

ปัญหาเรื่องการบรรจุชีวิตที่ดีในรัฐอุดมคติในกรอบความคิดของอริสโตเติล



นายชฎานิน น้อยสินธุ์

ศูนย์วิทยทรัพยากร

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

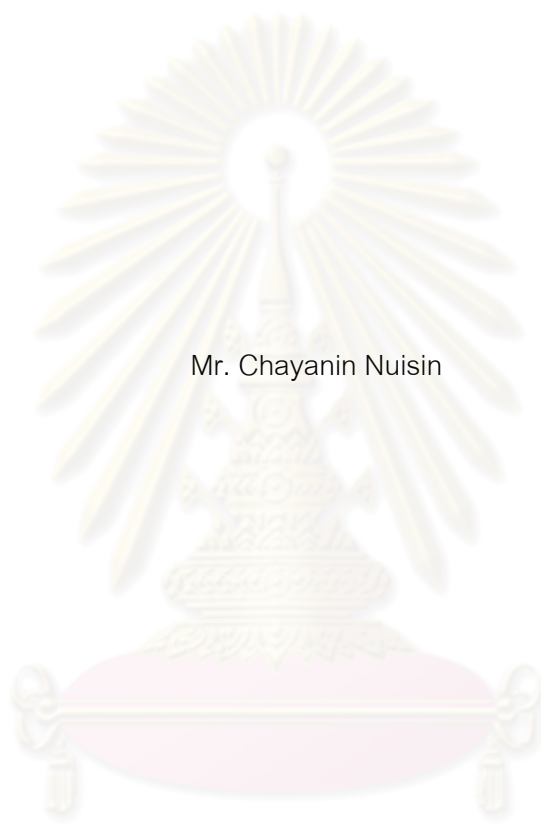
สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญา

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2553

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

THE PROBLEM OF THE ATTAINMENT OF THE GOOD LIFE IN A NON-IDEAL STATE  
IN ARISTOTLE'S CONCEPTUAL FRAMEWORK



Mr. Chayanin Nuisin

ศูนย์วิทยทรัพยากร

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements  
for the Degree of Master of Arts Program in Philosophy

Department of Philosophy

Faculty of Arts


Chulalongkorn University

Academic Year 2010


Copyright of Chulalongkorn University

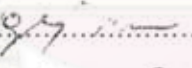
หัวข้อวิทยานิพนธ์	ปัญหาเรื่องการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติในกรอบ ความคิดของอริสโตเติล
โดย	นายชญานิน นัยสินธุ์
สาขาวิชา	ปรัชญา
อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ชุกฤษฏ์ แพทย์น้อย

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้นับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่ง  
ของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาโทบัณฑิต

  
..... คณบดีคณะอักษรศาสตร์  
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ประพจน์ อัครวิรุฬหการ)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

  
..... ประธานกรรมการ  
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สุภัควดี อมาตยกุล)

  
..... อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก  
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ชุกฤษฏ์ แพทย์น้อย)

  
..... กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย  
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชู่ทอง ไผ่วินทะ)

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ชฎานิน นัยสินธุ์ : ปัญหาเรื่องการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอุดมคติในกรอบความคิดของ  
อริสโตเติล. (THE PROBLEM OF THE ATTAINMENT OF THE GOOD LIFE IN A  
NON-IDEAL STATE IN ARISTOTLE'S CONCEPTUAL FRAMEWORK)

อ. ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก : ผศ. อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย, 106 หน้า.

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ศึกษาปัญหาเรื่องการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอุดมคติในกรอบ  
ความคิดทางปรัชญาของอริสโตเติล ซึ่งเป็นคำถามที่อริสโตเติลไม่ได้พิจารณาไว้อย่างชัดเจน  
โดยจะวิเคราะห์การบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอุดมคติว่า มีความเป็นไปได้หรือไม่ หากเป็นไปได้  
แล้ว จะมีโอกาสมากน้อยเพียงใดที่ปัจเจกบุคคลในฐานะพลเมืองจะบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐเช่นนั้น

ในจริยศาสตร์จะพบว่าชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและทางพุทธิปัญญา  
เป็นชีวิตที่ปัจเจกบุคคลสามารถบรรลุความเป็นเลิศในฐานะมนุษย์ หรือเป็นชีวิตที่ดี 2 แบบใน  
ทัศนะของอริสโตเติล แม้ชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาจะเป็นรูปแบบของชีวิตที่ดี  
ที่สุดและเหนือกว่าชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย แต่ชีวิตทั้ง 2 แบบก็ได้มีความ  
ขัดแย้งกัน ชีวิตแห่งความเป็นเลิศทั้งสองสามารถนำไปสู่ความเป็นเลิศของมนุษย์หรือชีวิตที่ดี  
ได้ แม้จะต่างระดับกัน ดังนั้น ในทางทฤษฎี ปัญหาของการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอุดมคติจึง  
ไม่ได้อยู่ที่ธรรมชาติหรือศักยภาพของมนุษย์ ส่วนความคิดของอริสโตเติลเรื่องรัฐหรือการเมือง  
บ่งชี้ว่า รัฐดำรงอยู่ในฐานะเงื่อนไขจำเป็นของมนุษย์ และในฐานะปัจจัยเกื้อหนุนต่อการมี  
ชีวิตที่ดี โดยรัฐจะจัดวางองค์ประกอบต่างๆ เช่น หลักกฎหมาย การศึกษา เป็นต้น อย่างไรก็ตาม  
ในรัฐอุดมคติ รัฐมิได้ดำรงอยู่ในฐานะปัจจัยเกื้อหนุนที่ดีมากนัก หากแต่มีองค์ประกอบบาง  
ประการที่ด้อยไปตามส่วนของข้อบกพร่องที่รัฐนั้นมี

ในการประเมินความเป็นไปได้ของการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอุดมคติในกรอบความคิด  
ของอริสโตเติลนั้น วิทยานิพนธ์จะเสนอว่า แม้รัฐอุดมคติจะมีข้อบกพร่องหรือปัญหา แต่ใน  
รัฐอุดมคติที่มีองค์ประกอบและปัจจัยที่ดีเพียงพอเช่นในระบบอุปถัมภ์โดยที่ดีที่สุดหรือ  
ระบอบคณาธิปไตยที่ดีที่สุด จะสามารถมีผู้บรรลุชีวิตที่ดีทั้งทางความเป็นเลิศทางลักษณะ  
นิสัยและทางพุทธิปัญญาได้ แม้ว่าจะมีผู้ที่บรรลุชีวิตที่ดีเหล่านั้นอยู่น้อยอย่างยิ่ง เนื่องจากการ  
บรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอุดมคติเป็นสิ่งที่ยากลำบากจากสภาพของสังคม/การเมืองที่ไม่เอื้ออำนวย  
มากนัก

ภาควิชา .....ปรัชญา..... ลายมือชื่อนิสิต .....  
สาขาวิชา .....ปรัชญา..... ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก .....  
ปีการศึกษา .....2553.....

## 5080118022 : MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORDS : ARISTOTLE / ETHICS / THE GOOD LIFE / ANCIENT GREEK ETHICS

CHAYANIN NUISIN : THE PROBLEM OF THE ATTAINMENT OF THE GOOD LIFE IN A NON-IDEAL STATE IN ARISTOTLE'S CONCEPTUAL FRAMEWORK.

ADVISOR : ASST. PROF. UKRIT PATNOI, 106 pp.

This thesis analyses the problem of the good life in a non-ideal state in Aristotle's conceptual framework. Aristotle never explicitly considers the problem. The main issue I will consider, therefore, is "Is the good life in a non-ideal state possible?"

In Aristotle's *Ethics*, man can fulfill the human good by exercising excellence of character and excellence of intellect. In this respect, there is no conflict between the life of virtue and the life of intellect on the basis of *logos*. Both lives can lead man to *eudaimonia* i.e. happiness or the good life, though in different degrees. Hence the problem of the attainment of the good life for individuals does not lie in the human nature. In his idea about politics, Aristotle famously claims that only in a *polis*, can man attain *eudaimonia*. A state is a necessary condition and supporting factor that enables man to live the good life. He, however, admits that a good state is very rare and the ideal state never exists. Most actual states in ancient Greece were non-ideal states, i.e. the states which were not well-constituted.

This thesis argues that it is possible for individuals to live the good life in a moderate non-ideal state with the rule of law, especially in a good oligarchy or in a good democracy. These kinds of state will provide the circumstances possible for citizens to have the opportunity to attain the good life. It is implied in Aristotle's texts that there are very few who attain the good life in non-ideal states. Even so, living in non-ideal states makes it difficult for citizens to exercise their human excellence in comparison with ideal states.

Department : ...Philosophy...

Student's Signature  .....

Field of Study : ...Philosophy...

Advisor's Signature  .....

Academic Year : .....2010.....

## กิตติกรรมประกาศ

แม้วิทยานิพนธ์ทุกเล่มจะปรากฏนามของผู้เขียนเพียงหนึ่งคน แต่กว่าที่วิทยานิพนธ์เล่มนั้นๆ จะเสร็จสมบูรณ์ได้ย่อมต้องได้รับการสนับสนุนจากบุคคลและปัจจัยจำนวนมาก วิทยานิพนธ์เล่มนี้ก็เช่นเดียวกัน ผู้เขียนจึงขอแสดงความขอบคุณบุคคลผู้เกี่ยวข้องไว้ ณ ที่นี้

ขอขอบพระคุณผู้ช่วยศาสตราจารย์อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ที่ให้ข้อเสนอแนะที่สำคัญและเป็นประโยชน์มาโดยตลอด ขอขอบพระคุณคณาจารย์หลายท่านในภาควิชาปรัชญาที่เป็นแรงบันดาลใจแก่ผู้เขียนและเพื่อนนิสิตคนอื่นอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งรองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณมา สถาอานันท์ รองศาสตราจารย์ เนื่องน้อย บุญยเนตร และ อาจารย์ ดร. เกษม เพ็ญภินันท์ อีกทั้งขอขอบคุณเจ้าหน้าที่เลขานุการภาควิชาปรัชญาทุกท่านที่ช่วยเหลือจัดการธุระต่างๆ ในทุกขั้นตอนของการศึกษา

ที่สำคัญอย่างยิ่ง ขอขอบพระคุณบิดา-สมหมาย นุ้ยสินธุ์ และมารดา-สุดา นุ้ยสินธุ์ ที่ได้มอบโอกาสที่ดีและให้การสนับสนุนผู้เขียนในทุกๆ ทางมาตั้งแต่เยาว์วัย หากขาดการสนับสนุนส่งเสริมจากบิดามารดาแล้ว วิทยานิพนธ์เล่มนี้รวมทั้งอีกหลายสิ่งในชีวิตของผู้เขียนคงจะสำเร็จลงไปได้ ผู้เขียนยังขอขอบพระคุณและขอบคุณญาติพี่น้องหลายคนผู้เป็นกำลังใจและความอบอุ่นในชีวิต ซึ่งไม่อาจเอ่ยนามได้ภายในเนื้อที่อันจำกัดนี้ ไม่ว่าจะเป็นอาม้า ลุง ป้า นำผู้จากไป พี่ชาย พี่สาว น้องๆ และหลานๆ หากปราศจากญาติสนิทเหล่านี้ ชีวิตก็เป็นสิ่งยากลำบาก นอกจากนี้ขอขอบคุณวรรณิ กล่อมละเอียดสำหรับความห่วงใย กำลังใจและความอดทน

เพื่อน พี่ น้อง และผู้บังคับบัญชาของผู้เขียนที่สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากรก็ควรได้รับคำขอบพระคุณและขอบคุณในน้ำใจไมตรี ด้วยสิ่งแวดล้อมที่ดีในการทำงาน ย่อมเป็นพื้นฐานที่สำคัญในชีวิตของผู้เขียน

ท้ายที่สุดขอขอบคุณมิตรภาพที่งดงามได้รับจากเพื่อน พี่ น้องทั้งในคณะอักษรศาสตร์ ภาควิชาปรัชญาโดยเฉพาะเพื่อนร่วมรุ่นปีการศึกษา 2548 และ 2550 ภาควิชาวรรณคดี เปรียบเทียบ และภาควิชาประวัติศาสตร์โดยเฉพาะเพื่อนร่วมรุ่นปีการศึกษา 2546 รวมทั้งเพื่อนสมัยมัธยมปลาย โรงเรียนสามเสนวิทยาลัย และเพื่อนหลายคนที่คุณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากรรุ่นที่ 44 ที่ทำให้ชีวิตทางการศึกษาและชีวิตประจำวันเป็นสิ่งที่น่ารื่นรมย์ ทั้งนี้ ขอกล่าวขอบคุณเป็นพิเศษสำหรับปียมิตรของผู้เขียน นั่นคือ ญัฐวัจน์ สุจริต กฤษฎา ข้ายัง อลิสา สันตสมบัติ ปฐม ตาคะนันทน์ สำหรับผู้เขียน มิตรภาพเปรียบเสมือนกลุ่มดาวที่นำทางคนเดินเรือ แม้ในคำคืนที่มีมืดมิดที่สุด คุณูปการใดที่อาจจะเกิดจากวิทยานิพนธ์เล่มนี้ มิตรภาพที่ผู้เขียนได้รับจากกัลยาณมิตรเป็นสิ่งที่อำนวยให้เกิดขึ้น

## สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย .....	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ .....	จ
กิตติกรรมประกาศ .....	ฉ
สารบัญ .....	ช
บทที่ 1 บทนำ .....	1
1.1 ที่มาและความสำคัญของปัญหา .....	1
1.2 แนวเหตุผล ทฤษฎี สมมติฐาน .....	3
1.3 วัตถุประสงค์ของการวิจัย .....	3
1.4 ขอบเขตของการวิจัย .....	4
1.5 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ .....	5
บทที่ 2 ชีวิตที่ดีในทัศนะของอริสโตเติล .....	6
2.1 ชีวิตที่ดีในฐานะสิ่งที่ดีของมนุษย์ .....	7
2.2 ชีวิตที่ดีที่สุด .....	18
2.3 ชีวิตที่ดีที่สุดเท่าที่เป็นไปได้ .....	23
บทที่ 3 รัฐในทัศนะของอริสโตเติล .....	37
3.1 รัฐและชีวิตที่ดี .....	37
3.2 รัฐที่ดี รัฐอุดมคติและรัฐอนุดมคติ .....	47
บทที่ 4 ข้อเสนอว่าด้วยการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุดมคติในกรอบความคิดของอริสโตเติล .....	62
4.1 ชีวิตแห่งคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐอนุดมคติ .....	64
4.2 ชีวิตแห่งปรัชญาหรือความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาในรัฐอนุดมคติ .....	80
บทที่ 5 บทสรุป .....	98
รายการอ้างอิง .....	102
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์ .....	106

## บทที่ 1

### บทนำ

#### 1.1 ที่มาและความสำคัญของปัญหา

ในสมัยกรีกโบราณ คำถามทางปรัชญาซึ่งพิจารณาโดยตรงมาที่ตัวมนุษย์เองจะไม่เกิดขึ้นอย่างจริงจังจนสมัยของโสเครตีส (ราว 469/468-399 ก่อนคริสตกาล) เขาได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับความยุติธรรม ศาสนธรรม (piety) และความกล้าหาญ เป็นต้น ซึ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่เกี่ยวกับมนุษย์โดยเฉพาะ ทั้งนี้ โสเครตีสตั้งคำถามถึงประเด็นดังกล่าวด้วยท่าทีที่ต่างจากเหล่าโสเฟลิสต์ (sophists) ที่พิจารณาคำถามเดียวกันเหล่านี้อยู่บ้าง โดยตั้งแต่สมัยของโสเครตีสเป็นต้นมา ข้อพิจารณาทางปรัชญาที่ว่าด้วยมนุษย์หรือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์และวิถีปฏิบัติระหว่างมนุษย์กับสังคมก็ได้กลายเป็นข้อพิจารณาที่สำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าคำถามที่พิจารณาเรื่องปฐมธาตุ สสารหรือโลกกายภาพของนักปรัชญายุคก่อนโสเครตีสเลย ซึ่งแน่นอนว่า ข้อพิจารณาเกี่ยวกับมนุษย์ที่สำคัญที่สุดข้อหนึ่งคือ คำถามที่ว่าชีวิตที่ดี (the good life) เป็นอย่างไร หรืออีกนัยหนึ่งคือ อะไรคือสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์

คำถามทางปรัชญาเกี่ยวกับมนุษย์กับสังคมหรือรัฐ (state; polis) ก็สืบเนื่องต่อมาในงานของเพลโต (427-347 ก่อนคริสตกาล) และดูจะทวีความสำคัญมากยิ่งขึ้นในกรอบความคิดทางการเมืองของอริสโตเติล (384-322 ก่อนคริสตกาล) เมื่อเขาเสนอว่า “โดยธรรมชาติแล้ว มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตทางการเมือง” (1253a2-3)<sup>1</sup> และที่ว่า “มนุษย์ถ้าไม่อยู่ในรัฐ เขาก็จะเป็นเทพหรือไม่ก็สัตว์” (1253a29)<sup>2</sup> ตัวอย่างข้อเสนอนี้สะท้อนสมมติฐานความคิดทางการเมืองของอริสโตเติลว่า ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับรัฐหรือสังคมการเมืองนั้นยากที่จะแยกออกจากกัน กล่าวอีกทางหนึ่งได้ว่า รัฐดำรงอยู่ในฐานะเงื่อนไขที่จำเป็นของมนุษย์ จากทัศนะของอริสโตเติลดังกล่าว การที่มนุษย์จะบรรลุถึงสิ่งที่ดีหรือความสุข (eudaimonia) ได้ มนุษย์จำต้องดำรงอยู่ในรัฐเท่านั้น ข้อพิจารณาหลักของอริสโตเติลจึงอยู่ที่การจะทำให้สิ่งที่ดีของมนุษย์ประสานกับสิ่งที่ดีของรัฐได้อย่างไร กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ จะทำอย่างไรให้บรรลุชีวิตที่ดีในรัฐที่ดีอันถือเป็นประชาคมที่สมบูรณ์ที่สุดของมนุษย์ ซึ่งนั่นอาจจะเรียกได้ว่าเป็นเป้าหมายสูงสุดของจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลก็ได้

ใน *โพลิติกส์* (Politics) อริสโตเติลได้แยกแยะให้เห็นรูปแบบของรัฐอุดมคติ (ideal state) รัฐที่ดี และรัฐอนุดมคติ (non-ideal states)<sup>3</sup> โดยในกรณีของรัฐอุดมคติและรัฐที่ดีนั้น ปัญหาที่

<sup>1</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ Man is by nature a political animal.

<sup>2</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...he who is unable to live in society [...] must be either a beast or a god.

<sup>3</sup> คำว่า รัฐอนุดมคติ นี้ได้รับการแปลเป็นภาษาไทยโดยศาสตราจารย์ ดร. สมภาร พรมทา



เกิดสำหรับการบรรลุถึงชีวิตที่ดีของพลเมืองดูจะมีน้อย ด้วยปัจจัยหรือกลไกต่างๆของรัฐเหล่านั้น เช่น องค์รวมแห่งการปกครอง (constitution) หลักกฎหมาย ระบบการศึกษา เป็นต้น ต่างก็เอื้อให้มนุษย์ก้าวไปสู่การมีชีวิตที่ดีไม่ว่าในระดับใด อย่างไรก็ตาม รัฐอุดมคติหรือรัฐที่ดีนั้นก็ดูจะไม่ได้ปรากฏชัดเจนอย่างน้อยก็ในสมัยของอริสโตเติลเอง ในขณะที่รัฐเกือบทั้งหมดหรือทั้งหมดของกรีกในสมัยของอริสโตเติลต่างก็มีรูปแบบการปกครองที่เป็นรัฐอนุคมคติซึ่งเป็นรัฐที่มีสภาพของสังคมและการเมืองที่เป็นปัญหาหรืออุปสรรคต่อการบรรลุชีวิตที่ดีของมนุษย์ โดยอริสโตเติลได้จัดประเภทไว้ 3 แบบคือ ทรวราชย์ (tyranny) คณาธิปไตย (oligarchy) และประชาธิปไตย (democracy) ปัญหาที่ก่อตัวขึ้นในที่นี้คือว่า รัฐอนุคมคติเหล่านี้ไม่มากนักน้อยมีปัจจัยต่างๆที่ขัดขวางหรือไม่เอื้ออำนวยต่อการบรรลุชีวิตที่ดีของมนุษย์ และหากสภาพการณ์ดำเนินไปเช่นนี้ มนุษย์ในรัฐอนุคมคติจะสามารถบรรลุชีวิตที่ดีตามกรอบความคิดของอริสโตเติลได้หรือไม่?

จากคำถามข้างต้น วิทยานิพนธ์จึงมุ่งศึกษาความเป็นไปได้ของการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติผ่านกรอบความคิดทางจริยศาสตร์และการเมืองของอริสโตเติล โดยจำกัดการวิเคราะห์และตีความภายใต้บริบททางความคิดและสภาพสังคม-ประวัติศาสตร์ของสมัยนครรัฐกรีกโบราณ ทั้งนี้ อริสโตเติลไม่เคยพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติไว้อย่างตรงไปตรงมา หากทว่าเนื้อความในต้นบททางจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองหลายตอนของเขา ปรากฏนัยสำคัญหลายส่วนที่น่าจะตอบคำถามของหัวข้อวิจัยได้

จากการวิเคราะห์และสังเกตการณ์สภาพแวดล้อมร่วมสมัย อริสโตเติลเห็นว่า การเปลี่ยนแปลงของรัฐมักจะเปลี่ยนจากรัฐที่ดีสู่รัฐที่ไม่ดีและมักไม่เป็นไปในทางกลับกัน ซึ่งเราอาจพิจารณาในเบื้องต้นว่า หากรัฐเกิดการเปลี่ยนแปลงไปในทางที่แยกลง ผู้ปกครองในฐานะรัฐสภาธิปไตยจะสามารถคลี่คลายสถานการณ์เหล่านั้นได้อย่างไร ในกรณีนี้ ดูเหมือนอริสโตเติลจะยอมรับเป็นนัยว่า ผู้ปกครองไม่มีอำนาจอย่างสมบูรณ์ในการควบคุมสถานการณ์การเปลี่ยนแปลงหรือความขัดแย้งทางการเมือง ยิ่งไปกว่านั้น มิใช่ทุกกรณีที่เราจะสามารถกู้องค์ประกอบแห่งการปกครองหรือรัฐธรรมนูญคืนมาสู่ภาวะเดิมได้ ดังนั้นในบริบททางการเมืองเช่นนี้การแก้ไขสถานการณ์ด้วยหลักรัฐศาสตร์ของผู้ปกครองจึงดูจะมีโชหนทางที่เป็นไปได้อย่างดี

การพิจารณาจึงกลับมาสู่ตัวปัจเจกบุคคลเองที่จะจัดวางตัวเองหรือประนีประนอมชีวิตกับสถานการณ์ของรัฐที่ไม่เป็นอุดมคตินั้นได้อย่างไร ทั้งนี้ ในการวิเคราะห์เพื่อหาทางออกให้กับปัญหาดังกล่าว จะได้วิเคราะห์รัฐในรูปแบบต่างๆและภาวะไร้ระเบียบหรือปัญหาทางการเมืองและสังคมในทัศนะของอริสโตเติล ซึ่งจากนิยามดังกล่าวจะทำให้เราเห็นว่ารัฐอนุคมคติในแบบหรือระดับต่างๆเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุถึงชีวิตที่ดีของพลเมืองอย่างไร รัฐอนุคมคติเหล่านั้นมีความบกพร่องโดยสมบูรณ์หรือยังมีกลไกใดในรัฐพอทำหน้าที่ไปได้เช่น หลักการของกฎหมาย และจะ

ได้พิจารณาปัจจัยแวดล้อมเช่น ผู้นำมีความเลวร้ายด้วยหรือไม่ ระบบการศึกษายังคงดีพอสมควรหรือไม่ เป็นต้น

นอกจากนี้ กรณีเฉพาะบางกรณีเป็นประโยชน์ต่อการวิเคราะห์เป็นอย่างยิ่งเช่น กรณีชีวิตของโสเครตีสที่คนทั่วไปน่าจะเห็นพ้องว่า เขาบรรลุชีวิตที่ดีได้แม้อยู่ในรัฐอนุดมคติและภาวะทางการเมืองและสังคมที่เป็นอุปสรรคอย่างยิ่ง รวมทั้งชีวิตของผู้ที่ดำเนินกิจกรรมทางปรัชญาอย่างธาเลส (Thales: ราว 624-547 ก่อนคริสตกาล) หรืออแนกซากอรัส (Anaxagoras: ราว 500-428 ก่อนคริสตกาล) หรือผู้ที่ดำเนินชีวิตทางการเมืองอย่างโซลอน (Solon: ราว 638-558 ก่อนคริสตกาล) เพอริคลีส (Pericles: 495-429 ก่อนคริสตกาล) หรือธีรามีนีส (Themistocles: ราว 455-404 ก่อนคริสตกาล) จากการวิเคราะห์ข้างต้นประกอบการพิจารณาจริยศาสตร์และความคิดทางการเมืองของอริสโตเติลสามารถนำไปสู่การประเมินที่ว่า ในสถานการณ์ที่ไม่เอื้ออำนวยอย่างรัฐอนุดมคตินั้น มนุษย์น่าจะยังมีโอกาสที่จะบรรลุถึงชีวิตที่ดีได้ แม้ว่าจะต้องจัดการกับเงื่อนไขที่มากขึ้น และจะต้องใช้ศักยภาพในฐานะมนุษย์อย่างมากกว่ารัฐอุดมคติก็ตาม การดำรงอยู่ของบุคคลที่ดูจะบรรลุชีวิตที่ดีเหล่านี้จึงเรียกร่องคำอธิบายว่า พวกเขาสามารถบรรลุสิ่งที่ดีและปฏิบัติความเป็นเลิศของมนุษย์ได้อย่างไรในสภาพที่ดูคล้ายจะเป็นไปไม่ได้หรือเป็นไปได้ยากยิ่ง มากกว่าที่จะมองการดำรงอยู่ของบุคคลเหล่านั้นว่าจะเป็นข้อสรุปโดยฉับพลัน

## 1.2 แนวเหตุผล ทฤษฎี สมมติฐาน

ในทัศนะของอริสโตเติล การดำเนินชีวิตของมนุษย์ควรดำเนินไปด้วยการใช้ศักยภาพที่มีอยู่เพื่อบรรลุถึงสิ่งที่ดีที่สุดในฐานะมนุษย์ซึ่งคือ ความสุข (*eudaimonia*) อันประกอบไปด้วยการมีคุณธรรม (*virtue*) การมีสิ่งที่ดีภายนอก (*external goods*) และการมีชีวิตที่สมบูรณ์ (*complete life*) นอกจากนี้ สิ่งสำคัญประการหนึ่งคือ มนุษย์ต้องดำรงอยู่ในรัฐ (*polis*) เพื่อบรรลุสิ่งที่ดี ทั้งนี้รัฐที่ดีนั้นย่อมเป็นไปเพื่อเอื้ออำนวยให้มนุษย์ได้มีชีวิตที่ดี ทว่าหากเป็นรัฐอนุดมคติที่มีปัญหาทางการเมืองและสังคมซึ่งเป็นภาวะการณ์ที่พบได้ทั่วไปแล้ว มนุษย์จะสามารถบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐเช่นนั้นได้หรือไม่ อริสโตเติลไม่ได้พิจารณาประเด็นนี้ไว้อย่างชัดเจน ผู้วิจัยมีสมมติฐานว่า เมื่อพิจารณาจากกรอบความคิดทางจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลจะแสดงให้เห็นว่า มนุษย์ยังสามารถบรรลุชีวิตที่ดีได้แม้ในรัฐอนุดมคติ

## 1.3 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. ศึกษาและวิเคราะห์ความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคลในรัฐอนุดมคติตามกรอบความคิดทางจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติล

#### 1.4 ขอบเขตของการวิจัย

การวิจัยจะจำกัดการศึกษาภายใต้บริบททางความคิดและสภาพสังคม-ประวัติศาสตร์ของสมัยนครรัฐกรีกโบราณ โดยผู้วิจัยมุ่งเน้นการค้นคว้าทางเอกสารซึ่งมีงานเขียนทางปรัชญาของอริสโตเติลเป็นเอกสารระดับปฐมภูมิโดยเฉพาะงานที่ชื่อ *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน (Nicomachean Ethics)* และ *โพลิติกส์* รวมทั้งงานที่เกี่ยวข้องอื่น ๆ ของเขาเช่น *จริยศาสตร์ยูเดเมียน (Eudamian Ethics)* *คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์ (Constitution of Athens)* *โปรเตรปติกส์ (Protrepticus)* เป็นต้น และเอกสารระดับทุติยภูมิคือ หนังสือและบทความอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับกรวิจัยนี้ โดยประเด็นสำคัญโดยสังเขปเกี่ยวกับเนื้อหาของกรวิจัยมีดังนี้

บทที่หนึ่งคือ บทนำซึ่งประกอบด้วยที่มาและความสำคัญของปัญหาของวิทยานิพนธ์ แนวเหตุผล ทฤษฎี สมมติฐานที่เป็นแนวทางในการศึกษา วัตถุประสงค์และขอบเขตของการศึกษา รวมทั้งประโยชน์ที่น่าจะเกิดจากการศึกษา

บทที่สอง เป็นการศึกษาในประเด็นชีวิตที่ดีในทัศนะของอริสโตเติลว่า ชีวิตที่ดีเป็นอย่างไร ปัจจัยหรือเงื่อนไขใดบ้างที่จำเป็นต่อการบรรลุชีวิตที่ดี รวมทั้งจะวิเคราะห์ข้อถกเถียงสำคัญที่ปรากฏในประเด็นชีวิตที่ดีของอริสโตเติลว่าเป็นแบบใด อีกทั้งชีวิตแบบใดคือชีวิตที่ดีที่สุด (the best life) ซึ่งข้อพิจารณาเหล่านี้จะเป็นฐานของการวิเคราะห์ปัญหาเรื่องการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติต่อไป กล่าวในอีกแง่หนึ่ง การศึกษาในบทที่สองนี้เป็นการมุ่งศึกษาและวิเคราะห์จริยศาสตร์ของอริสโตเติลเป็นสำคัญ

บทที่สาม ทำการศึกษาประเด็นเกี่ยวกับรัฐในทัศนะของอริสโตเติล ตั้งแต่ธรรมชาติของรัฐ ความสัมพันธ์ของรัฐกับปัจเจกบุคคล เงื่อนไขและปัจจัยของรัฐต่อการบรรลุชีวิตที่ดี ไปจนถึงวิเคราะห์ประเด็นสำคัญคือ รัฐอุดมคติ รัฐที่ดีที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ (best possible) และรัฐอนุคมคติ ซึ่งในรัฐอนุคมคติจะเน้นไปที่ระบอบคณาธิปไตยและประชาธิปไตยซึ่งมีอยู่แพร่หลายในนครรัฐกรีกสมัยนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งประชาธิปไตยเนื่องจากอริสโตเติลได้ให้ความสนใจโดยวิเคราะห์และวิจารณ์ไว้มากที่สุด และประชาธิปไตยจะเกี่ยวข้องกับโลกทัศน์ของอริสโตเติลเป็นอย่างมากจากประสบการณ์ตรงที่มีต่อนครรัฐเอเธนส์ นอกจากนี้จะได้พิจารณาประเด็นเรื่องการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและปัญหาหรือความขัดแย้งทางการเมืองที่ส่งผลกระทบต่อชีวิตที่ดีต่อปัจเจกบุคคลในฐานะพลเมือง ซึ่งประเด็นเหล่านี้ประกอบกับประเด็นเรื่องชีวิตที่ดีที่ทำการวิเคราะห์ก่อนหน้าจะเป็นการร่างภาพปัญหาของรัฐอนุคมคติกับการบรรลุชีวิตที่ดีให้ชัดเจนยิ่งขึ้น

บทที่สี่ เป็นข้อเสนอว่าด้วยความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคลในรัฐอนุคมคติของผู้วิจัยภายใต้กรอบความคิดทางจริยศาสตร์และการเมืองของอริสโตเติล โดยแนวทางหลักของข้อเสนอวางอยู่บนการวิเคราะห์รูปแบบชีวิตแห่งคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและชีวิตแห่งปรัชญาหรือความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา ซึ่งต้องการเงื่อนไขและปัจจัย

สนับสนุนที่แตกต่างกัน โดยการวิเคราะห์ดังกล่าวนี้จะตามมาหลังจากที่ได้พิจารณาความเป็นไปได้เบื้องต้นของการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติในภาพกว้างแล้ว

นอกจากนี้ เพื่อให้การพิจารณาเกิดภาพที่ชัดเจนจึงจะหยิบยกตัวอย่างวิถีชีวิตบางส่วนของปัจเจกบุคคลทั้งในทางคุณธรรมและทางปรัชญา โดยตัวอย่างวิถีชีวิตที่หยิบมาวิเคราะห์นั้นจะพยายามให้สัมพันธ์กับข้อพิจารณาในตัวของอริสโตเติลโดยเฉพาะอย่างยิ่งบุคคลที่อริสโตเติลอ้างถึงถึง หรือจะจำกัดให้อยู่ในขอบข่ายของบริบททางเนื้อหาทางปรัชญาหรือสังคมร่วมสมัยของอริสโตเติล เพื่อที่ข้อเสนอดังกล่าวจะนำไปใช้ในการบรรลุชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคลในรัฐอนุคมคติจะได้มีความเกี่ยวข้องระหว่างปรัชญาของอริสโตเติลและสภาพสังคมขณะนั้นให้มากที่สุด กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เพื่อให้ข้อเสนอทางปรัชญาของการศึกษาขึ้นนี้วางอยู่บนกรอบความคิดของอริสโตเติลและพื้นฐานของสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในสังคมสมัยนั้นอย่างมากที่สุด ทั้งนี้ ส่วนหนึ่งของบทนี้จะชี้ให้เห็นว่า คุณลักษณะที่อริสโตเติลได้ตระหนักว่ามีบุคคลบางคนที่อยู่ในขอบข่ายของการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติ ทว่า เขาก็มิได้ให้รายละเอียดถึงเงื่อนไขของการมีอยู่ของบุคคลเหล่านั้นแต่อย่างใด การวิเคราะห์ที่สำคัญในบทนี้จึงมุ่งอธิบายเงื่อนไขและกลไกของการมีอยู่ของผู้ที่บรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติภายในกรอบความคิดของอริสโตเติล

บทที่ห้า เป็นภาพรวมของการสรุปเนื้อหา ข้อถกเถียง และปัญหาที่อาจจะเกิดขึ้นภายในกรอบความคิดของอริสโตเติลรวมทั้งข้อเสนอหลักของการวิจัยนี้

### 1.5 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. มีความเข้าใจในภาพรวมของจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติล
2. มีความเข้าใจในจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลในกรณีการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติ

ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

## บทที่ 2

### ชีวิตที่ดีในทัศนะของอริสโตเติล

หลังจากการเฟื่องฟูของปรัชญาธรรมชาติ (natural philosophy) ซึ่งเป็นปรัชญายุคแรก ของกรีกโบราณ คำถามหรือประเด็นทางปรัชญาได้กลับมาพิจารณาถึงมนุษย์หรือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับ มนุษย์ โดยทั้งโสฟิสต์และนักปรัชญาในนครเอเธนส์ต่างมุ่งพิจารณาในประเด็นที่เกี่ยวกับมนุษย์ ดังเช่น ความดีคืออะไร ความยุติธรรมคืออะไร หากมองอย่างผิวเผินข้อพิจารณาของเหล่าโสฟิสต์ ดูจะไม่ต่างจากนักปรัชญาคนสำคัญคนหนึ่งในสมัยนั้นคือ ไสเครตีส<sup>1</sup> แต่ทว่าสมมติฐานและ วิธีการหาคำตอบของโสเครตีสดูจะต่างจากพวกโสฟิสต์โดยสิ้นเชิง และคำอธิบายเกี่ยวกับชีวิต มนุษย์ของโสเครตีสนี่เองที่เป็นหมุดหมายสำคัญทางจริยศาสตร์ต่อการตอบคำถามว่า “ชีวิตที่ดีคือ อะไร” (ดู Versényi 1963) ทั้งนี้ (โดยสืบผ่านจากเพลโต) อริสโตเติลก็เป็นนักปรัชญาคนสำคัญ คนหนึ่งที่ได้พิจารณาประเด็นเรื่องชีวิตที่ดีของมนุษย์ไว้ ซึ่งมีนัยสำคัญและอิทธิพลอย่างยิ่ง ดังนั้น แม้อริสโตเติลจะมีชื่อคนแรกที่ตั้งคำถามว่า “ชีวิตที่ดีคืออะไร” รวมถึงคำถามเกี่ยวกับคุณค่าอื่นๆ ของชีวิตมนุษย์ ทว่าเขาก็มักจะได้รับพิจารณาว่า เป็นคนแรกที่พูดถึงประเด็นเหล่านี้ไว้อย่าง “เป็นระบบ” มากที่สุดคนหนึ่งในปรัชญาตะวันตกสมัยโบราณ และอาจกล่าวได้ว่า จริยศาสตร์ของ อริสโตเติลเป็นหนึ่งในทฤษฎีที่โดดเด่นมากที่สุดในจริยศาสตร์ตะวันตก ยิ่งเมื่อมีการฟื้นฟูและ พัฒนาจริยศาสตร์ของเขาในช่วงต้นคริสตศตวรรษที่ 20 เรื่อยมาจนปัจจุบัน จึงทำให้จริยศาสตร์ ของอริสโตเติลกลับมามีชีวิตชีวาและได้รับการวิเคราะห์และวิจารณ์อย่างกว้างขวางอีกครั้ง

ในบทนี้จะมุ่งศึกษาถึงคำอธิบายเรื่องสิ่งที่ดี (the Good) หรือชีวิตที่ดีในทัศนะของอริสโต เตล ในส่วนที่หนึ่งและส่วนที่สองจะสำรวจและวิเคราะห์จริยศาสตร์ของอริสโตเติลซึ่งจะพิจารณา รายละเอียดในประเด็นที่สำคัญ ส่วนที่สามจะวางข้อเสนอลงต่อประเด็นหนึ่งที่สำคัญอันมักจะถูก วิจารณ์ว่าจริยศาสตร์ของอริสโตเติลมีความไม่สอดคล้องต่อเนื่องกัน นั่นคือการเผชิญหน้ากัน ระหว่างชีวิตทางคุณธรรมหรือชีวิตแห่งการกระทำ (the virtuous life / the life of action) และชีวิต ทางปรัชญาหรือชีวิตแห่งพุทธิปัญญา (the contemplative life / the life of intellect) โดยข้อ วิจารณ์ดังกล่าวจะส่งผลกระทบต่อหัวใจหลักของการศึกษาขึ้นนี้ กล่าวคือ หากชีวิตทั้ง 2 แบบ ขัดแย้งกันแล้ว อาจเป็นไปได้ว่า การที่มนุษย์ไม่อาจบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอุดมคติได้อาจมาจาก ธรรมชาติของมนุษย์เอง แต่ถ้าหากในธรรมชาติของมนุษย์มิได้มีข้อขัดแย้งกันแล้ว การที่มนุษย์ไม่

---

<sup>1</sup> แม้ในสายตาของชาวเอเธนส์ยุคนั้นจำนวนไม่น้อยจะมองว่าโสเครตีสเป็นโสฟิสต์คนหนึ่งก็ตาม ดังตัวอย่างที่ดีในบทละคร เรื่อง *คลาวด์ส* (Clouds) ของอริสโตฟานีส (Aristophanes) ที่มีตัวละครหลักชื่อว่า ไสเครตีส บทละครเรื่องนี้ฉายภาพโสเคร ตีสจากอีกมุมหนึ่งซึ่งอาจพอทำให้เราเข้าใจได้ว่า เหตุใดโสเครตีสจึงประสบกับข้อกล่าวหาจนนำไปสู่โทษประหาร ซึ่งน่าสนใจ มากกว่า *คลาวด์ส* ถูกเขียนขึ้นก่อนคดีของโสเครตีสกว่า 20 ปี (พิจารณารายละเอียดใน Wilson 2007: 21-7)

อาจบรรลุชีวิตที่ดีได้หรือประสบกับอุปสรรคต่าง ๆ นั้น ก็น่าจะมาจากเหตุผลอื่น ซึ่งทั้งสามส่วนในบทนี้จะพื้นฐานของความเข้าใจจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติล และที่สำคัญคือจะนำไปสู่การพิจารณาข้อเสนอในบทที่ 4 ซึ่งถือเป็นข้อเสนอที่สำคัญที่สุดของการศึกษาชิ้นนี้

## 2.1 ชีวิตที่ดีในฐานะสิ่งที่ดีของมนุษย์

### 2.1.1 เป้าหมายและสิ่งที่ดีของมนุษย์

การพิจารณาถึงสิ่งที่ดีในชีวิตของมนุษย์ของอริสโตเติลเริ่มจากความคิดทั่วไปที่มีการยอมรับกันในสังคม (common belief; *endoxa*) ดังที่เขาบอกว่าเราต้องเริ่มจาก “สิ่งที่ปรากฏชัดกับเรา” (1095b1) วิธีการของอริสโตเติลจึงเป็นการคัดแยกความเชื่อที่เขามองว่าไม่มีความสมเหตุสมผลออกไป จนเหลือข้อเสนอที่สมเหตุสมผลที่สุด กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การรับความคิดหรือความเชื่อต่าง ๆ ที่มีการยอมรับกันมาพิจารณาหรือวิพากษ์วิจารณ์ จึงเป็นการเน้นให้คำตอบเด่นชัดและสมเหตุสมผลมากยิ่งขึ้น

อริสโตเติลบ่งชี้แต่แรกว่า การกระทำของมนุษย์นั้นมุ่งไปสู่สิ่งที่ดีบางอย่าง (1094a1) โดยที่มีการกระทำหรือบางสิ่งที่เป็นไปเพื่อเป้าหมาย (*end*; *telos*) อื่นๆ ที่มีได้เป็นเป้าหมายในตัวเอง เช่น บางคนดำเนินชีวิตโดยมุ่งทำงานเพื่อหาเงินไปเที่ยว นัยดังกล่าว การทำงานดูจะมีใช่เป้าหมายในตัวเอง หากแต่เป็นเครื่องมือ (*means / instrument*) เพื่อให้ได้มาซึ่งเป้าหมายอีกอย่างหนึ่ง ดังนี้ อริสโตเติลจึงมีสมมติฐานว่า จะต้องมีความหมายบางอย่างที่การกระทำทั้งหมดมุ่งไปสู่ ซึ่งนั่นถือว่าเป็นสิ่งที่เราปรารถนาโดยตัวของมันเอง (*its own sake*) โดยสิ่งต่างๆ จะถูกปฏิบัติเพื่อเป้าหมายที่ดีอันนี้ และด้วยเป้าหมายนี้เป็นสิ่งที่มนุษย์ปรารถนาที่จะบรรลุถึงจึงถือได้ว่า เป็นสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์ (*the good for Man*) ซึ่งอริสโตเติลเสนอว่า “ความสุข”<sup>2</sup> คือสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์

<sup>2</sup> คำว่า “ความสุข” ในที่นี้ถอดความหมายมาจากคำในภาษากรีกว่า *eudaimonia* ซึ่งแปลความหมายโดยนิรุกติศาสตร์ได้ว่า “having a good guardian angel (spirit)” (Smith 2001: 41; Nussbaum 1986: 319) โดยในภาษาอังกฤษได้รับการแปลอย่างหลากหลายเช่น “well-being”, “human flourishing”, “fulfillment” หรือ “happiness” ซึ่งยังไม่เป็นที่เห็นพ้องโดยเป็นที่ยุติว่าคำใดเป็นคำแปลที่ดีที่สุด แม้ happiness จะเป็นคำแปลที่แพร่หลายที่สุด ทว่านักวิชาการจำนวนไม่น้อยยังคงคิดว่าเป็นคำแปลที่ “ไม่ดี” (MacIntyre 2006: 57) เนื่องด้วยคำว่า happiness ไม่อาจครอบคลุมความหมายที่แท้จริงในภาษากรีกได้ในทัศนะของผู้วิจัยเห็นว่าคำว่า fulfillment น่าจะเป็นคำแปลในภาษาอังกฤษที่ค่อนข้างใกล้เคียงกับความหมายเดิมตามที่อริสโตเติลใช้ ด้วยว่า *eudaimonia* ดูจะเป็นสิ่งดำรงอันเกิดจากการใช้ศักยภาพของเราที่มีอยู่อย่างเต็มที่ เพื่อมุ่งไปสู่เป้าหมายของความเป็นมนุษย์ ดังจะขยายความต่อไปข้างหน้า ทั้งนี้ ควรกล่าวด้วยว่า *eudaimonia* นี้เป็นสิ่งที่นักคิดกรีกโบราณหลายคนอย่างน้อยก็โสเครตีส เพลโต และอริสโตเติลเห็นตรงกันว่า เป็นเป้าหมายของการมีชีวิตที่ดี แม้ว่าลึกลงไปในรายละเอียดอาจจะมีความเห็นที่ต่างกันก็ตาม อนึ่ง สำหรับในภาษาไทย ในที่นี้อนุโลมใช้คำว่า ความสุข เพื่อหมายถึง *eudaimonia* ในความหมายที่เป็นสิ่งที่ดีของมนุษย์ทุกคนในทัศนะของอริสโตเติล

ดังกล่าว และชี้ว่า ความสุขคือข้อเสนอที่เห็นตรงกันโดยทั่วไปซึ่งได้รับการบ่งชี้ว่า คือการดำเนินชีวิตอย่างดีและการกระทำอย่างดี (1095a17-9)

อย่างไรก็ตาม นิยามหรือคำอธิบายของความสุขนั้นมีความคิดเห็นเป็นหลากหลายเช่น บางคนก็ถือว่า ความพึงพอใจ (pleasure; *hēdonē*) เป็นความสุข ในขณะที่บางคนมองว่าเป็นความร่ำรวย บ้างก็คิดว่าเป็นเกียรติยศ (honour) ในเล่มที่ 1 บทที่ 5 ของ *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* อริสโตเติลได้วิเคราะห์มุมมองที่แพร่หลายจำนวนหนึ่งและปฏิเสธมุมมองที่ว่าชีวิตที่ดีคือความพึงพอใจ เกียรติยศ และการหาเงินเหล่านี้เป็นนิยามของความสุข โดยที่เขาจะขยายความต่อไปว่าเหตุใดสิ่งเหล่านั้นจึงไม่อาจเป็นนิยามของความสุขหรือชีวิตที่ดีได้ ส่วนชีวิตอีกแบบหนึ่งคือ ชีวิตทางปัญญาหรือชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา นั้น เขาจะวิเคราะห์เป็นการจำเพาะต่อไปข้างหน้า

ก่อนที่อริสโตเติลจะชี้ว่า ความสุขคือการดำเนินชีวิตอย่างดีในความหมายใด เขาได้นำไปสู่มนิทัศน์สำคัญข้อหนึ่งซึ่งพบได้บ่อยในปรัชญาของเขา นั่นคือคำอธิบายเกี่ยวกับหน้าที่ (function; *ergon*) โดยหน้าที่จะสัมพันธ์กับเป้าหมายที่สิ่งต่างๆ มุ่งไปสู่ ตามนัยนี้ สิ่งหรือการกระทำทั้งหลายต่างก็มีหน้าที่ที่สอดคล้องกับเป้าหมายของตัวเอง ในขอบเขตของมนุษย์ อริสโตเติลคิดว่าสิ่งที่ดีของมนุษย์จะต้องเป็น 1. สิ่งสุดท้ายอันไม่มีเป้าหมายอื่นอีก (final) และ 2. มีความเพียงพอในตัวเอง (self-sufficient) (1097b) และปัจจัยทั้งสองนี้จะมีความชัดเจนเมื่อเรามองผ่านมุมมองเรื่องหน้าที่ของมนุษย์ กล่าวคือ สิ่งที่ดีของมนุษย์ต้องอยู่ในหน้าที่ของมนุษย์เอง ซึ่งการกระทำผ่านหน้าที่จะนำไปสู่ความสุขในฐานะสิ่งที่ดีอันเป็นเป้าหมายสุดท้าย หรือเป็นเป้าหมายสุดท้ายที่เป้าหมายอื่นมุ่งไปสู่ ที่สำคัญ สิ่งที่ดีที่บรรลุถึงได้โดยผ่านหน้าที่ยังมีลักษณะที่เพียงพอในตัวเอง โดยไม่ต้องรับเอาสิ่งอื่นใดมาเพิ่มเติมอีก การอธิบายผ่านมนิทัศน์เรื่องหน้าที่ของอริสโตเติลได้รับการขยายความผ่านตัวอย่างจำนวนหนึ่งเช่น หน้าที่ของนักเล่นพิณคือการเล่นพิณ และโดยตรรกหน้าที่ของนักเล่นพิณ *ที่ดี* ก็คือการเล่นพิณ *อย่างดี* ตรรกนี้ถูกนำมาใช้กับมนุษย์ด้วยเช่นกัน โดยหน้าที่ของมนุษย์ที่ดีคือการแสดงออกซึ่งการกระทำที่ดีและสูงส่ง (noble) (1098a15)

ทั้งนี้ แม้มนุษย์จะมีการเจริญเติบโตอันเป็นคุณสมบัติร่วมกับพืชและสัตว์ หากแต่คุณสมบัติเชิงหน้าที่ที่สำคัญที่สุดของมนุษย์ซึ่งแยกเราออกจากพืชและสัตว์คือ หลักการแห่งเหตุผล (rational principle / rationality; *logos*) อริสโตเติลจึงสรุปว่า หน้าที่ในฐานะสิ่งที่ดีของมนุษย์คือ กิจกรรมแห่งจิตที่สอดคล้องกับเหตุผล<sup>3</sup> (activity of the soul in accord with reason) (1098a5-10) จากมุมมองเชิงหน้าที่ว่า ผู้มีความเป็นเลิศในทางใดก็ย่อมแสดงลักษณะอันเป็นเลิศ

<sup>3</sup> อริสโตเติลนิยามความสุขไว้กับสิ่งที่เรียกว่า "กิจกรรม" (activity; *energeia*) ซึ่งมีนัยที่แตกต่างจากสภาวะ (state; *hexis*) และท่าที (movement / change; *kinesis*) และโดยเฉพาะอย่างยิ่งต่างจากกระบวนการ (process / becoming) เนื่องจาก "กิจกรรม" เป็นเป้าหมายที่สมบูรณ์ในตัวเอง ในขณะที่สิ่งที่ เป็นกระบวนการจะมีเป้าหมายที่แยกจากตัวเองเช่น การสร้างอาคารเป็นกระบวนการที่มีได้มีความสมบูรณ์ในตัวเอง เนื่องจากเราสร้างอาคารเพื่ออยู่อาศัยหรือประโยชน์ใช้สอยอื่นๆ

ในทางนั้นออกมา สำหรับมนุษย์โดยทั่วไป หน้าที่จะถูกทำให้สมบูรณ์ด้วยการแสดงออกที่สอดคล้องกับความเป็นเลิศที่เหมาะสม ดังนั้น สิ่งที่ดีของมนุษย์หรือความสุขคือกิจกรรมแห่งจิตที่สอดคล้องกับการดำเนินชีวิตที่ดีและการกระทำที่ดีและสูงส่งอันได้แก่ คุณธรรม (virtue) หรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย (excellence of character) โดยเฉพาะใน *คุณธรรมหรือความเป็นเลิศที่สมบูรณ์และดีที่สุด* ซึ่งความเป็นเลิศนี้คือการแสดงออกซึ่งหลักการแห่งเหตุผลในตัวมนุษย์นั่นเอง

กิจกรรมของจิตที่สอดคล้องกับความเป็นเลิศดังกล่าวมิได้กินเวลาเพียงชั่วฤดูกาลหรือชั่วข้ามวัน หากแต่จะต้องเป็นการกระทำที่สม่ำเสมอในช่วงเวลายาวนานพอสมควรในชีวิตของมนุษย์ (a complete life) เวลาที่ยาวนานนั้นต้องเพียงพอต่อการได้ใช้ศักยภาพที่ปัจเจกบุคคลแต่ละคนมีอยู่ และน่าจะหมายความว่า ชีวิตที่ดีควรจะเป็นชีวิตที่มีความยืนยาวพอสมควร มิฉะนั้น อริสโตเติลคงจะไม่กล่าวว่า “เด็กยังมีอายุบรรลุถึงความสุขได้” (1100a) ซึ่งฟังดูขัดกับสามัญสำนึกของเราที่อยู่ในโลกปัจจุบัน ที่ว่าใครก็ตามน่าจะมีความสุขได้ หากความต้องการของเขาได้รับการตอบสนอง หรือได้รับความพึงพอใจจากสิ่งใดหรือการกระทำใดการกระทำหนึ่ง ทว่าในทัศนะของอริสโตเติล เด็กยังไม่ได้พัฒนาหลักการแห่งเหตุผลที่สมบูรณ์ จึงทำให้การบรรลุถึงความสุขซึ่งวางอยู่บนฐานคิดของเหตุผลเป็นไปยังไม่เต็มที่เหมือนกับผู้ใหญ่

การพิจารณาสิ่งที่ดีในส่วนถัดมา อริสโตเติลจำแนกสิ่งที่ดีออกเป็น 3 ประเภทคือ 1. สิ่งที่ดีภายนอก (external good; *ta ektos agatha*) อาทิเช่น ความร่ำรวย เกียรติยศ สถานะทางสังคม มิตรภาพ 2. สิ่งที่ดีทางกาย (the good of the body) เช่น รูปร่างลักษณะทางกายที่ดี สุขภาพที่แข็งแรงสมบูรณ์ และ 3. สิ่งที่ดีทางจิต (the good of the soul) โดยเขามองว่าสิ่งที่ดีทางจิตเป็นสิ่งที่ดีที่สมบูรณ์ที่สุดโดยเปรียบเทียบ การกระทำและกิจกรรมทั้งหลายจะมีเป้าหมายสุดท้ายซึ่งจะสอดคล้องกับสิ่งที่ดีแห่งจิตนี้ (1098b18-20) ทว่า แม้สิ่งที่ดีทั้งสองประการแรกจะเป็นรองสิ่งที่ดีของจิต แต่ก็ถือว่า เป็นส่วนเสริมที่สำคัญไม่น้อยในการบรรลุถึงสิ่งที่ดีหรือความสุข ดังที่เขามองว่าไม่มีการกระทำที่สูงส่งใดปราศจากเครื่องมืออันเหมาะสม ทั้งนี้ อริสโตเติลเห็นว่าสิ่งที่ดีภายนอกและทางกายนั้นเป็นสิ่งที่ผูกพันอยู่กับโชคชะตา การวิเคราะห์เช่นนี้ทำให้ทราบว่าอริสโตเติลมิได้มองข้ามข้อเท็จจริงของชีวิตมนุษย์อันเป็นสากล ที่ว่าในชีวิตมนุษย์ทั่วไป แม้ว่าจะมุ่งมั่นปฏิบัติในสิ่งที่เป็นเลิศมากเพียงใด มนุษย์ก็ยังอยู่ในวงวนแห่งชะตากรรมซึ่งอยู่เหนือการควบคุมของเรา<sup>4</sup>

ด้วยเหตุนี้ แม้ว่าการปฏิบัติคุณธรรมถือเป็นสิ่งที่มีความมั่นคงก็ตาม คนที่จะบรรลุความสุขจึงต้องการสิ่งที่ดีภายนอกและทางกายเพื่อที่ชีวิตของเขาจะได้ไม่ถูกขัดขวาง (1153b16-

<sup>4</sup> ประเด็นที่น่าสนใจเพิ่มเติมคือ อริสโตเติลกล่าวถึงสิ่งที่ดีภายนอกในฐานะสิ่งที่จำเป็นต่อการบรรลุชีวิตที่ดีหรือความสุขเพียงใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เท่านั้น ไม่ปรากฏประเด็นนี้อย่างมีนัยสำคัญในงานทางจริยศาสตร์ชิ้นอื่น (Cooper 1985: 173-4) และในที่สุดแล้ว สิ่งที่ดีภายนอกและสิ่งที่ดีทางกายจะถือว่าเป็นสิ่งที่ดีที่อยู่นอกออกไปจากจิต (soul) ของมนุษย์ (Cooper 1985: 177) ซึ่งสิ่งเหล่านี้เองที่ขึ้นอยู่กับโชคชะตาตามที่กล่าวไป



9) ข้อเท็จจริงบางประการก็เป็นความจริงอันยากที่เราจะปฏิเสธ ดังเช่น หากเราเป็นคนที่มิรูปร่างหน้าตาดีและสุขภาพสมบูรณ์แข็งแรงก็จะเอื้ออำนวยให้เราแสดงความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยได้เป็นอย่างดี เช่นในกรณีของความกล้าหาญอันเนื่องมาจากร่างกายที่สมบูรณ์แข็งแรง หรือหากเราเป็นบุคคลที่หน้าตาและบุคลิกดีก็ย่อมมีโอกาสที่จะมีผู้คนนิยมชมชอบมากกว่าผู้ที่หน้าตาและลักษณะท่าทางไม่ดี ซึ่งการมีผู้คนรู้จักและปะทะสังสรรค์กับผู้อื่นมากนี้ก็จะอำนวยโอกาสในการปฏิบัติคุณธรรมหรือความเป็นเลิศได้ดีกว่า ดังนั้น แม้การปฏิบัติคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจะเป็นสิ่งที่เพียงพอในตัวเอง ทว่าคุณธรรมหรือความเป็นเลิศนั้นก็จะต้องสมบูรณ์ยิ่งขึ้น หากเรามีสิ่งที่ดีภายนอกและสิ่งที่ดีทางกายเป็นเครื่องสนับสนุน ซึ่งหากมีองค์ประกอบดังกล่าวพร้อมสรรพ อริสโตเติลมองว่าเปรียบได้กับชีวิตที่มีพรอันประเสริฐ (blessedness)

ย้อนกลับไปในส่วนที่ว่าด้วยข้อคิดเห็นอันหลากหลายต่อนิยามของสิ่งที่ดีหรือความสุขตามที่บางคนมองว่าความสุขคือความพึงพอใจ บ้างก็ว่าเป็นเกียรติยศ ในที่นี้ เรามุ่งวิเคราะห์ทัศนะที่ว่า ความสุขคือความพึงพอใจ เนื่องจากเป็นทัศนะที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างและสัมพันธ์ต่อความเข้าใจผิดกับข้อเสนอเรื่องความสุขของอริสโตเติลมากที่สุด อริสโตเติลมองว่าชีวิตที่ไร้หาความพึงพอใจจากสิ่งอื่น ๆ เช่น ความตื่นตาตื่นใจ มิได้เป็นไป “โดยธรรมชาติ” ของมนุษย์ ซึ่งแตกต่างกับชีวิตของผู้ที่รักในสิ่งที่ดีหรือคุณธรรมซึ่งเป็นไปโดยธรรมชาติ และที่สำคัญ คุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจะนำมาซึ่งความพึงพอใจโดยตัวมันเองอยู่แล้ว แม้ว่าเป้าหมายของคุณธรรมจะมีใช่ความพึงพอใจก็ตาม ดังนั้น คนที่มีคุณธรรมหรือมีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจึงไม่มีความจำเป็นต้องไปไขว่คว้าความพึงพอใจแต่อย่างใด ดังอริสโตเติลสรุปว่าความสุขนั่นเองเป็นสิ่งที่น่าพึงพอใจมากที่สุดและเป็นสิ่งที่ดีเยี่ยม (fine) ที่สุดในตัวมันเอง (พิจารณารายละเอียดใน 1099a)<sup>5</sup>

ฉะนั้น เราสามารถวางข้อสรุปต่อนิยามของชีวิตที่ดีหรือความสุขในทัศนะของอริสโตเติลได้ว่า ชีวิตที่ดีหรือชีวิตที่มีความสุขคือ ชีวิตที่กอบปรึด้วยกิจกรรมทางจิตที่สอดคล้องกับคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยโดยมีพื้นฐานบนการใช้เหตุผล อันประกอบด้วยกรอบครอบครองสิ่งที่ดีภายนอกอย่างเหมาะสม รวมทั้งกิจกรรมเหล่านี้ควรดำเนินไปในช่วงชีวิตที่ยืนยาวอีกด้วย

<sup>5</sup> พิจารณาการวิเคราะห์ประเด็นเรื่องความพึงพอใจเพิ่มเติมโดยละเอียดได้ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 7 บทที่ 11-14 และเล่มที่ 10 บทที่ 1-5 และได้รับการวิเคราะห์ไว้โดยกระชับใน Urmsion 1988: 97-108 อนึ่ง อาจมีมุมมองที่ว่าประเด็นความพึงพอใจในเล่มที่ 7 และเล่มที่ 10 มีข้อขัดแย้งกัน ทั้งนี้ พิจารณาแนวทางการอธิบายประเด็นความพึงพอใจ 2 ส่วนที่เหมาะสมได้ใน Tessitore 1990: 1252-6

### 2.1.2 ชีวิตที่ดีและความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย

เราได้พบในตอนที่แล้วว่า นิยามของความสุขในฐานะสิ่งที่ดีของมนุษย์ในทัศนะของอริสโตเติลเป็นเช่นไร และเห็นว่า คุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยได้มีบทบาทสำคัญอย่างมากต่อการบรรลุถึงสิ่งที่ดีของมนุษย์ ในส่วนนี้จะได้พิจารณาว่า คุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยคืออะไร

เหนือสิ่งอื่นใด ความเข้าใจเบื้องต้นที่ต้องชี้แจงคือ จากการอภิปรายข้างต้นได้ใช้คำว่า “คุณธรรม” ในความหมายเดียวกับคำว่า “ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย” หรือบ้างอาจจะใช้ว่า ความเป็นเลิศทางศีลธรรม (moral) นั่นก็เนื่องมาจาก คำว่าคุณธรรมในที่นี้ ตามภาษากรีกโบราณแล้ว มีความหมายว่า ความเป็นเลิศ (excellence) ซึ่งในภาษากรีกคือคำว่า *aretē* อันมีความหมายตรงกับคำว่า *virtus* ในภาษาละติน ดังนั้น คำว่าคุณธรรมในภาษาอังกฤษสมัยใหม่คือการหยิบยืมรูปศัพท์ในภาษาละตินมาใช้ จากข้อเท็จจริงดังกล่าว คำว่าคุณธรรมในความหมายเดิมของกรีกจึงกินความหมายกว้างกว่าที่เราเข้าใจในปัจจุบัน คือหมายถึงความเป็นเลิศหรือลักษณะที่สูงส่งของมนุษย์ ตามที่ได้ใช้คำว่า ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยควบคู่กันไปซึ่งในแง่ของการถอดความหมายแล้วดูจะเป็นไปตามรากศัพท์เดิมมากกว่า ทั้งนี้ ในการศึกษาขั้นนี้จะใช้คำว่า คุณธรรม และ ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย ในความหมายที่เท่ากัน โดยความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยนี้แยกออกจากสิ่งที่อริสโตเติลเรียกว่า ความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา (excellence of intellect) อันเกี่ยวข้องกับพุทธิปัญญาหรือความคิดของมนุษย์เช่น การคิดคำนวณทางคณิตศาสตร์หรือการศึกษาทดลองทางวิทยาศาสตร์ เป็นต้น<sup>6</sup>

ก่อนที่จะนิยามว่า คุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยคืออะไร อริสโตเติลเสนอเพื่อการเข้าใจคุณธรรมอันเกี่ยวพันกับสิ่งที่ดีแห่งจิตว่า จิตของมนุษย์แบ่งได้กว้างๆ เป็น 2 ส่วน คือ

1. ส่วนที่มีโทษเหตุผล (irrational) ที่ประกอบไปด้วยลักษณะที่เป็นการเจริญเติบโตแบบเดียวกันสิ่งมีชีวิตอื่นๆ (vegetative) และส่วนที่เป็นความต้องการทางกาย (appetitive) หรือความปรารถนาต่างๆ เป็นต้น ซึ่งส่วนที่เป็นความต้องการทางกายหรือความปรารถนานี้สามารถ “เชื่อฟัง” หรือคล้อยตามส่วนที่เป็นเหตุผลได้ (1102b30-1) ในแง่นี้ คนที่มีคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจะสามารถทำให้ส่วนของจิตส่วนนี้โอนอ่อนตามหลักเหตุผลได้เป็นอย่างดี และ
2. ส่วนที่เป็นเหตุผล (rational) ที่แบ่งย่อยได้อีกเป็น 2 ส่วนคือ เหตุผลในภาคปฏิบัติ (practical reason) และเหตุผลในภาคทฤษฎีหรือพุทธิปัญญา (theoretical/ speculative reason) ซึ่งส่วนที่

<sup>6</sup> อย่างไรก็ตาม อริสโตเติลตระหนักว่า ความเป็นเลิศของมนุษย์อยู่ 3 แบบคือ 1. ความเป็นเลิศทางกาย (bodily excellence) 2. ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย 3. ความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา แต่ความเป็นเลิศทางกายนั้นจะเกี่ยวข้องกับกรณีของชีววิทยาหรือการแพทย์ อริสโตเติลจึงมิได้อภิปรายไว้ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* (Urmson 1988: 21)

เป็นเหตุผลนี้เป็นส่วนสำคัญที่แยกมนุษย์ออกจากสิ่งมีชีวิตอื่น และถือเป็นพื้นที่ของเหตุผลที่สมบูรณ์ในตัวมนุษย์ ทั้งนี้ จิตของมนุษย์ทั้ง 2 ส่วนมีการปะทะสังสรรค์กัน ในแบบที่ว่าหากการกระทำของเราแสดงออกมาซึ่งคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย นั้นย่อมหมายความว่า จิตในส่วนที่เป็นเหตุผลสามารถควบคุมยับยั้งหรือเป็นใหญ่กว่าส่วนที่ไม่เป็นเหตุผล<sup>7</sup>

ดังเสนอไปแล้วว่า ในทัศนะของอริสโตเติล ความเป็นเลิศของมนุษย์แบ่งเป็น 2 ประเภท คือ 1. ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรม และ 2. ความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา ในขณะที่มนุษย์จะมีความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาได้ก็โดยผ่านการเรียนรู้หรือเข้าใจโดยสติปัญญา ทว่า ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมนั้นจะบรรลุได้โดยผลพวงของนิสัย (habit) หรือการฝึกปฏิบัติ อริสโตเติลชี้ว่าไม่มีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยโดยอัตโนมัติ (แม้จะมีคุณสมบัติที่เรียกว่า “ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยโดยธรรมชาติหรือคุณธรรมโดยธรรมชาติ (natural virtue) ซึ่งจะพิจารณาต่อไปข้างหน้า) มนุษย์จะมีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือจะเป็นคนมีคุณธรรมได้ก็ด้วยการฝึกฝนและปฏิบัติสิ่งที่ดี มิใช่จากการมี “ความรู้” เกี่ยวกับความดี (1103a11-26) หรือสิ่งที่ติดตัวมาโดยกำเนิด ในแง่นี้ อาจฟังดูแปลกในตอนแรกอยู่บ้างเมื่ออริสโตเติลกล่าวในทำนองว่า เราจะเป็นคนยุติธรรมได้ก็ด้วยการกระทำในสิ่งที่ยุติธรรม (just by doing just acts) หรือเป็นคนกล้าหาญโดยการกระทำที่กล้าหาญ

ลักษณะเฉพาะที่สำคัญของความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยอีกประการหนึ่งนั้นถูกอธิบายด้วยการหลีกเลี่ยงจากสิ่งที่เกินเลย (excess) และสิ่งที่ขาดพร่อง (defect) เช่นเราเป็นคนที่มีการควบคุมอารมณ์หรือความพอประมาณ (temperance/ moderation; *sōphrosynē*) ได้โดยการควบคุมตัวเองในสิ่งที่น่าพึงพอใจโดยไม่ปล่อยใจให้เพลิดเพลน แต่ขณะเดียวกันก็มีได้งดเว้นสิ่งที่น่าพึงพอใจโดยสิ้นเชิงเสียเลย หรือการที่เราหลีกเลี่ยงความกลัวจนลนลานและความกล้าบ้าบิ่น ซึ่งก็จะบรรลุถึงความกล้าหาญ เป็นต้น (1104a20-7) โดยหลักการนี้เป็นที่รู้จักกันในนาม “หลักการแห่งทางสายกลาง” (the doctrine of the mean) ทั้งนี้ ด้วยว่าความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมนั้นเกี่ยวพันกับการกระทำของมนุษย์เป็นสำคัญ มิได้เกี่ยวข้องอยู่กับสิ่งที่แน่นอนหรือเรื่องเชิงทฤษฎีแบบวิทยาศาสตร์ ดังที่อริสโตเติลย้ำอยู่บ่อยครั้งว่า เป้าหมายของจริยศาสตร์คือการมุ่งให้การกระทำหรือลักษณะนิสัยของเราบรรลุความเป็นเลิศ

สืบเนื่องต่อจากหลักทางสายกลางดังกล่าว อริสโตเติลได้บ่งชี้อีกทางหนึ่งว่า ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยคือ ภาวะอารมณ์อันมั่นคงที่เราจะกระทำในสิ่งที่เหมาะสมกับแต่ละสถานการณ์

<sup>7</sup> ทั้งนี้ ในการอธิบายถึงธรรมชาติของจิตมนุษย์ของอริสโตเติลยังปรากฏออกมาในอีกลักษณะหนึ่งคือ ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 2 บทที่ 5 กล่าวว่า จิตของมนุษย์ประกอบด้วย 3 ส่วนคือ แรงปรารถนา (passion) สมรรถภาพ (capacity) และสภาพของลักษณะนิสัย (state of character) ซึ่งคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจะต้องอุบัติขึ้นจากส่วนที่เป็นสภาพของลักษณะนิสัย

(a settled disposition to act in a way appropriate with each situation) ซึ่งตัวการสำคัญที่จะบ่งบอกว่าการกระทำใดจะเหมาะสมหรือไม่ นั่นคือ เหตุผล ทั้งนี้ หลักการทางสายกลางก็มีได้เป็นแบบเลขคณิตที่ว่า จำนวนที่อยู่ตรงกลางระหว่าง 0-10 คือ 5 เพราะว่าโลกแห่งการกระทำเป็นสิ่งที่สัมพันธ์ (relative) กับเรา ยิ่งไปกว่านั้น ความพอประมาณของแต่ละคนก็ต่างกันไป และยิ่งต่างกันไปตามแต่ละสถานการณ์ของแต่ละคนอีกด้วย หลักทางสายกลางหรือความพอประมาณของการกระทำจึงมิใช่สิ่งที่อยู่ตรงกลางพอดี และมีได้เท่ากันในแต่ละคน ฉะนั้น ในบางสถานการณ์เราอาจจำเป็นต้องแสดงออกถึงความโกรธ หรือความกลัวก็อาจเป็นสิ่งที่ดีในบางสถานการณ์ ที่เป็นเช่นนี้ก็ด้วยเหตุว่า สำหรับอริสโตเติล อารมณ์ความรู้สึกมิใช่สิ่งที่ดีหรือเลวในตัวเอง สิ่งที่ดีและเลวนั้นคือสภาวะ (disposition) ที่อารมณ์เหล่านั้นถูกแสดงมาอย่างเหมาะสมหรือไม่ต่างหาก (Urmson 1988: 32) ดังนั้น ผ่านการใช้เหตุผลจะทำให้เรา

...รู้สึกถึงภาวะอารมณ์ต่างๆ ได้อย่างเหมาะสมแก่กาล และสอดคล้องกับ  
วัตถุประสงค์ที่เหมาะสม กับบุคคลที่เหมาะสม ทั้งในแรงผลักดันและวิธีการอัน  
เหมาะสมด้วย ซึ่งมีลักษณะเป็นกลางและดีที่สุด นี่เองคือบุคลิกลักษณะของ  
ความเป็นเลิศ ...

