

“ฉันคือท้องฟ้าอันไร้ขอบเขต”: ข้ามให้พ้นการยึดจักขุผัสสะเป็นใหญ่¹ “I am the limitless sky.”: Beyond the Ocularcentrism

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Kengkij Kitirianglarp

Faculty of Social Science, Chiangmai University

E-mail: kkengkij@gmail.com

วันรับบทความ: 24 มกราคม 2565 (Received January 29, 2022)

วันแก้ไขบทความ: 10 กุมภาพันธ์ 2565 (Revised February 10, 2022)

วันตอบรับบทความ: 15 กุมภาพันธ์ 2565 (Accepted February 15, 2022)

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มุ่งตอบคำถามว่า เราจะจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับโลกในลักษณะที่ไม่ยึดติดอยู่กับวิธีคิดแบบจักขุผัสสะเป็นศูนย์กลางได้อย่างไร ในการตอบคำถามจะอาศัยตัวบทจำนวนหนึ่งมาช่วยในการอภิปราย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างวิธีคิดแบบตะวันตกที่เน้นการใช้ดวงตาและการมองเห็นกับวิธีคิดแบบที่เน้นวิพากษ์ความคิดแบบตะวันตกซึ่งเน้นการใช้ผัสสะในภาพรวมทั้งหมด แม้ว่านักมานุษยวิทยาจำนวนหนึ่งจะวิพากษ์การยึดจักขุผัสสะ แต่พวกเขายังยึดติดอยู่กับการแยกและแบ่งผัสสะออกเป็นส่วน ๆ บ้างก็ให้ความสำคัญกับผัสสะแบบอื่น ๆ แทนที่ดวงตา แม้ในช่วงปลายศตวรรษที่ 20 จะมีการเสนอแนวคิดเรื่องการคร่อมข้ามผัสสะมาใช้เป็นทางออก แต่จากมุมมองเช่นนี้ การคร่อมข้ามผัสสะก็ยังยึดติดอยู่กับการมองแบบเป็นส่วน ๆ อยู่เช่นเดิม โดยไม่ได้นำไปสู่การแก้ปัญหาที่ว่าในความคิดของ Tim Ingold ซึ่งได้รับอิทธิพลจาก Maurice Merleau-Ponty กลับมองว่า ผัสสะของมนุษย์นั้นมีลักษณะเป็นองค์รวม ที่แยกออก

เป็นส่วน ๆ ไม่ได้ รวมถึงงานทฤษฎีสถาปัตยกรรมในกระแสดารที่เรียกว่า “บรรยากาศศึกษา” นั้นก็ขยายความประเด็นดังกล่าวออกไป โดยชี้ว่า การรับรู้โลกของมนุษย์นั้นต้องอาศัยการดำรงอยู่ภายในโลกที่บรรยากาศกับตัวเรา ไม่ได้แยกออกจากกัน

คำสำคัญ: จักขุผัสสะเป็นใหญ่, คร่อมและข้ามผัสสะ, บรรยากาศ

Abstract

This research paper aims to answer the question: how can we position our relationship with the world in such a way that it is not dependent on an ocularcentric way of thinking? To answer this question, this paper will engage with a number of texts to help in the discussion. There is a sharp distinction between a western approach to thought that emphasizes the use of the eyes and vision and alternative, critical approaches that emphasize the holistic use of all the senses. While a number of anthropologists have criticized ocularcentrism, they nonetheless continue to separate and divide the senses, some focusing on the sense of touch instead of vision; but in Tim Ingold's view, who is influenced by Maurice Merleau-Ponty, the senses of human beings are holistic. Senses can not be separated into parts. This approach includes a contemporary architecture theory known as "atmospheric studies," which points out that human perception of the world requires being-in-the-world in a way that the atmosphere and humans are not separated from each other. In the late 20th century, the idea of synesthesia was proposed as a solution. But from the author's point of view, the concept

of synesthesia still does not offer a solution to the dilemma of overcoming ocularcentrism.

Keywords: Ocularcentrism, Synesthesia, Atmosphere

บทนำ

คำถามหลักของบทความนี้คือ เราจะจัดความสัมพันธ์ระหว่างผัสสะประเภทต่าง ๆ ได้อย่างไร โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มีวิธีการมองความสัมพันธ์ระหว่างผัสสะต่าง ๆ และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสภาพแวดล้อมที่แตกต่างไปจากวิธีคิดที่เน้นจักขุผัสสะเป็นศูนย์กลาง (Ocularcentrism) ซึ่งครอบคลุมวิธีคิดแบบตะวันตกหรือไม่ ในการตอบคำถามดังกล่าว ผู้เขียนอาศัยตัวบททางมานุษยวิทยา ปรัชญา สถาปัตยกรรม และงานเขียนเชิงอัตชีวประวัติจำนวนหนึ่งมาช่วยในการชี้ให้เห็นว่า มันมีความเป็นไปได้ที่เราจะหลุดออกจากการเน้นดวงตาและการเห็น โดยบทความนี้มีที่มาจากงานวิจัยเรื่อง “คร่อมและข้ามผัสสะ: ทักษะทางจริยศาสตร์ข้ามสปีชีส์” ซึ่งมุ่งหาแนวทางในการทำความเข้าใจผัสสะหรือวิธีการรับรู้โลกที่แตกต่างออกไปจากวิธีคิดแบบตะวันตกที่เน้นการแยกขาดระหว่างองค์ประธานผู้รู้กับวัตถุที่ถูกรู้ ซึ่งเป็นวิธีคิดที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (anthropocentrism) ที่ผลักดันให้สิ่งอื่น ๆ ที่ไม่ใช่มนุษย์กลายมาเป็นเพียงวัตถุของความรู้ กรอบคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางยังเป็นฐานให้แก่วิธีคิดที่เน้นจักขุผัสสะเป็นศูนย์กลาง โดยเฉพาะในยุคเรอเนซองส์เป็นต้นมาที่การเห็นหรือดวงตากลายมาเป็นเครื่องมือสำคัญในการรับรู้โลกและการสร้างภาพแทนเกี่ยวกับโลก

ในขณะที่โลกตะวันตกสมัยใหม่ให้ความสำคัญกับดวงตา แต่โลกอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตกหรือแม้แต่ความคิดกระแสรองในโลกตะวันตกเองกลับมุ่งท้าทายวิธีคิดดังกล่าว และพยายามชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดของดวงตาและความรู้

ดังที่ Phillipe Descola (2013) ชี้ว่า การสถาปนาอำนาจของการเห็นนั้น เป็นผลิตผลของโลกตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเกิดขึ้นของภาพวาดทิวทัศน์ (landscape painting) ในศตวรรษที่ 17 ซึ่งเป็นประเภทของภาพวาดที่มุ่งสร้างภาพแทนความจริงผ่านการมองเห็นของมนุษย์ โดยทำให้ภาพแทนที่มนุษย์สร้างขึ้นกลายมาเป็น “ความจริง” (Truth) ที่มีเอกภาพและสมบูรณ์ ผลก็คือ การกลับด้านระหว่างความจริงที่อยู่ในภาพแทนกับตัววัตถุที่ถูกแทน การสถาปนาอำนาจให้แก่ภาพแทนความจริงดังกล่าวก็ทำให้ดวงตาของมนุษย์นั้นกลายเป็นสิ่งที่พิเศษ และดวงตาก็คือเครื่องมือในการเข้าถึงความจริงอันสมบูรณ์ ซึ่งความจริงดังกล่าว “จริง” ยิ่งกว่าตัววัตถุที่ถูกแทน ผลก็คือ การให้ความสำคัญกับดวงตาก็กลับมาตอกย้ำวิธีคิดที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง และเป็นองค์ประธานหนึ่งเดียวให้ยิ่งเข้มข้นขึ้นไปอีก

บทความนี้แบ่งการนำเสนอออกเป็น 3 ส่วนคือ หนึ่ง การใช้ชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างการเห็นกับการได้ยิน ซึ่งเป็นปัญหาใหญ่ทั้งในทางปรัชญาและมานุษยวิทยา ในขณะที่ฝั่งหนึ่งให้ความสำคัญกับดวงตาหรือการเห็น แต่อีกฝั่งกลับให้ความสำคัญกับการได้ยิน สอง ชี้ให้เห็นบทบาทหรือความสำคัญของเสียง การสัมผัส และบรรยากาศ โดยการหยิบยืมความคิดมาจากนักทฤษฎีสถาปัตยกรรมสำนักหนึ่ง ซึ่งให้ความสำคัญกับการศึกษา “บรรยากาศ” ในฐานะที่เป็นเงื่อนไขของการรับรู้โลกและบรรยากาศเองก็เป็นสิ่งที่สะท้อนไปมาระหว่างสิ่งต่าง ๆ พร้อม ๆ กับเชื่อมสิ่งต่าง ๆ เข้ามาหากันภายใต้เงื่อนไขหนึ่ง ๆ และสาม จะวิพากษ์แนวคิดที่เรียกว่า “คร่อมข้ามผัสสะ” หรือ synesthesia ซึ่งกลายมาเป็นแนวคิดสำคัญในทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา โดยจะชี้ให้เห็นว่าแนวคิดดังกล่าวมีข้อจำกัดในการทำความเข้าใจผัสสะหรือวิถีทางของการรับรู้โลก ซึ่งในท้ายที่สุดจะนำไปสู่ข้อสรุปว่า เราจะมีวิธีการในการรับรู้โลกที่แตกต่างไปจากวิธีคิดที่เน้นจักขุผัสสะหรือแม้แต่การคร่อมและข้ามผัสสะได้อย่างไร

