

วารสารสมาคมปรัชญา และศาสนาแห่งประเทศไทย



Journal of the Philosophy and Religion Society of Thailand

ปีที่ 9 ฉบับที่ 1 มีนาคม 2557
Volume 9 Number 1 March 2014

ISSN 1905 - 4084
WWW.PARST.OR.TH

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

ISSN 1905-4084

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย เป็นวารสารทางวิชาการสาขาปรัชญาและศาสนาของสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อสร้างสรรค์และพัฒนาองค์ความรู้ด้านปรัชญาและศาสนาในประเทศไทย ส่งเสริมและพัฒนาบุคลากรในวงการวิชาการสาขาปรัชญาและศาสนาให้มีผลงานทางวิชาการในระดับสากล เป็นเวทีสำหรับการสนทนาทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา และเผยแพร่องค์ความรู้ด้านปรัชญาและศาสนาสู่สาธารณะ ทศนะที่ปรากฏในแต่ละบทความเป็นทศนะและความรับผิดชอบของผู้เขียน มิได้สะท้อนจุดยืนใดของกองบรรณาธิการและวารสาร กำหนดออกปีละ 2 ฉบับ ฉบับที่ 1 เดือนมีนาคม และฉบับที่ 2 เดือนกันยายน

คณะที่ปรึกษา

- ดร.มารค ตามไท (สถาบันศาสนาวัฒนธรรมและสันติภาพ มหาวิทยาลัยพายัพ)
- อีรพจน์ ศิริจันทร์ (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)
- เนื่องน้อย บุญเนตร (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.ปาริชาติ สุวรรณบุปผา (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล)
- ดร.วรยุทธ ศรีวรกุล (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำคณะปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ)
- ดร.สิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.สุวรรณ สถาอาพันธ์ (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.อุทัย ไผ่วินทะ (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)

คณะบรรณาธิการ

- ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุริยา (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล) บรรณาธิการ
- ดร.พัฒนวิทย์ บุญนา (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ) รองบรรณาธิการ
- ดร.เทพทวี โชควคิน (อาจารย์ประจำสาขาวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี) รองบรรณาธิการ
- ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศิลปากร)
- ธนภณ สมหวัง (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสำนักวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยศรีปทุม)
- ดร.ศิริประภา ชวะนะญาณ (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

การส่งบทความเพื่อขอรับการพิจารณาตีพิมพ์

บทความที่จะส่งเพื่อขอรับการพิจารณาตีพิมพ์ต้องเป็นบทความสาขาปรัชญาหรือศาสนาที่ไม่เคยตีพิมพ์ที่ไหนมาก่อน เขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ มีบทความย่อทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ แจ้งชื่อและสถานที่ทำงานหรือสถานศึกษาทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ รวมทั้งที่อยู่ หมายเลขโทรศัพท์ E-mail ที่สามารถติดต่อได้มายัง รองศาสตราจารย์ ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุริยา E-mail : pagorn.sin@mahidol.ac.th

การเป็นสมาชิกวารสารและการสั่งซื้อ

สมาชิกสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทยทั้งสมาชิกสามัญและสมาชิกสมทบเป็นสมาชิกวารสารโดยอัตโนมัติ สำหรับผู้ที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสมาคมฯ แต่ประสงค์จะเป็นสมาชิกวารสาร โปรดสมัครเป็นสมาชิกวารสาร ที่ อาจารย์ ดร. เทพทวี โชควคิน E-mail : thankgod@sut.ac.th

อัตราค่าสมาชิกปีละ 180 บาท หากสั่งซื้อเฉพาะฉบับ ราคาฉบับละ 100 บาท เพิ่มค่าส่งฉบับละ 20 บาท

© 2556 สงวนลิขสิทธิ์ สมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

ปีที่ 9 ฉบับที่ 1 มีนาคม 2557

สารบัญ

	หน้า
บทความวิจัย	
1. ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จาก การพิจารณาประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการ เกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต	1
2. พหุนิยมทางคุณค่ากับข้อเสนอสามรูปแบบ: อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน	41

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน
จากการพิจารณาประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการ
เกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

The Aspects of Goldman's Veritistic Value
from Considering Some Social Epistemological Problems about the Internet

ศิริประภา ชวะนะญาณ
ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อ

อัลวิน โกลด์แมน (Alvin Goldman) เสนอ “แนวทางที่แท้จริง” (veritistic approach) เพื่อใช้พิจารณาประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคม ญาณวิทยาเชิงสังคมที่แท้จริงตามทัศนะของโกลด์แมนหมายถึงศาสตร์ที่ประเมินกิจกรรมต่าง ๆ โดยพิจารณาว่ากิจกรรมนั้น ๆ สนับสนุนให้เกิดความรู้อย่างไร โดยคำว่า “ความรู้” สำหรับโกลด์แมนนั้นหมายถึงความรู้ในความหมายแบบอ่อนที่หมายถึง “ความเชื่อที่จริง” (true belief) โกลด์แมนเห็นว่า “ความเชื่อที่จริง” มีคุณค่าที่แท้จริง (veritistic value) แบบพื้นฐาน และกิจกรรมอื่น ๆ มีคุณค่าที่แท้จริงในเชิงเป็นเครื่องมือตราบเท่าที่กิจกรรมเหล่านั้นสนับสนุนการได้มาซึ่งคุณค่าที่แท้จริงแบบพื้นฐาน บทความชิ้นนี้ต้องการให้ข้อสังเกตเพิ่มเติมเกี่ยวกับข้อเสนอของโกลด์แมน โดยจะนำเสนอผ่านประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต กล่าวคือ จากการศึกษาประเด็นปัญหาเกี่ยวกับวิกิพีเดีย การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง และความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูล ผู้วิจัยเห็นด้วยกับโกลด์แมนว่า “ความเชื่อที่จริง” มีคุณค่าพื้นฐาน นอกจากนี้ ผู้วิจัยยังพบว่ามียุคค่าอื่น ๆ นอกเหนือไปจากที่โกลด์แมนเสนอ นั่นคือ “ความเชื่อที่มีเหตุผล” และ “ความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลของผู้อื่น” โดย “ความเชื่อที่มีเหตุผล” มีคุณค่ารองหรือเป็นสิ่งที่มียุคค่าในเชิงเป็นเครื่องมือสนับสนุนการมีความเชื่อที่จริง ส่วน “ความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวของบุคคลอื่น” มีคุณค่าพื้นฐานที่สำคัญประการหนึ่งเทียบเท่ากับการมีความเชื่อที่จริง

Alvin Goldman proposes his veritistic approach to consider issues in social epistemology. Veritistic social epistemology, according to Goldman, is a discipline that evaluates practices by their causal contributions to knowledge or error. For Goldman, the word "knowledge" is understood as knowledge in the weak sense that

means "true belief". He claims that "true belief" has a fundamental veritistic value, and practices have an instrumental veritistic value insofar as they promote the acquisition of fundamental veritistic value. This article has an objective to make further remarks on Goldman's account of veritistic value by considering issues in social epistemology concerning the internet network. That is to say, according to my research on Wikipedia, anonymity and informational privacy, I agree with Goldman that "true belief" has a fundamental veritistic value. However, I found two other values apart from those that Goldman identifies. The first one is "reasonable belief" and the second one is "belief in respecting other's informational privacy." "Reasonable belief" has an instrumental veritistic value, but "belief in respecting other's informational privacy" has a fundamental value as "true belief."

โดยทั่วไปแล้วนักญาณวิทยากระแสหลักมักสนใจความรู้ของปัจเจกบุคคลหรือแหล่งที่มาของความรู้ที่มีพื้นฐานมาจากปัจเจกบุคคล (ตัวอย่างเช่น ประสบการณ์ทางผัสสะหรือการใช้เหตุผล) เป็นหลัก อย่างไรก็ตาม ไม่นานมานี้มีนักญาณวิทยาบางกลุ่มซึ่งเรียกตนเองว่านักญาณวิทยาเชิงสังคม (social epistemologists) ที่มุ่งสนใจความรู้ของ “กลุ่มปัจเจกบุคคล” หรือ “แหล่งที่มาของความรู้ที่ได้มาจากสังคม” ซึ่งเท่ากับเป็นการสนใจมิติในเชิงสังคมเกี่ยวกับความรู้ ทั้งนี้ นักญาณวิทยาเชิงสังคมคนสำคัญคนหนึ่งคือ อัลวิน โกลด์แมน (Alvin Goldman) เสนอการพิจารณาประเด็นปัญหาเกี่ยวกับญาณวิทยาเชิงสังคมตามแนวทางแบบญาณวิทยาที่แท้จริง (veritistic epistemology) โดยญาณวิทยาที่แท้จริงดังกล่าวเห็นว่า “ความเชื่อที่จริง” (true beliefs) มี “คุณค่าที่แท้จริง” (veritistic value) เมื่อเป็นเช่นนั้น โกลด์แมนจึงกล่าวถึงกิจกรรมในเชิงสังคมต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับความเชื่อโดยมุ่งพิจารณากิจกรรมเหล่านั้นว่านำไปสู่ความเชื่อที่จริงหรือไม่ อย่างไรก็ตาม ในบทความชิ้นนี้ ผู้วิจัยมีวัตถุประสงค์เพื่อให้ข้อสังเกตเพิ่มเติมเกี่ยวกับ “คุณค่าที่แท้จริง” ในญาณวิทยาเชิงสังคมที่แท้จริงตามทัศนะของโกลด์แมน โดยจะนำเสนอผ่านประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต โดยมีขั้นตอน 4 ขั้นตอนใหญ่ ๆ ด้วยกันดังนี้

ขั้นตอนแรกผู้วิจัยจะอธิบายข้อเสนอบนเกี่ยวกับญาณวิทยาที่แท้จริงและคุณค่าที่แท้จริงตามทัศนะของโกลด์แมน พร้อมกับอธิบายลักษณะและประเภทของญาณวิทยาเชิงสังคมตามทัศนะของเขา เพื่อที่จะทำให้การวิเคราะห์ในส่วนต่อไปมีความชัดเจนมากยิ่งขึ้น

ขั้นตอนที่สองผู้วิจัยจะอภิปรายถึงประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมที่เกิดขึ้นจากการใช้อินเทอร์เน็ตเป็นหลักฐานในการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อ ในส่วนนี้ผู้วิจัยเลือกอภิปรายประเด็นปัญหาเกี่ยวกับสาธารณกรมออนไลน์วิกิพีเดีย เนื่องจากมีลักษณะสำคัญที่เกิดขึ้นได้เพราะเทคโนโลยีอินเทอร์เน็ตและเทคโนโลยีการเขียนเว็บ และมีลักษณะที่น่าสนใจเนื่องจากใครก็ตามสามารถสร้างหรือแก้ไขข้อมูลในสาธารณกรมได้ โดยการอภิปรายในส่วนนี้เป็นไปเพื่อสนับสนุนข้อเสนอของโกลด์แมนว่า “ความเชื่อที่จริง” เป็นคุณค่าในเชิงความเชื่อแบบพื้นฐานที่สำคัญประการหนึ่ง

ขั้นตอนที่สามผู้วิจัยจะอภิปรายถึงประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมที่วิเคราะห์ระบบในเชิงความเชื่อ (epistemic system) โดยจะพิจารณา “อินเทอร์เน็ต” เป็นระบบในเชิงความเชื่อระบบหนึ่ง ซึ่งในบทความนี้จะมุ่งเน้นอภิปรายประเด็นปัญหาเกี่ยวกับการที่อินเทอร์เน็ตมีลักษณะสำคัญประการหนึ่งคือ “การที่ผู้ใช้ไม่จำเป็นต้องเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” (anonymous user) ว่าลักษณะดังกล่าวจะส่งผลในเชิงญาณวิทยาอย่างไร ในส่วนนี้ผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นว่ามีคุณค่ารองในเชิงเป็นเครื่องมือบางประการนอกเหนือจากความเชื่อที่จริง นั่นคือ “ความเชื่อที่มีเหตุผล” (reasonable belief)

ขั้นตอนที่สี่ผู้วิจัยจะอภิปรายเกี่ยวกับ “ความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูล” (informational privacy) โดยแม้ว่าประเด็นดังกล่าวจะมีได้เกิดขึ้นเฉพาะบนเครือข่ายอินเทอร์เน็ตเท่านั้น แต่ผู้วิจัยเห็นว่าการพิจารณาเรื่องความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลจะทำให้เรามองเห็นคุณค่าแบบพื้นฐานอื่น ๆ ที่นักญาณวิทยาเชิงสังคมสมควรพิจารณา นอกเหนือไปจากความเชื่อที่จริง

I

ในหนังสือ Knowledge in a Social World ซึ่งต่อไปจะขอเรียกว่า “KSW” โกลด์แมนเสนอ “ญาณวิทยาที่แท้จริง” โดยอธิบายว่าญาณวิทยาที่แท้จริงเกี่ยวข้องกับการสร้างความรู้ ซึ่ง “ความรู้” ในที่นี้เป็นความรู้ในความหมายแบบอ่อนที่หมายถึง “ความเชื่อที่จริง”¹ โดยญาณ

¹ โกลด์แมนอธิบายว่า ประโยคที่ว่า “คุณไม่ต้องการรู้เกี่ยวกับสิ่งหนึ่ง” นั้นหมายความว่า “คุณไม่ต้องการทราบความจริงเกี่ยวกับสิ่งหนึ่ง” และดูเหมือนมิได้เรียกร้องให้แปลความหมายประโยคดังกล่าวว่า

วิทยาจะเกี่ยวข้องกับทั้งความรู้และสิ่งที่ตรงข้ามกับความรู้ ซึ่งคือความเชื่อที่เป็นเท็จ หรือความผิดพลาด (error) และความไม่รู้ (ignorance) กล่าวคือ คำถามหลักของญาณวิทยาที่แท้จริงคือ “กิจกรรมใดที่มีผลต่อความเชื่อที่จริง ความเชื่อที่เท็จ และความไม่รู้” โดยถ้าเป็นญาณวิทยาที่แท้จริงเชิงปัจเจกบุคคล (individual veritistic epistemology) ก็จะถามคำถามนี้กับกิจกรรมที่ไม่ใช่กิจกรรมเชิงสังคม แต่ถ้าเป็นญาณวิทยาที่แท้จริงเชิงสังคม (social veritistic epistemology) ก็จะถามคำถามนี้กับกิจกรรมเชิงสังคม ทั้งนี้ หนังสือ KSW มุ่งเน้นไปที่ประเด็นในเชิงสังคมของญาณวิทยา อาจกล่าวได้ว่าประเด็นปัญหาในหนังสือดังกล่าวเกี่ยวข้องกับ “ญาณวิทยาที่แท้จริงเชิงสังคม” ที่มุ่งประเมินกิจกรรมทางสังคมว่านำไปสู่ความเชื่อที่จริง ความเชื่อที่เท็จ และความไม่รู้อย่างไร โกลด์แมนเห็นว่า “ความรู้” หรือในที่นี้คือ “ความเชื่อที่จริง” มี “คุณค่าที่แท้จริง” แบบพื้นฐาน (fundamental)² และกิจกรรมต่าง ๆ มีคุณค่าที่แท้จริงในเชิงเป็นเครื่องมือ (instrumental) トラバเท่าที่กิจกรรมเหล่านั้นสนับสนุนการได้มาซึ่งคุณค่าที่แท้จริงแบบพื้นฐาน โครงสร้างแบบนี้เปรียบเทียบกับโครงสร้างของกลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์ที่เน้นพิจารณาผลการกระทำ (consequentialism) ที่ “ความสุข” หรือ “อรรถประโยชน์” เป็นคุณค่าในเชิงจริยะชั้นพื้นฐานหรือเป็นคุณค่าในตัวเอง ส่วนสิ่งอื่น ๆ เช่น การกระทำ กฎ หรือองค์กรต่าง ๆ มีคุณค่าในเชิงเป็นเครื่องมือトラバเท่าที่สิ่งเหล่านั้นนำไปสู่คุณค่าแบบพื้นฐาน ความเชื่อที่จริงจึงเป็นเป้าหมายที่สำคัญมากในการศึกษามิติในเชิงสังคมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อในทัศนะของโกลด์แมน³

“คุณไม่ต้องการมีความเชื่อซึ่งมีเหตุผลสนับสนุนในความจริงเกี่ยวกับสิ่งหนึ่ง” เมื่อเป็นเช่นนี้โกลด์แมนจึงนิยาม “ความรู้” ในความหมายแบบอ่อนที่หมายถึง “ความเชื่อที่จริง” สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*. (Oxford: Oxford University Press 1999), p. 5.

² มีการอธิบายโดยโกลด์แมนซึ่งชี้ว่าแนวทางที่แท้จริง (veritistic approach) เกี่ยวกับญาณวิทยาเชิงสังคมนั้นมีวัตถุประสงค์เพื่อประเมินหรือสร้างมาตรฐานในเชิงความเชื่อมากกว่าที่จะบรรยายหรืออธิบายสิ่งที่เกิดขึ้น กล่าวคือ “ญาณวิทยาเชิงสังคมที่แท้จริง” ของโกลด์แมนจะประเมินกิจกรรมในเชิงสังคมต่าง ๆ เพื่อดูว่ามีผลกระทบต่อความเชื่อที่เป็นจริงหรือความเชื่อที่เป็นเท็จอย่างไร สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*, pp. 6–7. และ Goldman, Alvin. “Social Epistemology,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Zalta, Edward. (2010b) Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/epistemology-social/>. Accessed February 3, 2014.

³ Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*, p. 87.

โกลด์แมนเห็นว่าญาณวิทยาเชิงสังคมสามารถแบ่งได้เป็น 3 ประเภทใหญ่ ๆ ด้วยกันสรุปได้ดังนี้⁴

- (ก) ญาณวิทยาเชิงสังคมที่มี “ปัจเจกบุคคล” เป็นประธาน (subject) แต่ใช้หลักฐานเชิงสังคม (social evidence) เป็นสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อ หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า “Individual Doxastic Agents (IDAs) with Social Evidence” โดยที่ “หลักฐานเชิงสังคม” สำหรับโกลด์แมนหมายถึงหลักฐานที่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมการสื่อสารของผู้อื่น

คำถามสำคัญของญาณวิทยาประเภทนี้คือ “ความเชื่อที่มีฐานมาจากหลักฐานในเชิงสังคมจะมีเหตุผลสนับสนุนได้ในเงื่อนไขใด” โดยประเด็นสำคัญประเด็นหนึ่งในญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้จะเกี่ยวข้องกับ “คำบอกเล่าของผู้อื่น” (testimony) กล่าวคือ นักญาณวิทยาเชิงสังคมมีข้อสงสัยว่าคำบอกเล่าของผู้อื่นสามารถเป็นแหล่งที่มาของความรู้ที่มีความเป็นพื้นฐาน (basic) เทียบเท่ากับแหล่งที่มาของความรู้แบบอื่น ๆ เช่นการมีผัสสะหรือไม่ แนวทางคำตอบต่อปัญหาดังกล่าวสามารถแบ่งได้เป็น 2 แนวทางใหญ่ ๆ ด้วยกันคือแนวทางแบบลดทอนนิยม (reductionism) และแนวทางที่ปฏิเสธแนวทางแบบลดทอนนิยม (anti-reductionism) โดยแนวทางแบบลดทอนนิยมคือแนวทางที่เห็นว่าคำบอกเล่าของผู้อื่นไม่ใช่แหล่งที่มาของความรู้แบบพื้นฐาน แต่จะต้องมีการลดทอนไปยังแหล่งที่มาของความรู้แบบอื่น ๆ ที่มีความเป็นพื้นฐานก่อนจึงจะสามารถให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีฐานมาจากคำบอกเล่าของผู้อื่นได้ ส่วนแนวทางที่ปฏิเสธแนวทางแบบลดทอนนิยมเห็นว่าคำบอกเล่าของผู้อื่นสามารถให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อได้โดยไม่ต้องอาศัยแหล่งที่มาของความรู้แบบอื่น ๆ หรือคำบอกเล่าของผู้อื่นมีฐานะเทียบเท่ากับแหล่งที่มาของความรู้แบบพื้นฐานอื่น ๆ เช่น การมีผัสสะหรือการใช้เหตุผล

นอกจากนี้ โกลด์แมนเห็นว่าในญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทดังกล่าวที่เกี่ยวข้องกับหลักฐานในเชิงสังคมยังมีประเด็นปัญหาสำคัญเกี่ยวกับความไม่ลงรอยกัน (disagreement)

⁴ โปรดดู Goldman, Alvin. “A Guide to Social Epistemology,” In *Social Epistemology: Essential Reading*, eds. Alvin I. Goldman, and Dennis Whitcomb, (Oxford: Oxford University Press 2011), pp. 14-20.

ของผู้เชื่อที่มีคุณสมบัติในเชิงปัญญาพอ ๆ กัน (peers)⁵ ซึ่งประเด็นปัญหานี้ถกเถียงกันภายใต้กรอบของมโนทัศน์ ความมีเหตุผล (rationality) กล่าวคือ นักญาณวิทยาเชิงสังคมที่สนใจประเด็นปัญหานี้สงสัยว่าผู้เชื่อที่มีคุณสมบัติในเชิงปัญญาพอ ๆ กัน จะสามารถไม่ลงรอยกันเกี่ยวกับประพจน์ใด ๆ ได้อย่างมีเหตุผลได้หรือไม่

(ข) ญาณวิทยาเชิงสังคมที่มี “สังคม” เป็นประธาน หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า “Collective Doxastic Agents” (CDAs)

ญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้สนใจผู้เชื่อที่มีลักษณะเป็นกลุ่ม กล่าวคือ ดูเหมือนว่าผู้เชื่อที่มีลักษณะเป็นกลุ่มจะสามารถปฏิเสธ ยอมรับ หรือสงสัยเกี่ยวกับประพจน์ต่าง ๆ ได้ ตัวอย่างเช่น หน่วยงานเอฟ.บี.ไอ. หรือประเทศสหรัฐอเมริกา เป็นต้น เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเกิดคำถามว่าผู้เชื่อที่มีลักษณะเป็นกลุ่มสามารถเป็นประธาน (subject) ที่แสดงกริยาปฏิเสธ ยอมรับ หรือสงสัยเกี่ยวกับประพจน์ต่าง ๆ ได้จริงหรือไม่ และหากเป็นได้ แนวทางการตัดสินเกี่ยวกับประพจน์ต่าง ๆ ของผู้เชื่อที่มีลักษณะเป็นกลุ่มอันที่จริงแล้วขึ้นอยู่กับผู้เชื่อที่เป็นปัจเจกบุคคลหรือไม่

(ค) ญาณวิทยาเชิงสังคมที่วิเคราะห์ระบบในเชิงความเชื่อ (epistemic systems) หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า “Systems-Oriented” (SYSOR)

ญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้ศึกษาสิ่งที่เรียกว่า “ระบบในเชิงความเชื่อ” โดยโกลด์แมนเห็นว่าระบบในเชิงความเชื่อหมายถึงระบบในเชิงสังคมที่มีกิจกรรมทางสังคม กระบวนการ องค์กร หรือรูปแบบบางอย่างที่มีผลต่อแนวคิดในเชิงความเชื่อของสมาชิกระบบในเชิงความเชื่อนั้น ๆ ตัวอย่างเช่น ระบบศาล กล่าวคือ ญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้อาจศึกษาเชิงเปรียบเทียบระหว่างระบบศาล 2 แบบคือระบบประมวลกฎหมาย (common law)

⁵ โกลด์แมนเสนอว่า peers หรือที่ผู้วิจัยแปลว่า “ผู้เชื่อที่มีคุณสมบัติในเชิงปัญญาพอ ๆ กัน” นั้นหมายถึงผู้ที่มีหลักฐานที่เกี่ยวข้องกับประพจน์หนึ่ง ๆ ร่วมกัน และมีทักษะในเชิงปัญญาพอ ๆ กัน สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Goldman, Alvin. “Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement,” in *Disagreement*. eds. Feldman, Richard and Warfield, Ted, (Oxford: Oxford University Press 2010a), p. 189. และ Goldman, Alvin. “A Guide to Social Epistemology,” (Oxford: Oxford University Press 2011), pp. 15–16.

และระบบกฎหมายจารีตประเพณี (civil law) ว่าแต่ละปัจเจกบุคคลในระบบมีหน้าที่แตกต่างกันอย่างไร มีการให้แนวทางเกี่ยวกับการยอมรับหลักฐานที่แตกต่างกันหรือไม่ เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอเกี่ยวกับญาณวิทยาเชิงสังคมของโกลด์แมนใน KSW นั้นถูกโจมตีว่าไม่ใช่ญาณวิทยาที่แท้จริง กล่าวคือ วิลเลียม อัลสตัน (William Alston) ตั้งคำถามว่า “ญาณวิทยาเชิงสังคม” เป็นญาณวิทยาที่แท้จริงหรือไม่ โดยเขาเห็นว่าเนื้อหาส่วนใหญ่ในหนังสือดังกล่าวไม่ใช่ญาณวิทยาที่แท้จริง จึงไม่ควรจะใช้คำว่าญาณวิทยาเชิงสังคม แต่ให้ใช้คำว่าสังคมวิทยา จิตวิทยาเชิงสังคม หรือสังคมศาสตร์อื่น ๆ แทน⁶ จากข้อสงสัยดังกล่าว โกลด์แมนจึงเขียนบทความ “Why Social Epistemology Is Real Epistemology” เพื่อแสดงให้เห็นชัดเจนว่าส่วนใดของญาณวิทยาเชิงสังคมที่เป็นญาณวิทยาที่แท้จริง ส่วนใดไม่ใช่ญาณวิทยาที่แท้จริง โดยพิจารณาจากเนื้อหาในญาณวิทยาเชิงสังคมว่ามีความสอดคล้องกับญาณวิทยากระแสหลัก (mainstream epistemology) หรือไม่ จากข้อเสนอดังกล่าวจึงอาจเห็นได้ว่าโกลด์แมนยังแบ่งประเภทญาณวิทยาเชิงสังคมโดยพิจารณาจากความสัมพันธ์ของเนื้อหาในญาณวิทยาเชิงสังคมกับญาณวิทยากระแสหลัก กล่าวคือ โกลด์แมนเห็นว่าญาณวิทยากระแสหลักมุ่งเน้นผู้เชื่อที่เป็นปัจเจกบุคคล มุ่งเน้นการประเมินค่าในเชิงความเชื่อที่อาศัยมโนทัศน์เชิงคุณค่าเช่นการให้เหตุผลสนับสนุน การมีเหตุผล และความรู้ เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีการยอมรับไว้ก่อนว่าเกณฑ์ของการมีเหตุผลสนับสนุนความเชื่อมิใช่เรื่องสัมพัทธ์ แต่เป็นเรื่องสัมบูรณ์ โดยมโนทัศน์เกี่ยวกับความรู้หรือการให้เหตุผลสนับสนุนจะมีนัยถึงความจริง หรือไม่ก็เกี่ยวข้องอย่างใกล้ชิดกับความจริง ด้วยความเข้าใจเกี่ยวกับญาณวิทยากระแสหลักเช่นนี้ทำให้โกลด์แมนแบ่งประเภทญาณวิทยาเชิงสังคมออกเป็น 3 ประเภทด้วยกัน ประเภทแรกหมายถึงญาณวิทยาเชิงสังคมที่มีการปรับปรุงเนื้อหาใหม่หมด (หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า “revisionism”) ซึ่งเป็นการเคลื่อนไหวในโพสโมเดิร์นนิสซึม เป็นการศึกษาเชิงสังคมเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ หรือเป็นการศึกษาเชิงวัฒนธรรมที่มีเป้าหมายเพื่อแทนที่ญาณวิทยาแบบดั้งเดิม โดยมีคำถาม หลักฐาน และกระบวนการที่แตกต่างไปจากเดิมอย่างสิ้นเชิง โกลด์แมนเสนอว่า ญาณวิทยาที่มีการปรับปรุงเนื้อหาใหม่หมดในลักษณะนี้ไม่ถือเป็นญาณวิทยาที่แท้จริง ประเภทที่สองคือญาณวิทยาเชิงสังคมที่คล้ายคลึงกับญาณวิทยากระแสหลัก (หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า

⁶ โปรดดู Alston, William Beyond ‘Justification’: in *Dimensions of Epistemic Evaluation*. (Ithaca: Cornell University Press, 2005), p.5.

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จากการพิจารณา

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

ศิริประภา ชวนะญาณ

“preservationism”) ส่วนนี้ใกล้เคียงกับพาราไดม์แบบดั้งเดิมของญาณวิทยากระแสหลัก เนื่องจากมุ่งเน้นผู้เชื่อที่เป็นปัจเจกบุคคล และประเภทที่สามคือญาณวิทยาเชิงสังคมที่มีการก้าวเข้าไปในพื้นที่ใหม่นอกเหนือจากพาราไดม์แบบเดิมของญาณวิทยากระแสหลัก (หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า “expansionism”) โกลด์แมนเห็นว่าญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้เป็นส่วนหนึ่งของญาณวิทยา ซึ่งแม้จะมีการก้าวเข้าไปในพื้นที่ใหม่นอกเหนือจากพาราไดม์แบบดั้งเดิมของญาณวิทยากระแสหลัก แต่ก็ยังคงคำถามในลักษณะที่ใกล้เคียงกับญาณวิทยาแบบดั้งเดิมอยู่⁷

ผู้วิจัยเห็นด้วยกับโกลด์แมนว่าญาณวิทยาเชิงสังคมเป็นส่วนหนึ่งของญาณวิทยา อย่างไรก็ตาม ส่วนที่ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตนั้นเกี่ยวข้องกับ “คุณค่าที่แท้จริง” ใน “ญาณวิทยาเชิงสังคมที่แท้จริง” ที่โกลด์แมนเสนอ กล่าวคือ ผู้วิจัยมีข้อเสนอเกี่ยวกับคุณค่าอื่น ๆ เพิ่มเติม และผู้วิจัยจะพยายามเสนอคุณค่าเหล่านั้นผ่านการพิจารณาประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ตในลำดับต่อไป

II

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ตอันดับแรกที่ผู้วิจัยจะพิจารณาเป็นประเด็นที่ทำให้เห็นว่า “ความเชื่อที่จริง” มีคุณค่าพื้นฐานที่โดยทั่วไปเราพึงปรารถนาเวลาที่เรามีกิจกรรมในเชิงความเชื่อ ซึ่งกรณีนี้สอดคล้องกับ “ญาณวิทยาเชิงสังคมที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน

ในส่วนนี้ผู้วิจัยจะอภิปรายประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมที่เกิดขึ้นจากการใช้อินเทอร์เน็ตเป็นหลักฐานในการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อของปัจเจกบุคคล ในกรณีนี้อาจกล่าวได้ว่าข้อมูลจากอินเทอร์เน็ตถือเป็นหลักฐานเชิงสังคมที่มีลักษณะเหมือนกับ “คำบอกเล่าของผู้อื่น” (testimony) ทั้งนี้ในช่วงค.ศ. 1990 ที่มีเวิลด์ไวด์เว็บ (World Wide Web, WWW) หรือมีพื้นที่เก็บข้อมูลข่าวสารที่เชื่อมต่อกันทางอินเทอร์เน็ต โดยการกำหนด URL ก็ทำให้อินเทอร์เน็ตกลายเป็นแหล่งข้อมูลที่สำคัญแหล่งหนึ่งของมนุษย์ ตัวอย่างเช่น เว็บเป็นทางการ

⁷ โปรดดู Goldman, Alvin. “Why Social Epistemology Is Real Epistemology” in *Social Epistemology*, eds. Haddock, A., Millar, A. and Pritchard, D. (Oxford: Oxford University Press 2010c), pp.1–28.

ของสำนักข่าวหรือสำนักพิมพ์ เว็บเป็นทางการของหน่วยงานต่าง ๆ เป็นต้น ซึ่งข้อมูลเหล่านี้ถือเป็น “คำบอกเล่าของผู้อื่น” เนื่องจากผู้ใช้มิได้เป็นผู้ประสบกับข้อมูลดังกล่าวด้วยตนเอง แต่อาศัยข้อมูลจากคนอื่น ๆ ในสังคม โดยปัญหาเกี่ยวกับการใช้ข้อมูลจากอินเทอร์เน็ตเป็นแหล่งในการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อมีความซับซ้อนยิ่งขึ้นเมื่อมีการพัฒนาเทคโนโลยีเว็บ 2.0 ในช่วงค.ศ. 2004 กล่าวคือ แต่เดิมเทคโนโลยีเว็บ 1.0 นั้น ผู้ใช้เว็บไซต์ไม่สามารถร่วมสร้างหรือแก้ไขเนื้อหาในเว็บได้ และเป็นเพียงผู้เข้าชมเว็บไซต์เท่านั้น แต่เทคโนโลยีเว็บ 2.0 ซึ่งมีลักษณะการออกแบบที่เน้นผู้ใช้เป็นศูนย์กลาง (user-centered design) เทคโนโลยีดังกล่าวส่งเสริมให้เกิดการแบ่งปันข้อมูลเนื่องจากผู้ใช้สามารถร่วมสร้าง แสดงความคิดเห็นหรือปรับปรุงแก้ไขเนื้อหาในเว็บได้ เว็บไซต์ที่สร้างโดยใช้หลักการของเว็บ 2.0 จึงทำให้กลุ่มผู้ใช้สามารถปฏิสัมพันธ์กันในรูปแบบสังคมออนไลน์ ตัวอย่างเช่น เว็บบอร์ด เว็บไซต์ลิขสิทธิ์เดียว เว็บไซต์สารานุกรมเสรี หรือวิกิพีเดีย เป็นต้น อย่างไรก็ตามอย่างที่กล่าวไว้ว่า เว็บไซต์ที่พัฒนาจากเทคโนโลยี 2.0 ทำให้การใช้ข้อมูลจากอินเทอร์เน็ตเป็นแหล่งในการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อมีความซับซ้อนยิ่งขึ้น เหตุที่เป็นเช่นนั้นเนื่องจากเว็บสังคมออนไลน์ดังกล่าวทำให้เกิดประเด็นปัญหาใหม่ ๆ ที่น่าสนใจ ตัวอย่างเช่น เราจะสามารถให้เหตุผลสนับสนุนข้อมูลที่ได้รับจากสารานุกรมเสรีวิกิพีเดียได้หรือไม่ เมื่อเราไม่รู้เลยว่าใครเป็นผู้เขียนคำต่าง ๆ ในสารานุกรมดังกล่าวและไม่รู้เลยว่าเขาเหล่านั้นคือผู้เชี่ยวชาญในคำหรือเทอมที่ตนเองเขียนจริงหรือไม่ หรือข่าวสารจากวิกิพีเดียสามารถเชื่อถือได้หรือไม่ เมื่อข่าวเหล่านั้นไม่ใช่ข้อมูลที่มาจากรับที่เป็นทางการของสำนักข่าวหรือหนังสือพิมพ์ที่มีกระบวนการตรวจสอบข่าวสารที่ชัดเจน

ในส่วนเกี่ยวกับประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมที่เกิดขึ้นจากการใช้อินเทอร์เน็ตเป็นหลักฐานในการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อของปัจเจกบุคคลนี้ ผู้วิจัยเลือกอภิปรายปัญหาเกี่ยวกับสารานุกรมเสรีวิกิพีเดีย เนื่องจากเป็นประเด็นร่วมสมัยที่นักญาณวิทยาเชิงสังคมในปัจจุบันกำลังให้ความสนใจ และสารานุกรมดังกล่าวเป็นสารานุกรมที่เกิดขึ้นได้เนื่องจากการมีเทคโนโลยีการเขียนเว็บและมีเครือข่ายอินเทอร์เน็ต โดยใครก็ตามสามารถร่วมสร้างและแก้ไขเนื้อหาในสารานุกรมได้

อย่างที่กล่าวไว้ข้างต้นว่าวิกิพีเดียเป็นสารานุกรมออนไลน์ที่มีลักษณะสำคัญประการหนึ่งคือ ใครก็ตามที่สามารถเข้าถึงอินเทอร์เน็ตได้สามารถร่วมสร้าง แก้ไข หรือเปลี่ยนแปลงข้อมูลของคำหรือเทอมในสารานุกรมได้ทุกคน ซึ่งทำให้ข้อมูลในวิกิพีเดียสามารถถูกเปลี่ยนแปลงหรือปรับปรุงได้เสมอ โดยผู้ที่ร่วมสร้าง แก้ไข หรือเปลี่ยนแปลงข้อมูลใน

สารานุกรมนั้นไม่จำเป็นต้องสมัครเป็นสมาชิกของเว็บไซต์ หรือแม้แต่สมัครเป็นสมาชิกของเว็บไซต์ก็ไม่จำเป็นต้องบอกข้อมูลเกี่ยวกับตนเองให้สาธารณชนผู้เข้าชมเว็บไซต์ ด้วยลักษณะเช่นนี้ทำให้เกิดคำถามในเชิงญาณวิทยาขึ้นมาว่าความเชื่อที่สร้างขึ้นโดยอาศัยข้อมูลที่มาจากวิกิพีเดียมีเหตุผลสนับสนุนหรือไม่ และเราจะให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่สร้างขึ้นโดยอาศัยข้อมูลที่มาจากวิกิพีเดียซึ่งไม่เปิดเผยว่าใครเป็นผู้วิจัยข้อมูลดังกล่าวได้อย่างไร

ดอน ฟอลล์ (Don Fallis) อภิปรายไว้ในบทความ “Wikipistemology” ว่าข้อมูลที่ไม่ถูกต้องในสารานุกรมวิกิพีเดียอาจเกิดขึ้นได้หลายรูปแบบด้วยกัน ดังนี้⁸

1. ด้วยเหตุที่ใครก็ตามสามารถสร้างหรือแก้ไขข้อมูลวิกิพีเดียได้ ผู้เขียนหลายคนจึงอาจไม่มีความเชี่ยวชาญมากนักในเรื่องที่เขียน จึงทำให้ใส่ข้อมูลที่ไม่ถูกต้องลงไปในวิกิพีเดีย หรือไม่ก็ลบข้อมูลที่ถูกต้องออกจากวิกิพีเดีย ส่วนนี้ฟอลล์เรียกว่า “Misinformation on Wikipedia”

2. ด้วยเหตุที่ใครก็ตามสามารถสร้างและแก้ไขข้อมูลวิกิพีเดียได้ จึงทำให้ผู้เขียนบางคนอาจพยายามหลอกผู้อ่านโดยการใส่ข้อมูลที่เท็จลงไปในสารานุกรมวิกิพีเดีย ส่วนนี้ฟอลล์เรียกว่า “Disinformation on Wikipedia”

3. ด้วยเหตุที่ใครก็ตามสามารถแก้ไขข้อมูลวิกิพีเดียได้ จึงอาจเป็นไปได้ที่จะมีคนสร้างเนื้อหาขึ้นมาเอง ลักษณะแบบนี้เป็นการไม่สนใจความจริง (คนที่พยายามจะหลอกผู้ใช้วิกิพีเดียในรูปแบบ Disinformation on Wikipedia ยังมีการใส่ใจเกี่ยวกับความจริงคือใส่ใจที่จะหลบเลี่ยงความจริง)

ด้วยลักษณะที่ได้กล่าวไปข้างต้นของวิกิพีเดียส่งผลทำให้มีผู้ตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับความน่าเชื่อถือของสารานุกรมดังกล่าว⁹ นอกจากนี้ แอนดรูส์ คีน (Andrew Keen) ยังตั้งข้อสังเกตว่า

⁸ Fallis, Don. “Wikipistemology” in *Social Epistemology: Essential Readings*, eds. Goldman, Alvin and Whitcomb, Dennis, (Oxford: Oxford University Press 2011), pp 300–301.

⁹ ตัวอย่างเช่น บร็อค รีด (Brock Read) รายงานว่ามีหน่วยงานหรือมหาวิทยาลัยหลายต่อหลายแห่งที่ไม่อนุญาตให้นักศึกษาอ้างอิงข้อมูลจากวิกิพีเดียในการทำวิจัยหรือทำรายงาน ตัวอย่างเช่น ภาควิชาประวัติศาสตร์ที่วิทยาลัยมิดเดิลบิวรี (Middlebury College) โปรดดู Read, Brock. “Middlebury College History Department Limits Students’ Use of Wikipedia.” in *Chronicle of Higher Education*. Vol. 53, issue 24, 2007.

วิกิพีเดียขาดกระบวนการควบคุมคุณภาพ หรือไม่มีใครที่อยู่เบื้องหลังความถูกต้องเที่ยงตรงของข้อมูลในวิกิพีเดีย สารานุกรมดังกล่าวจึงเปรียบเสมือนการให้คนตาบอดนำทางคนตาบอด¹⁰

จากประเด็นปัญหาดังกล่าว นักญาณวิทยาเชิงสังคมมีแนวทางคำตอบเกี่ยวกับปัญหาการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีที่มาจากวิกิพีเดีย 2 แนวทางใหญ่ ๆ คือการปฏิเสธการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีที่มาจากวิกิพีเดีย และการพยายามให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีที่มาจากวิกิพีเดีย ในส่วนของการพยายามให้เหตุผลสนับสนุนนั้น ผู้วิจัยเห็นว่าก็ยังสามารแบ่งประเภทได้เป็น 2 รูปแบบใหญ่ ๆ ด้วยกันคือการให้เหตุผลสนับสนุนในเชิงความเชื่อ (epistemic) และการให้เหตุผลสนับสนุนในเชิงไม่ใช่ความเชื่อ (non-epistemic) โดยมีตัวอย่างของแนวทางคำตอบดังนี้

1. การปฏิเสธการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีที่มาจากวิกิพีเดีย

ตัวอย่างของผู้ที่ปฏิเสธการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีที่มาจากวิกิพีเดียคือ เค. แบรด เวย์ (K. Brad Wray)¹¹ กล่าวคือ ในบทความ “The Epistemic Cultures of Science and Wikipedia: A Comparison” เวย์เปรียบเทียบวัฒนธรรมในเชิงความเชื่อระหว่างวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์ โดยเปรียบเทียบให้เห็นความแตกต่างในเรื่องต่าง ๆ ตัวอย่างเช่น วิทยาศาสตร์และวิกิพีเดียมีวัตถุประสงค์และความมุ่งหมายต่างกันในการสร้างความรู้ นักวิทยาศาสตร์สืบเสาะประเด็นหรือคำถามที่ยังไม่มีคำตอบแน่ชัด ส่วนวิกิพีเดียเกี่ยวข้องกับการทำให้ข้อมูลเกี่ยวกับประเด็นที่ชัดเจนแล้วสามารถเข้าถึงได้อย่างกว้างขวาง หรือผู้ที่สร้างความรู้วิทยาศาสตร์เป็นผู้เชี่ยวชาญที่ถูกฝึกฝนมา ซึ่งมีชื่อเสียงและหน้าที่การงานที่ต้องปกป้อง ส่วนผู้ที่สร้างหรือแก้ไขปรับปรุงวิกิพีเดียไม่ได้มีการอ้างอิงชื่อตนเองในบทความ ทำให้พวกเขาไม่ต้องสูญเสียสิ่งใดหากสิ่งที่เขาเขียนนั้นผิด นอกจากนี้ เรายังไม่สามารถให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีฐานมาจากข้อมูลในวิกิพีเดียในแบบเดียวกับที่ให้เหตุผลสนับสนุน “คำบอกเล่าของผู้อื่น” เวย์แบ่งประเภทการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของผู้อื่นออกเป็น 2 รูปแบบด้วยกัน คือ แนวทางแบบอัตนิยม (egoism) และแนวทางที่ปฏิเสธแนวทางแบบอัตนิยม (non-egoism)

¹⁰ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Keen, Andrew. *Cult of the Amateur*. (New York: Doubleday 2007), p.4.

¹¹ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Wray, K. Brad. “The Epistemic Cultures of Science and Wikipedia: A Comparison” in *Episteme*. 6, 01. 2009, pp.38-51.

อันที่จริงแล้วอภินิยามสามารถเข้าใจได้ว่าหมายถึงแนวทางแบบลดทอนนิยมตามที่ไดกล่าวถึงไป
ในส่วนที่แล้ว เนื่องจากเว่ยอธิบายว่าสำหรับแนวทางนี้ การให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อจะถือ
ตนเองเป็นหลัก สิ่งที่คนอื่นบอกมีฐานะไม่เท่าตนเอง นั่นคือจะต้องมีเหตุผลหรือหลักฐานอัน
ควรเชื่อก่อนจึงจะมีเหตุผลสนับสนุน¹² ส่วนแนวทางที่ปฏิเสธแนวทางแบบอภินิยามก็สามารถ
เข้าใจได้ว่าหมายถึงแนวทางที่ปฏิเสธลดทอนนิยมเนื่องจากเว่ยอธิบายว่าสำหรับแนวทางนี้เรา
ไม่จำเป็นต้องมีเหตุผลหรือหลักฐานอันควรเชื่อก่อนจึงจะมีเหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของผู้อื่น
นั่นคือสิ่งที่คนอื่นบอกมีฐานะเทียบเท่ากับความเชื่อที่เราสร้างขึ้นผ่านแหล่งความรู้ต่าง ๆ ที่มา
จากตนเอง จากการแบ่งประเภทดังกล่าว เว่ยเห็นว่าแม้ว่าวิกิพีเดียจะเป็นคำบอกเล่า
ของผู้อื่น แต่เราไม่สามารถให้เหตุผลสนับสนุนวิกิพีเดียโดยอาศัยแนวทางการให้เหตุผล
สนับสนุนคำบอกเล่าของผู้อื่นได้เลยไม่ว่าจะเป็นแบบแนวทางแบบอภินิยามหรือแนวทางที่
ปฏิเสธแนวทางแบบอภินิยาม เนื่องจากในกรณีของอภินิยามก็อาจกล่าวได้ว่าไม่สามารถให้เหตุผล
สนับสนุนได้ เนื่องจากไม่อาจบอกได้ว่า “ใคร” คือคนเขียนบทความหนึ่ง ๆ ในวิกิพีเดีย การไม่

¹² นักญาณวิทยาที่มีจุดยืนแบบลดทอนนิยมเกี่ยวกับคำบอกเล่าของผู้อื่นมีแนวทางการอ้างเหตุผล
หลายรูปแบบด้วยกัน ตัวอย่างเช่น โรเบิร์ต ออดี้ (Robert Audi) เห็นว่าคำบอกเล่าของผู้อื่นมิใช่แหล่งที่มาของ
ความรู้แบบพื้นฐาน (a basic source of knowledge) กล่าวคือ ออดี้เสนอว่า “คำบอกเล่าของผู้อื่น” แตกต่าง
จากแหล่งข้อมูลอื่น ๆ ตรงที่เราไม่สามารถตรวจสอบหรือยืนยันความน่าเชื่อถือของแหล่งข้อมูลอื่น ๆ เช่นการ
มีผัสสะหรือการใช้เหตุผล ได้โดยปราศจากการเชื่อมั่นในแหล่งข้อมูลนั้น ๆ เอง ตัวอย่างเช่น การตรวจสอบ
ข้อมูลจากการมีผัสสะเราก็จะต้องดูอีกครั้งหนึ่งเพื่อตรวจสอบหรือยืนยันความน่าเชื่อถือ หรือการตรวจสอบ
ข้อมูลจากความทรงจำเราก็จะต้องพยายามให้มากขึ้นเพื่อที่จะระลึกความทรงจำนั้น ๆ แต่ในกรณีของ “คำ
บอกเล่าของผู้อื่น” เราสามารถตรวจสอบความน่าเชื่อถือได้โดยใช้แหล่งข้อมูลอื่น ๆ (ซึ่งเป็นแหล่งข้อมูล
พื้นฐานที่มีใช้ “คำบอกเล่าของผู้อื่น”) หรือเอลิซาเบธ ฟริกเกอร์ (Elizabeth Fricker) เห็นว่าคำบอกเล่าของ
ผู้อื่นเป็นแหล่งข้อมูลที่แตกต่างจากแหล่งข้อมูลอื่น ๆ ตรงที่เราต้องประเมินความน่าไว้วางใจของข้อมูลที่ได้
จากคำบอกเล่าของผู้อื่นเสมอ การประเมินความน่าไว้วางใจของข้อมูลจะทำให้ผู้ฟังไม่ถูกหลอกได้ง่าย ซึ่งฟริก
เกอร์เห็นว่าลักษณะดังกล่าวของ “คำบอกเล่าของผู้อื่น” สอดคล้องกับแนวคิดลดทอนนิยม กล่าวคือ เธอเห็น
ว่าลดทอนนิยมเกี่ยวกับคำบอกเล่าของผู้อื่นมิได้เรียกร้องให้ยืนยันว่าคำบอกเล่าของผู้อื่นทั้งหมดน่าเชื่อถือหรือ
ยืนยันว่าคำบอกเล่าของผู้อื่นส่วนใหญ่เป็นจริง ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Audi, Robert. “The Sources of
Knowledge,” in *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Moser, P. K. (Oxford: Oxford University Press,
2005), pp.79–82. และ Fricker, E. “Against Gullibility.” in *Knowing from Words: Western and Indian
Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, eds. Matilal, B. K. and Chakrabarti, Arindam.
(Dordrecht: Kluwer, 1994), pp.125–161.