(1106b20-3)<sup>8</sup>

ในแง่นี้ กล่าวอีกทางหนึ่ง คุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจึงเป็นภาวะอารมณ์ที่เราพิจารณาซึ่งวัดเหตุผลและแรงปรารถนา และกระทำการจากสมรรถภาพที่เรา มี โดยทุกอย่างนี้ดำรงอยู่ในจิตของเราในฐานะความเป็นไปได้หรือศักยภาพ และดังที่กล่าวไปแล้วว่า คุณธรรมซึ่งจะต้องวางอยู่ในหลักทางสายกลางนั้นแสดงนัยว่า การกระทำมีความเป็นไปได้อันหลากหลาย กล่าวคือ เราจะเลือกปฏิบัติอย่างมีคุณธรรมหรือความเป็นเลิศหรือไม่ก็ได้ ดังนั้น คุณธรรมจึงจะเป็นสิ่งที่ต้องพิจารณาเกี่ยวกับตัวเลือก (choice; *prohairesis*) อย่างปฏิเสธไม่ได้ โดยตัวเลือกในที่นี้กินความหมายกว้างตั้งแต่ตัวเลือกในการกระทำย่อยไปจนถึงตัวเลือกในรูปแบบของวิถีชีวิต ดังจะกล่าวต่อไปข้างหน้า

จิตของมนุษย์มีทั้งส่วนที่อยู่ในอำนาจของเหตุผลและส่วนที่มีได้อยู่ในอำนาจของเหตุผล ดังนั้น ในจริยศาสตร์ของเขามีความเป็นไปได้ (potentiality) ที่การกระทำของมนุษย์จะปรากฏออก (actualization) ในรูปของคุณงามความดีหรือความเลวร้าย (vice; *kakia*) ในอีกแง่หนึ่งคือ มนุษย์สามารถบรรลุความเป็นเลิศหรือตกอยู่ในความบกพร่องได้ด้วยศักยภาพของเรา ในแง่นี้ คุณสมบัติประการหนึ่งที่อริสโตเติลชี้ว่าเป็นเงื่อนไขที่สำคัญต่อการกระทำคือ ความจงใจ (voluntariness)

<sup>8</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...to feel them at the right times, with reference to the right objects, towards the right people, with the right aim, and in the right way, is what is both intermediate and best, and this is characteristic of excellence.

ตามที่เขาเสนอว่า เราจะชื่นชมหรือตำหนิเพียงกับคนที่ได้ตั้งใจกระทำนั้นๆ หากเป็นกรณีที่ทำโดยมิได้ตั้งใจจะกลายเป็นว่าเราจะให้โทษหรือให้ความสงสาร (1109b30-2) การแยกแยะการกระทำที่ตั้งใจและไม่ตั้งใจจึงนับเป็นสิ่งจำเป็นในการพิจารณาความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย

การกระทำโดยตั้งใจหมายถึง การที่ปัจเจกบุคคลกระทำโดยมิได้ถูกบังคับหรือด้วยเหตุแห่งความไม่รู้ (ignorance) และต้องมีความรู้เกี่ยวกับสถานการณ์นั้นๆ การกระทำโดยตั้งใจมิใช่การกระทำแบบเป็นไปโดยอัตโนมัติหรือทำตามความเคยชิน ทว่า การกระทำโดยตั้งใจก็ได้เป็นเงื่อนไขสำคัญทั้งหมดของการกระทำที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย เนื่องจากการตั้งใจก็สามารถมีได้ในเด็กและสัตว์ระดับต่ำกว่ามนุษย์ (1111b8-9) ซึ่งทั้งสองมิใช่สัตว์ (being) ที่มีเหตุผลในความหมายที่เคร่งครัด เช่น เด็กตั้งใจที่จะวิ่งเล่นหรือสัตว์ตั้งใจจะหาอาหาร แต่นั่นมิใช่การเลือกที่จะทำ (1111b9-10)

ทั้งนี้ แม้ตัวเลือกจะดูใกล้เคียงกับการตั้งใจ แต่มันก็เป็นคนละสิ่งกัน โดยการจงใจนั้นครอบคลุมความหมายกว้างกว่า (1111b7-8) อริสโตเติลมองว่าตัวเลือกจะไม่เกิดขึ้นกับสิ่งมีชีวิตที่ไม่มีเหตุผล (1111b12) ซึ่งแสดงนัยว่า ตัวเลือกผูกโยงกับเหตุผลหรือความเป็นเหตุเป็นผล การทำตามตัวเลือกของเราจึงเป็นสิ่งจำเป็น ดังจะเห็นว่าทาสไม่อาจบรรลุชีวิตที่ดีได้ เนื่องจากนอกจากทาสจะมีอาจแสดงออกซึ่งการใช้เหตุผลโดยสมบูรณ์แล้ว ทาสยังไม่ได้เป็นผู้ที่เลือกการกระทำด้วยตนเอง (1254a14-5) ดังนั้น การจงใจเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นแต่ไม่ใช่เงื่อนไขที่เพียงพอต่อการกระทำที่บรรลุความเป็นเลิศ เนื่องจากมนุษย์สามารถจงใจกระทำโดยไร้เหตุผลได้ ในอีกทางหนึ่งเช่น กรณีของการกระทำที่เกิดจากความต้องการทางกายก็มิอาจนับเป็นพื้นฐานของความเป็นเลิศได้ เพราะความต้องการทางกายอยู่ส่วนของจิตที่ไร้เหตุผล อริสโตเติลจึงสรุปย่ำว่า ตัวเลือกนั้นเกี่ยวพันกับเหตุผลและความคิด (thought) (1112a16) ซึ่งสอดคล้องกับการกล่าวไว้อีกแห่งหนึ่งว่า ตัวเลือกไม่อาจดำรงอยู่ได้โดยปราศจากเหตุผลและพุทธิปัญญา (1139a33-4)

นอกเหนือไปจากการจงใจที่จะต้องชี้แจงแสดงออกถึงความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย สิ่งสำคัญประการต่อมาในทัศนะของอริสโตเติลคือ วิจารณ์ญาณ (deliberation) กล่าวคือ มนุษย์ที่มีเหตุผลจะใช้วิจารณ์ญาณทำการตัดสินใจก่อนการกระทำใดๆ ด้วยเหตุนี้เองเขาจึงนิยามตัวเลือกว่าเป็น แรงปรารถนาเชิงวิจารณ์ญาณ (deliberate desire) ที่อยู่ในอำนาจของเราโดยปกติวิสัย เราไม่ใช้วิจารณ์ญาณกับสิ่งที่เป็นไปได้หรือสิ่งที่เป็นนิรันดร์ เช่น ด้านของสี่เหลี่ยมหรือการโคจรของดวงดาว เนื่องจากสิ่งเหล่านี้เป็น “จริง” ในตัวเองอยู่แล้ว โดยนัยที่ว่า การพิจารณาถึงสิ่งที่เป็นนิรันดร์เหล่านั้นควรเป็นไปในรูปแบบอื่นเช่น การคำนวณหรือการพยากรณ์ ดังนั้น การใช้วิจารณ์ญาณจึงเกี่ยวพันกับสิ่งที่อยู่ในพลัง/อำนาจของเราและสามารถจะกระทำขึ้นมาได้ (1112a30-1) วิจารณ์ญาณจึงเข้ากับการกระทำของมนุษย์เช่น การรักษาของแพทย์ หรือการเดินทางเรือ เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ การใช้วิจารณ์ญาณจึงสอดคล้องกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลางในแง่

ที่ว่า มันจะแตกต่างกันไปในแต่ละกรณี และมีความยาก-ง่ายในการใช้วิจารณญาณ เพราะสิ่งเหล่านี้อยู่ในขอบข่ายการกระทำของมนุษย์ที่ไม่เพียงเท่านั้น

หน้าที่หลักของวิจารณญาณคือ การพิจารณาถึงวิธีการมิใช่เป้าหมาย ในความหมายที่ว่า โดยทั่วไปมีเป้าหมายจำนวนมากที่เราไม่จำเป็นต้องใช้วิจารณญาณในการเลือกเช่น ความสุขเป็นสิ่งที่ดีในตนเองอยู่แล้ว หรือเป้าหมายในทางการแพทย์ย่อมได้แก่การหายจากโรคหรือสุขภาพที่ดีอยู่แล้ว ในแง่นี้ การบรรลุชีวิตที่ดีอันเป็นเป้าหมายสุดท้ายของมนุษย์นั้น เราจึงจะใช้วิจารณญาณกับวิธีที่จะบรรลุถึง และเนื่องจากเราแต่ละคนอยู่ในสถานการณ์ที่ต่างกัน ฉะนั้น การใช้วิจารณญาณย่อมแตกต่างกันไป กล่าวโดยสรุปคือ เราจะใช้วิจารณญาณในกรณีที่จะพิจารณาว่า เราสามารถบรรลุเป้าหมาย “อย่างไร” หรือ “ด้วยอะไร” และหากมีวิธีการมากกว่าหนึ่งอย่าง วิธีใดจะดีที่สุดและง่ายที่สุด (1112b15-7) และผ่านกระบวนการใช้วิจารณญาณนั่นเอง ตัวเลือกจึงออกมาเป็นผลลัพธ์ กล่าวอีกแง่หนึ่งคือ การกระทำที่ตัดสินใจและเลือกสรรแล้วของเรา ถือเป็นผลพวงของการใช้วิจารณญาณ

ทั้งนี้ เราได้กล่าวไปแล้วว่า มนุษย์มีความสามารถที่จะกระทำได้ในสิ่งที่ดีและสิ่งที่เลว เมื่อเป็นเช่นนี้อาจจะมีคำถามว่า แล้วเหตุใดเราจำเป็นต้องเลือกหรือปฏิบัติไปในทางใดทางหนึ่ง? คำตอบที่มีปรากฏชัดอยู่ในหลักการพื้นฐานในจริยศาสตร์ของอริสโตเติลว่า แม้สิ่งที่ดีและสิ่งที่เลวจะอยู่ในพลังอำนาจของเรา แต่สิ่งที่ดีย่อมเป็นสิ่งที่ควรค่าแก่มนุษย์มากกว่า เนื่องจาก 1. สิ่งที่ดีเป็นการแสดงออกถึงความเป็นเลิศในฐานะมนุษย์ 2. การบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเป็นการปฏิบัติตามหน้าที่ของมนุษย์ภายในกรอบของเหตุผล ทว่าการกระทำที่เลวร้ายเป็นการกระทำจากจิตในส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลหรือจากเจตจำนงที่อ่อนแอ (*weakness of will; akrasia*) และแสดงถึงความล้มเหลวต่อหน้าที่หรือเป้าหมายของมนุษย์ ดังนั้น เราจึงสามารถมองเห็นภาพรวมว่า ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมสัมพันธ์กับตัวเลือกและวิจารณญาณได้อย่างไร และตัวเลือกเป็นบ่อเกิดของการกระทำได้อย่างไร (1139a31) และสามารถกล่าวได้ว่า

...ความเป็นเลิศ [ทางลักษณะนิสัย] เป็นภาวะของการพิจารณา  
ร่วมกับตัวเลือก และวางตัวอยู่ในทางสายกลาง ทั้งยังกล่าวได้ว่า ทางสาย  
กลางนั้นเป็นสิ่งสัมพันธ์กับเราแต่ละคน โดยที่กระบวนการเหล่านี้ถูกกำหนด  
ด้วยเหตุผล และจากเหตุผลนั่นเองที่คนผู้ซึ่งมีปัญญาปฏิบัติ (*practical  
wisdom, prudence; phronēsis*) น่าจะสามารถควบคุมหรือกำหนดมันได้...

(1106b36 -1107a2)<sup>9</sup>

<sup>9</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ Excellence, then, is a state concerned with choice, lying in a mean relative to us, this being determined by reason and in the way in which the man of practical wisdom would determine it.

### 2.1.3 ปัญญาปฏิบัติ

ในช่วงท้ายของส่วนที่แล้ว เราพบว่า คนผู้ซึ่งมีปัญญาปฏิบัติ (*phronemos*) จะเป็นผู้ที่ “รู้” ถึงหนทางในการบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย จึงเป็นความจำเป็นที่ต้องทำความเข้าใจว่า ปัญญาปฏิบัติคืออะไร และเหตุใดปัญญาปฏิบัติถึงมีความสำคัญ และอาจเป็นจุดเชื่อมต่อกับองค์ประกอบต่างๆ ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติลได้

ดังที่อริสโตเติลแยกแยะความเป็นเลิศออกเป็น 2 แบบคือ ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย และความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา ซึ่งเราอภิปรายถึงสิ่งแรกไปแล้ว ทั้งนี้ ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 6 เขาอธิบายถึงความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา และจำแนกว่าความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาแบ่งได้เป็น 5 ประเภทคือ 1. ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ (*scientific knowledge; epistēmē*) 2. ศิลปะ (*art; technē*) คือความรู้ในการสร้างสรรค์ (ในความหมายกว้าง) 3. ปัญญาปฏิบัติ 4. เหตุผลที่รู้ได้โดยตนเองหรือพุทธิปัญญา (*intuitive reason; nous*) 5. ปัญญาเชิงทฤษฎี (*wisdom/philosophic wisdom; sophia*) ซึ่งแน่นอนว่า การบรรลุถึงความสุขในความหมายที่กำลังพิจารณาอยู่นี้ ปัญญาปฏิบัติจะเข้ามามีบทบาทมากที่สุด ยิ่งกว่าความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาประเภทอื่นๆ เนื่องจากปัญญาปฏิบัติเกี่ยวพันโดยตรงกับการกระทำและสิ่งที่ดีของมนุษย์ ตามที่อริสโตเติลมองว่า เมื่อเราพิจารณาถึงความสุขหรือชีวิตที่ดี นั่นคือเรากำลังพิจารณาว่า จะบรรลุถึงความสุขได้อย่างไร หรือจะเป็นคนที่มีความเป็นเลิศได้อย่างไร มิใช่การมีความรู้เกี่ยวกับความสุขหรือความเป็นเลิศ หากแต่เราต้องกระทำหรือแสดงออกซึ่งการกระทำแห่งความเป็นเลิศในฐานะมนุษย์

ปัญญาปฏิบัติก็คือความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาที่สามารถสำแดงถึงวิจรรณญาณที่ดีเกี่ยวกับสิ่งที่ดีและเหมาะสมกับแต่ละคน ในภาพกว้าง มากกว่าแค่เพียงรายละเอียดปลีกย่อยของสถานการณ์ ผู้ที่ครอบครองปัญญาปฏิบัติจะรู้ว่า จะสามารถบรรลุและอ้างเป้าหมายของชีวิตมนุษย์อย่างเป็นองค์รวมได้อย่างไร ทั้งนี้ในแง่หนึ่ง การปฏิบัติความเป็นเลิศโดยปกติของผู้ที่มีปัญญาปฏิบัติเป็นไปได้โดยการให้เหตุผลที่ถูกฝึกฝนผ่านการทำให้เป็นนิสัย ในขณะที่เมื่อบุคคลผู้นั้นเผชิญหน้ากับสถานการณ์เฉพาะหรือสถานการณ์ที่ผิดแผกไปจากปกติ เขาจะได้ใช้วิจรรณญาณ ความเข้าใจ (*understanding*) (เป็นความสามารถในการ “อ่าน” สถานการณ์ต่างๆ) และการตัดสิน (*judgment*) (เป็นความสามารถในการกำหนดสิ่งที่ถูกต้องและเหมาะสม) อันเป็นองค์ประกอบสำคัญของปัญญาปฏิบัติ กลไกในการทำงานของปัญญาปฏิบัติที่เชื่อมโยงระหว่างความรู้สากลอันเป็นบ่อเกิดของปัญญาปฏิบัติเข้ากับความรู้เฉพาะอันเป็นพื้นที่ในการแสดงออกของปัญญาปฏิบัติ โดยที่ผ่านการปลูกฝังนิสัยให้คุ้นชินกับความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมซึ่งเกิดจากการมีประสบการณ์ต่อสิ่งต่างๆ จะทำให้การเรียนรู้ที่จะพัฒนาปัญญาปฏิบัติเกิดขึ้นในเวลาเดียวกัน ดังที่อริสโตเติลชี้ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 7 บทที่ 15 ว่า การฝึกฝนนิสัยและเหตุผลควรจะสอดคล้องกันเป็นอย่างดี (1334b10)

สิ่งที่ดีจะต้องเป็นเป้าหมายสุดท้ายหรือเป้าหมายในตัวเอง แบบเดียวกับที่การกระทำที่ดี เป็นเป้าหมายในตัวเอง (1140b6-7) ซึ่งการกระทำที่ดีอันเป็นสิ่งบ่งชี้ถึงความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยนี้ก็จะสะท้อนอยู่ในปัญญาปฏิบัติด้วยเช่นกัน ดังที่อริสโตเติลกล่าวเชิงสรุปความหมายของปัญญาปฏิบัติว่า “ปัญญาปฏิบัติต้องเป็นภาวะที่ผ่านการใช้เหตุผลของความสามารถในการกระทำ เพื่อบรรลุสิ่งที่ดีของมนุษย์” (1140b20-1)<sup>10</sup> ตามที่เราตระหนักว่า ปัญญาปฏิบัติคือความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาที่มุ่งพิจารณาถึงการกระทำของมนุษย์ ในแง่นี้ ปัญญาปฏิบัติจะมีความสำคัญ บางประการที่เชื่อมโยงกับความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบ ซึ่งนี่เป็นประเด็นสำคัญที่จะพิจารณาต่อไป

สิ่งที่น่าสนใจประการหนึ่งคือ เรามีโอกาสพบว่า คนหนุ่มเป็นผู้ครอบครองปัญญาปฏิบัติ (1142a12-3) ด้วยว่า ปัญญาปฏิบัติคือความสามารถที่เราพิจารณาถึงสิ่งเฉพาะ (particular) มิใช่ สิ่งสากลหรือสิ่งที่ป็นนิรันดร์แบบสูตรคณิตศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์ การที่เราต้องพิจารณาสิ่งเฉพาะนั้นแสดงนัยว่า ถ้าเราจะมีใจในเรื่องราวต่างๆ และตัดสินใจได้ดี เราจะต้องมี ประสบการณ์มากพอสมควร ซึ่งสิ่งเหล่านี้มีอาจสอนกันได้แบบความรู้ของสิ่งสากล ดังนั้น คนหนุ่ม ซึ่งประสบการณ์ชีวิตยังน้อย จึงถูกมองว่ายังมิได้ครอบครองปัญญาปฏิบัติ เพราะว่าประสบการณ์ จะมอบ “ดวงตา” ที่จะหยั่งเห็นสิ่งต่างๆ อย่างถูกต้อง (1143b14) ปัญญาปฏิบัติจึงเกิดจาก กระบวนการที่ใช้เวลายาวนานพอสมควรในการดำเนินชีวิตและการเลือกสิ่งหรือการกระทำต่างๆ และกระบวนการนี้เองจะพัฒนาความแหลมคมหรือศักยภาพของปัญญาปฏิบัติ (Nussbaum 1986: 305)

นอกจาก “...ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย[จะ]ทำให้ตัวเลือกถูกต้อง” (1144a20)<sup>11</sup> เรา จะพิจารณาว่า มีสมรรถนะ (faculty) อื่นใดอีกหรือไม่ที่สร้างความถูกต้องเหมาะสมให้กับตัวเลือก โดยอริสโตเติลได้พูดถึง สมรรถนะที่เรียกว่า ความฉลาด (cleverness) ว่าเป็นสิ่งที่ทำให้เราสามารถบรรลุถึงสิ่งที่ตั้งเป้าหมายไว้ได้ ซึ่งความฉลาดเป็นสมรรถนะที่มนุษย์มีอยู่อย่างเท่าเทียมกัน โดยหากว่าสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่ดีงามแล้ว ความฉลาดก็จะเป็นสิ่งที่น่าชื่นชม แต่ถ้าสิ่งที่ตั้งเป้าไว้เป็นสิ่งที่เลวร้าย ความฉลาดนั้นจะกลายเป็นเพียงความฉลาดแกมโกง (smartness/ villain) (1144a24-7) จากเหตุผลดังกล่าว อริสโตเติลวินิจฉัยว่า ปัญญาปฏิบัติมิใช่เพียงความฉลาด หากทว่ามันก็มีอาจ ดำรงอยู่โดยปราศจากความฉลาด (1144a29) อีกทั้งอริสโตเติลยังกล่าวถึงความเป็นเลิศทาง ลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมโดยธรรมชาติ (natural virtue) ที่มนุษย์มีอยู่โดยทั่วไป เช่นแม้กระทั่งใน เด็กบางคนมีความกล้าหาญเกินวัยหรือเกินเด็กคนอื่นในวัยเดียวกัน แต่คุณธรรมโดยธรรมชาติก็ มิได้เป็นการแสดงออกซึ่งการใช้เหตุผลหรือการใช้ศักยภาพของมนุษย์ที่แท้จริง หากแต่ปัญญา

<sup>10</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ Practical wisdom, then, must be a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods.

<sup>11</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...excellence makes the choice right...



ปฏิบัตินั้นจะเป็นความเป็นเลิศที่มนุษย์ได้ใช้ศักยภาพในทางลักษณะนิสัยอย่างเต็มที่ในความหมายที่เคร่งครัด (full virtue/ excellence)

เมื่อสิ่งที่ดีคือกิจกรรมที่คนดีหรือคนที่มีปัญญาปฏิบัติแสดงออกซึ่งความเป็นเลิศของมนุษย์ในทางกลับกัน ปัญญาปฏิบัติจึงไม่ปรากฏว่าพบได้ในคนเลว เนื่องจากคนเหล่านี้ไร้ซึ่งเป้าหมายที่ดีจากการที่พวกเขาถูกบิดเบือน (pervert) โดยความเลื่อมทราม (wickedness) และถูกทำให้จุดเริ่มต้นของการกระทำผิดเพี้ยนไป นั่นย่อมหมายความว่าความถึงการเบี่ยงเบนพวกเขาออกจากเป้าหมายที่ดีด้วย ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า เป็นไปไม่ได้ที่เราจะมีปัญญาปฏิบัติโดยปราศจากการเป็นคนดี (1144a35-6) เพราะปัญญาปฏิบัติผูกพันกับการแสดงออกถึงความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยอย่างแนบแน่น (1144b33-4) จึงเป็นการเน้นย้ำอีกครั้งหนึ่งว่า ปัญญาปฏิบัติเป็นเงื่อนไขสำคัญที่สุดประการหนึ่งของการบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยอันจะนำไปสู่ชีวิตที่ดีในที่สุด

## 2.2 ชีวิตที่ดีที่สุดในที่สุด

### 2.2.1 พุทธิปัญญาและความสุข

ในส่วนที่แล้ว เราพบว่านิยามของชีวิตที่ดีหรือชีวิตที่มีความสุขนั้นคือ กิจกรรมแห่งจิตที่สอดคล้องกับคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย และอริสโตเติลได้อธิบายอย่างกว้างขวางและละเอียดว่า เราจะสามารถบรรลุถึงชีวิตที่ดีแบบนั้นได้อย่างไร อย่างไรก็ตาม ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 10 บทที่ 7<sup>12</sup> เขาได้แสดงทัศนะว่า ถ้าความสุขเป็นกิจกรรมที่สอดคล้องกับความเป็นเลิศ มันย่อมมีเหตุผลว่า ความสุขควรจะสอดคล้องกับความเป็นเลิศขั้นสูงสุด ซึ่งเป็นความเป็นเลิศของสิ่งที่ดีที่สุดในที่สุด (เช่นเดียวกับที่กล่าวไว้ในเล่มที่ 1 บทที่ 7 ที่ว่า ถ้ามีความเป็นเลิศมากกว่าหนึ่งประเภท ความเป็นเลิศที่สูงที่สุดต้องสัมพันธ์กับสิ่งที่ดีที่สุดในที่สุด) อันได้แก่ พุทธิปัญญา (intellect/ understanding; *nous*) ซึ่งเป็นสิ่งที่แสดงภาวะของเทพ (divine) หรือใกล้เคียงกับภาวะ

<sup>12</sup> ทัศนะของอริสโตเติลที่ว่าด้วยชีวิตที่ดีที่สุดของมนุษย์ซึ่งจะวิเคราะห์ต่อไปในส่วนนี้จะยึดตัวบท *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 10 บทที่ 7 และ 8 เป็นหลัก อย่างไรก็ตาม ควรเสนอในที่นี้ว่า มิ่งงานช่วงต้นของอริสโตเติลชื่อว่า *โปรเตรปติกัส* (*Protrepticus*) ซึ่งถูกรวมอยู่ในงานของเขาในฐานะส่วนย่อย (fragments) (ดู Aristotle: 1984b) โดยงานชิ้นดังกล่าวจะเป็นการวิเคราะห์ถึงชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาหรือชีวิตแห่งปรัชญาเป็นการจำเพาะ ในแง่เนื้อหานั้นปรากฏว่า อิทธิพลของเพลโตยังมีให้เห็นมากกว่าใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* แม้ข้อสรุปของชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาหรือชีวิตแห่งปรัชญาในงานทั้ง 2 ชิ้นจะไม่แตกต่างกันมากนัก ทว่า เนื้อหาดังกล่าวใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 10 บทที่ 7 และ 8 เป็นเนื้อหาที่แสดงถึงวุฒิภาวะของอริสโตเติลมากกว่า เช่น อริสโตเติลกล่าวว่าในชีวิตแบบนี้มีข้อจำกัดอยู่ในขณะที่ใน *โปรเตรปติกัส* ไม่มีการตระหนักในประเด็นนี้อย่างชัดเจนนัก ดังนั้นการวิเคราะห์ในส่วนนี้จะยึดตาม *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เป็นสำคัญ โดยยังคงถือเป็นหลักการว่า เป็นข้อเสนอที่อริสโตเติลต้องการให้ผู้อ่านรับรู้ในเนื้อเรื่องหรือตัวบทเดียวกัน แม้ว่าบางคนอาจจะมองว่ามีปัญหาเรื่องความไม่ลงรอยกันของเนื้อหาก็คตาม ส่วน *โปรเตรปติกัส* นั้นจะเป็นประโยชน์ต่อการวิเคราะห์ของการศึกษาในบทที่ 4

นั้นภายในตัวเรามากที่สุด ดังนั้น ความสุขที่สมบูรณ์ย่อมเกิดจากกิจกรรมที่แสดงถึงความเป็นเลิศที่เหมาะสมดังกล่าว นั่นคือกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณา (contemplation/ study; *theōria*) (1177a12-8) อันเกิดจากการใช้พหุปัญญาเชิงทฤษฎี (theoretical intellect / theoretical *nous*) ซึ่งเป็นพหุปัญญาที่สูงที่สุดอันจะนำไปสู่ปัญญาเชิงทฤษฎีหรือเชิงปรัชญา ซึ่งเป็นส่วนร่วมระหว่างความรู้ทางวิทยาศาสตร์และพหุปัญญาหรือเหตุผลที่รู้ได้โดยตนเอง

ตามนิยามข้างต้น ชีวิตที่ดีที่สุดหรือความสุขในความหมายที่สูงที่สุดดำรงอยู่ในชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา โดยชีวิตแบบดังกล่าวเกี่ยวพันกับ 1. สิ่งที่ดีที่สุดในตัวมนุษย์ 2. มีความสง่างาม (noble) 3. เป็นภาวะของเทพ ซึ่งอริสโตเติลยืนยันว่า นั่นคือชีวิตที่สอดคล้องกับความเป็นเลิศขั้นสูงสุด ในขณะที่ต่อมา ชีวิตแห่งคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจะถูกเข้าใจในฐานะความสุขระดับรอง (secondary)

สิ่งที่ดำรงอยู่ในการอ้างเหตุผลข้างต้นคือ การใคร่ครวญพิจารณาเป็นชีวิตที่ดีที่สุด เพราะว่ามันคือการแสดงออกและบ่มเพาะเหตุผลในภาวะที่ดีที่สุด นั่นคือ ปัญญาเชิงทฤษฎี กล่าวคือ พหุปัญญาเป็นความเป็นเลิศที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่จำเป็นและเป็นสากล (universal) ในเล่มที่ 6 อริสโตเติลกล่าวว่า "...มันดูแปลกที่จะคิดว่า ศาสตร์แห่งการเมืองหรือปัญญาปฏิบัติเป็นความรู้ที่ดีที่สุด เนื่องจากมนุษย์มีไขสิ่งที่ดีที่สุดในโลก[หรือจักรวาล]" (1141a20-2)<sup>13</sup> ดังนั้นปัญญาปฏิบัติจึงเป็นสิ่งที่ดีและเหมาะสมสำหรับมนุษย์เท่านั้น มันเกี่ยวกับความรู้เรื่องสิ่งเฉพาะและสิ่งที่แปรเปลี่ยน (contingent) หากแต่พหุปัญญาซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งจริงแท้ของจักรวาลและเป็นภาวะของเทพนั้น จึงเป็นคุณสมบัติหรือสมรรถนะที่ดีที่สุดที่ดำรงอยู่ในมนุษย์ทุกคน เมื่อเราแสดงออกมาซึ่งคุณสมบัติดังกล่าวก็เท่ากับเราได้ปฏิบัติความเป็นเลิศขั้นสูงสุดนั่นเอง โดยนอกจากการสั่งสอนในแง่ความรู้แล้ว พหุปัญญาเชิงทฤษฎีจะเกิดก็ต่อเมื่อเราได้มีประสบการณ์ที่ละเอียดที่ละเอียดอย่างยาวนานพอควรกับการสังเกตหลักการแรก (first principle) ผ่านการใช้ผัสสะ (a sense) กับสรรพสิ่งในธรรมชาติ (Nussbaum 1986: 305)

ในการเสนอว่า ชีวิตที่ดีที่สุดคือ ชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา อริสโตเติลได้แสดงข้ออ้างสำคัญ 6 ประการในเล่มที่ 10 บทที่ 7 กล่าวคือ 1. พหุปัญญาเป็นสิ่งที่ดีที่สุดในตัวเรา 2. การใคร่ครวญพิจารณาเป็นกิจกรรมที่ทำได้ต่อเนื่องมากที่สุดสอดคล้องกับความสุขที่ (ต้อง) มีความต่อเนื่องและความคงที่ 3. กิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณาเป็นสิ่งที่น่าพึงพอใจมากที่สุด 4. การใคร่ครวญพิจารณาเป็นกิจกรรมที่เพียงพอในตัวเองมากที่สุด 5. การใคร่ครวญพิจารณา

<sup>13</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...it would be strange to think that the art of politics, or practical wisdom, is the best knowledge, since man is not the best thing in the world.