ความแตกต่างระหว่างการเห็นกับการได้ยิน

ในทศวรรษ 1980 Walter J. Ong (2002) ชี้ว่า สภาวะของการรู้หนังสือ (literacy) รวมถึงการขยายตัวของเทคโนโลยีของการอ่านนั้นได้เปลี่ยนแปลงโลกตะวันตกอย่างมหาศาล โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การหันมาให้ความสำคัญกับตัวหนังสือและการอ่านมากกว่าการฟังและการพูดในแบบของวัฒนธรรมแห่งการพูด (oral culture) แม้ว่ามนุษย์จะยังคงพูดหรืออาศัยเสียงในการสื่อสาร แต่เสียงก็กลายมาเป็นสิ่งที่ขึ้นต่อการเห็นหรือการอ่านและตัวหนังสือ โดยในวัฒนธรรมแห่งการอ่าน ตัวอักษรจะเป็นสิ่งที่กำกับการออกเสียง ดังนั้น เสียงที่อ่านในใจจึงเป็นสิ่งที่ขึ้นต่อการเห็นตัวอักษร อย่างไรก็ตาม ในขณะนั้น “การแสดงออกผ่านเสียงสามารถดำรงอยู่ได้และดำรงอยู่ตลอดมาโดยปราศจากการเขียน แต่การเขียนเองกลับไม่สามารถดำรงอยู่ได้หากปราศจากเสียงหรือการเล่าเรื่อง (orality)” (Ong, 2002: 8) นั่นก็หมายความว่า แม้ว่าการเขียนหรือการเห็นจะกลายมาเป็นเครื่องมือสำคัญในการสื่อสาร แต่สังคมมนุษย์ก็ไม่สามารถละทิ้งหรือปลดปล่อยการพูดหรือการใช้เสียงออกไปได้ เสียงยังคงหลอกหลอนและดำรงอยู่ในซอกหลืบของความสัมพันธ์ของมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ในแบบที่เรามักจะเห็นในภาพยนตร์สยองขวัญที่เสียงของสิ่งที่น่ากลัวที่ไม่ว่าจะเป็นผีหรือสัตว์ร้ายนั้นสร้างความสยองขวัญและทำให้ตระหนกตกใจยิ่งกว่าการเห็นว่าผีหรือสัตว์ร้ายหน้าตาเป็นอย่างไร พิจารณาจากส่วนนี้จะเห็นว่า เสียงได้กลายเป็นสิ่งที่ถูกผลักให้อยู่นอกขอบของการรับรู้ และมีสถานะของการเป็นสิ่งที่คาดเดาไม่ได้ ไม่ชัดเจนและหลอกหลอน ซึ่งแตกต่างจากการเขียนหรือการเห็นที่มุ่งเน้นความชัดเจนและความแน่นอนตายตัว

อาจกล่าวได้ว่า “การได้ยินเสียง” กับ “การเห็น” นั้นมีความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญโดยพื้นฐาน (ดูตารางเปรียบเทียบด้านล่าง) ในขณะที่การเห็นนั้นวางอยู่บนทวิภาวะระหว่างผู้เห็นกับสิ่งที่ถูกเห็นในฐานะที่เป็น

องค์ประธานกับวัตถุกรรมของการเห็น การได้ยินเสียงกลับไม่มีความชัดเจนว่าใครเป็นองค์ประธานกันแน่ เมื่อเราได้ยินเสียง เรากลับได้ยินเสียงที่ก้องอยู่ภายในหูของเราซึ่งกระทบและทะลุทะลวงเข้าไปในโสตประสาททั้งหมดของตัวเรา เสียงจึงมีสถานะเป็นสภาวะที่อยู่ทั้งข้างในและข้างนอกตัวเราไปพร้อม ๆ กัน ส่งผลให้การแยกระหว่างสภาวะภายในกับสภาวะภายนอกหรือตัวเรากับวัตถุที่เราสัมผัสด้วยกลายเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ นอกจากนี้ เสียงยังไม่ใช่สิ่งที่ยุคนึงหรือจับให้ยุคนึงได้ แต่เสียงนั้นผันแปรและมีพลวัตอยู่เสมอ เสียงมีทั้งความหนัก เบา ผ่อน และเร่งขึ้นกับการกระทบหรือก้องไปมาของเสียงที่ตกกระทบสิ่งต่าง ๆ ดังตัวอย่างในบันทึกที่ชื่อว่า *And There Was Light* (1953) และ *Against the Pollution of the I* (1956) ของ Jacques Lusseyran ซึ่งเป็นคนที่สูญเสียดวงตาตั้งแต่อายุ 8 ขวบ แต่เขาสามารถรับรู้การดำรงอยู่ของสิ่งต่าง ๆ ได้ผ่านการก้องสะท้อนไปมาของสิ่งต่าง ๆ สำหรับ Lusseyran (2016) แล้ว วัตถุต่าง ๆ ล้วนแล้วแต่มีชีวิต เพราะมันสามารถสร้างเสียงสะท้อนที่ก้องไปมาและตกกระทบกับวัตถุอื่น ๆ ได้อยู่ตลอดเวลา ดังนั้น การรับรู้ถึงการดำรงอยู่ของวัตถุต่าง ๆ จึงไม่ได้เกิดผ่านการที่วัตถุนั้นยุคนึงในพื้นที่ที่ตายตัว แต่กลับเป็นการเคลื่อนที่ของวัตถุนั้น ๆ ท่ามกลางวัตถุอื่น ๆ

ตัวอย่างของ Lusseyran ชี้ให้เห็นว่า เขาไม่สามารถเข้าใจเสียงหรือการดำรงอยู่ของวัตถุผ่านเสียงสะท้อนของวัตถุได้ด้วยความรู้ที่เป็นนามธรรม (abstract knowledge) แต่กลับเป็นการทำความเข้าใจผ่านสภาวะรูปธรรม

ความแตกต่างระหว่างการได้ยินเสียงกับการเห็น

การได้ยินเสียง	การเห็น
การทะลุทะลวงเข้าไปทุกโสตประสาท (penetration)	การแยกขาดจากกัน (isolation)
พลวัตและการผันแปร (dynamic)	ความหยุดนิ่ง (static)
สรรพสิ่งร่วมกัน (participation)	การสังเกตอยู่ห่าง ๆ (observation)
ความใกล้ (nearness)	ระยะห่าง (distance)
ความพยายามเข้าใจสิ่งอื่น (sympathetic)	การเพิกเฉยไม่สนใจ (indifference)
สภาวะรูปธรรม (concrete)	ความเป็นนามธรรม (abstract)
การก่อรูปของความเป็นสังคมร่วมกัน (sociability)	ความเป็นปัจเจกที่แยกขาด (individuality)

(ตารางนี้ปรับปรุงมาจากการอ่านงานของ Ingold, 2000)

ที่วัตถุหนึ่งต้องดำรงอยู่ท่ามกลางวัตถุอื่น ๆ ร่วมกันในเวลาเดียวกันเสมอ ในแง่นี้ วิธีการสร้างความรับรู้หรือผัสสะของ Lusseyran ก็คล้ายคลึงกับพวกวิญญูณนิยม (animism) ที่มองว่าสิ่งต่าง ๆ มีชีวิตและสามารถสร้างสรรค์สิ่งอื่น ๆ ขึ้นมาได้ร่วมกัน นั่นคือสาเหตุที่บันทึกของ Lusseyran ถูกตีความว่ามีความเป็นเทววิทยาอย่างมาก เนื่องมาจากเขาให้ความสำคัญกับความสามารถในการสร้างของสิ่งอื่น ๆ บนโลกที่กระทำร่วมกันกับสิ่งอื่น ๆ ในเวลาเดียวกัน หากสภาวะของการร่วมกันเป็นสภาวะพื้นฐานของการรับรู้เสียง เราก็ย่อมจะไม่สามารถแยกวัตถุหนึ่งออกจากอีกวัตถุหนึ่ง แต่การดำรงอยู่ของวัตถุหนึ่งเกิดขึ้นท่ามกลางวัตถุอื่น ๆ เสมอ และเสียงที่สะท้อนไปมาของวัตถุต่าง ๆ ก็เป็นดังเสียงของเครื่องดนตรีที่สอดประสานกันและมีผลกระทบซึ่งกันและกันในพื้นที่ระหว่างของวัตถุนั้น ๆ ในแง่นี้ เราจึงไม่สามารถลดทอนวัตถุ

หนึ่ง ๆ ให้อยู่ในรูปของสภาวะแบบปัจเจกที่แยกขาด (individuality) ได้ แต่วัตถุหนึ่ง ๆ เป็นทั้งตัวมันเองและเป็นทั้งส่วนประกอบของวัตถุอื่น ๆ ในโลก ด้วยพร้อม ๆ กัน หรือที่เรียกว่า “สภาวะแบบข้ามปัจเจก” (transindividuality) (ดู Balibar, 2020)

สภาวะของการดำรงอยู่ร่วมกันโดยไม่ได้แยกออกจากกันซึ่งเป็นสภาวะแบบข้ามปัจเจกจึงทำให้ญาณวิทยาหรือวิธีวิทยาแห่งความรู้ของการได้ยินเสียงแตกต่างออกไปจากการเห็น ในขณะที่การเห็นมุ่งเน้นไปที่การสังเกตโดยมีระยะห่างจากผู้สังเกตกับสิ่งที่ถูกสังเกต การได้ยินเสียงกลับมุ่งเน้นที่ความใกล้ชิดและการต้องอยู่ใกล้กันมากที่จะได้ยินได้ การได้ยินจึงเป็นการได้ยินของเราที่ตัววัตถุที่ส่งเสียงนั้นอยู่ภายในตัวเราพอ ๆ กับที่มันอยู่ข้างนอกตัวเรา ซึ่งการได้ยินเสียงต้องอาศัยประสบการณ์และการค่อย ๆ เรียนรู้ที่ไม่ได้เกิดขึ้นผ่านหลักการหรือการจัดจำแนกที่เป็นนามธรรม (abstract categorization) ซึ่งแยกแยะสิ่งต่าง ๆ ออกมาให้เป็นคนละสิ่งแล้วค่อยหาความเชื่อมโยงระหว่างสิ่งต่าง ๆ ที่ถูกแยกแยะออกมา แต่เป็นการได้ยินหรือสัมผัสสิ่งทั้งหมดพร้อมกันแบบองค์รวม คล้าย ๆ กับบทประพันธ์ 4'33 ของ John Cage² ที่ผู้ฟังไม่เพียงได้ยินเสียงสะท้อนก้องของสรรพสิ่งรอบตัวเท่านั้น แต่พวกเขาได้ยินเสียงเต้นของหัวใจและเสียงลมหายใจของตัวเองที่แผ่ขยายไปพร้อม ๆ กันด้วย ในแง่นี้ การได้ยินเสียงจึงเป็นเรื่องของ “ส่วนรวม” หรือ common ที่อยู่ระหว่างสรรพสิ่ง พร้อม ๆ กับที่มันก็ไม่แยกภาววิทยาออกจากญาณวิทยา เพราะผู้ได้ยินกับเสียงที่ได้ยินผสมผสานกลายเป็นเสียงเดียวกัน นี่คือสาเหตุที่ Lusseyran กล่าวว่า การได้ยินเสียงของเขาเป็นการเห็นจากภายใน ซึ่งวัตถุแห่งการเห็นผ่านการได้ยินเสียงนั้นปรากฏขึ้นจากภายในที่สนิทแนบกับการดำรงอยู่ของตัวของเขาเอง

