



รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ “ความยุติธรรมในค้นหาอาชญากรรม”

โดย รองศาสตราจารย์ เนืองน้อย บุญยเนตร

พฤษภาคม 2549

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ “ความยุติธรรมในค้นหาอาชญากรรม”

ผู้วิจัย

รองศาสตราจารย์ เนื่องน้อย บุญยบุตร

ชุดโครงการ เวกีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

รหัสโครงการ : RDG48H0008
 ชื่อโครงการ : ความยุติธรรมในต้นหาอาชญากรรม
 ชื่อนักวิจัย : รองศาสตราจารย์ เนื่องน้อย บุญเนตร
 E-mail Address : Bnuangno@chula.ac.th
 ระยะเวลาโครงการ : 1 กุมภาพันธ์ 2548 – 31 มกราคม 2549 (ขยายเวลาถึง 31 กรกฎาคม 2549)

งานวิจัยชิ้นนี้เสนอว่า หากเข้าใจอารมณ์ว่าเป็นสภาวะของการรู้คิดหรือการตัดสินใจคุณค่าความเข้าใจดังกล่าวจะมีนัยต่างๆ ดังนี้คือ

1. จะต้องเข้าใจอารมณ์ว่ามีใช้เป็นเพียงสาเหตุที่หลักให้เกิดการกระทำเท่านั้น แต่ยังเป็นเหตุผลเบื้องหลังการกระทำอีกด้วย นี่หมายความว่าอารมณ์ตั้งอยู่บนฐานของระบบการตัดสินใจคุณค่าชุดใดชุดหนึ่งเสมอ
2. อารมณ์อาจถูกหลอมสร้างทางสังคมให้ “ถูกต้องเหมาะสม” หรือ “ไม่ถูกต้องเหมาะสม” ตามการแบ่งแยกทางเพศ ซึ่งก็หมายความว่า การหลอมสร้างดังกล่าว จะช่วยคงไว้และสร้างความแข็งแกร่งให้แก่โครงสร้างความสัมพันธ์ทางอำนาจที่เป็นอยู่ ซึ่งในกรณีนี้ก็คือโครงสร้างทางอำนาจของสังคมชายเป็นใหญ่
3. ความเข้าใจของกฎหมายเกี่ยวกับต้นหาอาชญากรรม ซึ่งอาจเห็นได้จากกฎหมายบางมาตรา เช่น มาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะและการตอบโต้การข่มเหงที่ถือว่าสมควรแก่เหตุ นั้น อิงอาศัยการเข้าใจโทสะซึ่งถูกหลอมสร้างให้ “ถูกต้องเหมาะสม” สำหรับผู้ชาย ในขณะที่โทสะของผู้หญิง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก” นั้น ถูกเข้าใจว่าเป็นอาการของความไร้เหตุผลหรือความวิกลจริต
4. เพื่อให้เกิดความยุติธรรมแก่ผู้หญิง กฎหมายจะต้องทบทวนและประเมินความเข้าใจและนิยามต่างๆ ในกฎหมายมาตราต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับต้นหาอาชญากรรม โดยตระหนักถึงระบบคุณค่าที่เอื้อต่อระบบชายเป็นใหญ่ที่แฝงฝังอยู่ในกฎหมายมาตราเหล่านี้ การทบทวนดังกล่าวจะต้องรวมถึงการพิจารณาเจาะลึกถึงหลักการเบื้องหลังการตัดสินใจคุณค่าของอารมณ์ของผู้กระทำ ทั้งนี้เพราะหลายครั้งต้นหาอาชญากรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่กระทำโดยผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมมาเป็นเวลานานนั้น มีเหตุผลทางอารมณ์ที่อิงหลักการเดียวกันกับหลักความยุติธรรม

คำสำคัญ : ความยุติธรรม, ต้นหาอาชญากรรม, อารมณ์, ขั้วตรงข้ามเหตุผล-อารมณ์

Project Code : RDG48H0008

Project Title : Justice in Crime of Passion

Researcher : Nuangnoi Boonyanate, M.A. (Philosophy)
Department of Philosophy, Faculty of Arts,
Chulalongkorn University

E-mail Address : BNuangno@chula.ac.th

Project Duration : 1 February 2005 – 31 July 2006

This research argues that if emotion can be perceived of as a cognitive state or a state of appraisal, then this perception has several important implications.

1. Emotion should be recognized as not only as a causal driving force but also as a rationale behind action. This means that emotion is always based on a particular set of value judgements.
2. An emotion can be constructed by society as either “appropriate” or “inappropriate” along gender lines. This allows a particular interpretation to maintain and even enhance existing power relationships – in this case those of a society which is inherently patriarchal.
3. The legal conception of a crime of passion, as can be discerned in those articles of the law which relate to provocation and adequate provocation, is based on the interpretation of anger. Anger is socially constructed as “appropriate” for the male gender; by contrast, anger in women, especially in “battered women”, is understood to be a syndrome of irrationality or even insanity.
4. In order to ensure the dispensation of justice to women, the law and all its conceptions and definitions relevant to crimes of passion must be reevaluated and revised. In doing this, the patriarchal nature of the society against which the existing law has been framed must be taken into account. Revision of the law should carefully consider the principle of the value of the emotional appraisal of the person committing the act. This is because a crime of passion, especially those carried out by women who have experienced a prolonged period of battering, is often committed with emotional appraisal corresponding to the principle of justice.

Keyword: Justice, Crime of Passion, Emotion, Reason - Emotion Dichotomy

กิตติกรรมประกาศ

ผู้วิจัยขอขอบคุณ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ที่ให้ทุนสนับสนุนโครงการวิจัยนี้ ขอขอบคุณ รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ ผู้แนะนำหัวข้อวิจัย ผู้เป็นกัลยาณมิตรที่ช่วยให้คำปรึกษาและให้คำแนะนำในการทำวิจัย ขอขอบคุณท่านผู้ทรงคุณวุฒิที่กรุณาให้คำแนะนำที่ทรงคุณค่า ขอขอบคุณสมาชิกภาควิชาปรัชญาทั้งสมาชิกผู้พี่ เพื่อน และสมาชิกผู้น้องที่ต้องแบกรับภาระในการสอนและอื่น ๆ เพื่อให้ผู้วิจัยได้มีโอกาสดำเนินงานวิจัยชิ้นนี้ ขอขอบคุณ วาว ผู้เป็นลูกศิษย์และเพื่อนที่ช่วยอ่านและพิสูจน์อักษร

สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อภาษาไทย	ข
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	ค
กิตติกรรมประกาศ	ง
สารบัญ	จ
บทที่ 1 บทนำ	1
ความเป็นมาและความสำคัญของเรื่อง	1
วัตถุประสงค์ของงานวิจัย	3
ระเบียบวิธีวิจัย	3
ประโยชน์ของงานวิจัย	3
โครงสร้างบทที่ 2-6	4
บทที่ 2 ความยุติธรรมในกฎหมายอาญา	6
“การลงโทษ” คืออะไร	6
ค้นหาอาชญากรรมกับกฎหมายอาญา	10
“การฆ่าที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” (justified homicide) กับ	
“การฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” (excusable homicide)	19
บทที่ 3 อารมณ์กับการรู้คิด	22
อารมณ์และคู่ตรงข้าม	25
การรู้คิดของอารมณ์	29
ความเมตตา: อารมณ์กับศีลธรรม	37
บทที่ 4 การหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์	48
“ความมีเหตุผล” และการหลอมสร้างอารมณ์	49
สถานการณ์แม่แบบกับอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม”	54
โทสะ: ความเข้าใจตนเองและคุณค่าของตนเอง	58
จาก “น้อยใจ” สู่ขบถทางอารมณ์	65
หญิงผู้ถูกระงับการกระทำรุนแรงซ้ำซาก: โทสะสะสม	73

บทที่ 5 ความยุติธรรมในกฎหมายอาญา: ถึงคราบทบทน	78
“การฆ่าที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” (justified homicide) กับ	
“การฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” (excusable homicide): ถึงคราบทบทน	78
กฎหมายกับการตัดสินทางศีลธรรมของอากรรม	92
บทที่ 6 ข้อเสนอแนะ	100
การกระทำด้วยบันดาลโทสะ: ยกเลิกหรือปฏิรูป	101
การเอาใจเขามาใส่ใจเรา: การ “ฟัง” เรื่องราวของผู้หญิงกับ “กฎหมาย”	110
บรรณานุกรม	114

บทที่ 1

บทนำ

1. ความเป็นมาและความสำคัญของเรื่อง

จินตภาพที่ปรากฏเมื่อเอ่ยถึง “ต้นหาอาชญากรรม” (crime of passion) มักจะเป็นภาพของสามีฆ่าขู่หรือฆ่าภรรยาขณะกำลังอยู่กับขู่หรือเมื่อทราบว่ภรรยาฆ่าขู่ ในภาพดังกล่าวเราจินตนาการเห็นสามีที่บันดาลโทสะหรือถูกรบกวนงำด้วยโทสะจนไม่สามารถควบคุมตนเองได้ จินตภาพดังกล่าวแสดงถึงความเข้าใจต้นหาอาชญากรรมในความหมายของการก่ออาชญากรรมอันมีสาเหตุมาจากการ “ยั่วยุ” อันเป็นเหตุให้ “บังเกิด” อารมณ์รุนแรงชั่วขณะ เกินอำนาจการควบคุมของคณผู้นั้น เช่นอารมณ์หึงหวง อารมณ์ดังกล่าวทำให้ผู้กระทำ “หน้ามืด” หมดโอกาสที่จะ “ใช้เหตุผล” ไตร่ตรองถึงความถูกผิดของการกระทำของตน ที่สำคัญ ด้วยการกระทำอาชญากรรมดังกล่าวมีสาเหตุมาจากการยั่วยุที่นำไปสู่อารมณ์ที่รุนแรงจนควบคุมตนเองไม่ได้ การพิจารณาโทษทัณฑ์ก็มักจะตัดสินลดโทษ เช่นแทนที่จะเป็นการฆาตกรรมหรือฆ่าคนโดยเจตนา ก็ลดเป็นเพียงการทำให้ผู้อื่นต้องตายหรือการฆ่าผู้อื่นโดยไม่เจตนา (manslaughter) ด้วยเชื่อว่าผู้กระทำในขณะที่กระทำการนั้น ๆ มิได้อยู่ในสภาวะที่จะรับผิดชอบต่อการกระทำของตนได้ จินตภาพดังกล่าวมิได้รวมไปถึง “ต้นหาอาชญากรรม” อีกประเภทที่มีได้ปรากฏเงื่อนไขของการลดโทษ เช่นกรณีของหญิงที่ถูกสามี/คู่กระทำทารุณกรรมหรือทุบตีอย่างต่อเนื่องมาเป็นเวลานานโดยตนเองมิได้ตอบโต้ในขณะที่ถูกกระทำทารุณ แต่แล้วคืนหนึ่งขณะที่สามีนอนหลับ หญิงผู้นี้ก็ลุกขึ้นมาราดน้ำมันและจุดไฟเผาสามีจนถึงแก่ความตาย¹ ในกรณีดังกล่าวกฎหมายและศาลจะเห็นว่าไม่มีการ “ยั่วยุ” จน “คนปกติธรรมดาทั่วไปก็มิอาจควบคุมตัวเองได้” นอกจากนี้หญิงผู้นี้มิได้เสียสติหรือเป็นบ้าขณะกระทำการ และหญิงผู้นี้มีช่วงเวลาพักนานพอควรระหว่างการถูกทำทารุณกรรมกับการราดน้ำมันจุดไฟเผาสามี ดังนั้นจึงไม่ใช่ว่าการป้องกันตนเองในกรณีเช่นนี้คำตัดสินมักจะออกมาว่าเป็นการฆ่าคนโดยเจตนา ด้วยมีการคิดไตร่ตรองวางแผน

¹ เช่นกรณีสำคัญของอังกฤษคือคดีของนางอาห์ลูวาลีย (R v. Ahluwalia) ซึ่งถูกสามีกระทำทารุณกรรมทั้งร่างกายและจิตใจมาเป็นเวลานาน จนในที่สุดวันหนึ่งขณะที่สามีนอนหลับอยู่ นางก็เอาน้ำมันราดห้องนอนและจุดไฟเผา ทำให้สามีบาดเจ็บสาหัสและเสียชีวิตในที่สุด ศาลชั้นต้นตัดสินว่านางฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา (ปีคริสต์ศักราช 1989) แต่ต่อมามีการอุทธรณ์ (ปีคริสต์ศักราช 1992) และในศาลชั้นอุทธรณ์นี้ศาลยอมให้ใช้คำให้การของผู้เชี่ยวชาญด้าน “หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก” เป็นหลักฐานเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์กฎหมายของอังกฤษ ในที่สุดศาลก็ตัดสินให้เห็นการฆ่าผู้อื่นโดยไม่เจตนา (ด้วยวิกลจริต) ซึ่งก็ทำให้เกิดปัญหาภาพลักษณ์ของผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาพลักษณ์ที่เข้ากันอย่างดีกับภาพลักษณ์ของผู้หญิงทั่วไปคือไม่มีเหตุผลหรือไม่สามารถใช้เหตุผล เป็นต้น จะกล่าวต่อไปในบทที่ 4 (โปรดดู R v. Ahluwalia, in *Feminist Perspectives on Law: Law's Engagement with the Female Body*, ed. Jo Bridgeman and Susan Millns (London: Sweet & Maxwell, 1998.), pp. 637-639.

ล่วงหน้า และกระทำการอย่าง “เลือดเย็น” หรืออย่าง “ไร้อารมณ์ความรู้สึก”

คำตัดสินของสองกรณีเผยให้เห็นความเข้าใจอารมณ์ที่ขัดแย้งกัน ในกรณีแรกอารมณ์ถูกมองเป็นแบบจักรกล กล่าวคืออารมณ์เป็นสิ่งที่ “บังเกิดขึ้น” แก่เรา เป็น “แรงผลักดัน” ให้เราเคลื่อนกระทำการ เราเป็นเสมือนทางผ่านของอารมณ์ เราไร้อำนาจที่จะควบคุมสิ่งที่กำลังบังเกิดแก่เรา และแม้แรงผลักดันดังกล่าวจะเกิดภายในเรา แต่ก็อาจมีสาเหตุมาจากชนวนภายนอก เช่น การเห็นภรรยาอยู่กับชู้ กระนั้นสิ่งที่เห็นหรือรับรู้ก็ได้เป็นส่วนหนึ่งขององค์ประกอบของสภาวะอารมณ์ สิ่งที่เห็นไม่ต่างไปจากลูกบิลเลียดสีขาวที่แยกต่างจากลูกบิลเลียดสีแดง แต่สามารถวิ่งชนให้ลูกบิลเลียดสีแดงเคลื่อนที่ได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือในฐานคติดังกล่าวนี้อารมณ์ในตัวของมันเองขาดการรู้คิด (cognition) และมีได้เป็นส่วนหนึ่งของตัวตนของเรา ในทางตรงข้ามกรณีที่สองนั้น ดูเหมือนศาลจะสรุปตัวตนของหญิงผู้นี้จากการกระทำของเธอ การฆ่า “อย่างเลือดเย็น” ดูเหมือนทำอย่างไตร่ตรองโดยไม่มีอารมณ์ แต่ที่จริงแล้วเราปฏิเสธไม่ได้ว่าการกระทำของเธอมิใช่อารมณ์เข้ามาเกี่ยวข้องเป็นแรงจูงใจ เช่นความกลัวและโทสะ เป็นต้น ในขณะที่ศาลมักจะลดโทษให้ในกรณีประเภทแรกด้วยความเข้าใจอารมณ์แบบจักรกล การปฏิเสธที่จะลดโทษในกรณีที่สอง (เช่น กรณีผู้หญิงที่ฆ่าสามี/คู่ผู้กระทำทารุณตนอย่างต่อเนื่องซ้ำซาก) ศาลและกฎหมายมองอารมณ์เป็นส่วนหนึ่งของการไตร่ตรอง ของการวางแผน และปฏิเสธที่จะพิจารณาความสำคัญ of นัยทางศีลธรรม/จริยธรรม² ของอารมณ์ที่มีส่วนนำไปสู่อาชญากรรมดังกล่าวโดยสิ้นเชิง

ในปัจจุบันการเข้าใจอารมณ์แบบจักรกลถูกโต้แย้งและปฏิเสธโดยเฉพาะอย่างยิ่งจากนักคิดที่อยู่ในสำนัก “การรู้คิดทางอารมณ์” (cognitivist theories of emotions) ที่เชื่อว่าอารมณ์เกี่ยวโยงโดยตรงกับการรู้คิด อารมณ์เป็นสภาวะที่เรา “ทำ” กล่าวคืออารมณ์เป็นสภาวะเดียวกับการตัดสิน (judgement) โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตัดสินค่า (appraisal) ที่สำคัญหากอารมณ์มีองค์ประกอบสำคัญของการตัดสินอยู่ด้วย นี่หมายความว่าเราสามารถที่จะตัดสิน “ความถูกต้องมีเหตุผล” ของอารมณ์เองได้ คำถามตรงนี้อยู่ที่ว่าอะไรคือเงื่อนไขหรือมาตรการตัดสิน “ความถูกต้องมีเหตุผล” ของอารมณ์

อย่างไรก็ดี แม้อารมณ์จะมีส่วนที่เป็นการรู้คิดหรือการตัดสิน กระนั้นอารมณ์ก็ต่างไปจากการตัดสินและการไตร่ตรองประเภทอื่น กล่าวคืออารมณ์มีส่วนประกอบสำคัญอื่น เช่น สภาวะทางประสบการณ์และความเป็นอัตวิสัยของประสบการณ์ทางอารมณ์ ประสบการณ์ทางอารมณ์เป็นประสบการณ์ของปัจเจกบุคคลที่มีบริบทเฉพาะที่อยู่ในสังคมที่มีปทัสฐานการตัดสินค่าของอารมณ์และการแสดงออกทางอารมณ์ เหตุนี้เกณฑ์ “ความถูกต้องมีเหตุผล” ของอารมณ์ไม่อาจทั้งส่วนประกอบสำคัญเหล่านี้ ซึ่งทำให้อารมณ์เป็นการตัดสินที่มีเอกลักษณ์พิเศษ ในแง่นี้การศึกษา “ความถูกต้องมีเหตุผล” ของอารมณ์มีอาจพิจารณาในระดับปัจเจกบุคคลเท่านั้น แต่

² ผู้วิจัยจะใช้คำ “ศีลธรรม” และ “จริยธรรม” ในความหมายเดียวกัน

จะต้องพิจารณาในระดับสังคมหรือมิติทางสังคมด้วย

คำถามที่ต้องถามก็คือข้อพิจารณาความถูกต้องมีเหตุผลของอารมณ์ดังกล่าวมีนัยทางศีลธรรม/จริยธรรมต่ออารมณ์อย่างไร นัยดังกล่าวจะนำไปสู่การปรับเปลี่ยนมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมในการลงโทษค้นหาอาชญากรรมอย่างไร ความยุติธรรมของการลงโทษควรจะพิจารณา “ความชอบธรรม” ทางอารมณ์ที่มีส่วนนำไปสู่การก่ออาชญากรรมหรือไม่อย่างไร

งานวิจัยชิ้นนี้มุ่งวิเคราะห์นัยของ “ความถูกต้องมีเหตุผล” ที่นักคิดในสำนักการรู้คิดทางอารมณ์เสนอเพื่อหานัยทางศีลธรรม/จริยธรรมของอารมณ์ โดยเชื่อว่าจะนำไปสู่การทบทวนการพิจารณาคดี “ค้นหาอาชญากรรม” ในฐานะที่เป็นอาชญากรรมประเภทที่ต่างไปจากอาชญากรรมประเภทอื่น กล่าวคือเป็นการพิจารณาที่ให้ความสำคัญต่อค่าทางศีลธรรม/จริยธรรมของอารมณ์ที่เกี่ยวข้องเป็นแรงจูงใจให้กระทำค้นหาอาชญากรรม

2. วัตถุประสงค์ของงานวิจัย

งานวิจัยชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์ดังต่อไปนี้

1. วิเคราะห์เกณฑ์วัดความถูกต้องมีเหตุผลของอารมณ์ในทฤษฎีภาวะทางอารมณ์ (cognitive theory of emotions) โดยเฉพาะของ มาร์ธา ซี นุสบอม (Martha C. Nussbaum) ในฐานะเป็นตัวแทนแนวคิดที่ว่าอารมณ์คือการตัดสินใจทางคุณค่า
2. วิเคราะห์นัยทางจริยธรรมของอารมณ์จากเกณฑ์ความถูกต้องมีเหตุผลของอารมณ์ในทฤษฎีภาวะทางอารมณ์
3. วิเคราะห์นัยทางจริยธรรมในข้อ 2 ที่มีต่อแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในการลงโทษค้นหาอาชญากรรม

3. ระเบียบวิธีวิจัย

วิเคราะห์มโนทัศน์ทางปรัชญาในเกณฑ์ความถูกต้องมีเหตุผลของอารมณ์ในทฤษฎีภาวะทางอารมณ์ (cognitive theory of emotions) ของมาร์ธา นุสบอม (Martha Nussbaum) และนัยทางจริยธรรมและนัยต่อมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมของการลงโทษค้นหาอาชญากรรม

4. ประโยชน์ของงานวิจัย

1. กระตุ้นความสนใจให้เกิดการศึกษาเรื่องอารมณ์ในทางปรัชญา
2. เกิดความสนใจที่จะศึกษาวิจัยและทบทวนฐานคติในกระบวนการยุติธรรมโดยเฉพาะในคดีค้นหาอาชญากรรม

5. โครงสร้างบทที่ 2-6

บทที่ 2 เกริ่นนำให้เห็นความหมายของการลงโทษ ความหมายของต้นหาอาชญากรรม และที่ทางของต้นหาอาชญากรรมในระบบความยุติธรรมหรือในกฎหมายอาญา รวมถึงการแก้ต่าง (defence) เพื่อขอยกเว้นโทษและขอลดโทษ โดยการแก้ต่างสองประเภทนี้ถูกจำแนกแยกต่างด้วยการปฏิเสธความผิดของการกระทำ กับปฏิเสธความรับผิดชอบต่อสิ่งที่กระทำ เพื่อในที่สุดจะได้นำกลับมาพิจารณาความยุติธรรมในการลงโทษต้นหาอาชญากรรมต่อไปในบทที่ 5

บทที่ 3 วิเคราะห์เบื้องต้นให้เห็นปัญหาแนวคิดที่ไม่เชื่อว่าอารมณ์คือการรู้คิด ที่จัดคู่ตรงข้ามระหว่างอารมณ์กับเหตุผล แล้ววิเคราะห์แนวคิดการรู้คิดทางอารมณ์ของมาร์ธาร์ นุสbaum โดยใช้อารมณ์เมตตาเป็นตัวอย่าง ซึ่งก็ทำให้เห็นว่าการตัดสินหรือการรู้คิดของอารมณ์นั้นจำเป็นต้องอิงความเชื่อและระบบคุณค่าที่โยงเป็นเครือข่าย ในขณะที่เดียวกันก็ทำให้เห็นว่าว่าอัตลักษณ์หรือการแยกแยะประเภทของอารมณ์นั้นสามารถทำได้โดยการพิจารณาวัตถุแห่งอารมณ์รวมไปถึงความเชื่อหรือโครงสร้างเนื้อหาของอารมณ์ และการเข้าใจสาเหตุของอารมณ์เป็นคนละสิ่งกับการเข้าใจอารมณ์เอง

ที่สำคัญพอกันก็คือการวิเคราะห์ทำให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรมว่าอาจสัมพันธ์กันได้อย่างน้อยในสองความหมาย คือ หนึ่งในความหมายที่ว่าด้วยอารมณ์เป็นการตัดสินคุณค่าและการตัดสินคุณค่าดังกล่าวอิงระบบความคิดความเชื่อและคุณค่า ดังนั้น เราสามารถตัดสินความถูกต้องทางศีลธรรมของอารมณ์ได้โดยตัดสินการตัดสินคุณค่าและระบบความเชื่อและคุณค่าที่เป็นฐานของอารมณ์เอง ในขณะที่เดียวกันอารมณ์กับศีลธรรมยังมีความเกี่ยวโยงในแง่ที่ว่าศีลธรรมก็คือคุณภาพทางประสบการณ์ทางอารมณ์นั่นเอง

บทที่ 4 หากอารมณ์คือการรู้คิด ซึ่งก็คือการตัดสินคุณค่า เราสามารถตัดสินการตัดสินคุณค่าที่ว่ามีได้ นี่หมายความว่านอกจากอารมณ์จะถูกทำลาย โต้แย้ง และเปลี่ยนแปลงได้แล้วสาระของการรู้คิดของอารมณ์ทำให้อารมณ์เป็นสิ่งที่อาจถูกหลอมสร้างทางสังคมได้ นี่ทำให้เราเห็นแนวคิด “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์ในความหมายของ “ความถูกต้องเหมาะสม” (appropriateness) ทางสังคมซึ่งไม่จำเป็นต้อง “ถูกต้อง” ทางศีลธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากการหลอมสร้างดังกล่าวแฝงโครงสร้างที่กดขี่เอาไว้ ในบทนี้จึงวิเคราะห์โครงสร้างทางความคิดของอารมณ์ที่ถือว่าเกี่ยวข้องกับต้นหาอาชญากรรมที่สุดอารมณ์หนึ่ง นั่นคือโทสะ เพื่อให้เห็นว่าโทสะมีโครงสร้างทางความคิดสำคัญอยู่ที่การเข้าใจคุณค่าของตนเองและมนทัศน์เรื่องความยุติธรรม และในขณะที่ในสังคมไทยจารีตเห็นชอบโทสะและการแสดงออกที่รุนแรงของโทสะผู้ชายสังคมไทยจารีตกลับพยายามหลอมสร้างให้มีอารมณ์ “น้อยใจ” และ “งอน” กระนั้นเราจะเห็นว่า “น้อยใจ” และ “งอน” ก็เป็นอารมณ์ที่มีโครงสร้างทางความคิดเกี่ยวกับความเข้าใจคุณค่าของตน

เองเช่นกัน ทว่าเป็นความเข้าใจคุณค่าของตนเองที่บิดเบี้ยวและขาดมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมนี้ทำให้เราต้องให้ความสนใจโทษของผู้หญิงที่ถือได้ว่าเป็นอารมณ์ “นอกคอก” หรืออารมณ์ที่ “ไม่ถูกต้องเหมาะสม” ของผู้หญิง ซึ่งถือได้ว่าเป็นอารมณ์ที่แหกกรอบและท้าทายระบบความคิดความเชื่ออันเป็นฐานคติสำคัญของอารมณ์ที่ถูกหลอมสร้างโดยสังคมชายเป็นใหญ่

บทที่ 5 จากบทที่ 4 ประเด็นที่ต้องถามก็คือหากโทษดังกล่าวคือแรงจูงใจให้ผู้หญิงฆ่า (ซึ่งผู้วิจัยเน้นผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซากที่ฆ่าผู้ (สามี/คู่) กระทำทารุณกรรมต่อเธอ) และหากโทษดังกล่าวมีการตัดสินทางศีลธรรมหรือมีสำนึกเรื่องความยุติธรรมอยู่ ซึ่งก็หมายความว่าอารมณ์มิได้เป็นเพียง “สาเหตุ” แต่ยังเป็น “เหตุผล” ให้กระทำการ กฎหมายควรให้ความสำคัญแก่โทษที่ว่านี้หรือไม่ อย่างไร นี่ทำให้เราต้องย้อนกลับไปทบทวนฐานคติของการแก้ต่างสองประเภทที่ได้เอ่ยถึงแล้วในบทที่ 2 เพื่อหาที่ทางของการแก้ต่างในกรณีต้นหาอาชญากรรม และจากการทบทวนพบว่าฐานคติการแบ่งแยกการแก้ต่างดังกล่าวขึ้นอยู่กับความเข้าใจอารมณ์แบบเดิมคือเป็นสภาวะที่ขาดเหตุผล ที่เข้าใจไม่ได้ ในแง่นี้การกระทำด้วยบันดาลโทษกับการกระทำด้วยวิกลจริตจึงไม่ต่างกัน ในความหมายที่ว่าผู้กระทำถูกลดความสามารถในการเลือกอย่างมีเหตุผล ปัญหาที่ต้องถามคือความเข้าใจอารมณ์หรือในที่นี้คือโทษตามแนวคิดแบบการรู้จักของอารมณ์จะทำให้เราสรุปได้หรือไม่ว่าในที่สุดแล้วการแก้ต่างในกรณีการฆ่าด้วยบันดาลโทษนั้นอาจใช้ข้ออ้างแบบ “การมีเหตุผลที่ต้องชอบธรรม” ได้ คำตอบก็คือเราต้องปฏิเสธแนวคิดที่ว่า การแก้ต่างในคดีอาญานั้นทำได้ในกรอบการอ้างเหตุผลสองประเภทนี้เท่านั้น ทั้งนี้ก็เพราะด้วยการเข้าใจอารมณ์ว่าคือการรู้จักทำให้เห็นว่ากฎหมายควรลดโทษให้ผู้กระทำก็ด้วยเหตุผลที่ว่าอารมณ์หรือโทษนั้น ๆ “ถูกต้อง” คำถามต่อมาก็คือแม้รับว่าอารมณ์อาจ “ถูกต้องชอบธรรม” ได้ กระนั้นกฎหมายควรให้ความสำคัญแก่การตัดสินทางศีลธรรมที่ถูกต้องของอารมณ์หรือไม่ คำตอบก็คือที่จริงกฎหมายเองก็อ้างการตัดสินทางศีลธรรมในอารมณ์อยู่แล้ว และในขณะเดียวกันการให้ความสำคัญแก่การตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์จะทำให้เราสามารถถึง “อคติ” หรือการตัดสินทางศีลธรรมในกฎหมายเองออกมาให้เห็นอย่างโจ่งแจ้ง เพื่อจะได้ปรับเปลี่ยนหรือแก้ไขต่อไป

บทที่ 6 ผู้วิจัยเสนอแนะว่าควรปฏิรูปกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทษซึ่งเป็นมาตราที่ถูกใช้เป็นข้อกฎหมายในการขอลดโทษต้นหาอาชญากรรมส่วนใหญ่ และด้วยในปัจจุบันกฎหมายมาตราดังกล่าวเป็นกฎหมายอิงความเข้าใจโทษแบบเดิม รวมทั้งเข้าใจการแสดงออกของโทษและเงื่อนไขในการแสดงออกที่มาจากมุมมองผู้ชายเป็นจุดศูนย์กลาง การปฏิรูปเพื่อให้เกิดความยุติธรรมอย่างแท้จริงต่อผู้หญิงที่ก่อต้นหาอาชญากรรม (ซึ่งในที่นี้เน้นกลุ่มผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก) จะต้องอาศัยการ “ฟัง” เสียงและประสบการณ์ของผู้หญิงเหล่านี้อย่างจริงจัง และใช้ประสบการณ์ดังกล่าวปรับเปลี่ยนเงื่อนไขและขอบเขตของกฎหมายมาตราดังกล่าว

บทที่ 2

ความยุติธรรมในกฎหมายอาญา

การลงโทษทางกฎหมายถือเป็นสถาบันทางสังคมหนึ่งที่มนุษย์เลือกที่จะสร้างขึ้นมาเพื่อใช้จัดการกับปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคม ด้วยการลงโทษมิใช่ทางเลือกเดียวที่เป็นไป¹ และด้วยสถาบันนี้มีบทบาทหน้าที่สำคัญในการทำให้เกิดความทุกข์แก่ผู้ที่ละเมิดกฎกติกาของสังคม ก่อปรกับการลงโทษเองเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ทางอำนาจ ด้วยการลงโทษจะต้องมีคนจัดการทำหน้าที่ก่อให้เกิดความทุกข์แก่ผู้อื่น ผู้ที่จัดการทำหน้าที่นี้โดยสาระแล้วก็คือผู้ที่มีอำนาจเหนือผู้ที่ถูกลงโทษนั่นเอง² จึงจำเป็นที่เราจะต้องเข้าใจว่าการลงโทษคืออะไร ในบทนี้ผู้วิจัยจะเกริ่นนำให้เห็นความหมายของการลงโทษ ความหมายของต้นหาอาชญากรรม และที่ทางของต้นหาอาชญากรรมในระบบความยุติธรรมหรือในกฎหมายอาญานั้นเอง

“การลงโทษ” คืออะไร

ปัญหาสำคัญประการหนึ่งของนิยามการลงโทษอยู่ที่ความเกี่ยวข้องระหว่างนิยาม “การลงโทษ” กับการให้เหตุผลแสดงความถูกต้องชอบธรรมของการลงโทษ นักคิดเช่นอาร์มสตรอง (K. G. Armstrong) เตือนให้เราระวังความสับสนที่อาจเกิดขึ้นได้ในการโต้แย้งทางปรัชญาการลงโทษอันเป็นความสับสนระหว่างปัญหาสามปัญหาดังกัน ปัญหาแรกคือปัญหาของนิยาม “การลงโทษ” ปัญหาที่สองเป็นปัญหาความถูกต้องชอบธรรมทางจริยธรรมของสถาบันการลงโทษ และปัญหาสุดท้ายเป็นปัญหาของการกำหนดโทษ ปัญหา นิยามเป็นปัญหาการใช้คำและความหมาย เป็นปัญหาเรื่องภาษาและตรรกะ ในขณะที่อีกสองปัญหาเป็นปัญหาของความถูกต้องชอบธรรมทางศีลธรรม/จริยธรรมในการลงโทษ³ คำนิยาม “การลงโทษ” ควรจะปลอดการตัดสินคุณค่าซึ่งเกี่ยวข้องโดยตรงกับปัญหาปรัชญาการลงโทษในสองปัญหาหลัง เพราะฉะนั้นแล้วจะเท่ากับว่าเราสามารถตอบปัญหาความถูกต้องชอบธรรมทางศีลธรรมของการลงโทษได้โดยอาศัยนิยามของการลงโทษเอง⁴

¹ เช่นแนวคิดความยุติธรรม “สมานฉันท์” (restorative justice) เช่นที่เห็นได้จากงานของจอห์น เบรธเวท (John Braithwaite) เช่น John Braithwaite, *Restorative Justice & Responsive Regulation* (Oxford: Oxford University Press, 2002) เป็นต้น

² Hugo Adam Bedau, "Punishment," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2003 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/punishment/>>

³ ต่อไปนี้ผู้วิจัยจะใช้คำสองคำนี้ในความหมายเดียวกัน คือในความหมายของการตัดสินคุณค่าถูกผิด ดี ชั่ว ที่ไม่จำเป็นต้องอิงความเชื่อทางศาสนาใด ๆ

⁴ K. G. Armstrong, "The Retributivist Hits Back," *Mind* LXX (1961): 471-475.

นักปรัชญากฎหมายและการลงโทษสำคัญชาวอังกฤษ เช่น ฮาร์ท (H. L. A. Hart) ให้นิยาม “การลงโทษ” ว่ามีส่วนประกอบหรือเงื่อนไขที่จำเป็นห้าประการด้วยกัน กล่าวคือ หนึ่ง การลงโทษจะต้องมีความเจ็บปวด หรือไม่ก็ต้องมีผลที่เชื่อว่าเป็นความไม่สุขสบาย (unpleasant) สอง จะต้องมีการละเมิดกฎหมาย สาม จะต้องเป็นการสร้างความทุกข์ให้แก่ผู้ที่ละเมิดกฎหมายตัวจริง (actual offender) หรือแก่ผู้ที่ถูกตัดสินว่าละเมิดกฎหมายจริง (supposed offender) สี่ การลงโทษจะต้องเป็นการกระทำอย่างจงใจ โดยผู้กระทำการลงโทษจะต้องเป็นคนละคนกับผู้กระทำผิด และห้า การลงโทษจะต้องเป็นผลของการตัดสินและการจัดการของสถาบันหรือผู้ที่ได้รับมอบอำนาจจากระบบกฎหมายที่ผู้กระทำผิดละเมิด⁵

สำหรับนักคิดอเมริกัน เช่น จอห์น รอลส์ (John Rawls) แล้ว “การลงโทษ” คือ

“คนผู้หนึ่งถูกลงโทษเมื่อไรก็ตามที่กฎหมายพรากสิทธิปกติของพลเมืองไปจากเขาด้วยเหตุผลที่ว่าเขาได้ละเมิดกฎหมาย การละเมิดดังกล่าวได้รับการพิสูจน์ในการพิจารณาคดีตามกระบวนการทางกฎหมาย ทั้งนี้ทั้งนั้นสถาบันที่พรากเอาสิทธิไปนั้นต้องเป็นสถาบันทางกฎหมายของรัฐ กฎหมายเองก็ต้องระบุงการละเมิดและโทษทัณฑ์ที่มากับการละเมิดอย่างชัดเจน ศาลเองก็ต้องตีความกฎหมายอย่างเคร่งครัด และกฎหมายดังกล่าวจะต้องมีเขียนไว้เป็นลายลักษณ์อักษรก่อนหน้าที่จะมีการกระทำผิด⁶

จากนิยามข้างต้น เราจะเห็นประเด็นและเงื่อนไขสำคัญในนิยามการลงโทษดังนี้ ประการแรก “การลงโทษ” จะต้องมียุทธศาสตร์ของความทุกข์ของผู้ที่ถูกลงโทษ “ความทุกข์” ซึ่งในที่นี้รวมถึงการพรากเอาสิทธิบางประการไปจากผู้ที่ถูกลงโทษ เช่น สิทธิในเสรีภาพบางประการ สิทธิในทรัพย์สิน หรืออาจเพิ่มภาระบางประการให้แก่ผู้ถูกลงโทษ เช่น ภาระการทํายาเพื่อสังคม สิ่งที่น่าสังเกตคือ ในปัจจุบัน “ความเจ็บปวด” อันเป็นผลของการลงโทษนั้นโดยทั่วไปไม่ได้หมายถึงความเจ็บปวดทางกายเช่นที่เกิดจากการทํายาทางกายหรือการเฆี่ยนตี (ซึ่งก็มีข้อยกเว้นในบางประเทศ เช่นประเทศเพื่อนบ้านของเราบางประเทศ เป็นต้น) ส่วนคำถามที่ว่าทําให้เกิดความทุกข์มีจุดหมายอื่นที่นอกเหนือไปจากตัวมันเองหรือไม่ คำตอบขึ้นอยู่กับแนวคิด

⁵ H.L.A. Hart, “Prolegomenon to the Principles of Punishment,” in *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1968), pp. 4-5. นิยาม “การลงโทษ” ของฮาร์ทนั้นอิงนิยามของ ฟลู (โปรดดู Anthony Flew, “The Justification of Punishment,” in *The Philosophy of Punishment*, ed. A.B. Acton (Bristol: Macmillan, 1963), pp. 85-87.

⁶ John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 26.

เรื่องความถูกต้องชอบธรรมของการลงโทษ สิ่งที่น่าสังเกตตรงนี้ก็คือการลงโทษต้องทำให้เกิด “ความทุกข์” แก่ผู้ที่ถูกลงโทษ ดังนั้นการลงโทษจึงต่างไปจาก “การรักษา” หรือ “การบำบัด” ดังนั้นเราจะเห็นว่านักคิดบางคนปฏิเสธที่จะรวมแนวคิดเรื่อง “การปฏิรูป” (reform) และแนวคิดเรื่องการรักษาเป็นแนวคิดเรื่องการลงโทษ ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะในการบำบัดรักษานั้นเราได้พยายามที่จะพรางสิ่งที่เรายอมรับกันว่าเป็น “สิ่งดี” ไปจากผู้กระทำผิด แต่เราพยายามที่จะ “ให้ประโยชน์แก่เขาด้วยการดูแลความเจ็บป่วยนั้นเพื่อให้เขาหายขาด”⁷

นอกจากนี้การลงโทษจะต้องมีเงื่อนไขของการกระทำผิดกฎเกณฑ์อะไรบางอย่าง ซึ่งในที่นี้ก็กฎหมาย ซึ่งอาจแบ่งออกอย่างน้อยเป็นสองประเภทด้วยกัน กล่าวคือ หนึ่งประเภทที่ให้อำนาจแก่เรา เช่น กฎหมายที่บอกกฎเกณฑ์ในการทำพินัยกรรมหรือทำสัญญา อีกประเภทหนึ่งก็คือกฎหมายที่บอก “กฎแห่งพันธะ” ซึ่งนักปรัชญาและนักกฎหมายมองว่าเป็น “คำสั่งที่ถูกละเมิดด้วยการชู้ที่จะลงโทษ”⁸ ในการวิเคราะห์ความยุติธรรมในสัญญาอาชญากรรมนั้นจะมุ่งเน้นกฎหมายประเภทที่สองนี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เป็นกฎหมายอาญาหรือกฎหมายที่บัญญัติว่า “การกระทำหรือไม่กระทำอย่างใดเป็นความผิด และกำหนดโทษที่จะลงแก่ผู้กระทำความผิดไว้ด้วย”⁹ ที่สำคัญความผิดทางอาญาที่ว่านี้มีรัฐเป็นผู้ฟ้องหรือโจทก์

ในที่นี้ผู้วิจัยจะขอใช้นิยามกลาง ๆ ของการลงโทษ นั่นก็คือการทำให้เกิดความทุกข์แก่ผู้อื่นที่มีเงื่อนไขคือจำเป็นคือคนผู้นั้นได้ละเมิดกฎหมาย นี่ตรงกับหลักที่ว่า “ไม่มีโทษโดยไม่มีกฎหมาย” ซึ่งก็หมายความว่ากฎหมายเองนอกจากจะต้องชัดเจนและไม่มีผลย้อนหลังแล้ว ยังห้ามใช้จารีตประเพณีที่มีได้ระบุในตวับทกฎหมายลงโทษทางอาญาแก่บุคคลอีกด้วย และด้วยเรามุ่งเน้นการกระทำผิดทางอาญา แม้ผู้ที่เป็นเหยื่อของการกระทำผิดจะให้อภัยแก่ผู้กระทำผิด กระนั้นก็มีได้ลงล้างข้อเท็จจริงที่ว่ามีการละเมิดกฎหมายเกิดขึ้น ซึ่งก็หมายความว่าสถาบันความยุติธรรมก็ยังคงต้องพิจารณาลงโทษบุคคลผู้นั้นได้อยู่ต่อไป แม้จะนำการอภัยนี้มาพิจารณาในระหว่างดำเนินคดีได้ก็ตาม ทั้งนี้เพราะ “ความเสียหายนั้น (injury) เราอาจอภัยให้ได้ มีแต่เรื่องอาชญากรรมเท่านั้นที่เราอภัยโทษให้ได้ (pardon)”¹⁰

ประเด็นที่น่าสนใจต่อไปก็คือเงื่อนไขที่ว่า การลงโทษจะต้องตัดสินและจัดการโดยผู้ที่ได้รับอำนาจจากรัฐเท่านั้นทำให้ “การลงโทษ” มิใช่การล้างแค้น เพราะ “การล้างแค้นส่วนตัวและ

⁷ Herbert Morris, “Persons and Punishment,” in *Punishment and Rehabilitation*, ed. Jeffrie G. Murphy (Belmont: Wadsworth, 1995), p. 80.

⁸ H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 77-79.

⁹ ดร. เกียรติขจร วัจนะสวัสดิ์, *คำอธิบายกฎหมายอาญา ภาค๑* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัย ธรรมศาสตร์, 2513), หน้า 4.

¹⁰ J. D. Mabott, quoted in Anthony Flew, “The Justification of Punishment,” p. 85.

การทำร้ายปัจเจกบุคคลไม่อาจจัดว่าเป็นการลงโทษได้เพราะมิได้ตามมาจากอำนาจสาธารณะ (public authority)¹¹ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นก็มิได้หมายความว่าความปรารถนาที่จะแก้แค้นจะเป็นส่วนหนึ่งของแรงจูงใจในการลงโทษไม่ได้ ในขณะที่เดียวกันก็มิได้หมายความว่า “ความแค้น” หรืออารมณ์ที่เกี่ยวข้องกับความแค้นจะไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับจริยธรรมหรือความถูกต้องชอบธรรมของการลงโทษเลย (ดังจะเห็นต่อไปในบทที่ 4 และ 5)

ประเด็นสุดท้ายที่ว่าการลงโทษต้องมีการกระทำ “ความผิด” ที่มีระบุอยู่ในกฎหมาย และผู้ที่ถูกลงโทษจะต้องเป็น “ผู้กระทำผิดจริง” หรือ “ถูกตัดสินว่าผิดจริง” นั้นไม่จำเป็นว่าผู้ที่กระทำผิดจะต้องเป็นผู้ที่ “ตั้งใจ” หรือ “จงใจ” กระทำความผิดนั้น ๆ เสมอไป เช่นเราอาจกระทำการด้วยบันดาลโทสะจนทำให้ผู้อื่นต้องตาย โดยที่มิได้ตั้งใจหรือจงใจให้เขาตายก็ได้ เป็นต้น คำถามที่น่าถามตรงนี้อยู่ที่ว่าการระบุให้ “ความผิด” และ “ผู้กระทำความผิด” เป็นเงื่อนไขจำเป็นของนิยาม “การลงโทษ” นั้นเราได้แอบใส่เหตุผลของความถูกต้องชอบธรรมในการลงโทษลงไปนิยามของการลงโทษด้วยหรือไม่ กล่าวคือ “ความผิด” และ “ผู้กระทำความผิด” เป็นเพียงหนึ่งในเงื่อนไขจำเป็นของนิยาม “การลงโทษ” หรือเป็นการ “แนะนำทัศนคติเกี่ยวกับเงื่อนไขนี้” เช่น แนะนำว่าการลงโทษคนผู้หนึ่งถูกต้องชอบธรรมนั้นก็เพราะเขาเป็นผู้กระทำความผิด และการกระทำความผิดทำให้เขาสมควรถูกลงโทษ (desert) เป็นต้น นักคิดเช่น ฮอนเดอร์ริช (Ted Honderich) บอกเราว่า “ความผิด” และ “ผู้กระทำความผิด” เป็นเพียงเงื่อนไขจำเป็นหนึ่งในนิยาม “การลงโทษ” เท่านั้น เพราะแม้ผู้ตัดสินคดีและกำหนดโทษเช่นผู้พิพากษาจะไม่เชื่อว่าการลงโทษผู้กระทำผิดเกี่ยวข้องกับอะไรกับ “ความสมควรได้รับ” (desert) เราก็คงกล่าวได้ว่าความทุกข์ที่ผู้พิพากษาทำให้เกิดแก่ผู้กระทำความผิดนั้นคือ “การลงโทษ”¹² ควินตัน (Anthony M. Quinton) ดูจะเห็นด้วยว่านี่เป็นเรื่องการใช้ภาษาหรือเรื่อง “ตรรกวิทยา” กล่าวคือ

“ความจำเป็นที่จะต้องไม่ลงโทษคนบริสุทธิ์ไม่ใช่ปัญหาทางศีลธรรมแต่เป็นเรื่องของตรรกะ ... ไม่ใช่ว่าเรามีอาจ(may not) ลงโทษผู้บริสุทธิ์และควรจะต้องลงโทษแต่เพียงผู้กระทำผิด แต่ที่จริงแล้วเราไม่สามารถ (cannot) ลงโทษผู้บริสุทธิ์และจะต้อง (must) ลงโทษแต่ผู้ผิดเท่านั้น แน่แน่นอนเราอาจทำให้เกิดความทุกข์และการทำร้าย (harm) อันเป็นส่วนประกอบของการลงโทษแก่ผู้บริสุทธิ์ได้ ทว่านี่มิใช่การลงโทษ นี่เป็นความผิดพลาดเกี่ยวกับการศาล (judicial error)

¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C.B. Mcpherson (Middlesex : Penguin Books, 1968), Ch. 28, p. 354.

¹² Ted Honderich, *Punishment: The Supposed Justifications* (London: Hutchinson & Co. Publishers, 1969), p. 5.

หรือไม่ก็เป็นการก่อการร้าย ... การทำให้เกิดความทุกข์แก่บุคคลผู้หนึ่งจะถือเป็นการลงโทษได้ก็ต่อเมื่อบุคคลผู้นั้นมีความผิดจริง”¹³

จากคำนิยามการลงโทษที่ได้กล่าวมาจะเห็นว่า “ความทุกข์” เป็นเงื่อนไขจำเป็นประหนึ่งของนิยามการลงโทษ และดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าสถาบันการลงโทษเป็นสถาบันที่มนุษย์สร้าง เหตุนี้ทฤษฎีที่จะเรียกได้ว่าเป็นทฤษฎีปรัชญาการลงโทษจะต้องตอบคำถามสำคัญที่ว่าสถาบันที่เราตั้งขึ้นมาให้สร้างความทุกข์นี้ถูกต้องชอบธรรมหรือไม่ กระนั้นก็มีปัญหาเดียวที่ต้องตอบทฤษฎีที่ถือได้ว่าเป็นทฤษฎีปรัชญาการลงโทษทางกฎหมายนั้นจะต้องตอบปัญหาสำคัญอื่น ๆ ต่อไปนี้ให้ได้ด้วย นั่นคือหนึ่งปัญหาเกี่ยวกับธรรมชาติหรือสาระของอาชญากรรมและการลงโทษ เช่นปัญหาที่ว่าอาชญากรรมกับศีลธรรมมีความเกี่ยวข้องกันหรือไม่ อย่างไร สองปัญหาความชอบธรรมของการลงโทษ เช่น การลงโทษในกรณีหนึ่ง ๆ จะต้องพิจารณาอะไรเป็นสำคัญจึงจะกล่าวได้ว่าเป็นการลงโทษที่ถูกต้องชอบธรรม และสามคำถามเกี่ยวกับสิ่งที่เราลงโทษ เช่น เวลาที่เราลงโทษเราลงโทษอะไร เราลงโทษการกระทำหรือลงโทษคนที่กระทำการกระทำนั้น ฯลฯ ในขณะที่เดียวกันปรัชญาการลงโทษจะต้องพยายามสร้างและปกป้องมโนทัศน์หลักในทฤษฎี เช่นมโนทัศน์เรื่องความรับผิดชอบทางอาชญากรรม (criminal culpability) และมโนทัศน์เรื่องการกระทำโดยสมัครใจ เป็นต้น

ค้นหาอาชญากรรมกับกฎหมายอาญา

“ค้นหาอาชญากรรม” ซึ่งในที่นี้จะใช้ตรงกับภาษาอังกฤษที่ว่า “crime of passion” หรือภาษาฝรั่งเศสที่ว่า “le crime passionnel” นั้นนักคิดนักวิชาการทางกฎหมายให้นิยามแตกต่างกันออกไป เช่น เป็นอาชญากรรมหรือเป็นการฆ่าที่กระทำในระหว่าง “การทะเลาะเบาะแว้งที่เกิดขึ้นโดยกระทันหัน” (เช่นการทะเลาะและฆ่ากันในร้านเหล้าสมัยก่อนของสหรัฐหรืออังกฤษ) หรือเป็นอาชญากรรมที่กระทำด้วย “ความร้อนแรงของอารมณ์” (heat of passion)¹⁴ ซึ่งก็ชี้ให้เห็นถึงความกระตือรือร้นของการระเบิดขึ้นของอารมณ์ที่ผลักดันให้เกิดการกระทำอาชญากรรมโดยไม่มีการวางแผนล่วงหน้ามาก่อน และอารมณ์ที่ว่านี้ก็มักเป็นอารมณ์หึงหวง ซึ่งก็หมายความว่าคู่กรณีและบริบทการเกิดอาชญากรรมจะถูกจำกัดอยู่ในระหว่างคู่รัก สามีภรรยา ชู้ หรือผู้ที่มีความสัมพันธ์ทางครอบครัวกัน กระนั้นการฆ่าดังกล่าวไม่จำเป็นจะต้องเป็นการฆ่าอันเนื่องมาจากอารมณ์หึงหวงหรือจำเป็นต้องมีความสัมพันธ์ทางเพศเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเสมอไป ดังที่นักปรัชญาทางกฎหมาย เช่น เดรสเลอร์ (Joshua Dressler) บอกเราว่า “ค้นหาอาชญากรรม” ที่มี

¹³ Anthony M. Quinton, “On Punishment,” in *The Philosophy of Punishment*, ed. A.B. Acton (Bristol: Macmillan, 1963), pp. 58-59.

¹⁴ Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale,” *The Journal of Criminal Law & Criminology* 73, No 2 (1982): p. 421.

รายงานเป็นรายลักษณะอักษรเป็นครั้งแรกก็คือกรณีเคเน (Caine) ฆ่า เอเบล (Abel) ซึ่งก็มีเหตุจากความอิจฉาริษยา¹⁵ ดังนั้นในต้นหาอาชญากรรมนั้น ความอิจฉาริษยา หรือแม้กระทั่งความโกรธ ความเคืองแค้น (resentment) ความเกลียด ก็อาจเป็นอารมณ์ที่เกี่ยวข้องโดยตรงในต้นหาอาชญากรรมได้¹⁶ และแม้บางคนจะชี้ว่า “ต้นหาอาชญากรรม” มักจะ “เป็นการฆ่าที่ไม่ทันคิด (impulsive killing) ที่ถูกกระตุ้นด้วยอารมณ์อันท่วมท้น”¹⁷ แต่ไม่ได้หมายความว่า “ต้นหาอาชญากรรม” จะต้องเป็น “การฆ่าที่ไม่ทันคิด” เสมอไป กล่าวคือต้นหาอาชญากรรมอาจเป็นอาชญากรรมที่มีการวางแผนล่วงหน้าด้วยก็ได้ เช่นการฆ่าผู้อื่นอันเนื่องมาจากการถูกระทำการทารุณทั้งทางกายและทางใจมาเป็นระยะเวลานาน เช่นในกรณีของผู้หญิงที่ “ถูกระทำการทารุณกรรมซ้ำซาก” (battered women) ที่มักจะปรากฏว่าฆ่าผู้อื่นซึ่งก็คือสามี/คู่ของตน มิใช่ในขณะที่สามี/คู่กระทำการทารุณกรรม แต่มักกระทำในขณะที่สามี/คู่เผลอ เช่น ในขณะที่สามีนอนหลับ เป็นต้น ซึ่งก็เป็นกรณีที่ดูเหมือนมีการไตร่ตรองวางแผนล่วงหน้า ในขณะที่เดียวกันก็มีผู้หญิงที่ “ถูกระทำการทารุณกรรมซ้ำซาก” ที่ฆ่าสามีด้วยเหตุ “การสูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเอง” (loss of self-control) ด้วยเหตุการถูกระตุ้นให้กระทำด้วยอารมณ์อันท่วมท้น ณ ขณะนั้น (แม้จะมีน้อยรายที่ทำเช่นนี้ โปรดดูบทที่ 4)

จากข้างบนเราจะเห็นว่า “ต้นหาอาชญากรรม” เป็นอาชญากรรมที่มีต้นเหตุมาจากอารมณ์ อารมณ์ดังกล่าวไม่จำเป็นจะต้องเป็นเพียงอารมณ์หึงหวง หรือ ความรัก ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ทางเพศหรือเกิดในความสัมพันธ์ในครอบครัวเท่านั้น ในขณะเดียวกันก็ไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นการฆ่าที่ไร้การวางแผน นี่ทำให้ “ต้นหาอาชญากรรม” มีความหมายที่กว้างมาก และไม่ได้จำกัดอยู่กับจินตภาพที่เราคุ้นเคยเท่านั้น อย่างไรก็ตามผู้วิจัยจะใช้ “ต้นหาอาชญากรรม” ในความหมายที่เป็นการฆ่าอันเนื่องมาจากอารมณ์ โดย “อารมณ์” ในที่นี้จะเน้นอารมณ์โกรธหรือโทสะ ซึ่งหมายรวมถึงอารมณ์ที่อยู่ในความแค้น ในขณะเดียวกันผู้วิจัยจะให้กรณีการฆ่าที่มีการวางแผนแต่มีอารมณ์เป็นแรงจูงใจสำคัญ เช่นการฆ่าของผู้หญิงที่ถูกระทำการทารุณซ้ำซากเป็น “ต้นหาอาชญากรรม” และจะใช้กรณีดังกล่าวเป็นตัวอย่างสำคัญในการวิเคราะห์เนื้อหาของแนวคิดการรู้คิดของอารมณ์ (cognitive theory of emotion) ต่อความยุติธรรมในกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับต้นหาอาชญากรรม

¹⁵ Ibid., p. 421.

¹⁶ M. Ancel, "Le Crime Passionnel: État Actuel de la Question" in Ruth Buddell, "Crimes of Passion: Should They be Distinguished from the Offence of Murder in England and Wales?" (April 2001), URL=<<http://web.ukonline.co.uk/ruth.buddell/dissertation2.htm>>

¹⁷ S. Weir "Crimes Passionnels: Gender Differences in Perceived Justification for Murder in the Face of Marital Infidelity" in Ruth Buddell, "Crimes of Passion: Should They be Distinguished from the Offence of Murder in England and Wales?"

ในอดีตระบบยุติธรรมในหลายประเทศจัดให้ต้นหาอาชญากรรมเป็นประเด็นเฉพาะในการพิจารณาที่แยกออกมาจากการฆ่าผู้อื่นแบบอื่นเช่น กฎหมายของ ฝรั่งเศส อิตาลี เบลเยียม โปแลนด์ กรีซ บลกาเรีย โคลัมเบีย¹⁸ จะเห็นว่าบางประเทศ เช่น ประเทศบราซิลในต้นคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบมีแม้กระทั่งกฎหมายที่ให้สิทธิสามีในการทำต้นหาอาชญากรรมบางประเภท ดังจะเห็นจากตัวบทกฎหมายที่ระบุอย่างชัดเจนว่า “หากชายพบภรรยาของตนในระหว่างอยู่กับชายดังกล่าวมีสิทธิฆ่าทั้งภรรยาของตนและตัวของเธอ”¹⁹ กระนั้นก็ดีในระบบกฎหมายปัจจุบันส่วนใหญ่รวมถึงระบบกฎหมายอาญาของไทยมิได้จัดแยกประเภทต้นหาอาชญากรรมออกมาเป็นเอกเทศ กล่าวคือพิจารณาต้นหาอาชญากรรมภายใต้กฎหมายมาตราต่าง ๆ ที่ว่าด้วยการฆ่าผู้อื่นที่มีองค์ประกอบของความผิดทั้งที่ “เห็นได้” และที่เห็นไม่ได้ เช่น ในกฎหมายอาญาไทยนั้น การฆ่าผู้อื่นจะพิจารณาจากทั้งองค์ประกอบความผิดที่เห็นได้สัมผัสได้พร้อมกำหนดโทษต่ำสุดถึงสูงสุดของการฆ่าผู้อื่นไว้ในมาตรา ๒๘๘ ที่ว่า “ผู้ใดฆ่าผู้อื่นต้องระวางโทษประหารชีวิต จำคุกตลอดชีวิต หรือจำคุกตั้งแต่สิบห้าปีถึงยี่สิบปี” ในขณะที่เดียวกันก็ต้องพิจารณาองค์ประกอบภายในของความผิด ซึ่งก็เป็นเรื่องที่ “ไม่สามารถมองเห็นได้หรือสัมผัสได้เพราะเป็นสิ่งที่อยู่ภายในจิตใจของผู้กระทำ”²⁰ อันได้แก่เจตนาเช่นที่ระบุไว้ในมาตรา ๕๙ ที่ว่า “บุคคลจะต้องรับผิดชอบในทางอาญาก็ต่อเมื่อได้กระทำโดยเจตนา เว้นแต่จะกระทำโดยประมาท ในกรณีที่กฎหมายบัญญัติให้ต้องรับผิดชอบเมื่อกระทำโดยประมาท หรือเว้นแต่ในกรณีที่กฎหมายบัญญัติไว้โดยแจ้งชัดให้ต้องรับผิดชอบแม้กระทำโดยไม่เจตนา” กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ “การฆ่าผู้อื่น” ที่ถือเป็นความผิดหนักรุนนั้นมี “เจตนา” หรือ “การประสงค์ต่อผลหรือเล็งเห็นผล” เป็นเงื่อนไขจำเป็น เช่นในกรณีการฆ่าผู้อื่นโดยเจตนาหมายความว่าผู้กระทำรู้ว่าการกระทำของตน เช่น การยิงไปที่อกของนาย ก จะทำให้นายก ตาย และก็ได้กระทำการโดยตั้งใจให้เกิดผลนั้น ในแง่เจตนาในที่นี้หมายถึงเจตนาที่เลวร้าย (mens rea – guilty mind) มีการคาดล่วงหน้าถึงผลที่จะเกิดและกระทำการให้เกิดผลนั้น ๆ

ในการฆ่าผู้อื่นนั้นกฎหมายมีที่ให้อำนาจเหตุผลขอ “ยกเว้นความผิด” (หมายถึงการฆ่าผู้อื่นในกรณีนั้น ๆ ไม่ถือเป็นกรกระทำที่ผิดกฎหมายอาญา) และขอ “ลดโทษ” ด้วยเหตุผลที่น่าจะเกี่ยวข้องกับต้นหาอาชญากรรมอยู่สามประเภทด้วยกัน กล่าวคือประเภทแรกซึ่งเป็นการอ้างเหตุผลขอ “ยกเว้นความผิด” กฎหมายในประเทศต่าง ๆ ส่วนใหญ่ซึ่งรวมถึงกฎหมายไทยยอมให้ยกเว้นความผิดในการฆ่าผู้อื่นด้วยหลายเหตุผล แต่ที่น่าจะเกี่ยวข้องกับต้นหาอาชญากรรมโดยเฉพาะในกรณีผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณซ้ำซากก็คือเหตุผลที่ว่า “การกระทำโดยป้องกัน”

¹⁸ M. Ancel, (1958) "Le Crime Passionnel: État Actuel de la Question" in Ruth Buddell, "Crimes of Passion: Should They be Distinguished from the Offence of Murder in England and Wales?."

¹⁹ S. K. Besse, "Crimes of Passion: The Campaign against Wife Killing in Brazil, 1910 – 1940," *Journal of Social History* 22, No. 4 (1989): 653 - 666.

²⁰ ดร. เกียรติขจร วังนะสวัสดิ์, *คำอธิบายกฎหมายอาญา ภาค๑*, หน้า 95.

(มาตรา ๖๘) เช่น การป้องกันตนเอง การป้องกันตนเองที่จะยกเว้นความผิดจะต้องเป็นการป้องกันตนจากภัยอันตรายที่เกิดจากการละเมิดกฎหมาย และจะต้องมีเงื่อนไขหลายข้อ ที่สำคัญก็คือ การป้องกันตนเองที่จะยกเว้นความผิดได้นั้นจะต้องเป็นการกระทำที่ “สมควรแก่เหตุ” และ ไม่ใช่ การกระทำที่ “เกินสมควรกว่าเหตุ” เช่น ตัวอย่างฎีกาที่ ๒๒๐๑/๒๕๓๐ (ฎีกาส่งเสริมเล่มที่ ๘ น. ๘๖) จำเลยกับผู้ตายไม่มีสาเหตุโกรธเคืองกัน ผู้ตายเคยมาขอจำเลยแต่งงานหลายครั้งแต่ถูกปฏิเสธ วันเกิดเหตุผู้ตายเมาจัด และมาหลอกจำเลยว่าสามีป่วยหนัก ตนจะพาไปหา และพาไปถึงที่เปลี่ยวแล้วเริ่มลวนลามด้วยการกอดปล้ำ จำเลยใช้มีดแทงผู้ตายหนึ่งครั้ง ถูกอวัยวะสำคัญ “ซึ่งในขณะนั้นจำเลยอยู่ในสภาพแต่งกายเรียบร้อย ผู้ตายก็ยังนั่งกางเกงอยู่” กรณีนี้ศาล “ไม่ถือว่าอันตรายกำลังจะใกล้ถึงสำหรับการถูกข่มขืนกระทำชำเรา” ดังนั้นศาลจึงตัดสินว่าป้องกันเกินสมควรกว่าเหตุ²¹ กล่าวอีกนัยหนึ่งการขอยกเว้นความผิดด้วยเหตุผลการป้องกันตัวนั้นจะต้องพิจารณา “ความพอเหมาะพอควร” ระหว่างความรุนแรงของการกระทำเพื่อป้องกันกับอันตรายที่จะมาถึงว่าใกล้ใกล้ตัวเพียงใด ว่ารุนแรงเพียงใด เป็นต้น และดังที่ได้เห็นแล้วว่า “ความพอเหมาะพอควร” ที่ว่านี้อยู่กับ “วิจารณ์ญาณ” ของผู้พิพากษาที่จะตีความ และตัดสินสถานการณ์ในอดีตก่อนที่จะมีการทบทวนและสร้างมโนทัศน์และองค์ความรู้เรื่อง “อาการของหญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก” ผู้หญิงที่ถูกสามีทำทารุณอย่างต่อเนื่องเป็นเวลานานทั้งทางกายและทางจิตใจ และในที่สุดก็ฆ่าสามี แต่มิได้ฆ่าในขณะที่สามีทำทารุณกรรมนั้น ไม่อาจใช้ “การกระทำเพื่อป้องกัน” มาเป็นข้ออ้างในการขอยกเว้นความผิดได้ ทั้งนี้ด้วยขาดเงื่อนไขหนึ่งของการป้องกันตนเองที่ “สมควรแก่เหตุ” นั่นก็คือ “ภัยอันตรายนั้นใกล้จะถึง” กล่าวคือต้องไม่ให้มีระยะห่างทางเวลาระหว่างการถูกกระทำทารุณกรรมกับการกระทำเพื่อป้องกัน ในแง่นี้ดูเหมือนว่า “การกระทำเพื่อป้องกัน” นอกจากจะต้องไม่มีการวางแผนล่วงหน้า และในเวลาเดียวกันก็ต้องกระทำ ณ เวลาที่ถูกกระทำ เพื่อ “ป้องกัน” การกระทำทารุณครั้งนั้น อย่างไรก็ตามเมื่อไม่มีทางเลือกของการขอยกเว้นความผิด ผู้หญิงที่ฆ่าสามี/คู่ผู้กระทำทารุณกรรมตนก็ต้องอาศัยทางเลือกอีกทางหนึ่งในกฎหมาย นั่นก็คือการขอลดโทษด้วยเหตุผลประการแรกที่อาจอ้างเพื่อขอลดโทษได้ นั่นก็คือผู้กระทำเป็นคนวิกลจริต

กฎหมายอาญาของไทยยอมให้ใช้ความวิกลจริตเป็นข้ออ้างเหตุในการขอลดโทษโดยบัญญัติไว้ในมาตรา ๖๕ วรรคสองไว้ว่า “แต่ถ้าผู้กระทำความผิดยังสามารถรู้ผิดชอบอยู่บ้าง หรือยังสามารถบังคับตนเองได้บ้าง ผู้นั้นต้องรับโทษสำหรับความผิดนั้น แต่ศาลจะลงโทษน้อยกว่าที่กำหนดไว้สำหรับความผิดนั้นเพียงใดก็ได้” กล่าวคือในกรณีที่มิได้วิกลจริตถาวรตลอดเวลา แต่มีอาการในช่วงระยะเวลาหนึ่ง ๆ ดังเช่นที่รายงานไว้ใน ฎีกา ๓๓๑/๒๕๑๓ น. ๔๕๐ “จำเลยคลอดบุตรแล้วเป็นโรคบ้าเลือด มีอาการผิดปกติจากธรรมชาติ ... บางขณะไม่มีความรู้สึกผิดชอบเยี่ยงบุคคลธรรมดา (ตัวเอน – ผู้วิจัย) แต่ยังสามารถรู้ผิดชอบอยู่บ้าง หรือยังสามารถบังคับตน

²¹ เฟิงอ้าง, หน้า 239.

เองได้อยู่บ้าง” ในกรณีเช่นนี้ถือว่าได้กระทำผิด และยังคงรับผิดชอบการกระทำของตน “ได้อยู่บ้าง” จึงต้องถูกลงโทษ กระนั้นศาลก็สามารถลดโทษได้

การโยกโทษกับความรับผิดชอบต่อการกระทำผิด ซึ่งก็โยงกับความสามารถในการควบคุมตนเอง (self-control) เป็นความสัมพันธ์ที่อาจเห็นได้อีกในเหตุผลที่กฎหมายยอมให้ใช้อำนาจเพื่อลดโทษในกรณีฆ่าผู้อื่นอีกประเภทหนึ่งนั่นก็คือการฆ่าผู้อื่นด้วย “บันดาลโทสะ” ซึ่งบัญญัติไว้ในมาตรา ๗๒ ว่า “ผู้ใดบันดาลโทสะโดยถูกข่มเหงอย่างร้ายแรงด้วยเหตุอันไม่เป็นธรรม จึงกระทำความผิดต่อผู้ข่มเหงในขณะนั้น ศาลจะลดโทษผู้นั้นน้อยกว่าที่กฎหมายกำหนดไว้สำหรับความผิดนั้นเพียงใดก็ได้” หลักเกณฑ์หรือเงื่อนไขในกฎหมายมาตรานี้ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะนั้นมีอยู่สามข้อสำคัญคือ หนึ่งจะต้องมีการ “ถูกข่มเหง” (provocation, being provoked) อย่างร้ายแรงด้วยความไม่เป็นธรรม สองการที่ถูกข่มเหงเช่นนั้นเป็นเหตุให้ผู้กระทำบันดาลโทสะ และสามผู้กระทำความผิดได้กระทำความผิดต่อผู้ข่มเหงในขณะบันดาลโทสะ²² กรณีหนึ่งที่ถือเป็นตัวอย่างที่ศาลโดยทั่วไปเห็นว่าเป็น “การข่มเหงอย่างร้ายแรงด้วยเหตุอันไม่เป็นธรรม” ที่ชัดที่สุดก็คือกรณีที่สามีฆ่าคู่และ/หรือภรรยาในขณะที่กำลังอยู่ในระหว่างร่วมรัก เช่น ในฎีกา ๒๔๙/๒๕๑๕ น. ๑๙๐ นอกจากนี้การข่มเหงที่ว่านี้ไม่จำเป็นต้องกระทำต่อหน้าผู้บันดาลโทสะก็ได้ แต่ผู้บันดาลโทสะอาจได้ยินจากผู้อื่น หรือรู้จากผู้อื่นก็ได้ ประเด็นสำคัญอยู่ที่เมื่อรู้จึงบันดาลโทสะ และกระทำการระหว่างที่บันดาลโทสะ และด้วยบันดาลโทสะจึง “ขาดการใช้เหตุผลควบคุมสติตั้งปกติธรรมดา”²³ ประเด็นสำคัญของเงื่อนไขการลดโทษอยู่ที่ “ขาดการควบคุมตนเอง” หรือการกระทำผิดเป็นสิ่งที่มิได้อยู่ในอำนาจควบคุมของผู้กระทำนั้นเอง

ประเด็นที่น่าสนใจอยู่ที่เงื่อนไขที่ว่ากฎหมายมองว่าช่วงระยะเวลาที่บันดาลโทสะจะต้องไม่นาน และไม่มีเวลาให้ “คิด” เพราะ “หากทราบเหตุข่มเหงแล้วต้องบันดาลโทสะทันที หากทราบเหตุแล้วยังไม่บันดาลโทสะ หากไปบันดาลโทสะภายหลังและกระทำความผิดขึ้น แม้จะกระทำความผิดในขณะที่ยังมีโทสะอยู่ก็จะอ้างบันดาลโทสะตามมาตรา ๗๒ ไม่ได้” แม้ขณะเดียวกันกฎหมายจะให้เวลาในระหว่างที่ผู้กระทำอยู่ในโทสะต่อเนื่องได้แต่ก็ต้องไม่นานเกินไป ต้อง “กระชั้นชิด” นี่หมายความว่ากฎหมายเข้าใจว่าหากปล่อยให้นานเกินไป (ตามวิจักษณ์ญาณของผู้พิพากษา) ผู้กระทำจะมีเวลา “คิด” ซึ่งก็หมายความว่าความโกรธหรือโทสะนั้นอาจมิได้มีที่มาจาก “ข่มเหง” นั้น ๆ หรือแม้มีที่มาจากการข่มเหงนั้น ๆ แต่การทิ้งระยะห่างของเวลามากเกินไป โทสะที่ว่าจะไม่อาจใช้เป็นข้อแก้ตัวที่มีเหตุผลในการฆ่าได้อีกต่อไปด้วยเหตุผลได้เข้าควบคุมจิตใจเรียบร้อยแล้ว ในแง่นี้การจะกล่าวว่าการฆ่านั้น ๆ มาจากการข่มเหง “ร้ายแรง” จะต้องวัดด้วยหลัก “เวลาที่เหมาะสม” คือต้องถูกพิสูจน์จากเวลาใกล้เคียงทางเวลา เพราะเป็นเรื่องของการถูก “กระตุ้น” หรือ “ยั่วยุ” ให้ “เกิด” โทสะ หากถูกกระทำแล้วอีกนานกว่าจะเกิดโทสะ

²² เฟิ่งอ้าง, หน้า 291.

