

ซึ่งเขากล่าวว่า

สิทธิตามธรรมชาติ...คือเสรีภาพที่มนุษย์แต่ละคนมีในการที่จะใช้อำนาจของเขาตามเจตนาของเขาเอง เพื่อที่จะรักษาชีวิตของเขา และเพื่อกระทำสิ่งใดก็ตามจากการตัดสินใจและเหตุผลโดยตัวของเขาเอง ที่เขาเห็นว่าเป็นวิธีการที่เหมาะสม (Hobbes: chapter 14, section 1)

สำหรับฮอบส์ สิทธิคือเสรีภาพ โดยเสรีภาพในที่นี้หมายถึงการที่มนุษย์สามารถใช้อำนาจของตน โดยปราศจากอุปสรรคใดๆ ที่ขัดขวาง ทำให้มนุษย์สามารถใช้อำนาจนั้นได้ตามการตัดสินใจและเหตุผลของเขาเอง (Hobbes: chapter 14, section 2)

การใช้คำว่า “right” ในความหมายที่บ่งถึงความถูกต้องแบบอัครวิสัยหรือสิทธินี้ ยังปรากฏให้เห็นใน *Two Treatises of Government* (ค.ศ.1690) ของจอห์น ล็อก (John Locke) ซึ่งได้เสนอแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) ซึ่งเป็นแนวคิดสำคัญเกี่ยวกับสิทธิแนวคิดหนึ่ง จุดประสงค์ของล็อกคือปฏิเสธรากฐานของการแบ่งชนชั้นและการผูกขาดอำนาจของชนชั้นปกครองในสังคมอังกฤษสมัยนั้น โดยเขาโต้แย้งการอ้างเหตุผลของโรเบิร์ต ฟิลเมอร์ (Robert Filmer) ซึ่งสนับสนุนทัศนะที่ว่าพระเจ้าทรงให้ความชอบธรรมแก่กษัตริย์ในการมีอำนาจปกครองเหนือผู้อื่น

ล็อกเห็นว่าแท้จริงแล้ว พระเจ้าทรงสร้างมนุษย์ทุกคนให้เท่าเทียมกัน มีลักษณะร่วมกันตามธรรมชาติ ทั้งทางร่างกายและจิตใจ ดังนั้น มนุษย์จึงควรมีความเสมอภาค มีสิทธิและเอกสิทธิ์แบบเดียวกัน (Locke: Book One, chapter 6, section 67 และ Locke: Book Two, chapter 2, section 4) เขายังเห็นว่ามนุษย์ทุกคนมีสิทธิที่จะรักษาและปกป้องชีวิตของตนเอง (right of self-preservation) เพราะพระเจ้าทรงสร้างให้มนุษย์มีความปรารถนาในการรักษาชีวิตและการดำรงอยู่ และสอนให้มนุษย์ทำตามความโน้มเอียงทางธรรมชาติ (natural inclination) ที่จะรักษาและดำรงชีวิตโดยอาศัยสรรพสิ่งที่พระองค์ทรงสร้างขึ้นบนโลกนี้ (Locke: Book One, chapter 9, section 86)

คำกล่าวที่ยกมาเหล่านี้แสดงถึงแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติของล็อก ซึ่งมีใจความหลักคือ พระเจ้าทรงสร้างมนุษย์ทุกคนให้มีธรรมชาติแบบเดียวกัน มนุษย์ทุกคนจึงมีอิสระและความเสมอภาคกัน ดังนั้นมนุษย์ทุกคนจึงควรมีสิทธิแบบเดียวกันและเสมอภาคกัน และไม่ควรมีผู้ใดมีสิทธิเหนือกว่าผู้อื่น แนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติของล็อกมีอิทธิพลต่อแนวคิดทางการเมืองในคริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นอย่างมาก ดังเห็นได้จากคำประกาศอิสรภาพ (Declaration of Independence) ของอเมริกาในปี ค.ศ.1776 และคำประกาศเรื่องสิทธิของมนุษย์และประชาชน (Declaration of the Rights of Man and of Citizens) ของฝรั่งเศสในปี ค.ศ.1789 ซึ่งสะท้อนแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติของเขอย่างชัดเจน นอกจากนี้ แนวคิดของล็อกยังมีอิทธิพลสืบเนื่องมายังแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนในปัจจุบันอีกด้วย

หากยึดเอาความหมายของคำเป็นหลัก ดูเหมือนว่าในทัศนะเรื่อง “สิทธิ” ไม่ใช่สิ่งที่ปรากฏอยู่ในแนวคิดทางการเมืองหรือวัฒนธรรมของสังคมอื่นที่ไม่ใช่สังคมตะวันตกสมัยใหม่ เช่น สังคมกรีก-โรมัน สังคมศักดินา รวมถึงสังคมที่ไม่ใช่สังคมตะวันตก เช่น เอเชีย เพราะสังคมเหล่านี้ไม่ได้มีคำที่สื่อถึงความหมายของ “สิทธิ” อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาบางคน เช่น อัลัน กีเวิร์ธ (Alan Gewirth) เห็นว่า การที่สังคมเหล่านี้ไม่มีคำที่สื่อถึงความหมายของ “สิทธิ” ไม่ได้แปลว่าสังคมเหล่านี้ไม่มีมโนทัศน์เรื่องสิทธิ ทั้งนี้เพราะรูปแบบการแสดงออกของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ อาจแตกต่างกันตามแนวคิดทางการเมืองหรือวัฒนธรรมของแต่ละสังคม สังคมที่ไม่ใช่สังคมตะวันตกสมัยใหม่ อาจมีมโนทัศน์เรื่องสิทธิแฝงอยู่โดยไม่ได้แสดงออกเป็นคำตรงๆ ในทำนองเดียวกัน ในแนวคิดทางการเมืองของสังคมตะวันตกสมัยใหม่ มีนักปรัชญาผู้หนึ่งที่อ้างเหตุผลเพื่อแสดงให้เห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิไม่จำเป็นต้องมีอยู่เฉพาะในวัฒนธรรมของสังคมตะวันตกสมัยใหม่เท่านั้น คือ จอห์น ฟินนิส (John Finnis) ซึ่งเป็นนักนิติปรัชญาสำนักทฤษฎีกฎหมายธรรมชาติ (natural law)

ตัวอย่างเช่นในสังคมโรมันไม่มีการกล่าวถึงเรื่องสิทธิ กฎหมายของโรมันจะกำหนดเพียงว่าแต่ละบุคคลในสังคมนั้น มีหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติต่อบุคคลอื่นและต่อสังคมตามบทบาทของตนเองอย่างไร ซึ่งความสัมพันธ์นี้เป็นความสัมพันธ์ที่เน้นในทศน์เรื่องหน้าที่ (duty) และการมีพันธะต่อกัน (obligation) เป็นหลัก แต่ฟินนิสชี้ว่านั่นก็ไม่ได้หมายความว่าสังคมโรมันจะไม่ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์เรื่อง “สิทธิ” การที่กฎหมายโรมันกำหนดให้แต่ละบุคคลในสังคมมีหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติต่อบุคคลอื่นและต่อสังคมตามบทบาทของตนเองนั้น ก็เกิดจากการเห็นว่าบุคคลในสังคมมีพันธะโดยตรงต่อกัน โดยพันธะนี้แสดงออกในรูปที่บุคคล (ก) มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้แก่บุคคล (ข) โดย (ข) นั้นก็มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้แก่ (ก) การที่ (ข.) มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้แก่ (ก.) นี้เองที่ทำให้ฟินนิสเห็นว่าแฝงนัยเรื่องสิทธิไว้ กล่าวคือ เป็นการแสดงว่า (ก.) มี “สิทธิ” นั่นคือ สามารถเรียกร้องให้ (ข.) กระทำตามพันธะหน้าที่ที่มีต่อ (ก.) ได้

ฟินนิสเห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิที่เกิดขึ้นในสังคมตะวันตกสมัยใหม่ พัฒนามาจากการยืนยันหรือเรียกร้องประโยชน์ของแต่ละบุคคล บนพื้นฐานความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่มีพันธะหน้าที่ต่อกัน “สิทธิ” เป็นวิธีการกล่าวถึง “สิ่งที่ควรได้รับในความสัมพันธ์กับบุคคลอื่น” จัดเป็นสิ่งที่ควรได้รับจากมุมมองของบุคคลหนึ่งต่อบุคคลอื่นที่มีพันธะที่ต้องกระทำบางสิ่งต่อเขา และจะถือว่าเป็นความผิดหากบุคคลอื่นนั้นไม่กระทำตามพันธะที่ว่า การที่บุคคลหนึ่งมีสิทธิก็คือการที่เขามีผลประโยชน์ที่ควรได้รับตามกฎหมายหรือระบบจริยธรรม ซึ่งทำให้เขามีเสรีภาพในการกระทำและมีอำนาจในการเลือกที่จะทำให้ผู้อื่นกระทำหรือไม่กระทำตามพันธะหน้าที่ที่มีต่อผลประโยชน์ของเขา

การอ้างเหตุผลของฟินนิสดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าในสังคมที่เน้นมโนทัศน์เรื่องหน้าที่และการมีพันธะต่อกันระหว่างบุคคล ก็พบมโนทัศน์เรื่องสิทธิแฝงอยู่ด้วยเช่นกัน การที่คนๆ หนึ่งมี “สิทธิ” ในสังคมลักษณะดังกล่าว มาจากการที่เขามีผลประโยชน์ที่จะได้มากี่ต่อเมื่อบุคคลอื่นกระทำตามพันธะหน้าที่ที่มีต่อเขา พันธะนี้ทำให้เขามี “สิทธิ” ที่จะเรียกร้องผลประโยชน์ที่ควรได้รับจากความสัมพันธ์นั้น

3. องค์ประกอบของการมีสิทธิ

เมื่อเรากล่าวถึง “สิทธิ” แทนไม่มีใครเลยที่จะกล่าวคำนี้ขึ้นมลาย่อยๆ โดยไม่มีบริบทรองรับ คำว่า “สิทธิ” จะใช้ในบริบทของการแสดงถึงการมีสิทธิเสมอ เช่น บุคคลหนึ่งอาจกล่าวว่า “เจ้านี้มีสิทธิที่จะได้รับเงินต้นพร้อมดอกเบี้ยคืนจากลูกหนี้ เพราะเป็นสิทธิที่กฎหมายได้บัญญัติไว้” ประโยคตัวอย่างดังกล่าวสามารถเขียนในรูปประโยคทั่วไป (general form) ของการแสดงถึงการมีสิทธิที่ว่า “A มีสิทธิที่จะ X ต่อ B เพราะ Y”

รูปประโยคทั่วไปดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าการมีสิทธิต้องประกอบด้วยองค์ประกอบ 5 อย่าง คือ (1) ผู้มีสิทธิหรือผู้ครองสิทธิ (subject of a right - นั่นคือ A ในประโยคข้างต้น) เช่นในประโยคตัวอย่างข้างต้น ผู้มีสิทธิคือเจ้าหน้าที่ (2) มโนทัศน์เรื่องสิทธิ ซึ่งก็คือสิ่งที่แสดงออกผ่านคำว่า "สิทธิ" (3) กรรมของสิทธิ (the object of the right - นั่นคือ X ในประโยคข้างต้น) คือการกระทำที่ผู้มีสิทธิสามารถกระทำได้อันเกิดจากการมีสิทธิที่จะกระทำสิ่งนั้น เช่น ในประโยคตัวอย่างข้างต้น กรรมของสิทธิคือการได้รับเงินต้นพร้อมดอกเบี้ยคืนจากลูกหนี้ (4) ผู้ตอบสนองต่อสิทธิ (respondent of the right- นั่นคือ B ในประโยคข้างต้น) คือผู้เกี่ยวข้องที่มีส่วนทำให้สิทธิของผู้มีสิทธินั้นสามารถบรรลุผลสำเร็จ เช่น ในประโยคตัวอย่างข้างต้น ผู้ตอบสนองต่อสิทธิคือลูกหนี้ ผู้มีหน้าที่ต้องคืนเงินต้นพร้อมดอกเบี้ยแก่เจ้าหน้าที่เพื่อให้สิทธิของเจ้าหน้าที่บรรลุผล (5) พื้นฐานอันเป็นเหตุผลสนับสนุนแก่สิทธินั้น (justifying basis or ground of the right - นั่นคือ Y ในประโยคข้างต้น) ซึ่งเป็นสิ่งที่อธิบายว่าทำไมผู้มีสิทธิจึงมีสิทธิดังกล่าว เช่นในประโยคตัวอย่างข้างต้น พื้นฐานอันเป็นเหตุผลสนับสนุนว่าทำไมเจ้าหน้าที่จึงมีสิทธิได้รับเงินต้นพร้อมดอกเบี้ยคืนจากลูกหนี้ก็คือระบบกฎหมายที่บัญญัติขึ้นในสังคม

จากองค์ประกอบดังกล่าวทำให้เข้าใจได้ว่า การกล่าวถึงสิทธิต่างๆ เช่น สิทธิทางจริยธรรม สิทธิทางกฎหมาย สิทธิมนุษยชน สิทธิเด็กและสตรี สิทธิสัตว์ สามารถจัดประเภทได้ตามองค์ประกอบของการมีสิทธิ สิทธิทางจริยธรรมและสิทธิทางกฎหมายเป็นสิทธิที่อ้างถึงองค์ประกอบ (5) แตกต่างกัน กล่าวคือ สิทธิทางกฎหมายอ้างถึงระบบกฎหมาย ขณะที่สิทธิทางจริยธรรมอ้างถึงหลักทางจริยธรรม นักปรัชญาบางท่าน เช่น เดวิด ลีออนส์ (David Lyons) เห็นว่าสิทธิทางจริยธรรมแตกต่างจากสิทธิทางกฎหมายตรงที่สิทธิทางจริยธรรมไม่ได้ขึ้นอยู่กับกรอบการยอมรับทางสังคมหรือการบังคับใช้สิทธินั้น เพราะสิทธิทางจริยธรรมเรียกร้องได้แม้ไม่มีการยอมรับจากสังคมหรือบังคับใช้โดยกฎหมาย ส่วนสิทธิมนุษยชน สิทธิเด็กและสตรี สิทธิสัตว์ เป็นสิทธิที่บ่งบอกถึงการมีสิทธิตามลักษณะผู้มีสิทธิที่แตกต่างกัน สิทธิมนุษยชนเป็นการบ่งบอกว่าผู้มีสิทธิคือมนุษย สิทธิเด็กและสตรีเป็นการบ่งบอกว่าผู้มีสิทธิคือเด็กและสตรี และสิทธิสัตว์เป็นการบ่งบอกว่าผู้มีสิทธิคือสัตว์

แม้องค์ประกอบของการมีสิทธิจะมีด้วยกันทั้งสิ้น 5 องค์ประกอบ แต่ประเด็นสำคัญของข้อถกเถียงทางปรัชญาเกี่ยวกับสิทธิ นั้น เกี่ยวข้องกับองค์ประกอบหลักเพียงสององค์ประกอบ คือ (2) มโนทัศน์เรื่องสิทธิ ซึ่งครอบคลุมลักษณะที่สิทธิต่างๆ มีร่วมกัน และ (5) พื้นฐานอันเป็นเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิ ทั้งนี้เพราะข้อถกเถียงเกี่ยวกับทั้ง 2 องค์ประกอบมักจะครอบคลุมถึงองค์ประกอบอื่นๆ ที่เหลือด้วย นั่นคือ ใครบ้างที่ควรเป็นผู้มีสิทธิ ควรมีสิทธิในเรื่องอะไร และควรมีสิทธิต่อใคร

4. การวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องสิทธิ

นักปรัชญาได้วิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องสิทธิในสองแง่มุม แง่มุมแรกคือโครงสร้างหรือรูปแบบ (form) ของสิทธิ แง่มุมที่สองคือบทบาทหน้าที่ (function) ของสิทธิ การวิเคราะห์แง่มุมแรกเป็นการวิเคราะห์ด้วยมโนทัศน์เรื่องสิทธิโดยตรง ส่วนการวิเคราะห์แง่มุมที่สองไม่ได้เป็นการวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องสิทธิโดยตรง แต่เป็นการวิเคราะห์ว่าสิทธินั้นมีบทบาทหน้าที่อะไร

4.1 รูปแบบของสิทธิ: การวิเคราะห์ของไฮ์เฟลด์

ในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 นักปรัชญาและนักกฎหมายพยายามวิเคราะห์ว่าสิทธิคืออะไร ซึ่งในบรรดาการวิเคราะห์ทั้งหลายนั้น ที่ได้รับการยอมรับมากที่สุดคือบทความ "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning" ของเวสลีย์ นิวคอมบ ไฮ์เฟลด์ (Wesley Newcomb Hohfeld) ซึ่งตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1919 ในบทความเรื่องนี ไฮ์เฟลด์พยายามวิเคราะห์คำต่างๆ ทางกฎหมายที่มีความสัมพันธ์กับคำว่า "สิทธิ" และมักใช้สลับสับกับคำว่า "สิทธิ" ไฮ์เฟลด์พบว่าในบางกรณีมีการใช้คำว่า "สิทธิ" (right) โดยนักกฎหมาย รวมทั้งมีการอ้างถึงในกฎหมายต่างๆ ในความหมายเดียวกันกับคำอื่นๆ ที่ใกล้เคียงกัน เช่น คำว่า "เอกสิทธิ" (privilege) "อำนาจ" (power), และ "ความคุ้มกัน" (immunity) ซึ่งเขาเรียกการใช้เช่นนี้ว่าเป็นการใช้คำว่า "สิทธิ" แบบไม่เคร่งครัด แต่การใช้แบบไม่เคร่งครัดนี้ ก็เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป ดังนั้น ไฮ์เฟลด์จึงมุ่งอธิบายความหมายที่เฉพาะเจาะจงลงไปของคำว่า "สิทธิ" เพื่อให้เห็นถึงความหมายที่แตกต่างกันระหว่างคำๆ นี้กับคำอื่นๆ ที่มีความหมายใกล้เคียงกัน โดยวิธีที่ไฮ์เฟลด์ใช้คือ อธิบายผ่านกรอบของความสัมพันธ์แบบตรงกันข้าม (opposites) และแบบสหสัมพันธ์ (correlatives)

สิทธิกับหน้าที่

ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างความหมายของคำว่า "สิทธิ" กับคำอื่นที่มีความหมายใกล้เคียงกัน คือการมีหน้าที่อันมีสหสัมพันธ์ (correlative duty) กับสิทธิ การที่บุคคลมีสิทธิอย่างใดอย่างหนึ่งนั้นมันหมายความว่าบุคคลอื่นมีหน้าที่ที่จะต้องไม่ขัดขวางการใช้สิทธินั้น หรือจะต้องทำให้สิทธินั้นบรรลุผล เช่น ถ้า (ก) มีสิทธิต่อบุคคลอื่น (ข) ที่จะไม่ให้ (ข) เข้ามาในที่ดินของเขาแล้ว (ข) ย่อมมีหน้าที่ต่อ (ก) ที่จะไม่เข้ามาในที่ดินของ (ก) ไฮ์เฟลด์เห็นว่า ถ้าจะหาคำที่มีความหมายเดียวกับคำว่า "สิทธิ" ในแบบเคร่งครัดแล้ว คำนั้นควรเป็นคำว่า "ข้อเรียกร้อง" (claims)

เอกสิทธิกับสิทธิ

เอกสิทธิมีลักษณะตรงข้ามกับหน้าที่ นั่นคือ เมื่อเรากล่าวว่าบุคคลหนึ่งมีเอกสิทธิในการทำสิ่งหนึ่ง ก็หมายความว่าบุคคลนั้นไม่มีหน้าที่หรือข้อผูกมัดกับผู้อื่นที่จะต้องละเว้นสิ่งนั้น และเอกสิทธิของบุคคลหนึ่ง เช่น (ก) มีสหสัมพันธ์กับการไม่มีสิทธิของบุคคลอื่น เช่น (ข) กล่าวคือ การที่ (ก) มีเอกสิทธิที่จะทำสิ่งหนึ่ง ทำให้ (ข) ปราศจากสิทธิที่จะเรียกร้องให้นาย (ก) ละเว้นการกระทำสิ่งนั้น

ตัวอย่างเช่น การกล่าวว่า (ก) มีเอกสิทธิที่จะเดินไปมาในที่สาธารณะ หมายความว่า (ก) ไม่มีหน้าที่หรือข้อผูกมัดกับผู้อื่นที่จะต้องละเว้นการเดินไปมาในที่สาธารณะ และแสดงถึงสหสัมพันธ์กับบุคคลอื่น เช่น (ข) ที่ไม่มีสิทธิห้าม (ก) เดินไปมาในที่สาธารณะ

ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างคำว่า สิทธิ และ เอกสิทธิ ที่ไฮ์เฟลด์วิเคราะห์ไว้คือในขณะที่มีสิทธิมีความหมายว่าผู้อื่นมีหน้าที่ต่อผู้มีสิทธินั้น แต่เอกสิทธิไม่ได้มีความหมายว่าผู้อื่นต้องมีหน้าที่ใดต่อผู้มีเอกสิทธิ กล่าวคือ ถ้า (ก) มีเอกสิทธิที่จะทำสิ่งหนึ่ง ก็มีความหมายว่า (ข) ไม่มีสิทธิที่จะห้าม (ก) ทำสิ่งนั้นเท่านั้น แต่ไม่ได้หมายความว่า (ข) มีหน้าที่ที่จะต้องไม่แทรกแซง (ก) ในการทำสิ่งทีวนั้นด้วย

ตัวอย่างเช่น ถ้า (ก) มีเอกสิทธิ์ในการวิพากษ์วิจารณ์ (ข) ในที่สาธารณะแล้ว (ข) จะไม่มีสิทธิห้าม (ก) ในการทำสิ่งนั้น แต่ (ข) จะยังสามารถรบกวนหรือแทรกแซง (ก) ขณะทำสิ่งนั้นได้ เช่น ส่งคนไปทำเสียงดังเพื่อกลบเสียงของ (ก) ในขณะที่เขากำลังวิพากษ์วิจารณ์ (ข) อยู่ในที่สาธารณะ ทั้งนี้ การแทรกแซงดังกล่าวของ (ข) จะต้องไม่ไปละเมิดสิทธิอื่นๆ ของ (ก) ด้วย

นอกจากนี้ ความแตกต่างอีกประการหนึ่งระหว่างสิทธิกับเอกสิทธิ์ก็คือ การที่ (ก) มีเอกสิทธิ์ที่จะทำสิ่งหนึ่ง ไม่จำเป็นต้องหมายความว่า (ก) จะเป็นผู้เดียวที่มีเอกสิทธิ์ในการทำสิ่งนั้น บุคคลอื่น เช่น (ข) สามารถมีเอกสิทธิ์แบบเดียวกัน (ก) ได้เช่นเดียวกัน ในกรณีนี้ (ข) ไม่มีหน้าที่ที่จะต้องละเว้นสิ่งที่ตนมีเอกสิทธิ์ และบุคคลอื่นที่มีเอกสิทธิ์แบบเดียวกัน เช่น (ก) ก็ไม่มีสิทธิที่จะห้าม (ข) ในการทำสิ่งนั้น ตัวอย่างเช่น ทั้ง (ก) และ (ข) ต่างมีเอกสิทธิ์ที่จะจอดรถในที่จอดรถสาธารณะ ซึ่งทำให้ทั้งคู่ต่างไม่มีหน้าที่ที่จะต้องไม่จอดรถในที่จอดรถสาธารณะ และทั้งคู่ต่างก็ไม่มีสิทธิที่จะห้ามอีกฝ่ายไม่ให้จอดรถในที่จอดรถสาธารณะ

อำนาจกับการรับผล

อำนาจตามกฎหมายมีลักษณะตรงข้ามกับความสามารถ (disability) หรือความไม่มีอำนาจ (no-power) ตามกฎหมาย นั่นคือ เมื่อเรากล่าวว่าบุคคลหนึ่งมีอำนาจในการทำสิ่งหนึ่ง ก็หมายความว่าบุคคลนั้นไม่มีความไม่สามารถที่ทำให้ต้องละเว้นการทำสิ่งนั้นจากการที่การทำสิ่งนั้นอยู่ภายใต้ความคุ้มกันของบุคคลอื่น (หรือการที่บุคคลอื่นมีความคุ้มกันที่ครอบคลุมถึงการทำสิ่งนั้นของเขา) และขณะเดียวกันอำนาจตามกฎหมายของบุคคลหนึ่งก็มีสหสัมพันธ์กับการรับผล (liability) ตามกฎหมายของบุคคลอื่นที่เมื่อการใช้อำนาจนั้น บุคคลหนึ่งมีอำนาจที่จะเปลี่ยนแปลงและ/หรือยกเลิกความสัมพันธ์ตามกฎหมาย (legal relation) ที่ตนมีกับบุคคลอื่น เช่น สัญญา ความเป็นเจ้าของทรัพย์สิน ฯลฯ ซึ่งส่งผลให้บุคคลอื่นที่เกี่ยวข้องกับการใช้อำนาจนั้นมีการรับผลจากการใช้อำนาจของเขา

ยกตัวอย่างเช่น ถ้า (ก) เป็นเจ้าหนี้ (ข) (ก) มีอำนาจที่จะยกหนี้ให้ (ข) ซึ่ง (ข) ก็จะได้รับผลการใช้อำนาจของ (ก) คือ ไม่ต้องใช้หนี้ให้ (ก) หรือถ้า (ก) เป็นเจ้าของที่ดินแปลงหนึ่ง (ก) มีอำนาจที่จะให้บุคคลอื่น เช่น (ข) เข้าที่ดินหรือขายที่ดินนั้นให้แก่ (ข) ได้ ถ้า (ข) ตกลงรับที่จะเช่าหรือซื้อที่ดินจาก (ก) (ข) ก็จะกลายเป็นผู้รับผลการใช้อำนาจของ (ก)

ความคุ้มกันกับความสามารถ

ความคุ้มกันตามกฎหมายมีลักษณะตรงข้ามกับการรับผลตามกฎหมาย นั่นคือ เมื่อเรากล่าวว่าบุคคลหนึ่งมีความคุ้มกันในสิ่งหนึ่ง ก็หมายความว่าบุคคลนั้นไม่มีการรับผลจากการใช้อำนาจของบุคคลอื่นในสิ่งนั้น ขณะเดียวกันความคุ้มกันตามกฎหมายของบุคคลหนึ่งก็มีสหสัมพันธ์กับความสามารถหรือความไม่มีอำนาจตามกฎหมายของบุคคลอื่นที่จะเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ตามกฎหมายที่อยู่ภายใต้ความคุ้มกันนั้น กล่าวคือ ถ้า (ก) มีความคุ้มกันในสิ่งหนึ่งจาก (ข) แล้ว (ข) ก็ย่อมไม่มีอำนาจที่จะเปลี่ยนแปลงสิ่งนั้นหรือผลประโยชน์ที่มาจากสิ่งนั้น

ตัวอย่างเช่น ถ้า (ก) เป็นเจ้าของที่ดินแปลงหนึ่งและ (ก) มีความคุ้มกันในความเป็นเจ้าของที่ดินแปลงนั้น บุคคลอื่นเช่น (ข) ย่อมไม่สามารถ หรือไม่มีอำนาจที่จะบังคับให้ (ก) ขายหรือยกผลประโยชน์จากที่ดินแปลงนั้นให้แก่เขา

แม้การวิเคราะห์ของโฮฟเฟิลต์จะเป็นวิเคราะห์คำว่า "สิทธิ" ในทางกฎหมายเป็นหลัก แต่การวิเคราะห์ของเขากลับมีอิทธิพลอย่างมากต่อการวิเคราะห์และอภิปรายเกี่ยวกับความหมายของสิทธิในยุคต่อมา โดยในการอภิปรายมักจะใช้คำว่า "สิทธิในการเรียกร้อง" (claim-rights) แทนคำว่า "สิทธิ" ในความหมายแบบเคร่งครัดของโฮฟเฟิลต์ และใช้คำว่า "เสรีภาพ" (liberty) หรือ "สิทธิเสรีภาพ" (liberty-right) แทนคำว่า "เอกสิทธิ์"

อย่างไรก็ดี การวิเคราะห์ของโฮฟเฟิลต์ได้ก่อให้เกิดข้อถกเถียงตามมาในสองประเด็น ประเด็นแรกมาจากข้อเสนอของเขาที่ว่าข้อเรียกร้องมีความหมายเดียวกับสิทธิในความหมายเคร่งครัด หรืออีกนัยหนึ่ง ข้อเรียกร้องเป็นลักษณะที่จำเป็นของสิทธิ โจเอล ไฟน์เบิร์ก (Joel Feinberg) ซึ่งเห็นด้วยกับข้อเสนอของโฮฟเฟิลต์ได้วิเคราะห์การให้ความหมายคำว่า "สิทธิ" (rights) และ "ข้อเรียกร้อง" (claims) ในพจนานุกรม รวมถึงการใช้คำทั้งสองในงานเขียนทางวิชาการต่างๆ และพบว่าคำสองคำนี้มีความเชื่อมโยงสัมพันธ์กัน ซึ่งสำหรับเขาแล้ว คำจำกัดความที่เหมาะสมของ "สิทธิ" คือ "ข้อเรียกร้องอันชอบ" (valid claims) ขณะที่นักปรัชญาที่ไม่เห็นด้วยกับข้อเสนอของโฮฟเฟิลต์ เช่น เอช. เจ. แมคคอสกี้ (H. J. McCloskey) เห็นว่าโดยตัวของสิทธิเองนั้นไม่ใช่ข้อเรียกร้อง แต่สิทธิอาจก่อให้เกิดข้อเรียกร้องขึ้นได้ สิทธิบางอย่าง เช่น สิทธิในการรื้อถอนบ้านของตัวเอง สิทธิในการอาบน้ำ ฯลฯ ซึ่งล้วนเป็นสิทธิในการทำกิจวัตรประจำวันนั้น ไม่ได้สื่อถึงความจำเป็นของการมีข้อเรียกร้องต่อผู้อื่นเลย

ส่วนข้อถกเถียงประเด็นที่สองมาจากคำอธิบายของโฮฟเฟิลต์ในเรื่องสหสัมพันธ์ระหว่างสิทธิกับหน้าที่ ซึ่งโฮฟเฟิลต์กล่าวไว้ว่าสิทธิของบุคคลหนึ่งก่อให้เกิดหน้าที่ขึ้นแก่บุคคลหนึ่ง คำอธิบายนี้ก่อให้เกิดข้อถกเถียงว่าสหสัมพันธ์ระหว่างสิทธิกับหน้าที่สามารถมีลักษณะกลับกันหรือไม่ กล่าวคือ ถ้าบุคคลหนึ่ง (ก) มีหน้าที่ต่อบุคคลอีกผู้หนึ่ง (ข) แล้ว (ข) จะมีสิทธิต่อ (ก) หรือไม่? นักปรัชญาที่เห็นว่าสิทธิกับหน้าที่มีสหสัมพันธ์ด้านกลับ ได้แก่ ฟินนิส ดังการอ้างเหตุผลของเขาที่ได้กล่าวไว้แล้วข้างต้น ส่วนนักปรัชญาที่เห็นว่าสิทธิกับหน้าที่ไม่มีสหสัมพันธ์ด้านกลับ ได้แก่ ไฟน์เบิร์ก ซึ่งอ้างเหตุผลโดยสมมติโลกขึ้นมาสองโลกที่มีลักษณะเหมือนกันทุกประการ รวมถึงการมีมีโนทัศน์เรื่องหน้าที่ แต่เขาสมมติต่อไปให้โลกหนึ่งมีมีโนทัศน์เรื่องสิทธิ ส่วนอีกโลกหนึ่งไม่มีมีโนทัศน์ดังกล่าว ไฟน์เบิร์กอ้างว่าประชาชนในโลกที่มีมีโนทัศน์เรื่องสิทธิจะมีความแตกต่างจากประชาชนในโลกที่ไม่มีมีโนทัศน์เรื่องสิทธิ กล่าวคือ พวกเขาจะมีการเรียกร้องซึ่งเป็นลักษณะสำคัญของสิทธิ ขณะที่ในโลกซึ่งไม่มีมีโนทัศน์เรื่องสิทธินั้น แม้ประชาชนจะถูกละเมิดหรือถูกปฏิบัติอย่างไม่เหมาะสม พวกเขาจะไม่คิดที่จะเรียกร้องการปฏิบัติใดๆ เพราะไม่มีความคิดเรื่องสิทธิรองรับนั่นเอง ดังนั้น สิทธิกับหน้าที่จึงไม่มีสหสัมพันธ์ด้านกลับ

4.2 บทบาทหน้าที่ของสิทธิ: ทฤษฎีทางเลือกและทฤษฎีผลประโยชน์

การวิเคราะห์มีโนทัศน์เรื่องสิทธิของโฮฟเฟิลต์ชี้ให้เห็นกรอบความเข้าใจในแง่มุมหนึ่ง คือ เราสามารถเข้าใจมีโนทัศน์เรื่องสิทธิได้โดยอาศัยคำทั้งสี่ที่เขาใช้ในการวิเคราะห์ ได้แก่ ข้อเรียกร้อง เสรีภาพ อำนาจ และความคุ้มกัน ซึ่งกรอบความเข้าใจนี้ยังมีอิทธิพลต่อนักปรัชญาและนักกฎหมายหลายท่าน เช่น เอช. แอล. ฮาร์ท (H. L. A. Hart) ดี. เอ็น. แมคคอร์มิค (D. N. McCormick) คาร์ล เวลแมน (Carl Wellman) โจเซฟ เรซ (Joseph Raz) จูดีธ จาร์วิส ทอมสัน (Judith Jarvis Thomson)