สามารถบอกได้เท่ากับไม่มีเหตุผลหรือหลักฐานว่าควรเชื่อหรือไม่ และในกรณีของแนวทางที่ปฏิเสธแนวทางแบบอัตนิยมก็ไม่สามารถให้เหตุผลสนับสนุนได้ เนื่องจากอย่างน้อยก็มีหลักฐานเชิงประจักษ์จากประวัติที่ผ่านมาของบทความในวิกิพีเดียที่แสดงให้เห็นว่าสิ่งที่คนอื่นบอกไม่น่าเชื่อถือเท่ากับความเชื่อที่เราสร้างขึ้นผ่านแหล่งความรู้ต่าง ๆ ที่มาจากตนเอง¹³

2. การให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีที่มาจากวิกิพีเดีย

2.1 การให้เหตุผลสนับสนุนในเชิงความเชื่อ (epistemic)

พอลลิสคือตัวอย่างนักญาณวิทยาเชิงสังคมคนสำคัญคนหนึ่งที่ยพยายามให้เหตุผลสนับสนุนวิกิพีเดียในเชิงความเชื่อ กล่าวคือ ในบทความ “Wikipistemology” พอลลิสเห็นว่าวิกิพีเดียมีความน่าเชื่อถือพอสมควร และมีคุณค่าเชิงญาณวิทยาอื่น ๆ ที่สารานุกรมแบบดั้งเดิมไม่มี

พอลลิสเห็นว่าวิกิพีเดียมีความน่าเชื่อถือพอสมควร เนื่องจาก (1) วิกิพีเดียไม่ได้ไม่น่าเชื่อถือไปเสียทั้งหมด กล่าวคือ มีหลักฐานเชิงประจักษ์ที่สะท้อนให้เห็นว่าวิกิพีเดียเชื่อว่าไม่ได้ไม่น่าเชื่อถือไปเสียทั้งหมด ตัวอย่างเช่น มีการทดลองใส่ข้อมูลเท็จและดูว่าจะใช้เวลาานแค่ไหนที่ข้อมูลจะถูกแก้กลับไปเป็นข้อมูลที่ถูกต้อง ซึ่งส่วนใหญ่แล้วข้อมูลจะถูกแก้ภายในไม่กี่นาที่¹⁴ นอกจากนี้ยังมีการศึกษาจากวารสาร Nature ที่พบว่าวิกิพีเดียที่น่าเชื่อถือน้อยกว่าสารานุกรมบริเตนิกา (Britannica) เพียงเล็กน้อย¹⁵ กระนั้นก็ดี พอลลิสก็ให้ข้อสังเกตเพิ่มเติม

¹³ Wray, K. Brad. “The Epistemic Cultures of Science and Wikipedia: A Comparison” in *Episteme*. Vol. 6, issue 1. 2009, pp.38–51.

¹⁴ ตัวอย่างเช่น มีการ สร้างข้อบ่งชี้ปลอมขึ้นมาเพื่อใส่ข้อมูลเท็จลงไปในบทความหลาย ๆ บทความ แต่ข้อมูลเท็จทั้งหมดก็ถูกลบออกภายใน 13 ชั่วโมง โดยสืบเนื่องมาจากผู้ใช้วิกิพีเดียคนอื่นสังเกตว่าข้อบ่งชี้ของเขาใส่ข้อมูลเท็จจึงแก้ข้อมูลที่เขียนกลับทั้งหมด โปรดดู Halavais, Alex. “The Isuzu Experiment” in *Blog Entry at a Thaumaturgical Compendium*, 2004. Available at: <http://alex.halavais.net/index.php?p=794>. Accessed February 13, 2014.

¹⁵ สารานุกรมบริเตนิกาวิจารณ์วิธีวิทยาของการศึกษาในวารสาร Nature อย่างไรก็ตาม วารสาร Nature ก็ปกป้องวิธีวิทยาของตนเอง โปรดดู Giles, Jim. “Internet Encyclopedia Go Head to Head” in *Nature*. 438. 2005, pp. 900–901. นอกจากนี้ แมกนัสพบว่าในขณะที่วิกิพีเดียมีข้อผิดพลาดหลัก (major error) มากกว่าสารานุกรมบริเตนิกา แต่สารานุกรมบริเตนิกามีข้อผิดพลาดย่อย (minor error) มากกว่า

ว่าการศึกษาของวารสาร Nature เป็นการศึกษาจากคำเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์เท่านั้น และ (2) วิ
กิตีเดียไม่ได้ตรวจสอบไม่ได้ไปเสียทั้งหมดเนื่องจากอันที่จริงแล้ววิกิตีเดียเป็นเรื่องยากลำบากที่จะ
ตรวจสอบประวัติของผู้เขียนสารานุกรมแบบดั้งเดิม และในกรณีของวิกิตีเดีย เราสามารถคลิก
เพื่อตรวจสอบได้อย่างง่ายดายว่าผู้ที่เขียนคำหนึ่ง ๆ ในวิกิตีเดียเขียนคำอื่น ๆ อะไรอีกบ้างในวิ
กิตีเดียและสามารถประเมินผลงานเหล่านั้นได้¹⁶ นอกจากนี้ บางคนกล่าวถึงวิกิตีเดียใน
ฐานะที่เป็น “ปัญญาของกลุ่มคน” (Wisdom of Crowds) กล่าวคือ ผู้เขียนวิกิตีเดียเป็นกลุ่ม
ใหญ่ที่ไม่มีศูนย์กลางซึ่งประกอบด้วยสมาชิกที่แตกต่างกันและเป็นอิสระต่อกัน โดยลักษณะเช่นนี้ดู
เหมือนจะเป็นสิ่งที่ดีต่อการหาคำตอบที่ถูกต้องให้กับคำถามต่าง ๆ ด้วยลักษณะเหล่านี้ทำให้
ฟอลลิสเห็นว่าวิกิตีเดียมีความน่าเชื่อถือ¹⁷ (fairly reliable) โดยแทนที่จะเปรียบเทียบวิกิ
ตีเดียกับบริเตนนิกา เราควรเปรียบเทียบความน่าเชื่อถือของวิกิตีเดียกับความน่าเชื่อถือของ
แหล่งข้อมูลอื่น ๆ ที่ผู้ใช้จะใช้เมื่อไม่มีวิกิตีเดียมากกว่า¹⁸

นอกจากนี้ฟอลลิสเห็นว่าวิกิตีเดียยังมีคุณค่าในเชิงความเชื่อ (epistemic virtues) อื่น ๆ นั่นคือ (1) มีพลัง (power) เนื่องจากมีคำในวิกิตีเดียเป็นจำนวนมาก และมีผู้ที่อุทิศเวลา
ให้การสร้างและปรับปรุงคำในวิกิตีเดียเป็นจำนวนมากตลอดเวลาและมาจากทั่วโลก (2) มี
ความรวดเร็ว (speed) เนื่องจากเป็นสารานุกรมออนไลน์ที่มีได้มีกระบวนการกลั่นกรองโดย
บรรณาธิการเช่นสารานุกรมแบบดั้งเดิมและข้อมูลสามารถเข้าถึงได้อย่างรวดเร็วผ่านเครือข่าย
อินเทอร์เน็ต ทำให้การได้รับข้อมูลจากวิกิตีเดียมีความรวดเร็ว และ (3) มีความแพร่หลาย

วิกิตีเดีย โปรตุเกส Magnus, P. D. “Epistemology and the Wikipedia” in *Paper presented at North American Computing and Philosophy Conference*, Troy, New York, 2006. Available at: <http://hdl.handle.net/1951/42589>. Accessed February 5, 2014.

¹⁶ Fallis, Don. “Wikipistemology,” In. *Social Epistemology: Essential Readings*, eds. Goldman, Alvin and Whitcomb, Dennis, (Oxford: Oxford University Press 2011), pp 304–305

¹⁷ นอกจากนี้ ฟอลลิสยังเห็นว่าระดับความน่าเชื่อถือที่เราเรียกร้องต้องการจากแหล่งข้อมูลยังขึ้นอยู่กับสถานการณ์ กล่าวคือ หากเราหาข้อมูลเพื่อที่จะตัดสินใจว่าจะลงทุนครั้งใหญ่หรือจะทำการรักษาในทาง
การแพทย์อย่างไรนั้นดูเหมือนเราต้องการที่จะแน่ใจว่าข้อมูลนั้นถูกต้อง โดยในกรณีที่เรต้องการข้อมูลที่มี
ระดับความน่าเชื่อถือมาก เราควรตรวจสอบข้อมูลอีกครั้ง ทั้งนี้ มักมีข้อแนะนำว่าสารานุกรมควรเป็น
จุดเริ่มต้นมากกว่าจะเป็นจุดสุดท้ายของการวิจัย โปรตุเกส Fallis, Don. “Wikipistemology,” pp. 303.

¹⁸ Fallis, Don. “Wikipistemology,” pp. 303–304.

(fecundity) ด้วยเหตุที่วิกิพีเดียเป็นสารานุกรมที่ผู้ที่มีอินเทอร์เน็ตใช้สามารถเข้าถึงได้โดยไม่เสียค่าใช้จ่าย จึงทำให้วิกิพีเดียมีความแพร่หลาย¹⁹

ต่อมา เดโยราห์ เพอรอน โทลเลฟเซน (Deborah Perron Tollefsen) ก็พยายามให้เหตุผลสนับสนุนวิกิพีเดียในเชิงความเชื่อ โดยในบทความ “Wikipedia and the Epistemology of Testimony” (2009) เธอเสนอว่าวิกิพีเดียมีลักษณะเป็นคำบอกเล่าของกลุ่ม (group testimony) ซึ่งเธอเห็นว่าคำบอกเล่าของกลุ่มมีลักษณะแบบไม่เป็นผลรวม (non-summative) หรือไม่ขึ้นอยู่กับปัจเจกบุคคลในกลุ่ม ซึ่งจะเห็นได้ว่าวิกิพีเดียก็มีวัฒนธรรม กฎเกณฑ์และนโยบายของตนเอง และยังมีการใช้คำว่า “ชุมชนวิกิพีเดีย” (Wikipedia community) และ “ชาววิกิพีเดีย” (Wikipedians) บ่อย ๆ ในการถกเถียงทั้งในและนอกเว็บวิกิพีเดีย นอกจากนี้ในปี ค.ศ. 2008 ชาววิกิพีเดียยังจัดการสัมมนาประจำปีเกี่ยวกับวิกิพีเดียเพื่อพูดคุยเกี่ยวกับเนื้อหา นโยบาย และวัฒนธรรมของวิกิพีเดียที่กรุงอเล็กซานเดรีย ประเทศอียิปต์ การตัดสินใจเกี่ยวกับเนื้อหาในบทความ นโยบายและกระบวนการต่าง ๆ ของวิกิพีเดียมาจากการตกลงร่วมกัน (consensus) และแม้ว่าเนื้อหาของวิกิพีเดียจะสร้างขึ้นจากปัจเจกบุคคล แต่กระบวนการที่ตามมา ตัวอย่างเช่นการแก้ไขปรับปรุงบทความโดยผู้ใช้อื่น ๆ ประวัติการเปลี่ยนแปลงและการถกเถียงเกี่ยวกับเนื้อหาในบทความนั้นสามารถเข้าถึงได้อย่างเป็นสาธารณะ ลักษณะเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่าวิกิพีเดียไม่ใช่เพียงแต่กลุ่มของปัจเจกบุคคล และเป็น “กลุ่มที่มีโครงสร้าง” (structured group) โทลเลฟเซนเห็นว่าทำให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของวิกิพีเดียอ้างอิงแนวคำตอบแบบลดทอนนิยมของ เจ. แอดเลอร์ (J. Adler) ที่เห็นว่าเหตุผลในการเชื่อคำบอกเล่าของผู้อื่นจะต้องพิจารณาว่าคำบอกเล่านั้นขัดแย้งกับความเชื่ออื่น ๆ ที่เรามีอยู่ก่อนหรือเปล่า²⁰

¹⁹ ฟอลลิสได้กล่าวถึงการพยายามปรับปรุงความน่าเชื่อถือและความสามารถถูกตรวจสอบได้ของวิกิพีเดียของเว็บ citizendium.org ว่ามีการให้ผู้เชี่ยวชาญเป็นผู้เขียนและบรรณาธิการของสารานุกรม และคำต่าง ๆ นั้นต้องมีคุณภาพผ่านมาตรฐานซึ่งตรวจสอบโดยบรรณาธิการก่อนจึงจะสามารถเผยแพร่บนเว็บไซต์ได้ อย่างไรก็ตาม ฟอลลิสเห็นว่าการทำเช่นนี้ก็อาจทำให้คุณค่าเชิงญาณวิทยาอื่น ๆ หายไป ตัวอย่างเช่น สารานุกรมที่ได้รับการปรับปรุงในลักษณะดังกล่าวก็อาจจะไม่มีความรวดเร็วอย่างเช่นที่วิกิพีเดียเป็น โปรดดู Fallis, Don. “Wikipistemology,” pp. 305–306.

²⁰ โทลเลฟเซนเห็นว่าเราไม่สามารถให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของวิกิพีเดียโดยอ้างอิงแนวคำตอบแบบลดทอนนิยมของฟริกเกอร์ได้ เนื่องจากข้อเสนอของฟริกเกอร์เป็นข้อเสนอที่เราตรวจสอบความ

นอกจากนี้ พี. ดี. แมกนัส (P. D. Magnus) ยังมีการพยายามให้เหตุผลสนับสนุนวิกิพีเดียในเชิงความเชื่ออีกเช่นกัน กล่าวคือ แมกนัสเห็นว่าแม้วิกิพีเดียจะไม่ผ่านเกณฑ์การประเมินข้อมูลที่เคยใช้กันมาในอดีตเนื่องจากเป็นสารานุกรมที่มีลักษณะเฉพาะบางประการ แต่ก็ได้หมายความว่าเราจะต้องปฏิเสธวิกิพีเดียในฐานะแหล่งข้อมูลแหล่งหนึ่งเนื่องจากเป็นสารานุกรมที่สามารถเข้าถึงได้อย่างสะดวกรวดเร็ว แมกนัสจึงเสนอวิธีการในเชิงความเชื่อใหม่ ๆ ที่ทำให้สามารถใช้วิกิพีเดียได้อย่างมีความรับผิดชอบ โดยในบทความ “On Trusting Wikipedia” แมกนัสอภิปรายเกณฑ์ในการประเมินข้อมูลจากแหล่งอื่น ๆ และแสดงให้เห็นว่าหากพิจารณาวิกิพีเดียผ่านเกณฑ์เหล่านั้น วิกิพีเดียจะไม่ผ่านเกณฑ์ทั้งหมด²¹ อย่างไรก็ตาม

น่าเชื่อถือของผู้อื่น แต่ในกรณีของวิกิพีเดียเราไม่สามารถตรวจสอบผู้เขียนบทความเป็นรายบุคคลได้ โปรดดู Tollefsen, Deborah Perron. “Wikipedia and the Epistemology of Testimony” in *Episteme*. Vol. 6, issue 01. 2009, pp.14-20

²¹ แมกนัสอภิปรายว่าเกณฑ์ในการประเมินข้อมูลจากแหล่งอื่น ๆ มีดังนี้

- (1) Authority หรือการดูว่าข้อมูลน่าเชื่อถือหรือไม่ ในบางกรณีเราดูว่าข้อมูลนั้นมาจากใคร หรือมาจากแหล่งที่ควรเชื่อหรือไม่
- (2) Plausibility of Style หรือการดูว่าข้อมูลน่าเชื่อถือหรือไม่ ในบางกรณีเราดูจากแนวทางการเขียน หรือดูว่าแนวทางการเขียนสอดคล้องกับเนื้อหาหรือข้อมูลหรือไม่
- (3) Plausibility of Content หรือการดูว่าข้อมูลน่าเชื่อถือหรือไม่ ในบางกรณีเราดูจากความเป็นไปได้ของเนื้อหา ว่าดูเป็นไปได้จริงหรือไม่
- (4) Calibration หรือการดูว่าข้อมูลน่าเชื่อถือหรือไม่ ในบางครั้งใช้วิธีเปรียบเทียบกับเนื้อหาที่เกี่ยวข้องที่รู้มาก่อน นั่นคือถ้าเนื้อหาส่วนอื่น ๆ กล่าวถูกต้อง เนื้อหาส่วนที่ยังไม่รู้ก็ควรจะถูกต้อง
- (5) Sampling หรือการดูว่าข้อมูลน่าเชื่อถือหรือไม่ ในบางครั้งใช้วิธีเปรียบเทียบกับเนื้อหาในเรื่องเดียวกันจากที่อื่นหรือแหล่งอื่น

อย่างไรก็ตาม แมกนัสเห็นว่าหากพิจารณาวิกิพีเดียผ่านเกณฑ์เหล่านั้น วิกิพีเดียจะไม่ผ่านเกณฑ์ทั้งหมด กล่าวคือ ในกรณีของวิกิพีเดียนั้นจะเห็นได้ว่าไม่สามารถรู้ได้ว่าผู้เขียนบทความคือใคร ด้วยลักษณะของวิกิพีเดียที่ไม่มีบรรณาธิการ ทำให้ขาดศูนย์กลางในการควบคุมคุณภาพบทความ เมื่อเป็นเช่นนี้ทำให้ไม่สามารถประเมินว่าวิกิพีเดียเชื่อถือโดยอาศัยเกณฑ์ authority ได้ ต่อมา ในกรณีของวิกิพีเดีย เราไม่สามารถประเมินด้วยเกณฑ์ Plausibility of Style ได้เนื่องจากคนที่มาปรับปรุงแนวทางการเขียนในบทความของวิกิพีเดีย เช่นปรับปรุงไวยากรณ์ โครงสร้าง หรือการใช้คำสัพท์ อาจมิได้มีความรู้ใด ๆ เกี่ยวกับบทความที่เขียนเลยก็เป็นได้ เมื่อเป็นเช่นนี้การดูแนวทางการเขียนจึงไม่สามารถช่วยตัดสินความน่าเชื่อถือของวิกิพีเดีย และ

แมกนัสเห็นด้วยกับโครี ดอกเทอโรล (Cory Doctorow) ที่เสนอว่าผู้ใช้วิกิพีเดียจะต้องมีทักษะใหม่ ๆ เกี่ยวกับการใช้สารานุกรมแบบนี้ โดยผู้ใช้ไม่ควรพิจารณาแค่บทความ แต่ต้องพิจารณาประวัติที่ผ่านมาในการเขียนบทความและหน้ากระดานสนทนาของบทความนั้น ๆ ด้วย แมกนัสเองก็คิดว่าผู้ใช้วิกิพีเดียอย่างรับผิดชอบจะต้องมองวิกิพีเดียให้แตกต่างจากสารานุกรมดั้งเดิมอื่น ๆ และผู้ใช้ที่ไม่รู้ว่าวิกิพีเดียมีลักษณะที่สามารถแสดงประวัติการเขียนบทความในอดีตหรือมีหน้ากระดานสนทนาของบทความไม่สามารถใช้สารานุกรมนี้ได้ นอกจากนี้ แมกนัสยังมิข้อเสนอว่าวิกิพีเดียสามารถแสดงบทความเวอร์ชันตามเวลาที่เคยปรากฏตามที่ต้องการได้ เขาเห็นว่าการอ้างอิงวิกิพีเดียในเว็บอื่น ๆ ควรมีการลิงก์มาทั้งยังเวอร์ชันแบบดังกล่าวและเวอร์ชันปัจจุบัน²²

2.2 การให้เหตุผลสนับสนุนในเชิงไม่ใช่ความเชื่อ (non-epistemic)

นอกจากการพยายามให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียโดยอาศัยการพิจารณาคุณค่าในเชิงความเชื่อ เช่นความน่าเชื่อถือของผู้เขียนบทความ ความถูกต้องเที่ยงตรงของข้อมูลอย่างที่ไคกล่าวไปข้างต้น ยังมีการพยายามให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียในเชิงไม่ใช่ความเชื่อด้วย ตัวอย่างเช่นข้อเสนอของ ฌอน กู๊ดวิน (Jean Goodwin) ในบทความ “The Authority of Wikipedia” ที่พยายามให้เหตุผลสนับสนุนวิกิพีเดียด้วยเหตุผลเชิงปฏิบัติ (pragmatic) กล่าวคือ เขาเห็นว่าเป็นเรื่องยากลำบากที่จะตรวจสอบ

แมกนัสเห็นว่าเราไม่สามารถประเมินวิกิพีเดียด้วยเกณฑ์ Plausibility of Content ได้เนื่องจากแม้ว่าจะเอาข้อมูลที่เจอแล้วแต่ก็เป็นไปได้เสมอที่จะยังมีข้อผิดพลาดอยู่ และเกณฑ์ Calibration ก็ไม่สามารถช่วยตัดสินความน่าเชื่อถือของวิกิพีเดียได้เช่นเดียวกัน เนื่องจากเราต้องมีความรู้เกี่ยวกับหัวข้อนั้น ๆ และมีแหล่งข้อมูลอื่น ๆ ที่มีได้ถูกอ้างอิงอยู่ในบทความบนวิกิพีเดียเพื่อมาใช้ตรวจสอบ ซึ่งอันที่จริงแล้วข้อมูลที่เรารวบรวมว่าถูกหรือรู้ก่อนว่าถูกก็มีได้มีนัยว่าข้อมูลส่วนที่เราไม่รู้จักจะต้องตามมา ท้ายที่สุด เกณฑ์ Sampling ก็ไม่สามารถช่วยตัดสินความน่าเชื่อถือของวิกิพีเดียได้ตามความคิดของแมกนัส เนื่องจากหลายเว็บไซต์คัดลอกข้อมูลจากวิกิพีเดียไปโดยไม่ได้อ้างอิงหรือเครดิตข้อมูล จึงทำให้การตรวจสอบความน่าเชื่อถือของวิกิพีเดียโดยพิจารณาเปรียบเทียบกับข้อมูลจากแหล่งอื่น ๆ ไม่สามารถทำได้เช่นเดียวกัน แต่แม้จะมีปัญหาดังที่ไคกล่าวไปข้างต้น แมกนัสก็เห็นว่าเราไม่ควรทิ้งวิกิพีเดียในฐานะแหล่งข้อมูลแหล่งหนึ่งเนื่องจากสารานุกรมดังกล่าวเป็นแหล่งข้อมูลที่เข้าถึงได้สะดวกรวดเร็ว สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Magnus, P. D. “On Trusting Wikipedia” in *Episteme*. Vol. 6, issue 1. 2009, pp. 79–87.

²² Magnus, P. D. “On Trusting Wikipedia”, pp. 87–88.

ความเชี่ยวชาญของผู้เขียนบทความในวิกิพีเดีย อย่างไรก็ตาม กูดวินเห็นว่าวิกิพีเดียมีเป้าหมายในการทำสารานุกรมที่สูงส่ง (noble) และชาววิกิพีเดียต่างก็ใส่ใจกับผลงานของตนเองเป็นอย่างมาก ดังจะเห็นได้จากการมีนโยบายหรือกระบวนการควบคุมคุณภาพที่ซับซ้อน ตัวอย่างเช่น ผู้ใช้สามารถติดตามดูการเปลี่ยนแปลงของบทความได้เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงในเนื้อหาได้ทันที ผู้ใช้สามารถตรวจสอบคำอื่น ๆ ที่ผู้ใช้คนใดคนหนึ่งเขียนทั้งหมดได้ ผู้ใช้สามารถร่วมอภิปรายถกเถียงเกี่ยวกับบทความใดบทความหนึ่งกับผู้ใช้คนอื่น ๆ ได้ และยังมีระบบป้ายเตือน (tag) สำหรับบทความที่ยังมีปัญหาหรือไม่สมบูรณ์ นอกจากนี้ วิกิพีเดียยังให้ทุกคนสามารถเข้าถึงข้อมูลในสารานุกรมนี้ได้โดยไม่เสียค่าใช้จ่ายใด ๆ จากสิ่งเหล่านี้ทำให้เขาไว้วางใจวิกิพีเดีย หรือทำให้เป็นเรื่องมีเหตุผลที่จะใช้วิกิพีเดีย นั่นคือการที่กูดวินเห็นระบบเตือนต่าง ๆ ในบทความของวิกิพีเดียทำให้เขาเห็นว่าสังคมวิกิพีเดียเป็นสังคมที่ใหญ่ มีการจัดระบบเป็นอย่างดี และทำงานอย่างหนัก ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นเหตุผลที่ทำให้การเชื่อถือในวิกิพีเดียเป็นเรื่องมีเหตุผล²³

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยไม่เห็นว่าการข้อเสนอของกูดวินจะช่วยให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียได้ เนื่องจากการที่วิกิพีเดียมีระบบควบคุมคุณภาพที่ซับซ้อนนั้นมิได้มีนัยตามมาเลยว่าคุณค่าเชื่อทั้งหมดที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียจะมีเหตุผลสนับสนุน หรือลักษณะดังกล่าวไม่เพียงพอที่จะให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อทั้งหมดที่มาจากวิกิพีเดีย เนื่องจากแม้ระบบตรวจสอบจะมีประสิทธิภาพมากแค่ไหนแต่ก็เป็นไปได้ที่จะมีคนประสังหรณ์หรือไม่ได้ตั้งใจใส่ข้อมูลเท็จหรือเอาข้อมูลที่ถูกต้องออกจากบทความในสารานุกรม และแม้ว่าจะมีการแก้ไขกลับที่เร็วกว่าสารานุกรมแบบดั้งเดิม แต่ก็เป็นไปได้ที่จะมีผู้ใช้เข้ามาลบค้นข้อมูลในช่วงเวลาที่บทความประกอบด้วยข้อมูลเท็จ ทั้งนี้ ในส่วนของการตอบปัญหาการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีที่มาจากวิกิพีเดียที่ผ่านมา แม้ว่าการเสนอของฟอลลิสจะพยายามแสดงให้เห็นคุณค่าเชิงญาณวิทยาอื่น ๆ ของวิกิพีเดีย และพยายามแสดงให้เห็นว่าวิกิพีเดียมีลักษณะเฉพาะบางอย่างที่พอจะเชื่อถือได้ แต่ผู้วิจัยเห็นว่าข้อเสนอดังกล่าวมุ่งเน้นไปที่ลักษณะของวิกิพีเดียจน “ละเลย” หน้าที่บางประการของผู้ใช้วิกิพีเดียว่าควรมีลักษณะเช่นใดก่อนที่ความเชื่อของเขาที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียจะมีเหตุผลสนับสนุน

²³ Goodwin, Jean. "The Authority of Wikipedia" in *OSSA Conference Archive*. 2009. Available at: <http://works.bepress.com/jeangoodwin/2>. Accessed February 15, 2014.

นอกจากนี้ ผู้วิจัยก็คิดว่าข้อเสนอของโทลเลเฟเซนเกี่ยวกับการให้เหตุผลสนับสนุนวิกิพีเดียโดยอาศัยแนวคิดลตทอนนิยมเกี่ยวกับคำบอกเล่าของกลุ่มนั้นมีปัญหาเช่นเดียวกัน กล่าวคือ โทลเลเฟเซนมุ่งพิจารณาความน่าเชื่อถือของวิกิพีเดียโดยดูว่าสิ่งที่วิกิพีเดียอธิบายนั้น ขัดแย้งกับความเชื่ออื่น ๆ ที่เรามีอยู่ก่อนหรือเปล่า อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าการที่คำบอกเล่าจากวิกิพีเดียไม่ขัดแย้งกับความเชื่ออื่น ๆ ที่เรามีอยู่ก่อนไม่ได้มีนัยตามมาเลยว่สิ่งที่วิกิพีเดียบอกว่าเชื่อถือได้ ทั้งนี้ ผู้วิจัยเห็นด้วยกับข้อเสนอของแมกนัสมากที่สุด เนื่องจากผู้วิจัยเห็นว่า “การให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่ได้ข้อมูลมาจากวิกิพีเดียเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับผู้เชื่อเป็นหลัก” การพยายามอภิปรายวิกิพีเดียมีลักษณะเป็นหรือไม่เป็นเช่นใดนั้น “อาจมิได้เกี่ยวข้องโดยตรง” ว่าจะทำให้ข้อมูลจากแหล่งดังกล่าวน่าเชื่อถือหรือไม่น่าเชื่อถือทั้งหมดหรือไม่ และไม่ได้เกี่ยวข้องโดยตรงว่าจะทำให้ความเชื่อที่มีฐานมาจากแหล่งข้อมูลนั้นเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลสนับสนุนเสมอไปหรือไม่ แต่ประเด็นสำคัญคือผู้เชื่อที่สร้างความเชื่อโดยมีพื้นฐานมาจากวิกิพีเดียเรียนรู้ลักษณะเฉพาะต่าง ๆ ของวิกิพีเดียและพยายามสร้างความเชื่ออย่างระมัดระวังและรับผิดชอบเพียงพอหรือไม่ ทั้งนี้ ผู้วิจัยมิได้หมายความว่าการศึกษาว่า “วิกิพีเดียมีลักษณะเป็นหรือไม่เป็นอย่างไร” นั้นไม่สำคัญ การพิจารณาดังกล่าวยังเป็นสิ่งสำคัญอยู่ แต่เป็นการพิจารณาที่ “เป็นไปเพื่อ” การรู้เท่าทันว่าผู้เชื่อแต่ละคนมีกระบวนการก่อนที่จะเชื่อข้อมูลจากวิกิพีเดียที่เหมาะสมกับลักษณะเฉพาะของวิกิพีเดียหรือไม่ กล่าวคือ การพิจารณาลักษณะของวิกิพีเดียมิได้ทำให้ตัดสินได้อย่างแน่นอนว่าความเชื่อที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียมีเหตุผลสนับสนุนหรือไม่มีเหตุผลสนับสนุนเสมอไป แต่เป็นการพิจารณาที่เป็นไปเพื่อใช้เป็นหลักเกณฑ์ว่าผู้เชื่อมีกระบวนการก่อนที่จะเชื่อข้อมูลจากวิกิพีเดียที่เหมาะสมกับลักษณะเฉพาะของวิกิพีเดียหรือไม่ ข้อเสนอของผู้วิจัยจึงมิใช่เป็นการพยายามให้เหตุผลสนับสนุนข้อมูลจากวิกิพีเดียทั้งหมด แต่เป็นการเสนอว่าเมื่อใดที่ความเชื่อที่ถูกสร้างจากวิกิพีเดียจึงจะถือว่ามีความเหตุผลสนับสนุน นอกจากนี้ ผู้วิจัยยังเห็นว่าเป็นเรื่องยากที่จะให้เหตุผลสนับสนุนข้อมูลจากวิกิพีเดียทั้งหมดเนื่องจากลักษณะเฉพาะของวิกิพีเดียที่สามารถเปลี่ยนแปลงเนื้อหาได้เสมอโดยใครก็ตามที่เข้าถึงอินเทอร์เน็ตได้ หรืออาจเข้าใจได้ว่าเราไม่อาจใช้ลักษณะเฉพาะต่าง ๆ ของวิกิพีเดียเป็นเหตุผลสนับสนุนความเชื่อทั้งหมดที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียได้ เนื่องจากลักษณะเฉพาะของวิกิพีเดียนั้นสามารถเปลี่ยนแปลงเนื้อหาได้เสมอโดยใครก็ตามที่เข้าถึงอินเทอร์เน็ตได้ แต่เราสามารถใช้ “ลักษณะของวิกิพีเดีย” ให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียได้

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จากการพิจารณา

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

ศรประภา ชวนะญาน

ถ้าผู้เชื่อสร้างความเชื่อที่มีฐานจากวิกิพีเดียโดยมีกระบวนการสร้างความเชื่อที่คำนึงถึงลักษณะเฉพาะต่าง ๆ เหล่านั้น

จะเห็นได้ว่า หลักฐานในเชิงสังคมจะเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ก็ต่อเมื่อหลักฐานดังกล่าวนำไปสู่ความเชื่อที่จริง ซึ่งเท่ากับว่าข้อเสนอที่ได้จากการพิจารณาในส่วนนี้เป็นการให้คุณค่ากับ “ความเชื่อที่จริง” ว่าเป็นเป้าหมายสำคัญของกิจกรรมเชิงความเชื่อบนเครือข่ายอินเทอร์เน็ต ประเด็นดังกล่าวสอดคล้องกับที่โกลด์แมนเสนอเอาไว้ในญาณวิทยาที่แท้จริงว่าคุณค่าที่แท้จริงพื้นฐานคือการมีความเชื่อที่จริง²⁴ ซึ่งผู้วิจัยก็เห็นด้วยว่าการมีความเชื่อที่จริงมีคุณค่าแบบพื้นฐานในญาณวิทยา²⁵ อย่างไรก็ตาม ในส่วนต่อ ๆ ไป ผู้วิจัยจะพิจารณาประเด็นอื่น ๆ ที่แสดงให้เห็นว่าการพิจารณาประเด็นปัญหาทางญาณวิทยาสังคมเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ตยังมีคุณค่าในเชิงความเชื่ออื่น ๆ (นอกเหนือจากการมีความเชื่อที่จริง) ซึ่งควรตระหนักถึงอยู่ด้วย

III

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ตอันดับต่อมาที่ผู้วิจัยจะพิจารณาเป็นประเด็นที่ทำให้เห็นว่ามีความน่าเชื่อถือในเชิงเป็นเครื่องมือบางประการที่นำไปสู่คุณค่าพื้นฐานเกี่ยวกับความเชื่อที่จริง โดยคุณค่านี้นี้ดังกล่าวช่วยตัดสินว่าความเชื่อ

²⁴ จะเห็นได้ว่าข้อเสนอของโกลด์แมนให้ความสำคัญกับ “ความจริง” (truth) ซึ่งใน KSW โกลด์แมนกล่าวถึงข้อโต้แย้งที่อาจเกิดขึ้นต่อ “ความจริง” ที่เขาเสนอและพยายามปกป้องข้อเสนอของตนจากข้อโต้แย้งดังกล่าว ตัวอย่างเช่น อาจมีผู้โต้แย้งว่า “ความรู้” และ “ความจริง” (truth) เป็นผลผลิตของภาษา จึงไม่มีความจริงที่เป็นอิสระจากภาษาซึ่งทำให้ความคิดเป็นจริงหรือเท็จได้ โดยในกรณีดังกล่าว โกลด์แมนพยายามให้ตัวอย่างสถานการณ์หลายสถานการณ์ที่สะท้อนให้เห็นว่าความคิดมิใช่ผลผลิตของภาษาเสมอไป โปรดดู Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*, p. 17.

²⁵ อริสโตเติลเองก็เห็นว่า “มนุษย์โดยธรรมชาติแล้วปรารถนาที่จะรู้” (All men by nature desire to know.) ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าความปรารถนาที่จะรู้มีคุณค่าบางประการ แม้ว่าอาจมีผู้ตั้งคำถามว่าในหลายกรณีเราปรารถนาที่จะรู้เพื่อเอาความรู้นั้นไปทำประโยชน์อย่างอื่นซึ่งทำให้อาจเห็นไปว่าความรู้ได้มีค่าในตัวเอง แต่ก็มีหลายกรณีที่เรารับรู้โดยที่มิได้เป็นไปเพื่ออย่างอื่นนอกเหนือจากการได้ความรู้ นั่นซึ่งลักษณะเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่าความรู้สามารถเป็นจุดหมายที่มีคุณค่าในตัวเองได้ โปรดดู Aristotle. *Metaphysics*. Tran Ross, W. D. (KS: Digiread.com 2006)

เช่นใดที่น่าจะนำไปสู่ความเชื่อที่จริงได้มากกว่ากัน ซึ่งข้อสังเกตเกี่ยวกับคุณค่าในเชิงความเชื่อในส่วนนี้มีได้ขัดแย้งกับข้อเสนอของโกลด์แมน เนื่องจากโกลด์แมนเองอธิบายว่า “ความเชื่อที่จริง” เป็นคุณค่าพื้นฐาน และคุณค่าอื่น ๆ นอกเหนือจากนี้เป็นคุณค่าที่เป็นเครื่องมือเพื่อนำไปสู่คุณค่าพื้นฐาน²⁶ ซึ่งเท่ากับว่าโกลด์แมนมิได้ปฏิเสธคุณค่ารองที่มีเป้าหมายเพื่อนำไปสู่คุณค่าพื้นฐาน กระนั้นก็ดี ในส่วนนี้ผู้วิจัยจะพยายามอภิปรายเพื่อให้เห็นชัดขึ้นว่าตัวอย่างของคุณค่ารองดังกล่าวคืออะไร

ประเด็นปัญหาที่ผู้วิจัยจะกล่าวถึงในส่วนนี้เป็นประเด็นปัญหาเกี่ยวกับญาณวิทยาเชิงสังคมที่วิเคราะห์ระบบในเชิงความเชื่อ หรือเป็นประเด็นในญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทที่ 3 ตามการแบ่งประเภทของโกลด์แมนที่กล่าวถึงไปในส่วนแรก โดยในที่นี้ผู้วิจัยมองเครือข่ายอินเทอร์เน็ตเป็นระบบระบบหนึ่งที่มีรูปแบบบางอย่างที่มีผลต่อแนวคิดในเชิงความเชื่อของสมาชิกในระบบในเชิงความเชื่อนั้น ๆ ตัวอย่างเช่น การเข้าถึงระบบจะต้องทำกระทำผ่านคอมพิวเตอร์หรืออุปกรณ์โมบายดีไวซ์ต่าง ๆ มีการส่งต่อข้อมูลที่สะดวกรวดเร็ว และแทบไม่สามารถปิดกั้นการเข้าถึงข้อมูลได้จริง นอกจากนี้ในบางกรณียังเปิดโอกาสให้ผู้ที่ไม่เปิดเผยตนเองในการติดต่อสื่อสารระหว่างกัน ซึ่งประเด็นนี้เองที่ผู้วิจัยเลือกมาอภิปรายในบทความชิ้นนี้ เนื่องจากมักเข้าใจกันว่า “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” (anonymity) เกี่ยวพันกับความน่าเชื่อถือในเชิงความเชื่อของข้อมูล หรือมักเข้าใจกันว่าการเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับผู้เขียนจะทำให้ข้อมูลน่าเชื่อถือมากขึ้นหรืออย่างน้อยก็ทำให้ผู้อ่านสามารถประเมินความน่าเชื่อถือของข้อมูลได้ ตัวอย่างเช่น มีการพยายามแก้ไขความน่าเชื่อถือของเว็บสารานุกรมวิกิพีเดียโดยการพัฒนาเว็บไซต์สารานุกรม “citizendium.org” ที่จะต้องสามารถระบุตัวตนจริง ๆ ของผู้เขียนสารานุกรมแต่ละคำได้ว่าเป็นใครเพื่อที่จะทำให้ผู้ใช้สามารถประเมินความน่าเชื่อถือของเนื้อหาจากผู้เขียนได้ โดยในส่วนนี้ผู้วิจัยจะอภิปรายข้อถกเถียงเกี่ยวกับการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” กับคุณค่า “ที่แท้จริง” 2 แบบ (ซึ่งหมายถึงการหลีกเลี่ยงความเท็จและการพยายามหาความจริง) และผู้วิจัยต้องการโต้แย้งในท้ายที่สุดว่า เราไม่อาจยืนยันได้ชัดเจนว่า “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” จะมีผลทำให้คุณค่าที่แท้จริงลดลง และ “การเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” จะมีผลทำให้คุณค่าในที่แท้จริงเพิ่มขึ้น จึงเท่ากับว่าลักษณะของการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองมิได้ทำให้คุณค่าที่

²⁶ Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*, p. 87.

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จากการพิจารณา

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

ศศิประภา ชวนะญาน

แท้จริงเพิ่มขึ้นหรือลดลงเสมอไป ซึ่งในส่วนท้ายผู้วิจัยจะเสนอว่ามีคุณค่ารองอื่น ๆ ที่ช่วยลดสิ้นความเชื่อที่มีฐานมาจากข้อมูลที่ไม่เปิดเผยว่าผู้เขียนคือใครบนเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

อย่างที่ได้อธิบายไปแล้ว โกลด์แมนเห็นว่าการมีความเชื่อที่จริงเป็นเป้าหมายหรือคุณค่าที่สำคัญมากในการศึกษามิติในเชิงสังคมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อในทัศนะของโกลด์แมน ทั้งนี้ ซี. เอ. เจ. โคดี้ (C. A. J. Coady) เห็นว่าแนวคิด “ญาณวิทยาที่แท้จริง” มี 2 รูปแบบใหญ่ ๆ ด้วยกันคือแนวคิดญาณวิทยาที่แท้จริงแบบหลีกเลี่ยงความเท็จ (error-avoiding veritism) และแนวคิดญาณวิทยาที่แท้จริงแบบแสวงหาความจริง (truth-seeking veritism) ซึ่งการแบ่งนี้มีพื้นฐานมาจากการแบ่งประเภทของวิลเลียม เจมส์ (William James) เกี่ยวกับหน้าที่ 2 รูปแบบเกี่ยวกับความคิดเห็น นั่นคือ “เราต้องรู้ความจริงและเราต้องหลีกเลี่ยงความเท็จ” ซึ่งหน้าที่ 2 รูปแบบนี้แตกต่างกัน ตัวอย่างเช่น กิจกรรมในเชิงความเชื่อบางอย่างช่วยให้เราปฏิเสธหรือหลีกเลี่ยงความเท็จ แต่กิจกรรมเหล่านั้นก็ไปปิดกั้นหน้าที่ของเราที่จะรู้ความจริง โดยแนวคิด “ญาณวิทยาที่แท้จริง” แบบหลีกเลี่ยงความเท็จให้ความสำคัญกับการหลีกเลี่ยงความเท็จ ส่วนแนวคิด “ญาณวิทยาที่แท้จริง” แบบแสวงหาความจริงให้ความสำคัญกับการได้มาซึ่งความเชื่อที่จริง²⁷ ซึ่งผู้วิจัยเห็นด้วยกับข้อเสนอของโคดี้ว่า “การหลีกเลี่ยงความเท็จ” นั้นแตกต่างจาก “การแสวงหาความจริง” กล่าวคือ เป็นไปได้ที่การพยายามหลีกเลี่ยงความเท็จจะไม่ทำให้เรารู้ความจริง กระนั้นทั้งสองอย่างก็มีความที่ให้คุณค่ากับการมีความเชื่อที่จริงเหมือนกัน

เมื่อเป็นเช่นนี้ หากผู้วิจัยต้องการอภิปรายเรื่อง “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” ว่ามี “คุณค่าที่แท้จริง” อย่างไร ผู้วิจัยจึงต้องอภิปรายถึงความสัมพันธ์ระหว่าง “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” ว่ามีความสัมพันธ์กับ “การหลีกเลี่ยงความเท็จ” และ “การแสวงหาความจริง” อย่างไร ซึ่งโกลด์แมน โคดี้ ริชาร์ด โพสเนอร์ (Richard Posner) และคาเรน ฟรอส-อาร์โนลด์ (Karen Frost-Arnold) ได้อภิปรายเกี่ยวกับประเด็นดังกล่าวเอาไว้ที่น่าสนใจ ดังนั้น ก่อนที่จะอภิปรายต่อไป ผู้วิจัยจะอภิปรายเกี่ยวกับข้อเสนอของนักคิดทั้ง 4 ท่านนี้เสียก่อน

²⁷ Coady, David. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. (Oxford: Blackwell 2012), pp. 5-7.

โกลด์แมนอภิปรายเกี่ยวกับประเด็นปัญหาดังกล่าวเอาไว้โดยอ้างอิงเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับเว็บล็อก (weblog)²⁸ กล่าวคือ ในบทความ “The Social Epistemology of Blogging” โกลด์แมนเห็นว่าข่าวสารจากเว็บล็อกมีคุณค่าในเชิงญาณวิทยาน้อยกว่าสื่อสิ่งพิมพ์แบบดั้งเดิมที่มีนักหนังสือพิมพ์เป็นผู้ดำเนินการ เนื่องจากนักหนังสือพิมพ์ถูกระตุ้นโดยตำแหน่งหน้าที่การทำงานให้พยายามทำงานของตนให้ดี²⁹ ซึ่งข้อเสนอในลักษณะดังกล่าวสะท้อนให้เห็นสมมติฐานว่า “การเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” (accountability) เป็นสิ่งที่ดีกว่าหากต้องการความน่าเชื่อถือในเชิงความเชื่อของข้อมูล นอกจากนี้ โกลด์แมนโต้แย้งว่า “คุณค่าที่แท้จริง” ของสื่อ

²⁸ เว็บล็อก (weblog) เป็นรูปแบบเว็บไซต์ (ที่เขียนโดยเทคโนโลยีการเขียนเว็บแบบ 2.0) ประเภทหนึ่ง ซึ่งข้อมูลต่าง ๆ ในเว็บล็อกจะเรียงลำดับตามเวลาในการเขียน ซึ่งจะแสดงข้อมูลที่เขียนล่าสุดไว้แรกสุดหรือบนสุด โดยทั่วไปบล็อกแตกต่างจากเว็บไซต์ที่เขียนโดยเทคโนโลยีการเขียนเว็บแบบ 1.0 ตรงที่บล็อกจะเปิดให้ผู้เข้ามาอ่านข้อมูลสามารถแสดงความคิดเห็นต่อท้ายข้อความที่เจ้าของบล็อกเป็นคนเขียน ซึ่งทำให้ผู้เขียนสามารถได้ข้อคิดเห็นตอบกลับเกี่ยวกับสิ่งที่ตนเองเขียนโดยทันที

²⁹ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Goldman, Alvin. “The Social Epistemology of Blogging,” in *Information Technology and Moral Philosophy*, eds Hoven, J, and Weckert, J. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 111–122. ในส่วนของข้อเสนอดังกล่าวของโกลด์แมน โคดี้โต้แย้งว่าการอ้างเหตุผลของโกลด์แมนมีข้อบกพร่อง กล่าวคือ การที่นักหนังสือพิมพ์หรือผู้ที่เขียนข่าวตามสื่อสิ่งพิมพ์แบบดั้งเดิมจะได้เงินเดือนจากการทำงานดังกล่าวมิได้มีนัยว่าผู้ที่เขียนข่าวตามสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิมจะน่าเชื่อถือมากกว่าผู้เขียนเว็บล็อกที่ไม่ได้เงินจากการเขียนเว็บล็อก โคดี้เห็นว่าดูเหมือนว่าการพยายามเสนอความจริงมิได้ถูกจำกัดขอบเขตว่าผู้เขียนจะได้เงินจากการเขียนหรือไม่ แม้ักเขียนข่าวตามสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิมจะต้องพยายามทำให้ผู้อ่านยังคงเป็นผู้อ่านต่อไปโดยการพยายามเสนอความจริงและหลีกเลี่ยงความเท็จ แต่อันที่จริงแล้วผู้เขียนบล็อกเองก็ถูกระตุ้นโดยความพยายามที่จะทำให้ผู้อ่านยังคงเป็นผู้อ่านต่อไปโดยการพยายามเสนอความจริงและหลีกเลี่ยงความเท็จเช่นเดียวกัน เพราะถ้าผู้เขียนบล็อกไม่ได้ต้องการผู้อ่าน ก็ไม่จำเป็นต้องมานำเสนอข้อมูลในเว็บล็อก แต่สามารถเขียนข้อมูลลงในไดอารี่ส่วนตัวของได้ โคดี้จึงสรุปว่าผู้เขียนเว็บล็อกก็ถูกระตุ้นโดยความปรารถนาที่จะทำให้ผู้อ่านเป็นผู้อ่านต่อไปเช่นเดียวกันกับผู้เขียนข่าวตามสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิม นอกจากนี้ แม้ว่าผู้ที่เขียนข่าวตามสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิมจะทำงานด้านการเขียนข่าวโดยตรง ได้รับเงินเดือนจากงานนี้ ทำให้สามารถมีเวลาทุ่มเทให้กับการทำงานอย่างเต็มที่เพราะเป็นอาชีพของตนเอง แต่โคดี้ก็เห็นว่าหากพิจารณาเวลาที่นักเขียนเว็บล็อก “ทั้งหมด” ทุ่มเทให้กับการเขียนบล็อกของตน ก็จะพบว่าจำนวนเวลารวมทั้งหมดจะมากกว่าเวลาที่ผู้ที่เขียนข่าวตามสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิมทุ่มเทให้กับการเขียนงานของตนแน่นอน โปรดดู Coady, David. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*, p. 142–143 .

