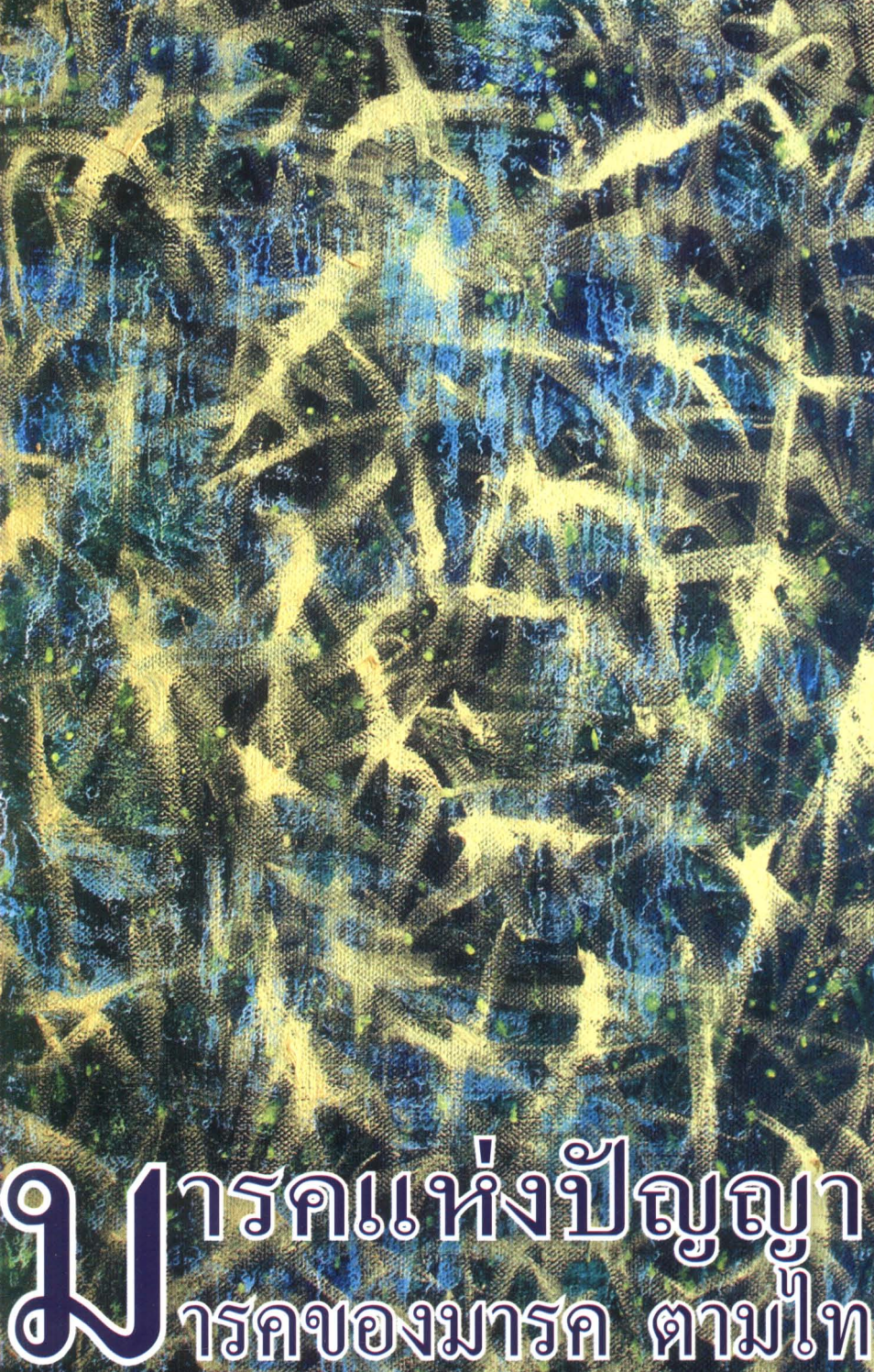




พรรคแห่งปัญญา
พรรคของมารค ตามไท

มารคแห่งปัญญา มารคของมารค ตามไท

รวมบทความของมารค ตามไท

ระหว่าง พ.ศ. 2521 - 2547



มารคแห่งปัญญา มารคของมารค ตามไท

สงวนลิขสิทธิ์

ISBN 978-974-06-4421-7

พิมพ์ครั้งที่ 1 พฤษภาคม 2551 จำนวนพิมพ์ 500 เล่ม

(พิมพ์แจกเนื่องในโอกาส 60 ปี อาจารย์มารค ตามไท)

คณะบรรณาธิการ

กนิษฐ์ (มิตินันท์วงศ์) ศิริจันทร์

ชัยชัย คุ่มทวีพร

ชาญณรงค์ บุญหนุน

เดือนฉาย อรุณกิจ

ธีรพงษ์ ศิริจันทร์

นิกรพร สัตตการพันธุ์

บรรพต อึ้งศรีวงษ์

บัญชา ศรีวัลภานนท์

ประสิทธิ์ ฤกษ์พิศุทธิ์

พกุล พัฒนดีลัก แองเกอร์

วรยุทธ ศรีวรกุล

สิริเพ็ญ ทรัพย์จิตรกรกิจ

เอมอร นิธิยราช

คำสำคัญ ปรัชญา ญาณวิทยา ปรัชญาวิทยาศาสตร์ ปรัชญาสังคม สังคมไทย

ภาพปก "Happiness" ภาพวาดสีน้ำมันโดย เจสัน ตามไท

สถานที่พิมพ์ โรงพิมพ์จตุพร เชียงใหม่ โทร.053-242831 แฟกซ์ 053-304339

สารบัญ

บทนำ	1
Philosophic biography	7
พัฒนาการความคิดทางปรัชญาของข้าพเจ้า	11
1 Analyticity without an Observation–Theoretical Distinction (1978) วิเคราะหะที่ไม่อาศัยความแตกต่างระหว่างการสังเกตและทฤษฎี (2521)	15 23
2 ความเชื่อกับความเป็นเหตุผล (2527)	32
3 An Epistemological Dogma of Science–Technology Development Strategies (1985) ทิศทางญาณวิทยาของยุทธศาสตร์การพัฒนายศาสตร์–เทคโนโลยี (2528)	44 52
4 ข้อสังเกตบางประการเกี่ยวกับ Post–modernism (2539)	60
5 Value in the Ages of Science and Technology (1997) คุณค่าในยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี (2540)	72 81
6 ปัญหาที่เป็นรากฐานของปัญหาในสังคมไทยปัจจุบัน (2540)	92
7 Teaching Logic for Critical Thinking (1998) การสอนตรรกวิทยาเพื่อการคิดเชิงวิพากษ์ (2541)	97 110
8 Democracy with a Heart: Steps Towards a Wiser Millennium (1999) ประชาธิปไตยที่มีหัวใจ : ขั้นตอนสู่สหัสวรรษแห่งปัญญา (2542)	124 134
9 ปรัชญากับการประกันการล่มสลายของสังคม (2543)	145
10 นักปรัชญาในฐานะที่ปรึกษาทางจริยธรรม: ความเป็นไปได้และการเตรียมตัว (2543)	159
11 การปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (2543)	165
12 ปรัชญากับความรับผิดชอบต่อสังคมไทย (2544)	186
13 Addressing the Democratic Deficit: Trickle–down Democracy and Learning to Walk the Deep Talk (2001) การแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุล : การแพร่กระจายประชาธิปไตยลงล่างและ การเรียนรู้วิธีเดินตาม การสนทนาในเชิงลึก (2544)	199 212

14	The Democratic Peace Hypothesis and Building a Culture of Peace in Southeast Asia (2001)	225
15	จังหวัดชายแดนภาคใต้ : บททดสอบปัญญาทางการเมืองการปกครองของประเทศไทย (2545)	236
16	Forming Cultures, then Letting Go: Humanity's Survival Dance (2002)	243
	ร่วมสร้างวัฒนธรรมใหม่ : วิถีอิสระสู่ความอยู่รอดของมนุษยชาติ (2545)	249
17	Citizenship and the Struggle for Rights in Fledgling Democracies (2004)	255
	ความเป็นพลเมืองกับการต่อสู้เพื่อสิทธิในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น (2547)	270
18	Doing Philosophy in the Shadow of Buddha and the King (2004)	288
	"ทำปรัชญา" ภายใต้ร่มเงาแห่งพระพุทธองค์และพระมหากษัตริย์ (2547)	297
	บรรณานุกรม	307
	บรรณานุกรม	316
	บทสัมภาษณ์	
	คุยกับมารค ตามไท ถึงหนังสือที่กำลังอ่าน	321
	คำบอกเล่าของสามัญชน บทสัมภาษณ์มารค ตามไท	328
	บทเพลงของมารค ตามไท	351

บทนำ

หนังสือเล่มนี้เริ่มต้นเมื่อราวสามปีก่อนโดยลูกศิษย์อาจารย์มารคกลุ่มหนึ่งคิดกันว่าน่าจะทำอะไรสักอย่างให้ครูเนื่องในโอกาสอายุ 60 ปีในปี พ.ศ. 2550 ในที่สุดเราได้กิจกรรม 2 โครงการด้วยกันคือ หนังสือรวมบทความของอาจารย์เล่มนี้ และการเสนอบทความวิจัยที่สืบเนื่องจากผลงานของอาจารย์มารค ซึ่งนำเสนอในวันที่ 18 พฤษภาคม 2551 โดยบทความเหล่านี้รวมตีพิมพ์ในวารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย ปีที่ 3 ฉบับที่ 1 (2551)

ผลงานด้านวิชาการของอาจารย์มารคมิทั้งที่เป็นงานด้านปรัชญา คณิตศาสตร์ และสันติวิธี ซึ่งได้ตีพิมพ์ในที่ต่างๆ หนังสือเล่มนี้รวมผลงานของอาจารย์เฉพาะด้านปรัชญาจำนวน 18 เรื่อง เราได้ให้ชื่อหนังสือเล่มนี้ว่า *มารคแห่งปัญญา มารคของมารค ตามไท* โดยคำว่า 'มารค' คำแรกและคำที่สองออกเสียงว่า 'มาก' หมายถึงหนทาง วิถี ที่มาของชื่อหนังสือส่วนหนึ่งมาจากความหมายของชื่อของอาจารย์ในภาษาไทย กับอีกส่วนหนึ่งคืออาจารย์มักแสดงให้เห็นถึงวิถีแห่งการแสวงหาปัญญาทั้งในการพูด งานเขียนและวิถีปฏิบัติในชีวิตประจำวัน นอกจากนี้คำว่า 'ปัญญา' ยังเป็นคำสำคัญในการพัฒนาความคิดด้านปรัชญาของอาจารย์อีกด้วย การเรียงลำดับบทความในหนังสือเล่มนี้จึงเรียงลำดับตามเวลาเพื่อให้เห็นถึงวิถีแห่งปัญญานั้น

ผลงานวิชาการด้านปรัชญาของอาจารย์ทั้ง 18 บทนี้ มีความเกี่ยวข้องกันในทางความคิด แม้ว่าจากชื่อเรื่องบางเรื่องอาจดูต่างไปจากบทอื่นๆ ได้แก่บทที่ 1 และบทที่ 2 ซึ่งเป็นประเด็นด้านญาณวิทยาและปรัชญาวิทยาศาสตร์ แต่ความคิดในบทเหล่านี้ก็เป็นรากฐานให้กับความคิดด้าน จริยศาสตร์ ปรัชญาสังคม (โดยเฉพาะสังคมไทย) และ Metaphilosophy* ในบทต่อๆ มา โดยจะเริ่มเห็นเค้าความคิดด้านจริยศาสตร์และปรัชญาสังคมในบทที่ 3 บทที่ 4 และบทที่ 5 และชัดเจนขึ้นในบทที่ 8 เป็นต้น

* คำนี้จนปัญญาที่จะหาคำในภาษาไทยมาใช้แทน เนื่องจากได้มีการใช้ 'อภี' แทน 'meta' กันจนแพร่หลายแล้ว เช่น ใช้ 'อภีจริยศาสตร์' แทน 'metaethics' แต่เราก็ใช้ 'อภิปรัชญา' แทน 'metaphysics' กันไปเสียแล้ว

ไปจนถึงบทที่ 18 ส่วนเค้าร่างด้าน Metaphilosophy เริ่มในบทที่ 7 และชัดเจนขึ้นในบทที่ 8 บทที่ 9 บทที่ 10 บทที่ 12 และบทที่ 18 ส่วนบทที่เหลือคือบทที่ 11 และบทที่ 13 ถึงบทที่ 18 เกี่ยวข้องโดยอ้อมเนื่องจากความคิดด้าน Metaphilosophy ของอาจารย์ไม่แยกออกจากสังคม สำหรับบทที่ 6 เป็นข้อสังเกตเกี่ยวกับวงการวิชาการไทยซึ่งอาจเป็นที่มาของความสนใจด้านสังคมไทยของอาจารย์มารค

ผลงานทางวิชาการด้านปรัชญาของอาจารย์เหล่านี้มีทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ เพื่อให้ มารคแห่งปัญญา มารคของมารค ตามไท เป็นประโยชน์ในวงกว้างมากขึ้น เราจึงได้ช่วยกันแปลบทความของอาจารย์ที่เป็นภาษาอังกฤษและให้เราบางคนช่วยตรวจ คือ สิริเพ็ญ พริยจิตรกรกิจ (ภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย) บัญชา ศรีวลานนท์ (วิทยาลัยนานาชาติ มหาวิทยาลัยรังสิต) และธีรพจน์ ศิริจันทร์ (ภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์) โดยได้ขอให้อาจารย์มารคช่วยตรวจทานในตอนท้าย และพิมพ์ทั้งสองภาษา ดังนี้

บทที่ 1 "Analyticity without an Observational-Theoretical Distinction" (วิเคราะห์ที่ไม่อาศัยความแตกต่างระหว่างการสังเกตและทฤษฎี) พิมพ์ใน PSA 1978. East Lansing : Philosophy of Science Association, 1978. แปลโดย สิริเพ็ญ พริยจิตรกรกิจ (ภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

บทที่ 2 "ความเชื่อกับความเป็นเหตุผล" พิมพ์ใน วารสารธรรมศาสตร์ 13, 1(2527) : 136-145.

บทที่ 3 "An Epistemological Dogma of Science-Technology Development Strategies" (ทิวทัศน์ญาณวิทยาของยุทธศาสตร์การพัฒนานวัตกรรม-เทคโนโลยี) พิมพ์ใน *Proceedings of the XIIIth International Symposia*, pp. 37-44. Seoul : National Academy of Science, Republic of Korea, 1985. แปลโดย อำนวย ลัดดาการพันธุ์ (นักแปลอิสระ เจ้าของนามปากกา "ร จันเสน")

บทที่ 4 "ข้อสังเกตเกี่ยวกับ Post-modernism" คำอภิปรายในการสัมมนาทางวิชาการเรื่อง "Post-modernism : ความหวังใหม่ในสังคมศาสตร์" จัดโดยสถาบัน

ไทยคดีศึกษา ณ ตึกอเนกประสงค์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เมื่อวันที่ 1 กันยายน 2538 ถอดเทปคำอภิปรายโดย ชัชชัย คุ่มทวีพร(คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต) พิมพ์ใน วารสารร่วมพฤษภ 15, 2(ตุลาคม 2539 - มกราคม 2540) : 44-56.

บทที่ 5 "Values in the Age of Science and Technology" (คุณค่าในยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี) พิมพ์ใน Philip Cam, et al. (eds.), *Philosophy and Democracy in Asia*, APPEND Philosophy Series, Vol.1, pp. 121-128. Seoul : Korean National Commission for UNESCO, 1997 แปลโดย บัญชา ศรีวิธานนท์ (วิทยาลัยนานาชาติ มหาวิทยาลัยรังสิต)

บทที่ 6 "ปัญหาที่เป็นรากฐานของปัญหาในสังคมไทยปัจจุบัน" เสนอในที่ประชุมชมรมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทยประจำปี 2540 (ปัจจุบันคือสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย) ที่มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ พิมพ์ใน วารสารธรรมศาสตร์ 23, 3(2540) : 62-66 และ สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์ ฉบับ 22 วันที่ 2-8 พ.ย. 2540

บทที่ 7 "Teaching Logic for Critical Thinking" (การสอนตรรกวิทยาเพื่อการคิดเชิงวิพากษ์) พิมพ์ใน In-Suk Cha (ed.), *Teaching Philosophy for Democracy*, pp. 185-199. Seoul : Seoul National University Press, 1998 แปลโดย ปกรณ์ สิงห์สุริยา (ภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล)

บทที่ 8 "Democracy with a Heart : Steps Towards a Wiser Millennium" (ประชาธิปไตยที่มีหัวใจ : ขั้นตอนสู่สหัสวรรษแห่งปัญญา) พิมพ์ใน Philip Cam, et.al. (eds.), *Philosophy, Culture and Education : Asian Societies in Transition*, APPEND Philosophy Series, Vol. 2, pp. 27-36. Seoul : Korean National Commission for UNESCO, 1999 แปลโดย วาสนา นิมนวล พิมพ์ใน วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร 22, 2 (ธันวาคม 2542 - พฤษภาคม 2543) : 49-60 (ขอขอบคุณวารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร ที่ให้พิมพ์บทแปลซ้ำในที่นี้)

บทที่ 9 "ปรัชญากับการประกันการล่มสลายของสังคม" ถอดเทปจากการบรรยายในงานสัปดาห์ปรัชญาของภาควิชาปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยพายัพ เมื่อวันที่ 18 มกราคม 2542 ณ สถานอะคาเดมี คณะศาสนศาสตร์แมคกิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ พิมพ์ในวารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต 1, 1(2543) : 17-26.

บทที่ 10 "นักปรัชญาในฐานะที่ปรึกษาทางจริยธรรม : ความเป็นไปได้และการเตรียมตัว" ถอดเทปจากปาฐกถาำในการประชุมสัมมนาประจำปี 2542 ชมรมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย วันที่ 21-22 ตุลาคม 2542 ณ คณะศาสนศาสตร์แมคกิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ พิมพ์ในวารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต 1, 1(2543) : 17-26.

บทที่ 11 "การปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข" พิมพ์ใน จริย ໒໓໐໐໐໐໐໐ (บรรณาธิการ), วิชาสังคมไทย. หน้า 91-107. กรุงเทพฯ : โครงการจัดงานฉลอง 100 ปี รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์, 2543

บทที่ 12 "ปรัชญากับความรับผิดชอบต่อสังคมไทย" ถอดเทปจากปาฐกถาำในการประชุมสัมมนาวิชาการประจำปี 2543 ของชมรมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย วันที่ 19-20 ตุลาคม 2543 ณ มหาวิทยาลัยรังสิต พิมพ์ในมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต. 2, 5 (กันยายน-ธันวาคม 2544) : 5-13.

บทที่ 13 "Addressing the Democratic Deficit: Trickle-down Democracy and Learning to Walk the Deep Talk" (การแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุล : การแพร่กระจายประชาธิปไตยลงล่างและการเรียนรู้วิธีเดินตามการสนทนาในเชิงลึก) นำเสนอในการประชุม the Second Asia-Europe Roundtable, Corpus Christi College, Oxford, วันที่ 23-25 กันยายน 2001 และพิมพ์ใน *Prajna Vihara*, Vol. 4, 2003 แปลโดย ประสิทธิ์ ฤกษ์พิศุทธิ์ (กลุ่มวิชาปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยพายัพ)

บทที่ 14 "The Democratic Peace Hypothesis and Building a Culture of Peace in Southeast Asia" พิมพ์ใน *Humanitas Asiatica*. 1 (June 2001)

: 41-53. บทความนี้ได้พิมพ์บทแปลในที่นี้ เนื่องจากในช่วงเวลาเดียวกับการจัดทำหนังสือเล่มนี้ บทความนี้อยู่ระหว่างดำเนินการแปลในโครงการปรัชญาสู่สังคมไทย ในโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย สกว. ซึ่งแปลโดย พรเทพ สหชัยรุ่งเรือง

บทที่ 15 "จังหวัดชายแดนภาคใต้ : บททดสอบปัญญาทางการเมืองการปกครองของประเทศไทย" พิมพ์ใน วารสารราชบัณฑิตยสถาน ฉบับพิเศษเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในวโรกาสที่มีพระชนมพรรษา 75 พรรษา ธันวาคม 2545

บทที่ 16 "Forming Cultures, then Letting Go: Humanity's Survival Dance" (ร่วมสร้างวัฒนธรรมใหม่ : วิถีอิสระสู่ความอยู่รอดของมนุษยชาติ) เสนอใน Daedong Philosophical Association Symposium on A Culture and Philosophy for the Asian Community, October, 2002, Pusan, South Korea แปลโดย พุกพัฒน์ดิกล แองเกอร์ (ภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยกรุงเทพ)

บทที่ 17 "Citizenship and the Struggle for Rights in Fledgling Democracies" (ความเป็นพลเมืองกับการต่อสู้เพื่อสิทธิในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น) เสนอในการประชุมเรื่อง Thomas Jefferson, Rights and the Contemporary World จัดโดย the International Center for Jefferson Studies เมือง Bellagio ประเทศอิตาลี วันที่ 3-7 มิถุนายน 2002. และพิมพ์ใน Robert Fatton, Jr. and R.K. Ramazani (eds.), *The Future of Liberal Democracy*. pp. 157 - 168. New York : Palgrave Macmillan, 2004 แปลโดยบัญชา ศรีวัฒนนท์ (วิทยาลัยนานาชาติ มหาวิทยาลัยรังสิต) และมัทยา นริตติขภูติ (กลุ่มวิชาปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยพายัพ)

บทที่ 18 "Doing Philosophy in the Shadow of Buddha and the King" ("ทำปรัชญา" ภายใต้ร่มเงาแห่งพระพุทธองค์และพระมหากษัตริย์) เสนอในการประชุม Teaching Philosophy in Asia Conference ที่มินิลา ประเทศฟิลิปปินส์ วันที่ 16-19 กุมภาพันธ์ 2004 แปลโดย ปกรณ์ สิงห์สุริยา (ภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล)

นอกจากนี้ เพื่อให้มองเห็นวิถีแห่งปัญญาของอาจารย์มารคชัดเจนขึ้น เราได้ตีพิมพ์ "Philosophic Biography" (พัฒนาการความคิดทางปรัชญาของข้าพเจ้า) ที่อาจารย์มารคเขียนเองเป็นภาษาอังกฤษ เมื่อวันที่ 7 มีนาคม พ.ศ. 2547 โดยบัญชา ศรีวัฒนานนท์ (วิทยาลัยนานาชาติ มหาวิทยาลัยรังสิต) เป็นผู้แปล บทสัมภาษณ์อาจารย์ 2 เรื่อง คือ "คุยกับมารค ตามไท ถึงหนังสือที่กำลังอ่าน" ซึ่งสัมภาษณ์โดยคุณสุกัญญา หาญตระกูล ในปี 2529 พิมพ์ใน *สตรีสาร* 38(52): 46-50 และ "บทสัมภาษณ์มารค ตามไท" ในปี พ.ศ. 2532 พิมพ์ใน *อาจารย์สาร* 18(1): 36-49 รวมทั้งผลงานที่เป็นบทเพลงของอาจารย์จำนวน 6 บท (ขอขอบคุณ 'อาจารย์สาร' และคุณสุกัญญา หาญตระกูล ที่อนุญาตให้พิมพ์บทสัมภาษณ์อาจารย์ซ้ำในที่นี้)

สิริเพ็ญ พริยจิตรกรกิจ

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

มีนาคม 2551

PHILOSOPHIC BIOGRAPHY

Secondary school years: My first sustained interest in a philosophical question centered around the Whorfian hypothesis that one's language determines how one thinks, and can think, about the world. I started reading about Whorf's ideas during this period and for a couple of years reflected continuously on this matter. The main reason for my interest was that I grew up speaking two languages, Thai and English, and was completely bilingual. The hypothesis raised the question of how I could have a worldview or whether I must bounce back and forth between two such views. The second direction of philosophical interest came from our weekly class in Buddhism. The question I asked my various teachers in this course over the years was whether the 4 noble truths are really 3 noble truths, since I had some doubts about the content of the first truth. The reaction I received from my different teachers on both these explorations was that of ridicule and anger. They in effect said that it was a waste of time for me to try to think about anything deeply. I did not know what they meant but the negative feelings they showed were enough to make me retreat into the safe world of mathematics where I had always felt comfortable and where the truths stand on their own.

College years: Though I went to college with the intention of studying Mathematical Physics I tried testing the philosophical waters one more time during my second year by taking a mid-level philosophy course. I found it to be difficult but not challenging. We were not asked to try to solve any problems on our own but to understand other people's solutions from the past. When I raised this point the professor said what I wanted to try doing would have to come after many years of studying what other people had already tried. This led to my second retreat into mathematics and physics, where I stayed the rest of my college years. One practical philosophical

experience I encountered during these years was that of having to defend one's values, in this case nonviolence, in the real world. I learned how difficult it was to discuss values when starting from very different premises, and also the consequences of not being successful in this matter when facing power. I ended up spending some time in prison for not being willing to sign an oath I did not believe in (in connection with military service).

The two years of teaching high school: After college I was a volunteer teacher of Mathematics and Physics for two years at a secondary school in Chiang Mai, Thailand. It was at this time that I came across a book on a back shelf in the only bookstore in town. The book was *Beyond the Edge of Certainty* (the second volume in the University of Pittsburgh's series on Philosophy of Science). There were two articles in this book (one on Newton's laws of motion as definitions by Norwood Russell Hanson, and the other on Quantum Mechanics by Hilary Putnam) that I could not put down and kept reading over and over. I remember thinking that these are the kinds of questions I could spend my life trying to answer and so wrote Hilary Putnam telling him my interests and the questions I had from reading these two papers, ending by asking him where I could go to study such topics. Not having much experience in academia I expected him to answer even if I was a young mathematician from half way around the world. He did answer, and for that graciousness I will forever be in his debt. He said I should go to study at the department of History and Philosophy of Science at Indiana University in Bloomington, which was the only such department at that time (1970). And that is where I went.

Graduate school years: I spent 1971–74 at HPSC in Bloomington studying for my doctorate degree. My main interest was to understand those parts of knowledge that are not knowledge in the usual sense; also thinking about the empirical, the theoretical and its connection with problems faced by science education in Thailand. The title of my PhD thesis was *Analytic Components*

of Empirical Theories. Upon completion I returned to Thailand and joined the faculty of Chulalongkorn University.

First 20 years at Chulalongkorn University (1974-93): I was on the faculty of the Mathematics department from 1974-80 working on problems in Model Theory and the Foundations of Mathematics. During this period I would also teach courses on Philosophy of Mathematics and Philosophy of Science for the Philosophy department. Eventually I transferred to the Philosophy department in 1980. My interest during those years was on finding a position between 'scientism' and 'science as 2nd class truths' which were the two extreme views existing in Thailand at that time (and perhaps still so). This involved in depth studies on the topics of rationality and relativism.

Last 10 years at Chulalongkorn University (1994-2003): Beginning in the early 1990s violent conflicts between villagers and the state which centered around development projects that impacted their lives began increasing in frequency. Trying to understand these conflicts, and becoming involved in their mediation, led me to change the direction of my philosophical thinking towards problems in social and political philosophy. In particular I began concentrating on two areas, namely, *the nature and justification of constitutional monarchies and the scope and limits of reason in resolving social conflicts.* Most recently this has led me to the study peacemaking as a philosophical enterprise.

I took early retirement from Chulalongkorn University in 2003 and presently spend most of my time working on the following two commissions:

- The Strategic Nonviolence Commission (National Security Council of Thailand).
- The Permanent People's Tribunal on the Right to Food and the Rule of Law in Asia (Asian Legal Resource Center).

I am currently the President of the Philosophy and Religion Society of Thailand.

March 7, 2004

พัฒนาการความคิดทางปรัชญาของข้าพเจ้า

ช่วงเรียนมัธยมศึกษา: คำถามทางปรัชญาคำถามแรกที่ข้าพเจ้าสนใจมาตลอดเกี่ยวข้องกับสมมติฐานของเวิร์ฟ (Whorfian hypothesis) ที่ว่าภาษาของคนๆ หนึ่งกำหนดวิธีที่คนๆ นั้นคิดและสามารถคิดเกี่ยวกับโลก ข้าพเจ้าเริ่มอ่านความคิดของเวิร์ฟ (Whorf) ในช่วงเวลานี้ และได้ใคร่ครวญประเด็นปัญหานี้อย่างต่อเนื่องเป็นเวลาหลายปี เหตุผลหลักที่ทำให้ข้าพเจ้าสนใจปัญหานี้ก็คือ ข้าพเจ้าเติบโตมากับการพูดสองภาษา คือ ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ และใช้ทั้งสองภาษาสลับไปสลับมาอย่างสบายใจ สมมติฐานของเวิร์ฟก่อให้เกิดคำถามว่าข้าพเจ้ามีโลกทัศน์ได้อย่างไร หรือว่าข้าพเจ้าต้องเปลี่ยนกลับไปกลับมาระหว่างโลกทัศน์สองแบบหรือไม่ ความสนใจทางปรัชญาเรื่องที่สองมาจากชั้นเรียนพุทธศาสนาที่มีสัปดาห์ละครั้ง คำถามที่ข้าพเจ้าถามคุณครูหลายท่านในวิชานี้เป็นเวลาหลายปีก็คือว่าอริยสัจ 4 ที่จริงแล้วเป็นเพียงอริยสัจ 3 หรือไม่ ทั้งนี้เพราะข้าพเจ้ามีความสงสัยบางประการเกี่ยวกับเนื้อหาของอริยสัจข้อแรก ปฏิบัติที่ข้าพเจ้าได้รับจากคุณครูหลายท่านต่อการใคร่ครวญทั้งสองเรื่องนี้ก็คือการดูถูกและความโกรธ พวกเขาบอกข้าพเจ้าว่าเป็นการเสียเวลาที่จะคิดเรื่องต่างๆ อย่างลึกซึ้ง ข้าพเจ้าไม่รู้ว่าพวกเขาหมายถึงอะไร แต่ความรู้สึกในแง่ลบที่พวกเขาแสดงออกมาเพียงพอที่จะทำให้ข้าพเจ้าหลบไปอยู่ในโลกของคณิตศาสตร์ที่ปลอดภัย อันเป็นโลกที่ข้าพเจ้ารู้สึกสบายใจอยู่เสมอและเป็นที่ซึ่งความจริงขึ้นกับตัวมันเอง

ช่วงเรียนมหาวิทยาลัย: แม้ว่าข้าพเจ้าเข้ามหาวิทยาลัยด้วยความตั้งใจที่จะศึกษาสาขาวิชาฟิสิกส์เชิงคณิตศาสตร์ (Mathematical Physics) ข้าพเจ้าได้พยายามทดสอบบรรยากาศทางปรัชญาอีกครั้งระหว่างการศึกษาระดับปีที่ 2 โดยการลงทะเบียนเรียนวิชาปรัชญาระดับปี 2-ปี 3 ข้าพเจ้าพบว่าวิชานี้ยากแต่ไม่ทำลาย ไม่มีการขอให้เราลองแก้ปัญหาด้วยตัวของเราเอง มีแต่เพียงขอให้เราพยายามเข้าใจการแก้ปัญหาของผู้อื่นในอดีต เมื่อข้าพเจ้าเสนอประเด็นนี้ อาจารย์กล่าวว่าสิ่งที่ข้าพเจ้าต้องการลองทำจะ

ตามมาหลังจากได้ใช้เวลาหลายปีศึกษาสิ่งที่ผู้อื่นได้พยายามทำมาแล้ว เหตุการณ์นี้ นำข้าพเจ้าไปสู่การหลบภัยในโลกของฟิสิกส์และคณิตศาสตร์เป็นครั้งที่สอง ซึ่งเป็นโลกที่ข้าพเจ้าใช้ชีวิตในระยะเวลาที่เหลือในมหาวิทยาลัย ประสบการณ์ทางปรัชญาอย่างหนึ่งที่ข้าพเจ้าได้รับในทางปฏิบัติในระยะเวลาที่อยู่ในมหาวิทยาลัยนี้ก็คือ ประสบการณ์ของการที่ต้องปกป้องคุณค่าของตนเองในโลกแห่งความเป็นจริง ซึ่งในกรณีนี้ก็คือการไม่ใช้ความรุนแรง ข้าพเจ้าได้เรียนรู้ว่ามีความยากลำบากเพียงใด ในการถกเถียงเรื่องคุณค่าเมื่อเราเริ่มจากข้ออ้างที่แตกต่างกัน และรวมทั้งผลลัพธ์ของการไม่ประสบความสำเร็จในการถกเถียงเรื่องดังกล่าวเมื่อเผชิญกับอำนาจ ชีวิตของข้าพเจ้าในช่วงเวลาดังกล่าวจบลงด้วยการใช้เวลาระยะหนึ่งในคุก เนื่องจากไม่เต็มใจจะลงนามในคำปฏิญาณที่ข้าพเจ้าไม่เชื่อ (ที่เกี่ยวข้องเกี่ยวกับการรับในสงคราม)

สองปีของการสอนระดับมัธยมศึกษา: หลังจากจบมหาวิทยาลัยระดับปริญญาตรี ข้าพเจ้าไปเป็นครูอาสาสอนวิชาคณิตศาสตร์และฟิสิกส์ที่โรงเรียนมัธยมแห่งหนึ่งในจังหวัดเชียงใหม่อยู่สองปี ในช่วงนี้เองที่ข้าพเจ้าได้พบหนังสือเล่มหนึ่งโดยบังเอิญจากชั้นที่อยู่ด้านหลังของร้านหนังสือแห่งหนึ่งในเมือง หนังสือเล่มนั้นชื่อ *เกินขอบเขตของความแน่นอน* (Beyond the Edge of Certainty) (ซึ่งเป็นเล่มที่ 2 ในชุดหนังสือปรัชญาวิทยาศาสตร์ของมหาวิทยาลัยพิตสเบิร์ก) มีสองบทความในหนังสือเล่มนี้ที่ข้าพเจ้าวางไม่ลงและต้องอ่านซ้ำแล้วซ้ำเล่า (บทความหนึ่งเกี่ยวกับการมองกฎการเคลื่อนที่ของนิวตันว่าเป็นนิยาม เขียนโดยนอร์วูด รัสเซล แฮนสัน (Norwood Russell Hanson) ส่วนอีกบทความหนึ่งเกี่ยวกับกลศาสตร์ควอนตัม เขียนโดยฮิลารี พัทนัม (Hilary Putnam)) ในความทรงจำของข้าพเจ้า ขณะนั้นข้าพเจ้าคิดว่าคำถามในบทความทั้งสองเป็นคำถามประเภทที่ข้าพเจ้าสามารถใช้ชีวิตของข้าพเจ้าที่เหลือเพื่อพยายามหาคำตอบ ดังนั้นข้าพเจ้าจึงเขียนจดหมายถึงฮิลารี พัทนัม บอกให้ท่านทราบถึงความสนใจและคำถามที่ข้าพเจ้ามีจากการได้อ่านบทความทั้งสอง และจบจดหมายด้วยการถามท่านถึงสถาบันการศึกษาที่ข้าพเจ้าสามารถศึกษาหัวข้อดังกล่าว เนื่องจากไม่ได้มีประสบการณ์มากนักเกี่ยวกับวงการวิชาการระดับโลก

ข้าพเจ้าคาดหวังว่าท่านจะตอบจดหมายของข้าพเจ้าแม้ว่าข้าพเจ้าจะเป็นเพียงครูคณิตศาสตร์หนุ่มที่อยู่ไกลจากท่านเกือบครึ่งโลก ฮิลารี พัทธน์ตอบจดหมายจริงๆ และข้าพเจ้าเป็นหนี้ท่านตลอดกาลสำหรับความกรุณาครั้งนั้น ท่านบอกว่าข้าพเจ้าควรเข้าศึกษาที่ภาควิชาประวัติและปรัชญาวิทยาศาสตร์ (Department of History and Philosophy of Science) ที่มหาวิทยาลัยอินเดียนาในบลูมิงตัน (Indiana University in Bloomington) ซึ่งเป็นเพียงภาควิชาเดียวในขณะนั้นที่สามารถศึกษาเรื่องดังกล่าว และนั่นเป็นสถานที่ที่ข้าพเจ้าได้ไปศึกษาต่อ

ช่วงการศึกษาในบัณฑิตวิทยาลัย: ข้าพเจ้าได้ใช้เวลาช่วงปี พ.ศ. 2514–2517 ที่ภาควิชาประวัติและปรัชญาวิทยาศาสตร์ในบลูมิงตันเพื่อศึกษาระดับปริญญาเอก ความสนใจหลักของข้าพเจ้าคือการเข้าใจส่วนของความรู้ที่ไม่ใช่ความรู้ในความหมายทั่วไป รวมทั้งการไตร่ตรองเกี่ยวกับประสบการณ์ ทฤษฎี และความสัมพันธ์ระหว่างทฤษฎีกับปัญหาที่การศึกษาวิทยาศาสตร์ในประเทศไทยกำลังเผชิญ วิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกของข้าพเจ้าคือ องค์ประกอบเชิงวิเคราะห์ของทฤษฎีเชิงประจักษ์ (Analytic Components of Empirical Theories) หลังจบการศึกษา ข้าพเจ้ากลับประเทศไทยและทำงานที่คณะวิทยาศาสตร์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

20 ปีแรกที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2517–2536): ข้าพเจ้าทำงานที่ภาควิชาคณิตศาสตร์ในช่วงปี พ.ศ. 2517–2523 ศึกษาปัญหาต่างๆ ในทฤษฎีตัวแบบ (Model Theory) และพื้นฐานของคณิตศาสตร์ (the Foundations of Mathematics) ในช่วงเวลานี้ ข้าพเจ้าสอนวิชาปรัชญาคณิตศาสตร์และปรัชญาวิทยาศาสตร์ให้กับภาควิชาปรัชญาดูด้วย ในที่สุด ข้าพเจ้าโอนไปสังกัดภาควิชาปรัชญาเมื่อปี พ.ศ. 2523 ความสนใจของข้าพเจ้าในขณะนี้ คือ การแสวงหาจุดยืนที่อยู่ระหว่าง "ทรศนะแบบวิทยาศาสตร์นิยม" (scientism) กับ "ทรศนะที่เชื่อว่าวิทยาศาสตร์เป็นเพียงความจริงชั้นสอง" (science as 2nd class truths) ซึ่งเป็นทรศนะแบบสุดขั้วสองทรศนะที่ดำรงอยู่ในประเทศไทยในช่วงนั้น (และบางทีอาจยังคงดำรงอยู่ในขณะนี้) การแสวงหานี้เกี่ยวข้องกับ

การศึกษาเชิงลึกในหัวข้อเรื่องความเป็นเหตุผลและแนวคิดแบบสัมพัทธนิยม

10 ปีสุดท้ายที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2537-2546): ต้นทศวรรษที่ 1990 เป็นช่วงเริ่มต้นของความขัดแย้งอย่างรุนแรงในสังคมไทยระหว่างชาวบ้านกับรัฐซึ่งเกี่ยวเนื่องกับโครงการพัฒนาที่มีผลกระทบต่อชีวิตของชาวบ้าน ความขัดแย้งนี้เริ่มถี่มากขึ้น การพยายามทำความเข้าใจความขัดแย้งเหล่านี้และการเข้าไปเกี่ยวข้องกับกลไกกลั่นกรองให้ข้าพเจ้าเปลี่ยนแนวทางการคิดปรัชญาจากเดิมมาสู่ปัญหาในปรัชญาสังคมและการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ข้าพเจ้าเริ่มมุ่งความสนใจมาสู่ประเด็นปัญหาสองเรื่อง กล่าวคือ ปัญหาเกี่ยวกับ ธรรมชาติและความชอบธรรมของระบบประชาธิปไตย อันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข และ ขอบเขตและข้อจำกัดของเหตุผลในการแก้ปัญหาความขัดแย้งทางสังคม เมื่อเร็วๆ นี้ ความสนใจนี้ชักนำข้าพเจ้ามาสู่การศึกษาเรื่องการสร้างสันติภาพในฐานะงานทางปรัชญา

ข้าพเจ้าขอเกษียณจากจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยก่อนกำหนดเมื่อปี พ.ศ. 2546 และปัจจุบันใช้เวลาส่วนใหญ่ทำหน้าที่ในคณะกรรมการ 2 ชุดต่อไปนี้

- คณะกรรมการยุทธศาสตร์สันติวิธี สภาความมั่นคงแห่งชาติ ประเทศไทย (The Strategic Nonviolence Commission (National Security Council of Thailand))
- The Permanent People's Tribunal on the Right to Food and the Rule of Law in Asia (Asia Legal Resource Center)

ปัจจุบัน ข้าพเจ้าเป็นนายกสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

7 มีนาคม 2547

1

Analyticity Without an Observational – Theoretical Distinction

The problem we are concerned with in this paper is that of separating out, among the consequences of an empirical theory, those that play a purely linguistic role (the "analytic" consequences) from the rest. This problem we shall refer to as the problem of theoretical analyticity. In a sense, the problem was solved by Carnap's proposal (Carnap 1966: 270) to consider the analytic consequences to be exactly the consequences of a special sentence associated with each theory, along with results of Winnie (1970), which gave further justification to this proposal. Besides Carnap's proposal there have been other attempts to solve the problem of theoretical analyticity (e.g., Przelecki and Wojcicki 1969). However, all such attempts (including Carnap's) have relied upon a distinction between observation and theoretical terms in the language of empirical theories. Since there has been much debate concerning this distinction, and since there do not seem to be any good reasons why "analyticity" should be tied so closely to it, we shall attempt to attack the problem of theoretical analyticity without assuming an observation–theory distinction among the vocabulary of empirical theories.

1. Carnap's Proposal

Let T be an empirical theory whose non–logical vocabulary consists of observational and theoretical terms. We denote the Ramsey sentence of T by $R(T)$. It is well known that the class of observational consequences of T and the class of consequences of $R(T)$ are identical. Carnap proposed as the analytic consequences of T , the consequences of $R(T) \rightarrow T$. (We denote this sentence by $C(T)$, the Carnap sentence of T .) Since the conjunction of $R(T)$ and $C(T)$ is equivalent to T , and since the only shared consequences of $R(T)$ and $C(T)$ are the logically valid consequences, this proposal seems quite reasonable. Winnie (1970) has shown that the consequences of $C(T)$ are exactly those consequences of the theory T which are observationally vacuous in the following sense:

Definition 1: A consequence S of T is observationally vacuous if for all consequences S' of T , if an observation sentence O is a consequence of $S \& S'$, then O is a consequence of S' .

This seems to correspond to the intuitive notion of an analytic consequence of a theory, and thus lends further justification to Carnap's proposal.

2. The Evidential Base of Empirical Theories

Carnap's approach to theoretical analyticity is based upon a distinction between observation and theoretical terms in the language of a theory. It considers the observational term to be the basic carrier of empirical import. Another alternative would be to consider sentences rather than non-logical terms as the carrier. The first problem is to decide what kinds of sentence would perform this function. In explications of analyticity observation terms have played a significant role in the context of observation sentences. This suggests that what is needed is an analog of the concept of an observation sentence, but definable independently of the idea of an observation term. Now, the observation sentences are the means by which evidence for and against a theory is assessed; they are used in the process of confirming and disconfirming theories. Therefore, we may conjecture that the basic empirical units we are searching for are those sentences which are used for just this purpose. What must be done is to characterize such sentences without recourse to machinery involving a reference to "observation" terms. Three attempts at such a characterization are Karl Popper's basic statements (Popper 1959), Quine's observation sentences (Quine 1960: 42), and Feyerabend's quickly decidable sentences (Feyerabend 1957-8).

The two main conditions which Popper imposes on statements in order for them to qualify as "basic" statements are, first, that they cannot be deduced from a universal statement without initial conditions, and secondly,

that they can contradict a universal statement. Popper gives the following rule concerning basic statements which guarantees that these two conditions will be satisfied: basic statements have the form of singular existential statements. Besides these formal requirements for basic statements, Popper also imposes a material requirement on them: the event which a basic statement tells us is occurring at place k must be an "observable" event. The purpose for this requirement is to insure us that basic statements are "testable, inter-subjectively, by observation." Thus, basic statements are those statements which assert that an observable event is occurring in a certain region of space and time.

Quine's observation sentences are defined in terms of "occasion sentences" and "stimulus meanings of sentences". Occasion sentences are sentences which "command assent or dissent only if queried after an appropriate prompting stimulation." The "stimulus meaning" of a sentence S is defined as the ordered pair consisting of the affirmative stimulus meaning of S and the negative stimulus meaning of S . the affirmative stimulus meaning of S , for a speaker, is the class of all stimulations that would prompt his assent. The negative stimulus meaning of S , for a speaker, is the class of all stimulations that would prompt his dissent. Quine then defines an observation sentence as follows: observation sentences are occasion sentences whose stimulus meanings do not vary under the influence of collateral information. Thus, the observation sentences of a theory are those sentences "on which a scientist will tend to fall back on when pressed by doubting colleagues." They are the datum sentences of science.

Feyeraben's quickly decidable sentences share with Quine's observation sentences their characterization in terms of subjective and pragmatic notions. According to Feyerabend (1962), observation sentences are not characterized by their content but by the fact that their production conforms to certain behavioral patterns. He gives five conditions which a sentence S must satisfy in order to be considered to be an observation sentence:

- (1) S must be an atomic sentence;
- (2) There is a situation s such that every class of observers C , when presented with S in s , will run through a series of states and operations which terminates either in the acceptance or rejection of S by C ;
- (3) The associated series mentioned above must be passed through quickly;
- (4) If in a particular situation s , S is accepted (or rejected) by some C , then it will be accepted (or rejected) by nearly every C in that same situation s ; and
- (5) The decision made by the members of C , concerning S, is causally dependent on the situation s and not only upon S or the internal state of C .

These three examples indicate that there is no unanimity concerning the specific nature of the sentences which might be considered as the basic empirical units – the test sentences – of a theory. Nevertheless, there are some general formal features which it seems reasonable to impose on test sentences, and which are in the spirit of the above views. Letting t be the class of test sentences for a theory T , and $L(T)$ the language of T , we propose the following as requirements to be satisfied by t :

- (a) t is a recursive set of 1st-order sentences of $L(T)$; and
- (b) If k is a consistent set of test sentences, then all consequences of k are test sentences.

We now turn to explicating the concept of an "analytic component" of an empirical theory making use of the concept of a test sentence and assuming only that the class of such sentences satisfies (a) and (b).

3. Analyticity as Immunity from Confirmation and Disconfirmation

Before developing the details of this explication we state three theorems which will be applied to construct the desired explicatum. The first theorem is an elementary result of Recursion Theory. The second and third

theorems are results of W. Craig (1953) and S. Kleene (1960) respectively.

Theorem 1: If A is a recursive set of sentences and B is a recursively enumerable set of sentences, then the set of sentences $A \cap B$ is recursively enumerable.

Theorem 2: Every recursively enumerable set of sentences which is closed under logical consequence is recursively axiomatizable.

Theorem 3: Every 1st-order theory T has a finitely-axiomatizable conservative extension T' , such that the number of non-logical terms of $L(T')$ which are not part $L(T)$ is finite.

We will now characterize a particular sentence $R^*(T)$ associated with each 1st-order theory T.

- (1) Let t be the set of test sentences of T, and $\text{Con}(T)$ the set of logical consequences of T.
- (2) Let $t^* = t \cap \text{Con}(T)$. since t is a recursive set of sentences, and $\text{Con}(T)$ a recursively enumerable set, by Theorem 1 we know that t^* is recursively enumerable. Since we assume T to be consistent, t^* must be satisfiable, and thus by (b), it is closed under logical consequence.
- (3) By Theorem 2 we also know that t^* is recursively axiomatizable. Call this axiomatization t^*a .
- (4) Since t is a set of 1st-order theory. Thus, by Theorem 3, a conservative extension of t^*a is finitely axiomatizable. Let t^*a_f be the conjunction of some finite set of axioms for this theory, and let $V_1, \dots, V_n$ be the additional predicates.
- (5) The $R^*(T)$ is the sentence:

$$\exists X_1 \dots \exists X_n (t^*a_f \mid \begin{array}{c} V_1 \dots V_n \\ X_1 \dots X_n \end{array})$$

This sentence $R^*(T)$ which is associated with every theory T will be referred to as "the Ramsey sentence analog". As we recall, the fundamental property of the Ramsey sentence of a theory T is that it has the same observational consequences as T . since the test sentence has now taken the place of the observation sentence, it is natural to demand of the Ramsey sentence analog of a theory T that it should have the same test-sentence consequences as T . The following theorem indicates that this is indeed the case.

Theorem 4: If $t(i)$ is a test sentence of a theory T , then $t(i)$ is a logical consequence of T iff $t(i)$ is a logical consequence of $R^*(T)$.

Proof: Let $t(i)$ be a test-sentence consequence of T . Therefore, $t(i)$ is a logical consequence of the theory t^*a . since the theory axiomatized by t^*a , f is an extension of t^*a , $t(i)$ must be a logical consequence of t^*a, f . Now $t(i)$ is a sentence in the language of t^*a , and the predicates $V_1 \dots V_n$ do not occur in $t(i)$, therefore, $t(i)$ is a consequence of $R^*(T)$. Conversely, if $t(i)$ is a logical consequence of $R^*(T)$ then since $V_1 \dots V_n$ do not occur in $t(i)$, it must be a logical consequence of t^*a, f . But t^*a, f axiomatizes a conservative extension of t^*a and $t(i)$ is in the language of t^*a , therefore, $t(i)$ is a consequence of t^*a , and hence of T as well.

Being in possession of a proper Ramsey sentence analog for a theory, we turn next to the problem of analyticity. Our search is once more for an analog, this time an analog to the Carnap sentence $C(T)$. We consider the following obvious candidate: $R^*(T) \rightarrow T$, and denote this sentence by $C^*(T)$. We are now in a position to present our proposal to identify the analytic component of a theory without utilizing any observational theoretical distinction.

Definition 2: A sentence S is an analytic component of a theory T iff S is a logical consequence of $C^*(T)$.

What must be examined next is the adequacy of the explication of analyticity given by the above definition. What conditions are there which all proposed explicate of this concept must satisfy? One such condition seems to be the following:

(A) If A is an analytic component of T , then A is immune from confirmation and disconfirmation within T .

Before considering whether or not the give definition satisfies condition (A), we must make the notion of "immunity from confirmation and disconfirmation" more precise. To say of a sentence that it is confirmed or disconfirmed is to say that it is supported by, or clashes with, experience. Thus, it seems reasonable to equate "immunity from confirmation and disconfirmation" with "not occurring essentially in the deduction of any test sentence", or, to be more precise, with "testable vacuity", which we define as follows:

Definition 3: S is testably vacuous in T iff S is a logical consequence of T and for all consequence S' of T and test sentences $t(i)$ of T , if $t(i)$ is a consequence of $S \& S'$ then $t(i)$ is a consequence of S' .

The precise question which can now be posed is: "Are all analytic components of a theory T testably vacuous in T ?" The following theorem answers this question affirmatively.

Theorem 5: If S is an analytic component of a theory T , then S is testably vacuous in T .

Proof: Let S, S' be consequences of T , and $t(i)$ be a test sentence of T which is a consequence of $S \& S'$. Since S is analytic in T , it is a consequence of $C^*(T)$ and hence of $R^*(T)$. By Theorem 4 we know that $t(i)$ must be a consequence of $R^*(T)$, and hence $S' \rightarrow t(i)$ is a consequence of $R^*(T)$ as well. But $S' \rightarrow t(i)$ is a consequence of S , and hence of $R^*(T)$. Therefore, $S' \rightarrow t(i)$ must be logically true, or in other words, $t(i)$ is a consequence of S' . Thus S is testably vacuous in T .

We now have an explication of analyticity which does not rely on any observation-theory distinction, and for which a justifying theorem – Theorem 5 – has been proven. A proof of the converse of Theorem 5 would lend further justification to this proposal.

วิคราะห์ที่ไม่อาศัยความแตกต่างระหว่างการสังเกตและทฤษฎี

ปัญหาที่บทความนี้สนใจ ได้แก่ ปัญหาเรื่องการแยกผลที่ตามมาซึ่งมีบทบาทเชิงภาษาอย่างเดียว (ผลที่ตามมา "เชิงวิเคราะห์") ออกจากผลที่ตามมาอื่นๆจากทฤษฎีเชิงประจักษ์ (empirical theory) เราจะเรียกปัญหานี้ว่า ปัญหาวิคราะห์เชิงทฤษฎี (theoretical analyticity) ในแง่หนึ่ง ปัญหานี้ได้รับการแก้ไขแล้วโดยข้อเสนอของคาร์นัป (Carnap 1966 :270) ซึ่งพิจารณาผลที่ตามมาเชิงวิเคราะห์ว่าเป็นแต่เพียงผลที่ตามมาจากประโยคพิเศษที่เกี่ยวข้องกับแต่ละทฤษฎี ซึ่งได้รับเหตุผลสนับสนุนเพิ่มเติมจากวินนี่ (Winnie 1970) นอกเหนือจากข้อเสนอของคาร์นัปก็ยังมีผู้อื่นที่พยายามแก้ปัญหาวิคราะห์เชิงทฤษฎี (เช่น Przelecki and Wojcicki 1969) อย่างไรก็ตามความพยายามเช่นนี้ทั้งหมด (รวมทั้งความพยายามของคาร์นัป) อาศัยความแตกต่างระหว่างคำทางการสังเกต (observation term) และคำเชิงทฤษฎี (theoretical term) ในภาษาของทฤษฎีเชิงประจักษ์ เนื่องจากมีข้อโต้แย้งเป็นจำนวนมากเกี่ยวกับความแตกต่างดังกล่าว และดูเหมือนจะไม่มีเหตุผลที่ดีที่จะสนับสนุนว่า "วิคราะห์" ควรถูกผูกติดกับความแตกต่างดังกล่าว เราจึงจะพยายามแก้ปัญหาวิคราะห์เชิงทฤษฎีโดยไม่สมมติไว้ก่อนว่ามีความแตกต่างระหว่างการสังเกตกับทฤษฎีในภาษาของทฤษฎีเชิงประจักษ์

1. ข้อเสนอของคาร์นัป

กำหนดให้ T แทนทฤษฎีเชิงประจักษ์ซึ่งมีคำอตรรกะ (non-logical terms) ประกอบด้วยคำทางการสังเกตและคำเชิงทฤษฎี เราให้ $R(T)$ แสดงถึงประโยคแรมซี (Ramsey Sentence) ของ T โดยทั่วไปยอมรับกันว่า ชุดของผลที่ตามมาทางการสังเกตจาก T เป็นเอกลักษณ์กับชุดของผลที่ตามมาจาก $R(T)$ คาร์นัปเสนอว่า ผลที่ตามมาเชิงวิเคราะห์จาก T คือ ผลที่ตามมาจาก $R(T) \rightarrow T$ (เราเรียกประโยคนี้นี้ว่า $C(T)$ นั่นคือ ประโยคคาร์นัปของ T) เนื่องจากประโยคเชื่อม $R(T)$ และ $C(T)$ สมมูลกับ T และเพราะว่าผลที่ตามมาร่วมกันจาก $R(T)$ และ $C(T)$ เท่านั้นที่

เป็นผลที่ตามมาที่มีความสมเหตุสมผลเชิงตรรก ข้อเสนอนี้ดูจะมีเหตุผลทีเดียว วินนี่ (Winnie 1970) ได้แสดงให้เห็นว่า ผลที่ตามมาจาก $C(T)$ คือผลที่ตามมาจากทฤษฎี T ซึ่งปราศจากข้อมูลทางการสังเกตในความหมายดังต่อไปนี้

นิยาม 1 ผลที่ตามมา S จาก T ปราศจากข้อมูลทางการสังเกต เมื่อและต่อเมื่อ สำหรับทุกผลที่ตามมา S' จาก T ถ้าประโยคทางการสังเกต O เป็นผลที่ตามมาจาก $S \& S'$ แล้วละก็ O เป็นผลที่ตามมาจาก S'

นี่ดูเหมือนจะตรงกับความเข้าใจผลที่ตามมาเชิงวิเคราะห์จากทฤษฎีตามที่เข้าใจกัน ด้วยเหตุนี้จึงนิยมไปใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนข้อเสนองานของคาร์นัปต่อไป

2. การยึดหลักฐานเป็นพื้นฐานของทฤษฎีเชิงประจักษ์

วิธีแก้ปัญหาวិเคราะห์ภาวะเชิงทฤษฎีของคาร์นัปตั้งอยู่บนความแตกต่างระหว่างคำทางการสังเกตและคำเชิงทฤษฎีในภาษาของทฤษฎี ความแตกต่างนี้ถือว่าคำทางการสังเกตเป็นตัวนำพื้นฐานในการพาประสบการณ์เข้ามา วิธีแก้ปัญห่อีกแบบหนึ่งจะมองว่าประโยคเป็นตัวพาประสบการณ์มากกว่าคำตรรกะ ปัญหาแรกก็คือ การตัดสินใจว่าประโยคชนิดใดจะทำหน้าที่นี้ ในการทำความเข้าใจ (explication) ให้กับวิเคราะห์ภาวะ คำทางการสังเกตมีบทบาทสำคัญในบริบทของประโยคทางการสังเกต (observation sentence) นี่ชี้แนะว่า สิ่งที่ทำเป็นก็คือ มโนทัศน์ที่คล้ายกับมโนทัศน์ของประโยคทางการสังเกตที่สามารถนิยามได้โดยไม่ต้องอาศัยมโนภาพเกี่ยวกับคำทางการสังเกต ปัจจุบันประโยคทางการสังเกตเป็นหนทางในการให้หลักฐานเพื่อสนับสนุนและคัดค้านทฤษฎี ประโยคทางการสังเกตถูกใช้ในกระบวนการให้หลักฐานสนับสนุนและหักล้าง (confirmation and disconfirmation) ทฤษฎี ดังนั้น เราอาจตั้งสมมติฐานว่า หน่วยเชิงประจักษ์ในระดับพื้นฐานที่เราากำลังค้นหา ได้แก่บรรดาประโยคที่เราใช้เพื่อสนองจุดมุ่งหมายดังกล่าวเท่านั้น สิ่งที่เราต้องทำก็คือ หารากษณะของประโยคแบบนี้โดยไม่พึ่งพาระบบที่อ้างถึงคำ "ทางการสังเกต" ตัวอย่างความพยายามในการหารากษณะของประโยคดังกล่าว ได้แก่ ข้อเสนอเรื่องข้อความพื้นฐานของคาร์ล ปอปเปอร์ (Popper 1959) ข้อเสนอเรื่องประโยคทางการสังเกตของไควน์ (Quine 1960: 42) และข้อเสนอเรื่องประโยคที่ตัดสินได้อย่างรวดเร็วของฟายราเบนด์ (Feyerabend 1957-8)

เงื่อนไขหลักสองข้อที่ปอปเปอร์กำหนดเพื่อให้ข้อความเป็นข้อความ "พื้นฐาน" ได้แก่ ข้อแรก ข้อความแบบนี้ไม่สามารถนิรนัยจากข้อความสากลโดยปราศจากเงื่อนไขที่มีมาก่อน และข้อสอง ข้อความแบบนี้สามารถขัดแย้งกับข้อความสากลได้ ปอปเปอร์ได้ให้หลักเกณฑ์เกี่ยวกับข้อความพื้นฐานเพื่อจะได้แน่ใจว่าเงื่อนไขทั้งสองข้อดังกล่าวจะให้ลักษณะของข้อความพื้นฐานได้ดังนี้คือ ข้อความพื้นฐานจะอยู่ในรูปของข้อความที่แสดงว่ามีอยู่ของสิ่งเฉพาะอันใดอันหนึ่ง นอกเหนือจากเงื่อนไขด้านรูปแบบดังกล่าวของข้อความพื้นฐานแล้ว ปอปเปอร์ยังได้เสนอเงื่อนไขด้านเนื้อหาด้วยดังนี้คือ เหตุการณ์ที่ข้อความพื้นฐานบอกเรากำลังเกิด ณ ตำแหน่ง k ต้องเป็นเหตุการณ์ที่ "สังเกตได้" จุดมุ่งหมายของเงื่อนไขนี้ก็เพื่อทำให้เรามั่นใจว่าข้อความพื้นฐานเป็นข้อความที่ "ทดสอบได้อย่างเป็นอัตวิสัยร่วม (inter-subjective) โดยอาศัยการสังเกต" ด้วยเหตุนี้ ข้อความพื้นฐานจึงได้แก่ข้อความที่ยืนยันว่าเหตุการณ์ที่สังเกตได้กำลังเกิดขึ้น ณ สถานที่และเวลาที่แน่นอนหนึ่งๆ

ประโยคทางการสังเกตของไควน์ได้รับการนิยามด้วยคำว่า "ประโยคตามโอกาส" (occasion sentence) และ "ความหมายโดยการเฝ้าของประโยค" (stimulus meaning of sentence) ประโยคตามโอกาสได้แก่ประโยคที่ "เรียกร่องการยืนยันหรือปฏิเสธเฉพาะเมื่อถูกถามหลังจากได้รับการเฝ้าอย่างเหมาะสม" "ความหมายโดยการเฝ้า" ของประโยค S ได้รับการนิยามว่าเป็นคู่อันดับที่ประกอบด้วยความหมายโดยการเฝ้าของ S แบบยืนยันและความหมายโดยการเฝ้าของ S แบบปฏิเสธ ความหมายโดยการเฝ้าของ S แบบยืนยัน สำหรับผู้พูดแล้วได้แก่ ชุดของการเฝ้าทุกครั้งที่เกิดการยืนยันของเขา ความหมายโดยการเฝ้าของ S แบบปฏิเสธ สำหรับผู้พูดแล้วได้แก่ ชุดของการเฝ้าทุกครั้งที่เกิดการปฏิเสธของเขา จากนั้นไควน์ก็นิยามประโยคทางการสังเกตว่าเป็นประโยคตามโอกาสที่มีความหมายโดยการเฝ้าโดยไม่ผันแปรไปตามอิทธิพลของข้อมูลประกอบ ดังนั้น ประโยคทางการสังเกตของทฤษฎีก็คือประโยค "ที่นักวิทยาศาสตร์มีแนวโน้มจะเปลี่ยนเมื่อถูกกดดันจากเพื่อนร่วมวงวิชาการที่รู้สึกสงสัย" ประโยคเหล่านี้เป็นประโยคที่เป็นข้อมูลของวิทยาศาสตร์

ประโยคที่ตัดสินได้อย่างรวดเร็วของฟายราเบนด์มีลักษณะร่วมกับประโยคทางการสังเกตของไควนในแง่ของความคิดเรื่องอัตวิสัยและการใช้งาน ตามความคิดของฟายราเบนด์ ลักษณะของประโยคทางการสังเกตไม่ได้อยู่ที่เนื้อหาของประโยค แต่อยู่ที่ข้อเท็จจริงที่ว่าผลผลิตของประโยคทางการสังเกตเข้ากันได้กับรูปแบบทางพฤติกรรมบางอย่าง (Feyerabend 1962) ฟายราเบนด์ได้ให้เงื่อนไขสำหรับประโยค S ใดๆ ที่จะ เป็นประโยคทางการสังเกตไว้ห้าข้อดังนี้

- (1) S ต้องเป็นประโยคอะตอม (atomic sentence)
- (2) มีสถานการณ์ s ซึ่งสำหรับทุกชุดของผู้สังเกต C เมื่อให้ข้อความ S ในสถานการณ์ s ผู้สังเกต C จะเกิดลำดับของสภาพและการดำเนินการ ซึ่งสิ้นสุดเมื่อ C ยอมรับหรือไม่ก็ปฏิเสธ S
- (3) ลำดับที่สัมพันธ์กันดังกล่าวในข้อข้างต้นต้องเกิดขึ้นอย่างรวดเร็ว
- (4) ถ้าในสถานการณ์เฉพาะ s สถานการณ์หนึ่ง S ได้รับการยอมรับ (หรือถูกปฏิเสธ) โดยบาง C แล้วละก็ S จะได้รับการยอมรับ (หรือถูกปฏิเสธ) โดยเกือบจะทุก C ที่อยู่ในสถานการณ์ s เดียวกัน และ
- (5) การตัดสินใจเกี่ยวกับ S โดยสมาชิกของ C ไม่เพียงแต่พึ่งพาเชิงสาเหตุกับ S หรือสภาพภายในของ C เท่านั้น แต่ยังพึ่งพาเชิงสาเหตุกับสถานการณ์ s ด้วย

จากตัวอย่างทั้งสามข้างต้นจะเห็นว่า ไม่มีลักษณะร่วมกันเกี่ยวกับธรรมชาติที่เฉพาะเจาะจงของประโยคที่อาจถือได้ว่าเป็นหน่วยเชิงประจักษ์พื้นฐานของทฤษฎี นั่นคือ ประโยคทดสอบ (test sentence) กระนั้นก็ตาม ก็ยังมีลักษณะที่เป็นรูปแบบทั่วไปบางประการร่วมกันอยู่ในทัศนะข้างต้นซึ่งดูเหมือนจะใช้กำหนดประโยคทดสอบได้อย่างมีเหตุผล เมื่อกำหนดให้ t เป็นชุดของประโยคทดสอบของทฤษฎี T และ $L(T)$ เป็นภาษาของ T เราขอเสนอข้อกำหนดสำหรับ t ดังต่อไปนี้

- (ก) t เป็นเซตแบบรีเคอร์สฟ์ (recursive set) ของประโยคอันดับที่หนึ่ง (1^{st} -order) ของ $L(T)$ และ
- (ข) ถ้า k เป็นเซตที่คงเส้นคงวา (consistent set) ของประโยคทดสอบ แล้วละก็ สิ่งที่มาทั้งหมดจาก k ก็เป็นประโยคทดสอบ

ถึงตอนนี้เราจะกลับมาที่ประเด็นการทำความเข้าใจให้กับมโนทัศน์เรื่อง "องค์ประกอบเชิงวิเคราะห์" ของทฤษฎีเชิงประจักษ์ซึ่งใช้ประโยชน์จากประโยคทดสอบและมีข้อสมมติล่วงหน้าว่าชุดของประโยคทดสอบเป็นไปตาม (ก) และ (ข) เท่านั้น

3. วิเคราะห์ที่เป็นอิสระจากการสนับสนุนและหักล้างด้วยหลักฐาน

ก่อนที่จะพัฒนารายละเอียดของการทำความเข้าใจดังกล่าว เราขอเสนอทฤษฎีบทตามข้อซึ่งจะนำมาใช้สร้างถ้อยคำที่จะทำให้ความกระจ่างตามที่ต้องการ ทฤษฎีบทแรกเป็นผลเบื้องต้นจากทฤษฎีรีเคอร์สฟ์ (recursive theory) ทฤษฎีบทที่สองและสามเป็นผลจากข้อเสนอของ ดับเบิลยู. เกรก (Craig 1953) และ เอส. คลีน (Kleene 1960) ตามลำดับ

ทฤษฎีบท 1 ถ้า A เป็นเซตแบบรีเคอร์สฟ์ของประโยค และ B เป็นเซตอันดับนับได้แบบรีเคอร์สฟ์ (recursively enumerable set) แล้วละก็ เซตของประโยค $A \cap B$ เป็นเซตอันดับนับได้แบบรีเคอร์สฟ์

ทฤษฎีบท 2 ทุกเซตอันดับนับได้แบบรีเคอร์สฟ์ของประโยคซึ่งถูกปิดภายใต้ผลที่ตามมาเชิงตรรกะ เป็นเซตที่สามารถลดทอนไปสู่สัจพจน์แบบรีเคอร์สฟ์ (recursively axiomatizable)

ทฤษฎีบท 3 ทุกทฤษฎีอันดับที่หนึ่ง T มีส่วนขยายแบบอนุรักษ์ (conservative extension) ที่สามารถลดทอนไปสู่สัจพจน์ที่จำกัด T' โดยจำนวนของคำตรรกของ $L(T')$ ที่มีได้เป็นส่วนหนึ่งของ $L(T)$ มีจำนวนจำกัด

ต่อไปเราจะให้คุณลักษณะของประโยคเฉพาะ $R^*(T)$ ซึ่งเชื่อมโยงกับแต่ละทฤษฎีอันดับที่หนึ่ง T

- (1) ให้ t เป็นเซตของประโยคทดสอบของ T และ $\text{Con}(T)$ เป็นเซตของผลที่ตามมาทางตรรกของ T
- (2) ให้ $t^* = t \cap \text{Con}(T)$ เนื่องจาก t เป็นเซตแบบปริเคอร์สึฟของประโยค และ $\text{Con}(T)$ เป็นเซตอันดับนับได้แบบปริเคอร์สึฟ จากทฤษฎีบท 1 เราทราบว่า t^* เป็น เซตอันดับนับได้แบบปริเคอร์สึฟ เนื่องจากเราได้สมมติไว้ว่า T มีความคงเส้นคงวา ดังนั้น t^* ต้องเป็นไปตามที่ต้องการ และจาก (ข) t^* ถูกปิดภายใต้ผลที่ตามมาทางตรรก
- (3) จากทฤษฎีบท 2 เรารู้ด้วยว่า t^* สามารถลดทอนไปสู่สัจพจน์แบบปริเคอร์สึฟ เราเรียกการลดทอนไปสู่สัจพจน์นี้ว่า t^*a
- (4) เนื่องจาก t เป็นเซตของประโยคอันดับที่หนึ่ง ดังนั้น t^*a เป็นทฤษฎีอันดับที่หนึ่ง และจากทฤษฎีบท 3 ส่วนขยายเชิงอนุรักษ์ของ t^*a จึงสามารถลดทอนไปสู่สัจพจน์แบบจำกัด ให้ t^*a, f เป็นประโยคเชื่อมของบางเซตจำกัดของสัจพจน์สำหรับทฤษฎีนี้ และให้ $V_1, \dots, V_n$ เป็นภาคแสดงที่เพิ่มเข้ามา
- (5) $R^*(T)$ ได้แก่ประโยค

$$\exists X_1 \dots \exists X_n (t^*a, f \mid \begin{array}{c} V_1 \dots V_n \\ X_1 \dots X_n \end{array})$$

ประโยค $R^*(T)$ นี้ซึ่งเชื่อมกับทุกทฤษฎี T จะถูกถือว่าเป็น "ประโยคแบบประโยคแรมซี" ดังได้กล่าวไปแล้วว่าคุณสมบัติพื้นฐานของประโยคแรมซีของทฤษฎี T ก็คือ มีผลที่ตามมาทางการสังเกตเช่นเดียวกับ T เนื่องจากประโยคทดสอบในที่นี้ได้แทนที่ประโยคทางการสังเกต ดังนั้นจึงเป็นเรื่องธรรมดาที่เราจะต้องการให้ประโยคแบบประโยคแรมซีของทฤษฎี T ควรจะมีผลที่ตามมาที่เป็นประโยคทดสอบเช่นเดียวกับ T ทฤษฎีบทต่อไปนี้จะแสดงว่าเป็นเช่นนั้น

ทฤษฎีบท 4 ถ้า $t(i)$ เป็นประโยคทดสอบของทฤษฎี T แล้วละก็ $t(i)$ ก็เป็นผลที่ตามมาเชิงทางตรรกจาก T เมื่อและต่อเมื่อ $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาทางตรรกจาก $R^*(T)$

พิสูจน์ ให้ $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาที่เป็นประโยคทดสอบจาก T ดังนั้น $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาทางตรรกจากทฤษฎี t^*a เนื่องจากทฤษฎีที่ถูก t^*a, f ทำให้เป็นระบบที่มีการลดทอนไปสู่สัจพจน์ เป็นส่วนขยายของ t^*a ดังนั้น $t(i)$ ต้องเป็นผลที่ตามมาทางตรรกของ t^*a, f ถึงตอนนี้ $t(i)$ ก็เป็นประโยคในภาษา t^*a และภาคแสดง $V_1, \dots, V_n$ ไม่ปรากฏใน $t(i)$ เพราะฉะนั้น $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาจาก $R^*(T)$ ในทางตรงกันข้าม ถ้า $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาทางตรรกจาก $R^*(T)$ แล้วละก็ เนื่องจาก $V_1, \dots, V_n$ ไม่ปรากฏใน $t(i)$ ดังนั้น $t(i)$ ก็ต้องเป็นผลที่ตามมาทางตรรกจาก t^*a, f แต่ t^*a, f ทำให้ส่วนขยายเชิงอนุรักษ์ของ t^*a เป็นระบบที่ลดทอนไปสู่สัจพจน์ และ $t(i)$ อยู่ในภาษา t^*a เพราะฉะนั้น $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาจาก t^*a รวมทั้ง T ด้วย

เมื่อได้ประโยคแบบประโยคแรมซีที่เหมาะสมสำหรับทฤษฎีแล้ว เราก็กลับมาที่ปัญหาวិคราะห์ภาวะ ก่อนหน้านี้เราค้นหาประโยคแบบประโยคแรมซี ตอนนี้เราจะหาประโยคแบบประโยคคาร์นัป $C(T)$ เราจะพิจารณาประโยคที่เข้าข่ายอย่างชัดเจนได้แก่ $R^*(T) \rightarrow T$ และให้ $C^*(T)$ บ่งถึงประโยคนี้ ถึงตอนนี้เราก็อู่ในฐานะที่

จะแสดงข้อเสนอของเราที่จะบอกลักษณะขององค์ประกอบเชิงวิเคราะห์ของทฤษฎีโดยไม่ต้องใช้เรื่องความแตกต่างระหว่างการสังเกตและทฤษฎี

นิยาม 2 ประโยค S เป็นองค์ประกอบเชิงวิเคราะห์ของทฤษฎี T เมื่อและต่อเมื่อ S เป็นผลที่ตามมาทางตรรกจาก $C^*(T)$

สิ่งที่เราต้องตรวจสอบต่อไปก็คือ การทำความเข้าใจกับวิเคราะห์ตามนิยามข้างต้นนั้นเพียงพอหรือไม่ มีเงื่อนไขอะไรบ้างที่ต้องทำให้ถ้อยคำที่ให้ความกระจ่างที่นำเสนอแก่นโนทัศน์นี้มีความเหมาะสม ดูเหมือนจะมีอยู่เงื่อนไขหนึ่งดังต่อไปนี้

(A) ถ้า A เป็นองค์ประกอบเชิงวิเคราะห์ของ T แล้วละก็ A เป็นอิสระจากการสนับสนุนและหักล้างด้วยหลักฐาน (immune from confirmation and disconfirmation) ภายใน T

ก่อนที่จะพิจารณาว่านิยามที่ให้ขึ้นไปตามเงื่อนไข (A) หรือไม่ เราต้องทำให้มโนภาพของ "การเป็นอิสระจากการสนับสนุนและหักล้างด้วยหลักฐาน" ชัดเจนขึ้น การพูดว่าประโยคหนึ่งได้รับการสนับสนุนหรือถูกหักล้างด้วยหลักฐาน ก็คือการพูดว่าประโยคหนึ่งได้รับการสนับสนุนจากประสบการณ์หรือขัดแย้งกับประสบการณ์ ด้วยเหตุนี้ ก็น่าจะควมมีเหตุผลที่เราจะเทียบ "การเป็นอิสระจากการสนับสนุนและหักล้างด้วยหลักฐาน" กับ "ไม่เกิดขึ้นแบบขาดไม่ได้ในการนิรนัยประโยคทดสอบใดๆ" หรือพูดให้ตรงประเด็นมากขึ้นก็คือ "ไม่ขึ้นกับการทดสอบ" (testable vacuity) ซึ่งเราจะนิยามดังนี้

นิยาม 3 S ไม่ขึ้นกับการทดสอบใน T เมื่อและต่อเมื่อ S เป็นผลที่ตามมาทางตรรกจาก T และสำหรับทุกๆผลที่ตามมา S' จาก T และประโยคทดสอบ $t(i)$ ของ T ถ้า $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาจาก $S \& S'$ แล้วละก็ $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาจาก S'

คำถามตรงประเด็นที่เราถามได้ตอนนี้ก็คือ "องค์ประกอบเชิงวิเคราะห์ทั้งหมดของทฤษฎี T ไม่ขึ้นกับการทดสอบใน T จริงหรือไม่ ทฤษฎีบทต่อไปนี้จะให้คำตอบในเชิงยืนยัน

ทฤษฎีบท 5 ถ้า S เป็นองค์ประกอบเชิงวิเคราะห์ของทฤษฎี T แล้วละก็ S ไม่ขึ้นกับการทดสอบใน T

พิสูจน์ ให้ S และ S' เป็นผลที่ตามมาจาก T และ $t(i)$ เป็นประโยคทดสอบใน T ซึ่งเป็นผลตามมาจาก $S \& S'$ เนื่องจาก S เป็นประโยคเชิงวิเคราะห์ใน T ดังนั้น S เป็นผลที่ตามมาจาก $C^*(T)$ และจึงเป็นผลที่ตามมาจาก $R^*(T)$ ด้วย จากทฤษฎีบท 4 เราทราบว่า $t(i)$ ต้องเป็นผลที่ตามมาจาก $R^*(T)$ และดังนั้น $S' \rightarrow t(i)$ ก็เป็นผลที่ตามมาจาก $R^*(T)$ ด้วย แต่ $S' \rightarrow t(i)$ เป็นผลที่ตามมาจาก S และรวมทั้ง $R^*(T)$ ด้วย เพราะฉะนั้น $S' \rightarrow t(i)$ ต้องเป็นจริงทางตรรก หรือพูดอีกแบบหนึ่งคือ $t(i)$ เป็นผลที่ตามมาจาก S'

ดังนั้น S ไม่ขึ้นกับการทดสอบใน T

ถึงตอนนี้เราก็ได้ถ้อยคำที่ทำความเข้าใจกับวิเคราะหะที่ไม่ขึ้นกับความแตกต่างระหว่างการสังเกตกับทฤษฎี และทฤษฎีบท 5 ก็ได้รับการพิสูจน์ การพิสูจน์บทกลับของทฤษฎีบท 5 จะช่วยสนับสนุนข้อเสนอนี้ต่อไป.

2

ความเชื่อกับความเป็นเหตุผล *

ทุกวันนี้เรากำลังอาศัยกันอยู่ในยุคของวิทยาศาสตร์ ถึงแม้ว่าสังคมที่ต่างกันอาจมีโลกทัศน์ซึ่งห่างจากโลกทัศน์ของวิทยาศาสตร์เป็นระยะทางต่างกัน สิ่งหนึ่งที่เป็นจริงก็คือว่าระยะทางต่างๆ กันนั้นกำลังสั้นลงทั้งสิ้น สำหรับสังคมไทยปรากฏการณ์นี้ก่อให้เกิดความขัดแย้งระหว่างความเชื่อที่มีมาแต่ดั้งเดิมบางประการกับความเชื่อที่วางอยู่บนรากฐานของวิทยาศาสตร์ การหาวิธีที่จะแก้ความขัดแย้งเหล่านี้เป็นปัญหาที่สำคัญที่สุดของสังคมไทยปัจจุบัน ปัญหาหลายประการทางด้านการพัฒนาสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองก็สืบเนื่องมาจากปัญหานี้ เท่าที่เป็นมาจะมีการพยายามแก้ไขความขัดแย้งนี้โดยการอ้างถึงมโนทัศน์ของความเป็นเหตุผล (rationality) แล้วพยายามหาวิธีที่จะทำให้ทุกคนยอมรับแต่ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล ข้อเสนอของข้าพเจ้าในบทความนี้ก็คือ วิธีการดังกล่าวเป็นวิธีที่ไม่ถูกต้อง เนื่องจากมโนทัศน์เรื่องความเป็นเหตุผลนั้นยังไม่เป็นที่เข้าใจกันดีพอที่จะนำมาใช้ทำหน้าที่นี้ได้ ปัญหาซึ่งเกิดจากการเผชิญหน้ากันระหว่างโลกทัศน์ดั้งเดิม กับโลกทัศน์วิทยาศาสตร์จะต้องหาวิธีอื่นมาใช้ในการแก้ไข

1. เหตุผล (Reason) กับความเป็นเหตุผล (Rationality)

ก่อนอื่นเราจะต้องทำความเข้าใจกันเกี่ยวกับเรื่องความแตกต่างระหว่างเหตุผล กับความเป็นเหตุผล มิฉะนั้นผลงานชิ้นนี้จะดูเหมือนไร้ความหมายทั้งสิ้น ถ้าจะสรุปอย่างย่อๆ แล้วข้อสรุปของงานชิ้นนี้คือการไร้ความหมายของมโนทัศน์ (concept) ของความเป็นเหตุผล (เมื่อใช้มโนทัศน์ นี้คู่กับความเชื่อที่เรามีเกี่ยวกับเรื่องต่างๆ ของโลก) แต่ในขณะที่เดียวกันงานชิ้นนี้ใช้เหตุผลกับข้อถกเถียงต่างๆ เพื่อที่จะนำมาสู่ข้อสรุปนี้ ถ้าไม่พิจารณาให้ดี อาจจะดูเหมือนว่าใช้เหตุผลเพื่อมาแสดงการไร้ความหมายของเหตุผล (ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็หยุดอ่านเรื่องได้ทันที คงไม่เกิดประโยชน์อะไรแน่ถ้าอ่านต่อไป) แต่แท้ที่จริงแล้วไม่ได้เป็นเช่นนั้น เหตุผลกับความเป็นเหตุผลเป็นสิ่งที่ต่างกันอย่างชัดเจนดังความหมายที่จะให้ต่อไปนี้

* งานวิจัยที่ทำระหว่างลาเพิ่มพูนความรู้วิชาการ พฤษภาคม 2525 - ตุลาคม 2525

การใช้เหตุผล เรื่องของการใช้เหตุผลเข้าใจกันได้หลายลักษณะ มีคนใช้คำนี้ในความหมายต่าง ๆ กันมาก ในที่นี้จะใช้ในความหมายของการอนุมานแบบนิรนัย (deductive inference) ดังนั้น เวลาเขียนว่าจะใช้เหตุผลในการนำไปสู่ข้อสรุปก็หมายความว่า จะเสนอข้อถกเถียงแบบนิรนัย (deductive argument) เพื่อนำไปสู่ข้อสรุปดังกล่าว

ความเป็นเหตุผล จะเห็นว่าการใช้เหตุผลนั้นมองได้ในรูปของ กระบวนการหนึ่ง ที่มนุษย์ใช้ แต่สำหรับความเป็นเหตุผล (หรือความไม่เป็นเหตุผล) นี้ ไม่ได้เป็นกระบวนการ แต่เป็น คุณสมบัติ หนึ่งซึ่งอาจนำมาใช้อธิบายหรือขยายความลักษณะบางอย่างของการกระทำหรือเป้าหมาย หรือความเชื่อ เช่นเราอาจกล่าวว่าการที่นาย ก. กระโดดตึกตายนั่นเป็นการกระทำซึ่งไม่มีความเป็นเหตุผล หรืออาจกล่าวได้ว่าผู้ที่ตั้งเป้าหมายในชีวิตไว้ว่าจะมุ่งแสวงหาความจริงทั้งหมดในจักรวาลได้ตั้งเป้าหมายไว้ซึ่งไม่มีความเป็นเหตุผล หรืออาจกล่าวได้ว่าความเชื่อเกี่ยวกับผีปศาจเป็นความเชื่อซึ่งไม่มีความเป็นเหตุผล เป็นต้น การยกตัวอย่างเหล่านี้ไม่ได้หมายความว่าผู้เขียนเห็นด้วยกับข้อความเหล่านี้ แต่ยกไว้เพื่อให้เห็นวิธีที่จะใช้ "ความเป็นเหตุผล" ได้ในภาษาเรา โดยหวังว่าจะทำให้เข้าใจเรื่องนี้มากขึ้นและไม่ไปสับสนกับ "การใช้เหตุผล"

ปัญหาเรื่องความเป็นเหตุผลและความสำคัญของปัญหานี้

คนส่วนใหญ่คงจะเห็นด้วยถ้ากล่าวว่า สมัยปัจจุบันนี้เป็นสมัยซึ่งยกย่องเหตุผลเป็นค่านิยมซึ่งสำคัญยิ่ง เพื่อที่จะเห็นความจริงของข้อเท็จจริงนี้ไม่จำเป็นต้องดูไกลกว่าห้องเรียนในโรงเรียนต่างๆ นโยบายของการศึกษาในระดับต่างๆ จะมีบ่งอยู่เสมอว่า การศึกษาจะต้องสอนให้เด็กนักเรียนนักศึกษาเป็นคนที่มีเหตุผล รู้จักใช้เหตุผลทำสิ่งที่มีเหตุผล ไม่ใช่ว่าใครพูดอะไรมาก็เอื่อยๆ ทำตามที่คนทำกันมาตลอด แต่ต้องพิจารณาทุกสิ่งอย่างมีเหตุผล มิฉะนั้นเราจะไม่ได้พลเมืองที่ดีในอนาคตและชาติจะไม่เจริญก้าวหน้า

แต่สิ่งที่บกพร่องในเรื่องทั้งหมดนี้ (นอกจากได้รวมเอาการใช้เหตุผลเป็นเรื่องเดียวกับความเป็นเหตุผล) ก็คือว่า ถึงแม้ทุกคนเห็นด้วยกันว่าเราควรสอนให้คนเชื่ออย่างมีเหตุผล (หรือมีความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล) แต่ไม่มีการพิจารณาอย่างละเอียด

กันก่อนว่า ความเชื่อหรือการกระทำซึ่งมีความเป็นเหตุผลนั้นเป็นอย่างไร ต่างจากการกระทำหรือความเชื่อซึ่งไม่มีความเป็นเหตุผลอย่างไร วัตถุประสงค์ของงานชิ้นนี้ว่าขึ้นนี้ก็เพื่อพิจารณาคำถามเช่นนี้ ซึ่งเป็นส่วนสำคัญของข้อบกพร่องที่ได้กล่าวไว้

2. การกระทำ เป้าหมาย ความเชื่อ กับความเป็นเหตุผล

ในตัวอย่างต่างๆ ที่ได้ยกมาก่อนหน้านี้ จะเห็นว่าความเป็นเหตุผลได้ถูกกล่าวถึงในรูปของทั้งการกระทำ เป้าหมาย และความเชื่อ เราอาจจะตั้งข้อสงสัยได้ว่าทั้งสามรูปแบบนี้มีความสัมพันธ์กันอย่างไรหรือไม่¹ และถ้ามี ความสัมพันธ์นั้นมีลักษณะอย่างไรในการที่จะพิจารณาแก้ข้อสงสัยนี้ จะวิเคราะห์หาคู่ที่ละรูปแบบ

2.1 ความเป็นเหตุผลของการกระทำ

ถ้าเราอยากจะทราบว่าการกระทำใดๆ เป็นการกระทำซึ่งมีคุณสมบัติความเป็นเหตุผลหรือไม่ เราจะทำอย่างไร ลองมาพิจารณากันดูจากตัวอย่างที่ได้กล่าวไว้ก่อน สมมุติว่าเราอ่านข่าวหนังสือพิมพ์ว่าเมื่อวานนี้เวลา 17.45 น. นาย ก. กระโดดตึกตาย และหนังสือพิมพ์อธิบายถึงการกระทำของนาย ก. ว่า นาย ก. กำลังกลัวใจเรื่องหางานทำไม่ได้ ดังนั้น จึงกระทำสิ่งไร้ความเป็นเหตุผลอันนี้ ถ้ามาวิเคราะห์กันให้ดีๆ จะเห็นว่าแท้จริงแล้วการกระทำของนาย ก. มีความเป็นเหตุผลดี เพราะเหตุใดจึงกล่าวเช่นนี้ ก็เพราะทราบกันว่า นาย ก. อยากจะตาย และนาย ก. คงเชื่อดด้วยว่าถ้ากระโดดตึกก็คงตาย ดังนั้น การที่นาย ก. กระโดดตึกจริงๆ ต้องถือว่ามีเหตุผลอย่างสมบูรณ์ แต่ถ้านาย ก. อยากตายแต่เชื่อว่ากระโดดแล้วจะไม่ตาย หรือนาย ก. เชื่อว่ากระโดดตึกแล้วจะตาย แต่ไม่ อยากตาย ในกรณีเช่นนี้ถึงจะเรียกได้ว่าการกระทำของนาย ก. ไม่มีความเป็นเหตุผล คราวนี้สมมุติว่านาย ก. ไม่อยากตาย และเชื่อว่าถ้ากระโดดตึกแล้วจะไม่ตาย และกระโดดลงไปจริง ในกรณีนี้จะเรียกว่าการกระทำของนาย ก. มีความเป็นเหตุผลหรือไม่ คงไม่เรียกเช่นนี้ เพราะอะไร ก็เพราะความเชื่อของนาย ก. ว่าถ้ากระโดดตึกแล้ว จะไม่ตาย ดูเหมือนเป็นความเชื่อซึ่งไม่มีความเป็นเหตุผล การวิเคราะห์ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่าการพิจารณาถึงความเป็นเหตุผลของการ

¹ สำหรับเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำ เป้าหมายและความเชื่อ อ่านเพิ่มเติมได้จากบทความต่างๆ ที่ปรากฏใน Harrison 1979 โดยเฉพาะคำนำของหนังสือเล่มนี้จะกล่าวถึงเรื่องนี้อย่างชัดเจน

กระทำได้ลดทอนไปสู่เรื่องของเป้าหมาย ความเชื่อ และความเป็นเหตุผลของทั้งสองอย่างนี้ ดังนั้น เรามาพิจารณาเรื่องเป้าหมายกันต่อไป

2.2 ความเป็นเหตุผลของเป้าหมายหรือความอยาก

ในตัวอย่างที่เพิ่งพิจารณาไปได้กล่าวไว้ว่าในการที่นาย ก. กระโดดตึกนั้น เราจะบอกว่าเป็นเหตุผลหรือไม่ ต้องดูว่านาย ก. อยากตายหรือเปล่า การตายเป็นเป้าหมายของนาย ก. ในขณะที่ตัดสินใจกระโดดตึกหรือไม่ แต่ถึงแม้เห็นได้ชัดต้องพิจารณาถึงความอยากตายของนาย ก. ต้องพิจารณาต่อไปถึงความเป็นเหตุผลของความอยากนี้หรือไม่ การอยากตายนี้เองพูดได้หรือว่าเป็นเหตุผลหรือไม่ ถ้าคิดดูอย่างผิวเผินอาจจะเหมือนกับว่าพูดไม่ได้ เป้าหมายหรือความอยากของคนเป็นเพียงเรื่องของข้อเท็จจริงเกี่ยวกับคนใดคนหนึ่ง ไม่ใช่เรื่องที่จะตีคุณค่าทางความเป็นเหตุผลได้ไม่ใช่ หรือ ในบางกรณีความคิดเช่นนี้อาจจะถูก เช่นในกรณีดังกล่าวที่นาย ก. เกิดอยากตายขึ้นมา แต่คงจะไม่ถูกในทุกกรณีแน่ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดจนก็เช่นการที่นาย ก. เชื่อว่าตัวเองไม่มีวันที่จะบินได้อย่างนก แต่ก็ยังมีเป้าหมายที่วันหนึ่งจะบินได้ แบบนกบินในกรณีอย่างนี้เราพร้อมที่จะบอกว่าเป้าหมายของนาย ก. เป็นเป้าหมายซึ่งไม่มีความเป็นเหตุผล และเหตุที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะเป้าหมายของนาย ก. ขัดกับความเชื่อของเขา แต่จริงหรือที่ว่าเป้าหมายใดๆ ที่ขัดกับความเชื่อบางอย่างที่มีอยู่จะเรียกว่าเป้าหมายซึ่งไร้ความเป็นเหตุผล และถ้าสอดคล้องกับความเชื่อที่มีอยู่จะเรียกว่าเป้าหมายซึ่งมีความเป็นเหตุผล จงพิจารณาตัวอย่างนี้ นาย ก. เชื่อว่าในโลกนี้มีช้างสีแดงซึ่งบินได้ และขณะเดียวกัน นาย ก. มีเป้าหมายที่จะพยายามจับช้างสีแดงประเภทนี้ให้ได้อย่างน้อยหนึ่งตัว ในกรณีเช่นนี้ เราคงไม่คิดว่าเป้าหมายของนาย ก. มีความเป็นเหตุผลถึงแม้ว่าสอดคล้องกับความเชื่อของนาย ก. แต่เราคงบอกว่าในเมื่อความเชื่อของนาย ก. ไร้ความเป็นเหตุผล เป้าหมายที่ตามมาจึงไม่สามารถเรียกได้ว่ามีความเป็นเหตุผล จากการพิจารณาตัวอย่างต่างๆ เหล่านี้ เราเห็นได้ว่า ความเป็นเหตุผลของเป้าหมายในหลายกรณีจะขึ้นอยู่กับความเป็นเหตุผลของความเชื่อต่างๆ ที่มีอยู่ ซึ่งเกี่ยวข้องกับเป้าหมายนั้น

จากข้อ 2.1 และ 2.2 จะเห็นได้ว่าในเรื่องของความเป็นเหตุผลนี้ สิ่งที่เป็นพื้นฐานที่สุดคือ เรื่องของความเชื่อ ถ้าอยากจะพิจารณาถึงความเป็นเหตุผลของการ

กระทำต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการกระโดดตึกของใครคนหนึ่งหรือการไหว้พระพรหมทุกเช้า ทุกเย็น ก็จำเป็นที่จะต้องพิจารณาถึงความเป็นเหตุผลของความเชื่อซึ่งอยู่เบื้องหลังการกระทำเหล่านี้ และถ้าอยากจะพิจารณาถึงความเป็นเหตุผลของเป้าหมายต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการอยากบินได้อย่างนก หรือการอยากขึ้นสวรรค์เมื่อตาย ก็จำเป็นที่จะต้องพิจารณาถึงความเป็นเหตุผลของความเชื่อซึ่งเกี่ยวข้องกับเป้าหมายเหล่านี้ เช่นเดียวกัน ดังนั้น ในภาคที่ 3 จะพิจารณาถึงเรื่องความเป็นเหตุผลของความเชื่ออย่างละเอียด โดยที่สำนักอยู่ว่าเป็นพื้นฐานของเรื่องของการเป็นเหตุผลทั้งหมด

3. ความเชื่อกับความเป็นเหตุผล

เวลาเราบอกว่า ความเชื่ออันนี้มีความเป็นเหตุผล หรือความเชื่อนั้นไร้ความเป็นเหตุผล เราหมายความว่าอะไร นี่ละคือปัญหาของเรา แต่การแสวงหาความหมายของ "ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล" นี้จะเริ่มค้นอย่างไร และเมื่อมีการเสนอความหมายของความเป็นเหตุผลนี้แล้ว จะมีวิธีอะไรหรือเปล่าที่สามารถใช้เพื่อประเมินว่าข้อเสนอดังกล่าวนั้นเหมาะสมหรือไม่ รู้สึกว่าถ้าพิจารณาปัญหาหลังนี้ก่อนอาจจะดีกว่า เพราะเมื่อมีเกณฑ์ที่จะใช้ประเมินความหมายต่างๆของ "ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล" ที่ถูกเสนอมา ก็จะสามารถตัดสินใจได้ทันทีว่าข้อเสนอใดที่ควรรับเอาไว้

3.1 เกณฑ์ในการพิจารณาความเหมาะสมของข้อเสนอเกี่ยวกับความหมายของ "ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล"

สำหรับการพิจารณาความเหมาะสมของข้อเสนอต่างๆเกี่ยวกับเรื่องดังกล่าวมีเกณฑ์อยู่สองเกณฑ์ซึ่งสำคัญคือ เกณฑ์เกี่ยวกับลักษณะ normative ของเรื่องความเป็นเหตุผล กับเกณฑ์เกี่ยวกับลักษณะ non-emptiness ของเรื่องเดียวกันนี้

1) ลักษณะ normative ของเรื่องความเป็นเหตุผล หมายถึงความเข้าใจเบื้องต้นที่เรามีกันอยู่เกี่ยวกับคุณค่าของความเป็นเหตุผล ถ้าความเชื่อใด ๆ เป็นความเชื่อซึ่งยอมรับกันว่ามีความเป็นเหตุผลแล้ว จะไม่มีการสงสัยกันต่อไปว่า ควรเชื่อเช่นนั้นหรือไม่ ความสมควรเป็นส่วนหนึ่งของความหมายของความเป็นเหตุผล ถ้ามีใครเสนอว่านิยามของความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล หมายถึงความเชื่อซึ่งเป็นที่ยอมรับของนาย

มารค ตามไท เราก็บอกได้ว่าข้อเสนอนี้ไม่เหมาะสม เนื่องจากเราตั้งข้อสงสัยได้ว่าทำไมจึงควรเชื่อสิ่งที่เป็นที่ยอมรับของนายมารค ตามไท ในตัวอย่างเช่นนี้ เราจะกล่าวว่าข้อเสนอนี้ขัดกับเกณฑ์ลักษณะ normative

2) ลักษณะ non-emptiness หมายความว่าข้อเสนอใดๆ เกี่ยวกับความหมายของ "ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล" ต้องเป็นข้อเสนอแบบที่ทำให้สามารถหาตัวอย่างของความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผลได้ ถ้าใครเสนอว่า ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผลคือความเชื่อซึ่งเป็นที่ยอมรับของมนุษย์ทุกคนทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคตเราก็บอกได้ว่าข้อเสนอนี้ขัดกับเกณฑ์ลักษณะ non-emptiness เนื่องจากเราไม่สามารถหาตัวอย่างของความเชื่อซึ่งมีคุณสมบัติดังกล่าวได้แม้แต่ตัวอย่างเดียว เหตุที่เกณฑ์ non-emptiness นี้สำคัญก็เพราะว่าถ้ามีการยอมรับข้อเสนอใดซึ่งขัดกับเกณฑ์นี้ก็จะผิดพลาดว่ามโนทัศน์ของความเป็นเหตุผลนี้จะไม่สามารถนำไปใช้ได้เลย เกี่ยวกับความเชื่อใดๆ ซึ่งการเกิดกรณีเช่นนี้ขึ้นก็จะเหมือนกับการตัดวลี "ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล" ออกจากภาษาร้านเอง

3.2 การแสวงหานิยามของ "ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล"

ในการพยายามหานิยามที่เหมาะสมที่สุดของ "ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล" เราอาจจะใช้วิธีพิจารณานิยามต่างๆ ที่เคยมีคนเสนอไว้ และที่อาจเป็นไปได้ แต่วิธีดังกล่าวนี้มีข้อเสียตรงที่จะเป็นการวิเคราะห์ในประเด็นที่เหมือนกันซ้ำซาก เนื่องจากนิยามต่างๆ เหล่านี้มีความคล้ายคลึงกันมากพอสมควร ดังนั้น ผู้เขียนจึงจะใช้วิธีการเลือกข้อเสนอเกี่ยวกับนิยามมาพิจารณาสามข้อ ข้อเสนอที่เลือกมานี้คิดว่ากว้างพอควร และประเด็นต่างๆ ที่จะพิจารณาในการวิเคราะห์แต่ละข้อเสนอก็จะสามารถนำไปใช้ในการวิเคราะห์ข้อเสนออื่นทั้งหลายเกี่ยวกับนิยามของ "ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล"

1) ในการหานิยามข้อแรกซึ่งจะพิจารณากันนี้ เราอาจเริ่มต้นโดยการหาตัวอย่างความเชื่อต่างๆ ซึ่งโดยทั่วไปแล้วจะเป็นที่ยอมรับกันว่า เป็นความเชื่อซึ่งไม่มีความเป็นเหตุผล ต่อจากนั้นก็พิจารณาว่าเพราะเหตุใดจึงคิดกันว่าความเชื่อเหล่านี้จึงไม่มีความเป็นเหตุผล เมื่อหาคำตอบได้แล้วก็เอาคำตอบนั้นมากลับ แล้วก็จะได้นิยามที่ต้องการ

ตัวอย่างต่อไปนี้จะเป็นที่ยอมรับของหลายคนว่าเป็นความเชื่อที่ไม่มีความเป็น

เหตุผล

(ก) การเชื่อว่าโลกแบน

(ข) การเชื่อว่าโลกเรามีอายุประมาณ 8000-9000 ปี

(ค) การเชื่อว่าสามารถเปลี่ยนเหล็กให้เป็นทองคำได้

(ง) การเชื่อว่าสุริยุปราคาเกิดจากการที่มังกรในท้องฟ้ากลืนดวงอาทิตย์

ถ้าต้องการบอกว่าเหตุใดจึงจัดข้อ ก-ง ว่าไม่มีความเป็นเหตุผลก็คงบอกว่าข้อ ก. นี้ขัดกับความรู้ที่เรามีอยู่ในทางภูมิศาสตร์และดาราศาสตร์ ข้อ ข. นี้ขัดกับความรู้ในธรณีวิทยา ข้อ ค. ขัดกับความรู้ทางเคมี และข้อ ง. ขัดกับความรู้ทางดาราศาสตร์ของเรา หรือถ้าจะพูดกันรวมๆ แล้วก็คือว่า ข้อ ก-ง ขัดกับความรู้ที่เราได้จากวิทยาศาสตร์นั่นเอง เมื่อเอาคำตอบนี้มากลับ เราก็คจะได้ข้อเสนอมากเกี่ยวกับนิยามของความไม่เหตุผล ดังนี้ ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผลคือความเชื่อซึ่งเป็นที่ยอมรับของวิทยาศาสตร์ นิยามนี้มีข้อเสียอย่างไรบ้าง เรามาลองพิจารณากันดูสัก 3 ข้อ

- ปัญหาแรกก็คือความไม่ชัดเจนของนิยาม ในนิยามกล่าวถึงความเชื่อซึ่งเป็นที่ยอมรับของวิทยาศาสตร์ แต่ไม่บอกว่าวิทยาศาสตร์สมัยไหน สมัยปัจจุบันหรือเมื่อ 20 ปีก่อนหรือเมื่อ 100 ปีก่อน ในเมื่อวิทยาศาสตร์ก็วิวัฒนาการไปเรื่อย ความเชื่อซึ่งเป็นที่ยอมรับของวิทยาศาสตร์ก็จะเปลี่ยนไปด้วย ซึ่งถ้ายอมรับนิยามก็หมายความว่าความไม่เหตุผลจะเป็นสิ่งที่ไม่คงที่ ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผลเมื่อ 50 ปีก่อน ปัจจุบันอาจจะคิดกันว่าไร้ความเป็นเหตุผลเสียแล้ว แต่นี่เป็นปัญหาจริงหรือ การที่ความไม่เหตุผลเปลี่ยนไปตามยุคสมัยจะเป็นอย่างไรเล่า ในเมื่อหลักฐานและข้อมูลต่างๆ ก็เปลี่ยนอยู่ตลอด อาจจะสมควรแล้วที่ฐานะของความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งเปลี่ยนอยู่ตลอดเวลาด้วย เป็นไปได้ที่ครั้งหนึ่งในอดีตความเชื่อว่าการเหล็กสามารถเปลี่ยนเป็นทองคำได้มีความเป็นเหตุผลถึงแม้ว่าในปัจจุบันเราจะคิดว่าไร้ความเป็นเหตุผล นอกจากนั้นแล้วส่วนมากเราก็คงสนใจเฉพาะเรื่องของความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผลในขณะนี้ ยุคนี้

- ปัญหาที่สองของนิยามอันแรกนี้เกี่ยวกับความฟุ่มเฟือยของภาษา ถ้าความไม่เหตุผลคือวิทยาศาสตร์นั่นเอง เหตุใดจึงจำเป็นต้องใช้ทั้งสองคำ จะไม่ดีกว่าและ

ง่ายกว่าหรือถ้าในกรณีนี้เราตัดเรื่องของความเป็นเหตุผลของความเชื่อออกจากภาษาของเราเลย ต่อไปถ้าเมื่อไรจะกล่าวว่าความเชื่อนี้มีความเป็นเหตุผล หรือไม่มีความเป็นเหตุผล เราก็ก้าวแทนว่าความเชื่อดังกล่าวเป็นที่ยอมรับของวิทยาศาสตร์หรือไม่เป็นที่ยอมรับของวิทยาศาสตร์

ถึงแม้ว่าปัญหาข้อที่สองนี้ชี้ให้เห็นว่านิยามที่หนึ่งจะทำให้เรื่องความเป็นเหตุผลหมดความสำคัญไปบ้าง แต่ก็ต้องยอมรับว่าใครที่พอใจจะใช้ "ความเป็นเหตุผล" สลับกับ "วิทยาศาสตร์" ในทุกโอกาสก็ทำได้ มิได้เป็นการขัดแย้งในตัวเอง

- ปัญหาสองข้อที่ได้กล่าวมาแล้ว เป็นปัญหาซึ่งยังอาจสามารถแก้ได้ในลักษณะที่ชี้แจงไว้หรือในลักษณะอื่นที่ใครจะคิดขึ้นมา แต่ปัญหาที่สามที่จะกล่าวต่อไปนี้เป็นปัญหาหลักซึ่งไม่เห็นทางที่จะแก้ได้เลย ดังนั้น จึงต้องสรุปว่านิยามแรกที่เสนอนี้ไม่เหมาะสม และควรแสวงหานิยามอื่นต่อไป ปัญหาที่สามที่กำลังกล่าวถึงนี้คือ ปัญหาซึ่งเกิดจากการที่นิยามนี้ไม่สอดคล้องตามเกณฑ์ที่ได้วางไว้ก่อน เราเห็นได้ว่าไม่สอดคล้องจากการที่เราสามารถจะตั้งคำถามได้ว่าเหตุใดจึงควรเชื่อแต่สิ่งซึ่งเป็นที่ยอมรับของวิทยาศาสตร์ และคำถามนี้ฟังดูแล้วไม่แปลกเท่ากับคำถามที่ว่า เหตุใดจึงควรเชื่อสิ่งซึ่งมีความเป็นเหตุผล และไม่ใช่เพียงแต่ว่าสามารถจะตั้งคำถามนี้ขึ้นได้ แต่คำถามนี้เป็นคำถามซึ่งทั้งนักวิชาการและคนทั่วไปถาม (และพยายามตอบ) จริงมาตลอดจนทุกวันนี้

2) สำหรับนิยามที่สองและสามที่จะพิจารณา จะไม่เป็นการเสนอนิยามโดยการกำหนดให้กลุ่มของความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผลไปเท่ากับกลุ่มของความเชื่ออีกกลุ่มดังที่ได้เสนอไว้ในนิยามแรก แต่จะเป็นการเสนอนิยามโดยการกำหนดคุณสมบัติหนึ่งขึ้นมาแล้วเสนอว่าความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล คือความเชื่อซึ่งมีคุณสมบัตินั้นๆ คุณสมบัติที่จะใช้ในนิยามที่สอง คือคุณสมบัติของการมีความน่าจะเป็นสูง ดังนั้น นิยามที่สองกล่าวว่า ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผล คือความเชื่อซึ่งมีความน่าจะเป็นสูง

ในการที่จะเข้าใจนิยามนี้ ประการแรก จะต้องเห็นว่าเมื่อกล่าวถึงความน่าจะเป็นนั้น จำเป็นที่จะต้องเทียบกับหลักฐานชุดหนึ่ง ดังนั้นความน่าจะเป็นสูงที่กล่าวถึงในนิยามสองก็คือ ความน่าจะเป็นสูงที่กล่าวถึงในนิยามสองก็คือ ความน่าจะเป็นสูงเมื่อเทียบกับหลักฐานทั้งหมดที่มีอยู่ ประการที่สอง จะต้องเข้าใจว่านิยามนี้เป็นการพยายามเข้า

ใกล้ ideal ของความจริงมากที่สุดที่จะทำได้ ถ้าในนิยามกล่าวว่าความเชื่อที่มีความเป็นเหตุผล คือความเชื่อซึ่งจริง ก็จะเกิดปัญหาทันที สิ่งที่ยังไม่ได้ขึ้นอยู่กับหลักฐาน หรือสมมุติ ถ้าจริงก็จริงตลอด ไม่ใช่ว่าจริงขณะนี้แต่พอรู้อะไรมากขึ้นก็กลายเป็นไม่จริง เนื่องจากลักษณะดังกล่าวของความจริง ถ้าใช้คุณสมบัตินี้นิยามความเป็นเหตุผลก็จะพบว่าไม่สามารถหาตัวอย่างของความเชื่อเช่นนี้ได้ และนิยามก็จะขัดกันกับ non-emptiness ดังนั้น จึงจำเป็นต้องลดมาตรฐานลงหน่อยและพูดถึงความน่าจะเป็น แต่การใช้คุณสมบัติความน่าจะเป็นแทนความจริงแก้ปัญหานี้ได้หรือเปล่า นั่นคือสิ่งที่พิจารณาต่อไป

ในการศึกษาเรื่องพื้นฐานทางปรัชญาของทฤษฎีความน่าจะเป็น ผู้บุกเบิกคนแรกคนหนึ่งคือ Rudolf Carnap ในหนังสือชื่อ The Logical Foundations of Probability เขาได้เสนอว่าความน่าจะเป็นสามารถตีความได้สองแบบ แต่เหตุที่คนส่วนใหญ่ไม่เคยสนใจประเด็นนี้ก็เนื่องจากทฤษฎีความน่าจะเป็นมักจะถูกศึกษาในรูปของทฤษฎีทางคณิตศาสตร์โดยเริ่มจากสัจพจน์ (axioms) ของความน่าจะเป็น และการตีความทั้งสองแบบวางอยู่บนรากฐานเดียวกัน คือทฤษฎีทางคณิตศาสตร์นี้เอง ดังนั้นถ้ามองจากแง่มุมของคณิตศาสตร์ การตีความสองแบบนี้จะไม่ต่างกันเลย แต่แท้ที่จริงแล้วจากแง่มุมของปรัชญา ความแตกต่างมีมาก ในความหมายหนึ่ง ความน่าจะเป็นบ่งถึงความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานกับสมมุติฐาน การตีความแบบนี้มักจะเรียกกันว่าเป็นการตีความเชิงตรรกะ แต่ในอีกความหมายหนึ่ง ความน่าจะเป็นบ่งถึงลักษณะบางอย่างของความเป็นจริงของโลก แบบหลังนี้นิยมเรียกกันว่า การตีความเชิงความถี่ ความแตกต่างที่สำคัญที่สุดก็คือในการตีความความเชิงตรรกะ ความน่าจะเป็นพูดถึงภาษา แต่ในการตีความเชิงความถี่ ความน่าจะเป็นพูดถึงโลก

สองความหมายของความน่าจะเป็นนี้เกี่ยวข้องกับการพิจารณานิยามที่สองของความเป็นเหตุผลอย่างไร จากการค้นคว้าต่อไปของ Carnap และของนักปรัชญาอื่น ๆ 2 พอที่จะสรุปได้ว่า ความเชื่อซึ่งมีความน่าจะเป็นสูงในความหมายเชิงตรรกะมีตัวอย่างอยู่มาก แต่ไม่สามารถอธิบายได้ว่าทำไมจึงควรเชื่อความเชื่อเช่นนี้ ส่วนความเชื่อซึ่งมีความน่าจะเป็นสูงในความหมายเชิงความถี่ เห็นได้ชัดว่าเป็นความเชื่อซึ่งควรเชื่อ แต่หาตัวอย่างของความเชื่อซึ่งแสดงได้ว่ามีคุณสมบัตินี้ไม่ได้ เพราะฉะนั้น จะเห็นได้ว่า ไม่ว่าใช้ความ

² รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้อ่านได้จาก Salmon 1967 และในหนังสือเล่มนี้จะมีการกล่าวถึงข้อเขียนอื่นอีกมาก ซึ่งศึกษาเรื่องนี้ด้วย

หมายใจของความน่าจะเป็นมาประกอบนิยามข้อสองที่เราพิจารณาอยู่ ก็จะให้นิยามนั้น ถ้าไม่ขัดกับเกณฑ์ normative ก็ขัดกับเกณฑ์ non-emptiness ดังนั้น นิยามที่สองก็ไม่เหมาะสมเช่นกัน

3) สำหรับนิยามที่สามที่จะพิจารณานี้มีลักษณะทั่วไปเช่นเดียวกับนิยามที่สอง คือเป็นการนิยามความเป็นเหตุผลโดยใช้คุณสมบัติเฉพาะมากำหนด สำหรับนิยามนี้ คุณสมบัติที่ใช้คือการที่ยอมให้มีการเปลี่ยนแปลงได้ หรือถ้าจะเขียนให้เต็มที่ นิยามที่สามนี้กล่าวว่า ความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผลคือความเชื่อซึ่งยอมที่จะปรับปรุงเปลี่ยนแปลงเมื่อมีหลักฐานอื่นมาแย้ง นิยามนี้พยายามจับใจความของความเห็นของหลายฝ่าย ซึ่งคิดว่าความเป็นเหตุผลไม่ใช่เรื่องของความเชื่อ แต่เป็นเรื่องของการเปลี่ยนแปลงของความเชื่อหรือถ้ากล่าวอีกนัยหนึ่ง ความเป็นเหตุผลหมายถึงความไม่ dogmatic นั่นเอง

ในการพิจารณาความเหมาะสมของนิยามนี้ สิ่งแรกที่น่าสังเกตก็คือว่าเงื่อนไขที่ดูกว้างไว้นี้เป็นเงื่อนไขที่อ่อนพอสมควร ไม่มีการบอกว่าต้นตอของความเชื่อต้องมาจากไหนหรือมาอย่างไร ดังนั้น ถ้าใครสักคนถูกฝังความเชื่อตั้งแต่แรกเกิดว่า ในจักรวาลนี้มีดาวอื่นมากมายซึ่งมีมนุษย์อาศัยอยู่เหมือนเรา และพร้อมกันนี้ได้ถูกสอนว่าถ้าเมื่อไรมีหลักฐานแย้งกับความเชื่อนี้ ก็ให้เลิกเชื่อเสีย ความเชื่อดังกล่าวก็จะเข้าข่ายมีความเป็นเหตุผลตามนิยามที่สามเนื่องจากการพบหลักฐานที่แย้งความเชื่อนี้คงหาได้ยาก อย่างไรก็ตามปัญหาสำคัญของนิยามที่สามไม่ใช่เรื่องที่ได้อ้างมานี้ แต่เป็นเรื่องซึ่งเกี่ยวข้องกับเกณฑ์ non-emptiness ความเชื่อแบบไหนจะมีคุณสมบัติ non-dogmatic อย่างสมบูรณ์ มีหรือความเชื่อเช่นนี้ ตัวอย่างสำคัญที่จะต้องพิจารณาก็คือความเชื่อจากวิทยาศาสตร์ ในการคว้าวิทยาศาสตร์มีความ dogmatic มีอยู่มากน้อยแค่ไหน สามารถพิจารณาได้ในสองระดับ คือในระดับหนึ่งพิจารณาจากการศึกษาประวัติและวิวัฒนาการของความคิดในวิทยาศาสตร์เพื่อหาส่วนประกอบต่างๆ ของการเปลี่ยนแปลงของความคิด ในอีกระดับหนึ่งอาจจะพิจารณาได้ในหลักการทั่วไปโดยการศึกษาถึงโครงสร้างของทฤษฎีในวิทยาศาสตร์อย่างรวมๆ โดยไม่เลือกวิเคราะห์ทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งโดยเฉพาะ

ในระดับแรกนี้ได้มีการศึกษาอย่างมากใน 25 ปีที่ผ่านมา คนหนึ่งที่ได้ศึกษาไว้อย่างละเอียดและได้มีผลงานซึ่งมีอิทธิพลมากในวงการนี้คือ P.K. Feyerabend³

³ นอกจาก Feyerabend 1978 แล้ว ผลงานของ T.Kuhn และ I.Lakatos ก็สำคัญสำหรับเรื่องนี้ด้วย

โดยการวิเคราะห์ตัวอย่างจากประวัติศาสตร์อย่างละเอียดสองตัวอย่าง คือ ตัวอย่างของงานของกาลิเลโอ ในศตวรรษที่ 17 และตัวอย่างของการพัฒนาของทฤษฎีควินต์ในต้นศตวรรษที่ 20 จนถึงปัจจุบัน Feyerabend ได้แสดงให้เห็นถึงบทบาทสำคัญของ dogmatism ในวิทยาศาสตร์ทั้งในแง่บวกและแง่ลบ กล่าวคือในบางครั้ง dogmatism จะเป็นพลังซึ่งทำให้นักค้นคว้าไม่ยอมแพ้หรือเปลี่ยนทิศทางการค้นคว้าในช่วงซึ่งยังไม่พบความสำเร็จ จนในที่สุดประสบความสำเร็จกับแนวคิดดังกล่าว (นี่คือแง่บวก) แต่ในบางครั้ง dogmatism ก็เป็นพลังซึ่งขวางทางไม่ให้ความคิดใหม่ๆ แปลกๆ ซึ่งเป็นคู่แข่งของทฤษฎีซึ่งยอมรับกันอยู่ ได้รับการพัฒนาอย่างเต็มที่เท่าที่ควร (นี่คือแง่ลบ)

ในการพิจารณาปัญหานี้ในระดับของโครงสร้างทั่วไปของทฤษฎีในวิทยาศาสตร์งานของ R. Carnap เป็นจุดตั้งต้นที่ดี⁴ Carnap ได้ถามว่า ในบรรดาข้อความทั้งหลายซึ่งเป็นผลเนื่องมาจากทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งในวิทยาศาสตร์ มีข้อความใดหรือเปล่า ซึ่งมีคุณสมบัติว่าไม่มีความสัมพันธ์ใดๆ เลยกับคำทำนายของทฤษฎีซึ่งนำไปใช้ในการทดสอบทฤษฎีนั้น ความสำคัญของข้อความประเภทนี้ก็คือว่า เป็นข้อความซึ่งน่าเชื่อเนื่องจากเป็นส่วนหนึ่งของทฤษฎีซึ่งน่าเชื่อ แต่ขณะเดียวกันจะไม่มีข้อมูลหรือหลักฐานอะไรที่จะมาทำให้เลิกเชื่อได้ หลังจากได้ศึกษาปัญหานี้ Carnap ก็เสนอว่าข้อความดังกล่าวอาจจะเป็นข้อความชุดหนึ่ง ซึ่งเป็นผลจากประโยคที่เรียกกันว่า Carnap sentence ประโยคนี้พออธิบายได้ดังต่อไปนี้

ทฤษฎีต่างๆ จะประกอบด้วยคำซึ่งบ่งถึงสิ่งที่สังเกตได้ และคำซึ่งบ่งถึงสิ่งที่สังเกตไม่ได้ สมมติว่ากำลังพิจารณาทฤษฎีหนึ่งเรียกว่า T คำประเภทรากที่ปรากฏใน T คือ $o_1, o_2, \dots, o_n$ คำประเภที่สองที่ปรากฏใน T คือ $t_1, t_2, \dots, t_m$ ทฤษฎี T นี้สร้างขึ้นมาจาก axiom ชุดหนึ่ง ซึ่งบางทีเรียกว่า principle ของ T เพื่อความสะดวกจะแทน axiom เหล่านี้ด้วยสัญลักษณ์ $T(o_1, o_2, \dots, o_n, t_1, t_2, \dots, t_m)$ ประโยคซึ่ง Carnap ได้ศึกษาค้นคว้าและที่เรียกกันว่า Carnap sentence นั้นคือประโยค

$$\exists x_1 \dots \exists x_m \quad T(o_1, \dots, o_n; x_1 \dots x_m) \rightarrow T(o_1 \dots o_n; t_1, \dots, t_m)$$

ซึ่งเราจะเขียนย่อว่า C(T)

⁴ เรื่องนี้ปรากฏใน Carnap 1966 ภายใต้หัวข้อ Theoretical Analyticity

คำถามที่ว่า $C(T)$ นี้ ไม่มีความสัมพันธ์ใดๆ กับคำทำนายของ T เลยจริงหรือเปล่า เป็นคำถามซึ่งได้รับการศึกษาจาก J. Winnie กับ M. Tamthai และจากผลงานของทั้งสองคนนี้ก็สรุปได้ว่า $C(T)$ เป็นเช่นนั้นจริง⁵

ดังนั้น จะเห็นว่าการที่ $C(T)$ มีคุณสมบัติดังกล่าว เป็นการชี้ให้เห็นว่าในทฤษฎีวิทยาศาสตร์ก็มีบางส่วนซึ่งไม่สามารถหลีกเลี่ยง dogmatism ได้ จึงไม่สอดคล้องกับนิยามความเป็นเหตุผลที่สาม ในที่สุดคงจะต้องยอมรับว่านิยามนี้บกพร่อง เนื่องจากไม่สอดคล้องกับเกณฑ์ non-emptiness

4. ข้อสรุป

ผู้เขียนคิดว่าสำหรับเรื่องความเชื่อกับความเป็นเหตุผลที่ได้เสนอมานี้อาจสรุปได้ในสามระดับ

1. ในระดับต้นคิดว่าคงสรุปได้แน่ว่า การนิยามความเป็นเหตุผลโดยอ้างถึงวิทยาศาสตร์ ความน่าจะเป็น หรือการพร้อมที่จะเปลี่ยนแปลงความเชื่อ เป็นการนิยามที่ไม่เหมาะสมเนื่องจากขัดกับเกณฑ์ normative หรือเกณฑ์ non-emptiness

2. จากข้อสรุประดับต้นนี้ เราอาจจะอนุมานต่อไปได้ว่า ไม่ว่าจะหานิยามอื่นของความเป็นเหตุผลมาพิจารณา ก็คงจะขัดกับเกณฑ์ normative หรือ non-emptiness เช่นเดียวกัน เหตุที่อนุมานเช่นนี้ได้ก็เนื่องจากลักษณะพื้นฐานของนิยามทั้งสามที่พิจารณามาแล้ว

3. ในระดับที่สามนี้ ผู้เขียนอยากจะเสนอว่าในเมื่อเรายังไม่สามารถทำความเข้าใจกับเรื่องความเชื่อซึ่งมีความเป็นเหตุผลได้ เราควรจะตัดสินใจที่จะเลิกใช้มันในทัศนะนี้ต่อไป จนกระทั่งมิใครสามารถเสนอนิยามซึ่งยอมรับกันได้ทั่วไป

⁵ Winnie 1970 ได้แสดงถึงคุณสมบัติหลักอันนี้ของ $C(T)$ และ Tamthai 1978 ได้แสดงสิ่งเดียวกันสำหรับกรณีซึ่งทฤษฎีที่กำลังพิจารณาประกอบด้วยคำ ซึ่งไม่สามารถแยกเด็ดขาดออกเป็นกลุ่มที่บ่งถึงสิ่งสังเกตได้และกลุ่มที่บ่งถึงสิ่งที่สังเกตไม่ได้

3

An Epistemological Dogma of Science-Technology Development Strategies

In this paper I would like to discuss the problem of harmonizing the development of Modern Science with the traditional values and norms of life which are prevalent in many non-western countries. The values I shall be concentrating on are primarily epistemology rather than ethical. However, since such values are at the foundation of one's metaphysics or "world view", the relationship with ethical values is not too distant. In discussing this problem I will also be keeping in mind that developments in science and technology have contributed, and will continue to contribute I believe, much towards the fulfillment of our various personal and social goals in life. This is not to say that there have been no negative effects, but rather that I shall take the position that some of the negative effects can be corrected while still keeping the positive contributions. The view that the only way to get rid of the negative effects of science-technology development is not to have science-technology is a view that deserves to be analyzed carefully, but should not be considered to be a real alternative until some hard thinking has been done on possible ways to diminish the "bad" while keeping the "good". I must admit though that the above mentioned extreme view at times seems more attractive than what one often finds in many developing countries, namely, blind "full-speed ahead" talk of science-technology development without much concern or knowledge about the possible different types of impact this might have on the society involved.