และ ไพนเบิร์ก เป็นต้น ในการวิเคราะห์ว่าสิทธิคืออะไร นักปรัชญาบางคนเห็นว่าคำใดคำหนึ่งในคำนี้ สื่อถึงลักษณะสำคัญของสิทธิ แต่นักปรัชญาบางคนก็เห็นว่าไม่ใช่แค่คำเดียว แต่มากกว่านั้น อาจจะเป็นสองคำหรือหมดทั้งสี่คำ แต่การวิเคราะห์ลักษณะดังกล่าวนี้ เป็นความพยายามทำความเข้าใจในทัศนเรื่องสิทธิผ่านการให้คำจำกัดความว่า "สิทธิ" หมายถึงอะไร อย่างไรก็ตาม ยังมีกรอบการเข้าใจในทัศนเรื่องสิทธิอีกแบบหนึ่งคือการเข้าใจสิทธิผ่านการพิจารณา "บทบาทหน้าที่" ของสิทธิ มีแนวคิดเกี่ยวกับบทบาทหน้าที่ของสิทธิที่แตกต่างกัน 2 กลุ่มคือ ทฤษฎีทางเลือก (choice theory) หรืออีกชื่อหนึ่งคือทฤษฎีเจตจำนง (will theory) และทฤษฎีผลประโยชน์ (interest theory หรือ benefit theory) ตัวแทนของนักปรัชญาที่มีแนวคิดแบบทฤษฎีทางเลือกได้แก่ ฮาร์ท ส่วนตัวแทนของนักปรัชญาที่มีแนวคิดแบบทฤษฎีผลประโยชน์ได้แก่ ลีออน และ เรช

โดยคร่าวๆ แล้ว แนวคิดแบบทฤษฎีทางเลือกเห็นว่าบทบาทหน้าที่ของสิทธิคือให้อำนาจแก่ผู้ครองสิทธิที่จะควบคุมหรือจัดการสถานการณ์ต่างๆ การให้สิทธิแก่บุคคลใดบุคคลหนึ่ง จึงเท่ากับการให้อำนาจแก่บุคคลนั้น ในอันที่จะเลือกหรือบังคับให้คนอื่นทำหน้าที่ที่เกี่ยวข้อง เช่น การที่ (ก) มีสิทธิในคอมพิวเตอร์ของเขา หมายความว่าผู้อื่นมีหน้าที่ที่จะต้องไม่ใช้คอมพิวเตอร์ของเขา และ (ก) มีอำนาจในการเลือกที่จะบังคับให้ผู้อื่นทำตามหน้าที่นี้ (คือไม่ให้ใช้คอมพิวเตอร์ของเขา) หรือเลือกที่จะอนุญาตให้ผู้อื่นละเว้นการทำตามหน้าที่นี้ (คืออนุญาตให้ผู้อื่นใช้คอมพิวเตอร์ของเขา)

แนวคิดแบบทฤษฎีทางเลือกถูกโต้แย้งว่ามีข้อบกพร่องสำคัญคือไม่สามารถอธิบาย *สิทธิที่ไม่สามารถสละได้* (unwaivable right) เช่น สิทธิในการไม่ตกเป็นทาส เนื่องจากตามแนวคิดแบบทฤษฎีทางเลือก สิทธิมีบทบาทในการให้อำนาจแก่ผู้ครองสิทธิที่จะเลือกใช้หรือไม่ใช้สิทธินั้น แต่สิทธิบางอย่างไม่ได้ขึ้นกับการเลือกของผู้ครองสิทธิ เพราะเป็นสิทธิที่ผู้ครองสิทธิไม่สามารถสละได้ เช่น สิทธิในการไม่ตกเป็นทาส ซึ่งในกรณีของสิทธิที่ว่านี้ ผู้ครองสิทธิไม่มีอำนาจที่จะเลือกสละสิทธินี้ โดยยินยอมให้ตัวเองเป็นทาสของผู้อื่น นอกจากนี้ แนวคิดแบบทฤษฎีทางเลือกยังถูกโต้แย้งด้วยเหตุผลอีกข้อหนึ่งคือไม่สามารถอธิบายกรณีที่ตัวผู้ครองสิทธิเองไม่มีความสามารถที่จะใช้อำนาจที่ได้มาจากสิทธินั้น เช่น ทารก สัตว์ หรือผู้ป่วยที่ไม่สติสัมปชัญญะ ตัวอย่างเหล่านี้ไม่มีความสามารถใช้อำนาจที่จะไม่ได้รับความเจ็บปวดทรมาน อันเป็นสิทธิที่เรายอมรับว่าบุคคลหรือสัตว์มีอยู่

ส่วนแนวคิดแบบทฤษฎีผลประโยชน์นั้นได้รับอิทธิพลจากเจเรมี เบนธัม (Jeremy Bentham) แนวคิดนี้เห็นว่าสิทธิมีบทบาทในการปกป้องผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลหรือกลุ่มบุคคล การให้สิทธิแก่บุคคลใดบุคคลหนึ่งจึงเท่ากับการบอกว่าผลประโยชน์ของเขา ตลอดจนการกระทำอื่นๆ ที่เป็นไปเพื่อผลประโยชน์ของเขา ต้องได้รับการปกป้องมิให้ผู้อื่นละเมิด แนวคิดแบบทฤษฎีผลประโยชน์นั้นดูเหมือนจะอธิบายได้ครอบคลุมมากกว่าแนวคิดแบบทฤษฎีทางเลือก เนื่องจากสามารถอธิบายสิทธิที่ไม่สามารถสละได้ว่าการมีสิทธินี้เป็นไปเพื่อประโยชน์ของผู้ครองสิทธิเอง ผู้ครองสิทธิจึงไม่สามารถสละสิทธินี้ได้ และยังสามารถอธิบายสิทธิที่ผู้ครองสิทธิไม่สามารถใช้สิทธิเองได้ว่าสิทธิเหล่านี้มีไว้เพื่อปกป้องผลประโยชน์ของเขา

อย่างไรก็ตาม แนวคิดแบบทฤษฎีผลประโยชน์ก็ถูกโต้แย้งว่าอาจเหตุผลไม่ถูกต้องในการเชื่อมโยงการมีหรือได้รับผลประโยชน์จากบางสิ่งกับการมีสิทธิในสิ่งนั้น เพราะมีบางกรณีที่เรายอมรับกันว่าบุคคลสามารถมีผลประโยชน์ในบางสิ่งได้โดยไม่ต้องมีสิทธิในสิ่งนั้น เช่น กรณีบุคคลที่สาม ตัวอย่างเช่น (ก) ทำสัญญากับ (ข) ให้ (ข) จ่ายเงินจำนวนหนึ่งพันบาทแก่ (ค) ในกรณีนี้ (ก) มีสิทธิตามสัญญากับ (ข) เพราะ (ก) ได้รับผลประโยชน์จากการที่ (ข) ทำตามสัญญา นั่นคือ (ก) ได้ชื่อว่าเป็นคนให้เงินจำนวนหนึ่งพันบาทแก่ (ค) ทั้งนี้ (ก) อาจทำสัญญาไว้กับ (ค) อีกฉบับหนึ่งว่าจะจ่ายเงินจำนวนหนึ่งพันบาทให้ (ค) ก็ได้ แต่แม้ (ค) จะได้รับผลประโยชน์ในฐานะบุคคลที่สามจากการทำตามสัญญาระหว่าง (ก) กับ (ข) แต่เราไม่สามารถกล่าวได้ว่า (ค) มีสิทธิทางสัญญาให้ (ข) จ่ายเงินหนึ่งพันบาทแก่ตนได้ นอกจากนี้ ในทางกลับกัน ก็มีบางกรณีที่บุคคลมีสิทธิในการทำบางสิ่งโดยที่บุคคลนั้นไม่ได้รับผลประโยชน์จากการทำสิ่งนั้น เช่น ผู้พิพากษามีสิทธิตามกฎหมายในการตัดสินจำคุกคน แต่ผู้พิพากษาไม่ได้รับหรือมีผลประโยชน์เกี่ยวข้องกับการตัดสินจำคุก เมื่อเป็นเช่นนี้ การเชื่อมโยงสิทธิในบางสิ่งเข้ากับการมีหรือได้รับผลประโยชน์จากสิ่งนั้นจึงไม่ใช่สิ่งที่สามารถทำได้ในทุกกรณี

5. การอ้างเหตุผลสนับสนุนต่อการมีสิทธิ

การอ้างเหตุผลที่อธิบายว่าอะไรคือสิทธิพื้นฐานที่บุคคลควรมีและอะไรคือเหตุผลที่ทำให้บุคคลอื่นควรเคารพสิทธิเหล่านั้น มีที่มาจากแนวคิดทางสังคม ซึ่งอยู่เบื้องหลังระบอบกฎหมายหรือระบบจริยธรรม โดยแบ่งได้เป็นสองแนวคิดหลัก ซึ่งมีรูปแบบการอ้างเหตุผลที่แตกต่างกันดังนี้

แนวคิดแรกให้เหตุผลโดยอ้างว่ามนุษย์มีคุณสมบัติบางประการที่ทำให้มีสิทธิพื้นฐานต่างๆ และบุคคลอื่นควรเคารพสิทธิเหล่านี้ การอ้างเหตุผลตามแนวคิดนี้จึงเป็นการอ้างจากสถานะของบุคคลเพื่อสรุปว่า บุคคลนั้นๆ มีสิทธิ ทำให้เรียกแนวคิดแรกนี้ว่าทฤษฎีสถานะ (status theories)

แนวคิดที่สองให้เหตุผลว่าการที่บุคคลมีสิทธิต่างๆ และบุคคลอื่นควรเคารพสิทธิเหล่านี้ ก็เพราะว่าการมีสิทธิและการเคารพสิทธินั้นเป็นวิธีทาง (means) หรือเครื่องมือ (instruments) ที่นำไปสู่การกระจายผลประโยชน์แก่แต่ละบุคคลที่ดีที่สุด แนวคิดที่สองนี้เรียกว่าทฤษฎีเครื่องมือ (instrumental theories)

แนวคิดทั้งสองมีความแตกต่างกันอย่างชัดเจน โดยแนวคิดแรกเห็นว่าเราควรเคารพสิทธิของผู้อื่นเพราะเป็นสิ่งที่ควรทำ ไม่ใช่เพราะทำแล้วก่อให้เกิดผลที่ดีตามมา ดังนั้น สิทธิไม่ใช่เครื่องมือที่นำไปสู่การมีผลลัพธ์ที่ดีต่อสังคม ตามแนวคิดนี้ สิทธิพื้นฐานจึงมีลักษณะสัมบูรณ์ (absolute) และไม่ว่าจะเกิดได้แม้ว่าการละเมิดสิทธิจะนำไปสู่ผลต่อสังคมโดยรวมที่ดีกว่าก็ตาม ส่วนแนวคิดที่สองนั้นเห็นว่าการเคารพสิทธิของกันและกันนั้นควรทำ เพราะการทำเช่นนี้จะก่อให้เกิดผลที่ดีตามมา เมื่อเป็นเช่นนี้สังคมจึงควรมีการกำหนดและบังคับใช้สิทธิต่างๆ ระหว่างสมาชิกในสังคม ดังนั้น ตามแนวคิดที่สอง การตัดสินและละเมิดสิทธิบางอย่างของคนในสังคม ก็เป็นสิ่งที่สามารถกระทำได้ หากกระทำแล้วนำไปสู่ผลลัพธ์โดยรวมที่ดีกว่าแก่สังคม

ตัวอย่างของการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิตามแนวคิดแบบทฤษฎีสถานะที่เห็นได้ชัดก็คือแนวคิดเรื่องสิทธิธรรมชาติ ที่อ้างว่ามนุษย์นั้นโดยธรรมชาติแล้วมีคุณสมบัติบางอย่างซึ่งทำให้มีสิทธิพื้นฐานบางอย่างที่ทุกคนต้องเคารพและไม่ล่วงละเมิด แนวคิดที่อ้างเหตุผลตามแนวทางนี้ มีความแตกต่างในเรื่องคุณสมบัติของมนุษย์ที่ใช้อ้างว่าทำให้มนุษย์มีสิทธิ

คุณสมบัติของมนุษย์ที่มักหยิบยกขึ้นมา ได้แก่ ความเป็นเหตุเป็นผล (rationality) การมีเจตจำนงอิสระ (free will) อัตตาณัติ (autonomy) ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ (human dignity) เป็นต้น นักปรัชญาที่ใช้การอ้างเหตุผลแบบนี้มีเช่น ล็อค คานท์ และกิเอร์ธ

การที่แนวคิดแบบทฤษฎีสถานะเห็นว่าสิทธิพื้นฐานมีลักษณะสัมบูรณ์และไม่ควรละเมิดทำให้แนวคิดแบบนี้ถูกโต้แย้งหลายประการ เช่น

ประการแรก มีบางกรณีที่เกิดลัทธิที่คาดว่าจะเกิดขึ้นนั้นเลวร้ายมากจนถึงขั้นที่ทำให้คิดว่าเราควรละเมิดสิทธิพื้นฐาน ตัวอย่างเช่น ผู้ก่อการร้ายกำลังจะกระเบิดฆ่าตัวตายท่ามกลางฝูงชนจำนวนมาก ในกรณีเช่นนี้เราย่อมเห็นว่าบุคคลอื่น เช่น ตำรวจ ย่อมสามารถละเมิดสิทธิในการมีชีวิตของผู้ก่อการร้ายได้ นั่นคือ เขาเขาเสียก่อนที่จะกระเบิดเพื่อป้องกันไม่ให้บุคคลอื่นเป็นจำนวนมากต้องบาดเจ็บล้มตาย

ประการที่สอง เมื่อพิจารณาโดยละเอียดจะพบว่าสิทธิพื้นฐานบางประการที่เรายอมรับกันว่าทุกคนมีนั้น มีปัญหาในตัวเอง เช่น สิทธิในการพูดอย่างเสรี ซึ่งสิทธินี้ครอบคลุมถึงการมีสิทธิที่จะตำหนิผู้อื่น ทั้งที่สิทธิในการพูดอย่างเสรีนั้น ควรใช้เพื่อวิจารณ์บุคคลสาธารณะ ไม่ใช่เพื่อตำหนิบุคคลทั่วไป นอกจากนี้ สิทธิในการพูดอย่างเสรี ยังครอบคลุมถึงสิทธิในการพูดหรือวิจารณ์ โดยที่ผู้พูดรู้ว่าเนื้อหาที่พูดออกมานั้นไม่ใช่ข้อเท็จจริง ซึ่งการใช้สิทธิเช่นนี้นั้นย่อมเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง

ประการที่สาม การเชื่อมโยงระหว่างการอ้างถึงคุณสมบัติบางอย่างของมนุษย์กับการสรุปว่ามนุษย์มีสิทธิพื้นฐานบางอย่างตามแนวคิดเรื่องสิทธิธรรมชาตินั้นไม่น่าเชื่อถือ เนื่องจากคุณสมบัติของมนุษย์นั้นเป็นเรื่องทางอภิปรายตามโนห์สนเรื่องสิทธิเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างและถูกบังคับใช้โดยมนุษย์ ดังเช่นเบนแรมที่วิจารณ์แนวคิดเรื่องสิทธิธรรมชาติว่าแท้จริงแล้ว สิทธินั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์ร่วมกันตกลงกัน (convention) ไม่ใช่เป็นสิ่งที่มีอยู่เองตามธรรมชาติ คำกล่าววามมนุษย์มีสิทธิบางอย่างติดตัวโดยธรรมชาติและไม่สามารถพรากเอาไปได้เป็นเพียงโวหารที่ฟังดูดีแต่ไร้ความหมาย

ตัวอย่างของการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิตามแนวคิดแบบทฤษฎีเครื่องมือที่เห็นได้ชัดคือ แนวคิดแบบประโยชน์นิยมที่เห็นว่าสิทธิเป็นเครื่องมือนำไปสู่การกระจายผลประโยชน์ที่ดีที่สุด ถ้าเราเปรียบเทียบแนวการอ้างเหตุผลทั้งสองแบบตามที่กล่าวมาจะพบว่า ขณะที่แนวคิดแบบทฤษฎีสถานะนั้นมีลักษณะที่แข็ง (strong) เกินไป กล่าวคือ เห็นว่าสิทธิพื้นฐานมีลักษณะสัมบูรณ์ไม่สามารถละเมิดได้ ซึ่งทำให้ประสบกับข้อโต้แย้งดังที่เพิ่งกล่าวไป แนวคิดแบบประโยชน์นิยมกลับไม่ประสบปัญหาเหล่านี้ เพราะยินยอมให้มีการละเมิดสิทธิพื้นฐานของบุคคลได้ ถ้าการละเมิดนั้นก่อให้เกิดประโยชน์โดยรวมสูงสุด อย่างไรก็ตาม ลักษณะดังกล่าวของแนวคิดแบบประโยชน์นิยมก็มองได้ว่ามีลักษณะที่อ่อน (weak) เกินไป เพราะการยินยอมให้ละเมิดสิทธิพื้นฐานของบุคคลได้ ซึ่งในบางครั้ง อาจนำไปสู่การละเมิดสิทธิของผู้อื่นที่สุจริต เช่น การยินยอมให้ฆ่าหรือทำลายบุคคลผู้เป็นพาหะของโรคภัยแรงเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดโรคระบาดซึ่งจะเป็นเหตุให้มีผู้เสียชีวิตมากขึ้น การกระทำดังกล่าวนี้เป็นการละเมิดสิทธิพื้นฐานของบุคคล คือ สิทธิในการมีชีวิต ทั้งที่บุคคลนั้นไม่ได้กระทำความผิดใด นอกจากนี้ การอ้างผลประโยชน์โดยรวมนั้น แม้จะดูเหมือนว่าสามารถให้รายละเอียดได้ว่าบุคคลแต่ละคนในแต่ละสถานการณ์มีสิทธิที่จะทำสิ่งใดบ้าง โดยพิจารณาจากผลประโยชน์โดยรวมที่คาดว่าจะได้จากการยอมให้มีสิทธินั้น แต่ก็ตั้งคำถามได้ว่าแท้จริงแล้วเราสามารถคาดค่านถึงผลประโยชน์โดยรวมที่จะเกิดขึ้นจากการให้สิทธิในการทำบางอย่างได้หรือไม่ ปัญหาสำคัญคือเรื่องความเป็นกลางของการคาดค่าน และการแสดงผลจากการคาดค่านที่เป็นรูปธรรมซึ่งทุกคนยอมรับได้

6. มโนทัศน์เรื่องสิทธิในแนวคิดทางการเมือง

มโนทัศน์เรื่องสิทธิเป็นความคิดพื้นฐานสำคัญประการหนึ่งของแนวคิดทางการเมืองแบบเสรีนิยม (liberalism) เช่น แนวคิดของโรนัลด์ ดอว์กิน (Ronald Dworkin) ที่เห็นว่าสิทธิเป็นคุณค่าเชิงบรรทัดฐานที่สำคัญที่สุดและต้องมาก่อนคุณค่าเชิงบรรทัดฐานอื่นๆ ทั้งหมดแม้แต่คุณค่าเรื่องความมั่งคั่ง (wealth) ของสังคม นอกจากนี้ ยังเห็นว่าสิทธิเป็นเหตุผลสนับสนุนว่าการที่ผู้ครองสิทธิกระทำตามสิทธิที่เขามิฉะนั้นเป็นสิ่งที่ถูกต้อง แม้การกระทำนั้นจะขัดแย้งกับคุณค่าอื่นทางสังคมก็ตาม อย่างไรก็ตาม การให้ความสำคัญกับสิทธิในลักษณะดังกล่าวก่อให้เกิดคำถามว่าจริงหรือไม่ที่สิทธิทุกชนิดมีลักษณะสัมบูรณ์ คือเป็นสิ่งที่ละเมิดไม่ได้ แม้การละเมิดนั้นจะตอบสนองต่อคุณค่าเชิงบรรทัดฐานอื่นๆ ทางสังคม นักปรัชญาบางท่าน เช่น กิเอร์ธ เห็นว่าอย่างน้อยที่สุด สิทธิประการหนึ่งที่มีลักษณะสัมบูรณ์ซึ่งไม่อาจล่วงละเมิดได้ก็คือสิทธิที่จะไม่ถูกละเมิดไม่ว่ากรณีใดก็ตาม แต่ความคิดนี้ถูกปฏิเสธโดยนักปรัชญาที่มีแนวคิดแบบประโยชน์นิยมที่เห็นว่าสิทธิควรมาหลังผลประโยชน์สูงสุดของสังคม

นอกจากนี้ การให้ความสำคัญกับสิทธิยังประสบปัญหาอีกสองประการ ประการแรก คือ ความขัดแย้งระหว่างสิทธิต่างประเภทกัน เช่น ความขัดแย้งระหว่างสิทธิในการเป็นเจ้าของกับสิทธิในการมีชีวิต ดังเช่นกรณีรัชทายาทมีสิทธิเหนือสุรยาที่ตัวเองคิดค้นขึ้น ทำให้สามารถผลิตและกำหนดราคาขายให้สูงเท่าไรก็ได้ รวมทั้งสามารถห้ามผู้อื่นใช้สุรยาที่ตัวเองคิดค้นขึ้นเพื่อผลิตขายในราคาถูกเพื่อป้องกันไม่ให้บริษัททำกำไรได้ลดลง สิทธิดังกล่าวย่อมขัดแย้งกับสิทธิในการมีชีวิตของผู้ป่วยที่มีฐานะยากจน ซึ่งพวกเขาควรจะสามารถซื้อยาได้ในราคาถูกเพื่อใช้รักษาและดำรงชีวิตต่อไป ประการที่สอง คือ แม้สิทธิจะเป็นเหตุผลสนับสนุนสำหรับผู้ครองสิทธิว่าเป็นสิ่งที่ถูกต้องที่จะทำตามสิทธินั้น แต่การทำตามสิทธินั้นอาจเป็นสิ่งที่ผิดในทางจริยธรรมได้ ปัญหานี้เห็นได้อย่างชัดเจนในกรณีความขัดแย้งระหว่างสิทธิตามกฎหมายกับหลักทางจริยธรรม เช่น ในบริบทของสังคมไทยที่นับถือพุทธศาสนานั้น เห็นว่าการฆ่าสัตว์ผิดหลักจริยธรรม แต่ตามกฎหมายไทยนั้นอนุญาตให้โรงฆ่าสัตว์ที่ถูกกฎหมายมีสิทธิที่จะฆ่าสัตว์ได้ตามที่กำหนดไว้ หรือในหลายประเทศที่ประชาชนส่วนใหญ่นับถือคริสต์ศาสนิกายโรมันคาทอลิก กลับอนุญาตให้ประชาชนมีสิทธิตามกฎหมายที่จะคุมกำเนิด ทั้งๆ ที่การคุมกำเนิดนั้นขัดกับหลักคำสอนของคริสต์ศาสนิกายโรมันคาทอลิก เป็นต้น

ในขณะที่แนวคิดแบบเสรีนิยมเห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิเป็นความคิดพื้นฐานสำคัญทางการเมือง แนวคิดของมาร์ก (Marx) และแนวคิดแบบชุมชนนิยม (communitarianism) กลับไม่เห็นด้วยกับการให้ความสำคัญกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิ แนวคิดทั้งสองอ้างว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธินั้น แฝงนัยของแนวคิดแบบปัจเจกนิยม (individualism) ไว้ การให้ความสำคัญกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิมากกว่าคุณค่าอื่นในสังคม จะก่อให้เกิดผลลัพธ์แบบปัจเจกบุคคลนิยม กล่าวคือ ทำให้ปัจเจกบุคคลแยกตัวออกจากสังคม และทำให้ปัจเจกบุคคลเห็นแก่ตัวเองมากกว่าเห็นแก่สังคมโดยรวม อย่างไรก็ตาม ผู้สนับสนุนการให้ความสำคัญกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิโต้แย้งว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิไม่ได้มีนัยของแนวคิดแบบปัจเจกนิยม เพราะเวลาเรากล่าวถึงผู้ครองสิทธิ เราไม่ได้จำเป็นต้องกล่าวถึงผู้ครองสิทธิที่เป็นปัจเจกบุคคลเพียงอย่างเดียว เรายังสามารถกล่าวถึงผู้ครองสิทธิที่

เป็นกลุ่มบุคคล เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มทางศาสนาและวัฒนธรรมได้ด้วย ดังนั้น จึงไม่ถูกต้องที่จะแย้งว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิ นั้นมีนัยแนวคิดแบบปัจเจกนิยม

พงศ์ศิริ ศรสุวรรณะ (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Hobbes, Thomas. [1651] 1977. *Leviathan*. C.B. Macpherson (ed.). Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Hohfeld, W. N. 1999. Some Fundamental Legal conceptions as Applied in Judicial Reasoning. In Jules L. Coleman (ed.). *Readings in the Philosophy of Law*, pp. 164-207. New York & London: Garland Publishing.
- Locke, John. [1690] 1974. *Two Treatises of Government*. Thomas I. Cook, (ed.). New York: Hafner Press.
- Wenar, Leif. 2005. Rights. In Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <URL=<http://plato.stanford.edu/entries/rights/>>.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Dagger, Richard. 1989. Rights. In Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson (eds.). *Political Innovation and Conceptual Change*, pp. 292-308. Cambridge: Cambridge University Press. (อธิบายประวัติศาสตร์การเกิดขึ้นของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ)
- Edmundson, William A. 2004. *An Introduction to Rights*. New York: Cambridge University Press. (อธิบายประวัติศาสตร์การเกิดขึ้นของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ)
- Feinberg, Joel. 1973. *Social Philosophy*. New Jersey: Prentice-Hall. (ในบทที่สี่ของหนังสือเล่มนี้ให้รายละเอียดการอ้างเหตุผลของไพน์เบิร์กที่สนับสนุนความเห็นของเขาที่ว่าสิทธิคือข้ออ้างที่สมเหตุสมผลและความคิดเห็นที่ว่าความสัมพันธ์ระหว่างสิทธิกับหน้าที่นั้นไม่มีความสัมพันธ์กลับกัน ส่วนบทที่ห้ากล่าวถึงประเด็นการขัดแย้งระหว่างสิทธิและบทที่หกกล่าวถึงเรื่องสิทธิมนุษยชน)
- Feinberg, Joel. 1980. Nature and value of rights. In *Right, Justice and the Bounds of Liberty: Essay in Social Philosophy*, pp. 143-155. Princeton, N.J.: Princeton University Press. (รายละเอียดการอ้างเหตุผลของไพน์เบิร์กที่สนับสนุนความเห็นของเขาที่ว่า สิทธิคือข้ออ้างที่สมเหตุสมผลและความคิดเห็นที่ว่าความสัมพันธ์ระหว่างสิทธิกับหน้าที่นั้นไม่มีความสัมพันธ์กลับกัน)
- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press. (อธิบายประวัติศาสตร์การเกิดขึ้นของมโนทัศน์เรื่องสิทธิและแสดงการอ้างเหตุผลว่าสังคมโรมันมีมโนทัศน์เรื่องสิทธิเนื่องจากสิทธิกับหน้าที่มีความสัมพันธ์กลับกัน)
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press. (แสดงข้อโต้แย้งว่าสังคมที่ไม่ใช่สังคมตะวันตกสมัยใหม่นั้นมีมโนทัศน์เรื่องสิทธิ)
- Gewirth, Alan. 1984. The Epistemology of Human Rights. In Ellen Frankel Paul, Jeffrey Paul and Fred D. Miller (eds.). *Human Rights*, pp. 1-24. Oxford: Basil Blackwell. (อธิบายองค์ประกอบของสิทธิ)
- Kramer, Matthew H., Simmonds, N.E., and Steiner, Hillel. (eds.). 2000. *A Debate over Rights: Philosophical Enquiries*. Oxford: Oxford University Press. (แสดงข้อถกเถียงระหว่างแนวคิดแบบทฤษฎีทางเลือกกับแนวคิดแบบทฤษฎีผลประโยชน์)
- Lyons, David. 1984. Utility and Rights. In Jeremy Waldron (ed.) *Theories of Rights*, pp.110-136. Hong Kong: Oxford University Press. (แสดงการจำแนกความแตกต่างระหว่างสิทธิทางศีลธรรมและสิทธิทางกฎหมาย)
- Martin, Rex, and Nickel, James W. 1980. Recent work on the concept of rights. *American Philosophical Quarterly*. 17: 165-180. (รวมข้อถกเถียงเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิ)
- McCloskey, H. J. 1965. Rights. *Philosophical Quarterly*. 15: 115-127. (แสดงข้อโต้แย้งต่อความเห็นที่ว่าข้ออ้างเป็นลักษณะสำคัญของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ)
- Stoljar, Samuel. 1984. *An Analysis of Rights*. Hong Kong: Macmillan. (แสดงข้อถกเถียงระหว่างไพน์เบิร์กและแมคคอสกี้ในประเด็นเรื่องข้ออ้างเป็นลักษณะสำคัญของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ)
- Sumner, L. W. 1990. *The Moral Foundation of Rights*. Oxford: Clarendon Press. (แสดงการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิจากพื้นฐานแนวคิดแบบประโยชน์นิยม)
- Tuck, Richard. 1989. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press. (อธิบายประวัติศาสตร์การเกิดขึ้นของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ)
- Tully, Jame. 1980. *A Discourse on Property*. Cambridge: Cambridge University Press. (อธิบายประวัติศาสตร์การเกิดขึ้นของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ)
- Waldron, Jeremy. (ed.). 1984. *Theories of Rights*. Hong Kong: Oxford University Press. (รวมบทความที่แสดงข้อถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องสิทธิในประเด็นต่างๆ)

คำที่เกี่ยวข้อง

ความเสมอภาค / อดดาดี / ประชาธิปไตย
Equality / อดดาดี / ประชาธิปไตย

[หน้าแรก](#) | [เกี่ยวกับเรา](#) | [เชื่อมโยง](#) | [ติดต่อเรา](#)

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

เหตุผลนิยม – ประสบการณ์นิยม Rationalism – Empiricism

1. บทนำ
 - 1.1 เหตุผลนิยม
 - 1.2 ประสบการณ์นิยม
 2. ข้อถกเถียงระหว่างเหตุผลนิยม-ประสบการณ์นิยม
 - 2.1 ข้อเสนอเรื่องอภิปรัชญา/ปรัญญา
 - 2.2 ข้อเสนอเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด
- เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

เหตุผลนิยม-ประสบการณ์นิยมมีบทบาทสำคัญในปรัชญาสาขาทฤษฎีความรู้ (theory of knowledge) หรือญาณวิทยา (epistemology) ซึ่งสนใจปัญหาเกี่ยวกับเรื่องความรู้ของมนุษย์ ปัญหาหนึ่งเกี่ยวกับเรื่องความรู้ของมนุษย์คือลักษณะหรือธรรมชาติของความรู้ ประเด็นสำคัญข้อหนึ่งที่ใช้ในการตอบปัญหาดังกล่าวก็คือเรื่องแหล่งที่มาของความรู้ (source of knowledge) ของมนุษย์ กล่าวอีกอย่างก็คือเกณฑ์สำหรับพิจารณาสิ่งที่เราสามารถเรียกได้ว่าความรู้ นั่นก็คือแหล่งที่มา ประเด็นเรื่องแหล่งที่มาที่นี้คือข้อถกเถียงเหตุผลนิยม-ประสบการณ์นิมนั่นเอง อย่างไรก็ตาม เนื่องจากทั้งสองแนวคิดนี้ดูเหมือนจะเป็นที่เข้าใจและรับรู้ในหลากหลายรูปแบบ ในบทความนี้จะกล่าวถึงเหตุผลนิยม-ประสบการณ์นิยมในรูปแบบที่กว้างที่สุด หรืออย่างน้อยที่สุดเป็นความคิดพื้นฐานซึ่งเป็นที่ยอมรับของแนวคิดทั้งสอง

โดยทั่วไป เหตุผลนิยมจะมีทัศนะว่ามนุษย์สามารถมีความรู้ต่างๆ ได้โดยอาศัยเหตุผล ประสบการณ์เพียงอย่างเดียวนั้นไม่สามารถให้ความรู้แก่เราได้ มนุษย์จำต้องใช้เหตุผลในการที่จะได้มาซึ่งความรู้ต่างๆ ด้วย สำหรับประสบการณ์นิมนั้นก็จะเห็นตรงกันข้าม กล่าวคือ มนุษย์จะสามารถมีความรู้ต่างๆ ได้นั้นจะต้องอาศัยประสบการณ์โดยผ่านประสาทสัมผัสทั้งห้า ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ เท่านั้น จะเห็นได้ชัดว่าทั้งสองแนวคิดมีพื้นฐานที่แตกต่างกันอย่างยิ่ง ฉะนั้น จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้เลยสำหรับข้อถกเถียงต่างๆ ที่จะเกิดขึ้นตามมาระหว่างทั้งสองทฤษฎีที่ว่านี้ และแม้ว่าทัศนะแบบเหตุผลนิยม-ประสบการณ์นิยมจะมีมาช้านานแล้ว ดังจะเห็นได้ว่ามีนักปรัชญาบางคนในสมัยกรีกก็มีความคิดในลักษณะที่ตนเองนี้อยู่เช่นกัน แต่อิทธิพลและความเข้มข้นของการถกเถียงระหว่างสองแนวคิดที่ว่านี้ที่ส่งผลต่อการปรัชญานั้นได้เริ่มขึ้นในยุคที่เรียกว่าปรัชญาสมัยใหม่ คือช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 และ 18 ดังเราจะได้เห็นในรายละเอียดตามหัวข้อต่างๆ ต่อไป นอกจากนี้ หากผู้อ่านสังเกตคำนี้จะเป็นคำคู่ มิได้แยกเป็นเหตุผลนิยมหรือประสบการณ์นิยม ก็เนื่องจากการเขียนขึ้นนี้มุ่งให้ความสำคัญในประเด็นข้อถกเถียงระหว่างสองแนวคิดนี้นั่นเอง จึงทำให้อาจต้องละเลยรายละเอียดบางอย่างของแต่ละแนวคิดไป