²³ เฟิ่งอ้าง, หน้า 300.

และฆ่าผู้ช่มเหง การฆ่าจะมีส่วนประกอบสำคัญคือ “เจตนาร้าย” ซึ่งมีนัยเลยไปถึงการไตร่ตรอง และการใช้เหตุผลในทางที่แสดงถึงความร้ายกาจของจิตใจ การฆ่าจะมีใช้การกระทำที่ไม่อาจควบคุมได้อีกต่อไป

คำถามก็คือกฎหมายใช้หลักการอะไรวัดว่าการช่มเหงหนึ่ง ๆ นั้น “ร้ายแรง” และเกิดจากเหตุอัน “ไม่เป็นธรรม” ซึ่งก็จะทำให้เป็นข้ออ้างว่าทำให้ผู้กระทำบันดาลโทษในความหมายที่สามารถอ้างเป็นเหตุผลที่จะลดโทษให้ได้ ที่สำคัญ “เหตุอันไม่เป็นธรรม” นี้กฎหมายระบุว่าไม่จำเป็นต้องเป็นการกระทำที่ละเมิดกฎหมาย คำตอบก็จะรู้ได้ว่าการช่มเหงครั้งหนึ่ง ๆ เป็นการช่มเหงที่ “ร้ายแรงด้วยเหตุอันไม่เป็นธรรม” นั้นเราจะต้องเปรียบเทียบหรือใช้มาตรของ “ความรู้สึกของคนธรรมดาทั่วไป” ซึ่งสมมติขึ้นในฐานะอย่างเดียวกันกับผู้กระทำผิด” และ “จะวินิจฉัยโดยถือเอาความรู้สึกของผู้กระทำเองไม่ได้”²⁴ ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่ากฎหมายพยายามหาหลักการที่เป็น “ปรนัย” มาใช้เป็นหลักตัดสินกรณีเฉพาะ กระนั้นคำถามที่ต้องถามก็คือใครคือ “คนธรรมดาทั่วไป” หรือ “คนที่มีเหตุมีผล” (reasonable man, reasonable person) ที่ใช้เป็นหลักปรนัยในการตัดสินว่าการ “ช่มเหง” นั้น ๆ เป็นเหตุอันควรให้บันดาลโทษหรือไม่ คำตอบหนึ่งก็คือ

“คนธรรมดาเพศใดก็ได้ที่ไม่ตื่นเต้นกับอะไรง่ายเกินไปและไม่ชอบทำดีทำต่อกับใคร และก็มีความสามารถที่จะควบคุมตนเองในระดับที่ทุกคนคาดหวังได้ว่าพลเมืองร่วมชาติของตนพึงจะมีในสังคมที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน”²⁵

ดูเหมือน “คนธรรมดาทั่วไป” ในความหมายนี้จะมาจากสมมติฐานที่น่าสงสัย กล่าวคือสมมติฐานที่ว่า “มีอุดมคติอยู่หนึ่งเดียว มีความจริงอยู่หนึ่งเดียว และไม่ว่าจะอยู่ในสถานการณ์ใด ๆ มีพฤติกรรมที่เหมาะสมอยู่หนึ่งเดียว”²⁶ กล่าวคือ “คนธรรมดาทั่วไป” ในที่นี้จะรักษา “จิตวิญญาณ” ของ “มนุษย์นามธรรม” หรือ “มนุษย์สากล” เช่น ในแนวคิดแบบคานท์ที่พยายามหา “กฎคำสั่งเด็ดขาด” หรือกฎที่ไม่มีเงื่อนไขของบริบท เป็นสากลหนึ่งเดียว โดยการหาต้องมองจากมุมมองของมนุษย์สากลหรือมนุษย์ที่ไม่มีความต่างอันมีที่มาจากบริบท (ซึ่งก็เท่ากับปฏิเสธบริบทชีวิตที่ต่างกันของปัจเจกบุคคล) ดังนั้นในแง่นี้ “คนธรรมดาทั่วไป” ก็คือมโนทัศน์ญาณวิทยาทางศีลธรรมที่จะนำเราไปสู่การตัดสินได้ว่า “การช่มเหง” นั้น ๆ ร้ายแรงและการโต้ตอบด้วยความรุนแรงจนทำให้ถึงแก่ความตายนั้นสมเหตุสมผลหรือไม่

²⁴ เฟ็งอ้าง, หน้า 294. (ตัวเอน-ผู้วิจัย)

²⁵ Lord Diplock, quoted in Jo Bridgeman and Susan Millns, *Feminist Perspectives on Law: Law's Engagement with the Female Body* (London: Sweet & Maxwell, 1998), p 642.

²⁶ R. Martin, “A Feminist View of Reasonable Man: An alternative approach to Liability in Negligence for Personal Injury,” *Anglo American Law Review* 23 (1994): 342.

อย่างไรก็ดีแม้ให้เป็นความจริงที่วามโนทัศน์ “คนธรรมดาทั่วไป” อนุญาตให้มีความต่างได้บ้าง กระนั้นความต่างที่วาก็เป็นเพียงความต่างที่แยกด้วยวัฒนธรรมหลักที่ทรงอิทธิพลในสังคมนั้น ๆ ดังนั้นเราจึงเห็นว่า “คนธรรมดาทั่วไป” เช่นในสังคมอังกฤษจะไม่ต่างจากสังคมอเมริกันมาก คือเป็นผู้ที่ถูกข่มเหงอย่างร้ายแรง “หากถูกทำร้ายร่างกายอย่างรุนแรง หรือหากเห็นภาพการเล่นชู้” กระนั้นก็จะ “ไม่ถูกข่มเหงด้วยคำพูด หรือด้วยภาพที่แสดงเพียงความเป็นไปได้ในอนาคตที่จะเกิดการคบชู้ หรือภาพของแฟนหญิงของตนอยู่กับชายอื่น”²⁷ วัฒนธรรมหลักเหล่านี้ไม่สนใจ ไม่ให้ความสำคัญ และกดขี่วัฒนธรรมย่อยของผู้ที่อยู่ชายขอบ ดังจะเห็นว่าในต้นคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบ “คนธรรมดาทั่วไป” ของอังกฤษจะต้องไม่ใช่บุคคลที่ “กำลังตั้งครรรภ์” หรือในปัจจุบันในหลายรัฐของสหรัฐอเมริกา “คนธรรมดาทั่วไป” จะต้องไม่ใช่บุคคลที่ “รักร่วมเพศ” (homosexual) และจะต้องปราศจากบุคลิกลักษณะ “ที่แปลกไปจากธรรมดา” พร้อมทั้งปราศจาก “ความผิดปกติทางสภาวะแวดล้อมทั้งหลาย”²⁸

อย่างไรก็ดีในปัจจุบันจะเห็นความพยายามที่จะสอดแทรกความต่างระหว่าง “คนธรรมดาทั่วไป” ให้มากขึ้นเพื่อให้เกิดความเข้าใจผู้กระทำผิดและเข้าใจการกระทำนั้น ๆ ชัดเจนขึ้น ดังจะเห็นได้จากการให้ข้อมูลแก่ลูกขุนในคดีการฆ่าผู้อื่นคดีหนึ่งในสหราชอาณาจักร ในปีคริสต์ศักราช 1978 (R. V. Camplin) ศาลให้ข้อมูลลูกขุนเกี่ยวกับมโนทัศน์ของ “คนมีเหตุมีผล” หรือ “the reasonable man” ซึ่งก็คือ “คนธรรมดาทั่วไป” อันเป็นหลักทดสอบความ “สมควรแก่เหตุ” ของการกระทำว่า

“...คือบุคคลที่มีความสามารถที่จะควบคุมตนเองในระดับเดียวกับคนธรรมดาที่มีเพศและอายุรุ่นเดียวกับผู้ต้องหา แต่มีบุคลิกลักษณะในแง่อื่นร่วมกับผู้ต้องหา ที่ลูกขุนคิดว่าจะมีผลต่อความรุนแรงของการถูกระงับด้วยการข่มเหงนั้น และคำถามจะต้องมีได้เป็นเพียงคำถามที่ว่าในสถานการณ์ที่คล้ายกันนี้ หากบุคคลดังกล่าวถูกข่มเหง บุคคลผู้นี้จะสูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเองหรือไม่ แต่จะต้องถามด้วยว่าจะได้ตอบการถูกข่มเหงแบบเดียวกับที่ผู้ต้องหากระทำหรือไม่”²⁹

นี้จะทำให้ผู้ต้องหา มี “หน้าตา” ที่เป็นรูปธรรมมากขึ้นหรือไม่ขึ้นอยู่กับว่าผู้พิพากษาหมายความว่าอย่างไรเวลาบอกว่า “บุคคลธรรมดาทั่วไป” ผู้นี้ต้องมี “บุคลิกลักษณะในแง่อื่นร่วม

²⁷ Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale”: 430.

²⁸ Ibid.: 428, 430.

²⁹ Lord Diplock quoted in Jo Bridgeman and Susan Millns, *Feminist Perspectives on Law: Law Engagement with the Female Body* (London: Sweet & Maxwell, 1998), p. 643.

กับผู้ต้องหา ที่ลูกขุนคิดว่าจะมีผลต่อความรุนแรงของการถูกระงับด้วยการข่มเหง” ในศาลชั้นอุทธรณ์ระหว่างอัยการกับนางคิรันจิต อาห์ลวาลียะ (R v. Kiranjit Ahluwalia) ซึ่งถือเป็นคดีสำคัญในประวัติศาสตร์กฎหมายของสหราชอาณาจักรคดีหนึ่งที่ทำให้ในที่สุดยอมให้นำคำให้การของผู้เชี่ยวชาญเรื่อง “ผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก” มาเป็นหลักฐานเพื่อแก้ต่างขอลดโทษได้ในเวลาต่อมา โดยจำเลยคือนางอาห์ลวาลียะถูกสามีทำทารุณกรรมซ้ำซากมาเป็นเวลาดิตต่อกันกว่าสิบปี จนกระทั่งวันหนึ่งในเดือนพฤษภาคม ปีคริสต์ศักราช 1989 เธอก็ฆ่าสามีขณะที่สามีนอนหลับโดยราดน้ำมันเบนซินรดห้องนอนแล้วจุดไฟเผา ศาลชั้นต้นตัดสินว่าเธอมีความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา และตัดสินโทษตามที่กฎหมายบังคับไว้ นั่นก็คือจำคุกตลอดชีวิต ต่อมาในปีคริสต์ศักราช 1992 เธอได้ขออุทธรณ์โดยทนายได้อ้างเหตุผลว่าศาลในศาลชั้นต้นนั้นมิได้แนะนำให้ลูกขุนพยายามที่จะเข้าใจสถานการณ์และบุคลิกลักษณะของเธออย่างถ่องแท้ กล่าวคือศาลในชั้นต้นเพียงแนะนำลูกขุนว่าลักษณะต่อไปนี้อาจเป็นลักษณะ “เฉพาะ” ที่ “ลูกขุนอาจคิดได้ว่า จะมีผลต่อความรุนแรงของการถูกระงับด้วยการข่มเหง” นั่นก็คือ “เธอเป็นคนเอเชีย ที่เผชิญสมรสกับคนเอเชียด้วยกัน ... สามีซึ่งเป็นผู้ตายเป็นผู้มีที่พำนักอาศัยอยู่ในประเทศนี้ ... เธอเป็นผู้หญิงที่มีการศึกษา โดยมีปริญญามหาวิทยาลัย”³⁰ จะเห็นว่าไม่มีความพยายามที่จะชี้ให้เห็นถึงสถานการณ์ชีวิตของเธอที่ตกอยู่ภายใต้การทำทารุณซ้ำซาก ไม่มีความพยายามที่จะเข้าใจวัฒนธรรมและศาสนาของเธอที่เป็นเสมือน “เลือดที่ไหลเวียนอยู่ในร่างกาย” ที่บ่งการว่า “ผู้หญิงเป็นศักดิ์ศรีของบ้าน”³¹ กล่าวคือไม่มีความพยายามที่จะเข้าใจความเฉพาะเจาะจงในบริบทชีวิตของเธอซึ่งอาจช่วยให้เข้าใจว่าเหตุใดเธอจึงกระทำเช่นนั้น เหตุใดคำถามที่ว่า “ทำไมจึงไม่ทิ้งสามีไปก่อนที่จะเลยเถิดถึงขนาดต้องฆ่ากัน” เป็นคำถามที่ดูไร้สาระสำหรับเธอ ในขณะที่เดียวกันจะเห็นว่าศาลเองก็ปิดทางที่ลูกขุนอาจจะคิดได้ว่ามีลักษณะเฉพาะอื่นที่จำเป็นต้องรู้เพื่อเข้าใจผู้หญิงคนนี้ อารมณ์ของเธอ และการกระทำของเธอ

จากตัวอย่างในลักษณะนี้ทำให้ระบบกฎหมายอาญาในหลายที่ละทิ้งการตั้งสมมติฐานความเชื่อล่วงหน้าไว้ก่อนว่าการ “ข่มเหง” ที่ “ร้ายแรง” และการฆ่าที่ “สมควรแก่เหตุ” นั้นจะต้องวัดด้วย “คนธรรมดาทั่วไป” ที่เป็นสากลตายตัวหรือปิดหูปิดตากับความต่างที่มากับบริบทเฉพาะของคน ดังนั้นเราจะเห็นว่ากฎหมายในบางที่ เช่น กฎหมาย “Model Penal Code” ของสหรัฐอเมริกาจึงระบุว่าการฆ่าผู้อื่นโดยเจตนาจะถือเป็นการทำให้ผู้อื่นต้องตาย (manslaughter) ซึ่งก็ควรจะได้รับโทษน้อยกว่าการฆ่าโดยเจตนา เมื่อ

“กระทำภายใต้อิทธิพลของจิตใจหรืออารมณ์ที่ถูกกระทบกระเทือนอย่างหนัก ซึ่ง (จิตใจหรืออารมณ์ที่ถูกกระทบกระเทือนอย่างหนักนี้ – ผู้วิจัย) มีคำอธิบาย

³⁰ Ibid., p. 463.

³¹ Kiranjit Ahluwalia, quoted in *Feminist Perspectives on Law: Law's Engagement with Female Body*, p. 628.

หรือมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล ความมีเหตุมีผลของคำอธิบายหรือข้อแก้ตัวดังกล่าว จะถูกตัดสินด้วยมุมมองของบุคคลที่อยู่ในสถานการณ์ของผู้กระทำ อยู่ภายใต้ สภาวะแวดล้อมที่ผู้กระทำเชื่อว่าตนอยู่”³²

ในแง่หนึ่งกฎหมายดังกล่าวดูเหมือนจะทั้ง “มนุษย์สากล” หรือมีโน้ตที่เรื่องคนธรรมดาทั่วไปซึ่งถือเป็นมาตรฐาน “ปรนัย” ที่ลูกขุนและผู้พิพากษาจะใช้ “วัด” ความร้ายแรงและความสมควร แก่เหตุ นี้จะหมายความว่ากฎหมายกำลังบอกให้เราเข้าใจการกระทำผิดนั้นจากมุมมองของผู้ กระทำผิดเอง กระนั้นที่น่าสังเกตก็คือการมองจากมุมมองของผู้กระทำก็ได้มาด้วยการทำให้ อารมณ์ที่ “ถูกรบกวนกระเทือน” (disturbances) อันเป็นสาเหตุของการกระทำผิดนั้นเป็นเรื่อง “ภายใน” และเป็นเรื่อง “ส่วนตัว” มากขึ้น ซึ่งก็ละเลยมิติทางสังคมของอารมณ์ ซึ่งอยู่ใน ปริณทลสาธารณะ (เรื่องนี้จะอภิปรายต่อไปในบทที่ 4)

อย่างไรก็ดีมาถึงตรงนี้จะเห็นว่ากฎหมายแบ่งการฆ่าผู้อื่นที่ผู้วิจัยคิดว่าน่าจะเกี่ยวข้องกับ กับต้นหาอาชญากรรมออกเป็นสามประเภทใหญ่ ๆ ด้วยกัน ประเภทแรกคือ การฆ่าโดยเจตนา ที่ถือว่าเป็นความผิดทางอาญา เช่น ตามมาตรา ๘๘ ของไทย ประเภทที่สองเป็นการฆ่าที่หาก พิสูจน์ได้ว่าสมควรแก่เหตุก็จะได้รับการยกเว้นความผิด ซึ่งก็อาจกล่าวได้ว่าการฆ่าประเภทนี้ไม่ใช่ การฆ่าที่ผิดกฎหมายเสียด้วยซ้ำ และสามการฆ่าที่แม้มีอาจยกเว้นความผิด กระนั้นหากมีเหตุ ผลสมควรศาลก็จะสามารถใช้พิจารณาลดโทษได้ ประเด็นที่ต้องถามก็คือกฎหมายจัดแบ่ง การฆ่าผู้อื่นสามประเภทนี้ด้วยหลักการอะไร คำถามนี้สำคัญยิ่งในการพิจารณาความยุติธรรม ในต้นหาอาชญากรรม เพราะแม้จินตภาพของต้นหาอาชญากรรมที่เราคุ้นเคยจะตรงกับการฆ่า ประเภทที่สาม (ซึ่งในความเป็นจริงไม่จำเป็นต้องเป็นกรณีเช่นนี้เสมอไป) กระนั้นเหตุใดการฆ่า ประเภทนี้จึงมิได้รับยกเว้นความผิดด้วย ที่จริงอาจมีผู้โต้แย้งว่าหากพิจารณาจากโทษที่ศาลตัดสิน การฆ่าประเภทสามไม่ต่างจากการฆ่าประเภทสอง (การฆ่าด้วยเหตุป้องกัน) เพราะในที่สุดผู้ กระทำผิดอาจได้รับการลดโทษที่น้อยนิดจนดูเหมือนว่าในทางปฏิบัติแล้วไม่ได้ถูกลงโทษเลย เช่นคดีที่สื่อสารมวลชนไทยเรียกว่าคดี “ดร. ฆ่าเมีย” ที่ให้ผู้กระทำผิด (ในคดีนี้คือทพตีภรรยา และในที่สุดพาดด้วยร่มกอลฟ์จนภรรยาเสียชีวิต) ทำงานรับใช้สังคมโดยสอนหนังสือห้าสิบชั่วโมง หรือในบางกรณีการฆ่าประเภทที่สามนี้ผู้กระทำอาจได้รับการยกโทษไปเลยก็ได้ ที่สำคัญ ดูเหมือนว่าหลักการเบื้องหลังการฆ่าผู้อื่นทั้งสองประเภทดูไม่ต่างกัน กล่าวคือทั้งการฆ่าเพื่อป้องกันและการฆ่าด้วยบันดาลโทสะนั้นจะถูกตัดสินโดยพิจารณาว่ากระทำในขอบเขตของ “เหตุอันควร” หรือไม่ เหตุนี้เราอาจถามต่อไปได้ว่าหากมีความต่างระหว่างการฆ่าผู้อื่นสองประเภทนี้ ความต่างอยู่ที่ไหน เช่นอยู่ที่ความเป็นอันตรายต่อผู้อื่น กล่าวคือผู้ฆ่าในกรณีบันดาลโทสะยังคง

³² MODEL PENAL CODE & Commentaries 210.3 at 43, Comment (Official Draft and Revised Comments 1980) quoted in Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale”: 431.

เป็นผู้ที่มีอันตรายอยู่ (เพราะไม่สามารถหักห้ามอารมณ์ได้) แต่ก็เป็อันตรายน้อยกว่าผู้ที่ฆ่าผู้อื่นโดยเจตนาร้าย และอันตรายมากกว่าผู้ที่ฆ่าเพื่อป้องกัน หรือความต่างอยู่ที่ “ความสมควรได้รับ” ซึ่งขึ้นอยู่กับความเลวหรือความร้ายแรงของการฆ่า หรือที่จริงแล้วความเลวของการกระทำเท่ากันแต่มีเงื่อนไขอื่นมาทำให้ “สมควรได้รับ” การลงโทษที่ต่างกัน เป็นต้น

“การฆ่าที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” (justified homicide) กับ “การฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” (excusable homicide)

แนวคิดที่ใช้แบ่งประเภทการฆ่าและความผิดในการฆ่าที่ได้กล่าวมาแล้วเป็นแนวคิดที่แยกความต่างระหว่าง “การฆ่าที่เป็นอาชญากรรม” (criminal homicide) กับ “การฆ่าที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” (justified homicide) และกับ “การฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล (excusable homicide) การฆ่าประเภทแรกเป็นการฆ่าที่ถือว่าผู้กระทำความผิดที่สมควรได้รับโทษสูงสุดตามความรุนแรงของความผิด เช่นอาจด้วยการจำคุกตลอดชีวิต ทั้งนี้ด้วยเหตุผลสำคัญประการหนึ่งก็คือผู้กระทำ “เลือก” ที่จะกระทำความชั่ว การกระทำดังกล่าวมาจากการเลือกที่จะทำความชั่วร้าย มีเจตนาร้าย มีการคิด ไตร่ตรอง และวางแผนล่วงหน้า ในขณะที่เดียวกันสิ่งที่เลือกก็เป็นความผิด เป็นความชั่ว เป็นการเลือกที่จะไม่ให้ความเคารพในสิทธิสำคัญที่มีอาจละเมิดได้หากไม่มีเหตุอันควร นั่นก็คือสิทธิในชีวิตของผู้อื่นนั่นเอง ในแง่การฆ่าโดยเจตนามีคุณสมบัติอย่างน้อยสองประการด้วยกันคือมีความผิดหรือชั่วร้ายของการกระทำและมีความสามารถที่จะรับผิดชอบต่อการกระทำ

ปัญหาของเราตอนนี้อยู่ที่ความต่างระหว่างการฆ่าประเภทที่สองหรือการฆ่าเพื่อป้องกันกับการฆ่าประเภทที่สาม หรือการฆ่าด้วยบันดาลโทสะ ศาสตราจารย์ เฟลทเชอร์ (George Fletcher) นักปรัชญากฎหมายผู้พยายามทำให้ความต่างนี้กระจ่างชัดได้อธิบายไว้โดยเปรียบเทียบกับการฉกฉวยหัวใจที่ตัดสินใจขโมยขนมปังว่า

“หากความพยายามที่จะขโมยขนมปังปอนด์นั้นเป็นเพียงการกระทำที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล (excusable act) และมีใช้การกระทำที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม (justified act) การขโมยนั้นก็เป็นกระทำที่ผิด เจ้าของร้านอาจใช้กำลังที่สมควรแก่เหตุขัดขวางการลวงละเมิดดังกล่าวได้ ในทางตรงข้ามหากการลวงละเมิดถือได้ว่าเป็นการกระทำที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม เจ้าของทรัพย์สินจะต้องยอมให้เขาเอาขนมปังปอนด์นั้นไป”³³

³³ George Fletcher, *Rethinking Criminal Law* (Boston: Little Brown, 1978), p. 496.

จากมุมมองเจ้าของร้านซึ่งในที่นี้ก็คือรัฐผู้ทำหน้าที่ลงโทษผู้กระทำความผิดแทนสมาชิกในสังคมนั้น การฆ่าที่ “มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” เช่นการฆ่าเพื่อการป้องกันนั้นเป็นสิ่งที่รัฐต้องมีขึ้นติดธรรม คือ “แม้จะไม่ใช้การกระทำที่น่าสับสน กระนั้นก็ไม่ประนาม”³⁴ ทั้งนี้เพราะไม้อาจกล่าวได้ว่าการฆ่าดังกล่าวเป็นการกระทำที่ผิด ในทางตรงข้ามการฆ่าที่ “มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” เช่นการฆ่าผู้อื่นเพราะบันดาลโทสะนั้น เรายอมรับว่าเป็นการกระทำที่ผิด กระนั้นผู้กระทำก็มิควรถูกประนาม เพราะเขามีอาจรับผิดชอบต่อการกระทำนั้นได้ เช่น ด้วย “ไม่สามารถควบคุมตนเองได้” เป็นต้น เหตุนี้เฟลทเซอร์จึงสรุปว่า “การมีเหตุผลถูกต้องชอบธรรมนิเสธการยืนยันว่าการกระทำนั้นผิด การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผลนิเสธข้อกล่าวหาที่ว่าจำเลยควรจะต้องถูกประนามที่กระทำความผิดนั้น ๆ”³⁵ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือในขณะที่ “การมีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” มุ่งสนใจการกระทำ คือทำหายและปฏิเสธข้อกล่าวหาที่ว่าการกระทำหรือการฆ่านั้นเป็นสิ่งที่ผิด “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” มุ่งสนใจผู้กระทำ กล่าวคือทำหายและปฏิเสธข้อกล่าวหาที่ว่าผู้กระทำต้องรับผิดชอบต่อการกระทำนั้น ๆ

คำถามที่เราต้องถามตรงนี้ก็คือนักทฤษฎาอาชญากรรมเป็นการฆ่าที่ถูกต้องชอบธรรมหรือเป็นการฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผลกันแน่ หรือเป็นได้ทั้งสองอย่าง ความไม่แน่ชัดของคำตอบเห็นได้จากคำวิจารณ์ของออสติน (John Austin) ที่ว่าเราหมายความว่าอย่างไรกันแน่เวลาเราใช้ “ความร้อนแรงของอารมณ์” (heat of the passion) เป็นเหตุผลอ้างขอให้ศาลยกโทษหรือลดโทษ

“... (เราหมายความว่าหรือแปลว่า –ผู้วิจย) เขา (ผู้ตายซึ่งเป็นผู้ฆ่มเหง - ผู้วิจย) มีส่วนต้องรับผิดชอบอยู่บ้างเพราะเขาเป็นผู้เร้าให้เกิดแรงกระตุ้นที่รุนแรงหรือเร้าทำให้ฉันเกิดอารมณ์อันรุนแรง เหตุนี้จึงมิใช่ฉันหรือมีเพียงฉันเท่านั้นที่กระทำการเองโดยสมัครใจ (ข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล) หรือว่าที่จริงแล้วเขาได้ทำร้ายฉัน ซึ่งก็ทำให้ฉันมีสิทธิที่จะตอบโต้ (เหตุผลถูกต้องชอบธรรม)”³⁶

³⁴ H. L. A. Hart, “Prolegomenon to the Principles of Punishment,” in *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, p. 14. ฮาร์ทแบ่งแยกต่างจากเฟลทเซอร์เล็กน้อย กล่าวคือสิ่งที่เฟลทเซอร์เรียกว่าเป็น “ข้อแก้ตัว” (excuse) หรือ “การฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” นั้นฮาร์ทเรียกว่า “การขอลดโทษ” หรือ “การบรรเทาโทษ” (“mitigation”) และฮาร์ทให้คำนิยาม “ข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” ในความหมายของข้ออ้างที่ในการยกโทษหรือลดเว้นความผิดในกรณีนี้ที่ผู้กระทำไม่สามารถรับผิดชอบต่อการกระทำได้ด้วยเป็นอุบัติเหตุที่มีได้มาจากความเลินเล่อ หรือด้วยมีความผิดปกติทางจิต หรือที่กระทำเพราะไม่สามารถควบคุมการเคลื่อนไหวของกล้ามเนื้อได้ เช่น เป็นลมบ้าหมู เป็นต้น

³⁵ George P. Fletcher, “The Right and the Reasonable,” *Harvard Law Review* 98 (1985): 949.

³⁶ John Austin, “A Plea for Excuses,” in *Philosophical papers*, 2nd Edn. (Oxford: Oxford University Press, 1956), p. 177.

นักคิดเช่นเดรสเลอร์เชื่อว่าต้นหาอาชญากรรมนั้นเป็นอาชญากรรมที่จัดอยู่ในการฆ่าด้วยบันดาลโทสะหรือที่ภาษาอังกฤษเรียกว่า “provocation” และไม่อาจขอยกเว้นความผิดได้³⁷ ผู้วิจัยเองเชื่อว่าการเข้าใจเช่นของเดรสเลอร์มาจากวิธีเข้าใจ “ต้นหา” หรืออารมณ์ในแบบหนึ่งซึ่งทำให้เข้าใจต่อไปว่ามีที่ให้ต้นหาอาชญากรรมเพียงแค่การขอลดโทษได้เท่านั้น ด้วยเห็นว่าต้นหาอาชญากรรมเหมือนกันหมด คือมาจากอารมณ์ที่อยู่เหนือการควบคุมของผู้กระทำ และเป็นอารมณ์ที่ไร้เหตุผล เป็นสภาวะที่ไม่มีค่าทางศีลธรรม ในบทต่อไปผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นถึงแนวความเข้าใจ “ต้นหา” หรืออารมณ์ที่ต่างไปจากนี้ คือในแนวคิดที่เชื่อว่าอารมณ์คือการรู้คิดที่สามารถตัดสินได้ว่า “มีเหตุผล” หรือไม่ เพื่อในที่สุดจะวิเคราะห์หัยของความเข้าใจอารมณ์ในกรอบดังกล่าวต่อการแก้ต่าง (defence) คดีต้นหาอาชญากรรมว่าในที่สุดแล้วเราควรจะต้องจัดให้อยู่ในประเภทการแก้ต่างที่อ้าง “การมีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” หรือ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” หรือเราควรมองให้ไกลกว่าการแบ่งแยกการแก้ต่างดังกล่าว

³⁷ Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale”: 450 off.

บทที่ 3

อารมณ์กับการรู้คิด

จากบทที่ 2 เราได้เห็นแล้วว่าระบบยุติธรรมของไทยนั้นเข้าใจต้นหาอาชญากรรมผ่านความเข้าใจโมทัศน์ เช่น “การบันดลโทษ” ซึ่งตั้งอยู่บนสมมติฐานสำคัญของการขาดความสามารถในการควบคุมตนเอง เราจะเห็นตัวอย่างกรอบวิธีคิดดังกล่าวได้จากคดีที่สื่อสารมวลชนไทยเรียกว่าคดี “ดร. ชำเมียร” ที่มีการตัดสินคดีในปีพุทธศักราช 2545¹ คดีดังกล่าวทำให้ประเด็นเรื่องทวิมาตรฐานทางเพศในขบวนการยุติธรรมของไทยได้รับความสนใจจากสาธารณชนมากขึ้น ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุของความโหดร้ายของการกระทำเองและด้วยการลงโทษที่ดูเบาอย่างไม่น่าเชื่อ (ให้จำเลยสอนหนังสือโดยไม่คิดค่าตอบแทนห้าสิบล้าน และจำคุก 2 ปีโดยให้รอลงอาญามีกำหนด 3 ปี) ด้วยผู้พิพากษาเห็นว่าจำเลยไม่เคยมีประวัติการทำผิดมาก่อน และที่สำคัญด้วยจำเลยเอง “ได้รับผลจากการกระทำนั้นโดยสูญเสียผู้ตายซึ่งเป็นภรรยาที่จำเลยรักไป” ประกอบกับ “จำเลยมีการศึกษาสูง ... สามารถใช้ความรู้ของจำเลยสอนนักศึกษาหรือผู้ปฏิบัติงานด้านวิชาการอื่นอันเป็นประโยชน์แก่ประเทศชาติได้” ทั้งจำเลยยังมีบุตรอายุน้อยที่ยังต้องการการดูแลเอาใจใส่²

ผลคำตัดสินของศาลทำให้องค์กรสตรีกลุ่มต่าง ๆ ออกมาต่อต้านและวิพากษ์วิจารณ์พร้อมเสนอให้แก้ไขกฎหมาย กลุ่มสตรีเหล่านี้ชี้ว่าระบบความยุติธรรมไทยวินิจฉัยตัดสินและลงโทษผู้กระทำผิดโดยอิงทวิมาตรฐานด้านชนชั้นทางเศรษฐกิจ การศึกษา และที่สำคัญคือทวิมาตรฐานทางเพศ ทั้งนี้จะเห็นได้จากกรณีที่เกี่ยวข้องได้กับกรณีอดีตอาจารย์มหาวิทยาลัยผู้หนึ่ง แต่ต่างกันตรงที่ผู้ฆ่าเป็นผู้หญิงยากจน มีการศึกษาไม่สูง และที่สำคัญส่วนใหญ่เป็นหญิงซึ่งถูกสามีทำทารุณกรรมซ้ำซาก จะเห็นว่าอัยการจะตั้งข้อหาฆ่าคนตายโดยเจตนาแก่หญิงเหล่านี้ ในทางตรงข้ามอัยการตั้งข้อหาฆ่าคนตายโดยไม่เจตนาแก่อาจารย์มหาวิทยาลัยผู้หนึ่งซึ่ง “ใช้กำลังกายชก ต่อย ตบเตะ และใช้ของแข็งไม่มีคมตีทำร้ายร่างกายนาง โดยไม่มีเจตนาฆ่า ถูกบริเวณลำตัว ใบหน้า และศีรษะของผู้ตายหลายครั้ง เป็นเหตุให้ผู้ตายถึงแก่ความตาย”³

¹ คดีดังกล่าวมีจำเลยเป็นอดีตอาจารย์มหาวิทยาลัยที่มีชื่อในกรุงเทพ ฯ แห่งหนึ่ง จำเลยทูลบิภรรยาจนถึงแก่ความตาย โดยเหตุที่ภรรยาขับรถไปรับตนช้า และในคืนเดียวกันนั้นพบว่าที่ไปรับตนหลังเลิกงานช้าไปด้วยไปดื่มเหล้ากับคนรักเก่า เมื่อถามและตรวจสอบหนักขึ้นทำให้ภรรยาหรือผู้ตายบอกว่าตนยังคงมีใจให้แก่คนรักเก่า จำเลยจึงเริ่มทูลบิ ซึ่งใช้เวลานานเป็นชั่วโมง และเมื่อยุติการทูลบิก็ปล่อยให้ภรรยานอนไร้อสตยอยู่กับพื้นจนกระทั่งถึงเช้าเมื่อน้องสาวของภรรยาไปที่บ้าน น้องสาวจึงพาไปส่งโรงพยาบาลด้วยเห็นเลือดออกทางปากในวันต่อมาเธอก็เสียชีวิต (โปรดดู เอกสารคำพิพากษา คดีหมายเลขดำที่ ๑๔๘/๒๕๔๕ คดีหมายเลขแดงที่ ๗๗๘๒/๒๕๔๕ ศาลอาญากรุงเทพใต้ วันที่ ๑๘ เดือนกรกฎาคม พุทธศักราช ๒๕๔๕๗)

² คดีหมายเลขดำที่ ๑๔๘/๒๕๔๕ คดีหมายเลขแดงที่ ๗๗๘๒/๒๕๔๕, หน้า 17.

³ เพิ่งอ้าง, หน้า 1.

ประเด็นที่น่าสนใจเกี่ยวกับคดีดังกล่าวมีอย่างน้อยสามประการด้วยกันคือ หนึ่ง แม้ผู้พิพากษาจะปฏิเสธที่จะเห็นด้วยกับฝ่ายจำเลยที่อ้างว่าการกระทำของจำเลยเกิดจาก “บันดาลโทสะ” ด้วยเหตุที่ผู้พิพากษาเห็นว่าผู้ตายมิได้ “ข่มเหงจำเลยอย่างร้ายแรงด้วยเหตุอันไม่เป็นธรรม” กระนั้นผู้พิพากษาก็ยังคงเห็นด้วยกับอัยการว่าเป็นการฆ่าที่ไม่เจตนา (มาตรา ๒๙๐) “สืบเนื่องมาจากอารมณ์โทสะที่เกิดขึ้นในชั่วขณะหนึ่ง”⁴ กล่าวคือ หลังจากทิวินิจัยจากมาตรฐาน “ความรู้สึกของคนธรรมดาทั่วไปที่สมมติขึ้นในฐานะอย่างเดียวกับผู้กระทำความผิด และจะวินิจฉัยโดยถือความรู้สึกของผู้กระทำความผิดเองไม่ได้”⁵ ผู้พิพากษาก็ยังคงเห็นว่าการกระทำดังกล่าวเป็นการกระทำในสถานการณ์ที่จำเลยขาดความสามารถในการควบคุมตนเอง แม้การขาดความสามารถดังกล่าวจะมีได้เกิดจากสาเหตุที่ชอบธรรมก็ตาม ตรงนี้อาจสันนิษฐานได้ว่าผู้พิพากษาหรือกฎหมายของไทยเข้าใจว่า “โทสะ” หรือตัวอารมณ์เองเป็นสถานะที่เหมือนพลังบอดที่หากรุนแรงในขั้นหนึ่งแล้วจะไม่สามารถควบคุมได้ ดังนั้นการเกิดโทสะไม่ว่าจะด้วยสาเหตุใดก็ตามจะเหมือนกันในแง่ที่เป็นสถานะที่ไม่อาจควบคุมได้ (หากรุนแรง) เหตุนี้การกระทำด้วยโทสะจึงเป็นการกระทำที่ไม่อาจควบคุมได้หรืออยู่นอกความสามารถในการควบคุมของคนผู้นั้น ดังจะเห็นได้จากคำพิพากษาของคดีนี้ คือแม้จะไม่เห็นด้วยกับฝ่ายทนายจำเลยว่าจำเลย “กระทำการด้วยบันดาลโทสะ” กระนั้นก็เห็นด้วยกับฝ่ายโจทก์ที่กล่าวหาจำเลยว่าจำเลยฆ่าผู้อื่นโดยไม่เจตนา ทั้งนี้ด้วย “บันดาลโทสะ” ความต่างระหว่างการกระทำด้วยบันดาลโทสะแบบแรกกับแบบหลังมิได้อยู่ที่สถานะของโทสะเอง ความต่างของสองกรณีนี้อยู่ที่สาเหตุ ในแง่โทสะทั้งที่มีสาเหตุมาจากการ “ข่มเหงอย่างร้ายแรงด้วยเหตุอันไม่เป็นธรรม” และที่มีสาเหตุอื่นเป็นสถานะอารมณ์ที่ไม่ต่างกัน กล่าวคือเป็นสถานะที่อยู่นอกความสามารถในการควบคุมของเจ้าของ และเมื่อเกิดขึ้นก็จะ “ผลัก” ให้เกิดการกระทำ ซึ่งก็หมายความว่ากระทำความผิดที่อยู่นอกความสามารถในการควบคุมของคนผู้นั้น

นอกจากนี้อาจกล่าวได้ว่า “โทสะ” อันเป็นสถานะที่ควบคุมไม่ได้นี้เป็นสถานะที่เข้าใจไม่ได้ วิเคราะห์ไม่ได้ เป็นเสมือน “พลังบอด” ที่เมื่อเกิดจะผลักให้เกิดการกระทำต่าง ๆ สิ่งเดียวที่เข้าใจได้ วิเคราะห์ได้ก็คือสาเหตุที่นำไปสู่พลังบอดนี้ ในแง่ความหนักหนาของโทษของการกระทำที่ไม่เจตนาดังกล่าวขึ้นอยู่กับว่าสาเหตุที่ทำให้เกิดสถานะที่เข้าใจไม่ได้นี้เป็นสาเหตุที่ “ร้ายแรง” พอที่จะทำให้ “คนธรรมดาทั่วไป” เกิดสถานะของการควบคุมตนเองไม่ได้หรือไม่ ในขณะเดียวกัน สาเหตุดังกล่าวถือเป็น “การข่มเหงด้วยเหตุอันไม่เป็นธรรม” หรือไม่ เช่นในกรณีนี้ด้วยจำเลยยั่วผู้ตายให้โต้ตอบด้วยคำพูดประชดประชันที่ผู้ตายยังคงมีใจให้คนรักเก่าอยู่ (ซึ่งก็ทำให้จำเลยบันดาลโทสะ) จึงไม่อาจกล่าวได้ว่าโทสะเกิดจากสาเหตุของการข่มเหงด้วยเหตุอันไม่เป็นธรรม เหตุนี้แม้มีการแลกเปลี่ยนทางวาจาที่แสดงให้เห็นถึง “ความคิด” ของจำเลย เช่นจากรายงานคำพิพากษาเองมีตอนหนึ่งจำเลยกล่าวในระหว่างทพตีผู้ตายว่า

⁴ เพิ่งอ้าง หน้า 17.

⁵ เพิ่งอ้าง หน้า 15.

“เมื่อเช้านี้ก็เพิ่งพูดหยก ๆ ว่าตอนนี้เราสบายทุกอย่างแล้ว สำคัญเพียงอย่างเดียวว่าดูแลลูกให้ดี และอย่าให้มีเรื่อง ฉันเป็นอาจารย์จะระวังตัวมากอยู่แล้ว จึงไม่มีจุดอ่อนตรงไหน กลางคืนกลับมาทำอย่างนี้มันงามหน้านัก แล้วจะให้ฉันเอาหน้าไปไว้ไหน”⁶

กระนั้นในรายงานคำพิพากษาก็ไม่มีการพิจารณาเนื้อหาที่จำเลยกล่าวในลักษณะที่แสดงให้เห็นความพยายามที่จะเข้าใจตัวอารมณ์เอง

ประเด็นที่น่าสนใจที่สองโยงกับส่วนของรายงานคำพิพากษาเกี่ยวกับคำพูดของจำเลยกับผู้ตายที่อ้างอิงข้างต้น กล่าวคือ ด้วยเหตุที่มุ่งเข้าใจโทษโดยมุ่งจุดสนใจไปที่สาเหตุ และแม้จะพยายามตัดสินความชอบธรรมของสาเหตุจากมุมมองของ “คนธรรมดาทั่วไป” ที่สมมติขึ้นในฐานะอย่างเดียวกับผู้กระทำความผิด ก็ไม่ชัดว่ากฎหมายหรือผู้พิพากษากำลังพยายามที่จะเข้าใจโทษจาก “คนธรรมดาทั่วไป” ที่มีบริบททางวัฒนธรรมเฉพาะ หรือกำลังมองจากกรอบ “มนุษย์สากล” ปัญหาอยู่ที่ว่าหากพิจารณาจากบริบททางวัฒนธรรม ก็หมายความว่าต้องมิใช่พยายามเข้าใจโทษหรือความโกรธในระดับบุคคลเท่านั้น แต่พยายามเข้าใจโทษที่มีมิติทางสังคมซึ่งเป็นสังคมเฉพาะของไทย และหากเป็นเช่นนั้น การพิจารณาคดีที่เรียกได้ว่าเป็นต้นหาอาชญากรรมที่กระทำโดยผู้หญิงกับที่กระทำโดยผู้ชายหลายกรณีก็น่าจะมีการพิจารณาโดยพยายามเข้าใจความต่างระหว่างผู้ชายกับผู้หญิงในบริบทสังคมและวัฒนธรรมไทย ซึ่งรวมถึงการเข้าใจตนเองกับและคุณค่าของตนเองในความสัมพันธ์ชายหญิงในสังคมและวัฒนธรรมไทย นี่อาจนำไปสู่ความจริงที่ว่าหลายครั้งนั้นสิ่งที่ทำให้ผู้ชายเกิดโทษกับที่ทำให้ผู้หญิงเกิดโทษในสังคมและวัฒนธรรมหนึ่ง ๆ นั้นอาจไม่เหมือนกัน ซึ่งก็หมายความว่า “การข่มเหงที่ร้ายแรง” สำหรับผู้ชายกับผู้หญิงนั้นอาจต่างกัน กระนั้นเราก็ไม่เห็นท่าทีที่ทว่านี้ในเอกสารคำพิพากษา

ประเด็นที่น่าสนใจประเด็นที่สามคือในคดีดังกล่าวโทษที่เกิดขึ้น “ในช่วงขณะหนึ่ง” ที่ว่านี้มีระยะเวลายาว มิได้เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วจนเราจับต้นชนปลายไม่ถูกเหมือนกับที่เรามักจะเข้าใจ “ความชั่ววูบ” ของอารมณ์ ในกรณีนี้มีการแลกเปลี่ยนคำพูดกันระหว่างที่จำเลยตอบตีกรรยา ตั้งแต่การตอบครั้งแรก ๆ ที่ใช้มือข้างเดียว ไปสู่การตอบที่ใช้มือทั้งสองข้าง ไปสู่การทุบหนังสือใส่ การดึงเข็มขัดจากเอวกางเกงออกมาเขี่ย แต่ด้วยเห็นว่าเล็กไปจึงหยิบร่มในถุงกอล์ฟออกมาใช้ตามตีผู้ตายยกมือขึ้นมารับจึงตีซ้ำถูกศีรษะของผู้ตาย ในที่สุดผู้ตายล้มลง จำเลยจึงเตะผู้ตายก่อนจะจบจากการทุบตี การทุบตีดังกล่าวสลับไปด้วยการแลกเปลี่ยนคำพูดระหว่างจำเลยกับผู้ตาย โดยเริ่มจากที่จำเลยต่อว่าคำทอผู้ตายด้วยเหตุที่ผู้ตายขับรถไปรับจำเลยจากที่ทำงานผิดเวลาทั้งนี้ก็ด้วยออกไปดื่มกับคนรักเก่า นี่เท่ากับบอกว่าในระบบยุติธรรมไทยมีความเข้าใจอารมณ์ว่าอาจต่อเนื่อง

⁶ เพิ่งอ้าง, หน้า 17.

ยาวได้ชั่วระยะหนึ่งที่ยาวพอควร ซึ่งเป็นระยะที่อารมณ์ยังควบคุมเราหรือเป็นช่วงที่เราขาดความสามารถที่จะควบคุมตนเอง แต่เมื่อเวลาผ่านไประยะหนึ่งอารมณ์ที่วุ่นนี้จะไม่อาจใช้เป็นเหตุผลอ้างเพื่อแสดงให้เห็นว่าการกระทำผิดเป็นการกระทำที่ตนไม่อาจควบคุมได้ ประเด็นที่น่าสนใจอยู่ที่ว่า “ความรุนแรง” ของอารมณ์จะมีระยะนานเท่าไรขึ้นอยู่กับวิจักษณ์ญาณหรือ “สามัญสำนึก” ของผู้พิพากษา หรือ “คนธรรมดาทั่วไป” ซึ่งในกรณีนี้ยาวนานเป็นชั่วโมง

อารมณ์และคู่ตรงข้าม

แนวคิดที่เชื่อว่าอารมณ์เป็นสิ่งที่เราเข้าใจไม่ได้ (แม้จะเข้าใจสาเหตุที่มาของอารมณ์ได้ก็ตาม) นั้นมิใช่แนวคิดใหม่ ทั่วไปแล้วแนวคิดดังกล่าวตรงกับสามัญสำนึกของเราเกี่ยวกับอารมณ์ เช่นที่แสดงออกมาให้เห็นเวลาที่เรากล่าวว่า “เขาโกรธจนหน้าแดงเลย” หรือในคำอธิบายเหตุผลการลดโทษทางกฎหมายด้วยเหตุที่บันดาลโทสะจึง “ขาดการใช้เหตุผลควบคุมสติดังปกติธรรมดา” สมัยสามัญที่บ่งบอกออกมาในการกล่าวเช่นนี้แสดงสมมติฐานความเชื่อเรื่องอารมณ์กับเหตุผลในแง่เป็นคู่ตรงข้ามกันในความหมายที่ว่าอารมณ์เป็นภาวะที่ไม่เกี่ยวกับเหตุผล (arational) ในความหมายของ “การขาด” เหตุผลในภาวะนั้น ๆ อารมณ์ในความหมายนี้เป็นเพียงพลังที่เข้ามาครอบงำและผลักดันให้เกิดการกระทำต่าง ๆ ของเรา ในความหมายนี้อารมณ์เป็นสิ่งที่แปลกแยกเป็นคนละส่วนกับตัวตนหรืออัตลักษณ์ของเรา นี่ไม่ต่างจากแนวคิดเช่นของคานท์ที่มองอารมณ์ว่าเป็น “สาเหตุที่แปลกปลอม” อารมณ์ในความหมายนี้ไม่ต่างจากอารมณ์ที่เรากล่าวถึงในความหมายเดียวกับความรู้สึกที่เราไม่อาจควบคุมได้ เช่น ความรู้สึกเจ็บปวดทางกาย เช่น ปวดท้อง ปวดศีรษะ เป็นต้น อารมณ์ดังกล่าวไม่สามารถวัดหรือประเมินทางเหตุผลได้ เหตุนี้อารมณ์จึงถูกมองว่าเป็นปฏิปักษ์กับความรู้ มิใช่ความรู้ และไม่เกี่ยวกับความรู้ ดังจะเห็นจากแนวปรัชญากระแสหลักทางตะวันตกตั้งแต่เพลโตมาจนถึงปรัชญาสมัยใหม่ที่รวมคานท์ที่เน้นการโยงความรู้กับเหตุผล และมองอารมณ์เป็นอุปสรรคของการหาความรู้ เช่น ความรู้ว่าจะไร้อุบายอะไรผิดทางจริยธรรม/ศีลธรรม เป็นต้น

แนวคิดที่แบ่งขั้วแยกข้างระหว่างอารมณ์กับเหตุผลในลักษณะนี้เข้าใจอารมณ์เป็น “อัตวิสัย” (subjective) ในความหมายของการเป็น “ส่วนตัว” (private) เฉพาะเจาะจง (particular) ซึ่งตรงข้ามกับเหตุผลที่เป็น “ปรนัย” (objective) และเป็นสาธารณะ (public) กล่าวคือ เป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนเห็นพ้องและมีร่วมกันได้ อารมณ์ในสามัญสำนึกเช่นนี้ไม่ต่างจากความรู้สึก ซึ่งก็เห็นได้จากแนวคิดของนักคิดสำคัญ คือ วิลเลียม เจมส์ (William James) ที่โยงอารมณ์กับการสำนึก กระบวนการเปลี่ยนแปลงทางร่างกาย อารมณ์ในแนวคิดของเจมส์คือ “การกระทบกระเทือนทางกายบางอย่างที่เกิดขึ้นด้วยกับการรับรู้ภาพหรือเสียงที่น่าสนใจหรือกลุ่มความคิดต่อเนื่องที่น่า

ตื่นเต้น”⁷ อารมณ์ในกรอบความเข้าใจเช่นนี้ เช่น ความกลัว ความโกรธหรือโทสะ ความโศกเศร้า ก็คือความรู้สึกอันมีสาเหตุมาจากการเปลี่ยนแปลงทางสรีระ ดังนั้นแม้เราจะคิดตามสามัญสำนึกว่า ความเสียใจจะตามมาด้วยการร้องไห้แต่สำหรับเจมส์แล้วแล้วลำดับการเกิดก่อนหลังมิได้เป็นเช่นนี้ เจมส์บอกเราว่า “เรารู้สึกเสียใจเพราะเราร้องไห้ โกรธเพราะเราต้อย กลัวเพราะเราตัวสั้น”⁸ อารมณ์ในแนวคิดดังกล่าวก็คือการมีสำนึก (conscious) การเปลี่ยนแปลงทางกายในแง่ที่ว่า ความโศกเศร้าก็คือการสำนึกน้ำตาของเรา หากไม่มีน้ำตาหรือการเปลี่ยนแปลงทางกายและการสำนึกในการเปลี่ยนแปลงนี้แล้วก็จะไม่มีอารมณ์ ดังที่เจมส์บอกเราว่า “เราอาจมองเห็นสัตว์เช่น หมีและตัดสินใจว่าควรวิ่ง อาจถูกคนดูถูกเหยียดหยามและเห็นว่าควรจะได้กลับ แต่เราจะไม่อาจรู้สึก กลัวหรือโกรธได้เลย”⁹

แนวคิดเกี่ยวกับอารมณ์ที่เน้นการโยงอารมณ์หรือการรับรู้กับการเปลี่ยนแปลงทางสรีระ เช่นนี้เข้ากันได้ดีกับแนวคิดของพวกปฏิฐานนิยม (positivism) ที่แยกคู่ตรงข้ามระหว่าง “ข้อเท็จจริง” (fact) กับ “คุณค่า” (value) เช่นคุณค่าทางจริยธรรม/ศีลธรรม กล่าวคือในแนวคิดปฏิฐานนิยม นั้นข้อความทางจริยธรรม/ศีลธรรมหรือข้อความทางคุณค่ามิใช่อะไรอื่นนอกจากการ “แสดงออก” (expression) ของอารมณ์ ข้อความดังกล่าวมิได้ “ยืนยัน” (assert) ความจริงเกี่ยวกับอะไรทั้งสิ้น คือไม่แม้แต่จะยืนยันความจริงว่าเรากำลังมีอารมณ์นั้นอยู่ จึงไม่สามารถตัดสินค่าความจริงหรือ ประเมินค่าความมีเหตุผลของข้อความดังกล่าวได้ ศีลธรรมและอารมณ์มีความหมายเหมือนกัน และเป็นสิ่งเดียวกันคือเป็นสภาวะที่มีอาจแปลเป็นประพจน์ (proposition) ได้ และคำพูดที่ดู เหมือนยืนยันการตัดสินทางศีลธรรม เช่น “การกล่าวเท็จผิด” นั้นเป็นเพียงการแสดงออกซึ่ง อารมณ์ ดังนั้นในแนวคิดนี้อารมณ์มิใช่สภาวะของการรู้คิด (cognition) เหมือนกับที่การกล่าว ประโยคที่ดูเหมือนมีการตัดสินคุณค่า (เช่น คุณค่าทางศีลธรรม) มิใช่ประโยคยืนยันการรู้คิด ประโยคหรือข้อความทางอารมณ์กับประโยคหรือข้อความทางศีลธรรมมีสถานภาพเหมือนกันคือ เป็นเพียง “การแสดงออก” ของอารมณ์เท่านั้น

วิธีคิดที่เข้าใจอารมณ์ว่าเป็นความรู้สึกที่ไม่มีการรู้คิดเช่นนี้มีปัญหาสำคัญอย่างน้อยสอง ประการด้วยกัน คือ หนึ่งทำให้เราบอกไม่ได้ว่าอารมณ์ที่เราากำลังมีอยู่นั้นคืออารมณ์อะไร หาก อารมณ์คือความรู้สึกถึงความเปลี่ยนแปลงทางสรีระ การบอกว่าอารมณ์ที่เรากำลังมีคืออารมณ์ อะไรก็ต้องพิจารณาคุณสมบัติของความรู้สึกเอง แต่การเปลี่ยนแปลงภายในร่างกายแบบเดียวกัน หรือความรู้สึกแบบเดียวกันอาจเกิดขึ้นได้ในอารมณ์ที่ต่างกัน เช่น การเต้นเร็วของหัวใจจนทำให้

⁷ William James, “What is an Emotion?” In *Philosophy & the Emotions*, ed. Stephen Leighton (Toronto: Broadview Press, 2003), p. 22.

⁸ Ibid., p. 22.

⁹ Ibid., p. 23.

หน้าร้อนผ่าไม่สบายอาจเกิดได้ทั้งในอารมณ์รักและโกรธ ในเวลาเดียวกันหลายครั้งอารมณ์ก็มีได้มากับประสบการณ์ความรู้สึก เช่นเวลาที่เรโกรธแต่ไม่รู้ตัว

ดังนั้นในแง่นี้แม้วิธีคิดแบบเจมส์ที่ว่าอารมณ์คือความรู้สึกหรืออารมณ์คือการรับรู้การเปลี่ยนแปลงทางสรีระนั้นอาจจะเข้ากันได้กับประสบการณ์บางชุด แต่ก็มีหลายครั้งที่ไม่สามารถบอกอารมณ์ด้วยความรู้สึก นอกจากนี้หลายครั้งอารมณ์เช่นความโกรธก็อาจเป็นสิ่งที่เราไม่สำนึกรู้เลยก็ได้ กล่าวคือหลายครั้งเรากล่าวประโยคต่อไปนี้ได้อย่างมีสาระ “อ้อ เข้าใจแล้ว ที่ฉันทำไปเพราะโกรธนี่เอง แต่ไม่รู้ตัวว่าโกรธ”

ปัญหาสำคัญที่สองของแนวคิดดังกล่าวก็คือการนิยามอารมณ์ว่าคือความรู้สึกนั้นเข้ากันไม่ได้กับประสบการณ์ของเราที่ว่าอารมณ์ “มุ่งสู่” อะไรบางอย่าง กล่าวคืออารมณ์จะต้องมี “วัตถุ” ของมันที่เรารับรู้ เช่น ฉันโกรธเธอที่ขับรถของฉันออกไปโดยมิได้ขออนุญาตก่อน อารมณ์โกรธนี้อาจถูกลดทอนให้เหลือเพียงการรับรู้การเต้นแรงขึ้นของหัวใจ การเต้นแรงของหัวใจมิใช่สิ่งที่ฉันรับรู้หรือเป็นสิ่งที่อารมณ์ของฉัน “มุ่งไปสู่” สิ่งที่รับรู้คือเธอและการที่เธอเอาจริงไปโดยไม่บอกกันก่อน ในแง่ “วัตถุ” ของอารมณ์ที่แท้จริงหรือสิ่งที่อารมณ์สำนึกในเวลานั้น ๆ มิใช่ความเปลี่ยนแปลงทางร่างกาย ความเปลี่ยนแปลงทางร่างกายเองมิใช่สิ่งที่กระทำความผิดต่อเรา ในแง่อารมณ์ที่เจมส์ถือว่าเป็น “อารมณ์มาตรฐาน” ทั้งหมด (standard emotion)¹⁰ เช่นอารมณ์โกรธนั้นจะต้อง “มุ่ง” ไปสู่สิ่งใดสิ่งหนึ่งที่อยู่นอกตัวเรา (แม้จะเป็นสิ่งที่จินตนาการขึ้นมาเองก็ตาม เช่นที่จริงแล้วเธอมิได้เอาจริงไป หรือที่จริงเธอได้ขออนุญาตแล้วแต่ฉันลืม เป็นต้น) ในขณะที่เดียวกันบ่อยครั้งความโกรธในประสบการณ์ของเรามีได้เพียงเป็นการรับรู้ (passive) หรือมีจุดสนใจอยู่ที่การเปลี่ยนแปลงภายในสรีระของเรา ในทางตรงข้ามอารมณ์มีคุณสมบัติแบบกระทำการ (active) เช่นกระทำการตีความ ตีค่า การให้ค่าความสำคัญแก่โลกและสิ่งที่อยู่รอบตัวเราซึ่งก็รวมไปถึงการกระทำของผู้อื่น ซึ่งในกรณีนี้คือการเอาจริงไปโดยมิได้ขออนุญาต

ประสบการณ์ดังกล่าวนำเรามาสู่สามัญสำนึกอีกชุดที่บอกเราว่าเราสามารถถามตัวเองหรือผู้อื่นได้อย่างมีสาระว่า “ไม่น่าโกรธ ทำไม่ถึงโกรธได้” และสามัญสำนึกชุดเดียวกันนี้ก็บอกเรา

¹⁰ ในจารีตปรัชญาตะวันตกนั้นเชื่อว่าเราสามารถจัดแบ่งประเภทของอารมณ์เข้าด้วยกันเป็นประเภทต่าง ๆ ด้วยลักษณะที่มีร่วมกัน เช่น ความปิติ (joy) ความโศกเศร้า (grief) ความกลัว โทสะหรือความโกรธ ความเกลียด ความสงสาร ความเมตตา (compassion) ความริษยา (envy) ความหึงหวง (jealousy) ความหวัง ความรู้สึกผิด (guilt) ความรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณ (อารมณ์ที่ในภาษาไทยเรียกว่า “ความรู้สึก” นี้อาจไม่ใช่หรือไม่มีความรู้สึกในความหมายของผัสสะ (sensation, feeling) อยู่ด้วยเลยก็ได้ดังที่ได้เห็นไปแล้ว) ความขะเขวข่ง ความละอาย ความรัก อารมณ์ดังกล่าวนี้มีได้ต่างจากอารมณ์ในตะวันออก เช่นในจีนและอินเดีย (โปรดดู เช่น Martha C. Nussbaum, *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004), ch. 1. และ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ch. 3.)

ด้วยว่าเราสามารถพูดถึงอารมณ์ได้ว่า “มีเหตุผล” หรือ “ไม่มีเหตุผล” สามัญสำนึกจากประสบการณ์จะบอกเราว่า “ความไม่มีเหตุผล” ของอารมณ์ไม่ได้หมายความว่า “ปราศจาก” เหตุผลในเนื้อหาตัวอารมณ์เองดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้น แต่ “ความมีเหตุผล” และ “ความไร้เหตุผล” อาจมีความหมายในแง่ที่นำเอามาตรฐานเหตุผลไปวัดตัวอารมณ์เองว่ามีเหตุผลดีหรือไม่ดีได้ ในทางตรงข้าม “ความมีเหตุผล” อาจหมายถึงกฎที่เกี่ยวกับ “ความเหมาะสม” ตามจารีตวัฒนธรรมหรือค่านิยมทางสังคมนั้น ๆ เช่นในสังคมไทย อารมณ์ “น้อยใจ” ของภรรยาหรือผู้หญิงอาจเป็นอารมณ์ที่ “มีเหตุผล” ได้หากอารมณ์นั้นมุ่งสู่สามี/คนรักที่ไปมีใจให้คนอื่น ในทางตรงข้าม “งอน” อาจเป็นอารมณ์ที่ไร้เหตุผลสำหรับ “ชายแท้” ทั่วไปในสังคมไทยไม่ว่าจะมุ่งสู่ใครหรืออะไรในสถานการณ์ใดก็ตาม เป็นต้น และนี่เป็นการเข้าใจอารมณ์และ “ความมีเหตุผล” ของตัวอารมณ์เองที่มีใช้เข้าใจอารมณ์ในระดับปัจเจกบุคคลเท่านั้น แต่เข้าใจอารมณ์ในสังคมหรือบริบททางสังคมของอารมณ์นั้น ๆ ด้วย

ที่สำคัญพอกันก็คืออารมณ์ยังอาจ “ไร้เหตุผล” ในความหมายที่ว่าอารมณ์เป็นภาวะที่อิงอาศัยความคิดความเชื่อ หากความคิดความเชื่อนั้นถูกประเมินว่าเป็นความเท็จ อารมณ์ที่โยงกับความคิดความเชื่อนั้นก็จะถูกตัดสินว่าไร้เหตุผล เช่น ในแนวคิดของนักคิดโรมันโบราณกลุ่มสโตอิก (Stoicism) เชื่อว่าอารมณ์ทั้งหลายของมนุษย์นั้นล้วน “ไร้เหตุผล” ด้วยเหตุที่ตั้งอยู่บนความเชื่อหรือการตัดสินให้ค่าความสำคัญแก่โลกภายนอกที่เราไม่สามารถควบคุมได้มากเกินไป เช่น อารมณ์โศกเศร้าคือการให้ค่าสูงเกินไปแก่บุคคลอันเป็นที่รักแต่ต้องมาจากไป เป็นต้น¹¹

ทั้งหมดนี้ทำให้เราเห็นว่าคำถามเกี่ยวกับอารมณ์อาจโยงไปสู่ความเข้าใจทั้งในเรื่องญาณวิทยา ภาษาศาสตร์ จริยศาสตร์ ชีวิตที่ดี และอื่น ๆ อีกมากมาย เหตุนี้การศึกษาเข้าใจอารมณ์จึงมีได้จำกัดอยู่ในสาขาจิตวิทยาเท่านั้น ในทางปรัชญาคำถามของเจมส์ที่ว่า “อารมณ์คืออะไร” อาจดูเป็นคำถามที่เรียบง่าย กระนั้นคำตอบก็โยงกับเครือข่ายความเข้าใจในหลายเรื่องของเรา ดังที่โรเบิร์ต โซโลมอน (Robert Solomon) บอกเราว่าคำถามดังกล่าว “หากพิจารณาอย่างผิวเผินแล้ว ก็คือการหาค่านิยม หรือเป็นการวิเคราะห์หัตถ์โนทัศน์ กระนั้นในเวลาเดียวกันก็เป็นการค้นหาที่ยิ่งใหญ่กว่านั้น”¹² โรนัลด์ เดอ ซูซา (Ronald de Sousa) บอกเราว่า “อารมณ์เป็นศูนย์กลางของปัญหาทางปรัชญา อารมณ์จะนำเราไปสู่ปัญหาทางญาณวิทยา ภาษาศาสตร์ รูปแบบทางตรรกะ จิตวิทยาเชิงปรัชญา (philosophical psychology) และจริยศาสตร์”¹³ อย่างไรก็ตามผู้วิจัยจะขอจำกัดการ

¹¹ Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press, 1995, p. 56.

¹² Robert Solomon, “The Philosophy of Emotion”, in *Handbook of Emotions*, eds. Michael Lewis & Jeannette M. Haviland (New York, London: The Guildford Press, 1993), pp. 9-10.

¹³ Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion* (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1987), p. 1.

วิเคราะห์แนวคิดเรื่องอารมณ์ในหัวข้อที่เกี่ยวข้องกับต้นหาอาชญากรรมเท่านั้น ซึ่งก็หมายความว่าคำถามใหญ่ ๆ ที่จะต้องถามในบทนี้ก็คือ หนึ่งอารมณ์เป็นการรู้คิดอย่างไร และสอง หากอารมณ์คือการรู้คิด อารมณ์เกี่ยวข้องกับศีลธรรมหรือไม่ อย่างไร ดังนั้นจุดประสงค์ใหญ่ของบทนี้อยู่ที่การทำความเข้าใจอารมณ์ในทฤษฎีการรู้คิด เพื่อหาหน้ที่ที่เกี่ยวข้องกับการทบทวนแนวคิดเรื่องอารมณ์และความยุติธรรมในกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับต้นหาอาชญากรรม

ในบทนี้ผู้วิจัยจะวิเคราะห์กรอบความเชื่อที่ว่าอารมณ์คือการรู้คิด โดยจะเน้นแนวคิดที่อยู่ในค่าย “การรู้คิด-การตัดสินคุณค่า” (cognitive-evaluative) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแนวคิดของมาร์ธา นุสbaum (Martha C. Nussbaum) กระนั้นก็จะเข้าใจอารมณ์ในแนวคิดนี้ได้กระจ่างชัดจำเป็นต้องลงลึกในอารมณ์ใดอารมณ์หนึ่ง ผู้วิจัยเลือกที่จะใช้อารมณ์เมตตา (compassion) เป็นตัวอย่าง ทั้งนี้ส่วนหนึ่งก็เพราะอารมณ์ดังกล่าวพร้อมทั้งความสามารถในการจินตนาการและการเอาใจเขามาใส่ใจเรา (empathy) อันเป็นความสามารถสำคัญในการมีอารมณ์เมตตาจะมีบทบาทต่อ “การได้ยิน” เสียงของผู้หญิงที่มาผู้ที่กระทำทารุณกรรมต่อเธออย่างต่อเนื่อง และการได้ยินหรือเข้าใจประสบการณ์ดังกล่าวจะช่วยให้เกิดการเปลี่ยนแปลงฐานคติสำคัญของกฎหมายมาตราที่เกี่ยวข้องกับต้นหาอาชญากรรม เช่น มาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะและทำให้เกิดความยุติธรรมที่แท้จริงแก่ทุกฝ่าย โดยเฉพาะผู้หญิงที่เสียเปรียบตลอดมาภายใต้กฎหมายมาตราดังกล่าว (ซึ่งจะพิจารณาต่อไปในบทที่ 6)

การรู้คิดของอารมณ์

แนวคิดปรัชญาที่ว่าอารมณ์คือ “การรู้คิด” นั้นมีหลายสาย แต่ละสายเข้าใจ “การรู้คิด” ต่างกันไป เช่น กลุ่มที่เน้นการตัดสินคุณค่ารับว่ากระบวนการรู้คิดที่วุ่นวายน่าจะเป็นสิ่งที่เราสำนึกหรือไม่ได้ ในขณะที่เดียวกันการตัดสินคุณค่าอาจออกมาในรูปของประพจน์หรือมิใช่ประพจน์ก็ได้ นักคิดอีกสายอาจเชื่อว่าการรู้คิดต้องออกมาในรูปของประพจน์ที่บ่งบอกทัศนคติเท่านั้น¹⁴ นักคิดอีกค่ายหนึ่งซึ่งรวมถึงมาร์ธา นุสbaum ซึ่งรับและดัดแปลงแนวคิดการรู้คิดของอารมณ์มาจากสำนักปรัชญาสโตอิกทั้งของกรีกและโรมันโบราณ (นุสbaumเรียกแนวคิดเรื่องอารมณ์ของตนเองว่า “สโตอิกใหม่” (neo-stoic) เชื่อว่าอารมณ์คือการตัดสิน (judgement) โดยนุสbaumเน้นว่า “การตัดสิน” ในที่นี้คือการตัดสินคุณค่า กล่าวคือแนวคิดของนุสbaumไม่ต่างจากแนวคิดในสำนักกรีกคิดทั่วไปในแง่ที่บอกเราว่า หนึ่ง อารมณ์ซึ่งก็คือการรู้คิดจะต้องมี “วัตถุ” (object) ของอารมณ์ กล่าวคืออารมณ์เกี่ยวข้องกับอะไรบางอย่างเสมอ เช่นนุสbaumยกตัวอย่างความโศกเศร้าของเธอที่มารดาเสียชีวิต ความกลัวที่จะไปไม่ทันเห็นใจมารดา ความโกรธตัวเองที่ไม่ทันและ ความโกรธพยาบาลที่ไม่

¹⁴ โปรดดูเช่น Ronald de Sousa, “Emotion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/emotion/>>.