เป็นกิจกรรมประเภทเดียวที่พึงประสงค์เพื่อตัวของมันเอง 6. กิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณา สอดคล้องกับการมีเวลาว่าง (leisure)<sup>14</sup> (1177a20 – 1177b5)

ด้วยเหตุผลทั้งหมด การใคร่ครวญพิจารณาจึงนำมาซึ่งความสุขที่เหนือกว่าชีวิตแห่งการกระทำหรือชีวิตแห่งคุณธรรม ด้วยว่าชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา มีความสอดคล้องกับเหตุผล ทั้ง 6 ข้อมากกว่า กล่าวคือ ในบางประเด็นแม้ชีวิตแห่งการกระทำจะเข้าข่ายเหตุผลดังกล่าว เช่น ชีวิตแห่งการกระทำก็มีความพอเพียงในตัวเอง ทว่าคงต้องยอมรับว่า การปฏิบัติคุณธรรมหรือ ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยย่อมบัจฉยหรือสิ่งที่ดีภายนอกอยู่พอสมควร ความเป็นเลิศหลาย ประการก็อาจแสดงออกมาหากขาดซึ่งสิ่งที่ดีภายนอก ในแง่นี้ ต้องยอมรับว่า ชีวิตแห่งการ ใคร่ครวญพิจารณา มีความเพียงพอในตัวเองและเรียกร้องบัจฉยภายนอกน้อยกว่า<sup>15</sup> หรือในกรณี ของการเป็นสิ่งพึงประสงค์ในตัวเอง ในหลายโอกาส ชีวิตแห่งการกระทำหรือกิจกรรมทาง การเมืองเป็นไปเพื่อเป้าหมายอื่นมากกว่าเพื่อตัวมันเอง ส่วนกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณา นั้นดำรงอยู่หรือเป็นไปเพื่อตัวเองอย่างแท้จริง<sup>16</sup> อีกประเด็นหนึ่งที่ชัดเจนคือ การใช้ชีวิตทางสังคม และการเมืองย่อมเปิดโอกาสให้มนุษย์มีเวลาว่างได้น้อยกว่า แม้ว่าชีวิตทางสังคมและการเมืองก็ เรียกร้องการปลอดจากภาระจำเป็นพื้นฐาน เช่น การหาเลี้ยงชีพแล้วก็ตาม เป็นต้น

เมื่ออริสโตเติลบ่งชี้ว่า พุทธิปัญญาคือภาวะเทพในมนุษย์ นั้นย่อมแสดงเป็นนัยว่า พุทธิ ปัญญา มีความเกี่ยวข้องกับสัจที่ต่างและเหนือกว่ามนุษย์ ซึ่งประเด็นนี้เริ่มก่อตัวขึ้นใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 10 บทที่ 8 ดังที่เขาพิจารณาว่า โดยทั่วไปแล้ว เรามีสมมติฐานว่า เหล่าเทพทั้ง

<sup>14</sup> เวลาว่าง หรือ leisure ในภาษาอังกฤษ หรือ *scholē* ในภาษากรีก หมายความว่าแต่เดิมคือ อิสระจากกิจกรรมทาง การเมือง (freedom from political activity) และมีได้หมายถึงการมีเวลาว่างหรือสันทนาการทั่วไป อย่างไรก็ตาม การปลอด จากภาระทางการเมืองย่อมแสดงนัยว่า ปลอดจากภาระในการหาเลี้ยงชีพและการใช้แรงงานด้วย (Arendt 1998: 12) ดังนั้น leisure ในความหมายเดิมของกรีกจึงต่างจากความหมายในปัจจุบัน เพราะนอกจากจะบ่งถึงการปลอดจากภาวะยุ่งเหยิง ต่างๆและภาวะที่มิใช่ชั้นล่างหรือแรงงานแล้ว ยังแฝงนัยถึงกิจกรรมทางพุทธิปัญญาด้วย ดังที่อริสโตเติลชี้ถึงความสัมพันธ์ ของการใคร่ครวญพิจารณาของเหล่าเทพกับการมีเวลาว่างในเล่มที่ 10 บทที่ 7 และ 8 ของ *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* อนึ่ง แม้ คำว่าเวลาว่างในภาษาไทยจะไม่สามารถครอบคลุมความหมายได้ดีเพียงพอ ทว่าในการศึกษาในที่นี้ อนุโลมใช้คำนี้ไปพลาง

<sup>15</sup> อย่างไรก็ตาม ประเด็นเรื่องความพอเพียงในตัวเองที่อริสโตเติลพิจารณาไว้ต่างวาระกัน กล่าวคือ ช่วงแรกเมื่อกล่าวถึงความ เป็นเลิศทางลักษณะนิสัย และช่วงหลังเมื่อพูดถึงความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา จะส่งผลต่อปัญหาการตีความชีวิต 2 แบบด้วย ดังจะพิจารณาต่อไปข้างหน้า

<sup>16</sup> ในประเด็นนี้ยังคงเป็นข้อถกเถียงเกี่ยวกับตัวบทในระดับหนึ่ง เนื่องจากดูเหมือนว่าอริสโตเติลขัดแย้งกับตัวบทในส่วน ก่อนหน้า (เล่มที่ 2 บทที่ 4) ที่ว่า ชีวิตแห่งการกระทำหรือชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยก็เป็นสิ่งที่พึงประสงค์ใน ตัวเอง อย่างไรก็ตาม นักวิชาการที่ศึกษางานของอริสโตเติลมักจะมีแนวโน้มว่า เป็นปัญหาในการแปลตัวบทมากกว่าที่จะเป็นปัญหา ด้านเนื้อหาหรือข้อเสนองานของอริสโตเติล ดังนั้น ผู้แปลเช่น เทอเรนซ์ เออร์วินจึงเลือกที่จะแปลในอีกสำนวนหนึ่ง (ดูการอธิบาย ข้อถกเถียงได้ในเชิงอรรถ *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ฉบับแปลโดย เดวิด รอส ใน Aristotle 1998: 265-6 และดูสำนวนแปลของ เออร์วินได้ใน Aristotle 1999: 164)

มวลเป็นสัตว์ที่มีพรประเสริฐ (blessed) และมีความสุขเหนือกว่าสัตว์อื่นใดทั้งหลาย ซึ่งเขาจะได้วิเคราะห์ต่อไปว่า คุณสมบัติหรือการกระทำใดที่ทำให้เทพมีความพิเศษเหนือกว่าเช่นนั้น

หลังจากที่อริสโตเติลได้คัดแยกคุณสมบัติต่างๆ ที่ไม่น่าจะใช้กิจกรรมของเทพออกไปแล้ว ไม่ว่าจะป็นกิจกรรมหรือสถานการณืต่างๆ ที่มนุษย์จะต้องพบเจอ ซึ่งดูจะไร้เหตุผลหากจะมองว่าเหล่าเทพต้องมาประสบกับสิ่งเล็กน้อยและมีคุณค่าเช่นนั้น อย่างไรก็ตาม ในที่สุดสิ่งหนึ่งที่ทุกคนเห็นพ้องกันคือ เทพนั้นมีชีวิตอยู่ (live) อย่างแน่นอน ดังนั้นสัตว์อย่างเช่นเทพจึงควรเป็นภาวะที่เปี่ยมพลัง (active) มิใช่อยู่ในภาวะหรือการหลับใหล และเมื่อได้พิจารณากิจกรรมต่างๆ ของสัตว์ที่มีชีวิตอยู่ทั้งหลาย อริสโตเติลเห็นว่า กิจกรรมที่เหลืออยู่นั้น มิใช่อื่นใดนอกเสียจากการใคร่ครวญพิจารณา ซึ่งนับเป็นกิจกรรมที่ประดุจการได้พรอันประเสริฐ (1178b19-21) และถ้าจะมีกิจกรรมใดของมนุษย์ที่คล้ายคลึงกับเหล่าเทพมากที่สุด กิจกรรมนั้นก็ย่อมจะนำมาซึ่งความสุขที่มากที่สุดด้วย (1178b22-3) ซึ่งจะได้แก่ กิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณาหรือกิจกรรมทางปรัชญานั้นเอง

ในที่นี้ เราได้พบว่า เกณฑ์ที่ใช้วัดความสุขของมนุษย์ในทัศนะของอริสโตเติล ถูกสร้างขึ้นบนฐานของความสมบูรณ์แบบของเทพซึ่งเป็นผู้ที่มีความสุขยิ่งกว่าสัตว์อื่นใดในจักรวาล สิ่งที่เราควรพิจารณาพอสมควรคือ เทพของอริสโตเติลมีธรรมชาติเป็นเช่นไร ใน *เมตาฟิสิกส์* (Metaphysics) และ *ฟิสิกส์* (Physics) อริสโตเติลพิจารณาเทพในฐานะเหตุผลที่เกิดขึ้นเองโดยบริสุทธิ์ (pure intuitive reason / pure intellect) หรือ การคิดบริสุทธิ์ (pure thinking) ดังคำกล่าวหนึ่งของเขาที่พูดถึงเทพในฐานะ “การคิดว่าด้วยการคิด” (its thinking is a thinking on thinking) (1074b34-5) ในสภาพเช่นนั้น เทพจะไม่เกี่ยวข้องกับภาวะที่กำลังแปรเปลี่ยน (becoming) แบบ (โลก) มนุษย์ที่ไม่มีความแน่นอนมั่นคงและไม่มีความสมบูรณ์ เมื่อเป็นดังนี้ หากเทพเป็นเหตุผลหรือความคิดบริสุทธิ์ และกิจกรรมของเทพคือการใคร่ครวญพิจารณา และการใคร่ครวญพิจารณาเป็นกิจกรรมที่ใช้เหตุผลหรือพุทธิปัญญา หรือความคิดอย่างแท้จริงโดยเคร่งครัดแล้ว ดังนั้น เวลาที่เทพใคร่ครวญพิจารณาย่อมหมายความว่า เทพใคร่ครวญพิจารณาตัวเอง (Urmson 1988: 122)

ในแง่ดังกล่าว เทพจึงเป็นตัวความคิดหรือการคิดอันบริสุทธิ์นั่นเอง ซึ่งสอดคล้องอย่างยิ่งกับตัวบทในที่อื่นของเขา ดังเช่นที่มองว่า เทพเป็นพุทธิปัญญาที่ตื่นตัว (active) ซึ่งมีตัวเองเป็นเป้าประสงค์ (1075a10) หรือใน *เดอ อนิมา* (De Anima) ที่เสนอว่า เหตุผล [คือเทพ] โดยศักยภาพที่แท้จริงแล้วเป็นเป้าประสงค์ของเหตุผลเอง (408b18) ดังนั้น เทพจึงเป็นสัตว์ที่สมบูรณ์ในกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณา โดยเมื่อมองผ่านการอ้างเหตุผล 6 ประการข้างต้นของอริสโตเติลยิ่งทำให้ธรรมชาติของเหล่าเทพสอดคล้องกับกิจกรรมทางพุทธิปัญญามากขึ้น ไม่ว่าจะมองในแง่ของความต่อเนื่อง ความเพียงพอในตัวเอง การมีเวลาว่าง หรือการปราศจากภาวะความวุ่นวายต่างๆ

ความสมบูรณ์ของการใคร่ครวญพิจารณาจึงเป็นหนึ่งเดียวกับความสมบูรณ์ของเทพอย่างแยกไม่ออก ซึ่งคุณสมบัติสำคัญที่ทำให้เทพเป็นเช่นนี้คือ การที่ธรรมชาติของเทพเป็นพุทธิปัญญา

บริสุทธิ์หรือเป็นตัวการคิดเอง ทั้งนี้ ในเมื่อเรามีส่วนของพุทธิปัญญาอยู่ในความเป็นมนุษย์ด้วย ฉะนั้น นี่คือส่วนที่มนุษย์มีส่วนร่วมหรือส่วนที่เหมือนกับเทพ ดังที่เรียกว่า “ภาวะเทพในตัวเรา” และนี่คือสมรรถนะที่ทำให้เราสามารถดำเนินชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาได้ นอกจากนี้ การที่เทพซึ่งเป็นสัตว์ที่สูงที่สุดดำเนินกิจกรรมแห่งการดำรงอยู่ในแบบใคร่ครวญพิจารณา ด้วยเหตุนี้ กิจกรรมที่ทำให้มนุษย์บรรลุชีวิตที่ดีที่สุดหรือความสุขที่มากที่สุด ย่อมได้แก่ การใคร่ครวญพิจารณา และผู้ที่ร่วมอยู่หรือแสดงออกในคุณสมบัติหรือสมรรถนะส่วนนี้จะได้ชื่อว่า 1. อยู่ในภาวะที่ดีที่สุดแห่งจิต (the best state of mind) และ 2. เป็นที่รักของเหล่าเทพ (1179a23-6) ซึ่งย่อมหมายถึงการเป็นผู้ที่มีความสุขที่สุดด้วยนั่นเอง

## 2.2.2 ชีวิตที่ดีที่สุดและสภาวะมนุษย์

ผ่านการวิเคราะห์งานของอริสโตเติลในส่วนต่างๆ เราได้พบว่า สำหรับเทพจะไม่มีข้อจำกัดใดๆ เกิดขึ้นกับการใคร่ครวญพิจารณา ในระดับที่สามารถกล่าวได้ว่า ธรรมชาติของเทพกับกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณาเป็นหนึ่งเดียวกัน ทว่า ในอีกทางหนึ่ง ธรรมชาติของมนุษย์นั้นแตกต่างไปจากธรรมชาติของเทพ ความเป็นมนุษย์มิได้มีความพอเพียงในตัวเองเพียงเหล่าเทพ เราต้องการสิ่งส่งเสริมจากภายนอก ร่างกายของเราต้องการสุขภาพที่ดีจากอาหารและสิ่งอื่นๆ สิ่งที่ดีภายนอกยังคงมีความจำเป็นอย่างยิ่งต่อความสุขโดยสมบูรณ์ของมนุษย์ (1178b32 – 1179a3)

ดังนั้น อริสโตเติลค่อนข้างรอบคอบที่เสนอว่า ชีวิตแบบเทพนั้น “สูงเกินไป” สำหรับมนุษย์ (1177b26) ซึ่งปรากฏเนื้อความทำนองเดียวกันนี้ใน *เมตาฟิสิกส์* ที่มองว่า ชีวิตแบบเทพนั้นเป็นสภาวะซึ่งสอดรับกับเทพมากกว่ามนุษย์ (more divine than human) เนื่องจากมีเพียงแต่เทพเท่านั้นที่สามารถแสวงหาความสุขในสภาวะพิเศษนี้ (982b30-1) และเทพยังเป็นสัตว์ที่เป็นนิรันดร์อีกด้วย การมีชีวิตอย่างไม่ต้องเผชิญกับความยุ่งเหยิงและความตายของเหล่าเทพต่างจากมนุษย์ที่ชีวิตมีวันสิ้นสุดลง ทว่า อริสโตเติลปฏิเสธข้อจำกัดเรื่องความตายดังกล่าว โดยชี้ว่า แม้ว่าเราเป็นสิ่งมีชีวิตที่ต้องตาย เราควรจะต้องทำให้ตัวเองเป็น “อมตะ” (immortal) และใช้ศักยภาพที่ดีที่สุดภายในตัวเรา โดยศักยภาพหรือสมรรถนะที่ว่านี้ แม้จะถูกใช้เพียงน้อยแต่ก็มีพลังอำนาจมาก และควรค่ายิ่งกว่าสิ่งอื่นใด (1177b34 – 1178a1) ข้อชี้แจงนี้บ่งชี้ว่า เราควรดำเนินชีวิตให้สอดคล้องกับการใคร่ครวญพิจารณาให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้ เพราะนี่คือสิ่งที่จะนำไปสู่การบรรลุความเป็นเลิศในฐานะมนุษย์ และคุณค่าของกิจกรรมเช่นนั้นทำให้มนุษย์ดำรงอยู่ในภาวะเยี่ยงเทพ

ณ จุดนี้ เราพบว่าในเล่มที่ 10 บทที่ 7 และ 8 ของ *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* อริสโตเติลได้ชี้ให้เห็นว่า ชีวิตที่สอดคล้องกับความเป็นเลิศที่มากที่สุดของมนุษย์คือ ชีวิตที่ก่อปรด้วยกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณา เนื่องจากชีวิตแบบนี้มีคุณค่าทัดเทียมกับชีวิตของเหล่าเทพ แม้ว่าการใคร่ครวญพิจารณาของมนุษย์จะเป็นไปได้โดยไม่เต็มที่เท่ากับเหล่าเทพซึ่งเป็นพุทธิปัญญาบริสุทธิ์

ก็ตาม กล่าวคือ การวิเคราะห์พิจารณาของมนุษย์ยังคงต้องการปัจจัยภายนอกอยู่บ้าง (หากแต่เป็นไปในปริมาณที่น้อยอย่างยิ่ง เมื่อเปรียบเทียบกับชีวิตแห่งการกระทำหรือคุณธรรม อีกทั้งในแง่หนึ่ง สำหรับผู้ที่ดำเนินการวิเคราะห์พิจารณาแล้ว ปัจจัยภายนอกเหล่านั้นเช่น เงินตรา อำนาจ อาจจะเป็นอุปสรรคต่อการแสดงออกซึ่งความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาก็ได้) โดยในท้ายที่สุด อริสโตเติลยืนยันว่า มนุษย์เราไม่ได้อยู่ตามลำพังในแบบที่จะวิเคราะห์พิจารณาได้โดยไม่ต้องทำกิจกรรมอื่นใดเลยแบบเหล่าเทพ มนุษย์อยู่กับผู้คนรอบข้าง อยู่กับความต้องการพื้นฐานทางร่างกาย ดังนั้น กิจกรรมแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมยังคงเป็นความเป็นเลิศที่มนุษย์พึงปฏิบัติ และยิ่งถือเป็นการใช้ศักยภาพในฐานะมนุษย์แม้จะมีขั้นสูงสุดแบบเทพก็ตาม

ฉะนั้น กิจกรรมที่ดีที่สุดในฐานะมนุษย์คือ กิจกรรมแห่งการวิเคราะห์พิจารณาซึ่งเกี่ยวพันกับพุทธิปัญญาอันเป็นภาวะที่ดีที่สุดแห่งจิต เป็นความเป็นเลิศขั้นสูงสุด และเป็นภาวะของเทพมากที่สุดภายในตัวเรา ซึ่งเป็นกิจกรรมที่ทำให้เราพร้อมคุณสมบัติกับเหล่าเทพซึ่งเป็นสัตว์สูงสุด แม้จะมีได้เป็นไปโดยสมบูรณ์ ด้วยว่ามนุษย์ยังคงต้องข้องเกี่ยวกับกิจกรรมทางสังคมและการเมืองต่างๆ ทำให้ชีวิตที่ดีที่สุดของมนุษย์ถูกแบ่งสรรด้วยความสุระระดับรองของกิจกรรมแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมอันมีปัญญาปฏิบัติเป็นตัวเชื่อมโยงความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบเข้าด้วยกัน

ที่กล่าวมานั้นคือ การวิเคราะห์และอภิปรายว่าด้วย ชีวิตที่ดีที่สุดคือชีวิตแห่งการวิเคราะห์พิจารณา โดยแม้เราจะเห็นแล้วว่าอริสโตเติลได้ทิ้งร่องรอยของเหตุผลบางประการว่า ชีวิตแห่งการวิเคราะห์พิจารณาของมนุษย์มีอาจเป็นไปอย่างสมบูรณ์แบบเหมือนเหล่าเทพ หากแต่ยังต้องดำเนินร่วมกับความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยด้วย อย่างไรก็ดี ข้อเสนอของอริสโตเติลนี้เองในแง่หนึ่งอาจถูกมองว่าปรากฏเป็นความไม่ลงรอยกันของคำอธิบาย ซึ่งจะได้วิเคราะห์ในส่วนถัดไปว่าสรุปแล้วคำอธิบายเรื่องชีวิตที่ดีและชีวิตที่ดีที่สุดของเขาสอดคล้องหรือขัดแย้งกันอย่างไร

## 2.3 ชีวิตที่ดีที่สุดเท่าที่เป็นไปได้

การพิจารณาที่ผ่านมาชี้ให้เห็นว่า อริสโตเติลได้ชี้ในตอนต้นว่า คุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเป็นชีวิตในแบบที่เราควรดำเนินไป ทว่าต่อมา เขากลับระบุว่า ชีวิตที่ดีที่สุดคือชีวิตแห่งการวิเคราะห์พิจารณาหรือชีวิตทางทฤษฎี สิ่งที่เกิดขึ้นนี้อาจสร้างคำถามได้ว่า คุณสมบัติหรือวิถีชีวิตทั้งสองแบบมีลักษณะเฉพาะตัวอย่างไร ขัดแย้งกันหรือไม่ภายในความเป็นมนุษย์ที่เป็นหนึ่งเดียว หรือเราจะจัดวางชีวิตทั้งสองแบบอย่างไรอย่างเหมาะสม ด้วยว่าชีวิตของมนุษย์ไม่ว่าในแบบใดต่างก็มีข้อจำกัดและสภาวะเฉพาะของตัวเองทั้งสิ้น

### 2.3.1 ปัญญาปฏิบัติและปัญญาเชิงทฤษฎี

หากพิจารณาในภาพรวม ชีวิตโดยธรรมชาติของมนุษย์มีลักษณะเฉพาะกว้างๆอยู่ 2 ประการคือ 1. การปฏิบัติ (acting) และ 2. การคิด (thinking) ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า ทั้งสองเป็นลักษณะเฉพาะขั้นมูลฐานของความเป็นมนุษย์ก็ว่าได้ เมื่อวิเคราะห์ลงไปอีกจะพบว่า คุณสมบัติหรือลักษณะของความรู้ที่สัมพันธ์ควบคู่กับลักษณะเฉพาะดังกล่าวของมนุษย์นั้นได้แก่ 1. ปัญญาปฏิบัติ ซึ่งจะนำไปสู่การปฏิบัติที่ดีและบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในที่สุด และ 2. ปัญญาเชิงทฤษฎี ซึ่งโยงกับการคิดเชิงทฤษฎีของมนุษย์และนำไปสู่การดำเนินชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาหรือชีวิตแห่งทฤษฎี ในระดับหนึ่ง เป็นการหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่เราจะต้องยอมรับว่าทั้ง 2 คุณสมบัติต่างก็ดำรงอยู่ในฐานะธรรมชาติของมนุษย์ โดยในเบื้องต้นนี้ การยอมรับดังกล่าวจะทำให้ความเข้มข้นของปัญหาที่ว่า การปฏิบัติและการคิดของมนุษย์ปรากฏขัดแย้งกันนั้นลดน้อยลงไป เนื่องจากอาจจะพินิจที่ลักษณะเฉพาะทั้งสองหรือคุณสมบัติของความเป็นมนุษย์จะขัดแย้งหรือทำงานไม่เข้ากัน อย่างไรก็ตาม เราจะพิจารณาในรายละเอียดต่อไปว่า ลักษณะเฉพาะดังกล่าวมีปฏิสัมพันธ์กันอย่างไร

ในภาพกว้าง ความเป็นเลิศของมนุษย์ไม่ว่าในแบบใดต่างก็ต้องสอดคล้องไปกับเหตุผลหรือภาวะความเป็นเหตุเป็นผลของมนุษย์ กล่าวโดยจำเพาะเจาะจงคือ ความเป็นเลิศจำต้องสอดคล้องหรือดำรงอยู่ในส่วนที่เป็นเหตุผลของมนุษย์ มิใช่ในส่วนที่เป็นเพียงการเจริญเติบโตหรือส่วนที่เป็นแรงปรารถนา ซึ่งทั้งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาต่างก็ดำรงอยู่ในส่วนที่เป็นเหตุผลนั้น ดังนี้ เมื่อเรากลับมาพิจารณาลักษณะของความรู้ที่สำคัญ 2 ประการคือ ปัญญาปฏิบัติที่สัมพันธ์กับการกระทำของมนุษย์ และปัญญาเชิงทฤษฎีที่สัมพันธ์กับการคิด จะพบว่าทั้งสองส่วนได้รับการจัดประเภทโดยอริสโตเติลในเล่มที่ 6 ของ *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ว่าอยู่ในความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา นั่นนี้แสดงว่าคุณสมบัติหรือลักษณะของความรู้มูลฐานของชีวิตแห่งการปฏิบัติก็มีจุดกำเนิดร่วมอยู่ในความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา ในแง่นี้ จะมีความสมเหตุสมผลที่จะวิเคราะห์ว่า ปัญญาปฏิบัติและปัญญาเชิงทฤษฎีมิได้มีความขัดแย้งกันโดยสิ้นเชิง เนื่องจากทั้งสองต่างดำรงอยู่ในขอบเขตพื้นที่เดียวกัน สิ่งที่แตกต่างกันอาจจะเป็นลักษณะหรือหน้าที่เฉพาะตัวที่มีต่อความเป็นมนุษย์หรือการดำเนินชีวิตของมนุษย์

กล่าวโดยเคร่งครัด ปัญญาปฏิบัติจึงมิใช่ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย หากแต่เป็นความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา แม้ว่ามันจะมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อชีวิตของมนุษย์ในภาคปฏิบัติก็ตาม ดังที่พิจารณาไปแล้วว่า ปัญญาปฏิบัติคือความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาที่ปฏิบัติการผ่านการใช้วิจรรณญาณอย่างดีเกี่ยวกับสิ่งที่ดีและเหมาะสมกับแต่ละคนและแต่ละสถานการณ์ในภาพรวม กล่าวอีกทางหนึ่ง การมีปัญญาปฏิบัติคือ การมีแผนการหลักในการดำเนินชีวิตไปสู่สิ่งที่ดีหรือความสุขนั่นเอง แม้ปัญญาปฏิบัติจะมีใช่ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย แต่ก็สามารถพัฒนาไป

ร่วมกันได้ และควรอย่างยิ่งที่จะพัฒนาไปด้วยกันในแง่ของการฝึกฝนการใช้เหตุผลและการฝึกอบรมนิสัยให้คุ้นชินกับความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย ซึ่งการเลี้ยงดูและการศึกษารวมทั้งกฎหมายบ้านเมืองช่วยได้มาก ความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกันอย่างยิ่งระหว่างปัญญาปฏิบัติและความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเช่นนี้ จึงไม่แปลกที่อริสโตเติลจะมองว่า ไม่มีคนที่มีปัญญาปฏิบัติ แต่ไร้ซึ่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย และเป็นไปในทางกลับกัน

หากเรามองว่า แม้การจัดการกับสถานการณ์เฉพาะเป็นสิ่งจำเป็นและสำคัญของชีวิตในภาคปฏิบัติของเรา แต่ความรู้แบบสากลก็มีความจำเป็นเช่นกัน ซึ่งจุดนี้เองที่ปัญญาปฏิบัติเป็นตัวเชื่อมโยงความรู้สากลกับความรู้เฉพาะ (Reeve 1992: 67) ปัญญาปฏิบัติในฐานะความรู้แบบสากลเป็นสิ่งสำคัญในหลักการใช้เหตุผลของอริสโตเติลที่อ้างเหตุผลมาจากข้ออ้างสากลสู่ข้อสรุปเฉพาะ ดังนั้น ปัญญาปฏิบัติมิใช่เพียงพิจารณาสิ่งสากล โดยพื้นฐานแล้ว ปัญญาปฏิบัตินั้นเป็นความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา มันจึงต้องการหรือต้องทำงานร่วมกับพุทธิปัญญาเชิงทฤษฎี (Reeve 1992: 158) ในฐานะการเชื่อมกับความรู้สากลดังกล่าวมาแล้ว

ในแง่นี้ ปัญญาปฏิบัติจึงเป็นการพิจารณาสิ่งสากลเพื่อที่จะเชื่อมโยงมาสู่สิ่งเฉพาะอย่างเหมาะสม (Reeve 1992: 73-4) มันทำการ “อ่าน” สถานการณ์ด้วยสายตาที่เป็นสากลและบ่อยครั้งมักจะมอบความเข้าใจแก่เราผ่านการให้ความหมายที่เป็นสากล (Hughes 2005: 103) ดังนั้นเองที่ว่า ทำไมเราจึงต้องเน้นว่า ปัญญาปฏิบัติเป็นสิ่งที่อำนวยความสะดวกต่อการบรรลุชีวิตที่ดีในภาพกว้าง เนื่องจากมันมีจุดตั้งต้นในการพิจารณาสิ่งสากลภายในกรอบของการปฏิบัติของมนุษย์นั่นเอง โดยสำหรับภาพที่แคบลงกว่านี้หรือสถานการณ์เฉพาะแล้ว วิจารณ์ญาณและการตัดสินใจซึ่งเป็นองค์ประกอบย่อยของปัญญาปฏิบัติจะเข้ามามีบทบาทเพิ่มเติม ดังที่กล่าวถึงแล้วในส่วนที่ผ่านมา

จากการวิเคราะห์ข้างต้น อาจกล่าวได้ว่า ปัญญาปฏิบัติและปัญญาเชิงทฤษฎีมีหน้าที่เฉพาะที่ต่างกัน แต่มีปฏิบัติการที่สอดรับกันบนฐานของความเป็นเหตุเป็นผลของมนุษย์ ทั้งสองส่วนจะเป็นตัวแทนของชีวิต 2 แบบที่ต่างกัน แต่ถึงที่สุดการดำเนินตามลักษณะของความรู้ทั้ง 2 แบบต่างก็นำมาซึ่งความสุขแม้จะต่างระดับกันก็ตาม อย่างไรก็ตาม มิควรลืมว่า มนุษย์ไม่อาจเป็นสัตว์ที่ใช้ความคิดได้โดยสมบูรณ์เยี่ยงเทพ ในความหมายที่ว่า ปัญญาเชิงทฤษฎีอันเกิดจากการใช้พุทธิปัญญาขั้นสูงสุด (perfection of the theoretical part of rational soul) นั้นมิอาจมีมนุษย์ผู้ใดเข้าถึงหรือสำแดงออกได้โดยสมบูรณ์ เพราะมนุษย์มิได้มีธรรมชาติที่เพียงพอต่อการคิดหรือใคร่ครวญพิจารณาได้ตลอดเวลา หรือแม้กระทั่งในเวลาส่วนใหญ่ของชีวิต ดังนั้น ปัญญาเชิงทฤษฎีจึงเป็นเพียงส่วนหนึ่งของความเป็นเลิศทั้งหมด (a part of the whole of excellence) (Burger 2008: 125) ดังที่เราเห็นแล้วว่า อริสโตเติลตระหนักชัดเจนว่า มนุษย์สามารถนำพาชีวิต



บรรลู่ได้เพียงระดับ “กึ่งเทพ” (semi divine) กล่าวคือ การบรรลู่ความสุขขั้นสูงสุดของชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาของมนุษย์มีอาจเป็นไปได้โดยสมบูรณ์เหมือนกับเหล่าเทพ

การที่มนุษย์มีอาจบรรลู่ความสุขโดยสมบูรณ์พร้อมนั้นไม่ได้หมายความว่ารูปแบบของปัญญาทั้ง 2 แบบจะขัดแย้งกัน ดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว ทั้งนี้ ในส่วนต่อไปจะวิเคราะห์ว่า หากรูปแบบของปัญญาทั้ง 2 แบบมิได้ขัดแย้งกันโดยตรงแล้ว รูปแบบของปัญญาทั้งสองจะมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันอย่างไรบนฐานความเป็นเหตุผลของมนุษย์ ซึ่งจากการพิจารณาเบื้องต้น เราพอจะเห็นว่า ปัญญาปฏิบัติและปัญญาเชิงทฤษฎีต่างก็มีผลสะท้อนต่อกันและกัน ความสัมพันธ์ของทั้งสองมิได้เป็นแบบผู้ปกครองกับผู้ถูกปกครอง (the ruler and the ruled) (Burger 2008: 113) และปัญญาปฏิบัติก็มีใช้วิธีการ (means) ไปสู่เป้าหมาย (end) คือปัญญาเชิงทฤษฎีอีกด้วย ในอีกความหมายหนึ่งคือ ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยมิใช่วิธีการที่จะนำไปสู่เป้าหมายคือ ความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาด้วย เพราะทั้งสองส่วนต่างก็มีหน้าที่เฉพาะของตนเอง สิ่งที่น่าจะเป็นคือ ปัญญาปฏิบัติน่าจะจัดวางภาวะของลักษณะนิสัยที่เอื้อให้เราไปสู่ปัญญาเชิงทฤษฎี (Burger 2008: 129) ในอีกแง่หนึ่ง พุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีที่สูงสุดจะอำนวยความสะดวกให้กับพุทธิปัญญาเชิงปฏิบัติ (practical nous) หรือปัญญาปฏิบัติซึ่งเป็นสิ่งจำเป็นต่อการบรรลู่ถึงสิ่งที่ดีหรือความสุข โดยที่พุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีนั่นเองก็เป็นคุณสมบัติสำคัญที่จะนำมาซึ่งความสุขที่สูงกว่าในตัวเองอยู่แล้ว

ปัญญาปฏิบัติและปัญญาเชิงทฤษฎีน่าจะมีความสัมพันธ์แบบมีบทบาทและสัมพันธ์ต่อกันและกัน กล่าวคือ พุทธิปัญญาทั้ง 2 ส่วนต่างก็เป็นตัวแสดงที่ต้องการอีกฝ่ายหนึ่ง โดยมีได้แสดงว่า ส่วนใดครอบงำอีกฝ่ายโดยสมบูรณ์ จริงอยู่ว่า พุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีอาจจะเป็นศักยภาพที่สำคัญสูงสุด แต่มันจะสูงสุดโดยสมบูรณ์ก็ต่อเมื่อเกี่ยวพันกับสิ่งที่จริงแท้ เป็นสากล ไม่มีวันแปรเปลี่ยนเท่านั้น หากเมื่อใดที่เรามุ่งพิจารณาในขอบข่ายของความเป็นมนุษย์แล้วจำเป็นต้องมีการคำนึงถึงพุทธิปัญญาเชิงปฏิบัติอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ดังนั้น พุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีก็ต้องการพุทธิปัญญาเชิงปฏิบัติเพื่อให้ปัจเจกบุคคลได้บรรลู่ความสมบูรณ์ในฐานะมนุษย์ เนื่องจากมนุษย์คือภาคส่วนรวมระหว่างการปฏิบัติและพุทธิปัญญา หากมนุษย์สามารถ “คิด” หรือใช้พุทธิปัญญาได้อย่างเดียวแบบเหล่าเทพ มนุษย์ก็อาจไม่จำเป็นต้องมีพุทธิปัญญาเชิงปฏิบัติก็ได้ ในทางตรงข้าม หากปัจเจกบุคคลสำแดงออกเพียงความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย ซึ่งเป็นการใช้พุทธิปัญญาเชิงปฏิบัติ นั้นย่อมหมายความว่า คนผู้นั้นมิได้ใช้ศักยภาพที่ดีที่สุด และแสดงภาวะของเทพมากที่สุดในตัวมนุษย์ ดังนั้น ปัญญา 2 รูปแบบจึงมีความสัมพันธ์หรือมีบทบาทต่อกันและกันอย่างไม่มีข้อขัดแย้ง กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ การบรรลู่สิ่งที่ดีหรือความสุขในขอบข่ายที่มนุษย์จะทำได้จึงดูจะเรียกร่องทั้งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา

จากการมีบทบาทต่อกันดังกล่าว รูปแบบความสัมพันธ์ที่ดีที่สุดของการปฏิบัติและการคิดของมนุษย์ (อีกนัยหนึ่งคือ ความปรารถนาและเหตุผล) จึงอาจถูกมองในรูปของความผสมกลมกลืนที่เป็นหน้าที่ของแรงปรารถนาและความคิด และเป็นองค์ประกอบของความเป็นมนุษย์ มิใช่เพียงส่วนใดส่วนหนึ่งโดยบริสุทธิ์ (Burger 2008: 115) และมีอาจเป็นเช่นนั้นได้อยู่แล้ว เพราะหากใครใช้พุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีเพียงอย่างเดียว เขาก็จะเป็นเทพ ในอีกทางหนึ่ง หากใครใช้ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเพียงอย่างเดียวก็มีอาจบรรลุถึงสิ่งที่ดีที่สูงสุดได้

ดังที่ได้กล่าวผ่านไปบางส่วนว่า แม้ปัญญาเชิงทฤษฎีจะเป็นการใช้พุทธิปัญญาที่สูงและสมบูรณ์ที่สุดภายในตัวมนุษย์ ทว่า มันเป็นเพียงส่วนหนึ่ง มิใช่ทั้งหมดของธรรมชาติมนุษย์ จึงไม่แปลกนักหากเราจะพบว่า วิชาประเภทคณิตศาสตร์ ฟิสิกส์หรือชีววิทยาอันเป็นความรู้ทางทฤษฎี จะไม่สามารถยังผลให้เราเข้าใจในภาพรวมทั้งหมดของจักรวาล (the whole of universe) ในส่วนที่เกี่ยวกับมนุษย์ได้ เนื่องด้วยมนุษย์ก็ถือเป็นภาคส่วนหนึ่งของจักรวาล (Lord 1982: 31) นี้เอง อาจจะเป็นเหตุผลส่วนหนึ่งว่า เหตุใดโสเครตีสจึงเบนออกจากปรัชญาธรรมชาติที่เขาเคยสนใจ (ในบทสนทนา *เฟโด* (*Phaedo*) โสเครตีสยอมรับว่าเคยศึกษา “สิ่งบนฟากฟ้าและผืนโลก” (96c)) เพื่อทำความเข้าใจความเป็นมนุษย์ (Smith 2001: 65-6) ดังใน *อโพลโลจี* เขาเรียกปัญญาที่ตนมีว่า “ปัญญามนุษย์” (human wisdom) (20d-e) ในอีกทางหนึ่ง นุสบัมชี้ว่า มีสิ่งสำคัญบางอย่างที่พุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีบริสุทธิ์มีอาจช่วยเราได้ นั่นคือตัวอย่างของมโนทัศน์เรื่องมิตรภาพของอริสโตเติล ที่ช่วยให้เราทำความเข้าใจเพื่อน ซึ่งนำมาสู่การเข้าใจตัวเราเอง กระบวนการเหล่านี้ดำเนินไปผ่านประสบการณ์ที่เราได้แบ่งปันร่วมกันและความสนิทชิดเชื้อผ่านช่วงเวลา (Nussbaum 1986: 365)

ดังนั้น บนพื้นฐานของการบรรลุชีวิตที่ดี มนุษย์ควรจะพัฒนาความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาไปร่วมกัน ผ่านการฝึกฝนเหตุผลและอบรมคุณธรรมตั้งแต่เด็กรวมทั้งการขัดเกลาผ่านการศึกษารัฐและการเชื่อฟังกฎหมาย พร้อมกับการครอบครองสิ่งที่ดีภายนอกอย่างเพียงพอ และกิจกรรมดังกล่าวควรดำเนินไปอย่างยาวนานพอสมควรในชีวิตมนุษย์คนหนึ่ง อย่างไรก็ตาม ดังที่เห็นแล้วว่า สิ่งที่จะผสมผสานการปฏิบัติและการคิดให้เข้ากันได้เป็นอย่างดี น่าจะได้แก่ ปัญญาปฏิบัติซึ่งเป็นชุดของความรู้ที่สำคัญที่สัมพันธ์กับทั้งสิ่งสากลและสิ่งเฉพาะ ในแง่ที่อริสโตเติลจึงมองว่า แม้จะต่างกันในเรื่องของระดับ แต่ปัญญาปฏิบัติก็เป็นภาวะเดียวกับปัญญาทางการเมือง (political wisdom; *politikē*) (1141b23-5) ในฐานะสิ่งที่จะควบคุมหรืออำนวยการปกครองหรือคุณสมบัติต่างๆ เพื่อจะนำไปสู่การบรรลุสิ่งที่ดีหรือความสุขของมนุษย์ เพียงแต่ปัญญาปฏิบัติเป็นของปัจเจกบุคคล แต่ปัญญาทางการเมืองเป็นภาพรวมของรัฐ/สังคมหรือของผู้ปกครอง และทั้งนี้ ดูเหมือนว่า ในปัญญาปฏิบัติเท่านั้นที่พุทธิปัญญาจะถูกเชื่อมโยงไปสู่ภาคปฏิบัติของมนุษย์ได้ ในขณะที่ความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาแบบอื่นเช่น ความรู้แบบวิทยาศาสตร์หรือศิลปะมีอาจครอบคลุมภาคปฏิบัติของมนุษย์ได้ดีเท่า ในแง่นี้ จึงไม่แปลกที่ใน

