

ลักษณะทางชีวภาพดังกล่าวนี้ต้องมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมหรือระบบนิเวศน์ที่แตกต่างกันในแต่ละพื้นที่ การปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ก็จะส่งผลให้มนุษย์ในแต่ละพื้นที่มีพฤติกรรมและตลอดจนการเปลี่ยนแปลงและการวิวัฒนาการทางพันธุกรรมหรือลักษณะภายในทางชีวภาพของมนุษย์ และในขณะที่มนุษย์ในแต่ละระบบนิเวศน์วิทยาที่แตกต่างกันจะมีความแตกต่างกันทั้งในพฤติกรรมและลักษณะภายในที่วิวัฒนาการเปลี่ยนแปลงไปตามการปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมที่แตกต่างกัน แต่สัตว์ต่าง ๆ ที่อยู่ภายใต้สิ่งแวดล้อมเดียวกันกับมนุษย์จำนวนหนึ่งนั้นกลับมีสิ่งร่วมกันกับมนุษย์กลุ่มดังกล่าวอันสืบเนื่องมาจากการตกอยู่ภายใต้สิ่งแวดล้อมเดียวกันนั้นมากกว่ามนุษย์ด้วยกันเองที่อยู่ในระบบนิเวศน์ที่แตกต่างกัน การใช้เหตุผลดังกล่าวนี้ได้้นำเราไปสู่การปฏิเสธการมีธรรมชาติร่วมกันของมนุษย์ในระบบนิเวศน์ที่แตกต่างกัน เพราะมนุษย์ในแต่ละระบบนิเวศน์ก็จะมีลักษณะที่แตกต่างกัน ดังนั้น เมื่อมนุษย์ในแต่ละระบบนิเวศน์หรือบริบทที่แตกต่างกันมีลักษณะที่แตกต่างกันนี้เองที่นำไปสู่การปฏิเสธการมีอยู่ของ “ความดีที่แท้จริงสำหรับมนุษย์” (the good) แต่จะมีได้เพียงสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์ในแต่ละบริบท ซึ่งความดีที่ว่านี้ย่อมแตกต่างกันแปรไปตามระบบนิเวศน์หรือบริบทต่าง ๆ อันนำไปสู่สภาวะสัมพัทธนิยมทางจริยธรรมและความรู้ (relativistic)

และอย่างที่ให้เหตุผลไปแล้วข้างต้น เราไม่อาจกล่าวอ้างได้อย่างเต็มปากเต็มคำว่า มนุษย์มีธรรมชาติที่แตกต่างจากสัตว์ แต่ดูเหมือนว่ามนุษย์จะแตกต่างจากสัตว์แต่ในเพียงระดับ (degree) มากกว่าในเชิงคุณภาพหรือชนิด (difference in degree not in kind) Wilson สนับสนุนยืนยันประเด็นความคิดของเขาจากตัวอย่างการศึกษาลิงชิมแปนซีของเขาว่า ตามมาตรฐานของระบบการใช้ภาษาในรูปของสัญลักษณ์ในระบบอเมริกัน ลิงชิมแปนซีตัวที่ฉลาดที่สุดสามารถเรียนรู้เกี่ยวกับศัพท์ (Vocabularies) ในภาษาอังกฤษได้ถึงสองร้อยคำและยังสามารถเรียนรู้เกี่ยวกับพื้นฐานหรือกฎในการสร้างประโยค

(syntax) ซึ่งทำให้สิ่งตัวนั้นสามารถสร้างประโยค "Mary gives me apple." ได้<sup>21</sup>

ดังนั้น ข้ออ้างที่ผ่านมาที่ว่า พฤติกรรมเชิงสัญลักษณ์ (symbolic behaviour) โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องภาษานั้นเป็นลักษณะเด่นหรือลักษณะเฉพาะของมนุษย์นั้นจึงเป็นอันตกไป นอกจากนั้นการที่เราเคยเรียกมนุษย์ว่าเป็น "Homo faber" (มนุษย์คือสิ่งมีชีวิตที่สามารถสร้างเครื่องมือเครื่องใช้ได้) นั้นก็ไม่ใช่สิ่งที่ชอบธรรมอีกต่อไปด้วย เพราะ "แผนภาพของการสร้างเครื่องมือของลิงชิมแปนซีนั้นอาจมีสถานะที่ไม่ต่างไปจากการพัฒนาอารยธรรมหรือการมีวัฒนธรรมขั้นพื้นฐานที่สุดของมนุษย์ได้ ซึ่งถ้าเราเอาแผนภาพของเนื้อหาความสามารถในการสร้างเครื่องมือของลิงชิมแปนซีไปใส่ไว้ในเนื้อหาของพัฒนาการของวัฒนธรรมของมนุษย์ในยุคแรกเริ่มในตำราทางมานุษยวิทยา เราพบว่าเราจะไม่สามารถแยกแยะระหว่างมนุษย์กับลิงชิมแปนซีได้"<sup>22</sup>