ประทั่งชีวิตมารดาขอให้เธอไปเห็นใจ¹⁵ อารมณ์กลัว โศกเศร้า โกรธ เหล่านี้ล้วนมี “วัตถุ” หรือ “เกี่ยวกับ” บางสิ่งเสมอ

ประเด็นสำคัญตรงนี้มีได้มีเพียงว่าอารมณ์ต้องมี “วัตถุ” หรือต้อง “เกี่ยวกับ” อะไรบางอย่างเสมอ แต่อยู่ที่ว่า “วัตถุ” เหล่านี้มีใช่ “ข้อเท็จจริงดิบ” แต่เป็นวัตถุที่ “ถูกเห็น” “ถูกตีความ” หรือ “ถูกตัดสิน” ในแง่ที่อารมณ์จึงมีลักษณะสำคัญที่สองคือเป็นภาวะของการ “เห็น” หรือที่ว่าอารมณ์ต้อง “เกี่ยวกับ” วัตถุของอารมณ์นั้นเป็น “ความเกี่ยวกับ” ภายใน คือเป็นการเห็น การตีความ หรือการให้ค่าความสำคัญ¹⁶ กล่าวคือ ความกลัวของฉันทันทีคือการรับรู้หรือการ “เห็น” มารดาของฉันทันทีมีความสำคัญยิ่งและกำลังอยู่ตกอยู่ในอันตราย ความโศกเศร้าของฉันทันทีคือการเห็นมารดาว่ามีคุณค่าและได้ถูกตัดขาดอย่างไม่มีวันหวนคืนจากชีวิตของฉันทันที¹⁷ ประเด็นสำคัญตรงนี้อยู่ที่ว่าวิธีการ “เห็น” มารดาของตนเองในแง่ที่มีค่าและกำลังอยู่ในอันตรายคืออัตลักษณ์หรือการชี้ว่าอารมณ์ที่วณั้นคืออารมณ์ “กลัว” “การเห็น” มารดาในแง่มีค่ามีความสำคัญและได้ถูกตัดขาดจากเราไปก็คืออารมณ์โศกเศร้านั้นเอง ดังนั้นการ “เห็น” วัตถุหรือการตัดสินค่าของวัตถุในลักษณะต่าง ๆ คือตัวบอกอัตลักษณ์ของอารมณ์นั้น ๆ ว่าเป็นอารมณ์โกรธ หรือ กลัว หรือ โศกเศร้า เป็นต้น¹⁸

ที่น่าสนใจตรงนี้อยู่ที่ว่าแนวคิดเช่นนี้ได้กำลังบอกเราว่าการที่เราเห็นมารดาที่มีความสำคัญต่อเราและเห็นว่ามารดาได้ออกจากชีวิตของเราไปอย่างไม่มีวันกลับเป็น “สาเหตุ” ให้เกิดอารมณ์โศกเศร้า แต่แนวคิดนี้กำลังบอกเราว่าอารมณ์โศกเศร้าคือ “การเห็น” มารดาที่มีคุณค่ายิ่งและมารดาได้ออกจากชีวิตเราไปอย่างไม่มีวันกลับ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คืออารมณ์ก็คือภาวะเดียวกับการตัดสินคุณค่า หรือการ “เห็น” หรือให้ค่าความสำคัญแก่วัตถุแห่งอารมณ์ ในแง่ที่อารมณ์เป็นคนละสิ่งกับ “สาเหตุ” ของอารมณ์ กล่าวคือ “สาเหตุ” ของอารมณ์นั้นเป็นเรื่องข้อเท็จจริง ในขณะที่ “อารมณ์เป็น” “การเห็น” หรือ “การตีความ”¹⁹ เช่นยาบางประเภทมีผลทำให้เรามีความอ่อนไหว

¹⁵ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, pp. 19-22.

¹⁶ ภาษาอังกฤษเรียกสมรรถนะตรงนี้ว่า “intentionality” ของอารมณ์

¹⁷ Ibid., p. 27.

¹⁸ โรเบิร์ต โซโลมอน เรียก “วิธีการเห็น” การให้ค่านี้ว่าเป็น “ความเหนือจริง” (surreality) นี้มีได้หมายความว่ามีความว่ามีโลกสองโลก และโลกของอารมณ์เป็นโลกส่วนตัวที่มีแต่ผู้ที่มีอารมณ์เท่านั้นที่รู้ กับอีกโลกที่เป็นสาธารณะ เป็นโลกที่มีแต่ “ข้อเท็จจริง” การอธิบายการเห็น การตีค่าของอารมณ์ด้วย “ความเหนือจริง” กำลังบอกเราว่ามีมุมมองสองมุมมอง มุมมองหนึ่งเป็นมุมมองที่ถอยห่าง อีกมุมมองเป็นมุมมองที่เรามีส่วนร่วม (โปรดดู Robert Solomon, “A Subjective Theory of Emotion”, in *Philosophy & The Emotions*, pp. 57-63.

¹⁹ นี่อาจทำให้เข้าใจได้ถึงความต่างในจุดสนใจของศาสตร์เช่นจิตวิทยากับปรัชญา กล่าวคือในขณะที่จิตวิทยาหรือศาสตร์ทางสรีระที่วาดด้วยอารมณ์นั้นสนใจที่จะศึกษาสาเหตุหรือที่เรียกรวม ๆ ว่ากฎเกณฑ์ที่มีลักษณะเป็นการสรุปรวม (generalization) เกี่ยวกับสาเหตุของอารมณ์ ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นการศึกษาข้อเท็จจริงที่เป็น

ทางอารมณ์ เช่นโกรธง่าย แม้จะเป็นสาเหตุของความโกรธแต่ความโกรธเองมิได้ “เกี่ยวกับ” ยา หรือเป็นการตีความยา ในทำนองเดียวกันการบอกว่าภรรยาเป็นสาเหตุให้บันดาลโทสะ เนื้อหา อารมณ์เองมิใช่ภรรยาที่เป็นสาเหตุของอารมณ์ เนื้อหาของโทสะคือภรรยาที่ถูกให้ค่า ตีความ ใน แ่งนี้แม้ภรรยาที่เป็นสาเหตุกับภรรยาที่อยู่ในเนื้อหาของอารมณ์จะอ้างอิงภรรยาเดียวกัน (reference) แต่ที่จริงแล้วเป็นคนละสิ่งกันในแง่มีความหมายคนละอย่างกัน ภรรยาในโครงสร้าง เนื้อหาทางอารมณ์คือภรรยาที่ถูกตีค่าให้ความสำคัญในลักษณะหนึ่งแล้ว

ประเด็นนี้เรามาสู่สมมติฐานประการที่สามของแนวคิดค่ายนี้ นั่นก็คือ เวลาที่กล่าวว่า อารมณ์คือวิธีการเห็น การเข้าใจ การตีความ การให้ค่าความสำคัญวัตถุแห่งอารมณ์นั้น ๆ หมายความว่า จะต้องมีความเชื่ออยู่ด้วย กล่าวคือจะแปลกมากถ้าจะบอกว่าเราเห็นคนคนหนึ่งมีค่า สำหรับเรา แต่ในขณะที่เดียวกันบอกว่าเราไม่เชื่อว่าเขามีค่าความสำคัญต่อเรา และด้วยความเชื่อ ก็คือการตัดสิน ดังนั้นความเชื่อก็คืออารมณ์ และเป็นคนละสิ่งกับสาเหตุ

ที่จริงนุสบามเองใช้คำว่า “เชื่อ” แทนที่การ “เห็น” ตลอดเวลาด้วยเชื่อว่าการบอกว่าเรา เห็นว่ามารดามีความสำคัญยิ่งนั้นไม่ต่างไปจากการบอกว่าเรา “เชื่อว่า” มารดามีความสำคัญยิ่ง ผู้ วิจัยเชื่อว่านี่ทำให้เราเห็นความซับซ้อนของความคิดนี้ยิ่งขึ้น กล่าวคือการพูดถึง “การเห็น” หรือ “การตีความ” ในภาษาของ “ความเชื่อ” ทำให้เราเห็นว่าอารมณ์มิได้เป็นภาวะของการให้ค่าตัดสิน หนึ่งค่าตัดสิน แต่เป็นชุดของค่าตัดสิน และค่าตัดสินเหล่านี้วางอยู่บนระบบค่าตัดสินหรือความเชื่อ ที่เป็นเครือข่ายโยงกัน เช่น ที่ฉันโกรธนาย ก. นั้น อารมณ์โกรธมิใช่เพียงการตัดสินว่านาย ก. ได้ ทำผิดต่อฉันเท่านั้น การจะตัดสินว่านาย ก. ทำผิดต่อฉันได้นั้นต้องอิงอาศัยเครือข่ายของการตัดสินหรือความเชื่อที่เกี่ยวข้องเป็นระบบ เช่น เรื่องความสำคัญของสถานภาพความเป็นผู้ใหญ่ผู้น้อย ของฉันในความสัมพันธ์กับนาย ก. เป็นต้น และหากเปลี่ยนความเชื่อหรือเปลี่ยนระบบการตัดสิน ดังกล่าว อารมณ์ก็จะจางหายไป เช่นหากฉันโกรธนาย ก. ด้วยเห็นว่านาย ก. ทำผิดต่อฉันด้วยการไม่ไหว การตัดสินดังกล่าวตั้งอยู่บนฐานคติที่เชื่อความสูงต่ำทางสถานภาพของผู้ใหญ่ผู้น้อย แต่หากต่อมาพบว่านาย ก. ไหวฉันแล้วแต่ฉันไม่เห็นเอง ความโกรธก็จะหายไป หรือไม่ความ โกรธก็จะหายไปหากฉันเปลี่ยนความเชื่อที่มากับมโนทัศน์เรื่องผู้ใหญ่ผู้น้อย ว่าไปแล้วฉันอาจไม่ โกรธนาย ก. เลยก็ได้แม้จะจริงว่าเขามีได้ไหวฉันซึ่งมีอายุมากกว่าเขา เป็นต้น

อย่างไรก็ดีสมมติฐานสำคัญที่เป็นหัวใจของแนวคิดการรู้คิดของอารมณ์ของนุสบามก็คือ “การเห็น” “การตีความ” “การตัดสิน” และระบบความเชื่อที่ว่านี้ทั้งหมดเกี่ยวกับคุณค่าทั้งสิ้น กล่าวคือ การที่ฉันโศกเศร้าต่อการตายของมารดาก็ด้วยฉัน “เห็น” ว่ามารดาของฉันมีค่ามีความ สำคัญยิ่ง ในทางตรงข้าม หาก “ฉันเห็นมารดาที่มีความสำคัญไม่ต่างไปจากกิ่งไม้บนต้นไม้ข้างบ้าน

“วัตถุวิสัย” เกี่ยวกับอารมณ์ แต่ปรัชญาสนใจศึกษาเนื้อหาหรือส่วนที่เป็น “อัตวิสัย” ของอารมณ์ (“อัตวิสัย” ในที่ นี้ไม่จำเป็นจะต้องหมายถึง “สัพพัตถ์นิยม” หรือหมายถึง “ความขาด” เหตุผล ดังจะให้เห็นต่อไป)

ฉันก็คงไม่กลัวที่เธอจะตาย หรือไม่ก็คงไม่หวังอย่างยิ่งให้เธอมีอาการดีขึ้น”²⁰ ประเด็นที่น่าสนใจตรงนี้อยู่ที่ว่าสำหรับนุสบามแล้ว การตัดสินคุณค่าความสำคัญของวัตถุแห่งอารมณ์มีจุดศูนย์กลางของคุณค่าอยู่ที่ความเจริญงอกงาม (flourishing) ของตัวเจ้าของอารมณ์เอง กล่าวอีกหนึ่งก็คือความโศกเศร้าที่มารดาเสียชีวิตคือการตัดสินว่าบุคคลที่มีค่ามีความสำคัญยิ่งต่อความเจริญงอกงามในชีวิตของฉันได้สูญหายไปอย่างไม่มีวันกลับ

นี่เองที่แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าความพยายามที่จะเข้าใจว่าอารมณ์คืออะไรนั้นเราจะต้องทำในสิ่งที่ยิ่งใหญ่กว่าการตอบว่า “อารมณ์คืออะไร” ในแง่นี้จะเห็นว่านุสบามโยงให้เราเห็นว่าในที่สุดแล้วอารมณ์ซึ่งนักปรัชญาสำนักที่ยึดวินัยที่แยกคู่ตรงข้ามระหว่างเหตุผลกับอารมณ์และจิตกับกายเช่นคานท์ละเลยนั้น ที่จริงแล้วคือส่วนผสมสำคัญยิ่งของชีวิตที่ดีของมนุษย์ แนวคิดการรู้จักของอารมณ์ที่เน้นจุดอ้างอิงถึงความเจริญงอกงามของชีวิตเช่นนี้้นำเราไปสู่จริยศาสตร์ที่ต่างไปจากประเภทที่เน้นความถูกต้องของการกระทำเช่นจริยศาสตร์ของคานท์ ความเจริญงอกงามที่เป็นจุดอ้างอิงสำคัญของอารมณ์ทำให้เราต้องถามปัญหาสำคัญที่ว่าเราควรจะมีชีวิตอยู่อย่างไร คำตอบขึ้นอยู่กับเราคิดว่าชีวิตที่เจริญงอกงามหรือชีวิตที่ดีคือชีวิตอย่างไร ชีวิตที่ว่านี้ต้องอิงอาศัยหรือมีส่วนประกอบสำคัญอะไร เช่น เพื่อนแท้ คนที่มีความห่วงใยกัน มีความยุติธรรม มีชุมชนที่มีความสัมพันธ์อันดีต่อกัน เข้าใจความต้องการของกันและกัน ฯลฯ นี่มิได้หมายความว่าสิ่งเหล่านี้มีอยู่เพื่อรับใช้ผลประโยชน์ของเรา หรือมีค่าความสำคัญในแง่เป็นวิถีไปสู่จุดหมาย ซึ่งก็คือความสุขแบบที่เราเข้าใจในแนวคิดประโยชน์นิยม/สุขนิยมเท่านั้น ในขณะที่เดียวกันที่อารมณ์มีจุดอ้างอิงอยู่ที่ “โครงการชีวิต” หรือ “ความเจริญงอกงาม” ของชีวิตฉันก็มีได้หมายความว่าอารมณ์มีคุณสมบัติเป็น “อัตนิยม” (egoism) ที่เห็นหรือให้ค่าฉันเป็นจุดศูนย์กลางของคุณค่าทั้งหลาย ในแนวคิดจริยศาสตร์ของนุสบามซึ่งก็เป็นการฟื้นฟูและดัดแปลงจริยศาสตร์คุณธรรม (virtue ethic) ของอริสโตเติลมานั้นรับว่าหลายสิ่งหลายอย่างในโลกนี้มีค่าในตัวของมันเอง แต่อารมณ์เห็นมันในฐานะที่เกี่ยวข้องกับ “โครงการ” ชีวิต หรือความเจริญงอกงามของชีวิต หรือชีวิตที่ดีของฉัน ซึ่งก็อาจประกอบด้วยสิ่งที่ดีในตัวเองและสิ่งที่มาเกี่ยวกับชีวิตมนุษย์อย่างเลี่ยงไม่ได้ นั่นคือความสัมพันธ์ ความสัมพันธ์เช่นระหว่างเพื่อนแท้นั้นนอกจากจะมีได้มีใครรับใช้ใครแล้ว ยังเป็นความสัมพันธ์ที่เป็นส่วนประกอบสำคัญของชีวิตที่ดี เป็นความสัมพันธ์ที่ฉันได้เรียนรู้ ได้มีชีวิตอย่างมนุษย์ที่สมบูรณ์ นี่น่าจะรวมไปถึงความสัมพันธ์ทางชุมชนและสังคมของคนที่มีร่วมกัน เหล่านี้มีใช้ใครเป็นเครื่องมือของใคร และมีใช้ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเท่านั้นที่เจริญงอกงาม การอยู่ในความสัมพันธ์ที่ดีก็คือส่วนสำคัญประการหนึ่งของการมีชีวิตที่เจริญงอกงามนั่นเอง ในแง่นี้แม้อารมณ์จะมีจุดศูนย์กลางอยู่ที่การเจริญงอกงามของตนเอง แต่นี่มิได้หมายความว่าอารมณ์คือภาวะของความเห็นแก่ตัว เราอาจโศกเศร้าที่มารดาของเราเสียชีวิตมากกว่าที่มารดาเพื่อนเสียชีวิต และอาจไม่โศกเศร้ากับคนเลวที่มารดาคนแปลกหน้าเสียชีวิต แต่นี่มิได้หมายความว่าอารมณ์คือความเห็นแก่ตัว เพียงแต่อารมณ์ “จัดที่ทาง” (localize) ให้มารดาของฉันอยู่ในแวดวงของความห่วงใยของฉันหรือเป็นส่วน

²⁰ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, p. 30.

สำคัญของความเจริญงอกงามของฉัน นี่มิได้หมายความว่าเราจะไม่อาจเศร้าต่อความตายของคนแปลกหน้า หรือผู้ที่อยู่ห่างไกลเราได้เลย เราอาจเศร้าได้โดย “จัดที่ทาง” ให้คนแปลกหน้าเข้ามาอยู่ในแวดวงของความหวังเป็นใยของฉัน เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในความเจริญงอกงามของฉัน แต่แน่นอน “แวดวง” ดังกล่าวย่อมมีมารดาของฉันอยู่ใกล้ความเจริญงอกงามของฉันมากกว่าคนแปลกหน้า “ที่ทาง” ของคนแปลกหน้าอาจเทียบได้กับการเป็นห่วงเป็นใย “ทิวทัศน์ของโลก” อารมณ์ที่มีต่อความตายของเขาอาจเป็นในลักษณะ “เกลียดที่จะเห็นส่วนนี้ถูกถอนออกไปจากทิวทัศน์”²¹

คำถามตรงนี้ก็คือเราจะ “จัดที่ทาง” ให้สิ่งหรือคนที่อยู่ห่างไกลจากเรามากทั้งในแง่ระยะห่างและในแง่ความต่างเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของ “โครงการความเจริญงอกงาม” ของเราได้อย่างไร นุสบามตอบคำถามนี้ด้วยการนำทักษะสำคัญที่สำหรับนุสบามแล้วไม่ใช่การรู้จักในตัวของมันเอง นั่นคือ จินตนาการเข้ามาช่วย นุสบามบอกเราว่าแม้หลายครั้งเราไม่จำเป็นต้องอาศัยจินตนาการในการจัดที่ทางให้สิ่งต่าง ๆ เข้ามาอยู่ในแวดวงแห่งความหวังใยของเรา กระนั้นโดยทั่วไปแล้ว จินตนาการจะช่วยให้เรารับรู้วัตถุของอารมณ์ในรายละเอียดที่เป็นรูปธรรมมากขึ้น และยังเป็นรูปธรรมมากเท่าไรอารมณ์ก็จะเข้มข้นมากเท่านั้น ดังนั้นเราไม่อาจโศกเศร้าต่อความตายของคนในอดีตที่ผ่านมาเป็นพันปีได้ นอกเสียจากว่าเราจะสามารถ “ทำให้เหตุการณ์การตายดังกล่าวดูชัดขึ้นด้วยจินตนาการของเรา”²² ในแง่จินตนาการมีความสำคัญยิ่งต่ออารมณ์ที่เรามีต่อผู้คนที่อยู่ห่างไกล จินตนาการคือความสามารถที่จะทำให้วัตถุแห่งอารมณ์และการตีความให้ค่าความสำคัญ แก่วัตถุนั้นเป็นไปอย่างเข้มข้น นุสบามยกตัวอย่างอารมณ์ของเธอเองที่ต้องเสียมารดาไปว่า

“ข้าพเจ้าเห็นมารดา และภาพที่ปรากฏเหมือนภาพจริง ทั้งหนาแน่นและมีรายละเอียดชัดเจน ความหนาแน่นแยกไม่ออกจากประสบการณ์ ที่จริงแล้วรายละเอียดเล็ก ๆ ในภาพอันเต็มไปด้วยรายละเอียดของคนที่เรารักนี้เองที่กลายเป็นจุดสนใจของความโศกเศร้า ที่ดูจะเป็นสัญลักษณ์และจิตรสภาวะของความมั่งคั่ง และค่าความสำคัญของบุคคลผู้นั้น”²³

ในแง่การตัดสินในอารมณ์จะต่างจากการตัดสินในความหมายของการตัดสินทางตรรกวิทยาที่เน้น “เหตุผลบริสุทธิ์” ที่เน้นการตัดสินแบบนามธรรมเกี่ยวกับคนที่ “ไร้หน้า” หรือเป็น “มนุษย์สากล” นอกจากนี้ด้วยเหตุที่อารมณ์ “จัดที่ทาง” ความสำคัญของวัตถุแห่งอารมณ์ให้โยงกับความเจริญงอกงามของฉัน ดังนั้นอารมณ์จึงเป็นการตัดสินที่มีลักษณะเฉพาะเจาะจง ในความหมายที่ไม่เป็นนามธรรม ไม่ “เป็นกลาง” ในความหมายที่เราเห็นได้เช่นจากมโนทัศน์กฎคำสั่งเด็ด

²¹ Ibid., p. 53.

²² Ibid., p. 65.

²³ Ibid., p. 65.

ขาดหรือกฎทางศีลธรรมของคานท์ กระนั้นเราก็สามารถมีอารมณ์เกี่ยวกับคนที่เราไม่รู้จักได้ ซึ่งประเด็นนี้จะมีความสำคัญยิ่งเมื่อเราอภิปรายแนวคิดโครงสร้างทางอารมณ์โดยเฉพาะอารมณ์ “เมตตา” (compassion) ที่จะใช้เป็นตัวอย่างต่อไป

มาถึงตรงนี้สิ่งที่ควรจะเน้นย้ำก็คือด้วยอารมณ์และด้วยในความสัมพันธ์ในชีวิตที่ดีหรือชีวิตที่งอกงามนั้นต้องอิงอาศัยผู้อื่นและความสัมพันธ์กับผู้อื่น แม้ส่วนหนึ่งจะเป็นความสัมพันธ์ในแง่การ “จัดที่ทาง” กระนั้นสิ่งที่ปฏิเสธไม่ได้ก็คือแนวคิดที่ซ่อนอยู่ในวิธีเข้าใจอารมณ์แบบนี้เป็นแนวคิดที่เน้นความจริงของพื้นฐานชีวิต ซึ่งก็คือชีวิตมนุษย์นั้นมิใช่ชีวิตที่เป็นนามธรรมที่ถูกสกัดให้เป็นมนุษย์สากล ชีวิตมนุษย์มีความเปราะบาง มีความจำเป็นที่จะต้องพึ่งพาสังภาคนอกและผู้อื่นที่อยู่นอกการควบคุมของเรา ที่สำคัญพอจนก็คือหากอารมณ์คือการให้ค่าซึ่งรวมถึงการจัดที่ทางแกสิ่งต่าง ๆ ว่าสำคัญต่อการเจริญงอกงามของชีวิตของเราแล้วละก็ นี่หมายความว่าอารมณ์นอกจากจะไม่ใช่ภาวะของการรอรับ (passive) แล้ว ยังอาจกล่าวได้ว่าอารมณ์คือสิ่งที่แอลิสัน แจกการ์ (Alison Jaggar) และ โรเบิร์ต โซโลมอนเรียกว่า “การมีส่วนร่วมอย่างจริงจัง” (an active engagement) กับโลก²⁴ กล่าวคือหากอารมณ์คือการตัดสินใจหรือการให้คุณค่าความสำคัญจากมุมมองของความเจริญงอกงามของชีวิตของฉัน นี่หมายความว่าหากไม่มีสิ่งซึ่งฉันเห็นว่ามีความสำคัญ (ซึ่งรวมถึงสิ่งที่มีค่าความสำคัญในตัวของมันเองอยู่แล้วด้วย) ฉันก็ต้องพยายามหามาหรือพยายามให้มันเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต เช่นหากเห็นว่าความยุติธรรมมีค่าความสำคัญ แม้จะมีค่าความสำคัญในตัวของมันเองก็ตาม แต่ในที่สุดฉันให้ค่าความสำคัญแก่มันในความเจริญงอกงามของชีวิต การให้มันเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตเราเช่นโดยการกระทำอย่างยุติธรรมก็ถือได้ว่าเป็นการทำให้สิ่งนี้เป็นส่วนหนึ่งของชีวิต หรือเป็นส่วนสำคัญในความเจริญงอกงามของชีวิตด้วยเช่นกัน ในทำนองเดียวกันหากเราเห็นผู้ตกทุกข์ได้ยากมีความสำคัญต่อความเจริญงอกงามของเรา เราก็จะเข้าไปช่วยเปลี่ยนแปลงแก้ไขความทุกข์ยากนั้น เป็นต้น

อย่างไรก็ดีมาถึงตรงนี้ดูเหมือนปัญหาสำหรับนุสbaum และนักคิดในค่าย “อารมณ์คือการตัดสินใจคุณค่า” ก็คือดูเหมือนอารมณ์ในวิธีคิดเช่นนี้จะทิ้งลักษณะที่ถือได้ว่าเป็นส่วนสำคัญยิ่งของอารมณ์ไปประการหนึ่ง นั่นก็คือ “ประสบการณ์” ของอารมณ์หนึ่ง ๆ เช่น โดยทั่วไปเราอยากจะได้คิดว่าความโศกเศร้าที่เสียมารดาไปน่าจะเป็น “ความเจ็บปวด” อะไรบางอย่าง แต่นี่ก็ทำให้เราต้องถามตัวเองว่าที่ว่า “เจ็บปวด” นั้น เจ็บปวดเกี่ยวกับอะไร กล่าวคือถ้าเราคิดว่าอารมณ์ต้องมีความรู้สึกที่ตรงกับภาษาอังกฤษว่า “feeling” หรือ “sensation” อยู่ด้วยเสมอ ปัญหาที่ดังที่ได้เห็นไปแล้ว

²⁴ โปรดดู Alison M. Jaggar, “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology”, in *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, eds. Alison A. Jaggar and Susan R. Bordo (New Jersey: Rutgers University Press, 1992), p. 152. (pp. 145-171.) และ Robert C. Solomon, *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract* (California, Sydney etc: Addison-Wesley, 1990), pp. 209-216.

ว่าหลายครั้งอารมณ์ไม่จำเป็นต้องมีความรู้สึก ในขณะที่เดียวกันถ้าเราต้องการจะให้ความรู้สึกในอารมณ์ ความรู้สึกนั้นก็จะต้อง “เกี่ยวกับอะไร” ซึ่งก็หมายความว่าความรู้สึกนั้นต้องเป็นการรู้คิด แต่ด้วยความรู้สึกถูกโยงกับเซนกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางร่างกาย ความรู้สึกจึงเป็นเพียงการสำนึกถึงการเปลี่ยนแปลงนี้เท่านั้น ในแง่นี้ความรู้สึกจึงไม่ใช่การรู้คิด

กระนั้นก็ดีแม้จะรับได้ว่าอารมณ์ไม่จำเป็นจะต้องมี “การเคลื่อนไหวที่มีได้เป็นการรู้คิด” หรือ “ความรู้สึกเจ็บ (pain) สุข (pleasure) ที่มีได้มุ่งสู่วัตถุใด”²⁵ เช่นการสั่นของมือ ความปั่นป่วนในท้อง หัวใจที่เต้นตุบตาม ความดันโลหิตที่สูงขึ้น ชีพจรที่เต้นเร็วขึ้น เป็นต้น เราก็คงจะยังไม่พอใจกับคำตอบที่ว่าอารมณ์คือการตัดสินใจหรือการรู้คิดหรือความคิดเท่านั้น เพราะนี่มิได้บอกเราเลยว่าอารมณ์ต่างจากการรู้คิด การตัดสินใจไปอย่างไร ความต่างระหว่างประสบการณ์การตัดสินใจแบบที่เรารู้จักกันในวิชาตรรกวิทยากับการตัดสินใจซึ่งเป็นสาระของอารมณ์คืออะไรที่นอกเหนือไปจากการมีลักษณะเฉพาะดังที่กล่าวไปแล้ว ประเด็นตรงนี้อยู่ที่ว่า “ประสบการณ์” ทางอารมณ์คืออะไร และจะอธิบายประสบการณ์ที่ว่าอย่างไรในเมื่อได้ตัดสินที่เราเคยโยงกับอารมณ์ออกไปแล้ว²⁶ นุสบามตอบคำถามนี้ด้วยการให้เราพิจารณาสิ่งที่เหลืออยู่ในอารมณ์ ซึ่งก็คือการตัดสินใจหรือความคิด (thought) ซึ่งรวมถึงการเห็น การให้ค่าความสำคัญ ความเชื่อ และจุดอ้างอิงเรื่องความเจริญงอกงาม กล่าวรวม ๆ หากเราสำรวจ “ความคิด” หรืออารมณ์หนึ่ง ๆ เช่นอารมณ์โศกเศร้าที่มารดาเสียชีวิตจะเห็นว่า “ความคิด” เหล่านี้มีได้ “อยู่นิ่ง” แต่เป็น “พลวัตร” โดยนุสบามอาศัยความเข้าใจ “การตัดสินใจ” ในแนวคิดของสโตอิก กล่าวคือในความเข้าใจของพวกสโตอิกกระบวนการที่เกิดขึ้นในการตัดสินใจนั้นมีสองขั้นตอนด้วยกัน ขั้นตอนแรกคือการเห็นสิ่งที่ปรากฏ (appearance) เช่นการปรากฏของการตายของมารดา จากนั้นสิ่งที่เกิดขึ้นเป็นไปได้สามอย่างคือ หนึ่งเรายอมรับและ “โอบกอด” สิ่งที่ปรากฏว่าเป็นสิ่งที่จริง เช่น การรับว่ามารดาได้เสียชีวิตไปแล้วจริง ๆ ยอมรับว่ามารดาเป็นบุคคลที่มีความสำคัญยิ่งในชีวิตของฉันทจริง การยอมรับดังกล่าวก็คือการตัดสินใจนั่นเอง ความเป็นไปได้ที่สองก็คือปฏิเสธที่จะยอมรับสิ่งที่ปรากฏ นี่ก็เป็นการตัดสินใจเช่นกัน เพียงแต่เป็นการตัดสินใจในทางตรงข้ามที่ขัดแย้งกับสิ่งที่ปรากฏ หรือ สาม เราอาจจะปล่อยให้สิ่งที่ปรากฏนั้นมีอยู่ต่อไปโดยไม่ตัดสิน ไม่ว่าจะในทางยอมรับหรือทางปฏิเสธ กล่าวได้ว่าเราไม่มีการตัดสินใจหรือเชื่อในทางใดทางหนึ่ง สำหรับนุสบามสิ่งที่ปรากฏและการตัดสินใจหรือปฏิเสธสิ่งที่ปรากฏล้วนเป็นกิจกรรมของสมรรถนะการรู้คิด ว่าไปแล้ว “เหตุผลเองนั่นแหละที่เอื้อมมือออกไปถึงสิ่งที่ปรากฏนั้น ๆ เข้ามา แล้วก็กล่าวว่า “ใช่ ฉันทจะเอาอันนี้ นี่แหละคือความเป็นจริง”²⁷ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือการตัดสินใจก็คือการ “ใช้เหตุผล” ในแง่ที่เป็นความสามารถที่จะให้สิ่งที่ปรากฏนั้นเป็นจุดสนใจและตัดสิน พร้อมกันนั้น “การใช้เหตุผล” ก็หมายความว่ามีความสามารถที่

²⁵ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, p 35.

²⁶ ที่ตัดออกไปไม่ได้หมายความว่าอารมณ์หนึ่ง ๆ จะมีความรู้สึกด้วยมิได้ แต่ที่ต้องเข้าใจคืออารมณ์มิใช่ความรู้สึก

²⁷ Ibid., p. 38.

จะ “ผูกมัด” หรือยึดอยู่กับความเชื่อที่ว่าสิ่งต่าง ๆ เป็นเช่นที่ปรากฏจริง ความตายของมารดาที่เดิมเป็นเพียงสภาพปรากฏและค่าความสำคัญของมารดาที่ตอนแรกเป็นเพียงสิ่งปรากฏว่าดูเหมือนเป็นศูนย์กลางของชีวิตของฉัน ว่าดูเหมือนเป็นศูนย์กลางของความเจริญงอกงามของชีวิตว่าเป็นผู้ที่มีค่ามีความสำคัญดังกล่าว เหล่านี้ล้วนแปลออกมาในรูปประพจน์ทั้งสิ้น²⁸ แน่นอนเราอาจปฏิเสธว่าสิ่งปรากฏนี้เป็นจริง แต่เมื่อไปถึงโรงพยาบาล เห็นร่างที่ไร้ชีวิตของมารดา เราก็จะรับสิ่งปรากฏนั้นว่าเป็นจริง นุสbaumถามเราว่า “เป็นไปได้หรือไม่ที่ข้าพเจ้าจะรับความคิดที่ว่าบุคคลอันเป็นที่รักได้จากข้าพเจ้าไปแล้วอย่างไม่มีวันกลับ โดยยังสามารถที่จะรักษาความสงบทางอารมณ์ไว้ได้ในเวลาเดียวกัน” คำตอบก็คือไม่ได้ ยกเว้นเสียแต่เรายังไม่ได้ยอมรับความจริงนั้นจริง ๆ ซึ่งก็หมายความว่าความเชื่อที่ว่ามารดาผู้ที่มีค่ามีความสำคัญที่ไม่อาจมีผู้มาแทนได้นั้นได้จากฉันไปแล้วยังมีได้ “กลายเป็นส่วนหนึ่งของคลังความรู้ (cognitive repertory) ในลักษณะที่จะกระทบรูปแบบความเชื่ออื่นและการกระทำของฉัน”²⁹ ในทางตรงข้ามหากฉันตระหนักเห็นและยอมรับค่าความสำคัญของมารดาและข้อเท็จจริงที่ว่านี่คือที่สุดแล้วที่จะได้เจอกันอีก การยอมรับดังกล่าวในตัวของฉันเองคือ “การกระชากฉีกสภาวะความพอเพียงในตัวเองของฉัน การรู้ความจริงบางอย่างเองอาจรุนแรงได้”³⁰ สำหรับนุสbaumประสบการณ์ของการยอมรับ การรู้ หรือความคิดและการตัดสินใจนั้นในตัวของฉันเองคือประสบการณ์ของการถูกดึงไปทางโน้นที่ทางนี้ที่เป็นประสบการณ์ของการดึงดูดอยู่กับวัตถุบางอย่าง เป็นประสบการณ์ของการยึดเกาะอยู่กับความคิดบางอย่าง กับรายละเอียดของภาพของมารดา การถูกสะกดด้วยรอยยิ้ม การโอบกอดความรักความสัมพันธ์ที่เคยมีต่อกัน การยึดโยงอยู่กับภาพที่มารดาว่ากล่าวตักเตือน และภาพของการให้อภัย ฯลฯ สำหรับนุสbaumทั้งหมดนี้คือ “ความคิด” ที่ “ปั่นป่วน” และนี่เองก็คือที่มาของชื่องานสำคัญของนุสbaumที่พยายามศึกษาเข้าใจอารมณ์ นั่นก็คือ **ความปั่นป่วนแห่งความคิด (Upheavals of Thought)** และนี่ก็คือประสบการณ์ที่แบ่งแยกความคิดที่เป็นอารมณ์ออกจากความคิดที่มีใช้อารมณ์

มาถึงตรงนี้อาจสรุปได้ว่าแนวคิดเรื่องการรู้คิดของอารมณ์เช่นของนุสbaumนั้นจำเป็นต้องตอบมากกว่าการบอกว่าอารมณ์คืออะไร กล่าวคืออารมณ์ในแนวคิดเช่นนี้โยงให้เห็นถึงชีวิตที่เปราะบาง ที่พึ่งพิง ที่มุ่งสู่ความเจริญงอกงาม เป็นชีวิตที่อยู่ในบริบทความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นและมนุษย์ผู้อื่นที่มีค่าความสำคัญต่อตน แต่ในขณะเดียวกันก็มีความควบคุมหรืออยู่เหนือการควบคุมของตน อารมณ์โยงให้เห็นความ “ปั่นป่วน” ของความคิดที่อ้างอิงระบบความเชื่อและระบบการตัดสินใจ

²⁸ นี่มิได้หมายความว่านุสbaumจะเชื่อว่าอารมณ์และการตัดสินใจของอารมณ์จะต้องอิงอาศัยภาษา มิฉะนั้นแล้วสัตว์และเด็กอ่อนก็คงไม่มีอารมณ์ นุสbaumเชื่อว่าสามารถมีอารมณ์ได้ทั้งที่ไม่มีภาษา เช่นเราอาจมีอารมณ์เมื่อได้ฟังเพลงบรรเลงที่บ่งบอกอารมณ์ออกมาโดยสื่อที่มีใช้ภาษา (โปรดดู Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, ch. 14.)

²⁹ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, p. 324.

³⁰ Ibid., p. 45.

สินคุณค่าของมนุษย์ นี่เป็นการตัดสินที่มี “ตรรกะ” ต่างไปจากการตัดสินคุณค่าแบบอื่นที่เน้น “มุมมองที่ไม่มีที่มาจากไหน” (a view from nowhere)³¹ มุมมองของอารมณ์เป็นมุมมองที่เฉพาะเจาะจง ไม่ “เป็นกลาง” (ซึ่งก็ไม่จำเป็นว่าจะต้องมี “อคติ”) ในความหมายของการมีจุดอ้างอิงอยู่ที่ความเจริญของงานของฉัน แต่ในขณะที่เดียวกันสิ่งที่น่าสังเกตก็คือจุดอ้างอิงดังกล่าวนี้เองที่ทำให้สามารถนำผู้ที่อยู่ห่างไกลมาอยู่ในแวดวงแห่งความหวังโยของเราได้

เพื่อให้แนวคิดเรื่องการรู้คิดดังกล่าวกระจ่างชัด และเพื่อให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรม ผู้วิจัยจะพิจารณาแนวคิดเรื่องอารมณ์ “เมตตา” ของนุสbaum

ความเมตตา: อารมณ์กับศีลธรรม

ในการวิเคราะห์โครงสร้างทางความคิดของความเมตตานี้ นุสbaum รื้อฟื้นและปรับปรุงแนวคิดเรื่องอารมณ์ “สงสาร” ของอริสโตเติลในงาน *เรอริค (Rhetoric)* ซึ่งอริสโตเติลกล่าวถึงความสงสาร รวมทั้งอารมณ์อื่น ๆ เช่น ความโกรธ ความกลัว ความริษยา และความเกลียด ฯลฯ ในแง่ที่เป็นการให้ความรู้ทางจิตวิทยาเพื่อประโยชน์ของผู้นำโดยอริสโตเติลเกริ่นนำว่าการเรียนรู้ดังกล่าวจะช่วยให้สามารถได้การสนับสนุนจากผู้ฟัง

ที่แสดงโวหารก็เพื่อให้เกิดผลของการตัดสิน ผู้ฟังจะต้องตัดสินใจเลือกระหว่างนักการเมืองคนใดคนหนึ่ง และคำพิพากษาที่ถูกต้องตามกฎหมายก็คือการตัดสินใจนั่นเอง ผู้ปราศรัยจะต้องไม่เพียงแต่ทำให้การอ้างเหตุผลในคำปราศรัยของตนเป็นที่เข้าใจได้และมีค่าควรแก่การเชื่อถือเท่านั้น เขาจะต้องพยายามทำให้บุคลิกนิสัยของตัวเองดูดีและทำให้ผู้ฟังที่จะต้องตัดสินใจนั้นอยู่ในกรอบของจิตใจที่ถูกต้อง³²

“กรอบของจิตใจที่ถูกต้อง” ในที่นี้ก็คืออารมณ์นั่นเอง แม้อริสโตเติลจะมีได้ตั้งใจที่จะโยงอารมณ์สู่ศีลธรรม และว่าไปแล้วอารมณ์แม้จะเป็นประเภทที่เราจัดว่า “ดี” เช่นความสงสาร³³ ซึ่ง

³¹ “A View From Nowhere” เป็นชื่อที่ ฌ็อง-ฌัก แนนเกล (Thomas Nagel) ใช้เรียกแนวคิดแบบคานท์ที่พยายามหากฎทางศีลธรรมโดยการหามุมมองที่หลุดออกไปจากบริบทเฉพาะ หามุมมองที่เป็นกลาง ที่เป็นมุมมองของมนุษย์นามธรรม โปรดดู Thomas Nagel, *A View From Nowhere* (Oxford : Oxford University Press, 1986.)

³² Aristotle, “Rhetoric”, trans. W. Rhys Roberts, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 1377b20-25.

³³ อาจมีผู้โต้แย้งว่าอารมณ์สงสารมีทำที่ไม่ถูกต้องทางศีลธรรม เช่นเป็นทำที่เห็นผู้ที่กำลังเผชิญกับความทุกข์ต่ำต้อยน้อยกว่าตน โปรดดูเช่น Lawrence Blum, “Compassion”, in *Explaining Emotions*, ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980), pp. 507-518.

นุสบามนำมาเป็นแม่แบบเรื่องโครงสร้างทางเนื้อหาของอารมณ์เมตตานั้นโดยตัวของมันเองก็มีใช้คุณธรรมสำหรับอริสโตเติล ดังจะเห็นว่าใน *นิโคมาเคียนเอธิกส์ (Nicomachean Ethics)* อริสโตเติลแยกต่างอารมณ์จากคุณธรรมโดยมองว่าคุณธรรมเป็น “สภาวะของบุคลิก” (state of character) ในแง่ที่เราอาจบอกได้ว่าคนคนหนึ่งเป็นคนดีโดยพิจารณาว่าเขาเป็นคนมีคุณธรรมหรือไม่ แต่เรามิอาจใช้อารมณ์วัดความดีของคนได้³⁴ ดังที่อริสโตเติลได้กล่าวไว้ว่า

“ด้วยเรามิอาจได้รับการสรรเสริญหรือประนามจากอารมณ์ของเรา (ด้วยคนที่รู้สึกกลัวหรือโกรธจะไม่ถูกสรรเสริญ และคนที่โกรธอย่างเดียวก็น่าจะไม่ถูกประนาม ยกเว้นคนที่รู้สึกในลักษณะหนึ่งเท่านั้น) แต่เราจะได้รับคำสรรเสริญและคำประนามจากคุณธรรมหรือความชั่วของเราได้”³⁵

ดูเหมือนสำหรับอริสโตเติลแล้ว “คนที่รู้สึกในลักษณะหนึ่ง” เท่านั้นคือคนที่เราสามารถสรรเสริญหรือประนามได้ อริสโตเติลกำลังเทียบให้เราเห็นความต่างระหว่างอารมณ์อันเป็นส่วนหนึ่งของบุคลิกลักษณะของผู้มีคุณธรรมหรือคนดีว่าต่างไปจากอารมณ์ที่เกิดในชั่วขณะ เหตุนี้อริสโตเติลจึงเน้นย้ำว่า “เรารู้สึกโกรธและกลัวอย่างไม่มีทางเลือก แต่คุณธรรมเป็นวิถีแห่งทางเลือกหรือเป็นเรื่องของทางเลือก”³⁶ สำหรับอริสโตเติลแล้วคุณธรรมก็คือแนวโน้ม (disposition) ของบุคลิก (character) ที่อยู่ในทางสายกลาง ไม่ขาดไม่เกิน อารมณ์อันเป็นส่วนหนึ่งของบุคลิกของผู้ที่มีคุณธรรมเป็นอารมณ์ที่ “รู้สึกในเวลาที่ถูกต้อง ต่อสิ่งที่ถูกต้อง โดยอ้างอิงต่อวัตถุที่ถูกต้อง ต่อคนที่ถูกต้อง ด้วยแรงจูงใจที่ถูกต้อง ในทางที่ถูกต้อง”³⁷ นี่หมายความว่าสำหรับอริสโตเติลแล้วอารมณ์ที่จะโยงกับศีลธรรมได้จะต้องเป็นอารมณ์ของผู้มีคุณธรรม อารมณ์ดังกล่าวจะต้องเป็น “แนวโน้ม” ที่เป็นส่วนหนึ่งหรือแฝงฝังอยู่ในบุคลิกของบุคคลที่เราเรียกได้ว่าเป็นผู้มีคุณธรรม อารมณ์ประเภทเดียวกัน เช่น อารมณ์สงสารอาจมิได้มีอะไรที่เกี่ยวข้องกับศีลธรรมเลยหากอารมณ์ดังกล่าวเป็นเพียงอารมณ์แบบที่เป็นการสะท้อนกลับในสถานการณ์ (ซึ่งก็ยังเป็นการรู้สึกอยู่) เหตุนี้เราอาจกล่าวได้ว่าสำหรับอริสโตเติลแล้ว อารมณ์เช่น “ความสงสาร” สามารถเป็นส่วนประกอบสำคัญของคุณธรรม ซึ่งก็เป็นบุคลิกของคนดี หรือผู้ที่ทรงคุณธรรม โดยอริสโตเติลให้นิยามอารมณ์สงสารว่า

“เป็นความรู้สึกเจ็บปวดอันเนื่องมาจากการเห็นความชั่วร้าย ความฉิบหาย หรือความเจ็บปวดอันเกิดแก่ผู้ซึ่งไม่สมควรจะได้รับ อันเป็นสิ่งที่เราอาจคาด

³⁴ Aristotle, “Nicomachean Ethics”, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 1105b29–31.

³⁵ Ibid., 1105b31–1106a2.

³⁶ Ibid., 1106a3–4

³⁷ Ibid., 1106b 20–23.

หวังได้ว่าอาจเกิดขึ้นกับเราเอง หรือเพื่อนบางคนของเรา และนอกจากนั้นยังอาจเกิดขึ้นกับเราเร็ว ๆ นี้ก็ได้”³⁸

แน่นอนแม้สุบามจะไม่เห็นความจำเป็นทางมโนทัศน์ที่จะต้องมีความรู้สึกเจ็บปวด (อันเป็นส่วนประกอบที่ไม่มีการรู้สึก) อยู่ด้วยในอารมณ์ดังที่ได้เห็นไปก่อนหน้านี้แล้ว แต่นุสบามก็ยอมรับการนิยามอารมณ์เมตตาว่าต้องมีการตัดสินหรือความเชื่อสองประการในสามประการที่ปรากฏอยู่ในแนวคิดความเรื่องสงสารของอริสโตเติล นั่นคือ หนึ่ง ความเชื่อเรื่องความร้ายแรงของความชั่วร้ายที่เกิดขึ้น และสอง ความเชื่อที่ว่าผู้ที่ได้รับทุกข์หรือความชั่วร้ายนั้นมิได้สมควรได้รับความชั่วร้ายนั้น ๆ

ในเรื่องของส่วนประกอบที่หนึ่งหรือการตัดสินค่าความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นแก่บุคคลผู้หนึ่งนั้นคำถามอยู่ที่ว่าจะใช้มุมมองใครในการตัดสินการตัดสินว่าความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นมิใช่เป็นเรื่องเล็กน้อยแต่เป็นเรื่องที่ร้ายแรงยิ่ง อริสโตเติลเองให้รายชื่อที่เราคุ้นเคย ซึ่งส่วนใหญ่ก็คือความชั่วร้ายที่เป็นโครงเรื่องหลักของละครโศกนาฏกรรมกรีกโบราณ เช่น ความตาย ความทุกข์ทรมาน ความเผ่าชรา โรคภัย การขาดเพื่อน การต้องพรากจากเพื่อน เป็นต้น นุสบามเองก็ได้เพิ่มความยุติธรรมทางการเมืองและการกดขี่เข้าไปด้วย และแม้จะมีบ้างที่ความชั่วร้ายจะต่างกันไปตามยุคสมัยและตามสังคมที่ต่างกัน กระนั้นก็น่าจะต่างกันมากในแง่ของความคิดว่าอะไรเป็นความชั่วร้ายหลัก ๆ ในชีวิตมนุษย์ ที่อาจต่างกันมากน่าจะอยู่ที่การตัดสินว่าความชั่วร้ายที่ว่านั้นหนักหนาขนาดใด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีที่ผู้ที่มีเมตตาแก่ผู้ที่ถูกเมตตา มีระบบคุณค่าและระบบความเชื่อที่ต่างกันอย่างมาก ดังที่สุบามยกตัวอย่างสองกรณี กรณีแรกเป็นกรณีของ “คิว” (Q) ขุนนางโรมันผู้ได้ข่าวมาว่าลิ้นกยูงของตนที่ส่งมาทางเรือจากแอฟริกาถูกกักกันไว้ ซึ่งก็ทำให้เขาคิดว่าจะมีผลกระทบอย่างร้ายแรงต่องานเลี้ยงมือค่ำที่จะจัดขึ้นในคืนนั้น คิวถึงกับหลั่งน้ำตาเป็นผาเฒ่า และอ้อนวอนขอร้องให้เซเนคาเพื่อนรักสงสารเขา เซเนคากลับหัวเราะ³⁹

กรณีที่สองเป็นกรณีที่อดัม สมิท (Adam Smith) เรียกว่าเป็นกรณีของผู้ที่ “สูญเสียความสามารถในการใช้เหตุผล” เป็นกรณีของอาร์ (R) หญิงชนบทผู้อาศัยในหมู่บ้านแห่งหนึ่งในอินเดีย อาร์ขาดทั้งอาหารและโอกาสที่จะได้รับการศึกษาที่สูงไปกว่าระดับประถมศึกษาปีที่หนึ่ง กระนั้นอาร์ก็มีได้คิดว่าชีวิตของเธอเป็นชีวิตที่เลวร้ายอะไร ด้วยเหตุที่ว่าเธอไม่เคยรู้เลยว่าความสุขภาพร่างกายที่แข็งแรงนั้นเป็นอย่างไร หรือรู้ว่าการศึกษาที่สูงขึ้นไปจะให้ความสุขและสิ่งมีค่าอื่น ๆ แก่ชีวิตเธอได้อย่างไร เธอซึมซับแนวความเชื่อทางวัฒนธรรมของเธอที่บอกเธอว่าอะไรที่ถูกต้องชอบธรรมสำหรับผู้หญิง เธอเชื่ออย่างสนิทใจว่าชีวิตของเธอคือชีวิตที่มีความสุขอย่างสำหรับผู้หญิง

³⁸ Aristotle, “Rhetoric”, 1385b12–16.

³⁹ เซเนคาก็คือชื่อของนักคิดสโตอิกคนหนึ่งที่เชื่อว่าอารมณ์คือการตัดสิน แต่เป็นการตัดสินที่ผิด ในแง่ที่อารมณ์ในความคิดของเซเนคา แม้จะเป็นการรู้สึก แต่ก็ไร้เหตุผลในความหมายไม่ถูกต้องตามเหตุผล

ควรจะมี เรื่องราวของเธอและหญิงอินเดียที่อยู่ในภาวะเช่นเดียวกับเธอทำให้เจ้าหน้าที่พัฒนาชนบทเกิดอารมณ์ที่รุนแรงและเข้มข้นและเกิดความต้องการที่ทำอะไรบางอย่างที่จะทำให้ชีวิตของหญิงเหล่านี้ดีขึ้น

สำหรับนุสบามแล้วทั้งสองกรณีแสดงให้เห็นว่าการตัดสินใจของเราเกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้นกับเราเองนั้นอาจเกิดความผิดพลาดได้หลายรูปแบบ ยิ่งผู้ที่มีความทุกข์แสนสาหัสมานาน เช่นในกรณีของอาร์ ประสบการณ์ดังกล่าวจะซ้ำเติมให้เกิดความผิดพลาดและการบิดเบือนการรับรู้ นักเศรษฐศาสตร์ผู้ให้ความสนใจเรื่องอารมณ์ทางศีลธรรมเช่นอดัม สมิท ถือว่าเป็นกรณีของการสูญเสียความสามารถในการใช้เหตุผลซึ่งถือได้ว่า “ในบรรดาการสูญเสียทั้งหลายที่เงื่อนไขความตายบังคับให้มนุษย์ต้องเผชิญหน้ากับมันแล้ว ... นี่คือการหายนะที่ร้ายแรงที่สุด” และนี่เองคือ “วัตถุ” แห่งอารมณ์หรือความเมตตาของผู้ที่ยังคงมี “ประกายแห่งมนุษยชาติแม้จะน้อยนิดเพียงใดก็ตาม”⁴⁰ นุสบามเชื่อเช่นเดียวกับอดัม สมิทว่าในกรณีเช่นนี้ผู้ที่ตัดสินใจตัดสินความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายได้นั้นก็คือผู้มีเมตตาเอง (ว่าไปแล้วในทุกกรณีผู้มีเมตตาคือผู้ที่เป็นผู้ตัดสินว่าจะเชื่อผู้ที่ตกทุกข์ได้ยากหรือเชื่อตัวเองอยู่แล้ว) นุสบามอ้างสมิธเรื่องความสำคัญของ “การเอาใจเขามาใส่ใจเรา” (empathy) ในความพยายามที่จะตัดสินความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายเช่นในกรณีของอาร์ สมิทอธิบาย “การเอาใจเขามาใส่ใจเรา” ว่า

“ความเมตตาของผู้สังเกตการณ์จะต้องเกิดจากการพิจารณาว่าเขา (ผู้สังเกตการณ์ – ผู้วิจัย) จะรู้สึกอย่างไรถ้าต้องตกอยู่ในสถานการณ์อันไม่น่าปรารถนาเช่นเดียวกันนั้น และในขณะที่เดียวกันก็ต้องทำสิ่งซึ่งอาจเป็นไปได้ นั่นคือต้องพิจารณาด้วยเหตุผลและความสามารถในการตัดสินใจที่เขาอยู่ขณะนี้ (ขณะที่ผู้สังเกตการณ์มิได้สูญเสียความสามารถในการใช้เหตุผล – ผู้วิจัย)”⁴¹

นุสบามสรุปจากตรงนี้ว่า “กล่าวสั้น ๆ ก็คือ นัยที่แฝงอยู่ในอารมณ์ก็คือมโนทัศน์เรื่องความเจริญงอกงามของมนุษย์ และอุปสรรคปัญหาอันยิ่งใหญ่ของชีวิตมนุษย์”⁴² กล่าวคือจะตัดสินความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายจากมุมมองของผู้ที่อารมณ์เมตตาเอง กระนั้นการตัดสินใจดังกล่าวจะถือได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของอารมณ์เมตตาได้ก็ต่อเมื่อการตัดสินใจดังกล่าวโยงกับความเจริญงอกงามของผู้ที่กำลังตกทุกข์ได้ยากหรืออาร์เองด้วย เหตุนี้จึงกล่าวได้ว่าการตัดสินใจเรื่องความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายที่ผู้อื่นกำลังเผชิญอยู่นั้นมีมุมมองที่ออกจากตัวผู้มีเมตตาเอง กล่าวคือมีจุดศูนย์กลางการอ้างอิงอยู่ที่ผู้อื่น

⁴⁰ Adam Smith quoted in Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, p. 309.

⁴¹ Ibid., p. 310.

⁴² Ibid., p. 310.

ประเด็นที่น่าสังเกตตรงนี้อยู่ที่ว่านุสบามมีความคิดต่างจากนักคิดบางคนเรื่องความจำเป็นของการเอาใจเขามาสู่ใจเรา⁴³ สำหรับนุสบามแล้วแม้ความสามารถดังกล่าวจะมีความสำคัญ กระนั้นก็มีความสำคัญในแง่ที่เทียบได้กับ “การเตรียมจิตใจของนักแสดงที่มีทักษะ”⁴⁴ เท่านั้น แต่มิได้เป็นเงื่อนไขจำเป็นของความเมตตา ทั้งนี้ก็เพราะสำหรับนุสบามแล้วความสามารถในการเอาใจเขามาสู่ใจเรา ซึ่งก็คือความสามารถที่จะจินตนาการสถานการณ์ของผู้อื่นและเข้าไปมีส่วนร่วมในสถานการณ์นั้น ๆ โดยในขณะเดียวกันยังแตกต่าง “เชิงคุณภาพ”⁴⁵ ระหว่างตัวเองกับผู้อื่นได้นั้น ไม่จำเป็นต้องมีการตัดสินใจ หรือแม้มีการตัดสินใจก็อาจไม่มีการตัดสินใจคุณค่าอยู่ด้วย เช่นอาจตัดสินใจว่าเป็นสิ่งที่หนักหนา แต่อาจไม่ตัดสินใจว่าชั่วร้ายก็ได้ หรือเพียงจินตนาการว่าจะรู้สึกอย่างไรโดยไม่ตัดสินใจความหนักหนาสาหัสเลยก็ได้ และด้วยการตัดสินใจความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายจะต้องอ้างอิงความเจริญงอกงามของผู้ที่กำลังประสบกับความชั่วร้าย นี่ก็หมายความว่าในตัวของมันเอง ความเมตตาจะต้องมีการตัดสินใจทางคุณค่าอยู่ด้วยเสมอ สำหรับนุสบามนี่คือจุดเชื่อมต่อหนึ่งระหว่างอารมณ์กับศีลธรรม กล่าวคือความเมตตาคือการให้ค่าความสำคัญผู้อื่นในกรอบความเจริญงอกงามของเขา

ที่นี้ลองพิจารณาส่วนประกอบที่สองของความสงสารที่นุสบามนำมาใช้กับมโนทัศน์เรื่องความเมตตาซึ่งก็คือการตัดสินใจหรือความเชื่อเรื่อง “ความสมควรได้รับ” (desert) และความรับผิดชอบต่อความชั่วร้ายของผู้ที่กำลังได้รับความชั่วร้ายนั้น นุสบามเห็นด้วยกับอริสโตเติลว่าผู้ที่เปี่ยมด้วยคุณงามความดีของเราจะต้องมีใช้ผู้ที่รับผิดชอบนำความทุกข์นั้นมาสู่ตนเอง หรือแม้จะต้องรับผิดชอบแต่ความทุกข์ที่ได้รับก็เกินสัดส่วนความรับผิดชอบหรือความสมควรได้รับ ทั้งนี้ก็เพราะ “หากเราเชื่อว่าบุคคลผู้หนึ่งเศร้าโศก แต่ด้วยมีตัวเองเป็นสาเหตุ เราจะประณาม ตีตีสอน มิใช่เมตตา”⁴⁶ อย่างไรก็ตามก็ดูเหมือนว่าหากการตัดสินใจเรื่องความรับผิดชอบและ “ความสมควรได้รับ” จำเป็นต่ออารมณ์เมตตา ก็อาจสรุปได้ว่าความเมตตาไม่ได้เพียงแต่อิงมโนทัศน์เรื่องความเจริญงอกงามเท่านั้น แต่ยังอิงอาศัยสมมติฐานและมโนทัศน์สำคัญของความยุติธรรมด้วย⁴⁷

⁴³ นักคิด เช่น ไบรอัน คาร์ (Brian Carr) ไม่เห็นด้วยกับนุสบามในเรื่องนี้ คาร์เชื่อว่าการเอาใจเขามาสู่ใจเราเป็นโครงสร้างทางความคิดที่จำเป็นของอารมณ์เมตตา ทั้งนี้เพราะอารมณ์ดังกล่าวเป็นอารมณ์ที่เราพูดได้ว่าผู้มีเมตตา “รู้สึกด้วยกันกับ” (to feel with) ผู้ที่ได้รับความเมตตา (Brian Carr, “Pity and Compassion as Social Virtues” *Philosophy* 74 1999: 411-429).

⁴⁴ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, p. 327.

⁴⁵ Ibid., p. 320.

⁴⁶ Ibid., p. 311. อย่างไรก็ตามนุสบามยังเชื่อว่าแม้ผู้ที่กำลังได้รับทุกข์โศกจะมีส่วนรับผิดชอบต่อความทุกข์นั้น อารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ทางศีลธรรมน่าจะเป็นอารมณ์ที่อยู่ใน “ความกรุณา” (mercy) มากกว่า

⁴⁷ ประเด็นที่น่าสนใจตรงนี้อยู่ที่ว่าหากเราถามว่าในกรณีใดบ้างที่อาจถือได้ว่าผู้ที่กำลังได้รับทุกข์ที่หนักหนาสาหัสนั้น ๆ มิได้มีส่วนรับผิดชอบต่อการเกิดความทุกข์นั้น ๆ แก่ตนเอง หลายวัฒนธรรมอาจไม่มีความเมตตาให้ผู้หญิงที่ถูกข่มขืนจำนวนหนึ่ง ด้วยคิดว่าผู้หญิงเหล่านี้ “ล่อลวง” เองเป็นต้น ในขณะเดียวกันแม้

การตัดสินหรือความเชื่อประการสุดท้ายที่อริสโตเติลถือเป็นเงื่อนไขจำเป็นในอัตลักษณ์ของอารมณ์สงสารก็คือการตัดสินความเป็นไปได้ที่คล้ายกัน ซึ่งก็หมายความว่าผู้ที่สงสารจะต้องตัดสินว่ามีความเป็นไปได้ว่าความทุกข์อันแสนสาหัสของผู้อื่นนั้นจะเกิดขึ้นกับตนเองและผู้ที่ตนรักใคร่ใกล้ชิด แน่หนอนี้มิได้หมายความว่าผู้ที่ไม่เคยมีทุกข์เลยหรือผู้ที่อยู่เหนือความทุกข์ (เช่น เทพ พระโพธิสัตว์) จะไม่สามารถสงสารได้เท่า นั้น แต่ยังหมายความว่าผู้ที่ต่างกันมากกับผู้ที่ตกทุกข์ได้ยากจะไม่มีทางมีความสงสารได้ ในทางกลับกัน การตัดสินที่ถือเป็นความสงสารจะต้องยอมรับหรือเชื่อในจุดอ่อน (vulnerability) ของตนเองที่เปิดโอกาสให้ได้รับทุกข์เช่นเดียวกันกับผู้ที่ยังสงสาร ตรงนี้เองที่นุสบามไม่เห็นด้วยกับอริสโตเติล สำหรับนุสบามแล้วเทพและพระโพธิสัตว์นั้นแม้จะอยู่เหนือความทุกข์ กระนั้นก็ยังสามรถมีเมตตาแก่ผู้ที่ได้รับทุกข์แสนสาหัสได้ สำหรับนุสบามแล้วหัวใจของการตัดสินที่ถือว่าเป็นความเมตตาคือการตัดสินเกี่ยวกับความเจริญงอกงามของชีวิต ในแง่นี้แม้ไม่มีความเป็นไปได้ที่คนหนึ่งจะได้รับทุกข์หรือความชั่วร้ายเช่นเดียวกับที่ผู้อื่นกำลังได้รับ กระนั้น

“...เมตตาจะปรากฏได้เมื่อคนผู้นั้นพิจารณาความทุกข์ของผู้อื่นว่าเป็นส่วนสำคัญต่อเป้าหมายและจุดหมายต่าง ๆ ของเธอ เธอต้องเห็นความทุกข์ของผู้อื่น กระทบความเจริญงอกงามของตัวเอง เธอเอง กล่าวคือเธอต้องทำให้ตัวเองเปราะบางในตัวของคนอื่น”⁴⁸

ผู้วิจัยเชื่อว่าสิ่งที่นุสบามกำลังแสดงให้เราเห็นนั้นมีใช่แต่เพียงปฏิเสธที่จะรับแนวคิดที่ว่าความเมตตาในฐานะอยู่บนความเห็นแก่ตัวหรือความกลัวที่ว่าความทุกข์หรือความชั่วร้ายหนึ่ง ๆ ที่กำลังเกิดกับผู้อื่นอาจเกิดขึ้นกับตนเอง แม้จะเป็นไปได้ว่าหลายคนอาจตัดสินเช่นนั้น สำหรับนุสบามแล้วความกลัวดังกล่าวมิได้เป็นส่วนหนึ่งของอารมณ์ที่เรียกได้ว่าเป็นอารมณ์เมตตา ความเมตตาสำหรับนุสบามคือการตัดสินความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายโดยมีความเจริญงอกงามของผู้อื่นเป็นจุดอ้างอิง และแม้ี่จะเป็นจุดเชื่อมต่อกับศีลธรรม แต่มีใช้จุดเชื่อมต่อเดียว การดึงความเจริญงอกงามของเขาเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของเงื่อนไขของความเจริญงอกงามของฉันเป็นอีกจุดเชื่อมต่อที่สำคัญยิ่ง เพราะนี่เท่ากับเป็นการ “จัดที่ทาง” ให้ชีวิตที่ดีหรือความเจริญงอกงามของผู้อื่นเข้ามาอยู่ใน “แวดวง” ของความเป็นห่วงเป็นใยของเราอย่างจริงจัง และดังที่ได้เห็นไปแล้วว่าแม้นุสบามเองจะรับว่าการจินตนาการความเป็นไปได้ที่เหมือนกันจะมีความสำคัญทางจิตวิทยาสำหรับคนทั่วไป ด้วยเหตุที่ “ยากสำหรับเราที่จะทำให้ผู้อื่นมีความสำคัญต่อเราโดยทางอื่นที่นอกไปจากการคิดเกี่ยวกับสิ่งที่ตัวเราเองห่วงใยอยู่แล้ว”⁴⁹ กระนั้นจินตนาการความเป็นไปได้ที่

นุสบามจะคิดว่าเป็นความจริงที่เห็นชัดอยู่แล้ว กระนั้นเราจะเห็นว่าในแหล่งความคิดทางปรัชญาตะวันออก เช่น พุทธปรัชญานั้นความรับผิดชอบต่อความทุกข์ยากมิได้เป็นเงื่อนไขของความเมตตา

⁴⁸ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, p. 319.

⁴⁹ Ibid., p. 319.

เหมือนกันนั่นสำคัญในแง่ช่วยขยายจินตนาการขอบเขตความเจริญงอกงามของตัวเอง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือขยายขอบเขตแวดวงของสิ่งที่เราโอบอุ้ม ให้ความหวังใฝ่ การตัดสินใจครั้งนี้ไม่ใช่เรื่องความเป็นไปได้ที่เหมือนกันระหว่างผู้ที่มติดากับผู้ที่เป็นวัตถุแห่งอารมณ์เมตตา แต่เป็นการตัดสินใจว่าผู้อื่นและความทุกข์อันแสนสาหัสของเขามีความสำคัญต่อความเจริญงอกงามของฉันหรือไม่อย่างไร

มาถึงตรงนี้จะเห็นว่าสำหรับนุสบามแล้วความเมตตาไม่จำเป็นต้องมีความกลัวว่าความทุกข์อันแสนสาหัสที่ผู้ได้รับนั้นวันหนึ่งเราเองอาจต้องเผชิญ สำหรับนุสบามแล้วการตัดสินใจหรือความเชื่อที่ถือเป็นอัตลักษณ์สำคัญของอารมณ์เมตตาอยู่ที่การตัดสินใจคุณค่าสามประการด้วยกัน คือ หนึ่งความหนักหนาของความทุกข์ที่ตัดสินใจโดยอิงกรอบความเจริญงอกงามของตัวเอง สอง ความสมควรได้รับ ซึ่งก็เป็นการตัดสินใจคุณค่าในกรอบความยุติธรรม และ สาม การเห็นความสำคัญของความทุกข์และความเจริญงอกงามของเขาต่อความเจริญงอกงามของตนเอง ความเมตตาของนุสบามแม้จะมีความเจริญงอกงามของตัวเองที่เมตตาเป็นจุดอ้างอิงแต่นุสบามก็ยืนยันว่านี่ต่างกับการมีตัวเองเป็นจุดอ้างอิงในแนวคิดแบบอัตนิยม กล่าวคือผู้ที่มีเมตตา

“สำนึกอย่างชัดเจนถึงความต่างระหว่างชีวิตของเขาเองกับชีวิตของผู้ที่กำลังตกทุกข์ได้ยาก และพยายามที่จะแสวงหาสิ่งดีให้แก่ผู้ที่กำลังตกทุกข์ได้ยาก ซึ่งก็เป็นคนละคนกับตนเอง แต่เป็นคนที่เราได้ทำให้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการที่มีเป้าหมายและจุดหมายของเธอเอง (ของผู้มีเมตตา – ผู้วิจัย)”⁵⁰

มาถึงตรงนี้นุสบามบอกเราว่าอารมณ์เมตตานั้น “เห็นผู้อื่นในวิถีที่เกี่ยวของกับศีลธรรมอย่างยิ่ง”⁵¹ ผู้วิจัยเชื่อว่าหากเราปรับสมมติฐานของสำนักคิดทางอารมณ์ที่ว่าอารมณ์คือการตัดสินใจคุณค่า อารมณ์มิใช่ภาวะที่ “เผชิญเกิดขึ้น” แต่เป็นภาวะของการเห็น การตัดสินใจโลก ซึ่งการตัดสินใจนี้ต้องอิงระบบความเชื่อและโลกทัศน์ซึ่งรวมถึงระบบคุณค่าและการให้ความสำคัญกับสิ่งต่าง ๆ โลกทัศน์ดังกล่าวนี้เองก็คือท่าทีทางศีลธรรมที่สะท้อนออกมาให้เห็นในการตัดสินใจ แม้งานวิจัยฉบับนี้จะไม่สามารถเจาะลึกถึงท่าทีหรือระบบศีลธรรมที่ถูกต้อง แต่หากเรากำหนดความ “พอเพียง” (adequacy) ของวิธีคิดที่เราเรียกได้ว่าอยู่ในอาณาเขตของคุณค่าที่เป็นปทัสฐาน (normative value) เราน่าจะเห็นพ้องกับนุสบามได้ว่าระบบทางความคิดที่จะเรียกได้ว่าเป็นระบบปทัสฐานทางคุณค่านั้นอย่างน้อยจะต้องมีที่ให้แก่วิถีการเคารพต่อเพื่อนมนุษย์และการปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกันในฐานะเป็นจุดหมายในตัวเอง ซึ่งรวมไปถึงการเคารพผู้อื่นในฐานะที่เขาเป็นผู้กระทำทางศีลธรรม (moral agent) มีอิสรภาพที่จะเลือกกระทำ ในขณะที่เดียวกันต้องให้ความสำคัญผู้อื่นไม่ว่าจะอยู่ใกล้หรือไกลในฐานะที่เป็นผู้ที่ “มีหน้า” คือมีความต้องการ มีความสัมพันธ์

⁵⁰ Ibid., p. 336.