Each of our lives are ordered in some way so that the various events and phenomena that take place around us can be made sense of to a certain degree. This order then enables us to make decisions which, though made tentatively, at least are backed by enough confidence to proceed to act on them. If no such order or epistemological values existed, we would have to

spend most of our waking lives in a form of suspended animation. We would be conscious but not be making any judgments. Not surprisingly, this is exactly the kind of life some of the ancient skeptics thought to be most desirable. Another possibility is that one's epistemological values might be seriously questioned, though not completely abandoned, and at the same time a new set of values is introduced yet not completely accepted. In such a situation as this, one would have to endure the suffering and confusion resulting from the loss of confidence over the appropriateness of one's judgment, at least until some set of values is embraced again. This suffering resembles the trauma of doing one thinks is irrational; sort of like being in a perpetual state of embarrassment. This is exactly the situation which has occurred, to various degrees, in those traditional societies which are attempting to develop science and technology. The epistemological values of Modern Science-Technology are loosening the ties to traditional epistemological values but not taking their place. This then leaves the members of such societies in the form of limbo mentioned above, certainly not conducive to peace of mind or mental well-being. This then is a negative consequence, far-reaching even though not obvious and visible, of current strategies for developing science-technology, which needs to be dealt with while still retaining the fruits of such development. Many of those involved in the promotion of science and technology answer that this "so called negative consequence" cannot be eradicated and is in fact necessary for any science-technology development strategy to be successful. They might continue by saying that this "limbo" period is only a transition period and that every thing will be fine again as soon as the epistemological values of modern science-technology are adopted. I believe that this sort of approach to the problem is the wrong approach; that this approach rests on a dogma of many science-technology development strategies which is a false dogma; and that a careful examination of this epistemological dogma might suggest a way out of the problem, or at least be a first step along the way. This then is the dogma:

DOGMA To develop Science Technology successfully, superstitious beliefs must be eradicated. Therefore, an important part of any science-technology development strategy is an attack on such unscientific beliefs.

What I will attempt to argue is that dogma is false. My argument will take the form of exploring the possibility of developing science and technology with in a setting which accepts various superstitions. Though I am not claiming that the existence of superstitions enhance the science-technology development process, I will go beyond merely arguing that the elimination of superstition is not necessary to this process, and make the stronger claim that existence or non-existence of superstitious beliefs makes no difference, in most cases, to the successful development of science and technology.

Let us begin by considering two typical arguments which are sometimes offered in support of this dogma. The first centers about the irrationality of superstitious beliefs, and the second brings into the discussion the historical development of modern science.

A. superstition and Rationality. The main thrust of this argument is as follows. Science and technology are rational enterprises while superstitious beliefs are irrational. Since it is not possible to carry out rational enterprises within a system dominated by irrational beliefs, and since rational beliefs are certainly preferable to irrational beliefs, it follows that we must get rid of superstition.

The main problem I see with this argument is that it rests too heavily on the concept of rationality, a concept of which we do not have a good enough understanding to enable it to play the role it does in arguments such as this one. Definitions of Rationality which do not equate rational beliefs with specific beliefs, but rather define them in terms of intrinsically desirable properties such as "leading to the truth", "progressing towards the truth", etc., run into the problem of demonstrating that scientific beliefs are rational. Hence, a number of people have been led to define rational beliefs to be beliefs acceptable to science. This then completely undercuts the present

argument is saying under this interpretation is that superstitious beliefs must be eradicated in order that science can be developed science is science and superstition is not science. Which is just begging the question or repeating the dogma.

B. The Historical Development of Modern Science. Another argument which is sometimes given relates the epistemological values of science with the values and "world-view" of the West, beginning from the times of the Greeks. This rationalistic world-view is presented in opposition to other types of orientations which incorporate supernatural and superstitious beliefs. The argument then proceeds by attempting to show that it was these values, so similar to the values of modern science that made it possible for modern science to grow and flourish in the West whereas in other types of society it never really took root. To conclude from this that the dogma is true would be fallacious on two counts:

First, it is not so clear that the epistemological values prevalent in the West at the time modern science began flourishing were really opposed to superstition and supernatural beliefs. There certainly are enough examples of key scientists of this period who held beliefs closer to what we would consider to be superstitious rather than scientific, even taking into account the state of scientific knowledge at the time. As to beliefs in the supernatural not being prevalent during this period, nothing could be further from the truth. In fact a case could be made that it was exactly the supernatural beliefs in Christianity's God and his Love for Man that played an important role in the development of science in the West.

Secondly, even though it could be shown that modern science could only have developed in a setting which held particular epistemological values, this does not mean that in setting with opposed values this same science could not be introduced at a later time successfully. After all, a growing science needs to be nurtured in ways that a mature science with a history of success behind it need not.

What I think these considerations suggest is that to see whether or not science-technology can be developed in a setting which includes various forms of superstition, it is important to examine the particular superstitions which are prevalent there. There are superstitions which impede science-technology development, those that may enhance this development, and, as in most cases, those that are irrelevant to such development programs. Let us take a look at two examples of superstitious beliefs, which probably exist in many of our societies today and try to see what the natures of these beliefs are.

1. Many countries have lotteries with different amounts of prize money awarded depending on whether your ticket has the correct last 2 digits, last 3 digits, etc. Alongside this lottery there often exist a number of people who are believed to have special prophetic in picking the correct winning numbers in advance. These will often be monks or other religious-type persons. Some of those who are preparing to buy a lottery ticket will go to one of these people to ask them for a prediction. I think we could call such beliefs in prophetic powers superstitious beliefs, but what are they really like? Are people who hold such beliefs silly ignorant people? I once asked a number of such people what it would take for them not to go out and buy a ticket whose number had been prophesized. One of them said that for a 10 baht ticket (which pays 700 baht for the correct last 2 digits) she would tear it up for 300 baht but not for 200 baht, or for 300 baht she would not go out and buy this number. The others all gave similar answers with the amounts varying. Could such pragmatic beliefs as these really stand in the way of the development of modern science and technology?

2. There are certain kinds of amulets which some people believe will keep one from harm if worn around the neck. If asked, these people will insist that they believe in the magical powers of these amulets. But how strongly do they really believe in this? If someone came by and offered 100,000 baht to a day laborer for such an amulet he might be wearing, I think he would not hesitate to accept the offer. Now this same laborer probably

believes that keeping your eyes open when crossing a street with heavy traffic will help keep you from harm. If someone offered him 100,000 baht to cross the street blindfolded would he accept this offer as readily as selling the amulet? Probably not. Though of course there might be exceptions, we are concerned here with the superstitious beliefs of a whole group of people.

I think that examples such as these support the idea that beliefs are things that people hold at different degrees. It is rarely the case that one either believes something completely with certainty, or not at all. Therefore, one might believe that amulets have magical powers to a degree d_1 and at the same time believe to degree d_2 that no amulets can have magical powers. As our experiences change and grow, d_1 and d_2 might change as well. Similarly, having a certain degree of belief in a supernatural cause of a particular event would not by itself stop one from investigating proposals of possible natural causes of that same event, and certainly would not impede the study of natural causes of other events. The only kinds of superstitious beliefs that would be a barrier to the development of science and technology are those that both states that science and technology are evil and should not be pursued, or else that are based on belief in a supernatural being who makes it a point to trick all knowledge-seeking human beings. Hardly, any of the usual superstitions are of these kind!

If all this is true, one might ask, why then is it so difficult to get certain groups of people, for example those in rural villages, to accept scientific explanations of various phenomena such as drought and sickness? Is it not due to the superstitious beliefs they hold? I believe the answer is No! Difficulty in embracing these scientific explanations should not be surprising. Even in deciding which superstition to believe most people rely on some reason, either past experience or respect for the person who first introduced this idea, etc. No one just accepts a superstition from a vacuum. Yet this is what some people expect to happen when people are presented with a scientific view point on some matter. But why should anyone adopt a set of

strange sounding explanations of familiar phenomena from strangers without having had any previous experience with it. In fact if they *did*, it would be unscientific! It is actually the *methods* of introducing science that is more to blame for problems in science development than the prior existence of certain beliefs, superstitious or otherwise.

To conclude then, what I would like to suggest is that the first steps towards harmonizing the development of modern science with traditional values is to see modern science for what is, namely, one particular way of understanding the world and understanding our experiences in it. A way which has proved to be extremely successful, but at the same time a way whose methods can be applied without the adoption of its accompanying metaphysics.

EPILOGUE

What then would a society look like in which science and technology exists side by side with various superstitions and other non-scientific outlooks on life and the world? Not that strange really. In fact, probably somewhat familiar to some of us. Science and technology research institutes would be officially opened on auspicious days determined by prophets, and then carry out the usual scientific research projects. New buildings housing various departments of science and technology of leading universities would be standing in the shade of giant trees whose resident spirit is worshipped periodically, and in different manners. To do good science one must have faith that the methods of science work, but need not have faith that it is the only method that works.

The west, where modern science and technology first developed and expanded, embraces a culture with epistemological values that are tied closely to the values of modern science. The advantages of such a situation have been apparent. However the potential disadvantages could be great as well. The successes of modern science are still a mystery, and the scientific way of understanding our world is actually still a short episode in the history of civilizations. Who knows that the next episode will be like. If a change comes about which is as different from the present scientific orientation as it was from what existed before, how will various cultures cope? It will be those cultures that were able to develop science and technology without adapting its metaphysics as the sole cement holding together its world that will be able to proceed forward more easily and with less disruption.

ทฤษฎีทางญาณวิทยาของยุทธศาสตร์การพัฒนาวิทยาศาสตร์-เทคโนโลยี

ในบทความนี้ ข้าพเจ้าจะถกถึงปัญหาการประสานการพัฒนาวิทยาศาสตร์สมัยใหม่เข้ากับคุณค่าและปทัสถานของชีวิตตามจารีตนิยมซึ่งยังมีอิทธิพลอยู่ในหลายประเทศที่มีใช้ชาติตะวันตก ข้าพเจ้าจะเน้นพิจารณาคุณค่าทางญาณวิทยามากกว่าคุณค่าทางจริยศาสตร์ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากคุณค่าทางญาณวิทยานั้นแนบแน่นอยู่กับอภิปรัชญาหรือ "โลกทัศน์" การพิจารณาคุณค่าทางญาณวิทยาจึงสัมพันธ์เชื่อมโยงถึงคุณค่าทางจริยศาสตร์ไปโดยปริยาย ในการถกปัญหานี้ ข้าพเจ้าจะระลึกไว้ด้วยว่าที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบันและข้าพเจ้าก็เชื่อดูว่ายังคงเป็นเช่นนี้ต่อไปในอนาคต การพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมีคุณูปการมากมายซึ่งช่วยให้เราบรรลุเป้าหมายหลายหลากในชีวิต ทั้งในทางส่วนตัวและทางสังคม ทั้งนี้ได้แปลว่าการพัฒนาดังกล่าวไว้ผลกระทบด้านลบเพียงแต่ข้าพเจ้าเห็นว่า เราอาจแก้ไขผลลบบางอย่างได้พร้อมกับเก็บรับคุณูปการอันเป็นด้านบวกต่อไป ทศนะที่ว่าหนทางเดียวในการจัดผลลบของการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีก็คือ ไม่เอา วิทยาศาสตร์-เทคโนโลยีนั้น เป็นทศนะที่ควรรับเอามาวิเคราะห์อย่างรอบคอบ ทว่าไม่ควรมองว่านั่นคือทางเลือกที่แท้จริง จนกว่าจะได้ขบคิดอย่างหนักแล้วถึงทางที่เป็นไปได้ในการลด "ส่วนเลว" พร้อมกับเก็บรับ "ส่วนดี" ข้าพเจ้าต้องยอมรับว่า บางครั้งทศนะสุดขั้วดังกล่าวก็ดูจะดึงดูดใจกว่าสิ่งซึ่งเรามักจะพบในหลายประเทศที่กำลังพัฒนา นั่นคือการหลับหูหลับตาพูดถึงการพัฒนาวิทยาศาสตร์-เทคโนโลยี "ไปให้เร็วที่สุด" โดยขาดความรู้หรือการคำนึงถึงเท่าที่ควร ว่าการพัฒนาดังกล่าวอาจส่งผลกระทบกระเทือนต่อสังคมอย่างไรบ้าง

ชีวิตคนเรานั้นดำเนินไปภายใต้ระเบียบบางอย่างอยู่พอสมควร เราจึงพอเข้าใจได้ระดับหนึ่งถึงเหตุการณ์และปรากฏการณ์หลากหลายที่เกิดขึ้นรอบตัว ระเบียบนี้เอื้อให้เราตัดสินใจในเรื่องต่างๆ ได้ แม้ไม่อาจแน่ใจในผลลัพธ์ได้เต็มร้อย แต่อย่างน้อย

ก็เชื่อมั่นพอที่จะก้าวไปสู่ขั้นลงมือกระทำ หากไร้ซึ่งระเบียบหรือคุณค่าทางญาณะ
ดังกล่าว ชีวิตส่วนใหญ่ในยามตื่นของเราก็คงเป็นเช่นคนสลบไสล เราจะมีสำนึกรู้ตัว
แต่ไม่มีข้อตัดสินใจในเรื่องใดๆ ไม่น่าแปลกใจเลยที่พวกวิมตินิยมบางคนในครั้งโบราณ
จะเห็นว่านี้คือชีวิตอันพึงปรารถนาที่สุด อีกทางหนึ่งซึ่งเป็นไปได้ก็คือ เราอาจกังขาต่อ
คุณค่าทางญาณวิทยาที่ยึดถืออยู่แต่ก็ยังไม่วางใจโดยสิ้นเชิง พร้อมกันนั้นก็สนใจคุณค่า
ทางญาณวิทยาชุดใหม่แต่ก็ยังไม่รับมาโดยสิ้นเชิง ขณะอยู่ในภาวะเช่นนี้ เราอาจต้องทนต่อ
ความทุกข์และความสับสนอันเนื่องมาจากความไม่แน่ใจว่าข้อตัดสินของตนเองเหมาะสม
หรือไม่ อย่างน้อยก็จนกว่าจะเข้าสู่ภาวะของการยึดถือคุณค่าบางชุดไว้อีกครั้งหนึ่ง
ความทุกข์เช่นนี้คล้ายกับความทรมานใจของการทำอะไรไปทั้งที่เราเห็นว่าไร้เหตุผล
ละม้ายเหมือนการมีชีวิตอยู่อย่างอึดอัดใจไปตลอดกาล และนี่คือภาวะที่กำลังเป็นอยู่
ด้วยความระดับความเข้มข้นต่างกันไปในสังคมจารีตนิยมทั้งหลายที่กำลังพยายามพัฒนา
วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี คุณค่าทางญาณวิทยาของวิทยาศาสตร์-เทคโนโลยีสมัยใหม่
กำลังสั่นคลอนคุณค่าทางญาณวิทยาตามจารีตนิยม หากก็ยังไม่ได้เข้าแทนที่ ผู้คนในสังคม
เหล่านี้จึงตกอยู่ในภาวะกระอักกระอ่วนดังกล่าว ซึ่งแน่นอนว่าย่อมไม่ทำให้เกิดความสบาย
ใจหรือสุขภาพจิตที่ดี และนี่ก็คือผลด้านลบของยุทธศาสตร์การพัฒนาศาสตร์
เทคโนโลยีที่กำลังทำกันอยู่ เป็นผลอันลึกลับซึ่งแม้ไม่อาจเห็นได้ชัดเจน เป็นสิ่งที่เราต้อง
หาทางจัดการพร้อมกับเก็บรับผลด้านบวกของการพัฒนาต่อไป หลายคนที่เกี่ยวข้องอยู่
กับการส่งเสริมวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีตอบว่า เราไม่อาจจัด "สิ่งที่เรียกกันว่าผล
ด้านลบ" นี้ไปได้ และอันที่จริงมันจำเป็นต่อความสำเร็จของยุทธศาสตร์การพัฒนาศาสตร์-
เทคโนโลยีเสียด้วยซ้ำ บางทีพวกเขาอาจจะขยายความต่อไปว่าภาวะ "กระอัก
กระอ่วน" นี้เป็นเพียงช่วงเปลี่ยนผ่าน และทุกอย่างจะดีขึ้นดังเดิมไปเองเมื่อสังคมยอมรับ
คุณค่าทางญาณะของวิทยาศาสตร์-เทคโนโลยีสมัยใหม่แล้ว ข้าพเจ้าเชื่อว่าทำที่ต่อปัญหา
เช่นนี้เป็นท่าที่ที่ผิด เป็นท่าที่ที่มีฐานมาจากทฤษฎีของบรรดายุทธศาสตร์การพัฒนาศาสตร์-
เทคโนโลยีซึ่งเป็นทฤษฎีที่ผิด และข้าพเจ้ายังเชื่อว่า การตรวจสอบอย่างถี่ถ้วน
ต่อทฤษฎีทางญาณวิทยานี้อาจชี้ทางออกแก่ปัญหาได้ หรืออย่างน้อยก็เป็นก้าวแรกบน
หนทางแก้ปัญหาทฤษฎีดังกล่าวนี้

การพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจะสำเร็จก็ต่อเมื่อได้ขจัดความเชื่อทางไสยศาสตร์ทั้งหลายทิ้งไป ดังนั้น ส่วนสำคัญของยุทธศาสตร์ใดๆก็ตามในการพัฒนาวิทยาศาสตร์-เทคโนโลยีก็คือ การโจมตีบรรดาความเชื่อที่มีวิชาศาสตร์ดังกล่าว

ประเด็นที่ข้าพเจ้าจะพยายามถกเถียงก็คือ ทิฐินี้ผิด รูปแบบการถกเถียงของข้าพเจ้าเป็นดังนี้คือ จะสำรวจถึงความเป็นไปได้ของการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีภายในสังคมที่ยอมรับไสยศาสตร์อันหลากหลาย แม้ข้าพเจ้าไม่ถึงกับยืนยันว่าการมีอยู่ของไสยศาสตร์ช่วยเสริมกระบวนการพัฒนาวิทยาศาสตร์-เทคโนโลยี แต่ก็จะทำมากกว่าการถกเถียงเพียงคำว่า การขจัดไสยศาสตร์ไม่ใช่สิ่งจำเป็นสำหรับกระบวนการนี้ ข้าพเจ้าจะยืนยันว่า โดยทั่วไปแล้วการมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของความเชื่อไสยศาสตร์ไม่ส่งผลแตกต่างต่อความสำเร็จของการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี

ก่อนอื่น ขอให้เรามาศึกษาข้อถกเถียงอันเป็นแบบฉบับสองข้อซึ่งบางครั้งได้ให้การสนับสนุนทิฐินี้ ข้อถกเถียงแรกพุ่งเล็งถึงความรู้เหตุผลของความเชื่อทางไสยศาสตร์ ส่วนข้อถกเถียงที่สองเป็นการอภิปรายถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่

ก. ไสยศาสตร์กับความเป็นเหตุผล แนวทางหลักในการโจมตีของข้อถกเถียงนี้คือการกล่าวว่า วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นกิจกรรมที่มีเหตุผล ส่วนความเชื่อทางไสยศาสตร์นั้นไร้เหตุผล ในเมื่อเป็นไปได้ที่จะดำเนินกิจกรรมอันมีเหตุผลภายในระบบซึ่งความเชื่ออันไร้เหตุผลครอบงำอยู่ และในเมื่อความเชื่อที่มีเหตุผลย่อมเป็นสิ่งพึงปรารถนามากกว่าความเชื่อที่ไร้เหตุผล เราจึงต้องขจัดไสยศาสตร์ทิ้ง

ปัญหาหลักที่ข้าพเจ้ามองเห็นในข้อถกเถียงนี้ก็คือ มันอิงอยู่กับโมทัศน์เรื่องความเป็นเหตุผลมากเกินไป ทั้งที่เราต่างก็ยังไม่เข้าใจโมทัศน์นี้มากพอที่จะนำมาใช้ในข้อถกเถียงต่างๆได้ นิยามของความเป็นเหตุผลไม่ได้รับบุชต์ว่าความเชื่อที่มีเหตุผลคือความเชื่ออะไร แต่กลับไปให้ความหมายในแง่คุณสมบัติอันน่าปรารถนาในตัวเองเท่านั้น เช่น "นำไปสู่ความจริง" "ก้าวหน้าไปสู่ความจริง" ฯลฯ นิยามเช่นนี้จึงมีปัญหาตรงที่ยังไม่แสดงให้เห็นว่าความเชื่อทางวิทยาศาสตร์มีเหตุผล แล้วผู้คนจำนวนหนึ่งก็ยัง

ถูกชักนำเรื่อยมาให้นิยามความเชื่อที่มีเหตุผลว่า คือ ความเชื่อที่วิทยาศาสตร์ยอมรับ
นี้ย่อมทำให้ข้อถกเถียงนี้ขาดน้ำหนักไปโดยสิ้นเชิง เพราะเมื่อตีความตามนิยามดังกล่าว
สิ่งที่ข้อถกเถียงนี้กำลังพูดก็คือ วิทยาศาสตร์จะพัฒนาได้ก็ต้องจัดความเชื่อทางไสยศาสตร์
ทิ้ง เพราะวิทยาศาสตร์คือวิทยาศาสตร์ และไสยศาสตร์ไม่ใช่วิทยาศาสตร์ ซึ่งนี้ย่อมเป็น
เพียงการทวนปัญหาหรือพูดซ้ำถึงที่รู้กันเอง

ข. พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ อีกข้อถกเถียงหนึ่ง
ซึ่งบางครั้งมีผู้ยกขึ้นมาอ้าง เป็นการเชื่อมโยงคุณค่าทางญาณของวิทยาศาสตร์เข้ากับ
คุณค่าและ "โลกทัศน์" ของตะวันตกซึ่งเริ่มมาตั้งแต่ยุคกรีก โลกทัศน์แบบเหตุผลนิยม
นี้ ถูกนำเสนอเพื่อคัดค้านโลกทัศน์แบบอื่นๆซึ่งมีเนื้อหาที่ผนวกรวมความเชื่อเรื่องเหนือ
ธรรมชาติและความเชื่อไสยศาสตร์เข้าไปด้วย ข้อถกเถียงดังกล่าวพยายามจะชี้ว่า
คุณค่าเหล่านี้ซึ่งคล้ายกับคุณค่าของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่มาก ได้ทำให้วิทยาศาสตร์
สมัยใหม่เจริญออกมาได้ในสังคมตะวันตก ส่วนในสังคมแบบอื่นๆนั้นวิทยาศาสตร์
สมัยใหม่ไม่เคยหยั่งรากได้อย่างแท้จริง หากเราสรุปจากข้ออ้างนี้ว่าทิวทัศน์จริง
ก็จะเข้าข่ายเหตุผลวิบัติด้วยสาเหตุสองประการคือ

ประการแรก ยังไม่เป็นที่ชัดเจนเสียทีเดียวว่า คุณค่าทางญาณซึ่งแพร่หลาย
อยู่ในช่วงที่วิทยาศาสตร์สมัยใหม่เริ่มเฟื่องฟูนั้นเป็นปฏิปักษ์อย่างแท้จริงกับความเชื่อไสย
ศาสตร์และความเชื่อเรื่องเหนือธรรมชาติ มีตัวอย่างมากพอจะชี้ให้เห็นว่า ความรู้ของ
นักวิทยาศาสตร์คนสำคัญๆในเวลานั้นซึ่งมีความเชื่อกระเด็นไปทางไสยศาสตร์มากกว่า
วิทยาศาสตร์ ได้รับการพิจารณาว่าเป็นความรู้ทางวิทยาศาสตร์ของยุคสมัยนั้น ส่วนการ
ที่ความเชื่อเรื่องเหนือธรรมชาติไม่แพร่หลายในช่วงดังกล่าว เราก็ไม่อาจสรุปอะไรได้
เกินไปกว่าข้อเท็จจริงนี้ และอันที่จริงเราอาจพิสูจน์ได้เสียด้วยซ้ำว่า ความเชื่อเรื่องเหนือ
ธรรมชาติ ได้แก่ การเชื่อพระเจ้าและความรักที่พระองค์ทรงมีต่อมนุษย์ของชาวคริสต์
มีบทบาทสำคัญต่อการพัฒนาวิทยาศาสตร์ในตะวันตก

ประการที่สอง ถึงหากใครจะแสดงให้เห็นได้ว่า วิทยาศาสตร์สมัยใหม่จะพัฒนา
ได้ก็แต่ในสังคมที่ยึดถือคุณค่าทางญาณเฉพาะอย่างหนึ่ง นั่นก็ไม่ได้แปลว่าในสังคม
ที่ยึดถือคุณค่าตรงกันข้าม วิทยาศาสตร์จะไม่อาจถูก นำเข้ามา อย่างประสบความสำเร็จ

ในภายหลัง ถึงที่สุดแล้ว ศาสตร์ใดๆจะออกมาได้ก็จำต้องผ่านการบ่มเพาะในวิถีทางที่ศาสตร์ซึ่งสูงอมและประสบความสำเร็จมาก่อนหน้าแล้วไม่จำเป็นต้องผ่าน

ข้อคิดที่ข้าพเจ้าได้จากการพิจารณาข้างต้นนี้ก็คือ การดูว่าวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีจะพัฒนาในสังคมที่มีคนเชื่อไสยศาสตร์หลายหลากรูปแบบได้หรือไม่นั้น เราต้องไปตรวจสอบบรรดาความเชื่อไสยศาสตร์ที่แพร่หลายอยู่ในสังคมดังกล่าว ถ้าพึงข้อเท็จจริงที่ว่าความเชื่อประเภทนี้ มีอยู่ ยังไม่เพียงพอต่อการสรุปใดๆ เพราะความเชื่อไสยศาสตร์อาจมีบางแนวที่ถ่วงการพัฒนาวิทยาศาสตร์-เทคโนโลยี บางแนวช่วยเสริมการพัฒนา และบางแนวก็ไม่มีผลต่อการพัฒนาเลยซึ่งประเภทนี้มีมากที่สุด ขอให้เราลองมาพิจารณาความเชื่อไสยศาสตร์สักสองตัวอย่างซึ่งจะมีอยู่ในหลายๆสังคมทุกวันนี้ เราจะพยายามทำความเข้าใจธรรมชาติของความเชื่อดังกล่าว

1. หลายประเทศมีสลากกินแบ่ง ซึ่งเงินรางวัลจะมากน้อยก็ขึ้นอยู่กับว่าสลากใบนั้นถูกเลขท้าย 2 ตัว หรือ 3 ตัว หรืออื่นๆ และก็มักมีคนจำนวนหนึ่งซึ่งผู้คนเชื่อกันว่าเขาสามารถทำนายได้ว่าเลขใดจะถูกรางวัล คนเหล่านี้มักจะเป็นพระหรือนักบวชศาสนาแบบอื่นๆ ผู้ที่คิดจะซื้อสลากกินแบ่งบางคนจะไปหาคนเหล่านี้เพื่อขอเลขรางวัล ข้าพเจ้าคิดว่าเราสามารถเรียกความเชื่อในอำนาจการทำนายเช่นนี้ว่าความเชื่อไสยศาสตร์ ทว่าจริงๆแล้วมันเป็นอย่างไร ผู้คนที่เชื่อเช่นนี้เป็นคนโง่เขลาเบาปัญญาอย่างนั้นหรือ ข้าพเจ้าเคยถามคนที่เชื่อเช่นนี้จำนวนหนึ่งว่าจะต้องให้อะไรเขา เขาจึงจะไม่ไปซื้อสลากเลขเด็ดที่มีผู้ทำนายไว้ รายหนึ่งตอบว่าเธอยอมยกเลิกความคิดที่จะซื้อสลากใบละ 10 บาท (ซึ่งรางวัลเลขท้าย 2 ตัวจ่าย 700 บาท) ถ้ามีคนมาให้เงินเธอ 300 บาท แต่ถ้าให้แค่ 200 เธอไม่ยอม หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง เธอยอมไม่ซื้อสลากเลขเด็ดหากว่าได้เงินแน่นอน 300 บาท รายอื่นๆก็ล้วนตอบเหมือนรายแรก แตกต่างกันแต่เพียงจำนวนเงินที่ต้องการ แล้วความเชื่อในเชิงปฏิบัตินิยมเช่นนี้นะหรือจะขัดขวางการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีสมัยใหม่

2. มีเครื่องรางบางอย่างที่คนบางคนเชื่อว่าจะช่วยคุ้มภัยได้หากสวมห้อยคอไว้ ถ้าไปถามเขา คนเหล่านี้จะยืนยันว่าเขาเชื่อในอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเครื่องราง ทว่าจริงๆ

แล้วเขาเชื่อมั่นแรงกล้าเพียงใด หากมีผู้มาเสนอเงิน 100,000 บาทให้กรรมกรรายวัน คนหนึ่งแลกกับเครื่องรางที่เขาสวมอยู่ ข้าพเจ้าคิดว่าเขคงไม่รีรอที่จะรับข้อเสนอนั้น และกรรมกรคนเดียวกันนี้ยังน่าจะเชื่อด้วยว่า การเปิดตาระวังระไวขณะข้ามถนนที่มีการจราจรหนาแน่นจะช่วยคุ้มภัยได้ หากมีผู้มาเสนอเงิน 100,000 บาทแลกกับการที่เขาต้องปิดตาข้ามถนน เขาจะรีบรับข้อเสนอมือเหมือนตอนที่ขายเครื่องรางหรือไม่ น่าจะไม่แน่ละว่าอาจมีข้อยกเว้นเป็นบางราย ทว่าในที่นี้เรากำลังพูดถึงความเชื่อไสยศาสตร์ของผู้คนโดยรวม

ข้าพเจ้าคิดว่าตัวอย่างข้างต้นสนับสนุนแนวคิดที่ว่า ความเชื่อเป็นสิ่งที่ผู้คนยึดถือไว้ด้วยระดับต่างๆกัน น้อยนักที่จะมีใครเชื่อแนในอะไรโดยสิ้นเชิง หรือว่าไม่เชื่อเลยโดยสิ้นเชิง ดังนั้น คนคนหนึ่งอาจเชื่อว่าเครื่องรางมีอำนาจศักดิ์สิทธิ์ด้วยระดับความเชื่อ d_1 พร้อมกันนั้นก็เชื่อว่าไม่มีเครื่องรางขึ้นไหนดมีอำนาจศักดิ์สิทธิ์เลยด้วยระดับความเชื่อ d_2 เมื่อเรามีประสบการณ์มากขึ้นและประสบการณ์เปลี่ยนไป d_1 และ d_2 ก็อาจเปลี่ยนตามไปด้วย ในทำนองเดียวกัน การมีความเชื่อระดับหนึ่งว่าสิ่งเหนือธรรมชาติคือสาเหตุคลับันดาลเหตุการณ์บางอย่าง ย่อมไม่หยุดยั้งเราจากการสืบค้นสาเหตุธรรมชาติที่อาจเป็นไปได้ของเหตุการณ์นั้น และแน่นอนว่าย่อมไม่ขัดขวางการศึกษาสาเหตุธรรมชาติของเหตุการณ์อื่นๆ ด้วยความเชื่อไสยศาสตร์ชนิดที่เป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีก็คงมีแต่ชนิดที่กล่าวว่า วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีคือสิ่งชั่วร้ายซึ่งเราไม่ควรเดินตาม หรือไม่ก็ชนิดที่มีฐานอยู่บนความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติผู้มุ่งจะลงวมลงมนุษย์ที่แสวงหาความรู้ ทว่าความเชื่อไสยศาสตร์โดยทั่วไปแทบจะไม่เข้าข่ายสองชนิดนี้เลย!

อาจมีคนถามว่า หากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้จริง เหตุใดจึงยากนักที่จะทำให้คนบางกลุ่ม เป็นต้นว่าคนในหมู่บ้านชนบท ยอมรับคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์ต่อปรากฏการณ์ต่างๆ เช่น ภัยแล้งหรือความป่วยไข้ เหตุที่ยากก็เพราะพวกเขาเชื่อไสยศาสตร์ใช่หรือไม่ ข้าพเจ้าเชื่อว่าคำตอบคือไม่! ความยากในการยอมรับคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์เหล่านี้ไม่ใช่เรื่องน่าแปลกใจ เพราะแม้แต่จะเลือกเชื่อไสยศาสตร์

แนวโน้ม คนส่วนใหญ่ก็ยังคงอาศัยเหตุผล บางอย่าง ประกอบการตัดสินใจ อาจเป็นประสบการณ์ในอดีต หรืออาจเป็นความเลื่อมใสบุคคลผู้ริเริ่มนำแนวคิดนั้นเข้ามา หรืออื่นๆ ไม่มีใครที่จู่ๆก็รับเชื่อไสยศาสตร์ขึ้นมาเฉยๆ กระนั้น คนบางคนก็ยังคาดหวังให้ใครๆรับเชื่อมุมมองของวิทยาศาสตร์อย่างปุบปับฉับพลัน แต่ทำไมเล่า ทำไมเราจึงควรรับคำอธิบายอันแปลกประหลาดที่มีต่อปรากฏการณ์ซึ่งเรารู้กันเคย อีกทั้งรับมาจากคนแปลกหน้าโดยที่เราไม่เคยมีประสบการณ์ใดๆกับคำอธิบายเหล่านั้น จะว่าไปแล้วหากเรา รับ มาอย่างปุบปับ นั้นกลับจะไม่ใช่เป็นวิทยาศาสตร์เอาเสียเลย! ปัญหาแท้จริงของการพัฒนาวิทยาศาสตร์อยู่ที่ วิธีการ ชักนำวิทยาศาสตร์เข้ามา มากกว่าจะอยู่ที่ความเชื่อต่างๆอันดำรงอยู่ก่อนหน้า ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อไสยศาสตร์หรือความเชื่ออื่นใด

โดยสรุป ข้าพเจ้าใคร่เสนอแนะว่า ก้าวแรกสู่การประสานการพัฒนาวิทยาศาสตร์สมัยใหม่เข้ากับคุณค่าตามจารีตนิยมก็คือ เราควรมองวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ตามที่มันเป็น กล่าวคือ เป็นแนวทางเฉพาะอย่างหนึ่งในการเข้าใจโลกและเข้าใจประสบการณ์ของเราที่มีต่อโลก เป็นแนวทางซึ่งผ่านการพิสูจน์แล้วว่าประสบความสำเร็จอย่างยิ่งยวด แต่ก็เป็นแนวทางซึ่งเราประยุกต์ใช้วิธีการของมันได้โดยไม่จำเป็นต้องรับอภิปรายที่ควบคู่กันมา

ปัจฉิมถก

ถ้าเช่นนั้น สังคมที่วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีดำรงอยู่คู่กับความเชื่อไสยศาสตร์แบบต่างๆและโลกทัศน์ชีวิตทัศน์ที่มีใช้วิทยาศาสตร์แบบอื่นๆจะเป็นอย่างไร จะว่าไปแล้วพวกเราบางคนน่าจะคุ้นกับสังคมเช่นนี้อยู่บ้าง ตัวอย่างเช่น สถาบันวิจัยทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีอาจเปิดทำการในวันฤกษ์ดีที่ใครกำหนดมาให้ จากนั้นก็ดำเนินโครงการวิจัยทางวิทยาศาสตร์ต่อไปตามปกติ หรืออาคารใหม่ที่ตังภาควิชาทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีของมหาวิทยาลัยชั้นนำ อาจอยู่ใต้ร่มเงาของต้นไม้ใหญ่ที่มีผู้คอยเช่นไหว รุกขเทวดาอยู่เป็นประจำก็ได้ นอกจากนี้ยังมีตัวอย่างอื่นอีกมากมาย คนที่จะทำงานทางวิทยาศาสตร์ได้ดีต้องมีศรัทธาว่าวิธีการวิทยาศาสตร์ใช้ได้ผล แต่ไม่จำเป็นต้องศรัทธาว่านี่คือวิธีการ เดียว ที่ใช้ได้ผล

สังคมตะวันตก ซึ่งเป็นแหล่งแรกที่วิทยาศาสตร์สมัยใหม่และเทคโนโลยีพัฒนา และขยายตัวไป มีวัฒนธรรมอันประกอบด้วยคุณค่าทางญาณที่ใกล้เคียงคุณค่าของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ข้อได้เปรียบของเงื่อนไขเช่นนี้เป็นที่ประจักษ์ชัด ทว่าข้อเสียเปรียบที่แฝงอยู่ก็อาจใหญ่หลวงมากเช่นกัน ความสำเร็จของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ยังคงเป็นเรื่องลึกลับ และวิธีเข้าใจโลกตามแนววิทยาศาสตร์ก็ยังเป็นเพียงบทสั้นๆ ในประวัติศาสตร์อารยธรรม ใครจะรู้ว่าบทต่อไปจะเป็นอย่างไรบ้าง หากเกิดการเปลี่ยนแปลง หากมีสิ่งใหม่ๆ ซึ่งต่างจากแนวโน้มวิทยาศาสตร์ปัจจุบันเฉกเช่นที่วิทยาศาสตร์ต่างจากความเชื่อเดิมๆ วัฒนธรรมต่างๆ จะรับมืออย่างไร ข้าพเจ้ามองไปยังวัฒนธรรมที่สามารถพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีโดยไม่รับอภิปรายของมันมาเป็นแกนหลักอันเดียวในการเข้าใจโลก คงเป็นวัฒนธรรมเช่นนี้กระมังที่จะก้าวต่อไปได้ง่ายกว่าและบอบช้ำน้อยกว่า

4

ข้อสังเกตบางประการเกี่ยวกับ Post-modernism

ความเป็นมาของแนวคิดแบบ Post-modernism

ตามความเข้าใจของผม ความคิดหลักอันหนึ่งของ Postmodernism เป็นการวิจารณ์การมีบรรทัดฐานที่ทุกคนควรทำตามเพื่อให้บรรลุถึงสิ่งสากลบางอย่าง การวิจารณ์ความคิดนี้ไม่สามารถแยกจากการศึกษาวิทยาศาสตร์ได้ เพราะวิทยาศาสตร์เป็นตัวอย่างหลักของกิจกรรมทางปัญญาซึ่งดูเหมือนว่าได้ให้บรรทัดฐานนี้แก่นมนุษย์ แต่ก็มีข้อสังเกตว่า คนส่วนใหญ่ในโลกเป็น modernist (ไม่ใช่ postmodernist) ดังนั้น คนที่คิดว่าไม่มีบรรทัดฐานซึ่งเป็นคนที่เขียนหนังสือกลุ่มหนึ่งมีจำนวนไม่มากเท่าไร และถ้าดูแบบผิวเผินแล้ว คนทั่วไปไม่ได้เป็นแบบนี้

การวิจารณ์การใช้เหตุผลหรือการมีบรรทัดฐานที่นำไปสู่สิ่งที่อยู่ต่อหน้าเราที่เป็นสิ่งใหม่ๆ ซึ่งเป็นผลของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นสิ่งที่ทำยาก เพราะเมื่อมีงานเขียนชิ้นใหม่ออกมาวิจารณ์ความคิดแบบนี้ ก็จะมีผลผลิตใหม่ออกมาวางตลาดอีกนับไม่ถ้วน การมองว่าวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีนำมาความสุขมาให้ ก็ยังไม่เป็นเหตุผลเพียงพอที่จะนำไปสู่การปฏิเสธประเด็นนี้ ทั้งนี้เพราะคนส่วนใหญ่อาจจะพูดว่า เรายังใช้สิ่งเหล่านี้ไม่ถูก และถ้าเรารู้จักวิธีใช้ ปัญหาอื่นจะไม่ตามมา เพราะฉะนั้นเพียงแต่ความทุกข์ในปัจจุบันของโลกวิทยาศาสตร์ยังไม่เพียงพอที่จะทำให้คนส่วนใหญ่ปฏิเสธทัศนะว่าความเป็นเหตุผลเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาหรือนำเราไปสู่สิ่งสากล การปฏิเสธยังต้องมีอย่างอื่นที่คู่กันอีก คือ การศึกษาเชิงทฤษฎีเกี่ยวกับพื้นฐานของวิทยาศาสตร์ ซึ่งมีความเป็นมาย้อนหลังไปถึงนักคิดสำคัญคือ เดวิด ฮิวม์ (David Hume)

ฮิวม์ชี้ว่า เราไม่สามารถให้เหตุผลสนับสนุนวิธีการอุปนัยซึ่งเป็นหัวใจของวิทยาศาสตร์ได้ ซึ่งก็เท่ากับเป็นจุดเริ่มต้นของหนทางที่จะวิเคราะห์ว่ากิจกรรมวิทยาศาสตร์นั้นได้พาเราไปยังที่ที่เราจะไปจริงหรือไม่ เราอาจพิจารณาว่าความคิดของฮิวม์เป็นต้นตอของความคิดที่จะวิจารณ์วิทยาศาสตร์

ความคิดต่อมาเสนอโดยนักปรัชญาชาวอเมริกันชื่อ ไควน์ (Quine) แนวคิดที่สำคัญของเขา คือ การโจมตีความสำคัญของเหตุผล ซึ่งฟังแล้วอาจรู้สึกแปลกเพราะ ไควน์เป็นนักปรัชญาสายปรัชญาวิเคราะห์ (analytic) ที่สำคัญ และงานที่เขาเขียนเกี่ยวกับตรรกวิทยา (logic) ทั้งนั้น แต่ความคิดของเขากลับเป็นต้นตอของการวิจารณ์เหตุผลเรื่องราวที่ฟังแล้วแปลกแต่จริง ๆ ก็เป็นเช่นนั้น ไควน์เสนอว่า

1) เวลาที่คนเราจะปฏิเสธความเชื่ออะไร เราจะต้องใช้อะไรมาปฏิเสธ หรือถ้าเราอยากประเมินความเชื่อของเราเองว่าอยู่บนบรรทัดฐานอันหนึ่ง เราจะเอาอะไรมาประเมิน เขาขยายการพิจารณานี้ไปสู่วิทยาศาสตร์ คือ ถ้าเราจะประเมินผลผลิตของวิทยาศาสตร์ในเชิงทฤษฎี เราจะประเมินอย่างไร ไควน์คิดว่าเราต้องใช้ความเชื่อหรือข้อความอันอื่นมาประเมิน ซึ่งการประเมินแบบนี้ก็เป็นเรื่องธรรมดา เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว การประเมินความเชื่ออื่นว่าน่ายอมรับหรือไม่ เราจะเอาอะไรมาประเมิน คำตอบคือต้องใช้ความเชื่ออันอื่นอีก ในที่สุดเราก็พบว่าเบื้องหลังของโครงสร้างของวิทยาศาสตร์ที่เชื่อกันว่ามีวิธีการที่นำไปสู่ความจริงหรืออะไรที่เป็นสากลก็คือ ทักษะอย่างหนึ่งที่เรียกกันว่า **มูลฐานนิยม (foundationalism)**

ทักษะแบบมูลฐานนิยมเสนอว่า ความรู้อยู่บนพื้นฐานบางอย่าง ซึ่งความรู้เหล่านี้ไม่ต้องสงสัย ให้ยอมรับได้เลย และจากความรู้เหล่านั้นเราสามารถหาความจริงอื่นได้อีก แต่จากการวิเคราะห์ของไควน์ เขาเสนอว่าไม่มีพื้นฐานอันนี้ มีแต่การสนับสนุนซึ่งกันและกันทั้งหมด ซึ่งเป็นภาพลักษณ์ใหม่ของวิทยาศาสตร์หรือความรู้ในวิทยาศาสตร์ เขาเรียกสิ่งนี้ว่า **ใยแห่งความเชื่อ (web of belief)**

ทักษะแบบใยแห่งความเชื่อเสนอว่า ความเชื่อของมนุษย์เกี่ยวกับโลกเป็นเหมือนใยแมงมุม ทุกอย่างจะโยงกันหมด ไม่มีอะไรมีฐานะสำคัญกว่าอย่างอื่น (หรือพูดว่าไม่มีพื้นฐานทำให้บางครั้งถูกเรียกว่า **อมูลฐานนิยม [non-foundationalism]** – ผู้ถอดเทป) มีแต่ความเชื่อที่อยู่ใกล้ศูนย์กลางของใย และอะไรที่อยู่ตรงกลางก็จะโยงกับสิ่งที่อยู่ใกล้มากกว่าสิ่งที่อยู่ไกล เพราะสิ่งที่อยู่ไกลโยงเพียง 2-3 อย่างเท่านั้น ดังนั้น เวลาที่เราพูดว่าสิ่งนี้จริง จึงมีความหมายเท่ากับ ถ้าเราปฏิเสธสิ่งนั้นจะกระทบกระเทือนระบบทั้งหมดมามากเท่านั้นเอง ไม่ได้หมายความว่าอะไรจะปฏิเสธสิ่งนั้นไม่ได้ ความคิดนี้เริ่มไป

ไกลจากความคิดของสิ่งสากล เพราะปัญหามีอยู่เพียงว่า เราพร้อมจะถูกกระทบกระเทือนมากหรือไม่ ถ้าพร้อม ก็ไม่เป็นไร ความคิดนี้เรียกว่า Quine-Duhem Thesis

ปีแอร์ ดูเฮม (Pierre Duhem) เป็นนักฟิสิกส์ได้เขียน *โครงสร้างของทฤษฎีทางกายภาพ* ซึ่งเสนอว่า ไม่มีข้อความไหนในวิทยาศาสตร์ไม่สามารถทิ้งได้ หากเราพร้อมจะเปลี่ยนอย่างอื่น รวมถึงทุกอย่างที่รับกันว่าเป็นกฎธรรมชาติ เราก็ติ้งได้เล็กเชื่อได้ แล้วไปเปลี่ยนส่วนอื่นของวิทยาศาสตร์แทน คนโดยมากคิดว่ามีของบางอย่างในวิทยาศาสตร์ที่เราไม่อยากเปลี่ยน แต่สำหรับไควน์ นั่นเป็นเพียงความเคยชินของเรา เราไม่สบายใจถ้าจะเปลี่ยนของอย่างนั้น ไม่ใช่เราไม่อยากเปลี่ยนของเหล่านั้น เพราะมันจริง

2) ความคิดที่สำคัญอีกอันหนึ่งของไควน์ คือ การโจมตีมโนทัศน์เกี่ยวกับความหมาย ไควน์เห็นว่าไม่มีสิ่งที่เรียกว่า ความหมาย ซึ่งคนทั่วไปคิดว่าความหมายเป็นสิ่งที่สามารถให้ foundation หรือบรรทัดฐานแก่เราในการหาสิ่งสากล ไควน์ศึกษาภาษาและพบว่า จริงๆ แล้วไม่มีสิ่งนี้ (ความเชื่อนี้เป็นการหลอกลวงเรา) เขาเสนอ thesis ต่างๆ เช่น radical translation ซึ่งกล่าวว่า เวลาที่เราแปล (ความหมาย) จากภาษาหนึ่งไปอีกภาษาหนึ่งนั้นไม่มีการแปลที่ถูก การกล่าวเช่นนี้มีใจหมายความว่า การแปลนั้นผิดหมด แต่หมายความว่า การแปลที่ถูกนั้นมีได้ถึง infinite อย่าง นั่นก็คือ ไม่มีอะไรที่เรียกว่า แปลถูกเพียงวิธีเดียว ทั้งนี้เพราะไม่มี "ความหมาย" จะไปให้จับคู่กัน คือถ้าใช้อย่างนั้นแล้วอยู่รอดในสังคมที่ใช้ภาษานั้น เราเรียกว่า แปลถูก จากนั้นเมื่อเรายึดไว้ บังคับให้เราต้องรับคำแปลอื่น แต่ตอนที่เรายึดครั้งแรกนั้น เราไม่ได้ถูกกำหนดให้ต้องยึดคำแปลใดคำแปลหนึ่ง เราจะยึดอะไรก็ได้ สังเกตว่าความคิดนี้ใกล้เคียงกับเรื่องโยของความเชื่อ นั่นก็คือ เรามีสิทธิจะเริ่มอย่างไรก็ได้ แต่พอเริ่มแล้ว เราจะต้องตามไปในบางทิศทาง และมีบางทิศที่เราไปไม่ได้ แต่ถ้าเริ่มต้นจากการกำหนดทิศทางก่อน เราก็จะเริ่มจากจุดไหนก็ได้เพื่อให้สามารถไปในทิศทางนั้น ดังนั้น จึงไม่มีสิ่งที่ถือว่าอันนี้ต้องแปลอย่างนี้ และอันนั้นต้องแปลอย่างนั้นจึงจะถูกต้อง

ในการวิเคราะห์ภาษาเรื่อง "การมีอยู่" (being) ซึ่งค่อนข้างโยงกับสิ่งสากล ไควน์เสนอว่า การมีอยู่เป็นค่าของตัวแปรในประโยคเท่านั้น ไม่มีความหมาย

ของการมีอยู่ที่อยู่นอกภาษา การมีอยู่ของทุกสิ่งอยู่ในภาษาทั้งนั้น เราไม่มีทางออกนอกภาษาได้ ดังนั้นถ้าข้อเสนอของไควน์ถูกต้อง สิ่งสากลก็จะหายไปอีกสิ่งหนึ่ง (แต่มีข้อสังเกตว่า ทักษะของไควน์ไม่ใช่สิ่งที่ทุกคนยอมรับ)

ถึงจุดนี้ให้สังเกตว่า ความคิดต่างๆ ถูกเจาะไปที่ละนิดๆ เช่น การหาสิ่งสากล การใช้เหตุผล รวมทั้งความเชื่อที่ว่าเมื่อพบความจริงแล้วจะนำไปสู่ความสุข แม้ว่าจะไม่มีใครพูดหรือเสนอแบบนี้ตรงๆ แต่ทุกคนคิดว่าเมื่อเราพบความจริงแล้ว ก็จะได้ความสุขเอง เป็นต้น ความคิดที่จะถูกเจาะต่อไปคือ **วิธีการวิทยาศาสตร์**

คุห์น (Kuhn) เจาะเรื่องวิธีการวิทยาศาสตร์ไว้ในงานเขียนชื่อ **โครงสร้างการปฏิวัติในวิทยาศาสตร์** แต่สิ่งที่คุห์นทำในหนังสือกับสิ่งที่คนคิดว่าคุห์นทำนั้นต่างกัน กล่าวคือ เขาไม่ได้ทำอะไรมากและไม่ได้คิดว่าทำอะไรมาก แต่คนได้นำสิ่งที่เขาทำเอาไว้ไปใช้เกินออกไป ซึ่งจริงๆ แล้วพวกเขาใช้เช่นนั้นได้ เพียงแต่ว่าคุห์นไม่ได้เสนออย่างนั้น

คุห์นพยายามเสนอว่า ในบางช่วงที่เราพยายามหาว่าจะเปลี่ยนความเชื่อของเราอย่างไร ในบางครั้งพบว่าไม่มีหลักที่ใช้ กล่าวคือ เหตุผลไม่ใช่ตัวแปรสำคัญในการเลือกสิ่งที่เราจะยอมรับ คุห์นชี้ว่า ในประวัติศาสตร์เป็นเช่นนั้น คือมีบางครั้งในประวัติศาสตร์ที่เกิดการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญที่เรียกว่าการปฏิวัติ การเปลี่ยนแปลงนั้นมีได้วางอยู่บนเหตุผล คุห์นเสนอไว้เท่านี้ซึ่งก็น่าสนใจมาก แต่ไม่ได้เสนออะไรเกินไปกว่านั้น เช่น การเปลี่ยนแปลงนั้นวางอยู่บนเหตุผลไม่ได้ เขาไม่ได้เสนอยังนั้นเพราะเขาชี้ว่ามีบางตัวอย่างที่การเปลี่ยนแปลงไม่ได้วางอยู่บนเหตุผลเท่านั้นเอง และคุห์นก็มีได้บอกว่าอนาคตจำเป็นต้องเหมือนอย่างในอดีตหรือเปล่า ทั้งนี้เพราะมนุษย์อาจพบหลักการที่น่าเชื่อถือได้

สิ่งที่คุห์นทำมีน้ำหนัก เพราะหลายคนคิดว่าตัวอย่างในอดีตของการพัฒนาวิทยาศาสตร์เป็นไปตามสิ่งที่ค่อนข้างมีเหตุผลทุกขั้นตอน ดังนั้น เมื่อมีการชี้ว่าบางครั้งดูเหมือนการพัฒนาวิทยาศาสตร์มิได้เป็นแบบนั้น ก็เริ่มทำให้คนสงสัยอีก

การวิจารณ์ต่อมาเป็นการนำความคิดของคุห์นพัฒนาขึ้นไปอีกขั้นหนึ่ง คือ

การเปลี่ยนแปลงความเชื่อในอดีตที่ได้สิ่งที่ดูเหมือนดี ไม่ใช่ว่ามีบางครั้งไม่ได้ใช้เหตุผล แต่เราไม่ควรใช้เหตุผลต่อไปในอนาคตด้วย ความคิดนี้เป็นของฟายราเบนด์ (Paul Feyerabend) เขาได้เขียนงานไว้มากและมีประวัติที่น่าสนใจ คือ เดิมเป็นนักฟิสิกส์แต่ไม่ได้รับทุนวิจัย จึงโกรธสังคมวิทยาศาสตร์ เขาวิจารณ์ว่า สังคมวิทยาศาสตร์ทำให้เขาอึดอัด เพราะถ้าใครอยากได้รับทุนวิจัยก็ต้องทำตามสิ่งที่สังคมวิทยาศาสตร์คิดว่าจะได้ความรู้ใหม่ แต่ถ้าเราคิดว่าเราสามารถได้ความรู้ใหม่จากอีกทางหนึ่ง เราก็จะไม่ได้ทุนวิจัย ฟายราเบนด์จึงหันมาเรียนปรัชญาและอยู่ในวงปรัชญา

ถ้าเราได้อ่านงานเขียนชิ้นแรกๆ ของฟายราเบนด์ จะเห็นได้ชัดว่าเขาโกรธวงการฟิสิกส์ ในงานเขียนชื่อ *Against Method* เขาพยายามชี้ว่าเราไม่ควรใช้เหตุผล คำถามคือทำไมควรไม่ใช้ พอเราอ่านก็เห็นทันทีว่าข้อเสนอนี้ต้องล้มเหลว คือ เป็นไปไม่ได้ที่จะมาอธิบายว่าทำไมควรจะไม่ใช้เหตุผล ซึ่งก็เท่ากับเราต้องไม่ใช้เหตุผลมาอธิบาย และเมื่ออ่านงานชิ้นนี้ต่อไป เราจะพบคำเช่น "ดังนั้น" "เพราะฉะนั้น" ตลอดทั้งเล่ม ทำให้ดูเหมือนว่าฟายราเบนด์ใช้เหตุผล จุดนี้เองทำให้มีบางคนพูดว่า ถ้าต้องการวิจารณ์การใช้เหตุผล ก็เสร็จตั้งแต่แรก เพราะไม่มีจุดที่จะวิจารณ์ได้ ในงานเขียนชิ้นนี้ของฟายราเบนด์มีเชิงอรรถบางอันน่าสนใจ เช่น เขาเล่าว่ามีบางคนเรียกทฤษฎีความรู้ของเขาว่า Anarchistic Theory of Knowledge ซึ่งเสนอว่าในการหาความรู้หรือหาว่าเราควรเชื่ออะไรรันนั้น เราจะใช้วิธีอะไรก็ได้ และโอกาสที่จะประสบความสำเร็จมีสูงกว่าการใช้วิธีการเฉพาะวิธีหนึ่ง ฟายราเบนด์กล่าวว่า เขาไม่ชอบคำที่ใช้เรียกนั้น เพราะพวกที่เรียกว่า anarchist หรือ anarchy ดู serious เกินไปและเขาไม่อยากเป็นคน serious เลยเสนอให้เรียกทฤษฎีของเขาว่า Dadaist Theory of Knowledge ซึ่งจะทำให้เขาสบายใจมากกว่า เพราะเขารู้สึกว่าพวก anarchist เป็นคนดู และเขาไม่อยากเป็นคนดู

เราอาจประเมินได้ว่า ความพยายามของฟายราเบนด์ประสบความสำเร็จน้อยกว่าอิทธิพลของงานเขียนของเขาที่มีต่อคนอ่าน กล่าวคือ มีคนชอบงานเขียนของเขา มาก คำถามคือ ทำไมคนชอบจริงๆ ก็ไม่ต้องมีเหตุผลที่จะชอบ แต่เรารู้สึกชอบ เพราะเหมือนเราไปบางที่ที่เราไม่รู้จักรักใครเลย เปรียบเหมือนการเป็นนิสิตเข้าเรียนปีแรก โดยอะไรไม่รู้ นิสิตพวกนี้จะค่อยๆ เกาะกันเป็นกลุ่มและเข้ากันได้ดี แล้วก็เลยเกิดเป็น "สหาย"

ในกรณีของคนที่ชอบงานเขียนของฟายราเบนด์ เราอาจเรียกว่า "สหายทางความคิด" กล่าวคือ คนที่ชอบไม่ได้เกิดจากการอ่านและไตร่ตรองดูแล้วเห็นว่าน่ารับ แต่เพราะคนอ่านก็คิดอย่างนั้นอยู่แล้วและก็ไปพบเพื่อน ซึ่งมีความสำคัญสำหรับการอยู่ในโลก และเมื่อพิจารณาเรื่องนี้จากจุดยืนของฟายราเบนด์เองก็เห็นว่าถูกต้อง เพราะวิธีที่เขาเสนอก็ไม่มีอะไรมากกว่านั้น

คนสุดท้ายในกระแสวิจารณ์นี้เป็น postmodernist ชื่อ ริชาร์ด รอร์ตี (Richard Rorty) เขาเป็นนักปรัชญาสายนี้โดยตรง คือ สาย analytic และงานประวัติศาสตร์แนว analytic ที่ดีก็คืองานที่เขาเขียนไว้ชื่อ *The Linguistic Turn* ซึ่งเขียนไว้นานแล้ว เราอาจกล่าวได้ว่า ความคิดของรอร์ตีเป็นผลโดยตรงของสิ่งทั้งหลายที่เราพูดมาแล้วในสายนี้ และคงได้รับอิทธิพลทางอ้อมจากสายอื่นด้วย

ในงาน *Philosophy and the Mirror of Nature* รอร์ตีเสนอว่าไม่มีบรรทัดฐาน เราจึงไม่ควรเสียเวลาหาบรรทัดฐานนี้อีก ปรัชญาควรทำอย่างอื่นและไม่ควรทำสิ่งที่ทำมาแล้วทุกอย่าง เพราะทุกอย่างใช้ไม่ได้ คำถามก็คือว่า ทำไมรอร์ตีคิดอย่างนี้ เราควรสังเกตว่าคนอื่นๆ ที่ได้กล่าวมาแล้วมีเหตุผลในสิ่งที่พวกเขาคิด เช่น ความเป็นเหตุผล (rationality) ในวิทยาศาสตร์ หรือกิจกรรมทางปัญญาของมนุษย์ เหตุผลของคนต่างๆ ก็แตกต่างกันคือ บางคนคิดว่ามันไม่สามารถพาเราไปถึงเป้าหมาย บางคนคิดว่าเคยมีตัวอย่างที่ไม่ต้องใช้ก็ได้ ดังนั้นจึงอาจมีบางอย่างที่ไม่จำเป็นต้องใช้ แต่มีใช้หมายความว่าไม่ต้องใช้เลย

ข้อเสนอของรอร์ตีคล้ายๆ กับมีสองส่วน คือ ในด้านหนึ่งเขาคิดว่าไม่มีสิ่งที่เรากำลังแสวงหา เรากำลังหลอกตัวเอง ส่วนอีกด้านหนึ่งเขาคิดว่าการแสวงหาแบบเดิมไม่ address ปัญหาของยุคของเรา แต่เราต้องสังเกตว่า แนวความคิดของรอร์ตีในส่วนที่สองนี้เป็นการให้เหตุผลที่ไม่ได้โยงโดยตรงกับการวิจารณ์ความเป็นไปได้ของการที่จะมีสิ่งต่างๆ เหล่านี้ ดังนั้น ความคิดในส่วนนี้จึงเป็นเพียงการแสดงว่า รอร์ตีอยากทำอย่างอื่นซึ่งเป็นการเลือกจุดหมายปลายทางของชีวิตไปทางอื่น

ชีวิตของคนเรากฎกั้งไปสองทางอยู่ตลอดเวลา คือ ในทางหนึ่งเราอยากหาสิ่งสากล และอีกทางหนึ่งเราห่วงใยเพื่อนมนุษย์ด้วยกันว่ายังมีความทุกข์อะไรอยู่ใน

โลกนี้ ซึ่งสองสิ่งนี้เป็น tension ในมนุษย์ทุกคน เพราะไม่มีใครรู้ว่าควรอุทิศชีวิตให้กับส่วนไหน การวิเคราะห์ในจุดนี้ทำให้เห็นได้ว่า การกล่าวว่าการเสียเวลากับการแสวงหาตามแนวทางที่หนึ่งทำให้เกิดปัญหาแบบที่สองไม่ได้ นั่นไม่ได้เป็นเหตุผลที่บอกว่าเราหาสิ่งที่หนึ่งไม่ได้ รอร์ตีเองก็ไม่มีรายละเอียดใดๆ ที่บอกว่าเราไม่ควรแสวงหาทางที่หนึ่งอีกต่อไป มีแค่เพียงบอกว่าเรายังแสวงหากันไม่เจอเท่านั้น

ความคิดของรอร์ตี popular พอสมควร ถ้าเราจะวิเคราะห์ว่าทำไมคนชอบความคิดแบบนี้ คำตอบคือ สิ่งนี้คงเป็น sign ของยุคของเราที่ "ใจร้อน" และไม่ค่อยอดทนทางปัญญา ถ้าเราหาอะไร ก็อยากได้คำตอบก่อนตาย เราอาจเปรียบเทียบกับสมัยก่อน คนในสมัยก่อนพร้อมที่จะเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการที่ยาว ซึ่งขบวนการนี้อาจจะดำเนินต่อไป แม้ว่าผู้เข้าร่วมบางคนได้ตายไปแล้ว แต่เขาก็ได้เป็นส่วนหนึ่งของขบวนการนี้ ในเวลานั้นเขาอาจไม่เห็นคำตอบ วิธีการหรือความสำคัญของเหตุการณ์ที่จะนำไปสู่เป้าหมายนั้น ถ้าหาพบก็ดี แต่ถ้าไม่พบก็ไม่เป็นไร สำหรับยุคนี้คนไม่ได้คิดแบบนี้ คือถ้าคิดว่าหาไม่พบก็จะไม่เอา และหากเราใช้ประสบการณ์เป็นหลักแล้ว โอกาสที่จะพบความจริงหรือสิ่งสากลมีน้อย ดังนั้นบางคนก็ท้อ บางคนเหนื่อยและไม่อยากสู้ต่อไป

เท่าที่ได้อ่านงานเขียนของคนเหล่านี้พบว่า ไม่มีอะไรมากกว่าการบอกว่าเราได้พยายามกันมานานแล้วยังหาไม่พบ ทำไมยังจะพยายามกันอีก นี่ถือเป็นคำพูดของคนที่เหนื่อยใจและไม่อยากหาต่อไปอีก

การประเมินแนวคิดแบบ Post-modernism

ส่วนประเด็นที่ว่า จะอย่างไรกับความคิดแนว postmodern แนวความคิดนี้เสนอไว้ว่า เหตุผลไม่ใช่สิ่งที่เราควรไปชื่นชมเท่าไรนัก และในสิ่งต่างๆ ที่เราจะทำเราก็ไม่ควรยึดเหตุผลเป็นตัวตัดสิน ปัญหาแรกที่แนวคิดนี้จะพบคือ จะเสนอแนวความคิดนี้ให้คนทั่วไปยอมรับได้อย่างไร อาจพิจารณาเปรียบเทียบกับปัญหาที่งานเขียนของ

ฟายราเบนด์พบ จะเห็นได้ว่า แนวความคิดนี้ถูกจำกัดตั้งแต่นั้น เพราะใช้วิธีการเดียวที่เราคุ้นเคยกันอยู่ กล่าวคือ ถ้าเราใช้ภาษาเพื่อการสื่อสาร และเราต้องการใช้ภาษาเสนอความคิดว่าเราไม่ควรใช้เหตุผล สิ่งนี้กระทำได้ยากมาก ให้พิจารณาว่าการกล่าวว่า "เราไม่ควรใช้เหตุผล" นั้นทำไม่ยาก แต่การจะเสนอเพื่อให้เปลี่ยนแนวความคิดที่คนๆ นั้นมีอยู่โดยไม่ใช้เหตุผล เป็นสิ่งที่ถูกจำกัดตั้งแต่แรก คือถ้าไม่มีเหตุผลมาเสนอให้เปลี่ยน ก็ไม่รู้ว่าจะทำไมต้องเปลี่ยน แต่ถ้าจะเสนอให้เปลี่ยนโดยไม่ใช้เหตุผล ก็ไม่รู้ว่าจะเสนออย่างไร

ปัญหานี้หากพิจารณาจากอีกด้านหนึ่งคือ ฝ่ายผู้รับความคิด ฝ่ายผู้รับมีปัญหาว่าไม่รู้จะประเมินอย่างไร เช่น ในกรณีของผมเองได้เกิดปัญหาขึ้นเมื่ออ่านงานแบบนี้บางชิ้น คือผมอยู่ในกรอบอันหนึ่ง แต่งานแนวนี้นับว่ากรอบอันนี้ไม่ดี ผมก็รู้ว่า จะประเมินข้อเสนอนี้อย่างไร เพราะถ้าใช้กรอบของผมประเมินข้อเสนอนี้ก็ไม่ยุติธรรม เช่น ผมบอกว่า ผมอ่านงานแบบนี้แล้วไม่รู้เรื่อง เพราะไม่เห็นมีเหตุผลสนับสนุนสิ่งที่เสนอมาเลย เขาบอก "ใช่" ถึงจุดนี้เราไม่สามารถทำอะไรต่อไปได้อีก แล้วการตอบว่า "ใช่" หมายความว่าอย่างไร เขาอยากให้เราเปลี่ยนใจ หรือ ผมเปลี่ยนไม่ได้เพราะผมมีหลักที่ผมใช้อยู่แต่คุณไม่ให้ผมใช้หลักอันนี้ ทั้งสองด้านนี้เป็นปัญหาหลักของความพยายามให้แนวความคิดแบบ postmodern เป็นที่ยอมรับ

ถึงจุดนี้ ทำให้บางครั้งผมคิดว่า อาจเป็นการถูกต้องที่เราไม่สามารถเปลี่ยนทัศนะเป็น postmodern ได้ การคิดอย่างนี้ไม่สามารถเปลี่ยนได้ ถ้าจะเป็นก็ต้องเป็นเลย และถ้าไม่เป็นก็ไม่เป็น มีบางกรณีตอนแรกไม่ได้เป็นอะไรเลย แต่พอไปเรียนกับคนที่ เป็น postmodern ก็เลยเป็น postmodern เพราะสิ่งที่เรียนก็คือเงื่อนไขที่จะใช้ลบของบางอย่างออก ที่นี้พอไปปรับเงื่อนไขนี้ เราก็ไม่มีทางอื่นอีก จนเกือบเหมือนกับว่า ไม่ว่าเราจะหลงเข้าไปปรับทัศนะใดก็เสร็จอยู่ตรงนั้น มันคล้ายๆ อย่างนั้น ทำให้การประเมินกลายเป็นปัญหาใหญ่

ผลกระทบของแนวความคิด Post-modernism ต่อวงวิชาการไทย

ส่วนประเด็นที่ว่า เราจะทำอย่างไรกับสถานการณ์นี้ ในขณะนี้มีคนเสนอทางออกไว้ 2 ทาง คือ

1) มีบางคนไม่อยากไปไกลจนถึงขั้นที่ว่า เราจะพูดอะไรก็ได้โดยไม่ใช้เหตุผล หรือ จะใช้บ้างก็ได้ เช่น ใช้หนี้นี้ แต่หนี้โน้นไม่ต้องใช้ หรือพูดง่ายๆ ว่า จะทำอะไรก็ได้ สถานการณ์แบบนี้ทำให้บางคนไม่สบายใจ เช่น ไควน์ เขายอมรับว่า สิ่งที่เป็นพื้นฐานนั้นหาไม่ได้ แต่เขาคิดว่าสิ่งอื่นที่เหลือก็ยังมีอยู่ เขาเสนอสิ่งที่เรียกว่า *Naturalistic Epistemology* ข้อเสนอนี้คล้ายๆ กับข้อเสนอของฮาเบอร์มัส (Habermas) ที่พูดถึง *Discourse on Modernity* คือ ให้มีแต่สังคมศาสตร์โดยไม่ต้องมีปรัชญา เราจะออกไปศึกษาว่ามนุษย์มีความเชื่อได้อย่างไร

Naturalistic Epistemology ไม่ได้ถามว่าเราควรใช้อะไรมาประเมินความเชื่อ เพื่อให้นำไปสู่ความจริง แต่จะถามว่าในความเป็นจริงนั้นมนุษย์ใช้อะไรมาประเมินความเชื่อ เป็นการศึกษาระบบเชิงประจักษ์ (empirical) แต่ก็ไม่ใช่การถามว่ามนุษย์เชื่ออะไร การศึกษาในแนวนี้เป็นการไปดูว่ามนุษย์เชื่อว่าควรเชื่ออะไร และเขาเชื่อสิ่งที่เขาเชื่อได้อย่างไร การศึกษานี้จะไม่ประเมินว่าความเชื่อแบบนี้ดีหรือไม่ ทางเลือกนี้เป็นวิธีที่อยู่กึ่งกลาง คือ ไม่ normative แต่ก็ไม่ใช่จะทำอะไรก็ได้

2) อีกทางหนึ่ง คือ ปลดปล่อยไปเรื่อยๆ และยอมรับอย่างนี้ สมมติว่า ในความเป็นจริง การมีทัศนคติแบบ postmodern มิใช่มาถึงได้โดยการไตร่ตรอง เช่น ไม่ใช่กรณีแบบนี้คือ ผมนั่งอ่านหนังสือเยอะแยะที่บอกว่าควรไม่ใช่เหตุผล พออ่านมา 3 ปี เลยกิดอย่างนั้น ถ้าถูกต้องที่ว่า การเป็น postmodernist ต้องอยู่ดีๆ ก็เป็นเลย ผมให้ข้อสังเกตว่า นักวิชาการไทยหลายคนเป็น postmodernist โดยกำเนิด คือ พวกเขาไม่ค่อยคิดใ้จว่างานวิชาการต้องมีเหตุผลตลอด หรือมีหลักอะไรบางอย่าง และอาจคิดว่า consistency ไม่เป็นประเด็นสำคัญ พวกเขาทำคล้ายๆ กับขอให้สิ่งที่พูดออกไปเกิดผลอะไรขึ้นบ้างก็พอ แต่ไม่ใช่ว่าไม่มีเหตุผล การมีหรือไม่มีเหตุผลของนักวิชาการไทยขึ้นอยู่กับสถานการณ์ หรือ บริบท และบางบริบทต้องทำเหมือนกับมีเหตุผล คือ

อาจจะเป็นบางเล่มหรือบางหน้าของบางเล่ม พวกเขาคิดว่าไม่ต้องพยายามรักษามาตรฐานนี้ตลอดเวลา และก็เป็นอย่างนี้ด้วยความสบายใจ

ในทัศนะของผมเห็นว่า การที่เมืองไทยจะเป็นแบบ postmodern นั้นไม่ยากเท่าไร และสิ่งนี้เป็น "ความหวังใหม่" ของสังคมศาสตร์เมืองไทย ซึ่งมีใช้การไปพบวิธีใหม่และนำมาใช้ แต่เป็นความหวังว่าสิ่งนี้ เราเป็นเองโดยธรรมชาติก็มีเหมือนกัน ไม่ใช่เรื่องแปลก และมีช่องให้อยู่ในวงวิชาการได้ (อย่าลืมว่าการเปลี่ยนจาก modern เป็น postmodern ทำได้ยากกว่าดังได้กล่าวมาแล้วในประเด็นก่อน ดังนั้นการเป็น postmodern โดยกำเนิดจึงง่ายและเป็นธรรมชาติมากกว่า - ผู้ถอดเทป) แต่เป็นเรื่องใหญ่เกินกว่าที่ผมจะสามารถวิเคราะห์ได้ เพราะอาจจะใช้ว่านี่คือวิธีที่ดี แต่ที่เสนอนี้มีใช้ว่าผมมานั่งวิเคราะห์ว่าวิธีนี้คืออย่างนี้นั่น เพราะนั่นก็พลาดอีกแล้ว เป็นการเอาเหตุผลมาวิเคราะห์ว่าคืออะไรนั่นเอง

แต่สิ่งที่ทำให้ผมอึดอัดในการทำแบบนี้ คือ มันคล้ายๆ กับเราไม่ต้องรับผิดชอบต่อสิ่งที่เราพูด ผมพอเข้าใจกับการไม่ต้องรับผิดชอบต่อสิ่งที่เราพูดในกรณีที่เราพูดกับคนที่จะไม่หลงตาม กรณีนี้ไม่เป็นปัญหาเท่าไรนัก แต่ถ้าบังเอิญในบางสถานการณ์จะเป็นด้วยเหตุใดไม่ทราบ คนฟังยกย่องคนพูด เลยทำให้การพูดมีอิทธิพลมากกว่าที่ควร ในกรณีนี้เรื่องความรับผิดชอบเลยน่าเป็นห่วง จริงอยู่โดยธรรมชาติเป็นอย่างนี้ แต่บังเอิญว่าคนฟังไปฟังเพียงช่วงเดียว ซึ่งอาจเป็นช่วงใช้เหตุผลหรือไม่ใช้เหตุผลก็ได้ ทั้งนี้แล้วแต่จังหวะที่เข้าไปฟัง แต่พอพูดออกไปก็เลยมีอิทธิพลต่อคนๆ นั้นเกินไป แต่ผมก็ไม่รู้ว่าทางออกคืออะไร เพราะถ้าจะห้ามนักวิชาการพูดกับคนอื่นก็กลายเป็น censor อีก ในความเป็นจริงการไปพูดกับคนอื่นที่ยกย่องเรา เราควรจะมีมารับผิดชอบเกินกว่าปล่อยให้มันผ่านไปเฉยๆ

ในประเด็นนี้ขอเพิ่มเติมว่า คนไทยส่วนใหญ่มีพื้นฐานเป็น postmodern ไม่เพียงเฉพาะมีแต่นักวิชาการเท่านั้น ทำให้ดูเหมือนกับว่าเหตุการณ์ในแต่ละวินาทีไม่ต้องสัมพันธ์กัน ทุกสิ่งเป็นของใหม่ตลอดเวลา ดังนั้นจึงไม่จำเป็นต้องหาความสัมพันธ์ของเหตุการณ์ต่างๆ รวมถึงปัญหาเรื่องของ consistency ด้วย

คำถามที่สำคัญกว่าในประเด็นนี้คือ ความคิดแบบ modern หรือเหตุผลเป็นสิ่งที่นำเราไปสู่ปลายทางสากลได้ ความคิดแบบนี้สามารถมีอิทธิพลในสังคมไทยได้หรือไม่ ผมคิดว่าน่าจะมี แต่ไม่ใช่แบบที่บางคนเขียนว่ามีอิทธิพลเปลี่ยนแปลงคน อิทธิพลแบบที่ผมและบางคนอาจจะเห็นแล้วก็คือ อิทธิพลที่ทำให้ช่องว่างระหว่าง modern และ postmodern ในชีวิตคนเราแคบลงแต่ก็ขึ้น กล่าวคือ โดยปกติในบางช่วงเรามองโลกอย่างนี้ ในบางช่วงเรามองโลกอีกอย่างหนึ่งเปลี่ยนไปเปลี่ยนมา แต่พอมีอิทธิพลจากภายนอกซึ่งบางคนอาจเรียกว่า "ตะวันตก" หรือ rationalism การกระโดดกลับไปกลับมาจะเกิดเร็วขึ้นทุกวินาที ทั้งนี้เนื่องจากสิ่งต่างๆ ที่พบ ไม่ว่าจะเป็นด้านสังคม ด้านเศรษฐกิจ และชีวิตประจำวัน การกลับไปกลับมาสองด้านนี้ทำให้เหนื่อยและอาจเป็นอันตรายต่อสุขภาพจิตได้ ผมคิดว่าผลด้านนี้อาจจะมีมากได้

ถ้าถามว่า postmodernism มองพื้นฐานของตนอย่างไร คำตอบคือไม่ต้องมองและถ้ามองก็ไม่ใช้ postmodernism โดยปกติแล้วการเปลี่ยนพื้นฐานตามธรรมดา เช่น วิจารณ์วิธีการบางอย่างและเสนอวิธีการที่คิดว่าดีกว่าเข้ามาแทน ซึ่งก็คือการปฏิเสธพื้นฐานอันหนึ่ง แล้วเสนอพื้นฐานอันใหม่มาแทน เช่น คนในสมัยก่อนบอกว่า สังคมศาสตร์ไม่ควรใช้วิธีการของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ เพราะสังคมศาสตร์พูดถึงเรื่องของมนุษย์ ดังนั้นจึงควรหาวิธีการอื่นมาใช้ เป็นต้น การเปลี่ยนวิธีการหรือพื้นฐานในลักษณะที่กล่าวมานี้ถือเป็นเรื่องปกติ

จากที่กล่าวมา ผมเลยคิดว่า สำหรับแนวความคิดที่ว่าไม่ควรมีพื้นฐานก็คงไม่มีพื้นฐาน และคงมีไม่ได้ด้วย หากเราไปบังคับให้มีก็จะเกิดปัญหาขึ้นคือ เกิดปัญหาว่าทำไมถึงไปบังคับให้มีเหตุผล เช่น ในงานเขียนของฟูโก (Michel Foucault) ชื่อ *Archaeology of Knowledge* ในตอนจบของหนังสือเขาเขียนว่า ผมรู้ว่าบางคนที่มาอ่านงานนี้คงจะถามผมว่า ทำไมพูดขัดแย้งกับตัวเอง ผมขอบอกว่า เรื่องอะไรจะมาแย้งผมว่าขัดแย้งกับตัวเอง ปล่อยให้พวกเขาดำรงและข้าราชการมาทำหน้าที่นี้เถอะ เราก็คุยกันต่อไปเรื่อยๆ

จะเห็นได้ว่า ทศนะแบบฟูโกนี่เป็นทศนะที่คิดว่าสามารถทำบางอย่างได้โดยไม่ต้องมีพื้นฐาน ซึ่งก็เหมือนกับทศนะของรอร์ติที่พยายามบอกว่าคือ การสนทนาที่มีต่อกันได้โดยไม่ต้องมีพื้นฐาน คือสนทนากันเฉยๆ นั่นเอง

ส่วนเรื่องจริยศาสตร์ ผมคิดว่าเป็นปัญหาของ postmodernism เพราะแนวความคิดนี้ไม่มีเป้าหมายที่แน่นอน สามารถเปลี่ยนได้เรื่อยๆ โดยทั่วไปการเปลี่ยนแปลงจะเป็นการเปลี่ยนวิธีการเพื่อนำไปสู่เป้าหมายที่แน่นอนบางอย่าง ซึ่งเป็นเรื่องที่อาจพอรับได้และถกเถียงกันได้ว่า เป้าหมายสนับสนุนให้ยอมรับวิธีการที่ใช้มันได้หรือไม่ ปัญหาอย่างน้อยก็มีวิธีการที่ใช้และเป้าหมายที่ต้องการนำมาพิจารณา เมื่อมีการเปลี่ยนวิธีการที่ใช้ ในแง่ของจริยศาสตร์เราอาจบอกได้ว่า วิธีการนี้ไม่ค่อยมีจริยธรรม พอประเมินแล้วเราอาจจะแก้ไขวิธีการอันนั้นได้ และเมื่อแก้ไขหรือเปลี่ยนวิธีการที่ใช้แล้วทำให้มีจริยธรรมมากขึ้นก็ได้ แต่ถ้ามีการเปลี่ยนเป้าหมายเรื่อย ผมคิดว่าเป็นปัญหาและตอบไม่ได้ มีบางคนพยายามตอบปัญหานี้ และมีงานออกมาเยอะ เช่น *Ethics and Postmodernism* แต่ผมไม่อ่านและไม่รู้เขาพูดอะไรบ้าง

5

Values in the Age of Science and Technology

Alongside the different cultural traditions in Asia and the Pacific (Hindu, Buddhist, Confucianist, Islamic, etc.) the beginning stage of a shared culture is arising, namely, the culture of science and technology. This paper is an attempt to deal with the question of what role, if any, do values play in this age of science and technology.

A number of questions come to mind when thinking about values in our current age of science and technology. The immediate question is whether science and technology have made discussions about values obsolete, at least in the sense of the search for values. There are also questions such as, "Have values been impacted by the development of science and technology, and if so, how?", "Has the current state of science and technology created new problems concerning values?", "Have science and technology proposed new answers to old problems concerning values?", "Have science and technology imposed new values on us?" These questions, in both their general formulation and with respect to particular values, such as, democracy and rationality, are what I propose to discuss in this paper.

Science and the obsolescence of questions concerning values

If modern science has made the question of values obsolete, then we need not go on to the other questions. By making the question of values obsolete I mean a situation where we are not able to make a choice as to what values we wish to hold. This does not mean a situation where it is difficult to make choices as to what values one holds, but where it is impossible to make such choices. Such a situation would hold if it turns out that all our behaviour is determined, and seemingly free choices are mere illusions. For ideas along these lines we turn to the work of sociobiologists and Skinnerian behaviorists.

Ever since E.O. Wilson proposed his New Synthesis and suggested that the range of application of sociobiology can be extended to the study of human social behaviour, the study of values has assumed a new look. Though some philosophers have dismissed the possibility of any important ideas relevant to the search for values coming from this line of research, many have thought it at least worthwhile to consider. Since the impact would be so great, it seems as if this alone justifies further study into these ideas. The molecular biologist Gunther Stent in *Morality as a Biological Phenomenon* states that values are those things which optimize human welfare and are determined biologically. Since some human values, such as sacrifice, seem to result in the opposite of "optimizing human welfare" it may seem as if Stent's understanding of values is unacceptable. However, the key to the relevance of biology to the study of values lies in the concept of "fitness" proposed along with these ideas. "Fitness" takes into account the extent to which the reproductive potential of close relatives is served, not just one's own. The evolution of values is then accounted for by kin selection. For example, by drawing attention to itself the alarmist bird has much less of a chance of surviving to leave offspring. However, this behaviour raises the reproductive success rate of its close relatives nearby. This phenomenon is sometimes referred to as "inclusive fitness". On such an account the debates concerning such topics as "the sorry state of values today" or "how to restore respect for our traditional values" seem to be out of place.

In *Beyond Freedom and Dignity*, the psychologist B.F. Skinner proposes that "values" need to be redefined through a scientific approach. His own suggestion is to define values as "reinforcers operating in the evolutionary history of human species". Skinner's ideas are of course proposed under the presupposition that behaviour is determined by genetics and the environment.

In a way this expands the scope of the explanation of values beyond biology, but still in a somewhat deterministic vein. The two main values discussed by Skinner, freedom and dignity, become for him of mere historical

interest. Though they once played an important role in man's struggle against tyranny, they are now holding back man's progress. The problem with "freedom" is that the champions of this value have never been able to come to grips with the idea of "control". Skinner sees the real problem to be the freeing of men, not from control in general, but from certain kinds of control. By accepting the generalization that all control is wrong, we are not able to fully accept the fact that we depend on the world around us and that the most we can do is to change the nature of the dependency. As for the idea of "dignity", Skinner sees most discussions of this idea as standing in the way of human achievement because it opposes a technology of behaviour merely because individuals under this scheme are no longer given credit. What is needed now, according to Skinner, is a technology of behaviour which concentrates on changing the environment, which in turn will improve society. The promotion of wornout values will just not do the job.

The main problem with the sociobiological and the Skinnerian approach to the question of values is that they don't really escape from the pre-acceptance of values and therefore are back to square one. If we are to change the environment so that biological factors go to work, thus producing "values" along the way, the first thing we need to know is what type of environment we should have which will get us where we want to go. But determining where we want to go, what kind of meaning we want for life, is the most basic question concerning values that can be asked. Besides this problem of the reduction of values to more fundamental values, there is also the problem stemming from the situation of values being part of scientific research itself. As Rescher points out in "The Ethical Dimension of Scientific Research", within the framework of actual scientific research itself, ethical problems occur for the practising scientist which are not just problems concerning the application of the research. The decisions on kinds of research to be funded is directly related to what is considered to be the "good life". The advancement of science has not yet made the search for answers to questions concerning values obsolete.

Science and technology as a destroyer of values

There are a number of writers who have presented such a dim view of man's future in the age of science and technology that it could be said that if such sentiments were true our search for values would indeed come to an end. The futures these writers depict give no place to "hope", which is a framework within which all strivings for values must operate. Two such writers are Theodore Roszak and Jacques Ellul.

In "The Monster and the Titan: Science, Knowledge, and Gnosis", Roszak argues that science has set its sights too low and thus is responsible for the creation of the monster of meaninglessness, an "existential void where modern man searches in vain for his lost soul". He agrees with many scientists that science began as a celebration of the human spirit, but it is now leading to a humanism of despair. In response to this grieving for the loss of an enchanted world, science calls up the Titan and reminds us that it gives us the free pursuit of knowledge as a supreme value in itself. But as a supreme value overriding all other values, science for science's sake in effect destroys all values. As Steven Weinberg states in "Reflections of a Working Scientist", "The laws of nature are as impersonalized and free of human values as the rules of arithmetic." It is not surprising if dedication to such an environment ends up effecting the practitioner in like ways. The scientist becomes like his discipline.

Where Roszak decries the consequences of modern science, Ellul does the same with respect to technology. In *The Technological Society* he argues that technology has not only become an end in itself, but an end which dominates all other ends. It began by serving values, but became a supreme value itself. It suppresses the traditional values of all societies to produce a monolithic world culture in which non-technological differences become mere appearance. Through a proliferation of means these means become ends, and all other values disappear. For Ellul, the only solution to the technological age is world-wide totalitarianism, and thus inhabitants of the future

technological state will have everything they desire except their freedom.

If views such as those of Roszak and Ellul are correct, then science and technology will indeed have destroyed human values. However, such views depend heavily on predictions as to the future course of science and technology, and we have not been very good at this. Predictions of the future of science come right up against the widely accepted view that new knowledge cannot be predicted in advance, whereas predictions concerning the future state of technological know-how have always been haphazard at best. The farther away the future that we are looking at, the less accurate are our predictions, but this is exactly where the destruction of values would come about. Besides the dependence on future predictions as to the nature of scientific and technological advance, these pessimistic views also have the drawback that they arise out of a particular historical framework regarding the growth of science, namely a rationalistic-mechanistic view of the world. As science develops in a setting with a more magical-mystical view of the universe as its history, such as is happening in many parts of the world today, the meaninglessness that destroys values fades away.

Science and technology as a revaluator of values

Though Friedrich Nietzsche is often thought of as a nihilistic philosopher intent on destroying all values in his path, his "nihilism" is actually a transition on the way to, in his own words, "a revaluation of values". This project of Nietzsche's actually makes him one of the most optimistic of philosophers concerning the human condition. Great possibilities exist for mankind, but it will take a lot of effort. Nietzsche's revaluation of values was both a critique of existing values and a development of alternatives. When he does seem to be raising questions about possibilities, for example in raising questions about whether or not we should set the search for Truth as a priority, Nietzsche does not claim that this search is futile but rather that it is dangerous.

He believed that if we found Truth we would not be able to handle it. For him the future task of philosophy becomes the determination of the ranking order among values. This is as practical a task as could be conceived, and is exactly the situation we face today. The main difference between Nietzsche's proposal and the situation of this age is that Nietzsche's ideas spring from his desire to see a more "Dionysian" value standard imposed, whereas for us the urgency comes from new dilemmas resulting from developments in science and technology.

As two examples we will consider problems resulting from the use of nuclear energy and the applications of genetic engineering. Since nuclear waste has a half-life of 24,000 years, our use of nuclear energy presents us with the problem of how much risk we have the right to impose on the future for the sake of convenience and luxury now. The value "risking responsibly with regard to the future" has never had to be evaluated in the past. But now we are confronted with a headlong clash between this value and the values of convenience and luxury. As for the applications of genetic engineering, there is no shortage of new problems which require values-based decision-making. One of the deepest problems which will arise when we are routinely able to specify certain characteristics of human beings is the problem of choosing between the values "doing the best we can to create a better world" and "not trying to act like God".

With the increase of new possibilities, more decision-making situations are created, and the basis for these choices lie in nothing less than a prioritizing of values. Science and technology have thus become a revaluator of values.

The impact of science and technology on values today

Having considered the relationship between values and science and technology from a theoretical standpoint, a more practical question remains to be discussed. This is the question of what kind of impact science and

technology has on values today. The different ways that science and technology might impact upon values today are by redefining those values, by confronting them with other values, or by impacting upon the justification of those values. For impact by redefining we will consider the example of "rationality", for impact by confrontation with other values we consider "respect for elders", and for impact upon justifications we consider "democracy".

Though there are numerous conferences, seminars and publications on the topic of the rationality of science, both in terms of questioning it as well as explaining it, for most people outside of the philosophical circle the question of whether or not science is rational is a silly question. This is a relatively new phenomenon. Five hundred years ago the situation was quite different. What has happened is that "rationality" has been redefined to mean "in accordance with the findings of science and technology". How has this situation come about? Maybe it is not too difficult to understand. If being rational means acting in a way which best suits our purposes, then the past successes of science and technology make science and technology the best things to base our actions on. What has happened here is that "probable success" has taken over from "truth directed" as the core meaning of being rational. The psychological pull of "being rational" is such that most people opt for equating it with "being scientific" rather than having to choose the value "being scientific" over the value "being rational". The people who have chosen the above redefinition are those who could be referred to as being "of" the current age of science and technology. There is an important difference between being "in" this age and being "of" this age. Though everyone alive at the present is obviously "in" our current age of science and technology, a large number of these people understand the world around them in terms not that different from the past, and these I refer to as not being "of" this age. When we refer to traditional societies I believe we are referring primarily to this group. The societies we are part of are often a mixture of those "of" the age of science and technology and those "not of" this age. How to reconcile the

values of these two groups becomes a major problem. An example of this tension can be seen by considering the value placed on the respect for elders in traditional societies. People "of" the age of science and technology have come to understand being rational as being scientific, as discussed above. When someone's beliefs on certain matters are at odds with the scientific view of the matter, that person's beliefs are looked upon as being irrational. Since being irrational is the opposite of wisdom, which is one of the grounds for the respect of elders, the respect for elders is dropped from that part of society as a value to be cherished. In the age of science and technology, being around on this earth for a long time just doesn't seem to be valuable in itself. This impact of science and technology on traditional values, such as "respect for elders", can occur even without the eventual rejection of such values. The critical acceptance of such values has an impact as well because of the demystification which takes place, or as Popper calls it in his essay "Towards a Rational Theory of Tradition", the "escape from the taboo of tradition".

To see how science and technology might have an impact on the justification of democracy, it might be clearer if we consider consequentialist justifications of the democratic system. One such type of justification is Alexis de Tocqueville's claim that democratic systems result in an increase of positive energy in societies with such systems of government. Such energy is then transformed into various enterprises benefitting society as a whole. For de Tocqueville the main advantage of democracy over other systems is certainly not the quality of leaders it produces, but the fact that the citizens of such societies re-energize themselves by the fact that they elect their leaders, and thus indirectly make their own laws. However, since such re-energizing can come about just as well by the new vistas of imagination and astounding marvels brought about by science and technology, democratic systems may not be needed to provide this extra push. The case of new economic powerhouses on the world scene, in less than democratic settings, is an indication of how this can come about. Though other problems in such

societies might be on the horizon, this particular justification does seem to have been undermined.

Another consequentialist justification of democracy is that it is the best safeguard of more fundamental rights, such as justice and fairness. Democratic systems are then justified just to the extent that they perform this function better than other possible governmental systems. The question becomes whether or not a technological society can do as good a job, or perhaps an even better job, at safeguarding such rights. One thing that science and technology does is that it levels the playing-field. The supreme good is measured in terms of competence. Though there have been many different criticisms of what a society permeated by science and technology would be like, as was discussed in the section on the destroyer of values, no one has claimed that the major problem with such societies is that they would be unjust. The age of science and technology demands new forms of justification for anyone advocating democracy. There are of course other forms of justification for democracy, for example, epistemic justifications for democracy which are based on the claim that we do not know who the knowers of political truths are. It remains to be seen how these kinds of justification are affected by the technological society, if at all. An important question which needs to be studied is, "How can we justify the promotion of democratic values in the age of science and technology?"

Conclusion

In conclusion, it seems as if we will never be able to escape from a valuebased existence. No matter what direction science and technology take us, changing, destroying, nudging previously held values along the way, new values emerge continuously. Even the skeptical view that value-judgments are neither objectively true nor objectively false is internal to the evaluative domain. Perhaps this is not surprising. After all, science and technology are the direct results of human values operating in this world.

คุณค่าในยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี

เคียงข้างขนบธรรมเนียมวัฒนธรรมที่แตกต่างกันในเอเชียและแปซิฟิก (ฮินดู พุทธ ขงจื้อ อิสลาม ฯลฯ) วัฒนธรรมร่วมอย่างหนึ่งกำลังเกิดขึ้นในชั้นเริ่มต้น กล่าวคือ วัฒนธรรมของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี บทความนี้เป็นความพยายามตอบคำถามว่า คุณค่ายังมีบทบาทในยุคของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีหรือไม่ อย่างไร

คำถามหลายคำถามเกิดขึ้นในใจเมื่อเราถามถึงคุณค่าในยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีปัจจุบัน คำถามหนึ่งที่เกิดขึ้นทันทีก็คือ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีทำให้การถกเถียงเรื่องคุณค่าล้าสมัยหรือไม่ โดยเฉพาะในความหมายของการแสวงหาค่านอกจากนี้ยังคงมีคำถามอื่น เช่น "คุณค่าได้รับผลกระทบจากการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีหรือไม่ ถ้าใช่ ได้รับผลกระทบอย่างไร" "สถานะปัจจุบันของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีก่อให้เกิดปัญหาใหม่เกี่ยวกับคุณค่าหรือไม่" "วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีนำเสนอคำตอบใหม่แก่คำถามเก่าเกี่ยวกับคุณค่าหรือไม่" "วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีนำเสนอคุณค่าใหม่ให้แก่เราหรือไม่" คำถามเหล่านี้ทั้งในแง่ที่เกี่ยวข้องกับคุณค่าทั่วไป (general formulation) และแง่ที่เกี่ยวข้องกับคุณค่าเฉพาะ เช่น ประชาธิปไตยและความเป็นเหตุผล เป็นสิ่งที่ผู้เขียนจะนำเสนอเพื่อถกเถียงในบทความนี้

วิทยาศาสตร์และความล้าสมัยของคำถามเกี่ยวกับคุณค่า

ถ้าหากว่าวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ทำให้คำถามเกี่ยวกับคุณค่าล้าสมัย เราไม่จำเป็นต้องตอบคำถามอื่น เมื่อกล่าวถึงการทำให้คำถามเกี่ยวกับคุณค่าล้าสมัย ผู้เขียนหมายถึงสถานการณ์ที่เราไม่สามารถเลือกได้ว่าคุณค่าใดที่เราต้องการจะยึดถือ คำกล่าวนี้ไม่ได้หมายถึงสถานการณ์ที่มี ความยากลำบาก ในการเลือกคุณค่าที่คนหนึ่งยึดถือ แต่หมายถึงสถานการณ์ที่ เป็นไปไม่ได้ ที่จะสร้างทางเลือก สถานการณ์เช่นนี้จะเกิดขึ้นหากปรากฏว่าพฤติกรรมทั้งหมดของเราถูกกำหนดและดูเหมือนว่าการเลือกอย่างเสรีเป็นเพียง มายาภาพ เราจะพิจารณาผลงานของนักชีววิทยาสังคม (sociobiologist) และนักพฤติกรรมศาสตร์แบบสกินเนอร์ (Skinnerian behaviorist) เพื่อพิจารณาทรศนะดังกล่าว

ตั้งแต่ อี.โอ. วิลสัน (E.O. Wilson) นำเสนอหนังสือของเขาชื่อ *การสังเคราะห์ใหม่* (New Synthesis) และเสนอว่า ชีววิทยาสังคม (sociobiology) สามารถขยายไปสู่การประยุกต์ใช้กับการศึกษาพฤติกรรมทางสังคมของมนุษย์ การศึกษาเรื่องคุณค่าได้รับมุมมองใหม่ขึ้น แม้ว่านักปรัชญาจำนวนมากไม่เห็นว่าเป็นแนวคิดสำคัญใดๆ ที่สัมพันธ์กับการค้นคว้าเรื่องคุณค่าซึ่งเป็นผลมาจากแนวการวิจัยเช่นนี้จะเป็นความเป็นไปได้อีกต่อไป นักปรัชญาอีกจำนวนหนึ่งคิดว่าอย่างน้อยที่สุดแนวคิดนี้มีคุณค่าที่ควรพิจารณา เนื่องจากผลกระทบจากแนวคิดเหล่านี้จะมีมาก ดูเหมือนว่าเพียงผลกระทบนี้ก็เป็นเหตุผลสนับสนุนให้มีการศึกษาแนวคิดเหล่านี้ต่อไป ในหนังสือ *ศีลธรรมในฐานะที่เป็นปรากฏการณ์ทางชีววิทยา* (Morality as a Biological Phenomena) กุนเธอร์ สเตนต์ (Gunther Stent) กล่าวว่า คุณค่าต่างๆ ก็คือสิ่งต่างๆ ที่ก่อให้เกิดสวัสดิการที่เหมาะสมสำหรับมนุษย์ และคุณค่าเหล่านี้ถูกทำให้เกิดขึ้นด้วยกระบวนการทางชีววิทยา เนื่องจากคุณค่าของมนุษย์บางอย่าง เช่น การเสียสละ ดูเหมือนก่อให้เกิดสิ่งตรงข้ามกับ "การสร้างสวัสดิการที่เหมาะสมสำหรับมนุษย์" (optimizing human welfare) จึงดูเหมือนว่าการเข้าใจเรื่องคุณค่าของสเตนต์เป็นสิ่งที่ไม่สามารถยอมรับได้ อย่างไรก็ตาม สิ่งสำคัญที่ทำให้ชีววิทยามีความสัมพันธ์กับการศึกษาเรื่องคุณค่าอยู่ที่มโนทัศน์เรื่อง "ความเหมาะสม" (fitness) ซึ่งเสนอโดยแนวคิดเหล่านี้ "ความเหมาะสม" จะพิจารณาถึงขอบเขตของประโยชน์ซึ่งก่อให้เกิดขึ้นโดยศักยภาพในการสืบพันธุ์ของญาติที่ใกล้ชิด ไม่ใช่เพียงประโยชน์ที่ก่อให้เกิดขึ้นโดยศักยภาพในการสืบพันธุ์ของตนเอง ดังนั้น วิวัฒนาการของคุณค่าถูกอธิบายด้วยเรื่องการคัดเลือกเครือญาติ ตัวอย่างเช่น นกที่ขี้ตกใจมีโอกาสรอดอยู่รอดเพื่อให้กำเนิดลูกหลานน้อยลงเพราะการสนใจแต่ตนเอง อย่างไรก็ตาม พฤติกรรมนี้ก่อให้เกิดอัตราการสืบพันธุ์ที่ประสบผลสำเร็จมากขึ้นในเครือญาติที่ใกล้ชิดที่อยู่อาศัยอยู่ในบริเวณใกล้เคียง ปรากฏการณ์เช่นนี้บางทีเรียกว่า "ความเหมาะสมรวม" (inclusive fitness) ด้วยการอธิบายเช่นนี้ ดูเหมือนว่าการถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นต่างๆ เช่น "สถานะของคุณค่าที่น่าเสียใจปัจจุบัน" หรือ "จะรักษาการเคารพคุณค่าตามประเพณีได้อย่างไร" กลายเป็นสิ่งที่ล้าสมัย

ในหนังสือชื่อ *เหนือเสรีภาพและศักดิ์ศรี* (Beyond Freedom and Dignity) บีเอฟ สกินเนอร์ (B.F. Skinner) เสนอว่า "คุณค่าต่างๆ" ต้องได้รับการให้จำกัดความใหม่ด้วยแนวทางแบบวิทยาศาสตร์ ตัวเขาเองเสนอให้จำกัดความคุณค่าต่างๆ ในฐานะที่เป็น "ตัวส่งเสริมที่ปฏิบัติการอยู่ในประวัติศาสตร์วิวัฒนาการของเผ่าพันธุ์มนุษย์" แนวคิดของสกินเนอร์เป็นข้อเสนอโดยมีข้อสมมติล่วงหน้าว่า พฤติกรรมถูกกำหนดโดย พันธุกรรมและสภาพแวดล้อมอย่างแน่นนอน ในแง่หนึ่ง วิธีการเช่นนี้เป็นการขยายขอบเขตการอธิบายเรื่องคุณค่าให้เกินขอบเขตของชีววิทยา แต่ก็ยังค่อนข้างอยู่ใน แนวทางนิยตินิยม (deterministic vein) คุณค่าสำคัญสองประการที่สกินเนอร์พิจารณา คือ เสรีภาพและศักดิ์ศรี (freedom and dignity) กลายเป็นเพียงประโยชน์เชิงประวัติศาสตร์ สำหรับเขา แม้ว่าคุณค่าทั้งสองเคยแสดงบทบาทสำคัญในการต่อสู้ของมนุษย์กับทรราชย์ แต่ปัจจุบันกำลังกลายเป็นสิ่งที่ขัดขวางความก้าวหน้าของมนุษย์ ปัญหาที่เกี่ยวข้องกับ "เสรีภาพ" ก็คือว่า ผู้สนับสนุนคุณค่านี้ไม่เคยสามารถทำความเข้าใจและแก้ปัญหาเกี่ยวกับแนวคิดเรื่อง "การควบคุม" ได้ สกินเนอร์เห็นว่าปัญหาที่แท้จริงอยู่ที่การทำให้มนุษย์เป็นอิสระจากการควบคุมบางประเภท ไม่ใช่จากการควบคุมโดยทั่วไป การยอมรับหลักการทั่วไปว่าการควบคุมทุกอย่างเป็นสิ่งผิดทำให้เราไม่สามารถยอมรับอย่างสมบูรณ์ในข้อเท็จจริงที่ว่า เราพึ่งพาโลกรอบตัวเราและอย่างมากที่สุด เราทำได้เพียงการเปลี่ยนธรรมชาติของการพึ่งพา ในเรื่องเกี่ยวกับ "ศักดิ์ศรี" สกินเนอร์เห็นว่า การถกเถียงส่วนมากเกี่ยวกับเรื่องนี้ขัดขวางการบรรลุความสำเร็จของมนุษย์ เนื่องจากแนวคิดนี้ต่อต้านเทคโนโลยีเกี่ยวกับพฤติกรรมเพียงเพราะว่าปัจเจกภายใต้แผนการพัฒนาเทคโนโลยีนี้ไม่ได้รับการยกย่องอีกต่อไป ตามความคิดของสกินเนอร์ สิ่งที่เป็นในปัจจุบันคือเทคโนโลยีเกี่ยวกับพฤติกรรมซึ่งมุ่งให้ความสนใจในเรื่องการเปลี่ยนสภาพแวดล้อมที่จะก่อให้เกิดการปรับปรุงสังคมต่อไปในอนาคต การส่งเสริมคุณค่าที่ไร้ประโยชน์จะไม่สามารถทำให้บรรลุผลที่ต้องการได้

ปัญหาหลักของการศึกษาคำถามเรื่องคุณค่าแบบชีววิทยาสังคมและแบบ สกินเนอร์ก็คือ แนวทางทั้งสองไม่สามารถหลีกเลี่ยงจากการยอมรับล่วงหน้าเกี่ยวกับเรื่อง คุณค่าอย่างแท้จริง เพราะฉะนั้น จึงเป็นการกลับสู่จุดเริ่มต้น หากเราต้องการเปลี่ยน

สภาพแวดล้อมเพื่อว่าปัจจัยทางชีววิทยาจะได้เริ่มทำงานและผลิตคุณค่าต่างๆ ตามมา สิ่งแรกที่เราจำเป็นต้องรู้คือสภาพแวดล้อมแบบใดที่เราควรมีและจะนำเราไปสู่เป้าหมายที่เราต้องการ แต่การกำหนดเป้าหมายที่เราต้องการไปให้ถึงและความหมายที่เราต้องการสำหรับชีวิตเป็นคำถามพื้นฐานที่สุดเกี่ยวกับคุณค่าซึ่งเราสามารถตั้งได้ นอกเหนือจากปัญหาเกี่ยวกับการลดทอนคุณค่าต่างๆ ไปสู่คุณค่าที่เป็นพื้นฐานมากกว่า เรายังมีปัญหาที่เกิดจากสถานการณ์เกี่ยวกับคุณค่าซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการวิจัยทางวิทยาศาสตร์เอง ดังที่เรสเซอร์ (Rescher) ชี้ให้เห็นใน "มิติทางจริยธรรมของการวิจัยทางวิทยาศาสตร์" (The Ethical Dimension of Scientific Research) ว่า ในกรอบของการวิจัยทางวิทยาศาสตร์ ปัญหาต่างๆ ทางจริยศาสตร์เกิดขึ้นกับนักวิทยาศาสตร์ที่ปฏิบัติงานจริง ซึ่งไม่ใช่เพียงปัญหาเกี่ยวข้องกับการประยุกต์ใช้งานวิจัย การตัดสินใจประเภทของงานวิจัยใดสมควรได้รับทุนสนับสนุนเกี่ยวข้องโดยตรงกับสิ่งที่เราพิจารณาว่าเป็น "ชีวิตที่ดี" ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ยังคงมีได้ก่อให้เกิดการค้นหาคำตอบให้กับคำถามเกี่ยวกับคุณค่าที่ล้ำสมัย

วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในฐานะที่เป็นตัวทำลายคุณค่า

มีนักเขียนจำนวนหนึ่งเสนอทฤษฎะที่มีฉมุนเกี่ยวกับอนาคตของมนุษย์ในยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี เราสามารถกล่าวได้ว่า หากทฤษฎะเหล่านี้เป็นจริง การค้นหาค่าคุณค่าต่างๆ คงจะถึงจุดจบอย่างแท้จริง อนาคตที่ผู้เขียนเหล่านี้บรรยายถึงไม่ได้ให้พื้นที่แก่ "ความหวัง" ซึ่งเป็นกรอบของการดำเนินการต่อสู้เพื่อคุณค่าต่างๆ นักเขียนที่มีทฤษฎะดังกล่าวสองท่าน คือ ธีโอดอร์ รอสแซ็ค (Theodore Roszak) และฌาคส์ เอลลูล (Jacques Ellul)

ใน "ปีศาจและไตตัน : วิทยาศาสตร์ ความรู้ และ ความรู้ทางจิตวิญญาณ" (The Monster and the Titan: Science, Knowledge, and Gnosis) รอสแซ็คเสนอว่าวิทยาศาสตร์ตั้งเป้าหมายดำเนินไป ดังนั้น วิทยาศาสตร์ต้องรับผิดชอบต่อการสร้างปีศาจแห่งการไร้ความหมาย หรือ "ความว่างเปล่าที่ดำรงอยู่อันเป็นสถานที่ซึ่งมนุษย์สมัยใหม่ไม่สามารถพบวิญญาณที่สูญหายของพวกเขา" เขาเห็นด้วยกับเหล่านักวิทยาศาสตร์

ว่าวิทยาศาสตร์เริ่มต้นในฐานะที่เป็นการเล่นจำลองจิตวิญญาณของมนุษย์ แต่ในสภาพปัจจุบันวิทยาศาสตร์กำลังนำเราไปสู่มนุษยนิยมแห่งความสิ้นหวัง ในการตอบสนองต่อความเศร้าเสียใจที่ต้องสูญเสียโลกแห่งความเบิกบาน วิทยาศาสตร์ปลูกไถ่ต้นขึ้นมาและเตือนเราว่ามันมอบการแสวงหาความรู้อย่างเสรีให้กับเราในฐานะที่เป็นคุณค่าสูงสุดในตัวเอง แต่ในฐานะที่เป็นคุณค่าสูงสุดซึ่งสำคัญกว่าคุณค่าอื่นๆ วิทยาศาสตร์เพื่อวิทยาศาสตร์แท้จริงแล้วจะทำลายคุณค่าอื่นๆ ทั้งหมด ดังที่สตีเวน ไวน์เบิร์ก (Steven Weinberg) กล่าวไว้ใน "การไตร่ตรองของนักวิทยาศาสตร์ผู้ปฏิบัติ" (Reflections of a Working Scientist) ว่า "กฎธรรมชาติถูกทำให้ไม่ขึ้นกับบุคคลและเป็นอิสระจากคุณค่าของมนุษย์เหมือนกับกฎเกณฑ์ของเลขคณิต" ไม่น่าประหลาดใจหากการทุ่มเทให้กับสภาพแวดล้อมเช่นนี้จบลงด้วยการสร้างผลกระทบต่อผู้ปฏิบัติในทิศทางเดียวกัน นักวิทยาศาสตร์กลายเป็นสิ่งที่เหมือนกับวิชาของเขา

ในขณะที่รอสแซ็คพิจารณาผลตามมาจากวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ เอลูลูกำลังเดียวกันกับเทคโนโลยี ในหนังสือ สังคมแห่งเทคโนโลยี (The Technological Society) เขาเสนอว่าเทคโนโลยีไม่ได้กลายเป็นเป้าหมายในตัวเองเท่านั้น แต่เป็นเป้าหมายที่ครอบงำเป้าหมายอื่นทั้งหมด เทคโนโลยีเริ่มต้นจากการรับใช้คุณค่าต่างๆ แต่ตัวเองได้กลายเป็นคุณค่าสูงสุด มันกดคุณค่าทางประเพณีของสังคมต่างๆ เพื่อสร้างวัฒนธรรมโลกที่เป็นหนึ่งเดียว (monolithic world culture) ในโลกเช่นนี้ ความแตกต่างที่ไม่ใช่เรื่องของเทคโนโลยีกลายเป็นเพียงปรากฏการณ์ โดยการเพิ่มวิธีการอย่างรวดเร็ว วิธีการเหล่านี้กลายเป็นเป้าหมายและคุณค่าอื่นสูญหายไป สำหรับเอลูลู คำตอบของยุคเทคโนโลยีก็คือลัทธิอำนาจนิยมเบ็ดเสร็จทั่วโลก ดังนั้น ผู้อาศัยในรัฐเทคโนโลยีในอนาคตจะมีทุกสิ่งทุกอย่างที่เขาปรารถนา ยกเว้นเสรีภาพของตัวเอง

หากทฤษฎีที่เป็นเช่นเดียวกับทฤษฎีของรอสแซ็คและเอลูลูถูกต้อง วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจะทำลายคุณค่าอื่นๆ ของมนุษย์โดยแท้ แต่อย่างไรก็ตาม ทฤษฎีเช่นนี้ต้องอาศัยการทำนายทิศทางในอนาคตของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีอย่างมาก และเราก็ยังไม่เคยประสบความสำเร็จในการทำนายเรื่องเช่นนี้ การทำนายอนาคตของวิทยาศาสตร์ขัดแย้งโดยตรงกับทฤษฎีที่ยอมรับกันอย่างแพร่หลายว่า

เราไม่สามารถทำนายความรู้ที่จะเกิดขึ้นใหม่ล่วงหน้า ในขณะที่การทำนายสภาพในอนาคตของความรู้เชิงปฏิบัติทางเทคโนโลยี (technological know-how) อย่างดีที่สุดก็เป็นเรื่องที่ไม่แน่นอน ยิ่งอนาคตที่เรากำลังเฝ้ามองไกลออกไปมากเท่าใด ความแน่นอนของการทำนายก็ลดลงมากเท่านั้น แต่เป็นที่แน่นอนว่าอนาคตที่กล่าวมานี้เป็นสถานที่ซึ่งการทำลายคุณค่าขึ้นควรจะเกิดขึ้น [ตามทรรศนะเหล่านี้] นอกจากการพึ่งพิงการทำนายอนาคตเกี่ยวกับธรรมชาติของความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ทรรศนะที่มองในแง่ร้ายเหล่านี้ยังคงมีข้อบกพร่องที่ว่า มันเกิดขึ้นภายใต้ความเชื่อเกี่ยวกับการเติบโตของวิทยาศาสตร์ที่มีลักษณะเฉพาะทางประวัติศาสตร์ กล่าวคือ ความเชื่อเกี่ยวกับโลกแบบเหตุผลนิยมและกลไกนิยม ในขณะที่วิทยาศาสตร์ซึ่งพัฒนาในสภาพแวดล้อมที่มีทรรศนะเกี่ยวกับจักรวาลแบบที่เชื่อถือเวทมนตร์และความลึกลับ (magical-mystical) ดังเช่นที่กำลังเกิดขึ้นในหลายส่วนของโลกปัจจุบัน การไร้ความหมายซึ่งทำลายคุณค่าต่างๆ ก็ค่อยๆ หดไป

วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในฐานะที่เป็นตัวประเมินคุณค่าของคุณค่า

แม้เรามักจะคิดถึงเฟรดริค นิซเซ (Friedrich Nietzsche) ในฐานะที่เป็นนักปรัชญาแบบสูญนิยม (nihilistic philosopher) ซึ่งมุ่งหมายที่จะทำลายคุณค่าทั้งหมดที่อยู่ในเส้นทางเดินของเขา แต่แนวคิดแบบสูญนิยมของเขาแท้จริงแล้วเป็นเพียงระยะผ่านไปสู่สิ่งที่ตัวเขาเองเรียกว่า "การให้คุณค่าใหม่แก่คุณค่า" (revaluation of values) อันที่จริง โครงการของนิซเซนี้ทำให้เขากลายเป็นนักปรัชญาที่มองสภาวะของมนุษย์ในแง่ที่เลวที่สุด ความเป็นไปได้ที่ยิ่งใหญ่ดำรงอยู่สำหรับมนุษย์ แต่การทำให้สิ่งนี้เกิดขึ้นได้ต้องใช้ความพยายามอย่างสูง การให้คุณค่าใหม่แก่คุณค่าต่างๆ ของนิซเซเป็นทั้งการวิพากษ์และการพัฒนาทางเลือก เมื่อเขาตั้งคำถามเกี่ยวกับความเป็นไปได้ต่างๆ ตัวอย่างเช่น ในการตั้งคำถามว่าเราควรกำหนดให้การค้นหาความจริง (Truth) เป็นสิ่งสำคัญสูงสุดหรือไม่ นิซเซไม่ได้อ้างว่าการค้นหานี้เป็นไปได้ แต่เน้นว่าเป็นเรื่องอันตราย เขาเชื่อว่าหากเราพบความจริง เราจะไม่สามารถจัดการกับมันได้ สำหรับนิซเซ งานของปรัชญาในอนาคตกลายเป็นการจัดลำดับความสำคัญของคุณค่าต่างๆ

งานเช่นนี้เป็นงานเชิงปฏิบัติอย่างแท้จริงและเป็นงานที่เราพบในปัจจุบัน ความแตกต่างสำคัญระหว่างข้อเสนอของนิซเซกับสถานการณ์ปัจจุบันก็คือ นิซเซปรารถนาที่จะเห็นการกำหนดมาตรฐานคุณค่าที่เป็นแบบ "ไดโอนีเซียน" (Dionysian) มากขึ้น ในขณะที่เรื่องเร่งด่วนสำหรับเราเกิดจากภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกใหม่ (new dilemmas) ที่เป็นผลของการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี

เราจะพิจารณาตัวอย่างสองประการคือ ปัญหาที่เกิดจากการใช้พลังงานนิวเคลียร์ และการประยุกต์พันธุวิศวกรรมเป็นตัวอย่าง เนื่องจากกากนิวเคลียร์มีครึ่งชีวิตนานถึง 24,000 ปี การใช้พลังงานนิวเคลียร์นำไปสู่ปัญหาว่า เรามีสิทธิที่จะก่อให้เกิดความเสี่ยงในอนาคตมากเพียงใดเพื่อที่จะสร้างความสะดวกและความฟูมเฟือยสำหรับปัจจุบัน คุณค่าที่ว่า "การเสี่ยงโดยการรับผิดชอบอนาคต" ไม่เคยต้องได้รับการประเมินคุณค่าในอดีต แต่ปัจจุบัน เราเผชิญกับการปะทะอย่างไม่สามารถควบคุมได้ระหว่างคุณค่านี้กับคุณค่าแห่งความสะดวกและฟูมเฟือย สำหรับตัวอย่างการประยุกต์เรื่องพันธุวิศวกรรม เราพบปัญหาที่ต้องการการตัดสินใจที่มีพื้นฐานเรื่องคุณค่า ปัญหาที่ลึกที่สุดซึ่งจะเกิดเมื่อเราสามารถระบุลักษณะบางประการของมนุษย์ก็คือปัญหาเกี่ยวกับการเลือกระหว่างคุณค่าแห่ง "การดำดีที่สุดเพื่อสร้างโลกที่ดีกว่า" กับคุณค่าแห่ง "การไม่พยายามทำตัวเหมือนพระเจ้า"

พร้อมกับการเพิ่มความเป็นไปได้ใหม่ๆ สถานการณ์ที่ต้องตัดสินใจมีมากขึ้น และพื้นฐานสำหรับการเลือกจำต้องมีพื้นฐานอยู่บนการจัดลำดับคุณค่า ดังนั้น วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีก็กลายเป็นตัวประเมินคุณค่าใหม่เอง

ผลกระทบของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีต่อคุณค่าในปัจจุบัน

หลังจากได้พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างคุณค่ากับวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจากมุมมองทางทฤษฎีแล้ว คำถามที่มีลักษณะเชิงปฏิบัติมากขึ้นยังคงต้องมีการถกเถียงด้วย คำถามนี้เกี่ยวข้องกับเรื่องที่ว่าวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจะก่อให้เกิดผลกระทบประเภทใดต่อคุณค่าในปัจจุบัน วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีอาจก่อให้เกิดผลกระทบต่อคุณค่าปัจจุบันด้วยวิธีการที่แตกต่างกันไป คือ การก่อให้เกิดคำจำกัดความเรื่อง

คุณค่าใหม่ การเผชิญกับคุณค่าปัจจุบันด้วยคุณค่าอื่นๆ และการก่อให้เกิดผลกระทบต่อการสร้างความชอบธรรมของคุณค่าเหล่านั้น เราจะใช้ตัวอย่างเรื่อง "ความเป็นเหตุผล" เพื่อพิจารณาผลกระทบที่เกิดจากการให้คำจำกัดความใหม่ ใช้ตัวอย่างเรื่อง "การเคารพผู้ใหญ่" เพื่อพิจารณาผลกระทบที่เกิดจากการเผชิญกับคุณค่าอื่นๆ และใช้ตัวอย่างเรื่อง "ประชาธิปไตย" เพื่อพิจารณาผลกระทบต่อการสร้างความชอบธรรมของคุณค่าปัจจุบัน

แม้ว่ามีการประชุม สัมมนา และสิ่งตีพิมพ์จำนวนมากเกี่ยวกับเรื่อง "ความเป็นเหตุผล (rationality) ในวิทยาศาสตร์" ทั้งในแง่การตั้งคำถามและการอธิบายเรื่องความเป็นเหตุผล คำถามที่ว่าวิทยาศาสตร์มีความเป็นเหตุผลหรือไม่ยังคงเป็นปัญหาที่ไร้สาระในมุมมองของคนที่อยู่นอกแวดวงปรัชญา ปรากฏการณ์เช่นนี้เป็นปรากฏการณ์ใหม่เมื่อเปรียบเทียบกับบางยุคสมัย เมื่อห้าร้อยปีก่อน สถานการณ์มีความแตกต่างกันอย่างมาก สิ่งที่เกิดขึ้นในระยะหลังนี้ก็คือ "ความเป็นเหตุผล" ถูกให้คำจำกัดความใหม่ว่าหมายถึง "ความสอดคล้องกับการค้นพบในวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี" สถานการณ์เช่นนี้เกิดขึ้นได้อย่างไร คำถามนี้อาจไม่ยากเกินกว่าที่จะเข้าใจ หากความเป็นเหตุผลหมายถึงการกระทำในลักษณะที่เหมาะสมกับจุดประสงค์ที่สุดแล้ว ความสำเร็จในอดีตของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีทำให้วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นพื้นฐานที่ดีที่สุดสำหรับการขึ้นการกระทำของเรา สิ่งที่เกิดขึ้นในขณะนี้ก็คือ "ความสำเร็จเชิงความน่าจะเป็น" (probable success) มีความสำคัญในฐานะที่เป็นความหมายหลักของความเป็นเหตุผลแทน "การมุ่งสู่ความจริงที่มีการชี้แนะ" พลังดึงดูดทางจิตวิทยาของ "ความเป็นเหตุผล" ทำให้คนส่วนมากเลือกที่จะถือว่า "ความเป็นเหตุผล" เป็นสิ่งเดียวกับ "ความเป็นวิทยาศาสตร์" มากกว่าการต้องเลือกคุณค่า "ความเป็นวิทยาศาสตร์" เหนือ "ความเป็นเหตุผล"

ผู้ที่เลือกการให้คำจำกัดความแก่คุณค่าใหม่ที่กล่าวมาข้างต้นคือผู้ที่เราสามารถอ้างได้ว่าเป็นประชาชน "แห่ง" ยุคปัจจุบันของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี มีความแตกต่างอย่างสำคัญระหว่างประชาชน "ใน" ยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีกับประชาชน "แห่ง" ยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี แม้ทุกคนที่มีชีวิตในปัจจุบันอยู่ในยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีปัจจุบัน แต่คนส่วนใหญ่ในกลุ่มนี้เข้าใจโลกในลักษณะที่ไม่แตกต่างจาก