นอกจากนี้ ยังมีผลการวิจัยของ Nancy M. Tanner ที่สนับสนุนประเด็นของ Wilson ที่ว่าเราสามารถบอกได้ว่า ความเป็นมนุษย์ (humankind) นั้นคือกลุ่มหรือชนิดทางชีวภาพ (biological taxon) ที่มีสัมพันธ์ไปพร้อม ๆ กัน (synchronically) กับการปฏิสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนระหว่างกันและกัน และการปฏิสัมพันธ์ต่อกันและกัน (diachronically) ในการสืบสานในทุก ๆ ด้าน (the all-encompassing genealogy) ของวิวัฒนาการของการแบ่งชนิดพันธุ์กรรมในระดับสูงสุด (phylogenetic evolution) Nancy M. Tanner เชื่อว่าแม้ว่าวัฒนธรรมจะเป็นสิ่งที่เกิดจากการปรับตัวของมนุษย์ (human adaptation) ต่อธรรมชาติภายนอก แต่อย่างไรก็ตามมันก็มีไซขอบนการก้าวหลุดออกมาจากความเป็นสัตว์มนุษย์ แต่มันก็เป็นเพียงการขยายพรมแดนหรือขอบเขตความสามารถ (an extension of its frontiers) ต่างหาก มนุษย์สมัยใหม่นั้นมิได้มีความเป็นสัตว์น้อยไปกว่ามนุษย์ในยุคก่อนประวัติศาสตร์อย่าง *Australopithecines* หรือลิงชิมแปนซีเลย<sup>23</sup>

จะเห็นได้ว่าประเด็นของ Nancy M. Tanner นั้นสอดคล้องไปในทิศทางเดียวกันกับทัศนะของ Wilson ที่ว่ามนุษย์นั้นแตกต่างจากสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ที่ไม่ใช่มนุษย์

เพียงในปริมาณของระดับ (degree) แต่หาได้แตกต่างในเชิงคุณภาพไม่ ดังที่ Tanner ชี้ให้เห็นว่า สาเหตุของการที่ลิงชิมแปนซีไม่สามารถพูดได้นั้น มิได้อยู่ที่มนุษย์มีคุณสมบัติพิเศษที่ลิงไม่มี แต่สาเหตุอยู่เพียงว่าขนาดสมองของลิงนั้น เล็กกว่าของมนุษย์ สมองของลิงชิมแปนซีนั้นมีขนาดเพียงหนึ่งในสามของคนเราเท่านั้น” จากความแตกต่างที่ไม่ต่างชนิดระหว่างมนุษย์กับลิงชิมแปนซีนี้เอง ที่ทำให้ Tanner ยืนยันถึงสายสัมพันธ์ที่ยังคงอยู่ระหว่างคนเรากับสภาวะก่อนการเป็นมนุษย์ในอดีต ประเด็นที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ Tanner อ้างถึงความคิดของ Clifford Geertz นักมานุษยวิทยาที่มีชื่อเสียงที่สุดคนหนึ่งในศตวรรษที่ยี่สิบว่า “จากการที่สมองของมนุษย์ *Homo sapiens* มีขนาดใหญ่กว่าของมนุษย์ *Australopithecines* แสดงให้เห็นว่าการขยายขนาดของส่วนของสมองชั้นนอกของมนุษย์นั้นเกิดขึ้นตามมาทีหลังจากการที่มนุษย์เริ่มมีวัฒนธรรม ไม่ใช่ว่าส่วนดังกล่าวของสมองของมนุษย์นั้นมีวิวัฒนาการโตขึ้นก่อนแล้วจึงทำให้มนุษย์สามารถสร้างวัฒนธรรมขึ้นได้”<sup>25</sup> ซึ่งหมายความว่า การที่มนุษย์มีวัฒนธรรมนั้นมิได้มีสาเหตุหรือมาจากคำอธิบายที่ว่ามนุษย์มีธรรมชาติทางชีววิทยาโดยเฉพาะในเรื่องสมองที่พิเศษกว่าสัตว์อื่น ๆ แต่การมีวัฒนธรรมอันเกิดจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อมหนึ่ง ๆ นั้นกลับเกิดขึ้นก่อนและมีผลทำให้เกิดการขยายหรือพัฒนาขนาดของสมองของมนุษย์ตามไป หรืออย่างดีก็คือ มนุษย์สร้างวัฒนธรรมขึ้นพร้อม ๆ กับการขยายขนาดของสมองของตน

จากที่กล่าวมานี้ ทำให้เราเริ่มตระหนักได้ว่า ถ้าความเป็นมนุษย์ (humankind) นั้นมิได้มี “แก่นสาระ” ที่แตกต่างไปจากสิ่งมีชีวิตอื่น อย่างที่เข้าใจกันมา แต่ความเป็นมนุษย์นั้นเกิดขึ้นหรือได้กลายมาเป็นในสิ่งที่มันเป็นอยู่ขณะนี้ได้ก็โดยผ่านขั้นตอนการเปลี่ยนผ่านจากขั้นตอนที่มนุษย์ยังไม่ได้เป็นมนุษย์หรือสภาวะก่อนที่มนุษย์จะเป็นมนุษย์อย่างที่เห็นในปัจจุบัน (non of pre-human stage) ดังนั้น ว่ากันตามหลักตรรกะและเหตุผล (logically) ทำให้ Clark