⁵¹ Ibid., p. 337.

เฉพาะที่มีบริบท เห็นความต่างของเขาและให้ความสำคัญกับความต่างนี้เป็นต้น⁵² สำหรับนุสบามแล้วด้วยอารมณ์คือการตัดสินทางคุณค่า และคุณค่าที่เป็นจุดอ้างอิงของอารมณ์คือความเจริญงอกงาม นี่หมายความว่าอารมณ์สะท้อนให้เห็นความพยายามที่จะแสวงหาความเจริญงอกงาม นี่มีนัยบ่งบอกว่าอารมณ์คือ “ส่วนสำคัญของการไตร่ตรองทางจริยธรรม”⁵³ นัยสำคัญตรงนี้ทำให้เราเห็นความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรม นัยที่ว่าก็คืออารมณ์คือสิ่งที่เรานำมาถกเถียงอภิปราย ในกรอบของ “ความถูกต้องทางศีลธรรม” ในความหมายของทั้งความเข้าใจชีวิตที่ถูกต้องและเข้าใจความดีในชีวิตและการให้ค่าความสำคัญกับผู้อื่นและสิ่งที่อยู่รอบตัวเราอย่างถูกต้อง กล่าวคือเราสามารถตัดสินความมีเหตุผลหรือความถูกต้องทางศีลธรรมของอารมณ์ได้ ซึ่งก็เป็นแนวคิดเช่นเดียวกับสโตอิก แต่ต่างตรงที่ว่าสำหรับสโตอิกการตัดสินในอารมณ์ไม่มีทางมีเหตุผลหรือถูกต้องทางศีลธรรมได้เลย ทั้งนี้ก็ด้วยเชื่อว่าการตัดสินในอารมณ์อิงระบบความเชื่อที่ผิดพลาดที่ว่าเราไม่อาจพึ่งตนเองได้แต่ต้องอาศัยพึ่งพิงสิ่งที่อยู่นอกตัว ในขณะที่เดียวกันก็เป็นการตัดสินทางศีลธรรมที่ผิดพลาด เพราะให้ค่าความสำคัญแก่สิ่งนอกตัวที่เราไม่อาจควบคุมได้ นี่เป็นความสัมพันธ์หนึ่งที่เป็นไปได้ของอารมณ์กับศีลธรรม ซึ่งก็จะมีนัยสำคัญยิ่งต่อการอภิปรายโทสะในตอนต่อไป

กระนั้นผู้วิจัยไม่คิดว่าความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรมในแนวคิดนุสบามจะเป็นความสัมพันธ์แบบที่นักคิดเช่น ไมเคิล มัวร์ (Michael Moore) เรียกว่าเป็น “ความสัมพันธ์ทางเนื้อหา” (substantive) หรือเป็นความสัมพันธ์ในแง่ที่เอามาตรฐานทางศีลธรรมมาประเมินค่าโครงสร้างทางความคิดหรือคำตัดสินคุณค่าของอารมณ์เท่านั้น อารมณ์ที่สะท้อนการแสวงหาความเจริญงอกงามที่ถือได้ว่าเป็นส่วนสำคัญของการไตร่ตรองทางศีลธรรมนั้นมีมิติอื่นของความเกี่ยวข้องกับศีลธรรม ผู้วิจัยคิดว่าสำหรับนุสบามแล้วอารมณ์คือจุดเชื่อมต่อสำคัญทางศีลธรรมระหว่างเรากับผู้อื่น เรากับโลกและสิ่งต่าง ๆ ในโลก ในความหมายที่ว่าอารมณ์คือตัวนำทาง ตัวดึงความสนใจของเราสู่โลกภายนอกตัวเรา ดังจะเห็นได้จากการอธิบายอารมณ์ “พิศวง” (wonder) และ อารมณ์ “อยากรู้อยากเห็น” ของเด็กที่นุสบามบอกเราว่าเป็นอารมณ์ที่แสดงให้เห็นถึงท่าทีความห่วงใยโดยการนำเด็กไปสู่การสำรวจโลกภายนอก เข้าไปมีปฏิสัมพันธ์ ในแง่ปัญหามิได้อยู่ที่ว่ามนุษย์มีธรรมชาติที่เห็นแก่ตัว และจะอย่างไรจะจำกัดความเห็นแก่ตัวนี้ให้อยู่ในขอบเขตที่เหมาะสม ปัญหาถ้อยคำที่ว่าอย่างไรจะให้ความสนใจนี้ขยายขอบเขตกว้างออกไปเรื่อย ๆ และให้ความห่วงใยที่มีฐานเดิมอยู่แล้วนี้มั่นคงและมีเสถียรภาพ ในแง่ที่อารมณ์คือท่าทีทางศีลธรรมนั่นเอง เหตุนี้นุสบามจึงบอกเราว่า

“การบรรลุความสำเร็จที่เห็นได้จากผลคือความเมตตาที่นั่นแม้จะดูเป็นของใหม่ในความหมายที่ว่าเด็กในตอนนั้นเริ่มรู้จักที่จะขยับออกไปนอกวงแคบ ๆ และมีความ

⁵² Ibid., pp. 12-13.

⁵³ Ibid., p. 172.

ห่วงใยอย่างจริงจังต่อชีวิต (อย่างน้อยก็ชีวิตบางประเภท) ที่อยู่ห่างไกลหรือที่มีได้เกี่ยวข้องกับตนโดยตรง กระนั้นความเมตตาก็ไม่จำเป็นจะต้องจู้จี้ ก็ปรากฏขึ้นมาจากไหนก็ไม่รู้เหมือนเล่นกล อารมณ์ดังกล่าวเป็นการเจริญเติบโตที่ต่อยอดมาจากส่วนประกอบทางจริยศาสตร์ดั้งเดิมของการสนองตอบ (proto-ethical elements in responding) ที่มีปรากฏอยู่แล้ว”⁵⁴

แนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรมในแง่ของท่าทีการรับรู้ การเห็น การเข้าใจเช่นข้างต้นนี้ได้รับการสนับสนุนจากนักคิดผู้อื่น เช่น ลอว์เรนซ์ บลัม (Lawrence Blum) ที่บอกเราว่าอารมณ์เมตตาเป็น “ปรากฏการณ์ทางศีลธรรม” ในแง่ที่ว่าอารมณ์ดังกล่าวคือ “สำนึกในมนุษยชาติที่มีร่วมกัน” (shared humanity)⁵⁵ ในแง่นี้ความเกี่ยวโยงระหว่างอารมณ์กับศีลธรรมมิใช่เป็นเพียงการเกี่ยวโยงในความหมายที่ว่าอารมณ์อิงอาศัยโลกทัศน์หรือระบบคุณค่าเป็นภูมิหลังหรือเป็นฐานตัดสินเท่านั้น แต่ความเกี่ยวโยงระหว่างอารมณ์กับศีลธรรมยังเป็นการเกี่ยวโยงในแง่ “ท่าที” การโยงตนเองกับโลกภายนอก การเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับสิ่งอื่น ดังที่บลัมบอกเราว่าอารมณ์เมตตามี “พลังทางศีลธรรม” ที่ช่วย “ส่งเสริมประสบการณ์ที่รับรู้ได้ของความเท่าเทียมในหมู่มนุษยชาติ”⁵⁶ นี่ทำให้เราก้าวไปอีกมิติของความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรม คือจากที่เป็นการแสดงออกซึ่งฐานคติทางศีลธรรมของเราแล้วยังเป็นความสัมพันธ์เชิงประสบการณ์หรือเชิงคุณภาพของประสบการณ์ของศีลธรรมในอารมณ์ของเรา ซึ่งผู้วิจัยคิดว่าจะเห็นได้ในแนวคิดของนุสbaum เรื่องประสบการณ์ทางอารมณ์ ซึ่งนุสbaum ในบทความเรื่อง “Emotions and Women’s Capacities” นุสbaum บอกเราว่า “เราอาจกล่าวได้ว่าปัญญา (intellect) ที่ปราศจากอารมณ์จะมีขอบเขตทางคุณค่า ปัญญาดังกล่าวขาดสำนึกของความหมายและคุณค่าของบุคคลที่การตัดสินอันเป็นโครงสร้างภายในของอารมณ์จะให้แก่เรา”⁵⁷ ในแง่นี้มิติเชิงศีลธรรมของประสบการณ์ทางอารมณ์ก็คือ “ความปั่นป่วนแห่งความคิด” นั่นเอง ประสบการณ์ทางศีลธรรมดังกล่าวคือ “ความปั่นป่วน” ของความคิดนั่นเอง

มาถึงตรงนี้เราได้เห็นแล้วว่าอารมณ์มีความสัมพันธ์กับศีลธรรมได้ในหลายแง่มุม ที่กล่าวไปแล้วมีความสัมพันธ์ในเชิงที่เราสามารถที่จะวัดความถูกต้องทางศีลธรรมของอารมณ์จากระบบคุณค่าภายนอก ในขณะที่เดียวกันเราก็ได้เห็นว่าความสัมพันธ์อาจเป็นท่าทีและคุณภาพทางประสบการณ์ทางอารมณ์เอง นี่ล้วนห่างไกลจากการบอกว่าอารมณ์เป็นสิ่งที่เข้าใจไม่ได้ มิใช่การรับรู้ ใน

⁵⁴ Ibid., p. 337.

⁵⁵ Lawrence Blum, “compassion, p. 511.

⁵⁶ Ibid., p. 515.

⁵⁷ Martha C. Nussbaum, “Emotions and Women’s Capacities”, in **Women, Culture, and Development: A Study of Human Capacity**, ed. Martha C. Nussbaum and Jonathan Glover (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 381.

ขณะเดียวกันนี้ก็ห่างไกลจากแนวคิดที่บอกว่าอารมณ์กับศีลธรรมไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกันเลยเช่นในแนวคิดจริยศาสตร์ของคานท์ที่เราได้เห็นไปแล้ว ในทางตรงข้ามอารมณ์ในแนวคิดเช่นของนุสบามมิได้กำลังบอกเพียงว่าอารมณ์เป็นแรงจูงใจหรือเป็นตัวนำทางให้เรากระทำการที่ถูกต้องทางศีลธรรมเท่านั้น แต่กำลังบอกว่าสาระของอารมณ์และประสบการณ์ทางอารมณ์คือสาระและประสบการณ์ทางศีลธรรมนั่นเอง นัยสำคัญตรงนี้ก็คือนิยามของความเข้าใจดังกล่าวหย่าขาดจากการเป็นคู่ตรงข้ามระหว่างอารมณ์กับเหตุผลเช่นแบบที่เราเห็นได้ในแนวคิดของนักคิดเช่นคานท์ หรือนักคิดที่บอกว่าศีลธรรมจะต้องตัดขาดจากอารมณ์ แน่หนอนี่มิได้หมายความว่าอารมณ์ทุกประเภทและทุกครั้งที่เรามีเป็นอารมณ์ที่ถูกต้องทางศีลธรรม มีอารมณ์บางประเภทที่สำหรับนุสบามแล้วมีสาระและประสบการณ์ทางอารมณ์ที่น่าสงสัยทางศีลธรรม เช่นความขยะแขยง (disgust)⁵⁸ กระนั้นด้วยอารมณ์ในที่สุดแล้วคือการตัดสินเรื่องความเจริญงอกงาม ในแง่นี้เราปฏิเสธไม่ได้เลยว่าศีลธรรมกับอารมณ์เช่นเมตตาสนิทแนบอยู่ในเนื้อเดียวกัน

มาถึงตรงนี้หลายคนอาจจะบอกว่าอารมณ์เช่นเมตตานั้นแม้จะเป็นอารมณ์ทางศีลธรรม กระนั้นก็เป็นศีลธรรมที่ค่อนข้างมีขีดจำกัด เช่นแม้เราจะสามารถขยาย “แวดวง” ความห่วงใยของเราต่อความทุกข์ของผู้อื่นเพื่อตัวของผู้อื่นเองซึ่งก็คือทำที่ทางศีลธรรมแบบหนึ่ง กระนั้นความห่วงใยดังกล่าวส่วนหนึ่งต้องอิงอาศัยความสามารถในการจินตนาการรายละเอียดที่เป็นรูปธรรมของคนเหล่านั้น ในแง่นี้เราต้องยอมรับว่ายิ่งผู้อื่นต่างจากเรามากเท่าไรทั้งในมิติทางวัฒนธรรม ทางการเมือง การเมือง สังคม รวมไปถึงเศรษฐกิจ ก็ยิ่งยากที่เราจะจินตนาการสภาวะรูปธรรมทั้งหลายที่เกี่ยวข้องกับเขา นี่เท่ากับว่า “ความปั่นป่วน” ทางความคิดย่อมไม่รุนแรงเท่ากับความเมตตาที่เรามีต่อผู้ที่เราใกล้ชิด กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือสำหรับหลายคนเชื่อว่าศีลธรรมหรือจริยธรรมจะต้องให้ความสำคัญแก่ความทุกข์ยากของมนุษย์ทุกคนอย่างเท่าเทียมกันไม่ว่าจะอยู่ห่างไกลอย่างไร ไม่ว่าต่างจากเราอย่างไรก็ตาม ดังนั้นศีลธรรมที่เป็นเนื้อเดียวกับประสบการณ์ทางอารมณ์นั้นเป็นศีลธรรมที่มีความจำกัด กระนั้นเราก็ได้เห็นแล้วว่า การรับแนวคิดที่ว่าอารมณ์คือการรู้คิดนั้นทำให้เรามีความหวังมากขึ้นในอันที่จะให้การศึกษา การให้การศึกษาดังกล่าวอาจมิได้มีเพียงวัตถุประสงค์ในทางที่ให้เรา รู้จักรับอารมณ์บางอย่าง เช่น ความกลัว ความเกลียดที่ไม่มีเหตุผล แต่การศึกษายังหมายรวมถึงการให้มีอารมณ์อย่าง “มีเหตุผล” คือเหมาะสมกับวัตถุประสงค์แห่งอารมณ์ เหมาะสมกับกาลเทศะ

⁵⁸ สำหรับนุสบามแล้วอารมณ์ดังกล่าวมีแนวโน้มที่จะมีความบิดเบี้ยวทางคุณค่า กล่าวคือโครงสร้างทางความคิดหลักของอารมณ์ดังกล่าวปฏิเสธความเป็นไปได้ที่มนุษย์จะถูกป้อนด้วยความสกปรกโสโครกที่โยงกับความตายและความเป็นสัตว์ ด้วยอารมณ์ดังกล่าวโยงกับการคิด “มหัศจรรย์” (magical thinking) ที่ปฏิเสธความเป็นไปได้ดังกล่าว ในบางสังคมอารมณ์นี้จึงถูกใช้เป็นเครื่องมือในการแบ่งแยกคน เช่น ความขยะแขยงที่คนในบางสังคมมีต่อผู้ที่รกร่วมเพศ ทั้งนี้ก็เพราะเห็นว่าคนเหล่านี้ไม่ต่างจากสัตว์ เช่นในการสังวาสที่ทั้งอสุจิและอูจาระผสมปนเปอยู่ในที่เดียวกัน ทั้งหมดนี้ล้วนเป็นการปฏิเสธความเป็นร่างกาย ความเป็นมนุษย์ และความเป็นมรรโดยของมนุษย์ โปรดดู Martha C. Nussbaum, “Secret Sewers of Vice”: Disgust, Bodies, and the Law”, in *The Passions of Law*, ed. Susan A. Bandes (New York and London: New York University Press, 2001), pp. 19-62.

และเหมาะสมในความเข้มข้นตามจารีตแบบอริสโตเติล และนี่คือพัฒนาการทางศีลธรรม ซึ่งสำหรับนุสbaumแล้วคือ “การขยับให้แฉวงต่าง ๆ โกลัศุนย์กลางเข้าไปเรื่อย ๆ จนทำให้บิดามารดาเป็นเหมือนตัวเราเอง ญาติพี่น้องเป็นเหมือนบิดามารดา คนแปลกหน้าเป็นเหมือนญาติพี่น้อง”⁵⁹ เน้นอนการสั่งสอนหรือการศึกษาที่ว่าอาจมีความหมายในทางการหลอมหล่อทางสังคมของอารมณ์เพื่อธำรงรักษาไว้ซึ่งโครงสร้างความสัมพันธ์ที่กดขี่ ดังจะเห็นได้ในบทที่ 4 ต่อไป

⁵⁹ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, p. 388.

บทที่ 4

การหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์

ในบทที่ 3 เราได้เห็นตัวอย่างแนวคิดของสำนักการรู้คิดทางอารมณ์ของมาร์ธา นุสบาม ที่เชื่อว่าอารมณ์คือระบบหรือชุดของการตัดสินใจที่มีจุดอ้างอิงอยู่ที่ความเจริญงอกงามของเจ้าของอารมณ์ ในขณะที่เดียวกันเราก็ได้เห็นว่าอัตลักษณ์หรือการแยกแยะประเภทของอารมณ์นั้นสามารถทำได้โดยการพิจารณาวัตถุแห่งอารมณ์รวมไปถึงความเชื่อหรือโครงสร้างเนื้อหาของอารมณ์ เช่นอารมณ์ที่จะถือได้ว่าเป็นอารมณ์ “เมตตา” นั้นมีโครงสร้างเนื้อหาอย่างไร นี่หมายความว่าอารมณ์เป็นสภาวะที่เราสามารถเข้าใจได้ และการเข้าใจสาเหตุของอารมณ์เป็นคนละสิ่งกับการเข้าใจอารมณ์เอง ในขณะที่เดียวกันเราก็ได้เห็นความเป็นไปได้ของความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรม เราได้เห็นว่าเป็นไปได้ว่าอย่างหนึ่งก็คือความสัมพันธ์แบบที่เรียกว่า “ความสัมพันธ์ทางเนื้อหา” ซึ่งก็คือการตัดสินใจว่าความถูกต้องทางศีลธรรมของอารมณ์ กล่าวคือหากอารมณ์คือการรู้คิด ซึ่งก็คือการตัดสินใจคุณค่า เราสามารถตัดสินใจการตัดสินใจคุณค่าที่ว่านี้ได้ นี่หมายความว่านอกจากอารมณ์จะถูกทำลาย โต้แย้ง และเปลี่ยนแปลงได้แล้ว สารของการรู้คิดของอารมณ์ทำให้อารมณ์เป็นสิ่งที่อาจถูกหลอมสร้าง เช่น การหลอมสร้างทางสังคมได้อีกด้วย

สิ่งที่ผู้วิจัยเสนอจะทำในบทนี้ก็คือ ในตอนแรกจะแสดงให้เห็นแนวคิด “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์ในความหมายของ “ความถูกต้องเหมาะสม” (appropriateness) ทางสังคม โดยสังคมเองทำหน้าที่หลอมสร้างวัตถุที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ของอารมณ์หนึ่ง ๆ ทั้งนี้ก็เพื่อธรรมรงไว้ซึ่งคุณค่า และสิ่งที่สังคมนั้น ๆ เห็นว่าถูกต้อง ในแง่นี้อารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ทางสังคมไม่จำเป็นต้องถูกต้องทางศีลธรรม และที่ร้ายกว่านั้น “ความถูกต้องเหมาะสม” ดังกล่าวอาจแฝงโครงสร้างที่กดขี่เอาไว้ โดยผู้วิจัยจะเน้นโครงสร้างการกดขี่ที่แฝงฝังอยู่ในอารมณ์ที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับต้นหาอาชญากรรมอารมณ์หนึ่ง นั่นก็คือโทสะ ดังนั้นในตอนที่สองผู้วิจัยจะเสนอโครงสร้างทางความคิดของอารมณ์โกรธหรือโทสะว่ามีเนื้อหาอะไรโดยผู้วิจัยจะอาศัยการศึกษาจากแนวคิดเรื่องโทสะของอริสโตเติล ทั้งนี้เพื่อให้เห็นว่าในที่สุดแล้วหัวใจของโครงสร้างทางความคิดของโทสะคือความเข้าใจตัวเองและการให้ความสำคัญแก่ตนเอง จากนั้นในตอนที่สามจะให้เห็นว่าอารมณ์ที่ถูกหลอมสร้างให้ผู้หญิง ที่ถือว่าเป็นอารมณ์ประเภทที่ “ถูกต้องเหมาะสม” สำหรับผู้หญิง เช่น “น้อยใจ” และ “งอน” ในสังคมจารีตไทยนั้นแม้จะตั้งอยู่บนกรอบการเข้าใจตนเองและคุณค่าของตนเองแต่ก็เป็นกรอบที่บิดเบี้ยวและผิดพลาด ทั้งนี้เพื่อให้เห็นว่า 1) ผู้หญิงในสังคมไทยนั้นถูกกีดกันออกจากอารมณ์บางประเภทที่สังคมเก็บรักษาไว้ให้สำหรับเพศชาย และ 2) ในสังคมที่หลอมสร้างอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ในกรอบความสัมพันธ์ทางอำนาจที่มีชายเป็นใหญ่ นั้น หลายครั้งผู้หญิงเองมีอารมณ์ที่ “ไม่ถูกต้องเหมาะสม” หรือมีอารมณ์ “นอกคอก” เราควรจะเข้าใจอารมณ์ “นอกคอก” นี้อย่างไร และความเข้าใจดังกล่าวมีนัยอย่างไรต่อต้นหาอาชญากรรมที่ก่อโดยผู้หญิง ทั้งนี้ ผู้วิจัยจะอิงอาศัยแนวคิดสำนักการหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์ (social constructivism)

หรือ social construction of emotion) ประกอบไปกับแนวคิดเรื่อง “สถานการณ์แม่แบบ” (paradigm scenarios) ของโรแลนด์ เดอ ซูซาเป็นกรอบในการวิเคราะห์และเข้าใจการหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์

“ความมีเหตุผล” และการหลอมสร้างอารมณ์

เราได้เห็นแล้วว่าแนวคิดการรู้คิดทางอารมณ์นั้นมีนัยบอกเราว่าในขณะที่อารมณ์คือการตัดสินใจ กระนั้นเราเองก็สามารถตัดสินใจตัดสินของอารมณ์ได้ด้วย และการตัดสินใจของอารมณ์นั้นมีทั้งส่วนที่เป็นข้อเท็จจริงและส่วนที่เป็นการตัดสินใจคุณค่า เช่นในกรณีความตายของมารดานั้น นุสบามบอกเราว่าการตัดสินใจอยู่สองแง่มุมที่ต่างกัน คือหนึ่งแง่มุมเรื่องความจริง กับเรื่อง “ความมีเหตุผล” ซึ่งที่จริงก็มีได้ต่างไปจากการตัดสินใจเชื่อทั้งหลาย กล่าวคือความเชื่อหนึ่ง ๆ อาจจริงแต่ไม่มีเหตุผล หรืออาจเท็จแต่มีเหตุผล ในกรณีของการตัดสินใจข้อเท็จจริงนั้น “ความมีเหตุ” อาจอิงความน่าเชื่อถือ เช่น ความน่าเชื่อถือของที่มาของข้อมูล เช่นใครเป็นผู้มาบอก เป็นผู้ที่น่าเชื่อถือหรือไม่ หรือการรับความเชื่อนั้นทำอย่างวิพากษ์วิจารณ์หรือไม่¹ ในขณะที่เดียวกันเราก็ตัดสินส่วนที่เป็นการตัดสินใจคุณค่าได้ในลักษณะเดียวกัน เช่น คนหนึ่งเชื่อว่าหรือตัดสินว่าผู้หญิงนั้นต่ำต้อยทางคุณค่ากว่าผู้ชาย แม้คำตัดสินดังกล่าวจะมีค่าเท็จ กระนั้นก็อาจ “มีเหตุผล” ในความหมายที่ว่านี่เป็นความเชื่อของคนในสังคมนั้น ๆ นี่หมายความว่า “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์อาจมีความหมายได้หลายระดับ เช่นในระดับของ “บุคคลธรรมดาทั่วไป” ที่ศาลใช้ในการตัดสินคดีการฆ่าอันเนื่องมาจากการบันดาลโทสะทั้งหลาย ในแง่ “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์อาจมีมาตรฐานอยู่ที่สังคมนั้น ๆ ดังที่เราได้เห็นไปแล้วในบทที่ 2 เช่นคนอังกฤษและอเมริกันจะถือว่าถูกข่มเหงร้ายแรงอย่างไม่ชอบธรรมและถือว่าอารมณ์โทสะที่เกิดจากการข่มเหงดังกล่าวมีเหตุผลเพียงพอให้ลดโทษได้เมื่อ “ถูกทำร้ายร่างกายอย่างรุนแรง หรือหากเห็นภาพการเล่นชู้”² คำถามที่ศาลต้องถามในกรณีนี้ก็คือ “คนธรรมดาทั่วไป” ในสังคมไทยควรจะรู้สึกอย่างไรในกรณีเช่นนี้ กระนั้นหลายครั้งคำถามเรื่องที่ว่า “คนธรรมดาทั่วไป” จะรู้สึกอย่างไรหากถูก “ข่มเหง” เช่นนี้นั้นอาจเป็นคำถามที่กว้างกว่าคำถามระดับสังคม กล่าวคือที่จริงเป็นคำถามที่ว่า “คนธรรมดาทั่วไป” ควรจะรู้สึกอย่างไร กล่าวคือเป็น “ความมีเหตุผล” ในความหมายของความถูกต้องทางศีลธรรม ในแง่การวัด “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์มีทั้งระดับสังคมและระดับคำถามทางศีลธรรมทั่วไป และ “ความมีเหตุผล” ในสองระดับนี้อาจขัดแย้งกันได้

¹ นุสบามใช้ “ความมีเหตุผล” (reasonableness) กับ การตัดสินใจหรือความเชื่อที่เป็นข้อเท็จจริง และใช้ “มีเหตุผล” (rationality) กับ การตัดสินใจหรือความเชื่อที่เป็นเรื่องคุณค่า (โปรดดู เช่น Martha C. Nussbaum, *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the law* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), p. 31-37.

² Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale”: 430.

นอกจากนี้จากที่เราได้เห็นแล้วว่าแนวคิดที่เชื่อว่าเราสามารถกล่าวถึง “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์ได้อย่างมีสาระนั้น กำลังบอกเราว่าเราสามารถทำลาย ถกเถียง และเปลี่ยนการตัดสินใจ ซึ่งก็คืออารมณ์ได้ นี่หมายความว่าอารมณ์เองเป็นสภาวะที่เราอาจสั่งสอน หรือดั่งที่โซโลมอน บอกเราว่าอารมณ์เป็นสิ่งที่เรา “เตรียมการ” ไว้ก่อนได้³ เพราะหากอารมณ์คือการรู้คิดหรือการตัดสินใจและความเชื่อที่เป็นชุดเป็นระบบดังที่ให้เห็นในบทที่ 3 นี่ก็หมายความว่าอารมณ์มิได้เพียงเป็นสิ่งที่สั่งสอนได้เหมือนที่เราสั่งสอนวิธีคิดและความเชื่อเท่านั้น แต่ยังหมายความว่าอารมณ์อาจถูกล้อมหล่อหรือถูก “จัดระเบียบ” ให้ไปในทางหนึ่งทางใดได้ด้วย ว่าไปแล้ว “การจัดระเบียบ” อารมณ์นั้นมีความสำคัญยิ่งต่อความเป็นอยู่ที่ดีรวมถึงสันติสุขของสังคมเอง ทั้งนี้ส่วนหนึ่งก็เป็นเพราะอารมณ์สามารถเป็นแรงจูงใจสำคัญในการกระทำของมนุษย์ ในแง่นี้การจัดระเบียบทางอารมณ์จึงเท่ากับช่วยจัดระเบียบทางพฤติกรรมด้วย เช่นหากเรารู้สึกผิดเกี่ยวกับสิ่งที่เราได้กระทำไปแล้ว เราก็มีแนวโน้มที่จะไม่กระทำซ้ำอีก เป็นต้น ในทำนองเดียวกันทุกสังคมย่อมปรารถนาที่จะมีสมาชิกที่มีความเอื้ออาทร ช่วยเหลือเกื้อกูลกัน เข้าใจความทุกข์ยากและมีขันติธรรมหรือเห็นค่าความสำคัญของความต่าง รักความยุติธรรม และเคารพความเท่าเทียมในความเป็นมนุษย์ คุณสมบัติเหล่านี้ล้วนเป็นคุณลักษณะที่ต้องปลูกฝังเป็นบุคลิกลักษณะของสมาชิกในอุดมคติของสังคม และหากเราเชื่อตามนักคิดเช่นอริสโตเติลที่ว่าอารมณ์คือส่วนสำคัญของบุคลิกของมนุษย์ การหลอมสร้างทางสังคมก็น่าจะช่วยให้เรามีพลเมืองในอุดมคติได้

นี่ทำให้เราเห็นประเด็นของนักคิดสำนัก“การหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์” (constructivism หรือ social construction of emotion) แนวคิดดังกล่าวตั้งอยู่บนสมมติฐานหลักสามประการด้วยกัน กล่าวคือ หนึ่ง แนวคิดดังกล่าวต้องรับสมมติฐานของแนวคิดการรู้คิดทางอารมณ์ และเชื่อว่าความเชื่อ การตัดสินใจ หรือโครงสร้างความคิดของอารมณ์นั้นเป็นโครงสร้างเนื้อหาที่ถูกกำหนดจากระบบความเชื่อและระบบคุณค่าของสังคมและวัฒนธรรม ในกรอบวิธีคิดดังกล่าวประสบการณ์ทางอารมณ์ เช่นความละอาย ความรู้สึกผิด หรือความสามารถที่จะมีประสบการณ์ทางอารมณ์หนึ่ง ๆ อาจเป็นผลของการเรียนรู้ที่จะตีความหรือตัดสินใจ “วัตถุ” แห่งอารมณ์ โดยอิงอาศัยกรอบหรือมาตรฐานที่สังคมนั้น ๆ เชื่อว่าถูกต้องเหมาะสม

สอง ทศนคติ ความเชื่อ หรือการตัดสินใจอันเป็นส่วนประกอบของอารมณ์นั้นเป็นผลของการเรียนรู้ที่มาพร้อมกับการเรียนรู้ความเชื่อ คุณค่า ปทัสถาน และความคาดหวังของสังคมและวัฒนธรรมของตน ในแง่นี้ประสบการณ์ทางอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ทางวัฒนธรรมคือตัวบ่งบอกว่าผู้นั้นได้เรียนรู้ที่จะเข้าใจหรือตีความสถานการณ์อย่างถูกต้องเหมาะสม โดย “การตีความ” หรือ “ความเข้าใจ” ในที่นี้หมายถึงการตัดสินใจคุณค่าสถานการณ์อย่างถูกต้องเหมาะสม การเรียนรู้

³ Robert Solomon, *Not Passion's Slave: Emotion and Choice* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 10.

ดังกล่าวรวมถึงการเรียนรู้ผ่านสถานการณ์ เช่นสถานการณ์ที่ โรนัลด์ เดอ ซูซา (Ronald de Sousa) เรียกว่าสถานการณ์แม่แบบ (paradigm scenarios) ต่าง ๆ (จะกล่าวถึงต่อไป)

ที่สำคัญพอกันก็คือ สาม การเรียนรู้ดังกล่าวก็คือการเรียนรู้ความเชื่อ คุณค่า ปทัสถาน และความคาดหวังของสังคมและวัฒนธรรมที่คนผู้นั้นเป็นสมาชิก การมีอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ทางสังคมและวัฒนธรรมก็คือเครื่องแสดงให้เห็นว่าคนผู้นั้นได้ซึมซับกรอบการเข้าใจสถานการณ์ตามที่สังคมและวัฒนธรรมของตนถือว่าถูกต้องเหมาะสม เจมส์ เอเวอร์ริลล์ (James R. Averill) เรียกการเรียนรู้หรือการหลอมหล่อทางสังคมนี้ว่าทฤษฎี “ใบสั่ง” (prescriptive thesis)⁴ กล่าวคืออารมณ์ก็คือชุดของการตอบสนองต่าง ๆ ที่สังคมกำหนด (prescribed responses) โดยมีกลไกหนึ่งในการควบคุมก็คือความคาดหวังของสมาชิกผู้อื่น ในแง่นี้อารมณ์ที่ “มีเหตุผล” หมายถึงถึงอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” (appropriate) ที่เราควรจะมีในสถานการณ์หนึ่ง ๆ การมีอารมณ์ที่ “มีเหตุผล” คือการมีอารมณ์ที่สมาชิกผู้อื่นในสังคมนั้น ๆ ยอมรับ ที่สำคัญการมีอารมณ์ที่ “มีเหตุผล” ในความหมายนี้เท่ากับการแสดงให้สมาชิกผู้อื่นเห็นว่าเจ้าของอารมณ์คือสมาชิกที่แท้จริงของสังคมนั้น ๆ ในแง่ที่ว่าความเป็นสมาชิกถูกนิยามด้วยการยอมรับและการผูกมัดตนเองกับระบบคุณค่าและความเชื่อที่ถือเป็นอัตลักษณ์ของความเป็นสมาชิกร่วมกันของสังคมหรือชุมชนหนึ่ง ๆ และการผูกมัดตนเองกับคุณค่าก็แสดงออกมาด้วยการเข้าใจหรือการตีความสถานการณ์หรือวัตถุแห่งอารมณ์ดังที่ควรจะเป็น⁵ เช่น ในสถานการณ์ที่มีคนต่างชาติผู้นำพระพุทธรูปไปประดับเป็นเครื่องตกแต่งหน้าต่างแสดงสินค้าของห้างสรรพสินค้า อารมณ์ที่ “มีเหตุผล” ในสถานการณ์เช่นนี้ควรจะเป็นโทสะหรือความโกรธ หากเราไม่โกรธแสดงว่าเรามีใช้คนไทย เป็นต้น ดังนั้นอารมณ์สามารถบ่งบอกได้ทั้งอัตลักษณ์การเป็นสมาชิกร่วมกันในสังคมหรือชุมชนหนึ่ง ๆ ในขณะเดียวกัน ก็สามารถแปลกแยกผู้ที่ต่างไป ทำให้คนผู้นั้นถูกแปลกแยกกลายเป็น “คนนอก” ได้แม้จะอยู่ในสังคมหรือชุมชนเดียวกันก็ตาม

แน่นอนแม้จะยอมให้ว่าอารมณ์ เช่น ความกลัว อาจมีฐานส่วนหนึ่งมาจากการตอบสนองทางธรรมชาติ⁶ กระนั้นสังคมหรือชุมชนก็สามารถที่จะวางเงื่อนไขให้สมาชิกเกิดความกลัว “วัตถุ”

⁴ James R. Averill, “A Constructivist View of Emotion”, in *Emotion Theory Research and Experience*, eds. R. Plutchik and H. Kellerman (New York: Academic Press, 1980).

⁵ Claire Armon-Jones, “The Thesis of Constructivism”, in *Philosophy & the Emotions*, ed. Stephen Leighton (New York, Lancashire, Sydney etc: Broadview, 2003), pp. 181-203.

⁶ แนวคิดการหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์ (social constructivism) แบ่งเป็นสองสายใหญ่ ๆ กล่าวคือสายที่เชื่อว่าอารมณ์ทุกประเภทเป็นสิ่งสร้างทางสังคมทั้งสิ้น แนวคิดเกี่ยวกับอารมณ์ดังกล่าวอาจเปรียบเทียบกับเกมหมากรุกที่มีอยู่ได้ก็เพราะกฎ กล่าวคือจะไม่มีเกมหมากรุกหากไม่มีกฎกติกาการเล่น อารมณ์ก็เช่นกัน การมีอารมณ์ขึ้นอยู่กับกฎกติกาหรือกฎการเข้าใจสถานการณ์หนึ่ง ๆ ดังนั้นตามความคิดนี้ หากอารมณ์หนึ่ง ๆ เป็นอารมณ์ “ทางศีลธรรม” นี้มิได้หมายความว่าอารมณ์เป็นเครื่องชี้นำศีลธรรม แต่ที่จริงแล้วการตัดสินทางศีลธรรมเกิดขึ้นหรือมีมาก่อนอารมณ์ (โปรดดูแนวคิดเช่นนี้ เช่นใน Naomi Scheman,

แห่งอารมณ์บางอย่างได้ เช่นความกลัวการถูกลงโทษ ในขณะที่เดียวกันการวางเงื่อนไขหรือหลอมหล่ออารมณ์ของสังคมอาจสลับซับซ้อนขึ้นเรื่อย ๆ เช่น สังคมอาจสร้างให้เกิดอารมณ์อย่างหนึ่งในสถานการณ์หนึ่งเพื่อให้เกิดอารมณ์อื่นตามมา เช่น ความกลัวที่จะต้องสูญเสียสิ่งที่เราคิดว่ามีค่าถูกโยกกับความหึงหวง หรือความกลัวที่จะถูกเหยียบย่ำให้ต่ำต้อยหรือที่จะต้องเสียศักดิ์ศรีถูกโยกกับความละเอียดเป็นต้น หรือในทำนองเดียวกันสังคมอาจหลอมสร้างให้อารมณ์ประเภทหนึ่งถูกสกัดหรือทำให้เข้มข้นน้อยลงด้วยอารมณ์อีกประเภทหนึ่ง เช่น โทสะอาจถูกทำให้ลดความรุนแรงด้วยอารมณ์ความรู้สึกผิด เป็นต้น

หากเรายอมรับสมมติฐานตามแนวทฤษฎีการรู้คิดทางอารมณ์ว่าอารมณ์คือการตัดสินคุณค่า “วัตถุ” แห่งอารมณ์ที่โยกกับการตัดสินคุณค่าอื่น ๆ อย่างเป็นระบบ และในขณะที่เดียวกันยอมรับทฤษฎีการหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์แล้วละก็ นัยที่จะตามมาก็คือด้วยวัฒนธรรมและค่านิยมของแต่ละสังคมต่างกันหรือในสังคมเดียวกันแต่ต่างยุคต่างสมัยนั้น (หรือสังคมเดียวกัน สมัยเดียวกัน แต่มีวัฒนธรรมย่อยบางเรื่องต่างกัน) วัตถุที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ของอารมณ์หนึ่ง ๆ อาจต่างกันได้ ดังที่เราเห็นแล้วในบทที่ 2 ว่าในสังคมเช่นอังกฤษและอเมริกาในสมัยปัจจุบันนั้นโทสะที่ถือว่ามีเหตุผล (พิจารณาจาก “บุคคลธรรมดาทั่วไป” ที่กฎหมายกล่าวถึง) คือโทสะที่เกิดในสถานการณ์การถูกทำร้ายร่างกายอย่างรุนแรงหรือจากการเห็นภรรยาอยู่กับชู้ และจะต่างจากสังคมยุคก่อนคือ “ไม่ถูกชมเชยด้วยคำพูด หรือด้วยภาพที่แสดงเพียงความเป็นไปได้ในอนาคตที่จะเกิดการคบชู้ หรือภาพของแฟนหญิงของตนอยู่กับชายอื่น”⁷ ความต่างที่ว่าอาจเป็นความต่างของความเข้มข้นหรือความรุนแรงของอารมณ์ก็ได้ นักคิดสำนักการหลอมสร้างเช่น รอม ฮาร์เร (Rom Harre) บอกเราว่าแม้ในสังคมส่วนมากจะไม่ค่อยสบายใจที่เห็นคนแปลกหน้าทำตัว “เงี้ยว” กระนั้นชาวสเปนจะรู้สึกหรือมีอารมณ์ที่รุนแรงมากในสถานการณ์ดังกล่าว⁸ นอกจากนี้ก็ยังเป็นไปได้ว่าอาจมีบางอารมณ์ที่เป็นเอกลักษณ์ของสังคมนั้น ๆ ที่สังคมอื่นไม่มี หรือมีก็ไม่เหมือน เช่น อารมณ์ “อาเม” (Amae) ที่นักจิตวิทยาเช่น ทาเคโอ โดอิ (Takeo Doi) พยายามแปลความหมายว่าเป็นอารมณ์ “อิงอาศัยหรือที่กักเอาความรักของผู้อื่น” หรือ “การอิงแอบความกรุณาของผู้อื่น”⁹ ที่นักจิตวิทยาบางคนเชื่อว่าเป็นอารมณ์สำคัญที่เป็นเอกลักษณ์ของชาวญี่ปุ่น และการเข้าใจอารมณ์ดังกล่าวจะทำให้เข้าใจบุคลิกภาพที่เป็นอัตลักษณ์ของชาวญี่ปุ่น ที่สำคัญไม่มีหลักฐานว่า

“Individualism and the Object of Psychology”, in *Discovering Reality*, in eds. S. Harding and M. B. Hintikka (Dordrecht: Reidel, 1983). ในขณะที่อีกสายหนึ่งยอมรับว่าอารมณ์อาจมีอยู่ก่อนการตัดสินทางศีลธรรม หรือมีอารมณ์ “ธรรมชาติ” กระนั้นอารมณ์ดังกล่าวก็อาจถูกหลอมหล่อทางสังคมได้เช่นกัน

⁷ Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale”: 430.

⁸ Rom Harre, “The Social Constructivist Viewpoint”, in *The Social Construction of Emotions*, ed. Rom Harre (New York: Basil Blackwell, 1986), p. 11.

⁹ H. Morsbach and W. J. Tyler, “A Japanese Emotion: Amae”, in *The Social Construction of Emotions*, pp. 289-307.

พบอารมณ์ดังกล่าวนี้ในที่อื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมตะวันตก ในขณะที่เดียวกันหากมีวัฒนธรรมหรือโครงสร้างทางสังคมบางอย่างคล้ายกัน เช่น โครงสร้างชายเป็นใหญ่ การตัดสินหรืออารมณ์ที่ถือว่า “มีเหตุผล” หรือ “ถูกต้องเหมาะสม” บางอย่างอาจมีโครงสร้างทางความคิดของอารมณ์บางประเภทคล้ายกัน และก็อาจใช้ทวิมาตรฐานวัด “ความมีเหตุผล” หรือ “ความถูกต้องเหมาะสม” ของอารมณ์ในผู้ชายกับผู้หญิงก็ได้ ทั้งนี้ก็เพื่อมิให้เกิดอารมณ์บางประเภทในผู้หญิงหรือในผู้ชาย ดังที่เดอ ซูซา บอกเราว่าในสังคมชายเป็นใหญ่นั้นผู้ชายที่มีโทสะถือเป็น “ชายจริง” ในขณะที่ผู้หญิงที่มีโทสะจะถูกมองว่าเป็น “นังตัวร้าย” (bitch) หรือเป็น “พวกชอบตีโพยตีพาย” (hysterical) เป็นต้น¹⁰

มาถึงตรงนี้จะเห็นว่า “ความมีเหตุผล” ที่ผู้วิจัยสนใจมีอยู่สองนัยคือ หนึ่ง นัยที่อธิบายความมีเหตุผลโดยโยงการตัดสินกับจุดอ้างอิงทางคุณค่าศีลธรรม เช่น ความเจริญงอกงามของชีวิต นัยที่สองเป็นนัยที่โยง “ความมีเหตุผล” กับ “ความถูกต้องเหมาะสม” ของวัตถุแห่งอารมณ์หนึ่ง ๆ ที่ถูกกำหนดหรือหลอมสร้าง ถูกตีค่า ถูกให้ความหมาย หรือถูกเข้าใจในกรอบที่คงไว้ซึ่งค่านิยม ความเชื่อ และสิ่งที่สังคมเห็นว่าดีหรือถูกต้อง กล่าวคือเป็น “ความมีเหตุผล” ในความหมายที่ตรงตาม “ไปสั่ง” ทางสังคม ที่สนใจ “ความมีเหตุผล” ในสองความหมายนี้ก็เพราะผู้วิจัยเชื่อว่า “ความมีเหตุผล” สองประเภทนี้มีทางที่จะขัดแย้งกันโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมที่ยังมีช่องว่างทางความยุติธรรม โดยผู้วิจัยจะเน้นความยุติธรรมทางเพศ เหตุนี้สิ่งที่ผู้วิจัยจะทำต่อไปจึงจะเป็นการเสนอโครงสร้างทางความคิดของโทสะที่อาจถือได้ว่ามีความเจริญงอกงามของชีวิตเป็นจุดหมาย หรือมี “ความมีเหตุผล” ทางศีลธรรม กับโทสะบางประเภท อันได้แก่ “น้อยใจ” และ “งอน” ที่ผู้วิจัยเชื่อว่าถูก “ไปสั่ง” จากสังคมชายเป็นใหญ่ โดยจะพยายามชี้ให้เห็นว่าโทสะดังกล่าวแม้จะ “มีเหตุผล” แต่กระนั้นก็นำสงสัยทางศีลธรรม ด้วยอารมณ์ดังกล่าวช่วยเอื้ออำนวยให้การกดขี่ทางเพศที่แสดงออกด้วยการใช้ความรุนแรงของผู้ชายต่อผู้หญิงยังคงดำเนินต่อไปได้ และนี่เองจะทำให้เราเข้าใจอารมณ์ “นอกคอก” ในสายตาที่เปลี่ยนไป ซึ่งก็จะนำไปสู่เรื่องราวความยุติธรรมในค้นหาอาชญากรรมต่อไปในบทที่ 5 และบทที่ 6

อย่างไรก็ดีก่อนที่จะเราจะไปสู่การวิเคราะห์โทสะที่ถือเป็นแม่แบบหนึ่งของโทสะของผู้ที่มีคุณธรรม ผู้วิจัยคิดว่าจำเป็นที่เราต้องทำความเข้าใจกระบวนการหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์ โดยผู้วิจัยจะเน้นวิธีคิดของโรแลนด์ เดอ ซูซา ซึ่งเป็นผู้ที่พยายามวิเคราะห์ “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์โดยสร้างกรอบความเข้าใจที่เรียกว่า “สถานการณ์แม่แบบ” (paradigm scenarios)

¹⁰ Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion* (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1997), p. 259.

สถานการณ์แม่แบบกับอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม”

แมโรแนลด์ เดอ ซูซา จะมีได้มุ่งอภิปรายบทบาทของสังคมในการหลอมสร้างอารมณ์ กระนั้นผู้วิจัยเชื่อว่าแนวคิดของเขาเรื่อง “ความมีเหตุผล” ในความหมาย “ความถูกต้องเหมาะสม” ของอารมณ์จะสามารถอธิบายการเรียนรู้และการหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์ได้เป็นอย่างดี ทั้งนี้ก็ด้วยอาศัยใช้กรอบความเข้าใจเรื่อง “สถานการณ์แม่แบบ” ของเดอ ซูซา ซึ่งเป็นกรอบอธิบายการได้มาซึ่ง “คลัง” (repertoire) ทางอารมณ์ โดยเดอ ซูซา บอกเราว่า “สถานการณ์แม่แบบ” ที่ว่านี้มีส่วนประกอบสำคัญสองส่วนด้วยกัน คือหนึ่ง ประเภทของสถานการณ์ที่กำหนดวัตถุแห่งอารมณ์หนึ่ง ๆ¹¹ และ สอง การสนองตอบทางอารมณ์ที่ถือเป็น “ปกติ” ของสถานการณ์เหล่านี้ กล่าวคือในความพยายามที่จะอธิบายการได้มาซึ่ง “คลัง” ทางอารมณ์นั้น เดอ ซูซา เสนอว่าเราเรียนรู้ “คลัง” ทางอารมณ์ด้วยการทำความคุ้นเคยกับคำศัพท์ทางอารมณ์ ความคุ้นเคยที่ว่านี้ก็เกิดจากการโยงศัพท์ดังกล่าวกับ “สถานการณ์แม่แบบ” ที่เราประสบในชีวิตประจำวันของเราตั้งแต่ยังเยาว์ ซึ่งต่อมาก็ได้รับการเสริมเติมพลังทางวัฒนธรรม ศิลปะ และ เรื่องราวที่เด็กได้รับฟังและรับรู้เช่นจากวรรณคดี รวมทั้งเรื่องเล่าที่เรียนรู้ในห้องเรียนและนอกห้องเรียน เดอ ซูซา ยกตัวอย่างสถานการณ์แม่แบบของอารมณ์หึงหวงในวัฒนธรรมผิวเดียวเมียวเดียวเช่นวัฒนธรรมของเขาว่าเป็นอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” กับการเข้ามาเห็นภรรยาหลับนอนอยู่กับผู้ชายอื่น โดยอารมณ์ดังกล่าวเคยมีการ “ซ้อม” มาก่อนในสถานการณ์แม่แบบที่เด็กถูกผู้อื่นแย่งหรือขโมยความเอาใจใส่ที่จำเป็นทางกายภาพไป¹² กล่าวคือสถานการณ์ดังกล่าวถือเป็น “แม่แบบ” ในความหมายที่ว่าสถานการณ์ที่ว่าเป็นต้นแบบของการโยงวัตถุบางประเภทกับอารมณ์บางประเภทเข้าด้วยกัน ในกรณีของอารมณ์หึงหวงนั้นจะเห็นว่า “วัตถุ” ที่อยู่ในสถานการณ์แม่แบบที่เป็น “วัตถุแห่งอารมณ์” ของความหึงหวงก็คือ ผู้ที่ช่วงชิงเอาการดูแลเอาใจใส่ไปจากเรา และในขณะที่เดียวกันการกระทำซึ่งก็คือการถูกแย่งการดูแลเอาใจใส่ไปก็ถือเป็น “วัตถุแห่งอารมณ์” ด้วย ว่าไปแล้ววัตถุแห่งอารมณ์ดังกล่าวรวมถึง “จุดหมาย” (aim) ตั้งแต่จุดหมายระยะสั้นและระยะยาวไปจนถึงจุดหมาย

¹¹ เดอ ซูซา แบ่งแยกวัตถุแห่งอารมณ์เป็นเจ็ดประเภทใหญ่ ๆ ซึ่งรวมถึงวัตถุในความหมายของ “เป้า” (target) หรือสิ่งเฉพาะหรือบุคคลเฉพาะ เช่นที่ปรากฏในประพจน์ “ฉันโกรธแดงที่ขโมยรถของฉันไป” ไปจนถึง “จุดสนใจ” (focal property) ของอารมณ์ที่เกี่ยวข้องกับเป้าหมายนั้น ๆ เช่นที่ปรากฏในประพจน์ “ฉันโกรธแดงที่ขโมยรถของฉันไป” ไปจนถึง “จุดหมาย” (aim) ที่หมายถึงค่าของตัวเอง ๖ ในแนวคิดของโซโลมอน จุดอ้างอิงของอารมณ์คือการส่งเสริมคุณค่าของตนเอง (self-esteem) และความเจริญงอกงาม (ในแนวคิดของของ บุษบามที่ได้กล่าวไปแล้ว) จนถึงสิ่งที่ เดอ ซูซา เรียกว่า “วัตถุนามธรรม” (formal object) ที่เดอ ซูซา นิยามว่าเป็น “คุณสมบัติระดับสอง” (second-order property) ในความหมายที่เป็นคุณสมบัติของเป้าที่อิงอาศัยอยู่ในคุณสมบัติอย่างอื่น เช่น “การที่บางสิ่งน่ากลัว (frightening) เพราะสิ่งนั้นมีอันตราย (dangerous) เป็นต้น (Ibid., pp. 114-123.)

¹² Ibid., p. 185.

ของความเจริญงอกงามที่เราได้เห็นในแนวคิดของนุสบาม¹³ ที่สำคัญกว่านั้นก็คือสำหรับ เดอ ชูซา แล้ว “สถานการณ์แม่แบบ” มีส่วนประกอบที่สอง ซึ่งก็คือการสนองตอบที่ถือเป็น “ปกติ” ของสถานการณ์เหล่านี้ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือสถานการณ์แม่แบบมิได้เพียงสร้างมาตรฐานให้แก่ชุดของวัตถุแห่งอารมณ์ที่ถือว่าถูกต้องเหมาะสมเท่านั้น แต่ยังวางมาตรฐานให้แก่ประสบการณ์ทางอารมณ์ ว่าในสถานการณ์แม่แบบหนึ่ง ๆ ตัวประสบการณ์ทางอารมณ์ที่ถูกต้องเหมาะสมควรจะเป็นอะไร โดย “ประสบการณ์ทางอารมณ์” ที่ว่านี้มีความหมายกว้างไปกว่าความรู้สึก กล่าวคือรวมไปถึงสภาวะที่นุสบามเรียกว่า “ความปั่นป่วน” ของความคิดด้วย

เดอ ชูซา เชื่อว่าในระยะแรก ๆ ที่เรายังเยาว์นั้น “สถานการณ์แม่แบบ” อาจเป็นสถานการณ์ระหว่างเด็กกับผู้เลี้ยงดูหรือผู้ดูแลที่เริ่มจากความสามารถทางธรรมชาติของเด็ก เช่น ความสามารถที่จะยิ้ม โดยในระยะแรก ๆ การยิ้มของเด็กจะมีมิติทางสรีรวิทยาเท่านั้น กระนั้นการยิ้มของเด็กก็ทำให้ผู้ใหญ่หรือผู้ดูแลเองตอบสนอง โดยในระยะแรก ๆ ยังไม่มีความตั้งใจที่จะสื่อสารอะไร ต่อมาเด็กจะใช้ยิ้มเพื่อให้ได้มาซึ่งการสนองตอบกลับ ในตรงนี้แม้ยิ้มนั้นจะไม่เปลี่ยนแต่ที่มาของการยิ้มได้เปลี่ยนไปแล้ว จะเห็นว่าการยิ้มที่เป็นเรื่องทางสรีรวิทยาที่ไม่มีความหมายทางการสื่อสารเริ่มพัฒนาจากปฏิสัมพันธ์กับผู้ดูแล จากยิ้มที่มีได้ “มุ่งสู่” อะไรเลย กลายเป็นยิ้มที่เป็นการสนองตอบสัญญาณที่ผู้ดูแลส่งให้ และในที่สุดกลายเป็นการสนองตอบทางอารมณ์ตามความคาดหวังของผู้ดูแล พัฒนาการทางอารมณ์ตามแนวคิดนี้เริ่มจากความสามารถทางชีววิทยาและสรีรวิทยาไปสู่ “การสร้างเรื่องราว” ที่โยงการสนองตอบทางอารมณ์กับวัตถุแห่งอารมณ์ เรื่องราวที่ว่านี้อาจเริ่มต้นจากเรื่องราวที่เกิดในชีวิตประจำวันที่ได้เรียนรู้ และได้สนองตอบกับผู้ดูแลเด็ก ในที่สุดอารมณ์เหล่านี้ก็จะถูกทำให้สลับซับซ้อนขึ้นด้วยสังคมและวัฒนธรรม อารมณ์ดังกล่าวที่เรารู้และผ่านการหลอมหล่อดังกล่าวเป็นอารมณ์ที่ “มีเหตุผล” หรือ ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ในสถานการณ์ที่เป็นแม่แบบหรือสถานการณ์ประเภทเดียวกับสถานการณ์แม่แบบดังเช่นอารมณ์หึงหวงที่ได้เสนอไปแล้ว และทั้งหมดนี้เราเรียนรู้ด้วยการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมทั้งสิ้น

“ส่วนสำคัญยิ่งของการศึกษา (หรือการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมของเด็ก – ผู้วิจัย) จึงประกอบไปด้วยการชี้ให้เด็กเห็นถึงการสนองตอบกลับทางอารมณ์ (emotional responses) และให้ชื่อกับการตอบกลับทางอารมณ์นั้น ๆ ในบริบทของสถานการณ์ นี่เท่ากับสอนเด็กว่าเขากำลังมีประสบการณ์ทางอารมณ์หนึ่ง ๆ”¹⁴

มาถึงตรงนี้จะเห็นว่า “สถานการณ์แม่แบบ” คือตัวกำหนดประสบการณ์ทางอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” กับวัตถุทางอารมณ์นั้น ๆ เมื่อมีสถานการณ์ที่จัดได้ว่าเหมือนกับสถานการณ์แม่

¹³ ผู้ที่จะชี้ได้ว่าวัตถุทางอารมณ์ในอารมณ์ประเภท หนึ่ง ๆ ในสถานการณ์แม่แบบประเภทหนึ่ง ๆ นั้น มีอะไรบางอย่างต้องมีการพัฒนาทางอารมณ์ในขั้นที่สูงขึ้นซับซ้อนขึ้นกว่าเด็กวัยเยาว์ทั่วไป

¹⁴ Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, p. 183.

แบบเกิดขึ้น อารมณ์ที่ถือว่า “มีเหตุผล” หรือ “ถูกต้องเหมาะสม” ในสถานการณ์ที่กำลังเกิดขึ้นก็คืออารมณ์ประเภทเดียวกับที่เกิดในสถานการณ์แม่แบบนั่นเอง และหากเราเชื่อว่าอารมณ์คือการเห็น การเข้าใจ หรือการตัดสินวัตถุ (ซึ่งก็ทำให้วัตถุดังกล่าวเป็นวัตถุแห่งอารมณ์) เราก็อาจกล่าวได้ว่า “อารมณ์ที่เหมาะสม” ที่เราเรียนรู้จากสถานการณ์แม่แบบก็คือการตัดสินคุณค่า การเข้าใจ การให้ความสำคัญแก่วัตถุตามระบบความเชื่อและระบบคุณค่าที่แฝงฝังอยู่ในสถานการณ์แม่แบบนั่นเอง ในแง่นี้เราอาจกล่าวได้ว่าในวัฒนธรรมเดียวกัน (ในสังคมหนึ่ง ๆ อาจมีหลายวัฒนธรรม ทั้งวัฒนธรรมหลักและวัฒนธรรมรอง ฯลฯ) เรามีอาจกล่าวได้ว่าอารมณ์หนึ่ง ๆ ไม่ถูกต้องเหมาะสม หากสถานการณ์นั้น ๆ มิได้ต่างไปจากสถานการณ์แม่แบบของอารมณ์นั้น ๆ ในขณะที่เดียวกันเราก็คาดหวังว่าผู้ที่อยู่ในสถานการณ์หนึ่ง ๆ ซึ่งก็เป็นผู้ตัดสินคุณค่า เห็น ดีความ เข้าใจ วัตถุแห่งอารมณ์นั้น ๆ จะต้องมียุติธรรมเฉพาะประเภทหนึ่ง หากสถานการณ์นั้น ๆ ตรงกับสถานการณ์แม่แบบที่โยงกับอารมณ์นั้น ๆ

คำถามที่น่าถามตรงนี้ก็คือน่าถามอารมณ์เป็นการเรียนรู้ตั้งแต่เยาว์ในสถานการณ์แม่แบบต่าง ๆ และหากสถานการณ์แม่แบบได้ถูกเสริมเติมความหมายทางสังคมและวัฒนธรรมมาตั้งแต่ต้น นี่หมายความว่าหรือไม่ว่าโครงสร้างทางความคิดที่ทำให้อารมณ์หนึ่ง ๆ “มีเหตุผล” ในความหมาย “ถูกต้องเหมาะสม” จะไม่มีทางเปลี่ยนแปลงเลยทั้งนี้ก็เพราะ “ความมีเหตุผล” ถูกโยงเข้ากับสถานการณ์แม่แบบที่เกิดขึ้นก่อน สถานการณ์ที่ตามหลังมาทั้งหมดถูกเข้าใจในกรอบของการเปรียบเทียบกับสถานการณ์แม่แบบเดิมทั้งสิ้น นี่หมายความว่าด้วยหรือไม่ว่าเราจะไม่มีความปฏิเสธหรือท้าทาย “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์บางประเภทที่เราคิดว่าจำเป็นต่อการท้าทายโครงสร้างความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ไม่เป็นธรรมระหว่างชายกับหญิง

เดอ ซูซา พยายามตอบปัญหาดังกล่าวโดยบอกเราว่าเราอาจท้าทายสถานการณ์แม่แบบและการกำหนดความหมายและอารมณ์ที่ถูกต้องเหมาะสมได้โดยนำสถานการณ์แม่แบบอื่น ๆ มาเปรียบเทียบและประยุกต์ใช้กับสถานการณ์ที่กำลังเกิดขึ้น นี่หมายความว่าสถานการณ์ที่เกิดขึ้นนั้นสามารถนำเราไปสู่อารมณ์อื่นที่ถือว่ามีความมีเหตุผลหรือถูกต้องเหมาะสมได้เช่นกัน ที่สำคัญเราจะต้องเทียบเคียงสถานการณ์ที่เกิดขึ้นกับสถานการณ์แม่แบบให้หลากหลายมากที่สุด แทนที่จะพยายามเข้าใจสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในบริบทของสถานการณ์แม่แบบเดียว¹⁵ เช่นเราอาจมียุติธรรมขะแยงหรือรังเกียจการค้าประเวณีและผู้ค้าประเวณี แต่หากถามว่าอารมณ์ดังกล่าว “มีเหตุผล” หรือ “ถูกต้องเหมาะสม” หรือไม่ เราก็คงจะต้องเทียบเคียงการค้าประเวณีและผู้ค้าประเวณีในสถานการณ์แม่แบบอื่น ๆ เช่น สถานการณ์การทำธุรกรรมหรือธุรกิจของผู้ที่ยินยอมพร้อมใจ หรือสถานการณ์แม่แบบของการกดขี่ทางเพศ เป็นต้น นี่หมายความว่าสถานการณ์หนึ่ง ๆ อาจเข้ากันได้กับสถานการณ์แม่แบบทางอารมณ์ได้หลากหลาย การตัดสินว่าสถานการณ์หนึ่ง ๆ เข้ากันได้กับสถานการณ์แม่แบบใดได้มากที่สุดจะเป็นการตัดสินว่าอารมณ์อะไรคืออารมณ์ที่มีเหตุผลหรือ

¹⁵ Ibid., pp. 186-190.

ถูกต้องเหมาะสมที่สุดในสถานการณ์นั้น ๆ นอกจากนี้ เราอาจกล่าวได้ว่าสถานการณ์แม่แบบหลายสถานการณ์อาจ “ตกຼຸນ” ในความหมายที่ว่าแม่สถานการณ์ที่เกิดขึ้นจะเข้ากันได้กับสถานการณ์แม่แบบหนึ่ง ๆ กระนั้นอารมณ์ที่เคย “ถูกต้องเหมาะสม” ในสถานการณ์แม่แบบกลับไม่เกิดขึ้นในสถานการณ์นั้น ๆ เช่น สถานการณ์แม่แบบของการเสียศักดิ์ศรีในสมัยโบราณ ซึ่งเป็นสถานการณ์ที่โทสะเป็นอารมณ์ถูกต้องเหมาะสม แต่ในปัจจุบันสถานการณ์ดังกล่าวหมดพลังในการโยงกับโทสะ ด้วยกรอบความเข้าใจเดิมเรื่องศักดิ์ศรีและการเสียศักดิ์ศรีนั้น “ตกຼຸນ” หรือล้าสมัยไปแล้วเป็นต้น

ผู้วิจัยคิดว่าปัญหาของคำตอบเช่นนี้ก็คือหลายครั้งเวลาที่เรำทำทหายตัวสถานการณ์แม่แบบหนึ่ง ๆ โดยการเทียบเคียงสถานการณ์หนึ่ง ๆ กับสถานการณ์แม่แบบที่หลายหลากนั้นเราได้เข้าไปแตะหรือทำทหายที่มาของการให้ความหมายและกรอบความเข้าใจในตัวสถานการณ์แม่แบบเองเลย สถานการณ์แม่แบบไม่ว่าจะหลากหลายอย่างไรอาจถูกสร้างขึ้นมาจากพื้นฐานความเข้าใจหรือระบบความเชื่อและโลกทัศน์ที่มีปัญหาร่วมกัน เช่น ระบบความเชื่อแบบชาวยเป็นใหญ่นี้หมายความว่าเราไม่มีทางเปลี่ยนวิธีเข้าใจได้เลย สิ่งที่เราทำเป็นเพียงการ “ใส่แว่น” หลายคู่ที่สีสันต่าง ๆ กันส่องสถานการณ์ แต่แว่นทุกคู่อาจสายตาสั้นหมดก็ได้ ประเด็นคือเราจะทำทหายฐานรากของสถานการณ์แม่แบบได้อย่างไร

ต่อคำถามดังกล่าว เดอ ซูซา บอกเราว่าเราสามารถ “ก่อบท” ต่อการโยงอารมณ์กับสถานการณ์ได้หลายระดับ เช่นในระดับการทำทหายตัวหลักการเองด้วยการ “ล่อยตัวเหนือหลักการ”¹⁶ โดย เดอ ซูซายกตัวอย่าง ฮัคเคิลเบอรี่ ฟินน์ (Huckleberry Finn) ตัวละครเอกในนวนิยายเรื่องดังชื่อเดียวกันของมาร์ค ทเวน (Mark Twain) ในตอนที่ฮัคปฎิเสธที่จะมอบตัวจิม (Jim – ทาสผิวดำที่หนีมา) ให้ทางการ ฮัคทຸກຸ໊ຫຼຸມານใจกับการตัดสินใจของตนและเข้าใจว่าการกระทำของตนนั้นแสดงให้เห็นถึงความอ่อนแอทั้งทางอารมณ์และทางศีลธรรม ทั้งนี้ก็เพราะสิ่งที่ฮัคได้ทำลงไปหรือที่ปฎิเสธที่จะทำนั้นขัดแย้งกับทุก “หลักการ” ที่เขาคิดว่าถูกต้อง กระนั้นนี่คือพัฒนาการทางศีลธรรมของฮัค ที่น่าสังเกตตรงนี้คือสิ่งที่ฮัคทำในขั้นนี้มิใช่การทำทหายการโยงสถานการณ์กับอารมณ์ ซึ่งในที่นี้คือเมตตา สิ่งที่ฮัคทำคือให้จิมสวมบทบาทที่เคย “ไม่ถูกต้องเหมาะสม” นั่นก็คือบทบาทของการเป็น “วัตถุ” ของอารมณ์เมตตา ซึ่งในมาตรฐานของสถานการณ์แม่แบบเดิมที่โยงเข้ากับอารมณ์เมตตาจะไม่มีทาสเช่นจิมอยู่ในฐานะนี้เลย ดังนั้นในกรณีนี้ฮัคยังคงรับการโยงระหว่างสถานการณ์แม่แบบกับอารมณ์ เพียงแต่เพิ่มวัตถุแห่งอารมณ์โดยการเป็นขบถต่อความคาดหวังของสังคมที่ว่าจะมีวัตถุแห่งอารมณ์ใดบ้างอยู่ในสถานการณ์เช่นนี้ ในแง่นี้อารมณ์ของฮัคเป็นขบถในความหมายที่ว่าฮัคไม่ยึดอยู่กับการตัดสินใจของสังคมที่บอกว่าจิมมิใช่มนุษย์เป็นต้น กระนั้นฮัคก็ยังมิได้ทำทหายการโยงสถานการณ์แม่แบบกับอารมณ์เมตตาเอง

¹⁶ Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, p. 187.

