


 ค้นหา

อรรถิภาวะนิยม Existentialism

1. บทนำ
 2. เมื่อ "สาระ" มาก่อน "การดำรงอยู่": ท่าทีของปรัชญาโบราณ
 3. การดำรงอยู่ของมนุษย์ในฐานะจุดเริ่มต้นในการอธิบายมนุษย์
 - 3.1 เคียร์คีการ์ด
 - 3.2 นิตเช
 4. เมื่อ "การดำรงอยู่" มีมาก่อน "สาระ"
 - 4.1 พระเจ้ามิได้ดำรงอยู่จริง
 - 4.2 ธรรมชาติของสำนักและคำถามเรื่อง (ความไร้) ตัวตน
 - 4.3 มโนทัศน์เรื่องสัจ 3 ประเภท
 - 4.3.1 สัจในตัวเอง
 - 4.3.2 สัจเพื่อตัวเอง
 - 4.3.3 สัจเพื่อคนอื่น
 - 4.4 อธิสภาพสัมบูรณ์ของสัจเพื่อตัวเอง
 - 4.5 การหลอกตัวเอง
 5. สรุป
- เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

เราอาจนิยามได้ไม่ง่ายนักว่าอรรถิภาวะนิยมคืออะไร อุปสรรคประการนี้เกิดขึ้นจากการที่นักปรัชญาที่ได้รับการขนานนามว่าเป็นนัก อรรถิภาวะนิยมได้ปฏิเสธว่าตนเองหรือแนวคิดของตนเองนั้นเป็นอรรถิภาวะนิยม เหตุการณ์ดังกล่าวสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนในงานเขียนของไฮเดกเกอร์ (Heidegger, 1889-1976) ที่ชื่อ *จดหมายว่าด้วยมนุษยนิยม (Letter on Humanism, 1947)* อันเป็นจดหมายที่เขียนโต้ตอบกับการบรรยายสาธารณะของซาร์ต (Sartre, 1905-1980) ที่ชื่อ "อรรถิภาวะนิยมก็คือมนุษยนิยม" ในการบรรยายครั้งนั้นซาร์ตได้กล่าวไว้ว่า ไม่เพียงแต่ไฮเดกเกอร์เท่านั้นที่เป็นนักปรัชญาสายอรรถิภาวะนิยม หากแต่ยังรวมถึงยาสเปอร์ (Jasper 1883-1969) และมาร์แซล (Marcel, 1889-1973) อีกด้วย

กระนั้นก็ตามเพื่อจัดความยุ่งยากดังกล่าว เราอาจตั้งข้อสังเกตจากชื่อของสำนักนี้ว่า ปรัชญาอรรถิภาวะนิยมคือปรัชญาที่เน้นการอธิบายมนุษย์โดยเน้น "การดำรงอยู่ของมนุษย์" (human existence) ในการอธิบายมนุษย์แทนที่จะเป็น "สาระ" (essence) ดังที่ได้มีมาในประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตกก่อนหน้านี้ อย่างปรัชญากรีกและปรัชญายุคกลาง กล่าวคือ เราไม่สามารถอธิบายมนุษย์ผ่านแก่นแกน (substance) ของมนุษย์อย่างที่เป็นการมาได้แต่อย่างใด

โดยข้อเท็จจริงแล้วซาร์ตมิได้เป็นผู้สถาปนาแนวคิดอรรถิภาวะนิยม แต่กระนั้นก็ตามความจริงที่เราปฏิเสธได้ยากคือ ซาร์ตเป็นนักปรัชญาที่สำคัญในการพัฒนาแนวคิดนี้จนเป็นที่รู้จักดี ยิ่งไปกว่านั้นซาร์ตเองยังเป็นนักปรัชญาที่ยอมรับว่าตนเองเป็นนักอรรถิภาวะนิยมอย่างชัดเจนด้วย ในแง่นี้ การศึกษาความคิดของซาร์ตจึงอาจถือได้ว่าเป็นการศึกษาความคิดหลักที่มีจุดร่วมในสำนักทางปรัชญาอย่างอรรถิภาวะนิยม

ดังที่ได้กล่าวข้างต้นว่าอรรถิภาวะนิยมเริ่มต้นอธิบายมนุษย์กับการศึกษาการดำรงอยู่ของมนุษย์เป็นสิ่งแรก แต่การดำรงอยู่ของมนุษย์ที่จะเป็นประเด็นทางปรัชญาต่อไปจะต้องได้รับการพิจารณาอย่างไบบ้าง ซาร์ตกล่าวไว้อย่างน่าสนใจในประเด็นนี้ว่า อรรถิภาวะนิยมคือสำนักทางความคิดที่ทำให้ชีวิตมนุษย์มีแต่ความเป็นไปได้ ยิ่งไปกว่านั้น ความจริงและการกระทำใดๆ ก็ตามของมนุษย์ยังเป็นนัยยะถึงการสร้างของมนุษย์และอัตวิสัยของมนุษย์

จากถ้อยแถลงดังกล่าวของซาร์ตเราอาจกล่าวได้ว่า สำหรับปรัชญาอรรถิภาวะนิยมการอธิบายมนุษย์ไม่สามารถกระทำได้โดยการหาแก่นแกนที่ตายตัว หากแต่ต้องเข้าใจผ่านความดำรงอยู่ของมนุษย์ ซึ่งต้องเข้าใจผ่านความเป็นไปได้ของมนุษย์หรือ

อิสรภาพ ความจริง การกระทำ หรือแม้แต่อัตวิสัยของมนุษย์อีกทีหนึ่ง

ในแง่หนึ่ง หากเรายึดคำกล่าวของชาร์ตเป็นจุดเริ่มต้นในการอธิบายความพยายามทางปรัชญาของอรรถกถาของนิยามแล้วนั้น ก็เท่ากับว่าเราจะต้องอธิบายต่อไปด้วยว่า อัตวิสัยของมนุษย์และอิสรภาพมีลักษณะเป็นอย่างไร เพื่อที่จะตอบคำถามหลักว่า "การดำรงอยู่ของมนุษย์" สามารถเป็นคำอธิบายมนุษย์ที่น่าเชื่อถือกว่าการหา "สาระ" หรือ "แก่นแกน" ได้อย่างไร

แน่นอนความพยายามในการอธิบายอรรถกถาของนิยามย่อมมิได้ด้วยกันหลายวิธี ในที่นี้ผู้เขียนเลือกที่จะอธิบายความพยายามของนักปรัชญาสำนักนี้โดยมองผ่าน ประวัติปรัชญาตะวันตก เพื่อให้เห็นความต่อเนื่องของความพยายามในการอธิบายมนุษย์ในสำนักต่างๆ ที่มาก่อนหน้า และเพื่อให้เห็นวิธีการสร้างข้อโต้แย้งของอรรถกถาผ่านการวิจารณ์เท่าที่ และเลือกจับจุดแข็งของปรัชญาก่อนหน้านี้มาอย่างไร

2. เมื่อ "สาระ" มาก่อน "การดำรงอยู่": ท่าทีของปรัชญาโบราณ

คำถามอันเกี่ยวโยงกับมนุษย์มิได้เป็นคำถามที่เพิ่งจะเกิดขึ้นโดยการตั้งคำถามจากปรัชญาสำนักอรรถกถาของนิยามแต่อย่างใด หากแต่คำถามว่าดังกล่าวนั้นเป็นคำถามที่ได้รับการตอบมาตั้งแต่ปรัชญายุคโบราณอย่างปรัชญากรีกและปรัชญายุคกลาง ดังนั้นจึงมีความจำเป็นที่จะต้องสำรวจตรวจสอบดูว่าคำถามว่า "มนุษย์คืออะไร" ได้รับการตอบอย่างไรในปรัชญาที่มีมาก่อนหน้าอรรถกถาของนิยาม

"ธรรมชาติของเรานั้นคือส่วนหนึ่งของธรรมชาติแห่งจักรวาล ยิ่งไปกว่านั้นจุดหมายปลายทางของชีวิตคือ 'การใช้ชีวิตที่สอดคล้องไปกับธรรมชาติ' กล่าวคือ (สอดคล้องกับ) ธรรมชาติของตนเองและของจักรวาล อย่างไรก็ตามสิ่งใดที่ถูกห้ามปรามโดยกฎ ซึ่งเป็นเหตุผลถูกต้องที่แทรกซึมสู่ทุกสิ่ง และเป็นเหมือนเช่นเดียวกับขลุ่ยเป็นผู้นำในการจัดแจงสิ่งต่างๆ"
(Digenes Laertius, VII. 87-88)

คำกล่าวของนักปรัชญาสโตอิกข้างต้นสะท้อนวิธีคิดของปรัชญากรีกโบราณได้เป็นอย่างดี กล่าวคือ ธรรมชาติของมนุษย์นั้นดำรงอยู่แต่ไม่สามารถดำรงอยู่ได้โดยปราศจากธรรมชาติของจักรวาล มนุษย์เป็นเพียงสิ่งมีชีวิตที่เป็นส่วนหนึ่งของจักรวาลเท่านั้น มนุษย์ไม่สามารถอธิบายตัวเองได้ด้วยตัวของมนุษย์เอง หากแต่ต้องอธิบายด้วยสิ่งที่กว้างใหญ่กว่าอย่างจักรวาลและด้วยเหตุนี้เองที่ชีวิตสามารถดำรงอยู่ได้เป็นอย่างดีผ่านการพิจารณาพิเคราะห์ธรรมชาติของระบบจักรวาลวิทยา และดำเนินชีวิตไปตามตำแหน่งแห่งที่ของตนภายใต้ระบบจักรวาลวิทยาที่ยิ่งใหญ่กว่า

ในที่นี้เราจะพบว่าคำอธิบายมนุษย์ในทัศนะของปรัชญาโบราณอย่างปรัชญากรีก คือการหาธรรมชาติของมนุษย์ที่เป็นกลางและเป็นสากลแต่ความเป็นกลางและความ เป็นสากลนี้ต้องครอบคลุมด้วยระบบจักรวาลที่อยู่เหนือกว่าเสมอ ในแง่นี้เราอาจกล่าวได้เช่นกันว่า สำหรับมนุษย์แล้ว "ความเป็นมนุษย์" หรือสาระของมนุษย์ย่อมมีมาก่อนการดำรงอยู่ของมนุษย์

ในทำนองเดียวกันปรัชญายุคกลางก็นำหนักแก่สาระมากกว่าการดำรงอยู่ของมนุษย์เช่นกัน ดังที่เราจะเห็นว่า สำหรับนักปรัชญาอย่าง อควินัส (Aquinas) และออกัสติน (Augustine)

"จิตใจอันประเสริฐเป็นสิ่งที่ดีกว่าการสรรเสริญ...เป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่และน่าชื่นชม....แต่ตอบข้าพเจ้าที่ว่ามันมาจากไหน ไม่ใช่จิตใจอันประเสริฐนั้นทำให้ท่านมีความสุข แต่เป็นคุณหนึ่งผู้ใดที่ให้สิ่งนั้นแก่ท่าน ผู้ซึ่งเป็นแรงบันดาลใจให้ท่านต้องการมันและประทานความสามารถที่จะมีมันแก่ท่าน มันเป็นสิ่งดีที่จะทำให้ท่านพอใจ ข้าพเจ้ารู้ว่าท่านต้องการมันและกระหายมันแต่ท่านไม่สามารถกริณเครื่องดื่มแห่งคุณธรรมให้ตัวเองดื่มได้นั้นเอง" (Augustine, Sermon 150, 9)

เราจะพบว่าคำอธิบายที่นักปรัชญาทั้งสองเสนอคือการอธิบายตัวของมนุษย์หรือแม้ แต่สิ่งต่างๆด้วยสิ่งที่มีคุณสมบัติที่เหนือกว่าและเป็นสาเหตุของสิ่งต่างๆ นั่นด้วย และนั่นคือสิ่งที่เรียกว่าพระเจ้า แม้ว่ารายละเอียดของสิ่งสูงสุดอย่างจักรวาลวิทยาแบบกรีกและพระเจ้าแบบปรัชญา จะแตกต่างกันอย่างมาก แต่วิธีในการอธิบายมนุษย์นั้นมิได้แตกต่างกันมาก กล่าวคือมนุษย์เป็นเพียงส่วนหนึ่งหรือแม้แต่เป็นสิ่งสร้างของสิ่งที่เหนือกว่า การอธิบายลักษณะดังกล่าวคือความพยายามในการหาสาระของมนุษย์ก่อนที่จะเข้าใจการดำรงอยู่ของมนุษย์ ในแง่การดำรงอยู่ของมนุษย์สามารถอธิบายมนุษย์ได้ในทุกกรณี ดังที่ออกัสตินได้กล่าวว่า มนุษย์ไม่สามารถกริณเครื่องดื่มแห่งคุณธรรมให้ตัวเองดื่มได้นั้นเอง

ความพยายามในการอธิบายมนุษย์ด้วยสาระมิได้จางหายไปแต่อย่างใด หากแต่ยังได้รับการสืบทอดมาจนถึงปรัชญาสมัยใหม่อย่างปรัชญาของ เดส์คาร์ท (Descartes) แม้ว่าจักรวาลวิทยาและพระเจ้าจะลดความสำคัญลงแล้วก็ตาม

"หากกล่าวให้ชัด ข้าพเจ้าเป็นสิ่งที่คิด หมายความว่าถึง วิญญาณ เป็นการเข้าใจหรือเหตุผล...ข้าพเจ้าเป็นสิ่งที่จริงที่ดำรงอยู่แต่เป็นสิ่งที่คิดแล้ว ข้าพเจ้าขอกล่าวว่าเป็นสิ่งที่คิด"
(Descartes, Second Meditation, 5)

ข้อเสนอของเดส์คาร์ทส์ข้างต้นอาจถือได้ว่าเป็นความพยายามในการหาปฐมฐานใหม่ในปรัชญาที่ไม่สามารถสงสัยได้ และสิ่งที่ไม่สามารถสงสัยได้นั้นคือ "ตัวของฉันเองที่คิด"และนี่เองที่เป็นที่มาให้ปรัชญาที่เน้นมนุษย์เป็นศูนย์กลางในการแสวงหาความจริง

ในประเด็นที่เกี่ยวเนื่องกับความเป็นมนุษย์ นักปรัชญาสมัยใหม่ผู้นี้ พยายามหาแก่นแกนของความเป็นมนุษย์ในเวลาที่มีความจริงสูงสุดอย่างระบบจักรวาลวิทยาและพระเจ้าสามารถเป็นที่ยสงสัยได้ ดังนั้นหากย้อนมองไปตั้งแต่ปรัชญากรีกจนถึงปรัชญาสมัยใหม่เราจะพบว่า ความพยายามในการอธิบายมนุษย์นั้นแตกต่างกันในแง่เนื้อหา แต่โจทย์และวิธีในการเข้าใจแทบจะไม่แตกต่างกันเท่าใดนัก กล่าวคือ ในประวัติปรัชญาตะวันตกการหาแก่นแกนของมนุษย์เป็นเงื่อนไขในการเข้าใจการดำรงอยู่ของมนุษย์ หรือหากจะกล่าวให้ชัดคือ สาระมาก่อนการดำรงอยู่ของมนุษย์นั่นเอง

3. การดำรงอยู่ของมนุษย์ในฐานะจุดเริ่มต้นในการอธิบายมนุษย์

อะไรเป็นปัญหาสำหรับนักปรัชญาอรรถกถาของนิยามเมื่อการอธิบายมนุษย์ต้องเริ่มต้นจากสาระของมนุษย์ เป็นปัญหาที่เราต้องตอบเป็นลำดับแรก และต่อมาเมื่อเราปฏิเสธสาระอันเป็นพื้นที่แรกในการอธิบายมนุษย์ความดำรงอยู่ของมนุษย์จะสามารถเป็น

ประเด็นทางปรัชญาได้อย่างไร คือสิ่งที่เราจะต้องทำความเข้าใจในลำดับต่อมา การทำความเข้าใจทั้งสองประเด็นนี้จะนำเราไปสู่คำตอบว่าในที่สุดแล้วปรัชญาอัตถิภาวนิยมกำลังเสนออะไรต่อประวัติปรัชญาตะวันตก ทั้งสองประเด็นนี้จะได้รับการคลี่คลายจากนักปรัชญาสองท่านคือ เคียร์คกอร์ด (Kierkegaard, 1813-1841) และนิตเช (Nietzsche, 1844-1900)

3.1 เคียร์คกอร์ด

ในส่วนที่เกี่ยวกับประเด็นเรื่องการอธิบายมนุษย์ เคียร์คกอร์ดตั้งคำถามเกี่ยวกับวิธีการอธิบายมนุษย์ที่มีก่อนหน้าไว้อย่างน่าสนใจ โดยนักปรัชญาท่านนี้เสนอว่าการเข้าใจมนุษย์จะต้องเข้าใจจากอัตวิสัยของ มนุษย์และศรัทธาที่มนุษย์มีเท่านั้น โดยเคียร์คกอร์ดเรียกการเข้าใจมนุษย์ดังกล่าวผ่านมโนทัศน์ "เอกปัจเจก" (single individual)

การเข้าใจเอกปัจเจกของเคียร์คกอร์ดนั้นจำต้องตอบคำถามแรกของนักปรัชญาผู้นี้เสียก่อน คำถามนี้คือชีวิตจะมีความหมายได้อย่างไร ความหมายของชีวิตนี้เมื่อย้อนมองไปสู่ประวัติปรัชญาตะวันตกจะพบว่า ความหมายของชีวิตมนุษย์คือการที่ได้ทำตามกฎสากลที่เราได้มาจากความจริงสูงสุด ดังเช่น ในปรัชญากรีกอย่างปรัชญาของสโตอิก ชีวิตจะมีความหมายต่อเมื่อเรารู้อย่างแน่ชัดว่าตนเองอยู่ในจักรวาลวิทยาที่ยิ่งใหญ่กว่า และในท่านองเดียวกันในปรัชญายุคกลาง ชีวิตจะมีความหมายได้ก็ต่อเมื่อได้ทำตามกฎที่เราสามารถเข้าใจได้ผ่านความจริงสูงสุดอย่างพระเจ้า ในแง่การหาความจริงสูงสุดและสาระของมนุษย์ก่อนคือความพยายามในการตอบคำถามเรื่องความหมายของชีวิตมนุษย์

ในการหาความหมายดังกล่าว มนุษย์จำต้องสูญเสียความเป็นตัวของตัวเองหรือความเป็นปัจเจกของตนเองไป อย่างไรก็ตามการสูญเสียดังกล่าวก็ไม่ได้มีความหมาย ทั้งนี้เพราะชีวิตมนุษย์ได้ถูกกำกับไว้ด้วยกฎทางจริยธรรมที่มาจากความจริงสูงสุด กล่าวอีกนัยหนึ่งความหมายของชีวิตเป็นสิ่งที่เข้าใจได้ก็ต่อเมื่อได้รับการกำหนดบังคับจากกฎจริยธรรมที่เป็นสากลนั่นเอง

กระนั้นก็ตามชีวิตของมนุษย์นั้นมักจะมีปัญหาเรื่องข้อขัดแย้งทางจริยธรรมอยู่เสมอ ดังที่เคียร์คกอร์ดได้ยกกรณีของอับราฮัมผู้ตัดสินใจจะบูชายันบุตรชายของตนเองตามคำขอของพระเจ้า และในที่สุดอับราฮัมก็ตัดสินใจบูชายันจริงๆแล้วสุดท้ายแล้วจะเป็นการลงใจจากพระเจ้าก็ตาม

ในกรณีของอับราฮัมอาจกล่าวได้ว่าชีวิตมนุษย์มีความขัดแย้งอย่างมากอันเนื่องมาจากการกระทำของเขานั้นขัดแย้งกับกฎทางจริยธรรมที่เป็นสากล กระนั้นก็ตามเคียร์คกอร์ดกลับมองว่าการกระทำของอับราฮัมก็ไม่ได้มีความหมายอย่างแท้จริงแม้ว่าจะถูกประณามจากนักปรัชญาในฐานะของนักจริยศาสตร์ก็ตาม

เคียร์คกอร์ดตั้งข้อสงสัยเกิดจากข้อขัดแย้งดังกล่าวว่าการที่พระเจ้าเรียก ร้องการบูชายันนั้นไม่ได้เป็นไปแบบสากลกล่าวคือพระเจ้าตรัสกับอับราฮัมเป็นการส่วนตัวและมีได้ทรงเรียกร้องจากมนุษย์ทุกคนแต่อย่างใด ดังนั้นการเรียกร้องจากพระเจ้าจึงมิได้มีค่าสากลแต่อย่างใด หากแต่เป็นการเรียกร้องส่วนตัวที่มีเพียงอับราฮัมคนเดียวเท่านั้นที่สามารถ เข้าใจถึงความหมายของการเรียกร้องครั้งนี้ผ่านศรัทธาที่มีต่อพระเจ้า ในแง่นี้เราอาจกล่าวได้ว่าชีวิตของอับราฮัมก็ไม่ได้เป็นประเด็นที่เต็มไปด้วยความหมายของชีวิตที่มีลักษณะแห่งปฏิทรรศน์ (paradox) และมีความหมายซ้อนทับกันอยู่ กล่าวคือมีชีวิตบางชีวิตที่สามารถมีความหมายได้และมิได้ถูกกำกับด้วยมาตรฐานทางจริยธรรมบางชนิดที่เป็นสากล ดังนั้นเคียร์คกอร์ดจึงต้องตอบคำถามเรื่องกฎทางจริยธรรมที่อาจไม่มีความจำเป็นต้องเป็นสากลแต่อย่างใด

การแก้ปัญหาของเคียร์คกอร์ดในกรณีนี้คือการนำมโนทัศน์เรื่องอัตวิสัยมาตอบ ปัญหาที่โดยยืนยันว่าอัตวิสัยคือพื้นที่แห่งความจริง กล่าวคือการพิจารณาความจริงไม่จำเป็นต้องหาเนื้อหาของความจริงที่เป็นวัตถุ วิสัยอีกต่อไปหากแต่ต้องมองว่าสำหรับมนุษย์แต่ละคนนั้นมีวิธีการเข้าใจและเลือกทำให้ความจริงบังเกิดได้อย่างไร ดังกรณีของอับราฮัมที่เลือกที่จะใช้ศรัทธาของตนเพื่อแสดงความรักของตนที่มี ต่อพระเจ้าแม้ว่าจะดูเป็นเรื่องเหลวไหลก็ตาม คำอธิบายของเคียร์คกอร์ดในกรณีของอับราฮัมสะท้อนให้เห็นว่า เราไม่สามารถเข้าใจอับราฮัมได้จริงๆไม่ว่าจะเป็นวิธีใดๆ ดังเช่นการตีความหรือแม้แต่การแปลความหมายของการกระทำโดยเชื่อมโยงกับความ จริงสูงสุด เราเพียงแต่ชื่นชมอับราฮัมได้เท่านั้นแต่ไม่อาจเข้าใจได้จากข้อเสนอดังกล่าวของเคียร์คกอร์ด เราสามารถเข้าใจต่อไปได้ว่าความจริงที่ได้ไม่จำเป็นต้องเป็นประเด็นเรื่อง ความรู้อันเป็นสากลอีกต่อไปหากแต่เป็นการทำความเข้าใจเรื่องภาวะการเป็นสิ่ง หนึ่งๆของมนุษย์เสียมากกว่า

คุณูปการของกรณีอับราฮัมตามที่เคียร์คกอร์ดเสนอนั้นคือการเข้าใจมนุษย์ ไม่จำเป็นต้องเริ่มด้วยสาระของมนุษย์ที่เป็นสากลและเป็นวัตถุวิสัย หากแต่ต้องเข้าใจผ่านประสบการณ์อันเป็นส่วนตัวของปัจเจกแต่ละคน ศรัทธาและอัตวิสัยของมนุษย์จึงมีพื้นที่ในการอธิบายมนุษย์โดยไม่ทิ้งเนื้อหา ของชีวิตแต่ละชีวิตของปัจเจก ในแง่นี้สาระจึงลดความสำคัญลงในฐานะที่เป็นคำอธิบายมนุษย์ และจากตรงนี้เองที่การดำรงอยู่ของมนุษย์เริ่มมีพื้นที่ในการแสวงหาคำอธิบาย มนุษย์ การดำรงอยู่ของมนุษย์ดังนั้นจึงอิงอยู่กับการแสวงหาและเลือกคำอธิบายความหมาย ด้วยอัตวิสัยของตนเอง

โดยสรุป เราจะพบว่าสิ่งที่เคียร์คกอร์ดต้องการจะโต้แย้งกับนักปรัชญาที่มีมาก่อน หน้าในประเด็นเรื่องคำอธิบายมนุษย์คือการนำเอาการดำรงอยู่ของมนุษย์มาเป็น จุดเริ่มต้นในการอธิบายมนุษย์ การกระทำดังกล่าวก็ไม่ได้เป็นการปฏิบัติกรเข้าใจมนุษย์อย่างที่เข้ามาใน ปรัชญายุคโบราณที่พยายามหาคำอธิบายมนุษย์ด้วยเหตุผลและความเป็นวัตถุวิสัย ที่เป็นสากล โดยสิ่งที่เคียร์คกอร์ดเสนอคืออัตวิสัยและศรัทธาต่างหากที่เป็นจุดเริ่มต้น ในการเข้าใจมนุษย์เป็น อัตวิสัยและศรัทธาที่เราเพียงแต่สามารถชื่นชมได้เท่านั้นแต่ไม่สามารถเข้าใจ ได้ด้วยเหตุผลนานาที่มาจากปัจเจกคนอื่น และนี่เองที่เป็นข้อเสนอของปรัชญาอัตถิภาวนิยมที่ให้ความสำคัญกับการดำรง อยู่ของมนุษย์แทนที่จะเป็นสาระของตัวมนุษย์เอง

3.2 นิตเช

สำหรับเคียร์คกอร์ด การดำรงอยู่ของสิ่งสูงสุดไม่มีปัญหาแต่อย่างใด สิ่งที่สำคัญคือตัวของมนุษย์เองที่จะเข้าใจสิ่งสูงสุด ในขณะที่นิตเชเลือกที่จะไม่ให้ความสำคัญสูงสุดโดยการ ประกาศว่า "พระเจ้าตายแล้ว" จากคำกล่าวของนักปรัชญาชาวเยอรมันผู้นี้ทำให้เราเห็นว่าการมีอยู่ของมนุษย์ จะสามารถเป็นประเด็นในการอธิบายมนุษย์ได้อย่างไรจากแง่มุมอีกแง่มุมหนึ่ง ที่ ไรความจริงสูงสุด ในที่นี้เราจะทำการสำรวจว่านิตเชทำลายความจริงสูงสุดอย่างไร และข้อเท็จจริงประการนี้เป็นการปูทางสู่การดำรงอยู่ของมนุษย์ในฐานะจุดเริ่มต้นของปรัชญาได้อย่างไร

วิธีหนึ่งที่เราจะสามารถเข้าใจว่านิตเชทำลายความจริงสูงสุดได้อย่างไรเราจะต้องเข้าใจผ่านข้อความสั้นๆใน beyond good and evil (1895) ที่ตั้งข้อสงสัยต่อข้อเสนอของค่านิยม

"ถึงเวลาแล้วที่คำถามของค่านิยมที่ว่า "คำตัดสินแบบสังเคราะห์จะมีลักษณะก่อนประสบการณ์ได้อย่างไร" จะ

ต้องแทนที่ด้วยคำถามที่ว่า “ทำไมการเชื่อในคำตัดสินดังกล่าวจึงเป็นเรื่องจำเป็น” กล่าวได้อีกอย่างหนึ่งคือถึงเวลาแล้วที่จะสนใจว่าเหตุใดการตัดสินดังกล่าวจึงต้องเชื่อว่าเป็นจริงเพื่อที่จะ ปกป้องลัทธิอย่างพวกเขา” (Nietzsche, 1966)

ด้านที่แยกโลกออกเป็นสองส่วนคือ noumena และ phenomena ในส่วนแรกเป็นโลกที่แท้จริง หรือคือบางสิ่งบางอย่างที่เหตุผลและจินตนาการของมนุษย์มองว่าเป็นฐานรองรับความจริงแห่งโลกปรากฏ ในแง่นี้มนุษย์จึงเป็นสัตว์ที่คิดถึงสิ่งที่เป็นอยู่ (transcendence) ได้ อย่างไรก็ตามเนื้อหาของความจริงดังกล่าวไม่สามารถบอกได้ว่าคืออะไรกันแน่ ในขณะที่โลกปรากฏอย่าง phenomena นั้นเป็นโลกของสิ่งต่างๆที่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงและเป็นสาเหตุแห่งกันและกัน

จากคำกล่าวของนิตเชนั้น noumena นั้นไม่ดำรงอยู่จริงเป็นเพียงความเชื่อว่ามีจริงของมนุษย์เท่านั้นแต่ สิ่งที่เขาได้จนเป็นความจริงนั้นเป็นเพียงเรื่องเหลวไหลไร้สาระ อย่างไรก็ตามมิได้หมายความว่าความแตกต่างใดว่านิตเชไม่เชื่อว่าความจริงดำรงอยู่แท้จริงแล้วยังมีความจริงอยู่ แต่เป็นความจริงที่สิ้นเปลืองเปลี่ยนแปลงเคลื่อนไหวและไม่นิ่งตายตัว ความจริงดังกล่าวถือได้ว่าเป็นการปฏิเสธความจริงที่นิ่งตายตัวอย่างที่ปรัชญาโบราณหาแน่นอน