สรุปจากมุมมองทางทฤษฎีวิวัฒนาการได้ว่า “จะว่าไปแล้ว เกณฑ์หรือตัวแบ่งระหว่างความเป็นมนุษย์ (human) กับสิ่งที่เป็นสิ่งที่มนุษย์จะกลายพันธุ์ไปในอนาคตและเป็นอะไรที่ไม่สามารถเรียกหรือใช้เกณฑ์วัดความเป็นมนุษย์ในปัจจุบันวัดได้หรือไม่สามารถเข้าเกณฑ์ของความเป็นมนุษย์ (post-human) นั้น มีสถานะเป็นเพียงเกณฑ์หลวม ๆ ที่ไม่มีความแน่นอนชัดเจนและตายตัว แต่อยู่ในสถานะของการลื่นไหลเปลี่ยนแปลง”<sup>26</sup> และดูเหมือนว่ามนุษย์นั้นไม่ใช่สิ่งที่มีธรรมชาติหรือตัวตน (onto-being) ที่แน่นอน แต่มนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่อยู่ในสภาวะพลวัตรของการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ (becoming always in transition) มนุษย์มิใช่เป็นสิ่งที่ “ตัวตน” แต่เป็น “สิ่งที่กำลังจะเป็น” (becoming) อะไรบางอย่างอยู่ตลอดเวลา ดังนั้นประเด็นเหตุผลของ Clark จึงฟังดูมีน้ำหนักทีเดียว โดยเฉพาะจากที่เขา กล่าวว่า :

“ถ้าความเป็นมนุษย์ (humankind) ตามการแบ่งประเภทตามหลักชีววิทยา (biological taxon) นั้นเป็นได้อย่างมากเพียงภาวะร่วมกันโดยบังเอิญ (accidental unity) ในช่วงเวลาหนึ่ง และถ้าความเป็นมนุษย์ตามหลักการสาระแห่งทางภาษา (the nominal essence) อันช่วยให้เราสามารถใช้อำนาจภาวะความเป็นมนุษย์ของเรา (โดยเฉพาะเรื่องสิทธิ [หรือศักดิ์ศรีเพิ่มเติมโดยผู้เขียน] ของความเป็นมนุษย์) ในทางทฤษฎีการเมืองเสรีนิยมได้นั้นเป็นเพียงการรวบรวมร่องรอยหรือคุณลักษณะบางอย่างที่เราคาดหวังที่จะพบในบรรดาผู้ซึ่งเราเลือกที่จะตัดสินใจหรือปฏิบัติต่อพวกเขาตามมาตรฐานของความเป็นมนุษย์แล้ว เราจะพบว่า การยืนยันของ UNESCO ในเรื่อง ‘ความเป็นหนึ่งเดียวของมนุษยชาติ’ – the unity of humankind” (หรือการยืนยันศักดิ์ศรีของมนุษย์ในรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช

2540 – (เพิ่มเติมโดยผู้เขียน) นั่นก็ไม่ใช่อะไรที่มีสถานะมากไปกว่าการกล่าวอ้างหรือแผนทางการเมืองหรือทางศีลธรรม หาใช่การรายงานที่เกิดจากการค้นคว้าหาเหตุผลทางวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับสิ่งมีชีวิตที่เรายังไม่สามารถเข้าใจหรือรู้จักได้อย่างสมบูรณ์ (a relatively unknown species) ไม่”<sup>27</sup>

## IV

จากที่กล่าวมาตั้งแต่ต้นบทความ ดูเหมือนว่าข้อสรุปที่เราได้คือ แนวความคิด (concept) ในเรื่องธรรมชาติมนุษย์นั้นได้กลายเป็นเพียงคำกล่าวอ้างที่ปราศจากแก่นสาระ (hallow proclamation) ใด ๆ และที่แย่ยิ่งกว่านั้นก็คือเราไม่สามารถปฏิเสธหักล้างได้ว่าแนวความคิดเรื่อง “ธรรมชาติมนุษย์” นั้นมีสถานะอะไรที่ไม่แตกต่างไปจากแนวความคิดต่าง ๆ ในทางการเมือง เช่น เสรีภาพ ความเสมอภาค อำนาจอธิปไตย รัฐ ฯลฯ ที่ไม่มีเหตุผลทางวิทยาศาสตร์รองรับได้อย่างสมบูรณ์แบบ คำว่า “ธรรมชาติมนุษย์” นั้นมิได้มีสถานะหรือสาระความหมายในทางวิทยาศาสตร์ (science) แต่อย่างใด แต่เป็นเพียง “อุดมการณ์ความเชื่อ” (ideology)<sup>28</sup> ยากที่จะปฏิเสธว่า “ธรรมชาติมนุษย์” นั้นเป็นเพียง “วลีที่มนุษย์เราใช้เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับสถาบันและแบบแผนการกระทำบางอย่างในอันที่จะดำรงไว้ซึ่งอภิสิทธิ์ของคุณลักษณะเฉพาะของบางชนชั้น บางเชื้อชาติ หรือเพศบางเพศที่เป็นผู้กำหนดความหมายและเนื้อหาของ ‘ความเป็นมนุษย์’<sup>29</sup> นั้นขึ้นมา อันทำให้ชนชั้นอื่น เชื้อชาติอื่น ๆ หรือเพศอื่นต้องยอมรับสถาบันและแบบแผนการกระทำดังกล่าวเพื่อแลกกับการยอมรับในความเป็นมนุษย์เหมือนกัน แต่มิได้หมายความว่า จะได้รับการปฏิบัติอย่างจกหน้าเหมือนกันและเหมือนกัน