ผู้คนในอดีต บุคคลเหล่านี้ไม่ใช่กลุ่มที่ผู้เขียนอ้างว่าเป็นประชาชน "แห่ง" ยุคนี้ เมื่อเราอ้างถึงสังคมดั้งเดิม ผู้เขียนเชื่อว่าเรากำลังอ้างถึงบุคคลกลุ่มนี้เป็นหลัก สังคมที่เราอยู่มักเป็นสังคมที่ผสมผสานระหว่างประชาชน "แห่ง" ยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีกับผู้ที่ไม่ใช่ประชาชน "แห่ง" ยุคนี้ ปัญหาหลักจึงกลายเป็นว่าเราจะประนีประนอมระหว่างคุณค่าของคนสองกลุ่มนี้อย่างไร เราเห็นความตึงเครียดได้จากตัวอย่างการให้คุณค่าแก่การเคารพผู้ใหญ่ในสังคมดั้งเดิม ประชาชน "แห่ง" ยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีหันมาเข้าใจความเป็นเหตุผลว่าคือความเป็นวิทยาศาสตร์ดังที่ได้กล่าวถึงข้างต้น เมื่อความเชื่อเกี่ยวกับเรื่องใดเรื่องหนึ่งของบางคนขัดแย้งกับทฤษฎีของวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับเรื่องนั้น ความเชื่อของบุคคลนั้นจะถูกมองว่าไร้เหตุผล เนื่องจากการไร้เหตุผลเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับภูมิปัญญา ซึ่งเป็นพื้นฐานประการหนึ่งของการเคารพผู้ใหญ่ การเคารพผู้ใหญ่ซึ่งเคยเป็นคุณค่าที่ต้องรักษาจึงถูกละทิ้งจากสังคม ในยุคแห่งวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีการมีชีวิตบนโลกอย่างยาวนานดูเหมือนว่าไม่ใช่สิ่งที่มีคุณค่าในตัวเอง ผลกระทบของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีต่อคุณค่าดั้งเดิม ดังเช่น การเคารพผู้ใหญ่ สามารถเกิดขึ้นได้แม้ไม่มีการปฏิเสธคุณค่าเหล่านั้นในท้ายที่สุด การยอมรับคุณค่าเชิงวิพากษ์มีผลกระทบเช่นกัน เพราะเกิดการทำให้ความลึกลับหมดไป (demystification) หรือเพราะเกิด "การหลบหนีจากข้อห้ามตามประเพณี" ตามคำกล่าวของป๊อปเปอร์ (Popper) ในงานเขียนเรื่อง "ไปสู่ทฤษฎีประเพณีที่มีเหตุผล" (Toward Rational Theory of Tradition)

เราอาจจะเห็นได้ชัดเจนมากขึ้นว่าวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีอาจจะมีผลกระทบต่อการสร้างความชอบธรรมให้แก่ประชาธิปไตยอย่างไร หากเราพิจารณาการให้ความชอบธรรมแก่ระบอบประชาธิปไตยโดยอาศัยผลที่ตามมาจากระบอบนี้ (consequentialist justification) การสร้างความชอบธรรมเช่นนี้แบบหนึ่งก็คือข้ออ้างของอเล็กซ์ เดอ ทอคกีวีลล์ (Alex de Tocqueville) ที่ว่าระบอบประชาธิปไตยทำให้เกิดการเพิ่มขึ้นของพลังเชิงบวกในสังคมที่มีระบบการปกครองเช่นนั้น จากนั้นพลังเชิงบวกถูกเปลี่ยนให้เป็นกิจการหลากหลายที่สร้างประโยชน์ให้แก่สังคมโดยรวมตามทฤษฎีของเดอ ทอคกีวีลล์ ข้อได้เปรียบสำคัญของระบอบประชาธิปไตยที่

เหนือกว่าระบอบอื่นๆ ไม่ใช่คุณภาพของผู้นำที่ระบอบนี้สร้างขึ้น แต่เกิดจากข้อเท็จจริงที่ว่าพลเมืองของสังคมเหล่านั้นสร้างพลังให้พวกเขาใหม่จากข้อเท็จจริงที่ว่าพวกเขาเลือกผู้นำของพวกเขา ดังนั้น เป็นการสร้างกฎหมายของพวกเขาโดยทางอ้อม อย่างไรก็ตาม การสร้างพลังใหม่เช่นนี้ก็สามารถเกิดขึ้นได้เป็นอย่างดีโดยจินตนาการใหม่ๆ และความหวัศร้ยอนำเสนอแท่งที่เกิดจากวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ระบอบประชาธิปไตยจึงเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นสำหรับการสร้างพลังพิเศษนี้ กรณีของแหล่งพลังทางเศรษฐกิจในเวทีโลกที่มีสภาพแวดล้อมที่ไม่เป็นประชาธิปไตยเป็นสิ่งบ่งชี้ว่าสถานการณ์เช่นที่กล่าวมาเป็นไปได้อย่างไร แม้ว่าปัญหาอื่นๆ ในสังคมเช่นนี้อาจจะกำลังเกิดขึ้นในไม่ช้า การสร้างความชอบธรรมแก่ประชาธิปไตยแบบ [เดอ ทอคกิวิลล์] นี้ดูเหมือนถูกทำให้อ่อนพลังลงแล้ว

การสร้างความชอบธรรมแก่ประชาธิปไตยโดยอาศัยผลที่ตามมาจากรบอบนี้ อีกแบบหนึ่งก็คือการให้เหตุผลว่าประชาธิปไตยสามารถปกป้องสิทธิที่มีลักษณะพื้นฐาน เช่น ความยุติธรรม (justice) และความเที่ยงธรรม (fairness) ได้ดีที่สุด ดังนั้น ระบอบประชาธิปไตยได้รับความชอบธรรมในขอบเขตที่ระบอบนี้ทำงานได้ดีกว่าระบอบการปกครองอื่นๆ เท่านั้น ปัญหากลายเป็นว่าสังคมเทคโนโลยีสามารถทำหน้าที่นี้ได้ดีเท่าหรือดีกว่าวิธีปกป้องสิทธิแบบอื่นๆ หรือไม่ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีปรับสนามแข่งให้เกิดความราบเรียบ สิ่งที่ดีที่สุดในแง่ของความสามารถ แม้ว่าจะมีการตั้งคำถามหลายคำถามว่าสังคมที่ได้รับอิทธิพลของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจะมีลักษณะอย่างไร ดังที่ได้พิจารณาข้างต้นในหัวข้อสิ่งที่ทำลายคุณค่า แต่ไม่มีใครอ้างว่าปัญหาหลักเกี่ยวกับสังคมเช่นนั้นเป็นปัญหาว่าสังคมเช่นนั้นไม่มีความยุติธรรม ในยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยจำเป็นต้องมีข้ออ้างใหม่ๆ ในการสร้างความชอบธรรมให้แก่ประชาธิปไตย มีรูปแบบอื่นในการสร้างความชอบธรรมแก่ประชาธิปไตยแน่นอน ตัวอย่างเช่น การสร้างความชอบธรรมเชิงญาณวิทยา การสร้างความชอบธรรมแบบนี้วางอยู่บนเหตุผลที่ว่าเราไม่รู้ว่าใครเป็นผู้ที่รู้สัจธรรมทางการเมือง (political truth) เรายังคงต้องติดตามว่ารูปแบบการสร้างความชอบธรรมใหม่จะได้รับการกระทบจากสังคมเทคโนโลยีอย่างไร หากผลกระทบเหล่านั้นเกิดขึ้นจริง

คำถามสำคัญประการหนึ่งที่ต้องได้รับการศึกษาคือ "เราสามารถสร้างความชอบธรรมแก่การส่งเสริมคุณค่าแบบประชาธิปไตยในยุควิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีได้อย่างไร"

บทสรุป

โดยสรุป ดูเหมือนว่าเรายังไม่สามารถหลีกเลี่ยงการดำเนินชีวิตที่วางอยู่บนคุณค่า ไม่ว่าวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจะนำเราไปสู่ทิศทางใดๆ ซึ่งก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง การทำลาย การส่งเสริมคุณค่าที่เคยยึดถือมาก่อนตามเส้นทางการเปลี่ยนแปลงคุณค่าใหม่ๆ ยังคงเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง แม้แต่ทฤษฎะที่สงสัยว่าการตัดสินใจคุณค่าไม่เป็นจริงหรือเท็จแบบเป็นวัตถุวิสัยก็ยังคงอยู่ในขอบเขตของการประเมินคุณค่า บางทีเรื่องนี้ไม่ใช่สิ่งที่น่าประหลาดใจนักในเมื่อวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นผลโดยตรงจากการทำงานของคุณค่าของมนุษย์ในโลกนี้

6

ปัญหาที่เป็นรากฐานของปัญหาในสังคมไทยปัจจุบัน

ในการวิเคราะห์ปัญหาหลักในสังคมไทยปัจจุบันจะได้ยินหลายคนกล่าวถึงเรื่องราวต่างๆ เช่น ความเห็นแก่ตัว ความโลภ ความไม่ซื่อสัตย์สุจริต ความมั่งง่าย บริโภคนิยม และอื่นๆ นอกจากนี้ก็จะมีการพูดว่าสิ่งต่างๆ เหล่านี้จะพบในสังคมไทยปัจจุบันมากกว่าในสมัยที่ผ่านมาทั้งในระดับผู้นำประเทศและในระดับเยาวชน ทักษะนี้อาจกล่าวรวมได้ว่าเป็นทักษะที่เห็นว่าสังคมไทยปัจจุบันกำลังเผชิญกับวิกฤตการณ์ทางศีลธรรมหรือจริยธรรม ทักษะนี้ถูกต้องหรือไม่ คนสมัยนี้ศีลธรรมตกต่ำกว่าสมัยก่อนจริงหรือ การวัดระดับจริยธรรมต้องดูที่การเลือกการกระทำต่างๆ ถ้ามีทางเลือกน้อยโอกาสที่จะเลือกในทางที่ไม่ถูกต้องก็น้อย ผมจึงไม่แน่ใจว่าศีลธรรมของคนไทยสมัยปัจจุบันบกพร่องกว่าสมัยก่อนๆ หรือแค่อยู่ในยุคปัจจุบันมีทางเลือกมากกว่าสมัยก่อนจึงผิดพลาดได้ง่ายกว่า อย่างไรก็ตามไม่ว่าจริยธรรมและศีลธรรมของคนในสังคมไทยปัจจุบันจะแย่ลงหรือเท่าเดิม ผมไม่คิดว่านี่คือปัญหาหลักที่สังคมไทยกำลังเผชิญอยู่ขณะนี้

ปัญหาหลักที่สังคมไทยกำลังเผชิญอยู่ขณะนี้คือ การหลงไม่รู้ว่าจะไปทางไหนจะทำอะไร เพราะอะไร เหมือนกับคนอยู่ในป่าและหาทางออกไม่ได้ เดินวนไปวนมาได้มีการพูดกันว่าสังคมเราเป็นสังคมที่ปรับตัวเข้ากับของใหม่ได้เก่ง แต่ความจำเป็นที่ต้องปรับตัวในอดีตเป็นการปรับตัวที่ทิศทางใหม่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้าและต้องปรับตัวจากเดิม แต่ขณะนี้ไม่ใช่แค่ปรับตัวเข้ากับสิ่งใหม่ที่ถูกกำหนด แต่จำเป็นต้องหาทิศทางใหม่ที่จะไปด้วย จึงเกิดการหลงทาง ยิ่งกว่านั้นดูเหมือนว่าสถานการณ์นี้ไม่ได้ดีขึ้นในสิบปียี่สิบปีที่ผ่านมา วัน เดือน ปี ผ่านไป สังคมไทยเราไม่ฉลาดขึ้นพอ วิกฤตการณ์ของสังคมไทยปัจจุบันไม่ใช่วิกฤตการณ์ทางศีลธรรม แต่เป็นวิกฤตการณ์ทางปัญญา

เมื่อสภาพสังคมเป็นเช่นนี้ เวลาเกิดปัญหาต่างๆ (ตามที่เห็นอยู่ในหน้าหนังสือพิมพ์หรือจอทีวีทุกวัน) ก็ไม่รู้ว่าจะเริ่มค้นแก้ปัญหาอย่างไร เนื่องจากไม่มีความรู้

แท้จริงเกี่ยวกับสาเหตุของปัญหาเหล่านี้ ผลที่สุดก็ต้องพูดไปเรื่อยๆ เพื่อหลอกลวงคน และหลอกตัวเอง ขณะเดียวกันก็นั่งภาวนาว่าจะพบยาวิเศษที่จะแก้ปัญหาให้เรา รากฐานของวิกฤตการณ์ทางปัญญาของสังคมไทยปัจจุบันไม่ต้องไปหาที่อื่น อยู่ที่พวกเราเองในวงวิชาการ อยู่ที่พวกท่านและอยู่ที่ตัวผม วันนี้ผมต้องการชักชวนพวกเราทุกคนให้มองสถานการณ์อย่างถ่องแท้ ยอมรับความจริงและมาร่วมวางแผนเพื่อแก้วิกฤตการณ์นี้ให้ได้

ในสองสามเดือนที่ผ่านมามีคำหนึ่งที่ได้ใช้กันอย่างแพร่หลายในการพูดถึงสภาพเศรษฐกิจไทยปัจจุบัน คำนั้น คือ เศรษฐกิจฟองสบู่ มโนทัศน์ของ "ฟองสบู่" นี้จะเป็นประโยชน์ในการเข้าใจวิกฤตการณ์ทางปัญญาของสังคมไทยปัจจุบัน "ฟองสบู่" หมายถึง ความพินาศ ไม่มีน้ำหนัก ไม่มีแก่นที่มั่นคง ดูจากภายนอกสวยงามแต่ข้างในว่างเปล่า อยู่ได้ชั่วคราวและไม่ถาวร ไม่สามารถใช้เป็นฐานที่ยั่งยืนสำหรับอนาคต ถึงแม้จะมีการพูดถึงเศรษฐกิจฟองสบู่มาก แต่แท้จริง "ฟองสบู่" ในสังคมไทยปัจจุบัน ไม่ได้ปรากฏอยู่ในภาคเศรษฐกิจเท่านั้น วงการสำคัญอื่นๆ ในสังคมไทย เช่น วงการการเมือง วงการการศึกษา ก็เต็มไปด้วยฟองสบู่เช่นเดียวกัน สิ่งนี้เห็นได้จากการฟุ้งการอภิปรายต่างๆ ทั้งในรัฐสภาและในรายการต่างๆ ที่เกี่ยวกับลักษณะของการเมืองและแนวทางปฏิรูปการเมือง เห็นได้จากการอ่านเอกสารทั้งหลายเกี่ยวกับการปฏิรูปการศึกษาตลอดยี่สิบปีที่ผ่านมา เป็นต้น

การที่มีฟองสบู่อยู่มากในวงการต่างๆ เหล่านี้ไม่ใช่สิ่งแปลกนักในตัวเอง ทุกสังคมทั่วโลก ทุกสมัยจะพบปรากฏการณ์เช่นนี้เป็นครั้งคราว และเมื่อเกิดขึ้นแล้ว ฟองสบู่เหล่านี้จะถูกจัดการแก้ไขโดยอีกส่วนหนึ่งของสังคมซึ่งมีหน้าที่หลักคอยเฝ้าดูไม่ให้เกิดฟองสบู่มากเกินไป ส่วนนี้ของสังคมคือ วงวิชาการ แต่ในสังคมไทยปัจจุบัน แทนที่วงวิชาการจะทำหน้าที่นี้ กลายเป็นกระโจนเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของฟองสบู่อย่างสนุกสนาน แทนที่นักวิชาการจะถามว่าทำอะไรดีจึงจะเข้าใจสาเหตุที่แท้จริงของปัญหาต่างๆ ก็ไปสนใจว่าทำอะไรดีที่จะทำให้คนอื่นๆ รู้จักเรา แทนที่จะใคร่ครองคว้า

พูดอย่างไรจึงจะยกระดับปัญญาของสังคม ถ้าไปทุ่มเทเวลากับการพยายามคิดว่าพูดอย่างไรคนจึงจะชมว่าเรามีความคิดดี ความคิดแปลก ความคิดริเริ่ม ลักษณะเหล่านี้เป็นลักษณะฟองสบู่ทั้งสิ้น สังคมไทยจะมีปัญญาเพิ่มขึ้นพอที่จะเผชิญกับปัญหาต่างๆ ได้จะต้องเริ่มโดยการแก้ไขเรื่องฟองสบู่ในวงการวิชาการก่อน และพวกเราในวงวิชาการจะต้องเป็นผู้แก้ไขปัญญาของเราเอง ทุกคนเคยทำให้ฟองสบู่ในวงวิชาการของเรามากขึ้น เพียงแต่อาจจะทำในปริมาณที่ไม่เท่ากันเท่านั้น ถึงเวลาแล้วที่เราหยุดเป็นส่วนหนึ่งของปัญหา

เพื่อที่จะแก้ปัญหานี้ จะต้องมาหาสาเหตุของปัญหาให้ได้ ขอเริ่มด้วยการพูดถึงลักษณะของฟองสบู่ในวงวิชาการ

ฟองสบู่ในวงวิชาการมีสองประเภทใหญ่ๆ ประเภทแรก คือ การไม่สนใจความจริง ประเภทนี้อาจเรียกได้ว่า Sophism ขณะนี้ในสังคมไทย Sophist เต็มบ้านเต็มเมืองไปหมด พวกนี้ส่งเสริมและสอนให้พูดเก่งโดยเน้นตรงจุดที่ว่าพูดแล้วคนอื่นจะชื่นชมและยอมรับ โดยไม่ห่วงว่าสิ่งที่พูดเป็นความจริงหรือไม่ ถึงแม้ว่ารู้ตัวว่าสิ่งที่พูดไม่จริง แต่ก็ไม่ได้คิดใจ สนใจแต่ว่าพูดอย่างไรที่จะทำให้ฟังแล้วเหมือนมีเหตุผล ฟองสบู่ประเภทที่สองในวงวิชาการ คือ การคิดว่าสิ่งที่ตัวเองพูดและเขียนเป็นจริงโดยไม่รู้ตัวว่าเท็จจริงแล้วไม่ใช่ดังที่คิด ในบางสังคมฟองสบู่ประเภทนี้ไม่เป็นอันตรายเท่าไรเพราะเพื่อนในวงวิชาการจะคอยเตือนสติอยู่เรื่อยๆ แต่ในสังคมไทยฟองสบู่พวกนี้เป็นปัญหาพิเศษเนื่องจากลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมไทยบางประการช่วยให้ฟองสบู่อยู่ต่อไปนานกว่าที่ควร ซึ่งจะเห็นชัดขึ้นเมื่อมาพิจารณาสาเหตุที่เกิดฟองสบู่สองประเภทนี้ในวงวิชาการไทย

สาเหตุใหญ่ๆ ที่ทำให้เกิดฟองสบู่ในวงวิชาการไทยในสมัยปัจจุบัน ซึ่งนำไปสู่วิกฤตการณ์ทางปัญญาในสังคมไทยมีอยู่ 3 ข้อ

1) การที่การทำงานในวงวิชาการไทยง่ายขึ้นไป ง่ายขึ้นไปที่จะมีหนังสือที่รับตีพิมพ์ ง่ายขึ้นไปที่จะมีบทความลงในวารสาร ง่ายขึ้นไปที่จะมีคนยกย่อง ง่ายขึ้นไปที่จะมีชื่อเสียง ทั้งหมดนี้สามารถหามาได้ตัวได้โดยไม่ต้องมีปัญญาความรู้อะไรมากเท่าไรนัก

2) การที่สมัยนี้มีจิตสำนึกที่จะออกจากหอคอยงาช้างและเข้าไปมีส่วนในการถกเถียงและชี้แนะให้แก่สังคม จิตสำนึกนี้เป็นจิตสำนึกที่ดีและน่าส่งเสริม แต่ก็ต้องไม่ลืมว่าเมื่อออกจากหอคอยงาช้างแล้วอย่าไปมือเปล่า นักวิชาการหลายคนรับลงจากหอคอยงาช้างด้วยมือเปล่าโดยยังไม่ได้สะสมปัญญา ในเมื่อไม่มีอะไรที่จะให้แก่สังคมก็ต้องพูดอย่างเดียว แทนที่จะเพิ่มปัญญาให้สังคม เลยกลายเป็นเพิ่มความสับสน (โดยอาจทำด้วยเจตนาดี)

3) การที่วัฒนธรรมไทยแยกไม่ออกระหว่างตัวบุคคลกับความคิดของตัวบุคคล ทำให้ยากต่อการเตือนสติคนในวงวิชาการด้วยกันว่า สิ่งที่พูดหรือเขียนนั้นไม่ถูกเมื่อถูกวิจารณ์ในที่สาธารณะก็โกรธ ทำใจไม่ค่อยได้ ผลที่ตามมาก็คือ ปล่อยให้ความผิดพลาดถูกส่งต่อไปให้รุ่นถัดไป แทนที่นักวิชาการรุ่นน้องฉลาดขึ้นกว่ารุ่นพี่ (ซึ่งคือเป้าหมายที่แท้จริงของวงวิชาการที่สะสมปัญญา) กลายเป็นอาจฉลาดน้อยลงเพราะรับฟองสบู่เข้าไปมากขึ้นเรื่อยๆ

ในอดีตฟองสบู่ในวงวิชาการอาจดูเหมือนว่าไม่ได้ทำให้เกิดผลร้ายแก่สังคมไทยมากเท่าไร ดังนั้นสาเหตุทั้งสามข้อของฟองสบู่ก็อาจจะไม่ต้องไปเป็นห่วงมากนัก ปล่อยให้เป็นอย่างนั้นต่อไปได้ไหม บางคนคิดว่า "โชคประจําตัว" ของสังคมไทยจะพาสังคมไทยไปให้รอดเอง ไม่ต้องไปห่วงเรื่องปัญญา แต่ผมสงสัยว่าโชคดังกล่าวหมดแล้วในยุคสมัยนี้ ผมรู้สึกหวาดเสียวถ้าจะให้ "โชค" แทน "ปัญญา" ในการตัดสินใจต่างๆ ของคนในยุคโลกาภิวัตน์ เองไม่ดีกว่าเองอีกแล้ว ดังนั้นเราต้องหาวิธีการกำจัดฟองสบู่ให้ได้ ถ้าไม่ใช่เป็นการตักฟองสบู่ทิ้ง ก็ต้องเป็นการเติมน้ำให้ค่อยๆ เต็มภาชนะจนฟองสบู่ไม่มีที่อยู่และสลายตัวในอากาศ ทั้งการตักฟองสบู่ทิ้งและการเติมน้ำจนไล่ฟองสบู่ออกจะเกิดขึ้นได้โดยการที่นักวิชาการทำสิ่งต่อไปนี้

1) ตรวจสอบตัวเองอย่างเคร่งครัด ไม่พูดไม่เขียนอะไรที่ไม่ได้ค้นคว้าอย่างดีที่สุดที่ทำได้ ไม่เอาการยอมรับของผู้ฟังหรือผู้อ่านเป็นตัวตัดสินว่าพอใจหรือไม่กับงานของตัวเอง แต่เอาตัวเองเป็นตัววัด โดยเฉพาะสำหรับนักวิชาการที่เป็นครู ข้อนี้น่าสำคัญยิ่งมิฉะนั้นเราจะไม่สามารถสร้างลูกศิษย์ที่เก่งกว่าเรา ซึ่งคือเป้าหมายของครูทุกคน

2) ตรวจสอบซึ่งกันและกัน เนื่องจากการตรวจสอบตัวเองผิดพลาดได้ จึงต้องอาศัยผู้ที่อยู่ในวงวิชาการเดียวกันช่วยดูด้วย ถ้าเรามองว่าทุกคนเป็นครูของทุกคน การชี้ข้อบกพร่องของงานของคนอื่นนั้น นอกจากเป็นหน้าที่ที่ควรกระทำแล้ว ศิษย์ที่ถูกครูท้วงติงก็จะไม่รู้สึกรังเกียจแต่รู้สึกขอบคุณ สิ่งที่ต้องคำนึงคือ ในวงการแสวงหาปัญญา ไม่มีผู้อาวุโส

3) ต้องเข้าใจสังคมไทย แต่ขณะเดียวกันก็สามารถแยกตัวออกได้พอที่จะชี้แนะและให้ปัญญาเพื่อสังคมไทยไม่หลงทางต่อไป ถ้าแยกตัวออกไม่ได้ก็จะตกอยู่ในความสับสนกับคนอื่น ๆ ในสังคม ผลสุดท้ายวงวิชาการไทยก็จะไม่สามารถทำตามหน้าที่ของตัวเอง และวิกฤตการณ์ทางปัญญาของสังคมไทยก็จะคงอยู่ต่อไป

7

Teaching Logic for Critical Thinking

To some, a title such as the one above would seem redundant. Is there really any other purpose for teaching logic besides the fostering of critical thinking? One reason for such puzzlement is that the term 'logic' is often found in many course titles and is used in quite a variety of syllabi, ranging from these which aim specifically to teach critical thinking to those which cover Set Theory and Recursive Functions. The former type of courses are often called by such titles as 'Informal Logic', 'Reasoning' or even, simply 'Critical Thinking' itself. These courses are often designed for all majors, that is, they are part of the general university curriculum and are often designated as 'core' courses. The latter type of courses are usually part of the Mathematical Logic offerings and are advanced courses taken primarily by students studying Mathematics, Philosophy or Computer Science. Somewhere in between these two types of logic courses are the beginning logic courses required for most philosophy students. Since this paper is part of a project relating the teaching of philosophy to the fostering of democracy, it is to these courses which this paper addresses itself with the phrase 'teaching logic' in the paper's title.

Beginning courses in logic are usually courses in formal logic or symbolic logic and cover the topics of the syntax and semantics of propositional logic as well as the logic of quantification. Besides this main portion, these courses may also cover various special topics which go beyond this basic apparatus. The purpose of these courses is not to foster critical thinking per se, but rather to provide tools which are useful to the further study of philosophy. So the question seems to be how can these courses be taught such that their specific purposes are achieved and the fostering of critical thinking is achieved as well.

One is tempted to answer that if the original purpose or the course is achieved, then critical thinking will follow automatically, as a natural by-product so to speak. However, the answer is not so automatic. Whether or not critical thinking is an automatic consequence of taking such logic courses, or whether some extra effort is needed to bring critical thinking about, can be answered only if one examines the specific purposes for which these courses are designed and only after one has some general notion of what critical thinking is.

1. Logic for Philosophy

I would like to posit three main purposes to be achieved in the teaching of basic logic courses to philosophy students:

- (i) The purpose is to provide a means of sharpening one's ability to formulate and evaluate arguments. This is achieved through studying the rules of inference, the structure of arguments, and both proof-theoretical and model-theoretical methods of determining the validity of formal or symbolic arguments. Professors assume then that the sharpened ability allows students to translate arguments of ordinary language (whether they are philosophical arguments or everyday arguments) into symbolic language by applying the aforementioned tools.
- (ii) The second purpose is to provide familiarization with some formal languages which might then be used to clarify various philosophical concepts when needed. One example of this is the listing of a set of postulates in a 1st-order language with a binary relation between evidence and hypothesis, as an explication of the concept of confirmation. Another example might be the use of modal languages and the different systems of modal logic to explicate the concepts of 'necessity' and 'possibility'.

Another application is to the theory of descriptions, in which a way of determining the truth value of statements containing terms with no reference can be constructed.

- (iii) The third purpose is to provide a foundation for the study of an area of knowledge often used in philosophical discussions of topics such as the scope and limitations of human knowledge, to name but one. In this case, the example is the class of all logical truths and the question of the possibility of capturing this class in a way that supports our being able to claim that we can 'know' them.

How relevant the purposes I have proposed are to philosophy is of course dependent upon one's view of the philosophical enterprise, and therefore, they are, unsurprisingly, quite contentious in current debates. But regardless of these debates, courses, as I have described them, are still very much part of most programs of study in philosophy, and so can be used as a basis of considering the earlier questions raised of the relationship between teaching logic and fostering critical thinking. Before continuing we need to come to some kind of understanding as to what this thing called 'critical thinking' is.

2. Critical Thinking

The literature on Critical Thinking is fairly extensive though it does not appear to be too scattered. To get an understanding of some of the issues which have been raised concerning this topic we will look at three papers much discussed in the area of critical thinking and which together provide a picture of the current views on this topic. The papers are "Critical Thinking and the 'Trivial Pursuit' Theory of Knowledge" by John E. McPeck (1985), "Critical Thinking Courses: Their Value and Limits" by Ludwig F. Schlecht (1989) and "Developing the Critical Attitude" by Shelagh Crooks (1995).

McPeck's paper presents a view of critical thinking which is a departure from what he calls the 'standard approach' to the subject which, he says, characterizes the Informal Logic Movement. The 'standard approach' understands critical thinking to consist of a number of specific teachable skills which can be applied to any situation or problem where critical thinking is required. Thus, specific courses teaching only 'critical thinking' can concentrate on building up these all-purpose skills. McPeck disagrees with this view, however. He maintains that there does not exist such a set of skills which could be taught in a critical thinking course. He argues that thinking critically is always thinking critically about some subject matter, and thus the skills needed to think critically about different subject matters vary with the subject matter involved. Therefore, there can be no set of skills to be applied across the board which could be the content of a course on critical thinking. In his words, "critical thinking is not a content-free general ability." McPeck contends that a person might be a critical thinker about some topics yet on others that same person might be less than critical. For McPeck, then, the crucial normative decision which needs to be made for educational purposes is to decide which subject area is most in need of applying critical thinking. One answer which has long been proposed is that the areas most important are those subjects which an informed citizenry must be aware of in order to make intelligent contributions to social debates. After examining subjects which might be fit the criteria of most important in assisting in intelligent contributions to social debate, McPeck concludes by proposing that one of the best ways to improve critical thinking in these areas would be to take 'Philosophy' – of courses, such as Philosophy of Science, Philosophy of Economics, Philosophy of Religion, etc.

While Schlecht disagrees with McPeck's view that there are no general reasoning skills which can be used to make up a separate course on critical thinking, he does concede that there are limitations to such courses. The first limitation he discusses concerns the skill of evaluating arguments, which is the very mainstay of critical thinking courses. The limitation exists,

he says, because one can only learn those skills which can be used to evaluate deductive arguments and particular types of non-deductive arguments, such as those he calls enumerative inductions and explanatory inductions. But there is another whole class of non-deductive arguments, conductive arguments, where very little can be taught systematically that would be helpful in the evaluation of these kinds of arguments. Schlecht describes conductive arguments as 'good reason arguments,' often used in reasoning about normative issues. Their primary feature is that in assessing them one must determine whether or not there is strong enough evidence to outweigh counterconsiderations, and this requires familiarity with the topic or subject matter being reasoned about. The second limitation Schlecht discusses concerns the purpose of critical thinking courses as being not merely the imparting of skills to be used but the development of dispositions which result in the desire to use such skills. Here he contends that the development of such dispositions must come from the totality of educational experiences and there can be no justification for a separate critical thinking course on the grounds that it could develop such dispositions.

Crooks' paper takes up the question of how to facilitate the acquisition of the disposition to be a critical thinker, or, – to state the matter another way, how to instill a critical attitude. The justification for concern here is that there is the possibility that some students may not value critical thinking, or may not see it as worth the problems which usually follow questioning, criticizing and trying to see things from a different view. Developing this disposition becomes just as important as the imparting of skills, in particular for those traditions where critical thinking has never played a major role in the different kinds of social exchanges. In such situations critical thinking can not only be uncomfortable, but in some cases, it might actually be dangerous. Crooks suggests that the main obstacle to acquiring a critical thinking disposition is an erroneous understanding of truth as being a personal possession, that everyone is entitled to have their own personal view of what is true. To dispel this misunderstanding of the nature

of truth, a study of the concepts of truth, belief and knowledge is needed, in other words, a course in basic epistemology.

One thing which stands out in these three papers, as well as in other literature on critical thinking, is that even though there is not much discussion as to what exactly critical thinking is, there is not much disagreement on this matter either. There are no detailed analyses of cases of reasoning which one party claims are exemplary of thinking critically while another finds the same case to exhibit faulty reasoning. Rather, the disagreements revolve around how best to teach critical thinking and, in particular, whether there should be separate courses for this task. This situation is not helpful to the task of this paper because we are concerned not with teaching critical thinking directly but with the question of whether or not it can be fostered in the teaching of other courses, and, in the case of our specific discussion, that means courses in formal logic. Whether one agrees with McPeck or with the standard approach there is still basic agreement that there are some general skills involved in critical thinking; the question is how many basic skills are there and how are they to be taught. When Schlecht states that little can be taught in critical thinking courses which would help handle conductive arguments because they are too content-dependent, he is actually agreeing with McPeck. We are left with the task of critically assessing such arguments by some other means.

What is needed in order to examine the relation of teaching logic to critical thinking is first of all a generation description of what fostering critical thinking entails, and so I propose the following brief description: firstly, it is to teach skills which enable one to know how to carefully consider conclusions drawn from evidence, how to derive various consequences of such conclusions to be used as further consideration in their evaluation, and how to explore and weigh alternatives to the conclusions offered; secondly, it is to instill the disposition to apply these skills to all beliefs and conclusions about various matters, including one's own. And now, we are now ready to turn to the question of teaching formal logic.

3. Formal Logic and Critical Thinking

The first matter to get of the way is the question of whether or not critical thinking is fostered automatically by taking logic courses. If we measure our answer by the number of complaints which decry formal logic courses as dry and often irrelevant, the answer would have to be 'No'. I believe this answer is correct but it will be helpful for later considerations to see why this is so. The descriptions of these courses often leave quite a bit of room for choice of emphasis on the part of the instructors. For example, while still covering all the basic concepts required, one could choose to devote most of the time to the proof-theoretic task of constructing derivations of formulas from particular sets of formulas, and the result might be that students would become quite skilled at this task. However, to be so skilled is quite far from possessing and being skilled in the different kinds of thinking needed to consider ideas critically, and, more pertinently, teaching that particular skill is even further from fostering any disposition to use critical thinking habitually and willfully. I myself think teaching formal logic can foster critical thinking but to accomplish that it is necessary to choose particular topics to emphasize. If these choices resulted in moving away from the purposes of such courses in the philosophy curriculum, then the choices would be self-defeating. However, the particular topics to which I refer fit in quite well with the three purposes for teaching critical thinking proposed above and therefore, as we shall see, there is no conflict in this regard.

Of the three kinds of skills needed in critical thinking corresponding to the general nature of critical thinking, the first involves what is usually covered in all logic courses, namely the evaluation of the direct validity of arguments, and so will not be discussed further here. However, the other two kinds of skills, (i) finding undesirable consequences of proposed conclusions and (ii) showing that the conclusions proposed are not the only way of achieving the objectives stated in the premises, do need additional examination. The following is a discussion of these skills and some topics in logic

which might sharpen them.

1. When a conclusion is proposed on the basis of some reasons or evidence, the first thing that needs to be done is to evaluate the conclusion to see whether or not it is acceptable. Since most such cases are examples of non-deductive reasoning, checking the logical validity of these inferences will not get us very far. This dilemma has some kinship with Schleck's comment that there are limitations to handling conductive arguments in critical thinking courses because such courses center around the analysis of the validity of arguments. But this dilemma can be resolved within the confines of the problem for what is needed in these cases are some other kinds of explorations. For example, we might ask ourselves what are some further consequences of accepting the conclusion and, depending on the answer, this could count towards whether or not it should be accepted. Let us consider a simple example. Someone tries to convince you that all cases of abortion should be illegal since it is no different from murder. In evaluating this reason you see that a consequence of this conclusion is that abortions cannot be performed in cases where all expert opinion agrees that this pregnancy will result in the death of the mother and child due to some complication. Since for you this is an unacceptable consequence, you do not accept the original line of reasoning.

The task now becomes that of developing the skills to discover the various consequences of a particular set of statements. How is that to be done? Clearly not by concentrating on problems of derivability. In teaching logic not much is gained by giving students a set of statements, and instructing them to start deriving other statements from it. The early computer programs on theorem-proving have shown the limitations of this procedure are due primarily to the non-recursive nature of the set of statements derivable from most other sets of statements. A more promising way of going about this task is to use the model-theoretic way. Here, students attempt to find which statements are true in certain models of the original set of statements given those which represent our actual situation and which are

unacceptable to them for other reasons. They then try to derive this statement from the set given together with some other statements true in this model. This method helps one to discover potential 'counterexample' to accepting a conclusion being offered, for one can then demonstrate that the potential counterexample is an 'actual' one through proof-theoretic methods.

2. Sometimes a conclusion which we do not want to accept is based on premises with which we can find no fault. In one sense this could be considered to be an example of 'examining one's life' and thus making it 'worth living,' after the appropriate adjustments have been made. But it could also be a case of those offering the conclusion trying to persuade others to their point of view by cloaking their view in reason. Consider the following argument. We should be in favor of a totalitarian state because we all value personal safety, and totalitarian states go a long way towards guaranteeing personal safety. If a response to this argument had to rest only on whether or not its conclusion followed reasonably from its premises, together with the acceptability of its premises, then, within the confines of valid inferences to normative conclusions, we would have to accept it as valid. However, another recourse would be to see whether or not the conclusion could be denied even while still accepting the premises. In other words, one might reasonably ask if totalitarian systems of government are the only ones which can look after the personal safety of their citizens. Consider another example. Since we do not want any cheating during exams, is it reasonable to propose that all students should go through a thorough body-search for any crib sheets before an exam? A critical response here would be to question whether body-searches are the only way to control cheating. These types of responses are at the very heart of critical thinking and they are the kind of response which must be made to all inferences, whether those inferences seem to be valid or not.

What we see in the two examples above is the need to confront an undesirable conclusion to the valid argument; that is to say, that even though the premise can not be questioned, we can show that it is consistent with the

denial, rather than the acceptance of the conclusion. Though this is, of course, not possible with deductively valid arguments, it is very possible with the practical arguments we encounter in our every day life which are non-deductive in nature. These arguments are of the form: "Since we want p , we must do q ." The critical response is, "Is q the only way to get p ?" or "Can we get p without doing q ?" The best way to show that a statement ' p ' is consistent with the denial of a statement ' q ', is to construct a model in which both ' p ' and ' $\text{not } q$ ' are true. In the first example above this would amount to finding examples of non-totalitarian systems which take care of the personal safety of their citizens, and in the second example, to devising exams which make it possible to guard against cheating without resorting to body-searches for crib sheets. The skills developed in logic courses through constructing models for such pairs of statements should help tune one's thinking abilities so that they can make the appropriate transitions and use corresponding skills in dealing with real life arguments.

The two types of skills discussed above can be worked with in the model-theoretic portion of logic courses. It is here that logic courses can provide something useful to the development of critical thinking beyond anything which might be developed in a typical critical thinking course with its restricted apparatus. Often it is a case that in considering something critically we need to see that particular statement is not a consequence of a set of statements. This requires the kind of thinking used in the situation model-theoretically because this kind of problem is almost impossible to deal with in a proof-theoretic manner. Of course one might counter that these skill could be developed intuitively and that no formal apparatus is really necessary, but this is not much different from saying that some people are critical thinkers 'naturally'. Even if this is true, the point of education in any matter is to inspire those who need it, not those who already have it.

Besides the acquisition of skills helpful to critical thinking, the foster of critical thinking also requires the development of a disposition to use such skills in the consideration of various matters. Without such disposition, the

ability to think critically is largely meaningless. We will next consider how the teaching of logic might be able to contribute to the development of the disposition to think critically.

Shelagh Crooks' paper on developing the critical attitude, discussed earlier, identifies the main obstacle to a healthy critical attitude as being the belief that individuals can have their own personal truths. This state of affair results in the following kind of reaction to arguments with whose conclusions one disagrees: "It might true for you, but it is not true for me." Crooks asserts that this mistaken notion about truth can be remedied by taking a course in basic epistemology. Through a study of the relations between truth, belief and knowledge, students can be led to see that they are not always free to build their own truths. The problem with this approach to developing a disposition to critical thinking is that epistemology basic courses are quite likely to cover the topic of Relativism and some arguments here support the notion of personal truths. Indeed, it is very likely to be the case that Relativism will be studied and defended for in the normal course of studying epistemology, all positions are argued for and defended. Since this is so, we might conclude that it would be far better to have dealt with the notion of personal truths and helped the young student be aware of it as fallacy before the student encounters a course in epistemology, for the course itself can hardly guarantee that the students will conclude the fallacy of personal truths. If epistemology can not do the job, could a course in logic be able to? Recalling once again that what we are looking for here is a way to help students question their individual beliefs, it would seem it would be more effective to actually demonstrate how some of those beliefs might lead to surprises within their individual belief systems, than it would be to shower them with arguments to convince them that they need 'justification' in order for their beliefs to be considered 'knowledge'. In other words what is needed is the study of various paradoxes, which I propose as one of the best ways to promote a critical attitude. Of course, it is certainly not the case that the framework of formal logic is the only one in which different paradoxes can

be developed and studied. However, there are a number of interesting paradoxes that can be studied in this framework, and the inclusion of these topics can be used to both accomplish the philosophical purposes of logic courses as well as contribute to developing a critical attitude. Examples of some such 'surprises' that can be generated in a formal logical framework and could be included as topic to be discussed in logic courses are the following:

- (i) The paradox of confirmation, or the Raven paradox (see Hempel 1945). This paradox is basically generated by showing how two intuitions concerning the confirmation of hypotheses by evidence lead to surprising results. Letting $C(e,H)$ stand for 'evidence e confirms hypothesis H ,' the first intuition is that if e is an instance of H , then $C(e,H)$. For example, black ravens confirm the hypothesis "All ravens are black." The second intuition is that if $C(e,H_1)$ and H_2 is logically equivalent to H_1 , then $C(e,H_2)$. Letting H_1 be the hypothesis "All ravens are black" and H_2 the hypothesis "All non-black things are non-ravens," we are led by the above two intuitions to the conclusion that a red shoe confirms the hypothesis "All ravens are black."
- (ii) The Russell paradox concerning the existence of sets corresponding to properties (see Suppes 1960). This paradox is generated from the intuition that for any property P , there exists the set of all things having P . By setting P to be the property 'not being a member of itself,' we thus generate the set of all sets that are not members of themselves. Calling this set A , we have the consequence that A is a member of A if, and only if, A is not a member of A , which is a contradiction.
- (iii) Arrow's theorem of the impossibility of democratic choice functions for all situations (see Arrow 1951). What this theorem shows is that a number of conditions reflecting rational and democratic social choice decisions, when formulated symbolically, can be shown to be logically inconsistent with each other.

4. Conclusion

Based on the considerations I have presented in this paper, I should like to offer the following answer to the question of how teaching logic can foster critical thinking. In the case of acquiring some general skills useful for thinking critically about different matters, logic courses can be useful for the development of these skills, in particular by concentrating on the semantical portions of the logic systems studied. Some of these skills can not be developed in any alternative fashion as the alternatives lack the necessary supporting apparatus to carry out such a project. In light of this, an intriguing question presents itself: are those who are not familiar with these methods missing out on something invaluable to the development of critical thinking? At the least, we might answer that it is not as obvious as many may think that this is not so. On the matter of developing a disposition to consistently use these skills, logic courses can certainly contribute to this development via the study of logically generated paradoxes. However, there are also many other ways to develop the necessary sense of surprise which fosters this disposition besides the study of logic. The most we can conclude is that teaching logic is merely one among a number of ways to develop a critical attitude.

การสอนตรรกวิทยาเพื่อการคิดเชิงวิพากษ์

สำหรับบางท่าน ชื่อเรื่องเช่นที่ปรากฏข้างต้นนี้จะเยิ่นเย้อโดยไม่จำเป็น ก็การสอนตรรกวิทยาจะมีเป้าหมายอื่นใดอีกเล่า หากไม่ใช่เพื่อส่งเสริมการคิดเชิงวิพากษ์ เหตุผลหนึ่งที่ทำให้เกิดความประหลาดใจดังกล่าวก็เนื่องจากคำว่า "ตรรกวิทยา" มักใช้เป็นชื่อของหลายๆ รายวิชา และมีใช้ในประมวลการสอนที่แตกต่างหลากหลาย ตั้งแต่ที่มุ่งสอนการคิดเชิงวิพากษ์ไปจนกระทั่งที่ครอบคลุมถึงทฤษฎีเซต (set theory) และฟังก์ชันแบบรีเคอร์ซีฟ (recursive function) รายวิชาประเภทแรกมักจะใช้ชื่อเรียกว่า "ตรรกวิทยารูปนัย" (informal logic) "การใช้เหตุผล" หรือ แม้กระทั่งคำว่า "การคิดเชิงวิพากษ์" เอง รายวิชาเหล่านี้มักจะออกแบบสำหรับนักศึกษาทุกวิชาเอก กล่าวคือ เป็นส่วนหนึ่งของหลักสูตรการศึกษาทั่วไปของมหาวิทยาลัย และมักจะออกแบบมาให้เป็นวิชาแกน ส่วนรายวิชาประเภทหลังมักจะเป็นส่วนหนึ่งของการสอนตรรกวิทยาคณิตศาสตร์ และเป็นรายวิชาขั้นสูงสำหรับนักศึกษาวิชาเอกคณิตศาสตร์ ปรัชญา หรือวิทยาการคอมพิวเตอร์ ที่อยู่ตรงกลางระหว่างรายวิชาตรรกวิทยาสองประเภทนี้ก็คือรายวิชาตรรกวิทยาเบื้องต้นที่กำหนดให้นักศึกษาที่ลงเรียนวิชาปรัชญาส่วนใหญ่เรียนกัน เนื่องจากบทความเรื่องนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการเกี่ยวกับการสอนปรัชญาเพื่อส่งเสริมประชาธิปไตย จึงเป็นรายวิชาประเภทหลังนี้เองที่บทความนี้หมายถึงเวลาใช้คำว่า "การสอนตรรกวิทยา" ในชื่อเรื่อง

รายวิชาตรรกวิทยาเบื้องต้นมักจะสอนตรรกวิทยารูปนัย (formal logic) หรือ ตรรกวิทยาสัญลักษณ์ (symbolic logic) โดยครอบคลุมหัวข้อต่างๆ เกี่ยวกับวากยสัมพันธ์ (syntax) และ อรรถศาสตร์ (semantics) ในตรรกวิทยาระดับประพจน์ (propositional logic) รวมถึง ตรรกวิทยาการบ่งปริมาณ (logic of quantification) นอกจากเนื้อหาหลักนี้แล้ว รายวิชาเหล่านี้ยังครอบคลุมหัวข้อพิเศษที่ใกล้เคียงกว่าเครื่องมือพื้นฐานเหล่านี้ เป้าหมายของรายวิชาเหล่านี้ไม่ใช่เพียงเพื่อส่งเสริมการคิดเชิงวิพากษ์เท่านั้น แต่เพื่อให้เครื่องมือต่างๆ ที่จะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษารัษฎาต่อไป

ดังนั้น คำถามคุณจะเป็นว่า ควรสอนรายวิชาเหล่านี้อย่างไรเพื่อให้บรรลุเป้าหมายเฉพาะไปพร้อมๆ กับการส่งเสริมการคิดเชิงวิพากษ์

คนมีแนวโน้มที่จะตอบว่าถ้าสามารถบรรลุเป้าหมายเฉพาะแล้ว การคิดเชิงวิพากษ์ก็ควรจะเกิดตามมาเอง เหมือนกับเป็นผลพลอยได้ อย่างไรก็ตาม คำตอบกลับไม่ง่ายเช่นนั้น คำถามว่าการคิดเชิงวิพากษ์จะเป็นผลที่เกิดตามมาเองจากการเรียนรายวิชาตรรกวิทยาเหล่านี้หรือไม่ หรือที่ว่าจะต้องอาศัยความพยายามเป็นพิเศษเพื่อก่อให้เกิดการคิดเชิงวิพากษ์หรือไม่ ซึ่งจะตอบได้ก็ต่อเมื่อเราได้พิจารณาเป้าหมายเฉพาะในการออกแบบรายวิชา และก็ต่อเมื่อเรามีความเข้าใจกว้างๆ ก่อนว่าการคิดเชิงวิพากษ์คืออะไร

1 ตรรกวิทยาสำหรับวิชาปรัชญา

ผู้เขียนใคร่ขอตั้งเป้าหมายหลักสามประการที่จะต้องบรรลุในการสอนรายวิชาตรรกวิทยาพื้นฐานแก่นักศึกษาวิชาปรัชญา

- (1) เป้าหมายแรกเพื่อให้เครื่องมือสำหรับฝึกฝนความสามารถในการตั้งและประเมินชุดการอ้างเหตุผล เป้าหมายนี้บรรลุได้ด้วยการเรียนกฎการอนุมาน โครงสร้างการอ้างเหตุผล และวิธีการแบบทฤษฎีการพิสูจน์ (proof-theoretic) และวิธีการแบบทฤษฎีแบบจำลอง (model-theoretic) สำหรับการตรวจสอบความถูกต้องตามหลักนิรนัยของการอ้างเหตุผลแบบรูปนัยหรือแบบสัญลักษณ์ อาจารย์ผู้สอนจึงมีสมมุติฐานว่าความสามารถที่ฝึกฝนแล้วนี้จะช่วยให้นักศึกษาสามารถแปลการอ้างเหตุผลในภาษาปกติ (ไม่ว่าจะเป็นการอ้างเหตุผลทางปรัชญาหรือการอ้างเหตุผลในชีวิตประจำวัน) เป็นภาษาสัญลักษณ์โดยอาศัยเครื่องมือข้างต้น
- (2) เป้าหมายประการที่สองก็เพื่อสร้างความคุ้นเคยกับภาษารูปนัยที่อาจจะใช้สำหรับให้ความกระจ่างแก่โน้ตค้นทางปรัชญาต่างๆ เมื่อมีความจำเป็น

ตัวอย่างของเรื่องนี้ก็คือการใช้ภาษารูปนัยระดับที่หนึ่ง (first order) จัดทำบัญญัติสัจพจน์ (postulate) ที่มีความสัมพันธ์แบบทวิภาค (binary) ระหว่างหลักฐานและสมมุติฐาน เพื่อให้ความกระจ่าง (explication) มโนทัศน์เรื่องการสนับสนุนด้วยหลักฐาน (confirmation) อีกตัวอย่างคือการใช้ภาษาโมดัล (modal) และระบบตรรกวิทยาโมดัล (modal logic) เพื่ออธิบายมโนทัศน์ "จำเป็น" และ "เป็นไปได้" การประยุกต์ใช้อีกลักษณะคือการใช้กับทฤษฎีการบรรยาย (descriptions) ซึ่งช่วยให้สามารถสร้างวิธีการกำหนดค่าความจริงของข้อความที่ประกอบด้วยคำที่ไม่มีการอ้างถึง (reference)

- (3) เป้าหมายประการที่สามก็เพื่อให้พื้นฐานสำหรับการศึกษาความรู้ในสาขาที่มักจะใช้ในการถกเถียงหัวข้อต่างๆ เชิงปรัชญา เช่น ขอบเขตและข้อจำกัดของความรู้มนุษย์ ในกรณีนี้ ตัวอย่างก็คือ คลาส (class) ของความจริงทางตรรกะทั้งหลายและคำถามเกี่ยวกับความเป็นไปได้อันใช้ในการอธิบายคลาสนี้ในลักษณะที่ทำให้เราสามารถกล่าวได้ว่าเรา "รู้" เกี่ยวกับสิ่งนี้

แน่นอนว่าเป้าหมายที่เสนอเหล่านี้จะมีความเกี่ยวข้องกับวิชาปรัชญามากน้อยเพียงใดก็ขึ้นอยู่กับทัศนะของเราเกี่ยวกับการทำงานทางปรัชญา ด้วยเหตุนี้จึงไม่น่าแปลกใจว่าเป้าหมายเหล่านี้ยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ในปัจจุบัน แต่ไม่ว่าผลการถกเถียงจะออกมาเช่นใด รายวิชาอย่างที่ได้บรรยายไปนั้นก็ยังคงเป็นส่วนหนึ่งของหลักสูตรการเรียนการสอนปรัชญาส่วนใหญ่อยู่นั่นเอง จึงยังสามารถนำมาใช้เป็นพื้นฐานการพิจารณาคำถามที่ตั้งไว้ตอนต้นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างการสอนตรรกวิทยาและการส่งเสริมการคิดเชิงวิพากษ์ ก่อนที่จะพิจารณาต่อไป เราจำเป็นต้องมีความเข้าใจในระดับหนึ่งก่อนว่าอะไรคือสิ่งที่เรียกกันว่า "การคิดเชิงวิพากษ์"

2 การคิดเชิงวิพากษ์

หนังสือตำราเกี่ยวกับการคิดเชิงวิพากษ์มีค่อนข้างกว้างขวางแม้จะดูไม่ห่างไกลจากกันเกินไปนัก เพื่อที่จะเข้าใจบางประเด็นที่คนมักถามเกี่ยวกับหัวข้อนี้ เราจะพิจารณาบทความสามเรื่องที่เกี่ยวข้องกันมากในสาขาการคิดเชิงวิพากษ์ ซึ่งจะช่วยให้เห็นภาพของทักษะปัจจุบันเกี่ยวกับหัวข้อนี้ บทความเหล่านั้นได้แก่เรื่อง "การคิดเชิงวิพากษ์และทฤษฎีความรู้ที่เป็น 'การแสวงหาอันไร้สาระ'" (Critical Thinking and the 'Trivial Pursuit' Theory of Knowledge) โดย จอห์น อี แม็คเพ็ค (John E. McPeck 1985) "วิชาการคิดเชิงวิพากษ์: คุณค่าและข้อจำกัด" (Critical Thinking Courses: Their Value and Limits) โดย ลูดวิก เอฟ ชเล็ค (Ludwig F. Schlecht 1989) และ "การพัฒนาท่าทีเชิงวิพากษ์" (Developing the Critical Attitude) โดย ซีลาฟ ครุกส์ (Shelagh Crooks 1995)

บทความของแม็คเพ็คนำเสนอทัศนะเกี่ยวกับการคิดเชิงวิพากษ์ที่แตกต่างไปจากสิ่งที่เขาเรียกว่า "วิธีมาตรฐาน" (standard approach) ซึ่งเป็นส่วนของขบวนการตรรกวิทยาเชิงอุปนัย (Informal Logic Movement) วิธีมาตรฐานเข้าใจว่าการคิดเชิงวิพากษ์ประกอบด้วยทักษะที่สอนได้จำนวนหนึ่งที่สามารถนำไปประยุกต์ใช้กับสถานการณ์หรือปัญหาที่จำเป็นต้องใช้การคิดเชิงวิพากษ์ ดังนั้น รายวิชาที่สอนแต่ "การคิดเชิงวิพากษ์" จึงสามารถมุ่งเน้นการสร้างทักษะที่สามารถตอบสนองทุกวัตถุประสงค์เหล่านี้ได้ อย่างไรก็ตาม แม็คเพ็คไม่เห็นด้วยกับทัศนะดังกล่าว เขาเห็นว่าไม่มีทักษะอย่างที่ว่านี้ที่จะสอนกันได้ ในรายวิชาการคิดเชิงวิพากษ์ และเสนอเหตุผลว่าการคิดเชิงวิพากษ์ต้องเป็นการคิดเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับบางเรื่องเสมอ ดังนั้น ทักษะที่จำเป็นสำหรับการคิดเชิงวิพากษ์จึงแปรเปลี่ยนไปตามเนื้อหาสาระที่คิดนั้น ซึ่งทำให้ไม่มีทักษะที่สามารถนำมาประยุกต์ใช้ได้โดยทั่วไปที่จะนำมาสอนในรายวิชาการคิดเชิงวิพากษ์ได้ ดังคำที่แม็คเพ็คกล่าวไว้ว่า "การคิดเชิงวิพากษ์ไม่ใช่ความสามารถทั่วไปที่ปราศจากเนื้อหา" (Critical thinking is not a content-free general ability.) เขายืนยันว่าบุคคลคนหนึ่งอาจจะเป็นนักคิดเชิงวิพากษ์ในบางหัวข้อ แต่สำหรับบางหัวข้อแล้ว บุคคลคนๆ นั้นอาจจะไม่

มีการวิพากษ์เลยก็ได้ ดังนั้น สำหรับแม็คเพ็ก เราจึงจำเป็นต้องตัดสินใจว่าควรจะสอนอะไรเพื่อเป้าหมายทางการศึกษา นั่นคือ ต้องตัดสินใจว่าอะไรควรจะเป็นขอบเขตเนื้อหาที่ต้องการการคิดเชิงวิพากษ์มากที่สุด คำตอบหนึ่งที่เสนอกันมานานจะบอกว่าขอบเขตเนื้อหาที่สำคัญที่สุดก็คือวิชาต่างๆ ที่พลเมืองที่มีการศึกษาต้องรู้เพื่อสามารถมีส่วนร่วมในการถกเถียงสาธารณะได้อย่างผู้มีสติปัญญา หลังจากการตรวจสอบวิชาต่างๆ ที่อาจจะเข้ากับเกณฑ์นี้แล้ว แม็คเพ็กสรุปโดยเสนอว่าตัวเลือกที่ดีที่สุดประการหนึ่งเพื่อพัฒนาการคิดเชิงวิพากษ์ตามเกณฑ์นี้ก็คือวิชาปรัชญา แน่นอนว่าต้องเป็นปรัชญาจำพวก "ปรัชญาวิทยาศาสตร์" "ปรัชญาเศรษฐศาสตร์" "ปรัชญาศาสนา" เป็นต้น

ขณะที่ซึกเล็กไม่เห็นด้วยกับทัศนะของแม็คเพ็กที่ว่าไม่มีทักษะการใช้เหตุผลทั่วไปที่สามารถใช้เป็นเนื้อหาสำหรับรายวิชาการคิดเชิงวิพากษ์โดยเฉพาะ แต่เขาก็ออมรับว่ารายวิชาแบบนี้มีข้อจำกัด ข้อจำกัดประการแรกที่เขาอภิปรายเกี่ยวกับทักษะการประเมินการอ้างเหตุผลซึ่งเป็นหัวใจสำคัญของรายวิชาการคิดเชิงวิพากษ์ เขาชี้ว่ามีข้อจำกัดเพราะว่าเราเรียนได้แต่เฉพาะทักษะที่ใช้สำหรับประเมินการอ้างเหตุผลแบบนิรนัย และการอ้างเหตุผลที่ไม่เป็นแบบนิรนัยบางประเภท เช่น การอุปนัยจากตัวอย่าง (induction by enumeration) การอุปนัยเพื่อการอธิบาย (explanatory induction) แต่ก็ยังมีการอ้างเหตุผลที่ไม่เป็นแบบนิรนัยอีกประเภทหนึ่ง คือ การอ้างเหตุผลเหนี่ยวนำ (conductive arguments) ที่แทบจะไม่สามารถสอนได้อย่างเป็นระบบเพื่อพัฒนาการประเมินได้ ซึกเล็กบรรยายว่าการอ้างเหตุผลเหนี่ยวนำเป็นการอ้างเหตุผลเกี่ยวกับเหตุผลที่ดี (good reasons argument) ที่มักใช้กันในการใช้เหตุผลเกี่ยวกับประเด็นเชิงบรรทัดฐาน ซึ่งมีลักษณะสำคัญก็คือว่าในการประเมินนั้น เราต้องตอบให้ได้ว่ามีหลักฐานที่มีน้ำหนักเพียงพอที่จะปฏิเสธข้อพิจารณาอื่นๆ ที่มาได้แ่ียงหรือไม่ แต่ถ้าจะทำเช่นนี้ได้ก็ต้องมีความคุ้นเคยกับหัวข้อหรือเนื้อหาสาระที่กำลังใช้เหตุผลอยู่ ข้อจำกัดประการที่สองที่ซึกเล็กอภิปรายเกี่ยวกับเป้าหมายของรายวิชาการคิดเชิงวิพากษ์ ที่ไม่ได้เป็นเพียงการสอนทักษะที่จะต้องรู้ แต่ยังเป็นการพัฒนาลักษณะนิสัยบางอย่างเพื่อทำให้เกิดความปรารถนาที่จะใช้ทักษะเหล่านี้ เขาโต้แย้งว่าการพัฒนาลักษณะนิสัยเหล่านี้จะต้องเป็นไปพร้อมกันทั้งระบบการศึกษา ดังนั้น จึงอ้างเป็นเหตุผลไม่ได้ว่าจะต้องมีรายวิชา

การคิดเชิงวิพากษ์ต่างหากเพื่อพัฒนาลักษณะนิสัยดังกล่าว

บทความของครูกลุ่มพิจารณาคำถามเกี่ยวกับวิธีการที่จะช่วยให้มีลักษณะนิสัยของนักคิดเชิงวิพากษ์ หรืออีกนัยหนึ่ง เพื่อปลูกฝังท่าทีเชิงวิพากษ์ เหตุผลที่เรื่องนี้สำคัญก็คือว่ามีความเป็นไปได้ที่นักศึกษาบางคนอาจจะไม่นิยมการคิดเชิงวิพากษ์ หรือไม่เห็นว่าการตั้งคำถาม วิพากษ์วิจารณ์ และพยายามมองสิ่งต่างๆ จากมุมมองที่ต่างกันจะเป็นสิ่งที่คุ้มค่าเมื่อเทียบกับปัญหาต่างๆ ที่จะเกิดตามมาจากกิจกรรมนี้ การพัฒนาลักษณะนิสัยนี้กลายเป็นสิ่งที่สำคัญพอๆ กับการสอนทักษะ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในจารีตที่การคิดเชิงวิพากษ์ไม่มีบทบาทสำคัญในการสื่อสารแลกเปลี่ยนทางสังคมประเภทต่างๆ เลย ซึ่งในสภาพการณ์เช่นนี้ การคิดเชิงวิพากษ์ไม่เพียงแต่จะทำให้เกิดความอึดอัดใจเท่านั้น แต่ยังอาจจะก่ออันตรายด้วย ครูกลุ่มเสนอแนะว่าอุปสรรคสำคัญต่อการมีลักษณะนิสัยแบบคิดเชิงวิพากษ์ก็คือความเข้าใจอันผิดพลาดว่าความจริงเป็นสมบัติส่วนบุคคล ทุกคนสามารถมีทัศนะของตนเองได้ว่าอะไรคือความจริง เพื่อขจัดความเข้าใจผิดเกี่ยวกับธรรมชาติของความจริงนี้ การศึกษามโนทัศน์เรื่องความจริง ความเชื่อ และความรู้ นับเป็นเรื่องจำเป็น หรืออีกนัยหนึ่ง ต้องมีรายวิชาญาณวิทยาเบื้องต้นด้วย

สิ่งหนึ่งที่ปรากฏให้เห็นชัดจากทั้งสามบทความนี้ หรือในบรรดาหนังสือตำราอื่นๆ ที่เกี่ยวกับการคิดเชิงวิพากษ์ ก็คือว่าแม้จะไม่มีใครอภิปรายกันมากนักว่าการคิดเชิงวิพากษ์คืออะไรกันแน่ แต่ก็ไม่มีใครความเห็นต่างกันมากนักในเรื่องนี้ ไม่มีการวิเคราะห์อย่างละเอียดเกี่ยวกับกรณีต่างๆ ของการใช้เหตุผลที่ฝ่ายหนึ่งเห็นว่าเป็นตัวอย่างอันเป็นแม่แบบของการคิดเชิงวิพากษ์ ในขณะที่อีกฝ่ายเห็นว่าเป็นการใช้เหตุผลที่ผิด แต่ความเห็นต่างๆ กลับวนเวียนอยู่กับประเด็นที่ว่าจะสอนการคิดเชิงวิพากษ์อย่างไรจึงจะดีที่สุด โดยเฉพาะประเด็นที่ว่าควรจะมีรายวิชาต่างหากสำหรับเป้าหมายนี้หรือไม่ สถานการณ์เช่นนี้ไม่ได้ให้ประโยชน์อะไรแก่เป้าหมายของบทความนี้ เพราะว่าเราไม่ได้สนใจเกี่ยวกับการสอนการคิดเชิงวิพากษ์โดยตรง แต่เราสนใจคำถามที่ว่าความคิดเชิงวิพากษ์จะเสริมสร้างได้ด้วยการสอนรายวิชาอื่นๆ หรือไม่ และที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ รายวิชาดังกล่าวก็คือตรรกวิทยาอุปนัย ไม่ว่าใครจะเห็นด้วยกับแม็คเพ็กหรือกับวิธีการมาตรฐานก็ตาม แต่ทุกคนก็ยังมีความเห็นตรงกันว่ามีความจำเป็นทั่วไปบางอย่างสำหรับการคิดเชิงวิพากษ์

คำถามก็คือทักษะพื้นฐานเหล่านี้มีที่อย่างและจะสอนอย่างไร แม้เซลล์ก็จะบอกว่าไม่มีอะไรมากนักที่จะนำมาสอนในรายวิชาการคิดเชิงวิพากษ์เพื่อช่วยให้ประเมนการใช้เหตุผลเห็นยวนำได้ เนื่องจากการใช้เหตุผลเหล่านี้ขึ้นกับเนื้อหาเฉพาะเรื่องมากเกินไป แต่จริงๆ แล้วเขาก็เห็นด้วยกับแม็คเพ็ก เรายังคงต้องประเมนการใช้เหตุผลเหล่านี้ด้วยวิธีการใดวิธีการหนึ่งอยู่ดี

สิ่งที่จำเป็นในการตรวจสอบความสัมพันธ์ระหว่างการสอนตรรกะกับการคิดเชิงวิพากษ์อันดับแรกเลยก็คือคำบรรยายทั่วไปที่ว่า การเสริมสร้างการคิดเชิงวิพากษ์หมายถึงสิ่งใดบ้าง ซึ่งผู้เขียนขอเสนอคำบรรยายโดยย่อต่อไปนี้ ประการแรก เป็นเรื่องของ การสอนทักษะที่ช่วยให้เรารู้วิธีการพิจารณาอย่างรอบคอบเกี่ยวกับข้อสรุปที่สรุปมาจากหลักฐาน รู้วิธีการสาวดึงผลที่ตามมาต่างๆ จากข้อสรุปเหล่านี้เพื่อใช้สำหรับการพิจารณาต่อไปเพื่อประเมนตัวข้อสรุปเอง และรู้วิธีสำรวจและชี้แนะหนทางเลือกต่างๆ ที่อาจนำมาแทนที่ข้อสรุปที่เสนอมา ประการที่สอง เป็นเรื่องของ การปลูกฝังลักษณะนิสัยที่จะช่วยให้ใช้ทักษะเหล่านี้กับความเชื่อและข้อสรุปเกี่ยวกับเรื่องราวต่างๆ ซึ่งก็รวมทั้งที่เป็นของตนเอง เมื่อมาถึงจุดนี้ เราก็พร้อมที่จะพิจารณาคำถามเกี่ยวกับการสอนตรรกะวิทยารูปนัย

3 ตรรกะวิทยารูปนัยและการคิดเชิงวิพากษ์

ประเด็นแรกที่ต้องทำให้ชัดเจนก่อนก็คือคำถามที่ว่าจริงหรือไม่ที่การคิดเชิงวิพากษ์จะเกิดตามมาเองเมื่อเรียนรายวิชาตรรกวิทยา ถ้าเราวัดจากคำบ่นต่างๆ ที่ว่ารายวิชาตรรกะวิทยารูปนัยนั้นแห้งแล้งและไม่ค่อยเกี่ยวกับชีวิตจริง คำตอบก็คงจะเป็น "ไม่จริง" ผู้เขียนเชื่อว่าคำตอบนี้ถูกต้อง แต่จะเป็นการดีกว่าหากจะพิจารณาภายหลังว่าทำไมจึงเป็นเช่นนั้น คำบรรยายรายวิชาของวิชาเหล่านี้มักจะเปิดโอกาสให้ผู้สอนได้เลือกที่จะเน้นเรื่องใด ยกตัวอย่างเช่น นอกจากมโนทัศน์พื้นฐานอื่นๆ ที่จะต้องสอนแล้ว ผู้สอนยังอาจเลือกที่จะให้เวลาเป็นพิเศษกับการใช้วิธีการแบบทฤษฎีการพิสูจน์ในการสร้างสูตรที่สาวดึงออกมาจากชุดของสูตรอื่นๆ และผลที่ได้ก็คือนักศึกษาจะมีทักษะความ

ชำนาญในเรื่องนี้ อย่างไรก็ตาม ทักษะความชำนาญนี้ยังห่างไกลจากการมีทักษะในการคิดแบบต่างๆ ที่จำเป็นต่อการพิจารณาความคิดในเชิงวิพากษ์และยิ่งกว่านั้นการสอนทักษะความชำนาญดังกล่าวยังจะเป็นเรื่องที่ห่างไกลไปจากการเสริมสร้างลักษณะนิสัยที่จะช่วยให้คิดเชิงวิพากษ์อย่างสม่ำเสมอและสมัครใจ ผู้เขียนเองคิดว่า การสอนตรรกวิทยาอุปนัยสามารถช่วยเสริมสร้างการคิดเชิงวิพากษ์ได้ แต่การจะบรรลุเป้าหมายนี้ได้ ก็จำเป็นที่จะต้องคัดเลือกหัวข้อที่จะเน้นในการสอน ถ้าหัวข้อที่เลือกส่งผลให้เป้าหมายของรายวิชาในหลักสูตรการเรียนการสอนปรัชญาต้องห่างไกลออกไป การเลือกนั้นก็นับเป็นการขัดกับเป้าหมายของตนเอง อย่างไรก็ตาม บางหัวข้อที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงไปแล้วนั้น นับว่ามีความเหมาะสมกับเป้าหมายสามประการในการสอนการคิดเชิงวิพากษ์ที่เสนอไว้ข้างต้น ดังนั้นจึงไม่มีข้อขัดแย้งใดในที่นี้ ดังจะได้เห็นกันต่อไป

ทักษะสามประการที่จำเป็นต่อการคิดเชิงวิพากษ์มีความสัมพันธ์กับลักษณะทั่วไปของการคิดเชิงวิพากษ์ ทักษะประการแรกเป็นเรื่องที่มักจะสอนกันในรายวิชาตรรกวิทยาทุกรายวิชา นั่นคือ การประเมินความน่าเชื่อถือของการอ้างเหตุผลโดยตรง ดังนั้น จึงจะไม่กล่าวถึงในที่นี้ อย่างไรก็ตาม ทักษะที่เหลืออีกสองประการ คือ (ก) การหาผลที่ไม่พึงปรารถนาที่อาจตามมาจากข้อสรุปที่ผู้อื่นเสนอ และ (ข) การแสดงว่าข้อสรุปที่เสนอมานั้นไม่ได้เป็นเพียงวิธีเดียวที่จะบรรลุวัตถุประสงค์ที่ระบุไว้ในข้ออ้างต่างก็เป็นทักษะที่ต้องกล่าวถึงในรายละเอียดต่อไป ต่อไปจะเป็นการอภิปรายเกี่ยวกับทักษะเหล่านี้ รวมถึงหัวข้อในตรรกวิทยาที่จะนำมาใช้เพื่อช่วยฝึกฝนได้

1 เมื่อมีการเสนอข้อสรุปบนพื้นฐานของเหตุผลหรือหลักฐาน สิ่งแรกที่ต้องทำก็คือประเมินข้อสรุปเพื่อดูว่ายอมรับได้หรือไม่ เนื่องจากกรณีนี้ส่วนใหญ่จะเป็นตัวอย่างของการใช้เหตุผลที่ไม่ใช่แบบนิรนัย การตรวจสอบความถูกต้องทางตรรกะของการอนุมานเหล่านี้จึงไม่ค่อยมีประโยชน์ ความกลืนไม่เข้าคายไม่ออกนี้คล้ายคลึงกับข้อสังเกตของชเลกกีที่ว่าไม่มีข้อจำกัดต่างๆ ในการประเมินการอ้างเหตุผลเหนียวแน่นในรายวิชาการคิดเชิงวิพากษ์ เพราะว่ารายวิชาเหล่านี้มีจุดศูนย์กลางอยู่ที่การวิเคราะห์ความน่าเชื่อถือของการอ้างเหตุผล แต่ปัญหานี้แก้ไขได้ภายในขอบเขตของตัวมันเอง

เพราะการสิ่งที่จำเป็นในกรณีเหล่านี้ก็คือการตรวจสอบด้วยวิธีการอื่น ยกตัวอย่างเช่น เราอาจจะถามตัวเองว่าอะไรคือผลที่ตามมาจากการยอมรับข้อสรุป และคำตอบที่ได้ก็นำมาใช้ตัดสินใจว่าควรที่จะยอมรับหรือไม่ ลองพิจารณาตัวอย่างง่ายๆ เช่น สมมุติมีคนพยายามจูงใจท่านให้ยอมรับว่าการทำแท้งทุกกรณีเป็นสิ่งผิดกฎหมายเพราะไม่ต่างไปจากการฆาตกรรม ในการประเมินเหตุผลนี้ ท่านอาจจะเห็นผลประการหนึ่งที่ตามมาจากการยอมรับข้อสรุปดังกล่าวจะทำให้ไม่อาจทำแท้งได้แม้ในกรณีที่ผู้เชี่ยวชาญทุกคนเห็นพ้องกันว่า การตั้งครรภ์จะมีการแทรกซ้อนที่ทำให้แม่และเด็กเสียชีวิต ถ้าท่านเห็นว่าผลที่ตามมานี้ยอมรับไม่ได้ ท่านก็จะไม่ยอมรับเหตุผลที่เสนอมานี้

สิ่งที่ต้องทำต่อไปจึงเป็นเรื่องของการพัฒนาทักษะเพื่อให้สามารถคิดถึงผลต่างๆ ที่ตามมาจากข้อความชุดหนึ่ง เรื่องนี้จะทำได้อย่างไร แน่นอนว่าไม่ใช่จะกระทำได้โดยมุ่งสอนเกี่ยวกับปัญหาต่างๆ เกี่ยวกับการสาวคิง วิชาตรรกวิทยาจะไม่ได้ประโยชน์อะไรมากนักจากการสอนโดยให้ข้อความชุดหนึ่งแก่นักศึกษาและสอนให้พวกเขาสาวคิงข้อความอื่นๆ ออกมา โปรแกรมคอมพิวเตอร์รุ่นแรกๆ ที่ใช้พิสูจน์ทฤษฎีบท ได้แสดงให้เห็นถึงข้อจำกัดของกระบวนการนี้ว่ามีสาเหตุหลักเกิดจากการที่ชุดข้อความที่สาวคิงออกมาได้จากชุดข้อความอื่นๆ นั้นขาดลักษณะแบบรีเคอร์สฟ (non-recursive) วิธีการที่ได้ผลมากกว่าคือการใช้วิธีแบบทฤษฎีแบบจำลอง ตามวิธีนี้ นักศึกษาต้องพยายามหาว่าข้อความใดจะจริงในแบบจำลอง (model) ของชุดข้อความเบื้องต้น บนพื้นฐานของข้อความที่แสดงสถานการณ์จริงและข้อความที่ไม่อาจยอมรับได้ด้วยเหตุผลใดเหตุผลหนึ่ง จากนั้นนักศึกษาต้องสาวคิงข้อความที่หาได้จากชุดข้อความที่นำมาพร้อมกับข้อความอื่นๆ ที่เป็นจริงในแบบจำลองนี้ วิธีการนี้จะช่วยให้ค้นพบตัวอย่างแย้งที่ "เป็นไปได้" (potential) ต่อการยอมรับข้อสรุปที่เสนอมานี้ ซึ่งเราจะสามารถแสดงต่อไปได้ว่าตัวอย่างแย้งที่เป็นไปได้นี้ก็คือตัวอย่างแย้งจริงๆ โดยอาศัยวิธีการแบบทฤษฎีการพิสูจน์

2 บางครั้งข้อสรุปที่เราไม่ต้องการยอมรับมีพื้นฐานจากข้ออ้างที่เราไม่อาจโต้แย้งได้ ในแง่หนึ่ง สิ่งนี้ถือว่าเป็นตัวอย่างของการ "ตรวจสอบชีวิตของตน" อันจะทำให้ "ควรค่าแก่การมีชีวิต" หลังจากการปรับเปลี่ยนที่เหมาะสม หรืออาจจะพบในกรณี

ที่มีผู้ที่ต้องการเสนอข้อสรุปเพื่อจงใจให้คนอื่นเห็นด้วยกับมุมมองหนึ่งๆ โดยอาศัยวิธีการตกแต่งทัศนคติของตนด้วยเหตุผล ลองพิจารณาการอ้างเหตุผลต่อไปนี้ เราควรจะสนับสนุนรัฐเผด็จการเพราะเราทุกคนให้ความสำคัญกับความปลอดภัยส่วนบุคคล และรัฐเผด็จการก็สามารถรับประกันสิ่งนี้ได้ ถ้าจะตอบสนองต่อการอ้างเหตุผลนี้ด้วยการพิจารณาว่าข้อสรุปตามมาจากข้ออ้างหรือไม่ พร้อมกับพิจารณาความน่าเชื่อถือของข้ออ้าง เราก็ต้องยอมรับว่าการอ้างเหตุผลนี้ถูกต้อง ภายในกรอบของการอนุมานอย่างถูกต้องทางตรรกะสู่ข้อสรุป อย่างไรก็ตาม อีกวิธีหนึ่งทำได้โดยพิจารณาว่าถ้ายึดถือว่าข้ออ้างถูกต้องแล้ว ในขณะเดียวกันจะปฏิเสธข้อสรุปได้หรือไม่ หรืออีกนัยหนึ่ง เราอาจจะถามอย่างมีเหตุผลว่าจริงหรือไม่ที่ระบบเผด็จการเป็นเพียงระบบเดียวที่สามารถดูแลความปลอดภัยส่วนบุคคลของพลเมืองได้ ลองพิจารณาอีกตัวอย่างหนึ่งเช่น เนื่องจากเราไม่ต้องการให้มีการโกงเวลาสอบ จะเป็นการดีหรือไม่ถ้าจะเสนอให้นักศึกษาทุกคนต้องถูกค้นตัวอย่างละเอียดก่อนสอบ การวิพากษ์อาจจะเริ่มด้วยการตั้งคำถามว่าจริงหรือไม่ที่การค้นตัวเป็นเพียงวิธีเดียวที่จะป้องกันการโกงได้ วิธีการประเพณีก็คือหัวใจของการคิดเชิงวิพากษ์และเป็นวิธีที่จะต้องใช้ในการอนุมานทั้งหลาย ไม่ว่าจะถูกต้องทางตรรกะหรือไม่

สิ่งที่เราเห็นในสองตัวอย่างข้างต้นก็คือความจำเป็นที่จะต้องนำข้อสรุปที่ไม่พึงปรารถนามาเผชิญหน้ากับการอ้างเหตุผลที่ถูกต้องทางตรรกะ นั่นคือ แม้ว่าข้ออ้างจะไม่อาจโต้แย้งได้ แต่เราก็แสดงได้ว่าข้ออ้างนี้ไปด้วยกันได้กับการปฏิเสธมากกว่าการยอมรับข้อสรุปแน่นอน แม้สิ่งนี้จะกระทำไม่ได้กับการอ้างเหตุผลที่ถูกต้องตามหลักนิรนัย แต่ก็เป็นไปได้สำหรับการอ้างเหตุผลทั่วไปที่พบในชีวิตประจำวันซึ่งมีลักษณะไม่เป็นแบบนิรนัย การอ้างเหตุผลเหล่านี้จะอยู่ในรูป "เนื่องจากเราต้องการ p เราจึงต้องทำ q " ทำที่เชิงวิพากษ์ต่อการอ้างเหตุผลนี้คือ " q เป็นวิธีเดียวที่จะทำให้ได้ p ใช่หรือไม่ หรือ 'เราสามารถได้ p โดยไม่ต้องทำ q ได้หรือไม่' วิธีที่ดีที่สุดที่จะแสดงว่าข้อความ " p " ไปด้วยกันได้กับการปฏิเสธข้อความ " q " ทำได้ด้วยการสร้างแบบจำลองที่ทำให้ " p " และ " $\text{not } q$ " จริงพร้อมกัน สำหรับตัวอย่างแรกข้างต้น หากใช้วิธีการนี้ เราจะต้องหาตัวอย่างของระบบที่ไม่เป็นเผด็จการที่ดูแลความปลอดภัยส่วนบุคคลของพลเมือง และ

สำหรับตัวอย่างหลัง เราก็ต้องหาวิธีการสอบที่ช่วยป้องกันการโกงโดยไม่ต้องใช้วิธีการค้นตัวเพื่อหา "โพย" ที่ซ่อนไว้กับตัว ทักษะที่พัฒนาในรายวิชาตรรกวิทยาที่สอนการสร้างแบบจำลองสำหรับคู่ของข้อความเช่นนี้ น่าจะช่วยปรับความสามารถในการคิดอันจะทำให้นักศึกษาเกิดการเปลี่ยนแปลงที่เหมาะสม และสามารถใช้ทักษะต่างๆ ที่สอดคล้องในการพิจารณาการอ้างเหตุผลในชีวิตประจำวัน

ทักษะสองประเภทที่อธิบายข้างต้นสามารถพัฒนาได้ด้วยเนื้อหาในส่วนของทฤษฎีแบบจำลอง ในรายวิชาตรรกวิทยา ณ จุดนี้เองที่รายวิชาตรรกวิทยาสามารถให้สิ่งที่เป็ประโยชน์ต่อการพัฒนาการคิดเชิงวิพากษ์ อันเป็นสิ่งที่เกินกว่าที่จะมีได้ในรายวิชาการคิดเชิงวิพากษ์ทั่วไปซึ่งมีเครื่องมืออันจำกัด โดยมากเมื่อพิจารณาบางเรื่องในเชิงวิพากษ์ เราจำเป็นต้องเห็นว่าข้อความบางอย่างไม่ใช่ผลที่ตามมาจากชุดของข้อความ การจะทำสิ่งนี้ได้ต้องอาศัยวิธีการคิดที่ใช้ในสถานการณ์แบบทฤษฎีแบบจำลอง เพราะว่าแทบจะเป็นไปไม่ได้ที่จะจัดการกับปัญหาประเภทนี้ด้วยวิธีการแบบทฤษฎีการพิสูจน์ แน่จนเราพบได้ว่าทักษะแบบนี้พัฒนาขึ้นเองได้ เครื่องมือแบบรูปนัยจึงไม่จำเป็น แต่นี่ก็ไม่ต่างจากการกล่าวว่าบางคนเป็นนักคิดเชิงวิพากษ์ "โดยธรรมชาติ" แม้จะจริง แต่ประเด็นหลักของการศึกษาก็คือการผลักดันผู้ที่ยังจำเป็นต้องพัฒนาอยู่ ไม่ใช่ผู้ที่มีความสามารถแล้ว

นอกจากเรื่องของ การได้มาซึ่งทักษะที่เป็นประโยชน์ต่อการคิดเชิงวิพากษ์แล้ว การเสริมสร้างการคิดเชิงวิพากษ์ยังต้องพัฒนาลักษณะนิสัยที่จะใช้ทักษะเหล่านี้ในการพิจารณาเรื่องราวต่างๆ หากขาดลักษณะนิสัยเหล่านี้ไป ความสามารถในการคิดเชิงวิพากษ์ก็ไร้ความหมาย ต่อไปเราจะพิจารณาว่าการสอนตรรกวิทยาจะสามารถช่วยพัฒนาลักษณะนิสัยนี้อย่างไร

บทความของ ซีลาฟ ครุกส์ เกี่ยวกับการพัฒนาท่าทีเชิงวิพากษ์ที่อธิบายไว้ตอนต้น ได้ระบุอุปสรรคสำคัญต่อการมีท่าทีเชิงวิพากษ์และสร้างสรรค์ นั่นคือความเชื่อที่ว่าแต่ละบุคคลมีความจริงส่วนตัว สภาพการณ์นี้ส่งผลให้เกิดปฏิกิริยาต่อการใช้เหตุผลที่พวกเขาไม่เห็นด้วยในทำนองว่า "นั่นก็คงจะจริงสำหรับเธอ แต่ไม่จริงสำหรับฉัน" ครุกส์ชี้ว่าความเข้าใจผิดเกี่ยวกับความจริงเช่นนี้จะเยียวยาได้ก็ด้วยรายวิชาญาณวิทยา

เบื้องต้น การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างความจริง ความเชื่อ และความรู้ จะช่วยให้ นักศึกษาเห็นว่าพวกเขาไม่ได้มีอิสระในการสร้างความจริงของตนเอง ปัญหาเกี่ยวกับ วิธีการพัฒนาลักษณะนิสัยนี้ก็คือว่าเป็นไปได้สูงที่รายวิชาญาณวิทยาเบื้องต้นนั้นจะครอบคลุมหัวข้อสัมพัทธนิยม รวมถึงการอ้างเหตุผลที่สนับสนุนทัศนะเกี่ยวกับความจริงส่วนบุคคล อันที่จริงเป็นไปได้มากกว่าจะมีการศึกษาและออกเหตุผลแตกต่างให้สัมพัทธนิยม ในการเรียนรายวิชาญาณวิทยาเบื้องต้น ซึ่งมีการออกเหตุผลสนับสนุนและแตกต่างให้ แก่จุดยืนต่างๆ ในเมื่อเป็นเช่นนี้ เราม่าจะสรุปว่าเป็นการดีกว่าที่จะแก้ความเข้าใจผิด เกี่ยวกับความจริงส่วนบุคคล โดยช่วยให้ นักศึกษาที่ยังเป็นเด็กอยู่ได้ตระหนักว่าเป็นเหตุผล ที่ผิดพลาด ก่อนที่นักศึกษาจะได้เรียนรายวิชาญาณวิทยา เพราะการเรียนญาณวิทยา เองก็ไม่ได้รับรองว่าจะนำนักศึกษาไปสู่ข้อสรุปว่าความคิดเรื่องความจริงส่วนบุคคลเป็น เหตุผลที่ผิดพลาด ถ้ารายวิชาญาณวิทยาไม่ช่วยแก้ปัญหา รายวิชาตรรกวิทยาจะช่วย ได้หรือไม่ ลองระลึกย้อนกลับไปอีกครั้งว่าสิ่งที่เรากำลังแสวงหาในที่นี้ก็คือวิธีช่วยให้ นักศึกษาตั้งคำถามกับความเชื่อของตน เมื่อเป็นเช่นนั้น ก็ดูเหมือนว่าจะมีประสิทธิภาพ มากกว่าถ้าจะสาธิตให้เห็นจริงว่าความเชื่อบางอย่างที่มีในระบบความเชื่อของตนนั้น อาจ จะนำสู่บางสิ่งที่น่าประหลาดใจ ซึ่งจะเป็นการดีกว่าที่จะใช้เหตุผลอธิบายให้นักศึกษา เชื่อว่าพวกเขาต้องให้ "เหตุผลสนับสนุน" (justification) เพื่อที่จะทำให้ความเชื่อมี ฐานะเป็นความรู้ได้ หรืออีกนัยหนึ่ง สิ่งที่ทำเป็นก็คือการศึกษาปฏิหารศน์ (paradox) ต่างๆ ซึ่งผู้เขียนเสนอว่าเป็นวิธีที่ดีที่สุดวิธีหนึ่งที่จะส่งเสริมเท่าที่เชิงวิพากษ์ แน่นนอน ว่ากรอบการทำงานแบบตรรกวิทยารูปนัยไม่ได้เป็นเพียงกรอบเดียวที่จะใช้สร้างและ ศึกษาปฏิหารศน์ต่างๆ ได้ อย่างไรก็ตาม มีปฏิหารศน์ที่น่าสนใจหลายเรื่องที่สามารถ ศึกษาในกรอบนี้ได้ และการรวมหัวข้อเหล่านี้เข้ามาก็น่าจะช่วยให้บรรลุเป้าหมายทาง ปรัชญาของรายวิชาตรรกวิทยา รวมถึงช่วยพัฒนาเท่าที่เชิงวิพากษ์ไปพร้อมกัน ตัวอย่าง ของ "ความน่าประหลาดใจ" ที่สามารถสร้างขึ้นในกรอบการทำงานแบบตรรกวิทยารูปนัยและยังสามารถรวมไว้เป็นหัวข้อสำหรับการอภิปรายในรายวิชาตรรกวิทยามีดังนี้

(ก) ปฏิทรรศน์แห่งการยืนยัน (paradox of confirmation) หรือ ปฏิทรรศน์เรื่องกา (ดู Hempel, 1945) ปฏิทรรศน์นี้โดยพื้นฐานแล้วสร้างขึ้นได้ด้วยการแสดงให้เห็นว่าความเชื่อพื้นฐานสองประการเกี่ยวกับการยืนยันสมมุติฐานด้วยหลักฐาน จะนำไปสู่ผลที่น่าประหลาดใจได้อย่างไร ก่อนอื่นกำหนดให้ $C(e, H)$ หมายถึง "หลักฐาน e ยืนยันสมมุติฐาน H " ความเชื่อพื้นฐานประการแรกก็คือ ถ้า e เป็นตัวอย่างของ H แล้วก็จะกล่าวได้ว่า $C(e, H)$ ยกตัวอย่างเช่น กาสีดำยืนยันสมมุติฐานที่ว่า "กาทุกตัวสีดำ" ความเชื่อพื้นฐานประการที่สองก็คือ ถ้าเป็นจริงว่า $C(e, H_1)$ และ H_2 มีความสมมูล (equivalent) กับ H_1 ก็จะกล่าวได้ว่า $C(e, H_2)$ ถ้าให้ H_1 เป็นสมมุติฐานที่ว่า "กาทุกตัวสีดำ" และ ให้ H_2 เป็นสมมุติฐานที่ว่า "ทุกสิ่งที่สีไม่ดำเป็นสิ่งไม่ใช่กา" เราจะต้องสรุปว่ารองเท่าสีแดงยืนยันสมมุติฐานที่ว่า "กาทุกตัวสีดำ"

(ข) ปฏิทรรศน์ของรัสเซล (Russel paradox) เกี่ยวกับการดำรงอยู่ของเซตที่สัมพันธ์กับคุณสมบัติ (ดู Suppes, 1960) ปฏิทรรศน์นี้เกิดจากความเชื่อพื้นฐานว่าสำหรับคุณสมบัติใดๆ P จะต้องมีการมีเซตของสิ่งที่มีคุณสมบัติ P ถ้า P คือคุณสมบัติที่ว่า "ไม่เป็นสมาชิกของตนเอง" เราจะได้เซตของทุกเซตที่ไม่เป็นสมาชิกของตนเอง เรียกเซตนี้ว่า A ผลที่ตามมาก็คือว่า A จะเป็นสมาชิกของ A เมื่อและก็ต่อเมื่อ A ไม่ใช่สมาชิกของ A ซึ่งเป็นการขัดแย้งในตัวเอง

(ค) ทฤษฎีบทของแอร์โรว์ (Arrow's theorem) ว่าด้วยความเป็นไปไม่ได้ที่การเลือกแบบประชาธิปไตย สามารถนำมาใช้ได้กับทุกสถานการณ์ (ดู Arrow, 1951) สิ่งที่ทฤษฎีบทนี้แสดงก็คือว่ามีเงื่อนไขจำนวนหนึ่งที่สะท้อนการตัดสินใจเลือกทางสังคมที่เป็นประชาธิปไตยและมีเหตุผล แต่เมื่อนำมาสร้างเป็นสูตรทางสัญลักษณ์ จะปรากฏว่าเงื่อนไขเหล่านั้นขาดความสมนัยทางตรรกะ (logical inconsistency) ซึ่งกันและกัน

4 สรุป

บนพื้นฐานการพิจารณาที่น่าเสนอในบทความข้างต้น ผู้เขียนขอเสนอคำตอบต่อไปนี้ต่อคำถามที่ว่า การสอนตรรกวิทยาจะช่วยเสริมสร้างการคิดเชิงวิพากษ์ได้อย่างไร ในเรื่องของการได้มาซึ่งทักษะทั่วไปที่เป็นประโยชน์ต่อการคิดเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับเรื่องราวต่างๆ รายวิชาตรรกวิทยาสามารถเป็นประโยชน์ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อมุ่งเน้นส่วนที่เป็นเรื่องอรรถศาสตร์ของระบบตรรกวิทยาที่ศึกษา ทักษะบางอย่างเหล่านี้ไม่สามารถพัฒนาได้ด้วยวิธีอื่น เนื่องจากวิธีอื่นขาดเครื่องมือที่จะช่วยทำงานเช่นนั้น ในแง่นี้ ก็ทำให้เกิดคำถามที่น่าสนใจ นั่นคือ ผู้ที่ไม่คุ้นเคยกับวิธีการเหล่านี้พลาดสิ่งสำคัญที่จะช่วยพัฒนาการคิดเชิงวิพากษ์ใช่หรือไม่ อย่างน้อยที่สุดเราก็ก้าวได้ว่าคำตอบที่จะมายืนยันหรือปฏิเสธต่างก็ไม่ได้ชัดเจนไปกว่ากัน สำหรับเรื่องการพัฒนาทักษะนิสัยที่จะใช้ทักษะเหล่านี้อย่างสม่ำเสมอ รายวิชาตรรกวิทยาสามารถช่วยพัฒนาได้อย่างแน่นอน โดยให้เรียนเกี่ยวกับปฏิทรรศน์ที่สร้างขึ้นด้วยตรรกวิทยา อย่างไรก็ตาม นอกเหนือจากการศึกษาตรรกวิทยาแล้ว ก็ยังมีอีกหลายวิธีที่จะพัฒนาความรู้ลึกซึ้งประเภทนี้ อันเป็นองค์ประกอบอันจำเป็นที่จะช่วยเสริมสร้างลักษณะนิสัยนั้นได้ ฉะนั้นอย่างมากที่สุด ก็อาจจะสรุปได้ว่าการสอนตรรกวิทยาเป็นเพียงหนึ่งในหลายๆ วิธีในการพัฒนาท่าทีเชิงวิพากษ์

8

Democracy with a Heart: Steps Towards a Wiser Millennium

Present-day Asia is in a transition period where the forces of democratisation are at center stage. And yet there is something disquieting about these changes. All too often these forces have a cold, heartless, robot-like quality. Some of the people's sufferings are dismissed or given low priority with the excuse that in a democracy everyone's welfare must be looked after equally and special concern cannot be given to any particular segment of society. In some cases elected officials may even justify whatever action they take by claiming that democracy and their elected status supports it. One of the causes of these misrepresentations of democracy must certainly be the lack of wide-ranging discussions and debates as to what democratic communities are like. Instead what we see is the embracing of an idea because of expediency or it being fashionable. That philosophy and philosophy education has a role to play in addressing these problems is one of the reasons for establishing APPEND, the Asia Pacific Philosophy Education Network for Democracy. Because of the traditional role of philosophy in Asia as being concerned with the search for wisdom, and the contemporary role of philosophical groups like APPEND, it seems important to examine the connection between democracy and wisdom during these times. More specifically, I would like to pose the following question to the participants of this conference, as well as attempt an answer myself, 'Will the development of democracy in our countries in the next millennium make our societies and its members wiser, and if so, in what ways?'

Wisdom is something special. It encompasses knowledge, experience, intelligence, and fairness, among other things, but is more than these. We often say such things as 'He may know a lot about these matters but that is not enough', or 'She is obviously quite intelligent but needs to be more realistic about her plans', or 'She is very fair in her evaluations but needs to

be more up to date on the facts', or 'He has a lot of experience in these matters but just has not kept up with the latest developments'. In contrast to this, we would not think of saying, 'He/She is quite wise but...' There just do not seem to be any shortcomings to being wise. Because of this, declaring wisdom as an aim of a particular enterprise might possibly be seen as being overly ambitious, but never as 'aiming too low'. In terms of the relationship between wisdom and philosophy, philosophy in the East, as alluded to earlier, has accepted this connection unabashedly, even if philosophy in the West has been uneasy or embarrassed to see itself in this way during certain periods, preferring to set as its aim something closer to 'the relief of head colds' or 'good clean fun'. Yet even then, 'wisdom' has a way of being used to evaluate such periods. In H.H. Price's 1945 Presidential address to the Mind Association and Aristotelian Society after the end of World War II, which he titled 'Clarity is not Enough,' (Price 1963) he even suggested that some of the recent ills of the world at that time could be linked to Philosophy abandoning its traditional quest for wisdom. I guess before proceeding further I am obliged to be a bit more specific about this idea of wisdom, and so let me suggest the following. Wisdom consists of using reason as far as it will go, recognizing when the limits of reason have been reached, and having a way of moving beyond the limits of reason which rests on a desire to see a cessation of the suffering in society. On this view wisdom becomes a combination of reason and compassion.

As a starting point to examining the connection between democracy and wisdom let us consider two seemingly competing ideas, namely, John Rawls' concept of an 'overlapping consensus' (Rawls 1993) and Stanley Cavell's idea of 'moral perfectionism' (Cavell 1990). An 'overlapping consensus' is Rawls' answer to the central question of what can be used to unite pluralist democratic societies, while still allowing for the moral diversity of the views of the members of that society. Each member of society takes the content of the consensus to be acceptable, on the basis of his or her own

moral and political views, but since these views are not built into the consensus itself, it can be accepted without sacrificing these diverse beliefs. This kind of procedure where certain fundamental tenets are left untouched in order to gain agreement on a different level between members of a group, where at first glance the area of agreement seems to depend on the nature of the more fundamental views, can be carried out in other areas as well. Let us consider the example of Human Rights.

The various declarations and conventions relating to Human Rights state not only how people should be treated but also why they should be treated that way. The metaphysical nature of the 'why' part is one of the causes of the sense of strangeness with which various cultures view these documents. Instead of advancing the general idea that there are ways that people should treat each other which stem from something beyond individual preferences regarding such treatments, a specific metaphysics as to the nature of human beings is embraced. This results in the view that the various articles in these declarations are fixed in stone, which does not invite much dialogue or debate. We forget that the idea of human rights is much greater than any concrete understanding we have of this idea at any point in time and place. The idea of human rights is about a yearning which all humanity has had throughout time to live together in peace in a just society. The universality of human rights is the universality of this yearning rather than the universality of its expression at any particular time. Overlooking this point has resulted in a lack of a sense of ownership concerning the idea of human rights in various cultures, which then translates directly into a lack of enthusiasm by the governments of these countries to promote human rights (here I am thinking about the countries of Asia in particular). Now back to the 'overlapping consensus'. Democracies have always put great value on the role of reason, not only in that it enables members of society to become good citizens but also in that it provides a means to settling differences among them. If this is the case, why then the need for a consensus among members

of society which is neutral with respect to their various moral and metaphysical views? Why not use reason to iron out the disagreements between these diverse views? Rawls' answer is that there are various 'burdens of reason' which make such a task difficult, if not impossible, even between reasonable people. The burdens of reason he discusses are the following: (a) the difficulty in assessing complex empirical evidence; (b) disagreement as to what weight to give the considerations that are agreed upon; (c) the indeterminacy which results from the vagueness of our moral and political concepts; (d) the disparate nature of the total life experiences of each member of the society; (e) the difficulty in assessing the force of the different normative considerations which arise; (f) the necessity of having to prioritise cherished values since any system of social institutions allows a limited range of values. Though Rawls suggests ways to lighten these burdens of reason, in the final analysis they cannot be overcome and we must accept moral pluralism as a permanent feature of political life. What we are left with is the need to base social unity on a political conception, namely, the 'overlapping consensus'.

Some people have questioned whether or not the 'overlapping consensus' can be considered to be just since it is arrived at by political compromise, which members of the society accept only as a means of coexisting with others whose moral views are unacceptable to them. Rawls' answer is that the consensus can be considered to be constituted by principles of justice because its creation respects the diversity of only reasonable beliefs, which therefore must include the idea that all people are equal and free. To claim that 'reasonable beliefs' must include this idea is obvious to some but to others it is just another example of a particular moral and political view, and therefore violates the neutrality of the consensus. It seems as if Rawls is left with no alternative, he must choose between Unity and Justice. But is this really the situation that democracy puts us in? Let us put the question another way. Instead of asking whether the overlapping

consensus is just, let us ask if it can be considered to be wise. An overlapping consensus which is reached in a society can be considered to be wise if we take into account not merely the content of the consensus (which Rawls focuses on in order to show the just nature of the consensus) but also the desire of the members of the society to find a consensus as well as the method by which it is reached (an example of a method which should not be used is the method of constructing a consensus by merely transferring the contents of a consensus reached in some other society, which actually results in no consensus at all). But why accept this notion of a wise consensus? Doesn't it encompass particular moral views as well (even though it concentrates on method rather than content), and is therefore just another case of a failure to find a way out of Rawls' dilemma? Perhaps democracy can never be seen as encompassing wisdom as long as it is understood in terms of constructing a neutral calculus of consent. Let us set this question aside for the time being and examine Cavell's ideas which approach democracy from another angle.

Where Rawls sees democracy as an answer to the question, 'By what means can we live together?', Cavell explores the relation between democracy and the question, 'How should I live?' In the history of philosophy concentration on the latter question has often been considered to be elitist since it concentrates on one's own journey towards a form of perfection and thus seemingly creates an obstacle to the development of an individual's social concern, so important to finding an answer to the former question. Cavell's main task is to reconcile these two contrasting ideals of self-realization and democracy. For Cavell, this reconciliation does not mean mere consistency of these two ideals but that the striving for self-realization is actually necessary to democratic life. This necessity comes from the fact that striving towards perfection (what Cavell refers to as Emersonian Perfectionism) plays the irreplaceable role of providing both encouragement and internal criticism to democratic aspirations. Since democracy is an ideal which all societies so far

have fallen short of, the self-striving perfectionist plays the role of an adversary to complacency and will not allow society to rest content with whatever level of democratization has been reached, or allow society to give up in the face of disappointment with it. But is providing criticism and being a harsh taskmaster the only importance that perfectionism has for democratic strivings? And if so, is it really worth the energy that is taken away from striving to being outward-looking rather than inward-looking? Cavell says that self-absorbed perfectionism can actually do more for democracy than just this, it also provides democratic communities with new models of life, or life-hypotheses, that show why democracy is worth having. But perhaps above all else, Cavell sees that this striving on an individual's part for moral perfection, and the realization that it is unattainable, leads us to a concern and respect for others, thus making us more democratic. Can this really be the case? There are two questions here. First, 'Does the striving for moral perfection create a sense of concern and respect for others?' and secondly, 'Does having concern and respect for others make us more democratic?' I think the answer to the first question is 'yes'. The more we strive for perfection, the more we realize how far away we are from where we want to be. At the beginning this may lead towards depression, but as we reflect on this situation we end up realizing that the differences, or distances, between ourselves and other members of society are insignificant compared to what we are striving for. In a Buddhist society this can lead to thinking of others as 'companions in birth, aging, illness and death'. From this realization, plus our concern and respect for ourselves, comes concern and respect for others. As for the second question, I think that concern and respect for others do not by themselves make us more democratic but they do provide the motivation for wanting to seek ways of coexisting with others, ways which are agreed upon by all concerned. Or to speak in Rawlsian terms, they can provide the necessary impetus for members of a society to want to try to construct an overlapping consensus.

Here then we come to a kind of meeting-up of perfectionism with the search for an overlapping consensus. Striving for perfection leads one to the realization of one's own inadequacies resulting in a more compassionate view towards others. This then provides the foundation upon which we can rest the difficult and often discouraging task of building a consensus which all members of a society can embrace, while still allowing for their diverse moral views. The Rawlsian program starts from the desire to construct a consensus, but was missing an explanation of how to instill such a desire in members of society. In terms of the question I posed in the beginning, we can now see a connection between democracy and wisdom. Moral Perfectionism leads to compassion, which leads to the desire to coexist with people who think differently from us, which leads to the willingness and ability to tolerate these differences while constructing a consensus that all can agree to. In such a framework philosopher-kings, contrary to the usual perception, can actually become champions of democracy through their striving for perfection.

Whereas the above suggests a direction leading from wisdom to democracy, there is another important idea in connection with democracy which suggests that the direction can also be reversed, with democracy giving rise to wisdom. What I am referring to here is Bertram's idea of an 'ideal democratic community'(Bertram 1997). According to this idea, in such a community 'the fundamental principles on which society is based are transparent to all its members, rather than being the preserve of some minority elite'. 'Transparency of the fundamental principles' here does not mean merely that the members of society know *what* these principles are, but includes as well their ability to understand and express *why* these principles are desirable. To aspire to such transparency of principles stems from Bertram's view of individuals in a democratic social order as being 'persons, potentially governed by reason, capable of listening to and responding to reasons and arguments, and generating reasons and arguments of their own'. As alluded

to at the beginning of this paper, one can take this point of view too far. If we do not recognize the limits to reason, then the walls we run up against may be misinterpreted as representing a lack of reasoning ability rather than the need to 'go beyond'. However, in the particular case of knowing the reasons why one accepts the fundamental principles governing one's society, I agree completely with Bertram. This is just another way of saying that the unexamined life is not worth living, though it does create a particular problem for philosophers. It is obvious that the justifications for democracy that are presented and debated in journals and at conferences are for the most part inaccessible to the general public. (I am thinking of course of the general Thai public, but the situation is probably not that different elsewhere.) Minimax, Maximin and Impossibility theorems require just too much specialized knowledge. There are two directions one can take from this point. We can say that many of the justifications philosophers study are not very useful to the creation of a democratic community, or we can attempt to express these justifications in a manner understandable to the general public. I think the latter direction is the way to go. Though there might be certain exotic justifications of democracy which are impossible to get a hold of in a clear and simple way no matter how hard one tries, there are many others whose core idea can be expressed and understood in an easy enough fashion. The point is who is to do this? And in particular, who is to do this in our Asian societies? Whereas in some societies this task is left to journalists and politicians, do we want to go that way also? Are we even capable of going that way? I am afraid not. In our societies we are going to have to be our own popularisers.

There is one other problem to be resolved in connection with 'allowable' justifications of democracy. This is what is sometimes called the 'paradox of emancipation'. Bertram refers to it as the 'legislator' problem, and explains it as follows:

Imagine a society governed according to principles which include R (a principle of distributive justice). Principle R satisfies the requirement of comprehensibility, and citizens, as well as understanding what the principle requires, are able to give one another reasons to motivate both the principle and compliance with it. But a political philosopher, equipped with a sophisticated theoretical apparatus, can see that a different principle, S, is better supported by ideal reasoning than R is. Unfortunately, the cultural and educational level of citizens is such that too few of them are able to grasp the reasons for S. But the expert also sees S as having an effect on citizens. Were S to be implemented, it would cause citizens to develop in such a way that they would soon be able to comprehend the reasons for it. Should the theorist regard the maintenance of relations of democratic community with existing fellow-citizens as a bar on the implementation of S, or should he rather attempt to use S to implement democratic community at a higher level? (Bertram 1997: 579)

The question raised by the 'legislator' problem is a very real one and of particular relevance to philosophy education. I think the key phrase here is '...it would cause citizens to develop in such a way that they would soon be able to comprehend the reasons....' Too often what takes place is a kind of education which not so much results in the increased ability to comprehend, but in the actual comprehension of specific reasons. This then goes counter to the idea of a democratic community being made up of citizens who think for themselves. We of course want to raise the ability level of reflection through education but in so doing we need to be vigilant against imparting methodological points which then limit what can be found to be acceptable. Were this to happen we would have a situation somewhere in between 'education' and 'indoctrination', and a populace somewhere in between being 'citizens' and being 'subjects'. Being aware of this problem already goes a long way towards protecting us against it.

In conclusion, it seems that as philosophers and teachers we have our work cut out for us, especially taking into consideration our particular cultural and historical contexts. We must encourage and be of assistance in people's striving towards perfection, participate in the construction of compassion-based consensus, educate society to be able to see why it accepts the political system it does, and show that democracy is about the ability to learn from each other and the capacity to care for one another. These are daunting tasks, but more noble ones would be difficult to find. For what we are doing, in essence, is making people wiser. We will be stopping the erosion of the wisdom of Asian ways and making democracy an extension of existing wisdom, not a replacement of it. Democracy in Asia must take on a kinder face, reflecting both warmth and equality, or the peoples of Asia might turn their backs on it in the next millennium. It is up to those like us to see that this does not happen.