แท้จริงแล้วความจริงสูงสุดที่มนุษย์ทักท้วงเอาไว้มีนั้นมาจากการใช้ภาษาของมนุษย์ ธรรมชาติของภาษาสามารถสร้างสิ่งที่ไม่ให้มีขึ้นได้หรือแม้แต่สามารถสร้างกระบวนการเข้าใจโลกในบางลักษณะได้ เช่น เราเรียกกระบวนการแห่งเหตุผลว่า “จิต” และสิ่งที่ตรงกันข้ามว่า “กาย” ทั้งที่จริงแล้วจิตอาจจะไม่ดำรงอยู่ต่างหาก หรือแม้แต่ไม่ดำรงอยู่เลยก็เป็นได้ หรือเมื่อเรานอกเหนือสิ่งนี้แล้ว เรามักจะเข้าใจไปว่าประโยคนี้มีประธานคือเธอและมีกริยาวิเศษณ์คือสีเขียว แต่ในความเป็นจริงแล้วเรารับรู้โลกทั้งสองอย่างพร้อมกันโดยไม่แยกแยะ ในแง่นี้ภาษาทำให้สิ่งที่ไม่ให้มีขึ้นและทำการกำหนดวิธีคิดของมนุษย์

จากข้อเท็จจริงดังกล่าว นักปรัชญานับตั้งแต่เพลโตก็ได้ใช้ภาษาสร้างความจริงที่นิ่งคงตัวเพื่อสร้าง ความจริงที่ไม่มีจริงให้มีจริงดังเช่นความจริงสูงสุดทำให้มนุษย์อยู่ห่างจาก ความจริงที่สิ้นเปลือง ที่สำคัญความจริงที่ทำให้ไม่ได้ด้วยภาษาจะย้อนกลับมาที่กับควมมนุษย์และ สิ่งนั้นเองคือกฎจริยธรรมที่เราได้มาจากการหาความจริงในปรัชญาโบราณนั่นเอง การทำเช่นนี้คือการกักขังมนุษย์ไว้กับความจริงที่ไม่มีจริงนั่นเอง มองในแง่นี้จักรวาลวิทยาแบบกรีก หรือแม้แต่พระเจ้าอย่างปรัชญายุคกลาง ก็คือการสร้างสรรค์ของนักปรัชญาผ่าน ภาษาเพื่อใช้สิ่งที่ไม่จริงเหล่านี้มาควบคุมมนุษย์อย่างมีดองสงสัย

ดังนั้น สิ่งที่นิตเชได้มอบไว้ให้กับปรัชญาคือการปฏิเสธความจริงสูงสุด ข้อเสนอนี้ทำให้มนุษย์ต้องเผชิญหน้ากับความว่างเปล่าไร้ความหมาย ความหมายของมนุษย์จึงไปอยู่ที่เจตจำนงสุอำนาจ (will to power) ที่พุ่งไปข้างหน้าอย่างไม่หยุดยั้ง มองในแง่นี้ความดำรงอยู่ของมนุษย์จึงสามารถเป็นประเด็นในการอธิบายมนุษย์แทนที่จะเป็นความจริงสูงสุดหรือสาระที่ปรัชญาในยุคโบราณ

โดยสรุป นิตเชเองมีเป้าหมายประสงค์เดียวกันกับเคียร์เคอร์ค คือการเน้นที่อัตวิสัยของมนุษย์หรือการดำรงอยู่ของมนุษย์แทนที่จะเป็นสาระ ของมนุษย์แม้ความแตกต่างจะอยู่ที่การดำรงอยู่ของสิ่งสูงสุดอย่างพระเจ้า

4. เมื่อ “การดำรงอยู่” มีมาก่อน “สาระ”

เราจะเห็นแล้วว่านักปรัชญาอย่างเคียร์เคอร์คและนิตเชได้อธิบายมนุษย์อย่างไรโดยให้น้ำหนักแก่การดำรงอยู่เป็นหลัก ทั้งหมดนี้เป็นปฏิกิริยาต่อต้านการนำสาระมาเป็นกลางในการอธิบายมนุษย์ กระนั้นก็ตามนักปรัชญาทั้งสองท่านนี้มิได้ประกาศอย่างเป็นทางการแต่อย่างใดว่าตนเองเป็นนักอรรถกถาธรรม รวมถึงทั้งคู่มิได้เสนออย่างเป็นทางการว่าปรัชญาของทั้งสองเริ่มต้นที่การดำรงอยู่ของมนุษย์ และด้วยเหตุนี้เองที่ผู้เขียนเลือกที่จะอธิบายปรัชญาอรรถกถาธรรมโดยผ่านงานของ ชาร์ต นักปรัชญาฝรั่งเศสผู้พัฒนาความคิดทางอรรถกถาธรรมของตนอย่างชัดเจน

ชาร์ตประกาศอย่างชัดเจนว่า สำหรับมนุษย์ “การดำรงอยู่มีมาก่อนสาระ” อันหมายความว่า สำหรับชาร์ตแล้วการดำรงอยู่เป็นแกนกลางในการเข้าใจมนุษย์แต่มิได้หมายความว่า อย่างใดว่ามนุษย์ไม่มีสาระ เพียงแต่การพิจารณาเรื่องสาระจะต้องยอมรับว่าตัวการดำรงอยู่เป็นเงื่อนไขในการก่อร่างสร้างสาระไม่ใช่สาระเป็นสิ่งที่ให้ความหมายต่อการดำรงอยู่ ตัวอย่างที่ชาร์ตให้เพื่อพิสูจน์แนวคิดนี้ของตนเองคือ ตัวอย่างเรื่องความแตกต่างระหว่าง มนุษย์และเครื่องมือตัดกระดาษ โดยชาร์ตกล่าวว่า ความแตกต่างระหว่างสองสิ่งนั้นคือเรื่องของสาระและการดำรงอยู่ สำหรับที่ตัดกระดาษ การที่เราสร้างมันออกมาได้เราย่อมต้องมีโน้ตที่เกี่ยวกับที่ตัดกระดาษ เสียก่อนว่าที่ตัดกระดาษต้องมีลักษณะอย่างไรต้องมีด้านคมและด้านจับอย่างไร เป็นต้น ในแง่นี้สำหรับที่ตัดกระดาษสาระย่อมต้องมาก่อนการดำรงอยู่ของมัน ตรงกันข้ามกับมนุษย์ที่มิได้ถูกออกแบบให้เป็นอะไรบางอย่าง มนุษย์นั้นมาก่อนและทำการนิยามตนเองภายใต้สถานการณ์หนึ่งที่ร้ายล่อตนเอง ในแง่นี้สำหรับมนุษย์การดำรงอยู่ย่อมมาก่อนสาระ

4.1 พระเจ้ามิได้ดำรงอยู่จริง

ชาร์ตเริ่มต้นปรัชญาของตนเองโดยการปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้าเช่นเดียวกับที่ นิตเชได้กล่าวไว้ก่อนหน้านี้หากแต่วิธีการพิสูจน์ข้อเสนอนี้ของตนเองนั้นมิได้ ดำเนินไปอย่างที่นิตเชทำ เราสามารถเห็นร่องรอยความที่ปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้าได้จากชีวิตในวัย เด็กของเขา

“ผมสูญเสียศรัทธาตั้งแต่อายุได้สิบสองปี พระเจ้ามิได้ดำรงอยู่จริงแต่ผมก็มิได้จัดการกับการไม่ดำรงอยู่นี้แต่อย่างใด และแล้ววันหนึ่งที่ ลาโรแซล ในขณะที่ผมรอรถมาหาโดยซึ่งจะร่วมทางไปโรงเรียนกับผมในตอนเช้า ในตอนนั้นผมไม่อาจอดทนรอเนื่องจากสายอยู่พอสมควร และเพื่อจัดการกับเวลาที่ต้องรอ ผมได้คิดถึงพระเจ้า พร้อมกับบอกตัวเองว่าสิ่งนั้นมีได้ดำรงอยู่ แม้ว่าในเวลานั้นผมจะยังไม่ทราบว่าจะต้องเผชิญกับความจริงที่ชัดเจนประการนี้จะวางอยู่บนหลักฐานใดก็ตาม” (Sartre, 1983: 265-267)

แม้ว่าข้อยืนยันดังกล่าวจะมีข้อยืนยันทางปรัชญาแต่เราอาจจะเดาได้ไม่ ยากว่าในใจของชาร์ตการมีพระเจ้าอยู่เป็นเรื่องยุ่งยากอย่างไรในทางภววิทยา กล่าวคือการมีพระเจ้าในฐานะผู้สร้างทำให้สาระของมนุษย์มีมาก่อนการดำรงอยู่ การที่ชาร์ตปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้าย่อมหมายความว่าชาร์ต “เคลียร์” พื้นที่ให้กับการพูดถึงมนุษย์เท่านั้นไม่มีความจริงสูงสุดใดๆมาเกี่ยวข้อง กระนั้นก็ตามมิได้หมายความว่าอย่างใดว่าชาร์ตไม่สามารถหาเหตุผลทางภววิทยาในการพิสูจน์การไม่ดำรงอยู่ของพระเจ้าไม่ได้ ในที่สุดแล้วการที่พระเจ้าไม่ดำรงอยู่เป็นเรื่องที่เข้าใจได้ดีในทางภววิทยา กล่าวคือพระเจ้าเป็นสิ่งที่เข้าใจไม่ได้เพราะเป็นทั้งสัดเพื่อตัวเองและ สัดในตัวเอง เป็นการขัดแย้งในเชิงภววิทยา กล่าวอย่างง่ายคือพระเจ้าเป็นทั้งสิ่งที่มีความเป็นไปได้ในชีวิตหรืออิสรภาพ สัมบูรณ์ และสิ่งที่ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้อีกเพราะเป็นเช่นนั้นอยู่แล้วในแง่ นี้การ ดำรงอยู่ของพระเจ้าถือได้ว่าเป็นเรื่องที่ขัดแย้งในตัวเอง (ดู Sartre, 1943: 115-120)

การไร้ซึ่งพระเจ้าในฐานะที่มาของมนุษย์ทำให้ภาพของมนุษย์เป็นภาพที่โดดเดี่ยว มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่ถูกทิ้งลงมาในโลกอย่างไร้เหตุผล มนุษย์จึงไม่รู้สึกอบอุ่นรู้สึกไม่ปลอดภัยต่อความไม่แน่นอนอย่างสิ้นเชิงของโลก ในแง่นี้ไม่เพียงแต่การยืนยันด้วยเหตุผลทางทฤษฎีเท่านั้น แต่ในแง่ความรู้สึกแล้ว มนุษย์เองรู้สึกตลอดเวลาว่าพระเจ้าไม่ดำรงอยู่จริง

เมื่อพระเจ้ามิได้ดำรงอยู่จริงเสียตั้งแต่ต้น รวมทั้งมนุษย์นั้นได้ถูกเหวี่ยงลงมาสู่โลกอย่างไม่รู้ที่มาของตัวเอง ทำให้การเข้าใจมนุษย์ต้องกระทำผ่านการศึกษากฎหมายของมนุษย์และสิ่งที่ร่ายล้อมมนุษย์อยู่ ในส่วนที่เกี่ยวกับมนุษย์ชาร์ดเริ่มสำรวจเรื่องธรรมชาติของสำนึก (consciousness)

4.2 ธรรมชาติของสำนึกและคำถามเรื่อง (ความไร้) ตัวตน

เนื่องจากชาร์ดกำลังจัดความจริงในระดับอรรถกถาออกไปนอกคำอธิบายทางปรัชญาของตน รวมถึงมิได้อธิบายธรรมชาติมนุษย์อย่างชัดเจน นักปรัชญาชาวฝรั่งเศสผู้นี้จึงต้องเริ่มการสำรวจเรื่องธรรมชาติของสำนึกอันเป็นการวิเคราะห์ทางทฤษฎีเป็นสำคัญ เพื่อตอบคำถามเรื่องปรากฏการณ์ที่ร่ายล้อมมนุษย์อยู่

ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว ชาร์ดไม่เพียงแต่ปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้าเท่านั้นหากแต่ยังปฏิเสธการดำรงอยู่ของธรรมชาติของมนุษย์อีกด้วย ธรรมชาติมนุษย์ในที่นี้หมายความว่าตัวตนที่ดำรงอยู่อย่างเอกเทศจากโลกปรากฏ

"ผมได้หาตัวตนของผม และผมก็ได้เห็นว่าผมและแสดงตัวอยู่ในความสัมพันธ์กับเพื่อน กับธรรมชาติ กับบรรดาหญิงสาวที่ผมชอบพอ ผมยังพบตัวตนของผมในการอยู่ร่วมกันกับคนอื่น กับเพื่อน กับโลก หรือแม้แต่กับหนังสือ แต่ตัวตนจริงของผม หากจะกล่าวอย่างเคร่งครัดตัวตนที่อยู่นอกเหนือมนุษย์และสิ่งต่างๆทั้งหมดทั้งมวล ตัวตนจริงๆที่ไม่มีปัจจัยใดสามารถมากระทบได้ ผมไม่พบแต่อย่างใด"

(Sartre, 1990: 471-472)

การที่ชาร์ดปฏิเสธแนวคิดเรื่องตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์เพราะแท้ที่จริงแล้วตัวตนดังกล่าวมิได้ดำรงอยู่จริง แนวคิดดังกล่าวเป็นปฏิกิริยาต่อต้านแนวคิดเรื่องตัวตนที่ดำรงอยู่ในปรัชญายุคใหม่อย่างปรัชญาของเดส์การ์ด คานท์ และนักปรัชญาสายปรากฏการณ์วิทยาอย่างฮุสเซอร์ล (Husserl) แม้ว่านักปรัชญาทั้งสามจะมีความคิดที่แตกต่างกันในรายละเอียด แต่สิ่งหนึ่งที่ทั้งสามดำรงอยู่ร่วมกันคือ มีตัวตนบางอย่างในฐานะประธานที่ไม่เปลี่ยนแปลงและเป็นที่มาของการกระทำต่างๆ ชาร์ดเองปฏิเสธแนวคิดเรื่องตัวตนอย่างชัดเจนแม้ว่าจะได้รับอิทธิพลจากฮุสเซอร์ลโดยตรง

เช่นเดียวกับในย่อหน้าแรกของ *Transcendence de l'ego* (1937) ชาร์ดยืนยันความคิดเรื่องการไร้ตัวตนของมนุษย์ ไว้ตั้งแต่ย่อหน้าแรกแล้วว่า "ตัวตนมิได้ดำรงอยู่อย่างป็นรูปร่างและอย่างวัตถุในสำนึก หากแต่อยู่ภายนอก(สำนึก) อยู่ในโลก ตัวตนเป็นสัจพจน์หนึ่งของโลก เหมือนกับตัวตนของคนอื่นๆ" (*Transcendence de l'ego*, p.31) สิ่งที่ชาร์ดกำลังบอกเราคือแท้จริงแล้วตัวตนที่เป็นต้นกำเนิดแห่งการกระทำทั้งหมดและอาศัยอยู่ภายในสำนึกและจิตไม่ดำรงอยู่ ตัวตนเองเหมือนกับสิ่งอื่นๆที่อยู่ในโลกไม่แยกออกจากบริบทของสถานการณ์ เช่น เมื่อเราเล่นฟุตบอลตัวตนของเราก็คือคนเล่นที่คิดจะยิงประตูเพื่อเอาชนะ เมื่อเราอ่านหนังสือตัวตนของเราคือตัวตนที่พยายามจะเข้าใจหนังสือ เมื่อเราทำการทดลองทางวิทยาศาสตร์ ตัวตนของเราคือความพยายามในการค้นหาความลับของธรรมชาติเป็นต้น ในแง่นี้ตัวตนมิได้ดำรงอยู่เบื้องหลังการกระทำทั้งหมด หากแต่เกิดขึ้นจากวัตถุและบริบทล้อมรอบ ดังนั้นตัวตนที่เป็นเอกเทศจึงไม่ดำรงอยู่ในปรัชญาของชาร์ด

เมื่อความจริงสูงสุด พระเจ้าและธรรมชาติอันหมายถึงตัวตนได้รับการปฏิเสธ การศึกษาปรัชญาที่จะสามารถกระทำได้อคือการศึกษารัฐธรรมนูญของสำนึกและการพุ่งไปของสำนึก ชาร์ดผู้ได้รับอิทธิพลจากฮุสเซอร์ลอธิบายธรรมชาติของสำนึกดังนี้

"ทันใดนั้นเอง สำนึกนั้นก็ได้นำให้ตนเองบริสุทธิ์ ตัวของมันชัดเจนประดุจสายลม แต่ไม่มีสิ่งใดอยู่ภายในสำนึกนั้น นอกเสียจากการเคลื่อนไหวเพื่อหนีและถอยห่างออกจากตัวเอง ถ้าหากว่าเราสามารถ "เข้าไป"ในสำนึกอันเป็นสิ่งที่มันเป็นไปไม่ได้ คุณก็จะพบแต่การถูกจับด้วยกระแสนเวียนและถูกเหวี่ยงออกไปข้างนอก ให้ไปอยู่ในลำดับไม่ และตกลงอยู่กับฝุ่น เพราะสำนึกนั้นไม่มี "ข้างใน" ตัวของมันมีแต่การผลึกหนีออกไปจากตัวของมัน หรือการปฏิเสธที่จะเป็นแก่นสารที่สร้างตัวของมันให้เป็นสำนึก"

(Sartre, 1947: 30)

ในทำนองเดียวกับมโนทัศน์เรื่องตัวตนที่ไม่ดำรงอยู่ ตัวสำนึกเองเป็นเพียงการกระทำเท่านั้น สำนึกเหมือนกับลมที่ไม่มีข้างใน กล่าวโดยรวมคือสำนึกไม่มีตัวของมันนั่นเอง อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาจากคำกล่าวของชาร์ดที่ว่า "การสำนึกคือการสำนึกถึงอะไรบางอย่าง" เท่ากับเป็นการบอกว่า การสำนึกย่อมต้องดำรงอยู่กับโลกไม่สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยได้ เพราะถ้าหากอยู่เดี่ยวเท่ากับไม่มีอะไรอยู่ทั้งสิ้น

กระนั้นก็ตามการบอกว่า "การสำนึกคือการสำนึกถึงอะไรบางอย่าง" หมายความว่าสำนึกต้องมีการพุ่งไปสู่วัตถุของสำนึก เราเรียกการพุ่งไปนี้ว่า "การพุ่งไปของสำนึก" (intentionality) สิ่งนี้จะทำหน้าที่ก่อร่างสร้างความหมายให้แก่สิ่งต่างๆในโลก ดังนั้นการสำนึกที่มีต่อวัตถุย่อมเป็นการให้ความหมายของสิ่งที่สำนึกไปด้วยในตัว เช่น หนังสือโดยตัวของมันเองคือ กระดาษ หลากแผ่นที่เชื่อมเข้าด้วยกัน วันทีนาย ก อ่านวัตถุชิ้นนี้ สำนึกจะกำหนดให้ความหมายว่าวัตถุชิ้นนี้คือหนังสือ ในขณะที่นาย ก ออกนอกบ้านแล้วฝนตก เขาใช้วัตถุนี้กับฝน วัตถุชิ้นนี้จะกลายเป็นร่มไปเพราะการสำนึก และการพุ่งไปของสำนึกที่ให้ความหมายแก่วัตถุใดวัตถุหนึ่งที่ตั้งอยู่ในโลก

มองในแง่นี้ตัวตนที่ดำรงอยู่ในโลกก็เป็นเพียงวัตถุแห่งสำนึกเหมือนกับวัตถุอื่นๆเช่นกัน กล่าวคือเป็นเพราะสำนึกที่ทำให้ตัวตนดำรงอยู่และสร้างความหมายให้กับตัวตน เพราะฉะนั้นเราจะสังเกตเห็นได้ว่า ชาร์ดพยายามทำลายตัวตนเพื่อสร้างความเป็นอิสระให้มนุษย์ตั้งแต่ระบบทางทฤษฎี เพราะหากมีตัวตนสิ่งแวดล้อมรอบข้างสามารถที่จะมีอิทธิพลเหนือหรือแม้แต่มากำหนดตัวตนได้ ดังนั้นการไร้ตัวตนของมนุษย์จึงเท่ากับการมุ่งทางให้กับอิสระภาพแบบสัมบูรณ์ในเวลาต่อมา

เมื่อย้อนกลับมาที่คำถามเรื่องการดำรงอยู่มาก่อนสาระ เราจะพบว่าการศึกษาเรื่องการดำรงอยู่ของมนุษย์ต้องศึกษาผ่านการทำงานของสำนึก และการพุ่งไปของสำนึก ที่สำคัญการศึกษาเรื่องสำนึกและการพุ่งไปของสำนึกจะต้องศึกษาโดยให้สำนึกดำรงอยู่ในโลกและในสถานการณ์เท่านั้น ไม่สามารถศึกษาลอยๆ อย่างมโนทัศน์เรื่องจิตใต้ ทั้งนี้เป็นเพราะ

"ธรรมชาติ" ของสำนึกก็เป็นเช่นเดียวกับตัวตนคือไม่มีและไม่เป็นสิ่งใด สำนึกเป็นเพียงแค่การกระทำเท่านั้น ไม่มีภายในให้ศึกษาแต่อย่างใด

4.3 มโนทัศน์เรื่องสัจ 3 ประเภท

จากการวิเคราะห์เบื้องต้นของชาร์ตเรื่องสำนึกและการพุ่งไปของสำนึก เราจะเห็นว่าประเด็นเรื่องความรู้ของมนุษย์เป็นประเด็นเรื่องการสร้างและให้ความหมายอันเนื่องมาจากสำนึก โลกคือสิ่งที่สำนึกให้ความหมาย ในแง่นี้โลกจึงมีความหมายต่อมนุษย์ ประเด็นทางญาณวิทยาจึงไม่ใช่ประเด็นที่ชาร์ตสนใจจะให้คำตอบ

ผลพวงที่เราได้จากการวางรากฐานทางปรัชญาด้วยฐานทางภววิทยาทำให้ชาร์ตแยกสัจ (being) ออกเป็นสองประเภทใหญ่ๆ คือ "สัจในตัวเอง" (being in itself) และ "สัจเพื่อตัวเอง" (being for itself) ที่สำคัญเมื่อ "สัจเพื่อตัวเอง" มากกว่าสองขึ้นไปมาพบกันจะทำให้ "สัจเพื่อตัวเอง" เปลี่ยนโครงสร้างทางภววิทยาของตนกลายเป็น "สัจเพื่อคนอื่น" (being for the other) ดังที่จะได้อธิบายในลำดับต่อไป

4.3.1 สัจในตัวเอง

ชาร์ตได้ให้นิยามอธิบายสัจในตัวเองดังนี้

"มันเป็นสิ่งที่มันเป็น หมายความว่า ด้วยตัวของมันเอง มันไม่รู้ว่าจะเป็นอย่างอื่นที่ไม่ใช่มันได้อย่างไร เราคงได้เห็นแล้วว่าจริงๆ แล้วตัวของมันเองไม่ได้โอบอุ้มไปด้วยการปฏิเสธ (ตัวมันเอง) แต่อย่างใด ตัวของมันเต็มแน่นและไม่รู้จักความเป็นอื่น มันไม่เคยวางตัวของตัวเองให้เป็นแบบอื่น ไม่เคยแม้แต่จะมีความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น มันเป็นตัวมันเองอยู่ชั่วนาคาปี"

(Sartre, 1943: 33)

จากคำอธิบายของชาร์ต เราจะพบว่าสัจในตัวเองคือสัจที่ตัวของมันเป็นสิ่งอื่นไม่ได้ นอกจากตัวของมันเองไม่ว่าจะผ่านกาลเวลาไปเท่าไรก็ตาม กล่าวอีกนัยหนึ่ง สัจในตัวเองไม่มีความเป็นไปได้ที่จะเป็นอย่างอื่น ตัวอย่างเช่น โด๊ะเป็นสัจในตัวเองเพราะตัวของมันเองมีความเป็นโด๊ะอันอัดแน่นอยู่ใน โด๊ะไม่มีวันเปลี่ยนความหมายของมันได้ ที่สำคัญสาระของโด๊ะมีมาก่อนความดำรงอยู่ของตัวมันเอง ด้วยเหตุนี้ตัวของมันจึงไม่สามารถเป็นอย่างอื่นได้ สัจชนิดนี้คือโลกที่ร่ายล้อมเราอยู่ สัจชนิดนี้ตรงกันข้ามกับสัจเพื่อตัวเองที่มีสำนึกเป็น "ธรรมชาติ" และด้วยเหตุผลนี้เองที่ชาร์ตได้กล่าวว่า สัจในตัวเองเป็นสิ่งที่มันเป็นและไม่เป็นสิ่งที่มันไม่เป็น

4.3.2 สัจเพื่อตัวเอง

ตรงกันข้ามกับสัจในตัวเอง สัจเพื่อตัวเองเป็นสิ่งที่มันไม่เป็นและเป็นสิ่งที่มันเป็น ชาร์ตให้คำอธิบายที่น่าสนใจว่าสัจเพื่อตัวเองหรือมนุษย์เกิดและมีขึ้นในโลก และนิยามตนเองในภายหลัง ดังนั้นมนุษย์จึงไม่มีธรรมชาติ ด้วยเหตุที่ไม่มีพระเจ้าที่จะสร้างธรรมชาติให้แก่มนุษย์นั่นเอง หากกล่าวให้ชัดคือ สัจเพื่อตัวเองหรือมนุษย์เกิดขึ้นก่อนในรูปของร่างมนุษย์และจากนั้นจึงนิยามตนเองตามแต่สำนึกของมนุษย์ เช่น นาย ก ในวันนี้เป็นคนกวาดถนน แต่เขามีความปรารถนาที่จะเป็นนายกรัฐมนตรีในอนาคต นาย ก ตรงนี้เป็นสัจเพื่อตัวเอง เราต้องยอมรับว่าก่อนที่จะเป็นคนกวาดถนน นาย ก ได้ประกอบอาชีพอื่นมาก่อนแล้ว จากนั้น ด้วยความสามารถของสำนึก ทำให้เขาตัดสินใจเปลี่ยนอาชีพที่เขาต้องการ และจากนั้นก็คิดจะเปลี่ยนอาชีพอีกครั้งโดยคิดที่จะเป็นนายกรัฐมนตรี ทั้งหมดนี้หมายความว่า นาย ก ไม่เคยเป็นสิ่งที่นิ่งตายตัวแต่ครั้งเดียว ความเป็นนาย ก เปลี่ยนไปตามแต่ที่สำนึกของตนเองจะให้ความหมายแก่ชีวิต ดังนั้นนาย ก เป็นในสิ่งที่ตนเองไม่เป็น เพราะเปลี่ยนสิ่งที่ตนเองเป็นไปเรื่อยๆ ตรงกันข้ามกับโด๊ะที่เป็นสิ่งที่ตนเองเป็นไม่ว่าจะอีกนานเท่าใดก็ตาม จากข้อเท็จจริงนี้โด๊ะจึงเป็นสิ่งที่มันเป็น ยิ่งไปกว่านั้น นาย ก ยังไม่เป็นในสิ่งที่ตนเองเป็น กล่าวคือ นาย ก ไม่ได้เป็นสิ่งที่นาย ก เป็นในตอนนี้อย่างแน่นอน นาย ก เป็นสิ่งที่กำลังจะเป็นด้วยซึ่งเป็นสิ่งอื่น ตรงกันข้ามกับโด๊ะที่ไม่สามารถเป็นเก้าอี้ได้ และก็จะเป็นอย่างนั้นโดยไม่กลายเป็นสิ่งอื่น

สัจเพื่อตัวเองสามารถตั้งคำถามได้และตั้งตัวเองถอยห่างจากสิ่งที่ตนเองเป็นอยู่ สามารถทำให้ตนเองว่างต่อสิ่งที่มันเป็นได้เสมอความสามารถประการนี้เองที่ทำให้มนุษย์เป็นสัจเพื่อตัวเอง และสามารถมีอิสระได้ ดังที่ชาร์ตได้กล่าวไว้ดังนี้

"สิ่งที่เราพยายามจะนิยามคือสัจที่เป็นมนุษย์ ในฐานะที่สัจชนิดนี้ได้สร้างเงื่อนไขให้ความว่างเปล่าปรากฏมีขึ้น และสัจชนิดนี้ปรากฏต่อเราในรูปของอิสรภาพ ดังนั้นอิสรภาพอันเป็นเงื่อนไขของการทำให้ว่างของสิ่งที่เรียกได้ว่าว่าง เปล่าไม่มีเป็นส่วนหนึ่งของมนุษย์.....สิ่งที่เราเรียกว่าอิสรภาพไม่ สามารถแยกออกจากความเป็นจริงของมนุษย์ได้ ก่อนอื่นมนุษย์มิได้เป็นสิ่งใดเพื่อที่จะอิสระในขั้นตอนต่อไป ดังนั้นไม่มีความแปลกแตกต่างระหว่างมนุษย์และอิสรภาพ"

(Sartre, 1943: 59-60)