การเห็นจากภายในแบบองค์รวมดังกล่าวนี้เองที่ทำให้เราต้องมาตั้งคำถามถึงสถานะของ “แสง” (light) ในทางปรัชญาและปรากฏการณ์วิทยา ในขณะที่การให้ความสำคัญกับดวงตาและการเห็นแบบจักษุผัสสะเป็นใหญ่

นั้นให้ความสำคัญกับแสงในฐานะที่แสงตกกระทบตัววัตถุเพื่อให้เราสามารถ
ใช้ตามองเห็นวัตถุได้ แสงดังกล่าวจึงเป็นแสงที่อยู่ภายนอกจากตัวเราเช่น
เดียวกับที่ตัววัตถุอยู่ภายนอกจากตัวเรา แต่สำหรับการเห็นผ่านการได้ยิน
เสียงนั้นกลับทำให้แสงเป็นสิ่งที่อยู่ภายในตัวเรา โลกของคนตาบอดสำหรับ
Lusseyran จึงไม่ใช่โลกที่มีมืดมิด แต่เป็นโลกที่เต็มไปด้วยความสว่างของแสง
ที่มาจากภายใน ดังที่เขากล่าวว่า “แสงนั้นอาศัยอยู่ในที่ที่ชีวิตอาศัยอยู่ นั่นคือ
มันอาศัยอยู่ในตัวของพวกเรา” (คูบทแรกของ Lusseyran, 2016) ซึ่ง
หากแสงอยู่ภายในตัวเราและเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับตัวเราแล้ว และหาก
การดำรงอยู่ของตัวเราเป็นสิ่งที่มิได้อยู่เป็นอยู่ในโลกแล้ว แสงก็ย่อมเป็นสิ่งที่
หลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่แสงคือเงื่อนไขพื้นฐานในระดับภววิทยาที่ทำให้เราเห็น
หรือรับรู้โลกและตัวเราที่อยู่ในโลก เพื่อที่จะอธิบายสถานะที่ไม่มีการแยกกัน
ระหว่างการเห็น/ สิ่งที่เห็น/ ฉันทในฐานะผู้เห็น Ingold (2011: 129-129)
เสนอบทสนทนาสมมติว่า ในบ่ายวันหนึ่งของฤดูร้อน James Gibson ได้
บังเอิญพบกับ Maurice Merleau-Ponty (ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วทั้งคู่
ไม่เคยพบกัน) ทั้งคู่นั่งคุยกันและมองท้องฟ้าที่สดใสร่วมกัน Gibson ได้เอ่ย
ถาม Merleau-Ponty ว่า “คุณเห็นอะไร” คำตอบของ Merleau-Ponty
ก็คือ “ฉันก็คือท้องฟ้าที่ถูกวาดสรรค์ขึ้นพร้อม ๆ กัน และเป็นอันหนึ่งอัน
เดียวกัน ฉัน [ในฐานะท้องฟ้า] เริ่มที่จะดำรงอยู่เพื่อตัวของฉันเอง สำนึกรู้
ของฉันทันทีท่วมนั้นไปด้วยสีฟ้าอันไร้ขอบเขต” Gibson จะะผิดหวังกับคำตอบ
และได้แต่ถอนใจว่า เพราะเหตุใดชายชาวฝรั่งเศสคนนี้ถึงไม่ยอมบอกว่าเขาเห็น
อะไร แต่กลับตอบแบบไม่ตรงคำถามว่าเขาเป็นอะไร

มากไปกว่านั้น แสงและความสามารถในการเห็นซึ่งเป็นคุณสมบัติ
ที่จำเป็นในระดับภววิทยานั้นก็อยู่ในข้อเสนอของงานเขียนชิ้นสำคัญของ
Merleau-Ponty ที่ชื่อว่า *Eye and Mind* ซึ่ง Merleau-Ponty เน้นย้ำถึง
ความสามารถในการเห็น (I can see.) ซึ่งเป็นคุณสมบัติพื้นฐานของสัตว์
หรือ Being ที่จะสามารถเห็นได้ ในความหมายที่ต่อให้คุณตาบอด คุณก็มี

ความสามารถที่จะเห็น เพราะการเห็นนั้นเป็นสิ่งที่ยืนยันการดำรงอยู่ของเราบนโลก สภาวะของการมีความสามารถในการเห็นในที่นี้จึงไม่ใช่การเห็นวัตถุจากภายนอก แต่เป็นการสลายเส้นแบ่งระหว่างภายในกับภายนอกและผสมผสานสิ่งทั้งหมดนี้เข้ามาหากัน การได้ยิน การสัมผัส การลิ้มรส การได้กลิ่น จึงล้วนแล้วแต่เป็นการเห็น แม้แต่ในยามหลับตาเราก็ก็นับ โดยเฉพาะในเวลาที่เราฝัน เราเห็นและสัมผัสสิ่งต่าง ๆ ได้แม้ในขณะหลับตา และแน่นอนว่าความฝันใฝ่นั้นย่อมแจ่มชัดที่สุดในเวลาที่เรหลับตา เพราะความฝันใฝ่กับสิ่งที่อยู่ตรงหน้าย่อมเป็นคนละสิ่งกัน (Pallasmaa, 2012: 50) ในแง่นี้ “ความสามารถในการเห็นจึงเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ก่อนตาเนื้อ” (Lusseyran, 2016)

ดังนั้น สำหรับคนตาบอดหรือหูหนวกแล้ว พวกเขาไม่ได้สูญเสียความสามารถในการเห็น ทว่าการหมกมุ่นกับการเห็นด้วยตาเนื้อต่างหากที่ทำให้เราสูญเสียความสามารถในการเห็น การเห็นสำหรับคนตาบอดจึงไม่ใช่การเห็น “มากขึ้น” แต่เป็นการรับรู้ภาพรวมหรือองค์รวมผ่านการใส่ใจ (total attention) ซึ่งหมายถึงการให้ความสำคัญกับภาพรวมทั้งหมด มากกว่าจะเน้นการเพ่งมองด้วยดวงตาเท่านั้น โดยไม่ได้มุ่งไปสู่การแยกระหว่างสิ่งต่าง ๆ และไม่ได้มุ่งไปสู่การแยกตัวเราออกจากสิ่งที่เราเห็นดังที่เกิดขึ้นในโลกที่ดวงตาเป็นใหญ่

การไม่แยกระหว่างสิ่งต่าง ๆ ก็ทำให้ความเป็น “ฉัน” เป็นสิ่งที่เกิดได้ยาก แต่การดำรงอยู่ของตัวเรากลับมีสภาวะของความเป็น “เรา” ที่มีความต่อเนื่องจากสิ่งอื่น ๆ อย่างเป็นองค์รวม ยิ่งไปกว่านั้น ความเป็นเราในแง่ที่ยังสัมพันธ์กับเงื่อนไขของเวลาด้วย หากการเห็นจากภายในของ “เรา” เป็นส่วนหนึ่งของสรรพสิ่งแล้ว การเห็นย่อมไม่ใช่เวลาปัจจุบันหรือขณะปัจจุบันที่แยกจากอดีตได้ แต่การเห็นจากภายในของเราพึ่งพาความทรงจำจำนวนมหาศาล ดังที่ Lusseyran เล่าถึงตัวเขาเองว่า เขาสามารถเห็นสิ่งต่าง ๆ ได้ เพราะเขารวบรวมและสังสมความทรงจำจำนวนมากจากประสบการณ์ ในขณะที่คนตาดีเห็นวัตถุแต่ละสิ่ง พวกเขาสามารถเบือนหน้าหนีวัตถุเหล่านั้นได้เมื่อ

พวกเขาต้องการ แต่สำหรับคนตาบอด พวกเขาต้องเผชิญหน้ากับวัตถุโดยไม่หลบหนี พร้อม ๆ กับจดจำจังหวะ เสียงสะท้อน และการกระทบต่อผัสสะของวัตถุต่าง ๆ รวมถึงการกระทบซึ่งกันและกันของวัตถุต่าง ๆ ที่ปรากฏขึ้นภายในของพวกเขอย่างแม่นยำ หากปราศจากความทรงจำที่สั่งสมก่อรูปขึ้นมา พวกเขาก็คงจะไม่สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้เมื่อเผชิญกับวัตถุต่าง ๆ ที่พวกเขามองไม่เห็นด้วยตาเนื้อ ในแง่นี้ เวลาของผัสสะที่เป็นองค์รวมจึงเป็นเวลาที่ผลานและสลายเส้นแบ่งของเวลาแบบเส้นตรงเข้ามา และเป็นการดำรงอยู่อย่างเป็นปัจจุบันขณะของอดีต ปัจจุบัน และอนาคตไปพร้อม ๆ กันเสมอ