สำหรับเดอ ซูซา แล้ว มาร์ค ทเวน ผู้เขียนนวนิยายเรื่องนี้เองที่ได้ก่อกวนในลักษณะที่สองนี้ กล่าวคือในการเขียนเรื่องราวของฮัคและจิม มาร์ค ทเวน จงใจสร้างกรอบการตีความโน้ตทัศน์ความเมตตาขึ้นมาสองกรอบที่ขัดแย้งกัน และเรียกร้องให้อ่านใช้แบบที่มีจิมเป็นวัตถุแห่งอารมณ์เมตตาแทนแบบเดิมที่ไม่มีจิม โดยให้เห็นว่ากรอบแบบเดิมอิงทวิมาตรฐาน ในความหมายที่ว่าในกรอบดังกล่าวเรากำหนดบทบาทในสถานการณ์แม่แบบให้บุคคลก่อนที่จะเขาจะเข้ามาอยู่ในสถานการณ์ดังกล่าวจริง ๆ โดยมอบตามเชื้อชาติและสีผิวที่ต่างกัน¹⁷ การ “ก่อกวน” ในลักษณะที่สองนี้ถือเป็นการท้าทายการโยงอารมณ์กับสถานการณ์แม่แบบแบบเดิมและเสนอสถานการณ์แบบใหม่ ในการให้ความหมายใหม่ ซึ่งก็เท่ากับโยงสถานการณ์ที่วานี้กับอารมณ์นั่นเอง

โทสะ: ความเข้าใจตนเองและคุณค่าของตนเอง

แม้เราจะไม่เชื่อแนวคิดที่ปฏิเสธ “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์แบบกวาดเรียบ เช่นแนวคิดของนักคิดสำนักสโตอิกที่ปฏิเสธ “ความมีเหตุผล” ของอารมณ์ทุกประเภท โดยอ้างว่า “อารมณ์ทุกประเภทมีฐานรากมาจากความผิดพลาด เราจึงไม่เพียงแต่ควรที่จะตัดหรือขลิบตรงนี้หรือตรงนั้นทิ้งเท่านั้น แต่ควรถอนรากถอนโคนมันให้สิ้น”¹⁸ กระนั้นเรายังคิดว่ามีอารมณ์บางประเภทที่ไม่น่าปรารถนาและดูไม่มีเหตุผล โดยเฉพาะอย่างยิ่งอารมณ์ที่ถูกจัดอยู่ในประเภท “ลบ” เช่น อารมณ์เกลียด (contempt) ขยะแขยง ริษยา กลัว รู้สึกผิด (guilt) หึงหวง และโทสะเป็นต้น อารมณ์เหล่านี้ในประวัติศาสตร์ทางความคิดบางช่วงหาผู้ปกป้องยาก เช่นความเกลียดเป็นอารมณ์ที่พระคัมภีร์เก่า (Old Testament) ระบุว่าป็นสิทธิของพระเจ้าเท่านั้น ในขณะที่ในพระคัมภีร์ใหม่นั้นพระเยซูและสาวกของพระองค์สอนอารมณ์ตรงข้ามกับความเกลียด นั่นคือความรัก และเปรียบเทียบความ

¹⁷ ที่น่าสังเกตตรงนี้ก็คือนิยายของเดอ ซูซา แล้วอารมณ์มิได้โยงกับสถานการณ์แม่แบบในเชิงการถูก “ใบสั่ง” ทางสังคมเท่านั้น สำหรับเดอ ซูซา อารมณ์คือการเข้าใจ การรับรู้คุณสมบัติที่อยู่ในโลกหรือในวัตถุในโลกหรือในวัตถุแห่งอารมณ์ การรับรู้ดังกล่าวมิได้เป็นการรับรู้ความจริงแท้แบบเปเลโตหรือความจริงที่อยู่นอกโลกแห่งประสบการณ์ ในขณะที่เดียวกันก็มีไซ “อติวิสัย” ในความหมายของการ “ให้ค่า” (projection) หรือการเอาค่าที่อยู่ในใจเราไปใส่ให้แก่สิ่งต่าง ๆ อารมณ์ในความหมายนี้เป็นประหนึ่งตัวแทนของคุณสมบัติของโลก เช่นอารมณ์กลัวมาจากการเห็นความมีอันตรายของวัตถุหรือเป็นตัวบ่งบอกความมีอันตรายของวัตถุ ที่สำคัญความจริงที่รับรู้นี้เป็นความจริงเรื่องคุณค่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งคุณค่าที่อยู่ในความสัมพันธ์ในชีวิตมนุษย์ ในแง่สถานการณ์แม่แบบของอารมณ์บางอย่างอาจเป็นสถานการณ์ที่มีได้ถูกหลอมสร้างทางสังคมทั้งหมดก็ได้ เช่นอารมณ์กลัวดังกล่าว แน่นนอนความคิดเช่นนี้จะโยงไปถึงแนวคิดทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาที่ผู้วิจัยมีอาจเข้าไปในรายละเอียดได้ ประเด็นสำคัญตรงนี้อยู่ที่ว่าสำหรับ เดอ ซูซา แล้ว มีความเป็นไปได้ที่ปัจเจกบุคคลจะทำท้าทายการโยงอารมณ์กับสถานการณ์ เช่น โดยรวมบทบาทที่ไม่ถูกต้องเหมาะสมหรือที่คนมิได้คาดหวังในสถานการณ์นั้น ๆ และโดยการไม่รับการโยงอารมณ์กับสถานการณ์แม่แบบนั้น ๆ โปรดดูโดยเฉพาะอย่างยิ่งบทที่ 6 และ 7

¹⁸ Cicero, *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*, trans. M. Graver (Chicago: University of Chicago Press, 2002), p. 60. โปรดดูโดยเฉพาะอย่างยิ่งบทที่ 6 และ 7

เกลียดพื่อน้องว่าไม่ต่างจากการฆาตกรรม “ใครก็ตามที่เกลียดพื่อน้องของตนเองคือฆาตกร” (จอห์น 3:15) ในสมัยกลางเซนต์ออกัสติน (St. Augustine) ในงาน *The City of God* ก็สอนคุณธรรมของความรักในฐานะเป็นหัวใจหลักของคริสต์ศาสนา¹⁹ ในขณะที่พุทธศาสนาเข้าใจโทสะซึ่งก็คือ “ความคิดประทุษร้าย” ว่าเป็น “มูลรากแห่งอกุศล”²⁰ นักคิดสโตอิกที่ปฏิเสธอารมณ์ทุกชนิด เช่นเซเนก้าอ้างเหตุผลหลักสามประการในการปฏิเสธโทสะ นั่นคือ หนึ่ง โทสะมิใช่อารมณ์ทางธรรมชาติของมนุษย์ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลที่ว่ามนุษย์โดยธรรมชาติเป็นสัตว์สังคม ซึ่งก็หมายความว่ามนุษย์มีแนวโน้มที่จะช่วยเหลือกันและกัน แต่โทสะแปลกแยกมนุษย์จากกัน สอง หากพิจารณาโทสะในแง่ของการเป็นแรงจูงใจ โทสะก็เป็นแรงจูงใจที่ไม่จำเป็น กล่าวคือในสถานการณ์ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นสถานการณ์ในยามสงครามหรือในยามสงบ คุณธรรมเป็นแรงจูงใจที่พอเพียงแล้วสำหรับการกระทำของมนุษย์ และสุดท้ายเซเนก้าอ้างว่าในแง่ของการเป็นแรงจูงใจนั้น โทสะเป็นแรงจูงใจที่เลว กล่าวคือโทสะเป็นแรงจูงใจที่ทำให้เราทำการเกินเลย เช่นทำให้ใช้ความรุนแรงที่เกินเลย เป็นต้น²¹

โทสะที่เซเนก้าปฏิเสธคืออะไร แม้เซเนก้าจะรับว่าอารมณ์เช่นโทสะเป็นการรู้คิดในความหมายของการตัดสินคุณค่า กระนั้นสำหรับเซเนก้าแล้วไม่มีส่วนใดเลยในโครงสร้างทางความคิดของโทสะที่เซเนก้าจะรับได้หรือรับว่า “มีเหตุผล” ในความหมายที่แสดงให้เห็นถึงการเข้าใจโลกและตัวเองอย่างถูกต้อง เซเนก้าเข้าใจโทสะว่าเป็น “ความปรารถนาที่จะแก้แค้นความผิด” และ “ความปรารถนาที่จะลงโทษผู้ที่ท่านเชื่อว่าจะได้กระทำผิดต่อตัวท่านเอง”²² ว่าเป็นจริงโครงสร้างทางความคิดของอารมณ์โกรธหรือโทสะในแนวคิดของเซเนก้าไม่ต่างจากแนวคิดของอริสโตเติลที่บอกเราว่าโทสะคือ “ความอยากที่จะคืนความเจ็บปวดด้วยความเจ็บปวด”²³ กระนั้นสำหรับอริสโตเติลแล้วโทสะอาจเป็นอารมณ์ของผู้มีคุณธรรม ซึ่งก็ทำให้โทสะเป็นแรงจูงใจทางอารมณ์ของผู้มีคุณธรรมได้นั่นเอง โดยใน *เรธอริก* อริสโตเติลนิยามโทสะว่าเป็น

¹⁹ โปรดดูประวัติความคิดเกี่ยวกับอารมณ์ประเภท “ลบ” เช่น ใน Paul Corcoran, “Good, Healthy Hate: Frontier of the Negative Emotions”, paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference University of Tasmania, Hobart, 29 September – 1 October 2003, URL= <<http://www.utas.edu.au/government/APSA/PCorcoranfinal.pdf>>.

²⁰ *พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน*, สุชีพ ปุญญานุภาพ จัดทำ (กรุงเทพฯ: คณะทูตานุทูตธรรม, 2522), หน้า 52.

²¹ โปรดดูการอ้างเหตุผลของกลุ่มสโตอิกเรื่องโทสะได้ใน Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), Ch. 11.

²² Seneca quoted in Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, p. 410.

²³ Aristotle, “De Anima”, trans. J. A. Smith, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 402b 1-2.

“แรงกระตุ้น (impulse) ที่มาด้วยกันกับความเจ็บปวดที่จะได้แก้แค้นอย่างโจ่งแจ้ง (conspicuous revenge) ต่อการเหยียดหยามที่ชัดเจน (conspicuous slight) ที่ไร้ความชอบธรรม ที่มุ่งสู่สิ่งที่เกี่ยวข้องกับตัวเราเองหรือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับเพื่อนของเรา หากนี่เป็นนิยามที่ถูกต้องของโทสะ ก็จะต้องรู้สึกต่อปัจเจกบุคคลผู้ใดผู้หนึ่งเสมอ ... และมีใช้ “มนุษย์” โดยทั่วไป จะต้องรู้สึกเพราะคนผู้นี้ได้กระทำหรือตั้งใจกระทำอะไรบางอย่างต่อเขาหรือเพื่อนของเขา จะต้องมีความสุขในบางลักษณะเป็นส่วนประกอบด้วย ซึ่งก็เกิดจากความคาดหวังที่จะได้แก้แค้น”²⁴

จะเห็นว่าตามความคิดของอริสโตเติลนั้นส่วนประกอบของโทสะมีสามประการสำคัญด้วยกันคือ หนึ่งความรู้สึกเจ็บปวดหรือความปรารถนาอันรุนแรงจนเรารู้สึกได้ สองการแก้แค้น และสามการกระทำผิดหรือ “การเหยียดหยาม” อย่างไรก็ตามอารมณ์ต่าง ๆ ที่อริสโตเติลกล่าวถึงใน *เรอริก* จะเป็นการกล่าวในแง่เชิงจิตวิทยาเพื่อให้เห็นว่า “(1) ในกรอบจิตใจอย่างไร (2) ต่อคนผู้ใด และ (3) ด้วยเหตุผลอะไรที่คนมีโทสะ”²⁵ เพื่อผู้ปราศรัยหรือผู้นำจะได้ไม่พลาดทำให้เกิดโทสะในหมู่ผู้ฟังปราศรัย ซึ่งก็หมายความว่าสำหรับอริสโตเติลอารมณ์ในตัวของมันเองมิใช่คุณธรรม กระนั้นเราก็ได้เห็นแล้วว่าอารมณ์อาจเป็นส่วนสำคัญยิ่งในบุคลิกลักษณะของบุคคลผู้มีคุณธรรม ซึ่งก็คืออารมณ์ที่ “รู้สึกในเวลาที่ถูกต้อง ต่อสิ่งที่ถูกต้อง โดยอ้างอิงต่อวัตถุที่ถูกต้อง ต่อคนที่ถูกต้อง ด้วยแรงจูงใจที่ถูกต้อง ในทางที่ถูกต้อง”²⁶ ดังนั้นสำหรับอริสโตเติลแล้วความโกรธหรือโทสะที่เป็นคุณธรรมก็จะต้องมีส่วนผสมในลักษณะเดียวกัน กล่าวคือสำหรับอริสโตเติล

²⁴ Aistotle, “Rhetoric”, trans. W. Rhys Roberts, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 1378a31-36, 1378b 1-3. ที่ผู้วิจัยเลือกนิยาม “โทสะ” ของอริสโตเติลก็ด้วยเป็นนิยามที่มีผู้ใช้อ้างอิงในงานเขียนหลายสาขา เช่นในงานปรัชญาทางกฎหมายของ เจอรัมี ฮอร์เดอร์ (Jeremy Horder, *Provocation and Responsibility* (Oxford: Clarendon Press, 1992), ch. 4.) ที่สำคัญผู้เขียนคิดว่าแม้จะมีผู้อื่นที่นิยาม “โทสะ” กระนั้นการนิยามก็มีได้ต่างจากของอริสโตเติลในแง่ของโครงสร้างทางความคิดของโทสะ เช่น โรเบิร์ต ซี โรเบิร์ตส์ (Robert C. Roberts) นิยาม “โทสะ” ว่าจะต้องมีการทำความผิดและการกระทำดังกล่าวทำอย่างจงใจต่อผู้ที่มีอารมณ์ ในขณะที่เดียวกันผู้ที่มีอารมณ์เองตัดสินใจว่าตนอยู่ในสถานภาพทางศีลธรรมที่จะประณามการกระทำผิดของคนนี้ได้ และในขณะเดียวกันการกระทำผิดดังกล่าวสมควรได้รับการตอบแทน (โปรดดู Robert C. Robert, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ch. 3 – 3.3) เจฟฟรีย์ เมอร์ฟี (Jeffrey G. Murphy) และ จี แฮมพ์ตัน (Jean Hampton) ก็นิยามโทสะในลักษณะเดียวกับอริสโตเติล (ดังจะได้เห็นต่อไปในบทนี้) เป็นต้น

²⁵ Ibid., 1379a 8–11.

²⁶ Aristotle, “Nicomachean Ethics”, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, 1106b 20-23.

“ใครก็มีโทษกันได้ทั้งนั้น นี่ง่ายมาก ... กระนั้นการจะมีโทษให้ถูกคน ในสัดส่วนที่ถูกต้อง ในเวลาที่ถูกต้อง ด้วยแรงจูงใจที่ถูกต้องและในวิธีที่ถูกต้องนั้นมิใช่ใครก็ทำได้และมีใช่ง่าย ความดีนั้นเป็นสิ่งที่ทั้งยาก ทั้งน่าสรรเสริญและสูงส่ง”²⁷

คำถามที่ต้องถามตรงนี้คือโทษที่เป็นส่วนหนึ่งในบุคลิกลักษณะของผู้มีคุณธรรมที่น่าสรรเสริญและสูงส่งที่ว่าเป็นอย่างไร คำตอบจะต้องแกะรอยตามสิ่งที่อริสโตเติลได้นำทางไว้ให้เราแล้วนั่นคือ เราต้องถามว่าใครคือผู้ที่เราควรมีโทษ คำตอบก็คือคนที่ทำผิดต่อเราซึ่งในคำพูดของอริสโตเติลก็คือคนที่ “เหยียดหยาม” เรา ซึ่งก็คือ “การมีความเห็นว่าบางสิ่งไร้ความสำคัญอย่างเห็นได้ชัด”²⁸ จะเห็นว่าการถูกตัดสินดังกล่าวเลวร้ายกว่าการถูกตัดสินว่าเลวเสียอีก ทั้งนี้เพราะการบอกว่าคนคนหนึ่งเลวยังมีนัยบอกว่าคนคนนั้นสำคัญพอที่จะอยู่ในสายตาหรือการพิจารณาของเรา ในแง่การเหยียดหยามลดฐานะทางศีลธรรมของผู้ถูกเหยียดให้ต่ำต้อยน้อยค่า ซึ่งก็มีนัยว่าผู้ที่ถูกเหยียดหยามนั้น “ถูกขโมยเกียรติที่เขาควรได้รับไปจากเขา”²⁹

สำหรับอริสโตเติลการเหยียดหยามที่สะท้อนให้เห็นการไม่เห็นค่าความสำคัญของผู้อื่น เช่นนี้อาจแสดงออกได้สามแบบด้วยกันคือ หนึ่งความขัง (contempt) ซึ่งก็คืออารมณ์ความรู้สึกที่เรามีต่อสิ่งที่เราคิดว่าไร้ค่าความสำคัญ สองการแกล้งด้วยเจตนาร้าย (spite) ซึ่งก็คือความพยายามที่จะขัดขวางความปรารถนาของผู้อื่น มิใช่เพราะเราต้องการจะได้อะไรจากการขัดขวางนั้น แต่ที่ทำได้ก็เพียงเพราะเราไม่ต้องการให้เขาได้สิ่งที่เขาปรารถนาเท่านั้น และการที่เราทำเช่นนี้กับผู้อื่นได้ก็เพราะเราไม่คิดว่าเขาจะหวนกลับมาทำร้ายเราได้ “มีฉะนั้นแล้วก็จะเท่ากับเรากลับเขา” ในขณะที่ตัวกันเราก็ไม่คิดว่าเขาจะให้อะไรที่ดีกับเราได้ เพราะ “มีฉะนั้นแล้วเราก็คงจะใคร่ที่จะเป็นมิตรกับเขา”³⁰ ในแง่ผู้ที่เราแกล้ง (ด้วยเจตนาร้าย) จะไม่มีทางที่จะเป็น “มิตรแท้” ของเราได้เลย คนคนนั้น “อยู่นอก” สายตาของผู้ที่เหยียดหยามเขาโดยสิ้นเชิง การเหยียดหยามประเภทที่สามก็คือการปรามาส (insolent) ซึ่งก็คือการกระทำการหรือการพูดจาให้ผู้อื่นต้องอาย นี่มิใช่เพื่อป้องกันมิให้สิ่งร้ายเกิดขึ้นแก่ตัวเองหรือเพราะมีสิ่งร้ายเกิดขึ้นแก่ตนเอง แต่ที่ปรามาสก็เพียงเพราะพอใจที่จะทำเช่นนั้น (ในแง่การตอบโต้หรือการล้างแค้นจึงมิใช่การปรามาส) ในสมัยอริสโตเติลการเหยียดหยามอาจแสดงออกได้หลายรูปแบบ เช่น การหัวเราะเยาะความทุกข์ยากของผู้อื่น การให้ฮา รวมไปถึงการลืมหือเขา ซึ่ง “แม้อาจดูเหมือนเป็นเรื่องเล็ก ... แต่นี้เป็นเพราะไม่ใส่ใจและการไม่ใส่ใจเราก็คือการเหยียดหยามเรานั้นเอง”³¹ แนนอนการเหยียดหยามหลายครั้งขึ้นอยู่กับว่าคนผู้นั้นให้ค่าอะไรหรือคิดว่าอะไรมีค่า การเหยียดหยามก็คือการลดค่า การไม่ให้ความ

²⁷ Ibid., 1109a 26-29.

²⁸ Aistotle, “Rhetoric”, trans. W. Rhys Roberts, in *The Basic Works of Aristotle*, 1378b 11.

²⁹ Ibid., 1378b 29

³⁰ Ibid., 1378b 20-22.

³¹ Ibid., 1379b 37-38.

เคารพแก่สิ่งที่คนผู้นั้นให้ค่านั่นเอง เหตุนี้อริสโตเติลจึงบอกเราว่า “ผู้ที่ต้องการมีชื่อเสียงในฐานะนักปรัชญาจึงโกรธผู้ที่ชิงปรัชญาของเขา”³²

มาถึงตรงนี้อาจกล่าวได้ว่าโครงสร้างทางความคิดของโทสะในแนวคิดของอริสโตเติลนั้น เน้นความสำคัญของความเข้าใจตัวตนและค่าของตน สำหรับอริสโตเติลแล้ว “ผู้ที่ต่ำต้อยไม่มีเหตุผลอันชอบธรรมที่จะเหยียดหยามผู้อื่น”³³ กล่าวคือในการเหยียดหยามนั้น ผู้เหยียดหยามตัดสินเราว่าต่ำต้อยน้อยกว่าเขา และเห็นหรือตัดสินตนเองว่าสูงกว่า ในแง่นี้ผู้ที่คิดว่าตนต่ำต้อยจะไม่เหยียดหยามผู้อื่น ในทำนองเดียวกัน ผู้ที่ไม่โกรธเมื่อถูกเหยียดหยามก็คือผู้ที่ตัดสินว่าตนเองต่ำต้อย ไร้ค่าความสำคัญดังที่เขาตัดสินเรา และสำหรับคนผู้นี้ ไม่มีอะไรสำคัญพอที่เขาจะลุกขึ้นมาต่อสู้หรือมีโทสะ ดังที่อริสโตเติลบอกเราว่า

“คนเช่นนี้จะไม่รู้สึกรู้สีกต่อสิ่งต่าง ๆ หรือรู้สึกเจ็บปวดด้วยสิ่งเหล่านี้ และด้วยเขาไม่มีโทสะ เขาก็จะไม่ปกป้องตนเอง และการยอมให้ผู้อื่นดูถูกเหยียดหยามตนเอง และยอมให้ผู้อื่นเหยียดหยามเพื่อนของตนนั้นคือลักษณะของทาส”³⁴

การเข้าใจโทสะในกรอบวิธีคิดของอริสโตเติลทำให้เราเห็นว่าผู้ที่ไม่โกรธในกาลและเทศะที่ควรจะโกรธ และในสัดส่วนความรุนแรงที่ควร ในเรื่องที่ควร ล้วนมีปัญหาเรื่องการเข้าใจค่าความสำคัญของตนเองทั้งสิ้น กล่าวคือผู้ที่มีโทสะรุนแรง “เกินกว่าเหตุ” ก็คือผู้ที่ให้ค่าตนเองมากเกินไป ผู้ที่มีโทสะรุนแรงน้อยเกินไปก็คือผู้ที่ให้ค่าตนเองน้อยเกินไป ผู้ที่ไม่โกรธเลยอาจไม่เห็นค่าของตนเอง

มาถึงตรงนี้อาจต้องระวังที่จะสรุปเร็วเกินไปเกี่ยวผู้ที่มีโทสะหรือไม่มีหรือมีมากหรือน้อยเกินไป นักคิดเช่นเจฟฟรีย์ เมอร์ฟี (Jeffrie M. Murphy) และจิน แฮมพ์ตัน (Jean Hampton) ที่ดูจะเห็นไม่ต่างจากอริสโตเติล ในแง่ที่ว่าโทสะมีวัตถุแห่งอารมณ์คือสารที่ส่งมากับการกระทำผิดที่ว่า “ฉัน (อาชญากร – ผู้วิจัย) มีค่า เธอ (เหยื่อ – ผู้วิจัย) ไร้ค่า” หรือ “ฉันอยู่ที่สูงส่งที่นี่ แต่เธออยู่ต่ำต้อยข้างล่างนั้น”³⁵ บอกเราว่าเราต้องแยกโทสะเป็นอย่างน้อยสองประเภทด้วยกัน นั่นก็คือโทสะ

³² Ibid., 1379a 34-35.

³³ Ibid., 1379b 12.

³⁴ Aristotle, “Nicomachean Ethics”, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, 1126a 7-10.

³⁵ Jeffrie M. Murphy, “Forgiveness and Resentment”, in *Forgiveness and Mercy*, ed. Jeffrie M. Murphy, and Jean Hampton (Cambridge: Cambridge University Press, 1988.), p. 18. ในงานชิ้นนี้ เมอร์ฟีและแฮมพ์ตันสลับกันเขียนคนละบทเพื่อให้มีรูปแบบคล้ายการโต้ตอบกันทางความคิด โดยเมอร์ฟีเขียนบทนำ บทที่ 1 บทที่ 3 และบทที่ 5 ในขณะที่แฮมพ์ตันเขียนบทที่ 2 และบทที่ 4

แบบที่ “ไม่เป็นส่วนตัว” (impersonal – ซึ่งแฮมพ์ตันใช้คำว่า “indignation” ในความหมายว่าเป็นโทสะของผู้ที่มีได้มีความสงสัยในคุณค่าของตนเอง)³⁶ กับโทสะที่เป็น “ส่วนตัว” (หรือโทสะประเภท “resentment”) โดยโทสะแบบแรกเป็นโทสะของเหยื่อผู้ที่ถูกระทำเสมือนหนึ่งเขาต่ำต้อยน้อยกว่าอาชญากร กระนั้นด้วยเหยื่อนี้มั่นใจในคุณค่าของตน การกระทำผิดพร้อมสารที่ส่งมายังตนจึงมิได้ทำให้เขาสงสัยหรือเกิดความไม่มั่นใจในคุณค่าของตนเอง และไม่ว่าเขาจะถูกกระทำอย่างไร ความมั่นใจในค่าของตนเองก็จะไม่สั่นคลอน แฮมพ์ตันเทียบผู้ที่มั่นใจเช่นนี้กับพระเยซูคริสต์ที่แม้จะถูกกระทำอย่างไร เช่น ถูกทรมาน ถูกตรึงกางเขน พระองค์ก็มิได้ทรงแสดงความกลัวว่าการกระทำเหล่านี้พร้อมสารที่ส่งมาพร้อมการกระทำจะเผยให้เห็นการสูญเสียคุณค่าของพระองค์ ในแง่นี้หากพระองค์จะมีโทสะ (ซึ่งในความเป็นจริงพระองค์ทรงสงสารและมีความห่วงใยผู้ที่กระทำผิดต่อพระองค์) โทสะของพระองค์มีวัตถุประสงค์แห่งอารมณ์คือสารที่มีข้อความเท็จที่ว่าพระองค์มีค่าต่ำต้อยกว่าผู้กระทำผิดต่อพระองค์ โทสะประเภทนี้ถือเป็น “การประท้วง” สารดังกล่าว และแน่นอนหากสารดังกล่าวนี้ถูกส่งไปยังเหยื่อผู้อื่น โทสะก็ย่อมเกิดขึ้นอีกแม้จะเกิดกับคนแปลกหน้า ทั้งนี้เพราะโทสะของเราตัดสินความเท็จของสารดังกล่าวด้วยหลักการเดียวกันไม่ว่าสารที่ว่านั้นจะถูกส่งไปสู่ใครก็ตาม ในทางตรงข้ามโทสะประเภทที่มีสาระเป็น “ส่วนตัว” นั้น เมื่อได้รับสารดังกล่าวโทสะที่เกิดขึ้นนั้นแม้จะเป็นการประท้วงสารที่ถูกส่งมา แต่ในขณะเดียวกันสารดังกล่าวก็ทำให้เหยื่อต้องตั้งคำถามเกี่ยวกับคุณค่าของตนเอง ในกรณีเช่นนี้โทสะคือการ “ขัดขึ้น” ในสิ่งที่ตนเองก็เชื่ออยู่ นั่นคือเชื่อว่าตัวเองนั้นต่ำต้อยน้อยกว่าแน่นอนสามารถเดาได้ว่า “การขัดขึ้น” ที่ว่านี้ในที่สุดก็มักจะล้มเหลวเพราะ “เราจะประสบความสำเร็จในการขัดขึ้นความจริงเกี่ยวกับสิ่งที่เราเชื่อเป็นทุนอยู่แล้วได้อย่างไร”³⁷

ในกรอบความเข้าใจเช่นนี้เราจะเห็นว่าเราอาจจัดประเภทของคนได้ตั้งแต่ผู้ที่ไม่มีโทสะที่เข้าใจและมั่นใจในค่าของตนเองอย่างถูกต้อง ไปจนถึงผู้ที่ไม่มีความโทสะเพราะคิดว่าตนสมควรที่จะได้รับการกระทำที่แสดงความเหยียดหยาม เช่นกรณีของหญิงที่ถูกข่มขืนที่ไม่กล้าบอกให้ใครรู้ว่าตนถูกข่มขืนและถูกข่มขืนโดยชายที่เธอรู้จัก ทั้งนี้เพราะเธอเข้าใจว่าการกระทำที่เธอได้รับเป็นการกระทำที่เธอต้อง “ก้มหน้ารับ” จากผู้ชาย³⁸ กรณีระหว่างกลางก็คือกรณีของผู้ที่ไม่แน่ใจว่าตนเองสมควรที่จะได้รับการกระทำดังกล่าวหรือไม่ ในกรณีเช่นนี้จะอยู่กึ่งกลางระหว่างโทสะที่ “ไม่เป็น

³⁶ ในบทที่ 5 จะมีผู้ที่ใช้คำคำนี้ อีก นั่นก็คือเจเรมี ฮอร์ดอร์ (Jeremy Horder) แต่ฮอร์ดอร์ใช้คำคำนี้ในความหมายของ “โทสะอันเนื่องมาจากใจที่เป็นธรรม” (righteous indignation) ซึ่งอาศัยการตีความโทสะของผู้มีคุณธรรมของอริสโตเติล แต่ต่างตรงที่เห็นว่าด้วยเราได้มอบหมายการแก้แค้นที่ “พอเหมาะพอสม” กับความผิดหรือการถูกเหยียดหยามนั้นให้แก่อำนาจไปแล้ว เราจึงไม่มีสิทธิที่จะลงโทษผู้กระทำผิดเอง หากเราเป็นผู้มีคุณธรรมจริงแบบที่อริสโตเติลว่าแล้ว เราควรเพียงทำให้ความผิดเขาเป็นที่ประจักษ์แก่สังคมเท่านั้น แต่จะต้องไม่ลงโทษเขาเอง (โปรดดูบทที่ 5 ในตอน “การฆ่าที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” (justified homicide) กับ “การฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” (excusable homicide): ถึงคราบทบทวน”

³⁷ Jean Hampton, “Forgiveness, Resentment and Hatred”, in *Forgiveness and Mercy*, p. 58.

³⁸ Ibid., p. 49.

ส่วนตัว” กับโทสะที่เป็น “ส่วนตัว” ในความหมายของการขัดขึ้นหรือพยายามปกป้องตนเองหรือทำให้ตนเชื่อว่าตนไม่สมควรได้รับการกระทำเช่นนี้ ผู้วิจัยคิดว่าความพยายามที่จะขัดขึ้นนั้นแสดงให้เห็นถึงลักษณะที่ตีบางอย่างที่ไม่ยอมแพ้แก่การเข้าใจตนเองที่บิดเบี้ยวเช่นนั้น ในขณะที่ผู้ที่ไม่มีโทสะด้วยเห็นว่าตนไร้ค่านั้นมีมโนทัศน์ความเข้าใจตนเองที่บิดเบี้ยว ในทางกลับกันผู้ที่เข้าใจว่าตนเองมีค่าสูงส่งกว่าผู้อื่นก็อาจมีโทสะได้หากถูกกระทำในสิ่งที่ตนถือว่า “ไม่สมฐานะ” ของตน ในแง่โทสะเป็นการประท้วงสาร แต่เผอิญสารที่ว่านี้ถูกต้องแล้ว นอกจากนี้อาจกล่าวได้ด้วยว่าผู้ที่โกรธเกินกว่าเหตุ เช่นในกรณีที่โกรธสิ่งที่เล็กน้อย หรือไม่โกรธหรือโกรธไม่รุนแรงพอแก่เหตุเหล่านี้ล้วนแสดงให้เห็นถึงปัญหาการจัดลำดับค่าความสำคัญของสิ่งต่าง ๆ รวมถึงตนเอง และผู้อื่น และหากเทียบเคียงกับแนวคิดเกี่ยวกับอารมณ์ของนุสบามที่เราเห็นแล้วในบทที่ 3 อาจกล่าวได้ว่าปัญหาของการจัดลำดับคุณค่าของสิ่งต่าง ๆ ที่บิดเบี้ยวนี้โยงกับความเข้าใจค่าของตนผิด ๆ ซึ่งก็รวมไปถึงการมีกรอบความเข้าใจเรื่องความเจริญงอกงามในชีวิตของตนที่ผิด

อย่างไรก็ดีหากเราย้อนกลับไปสู่แนวคิดของอริสโตเติลอีกครั้งจะเห็นว่าโทสะมิได้เพียงประกอบด้วยการตัดสินการกระทำว่าเป็นการเหยียดหยามเราเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงความปรารถนาที่จะแก้แค้น นี่หมายความว่าโทสะนั้นจะต้องมีการตัดสินอย่างน้อยสองส่วนด้วยกัน นั่นก็คือการตัดสินความหนักหนาของการเหยียดหยาม การเหยียดหยามนั้นบางครั้งก็รุนแรงในความหมายของการเข้าไปแตะหัวใจของความเป็นบุคคลของเรา แต่หลายครั้งการเหยียดหยามก็มิได้เข้าไปในหัวใจของความเป็นบุคคลหรือคุณค่าพื้นฐานในความเป็นมนุษย์หรือความเจริญงอกงามของเรา เมื่อตัดสินความหนักหนาสาหัสของการเหยียดหยามแล้ว การตัดสินอีกส่วนหนึ่งก็คือการตัดสินสัดส่วนที่ถูกต้องเหมาะสมของการโต้ตอบ อริสโตเติลเองบอกเราว่าเราควรมีโทสะ “ให้ถูกคน ในสัดส่วนที่ถูกต้อง ในเวลาที่ถูกต้อง ด้วยแรงจูงใจที่ถูกต้องและในวิธีที่ถูกต้อง” อาจกล่าวได้ว่าในที่สุดแล้วอารมณ์โทสะสะท้อนให้เห็นสำนักทางความยุติธรรมของเจ้าของอารมณ์ ในแง่ที่ไม่แปลกที่จะได้ยินข้อกล่าวหาเรื่องความไม่ยุติธรรมของโทสะหรือความโกรธ เช่น “ไม่ยุติธรรมเลยที่โกรธฉัน” หรือ “ไม่ยุติธรรมเลยที่โกรธขนาดนี้ ฉันไม่ได้ทำอะไรผิดที่ร้ายแรงขนาดนั้นเสียหน่อย” ดังนั้นนักคิดเช่น โรเบิร์ต ซี. โรเบิร์ตส์ (Robert C. Roberts) จึงบอกเราว่าความโกรธที่รุนแรงเกินไปหรือน้อยเกินไป (รวมทั้งการไม่โกรธในกรณีที่ควรโกรธ โกรธคนที่มิได้ตั้งใจทำความผิดต่อเรา ฯลฯ) นั้นมิได้เพียงสะท้อนให้เห็นความบิดเบี้ยวทางบุคลิกของคนเท่านั้น แต่ที่จริงสะท้อนให้เห็นถึงความอยุติธรรมเอง³⁹ กล่าวคือความยุติธรรมมิได้เพียงประกอบด้วยการกระทำเท่านั้น “ความยุติธรรม” เช่นในการลงโทษหรือการตอบโต้กลับนั้นมิได้อยู่ที่การลงโทษผู้กระทำผิดอย่างหนักหรืออย่างเบาตามสัดส่วนของความรุนแรงของความผิดเท่านั้น การลงโทษตามสัดส่วนดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้เมื่อเราตัดสินค่าความผิดของผู้กระทำผิดอย่างถูกต้อง โดยให้ความเคารพเขาในฐานะเป็นจุดหมายในตนเอง ให้ความสำคัญแก่สิ่งที่ควรให้ในฐานะที่นำมาซึ่งการกระทำผิดของเขา เช่น

³⁹ Robert C. Roberts, “What Is Wrong With Wicked Feelings?” *American Philosophical Quarterly* 28, no. 1 (January 1991): 20-22.

ภูมิหลังของเขา ฯลฯ การให้ค่าความสำคัญต่อสิ่งเหล่านี้อย่างที่เราควรจะให้ค่านี้เองคือความยุติธรรมในแง่นี้โทษซึ่งก็มีโครงสร้างทางความคิดของการตัดสินดังกล่าวจึงถือได้ว่าเป็นความยุติธรรมนั่นเอง หรือดังที่เราได้เห็นในบทที่ 3 แล้วว่าโทษก็คือ “ประสบการณ์” ความยุติธรรมนั่นเอง

จาก “น้อยใจ” สู่บทบาทอารมณ์

มาถึงตรงนี้จะเห็นว่าโครงสร้างหลักทางความคิดของอารมณ์โทษอยู่ที่การเข้าใจ ความเชื่อ และการตัดสินค่าของตนเอง ในขณะที่เดียวกันการเข้าใจค่าของตนเองนั้นอาจมาพร้อมกับการหลอมสร้างทางสังคมที่ไปด้วยกันกับการเรียนรู้ระบบคุณค่า ความเชื่อ และอุดมการณ์ของสังคมนั้น ๆ เราอาจ “แทะรอย” การเข้าใจตนเองและค่าของตนเองจากอารมณ์ที่เชื่อมโยงกับความเป็นหญิงในสังคมจารีตของไทยได้จากงานวรรณที่ยังคงถูกอ้างอิงในปัจจุบัน เช่น สุภาภิตสอนหญิงที่บอกเราว่าคุณธรรมของหญิงคือการสำรวม “การเคลื่อนไหว” ทั้งหมดตั้งแต่การเคลื่อนไหวทางกายที่ยังตื่นอยู่ไปจนถึงแม้กระทั่งขณะหลับ

“ประพศิกายสายสมระจะนอนหลับ	อย่ากลิ้งกลับมือไม่ไปปายเขา
นอนให้ดีมีสติสิริเรา	อย่าชมเขาอยู่จนแจ้งแสงพยับ” ⁴⁰

การสำรวมและการ “มีสติ” ที่ว่านี้รวมถึง “การเคลื่อนไหว” ทางอารมณ์ ไม่ว่าจะเป็นการมีอารมณ์เองหรือการแสดงออกซึ่งอารมณ์ ในสังคมที่ผู้หญิงต้องพึ่งพาผู้ชายในมิติต่าง ๆ ในสังคมที่ “เป็นสตรีสุดดีแต่เพียงผัว” ที่อัตลักษณ์ของผู้หญิงต้องอิงแอบอัตลักษณ์ของผู้ชาย การ “สำรวม” มีความหมายถึงการรู้จักที่ทางของตน รู้จักเส้นแบ่งระหว่าง “ความพอดี” กับ “ความเกินเลย” อันเป็นหัวใจของการรักษาความสัมพันธ์ดังกล่าวไว้ ในเรื่องของอารมณ์นั้นที่ทางของผู้หญิงก็คือการเป็นฝ่ายสนับสนุน ซึ่งก็หมายความว่าอารมณ์ของผู้หญิงเองต้องเป็นรองหรือสะท้อนคู่ไปกับอารมณ์ของผู้อื่น ในแง่นี้อารมณ์ของผู้หญิงในอุดมคติมิได้มีที่ทางของตนเอง แต่เข้าไปสอดแทรกรองรับ และสนับสนุนอารมณ์ของผู้อื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้ชาย/สามี ดังที่สุนทรภู่สอนเราว่า

“แม้ผิวเตือดเจ้าจงดับระยับไว้	อย่าพอใจขึ้นเสียงเถียงประสม
เขาเป็นไฟเราเป็นน้ำคอยพราพรหม	แม้ระดมขึ้นทั้งคู่จะวูวาม ...
อันโทโสโมโหไม่อดได้	ความในใจก็จะดังออกกลางสนาม
ที่ชาวบ้านท่านไม่รู้จะรู้ความ	อย่าทำตามใจนึกมักจะเคย” ⁴¹

⁴⁰ สุนทรภู่, “สุภาภิตสอนหญิง” *ประชุมสุภาภิตสุนทรภู่, สวัสดิรักษาคำกลอน และสุภาภิตสอนสตรี สุนทรภู่* (กรุงเทพ ฯ: โรงพิมพ์สามมิต, 2524), หน้า 632.

⁴¹ เพิ่งอ้าง, หน้า 633.

การทำหน้าที่เป็นฝ่ายสนับสนุนทางอารมณ์ดังกล่าวสะท้อนภาพของมโนทัศน์เรื่อง “นางแก้ว” (อิติธัตนะ – หนึ่งในมหาสมบัติจักรพรรดิ) ผู้มีคุณลักษณะหนึ่งคือ “เมื่อใดที่ตัวพระญามหาจักรพรรดิราชนั้นเย็นแลหนาวได้ ตัวนางแก้วนั้นอุ่น เมื่อใดตัวพระญามหาจักรพรรดิราชนั้นร้อนได้ ตัวนางแก้วนั้นเย็น”⁴²

ในขณะที่อารมณ์ของผู้หญิงไม่มีที่ทางของตัวเอง อารมณ์ของผู้ชายเช่นโทสะที่แสดงออกด้วยความรุนแรงนั้นนอกจากจะได้รับการเห็นชอบแล้ว หลายครั้งอาจถูกโยงกับความขลังและความศักดิ์สิทธิ์ เช่น ในการแสดงออกของโทสะของขุนแผนเมื่อพบว่านางบัวคลีคบคิดกับบิดาจะวางยาพิษตน สุนทรภู่เล่าให้เราฟังว่าเมื่อขุนแผนรู้ว่านางคิดทรยศ ในเวลาเดียวกันนั้นขุนแผนก็เข้าไปในห้องนอนซึ่งบัวคลีหลับอยู่ โทสะซึ่งรวมความแค้นของขุนแผนถูกแสดงออกด้วยความรุนแรงที่โหดร้าย ดังที่สุนทรภู่บรรยายให้เราเห็นถึงการสำเร็จโทษนางบัวคลี ที่ขุนแผน

“เอามีดคร่ำตำอกเข้าตำอัก	เลือดทะลักหลวมทะลุตลอดสัน
นางกระเดือกเสือกดินสิ้นชีวัน	เลือดก็ดินดาตแดงดังแทงควาย
แล้วผ่าแผ่แล่แล่งตลอดอก	แหะหะจะรักให้ขาดสาย
พินิจแน่แลเห็นว่าเป็นชาย	ก็สมหมายดีใจไม่รั้งรอ
อุ้มเอาทารกยกจากท้อง	กุมารทองมาเกิดไปกับพ่อ
หยิบเอาย่ำใหญ่ใส่สวมคอ	เอาผ้าห่อลูกชายสะพายไป ⁴³

หลังจากนั้นขุนแผนก็ทำพิธีปลุกเสกกุมารทอง ซึ่งก็จะกลับมาช่วยขุนแผนให้พ้นภัยอันตรายหลายครั้งหลายครา จะเห็นว่าโทสะของ “ลูกผู้ชาย” ไทยแท้เช่นขุนแผนนั้นมี “สถานการณ์แม่แบบ” ของการเหยียดหยามหรือให้ค่าความสำคัญแก่ตนน้อยกว่าพ่อ ในขณะที่เดียวกัน โทสะดังกล่าวยังอาจเป็นของ “รัฐ” ซึ่งมีผู้ชายครอง โดยสถานการณ์แม่แบบเป็นสถานการณ์ความ “หลายใจ” หรือการไม่ให้ความจงรักภักดีหรือความสำคัญต่อชายคนเดียว การแสดงออกซึ่งโทสะของรัฐมิได้รุนแรงน้อยไปกว่าของปัจเจกบุคคลเช่นขุนแผน ดังจะเห็นในตอนนี้นางวันทองถูกตัดสินให้ประหารชีวิตด้วยเหตุที่นางปฏิเสธที่จะให้ความจงรักภักดีอย่างเด็ดขาดต่อชายคนใดคนหนึ่ง ซึ่งก็คือขุนแผนหรือขุนช้าง สมเด็จพระพันวษาเมื่อเห็นเช่นนั้นก็ทรง “แค้นคั่งดังเพลิงไหม้” และทรงให้ประหารนางวันทองซึ่งถูกตัดสินว่าเป็นหญิง “กาลกิณีอื้อแพศยา” คือ ชั่วกว่าหญิงชั่ว เพราะ “ว่าหญิงชั่วผัวยังคราวละคนเดียว” (สังเกตว่าเหล่านี้คือการตีความ การตัดสิน การให้ค่าความสำคัญ การกระทำหนึ่ง ๆ หรือสถานการณ์หนึ่ง ๆ ซึ่งก็คือการผูกโยงสถานการณ์นั้น ๆ กับอารมณ์นั่นเอง) จากการตายของนางวันทองก็คือฉากของการแสดงออกของโทสะโดยการแก้แค้น

⁴² พระยาสิทธิไทย, *ไตรภูมิพิภพ* (กรุงเทพฯ ฯ อัมรินทร์, 2528), หน้า 210.

⁴³ สุนทรภู่, *ขุนช้าง ขุนแผน*, เล่ม 2 (กรุงเทพฯ ฯ องค์การคำครุสภา, 2532), หน้า 19.

ของผู้ที่มีอำนาจเหนือกว่า การแก้แค้นหรือการลงโทษ "ความผิด/ความชั่ว" ดังกล่าวแสดงความรุนแรงขั้นสูงสุดโดยการห้ามมิให้แม้แต่เลือดที่หยดจากร่างของนางวันทองแตะแผ่นดิน และ“ให้เอาไปตอมมารองให้หมากิน”⁴⁴

ในขณะที่โทษของชายและการแสดงออกที่รุนแรงได้รับการให้เหตุผลแสดงความชอบธรรม เช่น ในรูปของความขลังและความชอบธรรมในการปกครองและสถาบันการลงโทษที่สถิตอยู่ในองค์พระปิ่นวิชา อารมณ์ของหญิงในสถานการณ์แบบเดียวกันกับสถานการณ์แม่แบบของโทษชายกลับถูกตีความให้กลายเป็นสถานการณ์ของอารมณ์ “น้อยใจ”⁴⁵ ดังจะเห็นได้จากงานเรื่องเดียวกันของสุนทรภู่ในตอนหนึ่งหลังจากที่พลายแก้วหลบหนีไปกับนางพิมแล้วก็แอบเข้าไปในห้องพี่เลี้ยง/คนดูแลของนางพิม คือสายทอง เมื่อนางพิมจับได้ก็เกิดอารมณ์โกรธ แม้สุนทรภู่จะใช้คำว่าบรรยายอารมณ์ของนางพิมพจน์หลายคำ เช่น “เคือง” “โกรธ” “งอน” กระนั้น สถานการณ์ดังกล่าวก็ถูกเข้าใจ ตัดสิน ให้ความหมาย ว่าเป็นสถานการณ์ของอารมณ์ “น้อยใจ” และ “งอน” ในความหมายที่ว่ามีการตัดสินว่ามีการกระทำผิดหรือมีการไม่ให้ความสำคัญแก่ตน กระนั้นที่อาจบอกได้ว่าอารมณ์ดังกล่าวเป็นอารมณ์ “น้อยใจ” หรือ “งอน” ก็เพราะในที่สุดแล้วอารมณ์ที่ว่างจางหายด้วยการ “จ้องงอน” ของพลายแก้ว ที่เฝ้าบอกนางพิมซ้ำแล้วซ้ำเล่าในทำนองที่ว่า

“นิจจาพิมเจ้าไม่รู้ว่ามีรัก

รักเจ้าเท่าเทียมเปรียบดวงใจ

ไม่ชังนักดอกหานึกเช่นนั้นไม่

กอดประคองน้องไว้ไม่วายวาง”⁴⁶

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือความน้อยใจจะจางหายหรือเข้มข้นน้อยลงเมื่อได้รับความมั่นใจจากผู้ที่เหยียดหยามตนว่าตนนั้นมีค่าความสำคัญ ในแง่นี้ผู้วิจัยเชื่อว่า “น้อยใจ” เป็นอารมณ์ที่แสดงท่าทีที่ไม่มั่นใจในคุณค่าของตนเอง ผู้วิจัยก็เชื่อว่า “น้อยใจ” เป็นอารมณ์ที่แฝงความปรารถนาที่จะเรียกร้องความสนใจ ทั้งนี้ก็เพื่อเสริมความมั่นใจในค่าของตนเอง ผู้วิจัยคิดว่าปัญหาของอารมณ์ดังกล่าวอยู่ที่ว่าการได้ความมั่นใจในคุณค่าของตนเองจะต้องอิงอาศัย “การรับรอง” จากผู้อื่น ที่สำคัญคืออิงอาศัยการรับรองจากผู้ที่ยียดหยามตนเอง แนนอนหลายครั้งการขอความเห็นชอบหรือการรับรองจากผู้อื่นมิใช่สิ่งที่ผิด กระนั้นความจำเป็นที่จะต้องอิงอาศัยความเห็นของผู้อื่นโดยเฉพาะผู้ที่กดขี่ตนเพื่อเสริมความมั่นใจในคุณค่าของตนเองในความสัมพันธ์กับคนผู้นั้นเป็นอารมณ์ที่ดูน่าสงสัย ดังนั้นจะ “ประสบความสำเร็จ” แม้จะสามารถดึงเอาความเชื่อมั่นในคุณค่าของตนเองกลับมา กระนั้น “คุณค่า” ดังกล่าวก็เป็น “คุณค่าของความเป็นหญิง” ที่จำต้องมีผู้ชายให้ความเห็นชอบ ให้ความมั่นใจด้วยการ “จ้องงอน” ในแง่นี้แม้จะสำเร็จแต่ความเข้าใจในคุณค่าของตนเองก็มีได้ออกนอกกรอบชายเป็นใหญ่และยังจำเป็นที่จะต้องให้ผู้ที่มีอำนาจเหนือกว่าซึ่งในที่นี้

⁴⁴ สุนทรภู่, *ขุนช้าง ขุนแผน*, เล่ม 3 (กรุงเทพฯ: องค์การคำครุสภา, 2532), หน้า 232.

⁴⁵ มีผู้แนะว่า “น้อยใจ” มีนัยว่าใจนั้นเล็กเกินกว่าจะเข้าใจเรื่องใหญ่หรือเรื่องที่สำคัญอย่างแท้จริง

⁴⁶ สุนทรภู่, *ขุนช้าง ขุนแผน*, เล่ม 1 (กรุงเทพฯ: องค์การคำครุสภา, 2532), หน้า 119.

คือผู้ชายเป็นผู้ให้ความมั่นใจดังกล่าวแก่ตน⁴⁷ ในทำนองเดียวกันแม้ “น้อยใจ” จะมี “การแก้แค้น” กระนั้น “การแก้แค้น” ก็จะออกมาในลักษณะที่ไม่โจ่งแจ้ง ส่วนหนึ่งก็เพราะผู้หญิงมีสถานภาพที่ต่ำเตี้ยกว่า มีความเสียเปรียบทางอำนาจ ซึ่งก็หมายความว่า การแก้แค้นหรือการลงโทษอาจมีผลร้ายกว่ากลับคืนมา ดังนั้นแม้มีการแก้แค้น แต่การแก้แค้นที่ว่าก็จะไม่ “โจ่งแจ้ง” เช่นอาจทำกับผู้ที่มิอำนาจน้อยกว่าตนแต่เพื่อให้กระทบกับผู้ที่ทำให้ตนน้อยใจ

หาก “น้อยใจ” คืออารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” ของผู้หญิงและผู้ที่มีอำนาจหรือเป็นรอง ในความสัมพันธ์ทางอำนาจแล้วละก็ “งอน” คืออารมณ์เอกลักษณ์ของผู้หญิงที่ให้ภาพกิริยาความเป็นหญิงที่ชัดเจนขึ้นไปอีก และก็เหมือนกับ “น้อยใจ” คือมีความเข้าใจตัวตนและคุณค่าของตนที่บิดเบี้ยวและที่ต้องอิงอาศัยการให้ความมั่นใจในคุณค่าของตนเองจากผู้อื่น ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่า ทั้งสองอารมณ์เป็นอารมณ์ของผู้ที่อยู่ใต้อำนาจดีอำนาจชายเป็นใหญ่ ดังนั้นความไม่มั่นใจในคุณค่าของตนเอง ความเชื่อที่ว่าตนเองไม่ดีพอ ไม่มีค่าพอ ในความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้ “น้อยใจ” และ “งอน” เป็น “ยุทธวิธี” ทางอารมณ์ ในการการเรียกร้องให้ความสนใจกลับคืนสู่ตนเองเพื่อให้เกิดความมั่นใจในคุณค่าของตนเองนั่นเอง

แม้ตัวอย่างที่ผู้วิจัยยกมาอภิปรายเรื่องอารมณ์ “น้อยใจ” และ “งอน” จะเป็นตัวอย่างจากวรรณกรรมสมัยต้นรัตนโกสินทร์ กระนั้นอารมณ์ดังกล่าวก็ยังเป็นประสบการณ์ “ผู้หญิง” ปัจจุบันทั้งในความหมายของการมีประสบการณ์เองและความหมายของการตีความหรือความเข้าใจของสังคมที่มีต่อผู้หญิงในสถานการณ์ของความสัมพันธ์ในปริบทพลส่วนตัว ดังจะเห็นความเข้าใจดังกล่าวถูกสะท้อนออกมาในหน้าหนังสือพิมพ์โดยเฉพาะที่รายงานข่าวกรณีผู้หญิงฆ่าตัวตาย ซึ่งหากตีความตามกรอบความเข้าใจอารมณ์ “ที่ถูกต้องเหมาะสม” ก็จะเข้าใจได้ว่าเป็นการแสวงหาและเรียกร้องความสนใจหรือการให้ความมั่นใจในค่าของตนเองขึ้นเด็ดขาด แม้จะใช้วิธีการที่ทำลายหรือขัดแย้งตัวเอง ซึ่งในที่นี้ก็คือการฆ่าตัวตายนั่นเอง การตีความหรือความเข้าใจของสังคมต่ออารมณ์ “ผู้หญิง” ดังกล่าวจะเห็นได้จากหน้าหนังสือพิมพ์ เช่น “สลดใจครุสาว ชี 7 ผูกคอตายพร้อมลูก 3 ศพ” ซึ่งมีคำอธิบายโดยสามีว่า “สาเหตุมาจาก...น้อยใจที่ตนไม่ไปร่วมงานแต่งงานน้องสาว”⁴⁸ ในอีกฉบับในเวลาใกล้เคียงกัน “กลัวผัว-พรากรลูก กรอกพิษ แม่ลูกตายด้วยกัน” โดยพี่ชายของผู้ตายอธิบายว่าผู้ตาย “น้อยใจที่สามีทิ้งให้เฝ้าบ้านอยู่กับลูกเพียงสองคน ทั้งคู่จึงมีปากเสียงกันรุนแรงจนถึงขั้นขอแยกทางกัน”⁴⁹ และในอีกฉบับหนึ่ง “เมียน้อยใจผัว กินยาฆ่าหญ้าลาโลก ปลอมลูกน้อยวัยเดือนเศษให้อดน้ำอดนม แดดเผาจนเสียชีวิต”⁵⁰ ในกรณีนี้แม้ตำรวจ

⁴⁷ การขัดขืนดังกล่าวก็เป็นการขัดขืนของผู้ที่อยู่ในสถานภาพที่เป็นรองทางอำนาจ ดังนั้นจะเห็นว่า “น้อยใจ” อาจเป็นอารมณ์ของผู้ชายก็ได้ แต่จะเป็นผู้ชายที่เป็นรองทางอำนาจ เช่น ลูกอาจน้อยใจพ่อแม่ พ่อที่แก่เฒ่าที่ไม่สามารถ “สั่ง” ลูกได้อีกต่อไปอาจ “น้อยใจ” ลูก เป็นต้น

⁴⁸ หนังสือพิมพ์ไทยรัฐ วันที่ 18 สิงหาคม 2548.

⁴⁹ หนังสือพิมพ์ไทยรัฐ วันที่ 13 มิถุนายน 2548.

⁵⁰ หนังสือพิมพ์ไทยรัฐ วันที่ 13 มิถุนายน 2548.

ลาโลก ปล่อยลูกน้อยวัยเดือนเศษให้อดน้ำอดนม แดงเผาจนเสียชีวิต"⁵⁰ ในกรณีนี้แม้ตำรวจจะอธิบายว่าสาเหตุการเสียชีวิตครั้งนี้ น่าจะเกิดจากปัญหาครอบครัวคือสามีดื่มจัด และผู้ตายคาดหวังว่าเมื่อมีลูกแล้วสามีจะเลิกเหล้าและกลับมาเป็นหัวหน้าครอบครัวที่ดีต่อไป กระนั้นหนังสือพิมพ์ก็ยังเข้าใจแรงจูงใจทางอารมณ์ของการฆ่าตัวตายว่าเป็น "ความน้อยใจ" อยู่ดี

ประเด็นสำคัญตรงนี้อยู่ที่ว่า การบรรยายอารมณ์ผู้หญิงรวมทั้งการหลอมสร้างอารมณ์ดังกล่าวสามารถที่จะปิดบังการกดขี่ผู้หญิงในบริบทส่วนตัว เช่น การใช้ความรุนแรงต่อผู้หญิง การบรรยายอารมณ์ในลักษณะเป็นอารมณ์ "เอกลักษณ์" ของผู้หญิงหรือเป็น "ลักษณะหญิง" นั้น ทำให้แง่มุมเหล่านี้ถูกมองข้ามหรือถูกบดบัง การตีตราว่าการฆ่าตัวตายมีสาเหตุมาจากน้อยใจนั้น ดึงจุดสนใจไปสู่ความไร้เหตุผลของ "อารมณ์ผู้หญิง" ซึ่งก็เป็นอารมณ์ที่ "เข้าใจได้" ในแง่ที่ว่า เป็นอารมณ์ที่สังคมคาดหวังจากผู้หญิงอยู่แล้ว นี่ทำให้เราไม่เห็นความเป็นจริงที่อยู่เบื้องหลังเหตุการณ์นั้น ๆ คำถามที่น่าถามตรงนี้ก็คือ แม้ในบางกรณีที่มีเหตุการณ์แวดล้อมหลายประการที่น่าจะทำให้เข้าใจได้ว่าเหตุจูงใจทางอารมณ์ที่ทำให้ผู้หญิงเหล่านี้ฆ่าตัวตายอาจมี "น้อยใจ" กระนั้น เหตุใดคนเหล่านี้รวมทั้งหนังสือพิมพ์จึงยังคงใช้ "คลังศัพท์" ทางอารมณ์คือ "น้อยใจ" อยู่ เหตุใดยังคงเข้าใจว่าเป็นแรงจูงใจทางอารมณ์ของผู้หญิงอยู่ คำตอบหนึ่งที่เป็นไปได้ก็คือเพราะ "น้อยใจ" คืออารมณ์ที่ "ถูกต้องเหมาะสม" สำหรับผู้หญิงในสถานการณ์นี้ ซึ่งก็คือสถานการณ์ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ชายหญิงในบริบทส่วนตัว ในสถานการณ์เช่นนี้เราถูกสอนให้ตีความ ให้เข้าใจ ให้มีประสบการณ์อารมณ์ดังกล่าว นี่ทำให้ผู้ที่ตีความมองไม่เห็นความเป็นไปได้อื่นทางอารมณ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเป็นไปได้ของการมีอารมณ์ที่ถือได้ว่า "ไม่ถูกต้องเหมาะสม" หรืออารมณ์ "นอกคอก"⁵¹ และเมื่อผู้หญิงที่อยู่ในสถานการณ์เช่นนี้ถูกเข้าใจหรือถูกโยงกับอารมณ์ "ของผู้หญิง" คือ "น้อยใจ" นี่ก็หมายความว่าเธอยอมถูกเข้าใจด้วยว่าไม่มีสำนึกเรื่องความยุติธรรม ทั้งนี้เพราะผู้ที่น้อยใจคือผู้ที่ไม่สามารถตัดสินคุณค่าของตนเองได้อย่างถูกต้อง ด้วยไม่แน่ใจในค่าของตนเอง เป็นท่อนอยู่แล้ว ดังนั้นอารมณ์ที่เธอกำลังมีประสบการณ์จึงถูกเข้าใจว่ามีใช้การประทุทางอารมณ์ดังกล่าวถูกเข้าใจว่ามีใช้ "การยืนยันความจริงทางศีลธรรมต่อการกระทำที่ปฏิเสธมัน (การกระทำที่ส่งสารมายังเราว่าเราไม่มีคุณค่า – ผู้วิจัย)"⁵² นี่หมายความว่าผู้หญิงมีอาจอยู่ในฐานะของผู้ตัดสินได้อย่างชอบธรรม ในแง่นี้กรอบการตีความหรือความเข้าใจอารมณ์ ที่ถูกต้องเหมาะสมสำหรับผู้

⁵⁰ หนังสือพิมพ์คมชัดลึก วันที่ 12 มิถุนายน 2548.

⁵¹ "อารมณ์นอกคอก" (outlaw emotions) เป็นชื่อที่เอลิสัน แจกการ์ (Alison M. Jaggar) ใช้บ่งชี้ถึงอารมณ์ที่ "ไม่ถูกต้องเหมาะสม" สำหรับผู้หญิง อารมณ์ดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงการท้าทายระบบคุณค่า ระบบความเชื่อและโลกทัศน์ของสังคม (โปรดดู Alison M. Jaggar, "Love and Knowledge", in *Gender/ Body/ Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, eds. Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1992).

⁵² Jean Hampton, "The Retributive Idea", in *Forgiveness and Mercy*, p. 125. ซึ่งก็คือการปฏิเสธสารที่ส่งมาพร้อมกับการกระทำผิดดังที่ได้เห็นแล้วจากแนวคิดของเมอร์ฟีและแฮมพ์ตันข้างบน

หญิงเช่น “น้อยใจ” มิได้เพียงบอกว่าอารมณ์เช่น “โทสะอันเนื่องมาจากใจที่เป็นธรรม” (righteous indignation)⁵³ มิได้เป็นอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” สำหรับผู้หญิงเท่านั้น แต่ยังบอกด้วยว่าผู้หญิงไม่มีความสามารถที่จะมีอารมณ์ดังกล่าวได้⁵⁴ และด้วยอารมณ์ดังกล่าวอยู่นอกความสามารถของผู้หญิง อารมณ์ที่ผู้หญิงจะมีได้จะเป็นเพียงอารมณ์ที่ใกล้เคียงหรือเป็น “ของเทียมและเลียนแบบ” อารมณ์ดังกล่าวเท่านั้น ในแง่ “น้อยใจ” เป็นเพียง “เงา” ที่ไร้อิทธิพลของความรู้สึกของโทสะเท่านั้น นักคิดเฟมินิสต์ เช่น อีลิซาเบธ สเปนแมน (Elizabeth V. Spelman) บอกเราว่ากรอบความเข้าใจหรือการตีความอารมณ์ของผู้หญิงรวมถึงอารมณ์ของผู้ที่อยู่ใต้อำนาจอำนาจของผู้นั้นมีประวัติในลักษณะนี้ทั้งสิ้น กล่าวคือ

“ในขณะที่กลุ่มที่อยู่ใต้อำนาจถูกคาดหวังให้มีลักษณะเจ้าอารมณ์ ให้อารมณ์เป็นตัวแทนชีวิตของตน กระนั้นในขณะเดียวกันก็จะมีขันติธรรมให้แก่โทสะของคนเหล่านี้ ในบรรดาบุคลิกลักษณะของสมาชิกในกลุ่มที่ถูกกดขี่ที่ผู้กดขี่มีอยู่ในใจนั้น ความเป็นไปได้ที่ (สมาชิกในกลุ่มที่ถูกกดขี่จะมีความสามารถที่ – ผู้วิจัย) จะโกรธจะถูกตัดออกไป ผู้หญิงจะถูกคาดหวังให้ยอมสยบต่อความเศร้าสร้อย หรือไม่ก็ต่อความริษยา โทสะมิใช่อารมณ์ที่ถูกต้องเหมาะสมในผู้หญิง และอารมณ์อะไรก็ตามที่ดูคล้ายโทสะจะถูกบรรยายใหม่ให้เป็นฮิสทีเรียหรือไม่ก็เป็นความเดือดดาล (rage)”⁵⁵

⁵³ โปรดดูคำนิยามหน้า 99

⁵⁴ ในแง่ที่เราคงไม่แปลกใจที่จารีตของไทยบอกเราว่าผู้หญิงไม่มีเหตุผล ดังจะเห็นได้จาก *หนังสือแสดงกิจจานุกิจ* ของเจ้าพระยาทิพวงษ์กรมหาโกษาธิปัตย์ (ตีพิมพ์ปี พ.ศ. 2410) ที่พยายามอธิบายให้เหตุผลว่าที่สังคมไทยจึงยอมให้ผู้ชายมีภรรยาหลายคนมิใช่เพราะสังคมไทยป่าเถื่อนดังที่ตะวันตกเข้าใจ แต่เป็นเพราะสงสารภรรยาที่ต้องทำหน้าที่ทางเพศทั้ง ๆ ที่ร่างกายอาจไม่มีความพร้อม เช่น กำลังมีครรภ์หรือมีระดู ในขณะที่เดียวกันก็ด้วยเหตุที่ “หญิงมิได้เป็นเจ้าของประเวณี” และแม้ผู้ชายจะมีหลายเมียแต่ก็ยังมิใช่เป็นธรรม โดยเจ้าพระยาทิพวงษ์กร ฯ เล่านิทานเปรียบเทียบสำนึกเรื่องความยุติธรรมที่แตกต่างกันระหว่างหญิงชายซึ่งมีผู้ให้สินบนว่าหากฆ่าภรรยาหรือสามีตนแล้วจะไร้รางวัล ในขณะที่ชายไม่ยอมทำด้วยเหตุที่ว่า “ภรรยาของเรานี้ไม่มีความผิดสิ่งไรเลย จะฆ่าเสียนั้นไม่ควร” แต่ฝ่ายหญิงกลับฆ่าสามีเพื่อหวังสินจ้าง การกระทำดังกล่าวได้รับคำอธิบายว่าเพราะ “ใจสตรีนั้นกลักว่าบุรุษ ถ้ามีผู้มาประเล้าประโลมชอบใจเข้าก็คงคิดฆ่าเสีย เพราะฉะนั้นหญิงจึงมีผิดมากไม่ได้” กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือผู้หญิงนั้นนอกจากเรียกร้องให้ผู้ชายเอาใจตลอดเวลา ยังไม่มีความยุติธรรม” หรือความสามารถในการตัดสินใจว่าใครสมควรหรือไม่สมควรถูกทำร้าย โปรดดู *หนังสือแสดงกิจจานุกิจของเจ้าเจ้าพระยาทิพวงษ์กรมหาโกษาธิปัตย์ (ข้า บุนนาค)* (กรุงเทพฯ: องค์การครุสภา, 2514), หน้า 220-224.

⁵⁵ Elizabeth V. Spelman, “Anger and Indignation”, in *Women, Knowledge, and Reality*, eds. Ann Garry and Marilyn Pearsall (Boston: Unwin Hyman, 1989), p. 264.

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ “น้อยใจ” ถูก “ทำให้เป็นธรรมชาติ” (naturalize) ของผู้หญิงเหมือนอารมณ์อื่น ๆ เช่น ความรักที่แสดงออกด้วยความเสียสละ เป็นต้น นี่ทำให้เราเข้าใจได้ว่าทำไมผู้หญิงที่มีโทสะหรือมีอารมณ์ “นอกคอก” จึงถูกมองว่าเป็น “นั่งตัวร้าย” หรือไม่ก็เป็น “โรค” เช่น “อ่อนไหวทางอารมณ์เกินไป” หรือเป็นพวก “หมดประจำเดือน” “เลือดจะไปลมจะมา” ฯลฯ กล่าวคือในกรอบความเข้าใจของสังคมชายเป็นใหญ่ที่หลอมสร้างอารมณ์ที่ถูกต้องเหมาะสมสำหรับผู้หญิงและให้กรอบความเข้าใจหรือการตีความอารมณ์ของผู้หญิงนั้น มีแต่ผู้หญิงที่มีบุคลิกผิดปกติหรือไม่ก็บ้าเท่านั้นที่จะจะมีอารมณ์ “นอกคอก”

ประเด็นสำคัญตรงนี้อยู่ที่ว่า การปฏิเสธที่จะเข้าใจหรือตีความว่าผู้หญิงกำลังมีอารมณ์ “นอกคอก” และปฏิเสธที่จะวิเคราะห์โครงสร้างเนื้อหาทางความคิดของอารมณ์ดังกล่าวอย่างจริงจังนั้นมีส่วนสำคัญในการช่วยให้โครงสร้างทางอำนาจชายเป็นใหญ่ดำเนินต่อไปได้ ด้วยอารมณ์ดังกล่าวเป็น “ขบถ” ต่อ “ใบสั่ง” ทางสังคมและด้วย “ใบสั่ง” ดังกล่าวตั้งอยู่บนฐานคติทางคุณค่าและปทัสฐานที่เอื้อประโยชน์แก่ระบบอำนาจชายเป็นใหญ่ อารมณ์ “ขบถ” จึงต้องถูกยับยั้ง เช่นด้วยท่าทีที่ทำให้เจ้าของอารมณ์ต้องสงสัยตัวเอง ต้องรู้สึกผิด หรือไม่ก็ทำให้เจ้าของอารมณ์ถูกมองว่าเป็น “คนบ้า” หรือที่เลวร้ายพอกันคือเป็น “คนนอก” ในแง่การยอมรับว่าผู้หญิงก็อาจมี “โทสะ” ในความหมายที่แสดงให้เห็นถึงความสามารถที่จะเป็นผู้ตัดสินใจที่เกิดขึ้นกับเธอได้อย่างถูกต้องและมีเหตุผลจึงต้องถูกขัดขวาง เพราะนี่คือก้าวสำคัญของ “การประท้วง” การให้เธออยู่ได้อาณัติ ในแง่ที่นักปรัชญาเสรีนิยมคลาสสิกเช่นจอห์น สจวท มิลล์ (John Stuart Mill) เข้าใจความสำคัญของการ “จัดระเบียบทางอารมณ์” ในสังคมชายเป็นใหญ่ได้อย่างชัดเจน เมื่อเขาบอกเราว่า

“ผู้หญิงอยู่ในสถานภาพที่ต่างไปจากผู้ถูกกดขี่ประเภทอื่นตรงที่เจ้านายต้องการอะไรที่มากกว่าบริการ ผู้ชายมิได้ต้องการแต่เพียงการเชื่อฟังเท่านั้น แต่ยังต้องการอารมณ์ความรู้สึกด้วย ในหญิงที่ใกล้ชิดกับตนมากที่สุด ชายทุกคน ยกเว้นที่ป่าเถื่อนที่สุด มิได้ปรารถนาที่จะได้ทาสที่ฝืนใจทำ แต่ต้องการทาสที่เต็มใจ ชายทุกคนมิได้ต้องการเพียงทาสแต่ต้องการคนโปรด”⁵⁶

และดังที่ได้เห็นแล้วจากข้างบนว่าแม้ “อารมณ์หญิง” จะถูกหลอมสร้าง กระนั้นก็เป็นไปได้ที่การโยกสถานการณ์แม่แบบกับอารมณ์หนึ่ง ๆ อาจถูกท้าทายและตั้งคำถาม และหากเราเชื่อว่าอารมณ์คือวิธี “เห็น” โลก การให้ความสนใจแก่อารมณ์ “นอกคอก” อย่างจริงจังจะทำให้เราเห็นโลกและความจริงที่ต่างไป ดังที่นักคิดเฟมินิสต์ เช่น แอลิสัน แจกการ์ (Alison M. Jaggar) บอกเราว่าอารมณ์ดังกล่าวสามารถที่จะเป็นจุดเริ่มต้นของทฤษฎีวิพากษ์ (critical theory) “ความเป็น

⁵⁶ John Stuart Mill, “The Subjection of Women”, in *John Stuart Mill : On Liberty & The Subjection of Women*, ed. Tom Griffith (Hertfordshire : Wordsworth Edition Ltd., 1996), pp. 130.

จริง” (reality) ตามสายตาของผู้มีอำนาจในสังคม⁵⁷ ในแง่นี้ผู้หญิงที่รู้สึกไม่ดีเมื่อมีการ “หยอกล้อ” ทางเพศ หรือผู้หญิงที่ไม่มีอารมณ์ขันเมื่อได้ฟังเรื่องตลกทางเพศอาจเป็นตัวบ่งบอกว่ามี ความไม่ถูกต้องในการอบความเข้าใจสถานการณ์หนึ่ง ๆ ที่สังคมยอมรับ และ

“เมื่อเราไตร่ตรองถึงความรำคาญใจ ความขยะแขยง โทสะหรือความโกรธ เราก็จะนำสำนึกที่อยู่ลึก ๆ ของเรามาในระดับที่รู้ตัวว่าเราอยู่ในสถานการณ์ของการถูกบังคับ ของความโหดร้าย ของความอยุติธรรม หรือของอันตราย ... อารมณ์เหล่านี้อาจช่วยให้เราเห็นตระหนักว่าสิ่งที่เข้าใจว่าเป็นข้อเท็จจริงนั้นแท้จริงถูกหลอมสร้างขึ้นมาให้ปิดบังความจริงของชีวิตของผู้ที่ถูกกดขี่ โดยเฉพาะความจริงของชีวิตผู้หญิง”⁵⁸

นี้หมายความว่าความพยายามที่จะเข้าใจและวิเคราะห์อารมณ์นอกคอกของผู้หญิง เช่น “โทสะ” ที่เกิดในสถานการณ์ที่ควรจะเป็นสถานการณ์ของ “น้อยใจ” นั้นมิได้จะทำให้เราเห็นแต่เพียงการทำทลายความเข้าใจคุณค่าของตนเองที่ถูก “ไปสั่ง” มาเท่านั้น แต่อาจทำให้เราเห็น “ความเป็นจริง” ของชีวิตผู้หญิงที่เราไม่เคยเห็นมาก่อน ดังที่เราได้เห็น “ความเป็นจริง” เรื่อง “การล่วงละเมิดทางเพศ” (sexual harassment) ซึ่งเดิมถูกมองหรือถูกเข้าใจว่าเป็นเพียง “การหยอกล้อ” เป็น “หมาหยอกไก่” กันเท่านั้น และการทำให้ประสบการณ์ของผู้หญิงดังกล่าวเป็นประเด็นขึ้นมาถูกกล่าวหาว่าเป็นเรื่องที่เฟมินิสต์สร้างขึ้นเอง กระนั้นหลังจากที่ประสบการณ์ดังกล่าวได้รับการยอมรับและมี “ชื่อ” ให้แล้ว ผู้หญิงที่ถูก “ล่วงละเมิดทางเพศ” ก็มีได้เพียงแต่จะ “มีเวที มีความชอบธรรม และมีอำนาจที่จะเรียกร้องและมีที่ทางให้หลุดพ้นจากความทุกข์”⁵⁹ ดังกล่าวเท่านั้น แต่ในที่สุดประสบการณ์ดังกล่าวได้ทำให้เกิด “ความเสียหาย” ในกฎหมายที่ถูกนิยามจากมุมมองของผู้หญิงอีกด้วย เหตุนี้เราจะต้องไม่ยอมให้จารีตขัดขวางความพยายามที่จะตีความและเข้าใจอารมณ์ของผู้หญิง ในขณะที่เดียวกันผู้หญิงเองก็ต้องพยายามที่จะเข้าใจและตีความอารมณ์ของตนเอง เพราะหลายครั้งไม่จำเป็นว่าอารมณ์ที่เรามีนั้นต้องเป็นอารมณ์ที่ “ถูกต้องเหมาะสม” เท่านั้น หลายครั้งเราก็ปิดกั้นความเป็นไปได้ที่จะเข้าใจอารมณ์นอกคอกของเรา

⁵⁷ Alison M. Jaggar, “Love and Knowledge”, in *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, p. 160. แนนอนอารมณ์นอกคอกอาจเกิดกับผู้ที่เป็ชนกลุ่มชาย ชอบอีกหลายกลุ่ม เช่น คนจน ชนกลุ่มน้อย เป็นต้น

⁵⁸ Ibid., p. 161.