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จากการพิจารณา

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

ศศิประภา ชวนะญาน

สิ่งพิมพ์แบบดั้งเดิมเหนือกว่าข่าวสารจากเว็บล็อก ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นเพราะสื่อสิ่งพิมพ์แบบดั้งเดิมนั้นมีการกลั่นกรองข้อมูลเท็จที่เหนือกว่า³⁰ อย่างไรก็ตาม โปสเนอร์กลับเห็นว่าเว็บล็อก (ซึ่งโดยส่วนใหญ่แล้วปกปิดข้อมูลว่าผู้เขียนเป็นใคร) เหนือกว่าสื่อสิ่งพิมพ์แบบดั้งเดิมเนื่องจากมีระบบการแก้ไขข้อมูลที่ผิดให้ถูกต้องที่เหนือกว่า กล่าวคือ โปสเนอร์เห็นว่าเราจะต้องพิจารณาเว็บล็อกในภาพรวม หรือพิจารณาถึงเว็บล็อกทั้งหมดที่มีอยู่บนเครือข่ายอินเทอร์เน็ต ซึ่งจะพบว่าระบบของเว็บล็อกทำให้ผู้เขียนเว็บสามารถแก้ไขข้อมูลได้รวดเร็ว และยังให้ผู้อ่านสามารถร่วมแสดงความคิดเห็นในช่องคอมเมนต์ในเว็บล็อกนั้น ๆ ได้ โดยความคิดเห็นจะแสดงผลในเว็บล็อกให้ผู้อ่านคนอื่น ๆ ได้อ่านด้วย ซึ่งเท่ากับว่าคนจำนวนมากร่วมกันช่วยตรวจสอบข้อมูลที่มิบนเว็บล็อก โปสเนอร์เห็นว่ามนุษย์มีความสำนึกที่จะไม่ไว้วางใจในข้อมูลที่ไม่มีการกลั่นกรองอยู่แล้ว เนื่องจากพวกเขารู้ว่าใครก็สามารถเขียนเว็บล็อกได้โดยไม่เสียค่าใช้จ่ายและสามารถใช้นามแฝงในการเขียนได้³¹ กระนั้นก็ดี โกลด์แมนวิจารณ์ทัศนะของโปสเนอร์ว่า ในกรณีของผู้อ่านที่มีศักยภาพนั้น ผู้อ่านเหล่านี้สามารถเลือกรับข้อมูลได้ว่าควรเชื่ออะไร แต่ในกรณีของผู้อ่านที่ไม่มีศักยภาพนั้น ดูเหมือนว่าการมีระบบกลั่นกรองในชั้นรายงานข่าวจะเป็นสิ่งที่น่าพึงปรารถนามากกว่า โกลด์แมนเห็นว่าข้อเสนอของโปสเนอร์เป็นการมองโลกในแง่ดีแบบไม่ตรงกับสภาพที่เป็นจริง เนื่องจากผู้เขียนบล็อกอาจพยายามให้ข้อมูลในลักษณะยืนยันความเชื่อเดิมของผู้เขียน และการจะตรวจสอบหรือยืนยันข้อมูลในบล็อกก็ต้องอาศัยแหล่งข้อมูลอื่นซึ่งน่าเชื่อถือมากกว่า ซึ่งในที่นี้ก็คือสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิม นอกจากนี้ โคดี้แย้งว่าข้อเสนอของโกลด์แมนไม่เพียงพอที่จะพิสูจน์ว่าสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิมเหนือกว่า โคดี้เห็นว่าโกลด์แมนไม่สามารถให้หลักฐานเชิงประจักษ์ว่าเว็บล็อกต่าง ๆ ทำให้เกิดความเชื่อที่เป็นเท็จได้มากกว่าสื่อสิ่งพิมพ์แบบดั้งเดิม ซึ่งโคดี้ย้ำเตือนว่าการหลีกเลี่ยงความเท็จกับการแสวงหาความจริงเป็นเป้าหมายในเชิงความเชื่อที่แตกต่างกันและอาจขัดแย้งกันได้ นั่นคือคนผู้ซึ่งรับรู้สิ่งต่าง ๆ ผ่านสื่อที่มีการ

³⁰ Goldman, Alvin. "The Social Epistemology of Blogging" in *Information Technology and Moral Philosophy*. eds. Hoven, J. and Weckert, J. (Cambridge: Cambridge University Press 2006), p. 117.

³¹ โปรตุจ Posner, Richard. "Bad News" in *New York Times Book Review*, July 31, 1. 2005, pp.8-11.

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จากการพิจารณา

ประเด็นปัญหาในมหาวิทยาลัยเชิงสังคมบางประการเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

ศิริประภา ชวณะญาณ

กลั่นกรองอาจจะหลีกเลี่ยงการเชื่อสิ่งที่เห็นได้ชัด ถ้าระบบกลั่นกรองทำได้ดี แต่เขาก็อาจจะพลาดความรู้ที่มีคุณค่าไปอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้³²

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับข้อเสนอของโกลด์แมนและโพสเนอร์ในประเด็นเกี่ยวกับการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงของตนเองผ่านเครือข่ายอินเทอร์เน็ต กล่าวคือ ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับความเชื่อเกี่ยวกับการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงของตนเองที่ว่า “การเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” จะเป็นสาเหตุจำเป็นทำให้เกิดการหลีกเลี่ยงความเท็จ และ “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” จะเป็นสาเหตุจำเป็นทำให้เกิด “การแสวงหาความจริง” โดยก่อนที่จะอภิปรายต่อไปเกี่ยวกับข้อเสนอของผู้วิจัย ผู้วิจัยขอกล่าวถึงข้อเสนอของฟรอส-อาร์โนลด์เสียก่อน เนื่องจากเป็นข้อเสนอที่ผู้วิจัยเห็นด้วยเป็นส่วนมากและคิดว่าน่าจะช่วยให้ประเด็นเกี่ยวกับ “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” มีความชัดเจนมากยิ่งขึ้น

ในบทความ “Trustworthiness and Truth: The Epistemic Pitfalls of Internet Accountability” ฟรอส-อาร์โนลด์ มีข้อเสนอที่น่าสนใจเกี่ยวกับประโยชน์ของการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงของตนเองบนเครือข่ายอินเทอร์เน็ต กล่าวคือ เธอเห็นว่าแนวคิดเกี่ยวกับระบบผู้รับผิดชอบ (accountability mechanisms) ซึ่งหมายถึงระบบที่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองจะทำให้ประโยชน์บางอย่างของการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองหายไป สรุปได้ 4 ประการดังนี้³³

- (1) เนื่องจากมีหลักฐานเชิงประจักษ์จากการทดลองบ่งชี้ว่าการไม่เปิดเผยข้อมูลเกี่ยวกับตนเองทำให้มีผู้ร่วมแสดงความคิดเห็นเพิ่มมากขึ้น การเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองจึงอาจทำให้การแสดงความคิดเห็นในอินเทอร์เน็ตลดน้อยลง
- (2) เนื่องจากกลุ่มคนบางกลุ่มจะไม่ยอมบอกสิ่งที่ตนเองรู้เกี่ยวกับเรื่องบางเรื่องให้คนอื่นฟังเพราะกลัวบทลงโทษ การแกล้งแค้น หรืออาย การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองในอินเทอร์เน็ตจึงเป็นช่องทางหนึ่งให้เกิดการอธิบายหรือแจ้ง

³² โปรดดู Coady, David. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*, p. 161.

³³ โปรดดู Frost-Arnold, Karen. “Trustworthiness and Truth: The Epistemic Pitfalls of Internet Accountability” in *Episteme*. Vol. 11, issue. 1. 2014, pp. 7-9.

ข่าวสารกันได้ และการเปิดเผยข้อมูลเกี่ยวกับตนเองจะส่งผลเสียต่อกลุ่มคนที่ต้องการอธิบายหรือแจ้งข่าวสารเกี่ยวกับเรื่องบางเรื่องเหล่านั้น

- (3) การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองช่วยเพิ่มคำวิจารณ์ (ซึ่งเท่ากับเป็นการช่วยให้ผู้อ่านหลีกเลี่ยงความเท็จ) เกี่ยวกับเนื้อหาต่าง ๆ ในอินเทอร์เน็ต การเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองจึงอาจทำให้คำวิจารณ์เกี่ยวกับเนื้อหาต่าง ๆ ลดลง

- (4) การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองทำให้ผู้พูดที่ถูกประเมินไว้ก่อนว่ามีความน่าเชื่อถือน้อยนั้นได้รับความไม่ยุติธรรมในเชิงความเชื่อ³⁴ การเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองจึงอาจทำให้ความยุติธรรมในเชิงความเชื่อลดลง

ฟรอส-อาร์โนลด์เห็นว่าข้อเสนอของโกลด์แมนยังไม่สามารถชักจูงให้ผู้สนใจการแสวงหาความจริงเชื่อว่าสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิมเหนือกว่าเว็บล็อกต่าง ๆ ได้ ทั้งนี้ อาจมีผู้โต้แย้งว่าการปกปิดตัวตนอาจใช้เป็นเครื่องมือในการกระจายอคติหรือข้อมูลที่เบี่ยงเบนได้เช่นกัน ก็เท่ากับว่าการปกปิดตัวตนไม่ได้มี “คุณค่าที่แท้จริง” อย่างที่เข้าใจ แต่เธอเห็นว่าการไม่เปิดเผยตัวตนเพื่อกระจายข้อมูลที่เบี่ยงเบนนั้นเป็นการเรียกร้องให้มีมาตรฐานการปฏิบัติที่สุภาพสมเป็นพลเมืองมากกว่าที่จะเป็นการต่อต้านการไม่เปิดเผยตัวตน

ผู้วิจัยเห็นด้วยกับข้อเสนอของฟรอส-อาร์โนลด์ เนื่องจากเห็นว่าในหลายกรณีการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองบนเครือข่ายอินเทอร์เน็ตสามารถทำให้เกิดการแลกเปลี่ยนความคิดเห็น ตลอดจนทำให้เกิดความเชื่อที่จริงได้มากกว่าการเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง กล่าวคือ จะเห็นได้ว่าเว็บกระดานสนทนาพันทิป (pantip.com) ซึ่งเป็นชุมชนออนไลน์ที่ใหญ่ที่สุดของประเทศไทยที่มีกระดานสนทนาในหมวดต่าง ๆ และผู้ใช้งานไม่

³⁴ ฟรอส-อาร์โนลด์อธิบายว่ามีข้อเสนอซึ่งเกี่ยวข้องกับความไม่ยุติธรรมในเชิงความเชื่อ ว่า “อคติ” สามารถทำให้กลุ่มบางกลุ่มมีอำนาจในเชิงความเชื่อ น้อยกว่าที่พวกเขาควรจะได้รับเนื่องจากพวกเขาถูกประเมินความสามารถในฐานะผู้รู้ต่ำกว่าที่ควรเป็น โดยผู้พูดที่ถูกประเมินว่ามีความน่าเชื่อถือน้อยนั้นเท่าๆกับได้รับความไม่ยุติธรรมในเชิงความเชื่อ ซึ่งลักษณะนี้ไม่น่าพึงปรารถนาหากเรามุ่งหา “ความเชื่อที่จริง” ตามหลักการของญาณวิทยาที่แท้จริง เนื่องจากกลุ่มต่าง ๆ เหล่านี้ก็สามารถรายงานหรือให้ข้อวิจารณ์ที่มีคุณค่าได้ ซึ่งแนวทางการปกปิดตัวตนสามารถลดความไม่ยุติธรรมในเชิงความเชื่อนี้ได้ เพราะผู้ใช้สามารถบอกข่าวสารผ่านช่องทางต่าง ๆ ในอินเทอร์เน็ตได้โดยไม่ถูกลดความน่าเชื่อถือจากอคติต่าง ๆ ของผู้อ่าน โปรดดู Frost-Arnold, Karen. “Trustworthiness and Truth: The Epistemic Pitfalls of Internet Accountability”, pp. 9–10.

จำเป็นต้องเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง มีการสอบถามเรื่องราวต่าง ๆ จำนวนมากที่ถ้าหากให้เปิดเผยข้อมูลเกี่ยวกับตนเองออกมาแล้วไม่น่าจะมีใครกล้าถามหรือตอบ ตัวอย่างเช่น มีอาการเหมือนเป็นโรคเอดส์แต่ไม่แน่ใจว่าใช่หรือไม่³⁵ มีอาการเหมือนตั้งครรภ์แต่ไม่แน่ใจว่าใช่หรือไม่ หรือมีอาการเหมือนโรคเป็นติดต่อทางเพศอื่น ๆ ก็มาตั้งกระทู้ถามคนอื่น ๆ ในกระดานสนทนา นอกจากนี้ ยังมีการตั้งกระทู้วิพากษ์วิจารณ์สิ่งต่าง ๆ ในสังคมที่ถ้าหากให้เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองอาจทำให้คนไม่กล้าวิพากษ์วิจารณ์เนื่องจากความกลัว ตัวอย่างเช่น การวิพากษ์วิจารณ์การทำงานของรัฐบาลหรือฝ่ายค้าน การวิจารณ์การให้บริการของสถานประกอบการต่าง ๆ หรือการตั้งคำถามกับบรรทัดฐานของสังคม³⁶ เป็นต้น

อย่างที่ได้อธิบายไปตอนต้นว่า ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยว่า “การเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” จะเป็นสาเหตุจำเป็นทำให้เกิดการหลีกเลี่ยงความเท็จ และ “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” จะเป็นสาเหตุจำเป็นทำให้เกิด “การได้มาซึ่งความเชื่อที่จริง” กล่าวคือ ในกรณีของการเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองนั้น เป็นไปได้เสมอที่แม้จะไม่ปกปิดข้อมูลแล้ว แต่ผู้รับสารก็ยังไม่สามารถหลีกเลี่ยงความเท็จได้ ตัวอย่างเช่นการนำเสนอข่าวในเว็บสำนักข่าวหรือสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิม ก็เคยเกิดเหตุการณ์นำเสนอข่าวที่ผิดพลาดอยู่เสมอ หรือกรณีสื่อสิ่งพิมพ์แบบเดิมเช่นหนังสือพิมพ์ก็พบเห็นอยู่เสมอว่ามีรายงานข่าวเกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่ไม่ตรงกันหรือไม่ถูกต้อง ตัวอย่างเช่นการรายงานจำนวนผู้มาร่วมชุมนุมทางการเมืองในประเทศไทยที่ไม่ตรงกันตามแต่ละสำนักข่าว หรือการพาดหัวข่าวในเว็บข่าวของหนังสือพิมพ์แห่งหนึ่งประจำวันที่ 9 มีนาคม 2557 ว่าผู้โดยสารเครื่องบิน MH370 ของสายการบินมาเลเซียแอร์ไลน์ที่หายไปจากจอเรดาร์ตั้งแต่วันที่ 8 มีนาคม 2557 นั้น “ตายยกลำ” ซึ่งอันที่จริงแล้วจนถึงวันที่เขียนบทความขึ้นนี้ (วันที่ 19 มีนาคม 2557) ก็ยังไม่ทราบแน่ชัดว่าผู้โดยสารบนเครื่องบินเสียชีวิตจริงหรือไม่ กรณีเหล่านี้เป็นกรณีที่เราสามารถระบุได้ว่าใครเป็น

³⁵ ตัวอย่างเช่น กระทู้ “HIV ผมจิตตก ช่วยวิเคราะห์หน่อยครับ” สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ <http://pantip.com/topic/31726302> (เข้าถึงเมื่อ 20 มีนาคม 2557) หรือกระทู้ “จะติดเอดส์มั๊ย เครียดมาก ๆ ครับ ด้วยความเลวของตัวเอง” สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ <http://pantip.com/topic/31724922> (เข้าถึงเมื่อ 20 มีนาคม 2557)

³⁶ ตัวอย่างเช่น กระทู้ “ดิฉันรู้สึกป่วยกับทัศนคติของโรงเรียนสาธิตปทุมวัน” ซึ่งวิพากษ์วิจารณ์และให้ข้อเสนอใหม่เกี่ยวกับวิธีการรับนักเรียนเข้าโดยให้มีการสอบคุณธรรมก่อนเข้าเรียน สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ <http://pantip.com/topic/31724552> (เข้าถึงเมื่อ 20 มีนาคม 2557)

ผู้เขียนข่าว มิได้มีการปกปิดข้อมูล หรือแม้จะปกปิดข้อมูลก็อาจกล่าวได้ว่าชื่อของสำนักข่าวหรือสื่อสิ่งพิมพ์นั้น ๆ เป็น “ชื่อ” ที่บอกถึงแหล่งที่มาของข้อมูลได้ในส่วนของ “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” กับ “การแสวงหาความจริง” ก็ได้มีความสัมพันธ์อย่างจำเป็นอีกเช่นเดียวกัน กล่าวคือ แม้จะมีการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง แต่ก็เป็นไปได้เสมอที่ผู้ใช้จะไม่ได้ความจริงอะไรเลยเกี่ยวกับเรื่องที่สนใจอยู่ หรือได้รับข้อมูลที่เป็นเท็จไป ตัวอย่างเช่น กรณีการพุดคุยถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องต่าง ๆ ในเว็บบอร์ดพันทิปของประเทศไทย หลายต่อหลายครั้งที่เกิดการพุดคุยถกเถียง (โดยการพุดคุยที่เกิดขึ้นแต่ละคนต่างก็ใช้นามแฝงซึ่งเท่ากับผู้ร่วมถกเถียงไม่รู้ข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับผู้ที่กำลังถกเถียงด้วย) แล้วไม่ทำให้ผู้ร่วมถกเถียงรู้ความจริงอะไรจากการถกเถียงนั้น ตัวอย่างเช่นกระทู้ “แค่สงสัยผู้โดยสารบน MH370”³⁷ ในเว็บบอร์ดพันทิป ซึ่งเป็นกระทู้ที่พุดคุยกันว่าเหตุใดผู้โดยสารที่อยู่บนเครื่องบิน MH370 ของสายการบินมาเลเซียแอร์ไลน์ (ที่กล่าวถึงไปก่อนหน้านี้) ถึงไม่พยายามติดต่อหาญาติเลยในกรณีที่ถูกจี้เครื่องบิน โดยการพุดคุยก็ได้ทำให้รู้อะไรมากขึ้นว่าเหตุใดผู้โดยสารถึงไม่พยายามติดต่อหาญาติ หรือกระทู้ “คิดกันเล่นๆ คุณคิดว่า MH370 ตกหรือว่าลงจอดที่ไหนซักแห่งกันแน่”³⁸ ซึ่งการพุดคุยที่แม้จะมีการคาดเดาว่าเกิดอะไรขึ้นกับเครื่องบินแต่ก็ได้ทำให้สรุปได้ว่าเกิดอะไรขึ้นกับเครื่องบินลำดังกล่าว ทั้งนี้อาจเป็นเพราะอันที่จริงแล้วจนถึงขณะนี้เขียนบทความขึ้นนี้ (วันที่ 19 มีนาคม 2557) ก็ยังไม่ทราบแน่ชัดว่าทำไมเครื่องบินจึงหายไปจากจอเรดาร์ ทั้งนี้มิได้หมายความว่าสถานการณ์จะต้องเป็นแบบนี้ทุกครั้ง ผู้วิจัยเพียงแต่ต้องการเสนอว่า “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” มิได้เป็นสาเหตุจำเป็นที่ทำให้เกิด “การแสวงหาความจริง” ซึ่งการเสนอแบบนี้เท่ากับว่าการไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเองสามารถทำให้เกิดการแสวงหาความจริงหรือการมีความเชื่อที่จริงได้ในบางกรณี และการไม่เปิดเผยดังกล่าวก็ไม่สามารถทำให้เกิดการแสวงหาความจริงหรือการมีความเชื่อที่จริงได้ในบางกรณี

³⁷ สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ <http://pantip.com/topic/31796699> (เข้าถึงเมื่อ 20 มีนาคม 2557)

³⁸ สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ <http://pantip.com/topic/31798749> (เข้าถึงเมื่อ 20 มีนาคม 2557)

อาจมีผู้โต้แย้งว่าข้อเสนอของผู้วิจัยทำให้ “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” มีฐานะหรือบทบาทในเชิงญาณวิทยามากเกินไป จะเห็นได้ว่าการตอบสนองของคนแปลกหน้าที่เราไม่รู้มาก่อนว่าเป็นใครเดินมาบอกเราว่า “อีก 3 เดือนโลกของเราจะถูกมนุษย์ต่างดาวบุกยึดและทุกคนจะตายกันหมด” โดยการ “ยอมรับว่าสิ่งที่เขาพูดถูก” นั้นดูเหมือนเรายังไม่มีเหตุผลสนับสนุนเพียงพอที่จะเชื่อ และการยอมรับสิ่งที่ใครสักคนบอกโดยที่ไม่รู้ว่าเขาคือใคร อาจทำให้เรากลายเป็นคนเชื่อง่ายและอาจนำเราให้ไม่เราสามารถหลีกเลี่ยงความเท็จได้

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมีข้อสังเกต 2 ประการเกี่ยวกับข้อโต้แย้งข้างต้น ข้อสังเกตประการแรกคือผู้วิจัยมิได้พยายามยืนยันว่าสิ่งที่ใครสักคนที่เราไม่รู้ว่าเป็นใครบอกเป็นสิ่งที่เชื่อถือได้ ผู้วิจัยเพียงแค่เสนอว่าสิ่งที่ใครสักคนที่เราไม่รู้ว่าเป็นใครบอกเราทางอินเทอร์เน็ตในบางกรณีสามารถเชื่อถือได้ ข้อสังเกตประการที่สองเกี่ยวข้องกับ “คุณค่ารอง” ในเชิงเป็นเครื่องมือที่มีพื้นฐานอยู่บนคุณค่าของการมีความเชื่อที่จริง กล่าวคือ ผู้วิจัยมีข้อเสนอว่าคุณค่าของการมีความเชื่อที่มีเหตุผล (reasonable belief) เป็นคุณค่าหนึ่งที่สามารถนำผู้เชื่อไปสู่ความเชื่อที่จริงได้มากกว่าการมีความเชื่อที่ไม่มีเหตุผล ตัวอย่างเช่น การเชื่อว่าสิ่งสิ่งหนึ่งมีคุณสมบัติประการหนึ่งจากการพบหลักฐานเชิงประจักษ์จำนวนมากเป็นการเชื่อที่มีเหตุผลกว่าการเชื่อว่าสิ่งสิ่งหนึ่งมีคุณสมบัติประการหนึ่งจากการคิดฝันหรือจินตนาการ ทั้งนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าหากมองอินเทอร์เน็ตในฐานะที่เป็นระบบในเชิงความเชื่อระบบหนึ่ง จะพบว่าอินเทอร์เน็ตมีลักษณะเฉพาะบางอย่างที่ทำให้ในบางกรณีการยอมรับสิ่งที่คนอื่นบอกทั้ง ๆ ที่ไม่รู้ว่าเขาเป็นใครไม่ใช่เรื่องไม่มีเหตุผล (unreasonable) เสมอไป กล่าวคือ การนำเสนอข้อมูลในอินเทอร์เน็ตมิได้มีรูปแบบเหมือนการสนทนากันระหว่างเรากับคนแปลกหน้าสักคนหนึ่งอย่างที่ใดกล่าวไปข้างต้น แต่ในหลายต่อหลายกรณีมีลักษณะเป็นเหมือนบทสนทนาของคนหลาย ๆ คนที่ไม่รู้จักกัน กล่าวคือ ผู้อ่านมิได้อ่านข้อมูลจากผู้เขียนคนเดียว แต่ด้วยความที่ข่าวสารจากคนที่ไม่รู้จักมักนำเสนออยู่บนเว็บแบบ 2.0 ซึ่งเปิดโอกาสให้มีการแลกเปลี่ยนความคิดเห็นกันผ่านช่องแสดงความคิดเห็นได้ ทำให้ผู้อ่านได้อ่านความคิดเห็นของคนอื่นเกี่ยวกับข้อมูลดังกล่าว นอกจากนี้ ผู้อ่านยังสามารถตั้งคำถามหรือแสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับข้อมูลดังกล่าวเพื่อให้ผู้เขียนหรือคนอื่น ๆ ที่มาอ่านเจอช่วยตอบคำถามได้ และผู้อ่านอาจไม่ได้รับข้อมูลจากผู้เขียนคนนั้นเพียงคนเดียวในเรื่องเรื่องหนึ่ง โดยอาจเป็นไปได้เสมอที่ผู้อ่านจะรับข้อมูลในเรื่องเดียวกันจากแหล่งอื่นที่แม้ว่าจะไม่เปิดเผยข้อมูลเกี่ยวกับผู้เขียนเหมือนกัน แต่ก็มีลักษณะเฉพาะที่เป็น การรับข้อมูลจากการอ่านบทสนทนาของคนหลาย ๆ คนเหมือนกัน ด้วยลักษณะเฉพาะ

ดังกล่าวจึงทำให้การเชื่อข้อมูลที่ไม่รู้ว่าผู้ให้ข้อมูลเป็นใครบนเครือข่ายอินเทอร์เน็ตอาจมิได้เป็นการเชื่อที่ไม่มีเหตุผลเสมอไป

จากกรณีข้อสังเกตที่ 2 อาจมีผู้ตั้งข้อสงสัยว่า ข้อเสนอในส่วนก่อนหน้า (ส่วน II) ของผู้วิจัยที่พิจารณารณานิสารานุกรมออนไลน์วิกิพีเดียนั้นมีการวิเคราะห์ว่าการที่วิกิพีเดีย (ซึ่งเป็นเว็บที่สร้างขึ้นโดยเทคโนโลยีการเขียนเว็บแบบ 2.0 อันเปิดโอกาสให้มีการอภิปรายหรือแก้ไขข้อมูลในหน้าเว็บอยู่ตลอด) มิได้ทำให้ตัดสินได้อย่างแน่นอนว่าความเชื่อที่มีฐานมาจากวิกิพีเดียมีเหตุผลสนับสนุนหรือไม่มีเหตุผลสนับสนุนเสมอไป แล้วเหตุใดในส่วนนี้ผู้วิจัยจึงเสนอว่าในบางกรณีการเชื่อข้อมูลทางอินเทอร์เน็ตที่ไม่มีเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับผู้เขียนข้อมูลนั้นจึงไม่ใช่เรื่องไร้เหตุผลเสมอไป ข้อเสนอในลักษณะนี้ขัดแย้งกับข้อเสนอในส่วนก่อนหน้าหรือไม่อย่างไรก็ตาม ในส่วนนี้ผู้วิจัยขออธิบายในลักษณะเดียวกับที่โกลด์แมนเสนอไว้ในบทความ “Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement” ว่าการที่คนคนหนึ่งมีความเชื่อที่มีเหตุผลอาจมิได้หมายความว่าคนคนนั้นมีความเชื่อที่มีค่าความจริงเป็นจริงเสมอไป เนื่องจากการตัดสินความมีเหตุผลเกี่ยวกับเรื่องเรื่องหนึ่งเกี่ยวข้องโดยตรงกับหลักฐานของผู้เชื่อเกี่ยวกับเรื่องเรื่องนั้น โดยอาจเป็นไปได้ที่คนคนหนึ่งจะมีความเชื่อที่มีค่าความจริงเป็นเท็จ แต่เขามีหลักฐานที่หนักแน่นมากมายที่ทำให้การเชื่อของเขาไม่ใช่เรื่องไร้เหตุผล³⁹ ซึ่งข้อเสนอของผู้วิจัยก็เป็นไปในทำนองเดียวกัน กล่าวคือ เราไม่สามารถยืนยันได้ว่าความเชื่อทั้งหมดที่มีฐานมาจากข้อมูลบนเว็บวิกิพีเดียมีเหตุผลสนับสนุนว่าจริงหรือไม่ แต่การเชื่อข้อมูลที่ใครสักคนหนึ่งซึ่งเราไม่รู้ชื่อโดยผ่านการอภิปรายถกเถียงกันในเว็บที่เปิดโอกาสให้มีการอภิปรายถกเถียง ที่ทำให้เราได้อ่านความคิดเห็นที่หลากหลายจนสรุปเป็นทัศนะของตนเกี่ยวกับเรื่องนั้นได้ อาจมิได้เป็นความเชื่อที่ไร้เหตุผลเสมอไป จึงอาจกล่าวได้ว่าอันที่จริงแล้วข้อเสนอในส่วนนี้มีได้ขัดแย้งกับข้อเสนอในส่วนก่อนหน้า เนื่องจากการตัดสินเกี่ยวกับความเชื่อที่จริงและความเชื่อที่มีเหตุผลนั้นมืองค์ประกอบการพิจารณาที่ไม่เหมือนกัน

จึงอาจกล่าวได้ว่า การพิจารณาประเด็นปัญหาเกี่ยวกับ “การไม่เปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง” ทำให้มองเห็นว่า “ความเชื่อที่มีเหตุผล” มีคุณค่าในเชิงความเชื่อประการหนึ่ง

³⁹ โป ร ต ดู Goldman, Alvin. “Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement” in *Disagreement*. eds. Feldman, Richard and Warfield, Ted. (Oxford: Oxford University Press 2010a), p. 206.

แม้ว่าจะมีคุณค่าน้อยกว่าเมื่อเทียบกับ “ความเชื่อที่จริง” อย่างไรก็ตาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีที่ยังไม่รู้ชัดเกี่ยวกับเรื่องนั้น ๆ ว่าความจริงคืออะไรนั้น “ความเชื่อที่มีเหตุผล” ก็ดูจะมีคุณค่ามากกว่า “ความเชื่อที่ไม่มีเหตุผล” ผู้วิจัยจึงเห็นว่า “ความเชื่อที่มีเหตุผล” มีคุณค่ารองในเชิงความเชื่อที่ควรตระหนักถึงเมื่อพิจารณาประเด็นปัญหาต่าง ๆ ในญาณวิทยาเชิงสังคม โดยความเชื่อที่มีเหตุผลน่าจะนำไปสู่การมีความเชื่อที่จริงได้มากกว่าความเชื่อที่ไม่มีเหตุผล ทั้งนี้ ข้อสังเกตดังกล่าวไม่ขัดกับข้อเสนอเกี่ยวกับคุณค่าที่แท้จริงตามทัศนะของโกลด์แมน เนื่องจากโกลด์แมนเห็นว่า “ความเชื่อที่จริง” เป็นคุณค่าพื้นฐาน โดยอาจมีคุณค่าอื่น ๆ ที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่คุณค่าพื้นฐานดังกล่าว ข้อเสนอในส่วนนี้จึงเพียงแต่พยายามให้ตัวอย่างว่าคุณค่ารองที่น่าจะนำไปสู่คุณค่าพื้นฐานตัวอย่างหนึ่งคือ “ความเชื่อที่มีเหตุผล” และคุณค่ารองนี้มีคุณค่าเนื่องจากการมีความเชื่อที่มีเหตุผลมีแนวโน้มที่จะทำให้เกิดการมีความเชื่อที่จริงได้มากกว่าการมีความเชื่อที่ไม่มีเหตุผล

IV

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ตอันดับสุดท้ายที่ผู้วิจัยจะพิจารณาเป็นประเด็นที่ทำให้เห็นว่าอาจมีคุณค่าบางอย่างที่มีความเป็นพื้นฐานเทียบเท่ากับการมีความเชื่อที่จริง โดยในส่วนนี้ผู้วิจัยจะอภิปรายถึงคือประเด็นเกี่ยวกับความเป็นส่วนตัวทางด้านข้อมูล (informational privacy) บนเครือข่ายอินเทอร์เน็ต ซึ่งอาจมองได้ว่าประเด็นปัญหาดังกล่าวเกี่ยวข้องกับญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทที่ 1 ตามการแบ่งประเภทของโกลด์แมน เนื่องจากในบางกรณีปัจเจกบุคคลใช้หลักฐานในเชิงสังคมที่เป็นข้อมูลส่วนตัวของผู้อื่นเพื่อให้ตนเองมีความเชื่อที่จริง หรือยังอาจมองว่าประเด็นปัญหาดังกล่าวเกี่ยวข้องกับญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทที่ 3 ตามการแบ่งประเภทของโกลด์แมนได้อีกด้วย เนื่องจากหากมองอินเทอร์เน็ตเป็นระบบ ๆ หนึ่ง จะพบว่าอินเทอร์เน็ตมีช่องโหว่บางอย่างที่ทำให้การละเมิดความเป็นส่วนตัวทางข้อมูลของผู้อื่น และลักษณะเฉพาะประการหนึ่งของอินเทอร์เน็ตคือการไม่จำเป็นต้องเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับผู้ใช้ก็อาจส่งผลทำให้การกระจายข้อมูลอันเป็นเรื่องส่วนตัวของผู้อื่นทำได้สะดวกรวดเร็วยิ่งขึ้น แม้ว่าอันที่จริงแล้วประเด็นเรื่องความเป็นส่วนตัวของข้อมูลมิได้เป็นประเด็นซึ่งเกิดขึ้นเฉพาะบนเครือข่ายอินเทอร์เน็ตเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยคิดว่าการอภิปรายประเด็นดังกล่าวเป็นสิ่งสำคัญเนื่องจาก (1) อินเทอร์เน็ตเป็น

ช่องทางสำคัญช่องทางหนึ่งที่จะสะดวกและรวดเร็วซึ่งทำให้เกิดการเผยแพร่หรือละเมิดข้อมูลอันเป็นเรื่องส่วนตัวของปัจเจกบุคคล ทั้งนี้ส่วนหนึ่งน่าจะเป็นเพราะอินเทอร์เน็ตเปิดโอกาสให้ทุกคนสามารถสื่อสารกันได้โดยไม่จำเป็นต้องเปิดเผยข้อมูลที่แท้จริงเกี่ยวกับตนเอง และ (2) ผู้วิจัยเห็นว่าการอธิบายเกี่ยวกับ “ความเป็นส่วนตัวทางด้านข้อมูล” จะทำให้เห็นว่าการศึกษาประเด็นปัญหาต่าง ๆ ในญาณวิทยาเชิงสังคม (ซึ่งมีนัยที่เกี่ยวข้อกับกิจกรรมทางสังคมหรือหลักฐานในการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่มาจากสังคม) ควรมีการพิจารณาคุณค่าอื่น ๆ นอกเหนือไปจาก “คุณค่าที่แท้จริง” ที่มุ่งเน้น “ความเชื่อที่จริง” ด้วย

ข้อถกเถียงประการหนึ่งเกี่ยวกับความเป็นส่วนตัวที่นักญาณวิทยาสนใจคือ “ความเป็นส่วนตัว” คืออะไร เราจะสามารถเข้าใจ “ความเป็นส่วนตัว” ผ่านเทอมในเชิงความเชื่อ (epistemic terms) ได้หรือไม่ ซึ่งโดยทั่วไปนักญาณวิทยาจะเห็นว่าการที่คนคนหนึ่งมีความเป็นส่วนตัวคือการที่ใครคนอื่นไม่มีความสัมพันธ์ในเชิงความเชื่อกับความจริงที่ใครคนนั้นปรารถนาจะให้เป็นเรื่องส่วนตัว⁴⁰ อย่างไรก็ตาม โกลด์แมนได้กล่าวถึงเรื่อง “ความเป็นส่วนตัว” ใน KSW ว่าเป็นเรื่องที่อยู่นอกขอบเขตของญาณวิทยา กล่าวคือ ญาณวิทยาเป็นศาสตร์ซึ่งมุ่งเน้นไปที่วิธีการที่นำไปสู่การ “ส่งเสริม” ความรู้ ในขณะที่การศึกษาเรื่องความเป็นส่วนตัวมุ่งเน้นไปที่วิธีการที่จะนำไปสู่การ “จำกัด” ความรู้ ด้วยเหตุผลนี้เอง โกลด์แมนจึงมิได้อธิบายประเด็นเกี่ยวกับความเป็นส่วนตัวใน KSW⁴¹ กระนั้นก็ดี ฟอลลิสไม่เห็นด้วยกับเหตุผลข้างต้นของโกลด์แมน เขาเห็นว่ามีส่วนที่สำหรับการศึกษาเรื่องความเป็นส่วนตัวในญาณวิทยา หรือประเด็นดังกล่าวมิได้ออยู่นอกขอบเขตของญาณวิทยาอย่างที่โกลด์แมนเสนอใน KSW⁴² นอกจากนี้ ฟอลลิสปฏิเสธความเข้าใจโดยทั่วไปที่มักมองว่าการมีความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับเรื่องเรื่องหนึ่งมีนัยว่ามีใครบางคน “ไม่รู้” เรื่องนั้น ๆ และการสูญเสียความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับเรื่องเรื่องหนึ่งมีนัยว่ามีใครบางคน “รู้” เกี่ยวกับเรื่องนั้น ๆ⁴³ ผู้วิจัยเห็นด้วยกับฟอลลิสในประเด็นที่ว่าญาณวิทยา

⁴⁰ ตัวอย่างของผู้ที่มีข้อเสนอในลักษณะดังกล่าวคือมาร์ติน บราวน์ โปรดดู Blaauw, Martijn. “Introduction: Privacy, Secrecy and Epistemology” in *Episteme*.10, Special Issue 02. 2013, p.99.

⁴¹ Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*, p. 173.

⁴² ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Fallis, Don. “Privacy and Lack of Knowledge” in *Episteme*. Vol. 10, Special Issue 02. 2013, pp.153–166.

⁴³ ฟอลลิสเสนอว่าการที่ใครสักคนหนึ่ง “รู้” เกี่ยวกับเรื่องส่วนตัวของคนอีกคนหนึ่งไม่ได้หมายความว่าคนอีกคนหนึ่งคนนั้นจะสูญเสียความเป็นส่วนตัวเสมอไป ตัวอย่างเช่น สมมติว่าคณิศรเป็นคน

มีพื้นที่สำหรับการศึกษาเรื่องความเป็นส่วนตัว โดยเฉพาะอย่างยิ่งในญาณวิทยาเชิงสังคมที่มุ่งศึกษาหลักฐานเชิงสังคมหรือกิจกรรมเชิงสังคมที่มีผลต่อความรู้หรือความเชื่อของมนุษย์

อย่างไรก็ตาม ประเด็นปัญหาที่ผู้วิจัยสนใจเกี่ยวกับ “ความเป็นส่วนตัว” มิได้อยู่ที่เรื่องเกี่ยวกับการนิยามความเป็นส่วนตัวด้วยทอมในเชิงความเชื่อ แต่ผู้วิจัยตั้งคำถามว่าการศึกษาด้านญาณวิทยาเชิงสังคมควรมีการคำนึงถึงประเด็นเกี่ยวกับ “ความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูล” ในมิติทางจริยศาสตร์นอกเหนือไปจากการให้คุณค่ากับการมีความเชื่อที่จริงหรือไม่ กล่าวคือ การศึกษามิติเชิงสังคมในญาณวิทยา ควรมีการคำนึงถึงมิติทางจริยศาสตร์เกี่ยวกับ “ความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูล” ของผู้อื่นหรือไม่

อาจกล่าวได้ว่าช่วงเวลาที่ผ่านมาได้มีการละเมิดและการพยายามละเมิดข้อมูลส่วนตัวของผู้ใช้อินเทอร์เน็ตเป็นจำนวนมาก บล็อกของบริษัทไซแมนเทค (Symantec) เสนอข่าวว่าแอปพลิเคชันเฟซบุ๊กสำหรับแอนดรอยด์ซึ่งจะส่งหมายเลขโทรศัพท์ผ่านทางอินเทอร์เน็ตไปยังเซิร์ฟเวอร์ของเฟซบุ๊กมีแนวโน้มว่าจะถูกโจรกรรมข้อมูลส่วนตัว⁴⁴ นอกจากนี้ ในปี ค.ศ. 2013 ที่ผ่านมา เอ็ดเวิร์ด สโนว์เดน (Edward Snowden) อดีตเจ้าหน้าที่ฝ่ายคอมพิวเตอร์ของสำนักงานความมั่นคงแห่งชาติ (เอ็นเอสเอ) และสำนักงานข่าวกรองกลาง (ซีไอเอ) เปิดเผยให้ทราบว่าเอ็นเอสเอและซีไอเอได้จารกรรมข้อมูลส่วนตัวของชาวอเมริกันและประชาชนทั่วโลก รวมทั้งอาจจะมากกว่าพันล้านคน ด้วยการเจาะเข้าไปในระบบคอมพิวเตอร์แม่ข่ายหรือเซิร์ฟเวอร์ของบริษัทใหญ่ ๆ ในวงการเทคโนโลยีของสหรัฐอเมริกาเพื่อค้นหาข้อมูลทุกชนิด⁴⁵

พูดจาเชื่อถือไม่ได้และทุกคนก็รู้ว่าเขาเชื่อถือไม่ได้ แต่ทว่าแซมเป็นคนชอบเรื่องซุบซิบ เขาเชื่อสิ่งที่คลิฟบอกและเล่าต่อให้คนอื่นฟัง ในกรณีนี้แซม “ไม่รู้” ว่านอร์มมีรอยสักบนร่างกายหรือไม่ แต่ก็ดูเหมือนว่านอร์มสูญเสียความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับรอยสักแล้ว จะเห็นได้ว่าการฉีchnอร์มสูญเสียความเป็นส่วนตัวแม้ว่าความเชื่อของแซมจะมีได้ถูกให้เหตุผลสนับสนุนไปจนถึงระดับที่เรียกว่า “ความรู้” จึงเข้าใจได้ว่าการสูญเสียความเป็นส่วนตัวได้มีนัยว่าจะต้องมีใครคนอื่น “รู้” เกี่ยวกับเรื่องที่เป็นส่วนตัวเสมอไป สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Fallis, Don. “Privacy and Lack of Knowledge”, pp.157–158.

⁴⁴ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ <http://www.symantec.com/connect/blogs/norton-mobile-insight-discovers-facebook-privacy-leak> (เข้าถึงเมื่อ 20 มีนาคม 2557)

⁴⁵ สามารถดูข่าวต่าง ๆ เกี่ยวกับเอ็ดเวิร์ด สโนว์เดน ได้ที่ <http://www.theguardian.com/world/edward-snowden> (เข้าถึงเมื่อ 20 มีนาคม 2557)

ซึ่งเท่ากับเป็นการใช้จุดอ่อนของเทคโนโลยีเครือข่ายอินเทอร์เน็ตเพื่อรับรู้ข้อมูลส่วนตัวของผู้ใช้อินเทอร์เน็ต

อย่างที่ได้อ้างไว้ข้างต้นว่าโกลด์แมนเสนอว่าการมีความเชื่อที่จริงเป็น “คุณค่าที่แท้จริง” แบบพื้นฐาน ซึ่งผู้วิจัยเองก็เห็นด้วยว่า “ความรู้” หรือ “ความเชื่อที่จริง” มีคุณค่าที่แท้จริงแบบพื้นฐาน อย่างไรก็ตาม ในกรณีของญาณวิทยาเชิงสังคมนั้น ผู้วิจัยไม่แน่ใจว่าเราควรให้ “ความรู้” หรือ “ความเชื่อที่จริง” เป็นคุณค่าพื้นฐานเพียงประการเดียวหรือไม่ เนื่องจากประเด็นปัญหาในญาณวิทยาสังคมมีการพิจารณา “หลักฐานในเชิงสังคม” ในฐานะแหล่งที่มาของความรู้ และมีการพิจารณาระบบในเชิงความเชื่อ โดยมีการพิจารณาว่าระบบมีประสิทธิภาพหรือนำมาซึ่งความรู้หรือความเชื่อที่จริงได้หรือไม่จากมุมมองการประเมินทางญาณวิทยา ซึ่งการที่ญาณวิทยาสงสัยในเชิงสังคม ทำให้การศึกษาต้องเกี่ยวข้องกับคนอื่น ๆ ในสังคมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทั้งนี้ อย่างที่ได้อ้างไว้ว่า ประเด็นที่ทำให้ผู้วิจัยเกิดคำถามว่า “ความรู้” หรือ “ความเชื่อที่จริง” เป็นคุณค่าพื้นฐานประการเดียวจริงหรือไม่เกิดขึ้นจากการพิจารณาเกี่ยวกับการค้นหาหรือการละเมิดข้อมูลที่เป็น “ความลับส่วนตัว” ของผู้อื่น การค้นหานี้เราอาจทำได้โดยตรง (ตัวอย่างเช่นการแอบตามคนคนหนึ่งไปเพื่อค้นหาข้อมูลส่วนตัวของคนคนนั้น) หรือโดยอ้อม (ตัวอย่างเช่นการค้นหาข้อมูลซึ่งเป็นเรื่องส่วนตัวเกี่ยวกับคนคนหนึ่งบนเครือข่ายอินเทอร์เน็ต) โดยถ้ามีใครคนหนึ่งค้นหาข้อมูลที่เป็นความลับของผู้อื่นเพื่อให้ได้มาซึ่งความเชื่อที่จริง และเพื่อนำไปสู่การตัดสินใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับผู้อื่นคนนั้น อันที่จริงแล้วก็น่าจะเรียกได้ว่าเขาพยายามทำกิจกรรมที่มีคุณค่าที่แท้จริงแบบพื้นฐาน แต่การกระทำนั้นเป็นสิ่งที่ “ควร” ทำหรือไม่?

อย่างไรก็ตาม ต้องอภิปรายก่อนว่า “ข้อมูลซึ่งเป็นความลับส่วนตัว” ของปัจเจกบุคคลในที่นี้ ผู้วิจัยหมายถึงข้อมูลที่ปัจเจกบุคคลคนนั้นคิดว่าเป็นข้อมูลที่อยู่ในพื้นที่ส่วนตัวของตนเอง และไม่ต้องการให้ผู้อื่นรู้ อย่างเช่น ข้อมูลเกี่ยวกับตำหนิในร่างกายตนเอง รสนิยมทางเพศ หมายเลขบัตรประจำตัว หรือรหัสในการทำธุรกรรมต่าง ๆ อย่างไรก็ตาม ข้อมูลที่อยู่ในพื้นที่ส่วนตัวอาจแตกต่างกันไปตามแต่ละคน กล่าวคือ อาจเป็นไปได้ที่ใครคนหนึ่งจะเห็นว่าข้อมูลเกี่ยวกับตำหนิในร่างกายของตนเองเป็นความลับแต่ข้อมูลเกี่ยวกับรสนิยมทางเพศไม่ถือเป็นความลับ ส่วนใครอีกคนหนึ่งอาจเห็นว่าข้อมูลเกี่ยวกับรสนิยมทางเพศของตนถือเป็นความลับ แต่ข้อมูลเกี่ยวกับตำหนิในร่างกายของตนเองไม่ใช่ความลับ นอกจากนี้ ข้อมูลที่อยู่ในพื้นที่ส่วนตัวอาจเป็นเรื่องส่วนตัวในลักษณะที่ขึ้นอยู่กับว่า “คนอื่น” คนนั้นเป็นใคร หรือหมายความว่าอาจ

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จากการพิจารณา

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

ศิริประภา ชะนะญาณ

เป็นไปได้ที่ใครคนหนึ่งจะเปิดเผยดำหนิในร่างกายกับคนคนหนึ่ง แต่ปิดบังข้อมูลเกี่ยวกับดำหนิในร่างกายกับอีกคนหนึ่ง ทั้งนี้ ผู้วิจัยมิได้เห็นว่า “ข้อมูลซึ่งเป็นความลับที่ส่งผลกระทบในเชิงลบกับคนอื่น ๆ หรือสังคมโดยรวม” (ตัวอย่างเช่น ข้อมูลเกี่ยวกับการคอร์รัปชันในหน่วยงานของรัฐ) เป็นข้อมูลซึ่งเป็นความลับส่วนตัวของปัจเจกบุคคล

ทั้งนี้ หลังจากใช้เวลาพิจารณาประเด็นดังกล่าวอยู่พอสมควร ผู้วิจัยเห็นว่าการมองว่า “การมีความเชื่อที่จริง” ว่าเป็นคุณค่าพื้นฐานประการเดียวที่ต้องพิจารณาในการศึกษาญาณวิทยา “เชิงสังคม” นั้นอาจไม่เพียงพอ⁴⁶ แต่ควรมีการพิจารณาว่าเรื่องบางเรื่อง โดยเฉพาะเรื่องที่อยู่ในพื้นที่ส่วนตัวของผู้อื่น เป็นเรื่องที่เร “ควร” มีความเชื่อที่จริงหรือไม่ หรือเรา “จำเป็น” ต้องมีความเชื่อที่จริงเกี่ยวกับเรื่องทุกเรื่องแม้กระทั่งเรื่องที่เป็นความลับส่วนตัวของผู้อื่นหรือไม่ ถ้าหากเรามองว่าสังคมที่ดีมีองค์ประกอบหนึ่งคือปัจเจกบุคคลแต่ละคนควรมีสิทธิที่จะมีข้อมูลส่วนตัว (ในกรณีที่ข้อมูลนั้นมิได้ส่งผลในเชิงลบต่อสังคมส่วนรวม) ก็เท่ากับว่าเราต้องพิจารณาความเป็นส่วนตัวของปัจเจกบุคคลว่ามีคุณค่าพื้นฐานประการหนึ่งที่จะต้องพิจารณาให้ถึถ้วนว่าในแต่ละเรื่องแต่ละประเด็นเราควรทำเช่นใดระหว่างการพยายามมีความเชื่อที่จริงกับการเคารพในสิทธิที่จะเป็นส่วนตัวในด้านข้อมูลของผู้อื่น

จึงอาจกล่าวได้ว่า การศึกษาหัวข้อ “ความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูล” ทำให้เห็นว่าการพิจารณาในญาณวิทยาเชิงสังคมควรมีการให้ความสำคัญกับคุณค่าอื่น ๆ นอกเหนือจากการมีความเชื่อที่จริงด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อญาณวิทยาเชิงสังคมสนใจประเด็นที่เกี่ยวข้องกับมิติในเชิงสังคมของความรู้ สนใจประเด็นที่มีความเกี่ยวข้อง กับ “ผู้อื่น” จึงนำไปสู่การตั้งคำถามว่า เราควรปฏิบัติกับผู้อื่นอย่างไรเกี่ยวกับการพยายามหาความเชื่อที่จริง ทั้งนี้ การให้คุณค่ากับสิ่งอื่นนอกเหนือจากการมีความเชื่อที่จริงมิได้ทำให้ญาณวิทยาเชิงสังคมมิใช่ญาณวิทยา หรืออยู่

⁴⁶ โคดี้อภิปรายเกี่ยวกับการให้คุณค่าอื่น ๆ นอกเหนือจากการให้คุณค่ากับ “ความเชื่อที่จริง” กล่าวคือ ในบางกรณีการให้คุณค่ากับสิ่งอื่น ๆ เช่น “ความสุข” หรือหมายความว่าในบางกรณีคุณค่าเกี่ยวกับความสุขดูเหมือนเป็นสิ่งที่คนใช้พิจารณาเมื่อจะเชื่อสิ่งใด โคดี้กล่าวถึงการอ้างเหตุผลของปาสคาล (Pascal) ที่จะเชื่อในพระเจ้าว่าเป็นตัวอย่างการอ้างเหตุผลที่ให้คุณค่ากับสิ่งอื่นนอกเหนือจากความเชื่อที่จริงเนื่องจากปาสคาลเห็นว่าเราไม่ได้ควรเชื่อในพระเจ้าเพราะความเชื่อดังกล่าวเป็นความเชื่อที่จริงหรือเป็นความเชื่อที่มีหลักฐานเหตุผลสนับสนุน แต่เราควรเชื่อเพราะเป็นประโยชน์กับเรามากกว่าจะไม่เชื่อ สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Coady, David. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*, p.10.