เสียง สัมผัส และบรรยากาศ

ในขณะที่นักคิดจำนวนหนึ่งหันมาให้ความสำคัญกับเสียงหรือการพูดคือฐานคิดสำคัญที่ถูกนำมาใช้เพื่อคัดง้างกับการครอบงำของดวงตาและการเห็น นักคิดในสายสถาปัตยกรรมโดยเฉพาะพวกที่ได้รับอิทธิพลจากปรัชญาแบบปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology) อย่าง Juhani Pallasmaa (2012), Peter Zumthor (2006) และ Gernot Böhme (ดู Borch ed., 2014) กลับให้ความสำคัญกับการสัมผัส (touch) ในฐานะที่เป็นพื้นฐานของผัสสะอื่น ๆ นักทฤษฎีสถาปัตยกรรมเหล่านี้เสนอมนโธทัศน์ “บรรยากาศ” (atmosphere) เพื่อคัดง้างกับมนโธทัศน์ว่าด้วย “พื้นที่” (space) ซึ่งสอดคล้องกับ Ingold ที่ชี้ให้เห็นว่ามนโธทัศน์พื้นที่นั้นสร้างปัญหาใหญ่หลวง โดยเฉพาะการทำให้เรากับสถานที่เป็นสิ่งที่แยกจากกันอย่างเด็ดขาดมากเกินไป (Ingold, 2011: 145-155)

Pallasmaa เริ่มต้นด้วยการชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่างการสัมผัสกับการเห็น ในขณะที่การเห็นใช้ดวงตา แต่การสัมผัสกลับใช้ผิวหนังหรือ skin ซึ่งภายใต้วิธีคิดที่ยกให้ดวงตาเป็นใหญ่ ผิวหนังไม่สามารถเห็นได้ แต่สำหรับ Pallasmaa แล้ว “พวกเราจะเห็นสิ่งต่าง ๆ ได้ผ่านผิวหนังของเรา” (Pallasmaa, 2012: 12) แน่นนอนว่าสำหรับเด็กทารกที่ตาเนื้อยังไม่เปิด พวกเขาสัมผัสโลกผ่านการสัมผัสด้วยผิวหนังซึ่งเต็มไปด้วยความร้อน เย็น แข็ง หรืออ่อนนุ่ม

หากปราศจากการสัมผัสของผิวหนังแล้ว ทารกจะไม่มีทางเรียนรู้ที่จะใช้ประสาทสัมผัสอื่น ๆ ของตนเองได้ การสัมผัสซึ่งเชื่อมต่อระหว่างร่างกายของเรากับสิ่งที่อยู่ภายนอกผ่านหน้าจอของผิวหนังก็คือจุดที่ทั้งเชื่อมต่อเรากับโลก พร้อม ๆ กับที่มันก็แยกเราออกจากโลกและคนอื่น ๆ ไปพร้อม ๆ กัน เมื่อทารกเติบโตขึ้นผ่านการเปิดตาเนื้อ พวกเขาจะเริ่มมองเห็นสิ่งต่าง ๆ และถูกสอนให้ใช้ตามากขึ้นในการสัมผัสกับสิ่งต่าง ๆ ความต่างระหว่างการใช้ตากับการสัมผัสด้วยผิวหนังจึงสามารถถูกเข้าใจได้ในฐานะตัวตน 2 ระดับ นั่นคือ ตัวตนในระดับจิตไร้สำนึก (unconsciousness) กับตัวตนที่เราสำนึกรู้ (consciousness) ซึ่งในระดับของการสำนึกรู้ได้ก่อรูปร่างของตัวตนและอัตตาของเราให้แยกขาดออกจากผัสสะอื่น ๆ และการสัมผัสด้วยผิวหนัง ส่งผลให้การสัมผัสด้วยผิวหนังถูกผลักดันให้ลอยห่างออกจากสถานะอันเป็นพื้นฐานจุดตั้งต้นของผัสสะอื่น ๆ ที่ตามมาภายหลัง ซึ่ง Pallasmaa ชี้ว่า การสถาปนาอำนาจของดวงตาและความเป็นตัวเป็นตนของจิตสำนึกได้ทำให้การสัมผัสด้วยผิวหนังอยู่ในสถานะของ “ชายขอบ” (periphery) ส่วนดวงตาลึบกลายมามีสถานะเป็นศูนย์กลาง (center)

อย่างไรก็ดี ความสัมพันธ์ระหว่างการสัมผัสกับการเห็นก็มิได้มีความเป็นสากล ในสังคมอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตกนั้นกลับมิได้ผลักดันการสัมผัสด้วยผิวหนังออกไปให้เป็นชายขอบ มีเพียงสังคมตะวันตกเท่านั้นที่ก่อรูปความรู้ของตนเองขึ้นมาผ่านการสถาปนาอำนาจของดวงตาให้เป็นศูนย์กลางเพียงหนึ่งเดียว (ดู Lloyd, 2007; Jullien, 2018) ดังที่ Peter Sloterdijk (1987: 145) ชี้ว่า “ดวงตาหรือการเห็นก็คืออวัยวะต้นแบบของวิชาปรัชญา ความลึกลับของดวงตานั้นไม่ได้เกิดขึ้นจากที่มันสามารถมองเห็นได้เท่านั้น ทว่ามันยังสามารถมองเห็นว่าตัวมันเองกำลังมองเห็นได้ด้วย นี่คือสาเหตุที่ดวงตามีความพิเศษเหนืออวัยวะรับรู้อื่น ๆ ของร่างกาย ส่วนประกอบสำคัญของการคิดเชิงปรัชญาก็คือ ภาพที่สะท้อนในดวงตา การมองกลับไปกลับมาเกี่ยวกับตัววัตถุที่ถูกมอง และการมองเห็นว่าตัวเองกำลังเห็น... การเห็นว่าตัวเองเห็นก็ทำให้

สิ่งต่าง ๆ ปรากฏได้” ในแง่นี้ “การเห็นว่าตัวเองเห็น” (seeing-oneself see) ก็คือคุณสมบัติสำคัญของวิธีคิดแบบตะวันตกที่สถาปนาดวงตาขึ้นมาในฐานะเครื่องมืออันประเสริฐสูงสุดของการเห็นเหนือผัสสะอื่น ๆ พร้อม ๆ กับที่การเห็นว่าตัวเองเห็นก็มีได้ไม่เพียงแค่การเห็นตัววัตถุภายนอกที่ตาเห็นเท่านั้น แต่กลับเป็นการเห็นตัวเอง “การเห็นตัวเอง” จึงเป็นเป้าหมายสูงสุดของการเห็น เพราะการเห็นวัตถุภายนอกก็ย่อมมีเป้าหมายเพื่อให้ตัวเราเห็นว่าตัวเราเองเป็นใครผ่านการเห็นสิ่งอื่น ๆ ในแง่นี้วัตถุภายนอกที่ถูกเห็นจึงไม่ได้สำคัญไปกว่าการยืนยันหรือการตอกย้ำความพิเศษและเฉพาะตัวของตัวเองที่เป็นผู้เห็น

การเห็นตัวเองในแง่นี้จึงเป็นสภาวะที่อยู่เหนือกาลเวลา เพราะตัวเองย่อมดำรงอยู่ก่อนที่จะเห็นวัตถุภายนอก การเห็นตัวเองดังกล่าวนี้เองที่ทำให้สถานะของตัวเองหรือ “ฉัน” เป็นสิ่งที่สามารถถูกเข้าใจอย่างแยกขาดจากสิ่งที่ถูกเห็นได้ประหนึ่งว่าเราไม่จำเป็นต้องพึ่งพาวัตถุที่ถูกเห็นก็ได้ ความหมกมุ่นกับดวงตาหรือการเห็นก็พุ่งมาสู่จุดสูงสุดเมื่อโลกตะวันตกทำให้การสูญเสียดวงตาหรือตาเนื้อกลายเป็นการสูญเสียการเห็น เพราะคุณไม่มีทางจะเห็นได้หากปราศจากตาเนื้อที่เป็นผู้เห็น การสูญเสียดวงตาจึงไม่ได้เป็นเพียงการสูญเสียการเห็น แต่กลับหมายถึงการสูญเสียตัวตนของ “ตัวเอง” ไปอย่างถาวร หรืออย่างน้อยตัวตนของเราก็มีสถานะที่พิการ/ ขาด/ แหว่งวินไปจากความสมบูรณ์ที่ผูกโยงกับดวงตาหรือตาเนื้อ กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้วสำหรับ Pallasmaa (2012: 23) ในขณะที่ย่านาจของดวงตาหรือการเห็นหมกมุ่นกับการจัดวางสิ่งต่าง ๆ ที่ถูกเห็นลงบนพื้นที่ แต่ในอีกระดับหนึ่ง การทำให้วัตถุดำรงอยู่อย่างแน่นอนบนพื้นที่หนึ่ง ๆ ที่ถูกเห็นได้ก็กลับกลายมาเป็นฐานรองรับให้จิตสำนึกหรือตัวตนของมนุษย์กลายเป็นสิ่งที่ไม่ขึ้นกับพื้นที่และเวลา นั่นคือ ตัวตนของมนุษย์กลายเป็นสิ่งที่มีสถานะของความเป็นนิรันดร์ที่ข้ามพ้นกาลและเทศะทั้งปวง เวลาของมนุษย์ที่โยงยึดกับการเห็นจึงกลายเป็นเวลาปัจจุบันเสมอ (perpetual present) ซึ่งเป็นปัจจุบัน (present)

ในความหมายที่มันระบุถึงความเป็นปัจจุบัน พร้อม ๆ กับที่มันก็หมายถึง การปรากฏ (presence) ด้วยในเวลาเดียวกัน (Derrida, 1994) เพราะสิ่งที่ปรากฏย่อมเป็นสิ่งที่ปัจจุบัน และสิ่งที่ปัจจุบันย่อมเป็นสิ่งที่ปรากฏ นี่คือสาเหตุที่สำหรับคนตาดีแล้ว คนตาบอดก็คือคนที่ไม่อยู่กับปัจจุบัน พวกเขาอยู่กับอดีตและความทรงจำ ส่วนคนตาดีเท่านั้นที่สามารถบอกได้ว่าพวกเขาอยู่กับปัจจุบันและพวกเขาปรากฏอยู่ในปัจจุบัน