เราจะพบว่าความสามารถของมนุษย์ในการเลือกที่จะเป็นอย่างอื่นที่ไม่ได้เป็น คือเครื่องหมายแห่งอิสรภาพของมนุษย์ การเลือกนี้เป็นไปได้เพราะสำนึกของมนุษย์ที่ทำให้ตัวมนุษย์เองว่างเปล่าหรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ "ถอยห่าง" จากสิ่งที่ตนเองเป็นอยู่ก่อน แล้วจึงทำการเลือกสิ่งที่ไม่ใช่ตนเองในขั้นตอนต่อมา กล่าวคือมนุษย์ถอยห่างเพื่อที่จะก้าวต่อไปข้างหน้าอย่างไม่หยุดยั้ง อนาคตจึงมีลักษณะเปลวไฟเปิดและรอคอยให้มนุษย์มาเลือกและสร้างสรรค์ตัวเองอยู่เสมอ ในแง่นี้เราจะเห็นว่าความสามารถของสำนึกทำหน้าที่เป็นเงื่อนไขของอิสรภาพ กล่าวคืออิสรภาพเป็นไปไม่ได้หากปราศจาก "การดำรงอยู่" ของสำนึกในโลก เมื่อเป็นดังนั้นการเลือกของมนุษย์จึงเป็น "แก่นแกน" ของมนุษย์ และเมื่อการเลือกถูกผนวกเข้ากับอิสรภาพ เราก็อาจกล่าวได้ว่าอิสรภาพคือ "แก่นแกน" หรือ "ธรรมชาติ" มนุษย์ กล่าวอย่างเคร่งครัด อิสรภาพก็คือมนุษย์นั่นเอง

อะไรคือสิ่งที่ผลักดันให้สัจเพื่อตัวเองหรือมนุษย์ต้องทำการเลือก ชาร์ตอธิบายว่าการดิ้นรนแสวงหาทางออกจากความหวั่นวิตก (anguish) เป็นตัวผลักดันให้มนุษย์ต้องเลือก มนุษย์หรือสัจเพื่อตัวเองต้องการที่จะเป็นอะไรบางอย่างที่ไม่ใช่ตนเองอยู่เสมอ การที่สัจเพื่อตัวเองต้องดิ้นรนเพื่อที่จะเป็นอย่างอื่นเพราะมีความเบื่อหน่ายจากสิ่งที่ตนเองเป็น ความไม่พอใจไม่หยุดต่อสิ่งที่ตนเองอยากเป็น จึงเป็นตัวผลักดันให้ตัวเองเลือก ความปวดร้าวในการเป็นอะไรบางอย่างชั่วนาคาปีทำให้มนุษย์ดิ้นรนแสวงหาสิ่งที่ตนเองต้องการจะเป็น แต่เมื่อเวลาผ่านไปมนุษย์ก็จะเกิดการเบื่อหน่ายอีกครั้งอันเป็นวัฏจักรที่มนุษย์ยากจะหลีกเลี่ยง และสิ่งนี้เองที่เป็นตัวผลักดันให้มนุษย์ต้องเลือกอยู่ตลอดเวลา

เราสามารถตั้งข้อสังเกตต่อไปได้อีกว่า เมื่อมนุษย์มีความหวั่นวิตก เบื่อหน่าย และปวดร้าว จะเป็นช่วงเวลาที่มีมนุษย์ปฏิเสธตนเองและนำความว่างเปล่ามาสู่ตน ทำให้อิสรภาพแบบสัมบูรณ์เป็นไปไม่ได้ มองในแง่นี้ความหวั่นวิตกจึงมีความสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับความว่างเปล่าและอิสรภาพสัมบูรณ์ (absolute freedom) ของมนุษย์

โดยสรุป เมื่อเรายอมรับว่าการเริ่มต้นอธิบายมนุษย์ต้องเริ่มต้นมองที่การดำรงอยู่ของมนุษย์ ทำให้เราต้องเริ่มจากการวิเคราะห์ การสำนึกของมนุษย์ที่ไม่มีรูปร่างแต่อยู่ในโลกเป็นสำคัญ โลกที่เราอาศัยอยู่นั้นได้รับการอธิบายว่าเป็นสัดในตัวเอง ในขณะที่ตัวของมนุษย์เองเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามหรือที่เรียกว่าสัดเพื่อตัวเอง ด้วยความสามารถในการทำให้ตัวตนว่างของสำนึก และความเมื่อนำมาทำให้มนุษย์ออกแสงหาและนิยามตนเองอย่างอิสระ มนุษย์ไม่สามารถเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งอยู่ได้ตลอด เหมือนโตะ เพราะฉะนั้นมนุษย์จึงเป็นความว่างเปล่าที่พยายามเติมเต็มตัวเองตลอดเวลา แม้ว่าความพยายามตรงนี้จะมีความพยายามที่ไม่มีทางสำเร็จเลยก็ตาม ในแง่นี้ชาร์ตผนวกความสามารถที่จะเติมเต็มตัวเองได้อย่างอิสระกับความเป็นมนุษย์ และเรียกสิ่งนี้ว่าอิสรภาพแบบสัมบูรณ์

4.3.3 สัดเพื่อคนอื่น

สัดชนิดที่สามมิใช่สัดที่ดำรงอยู่อย่างเอกเทศอย่างสัดในตัวเองและสัดเพื่อตัวเอง หากแต่เป็นสถานการณ์ที่สัดเพื่อตัวเองจำนวนมากหาหนึ่งขึ้นไปมาพบกัน การพบกันนี้ทำให้สัดเพื่อตัวเองผู้หนึ่งอยู่ภายใต้ "การมอง" สัดเพื่อตัวเองอีกผู้หนึ่ง ชาร์ตกล่าวไว้ในประเด็นนี้ว่า

"ผมเพิ่งจะทำอะไรบางอย่างเช่นข่มขืนและหยามคาย การกระทำนั้นติดอยู่กับตัวผมเอง ผมมิได้ตัดสินใจการกระทำของผม ไม่แม้แต่จะดำหนิมัน ผมมองมันเป็นเรื่องธรรมดาในรูปแบบของวัตถุเพื่อตัวเอง แต่ทันทีที่ผมได้เงยหัวขึ้น มีคนบางคนอยู่ตรงนั้นและเห็นผม ผมตระหนักทันทีถึงความข่มขืนของผม ผมอาย แน่่อนการอายนั้นมิใช่การมองมาที่ตัวเองหากแต่เป็นเพราะมีคนอื่นปรากฏอยู่...ผมอายตราบเท่าที่ผมปรากฏต่อหน้าคนอื่น"
(Sartre, 1943: 259-260)

แม้ว่าสัดเพื่อตัวเองสามารถเลือกสิ่งที่ตนเองเป็นได้อย่างอิสระ แต่สิ่งหนึ่งที่สัดเพื่อตัวเองเลือกไม่ได้คือเลือกให้คนอื่นมองตนเองอย่างที่ต้องการ กล่าวคือจากข้อเท็จจริงที่ว่ามุมมองของคนอื่นสามารถทำให้ตนเองอายได้เท่ากับการบอกคนอื่นมีส่วนในการนิยามตัวเองว่า ข่มขืน หยามคาย ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วตัวของเราเองไม่เคยรับรู้เรื่องที่เราเป็นว่า ข่มขืนหรือหยามคาย เพราะเรารับรู้การกระทำอย่างที่เราสำนึก ในแง่ของคนอื่นมีส่วนเสนอในการ "นิยาม" ตัวเราเองได้ และนี่เองคือข้อจำกัดของอิสรภาพของสัดเพื่อตัวเอง กล่าวคือโดยปกติแล้วสัดเพื่อตัวเองจะสามารถนิยามความเป็นตัวเองได้อย่างที่ตนเองต้องการและอิสระ แต่เมื่อมีคนอื่นมาปรากฏอยู่ในโลกเดียวกัน ความสามารถในการนิยามตนเองก็จะบกพร่องลงไป เพราะความสามารถประการนี้ตกไปอยู่ในมือของคนอื่น และนี่เป็นเหตุให้คนอื่นเป็น "นรก" เสนอในปรัชญาของชาร์ต

4.4 อิสรภาพสัมบูรณ์ของสัดเพื่อตัวเอง

เราจะพบว่าในที่สุดแล้วมนุษย์หรือสัดเพื่อตัวเองเป็นอิสรภาพสัมบูรณ์ตราบ เท่าที่ไม่มีการมองจากคนอื่นที่จะสามารถกักขังความเป็นเราไว้ในร่างกายของเรา คำถามที่เราสามารถถามได้คือ จริงหรือไม่ที่สัดเพื่อตัวเองสามารถเป็นอิสระอย่างสมบูรณ์แบบทั้งที่ในชีวิต อาจมีอุปสรรคอีกมากมาย อาทิสถานที่ที่เราเกิดก็เป็นตัวกำหนดการตัดสินใจของสัดเพื่อตัวเอง เช่นนี้เราจึงอาจกล่าวได้หรือไม่ว่าสัดเพื่อตัวเองเป็นอิสระอย่างแท้จริง

เราอาจกล่าวได้ว่าอิสรภาพที่มนุษย์มีนั้นมิใช่อิสรภาพในความหมายที่หลุดออกไปจากความสามารถของมนุษย์ อิสรภาพนั้นๆจำเป็นต้องเป็นของมนุษย์ที่ อยู่-ใน-โลก (being-in-the-world) กล่าวคือชาร์ตยอมรับเงื่อนไขของมนุษย์ในการมีอิสรภาพ เช่น มนุษย์เกิดมาพร้อมกับบริบททางสังคมบางอย่าง เกิดมาพร้อมกับสรีรภาพ รูปร่างหน้าตา ที่เราไม่สามารถเลือกให้เป็นอย่างที่เราปรารถนาได้ ด้วยบริบทเหล่านี้เป็นเงื่อนไขสำคัญในการมีอิสรภาพแบบสัมบูรณ์ทั้งสิ้น

ด้วยเหตุผลที่สิ่งเหล่านี้ที่เรียกว่าข้อเท็จจริงที่รายล้อม (facticity) จึงไม่สามารถเป็นอุปสรรคต่ออิสรภาพแบบสัมบูรณ์ แน่่อนเราไม่สามารถเลือกสถานที่เกิดได้ เราไม่สามารถเลือกหน้าตาของเราได้ แต่เราสามารถให้ค่าสิ่งที่รายล้อมเราได้ เช่น นาย ก เป็นคนที่รูปร่างหน้าตาไม่ดีอันเป็นอุปสรรคต่อการเป็นดารารายของเขา แน่่อนการมีรูปร่างหน้าตาไม่ดีย่อมเป็นอุปสรรคต่อการนิยามตัวเอง แต่แท้จริงแล้วเป็นตัวชองนาย ก เองที่เลือกให้สิ่งนี้เป็นอุปสรรค ด้วยสำนึกชองนาย ก เขาสามารถเลือกให้ ความหน้าตาไม่ดีชองเขาไม่เป็นอุปสรรคแก่เขาได้ ดังเช่น เขาอาจจะเลือกไปผ่าตัดเปลี่ยนใบหน้า เลือกเป็นดาวดลก เลือกที่จะประกวดทั้งที่ไม่ต้องเปลี่ยนตัวเอง การเลือกให้ค่ากับสิ่งที่ติดตัวมาแต่เกิดจึงเป็นข้อยืนยันการมีอิสรภาพชองมนุษย์ ดังนั้นในแง่ที่รายล้อมเราอยู่ไม่เป็นอุปสรรคแต่อย่างใดต่ออิสรภาพชองมนุษย์ ยิ่งไปกว่านั้นยังเป็นเงื่อนไขให้อิสรภาพเป็นไปได้อย่างดีด้วย

4.5 การหลอกตัวเอง

ความเป็นมนุษย์คืออิสรภาพสัมบูรณ์และไม่มีสิ่งใดที่มนุษย์เลือกให้ค่าไม่ได้ แต่มนุษย์ก็อาจเลือกที่จะไม่เลือก โดยการเลือกที่จะไม่เลือกนี้เป็นไปเพื่อหลีกเลี่ยงความรับผิดชอบที่ตามมาหลังจากการเลือก การเลือกที่จะไม่เลือกนี้ภายใต้การรับมนุษย์หรือสัดเพื่อตัวเองแล้ว ก็คือการเลือกไม่ได้ ชาร์ตเรียกการที่สัดเพื่อตัวเองบอกตัวเองว่าเลือกไม่ได้ว่าการหลอกตัวเอง (bad faith)

เพื่อหลีกเลี่ยงการรับผิดชอบโดยการบอกว่าตัวเองมีและเป็นอะไร และสิ่งนั้นสามารถกำหนดเราได้ คือวิธีที่สัดเพื่อตัวเองเลือกที่จะหลอกตัวเองว่า ตนเองไม่เป็นอิสระ สิ่งเหล่านี้ได้แก่ อดีตชองตนเอง สิ่งแวดล้อมชองตนเอง กล่าวให้ชัดคือตัวข้อเท็จจริงที่รายล้อมเราสามารถกำหนดเราได้นั่นเอง

ชาร์ตปฏิเสธข้อโต้แย้งประการนี้ว่า แท้ที่จริงแล้วนอกจากโครงสร้างชองมนุษย์หรือโครงสร้างชองสำนึกจะเป็นความ ว่างเปล่าอันนำไปสู่ข้อเท็จจริงที่ว่าไม่มีสิ่งใดสามารถกำหนดมนุษย์ได้ เขายังได้กล่าวเพิ่มเติมด้วยว่าการที่มนุษย์สามารถหลอกตัวเองได้ว่าไม่มี อิสระเท่ากับเป็นการยืนยันว่ามนุษย์อิสระจนถึงที่สุด เพราะมนุษย์เลือกที่จะไม่เลือกได้นั่นเอง มองในแง่นี้การหลอกตัวเองย่อมเป็นสิ่งที่ไม่เข้าใจไม่ได้และเข้าใจได้ในปรัชญา ชองชาร์ต กล่าวคือเข้าใจไม่ได้ในแง่ที่การหลอกตัวเองย่อมเป็นไปไม่ได้ในเชิงโครงสร้าง ทางภววิทยา แต่สามารถเข้าใจได้ในแง่ที่การหลอกตัวเองเป็นการตัดสินใจที่อิสระประการหนึ่งของมนุษย์

5. สรุป

เราจะพบว่าสิ่งที่ปรัชญาอรรถกถาแก่นิยามพยายามเสนอต่อประวัติปรัชญาตะวันตกคือ การเสนอฐานทางปรัชญาใหม่ กล่าวคือปรัชญาไม่อาจวางรากฐานชองตัวเองไว้ที่ความจริงที่ไกลโพ้นอย่าง จักรวาลวิทยาหรือแม้แต่พระเจ้าได้แต่อย่างใด เพราะ

ความจริงที่ได้ยอมกดทับและขัดขวางความจริงอันเกิดที่ตัวมนุษย์เอง และแม้ว่าวิธีการอธิบายมนุษย์แบบปรัชญาสมัยใหม่ได้วางรากฐานอยู่ที่ตัวของ มนุษย์เอง แต่มโนทัศน์เรื่องมนุษย์ก็ยังเป็นไปแบบสากล มนุษย์ในปรัชญาอัตถิภาวนิยมกำลังทำให้เราเห็นว่าปัจเจกภาพและอัตวิสัยของ มนุษย์ตลอดจนการดำรงอยู่ของมนุษย์ เป็นฐานในการศึกษาปรัชญาได้ และยังสามารทำให้พื้นที่มนุษย์ในการอธิบายตัวเองในนามของอิสรภาพแบบสัมบูรณ์

รชฏ สาตราวุธ (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Augustine. 2007. *Essential Sermons*. Daniel Doyle (ed.), Edmund Hill (trans.). New York: New City Press.
- Chamberlain, Jane and Jonathan Ree (eds.). 2001. *The Kierkegaard Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Diogenes Laertius. 1925. *Lives of Eminent Philosophers, II*. R. D. Hicks (trans.). Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- Descartes. 1963-1973. *Oeuvres Philosophiques*. éd. F. Alquié, 3 Vol. Paris: Classique Garnier.
- Nietzsche, Friedrich. 1966. *Beyond Good and Evil*. Walter Kaufmann (trans.). New York: Random House.
- Sartre, Jean-Paul. 1937. *La Transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin.
- -----, 1943. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- -----, 1946. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- -----, 1947. « une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *situations*, 1, Paris: Gallimard.
- -----, 1983. *Carnets de la Drôle de guerre*. Paris: Gallimard, pp. 265-267.
- -----, 1990. *Ecrits de jeunesse (1922-1927)*. Paris: Gallimard, pp. 471-472.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Cohen-Solal, Annie. 1985. *Sartre 1905-80*. (หนังสือเล่มนี้เป็นหนังสือที่อธิบายปรัชญาของซาร์ตอย่างเป็นระบบขั้นตอนตามพัฒนาตามเวลา ผู้ที่อ่านจะต้องมีพื้นฐานทางปรัชญาอยู่บ้างเพื่อที่จะเข้าใจศัพท์เฉพาะต่างๆ ในปรัชญาของซาร์ต)
- de Beauvoir, Simone. 1984. *Adieux: A Farewell to Sartre*. New York: Pantheon Books. (งานแปลชิ้นนี้เป็นของซีโมน เดอ โบวัวร์ คู่ชีวิตของซาร์ต รูปแบบของงานเขียนออกไปทางวรรณคดีมากกว่าที่จะเป็นทฤษฎี โดยผู้แต่งเลือกที่จะบรรยายที่มาที่ไปของปรัชญาของซาร์ตผ่านชีวิตของตัวเอง)
- Flynn, Thomas. 1984. *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press. (งานของซาร์ตไม่ได้หยุดอยู่เพียงทฤษฎีเรื่องอิสรภาพเท่านั้น เราจะพบว่าในตอนท้ายของงานอย่าง Being and Nothingness ซาร์ตตระหนักถึงจุดอ่อนทางทฤษฎีด้านจริยศาสตร์ จึงเป็นเหตุให้เขียนงานอื่นๆตามมาอย่าง Critique of Dialectical Reason โดยซาร์ตได้ผสมปรัชญาอัตถิภาวนิยมของตนเองกับทฤษฎีการเมืองของมาร์ช หนังสือเล่มนี้ของ Flynn คือความพยายามในการอธิบายประเด็นทางจริยศาสตร์ อย่างไรก็ตามหนังสือเล่มนี้ถือได้ว่าอ่านยากพอสมควร ผู้อ่านอาจต้องมีพื้นฐานทางปรัชญาการเมืองรวมถึงปรากฏการณ์วิทยาด้วยเพื่อที่จะเข้าใจงานเขียนเล่มนี้)
- Gerassi, John. 1989. *Jean-Paul Sartre: Hated Conscience of His Century, Volume 1: Protestant or Protester?* University of Chicago Press. (งานเขียนเล่มนี้ไม่ใช่งานเขียนเชิงทฤษฎีแต่เป็นงานเขียนที่บรรยายชีวิตของซาร์ตตั้งแต่วัยเด็ก)
- Laing, R. D. and D. G. Cooper. 1971. *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*. New York: Pantheon. (ปรัชญาของซาร์ตถือได้ว่าเป็นปรัชญาที่เต็มไปด้วยการมองโลกในแง่ร้าย กล่าวคือความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์เป็นเรื่องของการลิดรอนอิสรภาพ หนังสือเล่มนี้คือความพยายามในการอธิบายถึงโต้แย้งในประเด็นดังกล่าว)
- Lilar, Suzanne. 1967. *A propos de Sartre et de l'amour*. Paris: Grasset. (เป็นงานเขียนภาษาฝรั่งเศสว่าด้วยเรื่องความรักของซาร์ต งานเขียนนี้เป็นงานเขียนกึ่งจิตวิเคราะห์ที่ทำให้ผู้อ่านเห็นว่า ทฤษฎีเรื่องความรักใน Being and Nothingness มีที่มาจากชีวิตจริงของซาร์ตด้วยเช่นกัน)
- Madsen, Axel. 1977. *Hearts and Minds: The Common Journey of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*. William Morrow & Co. (หนังสือเล่มนี้เป็นหนังสือในเชิง "ชีวประวัติ"ของชีวิตของซาร์ต)
- Sartre, Jean-Paul and Benny Levy. 1996. *Hope Now: The 1980 Interviews*. Translated by Adrian van den Hoven. Chicago: University of Chicago Press. (งานแปลเล่มนี้เป็นการเน้นย้ำจุดยืนทางปรัชญาของซาร์ตโดยสอดแทรกความคิดเห็นทางการเมืองเข้าไปด้วย)
- Spade P. V. 1996. *Class Lecture Notes on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. (สำหรับผู้ที่ไม่คุ้นเคยกับงานปรัชญาที่อ่านยาก หนังสือเล่มนี้ถือได้ว่าเป็นหนังสือแนะนำเพราะอ่านง่ายและค่อยเป็นค่อยไป รวมถึงมีการปูพื้นฐานทางประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตกด้วย)
- Wittmann, Heiner. 2001. *L'esthétique de Sartre. Artistes et intellectuels*. Translated from the German by N. Weitemeier and J. Yacar, Éditions L'Harmattan (Collection L'ouverture philosophique). Paris. (งานเขียนที่แปลจากภาษาเยอรมันเล่มนี้เป็นงานเขียนในไม่ก็เล่มที่พูดถึงทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์ของซาร์ต)

คำที่เกี่ยวข้อง

เฮอริเมนูติกส์ / ปรากฏการณ์วิทยา
Hermeneutics / Phenomenology

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ



ค้นหา

อุดนียมและปรัดถนียม Egoism and Altruism

1. บทนำ
2. มุมมองเชิงบรรทัดฐาน
 - 2.1 อุดนียมเชิงจริยศาสตร์
 - อุดนียมเชิงความเป็นเหตุเป็นผล
 - 2.2 ปรัดถนียมเชิงจริยศาสตร์
3. มุมมองเชิงพรรณนา
 - 3.1 อุดนียมเชิงพรรณนา
 - 3.2 ปรัดถนียมเชิงพรรณนา
 - จีววิทยา
 - จิตวิทยา

เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

อุดนียม (egoism) และปรัดถนียม (altruism-บางครั้งแปลว่า "อัญญนียม") เป็นทฤษฎีทางจริยศาสตร์ที่สำคัญ โดยถือเป็นปรกษกัน คนมักคิดถึงทฤษฎีแรกด้วยคำว่า "เห็นแก่ตัว" และมักคิดถึงทฤษฎีหลังด้วยคำว่า "น้ำใจ" อย่างไรก็ตาม มักมีความสับสนเนื่องจากทฤษฎีทั้งสองปรากฏทั้งในจริยศาสตร์เชิงพรรณนา (descriptive ethics) และจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน (normative ethics)

- ถ้าอยู่ในสาขาแรกจะเรียกด้วยคำเต็มว่า "อุดนียมเชิงพรรณนา" (descriptive egoism)/ "ปรัดถนียมเชิงพรรณนา" (descriptive altruism) หรือไม่ก็เรียกว่า "อุดนียมเชิงจิตวิทยา" (psychological egoism)/ "ปรัดถนียมเชิงจิตวิทยา" (psychological altruism) ทฤษฎีอุดนียม/ปรัดถนียมในสาขานี้บรรยายลักษณะการตั้งเป้าหมายหรือแรงจูงใจในการกระทำของมนุษย์
- ถ้าอยู่ในสาขาหลังจะเรียกด้วยคำเต็มว่า "อุดนียมเชิงบรรทัดฐาน" (normative egoism)/ "ปรัดถนียมเชิงบรรทัดฐาน" (normative altruism) หรือไม่ก็เรียก "อุดนียมเชิงจริยศาสตร์" (ethical egoism)/ "ปรัดถนียมเชิงจริยศาสตร์" (ethical altruism) ทฤษฎีอุดนียม/ปรัดถนียมในสาขานี้เป็นเรื่องของการตัดสินความถูกผิดทางจริยธรรมของการกระทำ

2. มุมมองเชิงบรรทัดฐาน

ทฤษฎีอุดนียมและปรัดถนียมจัดอยู่ในกลุ่มอันตรียา (teleology) อันเป็นกลุ่มของทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานที่ตัดสินความถูกผิดของการกระทำบนพื้นฐานของผลที่เกิดตามมาจากการกระทำ ถ้าผลที่เกิดตามมาเป็นผลดี ก็จะตัดสินว่าการกระทำนั้นถูกต้อง แต่หากที่เกิดตามมานั้นเป็นผลเสีย ก็จะตัดสินว่าการกระทำนั้นผิด ด้วยเหตุนี้อันตรียาจึงมีอีกชื่อหนึ่งว่า "consequentialism" ทั้งนี้ เกณฑ์ตัดสินว่าผลใดเป็นผลดีหรือผลเสีย นั้นขึ้นอยู่กับทฤษฎีคุณค่าที่ยึดถือ (เช่น สุขนิยม เป็นต้น) ความแตกต่างของอุดนียมและปรัดถนียมอยู่ที่ขอบเขตของผลที่ไขพิจารณา สำหรับอุดนียม ผลที่เกี่ยวข้องคือผลที่เกิดแก่ตัวผู้กระทำเท่านั้น แต่สำหรับปรัดถนียม ผลที่เกี่ยวข้องก็คือผลที่เกิดแก่ทุกคนที่ได้รับผลกระทบจากการกระทำ โดยยกเว้นไม่พิจารณาผลที่เกิดแก่ตัวผู้กระทำ ทั้งนี้มีอีกทฤษฎีหนึ่งที่อยู่กึ่งกลาง ได้แก่ ประโยชน์นิยม ซึ่งพิจารณาผลที่เกิดแก่ตัวผู้กระทำเองและคนอื่นๆ ทุกคนที่เกี่ยวข้อง

การนียม “ผลดี/ผลเสีย” นี้เป็นตัวแปรหนึ่งที่ทำให้เกิดทฤษฎีอุดนียมและปรตถนียมที่แตกต่างกัน นั่นคือ ผันแปรไปตามทฤษฎีคุณค่าที่ยึดถือ อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างอาจขึ้นกับอีกองค์ประกอบหนึ่งซึ่งส่งผลลึกไปกว่าระดับทฤษฎีคุณค่า ส่วนนี้จะเข้าใจได้เมื่อแทนคำว่า “ผลดี/ผลเสีย” ด้วยอีกคำที่นิยมใช้กันว่า “ประโยชน์/ผลประโยชน์” (“interest”) [หรือ “สวัสดิภาพ” (welfare) หรือ “ความเป็นอยู่ดี” (well-being)] มีอยู่ ๒ ทฤษฎีหลักที่ให้คำอธิบายแก่คำนี้ ทฤษฎีแรกเห็นว่าผลประโยชน์คือการตอบสนองของความชอบ (preference) หรือความปรารถนา (desire) ประโยชน์ส่วนตน (self-interest) เป็นเรื่องของความปรารถนาในส่วนที่คำนึงถึงตัวเราเอง (self-regarding) ประโยชน์ของผู้อื่นก็คือความปรารถนาในส่วนที่คำนึงถึงตัวผู้อื่น (other-regarding) ทั้งนี้มีข้อยกเถียงเกี่ยวกับการแยกแยะที่ชัดเจนระหว่างความปรารถนาทั้งสองประเภทดังกล่าว เนื่องจากมีหลายๆ กรณีที่ดูเหมือนว่าตัวเรากับผู้อื่นนั้นแยกกันไม่ออก อย่างไรก็ตาม เรายังสามารถที่จะหาตัวอย่างที่ชัดเจนได้ ยกตัวอย่างเช่น ความปรารถนาที่จะให้ตนเองมีความสุขก็คือความปรารถนาที่คำนึงถึงตัวเราเอง จะเห็นได้ว่าความปรารถนาที่จะให้ผู้อื่นมีความสุข (ไม่ว่าตัวเราเองจะประสบสุขทุกข์เช่นไร) นั้นไม่นับเป็นอยู่ในประเภทดังกล่าว อีกทฤษฎีหนึ่งมีมุมมองเชิงภววิสัย (objective) โดยเห็นว่าประโยชน์คือการครอบครองภาวะบางอย่างที่มีคุณค่าไม่ว่าเจ้าตัวจะปรารถนาหรือไม่ก็ตาม เช่น คุณธรรมหรือความรู้ ตามนัยนี้ ทฤษฎีสุนียมที่เห็นว่าประโยชน์ส่วนตนคือความพึงพอใจ (pleasure) อาจจัดอยู่ในทฤษฎีประเภทแรกหรือหลังก็ได้ขึ้นอยู่กับว่าจะจัดความพึงพอใจให้เป็นสิ่งที่ขึ้นกับความปรารถนาหรือไม่ เป็นต้น