⁵⁹ Catharine Mackinnon, *Feminism Unmodified* (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1987), p. 104.

หญิงผู้ถูกระงับการกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก: โทสะสะสม

มาถึงตรงนี้จะเห็นว่าการเข้าใจการหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์และการเข้าใจอารมณ์นอกคอกมิได้ทำให้เราเห็นความสำคัญของความต่างของโครงสร้างทางความคิดของอารมณ์เท่านั้น แต่ยังทำให้เราเห็นด้วยว่ามนุษย์มิใช่เพียงผลผลิตของเป้าหมายทางสังคมเท่านั้น แต่ยังสามารถแทรกกรอบและท้าทายระบบความคิดความเชื่ออันเป็นฐานคติสำคัญของอารมณ์ การเข้าใจว่าอารมณ์คือการรู้คิดมิได้ช่วยให้การหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์เป็นไปได้นั้น แต่ขณะเดียวกันยังทำให้เราเห็นอุปสรรคทางอารมณ์อีกด้วย ทั้งนี้ได้เห็นแล้วว่าหากอารมณ์คือการรู้คิด และการรู้คิดต้องอิงอาศัยระบบความคิดความเชื่อและโลกทัศน์ นั้นหมายความว่าฐานคติเหล่านี้สามารถถูกตีแผ่ โต้แย้ง เปลี่ยนแปลงได้ และความพยายามที่จะเข้าใจอารมณ์นอกคอกเช่นโทสะของผู้หญิงก็เป็นส่วนหนึ่งของการตีแผ่ โต้แย้ง เปลี่ยนแปลงระบบความคิดความเชื่อ รวมถึงความเป็นจริงที่ถูกหล่อหลอมโดยโลกทัศน์เหล่านี้ แนนอนการบอกว่าเรามีความสามารถที่จะ “เลือก” อารมณ์ได้นั้นมิได้หมายความว่าเราจะสามารถควบคุมสภาวะแวดล้อมและการเลี้ยงดูรวมทั้งการเรียนรู้ทางสังคมได้ตลอดเวลาและเต็มที่ กระนั้นอย่างน้อยที่สุดเราก็มีอาจกล่าวได้ว่าเราไม่สามารถเปลี่ยนแปลงแนวโน้มทางอารมณ์หรือท้าทายฐานคติของอารมณ์ได้

นี่ทำให้เราเข้าใจได้ว่าเหตุใดเฟมินิสต์บางกลุ่มจึงมีปัญหากับการเข้าใจแรงจูงใจทางอารมณ์ของผู้หญิงที่ฆ่าคู่หรือสามีที่กระทำทารุณต่อตนในกรอบของ “ความไร้สมรรถนะ” (diminished capacity) เช่นในกรอบการเข้าใจ “หญิงที่ถูกกระทำทารุณซ้ำซาก” ของ เลนอร์ วอล์เคอร์ (Lenore Walker) ซึ่งเป็นนักจิตวิทยาชาวอเมริกันผู้บุกเบิกและให้ชื่อดังกล่าวแก่กลุ่มผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณแรงเหล่านี้ ในแนวคิดของวอล์เคอร์นั้นผู้หญิงเหล่านี้จะมี “อาการ” “การไร้ความสามารถในการช่วยเหลือตัวเองอันเนื่องมาจากการเรียนรู้” (“learned helplessness”) ซึ่งแสดงให้เห็นความไร้สมรรถนะทางอุปนิสัยทางอารมณ์ของผู้หญิง อาการดังกล่าวเป็นอาการของความผิดปกติทางจิตวิทยาและทางอารมณ์ของผู้หญิงที่ผ่านวัฏจักรแห่งความรุนแรงในความสัมพันธ์คู่มาแล้วอย่างน้อยสองรอบ แต่ละรอบประกอบด้วยสามระยะหรือขั้น คือหนึ่ง ขั้นของความตึงเครียด ซึ่งผู้หญิงเองรู้สึกได้และพยายามที่จะลดความตึงเครียดระหว่างคู่หรือสามีกับตนด้วยวิธีการต่าง ๆ กระนั้นความพยายามก็ไม่ประสบความสำเร็จ ซึ่งก็เป็นระยะที่สอง ในระยะนี้คู่หรือสามีจะทุบตีผู้หญิงอย่างรุนแรง รวมทั้งอาจมีการทำร้ายทางเพศและทำร้ายผู้หญิงทางอารมณ์ความรู้สึกด้วย ที่สำคัญคือการกระทำรุนแรงดังกล่าวอาจมาจากสาเหตุอะไรก็ได้ แม้แต่เรื่องที่ดูไม่เป็นเรื่อง ในแง่นี้ความรุนแรงที่ผู้หญิงได้รับนั้นมีสาระสำคัญคือยากที่บอกหรือทำนายได้ว่าจะเกิดขึ้นเมื่อไรและรุนแรงเพียงใด ความรุนแรงดังกล่าวครอบคลุมด้วยระยะที่สามคือระยะที่คู่/สามีสำนึกผิดและสัญญาว่าจะไม่ทำเช่นนั้นอีก นี่เท่ากับเป็นการหยุดความรุนแรง แต่ก็ก็เป็นเพียงการหยุดชั่วคราวเท่านั้น และหากเกิดขึ้นอีกเป็นรอบสอง และหากเธอยังคงอยู่ในสถานการณ์นั้น เธอก็จะถูกนิยามว่าเป็น “ผู้หญิงที่ถูก

กระทำทารุณกรรมซ้ำซาก”⁶⁰ วอล์เคอร์บอกเราว่าผู้หญิงในวัฏจักรแห่งความรุนแรงดังกล่าวจะมี “อาการ” ที่เรียกว่า “การไร้ความสามารถในการช่วยเหลือตัวเองอันเนื่องมาจากการเรียนรู้” ซึ่งวอลเคอร์ได้แม่แบบมาจากการทดลองใช้ความรุนแรงกับสุนัขของนักจิตวิทยาสำคัญคือ มาร์ติน เซลิแกน (Martin Seligman) ที่ทดลองกักขังสุนัขไว้ในกรงและจี้ด้วยกระแสไฟฟ้า ความรุนแรงดังกล่าวจะกระทำกับสุนัขแบบสุ่ม คือไม่มีแบบแผนว่าจะทำเมื่อไรหรือรุนแรงขนาดใด ในที่สุด “สุนัขก็จะสูญเสียกิจกรรมอันเนื่องมาจากการความสนใจทั้งหมด จะสยบยอม รอให้ถูกกระทำ และว่าง่าย” ที่สำคัญคือแม้จะมีหนทางให้หนี “กระนั้นสุนัขก็จะอยู่เฉย ไม่ยอมหนี ไม่ยอมเสี่ยงการถูกจี้ด้วยไฟฟ้า”⁶¹ สำหรับวอลเคอร์แล้วอาการของผู้หญิงในวัฏจักรแห่งความรุนแรงไม่ได้ต่างไปจากสุนัข คือ “ถอดใจ” รอให้กระทำ เห็นค่าตัวเองต่ำ และเชื่อว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะหนีเป็นต้น แม้คำอธิบายดังกล่าวจะช่วยอธิบาย “สาเหตุ” ของการที่ผู้หญิงที่มีอาการดังกล่าวฆ่าคู่ของตนและอธิบายว่าเหตุใดเธอยังคงนั่งสงบหรือดูไม่สะทกสะท้านหลังที่ฆ่าสามี กระนั้นสารที่ถูกส่งออกมาจากคำอธิบายเช่นนี้ก็คือนักจิตวิทยาที่ตกอยู่ในสถานการณ์เช่นนี้คือผู้ที่ “ขาดความสามารถที่จะรับผิดชอบ” หรือขาดเหตุผลนั่นเอง ดังที่วอลเคอร์เองบอกเราว่าผู้หญิงที่มีอาการดังกล่าวจะ “มีติดบอด” ต่อทางเลือกที่ “แท้จริง” และอาการดังกล่าวยัง “จำกัดความสามารถในการแก้ปัญหา” ของผู้หญิงอีกด้วย⁶² ซึ่งเราก็จะเห็นได้จากคติแม่แบบเช่นคติของนางคิรินชิท อาห์ลวาล์เย ที่ในที่สุดศาลอุทธรณ์ของอังกฤษตัดสินให้ลดโทษด้วยเหตุผลที่ว่าเธออยู่ในสภาวะทางจิตใจที่ไม่สามารถรับผิดชอบต่อการกระทำของเธอได้

แม้คำอธิบายดังกล่าวจะมีประโยชน์ต่อผู้หญิงที่ฆ่าคู่ของตนในบางกรณี แต่ในแง่ของ “กลุ่ม” การเหมารวมดังกล่าวมีอันตรายอย่างยิ่ง ทั้งนี้แม้วอลเคอร์จะบอกเราว่าอาการดังกล่าวเป็นผลของการเรียนรู้จากการผ่านการถูกกระทำรุนแรงซ้ำซาก และเป็นอาการ “ปกติ” ของผู้ที่อยู่ในสถานการณ์เช่นนี้ กระนั้นจินตภาพที่ถูกเน้นก็ตอกย้ำภาพลักษณ์ของผู้หญิงที่มีไว้แต่เป็นเพศที่รอรับการกระทำและไม่มีเหตุผลแล้ว แต่ยังเบี่ยงเบนความสนใจออกไปจากสังคมที่มีส่วนรู้เห็น ให้ท้ายโทสะชายและการแสดงออกที่รุนแรงของโทสะ ในขณะที่เดียวกันการมุ่งจุดสนใจมาสู่ “อาการ” หรือบุคลิกลักษณะของผู้หญิงที่มีอาการดังกล่าวทำให้เห็นทางแก้ปัญหในระดับปัจเจก เช่น การไปหาแพทย์ ซึ่งก็ทำให้ไม่เห็นว่า การเปลี่ยนแปลงแก้ไขต้องเกิดในระดับสังคม ที่สำคัญพอกันก็คือการมุ่งจุดสนใจสู่อาการทางจิตดังกล่าวปิดกั้นการเข้าใจสถานการณ์และความเป็นไปได้ที่ว่าการยอมทนอยู่ในสถานการณ์เช่นนั้นเป็นการกระทำที่มีเหตุผล เช่น หากหนีไปจะไปอยู่ที่ไหน จะไปอยู่อย่างไร ลูกจะเป็นอย่างไร หรือผู้หญิงอาจจะต้องการรักษาความสัมพันธ์ในครอบครัวไว้และไม่ต้องการให้เกิด “บ้านแตกสาแหรกขาด” วอลเคอร์เองก็ยอมรับว่าเพียงคำอธิบายทางจิตวิทยาเท่านั้นไม่สามารถอธิบายเหตุผลและสาเหตุที่ผู้หญิงไม่หนีออกไปจากความสัมพันธ์อันรุนแรงนี้ และ

⁶⁰ Lenore Walker, *The Battered Women*, p. XV.

⁶¹ Ibid., pp. 45-47.

⁶² Ibid., p. 48.

“ที่เป็นการยากที่ผู้หญิงจะหนีออกมาก็เพราะเหตุผลทางสังคมจิตวิทยา (psychosocial) ที่ซับซ้อนหลายคนอยู่ด้วยความจำเป็นที่ต้องพึ่งพิงทางเศรษฐกิจ สังคม และกฎหมาย อีกหลายคนไม่กล้าหนีเพราะไม่มีที่ปลอดภัยที่จะพักพิง”⁶³ ในแง่การปฏิเสธรที่ผู้หญิงมีได้บ่งบอกเสมอไปว่าผู้หญิงมีความบกพร่องทางการรู้คิดในทุกมิติเหมือนดังที่การเน้นย้ำ “อาการ” ของ “การไร้ความสามารถในการช่วยเหลือตัวเองอันเนื่องมาจากการเรียนรู้” ทำให้เราเข้าใจเช่นนั้น ด้วยอาการดังกล่าวถูกอธิบายว่า

“การช่วยเหลือตัวเองไม่ได้มีผลเพียงทำให้เกิดจุดอ่อนในการแก้ปัญหาของมนุษย์ ... ความสามารถในการเรียนรู้ถูกขัดขวางและคลังแห่งการสนองตอบที่มีให้เลือกถูกจำกัดแคบ ในแง่ผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซากในที่สุดจะมีดบอดต่อทางเลือกของตนเอง”⁶⁴

ในขณะเดียวกันหลายครั้งความพยายามที่จะหนีและแยกทางก็มีวิธีที่มีประสิทธิภาพที่สุดในการหยุดยั้งความรุนแรง ดังจะเห็นได้จากงานวิจัยในปัจจุบันเรื่องความรุนแรงในครอบครัวและการฆ่าคู่ (ส่วนมากคือการฆ่าภรรยา) เช่นงานวิจัยของ มาร์โก วิลสัน (Margo Wilson) และ มาร์ติน เดลี (Martin Daly) ที่สรุปว่า “มีแนวโน้มที่ภรรยาจะถูกฆ่าโดยสามีเมื่อภรรยาแยกทางมากกว่าเมื่ออยู่ด้วยกัน”⁶⁵ นี่นอกจากจะทำให้เราเห็นว่ามีความรุนแรงของต้นเหตุอาชญากรรมบางอย่างที่เราไม่ได้คาดคิด ด้วยเราไปหมกมุ่นอยู่แต่กับจินตภาพแบบเดิมของการฆ่าด้วยความหึงหวงมากกว่าจะหันมาพิจารณาอาชญากรรมที่นักคิดสตรีนิยมทางกฎหมาย เช่น มาร์ธา มานี (Martha R. Mahoney) ให้ “ชื่อ” ว่า “การทำร้ายเพราะขอแยกทาง” (“separation assault”)⁶⁶

⁶³ Ibid., p. 43.

⁶⁴ Ibid., p. 48.

⁶⁵ Margo Wilson and Martin Daly, “Spousal Homicide Risk and Estrangement” *Violence and Victim* 8, No. 1 (1993): 8. วิลสันและเดลีศึกษาและเทียบสถิติจากสามแหล่งคือประเทศนาาดา (ระหว่างปีคริสต์ศักราช 1975-1990) ชิคาโก (ระหว่างปีคริสต์ศักราช 1965-1990) และรัฐนิวเซาท์เวลส์ ประเทศออสเตรเลีย (ระหว่างปีคริสต์ศักราช 1968-1986) สถิติดังกล่าวนี้นตรงกับงานวิจัยของนักคิดทางกฎหมายเช่น วิคทอเรีย นูส ที่บอกเราว่าร้อยละ 65 ของตัวอย่างของเหยื่อ (ผู้หญิง) ถูกฆ่าหรือทำร้ายระหว่างแยกทางหรือขอเลิกความสัมพันธ์ (โปรดดู Victoria Nourse, “Passion’s Progress: Modern Law Reform and the Provocation Defense” *Yale Law Journal*, vol. 106, no. 5, (March 1997): 1342-1358.)

⁶⁶ Martha R. Mahoney, “Legal Images of Battered Women: Redefining the Issue of Separation” *Michigan Law Review*, Vol. 90, No. 1 (October 1991): 1-94. ที่ใช้ชื่อ “separation assault” ทั้งนี้ก็เพื่อให้ ปรากฏการณ์นี้ “เห็นได้” (visible) และให้เห็นตระหนักว่าความรุนแรงที่ผู้หญิงได้รับนั้นมิได้จบสิ้นเมื่อผู้หญิงดึงตัวเองออกมาจากความสัมพันธ์นั้น ๆ ในขณะเดียวกันก็ด้วยจะให้เห็นว่าการทำร้ายหรือการใช้ความรุนแรงนั้นเป็นการทำร้ายต่อการตัดสินใจแยกทางหรือการเลือกที่จะแยกทาง ซึ่งก็เป็นความพยายามที่จะควบคุมอธิปไตยของผู้หญิงนั่นเอง ที่จริงเฟมินิสต์ถกเถียงกันตั้งแต่จะทำให้ชื่อปรากฏการณ์ที่ว่านี้ อย่างไร ที่

อย่างไรก็ดี ประเด็นที่สำคัญมากในปรากฏการณ์ “การทำร้ายเพราะขอแยกทาง” ก็คือทำให้เราเห็นสาระสำคัญของการทบทวนและการทำร้ายว่าในที่สุดแล้วก็คือความพยายามที่จะควบคุมอิทธิพลของผู้หญิง กล่าวคือหากเราพิจารณาแต่การทบทวนที่ระหว่างที่อยู่ด้วยกันเท่านั้นเราอาจเห็นว่าเป็นปัญหาของผู้ชายแต่ละคนที่หักห้ามใจหรือหักห้ามอารมณ์รุนแรงของตนไม่ได้ กระนั้นการทำร้ายหลังจากที่หญิงแยกทางออกมาทำให้เราเห็นว่ามียะโรมากกว่านั้น ทำไมจึงต้องตามมาทบทวนตีหรือฆ่า นักคิดเช่นมานี และโดแบชและโดแบช เสนอว่าหากเรามองหรือเข้าใจการทบทวนมิใช่จากกรอบจารีต (เช่นชายทบทวนหญิงด้วยเหตุที่ผู้หญิงมิได้ทำหน้าที่แม่บ้านที่ดี) แต่จากกรอบความเข้าใจของความสัมพันธ์ทางอำนาจชายเป็นใหญ่แล้ว เราจะเข้าใจได้ว่าการทบทวนหรือความรุนแรงเป็นรูปแบบหนึ่งของความพยายามที่จะควบคุมผู้หญิง ในแง่นี้เราจะเห็นความต่อเนื่องของการทบทวนและการใช้ความรุนแรงตั้งแต่อยู่ด้วยกันมาจนถึงเมื่อแยกทางออกมาว่าเป็นเรื่องเดียวกันคือการการบอกรับโดยของผู้หญิง และนี่เองที่ผู้วิจัยคิดว่าทำให้เราเห็นความเป็นไปได้ของการมีโทษเฉพาะโทษที่สะสมกันมาเป็นเวลานานต่อเนื่องด้วยถูกยั่วยุเหยียดหยามมาเป็นเวลานานต่อเนื่อง นักจิตวิทยาเช่น วาสิก (M. Wasik) บอกเราว่า “การยั่วยุสะสม” (cumulative provocation) ที่ทำให้เกิด “โทษสะสม” อันนำไปสู่การฆ่าผู้ที่ทำทารุณกรรมเธอหรือสามีนั้นจะต้องประกอบด้วย

“ชุดของการประทุที่โหดร้ายและรุนแรงโดยผู้ตาย บ่อยครั้งในสถานการณ์ภูมิหลังแห่งความรุนแรง มีความยาวต่อเนื่องยาวพอควร ซึ่งสะสมในเหยื่อของการประทุนั้น”⁶⁷ คำอธิบายดังกล่าวนอกจากจะมุ่งจุดสนใจสู่การกระทำรุนแรงของผู้ชายแล้ว ยังทำให้เราเห็นด้วยว่าการเข้าใจการฆ่าผู้ที่กระทำทารุณกรรมแก่ตนนั้นอาจมิได้มีสาเหตุมาจาก “ความไร้สมรรถนะ” แต่แสดงให้เห็นถึงการเป็นผู้ที่สามารถตัดสินใจของผู้หญิง แนนอนโทษดังกล่าวอาจมิได้ถูกรับรู้ โดยส่วนหนึ่งถูกตีความเป็นอารมณ์อื่นหรือเป็น “อาการผู้หญิง” ประเภทหนึ่ง ผู้หญิงเองก็อาจเข้าใจว่าอารมณ์ที่ตนกำลังมีนั้นเป็นอารมณ์อื่น เช่น “น้อยใจ” ในขณะที่เดียวกันโดย “ไปสั่ง” ทางสังคมผู้หญิงเองก็มีได้มีที่ทางในการแสดงออกซึ่งโทษโดยเฉพาะอย่างยิ่งโทษที่เกิดขึ้นในความสัมพันธ์คู่พร้อมกันนั้นสรีรวิทยาที่อ่อนแอกว่าย่อมเป็นอุปสรรคแก่การตอบโต้ทันทีทันใด จนกระทั่งมีเหตุการณ์ที่ดูเหมือนมิใช่การข่มเหงหรือการยั่วยุที่ร้ายแรง แต่ด้วยเป็น “ฟางเส้นสุดท้าย” การแสดงออกแห่งโทษจึงปรากฏ

มาถึงตรงนี้สิ่งที่ต้องไม่ลืมก็คือโทษที่สะสมและแสดงออก เช่น ด้วยฟางเส้นสุดท้ายนั้นมิใช่ “พลังบอด” ที่เข้าใจไม่ได้ แต่คือ “ความปั่นป่วน” ทางความคิด และแม้จะเป็น “ความร้อนแรง”

สำคัญซึ่งดังกล่าวจะต้องสะท้อนให้เห็นว่าเป็นปรากฏการณ์การควบคุมหญิง โปรดดูการถกเถียงเรื่องนี้โดยเฉพาะหน้า 65-71.

⁶⁷ M. Wasik, “Cumulative Provocation and Domestic Killing” *Criminal Law Review* 1982, p. 29.

ก็เป็นความรื้อแรงของความคิด การให้ค่าความสำคัญ และการตัดสินคุณค่าและศีลธรรมของการเหยียดหยามที่ส่งสารมากับการใช้ความรุนแรง ที่พยายามจะสกัดกั้นการตัดสินใจ การเลือก และอธิปไตยของผู้หญิงหรือไม่ให้ความเคารพต่ออธิปไตยของผู้หญิงและแสดงให้เห็นว่าผู้กระทำเองสูงส่งกว่า อธิปไตยของเขาสำคัญกว่า นี่หมายความว่าผู้หญิงในอารมณโหระดังกล่าวอยู่ในสถานะของผู้ตัดสินหรือผู้ที่สามารถตัดสินได้อย่างถูกต้อง คำถามที่ตามมาตรงนี้ก็คือนักโหระคือการตัดสินทางศีลธรรมหรือนักใช้คำพูดของโรเบิร์ตส์คือนักโหระคือประสบการณ์ “ความยุติธรรม” กฎหมายควรให้ค่าความสำคัญแก่โหระดังกล่าหรือไม่ อย่างไร

บทที่ 5

ความยุติธรรมในกฎหมายอาญา: ถึงคราบทบทวน

จากบทที่ 4 เราได้เห็นแล้วว่า การเข้าใจอารมณ์ว่าเป็นสภาวะของการรู้คิดนั้นทำให้เราต้องยอมรับความเป็นไปได้ของการหลอมสร้างทางสังคมของอารมณ์ ในขณะที่เดียวกันเราก็เห็นด้วยว่า แม้จะมีการหลอมสร้าง กระนั้นก็มีที่ให้แก่อารมณ์ “นอกคอก” หรืออารมณ์ที่ไม่ถูกต้องเหมาะสมที่แสดงให้เห็นถึงการตัดสินสถานการณ์ในกรอบความเข้าใจที่ต่างไปจากกรอบจารีตของสังคม นับสำคัญตรงนี้อยู่ที่ว่าอารมณ์ดังกล่าวมีการตัดสินทางศีลธรรมที่ถูกต้อง ประเด็นที่ต้องถามตรงนี้ก็คือนักกฎหมายควรมีทำอย่างไรต่อการตัดสินทางศีลธรรมในอารมณ์ดังกล่าว กฎหมายควรให้ความสำคัญแก่การกระทำที่มีแรงจูงใจทางอารมณ์เช่นนี้หรือไม่ อย่างไร นี่ทำให้เราต้องย้อนกลับไปทบทวนฐานคติของการแก้ต่างสองประเภทที่ได้เอ่ยถึงบ้างแล้วในบทที่ 2 และด้วยเท่าที่ผ่าน มาผู้วิจัยเน้นวิเคราะห์อารมณ์ในต้นหาอาชญากรรมคือโทสะ ดังนั้นสิ่งที่ผู้วิจัยจะทำในบทนี้คือหนึ่ง พิจารณานัยของการเข้าใจอารมณ์โทสะว่ามีนัยอย่างไรต่อความยุติธรรมในการลงโทษโดยเฉพาะอย่างยิ่งจากมุมมองของกฎหมายอาญาว่าด้วยการแก้ต่างสองประเภท นั่นคือประเภทที่อ้าง “การมีเหตุผลที่ต้องชอบธรรม” กับ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” โดยผู้วิจัยจะวิเคราะห์ให้เห็นว่า นัยที่สำคัญประการหนึ่งของความเชื่อว่าอารมณ์คือการรู้คิดหรือการตัดสินคุณค่าก็คืออารมณ์มิได้ เป็นเพียงสาเหตุของการกระทำเท่านั้น แต่ยังเป็น “เหตุผล” ของการกระทำอีกด้วย ซึ่งก็หมายความว่า การตัดสินทางอารมณ์อาจเป็นการตัดสินที่ถูกต้องทางศีลธรรม ซึ่งก็นำไปสู่ตอนที่สอง ด้วยคำถามที่ว่าแม้แรงจูงใจทางอารมณ์จะมีการตัดสินคุณค่าหรือมีการตัดสินทางศีลธรรมที่ถูกต้อง กระนั้นคำถามที่เราต้องถามคือนักกฎหมายควรให้ความสำคัญแก่การตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์หรือไม่

“การฆ่าที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” (justified homicide) กับ “การฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” (excusable homicide): ถึงคราบทบทวน

จากบทที่ 2 เราได้เห็นแล้วว่า เหตุผลที่อาจใช้แก้ต่างในการขอยกเว้นความผิดของการฆ่าผู้อื่นนั้นก็คือเหตุผลที่ว่า การฆ่าดังกล่าวเป็นการฆ่าที่ “มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” ในขณะที่การอ้าง “ข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” นั้นเป็นการแก้ต่างเพื่อขอลดโทษ (ซึ่งในทางปฏิบัติอาจหมายถึงการไม่ต้องรับโทษเลย หรือเท่ากับเพียงรอการลงโทษในช่วงระยะเวลาหนึ่ง) ดังที่ได้เห็นแล้วว่านักคิดทางกฎหมายเช่นเฟลทเชอร์บอกเราว่าข้ออ้างสองประเภทนี้ต่างกันตรงที่ว่าการอ้าง “การมีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” ของการกระทำนั้น “นำความสนใจของเราสู่ความถูกต้องทางนามธรรมของการกระทำ” ในขณะที่การอ้าง “ข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” นั้นนำความสนใจเราไปสู่ “การสมควรถูก

ประนามของผู้กระทำผิดในสถานการณ์ที่เป็นรูปธรรม”¹ กล่าวคือ ในขณะที่การแก้ต่างแบบแรก อิงอาศัยข้ออ้างหรือหลักการที่เป็นปรณัยและที่เป็นสากลในความหมายที่ว่า หนึ่ง การแก้ต่างแบบนี้มุ่งพิจารณาว่าการกระทำนั้นนำมาซึ่งสภาวะที่ดีกว่าทางศีลธรรมหรือไม่² และหากสถานการณ์จริงเป็นเช่นนั้น คือการฆ่าในกรณีนั้น ๆ ทำให้เกิดสถานการณ์ที่ดีกว่าทางศีลธรรมก็เท่ากับว่าการกระทำของจำเลยถูกต้องแบบปรณัย และสอง ด้วยความถูกต้องของการกระทำเป็นความถูกต้องแบบปรณัย นี้หมายความว่าความถูกต้องดังกล่าวไม่เกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริงของผู้กระทำ กล่าวคือ ไม่ว่าใครก็ตามหากกระทำการในสถานการณ์นั้น ๆ ก็ถือได้ว่าเป็นการกระทำที่ “มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” ทั้งสิ้น ในแง่การอ้างเหตุผลประเภทนี้จึงไม่ใส่ใจกับอัตลักษณ์หรือแรงจูงใจของผู้กระทำ³ ในขณะที่การแก้ต่างแบบที่สอง หรือการแก้ต่างแบบ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” มีความเฉพาะเจาะจง โยงถึงสถานการณ์เฉพาะในความหมายที่ว่าสถานการณ์ดังกล่าวมีผลกระทบต่อความสามารถในการกระทำตามกฎหมายของบุคคลหรือไม่ ซึ่งก็หมายความว่าข้อพิจารณาในกรณีที่อ้างเหตุผลประเภทนี้จะไม่สามารถนำไปใช้เป็นต้นแบบพิจารณาการกระทำของผู้อื่นได้⁴

มาถึงตรงนี้คำถามที่จะต้องถามตรงนี้ก็คือ ดังที่เราได้เห็นแล้วว่าการแก้ต่างคดีค้นหาอาชญากรรมในชั้นศาลนั้นมักจะอยู่ในจำพวกการแก้ต่างประเภท “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” (เช่น เพราะเข้าข่ายเป็นคดีการฆ่าด้วยบันดาลโทสะ) กระนั้นที่จะต้องถามตรงนี้ก็คือเหตุใดจึงควรเป็นเช่นนั้น เหตุใดคดีค้นหาอาชญากรรมจึงมีอาจแก้ต่างด้วยข้ออ้างประเภท “การมีเหตุผลที่ถูกต้องชอบธรรม” ได้ การตอบคำถามนี้จำเป็นต้องวิเคราะห์ไปถึงหลักการเบื้องหลังการยกเว้นโทษและการลดโทษ

โจชัว เดรสเลอร์เป็นผู้หนึ่งที่พยายามทำให้แนวคิดเรื่องการแก้ต่างคดีค้นหาอาชญากรรมหรือคดีการฆ่าใน “ความร้อนแรงแห่งอารมณ์” (heat of passion) ชัดเจนขึ้น โดยเสนอว่าความต่างระหว่างการแก้ต่างสองแบบนี้อยู่ที่ว่าในแบบแรกเหตุผลที่ถือเป็นฐานคดีในการยกเว้นความผิดนั้นอยู่ที่ “การเพิกถอนสิทธิ” (forfeiture doctrine) และ “การเทียบค่าทางศีลธรรมของความผิด” (comparative moral wrongdoing) ในขณะที่เหตุผลสนับสนุน “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” นั้นเป็นเรื่องของ “การขาดความสามารถในการเลือก” (lack of choice-capacity) หรือ “การถูกลดความสามารถที่จะเลือก” (reduced choice-capacity) สำหรับเดรสเลอร์แล้วมีแต่เหตุผลชุดที่สองเท่านั้น

¹ George Fletcher, “The Right and the Reasonable” *Harvard Law Review* 98: 955.

² “สถานการณ์/สภาวะที่ดีกว่าทางศีลธรรม” นี้ อาจหมายถึงถึง “ดีกว่า” ในความหมายแบบประโยชน์นิยมและในความหมายแบบไม่ดูผล เฟรทเซอร์เองแยกต่างกรอบสองประเภทนี้จากสายตาของแนวคิดที่ไม่ดูผล

³ George Fletcher, *Rethinking Criminal Law*, pp. 762-769.

⁴ Ibid., pp. 810-811.

ที่ประยุกต์ใช้กับต้นหาอาชญากรรมได้⁵ นั่นคือ “การขาดความสามารถในการเลือก” หรือ “การถูกลดความสามารถที่จะเลือก” นั่นเอง

เดรสเลอร์ได้หลักการสนับสนุนข้ออ้างประเภท “การมีเหตุผลที่ถูกต้องชอบธรรม” จากการพิจารณากรณีการฆ่าที่กฎหมายยอมให้ยกเว้นความผิดได้ ซึ่งก็คือกรณีการฆ่าเพื่อป้องกันตัว กฎหมายเช่นการฆ่าในระหว่างจับกุมอาชญากร ในกรณีดังกล่าวความมีเหตุผลถูกต้องชอบธรรมของการฆ่าตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่าเมื่อบุคคลเลือกที่จะกระทำความผิดหรือกระทำอาชญากรรม เขาผู้นั้นเลือกในเวลาเดียวกันที่จะเพิกถอนสิทธิในทรัพย์สินและสิทธิในชีวิตของเขา สมมติฐานดังกล่าวตั้งอยู่บนความเชื่อที่ลึกลงไปอีกชุดหนึ่งที่ว่าบุคคลกระทำการอย่างมีอิสรภาพในความหมายที่ว่าเขาเลือกที่จะกระทำ การเลือกดังกล่าวเป็นการเลือกที่รู้ในเวลาเดียวกันว่าจะเกิดอะไรตามมา หากเลือกที่จะกระทำความผิด นี่หมายความว่าเมื่อใดก็ตามที่กระทำผิด ผู้กระทำได้เลือกที่จะเพิกถอนสิทธิในทรัพย์สินและสิทธิในชีวิตของตนไปด้วยในเวลาเดียวกัน เหตุนี้หากในระหว่างเจ้าหน้าที่ติดตามจับเขาจำเป็นต้องฆ่าเขา การกระทำของเจ้าหน้าที่ถือเป็นการกระทำที่ถูกต้องชอบธรรม กระนั้นจะเห็นว่าหลัก “การเพิกถอนสิทธิ” ดังกล่าวใช้ไม่ได้กับกรณีการฆ่าอื่นที่กฎหมายยอมยกเว้นความผิด โดยเฉพาะอย่างยิ่งกรณีการฆ่าเพื่อป้องกันตัว ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุที่ว่าหลายครั้งการฆ่าดังกล่าวผู้ที่ถูกฆ่ามิได้เลือกที่จะกระทำการอันจะเป็นอันตรายต่อผู้ฆ่า เช่นในกรณีที่ผู้ถูกฆ่าเป็นผู้ที่วิกลจริต ในกรณีเช่นนี้การกระทำที่ถือเป็นการฆ่าเอาชีวิต เช่นการที่นาย ก เอาปืนขึ้นมายิงนาย ข ทำให้นาย ข ต้องป้องกันชีวิตของตนเองด้วยการฆ่านาย ก นั้น ด้วยนาย ก เป็นผู้วิกลจริต การเอาปืนขึ้นมายิงจึงมิได้เป็นการกระทำที่ “ตั้งใจ” (intentional) หรือที่ “สมัครใจ” (voluntary) ในแง่นี้ไม่อาจกล่าวได้ว่านาย ก ได้ “เพิกถอนสิทธิ” ในทรัพย์สินหรือในชีวิตของเขา กระนั้นก็ตีกฎหมายที่ยกเว้นความผิดให้นาย ข ฆ่านาย ก ได้โดยยกเว้นความผิดให้ ดังนั้นเหตุผลที่สนับสนุน “ความมีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” ของการฆ่าเพื่อป้องกันตัวจะต้องต่างไป เดรสเลอร์อ้างว่าในกรณีการฆ่าเพื่อป้องกันตัวที่กฎหมายจะยอมยกเว้นความผิดให้แก่ผู้กระทำนั้นน่าจะมาจากกรอบการเข้าใจที่ว่าผู้กระทำต้องการจะรักษาชีวิตของตน ในขณะที่ผู้ที่ถูกฆ่าเป็นผู้ที่กำลังจะเอาชีวิต⁶ ในกรณีเช่นนี้สังคมหรือกฎหมาย (เดรสเลอร์อ้างเหตุผลจากความเข้าใจคอมมอนลอว์) จะประเมินความเสียหาย (harm) ของความตายของคนคนหนึ่งจากการเทียบความผิดของการกระทำของคู่กรณี ในกรณีของการฆ่าเพื่อป้องกันตัวไปนั้น ด้วยผู้ตายคือผู้กำลังจะเอาชีวิต การกระทำของเขาจึงผิด ในขณะที่ผู้ฆ่า

⁵ Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale”: 421-470.

⁶ กระนั้นการแก้ต่างให้เห็นว่าการฆ่าเป็นการป้องกันตัวจะตกไปทันที หากเป็นกรณี เช่นนาย ก เอาปืนขึ้นมายิงนาย ข ทำให้นาย ข ต้องฆ่านาย ก แต่ 1) ที่นาย ก เอาปืนออกมาขู่ นาย ข เพราะนาย ข ได้ขู่ นาย ก ถึงชีวิตก่อน เช่น เอาปืนขึ้นมาก่อน หรือ 2) นาย ก จะฆ่านาย ข เพราะนาย ข กำลังจะฆ่าผู้อื่น หรือกำลังจะกระทำความผิดฉกรรจ์ ในขณะที่เดียวกันการอ้างดังกล่าวก็จะไม่ได้รับการยกเว้นความผิด แต่อาจได้รับการลดโทษหากนาย ข ใช้ความรุนแรงเกินความจำเป็นต่อการรักษาชีวิตของตนเอง (โปรดดู Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale”: 451-452.

เพื่อป้องกันเป็นผู้บริสุทธิ์ เขาจึงมีสิทธิที่จะป้องกันตนเอง ความตายของผู้ชู้จะเอาชีวิต “มิใช่สิ่งที่ไม่น่าปรารถนาทางสังคม” ในขณะที่เดียวกันหากเป็นกรณีที่ผู้ตาย (หรือผู้ชู้) พยายามจะฆ่าผู้ชู้ด้วยเหตุที่ผู้ชู้เองทำร้ายผู้ตายก่อน ด้วยหลักการ “การเทียบค่าทางศีลธรรมของความผิด” เดียวกันนี้จะเห็นว่าการที่ผู้ชู้เป็นผู้เริ่มก่อนทำให้ผู้ชู้ “มีสิทธิน้อยลงที่จะอ้างการป้องกันตนเอง”⁷ แม้จะบอกได้ว่าผู้ตายเองมีความผิดมากกว่าก็ตาม นี่ก็หมายความว่าผู้ชู้มีอาจขอให้งเว้นความผิดได้

ที่สำคัญตรงนี้อยู่ที่ว่าเดรสเลอร์ไม่คิดว่าหลัก “การเพิกถอนสิทธิ” และ “การเทียบค่าทางศีลธรรมของความผิด” จะใช้เป็นเหตุผลในการขอยกเว้นโทษหรือแม้แต่ขอลดโทษคดีค้นหาอาชญากรรมได้ ทั้งนี้ก็เพราะการเพิกถอนสิทธิมีพื้นฐานจากการเลือกทั้ง ๆ ที่รู้ว่าผลของการเลือกจะเป็นอย่างไร เช่น เลือกที่จะฆ่าคนทั้ง ๆ ที่รู้ว่าอาจจะต้องถูกประหาร แต่ในกรณีค้นหาอาชญากรรมนั้นผู้ชู้หรือ “ผู้ข่มเหง” มิได้ตั้งใจที่จะให้เราตอบโต้จนถึงชีวิตเช่นนี้ ในแง่นี้เรามีได้เลือกที่จะเพิกถอนสิทธิในชีวิตของเขา ในขณะที่เดียวกันแม้จะดูเหมือนว่าหลัก “การเทียบค่าทางศีลธรรมของความผิด” อาจใช้ประยุกต์ได้กับค้นหาอาชญากรรมโดยเฉพาะในกรณีที่ถือได้ว่าเป็นแม่แบบของค้นหาอาชญากรรม นั่นคือกรณีที่ผู้ตายได้กระทำความผิดทางศีลธรรม คือมีชู้ ในแง่นี้ก็น่าจะมีการชั่งหรือเทียบค่าความผิดดังที่ได้เห็นไปแล้ว กระนั้นเดรสเลอร์ก็บอกเราว่า “พื้นฐานของคำวินิจฉัยว่าจะอะไรเป็นความเสียหายนั้นมีได้อยู่ที่ลักษณะนิสัย (character) หรือบุคลิก (personality) ของเหยื่อ”⁸ การกระทำของเหยื่อต่างหากคือฐานวัดความเสียหายทางสังคม (social harm) ที่สำคัญกว่านั้นก็คือในกรณีการฆ่าเพื่อป้องกันนั้น ผู้ชู้พยายามกระทำการกระทำที่ถูกต้อง นั่นคือรักษาชีวิตของตนเอง แต่ในกรณีของการข่มเหงหรือการยั่วยุนั้นเราไม่อาจกล่าวได้ว่าผู้ชู้กระทำการที่เขามีสิทธิที่จะกระทำ แม้อาจกล่าวได้ว่าผู้ข่มเหงกระทำการที่อยู่ศีลธรรมหรือผิดศีลธรรม กระนั้นนี้ก็มิได้หมายความว่าชีวิตของเขาไม่สมควรได้รับการปกป้องจากสังคม หรือผู้ชู้มีสิทธิที่จะกระทำการลงโทษความผิดหรือความอยุติธรรมนั้นแทนรัฐ กล่าวคือสำหรับเดรสเลอร์แล้วหากเราต้องการให้ใช้ข้ออ้างประเภท “การมีเหตุผลที่ถูกต้องชอบธรรม” กับค้นหาอาชญากรรมแล้วละก็ จุดสนใจของการพิจารณาจะต้องอยู่ที่ความอยุติธรรมที่ผู้ชู้ยั่วก่อ และมีชู้มุ่งจุดสนใจสู่อารมณ์ ดังนั้นเราจะต้องถามคำถามที่ว่า “เราพร้อมที่จะบอกหรือไม่ว่าการกระทำความผิดทางศีลธรรมซึ่งก็เป็นการกระทำที่มีได้เป็นอันตรายต่อชีวิตนั้นเพียงพอที่จะทำให้ชีวิตของคนผู้นั้นสมควรที่จะได้รับการปกป้องจากสังคมน้อยกว่าผู้อื่น”⁹

เมื่อเห็นว่ไม่อาจประยุกต์ใช้การอ้างเหตุผลประเภท “การมีเหตุผลที่ถูกต้องชอบธรรม” กับค้นหาอาชญากรรม เดรสเลอร์ก็หันมาหาหลักการที่ใช้สนับสนุนการแก้ต่างประเภท “การมีข้อ

⁷ Joshua Dressler, “Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale,” p. 455.

⁸ Ibid., p. 456.

⁹ Ibid., p. 458.

แก้ตัวที่มีเหตุผล” โดยวิเคราะห์หาเหตุผลที่ใช้สนับสนุนการลดโทษกรณีการฆ่าผู้อื่นด้วยเหตุวิกลจริตและการฆ่าผู้อื่นด้วยถูกขู่เข็ญ (duress – เช่นนาย ก ฆ่า นาย ข เพราะนาย ค ขู่เข็ญว่าจะเอาชีวิตนาย ก หากไม่ฆ่า นาย ข) และด้วยต้นหาอาชญากรรมเป็นเรื่องของโทษ คำถามสำคัญอยู่ที่ว่าโทษกระทบบหรือมีผลต่อความรับผิดชอบทางอาชญากรรมหรือไม่อย่างไร ผลกระทบทที่ว่านี้เหมือนหรือต่างจากผลกระทบทของความวิกลจริตและของการถูกขู่เข็ญหรือไม่ อย่างไร เดรสเลอร์เชื่อว่าคำตอบของคำถามดังกล่าวขึ้นอยู่กับที่ว่าการกระทำอันเนื่องมาจากความวิกลจริตและการถูกขู่เข็ญนั้นเป็นการกระทำที่ไม่ตั้งใจและไม่สมัครใจ ที่สำคัญ “ความตั้งใจ” และ “ความสมัครใจ” นั้นเกี่ยวข้องกับตรงกับความสามารถในการเลือก กล่าวคือในขณะที่ความวิกลจริตทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ ของคนผู้นั้นไม่ตั้งใจในความหมายที่ว่าความวิกลจริตทำให้เขา “ขาด” ความสามารถที่จะเลือกอย่างมีความหมายหรือทำให้ความสามารถในการเลือกของเขาลดลงอย่างหนัก และแม้จะจริงที่ว่ากระทำที่เกิดขึ้นจากการขาดความสามารถดังกล่าวจะเป็นความเสียหายทางสังคม กระนั้นสังคมก็เห็นว่าไม่เป็นธรรมที่จะประนามผู้กระทำการดังกล่าว

ประเด็นที่ต้องถามตรงนี้ก็คือการฆ่าด้วยวิกลจริตเหมือนหรือต่างจากการฆ่าด้วยความกลัวอันเนื่องมาจากถูกขู่เข็ญ (เช่นการถูกขู่เข็ญจะเอาชีวิต) อย่างไร ในขณะที่การกระทำอันเป็นความเสียหายทางสังคมด้วยความวิกลจริตนั้นเป็นการกระทำที่มีสาเหตุมาจากการถูก “ลดความสามารถ” (diminished capacity) ในการเลือกอย่างมีเหตุผล ซึ่งก็แสดงให้เห็นว่าความตั้งใจและความสมัครใจเป็นเงื่อนไขสำคัญที่กำหนดความหนักเบาของการลงโทษ และด้วยในการกระทำผิดหรือการฆ่าอันเนื่องมาจากความวิกลจริตนั้น “การมีส่วนร่วมในความเสียหายของผู้กระทำนั้นเป็นการมีส่วนร่วมที่ห่างไกล ด้วยเหตุที่ว่ามี “ผู้อื่น” หรือโชคเป็นสาเหตุที่แท้จริงของความเสียหาย”¹⁰ การแก้ต่างด้วยข้ออ้างแบบ “ข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” ย่อมเป็นทางเลือกที่ถูกต้องในทำนองเดียวกันในการฆ่าด้วยความกลัวเพราะถูกขู่เข็ญนั้น แม้ผู้กระทำจะมีความตั้งใจให้เกิดความเสียหายทางสังคม กระนั้นก็ดูเหมือนว่าการกระทำดังกล่าวจะมีได้มีความสมัครใจอยู่ กระนั้นก็ดีเดรสเลอร์ก็ชี้ให้เห็นว่า “ความสมัครใจ” ในกรณีการฆ่าด้วยถูกขู่เข็ญนั้นมีความแตกต่างจาก “ความสมัครใจ” ในกรณีการฆ่าด้วยความวิกลจริตตรงที่ว่า การขาดความสมัครใจในกรณีการฆ่าด้วยถูกขู่เข็ญนั้นมิได้มีสาเหตุมาจากการขาดความสามารถในการเลือกอย่างมีเหตุผล ในกรณีการฆ่าด้วยถูกขู่เข็ญนั้นผู้ถูกขู่เข็ญยังมีความสามารถในการเลือก สิ่งที่ถูกลดคือตัวทางเลือกเอง หรือที่เดรสเลอร์เรียกว่า “โอกาสที่จะเลือก” (choice-opportunity) อย่างมีความหมาย คำถามก็คือเราจะเข้าใจได้หรือไม่ว่าด้วยโอกาสที่จะเลือกอย่างมีความหมายได้ถูกลดลงอย่างหนักจนทำให้การกระทำผิดหรือการฆ่าผู้อื่นตามที่ผู้ขู่เข็ญต้องการกลายเป็นทางเลือกที่ดีที่สุดขณะนั้น การฆ่าดังกล่าวอาจถือได้ว่าเป็นการฆ่าที่ไม่สมัครใจ เป็นการฆ่าที่สมควรได้รับการลดโทษ เดรสเลอร์ปฏิเสธข้อสรุปเช่นนี้โดยอ้างว่าด้วยในกรณีขู่เข็ญนั้นอย่างไรเสียผู้กระทำผิดก็ยังมีทางเลือกอื่นอยู่ ซึ่งก็คือยอมตายหรือไม่ก็ขัดขืนต่อสู้กับผู้ขู่เข็ญ กอปรกับเราให้ค่าชีวิตมนุษย์สูง การเลือกที่จะฆ่า

¹⁰ Ibid., p. 460.

ผู้บริสุทธิ์เป็นทางเลือกที่รับไม่ได้ เหตุนี้การฆ่าผู้อื่นด้วยความกลัวเพราะถูกขู่เข็ญจึงถือเป็น ฆาตกรรมในกฎหมาย (คอมมอนลอว์)

ตรงนี้เองที่ทำให้เราเห็นที่ทางของการแก้ต่างเพื่อขอลดโทษในกรณีค้นหาอาชญากรรม กล่าวคือการขอลดโทษการฆ่าในค้นหาอาชญากรรมจะทำให้ได้ก็ต่อเมื่อแสดงให้เห็นว่าการฆ่าดังกล่าวเป็นการฆ่าที่มีได้ตั้งใจและมีได้สมัครใจในความหมายที่ว่าผู้กระทำขาดความสามารถในการเลือกอย่างมีเหตุผลหรือถูกลดความสามารถในการเลือกอย่างมีเหตุผล ประเด็นสำคัญต่อมาก็คือ สาเหตุที่นำไปสู่สภาวะของการขาดความสามารถในการเลือกจะต้องเป็นสาเหตุที่ชอบธรรมด้วย เช่น สาเหตุดังกล่าวมีได้อยู่ในความรับผิดชอบของผู้กระทำเอง เช่นในกรณีวิกลจริตนั้นสภาวะของการขาดความสามารถในการเลือกมีสาเหตุมาจากโรคร้ายหรือความวิกลจริตที่ผู้เป็นมิได้นำมาสู่ตนเอง นี่ไม่เหมือนกรณีการขาดความสามารถในการเลือกอื่น เช่น การขาดความสามารถในการเลือกอันเนื่องมาจากการดื่มสุราจนมึนเมา ในกรณีนี้ความมึนเมาอันเป็นสาเหตุของการขาดความสามารถในการเลือกอย่างมีเหตุผลนั้นอยู่ในความรับผิดชอบของผู้มีเมาเอง ประเด็นสำคัญพอกันคือแม้สาเหตุแห่งโทษจะมาจากผู้อื่น กระนั้นสาเหตุดังกล่าวหรือการข่มเหงดังกล่าวก็น่าจะต้องรุนแรงหรือร้ายแรงพอที่จะทำให้ผู้กระทำผิดอยู่ในสภาวะที่ขาดความสามารถในการเลือก คำถามคือจะวัดอย่างไรว่าการข่มเหงนั้น ๆ รุนแรงและร้ายแรงพอที่จะทำให้เกิดสภาวะของการขาดความตั้งใจและความสมัครใจเช่นนั้น คำตอบของเดรสเลอร์ก็ต้องกลับไปถาม “คนธรรมดาทั่วไป” กล่าวคือการข่มเหงนั้นต้องร้ายแรงพอที่จะทำให้ “ลูกขุนหรือบุคคลที่โดยปกติแล้วเคารพกฎหมายแต่ในสถานการณ์ดังกล่าวจะถูกคาดหวังว่าจะเกิดความเดือดดาล”¹¹

มาถึงตรงนี้ผู้วิจัยคิดว่ามีสิ่งที่น่าสนใจและสมมติฐานที่สำคัญยิ่งในแนวคิดของเดรสเลอร์ สามประการด้วยกัน กล่าวคือ หนึ่ง ดูเหมือนเดรสเลอร์จะไม่เสมอต้นเสมอปลายในแนวคิดเรื่อง อารมณ์ของเขา กล่าวคือหากเดรสเลอร์เข้าใจอารมณ์โทษในกรอบความเข้าใจที่ว่าอารมณ์เป็น สภาวะที่ “ขาด” เหตุผล หรือขาดความสามารถในการเลือก เหตุใดจึงบอกเราว่าในกรณีการฆ่าผู้อื่นด้วยถูกขู่เข็ญบังคับนั้นไม่มีเหตุผลในการแก้ต่างไม่ว่าจะแก้ต่างให้ยกเว้นความผิดหรือแก้ต่างให้ลดโทษ เดรสเลอร์เองอธิบายว่าในกรณีการฆ่าด้วยถูกขู่เข็ญนั้นผู้กระทำ “มีความสามารถในการควบคุมการเลือกของตนเองอย่างเต็มที่” ซึ่งก็หมายความว่า “เขายังสามารถใช้เหตุผลหาทางเลือกต่าง ๆ ได้”¹² เช่นยอมตายหรือต่อสู้ขัดขืน แต่เขากลับเลือกที่จะรักษาชีวิตตนเองโดยแลกกับชีวิตของผู้อื่น ซึ่งเป็นทางเลือกที่รับไม่ได้ทางศีลธรรม คำถามก็คือในกรณีการฆ่าด้วยความกลัวนั้นเดรสเลอร์ (หรือคอมมอนลอว์) จะเข้าใจอารมณ์เป็นภาวะที่มีเหตุผล ในขณะที่เวลาที่กล่าวถึงโทษนั้นเดรสเลอร์แสดงให้เห็นถึงความเข้าใจตรงข้าม กล่าวคือเป็นพลังบอดที่มีความรุนแรงตั้งแต่สูง สูงมากหรือเข้มข้นมากจนถึงขั้นที่ “ความสามารถในการเลือกกว่าจะได้ออกการข่มเหง

¹¹ Ibid., p. 465.

¹² Ibid., p. 466.

อย่างไร จะฆ่า จะทำร้าย หรือจะสบประมาท ... หรือจะทำให้ตนเองเย็นลง ขาดหายไปโดยสิ้นเชิง”¹³ อย่างไรก็ตาม ดีเดสเลอร์ทำให้ประเด็นสงสัยของเราชัดเจนโดยการบอกว่าอารมณ์กลัวไม่มีทางที่จะรุนแรงจน “ควบคุมไม่ได้” หรือจนทำให้เจ้าของ “ขาดความสามารถในการเลือก” แต่เดสเลอร์ก็รับว่าการค้นพบทางวิทยาศาสตร์อาจทำให้เห็นความเป็นไปได้ว่า “ความรู้สึกกลัวซึ่งปรากฏในกรณีขู่เชื้อมูลหลายกรณีนั้นอาจเป็นสาเหตุให้เกิดปฏิกิริยาที่ไม่ต่างไปจากโทสะในกรณีข่มเหง”¹⁴ นี่ก็หมายความว่า เป็นความเชื่อแต่เดิมมาว่าโทสะสามารถนำเราไปสู่สภาวะของการสูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเอง ในขณะที่พลังของความกลัวนั้นไม่เคยรุนแรงพอในอันที่จะทำให้เราสูญเสียความสามารถดังกล่าว ในแง่นี้สาระของอารมณ์ทั้งคู่เหมือนกัน คือเป็นสภาวะที่ไม่อาจเข้าใจได้ เป็นพลังบอดที่หากรุนแรงมากพอจะทำให้ลดความสามารถในการเลือกอย่างมีเหตุผลของบุคคล

ประเด็นที่สองก็คือ ที่นักคิดเช่นเดสเลอร์จัดให้การแก้ต่างคดีต้นหาอาชญากรรมหรือการฆ่าใน “ความร้อนแรงแห่งอารมณ์” อยู่ในประเภทเดียวกันกับการฆ่าด้วยความวิกลจริตนั้นก็ด้วยเดสเลอร์เข้าใจอารมณ์หรือโทสะว่าเป็นสภาวะที่เข้าใจไม่ได้ (แม้จะเข้าใจสาเหตุของโทสะได้ก็ตาม) และเป็นสภาวะที่ไม่สามารถควบคุมได้เหมือนความวิกลจริต ในแง่ “การควบคุม” ที่เกี่ยวข้องกับโทสะมีมิติเดียวคือการควบคุมสิ่งที่มีพลังน้อยพอจะให้ควบคุมได้ ซึ่งก็หมายความว่าหากมีพลังแรงมากก็จะไม่สามารถควบคุมมิให้ “ออกมาภายนอก”¹⁵ ในรูปแบบของการทำร้ายหรือฆ่าผู้อื่นได้ นี่ทำให้เดสเลอร์ไม่เห็นมิติ “การควบคุม” ในความหมายการหลอมสร้างทางสังคม และที่สำคัญพอกันคือความเข้าใจอารมณ์เช่นนี้ปิดบังมิติทางสังคมที่สำคัญของมาตรฐาน “คนธรรมดาทั่วไป” ที่ซ่อนระบบความเชื่อ ค่านิยม และ “ใบสั่ง” ต่าง ๆ ของการให้ค่า ของการตัดสินว่าอะไรคือการข่มเหงที่ชอบธรรมไว้ นอกจากนี้วิธีเข้าใจอารมณ์ของเดสเลอร์และคอมมอนลอว์ยังมีติดบอดต่อความสามารถที่จะทำทลายการตัดสินความถูกต้องของเนื้อหาทางความคิดหรือการตัดสินของอารมณ์ นี่เองทำให้เดสเลอร์เข้าใจมาตรฐาน “คนธรรมดาทั่วไป” ในมิติเดียวคือมิติของการวัดระดับความรุนแรงของโทสะ การกล่าวถึง “ความชอบธรรม” ของการข่มเหงที่โยงกับมาตร “คนธรรมดาทั่วไป” เป็นความชอบธรรมที่บ่งชี้ไปยังที่มาของโทษทาง “สาเหตุ” ของโทสะ และมีได้เข้าไปแตะ “เหตุผล” ในโครงสร้างทางความคิดของโทสะเอง ซึ่งก็หมายความว่ามิได้เข้าไปแตะการตัดสินการไตร่ตรองทางศีลธรรมที่อาจทำให้เห็นว่าการกระทำที่มาจากโทสะนั้น “มีเหตุผล” หรือเป็นผลของการตัดสินที่มีเหตุผล ซึ่งก็จะทำให้เห็นว่า “ผู้บันดาลโทสะ” นั้นต่างจากผู้วิกลจริต

สาม ด้วยความเข้าใจอารมณ์ว่าเป็นสภาวะที่มีติดบอดทำให้เดสเลอร์และนักคิดเช่นเดสเลอร์ (รวมถึง เฟรทเซอร์) เข้าใจว่าการแก้ต่างมีอยู่สองประเภทเท่านั้นคือแบบ “การมีเหตุผลที่

¹³ Ibid., p. 465.

¹⁴ Ibid., fn. 287, p. 462.

¹⁵ Ibid., p. 466.

ถูกต้องชอบธรรม” กับ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” และมีใช่เท่านั้น การแก้ต่างสองแบบนี้จะอยู่ร่วมกันไม่ได้ กล่าวคือ จำเลยไม่สามารถฆ่าโดยมีเหตุผลถูกต้องชอบธรรมและมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผลในเวลาเดียวกัน ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลที่ว่ากระทำความผิดหรือการฆ่าที่มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผลมีนัยบอกว่าการฆ่านั้นเป็นการกระทำที่ผิด จึงไม่อาจเป็นการกระทำที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรมได้ ด้วยการกระทำที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรมนั้นถูกนิยามว่าเป็นการกระทำที่ถูกต้อง นี่หมายความว่าเราไม่อาจอ้างความถูกต้องชอบธรรมของการกระทำโดยในเวลาเดียวกันไม่ขอให้ยกเว้นความผิดได้

คำถามที่ต้องถามก็คือหากเราเข้าใจอารมณ์ว่าเป็นการรู้สึกและเป็นการตัดสินคุณค่าแล้ว นัยต่อการแก้ต่างจะเป็นอะไร กฎหมายควรจะให้น้ำหนักหรือความสำคัญแก่อารมณ์ในลักษณะที่เหมือนและหรือต่างไปจากเดิมอย่างไร

หากสำรวจประวัติศาสตร์กฎหมายของตะวันตก เช่นในประเทศอังกฤษนั้น (ซึ่งก็เป็นระบบหนึ่งที่ระบบกฎหมายไทยรับทอดมา) จะเห็นว่ากฎหมายมิได้เข้าใจอารมณ์ในกรอบจักรกลหรือในความเข้าใจอารมณ์ว่าเป็นเพียงสภาวะของการสูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเอง เท่านั้น มีช่วงเวลาในประวัติศาสตร์ทางความคิดที่กฎหมายเข้าใจโทสะอันเนื่องมาจากการช่มเหงในกรอบที่มีที่ให้แก่การตัดสินทางศีลธรรม นักคิดทางกฎหมายเช่น เจเรมี ฮอร์เดอร์ (Jeremy Horder) ชี้ให้เห็นว่าในประวัติศาสตร์กฎหมายเช่นของอังกฤษนั้นแนวคิดเรื่องนีมีการเปลี่ยนแปลงสามระยะด้วยกัน กล่าวคือในช่วงแรกคือตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่สิบสามถึงกลางคริสต์ศตวรรษที่สิบเจ็ดนั้นการช่มเหงและการบันดาลโทสะถูกเข้าใจในกรอบความเข้าใจอารมณ์แบบจักรกล คือเป็นสภาวะของการสูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเอง กระนั้นการอ้าง “ความรื้อแรงแห่งอารมณ์” ดูไม่เพียงพอที่จะทำให้การฆ่าด้วยบันดาลโทสะมีความร้ายแรงต่างไปจากการฆ่าโดยเจตนา การจะลดโทษได้จะต้องมีเหตุผลที่มีน้ำหนักพอ ซึ่งก็ทำให้ในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่เจ็ดและต้นคริสต์ศตวรรษที่สิบแปดมีการกำหนดเงื่อนไขสำคัญสี่ประการที่จะทำให้การฆ่าด้วยบันดาลโทสะในกรณีหนึ่ง ๆ อยู่ในขอบเขตของการลดโทษได้ นั่นก็คือ หนึ่ง “การทำร้ายร่างกายที่แสดงถึงการถูกเหยียดหยามอย่างหนัก” สอง การเห็นหรือเป็นพยานในเหตุการณ์ที่เพื่อนหรือญาติถูกทำร้าย สาม การเห็นเพื่อนร่วมชาติถูกรีดรอนอิสรภาพ และสี่ การเห็นภรรยาพรอดรักอยู่กับชู้¹⁶ เงื่อนไขทั้งสี่นี้เท่ากับให้ที่แก่การตัดสินในอารมณ์ แม้การตัดสินจะอิงระบบความเชื่อหรือระบบคุณค่าเรื่องศักดิ์ศรีของ “สุภาพบุรุษอังกฤษ” ในสมัยนั้นก็ตาม ฮอร์เดอร์เรียกโทสะเช่นนี้ว่าเป็น “โทสะที่มีการตัดสินทางศีลธรรม” (ฮอร์เดอร์ใช้ชื่อเรียกโทสะเช่นนี้ว่า “outrage”) ซึ่งก็หมายความว่าอารมณ์ในแนวคิดนี้คือการโต้ตอบที่แม้จะรื้อแรงแต่ก็อยู่ในการควบคุม หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คืออารมณ์หรือโทสะดังกล่าวเป็นสภาวะที่ถูกควบคุมด้วยความเข้าใจที่มีเหตุผลหรือมีการตัดสินสาระและระดับความร้ายแรงของการช่มเหง โทสะเช่นนี้แม้จะเป็นกรณีของ “ความรื้อแรงแห่งอารมณ์” แต่เป็นความรื้อแรงที่มีการควบคุมด้วยความเข้าใจและการตัดสินเกี่ยวกับ

¹⁶ Jeremy Horder, *Provocation and Responsibility*, pp. 33-39.

เกียรติยศของตนเอง มิใช่ความร้อนแรงที่เกิดขึ้นทันทีทันใดที่ได้รับการควบคุมหรือไร้เหตุผล¹⁷ อย่างไรก็ตามก็ตั้งแต่กลางคริสต์ศตวรรษที่สิบแปดและต้นคริสต์ศตวรรษที่สิบเก้าเป็นต้นมาความเข้าใจอารมณ์แบบจักรกลหรือแบบที่เป็นพลังบอดก็กลับเข้ามาในกฎหมายอีก¹⁸ เงื่อนไขสี่ข้อที่เห็นแล้วนั้นเปลี่ยนสถานะจากการเป็นเงื่อนไขของ “การมีเหตุผลที่ถูกต้องชอบธรรม” ของอารมณ์ กลายเป็นเงื่อนไขการทดสอบหรือเป็นหลักฐานบอกเราว่าบุคคลดังกล่าวได้สูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเองจริง ในปัจจุบันนี้แนวคิดเกี่ยวกับอารมณ์ทั้งสองแบบนี้อยู่ในกฎหมายเดียวกันอย่างซับซ้อน ซึ่งในที่สุดจะนำออร์เดอร์ไปสู่ข้อสรุปที่ว่าเราควรยกเลิกกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการข่มเหงและการบันดาลโทสะไปเสียเลย ซึ่งจะอภิปรายในตอนต่อไปในบทที่ 6

ประเด็นที่ผู้วิจัยคิดว่าสำคัญมากตรงนี้อยู่ที่ว่าการให้เงื่อนไขทั้งสี่ข้อเป็นเงื่อนไขของการข่มเหงที่ร้ายแรงและไม่ชอบธรรมนั้นแนะนำให้เห็นว่ากฎหมายเองมีที่แก่การตัดสินในอารมณ์หรือโทสะ กล่าวคือโทสะที่ว่านี้มิได้ถูกเข้าใจว่าเป็นการสูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเองหรือการเลือกอย่างมีความหมาย โทสะในกรอบความเข้าใจดังกล่าวเป็นโทสะที่มีการตัดสินทางศีลธรรม ซึ่งมีนัยมาถึงผู้ที่ประสบกับการ “ข่มเหง” ว่าจะต้องประเมิน “การข่มเหง” ทางศีลธรรมว่าร้ายแรงขนาดใด และจะโต้ตอบกลับในระดับความรุนแรงขนาดใด แน่่อนการตัดสินดังกล่าวอาจไปด้วยกันกับ “ใบสั่ง” ของสังคมเรื่องความรุนแรงของการข่มเหง เช่น หากมีผู้ชักสีหน้าใส่ สุภาพบุรุษอังกฤษ (สมัยนั้น) ย่อมจะไม่ได้ตอบด้วยการฆ่า แต่หากเห็นภรรยาพรอดรักกับชายอื่น การตอบโต้อาจถึงชีวิต เป็นต้น ผู้วิจัยคิดว่านัยสำคัญยิ่งตรงนี้อยู่ที่ว่าในกรอบความเข้าใจอารมณ์แบบที่มีที่ให้มีการตัดสินทางศีลธรรมนั้น การข่มเหงมิได้เป็นเพียง “สาเหตุ” (cause) ของการกระทำเท่านั้น แต่ยังเป็น “เหตุผล” (reason) ของการกระทำด้วย กล่าวคือในขณะที่ความเข้าใจโทสะในแง่การสูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเองนั้นการข่มเหงเป็นได้เพียง “สาเหตุ” ที่มากระทบทำให้เกิดสภาวะหรือพลังที่เข้าใจไม่ได้อันนำไปสู่การกระทำในลักษณะตอบโต้ แต่ในกรอบการเข้าใจอารมณ์ในฐานะที่เป็นการตัดสินทางศีลธรรมนั้นการข่มเหงเป็น “เหตุผล” หรือเป็นเนื้อหา เป็นวัตถุที่ถูกเห็น ถูกตัดสินให้ค่าความสำคัญ ในแง่การข่มเหงถูกตัดสิน และด้วยการตัดสินก็คืออารมณ์ ดังนั้นการกระทำจึงมีแรงจูงใจทางอารมณ์เป็นเหตุผลสำคัญ อารมณ์ในกรอบวิธีคิดเช่นนี้เป็นสภาวะที่ตั้งอยู่บนหลักการ จึงกล่าวได้ว่าการกระทำที่มาจากอารมณ์ดังกล่าวเป็นการกระทำที่ตั้งอยู่บนหลักการ ซึ่งก็หมายความว่าเราสามารถตัดสินตัวหลักการเองได้ ในทางตรงข้ามแนวคิดเรื่องโทสะแบบการขาดความสามารถในการควบคุมตนเองหรือการขาดความสามารถในการเลือกนั้นกลับเข้าใจการกระทำที่มาจากโทสะว่าเป็นเรื่องของความลุ่มหลง กล่าวคือความลุ่มหลงของเหตุผลหรือ “สติ” ที่จะควบคุมอารมณ์

¹⁷ Ibid., ch. 3.

¹⁸ Ibid., ch. 5.

ปัญหาที่เราจะต้องถามตรงนี้ก็คือการเข้าใจอารมณ์หรือในที่นี้คือโทสะที่ต่างไปนี้ทำให้เราสรุปได้หรือไม่ว่าในที่สุดแล้วการแก้ต่างในกรณีการฆ่าด้วยบันดาลโทสะนั้นอาจใช้ข้ออ้างแบบ “การมีเหตุผลที่ต้องชอบธรรม” ได้ ทั้งนี้เพราะหากกฎหมายยอมรับกรอบความเข้าใจอารมณ์ว่าเป็นการรู้สึก นี่จะเท่ากับบอกว่าการพิจารณาว่าการฆ่าอันเนื่องมาจากโทสะครั้งนั้น ๆ ต้องพิจารณาว่ามีเหตุผลอันใด และเหตุผลดังกล่าวนั้นมีความสำคัญทางศีลธรรมพอที่จะทำให้ยกเว้นโทษได้หรือไม่ ในทางตรงข้าม หากเข้าใจโทสะว่าเป็นเพียงพลังที่ขาดการรู้คิดเสียแล้วการพิจารณาจะต้องออกมาในรูปของคำถามที่ว่า การข่มเหงนั้นทำให้เกิดโทสะที่รุนแรงพอที่จะทำให้คนผู้นั้นขาดความสามารถในการควบคุมการกระทำหรือขาดความสามารถในการเลือกของตนเองจริงหรือไม่ ความต่างดังกล่าวอยู่ที่ว่าในวิธีเข้าใจโทสะในกรอบการรู้คิดนั้นผู้กระทำความผิดต้องยอมรับความรับผิดชอบของการกระทำแต่อาจปฏิเสธที่จะรับว่าการกระทำนั้นผิด ซึ่งต่างกับแนวคิดที่เข้าใจอารมณ์แบบจักรกลหรือแบบพลังบอดที่ผู้กระทำยอมรับว่าการกระทำหรือการฆ่านั้นผิดแต่ปฏิเสธความรับผิดชอบทั้งนี้ด้วยเหตุที่ว่ามีเงื่อนไขบางอย่างผลักดันให้เขากระทำการนั้น ๆ หรือมีเงื่อนไขบางอย่างเป็นสาเหตุให้เขาไม่สามารถทำตามกฎหมายได้

หากเราสำรวจแนวคิดในเรื่องนี้จะเห็นว่ามีนักคิดบางกลุ่มแม้จะรับว่าอารมณ์โดยเฉพาะอย่างยิ่งโทสะเป็นสภาวะของพลังที่ควบคุมไม่ได้ กระนั้นก็เชื่อว่าสามารถใช้การอ้างเหตุผลประเภท “การมีเหตุผลที่ต้องชอบธรรม” กับกรณีการฆ่าด้วยบันดาลโทสะได้ ดังเช่นที่ แอนดรู แอชเวิร์ธ (Andrew Ashworth) บอกเราว่า แม้จะแก้ต่างการฆ่าด้วยบันดาลโทสะด้วยข้ออ้างประเภท “การมีเหตุผลที่ต้องชอบธรรม” จะมีได้เท่ากับบอกว่าการฆ่าผู้ข่มเหงเป็นสิ่งที่ถูกต้อง กระนั้น

“ข้ออ้างที่แฝงอยู่ในการอ้าง “การมีเหตุผลที่ต้องชอบธรรม” เพื่อขอลดโทษก็คือข้ออ้างที่ว่าปัจเจกบุคคลผู้นั้นในระดับหนึ่งมีความถูกต้องชอบธรรมที่จะได้ตอบในลักษณะลงโทษ (punitive return) ต่อผู้ที่ตั้งใจกระทำผิดต่อเขา และนี่จะช่วยแยกต่างระหว่างบุคคลผู้ถูกข่มเหงจนสูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเองกับบุคคลผู้ฆ่าผู้อื่นโดยปราศจากการถูกข่มเหง ... เรามีอาจและสมควรเพิกเฉยต่อการมีส่วนเกี่ยวข้องของเหยื่อ ทั้งนี้เพราะความสมควรถูกประนามของการประพฤติของเขา (ของเหยื่อ – ผู้วิจัย) มีน้ำหนักสำคัญยิ่งต่อการตัดสินความร้ายแรงของการข่มเหงและต่อความมีเหตุมีผลของความล้มเหลวของจำเลยในอันที่จะควบคุมตนเอง”¹⁹

¹⁹ Andrew Ashworth, “The Doctrine of Provocation” *Cambridge Law Journal* 35, No. 292 (1976): 307-308.