ขอบเขตของความเป็นมนุษย์แล้ว อริสโตเติลจะมองว่า คนที่ครอบครองปัญญาปฏิบัติ (และคุณธรรม) เป็นมาตรวัดของคุณค่าและสิ่งต่างๆ (1113a33; 1176a17) จากที่กล่าวมาทั้งหมด ปัญญาปฏิบัติจึงจะเป็นจุดเชื่อมต่ที่สำคัญในจริยศาสตร์รวมทั้งปรัชญาการเมืองของอริสโตเติล โดยแท้จริง<sup>17</sup>

### 2.3.2 ชีวิตที่ดีที่สุดในฐานะมนุษย์

ในส่วนที่ผ่านมา เราได้วิเคราะห์ถึงลักษณะเฉพาะของการปฏิบัติและการคิดของมนุษย์ รวมทั้งรูปแบบของความรู้เชิงปฏิบัติหรือความรู้เชิงทฤษฎี ซึ่งสรุปได้ว่า ทั้ง 2 ส่วนไม่ได้มีความขัดแย้งกันในระดับที่จะสร้างปัญหาใดๆ และน่าจะมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันอย่างสอดคล้องภายใต้เงื่อนไขชุดหนึ่งของความเป็นมนุษย์ ซึ่งทั้ง 2 ส่วนคือลักษณะเฉพาะและรูปแบบของความรู้ต่างก็เป็นตัวแทนของวิถีชีวิต 2 แบบ โดยในส่วนนี้เราจะพิจารณาในรายละเอียดว่า ชีวิตทั้ง 2 แบบจะจัดวางให้เข้ากันได้หรือไม่ ในขณะที่คุณสมบัติพื้นฐานที่เป็นตัวแทนของชีวิตทั้งสองมีความสอดคล้องกันในระดับที่เพียงพอต่อการบรรลุสิ่งที่ดีหรือชีวิตที่ดีของมนุษย์

ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ที่อริสโตเติลอธิบายถึงความสุขอันจะเกิดขึ้นจากชีวิตแห่งการปฏิบัติหรือชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยแล้ว ต่อมาเขาก็กลับไปชี้ชีวิตแห่งพุทธิปัญญาหรือชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาว่า เป็นชีวิตที่ดีที่สุดหรือเข้าถึงความสุขได้มากที่สุดของมนุษย์ ดังที่ได้อภิปรายโดยละเอียดแล้วนั้น อาจมีความเป็นไปได้ว่า อริสโตเติลตั้งใจจะอธิบายถึงชีวิตแห่งการปฏิบัติก่อน (หากมีใช้ปัญหาจากการรวบรวมตัวบท) โดยมุ่งเสนอว่าชีวิตแบบนี้ควรดำเนินมาก่อนชีวิตแห่งพุทธิปัญญาเพื่อที่ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจะได้ทำการฝึกฝนให้ปัจเจกบุคคลสามารถแยกแยะสิ่งต่างๆ ได้ เนื่องจากภาคปฏิบัติของมนุษย์คือการจัดการกับสถานการณ์และความไม่แน่นอนต่างๆ ดังอริสโตเติลได้ชี้ว่า ผ่านประสบการณ์จากสิ่งเหล่านี้มนุษย์จะมีดวงตาที่มองเห็นอย่างถ่องแท้ (1143b14) การแยกแยะที่ดีและการมองเห็นที่กระจ่างอันเกิดจากการพัฒนาาร่วมกันของปัญญาปฏิบัติและความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยนั้น ในที่สุดจะอำนวยสภาพการณ์ที่เหมาะสมให้ชีวิตของปัจเจกบุคคลไปสู่การใช้ศักยภาพที่สูงที่สุดคือ พุทธิปัญญาจนบรรลุถึงชีวิตทางทฤษฎีหรือการใคร่ครวญพิจารณาได้ บทบาทของปัญญาปฏิบัติดังกล่าวนี้จึงมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อผู้ที่มุ่งบรรลุความเป็นเลิศทั้งในทางลักษณะนิสัยและพุทธิ

<sup>17</sup> แม้ว่าตัวของมันเองอาจจะเป็นมโนทัศน์ที่เป็นข้อถกเถียงอยู่ (Reeve 1992: 191) ในแง่ที่ว่าอริสโตเติลไม่เคยให้หลักการว่า ภาวะเช่นใดที่เราสามารถตัดสินลงไปได้ว่า เป็นการกระทำที่แสดงถึงปัญญาปฏิบัติ อย่างไรก็ตาม ประเด็นนี้อยู่เหนือการวิเคราะห์ของการศึกษาชิ้นนี้

ปัญญาในรัฐอุดมคติที่มีสภาพการเมือง/สังคมไม่เอื้ออำนวยต่อการบรรลุชีวิตที่ดีมากเท่าใดนัก ซึ่งจะเป็นประเด็นที่จะพิจารณารายละเอียดในบทที่ 4 ต่อไป

ในอีกแง่หนึ่ง การดำรงอยู่โดยลำดับก่อนหลังของชีวิตทั้ง 2 แบบที่ปรากฏใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* อาจมองได้ว่า อริสโตเติลมีความมุ่งหมายเพื่อเสนอเป้าหมายสูงสุดอันเป็นอุดมคติของการดำเนินชีวิตของปัจเจกบุคคล แต่การที่เขาพิจารณาชีวิตที่ดีที่สุดไว้ไม่มากในแง่ของเนื้อหา โดยเปรียบเทียบ อาจเนื่องมาจากเขาตระหนักอยู่แล้วว่า มนุษย์มีข้อจำกัดในการใช้พหุปัญญา เพราะมนุษย์ไม่อาจใคร่ครวญพิจารณาได้ตลอดเวลาโดยไม่ทำกิจกรรมอื่นที่จำเป็นได้เหมือนกับเทพ ดังนั้น คำอธิบายต่อชีวิตที่ดีที่สุดขั้นรองลงมาจึงปรากฏมากกว่า และเพราะว่า เป้าหมายใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* คือ การทำให้ผู้อ่านเป็นคนดีหรือคนที่มีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย แต่ถึงกระนั้น ในสายตาของอริสโตเติลเป็นสิ่งจำเป็นที่เขาจะต้องบ่งชี้ถึงคุณค่าที่ดีที่สุดหรือเป้าหมายอันเป็นอุดมคติของมนุษย์ แม้ว่าจะเป็นความยากลำบากเป็นอย่างมากที่จะบรรลุถึงก็ตาม

การดำเนินมาก่อนของภาคปฏิบัติหรือชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยนั้น มีสิ่งที่จะบ่งชี้ว่ามีความสำคัญมากกว่าหรือน้อยกว่าชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางพหุปัญญา เพียงแต่การมาก่อนนั้น นอกจากเป็นการฝึกฝนชีวิตในระดับปัจเจกบุคคลดังที่เราเรียกได้ว่าเป็นเงื่อนไขที่มาก่อน (precondition) ในแง่นี้ การขาดซึ่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจะสร้างความยากลำบากที่มนุษย์จะมุ่งไปสู่สภาวะที่เอื้อต่อการแสดงออกถึงพหุปัญญาเชิงทฤษฎีโดยเต็มที่ และทั้งนี้ อริสโตเติลก็ดูจะตระหนักว่า ชีวิตทางการเมืองและมิตรภาพเป็นสิ่งที่สำคัญและมีคุณค่าต่อมนุษย์ แม้ว่าในความสัมพันธ์ชุดต่างๆ จะมีทั้งที่เป็นคุณค่าเชิงเครื่องมือและคุณค่าในตนเอง (intrinsic) ก็ตาม โดยเขามีได้มุ่งชี้แนะเราไปสู่ชีวิตทางปรัชญาที่โดดเด่นอย่างไม่อยู่ในชุดความสัมพันธ์ใดๆ (Nussbaum 1986: 344) ในทางกลับกัน หากขาดชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา มนุษย์ก็จะมีได้ใช้ศักยภาพอย่างเต็มที่ในฐานะมนุษย์

การวิเคราะห์มาถึงจุดที่สำคัญที่สุดจุดหนึ่งคือ ประเด็นถกเถียงเรื่องเป้าหมายแบบรวม (inclusive end) และ เป้าหมายแบบจำกัด (exclusive / dominant end)<sup>18</sup> กล่าวคือ ในการอ่าน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ในส่วนที่ว่าด้วยเป้าหมายที่ชีวิตมนุษย์ควรบรรลุถึงนั้น มีการตีความเป้าหมายของมนุษย์ไว้ 2 แบบ แบบแรกคือ เป้าหมายแบบรวมที่มองว่า เป้าหมายของมนุษย์ได้รวมเอาสิ่งที่ดีหลายๆสิ่งเข้าไว้ด้วยกัน เนื่องจากชีวิตมนุษย์มีอาจประพฤติปฏิบัติได้ในแนวทางใดแนวทางหนึ่งโดยตลอด หรือไม่อาจมีเป้าหมายเพียงหนึ่งเดียวหรือกิจกรรมใดกิจกรรมหนึ่งในชีวิตโดยสมบูรณ์ การตีความแนวทางนี้จึงมองว่า ในชีวิตมนุษย์จะมีเป้าหมายที่มากกว่าหนึ่งเป้าหมาย

<sup>18</sup> ทั้งนี้ สามารถพิจารณาแนวทางการอ่านหรือการตีความเพิ่มเติมที่อาจจะมากกว่าเป้าหมาย 2 แบบดังกล่าวได้ใน Smith 2001: 251-2

ซึ่งอาจจะรวมทั้งการใคร่ครวญพิจารณา การปฏิบัติคุณธรรม และสิ่งที่ดีภายนอกต่างๆ (ดูตัวอย่างผู้สนับสนุนแนวคิดนี้ใน Ackrill 1980)

ในขณะที่การตีความเป้าหมายแบบที่สองคือ เป้าหมายแบบจำกัดนั้นมองว่า มีเป้าหมายบางอย่างที่สำคัญเพียงอย่างเดียวหรือโดดเด่นเหนือเป้าหมายแบบอื่นๆ ซึ่งนั่นถือเป็นเป้าหมายที่เราควรบรรลุถึง ในอีกทางหนึ่ง เป้าหมายแบบจำกัดจะเป็นเป้าหมายซึ่งเป้าหมายรองทั้งหลายมุ่งไปสู่ หรืออาจกล่าวในอีกทางหนึ่งได้ว่า เป้าหมายรองอื่นๆ เป็นเพียงเครื่องมือที่นำไปสู่เป้าหมายที่สำคัญหรือเหนือกว่า ในที่นี้ก็คือชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาเป็นเป้าหมายสูงสุดหนึ่งเดียวที่เป้าหมายรองเช่นชีวิตแห่งคุณธรรม หรือสิ่งที่ดีภายนอกต่างๆ มุ่งไปสู่ (ดูตัวอย่างผู้สนับสนุนแนวคิดนี้ใน Kraut 1989: 200-25) การถกเถียงต่อการตีความทั้งสองนี้เป็นไปอย่างกว้างขวาง ซึ่งโดยนัยหนึ่ง แม้อริสโตเติลเองก็ดูจะ “ลังเล” ดังที่ในเล่มที่ 10 บทที่ 7 นั้นคล้ายว่าเขาจะให้ความสำคัญกับการใคร่ครวญพิจารณาเพียงอย่างเดียวในฐานะเป้าหมายที่ดีที่สุด แต่ในบทที่ 8 ถัดมา เขาก็เริ่มพูดถึงความจำเป็นของความเป็นเลิศประเภทอื่นของชีวิตมนุษย์

การวิเคราะห์ในที่นี้ค่อนข้างมีจุดยืนโน้มไปทางเป้าหมายแบบรวม ทว่ายังคงคล้อยตามอริสโตเติลอย่างเคร่งครัดว่า ชีวิตที่ดีที่สุดคือ ชีวิตแห่งพุทธิปัญญา โดยกิจกรรมหรือสิ่งอื่นๆ จะเป็นองค์ประกอบของชีวิตที่ดีที่สุด ซึ่งมีได้มีฐานะเป็นเครื่องมือของชีวิตที่ดีที่สุดตามที่เป้าหมายแบบจำกัดมองแต่อย่างไร เนื่องจากในชีวิตมนุษย์มีบางกิจกรรมที่ดีอย่างยิ่งในชีวิตและเราก็มุ่งมั่นที่จะกระทำ โดยที่เราก็ยังอาจประกอบกิจกรรมเพื่อบรรลุเป้าหมายอื่นๆ ได้ ตัวอย่างที่ดีข้อหนึ่งคือ การเป็นศัลยแพทย์ กล่าวคือ เป็นที่ยอมรับว่า การฝึกฝนเพื่อบรรลุเป้าหมายการเป็นศัลยแพทย์และดำรงอาชีพนั้นได้ เป็นสิ่งที่ปัจเจกบุคคลผู้นั้นต้องให้ความสนใจและทุ่มเทเป็นอย่างยิ่ง แต่นั่นก็มิได้หมายความว่า เขาจะต้องละทิ้งทุกสิ่งทุกอย่างอันเป็นเป้าหมายรองในชีวิตไป ทว่าเป็นที่แน่ชัดว่าการมุ่งมั่นในลำดับแรกย่อมได้แก่การเป็นศัลยแพทย์นั่นเอง เอิร์มสันจึงได้กล่าวว่า “ภายในมโนทัศน์ความสุขแบบรวม เราก็ต้องจำกัดตัวเองเพื่อเลือกกิจกรรมบางอย่างหรืออย่างเดียวก่อนด้วยเช่นกัน” (Urmson 1988: 119)

กล่าวโดยสรุป การบรรลุสิ่งที่ดีหรือความสุขในทัศนะของอริสโตเติลน่าจะอยู่ในข้อเสนอที่ว่า เราควรดำเนินชีวิตบนองค์ประกอบที่จำเป็นต่างๆ ของสิ่งที่ดีภายนอก ซึ่งจะเอื้อให้เราปฏิบัติความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยได้ ในขณะเดียวกัน เราก็ใช้ปัญญาปฏิบัติในการอำนวยโอกาสในการใช้พุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีอันเป็นศักยภาพสูงสุดของมนุษย์ให้มากที่สุดเท่าที่โอกาสจะเป็นไปได้ ซึ่งดูจะเป็นการประนีประนอมการตีความเป้าหมาย 2 แบบได้ดีในระดับหนึ่ง

แม้เราจะพยายามเสนอว่า มิอาจกล่าวได้แน่ชัดว่าชีวิตทั้ง 2 แบบนั้นแบบใดดีกว่าหรือสำคัญกว่า แต่เราอาจจำต้องยอมรับว่า การใคร่ครวญพิจารณามีความเหนือกว่ากิจกรรมทางคุณธรรม ซึ่งเหตุผลหลักก็ด้วยคุณสมบัติพื้นฐานของมันนั่นเองที่เป็นการใช้ศักยภาพที่สูงที่สุดของ

มนุษย์คือ พุทธิปัญญาทางทฤษฎี (Gadamer 1986: 174) ความคิดเช่นนี้ดูจะได้รับการยอมรับอยู่มากในสมัยที่คาบเกี่ยวกับอริสโตเติล ดังที่เพลโตชี้ในบทสนทนา *ฟีเลบัส (Philebus)* ว่า “พุทธิปัญญาเป็นราชาของสวรรค์และพื้นพิภพ” (28c) <sup>19</sup> ซึ่งหากตีความจากมุมมองของอริสโตเติลอาจมองได้ว่า หากมนุษย์บนโลกใช้ศักยภาพของพุทธิปัญญาอย่างเต็มที่ เขาย่อมมีศักยภาพเท่ากับเทพบนสวรรค์ อย่างไรก็ตาม แม้กิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณาจะสูงส่งเยี่ยงกิจกรรมของเทพและเป็นการตื่นตัวอย่างมาก (ดังเช่นเทพผู้ซึ่งใช้ความคิดหรือพุทธิปัญญาเพียงอย่างเดียวก็ได้รับการมองว่า เป็นกิจกรรมที่ตื่นตัว ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 7 บทที่ 3) แต่จากมุมมองของความเป็นมนุษย์ในความหมายที่เคร่งครัดแล้ว เราอาจต้องยอมรับมุมมองที่ว่า พุทธิปัญญาเป็นสิ่งที่ไม่มีประโยชน์ (useless) กล่าวคือ ในความหมายของการนำไปประยุกต์ใช้เพื่อเป้าหมายอื่น นอกจากการใคร่ครวญพิจารณาโดยตัวมันเอง ในแง่ที่ว่า การใคร่ครวญพิจารณาไม่จำเป็นต้องอ้างอิงไปถึงปัจจัยภายนอกที่เหนือไปกว่าตัวกิจกรรมดังกล่าวนั่นเอง (Smith 2001: 261-2)

แม้ว่าพุทธิปัญญาหรือการใคร่ครวญพิจารณาจะเป็นกิจกรรมแห่งความหลุดพ้นโดยบริสุทธิ์ (pure enjoyment) ดั่งนิยามเดิมของรากศัพท์ในภาษากรีก <sup>20</sup> จึงไม่แปลกที่ผู้คนทั่วไปจึงมองว่าสิ่งที่คนอย่างธาเลสหรืออแนกซากอรัสทำเป็นสิ่งที่สูงส่ง น่าชื่นชมแต่ก็ไร้ซึ่งประโยชน์ (1141b5-9) ทว่า หากเราอ่าน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* โดยพินิจพิจารณา เราจะพบว่า ในแง่ของการดำเนินชีวิต อแนกซากอรัสกลับมิได้ครุ่นคิดถึงแต่สิ่งที่เป็นธรรมชาติโดยทั้งหมด หากแต่ในเล่มที่ 10 บทที่ 8 อริสโตเติลยังได้อ้างถึงความคิดเรื่องคนที่บรรลุความสุขในมุมมองของอแนกซากอรัสด้วย ภาพสะท้อนในส่วนนี้อาจช่วยย้ำว่า ชีวิตมนุษย์โดยเฉพาะชีวิตที่ตื่นนั้นควรจะกอปรขึ้นมาจากความเป็นเลิศหรือสิ่งที่ดีในส่วนต่างๆอย่างแท้จริง กล่าวโดยจำเพาะคือ ทั้งหมดของความ เป็นเลิศน่าจะดำรงอยู่ทั้งในปัญญาปฏิบัติและการใคร่ครวญพิจารณา (Reeve 1992: 129) ทั้งนี้

<sup>19</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...reason is our king, both over heaven and earth.

<sup>20</sup> รากศัพท์เดิมของการใคร่ครวญพิจารณาหรือในภาษากรีกว่า *theōria* นั้นหมายถึง การมองดู การเพ่งดู การเห็น (watching, observing, beholding) ซึ่งสัมพันธ์กับคำว่า *theoros* อันหมายถึง ผู้เข้าร่วมชมการแสดงในเทศกาล โดยแต่แรกเริ่มนั้นเป็นความหมายในเชิงศาสนาของกรีก เนื่องจากในสมัยกรีกโบราณ เวลานครรัฐโรมันมีเทศกาลเฉลิมฉลองทางศาสนา นครรัฐเพื่อนบ้านจะส่งตัวแทนหรือทูตเข้ามาชมและอาจจะเข้าร่วมในพิธีด้วย ความหมายเดิมของ *theōria* จึงไม่มีความหมายเชิงพุทธิปัญญาหรือเชิงทฤษฎีแบบสมัยใหม่อยู่เลย หากแต่ความหมายเดิมนั้นคือ การมองดูอย่างหลุดพ้นต่อเทศกาลงานแสดงโดยแท้จริง (Smith 2001: 268) อนึ่ง รากศัพท์ของ *theōria* ที่สัมพันธ์กับการเข้าร่วมชมของตัวแทนจากนครรัฐอื่นมีความน่าสนใจ เพราะในอีกทางหนึ่ง ฮันนา อาเรนต์ตีมองว่า *theōria* คือ การมองดูไปยังบางสิ่งจากภายนอก (looking upon something from the outside) โดยผู้ที่มองอยู่มิได้มีส่วนร่วมับเหตุการณ์แต่อย่างใด ทั้งนี้ สิ่งสำคัญที่น่าขบคิดประการหนึ่งคือ ในฐานะการเป็นผู้มองดูเท่านั้น ที่จะทำให้สามารถ “เห็น” เหตุการณ์ต่างๆได้ทั้งหมด (Arendt 1978: 93) ในแง่หนึ่ง เธอจึงชี้ว่า *theōria* เป็นกิจกรรมของเหล่าเทพที่มองลงมาจากที่สถิตคือเขาโอลิมปัสมายังกิจกรรมและเรื่องราวต่างๆของมนุษย์ ซึ่งกิจกรรมของมนุษย์ในที่นี้เปรียบประดุจการแสดงตามความหมายเดิมนั่นเอง (พิจารณาการอธิบายโดยละเอียดได้ใน Arendt 1978: 130)

ตัวอย่างใน โพลิตีคส์ บ่งชี้ว่าความรู้สากลเช่นแบบปรัชญาธรรมชาติมิได้ไร้ประโยชน์แต่อย่างใด หากแต่กลับมีความสำคัญต่อชีวิตภาคปฏิบัติเป็นอย่างยิ่ง กล่าวคือ ในเล่มที่ 7 เมื่ออริสโตเติลกำลังพิจารณาประเด็นเกี่ยวกับการแต่งงานหรือการมีครอบครัว อันเป็นรากฐานที่สำคัญของสังคมและรัฐ เขาได้พิจารณาถึงอายุที่เหมาะสม รวมทั้งช่วงฤดูกาลที่เหมาะสมแก่การให้กำเนิดบุตร และชี้ว่าพ่อแม่ควรจะได้ปรึกษาแพทย์ถึงการเตรียมสุขภาพให้พร้อม และปรึกษานักปรัชญาธรรมชาติ (natural philosophers) ถึงเรื่องกระแสลมที่จะมีผลกระทบต่อสุขภาพ (1335a40-b1) ตัวอย่างในที่นี้แสดงอย่างชัดเจนว่า ความรู้สากล (เรื่องที่มีความแน่นอนอย่างปรากฏการณ์ธรรมชาติ) มีความสัมพันธ์อย่างมากกับความรู้เฉพาะ (ที่เกี่ยวพันกับมนุษย์ซึ่งมีความไม่แน่นอนเพียงตรง) ซึ่งเป็นไปได้อย่างยิ่งว่า การเชื่อมโยงระหว่างความรู้สากลและความรู้เฉพาะในที่นี้จำเป็นต้องใช้ปัญญาปฏิบัติ โดยในแง่นี้ เราจะพบว่า ความรู้ของมนุษย์จำนวนมากเรียกร่องความสัมพันธ์ระหว่างความรู้สากลและความรู้เฉพาะ เช่น การเดินเรือที่ต้องอาศัยการสังเกตปรากฏการณ์ธรรมชาติ หรือในกรณีงานจิตรกรรมที่ต้องเรียนรู้เรื่องรูปแบบ (form) ของธรรมชาติ

ทว่า อย่างไรก็ดี แม้ที่กล่าวผ่านมาข้างต้นจะเป็นการบ่งชี้ถึงความสัมพันธ์ระหว่างความรู้หรือความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบ และประโยชน์อันอาจเกิดจากความรู้สากลหรือพุทธิปัญญา หากแต่สิ่งที่เราต้องตระหนักคือ คุณค่าที่สูงที่สุดของพุทธิปัญญาหรือการใคร่ครวญพิจารณาดำรงอยู่ในตัวมันเองอยู่แล้ว การนำคุณค่าของพุทธิปัญญาหรือการใคร่ครวญพิจารณาไปเชื่อมโยงหรือประยุกต์สู่การกระทำหรือเทคนิควิทยาถือว่ามีใช้คุณค่าของพุทธิปัญญาหรือการใคร่ครวญพิจารณาในความหมายที่เคร่งครัด ตัวอย่างเช่น การเดินเรือดังกล่าว เราต้องเข้าใจว่า คงไม่มีนักปรัชญาคนใดศึกษาปรากฏการณ์ธรรมชาติ (หรือสิ่งจริงแท้) โดยเล็งเห็นประโยชน์ในการเดินเรือ การทำเช่นนั้นทำให้สิ่งจริงแท้ถูกลดทอนเป็นเพียงเครื่องมือที่นำไปสู่เป้าหมายอื่น แต่ถึงกระนั้น เราก็ได้กำลังบอกว่า ไม่อาจมีความสัมพันธ์ระหว่างความรู้สากลที่จริงแท้กับความรู้เฉพาะที่มีความแปรเปลี่ยนได้ เพียงแต่ในมุมมองที่เคร่งครัด สิ่งเหล่านั้นอาจเป็นเพียง “ผลพลอยได้” จากความสัมพันธ์ที่ไม่ขัดแย้งกันดังกล่าว เพราะในประวัติปรัชญาจะพบได้ว่า มีการนำประโยชน์อันเกิดจากการใคร่ครวญพิจารณาสิ่งจริงแท้ไปประยุกต์ใช้ตั้งแต่สมัยของธาเลสแล้ว กล่าวโดยสรุปในทางหนึ่งได้ว่า ถ้ามนุษย์จะใช้เหตุผลในตัวเองอย่างถึงที่สุดแล้ว เราต้องใคร่ครวญพิจารณาสิ่งจริงแท้อย่างที่ตัวมันเองเป็น มิใช่เพื่อประโยชน์อย่างอื่น

สำหรับประเด็นเรื่องการใคร่ครวญพิจารณาที่ถูกมองว่าไม่มีประโยชน์หากมองในมุมมองของการนำไปใช้ประโยชน์ต่อชีวิตภาคปฏิบัติของมนุษย์นี้ เราต้องไม่ลืมว่า พุทธิปัญญาซึ่งเป็นพื้นฐานทางภววิทยาของการใคร่ครวญพิจารณาก็มีส่วนหนึ่งดำรงอยู่ในภาคปฏิบัติของมนุษย์ด้วย กล่าวคือ เป็นส่วนสำคัญส่วนหนึ่งของปัญญาปฏิบัติซึ่งทำให้เรามีศักยภาพในการเชื่อมโยงความรู้สากลเข้ากับความรู้เฉพาะได้ การพิจารณาในแง่นี้น่าจะช่วยให้ความรุนแรงในการมองว่าพุทธิ

ปัญญาเป็นสิ่งไร้ประโยชน์ลงไปได้บ้าง หากเรามีได้มองถึงการไร้ประโยชน์จากการใคร่ครวญพิจารณาอย่างตรงไปตรงมา หนึ่ง การตีความเช่นนี้ดูจะมีความเป็นไปได้มากกว่าการที่เราจะตีความว่า การพิจารณาหลักการแรกของการปฏิบัติหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย เช่น การตีความความยุติธรรมหรือความกล้าหาญในฐานะสิ่งสากลหรือสิ่งที่เป็นนิรันดร์ (อีกนัยหนึ่งคือหลักการแรกของจริยศาสตร์) ก็เป็นภาวะของการใคร่ครวญพิจารณาเฉกเช่นที่เราพิจารณาถึงสิ่งสากลหรือสิ่งที่แน่แท้เช่นจักรวาลหรือหลักการแรกทางคณิตศาสตร์ ซึ่งการมองเช่นนั้นดูจะไกลจากข้อเสนอตั้งเดิมของฮริสโตเติล (Hardie 1968: 340) เนื่องจากการพิจารณาหลักการทางจริยศาสตร์ก็เกี่ยวพันกับสิ่งที่ไม่ถาวรและไม่แน่นอนต่างจากหลักการแรกทางปรัชญาธรรมชาติอย่างวิทยาศาสตร์หรือคณิตศาสตร์ที่เกี่ยวกับสิ่งที่แน่นอน สากล และเป็นนิรันดร์ ซึ่งตรงกับนิยามหรือความหมายของการใคร่ครวญพิจารณามากกว่า

ในการเสนอชีวิตที่ดีที่สุดว่าคือ การใคร่ครวญพิจารณาอันเป็นกิจกรรมที่ทำให้มนุษย์คล้ายคลึงกับเทพมากที่สุดนั้น ฮริสโตเติลดูเหมือนจะตระหนักถึงข้อวิจารณ์ว่า ชีวิตที่ดีจะไม่มีการปฏิสัมพันธ์ใดๆของการใคร่ครวญพิจารณานั้น เป็นชีวิตที่ไม่ตื่นตัวหรือมีความเฉื่อยชา (inactive) หรือไม่ ดังที่เขาได้พิจารณาไว้ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 7 บทที่ 3 ว่า โดยหากเราถือว่า ความสุขเป็นกิจกรรมที่ตื่นตัว มันยังจำเป็นว่า ความสุขที่มากที่สุดคือ การคิด ต้องเป็นกิจกรรมที่ตื่นตัว ซึ่งในทัศนะของฮริสโตเติล การใคร่ครวญพิจารณาหรือการคิดอันเป็นกิจกรรมของเทพนั้น มันเป็นสิ่งตื่นตัว เนื่องจากถึงที่สุดแล้ว เทพนั่นเองคือตัวความคิดหรือการคิด ดังนั้น เมื่อเทพคิดหรือใคร่ครวญพิจารณาหมายความว่า เทพมีกิจกรรมภายในตัวเอง (internal life) (ซึ่งมโนทัศน์เช่นนี้มีพื้นฐานร่วมกับฐานคิดทางอภิปรัชญาของเขาว่าด้วยเรื่องเทพหรือผู้ขับเคลื่อนคนแรก (the first mover / the unmoved mover)) ดังนั้น ความคิดหรือการคิดที่ดูเหมือนจะไร้ปฏิสัมพันธ์กับสิ่งใดหรือใคร จึงเป็นกิจกรรมที่มีพลังในตนเอง การใคร่ครวญพิจารณาจึงถือได้ว่าเป็นภาคปฏิบัติที่สูงที่สุด (Gadamer 1986: 175)

ทั้งนี้ แม้ฮริสโตเติลจะกล่าวว่า การใคร่ครวญพิจารณาซึ่งเป็นกิจกรรมที่แสดงความเป็นเลิศที่สูงที่สุดจะเป็นกิจกรรมที่เพียงพอในตัวเองมากที่สุดเช่นกัน กล่าวคือ มนุษย์สามารถใคร่ครวญพิจารณาได้เพียงคนเดียว อย่างไรก็ตาม เขาก็ได้กล่าวด้วยว่า มนุษย์ "...จะทำเช่นนั้นได้ดีกว่า ถ้าเขามีเพื่อนพ้อง..." (1177a34 - b4)<sup>21</sup> และใน *แมกนา มอรัลเลีย (Magna Moralia)* เขาชี้ว่า คนผู้ที่มีความเพียงพอในตัวเองจะต้องการมิตรเพื่อที่จะรู้จักตัวเขาเอง (1213a25)<sup>22</sup> ในแง่นี้ จะมีเพียงเทพเท่านั้นที่จะเพียงพอในตัวเองโดยสมบูรณ์และไม่ต้องการสิ่งใดหรือใครเพิ่มเติม เพราะฉะนั้น ฮริส

<sup>21</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...[the wise man] can perhaps do so better if he has fellow-workers.

<sup>22</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ the self-sufficing man will require friendship in order to know himself.