อีกตัวแปรหนึ่งที่ทำให้เกิดทฤษฎีอุดนียมและปรตถนียมที่แตกต่างกันก็คือเงื่อนไขว่าการกระทำที่ถูกต้องจะเป็นเพียงการกระทำที่นำสู่ผลที่ดีหรือจะต้องเป็นการกระทำที่เพิ่มพูนให้ได้ผลที่ดีมากที่สุด (maximize) ยกตัวอย่างกรณีของทฤษฎีอุดนียม เช่น ถ้าการขายข้าวชาวนามานาซึ่งผลดีแก่ตนเองมากกว่าการเป็นพนักงานบริษัท เราก็ควรขายข้าวชาวนา แต่ถ้าข้าวชาวนาของเรารอขายมานานจนกระทั่งสามารถพัฒนาเป็นธุรกิจแฟรนไชส์ได้ ก็จะมีคำถามว่าเราควรดำเนินธุรกิจนี้หรือไม่ ถ้าทฤษฎีไม่มีเงื่อนไขว่าจะต้องเพิ่มพูนให้ได้ผลดีที่สุด เพียงแค่เลือกขายข้าวชาวนา ไม่เลือกเป็นพนักงานบริษัทก็ถือเป็นการกระทำที่ถูกต้องแล้ว แต่ถ้ามีเงื่อนไขดังกล่าว การเลือกขายข้าวชาวนาไม่ถือว่าเพียงพอที่จะทำให้เป็นการกระทำที่ถูกต้อง แต่จะต้องดำเนินธุรกิจแฟรนไชส์ด้วย

นอกจากนี้ยังมีตัวแปรเรื่องระดับการพิจารณาของทฤษฎีด้วย เช่น จะพิจารณาเฉพาะในระดับการกระทำ หรือจะพิจารณาในระดับคุณลักษณะของบุคคล (character) หรือจะพิจารณาในระดับกฎ [เงื่อนไขนี้ปรากฏชัดในกรณีของประโยชน์นิยมซึ่งมีทั้ง “ประโยชน์นิยมเชิงการกระทำ” (act utilitarianism) และ “ประโยชน์นิยมเชิงกฎ” (rule utilitarianism)] แต่ทั้งนี้โดยปกติการพิจารณาจะอยู่ในระดับการกระทำ

ในส่วนของอุดนียม ยังมีความผันแปรอีกประการหนึ่ง นั่นคือ มี “อุดนียมส่วนบุคคล” (personal egoism) “อุดนียมเชิงปัจเจกบุคคล” (individual egoism) และ “อุดนียมสากล” (universal egoism) อุดนียมส่วนบุคคลเห็นว่าการกระทำที่ถูกต้องของตัวคือการกระทำเพื่อประโยชน์ของตัวเอง ส่วนผู้อื่นจะหาอย่างไรก็แล้วแต่เขา อุดนียมเชิงปัจเจกบุคคลเห็นว่าการกระทำที่ถูกต้องของตัวคือการกระทำเพื่อประโยชน์ของตัวเองคนเดียวเท่านั้น และอุดนียมสากลเห็นว่าการกระทำที่ถูกต้องของใครก็ตามก็คือการกระทำเพื่อประโยชน์ของตัวผู้กระทำคนนั้นๆ เอง มักมีข้อสงสัยว่าสองทฤษฎีแรกนับเป็นเรื่องจริยธรรมได้หรือไม่เนื่องจากขาดลักษณะความเป็นสากล ดังจะเห็นได้ชัดว่าใช้ประโยชน์ส่วนตนเป็นศูนย์กลาง ไม่สนใจคนอื่น หรือแม้กระทั่งเรียกร้องให้คนอื่นทุกคนต้องมาตอบสนองประโยชน์ของตนเอง ทั้งนี้ ในที่นี้จะพิจารณาอุดนียมสากลเป็นหลัก

2.1 อุดนียมเชิงจริยศาสตร์

ความแตกต่างระหว่างอุดนียมเชิงจริยศาสตร์กับทฤษฎีจริยศาสตร์อื่นๆ ก็คือเรื่องของประโยชน์ส่วนตน ทฤษฎีจริยศาสตร์มาตรฐานอื่นๆ เช่น ทฤษฎีของคานต์ ประโยชน์นิยม หรือแม้กระทั่งจริยธรรมในชีวิตประจำวัน ต่างก็ลบลบบาทของประโยชน์ส่วนตนและให้ความสำคัญแก่การคำนึงถึงประโยชน์ของผู้อื่น ซึ่งในบางครั้งก็มาจนกระทั่งบุคคลต้องสละประโยชน์ส่วนตนไปเสีย แต่สำหรับอุดนียมเชิงจริยศาสตร์แล้วประโยชน์ส่วนตนต้องมาก่อนเสมอ อย่างไรก็ตาม นักอุดนียมเชิงจริยศาสตร์ชี้แจงว่าแม้จะมีความแตกต่างดังกล่าว แต่หน้าที่ทางจริยธรรมที่กำหนดบนพื้นฐานทฤษฎีนี้ส่วนใหญ่ก็ไม่แตกต่างไปจากที่กำหนดบนพื้นฐานทฤษฎีอื่นๆ ทั้งนี้เนื่องจากมนุษย์จะต้องอาศัยความร่วมมือจากผู้อื่นในการแสวงหาสิ่งที่ดี เช่น ความปลอดภัย มิตรภาพ ดังนั้น ถ้าเราปฏิเสธตนโดยไม่คำนึงถึงประโยชน์ของผู้อื่น คนเหล่านั้นก็จะไม่ร่วมมือกับเรา เช่น ถ้าเราผิดสัญญาเพื่อให้ตนเองได้ประโยชน์ ต่อไปบุคคลอื่นๆ ก็จะไม่ทำสัญญากับเรา อีกทั้งยังอาจหาโอกาสแก้แค้นอีกด้วย ดังนั้นเพื่อประโยชน์ของตัวเอง เราจึงต้องคำนึงถึงผู้อื่นบ้าง

อย่างไรก็ตาม เหตุผลนี้ไม่ได้รับรองว่าหน้าที่ทางจริยธรรมที่กำหนดบนพื้นฐานทฤษฎีอุดนียมเชิงจริยศาสตร์จะเหมือนกับหน้าที่ทางจริยธรรมพื้นฐานที่ยอมรับกันโดยทั่วไป เนื่องจากตามเหตุผลนี้เราจะคำนึงถึงประโยชน์ของผู้อื่นก็ต่อเมื่อเขาสามารถทำประโยชน์หรือก่อโทษแก่เราได้ ดังนั้น จึงหมายความว่าเราไม่ต้องคำนึงถึงผู้อื่นถ้าเขาขาดความสามารถดังกล่าว ประเด็นก็คือหน้าที่ทางจริยธรรมมีลักษณะสำคัญอยู่ที่ความคงเส้นคงวา ไม่ผันแปรไปตามเงื่อนไข เช่น ถ้าเรามีหน้าที่ต้องรักษาสัญญา เราก็ต้องรักษาสัญญาในทุกเงื่อนไข ถ้าเรารักษาสัญญาเฉพาะกรณีที่ผู้อื่นสามารถให้ประโยชน์หรือก่อโทษแก่เราได้ การสัญญานั้นก็ไม่มีความหมาย หรืออีกนัยหนึ่งประเด็นของหน้าที่ทางจริยธรรมในการรักษาสัญญาก็คือการทำตามสัญญาไว้ไม่ว่าอะไรจะเกิดขึ้นก็ตาม

อุดนียมเชิงจริยศาสตร์ยังมีข้อแตกต่างจากทฤษฎีจริยศาสตร์อื่นๆ อีกสองสามประการ ประการแรก นักอุดนียมเชิงจริยศาสตร์จะจัดอันดับหน้าที่โดยพิจารณาจากประโยชน์ที่หน้าที่ต่างๆ จะนำมาให้ ถ้าการกระทำตามหน้าที่ใดนำมาซึ่งประโยชน์ส่วนตนสูงสุด การกระทำนั้นก็มีความสำคัญอันดับหนึ่ง ต่างจากทฤษฎีจริยศาสตร์อื่นๆ ที่มุ่งพิจารณาประโยชน์สูงสุดที่ผู้อื่นจะได้รับเนื่องจากสิ่งที่นำมาซึ่งประโยชน์ส่วนตนสูงสุดไม่จำเป็นต้องเป็นสิ่งที่ดีที่นำมาซึ่งประโยชน์สูงสุดแก่ผู้อื่น ยกตัวอย่างเช่น เราอาจได้รับประโยชน์ส่วนตนจากการให้ความช่วยเหลือแก่เศรษฐี มากกว่าที่จะได้จากการให้ความช่วยเหลือแก่เด็กกำพร้า ในกรณีนี้ นักอุดนียมเชิงจริยศาสตร์จะแนะนำให้ช่วยเหลือเศรษฐี ในขณะที่ทฤษฎีจริยศาสตร์มาตรฐานอื่นๆ จะแนะนำให้ช่วยเหลือเด็กกำพร้า

ประการที่สอง การอ้างความจำเป็นที่จะต้องได้รับความร่วมมือจากผู้อื่นนั้น ไม่สามารถเป็นเหตุผลให้แก่การเสียสละบางอย่างที่ทฤษฎีจริยศาสตร์มาตรฐานยกย่อง เช่น กรณีของทหารที่กระโดดหับลูกระเบิดเพื่อช่วยชีวิตเพื่อนๆ ทั้งนี้เพราะว่าการอ้างความจำเป็นดังกล่าวมีสมมติฐานว่าการเสียประโยชน์ระยะสั้นจะนำมาซึ่งประโยชน์ระยะยาว เช่น เสียประโยชน์ส่วนตนจากการรักษาสัญญาครั้งนี้ เพื่อให้ได้มาซึ่งความน่าเชื่อถืออันจะเป็นประโยชน์ต่อไปในวันหน้า แต่กรณีที่สิ่งที่จะต้องเสียไปนั้นมากเกินไปจนผลตอบแทนที่จะได้ในอนาคต เช่น กรณีของทหารที่กระโดดหับลูกระเบิด สิ่งที่ต้องเสียไปคือชีวิต อันเป็นเหตุให้ไม่สามารถรับประโยชน์ใดๆ ในอนาคตได้อีกต่อไป การอ้างความจำเป็นดังกล่าวจึงไม่สามารถให้เหตุผลสนับสนุนการกระทำทางจริยธรรมบางอย่างที่ทฤษฎีมาตรฐานอื่นๆ ยกย่องได้

นักอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์อาจตอบข้อโต้แย้งเกี่ยวกับความแตกต่างนี้ได้บางส่วนว่าพวกเขาสามารถให้เหตุผลสนับสนุนการกระทำที่นายยกย่องดังกล่าวได้ แต่ไม่ใช่ด้วยการละทิ้งทฤษฎีของตนไปยึดถือทฤษฎีมาตรฐานอื่นๆ แทน หากแต่กระทำด้วยการยึดถือทฤษฎีอื่นๆ เหล่านี้โดยอาศัยทฤษฎีอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์เป็นกรอบ กล่าวคือ นักอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์จะยอมทำตามหน้าที่ทางจริยธรรมต่างๆ ที่กำหนดโดยทฤษฎีมาตรฐานอื่นๆ เหล่านี้ โดยให้เหตุผลว่าการกระทำดังกล่าวจะนำมาซึ่งประโยชน์ส่วนตน เช่น เรามีหน้าที่ทางจริยธรรมที่จะต้องช่วยเหลือผู้อื่น และเราก็ช่วยผู้อื่นอย่างจริงจัง ด้วยเหตุผลที่ว่าสิ่งนี้จะนำมาซึ่งประโยชน์ในระยะยาว แต่ปัญหาที่คือการทำหน้าที่ทางจริยธรรมเหล่านี้อาจนำสู่การเสียสละที่ไม่นำมาซึ่งประโยชน์ส่วนตนที่คุ้มค่าเช่นกรณีของการทหารที่กระโดดทับลูกระเบิด อย่างไรก็ตาม นักอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์อาจอาศัยวิธีทำตามหน้าที่ทางจริยธรรมเหล่านี้เป็นส่วนใหญ่ แต่หยุดเมื่อเกิดกรณีที่ขัดกับหลักอิดินนิยมอย่างรุนแรงเช่นนี้ หากยึดตามนี้หน้าที่ซึ่งกำหนดบนฐานของทฤษฎีอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ก็จะมีส่วนซ้อนทับกับที่กำหนดโดยทฤษฎีมาตรฐานอื่นๆ อยู่มากเว้นในบางกรณีเท่านั้น

อีกริธีหนึ่งที่ใช้แสดงว่าอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์มิได้แปลกแยกไปจากทฤษฎีมาตรฐานอื่นๆ มากนักก็ด้วยอาศัยทฤษฎีเชิงทฤษฎีเกี่ยวกับประโยชน์ส่วนตน ซึ่งกำหนดว่าประโยชน์ส่วนตนขึ้นอยู่กับกรอบคุณธรรมต่างๆ ที่ทฤษฎีจริยศาสตร์มาตรฐานต่างๆ ยึดถือ ข้อสำคัญก็คือจำเป็นต้องแสดงให้เห็นว่าทฤษฎีเชิงทฤษฎีเช่นนี้ให้คำอธิบายที่น่าเชื่อถือเกี่ยวกับประโยชน์ส่วนตน ซึ่งนับเป็นปัญหาหนักเนื่องจากโดยทั่วไปทฤษฎีเชิงทฤษฎีไม่ค่อยเหมาะสมนักสำหรับอธิบายประโยชน์ส่วนตน (ซึ่งอาจกล่าวถึงได้ด้วยคำว่า "สวัสดิภาพ" และ "ความเป็นอยู่ที่ดี") เนื่องจากสิ่งหลังมีองค์ประกอบเชิงอรรถวิสัยอยู่มาก ยกตัวอย่างเช่น แม้การช่วยเหลือผู้อื่นเป็นหน้าที่ทางจริยธรรมและการทำหน้าที่นี้ช่วยให้โลกน่าอยู่ขึ้น แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าตัวเราในฐานะผู้ให้ความช่วยเหลือจะได้ประโยชน์ส่วนตน หรือรู้สึกมีความสุขที่ตามมาขึ้นไปด้วย

มีนักอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์หลายคนที่ไม่ใส่ใจว่าหน้าที่ซึ่งกำหนดบนฐานของทฤษฎีนี้จะแปลกแยกไปจากหน้าที่ซึ่งกำหนดบนฐานของทฤษฎีมาตรฐานอื่นๆ คนเหล่านี้เชื่อว่าอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์นั้นเหนือกว่า "ฉลาดกว่า" ในกรณีนี้เราก็ควรที่จะพิจารณาการอ้างเหตุผลของพวกเขา การอ้างเหตุผลชุดแรกที่เราจะพิจารณาคือการแสดงว่าอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์สอดคล้องกับหลักฐานต่างๆ ที่มี อันเป็นวิธีที่นิยมใช้กันเวลาต้องการแสดงความน่าเชื่อถือของทฤษฎีวิทยาศาสตร์ ในกรณีของจริยศาสตร์หลักฐานต่างๆ ที่เกี่ยวข้องก็คือการตัดสินเชิงจริยธรรมในชีวิตประจำวันที่เราเชื่อมั่นที่สุด อิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์มีความสอดคล้องกับการตัดสินเหล่านี้ เช่น "เราควรร่วมมือกับผู้อื่น" ไม่เพียงเท่านั้น อิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ยังมีความสอดคล้องที่ดีกว่าประโยชน์นิยมเสียอีก ยกตัวอย่าง เช่น อิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ไปด้วยกันได้กับการตัดสินเชิงจริยธรรมที่ว่า "เราไม่ควรให้ผู้อื่นมาเอาเปรียบ" ขณะที่ประโยชน์นิยมไม่สามารถทำได้ เนื่องจากทฤษฎีนี้จะเสนอแนะให้เรายอมให้ผู้อื่นเอาเปรียบในกรณีที่สิ่งนี้ทำให้คนส่วนใหญ่ที่เกี่ยวข้องได้ประโยชน์สูงสุด อย่างไรก็ตาม ดังที่พบข้างต้นแล้วว่าการตัดสินเชิงจริยธรรมบางอย่างเช่นกันที่แม้จะเป็นที่ยอมรับทั่วไป แต่ก็มิอาจเข้ากันได้กับอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ เช่น การกระโดดทับลูกระเบิดของการทหาร

การอ้างเหตุผลอีกข้อหนึ่งที่รู้จักกันดีก็คือการอ้างถึงธรรมชาติมนุษย์ นั่นคือ อ้างถึงอิดินนิยมเชิงจิตวิทยา ถ้ามนุษย์มีแต่แรงจูงใจที่จะทำเพื่อประโยชน์ส่วนตนเท่านั้น พวกเขาก็จะไม่สามารถทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่นได้ ด้วยเหตุนี้จึงไม่สามารถเสนอแนะมนุษย์ว่าพวกเขา "ควร" ทำสิ่งที่พวกเขาไม่สามารถทำได้ ปัญหาสำคัญของการอ้างเหตุผลนี้เห็นได้ชัดเจน นั่นคือ ตัวทฤษฎีอิดินนิยมเชิงจิตวิทยาเองก็ยังมีปัญหาอยู่ นักอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์อาจจะแก้ปัญหานี้โดยเปลี่ยนไปใช้ "อิดินนิยมตัวอื่น" (predominant egoism) ซึ่งดูน่าเชื่อถือกว่าเนื่องจากยอมรับว่าบางครั้งคนสามารถทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่นได้ (ดูรายละเอียดในหัวข้ออิดินนิยมเชิงจิตวิทยา) แต่หากทำเช่นนั้น การอ้างเหตุผลเรื่องความเป็นไปไม่ได้นี้จะใช้ไม่ได้ ทั้งนี้ มีอยู่ประการหนึ่งที่ไม่ควรลืม นั่นคือ การอ้างถึงทฤษฎีทางจิตวิทยานี้มิได้ช่วยให้อิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์มีความน่าเชื่อถือมากขึ้นในฐานทฤษฎีที่เสนอเกณฑ์เชิงบรรทัดฐาน เนื่องจากว่าแม้ทฤษฎีจิตวิทยาจะแสดงว่าอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์แนะนำหน้าที่ทางจริยธรรมที่เข้ากันได้กับธรรมชาติมนุษย์ แต่ประเด็นของทฤษฎีเชิงจริยศาสตร์ก็คือการเสนอเกณฑ์สำหรับประเมินหรือตัดสินการกระทำว่าสมควรหรือไม่ มิใช่การยืนยันว่าทฤษฎีที่กระทำสอดคล้องกับธรรมชาติมนุษย์ ไม่ว่าเรากระทำถูกหรือผิดการกระทำนั้นก็ไม่ถือว่าขัดกับอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ เนื่องจากกล่าวได้เสมอว่าการกระทำนั้นมีแรงจูงใจเพื่อประโยชน์ส่วนตน

ข้อโต้แย้งอีกประการหนึ่งที่ยกขึ้นเพื่อวิจารณ์การอ้างเหตุผลข้อนี้ก็มิใช่เป็นว่าสิ่งที่มีมนุษย์ควรทำจะต้องเป็นสิ่งที่พวกเขาทำได้ ดังจะเห็นได้ว่าในหลายกรณีเราตัดสินว่าบุคคลกระทำสิ่งที่ไม่สมควรแม้เราจะตระหนักดีว่าเขาไม่มีทางเลือกหรือขาดความรู้ บางทีอาจเป็นเพราะว่าในการตัดสินเชิงจริยธรรมนั้น เรามีมนุษย์ในอุดมคติเป็นกรอบการอ้างอิง เช่น มนุษย์ที่มีข้อมูลความรู้ครบถ้วน มีเหตุผลเหนืออารมณ์ มีความกล้าหาญทางจริยธรรม ดังนั้น ทฤษฎีจริยศาสตร์ควรบอกวามมนุษย์ควรทำอะไรเป็นแรงจูงใจถ้าเขามีคุณสมบัติอุดมคติบางอย่าง ไม่ใช่บอกเพียงว่าอะไรบางอย่างที่เป็นแรงจูงใจได้ อาจมีข้อโต้แย้งต่อคำวิจารณ์นี้ว่าไม่ตรงประเด็น เพราะนักอิดินนิยมอาจจะกำลังกล่าวถึง "ความสามารถ" ในประเภทเดียวกับ "มนุษย์ไม่สามารถหายใจในน้ำ" หากมนุษย์ไม่สามารถมีแรงจูงใจเพื่อผู้อื่นได้ในความหมายนี้ การเรียกร้องแก่เขาว่าควรกระทำเพื่อผู้อื่น ก็ไม่ต่างไปจากการเรียกร้องว่าเขาควรหายใจในน้ำ

ผู้ที่เห็นค้านอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์อาจจะยกข้อโต้แย้งอันมาโดยชี้ว่าการยืนยันว่ามนุษย์สามารถทำเพื่อประโยชน์ส่วนตนได้เท่านั้นประสบปัญหาบางอย่าง ถ้าเราไม่เชื่อว่าการกระทำ x เป็นประโยชน์ส่วนตน ก็หมายความว่าความตามข้อยืนยันนี้ว่าเราจะไม่สามารถกระทำ x ได้ แต่ถ้าเราเข้าใจผิดว่าการกระทำ x ไม่ใช่ประโยชน์ส่วนตนแต่ในความเป็นจริงแล้ว x เป็นประโยชน์ส่วนตน ก็หมายความว่าความตามข้อยืนยันนี้ว่าเราจะสามารถกระทำ x ได้ จึงมีคำถามว่าในกรณีนี้เรากระทำ x ได้หรือไม่

ส่วนการอ้างเหตุผลสำคัญๆ ที่ยกมาวิจารณ์อิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ก็มีอยู่สองประการเช่นกัน การอ้างเหตุผลประการแรกก็คืออิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ให้การตัดสินทางจริยธรรมที่ขัดแย้งกัน เช่น ถ้าการเป็นนายกรัฐมนตรีเป็นผลประโยชน์ส่วนตนของเราและในขณะเดียวกันก็เป็นผลประโยชน์ส่วนตนของคุณแข่งของเรา ก็จะหมายความว่าอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ว่าเราควรตัดสินว่าคู่แข่งของเราควรได้ตำแหน่งนั้น (เพราะเป็นผลประโยชน์ของเขา) แต่ในขณะเดียวกันเราก็ควรตัดสินว่าคู่แข่งของเราไม่ควรได้ตำแหน่งนั้น (เพราะเป็นผลประโยชน์ของเรา) ข้อวิจารณ์ของเรา ต่อข้อวิจารณ์นี้ นักอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์อาจตอบว่าการประยุกต์ใช้หลักเกณฑ์ของทฤษฎีเพื่อตัดสินนั้นมีลักษณะเป็นกลาง ไม่ได้อาศัยมุมมองเฉพาะ ดังนั้น ในกรณีนี้นักอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์จะตัดสินว่าเราควรได้ตำแหน่งนายกฯ และคู่แข่งของเราควรได้ตำแหน่งนายกฯ แต่จะไม่ให้คำตัดสินจากมุมมองเฉพาะของเราหรือของคุณแข่งของเราอันจะทำให้เกิดการตัดสินที่ขัดแย้งกัน นอกจากนี้นักอิดินนิยมอาจจะตอบได้อีกว่าความขัดแย้งเช่นนี้เป็นเรื่องธรรมดาที่ไม่ว่าทฤษฎีจริยศาสตร์ใดก็เผชิญ

หรือไม่นักอิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์ก็อาจแก้ข้อวิจารณ์ว่าเราสามารถกล่าวบนพื้นฐานของทฤษฎีได้ว่าคู่แข่งของเราควรได้ตำแหน่งนายกฯ แม้ว่าเราไม่ปรารถนาให้เขาทำเช่นนั้น ซึ่งก็ไม่ใช่เรื่องแปลก เหมือนกับยามที่เราชมการแข่งขันฟุตบอลและกล่าวว่าทีมที่เราไม่ได้เชียร์น่าจะทำเช่นนั้นเช่นนี้จึงจะน่าประทับใจ โดยที่ใจจริงแล้วไม่ปรารถนาให้ทีมนั้นทำอย่างที่เรากล่าวและถ้าแม้เรามีโอกาสแนะนำเขาได้จริง เราก็จะไม่ทำ อย่างไรก็ตาม การที่ผู้ที่ยึดถืออิดินนิยมเชิงจริยศาสตร์จะไม่นำเสนอให้ผู้อื่นทำเพื่อประโยชน์ของเขาเองนั้นกลับเป็นจุดอ่อนอีกประการที่คนยกมาโต้แย้ง นั่นคือ ทฤษฎีจริยศาสตร์ควรมีความเป็น

สาธารณะ แนะนำให้คนต่างๆ นำไปใช้ แต่ทฤษฎีอุดมคติของลักษณะนี้ เนื่องจากหากเราแนะนำให้คนต่างๆ นำทฤษฎีนี้ไปใช้ ตัวเราเองก็จะหมดโอกาสเอาเปรียบผู้อื่น การแนะนำให้พวกเขายึดถือทฤษฎีจริยศาสตร์มาตรฐานอื่นๆ จะดีต่อประโยชน์ส่วนตนของเรามากกว่า

สืบเนื่องกันข้างต้น การอ้างเหตุผลประการที่สองก็มีข้อสรุปว่าอุดมคติเชิงจริยศาสตร์ไม่มีฐานะเป็นทฤษฎีจริยศาสตร์เนื่องจากขาดเงื่อนไขที่จำเป็นบางอย่าง ได้แก่ ความเป็นสาธารณะ (หรือความเป็นสากล) ความเป็นกลาง (หรือความเป็นธรรม) อุดมคติเชิงจริยศาสตร์ขาดองค์ประกอบข้อหลังนี้เนื่องจากเรียกร้องให้บุคคลถือประโยชน์ของตนเหนือประโยชน์ของผู้อื่น ซึ่งนับเป็นการมีอคติ วิธีหนึ่งที่นักอุดมคติเชิงจริยศาสตร์ใช้เพื่อเลี่ยงข้อวิจารณ์คือการเปลี่ยนจาก "อุดมคติเชิงจริยศาสตร์" เป็น "อุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผล" (rational egoism) กล่าวคือ แทนที่จะยืนยันว่าการทำเพื่อประโยชน์ส่วนตนเป็นสิ่งถูกต้องทางจริยธรรม อุดมคติแบบนี้จะยืนยันว่าการทำเช่นนั้นแสดงถึงความเป็นเหตุเป็นผล แต่ทั้งนี้อุดมคติแบบใหม่นี้ก็สัมพันธ์กับความเป็นทฤษฎีจริยศาสตร์อยู่ในที่ เนื่องจากเราคาดหวังว่าทฤษฎีจริยศาสตร์น่าจะเสนอแนะแก่เราว่าอะไรคือสิ่งที่ เป็นเหตุเป็นผลที่เราควรจะทำ

อุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผล

อุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลเห็นว่าการกระทำที่เป็นเหตุเป็นผลคือการกระทำที่เป็นประโยชน์ส่วนตน ทั้งนี้ความเป็นเหตุเป็นผลที่ใช้อยู่บนพื้นฐานของทฤษฎีความเป็นเหตุเป็นผลที่เป็นที่เชื่อถือ คือ ทฤษฎีความเป็นเหตุเป็นผลแบบเครื่องมือ (instrumental theory of rationality) ซึ่งเห็นว่าการกระทำที่เป็นเหตุเป็นผลคือการกระทำที่ตอบสนองความชอบ (preference) ปัญหาประการแรกของอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลก็คือหากเข้าใจความเป็นเหตุเป็นผลตามทฤษฎีแบบเครื่องมือ ความน่าเชื่อถือของอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลจะขึ้นอยู่กับความน่าเชื่อถือของอุดมคติเชิงจิตวิทยา เพราะว่าหากทฤษฎีอย่างหลังผิด ก็จะหมายความว่ามีความชอบประเภทที่ไม่เกี่ยวกับประโยชน์ส่วนตน ซึ่งเมื่อบุคคลกระทำเพื่อตอบสนองความชอบเหล่านั้นแล้ว ก็จะนับว่ามีเหตุเป็นผล ข้อนี้แสดงว่ามีการกระทำที่เป็นเหตุเป็นผลที่ไม่ใช่การกระทำที่เป็นประโยชน์ส่วนตน อันเป็นตัวอย่างแย้งอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผล

นักอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลตอบข้อโต้แย้งนี้ว่าอันที่จริงทฤษฎีความเป็นเหตุเป็นผลแบบเครื่องมือเป็นปัญหากับทุกทฤษฎีจริยศาสตร์ที่อ้างว่าการกระทำทางจริยธรรมต้องมีความเป็นเหตุเป็นผลด้วย เช่น นักประโยชน์นิยมอาจกล่าวว่าการบริจจาคเพื่อช่วยเหลือสึนามินับเป็นการกระทำที่เป็นเหตุเป็นผล แต่ด้วยเหตุที่ความชอบขึ้นกับบุคคล จึงเป็นไปได้ว่ามีบุคคลที่ไม่ชอบบริจจาค ดังนั้น การบริจจาคแก่เหยื่อสึนามิจึงเป็นการกระทำทางจริยธรรมตามทฤษฎีประโยชน์นิยม แต่สำหรับบุคคลที่ไม่ชอบการบริจจาคแล้ว การกระทำเดียวกันนี้ก็ไม่นับว่าเป็นเหตุเป็นผล