1.1 เหตุผลนิยม

คำว่า "rationalism" มีรากศัพท์จากภาษาละตินคำว่า "ratio" ซึ่งแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "reason" และหมายความว่า "เหตุผล" ในภาษาไทย เหตุผลนิยมเป็นทัศนะทางปรัชญาที่ให้ความสำคัญกับสมรรถนะทางความคิดของมนุษย์ในการได้มาซึ่งความรู้ ได้แก่ การใช้เหตุผลแบบก่อนประสบการณ์ (a priori reason) ซึ่งเนื้อหาของความรู้จากเหตุผลจะแสดงออกมาในรูปแบบประโยควิเคราะห์ (analytic statement) และวิธีการเข้าถึงพื้นฐานแห่งความรู้ของนักคิดกลุ่มนี้ก็จะยึดถือวิธีการนี้

(deduction) เป็นสำคัญ ภาพความเข้าใจกว้างๆก็คือ เป็นทัศนะที่เน้นบทบาทหรือความสำคัญของเหตุผล รวมไปถึงอัมมัตติกญาณ (intuition) ในฐานะที่เป็นแหล่งที่มาของความรู้

นักปรัชญาในอดีตที่มีทัศนะในทำนองนี้มีอยู่มากพอควร คนเด่นๆเช่น พาร์มินิดีส (Parmenides) เซโนแห่งเอเลีย (Zeno of Elea) เพลโต (Plato) เซนต์ออกัสติน (St. Augustine) แต่เมื่อก้าวถึงนักเหตุผลนิยมแล้ว จะละเลยไม่พูดถึงนักปรัชญากลุ่มนี้ไม่ได้เด็ดขาด นั่นก็คือ "นักเหตุผลนิยมภาคพื้นทวีปยุโรป" (continental rationalists) ประกอบไปด้วย เรอเน เดส์การต์ (Rene Descartes: 1596-1650) เบนเนดิก เดอ สปิโนซา (Benedict de Spinoza: 1632-1677) และก๊อตท์ฟรีด วิลเฮล์ม ไลบ์นิซ (Gottfried Wilhelm Leibniz: 1646-1716) ซึ่งมีอิทธิพลและบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในการวางรากฐานสำคัญให้กับแนวคิดแบบเหตุผลนิยม

เดส์การต์สได้แบ่งความคิด (ideas) หรือโนทัศน์ (concepts) ของมนุษย์ออกเป็นสามประเภท คือความคิดจากภายนอก (adventitious ideas) ความคิดจากการสร้าง (fictitious ideas) และความคิดแบบที่มีติดตัวมาตั้งแต่เกิด (innate ideas) เดส์การต์สอธิบายว่าความคิดแบบแรกได้จากประสบการณ์กับโลกภายนอก ความคิดแบบที่สองสร้างขึ้นด้วยจินตนาการ และความคิดแบบที่สามมีอยู่กับตัวเรามาแต่ดั้งเดิม โดยได้รับมาจากพระเจ้า ความคิดสองประเภทแรกอาจขาดความแจ่มแจ้งและชัดเจน (clear and distinct) หรือขาดความเที่ยงตรงในการแสดงถึงความเป็นจริง ต่างจากความคิดแบบติดตัวมาแต่กำเนิด ซึ่งมีความบริสุทธิ์ ไม่ขึ้นกับประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสและไม่อาจคิดจินตนาการขึ้นเองได้ ความคิดที่ติดตัวมาแต่กำเนิดจะมีปรากฏอย่างแยกไม่ออกอยู่ในการคิดใช้เหตุผลของจิต และความจริงในตนเอง (self-evident truth) ของความคิดแบบนี้รู้ได้ก็ด้วยเหตุผล ตัวอย่างที่สำคัญของความคิดที่ติดตัวมาแต่กำเนิด เช่น รูปทรงเรขาคณิตที่สมบูรณ์แบบ หรือความคิดเรื่องพระเจ้าที่ทรงไว้ซึ่งความสมบูรณ์แบบ เนื่องจากความสมบูรณ์แบบไม่อาจหาได้ในโลก จึงไม่อาจกล่าวได้ว่าความคิดเกี่ยวกับรูปทรงเรขาคณิต หรือความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าได้มาจากประสบการณ์หรือการคิดจินตนาการบนพื้นฐานประสบการณ์อันจำกัดของมนุษย์

ไลบ์นิซก็มีความคิดเรื่องเกี่ยวกับสิ่งที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิดเช่นกัน ไลบ์นิซโต้แย้งฝ่ายประสบการณ์นิยมที่เห็นว่าพื้นฐานความรู้ทั้งหมดคือประสบการณ์ เนื่องจากเห็นว่าความรู้นั้นก่อนประสบการณ์ (a priori) ไม่อาจอธิบายได้อย่างเพียงพอ ถ้าถือว่าการให้เหตุผลสนับสนุน (justification) ว่าสิ่งหนึ่งๆ เป็นความรู้ นั้น จะต้องอาศัยข้อมูลจากประสาทสัมผัสเท่านั้น ไลบ์นิซเห็นว่าในอันที่จะเข้าใจความรู้ประเภทนี้ได้ ควรยอมรับว่ามีโนทัศน์และประพจน์บางอย่างที่มีอยู่ภายในจิตของมนุษย์อยู่แล้ว นอกจากนี้ไลบ์นิซยังแบ่งความจริงออกเป็นสองประเภทคือ ความจริงจากเหตุผล (truth of reason) และความจริงจากข้อเท็จจริง (truth of fact) ไลบ์นิซเห็นว่าความจริงจากเหตุผลเป็นความจริงที่แน่นอนตายตัวเกี่ยวกับความเป็นจริงในโลกภายนอก การปฏิเสธความจริงแห่งเหตุผลจะนำมาซึ่งความขัดแย้งในตัวเอง (contradiction) ตัวอย่างของความจริงประเภทนี้ที่ ยกกันบ่อยคือกฎทางตรรกวิทยา เช่น กฎแห่งเอกลักษณ์ (law of identity) ส่วนความจริงจากข้อเท็จจริงเป็นความจริงที่ได้จากประสบการณ์ สามารถปฏิเสธได้โดยไม่นำมาซึ่งความขัดแย้งในตัวเอง ความจริงเช่นนี้ไม่เป็นสากล เป็นจริงได้ด้วยความเป็นจริงกับบางสิ่งในความเป็นจริงของโลกภายนอกเท่านั้น

สำหรับสปิโนซา เขาได้แบ่งความรู้ของมนุษย์ออกเป็นสามระดับคือ ความเห็น (opinion) เหตุผล (reason) และอัมมัตติกญาณ (intuition) ความรู้ระดับความเห็นนั้นได้มาจากการสังเกตข้อมูลที่ได้จากประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส ซึ่งสปิโนซาเห็นว่าไม่น่าเชื่อถือและมีโอกาสผิดพลาดได้มาก ความรู้ระดับเหตุผลได้มาจากการพิสูจน์ประพจน์ด้วยวิธีการแบบเรขาคณิต หรือได้มาจากข้อสรุปที่อนุมาณเชิงนิรนัยมาจากข้ออ้างในการอ้างเหตุผลแบบจัดประเภท (syllogism) ความรู้ระดับที่สามคืออัมมัตติกญาณ ได้มาจากการเข้าถึงสัจยะของสิ่งต่างๆ โดยความรู้เกี่ยวกับสัจยะของสิ่งต่างๆ นั้นเริ่มต้นจากความรู้เกี่ยวกับสัจยะของพระเจ้า สปิโนซาเห็นว่าความรู้จากเหตุผลและความรู้จากอัมมัตติกญาณต่างก็น่าเชื่อถือ แต่ความรู้จากอัมมัตติกญาณจะสูงส่งกว่าเนื่องจากมิได้จำกัดอยู่กับเรื่องเฉพาะอันเป็นผลการพิสูจน์หรือนิรนัยเป็นเรื่องราว ไปแบบความรู้จากเหตุผล แต่เป็นความรู้ในระดับสัจยะอันเป็นสากล อีกทั้งยังเชื่อมโยงสู่พระเจ้าอีกด้วย ทำให้รู้ถึงสาเหตุของสิ่งต่างๆ อีกด้วย

1.2 ประสบการณ์นิยม

คำว่า "empiricism" มาจากรากศัพท์ภาษากรีกคำว่า "empeiria" ซึ่งแปลเป็นภาษาละตินได้ว่า "experientia" และได้กลายมาเป็นภาษาอังกฤษคำว่า "experience" ซึ่งหมายความว่า "ประสบการณ์" นั่นเอง ความเข้าใจที่กว้างที่สุดสำหรับประสบการณ์นิยมก็คือ ความคิดที่ว่าความรู้ทั้งหมดที่มีพื้นฐานมาจากประสบการณ์ผ่านประสาทสัมผัส หรือผัสสะทั้งห้า อันหมายถึง ตา หู จมูก ลิ้น กาย โดยความรู้แบบอาศัยประสบการณ์ (a posteriori knowledge) จะแสดงออกมาในรูปแบบประโยคแบบสังเคราะห์ (synthetic statement) นอกจากนี้ นักประสบการณ์นิยมบางส่วนยังเห็นว่าวิธีการได้มาซึ่งความรู้อันสำคัญอย่างยิ่งก็คือ วิธีการอุปนัย (induction) นักปรัชญาในอดีตที่มีฐานคิดบางส่วนในลักษณะเช่นนี้ก็มีอยู่บ้าง เช่น อริสโตเติล (Aristotle) เอพิคิวรัส (Epicurus) ทอมัส อควีนาส (Thomas Aquinas) ฯลฯ อย่างไรก็ตาม ความคิดของนักปรัชญาดังกล่าวนั้นมีความแตกต่างกันออกไปและมีได้เป็นแบบประสบการณ์นิยมอย่างจริงจังนัก ประสบการณ์นิยมมีการพัฒนาอย่างต่อเนื่อง แม้ว่าจะไม่มีอิทธิพลมากนัก จนกระทั่งในคริสต์ศตวรรษที่ 17 มีความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และวิทยาการอื่นๆเกิดขึ้น ส่งผลให้ทฤษฎีแบบประสบการณ์นิยมก่อตัวขึ้นอย่างเห็นได้ชัด

เมื่อก้าวถึงประสบการณ์นิยมแล้ว นักปรัชญาที่มักจะถูกกล่าวถึงเสมออีกคือนักปรัชญากลุ่ม "นักประสบการณ์นิยมชาวอังกฤษ" (British empiricists) ซึ่งประกอบด้วย จอห์น ล็อก (John Locke: 1632-1704) จอร์จ เบิร์คเลย์ (George Berkeley: 1685-1753) และเดวิด ฮูม (David Hume: 1711-1776)

เป้าหมายหลักอันหนึ่งของล็อกคือการโจมตีข้อเสนองานเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด (innate ideas) ซึ่งเป็นความคิดพื้นฐานของแนวคิดเหตุผลนิยมที่ว่ามนุษย์สามารถมีความรู้บางอย่างที่ไม่ต้องได้มาจากการประสบการณ์ทางผัสสะ ในหนังสือของเขาที่ชื่อว่า *An Essay Concerning Human Understanding* เล่มแรกจึงมีเนื้อหาส่วนใหญ่โต้แย้งเรื่องความคิดที่มีมาตั้งแต่เกิดในหนังสือฉบับเดียวกันนี้เล่มที่สี่ ล็อกได้แบ่งความรู้ออกเป็นสามระดับคือ ความรู้เชิงอัมมัตติกญาณ (intuitive knowledge) ความรู้เชิงสาธิต (demonstrative knowledge) และความรู้เชิงผัสสะ (sensitive knowledge) ความรู้เชิงอัมมัตติกญาณนั้นเป็นความรู้เกี่ยวกับความสอดคล้อง (agreement) หรือขัดแย้ง (disagreement) ระหว่างความคิด (ideas) ความรู้แบบนี้มีแน่นอนเนื่องจากสามารถรู้ได้โดยตรง ไม่ต้องอาศัยความคิดอื่นๆ มาเป็นตัวช่วยในการอนุมาน ตัวอย่าง

ความรู้แบบนั้น เช่น สีเขียวไม่ใช่สีขาว อย่างไรก็ตาม บางครั้งลอคก็อธิบายว่าความรู้ที่ไม่เกี่ยวกับความสอดคล้องหรือขัดแย้งระหว่างความคิดก็เป็นความรู้เชิงอัมฤตญาณได้ เช่น ความรู้ตัวเอง ความรู้เชิงสาธิตเป็นความรู้เกี่ยวกับความสอดคล้องหรือขัดแย้งระหว่างความคิดเช่นเดียวกัน แต่เป็นการรู้โดยอ้อม ต้องอาศัยการอนุมานเป็นขั้นเป็นตอน ความน่าเชื่อถือของความรู้แบบนี้จึงไม่แน่นอนเท่าความรู้แบบแรก เนื่องจากขึ้นกับความถูกต้องของการอนุมานในแต่ละขั้น ความรู้เชิงผัสสะมีความแน่นอนไม่เท่ากับการรู้สองประเภทแรก เป็นความรู้เกี่ยวกับวัตถุทางกายภายในโลกภายนอก ลอคเห็นว่าเป็นความรู้ที่ต้องอาศัยการอนุมานเช่นกัน แต่เป็นการอนุมานจากความคิดอันเป็นผลจากประสบการณ์ทางผัสสะไปสู่ข้อสรุปว่าวัตถุทางกายภาพบางอย่างในโลก แม้ลอคไม่กังวลว่าช่องว่างระหว่างความคิดและโลกกายภาพเช่นนี้จะนำไปสู่ปัญหาวิถีนิยม (skepticism) แต่อย่างไรก็ตาม แต่ตอนหลังก็มีนักปรัชญา เช่น เบิร์ดเลย์ ที่เห็นว่าปัญหา

ลอคแบ่งความคิดเป็นหลายประเภท ความคิดที่พื้นฐานที่สุดคือความคิดเชิงเดี่ยว (simple ideas) ซึ่งได้มาจากประสบการณ์ทางผัสสะโดยตรง ความคิดที่ซับซ้อนอื่นๆ สร้างขึ้นจากความคิดเชิงเดี่ยวเหล่านี้ ประเด็นที่สำคัญของลอคเกี่ยวกับความคิดเชิงเดี่ยวประการหนึ่ง เป็นเรื่องของการแบ่งแยกระหว่างคุณสมบัติปฐมภูมิ (primary qualities) และคุณสมบัติทุติยภูมิ (secondary qualities) ตัวอย่างคุณสมบัติปฐมภูมิ เช่น ขนาด รูปร่าง การเคลื่อนที่ ฯลฯ และตัวอย่างคุณสมบัติทุติยภูมิ เช่น สี กลิ่น รส ฯลฯ ลอคเห็นว่าการรับรู้คุณสมบัติปฐมภูมินั้น คุณสมบัติที่เป็นสาเหตุแห่งการรับรู้มีลักษณะตรงกับความคิดเกี่ยวกับคุณสมบัตินั้น แต่ในกรณีของคุณสมบัติทุติยภูมินั้น สิ่งที่เป็นสาเหตุแห่งประสบการณ์การรับรู้อาจมีลักษณะไม่ตรงกับความคิดที่เกิดตามมาจากการรับรู้ เนื่องจากสิ่งที่รับรู้ไม่ใช่คุณสมบัติของวัตถุภายนอก แต่เป็นผลของการที่คุณสมบัติเหล่านั้นกระทำต่อตัวเรา ทำให้เกิดความรู้สึกอันนำไปสู่ความคิดบางอย่าง

เบิร์ดเลย์เป็นนักประสบการณ์นิยมอีกคนในกลุ่มนี้ และหนึ่งในสิ่งที่เขาทำก็คือขจัดความคิดของลอคที่ไม่สอดคล้องกับแนวคิดประสบการณ์นิยม เบิร์ดเลย์เห็นว่าความคิดของลอคมีปัญหาเนื่องจากลอคมีสมมติฐานล่วงหน้า (presupposed) ว่ามีความเป็นจริงเชิงกายภาพที่อยู่ภายนอกตัวเรา เบิร์ดเลย์โจมตีในทศน์เรื่อง "สิ่ง" (substance) ซึ่งมีไว้รองรับคุณสมบัติ ในเมื่อจริงๆ แล้วมีแต่คุณสมบัติเท่านั้น ไม่มี "สิ่ง" ในโลกภายนอกอย่างที่คุณลอคคิด ความแตกต่างระหว่างคุณสมบัติปฐมภูมิและทุติยภูมิที่ลอคแบ่งไว้จึงไม่มีด้วยเช่นกัน สาเหตุที่เบิร์ดเลย์เห็นว่าไม่มี "สิ่ง" ก็เนื่องจากเขาเห็นว่าเราสามารถยืนยันเฉพาะสิ่งที่เรารับรู้ได้เท่านั้น และเมื่อพิจารณาภายในขอบเขตการรับรู้ของเราแล้ว จะเห็นได้ว่าไม่มี "สิ่ง" ปรากฏแก่เรา มีแต่คุณสมบัติต่างๆ เช่น แข็ง เย็น ขาว หอม และด้วยหลักการเดียวกันนี้ เบิร์ดเลย์จึงยืนยันว่าโลกกายภาพภายนอกนั้นไม่มีอยู่ คำกล่าวอันเป็นที่รู้จักกันดีของเขาคือ "สิ่งที่ดำรงอยู่มีแต่สิ่งที่เรารับรู้" เบิร์ดเลย์ชี้ว่าความคิดของเขาไม่ได้ดีกับสามัญสำนึกของคนทั่วไปที่พูดถึงสิ่งที่รับรู้ได้ ไม่ต้องไปเกี่ยวข้องกับสมมติฐานเรื่องความเป็นจริงที่อยู่เบื้องหลัง อีกทั้งยังแก้ปัญหาวิถีนิยมได้ เนื่องจากในเมื่อการรับรู้กับโลกเป็นเรื่องเดียวกันแล้ว ก็ไม่อาจสงสัยได้อีกว่าการรับรู้กับโลกหรือไม่ อย่างไรก็ตาม ระบบความคิดของเบิร์ดเลย์ยังคงต้องอาศัยความคิดเกี่ยวกับพระเจ้า

ในทำนองเดียวกับเบิร์ดเลย์ เดวิด ฮูม ก็เป็นนักประสบการณ์นิยมที่ดำเนินความคิดไปกระทั่งสุดโต่ง ฮูมแบ่งระหว่าง "ภาพประทับ" (impression) และ ความคิด (idea) ภาพประทับเป็นเนื้อหาของประสบการณ์ ขณะที่ความคิดเป็นเนื้อหาของความคิด ความคิดใดที่ไม่มีภาพประทับรองรับจะถือว่า "ผิด" หรือ "นึกฝันไปเอง" เพียงหลักการข้อนี้ก็ทำให้ต้องสรุปว่าความคิดหลายอย่างที่คนทั่วไปยอมรับนั้นผิด เช่น ความคิดที่ว่าวัตถุมีการดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องข้ามเวลา (continuous existence) หรือความคิดที่ว่ามีความสัมพันธ์เชิงสาเหตุและผล (causality)

2. ข้อถกเถียงระหว่างเหตุผลนิยม-ประสบการณ์นิยม

2.1 ข้อเสนอเรื่องอัมฤตญาณ/นिरนัย

ข้อเสนอเรื่องอัมฤตญาณ/นिरนัย (intuition/deduction thesis) ของนักเหตุผลนิยมนั้น อ้างว่าเราสามารถมีความรู้บางอย่างได้โดยอัมฤตญาณและมีมากขึ้นโดยนिरนัย อัมฤตญาณเป็นการหยั่งรู้โดยไม่ต้องอาศัยการอนุมาน ส่วนนिरนัยเป็นกระบวนการอนุมานข้อสรุปจากข้ออ้าง ถ้าการอนุมานสมเหตุสมผล (valid) ข้อสรุปจะต้องจริงเมื่อข้ออ้างทั้งหมดจริง ถ้าประพจน์ที่ได้จากอัมฤตญาณจริง การอนุมานที่สมเหตุสมผลจะช่วยให้สามารถยืนยันข้อสรุปอื่นที่จริงบนพื้นฐานประพจน์ต่างๆ เหล่านี้ได้ ทั้งอัมฤตญาณและนिरนัยทำให้เรามีความรู้ที่เรียกว่า ไม่อาศัยประสบการณ์ (a priori) ซึ่งก็คือความรู้ที่ได้มานั้นเป็นอิสระหรือไม่ขึ้นต่อกับประสาทสัมผัส มีนักเหตุผลนิยมบางคนใช้ คณิตศาสตร์ เป็นตัวอย่างหนึ่งของความรู้ที่สามารถรู้ได้โดยการอัมฤตญาณและนिरนัย บางคนใช้ความจริงทางจริยศาสตร์เป็นตัวอย่าง บางคนใช้ข้ออ้างทางอภิปรัชญา เช่น พระเจ้ามีอยู่ เรามิเจตจำนงเสรี จิตและกายของเราเป็นสิ่งที่รองรับคุณสมบัติที่แตกต่างกัน ฯลฯ เป็นตัวอย่าง

ตัวอย่างของผู้ที่ใช้วิธีการนี้คือ เดส์การ์ต (Descartes) ซึ่งเห็นว่าความรูจะต้องเป็นสิ่งที่แน่นอน (certainty) และความแน่นอนที่แน่นอนไม่อาจอาศัยหลักฐานเชิงประจักษ์ได้ เนื่องจากเราไม่สามารถแน่ใจเกี่ยวกับประสาทสัมผัสของเราได้ว่าสิ่งที่รับรู้ไม่ใช่ความฝันหรือมีปีศาจกำลังหลอกเราอยู่ อัมฤตญาณและนिरนัยเท่านั้นที่สามารถให้ความรู้ที่แน่นอนแก่เราได้ ดังที่ เดส์การ์ต กล่าวไว้ว่า

"ความรู้ทั้งหมดเป็นการรู้ที่แน่นอนและชัดเจน" (Rule II, p.1) และ "เมื่อเราทบทวนถึงการกระทำทางปัญญาทั้งหมดโดยวิธีซึ่งเราสามารถได้มาซึ่งความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่างๆ โดยไม่ต้องกลัวว่าจะผิดพลาด เราจะต้องตระหนักด้วยสองวิธีเท่านั้นคือ อัมฤตญาณและนिरนัย" (Descartes, *Rules for the Direction of Our Native Intelligence*, 1628, p.3)

ข้อวิจารณ์ต่อข้อเสนอเรื่องอัมฤตญาณ/นिरนัย

1. สมมติฐานที่ว่าความรูจะต้องเป็นสิ่งที่แน่นอนนั้นจำกัดอย่างยิ่ง เพราะสมมติฐานที่ว่านี้จะกำจัดสิ่งที่เราคิดว่าเป็นความรู้ออกไปอย่างมาก อย่างไรก็ตาม นักเหตุผลนิยมอาจตอบว่าความรู้ที่แน่นอนหมายถึงความรู้ที่ใช้เป็นฐานให้แก่ความรู้อื่น

เท่านั้น

2. อัศวินดิกฤตญาณอาจจะไม่ใช่แหล่งที่มาของความรู้ที่แน่นอนก็ได้ เพราะปีศาจอาจจะมาหลอกเราว่าเรามีอัศวินดิกฤตญาณอย่างผิดๆก็ได้ ซึ่งคำโต้แย้งนี้ เดส์การตส์ก็จะตอบว่า เราสามารถรู้อย่างแน่นอนว่าไม่มีปีศาจที่คอยหลอกหลอนมาแทรกแซงอัศวินดิกฤตญาณและนิรนัยของเราได้ เพราะพระเจ้าทรงเป็นผู้ประกันความจริงของทั้งสองอย่างนี้ไว้ ทั้งสองอย่างนี้จึงไม่สามารถคิดได้ (แต่การตอบเช่นนี้ของเดส์การตส์มีปัญหา ซึ่งปัญหานี้รู้จักในชื่อของ "วงจรแบบเดส์การตส์" (Cartesian Circle) กล่าวคือ คำอธิบายของเดส์การตส์นั้นเป็นการทวนคำถาม (begging the question) เพราะว่าการพยายามจะอนุมาน (นิรนัย) เพื่อที่จะให้ข้อสรุปที่ว่าอัศวินดิกฤตญาณของเรานั้นจริงเพราะมาจากข้ออ้างที่ได้จากการอัศวินดิกฤตญาณ

การอ้างเหตุผลสนับสนุนข้อเสนอเรื่องเรื่องอัศวินดิกฤตญาณ/นิรนัย อีกอย่างคือความรู้ผ่านประสาทสัมผัสนั้นเป็นความรู้เกี่ยวกับสิ่งเฉพาะ เราไม่อาจหาสิ่งสากลได้จากประสบการณ์ ดังนั้นนักเหตุผลนิยมจึงเสนอว่าความรู้ของเราจะต้องเป็นผลมาจากการอัศวินดิกฤตญาณและการนิรนัย ดังความเห็นของไลบ์นิซ (Leibniz) ที่ว่า

*"แม้ว่าผัสสะต่างๆจะเป็นสำหรับความรู้ที่แท้จริงของเราทั้งหมด แต่ผัสสะต่างๆก็ไม่เพียงพอที่จะให้ความรู้ที่เป็นภาพรวมทั้งหมดแก่เราได้ เพราะว่าผัสสะต่างๆเหล่านั้นไม่เคยให้อะไรแก่เราเลย นอกเสียจากตัวอย่างเฉพาะเท่านั้น ซึ่งก็คือความจริงเฉพาะหรือความจริงของแต่ละอย่างนั่นเอง ต่อให้สิ่งเฉพาะมากมายแค่ไหนก็ตาม ก็ไม่เพียงพอที่จะสร้างความจำเป็นแบบสากลขึ้นมาได้ เพราะว่ามันไม่ได้เป็นไปตามที่ว่า สิ่งใดเกิดขึ้นก่อน แล้วสิ่งทีตามมาจะเกิดขึ้นเหมือนเดิม ฉะนั้นเราต้องมีหลักการที่ใช้พิสูจน์ได้โดยไม่ขึ้นกับตัวอย่างเฉพาะ ไม่ได้เป็นผลตามมาจากการทดสอบของผัสสะ แม้ว่าเราจะปราศจากผัสสะ เราก็จะสามารถรู้ได้" (Leibniz, **New Essays On Human Understanding**)*

นักประสบการณ์นิยมส่วนใหญ่มีได้ปฏิเสธอัศวินดิกฤตญาณหรือการนิรนัย โดยเห็นว่าเป็นความรู้ที่เป็นความจริงแบบจำเป็น (necessary truths) แก่เราได้ เช่น ความรู้ที่พบในคณิตศาสตร์ แต่ความรู้ที่ว่านี้มิได้เป็นความรู้ที่เป็นสาระสำคัญเกี่ยวกับโลกภายนอก นั่นเป็นแต่เพียงความรู้ที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ของความคิดต่างๆของเราเท่านั้น ความผิดพลาดของนักเหตุผลนิยมอยู่ที่ไปสมมติว่าเราสามารถมีความรู้สำคัญเกี่ยวกับโลกภายนอกซึ่งเหนือกว่าที่ประสบการณ์สามารถรองรับได้ ทั้งที่จริงๆแล้วเราไม่สามารถมีความรู้เช่นนั้นได้

ข้อโต้แย้งของประสบการณ์นิยมที่ว่าความจริงแบบจำเป็นไม่เกี่ยวกับโลกภายนอกนั้นก็ยังมีปัญหา ความรู้ของเราเกี่ยวกับคณิตศาสตร์ดูเหมือนจะมีอะไรที่มากกว่าตัวมันเอง ความคิดและหลักการ ความรู้ของเราเกี่ยวกับการตัดสินใจทางจริยธรรม ดูเหมือนจะไม่ได้เกี่ยวข้องกับเฉพาะที่เรารู้สึกหรือกระทำอย่างไร ซึ่งเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์ แต่เกี่ยวข้องกับว่าเราควรทำอย่างไรมากกว่า ข้อนี้สัมพันธ์กับข้อโต้แย้งสำคัญของนักเหตุผลนิยมคือ ความคิดเรื่อง "ความรู้เชิงสังเคราะห์ที่ไม่อาศัยประสบการณ์" (synthetic a priori) ซึ่งเห็นว่ามีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกบางอย่างที่รู้ได้โดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ ความรู้ประเภทนี้นักเหตุผลนิยมถือเอาเป็นตัวอย่างก็คือคณิตศาสตร์นั่นเอง นอกจากนี้ ประสบการณ์นิยมยังประสบอีกปัญหา กล่าวคือ ประสบการณ์นิยมเองก็ใช้วิธีการเสนอความคิดโดยอาศัยหลักการที่แสดงความน่าเชื่อถือด้วยเหตุผลมากกว่าที่จะเป็นข้อมูลเชิงประจักษ์ เช่น คำอธิบายทั้งหมดของฮูมเกี่ยวกับมโนคติ (idea) หรือหลักการพิสูจน์ความหมาย (verification principle of meaning) ซึ่งเป็นหลักการสำคัญของประสบการณ์นิยมร่วมสมัย

2.2 ข้อเสนอเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด

นักเหตุผลนิยมส่วนใหญ่ถือว่า ข้อเสนอเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด (innate idea thesis) นั้นเป็นที่ยืนยันถึงการมีอยู่ของความรู้ที่ได้มาโดยไม่อาศัยประสบการณ์ (a priori) เช่นเดียวกันกับข้อเสนอเรื่องอัศวินดิกฤตญาณ/นิรนัย ความแตกต่างระหว่างข้อเสนอทั้งสองอยู่ที่ความเข้าใจเกี่ยวกับการได้มาซึ่งความรู้โดยไม่อาศัยประสบการณ์ กล่าวคือ ข้อเสนอเรื่องอัศวินดิกฤตญาณ/นิรนัยนั้นอ้างถึงวิธีการอัศวินดิกฤตญาณและการใช้เหตุผลแบบนิรนัยที่ตามมา ส่วนข้อเสนอเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิดนั้นอ้างถึงธรรมชาติความเป็นเหตุผล (rational nature) ความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิดไม่ได้เรียนรู้ผ่านประสาทสัมผัส หรือการอัศวินดิกฤตญาณและนิรนัย แต่มันเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติของเรา

ตัวอย่างความคิดเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด ที่เห็นได้ชัดในยุคแรกก็คือความคิดเรื่องความรู้คือการระลึกได้ (recollection) ของเพลโต (Plato) ที่ปรากฏในบทสนทนาเรื่อง *เมโน (Meno)* ซึ่งเป็นการสนทนาระหว่างโสเครตีส (Socrates) กับทาสหนุ่มในเรื่องความรู้ทางเรขาคณิต โดยที่ทาสนั้นไม่เคยมีความรู้เกี่ยวกับเรขาคณิตเลย แต่ด้วยการชักใยของโสเครตีสทาสก็จะสามารถเข้าใจและตอบปัญหาทางเรขาคณิตได้ ข้อนี้นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าทาสระลึก (recollect) ถึงความคิดหรือความรู้ที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด

การให้เหตุผลของเพลโตก็เป็นคำอธิบายที่นักปรัชญาจำนวนมากนำมาปรับใช้กับความคิดเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด เราค่อนข้างมั่นใจว่าเรามีความรู้บางอย่างเกี่ยวกับโลกภายนอก แต่ดูเหมือนว่าจะไม่มีคำอธิบายที่เพียงพอว่าเราได้ความรู้นี้มาอย่างไร หากไม่มองว่าเป็นความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด เพราะสิ่งที่เรารู้นั้นมันอยู่พ้นไปจากขอบเขตของประสบการณ์ และความรู้ที่เราได้มาจากกระบวนการทำงานของจิตนั้นดูเหมือนว่าจะไม่ได้อยู่บนฐานของอัศวินดิกฤตญาณหรือนิรนัยแต่อย่างใด เนื่องจากเป็นเหตุผลว่าความคิดเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิดนั้นน่าจะเป็นคำอธิบายที่ดีที่สุด

อีกความคิดหนึ่งที่ได้ชื่อว่าเป็นความคิดที่สนับสนุนความคิดเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด ก็คือทัศนะของ นอัม ชอมสกี (Noam Chomsky) นักปรัชญาและนักภาษาศาสตร์ร่วมสมัย ในบทความของเขาที่ชื่อว่า "Rationalist Conception of The Nature of Language" ชอมสกีไข่มโนทัศน์เรื่อง "การเรียนรู้ภาษา" (language acquisition) มาสนับสนุนความคิดเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด เขาเห็นว่าผู้เรียนรู้ภาษามีสมรรถนะ (capacities) ที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิดที่จะทำให้เรียนรู้ทางภาษาได้ กล่าวคือ ชอมสกีเห็นว่าการที่เราจะอธิบายเรื่องการเรียนรู้ภาษานั้น เราจะต้องสมมติว่าผู้เรียนรู้ภาษานั้นมีความคิดเกี่ยวกับไวยากรณ์สากล (universal grammar) ที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด ความรู้นี้ทำให้เข้าใจโครงสร้างระดับลึกทั่วไปของภาษาธรรมชาติ แม้ว่าตัวผู้เรียนรู้ภาษาจะไม่ได้รู้ถึงรายละเอียดเฉพาะของไวยากรณ์สากลก็ตาม