นอกขอบเขตของญาณวิทยา ญาณวิทยาเชิงสังคมยังคงเป็นส่วนหนึ่งของญาณวิทยาที่สนใจศึกษามิติเชิงสังคมที่เกี่ยวข้องกับความรู้ อย่างไรก็ตาม การศึกษาในครั้งนี้ทำให้เห็นว่าญาณวิทยาเชิงสังคมมีประเด็นปัญหาบางอย่างที่อาจต้องมีการอภิปรายข้ามศาสตร์เพื่อให้เกิดการพิจารณาอย่างรอบด้าน โดยตัวอย่างของคุณค่าอื่น ๆ นอกเหนือจากการมีความเชื่อที่จริงซึ่งพบในการศึกษาครั้งนี้คือ “ความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลของผู้อื่น” ซึ่งมีนัยให้เคารพในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลของผู้อื่นที่ข้อมูลนั้นไม่ส่งผลกระทบต่อใครคนหนึ่งหรือสังคมโดยรวม ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าคุณค่าของความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลของผู้อื่นนี้มีความเป็นพื้นฐานเทียบเท่ากับการมีความเชื่อที่จริง เนื่องจากเมื่อคุณค่าทั้งสองมีความเป็นพื้นฐานเท่ากันจะทำให้หากมีกรณีที่ต้องเลือกระหว่างการมีความเชื่อที่จริงและการมีความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวทางข้อมูลของผู้อื่น จะเกิดการถกเถียงอภิปรายว่าควรเลือกคุณค่าใดในแต่ละกรณี แต่ถ้าหากให้ความเชื่อที่จริงมีคุณค่าในเชิงความเชื่อแบบพื้นฐาน และคุณค่าของความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวทางข้อมูลของผู้อื่นเป็นเพียงคุณค่ารอง ก็จะทำให้เราสามารถละเมิดข้อมูลส่วนตัวของผู้อื่นที่ไม่ส่งกระทบกับสังคมได้ โดยให้เหตุผลว่าความเชื่อที่จริงเป็นคุณค่าที่มีความเป็นพื้นฐานมากกว่าการเคารพในการมีข้อมูลส่วนตัวของผู้อื่น ทั้งนี้ อาจมีผู้ตั้งคำถามว่าการมีความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลของผู้อื่นมี “คุณค่าในเชิงความเชื่อ” หรือไม่ ผู้วิจัยคิดว่าการมีความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลของผู้อื่นในแง่หนึ่งก็มีความเกี่ยวข้องโดยตรงกับความเชื่อ แม้จะมีส่วนเกี่ยวพันกับจริยศาสตร์ แต่ผู้วิจัยก็เห็นว่าการศึกษามิติในเชิงสังคมเกี่ยวกับความเชื่อนั้นมีส่วนที่จะต้องเกี่ยวพันกับจริยศาสตร์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ตามที่ได้กล่าวไป

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยยอมรับว่าข้อเสนอในส่วนที่ผ่านมามีการยอมรับไว้ก่อนว่า “ปัจเจกบุคคลแต่ละคนควรมีสิทธิที่จะมีข้อมูลส่วนตัวในกรณีที่ข้อมูลนั้นมิได้ส่งผลในเชิงลบต่อสังคมส่วนรวม” ทั้งนี้การยอมรับไว้ก่อนดังกล่าวเกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องสังคมที่ดีของผู้วิจัย กล่าวคือผู้วิจัยมองว่าปัจเจกบุคคลควรมีสิทธิดังกล่าวเป็นสิทธิขั้นพื้นฐานประการหนึ่ง และการที่สังคมที่ดีมีสิทธิเช่นนี้เป็นสิทธิขั้นพื้นฐานประการหนึ่งก็เท่ากับว่าสิทธิที่จะมีข้อมูลส่วนตัวข้างต้นเป็นสิทธิที่มีคุณค่าแบบพื้นฐาน ซึ่งหมายความว่าถ้าหากเรายอมรับว่า “ในสังคมที่ดี ปัจเจกบุคคลแต่ละคนควรมีสิทธิที่จะมีข้อมูลส่วนตัวในกรณีที่ข้อมูลนั้นมิได้ส่งผลในเชิงลบต่อสังคมส่วนรวม” การมีความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวของข้อมูลก็จะมีคุณค่าแบบพื้นฐานประการหนึ่งที่ดีกว่ามีคุณค่าในตนเอง หรือมิได้เป็นวิธีการไปสู่เป้าหมายอื่นใด (ในลักษณะ

เดียวกับที่โกลด์แมนเห็นว่าการมีความเชื่อที่จริงมีคุณค่าแบบพื้นฐาน และกิจกรรมอื่นใดในเชิงความเชื่อล้วนเป็นไปเพื่อคุณค่าพื้นฐานนี้) ทั้งนี้ การพิจารณาคุณค่าเกี่ยวกับความเชื่อเมื่อพิจารณาเฉพาะความเชื่อของปัจเจกบุคคลคนหนึ่งโดยไม่ได้มองว่าปัจเจกบุคคลคนนั้นเป็นส่วนหนึ่งของสังคมที่จะต้องมีปฏิสัมพันธ์กับคนอื่นในสังคมอาจทำให้มองเห็นว่าการมีความเชื่อที่จริงมีคุณค่าแบบพื้นฐานเพียงประการเดียว อย่างไรก็ตาม การพิจารณาคุณค่าเกี่ยวกับความเชื่อเมื่อพิจารณาว่า ปัจเจกบุคคลคนหนึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสังคมนั้นจำเป็นที่จะต้องพิจารณาลักษณะของ “สังคมที่ดี” และคุณค่าพื้นฐานในเชิงความเชื่อที่ “ปัจเจกบุคคลในสังคมที่ดีควรมี” ด้วย ซึ่งการพิจารณาดังกล่าวทำให้เห็นว่ามีคุณค่าแบบพื้นฐานอื่น ๆ นอกเหนือจากการมีความเชื่อที่จริง นั่นคือการมีความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลของผู้อื่น หรืออาจกล่าวได้ว่าคุณค่าแบบพื้นฐานดังกล่าวเกิดขึ้นจากการพิจารณาว่าความเชื่อแบบใดเป็นสิ่งที่มีความค่าหากพิจารณาในกรณีที่เรายู่ร่วมกันในสังคมกับผู้อื่น นอกจากนี้ การโต้แย้งข้อเสนอของผู้วิจัยโดยการปฏิเสธแนวคิดที่ว่า “ปัจเจกบุคคลแต่ละคนควรมีสิทธิที่จะมีข้อมูลส่วนตัวในกรณีที่ข้อมูลนั้นมีได้ส่งผลในเชิงลบต่อสังคม” นั้นอาจมิได้เป็นการโต้แย้งข้อเสนอของผู้วิจัยโดยตรง เนื่องจากอันที่จริงแล้วผู้วิจัยต้องการเสนอว่ามีคุณค่าอื่น ๆ นอกเหนือจากการมีความเชื่อที่จริง โดยผู้วิจัยเสนอว่าคุณค่าอื่น ๆ นั้นสามารถพบได้จากการพิจารณาเพื่อตอบคำถามทางจริยศาสตร์ที่ว่าเราควรปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างไร หรือการพิจารณาแนวคิดเกี่ยวกับสังคมที่ดีซึ่งอาจเป็นไปได้ว่าในสังคมหนึ่งจะยอมรับคุณค่าบางอย่างที่แตกต่างจากที่ผู้วิจัยเสนอ แต่นั่นไม่ได้หมายความว่า “ความเชื่อที่จริง” เป็นคุณค่าแบบพื้นฐานประการเดียวเมื่อพิจารณาประเด็นในญาณวิทยาเชิงสังคมอีกต่อไป เนื่องจากมีคุณค่าแบบพื้นฐานอื่น ๆ ที่ขึ้นอยู่กับแนวคิดเกี่ยวกับสังคมที่ดีซึ่งส่งผลทำให้แม้การมีความเชื่อที่จริงจะมีคุณค่าแบบพื้นฐาน แต่ก็จะมีคุณค่าแบบอื่น ๆ ที่มีคุณค่าแบบพื้นฐานเท่ากับการมีความเชื่อที่จริงเช่นเดียวกัน

V

จากการพิจารณาประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ตที่ผ่านมาจะเห็นได้ว่ามีคุณค่าในเชิงความเชื่ออื่น ๆ ที่ควรตระหนักนอกเหนือจาก “ความเชื่อที่จริง” กล่าวคือ ผู้วิจัยเห็นว่า “ความเชื่อที่มีเหตุผล” ถือเป็นคุณค่ารองในเชิงเป็นเครื่องมือประการหนึ่ง ที่แม้จะมีได้มีคุณค่าในตัวเองเหมือนความเชื่อที่จริง แต่ความเชื่อที่มีเหตุผลก็

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จากการพิจารณา

ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

ศิริประภา ชวนะญาณ

น่าจะนำไปสู่ความเชื่อที่จริงได้มากกว่าความเชื่อที่ไม่มีเหตุผล และผู้วิจัยเห็นว่าถ้าหากเรายอมรับว่า “ในสังคมที่ดี บัณฑิตทุกคนแต่ละคนควรมีสิทธิที่จะมีข้อมูลส่วนตัวในกรณีที่มีข้อมูลนั้นมิได้ส่งผลในเชิงลบต่อสังคมส่วนรวม” ความเชื่อที่เคารพในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับข้อมูลของผู้อื่น ก็มีคุณค่าในเชิงความเชื่อแบบพื้นฐานเทียบเท่ากับความเชื่อที่จริง ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าเราควรให้ความสำคัญกับคุณค่าพื้นฐานดังกล่าวโดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีที่พิจารณา “มิติที่เกี่ยวข้องกับสังคม” ในญาณวิทยา

รายการอ้างอิง

- Alston, William *Beyond 'Justification': Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Anderson, Chris. *The Long Tail*. New York: Hyperion, 2006.
- Aristotle. *Metaphysics*, translated by Ross, W. D. KS: Digiread.com, 2006.
- Audi, Robert. “The Sources of Knowledge,” in *The Oxford Handbook of Epistemology*, edited by Moser, P. K. 71–94. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Blaauw, Martijn. “Introduction: Privacy, Secrecy and Epistemology,” *Episteme*. Vol. 10 ,Special Issue 02 (2013): 99.
- Coady, David. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. Oxford: Blackwell, 2012.
- Fallis, Don. “Wikipistemology,” in *Social Epistemology: Essential Readings*, edited by Goldman, Alvin and Whitcomb, Dennis. 297–313. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Fallis, Don. “Privacy and Lack of Knowledge,” *Episteme*. Vol.10 Special Issue 02 (2013): 153–166.
- Fricker, E. “Against Gullibility.” in *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, edited by Matilal, B. K. and Chakrabarti, Arindam. 125–161. Dordrecht: Kluwer, 1994.
- Frost-Arnold, Karen. “Trustworthiness and Truth: The Epistemic Pitfalls of Internet Accountability,” *Episteme*. Vol.11, Issue 1 (2014): 63–81.

- Giles, Jim. “Internet Encyclopedia Go Head to Head,” *Nature*. Vol. 438 (2005): 900–901.
- Goodwin, Jean. “The Authority of Wikipedia,” in *OSSA Conference Archive*. 2009. Accessed February 15, 2014. <http://works.bepress.com/jeangoodwin/2>
- Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Goldman, Alvin. “The Social Epistemology of Blogging,” in *Information Technology and Moral Philosophy*, edited by Hoven, J, and Weckert, J. 111–122. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Goldman, Alvin. “Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement,” in *Disagreement*, edited by Feldman, Richard and Warfield, Ted. 187–215. Oxford: Oxford University Press, 2010a.
- Goldman, Alvin. “Social Epistemology,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Zalta, Edward. 2010b. Accessed February 3, 2014. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/epistemology-social/>
- Goldman, Alvin. “Why Social Epistemology Is Real Epistemology” in *Social Epistemology*, edited by Haddock, A., Millar, A. and Pritchard, D. 1–28. Oxford: Oxford University Press, 2010c.
- Goldman, Alvin. “A Guide to Social Epistemology,” In *Social Epistemology: Essential Readings*, edited by Goldman, Alvin and Whitcomb, Dennis. 11–37. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Halavais, Alex. “The Isuzu Experiment,” in Blog Entry at a Thaumaturgical Compendium. (2004). Accessed February 13, 2014. <http://alex.halavais.net/index.php?p=794>.
- Keen, Andrew. *Cult of the Amateur*. New York: Doubleday, 2007.
- Magnus, P. D. “Epistemology and the Wikipedia,” *Paper presented at North American Computing and Philosophy Conference*, Troy, New York. 2006. Accessed February 5, 2014. <http://hdl.handle.net/1951/42589>
- Magnus, P. D. “On Trusting Wikipedia,” *Episteme*. Vol. 6, Issue 1 (2009): 74–90.

ข้อสังเกตต่อ “คุณค่าที่แท้จริง” ตามทัศนะของโกลด์แมน จากการพิจารณา
ประเด็นปัญหาในญาณวิทยาเชิงสังคมบางประการเกี่ยวกับเครือข่ายอินเทอร์เน็ต

ศิริประภา ชวนะญาณ

Nature. “Nature’s Response to Encyclopedia Britannica.” 2006. Accessed March 1,
2014. <http://www.nature.com/nature/britannica/>

Posner, Richard. “Bad News,” *New York Times Book Review*, July 31, 1 (2005): 8–11.

Read, Brock. “Middlebury College History Department Limits Students’ Use of Wikipedia,”
Chronicle of Higher Education. Vol.53, Issue 24 (2007), p.A39.

Tollefsen, Deborah Perron. “Wikipedia and the Epistemology of Testimony,” *Episteme*. Vol.
6, Issue 01 (2009): 8–24.

Wray, K. Brad. “The Epistemic Cultures of Science and Wikipedia: A Comparison,”
Episteme. Vol.6, Issue 01(2009): 38–51.

พหุนิยมทางคุณค่ากับข้อเสนอสามรูปแบบ:
อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน¹

Value Pluralism and Three Proposals: Isaiah Berlin, John Rawls and Thomas Scanlon

ปิยฤดี ไชยพร

นิสิตระดับดุษฎีบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อ

บทความนี้สำรวจแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าและข้อเสนอว่าด้วยหลักการในการจัดระเบียบสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าของอิสยาห์ เบอร์ลินและจอห์น รอลส์ และวิเคราะห์ให้เห็นว่าข้อเสนอเหล่านี้ยังมีข้อจำกัดภายในหรือ/และภายนอกทำให้ยังไม่สามารถเป็นทางออกที่ครบถ้วนสมบูรณ์สำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าได้ พหุนิยมทางคุณค่าที่เบอร์ลินอธิบายมีความไม่ลงรอยภายในเกี่ยวกับปัจเจกบุคคลผู้เป็นที่มาของคุณค่าและลักษณะที่เป็นเหตุเป็นผลและเป็นสัมพัทธ์ของคุณค่า และข้อเสนอเรื่องเสรีภาพเชิงลบของเขาไม่มีพื้นที่ให้สำหรับคุณค่าอื่นที่สำคัญไม่แพ้กันสำหรับสังคมชนิดนี้ เช่น ความเสมอภาค ความยุติธรรมและการมีส่วนร่วมทางการเมือง ขณะที่ข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของรอลส์ยังไม่สามารถจัดสรรพื้นที่ให้ได้อย่างเพียงพอสำหรับคุณค่าเรื่องชีวิตที่ดี บทความนี้จึงเสนอว่าคำอธิบายของโทมัส สแคนลอนเรื่องเหตุผลและกระบวนการทบทวนคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลสามารถนำมาใช้เป็นแนวทางในการคลายความไม่ลงรอยในคำอธิบายเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าของเบอร์ลิน รวมทั้งประนีประนอมคุณค่าเรื่องเสรีภาพให้สามารถเข้ากันได้กับคุณค่าชนิดอื่นที่เมื่อมองโดยผิวเผินแล้วอาจเหมือนขัดแย้งกัน โดยเฉพาะคุณค่าเรื่องชีวิตที่ดีในข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของรอลส์

In this article, a concept of value pluralism and principles for liberal-democratic social organization according to Isaiah Berlin and John Rawls are investigated. An analysis shows that their proposals suffer from internal and external limitations and, therefore, cannot offer a complete solution for the liberal-democratic society with its plurality of

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิตเรื่อง “โทมัส สแคนลอนกับทางออกแบบพหุนิยมสำหรับปัญหาพหุนิยมทางคุณค่า” ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

values. Berlin's theory of value pluralism contains internal inconsistencies stemming from his concept of individual as the source of value, and related concepts of rationality and relativity of values. His concept of negative liberty provides no space for other values indispensable for the liberal-democratic society e.g. equality, justice and political participation. Meanwhile, Rawls' proposals are incapable of allocating sufficient space for the value of good life. This article argues that Thomas Scanlon's concepts of reason and reflective equilibrium can deal with the inconsistencies in Berlin's theory and, at the same time, enable the value of liberty to co-exist with other values, especially the value of good life in Rawls' theory of a just society, that contradict it at the superficial level.

ความนำ

คำอธิบายเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าของอิสยาห์ เบอรลินให้กรอบคิดที่ค่อนข้างมีพลังสำหรับพิจารณาประเด็นเรื่องความหลากหลายของคุณค่าในสังคมเสรีประชาธิปไตย กรอบคิดนี้ให้ความสำคัญแก่ปัจเจกบุคคลอย่างถึงแก่น ขณะเดียวกันก็ชี้ให้เห็นถึงความตึงเครียดที่อาจเกิดขึ้นเมื่อสมาชิกที่เป็นปัจเจกของสังคมชนิดนี้แสวงหาคุณค่าที่แตกต่างจนถึงขั้นขัดแย้งกัน เมื่อดูเผินๆ อาจคล้ายว่าเบอรลินได้ชี้ให้เห็นถึงทางออกที่เป็นไปได้สำหรับรับมือกับความตึงเครียดนี้ไว้แล้วในคำอธิบายของเขา อันได้แก่ การแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและทำความเข้าใจระหว่างกันที่สามารถนำไปสู่การปรับเปลี่ยนคุณค่าให้ขัดแย้งกันน้อยลง แต่เมื่อพิจารณาต่อไปกลับพบว่า ทางออกที่เบอรลินเสนอนี้ยังมีข้อจำกัดอยู่มาก การปรับเปลี่ยนดังกล่าวไม่อาจเกิดขึ้นได้ตราบดีที่คุณค่าที่บุคคลแสวงหาปราศจากซึ่งลักษณะที่เป็นเหตุเป็นผล และเป็นสัมพัทธ์ แต่จุดยืนของเบอรลินคือคุณค่าที่บุคคลแสวงหาไม่จำเป็นต้องเป็นเหตุเป็นผล แต่ขณะเดียวกันก็ไม่เป็นสัมพัทธ์ทั้งหมด เบอรลินจึงต้องการคำอธิบายชนิดที่ช่วยลดความไม่ลงรอยกันในคำอธิบายเรื่องนี้ของเขาลงได้ นอกจากนี้ เบอรลินอ้างว่าพหุนิยมทางคุณค่าเรียกร้องให้รัฐปกป้องและส่งเสริม เสรีภาพเชิงลบ (negative liberty) เพื่อที่ปัจเจกบุคคลจะมีอิสระในการแสวงหาเป้าหมายที่หลากหลายได้โดยไม่ถูกจำกัด แทรกแซง หรือกีดกันจากรัฐและบุคคลอื่น แต่เสรีภาพชนิดนี้ถูกชี้ให้เห็นว่าคับแคบและสะท้อนมุมมองเพียงด้านเดียว เสรีภาพจะถูกใช้ได้อย่างบังเกิดผลต่ออาศัยคุณค่าชนิดอื่นด้วย เช่น ความเสมอภาค ความยุติธรรม และการมีส่วนร่วมทางการเมือง ข้อเสนอของเบอรลินจึงยังคงมีข้อจำกัดในแง่ที่ เสรีภาพเชิงลบ (ก) ขาดมิติเชิงบวกของการส่งเสริมสนับสนุนให้คนทุกคนสามารถแสวงหาคุณค่าได้ตามความ

จำเป็นแท้จริงและอย่างมีประสิทธิภาพ (ข) หากใช้โดยปราศจากเครื่องเหนี่ยวรั้งก็อาจเปิดช่องให้บุคคลหนึ่งใช้เสรีภาพของตนเพื่อละเมิดเสรีภาพหรือคุณค่าที่สำคัญชนิดอื่นสำหรับบุคคลอื่นได้

ข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของจอห์น รอลส์มีความเหมาะสมมากกว่าสำหรับสังคมพหุนิยมทางคุณค่าเนื่องจากไม่ต้องประสบกับปัญหาทั้ง (ก) และ (ข) เหมือนข้อเสนอเรื่องเสรีภาพเชิงลบ ข้อเสนอนี้ของรอลส์ให้กรอบเค้าโครงที่สามารถประนีประนอมเสรีภาพกับคุณค่าที่สำคัญชนิดอื่น เช่น ความเสมอภาค ความยุติธรรม การมีส่วนร่วมทางการเมือง ทำให้คุณค่าเหล่านี้สามารถมีพื้นที่อยู่ร่วมกันได้ อย่างไรก็ดี ข้อเสนอนี้ถูกชี้ให้เห็นโดยนักทฤษฎีชุมชนนิยมว่า ยังไม่มีพื้นที่ให้แก่คุณค่าเรื่องชีวิตที่ดี (the good) โดยเฉพาะในกรณีที่คุณค่าชนิดหลังนี้ขัดแย้งกับคุณค่าเรื่องความยุติธรรม ข้อวิจารณ์เช่นนี้แสดงให้เห็นว่ารูปแบบการประนีประนอมที่รอลส์ให้ยังขาดความเหมาะสมและครอบคลุมเพียงพอ บทความนี้พยายามชี้ว่าเราสามารถนำคำอธิบายเรื่องเหตุผลและกระบวนการทบทวนคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลที่ให้โดยโทมัส สแคนลอนมาใช้เป็นแนวทางในการสลายความไม่ลงรอยในคำอธิบายเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าของเบอร์ลิน รวมทั้งการประนีประนอมระหว่างคุณค่าเรื่องเสรีภาพกับคุณค่าชนิดอื่นที่ดูเหมือนขัดแย้งกัน โดยเฉพาะคุณค่าเรื่องชีวิตที่ดีในข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของรอลส์ได้ โดยแนวทางใหม่นี้มุ่งความสนใจไปที่เหตุผลเบื้องหลังคุณค่า ไม่ใช่ที่ตัวคุณค่าเอง ซึ่งช่วยเปลี่ยนให้การแลกเปลี่ยนและทำความเข้าใจเกี่ยวกับคุณค่านั้นมีลักษณะที่เป็นภววิสัยและมีความชัดเจนมากขึ้น ทำให้มีความเป็นไปได้มากขึ้นตามมาที่ผู้ซึ่งยึดถือหรือแสวงหาในคุณค่าหลากหลายแตกต่างกันอาจมองเห็นถึงคุณค่าที่ดี ของคุณค่าชนิดที่ตนไม่ได้ยึดถือหรือแสวงหาได้ จนนำไปสู่การปรับเปลี่ยนคุณค่าที่ต่างฝ่ายต่างแสวงหาอยู่ให้ขัดแย้งกันน้อยลง ซึ่งเป็นวัตถุประสงค์สำคัญที่สุดของเบอร์ลินเมื่อเขาเสนอแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่านี้ขึ้นเมื่อกว่าครึ่งศตวรรษที่ผ่านมา

1. เบอร์ลิน: พหุนิยมทางคุณค่ากับ เสรีภาพเชิงลบ

แนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่ามีประวัติความเป็นมาที่ยาวนานอยู่ในจารีตความคิดทางปรัชญาของโลกตะวันตก อริสโตเติล (Aristotle) กล่าวไว้เมื่อสองพันกว่าปีที่แล้วว่า “สิ่งที่มีมนุษย์แสวงหาหลากหลายชนิด ทั้งศิลปะและวิทยาการ และผลตามมามีคือ จุดมุ่งหมาย (ends) [ที่มนุษย์]

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอสส์ และโทมัส สแคนลอน

แสวงหาจึงมีอยู่หลากหลายชนิดด้วย”² ความคิดเรื่องหนึ่งของอริสโตเติลตกทอดมาถึงนักปรัชญาสังคมนิยม (realism) ในประเทศอังกฤษยุคต้นศตวรรษที่ยี่สิบ เช่น จี อี มัวร์ (G. E. Moore)³ ดับเบิลยู ดี รอสส์ (W. D. Ross)⁴ เอช เอ พริชาร์ด (H. A. Prichard)⁵ และอี เอฟ คาร์ริท (E. F. Carritt)⁶ ผู้ส่งต่อความคิดนี้ให้แก่อิสยาห์ เบอร์ลิน (Isaiah Berlin) นักคิดชาวอังกฤษเชื้อสายยิว-รัสเซียที่ได้รับขนานนามว่าเป็นบิดาของทัศนะพหุนิยมทางคุณค่ายุคใหม่⁷ นอกจากความคิดของอริสโตเติลเรื่องความหลากหลายของเป้าหมายที่มนุษย์แสวงหาแล้ว เบอร์ลินยังรับแนวคิดทางจริยศาสตร์ของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) เรื่อง

² Aristotle. *Nicomachean Ethics*, translated by Terence Irwin. (Indianapolis: Hackett 1985), ch. 1.3 อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาโดยละเอียด จะพบว่าแนวคิดเรื่องหนึ่งของอริสโตเติลมีความแตกต่างที่สำคัญข้อหนึ่งจากแนวคิดพหุนิยมทางคุณค่าตามที่เบอร์ลินอธิบายไว้ กล่าวคือ อริสโตเติลเชื่อว่า ถึงแม้สิ่งที่ดีจะมีอยู่หลากหลาย แต่ที่สุดแล้ว สิ่งที่ดีเหล่านั้นสามารถถูกจัดอันดับตามความสูง-ต่ำของคุณค่าจากสิ่งที่ดีมากกว่าไปหาสิ่งที่ดีน้อยกว่าได้ โดยใช้เกณฑ์ที่เหมาะสมบางชนิด เช่น เกณฑ์เรื่องความครบถ้วน (completeness) เกณฑ์เรื่องความพอเพียงในตัวเอง (self-sufficiency) หรือเกณฑ์เรื่องความเป็นที่สุด (finality) ทำให้เรายังสามารถพูดได้ว่า ถึงแม้สิ่งที่ดีที่คนเราแสวงหาจะมีอยู่หลากหลาย แต่สิ่งที่ดีบางประเภท (เช่น คุณธรรม) มีค่าสูงกว่าสิ่งที่ดีประเภทอื่น (เช่น เกียรติ) เพราะมนุษย์แสวงหาเกียรติเพื่อได้มาซึ่งคุณธรรม ขณะที่เบอร์ลินและนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารุ่นใหม่ม้วนเชื่อตรงกันข้อหนึ่งว่า คุณค่าทั้งหลายไม่อาจนำมาเปรียบเทียบกันได้ เพื่อวัดว่าคุณค่าใดอยู่สูงกว่าคุณค่าใด (incommensurability of values) และจึงทำให้เราไม่อาจกล่าวได้ว่าสิ่งที่ดีชนิดใดชนิดหนึ่งเป็นสิ่งที่ดีสูงสุด (summum bonum) สำหรับคนทุกคนในลักษณะเดียวกับที่อริสโตเติลพูดถึงคุณธรรม สำหรับงานเขียนที่อภิปรายเกี่ยวกับเรื่อง incommensurability of values นี้อย่างละเอียด ดู Joseph Raz. *The Morality of Freedom*. (Oxford: Clarendon Press 1986); Elizabeth Anderson. *Values in Ethics and Economics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1993) และ Ruth Chang (eds.) *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1997)

³ ดู G. E. Moore. *Principia Ethica*. Revised edition, edited by T. Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press 1993)

⁴ ดู W. D. Ross. *The Right and The Good*. Revised edition, edited by P. Stratton-Lake. (Oxford: Clarendon Press 2002 [1940])

⁵ ดู H. A. Prichard. “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” in *Mind* (New Series 21: 81, 1912)

⁶ ดู E.F. Carritt. *The Theory of Morals*. (Oxford: Oxford University Press 1928)

⁷ Joshua L. Cherniss. *A Mind & Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. (Oxford: Oxford University Press 2013) ch. 1, p. 1-52

ความสำคัญสูงสุดของปัจเจกบุคคลในฐานะเป็นผู้กระทำที่มีเหตุผลด้วย เขาเชื่อเช่นเดียวกับ ค้านท์ว่า ลักษณะที่วาทนี้เรียกร้องให้ปัจเจกบุคคลต้องได้รับการปฏิบัติด้วยความเคารพในการตัดสินใจและเป้าหมายต่างๆ ที่พวกเขาเป็นผู้เลือกให้แก่ตนเอง⁸ ขณะเดียวกันเบอร์ลินก็ยังได้รับอิทธิพลจากความเชื่อแบบประจักษ์นิยม (empiricism) และวิมตินิยม (skepticism) ของ เดวิด ฮิวม์⁹ และเขาได้นำความเชื่อทั้งหมดนี้สังเคราะห์เข้าด้วยกันเป็นแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าที่มีลักษณะโดดเด่นเป็นเอกลักษณ์ของตนเอง และต่อมาได้กลายเป็นต้นตำรับของแนวคิดเรื่องนี้ในปัจจุบันดังที่บทความนี้จะอภิปรายต่อไป

1.1) ปัจเจกบุคคลคือที่มาของคุณค่า

เบอร์ลินเริ่มต้นจากความคิดของค้านท์ที่ว่าปัจเจกบุคคลคือสิ่งที่มีคุณค่าสูงสุด ดังคำกล่าวอันโด่งดังของค้านท์ที่ว่า สรรพสิ่งมีราคา แต่ปัจเจกบุคคลเท่านั้นที่มีศักดิ์ศรี¹⁰ และถือว่า สิ่งก็ตามมาจากความคิดนี้คือ เมื่อปัจเจกบุคคลเลือกแสวงหาสิ่งใดเป็นเป้าหมายชีวิต พวกเขาได้ส่งผ่านคุณค่าจากการเป็นผู้กระทำที่มีเหตุผลของตนไปยังสิ่งเหล่านั้น ทำให้สิ่งเหล่านั้นเกิดมีคุณค่าขึ้น¹¹ ขณะที่สิ่งอื่นที่ไม่ใช่ปัจเจกบุคคล ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มคนที่ประกอบกันเป็นสังคม จารีตประเพณี หรือบุคคลที่อ้างตนเป็นผู้มีสิทธิอำนาจพิเศษใดๆ ล้วนไม่อาจเป็นบ่อเกิดและที่มาของคุณค่าในลักษณะเดียวกันได้ ปัจเจกบุคคลจึงเป็นบ่อเกิดและที่มาเพียงหนึ่งเดียวของคุณค่าต่างๆ ที่มีอยู่บนโลกนี้¹² และประสบการณ์ชี้ว่าปัจเจกบุคคลต่างแสวงหาในสิ่งที่ดีหรือสิ่งที่มีคุณค่าที่หลากหลายต่างชนิดกัน จึงเท่ากับว่าสิ่งที่ดีหรือสิ่งที่มีคุณค่านั้นมีหลากหลายต่างชนิดตามไปด้วย และสิ่งที่มีคุณค่าเหล่านี้ต่างมีน้ำหนักทางศีลธรรมเท่ากัน ที่ตามมาจาก

⁸ Joshua L. Cherniss. *A Mind & Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*, ch. 1: ดูเพิ่มเติม Immanuel Kant. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Allen Wood. (New Haven and London: Yale University Press 2002)

⁹ ดู Isaiah Berlin. "Hume Notes", in *Isaiah Berlin Papers*. 1935 available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>: See Catalogues, Unpublished work ผู้อ่านสามารถค้นคว้าเกี่ยวกับบรรณานุกรมผลงานที่ตีพิมพ์เผยแพร่แล้วทั้งหมดของเบอร์ลินได้ที่เว็บไซต์แห่งนี้ ดูเพิ่มเติม David Hume, *A Treatise of Human Nature*. (Oxford: The Clarendon Press 1888) Available as PDF at <https://archive.org/details/treatiseofhumann002393mbp>

¹⁰ Immanuel Kant. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, p. 46

¹¹ Isaiah Berlin. *Isaiah Berlin Papers*, pp. 1–81, 96–101, 108–10, 118–24

¹² Isaiah Berlin. *Isaiah Berlin Papers*, ibid; ดูเพิ่มเติม Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Penguin Books 1969), pp. 183–184

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

การที่ปัจเจกบุคคลผู้แสวงหามันคือผู้มีค่าทางศีลธรรมที่เท่าเทียมกัน¹³ อย่างไรก็ดี ในที่นี้มีสองประเด็นที่ต้องขยายความเพื่อให้เห็นถึงความคิดที่เป็นเอกลักษณ์ของเบอร์ลินในเรื่องนี้คือ (ก) ปัจเจกบุคคลหมายถึงใคร? และ (ข) คุณค่าที่หลากหลายที่ปัจเจกบุคคลแสวงหานั้นมีขอบเขตอยู่ที่ใด?

(ก) ปัจเจกบุคคลหมายถึงใคร?

แม้เบอร์ลินจะยอมรับความคิดของค่าน้ำที่ที่ปัจเจกบุคคลคือที่มาเพียงหนึ่งเดียวของคุณค่า แต่เขาปฏิเสธความคิดที่เกี่ยวข้องกันของค่าน้ำที่ที่เขาเห็นว่ามีลักษณะแบบจิตนิยม (idealist) ที่กล่าวว่าปัจเจกบุคคลมีธรรมชาติเป็นสัดแห่งเหตุผลที่สามารถใช้เหตุผลได้อย่างเป็นสากลเหมือนกันทุกคน ค่าน้ำที่เชื่อว่าปัจเจกบุคคลทุกคนล้วนมีศักยภาพที่จะค้นพบหลักการของการกระทำที่ตนสามารถมีเจตจำนงให้เป็นหลักการสากลได้ (universalizability) ในความหมายที่เป็นหลักการที่สามารถจินตนาการได้ว่าคนทุกคน ไม่ว่าจะเป็นใคร ใช้ชีวิตอยู่ในสถานที่ใดและเวลาใดบนโลกใบนี้จะสามารถยอมรับว่าเป็นหลักการของการกระทำที่ถูกต้องสำหรับตนเองและผู้อื่นได้¹⁴ และค่าน้ำที่ยังเชื่อด้วยว่าเมื่อปัจเจกบุคคลเชื่อฟังและนำหลักการสากลที่ได้มานี้มาใช้กำกับพฤติกรรมของตนต่อผู้อื่น นั่นคือ พวกเขา กำลังแสดงถึงการเป็นผู้มีความสามารถกำหนดตนเองในทางศีลธรรม (moral autonomy) ที่ทำให้พวกเขาควรที่จะได้รับการปฏิบัติจากมนุษย์อื่นด้วยความเคารพ (respect)¹⁵ เบอร์ลินเห็นว่าความคิดเรื่องนี้เป็นค่าน้ำที่แฝงไว้ด้วยข้อสมมติที่ไม่ถูกต้องที่ว่า มนุษย์มีอิสรภาพ (ในความหมายที่สามารถกำหนดตนเองได้) เมื่อพวกเขาแสวงหาเป้าหมายที่ถูกต้องที่เหตุผลสากลบอก เบอร์ลินตั้งคำถามว่า “เหตุผล” ในบริบทที่ค่าน้ำที่พูดนี้หมายถึงสิ่งใด? ¹⁶ และวิจารณ์ว่าการอ้างเช่นนี้

¹³ Isaiah Berlin. *Isaiah Berlin Papers*, ibid.

¹⁴ Immanuel Kant. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, pp. 35–37

¹⁵ Immanuel Kant. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, pp. 35–37

¹⁶ Isaiah Berlin. “Two Concepts of Liberty,” pp. 153–4 (footnote) [ตัวเอนเป็นของผู้เขียนบทความ] สำหรับข้อวิจารณ์ที่คล้ายกันเกี่ยวกับความกำกวมของคำว่า “เหตุผล” ที่ค่าน้ำที่ใช้ดู Derek Parfit. *On What Matters*. Volume One (Oxford: Oxford University Press 2011) แต่ที่ต้องกล่าวในที่นี้ด้วยคือ ข้อวิจารณ์เช่นของเบอร์ลินและพาร์ฟิตไม่ให้ความเป็นธรรมแก่ค่าน้ำที่เท่าที่ควร เนื่องจากในการกล่าวถึงเหตุผลที่มีลักษณะสากลเช่นนี้ ค่าน้ำที่กล่าวชัดเจนว่าเขาไม่ได้กำลังอธิบายการกระทำของมนุษย์เช่นที่เราพบเห็นอยู่จริง ๆ แต่เขากำลังชี้ให้เห็นว่าการที่จะสามารถอธิบายการกระทำของมนุษย์เช่นที่เราพบในประสบการณ์ได้นั้น โดยเฉพาะการกระทำทางศีลธรรม เราจำเป็นต้องเชื่อบางสิ่งบางอย่างเกี่ยวกับมนุษย์อยู่ก่อน และเขาเรียกการอ้างเหตุผลที่ใช้นี้ว่า transcendental argument ดูรายละเอียดการอ้างเหตุผลชนิดนี้ของค่าน้ำใน Immanuel

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

คล้ายเป็นการคาดเดาทางปรัชญาถึงจิตวิทยาที่อาศัยข้อสมมติที่ได้มาโดยไม่พึงประสบการณ์ (a priori) และจึงไม่สอดคล้องกับจุดยืนแบบประจักษ์นิยม หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ไม่สอดคล้องกับจุดยืนความเชื่อที่มีพื้นฐานอยู่บนความรู้ที่ได้รับจากประสบการณ์ที่บอกว่ามนุษย์เป็นเช่นไร และพวกเขาแสวงหาสิ่งใด”¹⁷ เบอร์ลินเห็นตรงกับนักปรัชญาสังคมนิยมว่า ปัจเจกบุคคลหมายถึงผู้คนที่เราพบในโลกแห่งความเป็นจริงที่เราใช้ชีวิตอยู่ ซึ่งคนเหล่านี้อาจเลือกทำในสิ่งที่ดี หรือเลือกทำในสิ่งที่เลวก็ได้¹⁸ เขายังเห็นด้วยกับจอห์น สจ๊วต มิลล์ (J. S. Mill) นักปรัชญาเสรีนิยมศตวรรษที่ 19 ว่าปัจเจกบุคคลล้วนมีความเป็นปัจเจกภาพเฉพาะตัว (individuality) ที่ถูกหล่อหลอมขึ้นในบริบททางประวัติศาสตร์ สังคม วัฒนธรรม รวมถึงลักษณะเฉพาะของตัวเอง ที่ส่งผลให้แต่ละคนมีความต้องการ ความปรารถนา ความใฝ่ฝันไปในทางที่หลากหลายแตกต่างกัน¹⁹ และเขาเชื่อว่าคนทุกคนสมควรได้รับการส่งเสริมให้ดำเนินชีวิตตามปัจเจกภาพของตนเอง ตราบใดที่เขาไม่ได้จำกัด ลิดรอนหรือแทรกแซงเสรีภาพของบุคคลอื่นที่จะใช้ชีวิตในรูปแบบที่ต่างออกไป²⁰ เบอร์ลินย้ำในงานของเขาหลายชิ้นว่า เสรีภาพของปัจเจกบุคคลและของสังคมนั้นต้องประกอบด้วยโอกาสที่คนทุกคนจะได้ทำตามความปรารถนาของตน รวมไปถึงการกระทำที่ผิดเพี้ยน หรือจงใจที่จะให้ไม่สมเหตุสมผล ตราบใดที่มันเป็นความประสงค์ของเขา และไม่ทำให้ใครคนอื่นเดือดร้อน²¹

อย่างไรก็ดี มีความไม่ลงรอยบางประการอยู่ในความคิดเรื่องนี้ของเบอร์ลิน เนื่องจากขณะที่เขายืนยันว่าปัจเจกบุคคลทุกคนต่างมีความปรารถนาของตนเอง ที่ไม่จำเป็นต้องเป็นเหตุเป็นผล หรือเกิดจากการไตร่ตรองอย่างเป็นเหตุเป็นผล และทุกคนควรได้รับอิสระที่จะทำตามความปรารถนานั้น แต่ในอีกด้านหนึ่ง เขาดูเหมือนยอมรับว่าการเลือกกระทำของปัจเจกบุคคลเป็นการกระทำที่มีเหตุผลขั้นต่ำ ในความหมายที่ผู้กระทำมี เหตุผลบางประการ ที่เลือกทำ

Kant. *The Critique of Pure Reason*. 1781/1787, Section A, pp. 84–130 และ Section B, pp. 116–169

¹⁷ Isaiah Berlin. “Two Concepts of Liberty,” pp. 153–154, 158

¹⁸ E. F. Carritt. *The Theory of Morals*, pp. 41–2, 50–1

¹⁹ Isaiah Berlin. “Two Concepts of Liberty,” pp. 153–154 ดูเพิ่มเติม John Stuart Mill. *On Liberty*. (Oxford: Penguin Books 1974), ch. 2, pp. 119–140

²⁰ Isaiah Berlin. “Two Concepts of Liberty,” pp. 134, 158

²¹ Isaiah Berlin. “From Fear and Hope Set Free”, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*. (London, Hogarth Press 1978), pp. 173–198; ดูเพิ่มเติม Isaiah Berlin. “Herzen and Bakunin on Individual Liberty, in *Russian Thinkers*. (London: Penguin Books, 1978), pp. 105, 108–9

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

เช่นนั้น แม้การกระทำนั้นจะไม่ใช่การกระทำที่ดีที่สุด ฉลาดที่สุด หรือก่อให้เกิดผลดีมากที่สุดก็ตาม ²² ลักษณะเช่นนี้ปรากฏตั้งแต่ในงานยุคแรกๆ ของเขาเช่น ข้อเขียนเรื่อง *Some Procrustations* เมื่อปี 1930 ได้กล่าวถึงองค์ประกอบส่วนที่สามารถถูกวิพากษ์วิจารณ์ได้ของสิ่งทั้งหลาย องค์ประกอบที่ว่านี้ “.....ไม่ใช่ลักษณะที่สิ่งนั้นมีอยู่ร่วมกับสิ่งอื่นทั้งหมด แต่คือลักษณะอันเป็นความแตกต่างเฉพาะตัวที่มีอยู่เฉพาะในสิ่งนั้นเอง และเป็นสิ่งที่กำหนดความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งนั้นกับระบบของสรรพสิ่งทั้งหลาย” ²³

คำกล่าวนี้เกี่ยวข้องกับอุดมคติเรื่องปัญญาเชิงวิพากษ์ในการวิจารณ์วรรณกรรม ²⁴ แต่ถึงกระนั้น ผู้เขียนเห็นว่าเราอาจสรุปแนวคิดทั่วไปออกมาจากคำกล่าวข้างต้นนี้ได้ข้อหนึ่งว่า เนื่องจากกิจกรรมทุกกิจกรรมล้วนวิวัฒนาการขึ้นจากภายในตัวของมันเองและเกี่ยวข้องกับการทำตามมาตรฐานของตัวมันเอง การวิเคราะห์กิจกรรมเหล่านั้นจึงต้องทำโดยอาศัยมาตรฐานเฉพาะตัวของสิ่งเหล่านั้นเท่านั้น เป็นเรื่องไม่ถูกต้องที่จะนำมาตรฐานที่ได้มาจากกิจกรรมชนิดอื่น และจึงเป็นมาตรฐานของกิจกรรมชนิดอื่น มาใช้ประเมินกิจกรรมอีกชนิดหนึ่งที่มีสาระแตกต่างไปอย่างสิ้นเชิง หากแต่การจะอ้างเช่นนี้ได้นั้น เบอร์ลินต้องเชื่ออยู่ก่อนว่ากิจกรรมทุกชนิดล้วนมีมาตรฐานบางแบบที่ทำหน้าที่เป็นเกณฑ์เชิงบรรทัดฐานสำหรับนำมาใช้ประเมินหรือวิพากษ์วิจารณ์ตัวอย่างของกิจกรรมนั้นๆ ที่เกิดขึ้นในแต่ละครั้งว่าเป็นไปตามมาตรฐานที่เป็นภายในของกิจกรรมชนิดนั้นๆ หรือไม่ ซึ่งในภายหลังเบอร์ลินเองก็ได้้นำแนวคิดทั่วไปเรื่องนี้ไปปรับใช้ในการวิพากษ์วิจารณ์วิธีคิดแบบสังคมศาสตร์ โดยกล่าวว่าวิธีคิดชนิดนี้ไม่เหมาะสมเนื่องจากนำแบบจำลองทางวิทยาศาสตร์มาใช้อธิบายและวางแผนเกี่ยวกับสังคมมนุษย์ อันเป็นพื้นที่ของการนึกคิดและการใช้ชีวิต ²⁵ และจึงเป็นพื้นที่ที่ต่างจากวิทยาศาสตร์อันเกี่ยวข้องกับ

²² อนึ่ง การตีความที่ปรากฏในบทความชิ้นนี้เป็นการตีความของผู้เขียนบทความที่ได้จากการศึกษาและประมวลผลงานหลายชิ้นของเบอร์ลินตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 1930 จนถึงทศวรรษ 1970 ก่อนที่เขาจะเสียชีวิต โดยเน้นเป็นพิเศษที่ผลงานชื่อ *Hume Notes* สำหรับการตีความในแบบที่ต่างออกไป ดู John Gray. *Isaiah Berlin* (London 1995), ch. I โดย Gray มองว่าเบอร์ลินเสนอแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าที่ไม่มีพื้นที่สำหรับการประเมินค่าทางศีลธรรม (moral evaluation) สำหรับคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันอยู่เลย

²³ Isaiah Berlin. “Some Procrustations”, in *Oxford Outlook* (10) 1930, pp. 491–450 Available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>:

²⁴ Isaiah Berlin. “Literature and the Crisis”, 1935 in *Times Literary Supplement* (27 July 2001), pp. 11–12. Available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>:

²⁵ Isaiah Berlin. “Literature and the Crisis”, pp. 11–12

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

การศึกษาค้นคว้าเพื่อหาคำอธิบายเกี่ยวกับปรากฏการณ์ในโลกธรรมชาติ²⁶ และนอกจากนี้แล้ว กิจกรรมที่ทำภายในพื้นที่สองแห่งนี้ก็ยังเป็นกิจกรรมคนละชนิดกัน²⁷ ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าการนำคำวิจารณ์ที่ตนเองเคยใช้ในบริบทของการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้วิจารณ์แบบจำลองการค้นคว้าหาความรู้ด้านสังคมศาสตร์เช่นนี้ สะท้อนให้เห็นว่ามีความเป็นไปได้อยู่ไม่น้อยที่จุดยืนเช่นนี้จะเป็จุดยืนที่เบอร์ลินมีเกี่ยวกับกิจกรรมทุกชนิด รวมถึงการกระทำของปัจเจกบุคคลในพื้นที่ทางสังคม ที่น่าจะต้องสามารถถูกประเมินและวิพากษ์วิจารณ์ได้ด้วยมาตรฐานบางชนิดเช่นเดียวกัน

งานชิ้นหนึ่งที่สนับสนุนว่าเบอร์ลินน่าจะมีจุดยืนที่กล่าวมานี้เกี่ยวกับการเลือกกระทำของปัจเจกบุคคลคือ ข้อเขียนชื่อ Hume Notes ที่เขากล่าวว่ามนุษย์ที่แสวงหาเป้าหมายที่ต่างกันสามารถเข้าใจเป้าหมายที่มนุษย์คนอื่นแสวงหา และรับรู้ถึงเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังการแสวงหาเป้าหมายเหล่านั้นได้ โดยผ่านการพูดคุยสื่อสารระหว่างกันที่ทำให้ต่างฝ่ายต่างสามารถจินตนาการได้ว่ามีโลกสมมติบางแห่งที่ตัวเขาเองอาจรับเป้าหมายที่ผู้อื่นแสวงหาอยู่นั้นมาเป็นเป้าหมายของตน เบอร์ลินเรียกคุณสมบัติเช่นนี้ว่า ความเห็นอกเห็นใจระหว่างมนุษย์ที่เกิดจากความเข้าใจด้วยเหตุและผล²⁸ และเขาเชื่อว่าคุณสมบัติที่ว่านี้ทำให้มนุษย์มีจิตใจที่กว้างพอที่จะอดทนอดกลั้น (toleration) ต่อการแสวงหาเป้าหมายของบุคคลอื่นทั้งที่ตนอาจไม่เห็นด้วย²⁹ และพร้อมแลกเปลี่ยนกับคนอื่นเหล่านั้นในเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับเป้าหมายที่พวกเขาแสวงหา ที่อาจนำไปสู่การแก้ไขตนเอง (self-correction) และการปรับเปลี่ยนเป้าหมายที่แสวงหาอยู่ให้เป็นไปในทางที่จะขัดแย้งกันน้อยลง³⁰ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น เบอร์ลินเตือนว่า เป็ไปได้เช่นกันว่าการแสวงหาเป้าหมายที่แตกต่างกันจะนำไปสู่ความเห็นต่างชนิดที่ไม่ว่าอย่างไรก็ไม่อาจประสานให้เข้ากันได้โดยการแสวงหาจุดร่วมหรือฉันทามติใดๆ ดังที่สะท้อนอยู่ในคำกล่าวของเขาที่ว่า

²⁶ Isaiah Berlin. "The Concept of Scientific History", 1978 in *Concepts and Categories*, edited by Henry Hardy (London: The Hogarth Press), pp. 103-142

²⁷ Isaiah Berlin. "Literature and the Crisis", pp. 11-12

²⁸ Isaiah Berlin. *Communism, Democracy and the Individual*. 1949. Available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>

²⁹ Isaiah Berlin. "Hume Notes," Available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>:

³⁰ Isaiah Berlin. "Hume Notes", *ibid*

“ความต่างคือความต่าง ความข้อนี้จริงโดยไม่ต้องสงสัย” (Differences were differences, and genuine enough) ³¹