ที่จริงแนวคิดเช่นนี้ไม่ต่างจากแนวคิดที่แฝงอยู่ในคำถามของออสตินที่เราได้เห็นไปแล้วในบทที่ 2 ที่บอกว่าเหยื่อมีส่วน “หาเรื่อง” ให้ผู้ฆ่าเกิดโทสะหรือเหยื่อมีส่วนต้องรับผิดชอบต่อการตายของตนเอง ในแง่ “ความเสียหายทางสังคม” ซึ่งก็คือความตายของเหยื่อมิได้อยู่ในระดับเดียวกับความตายของผู้บริสุทธิ์ ปัญหาของวิธีคิดเช่นนี้อยู่ที่ว่าในที่สุดแล้วเหยื่อเองถูกตราบาปหรือถูกยึดเยียดความรับผิดชอบในการตายของตนด้วยอยู่ในโซ่สาเหตุของการกระทำของผู้อื่น ดังนั้นจะต้องระมัดระวังที่จะพิจารณาให้รอบคอบว่าเหยื่อควรจะถูกประณามด้วยหรือไม่ ในแง่นี้จะเห็นว่ากฎหมายเองก็เห็นความสำคัญของการมิให้เหยื่อต้องตกเป็น “เหยื่อซ้ำซ้อน” โดยระบุว่า การข่มขู่ต้อง “ร้ายแรง” และ “ไม่เป็นธรรม” อย่างไรก็ตามการที่กรอบความเข้าใจโทสะของกฎหมายยังคงไม่มีที่ให้แก่การตัดสินทางศีลธรรมของผู้กระทำผิดและยังไม่มีที่ให้แก่การพิจารณาการตัดสินดังกล่าวในกระบวนการวินิจฉัยความผิดและการตัดสินความหนักเบาของการลงโทษ นั้นก็หมายความว่าภาพลักษณ์หรือจินตภาพเดียวที่เป็นไปได้ของผู้ฆ่าด้วยบันดาลโทสะก็คือจินตภาพของ “คนบ้า” หรือไม่ก็เป็นจินตภาพของคนไร้สมรรถภาพทางเหตุผล นัยที่จะตามมาในกรณีค้นหาอาชญากรรมหรือการฆ่าด้วยบันดาลโทสะที่เกิดขึ้นในความสัมพันธ์ทางครอบครัวเช่นสามี/ภรรยาหรือคนรักก็คือ หนึ่ง หากผู้ฆ่าเป็นผู้หญิงโดยเฉพาะอย่างยิ่งที่ถูกกระทำทารุณซ้ำซาก ภาพลักษณ์ดังกล่าวก็จะ “เข้าทาง” การเข้าใจว่าผู้หญิงเป็น “เหยื่อตลอดกาล” ในความหมายที่ว่าไม่มีความเป็นบุคคลผู้กระทำการ (agency) ซึ่งก็หมายความว่าตัดสินที่เกิดขึ้นในอารมณ์หรือในโทสะจะถูกกลืนและแอบซ่อนไว้ดังที่เห็นแล้วในบทที่ 4 นี่เท่ากับว่าช่องทางในการถามหาความมีเหตุผลของการกระทำของผู้หญิงนั้นได้ถูกปิดลง ที่สำคัญพอกันก็คือนี่เท่ากับการมิให้ความเคารพผู้หญิงในฐานะเป็นบุคคลผู้กระทำการที่จะต้องได้รับการ “ฟังเสียง” อย่างจริงจัง การบอกว่าเธอ “บ้า” เท่ากับบอกว่าไม่ต้องฟังเธออย่างจริงจัง ด้วยเธอไร้เหตุผล ในแง่ที่เท่ากับกฎหมายกำลังปฏิบัติต่อเธออย่างไม่เคารพ นัยที่เป็นไปได้ที่สองก็คือ หากผู้ฆ่าเป็นผู้ชายหรือสามี วิธีคิดเช่นนี้จะช่วยเสริมพลังให้แก่การอ้างเหตุผลให้ยกโทษหรือลดโทษให้แก่ผู้ฆ่าโดยโยนความรับผิดชอบให้แก่เหยื่อหรือผู้หญิง

นี่ทำให้เราเข้าใจได้ว่าเหตุใดนักคิดเช่นฮอว์เคอร์จึงพยายามที่จะใช้ภาษาของ “การยอมให้มีข้อแก้ตัวในโทสะที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” (excusing justified outrage) โดยขยายความหมาย “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” จากที่เคยให้มีขอบเขตกว้างขึ้น กล่าวคือนิยามเดิมบอกเราว่ามีการกระทำผิดทางกฎหมายเกิดขึ้น กระนั้นในเวลาเดียวกันก็มีเงื่อนไขเชิงประจักษ์บางประการหายไป (เช่น “สติ” ในกรณีผู้วิกลจริต หรือความสามารถที่จะเลือกอย่างมีเหตุผล) จึงทำให้ไม่อาจคาดหวังให้บุคคลกระทำตามกฎหมายได้ หรือทำให้คาดหวังได้ว่าการทำตามกฎหมายของบุคคลผู้นี้เป็นไปได้ยากมาก ในขณะที่นิยามที่กว้างขึ้นยอมรับว่ามีการกระทำผิดทางกฎหมายเกิดขึ้น และในขณะเดียวกันก็ยอมรับด้วยว่ายังคงมีเงื่อนไขเชิงประจักษ์ที่ทำให้คาดหวังได้ว่าบุคคลผู้นั้นสามารถทำตามกฎหมายได้ กระนั้นการตัดสินใจที่จะกระทำความผิดนั้นเป็นการตัดสินใจที่เกิดขึ้นในเงื่อนไขทางศีลธรรมที่ทำให้เราไม่สามารถคาดหวังให้เขาทำตามกฎหมายได้ กล่าวคือ

“การกระทำของจำเลยซึ่งถือเป็นการกระทำผิดนั้นตั้งอยู่บนพื้นฐานของแนวคิด (maxim) หรือหลักการที่ผู้ซึ่งมีแนวโน้มจะกระทำการตามจริยธรรมที่เผชิญอยู่ในสถานการณ์เช่นเดียวกันนี้เห็นว่า (การกระทำที่ว่านี้ – ผู้วิจัย) มีความสำคัญทางศีลธรรมเหนือการทำตามกฎหมาย แม้จะเป็นความสำคัญกว่าที่แทรกเข้ามาอย่างฉุกฉินและชั่วคราวก็ตาม”²⁰

จะเห็นว่าการขยายนิยามของ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” เช่นนี้ทำให้ภาพลักษณ์ “คนบ้า” ของผู้กระทำหายไป “ความบ้า” ถูกแทนด้วยการคิดที่ตั้งอยู่บนหลักการ หลักการที่ว่าจะอยู่ในสองส่วนคือ หนึ่งในส่วนที่ตัดสินความร้ายแรงของการข่มเหงหรือดังที่เราได้เห็นแล้วจากแนวคิดของอริสโตเติลแล้ว โดยอริสโตเติลเรียกว่า “การเหยียดหยาม” นั่นเอง และส่วนที่สองอยู่ในการตัดสินสัดส่วนของการตอบโต้ที่เหมาะสม สำหรับฮอร์ดอร์แล้วแม้รับว่าความรุนแรงของการตอบโต้ที่เหมาะสมจะถึงขั้นเอาชีวิต และแม้จะรับตามอริสโตเติลว่าโทสะจะต้องมีการ “แก้แค้น” ตามมา แต่ด้วยเราได้มอบหมายให้รัฐทำหน้าที่ดังกล่าวแทนเรา การแก้แค้นด้วยตัวเองจึงผิด เหตุนี้การบันดาลโทสะที่ถูกต้องชอบธรรมจึงยังคงตั้งอยู่ในกรอบวิธีคิดที่ยอมรับว่าการฆ่าผู้อื่นผิด ในแง่นี้ การฆ่าโดยบันดาลโทสะจึงอาจเป็น “การยอมให้มีข้อแก้ตัวในโทสะที่มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” ในความหมายที่ว่ามีความถูกต้องชอบธรรมในคำตัดสินของอารมณณ์ แต่ในขณะเดียวกันการแก้แค้นเองเป็นการกระทำที่ผิดกฎหมาย ในแง่นี้วิธีคิดนี้ต่างจากที่เดรสเลอร์กล่าวมา คือ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” มิได้มุ่งเน้นความสามารถในการควบคุมการกระทำ เพราะเห็นว่าอารมณณ์เป็นสิ่งที่ควบคุมได้ภายใต้โครงสร้างการตัดสินใจทางความคิด แต่ที่ยอมรับ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” เพราะยอมรับว่าการฆ่าผู้ข่มเหงนั้นผิดกฎหมาย (แม้จะเป็นการฆ่าที่มาจากแรงจูงใจทางอารมณณ์ที่มีการตัดสินใจทางศีลธรรมที่ถูกต้องชอบธรรมก็ตาม)

ประเด็นที่ต้องไม่ลืมตรงนี้ก็คือ ดังที่ได้เห็นแล้วในบทที่ 3 ว่า แม้การมีอารมณณ์จะเป็นการรู้คิด กระบวนการรู้คิดในอารมณณ์ต่างจากการรู้คิดทั่วไปในแง่ที่ความคิดดังกล่าวมีพลวัตรหรือมี “ความปั่นป่วน” ในแง่นี้การฆ่าด้วยบันดาลโทสะจึงต่างจากการฆ่าที่ไม่มีอารมณณ์ในแง่มี “ความร้อนแรง” ของอารมณณ์ แต่ความร้อนดังกล่าวมิใช่ความร้อนของพลังที่ไร้เหตุผลที่เข้าใจไม่ได้หรือที่ไร้หลักการ ดังนั้นสำหรับนักคิดเช่นฮอร์ดอร์แล้ว การตอบโต้ถึงขั้นชีวิตมิได้เกิดจากพลังที่เข้าใจไม่ได้ แต่เป็นการตัดสินใจให้การแก้แค้นหรือการตอบโต้มีน้ำหนักความสำคัญเหนือกว่าการทำตามกฎหมาย โดยขณะเดียวกันก็มีความเป็นไปได้ที่จะตัดสินไม่ตอบโต้ถึงตายและปล่อยใหักฎหมายจัดการ นี่เองทำให้ในที่สุดฮอร์ดอร์จำกัดการแสดงออกของโทสะเป็นประเภทที่เรียกว่า “โทสะอันเนื่องมาจากใจที่เป็นธรรม” (righteous indignation) คือให้โทสะแสดงออกได้ในขอบเขตที่เป็นเพียง

²⁰ Jeremy Horder, *Provocation and Responsibility*, p. 166.

การดึงความสนใจของผู้ชมเหิง (รวมทั้งผู้อื่นหรือสาธารณชน) ให้เห็นถึงความผิดที่ผู้ชมเหิงได้กระทำเท่านั้น ในแง่นี้

“ผู้บันดาลโทสะอันเนื่องมาจากใจที่เป็นธรรมแสวงหาทางที่จะนิเสธการกระทำผิดที่เกิดขึ้นด้วยการติเตียนชั่วคนผู้นี้ (ผู้ชมเหิง – ผู้วิจย) คือผู้กระทำผิด ทั้งนี้ก็เพื่อให้ผู้อื่นเห็นอย่างเปิดเผย แทนที่จะนิเสธด้วยการโต้ตอบดังกล่าว”²¹

ในขณะที่การเข้าใจอารมณ์คือการรู้คิดช่วยคลายความเข้าใจที่ว่าผู้กระทำผิดในคดีการฆ่าด้วยบันดาลโทสะคือผู้วิกลจริต พร้อมกันนั้นก็ช่วยให้เราเห็นมิติของผู้บันดาลโทสะที่ลุ่มลึกขึ้นในทางศีลธรรม สิ่งที่สำคัญพอๆกันก็คือความเข้าใจว่าอารมณ์คือการรู้คิดทำให้เราเห็นว่าการแก้ต่างที่แยกคู่ตรงข้ามระหว่างการฆ่าที่ “มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” กับการฆ่าที่ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” เช่นนี้ไม่มีอาจครอบคลุมการแก้ต่างในคดีอาญาทั้งหมดได้ กล่าวคือหากยึดแนวการแยกกรอบการแก้ต่างแบบแยกคู่ตรงข้ามตามที่นักคิดกระแสหลักเช่นเดรสเลอร์และเฟรทเซอร์บอกเรา การแก้ต่างแบบที่อ้างความมีเหตุผลที่ถูกต้องชอบธรรมของการกระทำก็จะมุ่งพิจารณาว่าการกระทำหรือการฆ่านั้นๆนำไปสู่สถานการณ์ที่ดีกว่าทางศีลธรรมหรือไม่ โดยไม่ใส่ใจกับแรงจูงใจทางอารมณ์ ในทางตรงข้าม แม้การอ้างเหตุผลแบบที่อ้างการมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผลจะมุ่งพิจารณา “แรงจูงใจ” (ซึ่งหากเข้าใจอารมณ์แบบจักรกลจะเท่ากับเข้าใจในแง่ “แรงผลักดัน”) กระนั้นความสนใจก็จำกัดอยู่กับจุดประสงค์ที่จะพิสูจน์ให้ได้ว่า การกระทำที่มาจากแรงจูงใจนั้นเป็นการกระทำที่เป็นอิสระหรือไม่ เหตุนี้ผู้วิจยจึงเห็นด้วยกับนักคิดเช่นแดน แคน (Dan Kahan) และมาร์ธา นุสซาม ที่บอกเราว่าหากเราเข้าใจอารมณ์เช่นโทสะว่าเป็นสภาวะของการรู้คิดแล้ว เราต้องปฏิเสธแนวคิดที่ว่า การแก้ต่างในคดีอาญานั้นทำได้ในกรอบการอ้างเหตุผลสองประเภทนี้เท่านั้น กล่าวคือว่าหากเราให้ความสำคัญแก่การตัดสินคุณค่าของอารมณ์แล้ว นี่จะทำให้เราเข้าใจกฎหมาย (คอมมอนลอว์) ได้ดีขึ้น และจะเห็นว่าการแก้ต่างในกฎหมายนั้นมีได้จำกัดอยู่ในกรอบสองกรอบนี้เท่านั้น เช่นหากเราพิจารณาคดีการทำให้ผู้อื่นต้องตายโดยสมัครใจ (voluntary manslaughter) ที่แม่ฆ่าชายผู้ล่วงละเมิดทางเพศลูกน้อยของตน สำหรับนักคิดทั้งสองแล้วกรณีดังกล่าวมีอาจเข้าได้กับกรอบการแก้ต่างกรอบใดเลย กล่าวคือเข้ากันไม่ได้กับการแก้ต่างแบบการฆ่าที่มี “เหตุผลที่ถูกต้องชอบธรรม” ด้วยในการลดโทษให้หญิงผู้นั้นกฎหมายเองคงมิได้กำลังบอกว่าความตายของชายผู้ล่วงละเมิดเด็กทำให้เกิดสภาวะที่ดีกว่าทางศีลธรรมไม่ว่าสภาวะที่ว่าจะมีควมหมายแบบประโยชน์นิยมหรือแบบคานท์ (คือไม่ดูผล) ในขณะเดียวกันความโกรธหรือโทสะของผู้เป็นแม่ก็มีได้ตรงกับเงื่อนไขที่เป็น “ปรณัย” หรือเป็น “สากล” ที่ได้เห็นแล้วข้างต้นในแนวคิดเช่นของเฟรทเซอร์ และหากจะให้ตรงกับกรอบการอ้างแบบ “การมีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” หญิงผู้นี้ก็ต้องพิสูจน์ให้ได้ว่าที่ฆ่าก็ด้วยบันดาลโทสะ การลดโทษของเธอจากการฆ่าโดยเจตนาหรือการฆาตกรรมมาเป็นการทำให้ผู้อื่นต้องตายโดยสมัครใจนั้นมีเหตุผลที่ต่างไปจาก “การมีข้อแก้ตัวที่มี

²¹ Jeremy Horder, *Provocation and Responsibility*, p. 196.

เหตุผล” ในแง่ที่ว่าในกรณีเช่นนี้ไม่จำเป็นที่เธอจะต้องแสดงให้เห็นว่าเธอสูญเสียความสามารถในการทำตามกฎหมาย กรณีเช่นนี้ทำให้แคนและนุสบามสรุปถึง “ความขัดสนในความสามารถทาง การบรรยาย” (descriptive poverty) ของการแก้ต่างสองกรอบนี้ที่ไม่สามารถให้เหตุผลอธิบายคดี อาญาทุกประเภทที่เกิดในชีวิตจริงได้ สำหรับแคนและนุสบามเหตุผลในการลดโทษให้แม่ผู้นี้เป็น เหตุผลที่ได้จากการพิจารณา “คุณภาพ” ของการตัดสินคุณค่าในอารมณ์ของผู้ฆ่าที่จงใจและสมัครใจ ที่แม่ผู้นี้มีสิทธิที่จะลดโทษนั้นมีใช่เพราะการกระทำของเธอทำให้เกิดความเสียหายทาง สังคมน้อยกว่า และก็มีใช่เพราะเธอสูญเสียความสามารถควบคุมตนเอง ที่กฎหมายลดโทษให้เธอ ก็ด้วยเหตุผลที่ว่าโทษของเธอ “ถูกต้องเหมาะสม” สำหรับผู้ที่อยู่ในสถานการณ์ของเธอ เหตุนี้ สำหรับนักคิดเช่นแคน และ นุสบามแล้ว “ความถูกต้องเหมาะสมของแรงจูงใจทางอารมณ์ของเธอ แยกต่างเธอออกจากผู้ที่ฆ่าด้วยเหตุผลที่มีความถูกต้องเหมาะสมน้อยกว่านี้หรือไม่ถูกต้อง เหมาะสม”²²

ที่น่าสังเกตตรงนี้ก็คือ “ความถูกต้องเหมาะสม” ที่ทั้งคู่บอกเรานี้ไม่น่าจะมีความหมาย เพียงความถูกต้องเหมาะสมตามระบบคุณค่าของสังคมแต่ น่าจะหมายรวมถึงความถูกต้องทางศีล ธรรม ดังจะเห็นว่าทั้งคู่เปรียบเทียบกรณีการฆ่าของแม่ผู้นี้กับกรณีที่ชายผู้หนึ่งฆ่าชายอีกผู้หนึ่งซึ่ง เข้ามาจีบตน (ผู้ชายที่เข้ามาจีบเป็นรักร่วมเพศ) แคนและนุสบามบอกเราว่าในกรณีหลังนี้ผู้ฆาตกร จะถูกลงโทษหนักกว่ากรณีแม่ที่ฆ่าชายผู้ล่วงละเมิดลูกน้อยของตน ทั้งนี้ด้วยเหตุผลที่ว่าในกรณี แม่ผู้นั้น “โทษของเธอให้ค่าความสำคัญอย่างน้อยก็แก่สิ่งที่ถูกต้องเหมาะสมในสถานการณ์ของเธอ กล่าวคือความอยู่ดีมีสุขของลูกสาวของเธอ”²³ ในขณะที่การตัดสินในอารมณ์ของผู้ฆาในกรณี ที่สองนั้นเป็นการตัดสินที่น่าประนามด้วยเหตุที่ว่า “ความเกลียดชังของเขามีได้ให้ค่าอะไรอย่างถูก ต้องเหมาะสมเลย”²⁴ ในขณะเดียวกันทั้งคู่ก็เน้นย้ำว่า “เวลาที่ประเมินค่าอารมณ์ของผู้กระทำผิด นั้น กฎหมายไม่จำเป็นต้องสะท้อนปทัสฐานของชุมชนเสมอไป กฎหมายสามารถที่จะตรวจสอบ จำกัด และหล่อหลอมปทัสฐานเหล่านั้นอย่างวิพากษ์วิจารณ์”²⁵ ที่สำคัญกว่านั้นก็คือการที่แคนและ นุสบามบอกเราว่ากฎหมายควรให้ค่าความสำคัญแก่ “คุณภาพ” ของแรงจูงใจทางอารมณ์นั้น ทั้งคู่ มิได้เพียงแต่บอกว่าในกรณีเช่นการบันดลโทษนั้น “การข่มเหง” ในบางกรณีนั้น “ร้ายแรง” กว่า บางกรณีเท่านั้น แต่กำลังบอกเราว่าการตัดสินคุณค่าของการตัดสินในอารมณ์เองนั้น (อย่างน้อย

²² Dan M. Kahan and Martha C. Nussbaum, “Two Conceptions of Emotion in Criminal law” *Columbia Law Review* 96, No. 2 (March 1996): 320.

²³ Ibid., p. 353.

²⁴ Ibid., p. 353. แม่ผู้ฆาในกรณีเช่นนี้จะอ้างการบันดลโทษอันเนื่องมาจากการถูกข่มเหงอย่างร้ายแรง กระนั้นโดยลึก ๆ แล้ว การฆ่าที่ว่ามีเหตุผลและสาเหตุจากความขยะแขยง ซึ่งนุสบามอภิปรายไว้ในงาน เช่น Martha C. Nussbaum, “Secret Sewers of Vice”: Disgust, Bodies, and the Law”, in *The Passions of Law*, pp. 19-62.

²⁵ Ibid., p. 327.

ก็ในบางกรณี เช่นกรณีการบันดลโทษ) ควรจะเป็นตัวกำหนดว่าการกระทำผิดนั้น ๆ ควรถูกจัดให้เป็นการกระทำผิดที่ร้ายแรงขนาดใด ทั้งสองบอกเราว่า “ฝ่ายนิติบัญญัติ (และอาจรวมถึงศาล) จะสามารถบอกได้ว่าการฆาตกรรมบางกรณีที่สะท้อนให้เห็นถึงความเลวร้ายอย่างหนักของแรงจูงใจทางอารมณ์นั้นจะต้องถูกปฏิบัติในฐานะที่เป็นการฆ่าคนตายโดยเจตนา (first degree murder)”²⁶

นี่นำเรามาสู่คำถามที่สำคัญมาก นั่นก็คือ กฎหมายควรจะให้ค่าความสำคัญแก่การตัดสินคุณค่าหรือไม่นี้ กล่าวคือ หากเข้าใจอารมณ์ว่าคือการรู้สึก นัยสำคัญที่ตามมาก็คือกฎหมายสามารถขยายข้อพิจารณาการกระทำผิดให้ครอบคลุมถึงการพิจารณาสิ่งที่อาจเรียกได้ว่าเป็น “คุณภาพ” ของอารมณ์โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตัดสินทางคุณค่าหรือการตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์นั้น ๆ กระนั้นกฎหมายควรให้ค่าความสำคัญแก่อารมณ์และการตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์ดังกล่าวเช่นแคนและนุสซามเสนอหรือไม่

กฎหมายกับการตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์

แม้คำถามที่ว่ากฎหมายควรให้ค่าความสำคัญแก่การตัดสินทางศีลธรรมเป็นปัญหาใหญ่ และแม้ว่างานวิจัยชิ้นนี้จะมีอาจตอบคำถามดังกล่าวในลักษณะที่ครอบคลุมกฎหมายโดยรวมได้ กระนั้นผู้วิจัยก็มีความจำเป็นที่จะต้องเอยถึงปัญหาดังกล่าว ทั้งนี้ก็เพราะเรามีอาจปฏิเสธได้ว่าหากเราเห็นด้วยกับแนวคิดเช่นแคนและนุสซามที่สรุปให้เห็นในตอนท้ายของตอนที่แล้ว เราอาจถูกกล่าวหาว่ากำลังทำในสิ่งที่เรียกว่า “การบังคับใช้ศีลธรรม” ในกฎหมาย ที่ร้ายกว่านั้น ด้วยอารมณ์คือความคิด การลงโทษแรงจูงใจทางอารมณ์ที่สะท้อนให้เห็น “ความชั่วร้าย” ของคุณภาพทางศีลธรรมของอารมณ์ อาจถูกกล่าวได้ว่ากำลังลงโทษ “ความคิด” ซึ่งก็ยิ่งทำให้ดูเหมือนเรากำลังก้าวล่วงเข้าไปปริมณฑลที่นักคิดโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสำนักเสรีนิยมถือว่าเป็นเสรีภาพส่วนบุคคลที่รัฐไม่มีสิทธิเข้าไปแทรกแซง กระนั้นผู้วิจัยก็จะจำกัดขอบเขตการอภิปรายให้เกี่ยวข้องแต่ในประเด็นค้นหาอาชญากรรม เน้นอนคำตอบของปัญหาที่ว่าในคดีค้นหาอาชญากรรมนั้นกฎหมายควรให้ความสำคัญแก่การตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์หรือไม่นั้นไม่จำเป็นต้องมีนัยถึงกฎหมายประเภทอื่น ในขณะเดียวกัน การอภิปรายความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับศีลธรรมในค้นหาอาชญากรรมที่โยงกับกฎหมายโดยเฉพาะอย่างยิ่งมาตราที่ว่าด้วยการบันดลโทษนั้นก็ไม่จำเป็นต้องมีนัยถึงกฎหมายมาตราอื่นด้วย ดังที่ริชาร์ด พอสเนอร์ (Richard Posner) บอกเราว่าที่เราอาจให้กฎหมายบอกจุดยืนแบบ “กวาดเรียบเหมารวม” เกี่ยวกับความดีหรือเลวของอารมณ์ได้ก็ด้วยเหตุผลที่ว่า

²⁶ Ibid., p. 327.

“แม้กฎหมายจะยอมรับว่าการมีอารมณ์เป็นมิติหนึ่งของพฤติกรรมมนุษย์ กระนั้น ปฏิบัติที่กฎหมายจะมีต่อข้อเท็จจริงดังกล่าวถูกหล่อหลอมด้วยจุดประสงค์ของกฎหมายแต่ละมาตราที่ใช้ประยุกต์กับสถานการณ์เฉพาะหนึ่ง ๆ และมีใช้ถูกกำหนดด้วยจุดยืนโดยรวมของกฎหมายในเรื่องความดีความเลวของอารมณ์ ... เราอาจคาดหวังให้กฎหมายบอกรวม ๆ ออกมาให้ชัดว่าเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วยกับอารมณ์หรือการมีอารมณ์”²⁷

ถึงแม้พอสนเนอร์จะเชื่อว่าจุดประสงค์หลักของกฎหมายคือการป้องปรามอาชญากรรม กระนั้นความคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับศีลธรรมดังกล่าวก็น่าจะใช้ได้แม้จะเชื่อว่ากฎหมายมีบทบาทหลักในการตอบแทนผู้ที่ “สมควร” ได้รับการลงโทษ เพราะ “ความสมควรได้รับการลงโทษ” นั้นโยงกับอริสราภาพและการเลือก และหากเราเชื่อว่าแม้สังคมจะมีส่วนหลอมสร้างอารมณ์ แต่ในขณะเดียวกันก็มีที่ให้เกิด “ความนอกคอก” หรือการทบทวน ทำหาย และเปลี่ยนแปลง ในแง่นี้อารมณ์ก็สามารถเป็นการกระทำของ “ผู้กระทำทางศีลธรรม” อย่างไรก็ดีผู้วิจัยเข้าใจว่าความห่วงใยที่มีต่อข้อเสนอเช่นของแคนและนุสซามนั้นอยู่ที่ว่าหากกฎหมายกำหนดความร้ายแรงของความผิดด้วยความดีหรือความเลวของอารมณ์ซึ่งก็หมายถึงความถูกต้องของการตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์ นี่อาจทำให้เข้าใจได้ว่าเรากำลังก้าวเข้าสู่สภาวะที่นักคิดเช่นไบรอัน โรสเบอรี (Brian Rosebury) เรียกว่า “ยุคแห่งความหวาดกลัวของปัญญาชน” (intellectual’s reign of terror) กล่าวคือข้อเสนอของแคนและนุสซามดูเหมือนกับจะบังคับให้เราทุกคนต้องตั้งใจไตร่ตรองตัดสินวัตถุแห่งอารมณ์ให้ถูกต้องเพื่อจะได้อารมณ์ที่ถูกต้องตลอดเวลาเสมือนหนึ่งเราทุกคนเป็นนักศีลธรรม ในแนวคิดเช่นนี้ไม่มีที่ให้เกิดความผิดพลาดของการตัดสิน หรือไม่มีที่ให้แกสิ่งซึ่งนักคิดหลายคนรวมทั้งเดรสเลอร์เรียกว่า “ความอ่อนแอของมนุษย์” แต่ในชีวิตจริงนั้นเป็นไปได้ที่เราจะมีแรงจูงใจทางอารมณ์ที่ถูกต้องจนไว้วางใจได้ทุกเมื่อ ที่จริงแล้วเราเห็นความเป็นไปได้ที่จะเกิด “ยุคแห่งความหวาดกลัว” ที่ว่านี้ได้ในการให้เหตุผลของฮอว์เดอร์เพื่อให้ยกเลิกกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำอันเนื่องจากบันดาลโทสะ กล่าวคือในแนวคิดของฮอว์เดอร์เรื่อง “โทสะอันเนื่องมาจากใจที่เป็นธรรม” จะเห็นว่าไม่มีที่ให้แกความอ่อนแอที่ว่านี้ ซึ่งก็เท่ากับบอกเราว่าในทุกสถานการณ์อารมณ์และการตัดสินใจของอารมณ์มีทางเลือกที่ถูกต้องเสมอ และมนุษย์ก็มีความสามารถที่จะเลือกอย่างถูกต้อง กระนั้นหากเราพิจารณาเหตุผลอีกประการหนึ่งที่ทำให้ฮอว์เดอร์เสนอให้ยกเลิกกฎหมายมาตราดังกล่าวเราจะเห็นแง่มุมอีกด้านหนึ่งของความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับกฎหมายในความเป็นจริง กล่าวคือเท่าที่ผ่านมากฎหมายและผู้ที่อยู่ในกระบวนการยุติธรรมมิได้ตรวจสอบตนเองและอคติของตนเองในการตั้งข้อกล่าวหา ในการวินิจฉัย และในการตัดสินการกระทำผิดที่จัดอยู่ในกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำอันเนื่องจากบันดาลโทสะ ฮอว์เดอร์ชี้ว่าจากสถิติการฆ่าที่เกิดขึ้นในครอบครัว ถึงแม้จะดูเหมือนว่ามีผู้หญิงที่

²⁷ Richard A. Posner, “Emotion Versus Emotionalism in Law”, in *The Passions of Law*, ed. Susan A. Bandes (New York and London: New York University Press, 2001), p. 313.

ฆ่าคู่ของตนที่ได้รับการลดโทษให้เป็นการฆ่าโดยไม่เจตนา (manslaughter - ด้วยเหตุที่บันดาลโทสะ) มีจำนวนร้อยละมากกว่าผู้ชายที่ได้รับการลดโทษที่กระทำอาชญากรรมประเภทเดียวกัน (คือผู้หญิงร้อยละ 52 ต่อผู้ชายร้อยละ 30)²⁸ กระนั้นถ้าดูตัวเลขดิบจะเห็นว่าผู้หญิงเสียเปรียบผู้ชายในการขอลดโทษ ทั้งนี้ด้วยเหตุที่ว่าผู้หญิงเหล่านี้มีได้ “สูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเอง” ทันทีก่อนหน้าที่จะฆ่าผู้กระทำรุนแรงต่อเธอ และการกระทำรุนแรงนั้น ๆ ก็มีได้เกิดก่อนหน้าทันทีที่เธอฆ่า นี่ทำให้เข้าใจว่าได้มีการวางแผนล่วงหน้ามาก่อน ทั้งนี้เพราะไม่มีการข่มเหงในระยะเวลาที่ใกล้เคียงกับการกระทำความผิด ในทางตรงข้ามในกรณีที่ผู้ชายที่ฆ่าผู้หญิงซึ่งตนเองก็ได้กระทำรุนแรงมาอย่างต่อเนื่องนั้นกลับขอลดโทษได้ง่ายกว่า ทั้งนี้ก็เพราะกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะนั้นถูกสร้างด้วยฐานการตัดสินคุณค่าแบบชายเป็นใหญ่ กล่าวคือ หากเราเชื่อดังที่ได้กล่าวไปแล้วในบทที่ 4 ว่าโทสะเกี่ยวโยงกับความเข้าใจตัวเองของเรา โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเห็นคุณค่าความสำคัญของตนเอง แต่หากกรอบความเข้าใจตัวเองของเราบิดเบี้ยว ซึ่งในกรณีนี้ก็คือบิดเบี้ยวด้วยอคติหรือโครงสร้างทางความคิดความเชื่อแบบชายเป็นใหญ่แล้วละก็ โทสะอันมีสาเหตุหรือเหตุผลมาจากการข่มเหงทางของภรรยาที่ตนเองกระทำรุนแรง หรือการเห็นภรรยายู่กับชู้ยอมก็เป็นโทสะที่ “เข้าใจได้” หรือที่ถูกต้องชอบธรรม ทั้งนี้ด้วยเหตุผลที่ว่า

“การเป็นเจ้าของอย่างเด็ดขาดในความซื่อสัตย์ทางประเวณีของหญิง ในแรงงานของเธอ ในการมีเธออยู่เคียงกายตลอดเวลา ในความรักของเธอ และในการดูแลเอาใจใส่โดยทั่วไปของเธอ คือหัวใจของมโนทัศน์ของผู้ชายจำนวนมากเกี่ยวกับคุณค่าของตัวเองของเขาเอง”²⁹

สำหรับฮอร์ดอร์แล้วความเข้าใจคุณค่าของตัวเองของผู้ชายในความสัมพันธ์กับผู้หญิงดังกล่าวเป็นฐานคติสำคัญของกฎหมายมาตราว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะ ดังจะเห็นได้จากข้อเท็จจริงที่ว่าสาเหตุที่เห็นบ่อยที่สุดของความรุนแรงที่ผู้ชายกระทำต่อผู้หญิงและที่กฎหมายตีความว่าเป็นการกระทำด้วย “บันดาลโทสะ” ด้วย “ถูกข่มเหงอย่างร้ายแรงด้วยเหตุอันไม่สมควร” นั่นก็คือกรณีที่ถือว่าการข่มเหงศูนย์กลางมโนทัศน์เกี่ยวกับค่าของตัวเองดังกล่าว และ

²⁸ ฮอร์ดอร์ยกสถิติการฆ่าที่เกิดขึ้นในครอบครัวยุโรปและเวลส์ระหว่างปีคริสต์ศักราช 1982 ถึง ปีคริสต์ศักราช 1989 ซึ่งมีผู้ชายฆ่าภรรยาหรือคู่ของตนมากกว่าผู้หญิงฆ่าสามีหรือคู่ของตนถึงสี่เท่า (ผู้ฆ่าที่เป็นชายมีจำนวนประมาณ 800 คนต่อผู้ฆ่าที่เป็นผู้หญิงประมาณ 200 คน) ในขณะเดียวกันผู้หญิงที่ฆ่าสามีหรือคู่ของตนส่วนใหญ่ถูกสามีหรือคู่กระทำรุนแรงอย่างต่อเนื่องมาเป็นเวลานาน (โปรดดู Jeremy Horder, *Provocation and Responsibility*, p. 187.)

²⁹ Ibid., p. 193. ฮอร์ดอร์อาศัยข้อมูลของนักจิตวิทยาและนักสังคมวิทยา เช่น โดบาชและโดบาช (Dobash and Dobash) ที่เสนอว่าการครอบครองเป็นเจ้าของ (possessiveness) คือศูนย์กลางของความเข้าใจตัวเองของผู้ชายในความสัมพันธ์กับผู้หญิงที่เป็นภรรยาหรือคู่ของตน

“ด้วยฐานคติที่มีชายเป็นจุดศูนย์กลางนี่เองที่ทำให้เข้าใจกันไปว่าการลดโทษการฆ่าจากการฆ่าผู้อื่นโดยเจตนามาเป็น การฆ่าโดยไม่เจตนา ก็คือการให้ความเมตตาแก่ความอ่อนแอของมนุษย์”³⁰

ผู้วิจัยคิดว่าประเด็นสำคัญตรงนี้มีได้อยู่เพียงว่าในความเป็นจริงนั้นกฎหมายเองก็ “บังคับใช้ศีลธรรม” (แต่อาจผิดศีลธรรม หรือมีปทัสฐานของระบบชายเป็นใหญ่) อยู่แล้วโดยอาศัยแฝงอยู่ในกรอบ “บุคคลธรรมดาคั่วไป” ในแง่นี้การให้ความสำคัญต่อการตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์จะช่วยดึงศีลธรรมที่แฝงอยู่ในกฎหมายออกมาให้เราเห็นอย่างโจ่งแจ้ง และเมื่อเผยตัวออกมาให้เห็น ก็จะเป็นไปได้ที่จะตรวจสอบ อภิปราย ทำหาย ปรับเปลี่ยน เช่นในกรณีที่กฎหมายบอกว่ากรณีแม่ฆ่าชายผู้ล่วงละเมิดทางเพศลูกน้อยของตนไม่ต่างจากกรณีที่สามีฆากรรยาที่ต้องการแยกทางกับตนด้วยตนทำร้ายภรรยามาเป็นเวลานาน ด้วยทั้งคู่เป็นการกระทำอันมีสาเหตุมาจาก “สูญเสียความสามารถในการควบคุมตนเอง” เหมือนกันนั้น ที่จริงมิได้กำลังบ่งบอกถึงความเป็นกลางทางกฎหมาย แต่กำลังบอกอคติในการตัดสินของกฎหมาย และหากเรายอมรับว่ากฎหมายมิได้เพียงแต่สะท้อนความจริงและคุณค่าที่สังคมยึดถือเท่านั้นแต่ยังหลอมหล่อความจริงในสังคม นี่หมายความว่า การเพิกเฉยต่อการตัดสินทางศีลธรรมหรือการตัดสินทางคุณค่าในอารมณ์มีส่วนช่วยให้ระบบชายเป็นใหญ่ยังคงทรงพลังอยู่ได้โดยไม่ถูก “จับได้” ดังจะเห็นได้จากตอนหนึ่งของคำแถลงการณ์เกี่ยวกับผลการตัดสินคดี “ดร. ฆ่าเมีย” ของนายเฉลิมชัย ศรีเลิศชัยพานิช อธิบดีผู้พิพากษาศาลอาญากรุงเทพใต้ ที่แถลงในนามศาลอาญากรุงเทพใต้ถึงกรณีที่ศาลมีคำตัดสินให้รอลงอาญา “ดร. ฆ่าเมีย” ไว้สามปีว่า

“เมื่อพิจารณาสาระสำคัญในคดีพบว่า การกระทำผิดดังกล่าวเป็นเรื่องสามีภรรยา อันเกี่ยวกับเรื่องภายในครอบครัวเท่านั้น ไม่มีผลกระทบต่อสังคมโดยรวมเช่นเดียวกับการปล้นฆ่าหรือคดียาเสพติด ... ประกอบกับจำเลยกระทำผิดเพราะโทสะอันเกิดจากความรัก หึงหวงภรรยา ซึ่งพนักงานอัยการยื่นฟ้องในความผิดฐานทำร้ายร่างกายผู้อื่นอันเป็นเหตุให้ถึงความตายเท่านั้น มิได้ฟ้องในความผิดฐานฆ่าผู้อื่น ซึ่งมีอัตราโทษสูง”³¹

สารที่ถูกส่งออกมาในแถลงการณ์ดังกล่าวกำลังบอกเราว่าการกระทำร้ายและแม้แต่การฆ่ามิใช่ความผิดที่หนักหนาสาหัส トラบใดที่เป็นเรื่อง “ส่วนตัว” ในครอบครัวระหว่างสามีภรรยา และหากเป็นการกระทำด้วยโทสะก็จะยิ่งทำให้การกระทำที่ “ไม่มีผลกระทบต่อสังคมโดยรวมเช่นเดียวกับการปล้นฆ่าหรือคดียาเสพติด” นี้ควรได้รับความเมตตาจากศาล สารดังกล่าวเป็นเสมือนยาพิษที่ถูกปรุงแต่งด้วยการสมรู้ร่วมคิดของแนวคิดสองแนวคิด นั่นก็คือ หนึ่งแนวคิดของระบบชายเป็นใหญ่ที่เข้าใจตัวตนและค่าของตนในความสัมพันธ์กับผู้หญิงด้วยการครอบครองเป็นเจ้าของ

³⁰ Ibid., p. 194.

³¹ หนังสือพิมพ์ คม ชัด ลึก ประจำวันที่ 23 กรกฎาคม 2545.

ของหญิง แนวคิดดังกล่าวถูกกลบเกลื่อนด้วยแนวคิดที่ว่าโทสะคือพลังบอดที่กระทำการนอกการควบคุมของเจตจำนงของเจ้าของอารมณ์ ดังนั้นโทสะจึงเป็นสภาวะที่ “ไม่เข้าใครออกใคร” เกิดขึ้นที่ใดก็ได้หากมีสาเหตุเพียงพอ และยังหากเกิดในครอบครัวแล้วก็นำให้อภัยเพราะสามีภรรยาย่อมเหมือน “ลื่นกับพื้น” ที่จะต้องทะเลาะเบาะแว้งจนอาจเลยเถิดไป และเหยื่อที่แท้จริงมิใช่แต่หญิงผู้ตายเท่านั้น แต่สามีผู้ฆ่าก็เป็นเหยื่อเช่นกัน นั่นคือเหยื่อของโทสะที่มีจุดเริ่มต้นในโชสาเหตุคือภรรยาที่ยั่วให้เกิดอารมณ์ดังกล่าว ที่สำคัญพอกันก็คือสารดังกล่าวปิดหนทางในความพยายามที่จะทำสิ่งที่โซโลมอนบอกเรา นั่นคือ “เตรียมตัว” หรือเตรียมการเกี่ยวกับอารมณ์ไว้ก่อน เช่นด้วยการทำหาย ตั้งคำถาม วิพากษ์วิจารณ์การตัดสินใจทางคุณค่า รวมไปถึงระบบความเชื่อในอารมณ์ของเรา (ของผู้ชาย)

เท่าที่ผ่านมาผู้วิจัยเน้นให้เห็นถึงข้อดีของการให้กฎหมายให้ความสำคัญแก่การตัดสินคุณค่าหรือการตัดสินทางศีลธรรมของอารมณ์ กระนั้นนักคิดเช่นวิกทอเรีย นูส (Victoria Nourse) บอกเรามากกว่านี้ สำหรับนูสแล้วในการแก้ต่างการฆ่าด้วยบันดาลโทสะนั้น “จำเลยอุทธรณ์ต่ออารมณ์เดียวกันกับที่รัฐอุทธรณ์ในการให้เหตุผลต่อการใช้ความรุนแรงของรัฐ”³² กล่าวคือสำหรับนูสแล้วกฎหมายจำเป็นต้องให้ความสำคัญแก่การตัดสินทางอารมณ์ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลที่ว่ากฎหมายเองก็อ้างถึงการตัดสินเดียวกันในการลงโทษผู้กระทำความผิด เหตุนี้เราสามารถแยกต่างระหว่างอารมณ์ที่ควรลดโทษกับอารมณ์ที่ไม่ควรลดโทษได้ด้วยการพิจารณาว่าการตัดสินในอารมณ์นั้น ๆ เป็นการตัดสินเดียวกับที่รัฐอ้างในการให้เหตุผลแก่การใช้ความรุนแรงของรัฐเองหรือไม่ และสำหรับนูสแล้วความต่างของแรงจูงใจทางอารมณ์ระหว่างแม่ที่ฆ่าชายผู้ล่วงละเมิดทางเพศลูกน้อยของตนกับชายผู้ฆ่าภรรยาที่ขอแยกทางด้วยถูกทำรุนแรงมาเป็นระยะเวลานานนั้นอยู่ที่ว่าในกรณีแรกเรา “รู้สึกด้วยกันกับ” หรือรู้สึกเห็นใจแม่ผู้นี้ ด้วยเธอแสดงออกซึ่งโทสะที่แสดงให้เห็นหรือสื่อสารให้เราเห็นถึงการตัดสินทางศีลธรรมเช่นที่เกี่ยวกับความผิดของการข่มขืนหรือการล่วงละเมิดทางเพศที่เราทุกคนเห็นด้วยอย่างไม่มีข้อสงสัย ในแง่นี้ “จำเลยก็คือเรานั้นเอง” ในแง่นี้การตัดสินทางอารมณ์ดังกล่าวเป็นการตัดสินที่กฎหมายเองยอมรับ กล่าวคือในกรณีดังกล่าวเราแยกไม่ออกหรือไม่มีความต่างระหว่างสำนึกของจำเลยในเรื่องความถูกผิดที่แสดงออกมาในอารมณ์หรือการตัดสินของอารมณ์กับ “สำนึกของกฎหมายในการตอบแทนที่ถูกต้องเหมาะสม” ในแง่นี้การตัดสินทางอารมณ์ของจำเลยคือการตัดสินเดียวกับกฎหมาย ในทางตรงข้าม ชายผู้ฆ่าภรรยาในกรณีที่สองไม่อาจกล่าวอ้างได้แบบเดียวกัน ทั้งนี้ก็ด้วยชายผู้นี้กำลังขอให้เราหรือกฎหมายเห็นด้วยกับแนวคิดที่ว่าทั้งสามมีไปเป็นเหตุผลเพียงพอให้บันดาลโทสะ แนวคิดดังกล่าว “ไม่มีเงาสะท้อนให้เห็นในคณฉ่องแห่งกฎหมาย”³³ ว่าเป็นไปแล้วกฎหมายปัจจุบันที่สนับสนุนให้ผู้หญิงแยกทางกับสามีหรือคู่ของตนที่กระทำรุนแรงหรือกระทำทารุณต่อเธอกำลังบอกสิ่งตรงข้าม

³² Victoria Nourse, “Passion’s Progress: Modern Law Reform and the Provocation Defense”

Yale law Journal 106, No. 5, (March 1997): 1338.

³³ Ibid., p. 1392.

นั่นคือกฎหมายจะให้ความคุ้มครองอธิปไตยและการกระทำของผู้หญิงแทนที่จะลงโทษผู้หญิง ประเด็นสำคัญยิ่งตรงนี้ก็คือนโยบายจำเป็นต้องให้ความคุ้มครองแก่อาชญากรรมบางประเภทมิฉะนั้น แล้วกฎหมายจะขัดแย้งตัวเอง กล่าวคือกฎหมายมีอาชญากรรมโทษอาชญากรรม (ซึ่งก็คือการตัดสินในอาชญากรรม) ซึ่งในความเป็นจริงเป็นการตัดสินที่แฝงฝังอยู่ในกฎหมายเอง กระนั้นก็ดี แม้กฎหมายจะต้องปกป้องคุ้มครองอาชญากรรมบางประเภท แต่ไม่มีได้หมายความว่ากฎหมายจะต้องป้องกันการกระทำอันเนื่องมาจากอาชญากรรมนั้น ๆ ด้วย ทั้งนี้ดังที่ได้เห็นแล้วจากแนวคิดของฮอว์เตอร์ว่าหากกฎหมายปกป้องการฆ่าอันเนื่องมาจากแรงจูงใจทางอาชญากรรม (แม้อาชญากรรมดังกล่าวจะเป็นอาชญากรรมที่กฎหมายต้องปกป้องก็ตาม) นี่ก็เท่ากับกฎหมายขัดแย้งตัวเอง ทั้งนี้ก็เพราะกฎหมายซึ่งถูกมอบหมายหน้าที่ให้ลงโทษผู้กระทำความผิดกลับสนับสนุนศาลเตี้ยหรือการแก้แค้นของปัจเจกบุคคลเสียเอง ซึ่งก็ทำให้การมีสถาบันทำหน้าที่ลงโทษไร้ความหมาย ตรงนี้เองที่ทำให้เราสามารถอธิบายได้ว่าเหตุใดกฎหมายจึงดูเหมือนไม่ค่อยแน่ใจในตัวเองในมาตราที่ว่าด้วยการฆ่าด้วยบันดาลโทษ กล่าวคือคดีดังกล่าวทำให้กฎหมายเองต้องเสี่ยงกับการนอมนับการแก้แค้นส่วนบุคคล กระนั้นเพื่อให้รัฐหรือกฎหมายเท่านั้นที่มีสิทธิผูกขาดการใช้ความรุนแรง รัฐจึงต้องประนามผู้ที่กระทำตัวเป็นเสมือนกฎหมายเสียเอง ในขณะเดียวกันในการฆ่าอันเนื่องมาจากบันดาลโทษบางกรณีนั้นผู้ที่กระทำตัวเสมือนเป็นกฎหมายเสียเองกระทำตัวดังกล่าวด้วยเหตุแห่งอาชญากรรมที่กฎหมายเองจะต้องปกป้องคุ้มครอง เหตุนี้แม้จะต้องถูกลงโทษ กระนั้นก็เป็นโทษแบบไม่เต็มอัตรา เช่น เป็นการฆ่าโดยไม่เจตนา เป็นต้น

มาถึงตรงนี้จะเห็นว่านุสได้ชี้ช่องทางให้เราตัดสินอาชญากรรมที่โยงโดยตรงกับการถูกลงโทษแบบเต็มอัตราแต่ก็ยังมิได้บอกเราว่าเราจะรู้ได้อย่างไรว่ากฎหมายเองอ้างการตัดสินของอาชญากรรมประเภทใดบ้างในการใช้ความรุนแรง คำตอบของนุสก็คือเราต้องถามคำถามที่ว่าอาชญากรรมดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงความผิดที่กฎหมายจะลงโทษอยู่แล้วแม้ไม่มีการแก้ต่างทางอาชญากรรมนั้น ๆ ก็ตาม กล่าวคือสำหรับนุสแล้วกฎหมายเป็นตัวแทนของ “สถานการณ์แรกเริ่ม” (original position)³⁴ แห่งความเท่าเทียมระหว่างจำเลยและเหยื่อ ในสถานการณ์ดังกล่าวจำเลยผู้มาภรรยาที่ขอแยกทางด้วยเหตุผลที่ว่าจำเลยทำทารุณกรรมต่อเธอไม่อาจขอให้เราหรือเหยื่อรู้สึกเห็นใจจำเลย หรือให้เรา

³⁴ “สถานการณ์แรกเริ่ม” เป็นสถานการณ์สมมติที่นักคิดสำนักพันธสัญญา (social contract theory) สร้างขึ้นมาเพื่อเป็นเครื่องมือในการตอบคำถาม เช่น รัฐที่ดีควรจะเป็นอย่างไร หรือหลักความยุติธรรมที่จะใช้เป็นหลักนำสถาบันทางสังคมควรเป็นหลักอะไร นักคิดคลาสสิกที่ใช้เครื่องมือนี้ก็เช่น ฮอบส์ (Thomas Hobbes) ล็อก (John Locke) รูสโซ (Jean Jacques Rousseau) นักคิดเหล่านี้เรียกสถานการณ์สมมตินี้ว่า “สภาวะธรรมชาติ” นักคิดร่วมสมัยทำให้วิธีคิดพันธสัญญากลับมามีความสำคัญทั้งในแง่การตอบคำถาม เช่น เรื่องหลักความยุติธรรมและในขณะเดียวกันก็เป็นตัววัดความมีเหตุผลของหลักดังกล่าวก็คือ จอห์น รอลส์ (John Rawls) ที่เรียกสถานการณ์สมมตินี้ว่า “สถานการณ์แรกเริ่ม” โดยในสถานการณ์ที่สมมติขึ้นมานี้เป็นสถานการณ์ที่ทำให้มนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกัน (เหมือนดังที่คานท์บอกว่ามนุษย์ทุกคนอยู่ในอาณาจักรของสิ่งที่เป็นจุดหมายในตัวเอง) และเลือกหลักการที่จะใช้กับตนเองและผู้อื่นในสถานการณ์ดังกล่าว (โปรดดู เช่น John Rawls, *A Theory of Justice* (London: Oxford University Press, 1973.)

เห็นพ้องกับจำเลยว่าการขอแยกทางเป็นการกระทำที่กฎหมายควรลงโทษ ในทำนองเดียวกัน ในกรณีการฆ่าด้วยบันดาลโทสะด้วยเหตุที่คู่ของตนมีชู้ จำเลยในกรณีดังกล่าวก็มิอาจให้เราหรือเหยื่อเห็นพ้องได้ว่าการมีชู้เป็นความผิดที่กฎหมายต้องลงโทษ กฎหมายจะขัดแย้งตัวเองหากกฎหมายไม่พร้อมที่จะลงโทษการมีชู้แต่ในเวลาเดียวกันก็ลงโทษให้จำเลยซึ่งก็เท่ากับปกป้องคุ้มครองโทสะซึ่งก็คือการตัดสินเรื่องการมีชู้ของจำเลย จะเห็นว่านี่ทำให้มีคดีต้นหาอาชญากรรมที่เกี่ยวข้องกับโทสะสองประเภทใหญ่ ๆ ด้วยกัน ในพากหนึ่งเรามีคดีที่โทสะของจำเลยมีฐานตั้งอยู่บนการกระทำหรือการตัดสินการกระทำที่กฎหมายจะลงโทษอย่างไม่ต้องสงสัย ในอีกพากหนึ่งคือกรณีที่โทสะของจำเลยมีฐานตั้งอยู่บนการกระทำหรือการตัดสินการกระทำที่กฎหมายเองจะปกป้องคุ้มครอง แน่นอนจะต้องมีกรณีที่อยู่ระหว่างกลางที่เราหรือกฎหมายเองก็ไม่แน่ใจ³⁵

มาถึงตรงนี้อาจกล่าวได้ว่าแนวคิดของนุสมีข้อดีหลายประการโดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวคิดนี้ให้กรอบประเมินการตัดสินของอารมณ์เอง ซึ่งก็ช่วยให้เราตอบคำถามที่ว่าหากยอมให้กฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำอันเนื่องจากบันดาลโทสะให้ความสำคัญแก่การตัดสินคุณค่าของอารมณ์อย่างเปิดเผย กฎหมายควรใช้กรอบอะไรเป็นตัวประเมินการตัดสินคุณค่าของอารมณ์ แน่นอนอาจมีคนตอบว่ากฎหมายควรสะท้อน “มโนธรรมของสังคม” ปัญหาที่เราพบก็คือหลายครั้งกฎหมายและศาลดูเหมือนได้ทำเช่นนั้น และที่จริงแล้ว “มโนธรรมของสังคม” เองก็ต้องถูกตรวจสอบกรอบที่นุสเสนอจะช่วยให้เรามีเครื่องมือที่ชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างการตัดสินของศาลกับ “จิตวิญญาณ” ของกฎหมาย ในขณะเดียวกันการที่แนวคิดดังกล่าวเน้นสภาวะทางอารมณ์ของจำเลยโดยพิจารณา “เหตุผล” หรือการตัดสินคุณค่าของอารมณ์ว่าตรงกับที่กฎหมายจะต้องให้ความคุ้มครองหรือไม่นั้นสามารถเลี่ยงการโยนความรับผิดชอบให้แก่เหยื่อ ที่สำคัญพอกันก็คือด้วย “เหตุผล” ของอารมณ์ จำเลยเองก็ได้ถูกมองว่ามีสถานภาพเท่ากับ “คนบ้า” ที่ไม่สามารถรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเองได้

กระนั้นก็ดีผู้วิจัยคิดว่าคำถามที่นุส แคน และนุสบามจะต้องตอบก็คือเวลาที่เรากล่าวว่าเราควรให้ความสำคัญแก่สิ่งนุสเรียกว่า “การตัดสินทางอารมณ์” (emotional judgements) หรือที่แดนและนุสบามเรียกว่า “คุณภาพ” ของอารมณ์นั้นหมายถึงอะไรบ้าง กล่าวคือในแนวคิดของนุสนั้นแม้บางครั้งจะกล่าวให้เราเข้าใจในลักษณะที่ทำให้เราเข้าใจว่าที่กฎหมายต้องปกป้องคุ้มครองอารมณ์บางประเภทก็เพราะในอารมณ์นั้น ๆ มีการตัดสิน “ความผิด” (wrong) ที่ตรงกับกฎหมาย เช่นที่นุสบอกเราว่าเมื่อชายผู้หนึ่งฆ่าชายผู้ข่มขืนภรรยาของตน “การตัดสินในอารมณ์

³⁵ นี่มิได้หมายความว่า การประเมินการตัดสินของอารมณ์โดยตัวเองจะเพียงพอหรือแม้กระทั่งจำเป็นเพื่อจะบอกได้ว่าโทสะนั้น ๆ ควรได้รับการปกป้องจากกฎหมายหรือไม่เสมอไป ในหลายกรณีโทสะดังกล่าวอาจเป็นโทสะที่จำเลยสร้างเงื่อนไขให้เกิดขึ้นเองหรืออาจเป็นกรณีที่โทสะอาจมีใช้แรงจูงใจทางอารมณ์ที่แท้จริงหรือโทสะในกรณีนั้น ๆ อาจไม่จริงใจเป็นต้น

ของเขาได้รับแรงบันดาลใจจากความเชื่อในความผิดที่มีได้ต่างจากความเชื่อในกฎหมาย³⁶

ปัญหาก็คืออารมณ์มีส่วนประกอบเช่นทางประสบการณ์ “ความปั่นป่วนของความคิด” เอง หรือมีเนื้อหาทางความคิดมากกว่านี้ และหากการตัดสินว่าการข่มขืนผิดคือตัวบ่งชี้ว่ากฎหมายควรปกป้องคุ้มครองด้วยการลดโทษ การฆ่าผู้อื่นที่ข่มขืน แต่โดยไม่มีอารมณ์ใดทั้งสิ้นก็จะเป็นความต่างจากการฆ่าด้วยโทสะเช่นนี้ แนวคิดของแคนกับนุสซามก็เช่นกัน การลดโทษคงมิใช่การพิจารณาเพียงการตัดสินที่ตรงกับกฎหมาย “คุณภาพ” ของอารมณ์ที่ว่าจะหมายรวมถึงเนื้อหาทางความคิดของอารมณ์ที่รวมกันแล้วสะท้อนให้เห็นถึงการไม่เห็นด้วยทางศีลธรรม (moral disapproval) สิ่งที่ถูกกฎหมายน่าจะปกป้องคุ้มครองในแนวคิดของนุสซามก็จะเป็น “อารมณ์” ที่เรา “รู้สึก” “ด้วยกันกับ” จำเลย แต่นั่นก็จะนำเราไปสู่ปริศนาที่ว่ายิ่งอารมณ์เช่นโทสะมีการตัดสินที่ถูกต้องมากเท่าไร (ซึ่งหากอ้างอิงแนวคิดของนุสซามก็ต้องรวมไปทั้งระบบความเชื่อ และแนวคิดเรื่องความเจริญงอกงามของชีวิตที่ถูกต้อง) การตอบโต้ด้วยการฆ่าก็ยิ่งผิดมากเท่านั้น เพราะหากการตัดสินที่เป็นส่วนประกอบต่าง ๆ ของของอารมณ์ถูกต้อง นั่นหมายความว่าผู้ที่ตัดสินยอมอยู่ในสถานะทางอารมณ์ที่ใกล้ผู้มีศีลธรรมหรือผู้ที่มีคุณธรรมมากเท่านั้น ปริศนาตรงนี้อยู่ที่ว่ายิ่งผู้กระทำเป็นผู้ที่มีคุณธรรมเท่าไร ก็ไม่ควรกระทำ (แก้แค้น) การซึ่งได้มอบหมายให้รัฐไปทำแล้วเท่านั้น

ผู้วิจัยคิดว่าปัญหาดังกล่าวน่าจะมีคำตอบอยู่ที่การยอมรับ “ความอ่อนแอของมนุษย์” แต่ “ความอ่อนแอ” ที่ว่านี้มีนัยต่างไปจากที่เตเรสเลอร์ใช้ (ในกรอบความเข้าใจโทสะเป็นพลังบอด) “ความอ่อนแอของมนุษย์” ในที่นี้หมายถึงการตัดสินที่ผิดเกี่ยวกับความพอเหมาะพอควรของการลงโทษหรือการตอบโต้ ซึ่งก็หมายความว่าในอารมณ์หนึ่ง ๆ นั้น แม้จะมีการตัดสินที่ถูกต้องเกี่ยวกับความผิดของการกระทำ กระนั้นด้วย “ความอ่อนแอ” การตัดสินบางอย่างในอารมณ์อาจมีการให้ค่าความสำคัญเกินควร ดังที่เราได้เห็นในบทที่ 3 แล้วว่าการตัดสินในอารมณ์นั้นเป็นการตัดสินที่เฉพาะเจาะจง เช่น จากมุมมองของความเจริญงอกงามของฉันทัน จุดศูนย์กลางของการอ้างอิงดังกล่าวอาจทำให้เราให้ค่าของความเจ็บปวดของเราหรือลูกของเราเหนือกว่าชีวิตของผู้ข่มขืน หรืออาจทำให้เราไม่สนใจที่จะเข้าใจเขา หรือพิจารณาว่าเขาควรได้รับการให้อภัยหรือไม่ อย่างไรก็ตามปัญหาของการกล่าวเช่นนี้อยู่ที่ว่าหลายครั้งเราคิดว่าการตอบโต้ด้วยการฆ่าเป็นการตอบโต้ที่สมน้ำสมเนื้อ หรือ “ตรงกับสำนึกของกฎหมายเรื่องการตอบแทนที่เหมาะสม”³⁷ ในกรณีเช่นนี้ที่เราไม่ควรฆ่าเขา มิใช่เพราะเขาไม่สมควรที่จะถูกลงโทษจนถึงตาย แต่เพราะเราได้มอบหมายอำนาจดังกล่าวให้รัฐหรือกฎหมายไปแล้ว

³⁶ Victoria Nourse, “Passion’s Progress: Modern Law Reform and the Provocation Defense”: 1337-1338.

³⁷ Victoria Nourse, “Passion’s Progress: Modern Law Reform and the Provocation Defense”: 1392.

บทที่ 6

ข้อเสนอแนะ

มาถึงตรงนี้จะเห็นว่าสำคัญยิ่งที่กฎหมายจะต้องให้ความสำคัญแก่การตัดสินคุณค่าใน อารมณ์อย่างเปิดเผย โดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์โดยตรงเช่นมาตราที่ว่า ด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะ ซึ่งเป็นมาตราที่ใช้พิจารณาหรือแก้ต่างคดีต้นหาอาชญากรรม ส่วนใหญ่ และดังได้เห็นไปแล้วว่าในความเป็นจริงนั้นมีการตัดสินศีลธรรมของอารมณ์ทั้งในตัว กฎหมายเองและในบุคคลในกระบวนการยุติธรรมเช่นผู้พิพากษา ดังนั้นแม้ปรมาจารย์ทาง นิติศาสตร์เช่น โอลิเวอร์ โฮมส์ (Oliver W. Holmes) จะบอกเราว่ากฎหมายไม่สนใจ “สภาวะทาง จิตใจหรือมโนธรรม”¹ ของบุคคลผู้กระทำผิดกฎหมาย กระนั้นก็ยังบอกเราว่านักเรียนกฎหมายที่ ดีจะต้อง “พยายามค้นหาจากประวัติศาสตร์ว่ากฎหมายดังกล่าวมีที่มาจนเป็นเช่นนี้ได้อย่างไร”² ทั้งนี้เพราะสำหรับโฮมส์แล้วกฎหมายมีที่ให้อธิบายหรือสร้างใหม่เสมอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อความเห็น ของสังคมเปลี่ยนไป ประเด็นดังกล่าวนี้เป็นประเด็นที่นักคิดเช่นฮอร์ดอร์ได้พยายามแสดงให้เรา เห็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องกฎหมายที่ว่าด้วยอารมณ์โทสะหรือกฎหมายว่าด้วยการกระทำใน “ความรุนแรงแห่งอารมณ์” และเมื่อเราพยายามที่จะเข้าใจโทสะผู้หญิงที่ถูกกระทำรุนแรงอย่างต่อเนื่อง เราก็พบว่ากฎหมายมาตราดังกล่าวยังคงติดอยู่กับข้อจำกัดที่มากับประวัติศาสตร์และสังคม ที่มีชายเป็นใหญ่ ในแง่ของผู้ที่ก่ออาชญากรรมที่มาจากอารมณ์โทสะหรือต้นหาอาชญากรรม (ที่เน้น โทสะ) จะไม่ได้รับความยุติธรรมอย่างแท้จริงหากกฎหมายยังคงติดอยู่กับข้อจำกัดทั้งของความ เชื่อที่ว่าอารมณ์เป็นสภาวะที่เข้าใจไม่ได้ และมองข้าม “เหตุผล” ในอารมณ์ดังกล่าว กระนั้นการ เข้าใจ “เหตุผล” ในโทสะจะต้องมีการประเมินทางศีลธรรม ด้วย “เหตุผล” ดังกล่าวสะท้อนระบบ คุณค่าและความเชื่อที่สะท้อนความไม่เท่าเทียมและการหลอมสร้างเพื่อคงไว้ซึ่งความไม่เท่าเทียม และการถือเอาประโยชน์จากผู้หญิงของระบบชายเป็นใหญ่ จึงจำเป็นอย่างยิ่งที่กฎหมายที่มีหน้าที่ โดยตรงที่จะให้ความยุติธรรมต่อสมาชิกของสังคมจะต้องเข้าไปสำรวจและประเมินการตัดสิน พร้อมระบบฐานคติของการตัดสินทางคุณค่าของอารมณ์ และการเข้าไปสำรวจและประเมิน อารมณ์อันเป็นแรงจูงใจในการก่ออาชญากรรมจะต้องทำไปด้วยกันกับการปรับเปลี่ยนกรอบการ เข้าใจและการตัดสินความผิดของการกระทำอันมีแรงจูงใจจากอารมณ์ ซึ่งก็สะท้อนโครงสร้างทาง อำนาจเดียวกันกับที่หลอมสร้างอารมณ์เช่นโทสะของผู้ชายและผู้หญิง นั่นก็คือโครงสร้างของ อำนาจชายเป็นใหญ่ ในแง่นี้ในขณะที่เราจะต้องไม่ติดอยู่กับกรอบความเข้าใจอารมณ์โดยเฉพาะ อารมณ์โทสะของผู้หญิงตามแบบจารีตและเข้าใจว่าผู้หญิงสามารถมีอารมณ์ “นอกคอก” ซึ่ง สะท้อนให้เห็นถึงความจริงทางสังคมที่เราอาจไม่เห็นมาก่อน

¹ Oliver Wendell Holmes, Jr., *The Essential Holmes*, ed. Richard A. Posner (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), p. 253.

² Ibid., p. 160.