โตเติลจึงมิได้แสดงความคิดเห็นว่า ชีวิตเราควรมุ่งสู่การใคร่ครวญพิจารณาโดยไร้ซึ่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือสิ่งที่ดีภายนอกที่จำเป็นเช่นมิตรภาพเลย ยิ่งไปกว่านั้น มิตรภาพกลับจะเป็นปัจจัยที่เอื้ออำนวยต่อการใคร่ครวญพิจารณาเสียอีก<sup>23</sup> และในมิตรภาพเอง (โดยเฉพาะมิตรภาพแบบคุณธรรม(virtue friendship)) จะเป็นพื้นที่ที่มนุษย์ได้แสดงออกถึงความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมในหลายส่วนอีกด้วย ขอบเขตทั้งหมดของชีวิตที่ดีจึงต้องการปัจจัยหลายประการ แต่ในขณะเดียวกันก็มีการใคร่ครวญพิจารณาซึ่งสิ่งที่เป็นเราใช้ศักยภาพของมนุษย์อย่างเต็มที่ที่สุดจากการวิเคราะห์ดังกล่าวจะพบว่า การใคร่ครวญพิจารณา คุณธรรม และสิ่งที่ดีภายนอกสามารถมีความสัมพันธ์หรือความเชื่อมโยงกันโดยไม่ขัดแย้งหรือขัดขวางการบรรลุสิ่งที่ดีหรือความสุขของมนุษย์

ควรที่จะกล่าวเล็กน้อยว่าแม้การใคร่ครวญพิจารณาจะเป็นสิ่งที่มีได้แปลกแยกต่อปัญญาปฏิบัติหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย แต่อริสโตเติลก็มิได้มองคล้ายกับโสเครตีสและเพลโตที่เห็นว่า การใคร่ครวญพิจารณาสัมพันธ์โดยตรงกับพัฒนาการของความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย (Broadie 1991: 398) แบบที่โสเครตีสมองว่า คุณธรรม [หรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย] คือความรู้ (virtue is knowledge) ในแง่ที่ว่า การ “รู้” นั้นเองที่จะทำให้เกิดความกระฉับกระเฉงต่อการกระทำหรือความเป็นเลิศต่างๆ หรือสำหรับเพลโตในกรณีของความคิดเรื่องแบบของสิ่งที่ดีที่ที่ว่า เราสามารถหรือควรจะมีความรู้ในสิ่งที่ดี หากแต่สำหรับอริสโตเติล การใคร่ครวญพิจารณาดำรงอยู่ในแง่พื้นฐานหรือหลักการเบื้องหลังของความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือให้การสนับสนุนความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเสียมากกว่า (Broadie 1991: 399) หรือในอีกแง่หนึ่ง ดังที่ได้พิจารณาไปแล้วว่า ความรู้สากลที่เกี่ยวกับการใคร่ครวญพิจารณาและความรู้เฉพาะที่เกี่ยวกับภาคปฏิบัติของมนุษย์ต่างมีบทบาทต่อกันและกัน กล่าวคือ หากไม่มีความรู้สากล ความรู้เฉพาะก็เป็นไปไม่ได้ และเป็นไปในทางกลับกันด้วย

จากที่ได้พิจารณามาถึงส่วนนี้ ทั้งเรื่องของการปฏิบัติและความคิด หรือชีวิตทางคุณธรรม และชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา และได้ชี้ให้เห็นว่า ทั้งสองส่วนของมนุษย์มิได้มีข้อขัดแย้งกันโดยจำเป็น หากแต่มีปฏิสัมพันธ์และมีแสดงบทบาทต่อกันบนพื้นฐานของเหตุผลและหน้าที่ของมนุษย์ จึงไม่แปลกที่ในที่สุดแล้ว อริสโตเติลจะชื่นชมทั้งผู้ที่ดำเนินชีวิตแห่งคุณธรรมอย่างไซลอน และคนผู้มุ่งไปสู่พุทธิปัญญาเป็นหลักอย่างอแนกซากรัส (Broadie 1991: 430) แม้ว่าอันที่จริงบุคคลทั้งสองจะครอบครองความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบ แต่เนื่องมาจากวิถีชีวิตที่ทั้งสองแตกต่างกันแตกต่างกัน จึงทำให้แต่ละคนแสดงความเป็นเลิศที่เป็นหลักของตนออกมาต่างกัน

<sup>23</sup> สามารถพิจารณาการวิเคราะห์ความสัมพันธ์หรือการส่งเสริมซึ่งกันและกันของมิตรภาพและชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาได้ใน Kraut 1989: 170-8

ดังนั้น เราจึงสรุปได้ว่า ชีวิตที่ดีที่สุดซึ่งได้แก่ การใคร่ครวญพิจารณานั้นดำรงอยู่เกินกว่าข้อจำกัดของมนุษย์ สิ่งที่เราจะหาคำอธิบายได้จึงกลายมาเป็น *ชีวิตที่ดีที่สุดเท่าที่เป็นไปได้* กล่าวคือ เท่าที่สภาวะและเงื่อนไขของมนุษย์รวมทั้งปัจจัยภายนอกจะอำนวย ซึ่งเป็นชีวิตที่ได้รับการสนับสนุนอย่างพอสมควรจากสิ่งที่ดีภายนอก กล่าวคือ เราควรจะต้องมีชาติกำเนิดที่ดี (อย่างน้อยที่สุดน่าจะต้องเป็นพลเมืองในรัฐที่เราดำรงอยู่) มีทรัพย์สิน ได้รับการศึกษาที่ดี มีความสมบูรณ์ของพละนามัย รวมทั้งรูปร่างหน้าตา ที่สำคัญของสิ่งที่ดีภายนอกคือ เราจะต้องมีมิตรที่ดี โดยเมื่อมีสิ่งที่ดีภายนอกอย่างสมควรแล้ว สิ่งเหล่านั้นจะเอื้อให้เราสามารถสำแดงออกซึ่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยอันเป็นการใช้ศักยภาพของมนุษย์บนฐานของเหตุผล และสิ่งที่ดีหรือความสุขนั้นจะสมบูรณ์ยิ่งขึ้นเมื่อปัญญาปฏิบัติซึ่งเป็นตัวเชื่อมโยงระหว่างการคิดและการปฏิบัติของมนุษย์ได้อำนวยโอกาสและศักยภาพในการแสดงออกถึงพุทธิปัญญาเชิงทฤษฎี อันเป็นศักยภาพที่เรามีร่วมกับเหล่าเทพ และถึงแม้ว่ามนุษย์จะมีข้อจำกัดในการดำเนินชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา แต่อริสโตเติลก็เสนอให้เรามุ่งใช้พุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีให้มากที่สุดเท่าที่โอกาสหรือความเป็นไปได้จะอำนวย เพื่อที่ชีวิตของเราจะได้บรรลุศักยภาพเยี่ยงเทพผู้เป็นอมตะ โดยกิจกรรมทั้งหมดนี้ควรดำเนินไปในช่วงเวลาที่ยาวนานพอสมควรในชีวิตของเราด้วย ข้อเสนอในที่นี้อาจสะท้อนอยู่ในความคิดของอริสโตเติลที่ว่า เราทำงานเพื่อที่จะได้มีเวลาว่าง หรืออีกในแง่หนึ่ง สงครามเป็นไปเพื่อสันติภาพ (โพลิติกส์ 1333a30-5)

อย่างไรก็ดี ประเด็นที่สำคัญที่สุดประเด็นหนึ่งที่ควรกล่าวในที่นี้คือ ในทางปฏิบัติของสังคมกรีกจะพบว่า ในทางหนึ่ง มีคนที่มุ่งใช้ชีวิตในทางปัญญาหรือปรัชญาเป็นหลักซึ่งทำให้คนเหล่านี้บรรลุชีวิตที่ดีที่สุดในฐานะมนุษย์ และในอีกทางหนึ่งมีคนที่ใช้ชีวิตทางคุณธรรมหรือทางการเมืองเป็นหลักซึ่งคนกลุ่มนี้จะบรรลุสิ่งที่ดีที่สุดหรือความสุขในขั้นรอง โดยที่เส้นทางชีวิตของคนทั้ง 2 กลุ่มนี้เป็นการเลือกของพวกเขาเอง (rational choice) ซึ่งการ “เลือก” เป็นพื้นฐานประการหนึ่งของการปฏิบัติความเป็นเลิศด้วย และมีใช้ว่าชีวิตทั้ง 2 แบบนั้นเข้ากันไม่ได้หรือขัดแย้งกัน กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า แม้ชีวิตแห่งความเป็นเลิศทั้งสองจะไม่ขัดแย้งกัน (ดังที่ได้อภิปรายไปพอสมควรแล้ว) แต่ในทางปฏิบัติ ผู้ที่มีโอกาสใช้ศักยภาพเพื่อบรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์ก็มักจะเลือกดำเนินชีวิตไปในทางใดทางหนึ่งเป็นหลักระหว่างความเป็นเลิศทั้ง 2 ทาง มากกว่าจะแบ่งสรรชีวิตแห่งความเป็นเลิศทั้งสองอย่างเป็นสัดส่วน แม้จะมีความเป็นไปได้ทางทฤษฎีและปฏิบัติก็ตาม และการเลือกวิถีชีวิตแบบใดแบบหนึ่งนั้นต่างก็เป็นทางเลือกที่เป็นที่พึงปรารถนาและควรค่าในตัวเองทั้งสิ้น เนื่องจากชีวิตทั้ง 2 แบบสามารถนำไปสู่การบรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์ได้ในที่สุด แม้ว่าจะต่างระดับกันก็ตาม อนึ่ง แม้จะมีการเลือกอย่างมีเหตุผลของวิถีชีวิตดังกล่าว แต่ก็มิได้หมายความว่าเป้าหมายในชีวิตของมนุษย์จะมีลักษณะเป็นเป้าหมายแบบจำกัด ด้วยว่าในชีวิตจริงของมนุษย์ แม้ว่าจะมีบุคคลที่มุ่งปฏิบัติความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาเป็นหลัก ทว่าเขาผู้นั้นก็ยังต้องเผชิญกับ

ปัญหาหรือปัจจัยภายนอกที่ควบคุมไม่ได้เช่นจากบุคคลอื่น หรือโชคชะตา เป็นต้น ซึ่งยังจะต้องการศักยภาพของความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและปัญญาปฏิบัติจัดการกับสิ่งเหล่านั้นในขอบข่ายของความเป็นมนุษย์ดังที่อภิปรายไปแล้ว และการเลือกวิถีชีวิตอย่างใดอย่างหนึ่งดังกล่าวก็มิได้ทำให้ข้อเสนอเชิงปรัชญาของอริสโตเติลที่ว่า “เราทำงานเพื่อที่จะได้มีเวลาว่าง” ล้มเหลว เพียงแต่การเลือกวิถีชีวิตในสภาพการณ์จริงของสังคมกรีกมีเงื่อนไขและความเป็นไปได้ของตัวเองที่ไม่จำเป็นต้องวางอยู่บนข้อเสนอทางปรัชญาของอริสโตเติล ทั้งนี้ การวิเคราะห์ในบทที่ 4 ของการศึกษานี้จะทำให้ประเด็นเหล่านี้ชัดเจนยิ่งขึ้น

ในที่สุด เราจะพบว่า ไม่มีความตึงเครียดระหว่างภาคปฏิบัติและภาคความคิด หรือระหว่างชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาในระดับที่จะสร้างปัญหาในชีวิตของปัจเจกบุคคล ตราบเท่าที่เขายังคงดำเนินชีวิตบนหลักการแห่งเหตุผลที่ถูกต้องเหมาะสม (แต่หากเป็นกรณีของผู้ที่มีได้พยายามบรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์แล้ว อาจจะมีกรณีที่การปฏิบัติและการคิดขัดแย้งกันได้) อย่างไรก็ตาม ความตึงเครียดอาจดำรงอยู่ในการเผชิญหน้าระหว่างการปฏิบัติความเป็นเลิศของมนุษย์กับคุณค่าของสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งระหว่างปรัชญากับสังคม-การเมือง หรือระหว่างผู้ดำเนินชีวิตทางทฤษฎีหรือปรัชญากับสังคมที่เขาอยู่ร่วม (*polis*) หรืออีกนัยหนึ่งคือ ระหว่างความจริง (*truth*) กับความเชื่อทั่วไป (*common belief*) (Smith 2001: 279) ดังนั้นการพิจารณาถึงสังคมหรือรัฐที่ปัจเจกบุคคลอาศัยอยู่จึงเป็นสิ่งจำเป็นต่อการพิจารณาเรื่องการบรรลุสิ่งที่ดีหรือความสุขของมนุษย์ในปริมนทลที่กว้างออกไป

ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

### บทที่ 3

## รัฐในทัศนะของอริสโตเติล

### 3.1 รัฐและชีวิตที่ดี

โดยแรกเริ่มนั้น อริสโตเติลมุ่งหมายให้ *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* และ *โพลิติกส์* เป็นงานชิ้นเดียวกัน ด้วยว่าคำถามหลักของปรัชญาปฏิบัติของเขาคือ มนุษย์จะบรรลุชีวิตที่ดีหรือความสุขได้อย่างไร ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและสังคมโดยรวม จึงไม่แปลกนักที่อริสโตเติลกล่าวในส่วนท้ายของ *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ว่า เราต้องพิจารณาประเด็นทางการเมืองเพื่อให้ “ปรัชญาแห่งกิจกรรมของมนุษย์” (Philosophy of Human Affairs) มีความสมบูรณ์ (1181b14-5) เฉกเช่นเดียวกับการศึกษาในที่นี้ การพิจารณาประเด็นเรื่องรัฐเป็นสิ่งที่ต้องดำเนินต่อเพื่อค้นหาคำตอบว่า จะมีการบรรลุชีวิตที่ดีหรือความสุขในรัฐอนุดมคติ (non-ideal states) หรือ “รัฐที่ไม่ดี” ได้หรือไม่

#### 3.1.1 เงื่อนไขที่จำเป็นของรัฐต่อการบรรลุชีวิตที่ดี

ในส่วนนี้จะวิเคราะห์และพิจารณาถึงเงื่อนไขที่จำเป็นของรัฐในการบรรลุชีวิตที่ดีหรือความสุขของปัจเจกบุคคล<sup>1</sup> ตามที่ปรากฏอยู่ในตัวบทโดยในตอนต้นของ *โพลิติกส์* อริสโตเติลเสนออย่างชัดเจนว่า มนุษย์จำต้องอยู่ในรัฐเพื่อแบ่งปันส่วนร่วมหรือผลประโยชน์ต่างๆ ในสังคมและสถานะของมนุษย์มิได้เพียงพอต่อการดำรงชีวิตอยู่เพียงคนเดียว (1253a25-7) โดยก่อนหน้านั้นเล็กน้อย เขาชี้ว่า การดำรงอยู่ของรัฐมิใช่เพียงเพื่อการมีชีวิตเท่านั้น (mere life) หากแต่ “[รัฐ] ดำรงอยู่เพื่อการบรรลุชีวิตที่ดี” (1252b29-30) ดังนั้น เราจะพบว่า จากข้ออ้างของอริสโตเติล การ

<sup>1</sup> คำว่า “รัฐ” ในที่นี้มาจากคำในภาษากรีกว่า *polis* ซึ่งยังไม่มีคำแปลในภาษาอังกฤษที่เหมาะสมตามความหมายที่แท้ในภาษากรีก โดยทั่วไปมักแปลกันว่า state หรือ city-state ซึ่งมีอาจบ่งชี้ลักษณะเฉพาะตัวของประชาคม (association; *koinōnia*) ประเภทนี้ในสภาพสังคมกรีกขณะนั้นได้ทั้งหมด (อย่างไรก็ดี ลักษณะประชาคมแบบ *polis* นี้ก็ปรากฏในภูมิภาคอื่นของโลกด้วยแม้จะมีได้มีลักษณะเหมือนกันทั้งหมดก็ตาม พิจารณาได้ใน Hansen 2006) โดยที่ลักษณะเฉพาะตัวของ *polis* นั้นมีความสำคัญและจะส่งผลต่อคำอธิบายทางการเมืองของนักคิดกรีกหลายคนด้วย และจากลักษณะเฉพาะดังกล่าวของ *polis* จึงอาจกล่าวได้ว่าไม่มีประชาคมทางการเมืองเช่นนั้นดำรงอยู่แล้วในปัจจุบัน ในความหมายหนึ่งของอริสโตเติล *polis* ไม่ควรมีขนาดใหญ่โตเกินไป (1170b31-2) และพลเมืองในนครรัฐควรจะมีอายุมักคุ้นกันในระดับหนึ่ง (1326b2-24) โดยองค์ประกอบของนิยามเหล่านี้ต่างมีความสำคัญต่อคำอธิบายทางจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลดังจะพบในการวิเคราะห์ของการศึกษาต่อไป ในขณะที่รูปแบบของรัฐชาติ (nation-state) หรือประเทศในปัจจุบันไม่น่าจะมีอยู่ในความรับรู้ของอริสโตเติลเลย ทั้งนี้ ในภาษาไทยเองก็กล่าวได้ว่าไม่มีคำที่ครอบคลุมความหมายเดิมได้อย่างดีเช่นเดียวกัน ในที่นี้อนุโลมใช้คำว่า รัฐ และ นครรัฐ ในความหมายที่เท่ากัน

บรรลुชีวิตที่ดีของมนุษย์ยึดโยงกับการมีอยู่ของรัฐอย่างแยกไม่ออก จึงสมควรที่จะวิเคราะห์ลักษณะทั่วไปที่จำเป็นของรัฐโดยสังเขป

ในทัศนะของอริสโตเติล รัฐเกิดขึ้นโดยธรรมชาติ (1252b30-1) รัฐเป็นรูปแบบของประชาคมที่สมบูรณ์ที่สุดและเป็นท้ายที่สุด (final) (1252b27-8) ที่พัฒนาโดยลำดับมาจากปัจเจกบุคคล ครอบครัว หมู่บ้าน จนมาถึงรัฐหรือนครรัฐ ในความหมายนี้ การเกิดขึ้นโดยธรรมชาติของรัฐจึงเป็นไปในแบบเดียวกับประชาคมอื่นในลำดับขั้นก่อน (1252b30-1) กล่าวคือ มนุษย์ถือกำเนิดและพัฒนาโดยธรรมชาติมารวมกันเป็นครอบครัวและต่อเนื่องไป ในแง่นี้ รัฐจึงเป็นธรรมชาติต่อมนุษย์ (กล่าวอีกนัยหนึ่ง ระหว่างรัฐกับมนุษย์ไม่มีข้อขัดแย้งใดๆโดยจำเป็นหรือโดยเหตุผลอื่น) หากเราพิจารณาจากสายพัฒนาการที่สืบเนื่องกันดังกล่าว โดยจากตรรกนี้ รัฐจะมีความเพียงพอในตัวเองอย่างเต็มที่ กล่าวคือ รัฐในฐานะประชาคมที่สมบูรณ์ที่สุดจะสามารถจัดวางสภาพหรือเงื่อนไขที่เป็นไปได้มากที่สุดสำหรับมนุษย์ในการบรรลุชีวิตที่ดี ประเด็นนี้ชัดเจนอยู่ในคำอธิบายของอริสโตเติลที่ว่า หากมนุษย์ไม่ดำรงชีวิตอยู่ในรัฐ เขาก็จะต้องเป็นสัตว์ป่าหรือเทพเจ้า (1253a28-9) และจากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ ในทางหนึ่ง รัฐจึงมาก่อนหรือมีความสำคัญก่อน (prior to) ปัจเจกบุคคล (1253a19) โดยมีใช้ในมุมมองง่ายๆเพียงว่า รัฐมีอำนาจเหนือกว่ามนุษย์ทุกคน หากแต่เป็นในมุมมองชีวิตทางการเมืองที่ว่า มนุษย์ไม่อาจถูกเข้าใจได้โดยแยกจากรัฐหรือนครรัฐที่เขาดำรงอยู่ในฐานะส่วนหนึ่งได้ ทว่า ในทางกลับกัน การจะทำความเข้าใจว่า รัฐคืออะไร เราไม่จำเป็นต้องอ้างอิงกลับไปปัจเจกบุคคลเป็นการจำเพาะ (Kraut 2002: 258) หรือในอีกคำอธิบายหนึ่งที่ว่า รัฐมีความสำคัญมาก่อนมนุษย์ก็เนื่องมาจากรัฐทำให้พลเมือง “เป็น” สถานภาพอย่างที่เขาเป็นผ่านองค์ประกอบต่างๆของรัฐ เช่น รูปแบบการปกครอง สถาบันต่างๆ (Frank 2005: 25)

จากการทำความเข้าใจลักษณะทั่วไปของรัฐแล้ว เราจะมาสู่ข้อสรุปที่สำคัญที่สุดข้อหนึ่งของอริสโตเติลที่ว่า “มนุษย์โดยธรรมชาติแล้วเป็นสัตว์การเมือง” (1253a2-3)<sup>2</sup> คำกล่าวนี้มีใช้ในความหมายเพียงว่า มนุษย์เป็นสัตว์ที่ดำเนินชีวิตหรือกิจกรรมทางการเมืองเพื่อเป้าหมายหนึ่ง (rational end) (ซึ่งมีใช้เพียงการมาอยู่ร่วมกันเพื่อความต้องการพื้นฐานของชีวิตเฉกเช่นสัตว์สังคมอย่างผึ้ง มด ปลวก) โดยการสื่อสารผ่านภาษา (*logos*) เท่านั้น แต่ยังหมายความว่า จำเพาะในรัฐเท่านั้น ที่ศักยภาพของมนุษย์จะถูกแสดงออกอย่างเต็มที่ มีใช้ในประชาคมอย่างครอบครัวหรือหมู่บ้าน หรือการอยู่อย่างโดดเดี่ยวนอกนครรัฐ ในสภาวะหรือเงื่อนไขของรัฐเช่นนั้น เราจำแนกออกได้เป็น 1. รัฐจะอำนวยสิ่งที่ดีภายนอกให้มนุษย์อย่างพอเพียง (รวมทั้งองค์ประกอบอื่นๆเช่นการมีอยู่ของกฎหมาย) 2. ความสมบูรณ์ของโลกทางการเมือง (political sphere) ที่มนุษย์จะ

<sup>2</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...man is by nature a political animal.

แสดงออกถึงคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย หรือแม้กระทั่งความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาที่ยึดโยงกับปัจจัยเช่น การศึกษา เวลาว่าง กล่าวคือ ในแง่ของสิ่งที่ดีภายนอก ถ้าเราอยู่อย่างโดดเดี่ยว ไม่เกี่ยวข้องกับผู้อื่น เราจะไม่มีโอกาสแสดงออกถึงคุณธรรมต่างๆทางลักษณะนิสัย รวมทั้งในแง่หนึ่ง การมีพุทธิปัญญาก็อาจแยกไม่ออกจากการศึกษาและองค์ความรู้ต่างๆที่อยู่ในรัฐด้วย (เนื่องจากพุทธิปัญญาเป็นสิ่งที่เรียนรู้ผ่านการสอนหรือการศึกษาได้) ดังนั้น ข้อสรุปเรื่องมนุษย์เป็นสัตว์การเมืองโดยธรรมชาตินี้จึงเป็นจุดเริ่มต้นที่สำคัญและกำหนดทิศทางต่างๆในจรรยาศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติล

อย่างไรก็ดี สำหรับอริสโตเติล มิใช่ทุกคนที่ดำรงอยู่ในรัฐหรือนครรัฐจะดำเนินชีวิตในฐานะสัตว์การเมืองที่สมบูรณ์ได้ทุกคน เพราะอย่างน้อยในแง่หนึ่ง การใช้ชีวิตทางการเมืองก็วางอยู่บนหลักการแห่งเหตุผลซึ่งในทัศนะของอริสโตเติล ไม่ใช่มนุษย์ทุกคนที่จะมีคุณสมบัติดังกล่าวนั้น เพราะในอีกทางหนึ่ง มีคนบางจำพวกเช่น ชาวต่างชาติ (*xenoi*) หรือผู้พำนักต่างชาติ (*resident foreigner/ alien: metoikoi*) (แบบอริสโตเติลเอง) หรือพวกทาสซึ่งมิใช่สมาชิกที่สมบูรณ์ของประชาคมแห่งรัฐ จากแง่มุมนี้ คำตอบเรื่องการเมืองที่ดีจึงมิได้มีให้แก่ทุกคนแม้จะดำรงอยู่ในนครรัฐก็ตาม

โดยพื้นฐานและจำเป็นที่สุด ผู้ที่จะมีความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีคือ ผู้ที่มีโอกาสเข้าร่วมในองค์รวมแห่งการปกครอง (*constitution*) อีกแง่หนึ่งคือ ผู้ที่สามารถใช้ชีวิตทางการเมืองและสังคมได้อย่างเต็มที่ ทั้งในแง่ของสิทธิทางสภา การบริหารหรือการมีตำแหน่งทางสังคมหรือการเมือง และสิทธิทางตุลาการ ซึ่งนั่นคือกลุ่มคนที่เรียกว่า พลเมือง (*citizen; politēs*) ซึ่งในความหมายกว้าง พลเมืองคือ ผู้ที่มีสิทธิในการเข้าร่วมในการบริหารงานยุติธรรม การปกครอง และการถือครองตำแหน่งของรัฐนั้น (1275a19-25; 1275b18-20) เหตุผลในส่วนหลังแสดงนัยว่า พลเมืองคือผู้ที่พุดคุยถกเถียงกันในการผลักดันรัฐไปในทิศทางใด รวมทั้งปรึกษาหารือกันว่าอะไรคือหลักเกณฑ์แห่งความยุติธรรมของรัฐ ในแง่นี้ การมารวมตัวกันจึงมิใช่เพียงการรวมกลุ่มของความคิดเห็นต่างๆไป หากแต่เป็นกระบวนการถกเถียงบนฐานของหลักเหตุผล (Kraut 2002: 405-6) โดยจากกระบวนการดังกล่าว รัฐที่ดีหรือรัฐที่มีอุปสรรคขัดขวางน้อยก็จะมุ่งไปสู่สิ่งที่ดีหรือความสุข หรืออำนวยโอกาสให้พลเมืองบรรลุชีวิตที่ดีได้ จากที่กล่าวมา จะพบว่า ธรรมชาติของรัฐหรือเหล่าพลเมืองจะแตกต่างกันไปตามแต่รูปแบบการปกครองหรือรัฐธรรมนูญหรืออำนาจอธิปไตยสูงสุดอันเปรียบประดุจวิถีชีวิตของรัฐนั้นๆ (1295a40-b1) กล่าวคือ รัฐที่มีรูปแบบการปกครองหรือรัฐธรรมนูญต่างกันก็จะมีวิถีชีวิตของรัฐรวมทั้งพลเมืองที่ต่างกันด้วย ดังจะพิจารณาต่อไปข้างหน้า

ทั้งนี้ เราอาจแบ่งลักษณะการปกครองในกรอบความคิดของอริสโตเติลได้ 2 รูปแบบใหญ่ คือ 1. แบบนายและทาส (*master and slave*) และ 2. แบบหลักการเมือง (*political/*

constitutional rule) หรือแบบการปกครองของเสรีชน (rule of free men) (1277b 8-10) ซึ่งในทัศนะของอริสโตเติล รูปแบบการปกครองที่พึงประสงค์และวางอยู่บนหลักการแห่งเหตุผลคือรูปแบบที่ 2 ที่ซึ่งสถานภาพของพลเมืองจะมีความเท่าเทียมกัน (equal) รวมทั้งโอกาสในการปกครองและถูกปกครองด้วย (to rule and be ruled) ในแง่นี้ ผู้ที่จะก้าวมาเป็นผู้ปกครองจะต้องเรียนรู้ผ่านการถูกปกครองมาก่อน เช่นเดียวกับที่นายทหารต้องเคยเป็นทหารชั้นผู้น้อยมาก่อน (1277b10-3) แน่นนอนว่า ลักษณะการปกครองแบบหลักการเมืองหรือเสรีชนนี้เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต่อการสำแดงความเป็นเลิศของมนุษย์ ซึ่งศักยภาพทั้งทางลักษณะนิสัยและพุทธิปัญญาจะได้ออกไปจากเป้าหมายคือชีวิตที่ดี เนื่องจากมันไม่เปิดโอกาสให้มนุษย์ได้แสดงความเป็นเลิศอันเป็นหน้าที่ในฐานะมนุษย์

สิ่งหนึ่งที่ควรกล่าวในส่วนที่ว่าด้วยพลเมืองคือ ดังที่พอเห็นแล้วว่า ความสุขหรือชีวิตที่ดีจะเปิดโอกาสไว้ให้เพียงกับผู้ที่มีสถานะเป็นพลเมืองโดยสมบูรณ์ (full citizen) เท่านั้น ดังนั้นแล้ว จะพบว่า มีกลุ่มคนจำนวนหนึ่ง (ที่ถือเป็นสมาชิกของสังคม) หรืออาจจะจำนวนมาก แต่มีอาจบรรลุชีวิตที่ดีได้ตามความหมายที่เคร่งครัด กลุ่มคนเหล่านั้นได้แก่ ช่างเครื่องกล ช่างฝีมือ แรงงาน และทาส ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 3 บทที่ 5 อริสโตเติลชี้ว่า รูปแบบที่ดีที่สุดของรัฐจะไม่เน้นช่างเครื่องกลและแรงงานเป็นพลเมือง เนื่องจากวิถีชีวิตของคนเหล่านี้ไม่เอื้อต่อการบรรลุชีวิตที่ดีหรือความสุขด้วยต้องจมอยู่กับภารกิจจำเป็นของชีวิต (1278a8-11) ขาดการใช้ความเป็นเลิศของมนุษย์และคุณธรรมของพลเมือง ทั้งการงานเหล่านั้นยังอาจทำให้ร่างกายทรุดโทรมอีกด้วย ส่วนทาสนั้นเป็นผู้ที่บกพร่องในการใช้เหตุผลอันเป็นคุณสมบัติเชิงหน้าที่ที่สำคัญของมนุษย์ โดยเฉพาะในหมู่ทาสโดยธรรมชาติ ทั้งหลายทั้งปวงนั้น อริสโตเติลมองว่า ธรรมชาติของทาสมิได้เป็นไปเพื่อตัวเขาเอง หากแต่เพื่อผู้อื่นหรือนายทาส (1254a14-5)<sup>3</sup>

ในการพิจารณาประเด็นเรื่องทาสนี้ปรากฏชัดเจนว่า อริสโตเติลเห็นว่า ทาสไม่มีสิทธิความเป็นพลเมือง และดังนั้นก็ไม่มีโอกาสบรรลุชีวิตที่ดีได้อย่างแน่นอน แต่กรณีช่างเครื่องกล ช่างฝีมือ และแรงงานนั้น เขามองว่า อาจจะมีแตกต่างกันไปในแต่ละระบอบการปกครอง เช่นว่าช่างฝีมืออาจจะเป็นพลเมืองเต็มขั้นในระบอบคณาธิปไตยได้ เนื่องด้วยช่างฝีมือมักจะมีฐานะ

<sup>3</sup> ทัศนะของอริสโตเติลเรื่องทาสนั้น (พิจารณาได้ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 1 บทที่ 4-7) ดูเป็นการยากที่ผู้อ่านปัจจุบันจะยอมรับได้ แม้กระทั่งกลุ่มนีโออริสโตเติลียน (Neo-Aristotelianism) หรือพวกนักจริยศาสตร์คุณธรรม (Virtue Ethics) ที่หันกลับไปฟื้นฟูปรัชญาของเขาก็ยังปฏิเสธที่จะยอมรับความคิดเรื่องทาส ทั้งนี้ เพื่อที่จะยุติธรรมต่ออริสโตเติล เราต้องเข้าใจว่า ในสภาพสังคมกรีกยุคนั้น การมีอยู่ของทาสแพร่หลายไปทั่ว โดยไม่เพียงแต่อริสโตเติล ทว่าเราก็ไม่พบว่า นักคิดสมัยโบราณคนใดต่อต้านการมีอยู่ของทาส ในแง่นี้ อารยธรรมกรีกดำรงอยู่ได้ก็เพราะการใช้แรงงานจากทาสและชนชั้นล่างเหล่านี้ ดังนั้นความคิดที่ว่าทาสหรือชนชั้นล่างไม่อาจเข้าถึงชีวิตที่ดีได้นั้น อาจต้องมองว่าเป็น “ความมีคอบอด” ของวัฒนธรรมกรีก มิใช่ความผิดของอริสโตเติลแต่เพียงผู้เดียว (MacIntyre 1984: 155)

ร่ำรวย โดยความร่ำรวยนี้ถือเป็นคุณค่าที่สำคัญที่สุดของคณาธิปไตย ทว่าแรงงานไม่มีสิทธิเป็นพลเมืองในระบอบคณาธิปไตยด้วยสถานภาพทางการเงินที่ด้อยกว่า (1278a20-2) ในแง่นี้ ในระบอบประชาธิปไตย กลุ่มคนที่กล่าวถึงในย่อหน้าข้างต้นรวมทั้งเกษตรกรจะได้รับสิทธิการเป็นพลเมืองจากคุณค่าของความเท่าเทียมและเสรีภาพในการกำเนิดของพลเมือง (free birth) ซึ่งเป็นคุณค่าหลักของประชาธิปไตย โดยในความเป็นจริงของสังคมกรีกสมัยนั้น กลุ่มแรงงานเหล่านี้ก็เข้าร่วมในกระบวนการทางการเมืองอยู่แล้ว (Kraut 2002: 215) ที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้ว่า นิยามของความเป็นพลเมืองมิได้มีเกณฑ์ที่ชัดเจนแน่นอน และไม่เปลี่ยนแปลงแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม ข้อสรุปสำคัญในส่วนนี้คือ ผู้ที่จะบรรลุชีวิตที่ดีหรือความสุขได้จะต้องมีสถานะเป็นพลเมือง

### 3.1.2 ปัจจัยที่ส่งเสริมของรัฐต่อการบรรลุชีวิตที่ดี

ดังที่เราได้วิเคราะห์ในส่วนของเงื่อนไขที่จำเป็นของรัฐและองค์ประกอบอื่น ๆ ต่อการบรรลุชีวิตที่ดีจะเห็นว่า หากมนุษย์ไม่อยู่ในภาวะเหล่านั้นหรือไม่มีสิ่งเหล่านั้นก็จะบรรลุชีวิตที่ดีในกรอบความคิดของอริสโตเติลไม่ได้โดยเด็ดขาด ส่วนต่อไปจะแยกพิจารณาส่วนที่เป็นปัจจัยส่งเสริมมนุษย์ให้บรรลุชีวิตที่ดีภายในกรอบความคิดเรื่องรัฐตามที่วิเคราะห์ได้ในตัวบท ในความหมายที่ว่า หากเราขาดปัจจัยส่งเสริมเหล่านี้ เราอาจต้องเผชิญกับอุปสรรคอย่างมากในการบรรลุถึงชีวิตที่ดี แต่ก็ยังไม่ถึงกับหมดโอกาสที่จะบรรลุชีวิตที่ดีหรือความสุขเสียเลยทีเดียว โดยการวิเคราะห์ในส่วนนี้ประมวลขึ้นจากพื้นฐานความคิดของอริสโตเติล

ปัจจัยที่เอื้อหรือสนับสนุนในการบรรลุชีวิตที่ดีประการแรกคือ กฎหมาย (law; *nomos*) ซึ่งกฎหมายในที่นี้รวมถึงกฎหมายสูงสุดคือ รัฐธรรมนูญด้วย อีกทั้งควรกล่าวด้วยว่า ในโลกทัศน์ของคนกรีก กฎหมายนั้นกินความหมายและขอบเขตกว้างขวางกว่ากฎหมายตามที่เราเข้าใจกันในปัจจุบันซึ่งเกี่ยวพันเพียงแต่ข้อบังคับหรือบทลงโทษ หากกฎหมายในโลกทัศน์ของกรีกกินขอบเขตกว้างขวางทั้งจารีต วิถีประชา กฎเกณฑ์ ข้อบังคับ แบบแผนปฏิบัติสืบต่อกันมา เพราะฉะนั้น กฎหมายของกรีกจึงผูกพันกับความรู้สึกนึกคิดของผู้คนหรือพลเมืองมากกว่าในปัจจุบัน ช่องว่างระหว่างกฎหมายและศีลธรรมที่ยึดถือกันในสังคมก็ค่อนข้างแคบมาก ที่สำคัญกฎหมายจำนวนไม่น้อยสืบทอดมาจากภูตศาสดาแต่โบราณ (Frank 2005: 113) ในแง่นี้กฎหมายจึงดำรงความศักดิ์สิทธิ์ในตัวเอง อย่างไรก็ตาม อริสโตเติลมิได้พูดตรงไปตรงมาว่า กฎหมายมีความสำคัญเช่นไร หรือมากเท่าใดต่อการบรรลุชีวิตที่ดี แต่สิ่งที่เขาพูดในต่างกรรมต่างวาระทำให้เราเข้าใจถึงความสำคัญของกฎหมายในสายตาของเขาได้ดี ซึ่งในแง่หนึ่ง ความสำคัญอย่างยิ่งยวดของ *โพลิติกส์* คือการริเริ่มแนวคิดรัฐธรรมนูญนิยม (constitutionism) ที่มองรัฐธรรมนูญซึ่งเป็นกฎหมายสูงสุดในฐานะองค์อธิปัตย์แห่งรัฐ (Aristotle 1998: xxix)



ในทัศนะของอริสโตเติล รัฐควรมีกฎหมายเป็นอำนาจอธิปไตยโดยสมบูรณ์ (1282b1-3) ซึ่งเราจะพบในการวิเคราะห์ของอริสโตเติลกรณีระบอบปกครองที่ดี (correct) หรือไม่ดี (deviant/defective) ว่า แม้ในระบอบที่ดีเช่น ราชาธิปไตย (Kingship) นั้น ราชาธิปไตยที่มีหลักแห่งกฎหมาย (rule of law) กำกับก็น่าพึงปรารถนามากกว่าราชาธิปไตยที่ไม่มีกฎหมายกำกับ โดยที่ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 3 ชี้ว่า หลักแห่งกฎหมายนี้จะมีความเป็นไปได้มากที่จะนำมาซึ่งรัฐหรือระบอบที่ถูกสร้างขึ้นอย่างดี ทั้งเขายังมองว่า กฎหมายมิใช่เป็นเพียงเครื่องมือของรัฐอีกด้วย (Kraut 2002: 455) แม้กฎหมายจะมีความเป็นลักษณะทั่วไป (generality) ปรากฏอยู่ แต่นั่นมิใช่ปัญหาสำหรับอริสโตเติลมากเท่ากับการที่ผู้ปกครองมีโอกาสหวั่นไหวต่ออารมณ์ความรู้สึก (passion) ได้ง่ายกว่า แม้แม้ว่าผู้ปกครองนั้นจะเป็นคนดีก็ตาม ในขณะที่กฎหมายจะไม่มีปัญหาเรื่องเหล่านี้รวมทั้งเรื่องความลำเอียง (partiality) ด้วย (1286a19-20; 1287a28-32) สำหรับอริสโตเติลแล้ว กฎหมาย (ที่ผสมผสานด้วยจารีตหรือแบบแผนปฏิบัติของสังคม) คือ ผลลัพธ์รวมของการถกเถียง วิพากษ์วิจารณ์และการตัดสินใจต่างๆของกลุ่มนักนิติบัญญัติหรือผู้ออกกฎหมาย (legislator) (และอาจรวมทั้งพลเมืองที่มีตำแหน่ง) และผ่านช่วงเวลาที่ยาวนานจนได้ข้อสรุปที่เหมาะสมที่สุดของสังคมนั้นๆ ดังนั้น แม้จะมีผู้ปกครองที่ดีไม่ว่า 1 คนหรือกลุ่มหนึ่ง (a few) กฎหมายก็ควรเป็นปัจจัยส่งเสริมการปกครองให้สมบูรณ์ ผู้ปกครองที่ชาญฉลาดก็จะรู้ว่า เขาควรจะมีวิจรรณญาณเช่นไรในส่วนที่เกิดความเป็นลักษณะทั่วไปของกฎหมายอยู่มาก ในภาวะเช่นนั้น ความเป็นเลิศของผู้ปกครองหรือปัญญาปฏิบัติหรือปัญญาทางการเมืองของเขาจะเข้ามาแก้ไขสถานการณ์ ทั้งนี้ แม้กระทั่งกฎหมายในรัฐอนุตมคติซึ่งอาจจะเป็นกฎหมายที่มีข้อบกพร่อง (1281a36-9) อริสโตเติลก็ยังเชื่อมั่นในหลักแห่งกฎหมายต่อภาวะการณ์เช่นนั้น แม้ว่าในหลายโอกาสดูเหมือนเขาจะเปิดช่องให้พลเมืองใช้สิทธิคืออหังการ (disobedience) ต่อกฎหมายที่ไม่เป็นธรรมก็ตาม (Frank 2005: 114) (ตราบที่ยังไม่ทำลายหรือล้มล้างกฎหมาย) ดังจะเห็นว่าเขาชื่นชมคนอย่างธีราซีนีสในฐานะพลเมืองตัวอย่างในการต่อต้านความไม่ถูกต้องเหมาะสม ซึ่งจะได้วิเคราะห์เพิ่มเติมในบทที่ 4 ต่อไป