เวลาหลายสิบปีผ่านไปนับจากที่เบอร์ลินได้นำเสนอความคิดข้างต้นนี้ และประสบการณ์ในสังคมเสรีประชาธิปไตยหลายแห่งบอกแก่เราว่า ผู้คนที่แสวงหาคูณค่าที่หลากหลายแตกต่างกัน ทั้งคุณค่าส่วนบุคคลและคุณค่าทางการเมือง นับวันยังมีแนวโน้มที่จะยึดมั่นถือมั่นในคุณค่าที่ตนยึดถืออยู่หรือแสวงหาอยู่มากยิ่งขึ้น จนทำให้เกิดเป็นปรากฏการณ์ที่เรียกว่า การแยกขั้วทางความคิด (polarization) ที่รุนแรงตามมา หากมีแนวโน้มไปในทางปรับเปลี่ยนคุณค่าของตนให้ขัดแย้งกันน้อยลงดังที่เบอร์ลินอ้างไม่ ³² แต่เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงดูคล้ายกับว่า แนวคิดนี้ของเบอร์ลินก็ไม่สอดคล้องกับประสบการณ์ที่เรามักกับมนุษย์ในโลกนี้จริงๆ ไม่ต่างจากที่เขาวินิจฉัยแนวคิดแบบเหตุผลสากลของคานท์ไว้เท่าใดนัก

เบอร์นาร์ด วิลเลียมส์ (Bernard Williams) ในงานเขียนของเขาเมื่อปี 1981 วิเคราะห์ไว้ถึงปัจจัยหนึ่งที่อาจอยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์การแยกขั้วเช่นนี้ วิลเลียมส์อ้างว่าสิ่งที่ เป็นเหตุผลในการกระทำของบุคคลทั้งหมดนั้น ³³ เป็นเรื่องภายในตัวคนแต่ละคนทั้งสิ้น เพราะเป็นเหตุผลที่บุคคลได้มาจาก “ชุดของแรงจูงใจเชิงอัตวิสัย” (subjective motivational set) ที่พวกเขามีอยู่ และเมื่อพวกเขาได้คิดใคร่ครวญโดยอาศัยองค์ประกอบภายในชุดของแรงจูงใจนี้ ไม่ว่า

³¹ Isaiah Berlin. To Eric Mack, 2 February 1992, MSB 228/38; PIRA 99–100 อ้างใน Joshua Sherniss. *A Mind & Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*, p. 8

³² ดู Cass Sunstein. *The Law of Group Polarization*. University of Chicago Law School, John M. Olin Law & Economics Working Paper No. 91, 1999 available at http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=199668 นอกจากนี้ ประมวลการณ์ความขัดแย้งระหว่างสีเสื้อที่เกิดขึ้นในประเทศไทยในช่วงเกือบ 10 ปีที่ผ่านมานี้ระหว่างผู้ยึดถือทัศนะหรืออุดมการณ์ทางการเมืองแบบจารีตประเพณี และผู้ยึดถืออุดมการณ์ทางการเมืองแบบประชาธิปไตยที่เน้นความเสมอภาคก็เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่ชัดเจนของแนวโน้มในการแยกขั้วทางความคิดเช่นที่ว่านี้

³³ วิลเลียมส์เรียกเหตุผลชนิดนี้ว่า เหตุผลเชิงปฏิบัติ (practical reason) ซึ่งตามการอธิบายของ R. Jay Wallace 2008 หมายถึง ศักยภาพโดยทั่วไปของมนุษย์ในการใช้ความคิดเพื่อแก้ปัญหาหรือใคร่ครวญว่าอะไรคือสิ่งที่เราจะลงมือกระทำ เหตุผลชนิดนี้จึงเป็นเรื่องเชิงปฏิบัติอย่างน้อยในสองความหมายคือ ความหมายแรก เป็นเรื่องเชิงปฏิบัติเพราะโดยตัวของเหตุผลชนิดนี้เองเกี่ยวข้องกับการกระทำของมนุษย์ และในความหมายที่สอง โดยผลของเหตุผลชนิดนี้ เนื่องจากเหตุผลชนิดนี้ส่งผลโดยตรงกับการกระทำ คือสามารถนำไปสู่การกระทำอย่างหนึ่งได้ ดู R. Jay Wallace. “Practical Reason,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2008. available at <http://plato.stanford.edu/entries/practical-reason/>

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

จะเป็นความปรารถนา (desire) หรือความเชื่อ (belief) พวกเขาก็จะเกิดแรงจูงใจที่จะกระทำบางสิ่งบางอย่างหรือที่จะไม่กระทำบางสิ่งบางอย่างขึ้นตามมา ในทางตรงกันข้าม องค์ประกอบที่ไม่ได้อยู่ภายในชุดของแรงจูงใจของคนแต่ละคน ที่วิลเลียมส์เรียกว่า เหตุผลภายนอก (external reasons) จะไม่สามารถโน้มน้าวเปลี่ยนแปลงให้บุคคลกระทำหรือไม่กระทำสิ่งหนึ่งสิ่งใดได้³⁴ โดยวิลเลียมส์ยกตัวอย่างตัวละครในนวนิยายชื่อ Owen Wingrave เพื่อประกอบการวิเคราะห์นี้ของเขา ครอบครัวของ Owen ต้องการให้เขาเป็นทหาร ด้วยเหตุผลที่ว่า สมาชิกที่เป็นผู้ชายรุ่นก่อนหน้าเขาทุกคนในครอบครัวต่างเป็นทหารทั้งสิ้น แต่ Owen ไม่มีแรงจูงใจในการเป็นทหาร เขาเกลียดชีวิตการเป็นทหาร ในชุดของแรงจูงใจของเขาไม่มีความปรารถนาอันเป็นองค์ประกอบที่จะนำไปสู่การเป็นทหารเลย วิลเลียมส์อ้างว่า ในกรณีนี้ แม้ว่า Owen จะยืนยันกระต่ายขาเดียวที่จะไม่ไปเป็นทหาร ไม่ว่าคนอื่นในครอบครัวจะพยายามให้เหตุผลหวานล่อมเขาอย่างไร ก็ยัง**ไม่อาจพูด**ได้ว่า Owen ไม่มีเหตุผล เพราะสิ่งที่จะเป็นเหตุผลสำหรับเขาได้ต้องอยู่บนพื้นฐานของชุดของแรงจูงใจเชิงอัตวิสัยที่เขาถืออยู่เท่านั้น และในชุดของแรงจูงใจดังกล่าวนี้ไม่มีเหตุผลที่จะเป็นทหารอยู่เลย³⁵

การวิเคราะห์ที่กล่าวมานี้ของวิลเลียมส์ก่อให้เกิดคำถามที่น่างุนงงขึ้นว่า ถ้าคนทุกคนต่างมีเหตุผลสำหรับการกระทำของตนที่เป็น เหตุผลภายใน และไม่มี เหตุผลภายนอก ใดที่จะสามารถผลักดันหรือจูงใจให้เขากระทำการสิ่งหนึ่งสิ่งใดได้ เช่นนั้นแล้ว การสื่อสารแลกเปลี่ยนเหตุผล ข้อคิดเห็น ตลอดจนการหวานล่อมชักจูงใจที่บุคคลกระทำต่อกันเพื่อเปลี่ยนแปลงความคิด ทศนคติหรือการกระทำของกันและกันนั้นย่อมเป็นการกระทำที่ไร้ประโยชน์ใช่หรือไม่? ซึ่งตรงกับที่ อลัน กิบบาร์ด (Allan Gibbard) วิเคราะห์ไว้ว่า รูปแบบของการโน้มน้าวใจที่ประสบความสำเร็จได้ยากที่สุดในการสนทนาใดๆ ก็ตามที่มีเป้าหมายเพื่อการตกลงรับบรรทัดฐานอย่างใดอย่างหนึ่งร่วมกันคือ เมื่อผู้พูดและผู้ฟังเริ่มต้นจากข้อเชื่อหรือสมมติฐานเชิงบรรทัดฐาน ที่**ไม่ใช่แบบเดียวกัน** หรือ **ขัดแย้งตรงข้ามกัน** ตั้งแต่แรกแล้ว ซึ่งพบว่าหากเป็นเช่นนั้นก็มีโอกาสน้อยมากที่ผู้พูดจะสามารถโน้มน้าวให้ผู้ฟังหันมารับข้อสรุปเชิงบรรทัดฐานแบบที่ตนต้องการได้³⁶ อนึ่ง คำถามนี้ของวิลเลียมส์ไม่ถึงกับเป็นคำถามที่ตอบไม่ได้เสียทีเดียว แต่

³⁴ Bernard Williams. "Internal and External Reasons" in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press 1981), pp. 101–113; ดูเพิ่มเติม R. Jay Wallace. "Practical Reason"

³⁵ Bernard Williams. "Internal and External Reasons," pp. 111–113

³⁶ Allan Gibbard. *Wise Choices, Apt Feelings*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press 1990), p. 179 กิบบาร์ดแบ่งรูปแบบการมีอิทธิพลต่อกันระหว่างผู้ร่วมสนทนาออกเป็น 3 ลักษณะคือ (1)

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

อย่างน้อยที่สุดคำตอบสำหรับคำถามนี้ต้องสามารถอธิบายได้ว่า ผู้ที่จะเข้าร่วมแลกเปลี่ยนสนทนานี้ควรต้องมีทัศนคติพื้นฐานอย่างไรอยู่ก่อน รวมทั้งการแลกเปลี่ยนสนทนานี้ต้องมีลักษณะเชิงกระบวนการและเนื้อหาสาระเช่นไรที่จะทำให้สามารถนำไปสู่การปรับเปลี่ยนคุณค่าที่ต่างฝ่ายต่างยึดถือให้เป็นไปในทางที่จะขัดแย้งกันน้อยลงได้ หากแต่เบอร์ลินไม่ได้ให้คำอธิบายเหล่านี้ไว้นอกจากกล่าวแบบผิวเผินถึงทัศนคติเรื่อง “ความเห็นอกเห็นใจ” ที่ปรากฏอยู่ใน Hume Notes ของเขาเท่านั้น

(ข) คุณค่าที่หลากหลายที่ปัจเจกบุคคลแสวงหาอันมีขอบเขตอยู่ที่ใด?

เราได้เห็นจากการวิเคราะห์ก่อนหน้านี้แล้วว่า เบอร์ลินอธิบายพหุนิยมทางคุณค่าว่าเป็นปรากฏการณ์ที่บุคคลแสวงหาสิ่งที่ดีหรือคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกัน และเนื่องจากปัจเจกบุคคลทุกคนล้วนมีค่าทางศีลธรรมเท่าเทียมกันตามแนวคิดของคานท์ สิ่งที่ดีหรือคุณค่าเหล่านี้จึงมีสถานะทางศีลธรรมที่เท่าเทียมกันตามมาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่นอกจากนี้แล้ว เบอร์ลินยังอภิปรายไปถึงลักษณะอีกประการหนึ่งของพหุนิยมทางคุณค่าด้วย คือ การไม่สามารถเปรียบเทียบได้ของคุณค่า (incommensurability of values) โดยเขาชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่ดีแต่ละชนิดนั้นไม่สามารถลดทอนลงเป็นเพียงสิ่งที่ดีหลักเพียงชนิดเดียว เช่น ความสุข ดังที่ทัศนะเกี่ยวกับคุณค่าแบบเอกนิยม เช่น ประโยชน์นิยมคลาสสิกอ้าง³⁷ โดยที่เป็นเช่นนั้น เนื่องจากสิ่งที่ดีต่างชนิดกันมีความแตกต่างกันในเชิงคุณภาพ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่สิ่งที่ดีประเภทเดียวกันแต่ต่างกันแค่ที่ระดับ แต่คือสิ่งที่ดีคนละประเภทกันโดยสิ้นเชิง ทำให้ไม่อาจนำมาเปรียบเทียบกันบนมาตรวัดอันหนึ่งอันใดที่ใช้สำหรับวัดสิ่งประเภทเดียวกันได้ นอกจากนี้ เบอร์ลินอ้างว่า ในโลกนี้ยังไม่มีสิ่งใดที่สามารถใช้เป็นมาตรวัดที่เป็นกลางสำหรับวัดคุณค่าทุก

contextual authority (2) Socratic influence และ (3) fundamental authority โดย (1) หมายถึงการที่ผู้พูดสามารถโน้มน้าวผู้ฟังให้ยอมรับข้อสรุปเชิงบรรทัดฐานของตนได้โดยแสดงผู้พูดเห็นว่าข้อสรุปนั้นคือสิ่งที่ตามมาจกข้อเชื่อหรือสมมติฐานเชิงบรรทัดฐานบางข้อที่ทั้งผู้พูดและผู้ฟังยอมรับร่วมกันอยู่ก่อน (2) หมายถึงการที่ผู้พูดกระตุ้นให้ผู้ฟังคิดตามกระบวนการคิดบางอย่าง (เช่น โดยการใช้คำถามนำ) และเพื่อผู้ฟังทำเช่นนั้นแล้วก็สามารถได้ข้อสรุปแบบที่ผู้พูดต้องการมาด้วยตนเอง และ (3) หมายถึงการที่ผู้พูดสามารถโน้มน้าวให้ผู้ฟังยอมรับข้อสรุปเชิงบรรทัดฐานของตนได้ ถึงแม้ว่าผู้พูดและผู้ฟังจะเริ่มตันจากข้อเชื่อหรือสมมติฐานเชิงบรรทัดฐานที่ไม่ใช่แบบเดียวกันหรือขัดแย้งตรงข้ามกันก็ตาม

³⁷ Isaiah Berlin. “Utilitarianism”. Unpublished Paper. 1937. Available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lits/nachlass/utilitarianism.pdf>.

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ประเภทที่มีอยู่อย่างครอบคลุมได้ ทักษะประโยชน์นิยมเชื่อว่า มีสิ่งหนึ่งที่สามารถทำเช่นนั้นได้ คือ มาตรการเรื่องความอยู่ดีมีสุข (wellbeing) แต่เบอร์ลินชี้ว่ามาตรการชนิดนี้หากจะใช้ได้จริงนั้นจำเป็นต้องครอบคลุมทุกมิติ (หรือทุกองค์ประกอบ) ที่ประกอบกันเข้าด้วยกันเป็นความอยู่ดีมีสุขของปัจเจกบุคคลแต่ละคน และของคนทุกคนเมื่อนำมารวมกัน ซึ่งในทางปฏิบัติ จะเห็นว่า มาตรการที่ว่านี้ไม่อาจมีลักษณะเช่นนั้นได้ และก็ไม่น่าจะมีมาตรการใดในโลกนี้ที่สามารถทำเช่นนั้นได้ด้วย และเมื่อเป็นเช่นนี้จึงต้องสรุปว่าการเปรียบเทียบระหว่างคุณค่าต่างประเภทกันนั้น เป็นสิ่งที่ไม่อาจกระทำได้ จึงเท่ากับว่าคุณค่าทั้งหลายไม่อาจนำมาเปรียบเทียบกันเพื่อหาคุณค่าสูงสุดได้³⁸

ด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ทำให้เบอร์ลินปฏิเสธทักษะอีกสองชนิดซึ่งเมื่อวิเคราะห์ไปถึงที่สุดแล้วจะพบว่า มีลักษณะลทอนค่าอธิบายเรื่องคุณค่าไม่ต่างจากทักษะแบบประโยชน์นิยม คือ (ก) ทักษะที่เชื่อว่า ถึงแม้สิ่งที่ดีในตัวเองที่บุคคลรับมาเป็นเป้าหมายจะมีอยู่มากมายหลายชนิด แต่คุณสมบัติของความดี (goodness) อันเป็นคุณสมบัติที่สิ่งที่ดีเหล่านี้มีอยู่ร่วมกันกลับมีเพียงหนึ่งเดียวที่ไม่อาจแยกย่อยเป็นคุณสมบัติประเภทต่างๆ ได้ ตัวอย่างเช่น ทักษะของ G. E. Moore ที่กล่าวว่าคนทุกคนมีหน้าที่ทางศีลธรรมที่เป็นสากลอยู่ประการเดียวคือ ทำสิ่งที่จะก่อให้เกิดการมีอยู่ของความดีเป็นจำนวนมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้³⁹ ซึ่งการกล่าวเช่นนั้นเท่ากับมัวร์ต้องเชื่อก่อนว่า มีสภาวะการณ์อยู่สภาวะหนึ่ง (state of affairs) ที่เป็นสภาวะการณ์ที่ดีที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ที่มนุษย์ทุกคนควรมุ่งสร้างให้เกิดขึ้น และหมายถึงลึกๆ มัวร์ต้องเชื่อด้วยว่ามีการคำนวณเปรียบเทียบอย่างน้อยรูปแบบหนึ่งที่สามารถใช้เปรียบเทียบคุณสมบัติความดีของสภาวะการณ์ประเภทต่างๆ ได้เพื่อที่จะเลือกสภาวะการณ์ที่ดีที่สุดนี้ออกมา และจึงเท่ากับว่า ทักษะเช่นนี้แม้จะดูเผินๆ เหมือนเป็นพหุนิยมทางคุณค่า แต่แท้จริงกลับลทอนคุณค่าทั้งหลายลงเป็นเพียงสภาวะการณ์แบบใดแบบหนึ่งในสองแบบคือ (1) สภาวะการณ์ที่ดีที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ที่มีอยู่เพียงสภาวะการณ์เดียว หรือ (2) สภาวะการณ์ที่ตรึงลงมาซึ่งมีอยู่เป็นจำนวนมาก และระบุว่าปัจเจกบุคคลมีหน้าที่ก่อให้เกิด (1) ซึ่งเป็นสภาวะการณ์ที่ประกอบด้วยความดีจำนวนมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ขึ้น เบอร์ลินปฏิเสธความเชื่อเช่นนี้ ซึ่งเขาเห็นว่าไม่เพียงไม่

³⁸ Isaiah Berlin. "Utilitarianism" สำหรับการอ้างเหตุผลสนับสนุน Incommensurability of Values ที่มีรายละเอียดซับซ้อนและแตกต่างไปจากการอ้างเหตุผลข้างต้นนี้ของเบอร์ลิน แต่ยังคงให้ข้อสรุปแบบเดียวกัน ดู Joseph Raz. *The Morality of Freedom*. (Oxford: Clarendon Press 1986); Elizabeth Anderson. *Values in Ethics and Economics* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1993)

³⁹ Moore. *Principia Ethica*, p. 20

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอสส์ และโทมัส สแคนลอน

ตรงกับความเป็นจริงของโลกนี้ แต่ยังมีแนวโน้มที่จะนำไปสู่ข้อสรุปที่เรียกร้องให้คนแสวงหาสภาวะการณ์ที่ดีที่สุดที่มีอยู่เพียงสภาวะการณ์เดียวนี้ ซึ่งเป็นข้อสรุปที่อาจถูกนำไปใช้อ้างในทางที่ผิดโดยคนส่วนใหญ่เพื่อจะเข้าจำกัด บังคับและแทรกแซงการตัดสินใจของคนกลุ่มน้อยที่แสวงหาสภาวะการณ์แบบอื่นที่ไม่ได้ก่อให้เกิดความดีสูงสุดตามที่ทัศนะนี้อธิบาย อันเป็นลักษณะที่เบอร์ลินพบในอุดมการณ์ความคิดหลายรูปแบบที่เขาต่อต้าน เช่น มาร์กซิสม์-โซเชี่ยลลิสม์⁴⁰ และลัทธิการบริหารจัดการนิยมที่แพร่หลายในประเทศอังกฤษยุคหลังสงครามโลกครั้งที่สอง⁴¹

อีกทัศนะหนึ่งที่เบอร์ลินปฏิเสธคือ ทัศนะเช่นของรอสส์ (W. D. Ross) ที่เชื่อว่า สิ่งที่ดีที่เป็นเป้าหมายของการกระทำแบ่งได้เป็นสิ่งที่ถูกต้อง (the right) และสิ่งที่ดี (the good) และสองสิ่งนี้ยังสามารถแบ่งย่อยได้อีกเป็นสิ่งที่ถูกต้องหลายๆชนิด และสิ่งที่ดีหลายๆชนิดที่ไม่สามารถลดทอนลงเป็นเพียงสิ่งที่ถูกต้องเพียงหนึ่งเดียว หรือสิ่งที่ดีเพียงหนึ่งเดียว⁴² แต่เบอร์ลินเห็นว่า สิ่งที่ดีสูงสุดในตัวเองที่มีอยู่หลากหลายไม่ได้มีเพียงสิ่งที่ถูกต้อง ที่รอสส์ยกตัวอย่างว่าได้แก่ ความยุติธรรมและความสุขที่ได้มาโดยไม่เบียดเบียนผู้ใด หรือสิ่งที่ดี เช่น คุณธรรมและความรู้ แต่อาจเป็นสิ่งที่ใดก็ตามที่ปัจเจกบุคคลแสวงหาหรือมีเจตจำนงที่จะได้มาเพื่อตัวสิ่งนั้นเอง ซึ่งอาจเป็นสิ่งที่ผู้อื่นมองว่าโง่เขลา ผิดพลาด หรือสร้างความเสียหายให้แก่ตัวเขาเองด้วยก็ได้⁴³ นอกจากนี้ รอสส์เชื่อว่าเราไม่อาจตัดสินระหว่างคุณค่าสูงสุดเหล่านี้โดยอาศัย “กฎ” (rules) เพียงอย่างเดียว เพราะกฎไม่สามารถบอกได้ว่าการกระทำใดที่เป็นการกระทำที่ถูกต้องเพียงหนึ่งเดียวในสถานการณ์การตัดสินใจทางศีลธรรมแต่ละครั้ง แต่ต้องทำโดยอาศัยการคิดทบทวน (pure reflection) โดยพิจารณาว่าลักษณะใดที่มีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นมากที่สุดทางศีลธรรมในการตัดสินใจครั้งนั้นๆ ซึ่งอาจช่วยให้ค้นพบได้ว่า สิ่งใดคือเดิมพันสูงสุดที่ต้องได้รับการปกป้อง⁴⁴ เบอร์ลินไม่ปฏิเสธข้อนี้ แต่เขาเห็นว่าความคิดแบบรอสส์นั้นยังไปไม่ถึงที่สุด เนื่องจากลงท้ายแล้วรอสส์ยังคงเชื่อว่า ถึงแม้สิ่งที่ดีจะมีอยู่อย่าง

⁴⁰ Isaiah Berlin. *Communism, Democracy and the Individual*, pp. 17–19

⁴¹ Isaiah Berlin. “Political Ideals in the Twentieth Century,” in *Liberty*, pp. 78–79

⁴² W. D. Ross. *The Right and the Good*, pp. 23–24

⁴³ Isaiah Berlin. *The Crook Timber of Humanity*. Eds. Henry Hardy. (Princeton: Princeton University Press 1997); Isaiah Berlin. “Herzen and Bakunin on Individual Liberty, in *Russian Thinkers*. (London: Penguin Books, 1978/2008), pp. 105, 108–9

⁴⁴ Ross. *The Right and the Good*, p. 25

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

หลากหลายดังที่กล่าวมา แต่เราสามารถจัดลำดับชุดของคุณค่าทั้งหมดที่มีอยู่ได้โดยอาศัยการคิดทบทวนเช่นที่ว่า และผลลัพธ์ที่ได้คือ คุณธรรมคือคุณค่าที่มีลำดับสูงสุด และการแสวงหาความสุขที่ไม่เป็นพิษเป็นภัยต่อใครเลยคือคุณค่าในลำดับต่ำสุด เบอร์ลินเห็นว่า มีเหตุผลเดียวเท่านั้นที่เราจะยอมรับว่าสิ่งที่ดีประเภทหนึ่งมีสถานะสูงกว่าสิ่งที่ดีอีกประเภทหนึ่ง คือ เมื่อเราปฏิเสธความเชื่อแบบค่านี้นี้ที่ว่าปัจเจกบุคคลทุกคนมีสถานะทางศีลธรรมที่เท่าเทียมกัน แต่ความเชื่อนี้คือหัวใจของหลักการแบบเสรีประชาธิปไตยที่เราไม่อาจปฏิเสธได้โดยยังคงอ้างตัวว่าเป็นสังคมเสรีประชาธิปไตยอยู่⁴⁵ และเมื่อเป็นเช่นนี้ เราจึงต้องปฏิเสธการจัดอันดับของรอลส์และยืนยันว่าคุณค่าทุกชนิดมีสถานะเท่าเทียมกัน

การอ้างเช่นนี้ของเบอร์ลินตอกย้ำความไม่ลงรอยในตัวเองในความคิดของเขา ในทางหนึ่งเบอร์ลินยืนยันว่า ตัวเขาไม่ได้มีจุดยืนแบบสัมพัทธนิยมเกี่ยวกับคุณค่า⁴⁶ และสิ่งที่ดีที่เขาพูดถึงไม่ได้มีลักษณะเป็นอัตวิสัยและเป็นสัมพัทธ์ทั้งหมด สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่แค่ความพอใจฉาบฉวย ชั่วแล่นและปราศจากเหตุผลรองรับที่คนแต่ละคนยึดถือไว้แบบชั่วคราวชั่วยาม แต่ขณะเดียวกันเขาไม่ปฏิเสธว่า สิ่งที่ดีเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากเจตจำนงของปัจเจกบุคคล และไม่อาจมีอยู่อย่างเป็นอิสระจากการรับรู้และเจตจำนงของบุคคล ซึ่งในการอ้างแบบแรกสะท้อนว่าเบอร์ลินยังต้องการรักษาการแยกแยะระหว่างสิ่งที่มีคุณค่ากับสิ่งที่ไม่มีความค่าไว้ในระดับหนึ่งและไม่รับว่าสิ่งที่ดีอาจหมายถึงสิ่งที่เรามีเหตุผลที่หนักแน่นที่จะเชื่อว่าเป็นสิ่งที่ชั่วร้ายหรือก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ชั่วร้ายอย่างที่สุดได้⁴⁷ ขณะที่ในการอ้างแบบหลัง คือ เขาไม่ต้องการยอมรับจุดยืนตรงกันข้ามที่ขีดเส้นแบ่งระหว่างสิ่งที่มีคุณค่ากับสิ่งที่ไม่มีความค่าไว้อย่างเบ็ดเสร็จจนเปิดโอกาสให้คนบางกลุ่มใช้เป็นข้ออ้างเพื่อเข้าแทรกแซง บังคับและกีดกันการเลือกดำเนินชีวิตของคนกลุ่มอื่น ด้วยเหตุผลว่าเพราะคนกลุ่มหลังนี้แสวงหาในสิ่งที่ชั่วร้ายหรือสิ่งที่จะทำให้เกิดผลลัพธ์ที่ชั่วร้ายตามมา ในเบื้องต้นดูเหมือนว่าการประสานจุดยืนที่ดูจะขัดกันนี้ให้สามารถเข้าด้วยกันได้ จำเป็นต้องอาศัยคำอธิบายเกี่ยวกับกระบวนการบางชนิดที่สามารถปรับการรับรู้และเจตจำนงของบุคคลให้มีความเป็นเหตุเป็นผลมากขึ้น เพื่อป้องกันไม่ให้เกิดผลลัพธ์ชนิดที่บุคคลแสวงหาคุณค่าที่คนอื่น ๆ ต่างมีเหตุผลที่หนักแน่นที่จะเชื่อว่าเป็นสิ่งชั่วร้ายหรือก่อให้เกิดผลที่ชั่ว

⁴⁵ Isaiah Berlin. *Communism, Democracy and the Individual*.

⁴⁶ Isaiah Berlin. *Isaiah Berlin Papers*, p. 12-13, 21, 34

⁴⁷ ยกตัวอย่างเช่น เบอร์ลินไม่ยอมรับว่าพฤติกรรมกลั่นแกล้งรังแกผู้ที่อ่อนแอกว่า (bullying) สามารถเป็นเป้าหมายที่ดีของการกระทำได้ ดู Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (New York: Metropolitan Books 1998) pp. 35, 56-57

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ร้ายตามมา แต่ถ้าวเคราะห์ของวิลเลียมส์ที่กล่าวไปก่อนหน้านี้รับฟังได้ การจะทำเช่นนั้นได้ จำเป็นต้องอาศัยคำอธิบายเกี่ยวกับกระบวนการเช่นที่ว่าว่ามีลักษณะอย่างไร และมีเหตุผลใดที่จะเชื่อว่ากระบวนการนี้สามารถเป็นไปได้จริง ปฏิบัติได้จริง

ชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Charles Taylor) วิเคราะห์ไว้อย่างลึกซึ้งเกี่ยวกับคุณค่าที่ช่วยให้เราเข้าใจจุดยืนข้างต้นนี้ของเบอร์ลินชัดเจนขึ้น งานของเขาในปี 1989 ชี้ว่าสิ่งที่บุคคลแต่ละคนเชื่อว่าดีนั้นมีพื้นฐานมาจากการแยกแยะบางประการที่คนผู้นั้นมีอยู่เกี่ยวกับว่า สิ่งใดคือสิ่งที่ดีกว่า เหนือกว่าสิ่งที่ดีชนิดอื่นทั้งหมดที่ตัวเขาควรยึดถือหรือแสวงหาในฐานะเป้าหมายของชีวิต⁴⁸ ในทางกลับกัน การแยกแยะที่ว่านี้ได้รับการรองรับอีกต่อหนึ่งจากสิ่งที่เทย์เลอร์เรียกว่า *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* (ontological framework) ที่ระบุถึงบางสิ่งบางอย่างที่มีอยู่ก่อนและเป็นที่มาทางศีลธรรม (moral sources) สำหรับคนผู้นั้น โดยที่มาทางศีลธรรมนี้คือสิ่งที่ดีงามอย่างใดอย่างหนึ่งที่อยู่ภายนอกตัวเขา เช่น พระเจ้า หรือระเบียบของโลกและจักรวาล หรือชีวิตที่ดีในฐานะเป้าหมายของมนุษย์ทุกคน ตามคำอธิบายนี้ของเทย์เลอร์ สิ่งที่ดีจึงสามารถเป็นอัตวิสัย (subjective) โดยไม่ต้องเป็นสัมพัทธ์ (relative) ได้ เนื่องจากแม้สิ่งที่ดีจะมีความผูกพันภายในอย่างแน่นแฟ้นกับบุคคลในแง่ที่กำหนดการรับรู้ของพวกเขาเกี่ยวกับตัวตนหรืออัตลักษณ์ รวมถึงแนวโน้มทางศีลธรรมของตน ที่หากสูญเสียไปจะทำให้พวกเขาเปรียบเสมือนคนที่หลงทางโดยปราศจากเข็มทิศคอยชี้ว่าขณะนี้เขากำลังยืนอยู่ที่ใด ไกลไกลอย่างไรจากเป้าหมายที่เขา กำลังเดินทางไปสู่⁴⁹ ยามที่เขาต้องเผชิญกับปัญหาทางศีลธรรมที่ดาหน้ากันเข้ามาให้มนุษย์แต่ละคนต้องตัดสินใจอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้⁵⁰ แต่ขณะเดียวกัน *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* นี้ยังคงเป็นสิ่งที่อยู่ ภายนอก ตัวบุคคล ซึ่งเท่ากับว่าเป็นสิ่งที่พวกเขาสามารถมีส่วนร่วมกันได้ และพูดคุยแลกเปลี่ยนถึงมันได้ในหมู่คนที่อยู่ต่างวัฒนธรรมและยึดถือในกรอบเค้าโครงที่หลากหลายแตกต่างกัน⁵¹

อย่างไรก็ดี คำอธิบายนี้ของเทย์เลอร์ยังคงไม่สามารถอธิบายได้อยู่ดีว่าการปรับเปลี่ยนคุณค่าระหว่างคนที่ยึดถือคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันจะเป็นไปได้ได้อย่างไร เทย์เลอร์ยอมรับว่า ในบริบทของโลกสมัยใหม่ ผู้คนต่างยึดถือ *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* ที่ให้การแยกแยะ

⁴⁸ Charles Taylor. *Sources of the Self*. (Cambridge, Mass. Cambridge University Press 1989) p.4

⁴⁹ Charles Taylor. *Sources of the Self*, p. 27

⁵⁰ Charles Taylor. *Sources of the Self*, pp. 9, 26-27, 41

⁵¹ Charles Taylor. *Sources of the Self*, ibid.

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

เกี่ยวกับสิ่งที่ดีที่แตกต่างกัน โดยเป็นผลผลิตจากวัฒนธรรมที่ต่างกันที่พวกเขาใช้ชีวิตอยู่ รวมทั้งเป็นผลส่วนหนึ่งจากการต่อเติมผสมผสานอย่างสร้างสรรค์โดยปัจเจกบุคคลแต่ละคนเอง⁵² และการเปรียบเทียบระหว่างการแยกแยะที่ต่างกันในสิ่งที่ไม่อาจกระทำได้นี้ เนื่องจากจะนำไปสู่การลดทอนสิ่งที่ดีต่างประเภทกันลงเหลือเพียงสิ่งที่ดีสูงสุดประเภทเดียว⁵³ หรือไม่เช่นนั้นก็จะนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างสิ่งที่ดีต่างชนิดกันในลักษณะที่มองไม่เห็นทางออก⁵⁴ แต่ถึงกระนั้น เทย์เลอร์ได้ให้คำตอบไว้ประการหนึ่งว่า ไม่ควรที่บุคคลจะชิงปฏิเสธรูปแบบที่ดีชนิดที่ผู้อื่นแสวงหาที่ตนไม่ยอมรับทั้งไปทั้งหมด เมื่อพบว่าสิ่งที่ดีชนิดดังกล่าวนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่น่าพึงประสงค์ หรือชั่วร้ายในบางกรณี โดยเขาให้เหตุผลว่า เมื่อพิจารณาให้ถึงที่สุดแล้วจะพบสิ่งที่ดีทุกชนิดล้วนสามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่พึงประสงค์ได้ทั้งสิ้น จึงเป็นความคิดที่ผิดพลาดตั้งแต่ต้นที่จะชิงตัดสินว่าสิ่งที่ดีชนิดที่นำไปสู่ผลลัพธ์เช่นนั้นจะต้องถูกปฏิเสธอย่างชนิดถอนรากถอนโคน และที่ถูกต้องแล้วควรหาทางเก็บสิ่งที่ดีเหล่านั้นไว้ในรูปที่จะสร้างปัญหาน้อยที่สุด⁵⁵ ความคิดนี้ของเทย์เลอร์แม้จะมีความคลุมเคลืออยู่มาก เนื่องจากไม่ได้ให้คำตอบที่แน่ชัดว่า แล้วตกลงคนสมัยใหม่ควรรับมือกับสถานการณ์อย่างไร แต่อย่างน้อยก็ช่วยให้เรามองต่อข้อเสนอเรื่องเสรีภาพเชิงลบ ของเบอร์ลินที่จะอภิปรายต่อไปในแง่ที่ชี้ให้เห็นว่า ทางออกที่เหมาะสมควรเป็นท่าทีที่เปิดกว้างและครอบคลุมสิ่งที่ดีหลากหลายประเภทมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ แต่ขณะเดียวกันก็ควรไปไกลกว่า เสรีภาพเชิงลบ โดยควรต้องสามารถให้เกณฑ์ที่มีความยืดหยุ่นและละเอียดมากขึ้นที่อาจใช้กรองสิ่งที่ดีที่หลากหลายชนิดเก็บไว้ได้มากที่สุด และคัดทิ้งไปเฉพาะสิ่งที่ดีที่มีเหตุผลที่เห็นได้ชัดว่าไม่อาจเป็นที่ยอมรับได้จริงๆ สิ่งนี้เรียกร้องให้ต้องมีการถกเถียงของการแยกแยะเชิงคุณภาพและสิ่งที่ดีระดับลึก (hypergood) ที่คนแต่ละคนยึดถือหรือแสวงหาออกมาให้ชัดถ้อยชัดคำเพื่อปูทางไปสู่การรับฟัง รวมถึงการเข้าใจซึ่งกันและกันมากขึ้นระหว่างผู้ที่ยึดถือในสิ่งที่ดีต่างชนิดกัน⁵⁶ เทย์เลอร์เชื่อว่าการแลกเปลี่ยนระหว่างบุคคลเกี่ยวกับ กรอบเค้าโครงทางภววิทยา ที่พวกเขายึดถืออยู่ที่แตกต่างกันนี้สามารถนำไปสู่ความเข้าใจ “ใน

⁵² Charles Taylor. *Sources of the Self*, pp. 17, 20

⁵³ Charles Taylor. *Sources of the Self*, pp. 495, 498, 499, 516

⁵⁴ Charles Taylor. *Sources of the Self*, pp. 504-505

⁵⁵ Charles Taylor. *Sources of the Self*, p. 511

⁵⁶ Charles Taylor. *Sources of the Self*, Ch. 3, ch. 25

อิสยาห์ เบร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ระดับลึก” ระหว่างคนเหล่านี้ได้ว่าจะอะไรคือสิ่งที่สำคัญสำหรับอีกฝ่ายหนึ่ง และความเข้าใจ เช่นที่ว่ามันจะช่วยให้การใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันเป็นไปด้วยความขัดแย้งน้อยลง ⁵⁷

1.2) เสรีภาพเชิงลบ (negative liberty)

จากที่กล่าวมาพบว่าคำอธิบายเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าของเบร์ลินยังคงมีข้อจำกัดทั้งในคำอธิบายที่เกี่ยวกับปัจเจกบุคคล และคำอธิบายที่เกี่ยวกับขอบเขตของคุณค่าที่ปัจเจกบุคคลแสวงหาที่ยอมรับได้ อย่างไรก็ตาม ในงานเขียนชิ้นหนึ่งของเขาเมื่อปี 1969 เบร์ลินเสนอว่าจากพหุนิยมทางคุณค่าตามที่เขานิยามมานั้น ทำให้สังคมมีพันธะที่จะต้องปกป้องส่งเสริมเสรีภาพของพลเมืองของตนเพื่อให้พวกเขาจะสามารถใช้แสวงหาคุณค่าตามที่ตนปรารถนาได้โดยไม่ถูกรบกวน บังคับหรือขัดขวางโดยรัฐหรือบุคคลอื่น

เบร์ลินให้ความสำคัญอย่างยิ่งกับเสรีภาพ เขากล่าวว่าเสรีภาพคือเงื่อนไขของความเป็นมนุษย์ คือองค์ประกอบที่จำเป็นของอัตลักษณ์และประสบการณ์ของมนุษย์ ⁵⁸ อย่างไรก็ตามเมื่อเบร์ลินกล่าวถึงเสรีภาพ เขามีความเข้าใจ (conception) ที่เฉพาะเจาะจงบางประการอยู่ในใจ เสรีภาพสำหรับเบร์ลินหมายถึงการไม่ถูกรบกวน บังคับหรือขัดขวางจากภายนอกไม่ให้กระทำในสิ่งที่บุคคลปรารถนาที่จะกระทำ เบร์ลินเรียกความเข้าใจเสรีภาพชนิดนี้ว่า *เสรีภาพเชิงลบ* คำว่า “เชิงลบ” สื่อความหมายถึงการเรียกร้องให้ผู้กระทำซึ่งอาจเป็นบุคคลหรือสถาบันต้องยับยั้งจากการเข้าแทรกแซง บังคับหรือขัดขวางปัจเจกบุคคลไม่ให้ทำตามความปรารถนาของเขา トラบใดที่การกระทำนั้นยังคงอยู่ในขอบเขตที่ไม่ละเมิดเสรีภาพของบุคคลอื่นๆ เบร์ลินอ้างว่าเสรีภาพชนิดนี้คือแก่นแท้ของเสรีภาพในฐานะอุดมคติที่มนุษย์ทุกคนต่างแสวงหา ⁵⁹ เขาชี้ว่าเสรีภาพชนิดนี้นักคิดคนอื่นพูดถึงที่อ้างถึงคุณค่าเช่นเรื่องการบรรลุถึงศักยภาพที่แท้จริงของตนเอง (self-realization) การเป็นนายตนเอง (self-mastery) การเป็นผู้กำหนดตนเองหรืออัตตาณัติ (autonomy) ซึ่งมีลักษณะเชิงบวกในแง่ที่มีนัยถึงการหนุนเสริมหรือสนับสนุนให้ปัจเจกบุคคลบรรลุเป้าหมายหรือผลสัมฤทธิ์บางประการ ที่เขาเรียกรวมๆว่า *เสรีภาพเชิงบวก* เป็นการสับสนระหว่างเสรีภาพกับคุณค่าทางการเมืองชนิดอื่น ดังจะเห็นว่าสำหรับเสรีภาพในความหมายของการเป็นนายตนเองหรือการบรรลุศักยภาพที่แท้จริงของตนเองนั้น แม้รัฐและสังคมจะบังคับใช้กฎหมายและดำเนินนโยบายที่หนุนเสริมให้ปัจเจกบุคคล

⁵⁷ Charles Taylor. *Sources of the Self*, p. 517

⁵⁸ Isaiah Berlin. *Political Idea in the Romantic Age*, edited by Henry Hardy (London: Chatto & Windus 2006/1951-1952) pp. 3-4

⁵⁹ Isaiah Berlin. “Two Concepts of Liberty,” pp. 169-170

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

บรรลุลุคุณค่าเหล่านี้ แต่ก็ไม่มีหลักประกันว่าในการทำเช่นนั้น รัฐและสังคมจะต้องปกป้องคุ้มครอง *เสรีภาพเชิงลบ* ที่เน้นการปลดปล่อยปัจเจกบุคคลให้เป็นอิสระที่จะมีชีวิตภายใน (inner life) ในแบบที่ตนต้องการ จับกลุ่มสมาคมร่วมกันตามที่ตนต้องการ หรือดำเนินกิจกรรมที่สร้างสรรค์ตามที่ตนต้องการโดยรัฐไม่เข้าแทรกแซง บังคับหรือขัดขวางด้วย⁶⁰ ทำนองเดียวกัน เสรีภาพในความหมายของการปกครองตนเองหรืออัตตาณัติทางการเมืองก็เช่นกัน ที่เราสามารถคิดว่าบุคคลที่มีเสรีภาพในการเข้าร่วมในกิจกรรมทางการเมืองและเข้าไปมีอิทธิพลต่อการทำงานของสถาบันออกกฎหมายของประเทศของตนก็อาจไม่ได้รับหลักประกันถึงเสรีภาพที่จะมีชีวิตภายในเช่นที่กล่าวมา⁶¹ เบอรลินไม่ปฏิเสธว่ามีบางกรณีที่เสรีภาพทั้งสองชนิดนี้ซ้อนทับกัน แต่เขาเห็นว่าอาจไม่เป็นเช่นนี้เสมอไป และเท่าที่พบมาส่วนใหญ่แล้วก็มักจะไม่ได้เป็นเช่นนั้น⁶²

เมื่อเป็นดังนี้ เบอรลินจึงสรุปว่า *เสรีภาพเชิงบวก* หลายชนิดไม่ใช่เสรีภาพ ชำร่วยยังอาจเป็นศัตรูของเสรีภาพ⁶³ รัฐหลายแห่งอ้างเสรีภาพชนิดนี้เพื่อที่จะเข้าแทรกแซง บังคับหรือจำกัดสิทธิเสรีภาพในการทำตามความปรารถนาของปัจเจกบุคคล โดยอ้างเหตุผลว่าการแทรกแซงนั้นทำเพื่อช่วยให้คนเหล่านี้สามารถบรรลุถึงตัวตนที่แท้จริง หรือสิ่งที่ตัวเขาต้องการอย่างแท้จริง โดยที่ตัวเขาเองขณะนั้นยังไม่ตระหนัก ในแง่นี้ เบอรลินจึงมีจุดยืนเดียวกับนักทฤษฎีเสรีนิยมคลาสสิก เช่น เฮอเบิร์ต สเปนเซอร์ (Herbert Spencer) ผู้เรียกพฤติกรรมเช่นนี้ว่า ทำที่แบบพ่อปกป้องลูก (paternalism)⁶⁴ รวมถึงจอห์น สจ๊วต มิลล์ที่ประณามพฤติกรรมทำนองนี้ว่าละเมิดปัจเจกภาพของบุคคลและขัดขวางไม่ให้เขาเติบโตเป็นปัจเจกบุคคลที่มีวุฒิภาวะเป็นของตนเอง⁶⁵

อย่างไรก็ดี ผู้สนับสนุนความเข้าใจเกี่ยวกับเสรีภาพที่เป็นเชิงบวก เช่น โทมัส ฮิลล์ กรีน (Thomas Hill Green) ก็มีเหตุผลสนับสนุนของตนที่รับฟังได้เช่นกัน คนเหล่านี้ชี้ว่าความเข้าใจ *เสรีภาพเชิงลบ* เป็นการมองแค่ด้านเดียว (one-sided) ซึ่งจะว่าไปแล้วก็เป็นข้อวิจารณ์ที่

⁶⁰ Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty," pp. 158, 134

⁶¹ Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty," pp. 208-210

⁶² Isaiah Berlin "Two Concepts of Liberty," ibid.