ในบทนี้ผู้วิจัยจะขอเสนอแนะว่าเราไม่ควรยกเลิกกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะแม้ในปัจจุบันจะเป็นกฎหมายที่วางอยู่บนฐานคติที่ทำให้ผู้ชายได้เปรียบ กระนั้นการปฏิรูปกฎหมายมาตราดังกล่าวเป็นไปได้และในขณะเดียวกันการปฏิรูปดังกล่าวก็เป็นประโยชน์ต่อผู้หญิง (ซึ่งในที่นี้เน้นกลุ่มผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก) ในแง่ที่เป็นทางเลือกเรื่องการแก้ต่างได้อีกทาง กระนั้นการปฏิรูปจะเกิดขึ้นได้จะต้องอาศัยการ “ฟัง” เสียงของผู้หญิงเหล่านี้ และการ “ฟัง” หมายถึง “การเอาใจเขามาใส่ใจเรา” (empathy) ของผู้ที่มีส่วนเปลี่ยนแปลงกฎหมาย ในกระบวนการการให้ความยุติธรรม คือตั้งแต่ผู้พิพากษา ไปจนกระทั่งถึงพนักงานผู้มีหน้าที่ตั้งเรื่องฟ้อง เช่น พนักงานอัยการ เป็นต้น

การกระทำด้วยบันดาลโทสะ: ยกเลิกหรือปฏิรูป

ดังที่ได้เห็นแล้วว่ากฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะอันเป็นกฎหมายที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับต้นหาอาชญากรรมส่วนใหญ่เน้นให้ความสำคัญแก่การเข้าใจอารมณ์โทสะในมุมมองและประสบการณ์ของผู้ชายในสังคมชายเป็นใหญ่ ซึ่งก็ทำให้เราเข้าใจได้ว่าเหตุใดนักคิดเช่น ฮอร์ดอร์ และองค์กรสตรีบางแห่งซึ่งรวมทั้งในสหราชอาณาจักร สหรัฐอเมริกา คานาดา และในออสเตรเลีย จึงเรียกร้องให้ยกเลิกกฎหมายมาตรานี้ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลสำคัญที่เราได้เห็นไปบ้างแล้ว นั่นคือ หนึ่ง กฎหมายมาตราดังกล่าวดูเหมือนโอนความรับผิดชอบให้แก่เหยื่อที่ส่วนใหญ่คือผู้หญิง ซึ่งนอกจากจะแสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งในกฎหมายที่สนับสนุนให้ผู้หญิงมีอธิปไตย เช่น ด้วยกฎหมายหย่าร้าง และด้วยกฎหมายห้ามเข้าใกล้ (restraining order) แต่ในขณะเดียวกันก็ลดโทษให้แก่ผู้ฆ่าหรือสามีผู้ตามฆ่าหรือตามทำร้ายเมื่อผู้หญิงพยายามแยกทาง (เช่น การให้รอลงอาญาหรือการทำให้พ้นจากสังคมเป็นต้น) ซึ่งดูเหมือนจะส่งสารบอกว่าผู้หญิงหรือภรรยามีส่วนรับผิดชอบต่อการบันดาลโทสะของสามี ในแง่นี้กฎหมายมิได้เพียงเห็นเหยื่อเป็นผู้ “ยั่วเยว” เท่านั้น แต่กฎหมายยังสวมมุมมองของผู้กระทำผิดในการเข้าใจการกระทำผิดนั้น นี่ทำให้ “ความเป็นเหยื่อ” ของผู้หญิงที่ถูกฆ่าหายไปหรือเริ่มน่าสงสัยขึ้น และผลที่ตามมาคือดูเหมือนการฆ่าผู้หญิงจะกลายเป็นการกระทำที่ไม่ผิดกฎหมายในทางปฏิบัติ คือแม้ในทางรายการลักษณะก่อการผู้ฆ่าจะกระทำผิดกฎหมาย กระนั้นการลงโทษที่ได้รับจะบอกว่าการกระทำดังกล่าวควรได้รับความปรานีจากสังคม หรือหากกล่าวในภาษาของนุสส์คือการตัดสินทางศีลธรรมหรืออารมณ์ของผู้ฆ่าเป็นสิ่งที่กฎหมายให้ความสำคัญคุ้มครองนั่นเอง

³ โปรดดูรายงานของ NAWL (National Association of Women's Lawyer) ที่ URL:

<<http://www.nawl.ca/provocation.htm>>
<<http://www.nawl.ca/provocation.htm>>

สอง กฎหมายมาตราดังกล่าวใช้มาตรฐานการตอบโต้การข่มเหงด้วยความรุนแรงในแบบอย่างของประสบการณ์ผู้ชาย ดังจะเห็นได้จากคดีตัวอย่างสำคัญของอังกฤษที่จำเลยคือนางดัฟฟี (R v. Duffy ปีคริสต์ศักราช 1949) ผู้ถูกสามีทุบตีอย่างต่อเนื่องมาเป็นเวลานาน และในเย็นวันหนึ่งเธอพยายามที่จะหนี แต่ถูกสามีสกัดกั้นและทุบตี ในที่สุดเธอก็ฆ่าสามีในขณะที่เขาหลับ และเมื่อคดีถึงศาลฎีกาทนายความของเธออ้างกฎหมายมาตราดังกล่าวด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะ ผู้พิพากษาศาลฎีกาของคดีดังกล่าวคือลอร์ด กอดดาร์ด (Lord Goddard) สรุปการตัดสินตอนหนึ่งว่า

“มันไม่สำคัญดอกว่าเขา (สามีของผู้หญิงผู้นี้ – ผู้วิจัย) โหดร้ายขนาดไหน ว่าเขาจะต้องถูกตำหนิมากน้อยขนาดไหน สิ่งสำคัญอยู่ที่ว่าเด็กหญิงผู้⁴นี้มีเวลาพอที่จะพูดว่า “ไม่ว่าฉันจะต้องทนทุกข์ขนาดใด ไม่ว่าฉันจะต้องทรมานมาเพียงใด ฉันรู้ว่า “เจ้าจะต้องไม่ฆ่า” นี่ต่างหากที่สำคัญ”⁵

กล่าวคือในวิธีคิดของกฎหมายที่กอดดาร์ดเข้าใจนั้น “การกระทำด้วยบันดาลโทสะ” มีข้อพิจารณาหรือเงื่อนไขสองข้อสำคัญ คือหนึ่ง ไม่มีที่ให้แก่ช่องว่างทางเวลาที่ยาวพอที่ผู้กระทำผิดเริ่มจะ “คิดได้” หรือพอจะทำให้อารมณ์เย็นลง เพราะหากมีเวลาพอที่จะทำให้ “อารมณ์เย็นลง และทำให้เหตุผลได้กลับไปครอบครองจิตใจอีก” แล้วละก็ การฆ่าจะเท่ากับเป็นการแก้แค้นและมิใช่การกระทำด้วยบันดาลโทสะ นี่ทำให้เห็นว่าสำหรับกฎหมายมาตรานี้แล้วแม่แบบของการกระทำด้วยบันดาลโทสะนั้น “ส่วนใหญ่เป็นกรณีของการทะเลาะเบาะแว้งที่เกิดขึ้นอย่างกระทันหัน มีการตอยตีด้วยของที่อยู่ในมือ ซึ่งก็เป็นของที่อาจกำลังใช้อยู่ หรืออาจหยิบฉวยในสถานการณ์ที่มีได้ไต่ตรง” ในขณะที่เดียวกันก็ต้องมีเงื่อนไขว่า

“ในการพิสูจน์ว่าเป็นกรณีของการฆ่าด้วยถูกข่มเหง (provocation) หรือไม่นั้นเราจะต้องพิจารณาการโต้ตอบต่อการข่มเหงนั้น ๆ กล่าวคือต้องพิจารณาว่าวิธีที่แสดงออกของโทสะนั้นสัมพันธ์อย่างเหมาะสมและมีเหตุมีผลกับประเภทของการข่มเหงหรือไม่ (กำปั้นอาจตอบด้วยกำปั้น และมีใช้ด้วยอาวุธที่อันตรายถึงชีวิต) ...”⁶

⁴ ผู้พิพากษาใช้สรรพนามเรียกนางดัฟฟีว่า “this girl”

⁵ R v. Duffy in *Feminist Perspectives on Law: Law's Engagement with the Female Body*, eds. Jo Bridgeman and Susan Millns (London: Sweet & Maxwell, 1998), p. 632.

⁶ Ibid., p. 633.

กระนั้นดังที่เราได้เห็นจากกรณีผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซากในบทที่ 4 แล้วว่า หากเข้าใจความต่างทางสรีระและความต่างทางอำนาจในความสัมพันธ์ทางอำนาจชายหญิงแล้ว กรอบความเข้าใจ “การข่มเหง” หรือ “การยั่ว” และ “การกระทำด้วยบันดาลโทสะ” ของกฎหมาย ดังกล่าวนี้อาศัยโดยสิ้นเชิงสำหรับผู้หญิง ว่าไปแล้วการฆ่าของผู้หญิงกับผู้ชายมีความต่างกันจน ทำให้นักกฎหมายเช่น ลอรี เทเลอร์ (Laurie J. Taylor) สรุปว่าทั้งสองมี “วัฒนธรรมย่อยของความรุนแรง” ต่างกัน และ “แต่ละฝ่ายมีวัฒนธรรมย่อยของความรุนแรงของตนเอง”⁷ ความต่างดังกล่าว นี้มิได้เพียงเป็นตัวอย่างข้อเท็จจริงที่ว่าในจำนวนการฆ่ากันระหว่างหญิงชายนั้น ผู้ฆ่าที่เป็นผู้หญิงมีจำนวนน้อยกว่าผู้ฆ่าที่เป็นผู้ชายหลายเท่า ในขณะที่เดียวกันผู้ที่ถูกฆ่าส่วนใหญ่ก็เป็นผู้หญิง โดยในผู้หญิงเหล่านี้ส่วนใหญ่ถูกฆ่าโดยคนที่ตนมีความสัมพันธ์ลึกซึ้งเช่นสามีและคู่รักเท่านั้น แต่ “วัฒนธรรม” ดังกล่าวยังเป็นตัวอย่างเหตุผลของการฆ่าที่ต่างกันอีกด้วย เช่น ชายจะฆ่าหรือ “บันดาลโทสะ” และแสดงออกด้วยความรุนแรงถึงขั้นเอาชีวิตหาก “ถูกข่มเหง” ศูนย์กลางมโนทัศน์ของคุณค่าความเป็นชายที่มีการครอบครองผู้หญิงเป็นเป็นหัวใจของการยืนยันคุณค่าของตน⁸ ในขณะที่ผู้หญิงน้อยรายที่ฆ่าด้วยเหตุผลทำนองเดียวกัน เช่น เพราะสามี/คู่มิผู้หญิงอื่น หรือเพราะสามี/คู่ทอดทิ้ง ผู้หญิงส่วนใหญ่ฆ่าสามี/คู่ด้วยเหตุของการถูกระทำรุนแรงโดยผู้ที่ตนฆ่า แม้เทเลอร์จะใช้สถิติในสหรัฐอเมริกาในช่วงทศวรรษที่ 1980 (เทเลอร์บอกเราว่าในช่วงต่อมาสถิติดังกล่าวไม่ต่างกันเท่าไร)⁹ ประเด็นสำคัญที่น่าสนใจสำหรับสังคมไทยและสังคมอื่นที่ “นำเข้า” กฎหมายตะวันตกก็คือแม้วัฒนธรรมทางความรุนแรงของทั้งผู้หญิงและผู้ชายต่างกันมาก กระนั้นมิได้เพียงวัฒนธรรมเดียวเท่านั้นที่สะท้อนออกมาให้เห็นในกฎหมายอาญาที่เรานำเข้ามานั้นก็คือ วัฒนธรรมความรุนแรงแบบชาย ซึ่งก็ทำให้ “จำเลยผู้หญิงที่ถูกกล่าวหาว่าฆ่าผู้อื่นต้องเผชิญกับการจัดประเภทที่เข้ากันไม่ได้กับพฤติกรรมของเธอ ทั้งยังต้องถูกพิจารณาตัดสินและถูกตัดสินโดยศาลที่ละเลยหรือไม่ก็เข้าใจการกระทำและแรงจูงใจของเธอผิด”¹⁰

เหตุนี้เราคงไม่แปลกใจที่คดีแม่แบบของผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก เช่น คดีของนางอาห์ลัวเลียในอังกฤษนั้นผลการตัดสินของศาลชั้นต้นคือให้เธอมีความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา และแม้ในปีคริสต์ศักราช 1992 ศาลอุทธรณ์จะรับคำขออุทธรณ์ของคดีเธอด้วยทนายจำเลยได้เสนอหลักฐานใหม่ ซึ่งก็คือหลักฐานของสภาวะทางจิตวิทยาของเธอในฐานะที่เป็น “ผู้หญิงถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก” ผู้มี “อาการ” ของ “ความไร้ความสามารถในการช่วยเหลือตัว

⁷ Laurie J. Taylor, “Provoked Reason in Men and Women: Heat of Passion Manslaughter and Imperfect Self-defense” *U. C. L. A. Law Review* 33, (1986): 1681.

⁸ โปรดสังเกตว่าในคำสรุปของคดี “ดร. ฆ่าเมีย” จำเลยต่อว่าภรรยาขณะทุบตี หลังที่รู้ว่าภรรยาไปดื่มกับคนรักเก่า และยังมีใจให้คนรักเก่าว่า “ฉันจะเอาหน้าไปไว้ที่ไหน” ฯลฯ ซึ่งอาจทำให้คิดได้ว่าการที่ยังมีใจให้ผู้อื่นและการไปดื่มกับคนรักเก่าของภรณานั้นเข้าไปแตะศูนย์กลางความเข้าใจคุณค่าของตนเอง

⁹ Ibid., fn 1-10, at 1679-1682, 1723-1725.

¹⁰ Ibid., p. 1682.

เองอันเนื่องมาจากการเรียนรู้” ซึ่งก็ทำให้ศาลตัดสินลดโทษของเธอ กระนั้นการลดโทษดังกล่าวก็มาจากเหตุผลของ “ความรับผิดชอบทางอาญาที่เบาลง” (เพราะสติไม่สมประกอบ – diminished responsibility) หรือด้วยเหตุผลที่ตอกย้ำความไร้สมรรถนะของผู้หญิงนั่นเอง

กระนั้นนี่ก็ได้หมายความว่ากรรณการยกเลิกกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทษจะเป็นทางเลือกที่ดีที่สุดดังที่นักคิด เช่น ฮอร์ดอร์และและองค์กรสตรีบางแห่งแนะนำ คนเหล่านี้อ้างเหตุผลสำคัญสองประการในการให้ยกเลิกกฎหมายมาตราดังกล่าว ซึ่งก็คือเหตุผลเรื่องโครงสร้างทางความคิดชายเป็นใหญ่ของกฎหมายมาตราดังกล่าว และเหตุผลเรื่องทางเลือกอื่นที่มีอยู่แล้วที่เหมาะสมกว่าในการพิจารณาคดีผู้หญิงที่ฆ่าผู้ที่กระทำรุนแรงต่อเธออย่างต่อเนื่องหรือซ้ำซาก

เราจะเห็นการอ้างเหตุผลประเภทแรกได้จากแนวคิดของนักคิดทางกฎหมายเช่นฮอร์ดอร์ที่พยายามจะสรุปว่าเราควรยกเลิกกฎหมายมาตรานี้ โดยฮอร์ดอร์อ้างว่าเท่าที่ผ่านมานักคิดเรื่องการข่มเหงนั้นเข้าใจโทษอันเนื่องมาจากการข่มเหงว่าจะต้องมีความปรารถนาที่จะตอบโต้ให้ผู้ที่ข่มเหงได้รับความทุกข์ ซึ่งก็คือตอบโต้ด้วยความรุนแรง และหากถามว่าเหตุใดจะต้องรุนแรงด้วย คำตอบก็คือ เพราะการตอบโต้ในลักษณะดังกล่าวก็คือการนิเสธ (negate) “การขู่” (threat) หรือภัยอันแฝงอยู่ในการข่มเหงหรือการขู่ ภัยที่ว่านี้เป็นภัยต่อคุณค่าของตัวผู้ถูกข่มเหงเองหรือเป็นภัยต่อคุณค่าที่เป็นหัวใจของการเข้าใจตัวเองของผู้ถูกข่มเหง ที่สำคัญฮอร์ดอร์บอกเราว่าการขู่หรืออันตรายต่อคุณค่าที่เป็นหัวใจของการเข้าใจตนเองที่นำไปสู่ความปรารถนาที่จะตอบโต้ด้วยความรุนแรงนี้เป็น “ความรุนแรงที่เป็นลักษณะเฉพาะของผู้ชายในการตอบโต้การข่มเหง”¹¹ และดังที่เห็นไปแล้วในบทที่ 5 ว่าสำหรับฮอร์ดอร์คุณค่าที่ถือเป็นศูนย์กลางของความเข้าใจตนเองของผู้ชายในความสัมพันธ์กับผู้หญิงที่เป็นภรรยา/คู่ก็คือความเป็นเจ้าของของผู้หญิงในแง่มุมต่าง ๆ ดังนั้นกฎหมายและผู้พิพากษาที่เห็นความรุนแรงว่าเป็นส่วนหนึ่งของโทษกำลังเข้าใจโทษด้วยสายตาของผู้ชาย การมองว่าการตอบโต้ด้วยความรุนแรงเป็น “ความอ่อนแอของมนุษย์” นั้นกำลังมองโทษและความรุนแรงจากความเข้าใจตัวเองและการตอบโต้แบบผู้ชาย เหตุนี้จากมุมมองของเฟมินิสต์ผู้ต้องการปลดปล่อยผู้หญิงจากอำนาจชายเป็นใหญ่แล้ว การยอมให้ลดโทษการฆ่าด้วยบันดาลโทษหรือการเห็นว่าการรุนแรงเป็นส่วนหนึ่งของโทษและเป็นส่วนที่ต้องให้อภัยนั้นกำลัง

“เสริมเติมพลังให้แก่อะไรบางอย่างในกฎหมายที่ในความเป็นจริงแล้วสถาบันทางสังคมควรจะพยายามล้มล้างให้สิ้น นั่นก็คือการน้อมรับว่ามีอะไรบางอย่างที่เป็นธรรมชาติในเรื่องความรุนแรงของผู้ชายต่อผู้หญิงและในเรื่องความรุนแรงโดยทั่ว

¹¹ Jeremy Horder, *Provocation and Responsibility*, p. 192.

ไปของผู้ชาย อันเป็นสิ่งที่มิอาจหลีกเลี่ยงได้ ดังนั้นในแง่มุมหนึ่ง (ในแง่มุมมองทางกฎหมาย) แล้วจึงต้องยอมรับว่าเป็นสิ่งที่ให้อภัยได้¹²

เราอาจตีความสิ่งที่ฮอว์เตอร์ต้องการให้เราเชื่อได้สองแง่มุมที่ต่างกันคือ หนึ่ง ฮอว์เตอร์ต้องการจะบอกเราว่าเท่าที่ผ่านมากฎหมายและผู้ที่อยู่ในกระบวนการยุติธรรมเข้าใจโทษจากอคติชายเป็นใหญ่ และอคติที่ว่านี้มาจากระบบความเชื่อเรื่องคุณค่าของตัวเองของผู้ชายที่มาพร้อมกันกับการให้ท้ายการโต้ตอบการสั่นคลอนของคุณค่าดังกล่าวด้วยความรุนแรง ในขณะที่การตอบโต้ของผู้หญิงมิได้มีวัฒนธรรมการตอบโต้ที่ใช้ความรุนแรง ดังนั้นการยอมลดโทษเท่ากับทำให้ดูเหมือนว่าความรุนแรงดังกล่าวเป็นธรรมชาติ เป็นสิ่งที่เลี่ยงไม่ได้ จึงต้องให้อภัย แต่นี่คือการให้อภัยระบบชายเป็นใหญ่ หากนี่คือสิ่งที่ฮอว์เตอร์ต้องการให้เราเชื่อ ผู้วิจัยก็ไม่คิดว่าเป็นเหตุผลที่หนักพอที่จะทำให้เราต้องยกเลิกกฎหมายมาตรานี้ ด้วยทั้งหมดนี้เป็นเรื่องของวัฒนธรรมที่สามารถทำลาย แก้ไข เปลี่ยนแปลงได้ และในความเป็นจริงหลายครั้งผู้หญิงก็อาศัยความรุนแรงในการตอบโต้ ในแง่นี้หากปฏิรูปให้มีที่แก่การตอบโต้ที่รุนแรงของผู้หญิงที่มีลักษณะต่างไปจากความรุนแรงที่ “ทันทีทันใด” ฯลฯ ของวัฒนธรรมชาย ผู้หญิงที่เสียเปรียบเสมอมาก็จะได้มีทางออกจากข้อหาฆ่าคนตายโดยเจตนาด้วยการแก้ต่างภายใต้กฎหมายมาตรานี้

ส่วนความเป็นไปได้อีกประการก็คือฮอว์เตอร์กำลังบอกเราว่าการโต้ตอบการข่มเหงด้วยความรุนแรงหรือการฆ่าเป็นธรรมชาติของผู้ชาย และหากเป็นธรรมชาติจริงก็หมายความว่าเราไม่สามารถแก้ไขกฎหมายได้ “อคติ” ที่ว่านี้เป็นอคติในโครงสร้างของกรอบความเข้าใจการกระทำด้วยบันดาลโทษที่มาจากธรรมชาติการโต้ตอบการยั่วแบบผู้ชาย นี่หมายความว่าหากจะให้เป็นธรรมแก่ผู้หญิง จะต้องไม่ยอมให้มีการตอบโต้ด้วยความรุนแรง แต่หากเอาเงื่อนไขของการโต้ตอบที่รุนแรงออกไป กฎหมายมาตรานี้ก็จะขาดสาระที่เป็นนิยามหัวใจของกฎหมายไป ซึ่งก็คือส่วนที่เกี่ยวกับการตอบโต้หรือ “การกระทำ” ใน “การกระทำด้วยบันดาลโทษ” นั่นเอง ซึ่งก็หมายความว่าหากจะไม่รวมความรุนแรงเข้าไป ก็จะไม่มีการหมายมาตราดังกล่าวอยู่ดี หากตีความเช่นนี้เราก็อาจเข้าใจได้ว่าในที่สุดเหตุใดฮอว์เตอร์จึงบอกเราว่าการแสดงออกของโทษที่รับได้มีแบบเดียวคือแบบ “โทษอันเนื่องมาจากใจที่เป็นธรรม” ที่ได้เห็นไปแล้วในบทที่ 5 กระนั้นหากนี่คือสิ่งที่ฮอว์เตอร์ต้องการให้เราเชื่อ กล่าวคือการตอบโต้การข่มเหงด้วยความรุนแรงเป็น “ธรรมชาติ” ของผู้ชาย ฮอว์เตอร์เองจะต้องพิสูจน์แนวคิดดังกล่าวมากกว่าการเสนอประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาของกฎหมาย ที่สำคัญ การอ้างเหตุผลเรื่องธรรมชาติเป็นเสมือนดาบสองคม คือมิได้มีนัยบ่งบอกเพียงธรรมชาติของผู้ชายเท่านั้น แต่ยังเลยมายังธรรมชาติของผู้หญิงที่แม้จะไม่ใช้ความรุนแรง แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นเพศที่ไม่มีเหตุผล รอให้ถูกกระทำ ฯลฯ ซึ่งก็จะช่วยเสริมเติมพลังให้แก่ตำนานความไร้สมรรถภาพของผู้หญิงในสายตาของกฎหมาย

¹² Ibid., p. 194.

ดังนั้นหากการสวมมุมมองของผู้ชายในกฎหมายมาตราดังกล่าวเพียงทำให้ความรุนแรงของผู้ชายต่อผู้หญิงที่ดูเหมือนเป็นธรรมชาติเท่านั้น การปฏิรูปกฎหมายดังกล่าวในบางลักษณะย่อมเป็นไปได้ ซึ่งก็อาจเรียนรู้ได้จากการปฏิรูปกฎหมายมาตราอื่นที่ถูกประยุกต์ใช้กับคดีการฆ่าของผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก เช่นกฎหมายว่าด้วยการกระทำด้วยเหตุเพื่อป้องกันตนเอง เช่นในแคนาดา มีการปฏิรูปกฎหมายมาตรานี้โดยแสดงให้เห็นการยอมรับความรุนแรงที่เข้าใจจากมุมมองของผู้หญิงและปฏิเสธการเข้าใจความรุนแรงและการกระทำเพื่อป้องกันแบบที่เคยดูเอาว่าเป็นเรื่องสากลของมนุษย์ทั่วไป ซึ่งแท้จริงเป็นความเข้าใจจากมุมมองและประสบการณ์ของผู้ชายเท่านั้น คดีสำคัญที่เป็นหัวเลี้ยวหัวต่อที่สำคัญคือคดีนางแอนเจลิค ลิน ลาเวีย (Angelique Lyn Lavallee ในคดีศาลฎีกา R. v. Lavallee) ผู้ฆ่าสามีผู้กระทำรุนแรงต่อเธออย่างต่อเนื่อง คดีดังกล่าวแสดงให้เห็นผลของการยอมให้ประสบการณ์ของผู้หญิงที่อยู่ในสถานการณ์รุนแรงเข้ามามีส่วนสำคัญในการเปลี่ยนแปลงกฎหมาย กล่าวคือดังที่ได้เห็นไปแล้วในบทที่ 2 ว่ากฎหมายมาตรานี้ (ทั้งในแคนาดาและในไทย) มีเงื่อนไขสำคัญในการพิจารณายกเว้นโทษเงื่อนไขหนึ่งซึ่งก็เงื่อนไขของ “ความใกล้ถึงตัว” ของอันตราย ซึ่งเท่าที่ผ่านมาตีความว่าการกระทำเพื่อป้องกันจะต้องเป็นการป้องกันอันตรายที่กำลังเข้ามา “ใกล้ถึงตัว” ในความหมายตามตัวอักษรคืออันตรายใกล้ถึงทันทีทันใด ดังที่เห็นแล้วในกรณีตัวอย่างเรื่องการข่มขืน-ฎีกาที่ 2201/2530 ในบทที่ 2¹³ ทั้งนี้ก็ด้วยกฎหมายไม่ต้องการให้เกิดกรณีการตอบโต้ที่ “เกินเหตุ” ในความหมายที่ว่าในความเป็นจริงอันตรายนั้น ๆ อาจไม่มาถึงตัวเลยก็ได้ นี่หมายความว่าเท่าที่ผ่านมาผู้หญิงที่ฆ่าสามี/คู่ที่กระทำทารุณต่อตนมาเป็นเวลานานอย่างต่อเนื่อง ที่มักจะฆ่าสามี/คู่ตอนที่เผลอ เช่นตอนที่หลับอยู่เป็นคดีที่ไม่เข้าข่ายการแก้ต่างเพื่อขอยกเว้นโทษ (ในกรณีของลาเวีย นั้น เธอยิงเขาที่ข้างหลังศีรษะขณะที่เขาจะเดินออกจากห้องนอนเพื่อไปสังสรรค์กับเพื่อน โดยก่อนหน้านี้เขาได้ทุบตีเธอและขู่ว่าจะฆ่าเธอ) ในคดีดังกล่าวศาลฎีกาของแคนาดาอนุญาตให้นำคำให้การของผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับผู้หญิงในสถานการณ์ที่ถูกกระทำรุนแรงอย่างต่อเนื่องมาเป็นหลักฐาน โดยส่วนหนึ่งของคำให้การแสดงให้เห็นว่าผู้หญิงในสถานการณ์ดังกล่าวสามารถบอกได้ว่าจะมีการทุบตีเกิดขึ้นอีกเมื่อไหร่ ด้วยหญิงเหล่านี้ผ่านวัฏจักรความรุนแรงมาพอควรจึงบอกได้ว่าจะเกิดความรุนแรงขึ้นอีก เช่นหลังจากที่เกิดความตึงเครียด ในขณะเดียวกัน จากมุมมองของผู้หญิงในสถานการณ์ดังกล่าวนี้ “ความใกล้ตัว” ของความรุนแรงนั้นมิได้มีความหมายตามตัวอักษร แต่เป็นความรุนแรงขึ้นถึงชีวิตที่อาจเกิดได้เสมอ แม้จะยังเป็นเพียงคำให้การของผู้เชี่ยวชาญเท่านั้นแต่คดีดังกล่าวก็ทำให้เราเห็นว่าเราสามารถเปลี่ยนแปลงวิธีเข้าใจของกฎหมายต่อเรื่องความรุนแรงและเงื่อนไขต่าง ๆ ของความรุนแรงได้ เท่าที่ผ่านมานั้นกฎหมายมาตรานี้ว่าด้วยการกระทำเพื่อป้องกันสะท้อนความเข้าใจ

¹³ กล่าวคือจำเลยกับผู้ตายไม่มีสาเหตุโกรธเคืองกัน ผู้ตายเคยมาขอจำเลยแต่งงานหลายครั้งแต่ถูกปฏิเสธ วันเกิดเหตุผู้ตายมาจัด และมาหลอกจำเลยว่าสามีป่วยหนัก ตนจะพาไปหา และพาไปถึงที่เปลี่ยวแล้วเริ่มลวนลามด้วยการกอดบไล้ จำเลยใช้มีดแทงผู้ตายหนึ่งครั้ง ถูกอวัยวะสำคัญ “ซึ่งในขณะนั้นจำเลยอยู่ในสภาพแต่งกายเรียบร้อย ผู้ตายก็ยังนั่งกางเกงอยู่” กรณีนี้ “ไมถือว่าอันตรายกำลังจะใกล้ถึงสำหรับการถูกข่มขืนกระทำชำเรา” ดังนั้นศาลจึงตัดสินว่าป้องกันเกินสมควรกว่าเหตุ

ใจของการตอบโต้แบบที่ผู้พิพากษาวิลสัน (Wilson J. - ซึ่งเป็นผู้พิพากษาผู้หญิง) ซึ่งเป็นผู้พิพากษาศาลฎีกาคิดว่าเสียเวลาบอกราวว่าสะท้อนให้เห็น “การทะเลาะกันครั้งเดียวจบ ที่เกิดขึ้นในบาร์เหล้าระหว่างผู้ชายสองคนที่มีขนาดและพลังกำลังเท่าเทียมกัน” และหากให้จำเลยต้องเลือกระหว่างการใช้กำลังความรุนแรงต่อสามี/คู่ระหว่างที่เปลือยหรือไม่ตั้งตัว กับเลือกที่จะน้อมรับ “การฆาตกรรมผ่อนส่ง” โดยเลื่อนการใช้กำลังความรุนแรงออกไปจนกระทั่งเมื่อถูกทุบตีหรือเมื่อการทารุณเกิดขึ้นจริงๆ “สังคมก็จะไม่ได้อะไรเลย” ยกเว้น “การเสี่ยงเพิ่มขึ้นว่าผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณซ้ำซากอาจต้องถูกฆ่าตายเอง”¹⁴

อย่างไรก็ดีด้วยความพยายามทั้งในสหรัฐอเมริกาและในแคนาดาที่จะนำความเข้าใจสถานการณ์และความรุนแรงในมุมมองของผู้หญิงโดยเฉพาะผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซากมาช่วยในการปฏิรูปกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำเพื่อป้องกัน นี่นำมาสู่เหตุผลที่สองที่ยกเลิกกฎหมายมาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะ กล่าวคือนักคิดหลายคนเห็นว่าการฆ่าด้วยป้องกันนั้นจะเป็นวิธีที่แตกต่างที่เหมาะสมที่สุดสำหรับการฆ่าของผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณซ้ำซาก ทั้งนี้ด้วยเหตุผลที่ว่าผู้หญิงที่อยู่ในสถานการณ์ความรุนแรงนั้นเป็นผู้หญิงที่ตกอยู่ในความกลัวหรือในอารมณ์กลัว และอารมณ์กลัวก็เป็นแรงจูงใจที่ทำให้ผู้หญิงกระทำการที่เหมาะสมในการปกป้องชีวิตของตนเอง ทั้งนี้เพราะการฆ่า “เป็นทางเดียวที่ปลดปล่อย” ผู้หญิงจาก “สถานการณ์ที่แสนจะทรมานที่ยังคงดำเนินต่อไปได้”¹⁵ ในขณะเดียวกันหลายคนก็เชื่อว่ายากที่จะปรับเปลี่ยนเงื่อนไขเรื่องความทันที่ทันใจของการฆ่าหลังถูกข่มเหง แม้ให้เข้าใจโทสะในกรอบของโทสะแบบสะสมก็ตาม ด้วยการฆ่าของผู้หญิงเหล่านี้ดูเหมือนจะมีการวางแผนล่วงหน้า และไม่ว่าเราจะคิดว่าถูกต้องทางศีลธรรมที่จะลดโทษให้แก่การตอบโต้ที่ดีที่มีการวางแผนดังกล่าวหรือไม่ก็ตาม อย่างไรก็ตาม กฎหมายมาตรานี้ก็ไม่สามารถยอมให้การฆ่าแบบมีการวางแผนเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของมโนทัศน์หรือเงื่อนไขของมาตรานี้ได้ และที่สำคัญพอกันคือ “มิติทางสัญลักษณ์”¹⁶ รวมทั้งสารที่ถูกส่งออกมาที่ต่างกันระหว่างเหตุผลของการยกเว้นโทษกับการลดโทษ ซึ่งก็คือความต่างระหว่างการฆ่าที่ “มีเหตุผลถูกต้องชอบธรรม” กับการฆ่าที่ “มีข้อแก้ตัวที่มีเหตุผล” ซึ่งก็ได้เห็นแล้วว่าหากแตกต่างในแบบแรกและชนะ การฆ่าจะเป็นการฆ่าที่ชอบด้วยกฎหมาย ในขณะที่เดียวกันผู้ฆ่าก็จะไม่ถูกตราบาปว่าเป็นผู้ที่ไร้สมรรถภาพหรือไม่มีเหตุผลในขณะที่กระทำการ นั้น ๆ

¹⁴ R. v. Lavallee 1 S.C.R. (1990) - prepared and published by LexUM in partnership with Supreme Court of Canada. URL:

<http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/en/pub/1990/vol1/html/1990scr1_0852.html>

¹⁵ G. R. Sullivan, “Anger and Excuse: Reassessing Provocation” *Oxford Journal of Legal Studies* 13, No. 3 (Autumn, 1993): 425.

¹⁶ Joshua Dressler, “Justifications and Excuses: A Brief Review of the Concepts and the Literature” *The Wayne Law Review* 33, No. 4 (Summer, 1987): 1170.

กระนั้นเราก็ได้เห็นในบทที่ 5 แล้วว่าการแบ่งแยกการแก้ต่างสองแบบนี้มีข้อบกพร่องและระหว่างการแก้ต่างทั้งสองกรอบนี้มีช่องว่างที่ทำให้คดีที่เกิดขึ้นในชีวิตจริงที่อาจถือได้ว่าเป็นการฆ่าโดยไม่เจตนาขึ้นตรงต่อแห่งช่องว่างนี้ ผู้วิจัยคิดว่าประเด็นที่ผู้เกี่ยวข้องกับการบวนการยุติธรรมและกลุ่มผู้หญิงจะต้องพิจารณากันต่อไปอยู่ที่ว่าหากกฎหมายยอมให้ค่าความสำคัญต่อการตัดสินทางศีลธรรมของอาชญากรรมอย่างเปิดเผยแล้ว ในขณะที่เดียวกันกฎหมายเริ่มมีความเข้าใจผู้หญิงที่อยู่ในสถานการณ์ที่ต้องประสบกับความรุนแรงอย่างต่อเนื่อง การฆ่าด้วยโทสะซึ่งเป็นการประทุความอยุติธรรมที่เกิดแก่ตน (ผู้หญิง) นั้นจะมีความเป็นไปได้ที่จะมีเหตุผลชอบธรรมหรือเป็นการกระทำที่จัดอยู่ในข่ายที่ยกเว้นโทษได้หรือไม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากผู้หญิงยังคงอยู่ในสถานการณ์ที่มีได้รับการพิทักษ์ปกป้องจากสถาบันที่มีหน้าที่โดยตรงที่จะต้องให้ความปลอดภัยและความยุติธรรมต่อผู้หญิง เช่น จากสถาบันผู้พิทักษ์สันติราษฎร์และกฎหมาย ด้วยยังคงยึดติดอยู่กับคติที่ว่ากรทุบตีภรรยาเป็นเรื่อง “ผิวเมียม” “คนอื่นไม่เกี่ยว” หรือ เป็นเรื่องที่ “ไม่มีผลกระทบต่อสังคมโดยรวมเช่นเดียวกับการปล้นฆ่าหรือคดียาเสพติด” การฆ่าด้วยบันดาลโทสะด้วยถูกกระทำรุนแรงอย่างต่อเนื่อง ซึ่งก็แสดงให้เห็นถึงการเหยียดหยามที่ชัดเจนที่สุดประเภทหนึ่งควรได้รับการพิจารณาให้ได้รับการยกเว้นโทษได้หรือไม่ ผู้หญิงในสถานการณ์ดังกล่าวเปรียบได้กับอยู่ใน “สภาวะธรรมชาติ” ในแนวคิดแบบพันธสัญญาหรือไม่ หรือการยกโทษจะแสดงให้เห็นถึงความยุติธรรมต่อผู้ที่เสียเปรียบในเรื่องนี้มาตลอดหรือไม่

ต่อการอ้างเหตุผลที่ว่ากฎหมายมาตราอื่นที่เหมาะสมกว่า เช่นกฎหมายมาตราว่าด้วยการกระทำเพื่อป้องกันนั้น ผู้วิจัยคิดว่าแม้กฎหมายมาตราดังกล่าว (หลังจากที่มีการปฏิรูปแล้ว) จะเป็นประโยชน์ต่อผู้หญิง กระนั้นการฆ่าผู้ที่กระทำทารุณกรรมตนอย่างต่อเนื่องน่าจะมีผลหลากหลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่แรงจูงใจทางอารมณ์ กล่าวคือการฆ่าเพื่อป้องกันนั้นมีแรงจูงใจทางอารมณ์ที่สำคัญคือความกลัวซึ่งก็คือ “ความเจ็บปวดหรือความกระทบกระเทือนอันเนื่องมาจากภาพในจิตใจของความชั่วร้ายที่มีพลังความสามารถในการทำลายหรือทำให้เจ็บปวดในอนาคต”¹⁷ ความกลัวของผู้หญิงที่ถูกกระทำรุนแรงอย่างต่อเนื่องสะท้อนให้เห็นการตัดสินสถานการณ์ความรุนแรงว่าเป็นอันตรายต่อชีวิต และการกระทำที่มีอารมณ์กลัวเป็นแรงจูงใจมุ่งที่จะหนีออกจากสถานการณ์ที่เป็นอันตรายต่อชีวิตและมีได้มุ่งที่จะโต้ตอบผู้กระทำทารุณกรรมโดยตรง ในขณะที่โทสะนั้นมุ่งตอบโต้ผู้กระทำรุนแรงโดยตรงและสะท้อนการตัดสินสถานการณ์ที่สะท้อนความไม่เท่าเทียมทางคุณค่าของผู้กระทำและผู้ถูกกระทำ การยอมให้มีการแก้ต่างที่หลากหลายมากขึ้นจะทำให้เห็นและเข้าใจความเป็นจริงของสถานการณ์ความรุนแรงที่ครอบคลุมมิติต่าง ๆ ของสถานการณ์ความรุนแรงที่ผู้หญิงต้องประสบอย่างครบถ้วนมากขึ้น ในขณะที่เดียวกันการฆ่า

¹⁷ Aistotle, “Rhetoric”, trans. W. Rhys Roberts, in *The Basic Works of Aristotle*, 1382a 22-23.

หนึ่ง ๆ ของผู้หญิงที่ถูกกระทำรุนแรงอย่างต่อเนื่องก็อาจมีอารมณ์มากกว่าหนึ่งเช่นทั้งโทสะและความกลัวเป็นต้น¹⁸

ที่สำคัญพอกันก็คือผู้วิจัยเชื่อว่าอารมณ์ทั้งสองนี้มี “ที่ทาง” ในขั้นตอนของสถานการณ์ความรุนแรงต่างกัน กล่าวคือโทสะน่าจะเป็นอารมณ์ของผู้หญิงในสถานการณ์ที่เกิดความรุนแรงก่อนหน้าที่จะทำให้ความกลัวเป็นอารมณ์ที่มีเหตุผล นั่นคือโทสะเป็นอารมณ์ที่เกิดในขั้นการยั่วยุหรือการข่มเหงด้วยความรุนแรงอย่างต่อเนื่อง และหากไม่มีความต่อเนื่องของความรุนแรงดังกล่าวผู้หญิงก็อาจไม่ตัดสินใจว่าตนอยู่ในอันตรายที่อาจถึงแก่ความตายได้ ดังนั้นการยกเลิกกฎหมายมาตราว่าด้วยการกระทำด้วยโทสะจะทำให้ผู้หญิงเสียเปรียบยิ่งขึ้น

สิ่งที่ต้องเน้นย้ำตรงนี้อยู่ที่ว่าจะต้องมีการปฏิรูปกฎหมายมาตรานี้ในลักษณะแบบเดียวกับที่ในบางประเทศได้ทำมาแล้วในกฎหมายมาตราว่าด้วยการกระทำเพื่อป้องกันเช่นแคนาดาและสหรัฐอเมริกา นั่นคือต้องนำประสบการณ์ของผู้หญิง (ซึ่งในที่นี้ผู้วิจัยเน้นผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก) ไปช่วยปรับเปลี่ยนกฎหมาย ซึ่งก็มีความพยายามที่จะทำเช่นนี้ เช่นในรัฐนิวเซาท์เวลส์ (New South Wales) ของประเทศออสเตรเลีย ที่แก้ไขกฎหมายที่เกี่ยวข้องโดยสะท้อนการตระหนักถึงสถานการณ์ความรุนแรงที่ผู้หญิงต้องเผชิญ เช่นโดยยอมให้การประทุติในอดีตของผู้ตาย (ผู้ชาย) ต่อจำเลยถือเป็น “การข่มเหงที่ร้ายแรง” ได้ ในขณะที่เดียวกันก็ลดน้ำหนักความสำคัญของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นทันทีก่อนการฆ่า¹⁹ แม้การแก้กฎหมายดังกล่าวจะดูเหมือนสนับสนุนให้ทนายจำเลยแตกต่างในลักษณะที่กล่าวโทษเหยื่อว่าต้องรับผิดชอบต่อการตายของตน กระนั้นหากพิจารณาความต่างของคดีบันดัลโทสะที่ผู้ชายฆ่าภรรยา/คู่ที่เกิดขึ้นบ่อยในวัฒนธรรมย่อยของความรุนแรงของผู้ชาย เช่นคดีโทสะที่เกี่ยวข้องกับความหึงหวง กับการบันดัลโทสะของผู้หญิงที่ส่วนใหญ่ฆ่าด้วยเหตุผลที่ถูกข่มเหงด้วยความรุนแรงทางกายนั้น จะเห็นว่านอกจากกฎหมายไม่เห็นการมีชู้ซึ่งก็ทำให้ชายเกิดความหึงหวงเป็นสิ่งที่ผิดกฎหมายแต่เห็นการกระทำรุนแรงทางกายเป็นสิ่งที่ผิดกฎหมายแล้ว (แม้ดูเหมือนจะไม่เห็นว่าผิดกฎหมายในกรณีที่เกิดในครอบครัวก็ตาม) เรายังอาจกล่าวได้ว่าการข่มเหงด้วยการทุบตีนั้น ผู้ข่มเหงมีส่วนต้องรับผิดชอบต่อสิ่งที่จะเกิดขึ้นแก่ตน ในความหมายที่ว่าผู้ตายมิใช่ผู้บริสุทธิ์และหากเราใช้วิธีคิดแบบเดรสเลอร์ในบทที่ 5 เราอาจกล่าวได้ว่าการใช้ความรุนแรงอย่างไม่ชอบธรรม ซึ่งก็เป็นการกระทำที่ผิดกฎหมายนั้น ผู้ตายเองได้ “เพิกถอน” สิทธิบางอย่าง แต่คำถามอยู่ที่ว่าสิทธิที่เพิกถอนนี้เป็นสิทธิ

¹⁸ นักคิดเช่นเทเลอร์แนะนำว่าเป็นไปได้ที่จะมีทั้งโทสะและกลัวในเวลาเดียวกัน ดังนั้น เราอาจเข้าใจ “ความร้อนแรงแห่งอารมณ์” (“heat of passion”) ในแง่ที่เป็นทั้งโกรธและทั้งกลัวได้ (โปรดดู Laurie J. Taylor, “Provoked Reason in Men and Women: Heat of Passion Manslaughter and Imperfect Self-defense”: 1679-1735.)

¹⁹ Katherine O’ Donovan, “Defenses for Battered Women Who Kill” *Journal of Law and Society* 18, No. 2 (Summer, 1991): 229.

ในชีวิตหรือไม่ กระนั้นเราก็ต้องยอมรับว่าการตอบโต้ของผู้หญิงด้วยความรุนแรงในกรณีเช่นนี้มี
ใช้การตอบโต้ที่ไม่มีเหตุผล และวิธีการตอบโต้ที่มีใช้กันที่ทันใดก็เป็นวิธีที่เข้าใจได้ของผู้ที่อยู่ใน
สถานภาพที่เสียเปรียบทางกายภาพและเสียเปรียบทางอำนาจ

การเอาใจเขามาใส่ใจเรา: การ “ฟัง” เรื่องราวของผู้หญิงกับ “กฎหมาย”

ผู้วิจัยคิดว่าประเด็นที่ต้องเน้นและแตกต่างให้เข้าใจคือความมีเหตุผลของโทสะสะสมของผู้
หญิง กล่าวคือให้เห็นว่าแม้อยู่ในสถานการณ์ของความรุนแรงอย่างต่อเนื่อง กระนั้นก็มีที่ให้แก่อะไร
เหตุผลในโทสะของผู้หญิง มิฉะนั้นแล้วเราอาจจะต้องเผชิญกับความขัดแย้งตนเองชนิดเดียวกับที่
ผู้ที่พยายามปฏิรูปกฎหมายมาตรว่าด้วยการกระทำเพื่อป้องกันต้องเผชิญ กล่าวคือด้วยการพยายาม
ที่จะให้เห็นว่า “การไร้ความสามารถในการช่วยเหลือตัวเองอันเนื่องมาจากการเรียนรู้” เป็นอาการ
ที่คาดหวังได้จากการอยู่ในสถานการณ์ของความรุนแรงอย่างต่อเนื่อง ภาพลักษณ์ของผู้หญิงจึงดู
มีมิติเดียว คือมิติของผู้ที่บกพร่องทางจิตใจและอารมณ์ ซึ่งก็เป็นความบกพร่องทางการรู้คิด
กระนั้นในขณะเดียวกันการแก้ต่างโดยอาศัยกฎหมายมาตรว่าด้วยการกระทำเพื่อป้องกันก็จะ
ต้องพยายามให้เห็นว่าความเชื่อหรือความกลัวของผู้หญิงว่ามีอันตรายใกล้ตัวนั้นเป็นความเชื่อที่มี
เหตุผล ซึ่งก็ขัดแย้งกับการเน้นย้ำความผิดปกติทางจิตใจและอารมณ์ของผู้หญิงเหล่านี้²⁰ การ
เข้าใจประสบการณ์ของผู้หญิงผ่านผู้เชี่ยวชาญในแง่หนึ่งคือการให้อำนาจแก่ผู้เชี่ยวชาญที่จะพูด
แทนผู้หญิง ซึ่งแม้ในบางกรณีจะมีส่วนช่วยให้เข้าใจและความรู้แก่ผู้ที่อยู่ในกระบวนการยุติ
ธรรม กระนั้นการฟังคำให้การของผู้เชี่ยวชาญก็เป็นเพียงการเข้าใจประสบการณ์ของผู้หญิงผ่านผู้
อื่นอีกทีหนึ่ง²¹ ซึ่งหลายครั้งมีใช้ทางที่ดีที่สุดในการได้มาซึ่ง “หลักฐาน” การ “ฟัง” เรื่องราวและ
การให้การของผู้หญิงเองนอกจากจะช่วยให้ผู้พิพากษาเข้าใจประสบการณ์ความรุนแรงที่มาจาก
มุมมองความเข้าใจของผู้หญิงที่ต่างกันทั้งในชั้น ศาลา ฯลฯ นอกจากจะทำให้ภาพเหมารวม

²⁰ Martha Shaffer, “The Battered Women Syndrome Revisited: Some Complicating Thoughts Five Years After R. v. Lavallee” *The University of Toronto Law Journal* 47, No. 1 (Winter, 1997): 12-13.

²¹ นักวิชาการทางกฎหมายหลายคนเป็นห่วงการยึดคำให้การของ “ผู้เชี่ยวชาญ” หรือยึดแต่เพียงคำให้การของผู้เชี่ยวชาญแต่เพียงอย่างเดียว โดยส่วนหนึ่งตั้งคำถามว่าเหตุใดเราจึงคิดว่านักจิตวิทยาเป็น “ผู้เชี่ยวชาญ” เกี่ยวกับผู้หญิงในสถานการณ์ที่ถูกกระทำรุนแรงอย่างต่อเนื่องแทนที่จะเป็นผู้ที่ทำงานในบ้านพักที่ให้ความปลอดภัยแก่ผู้หญิงที่หนีมาจากสามี/คู่อันตราย บางกลุ่มก็เป็นห่วงการ “ทำให้กลายเป็นอาการทางจิต” (syndromization) ของผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซาก ซึ่งก็ทำให้ฝ่ายจำเลยต้องแสดงให้เห็นว่ามีอาการดังกล่าวจริง ในขณะที่จำเลยผู้อยู่ในสถานการณ์ความรุนแรงที่ไม่แสดงอาการดังกล่าวจะถูกตัดสินว่ามีความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา (โปรดดูเช่น D. Nicholson and R. Sanghvi, “Battered Women and Provocation: The Implication of R. v. Ahluwalia” in *Feminist Perspectives on Law: Law's Engagement with the Female Body*, eds. Jo Bridgeman and Susan Millns (London: Sweet & Maxwell, 1998).

ของผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซากที่ช่วยเหลือตัวเองไม่ได้ ไรสติ ปราศจากเหตุผล ว่านอนสอนง่ายหมดไปจากการจินตภาพที่เรามีเกี่ยวกับผู้หญิงเหล่านี้แล้ว ยังจะทำให้เห็นว่าชีวิตของเธอนั้นต้องเผชิญ “การข่มเหง” หรือ “การยั่วยุ” ที่ต่างไปจากที่เรามีจินตภาพอย่างไร ให้เห็นว่าการไม่หนีของเธอมิใช่เหตุผลอย่างไร และการไม่หนีนั้นเธอได้พยายามที่จะแก้ไขสถานการณ์ความรุนแรงที่ลบล้างภาพของการรอให้ถูกกระทำอย่างไร²² รวมไปถึงให้เห็นว่าที่เธอให้การต่อหน้าศาลและดูมิได้มี “อาการ” แบบที่ควรมีในผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซากนั้นมิได้หมายความว่าเธอมีได้ทนทุกข์ทรมานหรือสนุกที่จะอยู่ในสถานการณ์แห่งความรุนแรงนั้น²³ การมีโทษของเธอมิใช่เหตุผลชอบธรรมหรือไม่อย่างไร

แน่นอนนี่มิได้หมายความว่าผู้วิจัยไม่เห็นความสำคัญของข้อเท็จจริงที่ว่ากฎหมายจำเป็นจะต้องมีความเป็นนามธรรมในระดับหนึ่งเพื่อครอบคลุมกรณีต่าง ๆ กล่าวคือแม้จำเป็นที่จะต้องมีการฟังเสียงของผู้หญิงในสถานการณ์ความรุนแรงต่อเนื่อง แต่ในขณะเดียวกันก็ต้องมีกฎ แต่การได้กฎหมายจะต้องสะท้อนความจริงของชีวิต เพราะในที่สุดกฎหมายเหล่านี้เองจะกลับไปหลอมสร้างความจริงของสังคมและชีวิตผู้หญิง ดังที่เราได้เห็นแล้วจากกฎหมายปัจจุบันเช่นมาตราที่ว่าด้วยการกระทำด้วยบันดาลโทสะว่าทำให้ชีวิตของผู้หญิงที่ตกอยู่ในสถานการณ์ความรุนแรงอย่างต่อเนื่องต้องทนทุกข์อย่างไร ด้วยการใส่ประสบการณ์ชายในสังคมชายเป็นใหญ่เป็น “สามัญสำนึก” สำคัญในการกำหนดกฎหมาย ในที่สุดกฎหมายมาตราดังกล่าวก็มากำหนด “โทสะ” และการกระทำด้วยโทสะที่ “เข้าใจได้” ของสังคม อะไรก็ตามที่ไม่อยู่ในกรอบนี้ก็จะถูกละเลยหรือไม่ก็ถูกจับไปอยู่ในกรอบอื่น เช่น ในกรอบของความไร้สมรรถนะ

ปัญหาสำคัญของการ “ฟัง” และการ “ได้ยิน” “เสียง” ของผู้หญิงในกระบวนการยุติธรรมนั้นมียุทธศาสตร์ตั้งแต่กรอบการเข้าใจโลกของผู้พิพากษาเอง ซึ่งก็รวมถึงผู้พิพากษาผู้หญิง ทั้งนี้เพราะ “ผู้หญิง” แม้จะเป็นชนชั้นทางเพศ กระนั้นก็มีความหลากหลาย ผู้หญิงบางกลุ่มอาจมีประสบการณ์ไม่ต่างไปจากผู้ชายที่เป็นผู้พิพากษาบางกลุ่ม ดังนั้นในแง่การเรียนรู้ที่จะ “ฟัง” ด้วย “การเอาใจเขามาใส่ใจเรา” ด้วยจินตนาการจากมุมมองของผู้เล่าเรื่องหรือของผู้หญิงที่ถูก

²² เช่นในคดีลาเวียซึ่งยอมฟังคำให้การของผู้เชี่ยวชาญ ในคำให้การดังกล่าวมีตอนหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าลาเวียใช้การตอบโต้ด้วยความรุนแรงหลายครั้งเพื่อป้องกันตน (โปรดดู Martha Shaffer, “The Battered Women Syndrome Revisited: Some Complicating Thoughts Five Years After R. v. Lavallee” : fn 43 at 14.)

²³ ในคดีนางลาเวีย ผู้พิพากษาวิไลสันกล่าวถึง “ตำนาน” ความเชื่อเกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้หญิงผู้ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำซากไม่หนีออกมาจากสถานการณ์แห่งความรุนแรงว่า “เป็นเพราะเธอมิได้ถูกทุบตีขั้นรุนแรงจริงดังที่กล่าวอ้าง มิฉะนั้นก็คงจะหนีออกมานานแล้ว หรือไม่เธอก็ถูกทุบตีอย่างรุนแรงจริง แต่ที่ยังคงอยู่ก็เพราะเป็นพวกมาโซคิสต์ที่ชอบความเจ็บปวดนั้น” (โปรดดู R. v. Lavallee 1 S.C.R. (1990) - prepared and published by LexUM in partnership with Supreme Court of Canada. URL:

<http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/en/pub/1990/vol1/html/1990scr1_0852.html/>

กระทำทารุณกรรมซ้ำชากนั้นสำคัญยิ่ง นี่ทำให้เราเข้าใจว่าจำเป็นอย่างยิ่งจะต้องการปรับเปลี่ยนทัศนคติของผู้ที่ “มีอำนาจ” ในศาลซึ่งก็คือผู้พิพากษา (รวมทั้งผู้ที่อยู่ในกระบวนการยุติธรรม) ให้เห็นความจริงที่ว่า “สามัญสำนึก” ของตนไม่จำเป็นต้องบ่งบอกความจริงสากลของชีวิตคนทั่วไป รวมถึงของผู้หญิงที่ถูกกระทำทารุณกรรมซ้ำชาก นี่ทำให้นักคิดเฟมินิสต์ทางกฎหมายปัจจุบันหลายคนหันมาให้ความสนใจกับคำถามสำคัญที่ว่า “ผู้พิพากษารู้อะไรบ้างเกี่ยวกับโลก ได้ความรู้นี้มาอย่างไร และนำเอาสิ่งที่รู้ไปแปลออกมาในกิจกรรมการตัดสินอย่างไร”²⁴ ในขณะเดียวกันนักคิดเช่นมาร์ธา นุสbaumเองก็แนะนำให้ผู้ที่มาอยู่ในกระบวนการยุติธรรม (รวมทั้งผู้ที่มาทำหน้าที่สาธารณะทั้งหลาย) ได้พัฒนาความสามารถของ “การเอาใจเขามาใส่ใจเรา” (empathy) และจินตนาการ (ที่เราได้เห็นแล้วในบทที่ 3) ด้วยความสามารถเหล่านี้จะทำให้เข้าถึงสาระและคุณภาพชีวิตของผู้อื่น และในที่สุดช่วยให้เราอาทรต่อความสุขทุกข์ของผู้อื่น²⁵

กระนั้นก็ดีปัญหามีได้อยู่เพียงในตัวบุคลากรที่จะ “ฟัง” เสียงของผู้หญิงเหล่านี้ให้เข้าใจเท่านั้น ปัญหาสำคัญก่อนหน้าจะมีผู้ฟังคือ เสียงเหล่านี้ไม่ได้รับอนุญาตให้ “พูด” ตั้งแต่ต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งด้วย “กฎแห่งหลักฐาน” (rule of evidence) ที่ “คัดข้อมูลบางประเภทออก ที่เห็นว่าทำให้เข้าใจไขว่เขว มีอคติ มีข้อเท็จจริงในประเด็น หรือไม่ก็วางใจไม่ได้”²⁶ ประมาจารย์ทางนิติศาสตร์เช่น โอลิเวอร์ โฮมส์ บอกเราว่าข้อมูลที่ควรจะต้องออกส่วนหนึ่งก็คือข้อมูลที่ “เหมือนละคร” ให้เหลือแต่ “ข้อเท็จจริงที่มีความสำคัญทางกฎหมายเท่านั้น”²⁷ กระนั้นดังที่วอลเคอร์บอกเราว่า

“มีความแตกต่างพื้นฐานระหว่างวิธีที่ผู้หญิงเล่าประสบการณ์การถูกกระทำทารุณกรรมของตนกับสิ่งที่กฎแห่งหลักฐานที่มาจากมุมมองของผู้ชายยอมอนุญาตให้ ในขณะที่ผู้หญิงมีแนวโน้มที่จะเล่าเหตุการณ์ดังกล่าวในลักษณะที่ยังคงมีรากอยู่ในบริบท ด้วยการสานต่อเรื่องราวของแบบแผนของเหตุการณ์และความรู้สึกในบริบทว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร กฎแห่งหลักฐานต้องการให้เล่าในลักษณะเป็นเหตุการณ์รูปธรรมที่แยกออกมาจากความรู้สึกและความเห็น ข้อเท็จจริงที่แยกออกมา

²⁴ Regina Graycar, “The Gender of Judgement: An Introduction”, in *Public and Private: Feminist Legal Debate*, ed. Margaret Thornton (Melbourne, Oxford, Auckland New York: Oxford University Press, 1995), p. 267.

²⁵ Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (Boston: Beacon Press, 1995)

²⁶ Kim L. Scheppelle, Just the facts Ma’am: Sexualized Violence, Evidentiary habits, and the Revision of Truth”, quoted in Regina Graycar, “The Gender of Judgement: An Introduction”, p. 280.

²⁷ Oliver Wendell Holmes, Jr., *The Essential Holmes*, p. 160.

จากบริบทอาจเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ กระนั้นข้อเท็จจริงเช่นนี้ไม่สื่อประสบการณ์ของผู้หญิงผู้ถูกระงับการกระทำรุนแรงซ้ำซาก”²⁸

นี่หมายความว่า การปฏิรูปมาตรากฎหมายต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับอารมณ์ของผู้หญิงและค้นหาอาชญากรรม เช่นที่มาจากโศกสละสมของผู้หญิงนั้นต้องเริ่มต้นตั้งแต่ “กฎแห่งหลักฐาน” ไปจนถึงการปรับ “หู” หรือความสามารถในการ “ฟัง” ของผู้ที่อยู่ในกระบวนการยุติธรรมทั้งหลาย²⁹

²⁸ Lenore Walker, quoted in Martha R. Mahoney, “Legal Images of Battered Women: Redefining the Issue of Separation”: 36.

²⁹ จากการสัมมนาเรื่อง “ความยุติธรรมในค้นหาอาชญากรรม” ในวันที่ 9 กันยายน 2548 ณ ห้องประชุมชั้น 4 อาคารอเนกประสงค์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ผู้เข้าร่วมสัมมนาหลายคนได้ชี้ให้เห็นว่าในระบบศาลไทยปัจจุบันนอกจากผู้พิพากษาจะยึด “กฎแห่งหลักฐานอย่างเคร่งครัด” แล้ว ที่ร้ายกว่านั้นก็คือเรื่องเล่าของผู้หญิงจะไม่ได้ถูกรับฟังเพียงเพราะเหตุผลง่าย ๆ คือ ไม่มีผู้ช่วยผู้พิพากษาจดคำให้การ !!!!

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- ดร. เกียรติขจร วังนะสวัสดิ์. คำอธิบายกฎหมายอาญา ภาค๑. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2513.
- พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน. สุชีพ ปุญญานุภาพ จัดทำ. กรุงเทพฯ: คณะทูตทูตธรรม, 2522.
- พระยาสิทธิไทย. ไตรภูมิภูมิกถา. กรุงเทพฯ ฯ อัมรินทร์, 2528.
- สุนทรภู่. “สุภาสิตสอนหญิง.” ประชุมสุภาสิตสุนทรภู่, สวัสดิ์รักษาคำกลอน และสุภาสิตสอนสตรี สุนทรภู่. กรุงเทพฯ ฯ โรงพิมพ์สามมิต, 2524.
- สุนทรภู่. ขุนช้าง ขุนแผน, เล่ม 1. กรุงเทพฯ: องค์การคำครุสภา, 2532.
- สุนทรภู่. ขุนช้าง ขุนแผน, เล่ม 2. กรุงเทพฯ: องค์การคำครุสภา, 2532.
- สุนทรภู่. ขุนช้าง ขุนแผน, เล่ม 3. กรุงเทพฯ: องค์การคำครุสภา, 2532.
- หนังสือพิมพ์คม ชัด ลึก ประจำวันที่ 23 กรกฎาคม 2545.
- หนังสือพิมพ์คมชัดลึก วันที่ 12 มิถุนายน 2548.
- หนังสือพิมพ์ไทยรัฐ วันที่ 13 มิถุนายน 2548.
- หนังสือพิมพ์ไทยรัฐ วันที่ 18 สิงหาคม 2548.
- หนังสือแสดงกิจจานุกิจของเจ้าเจ้าพระยาทิพวงษ์กรมหาโกษาธิบดี (ข้า บุนนาค). กรุงเทพฯ: องค์การครุสภา, 2514.
- เอกสารคำพิพากษา คดีหมายเลขดำที่ ๑๔๘/๒๕๔๕ คดีหมายเลขแดงที่ ๗๗๙๒/๒๕๔๕,

ภาษาอังกฤษ

- Aristotle, “Rhetoric.” Translated by W. Rhys Roberts. In The Basic Works of Aristotle. Edited by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.
- Aristotle, “De Anima.” Translated by J. A. Smith. In The Basic Works of Aristotle. Edited by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.
- Aristotle, “Nicomachean Ethics.” Translated by W. D. Ross. In The Basic Works of Aristotle. Edited by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.
- Armon-Jones, Claire. “The Thesis of Constructivism,” in Philosophy & the Emotions. Edited by Stephen Leighton. New York, Lancashire, Sydney etc: Broadview, 2003.
- Armstrong, K. G. “The Retributivist Hits Back.” Mind LXX (1961).

- Ashworth, Andrew. "The Doctrine of Provocation." Cambridge Law Journal 35, No. 292 (1976).
- Austin, John. "A Plea for Excuses," in Philosophical Papers, 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Averill, James R. "A Constructivist View of Emotion," in Emotion Theory Research and Experience. Edited by R. Plutchik and H. Kellerman. New York: Academic Press, 1980.
- Bedau, Hugo Adam. "Punishment." in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2003 Edition). Edited by Edward N. Zalta.
URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/punishment/>>.
- Besse, S. K. "Crimes of Passion: The Campaign against Wife Killing in Brazil, 1910 – 1940." Journal of Social History 22, No. 4 (1989).
- Blum, Lawrence. "Compassion," in Explaining Emotions. Edited by Amelie Oksenberg Rorty. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.
- Braithwaite, John. Restorative Justice & Responsive Regulation. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Buddell, Ruth. "Crimes of Passion: Should They be Distinguished from the Offence of Murder in England and Wales?" (April 2001),
URL=<<http://web.ukonline.co.uk/ruth.buddell/dissertation2.htm/>>
- Carr, Brian. "Pity and Compassion as Social Virtues." Philosophy 74 (1999).
- Carr, David. "Feelings in Moral Conflict." Ethical Theory and Moral Practice 5, No. 1 (Mar 2002).
- Cicero, Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4, Translated by M. Graver. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Corcoran, Paul. "Good, Healthy Hate: Frontier of the Negative Emotions", paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference University of Tasmania, Hobart, 29 September – 1 October 2003,
URL=<<http://www.utas.edu.au/government/APSA/PCorcoranfinal.pdf/>>.
- De Sousa, Ronald. "Emotion.", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition), Edited Edward N. Zalta, URL
=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/emotion/>>.
- De Sousa, Ronald. The Rationality of Emotion. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1997.

- Dressler, Joshua. "Rethinking Heat of Passion: A Defense in Search of Rationale." The Journal of Criminal law & Criminology 73, No 2 (1982).
- Dressler, Joshua. "Justifications and Excuses: A Brief Review of the Concepts and the Literature." The Wayne Law Review 33, No. 4 (Summer, 1987).
- Fletcher, George P. "The Right and the Reasonable." Harvard Law Review 98 (1985).
- Fletcher, George P. Rethinking Criminal Law. Boston: Little Brown, 1978.
- Flew Anthony. "The Justification of Punishment." in The Philosophy of Punishment. Edited by A.B. Acton. Bristol: Macmillan, 1963.
- Graycar, Regina. "The Gender of Judgement: An Introduction," in Public and Private: Feminist Legal Debate. Edited by Margaret Thornton. Melbourne, Oxford, Auckland New York: Oxford University Press, 1995.
- Hampton, Jean. "The Retributive Idea," in Forgiveness and Mercy. Edited by Jeffrie M. Murphy, and Jean Hampton. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Harre, Rom. "The Social Constructivist Viewpoint," in The Social Construction of Emotions. Edited by Rom Harre. New York: Basil Blackwell, 1986.
- Hart , H.L.A. "Prolegomenon to the Principles of Punishment." in Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law. New York and Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Hart, H. L. A. The Concept of Law. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Hobbes, Thomas. Liviathan. Edited by C.B. Mcpherson. Middlesex : Penguin Books, 1968.
- Holmes, Jr., Oliver Wendell. The Essential Holmes. Edited by Richard A. Posner. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
- Honderich, Ted. Punishment: The Supposed Justifications. London: Hutchinson & Co. Publishers, 1969.
- Horder, Jeremy. Provocation and Responsibility. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Jaggat, Alison M. "Love and Knowledge," in Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing. Edited by Alison M. Jaggat and Susan R. Bordo. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1992.
- James, William. "What is an Emotion?," in Philosophy & the Emotions. Edited by Stephen Leighton. Toronto: Broadview Press, 2003.

- Jean Hampton, "Forgiveness, Resentment and Hatred," in Forgiveness and Mercy. Edited by Jeffrie M. Murphy, and Jean Hampton. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Kahan, Dan M., and Nussbaum, Martha M. "Two Conceptions of Emotion in Criminal law." Columbia Law Review 96, No. 2 (March 1996).
- Mackinnon, Catharine. Feminism Unmodified. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1987.
- Mahoney, Martha R. "Legal Images of Battered Women: Redefining the Issue of Separation." Michigan Law Review 90, No. 1 (October 1991).
- Martin, R. "A Feminist View of Reasonable Man: An alternative approach to Liability in Negligence for Personal Injury." Anglo American Law Review 23 (1994).
- Mill, John Stuart. "The Subjection of Women," in John Stuart Mill : On Liberty & The Subjection of Women. Edited by Tom Griffith. Hertfordshire : Wordsworth Edition Ltd., 1996.
- Morris, Herbert. "Persons and Punishment," in Punishment and Rehabilitation. Edited by Jeffrie G. Murphy. Belmont: Wadsworth, 1995.
- Morsbach, H. and Tyler, W. J. "A Japanese Emotion: Amae," in The Social Construction of Emotions. Edited by Rom Harre. New York: Basil Blackwell, 1986.
- Murphy, Jeffrie M. "Forgiveness and Resentment," in Forgiveness and Mercy. Edited by. Jeffrie M. Murphy, and Jean Hampton. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Nagel, Thomas. A View From Nowhere. Oxford : Oxford University Press, 1986.
- NAWL (National Association of Women's Lawyer)
URL:<<http://www.nawl.ca/provocation.htm>>
- Nicolson, Donald., and Sanghvi, Rohit. "Battered Women and Provocation: The Implication of R. v. Ahluwalia," in Feminist Perspectives on Law: Law's Engagement with the Female Body. Edited by Jo Bridgeman and Susan Millns. London: Sweet & Maxwell, 1998.
- Nourse, Victoria. "Passion's Progress: Modern Law Reform and the Provocation Defense." Yale law Journal 106, No. 5, (March 1997).
- Nussbaum, Martha C. "Emotions and Women's Capacities," in Women, Culture, and Development: A Study of Human Capacity. Edited by Martha C. Nussbaum and Jonathan Glover. Oxford: Clarendon Press, 1995.

- Nussbaum, Martha C. "Secret Sewers of Vice": Disgust, Bodies, and the Law," in The Passions of Law. Edited by Susan A. Bandes. New York and London: New York University Press, 2001.
- Nussbaum, Martha C. Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Nussbaum, Martha C. Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Nussbaum, Martha C. Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life. Boston: Beacon Press, 1995.
- Nussbaum, Martha C. The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Nussbaum, Martha C. Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- O' Donovan, Katherine. "Defenses for Battered Women Who Kill." Journal of Law and Society 18, No. 2 (Summer, 1991).
- O' Donovan, Katherine. "Law's Knowledge: The Judge, The Expert, The Battered Woman, and Her Syndrome." Journal of Law and Society 20, No. 4 (Summer, 1993).
- Posner, Richard A. "Emotion Versus Emotionalism in Law," in The Passions of Law. Edited by Susan A. Bandes. New York and London: New York University Press, 2001.
- Quinton, Anthony M. "On Punishment," in The Philosophy of Punishment. Edited by A.B. Acton. Bristol: Macmillan, 1963.
- R v. Duffy in Feminist Perspectives on Law: Law's Engagement with the Female Body. Edited by Jo Bridgeman and Susan Millns. London: Sweet & Maxwell, 1998.
- R. v. Lavalley 1 S.C.R. (1990) - prepared and published by LexUM in partnership with Supreme Court of Canada. URL=<http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/en/pub/1990/vol1/html/1990scr1_0852.html>
- Rawls John. Collected Papers, ed. Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John. A Theory of Justice. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1973.
- Roberts, Robert C. "What Is Wrong With Wicked Feelings?" American Philosophical Quarterly 28, No. 1 (January 1991).

- Roberts, Robert C. Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Rosebury, Brian. "On Punishing Emotions." Ratio Juris 16, No. 1 (March 2003).
- Scheman, Naomi. "Individualism and the Object of Psychology", in Discovering Reality. Edited by S. Harding and M. B. Hintikka. Dordrecht: Reidel, 1983.
- Shaffer, Martha. "The Battered Women Syndrome Revisited: Some Complicating Thoughts Five Years After R. v. Lavallee." The University of Toronto Law Journal 47, No. 1 (Winter, 1997).
- Solomon, Robert C. "A Subjective Theory of Emotion," in Philosophy & the Emotions. Edited by Stephen Leighton. New York, Lancashire, Sydney etc: Broadview, 2003.
- Solomon, Robert C. "The Philosophy of Emotion," in Handbook of Emotions. Edited by Michael Lewis & Jeannette M. Haviland. New York, London: The Guildford Press, 1993.
- Solomon, Robert C. A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract. California, Sydney etc: Addison-Wesley, 1990.
- Solomon, Robert C. Not Passion's Slave: Emotion and Choice. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Spelman, Elizabeth V. "Anger and Indignation," in Women, Knowledge, and Reality. Edited by Ann Garry and Marilyn Pearsall (Boston: Unwin Hyman, 1989).
- Sullivan, G. R. "Anger and Excuse: Reassessing Provocation" Oxford Journal of Legal Studies 13, No. 3 (Autumn, 1993).
- Taylor, Laurie J. "Provoked Reason in Men and Women: Heat of Passion Manslaughter and Imperfect Self-defense." U. C. L. A. Law Review 33, (1986).
- Walker, Lenore. The Battered Women. New York: Harper Colophon Books, 1979.
- Wilson, Margo, and Daly, Martin. "Spousal Homicide Risk and Estrangement." Violence and Victim 8, No. 1 (1993).