ถ้า “ธรรมชาติมนุษย์” มีสถานะความหมายเพียงเท่าที่กล่าวมา สิ่งที

เป็นความจำเป็นเร่งด่วนอันเป็นผลจากข้อสรุปดังกล่าวก็คือ ความจำเป็นที่จะต้องประเมินสถานะของนักทฤษฎีการเมืองและสังคมเสียใหม่ เพราะโดยทั่วไปแล้ว นักคิดทางการเมืองและสังคมมักใช้แนวความคิดหรือสมมุติฐานเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ที่เขามีอยู่เป็นพื้นฐาน (foundation) สำหรับการสร้างหรือกำหนดแนว (propensities) ทฤษฎีการเมืองของเขา<sup>๖</sup> และนักคิดคนแรก ๆ ที่ทำการประเมินสถานะของทฤษฎีการเมืองและสังคมในประเด็นปัญหาเรื่องแนวคิดธรรมชาติมนุษย์ที่กล่าวไปนี้คือ John Dewey ผู้ซึ่งถือได้ว่าเป็นบิดาแห่งแนวความคิดปฏิบัตินิยม (Pragmatism) ชาวอเมริกันที่เป็นที่รู้จักกันทั่วไป เขาได้กล่าวไว้ชัดเจนในประเด็นเรื่องธรรมชาติมนุษย์นี้เมื่อสี่สิบกว่าปีที่แล้วว่า “สิ่งที่ประจักษ์ชัดก็คือ ในช่วงสำคัญของประวัติศาสตร์ยุโรป แนวความคิดต่าง ๆ เกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์นั้นมิได้ถูกสร้างขึ้นหรือสรุปจากการศึกษาภายใต้หลักการแบบสภาวะวิสัยทางวิทยาศาสตร์ (scientific objectiveness) แต่ถูกสร้างจากฐานคติที่มุ่งเพื่อการก่อตัวของแนวคิดบางอย่างและเพื่อสนับสนุนขบวนการทางการเมืองสังคมต่าง ๆ (social movements) ที่เกิดขึ้น”<sup>๗</sup> และความคิดดังกล่าวนี้ของ John Dewey ได้มีอิทธิพลต่อการโจมตีแนวความคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์ของนักคิดรุ่นต่อมาอย่าง Richard Rorty ในปัจจุบัน Richard Rorty ได้รับการยอมรับว่าเป็นนักคิดในแนวปฏิบัตินิยม (Pragmatism) ที่มีชื่อเสียงสำคัญคนหนึ่ง เขาได้ประกาศการยกเลิกการมุ่งหาความหมายของ “ธรรมชาติมนุษย์” ในการศึกษาทางปรัชญา และจากจุดยืนของเขานั้นเองที่ทำให้เกิดกระแสวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากมาย จากบรรดานักคิดนักทฤษฎีการเมืองสำนักต่าง ๆ ที่มุ่งโจมตีแนวคิดของเขา ผลงานชิ้นสำคัญของ Richard Rorty คือ *Philosophy and the Mirror of Nature* อันเป็นงานที่ได้รับอิทธิพลความคิดในแนวปฏิบัตินิยมของ John Dewey ซึ่งเป็นการเขียนงานชิ้นดังกล่าวนี้ Rorty มีความมุ่งหวังว่างานของเขา “จะทำลายเบ้าลึกของปรัชญาการรู้เห็นหลักซึ่ง Dewey เองก็มีความตั้งใจอย่างยิ่งยวดที่จะทำลายกระแสความคิดดังกล่าวด้วย” และจะว่า

ไปแล้ว แนวความคิดที่สอดคล้องกับของ Dewey อีกแนวคิดหนึ่งได้แก่แนวความคิดแบบ “existentialism” ของ Jean-Paul Sartre ก็มีส่วนช่วยผลักดันการยุติหรือละทิ้งแนวความคิดความเชื่อในเรื่องแก่นสาระหรือธรรมชาติของมนุษย์ (human essence) ด้วยเช่นกัน<sup>32</sup>

จะเห็นได้ว่า ปัญหาสำคัญของนักทฤษฎีการเมืองที่ยังคงเชื่อในแนวความคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์นั้นคือการขาดข้อพิสูจน์ในทางวิทยาศาสตร์ อันทำให้ประเด็นเรื่องธรรมชาติมนุษย์รวมถึงการกล่าวอ้างในเรื่องศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์นั้นเป็นประเด็นไม่มีน้ำหนักขาดความน่าเชื่อถือ ดังนั้นการพยายามอ้างถึงประเด็นเรื่องธรรมชาติมนุษย์จึงไม่สามารถสร้างความสนใจจริงจังให้กับผู้คนทั่วไปในสังคมสมัยใหม่ได้ อีกทั้งตัวนักทฤษฎีการเมืองก็ดูจะมีอาการห่อเหี่ยวอย่างเห็นได้ชัดในการพยายามอ้างถึงการมีอยู่ของธรรมชาติมนุษย์ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดของนักทฤษฎีการเมืองที่ตกอยู่ในสภาพดังกล่าวได้แก่ J.R. Lucas เจ้าของตำราที่ชื่อว่า *The Principles of Politics* ในหน้าแรกของหนังสือดังกล่าวนี้ เขายอมรับและตระหนักดีถึงลักษณะที่ขัดแย้งและไม่สมเหตุสมผล (paradoxical and inconsistent) ในตัวแนวความคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์เอง แต่กระนั้น เขาก็ยังคงพยายามยืนยันตื้อ ๆ ว่า “แม้ว่าข้อเสนอละค่าอธิบายต่าง ๆ เกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์จะไม่มีน้ำหนักและปราศจากซึ่งประจักษ์พยานสนับสนุน ที่สมเหตุสมผลในตัวมันเอง (self-evident) แต่ข้าพเจ้าก็ยังเชื่อว่าธรรมชาติมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่มียู่จริง”<sup>33</sup>