กลับมาที่ประเด็นของการสัมผัสของผิวน้ำ Pallasmaa อาศัยความคิดของ Merleau-Ponty ที่ให้ความสำคัญกับ “ร่างกาย” (body) ว่าเป็นปริณทลของผัสสะและประสบการณ์ ดังที่เขาชี้ว่า “ฉันมีประสบการณ์เกี่ยวกับตัวฉันผ่านการอยู่ในเมือง และเมืองก็เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ผ่านประสบการณ์ที่แนบสนิทกับตัวของฉัน เมืองและร่างกายของฉันต่างก็เสริมเติมและนิยามซึ่งกันและกัน ฉันอาศัยอยู่ในเมืองและเมืองก็อาศัยอยู่ในตัวฉัน” (Pallasmaa, 2012: 43) ในแง่นี้ ร่างกายจึงเป็นองค์รวมและผูกผัสสะต่าง ๆ เข้ามาหากัน ซึ่งสลายเส้นแบ่งระหว่างการปรากฏกับการไม่ปรากฏ ความใกล้ชิดระยะห่าง และผัสสะกับจินตนาการ (Pallasmaa, 2012: 41) ซึ่งการสลายเส้นแบ่งดังกล่าวนี้ทำให้ผัสสะของมนุษย์สามารถยืดขยายออกไปได้อย่างเป็นอนันต์ มากกว่าจะถูกจำกัดอยู่เพียงเส้นกั้นระหว่างตัวเรากับสิ่งที่ถูกเห็นหรือถูกจำกัดอยู่ในกล่องและกรอบของการจัดจำแนกแยกแยะอันเป็นนามธรรมเท่านั้น

สัมผัสอันเป็นอนันต์ของร่างกายจึงมีมิติในแง่ของความลึกในตัวมันเอง มากกว่าแค่การมองภาพสองหรือสามมิติ แต่สัมผัสสามารถเกิดโดยปราศจากแสงหรือเกิดในความมืดได้ เช่นเดียวกับที่เราไม่รู้ว่ามีอะไรซ่อนอยู่ในเงาหรือความมืดแบบที่สิ่งที่ปรากฏค่อย ๆ ปรากฏจากจุดที่ลางส่อการค่อย ๆ เริ่มชัดเจนมากขึ้น (chiaroscuro) ซึ่งทำให้ความมืดเป็นผู้ให้กำเนิดแก่รูปร่างและวัตถุมากกว่าจะเป็นในทางกลับกัน ในขณะที่ความสว่างหรือแสงที่ถูกยกย่องอย่างมากจากวิธีคิดที่ทำให้ดวงตาเป็นใหญ่นั้นมุ่งไปสู่ความเจชัด

และชัดเจน ความมืดของการสัมผัสของร่างกายกลับเป็นความคลุมเครือและเปิดให้เกิดการจินตนาการ พร้อม ๆ กับที่มันก็เปิดให้เกิดความสมานฉันท์อยู่ร่วมกันระหว่างสรรพสิ่งที่ดูไม่ควรจะอยู่ร่วมกันได้ด้วย (Pallasmaa, 2012: 51) ในขณะที่การเห็นมุ่งไปสู่การแยกแยะ การสัมผัสก็มุ่งไปสู่การรวมและร่วมกัน ในขณะที่การเห็นต้องมีทิศทาง แต่สัมผัสกลับเป็นไปได้อ้อมทิศทาง หรือไม่มีทิศทาง

การสัมผัสในที่นี้จึงไม่ใช่การใช้ผิวหนังแต่เพียงอย่างเดียวในแบบที่เรามักจะแยกผัสสะต่าง ๆ ออกจากกัน แต่การสัมผัสหมายถึงการผูกหรือบูรณาการทุกผัสสะเข้ามาหากันและขึ้นต่อกันและกัน เพราะเมื่อเราสัมผัสเราก็คงจะได้ยินเสียงหรือรู้สึกถึงรส เพราะเมื่อเราเห็น เราก็คงจะได้กลิ่นหรือรับรู้ถึงสัมผัสของสิ่ง ๆ นั้นได้ด้วยในเวลาเดียวกัน ข้อเสนอของ Pallasmaa จึงไม่ได้นำไปสู่การแยกระหว่างร่างกายกับจิต หรือการแยกระหว่างตัวฉันกับคนอื่นแบบแยกขาด แต่วางอยู่บนสภาวะที่คลุมเครือและหมิ่นมัวอยู่ตลอดเวลา เพราะสภาวะหมิ่นมัวดังกล่าวก็ทำให้ผัสสะทุกส่วนสามารถเปิดขึ้นต่อโลกได้อย่างไม่มีที่สิ้นสุด และเราจะเห็นข้อเสนอแบบเดียวกันนี้ในงานของ François Jullien (2012) ที่ชี้ให้เห็นว่าในภูมิปัญญาจีนโบราณนั้น การแยกระหว่างองค์ประธานกับวัตถุมีได้ดำรงอยู่ ต่างจากโลกตะวันตก จีนให้ความสำคัญกับความไม่ชัดเจน การไม่ปรากฏ ความพรำมัว รวมถึงการให้ความสำคัญกับการหาความรู้แบบที่เรียกว่า “การหยีตา” คือไม่ใช่การเปิดตาให้โพล่งเมื่อมองสิ่งต่าง ๆ แต่ใช้การหยีตาเพื่อลดความชัดเจนของภาพตรงหน้า และเมื่อความชัดเจนของภาพตรงหน้าลดลง ผัสสะอื่นจะถูกเปิดให้ทำงานได้มากขึ้น

กล่าวดังนี้แล้ว ความว่างเปล่า (emptiness) จึงมิได้เป็นสิ่งที่ปราศจากสิ่งอื่น ๆ แต่ความว่างเปล่ากลับสามารถบรรจุสรรพสิ่งเข้ามาได้อย่างไม่จำกัดมากกว่าสภาวะของความเต็ม (fullness) (Jullien, 2012: 75-90) ดังงานศึกษาเรื่องอากาศ (air) ของ David Abram (2018: 133-196) ที่เขาชี้ว่า

สำหรับอารยธรรมที่ไม่ใช่ตะวันตกทั้งหลาย อากาศคือองค์ประกอบสำคัญที่บรรจุนิเวศชีวิตอยู่ภายใน โดยที่อากาศเองไหลเวียนและซึมแทรกอยู่ในทุกอนุของสรรพสิ่งมากกว่าที่อากาศจะเป็นเพียงความว่างเปล่า ดังเช่น การหายใจซึ่งเป็นกิจกรรมที่จำเป็นสำหรับการมีชีวิตของสิ่งต่าง ๆ แต่ลมหายใจหรืออากาศที่หายใจเข้าและออกกลับเป็นสิ่งที่ไม่ปรากฏ (absence) ในตัวมันเอง การไม่ปรากฏของอากาศปรากฏหรือทำงานผ่านสิ่งอื่น ๆ ทั้งในฐานะสิ่งที่ไหลเวียนอยู่ในช่องว่างและสิ่งที่มีสภาวะของตัวเอง สำหรับชนเผ่าที่มีความเป็น animism ทั้งหมด อากาศยังมีสถานะเป็นสิ่งที่มีชีวิตด้วย อากาศบรรจุลมหายใจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ซึ่งทะลุผ่านและแทรกซึมเข้ามาในชีวิตทั้งหมดของสิ่งต่าง ๆ ดังที่ Abram (2018: 133-196) ชี้ว่า

ความน่ายำเกรงของอากาศมาจากลักษณะของมันที่มีตัวตนอยู่ทุกหนแห่งแต่มองไม่เห็น ความสามารถที่ทำให้เกิดการเคลื่อนไหวและชีวิตต่อธรรมชาติที่เรามองเห็น และในขณะเดียวกันตัวมันเองกลับเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นและจับต้องไม่ได้³

การรับรู้ไม่ได้หรือสภาวะของการไม่ปรากฏก็ไม่เท่ากับการไม่มีอยู่หรือไม่ดำรงอยู่ เช่นเดียวกันกับการดำรงอยู่/ มีอยู่ก็ไม่ได้แปลว่ามันต้องปรากฏหรือต้องถูกรู้ได้ หากปราศจากการดำรงอยู่ของอากาศ สิ่งต่าง ๆ ก็ย่อมจะตั้งอยู่หรือดำรงอยู่ไม่ได้ในตัวมันเอง อากาศจึงเป็นเสมือนความว่างเปล่าที่ดำรงอยู่และจำเป็น อากาศเป็นพื้นที่ระหว่าง (in-betweenness) ระหว่างสิ่งต่าง ๆ หากปราศจากพื้นที่ระหว่างหรือช่องว่างระหว่างสิ่งต่าง ๆ สรรพสิ่งก็ย่อมจะสัมพันธ์กันไม่ได้ในตัวมันเอง เช่นเดียวกับที่ Maurice Blanchot (1995) พยายามชักชวนให้เรากลับมาให้ความสำคัญกับพื้นที่ระหว่างตัวอักษรและพื้นที่ระหว่างบรรทัดในฐานะที่เป็นเงื่อนไขอันว่างเปล่าแต่จำเป็นที่ทำให้ตัวอักษรแต่ละตัวสามารถประกอบรวมและสร้างความหมายได้ มันเป็นไปได้เลยที่เราจะอ่านตัวอักษรเข้าใจหากปราศจากช่องว่าง/ การเว้นระหว่างตัวอักษรและบรรทัดต่าง ๆ ในงานเขียน แง่นี้ ช่องว่างระหว่างบรรทัดก็คือ

ผู้ให้กำเนิดตัวอักษรมากกว่าที่จะเป็นไปในทางกลับกัน เฉกเช่นเดียวกับที่ความมืดเป็นสิ่งที่ให้กำเนิดแสงสว่าง และเช่นเดียวกันกับการไม่ปรากฏก็คือบรรพชนของสิ่งที่ปรากฏ