8

ประชาธิปไตยที่มีหัวใจ : ขั้นตอนสู่สหสวรรค์แห่งปัญญา

ปัจจุบันภูมิภาคเอเชียกำลังอยู่ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของการเปลี่ยนแปลงโดยมีแนวคิดหลักคือการปกครองแบบประชาธิปไตย แต่มีสิ่งที่น่าสนใจเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงนี้อยู่ บ่อยครั้งที่อิทธิพลต่างๆ ของการเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบประชาธิปไตยนี้มีคุณสมบัติเหมือนกับเป็นหุ่นยนต์ที่ไร้หัวใจและความรู้สึก บางครั้งความทุกข์ยากของประชาชนบางส่วนถูกปล่อยปละละเลยหรือไม่ก็ได้รับความสนใจในระดับต่ำ เนื่องด้วยข้อกล่าวอ้างที่ว่า ในระบอบประชาธิปไตย ทุกคนในรัฐจะต้องได้รับสวัสดิภาพและการดูแลเอาใจใส่จากรัฐอย่างเสมอภาคเท่าเทียมกัน มิใช่ว่ารัฐจะให้สวัสดิการเฉพาะส่วนใดส่วนหนึ่งของสังคมเท่านั้น มีบางกรณีที่น่าสนใจที่เกี่ยวกับการเลือกตั้งของรัฐแสดงเหตุผลสนับสนุนการกระทำของตนโดยอ้างประชาธิปไตยและสถานะที่ได้มาจากการเลือกตั้งของพวกเขา สาเหตุหนึ่งของการแสดงเหตุผลผิดๆ เกี่ยวกับประชาธิปไตยนี้ คือ การขาดการอภิปรายในระดับกว้างและขาดการถกเถียงในประเด็นที่ว่า ในความเป็นจริงนั้นประชาคมประชาธิปไตยเป็นเช่นไร เราไปปรับความคิดนี้เพียงเพราะสะดวกหรือเพราะเห็นว่าอยู่ในสมัยนิยมเท่านั้น ปรัชญาและการศึกษาปรัชญานั้นสามารถมีบทบาทโดยการกล่าวถึงปัญหาเหล่านี้โดยตรง ซึ่งเป็นเหตุผลที่มีการตั้งเครือข่ายการศึกษาวิชาปรัชญาเพื่อประชาธิปไตยในเอเชีย-แปซิฟิกขึ้น (The Asia-Pacific Philosophy Education Network for Democracy หรือ APPEND) เนื่องจากตามขนบนั้น วิชาปรัชญาในภูมิภาคเอเชียมีบทบาทเกี่ยวกับการแสวงหาปัญญามหาบพิตรที่เป็นสิ่งร่วมสมัยของกลุ่มปรัชญาที่ชื่อว่า APPEND ในขณะนี้ควรให้ความสำคัญต่อการตรวจสอบความเชื่อมโยงระหว่างประชาธิปไตยและปัญญา ถ้าจะกล่าวอย่างเฉพาะเจาะจงมากยิ่งขึ้น ผมขอตั้งคำถามต่อไปนี้กับผู้เข้าร่วมประชุมของเครือข่ายการศึกษาวิชาปรัชญาเพื่อประชาธิปไตยในเอเชีย-แปซิฟิกในครั้งนี้ และจะพยายามถามตัวเองด้วยว่า "การพัฒนาระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยในประเทศของเราในสหสวรรค์หน้า

นี้จะทำให้สังคมและสมาชิกในสังคมของเรามีปัญญามากขึ้นหรือไม่ และถ้ามากขึ้นอย่างไร"

ปัญญาเป็นสิ่งพิเศษที่ไม่เพียงแต่ประกอบด้วยความรู้ ประสบการณ์ ปฏิภาณ ไหวพริบและความเป็นธรรมอยู่ในตัว แต่ยังประกอบด้วยสิ่งอื่นๆ อีกด้วย เรามักเอ่ยออกมาบ่อยๆ อาทิเช่น "เขาอาจจะมีความรู้มากเกี่ยวกับเรื่องนี้ แต่ความรู้นั้นก็ยังไม่เพียงพอ" หรือ "เธอเป็นคนที่มีฉลาดมากทีเดียว แต่เธอก็ยังต้องมองตามสภาพที่เป็นจริงมากกว่านี้ในเรื่องของแผนงานของเธอ" หรือ "เธอเป็นคนที่มีความยุติธรรมมากในด้านการตัดสินประเมินคุณค่า แต่เธอต้องการความทันสมัยด้านข้อมูลมากกว่านี้" หรือ "เขามีประสบการณ์มากในด้านนี้ แต่ยังตามไม่ทันการพัฒนาครั้งล่าสุด" ในทางตรงกันข้ามกับที่กล่าวมานี้ เราจะไม่คิดที่จะพูดว่า "เขาหรือเธอมีปัญหาแต่ทว่า..." ดูราวกับว่าการมีปัญหาไม่มีข้อเสียใดๆ ได้ เนื่องจากเหตุนี้ การกล่าวว่าปัญญาคือจุดมุ่งหมายหนึ่งของภารกิจต่างๆ อาจเป็นไปได้ว่ามองอย่างผู้มีความทะเยอทะยานมากจนเกินไป แต่ไม่ใช่เป็นการมองในฐานะ "จุดมุ่งหมายต่ำไป" ในแง่ของความสัมพันธ์ระหว่างปัญญาและปรัชญา ปรัชญาตะวันออกตามที่ได้กล่าวอ้างมาก่อนยอมรับความสัมพันธ์นี้ได้อย่างไม่ตะขิดตะขวงใจ แม้ว่าปรัชญาตะวันตกยังไม่มั่นใจหรือยังสละสลวยแก่ใจที่จะมองในแง่นี้ แต่อย่างไรก็ตาม ปัญญาก็เป็นแนวทางหนึ่งที่ใช้ในการประเมินคุณค่าของช่วงประวัติศาสตร์ต่างๆ ในปี ค.ศ. 1945 H.H. Price ได้กล่าวสุนทรพจน์ต่อสมาคมจิต (Mind Association) ในฐานะประธานสมาคมและสมาคมอริสโตเติลหลังจากสงครามโลกครั้งที่ 2 สิ้นสุดลง ซึ่งมีหัวข้อว่า "ความชัดเจนนั้นยังไม่เพียงพอ" (Price 1963) เขาได้เสนอว่า อาการป่วยของโลกเราในขณะนั้นอาจเป็นผลจากการที่ปรัชญาได้ละทิ้งการแสวงหาปัญญาตามขนบ ก่อนที่จะเขียนต่อ ผมคงจะต้องระบุทัศนะของผมเกี่ยวกับปัญญาให้ชัดเจนไป และผมขอเสนอดังนี้ ปัญญาประกอบด้วยการใช้เหตุผลเท่าที่เป็นไปได้ การเข้าใจว่าขอบเขตของเหตุผลนั้นอยู่ที่ไหนและการเดินต่อเมื่อถึงจุดนี้โดยมุ่งปรารถนาที่จะเห็นความทุกข์เชิงดูต่างๆ ในสังคมหยุดชะงักลง ตามทัศนะนี้ปัญญาจึงกลายเป็นการผสมผสานระหว่างเหตุผลและความเมตตา

ในการกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างประชาธิปไตยและปัญญา เราจะเริ่มด้วยการนำแนวคิดสองแนวคิดที่ดูเหมือนว่าเป็นคู่แข่งกันมาพิจารณา ได้แก่ แนวคิดเกี่ยวกับการเห็นพ้องที่เหลื่อมล้ำกัน (overlapping consensus) ของจอห์น รอสส์ (John Rawls 1993) และแนวคิดเกี่ยวกับความสมบูรณ์แบบทางศีลธรรม (moral perfectionism) ของสแตนเลย์ คาเวลล์ (Stanley Cavell 1990) แนวคิดความเห็นพ้องที่เหลื่อมล้ำกันนี้เป็นคำตอบให้กับคำถามหลักของรอสส์ที่ว่า สิ่งใดที่จะสามารถรวมส่วนต่างๆ ในสังคมประชาธิปไตยทุกส่วนให้เป็นหนึ่งเดียวกันโดยที่สังคมยังยินยอมให้สมาชิกในสังคมมีทัศนะทางด้านศีลธรรมที่แตกต่างกัน สมาชิกแต่ละคนของสังคมยอมรับความเห็นร่วมได้บนฐานของทัศนะต่างๆ ทางด้านศีลธรรมและการเมืองของพวกเขา แต่ในเมื่อทัศนะที่กล่าวมานี้มิได้ถูกสร้างขึ้นให้เป็นส่วนของความเห็นร่วม จึงเป็นที่ยอมรับได้โดยไม่เกี่ยวข้องกับความเห็นที่แตกต่างกัน วิธีการนี้ซึ่งไม่ละหลักความเชื่อพื้นฐาน เพื่อให้ได้ความเห็นร่วมซึ่งรับการยอมรับในระดับที่แตกต่างกันระหว่างสมาชิกของกลุ่ม สามารถนำไปใช้กับเรื่องอื่นๆ ได้ด้วย เราลองมาพิจารณากันในตัวอย่างเรื่องสิทธิมนุษยชนที่จะกล่าวถึงต่อไป

การประกาศและข้อตกลงจำนวนมากเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนนั้นมีได้ระบุเพียงว่าประชาชนควรจะได้รับปฏิบัติอย่างไร แต่ระบุเอาไว้ด้วยว่า "ทำไม" ประชาชนจึงควรได้รับการปฏิบัติเช่นนั้น ลักษณะในทางอภิปรายในส่วนของคำถามที่ว่า "ทำไม" นี้เป็นสาเหตุหนึ่งของการที่วัฒนธรรมต่างๆ มีความรู้สึกไม่คุ้นเคยเรื่องนี้ แทนที่จะส่งเสริมเฉพาะแนวความคิดทั่วไปที่ว่า แนวทางที่ประชาชนควรปฏิบัติต่อกันมีรากเหง้าเกินกว่าเพียงความพึงพอใจเฉพาะบุคคลนั้นกลายเป็นได้เอาอภิปรายเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์รวมเอาไว้ด้วย ประเด็นนี้ก่อให้เกิดทัศนะที่ว่า ข้อความต่างๆ ที่อยู่ในข้อประกาศตกลงนั้นมีความแน่นอนตายตัวซึ่งไม่สามารถจะถกเถียงหรือโต้แย้งได้เราลืมนึกไปว่าแนวคิดเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนนั้นกว้างกว่าความเข้าใจซึ่งเราแสดงออก ณ เวลาใดเวลาหนึ่ง ความคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนนี้เป็นเรื่องของความปรารถนาของมนุษยชาติทั้งหลายในทุกสมัยที่ต้องการอยู่ร่วมกันในสังคมอย่างสันติสุข ความเป็นสากลของสิทธิมนุษยชน

หมายถึงความเป็นสากลของความปรารถนาดังกล่าวนี้มากกว่าความเป็นสากลของการแสดงออกของความปรารถนาในเฉพาะช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งเท่านั้น การมองข้ามประเด็นนี้ก่อให้เกิดการขาดความรู้สึกของการเป็นเจ้าของในเรื่องเกี่ยวกับความคิดด้านสิทธิมนุษยชนในวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งมีผลอย่างตรงไปตรงมาว่า รัฐบาลของประเทศเหล่านั้นขาดความกระตือรือร้นในการส่งเสริมเรื่องสิทธิมนุษยชน (ในที่นี้ผมหมายถึงประเทศต่างๆ ในเอเชียโดยเฉพาะ)

ขอย้อนกลับมาพูดถึงเรื่องความเห็นพ้องที่เลื่อมล้ำกัน ประเทศที่ปกครองด้วยระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยมักจะให้ความสำคัญมากกับบทบาทของเหตุผล เพราะไม่เพียงแต่จะทำให้สมาชิกของสังคมกลายเป็นพลเมืองที่ดีของสังคมเท่านั้น แต่ยังเป็นแนวทางที่จะใช้ในการยุติความเห็นที่แตกต่างกันระหว่างพวกเขาด้วย ในเมื่อเป็นเช่นนั้น เหตุใดสังคมจึงต้องมีความเห็นร่วมที่มีความเป็นกลางระหว่างทัศนหาด้านศีลธรรมและอภิปรายที่แตกต่างกัน เหตุใดจึงไม่ใช่เหตุผลในการจัดการความเห็นต่างระหว่างทัศนหาดังกล่าวนี้ คำตอบของรอส์คือ "ภารกิจอันหนักของเหตุผล" ทำให้เหตุผลไม่สามารถเล่นบทบาทนี้ได้ รอส์มีข้ออภิปรายเกี่ยวกับ "ภารกิจอันหนักของเหตุผล" ดังนี้ 1) ปัญหาในการประเมินหลักฐานเชิงประจักษ์ที่ซับซ้อน 2) ความเห็นขัดแย้งในการให้น้ำหนักแก่สิ่งที่ยอมรับร่วมกัน 3) ความไม่แน่นอนตายตัวซึ่งเป็นผลลัพท์มาจากความไม่กระจ่างชัดของมโนทัศน์ด้านศีลธรรมและการเมือง 4) ธรรมชาติที่แตกต่างกันของประสบการณ์ชีวิตของสมาชิกแต่ละคนในสังคม 5) ปัญหาในการประเมินพลังของการพิจารณาแนวทางที่แตกต่างกัน 6) ความจำเป็นที่จะต้องจัดลำดับความสำคัญกับค่านิยมที่ยึดถือเพราะระบบต่างๆ ของสถาบันทางสังคมยินยอมให้มีระดับที่จำกัดของค่านิยม แม้ว่ารอส์เสนอแนวทางในการทำให้ "ภารกิจอันหนักของเหตุผล" นี้เบาลง แต่ในการวิเคราะห์กันครั้งสุดท้าย ปัญหาที่ยังยืนหยัดอยู่ เราจึงจำเป็นต้องยอมรับว่า ความหลากหลายทางศีลธรรมเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตทางการเมืองในสังคม ดังนั้นสังคมจึงมีความจำเป็นที่จะต้องตั้งอยู่บนฐานของแนวคิดทางการเมือง ซึ่งก็คือ "ความเห็นพ้องที่เลื่อมล้ำกัน" นั่นเอง

บางคนมีคำถามว่า "ความเห็นพ้องที่หล่อมล้ากัน" นี้จะถือว่ามีความยุติธรรมได้หรือไม่ เพราะความเห็นพ้องนี้บรรลุข้อตกลงได้โดยการประนีประนอมทางการเมือง ซึ่งสมาชิกของสังคมยอมรับเพียงเพราะเป็นวิถีทางในการอยู่ร่วมกันกับผู้อื่นที่มีทัศนะทางศีลธรรมที่ตนไม่เห็นด้วย รอสส์ให้คำตอบเกี่ยวกับเรื่องนี้ว่า ความเห็นพ้องนี้มองได้ว่าถูกสร้างขึ้นโดยหลักการของความยุติธรรม เพราะในการสร้างความเห็นพ้องนี้ยอมรับเฉพาะความแตกต่างของความคิดที่มีเหตุผลเท่านั้น ดังนั้นจึงต้องครอบคลุมถึงแนวคิดที่ว่าประชาชนทุกคนมีความเสมอภาคและเสรีภาพเท่าเทียมกัน การเห็นว่า "ความเชื่อที่มีเหตุผล" ต้องรวมแนวคิดนี้ด้วยอาจจะจางชัดสำหรับบางคน แต่บางคนอาจเห็นเป็นเพียงตัวอย่างหนึ่งของทัศนะทางศีลธรรมและการเมือง และดังนั้นจึงเป็นการลวงละเมิดความเป็นกลางของความเห็นพ้องดังกล่าว ดูราวกับว่ารอสส์ไม่มีทางเลือกเขาต้องเลือกระหว่างความเป็นเอกภาพและความยุติธรรม แต่ในความเป็นจริงประชาธิปไตยทำให้เราตกอยู่ในสถานะเช่นนี้จริงหรือ ขอตั้งคำถามอีกแนวทางหนึ่งแทนที่จะตั้งคำถามว่า ความเห็นพ้องที่หล่อมล้ากันมีความยุติธรรมหรือไม่ ลองเปลี่ยนคำถามเป็นว่า ความเห็นพ้องที่หล่อมล้ากันมีปัญหาหรือไม่ ความเห็นพ้องที่หล่อมล้ากันซึ่งได้มาในสังคมถือว่ามีปัญหาถ้าเราคำนึ่งถึงไม่แต่เพียงเนื้อหาของความเห็นพ้องดังกล่าวเท่านั้น (ซึ่งรอสส์เน้นย้ำเพื่อแสดงธรรมชาติของความเห็นพ้องที่หล่อมล้ากัน) แต่ยังคำนึ่งถึงความปรารถนาของสมาชิกของสังคมนั้นในการบรรลุความเห็นพ้องนี้รวมทั้งวิธีการที่จะได้ความเห็นพ้องดังกล่าว (ตัวอย่างของวิธีการที่ไม่ควรใช้คือ วิธีได้ความเห็นพ้องโดยเพียงถ่ายโอนเนื้อหาของความเห็นพ้องที่ได้จากสังคมอื่น ซึ่งในความเป็นจริงมิได้ได้มาจากความเห็นพ้องแต่อย่างใด) แต่เหตุใดจึงยอมรับความเห็นพ้องที่มีปัญหานี้ มิใช่เป็นเพียงการนำทัศนะต่างๆ ทางศีลธรรมมารวมไว้เช่นเดียวกันหรือ (แม้ว่าจะมุ่งเน้นไปที่วิธีการมากกว่าหลักการ) และดังนั้น นี่ก็เป็นอีกกรณีหนึ่งของความล้มเหลวในการหาทางออกจากภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกของรอสส์ ประชาธิปไตยอาจไม่สามารถถูกมองในฐานะครอบคลุมปัญญา ครอบคลุมเท่าที่ยังเข้าใจประชาธิปไตยในฐานะของการสร้างความเป็นกลางในการตกลงกัน ขอพักประเด็นนี้ก่อนและจะพิจารณาอีกความคิดหนึ่งที่เข้าถึงประชาธิปไตยในอีกแง่มุมหนึ่ง คือ แนวคิดของคาวเลล์

รอส์เข้าใจประชาธิปไตยในฐานะที่เป็นคำตอบของคำถามที่ว่า "เราจะอยู่ร่วมกันได้ด้วยวิธีใด" แต่คาเวลล์กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างประชาธิปไตยและคำถามที่ว่า "ฉันควรจะมีชีวิตอยู่อย่างไร" ในประวัติศาสตร์ของปรัชญา คำถามหลังนี้บ่อยครั้งได้รับการพิจารณาว่าเป็นแนวคิดขั้นสูง เนื่องจากพุ่งเป้าไปที่การเดินทางของบุคคลสู่รูปแบบของความสมบูรณ์แบบ ดังนั้น จึงดูราวกับเป็นการสร้างอุปสรรคต่อการพัฒนาความเอาใจใส่ต่อส่วนรวม ซึ่งสำคัญมากต่อการหาคำตอบให้แก่คำถามแรกข้างต้น

ภารกิจสำคัญของคาเวลล์ คือ การทำให้อุดมคติที่ขัดแย้งกันระหว่างการตระหนักในการพัฒนาตัวเองกับประชาธิปไตยลงรอยกัน

สำหรับคาเวลล์ การประนีประนอมนี้มีได้หมายความว่าความสอดคล้องของอุดมคติทั้งสองนี้ แต่หมายความว่ารวมถึงว่า การเพียรพยายามเพื่อความสำนึกในตัวเองมีความจำเป็นต่อชีวิตในระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยจริงๆ ความจำเป็นนี้มาจากข้อเท็จจริงที่ว่า การแสวงหาความสมบูรณ์แบบ (สิ่งที่คาเวลล์อ้างถึงคือ Emersonian Perfectionism) แสดงบทบาทที่ไม่สามารถแทนที่กันได้ของการสนับสนุนและการวิพากษ์ภายในต่อการแสวงหาประชาธิปไตย เนื่องจากการปกครองแบบประชาธิปไตยเป็นอุดมคติหนึ่งที่จนกระทั่งบัดนี้ทุกสังคมยังไม่สามารถทำได้อย่างที่คาดหวังไว้ นักสมบูรณ์แบบนิยมที่แสวงหาด้วยตัวเองแสดงบทบาทผู้ต่อต้านความพึงพอใจในตนเอง และจะไม่ยอมให้สังคมพอใจกับระดับการเปลี่ยนแปลงไปสู่ระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยที่เป็นอยู่ หรือยินยอมให้สังคมสิ้นหวังที่จะพยายามไปสู่การปกครองแบบประชาธิปไตยที่สมบูรณ์ แต่ทว่าการวิพากษ์วิจารณ์และการดำเนินการอย่างหนักเป็นสิ่งสำคัญประการเดียวของลัทธิสมบูรณ์แบบนิยมที่มีไว้ในการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยเท่านั้นหรือ และถ้าเป็นเช่นนั้น จะคุ้มกับการเสียพลังที่ทรงคุณค่ายิ่งของการถอยห่างจากการต่อสู้เพื่อมองออกไปภายนอกมากกว่ามองเข้ามาข้างในหรือไม่ คาเวลล์กล่าวว่า ลัทธิสมบูรณ์แบบนิยมที่มองเข้าสู่ตัวตนเองนั้น ในความเป็นจริงมีความสำคัญต่อประชาธิปไตยมากกว่านี้โดยการช่วยสร้างประชาคมประชาธิปไตยพร้อมกับเป็นแบบอย่างใหม่ของชีวิตอีกด้วย ซึ่งแสดงให้เห็นว่า เหตุใดระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยจึงเป็นระบอบ

ที่ทรงคุณค่า แต่ยิ่งกว่านี้ คาเวลล์มองว่า การต่อสู้ดิ้นรนในส่วนของปัจเจกบุคคลนี้เพื่อความสมบูรณ์แบบด้านศีลธรรม และการตระหนักว่าจะไม่สามารถไปถึงระดับสูงสุดได้นั้น ทำให้เราเกิดความห่วงใยและนับถือคนอื่น ซึ่งทำให้เป็นประชาธิปไตยมากขึ้นในความเป็นจริงแล้วเป็นอย่างนี้หรือไม่ ในที่นี้มีคำถามอยู่สองคำถาม คำถามแรก คือ การต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความถึงพร้อมทางด้านศีลธรรมช่วยสร้างสรรค์ให้เกิดความรู้สึกห่วงใยและเห็นอกเห็นใจคนอื่น ๆ หรือไม่ และคำถามที่สอง คือ ความรู้สึกห่วงใยและเห็นอกเห็นใจผู้อื่นนี้ทำให้เราเป็นประชาธิปไตยมากขึ้นหรือไม่ ผมคิดว่า คำตอบของคำถามแรก คือ 'ใช่' เพราะยิ่งเราต่อสู้เพื่อความถึงพร้อมมากเท่าใด เราก็ยิ่งตระหนักว่าเราได้อยู่ห่างจากเป้าหมายที่เราต้องการจะไปถึงมากด้วย ในช่วงเริ่มแรกเราอาจจะรู้สึกท้อถอย แต่เมื่อเราสะท้อนถึงสถานการณ์เช่นนี้ ในท้ายที่สุดเราจะตระหนักว่า ความแตกต่างหรือระยะห่างระหว่างตัวเรากับสมาชิกอื่นๆ ในสังคมมีน้อยมากเมื่อเปรียบเทียบกับสิ่งที่เรากำลังพยายามไปให้ถึง ในสังคมพุทธศาสนา แนวคิดนี้นำไปสู่แนวคิดที่ว่าทุกคนเป็นเพื่อนร่วม เกิด แก่ เจ็บ และตาย การที่ตระหนักเช่นนี้ร่วมกับการที่เรามีความรู้สึกห่วงใยและใส่ใจตัวเราเองจึงเกิดการห่วงใยและใส่ใจคนอื่นๆ มากยิ่งขึ้น สำหรับคำถามที่สอง ผมคิดว่า ความห่วงใยและเห็นอกเห็นใจคนอื่น ๆ นั้นยังมิได้ทำให้เราเป็นประชาธิปไตยมากขึ้นในตัวเอง แต่ทำให้เราอยากจะหาหนทางในการอยู่ร่วมกับผู้อื่นได้ ถ้ากล่าวตามแนวคิดของรอสส์ ความห่วงใยและความเห็นอกเห็นใจผู้อื่นนี้เป็นแรงกระตุ้นสำคัญสำหรับสมาชิกของสังคมในการที่อยากจะสร้างความเห็นพ้องที่หล่อมล้ากันขึ้นมา

ในที่นี้เราได้มาถึงขั้นหนึ่งของการเชื่อมโยงกันของลัทธิสมบูรณ์แบบนิยมกับความเห็นพ้องที่หล่อมล้ากัน การแสวงหาความถึงพร้อมทำให้คนเรามีความตระหนักในความไม่พร้อมของตน ก่อให้เกิดความเห็นอกเห็นใจผู้อื่นมากขึ้น ซึ่งสิ่งนี้เป็นฐานสำหรับเราที่จะช่วยสร้างความเห็นพ้องให้เกิดขึ้น ซึ่งสมาชิกทุกคนของสังคมสามารถที่จะครอบครองได้โดยที่ยังยินยอมให้มีทัศนะด้านศีลธรรมที่แตกต่างกัน แนวคิดของรอสส์เริ่มต้นจากความต้องการที่จะสร้างความเห็นพ้องกัน แต่ยังขาดข้อชี้แจงในการ

ปลูกฝังความต้องการนี้ให้กับสมาชิกในสังคม จากคำถามที่ผมได้ตั้งขึ้นในตอนต้น เราสามารถมองเห็นความเชื่อมโยงระหว่างประชาธิปไตยและปัญญาได้แล้ว ความสมบูรณ์แบบทางศีลธรรมนำไปสู่ความเมตตาที่ก่อให้เกิดความต้องการอยู่ร่วมกันกับประชาชนที่มีความคิดเห็นแตกต่างกัน ซึ่งนำไปสู่ความเต็มใจและความสามารถที่จะอดทนยอมรับความแตกต่างเหล่านั้นได้ในขณะที่พยายามสร้างความเห็นพ้องนั้น ในกรอบความคิดนี้ 'นักปราชญ์-กษัตริย์' หรือ 'กษัตริย์-นักปราชญ์' (philosopher-kings) นับได้ว่าเป็นผู้ที่ต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยโดยการต่อสู้เพื่อความสำเร็จแบบของพวกเขาเอง ซึ่งแตกต่างจากกรอบความคิดเรื่อง 'กษัตริย์-นักปราชญ์' กระแสหลัก

สิ่งที่กล่าวข้างต้นนี้ ได้เสนอแนวทางจากปัญญามาสู่ประชาธิปไตยยังมีแนวคิดที่สำคัญอีกแนวคิดหนึ่งที่เชื่อมโยงกับประชาธิปไตย ซึ่งอาจเป็นแนวทางซึ่งชี้ให้เห็นว่า ประชาธิปไตยก่อให้เกิดปัญญาขึ้นได้เช่นกัน แนวคิดที่ผมพูดถึงนี้ คือ ความคิดของเบอร์ทรม (Bertram 1997) ว่าด้วย 'ประชาคมประชาธิปไตยในอุดมคติ' ตามแนวคิดนี้ ในประชาคมเช่นนี้หลักการพื้นฐานของสังคมเป็นหลักการที่เข้าใจง่ายและชัดเจนสำหรับสมาชิกทุกคนของสังคมแทนที่จะเป็นหลักการที่ซับซ้อนสูงของสังคมเท่านั้นที่เข้าใจได้ 'ความชัดเจนของหลักการพื้นฐาน' นี้มีได้หมายความว่าสมาชิกของสังคมรู้ว่าหลักการเหล่านี้คืออะไร เท่านั้น แต่หมายรวมถึงความสามารถของพวกเขาที่จะเข้าใจและแสดงออกได้ด้วยว่า ทำไม หลักการเหล่านี้จึงเป็นที่พึงประสงค์ ความปรารถนาความชัดเจนของหลักการนี้มีรากความคิดมาจากทัศนะของเบอร์ทรมที่ว่าปัจเจกบุคคลในสังคมประชาธิปไตย คือ บุคคลที่มีศักยภาพที่จะปกครองตัวเองด้วยเหตุผล มีความสามารถในการฟังและการโต้ตอบอย่างมีเหตุผล และสามารถสร้างเหตุผลและข้อโต้แย้งที่มีเหตุผลได้ด้วยตัวของเขาเอง อย่างที่ได้กล่าวอ้างในตอนต้นของบทความนี้มาแล้ว เราสามารถนำทัศนะนี้ไปได้ไกลเกินไปถ้าเราไม่คำนึงถึงข้อจำกัดของเหตุผลปัญหาที่เราเผชิญอาจถูกตีความผิดว่าแสดงถึงการขาดความสามารถในการใช้เหตุผลแทนที่จะเห็นว่าเป็นการขาดความต้องการที่จะเดินต่อจากเหตุผล แต่ทว่าในกรณีเฉพาะของความรู้เกี่ยวกับเหตุผลที่ว่าเหตุใดหลักการพื้นฐานของสังคมจึงดี ผมเห็นด้วย

อย่างยิ่งกับเบอร์ทรม์ ซึ่งก็เป็นการพูดอีกอย่างหนึ่งว่า "ชีวิตที่ไม่ได้รับการตรวจสอบ นับว่าเป็นการดำรงอยู่อย่างไร้ค่า" แต่กระนั้นประเด็นนี้ก็สร้างปัญหาให้กับนักปรัชญา เป็นที่เข้าใจโดยกระจ่างว่า เหตุผลที่ใช้อธิบายข้อดีของประชาธิปไตยนั้นถูกนำมาตีพิมพ์ และถูกโต้เถียงกันในเรื่องตีพิมพ์ต่างๆ และในการประชุม แต่เหตุผลเหล่านี้ไม่สามารถเข้าถึงได้ทั้งหมดในการที่จะนำความคิดไปสู่สาธารณชนทั่วไปได้ (ผมกำลังคิดถึงสาธารณชนของไทย แต่สถานการณ์เช่นนี้ในที่อื่นๆ ก็ไม่มีความแตกต่างกันมากนัก) Minimax Maximin และทฤษฎีบท Impossibility อาศัยความรู้เฉพาะมากเกินไปที่จะเข้าใจได้ ดังนั้น เราอาจไปได้สองทาง เราอาจกล่าวได้ว่า การศึกษาการแสดงผลของนักปรัชญามีได้เป็นประโยชน์มากนักต่อการสร้างสรรค์ประชาคมประชาธิปไตย หรือเราอาจพยายามแสดงให้เห็นถึงเหตุผลนี้ในลักษณะที่สาธารณชนเข้าใจได้ ผมคิดว่าแนวทางหลังนี้น่าจะเป็นทางเลือก แม้ว่าแนวทางนี้อาจจะอธิบายเหตุผลของประชาธิปไตยได้ไม่หมดจด แต่ก็ยังมีเหตุผลอื่นๆ อีกจำนวนมากที่สามารถแสดงออกมาแล้วก่อให้เกิดความเข้าใจดี จุดสำคัญคือ ใครจะเป็นผู้อธิบายเหตุผลเหล่านี้ โดยเฉพาะในสังคมเอเชียของเรา ในบางสังคมภารกิจนี้ตกเป็นของนักหนังสือพิมพ์และนักการเมือง แต่เรามีความต้องการที่จะไปในทิศทางนั้นหรือ เรามีความสามารถที่จะเดินมาในทิศทางนั้นหรือไม่ ผมคิดว่าคงไม่ได้ ในสังคมของเรา เราจะต้องอธิบายความคิดเชิงปรัชญาให้แก่สาธารณชนด้วยตัวเราเอง

มีปัญหาอีกปัญหาหนึ่งที่จะต้องแก้ไขในเรื่องลักษณะของเหตุผลที่สมควรใช้มารองรับประชาธิปไตยซึ่งบางครั้งเรียกว่า 'ปฏิทรรศน์แห่งการปลดปล่อย' (paradox of emancipation) เบอร์ทรม์เรียกว่า ปัญหาของสมาชิกรัฐสภานิติบัญญัติ (legislator) และอธิบายดังนี้

ลองจินตนาการสังคมซึ่งปกครองตามหลักการที่รวมหลักการ R เอาไว้ด้วย (หลักการของความยุติธรรมในการแบ่งปัน) หลักการ R สอดคล้องกับเกณฑ์ความสามารถในการเข้าใจ และพลเมืองเข้าใจว่าหลักการนี้ต้องการอะไรและสามารถให้เหตุผล ในการกระตุ้น

ทั้งหลักการและข้อเรียกร้องไปพร้อมกัน แต่นักปรัชญาการเมืองคนหนึ่งมองเห็นว่า หลักการที่แตกต่างออกไป คือ หลักการ S มีเหตุผลมากกว่าหลักการ R แต่ระดับวัฒนธรรม และการศึกษาของพลเมืองอยู่ในระดับต่ำเกินไปที่จะสามารถเข้าใจเหตุผลที่รองรับหลักการ S ได้ แต่ผู้เชี่ยวชาญผู้นี้เห็นว่าหลักการ S มีผลกระทบต่อพลเมือง หากหลักการ S ถูกนำไปดำเนินการจะเป็นสาเหตุให้พลเมืองมีการพัฒนาในทิศทางที่พวกเขาจะสามารถเข้าใจในเหตุผลของ S ได้ในไม่ช้า นักทฤษฎีควรจะตระหนักถึงการรักษาความสัมพันธ์ระหว่างประชาคมประชาธิปไตยกับการคงอยู่ของพลเมือง ซึ่งจะเป็นอุปสรรคที่ขวางกั้นการดำเนินงานของหลักการ S หรือควรพยายามใช้หลักการ S เพื่อนำไปสู่ประชาคมประชาธิปไตยในระดับที่สูงขึ้น (Bertram 1997: 579)

คำถามที่ต้งขึ้นจากปัญหาสมาชิกสภานิติบัญญัตินี้เกี่ยวข้องอย่างยิ่งกับการศึกษาปรัชญา ผมคิดว่าวลีที่เป็นกุญแจสำคัญในที่นี้คือ "...จะเป็นสาเหตุให้พลเมืองมีการพัฒนาในทิศทางที่พวกเขาจะสามารถเข้าใจในเหตุผลของ S ได้ในไม่ช้า..." สิ่งที่เกิดขึ้นบ่อยเกินไปก็คือ การศึกษาบางอย่างที่ไม่ได้เพิ่มความสามารถในการทำความเข้าใจ แต่ทำให้เข้าใจเหตุผลเฉพาะ ดังนั้น จึงนำมาสู่สถานการณ์ที่ค้านกับแนวคิดของประชาคมประชาธิปไตยว่าสร้างมาจากพลเมืองที่คิดด้วยตนเอง แน่แน่นอนว่าเราต้องการยกระดับความสามารถในการไตร่ตรองโดยผ่านการศึกษา แต่ในทางปฏิบัติเราจำเป็นต้องคอยระวังการบ่งชี้ประเด็นการอ้างอิง ซึ่งหลังจากนั้นจะเป็นตัวกำหนดว่าอะไรที่จะสามารถยอมรับได้ ถ้าเกิดสิ่งนี้ขึ้น ก็จะตกอยู่ในสถานการณ์ระหว่าง 'การศึกษา' และ 'การล้างสมอง' และประชาชนจะอยู่ระหว่างการเป็น 'พลเมือง' และ 'การเป็นผู้อยู่ใต้การบังคับบัญชา' การตระหนักในปัญหานี้จะนำไปสู่วิธีป้องกันปัญหาที่จะเกิดขึ้นกับเราได้

กล่าวโดยสรุป คือ ในฐานะนักปรัชญาและอาจารย์ เรามีงานที่ต้องทำอีกมาก โดยเฉพาะเมื่อคำนึงถึงบริบทด้านวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของเรา เราต้องสนับสนุนและให้ความช่วยเหลือในการแสวงหาความสมบูรณ์แบบ ต้องมีส่วนร่วมในการสร้างความเห็นพ้องที่อยู่บนฐานของความเมตตา ต้องให้การศึกษาแก่สังคมเพื่อให้มอง

เห็นว่าเหตุใดสังคมจึงยอมรับระบบการเมืองที่รับกันอยู่ และต้องแสดงให้เห็นว่าประชาธิปไตยเป็นเรื่องของความสามารถที่จะเรียนรู้จากคนอื่นและการมีความเอื้ออาทรต่อกัน ทั้งหมดนี้เป็นภารกิจที่ยากยิ่ง แต่ภารกิจที่มีคุณค่ามากกว่านี้คงหายาก เพราะสิ่งที่เรากำลังทำก็คือ ทำให้คนมีปัญญามากขึ้น จะเป็นการหยุดการสឹกร้อนทางปัญญาของเอเชีย และทำให้การพัฒนาประชาธิปไตยเป็นการขยายปัญญาที่มีอยู่ก่อน ไม่ใช่เข้าไปแทนที่ ประชาธิปไตยในเอเชียต้องมีท่าทีสะท้อนความเอื้ออาทร ความจริงใจ และความเสมอภาค มิฉะนั้นประชาชนของเอเชียอาจจะหันหลังให้กับระบอบนี้ในสหัสวรรษหน้าที่จะมาถึง ทั้งนี้ ขึ้นอยู่กับประชาชนแบบพวกเราที่จะคอยดูแลไม่ให้สิ่งนี้เกิดขึ้น

9

ปรัชญากับการประกันการล่มสลายของสังคม

ถ้าจะพิจารณาเรื่องปรัชญากับการประกันการล่มสลายของสังคม เราต้องยอมรับความเชื่อ 3 ประการก่อน คือ

1) ความเชื่อว่ามนุษย์ทำอะไรบางอย่างได้เพื่อให้สังคมดีขึ้น

2) ความเชื่อว่าปรัชญามีบทบาทเกินกว่าบทบาทของมนุษย์ทั่วไปที่จะทำให้สังคมดีขึ้นหรือประกันการล่มสลายของสังคม และ

3) ความเชื่อว่าเราสามารถทำความเข้าใจเกี่ยวกับสังคมที่ล่มสลายได้ว่าคืออะไร ทั้ง 3 ประเด็นนี้ล้วนเป็นความเชื่อที่สามารถท้าทายได้ และมีการท้าทายมาแล้วในประวัติศาสตร์มนุษย์ แต่ผมก็พร้อมจะพุดในหัวข้อนี้และผมจะพยายามนำเสนอคำตอบบางอย่างแม้เกรงว่าจะเป็นการตั้งคำถามมากกว่าเสนอคำตอบ แต่ก็พยายามไม่ทำอย่างนั้น เพราะมักมีผู้ต่อว่าผมว่า เริ่มต้นด้วยคำถาม 3 ข้อ และเมื่อจบแล้วกลับมีคำถาม 10 ข้อ แต่ไม่มีคำตอบอะไรสักอย่าง ในที่นี้ผมจะพยายามเสนอคำตอบบ้าง

สำหรับความเชื่อที่ว่า มนุษย์สามารถทำอะไรให้สังคมดีขึ้นได้นั้น อยากจะเริ่มพิจารณาโดยดูงานของนักคิดคนหนึ่งชื่อ อีลี วีเซล (Elie Wiesel)¹ เป็นชาวยิว ผู้เคยถูกกักขังในค่ายสมัยสงครามโลกครั้งที่ 2 ที่ Auschwitz เขาได้เขียนบทละครเรื่องหนึ่งชื่อว่า *The Trial of God* บทละครนี้เกี่ยวกับเรื่องราวในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 ในบทละครมีนักแสดงสามคน กำลังเดินทางไปเมืองหนึ่งในช่วงเทศกาลอะไรสักอย่างของชาวยิว เขามีหน้าที่ที่ต้องไปแสดงให้ชาวยิวในเมืองต่างๆ ชมเป็นพิเศษ สามคนนี้ได้มาถึงเมืองหนึ่ง จึงไปพักที่โรงแรมเล็กๆ ของเมืองนั้น เมื่อเข้าไปแล้วก็ไปบอกเจ้าของที่พักว่าจะมาแสดงละครให้ชาวยิวในเมืองนี้ชมสักเรื่อง โดยให้ชาวเมืองเลือกเอาเอง แต่ปรากฏว่าเจ้าของโรงแรมนี้อารมณ์ไม่ดี หงุดหงิดและโกรธอยู่ตลอดเวลา พวกกันไม่ได้และจะไล่พวกนี้กลับบ้าน ในที่สุดคุ้ยไปคุ้ยมากก็ปรากฏว่าเจ้าของโรงแรมแห่งนี้บอกว่า

ในเมืองนี้มีชาวยิวเหลืออยู่เพียงสองคนเท่านั้นคือ ตัวเจ้าของโรงแรมเองกับลูกสาว เพราะชาวยิวคนอื่นๆ ในเมืองถูกฆ่าหมด ทำให้เมืองนี้ไม่มีชาวยิวเหลืออยู่นอกจากสองคน

¹ ผู้ได้รับรางวัลโนเบลสาขาสันติภาพ ปี ค.ศ. 1986

พอเหลือสองคน เจ้าของโรงแรมก็คิดว่า มันเป็นเรื่องตลกที่นักแสดงสามคนนี้จะแสดงให้ดู ก็เลยไม่ยอมให้แสดง แต่สามคนนี้ก็บอกว่ายังก็ต้องแสดงเพราะเป็นหน้าที่ พวกเขาริเริ่มเล่าถึงละครต่างๆ ซึ่งมาจากพระคัมภีร์บ้างและที่ต่างๆ บ้าง เจ้าของโรงแรมก็บอกว่า ไม่อยากได้ยินคำว่าพระเจ้าตอนนี้ เพราะเหลือแค่สองคน นอกนั้นถูกฆ่าตายหมด พอคุยกันไปคุยกันมาไม่รู้จะลงเอยอย่างไร ในที่สุดตกลงกันได้ และให้แสดงเป็นละครโดยในละครจะเอาพระเจ้าขึ้นศาล หากยอมให้เอาพระเจ้าขึ้นศาลก็จะต้องมีผู้พิพากษามีอัยการที่ฟ้อง และต้องมีทนายแก้ต่าง นักแสดงสามคนนี้ก็อาสาเป็นผู้พิพากษาสามคน และเจ้าของโรงแรมก็รับอาสาเป็นอัยการจะฟ้องร้องพระเจ้าให้ได้ ให้เห็นว่าพระเจ้าทำผิด ต้องถูกลงโทษ แต่ปรากฏว่าจะดำเนินการเอาพระเจ้าขึ้นศาลยังเริ่มทำไม่ได้ เพราะยังขาดอีกคนหนึ่งคือผู้ที่จะเป็นทนายให้พระเจ้าและไม่มีใครยอมเป็นทนาย มีคนอื่นคล้ายๆ เป็นพระอยู่ในเมืองใกล้เคียงที่เป็นเพื่อนเดินเข้ามา แต่ชาวบ้านบอกว่า ในเมื่อไม่ได้เป็นคนยิวก็ไม่มีสิทธิเข้ามาเล่นด้วย ห้ามเข้ามาเกี่ยวข้อง แต่นั่งดูได้ ปัญหาก็คือว่าจะลงเอยอย่างไร ขณะที่คิดกันว่าจะทำอย่างไร ก็มีชายแปลกหน้าเดินเข้ามาอาสาเป็นทนายให้พระเจ้า จะแก้ต่างให้พระเจ้า ทุกคนบอกว่า ชายแปลกหน้าคนนี้หน้าคุ้นๆ แต่จำไม่ค่อยได้ว่าคือใคร แต่ในที่สุดเพื่อให้ดำเนินการต่อไปได้จึงยอมให้ชายผู้นั้นเป็นทนาย

ในหนังสือเล่มนี้บอกว่า พอเอาพระเจ้าขึ้นศาล ทนายของพระเจ้าก็พยายามแก้ต่างเถียงกับอัยการซึ่งเป็นชาวยิวที่ผิดหวังในพระเจ้ามาก อัยการพยายามบอกว่า คนที่ตายเหล่านั้นมีญาติพี่น้องมากมายที่เสียใจที่เขาต้องตายอย่างทุกข์ทรมาน ทนายก็ถามว่า เขารู้ได้อย่างไรว่า พวกที่ตายทรมาน หรือ ความทรมานอยู่ที่พวกญาติที่ไปเห็นพวกนั้นตาย แต่พวกคนตายเองทุกข์ทรมานจริงหรือเปล่า อาจจะไม่รู้ หรือรู้ได้อย่างไรว่า ไม่มีอย่างอื่นที่อยู่เกินความเข้าใจของคนเหล่านั้นที่เจ็บใจเหลือเกิน ทนายพยายามบอกว่าอย่าไปโกรธ ในที่สุดก็ลงเอยโดยยอมรับความคิดของทนายคนนี้นั่นนิดหน่อย พอกำลังจะจบ ทนายก็เดินออกไป คนที่จำได้ว่าชายแปลกหน้าที่เข้ามาแก้ต่างให้พระเจ้าคนนี้คือ ชาตาน เขาทำอย่างนั้นเพราะอะไร เพราะไม่อยากให้คนโกรธ อยากให้ยอมรับทุกสิ่งที่เกิดขึ้นในสังคมไซ้ใหม่ อีลี วีเซล บอกว่า เขาเขียนบทละครเรื่องนี้ เพราะตอนที่เขาอยู่ในค่ายที่ Auschwitz มีอยู่วันหนึ่งเขาเห็นรับบายสามคนจับพระเจ้าขึ้นศาล

ในค่าย คำถามที่ผมทิ้งไว้ให้คิดเป็นคำถามแรกก็คือ ถ้าสังคมล่มสลาย เราจะโทษพระเจ้าหรือจะโทษมนุษย์ที่ยอมรับทุกอย่างที่เกิดขึ้นอย่างเพิกเฉย

ความเชื่อที่สองที่จะต้องพิจารณากันก็คือ ความเชื่อว่าปรัชญาเองสามารถมีบทบาทในการทำให้สังคมดีขึ้นที่ต่างจากบทบาทธรรมดาของคนทั่วไป นักปรัชญาคนหนึ่งชื่อ H.H. Price ในการประชุมประจำปีครั้งแรกของสมาคมปรัชญาของอังกฤษ หลังสงครามโลกครั้งที่สอง ซึ่งเขาเป็นนายกสมาคมอยู่ตอนนั้น เขาได้กล่าวเปิดประชุมว่า มีคนบอกว่าความล่มสลายของสังคมยุโรปตอนนั้นในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองมีสาเหตุมาจากความล้มเหลวของปรัชญาในระหว่างสงครามโลกครั้งที่หนึ่งและสงครามโลกครั้งที่สอง แต่ Price บอกว่า สำหรับตัวเขาเอง เขาไม่คิดว่าปรัชญามีความสำคัญถึงขนาดนั้น เพราะฉะนั้นคงไม่ใช่เช่นนั้น

คำถามก็คือ Price ถูกหรือไม่ ปรัชญามีหน้าที่พิเศษอะไรหรือไม่เมื่อสังคมเกิดการล่มสลาย หรือปรัชญาไม่มีหน้าที่อะไรพิเศษเกินกว่าวงการอื่นทั่วไป อีกด้านหนึ่งของคำถามก็คือว่า ปรัชญาทำอะไรได้บ้าง คนที่อยู่ในวงการปรัชญาบางคนบอกว่ามันมีความขัดแย้งภายในตัวเองอยู่แล้วระหว่างการไตร่ตรองการคิดที่สะท้อนออกมา กับความเชื่อมั่นที่จะทำอะไรสักอย่างสองอย่างนี้ไปด้วยกันไม่ได้ ถ้าเป็นนักคิดในที่สุดจะกลายเป็นอัมพาต ทำอะไรไม่ได้ ไม่มั่นใจสักอย่าง เห็นแต่ความไม่แน่นอนของทุกทางเลือก คนเลยกล่าวหาว่า ปรัชญาเป็นคล้ายๆ สูดยอดของการไม่ทำอะไรเนื่องจากทำไม่ออก เพราะฉะนั้น คำถามที่ว่าปรัชญาประกันการล่มสลายได้หรือไม่ ต้องตอบวันนี้

เรื่องที่สามที่ผมบอกว่าจะต้องเชื่อว่าตอบได้ ถ้าจะคุยกันในหัวข้อของวันนี้คือ ต้องสามารถอธิบายได้ว่า สังคมที่ล่มสลายเป็นสังคมอย่างไร ถ้าเป็นคนที่มาจากกลุ่มหรือความคิดหรือวัฒนธรรมคล้ายกันก็จะมีความคิดเกี่ยวกับสังคมที่ล่มสลายคล้ายกัน พอคล้ายกันมาก ก็เลยคิดว่าไม่เป็นปัญหาที่จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่าสังคมอย่างไรคือ 'สังคมที่ล่มสลาย' พอออกไปข้างนอกก็เผชิญทันทีว่าไม่เห็นมีใครคิดเหมือนเรา แต่ทั้งหมดเป็นส่วนหนึ่งของสังคมเดียวกัน เพราะฉะนั้น เป็นไปได้หรือไม่ที่เราจะสามารถหาความหมายของสังคมที่ล่มสลายร่วมกันในสังคม ไม่ใช่ความหมายเพียงในกลุ่มเล็กๆ ของสังคม

ผมจะเริ่มการพิจารณาเรื่องนี้โดยจะแบ่งการพิจารณาออกเป็น 3 ส่วน ส่วนแรกพูดถึงสังคมที่ล่มสลายว่าเป็นอย่างไร ส่วนที่ 2 จะพูดถึงบทบาทของปรัชญาในการประกันการล่มสลาย และหัวข้อสุดท้ายจะจบลงโดยการพิจารณาสภาพปัจจุบันของสังคมไทย และถามว่าปรัชญามีบทบาทอะไรในสังคมไทยปัจจุบัน

สังคมที่ล่มสลายเป็นอย่างไร

การพิจารณาว่า เราสามารถเสนอภาพลักษณ์ของสังคมที่ล่มสลายได้หรือไม่ ผมอยากเริ่มด้วยการให้ตัวอย่างของสังคมที่ผมจินตนาการขึ้นมาเอง แต่คงมีที่ไหนสักแห่งในกาลเวลาหนึ่ง ตัวอย่างแรก ขอให้พิจารณาสังคมแบบหนึ่งที่สมาชิกของสังคมนั้นทุกคนมีความเอื้ออาทรต่อกัน ถ้าใครทุกข์อย่างไรคนอื่นจะดูแลเสมอ ถ้าบังเอิญส่วนไหนของสังคมขาดอะไร อาจจะเป็นเพราะน้ำแล้ง น้ำท่วม ไฟไหม้ หรือเพราะอะไรก็ตาม อีกส่วนของสังคมก็จะแบ่งปันให้ แต่สังคมที่ผมกำลังพูดถึงนี้มีลักษณะเด่นอยู่ 2 อย่าง คือ ลักษณะแรก การช่วยเหลือกันดังที่ได้กล่าวไปแล้ว ลักษณะที่สองคือในสังคมนี้อาใครโง่หรือน้ำมูกไหลก็จะเอาไปฆ่าทิ้งทันที นี่คือนิยามสังคมแบบแรกของผม การเอาคนไปฆ่าทิ้งหากน้ำมูกไหล เพราะมีประสบการณ์ว่าถ้าไม่ฆ่าทิ้งคนในสังคมจะตายจำนวนมาก คำถามที่ต้องถามตัวเองคือ สังคมนี้อาจล่มสลายหรือเปล่า

ตัวอย่างที่ 2 คือ สังคมซึ่งคนบางส่วนมีอำนาจมากกว่าส่วนอื่น คนที่มีอำนาจมากล้นแกล้งคนที่มีความน้อยเพื่อผลประโยชน์ส่วนตัว อาจทำร้ายร่างกาย เอาไปทรมาน หรือจับไปเป็นทาส หลายคนบอกว่าสังคมนี้อาจล่มสลาย ทำไมล่มสลาย บางคนอาจจะบอกว่า เพราะมีบางส่วนของสังคมที่อ่อนแอและถูกทำร้ายร่างกายโดยคนที่มีความกำลังหรือมีอำนาจมากกว่า การถูกทำร้ายในสังคมแบบที่ 2 นี้สำคัญหรือเปล่า นี่เป็นสิ่งที่แปลกมาก มีปราชญ์หลายคนเริ่มตั้งแต่โสกราตีสและอาจจะก่อนนั้นอีกบอก คนที่ดีจริงถูกทำลายไม่ได้ ที่นี้พอปราชญ์พูดอย่างนี้ว่า คนที่ดีจริงถูกทำลายไม่ได้ ทันทีจะมีคนบอกว่า ไม่จริง มีตัวอย่างเยอะแยะ เช่น คนดีในสังคมถูกฆ่าตาย ถูกทรมาน

เสร็จแล้วปราชญ์พวกนี้ก็จะบอกว่า เขาไม่ได้ถูกทำลายจริง เพราะการถูกทำลายจริง ไม่ใช่ทำลายร่างกาย ร่างกายไม่สำคัญ

ที่แปลอยู่ตรงนี้ ถ้าเราคิดว่าการทำลายร่างกายไม่ใช่การทำลายจริง ทำไมคนที่อยู่ในสังคมบางคนที่เกี่ยวข้องไปทำร้ายร่างกายคนอื่นจึงถูกกล่าวหาว่าเป็นคนเลว อย่างนี้หมายความว่าเราต้องยอมรับว่าการทำลายร่างกายสำคัญใช้หรือไม่ เพราะถ้าไม่สำคัญก็อย่าไปว่าคนที่ทำลายร่างกายคนอื่นว่าเป็นทรราชย์ ถ้าอยากจะบอกว่าเขาไม่มีคุณธรรมก็ต้องยอมรับว่าการทำลายร่างกายเป็นสิ่งที่สำคัญจริง ไม่ใช่การทำลายจิตใจ แล้วถามว่า สังคมที่มีแต่การทำลายร่างกายอย่างนี้ล่มสลายหรือไม่ จากตัวอย่างทำนองนี้เป็นการเข้าถึงคำถามว่า สังคมที่ล่มสลายเป็นอย่างไร โดยการพิจารณาตัวอย่างต่างๆ

ผมไม่สามารถบอกว่าสังคมแรกล่มสลายหรือเปล่า สังคมที่ทุกคนเอื้ออาทรกัน แต่ความรู้ไม่ค่อยดี ก็เลอะกันเพราะการขาดความรู้ บางคนเคยบอกว่าเราวัดความล่มสลายของสังคมอย่างรูปธรรมไม่ได้ ต้องเทียบกับสิ่งที่คิดว่าเป็นได้ เพราะฉะนั้นมีคำถามใหม่ว่า สังคมที่ฆ่าคนเป็นหัตถ์ หากเป็นสังคมห้าพันปีก่อนเราจะเรียกสังคมเช่นนี้ว่าเป็นสังคมที่ล่มสลายหรือเปล่า ถ้าเป็นสังคมในปี 1999 เรียกว่าเป็นสังคมที่ล่มสลายหรือเปล่า สองคำถามนี้อาจจะได้คำตอบไม่เหมือนกัน ถ้าในปีนั้นเราอาจจะบอกว่าป็นสังคมที่ล่มสลาย แต่ถ้าห้าพันปีก่อนเราบอกว่าไม่ใช่ ถ้าตอบอย่างนี้ ก็เป็นเพราะว่าความล่มสลายของสังคมนี้ต้องเทียบกับสิ่งที่คนในสังคมเห็นว่าเป็นไปได้ ไม่ใช่เทียบจากจุดยืนที่สามที่มองเข้ามา ถ้ามองอย่างนี้ก็แปลว่า สังคมที่ล่มสลายน่าจะเป็น สังคมที่สมาชิกเองเห็นว่า มีสิ่งอื่นที่ดีกว่าที่เป็นไปได้ แต่ไม่มีความหวังที่จะถึงสังคมนั้น แต่ถ้าสมาชิกของสังคมนั้นไม่เห็นว่ามียะไรที่ดีกว่าที่เป็นไปได้ ก็สามารถที่จะเลือกให้สังคมเป็นเช่นที่เป็นอยู่

การบอกว่า สังคมที่ล่มสลายต้องเปรียบเทียบกับสิ่งที่เรารู้ว่าเป็นไปได้ ทำให้ผมอยากจะตอบคำถามแรก กล่าวคือ ผมจะเสนอว่า สังคมที่ล่มสลายคือสังคมที่ขาดปัญญา แต่การพูดแค่นี้ยังไม่พอ ผมจะต้องอธิบายว่า 'ปัญญา' สำหรับผมหมายความว่าอย่างไร ปัญญาไม่ใช่เพียงความรู้ ปัญญาเป็นมากกว่าความรู้ ผมจะเสนอให้พิจารณาความหมายของปัญญาต่อไปนี้

ปัญญามีส่วนประกอบ 3 ส่วน ส่วนแรกของปัญญา คือ ความรู้และเหตุผล สัจคมที่มีปัญญาต้องมีส่วนแรก คือมีความรู้และเหตุผล มีความรอบรู้เท่าที่จะรู้ได้ และมีความสามารถในการใช้เหตุผลเท่าที่จะใช้ได้ ส่วนประกอบที่สองของปัญญา คือ การรู้ว่าบางเรื่องที่เหตุผลแก้ไม่ได้ เพราะฉะนั้น สัจคมที่มีปัญญาต้องมีความรู้ว่าเมื่อไรถึงจุดตันของเหตุผล ต้องเข้าใจว่าจุดนั้นคือเมื่อไร เพราะถ้าไม่เข้าใจแล้ว บางครั้งจะหยุดใช้เหตุผลเร็วเกินไปหรือหยุดใช้เหตุผลช้าเกินไป คือถ้าถึงจุดนั้นและยังใช้เหตุผลอยู่ อย่างนั้นก็เหมือนหัวชนฝา ส่วนประกอบที่สามก็คือ พอรู้รอบ ใช้ความรู้มากเท่าที่ทำได้ เมื่อใช้เหตุผลมากที่สุดเท่าที่จะใช้ได้ แล้วพบว่าในเรื่องใดเรื่องหนึ่งหรือหลายเรื่องใช้เหตุผลไม่ได้ ก็ใช้ส่วนประกอบที่ต่อบนพื้นฐานของความเมตตา เมื่อรู้ถึงจุดที่เหตุผลใช้ไม่ได้

การที่ผมเสนอส่วนประกอบที่สาม ก็เป็นข้อเสนอที่ค่อนข้างตรงไปตรงมา ไม่ใช่แค่ว่าพอถึงจุดจบของเหตุผล คราวนี้ทำอะไรก็ได้ ในเมื่อเหตุผลใช้ไม่ได้ ข้อเสนอของผมก็คือ ห้ามเลือกทำอะไรก็ได้ มีทางเดียวคือต้องใช้ความเมตตา ไม่มีทางเลือกอื่น ไม่ใช่ว่าเหตุผลใช้ไม่ได้ เพราะฉะนั้นจะเอาความสุขของตัวเองหรืออะไรอื่นๆ เป็นตัวตัดสิน ผมเสนอว่ามีอย่างเดียวคือ ต้องเดินต่อบนพื้นฐานของความเมตตา การที่เสนอข้อนี้ เดี่ยวจะมีคำถามสำหรับปรัชญา ซึ่งผมจะพยายามแก้ไข แต่รวมแล้วขอสรุปข้อเสนอมว่า สัจคมที่ล่มสลายคือสัจคมที่ขาดปัญญาโดยที่ปัญญาคือเหตุผลบวกความเมตตา

บทบาทของปรัชญาในการประกันการล่มสลายของสัจคม

เรื่องที่สองคือบทบาทของปรัชญาในการประกันการล่มสลายของสัจคมนั้น ถ้าเอาความหมายของคำว่า 'ล่มสลาย' อย่างที่ผมเสนอไป คำถามก็คือ ปรัชญามีบทบาทอะไรในการประกันการสูญเสียปัญญาในสัจคม ในประเด็นนี้ผมจะแยกระหว่างปรัชญากับนักปรัชญา เพราะผมคิดว่าบทบาทไม่เหมือนกัน บทบาทของปรัชญาคืออย่างหนึ่ง บทบาทของนักปรัชญาเป็นอีกอย่างหนึ่ง มันอาจจะมีส่วนที่คาบเกี่ยวกัน แต่ที่จริงแล้วคนละอย่างกัน

บทบาทของปรัชญาคืออะไร ปรัชญาได้สะสมข้อถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาต่างๆ นับไม่ถ้วน สะสมมามากมายหลายพันปีจากทุกมุมของโลก ปัญหาที่มนุษย์เผชิญและข้อเสนอก็จะแก่ และข้อถกเถียงที่จะแย้งข้อเสนอ ดำรามีนับไม่ถ้วน บางคนบอกว่าเรื่องนั้นเรื่องนี้ในปรัชญาไม่เห็นเกี่ยวอะไรกับเรา เสียเวลามาเรียนทำไม เช่นนี้ในฐานะเป็นครูพบมาตลอด 25 ปี เหมือนกับบางเรื่องสำคัญ บางเรื่องไม่สำคัญ ผมเข้าใจว่าที่คนมีความรู้สึกเช่นนั้นเป็นเพราะอะไร เพราะมีบางคนคงคิดถึงตัวเอง ไปศึกษาทฤษฎีจิตนิยมของเบอร์เกอร์ก็จะบอกว่า มันไม่เกี่ยวอะไรกับปัญหาที่เขื่อนชัยภูมิ เขาจึงไม่สนใจ ถ้ามองอย่างนี้ผมคิดว่าถูก มีบางเรื่องในปรัชญาไม่เกี่ยวกับปัญหาของตัวเอง

แต่สิ่งที่เรากำลังพูดถึงตอนนี้คือ บทบาทของปรัชญาต่อการประกันการสูญเสียปัญญาของสังคมทั่วไป เมื่อเป็นเช่นนี้ หน้าที่ของปรัชญาก็คือสะสมข้อถกเถียงเหล่านี้เพื่อวันหนึ่งใครอาจจะเอาไปใช้ได้ บางคนบอกว่างานนี้เป็นงานเล็ก สนใจเรื่องหนึ่งนั่งคิดแทบตาย มีใครจะเอาไปใช้หรือเปล่าก็ไม่รู้ แต่นั่นไม่ใช่หน้าที่ของปรัชญา และจากมุมมองนี้ หน้าที่ของนักปรัชญาก็คือ การค้นคว้าอย่างดีที่สุดสะสมไว้ และบรรดาความรู้ทั้งหลายในโลกนี้อาจจะมีวันหนึ่งที่ข้อถกเถียงเหล่านี้ถูกนำมาใช้เพื่อแก้การสูญเสียปัญญาของสังคมแบบใดแบบหนึ่งที่โหดร้ายหนึ่งในโลก ถ้ามองอย่างนี้บทบาทของปรัชญาไม่ใช่บทบาทของนักปรัชญา บทบาทของปรัชญาก็คือสะสมของเหล่านี้และไม่ต้องห่วงว่าใครจะเอาไปใช้ได้ทันทีหรือไม่ ฉะนั้นในแง่นี้ ผมคิดว่าปรัชญามีบทบาทได้แน่ เพราะว่าปัญญาที่พูดถึงข้อแรกก็คือการรอบรู้และการเข้าใจเหตุผลที่เป็นจุดยืนต่างๆ ทั่วไปซึ่งหาได้จากแหล่งต่างๆ ของปรัชญา มันแปลกที่บางปัญหาที่เราคิดว่าไม่เกี่ยวเลย แต่กลับหาคำตอบได้ในความคิดของคนที่อยู่ที่ไหนไม่รู้เมื่อพันปีก่อน ผมคิดว่าหลายคนคงมีประสบการณ์อย่างนี้ เมื่อไปอ่านเสร็จปรากฏว่าตรงกับอะไรที่กำลังเป็นปัญหาของสังคมขณะนี้ มันเป็นอย่างนี้อยู่เสมอ

เรื่องที่น่าจะตรงกับความต้องการของพวกเขามากกว่า คือ บทบาทของนักปรัชญา บทบาทของนักปรัชญาเกินกว่าบทบาทที่ได้กล่าวไปแล้ว คือ บทบาทสะสมงานค้นคว้าข้อถกเถียงต่างๆ บทบาทของนักปรัชญาในสังคมที่นักปรัชญานั้นกำลังมีชีวิตอยู่ก็คือ การประกันการสูญเสียปัญญาของสังคมของตัวเอง การสูญเสียปัญญาใน

ส่วนที่หนึ่งของปัญญา ผมคิดว่าไม่ใช่บทบาทของนักปรัชญาที่จะรอบรู้เรื่องต่างๆ เพราะการรอบรู้เรื่องต่างๆ และการเข้าใจทุกแง่ทุกมุมของเรื่องต่างๆ เป็นหน้าที่ของส่วนอื่นในสังคมที่มีวิชาการมากมายอยู่แล้ว จริงอยู่ว่าอาจจะเป็นบทบาทของนักวิชาการสาขาอื่น แต่ไม่ใช่บทบาทโดยตรงของนักปรัชญา บทบาทของนักปรัชญาอยู่ในองค์ประกอบส่วนที่สองและสามของปัญญา คือ การรู้ขอบเขตของเหตุผลและการสร้างความมั่นใจที่จะเดินต่อเมื่อสุดเขตของเหตุผลบนพื้นฐานของความเมตตา องค์ประกอบส่วนที่สามนั้นอาจจะไม่แน่ว่าคือบทบาทของนักปรัชญาโดยตรงหรือไม่ แต่ถ้าคนอื่นไม่เล่นบทบาทนี้ เราก็ต้องเล่น ในอดีตเราอาจจะให้ทางศาสนาเล่น แต่บางครั้งบทบาทขององค์ประกอบส่วนที่สามนี้อาจเปลี่ยนไปตามยุคสมัย ยุคนี้เป็นยุคที่โลกให้คุณค่าสูงมากแก่การดำเนินชีวิตบนพื้นฐานของเหตุผล ในเมื่อยุคนี้เป็นยุคที่ให้คุณค่าแก่เหตุผลสูง ผมคิดว่าฝ่ายอื่นจะมาตอบตรงนี้คงยาก นักปรัชญาอาจตอบได้ง่ายกว่า จึงสามารถปกป้องความถูกต้องหรือสามารถจะให้ความเมตตาเดินต่อจากเหตุผลได้ ในขณะที่ส่วนอื่นของสังคมอาจจะไม่สามารถทำได้เท่ากับนักปรัชญา

การที่นักปรัชญาจะทำงานทางด้านนี้ได้มีปัญหาอยู่อย่างหนึ่งคือ ปัญหาที่ผมพูดถึงตอนแรก ปัญหานั้นคือพลังจะมาจากไหน เพราะเห็นแต่ข้อบกพร่องของทุกจุดยืนทุกทัศนะ เมื่อได้ศึกษาปรัชญามากก็จะมีว่า ไม่ว่าจุดยืนอะไรมีแต่ข้อบกพร่องทั้งหมด ยิ่งรอบรู้ยิ่งเห็นหมด พอเห็นข้อบกพร่องแล้ว พลังจะมาจากไหนในการจะต่อสู้เพื่ออะไรสักอย่าง

สิ่งแรกที่จะต้องทำคือ ต้องไม่ยอมรับบางทัศนะในปรัชญา เพราะฉะนั้นจะเป็นนักปรัชญาที่รู้เหตุผล ข้อดี ข้อเสียของทุกทัศนะพร้อมกันไม่ได้ ถ้าเป็นนักปรัชญาแบบนั้น บทบาทนี้จะเล่นไม่ได้ เล่นไม่สำเร็จ เพราะสูญเสียพลังไปหมด เพราะไม่ว่าเราจะพูดอะไร คนก็จะบอกว่า "เอ๊ะ แต่นั่นอาจจะเป็นอย่าง" และเราก็บอกว่า "เออใช่ เราคิดว่าอาจจะเป็นอย่างนั้น" มันก็ไปไหนไม่ได้ ถ้าเราพยายามไปพูดนาในวงการที่คนไม่มีความรู้ พอเราเสนออะไร เขาก็ไม่รู้พอที่จะแย้งเรา เราก็เลยไปได้ โชคดีไปแต่อย่างนี้ไม่ยั่งยืนเท่าไร เป็นการหลอกตัวเองมากกว่า เพราะฉะนั้นพลังต้องมาจากการยืนยันความผิดของบางทัศนะในปรัชญา นักปรัชญาบางคนรับสิ่งนี้ไม่ได้

ผมจะยกตัวอย่างทัศนะหนึ่ง และจะพยายามให้เหตุผลว่าถ้าเรายังเชื่อทัศนะนี้อยู่เราก็ไม่ต้องห่วงเรื่องการประกันความล่มสลายของสังคม ทัศนะที่กำลังพูดถึงนี้คือ สสารนิยมหรือธรรมชาตินิยม ในที่นี้ขออธิบายง่ายๆ ว่า สสารนิยมหรือธรรมชาตินิยมคือ จุดยืนทางปรัชญาที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางพอสมควร สมมติเริ่มจากตัวเราแล้วถามว่ามนุษย์คืออะไร มนุษย์เราสร้างขึ้นมาจากเซลล์ต่างๆ ในเซลล์มีอะไรต่ออะไรเป็นส่วนประกอบทางกายภาพทั้งหมด ในที่สุดก็แตกออกมาเป็นอะตอม นี่คือมนุษย์ และถ้าถามว่ามนุษย์มาจากไหน มนุษย์ก็วิวัฒนาการมาจากสิ่งมีชีวิตอื่นๆ เพราะฉะนั้น มนุษย์ก็คือหนึ่งในบรรดาสิ่งมีชีวิตทั้งหลาย และสิ่งมีชีวิตทั้งหลายก็เปลี่ยนแปลงมาจากสิ่งไม่มีชีวิต ผ่านมาหลายร้อยหลายพันล้านปีด้วยกระบวนการทางเคมี และถ้าถามต่อไปอีกว่า สิ่งไม่มีชีวิตบนโลกนี้มาจากไหน มันก็อาจจะมาจากดาวอื่นที่แตกมา ถ้าใครรับภาพเหล่านี้ของสสารนิยม เราก็ถามเขาว่า เขาให้ความหมายแก่การล่มสลายของสังคมได้หรือไม่ 'สังคมที่ล่มสลาย' แล้วสินี้ ถ้าเรานำมาพูดกันก็แปลว่า เราคิดว่าในโลกมีคุณค่า มีดี มีไม่ดี แต่ในธรรมชาติไม่มีคุณค่าอยู่เอง เพราะฉะนั้น คนที่ติดตามแนวธรรมชาตินิยมหรือสสารนิยมก็จะบอกว่า ไม่มีสังคมที่ล่มสลาย มีแต่สังคมที่เปลี่ยนแปลง และเปลี่ยนแปลงไปตามกฎธรรมชาติ ไม่มีดี-เลว ถ้าไม่มีดี-ชั่ว ก็ไม่ต้องไปประกันอะไร ปกติเวลาเราใช้คำว่าประกันอะไร เราไม่อยากจะให้มีสิ่งนั้นเกิดไม่ใช่ว่าประกันการล่มสลาย หมายถึงอยากให้ล่มสลาย ไม่ใช่ความหมายนั้น แต่ประกันการล่มสลายคือ เราให้คุณค่าว่าการล่มสลายไม่ดี แปลว่าเราคิดว่าในโลกนี้มีคุณค่า แต่แนวคิดสสารนิยมนั้น มันมีคุณค่าไม่ได้ คุณค่าไม่ได้มาจากไหน ไม่มีแหล่งที่มา เพราะฉะนั้นงานแรกที่นักปรัชญาจะทำงานต่อไปในด้านนี้คือ ต้องล้มสสารนิยมให้ได้ ทีนี้จะล้มอย่างไร ผมจะพยายามล้มให้คุณ

จากที่ได้กล่าวมาแล้ว ที่บอกว่ามนุษย์มีส่วนประกอบทางสารเคมีอะไรทั้งหลายมาจากดาวอื่น ถ้าเราับสสารนิยม คำถามก็คือ ทั้งหมดมาจากไหน คำถามหลักของสสารนิยมคือ สสารชิ้นแรกมาจากไหน ของทุกอย่างมาจากไหน ของที่มีอยู่มาจากไหน สสารนิยมสามารถอธิบายการเปลี่ยนแปลงจากการมีอยู่ของบางอย่างเป็นอีกอย่างหนึ่งจะเป็นสารเคมีในส่วนโมเลกุลหรืออะไรก็ตามจากดวงดาว แต่มันอธิบายเฉพาะการเปลี่ยนแปลงของสิ่งหนึ่งไปสู่อีกสิ่งหนึ่ง แต่คำถามก็คือ สิ่งทั้งหลายมาจากไหน

สสารนิยมจะตอบอย่างไร ตรรกวิทยายังคับให้เลือกลงทางเท่านั้นเอง ทางหนึ่งคือ บอกว่าสสารสามารถมาจากความว่างเปล่าได้ แต่คำตอบว่าสสารหรือของบางอย่างสามารถเกิดขึ้นจากการไม่มี เป็นไปไม่ได้ในกรอบสสารนิยม ถ้าไม่มาจากสสารก็มาจากสิ่งอื่น อย่างนี้รับกันได้ ก็มีหลายความคิดที่รับกัน เช่น ศาสนาต่างๆ ก็อธิบายได้ แต่สสารนิยมรับคำตอบเหล่านี้ไม่ได้ เพราะสสารนิยมเองบอกว่ามีแต่สสาร เพราะฉะนั้น สสารมาจากไหน ก็ตอบไม่ได้ ก็เหลืออีกทางเดียว

อีกทางหนึ่งก็คือ ไม่ต้องถามว่าสสารมาจากไหน เพราะมันมีอยู่ตลอดเวลา แต่มโนทัศน์ของการมีอยู่ตลอดเวลาสำหรับผมเข้าใจยากกว่าอีก มีอยู่ตลอดเวลาแปลว่าอะไร มีอยู่ตลอดเวลาไม่ได้แปลว่ามีมานานมาก ไม่ใช่มีมาเป็นล้านๆ ปี ไม่ใช่ นั่นมันง่ายที่จะเข้าใจ แต่มีมาตลอดกาลนี้อาศัยมโนทัศน์เกี่ยวกับ infinity ผมคิดว่ามันเกินความสามารถของมนุษย์ที่จะเข้าใจได้ เพราะฉะนั้นผมเห็นว่าสสารนิยมก็รับคำตอบนี้ไม่ได้เหมือนกัน สำหรับผม ไม่เห็นคำตอบอื่น มีเพียงสองคำตอบนี้ ซึ่งใช้ไม่ได้ เพราะฉะนั้นสสารนิยมก็ต้องเป็นข้อเสนอที่เท็จ ถ้าเช่นนั้น ผมก็มีพลังที่จะคิดต่อว่ามีคุณค่าอยู่ในโลกนี้ ไม่เช่นนั้นก็ต้องหยุดตรงนี้

นอกจากนี้ยังมีปัญหาหนึ่งที่ผมบอกตอนต้นคือ ปัญหาเรื่อง ถ้าคิดมากแล้วไม่มีความเชื่อมั่นที่จะทำอะไร เรื่องนี้เป็นปัญหาในยุคปัจจุบันนี้ คนชอบยกว่าเป็นปัญหาสำหรับปรัชญา และมันมาภายใต้ชื่อต่างๆ เช่น ลัทธิสัมพัทธนิยม ซึ่งก็อยู่ในทุกส่วนของความคิดของมนุษย์ แต่มีผิดพลาดอยู่ที่หนึ่งซึ่งทำให้ผมไม่ค่อยหวังเรื่องนี้เท่าไร เพราะสิ่งที่ถูกทำลายด้วยการไตร่ตรอง ไม่ใช่ความเชื่อมั่น แต่คือความรู้ ความรู้ที่ถูกทำลายได้ ความรู้ในฐานะที่เราคิด เรามีเหตุผลที่จะเชื่อว่าสิ่งนี้จริง เสร็จแล้วเราก็หาเหตุผลมาแย้งได้ เราก็เริ่มไม่แน่ใจ เราก็บอกว่าเราไม่ค่อยเชื่อเท่าไร แต่การเชื่อว่าจะจริงหรือที่เรียกว่าความรู้คนละเรื่องกับความเชื่อมั่น ความเชื่อมั่นไม่ใช่ความรู้ ความเชื่อมั่นว่าเราควรจะไปทิศทางไหน ไม่ได้มาจากความรู้ เพราะฉะนั้นการไตร่ตรองไม่สามารถทำลายความเชื่อมั่นได้ ขณะเดียวกันจะสร้างขึ้นมาก็ได้ คือเราต้องยอมรับอีกทางหนึ่ง เพราะเมื่อการไตร่ตรอง หรือ reflection ทั้งหลายไม่สามารถทำลายความเชื่อมั่น หรือ conviction ได้ ทำนองเดียวกันจะสร้างขึ้นมาก็ได้ ถ้าทำลาย

ไม่ได้และสร้างขึ้นมาไม่ได้ แล้วความเชื่อมั่นที่จะเดินต่อไปในทิศทางซึ่งเราคิดว่าถูกมาจากไหน ถ้าคนหนึ่งไม่มีความเชื่อมั่น เราจะใส่ความเชื่อมั่นเข้าไปในคนนั้นได้ไหม ผมคิดว่าคำอธิบายของกานต์น่าจะฟังได้ว่า ทำไม่ได้

ถ้าคนไม่มีความเชื่อมั่นหรือไม่มีความคิดเชิงจริยะอยู่แล้ว เราจะใส่สิ่งนี้เข้าไปในคนนั้นไม่ได้ด้วยเหตุผล เหตุผลทำสิ่งนี้ไม่ได้ เพราะถ้าคนเริ่มเป็นคนที่มีดำเนินชีวิตตามแนวที่มีจริยะหรือที่เรียกว่า ethical life โดยอาศัยเหตุผลแล้ว ก็แปลว่าไม่ใช่เป็นคุณธรรมที่บริสุทธิ์ นี่คือการอธิบายของกานต์ ความเชื่อมั่นหรือความคิดที่มีจริยะต้องไม่มาจากเหตุผลและเหตุผลทำให้เกิดสิ่งนี้ไม่ได้ ประสบการณ์ของพวกเราอาจจะคล้ายๆ อย่างนั้น ถ้าไปเจอคนที่เราคิดว่าไม่มีคุณธรรม เราทำให้เขาคิดว่าควรมีคุณธรรมโดยใช้เหตุผลได้หรือไม่ คงยาก ที่นี้ทางออกคืออะไร ทางออกสำหรับผมก็คือ ผมคิดว่าทุกคนมีคุณธรรมในตัวอยู่แล้วโดยไม่ต้องไปใส่ให้ คือถ้าคิดว่า บางคนมี บางคนไม่มี แล้วต้องเอาเหตุผลไปใส่ให้คนที่ไม่มีเพื่อให้เห็นว่าสังคมล่มสลายจนเปลี่ยนวิธีมองอย่างนี้จะยาก

การเชื่อว่าทุกคนมีคุณธรรมในตัวขัดกับประสบการณ์ที่เราเห็นทั่วไป เพราะมีบางคนแก่งคนอื่นอยู่ตลอดเวลา ไม่เห็นมีเมตตา แล้วจะบอกว่าเขามีคุณธรรมได้อย่างไร แต่ผมคิดว่าปัญหาไม่ได้อยู่ตรงที่เขาไม่มีคุณธรรม ปัญหาคือเขามีคุณธรรมแต่มีอย่างอื่นมากลบ สิ่งที่กลบคืออะไร ก็คือความเชื่ออื่นที่คนเหล่านั้นมี ความเชื่อบนพื้นฐานของเหตุผลนี้ปรัชญาจัดการได้ ปรัชญาทำลายอุปสรรคต่อคุณธรรมได้ แต่ไม่ใช่สร้างให้ทุกคนมีคุณธรรม คุณธรรมถูกปกปิด ทุกคนมีความเมตตาอยู่ในตัว แต่ถูกปิดด้วยความเชื่ออย่างอื่นดีกว่า ปรัชญาอาจล้มล้างความเชื่อนั้นได้ เพราะฉะนั้นคล้ายๆ กับปรัชญาทำหน้าที่ทำลายบางอย่าง บางคนอาจบอกว่าไม่ค่อยดี มาเล่นบทบาทอย่างนี้ไม่ค่อยสร้างสรรค์ แต่การทำลายสิ่งที่เป็นอุปสรรคต่อความเมตตา ผมคิดว่าเป็นการสร้างสรรค์พอสมควรและเป็นบทบาทที่นักปรัชญามีได้

บทบาทของปรัชญาในสังคมไทยปัจจุบัน

สำหรับบริบทของสังคมไทยปัจจุบัน คำถามที่ต้องถามกันก็คือ สังคมไทยปัจจุบันกำลังล่มสลายหรือไม่ ไม่ทราบว่ภาควิชาปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยพายัพ ตั้งหัวข้อนี้เพราะคิดอย่างนั้นหรือเปล่า และถ้าสังคมไทยกำลังล่มสลาย คือส่วนไหนของสังคม ถ้าไปในหมู่บ้านบางแห่ง ไม่แปลกที่เขาคิดว่ากำลังล่มสลาย เพราะที่ทำกินไม่มี ดอยเข้าป่าแบบสมัยก่อนไม่ได้ ลูกไม่มีรองเท้าใส่ไปโรงเรียน และถามเขาว่าสังคมกำลังล่มสลายหรือไม่ ถ้าเอาตามความหมายที่ผมให้ตอนต้นเกี่ยวกับการสูญเสียปัญญา ถามอีกทางหนึ่งได้ว่า ในสังคมไทยปัจจุบันเราใช้ปัญญาเต็มที่หรือไม่ ยัง เรากำลังสูญเสียปัญญาหรือไม่ เพราะฉะนั้นถามอย่างนี้ว่า ในสังคมไทยปัจจุบัน ถ้าดูปัญญาส่วนที่หนึ่ง สังคมไทยมีความรอบรู้และมีการรู้จักใช้เหตุผลเต็มที่หรือไม่ เหตุผลที่ผมพูดถึงนี้คือเหตุผลที่เรียกว่า เหตุผลริเริ่ม หรือ เหตุผลสร้างสรรค์ ไม่ใช่เหตุผลที่จะไปเข้าใจแต่สิ่งที่คนอื่นเคยคิด ไม่ใช่เก่งในการไปเลียนแบบคนอื่น เหตุผลที่เป็นส่วนของปัญญา คือ เหตุผลที่ใช้แก้ปัญหาด้วยตัวเองได้

คำถามก็คือ สังคมไทยในปัจจุบันกำลังใช้เหตุผลแบบนั้นอยู่หรือไม่ เวลาแก้ปัญหาต่างๆ เช่น การปฏิรูปการเมือง การปกครอง การศึกษา การอะไรทั้งหลายร้อยแปด เรากำลังปฏิรูปบนพื้นฐานของเหตุผลสร้างสรรค์ริเริ่มหรือไม่ หรือเรียนอะไรมาก็จะมาลองหมด บางครั้งไปดูงานหรือเรียนอะไรมาจากมหาวิทยาลัยไหนก็เอามาใช้ ถ้าเรียนยี่สิบปีก่อน ไม่ได้คิดใหม่ในยี่สิบปี เอาสิ่งที่เรียนเมื่อยี่สิบปีก่อนมาเสนอ ถ้าเพิ่งเรียนปีที่แล้วก็เอาสิ่งที่เพิ่งเรียนมาใช้ ถ้าทำอย่างนี้คือล่มสลายโดยสูญเสียปัญญาในลักษณะที่หนึ่ง

เมื่อผมกลับมาใหม่ๆ ตอนเรียนจบหลายปีมาแล้ว ตอนนั้นอยู่ภาควิชาคณิตศาสตร์ ผมเป็นผู้อำนวยการศูนย์วิจัยคณิตศาสตร์แห่งประเทศไทย และงานหนึ่งที่ผมตั้งให้ศูนย์ทำก็คือ ให้ไปเยี่ยมภาควิชาคณิตศาสตร์ของวิทยาลัยครูตามจังหวัดต่างๆ เพื่อที่จะไปบรรยายบ้าง ไปดูว่าเขามีปัญหาอะไร ผมก็ไปหลายที่และถามว่ามีปัญหาอะไรบ้าง เขาก็บอกว่ามีการอบรมวิธีการสอนคณิตศาสตร์แบบใหม่โดยเริ่มที่วิทยาลัย

ครูก่อน แล้วครูเหล่านี้ก็บอกว่า "เหนื่อย ไม่ค่อยเข้าใจ มันยากเหลือเกิน ก่อนนี้อา
มาบวกกัน เคี้ยวเนื้ออวากาโดมาซ้อนกันเป็นเซต เซตนี้ เซตโน้น อะไรไม่รู้ มันไม่เหมือน
คณิตศาสตร์" ผมทำอย่างนี้มาสามสี่ปี คราวนี้ผมกลับไปทีหนึ่ง ถามว่า "ตอนนี้ดีขึ้น
หรือยัง" เขาบอกว่า "อาจารย์ เย่" ผมก็ถามว่า "ทำไม แะอย่างไร สามสี่ปียังไม่เข้าใจ
หรือ" เขาบอกว่า "เข้าใจดีแล้ว วันนี้เขามอบอกว่าอย่างนี้ไม่เอาแล้ว มันผิด ให้เริ่มแบบ
อื่นๆ" คือทิศทางของการสอนคณิตศาสตร์ที่มอธรรมกัน เขาเลิกกันตั้งแต่สมัยไหนแล้ว
ไม่รู้ก่อนมาเริ่มที่นี่ แต่เราไม่รอรู้และไม่ติดตาม และคนไปเรียนมาเมื่อสิบปีก่อน
ซึ่งสมัยนั้นคือทิศทางใหม่ ในที่สุดกว่าจะมีอำนาจที่นี่ เอาสิ่งที่ตัวเรียนมาใช้ได้ มันก็เก่า
ไปแล้ว การไม่ติดตาม ไม่ใช่เขาไม่มีเหตุผลรอบรู้ในเรื่องพวกนี้ แต่เขาขาดการเข้าใจ
ริเริ่ม คือไม่ถามว่าสิ่งนี้มันถูกต้องในขณะนี้หรือไม่ รู้แต่ว่าตอนเรียนมามันดี แต่เดี๋ยว
นี้เป็นอย่างนี้หรือไม่ ไม่ทราบ

ในเรื่องอื่นๆ เช่น การปฏิรูปการเมืองของสังคมไทยเป็นอย่างนี้หรือเปล่า
ทุกอย่างล้าสมัยหมดหรือเปล่า เพราะเอามาจากที่อื่นทั้งหมด โดยไม่มาไตร่ตรองว่า
มันเหมาะสมแค่ไหน ปรับปรุงอย่างไรถึงจะดี นั่นคือคำถามข้อที่หนึ่ง ส่วนคำถาม
ข้อที่สอง เวลาถามว่าสังคมไทยสูญเสียปัญญาหรือไม่ ก็คือ เรารู้ไหมว่าเรื่องไหนใช้เหตุผล
ได้ เรื่องไหนใช้ไม่ได้ อันนี้เป็นสิ่งซึ่งจะไปคาดหวังให้ส่วนอื่นเข้าใจให้ได้มัน
ผมว่ายากเกินไป ประชาชนต้องมาจับเอง หน้าที่ของปัญญาโดยตรงคือชี้ให้สังคมรู้ว่า
ขอบเขตของเหตุผลอยู่ตรงไหน นี่คืองานหลัก ถ้าใครกลัวไม่มีงานทำในวงการปรัชญา
ทำสิ่งนี้ได้ตลอดชีวิต ศึกษาขอบเขตของเหตุผล ศึกษาแล้วก็พูด แล้วจะพูดให้ใครฟัง
ในสังคมไทย พูดให้อำนาจฟัง

หน้าที่ของนักปรัชญาในสังคมไทย คือ การตรวจสอบฝ่ายอำนาจในสังคมที่
ใช้เหตุผลเป็นข้อแก้ตัวในการที่จะหันหน้าออกจากความทุกข์ของคนในสังคม เมื่อ
ผมบอกว่า "พูดให้อำนาจฟัง" พูดให้อำนาจฟังคืออะไร อันนี้ไม่ตายตัว เพราะอำนาจ
เปลี่ยนได้แล้วแต่ลักษณะของสังคม เผด็จการสังคมไทยในขณะนี้อยู่ระหว่างสังคม 2 แบบ
ประชาธิปไตยก็ไม่ใช่ แบบเก่าก็ไม่ใช่ เพราะฉะนั้นอำนาจก็เลยอยู่กลางๆ แต่บทบาท
ของนักปรัชญาที่ผมพูดนี้เกี่ยวกับการพูดต่ออำนาจในสังคมหมายถึงอำนาจไม่ว่าใน

ลักษณะไหน ถ้าเป็นสังคมประชาธิปไตย อำนาจก็คือประชาชน นักปรัชญาต้องพูดให้ประชาชนเข้าใจ เพราะประชาชนจะใช้อำนาจของตัวเองไปตัดสินใจบางอย่าง และก็อาจจะหลบซ่อนอยู่โดยใช้เหตุผลบังหน้าคือไม่อยากเห็นหรือรับรู้ เพราะการเห็นความทุกข์ของคนอื่นมันไม่สบายใจ ไม่นานมานัก ตอนผมเรียนจบมาใหม่ๆ ผมเคยพูดว่า "แหม ถ้าสังคมไทยชื่นชมเหตุผลหน่อยก็จะดี มันรู้สึกทำอะไรไปเรื่อย" เดี่ยวนี้ไม่อยากฟังเช่นนี้อีกแล้ว คำก็เหตุผล สองคำก็เหตุผล เมื่อครูทีวี่ทุกคนต่างพูดว่า ถ้าใช้เหตุผล เดียวก็หยุดขัดแย้งกันเอง พอชาวบ้านเดินมาชุมนุมก็พูดแต่ว่า "พวกนี้ไม่รู้จักใช้เหตุผล" คือทุกอย่างโยนให้ใช้เหตุผลหมด พูดอะไรทุกอย่างก็เต็มไปด้วย 'ดังนั้น' 'ถ้า' 'แล้ว' 'เพราะฉะนั้น' สภาพของสังคมไทยเช่นนี้โทษใครไม่ได้ ต้องโทษพวกเราเอง

บทสรุป

สรุปแล้วผมขอเสนอว่า ในสังคมไทยบทบาทของนักปรัชญาในการประกันการล่มสลายของสังคมและป้องกันไม่ให้สังคมสูญเสียปัญญา คือ การตรวจสอบอำนาจในสังคมไทย เพื่อไม่ให้ใช้เหตุผลเป็นข้ออ้างในการที่จะหันหน้าออกจากความทุกข์ของคนในสังคม

10

นักปรัชญาในฐานะที่ปรึกษาทางจริยธรรม : ความเป็นไปได้และการเตรียมตัว

ในช่วงท้ายของคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบ ได้มีการคิด การเขียนในสาขาปรัชญา ซึ่งอาจเรียกได้ว่าอยู่ในแขนงของปรัชญาประยุกต์มากขึ้น ตัวอย่างเช่น งานด้านการใช้เหตุผล การคิดแบบวิพากษ์วิจารณ์ ปรัชญาการเมืองในบริบทสังคมปัจจุบัน จริยศาสตร์ทางการแพทย์ ปัญหาจริยธรรมในการวิจัยสาขาชีวภาพ เป็นต้น แต่ทั้งหมดนี้ก็ยังอยู่บนกระดานและปรากฏตามวารสาร หนังสือ หรือบทความที่เสนอในการประชุมวิชาการต่างๆ ในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ด สิ่งเหล่านี้ก็ยังจะสำคัญมาก แต่จะไม่เพียงพอสำหรับตอบสนองการเรียกร้องจากสังคม ปรัชญาต้องเพิ่มงานที่จะทำอีกประเภทหนึ่งซึ่งผมจะขอเรียกว่า ปรัชญาประยุกต์กำลังสอง งานนี้คือการนำเอางานค้นคว้าต่างๆ ในปรัชญาประยุกต์นั้นไปประยุกต์ใช้ในการช่วยส่วนต่างๆ ของสังคมให้ตัดสินใจเรื่องที่ต้องเผชิญอยู่อย่างสมบูรณ์ขึ้น ตัวอย่างของงานประเภทนี้ตัวอย่างหนึ่ง คือ การให้คำปรึกษาทางจริยธรรม ซึ่งเป็นเรื่องที่จะมาพิจารณากันในวันนี้

ความสำคัญของคำปรึกษาทางจริยธรรมในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ด

สิ่งแรกที่จะพิจารณากัน คือ คำถามว่าเหตุใดในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ด คำปรึกษาทางจริยธรรมจึงมีความสำคัญมากกว่าในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบ ถ้าจะตอบแบบรวบยอดอาจจะพูดได้ว่า คริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเป็นศตวรรษที่ความรู้เป็นพระเอกเป็นจุดสนใจของโลก และเป็นประเด็นหลักที่จะนำมาใช้ประกอบการตัดสินใจทุกเรื่องที่สังคมเผชิญ แต่ในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ด พระเอกจะมีหน้าใหม่ คือ คุณค่าและประเด็นต่างๆ เกี่ยวกับคุณค่าจะเป็นสิ่งที่โลกในศตวรรษนี้จะเล็งไม่ได้ เนื่องจาก การตัดสินใจที่สำคัญต่างๆ จะเป็นการตัดสินใจในเรื่องของคุณค่าเป็นส่วนใหญ่

การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้มีสาเหตุอย่างน้อย 2 ประการ คือ

1) การที่ความสามารถในการนำองค์ความรู้ต่างๆ ไปประยุกต์ใช้ได้พัฒนามาก และถ้ามองในมิติของเวลา การประยุกต์ใช้ความรู้ได้ไล่ทันกระบวนการผลิตความรู้เอง ในช่วงต้นและกลางคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบ กว่าความรู้ต่างๆ จะถูกนำไปประยุกต์ใช้กินเวลานานพอสมควร และช่วงเวลาดังกล่าวนี้อีกใช้ในการตรวจสอบประเมินองค์ความรู้นั้นให้ลงตัวมากที่สุดเท่าที่เป็นไปได้ ดังนั้น เมื่อนำไปประยุกต์จะไม่มีคำถามเปิดมากมายเกี่ยวกับผลที่จะตามมาจากการประยุกต์ และการตัดสินใจไม่ต้องคำนึงถึงความไม่แน่นอนมากนัก ซึ่งเป็นการลดปริมาณของการตัดสินใจที่ต้องนำเรื่องของคุณค่าเข้ามาเกี่ยว

2) ในช่วงนั้นสังคมต่างๆ มีลักษณะพิเศษอย่างหนึ่ง กล่าวคือ ชุมชนต่างๆ ที่ต้องตัดสินใจในเรื่องที่มีความสำคัญต่อส่วนรวมมักจะเป็นชุมชนที่มีระบบคุณค่าคล้ายกันพอสมควร ดังนั้น มิติทางคุณค่าจะไม่เป็นประเด็นในการตัดสินใจเพราะเป็นกรอบรวมของการตัดสินใจระหว่างทางเลือกต่างๆ ซึ่งนำความรู้ที่คิดว่าจะเชื่อถือมาเป็นตัวแปรสำคัญของการตัดสินใจแทน แต่ในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ดจะมีคนที่มีระบบคุณค่าต่างกันอยู่ในชุมชนร่วมกันมากขึ้น

ทั้งสองสาเหตุนี้คิดว่าสะท้อนออกมาให้เห็นในลักษณะของงานเขียนในวงการปรัชญา ในช่วงท้ายของคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบที่ให้ความสำคัญเกี่ยวกับประเด็นต่างๆ ที่โยงคุณค่า (ดู Rescher 1999) ซึ่งส่วนหนึ่งคงมาจากการที่นักปรัชญาสังเกตสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นในสังคมของตนและจึงเลือกคิดในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆ เหล่านี้

เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว สังคมในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ดก็จะพึ่งแต่ผู้เชี่ยวชาญในองค์ความรู้ต่างๆ มาตัดสินใจแทนไม่ได้อีกแล้ว แต่จะต้องหาความช่วยเหลือจากแหล่งอื่น แหล่งอื่นที่ว่านี้อาจมีหลากหลาย แต่แหล่งหนึ่งที่คิดว่าเล่นหน้าที่นี้ได้ก็คือวงการปรัชญา แต่การจะพิจารณาว่าวงการปรัชญาทำหน้าที่นี้ได้หรือไม่นั้น เราต้องมาทำให้ชัดก่อนว่า การให้คำปรึกษาทางจริยธรรมเป็นอย่างไร

นักปรัชญาให้คำปรึกษาทางจริยธรรมได้หรือไม่

นักปรัชญาหลายคนอาจจะรู้สึกอึดอัดกับการให้คำปรึกษาทางจริยธรรม เนื่องจากเมื่อพูดถึงการ 'ให้คำปรึกษา' เรามักจะคิดถึงตัวอย่างจากวงการที่มีแนวทางหาคำตอบที่ค่อนข้างจะลงตัวแล้ว จึงไม่ยากที่จะแนะนำว่าควรจะทำอะไร ถ้าผู้ให้คำปรึกษานั้นเชี่ยวชาญเกี่ยวกับความรู้ในเรื่องเฉพาะที่กำลังพิจารณาอยู่ เช่น คำปรึกษาที่ช่างซ่อมรถยนต์ให้กับเจ้าของรถยนต์ที่เครื่องยนต์กำลังมีเสียงผิดปกติ และต้องการทราบว่าควรทำอย่างไร แต่สำหรับปัญหาทางจริยธรรมนั้น ทฤษฎีทางจริยศาสตร์ต่างๆ ทั้งที่เคยเสนอกันมานานแล้วและที่ปรับปรุงเสนอกันใหม่ๆ ยังไม่ลงตัวเป็นที่ยอมรับกันทั่วถึงพอที่นักปรัชญาจะนำมาใช้เป็นพื้นฐานของคำปรึกษา ถ้าจะใช้ก็ดูเหมือนว่ากำลังครอบงำผู้ขอคำปรึกษา จึงทำให้ผู้ให้คำปรึกษาเองไม่สบายใจ ขณะเดียวกันนักปรัชญาหลายคนก็มีจุดยืนว่า ไม่มีทฤษฎีทางจริยศาสตร์ไหนที่น่ายอมรับเลยถึงแม้ว่าจะนำมาใช้เองและไม่ได้ใช้แนะนำผู้อื่นก็ตาม

การมีความคิดเช่นนี้ บางครั้งปรัชญาจึงถูกกล่าวหาจากสังคมว่า ได้ทอดทิ้งความรับผิดชอบต่อส่วนรวมและไปถกกันในเรื่องที่ไม่เกี่ยวข้องอะไรกับชีวิตจริง ถึงแม้ว่ากล่าวหาเช่นนี้ส่วนใหญ่มาจากผู้ที่ยังไม่เข้าใจลักษณะต่างๆ ของกิจกรรมทางความคิดของปรัชญาอย่างแท้จริง แต่ก็อดที่จะเห็นใจพวกเขาไม่ได้ เพราะบางครั้งก็ดูเหมือนเป็นความจริงที่ว่า เราเฝ้ามองคนกำลังจมน้ำตายโดยยังตัดสินใจไม่ได้ว่าจะช่วยเขาอย่างไรดี ทางออกจากปัญหาดังกล่าวน่าจะอยู่ที่การเข้าใจ 'คำปรึกษาทางจริยธรรม' ในความหมายที่ให้ทางเลือกอื่นนอกจากครอบงำผู้ขอคำปรึกษาหรือการจำนนต่อแนวคิดสัมพัทธนิยมทางจริยธรรม ความหมายที่จะเสนอเป็นดังนี้ การให้คำปรึกษาทางจริยธรรม คือ การให้ความรอบรู้ในปัญหาซึ่งกำลังตัดสินใจ เพื่อที่บุคคลหรือกลุ่มบุคคลจะสามารถดำเนินการในเรื่องที่เป็นเอกลักษณ์ของมนุษยชาติอย่างรอบคอบที่สุด เพื่อที่จะสามารถให้คำปรึกษาที่ดีได้ นักปรัชญาจะต้องเตรียมตัวไว้ก่อนโดยทำความเข้าใจกับ 'ความรอบรู้' ที่จะสร้างให้กับผู้ขอคำปรึกษา

การเตรียมตัวที่จะเป็นทีปรีกษาทางจริยธรรม

ในการให้คำปรึกษาทางจริยธรรมนั้น ผู้ปรึกษาที่จะให้คำปรึกษาจะต้องมีความรอบรู้ที่ประกอบด้วย 2 ส่วน คือ

ส่วนแรก คือ ความรอบรู้เกี่ยวกับองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้อง เช่น ความรู้เกี่ยวกับทางเลือกต่างๆ ที่เป็นไปได้จริงโดยพิจารณาจากกรอบขององค์ความรู้ที่มีกันอยู่ขณะนั้น ความรู้เกี่ยวกับโอกาสที่จะเกิดขึ้นของผลที่จะตามมาของทางเลือกแต่ละทาง ความรู้เกี่ยวกับอัตราการเสี่ยงที่คู่กับผลแต่ละอย่างของทางเลือกต่างๆ

ส่วนที่สอง คือ ความรอบรู้เกี่ยวกับประเด็นทางคุณค่าที่ผูกโยงกับทางเลือกต่างๆ และอัตราเสี่ยงต่างๆ ประเด็นทางคุณค่านี้ นอกจากประเด็นทางจริยธรรมแล้วยังรวมถึงรากฐานทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาที่เชื่อมโยงกับแต่ละทางเลือกด้วย

จะเห็นได้ว่า การเตรียมตัวที่จะให้คำปรึกษาทางจริยธรรมในเรื่องใดเรื่องหนึ่งจึงต้องรวมทั้งการเรียนรู้เกี่ยวกับองค์ความรู้ของสาขาวิชาที่เกี่ยวข้องอย่างเพียงพอที่จะให้คำปรึกษาในส่วนแรก และการพัฒนาทักษะในการโยงความเชื่อในข้อเท็จจริงต่างๆ กับจุดยืนทางอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ที่อยู่เบื้องหลังความเชื่อเหล่านั้น ซึ่งเป็นความรอบรู้ในส่วนที่สอง

เพื่อที่จะเข้าใจประเด็นต่างๆ ในการเตรียมตัวให้ดียิ่งขึ้น เรามาพิจารณาตัวอย่างของการให้คำปรึกษาสักเรื่องหนึ่งคือ การให้คำปรึกษาแก่สังคมใดสังคมหนึ่งเกี่ยวกับการสร้างโรงไฟฟ้าพลังงานนิวเคลียร์ในบริเวณชุมชนของตน นักปรัชญาหลายคนอาจจะคิดว่า ถ้าการให้คำปรึกษาในเรื่องนี้รวมไปถึงการรอบรู้ในองค์ความรู้เกี่ยวกับพลังงานนิวเคลียร์แล้ว จะเป็นไปได้อย่างไร แต่ก่อนที่จะทอดย เราต้องอย่าลืมว่าสมาชิกของชุมชนนั้นซึ่งโดยรวมแล้วคงมีพื้นความรู้ในเรื่องต่างๆ น้อยกว่าเรา พวกเขาจึงจำเป็นต้องพยายามทำความเข้าใจพอที่จะมีส่วนร่วมในการตัดสินใจเกี่ยวกับเรื่องนี้

ผมคิดว่า สิ่งที่สถานการณ์เช่นนี้ชี้ให้เห็นก็คือว่า นักปรัชญาคนหนึ่งจะเป็นทีปรีกษาทางจริยธรรมในทุกเรื่องไม่ได้ เราจำเป็นต้องเลือกเรื่องที่สามารไปศึกษาองค์ความรู้ได้พอสมควร เช่น บางคนอาจจะเน้นเรื่องพลังงาน บางคนเน้นเรื่องทางการแพทย์

บางคนเน้นเรื่องทางการศึกษา และอื่นๆ กลับมาดูเรื่องการให้คำปรึกษาเกี่ยวกับการสร้างโรงไฟฟ้านิวเคลียร์แก่สังคมสักแห่งหนึ่ง ในส่วนขององค์ความรู้นั้นจะต้องถ่ายทอดสิ่งต่อไปนี้

ก) ทางเลือกต่างๆ เกี่ยวกับพลังงานซึ่งสังคมนั้นใช้ได้ในการเป็นจริง

ข) โอกาสของผลต่างๆ ที่จะเกิดตามมาจากทางเลือกเหล่านั้น

ค) ผลต่างๆ ในข้อ ข) มีอัตราความเสี่ยงเท่าไร

ในส่วนของมิติทางคุณค่าที่โยงกับทางเลือกใช้พลังงานนิวเคลียร์นั้น จะต้องถ่ายทอดสิ่งต่อไปนี้

ก) ประเด็นเกี่ยวกับความรับผิดชอบที่สังคมมีต่อคนในอนาคต การรักษาความปลอดภัยเนื่องจากอันตรายของกากนิวเคลียร์ซึ่งต้องรักษาเป็นเวลา 200,000 ปี พันธะนี้สถาบันทางสังคมทำได้หรือไม่ และเราต้องหว่านลูกหลานถึงขนาดนั้นหรือไม่ อาจจะพอเห็นได้ชัดว่า การอยู่รอดของคนวันนี้สำคัญกว่าความสบายของคนในอนาคต แต่ความสบายของคนวันนี้สำคัญกว่าการอยู่รอดของคนในอนาคตหรือไม่ คำถามนี้ไม่ง่ายนักที่จะตอบ

ข) ประเด็นเกี่ยวกับความเป็นธรรมในสังคมซึ่งโยงกับการตัดสินใจเรื่องนี้ การสร้างโรงไฟฟ้าพลังงานนิวเคลียร์จะทำให้ช่องว่างระหว่างคุณภาพชีวิตของคนต่างๆ ในสังคมแคบลงหรือกว้างออกอีก ผู้ที่ได้ประโยชน์จากโรงไฟฟ้าคือผู้ลงทุนในทุกมิติหรือไม่ หรือมีส่วนหนึ่งเป็นผู้ลงทุนด้านการเสี่ยงและผลกระทบ แต่ไม่ได้รับประโยชน์ที่คุ้มกับการลงทุนนี้

ค) ประเด็นเกี่ยวกับคุณค่าของวิถีชีวิตต่างๆ ที่โยงกับการเลือกพลังงานชนิดนี้ ประเด็นนี้หนีไม่พ้นความเชื่อเกี่ยวกับมนุษย์และชีวิตที่พึงปรารถนา ซึ่งรวมถึงประเด็นทางอภิปรายว่ามนุษย์มีศักยภาพมากน้อยแค่ไหนในเรื่องอะไรบ้าง

สรุป

จากทั้งหมดข้างต้นจะเห็นว่า คริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ดต้องการคำปรึกษาเกี่ยวกับเรื่องทางคุณค่าน่ามากกว่าที่สามารถหาได้ในวงการต่างๆ นักปรัชญาช่วยในเรื่องนี้ได้ แต่เพื่อให้สมบูรณ์ที่สุดที่จะเป็นไปได้ต้องเตรียมตัวโดยลงไปศึกษาเรื่องที่ตนสนใจเป็นพิเศษ

11

การปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข

บทความนี้ต้องการที่จะตอบคำถามว่า การปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (ซึ่งต่อไปนี้จะเรียกสั้นๆ ว่า การปกครองระบอบ ป-ก) เป็นระบอบการปกครองที่เป็นแต่เพียงทางผ่านจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ไปสู่ระบอบประชาธิปไตยแบบสาธารณรัฐซึ่งดำรงอยู่ในช่วงหนึ่งด้วยพลังของประเพณีนิยมและความปรารถนาของประชาชนในระบอบ ป-ก ที่ไม่ประสงค์ให้มีการเปลี่ยนแปลงที่อาศัยความรุนแรงมาก หรือ ระบอบ ป-ก เป็นระบอบการปกครองที่มีคุณค่าเฉพาะในตัวระบอบเองที่ต่างจากคุณค่าของระบอบประชาธิปไตยในรูปแบบอื่นๆ

ความหมายของคุณค่าเฉพาะในที่นี้คือคุณค่าที่ระบอบประชาธิปไตยอื่นไม่มีอยู่ และอาจใช้แก้ไขจุดอ่อนของระบอบเหล่านั้นได้ ในหลายกรณีเมื่อมีการกล่าวถึงคุณค่าของระบอบ ป-ก มักจะมีการกล่าวถึงบทบาทสำคัญต่างๆ ของสถาบันกษัตริย์ เช่น การเป็นศูนย์รวมของประชาชน การสร้างความสามัคคี และอื่นๆ แต่บทบาทเหล่านี้ไม่สามารถเรียกได้ว่าเป็นคุณค่าเฉพาะ เนื่องจากการปกครองระบอบประชาธิปไตยแบบอื่นไม่ได้ขาดสิ่งเหล่านี้ เพียงแต่บทบาทของสถาบันกษัตริย์ดังกล่าวในระบอบที่ไม่มีกษัตริย์จะถูกเล่นโดยสิ่งอื่น เช่น รัฐธรรมนูญ หรือ มโนทัศน์ "วิถีชีวิต"

การเข้าใจคุณค่าที่แท้จริงของระบอบ ป-ก เป็นสิ่งที่สำคัญสำหรับการรักษา ระบอบนี้ให้คงอยู่ต่อไป เนื่องจากประเพณีนิยมถึงแม้ว่ามีอิทธิพลพอสมควรในที่สุดแล้วจะไม่มีพลังพอที่จะรักษาระบอบ ป-ก ไว้ให้ยั่งยืนในยุคโลกาภิวัตน์ นอกจากนี้แล้ว ความสำคัญของการเข้าใจคุณค่าที่แท้จริงยังอาจจะมีอีกประการ กล่าวคือ ถ้าคุณค่านี้ไม่ได้อยู่ในสภาพที่พึงปรารถนาบางประการของสังคมที่มีการปกครองระบอบ ป-ก แต่อยู่ในรูปแบบของศักยภาพที่จะทำให้เกิดสภาพนั้นการไม่เข้าใจคุณค่าที่แท้จริงก็จะไม่ทำให้เงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับการที่ศักยภาพจะกลายเป็นความจริงเกิดขึ้นได้ หรือ แย่กว่านั้นอีก อาจจะสร้างอุปสรรคต่อการเกิดขึ้นของเงื่อนไขเหล่านั้น การที่เพียงเห็น

ว่าสิ่งหนึ่งมีคุณค่า ต่างจากการเข้าใจว่าคุณค่านั้นอยู่ตรงไหน เช่น เราเห็นว่ารับประทานส้มมีคุณค่า แต่ถ้าไม่เข้าใจว่าคุณค่านั้นอยู่ที่วิตามินซีในส้ม เมื่อมีคนผลิตส้มพันธุ์ใหม่ที่ไม่มียูตามินซีหรือมีน้อย เราก็ยังนิยมเช่นเดิม และไม่พยายามรักษาสัมพันธ์ที่มีวิตามินซีมากไว้ การเข้าใจคุณค่าของระบอบการปกครอง ป-ก ก็เป็นเช่นเดียวกัน ถ้าไม่ชัดเจนว่าคุณค่าอยู่ตรงจุดไหน ก็จะยอมให้เปลี่ยนไปโดยปกป้องรักษาส่วนที่ไม่ใช่คุณค่าแท้ แต่เป็นเพียงคุณค่าประกอบเช่นรสหวานของส้ม

คำตอบที่บทความนี้จะเสนอสำหรับคำถามที่ตั้งไว้คือว่า การปกครองระบอบ ป-ก มีคุณค่าในตัวเองในลักษณะของศักยภาพที่จะแก้ปัญหาที่เป็นจุดอ่อนของการปกครองระบอบประชาธิปไตยแบบอื่นจริง แต่ขณะเดียวกันการปกครองระบอบ ป-ก ก็มีจุดอ่อนในลักษณะที่ไม่สามารถนำเหตุผลทั้งหมดที่มีการอ้างรองรับระบอบประชาธิปไตยแบบอื่นๆ มาเป็นเหตุผลรองรับตัวเองได้ โดยเฉพาะเหตุผลข้อหนึ่งซึ่งไม่ได้อยู่ในรูปของเหตุผลเชิงประโยชน์นิยมแต่เป็นการกล่าวถึงข้อดีในตัวเอง ดังนั้นจึงต้องมีการพิจารณาว่าจุดอ่อนดังกล่าวจะแก้ไขได้หรือไม่อย่างไร และถ้าแก้ไขจะไปกระทบจุดแข็งหรือไม่

โครงสร้างของบทความนี้มีอยู่สามส่วน ส่วนที่หนึ่งจะเป็นเรื่องของเหตุผลรองรับระบอบประชาธิปไตย ซึ่งเป็นหัวข้อหลักในปรัชญาการเมืองที่ศึกษาการปกครองระบอบต่างๆ พร้อมทั้งแสวงหาระบอบที่เหมาะสมที่สุด ส่วนที่สองจะวิเคราะห์ข้อวิพากษ์ต่อระบอบประชาธิปไตย พร้อมทั้งแนวทางที่อาจจะตอบข้อวิพากษ์บางข้อได้ ในส่วนนี้จะมีการเสนอข้อวิพากษ์ต่อระบอบประชาธิปไตยซึ่งยังหาข้อโต้ตอบไม่ได้ ส่วนที่สามจะเป็นการวิเคราะห์การปกครองระบอบ ป-ก เพื่อดูว่าเหตุผลรองรับระบอบประชาธิปไตยที่พิจารณาในส่วนที่หนึ่งสามารถนำมาใช้เป็นเหตุผลของระบอบ ป-ก ทุกข้อหรือไม่ อีกเรื่องที่จะพิจารณาในส่วนที่สามนี้คือการดูว่า สำหรับข้อวิพากษ์ต่อระบอบประชาธิปไตยซึ่งยังไม่มีข้อโต้ตอบที่พูดถึงในส่วนที่สองนั้น การปกครองระบอบ ป-ก มีศักยภาพที่จะเสนอทางออกหรือไม่ ถ้ามีศักยภาพที่จะทำเช่นนั้นจะต้องทำอย่างไรบ้างให้ศักยภาพนี้กลายเป็นจริง

1. เหตุผลรองรับระบอบประชาธิปไตย

การศึกษาเหตุผลเพื่อที่จะมาใช้สนับสนุนการปกครองระบอบประชาธิปไตยได้ทำกันมาเป็นเวลาช้านาน โดยที่ผู้สนับสนุนระบอบนี้อาจจะไม่ยอมรับเหตุผลรองรับประชาธิปไตยที่คนอื่นเสนอ แต่ก็จะมีเหตุผลอื่นของตนเอง ภาพใหญ่ของการคิดไตร่ตรองในเรื่องนี้อาจมองได้ว่า เป็นการที่คนจำนวนหนึ่งซึ่งเห็นพ้องกันว่า การปกครองระบอบประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาสำหรับสังคมอาจเห็นต่างกันในเรื่องรายละเอียดว่าทำไมจึงเป็นเช่นนั้น นอกจากความหลากหลายของลักษณะเหตุผลที่มีการยกมาอ้างสนับสนุนประชาธิปไตยแล้ว ยังมีเรื่องของบริบทของสังคมที่บ่งชี้ว่าเหตุผลเหล่านี้จะใช้ได้หรือไม่ เช่น เหตุผลบางข้ออาจใช้ได้เฉพาะกับสังคมที่มีลักษณะทางเศรษฐกิจบางอย่างเท่านั้น เหตุผลประเภทนี้จะเป็เหตุผลภายใต้เงื่อนไข ไม่ใช่เหตุผลที่มีน้ำหนักในสังคมทุกรูปแบบ ถ้าจะจัดประเภทของเหตุผลที่มีการยกมารองรับระบอบประชาธิปไตย อาจจัดได้เป็น 3 กลุ่ม คือ เหตุผลซึ่งกล่าวถึงคุณค่าของประชาธิปไตยในตัวเองโดยไม่ต้องคำนึงถึงผลที่ตามมาในสังคมที่ใช้การปกครองระบอบนี้ ประเภทนี้จะเรียกว่า **เหตุผลประเภทสมบูรณ** กลุ่มที่สองคือเหตุผลซึ่งอาศัยผลที่ตามมาในสังคมซึ่งมีการปกครองระบอบประชาธิปไตย ประเภทนี้จะเรียกว่า **เหตุผลประเภทประโยชน์นิยม** และกลุ่มที่สาม คือ เหตุผลที่วางอยู่บนขอบเขตข้อจำกัดของมนุษย์ในการที่สามารถจะรู้ในเรื่องต่างๆ ที่จะมีผลกระทบต่อชีวิตการอยู่ร่วมกัน ประเภทนี้จะเรียกว่า **เหตุผลเชิงญาณวิทยา**

เหตุผลประเภทสมบูรณ¹

เหตุผลรองรับประชาธิปไตยประเภทนี้เป็นการบอกว่า คุณค่าของประชาธิปไตยไม่ได้อยู่ที่ประโยชน์ต่อสังคมที่จะตามมากับระบอบนี้ แต่อยู่ที่คุณค่าในตัวเองของประชาธิปไตย คุณค่าที่มีการกล่าวถึงมากมีอยู่สองอย่างคือ เรื่องที่เกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์กับอิสระทางศีลธรรม และเรื่องเกี่ยวกับความเสมอภาคของมนุษย์ทุกคน

¹ ดู Dahl (1989) ในหัวข้อ Moral Autonomy

มนุษย์ที่เป็นอิสระทางศีลธรรม หมายถึงมนุษย์ที่ตัดสินใจเองเกี่ยวกับหลักการปฏิบัติทางศีลธรรม และการกำหนดการกระทำของตนเองบนพื้นฐานของหลักการเหล่านี้จะทำได้ด้วยตนเอง โดยอิงการไตร่ตรอง วิเคราะห์พิจารณาสถานการณ์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง การเป็นอิสระทางศีลธรรมหมายถึงการปกครองตัวเองในเรื่องซึ่งเกี่ยวกับการเลือกวิถีดำเนินชีวิตศีลธรรม การเป็นอิสระทางศีลธรรมโยงโดยตรงกับการที่มนุษย์ต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของตน มนุษย์ที่มีความเป็นอิสระทางศีลธรรมอาจจะกระทำบางอย่างซึ่งตรงกับที่คนอื่นบอกให้ทำ แต่จะไม่ทำสิ่งนั้นเพราะเขาบอกให้ทำ ในทางตรงกันข้าม มนุษย์อาจจะตัดสินใจไม่เป็นอิสระทางศีลธรรมก็ได้ โดยเลือกที่จะปฏิบัติตามคำสั่งของผู้อื่นโดยไม่พิจารณาก่อนว่าเป็นสิ่งที่ดีหรือสิ่งที่ควรทำหรือไม่ ในเมื่อมนุษย์สามารถที่จะไม่เป็นอิสระทางศีลธรรมก็ได้ เหตุใดการเป็นอิสระทางศีลธรรมจึงเป็นสิ่งพึงปรารถนา คำตอบในเรื่องนี้จะขึ้นอยู่กับ การเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์อย่างไร มีแนวความคิดหนึ่งซึ่งเข้าใจว่าความเป็นอิสระทางศีลธรรมนั้นคือแก่นแท้ของความเป็นมนุษย์และมนุษย์ที่ไม่มีคุณสมบัตินี้ไม่ใช่มนุษย์ที่สมบูรณ์ ดังนั้นเหตุผลรองรับระบอบประชาธิปไตยข้อหนึ่งจึงคือการที่การปกครองระบอบนี้เคารพในความเป็นอิสระทางศีลธรรมของประชาชนโดยการส่งเสริมให้มีส่วนร่วมในการกำหนดและตัดสินใจต่างๆ ที่เกี่ยวกับการปกครองสังคมของตน (ซึ่งเป็นตัวอย่างหนึ่งของคุณค่าทางศีลธรรม) และเพราะความเคารพนี้ จึงเกิดการส่งเสริมให้พลเมืองในสังคมพัฒนาศักยภาพของตนเองไปสู่การเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ยิ่งขึ้นเรื่อยๆ

ความคิดเกี่ยวกับเรื่องความเสมอภาคของมนุษย์นั้นไม่ใช่ความคิดว่ามนุษย์มีความเสมอภาคในทุกเรื่อง แต่ในที่นี้หมายถึงว่า มนุษย์ทุกคนมีความเสมอภาคในเรื่องของการตัดสินใจเกี่ยวกับสิ่งที่จะมีผลกระทบต่อตัวเอง โดยเฉพาะความเสมอภาคในเรื่องที่เกี่ยวกับการปกครอง ความเสมอภาคของทุกคนในสังคมในประเด็นเกี่ยวกับการปกครองหมายความว่า ไม่มีบุคคลใดในสังคมที่มีสิทธิที่จะบังคับให้คนอื่นในสังคมต้องยอมรับและทำตามความเห็นของตนแต่ผู้เดียว ดังนั้น หลักความเสมอภาคนี้จึงยืนยันว่า การที่จะมีบุคคลหรือกลุ่มปกครองกำหนดกติกาให้คนอื่นในสังคมทำตามนั้นต้องเป็นเพราะคนในสังคมยินยอมให้เป็นเช่นนั้น

ความหมายอื่นๆ ของความเสมอภาคก็เช่น การที่มนุษย์ทุกคนมีคุณค่าเท่ากัน การที่ทุกคนมีความสามารถที่จะเข้าใจความเป็นธรรมในสังคมเท่ากัน การที่ผลประโยชน์ของแต่ละคนมีความสำคัญเท่ากันและต้องได้รับการดูแลเท่ากัน หรือการที่ความสุขของแต่ละคนมีความสำคัญเท่ากันความคิดเกี่ยวกับความเสมอภาคของมนุษย์ในทุกความหมายนี้ฝังลึกลงไปในโลกทัศน์ทางตะวันตก แต่น้ำหนักของเหตุผลรองรับประชาธิปไตยข้อนี้ไม่ได้มาจากประเด็นทางวัฒนธรรม แต่มาจากความยากที่จะหาเหตุผลรองรับที่สะท้อนกันข้ามกับความคิดนี้ จริงอยู่ ความคิดนี้อาจจะปฏิเสธได้ แต่การปฏิเสธเป็นการยืนยันว่ามนุษย์บางคนมีความสำคัญและมีคุณค่ามากกว่าคนอื่นๆ ในตัวเขาเองโดยไม่ได้ขึ้นอยู่กับสิ่งที่ทำให้แก่สังคม และการยืนยันนี้เองไม่สามารถหาเหตุผลอะไรมาสนับสนุนได้ ถ้าจะสรุปเหตุผลข้อนี้ของระบอบประชาธิปไตยอาจจะกล่าวได้ว่า ทุกความหมายของความเสมอภาคของมนุษย์ที่ได้กล่าวมาแล้วเป็นสิ่งที่เปื้อนพื้นฐานของการวางระบบการตัดสินใจต่างๆ ในสังคมประชาธิปไตยที่สมบูรณ์ทั้งในระดับชุมชนจนถึงระดับประเทศ

เหตุผลประเภทประโยชน์นิยม ²

เหตุผลประเภทประโยชน์นิยมนี้มีลักษณะของการชี้ให้เห็นว่า การปกครองระบอบประชาธิปไตยจะทำให้เกิดคุณลักษณะบางอย่างในสังคมที่เป็นที่พึงปรารถนาและเป็นประโยชน์ต่อสังคม โดยทฤษฎีแล้วคุณลักษณะเหล่านี้อาจมีอยู่ในสังคมที่มีการปกครองระบอบอื่นได้ แต่ในความเป็นจริงยังไม่เคยปรากฏว่าเป็นเช่นนั้น เหตุผลหนึ่งที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะการเปลี่ยนแปลงตามธรรมชาติของสังคมต่างๆ จะไปสู่สภาพซึ่งดูเหมือนว่าการปกครองระบอบประชาธิปไตยเท่านั้นที่เหมาะสมกับสภาพดังกล่าวก่อนที่จะพิจารณาเหตุผลประเภทประโยชน์นิยมที่สำคัญสองประเภทจะต้องดูว่าการเปลี่ยนแปลงโดยธรรมชาติของทุกสังคมที่ได้กล่าวถึงเป็นอย่างไร

ในสังคมที่มีชนชั้นซึ่งรับรองโดยกฎหมายนั้น ชนชั้นต่ำจะมองชนชั้นที่สูงกว่าจากระยะไกลโดยไม่มีโอกาสที่จะเข้าใจกลุ่มนี้อย่างถ่องแท้ ดังนั้นจึงมี การจินตนาการว่าบุคคลที่อยู่ในชนชั้นสูงซึ่งกำหนดโดยตัวกฎหมายนั้นคงจะมีคุณลักษณะเหนือกว่าด้าน

² อ่านเพิ่มเติมจากบทความต่างๆ ใน The Idea of Democracy

สติ ปัญญา ศีลธรรม และมนุษยธรรมด้วย เพราะเหตุนี้จึงยินยอมที่จะก้มหัวให้และยอมรับที่จะทำตามอำนาจจากเบื้องบน แต่เมื่อกรอบทางกฎหมายของการมีชนชั้นค่อยๆ ถูกทำลายไป และโอกาสที่ทุกคนในสังคมจะสัมผัสกันในชีวิตประจำวันมีมากขึ้น ความรู้สึกว่าคนกลุ่มหนึ่งมีความสูงส่งเหนือตัวเองก็จะค่อยๆ หายไปในกลุ่มคนที่เคยเป็นชนชั้นล่าง สภาพทางจิตวิทยาที่ทำให้คนเหล่านี้เคยยอมจำนนต่อกลุ่มชนชั้นสูงก็จะหายไปด้วย และถูกทดแทนด้วยความรู้สึกว่าตัวเองก็มีความสามารถที่จะมีความเห็นที่มีคุณค่าพอๆ กับคนอื่นเช่นเดียวกัน ภายใต้การเปลี่ยนแปลงเช่นนี้ สังคมที่มีการปกครองระบอบประชาธิปไตยจะจัดการกันเองได้ดีกว่าสังคมที่ใช้ระบอบอื่นอย่างน้อยในสองเรื่อง

เรื่องแรกคือผลที่จะตามมาในรูปของการเพิ่มพลังของสังคมนั้นเอง ผลนี้อาจอธิบายได้วิธีหนึ่งโดยการเห็นว่าผลที่ดีของการมีผู้นำที่ได้รับการเลือกตั้งไม่ใช่คุณภาพของผู้นำแต่คือการที่เขาได้รับเลือก การที่ประชาชนในสังคมประชาธิปไตยเลือกผู้นำของตัวเองอาจทำให้ได้ผู้นำคุณภาพปานกลางและได้กฎหมายที่แค่ออไปได้ แต่การเข้าไปร่วมในการคัดเลือกนี้ทำให้พลเมืองทุกคนที่มีส่วนร่วมเป็นคนที่มีพลังและความกระตือรือร้นมากขึ้น ในที่สุดสิ่งที่จะเกิดขึ้นก็คือ สังคมที่สมาชิกมีแรงบันดาลใจและพลังที่จะทำในสิ่งที่สังคมนั้นแบบอื่นจะไม่กล้าคิดที่จะทำ ความพร้อมและยินดีที่จะลงพยายามทำในเรื่องต่างๆ และใหม่ๆ จะกระจายไปในทุกส่วนทุกมุมของสังคม และพลังนี้จะได้รับการส่งเสริมอย่างต่อเนื่อง ครอบครัวยุคใหม่ทุกคนมีส่วนร่วมในทางการเมืองอย่างสม่ำเสมอ ความพร้อมที่จะเผชิญภัย ทดลองวิธีใหม่ๆ และความไม่ยอมผัดหวังง่าย ในความพยายามที่ล้มเหลว ก็จะทำให้เกิดสังคมที่มีทุนทางสังคมสูง และสังคมนั้นก็จะสามารถสร้างและสะสมทุนทรัพย์ต่างๆ มากยิ่งขึ้นอย่างต่อเนื่อง

เรื่องที่สองซึ่งระบอบประชาธิปไตยจัดการได้ดีกว่าสังคมที่มีระบอบอื่นคือในเรื่องของการปกป้องสิทธิพื้นฐานของประชาชนในสังคมนั้นๆ เหตุที่เป็นเช่นนี้ก็เนื่องมาจากในระบอบประชาธิปไตยที่สมบูรณ์ ทุกคนในสังคมมีโอกาสที่จะร่วมในการกำหนดกติกาของสังคม พร้อมทั้งทุกคนมีความสำคัญด้วย ดังนั้น ถ้าสิทธิพื้นฐานของใครหรือกลุ่มประชาชนใดกำลังถูกละเมิดหรือมองข้าม บุคคลเหล่านั้นจะสามารถปกป้องตัวเองด้วยกระบวนการต่างๆ ที่รองรับโดยสังคมส่วนรวม วิธีนี้จะทำให้มีการแก้ไขกรณีของ

การละเมิดต่างๆ อย่างมีประสิทธิภาพมากกว่าการคอยให้ผู้อื่นมาดูแลแก้ไขปัญหานอกจากนี้แล้ว ยังมีบางทัศนะที่คิดว่าความสามารถของระบอบประชาธิปไตยที่จะปกป้องสิทธิพื้นฐานไม่ได้เป็นเงื่อนไขเพียงพอเท่านั้นของการแสดงความชอบธรรมของประชาธิปไตย แต่เป็นเงื่อนไขจำเป็นด้วย เนื่องจากถ้าเงื่อนไขนี้แสดงไม่ได้ว่าจริงก็สามารถหาเหตุผลมารองรับการที่ยอมให้คนคนหนึ่งสามารถมีอิทธิพลต่อชีวิตคนอื่นโดยผ่านกระบวนการเลือกตั้งผู้นำและการกำหนดกฎหมายไม่ว่าคนอื่นเหล่านั้นจะยินยอมหรือไม่

เหตุผลเชิงญาณวิทยา ³

เหตุผลสนับสนุนประชาธิปไตยประเภทนี้มีการนำเสนอในสองรูปแบบรูปแบบแรกเป็นการเสนอว่า ระบอบประชาธิปไตยไม่ใช่เป็นแต่เพียงระบอบการปกครองชนิดหนึ่งในบรรดาระบอบปกครองต่างๆ ซึ่งดีกว่าระบอบอื่นๆ เหล่านี้ในบางประเด็น แต่เป็นเงื่อนไขเบื้องต้นของการใช้สติปัญญาอย่างเต็มที่เพื่อแก้ปัญหาต่างๆ ของสังคม ข้อเสนอที่พิจารณาว่า ความรู้ทั้งหลายเกี่ยวกับโลกและคุณค่าสามารถเข้าถึงได้อย่างดีที่สุด ไม่ใช่โดยการยอมรับคำตอบจากผู้อื่น แต่โดยการค้นคว้าอย่างใช้สติปัญญาด้วยการตั้งสมมติฐานและนำไปทดสอบเอง เงื่อนไขทางสังคมที่ส่งเสริมความสามารถอันนี้ในสังคมคือ การแลกเปลี่ยนทัศนคติและความรู้อย่างเป็นอิสระเต็มที่ระหว่างชุมชนผู้แสวงหาต่างๆ เพื่อที่จะให้เกิดเงื่อนไขนี้ขึ้นได้ สังคมจึงต้องมีเสรีภาพทางความคิดและทางการแสดงความคิดเห็นอย่างเต็มที่ จำเป็นต้องมีการเข้าถึงข้อมูลข่าวสารต่างๆ ได้ง่าย และมีเสรีภาพที่จะวิพากษ์วิจารณ์กันเต็มที่ สำหรับเหตุผลแนวนี้ประชาธิปไตยเท่านั้นที่จะมอบอำนาจให้แก่ประชาชนที่จะใช้การค้นคว้าหาทางออกต่างๆ สำหรับปัญหาที่อาจเผชิญในสังคมได้อย่างเต็มที่และรอบคอบ

อีกรูปแบบหนึ่งของเหตุผลเชิงญาณวิทยา คือ การตอบปัญหาเก่าแก่ที่มีการยกขึ้นมาปฏิเสธระบอบประชาธิปไตยตั้งแต่เริ่มมีการเสนอแนวคิดนี้ นั่นก็คือว่า คนส่วนใหญ่ในนั้นไม่มีความรู้เพียงพอที่จะเข้าไปมีส่วนร่วมในทางการเมืองได้อย่างมีคุณภาพ

³ ดู Putnam (1992) และบทความของ Estlund ใน The Idea of Democracy

คำตอบนี้ดังประเด็นว่า ถึงแม้ว่ามีประชาชนส่วนหนึ่งของสังคมซึ่งมีความรู้เกี่ยวกับเรื่องของวิปครองที่สามารถนำไปใช้เพื่อให้ได้ผลอย่างดีและเป็นประโยชน์ต่อส่วนรวม เราจะรู้ได้อย่างไรว่า กลุ่มไหนในสังคมเป็นกลุ่มผู้รู้ที่มีคุณสมบัติเช่นนี้ ถ้าผู้ที่ไม่ใช่ผู้รู้ไม่สามารถคือนักวิชาการเป็นผู้รู้ เขาเหล่านั้นก็จะไม่ยอมให้กลุ่มผู้รู้และผู้ที่ปกครองได้ดีเข้าไปมีอำนาจปกครองตน ส่วนหนึ่งของปัญหานี้อยู่ที่คุณสมบัติของผู้รู้วิธีการปกครองที่ดี คุณสมบัติดังกล่าวไม่ใช่เรื่องของการศึกษาหรือประสบการณ์อย่างเดียว เพราะปัญหาที่จะต้องแก้ไขมาในลักษณะใหม่ๆ ตลอดเวลาเนื่องจากความสัมพันธ์ระหว่างปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคมและความก้าวหน้าของวิทยาการต่างๆ

ดังนั้น นอกจากการศึกษาและประสบการณ์การทำงานจึงต้องมีคุณสมบัติอื่นๆ ที่บรรยายออกมาให้ชัดไม่ค่อยได้ เช่น ความสามารถที่จะรู้ว่าเมื่อไรไม่ควรอาศัยประสบการณ์ที่ตัวเองสะสมมาเพื่อหาทางเลือกต่างๆ ให้แก่สังคม และความสามารถที่จะพิจารณาแนวทางแก้ปัญหาต่างๆ จากจุดยืนที่เป็นกลางจริง ซึ่งก็คือจุดยืนที่ลืมนำตัวเองอยู่ตรงไหนในสังคม ความสามารถเหล่านี้ดูไม่ออกว่าใครมีหรือไม่ ดังนั้น การพยายามหาคนกลุ่มพิเศษเช่นนี้และยกการตัดสินใจทุกอย่างให้เขาโดยที่ส่วนอื่นๆ ของสังคมไม่ต้องมีส่วนร่วมจึงเป็นไปได้ วิธีเดียวที่เหลืออยู่ก็คือ การที่ทุกคนในสังคมมีส่วนในการตัดสินใจเรื่องต่างๆ ที่เกี่ยวกับการปกครองสังคมนั้น และอาศัยการยอมรับกติการ่วมกันเป็นพื้นฐานของการอยู่ร่วมกันแทนความจริงบางอย่างซึ่งไม่แน่ว่าจะหาอย่างไร วิธีการที่เสนอนี้ก็คือแก่นของระบอบประชาธิปไตยนั่นเอง

2. ข้อวิพากษ์ต่อระบอบประชาธิปไตย

ข้อวิพากษ์ต่อการปกครองระบอบประชาธิปไตยอาจแบ่งออกได้เป็นสามกลุ่มใหญ่ๆ กลุ่มแรก คือ ความเห็นว่า การปกครองระบอบประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่ไม่ดีและไม่สมควรที่จะส่งเสริม กลุ่มที่สอง คือ ความเห็นว่า การปกครองระบอบประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่ดี แต่ประชาธิปไตยอย่างสมบูรณ์เป็นไปได้เนื่องจากข้อจำกัดต่างๆ ในโลกและธรรมชาติของมนุษย์ กลุ่มที่สามเห็นว่า ระบอบประชาธิปไตยที่ปรากฏอยู่ในโลกทั้งในอดีตและปัจจุบันมีข้อบกพร่องที่จำเป็นต้องหาทางแก้ไข โดยที่ไม่แน่ว่าในการแก้ไข

นั้นจะเปลี่ยนแปลงรูปแบบที่ปรากฏอยู่น้อยแค่ไหน

ในกลุ่มแรกมีแนวความคิดที่สำคัญปรากฏอยู่สองแนว⁴ คือ ความคิดเชิงอนาธิปไตย และความคิดเกี่ยวกับการปกครองในรูปแบบของการมีผู้ดูแลทุกข์-สุขของประชาชน ความคิดแบบอนาธิปไตยคือความคิดที่ว่า การปกครองทุกระบบจะมีรัฐเป็นตัวถืออำนาจ และโดยธรรมชาติของรัฐก็จะต้องมีการจำกัดเสรีภาพของประชาชนในทางต่างๆ ดังนั้น เพื่อจะให้มีความเสรีภาพมากที่สุดก็ไม่สมควรที่จะมีการปกครองใดๆ ทั้งสิ้น แต่ควรจะให้เกิดขึ้นชนต่างๆ ที่ตกลงกันเองว่า อยากอยู่ร่วมกันอย่างไรภายใต้ข้อกำหนดอย่างไร สมาชิกใดไม่เห็นด้วยก็ออกไปหาหรือตั้งชุมชนอื่นที่มีความเห็นเหมือนกันเกี่ยวกับกติกการอยู่ร่วมกัน

เบื้องหลังแนวความคิดนี้ นอกจากความสำคัญของเสรีภาพของปัจเจกบุคคลแล้ว ก็คือความคิดที่ว่า การไม่มีรัฐหรือระบบการปกครองใดๆ เป็นสิ่งที่ดีกว่าการมีรัฐที่ไม่ดีหรือมีระบอบการปกครองที่เบียดเบียนผู้ถูกปกครองตลอดเวลา ซึ่งฝ่ายอนาธิปไตยคิดว่า ระบอบประชาธิปไตยที่ปรากฏอยู่ก็ทำเช่นนี้ สิ่งที่แนวความคิดอนาธิปไตยเตือนผู้สนับสนุนระบอบประชาธิปไตยอยู่ก็คือว่า ความชอบธรรมของรัฐอยู่ที่จุดสำคัญที่สุดจุดเดียว นั่นก็คือ การที่เพิ่มความเป็นธรรมในสังคมเหนือสิ่งที่ปรากฏในสังคมที่ไม่จัดการในรูปแบบของรัฐ ระบอบประชาธิปไตยจะต้องแสดงให้เห็นว่าทำสิ่งนี้ได้ทั้งในทางทฤษฎีและทางปฏิบัติ