แม้ว่ารัฐศาสตร์และสังคมศาสตร์กระแสหลัก (the mainstream of the social and political sciences) อันเป็นกระแสที่อิงหรืออ้างการมีสถานะของความเป็นวิทยาศาสตร์เห็นว่าแนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์นั้นเป็นแนวความคิดที่ทันสมัยและเป็นแนวความคิดที่นำมาใช้ในการศึกษาอย่างจริงจังไม่ได้ (impractical concept) แต่ก็ยังมีนักปรัชญาการเมืองและสังคมที่พยายามตอบโต้กระแสการปฏิเสธความคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์ โดยการโต้แย้งและ

อ้างว่าธรรมชาติมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่มืออยู่อย่างแท้จริง เพราะแนวความคิดดังกล่าวนี้เป็นพื้นฐานสำคัญ (an underlying premises) ของการดำรงอยู่ของปรัชญาการเมืองเองด้วย ถ้าจะกล่าวอย่างตรงไปตรงมาก็คือ การดำรงอยู่ของแนวความคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้และเป็นสิ่งที่กำหนดความเป็นความตายของปรัชญาการเมืองด้วย ("live and dead" of political philosophy) หนึ่งในบรรดานักทฤษฎีการเมืองในช่วงเวลาไม่นานมานี้ที่พยายามจะพิทักษ์และฟื้นฟูแนวความคิดเรื่องธรรมชาติคือ David J. Levy ตระหนักในความสำคัญของประเด็นเรื่องธรรมชาติมนุษย์ที่มีต่อปรัชญาการเมือง เขากล่าวว่าปัญหาเฉพาะหน้าของเขาขณะนี้คือ "ปัญหาเรื่อง 'ธรรมชาติมนุษย์' อันเป็นปัญหาที่สำคัญอย่างยิ่งยวดและเป็นประเด็นที่มีผู้ให้ความหมายที่หลากหลายแตกต่างกันมากมาย ประเด็นมิได้อยู่ที่เพียงการที่ธรรมชาติมนุษย์เป็นประเด็นที่มีความหลากหลายเท่านั้น แต่เป็นส่วนสำคัญของมรดกทางความคิดของมนุษย์ที่มนุษย์เองจะขาดมิได้ในการธำรงไว้ซึ่งภูมิปัญญาความคิดของความเป็นมนุษย์" และแม้ว่าข้อโต้แย้งหรือการสร้างแนวความคิดในเรื่องธรรมชาติมนุษย์จะได้รับการปรับปรุงพัฒนาขึ้น แต่กระนั้นความสับสนคลุมเครือก็ยังคงดำรงอยู่กับแนวความคิดนี้อยู่เสมอ โดยเฉพาะประเด็นที่ว่าอะไรคือสิ่งที่สำคัญกว่ากันระหว่างธรรมชาติกับสิ่งแวดล้อม (dualism) ที่มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมและความคิดของมนุษย์ ซึ่งโดยส่วนใหญ่แล้วมักจะคล้อยตามไปในทิศทางที่ให้ความสำคัญกับการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันและกันของธรรมชาติกับสิ่งแวดล้อม (interactionism) และจะเห็นได้ว่า ไม่ว่านักทฤษฎีการเมืองทั้งในค่ายหรือนอกค่ายมาร์กซิสม์ต่างก็พยายามที่จะหวนกลับไปให้ความสำคัญในประเด็นธรรมชาติมนุษย์ แต่กระนั้นการพยายามสร้างความชอบธรรมในประเด็นเรื่องธรรมชาติมนุษย์นั้นก็ดูจะไม่มีน้ำหนักและไม่มีอะไรแปลกใหม่ในวงสิ่งที่ Aristotle ได้นำเสนอไว้เมื่อสองพันห้าร้อยกว่าปีมาแล้วจึ่งเห็นได้จากข้ออ้างที่ David J. Levy พยายามที่จะกอบกู้ความสำคัญของ



## ประเด็นเรื่องธรรมชาติมนุษย์

“การเมืองคือเรื่องกิจกรรมของมนุษย์ (*a human activity*) เป็นส่วนสำคัญส่วนหนึ่งของการดำรงอยู่ของความเป็นมนุษย์ (*human existence*) และเนื่องจากการเมืองเป็นกิจกรรมเฉพาะและโดดเด่นของเผ่าพันธุ์ (*species*) ของเรา การเมืองจึงเป็นสิ่งที่ป็นเนื้อหาหรือความหมายสำคัญของธรรมชาติความเป็นมนุษย์ (*definitive of men's nature*) แม้ว่าจะมีสัตว์ที่กล่าวได้ว่าเป็นสัตว์สังคมหรือสัตว์ที่อยู่รวมกัน (*social animal*) อยู่มากมายหลากหลายในโลกนี้ แต่เราสามารถกล่าวอ้างได้ว่า มนุษย์เท่านั้นที่เป็นสัตว์การเมือง (*a political animal*) เพราะในกรณีของมนุษย์ ในฐานะที่มีลักษณะเฉพาะโดดเด่น รูปแบบของการมีชีวิตร่วมกันของมนุษย์ (*the form of social life*) นั้นดำรงอยู่ได้ก็ด้วยการที่มีมนุษย์มีความคิด มีการตัดสินใจ มีการใช้เหตุผลพิจารณาณา ใช้ดำรงด้วยพลังสัญชาตญาณอันปราศจากเหตุผล”<sup>๒๒</sup>