ปัญหาอีกประการหนึ่งที่อุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลเผชิญก็คือดูเหมือนว่าทฤษฎีนี้ให้ข้อเสนอลอยๆ ว่าควรทำการกระทำสิ่งที่เป็นประโยชน์ส่วนตน นักอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลตอบข้อโต้แย้งนี้ว่าข้อเสนอของทฤษฎีไม่ได้ลอยๆ แต่ให้เหตุผลประกอบโดยอ้างถึงความชอบว่าทุกคนย่อมมีความชอบที่เป็นเรื่องประโยชน์ส่วนตน อย่างไรก็ตาม คำตอบนี้ยังมีปัญหาเนื่องจากโดยปกติมีหลายเรื่องที่ไม่สามารถเป็นเหตุเป็นผลได้ คนมักถามหาเหตุผลเพิ่มเติมว่า "ชอบแล้วทำไม" หรืออย่างน้อยก็ "ทำไมถึงชอบ" แต่นักอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลก็อาจตอบได้โดยเปลี่ยนการเสนอเหตุผลด้วยการอ้างความชอบ เป็นการอ้างถึงประโยชน์ส่วนตนแทน นั่นคือ ถ้าถามว่าทำไมควรทำสิ่งที่เป็นประโยชน์ส่วนตน แล้วเราตอบว่า "ก็เพราะมันดีต่อตัวเราเองสิ" คำตอบนี้ก็ดูจะเพียงพอแล้ว

อย่างไรก็ตาม ยังมีปัญหาอีกประการ ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับความน่าเชื่อถือของอุดมคติเชิงจิตวิทยา นั่นคือ ถ้าทฤษฎีนี้ไม่น่าเชื่อถือ อย่างน้อยก็กล่าวได้ว่าความชอบประกอบด้วยสองประเภทคือประเภทที่เกี่ยวข้องและไม่เกี่ยวข้องกับประโยชน์ส่วนตน ด้วยเหตุนี้การที่นักอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลอ้างถึงความชอบโดยนัยว่าเป็นความชอบที่เกี่ยวข้องกับประโยชน์ส่วนตนจึงไม่เพียงพอ เนื่องจากขาดเหตุผลว่าทำไมความชอบอีกประเภทที่ไม่เกี่ยวกับประโยชน์ส่วนตนจึงไม่นับรวมด้วย ข้อนี้จึงแสดงว่าข้อเสนอของอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลมีลักษณะลอยๆ

เดอแรก พาร์ฟิต (Derek Parfit) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญที่รื้อฟื้นข้อถกเถียงเกี่ยวกับอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผล โดยเสนอการอ้างเหตุผลโต้แย้งบนพื้นฐานของทัศนคติที่นักอุดมคติมีเกี่ยวกับอนาคต กล่าวคือ อุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลเห็นว่าเวลาไม่ใช่ข้อพิจารณาที่มีความสำคัญ ไม่ว่าประโยชน์ส่วนตนจะได้มาขณะนี้หรือภายหน้า ดังนั้นเป็นประโยชน์เหมือนกัน

พาร์ฟิตยกทฤษฎีความเป็นเหตุเป็นผลแบบ "เป้าหมายปัจจุบัน" ("present-aim" theory of rationality) มาใช้ ทฤษฎีนี้ถือว่าการกระทำที่เป็นเหตุเป็นผลคือการกระทำที่ตอบสนองความชอบหรือเป้าหมายที่มีในปัจจุบัน ยกตัวอย่างเช่น เมื่อเราอายุมากขึ้น เราจะคิดถึงเงินออมหลังเกษียณ บางคนอาจจะคิดว่า "ตอนหนุ่มๆ น่าจะเริ่มออมเงินแต่เนิ่นๆ" ด้วยเหตุนี้จึงมีคำแนะนำแก่คนหนุ่มสาวที่เริ่มทำงานว่าถ้าต้องการจะเป็นผู้ที่มีเหตุเป็นผล พวกเขาควรที่จะเริ่มออมเงินแต่เนิ่นๆ ซึ่งคำแนะนำนี้ก็อาจจะมาจากอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลด้วยก็ได้ อย่างไรก็ตาม ทฤษฎีแบบเป้าหมายปัจจุบันไม่เห็นเช่นนั้น เนื่องจากเชื่อว่าความปรารถนาในปัจจุบันมีความสำคัญมากกว่า ดังนั้น ผู้ยึดถือทฤษฎีนี้จะแนะนำให้คนหนุ่มสาวเหล่านั้นนำรายได้ไปใช้เพื่อตอบสนองเป้าหมายในปัจจุบัน เช่น ซื้อโทรศัพท์มือถือรุ่นใหม่ แทนที่จะอดออมเพื่อตอบสนองความปรารถนาที่ยังไม่เกิดตอนนี

ลักษณะประการหนึ่งที่ทฤษฎีแบบเป้าหมายปัจจุบันมีเหนืออุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลก็คือทฤษฎีแรกมีความเรียบง่ายกว่า ทั้งนี้ นักอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลมักจะยกลักษณะความเรียบง่ายนี้เพื่อแสดงว่าทฤษฎีของตนนั้นดีกว่าทฤษฎีจริยศาสตร์มาตรฐานอื่นๆ เนื่องจากทฤษฎีอื่นๆ เรียกร้องให้พิจารณาเงื่อนไขที่เกินไปกว่าประโยชน์ส่วนตน เช่น ต้องพิจารณาว่าสอดคล้องกับกฎสากลหรือไม่ หรือต้องพิจารณาประโยชน์ของคนอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องอีกหลายคน แต่ทฤษฎีแบบเป้าหมายปัจจุบันนั้น กล่าวได้ว่าเรียบง่ายกว่าเพราะอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลพิจารณาถึงประโยชน์ในความสัมพันธ์กับความปรารถนาในปัจจุบันและอนาคต แต่ทฤษฎีแบบเป้าหมายปัจจุบันพิจารณาเฉพาะความปรารถนาในปัจจุบันเท่านั้น พาร์ฟิตเห็นว่าทฤษฎีแบบเป้าหมายปัจจุบันมีข้อดีตรงที่ช่วยให้เราไม่ต้องคำนึงถึงสิ่งที่ไม่แน่นอน ความปรารถนาในอนาคตที่เราคิดถึงในขณะปัจจุบันนี้ จะคงอยู่เมื่อปีจวัยเงื่อนไขอย่างที่มีในขณะแห่งการตั้งความปรารถนานั้นคงอยู่ เช่น เป้าหมายปัจจุบัน ลักษณะการใช้ชีวิต นิสัยส่วนบุคคล หรือความรู้สึกนึกคิด เป็นธรรมดาที่ปัจจัยเงื่อนไขต่างๆ จะเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา ด้วยเหตุนี้ความปรารถนาในปัจจุบันกับความปรารถนาในอนาคตจึงมิได้มีฐานะเท่าเทียมกัน อย่างแรกนั้นแน่นอนกว่าการให้ความสำคัญเท่ากันแก่ความปรารถนาในปัจจุบันและในอนาคตอย่างี่อุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผลทำ จึงไม่น่าเชื่อถือ

2.2 ปรัชญาเชิงจริยศาสตร์

ในขณะที่อุดมคติเชิงจริยศาสตร์ประสบปัญหาว่ามีบางการกระทำที่ถูกต้องแต่เชื่อได้ว่าเป็นไปเพื่อประโยชน์ผู้อื่นอย่างแท้จริง ปรัถนียมเชิงจริยศาสตร์ประสบปัญหาสำคัญ ต่างที่ว่าดูไม่น่าจะเป็นทฤษฎีที่เป็นไปได้ เนื่องจากปรัถนียมเชิงจิตวิทยาไม่น่าจะเป็นไปได้ การถกเถียงเกี่ยวกับปรัถนียมจึงอยู่ในระดับพรรณนาเสียมาก (ดูการอภิปรายในหัวข้อ “ปรัถนียมเชิงจิตวิทยา”) อย่างไรก็ตาม หากมองข้ามประเด็นเรื่องความเป็นไปได้ไป จะเห็นว่าปรัถนียมเชิงจริยศาสตร์ซึ่งเห็นว่าการกระทำที่ถูกต้องคือการกระทำเพื่อประโยชน์ผู้อื่นโดยไม่คำนึงถึงประโยชน์ส่วนตนนั้น ก็เป็นแนวคิดที่มีมานานในศาสนาต่างๆ เช่น คริสต์ศาสนาซึ่งมีพระเยซูในฐานะสัญลักษณ์แห่งปรัถนียมดังที่เป็นเป้าหมายของฟริตริก นิตเช (Friedrich Nietzsche) หรือพุทธศาสนาฝ่ายมหายานซึ่งมีแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์ จริ่งๆ แล้วคำว่า “altruism” นี้ประดิษฐ์ขึ้นในศตวรรษที่ ๑๙ โดย ออแกส กอมต์ (August Comte) และถือใช้กันมาเรื่อยในฐานะคู่ตรงข้ามกับอุดมคติ ก่อนหน้านั้นจะใช้คำอื่นๆ ในการกล่าวถึงแนวคิดนี้ เช่น “ความปรารถนาดี” (benevolence) “น้ำใจ” (charity) ความรัก หรือความเมตตากรุณา

ข้อวิจารณ์ในเชิงจริยศาสตร์มีอยู่สองสามประการ ข้อแรกคือการตั้งคำถามว่าถ้าปรัถนียมเชิงจริยศาสตร์จริง ก็แปลว่าทุกคนมีหน้าที่ทางจริยธรรมที่จะต้องดูแลสุขทุกข์ของผู้อื่น ซึ่งก็หมายความว่าไม่มีใครมีหน้าที่ทางจริยธรรมในอันที่จะดูแลความสุขทุกข์ของตนเอง แต่ถ้ามองแต่ตนเองยังไม่ต้องสนใจความสุขทุกข์ที่ตนเผชิญ แล้วทำไมคนอื่นๆ จึงต้องมีหน้าที่ในการดูแลความสุขทุกข์ให้แก่พวกเขาตั้งแต่ต้น อย่างไรก็ตาม นักปรัถนียมอาจโต้แย้งว่าการดูแลความสุขทุกข์ของตนเองเป็นวิธีหนึ่งในการดูแลความสุขทุกข์ให้แก่ผู้อื่น เช่น ถ้าลูกดูแลตนเองได้ดี พ่อแม่ก็จะสบายใจ แต่คำตอบนี้ก็ยังมีปัญหาได้ คำตอบนี้ดูน่าจะสนับสนุนคำวิจารณ์ที่นักปรัชญาบางคน เช่น เฮอเบิร์ด สเปนเซอร์ (Herbert Spencer) มีเกี่ยวกับการแบ่งแยกระหว่างตนเองกับผู้อื่นว่าทำได้ยาก เพราะคำตอบนี้กำลังบอกว่าการทำเพื่อตนเองก็เป็นการทำเพื่อผู้อื่น แต่ถ้ามองในอีกมุมจะเห็นว่าเป็นไปได้ที่การทำเพื่อผู้อื่นโดยไม่คำนึงถึงประโยชน์ตนเอง อาจจะส่งผลกระทบต่อประโยชน์ของคนอีกกลุ่มหนึ่ง เช่น พลเมืองดีที่ไม่ช่วยจับโจรแล้วถูกฆ่าตาย เขาสร้างประโยชน์ให้แก่เจ้าทรัพย์ แต่ก็ทำให้ลูกเมียต้องเสียประโยชน์เพราะขาดคนหาเลี้ยง ข้อนี้ปรัถนียมอาจตอบว่าการคำนึงถึงประโยชน์ผู้อื่นนั้นต้องกระทำอย่างรอบคอบโดยให้ครอบคลุมถึงประโยชน์ของทุกคนที่เกี่ยวข้อง เช่น กรณีของพลเมืองดี ผู้ที่เกี่ยวของไม่ได้มีแต่เจ้าทรัพย์เท่านั้น แต่ยังมีส่วนอีกในครอบครัวด้วย แต่ทั้งนี้ ก็ยังอาจมีคำถามได้ว่าพ่อแม่ คู่ครอง บุตรธิดา ญาติ และมิตรสหายควรจะนับเป็น “ตัวตน” หรือ “คนอื่น” อย่างลึบว่าหลายๆ ครั้งที่บุคคลที่ยอมเสียประโยชน์ส่วนตนและทำเพื่อพวกเขาพวกเขาก็ยังถูกตราหน้าว่า “เห็นแก่ตัว”

ข้อวิจารณ์ประการที่สองคือการที่นักปรัถนียมจะกระทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่นนั้น มีคำถามว่า “ประโยชน์” ที่นี่เป็นการตัดสินของใคร ถ้าผู้ช่วยเหลือและผู้รับการช่วยเหลือมีทัศนคติตรงกันว่าจะอะไรคือประโยชน์ ก็ไม่มีปัญหา อย่างไรก็ตาม ถ้าผู้ได้รับการช่วยเหลือเห็นว่าบางสิ่งไม่ใช่ประโยชน์ของตนแต่นักปรัถนียมเห็นว่าเป็นประโยชน์ของเขาและลงมือให้การช่วยเหลือ ก็เป็นไปได้ว่าอาจเกิดกรณีที่นับเป็นการแทรกแซงเสรีภาพส่วนบุคคล และยังมีความขัดแย้งว่านักปรัถนียมอาศัยทัศนคติเกี่ยวกับสิ่งที่ดีของตนเป็นตัวตั้งและเข้าแทรกแซงให้ความช่วยเหลือบุคคลต่างๆ การกระทำนี้ก็จะกลายเป็นแบบอุดมคติเสียมากกว่า เนื่องจากเป็นการยืนยันความเชื่อของตนเอง ซึ่งก็นับเป็นประโยชน์ส่วนตนใดในความหมายหนึ่ง ที่สัมพันธ์กับข้อวิจารณ์นี้ก็คือข้อโต้แย้งที่ว่าปรัถนียมจะทำให้หลายคนไม่เติบโตเป็นผู้ใหญ่ คอยคาดหวังแต่ความช่วยเหลือจากผู้อื่น ทำให้ตัวพวกเขาเองเสียประโยชน์ที่ควรจะได้จากการได้พัฒนาความเป็นตัวของตัวเองหรืออัตตาณัติ (autonomy) และยังทำให้สังคมมีการเอื้อด้วย อย่างไรก็ตาม นักปรัถนียมอาจชี้ว่าการคำนึงถึงประโยชน์ของผู้อื่นอาจรวมเอาประเด็นเรื่องความพึงพอใจตนเองได้เอาไว้ด้วย มิลตัน เมเยอร์อฟ (Milton Mayeroff) และ เนล นอดดิง (Nel Noddling) เรียกสิ่งนี้ว่า “การช่วยสร้างความสามารถในการเชิงรุก” (active enabling) อันเป็นการมุ่งสนับสนุนให้บุคคลได้เรียนรู้ว่าตนปรารถนาอะไรและจะบรรลุถึงความปรารถนานั้นได้อย่างไร

นอกจากนี้คำวิจารณ์ว่าปรัถนียมเชิงจริยศาสตร์ส่งเสริมให้คนปฏิเสธตนเอง เนื่องจากผู้ที่ยึดถือทฤษฎีนี้ต้องระงับความปรารถนาของตนเพื่อช่วยเหลือผู้อื่น ข้อนี้เป็นการแสดงว่าให้ความสำคัญแก่ผู้อื่นมากกว่าตนเอง นับเป็นการดูถูกหรือลดค่าของตนเองอย่างไม่สมควร เป็นที่รู้จักกันดีว่านิตเชเป็นนักปรัชญาค้นสำคัญที่ยกข้อวิจารณ์นี้มาแสดง อย่างไรก็ตาม แมกซ์ เชเลอร์ (Max Scheler) โต้แย้งว่าแม้ในบางกรณีการคำนึงถึงประโยชน์ผู้อื่นเหนือประโยชน์ตนจะแสดงถึงการดูถูกตนเอง แต่ก็ยังมีอีกหลายกรณีที่การคำนึงเช่นนี้แสดงถึงความเชื่อมั่นและเข้มแข็งของบุคคล ดังจะเห็นว่าบุคคลสำคัญของโลกหลายคนก็มีลักษณะเช่นนี้ พวกเขาสามารถตอบสนองความปรารถนาของตนได้อย่างพอดี เอาชนะความหมกมุ่นอยู่กับตนเอง เบี่ยงเบนด้วยความรักความเมตตา อ่อนไหวต่อความทุกข์ยากของผู้อื่น และลงมือช่วยเหลือผู้อื่นเพื่อยืนยันคุณค่าของตัวเอง นอกจากนี้ โจเซฟ บัทเลอร์ (Joseph Butler) ยังโต้แย้งว่าการคำนึงถึงประโยชน์ผู้อื่นไม่จำเป็นต้องเป็นเรื่องของการปฏิเสธตนเอง ในทางตรงข้าม การใส่ใจในประโยชน์ของผู้อื่นและการใส่ใจในประโยชน์ของตนเองมักจะเสริมซึ่งกันและกันเสียด้วยซ้ำ อย่างไรก็ตาม ข้อพิจารณาเหล่านี้ทำให้เห็นว่าไม่ใช่ว่าปรัถนียมจะดีเสียทั้งหมด มีทั้งปรัถนียมที่ดี (healthy) กับที่ไม่ดี (unhealthy) ทั้งนี้ก็ขึ้นกับทัศนคติและความเข้าใจที่มีต่อตัวตนผู้กระทำ

คำถามอีกข้อคือเรื่องความเป็นเหตุเป็นผลของปรัถนียม โดยปกติคนจะเห็นว่าการทำเพื่อเป้าหมายส่วนตนนั้นมีความเป็นเหตุเป็นผล แต่การทำเพื่อเป้าหมายของผู้อื่นเป็นเช่นนั้นด้วยหรือไม่ ข้อนี้น่าสงสัย โดยเฉพาะในกรณีที่การทำเพื่อผู้อื่นทำให้เราเสียประโยชน์ โทมัส เนเกิล (Thomas Nagel) เป็นนักปรัชญาค้นสำคัญที่รื้อฟื้นประเด็นนี้ขึ้นมา เขาเห็นว่าปรัถนียมนั้นเป็นสิ่งที่สอดคล้องกับความเป็นเหตุเป็นผล ทั้งนี้เพราะว่าสอดคล้องกับความเป็นจริงของมนุษย์ที่ไม่ได้อยู่เพียงลำพัง นั่นคือ ในเมื่อมนุษย์แต่ละคนเป็นเพียงคนๆ เดียวในบรรดาคนทั้งหลาย มนุษย์จึงควรพิจารณาถึงคนอื่น ๆ โดยอาศัย “เหตุผลที่ไม่ขึ้นกับผู้กระทำ” (agent-neutral reasons) หรือเหตุผลที่ไม่ได้มีพื้นฐานบนประโยชน์ส่วนตน อย่างไรก็ตาม ข้อเสนองานของเนเกิลยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่

3. มุมมองเชิงพรรณนา

3.1 อุดมคติเชิงจิตวิทยา

อุดมคติเชิงจิตวิทยาเห็นว่าแต่ละบุคคลมีเป้าหมายสูงสุดเพียงประการเดียวเท่านั้น ได้แก่ ประโยชน์ส่วนตน ทฤษฎีนี้ยอมรับว่าการกระทำอาจจะมุ่งแค่ประโยชน์ส่วนตน โดยไม่ต้องมุ่งกระทำเพื่อให้ได้ประโยชน์นั้นอย่างสูงสุด (maximize) และยังยอมรับว่าคนอาจมีเจตจำนงที่อ่อนแอ นั่นคือ แม้คนมุ่งสู่ประโยชน์ส่วนตน แต่อาจจะไม่ลงมือกระทำเนื่องจากเจตจำนงไม่เข้มแข็งพอ แต่ทฤษฎีนี้ไม่ยอมรับว่ามีกรกระทำใดที่เกิดจากแรงจูงใจเพื่อหน้าที่หรือประโยชน์ของผู้อื่นส่วนๆ อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่าทฤษฎีนี้จะไม่ยอมรับแรงจูงใจทั้งสองเสียทีเดียว เพียงแต่มิเงื่อนไขว่าต้องมีประโยชน์ส่วนตนเป็นองค์ประกอบแฝงอยู่ด้วยในฐานะเป้าหมายสุดท้าย

ผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับอุดมคติเชิงจิตวิทยาอาจจะแย้งว่าทฤษฎีนี้ทำให้จริยธรรมกลายเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ อย่างไรก็ตาม ข้อกล่าวหานี้มีสมมติฐานว่าจริยธรรมต้องเป็นเรื่องของการกระทำเพื่อผู้อื่นเสมอ คำแย้งนี้จึงยังอาจใช้ได้เนื่องจากถ้าอุดมคติเชิงจิตวิทยาจริง ก็ยังสามารถยอมรับได้ว่าจริยธรรมเกี่ยวข้องกับการกระทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น แต่ทั้งนี้ก็มีประโยชน์ส่วน

คนของผู้กระทำแผลงอยู่เสมอ นอกเสียจากว่าผู้ใดแผลงจะแสดงได้เสียก่อนว่าจริยธรรมเป็นเรื่องของการมุ่งประโยชน์ของผู้อื่นล้วนๆ โดยไม่มีประโยชน์ส่วนตนของผู้กระทำแผลงอยู่ ข้อพิจารณาที่ใช้ได้เช่นกันกับกรณีที่เรายกกรณีต่างๆ ที่มีลักษณะเป็นปรัถนียมมาโต้แย้งอุดนียมเชิงจิตวิทยา กล่าวคือ นักอุดนียมเชิงจิตวิทยาอาจกล่าวได้เสมอว่าเบื้องหลังการกระทำเหล่านั้นมีประโยชน์ส่วนตนของผู้กระทำแผลงอยู่ เช่น เราช่วยชาวต่างชาติที่หลงทางก็เพราะเราไม่ต้องการรู้สึกไม่สบายใจภายหลังหรือต้องการมีภาพลักษณ์ที่ดีในสายตาคนรอบข้าง

เบื้องต้น อุดนียมเชิงจิตวิทยาอาศัยหลักฐานยืนยันจากชีวิตประจำวันทั่วไปที่เรามักเห็นบุคคลกระทำสิ่งต่างๆ โดยมีประโยชน์ส่วนตนเป็นแรงจูงใจ แม้การกระทำเพื่อประโยชน์ผู้อื่นก็มักแสดงให้เห็นในท้ายที่สุดว่ามีประโยชน์ส่วนตนแอบแฝงอยู่ ยิ่งไปกว่านั้นเรายังจะสร้างแรงจูงใจให้บุคคลกระทำสิ่งต่างๆ โดยชี้ให้เห็นว่าการกระทำนั้นจะนำมาซึ่งประโยชน์แก่ตัวเขา

ข้อโต้แย้งที่คนยกขึ้นแสดงเพื่อคัดค้านอุดนียมเชิงจิตวิทยาที่มีชื่อเสียงข้อหนึ่งมาจากบัทเลอร์ กล่าวคือ ในอันที่จะได้มาซึ่งประโยชน์ส่วนตนนั้น เราต้องปรารถนาสิ่งอื่นๆ ยกตัวอย่างเช่น ถ้า "ประโยชน์ส่วนตน" (ในความหมายของความพึงพอใจ) ของเราได้จากการเล่นฟุตบอล เราก็ต้องปรารถนาที่จะเล่นฟุตบอลจริงๆ ในความหมายที่ว่าเราเล่นฟุตบอลโดยจดจ่ออยู่กับเกมนั้นๆ มิใช่จดจ่อกับประโยชน์ส่วนตน มิฉะนั้นก็จะไม่อาจได้มาซึ่งความพึงพอใจในการเล่น หรือถ้าประโยชน์ส่วนตนคือการให้ความช่วยเหลือแก่บุคคลหนึ่ง เราก็ต้องปรารถนาให้บุคคลนั้นได้รับประโยชน์จริงๆ ในยามที่เราให้ความช่วยเหลือแก่เขา มิฉะนั้นก็จะไม่ได้มาซึ่งประโยชน์ส่วนตนของเราเอง ดังนั้น แม้ประโยชน์ส่วนตนจะเป็นผลจากการกระทำของเรา แต่ก็เป็นเพียงเป้าหมายเดียวของการกระทำนั้น

นักอุดนียมเชิงจิตวิทยาอาจแย้งว่าแม้ต้องปรารถนาซึ่งสิ่งอื่นๆ นอกเหนือจากประโยชน์ส่วนตน แต่นั่นก็ได้หมายความว่าความบรรลซึ่งสิ่งอื่นที่ปรารถนานั้นมิใช่ส่วนหนึ่งของการบรรลซึ่งประโยชน์ส่วนตน หรืออีกนัยหนึ่ง แม้ในการกระทำสิ่งต่างๆ เราจะปรารถนาสิ่งอื่นๆ นอกเหนือจากประโยชน์ส่วนตน แต่ในที่สุดแล้วประโยชน์ส่วนตนก็คือเป้าหมายสุดท้ายในการกระทำของเรา ยกตัวอย่างเช่น ในการช่วยเหลือบุคคลอื่น แม้เราจะปรารถนาให้บุคคลนั้นได้รับประโยชน์จริงๆ แต่ก็มิจำเป็นต้องหมายความว่าเราปรารถนาเพียงประโยชน์ของบุคคลนั้นในตัวมันเอง ด้วยเหตุนี้จึงยังอาจกล่าวได้ว่าเราปรารถนาให้บุคคลนั้นได้รับประโยชน์เพื่อที่ว่าในที่สุดแล้วเราจะได้ประโยชน์ส่วนตนบางอย่าง เช่น ความเป็นที่ชื่นชม

อย่างไรก็ตาม มีข้อโต้แย้งที่ตอบโต้ยากบางประการ เช่น กรณีที่ทหารกระโดดหับลูกระเบิดเพื่อมิให้เพื่อนๆ ต้องได้รับอันตราย การกระทำเช่นนี้ดูจะอธิบายไม่ได้ว่ามีประโยชน์ส่วนตนเป็นเป้าหมายสุดท้าย เนื่องจากผลของการกระทำก็คือผู้กระทำมิอาจมีชีวิตอยู่เพื่อรับประโยชน์ใดๆ หากสอบถามพวกเขาได้ ทหารเหล่านี้อาจกล่าวว่าเหตุที่พวกเขากระทำเช่นนั้นก็เนื่องจากต้องการช่วยชีวิตผู้อื่นหรือเป็นการทำหน้าที่ของตน มิใช่เพื่อประโยชน์ส่วนตนใดๆ สำหรับข้อโต้แย้งนี้ นักอุดนียมเชิงจิตวิทยาอาจแก้ว่าทหารเหล่านี้กำลังหลอกตนเอง พวกเขาต้องกระโดดหับลูกระเบิดเพราะรู้ว่าหากตนไม่ทำเช่นนั้น จะไม่สามารถมองหน้าตนเองได้ตลอดชีวิต จึงกล่าวได้ว่าพวกเขาได้ประโยชน์ส่วนตนในแง่ที่ว่าไม่ต้องมีชีวิตอยู่อย่างอดสูปัญหาที่ชัดเจนประการหนึ่งของคำตอบนี้ก็คือน่าจะเป็นจริงว่าบางคนกำลังหลอกตนเอง แต่ก็ไม่ใช่ทุกคนที่เป็นเช่นนั้น มีกรณีที่เรารู้ได้ว่าบางคนกระทำเพื่อหน้าที่หรือประโยชน์ของผู้อื่นจริงๆ นอกจากนี้ ความรู้สึกผิดหรือความอดสูที่ไม่ได้ทำหน้าที่ของตนนั้นมีสมมุติฐานเรื่องการทำหน้าที่เพื่อหน้าที่แฝงอยู่

อย่างไรก็ตาม นักอุดนียมเชิงจิตวิทยาอาจแก้ด้วยการนิยามว่าประโยชน์ส่วนตนคือการได้กระทำตามความปรารถนา หากเป็นเช่นนั้นก็นับได้ว่าทหารที่กระโดดหับลูกระเบิดกระทำเพื่อประโยชน์ส่วนตน เนื่องจากเขาทำตามความปรารถนาที่ตั้งไว้ นั่นคือเขาปรารถนาที่จะทำตามหน้าที่หรือช่วยเหลือเพื่อนๆ คนอื่น ถ้ายอมรับตามนี้ การกระทำใดๆ ที่ตอบสนองเป้าหมายที่มี ก็นับเป็นการกระทำเพื่อประโยชน์ส่วนตนทั้งสิ้น จึงนับเป็นจุดอ่อนของทฤษฎีที่เสนอมาเพื่อพรรณนาแรงจูงใจของมนุษย์นี้ เพราะว่าการกระทำทุกอย่างของมนุษย์เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนตน ก็หมายความว่าความสามารถกระตือรือร้นของการกระทำใดมาหักล้างทฤษฎีนี้ได้ แต่ทฤษฎีเชิงประจักษ์ที่มีอาจหากรณีที่จะทำให้เกิดได้ ถือเป็นทฤษฎีที่ขาดนัยสำคัญ

อีกวิธีหนึ่งที่จะแสดงถึงความขาดซึ่งนัยสำคัญของทฤษฎีที่อาศัยนิยามนี้ ก็คือการพิจารณากรณีสองกรณี ในกรณีแรก มีทหารคนหนึ่งกระโดดหับลูกระเบิดเพื่อช่วยเพื่อน ในกรณีที่สอง มีทหารคนหนึ่งผลักเพื่อนให้ล้มหับลูกระเบิดเพื่อใหตนเองรอด ทั้งสองกรณีนี้ถือว่ามีความแตกต่างกัน เราจึงกล่าวว่าทหารในกรณีแรกไม่เห็นแก่ตัว ในขณะที่ทหารในกรณีหลังเห็นแก่ตัว แต่ถ้ายึดตามทฤษฎีอุดนียมเชิงจิตวิทยาที่นิยามประโยชน์ส่วนตนด้วยการทำตามเป้าหมาย เราก็จะต้องกล่าวว่าทหารในทั้งสองกรณีเห็นแก่ตัวเหมือนกัน เพราะว่าทั้งสองทำตามเป้าหมายที่ตนตั้งไว้ (นั่นคือ คนแรกตั้งเป้าหมายที่จะช่วยผู้อื่นและได้ลงมือช่วยผู้อื่น คนที่สองตั้งเป้าหมายที่จะช่วยตนเองและได้ลงมือช่วยตนเอง) จะเห็นได้ว่าทฤษฎีดังกล่าวขาดความสามารถในการแยกแยะกรณีที่แตกต่างกันได้