แน่นอนว่าทัศนะของชอมสกีในเรื่องของการรับภาษาเช่นนี้ไม่ได้เป็นที่ยอมรับของนักประสบการณ์นิยม โดยเฉพาะกลุ่มพฤติกรรมนิยม (Behaviorism) ซึ่งข้อโต้แย้งลักษณะนี้รู้จักกันในชื่อว่า "ข้อโต้แย้งระหว่างสกินเนอร์กับชอมสกี" (Skinner-Chomsky debate) กล่าวคือ สกินเนอร์เห็นว่าการรับภาษานั้นจะต้องเกิดจากการกำหนดเงื่อนไขในรูปของสิ่งเร้าและการตอบสนอง ซึ่งเป็นพฤติกรรมเชิงประจักษ์ แล้วผู้รับภาษาก็ค่อยๆ เรียนรู้จากการเลียนแบบ และการได้รับการส่งเสริมจากคนอื่นในสังคม ไวยากรณ์ก็เรียนรู้ได้จากการเชื่อมโยงค่าต่างๆ ที่อยู่ติดกันในการใช้ภาษา แต่ชอมสกีไม่ได้เห็นด้วยกับแนวคิดนี้ เขาได้วิพากษ์วิจารณ์ความคิดของสกินเนอร์ โดยชี้ว่ากฎต่างๆ ของภาษานั้นซับซ้อนเกินกว่าจะสามารถเรียนรู้ได้โดยตรงจากประสบการณ์ อย่างไรก็ตามในประเด็นเรื่องความคิดติดตัวมาตั้งแต่เกิด ชอมสกีก็ถูกวิจารณ์ว่าเขากำลังเสนอทฤษฎีของสมรรถนะการเรียนรู้ที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด มากกว่าที่จะเสนอความคิดสนับสนุนทฤษฎีเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด ทัศนะของเขาจึงมีได้สนับสนุนข้อเสนอเรื่องความคิดที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิดแต่อย่างใด

พิพัฒน์ สุธะ (ผู้เรียบเรียง)

เรียนเรียงจาก

- Alston, William P. 1998. Empiricism. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].
- Curley, Edwin. 2001. Rationalism. In Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, pp. 411-415.
- Hamlyn, D. W. 2006. Empiricism. In Donald M. Borchert (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. Second edition. New York: Macmillan, Vol. 3: 213-221.
- Honderich, Ted. (Ed). 2005. Empiricism. In *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp. 242-245.
- , (Ed). 2005. Rationalism. In *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp. 783-785.
- Hunter, Bruce. 2001. Empiricism. In Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, pp. 110-115.
- Iannone, A. Pablo. 2001. Empiricism. In *Dictionary of World Philosophy*. London: Routledge, pp. 168-171.
- , 2001. Rationalism. In *Dictionary of World Philosophy*. London: Routledge, pp. 475-477.
- Markie, Peter J. 1998. Rationalism. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].
- , 2004. Rationalism vs. Empiricism. In Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online]. Available: <http://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>. (Accessed date: 22/6/2006).
- Ree, Jonathan, and J. O. Urmson. 2005. Empiricism. In *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*. Third edition. Oxon: Routledge, pp. 106-109.
- , Urmson. 2005. Rationalism. In *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy* Third edition. Oxon: Routledge, p. 326.
- Williams, Bernard. 2006. Rationalism. In Donald M. Borchert (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. Second edition. New York: Macmillan, Vol. 8: 239-247.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Copleston, Frederick. 2003. *A History of Philosophy Volume4: The Rationalist – Descartes to Leibniz*. New York: Continuum. (บรรยายและอธิบายถึงประวัติและพัฒนาการของปรัชญาเหตุผลนิยมสมัยใหม่ได้ครอบคลุมมากที่สุดทั้งชีวิต ความคิดของนักปรัชญาตลอดจนข้อถกเถียงต่างๆ)
- Copleston, Frederick. 2003. *A History of Philosophy Volume5: British Philosophy – Hobbes to Hume*. New York: Continuum. (บรรยายและอธิบายถึงประวัติและพัฒนาการของปรัชญาประสบการณ์นิยมสมัยใหม่ได้ครอบคลุมมากที่สุดทั้งชีวิต ความคิดของนักปรัชญาตลอดจนข้อถกเถียงต่างๆ)
- Morick, Harold (ed.). 1980. *Challenges to Empiricism*. London: Methuen. (บรรยายถึงพัฒนาการทางความคิดของปรัชญาประสบการณ์นิยมร่วมสมัยและรวบรวมข้อโต้แย้งที่มีต่อปรัชญาประสบการณ์นิยมร่วมสมัยได้เป็นอย่างดี โดยเฉพาะอิทธิพลของประสบการณ์นิยมที่มีต่อศาสตร์สาขาอื่น เช่น ภาววิทยา วิทยาศาสตร์ ภาษาศาสตร์และจิตวิทยา)
- Radcliff, Elizabeth S., Richard McCarthy, Fritz Allhoff and Anand Jayprakash Vaidya. 2007. *Late Modern Philosophy: Essential Readings with Commentary*. USA: Blackwell. (รวบรวมงานเขียนขึ้น

สำคัญของปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ทั้งเหตุผลนิยมและประสบการณ์นิยม พร้อมบทแนะนำเบื้องต้นและวิจารณ์ที่ช่วยให้เราเข้าใจข้อถกเถียงระหว่างสองแนวคิดได้ดียิ่งขึ้น)

- Schacht, Richard. 1984. *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*. London: Routledge & Kegan Paul. (อธิบายถึงพื้นฐานความคิด โครงการและวิธีการทางปรัชญาของนักปรัชญาสมัยใหม่อย่างเป็นระบบ และเชื่อมโยงกับประเด็นทางปรัชญาร่วมสมัยไว้อย่างน่าสนใจ)

คำที่เกี่ยวข้อง

การให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อ / ก่อนประสบการณ์-หลังประสบการณ์ / ความรู้
Epistemic Justification / A Priori-A Posteriori / Knowledge

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

อภิปรัชญา Metaethics

1. บทนำ
 2. อภิปรัชญาและการแบ่งสาขาในจริยศาสตร์
 3. ความสัมพันธ์ระหว่างอภิปรัชญาและจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน
 4. ประเด็นสำคัญในอภิปรัชญา
- เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

อภิปรัชญา (Metaethics) เริ่มมีขึ้นต่างหากเป็นสาขาหนึ่งในจริยศาสตร์ (ethics) ในศตวรรษที่ 20 นี้ ด้วยอิทธิพลของ "linguistic turn" ในปรัชญาของโลกที่ใช้ภาษาอังกฤษ การนิยามอภิปรัชญาที่มีความซับซ้อนบางประการเนื่องจาก จริยศาสตร์เป็นสาขาที่มีความเคลื่อนไหวสูง ในส่วนต่อไปจะพิจารณาความซับซ้อนดังกล่าว จากนั้นจึงได้พิจารณาทำความเข้าใจอภิปรัชญาเพิ่มขึ้นในความสัมพันธ์กับจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน ก่อนที่จะสำรวจประเด็นสำคัญ ที่ถกเถียงกันในสาขาอภิปรัชญาโดยย่อ

2. อภิปรัชญาและการแบ่งสาขาในจริยศาสตร์

ในอันที่จะทำความเข้าใจเบื้องต้นเกี่ยวกับ "อภิปรัชญา" เราควรพิจารณาการแบ่งสาขาย่อยในปรัชญาสาขา "จริยศาสตร์" เสียก่อน "จริยศาสตร์" คือปรัชญาที่ศึกษาเกี่ยวกับจริยธรรม (morality) จึงเรียกได้อีกอย่างว่า "จริยปรัชญา" (moral philosophy) "จริยธรรม" ที่กล่าวว่าเป็นเป้าหมายแห่งการศึกษานี้โดยพื้นฐานแล้วเป็นเรื่องของการตัดสินคุณค่าของการกระทำและบุคคลว่า "ถูก/ผิด" (right/wrong) "ดี/เลว" (good/bad) "ควร/ไม่ควร" (ought/ought not) "น่าพึงปรารถนา/ไม่น่าพึงปรารถนา" (desirable/undesirable) "มีคุณธรรม/ไร้คุณธรรม" (virtue/vice) เป็นต้น จริยศาสตร์แบ่งได้ 2 สาขาย่อย ได้แก่ "จริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน" (normative ethics) และ "จริยศาสตร์เชิงพรรณนา" (descriptive ethics) ทั้งสองต่างก็ศึกษาเกี่ยวกับจริยธรรมเช่นเดียวกัน ความแตกต่างสำคัญของทั้งสองพิจารณาได้โดยง่ายจากคำตอบของการศึกษา จริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานมุ่งแสวงหาคำตอบที่มีลักษณะเชิงบรรทัดฐาน นั่นคือ มุ่งตัดสินและให้เหตุผลสนับสนุนว่า "อะไรควร/ไม่ควร" (Ought) ซึ่งอาจกระทำผ่านการเสนอและปกป้องทฤษฎี ขณะที่จริยศาสตร์เชิงพรรณนามุ่งแสวงหาคำตอบแบบ "อะไรเป็นอะไร" (Is)

สำหรับจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานนั้นเป็นที่คุ้นเคยกันดี ผ่านการศึกษาทฤษฎีจริยศาสตร์ต่างๆ เช่น อัตนิยม (egoism) ประโยชน์นิยม (utilitarianism) หรือทฤษฎีของคานต์ (Kant's theory) รวมถึงผ่านการศึกษาข้อถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นจริยธรรม เช่น "ควรอนุญาตให้ทำแท้งหรือไม่" "ควรมีการประหารชีวิตหรือไม่" เป็นต้น แต่สำหรับจริยศาสตร์เชิงพรรณนานั้นยังมีความสับสนได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยปัจจุบันที่จริยศาสตร์ประยุกต์ (applied ethics) มีความตื่นตัวสูงและการศึกษาเชิงประจักษ์ (empirical) เข้ามามีบทบาทมากในการศึกษาเกี่ยวกับจริยธรรมมากขึ้น ความสับสนมาจากความกำกวมของคำว่า "อะไรเป็นอะไร" ในด้านหนึ่ง จริยศาสตร์เชิงพรรณนาหมายถึงการศึกษาว่า "อะไรเป็นอะไร" โดยอาศัยศาสตร์เชิงประจักษ์ ได้แก่ จิตวิทยาและสังคมศาสตร์สาขาต่างๆ ซึ่งหมายความว่า "จริยศาสตร์เชิงพรรณนา" ในความหมายนี้มีได้เป็นส่วนหนึ่งของสาขาปรัชญา แม้ว่าจะจะต้องอาศัยเครื่องมือและทฤษฎีต่างๆ ที่พัฒนาขึ้นมาในปรัชญาก็ตาม ตัวอย่างประเด็นที่ศึกษากันในจริยศาสตร์เชิงพรรณนาในความหมายแรกนี้ เช่น เด็กซึ่งเป็นสมาชิกใหม่ของสังคมมีจริยธรรมขึ้นมาได้อย่างไร อะไรคือวิธีการที่มีประสิทธิภาพในการอบรมนักเรียนให้มีจริยธรรม คนกลุ่มนี้หรือกลุ่มนั้นยึดถือคุณค่าเชิงจริยธรรมอะไรบ้าง คนในสังคมมีทัศนะเชิงจริยธรรมอย่างไรเกี่ยวกับการเปิดบ่อนกาสิโน พฤติกรรมเชิงจริยธรรมในด้านการครองคู่ของคนไทยมีลักษณะอย่างไร เป็นต้น

ในอีกด้านหนึ่ง จริยศาสตร์เชิงพรรณนาก็หมายถึงอภิปรัชญาตัวเอง แต่ดั้งเดิมเมื่อกล่าวถึง "จริยศาสตร์เชิงพรรณนา" ก็จะเข้าใจในความหมายที่สองนี้ อย่างไรก็ตาม ปัจจุบันไม่จำเป็นต้องเป็นเช่นนั้นแล้วดังเหตุผลเกี่ยวกับความเคลื่อนไหวในปัจจุบันทางด้าน สาขาวิชาอภิปรัชญาเพิ่งเริ่มมีขึ้นในศตวรรษที่ 20 นี้เอง บางทีเรียกกันว่า "จริยศาสตร์วิเคราะห์" (analytic ethics) เนื่องจากมีจุดเริ่มต้นสำคัญจากอิทธิพลของทัศนะกระแสหลักในโลกที่ใช้ภาษาอังกฤษเกี่ยวกับการทำงานทางปรัชญา กล่าวโดยย่อ ทัศนะดังกล่าวเห็นว่าการปฏิบัติของนักปรัชญาคือการวิเคราะห์ภาษาเพื่อให้ความกระจ่างแก่โน้ตที่เขียนเป็นปัญหาทางปรัชญา การวิเคราะห์เช่นนี้ไม่เพียงแต่จะช่วยให้แก้ปัญหาได้เท่านั้น แต่ยังอาจจะทำให้แสดงให้เห็นได้ว่าที่เชื่อว่าเป็นปัญหานั้นที่จริงแล้วไม่ใช่ปัญหาเลยแม้แต่น้อย การมุ่งวิเคราะห์ภาษาทำให้นักปรัชญาไม่มีหน้าที่ยืนยันสาระความจริง (substantive) และมีความเป็นกลางด้านการตัดสินคุณค่า นักปรัชญาคนสำคัญที่มีอิทธิพลสำคัญต่อการกำเนิดของอภิปรัชญาคือ จี. อี. มัวร์ (G. E. Moore) นั้นเอง

ตามนัยเดียวกันนี้ ทำให้กล่าวได้ว่าหน้าที่ของนักอภิปรัชญาในฐานะนักปรัชญาที่ศึกษาเกี่ยวกับจริยธรรม ก็คือการวิเคราะห์ภาษาทางจริยธรรม (moral language) ซึ่งเห็นได้ว่าเป็นเรื่องของการรายงานผลการวิเคราะห์ว่า "อะไรเป็นอะไร" ในเชิงความหมายหรือในทัศน นั่นคือ นอกเหนือจากภาษาทางจริยธรรมมีลักษณะเช่นนั้นเช่นนี้ ไม่ใช่เป็นการบอกว่า "อะไรควรเป็นอะไร" ยิ่งไปกว่านั้น อภิปรัชญาไม่เกี่ยวข้องอย่างสิ้นเชิงกับการเสนอว่าอะไรควรไม่ควร กล่าวได้ว่ามีความเป็นกลางเชิงการตัดสินค่าทางจริยธรรม (morally neutral) และด้วยอิทธิพลจากทัศนะกระแสหลักเกี่ยวกับการทำงานทางปรัชญาดังกล่าว จึงมีทัศนะในยุคต้นของอภิปรัชญาว่าจริยศาสตร์เชิงพรรณนาเท่านั้นที่เป็นจริยปรัชญา แต่จริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานนั้นมิใช่ เนื่องจากมิได้มุ่งวิเคราะห์ภาษา อีกทั้งยังมุ่งยืนยันความจริงของจุดยืนหรือข้อความทางจริยธรรมอีกด้วย

อย่างไรก็ตาม ปัจจุบันมิได้ยึดถือทัศนะเช่นนี้แล้ว เนื่องจากฐานคิดทางปรัชญาที่ทัศนะนี้ใช้ได้อ่อนอิทธิพลลงไปด้วยการโต้แย้งในปรัชญาในโลกที่ใช้ภาษาอังกฤษสมัยหลัง การโต้แย้งที่สำคัญมาจากข้อถกเถียงของ ดันเควิลล์ วี โควิน (W. V. O. Quine) ที่มุ่งโจมตีการแบ่งแยกระหว่างข้อความแบบวิเคราะห์ (analytic) และข้อความแบบสังเคราะห์ (synthetic) ผลการถกเถียงของควินช่วยให้เห็นได้ว่าไม่อาจแยกการวิเคราะห์ภาษา ความหมาย หรือโน้ตออกจากการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับสาระความจริง โดยนัยนี้ การวิเคราะห์ในทัศนทางจริยธรรมจึงน่าจะแยกไม่ออกจากการศึกษาสาระความจริงเชิงบรรทัดฐานด้วย

เวลานี้มีแนวโน้มที่จะเห็นว่าอภิปรัชญาศึกษาระเบิดอื่น ๆ เกินไปกว่าประเด็นทางภาษา ความหมาย หรือโน้ตนั้น กล่าวคือ ครอบคลุมถึงประเด็นทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาที่พบในการเสนอหรือปกป้องทฤษฎีทางจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน หรือที่พบในการขบคิด อภิปราย หรือถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นจริยธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในจริยศาสตร์ประยุกต์ ทั้งนี้มีข้อสังเกตที่สำคัญอีกประการหนึ่ง คือ บางคนรวมจริยศาสตร์เชิงพรรณนาในความหมายของศาสตร์เชิงประจักษ์เข้าไว้ในสาขา "อภิปรัชญา" กรณีนี้มักจะพบได้ในประเด็นที่เกี่ยวกับจิตวิทยาจริยธรรม (moral psychology) เช่น การศึกษาเรื่อง "อัตนิยม-ปรารถนียม" (egoism-altruism) ที่มุ่งตอบคำถามว่าแรงจูงใจของมนุษย์ต้องมีที่มาจากประโยชน์ส่วนตนเสมอไปหรือไม่ หรือ ประเด็นเรื่อง "จริยศาสตร์แห่งความยุติธรรมกับจริยศาสตร์แห่งความอาทร" (ethics of justice and ethics of care) ที่เกิดจากการศึกษาทางจิตวิทยาเพื่อตอบคำถามว่าเมื่อเผชิญกับสถานการณ์ที่ต้องตัดสินทางจริยธรรม มนุษย์ใช้เหตุผลอย่างไร และชายหญิงใช้เหตุผลเชิงจริยธรรมแตกต่างกันหรือไม่

3. ความสัมพันธ์ระหว่างอภิปรัชญาและจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน

แม้ว่าจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานจะมีเป้าหมายเชิงปฏิบัติ (practical) เพื่อให้บุคคลรู้ว่าควรทำอะไรและควรดำเนินชีวิตอย่างไร แต่ก็มิได้มุ่งเทศนาสั่งสอนว่าสิ่งใดถูกผิดและมีได้มุ่งให้คำแนะนำในการแก้ปัญหาทางจริยธรรมเฉพาะบุคคล เป้าหมายที่มีมาแต่เดิมคือการแสวงหาหลักการพื้นฐานแห่งจริยธรรม รวมถึงแสวงหานิยามแห่งชีวิตที่ดี พร้อมทั้งแสดงเหตุผลสนับสนุนหลักการและนิยามเหล่านั้นอย่างเป็นระบบ ลักษณะการทำงานโดยภาพรวมของจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานนั้น มิใช่การแสวงหาความจริงใหม่ ๆ ทางจริยธรรมเพื่อเพิ่มเติมแก่ "ความรู้" ทางจริยธรรมที่มีอยู่แล้ว (เช่น "การฆ่าผู้บริสุทธิ์เป็นสิ่งผิด" "การช่วยเหลือผู้ทุกข์ยากเป็นสิ่งที่ดี" ฯลฯ) หากแต่มุ่งสร้างระบบอันเป็นเอกภาพให้แก่ความรู้ดังกล่าว โดยแสดงหลักการทั่วไปที่เป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้เหล่านั้น และพื้นฐานที่วางนั้นก็เชื่อว่ามีฐานะเป็นปรนัย (objective) ซึ่งหากมองอีกมุมหนึ่งจะเห็นได้ว่าระบบที่พัฒนาขึ้นมาสามารถนำมาอธิบายหรือให้เหตุผลสนับสนุนความรู้ทางจริยธรรมเหล่านั้นได้นอกจากนี้ การสร้างระบบในตัวมันเองก็เป็นการมีท่าทีเชิงวิพากษ์ (critical) ต่อการตัดสินทางจริยธรรมที่มีอยู่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่ที่ว่าเป็นการไม่ยอมรับเพียงเพราะเชื่อตามกันมา แต่เป็นการยอมรับเมื่อมีเหตุผลสนับสนุนเพียงพอ

ทั้งนี้แต่ดั้งเดิมก็มีนักปรัชญาอีกกลุ่มที่ตั้งคำถามเกี่ยวกับการทำงานดังกล่าว โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มุ่งโจมตีความเป็นไปได้ของพื้นฐานอันเป็นปรนัยนั้น เรียกทัศนะนี้ว่า "อัตนิยม" (subjectivism) อนึ่ง แนวคิดอัตนิยมนี้มักมิได้ตั้งคำถามกับการตัดสินทางจริยธรรมต่าง ๆ ที่คนยึดถือ แต่จะมุ่งแสดงว่าการสร้างระบบให้การตัดสินเหล่านั้นเป็นไปไม่ได้ นอกจากนี้ ยังมี "วิมตินิยมเชิงจริยศาสตร์" (ethical skepticism) ที่สงสัยความเป็นไปได้ของพื้นฐานปรนัย ความพยายามในการปฏิเสธจุดยืนทั้งสองนี้จึงเป็นอีกงานหนึ่งที่สำคัญของนักจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานแน่นอนว่ามีนักปรัชญาที่พิจารณาประเด็นทางจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานทุกคน จะทำงานในลักษณะนี้ เช่น ฟรีดริช นิทเช (Friedrich Nietzsche) ที่มีได้เพียงแต่ตั้งคำถามการทำงานในลักษณะดังกล่าวเท่านั้น หากแต่ยังปฏิเสธความเชื่อทางจริยธรรมบางเรื่องที่มีอยู่ รวมถึงมุ่งแสวงหาความจริงใหม่ทางจริยธรรมด้วย หรือนักจริยปรัชญาบางส่วน เช่น เจเรมี เบนธัม (Jeremy Bentham) หรือ จอห์น สจวร์ต มิลล์ (John Stuart Mill) ก็หันมาตั้งคำถามกับการตัดสินในทางจริยธรรมบางอย่างที่สังคมยึดถือ โดยอาศัยมุมมองจากทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานที่ตนพัฒนามา แต่หากกล่าวโดยรวมแล้ว การสร้างระบบบนพื้นฐานความเชื่อทางจริยธรรมที่มีอยู่แล้วคือลักษณะการทำงานทั่วไปของจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน

คนเห็นกันว่าการทำงานของจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานนั้นไม่ค่อยประสบความสำเร็จนัก แม้นักปรัชญาจะมีความพยายามมาไม่น้อยกว่า 24 ศตวรรษ นอกจากนี้ การปฏิเสธข้อถกเถียงของนักวิมตินิยมเชิงจริยศาสตร์ก็ไม่ค่อยประสบผลอย่างหนักแน่นยิ่งไปกว่านั้น นักปรัชญาหลายคนเริ่มตั้งข้อสงสัยว่ายังไม่มีความเข้าใจเพียงพอเกี่ยวกับ "ภาษาทางจริยธรรม" ซึ่งครอบคลุมเรื่องความหมายและความจริงเกี่ยวกับจริยธรรม แม้จะยอมรับกันว่าจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานที่มุ่งหากรอบอันเป็นปรนัยที่เป็นพื้นฐานแก่การตัดสินทางจริยธรรมก็คือเป้าหมายสูงสุด แต่ด้วยเหตุผลเหล่านี้ จึงมีข้อเสนอว่านักปรัชญาควรจะทำงานในระดับอภิปรัชญาเพื่อทำความเข้าใจภาษาทางจริยธรรม เมื่อได้ความกระจ่างแล้ว อาจจะพบว่าการสร้างระบบจริยศาสตร์ที่ตีตรนแสวงหาแก่นามานั้นเป็นไปไม่ได้ และนี่ก็คือแง่มุมแรกของความสัมพันธ์ระหว่างอภิปรัชญาและจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน อย่างไรก็ตาม จะเห็นว่าข้อเสนอที่ว่าอยู่บนพื้นฐานของการมองว่าอภิปรัชญาควรมุ่งพิจารณาภาษาทางจริยธรรม แต่หากพิจารณาลักษณะการทำงานของอภิปรัชญาปัจจุบันจะเห็นความสัมพันธ์ในอีกแง่มุมหนึ่ง นั่นคือแง่มุมที่ว่าอภิปรัชญาและจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน รวมไปถึงจริยศาสตร์ประยุกต์นั้น ทำงานร่วมกันไป โดยอภิปรัชญาช่วยให้ความกระจ่างแก่ความคิดทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับการทำงานเชิง

ทฤษฎีและการพิจารณาประเด็นทางจริยธรรมต่างๆ (ดูตัวอย่างเกี่ยวกับการทำแท้งและอื่นๆ ข้างล่าง)

อีกแง่มุมของความสัมพันธ์ระหว่างอภิปรัชญาและจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานเกี่ยวกับประเด็นเรื่อง "ความเป็นกลางเชิงการตัดสินใจทางจริยธรรม" ของอภิปรัชญา ซึ่งมีนัยยะว่าอภิปรัชญานั้นแยกจากจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานโดยสิ้นเชิง พื้นฐานของความคิดเรื่องนี้คือการแบ่งแยกระหว่าง "ควร" (Ought) และ "เป็น" (Is) และหลักการที่ว่าเราไม่สามารถอนุมาน "ควร" จาก "เป็น" ได้ (เช่น ถ้าเป็นดังนี้ว่าคนในสังคมนิยมเล่นการพนัน ก็มิอาจอนุมานได้ว่าการเล่นการพนันเป็นสิ่งที่สมควร) ในเมื่ออภิปรัชญาได้ข้อความเป็นจริยศาสตร์เชิงพรรณนาที่มุ่งพิจารณาว่าอะไรเป็นอะไร จึงมิอาจกล่าวได้ว่าจะสามารถอนุมานแนวคิดหรือจุดยืนทางจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานใดๆ ออกมาได้ กระนั้นก็ดี ดูเหมือนจะเป็นไปได้ที่จะสาวดึง "เป็น" มาจาก "ควร" โดยเฉพาะในกรณีที่มีการแสดงว่าอะไรควรไม่ควรนั้นน่าจะมีฐานคิดบนความคิดว่าอะไรเป็นอะไร แต่หากเป็นเช่นนั้น ก็จะดูเหมือนว่าอภิปรัชญาได้มีความเป็นกลางเชิงการตัดสินใจทางจริยธรรมจริง เพราะมีฐานะเป็นฐานคิดของจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน

อย่างไรก็ตาม มีข้อโต้แย้งว่าแม้แนวคิดทางอภิปรัชญาจะเป็นฐานคิดให้แก่ทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานได้ แต่ไม่ได้หมายความว่าแนวคิดเดียวกันจะไม่สามารถเป็นฐานคิดให้แก่ทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานที่ขัดแย้งกันได้ ตัวอย่าง เช่น อัตนิยมและประโยชน์นิยมต่างก็มีการตัดสินความถูกผิดของการกระทำที่ขัดแย้งกัน แต่ต่างก็ใช้ "ธรรมชาตินิยม" (naturalism - ดูข้างล่าง) เป็นฐานคิดเชิงอภิปรัชญาเหมือนกัน ดังจะเห็นได้ว่าอัตนิยมและประโยชน์นิยมบางประเภทนั้นอาศัย "ความพึงพอใจ" (pleasure) เป็นปัจจัยสำคัญปัจจัยหนึ่งในการพิจารณาตัดสินทางจริยธรรม (ตัวอย่างนี้จะชัดเจนถ้าหากนึกถึงการอ้างเหตุผลของจอห์น สจวร์ต มิลล์ ในทำนองที่ว่า "ความพึงพอใจของแต่ละบุคคลเป็นสิ่งที่ดีสำหรับบุคคลนั้น ดังนั้น ความพึงพอใจส่วนรวมจึงเป็นสิ่งที่ดีสำหรับมวลหมู่ของบุคคล" ถ้ายึดตามนี้จะเห็นได้ว่ามิใช่ฐานคิดศีลธรรมขาดนิยม แต่เป็นการอ้างเหตุผลโดยอาศัยฐานคิดที่ต่างหากที่ทำให้ประโยชน์นิยมขัดแย้งกันอัตนิยมในเรื่องของขอบเขตการพิจารณาความพึงพอใจว่าจะจำกัดกับบุคคลหรือต้องขยายสู่กลุ่มบุคคล) สรุปได้ว่าถ้าแนวคิดทางอภิปรัชญาเดียวกันสามารถสนับสนุนทฤษฎีเชิงบรรทัดฐานที่ขัดแย้งกันได้ ก็หมายความว่าอภิปรัชญาที่มีความเป็นกลางเชิงการตัดสินใจทางจริยธรรมนั่นเอง

ในทำนองเดียวกัน เป็นไปได้ที่การพัฒนาทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานประเภทเดียวกันอาจจะใช้แนวคิดเชิงอภิปรัชญาคนละชุดกัน ยกตัวอย่างทฤษฎีสิทธิ (rights theory) ที่เสนอมาตรฐานทางจริยธรรมเดียวกัน เช่น มาตรฐานที่ว่า "การกระทำ x เป็นการกระทำที่ผิด เมื่อและก็ต่อเมื่อ x เป็นการละเมิดสิทธิ" ผู้เสนอทฤษฎีนี้อาจอาศัยฐานคิดทางอภิปรัชญาที่ต่างกันเกี่ยวกับสถานะของมนุษย์ใน "สิทธิ" เช่น บางกลุ่มอาจจะเห็นว่า "สิทธิ" สามารถทอนเป็นมนุษย์ใน "หน้าที่" ได้ แต่บางกลุ่มอาจยืนยันว่า "สิทธิ" เป็นมนุษย์พื้นฐานที่มีมาจาทอนเป็นมนุษย์ใน "หน้าที่" ในกรณีที่ทฤษฎีเชิงบรรทัดฐานเดียวกันสามารถมีฐานคิดเชิงอภิปรัชญาต่างกันได้เช่นนี้ ก็แสดงว่าอภิปรัชญาที่มีความเป็นกลางเชิงการตัดสินใจทางจริยธรรมเช่นกัน

ทั้งนี้ ประเด็นเรื่องความเป็นเอกเทศแก่กันของทั้งสองสาขายังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ ข้อโต้แย้งที่สำคัญก็คือเชื่อว่ามีการที่ทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานจะนำเชื่อถือ ก็ต่อเมื่อแนวคิดทางอภิปรัชญาบางอย่างนำเชื่อถือเท่านั้น ซึ่งกรณีนี้แสดงว่าทั้งสองมีความสัมพันธ์กัน แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นก็ยังคงต้องเน้นประเด็นเดิมว่าข้อพิจารณาที่อยู่ในกรอบที่จำกัดให้อภิปรัชญาเป็นเรื่องของการวิเคราะห์ภาษาทางจริยธรรมเป็นสำคัญ ถ้าพิจารณาว่าอภิปรัชญาที่มีขอบเขตครอบคลุมถึงประเด็นทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาที่พบในการทำงานในจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน ไม่ว่าเชิงทฤษฎีหรือประยุกต์ ก็จะพบว่าการวิเคราะห์หาหรือนำฐานคิดเชิงอภิปรัชญามาใช้ เป็นเรื่องที่ทำกันโดยทั่วไปในการพัฒนาทฤษฎีเชิงบรรทัดฐานหรือในการพิจารณาประเด็นทางจริยธรรมในจริยปรัชญาปัจจุบัน

4. ประเด็นสำคัญในอภิปรัชญา

ประเด็นข้อถกเถียงในอภิปรัชญาที่มีหลากหลาย ในที่นี้จะยกบางประเด็นเป็นตัวอย่างเพื่อให้เห็นภาพการถกเถียงพร้อมทั้งให้คำอธิบายอย่างคร่าวๆ เท่านั้น ประเด็นแรกที่เป็นที่รู้จักกันดีคือเรื่องเจตจำนงอิสระ (free will) ซึ่งมีความสัมพันธ์กับเรื่องของความรับผิดชอบทางจริยธรรม กล่าวคือ เราจะกล่าวว่าคุณคนสมควรได้รับค่าขึ้นชมหรือค่าตำหนิสำหรับการกระทำ x ก็ต่อเมื่อเขามีอิสระภาพที่ทำให้สามารถเลือกได้ว่าจะกระทำหรือไม่กระทำ x ความเชื่อในเจตจำนงอิสระนี้มีปัญหาในโลกทัศน์ปัจจุบันที่ "เป็นวิทยาศาสตร์" อันทำให้เชื่อว่าทุกสิ่งถูกกำหนดด้วยสาเหตุบางอย่าง เนื่องจากว่าหากเป็นเช่นนั้น เจตจำนงของมนุษย์ย่อมถูกกำหนดด้วยสาเหตุอื่นด้วย นั่นหมายความว่ามนุษย์มิได้มีอิสระภาพจริงๆ ในขณะเลือก และนี่สำคัญก็คือว่ามนุษย์ไม่ต้องรับผิดชอบต่อการกระทำ ทัศนะที่เชื่อเช่นนี้เรียกว่า "นัยัตินิยม" (determinism) นอกจากนี้ ทัศนะนี้ยังมีนัยยะต่อจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานด้วย นั่นคือ ถ้าบุคคลไม่อาจเลือกสิ่งที่ตนกระทำได้ การเสนอหลักการทางจริยธรรมว่าอะไรควรทำหรือไม่ควรทำก็ดูจะเป็นสิ่งสูญเปล่า

อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างเจตจำนงอิสระและความรับผิดชอบทางจริยธรรมก็ยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ รวมถึงความไปกันไม่ได้ระหว่างนัยัตินิยมกับความรับผิดชอบทางจริยธรรม เช่น มีบางทัศนะที่เห็นว่าเจตจำนงอิสระมิใช่เงื่อนไขของความรับผิดชอบทางจริยธรรม เนื่องจากเห็นว่าความรับผิดชอบทางจริยธรรมจะมีความหมายในกรณีที่กล่าวได้ว่าเป็นการสมควรที่จะให้รางวัลหรือลงโทษผู้กระทำ และความสมควรนั้นก็ขึ้นอยู่กับผลของการให้รางวัลหรือการลงโทษที่มีต่อพฤติกรรมของบุคคล โดยนัยนี้ แม้บุคคลจะกระทำบางสิ่งด้วยเจตจำนงอิสระ แต่หากการให้รางวัลหรือการลงโทษไม่มีผลต่อพฤติกรรมของบุคคลนั้น ก็เป็นการที่จะกล่าวถึงความรับผิดชอบทางจริยธรรม ในทางกลับกัน แม้เห็นว่าบุคคลกระทำสิ่งต่างๆ เพราะถูกผลักดันด้วยเหตุปัจจัยภายนอก แต่การให้รางวัลหรือการลงโทษจะมีผลต่อพฤติกรรมของบุคคลนั้นต่อไปในอนาคต ก็กล่าวได้ว่าเป็นการสมควรที่จะให้รางวัลหรือลงโทษเขา นั่นคือ กล่าวได้ว่าเขามีความรับผิดชอบทางจริยธรรม จะเห็นได้ว่าในกรณีนี้นัยัตินิยมไปด้วยกันได้กับความรับผิดชอบทางจริยธรรม

ประเด็นต่อไปที่อภิปรัชญาให้ความสนใจคือลักษณะของจริยธรรม คำถามก็คือเราจะแยกจริยธรรมออกจากกฎ หลักการ หรือมาตรฐานอื่นๆ ได้อย่างไร อาร์ เอ็ม แฮร์ (R. M. Hare) เห็นว่าเกณฑ์ในการแบ่งแยกสามารถวิเคราะห์ได้จากตัดสินทางจริยธรรม (moral judgment) ซึ่งมีลักษณะต่างจากการตัดสินด้านอื่นๆ ลักษณะเหล่านั้นประกอบด้วย (1) เป็นคำสั่ง (prescriptive) (2) เป็นสากลได้ (universalisable) และ (3) หักล้างการตัดสินหรือคำสั่งอื่นๆ (overriding) ต่อข้อเสนอนี้มีผู้วิจารณ์ว่าองค์ประกอบเรื่องความเป็นสากลได้นั้นเข้มงวดเกินไปจนกระทั่งทำให้สิ่งที่เห็นกันว่าเป็นจริยธรรมนั้นไม่จัดเป็นจริยธรรม กล่าวคือ มีหลายๆ สังคมที่มีระบบจริยธรรมที่ไม่ครอบคลุมถึงคนนอก ระบบจริยธรรมเช่นนี้จึงไม่สามารถเป็นสากลได้ แต่กระนั้นเรายังเรียกกันว่าเป็นระบบจริยธรรมอยู่ดี หรือมีผู้วิจารณ์ว่ามีกรณีทั้ง 3 องค์ประกอบนี้ปรากฏครบ แต่เราก็ไม่จัดเป็นจริยธรรม เช่น สมมุติบุคคลหนึ่งตัดสินการเหยียบเงาผู้อื่นว่าเป็นการกระทำที่ผิด โดยบุคคลนั้นเห็นว่าการตัดสินดังกล่าวมีอำนาจตัดสิน เห็นว่าการห้ามเหยียบเงาเป็นสิ่งที่ควรให้ทุกคนปฏิบัติตาม และเห็นว่าไม่ว่าใครหรือเหตุผลอะไรก็

ตาม จะมาบอกให้เขาเหยียบเงาคนอื่นไม่ได้ แม้ในกรณีนี้จะมีทั้ง 3 องค์ประกอบครบ แต่ก็คงไม่มีใครที่จะยอมรับว่าการเหยียบเงาเป็นเรื่องทางจริยธรรม

ดับเบิลยู. เค. แฟรงเคนา (W. K. Frankena) เสนอว่าองค์ประกอบที่สามารถแบ่งจริยธรรมออกจากกฎเกณฑ์อื่นๆ ก็คือ "หน้าที่" กล่าวคือ จริยธรรมมีหน้าที่อำนวยความสะดวกในสังคม นอกจากนี้ ยังเสริมว่าจริยธรรมต้องทำให้บุคคลคำนึงถึงผลของการกระทำของตนเองที่มีต่อผู้อื่น อย่างไรก็ตาม มีข้อโต้แย้งว่าเกณฑ์ที่ว่านี้อ่อนเกินไป เนื่องจากทำให้ "มารยาทสังคม" ซึ่งเกี่ยวข้องกับการร่วมมือและทำให้คนคำนึงถึงผู้อื่นจัดเป็นจริยธรรมด้วย นอกจากนี้ ยังมีข้อโต้แย้งว่ามีบางกรณีที่จริยธรรมนั้นนำสู่ความแตกแยกและส่งเสริมให้มองข้ามผลกระทบต่อผู้อื่น ยกตัวอย่างการปฏิรูปสังคมเพื่อให้มีการปฏิบัติที่ถูกต้องตามหลักจริยธรรม (เช่น เลิกทาส) ที่ทำให้เกิดความขัดแย้งและต้องมองข้ามผลกระทบต่อผู้ที่เคยได้รับประโยชน์จากความไร้จริยธรรม

อีกประเด็นหนึ่งเป็นคำถามเกี่ยวกับค่าความจริงของข้อความทางจริยธรรม (เช่น "การขโมยเป็นการกระทำที่ผิด") นั่นคือถามว่าข้อความเหล่านี้จริงเท็จได้หรือไม่ "พุทธปรัชญานิยม" (cognitivism) เห็นว่าข้อความทางจริยธรรมนั้นจริงเท็จได้ ในขณะที่ "อพุทธปรัชญานิยม" (non-cognitivism) เห็นว่าข้อความทางจริยธรรมไม่มีค่าความจริง สำหรับพุทธปรัชญานิยมนั้นจะสัมพันธ์กับทัศนะเกี่ยวกับสถานะของค่าทางจริยธรรม (เช่น ถูก/ผิด ดี/เลว) 2 ทัศนะ ได้แก่ "ธรรมชาตินิยม" (naturalism) ซึ่งเห็นว่าค่าทางจริยธรรมสามารถนิยามด้วยค่าเชิงข้อเท็จจริงได้ เช่น คำว่า "ดี" นิยามได้ด้วยคำว่า "นำมาซึ่งความพึงพอใจ" หรือ "เป็นสิ่งที่สังคมยอมรับ" และอีกทัศนะหนึ่งคือ "อธรรมชาตินิยม" (non-naturalism) ซึ่งเห็นว่าค่าทางจริยธรรมไม่สามารถนิยามด้วยค่าเชิงข้อเท็จจริงได้ เนื่องจากอ้างถึงคุณสมบัติ "อธรรมชาตินิยม" (non-naturalism) เช่นที่อาจพบได้กับอรรถาธิบาย (intuition) อันเป็นสมรรถนะที่ช่วยให้เข้าถึงความจริงบางอย่างโดยตรงโดยไม่ต้องอาศัยการอนุมาน เช่น การรับรู้ความดีชั่วของการกระทำได้โดยตรง เปรียบเหมือนการรับรู้สีของวัตถุได้โดยไม่ต้องอาศัยการอนุมานใดๆ

สำหรับอพุทธปรัชญานิยมนั้นจะสัมพันธ์กับทัศนะเกี่ยวกับสถานะของค่าทางจริยธรรมอีก 2 ทัศนะเช่นกัน ได้แก่ "อารมณ์นิยม" (emotivism) และ "บัญญัตินิยม" (prescriptivism) ทัศนะแรกเห็นว่าค่าทางจริยธรรมเป็นการแสดงอารมณ์ชอบไม่ชอบเท่านั้น การแสดงอารมณ์นี้มีได้หมายความว่าเห็นการกระทำนั้นว่าตนเองชอบหรือไม่ชอบสิ่งนั้น หากแต่เป็นการแสดงอารมณ์คล้ายการอุทาน ดังนั้น จึงไม่เกี่ยวกับเรื่องจริงเท็จแต่อย่างใด ตัวอย่างเช่น "เลว" คือ "ยี้" เป็นต้น ส่วนบัญญัตินิยมเห็นว่าการใช้ค่าทางจริยธรรมเป็นการออกคำสั่ง เช่น "ดี" คือ "จงทำ" เป็นต้น

ทัศนะเกี่ยวกับสถานะทางค่าความจริงของข้อความส่วนหนึ่งมีผลต่อทัศนะเกี่ยวกับการให้เหตุผลสนับสนุน (justification) หลักการทางจริยธรรมหรือทฤษฎีจริยศาสตร์ สำหรับพุทธปรัชญานิยมแล้ว การให้เหตุผลสนับสนุนดังกล่าวเป็นไปได้ กล่าวคือ สำหรับธรรมชาตินิยมการให้เหตุผลสนับสนุนก็จะอาศัยฐานเชิงประจักษ์ โดยมีอาศัยแม่แบบจากวิทยาศาสตร์ที่สนับสนุนทฤษฎีด้วยการให้หลักฐานยืนยัน (confirmation) ซึ่งเน้นความสามารถของหลักการหรือทฤษฎีในการอธิบายปรากฏการณ์ รวมถึงความสอดคล้องกับคำอธิบายโลกโดยรวม ซึ่งเห็นคำอธิบายโลก "แบบวิทยาศาสตร์" ในขณะที่อธรรมชาตินิยมจะอาศัยอรรถาธิบายโดยอาศัยแนวคิดเชิงญาณวิทยาแบบ "มูลฐานนิยม" (foundationalism) นั่นคือการให้เหตุผลแก่ระบบจริยธรรมโดยอนุมานจากความเชื่อพื้นฐานทางจริยธรรมที่ยืนยันได้โดยไม่ต้องอ้างถึงสิ่งอื่น ได้แก่ ความเชื่อที่เป็นหลักฐานแก่ตนเอง (self-evident) เนื่องจากรับรู้โดยตรงผ่านอรรถาธิบาย

ตัวอย่างเช่น นักอรรถาธิบายนิยามอาจกรณีที่บุคคลผู้หนึ่งพบเห็นการฆาตกรรมและสมรรถนะแห่งอรรถาธิบายช่วยให้นบุคคลผู้นั้นสามารถรับรู้ว่าการฆาตกรรมนั้นเป็นการกระทำที่ผิด โดยมีต้องอาศัยอนุมานจากหลักการอื่นๆ (เช่น "ชีวิตมนุษย์ที่มีคุณค่าในตนเองนี้มีโอกาสจะเกิดได้" หรือ "ไม่มีใครมีความชอบธรรมที่จะพรากชีวิตมนุษย์ที่พระเป็นเจ้าทรงประทานมา") และการตัดสินใจนี้เชื่อมั่นได้ในตัวเองเหมือนกับการตัดสินใจเกี่ยวกับสีของวัตถุที่กระทำโดยอาศัยสมรรถนะแห่งการมองเห็น ในกรณีนี้จะเห็นได้ว่าความเชื่อว่า "การฆาตกรรมครั้งนี้เป็นการกระทำที่ผิด" มีสถานะเป็นหลักฐานแก่ตนเอง เนื่องจากไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นมาให้ความเหตุผลสนับสนุน

นอกจากนี้ยังมีอีกทัศนะสำคัญเกี่ยวกับการให้เหตุผลสนับสนุนหลักการทางจริยธรรมหรือทฤษฎีจริยศาสตร์ ทัศนะนี้เห็นว่าไม่สามารถตั้งคำถามเกี่ยวกับค่าความจริงของข้อความทางจริยธรรมได้ ทัศนะนี้เห็นว่าการตอบคำถามดังกล่าวไม่ใช่มีเพียง 2 ทางเลือกว่า "มีค่าความจริง" กับ "ไม่มีค่าความจริง" เนื่องจากมีภาษาอีกประเภทหนึ่งที่ไม่เกี่ยวกับเรื่องจริงเท็จเลย แม่แบบสำคัญคือภาษาของกฎกติกา เช่น เราไม่เรียกคนที่ใช้มือเล่นฟุตบอลว่า "เท็จ" แต่เราบอกว่าเขาเล่น "ผิด" เช่นกันเราไม่เรียกคนที่ยืนยันใช้ตรรกบท (fallacy) เวลาอภิปรายถกเถียงเชิงเหตุผลว่าเป็นคนพูด "เท็จ" แต่จะบอกว่าเขา "ขาดเหตุผล" ภาษาทางจริยธรรมจัดอยู่ในประเภทนี้ การให้เหตุผลสนับสนุนจริยธรรมจึงต้องอาศัยวิธีอื่นที่ไม่ใช่การให้หลักฐานยืนยันหรืออนุมานจากความเชื่อพื้นฐานที่จริง ที่สำคัญคือการใช้ทฤษฎีเกี่ยวกับการเลือกที่เป็นเหตุเป็นผล (rational choice) เช่น มุ่งให้เหตุผลสนับสนุนโดยแสดงว่าผู้ที่มีความเป็นเหตุเป็นผลจะเลือกสิ่งนั้น วิธีที่รู้จักกันดีประการหนึ่งได้แก่วิธีการที่ได้พื้นฐานจาก จอห์น รอลส์ (John Rawls) ที่แสดงเงื่อนไขของสถานการณ์ที่เหมาะสมแก่การตัดสินใจเลือกของผู้ที่มีความเป็นเหตุเป็นผล โดยถือว่าสิ่งที่เป็นข้อตัดสินในสถานการณ์ตามเงื่อนไขนั้นก็ถือว่าเป็นเหตุเป็นผล

อีกประเด็นหนึ่งที่รู้จักกันดีคือเรื่องสถานะความเป็นปรนัยของหลักการทางจริยธรรม "ปรนัยนิยมเชิงจริยศาสตร์" (ethical objectivism) เห็นว่าหลักการทางจริยธรรมนั้นมีความจริงหรือความถูกต้องอย่างเป็นปรนัย คือ เป็นสากล ไม่ขึ้นกับบุคคลหรือบริบท ขณะเดียวกัน "สัมพัทธนิยมเชิงจริยศาสตร์" (ethical relativism) เห็นตรงข้ามว่าความจริงหรือความถูกต้องของหลักการทางจริยธรรมนั้นขึ้นอยู่กับสังคม กรณีนี้บางทีเรียกว่า "ธรรมเนียมนิยม" (conventionalism) หรือไม่กี่เห็นว่าเป็นสัมพัทธ์กับบุคคล ทัศนะหลังนี้เรียกได้อีกอย่างว่า "อัตนัยนิยม" (subjectivism)

ทั้งนี้ ต้องแยก "สัมพัทธนิยมเชิงจริยศาสตร์" ออกจาก "สัมพัทธนิยมเชิงวัฒนธรรม" (cultural relativism) ของนักมานุษยวิทยาที่เพียงพรรณนาข้อเท็จจริงว่าหลักการตัดสินความถูกต้องทางจริยธรรมนั้นผันแปรไปตามระบบวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน แต่ ประเด็นที่ว่า "จริงๆ แล้ว" หลักการทางจริยธรรมมีลักษณะสัมพัทธ์จริงหรือไม่ นั้น เป็นเรื่องของอภิปรัชญา ยกตัวอย่างเช่น นักมานุษยวิทยาอาจพรรณนาว่ามีบางวัฒนธรรมที่ตัดสินว่าการมีภรรยาหลายคนไม่ใช่การกระทำที่ผิด แต่ขณะเดียวกันก็มีบางวัฒนธรรมอาจตัดสินว่าเป็นการกระทำที่ผิด เมื่อเห็นข้อเท็จจริงอันหลากหลายเช่นนี้ เราอาจจะสงสัยและตั้งคำถามตามมาได้ว่าในบรรดาเกณฑ์ตัดสินที่พบเหล่านี้ เราจะตัดสินได้หรือไม่ว่า "จริงๆ แล้ว" การมีภรรยาหลายคนเป็นการกระทำที่ผิดหรือไม่ เราตัดสินได้หรือไม่ว่ามีบางเกณฑ์ที่ถูกต้อง ขณะที่เกณฑ์อื่นๆ ผิด หรือเราต้องยอมรับว่าทุกเกณฑ์ถูกต้องหมด ในอันที่จะตอบคำถามนี้ เราไม่อาจอาศัยข้อมูลจากการพรรณนาของนักมานุษยวิทยาได้ หากแต่ต้องอาศัยการพิจารณาระดับอภิปรัชญาเพื่อหาคำตอบเกี่ยวกับสถานะของคุณค่าทางจริยธรรมว่ามีความเป็นสากล หรือขึ้นอยู่กับสังคมวัฒนธรรมหรือแม้แต่กับแต่ละบุคคล

ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างความรับรู้กับแรงจูงใจทางจริยธรรมก็เป็นที่ถกเถียงกัน นั่นคือ มีคำถามว่าถ้าบุคคลรู้ว่า x เป็นสิ่งที่

ถูก คนจะมีแรงจูงใจที่จะทำ x ไปพร้อมกันด้วยหรือไม่ มีทัศนะ 2 ประการต่อคำถามนี้ ทัศนะแรกเห็นว่าแรงจูงใจทางจริยธรรม "อยู่ภายนอก" (external) ความรู้ว่าจะไรถูกหรือผิด ดังนั้น แม้บุคคลจะรู้ว่าอะไรถูกหรือผิด เขาก็จะไม่มีแรงจูงใจที่จะกระทำหรือหลีกเลี่ยงที่จะกระทำสิ่งนั้น ยิ่งไปกว่านั้น เป็นไปได้ที่บุคคลจะมีแรงจูงใจขัดแย้งกับความรู้ เช่น ไม่มีแรงจูงใจจะกระทำสิ่งที่รู้ว่าเป็นดี เรียกทัศนะนี้ว่า externalism อีกทัศนะหนึ่งตรงข้าม คือเห็นว่าแรงจูงใจทางจริยธรรม "อยู่ภายใน" (internal) ความรู้ทางจริยธรรม ดังนั้น การมีความรู้เป็นการเพียงพอที่จะจูงใจให้บุคคลกระทำหรือหลีกเลี่ยงที่จะกระทำสิ่งนั้น เรียกทัศนะนี้ว่า internalism

ลัทธินิยมเชิงจริยธรรม (moral realism) ก็เป็นอีกประเด็นหนึ่งที่อภิปรัชญาสนใจ ลัทธินิยมมีความขัดแย้งกับประเด็นข้างต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พหุวิธีปัญญานิยมและปรนัยนิยม กล่าวคือ ลัทธินิยมเห็นว่าจริยธรรมมีลักษณะเฉพาะต่างจากกฎเกณฑ์อื่นๆ ข้อความทางจริยธรรมมีค่าความจริงและอ้างถึงข้อเท็จจริงทางจริยธรรมบางอย่าง โดยข้อเท็จจริงเหล่านี้ดำรงอยู่อย่างเป็นปรนัย ไม่ขึ้นกับบุคคลหรือบริบทใดๆ และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ดำรงอยู่ไม่ว่ามนุษย์จะรู้หรือเชื่อหรือไม่ ซึ่งประเด็นนี้มีนัยว่าความรู้ว่าจะไรถูกผิดไม่สัมพันธ์กับแรงจูงใจทางจริยธรรม อีกองค์ประกอบเพิ่มเติมก็คือความคิดที่ว่ามนุษย์อาจเข้าใจถึงหรือเข้าถึงข้อเท็จจริงทางจริยธรรมเหล่านี้ไม่ได้ทั้งหมด จะเห็นได้ว่าลัทธินิยมใช้แม่แบบจากวิทยาศาสตร์ที่เห็นว่าสิ่งที่รู้ได้เป็นเอกเทศต่างหากไปจากผู้รู้ โดยผู้รู้จะไม่สามารถค้นพบสิ่งเหล่านั้นได้ อดิทัศนิยม (anti-realism) จะปฏิเสธอย่างน้อยองค์ประกอบใดองค์ประกอบหนึ่ง เช่น เห็นว่าข้อความทางจริยธรรมไม่มีค่าความจริง เห็นว่าความจริงแท้ของข้อความทางจริยธรรมขึ้นอยู่กับบุคคล เห็นว่าความรู้ทางจริยธรรมนำสู่แรงจูงใจทางจริยธรรมเสมอ หรือเห็นว่าเราสามารถยืนยันความจริงแท้ทั้งหมดของข้อความทางจริยธรรมได้

นอกจากประเด็นเหล่านี้แล้ว ยังพบการถกเถียงประเด็นทางอภิปรัชญาได้จากการถกเถียงทางจริยธรรม หรือในการพัฒนาทฤษฎีจริยศาสตร์ในจริยศาสตร์ประยุกต์ เช่น ในการถกเถียงเกี่ยวกับการทำแท้งนั้น แม้จะยอมรับหลักการทางจริยธรรมบางอย่างร่วมกัน ได้แก่ "การฆ่าคนบริสุทธิ์เป็นสิ่งผิด" แต่ก็ยังต้องอาศัยอภิปรัชญาเพื่อพิจารณาว่าการทำแท้งจัดเป็นการฆ่าคนบริสุทธิ์หรือไม่ เช่น มีการตั้งคำถามที่ว่าด้วยสถานะความเป็นคนของตัวอ่อนในครรภ์ หรืออาจจะรวมถึงคำถามว่าการทำแท้งเป็นการฆ่าหรือไม่ ส่วนในจริยศาสตร์ประยุกต์นั้น ก็สามารถพบประเด็นทางอภิปรัชญาได้เช่นกัน ในจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม มีประเด็นสำคัญประการหนึ่ง คือ การพิจารณาว่าอะไรคือพื้นฐานที่ช่วยให้กล่าวได้ว่าเราทำผิดจริยธรรมต่อสิ่งแวดล้อมชาติเช่น ป่าไม้ น้ำตก ภูเขา หรือมีการถกเถียงเกี่ยวกับสิทธิสัตว์ว่าสัตว์มีสถานะทางจริยธรรม (moral status) อันจะทำให้ละเมิดได้หรือไม่ เป็นต้น อีกตัวอย่างคือจริยศาสตร์ธุรกิจ ซึ่งคำถามทางอภิปรัชญาที่สำคัญประการหนึ่งคือธุรกิจมีความสัมพันธ์กับจริยธรรมหรือไม่ เหล่านี้ก็คือตัวอย่างที่แสดงขอบเขตอันกว้างขวางของอภิปรัชญา และในปัจจุบัน เนื่องจากจริยศาสตร์ประยุกต์มีความเคลื่อนไหวกันมาก อภิปรัชญาจึงเป็นสาขาที่มีความเคลื่อนไหวสำคัญตามไปด้วย

ปกรณ์ สิงห์สุริยา (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Copp, D. 1992. Metaethics. In L. C. Becker and C. B. Becker (eds.). *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland Publishing Inc., Vol. II: 790-798.
- Dancy, J. 1998. Moral Realism. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].
- Deigh, J. 1995. Ethics. In Robert Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 244-249.
- Fieser, J. 2006. Ethics. In James Fieser and Bradley Dowden (eds.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [Online]. Available: <http://www.iep.utm.edu/e/ethics.htm>. (Accessed date: 2/3/2008).
- Geivett, R. D. 1995. Metaethics. In J. K. Roth (ed.). *International Encyclopedia of Ethics*. London: Fitzroy Dearborn Publishers, pp. 554-555.
- Nielsen, K. 1967. Problems of Ethics. In Paul Edwards. (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, Vol. III: 117-134.
- Pojman, L. P. 1997. *Ethical Theories: Classical and Contemporary Readings*. 3rd Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Railton, P. 1998. Analytic Ethics. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [CD-Rom Version 1.0].
- Taylor, P. W. 1975. *Principles of Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- วิทย วิชาเวทย์. 2538. *จริยศาสตร์เบื้องต้น: มนุษย์กับปัญหาจริยธรรม*. กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์. (มีเนื้อหาส่วนที่ด้วยอภิปรัชญาโดยตรง สามารถให้ความเข้าใจพื้นฐานได้ดี)
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press. (มีแนววิเคราะห์ที่ต่อมาทำให้เกิดเป็นสาขาอภิปรัชญาขึ้น)
- Rachels, J. 1986. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: Random House. (มีการยกตัวอย่างประกอบมาก สามารถให้ความเข้าใจพื้นฐานเกี่ยวกับอภิปรัชญา)
- Singer, P. (ed.). 1991. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell. (รวมบทความต่างๆ ด้านจริยศาสตร์ไว้รวมถึงที่เป็นเรื่องของอภิปรัชญา)

คำที่เกี่ยวข้อง

อัตนิยมและปรดนิยม / อัธมัตติกญาณนิยมเชิงจริยศาสตร์
Egoism and Altruism / Ethical Intuitionism

[หน้าแรก](#) | [เกี่ยวกับเรา](#) | [เชื่อมโยง](#) | [ติดต่อเรา](#)

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ



ค้นหา

อเทวนิยม Atheism

1. ความหมายของอเทวนิยม
 2. อเทวนิยมในประวัติปรัชญาตะวันตกโดยสังเขป
 3. ความแตกต่างจากอไญยนิยม
 4. เหตุผลสนับสนุนอเทวนิยม: ความไม่เพียงพอของเหตุผลสนับสนุนความมีอยู่ของพระเจ้า
 5. เหตุผลสนับสนุนอเทวนิยม: ข้อโต้แย้งหักล้างความมีอยู่ของพระเจ้า
 6. ข้อโต้แย้งต่ออเทวนิยม
- เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. ความหมายของอเทวนิยม

มีการใช้คำว่า "อเทวนิยม" ในหลายความหมายและเพื่อจุดประสงค์หลายประการ เช่น เมื่อใช้ในบริบททางศาสนาจะหมายถึงศาสนาที่ไม่นับถือพระเจ้า หรืออาจใช้เพื่อประณามกลุ่มคนที่ปฏิเสธพระเจ้า เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่ายังไม่มีนิยามใดที่จะครอบคลุมการใช้คำดังกล่าวนี้ได้ทั้งหมด ในการเรียบเรียงสารานุกรมหัวข้อนี้ จะยึดตามนิยามที่เป็นที่ถกเถียงกันมายาวนานในปรัชญาตะวันตก และเป็นนิยามที่ทำให้เข้าใจตามชนบได้ว่านักปรัชญาอย่าง ออกัสติน (Augustine) อไควนัส (Aquinas) จอห์น ล็อก (Locke) จอร์จ เบิร์คเลย์ (George Berkeley) วิลเลียม พาเลย์ (William Paley) เฮนรี ลองวิลล์ แมนเซล (Henry Longueville Mansel) จอห์น สจวร์ต มิลล์ (John Stuart Mill) วิลเลียม เจมส์ (William James) พอล ทิลลิค (Paul Tillich) และ จอห์น ฮิก (John Hick) จัดว่าเป็นผู้ที่เชื่อในพระเจ้า ส่วน พอล-เฮนรี ฮอลบาต (Paul-Henry Baron Holbach) ลุดวิก บุษเนอร์ (Ludwig Buchner) ลุดวิก ฟอยเออร์บาต (Ludwig Feuerbach) คาร์ล มาร์กซ (Karl Marx) อาร์เธอร์ โชเพินเฮาเออร์ (Arthur Schopenhauer) ฟรีดริค นิตเช (Friedrich Nietzsche) และฌอง-ปอล ซาทร์ (Jean-Paul Sartre) เป็นอเทวนิยม ในขณะที่ โทมัส เฮนรี ฮักซเลย์ (Thomas Henry Huxley) เลสลีย์ สตีเฟน (Leslie Stephen) และคลาเรนซ์ แดร์รอว์ (Clarence Darrow) เป็นอไญยนิยม (agnosticism) หรือผู้ที่เห็นว่าการมีอยู่ของพระเจ้าไม่อาจพิสูจน์ยืนยันหรือหักล้างได้ด้วยเหตุผล

อเทวนิยมคือทัศนคติที่ยืนยันถึงการไม่มีอยู่ของพระเจ้า หรือยืนยันว่าข้อความ "พระเจ้านิมีอยู่" เป็นเท็จ ผู้ที่เป็นพวกอเทวนิยมจึงมิใช่เพียงสงสัยหากแต่ปฏิเสธความเชื่อในพระเจ้าด้วย นั่นคือ ยืนยันความเชื่อในการไม่มีอยู่ของพระเจ้า (belief in the nonexistence of God) อเทวนิยมตามความหมายซึ่งเป็นการเข้าใจโดยทั่วไปนี้เรียกว่า "อเทวนิยมแบบยืนยัน" (positive atheism) นอกจากนี้ ยังมี "อเทวนิยมแบบปฏิเสธ" (negative atheism) ซึ่งปราศจากความเชื่อในความมีอยู่ของพระเจ้า (lack of belief in the existence of God) การแบ่งความหมายเช่นนี้ทำให้เห็นได้ชัดว่าปฏิฐานนิยมเชิงตรรกวิทยา (logical positivism) จัดเป็นอเทวนิยมแบบปฏิเสธ เนื่องจากคนกลุ่มนี้มีทัศนะว่าคำพูดใดๆ เกี่ยวกับพระเจ้า รวมถึงข้อความ "พระเจ้าไม่มีอยู่" และ "พระเจ้ามีอยู่" มีอาจตัดสินได้ว่าจริงหรือเท็จ เพราะข้อความเหล่านี้ต่างก็ไร้ความหมาย (meaningless) อยางไรก็ตาม เนื่องจากผู้ที่เชื่อในอเทวนิยมที่มีท่าทีเชิงยืนยันย่อมมีท่าทีเชิงปฏิเสธ แต่ผู้ที่เป็นอเทวนิยมที่มีท่าทีเชิงปฏิเสธไม่จำเป็นต้องมีท่าทีเชิงยืนยัน ดังนั้น เพื่อไม่ให้สับสนกับความเข้าใจทั่วไปที่เมื่อกล่าวถึง "อเทวนิยม" ก็จะนึกถึงอเทวนิยมแบบยืนยัน เราอาจเรียกพวกปฏิฐานนิยมว่าเป็นพวก "ไม่ใช่เทวนิยม" (non-theist) แทนการใช้คำว่า "อเทวนิยม" ก็ได้

นอกจากนี้ อเทวนิยมยังอาจมีความหมายอย่างแคบและอย่างกว้างด้วย เนื่องจากแต่ละวัฒนธรรมมีความเชื่อในพระเจ้าแตกต่างกัน ผู้คนส่วนมากมักเชื่อในพระเจ้าตามวัฒนธรรมของตนและปฏิเสธพระเจ้าของวัฒนธรรมอื่น เช่น ชาวโรมันเรียกผู้ที่ไม่นับถือพระเจ้าของตนซึ่งมีลักษณะเป็นเทพปกรณัมว่าเป็นพวกอเทวนิยม เป็นต้น ดังนั้น หากกล่าวว่อเทวนิยมปฏิเสธความเชื่อในการดำรงอยู่ของพระเจ้า เราก็ตั้งคำถามได้ว่า "พระเจ้า" ในที่นี้หมายถึงพระเจ้าในทุกศาสนาและทุกความหมายหรือหมายถึงพระเจ้าเฉพาะบางศาสนาหรือบางความหมายเท่านั้น เพื่อหลีกเลี่ยงความสับสนดังกล่าว จึงควรทำความเข้าใจก่อนว่าพวกอเทวนิยมใช้คำว่า "พระเจ้า" ในความหมายและจุดยืนที่แตกต่างกัน โดยแบ่งเป็น 3 รูปแบบ คือ (1) พระเจ้าในทางอภิปรัชญา (metaphysical God) ผู้ที่ใช้คำในความหมายนี้ยอมรับความสำคัญและลักษณะทางอภิปรัชญาบางอย่างของพระเจ้า เช่น ลักษณะที่สมบูรณ์ที่สุด หรือความเป็นจริงสูงสุด เป็นต้น แต่ที่คนๆ นี้นิมองว่าการใช้คำพูดหรือคำคุณศัพท์ที่เราใช้อธิบายมนุษย์ (เช่น คำว่า "ความรัก" และ "ชีวิต") มาใช้สื่อถึงพระเจ้า (เช่น ในข้อความ "พระเจ้าคือความรัก" หรือ "พระเจ้า

คือชีวิต”) จัดเป็นการใช้คำเชิงสัญลักษณ์ หรือเชิงเปรียบเทียบ (analogical) เท่านั้น หาได้เป็นการใช้คำแบบมีความหมายตรงตามตัวอักษรไม่ (literal) ทั้งนี้เพราะคำเหล่านี้เชื่อมโยงกับประสบการณ์ที่จำกัดของมนุษย์ ส่วนผู้ที่เชื่อว่าคำคุณศัพท์เหล่านี้เมื่อใช้อธิบายพระเจ้าแล้วจะมีความหมายอย่างตรงตัว เรียกได้ว่าเป็นผู้ที่มองพระเจ้าในเชิงมานุษยรูป (anthropomorphic God) หากเปรียบเทียบสองจุดยืนนี้ ถือได้ว่าพระเจ้าในทางอภิปรัชญาเป็นจุดยืนที่ได้รับการนิยามในบรรดานักปรัชญาทั้งหลาย นักปรัชญาที่สนับสนุนการเข้าใจพระเจ้าเช่นนี้ เช่น ปีเตอร์ บราวน์ (Peter Brown ศตวรรษที่ 18) เฮนรี ลอว์ริส แมนเชล (ศตวรรษที่ 19) และ พอล ทิลลิค (ศตวรรษที่ 20) ส่วนนักปรัชญาที่สนับสนุนการมองพระเจ้าในเชิงมานุษยรูป เช่น จอร์จ เบิร์ดเลย์ และ จอห์น สจ๊วต มิลล์ เป็นต้น (2) พระเจ้าในเชิงมานุษยรูปที่ไม่จำกัด (infinite anthropomorphic God) หมายถึงการเข้าใจพระเจ้าจากจุดยืนที่ถือว่าหากคำพูดหรือคำคุณศัพท์ที่ใช้อธิบายพระเจ้านั้นมีความหมายตรงตัว คุณลักษณะต่างๆ ที่พระเจ้านั้น ย่อมมีอย่างไม่มีเงื่อนไขและไร้ข้อจำกัดด้วย เช่น พระเจ้ารักทุกสิ่ง มีสรรพฤทธิ์ คืออย่างสมบูรณ์ ยุติธรรมอย่างสมบูรณ์ เป็นต้น (3) พระเจ้าในเชิงมานุษยรูปที่จำกัด (finite anthropomorphic God) หมายถึงการเข้าใจพระเจ้าจากจุดยืนที่ถือว่าแม้คำพูดหรือคำคุณศัพท์ที่ใช้อธิบายพระเจ้านั้นมีความหมายตรงตัวก็จริง แต่พระเจ้าก็ทรงมีคุณลักษณะบางอย่างที่จำกัด เช่น พลังอำนาจ หรือความดี เป็นต้น มิลล์เป็นตัวอย่างของเป็นนักปรัชญาที่เชื่อเช่นนี้