## V

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้เราอาจสรุปได้ว่าพัฒนาการเรื่องความเข้าใจเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ในการศึกษาทางปรัชญาและทฤษฎีการเมืองนั้นอาจถูกมองได้สองกรณีคือ หนึ่ง ไม่สามารถมีการพัฒนาการที่เทียบเท่าได้กับพัฒนาการความเข้าใจเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ในกระแสดวงศักรความรู้ทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ หรือ สอง พัฒนาการดังกล่าวในทางปรัชญาการเมืองนั้นไม่สามารถจะพัฒนาอะไรต่อไปได้มากไปกว่าสถานะทางความรู้หรือสิ่งที่ Aristotle ค้นพบและนำเสนอในหนังสือ *Politics* ของเขา อันถือเป็นตำรา

แบบฉบับสำคัญในทางทฤษฎีการเมืองและเป็นตำราเล่มแรกที่ทำให้นิยามของ  
 ธรรมชาติมนุษย์ และวางเงื่อนไขความสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่าง  
 ธรรมชาติมนุษย์ การเมืองและการศึกษาในทางปรัชญาการเมืองไว้อย่าง  
 ชัดเจนและมีอิทธิพลจนถึงปัจจุบัน

แต่กระนั้น เราก็อ้อมที่จะปฏิเสธไม่ได้ว่า ภายใต้อกรอบความคิดในทาง  
 วิทยาศาสตร์ธรรมชาติของสังคมนิยมใหม่ อิทธิพลของข้อเสนอนหรือทฤษฎีที่  
 Aristotle นำเสนอไว้นั้นถูกสั่นคลอนและท้าทาย และการพยายามยืนยันตาม  
 แนวคิดที่ Aristotle ได้วางไว้นั้นก็กลายเป็นความดันทุรังและมุ่งเน้นที่จะ  
 ได้เคียงตามความเชื่อมากกว่าการใช้เหตุผลหรือการศึกษาวิจัยที่เป็นวิทยาศาสตร์  
 ด้วยเหตุนี้เอง ที่สถานะของทฤษฎีหรือปรัชญาการเมืองนั้นตกต่ำลงหรือมี  
 ความสำคัญน้อยลงสำหรับผู้คนในยุคสมัยแห่งวิทยาศาสตร์นี้ เพราะผู้คน  
 ทั่วไปนั้นจะต้องชั่งน้ำหนักที่จะเลือกเชื่อระหว่างการอ้างความสำคัญของ  
 ธรรมชาติอันโดดเด่นและมีศักดิ์ศรีของมนุษย์ของนักทฤษฎีการเมืองหรือนัก  
 สังคมศาสตร์ส่วนหนึ่งกับข้อเท็จจริงที่ชี้ให้เห็นว่าธรรมชาติมนุษย์นั้นมิได้มี  
 ลักษณะพิเศษโดดเด่นไปกว่าสัตว์อื่นๆ ของนักวิทยาศาสตร์และแน่นอนว่า ถึงแม้  
 ผู้คนจะยังไม่ถึงกับปฏิเสธประเด็นเรื่องธรรมชาติมนุษย์เสียทีเดียว แต่ความ  
 สำคัญของประเด็นดังกล่าวก็ลดน้อยถอยลงไปเต็มที่ ศาสตร์แห่งยุคสมัยใหม่  
 ได้ให้ภาพและจิตสำนึกใหม่ของความเป็นมนุษย์แก่มนุษย์ในยุคสมัยใหม่ และ  
 มนุษย์ในยุคแห่งวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ นี้จะยังคงเชื่อหรือศรัทธาในประเด็น  
 เรื่องธรรมชาติมนุษย์หรือศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์อยู่ต่อไป ก็ต่อเมื่อความเชื่อ  
 ของเขาจะยังประโยชน์หรือสิทธิ์หรืออภิสิทธิ์อะไรบางอย่าง มากกว่าที่จะเชื่อ  
 ว่าธรรมชาติมนุษย์หรือศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของเขามีสถานะของสังจธรรม  
 ความจริง ธรรมชาติและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์คงจะเป็นสิ่งที่สวาระในทางการ  
 เมืองหรือทฤษฎีการเมืองหรือการรณรงค์ทางการเมืองหรือเป็นเพียงอุดมการณ์  
 ทางการเมือง อย่างที่ได้กล่าวมาแล้ว ธรรมชาติมนุษย์มีความหมายหรือสวาระอยู่

ทางการเมือง อย่างที่ได้กล่าวมาแล้ว ธรรมชาติมนุษย์มีความหมายหรือสาระอยู่ในเพียงภาษา และมนุษย์แตกต่างจากสัตว์ก็มีใช้ด้วยการที่เขามีภาษา แต่เป็นเพราะมนุษย์นั้นใช้ภาษาในการสร้างความแตกต่างหรือคิดให้ความหมายอันแตกต่างระหว่างตัวเขาและสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ (อาจไม่ต่างจากนกกระเรียน (crane) ที่อาจจะคิดว่าพวกของตนนั้นมีศักดิ์ศรีและแตกต่างจากสัตว์อื่น ๆ ทั้งหมดรวมทั้งมนุษย์ด้วย ดังที่ปรากฏในข้อเขียนของ Plato ที่ยกมาในตอนต้นของบทความนี้ ) หรือนั้นคือมนุษย์แตกต่างจากสัตว์เพียงในภาษาเท่านั้น และนั่นย่อมนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงของสภาวะของปรัชญาหรือทฤษฎีการเมืองจากที่ปรัชญาการเมืองเคยทำหน้าที่เป็นเครื่องชี้แนะหรือกำหนดทิศทางเป้าหมาย ( guidance ) ของการไปสู่ความสมบูรณ์แบบของธรรมชาติ หรือศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์มาสู่สภาวะที่ปรัชญาหรือทฤษฎีการเมืองดำรงอยู่ได้ทราบเท่าที่มันสามารถรับใช้ ( instrumental ) และสนองตอบความต้องการอันไร้ทิศทางและเป้าหมายของมนุษย์ของยุคแห่งวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ผู้ซึ่งพบความจริงของสภาพอันไร้ซึ่งธรรมชาติและเอกลักษณ์ของตัวเอง