นักอุดนียมเชิงจิตวิทยาอาจอธิบายกรณีที่แตกต่างกันทั้งสองโดยแสดงว่าประโยชน์ส่วนตนเป็นองค์ประกอบที่ใช้อธิบายการกระทำทั้งหลายของมนุษย์ พวกเขาอาจอธิบายว่าเมื่อเกิดมา เรามีแต่ความปรารถนาที่คำนึงถึงตัวเราเองเท่านั้น แต่เมื่อโตขึ้นเราก็เริ่มปรารถนาสิ่งอื่นๆ เช่น ปรารถนาที่จะทำตามหน้าที่ โดยเรารู้ว่าสิ่งเหล่านี้ตอบสนองความปรารถนาที่คำนึงถึงตัวเราเอง และในที่สุดเราก็พัฒนานิสัยที่จะปรารถนาสิ่งอื่นๆ ในตัวมันเอง โดยไม่เกี่ยวข้องกับตัวเรา อย่างไรก็ตาม ปัญหาของคำอธิบายนี้ก็คือการหักล้างตนเอง เนื่องจากเป็นการยอมรับว่ามีความปรารถนาที่ไม่เกี่ยวข้องกับประโยชน์ส่วนตน แม้ว่าจะยอมรับว่ามีจุดเริ่มต้นจากความปรารถนาที่เกี่ยวข้องกับตัวเราเองก็ตาม นักอุดนียมเชิงจิตวิทยาอาจจะแก้โดยชี้ว่าแม้คนเราจะมีความปรารถนาที่ไม่เกี่ยวกับประโยชน์ส่วนตนได้ แต่คนเราจะไม่สามารถกระทำตามความปรารถนานั้นได้นาน ยิ่งการกระทำนั้นหากไกลจากประโยชน์ส่วนตนเท่าใด การกระทำนั้นก็จะยุติเร็วขึ้นเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ขณะนี้ยังมีอาจหาหลักฐานเชิงประจักษ์เพื่อสนับสนุนข้อเสนอนี้ได้

นักอุดนียมเชิงจิตวิทยาอาจแก้ปัญหาโดยอาศัยสิ่งที่เกรกอรี คาฟกา (Gregory Kavka) เรียกว่า "อุดนียมตัวอิน" นั่นคือในการกระทำโดยปกติทั่วไป ประโยชน์ส่วนตนมีบทบาทเป็นตัวอิน จะมีบางโอกาสเท่านั้นที่คนเรากระทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น โดยไม่คำนึงถึงประโยชน์ส่วนตน เช่น ทำเพื่อสมาชิกในครอบครัวหรือทำเพื่อเพื่อน จะเห็นได้ว่าทฤษฎีอุดนียมตัวอินนี้สามารถอธิบายกรณีของทหารทั้งสองข้างต้นได้

อย่างไรก็ตาม มีทัศนะว่าอุดนียมเชิงจิตวิทยาในฐานะทฤษฎีเชิงประจักษ์ นั้นต้องล้มเหลวอย่างช่วยไม่ได้ ความน่าเชื่อถือของอุดนียมเชิงจิตวิทยาขึ้นอยู่กับการศึกษาแรงจูงใจของมนุษย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งแรงจูงใจทางจริยธรรม อย่างไรก็ตาม อุปสรรคสำคัญคือความชอบเร้นของแรงจูงใจ ซึ่งไม่เพียงแต่ไม่อาจสังเกตการณ์โดยตรงได้เท่านั้น แต่แม้เจ้าตัวเองก็ไม่อาจเข้าถึงได้ในหลายกรณี (เนื่องจากการหลอกตนเอง เป็นต้น) จุดนี้ทำให้ทฤษฎีที่มุ่งพรรณนาธรรมชาติมนุษย์ซึ่งต้องอาศัยพื้นฐานเชิงประจักษ์ กลายเป็นเพียงสมมุติฐานเกี่ยวกับกลไกที่ทำงานอยู่ภายในเท่านั้น หรืออีกนัยหนึ่ง อุดนียมเชิงจิตวิทยายืนยันสิ่งที่ไม่สามารถแสดงความจริงเชิงประจักษ์ได้ อีกทั้งยังไม่สามารถแสดงกรณีเชิงประจักษ์ที่จะทำให้เกิดได้ด้วยเช่นกัน ด้วยเหตุนี้จึงจัดอุดนียมเชิงจิตวิทยาไว้ในประเภท "ทฤษฎีปิด" (closed theory) ซึ่งปฏิเสธทฤษฎีอื่นๆ ที่มาแข่งขัน โดยอาศัยกรอบแนวคิดของตนเองทั้งที่ไม่สามารถแสดงความจริงหรือความเท็จเชิงประจักษ์ได้ หากเป็นเช่นนั้น ทฤษฎีดังกล่าวก็

ขาดนัยสำคัญ ตามนัยนี้ ปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาที่ประสมชดการรวมเดียวกัน นั้นคือ จัดเป็นทฤษฎีปิด ทั้งนี้ก็เนื่องจากความแฝงเร้นของแรงจูงใจมนุษย์นั่นเอง แต่อย่างทีบอก นี่เป็นทัศนะหนึ่งเท่านั้น ในส่วนต่อไปจะเห็นว่าปรดคตินิยมนั้นมีการกเถียงกันมากในสาขาวิชาที่จัดเป็นวิทยาศาสตร์ เช่น ชีววิทยา และจิตวิทยา

3.2 ปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยา

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับอุดมคติและปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยานั้นมีลักษณะต่างกัน เหตุผลสำคัญเป็นเพราะว่าอุดมคตินิยมเชิงจิตวิทยามีความน่าเชื่อถือที่ยากที่จะปฏิเสธ ซึ่งไม่ใช่เรื่องน่าแปลกใจเนื่องจากในชีวิตของคนเรา ประโยชน์ส่วนตนมีบทบาทเป็นแรงจูงใจในการกระทำหลายๆ อย่าง ด้วยเหตุนี้ข้อถกเถียงเกี่ยวกับอุดมคตินิยมเชิงจิตวิทยาจึงมีจุดสนใจอยู่ในประเด็นที่ว่า การกระทำทุกอย่างมีแรงจูงใจเช่นนั้นจริงหรือไม่ ถ้าแสดงได้ว่ามีหลักการกระทำหนึ่งที่ไม่ได้มีแรงจูงใจเพื่อประโยชน์ส่วนตน ก็จะสมารถปฏิเสธอุดมคตินิยมเชิงจิตวิทยาไปได้ ในทางตรงข้ามการถกเถียงเกี่ยวกับปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยานั้นเริ่มที่ความสงสัยเกี่ยวกับความเป็นไปได้ อาจจะเป็นเพราะว่าการคำนึงถึงประโยชน์ส่วนตนเป็นสำคัญนั้นเป็นเรื่องที่ชัดเจน และในเวลาเดียวกันความไม่กระจ่างชัดเกี่ยวกับแรงจูงใจของตนเอง การหลอกตนเองหรือทฤษฎีจิตไร้สำนึกต่างก็เป็นเหตุผลที่รับฟังได้ คนจึงสงสัยว่าการกระทำที่ดูเหมือนจะทำเพื่อผู้อื่นนั้น จริงๆ แล้วเป็นเช่นนั้นหรือไม่ หรือที่แท้มีประโยชน์ส่วนตนแอบแฝงอยู่ในลักษณะที่แม้เจ้าตัวก็ไมรู้ ดังนั้น การถกเถียงเกี่ยวกับปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาจึงมีจุดสนใจอยู่ในประเด็นที่ว่ามีการกระทำบางอย่างที่เป็นไปเพื่อผู้อื่นอย่างแท้จริงหรือไม่ แม้เป็นไปไม่ได้ที่จะมีปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาที่ยึดถือว่าการกระทำทุกอย่างของมนุษย์เป็นไปเพื่อผู้อื่น ซึ่งในทางทฤษฎีสามารถอธิบายได้แม้กรณีที่ไม่เกี่ยวกับสังคมโดยสิ้นเชิง เช่น การหนีไปจากสังคมเพื่อออกบวช (โดยอาจอธิบายว่าการหนีไปนั้นเป็นไปเพื่อประโยชน์ผู้อื่นเพราะเปิดโอกาสที่จะทำให้ผู้อื่นต้องเดือดร้อนรำคาญเป็นต้น) แต่ปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาแบบนี้ก็ดูจะขัดกับสิ่งที่คนยอมรับกันว่าเป็นจริง นั่นคือ มีกรณีที่ชัดเจนว่าเราทำเพื่อประโยชน์ส่วนตัว ดังนั้น ปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาที่มักกล่าวถึงกันจึงเป็นแบบที่เห็นว่าบางครั้งคนเราก็กทำเพื่อผู้อื่นอย่างแท้จริง การโต้แย้งปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาจึงมักอยู่ในรูปว่าไม่มีแม้แต่การกระทำเดียวที่ไม่มีแรงจูงใจเพื่อประโยชน์ส่วนตน

และด้วยเหตุผลที่ว่า การถกเถียงในเชิงพรรณนามีผลต่อเชิงบรรทัดฐาน ลักษณะที่แตกต่างกันระหว่างการถกเถียงเกี่ยวกับอุดมคตินิยมและปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาจึงส่งผลต่อการถกเถียงเกี่ยวกับอุดมคติและปรดคตินิยมเชิงจริยศาสตร์ด้วย ดังเห็นแล้วว่ามีการนำอุดมคตินิยมเชิงจิตวิทยามาสับสนุนอุดมคตินิยมเชิงจริยศาสตร์ ซึ่งก็เป็นไปด้วยเหตุผลที่ว่าถ้าทุกคนมีแรงจูงใจได้เพียงแบบเดียว คือ แบบที่ทำเพื่อประโยชน์ส่วนตน ทฤษฎีจริยศาสตร์ก็ควรอยู่บนพื้นฐานความเป็นจริงนี้โดยเรียกร้องให้คนกระทำสิ่งต่างๆ อย่างไม่ขัดกับธรรมชาติ คือ ให้ทำเพื่อประโยชน์ส่วนตน การให้เหตุผลในลักษณะนี้เป็นไปได้เพราะอุดมคตินิยมเชิงจิตวิทยาไม่มุ่งพรรณนาทุกการกระทำ ซึ่งก็สอดคล้องกับอุดมคตินิยมเชิงจริยศาสตร์ที่เรียกร้องต่อทุก การกระทำ แต่ในกรณีของปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยา ซึ่งมีได้มุ่งพรรณนาทุกการกระทำ ผลต่อทฤษฎีจริยศาสตร์ย่อมต่างออกไปแน่นอนว่าถ้าปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาจริง ย่อมกระทบต่อการนำอุดมคตินิยมเชิงจิตวิทยาไปใช้สนับสนุนอุดมคตินิยมเชิงจริยศาสตร์ แต่ในแง่ของปรดคตินิยมเชิงจริยศาสตร์นั้น ถ้าปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาจริง ก็ยังเป็นการยากที่จะนำมาสนับสนุน เพราะว่าแม้ปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาจะช่วยให้คลายใจได้ว่าปรดคตินิยมเชิงจริยศาสตร์นั้นไม่ได้เรียกร้องในสิ่งที่มนุษย์ไม่อาจทำได้ แต่ก็ได้เพียงเท่านั้น ปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาไม่สามารถสนับสนุนปรดคตินิยมเชิงจริยศาสตร์ได้เต็มที่เหมือนในกรณีของอุดมคตินิยมเชิงจิตวิทยากับเชิงจริยศาสตร์ เนื่องจากปรดคตินิยมเชิงจิตวิทยาบอกเพียงแต่ว่ามีบางการกระทำที่มีแรงจูงใจเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น ในขณะที่ปรดคตินิยมเชิงจริยศาสตร์เรียกร้องว่าทุกการกระทำต้องเป็นไปเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น เนื่องจากความน่าสงสัยดังกล่าวข้างต้น นำหนักการถกเถียงเกี่ยวกับปรดคตินิยมจึงมักอยู่ในระดับพรรณนา ศาสตร์ที่มีบทบาทได้แก่ชีววิทยา [หรือ ชีววิทยาเชิงสังคม (socio-biology)] และจิตวิทยา

ชีววิทยา

คนมักเข้าใจกันว่าทฤษฎีวิวัฒนาการแสดงให้เห็นว่าอุดมคติมีน้อยกว่าปรดคตินิยม เนื่องจากเห็นว่าถ้าสิ่งมีชีวิตใดเสียสละเพื่อประโยชน์ของสิ่งมีชีวิตอื่น สิ่งมีชีวิตนั้นก็เลยพ่ายแพ้ในการแข่งขันเพื่อความอยู่รอด สิ่งมีชีวิตที่เห็นแก่ตัวเท่านั้นที่จะเป็นผู้นะ เมื่อเป็นเช่นนั้น จะมีแต่สิ่งมีชีวิตที่เห็นแก่ตัวเท่านั้นที่มีโอกาสสืบพันธุ์ของตน สิ่งมีชีวิตที่มีอยู่ในขณะนี้จึงมีลักษณะเห็นแก่ตัว ความเข้าใจของคนทั่วไปนี้ดูจะน่าเชื่อถือในเชิงวิชาการถ้าพิจารณาจากนิยาม "ปรดคตินิยม" ที่ใช้กันในชีววิทยา นักชีววิทยานิยามว่าสิ่งมีชีวิตที่มีพฤติกรรมแบบปรดคตินิยมในกรณีที่เกิดพฤติกรรมนั้นลด "ความเหมาะสม" (fitness) ของตัวสิ่งมีชีวิตนั้นเองในขณะที่เพิ่มพูนความเหมาะสมของสิ่งมีชีวิตอื่น โดยที่ "ความเหมาะสม" นี้มีความหมายในเชิงการเจริญพันธุ์ ฉะนั้น สิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะปรดคตินิยมจึงลดทอนโอกาสการผลิดลูกหลานของตนโดยเพิ่มโอกาสการผลิดลูกหลานของสิ่งมีชีวิตอื่น

อย่างไรก็ตาม อันที่จริงมีได้เป็นเช่นนั้น ในทางตรงข้ามความคิดดังกล่าวเป็นปัญหาสำคัญประการหนึ่งที่นักชีววิทยาต้องแก้เนื่องจากในธรรมชาตินั้น พบหลักฐานที่แสดงถึงพฤติกรรมปรดคตินิยมมากมาย เช่น สิ่งจะร้องเตือนกันเมื่ออันตรายใกล้เข้ามา แม้การร้องเตือนนั้นจะทำให้ตนเองเป็นเป้าของการล่า ถ้าเป็นจริงว่าสิ่งมีชีวิตที่มีพฤติกรรมแบบนี้จะมีโอกาสส่งผ่านยีนของตนมากกว่าสิ่งมีชีวิตที่เห็นแก่ตัว ทำไมจึงสังเกตการพบพฤติกรรมเหล่านี้ได้มากมาย ทำไมจึงไม่พบเฉพาะสิ่งมีชีวิตที่เห็นแก่ตัวซึ่งน่าจะเป็นผู้รับสืบทอดสิ่งมีชีวิตที่หาประโยชน์จากตัวอื่นๆ ที่มีพฤติกรรมแบบปรดคตินิยม จนกระทั่งสามารถเอาตัวรอดสืบและมีโอกาสผลิดลูกหลานมากกว่า หรืออีกนัยหนึ่ง ยีนที่สนับสนุนพฤติกรรมแบบปรดคตินิยมผ่านกระบวนการคัดสรรทางธรรมชาติ (ที่กำหนดว่า "ผู้ที่เหมาะสมที่สุดคือผู้ที่อยู่รอด") มาได้อย่างไร

นักชีววิทยาเห็นว่าถ้ามองในระดับปัจเจกนั้น สิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะปรดคตินิยมจะเสียเปรียบสิ่งมีชีวิตที่เห็นแก่ตัว แต่ถ้ามองสูงขึ้นมาในระดับกลุ่มแล้วจะเห็นว่าพฤติกรรมปรดคตินิยมนั้นช่วยให้กลุ่มอยู่รอด ด้วยเหตุนี้จึงเกิดทฤษฎี "การคัดสรรระดับกลุ่ม" (group selection) กลุ่มของสิ่งมีชีวิตที่มีสมาชิกมีพฤติกรรมปรดคตินิยมจำนวนมากจะมีโอกาสอยู่รอดมากกว่ากลุ่มที่มีจำนวนสมาชิกที่มีพฤติกรรมปรดคตินิยมน้อยกว่า ด้วยเหตุนี้การสืบทอดยีนที่ส่งเสริมพฤติกรรมปรดคตินิยมจึงยังมีโอกาสอยู่ กล่าวคือ สืบทอดจากสมาชิกที่มีพฤติกรรมปรดคตินิยมในกลุ่มที่อยู่รอดนั้นนั่นเองแน่นอนว่าในกลุ่มแบบนี้ก็ยังมีสมาชิกที่เห็นแก่ตัวปะปนอยู่บ้าง นั่นก็เป็นโอกาสให้ยีนที่สนับสนุนพฤติกรรมเห็นแก่ตัวสืบทอดต่อไปด้วย กระนั้นก็ดี มีข้อวิจารณ์ทฤษฎีนี้ว่าอาจอธิบายพฤติกรรมปรดคตินิยมไม่ได้ เนื่องจากยังเสี่ยงต่อปรากฏการณ์ "การพลิกเปลี่ยนจากภายใน" (subversion from within) นั่นคือ ถ้ามีสมาชิกเห็นแก่ตัวเพียงตัวเดียวในกลุ่มซึ่งมีสมาชิกส่วนใหญ่ที่มีลักษณะแบบปรดคตินิยม สมาชิกตัวนี้จะมีโอกาสผลิดลูกหลานมากเนื่องจากได้ประโยชน์จากการเอาเปรียบสมาชิกอื่นๆ ที่ไม่เห็นแก่ตัว ลูกหลานของสมาชิกที่เห็นแก่ตัวจะผลิดลูกหลานของตัวสืบเนื่องไปอีกจนกระทั่งในที่สุดสมาชิกส่วนใหญ่ของกลุ่มกลายเป็นพวกที่มียีนที่สนับสนุนพฤติกรรมเห็นแก่ตัว นับเป็นอวสานของกลุ่มปรดคตินิยม

มีการพัฒนารายละเอียดอื่นขึ้นมาเพื่อแก้ไขข้อบกพร่องในทฤษฎี นักชีววิทยาคิดว่าสิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะปรดคตินิยมอาจจะไม่ช่วยเหลือตัวอื่นที่เห็นแก่ตัว เมื่อต้นมีข้อสังเกตว่าสิ่งมีชีวิตมักจะแบ่งปันอาหารกับญาติๆ ข้อนี้น่าจะหมายความว่าสิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะปรดคตินิยมจะช่วยเหลือพวกที่มียีนคล้ายคลึงกันเท่านั้น แม้การช่วยสมาชิกตัวอื่นจะทำให้ตัวมันเองมีความเหมาะสมน้อยลง แต่ก็ช่วยเพิ่มความเหมาะสมของสมาชิกตัวอื่นที่มียีนคล้ายคลึงกัน หากเป็นเช่นนั้นก็หมายความว่ายีนที่สนับสนุน

ลักษณะปรารถนาก็จะสามารถผ่านกระบวนการคัดสรรทางธรรมชาติมาได้ ทฤษฎีใหม่นี้ได้นี้เรียกว่า “การคัดสรรผ่านความเป็นเครือญาติ” (kin selection) ซึ่งเห็นว่าสิ่งมีชีวิตจะมีพฤติกรรมปรารถนากับหมู่เครือญาติ ยิ่งเป็นญาติกันใกล้ชิดเท่าใด พฤติกรรมลักษณะนี้ก็ยิ่งสูงมากขึ้นเท่านั้น ดังที่กล่าวไว้ว่าสิ่งมีชีวิตที่ช่วยเหลือสมาชิกเครือญาติตัวอื่นจะมีความเหมาะสมลดลง แต่ในขณะเดียวกันก็จะเพิ่มความเหมาะสมของสมาชิกตัวอื่น ความเหมาะสมในลักษณะนี้เรียกว่า “ความเหมาะสมรวม” (inclusive fitness) อันเป็นผลลัพธ์ของความเหมาะสมส่วนตัวบวกกับความเหมาะสมที่เพิ่มพูนให้แก่กลุ่ม นี่เป็นพื้นฐานให้กล่าวได้ว่ากระบวนการคัดสรรทางธรรมชาติจะคัดสรรให้สิ่งมีชีวิตที่มีความเหมาะสม (รวม) มากที่สุดเป็นผู้อยู่รอด (ไม่ใช่ “ความเหมาะสม” เฉยๆ)

นอกจากลักษณะที่อธิบายด้วยทฤษฎีนี้แล้ว ยังพบว่าในธรรมชาติมีอีกลักษณะหนึ่งที่น่าสนใจ นั่นคือ การช่วยเหลือกันในหมู่สิ่งมีชีวิตต่างประเภท จึงมีการพัฒนาอีกทฤษฎีขึ้นมาเรียกว่า “ปรารถนิตยต่างตอบแทน” (reciprocal altruism) ซึ่งจะเกิดในกรณีที่สิ่งมีชีวิตประเภทหนึ่งกระทำสิ่งหนึ่งที่มีประโยชน์ต่อสิ่งมีชีวิตอีกประเภทหนึ่ง และสิ่งมีชีวิตประเภทหลังกระทำสิ่งที่มีประโยชน์ตอบแทนจนกระทั่งเกิดเป็นรูปแบบที่คาดหวังกได้ เงื่อนไขที่จะทำให้เกิดสถานการณ์ดังกล่าวก็คือสิ่งมีชีวิตทั้งสองประเภทต้องมีโอกาสพบกันมากกว่าหนึ่งครั้งและจะต้องจดจำฝ่ายตรงข้ามได้ เงื่อนไขนี้จะทำให้ “ตอบแทน” กันได้ ไม่ว่าจะตอบแทนประโยชน์หรือแก้แค้นเอาคืน ในกระบวนการนี้ สิ่งมีชีวิตที่ตอบแทนประโยชน์ จะได้ประโยชน์ตอบแทน ทำให้มีความเหมาะสมที่จะอยู่รอดมากกว่าสิ่งมีชีวิตที่ไม่ตอบแทนและถูกแก้แค้น พวกที่รู้จักตอบแทนก็จะได้รับการคัดสรรทางธรรมชาติ ซึ่งก็หมายความว่ายิ่งที่ส่งเสริมพฤติกรรมปรารถนิตยได้รับการส่งต่อด้วย

แม้ชีววิทยาจะช่วยให้นับใจว่าพฤติกรรมแบบปรารถนิตยเป็นไปได้ แต่ต้องไม่ลืมว่าปรารถนิตยแบบนี้เรียกว่า “ปรารถนิตยเชิงชีววิทยา” (biological altruism) ซึ่งมุ่งพิจารณาที่พฤติกรรมในความสัมพันธ์กับโอกาสการเจริญพันธุ์ นั่นคือ สิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะแบบปรารถนิตย (เชิงชีววิทยา) จะลดโอกาสการเจริญพันธุ์ของตนและเพิ่มโอกาสการเจริญพันธุ์ของตัวอื่น แต่ปรารถนิตยที่ใช้กับมนุษย์นั้นคือ “ปรารถนิตยเชิงจิตวิทยา” ซึ่งเป็นเรื่องของแรงจูงใจ บุคคลที่มีลักษณะปรารถนิตย (เชิงจิตวิทยา) ต้องมีแรงผลักดันให้กระทำด้วยความปรารถนาที่จะให้ผู้อื่นได้รับประโยชน์ โดยไม่คำนึงถึงประโยชน์ส่วนตนที่จะเสียไป “ปรารถนิตยเชิงชีววิทยา” กับ “ปรารถนิตยเชิงจิตวิทยา” จึงมีช่องว่างเรื่อง “เจตนา” เพราะว่าสิ่งมีชีวิตไม่จำเป็นต้องมีเจตนาที่จะช่วยเหลือผู้อื่นเพื่อที่จะตัดสินใจว่ามีลักษณะปรารถนิตยเชิงชีววิทยา แต่บุคคลต้องมีเจตนาที่จะช่วยเหลือผู้อื่นถ้าเราจะบอกว่าเขามีลักษณะปรารถนิตยเชิงจิตวิทยา นอกจากช่องว่างเรื่องเจตนาแล้ว ยังมีช่องว่างอื่น ได้แก่ บุคคลไม่จำเป็นต้องช่วยเหลือแต่แค่อยู่ดี แต่อาจช่วยคนแปลกหน้าก็ได้ และบุคคลไม่จำเป็นต้องได้รับผลตอบแทนจึงจะช่วย หลายครั้งบุคคลช่วยทั้งๆ ที่รู้ตัวว่าจะไม่ได้รับการตอบแทน ดังนั้น อย่างมากที่ข้อพิจารณาข้างต้นจะนำมาใช้ได้ก็คือการคาดหมายว่ามนุษย์ประเภทที่มีลักษณะปรารถนิตยเชิงจิตวิทยามี “ความเหมาะสมรวม” มากกว่ามนุษย์ที่เห็นแก่ตัว อันจะทำให้ยิ่งที่ส่งเสริมลักษณะปรารถนิตยเชิงจิตวิทยาผ่านกระบวนการคัดสรรทางธรรมชาติมาได้ก็ว่ายิ่งที่ส่งเสริมความเห็นแก่ตัว

จิตวิทยา

นักจิตวิทยาศึกษาปรารถนิตยในความสัมพันธ์กับความเห็นอกเห็นใจ (empathy) โดยมีสมมุติฐานว่าผู้ที่มีความเห็นอกเห็นใจจะมีแรงจูงใจที่จะช่วยเหลือผู้อื่น สมมุติฐานนี้มีมาก่อนในความคิดของนักปรัชญา เช่น โทมัส อควีนาส (Thomas Aquinas) และอดัม สมิธ (Adam Smith) ทั้งนี้ข้อควรระวังว่าตามสมมุติฐานนี้ ผู้ที่มีความเห็นอกเห็นใจจะมีแนวโน้มที่จะช่วยเหลือผู้อื่น แต่ไม่ได้หมายความว่าผู้ช่วยเหลือผู้อื่นจะต้องมีความเห็นอกเห็นใจทุกคน เขาอาจจะมีความเห็นอกเห็นใจได้ มีการพบว่าข้อมูลเชิงประจักษ์จากการทดลองทางจิตวิทยายืนยันสมมุติฐานดังกล่าว พร้อมทั้งชี้ว่าความเห็นอกเห็นใจจะเกิดขึ้นได้เมื่อบุคคลเห็นว่าตนมีอะไรบางอย่างร่วมกันกับผู้ที่ต้องการความช่วยเหลือ เช่น รู้สึกสับสนทุกขได้เหมือนกัน เป็นคนเผ่าพันธุ์เดียวกัน

อย่างไรก็ตาม นักอรรถนิยมโต้แย้งว่าแม้สมมุติฐานนี้จะได้รับการยืนยัน แต่หากพิจารณาดีแล้วจะพบว่าไม่ได้สนับสนุนปรารถนิตยมากไปกว่าอรรถนิยม เนื่องจากความรู้สึกเห็นอกเห็นใจไม่จำเป็นต้องเป็นความปรารถนาที่จะให้ผู้อื่นมีความสุขเท่านั้น แต่ยังมีองค์ประกอบอื่นๆ ที่สะท้อนลักษณะแบบอรรถนิยม เช่น ความรู้สึกนี้ทำให้ไม่สบายใจ เจ็บตัวจึงต้องลงมือกระทำอะไรสักอย่าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งให้การช่วยเหลือ เพื่อที่ว่าตนเองจะได้ไม่เป็นทุกข์ต่อไป หรืออาจจะมีการเรียนรู้ทางสังคมที่ทำให้บุคคลเห็นว่าถ้าให้ความช่วยเหลือในสถานการณ์ประเภทนี้ทำให้เกิดความเห็นอกเห็นใจ สังคมมักจะให้รางวัล ดังนั้นเมื่อใดที่รู้สึกเห็นอกเห็นใจ บุคคลก็จะช่วยเหลือโดยสัญชาตญาณแล้วหวังรางวัล หรืออาจเป็นทางกลับกันว่าถ้าไม่ช่วยเหลือในสถานการณ์ลักษณะนี้ ก็อาจจะถูกลงโทษ หากเป็นเช่นนั้น คนก็ช่วยเหลือเพื่อหลีกเลี่ยงการลงโทษ ทั้งนี้มีความแตกต่างในรายละเอียดเกี่ยวกับการตีความของนักอรรถนิยมที่อ้างถึงเรื่องรางวัลและการลงโทษนี้ นั่นคือ มีบางส่วนเห็นว่ารางวัลและการลงโทษไม่จำเป็นต้องมาจากผู้อื่นจริงๆ เพราะเห็นว่าเมื่อบุคคลใดเป็นผู้ใหญ่ เขาก็มีระบบการให้รางวัลและลงโทษเข้าไว้เป็นส่วนหนึ่งของตัวตน และจะดำเนินการให้รางวัลหรือลงโทษตนเองเมื่อมีเงื่อนไขครบ เช่น ยกย่องตนเองเมื่อช่วยเหลือหรือตำหนิตนเองเมื่อเป็นเฉยต่อความทุกข์ของผู้อื่น

ด้วยเหตุนี้จึงมีการศึกษาทางจิตวิทยาเพื่อให้เกิดความแน่ชัดขึ้น มีแนวโน้มว่าข้อโต้แย้งของนักอรรถนิยมจะไม่น่าเชื่อถือ เนื่องจากมีข้อมูลเชิงประจักษ์ยืนยันว่าผู้ที่มีความเห็นอกเห็นใจสูงมักจะไม่ใช่ใจว่ามิได้รู้ว่าการทำดีของตนหรือไม่ ข้อโต้แย้งเรื่องการคาดหวังผลรางวัลหรือการลงโทษจึงยังขาดน้ำหนัก นอกจากนี้ยังมีการทดลองเพื่อตรวจสอบว่าจริงหรือไม่ที่ผู้ซึ่งเห็นอกเห็นใจให้ความช่วยเหลือเพื่อหลีกเลี่ยงความรู้สึกไม่สบายใจ ผลการทดลองยืนยันว่าผู้ที่มีความเห็นอกเห็นใจสูงจะให้ความช่วยเหลือแม้อยู่ในสถานการณ์ที่ไม่ทำให้เกิดความรู้สึกไม่สบายใจ เช่น สามารถหลีกเลี่ยงสถานการณ์นั้นไปได้ แม้การทดลองเหล่านี้จะทำให้โน้มเอียงมาทางด้านปรารถนิตย แต่ก็ยังไม่ถือว่าเป็นที่สิ้นสุดเนื่องจากอรรถนิยมยังอาจโต้แย้งได้อีก เช่น กรณีที่ผู้ที่มีความเห็นอกเห็นใจสูงจะให้ความช่วยเหลือแม้อยู่ในสถานการณ์ที่ไม่ทำให้เกิดความรู้สึกไม่สบายใจนั้น ก็ยังอาจมีองค์ประกอบอรรถนิยมแฝงอยู่ คือ แม้เจ้าตัวจะหลีกเลี่ยงสถานการณ์นั้นไปได้ แต่ด้วยเหตุที่เจ้าตัวรู้ตัวว่าตนจะจำได้ว่าไม่ได้ให้ความช่วยเหลือ อันจะก่อให้เกิดความไม่สบายใจภายหลัง เขาจึงต้องให้ความช่วยเหลือเพื่อความสบายใจของตน

ปรภณ สิงห์สุริยา (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Blum, L. 1992. Altruism. In L. C. Becker and C. B. Becker (eds). *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland Publishing Inc., Vol. 1: 35-39.
- Doris, J. and Stich, S. 2006. Moral Psychology: Empirical Approaches. In Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <URL=http://plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp>
- Jones III, J. F. 1995. Altruism. In J. K. Roth (ed.). *International Encyclopedia of Ethics*. London: Fitzroy Dearborn Publishers, pp. 27-30.