นักทฤษฎีสถาปัตยกรรมอย่าง Peter Zumthor และนักคิดที่มาจากฟากสถาปัตยกรรมอย่าง Gernot Böhme หันมาให้ความสำคัญกับโน้ตสัน “บรรยากาศ” ในฐานะที่เป็นเงื่อนไขของการทำความเข้าใจสิ่งต่าง ๆ โดยเฉพาะการทำความเข้าใจตัวเราที่อาศัยอยู่ในโลก สำหรับ Böhme (2014; 2017) บรรยากาศหรือ atmosphere หมายถึง “การรับรู้ในเชิงพื้นที่ที่มีต่อสภาพแวดล้อมรายรอบ” บรรยากาศจึงเป็นเรื่องของความรู้สึกหรือเป็น “พื้นที่ที่รู้สึก” (felt space) บรรยากาศจึงเป็นพื้นที่ระหว่างองค์ประธานกับวัตถุ ซึ่งตัวของบรรยากาศเองไม่ใช่ทั้งองค์ประธานและไม่ใช่ทั้งวัตถุ แต่มีสถานะแบบที่ Tonino Griffiero (2017) เรียกว่า “กึ่งเป็นสิ่ง” (quasi-things) หรือที่ Böhme เรียกว่า “กึ่งวัตถุ” (quasi-object) ซึ่งไม่สามารถลดทอนหรือผลักให้อยู่ในฝั่งใดฝั่งหนึ่งระหว่างองค์ประธานหรือวัตถุ/ กรรม ซึ่งสภาวะกึ่งวัตถุดังกล่าวนี้อีกก็ทำให้สิ่งต่าง ๆ สื่อสารและสัมพันธ์กันได้บนความว่าง/ อากาศ/ การไม่ปรากฏ ดังนั้น บรรยากาศจึงต้องประกอบขึ้นจากทั้งแง่มุมของตัวตน ผู้รู้สึกและวัตถุที่รู้สึกพร้อม ๆ กัน (Böhme, 2014: 48-50) ซึ่งการประกอบกันเข้าของทั้งสองส่วนทำให้เกิด “ความรู้สึก” ขึ้นมาได้ ทว่าความรู้สึกดังกล่าวกลับไม่ได้มีสถานะเป็น “ความรู้” แต่กลับรักษาตัวมันเองไว้ให้เป็นเพียงความรู้สึก ในขณะที่ความรู้คือสิ่งที่ก่อรูปขึ้นจากตัวผู้รู้และชุดเครื่องมือของความรู้ แต่ความรู้สึกกลับเป็นสิ่งที่ไม่มีความแน่นอน คลุมเครือ และผันแปรได้ตามบรรยากาศหรือสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไป ไม่ว่าจะเป็นความเปลี่ยนแปลงของสี แสง หรืออุณหภูมิ ความรู้สึกจึงไม่ใช่วัตถุของความรู้หรือผู้รู้ในแบบที่เราพูดถึงวัตถุในโลกของความรู้แต่อย่างใด

ผัสสะแบบภาพรวมที่ไม่แยกส่วน

ผู้เขียนเห็นว่าข้อเสนอของ Tim Ingold (2011: 145-146) ที่ชักชวนให้เรากลับมาพิจารณาความหมายของสภาพแวดล้อม (environment) หรือระบบนิเวศ (ecological system) เสียใหม่นั้นมีความสำคัญ สำหรับ Ingold แล้ว สภาพแวดล้อมไม่ใช่พื้นที่ (space) ที่มนุษย์และสิ่งมีชีวิตอาศัยอยู่ แต่สภาพแวดล้อมเป็น “สถานที่” (place) เนื่องมาจากมโนทัศน์เรื่องพื้นที่ที่มีความเป็นนามธรรม มันมักจะถูกมองว่าเป็น “โลกที่เราอาศัยอยู่ ซึ่งนามธรรมอย่างถึงที่สุด ว้างเปล่า และแยกขาดออกจากความเป็นจริงของชีวิตและประสบการณ์” ทว่าสภาพแวดล้อมกลับขึ้นต่อประสบการณ์และชีวิตมากกว่าจะเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ก่อนการใช้ชีวิตของเรา เพราะสำหรับมนุษย์และสรรพชีวิตซึ่งดำรงอยู่ในสภาพแวดล้อมแล้ว สรรพชีวิตล้วนแล้วแต่เกาะเกี่ยวกันเสมือนเส้นที่ทาบพับและร้อยโยงกันอย่างไม่สิ้นสุด มากกว่าที่แต่ละชีวิตจะมีสถานะเป็นจุดที่แยกขาดออกจากจุดอื่น ๆ สภาพแวดล้อมจึงไม่ใช่เรื่องของกำเนิดและการตั้งต้น พร้อม ๆ กับที่มันก็ไม่ใช่ปลายทางหรือจุดจบ แต่เป็นเพียงจุดตัดของเส้นจำนวนมหาศาลเท่านั้นในกาลและเทศะหนึ่ง ๆ ซึ่งเส้นต่าง ๆ ก็เคลื่อนที่ไปอยู่ตลอดเวลาและก็สามารถบรรจบหรือร้อยโยงกับเส้นอื่น ๆ ได้ต่อ

ด้วยวิธีการมองเช่นนี้เอง ผู้เขียนเห็นว่าเราจำเป็นต้องข้ามพ้นการมองสภาพแวดล้อมแบบแยกขาดจากตัวเราดังที่ปรากฏในวิธีคิดแบบมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ที่แยกคู่ตรงข้ามระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ และยกให้ฝั่งใดฝั่งหนึ่งเหนือกว่า ยิ่งไปกว่านั้น เราต้องข้ามพ้นการยกย่องเทิดทูนความรู้ในฐานะที่เป็นเครื่องมือของมนุษย์ในการควบคุม จับจ้อง และจัดการกับสภาพแวดล้อมและสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ แต่มนุษย์ในฐานะชีวิตที่ดำรงอยู่ภายในสภาพแวดล้อมนั้น เราจึงไม่เพียงมีและใช้ชีวิตอยู่ “ใน” (แบบ being-in) สภาพแวดล้อม แต่เรา “อยู่ร่วมกับ” (being-with) สภาพแวดล้อมอยู่เสมอ การอยู่ร่วมกันกับสภาพแวดล้อมจึงไม่สามารถลดทอนให้เป็นคู่ตรงข้ามหรือการแยกขาดระหว่างภายในกับภายนอกได้ แต่สรรพสิ่งต่างก็กำหนดนิยาม

และซึมแทรกอยู่ภายในซึ่งกันและกันแบบที่ Jason W. Moore (2015) เรียกว่า “สถานะที่สิ่งหนึ่งอยู่ในอีกสิ่งหนึ่ง” (double internality) หรือที่ Donna Haraway (2016: 91-198) พูดถึง “การกำลังกลายเป็นร่วมกับ” (becoming-with) ด้วยลักษณะเช่นนี้เอง เงื่อนไขพื้นฐานในเชิงจริยศาสตร์ของการอยู่ร่วมกันจึงไม่ใช่การลดทอนหรือกล่าวโทษไปที่ข้อใดข้อหนึ่งแบบความคิดสีเขียว (Green Thought) ซึ่งแยกการวิเคราะห้ระหว่างมนุษย์ออกจากธรรมชาติ โดยทำให้ธรรมชาติต้องถูกคุ้มครองอย่างแยกขาดจากการแทรกแซงของมนุษย์ แต่เป็นการสร้างสะพานเชื่อมสิ่งต่าง ๆ เข้ามาหากันมากกว่า ซึ่งต้องอาศัยการเปลี่ยนฐานคิดใหม่ที่ข้ามพ้นการแยกคู่ตรงข้ามระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ รวมถึงความคิดเกี่ยวกับสภาพแวดล้อมในฐานะพื้นที่ซึ่งต้องถูกแทนที่ด้วยวิธีคิดเรื่องบรรยากาศในฐานะสถานที่ รวมถึงต้องอาศัยวิธีคิดเกี่ยวกับผัสสะและการรับรู้แบบใหม่ ๆ ที่ข้ามพ้นวิธีคิดที่ยกให้จักขุผัสสะเป็นใหญ่แบบ Ocularcentrism

เราจะเห็นว่า ในทางการแพทย์ มโนทัศน์ “การคร่อมข้ามผัสสะ” หรือ synesthesia ซึ่งแพร่หลายในประสาทศาสตร์ (cognitive science) และสุนทรียศาสตร์พยายามจะอธิบายการข้ามไปมาของผัสสะต่าง ๆ ที่เสนอว่า การข้ามผัสสะนั้นเป็นลักษณะของผู้ป่วยที่เมื่อพวกเขาใช้สายตา พวกเขา กลับได้กลิ่นหรือได้ยินเสียง หรือเมื่อพวกเขาได้ยินเสียง พวกเขากลับเห็นเป็นภาพ ฯลฯ ซึ่งก็หมายความว่า การรับรู้ผัสสะกับช่องของผัสสะนั้นไม่ตรงกัน ซึ่งในทางการแพทย์มองว่าอาการเหล่านี้เป็นอาการของความป่วย แต่เมื่อพิจารณาจากฐานคิดแบบทวิภาวะและการยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางไปสู่วิธีคิดที่นำเสนอข้างต้น ผู้เขียนจึงเห็นว่ามโนทัศน์การคร่อมข้ามผัสสะกลับเป็นมโนทัศน์ที่มีปัญหาในตัวเองในฐานะที่มันยังวางอยู่บนการแยกระหว่างผัสสะต่าง ๆ ตามจารีตของวิธีคิดแบบตะวันตก (ตั้งแต่ Aristotle เป็นต้นมา) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การทำให้การคร่อมและข้ามของผัสสะ เช่น เมื่อได้ยินเสียงแล้วเรารับรู้ภาพหรือกลิ่น หรือเมื่อได้กลิ่น เรากลับได้ยินเสียงและรับรู้ภาพ