ประเด็นที่สำคัญประเด็นหนึ่งของกฎหมายคือ นอกจากกฎหมายจะเป็นปัจจัยที่อำนวยความสะดวกทางสังคมที่ดีในความหมายที่แคบคือ การดูแลความสงบเรียบร้อยของสังคมนั้น หากแต่ในโลกทัศน์ของชาวกรีก การเชื่อฟังกฎหมายยังหมายถึงการเป็นพลเมืองที่ตื่นตัว (active citizen) ที่เรียนรู้ในการฝึกฝนความเป็นเลิศของตนเองในฐานะพลเมือง และอาจต่อเนื่องไปถึงความเป็นเลิศทางคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยด้วย เพราะกฎหมายผูกพันกับคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหลายประการเช่น ความยุติธรรม การรู้จักยับยั้งชั่งใจ เป็นต้น ดังนั้น การฝึกฝนให้พลเมืองคุ้นเคยกับกฎหมายและรัฐธรรมนูญจึงมีความสำคัญมาก โดยเฉพาะการปลูกฝังตั้งแต่อายุน้อยไม่มาก ดังที่อริสโตเติลกล่าวใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 8 บทที่ 1 ว่า “ทุกคนต่าง

เห็นด้วยว่า นักนิติบัญญัติหรือผู้ออกกฎหมายควรตระหนักในการศึกษาของเยาวชน การละเลยสิ่งนี้จะเป็นอันตรายต่อองค์รวมแห่งการปกครองหรือรัฐธรรมนูญ และรูปแบบของการศึกษาต้องสัมพันธ์ไปกับรูปแบบของแต่ละระบอบด้วย” (1337a10-5)<sup>4</sup>

ปัจจัยสนับสนุนในการบรรลุชีวิตที่ดีประการที่สองได้ถูกเกริ่นในย่อหน้าข้างต้นข้างแล้วคือ การศึกษา (*paideia*) เราจะเห็นได้ชัดในบทบาทของการศึกษาที่จะนำพาพลเมืองไปสู่การบรรลุชีวิตที่ดี โดยในการพิจารณาระบบอุดมคติ อริสโตเติลได้พูดถึงการศึกษาไว้ค่อนข้างมากและมีความละเอียด (แม้ดูจะยังอธิบายไม่จบก็ตาม) โดยในช่วงต้นของการพิจารณาเรื่องการศึกษา (โพลิติกส์ เล่มที่ 7 บทที่ 13) เขาพูดว่า เพื่อที่จะบรรลุถึงความสุข มันจำเป็นที่เราจะต้องรู้ถึงวิธีที่เหมาะสม และวิธีดังกล่าวนั้นคือ การศึกษา (อีกสิ่งหนึ่งคือ ศาสตร์แห่งกฎหมาย) เพราะฉะนั้น ในทัศนะของอริสโตเติล การศึกษามีความสำคัญต่อการบรรลุถึงชีวิตที่ดีอย่างชัดเจน เนื่องจากว่า นอกจากการศึกษาจะทำให้เด็กหรือเยาวชน (*paides*) ได้เรียนรู้ในวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ (*natural science*) อันจำเป็นต่อความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาแล้ว ในพื้นที่ของชีวิตภาคปฏิบัติ การศึกษาจะฝึกฝนเยาวชนให้คุ้นเคยกับคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยที่จะนำไปสู่ชีวิตที่ดีในที่สุด ในเล่มที่ 7 บทที่ 17 อริสโตเติลยังมองว่า การศึกษาทำให้เยาวชนมีแรงต้านทานต่อสิ่งชั่วร้ายต่างๆอีกด้วย ทั้งนี้ ในมุมมองทางการเมือง อริสโตเติลเสนอว่า การศึกษาต้องสอดคล้องไปกับระบอบ (1337a13-4) กล่าวคือ พลเมืองและเยาวชนต้องผ่านการศึกษาที่จะธำรงระบบการปกครองนั้นๆไว้ มิใช่เพียงการศึกษาทางพุทธิปัญญาหรือประเด็นอื่นๆเท่านั้น ในแง่นี้ การศึกษา (โดยเฉพาะหลังอายุ 7 ปี) จึงควรได้รับการจัดการโดยรัฐ (1337a21-4) เพราะปัจเจกบุคคลหรือพลเมืองขึ้นอยู่กับรัฐ มิใช่เพียงครอบครัว (1337a28-9) โดยการศึกษาโดยรัฐจะปลูกฝังให้เยาวชนเข้าใจในเป้าหมายและผลประโยชน์ร่วมของคนในสังคม ในขณะที่การศึกษาที่จัดการโดยครอบครัวอาจมิได้สร้างคุณธรรมหรือคุณค่าในการเป็นพลเมืองที่ดีของรัฐ

ที่เป็นเช่นนี้ เนื่องจากอริสโตเติลเห็นว่า หน้าที่ของพลเมืองที่ดีประการแรกๆคือ การสงวนรักษา (*preserve*) ระบบการปกครองนั้นๆ ดังนั้น การให้การศึกษาที่ไม่สอดคล้องกับระบอบอาจก่อให้เกิดความขัดแย้ง (*faction; stasis*) ในสังคมโดยรวมได้ ทั้งนี้ ในประเด็นนี้ ควรทำความเข้าใจว่า อริสโตเติลเป็นนักคิดทางการเมืองและชนชั้นนำที่ห่วงกลัวต่อความไม่มั่นคงหรือการเปลี่ยนแปลงรัฐธรรมนูญ (*constitutional change*) ค่อนข้างมาก ในแง่นี้ จึงดูเหมือนว่า การดำรงอยู่ของระบอบการปกครองที่บกพร่องไม่เป็นอันตรายเท่ากับการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างของระบอบ (ซึ่งในทางปฏิบัติแล้ว มักจะมีผลพวงต่างๆทั้งที่ควบคุมได้และควบคุมไม่ได้ตามมา

<sup>4</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ All would agree that the legislator should make the education of the young his chief and foremost concern. After all, the constitution of a city will suffer if this does not happen. The form of education must be related to each form of constitution.

หลังจากการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว) หนึ่ง การศึกษาที่สอดคล้องกับระบอบน่าจะทำให้พลเมืองทุกคนรู้และปฏิบัติตามหน้าที่ของแต่ละคน ซึ่งจะช่วยให้กฎระเบียบและระบบต่างๆของสังคมการเมืองเป็นไปโดยดี และในรูปการณนี้ สังคมจะมีความมั่นคงหรือเสถียรภาพ (stability) ประกอบกับการให้การศึกษาในทางพุทธปัญญาและคุณธรรมย่อมทำให้พลเมืองมีโอกาสพัฒนาความเป็นเลิศทั้ง 2 ทางเพื่อมุ่งไปสู่ความสุขหรือชีวิตที่ดีในที่สุด

นอกจากการศึกษาสามารถทำให้พลเมืองได้เรียนรู้ความเป็นเลิศทางพุทธปัญญาอย่างตรงไปตรงมาผ่านวิชาอย่างวิทยาศาสตร์ธรรมชาติแล้ว สิ่งสำคัญที่เกี่ยวข้องกันที่อริสโตเติลได้พิจารณาไว้คือ การศึกษาควรเอื้อให้พลเมืองได้เรียนรู้ถึงการมี “เวลาว่าง” เนื่องจากคุณค่าที่ดีที่สุดของเวลาว่างเกี่ยวข้องกับเหตุผลเชิงทฤษฎี (1334a11-4) ดังนั้น เยาวชนควรจะได้รับ การเตรียมพร้อมเพื่อชีวิตแห่งการมีเวลาว่าง (*diagōgē*) (1338a9-13) ซึ่งกิจกรรมดังกล่าวถือเป็นเป้าหมายในตัวเอง มิได้เป็นเพียงการทำงานทั่วไป (work) ที่เรากระทำเพื่อมุ่งไปสู่จุดหมายอื่นหรือทำงานเพื่อที่จะได้มีเวลาว่าง โดยมีหลายวิชาในการศึกษาที่ให้เรียนรู้คุณค่าของการมีเวลาว่างหนึ่งในนั้นคือ ดนตรี ด้วยว่าในทัศนะของอริสโตเติล ดนตรีเกี่ยวข้องกับพุทธปัญญาอย่างมีนัยสำคัญ (Kraut 2002: 574) ในอีกทางหนึ่ง ดนตรียังช่วยพัฒนาความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยของเราในแง่ที่ว่า 1. มันช่วยสร้างการตัดสินใจที่ดี 2. ทำให้เกิดความปีติยินดีในลักษณะนิสัยที่ดีและการกระทำที่สูงส่ง และ 3. มีความพึงพอใจในสิ่งที่ถูกต้อง (Kraut 2002: 572) อย่างไรก็ตาม การเรียนรู้ดนตรีของเยาวชนในทัศนะอริสโตเติลเป็นไปเพื่อการวิจิตร (appreciation) และการตัดสินใจคุณค่ามากกว่าจะมุ่งเพื่อการอาชีพหรือการแข่งขัน (ดูรายละเอียดใน โพลิติกส์ เล่มที่ 8 บทที่ 6)

ประเด็นย่อยประเด็นหนึ่งของการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับข้อพิจารณาข้างต้นคือ แม้ในรัฐที่ดีก็ตาม การให้การศึกษาที่ดีต่อเยาวชนเพื่อการบรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์โดยสมบูรณ์ ก็มีได้กระจายไปอย่างเต็มที่ เพราะคนบางกลุ่มต้องจำกัดตัวเองอยู่กับการงานเลี้ยงชีพหรือการใช้แรงงานต่างๆ เนื่องจากในทัศนะของอริสโตเติล กลุ่มคนที่ทำอาชีพเหล่านั้นไม่อาจดำเนินชีวิตในรูปแบบที่จะบรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์ได้ (1278a20-1) ซึ่งเป็นเพราะข้อจำกัดจากรูปแบบการทำงานมากกว่าข้อจำกัดในธรรมชาติมนุษย์ของคนเหล่านั้น ในแง่นี้ การศึกษาที่เขาวางแผนเอาไว้ อาจจะมีข้อจำกัดในตัวเอง

ปัจจัยส่งเสริมที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ เวลาว่าง ซึ่งได้พิจารณาถึงร่วมกับการศึกษาไปบ้างแล้ว โดยประเด็นที่จะพิจารณาต่อคือ ชีวิตที่ดีหรือความสุขของปัจเจกบุคคลในฐานะพลเมืองแห่งรัฐควรได้รับการสนับสนุนส่งเสริมจากการมีเวลาว่างใน 2 ระดับคือ 1. เวลาว่างในระดับที่ทำให้ชีวิตปลอดจากภาระความจำเป็นในการหาเลี้ยงชีพเพื่อจะได้มีโอกาสดำเนินชีวิตทางสังคมและการเมือง เนื่องจากชีวิตในสังคมการเมืองจะเป็นไปได้ยาก หากปัจเจกบุคคลผู้นั้นยังต้องวุ่นวายอยู่กับการหาเลี้ยงชีพ ซึ่งนี่เป็นปัญหาสำคัญโดยเฉพาะในระบอบประชาธิปไตยที่คนหนุ่มมากเป็น

คนยากจน ส่วนเวลาว่างอีกระดับคือ 2. เวลาว่างในความหมายที่แท้จริงในความหมายที่สูงที่สุด ซึ่งสัมพันธ์กับกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณาหรือการคิดอันเป็นศักยภาพสูงสุดของมนุษย์ ดัง อริสโตเติลพิจารณาว่า ชีวิตของเราแบ่งออกได้เป็นภาคปฏิบัติหรือการงาน และการมีเวลาว่าง เฉกเช่นที่เราแยกสงครามออกจากสันติภาพ ซึ่งเราควรมุ่งการทำงานเพื่อที่จะได้มีชีวิตแห่งเวลาว่าง แบบเดียวกับที่เราทำสงครามเพื่อสันติภาพ โดยส่วนแรกเป็นเพียงสิ่งจำเป็นหรือสิ่งที่เป็นประโยชน์ ส่วนหลังเป็นสิ่งที่มีความหมายในตัวเอง (1333a30-3)

เวลาว่างแบบที่ 2 หรือในความหมายที่สูงที่สุดนี้เองที่จะนำมาซึ่งคุณค่าที่สูงที่สุดหรือความสุขที่มากที่สุด แม้ว่ามันจะยากที่จะบรรลุถึงดังที่เราอธิบายไปแล้วในบทที่ 2 ส่วนที่ 3 ด้วยเหตุผลที่ว่า เวลาว่างซึ่งเกี่ยวข้องกับชีวิตที่ดีที่สุด เป็นกิจกรรมแห่งการใช้ความคิดหรือการใคร่ครวญพิจารณาของเทพ แต่มนุษย์มีข้อจำกัดในการใช้พหุปัญญาสูงสุด ไม่ว่าจะ เป็นข้อจำกัดภายในตัวมนุษย์เองหรือข้อจำกัดจากภายนอกหรือสังคมที่กำหนดเงื่อนไขต่างๆก็ตาม ดังนั้น เวลาว่างในความหมายที่สูงที่สุดภายใต้เงื่อนไขของรัฐจึงเป็นสิ่งที่บรรลุถึงได้ยาก อย่างไรก็ตาม ในบทที่ 4 ส่วนที่ 2 ของการศึกษานี้จะได้พิจารณาถึงประเด็นที่เกี่ยวข้องเนื่องนี้คือ ชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางพหุปัญญาหรือปรัชญาในรัฐอนุคมคติ

ทั้งนี้ มีสถานภาพทางสังคมแบบหนึ่งที่เราอาจมองได้ว่าเป็นปัจจัยเอื้ออำนวยให้บรรลุถึงชีวิตที่ดีภายในรัฐ นั่นคือ ชนชั้นกลาง<sup>5</sup> กล่าวคือ อริสโตเติลชี้ว่า ชนชั้นดังกล่าวคือกลุ่มคนที่อยู่ตรงกลางระหว่างคนรวยและคนจนในการพิจารณาภาพรวมทั้งสถานะทางสังคม เศรษฐกิจ และกายภาพ (Kraut 2002: 439) ชนชั้นกลางจะครอบครองทรัพย์สินมากพอสมควร อย่างน้อยก็ในระดับที่ไม่ต้องดิ้นรนหาเลี้ยงปากท้อง แม้จะก็ไม่ถึงกับร่ำรวย อริสโตเติลเห็นว่า คนเหล่านี้มีแนวโน้มอย่างมากที่จะใช้ชีวิตบนความพอประมาณ (moderation) กระทั่งมองว่า คนพวกนี้มีความพร้อมมากกว่ากลุ่มอื่นที่จะ “สดับฟังเหตุผล” (1295b5-6) และอริสโตเติลมองว่าผู้ออกกฎหมายที่ดีควรจะเป็นชนชั้นกลาง (1296a18-21) โดยเขาได้ยกตัวอย่างกลุ่มคนดังกล่าวเช่น โซลอนแห่งเอเธนส์ ไคเคอร์กัส (Lycurgus) แห่งสปาร์ตา เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ทำให้รัฐที่มีชนชั้นกลางมากจะมีโอกาสน้อยที่จะเกิดความแตกแยกในสังคมโดยเฉพาะระหว่างคนรวยและคนจน ซึ่งนี่เป็นปัญหาหลักของโลกการเมืองกรีกทั่วไปในขณะนั้น ในแง่นี้ ระบอบการปกครองที่มีชนชั้นกลางมาก

<sup>5</sup> ชนชั้นกลาง หรือ middle class ในภาษาอังกฤษ หรือ *hoi mesoi* ในภาษากรีก เป็นที่แน่นอนว่า มโนทัศน์เรื่องชนชั้นกลางในทัศนะของอริสโตเติลแตกต่างไปจากมุมมองชนชั้นกลางในปัจจุบัน ชนชั้นกลางของอริสโตเติลเกิดจากมุมมองทางสังคมที่โยงไปสู่สถานภาพทางเศรษฐกิจ คำนี้ใช้เรียกกลุ่มคนที่อยู่ตรงกลางระหว่างคนรวยและคนจน โดยในหลายที่อริสโตเติลเรียกตรงไปตรงมาว่า “คนที่อยู่ตรงกลาง” (the man in the middle) ทั้งนี้ ชนชั้นกลางของอริสโตเติลยึดโยงกับปัจจัยทางสังคมวัฒนธรรมกรีกที่มีความแตกต่างจากชนชั้นกลางในสังคมปัจจุบันในหลายประเด็น

(ซึ่งอริสโตเติลเห็นว่าคือ โพลิตี (Polity) โดยจะได้วิเคราะห์ต่อไปข้างหน้า) จึงเป็นระบอบที่มีโอกาสที่จะมีเสถียรภาพมากตามไปด้วย โดยในระบอบเช่นนี้จะมีชนชั้นนำและชนชั้นแรงงานเท่าที่จำเป็น สืบต่อจากประเด็นชนชั้นกลาง ปัจจัยสนับสนุนการบรรลุชีวิตที่ดีที่การศึกษาจะเสนอต่อมาก็คือ มิตรภาพทางการเมืองหรือมิตรภาพทางสังคม (civic/ political friendship) ซึ่งโดยนัยหนึ่งมีความสัมพันธ์กับความเป็นชนชั้นกลาง (พิจารณารายละเอียดใน Frank 2005: 163-9) โดยอริสโตเติลมองว่า การที่ชนชั้นกลางไม่มีข้อขัดแย้งระหว่างคนรวยและคนจนทำให้ระบอบที่มีชนชั้นกลางมากจะเอื้อให้มีมิตรภาพมากขึ้น (1295b25-1296a7) อย่างไรก็ตาม ในภาพรวมของมโนทัศน์เรื่องมิตรภาพ อริสโตเติลชี้ไว้ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 4 บทที่ 11 ว่า “ไม่มีสิ่งใดในจิตวิญญาณของมิตรภาพที่จะถูกทำให้สูญหายไป [และ] ประชาคมหนึ่งๆ นั้นขึ้นอยู่กับมิตรภาพ” (1295b22-3) <sup>6</sup> ความสำคัญของมิตรภาพที่สัมพันธ์กับความคิดเรื่องรัฐของอริสโตเติลยังแสดงออกใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ที่ว่า “มิตรภาพจะยึดโยงสังคมเข้าไว้ด้วยกัน ผู้ปกครองจะให้ความสำคัญกับมิตรภาพมากกว่าความยุติธรรมเสียอีก” (1155a23-7) <sup>7</sup> อริสโตเติลมิได้ระบุในที่นี้ว่า มิตรภาพที่เขาอ้างอิงถึงเป็นมิตรภาพในลักษณะใด ซึ่งแน่นอนว่า มิตรภาพที่แท้หรือมิตรภาพแบบคุณธรรม (virtue friendship) ย่อมเหนือกว่าและดีต่อนครรัฐมากกว่าอย่างแน่นอน อย่างไรก็ตาม การศึกษาที่นี้จะเสนอว่า แม้มิตรภาพดังกล่าวจะเป็นมิตรภาพทางการเมืองหรือสังคมก็ยังคงเป็นสิ่งที่ดีอยู่ ในแง่ที่ว่า แม้มิตรภาพแบบนี้จะวางอยู่บนฐานคิดเรื่องผลประโยชน์ (utility) หรือข้อตกลงต่างๆ แต่ในการคบหากันนั้น ไม่ว่าจะในแง่ของธุรกิจหรือการงานอื่นใด มิตรภาพนั้นๆ ต่างต้องมีกฎเกณฑ์ชุดหนึ่งกำกับอยู่ซึ่งเรียกร้องการไม่ละเมิดกติกาซึ่งกันและกัน เรียกร้องความซื่อสัตย์หรือความไว้วางใจกัน จากตรรกะนี้จะเห็นว่า คุณธรรมทางสังคมหรือการเมืองเช่นนี้จะคาบเกี่ยวกับคุณธรรมที่สมบูรณ์ในระดับหนึ่ง ยิ่งไปกว่านั้น อาจเป็นไปได้ว่า ในรัฐที่ไม่ได้มีสภาพสังคมการเมืองที่บกพร่องนักหรือมีสภาพที่ดีพอควร หากความสัมพันธ์ระหว่างมิตรภาพทางการเมืองหรือสังคมมีความมั่นคงและแนบแน่นผ่านกาลเวลา การคบกันบนฐานของผลประโยชน์อาจเปลี่ยนเป็นการชื่นชมกัน ลักษณะนิสัยใจคอและคุณธรรมของกันและกันก็เป็นได้

อนุสนธิจากความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นกลางและมิตรภาพนั้นอยู่ในความคิดที่อริสโตเติลเรียกว่า ความมีน้ำหนึ่งใจเดียว (like-mindedness; *homonoia*) ซึ่งเป็นสิ่งที่จะทำให้เกิดฉันทมติ (consensus) เกี่ยวกับประเด็นต่างๆ ในสังคม (Kraut 2002: 467) โดยที่อริสโตเติลได้อธิบายความคิดเรื่องความมีน้ำหนึ่งใจเดียวไว้พอสมควรใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 9 บทที่ 6 ว่า

<sup>6</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ Nothing could be further removed from the spirit of friendship or of a political association. An association depends on friendship...

<sup>7</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ Friendship seems too to hold states together, and lawgivers to care more for it than for justice...

ความมีน้ำหนึ่งใจเดียวจะเกิดเมื่อพลเมือง “มีความเห็นร่วมกันในสิ่งที่ เป็นประโยชน์ และเลือกในสิ่งเดียวกัน รวมทั้งสิ่งที่ดูเหมาะสมต่อส่วนรวม” (1167a26-8) <sup>8</sup> ซึ่งอริสโตเติลมองว่า ในกลุ่มชนชั้นกลางจะเอื้อให้มีภาวะนี้มากที่สุด และความมีน้ำหนึ่งใจเดียวแยกไม่ออกจากเรื่องของมิตรภาพ

จากปัจจัยที่ส่งเสริมของรัฐในการบรรลุชีวิตที่ดีทั้งหมดนั้นเป็นการวิเคราะห์และพิจารณาในภาพรวม เนื่องจากในสถานการณ์จริง เรามีโอกาสจะพบว่า กฎหมายต้องดีเพียงใด ต้องมีชนชั้นกลางเป็นสัดส่วนเท่าไรของจำนวนประชากรทั้งหมด ฯลฯ รัฐนั้นๆจึงจะถือได้ว่าเป็นรัฐที่ดี เพราะแม้กระทั่งในรัฐอุดมคติที่อาจถูกมองว่า ทุกสิ่งจะต้องดีไปทั้งหมดนั้น ทว่าประเด็นดังเช่นความแตกต่างของสถานภาพหรือรายได้ยังคงมีอยู่ เพียงแต่ว่าความแตกต่างนั้นมีได้มีปริมาณมากหรือร้ายแรงจนก่อให้เกิดความแตกแยกหรือทำลายความยุติธรรมของระบอบไป อย่างไรก็ดี หากในภาพรวมของปัจจัยต่างๆ ดังกล่าว มีความพร้อมสรรพพอสมควร ก็พอจะพิจารณาได้ว่ารัฐนั้นจะมีความมั่นคงหรือเสถียรภาพ และสามารถส่งเสริมอำนวยโอกาสให้พลเมืองบรรลุศักยภาพของตน กระทั่งไปสู่การมีชีวิตที่ดีหรือความสุขได้ไม่มากนักน้อย ซึ่งประเด็นเรื่องเสถียรภาพของรัฐนี้ อริสโตเติลให้ความสำคัญอย่างมาก โดยเนื้อหาจำนวนมากใน *โพลิติกส์* ก็มุ่งชี้แนะให้ผู้ปกครองสามารถสงวนรักษาความมั่นคงของระบอบเอาไว้ แม้จะเป็นรัฐอุดมคติก็ไม่ควรให้ถดถอยไปกว่าสภาพที่เป็นอยู่ โดยประเด็นการสงวนรักษาระบอบการปกครองนี้ อริสโตเติลจะชี้แจงค่อนข้างละเอียดในหัวข้อการวิเคราะห์และจำแนกประเภทของระบอบรูปแบบต่างๆ ดังที่จะพิจารณาต่อไป

### 3.2 รัฐที่ดี รัฐอุดมคติและรัฐอนุคมคติ

จากการศึกษาที่ผ่านมา เราได้วิเคราะห์และวางข้อเสนอจำนวนหนึ่งต่อประเด็นต่างๆ ทั้งชีวิตที่ดี ชีวิตที่ดีที่สุดเท่าที่เป็นไปได้ ความสำคัญของรัฐและปัจจัยที่ส่งเสริมให้รัฐเป็นรัฐที่ดี ในส่วนนี้ จะเป็นส่วนสุดท้ายในการพิจารณาองค์ประกอบของคำถามหลักของการศึกษาว่า จะมีคนใดในรัฐอนุคมคติได้หรือไม่ อย่างไร ดังนั้น สิ่งที่เราต้องทำต่อไปคือ วิเคราะห์รัฐอนุคมคติเพื่อเตรียมวางแนวทางไปสู่ข้อเสนอในบทที่ 4

#### 3.2.1 รัฐที่ดีและรัฐอุดมคติ

แม้ความตั้งใจของเราในการศึกษาชิ้นนี้จะมุ่งไปที่รัฐอนุคมคติ แต่เราก็ควรทำความเข้าใจให้กระจ่างในระดับหนึ่งว่า รัฐที่ดีและรัฐอุดมคติดีมีลักษณะอย่างไร <sup>9</sup> ซึ่งจะช่วยให้เราเข้าใจถึงข้อแตกต่างอย่างสำคัญระหว่างรัฐอุดมคติและรัฐอนุคมคติ หรืออีกนัยหนึ่งระหว่างรัฐที่ดีและรัฐที่ไม่ดี

<sup>8</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ [men] have the same opinion about what is to their interest, and choose the same actions, and do what they have resolved in common.

ในภาพที่กว้างที่สุด การจำแนกแยกแยะระบอบการปกครองของอริสโตเติลวางบนฐานคิดเกี่ยวกับจำนวนและเป้าหมาย กล่าวคือ ระบอบการปกครองที่มีจำนวนผู้ปกครองต่างกัน 3 แบบคือ 1 คน, จำนวนน้อยหรือกลุ่มหนึ่ง (a few) และกลุ่มคนจำนวนมาก (the many/ the mass) ในแง่ของเป้าหมาย ระบอบการปกครองแบ่งออกเป็น 2 จำพวก คือ 1. ระบอบการปกครองที่ผู้ปกครองมุ่งผลประโยชน์ร่วมหรือสาธารณะ (common interest) ซึ่งจะเป็นระบอบการปกครองที่ดี และ 2. ระบอบการปกครองที่ผู้ปกครองมุ่งแก่ประโยชน์ส่วนตัว (own interest) ซึ่งถือเป็นระบอบการปกครองที่ไม่ดี (1279a25-39) เพราะฉะนั้น ในรัฐที่ดีที่ผู้ปกครองมุ่งผลประโยชน์ร่วมหรือสาธารณะจึงได้แก่ 1. ราชาธิปไตยที่มีผู้ปกครองเพียงคนเดียว 2. อภิชนาธิปไตย (aristocracy) ที่มีกลุ่มผู้ปกครองจำนวนน้อย และ 3. โพลิตี ที่มีกลุ่มผู้ปกครองเป็นคนจำนวนมาก ส่วนรัฐอนุคมคติที่ผู้ปกครองมุ่งผลประโยชน์ส่วนตนนั้นได้แก่ 1. ทราชาธิปไตยที่มีผู้ปกครองเพียงคนเดียว 2. คนนาธิปไตย ที่มีกลุ่มผู้ปกครองจำนวนน้อย และ 3. ประชาธิปไตย ที่มีกลุ่มผู้ปกครองเป็นคนจำนวนมาก

ในกรณีของรัฐที่ดี เราจะเริ่มพิจารณาระบอบการปกครองที่อริสโตเติลชี้ว่า “ดีที่สุด” ก่อน ซึ่งใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 3 บทที่ 17 และ 18 และเล่มที่ 4 บทที่ 1 เขายืนยันว่า ราชาธิปไตยและอภิชนาธิปไตยมีความเหนือกว่าระบอบอื่นๆ (1289a30-3)<sup>10</sup> ทั้งนี้ เราจะมุ่งวิเคราะห์ราชาธิปไตยก่อนโดยเน้นพิจารณาไปที่ลักษณะที่สำคัญโดดเด่น มิใช่สำรวจในทุกประเด็น อริสโตเติลจำแนกราชาธิปไตยออกเป็น 5 ประเภท (ดูรายละเอียดใน เล่มที่ 3 บทที่ 14-18) โดยรูปแบบที่สำคัญที่สุดของราชาธิปไตยจะเป็นประเภทสุดท้ายหรือราชาธิปไตยโดยสมบูรณ์ (absolute kingship) ซึ่งเป็นการปกครองโดยคนหนึ่งคนที่มีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยที่โดดเด่นอย่างมาก มีปัญญาปฏิบัติที่แสดงถึงการมีคุณธรรมที่สมบูรณ์ และครอบครองปัญญาทางการเมืองที่เหนือกว่ามวลชน ราชาธิปไตยรูปแบบนี้ ผู้ปกครองจะมีคุณธรรมที่โดดเด่นและตระหนักรู้เสียจนเปรียบเหมือนกับ “เทพในหมู่มนุษย์” ดังนั้น จึงมีบางมุมมองคิดว่า ในระบอบราชาธิปไตยโดยสมบูรณ์นี้ การปกครองแบบตัวบุคคลจะอยู่เหนือกว่าหลักกฎหมาย เพราะตัวราชานั้นได้กลายเป็นกฎหมาย

<sup>9</sup> รัฐอุดมคติในทัศนะของอริสโตเติลสมควรได้รับการเข้าใจในฐานะรัฐแบบยูโทเปีย (utopia) หากแต่เขาอธิบายรัฐอุดมคติในฐานะรัฐที่ “เราน่าจะมุ่งหวัง” (one could wish for; ในภาษากรีกคือ *kat' euchen*) ซึ่งอริสโตเติลมิได้คิดว่ารัฐอุดมคติเป็นสิ่งที่เป็นไปได้หรือไม่ได้หรือไม่ได้ดำรงอยู่ (Mulgan 1987: 90; พิจารณาส่งที่อริสโตเติลพูดในต้นบทได้ใน 1325b38-40) แม้ว่ามันจะยังไม่เคยเกิดขึ้นในสมัยของเขาก็ตาม ในแง่นี้ แฟรงค์จึงเรียกอภิชนาธิปไตยที่แท้ (true aristocracy) ว่าเป็นรัฐที่มีเป้าหมายแบบอริสโตเติล (Aristotelian *telos*) (Frank 2005: 139)

<sup>10</sup> แม้ว่าในที่สุดในการพิจารณารัฐอุดมคติใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 7 อริสโตเติลจะร่างภาพระบอบการปกครองที่มีลักษณะใกล้เคียงกับอภิชนาธิปไตย ซึ่งอันที่จริงแล้ว หากมองด้วยเกณฑ์บางอย่างจะพบว่า อภิชนาธิปไตยสอดคล้องกับคำอธิบายเรื่องรัฐอุดมคติตั้งแต่เล่มที่ 3 (1288a9-11) จากการที่อริสโตเติลพิจารณาว่า อภิชนาธิปไตยมีลักษณะการปกครองของเสรีชนมากกว่ารัฐที่ตีรูปแบบอื่น

เสียเอง และในแง่หนึ่ง คนที่โดดเด่นเช่นนี้จะไม่เป็นส่วนหนึ่งของนครรัฐไปแล้ว อย่างไรก็ตาม ภาวะดังกล่าวจะเป็นปัญหาสำคัญและจะเห็นว่าเหตุใดที่สุดท้ายอริสโตเติลจึงชี้ว่า อภิชนาธิปไตยเหนือกว่าราชาธิปไตย ด้วยเหตุผล 2 ประการคือ 1. ความเหนือกว่าของการปกครองด้วยหลักกฎหมาย และ 2. แนวโน้มที่ผู้ปกครองเพียงคนเดียวจะตกอยู่ใต้อารมณ์ความรู้สึก<sup>11</sup>

ถัดจากราชาธิปไตย รัฐที่ดีที่สุดอีกรูปแบบหนึ่งคือ อภิชนาธิปไตย ซึ่งนิยามสั้นๆได้ว่าเป็นระบอบที่ปกครองโดยคนกลุ่มหนึ่งที่เป็นกลุ่มคนที่ "ดีที่สุด" (best people) ที่มุ่งผลประโยชน์และสิ่งที่ดีของพลเมือง โดยก่อนที่จะพิจารณาอภิชนาธิปไตยอย่างละเอียด เราควรจะแยกแยะ "อภิชนาธิปไตยแบบจารีต" ("so-called aristocracy") ออกจากอภิชนาธิปไตยที่แท้ในทัศนะของอริสโตเติลเสียก่อน กล่าวคือ อภิชนาธิปไตยแบบจารีตนั้นเป็นระบอบการปกครองที่ได้รับการยอมรับโดยนครรัฐกรีกร่วมสมัยว่า เป็นระบอบที่ปกครองโดย 1. ผู้ที่มีกำเนิดที่สูงส่ง (noble birth) 2. ผู้ที่มี "ชื่อเสียง" ในคุณธรรม โดย 2 ลักษณะนี้จะเป็นเกณฑ์ของผู้ที่จะเข้ามามีตำแหน่งหรืออำนาจ (Mulgan 1991:309) ซึ่งความหมายของอภิชนาธิปไตยที่แท้จริงมิใช่แบบนี้ หากเป็นตามที่กล่าวไปคือ ผู้ปกครองจะเป็นกลุ่มผู้มีคุณธรรมโดยแท้และมุ่งผลประโยชน์และสิ่งที่ดีของพลเมือง