- Kraut, R. 1998. Egoism and Altruism. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].
- Moseley, A. 2006. Egoism. In James Fieser and Bradley Dowden (eds.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <URL=http://www.iep.utm.edu/e/egoism.htm>
- Pojman, L. P. 1997. *Ethical Theories: Classical and Contemporary Readings*. 3rd edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Okasha, S. 2003. Biological Altruism. In Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <URL=http://plato.stanford.edu/entries/altruism-biological>

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Axelrod, R. and Hamilton, W.D. 1981. The Evolution of Cooperation. *Science* 211: 1390-1396. (ว่าด้วยผลการศึกษาเกี่ยวกับบทบาทของการปฏิสัมพันธ์แบบต่างตอบแทนในกระบวนการวิวัฒนาการสู่ปรัถนิยมต่างตอบแทน)
- Batson, C. D. 1991. *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Batson, C. D. 1998. Altruism and Prosocial Behavior. In D.T. Gilbert and S.T. Fiske (eds.). *The Handbook of Social Psychology*. Boston: McGraw Hill, Vol. 2: 282-316. (ผลงานของ Batson มีความสำคัญมากในด้านการศึกษาเชิงจิตวิทยาอันซับซ้อนเพื่อตอบคำถามเกี่ยวกับปรัถนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในความสัมพันธ์กับความรู้สึกเห็นอกเห็นใจ)
- Blum, L. 1980. *Friendship, Altruism and Morality*. London: Routledge and Kegan Paul. (ว่าด้วยการอธิบายเกี่ยวกับปรัถนิยมในฐานะปรากฏการณ์ทางอารมณ์ รวมถึงบทบาทความสำคัญที่ปรัถนิยมมีในจริยธรรมเป็นงานที่เหมาะสมอย่างยิ่งสำหรับการปูพื้นฐาน)
- Butler, J. 1900. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel. In J. H. Bernard (ed.). *The Works of Bishop Butler*. London: Macmillan. (เป็นผลงานทางปรัชญาที่สำคัญที่เสนอข้อถกเถียงเพื่อสนับสนุนปรัถนิยม จัดอยู่ในฝั่งตรงข้ามกับ Hobbes)
- Frank, R. H. 1988. *Passions within Reason*. New York: Norton. (ข้อถกเถียงเกี่ยวกับความจำเป็นของนักอุดมคติที่จะต้องยอมรับการร่วมมือกับผู้อื่น)
- Hamilton, W. D. 1963. The Evolution of Altruistic Behavior. *American Naturalist* 97: 354-356.
- Hamilton, W. D. 1964. The General Evolution of Social Behavior I. *Journal of Theoretical Biology* 7: 1-16.
- Hamilton, W. D. 1964. The General Evolution of Social Behavior II. *Journal of Theoretical Biology* 7: 17-52. (งานของ Hamilton เป็นการบุกเบิกที่สำคัญเกี่ยวกับการคัดสรรผ่านความเป็นเครือญาติ)
- Hobbes, T. 1968. *Leviathan*. C. B. Macpherson (ed.). Harmondsworth: Penguin.
- Hobbes, T. 1978. *Man and Citizen: Thomas Hobbes's "Dehomine" and "De Cive"*. Charles T. Wood and T. S. K. Scott-Craig (eds.). London: Humanities Press. (เป็นผลงานของนักปรัชญาคนสำคัญที่สนับสนุนทฤษฎีอุดมคติ)
- Hume, D. 1975. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. In L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich (eds.). *Enquiries*. Oxford: Oxford University Press. (เป็นผลงานของนักปรัชญาคนสำคัญที่สนับสนุนทฤษฎีอุดมคติเช่นกัน)
- Kavka, G. 1984. The Reconciliation Project. In D. Copp and D. Zimmerman (eds.). *Morality, Reason, and Truth*. Totowa: Rowman and Allanheld.
- Kavka, G. 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press. (งานของ Kavka มีการพิจารณาประเด็นต่างๆ เกี่ยวกับอุดมคติ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งมีการเสนอความคิดสำคัญเกี่ยวกับอุดมคติด้วย)
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue*. Notre Dame, Ind: Notre Dame University Press. (เป็นงานที่สำคัญสำหรับจริยศาสตร์เชิงคุณธรรม มีการอาศัยข้อถกเถียงเกี่ยวกับอุดมคติและปรัถนิยม)
- Mayeroff, M. 1971. *On Caring*. New York: Harper and Row. (เป็นผลงานที่สำคัญ มีเนื้อหาส่วนหนึ่งว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างการคำนึงถึงประโยชน์ของผู้อื่นและความพึงพาตนเอง)
- Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T. 1970. *The Possibility of Altruism*. New York: Oxford. (งานของ Nagel เป็นการเสนอความเป็นไปได้และความเป็นเหตุเป็นผลของปรัถนิยมโดยอาศัยพื้นฐานเกี่ยวกับความเข้าใจเกี่ยวกับโลก)
- Nichols, S. 2004. *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford: Oxford University Press. (เป็นงานทางจิตวิทยาที่ศึกษาบทบาทของอารมณ์ที่มีต่อพฤติกรรมทางจริยธรรม)
- Nodding, N. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press. (เป็นผลงานที่มีอิทธิพลเช่นเดียวกับของ Mayeroff มีเนื้อหาส่วนหนึ่งว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างการคำนึงถึงประโยชน์ของผู้อื่นและความพึงพาตนเอง)
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press. (เป็นผลงานทางปรัชญาที่สำคัญที่ข้อถกเถียงเกี่ยวกับอุดมคติเชิงความเป็นเหตุเป็นผล)
- Rachels, J. 1990. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press. (เป็นงานที่ตีพิมพ์สำหรับการปูพื้นฐานความเข้าใจเกี่ยวกับการถกเถียงเกี่ยวกับปรัถนิยมและอุดมคติ)
- Rand, A. 1961. *The Fountainhead*. Harper Collins: New York.
- Rand, A. 1964. *Virtue of Selfishness*. Signet: New York. (งานของ Rand เป็นที่นิยมมากในหมู่นักทวิไปเป็นการเผยแพร่ความคิดที่สนับสนุนอุดมคติ)
- Sidgwick, H. 1981. *The Methods of Ethics*. 7th edition. Indianapolis: Hackett. (เป็นงานพื้นฐานที่ประกอบด้วยข้อถกเถียงที่สำคัญ)
- Trivers, R. 1971. The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology* 46: 35-57. (เป็นผลงานระดับบุกเบิกเกี่ยวกับปรัถนิยมต่างตอบแทน)

คำที่เกี่ยวข้อง

กลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์ที่เน้นพิจารณาผลของการกระทำ / อันติวิทยา / จริยศาสตร์เชิงคุณธรรม / อภจริยศาสตร์
Consequentialism / Teleology / Deontological Ethics / Virtue Ethics / Metaethics

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

เฮอริเมนูติกส์ Hermeneutics

1. บทนำ
 2. สำนวนความหมายต่างๆ
 3. Hermeneutics ในฐานะหลักการตีความด้วยท
 4. ปรัชญา: การตีความและความเข้าใจ
 5. สรุป
- เอกสารอ้างอิง
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

ในปัจจุบัน คำว่า "hermeneutics" เป็นที่กล่าวถึงกันมากขึ้นในวงการปรัชญาของไทย อย่างไรก็ตาม เห็นได้ว่าความหมายของคำนี้ยังเป็นที่สับสนกัน สาเหตุส่วนหนึ่งน่าจะมาจากการที่คำนี้เป็นคำที่ใช้เรียกได้ทั้งแนวคิด กระแสทางความคิด หรือแม้กระทั่งวิธีการหรือวิธีวิทยา ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับแนวทางทางปรัชญาของนักปรัชญา นักทฤษฎีหรือแนวทางในการศึกษา สาเหตุอีกส่วนหนึ่งเนื่องจากคำนี้ปรากฏในหลายสาขาวิชา ไม่ว่าจะเป็นศาสนา/เทววิทยา วรรณคดี ประวัติศาสตร์ สังคมศาสตร์ และปรัชญา ด้วยเหตุนี้ จึงเกิดความสับสนระหว่าง "hermeneutics" ของปรัชญากับ "hermeneutics" ในวงการอื่นๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในศาสนา/เทววิทยา ซึ่งเป็นที่ คำนี้มีบทบาทมาก่อน ความสับสนยิ่งมีมากขึ้นไปอีกเมื่อปรัชญาเข้าไปพิจารณา "hermeneutics" ในสาขาวิชาอื่น นอกจากนี้ ในหลายกรณีนั้น พบได้ว่าคำนี้มักจะมีหลายความหมายโดยรวมทั้งใช้เวลากล่าวถึง กระแสทางความคิดอย่างกว้างๆ และไม่เจาะจง เพื่อแก้ปัญหาความสับสนเหล่านี้ หัวข้อนี้จึงมุ่งให้ความกระจ่างแก่ความหมายของคำดังกล่าวในบริบทต่างๆ กัน

2. สำนวนความหมายต่างๆ

คำว่า "hermeneutics" มีรากจากศัพท์ภาษากรีกว่า "hermeneuein" (หรือ hermeneia หรือ hermeneus) ซึ่งเป็นคำที่มีหลายความหมาย ได้แก่ "แสดงออก" (express) "อธิบาย" (explain) "แปล" (translate) หรือ "ตีความ" (interpret) (Inwood, 1998) อย่างไรก็ตาม คำนี้โดยพื้นฐานแล้วมีความหมายสัมพันธ์กับการตีความ แม้คำนี้จะปรากฏใช้ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1654 ในงานของ เจ. ซี. ดันน์ฮาเวอร์ (J. C. Dannhauer) เรื่อง *Hermeneutica sacra* แต่กิจกรรมการตีความที่คำนี้บ่งถึงมีมาก่อนหน้านั้นแล้ว (Briggs, 2006: 57-58) อย่างไรก็ตาม การกล่าวเพียงว่า hermeneutics เกี่ยวกับการตีความ นั้นเป็นคำอธิบายที่กว้างมาก เนื่องจาก hermeneutics มีความหมายที่หลากหลายและการใช้คำนี้ก็ยังคงเป็นที่สับสนและถกเถียงกันอยู่ในบางจุด เพื่อให้เห็นภาพของความหลากหลายนั้น ควรเริ่มต้นกับความหมายต่างๆ ที่รวบรวมมาดังนี้

- "ศิลปะแห่งการตีความ" (art of interpretation)
- "ศาสตร์แห่งการตีความ" (science of interpretation)
- "ศิลปะและศาสตร์แห่งการตีความ" (art and science of interpretation)

- ทฤษฎีการตีความ (theory of interpretation)
- วิธีวิทยาการตีความ (methodology of interpretation)
- วิธีการตีความ (methods of interpretation)
- หลักการตีความ (principles of interpretation)
- ผลงานการตีความต่างๆ (interpretation- ถ้า เป็นผลงานชิ้นเดียวใช้รูปเอกพจน์ "hermeneutic")
- การตีความ (interpretation)
- การศึกษาเชิงปรัชญาเกี่ยวกับความเข้าใจหรือการทำความเข้าใจ (hermeneutical philosophy)

เราอาจจัดประเภทความหมายต่างๆ ข้างต้นเพื่อช่วยในการทำความเข้าใจเบื้องต้นได้ดังนี้

ปรัชญาที่ศึกษาเกี่ยวกับการทำความเข้าใจ	ทฤษฎีและวิธีวิทยาว่าด้วยหลักการตีความ	หลักการตีความ	กิจกรรมการตีความ	ตัวบทที่บันทึกผลการตีความ
--	---------------------------------------	---------------	------------------	---------------------------

ปัญหาความสับสนเกี่ยวกับความหมายของคำนี้มีมาตั้งแต่เกาก่อน ดังเห็นได้จากเพลโตที่กล่าวไว้ใน *Ion* ว่ากรีกคือ hermeneus (ผู้ตีความ) ของเทพเจ้า และผู้ร่ายบทกวีเป็น hermeneus ของกรีก และใน *Politikos* กับ *Epinomis* เพลโตก็กล่าวว่า hermeneus คือผู้ตีความคัมภีร์ของเทพเจ้าและกฎหมาย ลักษณะสำคัญของ hermeneus คือ รู้แต่สิ่งที่ผู้อื่นกล่าวหรือเขียนไว้ โดยไม่รู้ว่าสิ่งนั้นจริงหรือไม่ hermeneus จึงด้อยกว่า sophia ซึ่งสามารถเข้าถึงความจริงได้ แต่ในอีกทางหนึ่ง อริสโตเติลใช้คำว่า hermeneia มาเป็นชื่อหนังสือตรรกวิทยาชื่อ *Peri Hermeneias* ซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีในภาษาลาตินว่า *De interpretatione* หนังสือเรื่องนี้ส่วนหนึ่งเป็นการศึกษาประพจน์เชิงบอกเล่า (indicative proposition) ที่จริงเท็จได้ ในที่นี้ hermeneia หมายถึงข้อความ (statement) ซึ่งเป็นการแสดงออกของประพจน์ จะเห็นได้ว่าความหมายที่เพลโตและอริสโตเติลใช้นั้นแตกต่างกันมาก (Seeböhm, 2004: 10-11)

ซีโบห์ม (Seeböhm, 2004: 11) ชี้ว่า ออกัส บ็อคห์ (August Boeckh) สามารถอธิบายความแตกต่างนี้ได้โดยแยกองค์ประกอบว่าการตีความ (หรือ "การอธิบาย" ซึ่งเป็นความหมายพื้นฐานของ hermeneia) ประกอบด้วย

- (1) สิ่งที่เราตีความ (ซึ่งเน้นว่าเป็นตัวบท)
- (2) กิจกรรมการตีความ
- (3) ผลการตีความ (ซึ่งบันทึกไว้ในรูปตัวบทเช่นกัน)

จะเห็นได้ว่าความหมายของเพลโตนั้นครอบคลุมองค์ประกอบ (1) และ (2) ขณะที่ของอริสโตเติลกล่าวได้ว่าสัมพันธ์กับองค์ประกอบ (3) เนื่องจากผลการตีความมักแสดงออกมาในรูปข้อความบอกเล่า เมื่อเทียบกันแล้ว จะเห็นว่าทั้ง 3 องค์ประกอบนี้ครอบคลุมบางส่วนของประเภทที่ปรากฏในตารางข้างต้น คือ กิจกรรมการตีความ และ ตัวบทที่บันทึกผลการตีความ ข้อสังเกตก็คือถ้าพิจารณาความหมายที่รวบรวมมาข้างต้น จะพบว่าองค์ประกอบ (1) ไม่ปรากฏในความหมายของ hermeneutics ในปัจจุบันแล้ว และถ้าใช้องค์ประกอบจากการวิเคราะห์รากศัพท์ของบ็อคห์เป็นกรอบ ก็จะพบว่ายังมีองค์ประกอบเพิ่มเติมมาอันเป็นผลจากการเข้าใจ hermeneutics ในฐานะ "ศาสตร์และศิลป์" นั่นคือ หลักการตีความ รวมถึงวิธีวิทยาและปรัชญาอันเป็นผลจากการไตร่ตรองศึกษาเกี่ยวกับหลักการตีความ ดังนั้น การให้ความกระจ่างแก่ความหมายของ hermeneutics ที่ใช้ในปัจจุบัน จึงควรให้ความสำคัญกับเรื่องหลักการนี้

3. Hermeneutics ในฐานะหลักการตีความตัวบท

คำว่า "หลักการ" ในที่นี้ ครอบคลุมทั้งทฤษฎีที่เป็นพื้นฐานของหลักการ ตัวหลักการเองและกฎเกณฑ์ที่พัฒนาขึ้นมาจากหลักการนั้น จากมุมมองเชิงหลักการตีความ ริคเกอร์ (Ricoeur, 1981: 43-44) แบ่ง hermeneutics เป็น 2 ประเภทคือ

- Regional Hermeneutics บ้างก็เรียกว่า "traditional hermeneutics" เป็นการตีความของเฉพาะกลุ่มคน (เช่น ชาวฮิว ชาวคริสต์ และมุสลิม) และใช้เพื่อวัตถุประสงค์เฉพาะ (ได้แก่ ตีความคัมภีร์ และ ตีความกฎหมายหรือกฎหมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่บัญญัติในศาสนา) การตีความแบบนี้ไม่เพียงจำกัดกับกลุ่มคนเท่านั้น แต่ยังจำกัดกับจารีต (tradition) ของการตีความด้วย เช่น ชีอะห์ กับ สุนนี มีจารีตการตีความต่างกัน แม้จะเป็นมุสลิมเหมือนกัน (ทั้งนี้ คำว่า "traditional" ไม่ได้หมายความว่าเก่า แต่หมายความว่าขึ้นกับแต่ละ "tradition" หรือ "จารีต")
- General Hermeneutics เรียกได้ว่าเป็น "ศาสตร์แห่งการตีความ" เกิดขึ้นเมื่อฟรีเดอริค ชไลเออมาเคอร์ (Friedrich Schleiermacher) พยายามสร้างวิธีวิทยาสำหรับการตีความที่สามารถเป็นพื้นฐานให้แก่วิธีการตีความตัวบททุกประเภทได้ ไม่ว่าจะเป็นกฎหมาย คัมภีร์ทางศาสนา เอกสารทางประวัติศาสตร์ หรือวรรณกรรม แม้วิธีวิทยานี้จะมุ่งให้เป็นสากล ไม่ขึ้นกับจารีตการตีความใด แต่นักอรรถกถาก็สามารถนำไปใช้ประโยชน์ในงานของตนได้ด้วย

ซีโบห์ม (2004: 6-7) เห็นว่าน่าจะเรียกประเภทแรกว่า "methodical hermeneutics" และเรียกประเภทหลังว่า

"methodological hermeneutics" เนื่องจากประเภทแรกเน้นการให้ "วิธีการ" ดีความ ขณะที่ประเภทหลักเป็นการให้ "วิธีวิทยา" ซึ่งใช้ในการเลือกและพัฒนา "วิธีการ" อีกทอดหนึ่ง (อนึ่ง มีข้อควรระวังเล็กน้อยสำหรับคำว่า "methodological hermeneutics" เนื่องจากในบางบริบทคำนี้จะถูกโยงกับวิลเฮล์ม ดิลไธ (Wilhelm Dilthey) ที่จะได้กล่าวถึงต่อไป แต่ในที่นี้ ขอใช้คำนี้สำหรับทั้ง ชิลเออมาเคอร์ และ ดิลไธ)

ชีโบห์มอธิบายความแตกต่างที่สำคัญระหว่างทั้ง 2 ว่า methodical hermeneutics จะเชื่อว่าความจริงของการตีความสามารถรับประกันได้ (warrant) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง โดยอาศัยจารีตการตีความซึ่งความเชื่อมั่นว่าถูกต้อง และเห็นว่าเป้าหมายการตีความเป็นไปเพื่อนำผลมาประยุกต์ใช้ในชุมชนทางศาสนา นอกจากนี้ ยังยอมรับบทบาทของศรัทธาในสิ่งเหนือธรรมชาติ เช่น เชื่อว่าในการตีความจะมีพระจิต (Holy Spirit) คอยชี้นำ และที่จะขาดเสียมิได้ methodical hermeneutics เห็นว่ามีตัวแทนทางเรื่องพิเศษกว่าเรื่องอื่นๆ ได้แก่ คัมภีร์หลักในจารีตของตนนั่นเอง

แต่ methodological hermeneutics จะมีลักษณะเป็นวิชาการ เชื่อมั่นว่าตนเองมีฐานะเป็นศาสตร์อันเป็นปรนัย (objective) หลีกเลี่ยงการตัดสินความจริงเท็จของเนื้อหา มีเป้าหมายหลักคือการจัดข้อผิดพลาด (เช่น ความผิดพลาดเกี่ยวกับความเข้าใจความหมายของคำหรือข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์) และไม่ให้ความสนใจกับเป้าหมายของการประยุกต์ใช้ ซึ่งไม่น่าแปลกใจเนื่องจากเป็นการทำงานในฐานะนักวิชาการ ไม่ใช่ในฐานะศาสนิก นอกจากนี้ ยังถือว่าด้วยเหตุทุกเรื่องมีฐานะเสมอกันสามารถศึกษาได้ด้วยวิธีการเดียวกันจากศาสตร์ของตน กล่าวได้ว่าในวงวิชาการตะวันตกปัจจุบัน methodological hermeneutics ยังเป็นกระแสหลักในการศึกษาคัมภีร์อยู่ แม้จะถูกท้าทายโดยกระแส "หลังสมัยใหม่" (postmodern) ก็ตาม (Wallace, 2003: 78-79)

จะเห็นได้ว่าทั้ง 2 ประเภทนี้เป็นเรื่องของปฏิบัติแห่งการตีความมากกว่าที่จะเป็นเรื่องของปรัชญา แม้การพิจารณาในระดับทฤษฎีเพื่อแสวงหาหลักการทั่วไปสำหรับการตีความ (ไม่ว่าจะระดับวิธีหรือวิธีวิทยา) จะทำให้ต้องเกี่ยวข้องกับความคิดระดับปรัชญาแต่จุดเน้นสำคัญก็คือการนำวิธีวิทยาที่ได้ไปประยุกต์ใช้จริง ประเด็นนี้เป็นข้อควรระวังประการหนึ่ง กล่าวคือ มีหลายคนคิดว่าศึกษา hermeneutics ระดับปรัชญาแล้วจะทำให้ได้หลักการตีความ (ในความหมายของกฎเกณฑ์) ที่จะนำไป

ประยุกต์ใช้ได้ ทั้งที่จริงๆ แล้ว hermeneutics ระดับปรัชญาทำงานด้านอื่น แม้ผลการงานจะสามารถนำมาพัฒนาต่อสำหรับวิธีวิทยาก็ตาม แต่ความคาดหวังที่คลาดเคลื่อนก็เป็นอุปสรรคในการศึกษาทำความเข้าใจ hermeneutics ระดับปรัชญาได้

แม้จะจำกัดอยู่ในระดับการปฏิบัติแห่งการตีความแล้ว ความสับสนอีกประการหนึ่งก็ยังพบได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการทำความเข้าใจการตีความในประเภท traditional hermeneutics นั่นคือ สับสนเงื่อนไขการตีความกับหลักการตีความ ตัวอย่างเช่น สำหรับคริสต์ศาสนา มีหลักการตีความหลายแบบ ได้แก่ การตีความตามตัวอักษร (literal interpretation) การตีความเชิงอุปมา (allegorical interpretation) เป็นต้น แต่ก่อนที่จะตีความได้ ก็จำเป็นต้องมีการทำงานด้านอื่นๆ ตัวอย่างเช่น การศึกษาภาษาที่ใช้บันทึกคัมภีร์ รวมถึงการศึกษาเชิงนิรุกติศาสตร์ การศึกษาเพื่อระบุประเภท ยุคสมัยและผู้แต่งของเอกสาร การศึกษาริบททางประวัติศาสตร์ของคัมภีร์ และการชำระคัมภีร์ (textual criticism) (Bruce, 1980: 61)

ทั้งนี้ ความสับสนนี้อาจมาจากการมองข้ามการแบ่งแยกระหว่าง traditional hermeneutics กับ exegesis (อรรถกถา) อันเป็นการปฏิบัติแห่งการตีความของอรรถกถาจารย์ทั้งหลาย ในการอรรถกถานั้น จะประยุกต์หลักการตีความไปพร้อมๆ กับทำงานอื่นๆ เช่น การอธิบายความหมายของข้อความในคัมภีร์ โดยอธิบายไวยากรณ์และนิรุกติศาสตร์ อธิบายศัพท์สำนวนเฉพาะที่ใช้กันสมัยก่อน รวมถึงการใช้สัญลักษณ์ต่างๆ และอธิบายข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้อง การทำงานนี้อาจรวมถึงการศึกษาคำสอนและคัมภีร์ของศาสนาอื่นๆ ที่อยู่ร่วมสมัยกับศาสนาหรือผู้แต่งคัมภีร์ด้วย (Seibohm, 2004: 13 และ Bruce, 1980: 61 and 63) ส่วนคำถามเกี่ยวกับหลักการตีความมักไม่หยิบยกมาพูดกัน เช่น ไม่ตั้งคำถามว่าควรตีความตามตัวอักษรอย่างเคร่งครัด หรือควรตีความแบบยืดหยุ่นเน้นการประยุกต์ใช้ในสถานการณ์ปัจจุบัน ถึงแม้ว่าจะยึดถือหลักการตีความบางอย่างเป็นสมมุติฐานก็ตาม นอกจากนี้ ในหลายกรณี ก็ยึดถือหลักการตีความมากกว่าหนึ่งอย่างในเวลาเดียวกัน งานในส่วนที่พยายามตอบคำถามเช่นนี้จึงมักแยกออกมาเรียกว่า hermeneutics ซึ่งผลการพิจารณาย่อมมีอิทธิพลต่อการอรรถกถาต่อไป (Briggs, 2006: 57) หากย้อนกลับไปยังต้น กล่าวได้ว่าการมองข้ามการแบ่งแยกระหว่าง traditional hermeneutics กับ exegesis ส่วนหนึ่งสามารถอธิบายได้ว่าเป็นผลมาจากความสับสนที่เกิดจากการที่บางครั้งคนเรียก exegesis ว่า hermeneutic (ในความหมายของผลงานการตีความ นั่นคือ คัมภีร์อรรถกถา)