⁶³ Berlin. Two Concepts of Liberty," p. xlix, n. 1

⁶⁴ Herbert Spencer. "The New Toryism" in *The Man Versus the State*, edited by Eric Mack. (Indianapolis: Liberty Classics 1981) p. 5

⁶⁵ John Stuart Mill. *On Liberty*, ch. 2, pp. 119-140

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ไม่ผิดนักถ้าเราพิจารณาคำกล่าวของผู้ที่สนับสนุนเสรีภาพชนิดหลังเช่น ลอร์ด แอคตัน (Lord Acton) ผู้ที่ยืนกรานว่า “เสรีภาพไม่อาจนำไปแลกกับความยิ่งใหญ่และความรุ่งโรจน์ ความมั่งคั่งและความอุดมด้วยทรัพย์สิน ความเจริญทางปัญญาหรือศีลธรรมของชาติไม่ว่าจะในปริมาณมหาศาลเพียงใดก็ตามได้”⁶⁶ ดังจะเห็นว่าคนหลายคนหยุดคิดเมื่อเผชิญหน้ากับทางเลือกเช่นนี้ และไม่ใช่ทุกคนที่เมื่อตรึงตรองอย่างดีแล้วจะได้รับคำตอบแบบเดียวกับแอคตัน กรีนคือผู้ที่ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนถึงเดิมนัยของทางเลือกนี้ที่แอคตันมองข้ามไป ดังคำกล่าวต่อไปนี้ของเขาว่า:

“.....ดังนั้น เมื่อเรากล่าวถึงเสรีภาพ เราควรพิจารณาอย่างระมัดระวังด้วยว่าเราใช้คำนี้ในความหมายว่าอย่างไร เราไม่ได้หมายความว่าแค่เฉพาะเสรีภาพที่จะทำสิ่งที่เราชอบโดยไม่สนใจเลยว่าสิ่งที่เราชอบนั้นคืออะไร เราไม่ได้หมายความว่าเสรีภาพชนิดที่คนเดียวเท่านั้น หรือคนกลุ่มเดียวเท่านั้นจะสามารถมีได้โดยแลกมาด้วยความสูญเสียเสรีภาพของคนอื่นๆ เมื่อเรากล่าวถึงเสรีภาพในฐานะบางสิ่งบางอย่างที่เราให้คุณค่าอย่างสูงยิ่งนั้น เราหมายถึงอำนาจในเชิงบวก หรือความสามารถที่จะกระทำหรือที่จะมีบางสิ่งบางอย่างที่มีค่าคู่ควรที่จะทำหรือที่จะมี และสิ่งที่ว่านั้นยังเป็นสิ่งที่เราทำหรือมีส่วนร่วมกันกับคนอื่นๆ ด้วย เราใช้คำนี้เพื่อหมายถึงอำนาจที่คนแต่ละคนใช้โดยอาศัยความช่วยเหลือหรือหลักประกันที่เพื่อนมนุษย์คนอื่นๆ มอบให้แก่เขา และขณะเดียวกันก็เป็นสิ่งที่ตัวเขาช่วยให้หลักประกันว่าคนอื่นเหล่านั้นก็จะได้รับด้วยเช่นกัน เมื่อเราวัดความก้าวหน้าของสังคมโดยดูจากความเติบโตของเสรีภาพ เราวัดโดยดูจากพัฒนาการและการใช้ที่เพิ่มขึ้นโดยรวมของอำนาจเหล่านั้นทั้งหมดในการสร้างประโยชน์ให้แก่สังคม อันเป็นสิ่งที่เราเชื่อว่าสมาชิกของสังคมจำเป็นต้องได้รับจัดสรรกล่าวอย่างรวบรัดคือ โดยอำนาจที่ใหญ่กว่าที่มีอยู่ในพลเมืองทุกคนในฐานะองค์รวมที่จะสร้างสิ่งที่ดีที่สุดให้แก่ตัวของพวกเขาร่วมกัน ดังนั้น ถึงแม้จะไม่อาจมีเสรีภาพอยู่ได้ในหมู่มวลมนุษยชาติที่กระทำการไม่ใช่ด้วยความสมัครใจของตัวพวกเขาเอง หากแต่เพราะถูกบังคับ แต่ในอีกด้านหนึ่ง การจัดการบังคับเช่นที่ว่าทั้งไป ก็เพียงช่วยให้มนุษย์สามารถทำในสิ่งที่เขาชอบเท่านั้น แต่ตัวมันเองยังไม่ถือเป็นการส่งเสริมให้เกิดเสรีภาพที่แท้จริงขึ้นได้”⁶⁷

⁶⁶ อ้างใน L.T. Hobhouse, *Liberalism*. (New York: Oxford University Press 1964), p. 5

⁶⁷ T. H. Green. “On the different senses of “freedom” as applied to will and the moral progress of man”, in *Works of T. H. Green*, edited by R. L. Nettleship, Vol. 2 (London: Longmans, Green & Co

ประเด็นของกรีนคือเสรีภาพชนิดที่มีความหมายแท้จริงควรเป็นเสรีภาพในรูปของการปลดปล่อยให้มนุษย์ทุกคนได้มีอำนาจอย่างเท่าเทียมกันในการทำประโยชน์ให้แก่ส่วนรวม ซึ่งหมายถึงต้องไปไกลเกินกว่า เสรีภาพเชิงลบ⁶⁸ ที่กรีนและผู้ที่เห็นด้วยกับเขาเห็นว่านำไปสู่ผลลัพธ์ที่น่าหวัระเะาะะที่ว่าลูกจ้างที่ปราศจากอำนาจต่อรองกับนายจ้าง “มีเสรีภาพ” ในการทำสัญญาว่าจ้างที่ขูดรีดเอาเปรียบตน เพราะไม่มีใครบังคับให้เขาต้องตกลงทำสัญญาที่ว่่านั้น⁶⁹ หรือทาสผู้เจียมตน “มีเสรีภาพ” ที่จะใช้ชีวิตภายใต้ทางเลือกที่จำกัดจำเขี่ยเนื่องจากรู้จักที่จะลดความต้องการของตนลงให้เหลือน้อยที่สุด⁷⁰ ขณะเดียวกันเจอราร์ด แมคคัลลัม (Gerald C. MacCullum) ในงานเขียนเมื่อปี 1967 วิเคราะห์ให้เห็นว่าเสรีภาพต้องมีองค์ประกอบทั้งเชิงบวก (เช่นที่กรีนเสนอ) และองค์ประกอบเชิงลบ (เช่นที่เบอร์ลินเสนอ) อยู่ในมโนทัศน์เดียวกัน เนื่องจากเสรีภาพจากบางสิ่ง (freedom from) นั้นแฝงไว้ด้วยความหมายของเสรีภาพที่จะทำบางสิ่ง (freedom to) อยู่ในตัว⁷¹

บทความนี้มีจุดยืนต่างจากกรีน และแมคคัลลัม เนื่องจากเห็นว่าข้อเสนอเรื่อง เสรีภาพเชิงลบ ของเบอร์ลินมีคุณูปการที่ช่วยเน้นย้ำถึงข้อเท็จจริงที่สำคัญประการหนึ่งว่า เสรีภาพในความหมายของการเป็นอิสระจากการถูกแทรกแซง บังคับและกีดกันจากภายนอกนี้เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ขาดไม่ได้สำหรับการแสวงหาคคุณค่าในชีวิตของปัจเจกบุคคลอย่างไร และบทบาทนี้ไม่อาจทดแทนได้ด้วย เสรีภาพเชิงบวก อันเป็นเสรีภาพชนิดที่เบอร์ลินได้ชี้ให้เห็นแล้วว่าอาจเป็นไปได้ในบริบทของสังคมเผด็จการ ที่แม้จะส่งเสริมให้เกิดผลลัพธ์เชิงบวก เช่น การบรรลุศักยภาพที่แท้จริงของตนเอง การเป็นนายตนเอง ความเสมอภาค แต่กลับไม่ได้เคารพในสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐานของปัจเจกบุคคลที่จะแสวงหาคคุณค่าตามที่ตนปรารถนา เพื่อให้เห็นประเด็นนี้ชัดเจนขึ้น ขอให้สมมติว่า หากเราเป็นชาวมุสลิมในอเมริกา วันหนึ่งกลุ่มชาวคริสต์หัวรุนแรง

1893), pp. 51–52 ดูเพิ่มเติม T. H. Green, *The Prolegomena to Ethics*, edited by A. C. Bradley (Oxford, Clarendon Press, 4th Edition 1889); T. H. Green. *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays*, edited by Paul Harris and John Morrow (Cambridge: Cambridge University Press 1986)

⁶⁸ T. H. Green. “On the different senses of “freedom” as applied to will and the moral progress of man,” pp. 51–53

⁶⁹ Hobhouse. *Liberalism*, p. 5–6

⁷⁰ John Gray. “On Negative and Positive Liberty”, in *Political Studies* Vol. xxviii, no. 4, 1980, pp. 520–521

⁷¹ G. C. MacCallum Jr. “Negative and Positive Freedom”. In *Philosophical Review* 76. 1967, pp. 312–34

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ในประเทศนี้สามารถระดมพลชนจนกลายเป็นเสียงส่วนใหญ่ทางการเมือง และเรียกร้องให้สภาองค์กรสออกกฎหมายเพื่อยกเลิกบทแก้ไขเพิ่มเติมที่ 1 ของรัฐธรรมนูญปัจจุบัน (First Amendment) ที่ให้หลักประกันเสรีภาพในการนับถือศาสนาแก่เราซึ่งเป็นคนกลุ่มน้อย⁷² และผ่านบทแก้ไขเพิ่มเติมรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ที่กำหนดให้สถาปนาคริสต์ศาสนาเป็นศาสนาสำหรับพลเมืองอเมริกันทุกคน และห้ามไม่ให้ผู้ใดกราบไหว้สักการะพระเจ้าของศาสนาอื่นในพื้นที่สาธารณะ จะเห็นว่าแนวคิดเรื่อง *เสรีภาพเชิงลบ* ของเบอร์ลินทำให้เรามองเห็นถึงเดิมพันความสูญเสียที่จะเกิดตามมาสำหรับเสียงส่วนน้อยชาวมุสลิมอย่างเราได้อย่างชัดเจน เราถูกบังคับให้ต้องเปลี่ยนมานับถือศาสนาที่ตัวเราอาจไม่มีศรัทธาเพื่อไม่ให้เป็นการขัดต่อกฎหมาย และถึงแม้เราสามารถยืนกรานที่จะกราบไหว้สักการะพระเจ้าของศาสนาเดิมของเราต่อไป แต่ก็ต้องกระทำในที่รโหฐานเท่านั้น การบังคับเช่นนี้ไม่ต่างอะไรจากกฎหมายที่บังคับห้ามคนผิวขาวแต่งงานกับคนต่างสีผิว หรือห้ามคนเพศเดียวกันสมรสกัน ที่ทำให้คู่สมรสต่างสีผิวหรือคู่รักที่เป็นเพศเดียวกันต้องใช้ชีวิตร่วมกันแบบหลบๆ ซ่อนๆ และจึงเท่ากับว่ารัฐใช้อำนาจเข้าแทรกแซงชีวิตภายใน (inner life) ในด้านที่สำคัญของชีวิตของพลเมืองของตน การวิเคราะห์ที่กล่าวไปข้างต้นของเทย์เลอร์ชี้ให้เห็นแล้วว่า สิ่งที่อยู่ภายในหรือพื้นที่ภายใน (inward) ของปัจเจกบุคคลนี้มีความสำคัญเพียงใดเมื่อมองจากจุดยืนของคนเหล่านั้น ซึ่งช่วยให้เรามองเห็นตามมาว่า *เสรีภาพเชิงลบ* เป็นสิ่งจำเป็นเนื่องจากปกป้องพื้นที่ที่ว้านี้ และจึงควรได้รับการปกป้องคุ้มครองในบริบทของสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า

อย่างไรก็ตาม ในทางกลับกัน เสรีภาพชนิดนี้ก็ไม่อาจหลีกเลี่ยงข้อวิจารณ์เช่นของกรีนและแมคคัลลัมที่ว่า *เสรีภาพเชิงลบ* ไม่อาจเป็นความหมายทั้งหมดของเสรีภาพ และ *เสรีภาพเชิงบวก* บางชนิดมีความสำคัญอย่างยิ่งเช่นกัน ดังจะเห็นว่า *เสรีภาพเชิงลบ* เพียงอย่างเดียวนั้นสามารถทำให้เสรีภาพชนิดอื่นที่ตัวมันรองรับอยู่กลายเป็นสิ่งที่น่าสงสัย ยกตัวอย่างเช่นเสรีภาพในการทำสัญญาอย่างสมัครใจระหว่างบุคคล ที่หากปราศจากคุณค่าชนิดอื่น เช่น ความเสมอภาค (equality) กำกับอยู่ด้วยก็อาจนำไปสู่สภาวะการณ์ที่ใช้เสรีภาพของฝ่ายหนึ่งละเมิดหรือฉีกรอนผลประโยชน์ที่สำคัญของอีกบุคคลหนึ่งได้ เช่น เมื่อนายจ้างทำสัญญาว่าจ้างที่เอารัดเอาเปรียบต่อลูกจ้างซึ่งไม่มีอำนาจต่อรองเงื่อนไขที่ดีกว่าสำหรับตนเอง และยิ่งเมื่อเราเข้าใจว่าเสรีภาพสองชนิดนี้เป็นเพียงตัวอย่างเดียวของสิ่งที่ดีที่หลากหลายแตกต่างกันและขัดแย้งกันที่พบได้ในสังคมเสรีประชาธิปไตย เราก็ยังสามารถมองเห็นต่อไปได้ด้วยว่า การใช้

⁷² บทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับนี้บัญญัติห้ามไม่ให้สภาองค์กรสสถาปนาศาสนาใดศาสนาหนึ่งเป็นศาสนาประจำชาติ ดู Akhil Reed Amar. *The Bill of Rights*. (New Haven, London: Yale University Press 1998)

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

เสรีภาพเชิงลบ ของคนกลุ่มหนึ่งอาจส่งผลเป็นการลดทอนสิ่งที่ดีชนิดที่ตรงข้ามกันที่คนอีกกลุ่มหนึ่งแสวงหาได้อีกด้วย ชาร์ลส์ เทย์เลอร์ได้วิเคราะห์ไว้ในงานเขียนปี 1989 ของเขาถึงสาเหตุพื้นฐานของปัญหานี้ว่า ส่วนหนึ่งเกิดจากสิ่งที่ดีระดับลึก (hypergood) ที่คนแต่ละคนแสวงหา นั้นมีลักษณะที่อ้างความถูกต้องกว่า เหนือกว่าสิ่งที่ดีประเภทอื่นที่ขัดกับตัวมันอยู่แบบปริยาย ซึ่งหากผู้ยึดถือสิ่งที่ดีเหล่านี้ยึดหลักความคงเส้นคงวา พวกเขาจะต้องปฏิเสธว่าสิ่งที่ดีชนิดอื่นนั้นด้อยค่า และแน่นอนว่าสิ่งนี้ย่อมก่อให้เกิดความขัดแย้งตามมา และอาจนำไปสู่สถานการณ์ที่คนส่วนใหญ่ดำเนินการเพื่อยัดเยียดสิ่งที่ตนเชื่อว่าเป็นดีให้แก่คนส่วนน้อย ดังเช่นสถานการณ์สมมติของชาวคริสต์หัวรุนแรงที่ได้กล่าวไปแล้ว แต่ในทางกลับกัน ถึงแม้พวกเขาเปิดใจกว้างยอมรับว่าสิ่งที่ดีระดับลึกทุกชนิดจัดเป็นสิ่งที่ดีเช่นเดียวกันหมด ก็จะมีปัญหาอีกชนิดหนึ่งตามมาเช่นกันว่า ในโลกแห่งความเป็นจริง มีสิ่งที่อาจถูกเสนอว่าเป็นสิ่งที่ดีบางชนิดที่ขัดแย้งกับความเชื่อทางศีลธรรมที่เราทุกคนต่างยึดถืออยู่อย่างชัดเจน เช่น การกดขี่และใช้ผู้อื่นเป็นทาสซึ่งขัดแย้งกับบรรทัดฐานเรื่องการเคารพในสิทธิเสรีภาพที่เท่าเทียมของผู้อื่น แต่ข้อเสนอเรื่อง เสรีภาพเชิงลบ ของเบอร์ลินไม่หักกลไกลำหรับที่จะใช้แยกแยะและคัดกรองสิ่งเหล่านี้ทิ้งไป

จากที่กล่าวมาข้างต้นจึงสรุปได้ว่า เสรีภาพเชิงลบ แม้จะเป็นสิ่งจำเป็น แต่ยังคงไม่เพียงพอที่จะใช้เป็นข้อเสนอทางสังคมสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าได้ เสรีภาพชนิดนี้ให้อิสระภาพแก่ปัจเจกบุคคลที่จะแสวงหาคุณค่าที่เป็นเป้าหมายสูงสุดในชีวิตได้อย่างไม่ถูกจำกัดแทรกแซง แต่หากพิจารณาต่อไปจะพบว่า เสรีภาพชนิดนี้ (ก) ขาดมิติเชิงบวกของการส่งเสริมสนับสนุนให้คนทุกคนสามารถแสวงหาคุณค่าได้ตามความจำเป็นแท้จริงและอย่างมีประสิทธิภาพ⁷³ และ (ข) หากใช้โดยปราศจากเครื่องเหนี่ยวรั้งก็อาจเปิดช่องให้บุคคลหนึ่งใช้เสรีภาพของตนเพื่อละเมิดเสรีภาพหรือคุณค่าที่สำคัญชนิดอื่นสำหรับบุคคลอื่นได้ ในส่วนต่อไปจะอภิปรายเกี่ยวกับแนวคิดของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ที่เสนอว่า พหุนิยมทางคุณค่าเรียกร้องให้สถาบันพื้นฐานของสังคมเสรีประชาธิปไตยต้องจัดสรรสิทธิ เสรีภาพและโอกาส ภาระหน้าที่และความรับผิดชอบอย่างยุติธรรม เพื่อให้ผู้ที่แสวงหาเป้าหมายชีวิตที่แตกต่างกันหลากหลายจะสามารถใช้เสรีภาพของตนในการแสวงหาเป้าหมายเหล่านั้นได้อย่างมีประสิทธิภาพ ผลแท้จริง อันเท่ากับเป็นการเสริมความน่าเชื่อถือให้กับ (ก) ของเบอร์ลิน

⁷³ เช่นที่สะท้อนอยู่ในคำกล่าวเชิงเสียดสีของผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับเสรีภาพชนิดนี้ว่า คนไร้บ้านมีเสรีภาพที่จะนอนในบ้านหลังใหญ่โตหรูหราได้ ซึ่งสะท้อนว่าเสรีภาพชนิดนี้จะไม่มีประโยชน์เลยหากปราศจากเงื่อนไขเชิงบวก เช่น รายได้ ที่จะทำให้เขาสามารถทำในสิ่งที่เขามีเสรีภาพที่จะทำได้อย่างบังเกิดผลแท้จริง

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ขณะเดียวกัน ข้อเสนอนี้ก็เรียกร้องให้สถาบันพื้นฐานของสังคมต้องสะท้อนคุณค่าที่ผู้ที่แสวงหาอุดมคติที่หลากหลายแตกต่างกันของชีวิตสามารถยอมรับได้ด้วย ซึ่งหากทำสำเร็จย่อมเท่ากับเป็นการเสริมความน่าเชื่อถือให้กับ (ข) ด้วยเช่นกันเนื่องจากเปิดโอกาสให้คุณค่าชนิดอื่นที่ไม่ใช่เสรีภาพสามารถเข้าไปเป็นเงื่อนไขบังคับ (constraints) ต่อการใช้เสรีภาพให้เป็นไปในลักษณะที่ไม่ละเมิดต่อคุณค่าเหล่านี้

2. รอลส์: พหุนิยมทางคุณค่ากับสังคมที่ยุติธรรม

ข้อเสนอของรอลส์ได้รับอิทธิพลจากความคิดของฌัก ฌาค รูสโซ (Jean-Jacques Rousseau) ที่กล่าวว่า เสรีภาพที่แท้จริงจะเกิดขึ้นได้ต่อเมื่อบุคคลใช้ชีวิตอยู่ในสังคมที่มีการจัดระเบียบในรูปแบบที่ทำให้คนแต่ละคนคิดถึงตนเองในฐานะส่วนหนึ่งที่แยกไม่ได้จากคนอื่นทั้งหมด อันจะทำให้พวกเขาใช้เสรีภาพของตนในลักษณะที่ไม่เอาเปรียบหรือละเมิดเสรีภาพและผลประโยชน์ที่สำคัญของผู้อื่น⁷⁴ ซึ่งมีลักษณะคล้ายแนวคิดแบบจิตนิยมของกรีนที่เบอร์ลินปฏิเสธ⁷⁵ กล่าวโดยสาระสำคัญ รอลส์เสนอว่า สังคมเสรีประชาธิปไตยที่คนในสังคมมีความเข้าใจเกี่ยวกับชีวิตที่ดี (conception of the good) ที่หลากหลายแตกต่างกันนั้น โครงสร้างพื้นฐานของสังคมอันได้แก่สถาบันทางด้านเศรษฐกิจ การเมือง สังคมและกฎหมายที่ประกอบเข้าด้วยกันเป็นระบบของความร่วมมือกันระหว่างคนทั้งสังคมควรต้องถูกจัดระเบียบด้วยหลักความยุติธรรม (principles of justice) ที่คนทุกคนในสังคมตกลงยอมรับร่วมกัน⁷⁶ หลักความยุติธรรมนี้มีสองข้อ ข้อแรกกล่าวว่า คนทุกคนต้องได้รับจัดสรรชุดของเสรีภาพที่ครอบคลุมเสรีภาพจำนวนมากที่สุดและในปริมาณมากที่สุดอย่างเท่าเทียมกัน และคนทุกคนต้องได้รับจัดสรรเสรีภาพทางการเมืองอย่างเท่าเทียมกัน ส่วนข้อที่สองกล่าวว่าความไม่เท่าเทียมกันจะยอมรับได้ต่อเมื่อส่งผลให้คนที่ยากไร้ลำบากที่สุดของสังคมมีความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น และคนทุกคนต้องได้รับจัดสรรโอกาสที่เป็นธรรมอย่างเท่าเทียมกัน⁷⁷ หลักเหล่านี้ระบุถึงสิทธิ เสรีภาพและโอกาสบางประการ และกำหนดลำดับความสำคัญของสิ่ง

⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract and Discourses*, translated with introduction by G.D.H. Cole (London, Dent 1913), Book II, Ch. VII (reprinted 1966), p. 32

⁷⁵ Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty", p. xlix. n. 1

⁷⁶ John Rawls. *A Theory of Justice*. (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press 1971), p. 11

⁷⁷ John Rawls. *A Theory of Justice*, p. 153

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

เหล่านี้ไว้เหนือข้อเรียกร้องอื่นๆ รวมทั้งทำให้แน่ใจว่าพลเมืองทุกคนจะสามารถใช้เสรีภาพของตนได้ตามความจำเป็นและอย่างมีประสิทธิภาพ⁷⁸

ข้อเสนอนี้ของรอลส์ก้าวหน้ากว่าข้อเสนอเรื่อง เสรีภาพเชิงลบ ของเบอร์ลินอย่างเห็นได้ชัดในแง่ของการมีพื้นที่ให้แก่คุณค่าเรื่องอื่นนอกเหนือจาก เสรีภาพเชิงลบ

ประการแรก ข้อเสนอของรอลส์นอกจากให้ความสำคัญกับการปกป้องเสรีภาพแล้วยังให้ความสำคัญแก่ความยุติธรรมทางเศรษฐกิจและสังคมด้วย (หลักความยุติธรรมข้อที่สอง) และสิ่งนี้ทำให้เขาต้องเผชิญกับความท้าทายในการอธิบายว่าความยุติธรรมนี้สามารถเข้ากันได้ อย่างไรก็ตามความสำคัญสูงสุดของเสรีภาพ และคุณค่าเรื่องความเป็นผู้กำหนดตนเองทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคล⁷⁹ ซึ่งรอลส์อธิบายข้อนี้โดยอาศัยเครื่องมือทางความคิดคือสถานการณ์ตัดสินใจสมมติที่เรียกว่า “สถานะแรกเริ่ม” (original position) ที่เขาอ้างว่าให้ “จุดอาร์คิมิดีส” อันเป็นเสมือนมุมมองที่ช่วยให้ปัจเจกบุคคลสามารถถอดตนเองออกจากความต้องการเลือกและผลประโยชน์ต่างๆ ที่ตนมีอยู่ก่อน เพื่อที่จะได้ไตร่ตรองเกี่ยวกับหลักความยุติธรรมที่ตนเห็นว่าสมควรนำมาใช้จัดระเบียบสถาบันพื้นฐานของสังคมเพื่อให้เกิดประโยชน์แก่คนทุกคนมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้⁸⁰ ข้อเสนอนี้ของรอลส์มีหลายคนมองว่าประสบความสำเร็จในการทำสิ่งต่อไปนี้เป็นไปได้ คือ ข้อเสนอนี้ของรอลส์มีความต้องการเลือก (preferences) และผลประโยชน์ที่ปัจเจกบุคคลมีอยู่ที่ยากบิดเบือนการตัดสินใจเลือกรับหลักความยุติธรรมสามารถมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจของเขา ทำให้เขาสามารถเลือกรับหลักความยุติธรรมชนิดที่จะเป็นประโยชน์สำหรับคนทุกคน ไม่ใช่แค่เป็นประโยชน์เฉพาะสำหรับตนเองเท่านั้น โดยผลประโยชน์ที่ทุกคนมีอยู่ร่วมกันนี้รอลส์เข้าใจว่าหมายถึงผลประโยชน์ในแง่ของการมีเสรีภาพที่จะเลือก และแสวงหาชีวิตที่ดีที่สุดในแบบที่เราแต่ละคนต้องการ หรืออย่างน้อยที่สุดคือการมีเสรีภาพที่จะไม่มีอำนาจทางการเมืองใดมาบังคับให้เราเลือกใช้ชีวิตในแบบที่เราไม่ต้องการได้ รวมถึงผลประโยชน์ในการที่จะได้รับจัดสรรสิ่งดีปจุมภูมิ

⁷⁸ John Rawls. *A Theory of Justice*, ibid.

⁷⁹ Robert Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. (New York: Basic Books 1974); ส่วนคำตอบข้อวิจารณ์ในเรื่องนี้ของรอลส์ดู John Rawls. *Political Liberalism*. (New York: Columbia University Press, 1993/1996 (expanded edition), (expanded edition, Lecture VII: The Basic Structure as Subject และ Lecture VIII: The Basic Liberties and Their Priority

⁸⁰ สถานะแรกเริ่มนี้คือสถานการณ์การตัดสินใจที่ประกอบด้วยสองสิ่งคือ “ม่านแห่งความไม่รู้” และ “ทฤษฎีอย่างบางเกี่ยวกับความดี” (the thin theory of the good) ดู John Rawls. *A Theory of Justice*, pp. 120-121

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

(primary goods) เช่น รายได้และความเคารพตัวเองอันเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการแสวงหาชีวิตที่ดี ซึ่งลักษณะเช่นนี้ทำให้รอลส์สามารถอ้างได้ว่า ข้อเสนอของเขาไม่ได้อาศัยข้อพิจารณา ชนิดก่อนประสบการณ์ ที่มองว่าผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลมีลักษณะที่เป็นสากลและจำเป็น โดยไม่มีอิทธิพลของความบังเอิญ (contingencies) ที่เป็นอยู่ในโลกนี้อยู่เลย และจึงทำให้หลักความยุติธรรมที่ได้มาตามข้อเสนอนี้มีส่วนขึ้นอยู่กับการพิจารณาข้อเท็จจริงที่กำหนดโดยความเป็นจริงของโลกที่เราใช้ชีวิตอยู่ด้วย

ข้อเสนอนี้ของรอลส์หากประสบความสำเร็จ ย่อมมีข้อได้เปรียบเหนือกว่าข้อเสนอของเบอร์ลินจากมุมมองของพหุนิยมทางคุณค่า เนื่องจากสังคมที่ยุติธรรมให้พื้นที่แก่ความยุติธรรมทางสังคมและเศรษฐกิจ อันเป็นสิ่งที่กรีนแสดงให้เห็นแล้วว่าจำเป็นสำหรับการใช้เสรีภาพได้อย่างบังเกิดผลด้วย อย่างไรก็ตาม ในทางกลับกัน ข้อเสนอของรอลส์ต้องเผชิญกับข้อโต้แย้งจากผู้เชื่อข้อสมมติเรื่องความสำคัญเหนือสิ่งอื่นใดของเสรีภาพ (The Presumption of Liberty)⁸¹ ในแบบที่ข้อเสนอของเบอร์ลินไม่ต้องเผชิญ ถึงแม้ว่าในปัจจุบัน ข้อเสนอของรอลส์จะเป็นที่ยอมรับในวงกว้างแล้วว่า การละเมิดข้อสมมติเรื่องเสรีภาพตามรูปแบบที่เขาเสนอนั้นมีเหตุผลที่ดีเพียงพอรองรับ (justified)⁸² แต่พัฒนาการทางความคิดของรอลส์เองกลับสะท้อนว่า รอลส์เชื่อว่าเหตุผลที่ดีที่รองรับนี้มีขอบเขตที่แคบกว่าที่ตัวเขาเองคิดไว้ในตอนแรก ดังจะเห็นวาทะถึงที่สุดแล้ว รอลส์อ้างว่า ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมที่เรียกว่า “Justice as Fairness” ที่เขาเสนอนั้นมีพื้นฐานอยู่บนความเข้าใจเกี่ยวกับบุคคลและสังคมที่สะท้อนอยู่ในจารีตการปกครองแบบรัฐธรรมนูญนิยมและแบบปฏิบัติในการตีความรัฐธรรมนูญของประเทศของเขาคือสหรัฐอเมริกา⁸³ แต่การอ้างเช่นนี้นอกจากทำให้ข้อเสนอนี้ของรอลส์มีความน่าเชื่อถือทางปรัชญาลดลงอย่างมี

⁸¹ ข้อสมมติเช่นนี้ได้รับอิทธิพลจากทัศนะเสรีนิยมแบบคลาสสิก เช่น เฮอเบิร์ต สเปนเซอร์ และในปัจจุบันนี้มีผู้สนับสนุนคนสำคัญคือ Ayn Rand ซึ่งเป็นนักคิดสายอิสราฟานิยม (libertarianism) ที่ทรงอิทธิพลของประเทศอเมริกา สำหรับการอภิปรายเกี่ยวกับข้อสมมติที่วาทะนี้ ดู George Smith. *The System of Liberty*. (Cambridge: Cato Institute, Cambridge University Press) pp. 27–28, 34–35

⁸² ดูวาทะที่เช่นนี้ได้ในงานเช่น Amy Gutmann & Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement*. (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1996

⁸³ John Rawls. “The Idea of an Overlapping Consensus,” in *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, no. 1. 1987. pp. 1–25; John Rawls. “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical” in John Rawls. *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press 1999/1985);

นัยสำคัญแล้ว⁸⁴ ยังมีข้อสงสัยที่สำคัญมากอีกประการหนึ่งแฝงอยู่ด้วย ดังที่บรูซ แอคเคอร์แมน (Bruce Ackerman) แสดงให้เห็นในงานชิ้นสำคัญในปี 1998 ของเขาคือ ความเข้าใจเกี่ยวกับบุคคลและสังคมที่สะท้อนอยู่ในจารีตการปกครองแบบรัฐธรรมนูญนิยมและแบบปฏิบัติในการตีความรัฐธรรมนูญของประเทศสหรัฐอเมริกาที่มีการวิวัฒน์เปลี่ยนแปลงมาอย่างต่อเนื่อง และถึงแม้จะเป็นความจริงที่ว่าจารีตและแบบปฏิบัติดังกล่าวในปัจจุบันมีลักษณะสอดคล้องกับข้อเสนอของรอลส์ แต่ยังคงเป็นไปได้เสมอที่จารีตและแบบปฏิบัติดังกล่าวจะเปลี่ยนแปลงกลับไปเป็นในทางที่ตรงกันข้ามกับข้อเสนอที่รอลส์ให้ไว้⁸⁵ ซึ่งสะท้อนว่าข้อเสนอของรอลส์ยังมีพื้นฐานรองรับที่ไม่มั่นคงนักแม้จะมองเฉพาะในบริบทที่แคบอย่างสังคมอเมริกันเอง เพราะการตีความทางกฎหมายเป็นสิ่งที่อาจเปลี่ยนแปลงได้ ถึงแม้จะไม่ใช่ว่าการเปลี่ยนแปลงอย่างชนิดชั่วข้ามคืนก็ตาม

ประการที่สอง ข้อเสนอเรื่อง เสรีภาพเชิงลบ ของเบอร์ลินไม่ให้ความสำคัญกับความเป็นผู้กำหนดตนเองทางการเมือง เบอร์ลินเชื่อว่าสังคมที่เปิดโอกาสให้พลเมืองได้ปกครองตนเอง อาจไม่ใช่สังคมที่ปกป้อง เสรีภาพเชิงลบ เขาชี้ให้เห็นข้อนี้โดยวิเคราะห์ให้เห็นว่าสองสิ่งนี้เกี่ยวข้องกับคำถามคนละคำถามกัน กล่าวคือ สังคมชนิดแรกเกี่ยวข้องกับคำถามที่ว่า ใครคือ นาย (หรือผู้ปกครอง)? ขณะที่สังคมชนิดหลังเกี่ยวข้องกับคำถามที่ว่า ตัวฉันเป็นนายในพื้นที่ใดบ้าง? ซึ่งเป็นคำถามที่สำคัญยิ่งกว่าเพราะเกี่ยวข้องโดยตรงกับเสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่จะเป็นนายเหนือชีวิตส่วนตัวของเขาเอง แต่ข้อเสนอของรอลส์นั้นแสดงให้เห็นว่าสังคมที่ยุติธรรมมี

John Rawls. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus". in *Collected Papers* 1999/1989.; John Rawls. *Political Liberalism*

⁸⁴ ดูข้อวิจารณ์ทำนองนี้ใน Joseph Raz. "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence," in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 1 (Winter). 1990

⁸⁵ ในงานชิ้นนี้ แอคเคอร์แมนวิเคราะห์ให้เห็นว่า จารีตและการตีความรัฐธรรมนูญ หรือที่เขาเรียกว่า หลักนิติศาสตร์ (jurisprudence) ของรัฐธรรมนูญของสหรัฐอเมริกาในปัจจุบันนั้นเพิ่งมาได้รับการสถาปนาขึ้นในยุคของประธานาธิบดีแฟรงคลิน เดลาโน รูสเวลท์ (Franklin Delano Roosevelt) ในช่วงทศวรรษ 1930-1940 และในอีกราวสี่สิบปีต่อมา คือในยุคของประธานาธิบดีโรนัลด์ เรแกน (Ronald Reagan) ได้มีความพยายามที่จะปรับเปลี่ยนหลักนิติศาสตร์ที่ว่านี่กลับเป็นแบบเดียวกับที่เคยเป็นเมื่อก่อนหน้าประธานาธิบดีรูสเวลท์อีกครั้ง ที่มีการตัดสินคดีของศาลสูงสหรัฐ ในคดี *Lochner v. New York* เป็นคำตัดสินต้นแบบ ดู Bruce Ackerman. *We The People: Transformations*. Volume 2 (Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press 1998)

พื้นที่ให้แก่การปกครองตนเองแบบประชาธิปไตยด้วย แต่ทั้งนี้เราต้องเข้าใจความหมายของการปกครองตนเองในลักษณะที่แยกแยะมากขึ้นกว่าที่เคยเข้าใจกันมาก่อน

เจอร์เก้น ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) วิเคราะห์แนวคิดเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของรอลส์ว่าเป็นสังคมที่

“ลิตรอนพลเมืองไม่ทำให้สามารถเข้าถึงแง่คิดอันชาญฉลาดจำนวนมากที่พวกเขาจำเป็นต้องนำมาผสมผสานใหม่เข้าด้วยกันเพื่อให้เหมาะสมกับแต่ละยุคสมัย จากมุมมองที่ว่ามานี้ของทฤษฎีความยุติธรรม [ของรอลส์] การกระทำอันเป็นการยกย่องรัฐธรรมนูญที่เป็นประชาธิปไตยไม่อาจกระทำซ้ำได้อีกภายใต้เงื่อนไขเชิงสถาบันของสังคมที่ยุติธรรมที่ได้ถูกสถาปนาขึ้นเรียบร้อยแล้ว และกระบวนการสร้างระบบของสิทธิขั้นพื้นฐานให้เกิดเป็นจริงขึ้นไม่อาจแน่ใจได้ว่าจะสามารถเกิดขึ้นได้อย่างต่อเนื่อง....[พลเมือง] ไม่สามารถจุดประกายเชื้อไฟของประชาธิปไตยแบบสุดขั้วรูปแบบที่เสนอในสถานะแรกเริ่มขึ้นอีกได้ในชีวิตแห่งการเป็นพลเมืองในสังคมของตน เนื่องจากจากจุดยืนของพวกเขา วาทกรรมที่จำเป็นทั้งหมดของการสร้างความชอบธรรมได้เกิดขึ้นไปแล้วเรียบร้อยแล้วภายในทฤษฎี [ของรอลส์]; และพวกเขาพบว่าผลลัพธ์ของทฤษฎีดังกล่าวได้ตกตะกอนอยู่ภายในรัฐธรรมนูญแล้ว เนื่องจากพลเมืองไม่สามารถคิดถึงรัฐธรรมนูญในฐานะ โครงการอันหนึ่ง การใช้เหตุผลที่ทำอย่างเป็นสาธารณะจึงไม่ได้มีความสำคัญในแง่ของการใช้ความเป็นผู้กำหนดตนเองทางการเมืองในปัจจุบันอย่างแท้จริง และเพียงส่งเสริม การสงวนรักษาเสถียรภาพทางการเมืองให้คงอยู่ต่อไปได้โดยไม่ต้องใช้ความรุนแรงเท่านั้น”⁸⁶

ในที่นี้คือฮาเบอร์มาสวิจารณ์ว่า ข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของรอลส์แฝงไว้ด้วยลักษณะที่ส่งเสริมสนับสนุนการคงไว้ซึ่งสถานภาพเดิม (status quo) ที่แม้จะยุติธรรมในวินาทีที่ได้รับการสถาปนาขึ้น แต่อาจไม่ยุติธรรมอีกต่อไปเมื่อเวลาผ่านไป เพราะสถาบันโครงสร้างพื้นฐานที่จัดระเบียบด้วยหลักความยุติธรรมที่ได้มาด้วยวิธีการของรอลส์ไม่สามารถถูกปรับเปลี่ยนได้อีกโดยประชาชน เท่ากับว่าประชาชนต้องอาศัยอยู่ภายใต้สถาบันโครงสร้างที่พวก

⁸⁶ Jurgen Habermas, ““Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’ Political Liberalism”, in *Journal of Philosophy* 92 (March 1995), p. 128

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

เขาไม่ได้เป็นผู้เลือก และนับวันอาจยังมีความยุติธรรมน้อยลงเมื่อเวลาผ่านไป รอลส์ตอบโต้ข้อวิจารณ์นี้ในงานเขียนปี 1995 ของเขาโดยชี้ให้เห็นว่า ตามข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของเขากลเมืองกำหนดตนเองทางการเมืองโดยผ่านกิจกรรม เช่น การแลกเปลี่ยนความคิด การใช้เหตุผลไตร่ตรองทางเลือกต่างๆ และการตัดสินใจเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายในลักษณะที่จะดำรงไว้ซึ่งระบอบการปกครองแบบรัฐธรรมนูญนิยมของตน โดยอาศัยหลักความยุติธรรมที่ได้จากการสมมติตนเองอยู่ในสถานะแรกเริ่มเป็นบรรทัดฐานในการพิจารณาและตัดสินใจ⁸⁷

รอลส์ชี้ให้เห็นว่าข้อผิดพลาดในข้อวิจารณ์ข้างต้นของฮาเบอร์มาส คือ ฮาเบอร์มาสดูจะเชื่อว่าการกำหนดตนเองทางการเมืองของพลเมืองต้องกระทำจากบนลงล่างเท่านั้น คือพลเมืองต้องสามารถสวมบทบาทเป็นผู้ร่างและสถาปนารัฐธรรมนูญใหม่ และกฎหมายที่สำคัญรองลงมาได้ด้วยตนเอง โดยอาศัยผลลัพธ์จากกระบวนการถกเถียงแลกเปลี่ยนความคิดเห็น ที่ฮาเบอร์มาสเรียกว่า “วาทกรรมที่ขาดไม่ได้สำหรับการให้ความชอบธรรม” (essential discourse of legitimation) แต่รอลส์ชี้ว่าความเข้าใจเช่นนี้ไม่ถูกต้อง พลเมืองภายในสังคมที่ยุติธรรมถือได้ว่าเป็นผู้กำหนดตนเองทางการเมืองอย่างเต็มบริบูรณ์เมื่อ “พวกเขาใช้ชีวิตอยู่ภายใต้กฎหมายรัฐธรรมนูญ กฎหมายระดับรองลงมา และหลักคิดที่กำกับควบคุมโครงสร้างพื้นฐานของสังคมที่ยุติธรรมอย่างมีเหตุผลที่ให้หลักประกันแก่เสรีภาพและความเสมอภาคแก่คนทุกคน และเมื่อพวกเขาเข้าใจและให้การรองรับหลักหลังรัฐธรรมนูญและกฎหมายเหล่านี้อย่างสมบูรณ์ พร้อมทั้งปรับเปลี่ยนและแก้ไขสิ่งเหล่านี้ให้สอดคล้องกับที่สภาวะการณ์ทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปเรียกร้อง โดยมีแรงจูงใจคือสำนึกเรื่องความยุติธรรมและคุณธรรมทางการเมืองข้ออื่นๆ” และเมื่อใดก็ตามที่กฎหมายรัฐธรรมนูญไม่ยุติธรรมและไม่สมบูรณ์แบบพลเมืองจะพยายามทวงคืนความเป็นผู้กำหนดตนเอง โดยทำในสิ่งที่หากพิจารณาจากสภาวะการณ์ทางประวัติศาสตร์และสังคมของพวกเขาแล้ว สามารถมองได้อย่างเป็นเหตุเป็นผลและมีเหตุผลว่าส่งเสริมการกำหนดตนเองที่เต็มบริบูรณ์ของพวกเขา” เมื่อเป็นเช่นนั้น จึงไม่มีเหตุผลที่จะคิดแบบฮาเบอร์มาสว่า พลเมืองไม่สามารถรับรู้ระบอบที่ยุติธรรมว่าเป็น “โครงการอันหนึ่ง” ที่พวกเขาสามารถเข้าไปมีส่วนร่วมได้อย่างต่อเนื่อง⁸⁸

⁸⁷ ดูการอภิปรายแนวคิดนี้ของรอลส์อย่างละเอียดใน “ทฤษฎีแบบพันธสัญญาแก้ปัญหาเรื่องความชอบธรรม” วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย ปีพ.ศ. 2556 ฉบับที่ 2

⁸⁸ John Rawls. “Reply to Habermas”, reprinted in John Rawls. *Political Liberalism*. Expanded edition, New York: Columbia University Press, 1996. p. 402

การอ้างเช่นนี้ของรอลส์หากประสบความสำเร็จ ย่อมแสดงให้เห็นว่าข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมสามารถมีพื้นที่ให้แก่คุณค่าเรื่องกำหนดตนเองทางการเมือง และจึงต่างจากข้อเสนอเรื่อง เสรีภาพเชิงลบ ของเบอร์ลินที่ดูจะมองภาพของพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยในลักษณะที่บรูซ แอคเคอร์แมนเรียกว่า private privatists⁸⁹ ผู้ที่ไม่สนใจมีส่วนร่วมทางการเมือง ไตนอกเหนือไปจากการปกป้องเสรีภาพพื้นฐานที่เป็นเสรีภาพเชิงลบของตนไว้เท่านั้น แอคเคอร์แมนเองวิเคราะห์ไว้อย่างมีน้ำหนักน่ารับฟังว่า พลเมืองที่มีลักษณะเช่นนี้ถึงที่สุดแล้วจะทำลายตนเอง เนื่องจากพฤติกรรมของพวกเขาจะส่งผลให้ในระยะยาว พวกเขาไม่สามารถรักษาระบอบสาธารณรัฐที่เป็นเงื่อนไขจำเป็นที่ต้องมีอยู่ก่อนสำหรับการกำหนดตนเองทางการเมืองได้ โดยแอคเคอร์แมนได้วาดภาพฉากสถานการณ์ที่เขาเรียกว่า “การเลือกตั้งครั้งสุดท้าย” (the last election) ที่เขาอ้างว่าจะเกิดขึ้นเมื่อพลเมืองไม่มีบทบาทและอำนาจอื่นใดนอกไปจากการเลือกตัวแทนทางการเมืองของตนอย่างสม่ำเสมอเพื่อป้องกันไม่ให้ใครยึดครองอำนาจได้นานจนกลายเป็นทรราชย์ในระบอบประชาธิปไตยแบบที่โจเซฟ ชุมปีเตอร์ (Joseph Schumpeter) อภิปรายไว้⁹⁰ และชี้ว่า ภาพของพลเมืองที่น่าพึงปรารถนายิ่งกว่าสำหรับสังคมประชาธิปไตยคือ private citizens ซึ่งไม่เพียงมีบทบาทอำนาจในการเลือกตัวแทนทางการเมืองเท่านั้น แต่ยังมีความรับผิดชอบในการผลักดันตัวแทนทางการเมืองของตนเพื่อให้เกิดการแก้ไขเปลี่ยนแปลงกฎหมายสูงสุดถึงระดับรัฐธรรมนูญของตนได้เมื่อพวกเขาพูดด้วยเสียงเดียวกัน และเป็นเสียงที่ดังฟังชัดพอ⁹¹

อย่างไรก็ดี หากมองจากกรอบที่ไม่ใช่ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม (constitutionalism) เช่น จากกรอบคิดแบบประชาธิปไตยทางตรง⁹² หรือประชาธิปไตยแบบเสียงข้างมาก เช่น ประชาธิปไตยในระบอบรัฐสภา (parliamentary democracy) ก็จะได้เห็นได้ถึงข้อจำกัดบางประการของข้อเสนอข้างต้นของรอลส์⁹³ ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยชนิดหลังนี้ไม่เห็นด้วยกับการมีเงื่อนไขบังคับ (constraints) ทางรัฐธรรมนูญเช่น บทบัญญัติเรื่องสิทธิ (the

⁸⁹ Bruce Ackerman. *We The People: Foundations*. Volume I (Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press 1991), pp. 233-235

⁹⁰ Bruce Ackerman. *We The People: Foundations*, pp. 236-237

⁹¹ Bruce Ackerman. *We the People: Foundations*, pp. 308-309

⁹² ดู Benjamin Barber. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984)

⁹³ ดู Robert Dahl. *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989)

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

Bill of Rights) ที่จำเป็นต้องถูกสถาปนาไว้อย่างแน่นหนาในกรอบของรัฐธรรมนูญไม่ทำให้สามารถถูกยกเลิกได้โดยการออกกฎหมายโดยเสียงส่วนใหญ่ไม่ว่าจะเพื่อประโยชน์ที่ใหญ่โตเพียงใดก็ตามที่จะตกแก่สังคมโดยรวม⁹⁴ แต่ข้อจำกัดเหล่านี้ไม่ถึงกับเป็นผลเสียร้ายแรงต่อข้อเสนอของรอลส์ เมื่อคิดว่าคู่สนทนาของเขาในเรื่องนี้มีแนวโน้มที่จะเป็นนักเสรีนิยมคลาสสิกผู้ที่หวาดเกรงว่าการให้อำนาจแก่ประชาชนในการปกครองตนเองอาจย้อนกลับมาทำอันตรายแก่เสรีภาพของปัจเจกบุคคลมากกว่า ในแง่นี้ การยึดโยงกับระบอบรัฐธรรมนูญนิยมทำให้รอลส์สามารถให้หลักประกันแก่นักเสรีนิยมเหล่านี้ (ซึ่งรวมถึงเบอร์ลินด้วยว่า) เสรีภาพกับการปกครองตนเองแบบประชาธิปไตยสามารถอยู่ร่วมกันได้ภายใต้กรอบที่ได้รับการออกแบบไว้อย่างเหมาะสม

ประการที่สาม ข้อเสนอของรอลส์มีมิติของการคิดเกี่ยวกับสิ่งที่ดี (the good) ที่แยกแยะมากกว่าข้อเสนอของเบอร์ลิน โดยรอลส์เสนอว่าสังคมที่ยุติธรรมคือสังคมที่แบ่งปันสิ่งที่ดีปฐมภูมิให้แก่พลเมืองผู้มีความเชื่อเกี่ยวกับชีวิตที่ดีที่แตกต่างกันอย่างเป็นธรรมที่สุด เพื่อให้พลเมืองเหล่านี้สามารถแสวงหาชีวิตที่ดีตามความเข้าใจที่ตนมีอยู่ได้อย่างเป็นธรรมเช่นเดียวกันในการอ้างเช่นนี้คือรอลส์แยกแยะระหว่างความเข้าใจเรื่องสิ่งที่ดีแบบบาง (สิ่งที่ดีปฐมภูมิ) และความเข้าใจเรื่องสิ่งที่ดีแบบหนา (ชีวิตที่ดี) ว่าเป็นคนละสิ่งกัน และสำคัญต่อปัจเจกบุคคลในลักษณะที่ต่างกัน กล่าวคือ สิ่งแรกจำเป็นในฐานะเครื่องมือเพื่อบรรลุสิ่งหลังอันเป็นสิ่งที่ปัจเจกบุคคลคือผู้มีอำนาจในการ “ก่อรูป ปรับเปลี่ยนและแสวงหา” แต่ผู้มีทัศนะแบบชุมชนนิยม (communitarianism) เช่น ไมเคิล แซนเดิล (Michael Sandel) กลับใช้ประเด็นนี้มาวิจารณ์ข้อเสนอของรอลส์ว่าเป็นข้อเสนอที่วางอยู่บนสมมติฐานที่ผิดพลาด และจึงควรถูกปฏิเสธ โดยอ้างว่าบุคคลผูกพันกับคุณค่าที่มีลักษณะเฉพาะตัว เช่น ความผูกพันกับท้องถิ่นหรือชุมชนที่ตนใช้ชีวิตอยู่ สถาบันครอบครัวแบบจารีต⁹⁵ มากกว่าที่จะผูกพันกับคุณค่าเรื่องความยุติธรรมของโครงสร้างพื้นฐานของสังคมเช่นที่รอลส์อ้าง ในแง่นี้ ข้อวิจารณ์เช่นนี้มองได้ว่าทวนคำถามของรอลส์ เนื่องจากข้อเสนอของรอลส์วางอยู่บนข้อสมมติอยู่ก่อนว่า โครงสร้างพื้นฐานของสังคมจำเป็นต้องมีความยุติธรรมเพราะเป็นสถาบันที่ส่งผลกระทบต่อปัจเจกบุคคลทุกคนในแบบที่ทุกคนไม่อาจหลบเลี่ยงได้ ดังนั้นเพื่อที่ทุกคนจะสามารถแสวงหาชีวิตที่ดีของตนได้อย่างเท่าเทียมกัน โครงสร้างเหล่านี้จึงต้องให้หลักประกันแก่ทุกคนถึงสิทธิในเสรีภาพพื้นฐานและสวัสดิการ

⁹⁴ John Rawls. “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”. 1988 in John Rawls. *Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press 1999), pp. 19–20

⁹⁵ Michael Sandel. “Morality and the Liberal Ideal”, in *The New Republic*, May 7, 1984, pp. 17

บางประการด้วย⁹⁶ แต่จริงๆ แล้วข้อวิจารณ์นี้มีเพียงเท่านั้นหรือสะท้อนความขัดแย้งที่ลึกลงไปกว่านั้น?