กลายเป็นสิ่งที่ผิดปกติหรือเป็นโรคชนิดหนึ่ง พัฒนาการของประชาชนศาสตร์ และจิตวิทยาที่หันมาสนใจปรากฏการณ์การคร่อมข้ามผัสสะในคริสต์ทศวรรษ 1980 (Cytowic, 2002; Rogowska, 2015) ได้ทำให้การคร่อมข้ามผัสสะหรือการหลอมรวมผัสสะต่าง ๆ เข้าหากันกลายเป็นเรื่องผิดธรรมชาติ และกลายเป็นเรื่องทางการแพทย์มากกว่าที่จะชี้ให้เห็นว่านี่เป็นปรากฏการณ์ทั่วไปที่สามารถเรียนรู้และฝึกฝนได้ ทั้ง ๆ ที่การคร่อมข้ามผัสสะหรือการรับรู้แบบผสมผสานหรือร่วมกันแบบที่เรียกว่า *sensus communis* หรือ *common sense* (ที่มีได้หมายถึงสามัญสำนึก แต่หมายถึงการรับรู้หรือผัสสะร่วมกัน) ก็เป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่ในโลกตะวันตกโบราณและในคริสต์ศาสนามาอย่างยาวนานก่อนที่จะมีวิชาสุนทรียศาสตร์ในต้นศตวรรษที่ 18 (Butler and Purves eds., 2013; van Campen, 2007; และดูงานที่ศึกษาประเด็นว่าด้วย *sensus communis* ในคริสต์ศาสนาใน McLuhan, 2015)

ในขั้นนี้ ผู้เขียนเห็นว่าโนทัศน์ที่ว่าด้วย “การเห็นที่ไม่เจาะจง” (unfocused vision) และ “การใส่ใจต่อสิ่งทั้งหมด” (total attention) ก็คือทางออกจากปัญหาดังกล่าว *การเห็นที่ไม่เจาะจง* หมายถึง การลดการพุ่งการรับรู้ด้วยสายตาที่มุ่งเน้นที่ความชัดเจนของภาพที่เห็นไปสู่การเปิดให้ประสาทสัมผัสอื่น ๆ ทำงาน ซึ่งการรับรู้ของเราอาจจะไม่แจ่มชัดผ่านภาพของวัตถุ แต่เป็นความรู้รวม ๆ ทั้งหมดที่มีหลากหลายผัสสะเข้ามาประกอบกัน ซึ่งการเห็นที่ไม่เจาะจงดังกล่าวจะทำให้เราต้องใช้ประสาทสัมผัสหลาย ๆ อย่างพร้อมกัน พร้อมทั้งคร่อมและข้ามผัสสะจากหูไปสู่ตา จากผิวสัมผัสไปสู่หู ฯลฯ เพื่อให้สามารถรับรู้สิ่งต่าง ๆ ได้อย่างเป็นภาพรวม ซึ่งภาพรวมดังกล่าวก็มีใช้ “องค์รวม” (totality) หากแต่เป็นการรับรู้ “บรรยากาศ” (atmosphere) ที่กระจัดกระจายแต่ก็เป็นความกระจัดกระจายที่บูรณาการ (integration) ด้วยกันในบรรยากาศ บรรยากาศจึงแตกต่างจากองค์รวมแบบกลไก (mechanical totality) ในขณะที่องค์รวมแบบกลไกนั้นเป็นการประกอบกันเข้าของส่วนย่อยต่าง ๆ ที่แนบสนิทติดกันพอดีจนก่อร่างเป็นองค์รวมขนาดใหญ่ แต่การเห็น

ที่ไม่เจาะจงกลับมุ่งไปที่การรับรู้บรรยากาศที่บูรณาการแบบคลุมเครือในความหมายที่ไม่มีอะไรต่อสนิทแนบกันพอดี แต่ก็แจ่มชัดในระดับของความรู้สึกมากกว่าที่จะเป็นความแจ่มชัดในระดับของความรู้

อย่างไรก็ดี การเห็นที่ไม่เจาะจงไม่ใช่การเป็นฝ่ายตั้งรับ แต่กลับเป็นการกระทำในเชิงรุกแบบหนึ่งในฐานะที่เป็น “การเปิดรับ” ที่ไข่เรื่องของการ “ถูก” เปิด แต่เป็นการกระทำเพื่อเปิดไปสู่การรับรู้แบบอื่น ๆ ที่ไม่อิงกับองค์ประธานของความเป็นฉันทในฐานะผู้รู้ ซึ่งเราจะเห็นความคิดแบบนี้อย่างชัดเจนในปรัชญาตะวันออก ไม่ใช่ในปรัชญาตะวันตกแบบสมัยใหม่ที่หมกมุ่นกับสถานะของการเป็นองค์ประธาน ความเป็นฉันท และการมองเห็นด้วยดวงตา François Jullien นักปรัชญาจีนโบราณชาวฝรั่งเศสได้พัฒนามโนทัศน์ว่าด้วย “การเปิดรับ” (receptivity) ในฐานะที่เป็นจริยศาสตร์ของการอยู่ร่วมกันขึ้นมาจากการศึกษาปรัชญาจีนโบราณ (Jullien, 2020: 13-20) เขาชี้ว่า การเปิดรับนั้นไม่ใช่การขอบเขตหรือข้อจำกัด แต่เป็นการคิดผ่านศักยภาพมากกว่าการคิดผ่านข้อจำกัด การเปิดรับ...

ไม่ใช่การกำหนดขอบเขตพื้นที่ ไม่ใช่การระบุความเฉพาะ และไม่ใช่การอ้างอิงสารัตถะ แต่มันคือทั้งหมดทั้งมวลของการยับและปรับตัวอย่างต่อเนื่องซึ่งไร้จุดมุ่งหมาย การเปิดรับจึงไม่มีวันผิดหวังหรือถูกพรากไป และมันก็ไม่ใช่ว่าหาเส้นทางใหม่และก็ไม่ใช่ว่าสิ่งที่แตกกระจาย การเปิดรับจึงห่างไกลจาก ‘การฉวยจับ’ อันเสร็จสมบูรณ์ หรือชัดกว่านั้นก็คือ มันหาใช่การตระหนักรู้ต่อข้อจำกัดหรือขอบด้วยเหตุที่ว่ามันไม่มีเส้นทางที่แน่นอนให้ดำเนินไป ไม่มีเป้าหมายให้บรรลุ ไม่มีข้อเรียกร้องให้ต้องเติมเต็ม หรือไม่มีวัตถุให้ยึดครอง การฉวยจับต่อสิ่งที่เกิดขึ้นผ่านการปล่อยให้สิ่งต่าง ๆ เป็นไปจึงไม่ใช่สิ่งที่ชี้แนะโดยเป้าหมาย มันหาได้กำหนดสิ่งใด ... ทว่ามันคือการเดินทางไปแบบเปิดกว้างที่สุดเพราะมันไม่ได้มุ่งหวังที่จะควบคุมกำหนดสิ่งอื่นใด (Jullien, 2020: 14)

ในแง่นี้ การเปิดรับจึงเป็นสภาวะเปิด และเป็นสภาวะที่พยายามถอนตัวจากการครอบงำไปในสิ่งต่าง ๆ ด้วยการจัดประเภทที่ตายตัวและเจาะจง แต่มักกลับเลื่อนไหลไปตามการเคลื่อนที่ไปของสิ่งต่าง ๆ รายรอบ Jullien ชี้ว่าการเปิดรับจึงเป็นเรื่องของ “ยุทธศาสตร์” (strategy) มากกว่าที่จะเป็นเรื่องของการระบุคุณสมบัติให้แก่สิ่งต่าง ๆ แบบมีขอบเขต⁴ ในแง่นี้ การเปิดรับจึงไม่ใช่การกีดกันสิ่งใดออกไปหรือแม้แต่ความสูญเสีย ในขณะที่ความคิดแบบปรัชญาตะวันตกนั้นกลับมุ่งไปที่การจัดประเภท การลากเส้นขอบเขต และการกำหนดเป้าหมายของสิ่งต่าง ๆ อย่างมีสาร์ตละ แต่ปรัชญาจีนกลับเป็นปรัชญาที่มุ่งไปที่การเปิดรับและการกำหนดยุทธศาสตร์เท่าที่จะเป็นไปได้ท่ามกลางการเผชิญหน้าอันเกิดจากการเปิดรับนั้น ๆ

ในบันทึกเกี่ยวกับการเดินทางไปฝึกฝนการเป็นหมอฟันที่บาห์ลีและเนปาลของ David Abram (1997) เขาเล่าถึง “การเปิดรับ” ในฐานะที่เป็นจริยศาสตร์พื้นฐานที่จำเป็นต่อการอยู่ร่วมกับธรรมชาติและในฐานะที่เป็นฐานให้แก่ปรัชญาเนเวศ (ecological philosophy) Abram ได้กลับมาทบทวนถึงมโนทัศน์ว่าด้วย “การคร่อมและข้ามผัสสะ” หรือ synesthesia ใหม่ โดยชี้ให้เห็นว่า การคร่อมข้ามผัสสะก็คือทักษะพื้นฐานทางจริยศาสตร์ของชนพื้นเมืองในหลายแห่งในโลก ซึ่งไม่ใช่เป็นเรื่องของอาการผิดปกติทางสมองหรือการรับรู้แบบที่ Richard E. Cytowic ซึ่งเป็นนักประสาทวิทยาเข้าใจ (เช่นเดียวกับในโลกตะวันตกโบราณที่ให้ความสำคัญกับการคร่อมข้ามผัสสะมากกว่าจะให้ความสำคัญกับผัสสะแบบเดียว) ทว่าการคร่อมข้ามผัสสะในแง่นี้เป็นสิ่งที่ฝึกฝนและเรียนรู้ได้ Abram เล่าถึงทักษะเหล่านี้ในโลกของชนพื้นเมืองในบาห์ลีและเนปาลที่ทุกคนถูกฝึกฝนตั้งแต่เกิดให้สังเกตสังกาและฝึกใช้ประสาทสัมผัสหลาย ๆ อย่างพร้อมกันแบบคร่อมข้ามไปมาจนเป็นปกติ

Abram ชี้ว่า การล่าสัตว์ของพรานพื้นเมืองนั้นต้องอาศัยการแกะรอย (tracking) ซึ่งในการแกะรอยนั้นไม่ได้เป็นเพียงการมุ่งไปที่ผล คือ การล่า