ส่วนการปกครองในรูปแบบของการมีผู้ดูแลทุกข์-สุขของประชาชนแทนตัวประชาชนเองนั้น เป็นแนวความคิดที่เป็นคู่แข่งของประชาธิปไตยที่เก่าแก่ที่สุดและมีพลังที่สุด สำหรับแนวความคิดนี้การปกครองเป็นทั้งศาสตร์และศิลป์ ส่วนที่เป็นศาสตร์เป็นการหาความรู้เกี่ยวกับความดีสำหรับสังคมในภาพรวม และส่วนที่เป็นศิลป์เป็นการรู้จักวิธีที่จะทำให้เกิดความดีอันนี้ในสังคม ความเป็นเลิศในทั้งศาสตร์และศิลป์นี้ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ในทุกคนในสังคม และไม่สามารถพัฒนาทุกคนให้มีได้ ตัวอย่างเช่น การให้ความสำคัญแก่สิ่งที่คนอื่นปรารถนาในชีวิตของเขาเท่ากับความสำคัญของสิ่งที่เราปรารถนาเอง ซึ่งก็คือการไม่เห็นแก่ตัว

⁴ ดูเรื่อง anarchy และ guardianship ใน Dahl (1989)

คำตอบหนึ่งที่ฝ่ายประชาธิปไตยยกมาแย้งแนวความคิดนี้มาตลอดคือ ปัญหาของการมีผู้ปกครองที่ไม่มีทั้งศาสตร์และศิลป์ที่กล่าวมาข้างต้น แต่ตัวเองคิดว่ามีและคุมอำนาจอยู่ในสังคม เมื่อเกิดกรณีเช่นนี้ ในอดีตก็มีทางออกเดียวคือการใช้ความรุนแรงพยายามล้มผู้ปกครองเช่นนั้น ถ้าจะประเมินการถกเถียงระหว่างสองกลุ่มนี้ อาจมองได้ว่า ฝ่ายสนับสนุนผู้ปกครองที่มีทั้งความรู้และคุณธรรมดึงมากำลังบอกว่า สถานการณ์ที่ดีที่สุด การปกครองรูปแบบนี้ดีกว่าระบอบประชาธิปไตย ส่วนฝ่ายประชาธิปไตยกำลังบอกว่า ในสถานการณ์ที่เลวร้ายที่สุด ระบอบประชาธิปไตยดีกว่าระบอบดังกล่าว เพราะมีการเปลี่ยนฝ่ายปกครองโดยไม่ต้องฆ่าฟันกัน ลักษณะการเปรียบเทียบนี้จะเห็นได้ว่าเป็นการมุ่งหวังสิ่งที่ต่างกัน ฝ่ายหนึ่งต้องการประกันไม่ให้สังคมต่ำกว่าขีดหนึ่ง ส่วนอีกฝ่ายหนึ่งต้องการให้สามารถพัฒนาสังคมขึ้นสูงอย่างไม่มีขีดจำกัดที่จำเป็นต้องรับเพื่อแลกเปลี่ยนกับการรับประกันคุณภาพขั้นต่ำ ประเด็นนี้จะยกมาพิจารณาอีกครั้งในข้อสรุป

สำหรับข้อวิพากษ์กลุ่มที่สองนั้น เป็นการบอกว่าระบอบประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่ดีแต่ในโลกปัจจุบันเป็นไปได้ไม่ได้ ความเป็นไปไม่ได้นี้อาจมีได้หลายสาเหตุ แต่สาเหตุที่หนักแน่นที่สุดน่าจะเป็นปัญหาของการครอบงำสังคมโดยคนส่วนน้อย ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่สวนทางกับการพัฒนาประชาธิปไตยและการส่งเสริมการมีส่วนร่วมของทุกส่วนของสังคม ปัญหานี้เก๋ยากในโลกปัจจุบันเพราะคนส่วนน้อยที่กำลังกล่าวถึงนี้ไม่ใช่กลุ่มเผด็จการที่คุมกำลังและบังคับส่วนอื่นของสังคม แต่เป็นกลุ่มผู้เชี่ยวชาญในเรื่องต่างๆ โดยเฉพาะทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ซึ่งมีอิทธิพลมากในการกำหนดนโยบายต่างๆ ของรัฐ และในเมื่อองค์ความรู้ที่จำเป็นต้องใช้ในการพิจารณาโยบายเหล่านี้ซับซ้อนมากยิ่งขึ้นทุกวัน ประชาชนส่วนใหญ่ไม่สามารถเข้าไปมีส่วนร่วมคิดเกี่ยวกับการตัดสินใจเหล่านั้นถึงแม้ว่าเป็นเรื่องเชิงบรรทัดฐานที่มีผลกระทบต่อชีวิตคนส่วนใหญ่ ตัวอย่างเช่น ผู้เชี่ยวชาญทางด้านพลังงานที่ใช้เทคโนโลยีสูงกับการตัดสินใจเรื่องการสร้างโรงไฟฟ้าพลังงานนิวเคลียร์ เป็นต้น ถ้าประชาชนไม่สามารถเข้าใจรายละเอียดองค์ความรู้นี้ได้ ก็ไม่สามารถชั่งความเสี่ยงอย่างถูกต้องได้เพื่อประกอบกับคุณค่าของตัวเองและไปรวมความเห็นกับคนอื่นในสังคม ในกรณีเช่นนี้ก็จะเป็น

เหยื่อของกลุ่มอื่นที่สร้างกระแสนพื้นฐานความกลัวและความสับสน ตัวอย่างอื่นก็เช่น ปัญหา GMO ปัญหาทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ต่างๆ เกี่ยวกับการอยู่ในโลกยุคโลกาภิวัตน์ ทั้งหมดนี้ได้ทำให้บางคนสรุปว่า ลักษณะของโลกปัจจุบันไม่เหมาะกับการใช้ระบอบประชาธิปไตยอย่างที่เคยเข้าใจกัน แต่ปัญหามีอยู่ว่ายังไม่ได้มีการเสนอวิธีอยู่ร่วมกันแบบอื่นที่จะจัดการปัญหาของความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์ได้โดยไม่กลับไปสู่ปัญหาเก่าของรูปแบบการปกครองในอดีตบางระบบ

ข้อวิพากษ์กลุ่มที่สามเป็นการชี้ให้เห็นว่า การพัฒนาระบอบประชาธิปไตยในช่วงหลังนี้ได้เกิดคุณลักษณะบางอย่างในสังคมประชาธิปไตย ซึ่งเป็นคุณลักษณะที่ไม่พึงปรารถนา แต่น่าจะสามารถแก้ไขได้ถ้าปรับทิศทางการพัฒนาประชาธิปไตยให้คำนึงถึงปัญหาเหล่านี้ ปัญหาดังกล่าวอาจสรุปรวมได้ว่า การพัฒนาประชาธิปไตยโดยการออกกฎหมายและการสร้างสถาบันและองค์กรต่างๆ เพื่อทำหน้าที่ปกป้องสิทธิของประชาชนและส่งเสริมการมีส่วนร่วมในทุกระดับของสังคม ได้มองข้ามความสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกของสังคมหรือระหว่างพลเมืองของประเทศ สิ่งที่เกิดขึ้นก็คือ สังคมประชาธิปไตยที่มีกฎหมายมากมาย แต่ไม่มีหัวใจ (ดู Tamthai 1999) คนในสังคมไม่ห่วงใยกันหรือห่วงใยแต่คนใกล้ชิดโดยที่บอกตัวเองว่า ทุกข์ของคนอื่นในสังคมให้ระบบจัดการดูแลเอง ประชาธิปไตยที่เยือกเย็นอันนี้ถึงแม้ว่าสามารถสร้างระบบและตัวบทกฎหมายที่ดี ประสิทธิภาพสูง และครอบคลุมปัญหาต่างๆ ได้ก็ไม่น่าจะเป็นสังคมที่น่าอยู่หรือไม่ แต่ยิ่งกว่านั้นในช่วงปัจจุบันซึ่งระบบสมบูรณ์นี้ยังไม่ลงตัวไม่ว่าในประเทศใดก็ตามในโลก การขาดมิติของความห่วงใยกันในสังคมมีผลร้ายแรงให้เห็นตลอดเวลา เช่น คนขายขอบสังคมที่ขาดการดูแล คนนอนข้างถนนเนื่องจากอุบัติเหตุและคนอื่นๆ เดินผ่านโดยไม่สนใจ เด็กถูกแกล้งบนรถเมล์และผู้โดยสารอื่นไม่สนใจ ฯลฯ ในการพิจารณาจุดอ่อนของระบบประชาธิปไตยที่กำลังปรากฏอยู่ในโลกปัจจุบันตามแนวนี้ มีการกล่าวถึงสาเหตุที่ทำให้การพัฒนาประชาธิปไตยหลงทางไปอยู่สองประการที่สำคัญ

ประการแรก คือ การติดอยู่กับความโหดร้ายที่ปรากฏในระบบอื่นๆ ในอดีต จนอาจทำให้พอใจกับสิ่งที่ประชาธิปไตยนำมาให้สังคมต่างๆ และตั้งเป้าหมาย

ดำเนินไปสำหรับการพัฒนาประชาธิปไตยต่อไป รวมทั้งบางประเทศอาจมองไม่เห็นทางที่จะพัฒนาต่อไปในประเด็นหลักๆ และเห็นว่าในอนาคตจะมีแต่การปรับปรุงในรายละเอียดส่วนย่อยของระบอบประชาธิปไตยและระบบต่างๆ เป็นส่วนประกอบ แต่สำหรับวิสัยทัศน์หลักนั้นลงตัวแล้ว

สาเหตุประการที่สองที่มีการยกขึ้นมาพิจารณาคือ การที่ระบอบประชาธิปไตยในปัจจุบันสร้างขึ้นบนจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองที่มีสิทธิและอำนาจเป็นมโนทัศน์หลักในกรอบนี้การพัฒนาประชาธิปไตยก็เป็นการเปลี่ยนฐานอำนาจจากกลุ่มเล็กไปสู่ประชาชนทั้งหมด แต่ก็ยังยึดอำนาจเป็นมโนทัศน์สำคัญ ในทำนองเดียวกัน การเน้นเรื่องสิทธิและหน้าที่ และการยกความรับผิดชอบให้แก่ระบบและสถาบันในสังคมที่จะปกป้องสิ่งเหล่านี้ให้แก่ทุกส่วนของสังคมก็ยังคงเป็นการคิดในกรอบเดิม เพียงแต่เป็นการขยายให้ครอบคลุมส่วนต่างๆ ของสังคมให้มากขึ้น การมองจากกรอบเช่นนี้ได้รับการวิจารณ์จากกลุ่มสตรีนิยมว่า การแก้ไขสถานการณ์จะทำได้ถ้าเอามโนทัศน์ซึ่งสอดคล้องกับธรรมชาติของสตรีมากกว่ามาเป็นพื้นฐานของชีวิตทางการเมือง มโนทัศน์ที่มีการยกขึ้นมาพิจารณาก็เช่น ความห่วงใย ความเมตตา การเยียวยารักษา ฯลฯ⁵ การที่จะโยงจริยศาสตร์ซึ่งมีมโนทัศน์เหล่านี้เป็นแกนกลางเข้ากับแนวสตรีนิยมอาจเป็นเพราะว่า ความไม่คุ้นเคยกับความคิดในแนวนี้ซึ่งเคยมีการเสนอไว้หรือมีอยู่ในวัฒนธรรมอื่นๆ โดยไม่เกี่ยวกับการเข้าใจว่าเป็นลักษณะของสตรีโดยเฉพาะ ตัวอย่างเช่น ข้อเขียนของนักปรัชญากลุ่มชาวสก็อตในศตวรรษที่ 18 เช่น แฟรนเชส อันชินสัน เดวิด ฮิวม์ และอาดัม สมิธ นักปรัชญาเหล่านี้เมื่อพูดถึงลักษณะของสังคมและวิธีอยู่ร่วมกันก็จะให้ความสำคัญกับการสร้างชุมชนที่สมาชิกแต่ละคนดูแลซึ่งกันและกัน

ในสมัยนั้นสังคมในยุโรปกำลังมีการเปลี่ยนแปลงมากในลักษณะการเติบโตของตลาดและการห่างเหินระหว่างคนในชุมชนเพื่อตอบสนองการเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ ในที่สุดความคิดเช่นนี้ก็พ่ายแพ้ต่อความคิดที่ใช้กฎและเหตุผลเป็นมโนทัศน์ประเภทเดียวซึ่งยอมรับได้ และซึ่งใช้เป็นฐานของการพัฒนาสังคมต่อไปได้ และคุณลักษณะบางอย่าง เช่น ความสงสารผู้อื่น ความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ มนุษยธรรมซึ่งเคยถูกยกย่องว่าเป็นคุณธรรม

⁵ ใน Tronto (1992) มีการวิเคราะห์ตัวอย่างเหล่านี้อย่างละเอียด

ที่พึงปรารถนาสำหรับมนุษย์ทุกคน ถูกมองว่าเป็นคุณลักษณะของสตรีและเหมาะที่จะมีบทบาทแต่เพียงในเรื่องของบ้านและครอบครัว แต่ไม่เหมาะสำหรับการเอาเข้ามาเกี่ยวกับเรื่องทางการเมือง หรือปัญหาอื่นๆ ของประเทศ ปัญหาที่ได้กล่าวมานี้เป็นปัญหาใหญ่สำหรับการพัฒนาประชาธิปไตยในโลกปัจจุบัน แต่ไม่ได้เป็นปัญหาในระดับเท่ากันของแต่ละสังคม บางสังคมบางวัฒนธรรมยังมีโอกาสที่จะปรับมโนทัศน์กลุ่มหลักของประชาธิปไตยให้รวมเรื่องความหวังและความเมตตาเข้าไปได้ไม่ยากจนเกินไป แต่บางสังคมทางตะวันตกซึ่งมีรากฐานของการกำจัดสิ่งเหล่านี้ออกจากเรื่องของการเมืองการปกครองมาเป็นเวลานานมาแล้ว การปรับตัวใหม่คงจะทำได้อย่างยากลำบาก และคงต้องมีการถอนรากในหลายเรื่องพอสมควร

3. การปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข

การปกครองระบอบ ป-ก มีลักษณะพิเศษที่ต่างจากการปกครองระบอบประชาธิปไตยแบบอื่นนอกเหนือจากการมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข ลักษณะพิเศษนี้ก็คือ การที่การปกครองระบอบ ป-ก ถึงแม้ว่าสามารถแสดงได้ว่ามีคุณค่าพิเศษในตัวเอง ก็ไม่ใช่ทางเลือกสำหรับทุกสังคม เนื่องจากสถาบันกษัตริย์อาจถูกยกเลิกได้ แต่จะมาตั้งขึ้นจากการไม่มีอยู่เป็นสิ่งที่ทำได้ยากและใช้เวลาหลายร้อยปี ดังนั้นเมื่อมีการศึกษาถึงคุณค่าพิเศษของระบอบ ป-ก ไม่ใช่เพื่อที่จะเป็นเหตุผลให้ประเทศที่มีการปกครองระบอบประชาธิปไตยแบบอื่นเปลี่ยนมาเป็นแบบ ป-ก แต่เพื่อให้ประเทศที่มีการปกครองระบอบ ป-ก เข้าใจถึงคุณค่าพิเศษนี้ และถ้ายังเป็นได้ ก็รู้จักวิธีรักษาไว้ เพราะถ้าประเทศใดตัดสินใจเปลี่ยนจากรบอบ ป-ก ไปสู่ประชาธิปไตยแบบอื่น ต้องคิดให้ดีเพราะจะเปลี่ยนกลับยาก

แต่นอกจากลักษณะพิเศษของการปกครองระบอบ ป-ก ที่ได้กล่าวมาแล้ว อีกอย่างที่เป็นอยู่ก็คือการปกครองระบอบ ป-ก ต่างๆ นั้นก็ไม่ได้เหมือนกันทีเดียว และในบางเรื่องต่างกันค่อนข้างมาก ตัวอย่างเช่น ในประเทศสวีเดน (ดู Broad 1970) ซึ่งปกครองระบอบ ป-ก พรรคการเมืองสังคมประชาธิปไตยมีนโยบายมาเป็นเวลานานที่จะยกเลิกสถาบันกษัตริย์ และเปลี่ยนประเทศเป็นสาธารณรัฐ ถึงแม้ว่าไม่เคย

มีการพยายามที่จะทำเช่นนี้จริงในช่วงที่พรรคนี้เป็นรัฐบาล เนื่องจากประชาชนไม่ต้องการให้เปลี่ยน แต่การที่สามารถมีนโยบายเช่นนี้ในสังคม ต่างมาจากประเทศอื่นที่มีระบอบ ป-ก เช่น ประเทศไทย ซึ่งการเสนอความคิดเช่นนี้เป็นการผิดกฎหมาย

นอกจากนี้ยังมีความแตกต่างอื่นระหว่างประเทศระบอบ ป-ก เช่น ความรักของประชาชนที่มีต่อพระมหากษัตริย์ ในประเทศไทยไม่เป็นที่สงสัยเลยสำหรับกษัตริย์องค์ปัจจุบัน แต่ในบางประเทศมีการถกเถียงกันในสื่อและเวทีสาธารณะอื่นว่า กษัตริย์ที่ครองราชย์อยู่คุ้มกับงบประมาณที่รัฐต้องจัดให้หรือไม่ ในเมื่อมีความแตกต่างเช่นนี้แล้ว คุณค่าพิเศษของระบอบ ป-ก ที่จะพิจารณากันอาจเป็นคุณค่าพิเศษของระบอบ ป-ก ที่มีคุณลักษณะบางอย่างเท่านั้น ไม่ใช่คุณค่าพิเศษของการปกครองระบอบ ป-ก ทุกระบอบ

ก่อนที่จะพิจารณาถึงคุณค่าเฉพาะดังกล่าว มาลองดูว่าเหตุผลรองรับระบอบประชาธิปไตยที่วิเคราะห์ไว้ในส่วนที่หนึ่งสามารถใช้กับระบอบ ป-ก ได้ทั้งหมดหรือไม่ สำหรับเหตุผลเชิงญาณวิทยาจะไม่มีปัญหาอะไร ความไม่รู้ว่าเป็นผู้รู้ที่จะมาบริหารประเทศที่ดีก็เป็นลักษณะของระบอบ ป-ก ด้วย สำหรับเหตุผลประเภทประโยชน์นิยมนั้น การที่ระบอบประชาธิปไตยปกป้องสิทธิพื้นฐานของประชาชนได้ดีกว่าการปกครองระบอบอื่นก็จริงอยู่สำหรับระบอบ ป-ก แต่ในประเด็นที่ว่าระบอบประชาธิปไตยสร้างพลังให้แก่คนส่วนใหญ่ในสังคมที่จะทำลายสิ่งหลายอย่างนั้นสำหรับระบอบ ป-ก อาจต้องพิจารณาให้มากขึ้น มีบางคนคิดว่า การปกครองระบอบ ป-ก ไม่ใช่การปกครองระบอบประชาธิปไตย เนื่องจากยังมีลักษณะของชนชั้นแฝงอยู่ (ดู Jennings 1962) และการที่สิทธิการมีส่วนร่วมกระจายไปทั้งสังคมเป็นการกระจายที่ชนชั้นสูงจำใจยอมแต่ไม่เต็มใจให้เกิดขึ้น ถ้าลักษณะนี้เป็นจริงในระบอบ ป-ก ทุกระบอบ พลังของสังคมในส่วนรวมก็อาจถูกกระทบให้น้อยลงได้ และเหตุผลดังกล่าวก็จะไม่สามารถนำมาใช้กับระบอบ ป-ก ได้ แต่จำเป็นต้องเป็นเช่นนี้จริงหรือไม่ ในระบอบ ป-ก ที่มีลักษณะเช่นนี้ ดูเหมือนว่าจะเป็นเพราะอยู่ในช่วงต้นของการเปลี่ยนจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาสู่ระบอบ ป-ก และยังมีร่องรอยบางอย่างอยู่ ในบางสังคมอาจจะอยู่นาน แต่ไม่ใช่เอกลักษณ์ของระบอบ ป-ก

ซึ่งแก้ไม่ได้ ดังจะเห็นได้จากตัวอย่างของประเทศที่มีระบอบ ป-ก อยู่ เช่น ประเทศอังกฤษ ปัญหาใหญ่ที่ระบอบ ป-ก อาจจะพบ น่าจะมาจากเหตุผลประเภทสมบูรณัซึ่งพุดถึงความเป็นอิสระทางศีลธรรมของมนุษย์ (เหตุผลที่อ้างความเสมอภาคของมนุษย์ไม่เป็นปัญหามากนัก ถึงแม้ว่าแหล่งของความเสมอภาคนี้อาจจะต่างกัน ในระบอบ ป-ก บางระบอบ ความเสมอภาคอ้างถึงเรื่องการที่พระเจ้าสร้างทุกคนมา แต่สำหรับระบอบ ป-ก ที่มีพื้นฐานทางศาสนาวัฒนธรรมอื่นก็สามารถอ้างถึงการที่ทุกคนเหมือนกันในการอยู่ในวงเกิด แก่ เจ็บ ตาย และนำมาเป็นแหล่งของความเสมอภาคได้)

สำหรับความเป็นอิสระทางศีลธรรมนั้นอาจเป็นปัญหา เนื่องจากในระบอบ ป-ก นั้น พระมหากษัตริย์มีอำนาจทางศีลธรรมอยู่ไม่น้อย ถ้าพระมหากษัตริย์มีทัศนะเกี่ยวกับความถูกต้องเชิงบรรทัดฐานของนโยบายหรือข้อเสนอที่สาธารณะกำลังพิจารณากันอยู่ ประชาชนส่วนใหญ่ก็จะยอมรับความเห็นอันนี้แทนที่จะคิดเองว่าอะไรถูกต้องอะไรผิด และจึงไม่มีการตัดสินทางศีลธรรมอย่างอิสระ ปัญหานี้จะเป็นจุดอ่อนของระบอบ ป-ก ก็เฉพาะถ้ามีการเข้าใจธรรมชาติและลักษณะของความเป็นมนุษย์ตามที่ผู้ยกเหตุผลข้อนี้ได้กล่าวไว้ ถ้าไม่คิดว่าแก่นสำคัญของความเป็นมนุษย์คือการตัดสินในเรื่องคุณค่าและศีลธรรมอย่างอิสระ ประเด็นนี้ก็ไม่ใช่ว่าจุดอ่อนของระบอบ ป-ก เพียงแต่ไม่สามารถยกมาเป็นเหตุผลรองรับดังเช่นที่มีการทำไว้ แต่ถ้าคิดว่าความเป็นอิสระทางศีลธรรมเป็นแก่นสำคัญของมนุษย์ ระบอบ ป-ก จะต้องปรับบทบาทของพระมหากษัตริย์ไม่ใหรรวมถึงการเป็นแหล่งทางการตัดสินทางศีลธรรมให้แก่พลเมือง และปล่อยให้ประชาชนพิจารณาไตร่ตรองกันเองอย่างเต็มที่

เมื่อหันมาพิจารณาจุดแข็งของระบอบ ป-ก เมื่อเทียบกับระบอบประชาธิปไตยอื่นๆ นั้นจะพบอะไรบ้าง ดังที่ได้กล่าวไว้บ้างแล้วในคำกล่าวนำ จุดแข็งที่พิจารณากันนี้ต้องไม่ใช่คุณค่าของพระมหากษัตริย์ที่มีต่อระบอบ ป-ก ซึ่งสถาบันอื่นในระบอบประชาธิปไตยที่ไม่ใช่ระบอบ ป-ก ให้แก่ระบอบนั้นได้ เช่น จุติรวมพลังและความสามัคคีเมื่อมีการบุกรุกจากภายนอก ในระบอบ ป-ก การปกป้องกษัตริย์สามารถมีบทบาทนี้ได้ แต่ในทำนองเดียวกันในระบอบอื่น การปกป้องวิถีชีวิตของพลเมืองประเทศนั้นก็สามารถเรียกร้องความสามัคคีและการเสียสละได้เท่าๆ กัน ความจงรักภักดีต่อ

รัฐธรรมนูญก็ทำหน้าที่เหมือนความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ในระบบ ป-ก เช่นเดียวกัน ดังนั้นคุณค่าพิเศษของระบบ ป-ก ต้องได้มาจากการที่ระบบ ป-ก มีศักยภาพที่จะตอบข้อวิพากษ์ต่อระบบประชาธิปไตยแบบอื่นซึ่งยังหาวิธีตอบไม่ได้

ข้อวิพากษ์ที่กล่าวไว้ในส่วนที่สองนั้นมีอะไรบ้าง เริ่มต้นก็ได้พิจารณาข้อวิพากษ์ของอนาธิปไตยและระบบที่มอบการดูแลทุกข์สุขไว้กับบุคคลโดยพลเมืองไม่มีส่วนร่วม เพียงแต่คอยให้มีการนำสุขมาและพาทุกข์ไป ข้อวิพากษ์ทั้งสองแนวความคิดนี้ได้รับคำตอบจากระบบประชาธิปไตยแล้ว ดังนั้นระบบ ป-ก จะมีคุณค่าพิเศษในเรื่องการตอบข้อวิพากษ์นี้ไม่ได้ อย่างดีที่สุดก็เพื่อให้คำตอบเช่นเดียวกับระบบประชาธิปไตยแบบอื่น สำหรับข้อวิพากษ์ซึ่งชี้ให้เห็นถึงการครอบงำโดยคนกลุ่มน้อยในสังคมประชาธิปไตยปัจจุบัน เนื่องจากวิทยาการก้าวหน้าจนมีผู้เชี่ยวชาญกลุ่มเล็กเท่านั้นที่สามารถเข้าใจรายละเอียดต่างๆ ได้อย่างดี การปกครองระบบ ป-ก ก็ไม่มีคำตอบให้แก่ข้อวิพากษ์นี้เช่นเดียวกับระบบประชาธิปไตยแบบอื่น สำหรับเรื่องนี้อาจสรุปได้ว่าเป็นปัญหาสำคัญที่ระบบประชาธิปไตยทุกแบบต้องหาวิธีแก้ไขให้ได้ เพราะฉะนั้นในเรื่องนี้ระบบ ป-ก และระบบประชาธิปไตยแบบอื่นยังเสมอกันอยู่

มาถึงข้อวิพากษ์สุดท้ายในเรื่องของการที่สังคมประชาธิปไตยที่พัฒนากันมานานดูเหมือนขาดคุณลักษณะที่สำคัญอยู่ ซึ่งกำลังสร้างปัญหาต่างๆ คุณลักษณะนั้นก็คือความสัมพันธ์ระหว่างพลเมืองของประเทศที่ไม่รู้จักกัน หรือการที่คนในสังคมหวงใยซึ่งกันและกัน แนวความคิดของสตรีนิยมนได้จับจุดอ่อนนี้เช่นเดียวกัน และสามารถอธิบายต้นตอของจุดอ่อนนี้ของสังคมประชาธิปไตยในตะวันตก แต่สิ่งที่ยังทำไม่ได้คือหาวิธีที่จะแก้ไขปัญหาที่สาเหตุและปรับค่านิยมเกี่ยวกับมโนทัศน์ที่สำคัญของการไต่ตรองเรื่องทางการเมืองการปกครอง ในประเด็นนี้เองที่ระบบ ป-ก มีศักยภาพพิเศษที่จะตอบข้อวิพากษ์นี้ ซึ่งระบบประชาธิปไตยแบบอื่นๆ อาจจะทำได้ยากกว่า คุณค่าพิเศษอันนี้คือการที่องค์พระมหากษัตริย์สามารถเป็นจุดส่งต่อความห่วงใยจากพลเมืองคนหนึ่งไปสู่พลเมืองอีกคน ถึงแม้ว่าไม่รู้จักกัน

ทำไมจึงเป็นเช่นนี้ ก็เพราะว่า "การห่วงใย" เป็นความสัมพันธ์ระหว่างคนซึ่งมีคุณสมบัติของการส่งต่อตัวอย่างอื่นของความสัมพันธ์ซึ่งมีคุณสมบัติของการส่งต่อ

เช่นเดียวกัน เช่น "การมีอายุมากกว่า" ถ้านาย ก อายุมากกว่านาย ข และนาย ข อายุมากกว่านาย ค เราจะได้ว่า นาย ก อายุมากกว่านาย ค สำหรับตัวอย่างของความสัมพันธ์ซึ่งไม่มีคุณสมบัติของการส่งต่อก็เช่น "การรู้จัก" ถ้านาย ก รู้จักนาย ข และนาย ข รู้จักนาย ค เราสรุปไม่ได้ว่า นาย ก รู้จักนาย ค กลับมาพิจารณาความสัมพันธ์ "การห่วงใย" ถ้านาย ก ห่วงไยนาย ข และนาย ข ห่วงไยนาย ค นาย ก ก็จะไม่ห่วงไยนาย ค (ถ้าเขารู้ว่า นาย ข ห่วงไยนาย ค) เพราะถ้านาย ค เกิดทุกข์ยากลำบากก็จะมีผลให้นาย ข ไม่มีความสุข และนาย ก ซึ่งห่วงไยนาย ข ก็จะไม่มีความสุขด้วย

ในระบอบ ป-ก องค์พระมหากษัตริย์สามารถที่จะทำหน้าที่เช่น นาย ข ในการส่งต่อความห่วงใยจากพลเมืองใดๆ (นาย ก) ไปสู่พลเมืองใดๆ (นาย ค) และเมื่อเป็นเช่นนี้ พลเมืองในประเทศทุกคนก็จะห่วงใยทุกข์สุขของกันและกัน ซึ่งเป็นวิธีก่อให้เกิดความสามัคคีในระบอบ ป-ก องค์พระมหากษัตริย์จะเป็นจุดส่งต่อความห่วงใยได้ถ้ามีคุณสมบัติสองประการ คือ ต้องห่วงใยทุกข์สุขของพลเมืองทุกคน และพลเมืองทุกคนต้องรักองค์พระมหากษัตริย์อย่างดองแท้ สำหรับคุณสมบัติสองประการนี้มีประเด็นที่ต้องคำนึงถึงอยู่สองเรื่อง

เรื่องแรกคือ การที่องค์พระมหากษัตริย์เท่านั้นสามารถมีบทบาทเป็นจุดส่งต่อความห่วงใยในระบอบ ป-ก ได้ สถาบันพระมหากษัตริย์มีบทบาทเช่นนี้ไม่ได้ เหตุที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่ามนุษย์อาจจะรักสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ได้ เช่น รักรถยนต์ รักดนตรี รักความเป็นธรรม รักสถาบันพระมหากษัตริย์ แต่สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์รักมนุษย์ไม่ได้ เช่น รถยนต์รักคนไม่ได้ คนตรักรักคนไม่ได้ ความเป็นธรรมรักคนไม่ได้ สถาบันพระมหากษัตริย์รักคนไม่ได้ ดังนั้น คุณค่าพิเศษของระบอบ ป-ก นี้มาจากองค์พระมหากษัตริย์ในระบอบ ป-ก ไม่ได้มาจากสถาบันพระมหากษัตริย์

ประเด็นที่สองคือว่า การเป็นจุดส่งต่อความห่วงใยในชาติได้นั้น มาจากคุณสมบัติสองประการที่กล่าวไว้ข้างต้น แต่คุณสมบัติสองข้อนี้ไม่ได้มีอยู่อย่างอัตโนมัติในระบอบ ป-ก ทุกแห่ง แต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาโดยใช้เวลาระยะหนึ่ง หลักธรรมะในพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับพระราชกรณียวัตรซึ่งพระมหากษัตริย์ต้องทรงประพฤติ

เช่น ทศพิธราชธรรม สังคหวัตถุ จักรวรรดิวัตร และหลักการปฏิบัติของกษัตริย์ในวัฒนธรรมต่างๆ จึงต้องมีการศึกษาว่า จะนำมาซึ่งคุณสมบัติหลักสองประการของคุณค่าพิเศษของระบอบ ป-ก หรือไม่ในการที่พลเมืองทุกคนรักองค์พระมหากษัตริย์ และการที่องค์พระมหากษัตริย์ห่วงใยพลเมืองทุกคนในลักษณะที่ทำให้พลเมืองทุกคนทราบอย่างชัดเจน คุณค่าพิเศษของระบอบ ป-ก นี้สามารถนำไปสู่สังคมที่ทุกส่วนของสังคมมองส่วนอื่นเป็นพวกเดียวกันและต้องการให้มีชีวิตที่สงบสุขเช่นเดียวกันหมด คำขวัญที่ตรงกับประเด็นนี้คือ "รักในหลวง ร่วมกันห่วงใยเพื่อนร่วมชาติ"

สรุป : จุดจบของประวัติศาสตร์หรือจุดต้นของประชาธิปไตย

สิ่งที่บทความนี้เสนอให้พิจารณานั้นมีอยู่สองประการ ประการแรก คือ สิ่งที่น่าจะเป็นจุดอ่อนของการปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข คือ การที่พลเมืองที่อยู่ภายใต้การปกครองระบอบนี้ไม่มีความเป็นอิสระทางศีลธรรมเพียงพอ แต่ข้อจำกัดนี้ไม่ใช่สิ่งจำเป็นต้องเป็นส่วนหนึ่งของระบอบ ป-ก เสมอไป ระบอบ ป-ก สามารถแก้จุดอ่อนนี้ได้โดยที่พระมหากษัตริย์ทรงให้โอกาสพลเมืองได้ตรองตัดสินใจเรื่องต่างๆ เชิงบรรทัดฐานซึ่งเกี่ยวกับชีวิตอยู่ร่วมกันในสังคมโดยไม่ครอบงำในเรื่องเฉพาะแต่ละเรื่อง แต่ให้แต่ละคนคิดในกรอบใหญ่ของศาสนาหรือระบบจริยธรรมของตนเอง

ประการที่สอง คือ คุณค่าพิเศษที่ระบอบ ป-ก มีและที่ต่างจากรบอบประชาธิปไตยแบบอื่นๆ นั่นก็คือ ศักยภาพที่จะแก้จุดอ่อนของแบบอื่น ซึ่งก็คือปัญหาของการสร้างความรู้สึกร่วมกันและกันในกลุ่มพลเมืองซึ่งไม่รู้จักกัน ระบอบ ป-ก มีศักยภาพที่จะแก้จุดอ่อนนี้ได้ โดยที่องค์พระมหากษัตริย์เป็นจุดส่งต่อความห่วงใยที่ทั่วถึง ศักยภาพนี้จะกลายเป็นจริงในระบอบ ป-ก ที่องค์พระมหากษัตริย์มีคุณลักษณะสองอย่างคือ เป็นที่รักของประชาชนทั้งปวง และแสดงความรักและห่วงใยต่อทุกส่วนของพลเมืองจนเป็นที่ประจักษ์

ในระบอบ ป-ก ซึ่งศักยภาพนี้ได้กลายเป็นจริงคุณค่าพิเศษนี้จะเป็นพลังที่รักษาระบอบการปกครองนี้ไว้มากกว่าและยังยืนกว่าประเพณีนิยมและการเน้นเพียงพิธีกรรมต่างๆ

ทั้งหมดนี้มีความหมายอย่างไรสำหรับทิศทางของการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองต่างๆ ที่ปรากฏในโลก และสำหรับอนาคตของมนุษยชาติในเรื่องของวิธีอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข เมื่อปี ค.ศ. 1989 เฟรนซิส ฟูกูยามา ได้นำเสนอความคิดว่า โลกกำลังพัฒนาไปสู่จุดที่ทุกประเทศจะมีการปกครองระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยม และระบบเศรษฐกิจที่อาศัยตลาดที่เปิดเสรีเป็นหลัก เมื่อถึงจุดนี้ ฟูกูยามา ก็เรียกว่าถึงจุดจบของประวัติศาสตร์ ขณะนี้เวลาผ่านไป 10 ปี ฟูกูยามา ก็ยังยืนยันในข้อสรุปของตน (ดู Fukuyama 1999) แต่ยอมรับว่าเหตุผลที่ใช้สนับสนุนข้อสรุปเมื่อ 10 ปีก่อนนั้นบกพร่อง ความบกพร่องนี้เขากล่าวว่า มีผู้เห็นและยกมาแย้งงานเขาเพียงผู้เดียวในบรรดาผู้วิจารณ์งานหลายร้อยคน

ข้อบกพร่องนี้ก็คือว่า ประวัติศาสตร์ถึงจุดจบไม่ได้ ตรงไปตรงมาที่วิทยาศาสตร์ไม่ถึงจุดจบ เนื่องจากความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์มีผลโดยตรงต่อรูปแบบต่างๆ ทางเศรษฐกิจและการเมืองที่มนุษย์พัฒนาเพื่อใช้ในการดำรงชีวิตร่วมกันและการเปลี่ยนแปลงในวิทยาศาสตร์นั้นมีลักษณะเปิด หมายถึงไม่สามารถทำนายล่วงหน้าได้ว่าในอนาคตจะมีการพบความรู้ใหม่อย่างไรบ้าง เนื่องจากกระบวนการค้นคว้าในวิทยาศาสตร์อาศัยความสร้างสรรค์ของมนุษย์เป็นแกนสำคัญ และความคิดริเริ่มโดยความหมายของมันเองเป็นสิ่งที่คาดคะเนทำนายก่อนไม่ได้ (ประเด็นนี้ได้มีการเสนอไว้เมื่อ 50 ปีก่อน โดยคาร์ล ปอปเปอร์ [ดู Popper 1948] ในงานเขียนเกี่ยวกับข้อจำกัดของการพยายามหาคำทำนายในสังคมศาสตร์) แต่ฟูกูยามาก็ยังคิดว่า ถึงแม้รายละเอียดของความรู้ใหม่ในวิทยาศาสตร์ไม่สามารถทำนายได้ แต่ภาพรวมพอเห็นได้ และภาพรวมในสายตาของฟูกูยามาก็คือว่า เทคโนโลยีทางชีวภาพจะให้เครื่องมือใหม่แก่มนุษย์ ซึ่งจะทำให้มนุษย์ตามที่เรารู้จักหมดไปจากโลกนี้ และเมื่อถึงจุดนั้นเองจะเรียกได้ว่า ถึงจุดจบของประวัติศาสตร์มนุษย์ แต่ไม่ใช่จุดจบของประวัติศาสตร์ เพราะจะเป็นจุดเริ่มต้นของประวัติศาสตร์หลังยุคมนุษยชาติ

แต่ทั้งหมดนั้นยังอีกนานกว่าจะมาถึง ขณะที่ยังอยู่ในช่วงประวัติศาสตร์มนุษย์ พุทฺธยามา ก็ยังยืนยันข้อสรุปเดิมว่า การเปลี่ยนแปลงในโลกจะมุ่งสู่จุดเดียวกันคือ การปกครองระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมและระบบเศรษฐกิจการค้าเสรี เหตุผลหลักของเขามีอยู่สองข้อ ข้อแรกคือ เขาคิดว่า ไม่มีรูปแบบอื่นที่สามารถนำผลที่ดีกว่ามาซึ่งมนุษยชาติ และข้อสองเกี่ยวกับความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีการสื่อสารที่ทำให้มนุษย์ในทุกมุมของโลกรับรู้เรื่องราวต่างๆ ได้หมด ซึ่งเป็นการนำไปสู่การอยู่กันในรูปแบบประชาธิปไตยโดยธรรมชาติ

เหตุผลข้อที่หนึ่งสำคัญกว่าและต้องพิจารณากันโดยเฉพาะ เนื่องจากถ้าจริงว่าไม่มีรูปแบบอื่นของการอยู่ร่วมกัน สิ่งที่มีการสื่อสารจะส่งไปทุกมุมของโลกก็คือรูปแบบนั้น และก็จะไม่แปลกถ้าในที่สุดทั้งหมดก็เปลี่ยนมาเป็นแบบเหมือนกัน แต่ถ้ามีลักษณะการใช้ชีวิตร่วมกันลักษณะอื่น ความหลากหลายนี้ก็จะแพร่กระจายไปทุกมุมของโลกได้เช่นเดียวกัน และข้อสรุปของพุทฺธยามาก็จะไม่เป็นจริง จุดสำคัญของเหตุผลข้อแรกของพุทฺธยามาอยู่ที่ประเด็นว่าการเมืองและเศรษฐกิจรูปแบบอื่นจะไม่นำผลที่ดีกว่ามาสู่มนุษยชาติ ผลที่ดีกว่าหมายถึงอะไร ถึงแม้เขาไม่ได้เขียนไว้ชัด ดูเหมือนว่าผลที่ดีกว่านี้หมายถึงวัตถุ รายได้ และความสามารถที่จะมีวิถีชีวิตที่เน้นการบริโภคเป็นหลัก แทนที่จะเน้นเรื่องทางสุนทรียภาพหรือความสงบ ถ้าเข้าใจ "ผลที่ดีกว่า" เป็นอย่างอื่น เช่นนี้ เหตุผลข้อแรกก็จะตกไป เพราะประชาธิปไตยเสรีนิยมและการค้าเสรีจะไม่นำสิ่งนี้มาให้มนุษย์ พุทฺธยามากำลังตกอยู่ในสภาพจำเลยต่อความคิดและระบบคุณค่าหนึ่งซึ่งไม่เห็นทางออก จึงต้องสรุปว่าถึงจุดจบ แนวความคิดต่างๆ เช่น มนุษยนิยม พุทธศาสนา และสตรีนิยม ได้เห็นปัญหานี้อย่างชัดเจนและกำลังหารูปแบบที่เป็นไปได้จริงในโลกปัจจุบันมาแทนที่ ระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมเหมือนกับเชือกที่คนป็นภูเขาผูกไว้กับเอวและยึดไว้กับจุดหนึ่งบนภูเขา เชือกนี้เป็นการประกันไม่ให้เราตกภูเขาเมื่อก้าวพลาดและถลันลงมา เช่นเดียวกับระบบต่างๆ ที่สร้างไว้ในระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยม ซึ่งประกันไม่ให้สังคมเผชิญกับความโหดร้ายต่างๆ จนมากเกินไป แต่เชือกที่เอวก็เป็นอุปสรรคต่อการป็นภูเขาให้ถึงยอดถ้าไม่เปลี่ยนจุดยึด ตลอดเวลาในระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมนั้น ระบอบที่สร้างไว้ก็เป็นอุปสรรคต่อการสร้างสังคมที่

แต่ละคนห่วงใยซึ่งกันและกันและเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่กันในการดำเนินชีวิต เพราะฉะนั้นถึงเวลาที่ต้องเปลี่ยนจุดยึดเช่นเดียวกับคนป็นภูเขา สังคมไหนจะเปลี่ยนอย่างไรต้องพิจารณาจากประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของตนเอง สังคมไหนอยู่ในระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุขมีวิธีก้าวต่อไปได้ถ้าดูแลปรับให้ถูกจุดดังที่เสนอมานี้ และการปกครองระบอบนี้จะไม่ใช้ทางผ่านไปสู่อย่างอื่น แต่สามารถเป็นจุดหมายปลายทางที่พึงปรารถนาในตัวเองได้

12

ปรัชญากับความรับผิดชอบต่อสังคมไทย

หัวข้อที่ทางฝ่ายจัดประชุมได้กำหนดให้ผมพูดวันนี้ คือ "ปรัชญากับความรับผิดชอบต่อสังคมไทย" ผมขอเริ่มต้นด้วยการอธิบายว่า ผมจะ *ไม่* ทำอะไรเข้านี้ เพราะบางคนอาจจะเข้าใจผิดจากชื่อเรื่องว่าผมกำลังจะมาทำอะไรเฉพาะสักอย่าง เมื่อห้าปีก่อน (พ.ศ. 2538) ที่กรุงปารีสมีการประชุมรวมนักปรัชญาจากที่ต่างๆ ทั่วโลกเพื่อฉลอง 50 ปีของ UNESCO เขาใช้ชื่อเรียกการพบปะครั้งนั้นว่า "Study Days in Philosophy" หัวข้อที่คุยกันซึ่งกำหนดโดยหน่วยปรัชญาของ UNESCO คือ "ขณะนี้เราไม่รู้อะไรบ้าง" เข้าใจว่าเขาคิดว่า หน้าที่หนึ่งของปรัชญาที่จะบอกแก่สาธารณะก็คือ ขณะนี้มนุษย์ไม่รู้อะไรบ้าง ที่ถามว่าเราไม่รู้อะไรบ้าง ไม่ใช่ปรัชญาไม่รู้อะไรบ้าง แต่มนุษย์ไม่รู้เรื่องอะไรบ้างขณะนี้ เมื่อเขาประชุมกันเสร็จ ก็มีการร่างแถลงการณ์กัน แถลงการณ์นี้เรียกว่า Paris Declaration of Philosophy

รูปแบบแถลงการณ์นี้มีใจความแสดงออกมาเป็นข้อๆ ซึ่งเกี่ยวกับบทบาทของปรัชญาและความเชื่อของคนในวงการปรัชญาว่า ปรัชญาเกี่ยวอะไรบ้างกับกิจการต่างๆ ของสังคม แต่จะต่างจากแถลงการณ์ทั่วไปตรงลักษณะที่ค่อนข้างจะมีระชาคติเชิงบรรทัดฐานนิดหน่อย เช่น บอกว่านักปรัชญาควรทำสิ่งต่อไปนี้ในเมื่อสถานการณ์เป็นเช่นนี้ เช่น ไม่ควรเพิกเฉยต่อปัญหาต่างๆ ของสังคม

เมื่อร่างเสร็จ ปรากฏว่ามีนักปรัชญาจำนวนหนึ่งคัดค้านไม่ยอมเซ็น เช่น จากเดริดา ถ้าเคยได้อ่านงานของเขาก็คงเห็นว่าไม่แปลกที่เขาไม่ยอมเซ็นของอย่างนี้ เพราะเขาเห็นว่าการที่นักปรัชญาต้องมีความรับผิดชอบบางอย่าง เป็นทัศนคติทางปรัชญาและสามารถโต้แย้งได้ว่า ควรรับผิดชอบหรือไม่ หรือ เราแค่ทำงานของเราไปเรื่อยๆ ก็ได้

ในวันนี้ผมจะไม่พูดในประเด็นนี้ ผมจะไม่พูดในหัวข้อว่า เราควรจะมี ความรับผิดชอบต่อสังคม เหตุที่ผมไม่พูด เพราะอะไร ไม่ใช่เพราะผมคิดว่า หัวข้อว่าปรัชญา

ควรจะมีการรับผิดชอบต่อสังคมหรือไม่ นั่นไม่เป็นเรื่องน่าสนใจเชิงปรัชญา ผมคิดว่าน่าสนใจและเป็นเรื่องซึ่งคุยได้ในเชิงปรัชญา แต่ผมไม่พูดหัวข้อนี้ เพราะผมคิดว่าหัวข้อเช่นนั้นคุยไม่ได้ในวงแบบนี้

เหตุที่เป็นเช่นนี้เพราะผมเข้าใจว่า ถ้าจะคุยจริงๆ เรื่องนี้ต้องเริ่มจากชุดคุณค่าชุดหนึ่ง เพราะเป็นเรื่องเชิงบรรทัดฐาน และอาจนำไปสู่ข้อสรุปซึ่งเป็นเชิงบรรทัดฐานอีกอย่างหนึ่งว่าเราควรจะมีการรับผิดชอบ แต่ผมเชื่อว่าในนักปรัชญาที่ไหนก็ตามที่เกินสามคนหรือสองคนหรืออาจจะคนหนึ่ง จะเกิดปัญหาคือ ชุดคุณค่าที่มีอยู่ในตัวไม่เหมือนกัน พอไม่เหมือนกัน ถ้าผมพยายามให้เหตุผลว่าทำไมปรัชญาควรมีการรับผิดชอบต่อสังคม ผมเชื่อว่า 99% ไม่รับเหตุผลตามที่ผมเสนอ เพราะว่าตัวเองมีชุดคุณค่าอย่างอื่น ฉะนั้น เรื่องนี้เกือบจะเป็นการสนทนาตัวต่อตัวว่าควรหรือเปล่า ผมจึงไม่พูดถึงประเด็นนี้ในวันนี้

ผมจะทำอีกอย่างคือ ผมจะเริ่มที่ข้อตกลงร่วมกันก่อนว่า ปรัชญาและนักปรัชญาควรมีการรับผิดชอบต่อสังคม การยอมรับจุดเริ่มต้นนี้ด้วยเหตุผลอะไรแต่ละคนก็อาจจะมีเหตุผลเป็นของตัวเอง แต่สิ่งที่ผมจะพิจารณาก็คือ เมื่อเห็นว่าปรัชญาควรมีการรับผิดชอบต่อสังคม การรับผิดชอบต่อสังคมของพวกเรานั้นมีได้ในลักษณะไหนบ้าง ผมจะยกตัวอย่างลักษณะของการรับผิดชอบต่อสังคมที่ปรัชญาอาจมีต่อสังคมไทย หรือเพื่อให้เข้ากับหัวข้อของการสัมมนา คือ ต่อสังคมไทยในสหัสวรรษใหม่

ในช่วงต้นของสหัสวรรษใหม่นี้ สังคมไทยกำลังอยู่ในช่วงที่พยายามเปลี่ยนผ่านจากระบบอุปถัมภ์ไปสู่ระบบการมีส่วนร่วม จากสิ่งที่เราเห็นกันทุกวันในทีวี ในสื่อ หรืออ่านหนังสือ หรือจากชีวิตประจำวันในการทำงานของแต่ละคน พอสรุปได้ว่าในช่วงเปลี่ยนผ่านนี้จะเกิดความบอบช้ำในสังคมด้วยความจำเป็นบางอย่าง เพราะเป็นการเปลี่ยนที่ค่อนข้างลึก

ความบอบช้ำที่จะเกิดขึ้นนี้ ส่วนหนึ่งเป็นสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นมาใหม่ แต่อีกส่วนหนึ่งอาจจะเกิดขึ้นเพราะคนที่อยู่ในตำแหน่งต่างๆ ที่มีหน้าที่ดูแลการปรับเปลี่ยนสังคมให้เข้ากับแบบใหม่อาจจะใช้มาตรการที่ไม่ถูกในการจัดการ และพอใช้มาตรการที่ไม่ถูกต้อง ก็ทำให้ความบอบช้ำนี้ยาวนานกว่าที่จำเป็น

เมื่อเป็นอย่างนี้ ผมก็คิดว่า ความรับผิดชอบของปรัชญาก็คือ การใช้องค์ความรู้จากสาขาต่างๆ ของปรัชญาที่เรา มี รวมทั้งวิธีไตร่ตรองปัญหาต่างๆ ที่เป็นส่วนของการฝึกฝนทางปรัชญาที่เราทำกันมาตลอดเพื่อร่นระยะเวลาของความบอบซ้ำของสังคมไทย คือ ถึงแม้ทำให้หายไม่ได้เพราะเชื่อว่าต้องเจ็บอยู่ระยะหนึ่ง แต่ปรัชญาอาจจะช่วยทำให้ระยะที่ต้องเจ็บนี้สั้นลงได้ขึ้นน้อยถ้าเอาบางอย่างที่เรา มีไปช่วย เวลาผมใช้คำว่า 'ปรัชญา' ผมรวมถึงศาสนาด้วย เพราะผมคิดว่าในสังคมไทยทั้งสองอย่างเล่นบทบาทดังกล่าวได้

ตัวอย่างที่ผมจะพูดถึงเกี่ยวกับวิธีเอาองค์ความรู้บางอย่างและวิธีการคิดที่เราศึกษามาไปร่นระยะเวลาของความบอบซ้ำของสังคมมีสี่ตัวอย่าง โดยที่สองตัวอย่างแรกค่อนข้างจะไปทางสายปรัชญาวิทยาศาสตร์ หรืออาจจะเรียกว่า ญาณวิทยา และสองตัวอย่างหลังมาจากสายปรัชญาสังคม

ตัวอย่างที่ 1

ตัวอย่างเกี่ยวกับความบอบซ้ำอย่างหนึ่งที่หนึ่งกำลังเกิดขึ้นในการเปลี่ยนแปลง เพราะมีปัญหาในการเข้าใจสถานการณ์ที่เกิดขึ้น กล่าวคือ ไปตีความสถานการณ์ไม่ตรงกับที่เป็นจริง เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นในสังคม คนต่างๆ ที่ไปเห็นปรากฏการณ์ต้องตีความว่า ปรากฏการณ์นี้หมายความว่าอย่างไร และการตีความว่าปรากฏการณ์นี้คืออะไร จะเป็นตัวตัดสินใจต่อไปจะดำเนินการอย่างไรและใช้มาตรการอะไร แต่ปรากฏว่าสิ่งที่เห็นอยู่ทุกวันนี้คือ หลายส่วนของสังคมตีความปรากฏการณ์ไม่ตรงกัน เพราะอะไร ไม่ใช่เพราะความชั่วร้ายหรืออะไรของเขา แต่เป็นเพราะธรรมชาติของมนุษย์ทำให้ยากที่จะสามารถเห็นอะไรนอกกรอบที่ตัวเองเชื่ออยู่ และยากมากที่จะฝึกฝนหรือสอนให้คนเห็นสถานการณ์อย่างหนึ่งและตีความโดยไม่ยึดกรอบที่เขาเชื่ออยู่ก่อนแล้ว

ตัวอย่างที่ผมพบอยู่ตลอดเวลาในช่วง 2-3 ปีที่ผ่านมาจากการลงไปตามพื้นที่คุยกับคนต่างๆ โดยเฉพาะเจ้าหน้าที่ของรัฐคือ เรื่องการชุมนุมประท้วง เจ้าหน้าที่หลายคนไปเห็นสีแดง สีชมพู ถ้าคนอยู่รวมกันมากโดยบางคนเอาผ้ามาโพกหัวไว้และยังส่งเสียงดังอีก เจ้าหน้าที่หลายคนมองเห็นที่แบบยี่สิบสามสิบปีก่อน คือ เห็นสีแดง

สีชมพูทันที ถึงแม้เดี๋ยวนี้เขาจะบอกว่า มันจะออกมาในลักษณะอื่น เช่น เดี่ยวนี้ใช้คำว่า 'มีส่วนร่วม' คำว่า 'องค์กรพัฒนาเอกชน' แต่จริงๆ ลึกๆ จะมองว่าเป็น สีแดง หรือสีชมพู แทนที่จะมองเป็นปรากฏการณ์การมีส่วนร่วม ก็มองเป็นปรากฏการณ์การทำลายอำนาจรัฐ

จะเห็นว่า วิธีมองหรือจัดอะไรก็มีลักษณะอย่างนี้ คือ ทุกคนเข้าใจว่าเป็นอย่างหนึ่ง และถ้าเห็นอะไร ก็ต้องเอาปรากฏการณ์ที่เห็นยึดเข้าไปในกรอบนั้น ผมว่าตัวอย่างนี้ เราคุ้นมากในงานศึกษาเกี่ยวกับเรื่องการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ ในการศึกษาทางญาณวิทยาหรือปรัชญาวิทยาศาสตร์

ไม่แปลกที่มนุษย์เป็นอย่างนี้จริงๆ มนุษย์อาจจะต้องเป็นอย่างนี้ แต่เวลาเป็นแล้วต้องหาวิธีให้ออกจากสิ่งนี้ แต่ที่นี้บางครั้งถ้าอยู่ในสายเกี่ยวกับการหาความรู้เกี่ยวกับโลก จะมีบางทศนะ เช่น ทศนะของคุณ่นบอกว่าอาจจะออกมาไม่ได้ หรือถ้าออก ก็ไม่ได้ใช้เหตุผลออก ผมอยากจะยกตัวอย่างงานชิ้นหนึ่งซึ่ง ทอมัส คูห์น พูดถึงในหนังสือ โครงสร้างของการปฏิวัติในวิทยาศาสตร์ (The Structure of Scientific Revolutions) มีอยู่ตอนหนึ่งที่คูห์นพูดถึงความยากลำบากของการเห็นสิ่งที่ไม่อยู่ในกรอบของสิ่งที่เราเชื่อว่าเป็นไปได้ คือ สมมติทุกคนจะมีความเชื่อว่า ถ้าเห็นอะไร มันต้องเป็นหนึ่งใน สอง หรือสาม สมมติเชื่อนั้นว่ามีแค่สาม หรือเชื่อว่า ถ้าไม่ใช่จงรักภักดีต่อประเทศชาติ ก็คือจะล้มทุกสถาบัน สมมติเชื่อว่ามีสองทางพอเห็นอะไร ก็จึงจับยึดเข้ากรอบใดกรอบหนึ่ง

มีตัวอย่างอยู่ในบทความของบรูเนอร์และโพสต์แมน (Bruner and Postman 1949) งานชิ้นนี้เป็นผลงานวิจัยเก่าของสาขาจิตวิทยาที่พยายามชี้ให้เห็นความเป็นจริงของมนุษย์อย่างหนึ่ง เริ่มต้นมีการทดลองที่อยากจะวัดความไวของประสาทที่จะรับรู้สิ่งหนึ่ง ถ้าประสาทของเราเห็นสิ่งนั้นเป็นระยะเวลาสั้นมาก เช่น สมมติว่ามีการฉายอะโรบนาจอ แต่ฉายแบบเสี้ยวของวินาที ถามว่าคนทั้งหลายที่นั่งอยู่เห็นว่าเป็นอย่างไร นี่เป็นเทคนิคที่หลายท่านคงทราบที่ใช้กันในการโฆษณา อย่างเวลาเราดูหนัง ดูโฆษณาอะโรบนาจอ จะมีของที่แวบมาซึ่งไม่เห็น แล้วเราก็ลุกขึ้นออกไปซื้อโค้กหรืออะไรโดยไม่รู้ตัว

แต่การทดลองที่ผมกำลังเล่าให้ฟังที่บรูเนอร์และโพสต์แมนทำ คือ เขาอยากทราบว่า ต้องใช้เวลาเท่าไรถึงสามารถบอกได้ว่า สิ่งที่ปรากฏบนจอคืออะไร สิ่งที่เขาทำคือ เอาไฟมา เป็นไฟปกติ เสริ่งแล้วเขาจะแฉกไฟทีละใบ เช่น สามดอกจิก และเรียงไปเรื่อยๆ แล้วให้คนที่นั่งอยู่ดูว่าเห็นอะไร สามดอกจิก แก้วขาวหลามตัดอะไรอย่างนี้ เมื่อเสร็จแล้วก็เช็คว่าถูกกี่ใบ ถ้าผิดเกินจำนวนหนึ่ง สมมติ 70% เขาก็จะทำใหม่ แต่คราวนี้เขาให้ช้าลงหน่อย เขาอยากดูว่าต้องช้าแค่ไหนถึงจะสามารถมองถูก 70-80% นี่คือการไวของคนที่รับรู้สิ่งหนึ่ง เขาเรียกคนกลุ่มต่างๆ เข้ามาทดลองอย่างนี้

สมมติผมเชิญพวกเรามาทำการทดลองอย่างนี้ ผมอยากวัดความไวของประสาทแท้จริงๆ ไม่ใช่ แท้จริงผมอยากทำอย่างอื่น สิ่งที่ทำก็คือ เอาไฟอย่างสี่โพธิ์ดำไปดัดแปลงให้เป็นสีแดง ส่วนไฟสิบโพธิ์แดงก็ระบายสีดำ เอาไฟแบบนี้มาแทรกกับสิ่งที่ฉายเสร็จแล้วก็มาทดลอง พอรู้แล้วว่าต้องใช้เวลาเท่าไรถึงจะบอกได้อย่างน้อยให้ถูก 70-80% เมื่อมาทดลองใหม่โดยมีไฟพวกนี้แทรก ปรากฏว่า เมื่อเห็นไฟสี่โพธิ์ดำที่เป็นสีแดง ไม่มีใครแม้แต่คนเดียวบอกว่าได้ว่าเห็นอะไร ทุกคนจะบอกว่าเห็นสี่โพธิ์ดำหรือสี่โพธิ์แดง ส่วนสิบโพธิ์แดงที่เป็นสีดำ ทุกคนก็จะบอกว่าเป็นสิบโพธิ์ดำหรือสิบโพธิ์แดง คือไม่มีใครบอกว่า เป็นสิบโพธิ์แดงที่ระบายสีดำ เพราะอะไร เพราะทุกคนเชื่อว่า มีไฟแค่ 4 ชนิด คือ ดอกจิก ขาวหลามตัด โพธิ์ดำ โพธิ์แดง เห็นอะไรก็ต้องเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งในนั้น ถึงแม้ว่าสิ่งที่เห็นเป็นอย่างอื่น ก็จะไม่เห็นสิ่งนั้น เพราะในกรอบความเชื่อของเขามีแค่นั้น

พอทำอย่างนี้สักพักก็ปรากฏว่า ไม่มีความคืบหน้า ทำอย่างไรก็ไม่เห็นจึงทดลองให้ช้าลงหน่อย คือ แน่นอนถ้าเอาสี่โพธิ์ดำที่ระบายสีแดงมานานถึง 1 นาที ทุกคนก็เห็นแน่ แต่ปรากฏว่าถ้าให้ช้าแต่ไม่ถึง 1 นาที ให้ช้าพอควรที่จะเห็นแต่ก็ไม่มีการเห็นอีก คราวนี้คนที่ทั้งหลายจะไม่บอกว่า เป็นสี่โพธิ์ดำหรือสี่โพธิ์แดงแต่เขาจะบอกว่ามีอะไรประหลาดเกิดขึ้น แต่เขาไม่ทราบว่าอะไร มีบางคนถึงขนาดบอกว่า พอเห็นแล้วทำให้ไม่สบายปวดท้องอะไรอย่างนี้ คือ ร่างกายก็มีปฏิกิริยาค่ะ เพราะหวั่นไหวเห็นอะไรที่ผิดกับที่น้ำจะเป็น ไม่รู้คืออะไร อึดอัด เครียด หลายคนรายงานอย่างนั้น

ผมว่าตัวอย่างนี้เป็นตัวอย่างที่ค่อนข้างดีมากที่ชี้ให้เห็นว่า เวลามนุษย์เรามองอะไร ช่วยไม่ได้ที่จะต้องมีความเชื่อบางอย่างที่มีอยู่ก่อน เช่น โลกเป็นอย่างไร แต่ถ้าเราเชื่อแบบไม่ค่อยตรวจสอบตัวเอง ทุกอย่างก็จะถูกจัดเข้าไปในกรอบนั้น สิ่งนี้มีผลโดยตรงต่อการสร้างความเคียดแค้นให้แก่สังคมที่ผมเห็นโดยไปตัดสินใจว่า ควรจะไปจัดการกับกลุ่มต่างๆ ที่ชุมนุมอยู่ที่ต่างๆ เพราะจัดเข้ากลุ่มที่คิดว่ามีอยู่

การตีความอย่างนี้ทำให้มีคนเจ็บจำนวนมาก แต่เมื่อเอาเรื่องนี้ไปพูดก็มีผล ผมเคยทดลองทั้งกับนายอำเภอ และผู้กำกับตามภูธรต่างๆ ที่มีหน้าที่ไปจัดการกับกลุ่มต่างๆ เวลาชุมนุมเรียกร้อง เมื่อเอาเรื่องนี้ไปคุยกับตำรวจและค่อยๆ อธิบายก็ได้ผล เขาเข้าใจระดับหนึ่ง แต่ไม่ใช่ 100% ที่ได้ผลเพราะบางคนบอกว่า มันไม่ใช่อย่างไร มันก็มีแค่ข้าวหลามตัด ดอกจิก โพธิ์ดำ โพธิ์แดง สังคมไทยมีแค่นั้น แต่บางคนเขาก็บอกว่า เป็นไปได้ว่าตอนนี้ไฟเปลี่ยนแล้ว ปรากฏการณ์ที่เห็นต้องตีความก่อนที่จะตัดสินใจถึงไม่ใช่ทุกคนจะคิดเช่นนี้ แต่อย่างน้อยทำให้หยุดคิดหน่อย

จริงๆ แล้ว ปรชญาอาจหวังอะไรเกินกว่านี้ไม่ค่อยได้ หวังได้เพียงทำให้สังคมหยุดคิด ใช้สติมากขึ้นหน่อย ไม่รีบสรุปว่าสิ่งที่จริงเป็นอย่างที่เห็น

ตัวอย่างที่ 2

ตัวอย่างนี้เกี่ยวกับการพัฒนาวิทยาศาสตร์กับเทคโนโลยี เป็นปัญหาที่หลายคนในสังคมกำลังพยายามจัดการอยู่ ถ้าผมจำไม่ผิด เมื่ออาทิตย์ที่แล้ว คณะรัฐมนตรีได้อนุมัติเกี่ยวกับการจัดตั้งหน่วยงานร่างนโยบายวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีของชาติ โดยพยายามดูว่า ทำอย่างไรจึงจะสามารถพัฒนาวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีในสังคมไทยได้

จากการที่ผมเคยคุยกับคนที่ทำงานอยู่ในวงการนี้ในประเทศไทยมาเกือบยี่สิบปีแล้ว พบว่ามี assumption อยู่อย่างหนึ่งคือ วิธีคิดของคนไทยรวมๆ ไม่ใช่เป็นวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ ในการพบปัญหา หรือแก้ปัญหา หรือการตัดสินใจบางอย่างในชีวิต จะใช้ญาณวิทยาชุดหนึ่ง ซึ่งต่างจากวิทยาศาสตร์เทคโนโลยี ดังนั้นต้องหาวิธีแทนที่ญาณวิทยาชุดนั้น

แต่ถ้าจะเอา x ที่ดีที่สุดมาแทนที่กันเลย และแทนที่ญาณวิทยาแบบนั้นด้วย ญาณวิทยาของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ผมรู้สึกว่าจะต้องให้แน่ใจว่าถูก ถ้าจะเข้าไปเล่นถึงขนาดนี้ เพราะอะไร เพราะการทำเช่นนั้นก่อนข้างจะสร้างความเครียดให้คนมาก ถ้าไปบอกคนผ่านหลักสูตรวิทยาศาสตร์เทคโนโลยี หรือบอกผ่านนโยบาย หรือบอกผ่านอะไรก็ตามที่คณะกรรมการจัดทำ ถ้าจะบอกว่า วิธีที่คุณเคยจัดการหาความรู้ที่คุณใช้อยู่ ไม่ใช่เป็นวิธีคิดที่ดีที่เหมาะสม อยากให้เปลี่ยน คราวนี้คนก็จะบอก โอ! อันนี้เป็นเรื่องใหญ่ ยาก และอาจกระทบกระเทือนหลายอย่าง

ผมไม่แน่ใจว่าทำได้ ถ้าทำไม่ได้ คราวนี้ก็รู้สึกเจ็บอีกแบบ อย่างกับลำหลัง ไม่ทันความก้าวหน้าของโลก เพราะฉะนั้น ถ้าคิดว่าประเด็นนี้จริง ก็ต้องให้แน่ใจจริงๆ

ผมอยากจะพูดถึงตัวอย่างชุดหนึ่ง ซึ่งเป็นทักษะที่คิดว่า สิ่งที่คุณมาทั้งหมดนี้ไม่จริง คือปฏิเสธว่าวิธีการของวิทยาศาสตร์ไม่ใช่ของใหม่ อันนี้ผมไม่ได้พูดถึงภูมิปัญญาชาวบ้านหรืออะไร และไม่ได้พูดถึงตัวความรู้ แต่ผมกำลังพูดถึงวิธีการ ทักษะที่คิดว่าวิธีการหาความรู้ที่เรียกว่าวิธีการวิทยาศาสตร์เป็นวิธีการที่อยู่ในตัวมนุษย์ทุกคน ไม่ใช่เป็นวิธีการที่เกิดขึ้นกับการพัฒนาวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีใน 500 ปีที่ผ่านมาในทางตะวันตก ยิ่งไปกว่านั้น บางคนคิดว่า สิ่งนี้เป็นวิธีการที่อยู่ในสัตว์ชั้นสูงด้วย และจะอธิบายว่าทำไมจึงต้องอยู่โดยโยงวิธีนี้กับกลไกของการวิวัฒนาการ แต่เรื่องสัตว์ขงพุดินเดียว เพราะว่าวันนี้จะพูดกันเรื่องคน ถ้าใครสนใจที่จะอ่านหรือค้นคว้าเพิ่มเติมในเรื่องนี้ คุณงานของโรบิน ดันบาร์ (Robin Dunbar) ชื่อ *The Trouble with Science* (1995)

ผมขออธิบายสิ่งที่ดันบาร์ทำในหนังสือนี้เล็กน้อยคือ เขาอยากสรุปว่า วิธีการสังเกต ตั้งสมมติฐาน ทดสอบสมมติฐาน หรือหา prediction แล้วทดสอบ แล้วหาต่อไป เป็นวิธีที่ทุกคนใช้ในทุกส่วนของโลกมาช้านาน ไม่ใช่แค่ว่าคนมีสามัญสำนึกก็สังเกต ไม่ใช่แค่นั้น คือ ตัววิธีทดสอบอะไรทุกอย่างมีอยู่ในมนุษย์ทุกคน เขายกตัวอย่างประกอบหลายตัวอย่าง

ตัวอย่างหนึ่งที่ผมคิดที่น่าสนใจ คือ ตัวอย่างเกี่ยวกับคนเผ่าชื่อ เมนเด อยู่ในประเทศซิริอีออน ในแอฟริกา ทางตะวันตก คนกลุ่มนี้จะมิงานหลัก คือ ปลุกข้าวที่เขา

เรียกว่า ข้าวแดง ข้าวแดงนี้เป็นข้าวที่มีแต่เฉพาะในภูมิภาคแถบแอฟริกาตะวันตก พอไปศึกษาก็พบว่า คนกลุ่มนี้จะทำในลักษณะซึ่งทำมาเป็นร้อยๆ ปีแล้ว เขาเล่าให้ฟังว่ามี การสอนมาจากปู่ย่าตายาย คือ ทุกคนที่ปลูกข้าวจะมีพื้นที่เล็กๆ อยู่ผืนหนึ่งข้างเคียง พื้นที่ปลูกข้าวจริง ที่ผืนนี้จะเป็นที่ทดสอบปลูกข้าวแบบต่างๆ คือ เขาจะเอาเมล็ดพันธุ์ข้าวไปผสมกันบ้าง เกิดตามธรรมชาติบ้าง ถ้าเจออะไรใหม่ เขาก็จะปลูกอยู่ในพื้นที่เล็กๆ ซึ่งอยู่ข้างๆ นาของเขา จะทำอย่างนี้เป็นประจำ เป็นลักษณะการปลูกข้าวของเขา

ในขณะที่เขาทดลองอยู่ เขาก็จะวัดทุกครั้งแต่ละปีเพื่อดูว่าได้ข้าวเท่าไรต่อพื้นที่ เขาจะดูว่าผลผลิตที่ได้อยู่ในพื้นที่สี่เหลี่ยมทดลองของเขาเทียบกับที่เขาปลูกอยู่เป็นอย่างไร และถ้าอันใหม่ได้มากกว่า ปีหน้าเขาจะไม่ใช้ข้าวแบบใหม่ไปปลูกทันที แต่เขาจะปลูกข้าวชนิดเดิมต่อไปก่อน และจะทำอย่างนี้ประมาณ 3 ครั้ง เมื่อทดลอง 3 ครั้งเสร็จแล้ว ปีถัดไปถึงจะเอาข้าวที่อยู่ในพื้นที่ทดลองนั้นไปปลูกเป็นข้าวพันธุ์หลัก ขณะที่เอาพันธุ์ใหม่เป็นข้าวพันธุ์หลัก ก็จะทำแบบนี้กับข้าวอีกพันธุ์หนึ่งไปผสมกับอีกพันธุ์ ถ้าพันธุ์หลักใช้ไม่ได้ก็กลับไปใช้พันธุ์เดิม วิธีการนี้ทำมาเป็นวิธีกติของการทำมาหากินของคนกลุ่มนี้

ถ้าคิดแล้ว ลักษณะของการทำงานแบบนี้ก็ไม่ต่างอะไรจากขั้นตอนกระบวนการที่ปกติเราเรียกกันว่า กระบวนการคิดแบบวิทยาศาสตร์วิธีการซึ่งสังเกตเห็นว่า สิ่งนี้ดีแต่ยังไม่แน่ ต้องทดลองอีกทดลองแล้วเอาไปใช้หา prediction เช็คว่าเป็นอย่างไร ถ้าไม่ดีก็ไม่เอาไปใช้ ไปทดลองเพิ่มเติมอีก เป็นกระบวนการอย่างนี้ไปเรื่อยๆ

นอกจากกลุ่มนี้แล้ว ดันบาร์ก็พยายามหาตัวอย่างอื่นๆ ประเภทนี้ตามที่ต่างๆ ขอเล่าให้ฟังอีกตัวอย่างหนึ่งที่เขาใช้ เพราะจะโยงไปถึงคำถามว่า ทำไมสัตว์ชั้นสูงเป็นนักวิทยาศาสตร์ไปด้วย ในตัวอย่างนี้มีนกประเภทหนึ่งเรียกว่า นกน้ำผึ้ง อาศัยอยู่ที่แอฟริกาทางใต้ นกน้ำผึ้งนี้มีลักษณะพิเศษ คือ ชอบกินน้ำผึ้ง แต่ไม่สามารถจะรังผึ้งได้ เพราะมันตัวเล็กเกินไป รังผึ้งมันแข็งจึงจะไม่ได้แต่ชอบกิน ขณะเดียวกันนกแบบนี้จะหารังผึ้งเก่งด้วย

นกมันแก้อย่างนี้ เวลาเจอรังผึ้ง นกมันก็บินไปหาคน แล้วมันก็จะบอกโดยการบินไปบินมา และคนแถวนั้นก็สอนกันมาจากปู่ย่าตายายว่า ถ้านกประเภทนี้บิน

มาแสดงว่าคงได้นำฝั่งแล้ว เมื่อนกบินมาแถวๆ คนที่กำลังทำไร่ทำนาอยู่ ทันทีที่เห็น คนก็จะตามนกไป นกก็จะพาไปที่รังฝั่ง พอพาไป คนเหล่านี้ก็จะทุบรังฝั่ง และ เหลือไว้ให้นกจำนวนหนึ่ง ถ้าไม่เหลือไว้ นกก็จะไม่มาอีกแต่จะไปหาคนอื่นแทน

ที่น่าสนใจคือ เมื่อไปศึกษาเก็บข้อมูลเพิ่มเติม แล้วสงสัยว่าสัตว์ชั้นสูงต้องใช้ วิทยาศาสตร์ คือปรากฏว่า คนเรียนรู้ว่ารังฝั่งอยู่ไกลแค่ไหนด้วยระยะเวลาที่นกบินกลับมาหา คือ เมื่อนกบินไป คนก็ตาม พอไปสักครู่ นกอาจจะบินเลยคน เมื่อคนไม่เห็น สักพักนกก็กลับมาใหม่เพื่อให้ตามต่อไปได้ ระยะห่างระหว่างที่ไม่เห็นและเวลากลับ มาจะบอกว่ารังฝั่งอยู่ไกลแค่ไหน คือ ถ้ารังฝั่งยังอยู่อีกไกล นกก็จะบินไปนานกว่าจะกลับ มา แต่ถ้ารังฝั่งอยู่ใกล้ ก็จะกลับไปกลับมาค่อนข้างบ่อย มันเป็นวิธีที่ทำให้ชาวบ้าน ตรนนั้นรู้ว่ายังอีกไกลหรือเปล่า

ทีนี้ปรากฏว่า คนบางคนทิ้งไร่นาเป็นระยะเวลานานไม่ได้ เดียวคนหรือสัตว์ อื่นมาทำให้เสียหาย เพราะฉะนั้นเมื่อตามนกไป ถ้าดูท่าทางว่าไกล วันนี้เขาก็ไม่เอา น้ำฝั่ง แล้วเขาก็กลับ ทีนี้ปรากฏว่านกพวกนี้เก่ง ถ้าเมื่อไรเห็นท่าทางคนนี้ก็จะตาม เพราะไกลหรือเหนื่อย ก็จะเริ่มบินสั้น ให้นึกว่าใกล้ พอบินสั้นคนก็จะยอมตามต่อ และในที่สุดก็ลอบสำเร็จ พาไปถึงรังฝั่งได้ เป็นวิธีคล้ายๆ การทดลองคือ ต้องสังเกตว่าเรื่องนี้จะได้ผลหรือไม่ และถ้าไม่ ก็จะปรับวิธีการ

ทีนี้ถ้ามาทั้งหมดเกี่ยวอะไรกับที่ผมกำลังพูดถึงการพัฒนาวิทยาศาสตร์เทคโนโลยี ผมคิดว่าอย่างนี้ ทำไมหลายปัญหาเกี่ยวกับเรื่องที่ผมยกกันวันนี้ในสังคมไทยไม่ต่างกับ ปัญหาที่ผมพูดเมื่อยี่สิบหกลยี่สิบเจ็ดปีก่อนตอนผมกลับมาและเริ่มทำงานใหม่ที่คณะ วิทยาศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ตอนนั้นผมสนใจเรื่องนี้โดยตรง คือ การพัฒนา วิทยาศาสตร์เทคโนโลยี ผมชักเริ่มสงสัยว่า สมมติฐานเบื้องต้นของเราผิดหรือเปล่า คืออาจจะเห็นว่า ปัญหาไม่ใช่ว่าคนไทยไม่นิยมการคิดแบบวิทยาศาสตร์ แต่อาจจะเป็น ได้ว่า เราไม่เข้าใจว่าการพัฒนาวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีไม่ใช่เป็นการเอาวิธีใหม่ที่คนไม่ รู้ไปใส่ให้ แต่เป็นการเข้าใจวิธีที่ใช้อยู่ตามธรรมชาติ แล้วเอามาอธิบาย หรือให้ตัวอย่าง ที่ค่อนข้างคุ้น และค่อยๆ ขยายตัวอย่างไปเรื่องอื่น ปัญหาอาจจะไม่ใช่เรื่องญาณวิทยา เลย อาจจะเป็นอุปปรัชญาหรือเรื่องการสอนวิทยาศาสตร์มากกว่า

ผมก็ไม่แน่ใจกับเรื่องนี้ แต่ในเมื่อพบปัญหาที่ไม่ก้าวหน้าก็น่าจะคิดหลายๆ แบบ และเมื่อไม่ประสบความสำเร็จในยี่สิบสามสิบสี่ปี ก็ชวนให้คิดว่าอาจตั้งสมมติฐานผิดตั้งแต่แรก และนี่คืออีกตัวอย่างหนึ่งที่ปรัชญาช่วยสังคมได้ ถ้าสังคมกำลังติดขัดอะไร อาจเป็นเพราะสมมติฐานในใจผิด ถ้าเรามองออกว่า presupposition บางอย่างของสังคม ในเรื่องนี้คืออะไร เราก็ต้องพยายามชักชวนให้คุยกันว่า ควรเปลี่ยน presupposition นั้นหรือไม่

ตัวอย่างที่ 3

ตอนนี้มาถึงตัวอย่างที่ 3 เป็นเรื่องของปรัชญาสังคมเกี่ยวกับเรื่องการพัฒนาประชาธิปไตย คือ ผมคิดว่า ปัญหาหนึ่งที่เรากำลังพบในช่วงเปลี่ยนผ่านของการพัฒนาประชาธิปไตย คือ เราไม่เข้าใจแก่นอย่างหนึ่งของสังคมประชาธิปไตย ซึ่งถ้าแก่นนี้ไม่สามารถใส่เข้าไปในสังคมได้ สิ่งที่ได้ก็ไม่ใช่ว่าสิ่งที่ต้องการ และไม่ได้อะไรเลยด้วย แต่จะไปแกว่งอยู่ตรงกลาง สิ่งทีพูดถึงนี้ผมได้เสนอในบทความ (มารค ตามไท 2543) ใจความโดยย่อมีดังนี้

เกี่ยวกับประเด็น "ความเป็นอิสระทางศีลธรรม" ซึ่งหมายถึงอิสระในการตัดสินใจเชิงบรรทัดฐาน ผมใช้คำว่าศีลธรรมคลุมหมด ถ้าใครคิดว่าศีลธรรมเป็นเรื่องเฉพาะก็เปลี่ยนจาก "ความเป็นอิสระทางศีลธรรม" เป็น "ความเป็นอิสระทางความคิดในเรื่องเชิงบรรทัดฐาน" ก็ได้ความเป็นอิสระในที่นี้คือ พลเมืองแต่ละคนในสังคมประชาธิปไตย จำเป็นต้องคิดเรื่องเชิงบรรทัดฐานด้วยตัวเอง ทำไมจึงจำเป็น จำเป็นเพราะนั่นคือพลังของระบอบประชาธิปไตย ข้อถกเถียงเป็นพันๆ ปีระหว่างการปกครองระบอบที่เรียกกันว่าประชาธิปไตยกับระบอบที่บอกว่าเอาผู้รู้มาปกครอง จะเป็น Philosopher King หรือใครก็ตาม ต้องตอบปัญหาว่า ทำไมเอาผู้รู้มาปกครองถึงดีกว่า หรือ ทำไมฟังเสียงส่วนใหญ่ดีกว่าการเอาผู้รู้มากำหนด

คำตอบก็มีต่างๆ นานาว่าทำไมแบบหนึ่งดีกว่าอีกแบบ ตั้งแต่เรื่องการปกป้องสิทธิไปสู่เรื่องการเกิดพลังในสังคม เพราะคนยอมรับ ถึงแม้ไม่ใช่ดี คือ ระบอบประชาธิปไตยไม่ได้ประกันว่าต้องได้คนดี ถ้าหวังอย่างนั้นเป็นการเข้าใจผิด แต่ที่จริง

ประกันว่าได้คนปานกลาง ดังนั้นพลังของระบอบประชาธิปไตยอยู่ที่เป็นคนปานกลางที่เป็นที่ยอมรับ เมื่อเป็นที่ยอมรับ บวกกับระบบที่เข้มแข็งก็เลยไปได้ดี

แต่ในความคิดของผม พลังของระบอบประชาธิปไตยอยู่ที่เรื่องความเป็นอิสระทางการคิดเชิงบรรทัดฐานมากกว่า เพราะอะไร เพราะเราไม่รู้ว่าใครรู้ ซึ่งนี่ก็เป็นเหตุผลหนึ่งในบรรดาเหตุผลที่คนให้กันมาทั้งหมด และผมรู้สึกว่ามีน้ำหนักมากที่สุด

เราไม่แน่ว่า ใครเป็นผู้รู้เกี่ยวกับวิธีการอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข เมื่อไม่แน่ว่าใครรู้ การที่ทุกคนคิดอย่างอิสระเกี่ยวกับเรื่องเชิงบรรทัดฐานก็จะได้สิ่งหนึ่งมา ซึ่งอาจเรียกว่า "ปัญญาขององค์กรวม" ปัญญาขององค์กรวมไม่ได้แปลว่า ดีเลิศที่สุดในบรรดาสิ่งจะทั้งหลายในจักรวาล แต่อาจเป็นสิ่งที่ดีที่สุดที่สังคมหามาได้ โดยมีเงื่อนไขอย่างหนึ่งในการที่จะได้สิ่งนี้มา ก็คือ ทุกคนต้องคิดอย่างมีอิสระ เพื่อเอามาผสมผสานกัน แล้วก็ได้ปัญญาจากฝ่ายรวม

สังคมไทยในปัจจุบันไม่มีสิ่งนี้เพียงพอ จึงไปติดอยู่กึ่งกลางระหว่างสังคมอุปถัมภ์กับสังคมประชาธิปไตย เมื่อติดอยู่กึ่งกลาง ผมว่าแย่กว่าแบบเดิมอีก กลับไปแบบเดิมยังดีกว่าการไปอยู่กึ่งกลางระหว่างสังคมอุปถัมภ์กับสังคมประชาธิปไตย ผมหมายความว่า พลเมืองไม่คิดอย่างเป็นอิสระ แต่ผ่านกระบวนการต่างๆ เช่น การเลือกตั้ง ขณะที่พื้นฐานของการตัดสินใจยังเป็นพื้นฐานในระบบอุปถัมภ์ คือ เวลาถกเถียงเรื่องอะไรก็ยกคนอื่นมาอ้างตลอด เวลาเราเรียนข้อบกพร่องในการใช้เหตุผลต่างๆ ในตรรกวิทยา fallacy ข้อแรกก็คือ การไปอ้างคนอื่น พระพุทธเจ้าท่านก็สอนว่า การทำเช่นนั้นไม่ได้นำไปสู่ปัญญา เราไม่ควรไปอ้างคนอื่น แต่ต้องคิดเอง

สังคมไทยยังมีสิ่งนี้อยู่ทุกวงการ และไม่ใช่ว่าเฉพาะในวงการที่มักกล่าวกันว่าล้าหลัง การเปลี่ยนแปลงวงการวิชาการก็เป็นอย่างนี้ วงการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยก็เป็นอย่างนี้ ผมเข้าไปนั่งฟังหลายรายการที่ถกเถียงกัน เวลาบอกว่า ควรจะทำอะไรสักอย่าง แทนที่จะบอกเหตุผลที่อ้างผู้ใหญ่อะไรๆ เช่น ท่านปรีดี อาจารย์ป๋วย เป็นต้น ถึงแม้เราสามารถเรียนรู้จากท่านเหล่านี้ได้มาก แต่ถ้าจะคิดอย่างอิสระ อย่างเช่นนี้ อย่างเดียวไม่ได้ ประเด็นนี้รวมไปถึงการอ้างผู้อุปถัมภ์อื่นๆ ในสังคมไทยด้วย ผมคิดว่าสังคมไทยยังขาดมิตินี้ มิตินี้ให้คนคิดอย่างอิสระในเชิงบรรทัดฐาน ถ้าไม่เปลี่ยนตรงนี้

ก็จะไปอยู่ตรงกึ่งๆ กลางๆ และพัฒนาต่อไปได้ยาก เพราะไม่ใช่ทุนทั้งหมดที่มีอยู่

การตั้งข้อสังเกตต่างๆ เกี่ยวกับเรื่องนี้เป็นสิ่งที่จะการปรัชญาให้แก่สังคมได้โดยการตั้งคำถามว่า สิ่งนี้เป็นปัญหาใช่หรือไม่ คือไม่ใช่ว่าทุกอย่างที่ปรัชญามองจะถูกหมด แต่อย่างน้อยต้องตั้งคำถามให้คิด มิฉะนั้นก็จะลอบไปโดยไม่เข้าเป้าสักอย่าง

ตัวอย่างที่ 4

ตัวอย่างนี้ผมยังไม่เคยทดลองนำเสนอต่อคนที่อยู่นอกวงการปรัชญา สามตัวอย่างแรกนี้ผมได้ไปทดลองใช้แล้วกับกลุ่มต่างๆ ในสังคม เพื่อที่จะทำให้เปลี่ยนวิธีคิดเกี่ยวกับปัญหาบางอย่างในบ้านเมือง และอาจจะทำให้ร่นระยะความบอบช้ำ และในสามตัวอย่างนี้ ตัวอย่างที่ 1 เป็นอันที่ชัดที่สุดและเห็นได้ค่อนข้างง่ายตัวอย่างสุดท้ายนี้ reference คือ บทความของเบอร์ทรัม (Bertram 1997) ซึ่งกล่าวถึงสิ่งที่บางทีเราเรียกกันว่า paradox of emancipation การปลดปล่อยทำให้เกิด paradox อย่างหนึ่ง ซึ่งเกี่ยวกับการดำเนินการในสังคมประชาธิปไตย หรือ การใช้กระบวนการประชาธิปไตย ดังต่อไปนี้

บางครั้งมีบางอย่างเราอยากให้สังคมรับ แต่คิดว่าไม่สามารถที่จะอธิบายให้สังคมเห็นว่าดีได้ เพราะข้อถกเถียงซับซ้อนเกินกว่าที่จะสามารถตามได้ อาจจะเป็นข้อถกเถียงในลักษณะปรัชญาที่ไปใช้รูปแบบที่ technical มาก หรือ อาจจะเป็นวิธีคิดซึ่งไม่คุ้น ถ้าเรานำเหตุผลเหล่านี้ให้แก่สังคม แล้วบอกว่าควรทำอย่างนี้ ด้วยเหตุผลอย่างนี้ พวกเขาอาจจะตามเหตุผลไม่ได้ แต่ถ้าไปทำบางอย่างโดยไม่ถามเขา เช่น ไปเปลี่ยนวิธีคิดก่อนด้วยหลักสูตรต่างๆ หรือด้วยนโยบาย หรือ พรบ. การศึกษา หรือ อะไรก็ตาม อาจเปลี่ยนวิธีคิดให้คนสามารถมาเห็นความดีของเหตุผลที่ครั้งแรกไม่สามารถเห็นได้ นี่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นค่อนข้างบ่อย

ที่นี้ paradox ที่เกิดขึ้นคืออะไร paradox ที่ผมคิดว่าเกิดขึ้นในการศึกษาทุกแบบ คือ ทุกครั้งที่ให้การศึกษาจะเป็นการตีกรอบว่า วิธีประเมินที่เหมาะสมหรือถูกต้องควรใช้วิธีไหนบ้าง การให้การศึกษาเป็นการบอกว่าบางอย่างนี้ไม่ถูก ตัวอย่างที่ผมคิดว่าชัดที่สุดคือ ตัวอย่างเรื่องการคิดแบบวิพากษ์วิจารณ์ สิ่งที่ยากที่สุดในการสอน

การคิดแบบวิพากษ์วิจารณ์คือ การที่เราไม่ไข้อยากให้คนคิดแบบวิพากษ์วิจารณ์ได้ แต่เราอยากให้คนคิดแบบวิพากษ์วิจารณ์ถึงขนาดที่สามารถคิดได้ด้วยว่า การคิดแบบวิพากษ์วิจารณ์ดีหรือไม่ คือเราต้องการคนที่สามารถมีวิจารณญาณพอที่จะพิจารณาว่าวิธีนี้ดีหรือไม่

ทีนี้ปัญหาคืออะไร ปัญหาคือ แทนที่ที่สอนวิธีคิด สิ่งที่ดีไปด้วยคือ การสอนว่าวิธีนี้ดีนั่นเอง เพราะเป็นเรื่องยากมากที่จะเรียนการคิดแบบเชิงเหตุผลในลักษณะที่ไม่มีการผูกอยู่ว่าวิธีนี้ดี มันมีการประเมินวิธีที่เหมาะสมอยู่ในตัววิธีฝึก เพราะฉะนั้นเมื่อเรียนเสร็จแล้ว และเรามาถามว่า คิดแบบนี้ดีไหม สิ่งที่เรามีติดตัวเพื่อที่จะไปประเมินอันนี้บังคับคำตอบว่า ดี เพราะไม่มีวิธีอื่นที่จะใช้ประเมิน

นี่เป็นปัญหาที่ค่อนข้างอันตราย แต่ไม่ไขว่คว้าแก้ไขไม่ได้ แต่ผมคิดว่า วิธีแก้ น่าจะคือ เมื่อรู้ว่ามีปัญหานี้ ก็อาจจะหาวิธีจัดการกับตัวเองว่า เวลาเราจะประเมินการใช้เหตุผลว่าดีหรือไม่ อย่าไปติดกับการเรียนเรื่องเหตุผลมาจัดการประเมินตัวมันเอง แต่ไม่ง่าย ถ้าไม่ระวังประเด็นนี้ก็จะเกิดสิ่งที่ผมพูดตอนต้น คือ paradox of emancipation การศึกษาจะกลายเป็นไม่ใช่การเรียนรู้กันในสังคม แต่เป็นสิ่งที่เรียกกันว่า 'ล้างสมอง' แต่ล้างสมองกันแบบไม่ค่อยรู้ตัว ล้างสมองโดยไม่ได้ตั้งใจด้วยการศึกษาที่ทำให้เชื่อว่าการศึกษานี้ดี ไม่ใช่ล้างสมองด้วยเจตนาที่ร้าย เวลาสอนก็สอนว่า ให้ทำอย่างนี้ๆ แปลว่าทำอย่างนี้ๆ ถูก ควรจะทำ เลยประเมินไม่ได้ว่า ทำอย่างนี้ๆ ถูกหรือไม่ด้วยวิธีอื่น

ตัวอย่างที่ 4 นี้ ไม่ทราบว่าจะไปชี้นำสังคมอย่างไร เพราะถ้าชี้นำแล้วสังคมคงงกกว่าก่อนชี้นำ แต่ก็อาจทำได้โดยในวงการปรัชญาเองต้องมีความเข้าใจเรื่องนี้อย่างชัดเจนก่อน การพยายามจัดการเรื่องนี้เป็นหน้าที่ของเราโดยตรง และจะมีผลค่อนข้างมาก สิ่งที่จะให้ไปในการสอนปรัชญาคืออะไร นอกจากวิธีคิดแล้ว ผู้เรียนยังได้วิธีคิดที่จะประเมินวิธีนี้หรือไม่

13

Addressing the Democratic Deficit: Trickle-down Democracy and Learning to Walk the Deep Talk

*When the dance is not going well,
blame the flute and the drum.*

– Old Thai saying–

The dance of globalization is not going well. This is evidenced not only by the familiar events that have taken place in cities like Seattle and Genoa, but in what is happening in smaller and more remote places around the world, such as Ubolratchatani province (Pak Mool dam area) and Songkhla province (proposed pipeline route in Jana district) in Thailand, and also, sadly, by the different degrees of satisfaction expressed in some countries regarding the tragic events that took place in the United States on September 11th. Where shall we place the blame for this failure of the globalization dance? The idea behind the above saying is that there is a tendency for the dancers to look elsewhere for the cause of the failure of the dance, and in so doing, fail to rectify the situation. Before attempting to find remedies for the situation, the question that needs to be asked first is, "In what sense is the dance not going well?". To answer this question, in turn, requires an answer to the question "Who is the dance for?" If the dance is for the dancers, then 'not going well' could mean 'not being able to dance with the rhythm the dancers desire' and then maybe the problem does lie with the flute and the drum. Perhaps the rhythm given by the flute and the drum is too slow and not to the dancers satisfaction. However, if the dance is for a wider audience, 'not going well' could mean 'a sense of disharmony among the audience' with

the cause of the problem lying in the dancers not keeping in rhythm with the flute and the drum, or it could simply mean a portion of the audience not liking the choreography or not liking the song being danced to.

How does the above analogy work in the case of the globalization dance, where trans-national organizations form the core of the group of dancers? I think it suggests that in trying to find remedies to a globalization process which some have described as being 'out-of-control', whether it be remedies which focus on traditional governance questions at the trans-national level or which suggest expanding the idea of governance at such levels to include questions of legitimacy and representation, the proper starting point is to ask the question, "For whom is this dance?", which is to talk about the aims of globalization. From here we can get a better understanding as to exactly in what sense globalization is not going well and proceed on to finding the proper steps to take. All this is, of course, based on the assumption that we can think of globalization not only descriptively but normatively as well. It's direction can be shaped by asking such questions as whether globalization as we see it now can be all it can be, in other words, how can it contribute to the over-arching goals for humanity as a whole. Global integration will be different from all previous integrations, such as European integration, because in this case there will be no "other" to relate to or by which to define its aims. This does not mean that asking such questions should dominate the thinking on this topic, but rather that we must have answers to some fundamental questions in order to provide a framework for the hard work of detailed analysis that is to follow. Detailed analysis that is needed to answer questions of substance regarding the globalization process, which quite likely will involve competing proposals regarding reform of this process. The framework I will use for my subsequent suggestions and ideas in this paper is that globalization is for humanity as a whole and has the potential to be a liberating chapter in the history of mankind. Liberating in that it will free members of humanity from their individual histories to a certain degree, and thus be able to provide a position of moderation between

our dual natures of desiring both community and individual freedom (Tamthai 2001). Therefore, to the extent that globalization results in social-political realities very similar to what existed previously in a country, that country has lost out on the fruits of globalization. Globalization, if successful, should help some countries learn how to be more free, and help other countries learn how to be less free. The important question that must be tackled becomes, "When is globalization a hindering factor to the social and political development of nation-states (which then makes it self-defeating with respect to its aims) and how can it become a contributing factor (which will in turn provide further impetus)?" We want to transform a spiraling-down process into a spiraling-up process. The general suggestion I wish to make is that the answer is different for different parts of the world and for different trans-national organizations, and thus the concrete steps to be put into place might have to be varied as well.

1. In What Sense is Globalization Going Wrong?

The ills of globalization have been enumerated and discussed in detail, especially during the past five years. Prominent among them are such situations as (1) people no longer having meaningful control over decision making bodies of organizations whose decisions effect their everyday life, (2) people not being able to participate in designing the structure of such organizations, (3) states no longer having the ability to look after its citizens, (4) states no longer putting the well-being of its citizens foremost, (5) market-forces favoring the rich over the poor, (6) the development of democracy being put on hold, (7) the diminished appeal of democracy in general etc. Though this list certainly does not exhaust all the ills that have been suggested, it does indicate that not all nations and peoples in the world suffer the same ills of globalization. The reason of course is quite apparent. Not all nations have the same social-political-economic structure, either in their current forms or even in their goals. People who wish to participate and

have some control over organizations which effect their lives are often citizens of countries where these mechanisms are more or less already operating at the nation-state level. States which make decisions without putting the quality of life of their citizens first are usually those that are less able to compete globally and feel an urgency to rectify the situation even at the expense of some these citizens. In these cases where globalization is forcing states to choose between the well-being of the people and the 'image' of the country on the world stage, the people most often are losing out. Even if there were an expansion of options like opt-out clauses in a variable-geometry setting it is not clear that such states would choose those options. Regarding their development of democracy, globalization comes at a time when many countries are just beginning to emerge from a very long period where the social and political life of these societies were part of a general patronage system. Many of these countries do not see any advantage to developing a democratic community locally in connection with being able to reap the benefits of globalization, or even worse, see such developments as an obstacle to playing a catch-up game.

Perhaps it would be useful to consider for a moment the matter of the severity of the ills mentioned above. Is the challenge to globalization raised by presenting these ills merely the lament of some romanticized view of humanity, or are these ills of a nature that is fundamental enough to force a reconsideration of the mechanisms of globalization currently in place? Here again I think the status of the differing ills vary. The situation of weak social-political institutions in the countries of Southeast Asia being hampered in their development is much worse than say the lack of direct control over EU rule-making by citizens of its member states. This is so because nation-states are still at the present time the primary care-giver to people who are suffering hardships in their daily struggles. Without such care and concern being institutionalized to some degree, the to be expected adverse impacts of any kind of change along the lines of globalization will take place without enough security nets to distribute these impacts more equitably.

The people impacted will then become buried even deeper in their particular histories and, for them, the eventual liberating feature of globalization will not even be able to get off the ground. The situation here is analogous to the situation of treating forms of cancer which respond favorably to chemo-therapy. But if the immunity level of the patient is too low, even the usually successful treatment will not work, and in extreme cases might even kill the patient.

In looking to address these ills, a question to be considered is in regards to the relation between these ills of globalization and those trans-national organizations which form the engine of the globalization process. In the sense that all trans-national organizations have moved decision making with local impact beyond the confines of the nation-state, they are all part of this engine, even if to different degrees. For the most part the ills are directly related either to the governing structure and rule-making process of such organizations or to the rules emanating from the organizations via these processes. In so far as rules resulting from processes which are legitimized by participation are easier to accept, the democratic deficit which exists in these organizations can be seen to be one of the main causes of these ills. In some cases the deficit is a direct cause, while in other cases where the deficit is responsible for hampering the democratic development of some member states it would be more accurate to describe it as an indirect cause. Also, where there is such a deficit, the deficit might show itself in different forms. In other words, there could be a deficit of different defining characteristics of democratic institutions in different organizations. For example, some may not be participatory enough while others do not have a mechanism to ensure accountability. These trans-national organizations fall into two general categories, one where the members are nation-states (such as the UN, WTO and ASEAN) and the other along the lines of NGOs, but at the international level. Sometimes these two categories are referred to as organizations which *make* policy versus those that *shape* policy. The why and how of addressing the democratic deficit of these two kinds of

trans-national organizations are very different, and only the first category will be discussed in this paper. All this suggests making a distinction between three types of trans-national organizations within the first category in order to find appropriate ways to address the different democratic deficits in existence. Let us call those organizations whose member states have similar internal democratic institutions which have been in existence for a reasonably long period, type-1 organizations. A paradigm example of a type-1 organization would be the European Union. Type-2 organizations are those organizations whose member states also share similar features, but rather than the features shared by members of type-1 organizations these states are either taking the beginning steps towards building internal democratic institutions or have not yet begun the first step. A paradigm example of a type-2 organization is the Association of South East Asian Nations. Type-3 organizations are those organizations whose member states have diverse social and political structures which vary greatly both in nature and in age. A paradigm example of a type-3 organization is the World Trade Organization. The rest of the paper will primarily be a discussion of the democratic deficit of type-2 and type-3 organizations. There are two reasons for my skipping over type-1 organizations like the EU besides a lack of knowledge on my part. First, there are a number of people who are of the opinion that such organizations already reflect the form necessary for future global governance (for example Giddens [2000]) or that they are the best institutional models existing at the present time which can provide for 'humane governance' (Falk 2001). Secondly, it is not clear whether addressing whatever democratic deficits exist in such organizations is what is really needed to fulfill the hopes of globalization for those contexts. Perhaps finding ways to strengthen a community of mutual concern is just as important for the members of type-1 organizations, if not more, than fine-tuning the procedures which address the democratic deficit.

2. The Democratic Deficit and Type-2 Trans-national Organizations

Type-2 organizations are made up of member countries all of which are new and fragile democracies or else completely authoritarian. This gives rise to the interesting and different situation where the democratic deficit at the organization level is actually less than that which exists at the level of the member countries. With respect to the paradigm example of ASEAN as an organization of this type, we can see that the ways that government officials of these ten countries treat each other and conduct their business, both at the formal and informal level, are much more in keeping with a democratic spirit than what transpires in their individual countries. This holds especially in the social arena where cultural and historical factors have left a legacy of social hierarchy in most member countries which has proven to be one of the greatest obstacles to their internal democratization attempts. An example here is the extreme difficulty of promoting in these countries thinking on one's own about normative matters and participating in debates concerning policies which have public impact, both of which are essential in democratic communities. This is not surprising given that in most of these societies *argumentum ad vericundium* is the preferred mode of reasoning. At the organization level though, there are no shared 'pu yai' (revered people) to defer one's opinion to. Though ASEAN, and perhaps other such type-2 organizations, have often been considered by some analysts to be 'jokes' or 'gangs' in their various dealings (sometimes justifiably) their potential as learning grounds for democracy has been overlooked. In these settings the leaders are not subject to a feeling of inferiority in matters of democracy which they would necessarily experience in dealing with some member countries of type-3 organizations, at the same time they are free of the social restrictions at the local level which they have to abide by in their respective societies. Most discussions take place in a setting of equality. So we have here a situation

possibly similar to that of developing democracy from the 'grass roots' up, in an upside-down sort of way. The EU is definitely not going to be a model in these cases, at least not at the present. Whether it could be a model at the later stages of development of members of type-2 organizations is not clear. More likely a new model with a different way of addressing the democratic deficit will develop. The task at the present though is to find ways to address the deficit in the current situation in light of all the above.

The best example to start with is the question of accountability. How are these organizations accountable to their members, or how are the member states accountable to each other? It almost seems laughable to raise this question in the context of organizations which are famous for not interfering in each other's business, a la ASEAN's 'non-interference pact'. But there has always been a misunderstanding of this stance which is often referred to as 'the ASEAN way'. The question is not one of interfering or not, but of the manner of interfering. There are ways of interfering which are both acceptable and effective if based carefully on the particular cultural settings. In a recent interview, Richard Falk represents the standard understanding of this matter in his reply to the question of how to deal with states which are involved with massive human rights abuses internally: "It's extremely difficult I think to impose human rights from without,... For one thing it's a direct challenge to the sovereignty of other states, for another it's only the strong states and the rich states that can do this in relation to weaker states and poorer states, and these states have a memory of colonialism and domination by western powers. Even if they are opposed to what their governments are doing, they are often resentful of this kind of external pressure." (Falk 2001). But the truth of the matter is that states can influence each other on matters of human rights abuses without it being seen as a challenge to sovereignty *as long as they are equally weak states* (weak in the sense of still being a long way from various social goals such as the protection of human rights) and it is done in some shared context, an example being *kalayanamitr* (the buddhist dhamma of friendship) in the case of

ASEAN. Fellow weak states (relative to the much stronger states in the world) can compete equally in specific matters like doing away with human rights abuses, and in general matters like looking after the well-being of their citizens and making progress in developing democracy. The importance of 'face' guarantees that such competition will take place, given the right setting and if one country starts the ball rolling. The type-2 organizations can be a sort of 'democracy panel' with a monitoring task similar to democracy panels suggested by Pogge in his discussion of concrete steps towards achieving democracy (Pogge 2001), though in this case the composition would be much different. Instead of being under the auspices of the UN, as Pogge suggests, this would be a self-monitoring panel. Can we get much more democratic?

All this 'from the ground up' experimentation with democracy undertaken at the level of type-2 organizations will certainly have some impact on the development of democratic institutions at the nation-state level of the member countries by changing attitudes of leaders, thus providing space for these institutions to grow. What we would have then is a kind of **trickle-down** effect. In debates on Europe's democratic deficit it is often reiterated that the creation of a democratic community that extends beyond the confines of a nation-state is a very difficult process even among a small group of like-minded countries. One example of this is that there can be countries whose citizens are law-abiding but who do not care about the welfare of others outside of family and friends. Do we have 'community' in such a case? An interesting question then is, "Which is easier to create, community from democracy, or democracy from community?" If the latter is the case, and trickle-down democracy is developed by doing some hard work, then type-2 organizations have a bright future before them.

3. The Democratic Deficit and Type-3 Trans-national Organizations

Type-3 organizations like the WTO provide the settings for the most contentious discussions of the democratic deficit. Such organizations, whether they be dealing with economic, social or security matters, are the originators of rules which cause the feelings of 'being dictated to by other nations' that exist in many countries throughout the world. These feelings of coercion become even more bitter when coupled with the realization that the alternatives to adhering to such measures could put one in an even worse situation. It is almost like the feelings of illegal immigrants who have fled danger in their countries and who must make a choice between working for wages far below the minimum set for a reasonable life of quality, or settling for near poverty. Or perhaps like the feelings of those who have to try to jump on a passing train which is heading for 'greener pastures' while realizing full well the dangers of such attempts. Some make it and some don't, and the ones who do make it often do not look back. The desperation has led some to a re-examination of whether or not the pastures really are greener where the train is heading, or whether perhaps they are greener somewhere else that is easier to get to. (An example of this is the attempt in Thailand to develop the idea of an economy of moderation.) In other cases it has led to a belief that the only alternative is to derail the train. These various bitter feelings stemming from the deliberations of type-3 organizations are primarily due to two features of such deliberations, both of which are equally important to rectify. The first is the unequal say by member countries in the determinations of the organizations' various pronouncements, and the second, the non-existence of enough back-up plans to handle unforeseen consequences of the pronouncements which lead to suffering in different member countries, usually the same ones over and over. Both of these features can be seen as an indication of the existence of a democratic deficit in such organizations. The first because of the centrality of equal participation in democratic communities, and the second because of the importance in democratic

communities of strengthening its weaker members in order that they be able to contribute more fully, which ultimately is better for the whole. The latter point is similar to a characteristic of democracies as places where "...citizens are safe from extreme economic need and from psychological duress which might make them excessively dependent..." (Pogge 2001). However, fixing the first feature is more basic in that it would result naturally in these organizations handling problems resulting from the second feature. And so the democratic deficit of type-3 organizations that must be addressed is the deficit of 'equal say in decision making by all member countries' that exists in these organizations. How can this deficit be addressed?

Paradoxically, the member countries most opposed to addressing this democratic deficit are the more democratic countries, which happen to be the richer ones as well. The call for more equal participation by member countries with less of an internal democratic history is more understandable, since these are demands stemming primarily from desperation rather than democratic ideology. One fear behind the reluctance to address the democratic deficit by the first group of countries mentioned above seems to stem from the experience of there being some member countries not respecting rules set by the organization, and thus the conclusion that such countries do not understand or respect the idea of having rules. But this seems to be a classic case where rule-following behavior is lacking due to not being able to participate fully in rule-making. Once the participatory problem is solved rule-following behavior is enhanced. There seems to be a deeper fear though, and this is that once the democratic deficit is addressed there might be new rules passed which will be of more benefit to the countries which at present feel excluded and of less benefit to the countries which are presently more influential. But this fear no longer is an option when the global situation is such that countries do not really have a choice of whether to join such organizations or not. Type-3 organizations are becoming more nation-like, where one often has no choice whether or not to be a citizen once born in a state, and less corporation-like, where you can buy shares or not and

where you have the ideas of shareholders and voting rights. In such situations there is a need for these organizations to recall why in democracies citizens are given an equal opportunity to participate rather than having the number of votes one can cast be proportional to the amount of taxes one pays. We are not just talking here about democracy being desirable but talking about the *reasons and justifications for* democracy, what might be called the 'deep talk' of democracy. These justifications range from being the best system guaranteeing respect for fundamental rights, to the establishment of voluntary self-sacrificing behavior, or even the creation of an energy that moves the entire global community forward. These justifications for democracy in general provide the reasons why in the present global situation the democratic deficit of type-3 organizations must be addressed. They also provide reasons why in attempting to address the deficit there should not be too much worry or concern with constructing mechanisms that will minimize what some countries might see as negative consequences of addressing the deficit. Some such consequences just need to be accepted, and established democracies need to have more faith in democratic procedures based on the justifications. In other words, these countries need to learn how to **walk the deep talk** of democracy.

Concluding Remarks

We began this paper by setting a context for the problem of addressing the democratic deficit. The context was that of fulfilling the potential of globalization. Recently there have been discussions of other directions which might lead to this end as well. In particular, there have been explorations of the idea of a global polity and the development of global democracy (Ougaard and Higgott 2001). How are these two directions related? It seems very possible that the various democratic deficits discussed in earlier sections could be addressed satisfactorily without a global polity coming into being.

However, the successful development of global democracy would not seem to leave the problem of the democratic deficit unresolved. So these are not interchangeable remedies. The relationships seem to be roughly something like the following:

addressing the democratic deficit => completion of the social-political development of nation-states => the necessary local conditions for a just globalization => the development of a global polity => the beginnings of global democracy

Once this schema is completed and the development of global democracy begins in earnest, the role of nation-states will change. Whereas previously they needed to be comprised of units playing the local role of maintaining the identity of the community as well as of units playing the cosmopolitan role of relating to the outside world, they would now play a healing role. This role would involve identifying the unique forms of suffering resulting from each nation's individual cultural setting and insuring that safety nets for such suffering exist at the global level. Such a role for nation-states would continue to be important even after the globalization of political life, and would remain so until the world is such that everyone is able to understand each other's hurt.

การแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุล : การแพร่กระจายประชาธิปไตย ลงล่างและการเรียนรู้วิธีเดินตามการสนทนาในเชิงลึก

"รำไม่ดีโทษปี่โทษกลอง"

-คำพังเพยไทย-

การรำของโลกาภิวัตน์กำลังไม่ดี เห็นได้ไม่เพียงจากเหตุการณ์ต่างๆในระดับโลกเช่นที่ ซีแอตเทิลและจีโนวา (Seattle and Genoa) แต่จากเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในที่เล็กๆและห่างไกลอย่างจังหวัดอุบลราชธานี(กรณีเขื่อนปากมูล) และจังหวัดสงขลา (กรณีท่อแก๊สธรรมชาติ) ที่อำเภอจะนะ ในประเทศไทย รวมถึงเรื่องน่าเศร้าจากความไม่พอใจระดับต่างๆ ที่พบเห็นได้ในบางประเทศซึ่งเกี่ยวโยงกับเหตุการณ์น่าสลดใจในอเมริกาเมื่อวันที่ 11 กันยายน ความล้มเหลวของการรำของโลกาภิวัตน์นี้เราควรจะกล่าวโทษใครดี ความคิดเบื้องหลังคำพังเพยข้างต้นนี้อยู่ที่ผู้รำมีแนวโน้มจะมองความผิดพลาดว่ามาจากที่อื่นหรือคนอื่น และด้วยความคิดเช่นนี้ทำให้การแก้ไขสถานการณ์ล้มเหลว การพยายามหาทางแก้ไขเยียวยาสถานการณ์จำเป็นต้องตอบคำถามก่อนว่า "การรำไม่ดีมีความหมายในแง่ใด" การตอบคำถามนี้ต้องตอบคำถามก่อนว่า "การรำนี้เพื่อใคร" ถ้าการรำนี้เพื่อผู้รำ 'รำไม่ดี' อาจหมายถึง 'ไม่สามารถรำให้เข้าจังหวะตามความปรารถนาของผู้รำได้' และดังนั้นปัญหาอาจจะมาจากนักดนตรีคือคนเป่าขลุ่ยตลอดจนคนตีกลอง บางทีการให้จังหวะของขลุ่ยและกลองอาจชักช้าเกินไปและไม่ให้ความพึงพอใจแก่ผู้รำ แต่ถ้าการรำนี้สำหรับผู้ชมในวงกว้าง 'รำไม่ดี' อาจหมายถึงทำให้ 'ผู้ชมเกิดความเห็นไม่ตรงกัน' ซึ่งมีสาเหตุมาจากการรำไม่รักษารำให้เข้ากับขลุ่ยและกลอง หรืออาจหมายถึงผู้ฟังส่วนหนึ่งไม่พึงพอใจกับรูปแบบการเต้น หรืออาจไม่ชอบเพลงที่ใช้รำ

ในกรณีองค์กรข้ามชาติเป็นผู้สร้างแกนหลักของกลุ่มนักรำ อุปมาดังกล่าวใช้กับการรำของโลกาภิวัตน์ได้อย่างไร ผมเข้าใจว่าอุปมาเรื่องนี้กำลังเสนอว่า ในการแสวงหาวิธีเยียวยากระบวนการของโลกาภิวัตน์ซึ่งบางท่านเห็นว่า 'อยู่นอกการควบคุมไปแล้วนั้น' ไม่ว่าจะเป็นการเยียวยาที่เน้นคำถามเรื่องธรรมาภิบาลของการบริหารจัดการแบบดั้งเดิมในระดับระหว่างชาติหรือการขยายแนวคิดธรรมาภิบาลของ

การบริหารจัดการดังกล่าวให้ครอบคลุมคำถามเกี่ยวกับความเป็นธรรม (legitimacy) และการเป็นตัวแทนโดยชอบธรรม (representation) คำถามที่เหมาะสมจะเป็นอันดับแรกคือ 'การร่ำนี้เพื่อใคร' ซึ่งถือว่าถามถึงจุดมุ่งหมายของโลกาภิวัตน์ จากนั้นเราจะสามารถเข้าใจได้ชัดเจนขึ้นถึงประเด็นที่ทำให้โลกาภิวัตน์ร่ำไม่ดี และดำเนินการแสวงหาก้าวที่เหมาะสมต่อไป ทั้งหมดนี้วางอยู่บนข้อสมมุติล่วงหน้าที่ว่า เราสามารถพิจารณาโลกาภิวัตน์ไม่เพียงในเชิงบรรยาย แต่รวมถึงเชิงบรรทัดฐานด้วย ทิศทางของโลกาภิวัตน์สามารถถูกปรับแต่งโดยการตั้งคำถาม เช่น โลกาภิวัตน์ตามที่เราเห็นในปัจจุบันสามารถเป็นทุกประการตามที่สามารถเป็นไปได้หรือไม่ กล่าวคือ โลกาภิวัตน์สามารถตอบสนองเป้าหมายโดยรวมของมนุษยชาติให้ลุล่วงได้อย่างไร การรวมกลุ่มในระดับโลกจะแตกต่างจากการรวมกลุ่มที่เคยทำกันก่อนหน้านี้ทั้งหมด เช่น การรวมกลุ่มกันของประเทศในยุโรป เพราะในกรณีนี้การรวมตัวระดับโลกไม่มีสิ่ง "อื่น" มาเกี่ยวข้องหรือกำหนดเป้าหมายของกลุ่ม นี่ไม่ได้มีนัยว่าการตั้งคำถามดังกล่าวควรครอบงำการคิดหัวในเรื่องนี้ แต่เราควรจะต้องตอบคำถามพื้นฐานบางประการเพื่อเตรียมกรอบสำหรับภาระหนักด้านการวิเคราะห์ที่ในรายละเอียดที่จะตามมา การวิเคราะห์ในรายละเอียดเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการตอบคำถามเกี่ยวกับสาระสำคัญของกระบวนการโลกาภิวัตน์ซึ่งค่อนข้างเกี่ยวข้องกับข้อเสนอที่พยายามจะปฏิรูปกระบวนการโลกาภิวัตน์ กรอบที่ผมจะใช้เป็นข้อเสนอแนะและแนวคิดในบทความนี้ก็ถือว่า โลกาภิวัตน์มีเพื่อมนุษยชาติโดยรวมและมีศักยภาพด้านการปลดปล่อยบนหน้าประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ การปลดปล่อยที่ว่าการทำให้สมาชิกของมวลมนุษยชาติให้เป็นอิสระจากประวัติศาสตร์ของตนเองแต่ละคนในระดับหนึ่ง และดังนั้นจึงเป็นเหตุให้เกิดจุดที่สมดุลของทวิธรรมชาติระหว่างความปรารถนาที่จะเป็นส่วนของชุมชนกับการมีเสรีภาพส่วนบุคคล (Tamthai 2001) ถ้าโลกาภิวัตน์ส่งผลต่อสภาพความเป็นจริงด้านสังคม-การเมืองของประเทศใดๆ ไม่ต่างจากที่เป็นอยู่ ประเทศนั้นก็สูญเสียผลของโลกาภิวัตน์ ถ้าโลกาภิวัตน์ประสบผลสำเร็จก็มันจะช่วยให้บางประเทศเรียนรู้วิธีเพิ่มพูนเสรีภาพมากขึ้นและช่วยให้ประเทศอื่นๆ เรียนรู้วิธีที่จะมีเสรีภาพน้อยลง คำถามสำคัญที่ต้องได้รับการพิจารณาได้แก่ โลกาภิวัตน์เป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาทางด้านสังคม-การเมืองของรัฐ-ชาติเมื่อไร (ซึ่งเป็นการ

ทำลายจุดมุ่งหมายของตนเองด้วยตนเอง) และโลกาภิวัตน์สามารถเป็นปัจจัยเกื้อหนุนได้อย่างไร (ซึ่งในอีกแง่หนึ่งทำให้แรงขับเคลื่อนต่อเนื่อง) เราต้องการจะเปลี่ยนกระบวนการเกลียวหมุนลงให้หมุนขึ้น ผมขอเสนอแนะว่า คำตอบต่อคำถามข้างต้นนี้ต้องแตกต่างกันตามความแตกต่างของสังคมต่างๆ ในโลก และตามความแตกต่างระหว่างองค์กรข้ามชาติ และดังนั้นขั้นตอนรูปธรรมที่จะนำไปสู่จุดหมายก็ต้องมีความแตกต่างแปรเปลี่ยนตามไปด้วย

1. โลกาภิวัตน์ไปผิดทางในแง่ใดบ้าง

มีการรวบรวมและอภิปรายข้อบกพร่องในรายละเอียดของโลกาภิวัตน์มาตลอด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในรอบห้าปีที่ผ่านมา ข้อบกพร่องหลักๆ เช่น 1) การที่ประชาชนไม่ได้เป็นส่วนสำคัญในการควบคุมการตัดสินใจขององค์กรต่างๆ ทั้งๆ ที่การตัดสินใจขององค์กรเหล่านี้มีผลกระทบโดยตรงต่อชีวิตประจำวันของพวกเขา 2) ประชาชนไม่สามารถมีส่วนร่วมในการออกแบบโครงสร้างองค์กรดังกล่าว 3) รัฐบาลฯ ไม่สามารถดูแลทุกข์สุขประชากรของตนเองได้อีกต่อไป 4) รัฐบาลฯ ไม่ให้ความสำคัญของการกินดีอยู่ดีของประชาชนในลำดับต้นๆ 5) กลไกของตลาดเอื้อต่อคนรวยมากกว่าคนจน 6) การพัฒนาประชาธิปไตยหยุดชะงัก 7) ความนิยมการปกครองระบบประชาธิปไตยเริ่มเสื่อมถอยในวงกว้าง เป็นต้น ถึงแม้ว่ารายการข้างต้นไม่ได้ครอบคลุมข้อบกพร่องทั้งสิ้นของโลกาภิวัตน์ แต่ก็เป็นตัวบ่งชี้ได้ว่ามิใช่ทุกชาติและเผ่าพันธุ์ในโลกได้รับผลกระทบจากความบกพร่องของโลกาภิวัตน์ในลักษณะเดียวกัน เหตุที่เป็นเช่นนี้ชัดเจนอยู่ไม่ใช่ว่าทุกชาติจะมีโครงสร้างเศรษฐกิจ สังคม การเมืองอย่างเดียวกัน ไม่ว่าจะเป็นในรูปแบบปัจจุบันหรือจุดมุ่งหมายของตนเอง ประชาชนผู้ปรารถนาการมีส่วนร่วมและมีส่วนในการควบคุมองค์กรที่มีผลกระทบโดยตรงต่อชีวิตความเป็นอยู่ของพวกเขาแม้จะเป็นประชากรในกลุ่มประเทศที่มีกลไกเหล่านี้ทำงานอยู่พร้อมแล้วไม่มากนักน้อยในระดับรัฐ-ชาติ รัฐที่ตัดสินใจโดยมิได้คำนึงถึงคุณภาพชีวิตของประชากรของตนเป็นลำดับแรกมักจะเป็นประเทศที่ด้อยความสามารถในการแข่งขันระดับโลกและรู้สึกว่าจะมีความจำเป็นเร่งด่วนที่ต้อง

ลงมือปรับสถานการณ์แม้จะต้องแลกกับผลเสียต่อประชาชน ในกรณีเหล่านี้ รัฐต้องเลือกระหว่างการกินคืออยู่ดีของประชาชนกับ "ภาพลักษณ์" ของประเทศบนเวทีโลก บ่อยครั้งที่ประชาชนเป็นฝ่ายสูญเสียถึงแม้ว่าจะมีการขยายทางเลือก เช่น ยินยอมให้แตกต่างตามความแตกต่างทางภูมิศาสตร์ แต่ก็ไม่ชัดเจนนักว่ารัฐเหล่านั้นเลือกทางเลือกเหล่านั้น เมื่อพิจารณาการพัฒนาประชาธิปไตยในประเทศต่างๆ โลกาภิวัตน์ได้เกิดขึ้นในหลายประเทศขณะเพิ่งจะหลุดพ้นจากการปกครองอันยาวนานในระบบอุปถัมภ์หลายๆ ประเทศเหล่านี้ไม่เห็นว่าการพัฒนาชุมชนประชาธิปไตยภายในประเทศเชื่อมโยงกับการได้รับผลประโยชน์จากโลกาภิวัตน์ หรือที่แย่กว่านั้น ประเทศเหล่านั้นกลับเห็นว่าการพัฒนาประชาธิปไตยภายในประเทศเป็นอุปสรรคต่อการไล่ทันโลก

บางทีอาจจะเป็นประโยชน์ในขณะนี้ที่จะพิจารณาความรุนแรงของข้อบกพร่องต่างๆ ที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น ใช่หรือไม่ที่การทำทายกระแสโลกาภิวัตน์โดยการหยิบยกข้อบกพร่องต่างๆ นั้นเป็นเพียงเสียงคร่ำคราญของพวกที่มีทัศนคติแบบมนุษยนิยมแนวโรแมนติก หรือว่าข้อบกพร่องทั้งหลายนี้เป็นเรื่องของธรรมชาติที่พื้นฐานมากจนกระทั่งทำให้เราต้องหันกลับมาพิจารณาโลกต่างๆ ของโลกาภิวัตน์ใหม่อีกครั้ง ผมยังคงคิดว่าสถานะของข้อบกพร่องเหล่านี้มิได้หลายแบบแตกต่างกันออกไป สถานการณ์ความอ่อนแอของสถาบันทางสังคมการเมืองในประเทศเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เลวร้ายกว่าการที่กฎเกณฑ์ของกลุ่มประเทศสหภาพยุโรปขาดการควบคุมโดยตรงจากประชาชนของชาติสมาชิก ที่เป็นเช่นนี้เพราะรัฐ-ชาติในปัจจุบันยังคงต้องเป็นผู้เชี่ยวชาญเบื้องต้นให้กับประชาชนผู้ทุกข์ยากลำบากจากการต่อสู้ดิ้นรนประจำวัน หากปราศจากความหวังใจและความเอาใจใส่ดูแลระดับหนึ่งในรูปแบบสถาบัน ผลกระทบในทางลบจากการเปลี่ยนแปลงตามครรลองของโลกาภิวัตน์อาจเกิดขึ้นโดยปราศจากโครงข่ายความปลอดภัยที่เพียงพอต่อการกระจายผลกระทบความยุติธรรมมากขึ้น ประชาชนที่ได้รับผลกระทบอาจจะกลายเป็นผู้ถูกฝังให้อยู่กับประวัติศาสตร์เฉพาะของกลุ่มเล็กมากขึ้น และสำหรับพวกเขาแล้วสภาวะการปลดปล่อยอันเกิดจากโลกาภิวัตน์ก็ไม่อาจจะเกิดขึ้นได้ สถานการณ์นี้เทียบเคียงได้กับการรักษาโรคมะเร็งด้วยการใช้เคมีบำบัด ถ้าระบบภูมิคุ้มกันของคนไข้ต่ำเกินไป ถึงแม้วิธีการรักษาที่เคยได้ผลดีในกรณี

ทั่วไป ในกรณีนี้อาจส่งผลให้ผู้ป่วยเสียชีวิตได้

ในการพิจารณาเพื่อจัดการความบกพร่องเหล่านี้ จะต้องพิจารณาปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างข้อบกพร่องดังกล่าวของโลกาภิวัตน์กับองค์กรข้ามชาติที่เป็นจักรกลของกระบวนการโลกาภิวัตน์ นัยที่ว่าองค์กรข้ามชาติทุกองค์กรได้ขับเคลื่อนการตัดสินใจที่มีผลกระทบต่องานในประเทศโดยไม่อยู่ในขอบเขตของรัฐ-ชาติ องค์กรเหล่านี้ล้วนเป็นส่วนหนึ่งของจักรกลนี้ถึงแม้ว่าจะอยู่ในระดับที่แตกต่างกัน ส่วนมากแล้วข้อบกพร่องเหล่านี้เกี่ยวข้องโดยตรงกับโครงสร้างการปกครองและกระบวนการสร้างกฎเกณฑ์ขององค์กรต่างๆ หรือไม่ก็เกี่ยวข้องโดยตรงกับกฎเกณฑ์ที่มาจากองค์กรผ่านกระบวนการเหล่านี้ เท่าที่ผ่านมากฎเกณฑ์ที่ถูกกำหนดจะชอบธรรมมากกว่าหากออกมาจากกระบวนการมีส่วนร่วมของทุกฝ่าย ดังนั้นปัญหาของประชาธิปไตยขาดดุลที่อยู่ในองค์กรเหล่านี้อาจถูกมองว่าเป็นสาเหตุหลักของข้อบกพร่องของโลกาภิวัตน์ ในบางกรณีการขาดดุลนี้เป็นสาเหตุโดยตรง ขณะที่บางกรณีการขาดดุลนี้เป็นตัวขวางการพัฒนาประชาธิปไตยของสมาชิกบางส่วนของรัฐ จึงเป็นสาเหตุโดยอ้อม ในทำนองเดียวกันการขาดดุลอาจสำแดงออกในรูปแบบอื่น กล่าวอีกนัยหนึ่งคืออาจมีการขาดดุลที่แตกต่างกันในแต่ละองค์กรตามลักษณะของประชาธิปไตยภายในองค์กรนั้น ตัวอย่างคือ มีบางองค์กรไม่มีส่วนร่วมเพียงพอ ในขณะที่บางองค์กรไม่มีกลไกตรวจสอบความรับผิดชอบเพื่อเป็นหลักประกันความมั่นใจ องค์กรข้ามชาติเหล่านี้สามารถจัดแบ่งได้เป็น 2 กลุ่ม กลุ่มแรกได้แก่ พวกที่มีรัฐ-ชาติเป็นสมาชิก เช่น สหประชาชาติ องค์การการค้าโลก (WTO) และอาเซียน อีกกลุ่มหนึ่ง เป็นองค์กรอิสระ(NGO) แต่ก็ยังเป็นองค์กรระดับนานาชาติ บางครั้งทั้งสองกลุ่มถูกมองว่าจัดทำ นโยบายแทนที่จะเป็นเพียงผู้ มีอิทธิพล ต่อนโยบายองค์กรทั้งสองประเภทนี้มีเหตุผลและวิธีแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุลที่แตกต่างกันมาก ในบทความนี้จะอภิปรายแต่องค์กรในกลุ่มแรกเท่านั้น เพื่อหาหนทางที่เหมาะสมในการแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุลที่เป็นอยู่จะแยกองค์กรในกลุ่มแรกเป็น 3 กลุ่มย่อย เราจะเรียกองค์กรที่มีรัฐเป็นสมาชิกซึ่งมีสถานะทางประชาธิปไตยภายในคล้ายคลึงกันว่า องค์กรแบบ-1 ตัวอย่างขององค์กรแบบ-1 อาจได้แก่ สหภาพยุโรป องค์กรแบบ-2 ได้แก่ องค์กรที่มีรัฐเป็น

สมาชิกซึ่งมีลักษณะร่วมกันบางอย่างแต่แตกต่างจากแบบ-1 คือ สมาชิกขององค์กรแบบ-2 เป็นพวกที่กำลังพัฒนาสถาบันภายในให้เป็นประชาธิปไตย หรืออาจยังไม่ได้เริ่มต้นพัฒนาก็ได้ ตัวอย่างหลักขององค์กรแบบ-2 ได้แก่ กลุ่มประเทศอาเซียน องค์กรแบบ-3 ได้แก่องค์กรซึ่งรัฐที่เป็นสมาชิกมีโครงสร้างทางสังคมการเมืองที่แตกต่างกันตามลักษณะและอายุ ตัวอย่างหลักขององค์กรแบบ-3 ได้แก่ องค์การการค้าโลก ส่วนที่เหลือของบทความนี้จะมุ่งเน้นอภิปรายประชาธิปไตยขาดดุลขององค์กรแบบ-2 และแบบ-3 มีเหตุผลสองประการที่ไม่อภิปรายองค์กรแบบ-1 อย่างสหภาพยุโรป (นอกจากการที่ผู้เขียนไม่มีความรู้เกี่ยวกับสหภาพยุโรปมากนัก) เหตุผลประการแรก คือ มีคนจำนวนมากที่มีความเห็นว่า องค์กรแบบ-1 ได้สะท้อนรูปแบบจำเป็นของวิธีการปกครองที่ชอบธรรมของรัฐในโลกอนาคต (ดู Giddens 2000) หรือ องค์กรแบบ-1 เป็นแม่แบบสถาบันที่มีอยู่ในปัจจุบันซึ่งสามารถทำให้เกิด "วิธีการปกครองที่เป็นธรรม" (Falk 2001) เหตุผลประการที่สอง ไม่มีความชัดเจนว่า การแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุลที่มีอยู่ในองค์กรแบบ-1 เป็นเรื่องจำเป็นเพื่อให้บรรลุความหวังของโลกาภิวัตน์ตามบริบทนั้นๆ อาจเป็นไปได้ว่าการพบหนทางเพื่อทำให้ชุมชนเข้มแข็งมีความสำคัญเพียงพอสำหรับสมาชิกในองค์กรแบบ-1 หรือมีความสำคัญมากกว่าการปรับแต่งในรายละเอียดของปัญหาประชาธิปไตยขาดดุล

2. ประชาธิปไตยขาดดุลและองค์กรข้ามชาติแบบ-2

องค์กรแบบ-2 ประกอบด้วยประเทศสมาชิกที่เป็นประชาธิปไตยใหม่และเปราะบาง หรืออาจไม่ก็เป็นเผด็จการเบ็ดเสร็จ กลุ่มนี้น่าสนใจและก่อให้เกิดสถานการณ์ที่ต่างกันอย่างออกไป ซึ่งเป็นสถานการณ์ที่ประชาธิปไตยขาดดุลในระดับองค์กรมีน้อยกว่าในประเทศสมาชิก ตัวอย่างหลักขององค์กรแบบนี้ คือ อาเซียน เราจะเห็นได้ว่าวิถีทางที่เจ้าหน้าที่รัฐบาลของประเทศสมาชิกทั้งสิบปฏิบัติต่อกันและวิธีดำเนินงานขององค์กรอาเซียนเองทั้งระดับที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการจะมีวิญญูณประชาธิปไตยอย่างมากกว่าสภาพที่เป็นอยู่ในแต่ละประเทศสมาชิกเดี่ยวๆ โดยเฉพาะในอาณาบริเวณ

ทางสังคมที่องค์ประกอบทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของประเทศสมาชิกยังคงส่งต่อระบบลำดับชนชั้นทางสังคม ซึ่งเป็นอุปสรรคอย่างยิ่งต่อความพยายามพัฒนาประชาธิปไตยภายในประเทศ ตัวอย่างเช่น ความยากลำบากอย่างยิ่งในการสนับสนุนสิ่งสำคัญยิ่งยวดสองประการของชุมชนประชาธิปไตย อันได้แก่ เรื่องบรรทัดฐานของสังคม และการมีส่วนร่วมในการอภิปรายเกี่ยวกับนโยบายที่มีผลกระทบต่อสาธารณะ เรื่องนี้ไม่น่าแปลกใจเนื่องจากสังคมของกลุ่มนี้มีหลักการใช้เหตุผลโดยอิงอำนาจ (*argumentum ad vericundium*) แต่ในระดับองค์กรไม่คิดยืดอกความคิดของผู้มีอำนาจหรือ 'ผู้ใหญ่' เป็นสำคัญ อย่างไรก็ตามและอาจรวมถึงองค์กรแบบ-2 อื่นๆ ก็มักถูกพวกนักวิเคราะห์หัวว่าเป็น 'ตัวตลก' หรือ 'แก๊ง' ในการตกลงเรื่องต่างๆ ระหว่างพวกเขา (ทั้งที่บางครั้งการตกลงก็มีเหตุผล) ศักยภาพในฐานะแหล่งการศึกษาสำหรับประชาธิปไตยจึงถูกกลืนเลย ผู้นำประเทศดังกล่าวไม่มีความรู้สึกต่ำต้อยในเรื่องความเป็นประชาธิปไตยเมื่อต้องติดต่อกับประเทศสมาชิกขององค์กรแบบ-2 ด้วยกัน ซึ่งต่างจากเมื่อติดต่อกับประเทศในองค์กรแบบ-1 ในเวลาเดียวกันเหล่าผู้นำมีอิสระจากกฎระเบียบทางสังคมภายในประเทศที่พวกเขาพำนักอยู่ การอภิปรายส่วนใหญ่เกิดในบรรยากาศของความเท่าเทียมกัน เราจึงมีสถานการณ์ที่คล้ายคลึงกับการพัฒนาประชาธิปไตยที่เริ่มต้นจาก 'รากหญ้า' แต่ในลักษณะกลับหัวกลับหาง เป็นที่ชัดเจนว่ากลุ่มประเทศสหภาพยุโรปไม่ได้เป็นต้นแบบของกรณีอย่างน้อยที่สุดในปัจจุบันนี้ แต่จะเป็นต้นแบบการพัฒนาประชาธิปไตยขององค์กรแบบ-2 ในระยะต่อไปหรือไม่ยังไม่แน่ชัด ดูเหมือนว่าต้นแบบอันใหม่ที่มีวิธีการแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุลจะเป็นวิถีทางในอนาคตภารกิจในขณะนี้คือ การหาวิถีทางที่จะจัดการกับประชาธิปไตยขาดดุลในสถานการณ์ปัจจุบันดังกล่าว

จุดเริ่มที่ดีที่สุดอาจคือ คำถามว่าด้วยกระบวนการตรวจสอบและการมีกฎเกณฑ์ที่ชัดเจน องค์กรแบบ-2 มีวิธีการตรวจสอบสมาชิกของตนอย่างไร หรือประเทศสมาชิกตรวจสอบเพื่อนสมาชิกด้วยกันอย่างไร ดูเหมือนเป็นเรื่องน่าำทึ่งที่คำถามนี้ขึ้นมาในบริบทขององค์กรที่เน้นการไม่แทรกแซงเรื่องภายในของกันและกัน ตามที่เรียกว่า 'วิถีทางอาเซียน' ปัญหานี้ไม่ได้อยู่ที่การแทรกแซงกันหรือไม่ แต่อยู่ที่วิธีแทรกแซง

มีวิธีแทรกแซงซึ่งเป็นทั้งที่ยอมรับกันและเป็นวิธีที่ได้ผลถ้าต่างตั้งบนฐานของความระมัดระวังเรื่องบริบททางวัฒนธรรมที่เหมาะสม เมื่อเรารู้จักจากการสัมภาษณ์ ริชาร์ด ฟอล์ค (Richard Falk) ซึ่งเป็นตัวแทนของผู้เข้าใจเรื่องนี้ในลักษณะดังกล่าว เขาได้ตอบคำถามเกี่ยวกับวิถีจัดการรัฐที่มีปัญหาล่วงละเมิดสิทธิมนุษยชนของมวลชนภายในประเทศ ฟอล์ค กล่าวว่า "ผมคิดว่าเป็นเรื่องยากลำบากที่สุดที่จะบังคับเรื่องมนุษยชนจากภายนอก เพราะเป็นการท้าทายอธิปไตยของรัฐอื่นโดยตรง อีกประการหนึ่ง มีเพียงแต่รัฐที่เข้มแข็งและมั่งคั่งร่ำรวยเท่านั้นที่สามารถจะกระทำต่อรัฐที่อ่อนแอและยากจนกว่า และรัฐที่อ่อนแอกว่าเหล่านี้ยังคงมีความทรงจำเกี่ยวกับการเป็นอาณานิคมและการปกครองของอำนาจตะวันตก ถึงแม้ว่าพวกเขาจะต่อต้านสิ่งที่รัฐบาลของตนกระทำ แต่พวกเขาก็ยังรู้สึกไม่พอใจต่อแรงกดดันจากภายนอก" (Falk 2001) แต่ความจริงของเรื่องนี้อยู่ที่ว่ารัฐต่างๆ สามารถมีอิทธิพลต่อกันและกันในประเด็นการละเมิดสิทธิมนุษยชน โดยไม่ดูถูกมองว่า เป็นการท้าทายอำนาจอธิปไตย ครอบงำที่ทั้งสองฝ่ายยังเป็นประเทศที่อ่อนแอเท่ากัน (อ่อนแอในแง่ยังห่างไกลจากการบรรลุเป้าหมายทางสังคม เช่น การปกป้องสิทธิมนุษยชน) และมีการดักเตือนกันในบริบทร่วมกันบางอย่าง ตัวอย่างเช่น การเป็นกัลยาณมิตร(พุทธธรรมแห่งมิตรภาพ)ในกรณีของอาเซียน ประเทศกัลยาณมิตรที่อ่อนแอ (เมื่อเปรียบเทียบกับประเทศที่แข็งแรงกว่าในโลก) สามารถแข่งขันกันได้อย่างเท่าเทียมในเรื่อง การจัดการละเมิดสิทธิมนุษยชนและในเรื่องกว้างๆ เช่น การดูแลการกินดีอยู่ดีของประชาชนและการทำให้การพัฒนาประชาธิปไตยก้าวหน้า เรื่องของ 'หน้าตา' ประกันให้การแข่งขันนี้เกิดขึ้นถ้ามีสักประเทศหนึ่งเริ่มต้นส่งลูกองค์กรแบบ-2 อาจเป็นลักษณะของ 'ประชาธิปไตยรวมหมู่' (Panel Democracy) ซึ่งมีการดูแลตรวจสอบคล้ายคลึงกับ 'ประชาธิปไตยรวมหมู่' ที่เสนอโดย พอล จี. โพจจ์ ในการอภิปรายเกี่ยวกับขั้นตอนที่เป็นรูปธรรมสู่ประชาธิปไตย (Pogge 2001) ถึงแม้ในกรณีนี้จะมียุทธศาสตร์ที่แตกต่างกันมากก็ตาม พอล จี. โพจจ์เสนอให้มีการกำกับดูแลกันเองของกลุ่มแทนที่จะอยู่ใต้การดูแลจากองค์การสหประชาชาติ เราสามารถเป็นประชาธิปไตยได้มากกว่านี้หรือไม่

การทดลอง 'จากพื้นฐานขึ้นข้างบน' เพื่อการอยู่แบบประชาธิปไตยในระดับองค์กรแบบ-2 จะส่งผลกระทบต่อประการอย่างแน่นอนต่อการพัฒนาการของสถาบันประชาธิปไตยในระดับรัฐ-ชาติของประเทศสมาชิกโดยเริ่มจากการเปลี่ยนทัศนคติของผู้นำและจากนั้นก็ให้ทางเพื่อให้สถาบันเหล่านี้เติบโต สิ่งที่เราน่าจะได้อีกคือ ผลของการแพร่กระจายลงล่าง (trickle-down effect) แบบหนึ่ง ในการถกกันเกี่ยวกับประชาธิปไตยขาดดุลของยุโรปมักจะบอกย้าว่า การสร้างชุมชนประชาธิปไตยที่ขยายพื้นที่เกินขอบเขตของรัฐ-ชาติเป็นกระบวนการที่ยากลำบากมากถึงแม้จะอยู่ในระหว่างกลุ่มประเทศเล็กๆ ที่คิดเหมือนกัน (like-minded countries) ก็ตามตัวอย่างหนึ่งของเรื่องนี้ก็คือ การที่สามารถจะมีได้หลายประเทศซึ่งมีประชาชนที่ยึดมั่นในกฎหมายแต่ไม่อาทรสมาชิกที่อยู่นอกกรอบครัวหรือที่ไม่ใช่เพื่อน เรามี 'ชุมชน' แบบนี้อยู่หรือไม่ ดังนั้นคำถามที่น่าสนใจก็คือ ระหว่าง ชุมชนจากระบอบประชาธิปไตย กับ ระบอบประชาธิปไตยจากชุมชน ชุมชนแบบไหนสร้างง่ายกว่ากัน ถ้าชุมชนแบบหลังสร้างง่ายกว่า รวมทั้งมีการพัฒนาการแพร่กระจายประชาธิปไตยลงล่างอย่างจริงจัง องค์กรแบบ-2 ก็จะมีอนาคตที่สดใสอยู่ข้างหน้า

3. ประชาธิปไตยขาดดุลและองค์กรข้ามชาติ แบบ-3

องค์กรแบบ-3 เช่น องค์การการค้าโลก ก่อให้เกิดประเด็นอภิปรายที่เผ็ดร้อนอย่างมากในเรื่องประชาธิปไตยขาดดุล องค์กรดังกล่าวไม่ว่าจะเกี่ยวข้องกับเรื่องราวทางเศรษฐกิจ สังคมหรือความมั่นคง ต่างก็เป็นตัวเริ่มจัดกฎเกณฑ์ซึ่งเป็นเหตุให้เกิดความรู้สึกว่าถูกเผด็จการโดยชนชาติอื่น และความรู้สึกนี้เกิดทั่วไปในหลายประเทศทั่วโลก ความรู้สึกของการถูกบีบบังคับกลายเป็นความขมขื่นรุนแรงมากขึ้นเมื่อควบคู่กับความตระหนักว่าทางเลือกอื่นจะยิ่งทำให้สถานการณ์เลวร้ายกว่าเดิม เรื่องนี้ใกล้เคียงกับความรู้สึกของผู้อพยพเข้าเมืองอย่างผิดกฎหมายซึ่งต้องหลบหนีภัยอันตรายจากประเทศของตนและต้องตัดสินใจเลือกที่จะทำงานที่มีค่าจ้างต่ำกว่าค่าแรงขั้นต่ำเพื่อคุณภาพชีวิตพออยู่ได้หรือจะอยู่อย่างเกือบบายศรี หรืออาจเปรียบได้กับความรู้สึกของผู้คนที่ต้องพยายามกระโดดขึ้นรถไฟที่กำลังแล่นอยู่ไปสู่ 'ทุ่งหญ้าที่เขียวจีกว่า' โดยตระหนักอยู่เต็มอก

ว่าความพยายามนี้มีอันตรายนามากแค่ไหน บ้างก็กระทำสำเร็จ บ้างก็ล้มเหลว และพวกที่กระโดดจั้นรถไฟสำเร็จมักไม่ยอมเหลียวหลังกลับ ความสั่นไหวทำให้ผู้คนกลับมาทบทวนตรวจสอบว่า จริงหรือที่ฝันหาที่อื่นเขียวชอุ่มกว่า หรือว่ามีที่ที่เขียวชอุ่มกว่าและไปได้ง่ายกว่า (ตัวอย่างเรื่องนี้ ได้แก่ ความพยายามจะพัฒนาแนวคิดเรื่องเศรษฐกิจพอเพียงในประเทศไทย) ในบางกรณีอาจนำไปสู่ความเชื่อทางเลือกเดียว คือ ต้องทำให้รถไฟติดราง ความรู้สึกขมขื่นเหล่านี้เป็นผลพวงมาจากแผนการจัดเตรียมสองประการที่จำเป็นขององค์กรแบบ-3 ประการแรก คือ ความไม่เท่าเทียมกันของประเทศสมาชิกในการตัดสินใจต่างๆ ขององค์กร และประการที่สอง คือ การขาดแผนสำรองเพียงพอเพื่อจัดการกับการตัดสินใจที่ทำให้เกิดผลตามมาอันไม่สามารถคาดเดาได้ ซึ่งนำไปสู่ความเจ็บปวดทุกข์ทรมานแก่ประเทศสมาชิกที่มักจะเป็นประเทศเดิมซ้ำแล้วซ้ำเล่า ลักษณะทั้งสองประการนี้สามารถเป็นดัชนีชี้วัดประชาธิปไตยขาดดุลในองค์กรแบบนี้ได้ ประการแรก เพราะความสำคัญของการมีส่วนร่วมที่เท่าเทียมกันในชุมชนประชาธิปไตย และประการที่สอง เพราะความสำคัญของการเสริมสร้างความเข้มแข็งให้แก่สมาชิกของชุมชนประชาธิปไตยที่อ่อนแอกว่าเพื่อให้สมาชิกเหล่านี้สามารถอุทิศให้กับกลุ่มได้มากขึ้นซึ่งในที่สุดส่วนรวมจะดีขึ้น ประเด็นหลังนี้มีความคล้ายคลึงกับลักษณะประการหนึ่งของประชาธิปไตยว่า "....คือที่ที่ประชาชนรอดพ้นจากความต้องการอย่างมากในด้านเศรษฐกิจ(extreme economic need) และรอดพ้นจากแรงกดดันทางจิตวิทยาที่ทำให้ประชาชนต้องตกอยู่ในภาวะต้องพึ่งพิงเกินขนาด..." (Pogge 2001) อย่างไรก็ตามการแก้ไขลักษณะประการแรกยังคงเป็นเรื่องพื้นฐานมากกว่าในแง่ที่จะส่งผลอย่างเป็นทางการในองค์กรให้สามารถจัดการกับปัญหาที่เป็นผลมาจากลักษณะประการที่สอง ดังนั้นประชาธิปไตยขาดดุลขององค์กรแบบ-3 ที่ต้องได้รับการแก้ไขก็คือ การขาดดุลในเรื่องการมีเสียงเท่ากันในการตัดสินใจโดยประเทศสมาชิกทั้งหมดในองค์กร คำถามคือ จะแก้ไขการขาดดุลนี้ได้อย่างไร

ค่อนข้างแปลกหน่อยที่ประเทศสมาชิกที่คัดค้านการแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุลดังกล่าวมักจะเป็นประเทศซึ่งมีความเป็นประชาธิปไตยมากกว่าและมั่งคั่งมากกว่าเสียงเรียกร้องให้มีส่วนร่วมที่เท่าเทียมกันจากประเทศสมาชิกที่มีประวัติศาสตร์

ประชาธิปไตยภายในประเทศน้อยกว่า เป็นเรื่องที่เราเข้าใจได้เนื่องจากเรื่องนี้เป็นความต้องการที่มาจากวิกฤติการณ์มากกว่ามาจากอุดมการณ์ประชาธิปไตย ความกลัวเบื้องหลังความไม่เต็มใจที่จะจัดการกับประชาธิปไตยขาดดุลของประเทศในกลุ่มแรกที่ได้กล่าวก่อนหน้านี้ดูเหมือนจะมาจากประสบการณ์ที่มีประเทศสมาชิกบางประเทศไม่เคารพกฎกติกาที่ตั้งโดยองค์กร ดังนั้นจึงสรุปว่า ประเทศเหล่านั้นไม่เข้าใจหรือไม่นับถือแนวคิดของการมีกฎกติกา ดูเหมือนว่าเรื่องนี้เป็นกรณีคลาสสิกของพฤติกรรมที่ไม่ทำตามกฎกติกาเนื่องจากไม่สามารถมีส่วนร่วมอย่างเต็มที่ในการออกกฎเหล่านั้น เมื่อปัญหาการมีส่วนร่วมได้รับการแก้ไข พฤติกรรมการทำตามกฎก็จะมีมากขึ้น ดูเหมือนจะมีความหวาดหวั่นกว่านั้นอีกคือ เมื่อมีการแก้ปัญหายุทธศาสตร์ประชาธิปไตยขาดดุลแล้ว จะมีการผ่านกฎเกณฑ์ใหม่ซึ่งเป็นประโยชน์ต่อประเทศซึ่งขณะนี้รู้สึกว่าคุณอยู่ภายนอกมากกว่าจะเป็นประโยชน์ต่อประเทศซึ่งกำลังมีอิทธิพลอยู่ แต่ความหวาดกลัวนี้ไม่ใช่ทางเลือกอีกต่อไปเมื่อสถานการณ์โลกบังคับให้ประเทศต่างๆ ไม่มีทางเลือกกว่าจะร่วมหรือไม่ร่วมกับองค์กรดังกล่าว องค์กรแบบ-3 เริ่มมีลักษณะคล้ายชาติ(nation-like) ตรงที่เราไม่มีความทางเลือกกว่าจะเป็นหรือไม่เป็นประชากรของรัฐในเมื่อเราเกิดในรัฐนี้ และองค์กรมีลักษณะเป็นบรรษัทน้อยมากในเรื่องที่ท่านอาจจะซื้อหรือไม่ซื้อหุ้นก็ได้และในเรื่องแนวคิดของผู้ถือหุ้นและสิทธิในการออกเสียง ในสถานการณ์ดังกล่าวองค์กรมีความจำเป็นต้องทบทวนว่าทำไม ประชากรในประเทศประชาธิปไตยจึงได้รับสิทธิเท่าเทียมกัน ในการมีส่วนร่วมแทนที่จะถือว่าปริมาณคะแนนเสียงเป็นสัดส่วนตามเงินภาษีที่เขาจ่ายไป ในที่นี้เราไม่เพียงแต่พูดถึงความน่าพึงประสงค์ของประชาธิปไตย แต่กำลังพูดถึงถึง เหตุผลและความชอบธรรม ของประชาธิปไตย ซึ่งอาจเรียกว่า 'การสนทนาในเชิงลึก' เกี่ยวกับประชาธิปไตย ความชอบธรรมนี้มีลำดับตั้งแต่การเป็นระบบประกันที่ยอดเยี่ยมที่สุดในเรื่องสิทธิขั้นพื้นฐานไปจนถึงการสร้างพฤติกรรมอุทิศตนเองโดยสมัครใจ หรือแม้กระทั่งการสร้างสรรพพลังขับเคลื่อนชุมชนทั้งโลกไปข้างหน้า ความชอบธรรมของประชาธิปไตยเหล่านี้เป็นตัวให้เหตุผลว่า ทำไมในสถานการณ์โลกาภิวัตน์ขณะนี้จึงต้องมีการแก้ปัญหายุทธศาสตร์ประชาธิปไตยขาดดุลขององค์กรแบบ-3 ประเด็นเหล่านี้ยังให้เหตุผลว่า ทำไมในการพยายามแก้ปัญหายุทธศาสตร์ขาดดุลนี้จึงไม่ควรห่วงกังวลมากเกินไปกับการสร้าง

กลไกซึ่งจะช่วยลดการมองผลที่ตามมาในแง่ลบของบางประเทศเกี่ยวกับการแก้ปัญหา การขาดดุลนี้ ผลที่ตามมาบางอย่างจำเป็นต้องยอมรับ และสังคมประชาธิปไตยที่พัฒนามานานจำเป็นต้องศรัทธาต่อการดำเนินงานที่เป็นประชาธิปไตยบนฐานของความชอบธรรมดังกล่าว กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ประเทศต่างๆ เหล่านี้จำเป็นต้องเรียนรู้วิธีสนทนาระหว่างประชาธิปไตยในเชิงลึก

บทสรุป

เราเริ่มต้นบทความนี้โดยการกำหนดบริบทของปัญหาของประชาธิปไตยขาดดุล บริบทนี้เติมเต็มศักยภาพของโลกาภิวัตน์ ไม่นานนี้ได้มีการอภิปรายเกี่ยวกับทิศทางอื่นซึ่งอาจนำไปสู่เป้าหมายนี้ได้เช่นกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งได้มีการศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับรูปแบบการปกครองระดับโลกและการพัฒนาประชาธิปไตยระดับโลก (Ougaard and Higgott 2001) ทิศทางทั้งสองนี้เกี่ยวข้องกันอย่างไร ดูเหมือนเป็นไปได้มากกว่าประชาธิปไตยขาดดุลแบบต่างๆ ที่กล่าวมาข้างต้นอาจได้รับการแก้ไขอย่างน่าพึงพอใจโดยไม่ต้องอิงรูปแบบการปกครองระดับโลก อย่างไรก็ตามการพัฒนาประชาธิปไตยระดับโลกที่ประสบผลสำเร็จดูเหมือนจะไม่ทั้งปัญหาประชาธิปไตยขาดดุลที่ไม่ได้รับการแก้ไขไว้ให้ ดังนั้นทิศทางทั้งสองนี้จึงไม่ใช่การเยียวยาที่ใช้แทนกันได้ ความสัมพันธ์ระหว่างทิศทางทั้งสองโดยคร่าวๆ ดูเหมือนจะเป็นดังนี้

การแก้ปัญหาประชาธิปไตยขาดดุล → การพัฒนาด้านสังคม- การเมืองของรัฐ-ชาติที่เสร็จสมบูรณ์ → เงื่อนไขจำเป็นระดับท้องถิ่นสำหรับโลกาภิวัตน์ → การพัฒนารูปแบบการปกครองระดับโลก → จุดเริ่มต้นของประชาธิปไตยระดับโลก

เมื่อรูปแบบข้างบนสำเร็จและการพัฒนาประชาธิปไตยระดับโลกเริ่มต้นอย่างจริงจัง บทบาทของรัฐ-ชาติก็จะเปลี่ยนไป ขณะที่ก่อนหน้านี้รัฐ-ชาติจำเป็นต้องรวบรวมหน่วยต่างๆ ซึ่งเล่นบทบาทระดับท้องถิ่นซึ่งยืนยันอัตลักษณ์ของชุมชน พร้อมกันนั้น

ก็จำเป็นต้องรวบรวมหน่วยต่างๆ ซึ่งเล่นบทบาทระดับสากลที่สัมพันธ์กับโลกภายนอกด้วย แต่ในปัจจุบันอาจต้องเล่นบทบาทของการเยียวยา บทบาทนี้อาจเกี่ยวข้องกับ การรับทราบความทุกข์ที่มีลักษณะเฉพาะวัฒนธรรมของแต่ละชาติและประกันว่า โครงข่ายป้องกันความทุกข์ยากนั้นคงอยู่ในระดับโลก บทบาทดังกล่าวสำหรับรัฐ-ชาติ จะมีความสำคัญต่อเนื่องถึงชีวิตทางการเมืองหลังยุคโลกาภิวัตน์ และจะยังคงเป็นอย่าง นั้นจนกระทั่งโลกของเราเป็นโลกที่ทุกคนสามารถเข้าใจความเจ็บปวดของกันและกันได้

14

THE DEMOCRATIC PEACE HYPOTHESIS AND BUILDING A CULTURE OF PEACE IN SOUTHEAST ASIA*

Many of the violent conflicts which are taking place in Southeast Asia today are conflicts occurring between groups which are formally part of the same country. Mechanisms for the peaceful resolution of such conflicts are glaringly lacking, and without them there can be no development of a lasting culture of peace in the region. Presently, these intra-national conflicts are left to whatever devices each country has to deal with these forms of violence, but the ways that the countries of Southeast Asia have dealt with conflict situations in the past are no longer working today. Whether it be the managing of internal conflicts through a combination of patronage relationships and force, or the preventing of conflicts with neighboring countries by depending on interpersonal relations between leaders of the countries, neither of these approaches can be relied upon in a sustainable manner in today's changing world. At most they provide temporary relief rather than long term solutions. To deal with the pain that exists throughout the region we need other approaches and methods to deal with this problem. Because of the gravity of the current situation every possible avenue needs to be explored in detail without being obstructed by pride or prejudice. One candidate that has come to the forefront in this search for new approaches is Democracy. Various arguments have been raised as to whether Democracy should be considered as an end in itself or as a means to bring about other aspirations of society, in this paper however we will only be considering it as a way to prevent and solve conflicts by non-violent means. If it can be established that this relationship between Democracy and Peace does indeed exist, then the desire to see that democratic development is carried out successfully must

* An earlier version of this paper under the title "Can Democracy bring Peace to Southeast Asia?" was the theme paper for the conference "Democratization and Conflict Management/Prevention in Southeast Asia in the 21st Century", held in Bangkok January, 2001. The author would like to thank the organizers of the conference, ISIS (Thailand), UNPA/UNDP for the invitation, and the participants of the conference for the comments and suggestions made

be unwavering, and not be weakened merely because other countries far away may promote democracy abroad as part of a foreign policy based on the tacit acceptance of this relation as well. Fortunately, the analysis of the relation between Democracy and Peace does not have to be undertaken by beginning from zero. Much work has already been done, especially in the last ten years, under the heading of the Democratic Peace. What needs to be done next is to undertake a careful study and evaluation of this work. Though the Democratic Peace proposition has been suggested by some as a potential refutation of realist theories of International Relations in so far as it challenges those theories' pessimistic views of the prospects for world peace in general as well as their more specific view that internal characteristics of nations are irrelevant to peace, our interest in this paper in regards to the Democratic Peace proposition will primarily be to see how this proposition should be understood so as to be more relevant to the objective of eliminating the various forms of violence occurring in Southeast Asia today.

The Democratic Peace Hypothesis.

The idea that there is some intrinsic connection between Democracy and Peace is referred to as the Democratic Peace Hypothesis (from here on, the DPH) and has been expressed in various ways. One way that it is often put is that Democracies do not wage war against each other. The literature on the DPH is extensive and keeps growing due to both its theoretical as well as practical interest (Chapter 1 of Gowa 1999 provides a recent survey of the problem). As to positions on the DPH, they range from considering it as one of the few propositions in the Social Sciences which approach the status of an empirical law (Levy 1989) to it being false (Gowa 1999). One difficulty in evaluating these various arguments is that there are so many versions of the DPH, each differing only slightly from each other, and yet it is these differences which eventually determine its status one way or the other. The version which will be used in this paper is as follows:

(DPH) *Democracies do not resort to violence to settle the differences between themselves, nor do they use violence to deal with their internal conflicts.*

To some it might seem as if this version is stronger than what is usually considered in the literature since it addresses not only the relation between democratic nations but how they handle their internal situations as well. The reason for formulating it this way is that, firstly, it is as strong as is necessary to be of interest to the problems faced by Southeast Asia today. Since much of the violence the region is facing is due to internal problems, if Democracy is to be relevant to solving these problems it must address the internal situations as well. And secondly, the original impetus for the idea of a connection between Democracy and Peace as well as the underlying logic of the hypothesis discussed in the literature is very much in line with the second clause of DPH.

The original impetus mentioned above is Immanuel Kant's essay "Perpetual Peace" written in 1795, in which he proposes how to establish lasting peace between nations. For Kant, peace meant a permanent situation of lack of hostilities that could be counted on and not merely a temporary halt to hostilities, whether it be short-term (what might be referred to today as a 'cease-fire') or even a longer-term 'truce'. His proposal was that in order to establish this kind of lasting peace in the world all nations must have a particular mode of government, which today would be referred to as democratic but which he called 'republican'. One of his main arguments as to why states which had republican constitutions would not enter in to wars so readily was that such states required the consent of its citizens for such ventures and they would be hesitant due to the suffering they would have to endure as a consequence. He also discussed the necessity of nations rising above the natural state of war in order that the citizens of those countries be able to live a secure and fulfilling life, a necessity he equated with that existing within nations as to how citizens must treat each other since each

depends on the other for their security. Both these points can be extended to the idea that states whose civil constitutions are republican will address their own problems in a peaceful manner as well.

The underlying logic of the hypothesis referred to above relates to the causal relations behind the connection between Democracy and Peace. A reason often cited for the existence of this connection is that democracies tend to use norms of peaceful resolution of conflicts in dealing with their internal problems and therefore extend this type of thinking to how they should deal with other countries (Gowa 1999: 6 and Russett 1996: 90).

Having settled on a specific version, the question now is what evidence there is to support the DPH and is there enough such evidence to apply it to real world policies. In attempting to answer this question we immediately run into the problem faced by all such fundamental hypotheses as to the definitions of their key terms. This can result not only in widely divergent conclusions as to the acceptability of the hypotheses, but also in the question of whether such hypotheses are even testable.

The Epistemological Status of the DPH.

How should the DPH be understood? If treated as a straightforward empirical hypothesis, then the definitions of the terms of the hypothesis become central to gathering evidence for and against it. The two key terms that occur in the DPH are 'democracy' and 'violence'. Different definitions of these two terms result in different DPHs. If 'democracy' is understood too broadly (e.g. holding elections), then the DPH would be easily proven false. If understood too narrowly, then it might turn out to be trivially true. This would occur if part of the definition of a democracy is that it does not use violence to settle any of its differences. Most people agree I think that a proper definition lies somewhere in between. The problem is that the choices often made have the testability of the DPH in mind and thus lose out on the

general import of the hypothesis. Though trivial truths are useless for determining policy, seemingly untestable hypotheses can be of importance, as will be discussed later in this section. As for the term 'violence', it is equally important for our purposes to get it right. Some versions of the DPH use the phrase 'do not wage war', defining this as clashes with more than x number of deaths. This has the problem of overlooking vicious uses of force to deal with internal conflicts as well as cross border clashes which wreck havoc on the lives of civilians living in the vicinity. It also runs into the problem of time. 'x number of deaths' over what period of time? Would the ongoing conflicts in Northern Ireland or in Sri Lanka count? The term 'violence' needs to incorporate not only quantitative features but qualitative features as well. Violence is as much an attitude as an act. It is an attitude of dealing with problems without seeing the importance of our common humanity, and hence being blind to the need to understand the conflict at its deepest level. Is this definition of 'violence' too narrow? Won't it make the DPH easily refutable? Perhaps. But only if one understands democracy in too restrictive a manner. In any case, if the DPH after careful examination turned out to be unsubstantiated, it would merely mean continuing our search. We started with the problem of how to deal with the violent conflicts we are faced with in Southeast Asia, and this must remain our fixed point.

Of all the possible conclusions resulting from an analysis of the DPH as an empirical generalization, that which would be the least useful for our investigations is that it turns out to be 'accidentally true'. A generalization is accidentally true if there is no causal connection between the stated conditions and the resulting situation. For example I may at the present time have exactly three 1000 baht notes in my wallet, thus making the generalization "All bank notes in my wallet are of 1000 baht denomination" a true one. However I cannot increase my wealth by putting a 20 baht note in my wallet and expecting it to turn into 1000 baht on the basis of the truth of this hypothesis. If the DPH were accidentally true then the hard work which we put into the process of democratization in our countries would not necessarily

be followed by any peace dividends. In *Ballots and Bullets* Joanne Gowa (1999) argues that prior to 1914 democracies were just as likely to fight each other as other kinds of states. Supporters of the DPH erred in studying only the period 1945–1980 or the entire period of 1815–1980 and averaging things out. For Gowa, the democratic nature of countries contribute less to peace between countries than do other factors such as their common interests. If her analysis is correct, what these results show is that in specific periods the DPH is accidentally true owing to particular conditions (e.g. the cold war) holding at that time. Since these conditions are not duplicated in Southeast Asia at the present, the DPH would be irrelevant to our situation. However, I believe that it would be more fruitful to understand the DPH as a proposition that is closer to what is called a counter-factual conditional, but of the useful type, and as such does deserve our attention. A good example of this type of proposition is Newton's first law of motion.

The continued study of the DPH, as a proposed empirical hypothesis in the social sciences, might benefit by considering some topics usually encountered in the philosophy of science. Along this line Michael Doyle has proposed some directions for future research on the DPH by drawing on the ideas of Imre Lakatos' Scientific Research Programs (Doyle 1996: 365). A topic in this field of study which might help us understand the DPH and its possible applications better is the analysis of Newton's laws of motion, in particular the first law (Hanson 1965). The first law is as follows:

Every body free of impressed forces either perseveres in a state of rest or in uniform rectilinear motion ad infinitum.

The two key terms in this law, similar to 'democracy' and 'violence' in the DPH, are 'bodies free of impressed forces' and 'uniform motion ad infinitum'. In discussing the DPH above it was suggested that to do it justice requires perhaps a definition of democracy which has never been instantiated

in the world up to now. At the same time a qualitative understanding of violence is necessary to meet the problems we face, but which may then prove difficult to test. Similarly for Newton's first law, there are no bodies in the universe which are free of impressed forces, and motion ad infinitum can hardly be displayed empirically. So what is the empirical content of this law and how is it to be evaluated. One way is to compare bodies with different degrees of impressed forces acting upon them and then see if those subject to the lesser degree of force exhibit motion closer to uniform motion ad infinitum than the other. Though motion ad infinitum is definitely purely conceptual, the actual experiment used to resemble this is rolling balls down one inclined plane and then up another, with the second one conceptually being lowered until its degree of inclination is zero. The conclusion from the experiments is that the freer the bodies are from forces, the closer their motion gets to uniform motion ad infinitum, and the limiting case becomes the first law. In the case of the DPH, whether we believe that no ideal democracies can be instantiated due to human nature or whether none has come to be so far, the evaluation can be carried out similarly. What needs to be shown is that countries which approximate democracy more will tend less to use violence to settle their conflicts. This I believe can be shown, and the limiting case, as in Newton's first law, becomes the DPH. Understanding the DPH in this fashion is in line with understanding the concept of Democracy as an ideal which countries decide to strive towards, rather than as something which is already in place in some countries while others are attempting to reach that same position. Understanding Democracy as an ideal then enables all countries which have embarked on this journey to claim ownership of, and make unique contributions to, the democratization process equally. By such joint ownership, the belief in the ability of all to participate – so basic to the idea of Democracy – is reaffirmed on the world stage.

Once embarked upon though, there are no guarantees that the democratization process will only go steadily forward, as has been clearly evident in many countries. It can take steps backwards due to unstable

situations which result as part of the process, which in effect may seem to be counterexamples to the DPH. Since this analysis allows for the existence of such counterexamples, it would prove helpful in applying the DPH to our situation in Southeast Asia if certain features of democracy which contribute particularly to peace could be isolated and promoted in order to lessen the probability of the occurrence of such counterexamples. At the same time if there are features of the coming into being of democracy which create tendencies towards violence, these also need to be identified and dealt with. We turn now to this final task.

The DPH and the situation in Southeast Asia.

The first point to note is that in the preceding sections democracy has been proposed as something which countries aspire towards, and that as countries inch closer to this goal there will be an increasing tendency to deal with both actual and potential conflicts without resorting to violence. As such, it is meaningless for a nation to object to democracy on the grounds that it does not wish to be like this country or that country. As mentioned earlier, each country's aspirations towards this goal is a unique contribution to the world. Particular features of democracy, such as power, which might play a prominent role in some 'democratic' countries due to historical realities, could be replaced with a notion of democracy based on caring and concern as has been suggested in "Democracy with a Heart" (Tamthai 1999). It is essential to see the decision to embark upon the democratization process not as a 'selling out' of one's cultural traditions but as a deepening of these traditions. For us this means understanding Democracy as an extension of the wisdom found in Southeast Asia, not a replacement of it. If this point is not understood, then the calls for a moratorium on democratization, which are already being heard in our countries, will become louder. To lessen the possibility of violence as countries go through the early stages of democratic

development special emphasis might be given to creating norms of peaceful conflict resolution by the promotion of universal respect between people and the acknowledgement of the contribution of diversity in society, even as the democratization process is ongoing. One concrete example of this is Thailand's National Security Policy for the Southern Border Provinces, 1999–2003 (Office of the National Security Council of Thailand 1999). This policy states as its vision for the resolution of security problems in the southern border provinces the following:

For all people in the southern border provinces to be able to live happily and peacefully on the basis of their religious and cultural identity, especially for Thai Muslims, the majority group of people in the area, to be able to 'live as Muslims in Thai society' just as other religious groups are doing as members of Thai society. At the same time to be an important creative power of the country as Thai citizens, living happily and harmoniously with others in this country.

For all people to realize the value of cultural diversity, as a source of power and wisdom which helps create security, peace, and sustained development. It is an essential power that forms creative relationships, and brings about joint development with neighboring countries and the Muslim community.

For the people in the area to have the opportunity to participate in problem solving and development processes as well as in tasks jointly carried out by all parties in society, so as to protect the way of life of the people in the society from the impact of changes and external pressures.

How to translate features of democracy such as those that lie behind the vision of the above policy into features that are applicable to the peaceful resolution of disputes between countries in the region is a challenge that needs to be tackled. Though the existence of norms of peaceful conflict resolution within a society might lead to a desire to extend these norms to external relations, how to actually translate this desire into policy is problematical. This challenge is all the more urgent if we accept the conclusions of studies of the DPH which show that though democracy might lead towards peace, there is a tendency towards increased violence between countries during the period of democratization. One such study (Mansfield and Snyder 1996) supports such a conclusion based on detailed statistical analyses of various countries that were undergoing democratic change and the violent conflicts they became involved in. The study explains this phenomena as being the result of countries going through the democratization process having to pass through a transition period where democratic control over foreign policy is only partial, and where mass politics mixes with authoritarian elite politics. This is particularly true in relations between countries with different levels of commitment to the democratization process. Examples of this phenomenon are all around us. How can we rise above these obstacles and meet the challenge mentioned earlier of establishing permanent peaceful relations between countries? Perhaps we need to first determine why countries in our region might be willing to pursue violent means against another country. The answer I propose is that in Southeast Asia leaders who are willing to support such aggression against another country, either overtly or covertly, do so in their war-rooms basically out of distrust and dislike (though veiled out of cultural necessity by claims of 'national interest') of the leaders of that country. It is almost entirely a mix of paybacks, tit-for-tats and other individual positions such as saving face and preserving misplaced dignity. Refusing to settle disputes peacefully is easier if it is not seen as 'going to war' against an entire people.

Here we have come to what I think is one of the key causal components of the first clause of the DPH. Democracies do not use violence against each other because the nature of such decision making in democracies would mean entire peoples willing to use violence against entire peoples. The most fundamental question for the DPH is whether this latter situation is possible. Can there be countries far along on the democratization journey whose people hate each other? If so, then the DPH even in its ideal formulation is false, for hatred can make people willing to endure all kinds of suffering. But fortunately this is not the situation in Southeast Asia and the DPH can be applied with the chance for positive results. However, this situation should not be taken for granted and some capital needs to be built up between countries to fall back upon when the possibility of violence looms. This capital must be the peace-time equivalent of enduring hardships together during a war. If these safeguards are put in place, then democracy, with its accompanying social condition of the acceptance of the equal importance of all members of society, can not only bring peace to Southeast Asia but can be the foundation for building a culture of peace in the region as well. To help this process along what is needed is a continued transition in the countries of Southeast Asia towards an accountability of their leaders regarding foreign policy decisions, as well as a continued fostering of shared experiences between the peoples of the countries, which will then form that most important ingredient of peace, namely, good will.

15

จังหวัดชายแดนภาคใต้ :

บททดสอบปัญญาทางการเมืองการปกครองของประเทศไทย

ปีพุทธศักราช 2546 นี้ เป็นการครบรอบ 101 ปีของการที่ราชอาณาจักรสยามได้ ยกเลิกราชวงศ์มลายูปัตตานี และรัฐปัตตานีได้ตกอยู่ภายใต้การปกครองของประเทศไทย เป็นการครบรอบ 94 ปีของสัญญาแบ่งเขตแดนระหว่างประเทศไทยและประเทศมลายูที่ประเทศไทยทำไว้กับประเทศอังกฤษ ซึ่งทำให้พื้นที่ภาคใต้เป็นดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน และเป็นการครบรอบ 70 ปีของการยุบรูปแบบปกครองโดยมณฑลมาเป็นแบบจังหวัดที่ขึ้นตรงต่อส่วนกลาง และมีจังหวัดปัตตานี จังหวัดยะลา และจังหวัดนราธิวาสรวมอยู่ด้วย ซึ่งอาจมองได้ว่าเป็นการทำให้รัฐปัตตานีเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรสยามไทยอย่างสมบูรณ์ (ดู อีบรอฮิม ชุกรี 2541) และมีส่วนพื้นที่ของแผ่นดินประเทศไทยเกิดขึ้น ซึ่งเรียกกันว่า "จังหวัดชายแดนภาคใต้"

ตลอดเวลา 70 ปีที่ผ่านมา พื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นปัญหาท้าทายการปกครองของประเทศไทยอย่างสม่ำเสมอ แต่สิ่งที่ไม่สม่ำเสมอ คือ ความสำคัญที่ฝ่ายปกครองให้การท้าทายนี้ ในบางช่วงจะไม่เห็นเป็นปัญหาสำคัญมากนัก จึงส่งเจ้าหน้าที่รัฐไปประจำในลักษณะเป็นการลงโทษจากความขัดแย้งกับผู้บังคับบัญชาในพื้นที่อื่น และหน้าที่หลักก็เป็นเพียงใช้กำลังคอยควบคุมสถานการณ์ไม่ให้เกิดการทำลายอำนาจรัฐ ในช่วงอื่นอาจจะให้ความสำคัญมากขึ้น จึงพยายามจัดการกับปัญหาในพื้นที่ด้วยวิธีอื่น เช่น การพัฒนาเศรษฐกิจและส่งเสริมการศึกษา แต่ในช่วงแบบหลังนี้ก็ยังมีความรุนแรงในรูปแบบต่างๆ เกิดขึ้นเป็นระยะๆ และฝ่ายการปกครองก็จะตั้งเป้าหมายการทำงานเป็นการรักษาความสงบและความปลอดภัยในทรัพย์สินและชีวิตของประชาชนในพื้นที่ ส่วนกองกำลังต่างๆ ที่ตั้งขึ้นมาต่อต้านอำนาจรัฐ ก็จะมีความเข้มแข็งมากขึ้นหรือน้อยแปรเปลี่ยนไปในแต่ละช่วงเวลา และรัฐเองก็จัดการกับสถานการณ์ที่เกิดขึ้นตามที่เลือกที่จะตีความ (ดู ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ 2545)

ลักษณะดังกล่าวนี้ที่ประเทศมีส่วนหนึ่งของพลเมืองปฏิเสธอำนาจของรัฐ และพยายามจัดตั้งกองกำลังเคลื่อนไหวต่อต้านอำนาจรัฐนั้น ปัจจุบันมีอยู่ทั่วโลก ทุกทวีป ไม่ใช่เฉพาะในประเทศไทย ซึ่งอาจจะพิจารณาตัวอย่างเพื่อเป็นการเปรียบเทียบสัก 4 ประเทศ คือ ประเทศสเปน (ยุโรป) ประเทศเม็กซิโก (อเมริกาเหนือ) ประเทศฟิลิปปินส์ (เอเชีย) และประเทศไอฟอรีโคสต์ (แอฟริกา)

(1) ประเทศสเปนนั้นเป็นประเทศประชาธิปไตยใหม่ โดยได้มีการเลือกตั้งครั้งแรกในปี ค.ศ.1977 ก่อนหน้านั้นในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 นายพลแฟรนโกปกครองประเทศสเปนในลักษณะเผด็จการ โดยมองประเทศสเปนว่าจะต้องเป็นหนึ่งเดียว และได้ออกคำสั่งให้ใช้แต่ภาษาแคสทิลเลียน ห้ามใช้ภาษาอื่นๆ เช่น ภาษา บาสก์ คาตาลัน และ กาเลกอส รวมทั้งห้ามแสดงออกในวัฒนธรรมต่างๆ ยกเว้นวัฒนธรรมแคสทิลเลียน การใช้อำนาจบังคับให้เป็นไปตามระเบียบเหล่านี้ สร้างความทุกข์และโกรธแค้นในบรรดาประชาชนกลุ่มต่างๆ และในปี ค.ศ.1959 ก็ได้มีการก่อตั้งองค์กร ETA (EUZKADI TA ASKATASUNA) ซึ่งแปลว่า "เพื่อแผ่นดินของบาสก์และอิสรภาพ" เพื่อต่อต้านอำนาจรัฐของนายพลแฟรนโกและปกป้องไม่ให้วัฒนธรรมของชาวบาสก์หายไป ถึงแม้ว่าปัจจุบันรูปแบบการปกครองของประเทศสเปนได้เปลี่ยนไปแล้ว เป็นการปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข และความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้มีการยอมรับในรัฐธรรมนูญ แต่องค์กร ETA ก็ยังปฏิบัติการเรียกร้องเอกราชอยู่โดยขบวนการใช้ความรุนแรงตามที่เป็นการข่าวยู่เป็นระยะๆ

(2) ในรัฐชิอาปาส (CHIAPAS) ซึ่งอยู่ภาคใต้ของประเทศเม็กซิโก มีพลเมืองอาศัยอยู่กลุ่มหนึ่ง ซึ่งสืบเชื้อสายมาจากอารยธรรมมายา (MAYA) ที่เคยรุ่งโรจน์ครั้งหนึ่งเมื่อประมาณ 2,000 ปีก่อนและยังรักษาวัฒนธรรมมายาด้วยวิถีต่างๆ เช่น ผ่านหนังสือศักดิ์สิทธิ์ ชื่อ POPOL VUH คนกลุ่มนี้ซึ่งเป็นคนในพื้นที่มาก่อนอาศัยอยู่ในความยากจนและถูกเอาเปรียบจากพลเมืองกลุ่มอื่นๆ ในประเทศเม็กซิโกมาตลอด โดยเฉพาะจากกลุ่มสืบเชื้อสายมาจากชาวสเปนที่เคยปกครองประเทศในอดีต

(พวก COLETOS) ซึ่งมักจะถูกรบกวนโดยประชาชนที่มีผิวสีเข้มและที่ชอบแต่งเสื้อผ้าที่มีสีสรรสว่างและสดใส ประชาชนในรัฐชืออาปาสนอกจากจะต้องต่อสู้ความยากจนแล้วยังเกิดความขัดแย้งกับรัฐในเรื่องการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ในปี ค.ศ.1994 ซึ่งเป็นปีที่เมกสิโกเซ็นสัญญา NAFTA ได้มีการจัดตั้งกองกำลัง EZLN (กองกำลังปลดแอก ZAPATISTA ที่ใช้ชื่อของวีรบุรุษ EMILIANO ZAPATA จากการปฏิวัติ ค.ศ.1910) ขึ้นในรัฐชืออาปาส เพื่อปกป้องประชาชนจากการถูกเอาเปรียบของรัฐและรักษาวัฒนธรรมมายา (MAYA) เดิมของตน ถึงแม้ EZLN ไม่ได้มีกำลังมากแต่รัฐก็ต้องนำทหารไปประจำในรัฐชืออาปาสมากกว่าปกติเพื่อคอยรักษาความสงบ

(3) ในส่วนใต้ของประเทศฟิลิปปินส์ พื้นที่เกาะมินดาเนา ได้มีประชาชนนับถือศาสนาอิสลามอาศัยอยู่มาเป็นเวลาหลายร้อยปี ในช่วงที่ส่วนอื่นของประเทศฟิลิปปินส์ได้รับศาสนาคริสต์นิกายคาทอลิกจากประเทศสเปน ซึ่งเคยปกครองอยู่เป็นเวลานาน ประชาชนในเกาะมินดาเนากียังคงนับถือศาสนาอิสลามอยู่ตลอด ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 รัฐได้จัดให้มีการอพยพพลเมืองคาทอลิกจากพื้นที่เกาะทางเหนือเข้ามาอยู่ในเกาะมินดาเนา จนปัจจุบันชาวมุสลิมในพื้นที่ส่วนนี้เป็นสัดส่วนน้อยลงของพลเมืองทั้งหมดในมินดาเนา ตลอดเวลารัฐก็จะมองพลเมือง (ซึ่งเรียกกันว่าโมโร MORO) ว่าเป็นปัญหาและสังคมก็สอนให้เกลียดชังพวกโมโร โดยการส่งต่ออคติต่างๆ เช่น การบอกเด็กว่า "ถ้าชนแล้วพวกโมโรจะพาตัวไปฆ่า" การกีดกันเอาเปรียบและดูหมิ่นทั้งหลายนี้ทำให้เกิดกองกำลังขึ้นมาเพื่อเรียกร้องการแบ่งแยกดินแดนมินดาเนาออกจากประเทศฟิลิปปินส์ กองกำลังหนึ่งที่ปฏิบัติการอยู่ขณะนี้คือ MILF (MORO ISLAMIC LIBERATION FRONT) ซึ่งได้ต่อสู้กับรัฐมาเป็นเวลานาน ทางรัฐต้องนำทหารมาประจำอยู่ในเกาะมินดาเนาเป็นจำนวนมาก และมีการปะทะกันอย่างสม่ำเสมอจนทุกวันนี้ ถึงแม้ว่าบางครั้งดูเหมือนจะมีการเจรจาสันติภาพ ซึ่งอาจจัดการปัญหาต่างๆ ได้ แต่ไม่นานก็หันกลับมาต่อสู้กันใหม่

(4) ตัวอย่างล่าสุด คือประเทศไอฟอรีโคสต์ (IVORY COAST) มีการต่อสู้กันระหว่างรัฐกับกองกำลังต่างๆ ในภาคเหนือของประเทศ โดยอาศัยมนโฑทัศน์เกี่ยวกับความเป็น 'ไอฟอรีน' (IVORIANNES) มโนทัศน์นี้ถูกสร้างขึ้นเมื่อปี ค.ศ.1993

ในสมัยของประธานาธิบดี BEDIE เพื่อเป็นเครื่องมือกีดกันคู่แข่งทางการเมือง โดยการกล่าวหาว่าไม่ใช่โอโฟรีนแท้ คู่แข่งเหล่านี้มักจะมาจากภาคเหนือของประเทศ ซึ่งนับถือศาสนาอิสลามเป็นส่วนใหญ่ โดยที่ทางภาคใต้จะเป็นพวกคริสเตียน ถึงแม้ว่าประธานาธิบดี BEDIE บอกว่าโน้ตค้นความเป็นโอโฟรีนนั้นได้รับการสนับสนุนเพียงเพื่อเป็นการสร้างเอกลักษณ์ให้แก่ชาติ แต่ผลก็คือไปสร้างเอกลักษณ์ที่ไม่ครอบคลุมพลเมืองทั้งหมด และส่วนที่ไม่ถูกครอบคลุมก็รู้สึกว่าเป็นพลเมืองชั้นสองและถูกเอาเปรียบ จนต้องตั้งกองกำลังขึ้นมาต่อสู้กับรัฐ เพื่อปกป้องวิถีชีวิตและสิทธิของตัวเอง

ตัวอย่างทั้ง 4 ที่ได้บรรยายมานี้ก็เพื่อชี้ให้เห็นว่าในโลกปัจจุบันมีความขัดแย้งในลักษณะที่คล้ายกับที่พบในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยอยู่ทั่วทุกทวีป ถึงแม้ว่าจะมีความแตกต่างกันบ้างน้อยบ้างในรายละเอียดและระดับความรุนแรง ดังนั้น ถ้าประเทศไทยเลือกที่จะมองปัญหาเหล่านี้ต่อไปว่าเป็นเพียงการทำลายอำนาจรัฐที่ต้องควบคุมอยู่ตลอดเวลา ก็คงทำได้และไม่แปลกอะไรในสายตาของโลก เพราะจะเป็นเพียงอีกตัวอย่างหนึ่งในโลกของประเทศ ซึ่งไม่สามารถจัดการความขัดแย้งภายในของตัวเองได้แบบยั่งยืนและพอใจกับการรักษาความสงบเท่าที่ทำได้

แต่ประเทศไทยควรจะต้องพอใจกับการจัดการการปกครองเพียงเท่านี้หรือ ถึงแม้ว่าความขัดแย้งแบบต่างๆ มีอยู่ในประเทศต่างๆ ทั่วโลก ทำไมประเทศไทยจะต้องพอใจกับการแก้ปัญหาแบบ 'ผิวเผิน' หรือ 'เฉพาะหน้า' เหมือนที่อื่นทำไมประเทศไทยไม่พยายามเข้าใจปัญหาความขัดแย้งภายในแบบถึงรากเหง้า และหาทางออกที่ยั่งยืน เพื่อเป็นตัวอย่างให้โลกว่า เป็นไปได้ที่ส่วนต่างๆ ของพลเมืองที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรม ยังสามารถอาศัยอยู่ด้วยกันในฐานะเพื่อนร่วมชาติที่ห่วงใยซึ่งกันและกันได้

เมื่อปี พ.ศ.2541 นโยบายความมั่นคงแห่งชาติสำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้ฉบับที่ใช้กันอยู่ขณะนั้นกำลังจะครบระยะเวลาปฏิบัติ และทางสำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติต้องพิจารณาทบทวนและร่างนโยบายฉบับต่อไป คือ ฉบับ พ.ศ.2542 - พ.ศ.2546 ซึ่งจะเป็นฉบับที่ 4 ในการทบทวนสามฉบับแรก ก็พบว่าสามฉบับนั้นเน้น

การสร้างความมั่นคงในพื้นที่ชายแดนภาคใต้บนพื้นฐานความเชื่อว่า เงื่อนไขเพียงพของ ความมั่นคงในพื้นที่คือการพัฒนาเศรษฐกิจ การดูแลไม่ให้อิทธิพลทางความคิดรุนแรง จากภายนอกประเทศเข้ามามีส่วนในพื้นที่ และการกำจัดการก่อกองกำลังแบ่งแยกดินแดน แต่จากการประเมินผลปรากฏว่าไม่ว่าจะปฏิบัติตามเงื่อนไขทั้ง 3 นี้อย่างไร ก็ดูเหมือนว่ายังมีความรุนแรงปรากฏขึ้นเป็นช่วงๆ อย่างสม่ำเสมอ ดังนั้นในการเตรียมการสำหรับ ร่างนโยบายฉบับที่ 4 นี้ จึงมีการพยายามหากระบวนการใหม่ เพื่อที่จะค้นหาคำตอบ ว่าทำไมความขัดแย้งยังมีอยู่ วิธีการใหม่ที่ใช้ คือ การที่ฝ่ายรัฐประชุมร่วมกับผู้แทน ของพลเมืองในพื้นที่กลุ่มต่างๆ เพื่อจะร่างนโยบายความมั่นคงสำหรับจังหวัดชายแดน ภาคใต้ด้วยกัน แทนที่จะเป็นการร่างจากส่วนกลางดังฉบับก่อนๆ ในกระบวนการใหม่นี้ มีการเริ่มต้นร่วมกันที่ความเข้าใจว่าความมั่นคงที่เราต้องการสร้างนี้ หมายถึง ความมั่นคงในการดำเนินชีวิตทั้งทางกายและทางใจ ซึ่งคือมโนทัศน์ความมั่นคงแห่งชาติ ที่เอาการรักษาคุณค่าและวิถีชีวิตของพลเมืองมาเป็นเป้าหมายหลัก

ผลที่ปรากฏออกมาจากการพบปะคุยกันเป็นเวลาประมาณ 1 ปีนั้น ก็คือว่า เงื่อนไข 3 ข้อ ที่นโยบายเดิมเคยเข้าใจว่าเป็นเงื่อนไขเพียงพอสำหรับนำความมั่นคงมาสู่พื้นที่นั้น แท้จริงแล้วเป็นเพียงเงื่อนไขจำเป็น แต่ไม่เพียงพอ สิ่งที่ยังขาดอยู่คือการ ที่ประชาชนในพื้นที่นั้นมีความรู้สึกที่สามารถดำเนินชีวิตในฐานะพลเมืองไทยได้โดยไม่ต้องปฏิเสธความเชื่อศรัทธาต่างๆ ที่คือคุณค่าของชีวิต และให้การดำเนินชีวิตแบบนี้ เป็นที่ยอมรับของสังคมไทยโดยส่วนรวมด้วย ในที่สุดก็ได้เกิดนโยบายความมั่นคงแห่งชาติ สำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ.2542 – พ.ศ.2546) ขึ้น และในส่วนต้นของนโยบายที่กล่าวถึงวิสัยทัศน์ของนโยบายนั้นได้มีการเขียนไว้ว่าความมั่นคงจะเกิดขึ้นในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ถ้า

ทุกคนในพื้นที่ มีการดำรงชีวิตที่สามารถอยู่ได้อย่างมีความสุข บนเอกลักษณ์เฉพาะของ ศาสนาและวัฒนธรรม โดยเฉพาะการที่ชาวไทยมุสลิมสามารถอยู่อย่างมุสลิมได้ในสังคมไทย.. ในฐานะที่เป็นพลเมืองไทย และอยู่ร่วมกับเพื่อนร่วมชาติอย่างมีความสามัคคีร่วมกัน

ทุกคนเห็นคุณค่าของความหลากหลายทางวัฒนธรรม ซึ่งเป็นพลังและปัญญาที่ช่วยให้เกิดความมั่นคง สันติสุข และการพัฒนาที่ยั่งยืน.....

ประชาชนในพื้นที่มีโอกาสดู และบทบาทในการมีส่วนร่วมในกระบวนการแก้ปัญหา และการพัฒนา และการทำงานร่วมกันของทุกฝ่ายในสังคม...(ดูสำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติ 2542)

หลังจากนโยบายนี้ได้ถูกนำไปใช้เป็นแนวทางปฏิบัติราชการในพื้นที่สถานการณ์ก็ดีขึ้นถึงแม้ว่าความรุนแรงไม่ได้หายไปทันที เนื่องจากยังมีบางกลุ่มที่ไม่อยากเห็นความขัดแย้งหมดไป (ดู คณะกรรมการวิสามัญพิจารณาศึกษาการลอบวางระเบิดและก่อความไม่สงบเรียบร้อยในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ 2546) ขณะนั้นนโยบายดังกล่าวกำลังจะครบเวลาของการปฏิบัติและกำลังอยู่ในช่วงการประเมิน ผลของการประเมินที่สำคัญข้อหนึ่งก็คือว่า นโยบายอาจจะเข้าใจเงื่อนไขทั้งจำเป็นและเพียงพอมากกว่าฉบับก่อนๆ แต่ก็ยังมีปัญหาในการปฏิบัติของเจ้าหน้าที่ของรัฐ เช่น ไม่เข้าใจว่า "อยู่อย่างมุสลิมในสังคมไทย" แปลว่าอะไร จริงๆ แล้วก็ไม่ได้เปลี่ยนที่มีอุปสรรคนี้อยู่เพราะกำลังพูดถึงการเข้าใจในมิติลึกของวัฒนธรรมอื่นที่ต่างจากตัวเอง เพื่อเป็นการแก้ไขปัญหานี้ จำเป็นที่จะต้องมีการหารือร่วมกันตลอดเวลาระหว่างประชาชนกับเจ้าหน้าที่ของรัฐ เพื่อที่ประชาชนจะได้อธิบายให้เห็นว่า การปฏิบัติแบบไหนของทางราชการเป็นอุปสรรคต่อการ "อยู่อย่างมุสลิม" อย่างมีเกียรติ แล้วก็จะได้ปรับปรุงกันต่อไป

แต่อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าสามารถแก้ไขปัญหาเชิงปฏิบัติให้สอดคล้องกับนโยบายฉบับนี้ได้ เราจะสรุปได้หรือไม่ว่า ประเทศไทยได้แก้ไขปัญหาคความขัดแย้งในจังหวัดชายแดนภาคใต้อย่างยั่งยืนเรียบร้อยแล้ว นโยบายฉบับนี้ได้จะลงไปในรากเหง้าหนึ่งของความขัดแย้ง นั่นก็คือ การที่ประชาชนหลายคนคิดมาตลอดเวลาว่าไม่สามารถอยู่เป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทยได้อย่างมีเกียรติและเป็นที่ยอมรับของส่วนอื่นของสังคม และนโยบายได้พยายามแก้ไขจุดนี้โดยชี้ให้เห็นว่าประเทศไทยรับความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้ ไม่ใช่เพียงระดับความงามของสิ่งผิวเผิน แต่ในระดับความงดงามของส่วนลึกที่เกี่ยวกับระบบคุณค่าต่างๆ (ดู มารค ตามไท 2545) แต่อย่างไร

ก็ตาม เมื่อพิจารณาในรอบด้านแล้ว คงจะต้องสรุปว่าสิ่งที่ทำกันมาจนถึงวันนี้ ถึงเป็นก้าวที่สำคัญซึ่งจะนำไปสู่จุดหมายปลายทางจริง แต่ก็ยังขาดอะไรอยู่อีกอย่างหนึ่ง

คนเราสามารถอยู่ร่วมกับคนอื่น ซึ่งอาจต่างวัฒนธรรมได้โดยที่เขาเหล่านั้นให้ความเคารพเราทั้งในความคิดและการกระทำ แต่ขณะเดียวกันก็ยังมองเราว่าเป็น "คนละพวก" เพียงแต่เป็น "คนละพวก" ที่ได้รับการเคารพ สำหรับประเทศไทยถ้าเรามองกลุ่มพลเมืองที่ต่างจากกลุ่มใหญ่ในลักษณะนี้ สันติสุขก็จะยังไม่เกิดขึ้นในสังคม เนื่องจากว่า คนกลุ่มต่างๆ เหล่านั้นจะยังรู้สึกว่าเป็น "คนอื่น" ยังรู้สึกว่าจะอาศัยแผ่นดินคนอื่นอยู่ ไม่รู้สึกว่าเป็นหนึ่งในบรรดาเจ้าของประเทศ เพราะสิ่งนี้เองจึงจำเป็นต้องพัฒนาความคิดเกี่ยวกับการเมืองการปกครองในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้เกินจากนโยบายความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ.2542 - พ.ศ.2546) ไปอีกขั้นหนึ่ง สิ่งประเทศไทยต้องการในขณะนี้ คือ จินตนาการใหม่เกี่ยวกับความเป็นไทย จินตนาการใหม่นี้ต้องเป็นจินตนาการเกี่ยวกับความเป็นไทย ซึ่งทำให้พลเมืองของประเทศไทยทุกส่วน (ไม่ใช่เฉพาะประชาชนในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ แต่รวมถึงกลุ่มอื่นๆ เช่น ชาวเขาทางภาคเหนือฯ) สามารถเห็นตัวเองเป็นส่วนหนึ่งของจินตนาการนี้ได้โดยไม่จำเป็นต้อง บีบ ยัด ภาพลักษณ์ที่มีเกี่ยวกับตัวเองให้เข้ากับจินตนาการ แต่ภาพลักษณ์จะต้องสามารถเทียบสนิทกับจินตนาการได้อย่างกลมกลืนกันและไม่ต้องออกแรงพิเศษ การแสวงหาจินตนาการใหม่เกี่ยวกับความเป็นไทยนี้เอง คือ บททดสอบปัญญาทางการเมืองการปกครองของประเทศไทยในปัจจุบัน

16

Forming cultures, then letting go: Humanity's survival dance

ABSTRACT

Many countries in today's world are facing conflicts, both internal and external, which often revolve around cultural differences and which seem to be becoming more and more intractable. These differences become emphasized in such situations with the creation of new ministries of national identity, projects of cultural preservation, or other activities with an exclusive nature. This direction of promoting cultural pride is often accepted without misgivings and attempts to resolve conflicts in these settings are then forced to bring in to discussion the idea of multiculturalism and how to give recognition to all concerned parties of the conflicts. In terms of actual results such attempts have not had many successes, and those few success cases seem more like holding patterns rather than something sustainable. Perhaps it is necessary now to examine the basic premises concerning the role of culture that underlie the direction this development is taking. What I suggest in this paper is that *the resolution of such conflicts will increasingly depend not so much on the celebration of cultural diversity but on perceptions of our common humanity.* The challenge then becomes how to bring out to the forefront our common humanity and how to give it a leading role in dealing with these many conflicts, together with a better understanding of the role that the celebration of cultural diversity can play in this process.

Is there such a thing as 'our common humanity'? If there is, how does it relate to building a culture for the Asian community? How does it relate to 'cultural diversity'? Does the celebration of cultural diversity lessen the perception of our common humanity, and if so, what consequence does this have for the eventual development of a just and peaceful world? These are some of the questions I wish to discuss in this paper. Though I do believe that the answers to such questions should be in a particular direction, and I will suggest such a direction, the main purpose of this discussion is to see why these questions are important.

Many countries in today's world find themselves in the midst of violent conflicts, both internal and external. Such conflicts often revolve around cultural differences and are becoming more and more intractable. These differences become emphasized in such situations with the creation of new ministries of national identity, projects of cultural preservation, or other activities with an exclusive nature. This promotion of cultural pride is often accepted without misgivings and attempts to resolve conflicts in these settings are then forced to bring into discussion the idea of multiculturalism and how to give recognition to all concerned parties of the conflicts. Such attempts have not had a high success rate, and the few success cases seem more like holding patterns rather than something sustainable. Perhaps it is necessary now to examine the basic premises concerning the role of culture that underlie the direction this development is taking by asking the questions posed above. What I would like to suggest is that **the resolution of such conflicts will increasingly depend** not so much on respect for cultural diversity but on perceptions of **our common humanity**. In order to illustrate some of these points I would like to consider, as an example, a conflict situation in Thailand which I have been involved with over the past 5 years.

The population of Thailand is about 94% Theravada Buddhist. There is a Muslim population of about 5% (or roughly 3 million people),

with the majority living in the southern provinces sharing a border with Malaysia. Most of these citizens are ethnically Malay and in the past this geographical region was part of the Malay kingdom of Pattani before becoming an administrative part of Thailand (or Siam) 100 years ago. Throughout this entire period there were a number of conflicts which were repressed but never resolved, and so remained simmering. From the point of view of Bangkok the region was always a security concern and the policy used to deal with this situation was that of assimilating the population in the region to 'Thai' ways, along with an emphasis on economic development during particular difficult times. Since the security situation did not show marked improvement, a completely different way of thinking about the region was embarked upon about 5 years ago. It was time to draft the new National Security Policy for the Southern Border Provinces and this time the people who live in the region were invited to participate, along with the security officials, in trying to write a better policy which would take their lives as a starting point. The policy that resulted from this participatory process was a complete 180 degree turn from all the previous policies based on the assimilation paradigm of security. The policy begins with the following 'Vision for Resolution of Security Problems in the Southern Border Provinces':

For all people in the southern border provinces to be able to live happily and peacefully on the basis of their religious and cultural identity, especially for Thai Muslims, the majority group of people in the area, to be able to "live as Muslims in Thai society" just as other groups are doing as members of Thai society.

For all people to realize the value of cultural diversity, as a source of power and wisdom which helps create security, peace, and sustained development.

For the people in the region to have the opportunity to participate in problem solving and development processes as well as in tasks jointly carried out by all parties in society, so as to protect the way of life of the people in the society from the impact of changes and external pressures.

This 5-year policy is now in its 4th year and has begun a new chapter in internal cultural relations in Thailand. Such an about face on what it means to 'live together well' and to be part of the 'Thai Community' has been accompanied by to be expected reservations as well as adjustments, and is still working itself out. One thing that has definitely changed is that there is now a new found space for many citizens who once felt as if they were outsiders in Thai society, though we still have a way to go on this matter. One question that I have been asked repeatedly is how such an about face could have come about and whether it points to some particular features which might not be able to be duplicated elsewhere. In trying to answer such questions I began to think more about what transpired during the one year of joint meetings between the representatives of different sectors of the society in the region and the traditional security strategists from Bangkok. In the beginning there were two main tendencies among the traditional assimilation proponents in attempting to come to terms with other cultures. One looked at the respect for other cultures from the standpoint of cultural diversity and rights, while the other saw this respect as stemming from something which people of all cultures had in common. Eventually the first tendency came to have less influence than the second, partly because the idea of rights has not yet found a comfortable place in our hearts and partly because for Buddhists the idea of 'friends in the birth-aging-sickness-death cycle' provided a foundation for seeing in different cultures a 'common humanity'. And so the question remains whether this can be duplicated. The answer I would like to propose is that it can be duplicated in every culture which can provide it's own grounds for the idea of a 'common humanity'.

The question posed at the beginning whether there is such a thing as our common humanity can now be rephrased as, "Can each culture develop the idea of a common humanity based on it's own inner workings?" This would then reaffirm the importance of cultural diversity, at the same time it would overcome the arguments from both those who espouse cultural incommensurability and the cultural relativists who question whether 'views from nowhere' even make sense. But would it be enough for dealing with the conflicts that countries are facing in a just and peaceful manner?

Many, many years ago groups of people in all parts of the earth developed various eating habits, dress codes, and other varied behavior in response to needs imposed by their environment, and by their twin desires to be safe and looked after as well as to be 'free'. Though a world divided them in these respects they were more or less the same. But since then humanity has been growing further and further apart. As our rituals became more sophisticated and their meanings became more entrenched, our cultural constructs began to trump reflection on the constructs themselves. This has resulted in cultural development becoming more static, eventually leading to institutions tasked with preserving cultures, and losing sight completely of the dynamic nature of cultural formation. We then began losing the ability to see those who had different rituals and gave different meanings as being part of 'our gang'. At times this sense of sharing a common humanity would breakthrough, for example between enemies on battlefields ironically, but such times were few and came at a high cost. Then came multiculturalism and its recommendations on how to deal with these problems, but it still saw others as 'others' and we are left holding our breath hoping that the old ways won't resurface. We now need to find a better way.

To begin we need to learn how to 'let go' of our individual cultures. By 'letting go' I do not mean to suggest a discarding or disowning of our cultures but a 'release' of them, where we no longer cling to them in

desperation but celebrate them and look to them to provide ways for humanity to grow closer. Modern day activities such as Tourism, or events such as the Asian Games, should not be only about learning how our cultures are different, but should be mainly about searching our own cultures to understand how we are similar, and then affirming this position through these contacts.

I would like to conclude by suggesting that each individual culture's idea of a common humanity, as discussed above, is actually that culture's most prized possession. And if there is to develop a Culture for the Asian Community then we need to find this starting point together.

ร่วมสร้างวัฒนธรรมใหม่: วิธีอิสระสู่ความอยู่รอดของมนุษยชาติ

บทคัดย่อ

ประเทศมากมายในโลกปัจจุบันกำลังเผชิญกับความขัดแย้งทั้งภายในและภายนอกซึ่งมักจะพัวพันกับปัญหาความแตกต่างทางวัฒนธรรมซึ่งดูเหมือนยากที่จะแก้ไขจัดการมากขึ้นเรื่อยๆ ความแตกต่างทางวัฒนธรรมในสังคมให้ความสำคัญกับการเกิดขึ้นกระทรวงใหม่ๆ ที่ส่งเสริมเอกลักษณ์ชาติ การอนุรักษ์หรือกิจกรรมทางวัฒนธรรมที่มีความโดดเด่น การส่งเสริมให้ประชาชนภาคภูมิใจในวัฒนธรรมของตนเป็นที่ยอมรับปฏิบัติกันโดยปราศจากข้อสงสัย รวมถึงการนำประเด็นความหลากหลายทางวัฒนธรรมมาพิจารณา และความใส่ใจต่อประชาชนในทุกส่วนซึ่งมีความแตกต่างกันทางวัฒนธรรม จากผลการดำเนินการก็พบว่า ความพยายามแก้ไขปัญหเหล่านี้ไม่ประสบความสำเร็จมากนัก และในสองสามกรณีที่ประสบความสำเร็จก็คล้ายกับการยึดติดกับรูปแบบความสำเร็จเดิมๆ มากกว่าจะเป็นการแก้ไขปัญหายั่งยืน จึงอาจจำเป็นแล้วที่จะต้องตรวจสอบฐานความเชื่อทางวัฒนธรรมซึ่งมีบทบาทชี้ทำให้เกิดการพัฒนาในวิถีทางเช่นนั้น สิ่งที่ผมจะแนะนำในบทความนี้คือ วิธีแก้ไขความขัดแย้งโดยให้คุณค่าต่อการตระหนักในความเป็นมนุษย์ร่วมกัน มากกว่าการให้ความสำคัญกับแนวคิดความหลากหลายทางวัฒนธรรม สิ่งท้าทายก็คือ จะต้องทำอย่างไรถึงจะผลักดันแนวคิดความเป็นมนุษย์ร่วมกันให้เป็นกระแสหลัก และมีบทบาทนำในการแก้ไขความขัดแย้ง รวมทั้งการเพิ่มความเข้าใจต่อแนวคิดเรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรมว่าจะมีบทบาทอย่างไรภายใต้กระบวนการที่มีแนวคิดความเป็นมนุษย์ร่วมกันเป็นธงนำ

มีสิ่งทีเรียกว่า "ความเป็นมนุษย์ร่วมกัน" หรือไม่ ถ้าคำตอบคือ มีเราควรทำอย่างไรให้สิ่งนี้มี ส่วนร่วมสร้างวัฒนธรรมชุมชนอาเซียนและใช้อธิบายความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้ นอกจากนี้ยัง มีคำถามว่า เมื่อให้การยกย่องกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมแล้วเราได้ตระหนักในความเป็นมนุษย์ร่วมกันลดน้อยลงหรือไม่ และหากเป็นเช่นนั้นจะมีผลอะไรบ้างต่อการสร้างสรรค์โลกที่ยุติธรรมและสงบสุข ผมได้นำเสนอคำถามเหล่านี้ในบทความชิ้นนี้ แม้ผมเองเชื่อว่าแนวทางในการตอบปัญหาเช่นนี้จะมีแนวทางคำตอบจะเป็นไปในที่แน่นอนและผมก็จะเสนอแนวทางของคำตอบดังกล่าว แต่เป้าหมายที่สำคัญของการถกเถียงจะเป็นประเด็นที่ว่าทำไมปัญหาเหล่านี้จึงมีความสำคัญ ประเทศต่างๆ จำนวนมากในโลกปัจจุบันพบว่าประเทศของตนได้อยู่ท่ามกลางความขัดแย้งที่รุนแรงทั้งภายในและภายนอกประเทศ ความขัดแย้งเหล่านี้เกี่ยวพันกับความแตกต่างทางวัฒนธรรม และยากมากขึ้นเรื่อยๆ ที่จะแก้ไขจัดการความแตกต่างเหล่านี้ให้ความสำคัญกับการเกิดกระทรวงใหม่ๆ ที่เน้นเอกลักษณ์ของชาติ โครงการอนุรักษ์วัฒนธรรม หรือกิจกรรมอื่นๆ ที่มีลักษณะพิเศษโดดเด่น การส่งเสริมให้ประชาชนภาคภูมิใจในวัฒนธรรมเป็นที่ยอมรับปฏิบัติกันโดยปราศจากข้อสงสัย และความพยายามที่จะแก้ไขความขัดแย้งในลักษณะนี้ มีส่วนบังคับให้ต้องนำแนวคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมมาพิจารณา รวมทั้งความใส่ใจต่อทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้องกับปัญหาด้วยความพยายามที่จะแก้ไขความขัดแย้งเหล่านี้ไม่ได้มีระดับของความสำเร็จที่สูงมากมายนัก และในสองสามกรณีที่ประสบความสำเร็จก็เสมือนยึดติดกับรูปแบบเดิมๆ มากกว่าจะเป็นการแก้ไขปัญหาย่างยั่งยืน ผมจึงคิดว่าจำเป็นต้องตรวจสอบฐานความเชื่อในบทบาทของวัฒนธรรมที่กำหนดทิศทางการพัฒนาแนวทางแก้ไขปัญหาย่อยๆ อย่างที่ผ่านมา โดยการตั้งคำถามตามที่กล่าวมาข้างต้น สิ่งที่ผมใคร่เสนอแนะก็คือการแก้ไข ความขัดแย้งโดยให้คุณค่าต่อ **ความเป็นมนุษย์ร่วมกัน** มากกว่าความหลากหลายทางวัฒนธรรม และเพื่อที่จะอธิบายประเด็นนี้ให้เข้าใจมากขึ้น ผมจะยกตัวอย่างสถานการณ์ความขัดแย้งในประเทศไทย ซึ่งผมเข้าไปมีส่วนเกี่ยวข้องเป็นเวลามากกว่าห้าปีแล้ว

ประชากรของประเทศไทยประมาณร้อยละ 94 นับถือศาสนาพุทธนิกายเถรวาท โดยมีประชากรมุสลิมอยู่ประมาณร้อยละ 5 หรือเกือบ 3 ล้านคนของประชากรไทย มุสลิมส่วนใหญ่อาศัยในจังหวัดทางภาคใต้ซึ่งมีพรมแดนติดต่อกับสหพันธรัฐมาเลเซีย พลเมืองเกือบทั้งหมดในแถบนี้มีเชื้อสายมาลายู และพรมแดนทางภูมิศาสตร์ของพื้นที่นี้ในอดีตเคยเป็นส่วนหนึ่งของรัฐปัตตานี ซึ่งเป็นรัฐมาลายูอิสระมาก่อน และถูกผนวกเป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทยหรืออาณาจักรสยามเมื่อกว่าหนึ่งร้อยปีมาแล้ว ตลอดช่วงเวลาดังกล่าวมีความขัดแย้งมากมายถูกกดถูกปราบแต่ไม่เคยได้รับการแก้ไข และยังเป็นปัญหาที่คุกรุ่นอยู่ ผู้ปกครองจากกรุงเทพมีทัศนคติต่อพื้นที่นี้ว่า ต้องคอยเฝ้าระวังเพื่อความมั่นคงของชาติ จากทัศนคติดังกล่าวจึงมีการกำหนดนโยบายกลืนประชากร ในพื้นที่ให้มีวิธีแบบ "ไทย" ควบคู่ไปกับการเน้นพัฒนาเศรษฐกิจ ในช่วงที่พื้นที่นี้มีปัญหา และเมื่อปรากฏว่าสถานการณ์ความมั่นคงยังไม่ดีขึ้น ก็มีแนวคิดใหม่เกี่ยวกับพื้นที่นี้ซึ่งแตกต่างจากทัศนะเดิมอย่างสิ้นเชิง และถูกนำไปปฏิบัติระมาณห้าปีมาแล้ว โดยขณะที่มีการร่างนโยบายความมั่นคงจังหวัดชายแดนภาคใต้ฉบับใหม่นี้ (ฉบับ พ.ศ.2542 - 2546) ก็ปรากฏว่าประชาชนผู้อาศัยในพื้นที่ได้รับเชิญให้มีส่วนร่วมในการร่างนโยบายพร้อมๆ กับเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงด้วย และต่างฝ่ายก็พยายามช่วยกันเขียนนโยบายที่ดีกว่าเดิมโดยเริ่มต้นจากความใส่ใจในชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนในพื้นที่ ผลจากกระบวนการมีส่วนร่วมนี้ถือเป็นการหมุนกลับ 180 องศา จากนโยบายทั้งหมดก่อนหน้านี้ซึ่งวางอยู่บนแนวคิดการกลืนประชากรในพื้นที่เพื่อความมั่นคงแห่งชาติ นโยบายฉบับใหม่เริ่มดำเนินการจาก "วิสัยทัศน์เพื่อการแก้ไขปัญหความมั่นคงของจังหวัดชายแดนภาคใต้" ดังนี้

เพื่อประชาชนทุกคนในจังหวัดชายแดนภาคใต้จะสามารถอยู่อาศัยอย่างมีสันติสุข บนพื้นฐานของเอกสิทธิ์ทางวัฒนธรรมและศาสนา โดยเฉพาะชาวไทยมุสลิม ซึ่งเป็นชนกลุ่มใหญ่ในพื้นที่ยอม "อยู่อย่างมุสลิมในสังคมไทย" ได้เช่นเดียวกับชนกลุ่มอื่นๆ ที่อยู่อาศัยในฐานะสมาชิกของสังคมไทย

เพื่อประชาชนทุกคนจะได้ตระหนักในคุณค่าของความหลากหลายทางวัฒนธรรม ในฐานะชุมแห่งพลังและปัญญาซึ่งช่วยเสริมสร้างความมั่นคง สังคภาพ และการพัฒนาที่ยั่งยืน

เพื่อประชาชนในพื้นที่จะได้รับโอกาสการมีส่วนร่วมในกระบวนการพัฒนาและแก้ไขปัญหากับทุกภาคส่วนในสังคม ทั้งนี้เพื่อปกป้องวิถีชีวิตของประชาชนในสังคมจากผลกระทบของความเปลี่ยนแปลงและแรงกดดันภายนอก

นโยบาย 5 ปีนี้ ปัจจุบันดำเนินการถึงปีที่ 4 แล้วและเป็นการเริ่มบทใหม่ของความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมภายในประเทศไทย เช่น การย้อนกลับไปค้นหาคำความหมายของ "การอยู่ร่วมกันอย่างเป็นปกติสุข" ผสมผสานกับการเป็นส่วนหนึ่งของ "ชุมชนไทย" ด้วยความหวังที่จะอนุรักษ์วัฒนธรรมเดิมไว้และพร้อมต่อการปรับเปลี่ยนด้วยเช่นกัน และวิถีทางนี้ก็ยังคงอยู่ระหว่างการพัฒนาต่อไป มีสิ่งหนึ่งที่เป็นความเปลี่ยนแปลงอย่างสิ้นเชิงก็คือ พลเมืองจำนวนมากที่เคยรู้สึกว่าเป็นคนนอกของสังคมไทยได้ค้นพบพื้นที่ใหม่ในสังคมที่ตนได้รับการยอมรับ แม้ว่าจะยังมีเส้นทางอีกยาวนานกว่าจะประสบความสำเร็จอย่างแท้จริง มีคำถามหนึ่งที่ผมมักถูกถามซ้ำๆ ก็คือ การย้อนกลับไปค้นหาคำความหมายของ "การอยู่ร่วมกันอย่างผาสุก" จะเริ่มต้นอย่างไร และความหมายที่พบนั้นอาจมีลักษณะเฉพาะที่ใช้ได้กับบางแห่ง ไม่สามารถนำไปใช้แก้ปัญหาในที่อื่นๆ ได้ด้วยความพยายามที่จะตอบคำถามข้อนี้ ผมเริ่มคิดใคร่ครวญในผลลัพธ์ที่ปรากฏขึ้นมาอย่างเห็นได้ชัด ในช่วงหนึ่งปีที่ผ่านมาผมมีส่วนร่วมประชุมกับตัวแทนจากภาคส่วนต่างๆ ของสังคมในพื้นที่นั้น และผู้เชี่ยวชาญด้านยุทธศาสตร์ความมั่นคงจากกรุงเทพเพื่อจัดทำร่างนโยบายความมั่นคงจังหวัดชายแดนภาคใต้ฉบับใหม่ (พ.ศ.2542 - 2546) ในที่ประชุมนั้นได้พิจารณาความพยายามแก้ไขปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้ระยะแรกๆ ซึ่งเคยสนับสนุนการกลืนวัฒนธรรม และความพยายามเข้าสลายวัฒนธรรมอื่นโดยผู้เข้าประชุมมีความคิดเป็นสองฝ่าย ฝ่ายหนึ่งยกประเด็นเรื่องการเคารพวัฒนธรรมอื่นด้วยจุดยืนแนวคิดความหลากหลายทางวัฒนธรรมและการให้เป็นธรรมแก่

ทุกฝ่าย ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งเห็นว่าแนวคิดเรื่องการเคารพวัฒนธรรมอื่นยังเป็นประเด็นแยกย่อยจากสาระบางอย่างที่ผู้คนในทุกวัฒนธรรมมีร่วมกัน ซึ่งในที่สุดก็ปรากฏว่าความคิดของฝ่ายแรกมีอิทธิพลน้อยกว่าฝ่ายที่สอง ส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่าแนวคิดเรื่องการให้ความสำคัญเป็นธรรมแก่ทุกฝ่ายยังรบกวนจิตใจผู้เข้าร่วมให้คิดไม่ตก และอีกส่วนหนึ่งก็คือแนวคิดทางพุทธศาสนาเรื่อง "เพื่อนร่วมเกิดแก่เจ็บตาย" ได้เป็นรากฐานให้ผู้เข้าร่วมเล็งเห็น "ความเป็นมนุษย์ร่วมกัน" ในวัฒนธรรมที่แตกต่าง และสำหรับคำถามที่ว่าคำตอบที่ได้จากการค้นหาความหมายของการอยู่ร่วมกันอย่างผาสุกนั้น จะนำไปใช้ในที่อื่นได้ไหม ผมขอเสนอว่า เราสามารถนำคำตอบนี้ไปใช้ได้ในทุกวัฒนธรรมซึ่งมีพื้นฐานความคิดที่เล็งเห็น "ความเป็นมนุษย์ร่วมกัน" คำถามที่ผมได้ยกขึ้นมาในช่วงต้นบทความว่า มีสิ่งที่เรียกว่าความเป็นมนุษย์ร่วมกันหรือไม่นั้น ผมขอถามอีกครั้งในรูปประโยคอื่นว่า "แต่ละวัฒนธรรมสามารถพัฒนาความคิดเรื่อง ความเป็นมนุษย์ร่วมกันจากการขับเคลื่อนในวัฒนธรรมของตนเองได้หรือไม่" โดยคำถามนี้ก็ถือว่าได้ให้ความสำคัญกับความหลากหลายทางวัฒนธรรม และขณะเดียวกันก็สามารถตอบคำถามคนสองฝ่ายที่คิดเห็นแตกต่างกันได้ ฝ่ายที่เห็นว่าไม่มีทางเข้าใจกันระหว่างคนต่างวัฒนธรรมและฝ่ายสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรมซึ่งตั้งคำถามต่อ "ทัศนะที่ไม่ขึ้นอยู่กับสังคมหนึ่งๆ" นั้นเป็นไปได้หรือไม่ แต่คำถามยังมีต่อว่า ทางออกเหล่านี้เพียงพอแล้วหรือที่จะจัดการกับความขัดแย้งที่ประเทศต่างๆ กำลังเผชิญอยู่อย่างสันติและยุติธรรม

เป็นเวลานานแล้วที่กลุ่มชนทุกส่วนในโลกพัฒนาความเคยชินกับการรับประทานอาหารที่หลากหลาย มีรูปแบบการแต่งกาย และพฤติกรรมการแสดงออกที่ไม่เหมือนกัน อันเนื่องจากการมีปฏิสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อมของตน และด้วยความปรารถนาควบคุมกันสองประการคือ ต้องการความปลอดภัย แต่ยังได้รับการดูแลให้เป็น "อิสระ" แม้ว่ากลุ่มชนจะแตกต่างกันไปตามรูปแบบชีวิตและพฤติกรรมเหล่านี้ก็ตาม แต่ในที่สุดแล้วคนเราก็ไม่ได้แตกต่างกันมากเท่าใดนัก การที่ดูเหมือนว่ามนุษย์ชาติยังนับวันก็พัฒนาไปในวิถีทางที่แยกห่างจากกันมากขึ้นเรื่อยๆ นั้นเป็นเพราะการพัฒนาพิธีกรรมต่างๆ ให้ซับซ้อนและให้ความหมายต่อพิธีกรรมอย่างตายตัวไม่ยืดหยุ่น

โครงสร้างทางวัฒนธรรมแบบนี้จึงกลายเป็นแรงสะท้อนกลับมาจากตัวโครงสร้างเองที่ทำให้การพัฒนาวัฒนธรรมกลับกลายเป็นนิ่งอยู่กับที่ และนำไปสู่สถานการณ์จำเป็นว่า จะต้องอนุรักษ์วัฒนธรรม พร้อมทั้งสูญเสียการมองวัฒนธรรมว่าต้องก่อร่างขึ้นจากธรรมชาติที่มีการเคลื่อนไหวตลอดเวลาไปอย่างสิ้นเชิง จากนั้นเราได้เริ่มสูญเสียความสามารถที่จะเห็นคนที่มีพิธีกรรมแตกต่างและให้ความหมายแตกต่างจากเราว่า แท้จริงแล้วก็เป็นส่วนหนึ่งของ "พวกเรา" พวกเดียวกันนั่นเอง เวลาเช่นนี้เองที่ความรู้สึกของความเป็นมนุษย์ร่วมกันถูกทำลายไป เหมือนอย่างที่เรารู้สึกกับศัตรูในสนามรบที่ใกล้เคียง แต่ช่วงเวลาอย่างนั้นในประวัติศาสตร์มีไม่มากและมนุษย์ต้องชำระความรู้สึกเช่นนี้ด้วยราคาแพง และสำหรับแนวคิดความหลากหลายทางวัฒนธรรมซึ่งถูกยกมาใช้แก้ไขปัญหาละเลยชาตินิยมได้ ผมยังเห็นว่าแนวความคิดนี้ยังมองคนอื่นที่มีวัฒนธรรมแตกต่างว่าเป็น "คนอื่น" อยู่ดี และเราควรต้องหายใจลึกๆ ด้วยความหวังว่าวิธีแก้ไขปัญหาละเลยชาตินิยม จะไม่ถูกปิดฝุ่นมาใช้อีก เพราะขณะนี้เราต้องการหนทางที่ดีกว่า

ในการเริ่มต้นนั้น เราต้องเรียนรู้ที่จะ "ปลดปล่อย" วัฒนธรรมของเรา การกล่าวว่า "ปลดปล่อย" นั้น ผมไม่ได้หมายความว่าให้เราละทิ้งและปิดความรับผิดชอบในวัฒนธรรมของเรา แต่ให้ปลดปล่อยโดยไม่ยึดติดกับวัฒนธรรมอย่างสิ้นหวังว่า วัฒนธรรมกำลังจะตาย แต่ควรสนับสนุนและสานต่อวัฒนธรรม ในอันที่จะนำไปสู่การเปิดกว้างสำหรับมนุษยชาติเพื่อจะได้ใกล้ชิดกันมากยิ่งขึ้น กิจกรรมต่างๆ ในโลกปัจจุบันนี้ เช่น การท่องเที่ยว หรือเหตุการณ์สำคัญอย่างเอเชียนเกมส์ จะไม่เป็นเพียงเพื่อเรียนรู้ว่าวัฒนธรรมของเราแตกต่างกัน แต่ควรยึดให้เป็นหลักใหญ่เลยว่ให้ค้นหาวัฒนธรรมของเราเองในวัฒนธรรมของคนอื่นเพื่อดูให้ออกว่าเราใกล้ชิดกันมากอย่างไร และต้องยืนยันหลักการเช่นนี้ไว้ตลอดเมื่อต้องดำเนินกิจกรรมทำนองนี้

ผมขอสรุป โดยให้ข้อแนะนำว่า แนวคิดความเป็นมนุษย์ร่วมกันที่มีอยู่ในวัฒนธรรมต่างๆ นั้น ซึ่งหากพิจารณาให้ลึกซึ้ง ก็จะมีพบว่า แท้จริงแล้วคือ ทรัพย์ที่มีค่าสูงสุดของวัฒนธรรม และถ้าจะมีการพัฒนาวัฒนธรรมชุมชนอาเซียนแล้วเราก็ควรใช้สิ่งนี้เป็นจุดเริ่มต้น

17

Citizenship and the Struggle for Rights in Fledgling Democracies

....A good citizen is one who acts according to the dictates of the government, since the government knows what is best for them and for the country.

Duties of Citizens, 4th grade text, 1960 Ministry of Education
(Thailand)

The struggles for rights that are taking place in the new democracies of today's world have features both similar and different from those that took place in the world's new democracies in the latter years of the eighteenth century. Where they are different is, because of the successes of the earlier struggles there now exist international conventions and declarations protecting these rights, which a significant portion of the world adheres to. The norms these present struggles aim to establish in their countries are ones that are accepted elsewhere, and thus the struggles are not as local as the earlier ones. The language of rights used in the discourse of these contemporary struggles is the same wherever they are taking place. This last feature has led some to question whether or not these struggles are truly those arising out of particular local situations by persons who feel their rights are being violated, or by another group on their behalf. And if the latter, then there is a concern that the struggles will not be able to sustain themselves. However, also taking place at the same time in these countries are struggles much more similar to the eighteenth- and nineteenth-century struggles. They are being undertaken by people in these countries who feel that they have continually been taken advantage of and not given a place in society, and who are saying that they will no longer accept such a situation. Their feelings are expressed in their own language and make reference to their own cultural predicament. Instead of saying, "My rights in accordance with the Universal Declaration of Human Rights are being violated!" they might say something like, "You don't see my head and I won't take it anymore!." Neither one of

these two kinds of struggle is more legitimate than the other. The fact that there exist two such kinds of struggles merely reflects historical realities. However, even if these two kinds of struggles, which are taking place (in the same country) today, do seem to have important differences, what they have in common is that they both have to overcome the same traditional ideas and practices that are obstacles to establishing a culture of rights in their particular country. Though one kind of struggle could be seen as a "top down approach" and the other a "from the bottom up approach," they support each other in their struggles. The intention of this essay is to address the question of the role of citizens in both of these kinds of struggle for rights, which are taking place in fledgling democracies.

We use "fledgling democracies" here to mean those countries that have just "recently" begun their experiment in democratic government. This could mean a couple of years, or a much longer time if it was continually punctuated by periods of authoritarian rule, such as the past 70 years in Thailand. In addition to the length of time these countries have undertaken the democratic experiment, the fledgling democracies we consider also have two further characteristics. The first characteristic is that their experiment with democracy began in the midst of a number of structural injustices. These could be land issues, the status of minorities, wide spread poverty, or other such problems. The second characteristic is that of having a long history of being a hierarchical society. This social structure could have come about from previous forms of authoritarian government, such as an absolute monarchy, or from other cultural factors, such as having a caste system. This specific scope of the kinds of countries considered in this chapter may not cover all fledgling democracies in the world today, but covers enough, I believe, to merit our attention. The two characteristics of fledgling democracies mentioned above present a unique problem to the question of the protection of rights in these societies, and the role of citizens in this endeavor. In the first case, the existing injustices often have roots that go so deep and are so encompassing that it is sometimes claimed that exercising citizenship in these

cases actually prolong these injustices. If this is indeed the case, then in some perverse way democracy, rather than protecting rights, becomes an obstacle to remedying cases of rights violations. As for the second case, the problem arises from the fact that though democracies in themselves are supposed to protect rights by various mechanisms, these mechanisms depend for a great part on the people taking citizenship seriously. However, these demands of citizenship often come up against various others imposed by a long history of social hierarchy, and finding a way over, around, or through these kinds of obstacles is one of the main challenges such societies face. Besides examining individually the details of these two kinds of challenges, we also try to see how they are related and propose some possible ways to meet them. The last section takes up the question of the relevance of the ideas of Jefferson, or Jeffersonian scholarship, to the problems mentioned above.

Throughout the chapter different points are illustrated by using historical and cultural examples from Thailand. Though this is done by necessity since these are the examples I am most familiar with, I believe for the most part they can be substituted appropriately by the particularities of other fledgling democracies to result in similar conclusions.

Citizenship, the Protection of Rights and Structural Injustices

Many fledgling democracies come into being as a result of a struggle for the holding of "free and fair" national elections. Having accomplished this, with varying degrees of success, representative democracy then goes in to full swing. However, since the underlying sentiment of what elections should be about lie very close to a form of aggregate democracy where the preferences of the people are added according to a particular system without regard to how they came about, the pre-election status quo with regard to the structural inequalities tends to remain in place after the votes are counted. Elected representatives then not only continue to oppose movements that try to correct the rights violations occurring in society, but now do so on the basis

of their being the legitimate representatives reflecting the will of the majority. Since these duly elected officials mirror the social prejudices in existence, in a large number of cases their claim of reflecting the will of the majority may not be that far from the truth. The source of the problem seems to be the understanding of the kind of democracy that is being developed. As long as democracy is understood merely as "non-dictatorship" and the tallying of people's views is seen as being adequate to bringing about "rule by the people," then this situation will not only continue to remain but will grow roots even harder to dig out. The struggles against injustice, which have often gone hand in hand with the fight for democracy, will then lose one of its more potent weapons. The remedy is to instill a different understanding of democracy in such countries, and the idea of democracy that would begin to address this problem needs to be along the lines of deliberative democracy, which I take as having the following main features. A deliberative democracy is one where the people (a) deliberate and vote their informed judgments as to what is for the common good, (b) recognize that because of the possibility of different conceptions of "the common good" it is their responsibility to cite public reasons for their views, and (c) agree that such public reasons need to be acceptable to others in their capacity as democratic citizens and not based on any particular religious or philosophical doctrine. Such an understanding of deliberative democracy is similar I believe to what has been proposed by others (see e.g., Freeman 2000). Though there has been much debate in recent literature as to the problems faced by such an understanding of democracy, together with various defenses and justifications for making deliberation a cornerstone of democratic citizenship (see e.g., Freeman 2000; Dryzek 2001), the question of whether this is the appropriate understanding of democracy in the context of fledgling democracies is different from raising this same question in the usual contexts in which the debates have taken place. Those contexts are usually of apathetic voters not taking much interest in public matters. Two objections to deliberative democracy in such contexts are that if deliberation is the legitimizing factor then in the real world of these

democracies most decisions made are not legitimate, and second, it is impractical if not impossible to require large scale deliberation for reasons of economy. The first objection seems to be a case of begging the question whereas the second objection confuses widespread deliberation as an "ideal to approach ever closer" and an actual measure of whether a system of government is democratic or not. For fledgling democracies though, the real value of public deliberation lies in the fact that it is one of the best ways to allow pre-existing social prejudices to be brought up to the surface for acknowledgement and scrutiny. This can then possibly lead to real attempts to correct the structural injustices of society. However, I say possibly because though public deliberation may be a necessary condition in fledgling democracies for the eventual protection of rights it is not a sufficient condition. What is still needed to bring into effective play all the features of deliberative democracy is some kind of good will between citizens (see Tamthai 1999 for a further elaboration on the need for good will between citizens in fledgling democracies). Without some kind of common concern between citizens true "public" reason will not be used. If people different from you are seen as "others" there will be a tendency to see "your reason" as "public reason" (this is similar to one of the points made by Young 2001 concerning the objections raised by activists toward putting deliberation into practice prematurely because of the problem of hegemony). If there is no accepted idea of equality present liberty becomes part of the problem and not part of the solution. The way to proceed here is to concentrate on building a sense of fraternity in society. Liberty together with fraternity does have a chance to succeed in addressing the inequalities that exist.

Promoting fraternity in fledgling democracies requires studying what historical and cultural resources exist that might be used toward this end. For the case of Thailand there are two different types of resources. The first might be more difficult to utilize since it relies on a moral system, Buddhism, which though accepted as an undisputed ideal is more difficult to put into practice. On the positive side is that even small steps toward this ideal will

go a long way toward building a long-lasting sense of fraternity. The second resource, the present monarch, can have immediate effect but may not be sustainable since reigns change.

The Bhuddhist dhamma most closely related to building a sense of fraternity in society is the Saraniyadhamma (see Payutto 1994 for a particular view on this matter). The Saraniyadhamma, or Six Conditions for Fraternal Living, is a teaching meant for creating harmony and cohesion throughout a society (see dhamma 259 in Payutto 1984). The six conditions are as follows:

- mettakayakamma; to show good will towards others in deeds
- mettavacikamma; to show good will towards others in words
- mettamanokamma; to show good will towards others in thoughts
- sadharanabhogi; to share rightfully acquired gains with others, whether they have less or more
- silasamannata; to be honest towards others and live according to moral precepts
- ditthisamannata; to have similar fundamental ideals, such as on how people should live together.

The first five conditions are prescriptions individuals can work toward whereas the sixth condition seems to be more of a description of the kind of communities where this dhamma would be effective. Though, as was mentioned above, it is a long road to take if one hopes to make changes on the basis of religious teachings, in Thailand using dhammas to question policies and actions that violate basic rights can prove to be effective if a proper place and method to raise such matters can be found.

The case where the present King can play a role in creating fraternity (see Tamthai 2000 for a detailed proposal along these lines) is very time specific, yet similar conditions might be duplicated elsewhere or in other times. The main idea here is for the King to be the central "passing-on-concern" point in society. The contention is that "caring about," under certain

conditions of knowledge, is a transitive relation. If we care about someone, and that person cares about another person, and we know this, then we will care about that other person as well. In the situation we are considering, if everyone loves the King, and the King shows publicly that he is concerned with the welfare of all members of society, then everyone will share in this concern as well. If this analysis is correct, then a very real question that needs to be answered in the case of Thailand is why the sense of fraternity in Thai society is not as widespread as it should be. The answer is that the fundamental importance of creating fraternity has not yet been elaborated on enough, and therefore there has not been any attempt beyond the usual efforts to show publicly the King's concern for the welfare of the people of Thailand. Because of the wide range of injustices what is required is constant detailed affirmation to the public of his concern for all the people. Even if this is brought about though, there will still be the problem of the short-lived nature of this solution. It can work because the people of Thailand really do love and respect the King. Such a condition need not always be the case, however, as history has shown.

Both these approaches to building fraternity share a common feature, which I think is essential to making a practical difference in today's fledgling democracies. This feature is that of relying on inter-relatedness to provide the necessary mutual concern in society rather than on shared memories or past glories. An actual example of a consequence of such a feature is the new national security policy for the southern border provinces of Thailand, which instead of being based on the idea of assimilation as in the past is based on the idea of a shared future with all citizens contributing toward building a central wisdom. The challenge of creating a sense of fraternity is not dissimilar to the challenge of creating a sense of national identity. The world is as we find it, and whatever the past legacies might be in terms of the origin of present geographical borders there is not much likelihood of changes occurring in the near future. Meanwhile violations of fundamental rights continue, and new ways must be found to deal with them.

Citizenship and the Protection of Rights in Hierarchical Societies

Supposing that in the fledgling democracies there has been created a certain level of fraternal feeling among citizens, and that basic rights have not only been enshrined in documents such as constitutions, but have been accepted in the thinking of the members of society as well. The right to exercise reason and freedom of opinion are now accepted norms of society. With this safeguard in place the foundations for a functioning deliberative democracy can now begin to be put in place. What are the immediate challenges that need to be met in such situations to provide this foundation? Certainly foremost among them is to develop the ability of citizens to be able to exercise their right to take part in public debate in an informed manner. This is a task to be handled by formal and non-formal educational institutions. But besides *having* the right and freedom to engage in debate on public issues, and *being able* to do so in an informed manner, there is still missing an essential piece to this puzzle, and that is the desire to participate in such activities. This last piece that needs to be added in order for citizens to really begin to take part in deliberative democracy is probably the most difficult to develop. It is also essential for the protection of rights because it is when citizens of all backgrounds engage in public deliberation that individual cases of violations of rights that may have been overlooked are brought to light. The reason that it is so difficult to develop is because it requires individuals to overcome some very difficult psychological barriers erected by the hierarchical systems that have existed in the society for hundreds, or in some cases even thousands, of years. One such barrier is the culturally entrenched ideas of what a "good person" or a "cultured person" is, which are at odds with the idea of what a "good citizen" in a deliberative democracy is supposed to be like. Another barrier is the lack of belief in one's ability to contribute as fruitfully as those who have been the historical decision makers, toward deliberation on public matters. We will consider examples of each kind of barrier in the Thai context.

Sombat kong Phu Dee (Chao Phraya 1997) is a book that has probably had as much influence on Thai society's formation of what the characteristics of a "cultured" or "good" person consist of, as any other book or source of teachings. The reasons for this are twofold. First, it is a book that has been widely disseminated directly and indirectly. First published about 100 years ago it is now in its twenty printing with the total number of issues exceeding one million. Its main use has been in the classroom at the primary school level, which is part of Thailand's compulsory education. This means that most Thai people of today have had to read it. For those who have not been directly exposed to it, the lessons in the book are passed on to them via their many interactions with members of society who are familiar with it. *Sombat kong Phu Dee* is a small book that lists 182 things a "cultured" person should or should not do. These 182 prescriptions are divided into 10 sections, with the items in each section grouped according to physical behavior, verbal behavior, and thought behavior. The first two groupings can of course be easily monitored, and for young children in Thailand leads to a kind of conditioning. The third group of thought behaviors is more problematical to monitor and, consequently, such kinds of behavior have not played a big role. Some of these prescriptions describe what Thailand considers to be good individual manners. Here are some examples.

- *Do not stand higher than a person who is older than you. If such a person is sitting down, then you should sit or kneel.*
- *Do not touch another person unless that person is a friend or a family member.*
- *Do not reach across other people to get something.*
- *Do not interrupt when other people are speaking.*
- *Always speak in a soft voice, not showing your emotions loudly.*
- *Do not speak about yourself or your personal matters in public.*

However, besides these items of etiquette there are also a number of prescriptions having a direct influence on public behavior. For example:

- *Do not speak critically or sarcastically in public of "pu yai" (those people of high social status).*
- *Do not walk in front of "pu yai," always follow behind.*
- *Do not embarrass your teachers or elders.*
- *Do not criticize or ridicule other people's ideas in public.*

What the latter group of examples does is create in the minds of Thai people a type of desirable behavior that at times is a direct opposite to the kinds of behavior exhibited in deliberation and debate of public issues. To reconcile this with campaign behavior before elections, or even behavior in parliament, there has developed in Thai society an acceptance that politicians are somehow exempt from these rules due to their "profession" but that for people in general they still hold. This makes it difficult to encourage public participation because for some people it is almost like becoming "non-Thai." Democratic deliberation in Thailand then comes close to being a self-contradiction, since public reason in this context leads to the conclusion that public debate is not desirable. This is why the promotion of deliberative democracy may require something close to a cultural revolution. Such a revolution though is not alien to certain ways of thinking that are accepted as an ideal though not exhibited clearly in practice. A very relevant example here is the Buddhist dhamma Kalamasutta (Dhamma 305 in Payutto 1985), which teaches one not to accept prescriptions just because they are taught by those one respects, or are printed in widely read books, but to accept them after experimenting to see if they bring happiness to the individual and to society at large. If this direction is taken then what needs to be done might resemble cultural reform more than revolution.

The second barrier alluded to earlier is the lack of self-confidence that is found in most people as to how much value their ideas really have and that therefore it would be better if debate is left to those who "know better."

This is a remnant of the Sakdina system in Thailand, which was operative in the past for a period of at least 600 years. The Sakdina system was a social hierarchy in place officially until early twentieth century. It was the cement holding together a legal system codified by King Rama I a little over 200 years ago (see *Three Seal Code of Laws*, 1978). This legal code of more than 1,200 articles consisted of laws relating to treason, criminal matters, role of witnesses in judicial proceedings, punishment, taxation, hereditary issues, civil disputes, and the Like. The essence of the Sakdina system is that different members of society have different social ranks, indicated numerically by a unit referred to as "na," depending on their birthright, position held and type of work. Most of the laws in the *Three Seal Code* make reference to the "nas" of the people involved in the particular cases. For example, (a) how much weight is given to a person's testimony in a trial depends on the witness' "na." The testimony of a person of higher "na" is given more weight proportionately than that of one of lower "na," (b) punishment for crimes depend on the "na" of the perpetrator and the "na" of the victim, (c) first wives have half the "na" of their husbands, second wives half of first wives, and so on, (d) if a person is accused of some matter and then acquitted, the accuser is punished according to the "na" of the one accused, greater punishment for accusing people of higher "na," (e) for some crimes which involve being knowledgeable of a particular matter, persons of lower "na" receive less punishment because they are considered not being able to understand such things.

These kinds of laws in effect resulted in the institutionalization of inequality of a very subtle and deep nature. People of low "na," which were the majority of people as in all feudal systems, came to believe that they really did have little worth. What developed was as intricate a patronage system as has ever existed. The fact that many patrons, or people of high "na," did not treat those below them too harshly resulted in the system becoming even more entrenched, and though officially this legal code is no longer in use its influence on how one understands one's place in society is still

evident. When an individual hears a person who holds a position which in days past would be of higher "na" than themselves offer an opinion on a matter of public concern, the immediate reaction is that not only would it be a sign of disrespect to disagree publicly, but that such a disagreement is probably based on incomplete understanding. If that person is the King, then all public debate and deliberation dissolves. As with the previous barrier, encouraging deliberative democracy in such a context also requires cultural reform. Though the idea of cultural reform is distasteful and frightening to some parts of Thai society, it is actually a natural process of a large community trying to find the best way to live together. This reform will eventually be brought about by the "pu yai" of Thai society themselves, in some cases by consciously refining their own public deliberation to make it less intimidating, while in other cases expressing opinions which are subsequently shown clearly as being foolish or just plain wrong. The past five years have shown an increase in the number of latter cases and an accompanying increase of self-esteem, especially among the rural villagers.

The Relevance of Jefferson for Fledging Democracies

To discuss this topic in depth one would need to be a Jeffersonian scholar and a student of late-eighteenth to early-nineteenth-century America. Presented here are merely a set of queries and some remarks.

- (1) It has always been a point of discussion whether today's new democracies can learn lessons from the early periods of the more established democracies. For such to be the case it would require that the problems faced by each have enough similarities. Is the setting that Jefferson was in similar to the setting of fledgling democracies discussed in this chapter? In particular, were the two main characteristics of fledgling democracies, the existence of structural injustices and a hierarchical society, also characteristics of late-eighteenth to early-nineteenth-century America? Are there other important differences or similarities?

That there were structural injustices in America at that time is without question. One needs go no further than the slave trade, the treatment of native Americans, and the status of women. To counter that these were not seen as such at the time would just be similar to saying that the injustices in today's fledgling democracies are not seen as such by certain members of these societies as well. So here we do find a similarity. As to the hierarchical nature of American society in that period, the answer seems to be ambiguous. Though slaves, native peoples, women, and white males occupied different levels of society, the group of white males that held most of the political power could be seen as more or less an egalitarian community. These egalitarian ideas were embraced purposefully when leaving more class-conscious societies in Europe to come to the new world. In this sense it is different from the social structure of fledgling democracies that exhibit a hierarchical nature throughout and is a legacy left over from the past, which must be dealt with.

- (2) Did Jefferson attempt to deal with the injustices around him in a way that fledgling democracies today might find helpful in trying to meet this particular challenge? Here we run into the problem that has been referred to as Jefferson's dual nature. His ownership of slaves (for whatever reason, economic or otherwise) and his views on women make it difficult to see where his value to fledgling democracies would lie on this issue. His behavior while in France happily participating in salon life discussing political matters with various women, while behaving in an opposite manner back in America (Marvick 1999), brings to mind the schizophrenic behavior of many members of Thai society who discuss and debate with each other in a different manner when in the company of friends from the West than when they meet among themselves. This refusal to examine one's own fundamental norms of public behavior is one of the obstacles fledgling democracies must deal with. Though it has been pointed out by many that Jefferson's ideas were eventually the main

catalyst for dealing with these injustices, "eventually" in the case of America was a period of around 150 years. Today's fledgling democracies are not able to wait that long.

- (3) One topic that is very relevant to the difficulties faced by fledgling democracies is the role of religion in attempts to meet these challenges. Here the examples from particular countries may not have counterparts since fledgling democracies are of many different faiths, Christian, Buddhist, Islamic and so on. Jefferson's various attempts at reconciling his religious and political views through a separation of church and state, while still holding on to the importance of virtue for citizenship, would be worth studying in detail. Since these attempts relied on the demystification of Christianity and the substitution of some of what is lost in the process by "the holy cause of freedom" (Sheridan 1999), whether a similar tract exists for other theistic religions needs to be explored. For fledgling democracies set in a non-theistic religious context, such as Buddhism, this critical analytic stance of enlightenment should theoretically be possible to accommodate. The main question to be answered here is whether or not deliberative democracy requires a shift from a theological/transcendental to a secular world view.
- (4) Another set of ideas of Jefferson's that is intriguing to consider in the context of fledgling democracies, and which just might be very relevant, are his ideas on education and its role in developing future citizens. These ideas have not seemed to have sunk deep roots in America, possibly for similar reasons as why ideas on educational reform in Thailand are primarily geared toward meeting the challenges posed by global economic competition. But if globalization is seen in a broader framework that includes also matters of global justice and its potential for emancipation (see Tamthai 2002 for a proposal along these lines) then Jeffersonian ideas of education as citizenship building would be relevant to fledgling democracies, especially if education policies along these lines address directly the two fundamental challenges.