โจเซฟ ราช (Joseph Raz) กล่าวไว้ในงานเขียนปี 1986 ของเขาถึงความเป็นไปได้ที่คนกลุ่มน้อยหรือชุมชนของคนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรมหรือทางศาสนาอาจมีวิถีปฏิบัติในการใช้ชีวิตที่ขัดแย้งกับอุดมคติแบบเสรีประชาธิปไตย เช่น จำกัดสิทธิรอนทางเลือกในการใช้ชีวิตของสมาชิกที่เป็นปัจเจกบุคคลให้เหลือเพียงสิ่งที่สอดคล้องกับวัฒนธรรมดั้งเดิมของกลุ่มหรือชุมชนเท่านั้น ราชเห็นว่าในกรณีเช่นนี้ รัฐประชาธิปไตยเสรีนิยมมีความชอบธรรมที่จะเข้าแทรกแซงวิถีปฏิบัติดังกล่าว หรืออาจถึงขั้นพยายามหลอมรวมกลุ่มหรือชุมชนที่หลากหลายเหล่านั้นเข้าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่ส่งเสริมการมีทางเลือกในการใช้ชีวิตที่กว้างขวางที่สุดสำหรับปัจเจกบุคคลทุกคน อย่างไรก็ตาม ราชตระหนักว่า การทำเช่นนั้นมีส่วนที่เป็นการทำลายความสามารถในการกำหนดตนเองของสมาชิกของกลุ่มในลักษณะหนึ่ง เพราะการดำรงอยู่ของกลุ่มหรือชุมชนเหล่านั้นคือเงื่อนไขจำเป็นที่เป็นเงื่อนไขขั้นต่ำที่สุดที่จะทำให้สมาชิกของกลุ่มสามารถมีทางเลือกในการใช้ชีวิตในเบื้องต้น การทำลายการดำรงอยู่ของกลุ่มหรือชุมชนเหล่านั้นจึงไม่ใช่การเพิ่มทางเลือกแก่พวกเขา เท่ากับเป็นการทำลายทางเลือกที่พื้นฐานและเป็นเฉพาะหน้าที่สุดที่พวกเขามีอยู่⁹⁷

⁹⁶ Amy Gutmann. "Communitarian Critics of Liberalism" in *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985), pp. 308-322

⁹⁷ Joseph Raz. *The Morality of Freedom*, pp. 423-424 เพื่อที่จะเห็นประเด็นนี้ของราชอย่างชัดเจนเป็นรูปธรรมมากขึ้น เราอาจนึกถึงชาวอเมริกันเชื้อสายอินเดียนแดงที่ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันเป็นชนเผ่าประกอบอาชีพแบบเกษตรกรรมและหัตถกรรมดั้งเดิมมาตลอดชีวิต แต่ขณะเดียวกันก็มีวิถีปฏิบัติบางอย่าง เช่น วิถีปฏิบัติเกี่ยวกับการจัดสรรที่ดินที่ไม่เป็นธรรมต่อสมาชิกเผ่าที่เป็นสตรี หากรัฐพยายามแก้ไขปัญหานี้ด้วยการพยายามเข้าไปหลอมรวมคนกลุ่มนี้ให้เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมสมัยใหม่ โดยส่งเสริมการใช้ชีวิตแบบปัจเจก จัดสรรสิทธิในที่ดินทำกินให้แก่สมาชิกทั้งหญิงและชายอย่างเท่าเทียมกัน และเปลี่ยนให้ทุกคนหันมาทำการผลิตแบบตลาดที่ใช้ที่ดินที่มีจำกัดอย่างมีประสิทธิภาพมากขึ้น สมาชิกของชนเผ่าอินเดียนแดงเหล่านั้นอาจพบว่าตนไม่พร้อมที่จะ "ครองชีวิต" รูปแบบใหม่ที่รัฐผลักดันให้ ถึงแม้จะเป็นชีวิตที่มีทางเลือกในการประกอบอาชีพและบริโภคมากขึ้นก็ตาม และปรารถนาที่จะกลับไปใช้ชีวิตในรูปแบบเดิมที่จำกัดสิทธิรอนทางเลือกการใช้ชีวิตของตนมากกว่า ในแง่การเข้าแทรกแซงหรือหลอมรวมของรัฐที่ทำให้พวกเขาไม่เหลือทางเลือกที่จะใช้ชีวิตในรูปแบบเดิมได้แม้จะมีทางเลือกใหม่เพิ่มขึ้น ย่อมมองได้ว่าเป็นการทำลายทางเลือกในการใช้ชีวิต และจึงเท่ากับเป็นการทำลายอัตตาณัติของพวกเขาแบบหนึ่งด้วย อนึ่ง ตัวอย่างของชาวอเมริกันพื้นเมืองจำนวนมากที่ไม่อาจปรับตัวเข้ากับรูปแบบชีวิตใหม่ และลงเอยกลายเป็นคนติดเหล้า ติดการพนัน ติดยาเสพติดจนกระทั่งเสียชีวิตตั้งแต่ยังอายุไม่มากคือหลักฐานที่ดีของความเป็นไปได้

ประเด็นนี้ได้ก่อให้เกิดข้อถกเถียงตามมาอย่างกว้างขวาง⁹⁸ และที่สุดแล้วได้นำไปสู่คำถามที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นหัวใจของความขัดแย้งระหว่างความยุติธรรมทางสังคมกับความเชื่อเรื่องชีวิตที่ดีที่เราได้เห็นมาบ้างแล้วในส่วนที่กล่าวถึงข้อเสนอของเบอร์ลิน และในความคิดของวิลเลียมส์และเทย์เลอร์ คือ ในกรณีที่ปัจเจกบุคคลที่เป็นคนกลุ่มน้อยในสังคมประชาธิปไตยยินยอมที่จะสละสิทธิเสรีภาพแบบประชาธิปไตยเพื่อแลกกับการแสวงหาชีวิตที่ดีตามอุดมคติของตนในกลุ่ม/ชุมชนที่ไม่เคารพคุณค่าเรื่องสิทธิเสรีภาพแบบประชาธิปไตย ในกรณีเช่นนี้บทบาทของรัฐเสรีประชาธิปไตยควรเป็นเช่นไร รัฐควรยินยอมให้พลเมืองทำเช่นนั้นโดยเคารพว่านั่นคือการตัดสินใจอย่างเป็นเหตุเป็นผลของพวกเขา หรือ รัฐควรดำเนินการแทรกแซงเพื่อให้หลักประกันแก่สิทธิเสรีภาพแบบประชาธิปไตยที่คนเหล่านั้นอาจปรารถนาน้อยกว่า⁹⁹ และข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของรอลส์ไม่มีเครื่องมือสำหรับตอบคำถามนี้ เนื่องจากข้อเสนอเรื่องนี้เชื่อในความถูกต้องของทางเลือกแบบที่สองอยู่ตั้งแต่ต้น สิ่งนี้ปรากฏชัดในข้อที่รอลส์อ้างไว้ในงานเขียนปี 1993 และ 1995 ว่าเหตุผลที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยเช่นสังคมอเมริกันจะยอมรับในความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมที่เขาเสนอนั้นมาจากการที่พลเมืองเหล่านี้สามารถ “สร้าง” ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมเช่นที่ว่าขึ้นได้จากวัตถุดิบคือ ความเชื่อที่มีอยู่เป็นนัยๆ เกี่ยวกับบุคคลและสังคมที่สะท้อนอยู่ในจารีตการปกครองแบบรัฐธรรมนูญนิยมและการตีความรัฐธรรมนูญที่ผ่านมาของคนในสังคม¹⁰⁰ ซึ่งการศึกษาเกี่ยวกับจารีตและการตีความที่ว่านี้บอกแก่เราว่า แบบแผนทางรัฐธรรมนูญที่สำคัญประการหนึ่งของอเมริกาคือ การให้อำนาจแก่รัฐบาลกลางในการแทรกแซงการใช้อำนาจของรัฐบาลมลรัฐที่เป็นการละเมิดสิทธิเสรีภาพพื้นฐานของพลเมือง¹⁰¹ แต่การอ้างเช่นนี้ไม่ถือเป็นการตอบคำถาม เนื่องจากผลักปัญหาเรื่องคุณค่าซึ่งเป็นปัญหาเชิงจริยศาสตร์ให้เป็นปัญหาทางกฎหมาย และดังที่แอดเคอร์แมนได้อภิปรายไว้ถึงประวัติศาสตร์การตีความกฎหมายรัฐธรรมนูญของอเมริกาที่ผ่านมาว่ากฎหมายที่ว่านี้สามารถเปลี่ยนแปลงได้ เนื่องจากหากเวลาผ่านไป พลเมือง (We the People)

⁹⁸ ดู Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press. 1995)

⁹⁹ ดู Amy Gutmann. *Identity in Democracy*. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 2003)

¹⁰⁰ ดู John Rawls. *Political Liberalism* และ John Rawls. *Reply to Habermas*

¹⁰¹ ดูรายละเอียดเรื่องนี้ใน Bruce Ackerman. *We The People*, Volume I และ II และ Akhil Reed Amar. *The Bill of Rights*.

ซึ่งเป็นผู้รองรับสัถหลังให้ความชอบธรรมแก่กฎหมายในแต่ละยุคสมัยอาจปรับเปลี่ยนคำวินิจฉัยที่ผ่านการไตร่ตรองดีแล้ว (considered judgments) ของตนและร่วมกันผลักดันตัวแทนทางการเมืองให้ดำเนินการปรับแก้กฎหมายเพื่อให้สอดคล้องกับคำวินิจฉัยที่ผ่านการไตร่ตรองดีแล้ว ชุดใหม่ ของตนแทน¹⁰²

คำถามจึงอยู่ที่ว่า มีวิธีใดหรือไม่นอกเหนือจากวิธีการที่รอลส์เสนอที่จะนำมาใช้เป็นทางออกสำหรับปัญหาที่กล่าวมานี้ได้ ซึ่งที่ผ่านมานักทฤษฎีเสรีนิยมที่สนับสนุนแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าบางรายได้เสนอแนวทางในการตอบปัญหาเรื่องนี้ไว้บ้าง เช่นโจเซฟ ราซิงงาน เขียนปี 1986 วิลเลียม แกลสตัน (William Galston) ในงานเขียนปี 1999 ที่ตีความความสัมพันธ์ระหว่างพหุนิยมทางคุณค่ากับคุณค่าแบบเสรีประชาธิปไตยไว้อย่างน่าสนใจและแตกต่างไปจากการตีความของรอลส์ เนื่องจากปฏิเสธว่ารัฐสามารถมีความชอบธรรมในการแทรกแซงหรือหลอมรวมวิถีปฏิบัติของกลุ่ม/ชุมชนเหล่านี้เพื่อให้หลักประกันแก่สิทธิเสรีภาพแบบประชาธิปไตยแก่สมาชิกที่เป็นปัจเจกบุคคลของกลุ่มได้เสมอไป โดยราซเสนอให้ใช้ดุลยพินิจที่ค่อนข้างไปในทางที่เห็นอกเห็นใจกลุ่ม/ชุมชนเหล่านี้ ขณะที่แกลสตันเสนอให้ใช้เกณฑ์สำหรับการแทรกแซงที่ต่ำกว่าเกณฑ์ของสังคมที่ยุติธรรมที่รอลส์ใช้ แต่ข้อเสนอเหล่านี้ล้วนยังคงไม่ประสบความสำเร็จทั้งสิ้น แนวทางที่ราซเสนอเรียกร้องให้พิจารณาคำถามนี้สำหรับแต่ละกรณีไป และราซเองไม่ได้ให้หลักการใดไว้เลยสำหรับการตอบคำถามในกรณีเหล่านี้ และขอให้เราใช้สามัญสำนึก แต่ข้อเสนอเช่นนี้คลุมเครือเกินไป โดยเฉพาะเมื่อคิดว่าเป็นปัญหาที่สำคัญที่สุดเรื่องหนึ่งที่สังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าเผชิญอยู่¹⁰³ ขณะที่แนวทางที่แกลสตันเสนอยังคงติดอยู่ในกรอบของเงื่อนไขบังคับแบบเสรีนิยมที่ไม่ต่างจากของข้อเสนอของรอลส์มากนัก ถึงแม้แกลสตันจะมีท่าทีที่ยืดหยุ่นกว่าก็ตาม¹⁰⁴ ในส่วนต่อไปของบทความจะนำเสนอคำอธิบายว่าด้วยเหตุผลของโทมัส สแคนลอน (Thomas Scanlon) ที่บทความนี้เห็นว่าสามารถนำมาปรับใช้เพื่อปรับปรุงคำอธิบายเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าของเบอร์ลินให้มีความลง

¹⁰² Bruce Ackerman. *We The People: Foundations*, ch. 1

¹⁰³ ดู Amy Gutmann & Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement*, pp. 4

¹⁰⁴ William Galston. *Liberal Pluralism*. (Cambridge: Cambridge University Press 2002) สำหรับข้อวิจารณ์ที่แสดงให้เห็นว่าข้อเสนอของแกลสตันยังคงติดกรอบของเสรีนิยมดู Amy Gutmann & Dennis Thompson. "Reply" in *Deliberative Politics*, edited by Stephen Macedo. (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999)

รอมมากขึ้น ขณะเดียวกันก็ให้โครงสร้างความคิดที่ให้พื้นที่แก่คุณค่าเรื่องชีวิตที่ดีในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามากกว่าข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของรอลส์

3. สแคนลอน: พหุนิยมทางคุณค่ากับพื้นที่สำหรับคุณค่าเรื่องชีวิตที่ดี

โทมัส สแคนลอน (Thomas Scanlon) เป็นนักวิชาการในสายเสรีนิยมเช่นเดียวกับ เบอร์ลินและรอลส์ อย่างไรก็ตาม ในระยะหลังของเขาเน้นการวิเคราะห์เชิงจริยศาสตร์ มากกว่าการอธิบายเรื่องการเมืองโดยตรง ในงานเขียนปี 1998 สแคนลอนได้นำเสนอ คำอธิบายเกี่ยวกับคุณค่าที่มีข้อเสนอแปลกใหม่จำนวนหนึ่งที่เขาเขียนบทความเห็นว่าสามารถ นำมาใช้เสริมข้อเสนอของเบอร์ลินและรอลส์เกี่ยวกับแนวทางในการรับมือกับพหุนิยมทาง คุณค่าในสังคมเสรีประชาธิปไตยได้

3.1) ข้อเสนอเรื่องคุณค่ากับเหตุผล

(ก) เหตุผล อยู่เบื้องหลังคุณค่า

สแคนลอนชี้ว่า เหตุผล (reason) ซึ่งเขานิยามว่าเป็น ข้อพิจารณาที่สนับสนุน (count in favor of) บางสิ่ง ¹⁰⁵ คือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังทัศนคติทั้งแง่บวกและแง่ลบที่คนทั้งหลายมีต่อสิ่ง ต่างๆ (judgment-sensitive attitudes) ¹⁰⁶ สแคนลอนชี้ว่าเหตุผลในแง่ก็คือ เหตุผลใน ความหมายเชิงบรรทัดฐาน (the standard normative sense) ที่คนส่วนใหญ่ใช้กันอยู่แล้ว และ เป็นคนละสิ่งกับเหตุผลในความหมายของคำอธิบายที่คนแต่ละคนให้ว่าพวกเขาได้มาซึ่งสิ่งที่เป็นเหตุผลให้กระทำการสิ่งต่างๆ จากที่ใด (operative reason) ¹⁰⁷ ขณะที่เหตุผลชนิดแรกให้ พื้นฐานเชิงบรรทัดฐาน เหตุผลชนิดหลังให้คำอธิบาย หรือกล่าวอีกแบบหนึ่งคือ เหตุผลชนิด

¹⁰⁵ บางสิ่งทีว่นี้อาจเป็น คำวินิจฉัย (judgment) หรือทัศนคติที่มีต่อเรื่องต่างๆ หรือการกระทำ ฯลฯ

¹⁰⁶ เช่น ความเชื่อ ความตั้งใจที่จะกระทำ ความหวัง ความกลัว ความนับถือ ความดูหมิ่นดูแคลน สแคนลอนอธิบายว่าสิ่งเหล่านี้ล้วนมี เหตุผล อยู่เบื้องหลังทั้งสิ้น และจึงเรียกทัศนคติต่างๆ ที่เรารู้ว่า ทัศนคติ ที่แปรตามการวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผล (judgment-sensitive attitudes) ทัศนคติประเภทนี้ต่างจากความรู้สึก ที่เกิดขึ้นกับร่างกายตามธรรมชาติ เช่น ความหิว ความกระหาย เนื่องจากขณะที่คนไม่สามารถเลือกที่จะมี หรือทั้งความรู้สึกเหล่านี้ไม่ได้ด้วยการมีวินิจฉัยบางอย่างเกี่ยวกับมัน แต่พวกเขาสามารถเลือกที่จะมี หรือทั้ง ทัศนคติอย่างหนึ่งเพื่อปรับทัศนคติอีกอย่างหนึ่งได้ หากเขาหรือเธอวินิจฉัยแล้วพบว่าไม่มีเหตุผลที่ดีที่จะเก็บ ทัศนคติดังกล่าวไว้อีกต่อไป ดู Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998) pp. 20-21

¹⁰⁷ Thomas Scanlon, *What We Owe To Each Other*, pp. 18-19

แรกเกี่ยวข้องกับการให้เหตุผลสนับสนุนรองรับ (justification) แต่เหตุผลชนิดหลังให้คำอธิบาย (explanation) ซึ่งอาจมีเหตุผลสนับสนุนรองรับที่ดี (justified) หรือไม่ก็ได้¹⁰⁸

จากนั้น สแคนลอนให้ข้อเสนอที่กล่าวได้ว่าสวณกระแสอย่างย้ง คือ เหตุผลในความหมายที่กล่าวมานี้เองที่เป็น “เงื่อนไขเพียงพอที่สามารถจูงใจ” ให้บุคคลมีความเชื่อหรือทำการกระทำบางอย่างตามมาได้¹⁰⁹ ที่กล่าวว่าสวณกระแสเนื่องจากแนวโน้มในการศึกษาเกี่ยวกับสิ่งที่เป็แรงจูงใจ (motivation) ของการกระทำส่วนใหญ่ในปัจจุบันล้วนเป็นไปในทางที่รับคำอธิบายของเดวิด ฮิวม์ที่ว่า เหตุผลโดยตัวเองไม่มีพลังจูงใจให้เกิดความเชื่อหรือการกระทำได้ และความปรารถนา (desire) ต่างหากที่เป็นเงื่อนไขเพียงพอที่ว่านี้ ซึ่งจะเห็นว่าแนวคิดแบบ “ภายในนิยม” ของวิลเลียมส์ที่กล่าวถึง “ชุดของแรงจูงใจเชิงอัตวิสัย” ที่ได้กล่าวไปก่อนหน้านี้ก็จัดอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย แต่สแคนลอนให้เหตุผลต่อไปน้เพื่อชี้ว่าคำอธิบายแบบฮิวม์นี้มีข้อผิดพลาดอย่างไร

เมื่อเราพิจารณาปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ขณะที่ตัวเราเองตัดสินใจว่าจะทำหรือไม่ทำสิ่งหนึ่ง เราจะพบว่าสิ่งที่เราพบชี้ว่า *ความปรารถนา* อย่างน้อยก็ในความหมายที่เราใช้กันอยู่โดยทั่วไปนั้นไม่ใช่สิ่งที่จำเป็นเลยสำหรับการอธิบายว่าเราตัดสินใจทำหรือไม่ทำสิ่งหนึ่งได้อย่างไร ทั้งนี้เพราะเมื่อเรากล่าวคำว่า *ความปรารถนา* เรามักหมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งในสามสิ่งต่อไปนี้:

- ก) ทศนคติที่เป็นเชิงสนับสนุนการกระทำหรือผลลัทธิอย่างใดอย่างหนึ่ง (pro-attitude)
- ข) ความปรารถนาที่ไม่ได้ถูกกระตุ้นด้วยสิ่งอื่นใด (unmotivated desire)
- ค) สภาวะของการมีจิตใจจดจ่อถึงบางสิ่งบางอย่างในเชิงบวกอยู่ตลอดเวลา (directed-attention)

สแคนลอนชี้ว่าถ้าวิเคราะห์ต่อไป เราจะพบว่าสิ่งที่จูงใจให้เราับความเชื่อหรือทำการกระทำหนึ่งๆ นั้นไม่ใช่ *ความปรารถนา* ในความหมายทั้งสามแบบนี้ทั้งสิ้น สำหรับ (ก) ความปรารถนาในความหมายนี้อาจจูงใจให้เกิดการกระทำได้จริง แต่ความปรารถนาในกลุ่มนี้ยังต้อง

¹⁰⁸ ดูการแยกความแตกต่างระหว่างการให้เหตุผลสนับสนุนและรองรับ (justification) กับกรอธิบาย (explanation) ใน Karl G. Hempel, “Explanation in Science and in History,” in *Frontiers of Science and Philosophy*, edited by Robert G. Colodny (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1965), pp. 7–33

¹⁰⁹ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*. pp. 37

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

แยกอีกกว่าเป็น ความปรารถนาที่ถูกกระตุ้นด้วยสิ่งอื่น (motivated desire) หรือความปรารถนาที่ไม่ได้ถูกกระตุ้นด้วยสิ่งอื่น ความปรารถนาชนิดแรกไม่ใช่สิ่งจูงใจให้เกิดความเชื่อหรือการกระทำ เพราะตัวมันเองถูกจูงใจมาจากสิ่งอื่นอีกทีหนึ่ง ยกตัวอย่างเช่น ความปรารถนาที่จะกระทำสิ่ง ก. ที่เกิดจากการตระหนักว่าเพราะสิ่งนี้คือหน้าที่ (duty) ของตนที่ต้องทำ ที่จะทำให้เห็นว่าสิ่งที่จูงใจให้เกิดการกระทำสิ่ง ก. ในที่นี้จริง ๆ แล้วคือความตระหนักว่าสิ่งนี้เป็นหน้าที่ที่ต้องทำ ไม่ใช่ตัวความปรารถนาที่จะทำสิ่งดังกล่าว

สำหรับ (ข) ความปรารถนาในความหมายนี้เมื่อพิจารณาให้ถึงที่สุดต้องแยกอีกกว่าเป็น (i) แรงขับที่จะกระทำบางอย่างเท่านั้น (a mere urge to act) หรือ (ii) ความปรารถนาที่มีมิติของการประเมินค่าแฝงอยู่ด้วยว่า อะไรคือเหตุผลที่ดีที่ควรกระทำสิ่งที่ปรารถนา ยกตัวอย่างเช่น ความกระหายที่จะดื่มน้ำ ซึ่งถ้าเข้าใจแบบ (ii) ก็จะมีองค์ประกอบสามประการคือ ความรู้สึกแห้งผากในปากและลำคอ ความเชื่อว่าถ้าได้ดื่มน้ำเย็นๆ ก็จะช่วยบรรเทาความรู้สึกนี้ลงได้และก็จะรู้สึกสบายขึ้น และการถือว่าความรู้สึกสบายขึ้นหลังดื่มน้ำเย็นๆ คือเหตุผลสนับสนุนให้เดินไปหาน้ำเย็นดื่ม ซึ่งถ้าพิจารณาองค์ประกอบทั้งสามนี้แล้วก็จะพบว่า สิ่งที่เป็นแรงจูงใจให้คนที่กระหายน้ำไปหาน้ำเย็นมาดื่มคือองค์ประกอบสุดท้าย หรือการถือว่าเมื่อดื่มน้ำเย็นๆ แล้วจะรู้สึกสบายขึ้นคือเหตุผลที่ควรเดินไปหาน้ำเย็นดื่ม อย่างไรก็ตาม อาจมีผู้เถียงว่าความกระหายที่จะดื่มน้ำเป็นแค่ (i) หรือแรงขับที่จะกระทำ ซึ่งไม่มีมิติเชิงประเมินค่าใดแฝงอยู่ แต่สแคนลอนชี้ว่า เราสามารถแย้งกลับคนที่อ้างเช่นนี้ได้ว่า ถ้าเข้าใจเช่นนี้ เขาก็ต้องยอมรับด้วยว่า ความกระหายเช่นนี้ไม่อาจเรียกว่า ความปรารถนา เพราะโดยทั่วไปเมื่อเรากล่าวว่าบุคคลหนึ่ง ปรารถนา สิ่งหนึ่ง ความหมายที่เราต้องการสื่อคือ บุคคลนั้นมองเห็นบางสิ่งบางอย่างที่ดี หรือน่าพึงปรารถนาในสิ่งที่ตน ปรารถนา อยู่ นั่น แต่ความกระหายน้ำที่เป็นแค่แรงขับที่จะหาน้ำเย็นดื่ม ไม่สื่อถึงความหมายที่ว่านี้ เท่ากับว่าในกรณีนี้ สิ่งที่เป็นแรงจูงใจให้เกิดการกระทำของการเดินไปหาน้ำเย็นดื่มจึงไม่ใช่ ความปรารถนา อีกเช่นกัน

สำหรับ (ค) ความปรารถนาในความหมายนี้ดูเหมือนตรงกับความหมายที่คนทั่วไปใช้ในชีวิตประจำวัน ทั้งยังตรงกับลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งของความปรารถนาด้วย คือ การเป็นองค์ประกอบที่ปราศจากการไตร่ตรองที่พบได้ขณะที่เรตัดสินใจว่าควรทำสิ่งใด ที่บางครั้งเรารู้สึกได้ว่าสิ่งนี้ “จุใจ” เราและสั่งให้เราทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับคำวินิจฉัยอันดีที่เราเชื่อถือว่าสิ่งใดคือสิ่งที่เราควรทำ แต่กระนั้นสแคนลอนชี้ว่าเมื่อวิเคราะห์ต่อไปเราจะพบว่า ความปรารถนาในความหมายนี้เกี่ยวข้องกับแนวโน้มที่บุคคลผู้ปรารถนาจะครุ่นคิดถึงข้อพิจารณาบางเรื่องเกี่ยวกับสิ่งที่ปรารถนานั้นอยู่เสมอ รวมทั้งมีแนวโน้มที่จะมองว่าข้อพิจารณาเหล่านั้นคือ”

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

เหตุผลที่ดี” ที่ตนควรกระทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง และจึงเท่ากับว่าเบื้องหลังสิ่งที่ดีเหมือนเป็นพลังจูงใจของความปรารถนาชนิดที่สามนี้ก็คือการมองเห็นว่าข้อพิจารณาบางข้อเป็นเหตุผลที่ทำให้ควรกระทำในสิ่งที่ปรารถนา สแคนลอนไม่ปฏิเสธว่าความปรารถนาเช่นนี้อาจขัดกับคำวินิจฉัยอันดีของเรา และในที่สุดแล้วเราอาจขัดความปรารถนาที่ว่านี้ทิ้งไปได้เมื่อเรามองเห็นว่าเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังความปรารถนาเช่นนี้มีน้ำหนักหรือความสำคัญน้อยกว่าเหตุผลที่อยู่ในคำวินิจฉัยอันดีของเรา และจึงเลือกกระทำตามเหตุผลอย่างหลังแทน

จากที่กล่าวมานี้ สแคนลอนจึงสรุปว่า *ความปรารถนา* โดยตัวเองไม่สามารถเป็นแรงจูงใจของการกระทำได้ ความปรารถนาที่จะทำเช่นนั้นได้ต้องมีมิติของการประเมินค่าแฝงอยู่ และนั่นย่อมหมายความว่าปัจจัยที่มีพลังจูงใจให้เกิดการกระทำได้แท้จริงแล้วคือ เหตุผลหรือข้อพิจารณาที่แฝงอยู่ในการประเมินค่านั้นนั่นเอง¹¹⁰ นอกจากนี้ สแคนลอนยังใช้อารมณ์เหตุผลนี้เพื่อสรุปว่า *เหตุผล* คือเครื่องสนับสนุนรองรับ (justification) ของการกระทำหรือผลลัพธ์ที่ตามมาจากการกระทำ โดยชี้ว่า ทฤษฎีที่อธิบายว่า *ความปรารถนา* คือเครื่องสนับสนุนรองรับการกระทำเป็นคำอธิบายที่จำกัด เนื่องจากแม้จะเป็นจริงที่ว่า คนเรากระทำบางสิ่งจากความปรารถนาที่จะมีความสุข หรือที่จะทำให้คนที่รักมีความสุข แต่ก็มีอีกหลายสิ่งที่คุณเรากระทำไม่ใช่เพื่อจุดหมายนี้ ยกตัวอย่างเช่น เมื่อเราให้ความช่วยเหลือคนแปลกหน้าที่กำลังเดือดร้อน เราไม่ได้ทำเพราะปรารถนาที่จะมีความสุข หรือที่จะทำให้คนแปลกหน้ามีความสุข แต่เราทำเพราะถือว่าสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่คู่ควรจะกระทำ และถ้าเราไม่ตระหนักถึงข้อนี้ นั่นคือเรากำลังทำความผิดพลาดที่ร้ายแรง ซึ่งเท่ากับว่าในกรณีอย่างหลังนี้ สิ่งที่เป็นเครื่องสนับสนุนรองรับการกระทำของเราไม่ใช่ความปรารถนา แต่ทฤษฎีที่อธิบายว่า *ความปรารถนา* คือเครื่องรองรับสนับสนุนการกระทำมุ่งอธิบายทุกกรณีของการกระทำ และจึงเท่ากับว่าทฤษฎีนี้อ้างในสิ่งที่เกินตัว¹¹¹ ทฤษฎีที่น่าจะเหมาะสมกว่าจึงเป็นทฤษฎีที่อธิบายว่า เหตุผลเชิงปฏิบัติ (practical reason) คือสิ่งที่ เป็นเครื่องสนับสนุนรองรับการกระทำของเรา สแคนลอนอธิบายว่า การใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติมีลักษณะดังนี้¹¹²

¹¹⁰ Thomas Scanlon. *What We Owe to Each Other*, pp. 39–40

¹¹¹ Thomas Scanlon. *What We Owe to Each Other*, pp. 44–45

¹¹² สแคนลอนพิจารณาทฤษฎีทางเลือกอีกทฤษฎีหนึ่งที่อธิบายว่า *ความตั้งใจ* (intention) คือเครื่องรองรับสนับสนุนการกระทำในแง่ที่มองว่า เหตุผลของการกระทำเกิดจากการที่บุคคล “ตั้งใจ” ที่จะกระทำบางสิ่งบางอย่างและความตั้งใจนั่นเองคือสิ่งที่ให้เหตุผลสำหรับการกระทำของเขา ตัวแบบนี้ดีกว่าตัวแบบแรกเพราะคำว่า “ตั้งใจ” มีความหมายที่อ่อนกว่าคำว่า “ปรารถนา” เนื่องจากไม่ได้กล่าวถึงขั้นว่าความตั้งใจคือ

ในการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ เราไม่เพียงต้องเลือกแผนปฏิบัติการขึ้นมาแผนหนึ่งจากแผนปฏิบัติการที่อาจเป็นไปได้หลายแผน แต่เรายังต้องเลือกข้อพิจารณาขึ้นมาข้อหนึ่งจากข้อพิจารณาที่เป็นไปได้หลายข้อเพื่อใช้เป็นเครื่องตัดสินว่าจะเลือกทำสิ่งใดจากแผนปฏิบัติการเหล่านั้นด้วย เช่นเดียวกันกับที่ผมไม่สามารถทำตามแผนปฏิบัติการทุกแผนที่เป็นไปได้และที่ผมสามารถให้เหตุผลปกป้องได้พร้อมกันทั้งหมด ผมก็ไม่สามารถนำข้อพิจารณาที่อาจเป็นเหตุผลสำหรับการกระทำทุกข้อมาใช้กำหนดการตัดสินใจว่าจะทำสิ่งใดดีพร้อมกันทั้งหมดด้วยเช่นเดียวกัน ผมจำเป็นต้องเลือกและวางแผนจัดลำดับความสำคัญของการกระทำ จึงอาจเป็นได้ว่าบุคคลที่ “มีความปรารถนาที่จะทานไอศกรีมรสกาแฟ” ในความหมายแบบที่สามที่ผมได้แยกแยะให้เห็น.....ถือว่าความน่าพึงปรารถนาของการได้ทานไอศกรีมเป็นหนึ่งในข้อพิจารณาที่เขาจะนำเข้ามาใช้ประกอบการตัดสินใจว่าในอนาคตอันใกล้นี้จะทำสิ่งใด นั่นคือ สิ่งนี้จะอยู่ใน “วาระของการตัดสินใจของเขา” ไม่ว่าถึงที่สุดแล้วเขาผู้นั้นจะสร้างเจตนาที่จะกระทำขึ้นมาบนพื้นฐานของข้อพิจารณาข้อนี้หรือไม่ก็ตาม¹¹³

สแคนลอนอ้างว่าตัวแบบที่อธิบายนี้ไม่ได้อ้างว่าบุคคลต้องรู้ตัวเสมอว่ากระบวนการคิดของเขาเป็นเช่นนี้เมื่อเขาตัดสินใจว่าจะทำหรือไม่ทำสิ่งใด ประเด็นอยู่ที่ว่าไม่ว่าจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม แต่การที่คนหนึ่ง “ถือว่า” ข้อพิจารณาหนึ่งเป็นข้อพิจารณาที่ ตรงประเด็น ว่าเขาควรทำสิ่งใด ย่อมเท่ากับว่า การถือว่าข้อพิจารณานี้คือข้อพิจารณาที่ตรงประเด็น คือสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุนสำหรับการกระทำนั้นแก่เขา¹¹⁴

เมื่อแผ้วทางให้เห็นเช่นนี้แล้วว่า เหตุผลคือเงื่อนไขเพียงพอที่จะก่อให้เกิดทัศนคติต่างๆ ซึ่งอาจเป็นได้ทั้งความเชื่อและการกระทำ อีกทั้งยังเป็นเครื่องสนับสนุนรองรับสำหรับทัศนคติเหล่านั้น สแคนลอนได้อธิบายต่อไปว่า เหตุผลยังเป็นสิ่งที่อยู่เบื้องหลัง “คุณค่า” ที่หลากหลายแตกต่างกันที่คนทั้งหลายยึดถือหรือแสวงหาด้วย ซึ่งในที่นี้ก็อีกเช่นกันที่สแคนลอนให้คำอธิบายที่ถือว่าใหม่ในการอภิปรายเกี่ยวกับคุณค่า เพราะตามปกติแล้ว เมื่อคนคิดถึงคุณค่า มักเข้าใจ

ที่มาจากหากของเหตุผล และยอมรับว่ามีสิ่งอื่นนอกเหนือจากความตั้งใจที่เป็นเหตุผลสนับสนุนของการกระทำด้วย

¹¹³ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, pp. 46-47

¹¹⁴ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 47

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ในความหมายแบบที่มีวรีใช้คือ คุณค่าคือสิ่งที่ดี และสิ่งที่ประกอบด้วยคุณค่าคือ *สภาวะการณ์* หรือวิถีของโลกนี้ที่เป็นไปได้ที่จะเกิดขึ้น ที่อาจมีคุณค่าในตัวเองหรือมีคุณค่าในฐานะเครื่องมือ เพื่อได้มาซึ่งสิ่งที่ดีชนิดอื่น และคุณค่านี้อาจมีปริมาณมากหรือน้อยก็ได้ มนุษย์สัมพันธ์กับคุณค่าในลักษณะที่เราสามารถสร้างสภาวะการณ์ที่ว่ามันขึ้นได้ หรือป้องกันไม่ให้มันเกิดขึ้นได้ หรือทำสิ่งที่ไปลดหรือเพิ่มความเป็นไปได้ที่สภาวะการณ์นั้นจะเกิดขึ้นในโลกนี้

ตรงกันข้ามกับความเชื่อนี้ สแคนลอนอธิบายว่า “คุณค่า” ยังมีความหมายถึง “การให้ค่า” แก่สิ่งที่ถือว่าดีหรือมีค่า” ด้วย¹¹⁵ และความหมายแบบที่สองนี้มีขอบเขตที่กว้างขวางกว่าความหมายแบบแรก เพราะแม้จะเป็นความจริงที่ว่าบางครั้งคนคิดถึงคุณค่าในแง่ของการสร้างสิ่งที่ดีให้เกิดขึ้นในโลก แต่คนทั่วไปก็ยังคิดถึงสิ่งที่ดีในลักษณะอื่นด้วย เขายกตัวอย่างสิ่งที่ดีเรื่องมิตรภาพ (friendship) และชี้ว่าเมื่อคนคิดถึงมิตรภาพ พวกเขามักคิดว่า เมื่อตนเห็นว่ามีมิตรภาพเป็นสิ่งที่ดีหรือมีค่า ตนย่อมมีเหตุผลที่จะกระทำในสิ่งที่มิตรที่ดีพึงกระทำ เช่น ซื่อสัตย์ เป็นห่วงเป็นใย ติดต่อย่างสม่ำเสมอ หมั่นใช้เวลาาร่วมกันกับมิตรของตน ฯลฯ จริงอยู่ว่า บางคนอาจคิดไปถึงว่า ตนมีเหตุผลที่จะสร้างมิตรภาพใหม่ ๆ และเหตุผลที่จะรักษามิตรภาพเดิมไว้ หรืออาจคิดไปถึงขั้นว่า การมีมิตรที่ดีเป็นสภาวะการณ์ที่ดีที่ควรทำให้เกิดขึ้น และปรารถนาให้คนทุกคน (รวมถึงผู้ที่ตนรักหรือห่วงใย) มีมิตรจำนวนมาก และอาจเห็นว่าตนมีเหตุผลที่ต้องลงมือทำบางสิ่งบางอย่างเพื่อให้เกิดสิ่งนี้ขึ้น แต่กระนั้นก็ตาม สแคนลอนอ้างว่าถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่า เหตุผลชนิดแรกต่างหากที่เป็นเหตุผลที่คนให้ความสำคัญมากที่สุด ดังจะเห็นว่า แทบไม่มีใครเลยที่กล่าวว่า คนที่หักหลังมิตรเก่าของตนเพื่อไปผูกมิตรกับมิตรใหม่อีกหลายคนเป็นคนที่ให้คุณค่าอย่างมากมายแก่มิตรภาพ¹¹⁶ เมื่อเป็นเช่นนี้ เขาจึงสรุปว่า เมื่อคนคิดถึงคุณค่า เราไม่ได้คิดถึงมันในฐานะของสิ่งที่ต้องส่งเสริมให้เกิดขึ้นในโลก (something to be promoted) เสมอไป แต่ส่วนใหญ่แล้ว เราจะคิดถึงคุณค่าในแง่ของการมองเห็นว่า เมื่อเราตระหนักว่าสิ่งหนึ่งเป็นสิ่งที่ดีหรือมีค่า เราย่อมมีเหตุผลที่ดีที่จะปฏิบัติอย่างให้คุณค่าแก่สิ่งนั้นตามมา และสิ่งนี้สะท้อนว่าถึงที่สุดแล้ว การเห็นว่าสิ่งหนึ่งเป็นสิ่งที่มีความค่า ก็คือการเห็นว่ามีความดีที่ดีที่จะปฏิบัติอย่างให้ค่าแก่สิ่งนั้นนั่นเอง¹¹⁷

¹¹⁵ ดู Elizabeth Anderson. *Values in Ethics and Economics*. อาจกล่าวได้ว่าแอนเดอร์สันคือคนแรกที่ใช้คำว่า “คุณค่า” ในความหมายนี้

¹¹⁶ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 89

¹¹⁷ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 89

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

มัวร์อ้างว่าสิ่งหนึ่งมีคุณค่าเพราะสิ่งนั้นมีคุณสมบัติของความดีอันเป็นคุณสมบัติตามธรรมชาติชนิดหนึ่งอยู่ในตัวที่ทำให้เหตุผลแก่เราที่จะมีพฤติกรรมที่เป็นการให้ค่าในเชิงบวกแก่สิ่งนั้น

สิ่ง ก. มีคุณสมบัติของความดี (goodness) → คนมีเหตุผลที่จะปฏิบัติอย่างให้คุณค่าเชิงบวกแก่สิ่ง ก.

สแคนลอนเสนอใหม่ว่า เมื่อคนทั่วไปมองว่าสิ่งหนึ่งมีคุณค่า ที่ทำให้พวกเขามีเหตุผลที่ดีที่จะปฏิบัติอย่างให้ค่าต่อสิ่งนั้น สิ่งที่พวกเขาคิดคือ

สิ่ง ก. มีคุณสมบัติบางประการ → คนมีเหตุผลที่จะมีพฤติกรรมที่แสดงถึงการให้ค่าต่อสิ่งนั้น¹¹⁸

ยกตัวอย่างเช่น ความจริงที่ว่าริสอร์ทแห่งหนึ่งให้ความสำคัญแก่ผู้ที่ไม่พักคือเหตุผลที่คนจะไปเที่ยวพักผ่อนยังริสอร์ทแห่งนั้น หรือแนะนำเพื่อนให้ไปเที่ยวพักผ่อนที่ริสอร์ทแห่งนั้น สแคนลอนชี้ว่าคุณสมบัติที่ว่านี้ให้คำอธิบายที่ครบถ้วนสมบูรณ์ในตัวเองอยู่แล้วถึงเหตุผลที่คนจะมีปฏิกิริยาตอบสนองแบบหนึ่งต่อสิ่งที่มีคุณสมบัตินั้นๆ ในแง่ที่เมื่อเราเข้าใจว่าคุณสมบัติเหล่านี้คืออะไร เราก็สามารถมองเห็นถึงเหตุผลที่คนจะมีปฏิกิริยาตอบสนองเช่นที่เขามีต่อสิ่งที่มีคุณสมบัตินั้นๆ¹¹⁹

คำอธิบายที่กล่าวมานี้ของสแคนลอนก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่สำคัญตามมาต่อการอภิปรายเรื่องพหุนิยมทางคุณค่า เนื่องจากทำให้คุณค่าที่แต่เดิมดูเหมือนมีลักษณะเป็นอัตวิสัย (ดูคำอธิบายเรื่อง “ชุดของแรงจูงเชิงอัตวิสัย” ที่วิลเลียมส์ให้ไว้) มามีลักษณะเป็นภาววิสัย (objective) แทน ดังจะเห็นว่าน้ำหนักของการพูดถึงคุณค่าเปลี่ยนจากการมองว่าคุณค่าเป็นสิ่งที่ต้องส่งเสริมให้เกิดขึ้นในโลกไม่ว่าเหตุผลของการได้มาซึ่งคุณค่านั้นจะเป็นอย่างไรตั้งแต่แรก มาสู่การมองว่าคุณค่าคือการตระหนักว่ามีเหตุผลที่ดีที่จะปฏิบัติอย่างให้ค่าแก่สิ่งที่เห็นว่าดีหรือมีคุณค่า (ดูคำอธิบายเกี่ยวกับมิตรภาพข้างต้น) และการปฏิบัติหรือการตอบสนองต่อสิ่งนั้น

¹¹⁸ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 97

¹¹⁹ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, pp. 97–98

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ต้องขึ้นกับคุณสมบัติที่มีอยู่ภายในสิ่งดังกล่าวเอง (ดูคำอธิบายเกี่ยวกับรีสอร์ทข้างต้น) และผลลัพธ์ข้อนี้สัณยยะที่สำคัญตามมาต่อความเป็นไปได้ของการพูดคุยแลกเปลี่ยนที่อาจนำไปสู่การปรับเปลี่ยนคุณค่าที่คนต่างยึดถือให้ขัดแย้งกันน้อยลงได้ ดังที่จะได้อภิปรายในหัวข้อต่อไป

(ข) กระบวนการทบทวนที่นำไปสู่การปรับเปลี่ยนคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของคุณค่า

เมื่อเข้าใจว่าเบื้องหลังคุณค่าคือการให้ค่าที่เกิดจากการมองเห็นว่าสิ่งหนึ่งมีคุณสมบัติบางประการอยู่ที่ให้เหตุผลแก่เราที่จะมีปฏิกิริยาตอบสนองเป็นแบบหนึ่งต่อสิ่งนั้น เท่ากับว่าคำถามที่วิลเลียมส์ตั้งไว้ว่าเป็นไปได้อย่างไรที่บุคคลจะรับคุณค่าที่ไม่มีองค์ประกอบในชุดของแรงจูงใจเชิงอัตวิสัยของตนรองรับอยู่? ซึ่งดูจะเป็นคำถามที่ไม่มีคำตอบในตอนแรก ก็กะหมดความสำคัญลงและถูกแทนที่ด้วยอีกคำถามหนึ่งที่กล่าวว่า บุคคลจะรู้ได้อย่างไรว่าตนมีเหตุผลใดที่จะมีทัศนคติเป็นแบบหนึ่งต่อสิ่งที่ดีหรือมีค่าชนิดหนึ่ง? สแคนลอนอธิบายว่ากระบวนการเพื่อตอบคำถามนี้มีลักษณะแบบอุปนัย (inductive process) ที่ประกอบด้วยขั้นตอนดังต่อไปนี้:

1. พิจารณาว่าข้อพิจารณา ก. ดูเหมือนเป็นเหตุผลที่เราจะมีทัศนคติ ข. หรือไม่
2. ตัดสินว่า ข้อพิจารณา ก. เป็นเหตุผลที่เราจะมีทัศนคติ ข. หรือไม่ (ขั้นวิพากษ์ขั้นที่หนึ่ง)
3. ตัดสินว่า เมื่อคิดถึงข้อพิจารณา ก. ควบคู่กับเหตุผลอื่นที่เราถือว่ามีน้ำหนักสำหรับกรณีที่พิจารณาด้วยแล้ว มีเหตุผลเพียงพอหรือไม่ที่เราจะมีทัศนคติ ข. (ขั้นวิพากษ์ขั้นที่สอง)
4. ตกลงใจว่าเราจะมีทัศนคติ ข. หรือไม่¹²⁰

ยกตัวอย่างเช่น หากคนหนึ่งกำลังโกรธลูกของตนที่ดื้อรั้นไม่เชื่อฟัง ในขั้น 1) ของการค้นหาเหตุผล เขาอาจมองว่า พฤติกรรมดื้อรั้นเช่นนี้ ดูเหมือน เป็นเหตุผลที่เขาจะตีลูกเพื่อสั่งสอน แต่ก่อนลงมือทำเช่นนั้น เขาอาจหยุดและถามตัวเองว่า ความดื้อรั้นไม่เชื่อฟังนี้เป็นเหตุผลที่ดีที่จะตีลูกจริงหรือ? ถ้าใช่ มันเป็นเหตุผลชนิดใด? การใช้ความรุนแรงกับลูกของตนเป็นสิ่งที่เหมาะสมเพราะทำให้ลูกกลัวหรือเพราะมันแสดงว่าเขามีอำนาจ? สิ่งนี้น่าพึงปรารถนาตรงไหน? มันดีสำหรับลูกของเขาหรือแค่บอกอะไรบางอย่างเกี่ยวกับตัวเขา? ถ้าคิดว่าสิ่งนี้ดีสำหรับลูกของเขา ทำไมจึงคิดเช่นนั้น? ถ้าคิดว่า สิ่งนี้บอกถึงตัวเขา มันบอกว่าเขากับลูกมีความสัมพันธ์กันแบบใด? มีทางเลือกอื่นหรือไม่? ทางเลือกเหล่านั้นจะนำไปสู่ผลลัพธ์ใด?