ดังนั้น ดูเหมือนว่า ภายใต้อยุคสมัยแห่งวิทยาศาสตร์ ทฤษฎีการเมืองและสังคมต่าง ๆ ที่มีประเด็นสำคัญตั้งอยู่บนพื้นฐานในเรื่องธรรมชาติมนุษย์ที่นักคิดเจ้าของทฤษฎีเหล่านั้นเชื่อว่าพวกเขาได้พบหรือสามารถเข้าใจความหมายหรือสาระของธรรมชาติได้อย่างแท้จริงนั้นกลับกลายเป็นสิ่งที่ไร้สาระไป บางทีปัญหาในลักษณะดังกล่าวนี้ของนักทฤษฎีการเมืองและสังคมจะคงยังเป็นปัญหานักออกสำหรับพวกเขาต่อไปทราบเท่าที่ทฤษฎีการเมืองและสังคมยังพยายามที่จะอิงอยู่บนวิถีคิดแบบวิทยาศาสตร์ (natural and physical sciences) อยู่ต่อไป ดูเหมือนว่าแนวความคิดเรื่องธรรมชาติและศักดิ์ศรีของมนุษย์จะยังสามารถเป็นสิ่งที่เคียงคู่ไปกับทฤษฎีการเมืองและสังคมต่อไปได้ก็ต่อเมื่อทฤษฎีการเมืองและสังคมจะแยกตัวเป็นอิสระจากกรอบวิถีคิดแบบวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ ดังนั้น หลายคนอาจจะสรุปว่าวิทยาศาสตร์สมัยใหม่

โดยแท้จริงแล้ว สาเหตุของการเสื่อมสลายของแนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์นี้ มิได้เกิดมาจากพัฒนาการขององค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่มีอิทธิพลต่อการศึกษาระดับสูงและการเมืองแต่อย่างเดียว เพราะสาเหตุของการตกต่ำของแนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์นั้นก็ก่อตัวมาจากกระแสความคิดบางกระแสในองค์ความรู้ทางปรัชญาเองด้วย กระแสดังกล่าวนี้คือ แนวหรือสายใยความคิดในแนวพังทลายหรือปฏิเสธความเชื่อต่าง ๆ ในสังคมและแนวสูญญตา ( iconoclastic nihilistic ) ซึ่งเกิดขึ้นมานานแล้วในปรัชญาทั้งตะวันตกและตะวันออก แม้ว่ากระแสดังกล่าวนี้จะไม่มิลักษณะของความคิดที่เป็นระบบ และมีประสิทธิภาพเฉกเช่นองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ แต่จากการที่กระแสดังกล่าวนี้มุ่งอธิบายว่าสัจธรรมความจริงในโลกนี้ไม่มีแก่นแท้ สิ่งที่เราคิดว่ามีแก่นหรือตัวตนนั้นแท้ที่จริงของสรรพสิ่งทั้งหลายนั้น แท้ที่จริงเป็นเพียงสภาวะสูญญตา ( the nothingness of beings ) กระแสสูญญตาดังกล่าวนี้ แม้ว่าจะไม่เป็นกระแสที่โดดเด่นในทางปรัชญา แต่เมื่อมาผนวกเข้ากับคำอธิบายขององค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ก็ได้ก่อให้เกิดพลังที่มีอิทธิพลอย่างยิ่ง อันทำให้ผู้คนทั่วไปมักเข้าใจว่า ความเสื่อมในเรื่องความเชื่อในแนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์นั้นมีผลมาจากปัจจัยของพัฒนาการความก้าวหน้าในองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่แต่เพียงอย่างเดียว ซึ่งในความเป็นจริงมันไม่ใช่เช่นนั้น อย่างที่ Montimer J. Adler กล่าวว่า

“ความเชื่อที่ว่า การทำลายอันนำมาสู่การปฏิเสธแนวความคิดในเรื่องธรรมชาติมนุษย์นั้นมีสาเหตุมาจากองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่เท่านั้นเป็นความเชื่อที่ผิดมหันต์ เพราะสาเหตุสำคัญแรกเริ่มนั้นมีรากฐานมาจากตัวปรัชญาเอง” <sup>35</sup>

กระแสปรัชญาเบื้องต้นหลังวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ดังกล่าวนี้เป็นอย่างไร? มี

กระแสปรัชญาเบื้องหลังวิทยาศาสตร์สมัยใหม่นี้เป็นอย่างไร? มีความเป็นมาอย่างไร? และมีอิทธิพลต่อการศึกษาเรื่องมนุษย์ (human and social sciences) อย่างไรและนำไปสู่เงื่อนไขความเป็นความตายของปรัชญาการเมืองได้อย่างไรนั้นโปรดติดตามตอนที่สองอันว่าด้วย “เบื้องหลังความเป็นมาหรือปรัชญาเบื้องหลังศาสตร์สมัยใหม่ในการศึกษาความเป็นมนุษย์ : มรดกความคิดจาก Kant”