- (5) In his discussions on education, does Jefferson speak of instilling a sense of fraternity among members of society as part of citizenship education? If so, much could be learned that would be of use to fledgling democracies today from a study of his prescriptions on this matter.
- (6) The final point to consider is perhaps the most basic, that is, Jefferson's non-foundational view of democracy as perpetual revolution. Emerging out of long authoritarian histories and steeped in traditions, "The Earth belongs always to the living" is just too radical a position for most fledgling democracies today. Even the most radical thinkers of fledgling democracies seem to be looking for long-term political stability, with only as many waves as is needed in a functioning deliberative democracy.

To conclude this section, one would have to say that studying too much of Jefferson would not be helpful to fledgling democracies in trying to meet their challenges of citizenship. However, some of his ideas could prove useful, and so these countries would need to undertake a careful process of identifying such ideas. Since Jefferson is not part of their histories, they can afford this luxury of selection, which would then make it easier to concentrate on ideas rather than personality.

ความเป็นพลเมืองกับการต่อสู้เพื่อสิทธิในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น

....พลเมืองที่ดีมีหน้าที่ปฏิบัติตามการนำพาของรัฐบาล เพราะรัฐบาลนั้นรู้ว่าอะไรเป็นสิ่งที่ดีที่สุด สำหรับ ประชาชนและประเทศ

หน้าที่พลเมือง ดำรงชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 (2503)

กระทรวงศึกษาธิการ (ประเทศไทย)

การต่อสู้เพื่อสิทธิซึ่งกำลังเกิดขึ้นในสังคมประชาธิปไตยใหม่ของโลกปัจจุบันมีลักษณะที่มีทั้งความคล้ายคลึงและความแตกต่างกับการต่อสู้เพื่อสิทธิที่เกิดขึ้นในสังคมประชาธิปไตยใหม่ของโลกในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 ในส่วนที่แตกต่างกันก็คือ ปัจจุบันมีความตกลงและคำประกาศระหว่างประเทศที่ปกป้องสิทธิเหล่านี้ซึ่งคนจำนวนมากในโลกยอมรับ อันเป็นผลมาจากความสำเร็จในการต่อสู้เพื่อสิทธิในยุคเริ่มต้น ปทัสถานซึ่งการต่อสู้เพื่อสิทธิในปัจจุบันมุ่งหมายจะสร้างขึ้นในประเทศของตนเป็นปทัสถานที่ยอมรับในที่อื่นๆ ดังนั้น การต่อสู้ในยุคปัจจุบันไม่ใช่อยู่ในระดับท้องถิ่นดังเช่นที่เคยเป็นในอดีต ภาษาที่พูดถึงสิทธิที่ใช้ในวาทกรรมสำหรับการต่อสู้เป็นแบบเดียวกันไม่ว่าการต่อสู้จะเกิดขึ้นที่ใด ลักษณะหลังสุดนี้ทำให้หลายคนตั้งคำถามว่า การต่อสู้เหล่านี้เกิดขึ้นจากสถานการณ์เฉพาะท้องถิ่นโดยประชาชนที่รู้สึกว่าการละเมิดสิทธิของตนเองถูกละเมิดหรือโดยคนกลุ่มอื่นที่ต่อสู้เพื่อประโยชน์ของพวกเขา และถ้าเป็นข้อหลังก็น่าหวังว่าการต่อสู้เหล่านั้นอาจไม่ยั่งยืนได้ด้วยตัวมันเอง อย่างไรก็ตาม สิ่งที่เกิดขึ้นในเวลาเดียวกันในประเทศเหล่านี้คือ การต่อสู้ที่มีความคล้ายคลึงกับการต่อสู้ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 และ 19 มากกว่า การต่อสู้ดังกล่าวกระทำโดยประชาชนในประเทศเหล่านี้ ผู้ซึ่งรู้สึกว่าตัวเองถูกเอารัดเอาเปรียบอย่างต่อเนื่องและไม่มีพื้นที่สำหรับตนในสังคม และผู้ซึ่งกล่าวว่าพวกเขาไม่อาจยอมรับสถานการณ์เช่นนั้นได้อีกต่อไป ความรู้สึกนี้ถูกถ่ายทอดออกมาในภาษาของพวกเขาและบ่งบอกถึงความยากลำบากที่เกิดขึ้นจากวัฒนธรรมของพวกเขาเอง แทนที่จะพูดว่า "สิทธิของฉันตามหลักปรัชญาสากลว่าด้วยเรื่องสิทธิ

มนุษย์ชนกำลังถูกละเมิด!" พวกเขาอาจจะพูดในทำนองว่า "คุณไม่เห็นหัวฉัน ฉันก็จะไม่ยอมอีกต่อไป!" การต่อสู้ทั้งสองแบบนี้ ไม่มีแบบใดชอบธรรมมากกว่าอีกแบบหนึ่ง ข้อเท็จจริงที่ว่ามีการต่อสู้ทั้งสองแบบสะท้อนความจริงทางประวัติศาสตร์เท่านั้น อย่างไรก็ตามแม้ดูเหมือนว่าการต่อสู้ทั้งสองแบบนี้ซึ่งกำลังเกิดขึ้น (ในประเทศเดียวกัน) ในปัจจุบันมีความแตกต่างที่สำคัญ สิ่งที่มีการต่อสู้ทั้งสองแบบมีร่วมกัน ก็คือการต่อสู้ทั้งสองแบบต้องมีชัยเหนือความคิดและการปฏิบัติตามจารีตประเพณีแบบเดียวกัน ซึ่งเป็นอุปสรรคขัดขวางการสร้างวัฒนธรรมด้านสิทธิในประเทศของพวกเขา แม้ว่า การต่อสู้ในลักษณะหนึ่งจะถูกมองว่าเป็นรูปแบบ 'จากบนสู่ล่าง' และอีกลักษณะหนึ่งเป็นแบบ 'จากล่างสุดไปสู่บน' การต่อสู้ทั้งสองแบบต่างก็สนับสนุนซึ่งกันและกัน ในการต่อสู้ จุดมุ่งหมายของบทความนี้ คือ การกล่าวถึงปัญหาเรื่องบทบาทของพลเมือง ในการต่อสู้เพื่อสิทธิทั้งสองแบบซึ่งกำลังเกิดขึ้นในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น

เราใช้คำว่า 'สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น' ในที่นี้เพื่อหมายถึงประเทศต่างๆ ที่เพิ่งจะเริ่มทดลองการปกครองแบบประชาธิปไตยเพียง 'ไม่นาน' คำว่า 'ไม่นาน' อาจหมายถึงในช่วงเวลา 2 ปี หรืออาจนานกว่านั้น ถ้ามีการเว้นวรรคในบางช่วงเวลา โดยการปกครองแบบเบ็ดเสร็จ ดังเช่น 70 ปีที่ผ่านมาในประเทศไทย นอกเหนือจากระยะเวลาที่ยาวนานที่ประเทศเหล่านี้ทดลองใช้ระบอบประชาธิปไตยแล้ว สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นที่เราพิจารณายังมีลักษณะอีกสองประการลักษณะแรก คือการทดลองระบอบประชาธิปไตยของพวกมันได้เริ่มต้นขึ้นท่ามกลางความอยู่ดีศรีธรรมเชิงโครงสร้างหลายประการ ความอยู่ดีศรีธรรมเหล่านี้อาจรวมถึงเรื่องที่ดิน สถานภาพของชนกลุ่มน้อย ปัญหาความยากจนที่แพร่ไปทั่ว หรือปัญหาอื่นๆ ลักษณะที่สอง คือ สังคมดังกล่าวมีประวัติศาสตร์อันยาวนานของการเป็นสังคมที่มีชนชั้น โครงสร้างของสังคมในลักษณะนี้อาจเกิดจากรูปแบบการปกครองแบบเบ็ดเสร็จก่อนหน้านี้ เช่น การปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ หรือเกิดจากปัจจัยด้านวัฒนธรรมอื่นๆ เช่น การมีระบบวรรณะ ขอบเขตเฉพาะของประเภทของประเทศที่เราจะพิจารณาในบทนี้อาจจะไม่ครอบคลุม สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นทุกสังคมในปัจจุบัน แต่ผมเชื่อว่าจะมีความครอบคลุมเพียงพอที่เราจะให้ความสนใจ

สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นทั้งสองลักษณะที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้นได้นำเสนอปัญหาเฉพาะต่อคำถามเกี่ยวกับการปกป้องสิทธิในสังคมเหล่านั้นและบทบาทของพลเมืองในความพยายามนี้ ในกรณีแรก ความอยู่ดีศรีธรรมที่เกิดขึ้นนี้มักมีรากที่ฝังลึกและครอบคลุมจนกระทั่งบางครั้งมีการอ้างว่า ความจริงแล้ว การใช้สิทธิความเป็นพลเมืองในกรณีเหล่านี้ยืดยาวของความอยู่ดีศรีธรรมต่อไปอีก หากสิ่งที่กล่าวมาเป็นจริงแล้ว ในกรณีที่มีการใช้ประชาธิปไตยในทางที่ผิด แทนที่ประชาธิปไตยจะปกป้องสิทธิ จะกลับกลายเป็นอุปสรรคต่อการขยายการละเมิดสิทธิในกรณีต่างๆ สำหรับกรณีที่สองนั้น ปัญหาเกิดจากความจริงที่ว่า แม้ประชาธิปไตยโดยตัวมันเองจะถูกคาดหวังให้มีหน้าที่ปกป้องสิทธิโดยกลไกที่หลากหลาย แต่กลไกเหล่านี้จะใช้ได้ดีเพียงใด ส่วนสำคัญแล้วขึ้นอยู่กับประชาชนผู้ยึดถือความเป็นพลเมืองอย่างจริงจังอย่างไรก็ตาม ข้อเรียกร้องต่อประชาชนในฐานะพลเมืองบ่อยครั้งมักจะขัดแย้งกับข้อเรียกร้องต่อประชาชนด้านอื่นๆ ซึ่งถูกกำหนดโดยประวัติศาสตร์อันยาวนานของชนชั้นทางสังคม และการแสวงหาหนทางก้าวข้าม เคนอ้อม หรือผ่านทะเลอุปสรรคเหล่านี้เป็นหนึ่งในความท้าทายหลักหลายประการที่สังคมเหล่านั้นต้องเผชิญ นอกเหนือจากการแยกศึกษารายละเอียดของความท้าทายสองประเภทที่กล่าวมา เรายังพยายามดูว่าความท้าทายทั้งสองสัมพันธ์กัน อย่างไรและนำเสนอแนวทางที่เป็นไปได้ในการเอาชนะความท้าทายนั้น ส่วนสุดท้ายของบทความนี้ เป็นการตั้งคำถามถึงความสำคัญของแนวคิดของเจฟเฟอร์สันหรือนักคิดแนวเจฟเฟอร์สันต่อปัญหาที่กล่าวถึงข้างต้น

ตลอดทั้งบทความ ประเด็นต่าง ๆ ถูกอธิบายโดยใช้ตัวอย่างทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์จากประเทศไทย แม้ว่าการทำเช่นนี้เป็นความจำเป็นเนื่องจากเป็นตัวอย่างที่ผมคุ้นเคยที่สุด ผมเชื่อว่าตัวอย่างเหล่านั้นส่วนใหญ่สามารถถูกแทนที่ได้อย่างเหมาะสมโดยลักษณะเฉพาะของสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นอื่นโดยจะยังคงให้ผลสรุปที่คล้ายคลึงกัน

ความเป็นพลเมือง การปกป้องสิทธิ และความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง

สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นมากมายเกิดขึ้นโดยเป็นผลจากการต่อสู้เพื่อให้มีการจัดการเลือกตั้งระดับชาติที่ 'เสรีและยุติธรรม' เมื่อบรรลุผลข้อนี้โดยมีระดับความสำเร็จที่แตกต่างกันไป จากนั้นประชาธิปไตยแบบตัวแทนดำเนินไปอย่างสมบูรณ์และแข็งแกร่ง อย่างไรก็ตาม เนื่องจากความคิดเห็นพื้นฐานเกี่ยวกับลักษณะที่ควรเป็นของการเลือกตั้งวางอยู่ใกล้ชิดกันมากกับรูปแบบของประชาธิปไตยแบบมวลรวม (aggregate democracy) ซึ่งในรูปแบบนี้ความพึงพอใจของประชาชนแต่ละคนถูกบวกเข้าด้วยกันตามระบบเฉพาะโดยไม่พิจารณาที่มาของความพึงพอใจ สภาพการณ์ที่มีความไม่เสมอภาคเชิงโครงสร้างที่มีอยู่ก่อนการเลือกตั้งมีแนวโน้มที่จะยังคงอยู่ตามเดิมหลังจากการนับคะแนน ดังนั้น ผู้แทนที่ได้รับเลือกเข้ามาจึงไม่เพียงดำเนินการต่อต้านขบวนการที่พยายามแก้ไขการละเมิดสิทธิซึ่งกำลังเกิดขึ้นในสังคม แต่บัดนี้พวกเขากระทำการดังกล่าวบนพื้นฐานของการเป็นผู้แทนที่ชอบธรรมซึ่งสะท้อนเจตนารมณ์ของคนส่วนใหญ่ ด้วย เนื่องจากเจ้าหน้าที่ที่ได้รับการเลือกตั้งอย่างถูกต้องตามระบบสะท้อนถึงอคติทางสังคมที่ดำรงอยู่ในหลายๆ กรณี คำกล่าวอ้างว่าพวกเขาสะท้อนเจตนารมณ์ของคนส่วนใหญ่จึงไม่ผิดจากความจริงนัก ที่มาของปัญหาดูเหมือนจะอยู่ที่ความเข้าใจเกี่ยวกับประเภทของความเป็นประชาธิปไตยที่กำลังได้รับการพัฒนา トラบเท่าที่ประชาธิปไตยถูกเข้าใจว่าเป็นเพียงแค่ 'ไม่ใช่เผด็จการ' และการนับจำนวนความเห็นของประชาชนถูกมองว่าเพียงพอที่จะก่อให้เกิด 'การปกครองโดยประชาชน' สถานการณ์เช่นนี้จะไม่เพียงยังคงอยู่อย่างต่อเนื่อง แต่จะหยั่งรากลึกจนยากที่จะขุดรากถอนโคน การต่อสู้กับความยุติธรรมซึ่งมักเกิดขึ้นไปพร้อมๆ กับการต่อสู้เพื่อให้ได้ประชาธิปไตย ก็จะสูญเสียอาวุธอย่างหนึ่งที่ทรงอำนาจมากกว่าไป การเยยวาก็คือ การปลุกฝังความเข้าใจเกี่ยวกับประชาธิปไตยที่แตกต่างไปในประเทศนั้นๆ และแนวคิดเกี่ยวกับประชาธิปไตยที่น่าจะเริ่มตระหนักถึงปัญหานี้จำเป็นต้องมีแนวทางเดียวกับประชาธิปไตยแบบไตร่ตรอง (deliberative democracy) ซึ่งข้าพเจ้าถือว่ามีลักษณะสำคัญดังต่อไปนี้ ประชาธิปไตยแบบไตร่ตรองเป็นประชาธิปไตยซึ่งประชาชน (ก) ไตร่ตรองอย่างรอบคอบและ

ลงคะแนนให้กับสิ่งที่ตนตัดสินใจโดยมีข้อมูลว่าสิ่งนั้นเป็นไปเพื่อ 'สิ่งดีร่วม' (the common good) (ข) ตระหนักว่า เนื่องจากมีความเป็นไปได้ที่จะมีมีโนทัศน์เกี่ยวกับ 'สิ่งดีร่วม' ที่แตกต่างกัน จึงเป็นความรับผิดชอบของแต่ละคนที่จะต้องอ้างเหตุผลสาธารณะสนับสนุนตรรกะของพวกเขา และ (ค) พึงเห็นพ้องกันว่า เหตุผลสาธารณะดังกล่าวต้องเป็นที่ยอมรับโดยบุคคลอื่นซึ่งมีศักยภาพในฐานะพลเมืองในระบบประชาธิปไตย และมีได้วางอยู่บนหลักศาสนาหรือปรัชญาใด ผมเชื่อว่าความเข้าใจประชาธิปไตยไต่ตรองเช่นนี้ มีความคล้ายคลึงกับข้อเสนอของคนอื่นๆ (โพรคดู Freeman 2000 เป็นตัวอย่าง) แม้จะมีข้อถกเถียงมากมายในงานเขียนที่ผ่านมาเกี่ยวกับปัญหาที่ต้องพบ หากเราเข้าใจประชาธิปไตยในลักษณะดังกล่าว รวมทั้งปกป้องและให้เหตุผลสนับสนุนให้การไต่ตรองเป็นเสาหลักของความเป็นพลเมืองในระบบประชาธิปไตย (โพรคดู Freeman 2000 และ Dryzek 2001 เป็นตัวอย่าง) คำถามว่า นี่เป็นความเข้าใจเกี่ยวกับประชาธิปไตยที่เหมาะสมหรือไม่ในบริบทของสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นนั้น แตกต่างจากการตั้งคำถามเดียวกันนี้ในบริบททั่ว ๆ ไปที่มีการถกเถียงกันบริบททั่ว ๆ ไปเหล่านั้นปกติแล้วเป็นบริบทของผู้มีสิทธิลงคะแนนซึ่งขาดความกระตือรือร้นไม่ได้เอาใจใส่ในประเด็นสาธารณะมากนัก ข้อโต้แย้งสองประการต่อประชาธิปไตยแบบไต่ตรองในบริบททั่วไปเหล่านั้น ก็คือ ประการแรก ถ้าการไต่ตรองเป็นปัจจัยที่ก่อให้เกิดความชอบธรรมแล้ว ในโลกแห่งสังคมประชาธิปไตยที่เป็นจริง การตัดสินใจส่วนใหญ่ไม่มีความชอบธรรม ประการที่สอง แม้ว่าความต้องการการไต่ตรองในขอบเขตที่กว้างขวางไม่ใช่เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ แต่ก็ก็เป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสมต่อการปฏิบัติด้วยเหตุผลของความประหยัด ข้อโต้แย้งประการแรกดูเหมือนจะเป็นการทวนคำถาม (begging the question) ในขณะที่ข้อโต้แย้งประการที่สองเป็นความเข้าใจผิดว่าการไต่ตรองอย่างกว้างขวางในฐานะที่เป็น 'อุดมคติที่ต้องเข้าใกล้' (ideal to approach ever closer) เป็นมาตรวัดในทางความเป็นจริงว่าระบบการปกครองหนึ่งเป็นประชาธิปไตยหรือไม่ อย่างไรก็ตาม สำหรับสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น คุณค่าที่แท้จริงของการไต่ตรองสาธารณะ (public deliberation) วางอยู่บนข้อเท็จจริงที่ว่า การไต่ตรองเช่นนี้เป็นหนึ่งในวิธีการที่ดีที่สุดที่จะนำอคติทางสังคมที่ดำรง

อยู่ก่อนขึ้นมาสู่ที่เปิดเผยเพื่อการยอมรับและการสอบสวน ดังนั้น เป็นไปได้ที่วิธีการนี้สามารถนำไปสู่ความพยายามที่แท้จริงในการแก้ไขความยุติธรรมเชิงโครงสร้างของสังคม อย่างไรก็ตาม ผมพูดว่าเป็นไปได้เพราะแม้ว่าการไตร่ตรองสาธารณะอาจเป็นเงื่อนไขจำเป็นสำหรับการปกป้องสิทธิต่างๆ ในท้ายที่สุดในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น แต่ก็ไม่ใช่เงื่อนไขที่เพียงพอ สิ่งที่ยังคงจำเป็นสำหรับการทำให้คุณสมบัติทุกอย่างของประชาธิปไตยแบบไตร่ตรองแสดงบทบาทที่มีประสิทธิภาพ ก็คือ เจตนาดีระหว่างพลเมืองบางชนิด (โปรดดู Tamthai 1999 สำหรับคำอธิบายเพิ่มเติมเกี่ยวกับความจำเป็นของเจตนาดีระหว่างพลเมืองที่มีต่อสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น) ถ้าปราศจากความห่วงใยร่วมบางชนิดในหมู่พลเมือง เหตุผล 'สาธารณะ' ที่แท้จริงก็ไม้อาจถูกนำมาใช้ได้ ถ้าคนที่แตกต่างจากท่านถูกมองว่าเป็น 'อื่น' ก็จะมีแนวโน้มที่จะเห็น 'เหตุผลของท่าน' คือ 'เหตุผลสาธารณะ' (นี่คล้ายประเด็นหนึ่งที่ Young 2001 ยกขึ้นมาซึ่งเกี่ยวกับข้อคัดค้านของนักเคลื่อนไหวที่มีต่อการนำการไตร่ตรองไปปฏิบัติก่อนเวลาสมควรอันเนื่องมาจากปัญหาเรื่องการมีอำนาจครอบงำ) ถ้าไม่มีความคิดเห็นเรื่องความเสมอภาคที่ได้รับการยอมรับ เสรีภาพในปัจจุบันก็จะกลายเป็นส่วนหนึ่งของปัญหาและไม่ใช่ส่วนหนึ่งของการแก้ปัญหา แนวทางในการดำเนินการในที่นี้ คือ มุ่งความสนใจสู่การสร้างความรู้สึกร่วมกันแห่งภราดรภาพในสังคม เสรีภาพควบคู่กับภราดรภาพจะทำให้มีโอกาสประสบความสำเร็จในการแก้ปัญหาความไม่เสมอภาคที่ดำรงอยู่

การส่งเสริมภราดรภาพในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นนั้นจำเป็นต้องศึกษาว่ามีทรัพยากรทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมอะไรอยู่บ้าง ซึ่งอาจถูกนำไปใช้เพื่อบรรลุเป้าหมายนี้ สำหรับกรณีประเทศไทยนั้น มีทรัพยากรที่แตกต่างกันสองประเภท ทรัพยากรประเภทแรกอาจมีความยากลำบากที่จะนำมาใช้ เนื่องจากทรัพยากรประเภทนี้วางอยู่บนระบบศีลธรรม กล่าวคือ พุทธศาสนา ซึ่งมีความยากลำบากที่จะนำไปสู่การปฏิบัติ แม้จะได้รับการยอมรับในฐานะอุดมคติที่ไม่มีข้อโต้แย้ง ด้านบวกก็คือ แม้แต่ก้าวเล็ก ๆ ในการไปสู่อุดมคตินี้ก็มีส่วนในการช่วยสร้างความรู้สึกร่วมกันแห่งภราดรภาพที่ยั่งยืน ทรัพยากรประเภทที่สอง กล่าวคือ พระมหากษัตริย์องค์ปัจจุบันสามารถก่อให้เกิดผลกระทบได้โดยทันที แต่อาจไม่ยั่งยืน เนื่องจากการเปลี่ยนแปลงในการครองราชย์

พุทธธรรมที่เชื่อมโยงใกล้ชิดที่สุดกับการสร้างความรู้สึกแห่งภราดรภาพในสังคม คือ สारณียธรรม (โปรดดู Payutto 1994 สำหรับพระชนนเฉพาะเกี่ยวกับประเด็นนี้) สारณียธรรม หรือ ธรรม 6 ประการ สำหรับการดำรงชีวิตแบบภราดรภาพเป็นหลัก คำสอนที่มุ่งหมายจะสร้างความกลมกลืนและความผูกพันภายในสังคม (โปรดดู ธรรม 259 ใน Payutto 1984) ธรรม 6 ประการมีดังนี้

เมตตากายกรรม คือ การแสดงเจตนาดีต่อบุคคลอื่นด้วยการกระทำ

เมตตาวจีกรรม คือ การแสดงเจตนาดีต่อบุคคลอื่นด้วยคำพูด

เมตตามโนกรรม คือ การแสดงเจตนาดีต่อบุคคลอื่นในทางความคิด

สาธารณโภคิ คือ การแบ่งปันผลประโยชน์ที่ได้มาอย่างถูกต้องให้แก่บุคคลอื่น
ไม่ว่าบุคคลนั้นจะมีทรัพย์มากหรือน้อยกว่า

ศีลสามัญญดา คือ ความซื่อสัตย์ต่อผู้อื่นและดำรงชีพตามหลักศีลธรรม

ทักขุสามัญญดา คือ มีอุดมคติพื้นฐานที่คล้ายคลึงกัน เช่น อุดมคติที่ว่า
คนเราควรดำรงชีวิตร่วมกันอย่างไร

ธรรม 5 ประการแรกเป็นข้อพึงปฏิบัติที่ปัจเจกสามารถบรรลุได้ด้วยความพยายาม ในขณะที่ ธรรมข้อที่ 6 ดูเหมือนจะเป็นคำอธิบายเกี่ยวกับประเภทของชุมชน ซึ่งธรรมข้อนี้น่าจะมีผลเชิงปฏิบัติมากกว่า อย่างไรก็ตาม ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าน่าจะเป็นหนทางที่ยาวไกลหากเราหวังที่จะก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงบนพื้นฐานของคำสอนทางศาสนา สำหรับประเทศไทยนั้น การใช้ธรรมในการตั้งคำถามเกี่ยวกับนโยบายและการปฏิบัติที่จะมีผลต่อสิทธิพื้นฐานอาจได้รับพิสูจน์ว่ามีประสิทธิภาพ ถ้าเราสามารถพบสถานที่และวิธีการที่เหมาะสมที่จะยกประเด็นปัญหานั้นขึ้นมา

สภาวะการณ์ที่พระมหากษัตริย์องค์ปัจจุบันทรงมีบทบาทต่อการเสริมสร้างภราดรภาพ (โปรดดู Tamthai 2000 สำหรับข้อเสนอในรายละเอียด) มีลักษณะเฉพาะที่ขึ้นกับกาลเวลา แม้กระนั้น เงื่อนไขที่คล้ายกันอาจถูกผลิตซ้ำในสถานที่และกาลเวลาอื่น แนวคิดที่สำคัญคือ พระมหากษัตริย์ทรงเป็นศูนย์กลางของ 'การส่งผ่านความหวังใจ'

ในสังคม ประเด็นคือ 'ความหวังไข' ภายใต้เงื่อนไขของความรู้บางอย่างเป็นความสัมพันธ์แบบส่งผ่าน (transitive relation) ถ้าเราหวังไขใครสักคนและใครคนนั้นก็หวังไขคนๆ หนึ่ง และเรารู้ถึงความหวังไขนี้ เราก็จะส่งผ่านความหวังไขไปถึงคนๆ นั้นด้วยเช่นกัน ในกรณีที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ ถ้าทุกคนรักในหลวง และพระองค์ทรงแสดงออกในที่สาธารณะว่าพระองค์ทรงหวังไขในสวัสดิภาพของสมาชิกในสังคมแล้ว ทุกคนก็จะแบ่งปันความหวังไขนี้ด้วย ถ้าการวิเคราะห้นี้ถูกต้องแล้ว คำถามสำคัญอย่างแท้จริงซึ่งจำเป็นต้องตอบในกรณีประเทศไทย คือ เพราะเหตุใดความรู้สึกแห่งภราดรภาพในสังคมไทยจึงไม่ครอบคลุมไปไกลอย่างที่ควรจะเป็น คำตอบคือ ความสำคัญของการสร้างภราดรภาพในฐานะที่เป็นพื้นฐานจำเป็นยังไม่ได้มีการอธิบายและให้ข้อมูลอย่างพอเพียง ดังนั้นจึงไม่มีความพยายามเกินกว่าปกติที่จะสื่อสารต่อสาธารณะถึงการที่พระมหากษัตริย์ทรงหวังไขถึงความกินดีอยู่ดีของประชาชนชาวไทย เนื่องจากความอยู่ดีศรีธรรมที่ดำรงอยู่อย่างกว้างขวาง สิ่งจำเป็น คือ การยืนยันโดยมีข้อมูลอย่างต่อเนื่องถึงการที่พระมหากษัตริย์ทรงหวังไขประชาชน ทุกคน ต่อสาธารณะ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าจะมีการดำเนินการให้ข้อมูลแล้ว ก็ยังคงมีปัญหากับธรรมชาติของการแก้ปัญหาเช่นนี้ซึ่งจะมีอายุเพียงสั้นๆ การแก้ปัญหาในลักษณะเช่นนี้สัมฤทธิ์ผล เพราะคนไทยมีความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ สถานะเช่นนี้ไม่จำเป็นจะต้องเป็นจริงเสมอไปดังที่ประวัติศาสตร์ได้แสดงให้เห็น

แนวทางทั้งสองในการสร้างภราดรภาพมีลักษณะร่วมกันอย่างหนึ่ง ซึ่งผมคิดว่าเป็นส่วนสำคัญที่ก่อให้เกิดความแตกต่างในเชิงปฏิบัติในสังคมระบอบประชาธิปไตยขึ้นเริ่มต้นแต่ละสังคมปัจจุบัน ลักษณะร่วมที่ว่านั้นก็คือ การอิงอาศัยความสัมพันธ์ระหว่างคนในชาติเพื่อก่อให้เกิดความหวังไขต่อกันและกันซึ่งจำเป็นต้องมีในสังคม มากกว่าการอิงอาศัยความทรงจำหรืออดีตอันรุ่งโรจน์ที่มีร่วมกัน ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดของผลตามมาจากลักษณะเช่นนี้คือ นโยบายความมั่นคงแห่งชาติฉบับใหม่สำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทย แทนที่จะวางพื้นฐานอยู่บนแนวคิดเรื่องการดูดกลืน (idea of assimilation) เหมือนในอดีต นโยบายนี้ก็กลับวางอยู่บนแนวคิดเรื่องอนาคตที่มีร่วมกันกับพลเมืองทุกคนซึ่งลงแรงสร้างภูมิปัญญาที่เป็นแกนของสังคม ความท้าทายต่อการสร้าง

ความรู้สึกแห่งภราดรภาพไม่ได้แตกต่างกับความท้าทายต่อการสร้างความรู้สึกแห่งอัตลักษณ์ของชาติ โลกเป็นดังเช่นที่เราพบอยู่และมรดกจากอดีตเกี่ยวกับการก่อกำเนิดขอบเขตทางภูมิศาสตร์ปัจจุบันอาจจะเป็นอะไรก็ตาม ไม่มีความเป็นไปได้มากนักที่จะเกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้นในอนาคตร้อยเปอร์เซ็นต์ ในระหว่างนั้นการละเมิดสิทธิขั้นพื้นฐานต่างๆ ก็ยังคงดำเนินอยู่และวิธีการใหม่ๆ ต้องถูกค้นพบเพื่อแก้ปัญหา

ความเป็นพลเมืองและการปกป้องสิทธิในสังคมที่มีชนชั้น

สมมติว่าในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นมีการสร้างความรู้สึกแห่งภราดรภาพในหมู่พลเมืองขึ้นบางระดับ และสิทธิพื้นฐานไม่ใช่เพียงสิ่งที่บรรจุไว้ในเอกสารเช่นรัฐธรรมนูญ หากแต่เป็นที่ยอมรับในความคิดของสมาชิกในสังคมด้วย สิทธิในการใช้เหตุผลและเสรีภาพในการแสดงความเห็นเป็นบรรทัดฐานทางสังคมที่ได้รับการยอมรับในปัจจุบัน ด้วยระบบป้องกันที่เหมาะสม เราสามารถเริ่มวางพื้นฐานสำหรับประชาธิปไตยแบบไตร่ตรองที่ทำหน้าที่ได้อย่างถูกต้อง อะไรคือความท้าทายโดยตรงที่ต้องเผชิญในสถานการณ์เช่นนี้เพื่อที่จะวางพื้นฐานดังกล่าว แน่นอน สิ่งสำคัญอันดับแรกสุดในสิ่งที่ต้องทำทั้งหมด คือ การพัฒนาศักยภาพของพลเมืองเพื่อที่จะสามารถใช้สิทธิในการมีส่วนร่วมในการถกเถียงประเด็นสาธารณะแบบมีข้อมูล การพัฒนาศักยภาพนี้เป็นงานที่จะต้องจัดการโดยสถาบันการศึกษาที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ แต่นอกจากการมี สิทธิและเสรีภาพในการมีส่วนร่วมถกเถียงปัญหาสาธารณะและ ศักยภาพในการมีส่วนร่วมแบบมีข้อมูลแล้ว ยังมีส่วนสำคัญต่อปัญหานี้ที่ขาดหายไป นั่นคือการมี *ความปรารถนา* ที่จะมีส่วนร่วมอย่างจริงจังในกิจกรรมการถกเถียง ซึ่งส่วนที่ขาดหายไปนี้ จำเป็นต้องมีเพื่อที่พลเมืองจะเริ่มมีส่วนร่วมอย่างแท้จริงในประชาธิปไตยแบบไตร่ตรองนั้น บางทีส่วนที่ขาดหายไปนี้อาจเป็นส่วนที่ยากที่สุดที่จะพัฒนาได้ ส่วนที่ขาดหายไปนี้ยังจำเป็นสำหรับการปกป้องสิทธิด้วย ทั้งนี้เพราะเมื่อพลเมืองที่มีภูมิหลังต่างกันทุกกลุ่มมีส่วนร่วมในการไตร่ตรองสาธารณะ (public deliberation) กรณีการละเมิดสิทธิที่ถูกมองข้ามแต่ละกรณีก็จะประจักษ์แจ้งต่อสาธารณะ เหตุผลที่

การพัฒนาความปรารถนาเช่นนี้มีความยากลำบากก็เพราะการพัฒนานี้เรียกร้องให้ปัจเจกชนแต่ละคนเอาชนะอุปสรรคทางจิตวิทยาที่ยิ่งใหญ่บางอย่างซึ่งถูกสร้างขึ้นโดยระบบชนชั้นที่ดำรงอยู่ในสังคมมานานนับร้อยๆ ปี หรืออาจนานนับพันปีในบางกรณี หนึ่งในอุปสรรคทางจิตวิทยาดังกล่าวก็คือมโนคติที่ว่า 'คนดี' หรือ 'คนที่มีวัฒนธรรม' คืออะไร ซึ่งมีมโนคตินี้ถูกปลูกฝังอย่างมั่นคงโดยวัฒนธรรม แต่มโนคตินี้ขัดแย้งกับมโนคติเกี่ยวกับคุณลักษณะที่ 'พลเมืองดี' ในสังคมประชาธิปไตยแบบไต่ตรองถูกคาดหวังให้มีอุปสรรคอีกข้อหนึ่งคือ การขาดความเชื่อมั่นในศักยภาพของตนในการอุทิศตัวร่วมไต่ตรองประเด็นปัญหาสาธารณะจนก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่เป็นประโยชน์เช่นเดียวกับบุคคลที่เป็นผู้ทำการตัดสินใจปัญหาสาธารณะในประวัติศาสตร์ เราจะพิจารณาถึงตัวอย่างของอุปสรรคในแต่ละประเภทในบริบทของสังคมไทย

หนังสือ *สมบัติของผู้ดี* (Chao Phraya 1997) อาจเป็นหนังสือที่มีอิทธิพลมากพอๆ กับหนังสือหรือแหล่งคำสอนอื่นใดในการสร้างสิ่งที่ประกอบเป็นคุณลักษณะของบุคคลที่ 'ดี' หรือ 'มีวัฒนธรรม' ในสังคมไทย เหตุผลที่เป็นเช่นนี้มีสองประการประการแรก หนังสือเล่มนี้ได้รับการเผยแพร่อย่างกว้างขวางทั้งทางตรงและทางอ้อมนับจากการตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อประมาณร้อยกว่าปีที่แล้ว ปัจจุบัน หนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์เป็นครั้งที่ 20 ด้วยจำนวนรวมทั้งหมดเกินกว่าหนึ่งล้านเล่ม หนังสือเล่มนี้ถูกใช้ในชั้นเรียนระดับประถมศึกษาเป็นหลัก ซึ่งเป็นระดับหนึ่งของการศึกษาภาคบังคับของประเทศไทย นี่หมายความว่าคนไทยส่วนใหญ่ในปัจจุบันได้อ่านหนังสือเล่มนี้ สำหรับคนที่ไม่ได้อ่านหนังสือเล่มนี้โดยตรง บทเรียนในหนังสือเล่มนี้ก็ถูกส่งต่อไปถึงพวกเขาเหล่านั้นผ่านการที่พวกเขามีปฏิสัมพันธ์ในหลายรูปแบบกับคนในสังคมผู้คุ้นเคยกับหนังสือเล่มนี้ดี หนังสือ *สมบัติของผู้ดี* นี้เป็นหนังสือเล่มเล็ก ๆ ที่รวบรวมสิ่งที่ควรและไม่ควรปฏิบัติ 182 ข้อของบุคคลที่ 'มีวัฒนธรรม' ข้อพึงปฏิบัติ 182 ข้อแบ่งเป็น 10 หมวด โดยที่ข้อปฏิบัติในแต่ละหมวดถูกจัดเป็นกลุ่มโดยแยกเป็นพฤติกรรมทางกาย พฤติกรรมทางวาจา และพฤติกรรมทางความคิด เป็นที่แน่นอนว่าพฤติกรรมสองกลุ่มแรกสามารถตรวจสอบได้โดยง่ายและนำไปสู่การสร้างเงื่อนไขชนิดหนึ่งเพื่อให้เด็กเล็กของไทยมีพฤติกรรมแบบหนึ่ง ส่วนพฤติกรรมทางความคิดในกลุ่มที่สามมีปัญหาคือ

การตรวจสอบมากกว่า ดังนั้น พฤติกรรมประเภทนี้จึงไม่ได้แสดงบทบาทสำคัญต่อไปนี้เป็นตัวอย่างบางประการ

- ไม่เพียงยืนสูงกว่าผู้ที่อาวุโสกว่าท่าน หากผู้นั้นกำลังนั่ง ท่านควรนั่งหรือคุกเข่า
- ไม่เพียงสัมผัสผู้อื่น หากผู้นั้นไม่ใช่เพื่อนหรือสมาชิกในครอบครัว
- ไม่เพียงเอื้อมมือข้ามผู้อื่นเพื่อหยิบสิ่งของ
- ไม่เพียงขัดจังหวะขณะที่ผู้อื่นกำลังพูด
- ฟังพูดด้วยความเสียงอ่อนโยน ไม่เพียงแสดงอารมณ์ด้วยเสียงอันดัง
- ไม่เพียงพูดถึงตัวท่านเองหรือเรื่องส่วนตัวของท่านในที่สาธารณะ

อย่างไรก็ตาม นอกเหนือจากการยาทาเหล่านี้ ยังมีข้อพึงปฏิบัติส่วนหนึ่งที่มีอิทธิพลต่อความประพฤติในที่สาธารณะ ตัวอย่างเช่น

- ไม่เพียงพูดวิจารณ์หรือเสียดสี "ผู้ใหญ่" (ผู้ที่มีสถานภาพทางสังคมสูง) ในที่สาธารณะ
- ไม่เพียงเดินนำหน้าผู้ใหญ่ ฟังเดินตามหลังเสมอ
- ไม่เพียงทำให้ครูหรือผู้อาวุโสกว่าอับอาย
- ไม่เพียงวิจารณ์หรือดูถูกความคิดผู้อื่นในที่สาธารณะ

ตัวอย่างของพฤติกรรมกลุ่มหลังนี้ก่อให้เกิดประเภทของพฤติกรรมที่พึงปรารถนาในจิตใจของคนไทย ซึ่งบางครั้งเป็นพฤติกรรมที่ขัดแย้งโดยตรงกับประเภทต่างๆ ของพฤติกรรมที่แสดงออกในการไตร่ตรองและถกเถียงประเด็นปัญหาสาธารณะ เพื่อที่จะประนีประนอมระหว่างพฤติกรรมที่พึงปรารถนา กับพฤติกรรมการณรงค์หาเสียง ก่อนการเลือกตั้งหรือแม้แต่พฤติกรรมในสภาผู้แทนราษฎร สังคมไทยได้พัฒนาให้เกิดการยอมรับว่า นักการเมืองได้รับการยกเว้นด้วยเหตุผลบางอย่างจากกฎเกณฑ์เหล่านี้ อันเนื่องมาจาก 'อาชีวะ' ของพวกเขา แต่ทว่ากฎเกณฑ์เหล่านี้ยังคงมีผลบังคับสำหรับ

ประชาชนทั่วไป ลักษณะเช่นนี้ทำให้เกิดความยากลำบากในการส่งเสริมให้เกิดการมีส่วนร่วมในเรื่องสาธารณะ ทั้งนี้เพราะการมีส่วนร่วมดังกล่าวเกือบจะเหมือนการกลายเป็น 'ไม่ใช่คนไทย' สำหรับคนไทยบางคน ดังนั้น การได้รตรองแบบประชาธิปไตยในประเทศไทยเข้าใกล้การเป็นความขัดแย้งในตัวเอง เพราะการแสดงผลสาธารณะในบริบทนี้นำไปสู่ข้อสรุปว่าการถกเถียงสาธารณะไม่ใช่สิ่งที่พึงปรารถนา นี่เป็นเหตุผลว่าทำไมการส่งเสริมประชาธิปไตยแบบได้รตรองอาจต้องการบางสิ่งที่ใกล้เคียงกับการปฏิวัติทางวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม การปฏิวัติเช่นนี้ไม่ได้แปลกแยกจากวิคิดบางประการซึ่งถูกยอมรับว่าเป็นอุดมคติ แม้ว่าจะไม่มีการแสดงออกอย่างชัดเจนในทางปฏิบัติ ตัวอย่างที่ตรงประเด็นที่สุด ณ ที่นี้คือหลักธรรมของพุทธศาสนาเรื่องกาลามสูตร (ธรรม 305 ใน Payutto 1985) หลักธรรมนี้สอนให้เราไม่ยอมรับข้อพึงปฏิบัติเพียงเพราะสิ่งเหล่านี้สอนโดยผู้ที่เราเคารพ หรือได้รับการตีพิมพ์ในหนังสือที่มีผู้อ่านอย่างกว้างขวาง แต่ให้เรายอมรับหลังจากการทดลองเพื่อดูว่า สิ่งเหล่านี้ก่อให้เกิดความสุขต่อตนเองและต่อส่วนรวมหรือไม่ หากคำสอนนี้ได้รับการยอมรับแล้ว สิ่งที่จะต้องทำอาจจะคล้ายคลึงกับการปฏิรูปทางวัฒนธรรมมากกว่าการปฏิวัติทางวัฒนธรรม

อุปสรรคประการที่สองที่กล่าวถึงก่อนหน้านี้ คือ การขาดความเชื่อมั่นในตนเองที่พบได้ในคนส่วนมาก ซึ่งเป็นความเชื่อมั่นในตนเองในเรื่องที่ว่าความคิดของพวกเขา มีคุณค่าที่แท้จริงเพียงใด ดังนั้น พวกเขาคิดว่าเป็นการดีกว่าหากปล่อยให้การถกเถียงเป็นเรื่องของผู้ที่ 'รู้ดีกว่า' สิ่งนี้เป็นส่วนที่หลงเหลือของระบบศักดินาในประเทศไทย ซึ่งทำหน้าที่ในอดีตในช่วงเวลา 600 ปีที่แล้วเป็นอย่างน้อย ระบบศักดินาเป็นระบบชนชั้นทางสังคมที่ควบคุมสังคมอย่างเป็นทางการจนกระทั่งต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ระบบนี้เป็นสิ่งที่ขัดแย้งระบบกฎหมายที่ทรงตราขึ้นโดยพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 1 เมื่อกว่า 200 ปีที่แล้วเข้าด้วยกัน (โปรดดู Three Seal Code of Laws 1978) ระบบกฎหมายที่มีมากกว่า 1200 มาตรานี้ประกอบด้วยกฎหมายเกี่ยวกับความผิดฐานก่อการกบฏ คดีอาชญากรรมต่างๆ บทบาทของพยานในกระบวนการยุติธรรม การลงโทษ ภาษีอากร พิณัยกรรมมรดก เรื่องทะเลาะวิวาททั่วไป และเรื่องทำนองเดียวกันนี้ สารสำคัญของระบบศักดินาก็คือ สมาชิกของสังคมที่แตกต่างกันมีฐานะ

ทางสังคมที่แตกต่างกัน ซึ่งบ่งบอกเป็นจำนวนโดยหน่วยที่เรียกว่า 'นา' โดยที่จำนวน 'นา' ขึ้นกับสิทธิโดยกำเนิด ตำแหน่งที่ได้รับและประเภทของงาน กฎหมายส่วนใหญ่ในกฎหมายตราสามดวงอ้างอิงกับจำนวน 'นา' ของประชาชนที่เกี่ยวข้องในคดีเฉพาะแต่ละคดี ตัวอย่างเช่น (ก) ทำให้การของบุคคลในการไต่สวนจะมีน้ำหนักมากเท่าใด ขึ้นกับจำนวน 'นา' ของพยาน ทำให้การของบุคคลที่มีจำนวน 'นา' มากกว่าจะได้รับ การให้น้ำหนักเป็นสัดส่วนที่มากกว่าทำให้การของบุคคลที่มีจำนวน 'นา' น้อยกว่า (ข) การทำโทษสำหรับการก่ออาชญากรรมขึ้นกับจำนวน 'นา' ของผู้ก่ออาชญากรรมและจำนวน 'นา' ของเหยื่อ (ค) ภรรยาหลวงมีจำนวน 'นา' ครึ่งหนึ่งของสามี ภรรยาคนที่สองมีจำนวน 'นา' ครึ่งหนึ่งของภรรยาหลวง และเป็นไปในทำนองเดียวกันสำหรับภรรยาคนถัดไป (ง) หากบุคคลหนึ่งถูกกล่าวหาเป็นจำเลยกระทำความผิดและได้รับการยกฟ้อง โจทก์จะถูกลงโทษตามจำนวน 'นา' ของจำเลย การทำโทษจะรุนแรงขึ้นสำหรับการกล่าวหาผู้ที่มีจำนวน 'นา' มากขึ้น (จ) สำหรับอาชญากรรมบางประเภทที่ต้องมีความรู้ในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอาชญากรรม ผู้ที่มีจำนวน 'นา' น้อยกว่าจะได้รับโทษน้อยกว่า ทั้งนี้เพราะบุคคลเหล่านี้ถือว่าไม่สามารถเข้าใจในเรื่องที่กระทำไป

ในทางปฏิบัติ กฎหมายเหล่านี้ก่อให้เกิดระบบความไม่เสมอภาคอันมีธรรมชาติที่ละเอียดอ่อนและลึกซึ้ง ผู้มีจำนวน 'นา' น้อยซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ในระบบศักดินาทุกระบบกลายเป็นผู้ที่เชื่อว่าพวกเขามีคุณค่าน้อยจริงๆ สิ่งที่พัฒนาขึ้นก็คือระบบอุปถัมภ์ที่มีความซับซ้อนที่สุดเท่าที่เคยมีระบบนี้มา ข้อเท็จจริงที่ว่าผู้อุปถัมภ์หรือผู้ที่มีจำนวน 'นา' มากไม่ได้ปฏิบัติต่อผู้ที่ฐานะต่ำกว่าอย่างโหดร้ายเกินไป ได้กลายเป็นสิ่งที่ทำให้ระบบนี้สถาปนาอย่างมั่นคงมากขึ้น และแม้ว่าระบบกฎหมายนี้จะไม่ได้มีการใช้อย่างเป็นทางการอีกต่อไป เรายังเห็นได้ชัดเจนถึงอิทธิพลของระบบกฎหมายนี้ที่มีต่อวิธีที่คนๆ หนึ่งเข้าใจตำแหน่งแห่งที่ของตนในสังคม เมื่อปัจเจกชนได้ยื่นบุคคลที่มีตำแหน่งซึ่งควรจะมีจำนวน 'นา' มากกว่าตนเองหากยังเป็นวันวานในอดีต แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับปัญหาสาธารณะ ปฏิกริยาที่เกิดขึ้นทันทีก็คือ การแสดงความไม่เห็นด้วยกับบุคคลนี้ในที่สาธารณะไม่เพียงแต่เป็นสัญลักษณ์ของความไม่เคารพเท่านั้น แต่การแสดงความไม่เห็นด้วยยังอาจเกิดจากการไม่มีความเข้าใจอย่างสมบูรณ์ในปัญหานั้น หากบุคคลที่

ฐานะสูงกว่าคือพระมหากษัตริย์ การถกเถียงและไต่ตรองในประเด็นสาธารณะเป็นอันยุติ และก็เป็นเช่นเดียวกับอุปสรรคประการแรก การส่งเสริมประชาธิปไตยแบบไต่ตรองในบริบทเช่นนี้ยังต้องการการปฏิรูปทางวัฒนธรรม แม้ว่าความคิดเรื่องการปฏิรูปทางวัฒนธรรมเป็นการสร้างความไม่พึงพอใจและก่อให้เกิดความตระหนกแก่บางส่วนของสังคมไทย การปฏิรูปนี้โดยแท้จริงแล้วเป็นกระบวนการที่เป็นธรรมชาติของชุมชนขนาดใหญ่ซึ่งพยายามแสวงหาวิธีที่ดีที่สุดในการอยู่ร่วมกัน 'ผู้ใหญ่' ในสังคมไทยเองจะก่อให้เกิดการปฏิรูปนี้ที่ละเล็กที่ละน้อยในที่สุด บางครั้งโดยการปรับเปลี่ยนการไต่ตรองประเด็นสาธารณะของตนเองซึ่งลดความตื่นตระหนกต่อการปฏิรูป และบางครั้งโดยการแสดงความเห็นที่แสดงให้เห็นชัดเจนในภายหลังว่าเป็นการไม่ฉลาดหรือเป็นความผิดพลาดอย่างง่าย ๆ ห้าร้อยปีที่ผ่านมามีแสดงให้เห็นถึงจำนวนที่เพิ่มขึ้นของกรณีหลังพร้อมไปกับการเคารพในตัวเองที่เพิ่มขึ้นเรื่อยๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเคารพในตัวเองของชาวบ้านในชนบท

ความสำคัญของเจฟเฟอร์สันต่อประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น

ถ้าจะถกเถียงเรื่องนี้ในเชิงลึก เราอาจต้องเป็นนักคิดสกุลเจฟเฟอร์สันและนักศึกษาศาสตร์อเมริกาช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 การนำเสนอต่อไปนี้เป็นเพียงชุดของคำถามและข้อสังเกตบางประการ

- (1) ประเด็นการถกเถียงประการหนึ่งที่เกิดขึ้นเสมอก็คือ สังคมประชาธิปไตยใหม่ในปัจจุบันสามารถเรียนรู้บทเรียนจากประวัติศาสตร์ช่วงแรกของสังคมประชาธิปไตยที่มั่นคงกว่าได้หรือไม่ หากการเรียนรู้จะมีโอกาสเป็นไปได้จริง สิ่งที่ต้องมีก็คือ ปัญหาที่สังคมทั้งสองแบบต้องเผชิญต้องมีความคล้ายคลึงกันเพียงพอ สภาพแวดล้อมที่เจฟเฟอร์สันมีชีวิตรอยู่คล้ายกับสภาพแวดล้อมของสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นที่เราากำลังถกเถียงในบทความนี้หรือไม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ลักษณะหลักสองประการของ

สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น กล่าวคือ การดำรงอยู่ของความอยุติธรรมเชิงโครงสร้างและสังคมที่มีชนชั้นเป็นลักษณะของประเทศอเมริกาในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 ด้วยหรือไม่ มีความแตกต่างหรือความคล้ายคลึงที่สำคัญอื่นๆ หรือไม่ ไม่มีข้อสงสัยในเรื่องที่ว่ามีความอยุติธรรมเชิงโครงสร้างในประเทศอเมริกาในช่วงเวลานั้นเราไม่จำเป็นต้องพิจารณาไปไกลกว่าการค้าทาส การปฏิบัติต่อชาวอเมริกันพื้นเมืองและสถานภาพของสตรี การโต้แย้งว่าในสมัยนั้นไม่ได้เห็นสิ่งเหล่านี้เป็นความอยุติธรรมก็อาจจะคล้ายคลึงกับการพูดว่าสมาชิกบางส่วน of สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นไม่ได้เห็นความอยุติธรรมในสังคมของพวกเขาเป็นความอยุติธรรม ดังนั้น เราพบความคล้ายคลึงกันระหว่างสองสังคมในจุดนี้ ส่วนคำถามเกี่ยวกับธรรมชาติทางชนชั้นของสังคมอเมริกาในช่วงแรกนั้น คำตอบดูเหมือนว่ายังคงคลุมเครือ แม้ว่าทาส ชนพื้นเมืองสตรีและชายผิวขาวดำรงอยู่ในระดับสังคมที่แตกต่างกัน กลุ่มของชายผิวขาวซึ่งกุมอำนาจทางการเมืองส่วนมากไว้สามารถถูกมองได้ว่าเป็นชุมชนที่มีความเสมอภาค (egalitarian community) เกือบจะสมบูรณ์ ความคิดเกี่ยวกับความเสมอภาคเหล่านี้ ได้รับการยอมรับอย่างมีเป้าหมายเมื่อชาวอเมริกันทิ้งสังคมที่มีความสำนึกทางชนชั้นในยุโรปเพื่อจะมาสู่โลกใหม่ ในแง่นี้ สังคมประชาธิปไตยอเมริกันในยุคแรกแตกต่างจากโครงสร้างทางสังคมของสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นที่แสดงให้เห็นถึงธรรมชาติทางชนชั้นในทุกส่วนและเป็นมรดกที่ตกทอดมาจากอดีต อันเป็นสิ่งที่เราต้องจัดการแก้ไข

- (2) เจฟเฟอร์สันได้พยายามจัดการกับความอยุติธรรมที่ล้อมรอบตัวเขาด้วยวิธีการซึ่งสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นอาจจะพบว่ามีประโยชน์ต่อความพยายามในการจัดการกับความท้าทายเฉพาะของตนหรือไม่ ในการตอบคำถามนี้ เราเผชิญกับปัญหาที่เรียกกันว่าธรรมชาติแบบทวิลักษณ์ของเจฟเฟอร์สัน (Jefferson's dual nature) การที่เขาเป็นเจ้าของทาส

(ไม่ว่าด้วยเหตุผลใดก็ตาม เหตุผลทางเศรษฐกิจหรืออย่างอื่น) และทรศนะของเขาเกี่ยวกับสตรีทำให้เห็นได้ยากว่าคุณค่าของเขา ต่อการแก้ปัญหาหนี้ในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นอยู่ที่ใด ขณะที่เจฟเฟอร์สันอยู่ในประเทศฝรั่งเศส เขามีความสุขกับกิจกรรมพบปะสังสรรค์เพื่อถกเถียงประเด็นทางการเมืองกับสตรีมากมายหลายตา ในขณะที่ประพจน์ในลักษณะที่ตรงกันข้ามเมื่อกลับสู่ประเทศอเมริกา (Marvick 1999) พฤติกรรมเหล่านี้เตือนความจำของเราเกี่ยวกับพฤติกรรมที่แสดงความไม่ต่อเนื่องทางความคิด (schizophrenic behavior) ของสมาชิกในสังคมไทยจำนวนมาก พวกเขาโต้แย้งและถกเถียงซึ่งกันและกันด้วยอากัปกริยาแบบหนึ่งเมื่ออยู่ร่วมกับเพื่อนที่มาจากประเทศตะวันตก ซึ่งอากัปกริยานี้แตกต่างจากที่เขาเป็นเมื่ออยู่ในหมู่คนไทยด้วยกัน การปฏิเสธที่จะตรวจสอบบรรทัดฐานพื้นฐานเกี่ยวกับพฤติกรรมสาธารณะของตนเอง เป็นหนึ่งในอุปสรรคที่สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นต้องจัดการแก้ไข แม้ว่าหลายคนจะชี้ให้เห็นว่าความคิดของเจฟเฟอร์สันค่อยๆ กลายเป็นตัวกระตุ้นหลักที่ก่อให้เกิดการจัดการกับปัญหาความอยุติธรรม แต่ 'ค่อยๆ กลายเป็น' ในกรณีของประเทศอเมริกานี้ใช้เวลาประมาณ 150 ปี สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นในปัจจุบันไม่สามารถรอคอยนานปานนั้น

- (3) หัวข้อหนึ่งที่ตรงประเด็นอย่างมากต่อปัญหาเกี่ยวกับความยากลำบากที่สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นต้องเผชิญก็คือ บทบาทของศาสนาในความพยายามที่จะเอาชนะความท้าทายเหล่านี้ ในเรื่องนี้ ตัวอย่างของประเทศหนึ่งๆ อาจไม่พบในประเทศอื่นที่มีลักษณะเดียวกันเพื่อเปรียบเทียบ เนื่องจากสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นแต่ละสังคมมีศรัทธาต่อศาสนาที่แตกต่างกัน คือ ศาสนาคริสต์ ศาสนาพุทธ ศาสนาอิสลาม และอื่นๆ ความพยายามอันหลากหลายของเจฟเฟอร์สันในการประนีประนอมระหว่างทรศนะทางศาสนากับทรศนะทางการเมืองโดยการแยกศาสนาออกจากรัฐ ในขณะที่ยังคงยึดถือเรื่องความสำคัญของคุณธรรมสำหรับความเป็นพลเมือง

- เป็นสิ่งที่ควรค่าแก่การศึกษาในรายละเอียด เนื่องจากความพยายามของ เจฟเฟอร์สันมีพื้นฐานบนการลดความลึกถึ้งของศาสนาคริสต์และการแทนที่บางสิ่งที่ขาดหายไปในกระบวนการด้วย 'หลักแห่งเสรีภาพอันศักดิ์สิทธิ์' (the holy cause of freedom) (Sheridan 1999) แนวทางที่คล้ายคลึงกันสำหรับศาสนาแบบเทวนิยมอื่นจะมีอยู่หรือไม่เป็นเรื่องที่จะต้องค้นคว้าสำหรับสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นที่เกิดขึ้นในบริบทของศาสนาแบบที่ไม่ใช่เทวนิยม เช่น ศาสนาพุทธ ทำให้แบบพุทธิปัญญาที่มีลักษณะวิเคราะห์เชิงวิพากษ์นี้ น่าจะได้รับการพิจารณายอมรับในทางทฤษฎี คำถามหลักที่ต้องตอบ ณ ที่นี้ก็คือ ประชาธิปไตยแบบใดที่ตรงต่อการการเปลี่ยนจากทฤษฎีแบบเทวนิยม/แบบเหนือโลกเป็นทฤษฎีแบบโลกียวิสัยหรือไม่
- (4) ความคิดของเจฟเฟอร์สันชุดอื่นที่น่าสนใจสมควรจะได้รับการพิจารณาในบริบทของสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นและอาจจะตรงประเด็นอย่างมากก็คือ ความคิดเรื่องการศึกษาและบทบาทของการศึกษาในการพัฒนาพลเมืองในอนาคต ความคิดเหล่านี้ดูเหมือนไม่ได้ฝังรากลึกในประเทศอเมริกา ซึ่งอาจเป็นเพราะเหตุผลที่คล้ายคลึงกับเหตุผลว่า ทำไมความคิดเกี่ยวกับการปฏิรูปการศึกษาในประเทศไทยโดยหลักใหญ่แล้วจึงเป็นการเตรียมการเพื่อเอาชนะความท้าทายที่เกิดจากการแข่งขันทางเศรษฐกิจระดับโลก แต่หากโลกาภิวัตน์ถูกมองในกรอบที่กว้างขึ้น ซึ่งรวมถึงปัญหาความยุติธรรมระดับโลกและศักยภาพของโลกาภิวัตน์ในการปลดปล่อยแล้ว (โปรดดู Tamthai 2002 สำหรับข้อเสนอตามแนวทางนี้) ความคิดของเจฟเฟอร์สันเรื่องการศึกษาในฐานะที่เป็นการสร้างความเป็นพลเมืองน่าจะมี ความสำคัญต่อสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากนโยบายการศึกษาตามแนวทางนี้จัดการกับความท้าทายพื้นฐานสองประการโดยตรง
- (5) ในการถกเถียงเรื่องการศึกษาของเขา เจฟเฟอร์สันกล่าวถึงการปลูกฝังความรู้สึกแห่งภราดรภาพในหมู่สมาชิกของสังคมในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของการ

ศึกษาเรื่องความเป็นพลเมืองหรือไม่ หากเป็นเช่นนั้น เราน่าจะได้เรียนรู้หลายสิ่งหลายอย่างที่อาจเป็นประโยชน์ต่อสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นจากการศึกษาข้อเสนอแนะของเขาต่อเรื่องนี้

- (6) ประเด็นสุดท้ายที่จะพิจารณาบางที่อาจเป็นประเด็นพื้นฐานที่สุด กล่าวคือ ทัศนคติแบบไม่เชื่อว่ามีรากฐาน (non-foundational view) ของเจฟเฟอร์สันเกี่ยวกับประชาธิปไตยในฐานะที่เป็นการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง สังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นก่อกำเนิดจากประวัติศาสตร์การปกครองแบบเบ็ดเสร็จที่ยาวนานและกดขี่ประเพณีมากมาย คำกล่าวว่า "โลกเป็นของประชาชนที่มีชีวิตอยู่เสมอ" จึงเป็นความคิดที่ก้าวหน้าเกินไปสำหรับสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นในปัจจุบัน แม้แต่แนวคิดที่ก้าวหน้าที่สุดของสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นก็ดูเหมือนกำลังมองหาเสถียรภาพทางการเมืองในระยะยาวโดยมีกลิ่นมากเพียงพอที่จะทำเป็นในสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นที่กำลังดำเนินอยู่ต่อไป

ข้อสรุปของส่วนนี้ก็คือ เราควรต้องกล่าวว่าการศึกษาแนวคิดของเจฟเฟอร์สันมากเกินไปไม่น่าจะเป็นประโยชน์ต่อสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นในการพยายามเอาชนะความท้าทายเรื่องการพัฒนาความเป็นพลเมือง อย่างไรก็ตาม ความคิดหลายประการของเขาสามารถพิสูจน์ได้ว่ามีประโยชน์ ดังนั้น ประเทศเหล่านี้จะจำเป็นต้องดำเนินการกระบวนการที่จะค้นคว้าเพื่อระบุความคิดเหล่านั้นอย่างระมัดระวัง เนื่องจากเจฟเฟอร์สันไม่ใช่ส่วนหนึ่งของสังคมประชาธิปไตยขั้นเริ่มต้นเหล่านี้ สังคมเหล่านี้จึงมีข้อได้เปรียบในการคัดเลือกความคิดของเขา ซึ่งน่าจะทำให้การพุ่งความสนใจไปยังความคิดมากกว่าบุคลิกภาพของเขาเป็นไปได้ง่ายกว่า

18

Doing philosophy in the shadow of Buddha and the King

What Thai society needs at the present is mutual encouragement by the members of society as it faces a number of fundamental decisions posed by the direction the changing world is taking. In the past we could more or less ignore these changes by paying surface attention to them while continuing on our own path, but this way of dealing with the problem is no longer working. Why this is so, and why philosophers in Thailand might be the 'care givers' in this present Thai context, is what I will be discussing in this paper. I will then conclude by attempting to relate this with a possible idea for a 'shared Asian context' in which we philosophize.

The Thai cultural context in my view is best described by its exclusive nature. This exclusivity is often invisible to visitors from outside. Interaction in international gatherings rarely reflect what often takes place within our own meetings. There is probably some similarity here to other Asian contexts as well as some unique circumstances. We in Asia often talk about the diversity found in the Asian context, but when we talk of the West we tend to treat it as a homogenous entity. When we discuss how Western philosophy can seem alien to the Asian context we forget that it is equally alien to some Western contexts. It is no accident that various sub-groups in the West, for example African Americans in the United States or women, lament the domination of Western philosophy by "dead white men". In this sense what philosophy in Asia is up against is maybe not so much dominating thought patterns from the West but rather dominating types of approach to philosophy arising from specific problematics in the West in years past.

It has been said that power corrupts the human spirit. I agree with this, but I think it has less to do with the nature of power and more to do

with the fact that humans, once in possession of power, do not handle it well. There is another thing that can corrupt the human spirit as well, and for the same reason of not knowing how to handle it. What I am referring to here is the pursuit of truth for it's own sake. This is because such a pursuit, in the absence of mindfulness, makes it easier and easier to turn away from the horrors that exist around us and eventually insulates us from these horrors. Once this occurs we become desensitized to these problems and thus alienated from our context. So how can teaching and doing philosophy in our context help us with this problem in Thailand?

My thoughts on the teaching and practice of philosophy in Thailand are, of course, not independent of my understanding of what it is to do philosophy, and the role played by the study of logic and the history of philosophy in this enterprise. So I think it is best to begin by stating what this understanding is.

I understand 'doing philosophy' to be the reflection on the world, society, and one's place in both, and the attempt to answer the foundational and normative questions raised by such reflection. This is a position that I believe was shared by the Buddha, Plato, Descartes, Kant; as well as a contemporary philosopher like John Rawls who tried to tackle the problems faced by today's democratic pluralistic societies. This is also a position that is shared in the wider philosophical community today. One illustration of this is the data and discussion in the editorial of a recent issue of the journal *Ethics* (Volume 114, No.1 October 2003). This discussion centered around the topic of 'autonomy' and the number of entries under this heading in the *Philosopher's Index* over specific periods.

What we see is a jump from 6 entries in 1967, to 94 entries for 1987; and 629 entries for the period 1987–92. The explanation proposed is tied to the social upheavals in the West in the 1960s. In the editor's words,

These upheavals included the entrenchment of decidedly more skeptical attitudes toward traditional authorities than had previously been the norm. Deference and inhibition gave way to greater willingness to question and breach the institutions, customs, and conventional wisdom that had ruled people's lives for a generation or more. Correspondingly, there was considerable increase in pressures to expand the space of freedom for self-expression, the exploration of different ways of living, and the organization of 'alternative' cultural and communal enterprises. Justification of this expansion of personal and political space called for an ideal that the greater freedom and expansion entailed promoted, and 'autonomy' seemed an especially apt name for this ideal. Thus a strong interest in the greater freedom that came with the entrenchment of skeptical attitudes towards traditional authorities gave rise to discussion of autonomy as the ideal whose realization required this freedom. Of course, what this ideal consisted in and how and where it justified the push for greater freedom in the area of self-expression, lifestyle, and cultural and communal enterprises were highly contested issues. So it was that philosophical work on the topic snowballed.

Whether or not we agree with the details of this explanation of the data on the interest of philosophers on the subject of autonomy, some connection between one's world and one's work does seem evident here. Since this example reflects mostly the situation in the West, one could wonder if a similar situation exists in Asia. The key question seems to be whether we should merely make a survey to see if philosophy in different countries in Asia today share the above feature of 'topic of study reflecting context' and stop there, or for those countries where the answer is in the negative, to go on and tackle the question "Why not?", and try to rectify matters. This does not mean that there is a necessity to develop 'national philosophies', which faces the danger of stumbling on 'misplaced pride'. Rather, if we reflect philosophically on our situation and develop the epistemologies, ethics and social philosophies to deal with them, then out of this will arise such things as Thai philosophy, Cambodian philosophy, Philippine philosophy, Korean philosophy, etc.

These attempts by philosophers to address the problems arising from their situation are often characterized by a systematic/logical presentation of both the problems and their proposed solutions, and are helped in many cases by the study of similar attempts by philosophers in the past to address the particular problems of their day or place. In this framework, logic and history of philosophy are tools for philosophizing. Though some may choose to concentrate on refining these tools (i.e. logicians and historians), and such work can be very deep and useful, such studies are separate from doing philosophy. The former is very close to mathematics, whereas the latter is closer to the study of books than the study of life which is the essence of 'doing philosophy'.

Doing philosophy in this sense has always had disruptive features and caused uneasiness in society. It did so 2,600 years ago in northern India; more than 2,000 years ago in Greece; 500 years ago in Europe; and so it needs to do so now in Thailand. Given this understanding of what philosophy is, I see two levels of obstacles which must be overcome in the context of Thailand, namely, those related to the teaching and to the practice of philosophy.

A. Obstacles to the teaching of philosophy. (These are less serious than the second group of obstacles but still need to be recognized and dealt with)

- (i) The obstacle of Thai vocabulary. This is the problem many people think of first, but is actually the problem that I think is the least difficult to deal with. Let us call philosophical terms of a particular language 'philosophy-friendly' if those terms are also used in ordinary speech of that language with similar meanings. Comparing the Thai vocabulary for philosophy (as determined by the Royal Institute) with its English counterpart, we can find examples of philosophical English being more philosophy-friendly (e.g. the terms

dogmatism' and 'paradox'); examples of philosophical Thai being more philosophy-friendly (e.g. the Thai counterpart for the terms 'ostensive definition' and 'categorical imperative'); examples of both being equally friendly (e.g. the terms 'normative', 'truth' and 'virtue'); and both being equally unfriendly (e.g. the terms 'logical positivism' and 'solipsism').

I have never really found this matter of vocabulary to be a problem, just an inconvenience that can be dealt with. Eventually we end up using a combination of languages. This does not mean there are no limitations in regards to the adequacy of the conceptual machinery of one language handling tasks arising from a different cultural and linguistic context. But this is due to the nature of language in general and effects the teaching of philosophy in all languages.

- (ii) The obstacles arising from issues involving cultural and historical contexts. Here we run into a bit more of a problem.
 - There is often a tendency on the part of students to set the contexts of the philosophers, or philosophical movements, being studied in a kind of Thai cultural context where just being a person who is written about can create a sense of awe about that person (e.g. concluding that certain philosophers must be almost super intellects since there are books written about them and entire societies dedicated to the study of their works). Such philosophers are then not seen as ordinary people trying to come to terms with life. This results in a reluctance to study these philosophers critically, except for maybe saying that their ideas are not appropriate to the times.
 - There is also the problem of seeing history of philosophy as philosophers addressing universal problems in a vacuum without

taking into consideration the fact that they are attempting to address real problems of their day in ways that often require a fundamental shift in thought. This often stems from a lack of historical knowledge of the times of these philosophers.

- (iii) The obstacle arising from the actual current situation where many of those who teach philosophy are not also 'doing philosophy'. This results in many students of philosophy getting the preparation for philosophizing (i.e. logic, history of philosophy) without learning how to continue on from the preparation and grapple with philosophical problems in a creative manner. It is sometimes claimed that time constraints in covering all the material makes this limitation necessary but my own thoughts on this matter are that is more important to learn how to philosophize than to be 'up-to-date' on the many new ideas in the field.

The first two of the above obstacles cause some worry but they are not insurmountable, whereas the third is cause for more serious concern because of the difficulty in overcoming it. In order to overcome this third obstacle teachers of philosophy need to be encouraged, and perhaps mentored, to practice philosophy as well.

B. Obstacles to the practice of philosophy.

I have found 3 main obstacles here:

- (i) Doing philosophy requires a certain degree of self-confidence in one's ability to get close to some philosophical truths on one's own. When this self-confidence is lacking it can lead some to concentrate

only on studying the writings of other philosophers. One cause of this phenomena in Thailand seems to be the consideration of the Buddha's teachings as an exemplar of philosophy and wisdom. This then leads some philosophers to become discouraged when trying to engage this exemplar because they feel that it is impossible to even try to reach close to that level and, for similar reasons, find it difficult to argue with the Buddha. My own suggestion for overcoming this difficulty has been to use Prince Siddharta as an exemplar, since he was a searcher (before his enlightenment) like all philosophers are. As this search began around 50 years before his death philosophers could thus be seen as "minus 50 B.E. – type" people. But this shift in perspective still might not be able to overcome this obstacle completely as even Prince Siddharta had qualities beyond our grasp.

- (ii) Self-imposed and socially-imposed restrictions on discussions concerning the Monarchy. This is devastating to the practice of philosophy because part of philosophy's task is to 'speak truth to power', and since the King is one who holds 'real' power (as opposed to 'legal' power) in Thailand, one is not able to 'speak truth to power' in Thailand in many cases. Another way that this voluntary censorship comes into play is when public debate begins on some policy matter with an ethical dimension, which is where philosophers can play an important role. But if the King then makes known his position on the matter at hand all debate ceases, as does most philosophizing on the particular issue. Even when presenting a philosophical argument in support of the institution of the monarchy there is a general disapproval because it is making allegiance to the monarchy a rational matter.

(iii) The preferred mode of reasoning in Thailand, *argumentum ad vericundium* (reasoning by appealing to the view of a person who is respected in order to get support for your view, even though that person might not have adequate knowledge in the particular field under discussion), is another kind of obstacle. Though this is a fallacy with respect to both the Buddha's teaching in the Kalamasutta as well as the canons of classical logic, it is still prevalent throughout Thai society. There is also the question of the importance or unimportance of using reason in one's daily life. Though critical thinking is promoted in all settings, when actually carried out it can be dangerous. One of the most influential books in prescribing behavior in Thai society over the past 75 years is the book "Sombat khong pu dee" or "Characteristics of a cultured person". It lists 182 such characteristics (91 involving physical behavior, 49 verbal behavior, 42 mental behavior, e.g. 'never question a teacher or a puyai-person of higher status') but nowhere does it mention anything about the virtues of using reason. It does, however, present the virtues of controlling one's emotions while speaking. What has resulted is that being soft-spoken, often becomes more important than speaking with reason. This book was first printed more than 100 years ago with the number of copies exceeding 1,000,000 so far. It is the only book I remember from my elementary school years.

Concluding thoughts: I would say that this second set of obstacles that is concerned with the practice of philosophy is more difficult to deal with than the obstacles encountered in the teaching of philosophy. I think it will require something close to a dismantling of parts of Thai culture, such as certain forms of the patronage system that exists in Thailand today, if philosophy is going to be able to play its proper role there. This does not mean replacing these features with something that exists somewhere else in

the world, but rather removing the entrenched surface culture to allow the pre-existing underlying humanity to surface. What is still to be answered by philosophers in Thailand is whether philosophy is going to wait for these cultural reforms to take place, or participate in bringing them about. To do this we need to instill in ourselves a sense of 'humble fearlessness'. Of course, one other direction philosophy in Thailand could take (one which I hope it does not) would be to submit completely to our existing cultural context and resign ourselves to the study of books.

How does all this relate to the question of whether there exists a shared Asian context in which we could 'root' our philosophy? The starting point in dealing with this question should not be the situation of there existing many ancient and diverse philosophies in Asia. To be 'rooted in Asian contexts' does not mean to be rooted in our past, but to be rooted in our present. Our past comes into play in our awareness of those portions of our past that are influential to our present. So a shared Asian context must be about our present. What is it that we in Asia share about our present? One thing is that we all do not handle the past well. Just as the 'new' can be fashionable, so can the 'old'. And we as philosophers certainly need to guard against this kind of centrism as well as against other kinds, or else the past will be like a chain holding us back from our journey. It may be that the one context we share is that we all operate and philosophize from different kinds of prisons: cultural, political, historical etc. Perhaps we can help each other learn not only how to philosophize freely, but how to live freely as well.

"ทำปรัชญา" ภายใต้ร่มเงาแห่งพระพุทธองค์และพระมหากษัตริย์

สิ่งที่สังคมไทยต้องการในปัจจุบันคือการร่วมกันให้แรงใจซึ่งกันและกันในหมู่สมาชิก ด้วยว่าสังคมต้องเผชิญกับการตัดสินใจสำคัญๆ อันเนื่องมาจากทิศทางของโลกที่กำลังเปลี่ยนแปลงไป ในอดีตเราสามารถมองข้ามความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ได้ไม่มากนักน้อย โดยอาศัยวิธีการให้ความสนใจอย่างผิวเผินแก่ความเปลี่ยนแปลงเหล่านั้นและในขณะเดียวกันก็คงดำเนินต่อไปตามแนวทางของตน แต่การรับมือกับปัญหาคับด้วยวิธีนี้มีอาจใช้ได้อีกแล้ว หรือไม่จึงเป็นเช่นนั้น และทำไมนักปรัชญาในประเทศไทยจึงอาจต้องเข้ามาเป็น "ผู้ให้การดูแล" ในบริบทประเทศไทยปัจจุบัน เหล่านี้คือประเด็นที่ผมจะอภิปรายในงานเขียนเรื่องนี้ ผมจะให้ข้อสรุปโดยพยายามโยงประเด็นดังกล่าวเข้ากับความคิดที่เป็นไปได้เรื่อง "บริบทที่เอเชียมีร่วมกัน" อันเป็นบริบทที่เราทำงานด้านปรัชญากันอยู่

ในทัศนะของผม บริบทวัฒนธรรมไทยสามารถบรรยายได้ดีที่สุดโดยอาศัยลักษณะขอบแบ่งพวกเป็นพวกเราไม่ใช่ว่าพวกเขา อันเป็นสิ่งที่มักไม่เห็นกันสำหรับผู้มาเยี่ยมเยือนจากภายนอก การปฏิสัมพันธ์ในที่พบปะระดับนานาชาติก็มีอาจจะสะท้อนถึงสิ่งที่เกิดจริงในการประชุมในหมู่พวกเราเอง เป็นไปได้ว่า ณ จุดนี้อาจจะมีลักษณะบางอย่างคล้ายคลึงกับบริบทเอเชียอื่นๆ นอกเหนือไปจากสถานการณ์ที่มีลักษณะเฉพาะของเราเอง พวกเราในหมู่ชาวเอเชียมักจะพูดถึงความหลากหลายที่พบในบริบทของเอเชีย แต่เมื่อเราพูดถึงตะวันตก เรามีแนวโน้มที่จะถือว่าตะวันตกนั้นมีความกลมกลืนเป็นเนื้อเดียวกัน เมื่อเราอภิปรายกันว่าปรัชญาตะวันตกอาจจะดูแปลกพิศดารได้มากขนาดไหนสำหรับบริบทเอเชีย เราก็มักจะลืมนึกไปว่าปรัชญาตะวันตกก็ดูแปลกพิศดารได้พอๆ กันสำหรับในบางบริบทของตะวันตก มิใช่เป็นเรื่องบังเอิญเลยที่คนกลุ่มย่อยต่างๆ ในตะวันตก เช่น ชาวอเมริกันผิวสีในสหรัฐอเมริกา หรือ บรรดาผู้หญิงต่างก็ตัดพ้อเกี่ยวกับปรัชญาตะวันตกที่ถูกครอบงำโดย "นักปรัชญาผิวขาวที่ตายไปแล้ว"

โดยนัยยะนี้ สิ่งที่ปรัชญาในเอเชียมีปัญหาด้วยจะไม่ใช่เรื่องของรูปแบบการคิดที่ทรงอิทธิพลจากตะวันตก มากเท่ากับที่จะเป็นเรื่องของลักษณะวิธีการทำงานทางปรัชญาที่ทรงอิทธิพลอันเกิดมาจากปมปัญหาเฉพาะบางอย่างในตะวันตกในช่วงหลายปีที่ผ่านมา

มีคำกล่าวว่าอำนาจทำให้จิตวิญญาณของมนุษย์เสื่อมลง ผมเห็นด้วยกับประเด็นนี้ แต่ก็คิดว่าสาเหตุไม่น่าจะเป็นเรื่องของอำนาจเท่ากับที่เป็นเรื่องของมนุษย์ผู้ที่เมื่อได้มาซึ่งอำนาจแล้ว มักจะนำมาใช้ได้อย่างไม่คืนอก นอกจากนั้นยังมีอีกสิ่งหนึ่งเช่นกันที่สามารถทำให้จิตวิญญาณของมนุษย์เสื่อมลงไปได้ถ้าไม่รู้ว่าจะใช้สิ่งนั้นให้เหมาะสมอย่างไร สิ่งที่ผมกำลังกล่าวถึงอยู่นี้ก็คือการแสวงหาความจริงเพื่อความจริงเอง นั่นก็เพราะว่าการแสวงหาดังกล่าว หากเป็นไปโดยขาดสติแล้ว ก็มักจะทำให้เป็นเรื่องง่ายยิ่งขึ้นโดยลำดับที่เราผู้แสวงหาจะเบือนหนีไปจากความโหดร้ายที่อยู่รอบๆ ตัว และในที่สุดก็ตัดขาดไปจากความเป็นจริงของความโหดร้ายเหล่านี้ เมื่อใดที่สิ่งนี้เกิดขึ้นเราก็จะไม่รู้สึกรู้สากับปัญหาต่างๆ และทำตัวแปลกแยกไปจากบริบท จึงเกิดคำถามว่าการสอนและ "ทำ" ปรัชญาในบริบทของเราสามารถช่วยแก้ปัญหาเช่นนี้ในประเทศไทยได้หรือไม่

แน่นอนว่าความคิดของผมเกี่ยวกับการสอนและการทำงานทางปรัชญาในประเทศไทย มิได้อยู่แยกต่างหากจากความเข้าใจของผมว่าอะไรคือการทำงานทางปรัชญา และอะไรคือบทบาทของการศึกษาระดับมหาวิทยาลัยและประวัติศาสตร์ปรัชญาในการทำงานทางปรัชญา นี่ดังนั้นผมจึงคิดว่าเป็นการดีที่สุดที่จะเริ่มต้นด้วยการกล่าวถึงความเข้าใจดังกล่าว

ผมเข้าใจว่า "การทำปรัชญา" คือการไตร่ตรองเกี่ยวกับโลก สังคม และสถานะของเราในโลกและสังคมนี้ รวมถึงความพยายามที่จะตอบปัญหาพื้นฐานและปัญหาเชิงบรรทัดฐานที่พบในการไตร่ตรองดังกล่าว นี่คือจุดยืนที่ผมเชื่อว่าสามารถพบได้ในพระพุทธองค์ เฟลโต เดการ์ต ค้านท์ รวมถึงนักปรัชญาร่วมสมัย เช่น จอห์น รอลส์

ผู้พยายามแก้ปัญหาที่สังคมประชาธิปไตยแบบพหุวัฒนธรรมกำลังเผชิญอยู่ในปัจจุบัน และนี่ยังเป็นจุดยืนที่วงการปรัชญาโดยทั่วไปมีร่วมกันอีกด้วย ตัวอย่างประการหนึ่งก็คือข้อมูลและการอภิปรายในบทบรรณาธิการของวารสาร Ethics ฉบับเร็วๆ นี้ (Vol. 114 No. 1 October 2003) การอภิปรายนั้นเกี่ยวกับประเด็นเรื่อง "อัตตาณัติ" (Autonomy) และจำนวนของผลงานที่เกี่ยวกับประเด็นนี้ตามที่ปรากฏใน Philosopher's Index ในการสำรวจในช่วงระยะเวลาหนึ่ง

สิ่งที่พบก็คือมีงานเขียนในประเด็นนี้เพิ่มจำนวนจาก 6 เรื่องในปี 1967 เป็น 94 เรื่องในปี 1987 และเพิ่มเป็น 629 เรื่องในช่วงปี 1987-1992 สิ่งที่ยกขึ้นมาเพื่ออธิบายการเพิ่มจำนวนดังกล่าวเกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่ของสังคมตะวันตกในทศวรรษ 1960 ตามคำพูดของบรรณาธิการ ได้กล่าวไว้ว่า

การเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่เหล่านี้ครอบคลุมถึงการยืนยันท่าทีที่เพิ่มการตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับอำนาจเก่าต่างๆ ที่เคยเป็นบรรทัดฐานความโอนอ่อนและการระงับยับยั้งความสงสัยในอดีตได้ผลักดันให้แก่วิทยาศาสตร์ที่จะตั้งคำถามและฝ่าฝืนสถาบันประเพณี รวมถึงคติพจน์ต่างๆ ที่เคยเป็นเครื่องกำหนดวิถีชีวิตของผู้นับมาหลายชั่วอายุ ในทำนองเดียวกัน ก็มีแรงกดดันเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ เพื่อให้มีการขยายขอบเขตเสรีภาพในการแสดงออก การสำรวจทดลองวิธีการดำเนินชีวิตในลักษณะอื่นๆ และการรวมกลุ่มเคลื่อนไหวทางประชาคมและวัฒนธรรมที่เป็น "ทางเลือกใหม่" การให้ความชอบธรรมแก่การขยายขอบเขตพื้นที่ส่วนบุคคลและพื้นที่ทางการเมืองต้องอาศัยอุดมคติที่เสรีภาพและการขยายขอบเขตอันเป็นผลของเสรีภาพนั้นให้การส่งเสริม และ "อัตตาณัติ" ก็ดูจะเป็นชื่อที่เหมาะสมเป็นพิเศษสำหรับอุดมคตินี้ ดังนั้นความสนใจเกี่ยวกับเสรีภาพที่เพิ่มขึ้น ซึ่งมาพร้อมกับการยืนยันท่าทีที่ตั้งข้อสงสัยกับอำนาจเก่าๆ จึงได้ก่อให้เกิดการอภิปรายเกี่ยวกับอัตตาณัติในฐานะอุดมคติที่จะเป็นจริงได้ด้วยอาศัยเสรีภาพนี้ แน่หน่อนว่าเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันอย่างมากมายทีเดียวว่าอุดมคตินี้ประกอบขึ้นจากอะไรบ้าง และจะมีส่วนอย่างไรและตรงจุด

โหนในการให้ความชอบธรรมแก่การผลักดันเพื่อให้ได้มาซึ่งเสรีภาพที่มากขึ้นในด้านของการแสดงออก รูปแบบการใช้ชีวิต และการเคลื่อนไหวด้านประชาคมและวัฒนธรรม และนั่นก็คือเหตุที่ทำให้มีผลงานทางปรัชญาเกี่ยวกับประเด็นดังกล่าวเพิ่มจำนวนขึ้นเป็นอย่างมาก

ไม่ว่าเราจะเห็นด้วยหรือไม่กับรายละเอียดของสิ่งที่ยกมาอธิบายข้อมูลเกี่ยวกับความสนใจของนักปรัชญาในเรื่องอัตตาณัติ แต่ประเด็นเรื่องความเกี่ยวโยงบางอย่างระหว่างโลกและงานของพวกเราที่ดูจะปรากฏชัดในคำอธิบายนี้ เนื่องจากตัวอย่างที่ยกมาสะท้อนถึงสถานการณ์ในตะวันตกเป็นส่วนใหญ่ เราจึงยังคงมีข้อสงสัยได้อยู่ว่ามีสถานการณ์เช่นเดียวกันนี้หรือไม่ในเอเชีย คำถามสำคัญดูจะเป็นว่าเราควรทำแค่สำรวจเพื่อดูว่าปรัชญาในประเทศต่างๆ ในเอเชียในปัจจุบันนี้ต่างก็มี "หัวข้อการศึกษาที่สะท้อนถึงบริบท" เหมือนกันหรือไม่ ซึ่งเมื่อได้คำตอบว่ามีหรือไม่ก็จะหยุดอยู่เพียงแค่นั้น หรือเราควรจะศึกษาเกินไปจากจุดนั้นในกรณีที่เราตรวจสอบไม่พบ ทั้งนี้ก็เพื่อตอบคำถามว่า "ทำไมจึงไม่มี" และพยายามเปลี่ยนสิ่งต่างๆ ให้เป็นไปอย่างที่เราควร นี่มิได้หมายความว่ามีความจำเป็นที่จะต้องพัฒนา "ปรัชญาแห่งชาติ" ขึ้นมา ซึ่งอาจจะเสี่ยงต่อการก่อให้เกิด "ความเห่อเหิมที่ไม่เหมาะสม" ขึ้น แต่หมายความว่าถ้าเราได้รื้อร่องทางปรัชญาเกี่ยวกับสถานการณ์ต่างๆ ของเราและพัฒนาญาณวิทยา จริยศาสตร์ และปรัชญาสังคมขึ้นมาเพื่อรับมือกับสถานการณ์เหล่านี้ ในที่สุดก็จะเกิดสิ่งที่เรียกว่า ปรัชญาแบบไทย ปรัชญาแบบกัมพูชา ปรัชญาแบบฟิลิปปินส์ ปรัชญาแบบเกาหลี ฯลฯ

ความพยายามต่างๆ ของนักปรัชญาในอันที่จะตอบสนองต่อปัญหาที่เกิดขึ้นในสถานการณ์ที่พวกเขาเผชิญ มักจะมีลักษณะของการนำเสนอปัญหา รวมถึงข้อเสนอเกี่ยวกับทางออกในรูปแบบที่เป็นระบบหรือเป็นตรรกะ และในหลายกรณี การตอบสนองต่อปัญหาในกาละหรือเทศะของพวกเขาก็มักได้ประโยชน์จากการศึกษาความพยายามคล้ายๆ กันของนักปรัชญาคนอื่นๆ ในอดีต ดังนั้น ตามกรอบความคิดนี้ตรรกวิทยาและประวัติศาสตร์ปรัชญาจึงต่างก็เป็นเครื่องมือสำหรับการทำงานทางปรัชญา

ถึงแม้ว่าบางคนอาจจะเลือกที่จะทำงานเพื่อพัฒนาเฉพาะเครื่องมือเหล่านี้ (เช่น นักตรรกวิทยา และ นักประวัติศาสตร์) ซึ่งก็เป็นการทำงานในเชิงลึกและเป็นประโยชน์ แต่การศึกษาเหล่านี้ถือว่าการแยกตัวออกไปจากการทำงานทางปรัชญา ตรรกวิทยานั้นใกล้เคียงกับคณิตศาสตร์ ในขณะที่ประวัติศาสตร์นั้นใกล้เคียงกับการศึกษาหนังสือมากกว่าที่จะเป็นการศึกษาชีวิต ซึ่งเป็นหัวใจของ "การทำปรัชญา"

การทำปรัชญาในความหมายนี้มักจะมีลักษณะที่ปั่นป่วนและสร้างความไม่พอใจให้แก่สังคม สิ่งนี้เกิดขึ้นแล้วเมื่อ 2,600 ปีที่แล้วในตอนเหนือของอินเดีย เกิดขึ้นเมื่อ 2,000 กว่าปีที่แล้วในกรีก และเกิดขึ้นในยุโรป เมื่อ 500 ปีที่แล้ว ด้วยเหตุนี้จึงสมควรทำให้เกิดขึ้นบ้างในประเทศไทยในขณะนี้ หากเราเข้าใจปรัชญาตามลักษณะข้างต้น ข้าพเจ้าเห็นว่าในบริบทของประเทศไทย มีอุปสรรค 2 ระดับที่จะต้องก้าวผ่านไปให้ได้ ได้แก่ อุปสรรคต่อการสอนและการทำงานทางปรัชญา

ก **อุปสรรคต่อการสอนปรัชญา** (อุปสรรคเหล่านี้มีความรุนแรงน้อยกว่าอุปสรรคในกลุ่มที่สอง แต่ก็ยังจำเป็นที่จะต้องรับรู้และรับมือ)

- (1) อุปสรรคอันเนื่องมาจากคำไทย นี่คือปัญหาที่คนส่วนใหญ่คิดถึงเป็นอันดับแรก แต่อันที่จริงเป็นปัญหาที่ผู้เขียนคิดว่าจัดการได้ง่ายที่สุด สมมุติว่าเราเรียกศัพท์ทางปรัชญาของภาษาหนึ่งว่า "เป็นมิตรต่อปรัชญา" ในกรณีที่คนสามารถนำศัพท์เหล่านี้มาใช้ในการพูดทั่วไปได้โดยยังคงความหมายเช่นเดิม ถ้าลองเปรียบเทียบศัพท์ปรัชญาของภาษาไทย (เช่นที่บัญญัติโดยราชบัณฑิต) กับของภาษาอังกฤษ เราจะพบตัวอย่างต่างๆ ในภาษาอังกฤษที่เป็นมิตรต่อปรัชญามากกว่า (เช่นคำว่า 'dogmatism - ลัทธิชนนิยม' และ 'paradox - ปฏิทรรศน์') แต่เราก็จะพบตัวอย่างของคำไทยที่เป็นมิตรต่อปรัชญามากกว่า (เช่นคำ "การนิยามโดยยกตัวอย่าง - ostensive definition" และ "คำสั่งเด็ดขาด - categorical imperative") นอกจากนี้ เรายังพบตัวอย่างของคำที่ต่างก็เป็นมิตรต่อปรัชญาพอๆ กัน (เช่น "เชิงบรรทัดฐาน - normative"

"ความจริง – truth" และ "คุณธรรม – virtue") แต่เราก็จะพบตัวอย่างของคำในสองภาษาที่ต่างก็ไม่เป็นมิตรต่อปรัชญา (เช่น "ปฏิฐานนิยมเชิงตรรกวิทยา–logical positivism" "เอกัตนิยม–solipsism")

ผมไม่เคยพบจริงๆ ว่าประเด็นเรื่องคำศัพท์จะเป็นปัญหา จะมีก็แต่ความไม่สะดวกที่เราสามารถจัดการได้ ซึ่งในที่สุดแล้วเราก็ใช้ทั้งสองภาษาปนกันไป แต่ก็มีได้หมายความว่า จะไม่พบกับข้อจำกัดของเครื่องมือทางมนทัศน์ในภาษาหนึ่งๆ เลยเมื่อต้องใช้ภาษานั้นทำงานบางอย่างที่เกิดจากบริบททางวัฒนธรรมและภาษาที่ต่างออกไป แต่นี่ก็เป็นลักษณะของภาษาโดยทั่วไปและก็มีผลต่อการเรียนการสอนปรัชญาในทุกภาษา

(2) อุปสรรคที่เกิดจากประเด็นที่เกี่ยวข้องกับบริบททางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ เรื่องนี้นับว่าเป็นปัญหามากกว่าข้อที่แล้ว

ผู้เรียนบางส่วนมักจะมีแนวโน้มที่จะนำบริบทของนักปรัชญาหรือความเคลื่อนไหวทางปรัชญาที่ศึกษามาตีความตามบริบทวัฒนธรรมไทยที่มักเห็นกันว่านักปรัชญาที่มีผู้อื่นเขียนถึงนั้นเป็นบุคคลที่น่าทึ่ง (ส่งผลให้ผู้เรียนสรุปว่าเหล่านักปรัชญาต้องเป็นอัจฉริยะบุคคล เพราะมีหนังสือมากมายเขียนเกี่ยวกับพวกเขา อีกทั้งสังคมที่ทุ่มเทศึกลงงานของพวกเขา เป็นต้น) ผู้เรียนจึงไม่เห็นว่่านักปรัชญาเหล่านี้ต่างก็เป็นเพียงบุคคลธรรมดาที่พยายามตอบปัญหาชีวิตส่งผลให้เกิดความลังเลที่จะศึกษานักปรัชญาเหล่านี้ในเชิงวิพากษ์นอกเหนือไปจากการบอกว่าความคิดของพวกเขาไม่เหมาะกับยุคสมัย

นอกจากนี้ ยังมีปัญหาอันเนื่องจากการมองว่าประวัติศาสตร์ปรัชญาเป็นเรื่องของนักปรัชญาที่พยายามตอบปัญหาปรัชญาในสุญญากาศ โดยไม่ใส่ใจที่จะพิจารณาความจริงที่ว่านักปรัชญาเหล่านี้พยายามแก้ปัญหาที่มีอยู่จริงในยุคสมัยของพวกเขา แต่ลักษณะการแก้ปัญหานั้นทำให้ต้องมีการเปลี่ยนแปลงความคิดในระดับพื้นฐาน ปัญหานี้มักเกิดจากการขาดความรู้ทางประวัติศาสตร์ในยุคสมัยของนักปรัชญาเหล่านี้

- (3) อุปสรรคที่เกิดจากสถานการณ์จริงในปัจจุบัน ที่มีหลายคนที่สอนปรัชญาแต่ไม่ได้ "ทำปรัชญา" ไปพร้อมกันด้วย ข้อนี้ส่งผลให้ผู้เรียนหลายๆ คนได้แต่เตรียมตัวเพื่อการคิดทางปรัชญา (เช่น ด้วยการเรียนตรรกวิทยาและประวัติศาสตร์ปรัชญา) โดยมีได้เรียนรู้ว่าจะก้าวต่อไปอย่างไรเพื่อที่จะพิจารณาปัญหาทางปรัชญาอย่างสร้างสรรค์ บางครั้งมีข้ออ้างว่าปัญหาข้อจำกัดเรื่องเวลาเป็นเรื่องจำเป็น เนื่องจากการที่ต้องสอนให้ครอบคลุมเนื้อหาทั้งหมดให้ได้นั้น ทำให้มีเวลาไม่พอ แต่ตามความเห็นของผม การเรียนรู้ว่าจะทำงานทางปรัชญาอย่างไรนั้นเป็นเรื่องที่สำคัญยิ่งกว่าการมีความรู้ที่ "ก้ำกั้น" ความคิดใหม่ๆ ในสาขานั้นๆ

อุปสรรคแรกนั้นทำให้เกิดความกังวลใจได้บ้างแต่ก็มีไขว่จะแก้ไขไม่ได้ แต่อุปสรรคที่สามนั้นจะเป็นเรื่องที่น่าหนักใจมากกว่าเพราะว่าแก้ไขได้ยาก การจะเอาชนะอุปสรรคข้อสามนี้ได้ ผู้สอนปรัชญาจำเป็นต้องได้รับการส่งเสริม หรืออาจจะรวมถึงการชี้แนะอย่างใกล้ชิด เพื่อที่จะได้ทำงานทางปรัชญาได้ด้วย

ข อุปสรรคต่อการทำงานทางปรัชญา

ผมพบอุปสรรค 3 ประการที่สำคัญดังนี้

- (1) ในอันที่จะทำปรัชญานั้น จะต้องมีความเชื่อมั่นในตนเองในระดับหนึ่งเกี่ยวกับความสามารถที่จะเข้าใจกลัความจริงทางปรัชญาบางอย่างได้ด้วยตนเอง เมื่อขาดความเชื่อมั่นในตนเองในเรื่องนี้ บางคนก็จะหันไปสนใจศึกษาแต่งงานเขียนของนักปรัชญาคนอื่น ๆ สาเหตุประการหนึ่งของปรากฏการณ์นี้ในเมืองไทยดูเหมือนจะมาจากการที่คนมักถือว่าคำสอนของพระพุทธองค์เป็นแบบอย่างของปรัชญาและปัญญาทั้งหลาย นี่ทำให้นักปรัชญาบางคนหมดความมั่นใจเมื่อต้องทำงานกับแบบอย่างนี้เพราะพวกเขารู้สึกว่าเป็นไปไม่ได้แม้แต่ที่จะเข้าใจ

ระดับของพระพุทธเจ้า และด้วยเหตุนี้จึงเห็นว่าเป็นเรื่องยากที่จะถกเถียงกับพระพุทธองค์ ข้อเสนอแนะเพื่อเอาชนะความยากลำบากนี้ที่ผมได้กล่าวถึงเสมอมาก็คือให้ใช้เจ้าชายสิทธัตถะเป็นแม่แบบเพราะพระองค์คือผู้แสวงหา (ก่อนที่จะทรงบรรลุนิพพาน) เช่นเดียวกับนักปรัชญาทุกคนที่ต่างก็เป็นผู้แสวงหา เนื่องจากการแสวงหาของพระองค์เริ่มต้นขึ้นประมาณ ๕๐ ปีก่อนที่พระองค์จะปรินิพพาน จึงกล่าวได้ว่านักปรัชญาคือคนประเภท "คน พ.ศ. ลบห้าสิบ" แต่การเปลี่ยนมุมมองนี้ยังอาจจะไม่เพียงพอต่อการเอาชนะอุปสรรคนี้ได้อย่างสมบูรณ์ เพราะว่าเจ้าชายสิทธัตถะเองก็ทรงมีคุณลักษณะที่เกินกว่าเราจะเข้าใจได้

- (2) การจำกัดตนเอง และกรอบกำหนดของสังคม สังคมในยามที่ต้องอภิปรายเกี่ยวกับสถาบันกษัตริย์ สิ่งนี้เสียหายอย่างมากต่องานทางปรัชญาเพราะหน้าที่ส่วนหนึ่งของปรัชญาก็คือการ "กล่าวความจริงต่ออำนาจ" และเนื่องจากในประเทศไทยพระมหากษัตริย์ทรงเป็นผู้ที่มีอำนาจ "แท้จริง" (ในความหมายที่ตรงข้ามกับอำนาจ "ทางกฎหมาย") จึงหมายความว่าเราไม่สามารถ "กล่าวความจริงต่ออำนาจ" ได้ในหลายๆ กรณี ลักษณะอีกประการหนึ่งว่าการ "ควบคุม" ตนเองจะมีบทบาทก็คือยามที่มีการถกเถียงสาธารณะซึ่งมีจุดเริ่มต้นจากเรื่องเชิงนโยบายที่มีมิติทางจริยธรรม อันเป็นแง่มุมที่นักปรัชญาสามารถมีบทบาทสำคัญ แต่ถ้าพระมหากษัตริย์ทรงกระทำให้เป็นที่ยอมรับทั่วไปแล้วว่าพระองค์ทรงมีจุดยืนเช่นไรในเรื่องดังกล่าว การถกเถียงจะยุติลงทันที รวมถึงการคิดทางปรัชญาด้วย นอกจากนี้ แม้แต่การเสนอการอ้างเหตุผลทางปรัชญาเพื่อสนับสนุนสถาบันกษัตริย์ก็ยังไม่เป็นที่ต้อนรับโดยทั่วไป เพราะถือว่าเป็นการทำให้การจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์กลายเป็นเรื่องของเหตุผลไปเสีย

- (3) วิธีการใช้เหตุผลที่นิยมกันในประเทศไทยก็เป็นอุปสรรคอีกประเภทหนึ่ง วิธีการดังกล่าวคือการใช้เหตุผลโดยอิงอำนาจ (argumentum ad vericundium) ซึ่งเป็นการใช้เหตุผลโดยอ้างถึงบุคคลที่เป็นที่เคารพเพื่อสนับสนุนความคิดของตน แม้ว่าบุคคลผู้นั้นอาจจะมิได้มีความรู้ที่เพียงพอในสาขาที่กำลังอภิปรายถกเถียงกันอยู่ แม้ว่าวิธีนี้จะถือเป็นการใช้เหตุผลที่ผิดตามหลักคำสอนเรื่องกลามสูตรของพระพุทธเจ้า รวมถึงตรรกวิทยามาตรฐาน แต่ก็เป็นที่พบได้โดยทั่วไปในสังคมไทย ช้ำยังมีการตั้งคำถามกันอีกว่าการใช้เหตุผลในชีวิตประจำวันเป็นสิ่งสำคัญหรือไม่สำคัญ นอกจากนี้ แม้คนจะกล่าวส่งเสริมการคิดเชิงวิพากษ์กันในทุกๆ ที่ แต่เมื่อนำมาปฏิบัติจริงแล้ว กลับอาจเป็นอันตรายได้ หนังสือที่มีอิทธิพลมากเล่มหนึ่งเกี่ยวกับหลักการปฏิบัติตนในสังคมไทยในรอบ 75 ปี ที่ผ่านมาก็คือหนังสือเรื่อง "สมบัติผู้ดี" ซึ่งกล่าวถึงลักษณะการปฏิบัติตนถึง 182 รายการ (มี 91 รายการเกี่ยวกับพฤติกรรมทางกาย 94 รายการเกี่ยวกับการพูดจา และ 42 รายการเกี่ยวกับความคิดอ่าน เช่น ไม่ควรตั้งคำถามกับครูอาจารย์หรือผู้ใหญ่) แต่ไม่มีที่ไหนในหนังสือเลยที่กล่าวถึงคุณค่าของการใช้เหตุผล อย่างไรก็ตาม หนังสือเล่มนี้ได้กล่าวถึงคุณค่าของการควบคุมอารมณ์ยามพูดจา แต่ผลที่ตามมาคือการเป็นคนพูดจาไพเราะ ซึ่งเป็นสิ่งที่สำคัญมากกว่าการพูดจาด้วยเหตุผล หนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์มาตั้งแต่ 100 ปีที่แล้ว ซึ่งอาจนับได้ว่าตีพิมพ์มาแล้วกว่าล้านเล่มกระทั่งปัจจุบัน และเป็นหนังสือเพียงเล่มเดียวที่ผมจำได้ตั้งแต่สมัยประถม

สรุป

ผมขอกล่าวถึงอุปสรรคในกลุ่มที่สองซึ่งเกี่ยวกับการทำงานทางปรัชญาเป็นเรื่องที่จัดการได้ยากกว่าอุปสรรคเกี่ยวกับการสอนปรัชญา ผมคิดว่าจะต้องอาศัยการกระทำบางอย่างคล้ายๆ กับการถอดรื้อชิ้นส่วนของวัฒนธรรมไทย เช่น ระบบอุปถัมภ์บางลักษณะที่มีอยู่ในประเทศไทยปัจจุบัน ถ้าเราต้องการให้ปรัชญามีบทบาทอย่างที่ควรได้นี้มิได้หมายความว่าเราจะแทนที่ชิ้นส่วนเหล่านี้ด้วยของจากที่อื่นในโลก

แต่หมายความว่า การเคลื่อนย้ายวัฒนธรรมระดับพื้นผิวที่คนสนับสนุนกันอยู่ออกไป เพื่อให้ความเป็นมนุษย์อันเป็นพื้นฐานที่มีอยู่เดิมได้ปรากฏขึ้นมา สิ่งที่น่าทึ่งในประเพณีไทยยังคงต้องให้คำตอบก็คือปรัชญาจะต้องรอคอยจนกว่าการปฏิรูปวัฒนธรรมนี้จะเกิดขึ้นเอง หรือจะเข้ามามีส่วนร่วมในการทำให้มันเกิดขึ้น การจะทำเช่นนี้ได้ เราต้องปลูกฝัง "ความกล้าหาญอย่างถ่อมตน" ให้มีในตนเอง แน่่อนว่าอีกหนทางหนึ่งที่ปรัชญาในประเทศไทยอาจเลือก (ซึ่งผมหวังว่าจะไม่เป็นเช่นนั้น) ก็คือการยอมรับบริบททางวัฒนธรรมที่มีอยู่นี้โดยคุณิและปลีกตัวไปศึกษาจากหนังสือตำราแทน

สิ่งเหล่านี้สัมพันธ์อย่างไรกับคำถามที่ว่า มีบริบทร่วมของเอเชียที่เราสามารถหยั่งรากปรัชญาหรือไม่ จุดเริ่มต้นในการตอบปัญหานี้ไม่ควรเป็นเรื่องของสถานการณ์ของเอเชียที่มีปรัชญามาแต่โบราณและมีอย่างหลากหลาย การ "หยั่งรากในบริบทเอเชีย" ไม่ได้หมายความว่า การหยั่งรากในอดีตของเรา แต่หมายถึงการหยั่งรากในปัจจุบัน อดีตของเรามีบทบาทเฉพาะในความตระหนักรู้ของเราเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ในอดีตที่มีอิทธิพลต่อปัจจุบัน ดังนั้น บริบทร่วมของเอเชียต้องเป็นเรื่องปัจจุบัน มีอะไรบ้างในปัจจุบันที่ชาวเอเชียมีร่วมกัน สิ่งหนึ่งที่มีก็คือพวกเราต่างก็จัดการกับอดีตได้อย่าง "ไม่ดีนัก" ของ "ใหม่" เป็นที่นิยมได้ฉันใด ของ "เก่า" ก็ฉันนั้น และพวกเราในฐานะนักปรัชญาจะต้องระมัดระวังไม่ให้เกิดการยึดติดอดีตหรือการยึดติดในลักษณะอื่นๆ มิฉะนั้นอดีตก็จะเป็นตัวฉุดรั้งเราจากการเดินทาง อาจเป็นไปได้ว่าบริบทที่เราามีร่วมกันก็คือเราต่างก็ดำเนินการและทำงานทางปรัชญาจากจุดต่างประเภทกัน อาจเป็นจุดทางวัฒนธรรม จุดทางการเมือง หรือจุดทางประวัติศาสตร์ ฯลฯ บางทีเราอาจจะสามารถช่วยกันและกันในการเรียนรู้ ไม่เพียงแต่เฉพาะในเรื่องของวิธีการทางปรัชญาอย่างมีเสรีภาพเท่านั้น แต่ยังเป็นในเรื่องของการมีชีวิตอย่างอิสระด้วยเช่นกัน

บรรณานุกรม

บทที่ 1

- Carnap, Rudolf. (1966). *Philosophical Foundations of Physics*. Martin Gardner (ed.). New York : Basic Books.
- Craig, W. (1953). "On Axiomatizability Within a System", *Journal of Symbolic Logic* 18 : 30-32.
- Feyerabend, Paul K. (1957-1958). "An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience", *Proceedings of the Aristotelian society*. 58 : 144-170.
- Feyerabend, Paul K. (1962). "Explanation, Reduction, and Empiricism", in Herbert Feigl and Grover Maxwell (eds.), *Scientific Explanation, Space, and Time*. (Minnesota Studies in Philosophy of Science Vol. III). Minneapolis : University of Minnesota Press, 28 - 97.
- Kleene, S.C. (1960). "Finite Axiomatizability of Theories in the Predicate Calculus Using Additional Predicate Symbols", *Memoirs of the American Mathematical Society* 10 : 27-68.
- Popper, Karl. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Originally published as *Logik der Forschung*. (Wien : J. Springer, 1953). New York : Basic Books.
- Przelecki, M. and R. Wojcicki. (1969). "The Problem of Analyticity", *Synthese* 19 : 374-399.
- Quine, W.V. (1960). *Word and Object*. Cambridge : M.I.T. Press.
- Rogers, H. (1967). *Theory of Recursive Functions and Effective Computability*. New York : McGraw-Hill.
- Winnie, John A. (1970). "Theoretical Analyticity", in R.C. Buck and R.S. Cohen (eds.), *PSA 1970* (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 8). Boston : D. Reidel, 289-305.

บทที่ 2

- Benn, S.I. and G.W.Mortimore (eds.), (1976). *Rationality and the Social Sciences*, Routledge and Kegan Paul.

- Carnap, Rudolf. (1950). *The Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf. (1966). *Philosophical Foundations of Physics*. Martin Gardner (ed.). New York : Basic Books.
- Feyerabend, Paul K. (1978). *Against Method*. London: Verso Press.
- Forrest, P. (1981). "Probabilistic Modal Inferences", *Australasian Journal of Philosophy* 59.
- Goodman, Nelson. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- Harrison, R. (ed.), (1979). *Rational Action*. Cambridge.
- Planer, F.E. (1980). *Superstition*. Casell.
- Salmon, Wesley. (1967). *The Foundations of Scientific Inference*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Tamthai, Mark. (1978). "Analyticity without an Observation–Theory Distinction", in Peter D. Asquith and Ian Hacking (eds.), *PSA 1978*, Vol. 1. Michigan: Philosophy of Science Association, 109 –115.
- Tiles, J.E. (1981). "On an Epistemic Approach to Logic", *Australasian Journal of Philosophy* 59.
- Winnie, John A. (1970). "Theoretical Analyticity", in R.C. Buck and R.S. Cohen (eds.), *PSA 1970* (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 8). Boston : D. Reidel, 289–305.

บทที่ 5

- Arneson, Richard. (1995) "Democratic rights at national and workplace levels", in David Copp, Jean Hamton and John Roemer (eds), *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 118–148.
- Dworkin, Ronald. (1996). "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy & Public Affairs*, 25: 87–139.
- Elgin, Catherine. (1989). "The Relativity of Fact and the Objectivity of Value", in Michael Krausz (ed.), *Relativism*. Notre Dame Press.
- Ellul, Jacques. (1964). *The Technological Society*. New York: Alfred A.

Knopf, Inc .

- Estlund, David. (1989). "Making Truth Safe for Democracy", in David Copp, Jean Hamton and John Roemer (eds), *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (1968). *The Will to Power*. New York: Vintage.
- Popper, Karl. (1963). "Towards a Rational Theory of Tradition", in *Conjectures and Refutations*. Basic Books.
- Rescher, Nicholas. (1965). "The Ethical Dimension of Scientific Research" in R.Colodny (ed.), *Beyond the Edge of Certainty*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Rorty, Richard. (1989). "Solidarity or Objectivity", in Michael Krausz (ed.), *Relativism*. Notre Dame Press.
- Roszak, Theodore. (1974). "The Monster and the Titan: Science, Knowledge and Gnosis", *Daedulus* (Summer).
- Russell, Bertrand. (1953). "Science and Values", in P. Wiener (ed.), *Readings in Philosophy of Science*. Charles Scribner's Sons.
- Scriven, Michael. (1967). "Science, Fact and Value", in S. Morgenbesser (ed.), *Philosophy of Science Today*. Basic Books.
- Shinn, Roger. (1976). "Ethical Reflections on the use of Nuclear Energy", in Francis and Abrecht (eds.), *Facing up to Nuclear Power*. Westminster.
- Skinner, B.F. (1971). *Beyond Freedom and Dignity*. Alfred A. Knopf.
- Stent, Gunther (ed.), (1980). *Morality as a Biological Phenomenon*. California: University of California Press.
- Tamthai, Mark. (1984). "Beliefs and Rationality", *Thammasart Journal*, 13(1): 136-145.
- Tamthai, Mark. (1985). "An Epistemological Dogma of Science-Technology Development Strategies", *Proceedings of the XIIIth International Symposia*. Seoul: National Academy of Sciences, 37-44.
- Wartofsky, Marx. (1968). "Science, Values and the Humanistic Understanding" in M.Wartofsky (ed.), *Conceptual Foundations of Scientific Thought*. New York: MacMillan.

Weinberg, Steven (1974). "Reflections of a Working Scientist", *Daedalus* (Summer).

บทที่ 7

Arrow, Kenneth. (1951). *Social Choice and Individual Values*. New Haven: Yale University Press.

Crooks, Shelagh. (1995). "Developing the Critical Attitude", *Teaching Philosophy* 18 (4).

Hempel, Carl. (1945). "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind* 54: 1-26, 97-121.

McPeck, John E. (1985). "Critical Thinking and the Trivial Pursuit Theory of Knowledge", *Teaching Philosophy* 8 (4).

Schlecht, Ludwig F. (1989). "Critical Thinking Courses: Their Value and Limits", *Teaching Philosophy* 12: 131-140.

Suppes, Patrick. (1960). *Axiomatic Set Theory*. Princeton: Van Nostrand Co.

บทที่ 8

Bertram, Christopher. (1997). "Political Justification, Theoretical Complexity and Democratic Community", *Ethics* 107: 563-583 .

Cavell, Stanley. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press.

Price, H.H. (1963). "Clarity is not Enough", in H.D. Lewis (ed.), *Clarity is Not Enough*. New York: Humanities Press.

Rawls, John. (1993). "The domain of the political and overlapping consensus", in David Copp, Jean Hampton and John Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

บทที่ 10

Rescher, Nicholas. (1999). "Who has won the Big Battles of Twentieth Century Philosophy?", *American Philosophical Quarterly* 36 (2).

บทที่ 11

Broad, Jr., Joseph B. (1970). *The Government and Politics of Sweden*. Houghton Mifflin.

Bogdanor, Vernon. (1995). *The Monarchy and the Constitution*. Oxford: Oxford University Press.

Copp, D., J. Hampton, and J. Roewer, (eds.), (1993). *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dahl, Robert. (1989). *Democracy and Its Critics*. Yale University Press.

Fukuyama, Francis. (1999). "The End of History 10 Years Later," *Los Angeles Times Syndicate*.

Jennings, W. Ivor. (1962). *The British Constitution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, John. (1963). *Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pasquino, Pasquale. (1998). "Locke on King's Prerogative," *Political Theory* 26: 198–208.

Popper, Karl. (1948). "Prediction and Prophecy in the Social Sciences," in *Conjectures and Refutations*. Basic Book Inc.

Putnam, Hilary. (1992). *Renewing Philosophy*. Mass.: Harvard University Press.

Tamthai, Mark. (1999). "Democracy with a Heart: Steps Towards a Millennium," in Philip Cam, Insuk Cha, Mark Tamthai and Ramon Reyes (eds.), *Philosophy, Culture and Education : Asian Societies in Transition*, Seoul : Korean National Commission for UNESCO, 27–36.

Tronto, Joan. (1992). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

บทที่ 12

มารค ตามไท. (2543). "การปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข" ใน จรัญ โฆษณานันท์ (บรรณาธิการ), *วิถีสังคมไทย*. กรุงเทพฯ : โครงการจัดงานฉลอง 100 ปี รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์, 91–107.

Bertram, Christopher. (1997). "Political Justification, Theoretical Complexity and Democratic Community", *Ethics* 107.

Bruner, J.S. and L. Postman. (1949). "On the Perception of Incongruity: A Paradigm", *Journal of Personality* XVIII.

Dunbar, Robin. (1995). *The Trouble with Science*. Cambridge: Harvard University Press.

บทที่ 13

Falk, Richard. (1999). *Predatory Globalization: A Critique*. Cambridge: Polity Press.

Falk, Richard. (2001). "Global Citizenship", Radio interview on the program *The Politics of Globalization*, Australian Broadcasting Corporation, August 2001.

Giddens, Anthony. (2000). *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives*. New York: Routledge.

Ougaard, Morten and Higgott, Richard. (forthcoming 2001). "Introduction: Beyond System and Society—Towards a Global Polity", in Ougaard, M. and Higgott, R. (eds.), *Towards a Global Polity*. London: Routledge.

Pogge, Thomas. (2001). "Achieving Democracy", *Ethics & International Affairs* 15 (1).

Tamthai, Mark. (2001). "Globalisation and the Emancipation of Humanity", *Critical Dictionary on Globalization*. GERM—Group for Study and Research on Globalizations. (Can be found at www.mondialisation-globalization.org the website of GERM.)

บทที่ 14

- Doyle, Michael W.(1996). "Michael Doyle on the Democratic Peace–Again", in Michael E. Brown, Sean M. Lynn–Jones, and Steven E. Miller (eds.), *Debating the Democratic Peace*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gowa, Joanne. (1999). *Ballots and Bullets: The Elusive Democratic Peace*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hanson, Norwood Russell. (1965). "Newton's First Law: A Philosopher's Door into Natural Philosophy", in Robert G. Colodny (ed.), *Beyond the Edge of Certainty*. N.J.: Prentice–Hall Press.
- Kant, Immanuel. (1949). "Perpetual Peace", in Carl J. Friedrich (ed.), *The Philosophy of Kant*. New York: Modern Library.
- Levy, Jack S. (1989). "Domestic Policies and War", in Robert Rotberg and Theodore Rabb (eds.), *The Origin and Prevention of Major Wars*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Mansfield, Edward D. and Jack Snyder. (1996). "Democratization and the Danger of War", in Michael E. Brown, Sean M. Lynn–Jones, and Steven E. Miller (eds.), *Debating the Democratic Peace*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Office of the National Security Council of Thailand. (1999). *National Security Policy for the Southern Border Provinces 1999–2003*. Bangkok.
- Russett, Bruce. (1996). "Why Democratic Peace?", in Michael E. Brown, Sean M. Lynn–Jones, and Steven E. Miller (eds.), *Debating the Democratic Peace*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Tamthai, Mark. (1999). "Democracy with a Heart: Step Towards a Wiser Millennium", in Philip Cam, In–suk Cha, Mark Tamthai, and Ramon Reyes (eds.), *Philosophy, Culture and Education: Asian Societies in Transition*. Seoul: Korean National Commission for UNESCO, 27–36.

บทที่ 15

- อิบรอฮิม ชุกรี. (2541). *ประวัติราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน และมะหามะชากี เจ๊ะหะ. ปัตตานี : โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี.
- สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติ. (2542). *นโยบายความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ.2542 – พ.ศ.2546*.
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2545). *ความรุนแรงกับการจัดการ "ความจริง" : ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ*. (รายงานผลการวิจัยเสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย สิงหาคม 2545), กรุงเทพฯ.
- คณะกรรมการวิสามัญพิจารณาศึกษาการลอบวางระเบิดและก่อความไม่สงบเรียบร้อยในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้. (2546). *แก้ปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่รากเหง้า*. บทนำของรายงานพิเศษที่นำเสนอต่อสภาผู้แทนราษฎร. กรุงเทพฯ. (4 และ 11 มีนาคม 2546)
- มารค ตามไท. (2545). "ความหลากหลายทางวัฒนธรรม กับความมั่นคงของชาติ", ใน *สันติวิธี : ยุทธศาสตร์ชาติเพื่อความมั่นคง*. กรุงเทพฯ : สถาบันยุทธศาสตร์สันติวิธี สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติ.
- บทที่ 17
- Chao Phraya Phra Sadejsurentaratibdi. (1997). *Sombat kong Phu Dee* (Characteristics of a Cultured Person), 24th printing, Ministry of Education, Thailand.
- Dryzek, John S. (2001). "Legitimacy and Economy in Deliberative Democracy", *Political Theory* 29: 651-669.
- Freeman, Samuel. (2000). "Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment", *Philosophy and Public Affairs* 29: 371-418.
- Marvick, Elizabeth W. (1997) "Thomas Jefferson and the Old World: Personal Experience in the Formation of Early Republican Ideals" in James Gilreath (ed.), *Thomas Jefferson and the Education of a Citizen*, Washington: Library of Congress.

- Ministry of Education (Thailand). (1960). *Duties of Citizens*. Division for 4th Grade Curriculum, Bangkok.
- Payutto, P.A. (1985). *Dictionary of Buddhist Dhammas*. Bangkok: Mahachulalongkorn Rachawitayalai Press.
- Payutto, P.A. (1994). *Buddhist Solutions for the Twenty-First Century*. Bangkok: The Bhuddhadhamma Foundation.
- Sheridan, Eugene R. (1999). "Liberty and Virtue: Religion and Republicanism in Jeffersonian Thought" in James Gilreath (ed.), *Thomas Jefferson and the Education of a Citizen*. Washington: Library of Congress.
- Tamthai, Mark. (1999). "Democracy with a Heart: Steps Towards a Wiser Millennium" in Philip Cam, In Suk Cha, Ramon Reyes, and Mark Tamthai (eds.), *Philosophy, Culture and Education-Asian Societies in Transition*. Seoul: Korean National Commission for UNESCO, 27-36.
- Tamthai, Mark. (2000). "Garn Pokkrong Rabob Prachatipatai un mee Phra MahaKsatra song pen Pramook" (On Constitutional Monarchies) in Jaran Kosananonda (ed.), *Withee Sangkom Thai* (Way of Thai Society). Bangkok: Pridi Phanomyong Institute, 91-107.
- Tamthai, Mark. (2002). "Addressing the Democratic Deficit: Trickle-down Democracy and Learning to Walk the Deep Talk", the Second Asia-Europe Roundtable, September 2001. Oxford, UK: Corpus Christi College.
- Three Seal Code of Laws* (1978) 6th Edition, Division of Fine Arts, Ministry of Education, Thailand.
- Young, Iris M. (2001). "Activist Challenges to Deliberative Democracy." *Political Theory* 29: 670-690.