¹²⁰ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 65

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

กระบวนการนี้จึงเป็นการทำความเข้าใจว่าสิ่งที่ ดูเหมือน เป็นเหตุผลในตอนแรก ที่จริงแล้วเป็นเหตุผลชนิดใด จากนั้นจึงนำเหตุผลดังกล่าวมาทบทวนอีกครั้งหนึ่ง เพื่อดูว่าหลังจากผ่านชั้นวิพากษ์มาแล้ว สิ่งที่ถูกดูเหมือนเป็นเหตุผลนั้นยังคงมีสถานะเป็นเหตุผลอยู่อีกหรือไม่? ถ้ายังมี ก็สามารถสรุปได้ว่าสิ่งนั้นคือเหตุผลจริงๆ แต่ถ้าไม่มี ก็จะสรุปว่าเหตุผลนี้ไม่ใช่เหตุผลที่บอกให้เราควรทำสิ่งดังกล่าว

สแคนลอนอธิบายว่า กระบวนการในขั้นที่ 2 และ 3 คือการปรับแก้ปฏิกิริยาตอบสนองในขั้นแรกให้ถูกต้อง ไม่ใช่แค่การเปลี่ยนปฏิกิริยาตอบสนองจากแบบหนึ่งไปเป็นอีกแบบหนึ่งเท่านั้น และให้เหตุผลสองข้อเพื่อสนับสนุนเรื่องนี้คือ ก) ข้อสรุปที่ได้มาภายหลังเสร็จสิ้นกระบวนการสองขั้นนี้ได้รับการสนับสนุนจากความเข้าใจที่ชัดเจนขึ้นและมีรายละเอียดมากขึ้นว่าอะไรคือเหตุผลของการกระทำสำหรับกรณีนี้ และ ข) กระบวนการคิดทบทวนนี้ทำให้ข้อสรุปที่ได้มีโอกาสตกอยู่ใต้อิทธิพลของปัจจัยที่บิดเบือนประสิทธิภาพของการใช้เหตุผล ซึ่งในกรณีนี้คือความเดือดดาล น้อยลงกว่าเดิมก่อนการทบทวน¹²¹

นอกจากนี้ สแคนลอนอธิบายว่า ทุกครั้งที่เราค้นหาเหตุผลที่เราจะมีทัศนคติ เช่น ความเชื่อหรือการกระทำแบบหนึ่ง เราไม่ได้เริ่มจากความว่างเปล่า แต่เราอาศัยคำวินิจฉัยอื่นที่เรามีอยู่ในขณะนั้นเป็นฉากหลังในการพิจารณาด้วย คำวินิจฉัยเหล่านี้อาจเรียกว่า “คำวินิจฉัยที่เป็นฉากหลังของการค้นหาเหตุผล” (background judgments) ซึ่งตัวมันเองไม่ใช่เหตุผล แต่ถูกใช้เป็นฉากหลังในการพิจารณาว่า ข้อพิจารณาใดที่อาจถูกนับเป็นเหตุผลสนับสนุนทัศนคติหรือการกระทำหนึ่ง เช่นในตัวอย่างที่ยกไป ข้อพิจารณาที่ว่าความเดือดดาลเป็นปัจจัยบิดเบือนคือหนึ่งในคำวินิจฉัยฉากหลังที่ว่านี้ คำวินิจฉัยที่เป็นฉากหลังนี้จะช่วยเลือกชุดของเหตุผลที่เป็นไปได้ขึ้นมาชุดหนึ่งสำหรับนำมาใช้พิจารณาตัดสินใจเพื่อค้นหาเหตุผลสำหรับการกระทำโดยเหตุผลเหล่านั้นสามารถได้มาจากทัศนคติที่เรามีอยู่แล้ว¹²² นอกจากนี้ คำวินิจฉัยที่อยู่ในฉากหลังนี้ยังสามารถถูกตรวจสอบหรือปรับแก้ได้ แต่ต้องกระทำในลักษณะแยกส่วนที่ละคำวินิจฉัย เช่น เดิมเราอาจมีคำวินิจฉัยอยู่ข้อหนึ่งว่า เหตุผลข้อเดียวที่คนควรสงวนรักษาทรัพยากรธรรมชาตินั้นคือเพราะสิ่งเหล่านี้ให้ความสุขและประโยชน์ต่างๆ แก่มนุษย์ แต่ผู้อื่นอาจตั้งคำถามกับคำวินิจฉัยนี้ของเรา ทำให้เราต้องถามตัวเองว่า คำวินิจฉัยของเรามองข้ามสิ่งใดไปหรือไม่ หรือเราจะไม่ได้คิดถึงทฤษฎีทางธรรมชาติในแบบที่ถูกต้อง? ทำให้เราต้องนึกต่อไป

¹²¹ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, pp. 66–67

¹²² Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 67

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ว่า อาจมีเหตุผลใดบ้างนอกเหนือจากเรื่องความสุขและประโยชน์สำหรับมนุษย์ ที่สนับสนุนให้คนเคารพหรือให้คุณค่าแก่ทรัพยากรทางธรรมชาติ? โดยดูจากเหตุผลที่ผู้อื่นใช้อ้าง เพื่อที่เราจะสามารถมองเห็นว่ามีปัจจัยใดบ้างที่เราควรสนใจ เพื่อจะเห็นต่อไปว่าเหตุผลของผู้อื่นนั้นเป็นเหตุผลสำหรับเราด้วยหรือไม่ หรือในทางกลับกัน การพิจารณาเช่นนี้อาจทำให้เราสามารถปฏิเสธอย่างมั่นใจได้มากขึ้นว่า เหตุผลนั้นไม่ใช่เหตุผลสำหรับเรา หรือเราไม่มีเหตุผลนั้นอยู่ หรืออีกทางหนึ่งที่เราทำได้คือ เราอาจลองเพ่งความสนใจไปที่กรณีเฉพาะบางกรณีเพื่อดูว่าการณิเหล่านั้นให้เหตุผลชนิดใด เช่น กรณีที่คนตัดต้นไม้ใหญ่ที่เก่าแก่แค่เพราะจะลองใช้เลื่อยด้ามใหม่ ทำให้เราคิดว่ากรณีกะทำเช่นนี้หยาบกร้านเกินไป และควรถูกคัดค้าน จากนั้น เราสามารถถามตัวเองได้ว่า ข้อพิจารณาประเภทใดที่อยู่เบื้องหลังการคัดค้านนี้ ข้อพิจารณานี้เป็นเหตุผลชนิดเดียวกับเหตุผลบางข้อที่เรามีอยู่แล้วหรือไม่? หรือเป็นแค่ความรู้สึกที่วูบขึ้นมาแล้วหายไ้? และข้อพิจารณาที่ยังปรากฏให้เห็นในกรณีอื่นด้วยหรือไม่? เพราะถ้าเป็นเหตุผลที่ดีจริง ก็ควรต้องพบในกรณีอื่นด้วยเช่นกัน

สแคนลอนอ้างว่า กระบวนการทั้งหมดนี้คือการพยายามทำความเข้าใจมากที่สุดให้แก่สิ่งที่ดูเหมือนเป็นเหตุผลในตอนแรก โดยพยายามดูว่าเหตุผลนี้สามารถเป็นส่วนหนึ่งของคำอธิบายที่ครบถ้วนและสอดคล้องในตัวเองมากที่สุดของเหตุผลที่มีอยู่หรือไม่ กระบวนการนี้อาจได้ว่า “การปรับแก้เหตุผลโดยใช้การคิดทบทวน” (reflective modification) ¹²³ สแคนลอนอ้างว่าลักษณะเช่นนี้ ซึ่งเหมือนกับกระบวนการที่เราใช้ปรับแก้ความเชื่อในด้านอื่นๆ ของเราให้ถูกต้อง คือสิ่งที่ให้พื้นฐานรองรับแก่เราที่ทำให้พอจะมั่นใจได้ว่า คำวินิจฉัยขั้นสุดท้ายที่เราได้เกี่ยวกับเหตุผลที่จะมีทัศนคติ หรือ ทำการกระทำบางอย่างนั้นเป็นคำวินิจฉัยที่ถูกต้อง เพราะเมื่อเราไล่เรียงการใช้เหตุผลไปเป็นทอดๆ ตามที่อธิบายนี้แล้ว และพบว่าปฏิกิริยาในขั้นแรกและขั้นตอนต่อมาของเราผิดพลาด เราก็มายิ่งมั่นใจในข้อสรุปที่ว่าความเชื่อใหม่ที่ได้มาคือความเชื่อที่ถูกต้อง และสิ่งนี้จะทำให้ข้อสรุปนั้นมีเสถียรภาพในความหมายที่ว่าเราไม่มีแนวโน้มที่จะกลับไปมีปฏิกิริยาแบบเดิมอีก แม้ในบางครั้งเราอาจรู้สึกมีแรงจูงใจที่จะทำเช่นนั้น และต้องทบทวนการใช้เหตุผลแบบเดิมที่ให้ข้อสรุปนั้นแก่ตัวเราเองอีกครั้งก็ตาม ¹²⁴ นอกจากนี้ สแคนลอนยังอ้างว่า คำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลที่ได้จากวิธีการคิดทบทวนชนิดนี้มีแนวโน้มจะต้องตรงกันในหมู่คนส่วนใหญ่ ¹²⁵ ดังจะเห็นว่าคำวินิจฉัยอยู่หลายเรื่องที่คนเห็นตรงกัน เช่น คำ

¹²³ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 368

¹²⁴ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, pp. 68–69

¹²⁵ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 69

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

วินิจฉัยว่าการที่บางสิ่งให้ความเพลิดเพลิน น่าตื่นเต้น หรือต้องทำเพราะเป็นหน้าที่ที่สามารถเป็นเหตุผลสนับสนุนให้เราทำสิ่งนั้นได้ หรือ การที่สิ่งหนึ่งทำแล้วจะเป็นประโยชน์สำหรับครอบครัวของผู้กระทำคือเหตุผลที่ทำให้มันเป็นสิ่งที่คุ้มค่าที่จะทำ ซึ่งคำวินิจฉัยเหล่านี้สำหรับคนส่วนใหญ่ค่อนข้างมีเสถียรภาพและไม่เปลี่ยนแปลงง่ายแม้จะทบทวนซ้ำใหม่หรือถูกวิพากษ์วิจารณ์ก็ตาม เพียงแต่ที่ผ่านมาเราอาจมองไม่ค่อยเห็นข้อนี้ เพราะมีแนวโน้มจะพุ่งเล็งไปที่ความเห็นต่างและข้อวิวาทะทู่เถียงเกี่ยวกับเหตุผลสำหรับการกระทำมากเกินไป

สแคนลอนตระหนักว่า การอ้างว่ามีกระบวนการใช้เหตุผลที่ถูกต้องอยู่ทำให้ต้องเผชิญกับข้อกล่าวหาเรื่องท่าทีที่ยกตนข่มผู้อื่นและพยายามเข้าไปกำกับบังคับการความคิดของคนเหล่านั้น จึงได้ให้เหตุผลไว้หลายข้อเพื่อชี้ให้เห็นว่า มีเหตุผลใดบ้างที่เราควรสนใจเกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้อื่นมี (หรือถือว่าตนเองมี) โดยไม่จำเป็นที่เราต้องกำลังมีท่าที่ยกตนข่มหรือคิดจะเข้าไปกำกับบังคับการความคิดของคนเหล่านั้น เหตุผลแรกคือ สิ่งที่เราเรียกว่า *ความเป็นสากลของคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผล* (the universality of reason judgments) การที่คนผู้หนึ่งยอมรับคำวินิจฉัยที่ว่า “เมื่อดูจากข้อพิจารณาชุดหนึ่งที่เขา/เธอมีอยู่ เขา/เธอมีเหตุผลที่ต้องทำสิ่ง ก.” เท่ากับคนผู้หนึ่งได้ผูกมัดตนเองเข้ากับความเชื่อที่ว่า ใครก็ตามที่อยู่ในสถานะแบบเดียวกันและเผชิญกับข้อพิจารณาแบบเดียวกันกับเขา ก็จะมีเหตุผลแบบเดียวกันที่จะทำสิ่ง ก. ด้วยเช่นเดียวกัน¹²⁶ หลักการนี้ไม่เกี่ยวข้องกับเนื้อหาของสิ่งที่เป็นเหตุผล ไม่ว่าเหตุผลนั้นจะเป็นเหตุผลทางศีลธรรม หรือเหตุผลจากความชอบส่วนตัวก็ตาม ถ้าคนผู้หนึ่งถือว่า เขามีเหตุผลจากความปรารถนาส่วนตัวที่จะทำบางสิ่ง หลักการนี้ก็ยังคงใช้กับเขาได้เช่นกัน เพราะเมื่อเขายอมรับในคำวินิจฉัยที่ว่านี้ เท่ากับเขาได้ผูกมัดตนเองเข้ากับความคิดที่ว่าใครก็ตามที่มีความปรารถนาแบบเดียวกับเขาก็จะมีเหตุผลที่จะทำแบบเดียวกับที่เขาทำ ที่เป็นเช่นนั้นเพราะหลักการนี้คือผลลัพธ์เชิงรูปแบบที่ตามมาจากข้อเท็จจริงที่ว่า การถือว่าบางสิ่งเป็นเหตุผลสำหรับการกระทำ *ไม่ใช่* แค่ว่าทัศนคติที่ต้องการเห็นการกระทำชนิดหนึ่งเกิดขึ้นเท่านั้น แต่คือการวินิจฉัยที่ถือว่าข้อพิจารณาที่เป็นพื้นฐานเพียงพอที่จะสรุปว่าควรทำการกระทำนั้น ทำให้เมื่อใดก็ตามที่ตัวเราเองมีคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของเรา เราจึงผูกมัดตนเองเข้ากับข้ออ้างเกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้อื่นมีหรืออาจมีในบางสถานการณ์ด้วยโดยปริยาย¹²⁷ เมื่อเป็นเช่นนั้น เหตุผลที่เรามีที่จะตัดสินว่าคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของผู้อื่นถูกต้องหรือไม่ถูกต้องนั้นจึงเป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องกับตัวเราเองที่เกิดจากการที่คำวินิจฉัยของผู้อื่นมีนัยยะถึงข้อสรุปเกี่ยวกับเหตุผลที่ *ตัวเรา* มี

¹²⁶ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 73

¹²⁷ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 74

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ด้วย และถ้าคำวินิจฉัยของผู้อื่นเกี่ยวกับเหตุผลสำหรับการกระทำของพวกเขาถูก ย่อมเท่าเท่ากับคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของเราที่ต่างจากของเขาก็จะต้องผิด ¹²⁸

สแคนลอนยังพูดถึงเหตุผลชนิดอื่นอีกด้วยที่ทำให้เราต้องสนใจคำวินิจฉัยที่เกี่ยวกับเหตุผลของผู้อื่นในเรื่องอื่น เช่น 1) เหตุผลของผู้อื่นอาจถูกต้องทำให้ถ้าเราฟังเราจะได้เรียนรู้สิ่งใหม่ ¹²⁹ และ 2) คำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้อื่นมีอาจก่อให้เกิดฉันทามติใหม่ขึ้นที่ส่งผลกระทบต่อตัวเรา ¹³⁰ หรือต่อความสัมพันธ์ของเรากับผู้อื่น ¹³¹ หรือต่อสถานะของเราใน

¹²⁸ แต่สแคนลอนยอมรับว่า จะเกิดเช่นนี้ได้ ทั้งสองฝ่ายต้องกำลังมีคำวินิจฉัยเกี่ยวกับสิ่งเดียวกัน เช่น ต้องเป็นคำวินิจฉัยเกี่ยวกับว่าข้อพิจารณาข้อหนึ่งจริง ๆ แล้วสนับสนุนให้คนที่อยู่ในสถานการณ์แบบหนึ่งมีทักษะเป็นแบบหนึ่งหรือไม่ ซึ่งหมายความว่า ทั้งคู่ต้องกำลังพูดถึงทัศนคติแบบเดียวกัน และต้องกำลังใช้ประเภทของการประเมินค่าที่คล้ายกัน สแคนลอนชี้ว่า มีเหตุผลหลายข้อที่จะคาดหวังให้คำวินิจฉัยของคนเกี่ยวกับเหตุผลถูก “เขียนหรือพูด” ในรูปแบบและภาษาที่ผู้อื่นรอบตัวสามารถเข้าใจและใช้ได้ เนื่องจากเราได้มีทัศนคติที่เกี่ยวข้องในการมีคำวินิจฉัยเหล่านั้นมาจากการเลียนแบบผู้อื่นเป็นหลัก เราจึงควรคาดหวังว่าในกระบวนการคัดเลือก จากลักษณะเด่น (features) และการจำแนกแยกแยะ (distinctions) ต่าง ๆ จำนวนหนึ่งว่าควรให้พลังในการให้เหตุผลแก่สิ่งใด เราควรเลือกรับในสิ่งที่ผู้อื่นรอบตัวเราตระหนักยอมรับอยู่แล้วและเห็นว่ามีผลสำคัญ การใช้มีทัศนคติอย่างตรงกันเช่นนี้ทำให้ความเห็นต่างเป็นไปไม่ได้ ดู Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 74

¹²⁹ เช่น หากเราเห็นว่าข้อพิสูจน์ทฤษฎีบทสุดท้ายของแฟร์มาท์ (Fermat) ดูเหมือนถูกต้อง แต่เพื่อนนักคณิตศาสตร์ที่เราไวใจในความรู้คิดว่าข้อพิสูจน์ดังกล่าวเป็นการใช้เหตุผลแบบตรรกวิบัติ เราย่อมมีเหตุผลที่จะได้ถามว่าเพื่อนของเราคนนี้มีเหตุผลอะไรที่ทำให้เขาคิดเช่นนั้น ในทางกลับกัน ถ้าเราคิดว่าเพื่อนคนนี้โง่เขลาและน่าจะคิดผิด เราก็จะไม่มีเหตุผลข้อนี้ที่จะสนใจว่าเขาวินิจฉัยเรื่องต่าง ๆ อย่างไร

¹³⁰ ยกตัวอย่าง ในการทำปรัชญา ถ้านักปรัชญาท่านอื่นในสาขาของเขาเริ่มหันไปเขียนงานด้วยสไตล์ใหม่ ๆ เช่น ให้ความสำคัญกับข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบริบททางสังคมที่ความคิดทางปรัชญาต่าง ๆ ถือกำเนิดขึ้นมากขึ้น เช่นนั้นตัวเขาก็ย่อมมีเหตุผลที่จะทำความเข้าใจกับสิ่งที่คนเหล่านั้นกำลังกระทำและเหตุผลที่ว่าทำไมพวกเขาจึงคิดว่าเรื่องเหล่านั้นควรถูกให้ความสำคัญทางปรัชญาด้วย เพื่อที่เขาจะสามารถเข้าร่วมในการถกเถียงกับคนเหล่านั้น และบางทีอาจสามารถมีอิทธิพลต่อพัฒนาการของสาขาวิชาขึ้นไปในทิศทางที่เขาชอบมากกว่าได้ ดู Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 75

¹³¹ ยกตัวอย่าง ถ้าเขาเป็นสมาชิกของชุมชนทางศาสนาแห่งหนึ่ง และเขามีความผูกพันร่วมกับสมาชิกผู้อื่น ๆ จากการที่ต่างตระหนักว่าทุกคนยอมรับในคุณค่าอันเดียวกัน และชีวิตร่วมกันที่การยอมรับในคุณค่าร่วมกันนี้ทำให้เป็นไปได้ และเขาให้ความสำคัญอย่างมากแก่ความผูกพันนี้ ดังนั้น หากความคิดเห็นของคนในชุมชนนี้เกี่ยวกับคำถามสำคัญบางอย่างเริ่มแตกแยกกัน – เช่นหากมีพวกเขาคนใดคนหนึ่งเริ่มสงสัยเหตุผลที่สนับสนุนความเชื่อหลักของพวกเขา หรือ หากมีพวกเขาคนใดคนหนึ่งเริ่มเห็นต่างกันเกี่ยวกับเหตุผลที่ความเชื่อเหล่านั้นสนับสนุน – สิ่งนี้ย่อมส่งผลกระทบต่อเขาอย่างลึกซึ้ง ไม่ใช่แค่เพราะคนใดคนหนึ่งในพวกเราที่

สายตาคนเหล่านั้น¹³² เมื่อเป็นเช่นนั้น การที่เราไม่เหตุผลที่จะสนใจเหตุผลที่ผู้อื่นมีจึงไม่จำเป็นต้องเกิดจากเหตุผลเพราะเราต้องการเข้าไปครอบงำ แทรกแซง หรือก้าวกาบงการคนเหล่านั้น

3.2) เสรีภาพ กับคุณค่าเรื่อง *ความเสมอภาค ความยุติธรรม การมีส่วนร่วมทางการเมืองและชีวิตที่ดี*

เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่าเสรีภาพ (liberty) คือคุณค่านำของสังคมเสรีประชาธิปไตย ซึ่งหมายความว่าผู้ใดก็ตามที่เสนอให้ประนีประนอมเสรีภาพกับคุณค่าเรื่องอื่นจะต้องเผชิญกับข้อสมมติเรื่องความสำคัญเหนือสิ่งอื่นใดของเสรีภาพ (The Presumption of Liberty) ที่มีนัยว่าการกล่าวว่สิ่งใดส่งเสริมเสรีภาพ ย่อมมีความหมายในเชิงสนับสนุนสิ่งดังกล่าวอยู่ในตัวแล้ว ขณะที่สิ่งใดก็ตามที่จำกัด ลิดรอนและแทรกแซงเสรีภาพจะถือว่าเป็นสิ่งไม่ดีที่สมควรถูกต่อต้านอยู่ในตัวด้วยเช่นกัน แต่เท่าที่เช่นนี้ก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ไม่พึงปรารถนาขึ้นในบริบทของสังคมสมัยใหม่

เห็นต่างอาจคิดผิด แต่ยังเป็นเพราะ “ความต่อเนื่องของชีวิตร่วมกันของพวกเราอาจถูกคุกคาม” (Scanlon 1998, 76) เราอาจไม่สามารถมองกันและกันว่าเป็นผู้เชื่อมร่วมกันได้อีกต่อไป เขาชี้ว่ากรณีนี้อาจค่อนข้างสุดโต่ง แต่ในชีวิตประจำวัน เราต่างมีความสัมพันธ์กับผู้อื่นที่อยู่บนพื้นฐานอย่างน้อยที่สุดก็บนการที่พวกเราต่างยึดถือในคุณค่าอันเดียวกัน และเมื่อเรามีความเห็นต่างกันเกี่ยวกับการตีความคุณค่าเหล่านี้ หรือเกี่ยวกับความสำคัญที่เราควรมอบให้แก่คุณค่าเหล่านี้ ความสัมพันธ์ที่เคยมีมาด้วยกันย่อมถูกคุกคาม เขากล่าวว่า “ผมไม่สามารถมีส่วนร่วมอย่างหมดใจในกิจกรรมของพวกเราได้อีกต่อไป หากผมไม่ได้มองมันสำคัญอีกต่อไป หรือหากผมคิดว่าพวกคุณที่เหลือน่าสนใจเดินหลงทางทางความคิด” ดู Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 76

¹³² ยกตัวอย่าง ถ้าเรามองตัวเองว่าคือสิ่งมีชีวิตที่มีสถานะทางศีลธรรม โดยสถานะดังกล่าวคือสิทธิที่จะไปตีกรอบว่าผู้อื่นสามารถปฏิบัติต่อเราอย่างไรได้บ้าง แต่ถ้าเราเกิดไปรู้ว่าผู้อื่นที่เราสมาคมด้วยไม่เห็นเหตุผลที่จะแคร์เกี่ยวกับเรา หรือให้หน้าหนักกับผลประโยชน์ของเราเลยในการตัดสินใจของพวกเขา เว้นเสียแต่พวกเขาจะได้ประโยชน์จากการทำเช่นนั้น หรือเกิดไปรู้ว่าผู้อื่นจะมองว่าเรามีสถานะเทียบเท่ากับพวกเขาก็ต่อเมื่อเราเป็นสมาชิกของกลุ่มผู้เลือกกลุ่มเดียวกันเท่านั้น สิ่งนี้ย่อมส่งผลสะท้อนอย่างกว้างขวางต่อความสัมพันธ์ที่เรามีต่อคนเหล่านั้น ซึ่งแม้ว่าเหตุผลข้อนี้อาจไม่สร้างความแตกต่างแต่อย่างใดเลยให้กับความปลอดภัยของเรา หรือความเป็นไปได้ที่คุณจะได้รับการปฏิบัติดีหรือไม่ดีจากพวกเขา แต่กระนั้น มันก็ส่งผลกระทบต่อสถานะของเรา ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างเรากับคนเหล่านั้นต้องเปลี่ยนไปอยู่บนฐานใหม่โดยสิ้นเชิง และเพราะฐานที่เปลี่ยนใหม่นี้มีความสำคัญ เราจึงมีเหตุผลที่จะสนใจอยากรู้เกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้อื่นถือว่าพวกเขามีในการตัดสินใจว่าเราจะปฏิบัติต่อเราอย่างไร ดู Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 76

¹³³ สแคนลอนอาศัยคำอธิบายเรื่องเหตุผลอยู่เบื้องหลังคุณค่าเพื่อโต้แย้งข้อสมมตินี้ โดยใช้ให้เห็นว่า เมื่อเราเข้าใจว่าเบื้องหลังคุณค่ามีเหตุผลอยู่ เราจะพบว่าการอ้างเรื่อง “คุณค่าของการเลือก” (the Value of Choice) ที่มักมาด้วยกันกับการอ้างเสรีภาพเชิงลบเพื่อคัดค้านข้อเสนอใดก็ตามที่มีลักษณะเป็นการจำกัด ลิดรอนและแทรกแซงเสรีภาพนั้นเป็นการอ้างที่ปราศจากการแยกแยะ และจึงสามารถถูกโต้แย้งได้ ที่ถูกต้องแล้ว สิ่งที่ทำให้เสรีภาพเป็นคุณค่าที่พึงปรารถนาคือ *โอกาสในการเลือก* ที่เสรีภาพในการเลือกมอบให้แก่คนทุกคน

สแคนลอนอธิบายว่ามีเหตุผลในเชิงบวกอย่างน้อยสามประการที่คนทุกคนจะมีที่จะอยากได้รับโอกาสในการเลือกภายใต้เงื่อนไขที่เหมาะสม เมื่อใดก็ตามที่การเลือกนั้นจะกระทบต่อสิ่งที่จะเกิดตามมาแก่พวกเขา เหตุผลเหล่านี้ได้แก่

(ก) เหตุผลเชิงเครื่องมือ (instrumental value) ของการเลือก ยกตัวอย่างเช่นแซกที่ไปรับประทานอาหารที่ภัตตาคารย่อมมีเหตุผลที่จะอยากให้อาหารที่มาเสิร์ฟในงานของตนเป็นสิ่งที่ตัวเองเลือกเองหลังจากได้อ่านเมนูทั้งหมดแล้ว เพราะนั่นย่อมทำให้มีความเป็นไปได้มากขึ้นที่อาหารจานนั้นจะถูกปากเขาที่สุด แต่เหตุผลนี้ก็ยังคงเป็นเพียงการคาดคะเนเท่านั้น เพราะอาหารที่มาเสิร์ฟสุดท้ายแล้วจะถูกปากของเขาหรือไม่ยังต้องขึ้นกับเงื่อนไขอื่นด้วย เช่น เขาต้องมีความรู้เกี่ยวกับอาหารจานนั้นอยู่บ้างก่อนจะสั่ง แต่เมื่อเป็นเช่นนั้น ถ้ามองในมุมกลับกัน ในบางสถานการณ์ของการเลือกที่ไม่ได้เป็นไปตามเงื่อนไขนี้ ที่ว่าหากเขาได้รับโอกาสเป็นผู้เลือกเองแล้วจะเลือกได้ถูกใจตนเองมากที่สุด เขาย่อมมีเหตุผลเช่นกันที่ไม่ต้องการเป็นผู้เลือกอาหารของตนเอง และให้คนอื่นเช่นเพื่อนที่ไปด้วยที่มีความรู้เรื่องอาหารดีกว่าเขาเป็นผู้เลือกให้

(ข) เหตุผลในแง่การเป็นตัวแทนหรือในแง่การแสดงออก (representative/expressive value) ของการเลือก ยกตัวอย่างสามี่ต้องการการเป็นผู้เลือกของขวัญวันครบรอบแต่งงานให้ภรรยาด้วยตนเองเพื่อให้ของขวัญนั้นสะท้อนความคิดความรู้สึกที่เขามีต่อภรรยาและโอกาส

¹³³ ในสังคมประชาธิปไตยสมัยใหม่ ปัญหาสังคมส่วนใหญ่เป็นปัญหาเชิงโครงสร้างที่ซับซ้อน ที่ลำพังปัจเจกบุคคลเองไม่สามารถแก้ไขด้วยตนเองได้ และจำเป็นที่รัฐต้องยื่นมือเข้าจัดการแก้ไข หรือป้องกันล่วงหน้า และในการทำเช่นนั้น รัฐย่อมหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่ต้องแทรกแซงหรือลิดรอนเสรีภาพในการเลือก และการใช้ชีวิตเพื่อแสวงหาเป้าหมายที่ตนเป็นผู้เลือกของปัจเจกบุคคล ยกตัวอย่างเช่น กฎหมายจำกัดชั่วโมงการทำงานและค่าจ้างแรงงานของลูกจ้าง หรือกฎหมายที่บังคับให้ลูกจ้างทุกคนต้องจ่ายเงินเข้ากองทุนประกันสังคม ที่แก้ปัญหาเรื่องลูกจ้างถูกเอารัดเอาเปรียบจากนายจ้าง แต่ก็สามารถมองได้ว่าแทรกแซงเสรีภาพในการเลือกของลูกจ้างโดยทำให้ลูกจ้างมีทางเลือกน้อยลง เนื่องจากขจัดทางเลือกหนึ่งทิ้งไป คือ ทางเลือกที่ลูกจ้างจะทำงานเป็นระยะเวลานานขึ้นเพื่อหาเงินได้มากขึ้น

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

พิเศษนี้ได้ตรงที่สุด เหตุผลชนิดนี้ต่างจากเหตุผลชนิดแรก เพราะถ้าเขาคาดหวังให้ของขวัญถูกใจภรรยาของตนที่สุด การให้เงินเธอไปเลือกซื้อของขวัญด้วยตนเองอาจตรงจุดประสงค์กว่า เช่นเดียวกันถ้าเขาต้องการให้บ้านที่กำลังตกแต่งออกมาสวยที่สุดหรือเลืิเคเซอร์ออกมาน่าประทับใจที่สุด เขาอาจให้คนอื่นที่ทำการเหล่านี้ได้ดีกว่าเป็นผู้ทำแทน แต่กระนั้นเขาก็อาจต้องการทำการเหล่านี้ด้วยตนเอง เพราะต้องการให้ผลลัพธ์ที่ออกมาสะท้อนรสนิยมและพลังในการวิเคราะห้และแยกแยะของเขามากที่สุด แต่เมื่อเป็นเช่นนี้ ถ้ามองในมุมกลับกัน ในกรณีที่เขาไม่ต้องการให้ผลลัพธ์ที่ออกมาสะท้อนความคิดของตัวเอง เช่น เมื่อต้องตัดสินใจว่าจะมอบตำแหน่งทางวิชาการให้แก่เพื่อนสนิทที่รักกันมานานหรือคนแปลกหน้า และเขาไม่ต้องการให้ผลลัพธ์ที่ออกมาสะท้อนการวินิจฉัยของตัวเองในแง่ที่ว่าสองคนนี้ใครมีคุณสมบัติเหนือกว่ากัน หรือในแง่การถ่วงดุลระหว่างหน้าที่ต่อเพื่อนกับหน้าที่ต่อความถูกต้อง เขาก็ย่อมมีเหตุผลเช่นกันที่จะไม่ต้องการเป็นผู้เลือกด้วยตนเอง ซึ่งเท่ากับว่าการเลือกในกรณีนี้ไม่มีคุณค่าสำหรับเขา¹³⁴

(ค) เหตุผลเชิงสัญลักษณ์ (symbolic value) ของการเลือก ในบางสถานการณ์ คนมีเหตุผลที่จะให้คุณค่าแก่โอกาสที่จะได้เป็นผู้เลือกบางสิ่งด้วยตนเอง เนื่องจากการไม่ได้รับโอกาสนี้ หรือได้รับแต่ไม่ได้ใช้ จะถูกมองว่าสะท้อนคุณลักษณะที่คนอื่นมีต่อตัวเขาว่าเป็นผู้ไร้ความสามารถ หรือยังไม่เป็นผู้ใหญ่เหมือนคนอื่นในสังคม เช่น ในการแต่งงานแบบคลุมถุงชนที่ในสังคมตะวันตก คนมีเหตุผลที่จะต้องการเป็นผู้เลือกคู่ครองด้วยตนเองมากกว่าให้พ่อแม่เลือกให้ ไม่ใช่เพราะพวกเขาคิดว่าการทำเช่นนี้จะทำให้เขาได้สามีหรือภรรยาที่ดีกว่าที่พ่อแม่เลือกให้ หรือเพราะต้องการให้สิ่งที่เลือกสะท้อนรสนิยมและความรักของเขา แต่ยังเป็นเพราะการให้พ่อแม่เลือกคู่ครองให้ทำให้ตัวเขาดูเหมือนเป็นคนไร้ความสามารถและยังไม่เป็นผู้ใหญ่ แต่ถ้ามองในมุมกลับกันว่าในสังคมบางแห่งที่การแต่งงานแบบคลุมถุงชนเป็นวัฒนธรรม คนก็อาจไม่มีเหตุผลที่จะต้องการเป็นผู้เลือกคู่ครองด้วยตนเอง ทำให้การอ้างเหตุผลข้อนี้ก็จะมีน้ำหนักที่อ่อนลง¹³⁵

การวิเคราะห์ที่กล่าวมานี้ทำให้สแคนลอนสามารถจำกัดขอบเขตของข้อสมมติเรื่องความสำคัญเหนือสิ่งอื่นใดของเสรีภาพ และลดผลเสียข้อหนึ่งที่ตามมาจากข้อสมมติที่ว่านี่คือกฎหมายหรือนโยบายบางด้านของรัฐที่เป็นประโยชน์ต่อกลุ่มคนที่เสียเปรียบบางกลุ่มแต่ขณะเดียวกันก็ส่งผลกระทบต่อความสามารถของคนกลุ่มดังกล่าวในการกำหนดชีวิตของตน

¹³⁴ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 252

¹³⁵ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 253

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ตามความพอใจเลือกที่มีอยู่ เช่น กฎหมายจำกัดชั่วโมงการทำงานและค่าจ้างแรงงาน หรือกฎหมายที่บังคับให้ลูกจ้างทุกคนต้องจ่ายเงินเข้ากองทุนประกันสังคม เมื่อมองในกรอบของเสรีภาพเชิงลบ จะถูกถือว่าเป็นกฎหมายหรือนโยบายที่การแทรกแซงเสรีภาพในการเลือกของปัจเจกบุคคล และจึงต้องถูกคัดค้าน แต่กฎหมายและนโยบายเหล่านี้จำเป็นสำหรับสังคมที่ยุติธรรมตามข้อเสนอของรอลส์ การวิเคราะห์ข้างต้นของสแคนลอนให้เครื่องมือในการปกป้องกฎหมายและนโยบายเพื่อความเป็นธรรมเหล่านี้ โดยชี้ให้เห็นว่า กฎหมายและนโยบายหนึ่งจะถือว่าแทรกแซงเสรีภาพในการเลือกของปัจเจกบุคคล และจึงต้องถูกคัดค้าน ต่อเมื่อ มีเหตุผลจาก “โอกาสในการเลือก” ทั้งสามข้อข้างต้นปรากฏอยู่ แต่ในกรณีของกฎหมายและนโยบายเพื่อความเป็นธรรมเหล่านี้ ลูกจ้างไม่มีเหตุผลทั้งสามข้อที่ว่านี้ (แม้พวกเขาจะมีทางเลือกที่ลดลงบ้าง เช่น ทางเลือกในการทำงานให้นานขึ้น) จึงเป็นกฎหมายและนโยบายที่มีความชอบธรรมที่จะนำมาบังคับใช้¹³⁶ ในที่นี้จึงเห็นได้ว่า ข้อเสนอของสแคนลอนช่วยให้การประนีประนอมคุณค่าเรื่องเสรีภาพเข้ากับคุณค่าเรื่องความยุติธรรมตามข้อเสนอของรอลส์ เป็นไปได้อย่างราบรื่นและมีการแยกยะมากยิ่งขึ้น

นอกจากนี้ เรายังเห็นได้ว่าเหตุผลเชิงบวกสามข้อที่สแคนลอนวิเคราะห์ไว้นี้ยังใช้ได้กับคุณค่าชนิดอื่นอีก ด้วยเช่น คุณค่าเรื่องการมีส่วนร่วมทางการเมือง โดยจะเห็นว่าเหตุผลเหล่านี้ทั้งเหตุผลเชิงเครื่องมือ เหตุผลในแง่การเป็นตัวแทนหรือการแสดงออกและเหตุผลเชิงสัญลักษณ์ล้วนเป็นเหตุผลที่เราทุกคนต่างมีที่จะให้ความสำคัญกับการได้โอกาสในการมีส่วนร่วมทางการเมืองด้วย จึงเท่ากับว่าสแคนลอนยังให้เครื่องมือสำหรับเราที่จะใช้ประนีประนอมคุณค่าเรื่องเสรีภาพเข้ากับคุณค่าเรื่องการมีส่วนร่วมทางการเมืองอีกด้วย

มาถึงตรงนี้ คำถามที่สำคัญที่สุดจึงอยู่ที่ว่า เครื่องมือที่สแคนลอนให้นี้สามารถใช้ประนีประนอมคุณค่าเรื่องเสรีภาพเข้ากับคุณค่าเรื่องชีวิตที่ดีได้ด้วยหรือไม่ และในระดับใด ในเบื้องต้น เราสามารถมองเห็นได้ว่าเหตุผลเชิงบวกสามข้อที่กล่าวไปอาจนำมาใช้อ้างสนับสนุนคุณค่าที่จัดอยู่ในประเภทนี้ได้ เช่น วิถีชีวิตของชุมชน หรือชนบจารีตของสังคม แต่นอกจากนี้แล้ว สแคนลอนยังมีคำอธิบายต่างหากสำหรับคุณค่าชนิดนี้ กล่าวคือ เขาอธิบายว่าในสังคมที่อยู่ภายใต้เงื่อนไขที่แตกต่างกัน สมาชิกของสังคมย่อมมีเหตุผลที่แตกต่างกันที่จะต้องการแบบปฏิบัติบางอย่าง ซึ่งทำให้สังคมนั้นจำเป็นต้องมีกฎระเบียบ แบบแผนและแนวปฏิบัติที่เป็นลักษณะเฉพาะของตนเอง ที่อาจแตกต่างจากของสังคมอื่น ยกตัวอย่างเช่น คนในสังคมอเมริกัน

¹³⁶ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, pp. 254–255

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

มีแนวคิดเรื่องความเป็นส่วนตัว (privacy) บางชนิด¹³⁷ ที่ทำให้พวกเขาจำเป็นต้องได้รับการคุ้มครองความเป็นส่วนตัวในการใช้ชีวิตในบางด้านจากการสอดส่องของผู้อื่น โดยการมีแบบปฏิบัติด้านการเงินที่ปกปิดข้อมูลการเงินของคนแต่ละคนไว้เป็นความลับไม่ให้ผู้อื่นล่วงรู้ ขณะที่คนในสังคมอื่นอาจไม่มีแนวคิดเช่นที่ว่านี้ ที่ทำให้พวกเขาไม่มีเหตุผลแบบเดียวกันกับคนอเมริกันที่จะต้องการแบบปฏิบัติด้านการเงินชนิดนี้¹³⁸ ซึ่งวิธีคิดเช่นนี้จะเห็นว่าสามารถขยายผลไปสู่แนวปฏิบัติชนิดอื่นๆ ด้วยที่ไม่จำกัดแต่เรื่องของแบบปฏิบัติด้านการเงิน โดยประเด็นสำคัญอยู่ที่ว่า ในเงื่อนไขของสังคมนั้นๆ สมาชิกของสังคมมีเหตุผลที่ดีหรือไม่ที่จะต้องการเก็บแบบปฏิบัติบางประการไว้ หากมี สิ่งนี้ย่อมเป็นเหตุผลที่มีน้ำหนักที่สนับสนุนการคงไว้ซึ่งแบบปฏิบัติดังกล่าว ในแง่นี้ข้อเสนอของสแคนลอนจึงให้เครื่องมือที่สามารถเก็บคุณค่าที่เป็นเชิงอนุรักษไว้ได้ โดยไม่จำเป็นต้องมีจุดยืนแบบอนุรักษนิยมที่ครอบคลุม

จากที่กล่าวมาจะเห็นว่า คำอธิบายเรื่องเหตุผลและกระบวนการทบทวนคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลที่กล่าวมาของสแคนลอน

(ก) ช่วยเพิ่มความน่าเชื่อถือให้แก่ความคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าของเบอร์ลิน โดยให้กรอบคิดที่ทำให้คุณค่าซึ่งแต่เดิมถูกมองว่ามีลักษณะเป็นอัตตวิสัยและเป็นสัมพัทธ์จนยากที่จะอธิบายได้ว่าการสื่อสารแลกเปลี่ยนระหว่างบุคคลที่ยึดถือในคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันหรือถึงขั้นขัดแย้งกันนั้นจะสามารถนำไปสู่การปรับเปลี่ยนคุณค่าที่ยึดถือหรือแสวงหาให้ขัดแย้งกันน้อยลงได้อย่างไร เปลี่ยนมามีลักษณะที่เป็นภาววิสัยและมีความชัดเจนมากขึ้น และด้วยเหตุนี้จึงเอื้อต่อการทำความเข้าใจ ที่อาจนำไปสู่ความซาบซึ้งในความสำคัญของคุณค่าที่บุคคลอื่นแสวงหาที่ตัวเราเองอาจไม่ได้ยอมรับหรือยึดถืออยู่มากขึ้น และถึงแม้ว่าความเข้าใจที่เพิ่มขึ้นนี้จะไม่นำไปสู่ความซาบซึ้งในคุณค่าที่ต่างออกไปก็ตาม แต่วิธีการที่ว่านี้ก็ยังเอื้อให้คนที่ยึดถือในคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันสามารถสื่อสารกันได้ “เกี่ยวกับสิ่งเดียวกัน” และหากจะวิพากษ์ก็สามารถวิพากษ์กันและกันได้อย่างตรงจุด ซึ่งย่อมนับได้ว่าเป็นความสำเร็จขั้นหนึ่งของการสื่อสารระหว่างผู้ที่ยึดถือคุณค่าคนละแบบกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเราตระหนักว่า พาราไดม์ของพหุนิยมทางคุณค่าที่เบอร์ลินนึกถึงเสมอนั้นคือ คุณค่าแบบเสรีประชาธิปไตย vs. คุณค่าแบบสังคมนิยมคอมมิวนิสต์¹³⁹ ที่เบอร์ลินเชื่อว่าเป็นระบบคุณค่าสองระบบที่ต่างกันตั้งแต่ข้อ

¹³⁷ ยกตัวอย่างเช่น แบบปฏิบัติที่ปกป้องคุ้มครองข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการเงินของเขาจากการรับรู้ของสาธารณะ

¹³⁸ Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*, p. 342

¹³⁹ ดู Isaiah Berlin. *Russian Thinkers*. Ibid.

อิสยาห์ เบอร์ลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

ฐานของความเชื่อ และเป็นผลลัพธ์ของกระบวนการพัฒนาเชิงตรรกะ (logical development) สองชุดที่ไม่อาจเข้ากันได้โดยสิ้นเชิง การสามารถสร้างพื้นที่ให้แก่ระบบคุณค่าสองชนิดที่แตกต่างกันอย่างแทบจะเป็นตรงกันข้ามสามารถพุดคุยแลกเปลี่ยนกันได้บนพื้นฐานเดียวกันคือ เหตุผล จึงต้องถือเป็นความก้าวหน้าที่สำคัญอย่างยิ่ง

(ข) ช่วยเพิ่มความน่าเชื่อถือให้แก่ข้อเสนอเรื่องสังคมที่ยุติธรรมของรอลส์ โดยให้กรอบคิดที่มีความยืดหยุ่น แต่ขณะเดียวกันก็มีหลักการรองรับในการประนีประนอมคุณค่าชนิดต่างๆ กันเข้าด้วยกัน และแม้จะเป็นจริงที่ว่า กรอบคิดที่สแคนลอนให้นี้ยังคงเน้นความสำคัญของปัจเจกบุคคล¹⁴⁰ และจึงไม่สามารถให้พื้นที่แก่คุณค่าเรื่องชีวิตที่ดีชนิดที่ไม่ให้ละเลยหรือเหยียบย่ำความสำคัญของปัจเจกบุคคลได้เมื่อคุณค่าสองชนิดนี้ขัดแย้งกัน แต่กระนั้นวิธีการประนีประนอมระหว่างคุณค่าชนิดที่สแคนลอนให้ก็ได้ช่วยชี้ทางให้เราเห็นว่า การประนีประนอมระหว่างคุณค่าสองชนิดนี้หากเกิดขัดแย้งกันขึ้น จะสามารถดำเนินไปในรูปแบบใด ซึ่งย่อมต้องถือว่าเป็นความได้เปรียบเมื่อเทียบกับข้อเสนอทางเลือกอื่น ไม่ว่าจะเป็นของรอลส์ ราชหรือแกลสตันที่ยังขาดความชัดเจนในเรื่องนี้อยู่ค่อนข้างมาก

บทสรุป

คำอธิบายว่าด้วยพหุนิยมทางคุณค่าของสแคนลอนยังประกอบด้วยแนวคิดอีกหลายเรื่องที่ช่วยขับเน้นให้เห็นอย่างชัดเจนมากขึ้นถึงทางออกสำหรับปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่มีลักษณะเป็นการประนีประนอมคุณค่าพื้นฐานของสังคมชนิดนี้ เช่น เสรีภาพ ความเสมอภาค ความยุติธรรม และการมีส่วนร่วมทางการเมืองหรือการกำหนดตนเองทางการเมือง เข้ากับคุณค่าชนิดอื่นที่อาจดูเหมือนขัดแย้งกับคุณค่าเหล่านั้น เช่น ชาตินิยม ชุมชนนิยม วีรบุรุษนิยม ฯลฯ ยกตัวอย่างเช่น แนวคิดเรื่องการแยกระหว่างศีลธรรมเรื่องการเคารพในศักดิ์ศรีของปัจเจกบุคคลกับ (vs.) ศีลธรรมในความหมายแบบกว้างที่ช่วยเปิดพื้นที่บางส่วนให้แก่แนวคิดเช่น วีรบุรุษนิยมหรือชาตินิยม หรือการวิเคราะห์ให้เห็นว่า ศีลธรรมเรื่องการเคารพในศักดิ์ศรีของปัจเจกบุคคลคือองค์ประกอบสำคัญของคุณค่าอื่นๆ ที่เปิดพื้นที่บางส่วนให้แก่แนวคิดแบบชุมชนนิยม อย่างไรก็ตาม การศึกษาและนำแนวคิดเหล่านี้มาปรับใช้เพื่อเป็นทางออกให้แก่ปัญหาสำคัญๆ ของปรัชญาการเมืองและปรัชญาสังคมอยู่

¹⁴⁰ สำหรับรายละเอียดเพิ่มเติมในเรื่องนี้ โปรดดู “ทฤษฎีแบบพันธสัญญากับปัญหาความชอบธรรม” วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย ประจำปีพ.ศ. 2556 ฉบับที่ 2

นอกเหนือขอบเขตของงานชิ้นนี้ และควรเป็นหัวข้อสำหรับการวิจัยอีกชิ้นหนึ่งต่างหากจากงานชิ้นนี้

บรรณานุกรม

- Ackerman, Bruce. *We The People: Foundations*. Volume 1. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991.
- Ackerman, Bruce. *We The People: Transformations*. Volume 2. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998
- Anderson, Elizabeth. *Values in Ethics and Economics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Aristotle. *Nichomachean Ethics*, translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett, 1985.
- Barber, Benjamin. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Berlin, Isaiah. "Herzen and Bakunin on Individual Liberty," in *Russian Thinkers*, edited by Henry Hardy and Aileen Kelly. 93-129. London: Penguin Books 1978.
- Berlin, Isaiah. "Hume Notes," in *Isaiah Berlin Papers*. 1935. available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>
- Berlin, Isaiah. "Literature and the Crisis," *Times Literary Supplement*, July (2001): 11-12.
- Berlin, Isaiah. "My Intellectual Path," in *The Power of Ideas*, edited by Henry Hardy. 1-23. London: Chatto & Windus 1998.
- Berlin, Isaiah. "Philosophy and Government Repression," in *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, edited by Henry Hardy. 54-76. New York: Farrar, Straus and Giroux 1996/1954.
- Berlin, Isaiah. "Some Procrustations," *Oxford Outlook*, 10 (1930): 491-502.
- Berlin, Isaiah. "The Pursuit of Ideal," in *The Crooked Timber of Humanity*, 1990, edited by Henry Hardy. 1-19. London: John Murray.
- Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty," in *Liberty*, edited by Henry Hardy. 166-217. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Berlin, Isaiah. *Concepts and Categories*, edited by Henry Hardy. London: Penguin, 1979.
- Berlin, Isaiah. *Karl Marx: His Life and Environment*. London: Thornton Butterworth, 1939.
- Berlin, Isaiah. *The Crook Timber of Humanity*, edited by Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Berlin, Isaiah. “Utilitarianism”. Unpublished manuscript. 1937. Available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/utilitarianism.pdf>.
- Berlin, Isaiah. *Communism, Democracy and the Individual*. Summary of his talk at Mount Holyoke College. Unpublished manuscript. 1949. Available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>
- Chang, Ruth (eds.) *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Cherniss, Joshua L. *A Mind & Its Time: The Development of Isaiah Berlin’s Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Green, T. H. “On the different senses of “freedom” as applied to will and the moral progress of man,” in *Works of T. H. Green*, Vol. 2, edited by R. L. Nettleship. 51–52. London: Longmans, Green, and Co, 1886 [reprinted 2011].
- Green, T. H. *Lectures on the Principles of Political Obligations*, edited by Paul Harris and John Morrow. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Green, T. H. *The Prolegomena to Ethics*, edited by A. C. Bradley. Oxford: Clarendon Press, 4th Edition, 1889.
- Ignatieff, Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Metropolitan Books, 1998.
- Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Allen Wood. New Haven and London: Yale University Press, 2002.
- MacCallum, Gerald C. Jr. “Negative and Positive Freedom,” *Philosophical Review*, 76 (1967): 312–34.
- MacIntyre, Alasdair. “Is Patriotism a Virtue?” in *The Lindley Lecture*. University of Kansas: Department of Philosophy, March 26 (1984): 15–18.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981.

- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Revised edition, translated by T. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Prichard, Harold Arthur. "Duty and Interest," in *Moral Writing*, edited by Jim MacAdam. 21–49. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Prichard, Harold Arthur. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" in *Mind, New Series*, 21, no. 81 (1912): 29.
- Rawls, John. "Reply to Habermas". 1995. reprinted in John Rawls. *Political Liberalism*. Expanded edition. 372–434. New York: Columbia University Press, 1996.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Ross, W. D. *The Right and The Good*. (Revised Edition), edited by Stratton-Lake, Philip. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Sandel, Michael. "Morality and the Liberal Ideal," *The New Republic*, May 7 (1984): 15–17.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Scanlon, Thomas. *What We Owe To Each Other*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Scanlon, Thomas. "The New Toryism," in *The Man Versus the State*, edited by Eric Mack. 5–30. Indianapolis: Liberty Classics, 1981.
- Taylor, Charles. "Atomism," in *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honor of C. B. Macpherson*, edited by Alkis Kontos. 39–61. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- Taylor, Charles. "The Diversity of Goods," in *Utilitarianism and Beyond*, edited by Amartya Sen and Bernard Williams. 129–144. New York: Cambridge University Press, 1982.

พหุนิยมทางคุณค่ากับข้อเสนอสามรูปแบบ:

ปิยฤดี ไชยพร

อิสยาห์ เบอรลิน จอห์น รอลส์ และโทมัส สแคนลอน

Taylor, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1989.

Unger, Roberto Mangabeira. *Knowledge and Politics*. New York: Free Press, 1975.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Warnock, Mary. *Ethics Since 1900*. Oxford: Oxford University Press, 1966 [1960].

Wood, Neal. *Communism and British Intellectuals*. London: Glllancz, 1959.

Journal of the Philosophy and Religion Society of Thailand

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

The Journal of the philosophy and Religion Society of Thailand is published by the Philosophy and Religion Society of Thailand. The journal aims to encourage and develop a body of knowledge in Thailand of issues that concern philosophy or religion, promote high quality articles, foster discussion of the issues, and distribute the body of knowledge to the public. The journal is issued twice a year, March and September.

Advisory Board

- *Dr. Mark Tamthai* (The Institute of Religion, Culture and Peace, Payap University)
- *Nuangnoi Boonyanate* (Associate Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Dr. Parichart Suwanbubha* (Assistant Professor at Department of Humanities, Mahidol University)
- *Dr. Siriphen Piriya-chittakornkit* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Dr. Suwanna Satha-Anand* (Associate Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Theerapoj Sirichan* (Lecturer at Department of Philosophy, Thammasat University)
- *Dr. Utong Kovindha* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Thammasat University)
- *Dr. Warayuth Sriwarakuel* (Assistant Professor at Faculty of Philosophy and Religion, Assumption University)

Editorial Board

- *Dr. Pagorn Singsuriya* (Associate Professor at Department of Humanities, Mahidol University) Editor
- *Dr. Putwit Boonak* (Lecturer at Department of Philosophy, Srinakharinwirot University) Assistant Editor
- *Dr. Theptawee Chokvasin* (Lecturer at School of General Education, Suranaree University of Technology) Assistant Editor
- *Dr. Channarong Boonnoon* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Silpakorn University)
- *Dhanapon Somwang* (Assistant Professor at Institute of General Education, Sripatum University)
- *Dr. Siraprapa Chavanayarn* (Lecturer at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)

Contributions

Articles on any aspect of philosophy or religion are welcome. Submissions must be in Thai or English, including abstract in English and Thai versions, footnotes and references. All submissions should be sent to Assoc. Prof. Dr. Pagorn Singsuriya E-mail: pagorn.sin@mahidol.ac.th

Subscriptions

Membership in the Philosophy and Religion Society of Thailand includes the journal. Non-members of the society wishing to subscribe should contact Dr. Theptawee Chokvasin E-mail: thankgod@sut.ac.th

© Copyright 2013 Philosophy and Religion Society of Thailand

Journal of Philosophy and Religion Society of Thailand

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

Volume 9 Number 1 March 2014

Contents

Research Article

- | | |
|---|----|
| 1. The Aspects of Goldman's Veritistic Value from
Considering Some Social Epistemological Problems
about the Internet | 1 |
| 2. Value Pluralism and Three Proposals: Isaiah Berlin, John
Rawls and Thomas Scanlon | 41 |