สรุปได้ว่าพวกเทวนิยมยอมรับความจริงของข้อความ “พระเจ้านิมีอยู่” โดยคำว่า “พระเจ้า” มีความหมายใดความหมายหนึ่งในสามความหมายข้างต้น ส่วนผู้ที่ปฏิเสธความเชื่อในการดำรงอยู่ของพระเจ้าของบางศาสนาหรือปฏิเสธความหมายของพระเจ้าอย่างใดอย่างหนึ่งข้างต้น จะจัดว่าเป็นอเทวนิยมในความหมายแคบ ในบทเรียบเรียงสารานุกรมนี้ จะเจาะจงเฉพาะการปฏิเสธความเชื่อในพระเจ้าของศาสนาหลักสามศาสนา คือ ศาสนายิว คริสต์ และอิสลาม ซึ่งเป็นศาสนาที่เชื่อว่าพระเจ้านิมีหนึ่งเดียว (monotheism) ในขณะที่อเทวนิยมแบบกว้างคือคนที่ปฏิเสธความเชื่อในการดำรงอยู่ของสิ่งสูงสุดใดๆ ในทุกรูปแบบ และทุกความหมาย มิใช่ปฏิเสธเฉพาะพระเจ้าในศาสนาหลักของตะวันตกเท่านั้น ด้วยเหตุนี้หากมองในความหมายแคบ นักเทววิทยานิยามโปรเตสแตนต์อย่าง พอล ทิลลิค (Paul Tillich) จึงเป็นอเทวนิยมได้ เพราะทิลลิคปฏิเสธความเชื่อในการดำรงอยู่ของพระเจ้าตามขนบของเอกเทวนิยม แต่ถ้ามองในแบบกว้าง เขาเป็นเทวนิยมเพราะเชื่อใน “Being-Itself” ในฐานะความเป็นจริงสูงสุดที่ดำรงอยู่ด้วยตัวเอง แต่ไม่ได้อยู่นอกโลก ไม่ได้มีพลังอำนาจ และไม่มีคุณสมบัติสูงสุดตามความเข้าใจพระเจ้าในแบบมานุษยรูป

2. อเทวนิยมในประวัติปรัชญาตะวันตกโดยสังเขป

การเข้าใจข้อถกเถียงระหว่างเทวนิยมกับอเทวนิยมอาจเริ่มต้นจากความเข้าใจเบื้องต้นก่อนว่าเทวนิยมอาศัยความคิดเรื่องการมีผู้กระทำ (agent) มาอธิบายปรากฏการณ์ทางธรรมชาติและจักรวาล โดยทั่วไปเราอธิบายการกระทำและผลของการกระทำที่เกิดขึ้น โดยอ้างถึงมนุษย์ผู้มีเป้าหมายและพลังอำนาจ ในทำนองเดียวกัน เมื่อมีการปฏิเสธความคิดที่ว่าสิ่งธรรมชาติอย่างพระอาทิตย์ พระจันทร์ และดาวเป็น ผู้กระทำด้วยตัวเอง มนุษย์อธิบายปรากฏการณ์และความเปลี่ยนแปลงทางธรรมชาติโดยอ้างถึงผู้กระทำที่มีเป้าหมายและพลังอำนาจอย่างพระเจ้า การอ้างถึงพระเจ้าเพื่ออธิบายการเกิดขึ้นของปรากฏการณ์ต่างๆ นั้น ครอบคลุมถึงเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกับชีวิตความเป็นอยู่มนุษย์โดยตรงด้วย

เมล็ดพันธุ์ของอเทวนิยมในสังคมตะวันตกเกิดขึ้นพร้อมแนวคิดในทำนองวิทยาศาสตร์ ที่มุ่งหาอธิบายปรากฏการณ์ทางธรรมชาติด้วยสิ่งธรรมชาติด้วยกัน แนวคิดเช่นนี้ซึ่งเริ่มมีมานานแล้วตั้งแต่ปรัชญากรีก อย่างไรก็ตาม ถึงแม้มีความพยายามที่จะไม่ให้พระเจ้าอธิบายปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ แต่ก็ยังมีการอ้างถึงพระเจ้าเพื่ออธิบายการกำเนิดและความมีอยู่ของจักรวาล นอกจากนี้ โครงสร้างที่ซับซ้อนและน่าอัศจรรย์ของสิ่งมีชีวิตอย่างพืชและสัตว์ ก็ยังมีการอธิบายว่าเป็นผลงานออกแบบของพระเจ้า ดังนั้น แม้ในสมัยที่วิทยาศาสตร์ธรรมชาติเจริญขึ้น แต่จุดยืนที่ใช้พระเจ้าอธิบายจักรวาลและปรากฏการณ์ทางธรรมชาติดังคงอยู่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การอธิบายเกี่ยวกับสิ่งมีชีวิต อย่างไรก็ตาม ในที่สุดแล้วการอ้างเหตุผลจากการออกแบบ (argument from design) ได้ถูกล้มล้างโดยทฤษฎีของชาลส์ ดาร์วิน (Charles Darwin) และอัลเฟรด รัสเซล วอลเลซ (Alfred Russel Wallace) ในศตวรรษที่ 19 จึงไม่น่าแปลกใจว่าทำไมอเทวนิยมจึงเฟื่องฟูเต็มที่ในศตวรรษที่ 19-20 โดยมีนักปรัชญาอย่าง ฟรอยด์ มาร์กซ พรอยด์ รัสเซล และชาร์ดเป็นผู้นำ

3. ความแตกต่างจากอไถยนิยม

ความคิดแบบอไถยนิยมมีประวัติมายาวนาน เพราะเชื่อมโยงกับประวัติความคิดของวิมตินิยม (scepticism) โทมัส เฮนรี ฮักซลีย์ เป็นผู้ใช้คำ “agnosticism” เป็นคนแรกเพื่ออธิบายทัศนคติของเขาเกี่ยวกับศาสนา เขามีทัศนะว่าไม่ว่าความเชื่อหรือความไม่เชื่อในการดำรงอยู่ของพระเจ้าหรือสิ่งสูงสุดเหนือธรรมชาติ ต่างก็ไม่สามารถยืนยันได้ว่าจริงหรือเท็จ เพราะเราไม่มีฐานที่สมเหตุสมผลเพียงพอ อไถยนิยมในฐานะที่เป็นจุดยืนทางปรัชญาหมายถึงทัศนะที่ว่าเหตุผลของมนุษย์ไมอาจเป็นฐานที่สมเหตุสมผลเพียงพอที่จะตัดสินความเชื่อว่ามีอยู่หรือพระเจ้าไม่มีอยู่ได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือมนุษย์ไมอาจรู้ได้ด้วยเหตุผลว่าพระเจ้ามีอยู่หรือไม่ ดังนั้น พวกอไถยนิยมจึงจัดไม่ได้ว่าเป็นคนที่เชื่อหรือไม่เชื่อในพระเจ้า แต่เป็นพวกที่สงสัยต่อการดำรงอยู่หรือไม่ดำรงอยู่ของสิ่งสูงสุดหรือสิ่งเหนือธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม การสงสัยมีระดับของความหมายที่แตกต่างกัน 3 ระดับ คือ

- 1) ระดับอ่อน คือผู้ที่เข้าใจในทัศนคติพระเจ้าและ/หรือสิ่งสูงสุดเหนือธรรมชาติ แต่เป็นผู้ที่ไม่ได้มีความเชื่อหรือความไม่เชื่อในการดำรงอยู่ของพระเจ้าและ/หรือความเป็นจริงสูงสุดนั้น
- 2) ระดับกลาง คือผู้ที่ยอมรับระดับอ่อน แต่ยอมรับด้วยว่ามนุษย์ไมอาจค้นพบเหตุผลเพียงพอที่จะเชื่อหรือไม่เชื่อว่ามีพระเจ้าหรือความเป็นจริงสูงสุดดำรงอยู่
- 3) ระดับเข้ม คือผู้ที่ยอมรับระดับกลาง แต่ยอมรับด้วยว่าเป็นเรื่องผิดหรือไม่เหมาะสมที่จะเชื่อหรือไม่เชื่อในการดำรงอยู่ของพระเจ้าหรือความเป็นจริงสูงสุด เว้นเสียแต่ว่าจะมีเหตุผลที่เพียงพอเพื่อยืนยันความเชื่อหรือความไม่เชื่อดังกล่าว

ผู้ที่อยู่ระดับอ่อนไม่จำเป็นต้องยึดถือตามอไถยนิยมในฐานะที่เป็นจุดยืนทางปรัชญา เพราะว่าเขาอาจจะประเมินเพียงเหตุผลของเขาเท่านั้น ในขณะที่อไถยนิยมจะต้องยืนยันด้วยว่ามนุษย์ทั้งมวลไม่มีความรู้เพียงพอที่จะตัดสินว่าควรเชื่อหรือไม่เชื่อในการดำรงอยู่ของพระเจ้า ในทางกลับกัน ผู้ที่เป็นอไถยนิยมในฐานะที่เป็นจุดยืนทางปรัชญา อาจจะไม่ได้ยึดมั่นในระดับใดเลยก็ได้ เช่น โซเรน เคียร์เคอร์การ์ด (Soren Kierkegaard) มองว่าเป็นความเหมาะสมที่จะเชื่อในพระเจ้าโดยใช้ศรัทธา แม้ว่าเหตุผลของมนุษย์ไม่เพียงพอที่จะตัดสินเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของพระเจ้าก็ตาม

ในศตวรรษที่ 20 การเคลื่อนไหวทางความคิดของปรัชญาปฏิฐานนิยมเชิงตรรกวิทยากับธรรมชาตินิยม (naturalism) ได้สนับสนุนอเทวนิยมในทางอ้อม กล่าวคือ ปฏิฐานนิยมเชิงตรรกวิทยามองว่าประโยคจะมีความหมายก็ต่อเมื่อสามารถยืนยันความจริงได้ (verifiable) แต่คำพูดเกี่ยวกับพระเจ้าตามขนบของเทวนิยมไม่อาจยืนยันความจริงได้ ดังนั้นจึงไร้ความหมายด้วยเหตุนี้ ปฏิฐานนิยมจึงปฏิเสธฐานคติของอเทวนิยมที่ว่าเทวนิยมและอเทวนิยมเป็นจุดยืนที่เข้าใจได้ แต่ยอมรับบทสรุปของอเทวนิยมว่าความเชื่อหรือความไม่เชื่อในพระเจ้าไม่มีฐานที่สมเหตุสมผลรองรับ ในขณะเดียวกัน ธรรมชาตินิยมมองว่าสิ่งที่มนุษย์สามารถรู้ได้ มีแต่สิ่งที่สามารถตรวจสอบได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ธรรมชาตินิยมจึงสนับสนุนอเทวนิยมไปด้วย เพราะได้กำกวมสิ่งสูงสุดเหนือธรรมชาติออกไปจากขอบเขตความรู้ของมนุษย์ นักปรัชญาที่สนับสนุนเทวนิยมในปัจจุบันพยายามโต้แย้งอเทวนิยมและธรรมชาตินิยม โดยยืนยันว่าเทวนิยมเป็นความคิดที่ถูกต้องหรือไม่ก็ยืนยันว่าความเชื่อในพระเจ้านั้นสมเหตุสมผล โดยมีสามแนวทางด้วยกันคือ แนวทางแรก เป็นการโต้แย้งสุ่มและค้านท์ โดยยืนยันว่ามีเหตุผลหรือหลักฐานที่สนับสนุนการเชื่อในพระเจ้า แนวทางที่สอง เป็นการยึดถือตามทัศนะของวิลเลียม เจมส์ ในงานเขียนเรื่อง "The Will to Believe" (1897) ซึ่งเสนอว่าเหตุผลในเชิงปฏิบัติย่อมเพียงพอและสมเหตุสมผลสำหรับความเชื่อในพระเจ้า แนวทางที่สาม นักปรัชญาบางคน เช่น อัลลัน แพลนทิงกา (Alvin Plantinga) โต้แย้งว่าความเชื่อในพระเจ้าสมเหตุสมผลเพราะมิได้เป็นความเชื่อที่ไม่ต้องอาศัยความเชื่ออื่นเป็นหลักฐานสนับสนุน หากแต่เป็นความเชื่อพื้นฐานที่มีเหตุผลสนับสนุนในตัวมันเองผ่านการมีประสบการณ์โดยตรงกับพระเจ้าในสถานการณ์เฉพาะ โดยสรุปประเด็นที่พวกอเทวนิยมสนใจจึงเป็นการถกเถียงว่าในการสนับสนุนความเชื่อหรือความไม่เชื่อในพระเจ้าหรือสิ่งสูงสุดเหนือธรรมชาตินั้น มนุษย์มีเหตุผลที่มีน้ำหนักเพียงพอหรือไม่ ในขณะที่อเทวนิยมจะเป็นพวกที่ไม่เชื่อในพระเจ้า โดยมุ่งโต้แย้งการอ้างเหตุผลพิสูจน์ความมีอยู่ของพระเจ้า เช่น การอ้างเหตุผลเชิงภววิทยา (ontological argument) การอ้างเหตุผลเชิงจักรวาลวิทยา (cosmological argument) และการอ้างเหตุผลจากการออกแบบ เป็นต้น อีกทั้งมุ่งพิสูจน์ว่าปัญหาความไม่สอดคล้องของแบบโนที่ศรัทธาพระเจ้าและปัญหาความชั่วร้ายเป็นข้อที่ยืนยันได้ว่าพระเจ้าไม่มีอยู่จริง ทั้งนี้ ผู้สนับสนุนเทวนิยมได้นำอเทวนิยมมาเป็นข้อโต้แย้งอเทวนิยมว่าแม้การอ้างเหตุผลพิสูจน์พระเจ้าจะมีข้อบกพร่อง แต่การพิสูจน์ว่าพระเจ้าไม่มีอยู่ก็ไม่มีหลักฐานเช่นเดียวกัน ดังนั้น จึงควรใช้ศรัทธาเป็นหลัก อเทวนิยมสามารถตอบโต้ข้อโต้แย้งนี้ได้ด้วยการแสดงให้เห็นว่าการปฏิเสธพระเจ้ามีฐานทางเหตุผลที่เพียงพอ และ "การพิสูจน์" ไม่จำเป็นต้องใช้การตรวจสอบหรือมีหลักฐานยืนยันเสมอไป

4. เหตุผลสนับสนุนอเทวนิยม: ความไม่เพียงพอของเหตุผลสนับสนุนความมีอยู่ของพระเจ้า

ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วว่าหัวข้อสารานุกรมนี้จะนำเสนอเฉพาะอเทวนิยมในความหมายแคบที่ปฏิเสธความมีอยู่ของพระเจ้าในเทวนิยมหลักสามศาสนา หากต้องการแสดงว่าอเทวนิยมในความหมายแคบนี้เป็นทัศนะที่ถูกต้อง จำเป็นต้องให้เหตุผลสองลักษณะด้วยกันคือ (1) ต้องให้เหตุผลยืนยันที่มีน้ำหนักเพียงพอว่าไม่ควรเชื่อในความมีอยู่ของพระเจ้า เพราะถ้าไม่มีหลักการยืนยันเช่นนั้น อเทวนิยมย่อมเป็นท่าทีที่เหมาะสมกว่าการปฏิเสธพระเจ้า (2) ต้องปฏิเสธหรือแสดงความไม่เพียงพอของเหตุผลที่จะยอมรับความเชื่อในพระเจ้า กล่าวคือ เป็นการปฏิเสธข้อยืนยันความเชื่อในพระเจ้านั่นเอง เพราะมันนั้นเหตุผลในการเชื่อพระเจ้า อาจมีน้ำหนักมากกว่าการไม่เชื่อ

การอ้างเหตุผลของเทวนิยมที่นิยมใช้กันมากเพื่อยืนยันว่าพระเจามีอยู่คือการยกความเป็นสากลของความเชื่อในสิ่งสูงสุด โดยอธิบายว่าเป็นเช่นนั้นเพราะพระเจ้าทรงประทานความสามารถทางปัญญาที่ช่วยให้มนุษย์สามารถเข้าใจได้ตรงกัน การโต้แย้งการอ้างเหตุผลนี้ทำได้สองทาง คือ (1) ข้ออ้างดังกล่าวไม่ได้ยืนยันถึงความเป็นหนึ่งเดียวของพระเจ้า แต่กลับดูเหมือนจะสนับสนุนพหุเทวนิยม (polytheism) ด้วยซ้ำ เพราะแม้ว่ามนุษย์ทั่วโลกมีแนวโน้มที่จะเชื่อพระเจ้าก็จริง แต่ก็เชื่อในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป ความเชื่อที่ต่างไปจากเทวนิยมแบบเอกเทวนิยมก็พบได้มาก เช่น ในศาสนาฮินดูที่นับถือพระเจ้าหลายองค์ (2) เราสามารถให้คำอธิบายว่าเพราะเหตุใดมนุษย์มีความเชื่อในพระเจ้าใกล้เคียงกันโดยอ้างถึงธรรมชาติแทนที่จะอ้างถึงพระเจ้า ตัวอย่างเช่น อาจอธิบายว่าเป็นเพราะมนุษย์ไม่เข้าใจความเป็นไปของธรรมชาติ จึงสร้างภาพให้ธรรมชาติอยู่ภายใต้การควบคุมของอำนาจที่มีลักษณะเหมือนบุคคล เป็นต้น นอกจากการอ้างเหตุผลนี้แล้ว นักปรัชญาและนักเทววิทยาได้เสนอการอ้างเหตุผลที่สำคัญและมีน้ำหนักมากกว่า ซึ่งรวบรวมไว้พอสังเขปดังนี้

- 1) การอ้างเหตุผลจากมโนทัศน์เกี่ยวกับพระเจ้าในฐานะสิ่งที่สมบูรณ์ที่สุด (หรือการอ้างเหตุผลเชิงภววิทยา) ในรูปแบบปัจจุบันอาศัยแนวคิดเรื่องโลกที่เป็นไปได้ โดยอาศัยเหตุผลว่าเป็นไปได้ทางตรรกะที่จะมีสิ่งที่สมบูรณ์ที่สุดในทุกๆ โลกที่เป็นไปได้ อย่างไรก็ตาม ถ้าหากมีความเป็นไปได้ทางตรรกะว่ามีโลกที่เป็นไปได้น้อยหนึ่งโลกที่ทุกสิ่งมีอย่างบกพร่อง หรืออีกนัยหนึ่ง ไม่มีสิ่งใดแม้เพียงสิ่งเดียวในโลกนั้นที่มีความสมบูรณ์ เหตุผลดังกล่าวก็จะผิดไป
- 2) การอ้างเหตุผลจากความมีอยู่ของโลก (หรือการอ้างเหตุผลเชิงจักรวาลวิทยา) การอ้างเหตุผลนี้เห็นว่าโลกเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างอ่อนแอหรือมีเงื่อนไข (contingent) เพราะอาจมีอยู่หรือไม่มีอยู่ก็ได้ แต่เนื่องจากสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างมีเงื่อนไขย่อมมีสาเหตุ ดังนั้น โลกจึงเกิดขึ้นเพราะสิ่งอื่น แต่หากสิ่งที่สร้างโลกเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างมีเงื่อนไข สิ่งนั้นย่อมเป็นส่วนหนึ่งของโลก ซึ่งหมายความว่าสิ่งนั้นจะสร้างโลกไม่ได้ ดังนั้น สิ่งที่สร้างโลกจะต้องมีได้มีอยู่อย่างมีเงื่อนไข หากแต่ต้องดำรงอยู่อย่างจำเป็น ซึ่งสิ่งนั้นก็คือนั่นเอง การอ้างเหตุผลเช่นนี้มีข้อบกพร่องอยู่สองประการด้วยกัน คือ (1) หากการอ้างเหตุผลนี้ถูกต้อง จะยืนยันได้เพียงว่าโลกจำเป็นต้องมีสาเหตุอย่างจำเป็น แต่ไม่ได้ยืนยันว่าสาเหตุที่จำเป็นนั้นจะต้องมีคุณสมบัติเหมือนพระเจ้าแบบที่เสนอโดยเทวนิยมหลักทั้งสามศาสนา (2) การอ้างเหตุผลนี้อาศัยความคิดที่ว่าสิ่งทั้งอันอ่อนแอหรือดำรงอยู่อย่างมีเงื่อนไขจะต้องมีสาเหตุ แต่ไม่ได้อธิบายให้เหตุผลรองรับความคิดดังกล่าว
- 3) การอ้างเหตุผลจากสิ่งมีชีวิตอย่างพืชและสัตว์ว่าเป็นการออกแบบของพระเจ้า แม้ว่าการอ้างเหตุผลนี้จะถูกลดทอนความน่าเชื่อถือลงโดยทฤษฎีวิวัฒนาการของดาร์วิน แต่ภายหลังได้มีการเสนอการอ้างเหตุผลขึ้นมาใหม่ โดยอาศัยข้อมูลว่าการที่จักรวาลของเราเป็นอยู่อย่างทุกวันนี้เป็นเพียงหนึ่งในความเป็นไปได้ที่หลากหลายที่จักรวาลของเราจะเป็นได้ ถ้าหากมีเงื่อนไขใดๆ ก็ตามที่คลาดเคลื่อนแตกต่างไปแม้เพียงเล็กน้อย จักรวาลของเราจะไม่มีลักษณะอย่างที่เป็นอยู่ เช่น มีความเชื่อว่าจุดกำเนิดของเอกภพ หรือ Big Bang เริ่มต้น ณ เวลาเศษเสี้ยวของวินาทีที่ 10-43 นาที่ จากนั้นในช่วงเวลา 10-37 ถึง 10-32 วินาที เอกภพได้เกิดการพองตัวอย่างรวดเร็ว ในช่วงเวลาอันแสนสั้นที่นำมาห้ศรัทธาในบางตำแหน่งอาจมีการกระจ่ายความหนาแน่นของพลังงานสูงกว่าบริเวณอื่นเล็กน้อย บริเวณเหล่านี้มีมวลสารที่ทำปฏิกิริยากันกลายเป็นดวงดาวและกาแล็กซีในเวลาต่อมา หากการขยายตัวของจักรวาลเป็นไปอย่างช้าหรือเร็วกว่านี้ หรือหากมีสิ่งใดไม่เป็นอย่างที่คาดแต่เพียงนิดเดียว ชีวิตต่าง ๆ ย่อมไม่อาจเกิดขึ้นได้ ความเป็นไปได้ของจักรวาลของเราจึงเป็นเรื่องที่ไม่น่าเป็นไปได้ จึงน่าที่จะสรุปว่าการที่จักรวาลเป็นเช่นนี้ย่อมไม่ใช่ความบังเอิญ หากแต่ต้องมีผู้ออกแบบคือพระเจ้า อเทวนิยมโต้แย้งว่าการอ้างเหตุผลนี้มีฐานคิดที่ว่าจักรวาลของเรามีเพียงหนึ่งเดียวและเกิดขึ้นครั้งเดียว แต่ถ้าจักรวาลที่เราอยู่นี้เป็นเพียงหนึ่งในหลายๆ จักรวาลที่ได้เกิดขึ้นและดับสูญไป ก็มิใช่จะเป็นไปไม่ได้ที่จะมีจักรวาลอย่างน้อยหนึ่งจักรวาลที่มีเงื่อนไขและกฎธรรมชาติที่ทำให้เกิดสิ่งมีชีวิตขึ้น แน่แน่นอนว่าจักรวาลที่เราอยู่คือจักรวาลที่มีเงื่อนไขเหล่านั้น ดังนั้น การเกิดจักรวาลที่มีเงื่อนไขและกฎธรรมชาติที่ทำให้เกิดสิ่งมีชีวิต จึงมิใช่เรื่องที่ไม่มีความเป็นไปได้ดังที่กล่าว

- 4) การอ้างเหตุผลเชิงจริยธรรม โดยทั่วไปมีอยู่สามขั้นตอน คือ (1) ยืนยันว่ามีความจริงทางจริยธรรมที่เป็นภาวีสย

(objective) นั่นคือ สิ่งที่ถูกยอมถูกและสิ่งที่ไม่ยอมถูก โดยไม่ขึ้นกับความคิดความรู้สึกของมนุษย์ผู้ใด (2) ยืนยันว่าความจริงทางจริยธรรมที่เป็นภาวีสัญนี้ ได้มาจากสิ่งที่ยอมรับของมนุษย์ ซึ่งเป็นผู้กำหนดความจริงนั้น (3) ยืนยันว่าถ้าไม่มีผู้คอยยั้งให้เกิดความสุขทุกข์แก่มนุษย์ที่เชื่อฟังหรือละเมิดจริยธรรม มนุษย์ก็จะขาดแรงจูงใจในการทำตามจริยธรรม การอ้างเหตุผลนี้ถูกวิจารณ์ว่าต้องให้มีพระเจ้าอยู่จริง เราก็ก้าวไม่ได้ว่าสิ่งหนึ่งถูกจริยธรรมเพราะพระเจ้าทรงกำหนด จริงๆ แล้วควรจะเป็นในทางตรงข้าม คือ ที่พระเจ้าทรงกำหนดให้กระทำสิ่งนั้น ก็เป็นเพราะว่าสิ่งนั้นถูกจริยธรรม นอกจากนี้ หากการปฏิบัติทางจริยธรรมไม่สัมพันธ์กับความสุขทุกข์ (เช่น ผู้ที่ทำดีก็อาจเป็นทุกข์ได้) ก็ไม่นับเป็นเรื่องไรเหตุผลแต่ประการใด ยิ่งไปกว่านั้นหลายคนเห็นว่าการทำตามจริยธรรมในตัวเองก็คือรางวัลแล้ว ไม่จำเป็นต้องคาดหวังผลอื่นใดจากการทำดีนั้น

5) การอ้างเหตุผลจากประสบการณ์ทางศาสนา การที่เรามีประสบการณ์เกี่ยวกับบางสิ่ง ก็เป็นเหตุผลเพียงพอแล้วที่จะให้เราสรุปว่าสิ่งนั้นมีอยู่ เว้นเสียแต่ว่าจะมีเหตุผลอื่นๆ ที่ทำให้คิดเป็นอื่นได้ เช่นเดียวกัน การที่มีคนมีประสบการณ์เกี่ยวกับพระเจ้า ก็เป็นเหตุผลเพียงพอที่จะทำให้สรุปได้ว่ามีพระเจ้า อย่างไรก็ตาม หลายคนมองว่าการอ้างเหตุผลนี้จุดอ่อนสำคัญสามประการด้วยกันคือ (1) โดยทั่วไป เรามีความเข้าใจอยู่ก่อนมีประสบการณ์จริงว่าถ้าเกิดมีประสบการณ์เกิดขึ้นมาแล้ว เราจะรับรู้อะไร เช่น เราอาจจะเป็นอย่างไรถ้าเกิดได้พบเจอสุนัขหรือแมว แต่ในกรณีของพระเจ้า เราคิดไม่ออกว่าจะเป็นอย่างไรหากได้พบกับพระเจ้าจริงๆ (2) ในกรณีของการรับรู้สิ่งทางกายภาพ เรารู้เงื่อนไขว่าในกรณีใดเราสรุปได้ว่าการรับรู้ของเราผิดพลาด เช่น กรณีที่เราเห็นอยู่คนเดียวแต่คนอื่น ๆ ที่อยู่ด้วยกลับไม่เห็น แต่ในกรณีของพระเจ้า เราไม่อาจคิดถึงเงื่อนไขเช่นเดียวกันนี้ได้ แต่สิ่งนี้ก็ไม่นับเป็นข้อดี เพราะการที่เราจะรู้เงื่อนไขไม่ได้ว่าการรับรู้พระเจ้าของเราเป็นการรับรู้ที่ผิดพลาดหรือไม่ ไม่ได้เป็นข้อสนับสนุนว่าการรับรู้ของเราถูกต้อง (3) สมมุติว่าเรามีประสบการณ์ทางศาสนาจริง ประสบการณ์ก็คงไม่ละเอียดพอที่จะบอกได้ว่าพระเจ้าทรงมีลักษณะอย่างใดที่เทวนิยมของสามศาสนาหลักบรรยายกัน เช่น ทรงเป็นพระเจ้าผู้สร้าง มีพลังอำนาจที่สมบูรณ์ หรือทรงเป็นนิรันดร์ เป็นต้น

5. เหตุผลสนับสนุนอเทวนิยม: ข้อโต้แย้งหักล้างความมีอยู่ของพระเจ้า

ผู้ที่สนับสนุนอเทวนิยมเสนอเหตุผลสนับสนุนการไม่มีอยู่ของพระเจ้าสองแนวทางด้วยกันคือ 1) แสดงให้เห็นความไม่สอดคล้องกันในโมโนทัศน์เรื่องพระเจ้า หรือทำให้เห็นว่าโมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าไม่อาจเข้าใจได้ (unintelligible) ตัวอย่างเช่น คุณลักษณะความเป็นลัทธิปัญญาของพระเจ้า (omniscience) ไม่สอดคล้องกับคุณลักษณะของความไม่แปรเปลี่ยน (immutability) ซึ่งครอบคลุมถึงตัวพระองค์เอง พระประสงค์ หรือความรู้ของพระองค์ นักเทวนิยมเห็นว่าพระเจ้าทรงไม่แปรเปลี่ยน มิฉะนั้นก็จะหมายความว่าพระองค์ไม่ทรงสมบูรณ์แบบอย่างแท้จริง แต่คุณลักษณะนี้ก็ขัดกับความเป็นลัทธิปัญญา นั่นคือ ถ้าพระเจ้าทรงทุกอย่าง เมื่อมีสิ่งใดเปลี่ยนแปลง พระองค์ย่อมต้องทรงรู้ด้วย แต่สิ่งนี้จะหมายความว่าพระองค์มีบางอย่างที่แปรเปลี่ยนไป ได้แก่ ความรู้ อีกตัวอย่างคือคุณลักษณะความสมบูรณ์แบบทางจริยธรรม (moral perfection) ซึ่งไม่สอดคล้องกับความเป็นอิสระของพระเจ้า (freedom of the divine) ถ้าพระเจ้าทรงสมบูรณ์แบบทางจริยธรรม พระองค์ย่อมทรงกระทำแต่สิ่งที่ดี ในขณะที่เดียวกัน ถ้าพระองค์ทรงมีอิสระ ก็แปลว่าสิ่งที่พระองค์ทรงกระทำนั้นเป็นไปด้วยการเลือกของพระองค์เอง ปัญหาที่เกิดขึ้นก็คือความมีจริยธรรมของพระเจ้าอาจเป็นข้อจำกัดอิสระภาพของพระองค์เอง มีสองทัศนะที่เสนอมาสำหรับทำความเข้าใจว่าอะไรคือความเป็นอิสระ ทัศนะแรกมองว่าพระเจ้าทรงมีความเป็นอิสระ เพราะไม่มีสิ่งภายนอกพระองค์ที่จะกำหนดพระองค์ได้ ทัศนะที่สองมองว่าพระเจ้าทรงเป็นอิสระ เพราะพระองค์ทรงสามารถกระทำหรือระงับการกระทำของพระองค์ได้ ทั้งสองทัศนะแตกต่างกันตรงที่ทัศนะแรกมองความเป็นอิสระคือการไม่ถูกบังคับควบคุมด้วยปัจจัยภายนอกของผู้กระทำ ส่วนทัศนะที่สองมองความเป็นอิสระคือการมีทางเลือกที่หลากหลายและสามารถเลือกที่จะไม่เลือกได้ ทัศนะแรกมีปัญหาเพราะแม้พระเจ้าจะอิสระจากสิ่งภายนอก แต่สิ่งที่อยู่ภายในพระองค์อาจทำให้พระองค์ไม่อิสระได้ เช่น ความสมบูรณ์แบบทางจริยธรรมของพระองค์ย่อมกำหนดว่าพระองค์ต้องทรงเลือกกระทำแต่สิ่งที่ดีเท่านั้น ส่วนทัศนะที่สองก็มีปัญหาเช่นกัน เพราะการที่พระเจ้าทรงได้อย่างสมบูรณ์จะทำให้พระองค์ทรงไม่สามารถเลือกที่จะไม่การกระทำสิ่งที่ดีได้