เท่านั้น แต่ส่วนสำคัญของการแกะรอยกลับอยู่ที่ “กระบวนการ” ระหว่างทาง ซึ่งกำกับความสัมพันธ์ระหว่างคน สัตว์ และป่า การกลายร่างหรือการเลียนแบบสัตว์ หรือแม้แต่การคิดแบบสัตว์และการคิดแบบป่าจึงเป็นทักษะสำคัญ นั่นก็หมายความว่า พรานจะต้องเลิกคิดแบบมนุษย์ แต่ต้องคิดให้ได้แบบที่สัตว์หรือผีคิด การเข้าป่าจึงไม่ใช่การแสวงหาความบันเทิงในฐานะมนุษย์ที่มองป่าเป็นที่พักผ่อนหย่อนใจ แต่การเข้าป่ากลับเป็นเรื่องของการเผชิญหน้าและสวมมุมมองที่แตกต่างออกไปจากที่เราคุ้นเคย ดังที่ Eduardo Viveiros de Castro (2015) ชี้ว่า ชนเผ่าในแอมะซอนให้ความสำคัญกับการสวมมุมมองของสิ่งอื่น ๆ อยู่ตลอดเวลา หากปราศจากการสลายเส้นแบ่งระหว่างตัวเรากับสิ่งอื่น ๆ เราจะไม่มีวันอยู่ร่วมกับสิ่งอื่น ๆ ในโลกได้ การเปิดรับการซึมแทรก (penetrations) ของสัตว์ประเภทอื่น ๆ จึงเป็นเงื่อนไขพื้นฐานที่สำคัญที่สุดของการฝึกฝนทักษะในการอยู่ร่วมกับสิ่งอื่น ๆ ในโลก

บทสรุป

บทความนี้ชี้ให้เห็นว่าวิธีคิดแบบตะวันตกซึ่งเน้นจักขุผัสสะนั้นได้สร้างข้อจำกัดแก่การอยู่ร่วมกันกับสิ่งอื่น ๆ โดยเฉพาะการอยู่ร่วมกันกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ดังที่กล่าวไปแล้วว่า วิธีคิดที่เน้นจักขุผัสสะเป็นศูนย์กลางนั้นเป็นผลิตผลของโลกตะวันตก โดยเฉพาะโลกตะวันตกสมัยใหม่ ซึ่งวางอยู่บนการแยกระหว่างผู้เห็นกับสิ่งที่ถูกเห็น และวางอยู่บนการยกให้การเห็นหรือจักขุเป็นศูนย์กลางสำคัญของการรับรู้ ทว่าในสังคมอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตกนั้นกลับให้ความสำคัญกับผัสสะที่หลากหลาย ซึ่งไม่ได้เป็นเพียงการเข้าไปมาระหว่างผัสสะตามกรอบของการคร่อมข้ามผัสสะแบบ synesthesia เท่านั้น แม้ว่าการแพทย์ในปลายศตวรรษที่ 20 จะเริ่มให้ความสำคัญกับการคร่อมข้ามผัสสะ แต่การคร่อมข้ามผัสสะกลับถูกเข้าใจว่าเป็นอาการของความป่วยไข้ที่ผู้ป่วยรับรู้แบบข้ามไปมา ซึ่งไม่ใช่การรับรู้ผ่านช่องผัสสะแบบ “ปกติ” อย่างไรก็ดี เมื่อเราพิจารณารูปแบบของการรับรู้ นับตั้งแต่กรีกโบราณเป็นต้นมา รวมถึง

ในสังคมอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตกนั้น การรับรู้ไม่ใช่การรับรู้แบบแยกประสาท ผัสสะออกเป็นส่วน ๆ แบบแยกส่วน แต่กลับมีลักษณะเชื่อมโยงกันเป็นองค์รวม ในตัวเอง ผัสสะแบบเป็นองค์รวมดังกล่าวจึงไม่ได้ “คร่อม” หรือ “ข้าม” แต่กลับอยู่ร่วมกันตั้งแต่ต้น เราจะเห็นการรื้อฟื้นความคิดเช่นนี้ในงานมานุษยวิทยา และงานทฤษฎีสถาปัตยกรรมร่วมสมัยที่พยายามตั้งคำถามกับวิธีคิดแบบยึดจักขุผัสสะเป็นศูนย์กลาง และชี้ให้เห็นว่า เมื่อเราพูดถึงผัสสะนั้น ผัสสะเป็นเรื่องที่เชื่อมโยงกันผ่านร่างกายทั้งหมด เช่น เมื่อเราได้ยินเสียง เราก็ได้กลิ่น และรู้สึกถึงผิวสัมผัสด้วยไปพร้อม ๆ กัน การทำความเข้าใจผัสสะจึงไม่ใช่เรื่องของการแยกหรือการแบ่งแยก แต่เป็นเรื่องของการ “รวม” และ “รวม” เข้ามาหากันโดยที่มีร่างกายเป็นตัวยึดโยงผัสสะและการรับรู้ต่าง ๆ ซึ่งก็เป็นดังคำตอบของ Merleau-Ponty ที่ว่า “ฉันคือท้องฟ้าอันไร้ขอบเขต” ที่หมายถึงการไม่แยกระหว่างการรับรู้ วัตถุที่ถูกรับรู้ กับตัวผู้รับรู้ออกจากกัน แต่เป็นการรับรู้ทั้งหมดรวมกันในคราวเดียว

เชิงอรรถ

- ¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัย “คร่อมและข้ามผัสสะ: ทักษะทางจริยศาสตร์ข้ามสปีชีส์” โดยได้รับทุนสนับสนุนจากหน่วยบริหารและจัดการทุนด้านพัฒนากำลังคน และทุนด้านการพัฒนาสถาบันอุดมศึกษา การวิจัย และการสร้างนวัตกรรม (บพค.) ประจำปี 2563
- ² 4'33 คือ การแสดงของ John Cage ซึ่งเขาใช้ความเงียบตลอด 4 นาที 33 วินาที โดยที่ในช่วงเวลาดังกล่าวไม่ได้มีโน้ตดนตรี แต่เป็นการบรรเลงบนความเงียบ เพื่อให้ผู้ฟังสามารถได้ยินเสียงอื่น ๆ ที่เดิมเคยถูกกลบไว้ด้วยเสียงดนตรี
- ³ สำนวนแปลของ วีระ แสงสิทธิ์
- ⁴ ยุทธศาสตร์หรือ *strategia* จึงต่างจากทฤษฎีหรือ *theoria* ในขณะที่ทฤษฎีหมายถึงการคิดแบบเป็นนามธรรมที่ประยุกต์ใช้ได้แบบทั่วไป แต่ยุทธศาสตร์กลับหมายถึงการคิดบนสถานการณ์ที่เฉพาะเป็นรูปธรรม ดู Mathews (2011)

บรรณานุกรม

- Abram, D. 1997. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in More-Than-Human World*. New York: Vintage Books.
- Abram, D. 2018. "The Forgetting and Remembering of the Air." in Judha Su and Mi You eds., *Storytellers Before the Dawn: An Anthology*. (pp. 133-196). Bangkok: Ghost Foundation and OPEN FIELD.
- Balibar, E. 2020. *Spinoza, The Transindividual*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Blanchot, M. 1995. *The Writing of the Disaster*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Böhme, G. 2014. "Urban Atmosphere: Charting New Directions for Architecture and Urban Planning." in Christian Borch ed., *Architectural Atmospheres: On Experience and the Politics of Architecture*. (pp. 42-59). Basel: Birkhauser.
- Böhme, G. 2017. *Atmospheric Architectures: The Aesthetics of Felt Spaces*. London and New York: Bloomsbury.
- Borch, C. ed. 2014. *Architectural Atmospheres: On Experience and the Politics of Architecture*. Basel: Birkhauser.
- Butler, S. and Purves, A. eds. 2013. *Synaesthesia and the Ancient Senses*. Durham: Acumen.
- Cytowic, R. E. 2002. *Synesthesia: A Union of the Senses*. Cambridge and London: The MIT Press.
- Derrida, J. 1994. *Of Grammatology*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Griffero, T. 2017. *Quasi-Things: The Paradigm of Atmospheres*. New York: SUNY Press.

- Haraway, D. 2016. "The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness." in *Manifestly Haraway*. (pp. 91-198). Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Ingold, T. 2000. "Stop, look and listen!: Vision, hearing and human movement." In *The Perception of Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. (pp. 243-287). New York and London: Routledge.
- Ingold, T. 2011. "Against space: place, movement and knowledge." in *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. (pp. 145-155). London and New York: Routledge.
- Ingold, T. 2011. "Landscape or Weather-World?." in *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. pp. 126-135. London and New York: Routledge.
- Jullien, F. 2012. *The Great Image Has No Form, or On the Nonobject Through Painting*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Jullien, F. 2018. *Living Off Landscape: or the Unthought-of in Reason*. London and New York: Rowman & Littlefield International.
- Jullien, F. 2020. *From Being to Living: a Euro-Chinese Lexicon of Thought*. London and Los Angeles: SAGE.
- Lloyd, G. E. R. 2007. *Cognitive Variations: Reflections on the Unity & Diversity of the Human Mind*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Lusseyran, J. 2016. *Against the Pollution of the I: On the Gifts of Blindness, the Power of Poetry, and the Urgency of Awareness*. Novato, California: New York World Library.
- Mathews, F. 2011. "Toward a Deeper Philosophy of Biomimicry." *Organization & Environment*, 24(4), 364-387.
- McLuhan, E. 2015. *The Sensus Communis, Synesthesia, and the Soul: An Odyssey*. Toronto and New York: BPS Books.

- Moore, J. W. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and Accumulation of Capital*. London and New York: Verso.
- Ong, W. J. 2002. *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*. London and New York: Routledge.
- Pallasmaa, J. 2012. *The Eye of the Skin: Architecture and the Senses*. West Sussex: John Wiley & Sons.
- Rogowska, A. M. 2015. *Synaesthesia and Individual Differences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, P. 1987. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- van Campen, C. 2007. *The Hidden Sense: Synesthesia in Art and Science*. Cambridge and London: The MIT Press.
- Viveiros de Castro, E. 2015. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books.
- Zumthor, P. 2006. *Atmospheres*. Basel: Birkhauser.