ข้อนี้ก็น่าสู่ประเด็นนำสับสนอีกประการหนึ่ง จากข้างต้นจะเห็นว่า traditional hermeneutics อยู่ในระดับที่สูงกว่าและมีอิทธิพลต่อ exegesis (และ general hermeneutics) ก็อยู่ในระดับที่ "สูง" กว่า traditional hermeneutics ความน่าสับสนเกิดจากการที่การทำงานเชิงปรัชญามีบทบาทในการทำงานของ traditional hermeneutics ที่ต้องให้เหตุผลสนับสนุนและปกป้องจารีตและหลักการตีความที่ตนสนับสนุน อันจะมีผลต่อการปฏิบัติแห่งการตีความ หรืออรรถกถาอีกทอดหนึ่ง แม้บางส่วนจะใช้กัน แต่การทำงานเชิงปรัชญานี้ไม่จำเป็นต้องอาศัยพื้นฐานจากปรัชญาสาย hermeneutics นี่เป็นอีกจุดที่ทำให้คนสับสนได้ว่า traditional hermeneutics เป็นเรื่องของ "ปรัชญา hermeneutics" ได้เช่นกัน

ทั้งนี้ต่อมา hermeneutics ซึ่งจำกัดกับการตีความด้วยทได้ขยายขอบเขตออกไป ดิลไธ ซึ่งได้รับอิทธิพลจาก ชิลเออมาเคอร์ เสนอว่า methodological hermeneutics เป็นวิธีการศึกษาที่เหมาะสมของสาขาวิชา "มนุษยศาสตร์" (human

sciences) อันเป็นการศึกษามนุษย์ พฤติกรรม กิจกรรม และสิ่งสร้างสรรค์ของมนุษย์อย่างเป็นวิทยาศาสตร์ จัดเป็นศาสตร์คู่ขนานกับ "วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ" (natural sciences) อันเป็นการศึกษาสิ่งต่างๆ และปรากฏการณ์ในธรรมชาติอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ เป้าหมายสำคัญของ ดิลไธ คือการยืนยันว่าไม่ควรนำวิธีวิทยาแบบวิทยาศาสตร์ธรรมชาติมาใช้ในการศึกษามนุษย์ เนื่องจากสิ่งในธรรมชาติกับมนุษย์นั้นแตกต่างกันมากเกินไป และเสนอว่าแทนที่จะใช้วิธีวิทยาแบบวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ "มนุษยศาสตร์" ควรใช้วิธีวิทยาที่เหมาะสมกับตนเอง นั่นคือ การทำความเข้าใจ ดิลไธ จึงเป็นคนสำคัญที่ยกระดับ hermeneutics สู่อภิปรัชญา กล่าวคือ มีฐานะเป็นวิธีการแสวงหาความรู้

อนึ่ง คำว่า "human sciences" มักใช้เป็นคำแปลของ "Geisteswissenschaften" (บางทีแปลตรงๆ ว่า "spiritual sciences") คำว่า "human sciences" แปลได้ตรงๆ ว่า "มนุษยศาสตร์" ("human-มนุษย์" และ "sciences-ศาสตร์") แต่ในภาษาไทย คำว่า "มนุษยศาสตร์" เป็นคำแปลของ "humanities" ซึ่งแคบกว่า และพบได้ว่ามีนัยถึงขอบการเรียนรู้ที่ยึดถือ

"liberal arts education" เป็นแนวทางในการบ่มเพาะความเป็นมนุษย์เป็นหลัก ทั้งนี้เนื่องจาก "human science" เป็นวิธีแบ่งสาขาแบบยุโรป จึงต่างจากความเข้าใจของคนไทยที่ดำเนินตามโลกที่ใช้ภาษาอังกฤษ วิธีทำความเข้าใจที่ง่ายที่สุดคือกล่าวว่า "human sciences" ครอบคลุม "humanities" และ "social sciences" (Makkreel, 1998) อย่างไรก็ตาม ในตำราภาษาอังกฤษ บ้างก็แปล "Geisteswissenschaften" ว่าเป็น "humanities" เพื่อเน้นสาขาวิชาฝ่ายที่ต้องใช้การตีความ เป็นสำคัญ เช่น วรรณคดีและประวัติศาสตร์ (เช่น Hoy, 1991: 171)

สำหรับความเคลื่อนไหวหลังจากนี้ hermeneutics มิได้เพียงแต่จะมีขอบเขตกว้างขวางขึ้นเท่านั้น แต่ยังกลายเป็น "ความเป็นจริงทั้งหมด" เมื่อมาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) ได้ตั้ง hermeneutics สุระดับภววิทยา (ontological) นั่นคือ แทนที่ hermeneutics จะเป็นเพียงวิธีการหาความรู้ ไฮเดกเกอร์ เห็นว่า hermeneutics (โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในฐานะ "hermeneutical phenomenology") เป็นการทำความเข้าใจมนุษย์ซึ่งมีลักษณะพื้นฐานของการดำรงอยู่แบบ "hermeneutical" นั่นคือ มีการทำความเข้าใจเป็นลักษณะพื้นฐานของการดำรงอยู่ และนี่เองที่เป็นจุดเริ่มต้นของ "ปรัชญา hermeneutics" (Hoy, 1991: 172) ซึ่ง ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-Georg Gadamer) ใช้เป็นพื้นฐานในการพัฒนาสิ่งที่เขาเรียกว่า "philosophical hermeneutics" หรือ hermeneutics เชิงปรัชญา

4. ปรัชญา: การตีความและความเข้าใจ

เบลเชอร์ (Bleicher, 1980: 3) เสนอว่าเราควรแยกระหว่าง "ปรัชญาเกี่ยวกับ hermeneutics" และ "ปรัชญา hermeneutics" อย่างแรกเป็นการไตร่ตรองทางปรัชญาเพื่อให้พื้นฐานแก่ทฤษฎีหรือวิธีการตีความ นั่นคือ เป็นการให้รากฐานและทิศทางแก่ methodological hermeneutics ขณะที่อย่างหลังก็คือปรัชญาในสายที่พัฒนามาจาก ไฮเดกเกอร์ การแบ่งนี้มีประโยชน์ แต่ยังคงอาจจะยากที่จะเข้าใจ ณ จุดนี้ ประเด็นหนึ่งที่จะใช้เพื่อให้ความกระจ่างได้ในเบื้องต้น ก็คือว่า สำหรับอย่างแรกแล้ว จะให้ความเข้าใจเป็นตัวอย่าง และการตีความเป็นสิ่งที่มีมาช่วยส่งเสริมความเข้าใจ แต่สำหรับอย่างหลัง ความเข้าใจและการตีความเป็นสิ่งเดียวกัน (ลักษณะนี้อาจจะใช้ช่วยระบุ "ปรัชญา hermeneutics" อื่นๆ นอกเหนือจากที่พัฒนามาจาก ไฮเดกเกอร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พวกที่จัดเป็น hermeneutics of suspicion เช่น นิตเช่(Nietzsche) ซึ่งกล่าวว่าทุกสิ่งเป็นการตีความ อย่างไรก็ตาม ยามที่กล่าวถึง "ปรัชญา hermeneutics" นั้น ตามปกติจะนึกถึงสายที่พัฒนามาจาก ไฮเดกเกอร์ เป็นหลัก)

ชไลเออมาเคอร์ และ ดิลไทยี ต่างก็จัดเป็นผู้เสนอปรัชญาเกี่ยวกับ hermeneutics ในที่นี้จะขอยก ชไลเออมาเคอร์ เป็นตัวอย่างของการแยกระหว่างความเข้าใจและการตีความ ประการแรก ชไลเออมาเคอร์ เห็นว่า ความเข้าใจเป็นภาวะปกติ แต่เมื่อใดที่เกิดความไม่เข้าใจ เมื่อนั้นจึงเริ่มกิจกรรมการตีความ (Duke, 1977: 3) ประการต่อไป ชไลเออมาเคอร์ เห็นว่าการจะตอบคำถามว่า "เราควรจะทำความเข้าใจด้วยอย่างไร" อันเป็นคำถามเกี่ยวกับหลักการตีความ เราจะต้องเข้าใจเสียก่อนว่า "อะไรคือความเข้าใจ" (ibid: 1) งานในส่วนปรัชญาของ ชไลเออมาเคอร์ ก็คือการตอบคำถามนี้ เพื่อนำคำตอบที่ได้เป็นกรอบการทำงานสำหรับพัฒนาทฤษฎีเกี่ยวกับหลักการตีความ การตอบคำถามดังกล่าวจะมุ่งแสดงเงื่อนไขที่ทำให้ความเข้าใจเป็นไปได้ โดยเงื่อนไขที่ได้เหล่านี้ จะนำมาเป็นพื้นฐานการสร้างวิธีการตีความอีกต่อหนึ่ง (ibid: 3)

ส่วน "ปรัชญา hermeneutics" นั้นมีเรียกหลายชื่อ เช่น "hermeneutical phenomenology" "ontological hermeneutics" "phenomenological hermeneutics" และ "philosophical hermeneutics" เป็นต้น แต่มิได้หมายความว่าแต่ละชื่อนี้จะสามารถใช้แทนกันได้ ความหมายโดยเฉพาะเจาะจงของแต่ละชื่อนั้นขึ้นกับนักปรัชญาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับชื่อเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า "ปรัชญา hermeneutics" นั้นสัมพันธ์กับปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) และ ภววิทยา (ontology) ในแง่ที่สัมพันธ์กับภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์ (existential) นักปรัชญาค้นสำคัญนอกเหนือจาก ไฮเดกเกอร์ ได้แก่ กาดาเมอร์ และ ริเกอร์

เบื้องต้น อาจกล่าวถึงความแตกต่างของนักปรัชญาเหล่านี้ได้โดยคร่าวๆ ว่า ไฮเดกเกอร์ มุ่งให้ความสนใจตีความการดำรงอยู่ของมนุษย์ ขณะที่กาดาเมอร์ นำปรัชญาของ ไฮเดกเกอร์ มาเป็นพื้นฐานการพิจารณาสถานะของการตีความใน "มนุษย์ศาสตร์" (human sciences) โดยเฉพาะอย่างยิ่งเพื่อถกเถียงกับ ดิลไทยี ขณะที่ ริเกอร์ พัฒนาแนวคิดเกี่ยวกับการตีความโดยสังเคราะห์แนวคิดของ ไฮเดกเกอร์ กาดาเมอร์ และ ดิลไทยี รวมถึงแนวคิดอื่นๆ เช่น โครงสร้างนิยม (structuralism) และ "hermeneutics of suspicion" (เช่น ของฟรอยด์)

ทั้งนี้ อาจกล่าวได้ว่านักปรัชญาเหล่านี้ (โดยเฉพาะอย่างยิ่ง กาดาเมอร์) พิจารณาคำถามเดียวกับ ชไลเออมาเคอร์ ว่า "อะไรคือความเข้าใจ" (Hoy, 1991: 171) แต่ในที่สุดแล้วคำตอบที่ได้ทำให้เห็นว่าความเข้าใจเป็นการตีความ เพื่อให้เห็นภาพกว้างในที่นี้จะมุ่งพิจารณาความคิดบางส่วนของ กาดาเมอร์ ซึ่งเป็นผู้ที่กล่าวได้ว่าทำให้เกิด "ปรัชญา hermeneutics"

อย่างแท้จริง แม้ว่าเดิมจะมีแฝงอยู่ในงานของ ไฮเดกเกอร์ ทั้งนี้ ความคิดของ ไฮเดกเกอร์นั้นนับได้ว่าเป็นรากเหง้าของทั้ง "philosophical hermeneutics" ของ กาดาเมอร์ และ "deconstruction" ของฌาค แดริดา (Jacques Derrida)

แนวคิดของ กาดาเมอร์ นั้นไม่ยอมรับการแบ่ง "ประธาน-วัตถุ" (subject-object) ตามกรอบการทำงานแบบ Cartesian ดังนั้น การทำความเข้าใจ "ความเข้าใจ" จึงต่างไปจากที่มักคิด นั่นคือ "เข้าใจ" ไม่ใช่กริยาที่ประธานกระทำต่อวัตถุ แต่ความเข้าใจเป็น "เหตุการณ์" (event) ในความหมายของ "อุบัติการณ์" (happening) กาดาเมอร์ ใช้แม่แบบจากการละเล่น (play) หรือ เกม (game) เพื่อให้ความกระจ่างแก่ "ความเข้าใจ" การเล่นเกมนี้ ไม่ใช่เป็นเรื่องของผู้เล่นที่กำหนดเกม แต่ตัวผู้เล่นต่างหากที่เป็นส่วนหนึ่งของเกม ชิมชับและเคลื่อนไหวไปตามเกม ในการละเล่นนี้ กล่าวได้ว่าสิ่งต่างๆ เกิดขึ้นกับผู้เล่นและเรียกร้องให้ผู้เล่นตอบสนอง นอกจากนี้ ประเด็นของการละเล่นก็คือการดำเนินไปของตัวการละเล่นเอง ดังนั้น การจะเข้าใจการละเล่นก็ต้องมุ่งไปที่ตัวการละเล่น มิใช่มุ่งเข้าใจที่ตัวผู้เล่น อันที่จริงเราจะเข้าใจตัวผู้เล่นได้ก็ในฐานะส่วนหนึ่งของการละเล่นเท่านั้น (Bernstein, 1983: 121)

การละเล่นนี้ก็เหมือนกับการเสนา (dialogue) การขึ้นขมขานศิลปะ และการทำความเข้าใจด้วยบท นั่นคือ กิจกรรมเหล่านี้ไม่ใช่เรื่องของคนที่บุคคลกระทำต่อวัตถุ แต่เป็นเรื่องของการที่มีเหตุการณ์บางอย่างเกิดขึ้นแก่บุคคล (ibid: 122 and 123) ตัวอย่างเช่น เมื่อบุคคลรับรู้ความไพเราะของดนตรี ความไพเราะนั้นมิได้เกิดขึ้นเพราะเขากระทำต่อเสียงดนตรีที่แว่วมา ความ

ไฟเรานั้นเกิดขึ้นกับเขาเอง เขาจะถูกข่มขับและพัดพาไปตามท่วงท่าของไฟเรานั้น

ถ้าไม่มีการเล่น ก็ไม่มีเกมอย่างแท้จริง เช่นเดียวกันเรากล่าวได้ว่าไม่มีงานศิลปะถ้าไม่มีผู้ชื่นชม และไม่มีงานเขียนถ้าไม่มีผู้อ่าน หรืออีกนัยหนึ่ง งานศิลปะและงานเขียนนั้นก็เป็นอย่างเดียวกับเกม คือ เป็นเหตุการณ์ สำหรับประเด็นนี้จะเห็นได้ชัดขึ้นถ้าเห็นว่าไม่มีเกมไหนที่เหมือนกัน ยกตัวอย่าง "ฟุตบอล" แม้จะมีกติกาเดียวกัน สนามเดียวกัน ผู้เล่นชุดเดียวกัน แต่เกมที่เล่นจะไม่เหมือนกัน การเล่นเกมแต่ละครั้งเป็นส่วนหนึ่งของเกมที่เรียกว่า "ฟุตบอล" อีกแม่แบบหนึ่งที่ กาดาเมอร์ ใช้คือการเล่นละครหรือดนตรี ยกตัวอย่างการเล่นดนตรี แม้จะมีโน้ตเพลง แต่ก็ไม่ได้ถือว่ามันดนตรีถ้าไม่มีการเล่น และการเล่นโน้ตเพลงในแต่ละครั้งก็ต่างกันไปแล้วกับนักดนตรีคนเดียวกัน "ความเข้าใจ" ก็คือการที่การละเล่น การชื่นชมงานศิลปะ หรือการเล่นดนตรี เกิดเป็นเหตุการณ์ หรืออีกนัยหนึ่ง ความเข้าใจคือการบวนการที่ความหมายเกิดขึ้น ("coming into meaning of being") ในทางกลับกัน เราก็ก้าวได้ว่าความเข้าใจในงานศิลปะหรืองานเขียนนั้น "เป็นส่วนหนึ่ง" (belong to) ของงานศิลปะและงานเขียน (ibid: 124-125)

ความเข้าใจที่ว่านี้ในตัวมันเองก็คือการตีความ กาดาเมอร์ ยกเรื่องการแปลมาเป็นแม่แบบช่วยอธิบาย ในการแปลนั้น แม้จะดูเหมือนเป็นเพียงการแสดงถึงความเข้าใจความหมายของข้อความในภาษาหนึ่งออกมาเป็นข้อความของอีกภาษาหนึ่ง แต่การแสดงนั้นก็ผ่านการเลือกสรรบางอย่างเสมอ (ibid: 136) เช่น การเลือกรูปแบบการเรียงคำสัมพันธ์กับการเห็นน้ำหนักความหมาย และในหลายๆ กรณี ผู้แปลเองก็ไม่ได้ตระหนักถึงสิ่งนี้ ถ้าเรากลับไปพิจารณาตัวอย่างเรื่องการเล่นดนตรี แม้จะเป็นโน้ตเพลงเดียวกัน แต่การเล่นแต่ละครั้งนั้นย่อมมีการตีความว่าจะให้เสียงหนักเบา ยาวสั้น แก่โน้ตแต่ละตัวอย่างไร การเล่นโน้ตทำให้เกิดเหตุการณ์ที่เรียกว่า "ดนตรี" การเกิดของเหตุการณ์คือ "ความเข้าใจ" และในเวลาเดียวกันก็เป็น "การตีความ" ด้วย

ในขณะที ชโลเอมาเคอร์ และ ดีลไฮม์ เชื่อว่าสิ่งที่เราเข้าใจยามที่เราตีความตัวบทก็คือความหมายของผู้แต่ง แต่ กาดาเมอร์ แย้งว่าสิ่งที่เราเข้าใจก็คือภาษาที่ประกอบเป็นตัวบท ทั้งนี้เพราะว่าสิ่งที่มีความหมายได้ก็มีเพียงภาษาเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ความหมายนี้มีได้มีอยู่เอง หากแต่จะปรากฏขึ้นในปฏิบัติการแห่งความเข้าใจ (ibid: 126)

ปฏิบัติการแห่ง "ความเข้าใจ" เกิดขึ้นได้อย่างไร กาดาเมอร์ วิเคราะห์ว่ามโนทัศน์ประกอบสำคัญคือ (1) "สิ่งในตัวมันเอง" เช่น โน้ตเพลง ตัวบท และ (2) "โครงสร้างที่มีมาก่อน" (forestructure) ซึ่งรับต่อมาจากจารีต (tradition) โดยเฉพาะอย่างยิ่งผ่านทางภาษา รวมถึง "อคติ" (prejudice) ในความหมายของ "มโนทัศน์ที่มีมาก่อน" (prejudgment) หรือ "ขอบฟ้า" (horizon) ซึ่งมีความหมายคร่าวๆ ถึงมุมมองที่มีต่อโลก โครงสร้างที่มีมาก่อนเป็นความยึดโยงที่เรามีต่อสิ่งต่างๆ ในโลก ในความหมายของ "ดำรง-อยู่-ใน-โลก" (being-in-the-world) อีกทั้งยังเป็นเงื่อนไขของการเปิดรับต่อโลก (ibid: 137-139) กาดาเมอร์บรรยายว่าในกรณีของการตีความตัวบทนั้น เมื่อมีความเข้าใจเกิดขึ้น ก็เรียกว่ามี "การประสานขอบฟ้า" (fusion of horizons) นั่นคือ ขอบฟ้าของตัวบทจะเข้ามาผสานและขยายขอบฟ้าของผู้อ่าน ทำให้มีมุมมองกว้างขึ้นในระดับอัตถิภาวะ จะเห็นได้ว่าขณะแห่งความเข้าใจนี้เป็นเวลาเดียวกับที่ "อคติ" หรือจุดยืนดั้งเดิมถูกท้าทายด้วย (ibid: 143-144)

นอกจากนี้ การที่ความเข้าใจเป็นปฏิบัติการเป็นการประสานขอบฟ้า ก็เป็นการท้าทายคตินิยมดั้งเดิมซึ่งแยกระหว่าง "ตีความ-เข้าใจ-ประยุกต์" ซึ่งเห็นว่าคนตีความเพื่อให้ได้ความเข้าใจ จากนั้นจึงค่อยพิจารณาว่าความเข้าใจเรื่องในอดีตนั้นมีความหมายต่อสถานการณ์ปัจจุบันอย่างไร จะเห็นได้ว่าตามคำบรรยายของ กาดาเมอร์ นอกจากการตีความและความเข้าใจจะเป็นสิ่งเดียวกันแล้ว การที่ตัวบทมีความหมายต่อผู้อ่านซึ่งไม่อาจปลีกตัวจากขอบฟ้าปัจจุบันได้ก็จัดเป็นการประยุกต์ในเวลาเดียวกัน (ibid: 145) การประยุกต์ดังกล่าวมีนัยยะแห่งเวลา ในแง่หนึ่ง การมีความหมายมีลักษณะเป็นประวัติศาสตร์ (historical) คือสัมพันธ์กับจุดยืนของผู้เข้าใจซึ่งติดอยู่ในบริบทเชิงกาลเทศะ ในอีกแง่หนึ่ง การมีความหมายนั้นก็มิมีมิติของอดีต-ปัจจุบัน-อนาคต นั่นคือ แม้งานเขียนจะมีความหมายในปัจจุบัน แต่การมีความหมายก็ดำรงอยู่ในขอบฟ้าที่มีได้เพียงมีมาแต่เดิมเท่านั้น แต่ยังมุ่งเป้าหมายในอนาคตด้วย (ibid: 140-141)

5. สรุป

คำว่า "hermeneutics" ในส่วนที่ไม่ใช่ปรัชญานั้น มีความหมายได้ทั้งการตีความ ผลงานการตีความ และหลักการตีความ เหล่านี้มักมีบทบาทในเรื่องของการตีความคัมภีร์ทางศาสนา ในส่วนที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับปรัชญานั้นแบ่งได้เป็นสอง คือ ที่หมายถึงปรัชญาเกี่ยวกับ hermeneutics ซึ่งเกี่ยวข้องกับการแสวงหาทฤษฎีและวิธีวิทยาให้แก่หลักการตีความ ได้แก่ งานของ ชโลเอมาเคอร์และดีลไฮม์ เป็นต้น และที่หมายถึงปรัชญา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ที่มรากมาจาก "hermeneutic phenomenology" ของ ไฮเดกเกอร์ และ กาดาเมอร์ ได้นำมาพัฒนาต่อจนกระทั่งเป็น "ปรัชญา hermeneutics" อย่างชัดเจน โดยเป็นที่รู้จักในชื่อ philosophical hermeneutics

อย่างไรก็ตาม "ปรัชญา hermeneutics" นี้ยังมีชื่อเรียกอื่นๆ อีก เช่น "ontological hermeneutics" และ "phenomenological hermeneutics" อย่างไรก็ตาม แม้นามที่กล่าวถึง "ปรัชญา hermeneutics" จะมีความหมายถึงนักปรัชญาที่รับอิทธิพลของไฮเดกเกอร์เป็นหลัก แต่บางกรณีคำว่า hermeneutics จะมีความสัมพันธ์กับนักปรัชญาคนอื่นๆ เช่น นิตเช่ (โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับคำว่า "hermeneutics of suspicion") คาร์ล-อ็อตโต อาเปิล (Karl-Otto Apel) และ เจอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) (โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับคำว่า "critical hermeneutics")

เหล่านี้คือแนวทางทั่วไปเพื่อหลีกเลี่ยงความสับสน แต่สำหรับในกรณีของปรัชญาแล้ว คงเป็นที่ตระหนักกันดีว่ามักพบการใช้คำที่ไม่ตรงกันเสมอ ตัวอย่างเช่น พาสาด (Pasad, 2002: 30n4) พบว่านักปรัชญาบางคนเรียกปรัชญาของ กาดาเมอร์ ว่าเป็น "dialectical hermeneutics" ขณะที่บางคนใช้คำนี้เรียก อาเปิล หรือ ฮาเบอร์มาสดังนั้น คำตอบที่แน่ชัดต้องอาศัยการพิจารณาบริบทของคำให้ถ่องแท้ นอกจากนี้ ในบริบทของ "ปรัชญา hermeneutics" นั้น แม้นักปรัชญาในสาย ไฮเดกเกอร์ (ได้แก่ กาดาเมอร์ และ ริเกอร์ เป็นต้น) จะจัดเป็น "ปรัชญา hermeneutics" ได้โดยไม่ค่อยมีข้อโต้แย้ง (ต่างจากนักปรัชญาสายอื่นๆ เช่น อาเปิล และ ฮาเบอร์มาส) แต่ก็ต้องตระหนักด้วยว่าแนวคิดของนักปรัชญาเหล่านี้มิได้เหมือนกันเสียทีเดียว หากแต่ยังมีข้อโต้แย้งระหว่างกันด้วยซ้ำ

ปกรณ สิงห์สุริยา (ผู้เรียบเรียง)

เอกสารอ้างอิง

- Alvesson, M. and Skoldberg, K. 2000. Hermeneutics: Interpretation and Insight. **Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research**. London: Sage Publications, pp. 52-109.
- Bernstein, R. J. 1983. **Beyond Objectivism and Relativism**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Briggs, R. S. 2006. What Does Hermeneutics Have to Do With Biblical Interpretation? **Heythrop Journal** XLVII: 55-74.
- Bleicher, J. 1980. **Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique**. London: Routledge.
- Bruce, F. B. 1980. Exegesis and Hermeneutics, Biblical. In Philip W. Goetz. (ed.). **The New Encyclopaedia Britannica: Macropaedia Vol 7**, pp. 60-68. 15th Edition. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Duke, J. 1977. Schleiermacher: On Hermeneutics. In F. D. E. Schleiermacher. **Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts**, pp. 1-15. (Ed. Heinz Kimmerle; Trans. James Duke & Jack Forstman). Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Grondin, J. 2005. Hermeneutics. In M. C. Horowitz (ed.). **New Dictionary of the History of Ideas Vol. 3**. New York: Thomson Gale, pp. 982-987. (Text Online). Retrieved March 18, 2008 from <http://www.philo.umontreal.ca/prof/jean.grondin.html>.
- Grondin, J. 1994. **Introduction to Philosophical Hermeneutics**. (Trans. Joel Weinsheimer). New Haven: Yale University Press.
- Harrington, A. 2001. Dilthey, Empathy and Verstehen: A Contemporary Reappraisal. **European Journal of Social Theory** 4(3): 311-329.
- Hottois, G. 2002. **De la Renaissance à la Postmodernité: Une Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine**. 3rd Edition. Bruxelles: DeBoeck & Lacier.
- Hoy, D. C. 1993. Heidegger and the Hermeneutic Turn. In Charles Guignon (ed.). **The Cambridge Companion to Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, M. 1998. Hermeneutics. In Edward Craig (ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge. [CD- Rom Version 1.0].
- Makkreel, R. A. 1998. Dilthey, Wilhelm (1833-1911). In Edward Craig (ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge. [CD- Rom Version 1.0].
- Prasad, A. 2002. The Contest over Meaning: Hermeneutics as an Interpretive Methodology for Understanding Texts. **Organizational Research Method** 5(1): 12-33
- Ricoeur, P. 1981. The Task of Hermeneutics. In **Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation**, pp. 44-54. (Ed. and Trans. John B. Thompson). Cambridge: Cambridge University Press.
- Seebohm, T. M. 2004. **Hermeneutics. Method and Methodology**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Stiver, D. R. 1996. Hermeneutical Philosophy. **The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story**, pp. 87-111. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Wallace, V. A. 2003. The Methodological Relevance of Contemporary Biblical Scholarship to the Study of Buddhism. In Roger Jackson and John Makransky (eds.). **Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars**, pp. 78-94. London: RoutledgeCurzon.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Dilthey, W. 1989. **Introduction to the Human Sciences**. (Eds. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi). Princeton, New Jersey: Princeton University Press. (งานเขียนดิลไทน์ที่ช่วยให้เข้าใจเกี่ยวกับเฮอริแมนูติกส์ในฐานะวิธีวิทยา)
- Gadamer, H. G. 1994. **Truth and Method**. (Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall). New York: Continuum. (งานเขียนกาดามเมอร์ที่ช่วยให้เข้าใจเกี่ยวกับเฮอริแมนูติกส์ในฐานะปรัชญา)
- Heidegger, M. 1962. **Being and Time**. (Trans. John Macquarrie and Edward Robinson). San Francisco: Harper. (งานเขียนไฮเดกเกอร์ที่ช่วยให้เข้าใจเกี่ยวกับเฮอริแมนูติกส์ในฐานะปรัชญา)
- Ricoeur, P. 1974. **The Conflicts of Interpretation: Essays in Hermeneutics**. (Trans. Willis Domingo et al.). Evanston: Northwestern University Press. (งานเขียนริเคอร์ที่ช่วยให้เข้าใจเกี่ยวกับเฮอริแมนูติกส์ในฐานะปรัชญา)
- Ricoeur, P. 1981. **Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation**. (Trans. John B. Thompson). Cambridge: Cambridge University Press. (งานเขียนไฮเดกเกอร์ที่ช่วยให้เข้าใจเกี่ยวกับเฮอริแมนูติกส์ในฐานะปรัชญา)
- Schleiermacher, F. 1977. **Hermeneutics. The Handwritten Manuscripts**. (Ed. Heinz Kimmerle. (Trans. James Duke and Jack Forstman). Montana: Scholars Press. (งานเขียนของชไลเออร์มาเคอร์ที่ช่วยให้เข้าใจเกี่ยวกับเฮอริแมนูติกส์ในฐานะวิธีวิทยา)

คำที่เกี่ยวข้อง

ปรากฏการณ์วิทยา / อรรถภาวะนิยม / ปรัชญาประวัติศาสตร์
Phenomenology / Existentialism / Philosophy of History

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

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