นอกจากนี้ โมโนทัศน์เกี่ยวกับการสร้างของพระเจ้าย่ขัดกับสิ่งที่พระองค์สร้าง กล่าวคือ ฟิสิกส์ได้พิสูจน์แล้วว่ามวลสารแตกตัวได้ แต่สสารสลายไม่ได้ (eternity of matter) นอกจากนี้ จำนวนของมวลสารมีอยู่เท่าเดิมตลอดเวลา ข้อยืนยันนี้ทำให้ไม่อาจกล่าวได้ว่าพระเจ้าออกทรงเป็นผู้สร้างสรรพสิ่ง เพราะหากเป็นเช่นนั้นที่ฟิสิกส์พิสูจน์ จะเป็นไปไม่ได้ว่ามีช่วงเวลาหนึ่งที่ไม่มมวลสารหรือมีมวลสารจำนวนน้อยกว่าปัจจุบัน ทั้งนี้ ข้อโต้แย้งนี้จะมีน้ำหนักเมื่อเข้าใจด้วยว่า "การสร้าง" ของพระเจ้าคือการสร้างจากสิ่งไม่มีอะไรเลย แต่ไอแซค นิวตันได้ชี้ให้เห็นว่า "การสร้าง" ของพระเจ้ามีอีกความหมายหนึ่งคือสิ่งที่พระองค์ทรงสร้างจะไม่มอยู่ หากไม่มีพระองค์ทรงคอยจัดการ พระเจ้าจึงทรงเป็นผู้สร้างในผู้จัดการสิ่งที่ดำรงอยู่แล้ว ซึ่ง "การสร้าง" ในความหมายนี้ไม่ได้ขัดกับทัศนะของพวกสสารนิยม (materialism)

ส่วนการพิสูจน์ว่าโมโนทัศน์พระเจ้าไม่อาจเข้าใจได้ อเทวนิยมโต้แย้งการมองพระเจ้าในเชิงมนุษย์รูปว่าหากพระเจ้าคือพระเจ้าจริง ซึ่งมีต้องใช้สมองเพื่อควบคุมการกระทำ เราจะเข้าใจได้อย่างไรว่าพระเจ้าทรง "ยุติธรรม" "รักมนุษย์" "มีอำนาจ" เป็นต้น ในเมื่อเราเข้าใจความหมายของคำเหล่านี้ในกรอบของผู้กระทำที่มีร่างกาย ปัญหาดังกล่าวทำให้ทลสิลคปฏิสถการมองพระเจ้าในเชิงมนุษย์รูป และยืนยันพระเจ้าทางอภิปรัชญาเท่านั้น ทลสิลคมองว่าพระเจ้าทรงอยู่เหนือสิ่งจำกัดใดๆ ในโลก ดังนั้น คำต่างๆ ที่มีความหมายในกรอบประสบการณ์มนุษย์ จึงมิได้บรรยายลักษณะของพระเจ้าโดยตรง มีเพียงคำพูดเดียวที่ใช้เอ่ยถึงพระเจ้าได้โดยตรงและเหมาะสม คือ "พระเจ้าในฐานะสิ่งที่ดำรงอยู่ในตนเอง" (God as Being-Itself) ซึ่งหมายความว่าพระเจ้าดำรงอยู่อย่างจำเป็น และไม่จำเป็นต้องมีข้อพิสูจน์สำหรับความมีอยู่ของพระองค์ ส่วนคำอื่นๆ เช่น "ยุติธรรม" "ดี" "รัก" เป็นต้น ล้วนใช้ในเชิงสัญลักษณ์เท่านั้น อย่างไรก็ตาม มิใช่ว่าเราจะใช้คำใดก็ได้เป็นสัญลักษณ์เพื่อกล่าวถึงพระเจ้า บางสัญลักษณ์ก็ไม่เหมาะสมหรือไม่มีเหตุผล ด้วยเหตุนี้ เราจึงต้องพิจารณาเลือกว่าควรใช้คำใด เช่น สัญลักษณ์ "พ่อ" "การเยียวยา" "พระราช" สามารถบ่งชี้สิ่งสูงสุดได้ เป็นต้น

2) ยกปัญหาความชั่วร้าย (problem of evils) ปัญหานี้ทำให้เห็นชัดเจนว่าโมโนทัศน์เรื่องพระเจ้ามีความไม่สอดคล้องภายในและเป็นการอ้างเหตุผลของอเทวนิยมที่มีน้ำหนักมากจนกระทั่งทุกวันนี้ กล่าวคือ การที่จักรวาลมีบางอย่างที่ไม่สมบูรณ์นั้น ไม่สอดคล้องกับความสมบูรณ์แบบสูงสุดของพระเจ้า ถ้าหากพระเจ้าทรงรักมนุษย์ ทรงมีความรู้อย่างสมบูรณ์ ทรงมีอำนาจ และทรงไว้ซึ่งความดีอย่างสมบูรณ์ ทำไมโลกที่เราอยู่จึงมีความชั่วร้ายเกิดขึ้นมากมาย อะไรคือเหตุผลที่จะอธิบายได้ว่าความชั่วร้ายที่เกิดขึ้น ไม่ขัดกับลักษณะต่างๆ ของพระเจ้า คำว่า "ความชั่วร้าย" ในที่นี้รวมถึงความไม่รู้ หรือความสงสัยของมนุษย์ด้วย เพราะฉะนั้นจึงทำให้เกิดคำถามได้ว่า หากพระเจ้ามีอยู่จริง เพราะเหตุใดพระองค์จึงไม่ทำให้มนุษย์รู้แน่ชัดว่าพระองค์มีอยู่จริง นิดเชกกล่าวว่า ถ้ามีพระเจ้าที่ไม่ใส่ใจว่าความต้องการของพระองค์จะเป็นที่รับรู้หรือไม่ เราจะเรียกพระเจ้าเช่นนี้ว่าทรงเปี่ยมด้วยความดีอย่างสมบูรณ์ได้อย่างไร นักเทวนิยมบางคนอธิบายว่าความชั่วร้ายมีอยู่ก็เพื่อให้เราได้ตระหนักถึงคุณค่าของความดี บางคนก็อธิบายว่ามนุษย์ไม่อาจเข้าใจจิตใจหรือแผนการของพระเจ้าซึ่งไร้ข้อจำกัดได้ เพราะฉะนั้น เราจึงไม่อาจเข้าใจสิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้นบนโลกได้ บางท่านก็ว่าความชั่วร้ายเป็นสิ่งที่ไม่มีจริง หากแต่คือการขาดหายไปของความดี หรือไม่ก็อธิบายว่าความชั่วร้ายเกิดขึ้นก็เพราะมนุษย์ใช้เจตจำนงเสรีที่พระเจ้าประทานให้ในทางที่ชั่วร้ายเอง หรือไม่ก็อธิบายว่าโลกที่ไม่มีความชั่วร้าย เป็นโลกที่ไม่มีความเจตจำนงเสรี ดังนั้น จึงเป็นโลกที่ด้อยกว่าที่เป็นอยู่ เป็นต้น แต่การอธิบายดังกล่าวก็ก่อให้เกิด

เกิดคำถามได้เช่น หากแต่ที่สูญเสียลูกไป เพราะถูกฆ่าข่มขืน พระเจ้าต้องการให้ตระหนักถึงความดีอะไร จึงให้เผชิญกับความชั่วร้ายที่หนักขนาดนี้ ในเมื่อพระองค์ทรงสรรพปัญญาและทรงมีอำนาจเต็มเปี่ยม พระองค์ทรงกระทำอย่างอื่นแทนได้หรือไม่ เป็นต้น

6. ข้อโต้แย้งต่ออเทวนิยม

สำหรับข้อโต้แย้งต่ออเทวนิยมที่เรียบเรียงไว้ในที่นี้ เป็นข้อโต้แย้งที่นอกเหนือจากการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีอยู่ของพระเจ้า ผู้เสนอบางท่านมีจุดยืนว่าแม้การอ้างเหตุผลพิสูจน์ความมีอยู่ของพระเจ้าจะยังมีข้อบกพร่อง แต่อเทวนิยมเองก็ยังคงประสบปัญหาบางประการเช่นกัน

1) ความน่าพิศวงของจักรวาล ไม่ว่าอเทวนิยมจะวิพากษ์วิจารณ์อเทวนิยมอย่างไร แต่อเทวนิยมก็เป็นทัศนะที่ยอมรับไม่ได้ เพราะไม่ได้เสนอคำตอบต่อปัญหาต้นกำเนิดจักรวาล จอห์น ไทน์ดอลล์ (John Tyndall) นักฟิสิกส์ในศตวรรษที่ 19 ได้ปฏิเสธอเทวนิยม โดยยกเหตุการณ์เห็นโปเลียนขึ้นที่ดวงดาวแล้วถามนักวิทยาศาสตร์ที่ไม่เชื่อในพระเจ้าว่า "ใครเป็นผู้สร้างดาวทั้งหมดนั้น?" คำถามนี้แม้แต่วิทยาศาสตร์ก็ยังไม่สามารถหาคำตอบได้อย่างแน่ชัด หากจะอธิบายว่าจักรวาลมีอยู่เช่นนี้อยู่แล้ว ข้อความพิศวงเรื่องต้นกำเนิดก็ยังมิได้หายไปแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม อเทวนิยมอาจตอบโต้ข้อวิจารณ์นี้ได้สองแนวทางด้วยกัน คือ (1) คำถามเกี่ยวกับต้นกำเนิดจักรวาลเป็นคำถามที่ไม่เหมาะสม เกิดจากความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนว่ามีสิ่งที่เราเรียกว่า "จักรวาล" คนมักเข้าใจว่าจักรวาลเป็นที่รวมของสิ่งต่างๆ และอาจเป็นเพราะตัวภาษาเองที่ทำให้เข้าใจว่า "จักรวาล" บ่งถึงบางสิ่งเหมือนกับเวลาที่เรารู้จักว่า "แมวตัวนี้" หรือ "อนุเสาวรีย์ชัยสมรภูมิ" ซึ่งต่างก็ชัดเจนว่าบ่งถึงสิ่งใด คำถามเรื่องต้นกำเนิดจะมีความหมายกับสิ่งเฉพาะเหล่านี้เท่านั้น เมื่อเข้าใจผิดไปว่า "จักรวาล" เป็นเหมือนสิ่งเหล่านี้ จึงคิดว่าสามารถตั้งคำถามถึงต้นกำเนิดของจักรวาลได้ (2) สมมติว่าคำถามเรื่องต้นกำเนิดจักรวาลเป็นคำถามที่เหมาะสมและเป็นคำถามที่ไม่อาจหาคำตอบได้ แต่ข้อวิจารณ์นี้ก็ไม่ได้หักล้างอเทวนิยมอยู่ดี เพราะเมื่ออเทวนิยมจะอธิบายเรื่องต้นกำเนิดไม่ได้ แต่อเทวนิยมก็ยังอ้างได้ว่าจุดยืนของอเทวนิยมเองก็ยังคงตอบปัญหาเรื่องความชั่วร้ายไม่ได้เช่นกัน

2) อเทวนิยมแฝงทำที่ว่าตนรู้ทุกอย่างเหมือนพระเจ้า นักเทววิทยานิยายโปรเตสแตนต์ในศตวรรษที่ 19 หลายคนยกการอ้างเหตุผลแบบลดทอนไปสู่ความไร้สาระ (reductio ad absurdum) ว่า อเทวนิยมจะรู้ว่ตนถูกต้องหรือไม่ก็ต่อเมื่อต้องรู้ทุกสิ่ง เพราะการจะรู้ได้ว่าไม่มีพระเจ้า แสดงว่าต้องสำรวจจักรวาลทั้งหมดในทุกช่วงเวลาว่าไม่มีร่องรอยของพระเจ้าอยู่ แต่ในความเป็นจริงแล้ว ย่อมเป็นไปได้แน่นอน โรเบิร์ต ฟลินท์ (Robert Flint) อธิบายให้ชัดเจนว่าเป็นเรื่องยากที่อเทวนิยมจะพิสูจน์ว่าไม่มีพระเจ้า การพิสูจน์ดังกล่าวยากกว่าการสำรวจเกาะที่ไม่รู้จักทุกตารางนิ้วเพื่อที่จะพิสูจน์ว่าเกาะนั้นไม่มีสิ่งมีชีวิต เพราะจักรวาลนั้นกว้างใหญ่ บุคคลที่สามารถรู้ได้ว่าไม่มีพระเจ้าต้องเป็นบุคคลที่มีความรู้ทุกอย่างและสถิตอยู่ทุกที่ (omnipresence) เหมือนพระเจ้า ดังนั้น ผู้ที่ยืนยันว่าไม่มีพระเจ้าก็กำลังทำทำตนไม่ต่างจากพระเจ้านั่นเอง อย่างไรก็ตาม การอ้างเหตุผลนี้ไม่สมเหตุสมผล เพราะหากพิจารณาวิธีการของอเทวนิยม ไม่ว่าจะในเรื่องการโต้แย้งการอ้างเหตุผลสนับสนุนความมีอยู่ของพระเจ้าหรือการวิจารณ์ว่าปัญหาความชั่วร้ายมีความขัดแย้งกับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้านั้น ก็จะเห็นได้ว่าอเทวนิยมปฏิเสธพระเจ้าได้โดยไม่ต้องรู้ทุกอย่างเหมือนพระเจ้านั่น นอกจากนั้น การบอกว่า "พระเจ้าทรงมีอยู่" ไม่เหมือนกับ การบอกว่า "มานิลมังกรมีอยู่" กล่าวคือ เป็นไปได้ที่ถ้าหากเราสำรวจไปทุกที่บนโลก ไม่เจอมานิลมังกร ก็ได้ยืนยันว่ามันไม่มีอยู่จริง เพราะมันอาจอยู่ในส่วนอื่นของจักรวาล แต่พระเจ้าไม่เหมือนกัน เพราะพระองค์ทรงเป็นพระเจ้า "ความมีอยู่" ของพระองค์ จึงไม่เหมือนวัตถุ การสำรวจไปทั่วจักรวาลแล้วไม่พบพระองค์ ก็อาจสรุปได้ว่าพระองค์มีอยู่หรือไม่อยู่ อเทวนิยมจึงไม่จำเป็นต้องยอมรับว่าตนต้องรู้ทุกอย่างและสถิตทุกแห่งจึงจะยืนยันได้ว่าไม่มีพระเจ้าอยู่

3) อเทวนิยมทำให้ชีวิตมีด้นหม่นหมองและไร้พลัง อเทวนิยมมักถูกมองในแง่ร้ายว่าเป็นพวกไร้จริยธรรม เป็นพวกทำลายชาติ หรือเป็นเชื้อร้าย ดังนั้น จึงมีข้อโต้แย้งว่าหากอเทวนิยมถูกต้อง ชีวิตย่อมไร้ความหมายและทำให้ไม่มีเป้าหมายของชีวิต ชีวิตจะโดดเดี่ยวและเต็มไปด้วยความหม่นหมอง โศกเศร้า หากจักรวาลนี้ไม่มีความรักของพระเจ้า โลกนี้ย่อมมีความรักน้อยลงมาก นอกจากนี้ วิลเลียม เจมส์ มองว่าอเทวนิยมเป็นอันตรายต่อความกระตือรือร้น เพราะศรัทธาในศาสนาเป็นแรงกระตุ้นและผลักดันให้เราสู้ชีวิต มีพลัง มีความอดทน และความกล้าหาญในสมรภูมิประวัติศาสตร์มนุษยชาติ อย่างไรก็ตาม มีข้อสังเกตต่อข้อโต้แย้งดังกล่าวสี่ประการ (1) การบอกว่าอเทวนิยมทำให้ชีวิตไร้ความหมาย คำว่า "ไร้ความหมาย" ในที่นี้หมายถึงอะไร หากหมายความว่าพวกอเทวนิยมดำเนินชีวิตอย่างไร้จุดหมาย ก็คงจะไม่ใช่ หรือหมายความว่าพวกอเทวนิยมมีจุดหมายของชีวิตก็จริง แต่มีอาจให้เหตุผลกับการกระทำของตนได้เนื่องจากไม่มีพระเจ้าเป็นเครื่องอธิบาย ในความเป็นจริงมีคนที่ไม่เชื่อในพระเจ้านับมากมาย แต่ก็มิได้ให้เหตุผลกับการกระทำของตนโดยอ้างถึงเจตจำนงของพระเจ้า ดังนั้น การที่อเทวนิยมไม่ได้อธิบายชีวิตของตนด้วยพระเจ้า ก็มิได้นำไปสู่ชีวิตที่ไร้ความหมายเสมอไป อเทวนิยมอาจใช้เกณฑ์อื่นอธิบายก็ได้ เช่น "ความสุข" "ปัญญาความรู้" เป็นต้น (2) เจมส์ไม่ได้ให้หลักฐานยืนยันชัดเจนว่าคนที่ไม่มีพระเจ้าจะมีชีวิตที่กระตือรือร้นน้อยกว่าผู้ที่เชื่อพระเจ้า การปฏิเสธหรือยอมรับอะไรก็ตามเกี่ยวกับอภิปรัชญา อาจมีผลกระทบไม่มากต่อการมีชีวิตที่กระตือรือร้น นักบินอวกาศชาวรัสเซียซึ่งไม่เชื่อพระเจ้า ก็มีพลัง ความกล้าหาญ ความอดทน เหมือนกับนักบินอวกาศชาวอเมริกันที่เชื่อในพระเจ้า (3) ความเชื่อมโยงระหว่างความรักของพระเจ้ากับความรักบนโลก มีข้อที่น่าสงสัยว่ามนุษย์จะสามารถรักสิ่งที่มีพลังอำนาจที่มองไม่เห็นอย่างพระเจ้าได้อย่างมากมายและลึกซึ้งหรือไม่ อีกทั้งจะเป็นไปได้หรือที่มนุษย์จะหยุดรักสัตว์และมนุษย์ด้วยกันเนื่องจากพวกเขาไม่ได้เชื่อในพระเจ้า สมมติว่ามนุษย์เกิดมาในสภาพแวดล้อมที่ไม่มีศาสนา ก็ยังเป็นไปได้ที่มนุษย์ยังมอบความรักให้กัน (4) การที่คนมองอเทวนิยมว่าเป็นปรัชญาแห่งความหม่นหมองโศกเศร้า อาจไม่ใช่เพราะอเทวนิยมปฏิเสธพระเจ้าโดยตรง แต่อาจเป็นเพราะการปฏิเสธพระเจ้านำไปสู่การปฏิเสธชีวิตหลังความตาย แต่พวกอเทวนิยมอย่าง เจ. อี. แมคแท็กการ์ด (J. E. McTaggart) มองว่าการที่เขาไม่เชื่อในชีวิตอมตะหลังความตาย ก็ไม่ได้ทำให้เขาต้องดำเนินชีวิตอย่างหม่นหมองแต่อย่างใด หรืออย่างรัสเซลล์และฟรอยด์ที่มองว่าการเชื่อในพระเจ้าและชีวิตอมตะหลังความตายเป็นมายา (illusion) เป็นต้น

ศรัณญา อรุณเขจรศักดิ์ (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Edwards, Paul. 2006. Atheism. In Donald M. Bochert (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. Second Edition. New York: Macmillan, Vol. 1: 356-377.
- James, George Alfred. 1987. Atheism. In Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, Vol. 1: 479-490.
- Rowe, William L. 1998. Agnosticism. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].
- Rowe, William L. 1998. Atheism. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].

- Smart, J. J. C. 2004. Atheism and Agnosticism. In Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <URL=<http://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism>>.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Gale, R. 1991. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press. (เน้นข้อวิพากษ์วิจารณ์เรื่องความสอดคล้องกันของมโนทัศน์พระเจ้า และการอ้างเหตุผลหลักๆ เพื่อพิสูจน์ความมีอยู่ของพระเจ้า)
- Hume, D. 1981. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited with introduction by N. Kemp Smith. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill. (ข้อโต้แย้งของสมมติฐานการอ้างเหตุผลเชิงการออกแบบ และเชิงจักรวาลวิทยา)
- Huxley, T. 1893-95. *Collected Essays* Vol. 5. London: Macmillan. (อธิบายแนวคิด "อัญมณีนิยม" และทัศนะของอัครศาสน์เกี่ยวกับความเชื่อทางศาสนา โดยเฉพาะศาสนาคริสต์)
- Kant, I. 1787. *Critique of Pure Reason*. Translated by N. Kemp Smith. London: Macmillan (Second edition, 1933). (งานหลักของคานท์เกี่ยวกับความสามารถและข้อจำกัดในเหตุผลของมนุษย์ เป็นงานที่อ่านยาก)
- Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press. (ศึกษาการอ้างเหตุผลพิสูจน์การดำรงอยู่ของพระเจ้าอย่างละเอียด และวิพากษ์วิจารณ์เทวนิยม)
- Martin, M. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia, PA: Temple University Press. (ให้ความเข้าใจต่อการอ้างเหตุผลพิสูจน์ความมีอยู่พระเจ้าแบบต่างๆ และให้เหตุผลสนับสนุนอเทวนิยมที่หลากหลาย)
- Mill, J. S. 1874. *Three Essays on Religion*. London: Longmans, Green & Co. (บทความหลักๆ ของมิลล์เกี่ยวกับศาสนา ทั้งเรื่องธรรมชาติของศาสนา ประโยชน์ของศาสนา และเทวนิยม)
- Plantinga, A. 1981. Is Belief in God Properly Basic? *Nous* 15 (1): 41-51. (โต้แย้งว่าบางความเชื่อก็สมเหตุสมผลแม้ว่าจะไม่มีหลักฐานยืนยัน โดยความเชื่อในพระเจ้าเป็นหนึ่งในความเชื่อประเภทนั้น)
- Quinn, P. 1985. On Finding the Foundations of Theism. *Faith and Philosophy* 2 (4): 469-86. (วิพากษ์วิจารณ์ทัศนะที่ว่าความเชื่อในพระเจ้าสมเหตุสมผล เพราะเป็นความเชื่อพื้นฐานที่เหมาะสม)
- Rowe, W. L. 1979. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly* 16 (3): 335-41. (การอ้างเหตุผลที่ให้หลักฐานสนับสนุนอเทวนิยมจากปัญหาความชั่วร้าย).
- Swinburne, R. 1979. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press. (เน้นพิสูจน์ความมีอยู่ของพระเจ้า และแก้ปัญหาคความชั่วร้าย)
- Thrower, J. 1971. *A Short History of Western Atheism*. London: Pemberton Publishing Co. (ประวัติพัฒนาการของเทวนิยมตะวันตกอย่างย่อ ซึ่งอ่านเข้าใจง่าย)

คำที่เกี่ยวข้อง

ญาณวิทยาศาสนา / การอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีอยู่ของพระเจ้า / ปัญหาความชั่วร้าย
Epistemology of Religion / Arguments for the Existence of God / Problem of Evil

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ



ค้นหา

ัษณัตติกฎาณนิยมเชิงจริยศาสตร Ethical Intuitionism

1. บทนำ
2. ัษณัตติกฎาณนิยมแบบจารีต
3. ทตรรกบทแบบธรรมชาตินิยม
4. ความหลากหลายของัษณัตติกฎาณนิยม
 - 4.1 เนื้อหา
 - 4.2 ขอบเขต
 - 4.3 ลักษณะของัษณัตติกฎาณ
 - 4.4 เงื่อนไขการเป็นหลักฐานสนับสนุน
 - 4.5 ระดับน้ำหนักของหลักฐานสนับสนุน
5. ขัอวิจารณ์
 - เรียบเรียงจาก
 - เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
 - คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

ประเด็นหนึ่งที่ถกเถียงกันในสาขาจริยศาสตรได้แก่ความจริงของการตัดสินใจทางจริยธรรม (moral judgement) ในภาพกว้างมีกลุ่มทฤษฎีเกี่ยวกับประเด็นนี้สองกลุ่ม ได้แก่ กลุ่มที่เห็นว่าการตัดสินใจทางจริยธรรมว่าการกระทำหนึ่งๆ ถูกหรือผิดนั้นให้ความรู้อะไรบางอย่างเกี่ยวกับโลกและกลุ่มที่เห็นต่างโดยเชื่อว่าการตัดสินใจทางจริยธรรมเป็นเพียงการแสดงออกทางอารมณ์หรือความปรารถนาเท่านั้น กลุ่มแรกเรียกว่า "พุทธิบัญญัตินิยม" (cognitivism) และกลุ่มหลังเรียกว่า "อพุทธิบัญญัตินิยม" (non-cognitivism) ทฤษฎีที่เป็นที่รู้จักกันดีในกลุ่มหลัง ได้แก่ "อารมณ์นิยม" (emotivism) ซึ่งเห็นว่าการตัดสินใจทางจริยธรรมเป็นเพียงการแสดงอารมณ์ชอบใจหรือชุ่นเคือง (ทัศนคติเชิงจริยธรรม) และ "บัญญัตินิยม" (prescriptivism) ซึ่งเห็นว่าการตัดสินใจทางจริยธรรมเป็น "การออกคำสั่ง" (สร้างอิทธิพลต่อพฤติกรรมผู้อื่น) ว่าให้ทำหรือไม่ให้ทำอะไร

ทฤษฎีกลุ่มพุทธิบัญญัตินิยมยังแบ่งออกได้เป็นสองกลุ่มย่อย ได้แก่ กลุ่มธรรมชาตินิยม (naturalism) และ กลุ่มอธรรมชาตินิยม (non-naturalism) กลุ่มแรกเห็นว่าคำว่า "ถูก" "ผิด" "ดี" "เลว" อันเป็น "ภาคแสดง" (predicate) ที่ใช้แสดงคุณสมบัติของการกระทำหลังกระบวนการตัดสินใจนั้นอ้างถึงสิ่งที่มีอยู่จริงในโลกธรรมชาติซึ่งเข้าถึงได้ด้วยประสาทสัมผัส สิ่งเหล่านั้นอาจจะเป็นทัศนคติส่วนบุคคล ความเชื่อของสังคม หรือความรู้สึกสุขทุกข์ จะเห็นได้ว่าการตัดสินใจทางจริยธรรมบนพื้นฐานของสิ่งเหล่านี้ให้ความรู้บางอย่างเกี่ยวกับโลกและสามารถยืนยันความจริงได้ด้วยประสาทสัมผัส (empirically verifiable) เช่น ถ้าเชื่อว่า "ถูก" คือ "ฉันชอบ" (ทัศนคติส่วนบุคคล) และตัดสินใจว่า "การรักษาสัญญาณเป็นการกระทำที่ถูก" เราก็คงรู้ได้ว่า (ก) ผู้ตัดสินชอบการกระทำที่เรียกว่า "รักษาสัญญาณ" และ (ข) วิธีตรวจสอบว่าการตัดสินใจนี้ถูกต้องหรือไม่กระทำได้ด้วยการตรวจสอบว่าผู้ตัดสินมีทัศนคติเช่นนั้นจริงหรือไม่ เช่น สังเกตพฤติกรรม หรือถ้าเชื่อว่า "ดี" คือ "สุข" และตัดสินใจว่า "การทำทานเป็นสิ่งที่ดี" เราก็คงรู้ได้ว่า (ก) ผู้ตัดสินเห็นว่าการกระทำที่เรียกว่า "ทำทาน" นำมาซึ่งความสุข และ (ข) วิธีตรวจสอบว่าการตัดสินใจนี้ถูกต้องหรือไม่กระทำได้ด้วยการพิจารณาว่า "การทำทาน" นำมาซึ่งความสุขหรือไม่

ทั้งนี้มีการจำแนกว่าทฤษฎีที่อยู่กลุ่มซึ่งเห็นว่าคุณสมบัติทางจริยธรรมอ้างถึงทัศนคติส่วนบุคคลหรือความเชื่อของสังคม จะจัดเป็นประเภท "อัตวิสัย" (subjective) เนื่องจากความจริงของการตัดสินใจจะผันแปรไปตามบุคคลและสังคม แต่ถ้าอยู่ในกลุ่มที่เห็นว่าคุณสมบัติทางจริยธรรมอ้างถึงความสุขทุกข์ จะจัดเป็นประเภท "ภาววิสัย" (objective) เนื่องจากความจริงขึ้นอยู่กับความสุขทุกข์ที่เกิดขึ้นในฐานะข้อเท็จจริง

ทฤษฎีในกลุ่มอธรรมชาตินิยมเห็นว่าคุณสมบัติที่ใช้ตัดสินการกระทำนั้นไม่ได้อ้างถึงสิ่งที่มีในธรรมชาติ แต่อ้างถึงคุณสมบัตินามธรรมที่ต้องใช้อินทรีย์ (faculty) พิเศษบางอย่างเพื่อเข้าถึง เช่น ผัสสะทางจริยธรรม (moral sense) หรือ มโนธรรม โดยคุณสมบัติเหล่านี้มีอยู่อย่างภาววิสัย ตามทฤษฎีนี้ "ดี" อ้างถึง "ความดี" "ถูก" อ้างถึง "ความถูกต้อง" เป็นต้น ดังนั้น ถ้า

เราตัดสินว่า “การรักษาสัญญาเป็นการกระทำที่ถูกต้อง” ก็หมายความว่าในตัวของการกระทำที่เรียกว่า “รักษาสัญญา” นั้น มีคุณสมบัติทางจริยธรรมที่เรียกว่า “ความถูกต้อง” อยู่ด้วย ทฤษฎีหนึ่งในกลุ่มนี้เชื่อว่าคุณสมบัติเหล่านี้สามารถรับรู้ได้โดยตรง เช่นการใช้ตัวรับรู้สัมผัสของวัตถุ ใช้ลิ้นรับรู้รสผลไม้ บ้างก็ว่าคุณสมบัติเหล่านี้ “หยั่งรู้” ได้เหมือนกับที่เราได้เห็นว่า “วงกลมไม่มีเหลี่ยม” ความสามารถในการรับรู้หรือหยั่งรู้สิ่งนามธรรมอันเป็นภาวีสัญได้โดยตรงเช่นนี้เรียกว่า “อัจฉริยญาณ” จึงเรียกทฤษฎีนี้ว่า “อัจฉริยญาณนิยม” ทั้งนี้บางที่จะอธิบาย “อรรถชาตินิยม” ว่าหมายถึงทฤษฎีที่เห็นว่าคุณสมบัติทางจริยธรรมไม่อาจทอนลงเป็นคุณสมบัติทางธรรมชาติได้ เช่น ไม่อาจทอน “ดี” ลงเป็น “สุข” ได้

อย่างไรก็ตาม บางทีคนจะไม่เห็นด้วยที่จะเรียกทฤษฎีข้างต้นว่า “อัจฉริยญาณนิยม” โดยให้เรียกเพียงว่า “อรรถชาตินิยม” เนื่องจากยังมีทฤษฎีที่เรียกว่า “อัจฉริยญาณนิยม” มาก่อนในจริยศาสตร์ อาจเรียกทฤษฎีนี้ว่า “อัจฉริยญาณนิยมแบบจารีต” (traditional intuitionism) ซึ่งเป็นเรื่องของ การให้หลักฐานสนับสนุน (justification-ทั้งนี้ปกติคำนี้แปลว่า “การให้เหตุผลสนับสนุน” แต่ในที่นี้แปลว่า “การให้หลักฐานสนับสนุน” เพื่อหลีกเลี่ยงความสับสน) แก่ความเชื่อทางจริยธรรมมากกว่าที่จะเป็นเรื่องของการรับรู้ “สิ่ง” ทางจริยธรรม ทฤษฎีนี้เห็นว่าการให้หลักฐานสนับสนุนความเชื่อทางจริยธรรมไม่จำเป็นต้องผ่านการพิจารณาการอนุมาน แต่สามารถอ้างถึงอัจฉริยญาณเพื่อสนับสนุนได้ นั่นคือ ความเชื่อทางจริยธรรมเป็นที่เชื่อถือได้ทันที ถ้าความเชื่อนั้นได้มาจากอัจฉริยญาณ

ทั้งนี้ยังมีข้อสังเกตอยู่สองสามประการ (ก) บางทีคนจะไม่เห็นด้วยกับการเรียก “อัจฉริยญาณนิยม” แบบแรกว่า “อรรถชาตินิยม” เนื่องจากทฤษฎีในกลุ่มอรรถชาตินิยมมีมากกว่า “อัจฉริยญาณนิยม” เช่น บางทีคนจะเห็นว่ากรณีวิเคราะห์ในระดับอภิจริยศาสตร์จะจัดทฤษฎีของคานท์อยู่ในกลุ่มอรรถชาตินิยมได้ (ข) แม้อัจฉริยญาณนิยมแบบแรกและแบบที่สองจะคล้ายคลึงกัน แต่อันที่จริงผู้ที่ยอมรับอัจฉริยญาณนิยมที่เกี่ยวกับการเข้าถึงสิ่งทางจริยธรรม ไม่จำเป็นต้องยอมรับอัจฉริยญาณนิยมแบบจารีต เช่น คนเหล่านี้อาจเห็นว่าแม้คุณสมบัติทางจริยธรรมจะเข้าถึงได้โดยตรงผ่านอัจฉริยญาณ แต่การจะให้หลักฐานสนับสนุนแก่ความเชื่อทางจริยธรรมนั้น การอ้างถึงคุณสมบัติดังกล่าวไม่นับว่าเพียงพอ บุคคลต้องอาศัยการอนุมานเพื่อแสดงเหตุผลประกอบด้วย (ค) ในทางตรงข้าม ผู้ที่ยอมรับ “อัจฉริยญาณนิยมแบบจารีต” ต้องยอมรับอัจฉริยญาณนิยมแบบแรก นั่นคือ ต้องยอมรับว่าสามารถเข้าถึงสิ่งทางจริยธรรมที่ไม่อาจทอนเป็นสิ่งธรรมชาติได้ ความคาบเกี่ยวอย่างเช่นที่กล่าวในข้อ (ค) นี้ทำให้การทำความเข้าใจเกี่ยวกับอัจฉริยญาณนิยมมีความซับซ้อน