## เชิงอรรถ

1. Aristotle, *Politics*, trans. H. Rackham, Loeb Classical Library (Cambridge)
2. T. Ingold, ed., *What is an Animal?* (London: Unwin Hyman: 1988), p.3.
3. จรัญ มะลูลีม, "ศึกษาความคิดอันوارผ่านงาน The Asian Renaissance (3)" ตอน "ความคิดของอันวารว่าด้วยประชาธิปไตยและประชาสังคม" ใน มุมมุสลิม ใน มติชนสุดสัปดาห์ ฉบับประจำวันอังคารที่ 8 ธันวาคม 2541 ปีที่ 19 ฉบับที่ 955, หน้า 16.
4. จรัญ มะลูลีม, "ศึกษาความคิดอันวารผ่านงาน The Asian Renaissance (3)" ตอน "ความคิดของอันวารว่าด้วยประชาธิปไตยและประชาสังคม", เพิ่งอ้าง, หน้าเดียวกัน.
5. See T. Ingold, ed., *op.cit.*
6. Stephen R.L. Clark, "Is humanity a natural kind?" in *What is an Animal?* pp.17-33.
7. *Ibid.*, 17-33.
8. J. Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, (London: Routledge, 1980), 'Foreword'.
9. Clark, *op.cit.*, p.28.
10. *Ibid.*, *op.cit.*, p.24.
11. Ingold, *op.cit.*, p.3.
12. *Ibid.*, p.6.

13. J.H.M. Beattie, 'Objectivity and Social Anthropology' in S.G. Brown, ed., *Objectivity and Cultural Divergence*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 17 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p.4.
14. Balaji Mundkur, 'Human animality, the mental imagery of fear, and religiosity' in T. Ingold, ed., *What is an Animal?*, op.cit., p.151.
15. Ibid., p.178
16. Ingold, op.cit., p.50
17. เหตุที่กล่าวว่า ชีวสังคมวิทยา นี้เป็นศาสตร์ใหม่ล่าสุดเกี่ยวกับมนุษย์ ก็เนื่องด้วย การพัฒนาการศึกษาในแนวดังกล่าวขึ้นเป็นองค์ความรู้ที่ได้เป็นที่สนใจสำหรับคนทั่วไป ไม่ว่าจะ เป็นนักวิชาการหรือไม่ก็ตาม ดู John Bonner, 'A New Synthesis of Principles that underlies all animal societies' in *Scientific American* 233 (October) 1975, pp.129-131; Pierre L. Van den Berghe, 'Review of Sociobiology: The New Synthesis' in *Contemporary Sociology* 5 (6) 1976, pp. 593-600, Nicholas Petryszak, "The Biosociology of the the Social Self, *Sociological Quaterly* 20, (Spring) 1979, pp. 291-303; John Baldwin and Janice Baldwin, 'Sociobiology: A Balanced Biosocial Theory' *Pacific Sociological Review* 23, (January) 1980, pp.3-27
18. Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978), p.23.
19. Ibid., p.50.
20. Clark, op.cit., p.17-34.
21. Ibid., pp.25-26.

22. *ibid.*, p.31.
23. Nancy M. Tanner, 'On Becoming Human, Our Links with our past' in Ingold, ed., *What is an Animal?*, *op.cit.*, pp.127-40.
24. Wilson, *On Human Nature*, *op.cit.*, p.25.
25. Tanner, *op.cit.*, p.136.
26. Clark, *op.cit.*, p.25.
27. Clark, *op.cit.*, pp.28-29.
28. คำว่า ideology หรืออุดมการณ์นี้มีความหมายตรงกันข้ามกับคำว่า science หรือศาสตร์ ซึ่งมีได้มีสถานะของความจริงแต่ประการใด แต่มีอิทธิพลมากต่อทัศนคติและความเชื่อของคนในสังคม ดู Jorge A Larrain, *The Concept of Ideology*, (Hampshire: Gregg Revivals, 1982 rpt.)
29. David J. Levy, *Political Order: Philosophical Anthropology, Modernity, and the Challenge of Ideology* (Louisiana: Louisiana University Press, 1987), p.2.
30. ดู I. Forbes and S. Smith, eds., *Politics and Human Nature* (London: Frances Pinter, 1983).
31. 'Encyclopedia of the Social Sciences', IV, p.535, quoted in J. Roland Pennock and John W. Chapman, eds., *Human Nature in Politics, Nomos XVII* (New York: New York University Press., 1977), p.7.
- 
32. ดู *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Black well, 1983), p.13. และการนำเสนอให้ละทิ้งแนวความคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์ปรากฏอยู่ในบทที่แปด โดยเฉพาะหน้า



357-372 ส่วนความพยายามในการต่อสู้กับแนวคิดของ Rorty เพื่อปกป้องแนวความคิด  
ความเชื่อในเรื่องการมีอยู่จริงของธรรมชาติมนุษย์ปรากฏในงานของ Christopher J. Berry  
ในหนังสือชื่อ *Human Nature, Issue in Political Theory* (London: Macmillan, 1986), โดย  
เฉพาะในบทที่เก้าและบทที่สิบ

33. J.R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1966), p.1

34. David J. Levy, *Political Order*, op.cit., p.2.

35. Mortimer J. Adler, *Ten Philosophical Mistakes: Basic Errors in Modern Thought-How  
They Came About, Their Consequences, and How to Avoid Them.* (London: Collier  
Macmillan Publishers, 1985), p.156.

โรนัลด์ โจนส์ (2541) จีทีและ (บทบทของ) ธีโอดอร์ ลิวอิส ใน *ยุคคิดใหม่* (ตอนต้นๆ)

ใน *อินเทล วอร์ลด์* (บท) ธีโอดอร์ ลิวอิส 20(3) 2541