ดรรชนี

- กฎหมายตราสามดวง (Three Seal Code of Laws) 256, 281-2
- การคิดเชิงวิพากษ์ (critical thinking) 97-109, 110-23
- การใช้เหตุผลโดยอิงอำนาจ (argumentum ad vericundium) 205, 218, 295, 305
- การอ้างเหตุผลเหนี่ยวนำ (conductive argument) 101, 114
- ครุกส์, ซีลาฟ (Crooks, Shelagh) 99, 101-2, 107, 113, 115, 120
- คลีน, เอส. (Kleene, S.) 19, 27
- ความเป็นเหตุผล (rationality) 32-43, 46-51, 54-9, 78, 88
- ความรุนแรง (violence) 225-35
- ความสัมพันธ์แบบส่งผ่าน (transitive relation) 180-1, 260-1, 276-7
- ความหมายโดยการเฝ้าของประโยค (stimulus meaning of sentence) 17, 25
- ความเห็นพ้องที่เหลื่อมล้ำกัน (overlapping consensus) 125, 127-8, 136, 137-9
- คานต์, อิมมานูเอล (Kant, Immanuel) 227
- คาร์นัป, รูดอล์ฟ (Carnap, Rudolf) 15-6, 23-4, 40, 42
- คาเวลล์, สแตนลีย์ (Cavell, Stanley) 125, 128, 139-40
- คำเชิงทฤษฎี (theoretical term) 15-6, 23-4
- คำทางการสังเกต (observation term) 15-6, 23-4
- คูห์น, ทอมัส (Kuhn, Thomas) 63, 189
- แครก, ดับเบิลยู. (Craig, W.) 19, 27
- ไควน์, ดับเบิลยู. วี. โอ. (Quine, W.V.O.) 16, 17, 24, 61-3, 68
- เจฟเฟอร์สัน, ทอมัส (Jefferson, Thomas) 266-9, 283-7
- ชเล็คท์, ลุดวิก เอฟ. (Schlecht, Ludwig F.) 99, 100-1, 102, 113-4
- ดันบาร์, โรบิน (Dunbar, Robin) 192
- ดิวเฮม, ปีแอร์ (Duhem, Pierre) 62
- ทฤษฎีบทของแอร์โรว์ (Arrow's Theorem) 108, 122
- นิชเช, เฟรดริค (Nietzsche, Friedrich) 76-7, 86-7
- เบอร์ทรม, คริสโตเฟอร์ (Bertram, Christopher) 131-2, 140-3, 197

- ปฏิทรรศน์ของรัสเซลล์ (Russell Paradox) 108, 122
 ปฏิทรรศน์แห่งการปลดปล่อย (paradox of emancipation) 131, 142, 197
 ปฏิทรรศน์แห่งการยืนยัน (paradox of confirmation) 108, 122
 ประชาธิปไตยขาดดุล (democratic deficit) 203–11, 216–24
 ประชาธิปไตยแบบไตร่ตรอง (deliberative democracy) 258, 273
 ประโยคตามโอกาส (occasion sentence) 17, 25
 ประโยคทางการสังเกต (observation sentence) 15–22, 23–31
 ประโยคแรมเซย์ (Ramsey sentence) 20, 29
 ปอปเปอร์, คาร์ล (Popper, Karl) 16–7, 24, 79, 89, 183
 ปัญญา (wisdom) 124–33, 135–44, 149–52
 พระมหากษัตริย์ (King) 165–85, 260–1, 288–96, 297–306
 พุทธศาสนา (Buddhism) 259–60, 264, 275–6, 288–96, 297–306
 ฟายราเบนด์, พอล เค. (Feyrabend, Paul K.) 16, 17–8, 24, 26, 41–2, 64–5
 ฟูกูยามา, แฟรนซิส (Fukuyama, Francis) 183
 ฟูโก, มิเชล (Foucault, Michel) 70
 แม็คเพ็ค, จอห์น อี. (McPeck, John E.) 99, 100, 102, 113–4
 รอร์ตี, ริชาร์ด (Rorty, Richard) 65–6
 รอสส์, จอห์น (Rawls, John) 125, 127–8, 136, 137–9
 รอสแซ็ค, ซีโอดอร์ (Roszak, Theodore) 75–6, 84–5
 ลัทธิความสมบูรณ์แบบทางศีลธรรม (moral perfectionism) 130, 140
 ลัทธิหลังสมัยใหม่ (post-modernism) 60–71
 โลกาภิวัตน์ (globalization) 199–221, 212–4
 วิตรหภาวะ (analyticity) 15–22, 23–31
 วินนี, จอห์น เอ. (Winnie, John A.) 15, 23, 24, 43
 วิลสัน, อี. โอ. (Wilson, E.O.) 73, 82
 วีเซล, อีลี (Wiesel, Elie) 145
 สกินเนอร์, บี. เอฟ. (Skinner, B.F.) 73–4, 83–4
 สสารนิยม (materialism) 153
 สมบัติของผู้ดี (Sombat kong Phu Dee) 263–4, 279–80, 295, 305

สันติภาพ (peace) 225–35

ไสยศาสตร์ (superstition) 46–51, 54–9

เหตุผลรองรับระบอบประชาธิปไตย (justification of democracy) 131, 142, 167–71

เหตุผลสาธารณะ (public reason) 258–9, 274–5

อัตตาณัติ (autonomy) 289, 299

อัตวิสัยร่วม (inter-subjective) 17, 25

เอลูล. ฌาคส์ (Ellul, Jacques) 75–6, 85

ฮาเบอร์มัส (Habermas) 68

ฮิวม์, เดวิด (Hume, David) 60, 176

บทสัมภาษณ์

คุยกับมารค ตามไท ถึงหนังสือที่กำลังอ่าน

ส. หาญตระกูล

สำหรับผู้อยู่ในวงการปรัชญาแล้ว ชื่อ *มารค ตามไท* เป็นที่รู้จักกันดี สำหรับผู้เขียนที่อยู่นอกวงการ ได้รู้จักชื่อนี้ก็เมื่อไปฟังอภิปรายเกี่ยวกับกาลิเลโอที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์เมื่อปลายปีที่แล้ว¹ หลังจากฟังอภิปรายวันนั้นตั้งใจว่าถ้าผู้อภิปรายคนเดียวก็นี่ไปอภิปรายที่ไหนอีกก็จะตามไปฟัง ทั้งนี้ก็เพราะสนุกสนานและถูกกระตุ้น

แต่จนแล้วจนรอด ก็ไม่ปรากฏว่ามารคไปอภิปรายที่ไหนอีก เข้าวันหนึ่งผู้เขียนจึงเดินทางไปที่คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เพื่อจะไปฟังมารคคุยถึงหนังสือที่กำลังอ่านตามที่ได้ขอไว้ มารคเป็นอาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญามาตั้งแต่ พ.ศ. 2522

อาจารย์มารคเป็นคนง่ายๆ ไม่มีพิธีรีตอง พาผู้เขียนไปสนทนาที่โรงอาหารของคณะเพื่อจะได้ไม่รบกวนอาจารย์ท่านอื่นในภาควิชา² อาจารย์มารคพูดภาษาไทยช้าๆ ใช้ประโยคสั้นๆ ง่ายๆ เล่าให้ฟังว่าศึกษามาทางปรัชญาวิทยาศาสตร์สนใจวิชาคณิตศาสตร์มาตั้งแต่เด็ก จึงได้เรียนวิชาการใช้เหตุผลในคณิตศาสตร์ (Foundations of Mathematics) ฟังชื่อวิชาแล้วรู้สึกว่าจะยาก แต่พอฟังอาจารย์มารคคุยจึงค่อยๆ สัมผัสความรู้สึกนี้ไป เพราะสิ่งที่อาจารย์สนใจดูจะน่าสนใจกว่าคิดตามอยู่ไม่น้อยทีเดียว

แนะนำอาจารย์มารคมาเสียนาน แต่ก่อนจะได้ฟังว่าอาจารย์กำลังอ่านหนังสืออะไรอยู่ ลองมาฟังคำตอบแรกของอาจารย์ก่อน เพราะอาจารย์ตอบว่าพูดยากกว่ากำลังอ่านหนังสืออะไรอยู่

"การอ่านของผมเน้นปรกติอ่านทีละ 4-5 เล่มพร้อมๆ กัน ไม่ได้อ่านเล่มเดียวจนจบ อ่านเล่มหนึ่งก็วางไว้ แล้วก็อ่านเล่มอื่น กว่าจะหยิบเล่มนั้นขึ้นมาอีกก็อาจจะอีก 3-4 วัน อาจจะต้องพูดว่าเป็นหนังสือที่อยู่ในช่วงกำลังหยิบ ดูจะตรงกว่า ตอนนี้มีอยู่ 4-5 เรื่อง"

¹ พ.ศ. 2528 -บรรณาธิการ

² สมัยนั้นภาควิชาปรัชญาตั้งอยู่ชั้นบนของอาคารมหาจุฬาลงกรณ์ -บรรณาธิการ

หนังสือ 4-5 เล่มที่อยู่ในช่วงกำลังหีบของอาจารย์มารคคือ พุทธปฏิภาณ³ พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์⁴ *Philosophy and the Mirror of Nature*⁵ และ *The Fifth Generation – Artificial Intelligence and Japan's Computer Challenge to the World*⁶

ส่วนเล่มที่อาจารย์มารคหัวเราะไปด้วยในขณะที่บอกว่าเป็นหนังสือที่เก็บไว้บนหัวนอน เป็นหนังสือตลกขำขัน เก็บไว้อ่านก่อนหลับคืนละสองสามเรื่อง เมื่อถามว่าทำไมไม่อ่านทีละหลายๆ เรื่องจะได้หัวเราะมากๆ อาจารย์มารคตอบว่า "ไม่ละครับ อ่านพอให้วังก็จะได้หลับไป" หนังสือตลกขำขันชุดนี้ชื่อ *Selected Jokes* ในเล่มมีดัชนีเรื่องให้ค้นด้วยว่าเรื่องตลกขำขันประเภทไหนอยู่หน้าไหน อาจารย์มารคบอกว่าถ้าทิ้งระยะให้ลืมก็หัวนอนกลับไปอ่านเรื่องตลกเดิมได้ อาจารย์กล่าวว่า "การอ่านเป็นการกระตุ้นความจำอย่างหนึ่ง"

"เหตุผลที่อ่านมีหลายอย่าง บางเล่มอ่านเพราะเกี่ยวกับวิชาที่กำลังสอน บางเล่มอ่านเพราะตรงกับเรื่องที่กำลังคิดอยู่ พุทธปฏิภาณ นี่คงจะตรงกับเรื่องที่กำลังคิดอยู่ที่สุด เล่มที่ตอนแรกอ่านเพราะคิดว่าจะตรงกับเรื่องที่กำลังคิดอยู่แต่อ่านจบแล้วปรากฏว่าไม่ค่อยตรงคือ พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ จริงๆ แล้วทุกเล่มก็เกี่ยวกับการสอน ไม่แต่ใจก็แง่หนึ่ง และเรื่องที่ผสมสนใจกับเรื่องที่ผมสอนก็ตรงกัน ทุกอย่างที่อ่านเลยเกี่ยวข้องกันหมด ...แต่ก็ต้องสนุกด้วยนะครับ ถ้าไม่สนุก ถึงแม้จะเกี่ยวกับงานสอนหรือความสนใจ ผมก็ไม่อ่าน" ประโยคหลังนี้ผู้พูดเน้นทำเสียงจริงจัง แต่ก็อมยิ้มไปด้วย

³ แต่งโดย ส. ธรรมภักดี -บรรณาธิการ

⁴ แต่งโดย ประจวบ โภททรัพย์ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยพิมพ์เป็นธรรมบรรณาการในการทำบุญอายุครบ 80 ปีท่านอาจารย์มหาเกษม บุญศรี 16 พฤศจิกายน 2528 -บรรณาธิการ

⁵ แต่งโดย Richard Rorty -บรรณาธิการ

⁶ แต่งโดย Edward A. Fegenbaum และ Pamela McCorduck -บรรณาธิการ

เรื่องที่อาจารย์มารคกำลังสนใจอยู่เรื่องหนึ่งคือ บทบาทของวิชาปรัชญาในสังคมไทย รูปแบบควรจะเป็นอย่างไร อาจารย์มารคตั้งปัญหาว่า

"รู้สึกว่ทางตะวันตกนี้ปรัชญาจะเน้นการสนทนาในลักษณะโต้แย้ง การถกเถียง แลกเปลี่ยนความคิดกัน ผมหมายถึงการถกเถียงนะครับ ไม่ใช่เถียงเฉยๆ ก็ต้องใช้เหตุผลด้วย จึงเป็นการถกเถียง ผมมาตั้งปัญหว่าการถกเถียงกันนี้จะตรงตามวัฒนธรรมไทยหรือเปล่า ภาพที่เราัมเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าในฐานะที่เป็นนักคิดนักแสวงหาสัจจะ มักจะเป็นว่าต้องนั่งเงียบๆ แล้วก็ตรัสรู้ด้วยตนเอง ไม่เกี่ยวกับการใช้ภาษาสนทนากับคนอื่น ผมก็เลยค้นหาวามีอยู่หรือไม่ที่พระพุทธเจ้าถกเถียงในแง่ของที่ตะวันตกถกเถียงกัน ก็มาพบเล่มนี้ที่พระพุทธเจ้าถกเถียงคนอื่นๆ ตอบปัญหาต่างๆ มีคนทำทายเรื่องนั้นเรื่องนี้ พระพุทธเจ้าก็พยายามตอบ ผมถึงได้อ่านเรื่องนี้อยู่เรื่อย"

ผู้เขียนเลยพยายามถามเป็นเชิงถกว่าการสนทนาธรรมที่เรียกว่า ปุจฉาวิสัชนา นั้นเล่า พอจะเข้ากับการสนทนาทางปรัชญาแบบตะวันตกได้บ้างไหมได้รับคำตอบว่า

"ผมไม่ค่อยรู้เรื่องนัก แต่การถามตอบของผมหมายความว่ามีการถาม แล้วตอบ แล้วก็มีการตอบแย้งคำตอบ ไม่ใช่แบบศิษย์ถามครูตอบ การสนทนาที่เรียกว่า ไดอะล็อก (Dialogue) หมายถึงการถามและตอบ และก็ต้องมีคำตอบต่อไปว่าชอบหรือไม่ ชอบคำตอบเพราะอะไร ก็ต้องมีการโต้แย้ง (Argument) แต่ผมก็ไม่แน่ใจ พุทธปฎิภาณจะเป็นอย่างนั้นะครับ แต่ดูเหมือนหลายตอนหลายข้อจะเป็น คือเป็นลักษณะคล้ายมีคำถามว่าครั้งหนึ่งพระพุทธเจ้าพูดอย่างนี้ อีกครั้งหนึ่งพูดอย่างนี้ เช่นนั้นจะไม่เป็นการขัดตนเองหรือหรือ เสร็จแล้วพระพุทธเจ้าก็ต้องตอบว่าทำไมถึงไม่ขัดแย้ง ผู้ฟังก็อาจจะตอบรับหรือยังไม่รับเพราะว่ายังไม่มารับฟัง อะไรอย่างนี้เป็นต้น"

เมื่อจบเรื่อง พุทธปฎิภาณ ไปแล้ว อาจารย์มารคก็เล่าต่อถึงหนังสือเล่มที่สองว่าเกี่ยวกับการตั้งคำถามที่ว่าปรัชญาตะวันตกถึงจุดจบแล้วหรือยัง อธิบายว่า "แต่ไหนแต่ไรมาเข้าใจกันมาว่าบทบาทของปรัชญาคือการปกป้องเหตุผลในทางอารยธรรมของมนุษย์ เป็นตัวชี้ขาดว่าใครใช้เหตุผลดีหรือไม่ดีในกรณีทีสาขาวิชาอื่นขัดแย้งกัน ปรัชญาจะบอกว่าอะไรสมเหตุสมผล (Rational) คล้ายเป็นตัวสุดท้ายที่พิพากษาได้ทุกอย่าง ทีนี้ภาพที่คนมองปรัชญาเช่นนี้ค่อยๆ หายไปในตะวันตก ทีนี้หายไปก็เพราะ

เกณฑ์ทั้งหลายที่เคยเสนอว่าเป็นเครื่องวัด คุณวิพากษ์วิจารณ์ แต่เดิมคล้ายๆ กับเคยมีไม้บรรทัดวัดอันหนึ่ง ต่อมามีคนวิจารณ์ว่าไม้บรรทัดอันนั้นไม่ดี ก็หันมาใช้ไม้บรรทัดอีกอันหนึ่ง แต่ขณะนี้สิ่งที่เกิดขึ้นในวงการปรัชญามีการใช้การหาไม้บรรทัดอันใหม่มาวัด แต่เป็นการวิจารณ์การใช้ไม้บรรทัดนั้น ข้อวิจารณ์บางข้อก็หนักแน่นน่าฟัง ที่นี้พอมีไม้บรรทัดวัดไม่ได้ ปรัชญาทั้งหมดความหมาย หมดบเทาพาทในอารยธรรมสมัยก่อนคิดกันว่ามนุษย์คือกระแจะสะท้อนความจริง คือมีสัจจะบางอย่างข้างนอกที่มนุษย์มีหน้าที่สะท้อน หมายถึงทั้งในตะวันตกตะวันออกนะครับ พวกกลุ่มใหม่นี้ก็ท้าทายว่าไม่มีสัจจะที่ไหนให้ไปหา ปรัชญาที่ดูเหมือนจะจบลง หนังสือเล่มนี้พูดถึงปัญหานี้และให้ข้อเสนอว่า บทบาทของปรัชญาที่ควรมีต่อไปคือทำหน้าที่เป็นผู้ช่วยให้ฝ่ายต่างๆ พูดกันรู้เรื่อง ให้ดำเนินการสนทนาต่อไปได้ อย่างเช่นมีคนสองคนพูดกันไม่รู้เรื่องเพราะใช้วิธีมองโลกคนละอย่าง ปรัชญาจะทำหน้าที่ศึกษาวิธีมองทั้งสองแบบให้พูดกันต่อไปได้ ไม่ให้การสนทนาหยุดลง แต่ก็จะไม่ทำหน้าที่เป็นผู้ชี้ขาดช่วยให้ฝ่ายต่างๆ พูดกันได้ นี่เป็นข้อเสนอของเล่มนี้"

อาจารย์มารคหัวเราะเมื่อได้ฟังคำถามกลับไปทีเล่นทีจริงว่า ต่อไปปรัชญาก็จะมีหน้าที่คล้ายกับ "สหประชาชาติ" หน่อยๆ อาจารย์ตอบได้ว่า "แต่ไม่มีงบประมาณนะครับ" ในความคิดเห็นส่วนตัว อาจารย์มารคคิดว่าปรัชญาควรชี้ทางได้ และยอมรับว่าที่ผ่านมาการคิดค้นทางปรัชญายังทำหน้าที่เป็นผู้ชี้ขาดไม่ได้ว่าดีหรือไม่ดีอย่างไร สมเหตุสมผลหรือไม่ อย่างไร อาจารย์กล่าวว่า "ขณะนี้ยังทำไม่ได้ แต่ว่าก็ต้องพยายามหาต่อไป"

หนังสือเล่มสุดท้ายดูจะน่าสนใจทั้งสำหรับคนชอบวิทยาศาสตร์คอมพิวเตอร์และนักแปล อาจารย์มารคเล่าว่าเป็นคนสนใจวิธีที่มนุษย์ใช้แก้ปัญหา สนใจว่าเราจะสร้างเครื่องให้แก้ปัญหาได้อย่างไร หนังสือเล่มนี้พูดถึงคอมพิวเตอร์ที่มีความคิดสร้างสรรค์ได้ ไม่ใช่ทำได้แต่ตามคำสั่งดังเช่นคอมพิวเตอร์ยุคก่อนๆ

"ฟิฟท์ เจเนอเรชัน หมายถึงยุคถัดไป เป็นชื่อทางเทคนิคของญี่ปุ่นเขา หมายถึงคอมพิวเตอร์ยุคที่ห้า ยุคที่หนึ่งถึงสี่ของคอมพิวเตอร์เป็นยุคทำตามคำสั่ง แต่ละยุคเป็นเพียงการทำให้เร็วขึ้นตามเทคโนโลยีที่ก้าวหน้าขึ้น แต่สิ่งที่ทำได้ก็ใกล้เคียง

กัน เพียงแต่เร็วขึ้น แต่ยุคที่ห้านี้จะทำอย่างอื่น ไม่ใช่เป็นแค่เพียงโพรเซส อินฟอร์เมชัน (Process Information) แต่จะเป็น โพรเซส นอเลดจ์ (Process Knowledge) ซึ่ง ความรู้ ไม่เหมือนกับ ข่าวสาร ความรู้มีความหมายแฝงอยู่คือการหาของใหม่ ไม่ใช่มีแต่สิ่งที่มีอยู่ บางทีเขาเรียกระบบคอมพิวเตอร์นี้ว่า นอเลดจ์ เบส (Knowledge Base) ไม่ใช่ ดาตา เบส (Data Base) ระบบพวกนี้วิธีสร้างคือจะต้องหาว่ามนุษย์หาความรู้อย่างไร ขยายความรู้อย่างไร เสร็จแล้วก็จะใส่สิ่งนี้เข้าไปในเครื่อง บางอย่างมนุษย์ได้จากประสบการณ์ชีวิต เราพบข้อมูลอย่างนั้น เราน่าจะทำอย่างนี้ ลองทำโน่นทำนี่ดู เมื่อเราใส่สิ่งนี้เข้าไปในเครื่อง เครื่องมันก็จะลองทำอย่างนั้นบ้าง"

ด้วยเหตุนี้อาจารย์มารคจึงสนใจสาขาวิชา สถิติปัญญาเทียม (Artificial Intelligence) ซึ่งเป็นสาขาวิชาของวิทยาศาสตร์คอมพิวเตอร์ที่กำลังอยู่ในยุคบุกเบิก "วิชานี้จะช่วยทำให้เข้าใจว่ามนุษย์ใช้สติปัญญาอย่างไร แล้วเราก็จะได้เอาวิธีที่มนุษย์ใช้นี้ให้เครื่องมันเลียนแบบ ที่นี้ก็จะทำให้เลียนแบบได้ เราก็ต้องเข้าใจตัวเราก่อน ปัจจุบันนี้ 7 ก็เริ่มมีคอมพิวเตอร์ระบบนี้แล้ว เช่นในการแพทย์การวินิจฉัยโรคมิได้เป็นศาสตร์ตายตัว ขึ้นอยู่กับประสบการณ์ การทำเช่นนี้เขาก็จะไปสัมภาษณ์แพทย์สักห้าพันคนว่าวินิจฉัยโรคหนึ่งกันอย่างไร แล้วก็รวมความสามารถของแพทย์ห้าพันคนนั้นไว้แล้วเครื่องก็จะสันนิษฐานได้ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าเราต้องเชื่อเครื่องนะ เมื่อเครื่องบอกเหตุผลว่าทำไมถึงคิดว่าเป็นโรคนั้นโรคนี้ ถ้าเราเห็นว่าเหตุผลไม่ดี เราก็ไม่เชื่อเครื่องจึงช่วยหาความรู้ใหม่ด้วย ในขณะที่คนคนหนึ่งกำลังศึกษาโรคหนึ่ง เครื่องมันก็เก็บข้อมูล แต่แต่ละครั้งที่สงสัยว่าเป็นโรคอะไร มันก็ใช้ความคิด ให้ความคิดใหม่ ถูกผิดค่อยตรวจสอบ จุดหมายปลายทางของเครื่องนี้คือ สถิติปัญญาจริงๆ"

"แล้วถ้าจะให้เครื่องคิดอย่างนักปรัชญาคิดจะได้ไหมคะ" ผู้เขียนถามไปบ้าง

"จะคิดได้อย่างนั้นก็ต้องผ่านขั้นภาษาไปก่อน ที่ทำได้ในขณะนี้เป็นการใช้ภาษาไม่ซับซ้อนเช่นโรคหนึ่งโรค ส่วนหนึ่งของโครงการที่วุ่นนี้คือต้องค้นคว้าทางด้านภาษาด้วย หมายถึงภาษาธรรมชาติอย่างที่เราใช้ๆ กัน เช่น ภาษาอังกฤษ ภาษาไทย แต่ว่าเรื่องนี้เป็นเรื่องยากมาก เรื่องของความหมายเป็นเรื่องยากมาก ที่เห็นใช้เครื่องแปล

อยู่คิดว่ายังไม่มียอะไรเท่าไรเพราะถ้าให้เครื่องแปลของที่ซับซ้อนมากขึ้น มันแปลไม่ได้ จนถึงขณะนี้ก็ยังไม่มีทฤษฎีเรื่องความหมายอยู่เป็นพื้นฐาน วงการยังคิดค้นทฤษฎีเรื่องความหมายไม่ได้ ไม่ใช่ว่าเราสร้างเครื่องไม่ได้ แต่เราเองยังไม่มีทฤษฎีว่าด้วยความหมายต่างหาก"

ผู้เขียนพอเคยได้ยินเรื่องการแปลด้วยคอมพิวเตอร์ (Automatic Translation) อยู่บ้าง จึงขอให้อาจารย์มารคพูดถึง

"ที่ ออโตเมติก ทรานสเลชัน ยังไปไหนไม่ได้ก็เพราะเรายังไม่รู้ว่าการแปลคืออะไร เท่าที่เข้าใจกันก็คือ การแปลคือการถ่ายทอดจากภาษาหนึ่งไปยังอีกภาษาหนึ่ง ให้มีความหมายเหมือนกัน แต่ที่ว่า 'ความหมายเหมือนกัน' คืออะไร ก็ไม่มีใครบอกได้ หรือบางคนบอกว่าการแปลคือการถ่ายทอดจากภาษาหนึ่งไปเป็นอีกภาษาหนึ่งซึ่งใช้แทนที่กันได้ แต่พอถามต่อไปว่า แทนที่ในข้อความประเภทไหน (Context) ในข้อความบางประเภทก็ใช้คำนั้นแทนที่ได้ แต่ในบางข้อความก็ใช้ไม่ได้ ถ้าเช่นนั้นคำจำกัดความนี้ก็ใช้ไม่ได้ เรายังไม่รู้ว่าการแปลคืออะไร แล้วจะให้เครื่องทำได้ยังไง...แต่ทุกวันนี้เราก็แปลกัน" มีเสียงหัวเราะอย่างขันๆ ตามมา "เพราะฉะนั้นที่เราทำกันอยู่ที่ว่าแปลนั่นคืออะไร เราก็ไม่รู้ แต่เราก็แปลกันได้ ในปรัชญาภาษาไม่มีการแปล ทุกครั้งที่แปล บอกไม่ได้ว่าถูกหรือผิด มีแต่การเอาอย่างหนึ่งมาแทนที่ บางทีอาจแปลได้สองฉบับ แย้งกันด้วยนะ แต่ทั้งคู่ก็ถูก อย่างนี้ก็เป็นได้นะ"

และสิ่งที่อาจารย์มารคจะพูดต่อไปนี้จะทำให้นักแปลผู้อยากจะได้เครื่องแปลมาช่วยทำงานต้องใจเย็นอดทนรอไปก่อน

"ในขอบเขตของภาษา เครื่องยังไปไม่ไกล โครงการเช่นที่ว่านี้มีหลายส่วนส่วนที่เกี่ยวกับภาษายากที่สุด ภาษาที่ยากที่สุดคือภาษาพูดคุยกันธรรมดาเนี่ยแหละ (Natural Language) เช่น ภาษาไทย ภาษาอังกฤษ อย่างที่เราใช้ กันในชีวิตประจำวันซึ่งอาจมีคำสแลงด้วย การแปลภาษาเฉพาะนั้นง่ายกว่าเพราะทุกอย่างตายตัวทั้งโครงสร้างประโยค ทั้งศัพท์ คุณก็แปลอยู่เรื่อยๆ ไม่ใช่หรือ"

ประโยคสุดท้ายอาจารย์มารคหันมา 'แปป' ผู้สัมภาษณ์ตอบอ้อมแอ้มไปว่าใช่จะภาษาเฉพาะที่เคยเรียนเคยผ่านหูผ่านตามาบ้างจะไม่ค่อยยากนักเวลาแปล

แต่แปลนวนิยายนี้ยากมาก

เช้าวันนั้นผ่านไปอย่างรวดเร็วจริงๆ อาจารย์มารคยังคงคุยอีกหลายเรื่องให้ฟัง ต่อจากเรื่องหนังสือสนุกๆ ทั้งหมด แต่อาจจะยาวเกินไปสำหรับเล่าให้ฟังในครั้งนี้ ไหนๆ ก็หมายใจว่าเล่าเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวกับการอ่านและหนังสือหนังหา จึงขอเลือกทักสะ ส่วนตัวของอาจารย์มารคในการอ่านมาเล่าเป็นการส่งท้าย

"ผมเคยบอกนักศึกษาปรัชญาว่าต้องอ่านมากๆ นักศึกษาบอกว่าอ่านแล้วกลัวจะเข้าใจไม่ตรงกับที่เขียน รู้สึกว่าความห่วยนี่จะเป็นปัญหาใหญ่ของนักศึกษา..."

"ความเห็นส่วนตัวของผมคือไม่ควรให้ความสำคัญมากเกินไปว่า เข้าใจถูกหรือเปล่า การอ่านเพื่อเข้าใจสิ่งที่คนเขียนนั้นไม่สำคัญการคุยว่าหนังสือเล่มนั้นพูดว่าอย่างไรเป็นแค่การคุย โดยเฉพาะเมื่อคนเขียนตายไปแล้ว จะไปหาว่าเขาจะว่าอะไรนั้น ผมรู้สึกว่าเป็นการเสียเวลา ผมเองไม่ได้อ่านหนังสือเพื่อให้เข้าใจว่าหนังสือเล่มไหนว่าอย่างไร ไม่ได้อ่านเอาใจความ แต่อ่านเพื่อกระตุ้นความคิด หนังสือเล่มไหนที่อ่านแล้วให้ความคิดเยอะๆ ก็อ่านไม่จบ ถ้าให้ความคิดมากๆ ก็ต้องหยุดอ่าน แล้วค่อยกลับมาอ่านอีกทีหลัง"

คำบอกเล่าของสามัญชน บทสัมภาษณ์มารค ตามไท

ปัจจุบัน ¹ อาจารย์มารค ตามไท เป็นอาจารย์ประจำอยู่ที่ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สมัยเด็กอาจารย์สนใจวิชาคณิตศาสตร์มาก เป็นพื้นฐานอย่างดียิ่งสำหรับการเรียนจบปริญญาตรีทางคณิตศาสตร์กับฟิสิกส์ จากมหาวิทยาลัยวอชิงตัน อเมริกา เมื่อประมาณปี 2512

จากการได้มีโอกาสไปสอนวิชาฟิสิกส์ คณิตศาสตร์ และจริยศาสตร์ ที่โรงเรียนมัธยมแห่งหนึ่งในจังหวัดเชียงใหม่ ทำให้อาจารย์เกิดความสนใจทางด้านปรัชญา อาจารย์บอกว่า "ที่จริงจริยศาสตร์ไม่ได้อยู่ในหลักสูตร แต่ก็สอนไปอย่างนั้นแหละ... ที่สนใจปรัชญาเพราะว่า ลักษณะคำถามที่เด็กมัธยมถาม มันไม่ใช่คำถามวิทยาศาสตร์ แต่ถามเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ ก็เลยไปเรียนต่อทางปรัชญาวิทยาศาสตร์" หลังจากนั้นอาจารย์จึงไปเรียนต่อจนจบปริญญาเอกทางปรัชญาวิทยาศาสตร์จากมหาวิทยาลัยอินเดียนา อเมริกา เมื่อประมาณปี 2517

วารสาร ปาจารย์สาร ฉบับนี้ ได้ขอสัมภาษณ์อาจารย์มารค ตามไท นักปรัชญาวิทยาศาสตร์คนสำคัญของเมืองไทย หวังว่าคงจะมีส่วนทำให้ฉบับ "วิทยาศาสตร์ในสังคมเสรี" เป็นที่น่าสนใจยิ่งขึ้น และกองบรรณาธิการขอขอบคุณอาจารย์มารค ตามไท เป็นอย่างสูงไว้ ณ ที่นี้

ปาจารย์สาร – ความรู้อย่างไรที่จัดเป็นความรู้ทางวิทยาศาสตร์

มารค – คือเท่าที่ผมเข้าใจคำถาม เข้าใจว่าต้องการถามเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างความรู้แบบอื่นกับวิทยาศาสตร์.... อาจจะมีลักษณะที่แยกความรู้ทางวิทยาศาสตร์ออก

¹ พ.ศ. 2532

จากความรู้อย่างอื่นได้เป็น 2 ลักษณะ ลักษณะที่คนจะคิดทั่วไปคือ ความรู้ซึ่งสามารถทดสอบได้ ทดสอบได้ก็คือเอาไปทำนายปรากฏการณ์บางอย่าง และปรากฏการณ์เหล่านั้นเป็นตามที่ทำนายไว้ เราก็ถือว่าข้อทำนายนั้นเป็นหลักฐานสนับสนุนความรู้ชิ้นนั้น ถ้าทดสอบได้โดยที่ผลของการทดสอบเป็นที่ยอมรับร่วมกัน ก็มักจะเรียกว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์ กับอีกลักษณะหนึ่งที่สำคัญคือ มันมีความรู้บางอย่างที่เราเรียกกันว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์ซึ่งไม่สามารถทดสอบได้ แต่ความรู้ชิ้นนั้นสามารถไปอธิบายปรากฏการณ์ที่ยอมรับได้ ตัวอย่างเช่น ทฤษฎีเลือกสรรโดยธรรมชาติ วิวัฒนาการของคาร์วิน นียอมรับกันว่าเป็นความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ทฤษฎีนี้拿去ทดสอบยากเพราะไม่มีคำทำนาย ไม่สามารถทำนายได้ว่าในอนาคตจะมีสปีชีส์อะไรเกิดขึ้นมา อันนี้เป็นเพราะมันมีเงื่อนไขของความบังเอิญอยู่ เช่น การกลายพันธุ์อย่างถาวร แต่ที่ยอมรับกันว่าเป็นความรู้ทางวิทยาศาสตร์เพราะทฤษฎีนี้ไปอธิบายอย่างอื่นได้ อธิบายความเป็นมาในอดีตได้

อาจารย์สาร – ความรู้ทางวิทยาศาสตร์เป็นความรู้ที่ได้มาจากการสังเกตใช่ไหมครับ
มารค – คือการสังเกตนี้ หลายคนก็พูดเหมือนกันว่าเป็นคุณสมบัติหลักของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ แต่ที่จริงแล้วไม่ใช่ตัวสำคัญ เพราะว่าการสังเกตเป็นเรื่องของสามัญสำนึก ความรู้ทั้งหมดต้องใช้การสังเกต มนุษย์ตั้งแต่สมัยดึกดำบรรพ์ก็สังเกต ไม่ค่อยมีหรอกที่คนไม่สังเกตอะไร นั่นไม่ใช่สิ่งซึ่งแยกวิทยาศาสตร์ออก แต่สิ่งที่แยกคือเมื่อสังเกตแล้วไปทดลอง คำว่าทดลองเป็นคำหลักในเรื่องนี้ ผมว่าการสังเกตคล้ายๆ เป็นเงื่อนไขจำเป็น แต่ไม่ใช่เงื่อนไขเพียงพอของความรู้ทางวิทยาศาสตร์

อาจารย์สาร – การทดลอง จำกัดไหมว่าต้องทดลองเฉพาะในห้องทดลอง
มารค – ทดลองในที่นี้ผมหมายถึงทดลองกว้างๆ คือเอาไปทำนายว่าจะเกิดอะไรขึ้นแล้วไปดูว่าสิ่งนั้นเกิดขึ้นหรือไม่ นั่นคือความหมายว่าทดลองของผม คนมักเข้าใจว่าการทดลองคือการควบคุมตัวแปร นั่นคือทดลองตามความหมายแคบ แต่อย่างดาราศาสตร์เราทดลองแบบควบคุมตัวแปรไม่ได้ เราไปเที่ยวย้ายดวงดาวไปที่ต่างๆ ไม่ได้ วิธีทดลองในดาราศาสตร์ต้องทำนายว่า ปีหน้า เวลานี้ ดาวนี้ จะอยู่ตรงไหน เสร็จแล้วก็ดูว่าอยู่หรือไม่

ปาจารย์สาร - มีคนกล่าวว่า "เมื่อเอ่ยถึงวิทยาศาสตร์ ก็มักนึกถึงความจริงแท้ ที่จริงสิ่งที่เรียกว่าวิทยาศาสตร์ก็เป็นเพียงการอธิบายสิ่งที่คิดว่าเป็นจริง เพราะฉะนั้น สิ่งที่เป็นวิทยาศาสตร์อย่างยิ่ง ไม่จำเป็นต้องจริงอย่างยิ่ง ในทำนองกลับกัน สิ่งที่เป็นจริงอย่างยิ่งก็ไม่จำเป็นต้องเป็นวิทยาศาสตร์อย่างยิ่ง" อาจารย์มีทัศนะอย่างไรต่อกำลัสนี้

มารค - อันนี้ผมไม่ค่อยขัด มีคำว่า "สิ่ง" ปรากฏอยู่หลายแห่งในคำพูดนี้ คือปกติ "สิ่ง" ที่ผมเข้าใจว่ามันแทน "ของ" เสร็จแล้วบอกว่าสิ่งที่เป็นอย่างจริง ผมว่า ของ มันเป็นอย่างจริงได้ยังไง ถ้าข้อความหรือความเชื่ออันนี้เป็นจริงได้ อย่างแก้วน้ำเป็นอย่างจริงนี้ มันไม่ค่อยขัดว่ากำลังพูดถึงอะไร ถ้ามีอยู่จริงก็อาจจะพอดีความได้

ปาจารย์สาร - อาจจะพูดในทำนองว่า สิ่งใดที่พิสูจน์ได้ถือว่าเป็นวิทยาศาสตร์ แต่จะไม่ยอมรับสิ่งที่พิสูจน์ไม่ได้ว่าเป็นวิทยาศาสตร์ ทั้งที่อาจเป็นจริง

มารค - ในวิทยาศาสตร์ไม่มีการพิสูจน์ นอกจากไปตีความคำว่า "พิสูจน์" ให้มันกว้าง คือหลายคนชอบใช้คำว่า "พิสูจน์" กับวิทยาศาสตร์ คำว่า "พิสูจน์" มันมีความหมายค่อนข้างขัดตายตัว เรามักจะใช้กันในคณิตศาสตร์ เวลาเราพิสูจน์ว่าอะไรจริงก็จบแค่นั้น ถ้าพิสูจน์ว่าจริงอย่างไรงี้จริงตลอดกาล แต่ในวิทยาศาสตร์จะไม่มีการพิสูจน์ในความหมายนั้น สิ่งทีวิทยาศาสตร์จะทำก็คือ หาหลักฐานมาสนับสนุนว่าจริง แต่หลักฐานที่สนับสนุนนั้นไม่มีนักวิทยาศาสตร์คนไหนเขาจะยืนยันว่าไม่มีทางที่จะเท็จได้ มีแต่หลักฐานสนับสนุนเยอะ มันไม่มีการพิสูจน์... มีอยู่วิธีหนึ่งที่ผมตีความอันนี้ ไม่ทราบว่าจะตรงกับคนที่กล่าวหรือเปล่า คือ "สิ่งที่เป็นอย่างยิ่ง ไม่จำเป็นต้องเป็นจริงอย่างยิ่ง" มันมีบางคนพูดในลักษณะนี้ ความรู้ที่เรียกว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์อาจจะไม่ต้องจริง ส่วนความเชื่อที่จริงอาจจะไม่ต้องเป็นวิทยาศาสตร์ ถ้าหมายถึงอย่างนั้น ผมเข้าใจและเห็นด้วย เพราะเป็นลักษณะอย่างนี้ อย่างเวลาบอกว่าความรู้ที่เรียกว่าวิทยาศาสตร์ไม่จำเป็นจะต้องเป็นจริง ความรู้ที่เรียกว่าวิทยาศาสตร์คือความรู้ที่มีหลักฐานมาสนับสนุนพอสมควร แต่เป็นไปได้ว่าการที่มีหลักฐานมาสนับสนุนพอสมควร ในอนาคตก็พบว่าเท็จเพราะว่ายังไม่ได้พิสูจน์ 100 เปอร์เซ็นต์

ปาจารย์สาร - หมายความว่าเป็นอย่างยิ่ง แต่ยังไม่ครบส่วน

มารค - หรืออาจจะไม่จริงเลย เพราะว่าวิทยาศาสตร์อาจจะบอกอะไรเกี่ยวกับของ

จำนวนหนึ่ง และหลักฐานก็มาสนับสนุนข้อความนั้น

อาจารย์สาร – ตั้งสมมติฐานก่อน แล้วหาหลักฐานมาสนับสนุน

มารค – นั่นคือวิธีการ ส่วนความเชื่อที่เป็นจริงอาจไม่ใช่วิทยาศาสตร์นั้นแน่นอน มีความเชื่อหลายอย่างของเราที่อาจจะจริงได้ เช่นเดาแล้วมันจริง แต่เราก็ไม่เรียกว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์ อย่างผมเดาว่าเลขท้ายออก 27 แล้วเกิดออกจริง ก็แปลว่าที่ผมเชื่อบังเอิญจริง แต่ไม่เรียกว่าความรู้อันนั้นของผมเป็นวิทยาศาสตร์

อาจารย์สาร – กำเนิดความคิดในวิทยาศาสตร์ยุคแรกๆ ถือกำเนิดขึ้นมาได้อย่างไร ก็แต่แรกวิทยาศาสตร์เคยถูกควบคุมอย่างมากด้วยความเชื่อทางศาสนา แม้ปัญญาชนส่วนน้อยทางวิทยาศาสตร์ เช่น โคเปอร์นิคัสก็เคยปะทะทางความคิดและมีความขัดแย้งกับทางฝ่ายศาสนา ครั้นต่อมาทำไมวิทยาศาสตร์จึงกลับกลายมามีอิทธิพลสูงขึ้นจนเป็นที่ยอมรับไปทั่ว

มารค – ในความเห็นของผม ผมว่าอันนี้มันค่อนข้างจะตรงไปตรงมาตามสามัญสำนึก คือวิทยาศาสตร์แม่นยำกว่าเท่านั้นเอง แต่ลองสมมติว่ามีใครที่เขามีความสามารถที่ศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งคนที่อยู่ในกลุ่มวิทยาศาสตร์เขาอาจจะหัวเราะ ถามว่ามาจากไหนความศักดิ์สิทธิ์ความรู้ของคุณ เขาอาจบอกว่าเขานั่งเข้าฌานหรืออะไรทำนองนี้ ถ้าเขาพูดอะไรออกมาแม่นยำ 5 ปี ติดต่อกัน ผมว่าอิทธิพลของเขาก็เหนือกว่า มันเรื่องแค่นี้เอง คือมันประสบความสำเร็จ แต่จริงว่าหลังจากประสบความสำเร็จ คราวนี้อิทธิพลอาจจะมีเกินกว่าที่ควรจะมี คือมีหลายอย่างในนั้นก็มักจะถูกด้วย แต่เพราะว่าวางอยู่บนพื้นฐานของความสำเร็จซึ่งมองได้รอบตัวเรา ความสำเร็จในที่นี้ไม่ใช่ความสำเร็จในแง่ทำให้ใครมีความสุข ความสำเร็จคือบอกว่าอะไรจะเกิดแล้วมันเกิด แล้วสามัญสำนึกมักจะยอมรับ ถึงแม้ไม่เข้าใจ อย่างหมอคุณ ถ้าแม่นยำมากผมว่าคนก็จะยอมรับ แล้วจะมีอิทธิพล

อาจารย์สาร – โดยไม่ต้องมีหลักฐานมาสนับสนุนยืนยัน

มารค – ความเห็นของผม ผมว่าอย่างนั้นนะ ถ้าแม่นยำจริงๆ นะ คนอาจจะงง เอ๊ะ มันรู้มายังไง โดยเฉพาะถ้าแม่นยำตลอดและแม่นยำแบบขัดกับทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ สมมติอยู่ดีๆ บอกว่าพรุ่งนี้หิมะจะตกที่กรุงเทพฯ ซึ่งวงการที่ศึกษาเรื่องภูมิอากาศในเมืองไทย

ทั้งหลายอาจจะบอกว่า ไม่มีทางเป็นไปได้ แต่พอวันนั้นเกิดหิมะตกจริง ทีนี้คนไม่เข้าใจหรือกว่านายคนนี้นั้นเอาความรู้มาจากไหน แต่ก็เริ่มจะเลื่อมใสเพราะถูก ถ้าลองเป็นอย่างนี้หลายครั้ง หลายตัวอย่าง ในที่สุดอิทธิพลของวิทยาศาสตร์จะตก เพราะว่านายคนนี้นั้นมั่นใจว่า คือการมั่นใจจะเป็นจุดเริ่มต้นของความเลื่อมใส เสร็จแล้วก็เข้าไปดูกลไกภายใน อาจจะเพื่อให้สบายใจยิ่งขึ้น เราอาจจะอยากรู้ว่าทำไมเขาถึงมั่นใจนั้นเป็นความอยากรู้อยากเห็นของมนุษย์ แม้จะยังไม่เข้าใจว่าทำไมถึงมั่นใจ เหมือนกับวิทยาศาสตร์นั้นแหละ ที่มั่นใจในหลายเรื่อง แต่มีไม่กี่คนที่เลื่อมใสในวิทยาศาสตร์ที่เข้าใจคำอธิบายว่าทำไมแน่ อย่างเราเลื่อมใสว่า วิทยาศาสตร์จะคำนวณทิศทางของจรวดที่จะไปดวงจันทร์ได้ มนุษย์สามัญชนหลายคนเชื่อ เพราะเห็นว่าสำเร็จแล้ว แต่ถามเขาว่าทำไม เขาไม่รู้หรอก

อาจารย์สาร - เมื่อเข้าสู่ยุควิทยาศาสตร์อันรุ่งเรืองแล้ว ทำไมศาสนาดั้งเดิมจึงยังดำรงอยู่ได้ มีการสังเคราะห์กันอย่างไรครับ

มารค - อันนี้ผมไม่แน่ใจ สมมติว่าเราพูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับวิทยาศาสตร์ แล้วอะไรมีอิทธิพลเหนืออะไร มันต้องพูดถึงหลายด้านของศาสนา คือมีด้านหนึ่งของศาสนาซึ่งพูดถึงปรากฏการณ์หรือข้อเท็จจริงในโลก แต่มีด้านหนึ่งของศาสนาซึ่งไม่เกี่ยวกับเรื่องข้อเท็จจริงของโลก แต่เกี่ยวกับข้อควรปฏิบัติ เกี่ยวกับวิธีการดำเนินชีวิต สองอย่างนี้ไม่ได้เป็นเรื่องเดียวกัน คืออันหนึ่งอาจจะสนับสนุนอย่างหนึ่ง แต่มันไม่ใช่ไปด้วยกันหรือล้มด้วยกัน สมมติเอาคนที่นับถือศาสนาคริสต์ ถ้าไปถามเขาว่าคำสอนที่เกี่ยวกับข้อเท็จจริงของโลก เช่นโลกเกิดมาแล้วกี่ปีที่อยู่ในพระคัมภีร์ เขาก็สามารถเรียกตัวเองได้ว่านับถือศาสนาคริสต์ โดยไม่รับอันนั้น แล้วเขาก็รับตามวิทยาศาสตร์ แต่ทำไมศาสนายังมีอิทธิพล เพราะส่วนนั้นไม่ใช่ส่วนสำคัญ เขาก็รับเอาส่วนที่เป็นคำสอนเกี่ยวกับการดำเนินชีวิต ผมคิดว่าคงไม่มีศาสนาไหนซึ่งพูดแต่เรื่องข้อเท็จจริงในโลก แต่ไม่พูดถึงว่าเราควรทำอะไร มันจะมีส่วนที่บอกว่ามนุษย์ควรปฏิบัติตัวอย่างไร ส่วนนี้ไม่สามารถถูกวิทยาศาสตร์เข้ามาขวางได้ เพราะมันไม่ใช่เรื่องข้อเท็จจริงเกี่ยวกับโลก มันเรื่องว่าเราควรทำอะไร และวิทยาศาสตร์ไม่ได้พูดถึงเรื่องนี้

อาจารย์สาร - ในความเห็นของอาจารย์ หมายความว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์กับศาสนาเดินกันคนละสายหรือเปล่าครับ

มารค - ไม่ใช่เดินกันคนละสาย มีบางส่วนที่ขัดแย้งกัน แต่มันมีบางส่วนของศาสนา ซึ่งวิทยาศาสตร์ไม่ได้เข้าไปกระทบกระเทือนหรือก้าวก่าย และส่วนนั้นเป็นสิ่งที่ทำให้ดำรงอยู่ได้

อาจารย์สาร - เคยคุยกับคนอื่นเรื่องศาสนา เขาบอกว่าเป็นเรื่องความเชื่อแล้วความเชื่อก็เป็นเรื่องไม่น่าเชื่อถือ ผมถามว่าไม่น่าเชื่อถืออย่างไรในเมื่อเราสามารถประสพได้ชัดถึงเรื่องจิตใจ เขาก็บอกว่าเพราะไม่เป็นวิทยาศาสตร์ ในแง่นี้เป็นความเข้าใจของคนทั่วไปว่า วิทยาศาสตร์คือความจริงที่...

มารค - น่าเชื่อถือกว่า แต่ผมว่าพวกนั้นเขากำลังพูดส่วนของศาสนาซึ่งเกี่ยวกับข้อเท็จจริงบางอย่าง ซึ่งเปรียบเทียบได้กับการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ ก็เปรียบได้ว่าใช่หรือไม่ใช่ จะยอมรับอันไหน ส่วนนั้นอาจจะถูกกระทบกระเทือนได้ แต่มันมีอีกส่วนหนึ่งของศาสนาซึ่งยังงี้ๆ ก็ไม่ถูกกระทบกระเทือน คือส่วนที่เป็นคำสอนเกี่ยวกับศีลธรรม เช่นห้ามฆ่าสัตว์อย่างนี้ ไม่มีวันถูกกระทบกระเทือนโดยทฤษฎีหรืออะไรจากวิทยาศาสตร์เลย ไม่ได้พูดเกี่ยวกับสัตว์ว่าเป็นอย่างไร เพียงแต่บอกว่าอย่าไปฆ่าสัตว์เท่านั้นแหละ แต่มีบางคนที่เขาเป็นชุดเลย คือถ้าส่วนหนึ่งไม่รับก็ต้องไม่รับหมด ส่วนที่เป็นศีลก็หายไปด้วย

อาจารย์สาร - คนบางคนหมายถึงนักวิทยาศาสตร์บางคน ใช่ไหมครับ

มารค - ก็ใช่ แต่ลักษณะเป็นอย่างนี้ เขาไม่ได้ปฏิเสธคำสอนของศาสนาในแง่ศีลนะ แต่เขาปฏิเสธคำอธิบาย สมมติศาสนาหนึ่งบอกว่าอย่าฆ่าคน นักวิทยาศาสตร์คนหนึ่งอาจจะบอกว่าเห็นด้วย แต่ถ้าถามว่าทำไมไม่ควรฆ่า ศาสนาเขาบอกว่าเพราะพระเจ้าสั่งมาว่าอย่าฆ่า นักวิทยาศาสตร์คนนั้นบอกว่าเขาไม่ยอมรับคำอธิบายอันนั้น มีที่ไหนพระเจ้า เขาก็พูดอย่างนั้น แต่ไม่ได้หมายถึงเขาปฏิเสธคำสอนว่าอย่าฆ่าคน อย่างนี้การดำรงอยู่ของศีลคือการดำรงอยู่ของศาสนาหรือเปล่า หรือว่าต้องทั้งหมดถึงเรียกว่าดำรงอยู่ เพราะเกือบทุกศาสนาผมคิดว่ามีส่วนของมันซึ่งอาจจะขัดกับส่วนต่างๆ ของวิทยาศาสตร์ได้ ซึ่งไม่ได้แปลว่าผิดหรือถูก แค่ว่า ถ้าเลื่อมใสอันไหนก็เลือกเอาอันนั้น

การสังเคราะห์กันอย่างไร ผมรู้สึกว่ามันเป็นส่วนที่ศาสนาพูดถึงข้อเท็จจริงถ้าขัดกับวิทยาศาสตร์ บางคนจะไปตีความคัมภีร์นั้นๆ เพื่อไม่ให้ขัด เพราะฉะนั้นคนเหล่านี้ก็จะสามารถเอาได้ทั้งสองอย่าง คือยอมรับวิทยาศาสตร์ ขณะเดียวกันก็ไม่ได้ปฏิเสธศาสนา

อาจารย์สาร – ในเมื่อวิทยาศาสตร์ไม่ใช่ความรู้บริสุทธิ์ล้วนๆ แต่ก่อให้เกิดผลกระทบมากมายในแง่บวกและลบ ดังพัฒนาจากการค้นพบไฟ มาถึงกระแสไฟฟ้า ชีวิตมนุษย์ก็เปลี่ยนแปลงอย่างขนานใหญ่ จากนั้นก็เข้าสู่ยุคอะตอม ชีวิตมนุษย์ก็เปลี่ยนไปอีก จนมาถึงจุดนี้เข้าสู่ยุคคอมพิวเตอร์ ตรงจุดนี้อยากถามอาจารย์ว่า หลังจากยุคคอมพิวเตอร์แล้ว มันอาจจะกลายไปสู่ยุคอะไรอีกหรือไม่

มารค – อันนี้ผมก็ตอบไม่ได้ ไม่รู้ว่าจะไปสู่ยุคอะไร เพราะรู้สึกตรงนี้เป็นประเด็นสำคัญอย่างหนึ่งในการคาดคะเนความรู้ คือความรู้เป็นสิ่งที่คาดคะเนไม่ได้ว่าจะเกิดขึ้นอย่างไร เมื่อไรในอนาคต สิ่งที่คาดคะเนได้คือผลของความรู้ที่รับอยู่เดี๋ยวนี้...คือทุกครั้งที่เราทำนายอนาคตของสังคม เราต้องทำนายจากจุดยืนขณะนี้ ขณะนี้มีอะไรอยู่ เรารู้อะไรบ้าง จะพัฒนาไปอย่างไร และเราก็ต่อเนื่องไปว่า เท่าที่เรารู้ขณะนี้และกำลังพัฒนาอะไรเข้าสู่ตลาด อีก 5 ปีจะเป็นอย่างไร อีก 10 ปีจะเป็นอย่างไร แต่สิ่งซึ่งทำไม่ได้คือการคาดว่าอีก 4 ปีใครจะพบอะไรขึ้นมาใหม่ ซึ่งทำให้ทุกอย่างเปลี่ยน...แทนที่จะไปสนใจเรื่องการคาดคะเนว่าในอนาคตสังคมจะไปทางไหน ให้ดูคิดว่า ทุกครั้งที่วางแผนแล้วมันล้มเหลว มันล้มเหลวเพราะอะไร แล้วก็พยายามจับจุดนี้เพื่อต่อไปไม่ให้เกิดความล้มเหลวอันนี้

อาจารย์สาร – อย่างอีลิชกล่าวไว้ว่า "การค้นพบดินปืน ถ้าไม่รู้เท่าทันหรือรู้จักควบคุม อาจพัฒนาสูงสุดจนกลายเป็นระเบิด" และมีคนคิดว่าคอมพิวเตอร์อาจจะมาแทนมนุษย์ อาจารย์มีความเห็นอย่างไร

มารค – คือดินปืนพัฒนาไปเป็นระเบิดจริง แต่ตอนที่มันดินปืนไม่มีใครทำนายได้ว่า จะเป็นระเบิด เพราะกว่าจะเป็น มันมีความรู้อื่นต้องแทรกอยู่ มันไม่ใช่อยู่ในตัวดินปืนว่าจะต้องเป็นระเบิด มันเป็นคนปนบวกกับความรู้อื่นๆ ที่เกิดขึ้น อย่างคอมพิวเตอร์ มาแทนมนุษย์มันเป็นไปได้หรือไม่ ไม่รู้ แต่ความเปลี่ยนแปลงจะไม่ใช่ลักษณะอย่างนั้น มันจะมากกว่านั้นเยอะ มันจะอยู่ดีๆ เกิดอะไรขึ้น ซึ่งตอนนี้เราคาดไม่ถึง

แล้วพอบวกกับเทคโนโลยีทางคอมพิวเตอร์ อาจกลายเป็นสิ่งใหม่ไปเลย

อาจารย์สาร - อาจารย์ครับ วิทยาศาสตร์ในความหมายที่อาจารย์นิยาม ยอมรับเรื่องจินตนาการว่าเป็นส่วนหนึ่งของความรู้ทางวิทยาศาสตร์หรือเปล่าครับ เช่น เคยเห็นนกบินแล้วอยากจะบินได้เหมือนนก พยายามทดลองใส่ปีก ใส่อะไรต่ออะไร

มารค - ก็เป็นกระบวนการ เป็นขั้นตอน คือจินตนาการหรือความอยากรู้อยากเห็นของมนุษย์เป็นส่วนประกอบที่สำคัญที่จะนำไปสู่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ แต่ตัวมันเองไม่ใช่ความรู้วิทยาศาสตร์

อาจารย์สาร - ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ถ้าเกิดไม่มีความรู้ทางจริยธรรมกำกับ ไอ้ตัวความรู้ที่เราไม่รู้ข้างหน้าจะเป็นอย่างไร ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ต่อไปมันอาจจะเป็นความรู้ซึ่งอยู่ในฐานะที่ตรวจสอบไม่ได้ แล้วก็เป็ความรู้ซึ่งอยู่ในฐานะที่เกาะกระรานผู้อื่น เพราะว่าเราเลือกที่จะศึกษามันแบบไม่ให้ความสำคัญต่อจริยธรรม สมมติเราต้องการศึกษาทำระเบิดที่มันร้ายแรงที่สุดในโลก แล้วมันเกิดความรู้ใหม่ขึ้นมา ประกอบขึ้นเป็นระเบิดอะตอมได้ เป็นระเบิดปรมาณูได้ อะไรนี้ มันก็เป็นความรู้ซึ่งมีผลร้ายต่อมนุษยชาติ

มารค - คิดว่ามันคนละประเด็น ความรู้มีผลร้ายกับความรู้อมีผลดี อันนี้แน่นอน ผมว่าไม่มีใครที่โง่เขลาเลย เพราะนักวิทยาศาสตร์เขาเป็นคน เขาก็มีจริยธรรมส่วนตัวของเขา หรือมีค่านิยมส่วนตัวของเขาเวลาดำเนินชีวิต เพราะฉะนั้น อะไรที่ไม่สอดคล้องกับค่านิยมของเขา เขาก็เรียกว่าผลร้าย เขาก็ต้องยอมรับว่าความรู้ อาจจะมีผลร้ายในความหมายนั้น แต่การที่ความรู้มีผลร้ายหรือผลดี ไม่ใช่ประเด็นที่มาบอกว่า วิทยาศาสตร์มีความคิดทางจริยธรรมหรือเปล่า แต่การที่คนไปทำนั้นแหละมันเป็นเรื่องที่มีค่านิยมแฝงอยู่

อาจารย์สาร - หมายความว่าจริยธรรมอยู่ที่คน ไม่ได้อยู่ที่ตัวความรู้

มารค - ความรู้ให้ออกาสไปเกิดของร้าย อันนั้นแน่นอน แต่ผลก็คือว่า ถ้าไม่เอาทางนั้น ก็คือไม่เอาอะไรเลย

อาจารย์สาร - อันนี้คือผมพยายามมองจริยธรรมในแง่ที่เป็นศาสตร์อย่างหนึ่ง ประเด็นของผมก็คือ อยากรู้จะทราบว่วิทยาศาสตร์เป็นอิสระจากความรู้ทางจริยธรรมได้หรือไม่

มารค - ถ้าความหมายของการเป็นอิสระ หมายถึงผลของการค้นคว้าจะไม่มีผลร้ายพูดไม่ได้... ทุกอย่างอาจจะมีผลร้ายหรือผลดีก็ได้ มันแล้วแต่อยู่ในสถานการณ์ยังงี้ ไม่มีอะไรที่ไม่มีทางเกิดผลร้ายได้ ผมหมายความว่าทุกอย่างอาจจะเกิดผลร้ายหรือผลดีได้ ในอนาคตเราไม่ทราบ ในขณะที่ด้วยกันผมก็เห็นด้วยว่ามีบางอย่างไม่ควรหาความรู้ ก็เพราะอย่างที่ว่าไง เราเห็นขณะนี้ว่าโอกาสเกิดผลร้ายค่อนข้างสูง แต่การตัดสินใจว่าไม่ควรเข้าไปค้นคว้าในเรื่องนี้ ถึงแม้เป็นเรื่องหาความรู้ มันไม่ได้เป็นการโจมตีวิทยาศาสตร์ว่าไม่มีจริยธรรมหรืออะไร มันแค่เรื่องว่า ความรู้แบบนี้ จากจุดยืนขณะนี้ เรารู้สึกที่เราไม่ชอบ เราก็เลยคอยควบคุมว่าอย่าให้ทำ นักวิทยาศาสตร์เองที่ทำเช่นนี้ก็มิใช่เยอะ การค้นคว้าทางด้านไบโอเทค ที่เขาเซ็นสัญญากันว่าห้ามไปทำอย่างนั้น อย่างนั้น ห้ามค้นคว้าบางอย่าง แต่นั่นผมว่าไม่ใช่ประเด็นเกี่ยวกับว่ามีจริยธรรมแฝงอยู่หรือค่านิยมแฝงอยู่ มันไม่แฝง เพียงแต่ว่าความรู้อันนั้นมันอาจจะทำอย่างอื่นได้

อาจารย์สาร - ถ้าเป็นอย่างนี้ เหมือนกับว่าวิทยาศาสตร์เองก็ไม่รู้ทิศทางของตัวเองที่จะไป มันเป็นแต่เพียงว่า นี่คือนิยามความรู้ทางวิทยาศาสตร์ แต่ใครจะเอาไปปรับใช้อะไรตรงไหนขึ้นอยู่กับสังคม

มารค - บางครั้งเราก็เป็นส่วนหนึ่งของกลไกอันนั้นโดยไม่รู้ตัวนะ สมมติเกิดมีบริษัทหนึ่งต้องการผลิตยาประเภทหนึ่ง ในการผลิตยานั้นเรายังทำไม่ได้ เพราะขาดความรู้เรื่องหนึ่งเกี่ยวกับการสังเคราะห์อะไรสักอย่างหนึ่ง เขาก็มีทีมนักวิจัยใหญ่ เขาก็ให้ไปหาวิธีทำเกี่ยวกับสารพวกนี้ ทีมนี้ก็ไปแจกงานย่อยอีกเป็นโครงการวิจัย โครงการย่อยก็ต้องไปหาตัวนักวิทยาศาสตร์ ตอนหาเนี่ยบางทีพวกนั้นไม่รู้หรือทราบดีๆ กำลังทำอะไร หน้าที่เขาคือ เขาต้องศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสารนี้กับสารนั้นในห้องแล็บ ผลการค้นคว้าของเขามันมีจุดอยู่ตรงไหนในโซอันใหญ่เนี่ย บางทีไม่รู้หรือทราบดีๆ เขาทำเพื่อความรู้

อาจารย์สาร - อย่างนี้อาจจะโยงไปหาคำถามที่ว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์เป็นของมนุษย์ทั่วไปจริงๆ หรือเป็นความรู้ที่ผูกขาดกับพวกเทคโนโลยีเท่านั้น

มารค - คือมันมีสองระดับที่จะถาม หนึ่ง มันไม่ใช่ของคนทั่วไปเพราะการปิดบังสอง ไม่ใช่ของคนทั่วไปเพราะมันซับซ้อนยากไปอันนี้บางอย่างซับซ้อนจริงๆ เข้าไม่ถึง

อาจจะให้อ่าน แต่ไม่รู้เรื่องหรอก นั่นคือความหมายอย่างหนึ่งของการไม่เป็นของมนุษย์ทั่วไป อันแรกนี้ไม่ใช่เรื่องของวิทยาศาสตร์แล้ว มันกลายเป็นเรื่องของผลิตผลอย่างหนึ่ง ซึ่งปิดบังไม่ให้คนเข้าไปอ่าน อย่างนั้นก็มีเหมือนกัน ก็พวกบริษัทที่เขาให้ทุนพอเราส่งผลการวิจัยเขาไม่ต้องบอกใคร ซึ่งก็เป็นความหมายหนึ่งของการที่ไม่เป็นของมนุษย์ทั่วไป อันนี้เป็นเรื่องใหญ่ในวงการวิทยาศาสตร์ ...แล้วเรื่องการทหารนี้ 100 เปอร์เซนต์เลย ปิดบังแน่ ผมอาจจะขอทุนวิจัยทำงานของผมอย่างหนึ่ง ซึ่งไม่เคยคิดเกี่ยวกับอะไรเลยนะ เงื่อนไขของทุนคือผมต้องส่งรายงานไป เขาไม่ต้องเผยแพร่ก็จบ ไม่มีใครรู้เรื่องเลย

(อาจารย์มารคคิดดูนะ ขอให้ไปสัมภาษณ์ใหม่ในวันรุ่งขึ้น และ ปาจารย์สาร ก็ได้เปลี่ยนผู้ไปทำสัมภาษณ์ด้วย)

ปาจารย์สาร – อาจารย์ว่าค่านิยมของคนไม่ขัดกับค่านิยมของวิทยาศาสตร์

มารค – ค่านิยมของคน มันไม่สามารถขัดกับค่านิยมของวิทยาศาสตร์ได้... ทางสังคมควรจะอยู่ยังไง ชีวิตที่พึงปรารถนาเป็นยังไง เข้ากับธรรมชาติ หรือใช้ธรรมชาติ หรืออะไรพวกนี้ มันไม่สามารถขัดหรือสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ มันคนละมิติกัน แต่นักวิทยาศาสตร์เองก็มีค่านิยม เพราะเขาเป็นคน แต่มันไม่ได้ขัดหรือกลมกลืนกันกับตัวทฤษฎี ตัวกฎ สิ่งที่ยืนยันจะขัดหรือกลมกลืนก็คือ การเอาวิทยาศาสตร์ไปใช้ ใช่ อันนี้อาจจะขัดหรือกลมกลืนได้...อย่างที่ยกมาศาสนาที่มีสองส่วน ส่วนหนึ่งพูดถึงโลก ส่วนที่พูดถึงโลกก็ขัดหรือกลมกลืนได้แน่ เพราะวิทยาศาสตร์ก็พูดถึงโลก แต่ศาสนาส่วนที่เกี่ยวกับค่านิยมหรือศีลธรรม อันนี้จะไม่ขัดหรือกลมกลืน

ปาจารย์สาร – คือวิทยาศาสตร์เองจริงๆ ก็เหมือนเป็นศาสนาใหม่อันหนึ่ง ซึ่งความจริงเมื่อเชื่อในศาสนาวิทยาศาสตร์อยู่แล้ว ก็ไม่จำเป็นต้องเชื่อในศาสนาพุทธ ศาสนาคริสต์ คือในนั้นมันมีความพร้อมของมัน มีค่านิยมของมันเอง มันก็สามารถมีแนวโน้มอะไรบางอย่างที่นำไปสู่ความเชื่ออะไรบางอย่างได้

มารค – อันนี้บังเอิญผมไม่เห็นด้วยเลย คนที่บอกว่าวิทยาศาสตร์เป็นศาสนา ผมคิด

ว่าผิด มันไม่ใช่ตัววิทยาศาสตร์ที่เป็น ความศรัทธาที่คนมีในวิทยาศาสตร์ต่างหาก ที่ทำให้เกิดศาสนา ให้มันดูเหมือนเป็นศาสนา แต่ตัววิทยาศาสตร์เองไม่มี ในทฤษฎีทั้งหลายของวิทยาศาสตร์ไม่สามารถหาข้อความที่ Normative ได้แม้แต่ข้อความเดียว มันไม่มีเลยที่บอกว่า ควรทำอย่างนี้ ทำอย่างนั้น

อาจารย์สาร - แต่จริงๆ จากตัวมันเอง มันนำไปสู่อะไรอีกหลายอย่าง

มารค - มันไม่นำเลย คนที่นำคือนักวิทยาศาสตร์ นักวิทยาศาสตร์ก็เป็นมนุษย์อยู่ในสังคม ถ้าเขาจะเอาตัวความรู้วิทยาศาสตร์ไปตีความบางอย่าง อันนี้แหละทำให้เกิดเหมือนเป็นศาสนา อันนี้ผมเห็นด้วย

อาจารย์สาร - ผมสนใจประเด็นที่มันเชื่อมโยงกัน ผมเห็นด้วยกับอาจารย์ว่า วิทยาศาสตร์เป็นอันหนึ่ง ส่วนค่านิยมของนักวิทยาศาสตร์เป็นอีกอันหนึ่ง แต่มันก็เชื่อมโยงถึงกัน มันมีอิทธิพลต่อสังคม

มารค - ผมว่านักวิทยาศาสตร์ที่คิดอย่างนั้นมันมีน้อย

อาจารย์สาร - แต่ว่าถึงมีน้อยมันก็มีอิทธิพล เหมือนคนเชื่อเรื่องพุทธ เรื่องคริสต์ เดิมทีก็มีอยู่คนสองคน แต่คนเหล่านั้นมีอิทธิพลมาก เหมือนสมมติผมค้นพบเรื่องไฟฟ้าอะไรสักอันนี้ เอลวดมาหมุนแม่เหล็กไฟฟ้า ก็เล่นอยู่คนสองคน ตอนหลังเวลาประยุกต์แล้ว มันเข้ามามีอิทธิพลกับคนทั้งหมด ทั้งที่คนนั้นไม่ได้รู้ถึงทฤษฎีไฟฟ้าเลย

มารค - อันนี้เป็นเรื่อง Empirical ผมตอบไม่ได้นะว่ามีอิทธิพลจริงหรือเปล่า ผมไม่แน่ใจ

อาจารย์สาร - แต่อาจารย์ยอมรับหรือเปล่าครับ ว่าเดี๋ยวนี้คนเราเชื่อในเรื่องเทคโนโลยี เชื่อนักวิทยาศาสตร์กันมากยิ่งขึ้น ถึงความเชื่อนั้นจะไม่ลึกซึ้งมากก็ตาม

มารค - คุณต้องระวังเวลาพูดคำว่าเชื่อในเทคโนโลยี คำว่า "เชื่อในเทคโนโลยี" ไม่ได้กินความไปถึงเทคโนโลยีที่กำหนดค่านิยมของชีวิต การเชื่อในเทคโนโลยีส่วนมากมันหมายถึงการเชื่อว่า ถ้านำเทคโนโลยีไปใช้จะแก้ปัญหาได้หลายอย่าง

อาจารย์สาร - มันก็เหมือนกับผมเชื่อในศาลพระภูมิ ผมเชื่อว่าศาลพระภูมิช่วยผมได้ แต่เทคโนโลยีอาจจะช่วยผมได้มากกว่า เพราะมันเห็นชัด

มารค - แต่การเชื่อว่าช่วยได้ กับ การบอกว่าตัวเทคโนโลยีมันจะกำหนดค่านิยม

มันไม่เกี่ยวกับเลย คือการช่วยได้หมายความว่าเรามีค่านิยมอยู่แล้วเรามีเป้าหมายอยู่แล้ว สังคมเดี๋ยวนี้นะเป็นยังไง สังคมที่พึ่งปรารถนาเป็นยังไง ถ้าเราเชื่อในเทคโนโลยี หมายความว่าเราเชื่อมั่นว่ามันจะนำเราไปสู่สังคมที่พึ่งปรารถนา ไม่ได้หมายความว่าตัวเทคโนโลยีกำหนดตัวสังคมที่พึ่งปรารถนา

อาจารย์สาร – มีความพยายามอย่างไรบ้างครับ ในการที่วิทยาศาสตร์จะเข้าไปสู่เรื่องทางจิตใจ ที่เขาเรียกว่าปรจิต (Parapsychology)

มารค – ก็มีเหมือนกัน เขาก็พยายาม แต่เขาจะเข้าเฉพาะที่เราวาง Parameter ให้ชัดเสร็จแล้วไปเช็คว่าเกิดขึ้นจริงหรือไม่ แต่ถ้าคลุมเครือมากไม่ยอมบอกว่าปฏิบัติยังไง จะเห็นยังไง มันก็ไม่รู้เข้าไปทดลองยังไง

อาจารย์สาร – ปัญหามันมีอีกอันหนึ่ง เดิมทีวิทยาศาสตร์ก็พูดเหมือนกัน ที่บอกว่าอะไรที่ไม่ใช่วิทยาศาสตร์แล้ว มันเป็นเรื่องที่ไม่น่าเชื่อถืออีกทีนี้ศาสนาเดิมทีมันก็เห็นชัดเขาบอกว่าโลกแบน แต่วิทยาศาสตร์บอกว่าโลกไม่แบน อันนี้สามารถเช็คได้ว่าโลกกลม เพราะตอนหลังวิทยาการมันเจริญขึ้น แต่ศาสนาก็ยังทรงตัวอยู่ได้ แม้จะเชื่อว่าโลกแบนในสมัยก่อนก็ตาม และพบว่ายังมีอีกมิติหนึ่งที่รู้สึกเข้าไปเหนือวิทยาศาสตร์ คือวิทยาศาสตร์ไม่สามารถที่จะไปทดสอบเขาได้ ถ้าในทางวัตถุ ในทางประสาทสัมผัสทั้งห้า วิทยาศาสตร์ทดสอบได้หมด เหลืออยู่แต่อาณาบริเวณอันเดียวที่วิทยาศาสตร์ยังไม่สามารถทดสอบ พอวิทยาศาสตร์ไปไม่ถึง ศาสนาเลยตั้งอยู่ได้ แล้วเขารู้สึกว่าเขาอยู่เหนือวิทยาศาสตร์ เหนือจากเหตุและผล อาจารย์มีความรู้สึกอย่างไรต่อนักการศาสนาที่เขามีความเชื่ออย่างนั้นในฐานะที่อาจารย์เป็นนักปรัชญาวิทยาศาสตร์

มารค – ผมยอมรับว่า มันมีมิติของประสบการณ์ชีวิตของมนุษย์ที่อยู่เกินประสาทสัมผัสทั้งห้า

อาจารย์สาร – เป็นของที่มีอยู่จริงใช่ไหมครับ

มารค – ไม่รู้ว่ามันอยู่จริงหรือไม่ แต่ผมมีประสบการณ์ของอย่างนั้นด้วย ผมคิดว่ามนุษย์ทุกคนมี ไม่ใช่ทุกอย่างอยู่ที่ประสาทสัมผัสทั้งห้า มีอย่างอื่นด้วย และยอมรับว่าวิธีการบางอย่างไม่เหมาะสมสำหรับมาคู่อันนี้ อย่างเช่นวิธีการที่วิทยาศาสตร์ใช้อาจจะยังไม่เหมาะสม ในเมื่อมันไม่เหมาะสมแต่มันเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นต่อมนุษย์ ก็เป็นธรรมชาติ

ที่มนุษย์ซึ่งอยากรู้หรืออยากเห็นจะเข้าไปศึกษามิติดีนี้ ผลที่เกิดขึ้นมาก็คืออาจจะคือศาสนาต่างๆ บ้าง ไม่ใช่ว่าพัฒนาเครื่องมือแล้วจะเข้าไปศึกษาจิต มันคนละเรื่องกันนะ ผมว่าไม่ต้องมาบอกว่าอย่างนั้นสูงกว่าหรืออะไรอย่างนี้ มันไม่เกี่ยวกับสูงต่ำ ถ้าไปสรุปว่าจิตสูงกว่า เลยไปใช้เกี่ยวกับทางด้านโลกวัตถุ ผมไม่ค่อยเห็นว่าสรุปอย่างนี้เหมาะหรือเปล่า คือถ้าตีก่อนว่าจิตใจสูงกว่าดังนั้นก็กลุ่มที่เกี่ยวข้องกับจิตใจอย่างศาสนาก็เลยต้องมีอิทธิพลเหนือกว่ากลุ่มที่เกี่ยวกับวัตถุ อันนี้ไม่ค่อยชัดหรอก ของอย่างนี้นั้นแต่ละคนละเรื่องกัน

อาจารย์สาร - ผมอยากทราบความเป็นมาของวิทยาศาสตร์แขนง Ecology (นิเวศวิทยา)

มารค - ผมไม่รู้ประวัติมันนะ ให้ความรู้ไม่ได้ แต่ในความเห็นของผมมันไม่แปลก มันก็เป็นแขนงที่น่าพูดถึงส่วนหนึ่งของธรรมชาติว่าสัมพันธ์กันยังไง จริงอยู่ ระยะเวลาหลังคนสนใจศึกษามากขึ้น เพราะว่ามันเห็นผลกระทบ แต่นั่นมันเรื่องความสนใจของคน จริงๆ แล้วก็คือ ส่วนหนึ่งของการศึกษาโลก มันสัมพันธ์กันยังไง ผลกระทบของการทำอย่างนี้กับอย่างนั้นเป็นยังไงบ้าง มันเป็นแขนงหนึ่งธรรมดา ไม่เห็นว่ามันต่างอะไรที่ไหน

อาจารย์สาร - แต่ผมว่ามันต่างในแง่ที่ว่า เมื่อสมัยหนึ่งเราแยกวิทยาศาสตร์ไว้อีกทางหนึ่ง วิทยาศาสตร์เป็นเครื่องมือหลายๆ พวกคนมีค่านิยมที่จะเอาชนะธรรมชาติมากๆ เขาก็ใช้วิทยาศาสตร์ไปในทางหนึ่ง เช่น ไปผลิตเครื่องยนต์กลไกที่จะให้ความสะดวกสบาย หรือผลิตอาวุธในการที่จะมีอำนาจเหนือคนอื่น พยายามดึงทรัพยากรของโลกมาใช้อย่างมากมายมหาศาล ทีนี้เมื่อมีคนอีกกลุ่มหนึ่งเห็นว่าอันนี้ชักจะไม่ไหวแล้ว ก็คิดว่าทำยังไงถึงจะให้มีการใช้ทรัพยากรอย่างประหยัด เกิดแนวคิดนิเวศขึ้นมา ในยุโรปเวลานี้อาจจะเป็นหรือเป็นกระแสหลักทีเดียว คือยังไ้ก็แล้วแต่ มันต้องมาเชื่อมโยงในเรื่องวิทยาศาสตร์การเมือง ผมรู้สึกว่ามันไม่ใช่เพียงแขนงเล็กๆ เสียแล้ว แต่มันจะเป็นสิ่งที่เอามาใช้กันมากขึ้น อาจมีการปะทะกันกับการที่ใครจะให้ความรู้วิทยาศาสตร์ไปในทางเอาทรัพยากรมาสร้างจรวด สร้างระเบิดปรมาณู

มารค - อันนั้นมันไม่เห็นเกี่ยวอะไรกับ Ecology

อาจารย์สาร - ก็เกี่ยวในแง่ที่ว่า เขารู้สึกว่ามันไม่ควรที่จะใช้ทรัพยากรไปในทางที่สูญ

เปล่า หรือต้องการให้โลกมันสมดุลมากขึ้น

มารค - นั่นไม่ใช่ Ecology ตามความเข้าใจของผม Ecology คือความสัมพันธ์ระหว่างส่วนต่างๆ ของธรรมชาติมันสัมพันธ์กันยังไง เราไม่ต้องการให้เป็นยังงั้นมันไม่เห็นเกี่ยวกับ Ecology ความหมายของสมดุลมันไม่ใช่ความหมายของวิทยาศาสตร์ ไม่ใช่เป็นคำในทางวิทยาศาสตร์

อาจารย์สาร - มันน่าสนใจว่า ทำไมถึงได้เกิดวิทยาศาสตร์แขนงนี้ขึ้นมา

มารค - ผมว่ามันด้วยเหตุผลเดียวกับที่เกิดทุกแขนงมั้ง มันก็กลมกลืนระหว่าง 2 อย่างหนึ่ง ความขี้สงสัยของมนุษย์ สอง เห็นแนวทางว่ามันจะเกี่ยวโยงกับสังคม สภาพแวดล้อม คงไม่ใช่เป็นโปรเจกต์ที่เกิดขึ้นมาเพื่อเอาไปใช้ในการเมืองหรืออะไร

อาจารย์สาร - คือผมหมายถึงว่า การเมืองเป็นเรื่องที่มนุษย์ต้องการจะโยงเพื่อไปมีอิทธิพลต่อผู้กับพวกไฮเทคทั้งหลาย หรือพวกที่คิดไปในทางที่จะเอาทรัพยากรมาใช้มากจนเกินไป ซึ่งจริงๆ แล้วตัว Ecology เองก็เป็นเทคโนโลยีระดับสูงเหมือนกันในการค้นคว้า แต่ไฮเทคของเขารู้สึกว่ามันจะมาสร้างความสมดุลในโลกมากกว่าไฮเทคอีกประเภทหนึ่งที่ใช้ไปทางเอาเปรียบมนุษย์ เอาเปรียบธรรมชาติ

มารค - ทศนะอันนี้ จริงๆ ผมก็เคยเถียงกับนักวิทยาศาสตร์บางคน ผมคิดว่าแนวความคิดของความสมดุลมันอยู่นอก Ecology ผมว่าของผมอย่างนี้ ไม่ได้อยู่ในศาสตร์มันเป็นเรื่องสังคม เรื่องมนุษย์ เรื่องนักวิทยาศาสตร์ ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของสังคม

อาจารย์สาร - อยากให้อาจารย์ตีความเกี่ยวกับธรรมชาติ คือรู้สึกว่ามันเป็นสิ่งที่มียูเดิมหนึ่ง แล้วก็สิ่งที่สร้างขึ้นหนึ่ง ที่นี้พอมนุษย์มีอิทธิพลมากเกินไปในการกำหนดสิ่งที่มียูเดิม มันก็มีสองลักษณะคือ ดัดแปลงธรรมชาติเพื่อรับใช้ตนเอง และตัวเองก็สามารถจะอยู่ได้เพื่อกลมกลืนกับธรรมชาติด้วย อีกลักษณะที่ไม่เป็นธรรมชาติคือ มนุษย์ทำลายธรรมชาติมากเกินไปจนกระทั่งมนุษย์เองก็ไม่สามารถจะอยู่ได้ จึงมักจะเกิดเหตุการณ์ลักษณะนี้คือฝนฟ้าไม่ตก แล้วก็น้ำท่วมจนเกินไป

มารค - ผมถามอย่างนี้ ลองพิจารณาตัวอย่างนี้ สมมติมีสัตว์อยู่ประเภทหนึ่ง สัตว์สปีชีส์กินอาหารได้อย่างเดียว อย่างอื่นมันกินไม่ได้ มันก็กินสัตว์อีกอย่าง มีลูกมีหลานมากก็กินมาเรื่อย แต่สมมติช่วงหนึ่งมันกินจนไม่มีอาหารกินแล้ว เพราะฉะนั้น

มันก็สูญพันธุ์ไปด้วย ผมถามว่าอย่างนี้เรียกว่าผิดธรรมชาติหรือเปล่า สำหรับผม ผมไม่เรียกว่าผิด แต่ผมเรียกว่า มันไปทำอะไรที่ไม่เข้ากับวิถีดำรงชีวิต มันก็เลิกลายไปด้วย

อาจารย์สาร - แต่เรื่องนี้มีการทดลองอันหนึ่ง เคยดูหนังสือสารคดีที่เป็นนักนิยมธรรมชาติ เขาบอกว่า มีสิงโตกับกวางอยู่บนเกาะด้วยกัน สิงโตมันก็กินกวาง แต่กวางมันก็ไม่หมดสักที แต่ต่อมาพอมนุษย์เข้าไปมากขึ้น ก็ไปล่ากวางด้วย มนุษย์นี้เวลาเข้าไปเกี่ยวข้องกับอะไร ทำให้สิ่งเหล่านั้นมันหมดเร็ว พอมนุษย์เข้าไปล่า ทั้งสองฝ่ายก็หมดเลย ไม่มีเหลือ

มารค - แล้วอย่างนี้เรียกว่าผิดธรรมชาติหรือเปล่า จะไปเรียกว่าผิดธรรมชาติได้ยังไง

อาจารย์สาร - ก็เขารู้สึกว่า เมื่อมนุษย์เข้าไปเกี่ยวข้อง มันมีปัญหา...

มารค - ผมว่ามันขึ้นกับว่าเราจะเริ่มจากจุดยืนตรงไหน จุดยืนของผมคือ มนุษย์อยู่ในธรรมชาติ ไม่ใช่เป็นสิ่งนอกธรรมชาติ ฉะนั้นสิ่งที่เกิดขึ้นมันเรียกว่าผิดธรรมชาติได้ยังไง หรือมันผิดในความหมายยังไง เหมือนกับสัตว์สองตัวที่ผมว่านะ ตัวนี้กินตัวนี้อู้อี้ๆ สิงโตจากที่อื่นมากินอาหารของตัวนี้....แต่ถ้าเรามีทัศนคติอย่างนี้สิ บอกว่า มนุษย์นี้พิเศษต่างจากสัตว์อื่น อย่างนี้เราจะพูดได้ว่ามนุษย์เข้าไปเกี่ยวข้องแล้วทำให้ผิดธรรมชาติ แต่มนุษย์เป็นส่วนหนึ่ง บางทีก็อาจจะไปมีผลกระทบ ผลกระทบเราอาจเรียกว่าไม่ดี ถ้ามีค่านิยมอันนั้น แต่ไม่เรียกว่าผิดธรรมชาติ

อาจารย์สาร - ผมเองก็มีความเชื่อว่า มนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ แต่ทุกวันนี้ คล้ายๆ กับว่ามนุษย์เราแยกตัวออกมาเยอะ พอแยกตัวออกมาก็เกิดการทำลาย

มารค - อันนี้ผมก็เห็นด้วย

อาจารย์สาร - แล้วทีนี้เราจะทำยังไง เพราะในแง่จริยธรรมเราต้องรับผิดชอบ จะมาอ้างว่าเราเป็นสัตว์ธรรมชาติชนิดหนึ่ง เพราะฉะนั้นเราสร้างพอลลูชันก็ได้ อะไรก็ได้ เพราะว่าโลกมันต้องเป็นอย่างนี้....และเรื่องจริยธรรมไม่ใช่เรื่องส่วนตัวเสียแล้ว เรื่องแบบนี้มันเป็นเรื่องของส่วนรวมด้วย

มารค - ผมว่าคงมีข้อถกเถียงเรื่องพอลลูชันหลายแนวมั้ง เช่น บางคนบอกพอลลูชันจำเป็นต้องยอมบ้าง เพื่อความก้าวหน้าของอุตสาหกรรม หรืออีกพวกหนึ่งบอกต้องยอมบ้างเพื่อความก้าวหน้าของความรู้ หรืออาจจะจำเป็นเพื่อความก้าวหน้าทางเศรษฐกิจ

มันคนละพวกกันนะพวกนี้ คำถามนี้มันยากตรงนี้ ผมก็คิดมานานหลายปี มันอยู่ที่เรื่องความอยู่รอด อยู่รอดในที่นี้ไม่ใช่อยู่รอดในแง่กายนะ แต่อยู่รอดอย่างที่หลายคนพูดด้วย อยู่รอดในลักษณะที่เป็นอารยธรรมที่ดี มีจริยธรรม มีความชื่นชม...

ปาจารย์สาร – โลกทุกวันนี้มันเป็นโลกของบรรษัทข้ามชาติ เป็นโลกที่อุตสาหกรรมและการค้า หรือนักการเมืองประเภทที่เขาต้องการแสวงหาอำนาจ มีอิทธิพลอยู่ ซึ่งพวกนี้ก็เข้ามาตีฟากว่าเขาทำเพื่อความรู้ ผมมักจะไม่ใช่เชื่อบ้างนัก ผมรู้สึกว่าการจริงจังในการพัฒนาความรู้ทางวิทยาศาสตร์มันถูกกำหนดโดยเงื่อนไขดังกล่าวนั้นมากกว่าคนที่เขานักปรัชญาที่เขาต้องการจริงๆ

มารค – ในระยะหลังมันเป็นอย่างนี้มากขึ้น แต่มันอาจจะไม่เป็นถึงขีดที่คนคิด มันไม่ทั้งหมดนะ คือมันมีกลุ่มโดยเฉพาะทางด้านไบโอเทคโนโลยี ที่ร่วมกันเซ็นสัญญาว่าบางอย่างจะไม่ค้นคว้า ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่ค่อนข้างประหลาดในวงการวิทยาศาสตร์ที่จำกัดตัวเองว่าจะไม่ค้นคว้าบางเรื่อง ด้วยเหตุผลว่าผลกระทบอาจร้ายแรงเกินไปต่อสังคม แต่ไม่ใช่ทุกคนเช่นนั้น

ปาจารย์สาร – อันนี้ในทัศนะจุดยืนอย่างอาจารย์ เห็นด้วยไหมครับ

มารค – ผมเห็นว่า อาจเป็นไปได้ที่มันจะทำให้ไม่ก้าวหน้าในด้านความรู้ เนื่องจากไปมองว่าผลกระทบอาจจะคืออะไร บางทีการคาดคะเนผลกระทบ จริงๆ อาจจะไม่ใช้ผลกระทบอย่างนั้นหรอก แล้วเราเลยระงับการค้นคว้า ที่นี้ถ้ายอมรับว่ามีการค้นคว้าเยอะแยะ ซึ่งผลที่เอาไปใช้แล้วไม่เลว การระงับเพราะคาดคะเนว่าจะไปทางไม่ดี โอกาสที่มันได้ของดีก็หายไปด้วย อันนี้มันถึงยาก ไม่รู้จะซังยังงี้ แต่ถ้าใครบอกว่ายังงี้ๆ ก็ไม่ดีไปหมดนะ อันนี้อีกทัศนะหนึ่ง คือไม่อยากให้มนุษย์หาความรู้ อันนี้ผมก็ยังไม่เห็นด้วย ความยากมันอยู่ที่ไม่รู้จะคาดยังงี้ ฉะนั้นพวกหนึ่งถึงบอกว่าเราอย่าไปจำกัดความรู้ แต่ไปเพ่งเล็งทางด้านการควบคุมการใช้ พวกนี้ไม่ใช่พวกที่ไม่มีความจริยธรรมนะ... เรามักจะพูดเป็นทำนองว่า ในเมื่อเราไม่คอยแม่นยำในการคาดคะเนว่าผลจะเป็นยังงี้ เราอย่าไปจำกัดเลย แต่เราไปเข้มงวดในการเอาไปใช้ ก็คือเข้มงวดทางด้านสังคม การเมือง

ปาจารย์สาร – เลยต้องโยงวิทยาศาสตร์มาถึงเรื่องการเมือง

มารค – ผมเห็นว่าต้องโยงแนโนแน่ๆ ทีละทีนี่ก็พิจารณาได้ ทีนี้ตอนเข้มงวดการเอาไปใช้ ไม่รู้ว่ามันอยู่ที่กฎหมายหรืออะไร ถ้าเป็นบริษัทเอกชนนะ เกิดกฎหมายยอมให้ปิดบังผลการค้นคว้า มันก็เข้มงวดยาก มันก็มีเงื่อนไขทางด้านนี้

ปาจารย์สาร – ทีนี้โยงมาที่คนมักไขว่ไขว่เรื่องเทคโนโลยีกับวิทยาศาสตร์ มันคาบเกี่ยวกันยังไง รู้สึกคำว่าเทคโนโลยีจะมีอิทธิพลกับคนมากขึ้น มีการนำไปใช้โดยอ้างนี่เป็นวิทยาศาสตร์

มารค – ถ้าทั่วไป เทคโนโลยีคือผลผลิตทางวิทยาศาสตร์ แต่เทคโนโลยีอาจจะไม่ได้มาทางวิทยาศาสตร์ก็ได้ เช่น ล้อ ก็เทคโนโลยี ล้อไม่ได้มาจากวิทยาศาสตร์ ในแง่ความหมายวิทยาศาสตร์ที่ค่อนข้างเฉพาะ แต่มาจากการลองผิดลองถูก

ปาจารย์สาร – แต่มันก็มาจากการทดลอง

มารค – สองเลย ไม่ใช่ทดลอง คือลองไปเลย ไม่ได้กำหนดเงื่อนไขตัวแปรอะไร ผลคืออะไรขึ้นมาก็เป็นเทคโนโลยีเกือบทั้งนั้น วัตถุที่มนุษย์ดัดแปลงเอามาใช้ต้องเป็นเครื่องมือ ผมเข้าใจว่าเทคโนโลยีเป็นเครื่องมือนะ โดยที่วิทยาศาสตร์บางครั้งไม่ใช่เป็นเครื่องมือ มันเป็นแค่ทฤษฎีหรือคำทำนาย

ปาจารย์สาร – หมายความว่าเทคโนโลยีต้องออกมาเป็นวัตถุธรรม โดยที่บางทีอาจจะไม่ได้เกิดจากความคิดทางวิทยาศาสตร์

มารค – คือไม่ได้เกิดจากทฤษฎีวิทยาศาสตร์ก็ได้ แต่มาจากการลอง

ปาจารย์สาร – คือว่าทุกวันนี้ เวลาเขาพูดถึงวิทยาศาสตร์เทคโนโลยี แสดงว่าเขาต้องการให้วิทยาศาสตร์นี้มาช่วยพัฒนาเทคโนโลยี

มารค – เพราะว่าเทคโนโลยีที่สร้างขึ้นมามาบนฐานทางวิทยาศาสตร์ มันอาจจะทำได้มากกว่าเร็วกว่า ไกลกว่า แล้วจะเอาแต่วิทยาศาสตร์ไม่พอ เพราะเทคโนโลยีเป็นตัวที่จะเอามาใช้เปลี่ยนแปลง จะเอาแต่เทคโนโลยีเฉยๆ มันก็ไม่มีพื้นที่เลยใช้ด้วยกัน

ปาจารย์สาร – ผมไม่ทราบว่ จริงๆ แล้วนี้ ในแง่สังคมไทยมีความคิดเกี่ยวกับการพัฒนาด้านความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจริงๆ จังๆ ไหม หรือว่าเพิ่งมาเกิดขึ้นภายหลังที่มันเป็นกระทรวงแล้ว อาจารย์ได้ศึกษาไหมครับ

มารค - อันนี้ผมไม่ค่อยได้ดูเอกสาร ไม่เคยดูนโยบายเก่าๆ

อาจารย์สาร - อันนี้มันน่าสนใจเพราะว่าจริงๆ แล้วสังคมไทยมันก็เหมือนสังคมตะวันออกอื่นๆ คือมีความเชื่อเรื่องเดิมๆ อยู่ เรื่องผี เรื่องสาง ที่นี้การที่จะเอาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมาเป็นนโยบายของรัฐ เขาต้องประเมินแล้วว่า มันจะไปขัดกับของเดิมมากน้อยแค่ไหน เพราะของเดิมเขาก็ยังใช้ประโยชน์อยู่ ในแง่ที่ทำให้คนมีความเชื่อแล้วผูกพันกัน

มารค - คือเทคโนโลยีมันคงขัดยาก เทคโนโลยีเข้าได้กับภูตผีปีศาจ มันไม่ได้เกี่ยวอะไรกัน มันเป็นแค่วัตถุ เราใช้วัตถุนั้นไปบูชาผีก็ได้

อาจารย์สาร - ผมมีข้อสงสัยว่า เมืองไทยถ้าเปรียบเทียบกับสังคมลาว พม่า เรบอกได้ว่าเมืองเราเทคโนโลยีมันเจริญ เราก็เลยนึกไปถึงว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์เจริญกว่าคนอื่นเขาด้วย เพราะเรามีวัตถุที่ทันสมัยเยอะแยะ ผมอยากให้อาจารย์ช่วยดูว่าจริงๆ แล้ว เมืองไทยเรามีความเจริญทางวิทยาศาสตร์หรือเปล่า

มารค - ความเจริญทางวิทยาศาสตร์ คือถ้าพูดถึงทั่วไปนะ มันก็ไม่เท่าไร แต่แน่นอนมีบางคนที่อยู่ในระดับก้าวหน้ามาก ระดับแนวหน้าของวิทยาศาสตร์เลยก็มี

อาจารย์สาร - อาจารย์มีทัศนะว่าจำเป็นไหมครับ ในการที่เราจะใช้เทคโนโลยีต่างๆ เราต้องมีความรู้ทางวิทยาศาสตร์ระดับหนึ่ง ซึ่งจะช่วยในการนำไปใช้ จะได้สามารถเข้าใจมัน ควบคุมมัน แล้วใช้ได้ในทิศทางที่ไม่ทำลายธรรมชาติ ไม่ทำลายตัวเอง

มารค - ผมกลับคิดว่า ถ้าเข้าใจจะแย่กว่า เพราะว่ามันมีลักษณะอย่างนี้ การที่จะไม่ใช้ไปทำลายหรือว่าอะไร ไม่ได้เกี่ยวกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ มันเกี่ยวกับค่านิยมที่เรามีอยู่ ที่ผมบอกว่าย่ำแย่ก็คืออย่างนี้ ต้องยอมรับว่าโลกทัศน์ของคนไทยส่วนใหญ่ไม่ใช่โลกทัศน์ที่ตรงกับโลกทัศน์วิทยาศาสตร์ เป็นคนละวัฒนธรรมกัน

อาจารย์สาร - อาจารย์ช่วยอธิบายตรงนี้หน่อยครับ ว่ามันคนละวัฒนธรรมอย่างไร

มารค - ผมมองวิทยาศาสตร์เป็นวัฒนธรรมนะ เพราะในวิทยาศาสตร์มันพูดถึงว่าโลกเป็นยังไง มันพูดถึงว่า ถ้าเราอยากเข้าใจโลกเราต้องทำยังไง นั่นคือวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ทั้งหมดนั้นพูดคร่าวๆ นะ ผมเรียกว่าวัฒนธรรม คือมันมีโลกทัศน์ มีอภิปรายหาวิธีการ ที่วัฒนธรรมส่วนนี้ผมรู้สึกว่ามันไม่สอดคล้องกับวัฒนธรรมไทย

ที่เป็นอย่ตลอด อย่างวัฒนธรรมไทย อาจจะมีลักษณะว่า เวลาพิจารณาว่าควรเชื่ออะไรดี แล้วยกสุภาษิต นี่เป็นส่วนของวัฒนธรรม แล้วการยกสุภาษิตก็มีน้ำหนักต่อการตัดสินใจด้วย ("อ้อ จำได้แล้ว สุภาษิตอันนี้" ก็เลยทำอย่างนี้) หรือความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก็มีส่วน ที่นี้วัฒนธรรมวิทยาศาสตร์ถ้ารับเข้ามา มันจะกระทบในลักษณะที่ค่อนข้างรุนแรงในบางครั้ง ที่เห็นชัดผมจะยกตัวอย่าง เอาเรื่องคนสูงอายุ ในวัฒนธรรมไทยส่วนมากจะให้ความเคารพคนสูงอายุ แต่ไม่ใช่ให้ความเคารพด้วยเหตุผลที่ว่าเขาแก่ แต่ด้วยเหตุผลที่คิดว่าเขาได้ผ่านชีวิตมาเยอะ มันเป็นการผสมระหว่างประสบการณ์กับความรู้ เรามักจะให้ความเคารพนับถือผู้ใหญ่ด้วยเหตุนี้ ที่นี้พอระยะหลัง บางครั้งเราคิดว่าอันนี้มันขัดกับเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ วัฒนธรรมใหม่บอกว่าไม่มีสิทธิแล้ว คนพวกนี้ ถ้าจะเคารพนับถือเขาต้องพิสูจน์ตัวเองทางด้านอื่น อันนี้มันเกิดผลกระทบที่ต่อความสัมพันธ์ของคน เราอาจไม่ว่าคนแก่ แต่เราไม่เชื่อเราไม่ให้ความสำคัญ อาจจะไหวสักหน่อย แต่จริงๆ เราไม่ฟังคำแนะนำของเขา นี่เพราะมันเปลี่ยนค่อนข้างมากอันนี้ผมว่าเสียหาย

อาจารย์สาร - ทำไมเสียหาย ในเมื่อมันก็เปลี่ยนไป ไม่ได้ปะทะกันรุนแรง

มารค - เหตุที่ผมคิดว่าเสียหายเพราะว่าสิ่งใหม่อันนี้ผมไม่เชื่อว่ามันเป็นของจริงตายตัว การที่อยู่ดีๆ เอาวัฒนธรรมอันหนึ่งไปแทนที่อีกอันหนึ่ง ถ้าเราไม่มั่นใจว่าอันใหม่ดีกว่าแน่ อันตรายเป็นว่าวัฒนธรรมใหม่นี้ไม่ค่อยเหมาะ ก็ไม่รู้จะทำอะไร แต่ขณะเดียวกันผมก็เห็นความดีของวัฒนธรรมวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี สิ่งที่เรามาใช้เป็นประโยชน์ได้ก็มีเยอะ

อาจารย์สาร - ในแง่การใช้เทคโนโลยี อาจารย์เห็นว่าควรมีขอบเขตจำกัดไหมครับ ว่าเราควรจะใช้ขนาดไหนไม่ให้มันเกินขอบเขต สมมติปัญหารถยนต์นี้ เอารถยนต์เข้ามาเยอะแยะเลย หรือบางทีเราสร้างตึกสูงๆ เต็มกรุงเทพฯ ไปหมด ทั้งๆ ที่เราไม่รู้เลยว่าในแง่ภูมิสถาปัตย์ กรุงเทพฯ มันรองรับตึกสูงๆ ได้ขนาดไหน

มารค - ต้องมีแน่ เหตุที่ต้องมีไม่ใช่เพราะมันเป็นเทคโนโลยีนะ มีเพราะว่าอะไรก็ตามในสังคมมันก็ต้องวางดูให้ดูว่าจะมีผลกระทบอะไร ยังไง

อาจารย์สาร - ในแง่ที่เราให้มีการศึกษาทางด้านวิทยาศาสตร์ ทำอย่างไรจึงจะสร้าง

พื้นฐานสำหรับคนที่จะมองว่าคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์มันเป็นจริงอย่างไร

มารค - ก็มองรายละเอียดไม่ได้ เพราะมันมากเกินไป แต่สิ่งที่อาจจะให้ได้คือภาพพจน์เกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ ภาพพจน์ใหญ่มันอาจจะไม่ช่วยให้เราตัดสินใจว่าความเห็นของนายนักวิทยาศาสตร์ ก. ถูกหรือเปล่า เพราะมันเรื่องเฉพาะ แต่มันจะช่วยให้เราเข้าใจว่าการที่นาย ก. บอกว่า ไอ้เนี่ยจริง คำพูดนั้นมันจริงศักดิ์สิทธิ์แค่ไหน อันนี้ทำได้ คือให้ทัศนคติทางวิทยาศาสตร์ต่อประชาชน ทัศนคติตามความเห็นของผมที่น่าจะให้ได้ก็คือทัศนคติที่ว่าวิทยาศาสตร์ก็คือหนึ่งในวิธีต่างๆ ที่อาจจะใช้จัดการกับโลกได้เท่านั้นเอง

ปอาจารย์สาร - อันนี้อาจารย์รู้สึกว่าคุณไทยเข้าใจหรือยังครับ

มารค - ก็จะมีกลุ่มหนึ่งคิดว่าวิทยาศาสตร์เป็นอันเดียวที่ถูก แต่จะมีอีกกลุ่มไม่ค่อยรู้เรื่องเลย คือก็อาจจะพูดว่า เขาคิดว่าเป็นแค่หนึ่งในบรรดาหลายวิธี สมมติคนที่ไม่สบายนะ เขาจะหาทุกอย่าง หมอปัจจุบันก็หา หมอโบราณก็หา สวดมนต์ก็ทำ คือทำทุกอย่าง อย่างนี้เพราะคนๆ นั้นเข้าใจว่าเป็นหนึ่งในวิธีต่างๆ ก็เกือบจะไหนะ จึงลองทุกอย่างมากกว่า และอาจจะพูดได้ว่าพลเมืองส่วนใหญ่เป็นอย่างนั้น

ปอาจารย์สาร - อาจารย์คิดว่าไม่มีปัญหาแล้ว

มารค - ไม่ใช่ ผมหวังว่าต่อไปอาจจะเกิดแบบคนกลุ่มเล็กได้ คือคิดว่าวิทยาศาสตร์เป็นวิธีเดียว มีวันไหนที่คนส่วนใหญ่ในเมืองไทยจะถูกเปลี่ยนความคิด แต่ผมว่ายาก เพราะคนที่ผ่านการศึกษาทางวิทยาศาสตร์มาเยอะก็ยังไม่คิดอย่างนั้นนะ เช่นดูจากวิธีการต่างๆ ในมหาวิทยาลัยนี้ ตัดต้นไม้ก็ให้ขลุ่ยตลอด

ปอาจารย์สาร - คอมพิวเตอร์ก็ยังเจิมกันเลย

มารค - ทั้งนั้นแหละ เวลาผมถามพวกอาจารย์ว่าทำไม ส่วนมากเขาบอกว่าเพื่อคนงาน ไม่ใช่เพื่อเขา เดี่ยวคนงานทำงานไม่สบาย อะไรพวกนี้ เดี่ยวนี้ต้นไม้ในมหาวิทยาลัยในโรงพยาบาล ก็มีการไปให้ขลุ่ยตลอด

ปอาจารย์สาร - ในแง่ตัวเขาเอง เขาอ้างเหตุผลเพื่อคนอื่นและตัวเขาเองด้วยหรือเปล่า

มารค - อันนี้ผมไม่ทราบ ผมสนใจอยู่ในระดับที่ว่า คนที่ไปมีทัศนคติอย่างหนึ่งแล้วแต่ทำไมยังทำอย่างนี้ แต่พอถามเขาจะบอกว่าเพื่อคนงาน เขาไม่ยอมมาทำงานเพราะกลัวว่าจะเกิดโรคภัยหรืออะไรอย่างนี้ แต่ผมไม่แน่ใจว่าจริงๆ เป็นยังไง

อาจารย์สาร - มีการพูดถึงกันมากกว่า เมืองไทยไม่ใช่ยุคคอมพิวเตอร์ธรรมดา แต่มันเป็นยุคของข้อมูลข่าวสาร เพราะคอมพิวเตอร์ที่เราเอามาใช้ก็มาในยุคของข่าวสาร ซึ่งเขารู้สึกว่า การเกิดเทคโนโลยีข่าวสารลักษณะนี้ขึ้นได้มันเหมือนกับการค้นพบแทนพิมพ์ คือ แทนที่มนุษย์ เผยแพร่ข้อมูลข่าวสารโดยการพิมพ์ที่เร็วขึ้น แต่คอมพิวเตอร์มันยิ่งกว่านั้นอีก มันสามารถที่จะเก็บข้อมูลได้ด้วย

มารค - ใช่ เก็บได้ด้วย

อาจารย์สาร - มันก็มีการผูกขาดขึ้นมากด้วย ผมอยากให้อาจารย์มองว่า จริงๆ แล้วคอมพิวเตอร์เกิดขึ้นในสังคมไทยหรือมาจากของโลกภายนอก มันจะมีส่วนในการเปลี่ยนแปลงสังคมไทยสักขนาดไหน ในแง่ของทัศนคติ หรือในแง่การผูกขาดความรู้ หรืออาจเป็นการกระจายความรู้ก็ได้

มารค - ในแง่ผูกขาดหรือกระจาย ผมไม่ค่อยเห็นว่าจะเกี่ยวเท่าไร

อาจารย์สาร - หมายความว่า มันไม่ได้เป็นกลางในตัวมันเองใช่ไหม พอมันเข้ามาสู่สังคมไทยแล้ว แนวโน้มที่มันจะถูกใช้...

มารค - หมายถึงถูกใช้ต่อพลเมือง ไม่ใช่ นาย ก. เอามาใช้ทำอะไร อย่างนั้นใช่ไหม

อาจารย์สาร - ใช่ อย่างนั้น

มารค - สิ่งแรกที่เห็นชัดที่สุดคงใช้ในแง่ข้อมูลนะ คือข้อมูลของประเทศมันก็เก็บได้มากขึ้น ที่นี้เก็บได้มากขึ้นก็มีทั้งผลไม่ดีกับผลดี ผลไม่ดีก็คือ ความเป็นส่วนตัวของทุกคนจะหายไป มันมีอยู่ในนั้นหมด ในแง่หนึ่งเป็นไปได้ว่ามันเป็นประโยชน์ แต่หลายคนก็มองโทษ คือความเป็นส่วนตัวอะไรทั้งหมดกลายเป็นทุกคนรู้อยู่ในเครื่องนี้ มันไม่ค่อยเป็นปัจเจกชนเท่าไร มันก็มีอันนี้นะ แต่ผลกระทบขนาดนี้ในสังคมไทยผมยังไม่เห็น

อาจารย์สาร - เมืองนอกมีใช้ไหมครับ

มารค - มี คือสมมติเอาผลกระทบจริงๆ ในชีวิตของคนๆ หนึ่งนะ มันจะเป็นลักษณะอย่างนี้ เช่น เราไปยืมเงินธนาคาร ธนาคารบอกว่าต้องดูว่ามีเครดิตดีหรือเปล่า เขาเช็คได้ทั่วไปว่าเคยมีอะไรที่ไหน นี่คือผลกระทบจริงๆ ต่อคนๆ นั้นในชีวิตเขาจะเห็นว่าผลกระทบที่เคยเกิดขึ้นก็มีลักษณะ เช่น ไปเช็คแล้วมันพลาด คนซื้อเดียวกันแต่

คนละคน นายคนนั้นก็อดได้ ก็ก็มีอย่างนี้เกิดขึ้นได้ พอใช้ข้อมูลเยอะมันก็ต้องมีผิดพลาด มันเป็นส่วนหนึ่งของคอมพิวเตอร์ที่ต้องผิด

อาจารย์สาร - กรณีนี้เป็นส่วนน้อย

มารค - ส่วนน้อย ที่นี้สำหรับนายคนนั้นที่โดนเขาไม่แคร์น้อยหรือเยอะแต่มันโดนเขา เพราะฉะนั้นไม่รู้มันนั้นใช้อย่างได้หรือเปล่า จะมีส่วนน้อยที่โดนผลกระทบไม่ดี แต่สำหรับคนที่โดนเขาเรียกว่าเรื่องใหญ่

อาจารย์สาร - มาสู่ประเด็นทางจริยธรรมของการใช้เครื่องมือ อาจารย์คิดว่าเป็นได้ไหมที่ประชาชนจะมีส่วนในการมาช่วยวินิจฉัยว่า เครื่องไม้เครื่องมือที่นายทุนผลิตขึ้นมาเป็นอย่างไร แทนที่จะปล่อยให้เขาผลิตขึ้นมาเฉยๆ แล้วก็เอาเปรียบเรา คือหมายถึงว่า มีเสี่ยงในการใช้เครื่องมืออย่างไร

มารค - ถึงแม้ว่ามีเสี่ยง ของบางอย่างมันเป็นของใช้ส่วนตัว จะไปคุมวิธีใช้ได้อย่างไร คือถ้าห้ามมี อย่างนั้นทำได้

อาจารย์สาร - หมายถึงว่า มันควรจะมีกฎหมายอะไรบางอย่างที่เกี่ยวกับการใช้ อย่างเช่นที่เราเอารถยนต์มาใช้ มันจะใช้ให้เต็มถนนได้ เราไม่ว่า แต่เราก็มีกฎจราจร ขับอย่างนี้ผิด อย่างนี้ถูก ไซ้ไหมครับ คอมพิวเตอร์ก็เหมือนกัน เขาเคยมีกรณีอย่างนี้นะครับ ชายคนหนึ่งจะไปซื้อของที่ห้างสรรพสินค้า เลี้ยวรถผิดนัดหนึ่ง ตำรวจจราจรก็จับ แทนที่จราจรจะเล่นงานเฉพาะเรื่องกฎจราจร ก็ใช้คอมพิวเตอร์เช็คคุ่อ อ้อ ไอ้ที่เคยหนีทหาร แต่ก็พลาด ชื้อไปห้ากับคนอื่น ถูกจำคุกอยู่ 5 ปี ตอนหลังมาค้นพบว่าจริงๆ แล้วคนละคนกัน นี่ถูกจับเพราะกฎจราจรแท้ๆ แต่คอมพิวเตอร์ทำเหตุ อย่างนี้เราสามารถจะมีกฎหมายได้ไหม คือมันก็ต้องมีผิดพลาด แต่ถ้าพลาดอย่างนี้แล้วมีผู้เสียหาย จะเล่นงานกลับได้อย่างไร

มารค - มันก็ควรจะมี อย่างน้อยมีทัศนคติต่อมันที่ถูก คือมันเป็นเครื่องมือ พอมันให้คำตอบ เราก็เช็ค ไม่ใช่พอให้แล้วเรารับ ปกติถ้าเรามองถูกนะ คือมองเป็นเครื่องมือที่มันเป็นผู้ช่วยเรา ไม่ใช่เป็นทีบูซา

อาจารย์สาร - แต่เราควรจะมีกฎหมายอะไรเกี่ยวกับเรื่องนี้บ้างครับ

มารค - มันก็คงมีนะ อย่างเช่นเราใช้ไปขโมยเงินในธนาคารมันก็ผิดกฎหมายแล้ว

คือไม่ต้องมีกฎหมายใหม่ บังเอิญเราใช้วิธีนี้ขโมย ถ้าจับได้ก็ผิดด้วยกฎหมายที่มีอยู่แล้ว คือมองไม่ออกว่ากฎหมายอะไรพิเศษที่ต้องมี

อาจารย์สาร - มันมีนะอาจารย์ นี่ผมอาจจะยกตัวอย่างไม่ชัด เผลอในในเมืองไทยเราไม่มีกฎหมายเรื่องหมอที่รักษาคณไช้ โดยบางทีคนไช้ตายหรือพิการเพราะหมอ แต่เมื่อนอกเขาพัฒนาไปมาก

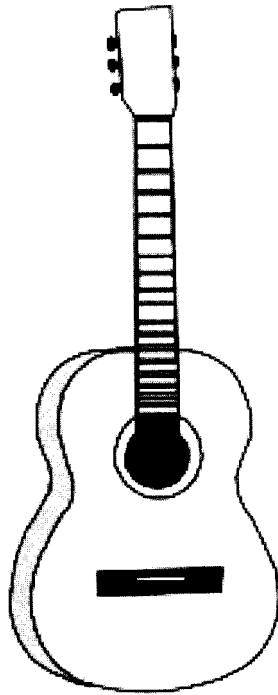
มารค - มี ฟ้องได้ แต่ไม่ฟ้องกันเองนะ เหตุที่ไม่ฟ้องก็คือ ไปศรัทธาหมอมากเกินไป ถึงแม้พลาคก็คิดว่าคงไม่ได้ตั้งใจ อะไรวุ่นๆ

อาจารย์สาร - มีกฎหมายที่เราจะเอาผิดกับหมอได้อย่างชัดๆ เลยหรือครับ

มารค - ได้ และเคยถูกฟ้องก็มี แต่ส่วนมากไม่อยากฟ้องกันด้วยเหตุผลต่างๆ กลุ่มหนึ่งคนไม่รู้ว่าจะฟ้องได้ อีกกลุ่มหนึ่งโกรธเหมือนกัน สงสัยเหมือนกันว่าทำผิดแต่ไม่มีกำลังที่จะฟ้อง เพราะมันต้องใช้ทั้งเงินทั้งเวลา คือฟ้องไม่เป็นแต่อยากฟ้อง อีกกลุ่มหนึ่งมีกำลังพอที่จะฟ้องอะไรหลายอย่าง แต่ไปเกรงใจหมอ เพราะยังมีความศรัทธาอะไรในหมออยู่ อีกกลุ่มคือฟ้องเลย

อาจารย์สาร - อาจารย์มองเห็นผลกระทบในแง่ของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับคอมพิวเตอร์ไหมครับ อย่างบางกลุ่มเขาบอกว่า มีคอมพิวเตอร์ก็สบายขึ้น เราก็นั่งทำงานคนเดียวได้ ทำงานที่บ้านก็ได้ แล้วส่งงานไปที่สำนักงาน ขณะเดียวกันพอทำไปนานๆ มันเกิดเป็นเหมือนอย่างเมืองนอก อย่างที่เรียกว่า กระท่อมอิเล็กทรอนิกส์ คือนานๆ ไปมนุษย์จะโคดเดี่ยว เพราะแทนที่จะได้คุยกับเพื่อนกับอะไรบางอย่างก็ไม่ได้คุย ทำให้ความสัมพันธ์เสื่อมไป ทักษะคติของคนที่มีต่อคนด้วยกันมันจะเปลี่ยนไปด้วย

มารค - เป็นไปได้ เป็นไปแล้ว



บทเพลงของมารค ตามไท

DO YOU KNOW THAT YOU ARE HEROES?

-by Mark Tamthai -

It must have been cold there on the margins,
Hoping the darkness would not last.
Society deaf to all your voices,
Trying to keep you in the past.

But you have overcome your prison,
By overcoming fear and rage.
History's chains have now been broken.
You are writing a brand new page.

Do you know that you are heroes?
Heroes all, right from the start.
Heroes lighting up the darkness.
Heroes standing in my heart.

Even when those who look down on you
Spread false and cruel words all around,
Patiently, you give your answer,
Peacefully, you stand your ground.

For what you've taught us, we are thankful.
You've taught us all how to be free.
For what you've shown us, we are grateful.
You've shown us how to live with dignity.

Do you know that you are heroes?
Heroes all, right from the start.
Heroes lighting up the darkness.
Heroes standing in my heart.

WAITING FOR BALI

- by Mark Tamthai-

See the world, hurt and concealed.
As it waits for a way to be healed.
There are not many dreams left that show how to be,
That show how to live, how to care, yet be free.
Please help the world, alone it can't mend.
It needs to see Bali again.

Though your lives have been shattered and torn.
And it's hard to see a new morn.
When you begin to rebuild you will see
Your faith renewed, that tomorrows will be.
And there by your side, all of your friends.
We need to see Bali again.

May the spirit of Bali arise.
From the ashes, and the tears that you've cried.
May you look on a stranger again as a friend.
May the smile on your face touch your heart once again.
May your ears hear the music that once played without end.
May your soul ride the wind, once again.

Yes, we need to see Bali again.

KEEP YOUR DREAMS ALIVE

- by Mark Tamthai -

As we look around the world there's too much hate to see
It doesn't have to be that way, there's a better way to be
That is just a dream they say, but our dreams are who we are
And so I keep on reaching for the stars

In our lives and in the world there's sadness there to see
The hungry child, the lonely man, the homeless on their knees
Hidden among these things we see are dreams that fade away
Leaving lives to go on day to day

Keep your dreams alive. Come be by my side.
Help me one more time. Help me to survive.
And then you will see that I will always be
Yes, I will survive. Keep your dreams alive.

Then one day I look around and the sands are running low
Time is fading fast from sight, and there's still a long way to go
The only ones who can help me now are those I leave behind
And so I ask your help just one more time

Keep your dreams alive. Come be by my side.
Help me one more time. Help me to survive.
And then you will see that I will always be
Yes, I will survive. Keep your dreams alive.

Deportee

- by Mark Tamthai -

The boats are all in, and the fish are rotting.
The clothes are piled high on the factory floor.
They're driving him back to the Burmese border.
to hide from the soldiers, then swim back again.

Good-bye to Tun Myint, farewell Lein May Aye.
Take care all my friends, Nyein Chan, Aung Win Thein.
You won't have a name when you ride the big pick-up.
All they will call you will be 'deportee'.

Again and again he waded that river.
They took all the money he made in his life.
It's two hundred miles to the Burmese border.
They chased him like a criminal, just like a thief.

The news screamed silently out from Mae Sot.
Seventeen lives snuffed out like a light.
Whose are these bodies that are floating like dead fish.
The radio said, "they're just deportees".

Is this the best way we can run our big factories?
Is this the best way we can fish our great seas?
To fall like dry leaves, and rot on our top soil.
And be known by no name except deportees.

Good-bye to Tun Myint, farewell Lein May Aye.
Take care all my friends, Nyein Chan, Aung Win Thein.
You won't have a name when you ride the big pick-up.
All they will call you will 'deportee'.

เจริญ วัดอักษร

เนื้อร้อง - วณิดา ตันติวิทวิทยาพิทักษ์ และ มารค ตามไท

ทำนอง - มารค ตามไท

ถนนลัดที่ลาง ทางอีกที่เส้น มนุษย์จึงจะเห็น คุณค่าของคน
เขาถามตนเองเรื่องมา ถามหาคำตอบในใจ คนเราเกิดมาทำไม

เขามีกระรอกน้องเคื่องข้าง ปลาวาฬเป็นเพื่อน รองจิมเร็นร่า ช่างเจรจาช่างฝัน
ต่อสู้ท่าต้องต้องค่า เขาดีอุปการปกป้อง ต่อหน้าความอสุติธรรม
เขาหาญกล้าต่อกร

เขาชื่อ เจริญ วัดอักษร เจริญ วัดอักษร
วิญญาณจึงใหญ่ แม้ร่างจะสูญไป
เจริญ วัดอักษร เจริญ วัดอักษร
วิญญาณสืบทอดต่อไป

ในธรรมชาติมีธรรม ความจริงไว้ให้เรารูจัก ในความชั่วร้ายบทเร็นน
ความเจ็บปวดไว้ให้จดจำ
ต่ำปละปอนอก บ้างเกิดแดนทาง บ้างเกิดแดนทางของเขา

เขาชื่อ เจริญ วัดอักษร เจริญ วัดอักษร
วิญญาณจึงใหญ่ จิตใจองาม
เจริญ วัดอักษร เจริญ วัดอักษร
เพื่อนทางที่เราไม่ลืม

เขาชื่อเจริญ วัดอักษร เจริญ วัดอักษร
วิญญาณจึงใหญ่ แม้ร่างจะสูญไป
เจริญ วัดอักษร เจริญ วัดอักษร
วิญญาณสืบทอดต่อไป

มัธมิมาปฏิปทา

เนื้อร้อง - มารค ตามไท

ทำนอง - เพลง *Anak*

เราจะร่วร่วมกันหาความจริง หรือจะอิงตัวเองก็พอ หรือจะรอให้ใครมาพาเราไป
เราจะคิดจนพบทางตัน หรือจะทำจนพบความดี หรือจะมีทางตรงไปสู่ปัญญา

มัธมิมาปฏิปทา มัธมิมาปฏิปทา ฤ จะไป
มัธมิมาปฏิปทา มัธมิมาปฏิปทา ปัญญาพาไป

เราจะโกงเงินทุกแห่งหน หรือจะทนต่อความอดอยาก
หรือจะจิ้นเอาปากให้ใครใส่ใน
เราจะเถาต่อเถาทันที หรือจะยอมให้คนทุบตี หรือจะไม่ไปคบกับใครอื่นใด

มัธมิมาปฏิปทา มัธมิมาปฏิปทา ฤ จะไป
มัธมิมาปฏิปทา มัธมิมาปฏิปทา ปัญญาพาไป

เราจะมองแต่วันถัดไป หรือจะคิดถึงเรื่องก้าวไกล หรือจะไม่อาศัยงูในกาลเวลา
เราจะมองพวกพ้องแต่ไทง หรือตัวเองเป็นชาวโลกา หรือจะธารามนุษย์ใจมองดวง
ใจ

มัธมิมาปฏิปทา มัธมิมาปฏิปทา ฤ จะไป
มัธมิมาปฏิปทา มัธมิมาปฏิปทา ปัญญาพาไป