2. อัจฉริยญาณนิยมแบบจารีต

อัจฉริยญาณนิยมแบบจารีตเห็นว่ามีความเชื่อทางจริยธรรมที่น่าเชื่อถืออยู่แล้ว จึงมิได้มุ่งที่จะแสดงว่ามีสิ่งดังกล่าว แต่พยายามแสดงว่าเราให้หลักฐานสนับสนุนความเชื่อทางจริยธรรมเหล่านี้กันอย่างไร ทั้งนี้มีฐานคติสำคัญสามประการที่นักอัจฉริยญาณนิยมแบบจารีตใช้ ได้แก่ สัจนิยมเชิงจริยศาสตร์ (moral realism) ความเป็นเอกเทศของจริยศาสตร์ และมูลฐานนิยม (foundationalism) สัจนิยมเชิงจริยศาสตร์เชื่อว่าจริงหรือคุณสมบัติทางจริยธรรมที่ดำรงอยู่เองแบบภาวีสัญ เป็นอิสระจากความคิดของมนุษย์ ความเป็นเอกเทศของจริยศาสตร์คือทัศนะที่ว่าจริยศาสตร์ศึกษาข้อเท็จจริงทางจริยธรรมที่ไม่สามารถกลดทอนลงเป็นข้อเท็จจริงอื่นที่ไม่ใช่จริยธรรม เช่น “ดี” ไม่สามารถทอนลงเป็น “เป็นที่ปรารถนา” ได้ และมูลฐานนิยมเป็นทฤษฎีเชิงญาณวิทยาเกี่ยวกับการให้หลักฐานสนับสนุนความเชื่อ ทฤษฎีนี้เห็นว่าความเชื่อประกอบด้วยสองประเภทคือ ที่เป็นมูลฐานและที่สร้างขึ้นจากความเชื่อมูลฐานนั้น ความเชื่อประเภทแรกไม่จำเป็นต้องมีหลักฐานสนับสนุน หรือนัยหนึ่งความเชื่อเหล่านี้เป็นหลักฐานให้แก่ตนเอง ในขณะที่ความเชื่ออื่นที่สร้างจากความเชื่อมูลฐานต้องอาศัยความเชื่อมูลฐานเหล่านี้เป็นหลักฐานสนับสนุน

ถ้าเราเชื่อว่ามีความเชื่อทางจริยธรรมที่น่าเชื่อถือและเชื่อว่าความเชื่อทางจริยธรรมนั้นแสดงถึงสิ่งที่ดำรงอยู่จริงในโลก อันเป็นสิ่งทางจริยธรรมโดยเฉพาะ ไม่อาจทอนเป็นสิ่งธรรมชาติอื่นได้ ในที่สุดเราก็จะต้องเชื่อในมูลฐานนิยม นั่นคือ เมื่อเราอธิบายให้หลักฐานสนับสนุนความเชื่อทางจริยธรรมเหล่านี้ ในที่สุดเราก็จะไปถึงจุดสิ้นสุดบางอย่าง อันได้แก่ความเชื่อทางจริยธรรมมูลฐาน มิฉะนั้น การอธิบายก็จะถดถอยไปอย่างไม่มีสิ้นสุด (infinite regress) ถ้าเราต้องยอมรับการมีอยู่ของความเชื่อทางจริยธรรมมูลฐาน ก็หมายความว่าต้องมีความเชื่อทางจริยธรรมบางอย่างที่เป็นหลักฐานให้ตนเอง และความเชื่อทางจริยธรรมที่มีความแน่ชัดโดยไม่ต้องสงสัยนี้ก็มีทางเข้าถึงได้วิธีเดียว คือ ผ่านอัจฉริยญาณ อย่างไรก็ตามความเชื่อทางจริยธรรมนี้เกี่ยวกับสิ่งที่ไม่อาจกลดทอนลงเป็นสิ่งธรรมชาติอื่นๆ ได้ ดังนั้น จึงไม่อาจแสวงหาความเชื่อมูลฐานด้วยประสาทสัมผัสซึ่งเป็นอินทรีย์ที่ใช้รับรู้สิ่งธรรมชาติ

การโต้แย้งอัจฉริยญาณนิยมแบบจารีตกระทำได้โดยโจมตีที่หนึ่งในสามฐานคติ ยกตัวอย่างเช่น อาจโต้แย้งสัจนิยมเชิงจริยศาสตร์โดยชี้ว่าความเข้าใจโลกในปัจจุบันอันมีพื้นฐานจากวิทยาศาสตร์เป็นสำคัญนั้นไม่มีที่อยู่ให้แก่ “คุณค่า” ในฐานะสิ่งที่ดำรงอยู่แบบภาวีสัญ ทั้งนี้การปฏิเสธฐานคตินี้ไม่จำเป็นต้องนำสู่การปฏิเสธฐานคติเรื่องความเป็นเอกเทศของจริยศาสตร์ ตัวอย่างเช่น ทฤษฎีอารมณ์นิยม ซึ่งเชื่อในความเข้าใจโลกในลักษณะดังกล่าว แต่ยังคงยอมรับว่ามีบางสิ่งที่เป็นวัตถุแห่งการพิจารณาของจริยศาสตร์โดยเฉพาะ ได้แก่ การแสดงออกซึ่งทัศนคติเฉพาะประเภทหนึ่ง เรียกว่า “ทัศนคติเชิงจริยธรรม”

ในขณะเดียวกัน มีทฤษฎีที่ยอมรับสัจนิยมเชิงจริยศาสตร์แต่ปฏิเสธความเป็นเอกเทศของจริยศาสตร์ นั่นก็คือ ทฤษฎีกลุ่มอรรถชาตินิยม แม้จะไปด้วยกันได้ดีกับการมองโลก “แบบวิทยาศาสตร์” แต่ทฤษฎีกลุ่มนี้ก็ไม่เชิงจะปฏิเสธสัจนิยมเชิงจริยศาสตร์ ความไปด้วยกันได้ของการมองโลกและสัจนิยมนี้เป็นไปได้ก็เพราะทฤษฎีกลุ่มอรรถชาตินิยมปฏิเสธความเป็นเอกเทศของจริยศาสตร์ โดยทอนคุณสมบัติทางจริยธรรมลงเป็นคุณสมบัติทางธรรมชาติ ทำให้กล่าวได้ว่ามี “คุณค่าทางจริยธรรม” ดำรงอยู่ เนื่องจากคุณสมบัติทางจริยธรรมที่คนคิดทางจริยธรรมทอนมาสู่นั้นเชื่อได้ไม่ยากว่าดำรงอยู่จริง เช่น ความสุข หรืออีกนัยหนึ่ง เรายังกล่าวได้ว่าทฤษฎีกลุ่มอรรถชาตินิยมยึดถือสัจนิยมเชิงจริยศาสตร์เนื่องจากทฤษฎีเหล่านี้ยืนยันว่าคุณค่าทางจริยธรรมอ้างถึงคุณสมบัติทางธรรมชาติที่ดำรงอยู่จริงในโลก

อันที่จริง กล่าวได้ว่าความได้เปรียบจากความเข้ากันได้กับโลกทัศน์ “แบบวิทยาศาสตร์” ของทฤษฎีกลุ่มอรรถชาตินิยมและอรรถชาตินิยมนี้ ทำให้ทฤษฎีทั้งสองกลุ่มมีอิทธิพลอย่างมากในสมัยหนึ่ง จนกระทั่ง จี. อี. มัวร์ (G. E. Moore) ลูกขึ้นมาโต้แย้ง ทำให้เกิดเป็น “อัจฉริยญาณนิยม” อีกแบบหนึ่งที่ซ้อนทับอัจฉริยญาณนิยมแบบจารีต ในบริบทนี้อาจมองได้ว่าอัจฉริยญาณนิยมอีกแบบนี้เป็นผลของการปกป้องบางฐานคติของอัจฉริยญาณนิยมแบบจารีต

3. ทุตรรกแบบอรรถชาตินิยม

ปัญหาที่มีรสนิยมจริงๆ คือ “อะไรคือความดี” ไม่ใช่ในความหมายที่ว่า “ดี” บ่งถึงอะไร แต่ในความหมายที่ว่า “ดี” นิยามได้

อย่างไร มัวร์เห็นว่า “ดี” นี้เป็นคำพื้นฐานที่นิยามไม่ได้ เหมือนกับคำว่า “แดง” เป็นต้น และในเมื่อคำนี้เป็นคำทางจริยธรรม จึงหมายความว่าไม่สามารถหาคำนี้ลงเป็นคำในประเภทอื่นได้ นอกจากนี้ เขายังย้ำว่า “ดี” เป็นคำคุณศัพท์ หรืออีกนัยหนึ่ง เป็นคุณสมบัติ ซึ่งใช้พรรณนาของบางสิ่ง นี่หมายความว่าต้องแยก “ดี” ออกจาก “สิ่งที่ดี” (the good) เช่น ความสุข ความสวยงาม ความฉลาด ซึ่งต่างก็พรรณนาได้ว่าเป็นสิ่งที่ดี แต่ไม่ใช่ตัว “ดี” เอง

บนพื้นฐานความคิดเหล่านี้ มัวร์แสดงสิ่งที่เรียกว่า “ทศวรรษคติธรรมชาตินิยม” (naturalistic fallacy) ซึ่งใช้วิจารณ์ความพยายามของนักธรรมชาตินิยมที่จะนิยาม “ดี” ด้วยคุณสมบัติในธรรมชาติ เช่น “สุข” หรือ “สิ่งที่คนปรารถนา” เป็นต้น มัวร์เห็นว่ากรณีนี้นิยามแบบธรรมชาตินิยมเช่นนี้มีอาชญากรรม เนื่องจากเป็นการหาคำทางจริยธรรมเป็นคำประเภทอื่น นอกจากนี้ ถ้าเรายอมรับการทอน เช่น “ดีคือสิ่งที่คนปรารถนา” ผลที่ได้ก็จะเป็นการทลายการแบ่งแยกระหว่าง “ดี” และ “สิ่งที่ดี” ทำให้ข้อความทางจริยธรรมที่ได้เป็นประพจน์ซ้ำความ (tautology) ยกตัวอย่าง “ดีคือสิ่งที่คนปรารถนา” ในกรณีนี้ถ้าความดีเป็นสิ่งเดียวกับสิ่งที่คนปรารถนา เราก็จะสามารถนำ “สิ่งที่คนปรารถนา” มาแทนที่ “ดี” ได้ ซึ่งจะช่วยให้ข้อความว่า “สิ่งที่คนปรารถนาคือสิ่งที่คนปรารถนา” ข้อความนี้ไม่ได้บอกอะไรให้เรารู้เพิ่มเติม นับว่าไม่ตอบสนองเป้าหมายของการนิยาม แต่ถ้าเราต้องการหลีกเลี่ยงปัญหานี้และยืนยันความแตกต่างระหว่าง “ดี” และ “สิ่งที่ดี” เราจะพบปัญหาจากการอ้างเหตุผลที่สำคัญอีกอย่างที่เราจะนึกถึงของมัวร์ นั่นคือ เราสามารถตั้งคำถามได้ทุกครั้งว่าสิ่งที่นามานิยาม “ดี” นั้นดีจริงหรือ ยกตัวอย่างนิยามเดิมว่า “ดีคือสิ่งที่คนปรารถนา” แต่จากคำนิยามนี้ เรายังถามได้เสมอว่าสิ่งที่คนปรารถนาคือสิ่งที่ดีจริงหรือ

ถ้า “ดี” เป็นคุณสมบัติเชิงเดียวที่ไม่สามารถหาคำอื่นมาแทนที่ได้อีก และในขณะเดียวกันเราก็เข้าใจว่า “ดี” หมายถึงอะไร ก็ต้องหมายความว่าเรามีวิธีเข้าถึงคุณสมบัตินี้ด้วยวิธีนอกเหนือจากที่ใช้เข้าถึงคุณสมบัติทางธรรมชาติอื่นๆ นั่นก็คือผ่านอัจฉริยญาณ ข้อนี้เองที่ทำให้มัวร์เป็นนักอัจฉริยญาณนิยม ที่ยืนยันสัจนิยมเชิงจริยศาสตร์และความเป็นเอกเทศของจริยศาสตร์

4. ความหลากหลายของอัจฉริยญาณนิยม

มีตัวแปรหลายอย่างที่กำหนดความแตกต่างในหมู่นักอัจฉริยญาณนิยม (2 ตัวแปรสุดท้ายเป็นเรื่องของอัจฉริยญาณแบบจารีตโดยเฉพาะ)

4.1 เนื้อหา

บ้างก็เห็นว่าสิ่งที่อัจฉริยญาณบอกแก่เราก็คือเรื่องที่ว่าอะไรคือสิ่งที่ดี และบนพื้นฐานนี้ เราจึงอนุมานว่าอะไรคือสิ่งที่ถูกต้อง คนสำคัญที่คิดเช่นนี้ได้แก่มัวร์นั่นเอง แต่ก็ยังมีที่เห็นว่าสิ่งที่ถูกต้องคือสิ่งที่เรารู้จากอัจฉริยญาณด้วยเช่นกัน หรือไม่ก็เห็นว่าอัจฉริยญาณบอกเราแต่เฉพาะว่าอะไรคือสิ่งที่ถูกต้อง เช่น เอช. เอ. พริชาร์ด (H. A. Prichard) และ ดับเบิลยู. ดี. รอส (W. D. Ross)

4.2 ขอบเขต

บ้างก็เห็นว่าสิ่งที่อัจฉริยญาณบอกแก่เราเป็นเรื่องเฉพาะ เช่น การให้ความช่วยเหลือผู้อื่นในสถานการณ์นี้เป็นสิ่งที่ถูกต้อง (แต่ในสถานการณ์อื่นจากเห็นว่าไม่ถูกต้องก็ได้) กลุ่มนี้เรียกว่า “อัจฉริยญาณแบบเฉพาะ” (particular intuitionism) หรือ “อัจฉริยญาณแบบปัจเจก” (individual intuitionism) บ้างก็เห็นว่าสิ่งที่บอกคือคุณสมบัติของการกระทำประเภทต่างๆ เช่น “การฆ่าเป็นการกระทำที่ผิด” (หรือไม่ก็คุณสมบัติของสิ่งในประเภทต่างๆ เช่น “ความจริงเป็นสิ่งที่ดี”) กลุ่มนี้เรียกว่า “อัจฉริยญาณทั่วไป” (general intuitionism) แต่บ้างก็เห็นว่าสิ่งที่บอกคือความจริงของหลักการทางจริยธรรม ซึ่งมีขอบเขตกว้างกว่าการกระทำเฉพาะและประเภทของการกระทำ เช่น “จงอย่าใช้ผู้อื่นเป็นเครื่องมือ” หรือ “การทำความดีมีค่าเสมอ” กลุ่มนี้เรียกว่า “อัจฉริยญาณสากล” (universal intuitionism)

สองกลุ่มหลังอาจคาบเกี่ยวกันได้ เช่น ทฤษฎีจริยศาสตร์ของรอสส์ กล่าวถึงประเภทของการกระทำ (ได้แก่ การพูดความจริง เป็นต้น) และหลักการทางจริยธรรม (เช่น “จงตอบแทนความดี”) ในเวลาเดียวกัน นอกจากนี้ รอสส์ ยังแสดงความผันแปรอีกประการหนึ่งในทฤษฎีกลุ่มหลังนี้ คือ เขาเห็นว่าคุณสมบัติของการกระทำแต่ละประเภทหรือหลักการทางจริยธรรมที่อัจฉริยญาณบอกแก่เรานั้นมีความถูกต้อง “เบื้องต้น” (prima facie) เท่านั้น เมื่อพิจารณารายละเอียดของสถานการณ์จึงจะรู้ค่าทางจริยธรรมที่แท้จริง (actual) เหตุที่มีเงื่อนไขนี้ก็เพราะรอสส์ตระหนักว่าสิ่งที่มีลักษณะทั่วไปไม่อาจตอบสนองสถานการณ์เฉพาะได้เสมอไป ยกตัวอย่างการพูดความจริง ที่แม้จะอยู่ในประเภทของการกระทำที่ถูกต้อง แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า การพูดความจริงจะเป็นการกระทำที่ถูกต้องในทุกสถานการณ์ (เช่น เมื่อพูดแล้วมีผู้บริสุทธิ์ต้องเสียชีวิต)

4.3 ลักษณะของอัจฉริยญาณ

บ้างก็ว่าอัจฉริยญาณมีลักษณะคล้ายอวัชระในการรับรู้ (เช่น ตา) เรียกว่า “อัจฉริยญาณแบบการรับรู้” (perceptual intuition) หรืออีกชื่อที่นักปรัชญาเช่น พริชาร์ด และ โทมัส เรด (Thomas Reid) ใช้เรียกจนเป็นที่รู้จักกันดีคือ “ผัสสะทางจริยธรรม” (moral sense) ในขณะที่บ้างก็ว่าอัจฉริยญาณมีลักษณะแบบสติปัญญาที่ “หยั่งรู้” ความจริงบางอย่างได้ เรียกว่า “อัจฉริยญาณแบบสติปัญญา” (intellectual) นักปรัชญากลุ่มนี้มีเช่น มัวร์ และ ริชาร์ด ไพรซ์ (Richard Price)

กลุ่มที่มีทัศนะแบบแรกเห็นว่าสิ่งที่อัจฉริยญาณบอกจะเป็นเรื่องของความถูกต้องในสถานการณ์เฉพาะ ในขณะที่กลุ่มที่มีทัศนะแบบหลังเห็นว่าสิ่งที่อัจฉริยญาณบอกเป็นเรื่องทั่วไปมากกว่า (ได้แก่ ประเภท หรือ หลักการ) หากเป็นเช่นนั้น กลุ่มแรกก็จะอุปนัยประเภทหรือหลักการทางจริยธรรมจากการกระทำเฉพาะ ในขณะที่กลุ่มหลังจะนิรนัยตัดสินคุณสมบัติของการกระทำเฉพาะบนพื้นฐานประเภทหรือหลักการทั่วไป ความแตกต่างอีกประการคือกลุ่มหลังจะกล่าวว่าคำตอบจากอัจฉริยญาณเป็นที่ยึดมั่น ไม่สามารถนำมาพิจารณาด้วยเหตุผลได้ ในขณะที่กลุ่มแรกเห็นว่าคำตอบดังกล่าวสามารถนำมาพิจารณาด้วยเหตุผลได้ อย่างไรก็ตาม ข้อนี้ไม่น่าแปลกใจถ้าพิจารณาเห็นว่ากลุ่มแรกอุปนัยประเภทหรือหลักการทั่วไปมาจากการกระทำเฉพาะอันเป็นสิ่งที่รับรู้ผ่านอัจฉริยญาณ ในขณะที่กลุ่มหลังต้องใช้ประเภทหรือหลักการที่ยังรู้จากอัจฉริยญาณเป็นฐานคล้าย “มูลบท” สำหรับการนิรนัย

4.4 เจาะลึกการเป็นหลักฐานสนับสนุน

ดังกล่าวก่อนหน้านี้การตัดสินว่าอะไรถูกต้องหรือดีแล้วที่ได้จากอัจฉริยญาณจะเป็นความเชื่อที่มีหลักฐานสนับสนุนในตัวเอง นั่น

คือ ไม่ต้องอาศัยการอนุมาน ในประเด็นนี้มีความเห็นแตกต่างกันว่าจะอะไรคือเงื่อนไขที่จะทำให้สิ่งที่ได้จากอัจฉริยญาณนี้เป็นความเชื่อที่มีหลักฐานสนับสนุนในลักษณะดังกล่าว

บ้างเห็นว่าการตัดสินใจทางจริยธรรมที่อัจฉริยญาณบอกแก่เราจะเป็นหลักฐานสนับสนุนตนเองในฐานะความเชื่อได้ในกรณีที่บุคคลรู้สึกว่าการตัดสินใจนั้นมีอาจสงสัยได้ (indubitable) ในความหมายที่ว่าเขาไม่อาจหาเหตุผลเพื่มาตั้งข้อสงสัยข้อตัดสินใจนั้นได้ หรือที่เข้มงวดน้อยกว่าก็เห็นว่าบุคคลจะเชื่อในการตัดสินใจทางจริยธรรมที่อัจฉริยญาณบอกได้อย่างมีหลักฐานสนับสนุนในกรณีที่เขาเห็นว่าการตัดสินใจนั้นยากที่จะตั้งข้อสงสัย หรือมีความรู้สึว่าการตัดสินใจนั้นมีความน่าเชื่อถือมาก กลุ่มแรกนี้ให้ความสำคัญกับเงื่อนไขเชิงอัตวิสัย ในขณะที่เดียวกัน มีอีกกลุ่มที่ให้ความสำคัญกับเงื่อนไขเชิงภววิสัย นั่นคือ เห็นว่าการตัดสินใจนั้นต้องผิดไม่ได้เชิงภววิสัย (objectively infallible) หรือที่เข้มงวดน้อยกว่าก็เห็นว่าการตัดสินใจนั้นควรมีความน่าจะเป็นสูงว่าจะถูก นอกจากนี้ ยังมีอีกกลุ่มที่เรียกร้องทั้งเงื่อนไขเชิงอัตวิสัยและภววิสัย เช่น เห็นว่าการตัดสินใจทางจริยธรรมที่ได้จากอัจฉริยญาณจะเป็นความเชื่อที่มีหลักฐานสนับสนุนในกรณีที่บุคคลไม่อาจสงสัยการตัดสินใจนั้นได้และในขณะเดียวกันการตัดสินใจนั้นก็ผิดไม่ได้เชิงภววิสัย

4.5 ระดับน้ำหนักของหลักฐานสนับสนุน

อัจฉริยญาณนิยมรุ่นเก่ามักจะเห็นว่าเพียงเป็นสิ่งที่ได้จากอัจฉริยญาณก็ให้หลักฐานสนับสนุนที่มีน้ำหนักเพียงพอแล้วที่ทำให้กล่าวได้ว่าบุคคล "รู้" ว่าการตัดสินใจทางจริยธรรมนั้นจริง แต่ในสมัยหลัง มีนักอัจฉริยญาณนิยมที่เห็นว่าแค่นั้นยังไม่พอน้ำหนักเพียงพอที่จะทำให้กล่าวได้ว่าบุคคลมีความรู้เกี่ยวกับความถูกต้องของการกระทำหนึ่งๆ โดยเห็นว่าความรู้จะได้ในกรณีที่การตัดสินใจทางจริยธรรมที่อัจฉริยญาณบอกนั้น มี "สหพันธ์" (coherence) กับมติตัดสินอื่นๆ ที่ได้จากอัจฉริยญาณ อย่างไรก็ตาม ในกรณีนี้นักอัจฉริยญาณนิยมแต่ยืนยันว่าสหพันธ์ทำให้ความเชื่อเกี่ยวกับการตัดสินใจทางจริยธรรมมีหลักฐานสนับสนุนมากขึ้น แต่ไม่ได้ยืนยันว่าสหพันธ์เป็นองค์ประกอบที่จำเป็นต่อการมีหลักฐานสนับสนุนของความเชื่อ หากไม่แล้วก็จะเป็นการเพิ่มองค์ประกอบเรื่องการไตร่ตรองด้วยเหตุผลเข้ามาในกระบวนการให้หลักฐานสนับสนุนความเชื่อ อันจะเป็นการปฏิเสธอัจฉริยญาณนิยม (แบบจารีต) ที่เกิดขึ้นมาได้ก็ด้วยยืนยันว่าเหตุผลไม่มีบทบาทในกระบวนการดังกล่าว

5. ข้อวิจารณ์

นอกจากจะวิจารณ์อัจฉริยญาณนิยมแบบจารีตโดยโจมตีที่หนึ่งในสามฐานคติ (ได้แก่ สัญนิยมเชิงจริยศาสตร์ ความเป็นเอกเทศของจริยศาสตร์ และ มูลฐานนิยม) แล้ว ยังมีข้อวิจารณ์อื่นๆ ต่ออัจฉริยญาณนิยมที่เป็นที่รู้จักกันดี

ข้อวิจารณ์แรกก็คือความเห็นต่างทางจริยธรรมที่มีมาทุกยุคทุกสมัยและพบได้ในทุกสังคม ถ้าอัจฉริยญาณมีจริง ก็ไม่น่าจะมีเหตุการณ์เช่นนี้ ค่าโต้แย้งที่คล้ายกันคือแม้ในตัวคนๆ เดียวกัน ก็ยังพบว่าอัจฉริยญาณจะให้คำตอบขัดแย้งกัน เช่น มีกรณีที่เรารู้ว่าการกระทำในสถานการณ์หนึ่งที่เคยเห็นว่าถูกนั้น ต่อมาเรากลับเห็นว่าผิด

นักอัจฉริยญาณนิยมตอบว่าแม้ทุกคนจะมีอัจฉริยญาณ แต่อัจฉริยญาณก็เหมือนกับอินทรีย์การรับรู้อื่นๆ หรือเหมือนกับสติปัญญา ที่ต่างก็ต้องพัฒนาเพื่อให้ทำหน้าที่ได้ดี ดังนั้น ถ้าบุคคลขาดประสบการณ์ ไม่ได้ได้รับการศึกษา มีการไตร่ตรองเกี่ยวกับจริยธรรมไม่มากพอ หรือขาดความเข้มแข็งและความเป็นกลาง อัจฉริยญาณของเขาก็จะทำงานได้ไม่ดี นอกจากนี้ ยังอาจมีบุคคลอีกส่วนหนึ่งที่มิอัจฉริยญาณที่ไม่อาจทำงานได้ เหมือนกับบุคคลที่ทุพพลภาพทางสติปัญญาหรืออวัยวะรับรู้ ดังนั้น การตัดสินใจทางจริยธรรมที่น่าเชื่อถือจึงควรเป็นที่มาจาก "ผู้เชี่ยวชาญทางจริยธรรม" (moral expert) หรือ "ผู้สังเกตการณ์ทางจริยธรรมที่ปกติ" (normal moral observer) อย่างไรก็ตาม มีปัญหาคือเราไม่สามารถแสวงหาได้ว่าบุคคลใดบ้างที่จัดอยู่ในกลุ่มนี้ เพราะว่า การจะบอกว่าใครมีอัจฉริยญาณที่ใช้ได้ ต้องอาศัยอีกบุคคลมาช่วยตัดสิน ซึ่งต้องเป็นบุคคลที่มีอัจฉริยญาณที่ใช้ได้ ดังนั้น การจะหาผู้ตัดสินได้ ก็ต้องหาอีกบุคคลมาเป็นผู้ตัดสิน ซึ่งก็ต้องมีอัจฉริยญาณที่ใช้ได้ซึ่งก็เกิดการถกเถียงอย่างไม่สิ้นสุด สาเหตุสำคัญของปัญหานี้ก็คือเราไม่มีวิธีระบุตัวผู้ที่มีอัจฉริยญาณที่ใช้ได้โดยไม่ต้องอาศัยอัจฉริยญาณ

นอกจากคำตอบข้างต้น นักอัจฉริยญาณนิยมยังอาจตอบว่าความขัดแย้งทางจริยธรรมทั้งหลายที่พบเห็นกันนั้นไม่ใช่ความขัดแย้งทางจริยธรรมที่แท้จริง แต่เป็นความขัดแย้งเรื่องอื่น เช่น ข้อเท็จจริง ยกตัวอย่างเช่น ในบางวัฒนธรรม คนนำคนเฒ่าคนแก่ไปปล่อยไว้ให้เสียชีวิตในความหนาวเย็น ในขณะที่ในอีกวัฒนธรรมหนึ่ง คนส่งคนสูงอายุไปอยู่ในความดูแลของสถานพักพิง คนในทั้งสองวัฒนธรรมนี้อาจจะมีความเห็นทางจริยธรรมร่วมกันว่าควรให้สิ่งที่ดีแก่ผู้สูงอายุ แต่มีความเห็นแตกต่างกันว่าจะอะไรคือสิ่งที่ดีสำหรับผู้สูงอายุ อย่างไรก็ตาม ปัญหาของคำตอบนี้ก็คือมีความขัดแย้งทางจริยธรรมหลายอย่างที่บุคคลรับทราบข้อเท็จจริงเหมือนกัน แต่มีการตัดสินใจทางจริยธรรมที่แตกต่างกัน เช่น กรณีการทำแท้ง ซึ่งทุกฝ่ายมีความเข้าใจข้อเท็จจริงเกี่ยวกับกระบวนการทางชีววิทยาของการเจริญพันธุ์และวิธีการทำแท้ง แต่ก็ยังเห็นต่างกันว่าควรทำแท้งถูกหรือผิดจริยธรรม

ข้อวิจารณ์ที่สำคัญอีกประการมีต่อประเด็นเรื่องการมีหลักฐานสนับสนุนโดยไม่อาศัยการอนุมานของความเชื่อที่ได้จากอัจฉริยญาณ โดยมีการโต้แย้งว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะไม่อาศัยการอนุมาน เมื่อบุคคลรู้ข้อตัดสินใจทางจริยธรรมเกี่ยวกับการกระทำบางอย่างจากอัจฉริยญาณ เขาไม่ได้มีความเชื่อทันทีว่าการกระทำนั้นมีลักษณะตามที่อัจฉริยญาณบอก แต่เขาต้องอาศัยการอนุมานจากข้ออ้างว่าสิ่งที่รู้จากอัจฉริยญาณเป็นสิ่งที่เชื่อถือได้ก่อน จึงจะสามารถมีความเชื่อได้ว่าข้อตัดสินใจนั้นน่าเชื่อถือ ดังนั้น ทุกครั้งที่มีความเชื่อเกี่ยวกับการตัดสินใจทางจริยธรรมตามทฤษฎีผ่านอัจฉริยญาณ บุคคลก็ต้องมีการอนุมานมาก่อนเสมอ นอกจากนี้ยังมีคำวิจารณ์คล้ายคลึงกัน นั่นคือ ไม่ว่าใครก็ตามที่อ้างว่ารู้ว่าการกระทำหนึ่งๆ ถูกหรือผิดด้วยอัจฉริยญาณ เขาก็มักจะให้คำอธิบายเพิ่มเติมว่าทำไมถูกหรือผิดเช่นนั้น การให้เหตุผลเพิ่มเติมเช่นนี้ เป็นเครื่องแสดงอยู่ในตัวเองว่าอัจฉริยญาณอย่างเดียวไม่สามารถเป็นพื้นฐานที่เพียงพอได้

นักอัจฉริยญาณนิยมตอบว่าแม้จะเป็นไปได้ที่บุคคลจะอนุมานจากความน่าเชื่อถือของอัจฉริยญาณก่อนจะมีความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งที่อัจฉริยญาณบอก แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าความเชื่อจะมีหลักฐานสนับสนุนเฉพาะเมื่อผ่านการอนุมานนั้นเหมือนกรณีความเชื่อที่ได้จากความจำ ซึ่งมีหลักฐานสนับสนุนได้โดยไม่ต้องอนุมานเกี่ยวกับความน่าเชื่อถือของความจำ เช่นเดียวกันแม้บุคคลอาจจะอธิบายความเพิ่มเติมหลังจากอ้างอัจฉริยญาณ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าหากขาดเหตุผลเหล่านั้นแล้ว สิ่งที่เราด้วยอัจฉริยญาณจะขาดความน่าเชื่อถือ อย่างไรก็ตาม คำตอบทั้งสองนี้จะใช้ได้ก็ต่อเมื่อเชื่อได้ว่าอัจฉริยญาณมีความน่าเชื่อถือ แต่ข้อนี้ยังเป็นปัญหาอยู่ ดังปรากฏในข้อวิจารณ์ข้อแรก

- Frazier, R. L. 1998. Intuitionism. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].
- Lillie, W. (1948). *An Introduction to Ethics*. London : Methuen.
- Pojman, L. P. 1997. *Ethical Theories: Classical and Contemporary Readings*. 3rd Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Rich, G. P. 1995. Intuitionist Ethics. In J. K. Roth (ed.). *International Encyclopedia of Ethics*. London: Fitzroy Dearborn Publishers, pp. 453-454.
- Russell, B. 1995. Intuition. In Robert Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 382.
- Klemke, E. D. 1995. Moore, G(eorge) E(dward). In Robert Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 506-508.
- Sinnott-Armstrong, W. 1992. Intuitionism. In L. C. Becker and C. B. Becker (eds.). *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland Publishing Inc., Vol. II: 628-630.
- Taylor, P. W. 1975. *Principles of Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

- Brody, B. 1970. Intuitions and Objective Moral Knowledge. *Monist* 62: 446-456. (เป็นการรื้อฟื้นอรรถิถิการญาณนิยมโดยนำมาพัฒนาเพิ่มเติมด้วยแนวคิดเรื่องสหนั)
- Dancy, J. 1983. Ethical Particularism and Morally Relevant Properties. *Mind* 92: 530-547. (เป็นการรื้อฟื้นอรรถิถิการญาณนิยม โดยออกข้อถกเถียงปกป้อง)
- Hudson, W. D. 1967. *Ethical Intuitionism*. New York: St. Martin's Press. (เป็นงานที่วิพากษ์อรรถิถิการญาณนิยม)
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press. (ว่าด้วยแนวคิดแบบธรรมชาตินิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่งข้อถกเถียงเกี่ยวกับทุตรรกทแบบธรรมชาตินิยม)
- Prichard, H. A. 1968. *Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press. (เป็นงานดั้งเดิมที่ให้เหตุผลสนับสนุนอรรถิถิการญาณนิยม)
- Raphael, D. D. (ed.). 1969. *British Moralists: 1650-1800*. Oxford: Oxford University Press. (รวมผลงานดั้งเดิมของนักปรัชญาคนสำคัญต่างๆ ครอบคลุมถึงผู้สนับสนุนอรรถิถิการญาณนิยม)
- Ross, W. D. 1939. *The Foundations of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. 1988. *The Right and the Good*. Indianapolis: Hackett. (งานของ Ross เป็นงานดั้งเดิมที่ให้เหตุผลสนับสนุนอรรถิถิการญาณนิยม)

จริยศาสตร์ อภจริยศาสตร์ พหุปัญญานิยม อพหุปัญญานิยม ธรรมชาตินิยม อธรรมชาตินิยม อารมณนิยม บัญญัตินิยม
สังคมนิยมเชิงจริยศาสตร์ ความเป็นเอกเทศของจริยศาสตร์ ทฤษฎีสู่สสระหว่างจริยธรรม

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