สุดท้ายแล้ว อริสโตเติลตระหนักถึงอภิชนาธิปไตยในฐานะรัฐอุดมคติหรือรัฐที่ดีที่สุดหนึ่งเดียวนั้น นอกจากการที่มันเป็นระบอบการปกครองที่ผู้ปกครองเป็นคนดีและมุ่งประโยชน์ส่วนรวมแล้ว เหตุผลจำนวนหนึ่งอยู่ที่ข้อดีของลักษณะการปกครอง เนื่องจากในอภิชนาธิปไตย อริสโตเติลเห็นถึงข้อที่เหนือกว่าของกลุ่มคนจำนวนน้อยเหนือคนเพียงคนเดียว และจากการที่คนจำนวนมากนั้นประสบความสำเร็จยากลำบากที่จะมีความเข้าใจที่ถูกต้องและเต็มที่ต้องการบรรลุชีวิตที่ดี แม้ว่าคนหมู่มากพอจะมีปัญญาส่วนรวมได้ก็ตาม หากแต่กรณีที่สำคัญคือ การปกครองโดยคนเพียงคนเดียวแม้ในราชาธิปไตยที่เป็นระบอบที่ดีนั้น อริสโตเติลมองว่าก็ยังมียโอกาสที่ 1. คนที่มีเหตุผลอย่างมากจะหวั่นไหวและตกอยู่ในอาณัติของอารมณ์ต่างๆ และ 2. ราชาธิปไตยยังมีปัญหาในการสืบทอดตำแหน่งต่อบุตร ที่ไม่มีหลักประกันว่าบุตรจะมีความเป็นเลิศเช่นเดียวกับบิดา (พิจารณารายละเอียดใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 3 บทที่ 15) ดังนั้น อริสโตเติลเชื่อว่า อภิชนาธิปไตยหรือการปกครองโดยกลุ่มคนจำนวนน้อยที่มีคุณธรรมจะสามารถ 1. แก้ไขปัญหาได้ดีเท่ากับราชาหรือมากกว่าโดยการระดมปัญญาร่วมกัน (a decisive verdict) และ 2. การที่กลุ่มอภิชนมีแนวโน้ม

<sup>11</sup> ทั้งนี้ มีข้อสังเกตว่า ราชาธิปไตยในสมัยของอริสโตเติลเป็นระบอบที่ปรากฏอยู่ไม่มาก ดังที่เขามองว่า ราชาธิปไตยบางรูปแบบเกิดอยู่ในสมัยโบราณ ทั้งใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 5 บทที่ 10 อริสโตเติลชี้ว่า ราชาธิปไตยไม่ดำรงอยู่อีกต่อไป (Kingship no longer comes into existence: 1313a3-4) โดยเขาระบุว่า ราชาธิปไตยจำนวนมากที่มีอยู่ในช่วงนั้นคือ รัฐบาลที่มาในรูปแบบของทรราชย์ (a personal government of tyranny) สิ่งที่น่าสนใจในส่วนนี้คือ โดยชีวิตส่วนตัว อริสโตเติลเองก็มีความผูกพันอยู่กับระบอบราชาธิปไตยอยู่มาก ข้อที่น่าพิจารณาคือ เขามีมุมมองต่อราชาธิปไตยที่มีความสัมพันธ์กับเขาเช่นไร อย่างไรก็ตาม ประเด็นดังกล่าวอยู่เหนือจากการศึกษาในที่นี้



น้อยกว่าที่จะตกอยู่ในอารมณ์ความรู้สึก ด้วยเหตุผลเหล่านี้ อภิชนาธิปไตยที่มีกฎหมายคอยกำกับ จะมีลักษณะที่เป็นรัฐอุดมคติมากกว่าราชาธิปไตย (อันเนื่องมาจากการที่มีคนที่ดีหรือมีความสามารถคอยช่วยกันสอดส่องดูแล พิจารณา *โพลิติคส์* เล่มที่ 3 บทที่ 16)

ตามที่พิจารณาไปนั้น ในอภิชนาธิปไตยที่เป็นรัฐอุดมคติหรือระบอบที่ดีที่สุดนั้น ไม่เพียงแต่ผู้ปกครอง หากทว่าพลเมืองจะมีระดับของปัญญาปฏิบัติที่สูงในชั้นหนึ่ง (ซึ่งหมายความว่า เขาเหล่านี้จะเป็นคนดีด้วย) โดยจะบ่งชี้ว่าพลเมืองเหล่านี้จะต้องมีโอกาสเข้าสู่ตำแหน่งทางการเมืองด้วย และในแง่หนึ่งสะท้อนถึงความยุติธรรมและเท่าเทียมทางการเมือง (political equality) ในระบอบอภิชนาธิปไตยที่พลเมืองจะมีโอกาสปกครองและถูกปกครองอย่างเท่าเทียม อย่างไรก็ตาม ความเป็นไปของความเป็นไปตามสัดส่วนที่พอเหมาะ ในแง่นี้ ผู้ที่มีโชคนดีโดยสมบูรณ์ก็จะไม่มีโอกาสได้ปกครอง แต่ก็ยังคงเป็นพลเมืองที่ดีซึ่งยังสามารถพัฒนาความเป็นเลิศเพื่อบรรลุปัญญาปฏิบัติได้ในที่สุด ทั้งนี้ ความยุติธรรมในการแบ่งสรรสิ่งต่างๆ (distributive justice) จึงมีใช้แบบเท่าเทียมเสมอกันด้วย สังคมในอุดมคติของอริสโตเติลจึงมีใช้ว่า ทุกคนมีฐานะทางเศรษฐกิจเท่ากันหมดหรือจำกัดการถือครองทรัพย์สินแบบรัฐอุดมคติของเพลโต การให้สิทธิการครอบครองทรัพย์สินของอริสโตเติลทำให้รัฐอุดมคติของเขามีความแตกต่างของฐานะ (Kraut 2002: 388) ที่ขึ้นอยู่กับโอกาสที่เท่าเทียมกันและความชอบธรรมในแง่ที่ว่า หากใครมีศักยภาพที่จะสร้างฐานะโดยไม่ใช้วิธีที่ผิดก็ย่อมเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ความยุติธรรมในสังคมยังสะท้อนในการศึกษาที่เป็นปัจจัยสำคัญต่อการบรรลุชีวิตที่ดี การให้การศึกษาในรัฐอุดมคติจะมีความเท่าเทียม ไม่เลือกปฏิบัติ กล่าวอีกแง่หนึ่ง คนรวยและคนจนในรัฐอุดมคติจะมีสิทธิทางสังคมเท่าเทียมกัน (Kraut 2002: 389)<sup>12</sup>

<sup>12</sup> อย่างไรก็ตาม ในอีกทางหนึ่งก็ปรากฏข้อวิจารณ์รัฐอุดมคติของอริสโตเติลว่า มีปัญหาในเรื่องความยุติธรรมอยู่เช่นกัน ดังเช่นว่า การไม่ให้การศึกษาแก่คนที่ไม่ใช่พลเมือง (Reeve 2009: 522) ทั้งนี้ ต้นตอของปัญหาดังกล่าวอาจอยู่ลึกลงไปกว่าปรากฏการณ์นั้น เนื่องจากสำหรับอริสโตเติล เขาน่าจะคิดว่า ผู้ที่มีพลเมืองยอมเป็นผู้ที่ไม่อาจปฏิบัติความเป็นเลิศได้ จึงไม่มีโอกาสเข้าร่วมในชีวิตที่ดีไปในตัว โดยที่การศึกษาโดยนัยสำคัญแล้วมีไว้เพื่อเป้าหมายคือการบรรลุชีวิตที่ดี ดังนั้น ผู้ที่มีโอกาสรับการศึกษา ก็จะเป็นคนที่มีโอกาสหรือความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีนั่นเอง ซึ่งอันที่จริง ดังที่พิจารณาไปแล้วว่า อดีตรื่องการมีทาสหรือการแยกคนบางประเภทออกจากการบรรลุสิ่งที่ดีของมนุษย์นั้นปรากฏกับนักคิดกรีกหลายคน มิใช่เพียงอริสโตเติล

ลักษณะที่เป็นอุดมคติของอภิชนาธิปไตยมิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นโดยง่าย<sup>13</sup> กล่าวโดยเคร่งครัดแล้ว ในทัศนะของอริสโตเติล อภิชนาธิปไตยที่แท้จริงไม่เคยเกิดขึ้นจากอดีตจนถึงช่วงเวลาที่เขามีชีวิตอยู่ (Keyt 2007: 231-2) แต่ดังที่พิจารณาไปแล้วว่า รัฐเช่นนั้นเป็นสิ่งที่เราควรมุ่งหวังว่าจะไปถึง มันดำรงอยู่ในฐานะ “ความเป็นไปได้” ในอนาคต แต่กระนั้น แน่แน่นอนว่า รัฐอุดมคติหรืออภิชนาธิปไตยที่แท้จะถูกสถาปนาขึ้นโดยไม่ง่ายนัก เนื่องจากมันจะต้องมีองค์ประกอบและปัจจัยที่เหมาะสมเป็นอย่างยิ่ง ซึ่งในแง่นี้ การก่อตั้งนครรัฐใหม่ตามที่กล่าวไปแล้วจึงเป็นทางเลือกที่สำคัญซึ่งโดยทั่วไป นครรัฐใหม่ที่เกิดขึ้นจะมีการเชิญนักปรัชญาหรือผู้เชี่ยวชาญทางกฎหมายมาช่วยร่างรัฐธรรมนูญ (Kraut 2002: 194) ในหลายแง่มุม สังคมที่สมบูรณ์แบบจึงควรก่อกำเนิดขึ้นมาใหม่และพลเมืองที่เข้ามาอยู่ในนครรัฐนั้นก็เลยโยกย้ายไปที่ไหนอีกตามการพิจารณาขึ้นใหม่บนความเป็นไปได้ของตัวบท *โพลิติกส์* ของเคราท์ (Kraut 2002: 198) ซึ่งความคิดแนวทางนี้ดูมีน้ำหนักมากขึ้นเมื่อเวลาที่อริสโตเติลพิจารณาประเด็นรัฐอุดมคติในเล่มที่ 7 และ 8 เขาได้วิเคราะห์และอธิบายโดยละเอียดถึงสภาพที่รัฐดังกล่าวควรจะเป็น ตั้งแต่ภูมิศาสตร์ ที่ตั้ง ทางออกทางทะเล ฝั่งเมือง ฯลฯ ซึ่งดูคล้ายเป็นการค้นหาความเป็นไปได้ใหม่มากกว่าการปฏิสังขรณ์ระบอบการปกครองหรือนครรัฐเดิม

อริสโตเติลจะตระหนักว่า รัฐอุดมคตินั้นอยู่เหนือกว่าการเข้าถึงของรัฐในสถานการณ์ต่างๆไป ดังนั้น เขาจึงได้เสนอรัฐที่เรียกได้ว่า รัฐที่ดีที่สุดในสถานการณ์ต่างๆไป โดยรัฐดังกล่าวนั้นคือ โพลีตี<sup>14</sup> ที่เป็นระบอบการปกครองโดยคนหมู่มากที่มุ่งผลประโยชน์สาธารณะ โดยทั่วไปนั้นแม้โพลีตีจะถือว่าเป็นระบอบที่ดี แต่อริสโตเติลก็จัดว่ามันดีน้อยกว่าราชาธิปไตยและอภิชนาธิปไตย ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 3 บทที่ 7 อริสโตเติลเริ่มพูดถึงว่า คนหมู่มากมีความยากลำบากที่จะครอบครองคุณธรรมที่สมบูรณ์อย่างครบถ้วน และมักจะไม่ค่อยตระหนักหรือไม่มีความเข้าใจในคุณธรรมที่สมบูรณ์ และอีกนัยหนึ่งคือ คนหมู่มากจะมีความเห็นลงรอยในสิ่งที่ดีที่สุดท้ายได้ยาก แต่กระนั้น แม้พลเมืองส่วนใหญ่จะไม่มี ความเข้าใจที่เต็มเปี่ยมต่อสิ่งที่ดี กล่าวคือ มีความเป็นไปได้ น้อยที่จะบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือบรรลุการเป็นคนดี ทว่า พวกเขา (ทั้งหมด) ก็มีศักยภาพในการเป็นพลเมืองที่ดี (ดังที่อริสโตเติลพูดก่อนหน้าว่าด้วยรัฐที่ดีที่สุดในสถานการณ์

<sup>13</sup> มีข้อคิดเห็นบางประการว่า รัฐอุดมคติขึ้นอยู่กับโชคชะตา ซึ่งใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 7 บทที่ 13 อริสโตเติลดูจะยอมรับในพลังอำนาจของโชคชะตา แต่ก็ยอมรับเพียงในฐานะสิ่งที่ถูกกำหนดมา (given) บางส่วนหรือในแง่ปัจจัยภายนอกบางอย่างเท่านั้น หากในส่วนของที่เหลือควรจะเป็น “ศิลปะของผู้ปกครอง” (art of the legislator) และเขาย้ำว่า “ความดีงามของนครรัฐมิใช่อำนาจของโชคชะตา หากแต่มันเรียกร้องความรู้และเป้าหมาย [ที่เหมาะสม] นครรัฐจะดีได้ขึ้นอยู่กับความดีงามของพลเมืองผู้ที่มีส่วนร่วมในรัฐธรรมนูญ [หรือองค์รวมแห่งการปกครอง] ของตนเอง” (1332a28-33)

<sup>14</sup> ระบอบโพลีตี หรือในภาษาอังกฤษว่า polity หรือ constitutional government มาจากคำในภาษากรีกว่า *politeia* ซึ่งทั้ง polity และ *politeia* ต่างก็มีความหมายถึงระบอบการปกครองในความหมายกว้างๆด้วย ดังนั้นการถอดความหมายสู่ภาษาไทยค่อนข้างมีความลำบาก ดังนั้น ในที่นี้จะใช้การทับศัพท์ภาษาอังกฤษเพื่อบ่งชี้ถึงระบอบการปกครองรูปแบบดังกล่าว

ท้าวไปว่า “พลเมืองทุกคนจะเป็นพลเมืองที่ดี” (1277a1-3) ในแง่ที่ว่า พลเมืองในรัฐจะส่งเสริมคุณธรรมทางการเมืองและสังคมซึ่งเป็นสิ่งป้องกันพวกเขาจากความคิดเห็นที่ผิดๆ และการมีส่วนร่วมในสิ่งที่ดีหรือผลประโยชน์สาธารณะจะทำให้สังคมไม่เกิดความแตกแยกได้ง่าย โดยนัยดังกล่าวลักษณะของพลเมืองในระบอบโพลิตีจึงไปกันได้กับคำอธิบายเรื่องพลเมืองใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 3 บทที่ 4 ที่กำลังพิจารณาถึงรัฐในสถานการณ์ต่างๆ ไปอยู่ที่ ที่มองว่าพลเมืองที่ดีของรัฐที่ดีที่สุดในสถานการณ์ต่างๆ ไปหรือรัฐอนุคมคติจะมีเพียงความคิดเห็นหรือความเชื่อที่เหมาะสม โดยไม่ต้องครอบครองปัญญาปฏิบัติที่แสดงถึงความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย ซึ่งปัญญาปฏิบัตินี้จะจำเป็นต่อผู้ปกครองเท่านั้น (1277b25-30)

อริสโตเติลมองว่า ในกรณีที่มีกลุ่มคนดีจำนวนน้อยหรือน้อยมากๆ และเขาเหล่านั้นมิได้มีความเป็นเลิศเหนือกว่าพลเมืองที่ดีอย่างมากมาย ในกรณีนี้ก็ควรให้พลเมืองหมู่มาปกครองได้ โดยเหตุผลที่ว่า คนหมู่มาสามารถมีการตัดสินใจที่ดี (กว่า) ได้ เนื่องจากเวลาที่คนหมู่มามาร่วมกันในระบอบโพลิตี พวกเขาจะแบ่งปันคุณความดีกับส่วนรวมและสาธารณะ แม้จะไม่ใช่อุดมธรรมขั้นสูงหรือโดยสมบูรณ์ก็ตาม และอริสโตเติลได้ยกตัวอย่างเปรียบเทียบจากเรื่องของดนตรีและกวีนิพนธ์ที่คนหมู่มาเป็นผู้ตัดสินได้ดีกว่าคนหนึ่งคนหรือคนจำนวนน้อย (1281a39-b10) เพราะอริสโตเติลมิได้คิดว่า มนุษย์มาร่วมกันอยู่ในสังคมเพียงแค่ว่าใช้ชีวิตไปเพียงเท่านั้น หากแต่เป็นไปเพื่อการมีชีวิตที่ดีดังกล่าวไปแล้ว ซึ่งหากเป็นกรณีที่คนในสังคมนั้นๆ ไม่ได้แย่มากนัก พวกเขาจะสามารถมีความเห็นร่วมกันในสิ่งที่ดีส่วนรวมได้ การเข้ามาช่วยในการเมืองและกระบวนการอภิปรายถกเถียงสาธารณะก็จะเกิดขึ้น ยกเว้นเพียงกรณีของการมีคนหรือกลุ่มคนที่มีความเป็นเลิศมากอย่างยิ่งท่ามกลางเหล่าพลเมือง เมื่อนั้นเหล่าพลเมืองทั่วไปก็สมควรเข้ามาทำการปกครอง

ในแง่ของพลเมือง ลักษณะของพลเมืองในโพลิตีจะเป็นกลุ่มคนที่เป็นทหารหรือนักรบ โดยเฉพาะเหล่าทหารบกผู้ถือครองอาวุธ (1279a34-b3) (ด้วยเหตุนี้ บางคนจึงนำโพลิตีไปเปรียบเทียบกับระบอบพลาธิปไตย ทั้งนี้พิจารณาตัวอย่างการใช้คำศัพท์ “โพลิตี” และ “พลาธิปไตย” (timocracy) แทนกันได้ ใน Frank 2005: 163) ในอีกแง่หนึ่ง อริสโตเติลชี้ไว้ในทำนองเดียวกันว่า พลเมืองในโพลิตีมีความสามารถทางการทหารซึ่งจะปกครองและถูกปกครองภายใต้ระบบกฎหมายที่กระจายตำแหน่งโดยใช้เกณฑ์การถือครองทรัพย์สินที่เหมาะสม (1288a10-4)

การที่พลเมืองในโพลิตีถูกมองว่า มีคุณสมบัติของทหารนั้น นอกจากจะมองได้ว่า พวกเขาเป็นกลุ่มคนที่ครอบครองความเป็นเลิศในแง่ระเบียบวินัยหรือความเข้มแข็งอดทนแล้ว ยังปรากฏข้อเท็จจริงหนึ่งว่า การเป็นทหารบกในนครรัฐกรีกนั้นบ่งชี้ว่า คนผู้นั้นมีสถานภาพทางเศรษฐกิจที่ดีพอสมควร อย่างน้อยก็ดีเพียงพอที่จะครอบครองอาวุธต่างๆ ได้ เพราะในสังคมกรีกโบราณ พลเมืองที่เป็นทหาร (บก) (hoplite) นั้นจะต้องซื้อหาอาวุธเอง (Hansen 2006: 116) ผิดกับพวก

ทหารเรือที่ส่วนใหญ่จะเป็นคนระดับล่างของสังคมที่เน้นใช้แรงงาน ยิ่งพวกผีพายด้วยแล้วมักเป็นทาสโดยทั้งหมดหรืออาจมีบางส่วนที่เป็นคนต่างชาติ (Hansen 2006: 108) ทั้งการรอนแรมทางทะเลในโลกยุคโบราณก็เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องถึงแกชีวิต ภารกิจเหล่านี้จึงมักถูกผลักดันไปสู่ชนชั้นล่างหรือผู้ที่มีโชพลเมืองดังกล่าว นอกจากนี้ การครอบครองทรัพย์สินพอสมควรของพลเมืองในโพลิตียังสะท้อนออกมาว่า พลเมืองในโพลิตีจำนวนมากเป็นชนชั้นที่อยู่ระดับกลางของสังคมระหว่างคนรวยและคนจน ซึ่งดังพิจารณาไปแล้วในบทที่ 3 ส่วนที่ 1 ของการศึกษานี้ว่า ในทัศนะของอริสโตเติล ระบบที่มีชนชั้นกลางกลุ่มใหญ่จะมีโอกาสที่จะมีเสถียรภาพในสังคมสูง

ในแง่ของการปกครอง อริสโตเติลมองว่า โพลิตีเป็นส่วนผสมที่ดีของคณาธิปไตยและประชาธิปไตย ซึ่งในแง่หนึ่งคือ การผสมผสานระหว่างคุณค่าของคนรวยและคนจน โดยการผสมผสานนี้จะทำให้ระบบมีความมั่นคงมากขึ้นจากการลดระดับความสุดโต่งของแต่ละฝ่าย ซึ่งหากวิเคราะห์โดยเคร่งครัด อริสโตเติลเห็นว่า โพลิตีเป็นระบบที่ผสมระหว่างคณาธิปไตยและประชาธิปไตย โดยมีแนวโน้มไปทางประชาธิปไตยมากกว่า (1293b33-6) ซึ่งคงเป็นเพราะลักษณะการปกครองโดยคนหมู่มากเป็นผู้ปกครองเป็นหลัก และคนหมู่มากนี้เองจะมีโอกาสเป็นชนชั้นกลางได้โดยง่าย ถึงอย่างไร โพลิตีในฐานะรัฐที่ดีที่สุดเท่าที่รัฐทั่วไปสามารถเข้าถึงได้ก็พบเห็นได้น้อยอย่างยิ่ง (1296a22-b2)

การพิจารณาที่ผ่านมา เราได้เข้าใจรัฐที่ดีในลักษณะต่างๆ และรัฐอุดมคติไปแล้วว่า มันจะเอื้อต่อการบรรลุชีวิตที่ดีอย่างไร มีอุปสรรคบ้างหรือไม่ ในส่วนถัดไป จะพิจารณาถึงรัฐอุดมคติหรือรัฐที่มีข้อบกพร่องว่ามีลักษณะสำคัญทั่วไปอย่างไร เพื่อที่ในบทที่ 4 จะได้ค้นหาว่า มนุษย์จะมีชีวิตที่ดีในรัฐเหล่านั้นได้หรือไม่ อย่างไร

### 3.2.2 รัฐอุดมคติ

ดังที่เราพิจารณาการจำแนกระบบการปกครองของอริสโตเติลไปแล้วว่ามีเกณฑ์การแบ่งเช่นไร ในส่วนของรัฐอุดมคติแบ่งเป็น 3 แบบซึ่งก็เหมือนกับภาคตรงข้ามของรัฐที่ดั้นนเอง ได้แก่ 1. ทหารราชย์ 2. คณาธิปไตย และ 3. ประชาธิปไตย อย่างไรก็ตามในศตวรรษที่ 5 และ 4 ก่อนคริสตกาลที่คาบเกี่ยวกับช่วงชีวิตของอริสโตเติลนั้น ระบบที่แพร่หลายทั่วไปและในแง่หนึ่งดำรงอยู่ในฐานะปัญหาของโลกกรีกคือ คณาธิปไตยและประชาธิปไตย ในความหมายหนึ่งก็คือ การต่อสู้หรือขัดแย้งกันระหว่างคนรวยและคนจนนั่นเอง<sup>15</sup> ทั้งนี้ นครรัฐเอเธนส์ในช่วงเวลาที่อริสโตเติลพำนักอยู่นั้นแม้จะปกครองโดยระบบประชาธิปไตยแต่ก็เคยมีการเปลี่ยนทั่วไปมาระหว่างคณาธิปไตยและประชาธิปไตย

<sup>15</sup> ในแง่หนึ่ง สงครามเปโลโปเนเซียน (Peloponnesian War) ที่เกิดขึ้นในปี 431-404 ก่อนคริสตกาลซึ่งเป็นสงครามครั้งประวัติศาสตร์ในโลกตะวันตกยุคโบราณก็ถือเป็นสงครามระหว่างคณาธิปไตยและประชาธิปไตย (Aristotle 1998: xx)

ในทัศนะของอริสโตเติล แม้รัฐส่วนใหญ่หรือคนทั่วไปในขณะนั้นจะมีความเข้าใจเกี่ยวกับสิ่งที่ดีที่คลาดเคลื่อนโดยมักมุ่งไปที่สิ่งที่ดีภายนอก แต่ทว่าเขาก็เห็นว่า ไม่มีมนุษย์คนใดมีธรรมชาติที่สอดคล้องกับระบอบทราชาธิปไตยหรือระบอบอนุคมคติอื่นๆ (1287b40-2) โดยนัยที่ว่า ระบอบอนุคมคติทั้งหลายเป็นสิ่งที่แปลกแยกออกจากธรรมชาติ (ของมนุษย์) การแปลกแยกนั้นจึงอาจทำให้มนุษย์ที่อยู่ในรัฐเหล่านั้นถอยห่างออกจากการบรรลุถึงสิ่งที่ดีหรือความเป็นเลิศอันเป็นสิ่งที่มนุษย์สามารถบรรลุถึงได้โดยธรรมชาติ นั่นคืออริสโตเติลกำลังมองว่า ทุกคน (ที่เป็นพลเมือง) มีโอกาสที่จะใช้ศักยภาพที่มีอยู่ในตัวเราอย่างเท่าเทียม การเกิดขึ้นของระบอบอนุคมคติจึงเป็นข้อบกพร่อง ยิ่งกว่าความไม่สมบูรณ์ของมนุษย์

รัฐอนุคมคตินรูปแบบแรกที่จะพิจารณาคือ ทราชาธิปไตย ซึ่งเป็นระบอบที่คนหนึ่งคนปกครองเพื่อประโยชน์ของตนเอง ยิ่งไปกว่านั้น ผู้เป็นทราชาธิปไตยมักถูกมองว่า มีความเลวร้ายในการปกครองและนิยมระบอบเผด็จการ โดยเปรียบเทียบแล้ว อริสโตเติลอธิบายระบอบทราชาธิปไตยค่อนข้างน้อย เขามองว่า ทราชาธิปไตยเป็นระบอบที่เลวร้ายมากที่สุดและอยู่ห่างไกลกับระบอบที่ดีมากที่สุด (1289b3-4) ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 4 บทที่ 10 อริสโตเติลแบ่งระบอบทราชาธิปไตยเป็น 3 แบบย่อยคือ 1. ระบอบทราชาธิปไตยที่เป็นลักษณะราชาธิปไตยของชนป่าเถื่อน (barbarianism) 2. ระบอบทราชาธิปไตยแบบเผด็จการหรือผ่านการเลือกตั้งซึ่งเคยมีในนครรัฐกรีกสมัยก่อน และ 3. ระบอบทราชาธิปไตยโดยสมบูรณ์หรืออิตตาธิปไตยที่ทำทุกสิ่งเพื่อตนเองเท่านั้น โดย 2 แบบแรกยังพอมีลักษณะที่ดีของราชาธิปไตยอยู่บ้าง แต่ทราชาธิปไตยโดยสมบูรณ์นั้นถือได้ว่ามุ่งไปสู่ความชั่วร้ายอย่างเต็มที่ ทราชาธิปไตยนี้ปกครองโดยปราศจากความรู้สึกผิดชอบ (accountability) ต่อพลเมืองซึ่งถูกบังคับกดขี่อย่างมาก ในอีกทางหนึ่ง อริสโตเติลนิยามระบอบทราชาธิปไตยว่าเป็นส่วนผสมของความสุดโต่งระหว่างคณาธิปไตยและประชาธิปไตย (1310b4-5) ส่วนที่เป็นคณาธิปไตยคือการมุ่งในความร่ำรวยซึ่งจะทำให้ทราชาธิปไตยมีความละโมภและมีชีวิตที่หรูหราฟุ่มเฟือย ทั้งยังทำให้เขาเกลียดกลัวประชาชนอีกด้วย ส่วนผสมจากประชาธิปไตยคือ ทราชาธิปไตยจะระแวงคนที่โดดเด่นในสังคมและพยายามจะโค่นล้ม (1311a8-21)

การเกิดขึ้นของทราชาธิปไตยมักจะมีมาจากการนำผู้คนที่มีชื่อเสียง (demagogue) โดยได้รับความเชื่อมั่นจากประชาชน (1310b15-6) ผู้นำเหล่านี้มักจะมิได้เลวร้ายในช่วงแรก แต่ก็มักจะพ่ายแพ้ต่อแรงปรารถนาหรือหลงระเหิดในอำนาจ การเป็นปฏิปักษ์กับพลเมืองในรัฐมักจะทำให้ทราชาธิปไตยผู้คุมกันเป็นชาวต่างชาติ ในขณะที่เดียวกัน ความเลวร้ายของเขาก็จะทำให้เขามีศัตรูจากภายในและภายนอกรัฐ (พิจารณารายละเอียดและตัวอย่างได้ใน 1312a39-b16)

ความเลวร้ายของระบอบทราชาธิปไตยนั้นมากเสียจนว่า แม้อริสโตเติลจะชี้แนะวิธีสงวนรักษา ระบอบต่าง ๆ นานา กระทั่งการซ่อนพฤติกรรมแย่ๆ เอาไว้ (1314b33-4) ระบอบนี้ก็มิอาจดีขึ้นมากนัก ดังนั้น แม้ระบอบทราชาธิปไตยจะได้รับการแก้ไขด้วยวิธีการทั้งหลาย ก็จะเป็นได้เพียงระบอบที่ "กึ่ง

ดี กึ่งเลว” (half-good, half-bad) เท่านั้น (1315a40-b10) ในแง่นี้ เราอาจจะสรุปได้ว่าเป็นการยากยิ่งหรือเป็นไปได้ไม่ได้ที่ปัจเจกบุคคลจะบรรลุชีวิตที่ดีในระบอบทรราชย์ เนื่องจากไม่มีสภาพการณ์ที่เอื้ออำนวยต่อการมีอยู่ของการเป็นพลเมืองที่ดีหรือคนดีเลย และถือเป็นการสุ่มเสี่ยงอย่างยิ่งที่เราจะดำเนินชีวิตอยู่ในรัฐที่ผู้ปกครองเพื่อผลประโยชน์ส่วนตนและไร้คุณธรรมรวมทั้งกฎหมายเป็นตัวควบคุมโดยสิ้นเชิง ซึ่งการขาดหลักกฎหมายนี้ในสายตาของอริสโตเติลก็มองว่าระบอบเช่นนั้นคุณจะได้คุณสมบัติในการเป็นรัฐเสียแล้ว ทั้งระบอบทรราชย์ยังปราศจากความแน่นอนในการสืบทอดอำนาจซึ่งแม้ว่าจะมีพระราชที่ทำการสงวนรักษาระบอบ แต่ก็ไม่มีความแน่นอนว่า บุตรของพระราชหรือผู้สืบทอดอำนาจจะคงลักษณะที่ดีดังกล่าวไว้ได้หรือไม่

รัฐอนุคมคติถัดมาซึ่งถือเป็นภาคตรงข้ามของอภิชนาธิปไตยคือ คณาธิปไตย โดยเป็นระบอบที่ปกครองโดยกลุ่มคนจำนวนน้อยที่มุ่งผลประโยชน์ของส่วนตนและยึดถือความร่ำรวยเป็นคุณค่าหลัก (1279b18-9) ทั้งนี้ แม้คณาธิปไตยจะเป็นระบอบที่พบอยู่ไม่น้อยในช่วงเวลาของอริสโตเติลเช่นเดียวกับประชาธิปไตย แต่อริสโตเติลก็ให้คำอธิบายไว้น้อยกว่าโดยเปรียบเทียบ (Mulgan 1991: 314) การที่คุณค่าของระบอบคือความร่ำรวยทำให้เกิดเหตุในการเข้าสู่ตำแหน่งอยู่ที่การถือครองทรัพย์สิน ซึ่งสิ่งนี้เป็นผลมาจากความคิดเรื่องความเท่าเทียมกันของคณาธิปไตยที่วางอยู่บนความเท่าเทียมแบบสัดส่วน (proportionate) กล่าวคือ คนรวยก็ควรจะได้รับส่วนแบ่งมากกว่า ซึ่งในสายตาของระบอบประชาธิปไตยแล้ว นี่คือการไม่เท่าเทียมกันอย่างร้ายแรง (Mulgan 1991: 310) โดยอีกนัยหนึ่ง อริสโตเติลชี้ในตอนต้นของ โพลิติกส์ เล่มที่ 3 บทที่ 9 ว่าพวกคณาธิปไตยเชื่อว่า เมื่อมีความไม่เท่าเทียมกันในความร่ำรวย ดังนั้น ควรจะมีความไม่เท่าเทียมกันในส่วนอื่นๆด้วย

การใช้เกณฑ์การครอบครองทรัพย์สินเป็นตัววัดคุณค่าของคณาธิปไตย ทำให้ความร่ำรวยถือเป็นองค์อภิปัตย์ของระบอบ (1290a35-b1) ทั้งนี้ อริสโตเติลแบ่งคณาธิปไตยออกเป็น 4 แบบ (พิจารณารายละเอียดใน โพลิติกส์ เล่มที่ 4 บทที่ 5) โดยคณาธิปไตยแบบที่ดีที่สุดนั้นจะมีลักษณะสอดคล้องกับประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุด ด้วยว่ามันจะเรียกร้องการใช้ความพอประมาณในการใช้เกณฑ์ทรัพย์สินเพื่อเข้าสู่ตำแหน่ง ซึ่งในทางปฏิบัติคือ การเปิดโอกาสให้คนที่มีทรัพย์สินน้อยหรือคนจนเข้ามามีส่วนในรัฐธรรมนูญ ในแง่นี้คือ การถ่วงดุลระหว่างลักษณะสำคัญของประชาธิปไตยและจะทำให้คณาธิปไตยแบบดังกล่าวเข้าใกล้ระบอบโพลิตีนั้นเอง (1320b23-4) จากการพิจารณาระบอบที่แย่น้อยรองลงมาจากทรราชย์คือคณาธิปไตยแล้ว ต่อไปเราจะพิจารณาระบอบที่อริสโตเติลมองว่า “แย่น้อยที่สุด”

ระบอบสุดท้ายของรัฐอนุตมคติคือ ประชาธิปไตย<sup>16</sup> ซึ่งปกครองโดยคนหนุ่มมากที่มุ่งผลประโยชน์ของคนกลุ่มเดียวกัน (ไม่ใช่เพื่อคนทั้งหมดในสังคม) (1279b8-10) ในแง่ก็คือ ระบอบที่ปกครองโดยเสรีชน (the free) (1317a40) หรือโดยผู้ที่ไม่ได้ครอบครองทรัพย์สินจำนวนมาก ซึ่งก็มักจะได้แก่คนยากจน (1279b19-20) ซึ่งเป็นระบอบที่อริสโตเติลสนใจให้การวิเคราะห์ไว้มากที่สุด ด้วยอาจเป็นเพราะว่าเขามีความคุ้นเคยและใกล้ชิดกับระบอบนี้ค่อนข้างมากจากการพำนักอยู่ในเอเธนส์ใน 2 ช่วงเวลาใหญ่ๆ และในสมัยของอริสโตเติล ประชาธิปไตยเป็นรูปแบบการปกครองที่พบได้มากที่สุดในการบรรณานุกรมกรีก (Hansen 2006: 144) โดยลักษณะสำคัญของประชาธิปไตยดังที่กล่าวถึงไปข้างแล้วคือ 1. ความเท่าเทียมกันโดยสมบูรณ์ 2. เสรีภาพ ซึ่งในแง่หนึ่ง คนที่มีตำแหน่งอาจไม่ได้มีอำนาจมาก เนื่องจากอำนาจอยู่ที่มวลชนหมู่มาก ดังที่องค์อภิปัตย์ของประชาธิปไตยคือ มวลชนนั่นเอง อริสโตเติลมองว่าที่ซึ่งปกครองโดยประชาธิปไตยนั้น “ผู้คนที่มีการกำเนิดเสรีและยากจนจะควบคุมรัฐบาล” (1290b17-8)<sup>17</sup>

ในทางหนึ่ง การที่คนหนุ่มมากเป็นองค์อภิปัตย์นี้ทำให้มีคนถูกกีดกันออกไปจากสังคมการเมืองน้อย (Mulgan 1991: 318) ยกเว้นกรณีคนรวยที่ถูกโจมตีหรือถูกฟ้องในกรณีของประชาธิปไตยแบบสุดโต่ง ทั้งนี้ คนจนซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ในระบอบมักจะเฉื่อยชา (passive) รู้แต่การยอมตาม (1295b18-22) ยกเว้นในประชาธิปไตยแบบสุดโต่งอีกเช่นกันที่คนจนจะตื่นตัวมาก (1292a4-38; 1292a41-1293a10) ซึ่งเป็นปัญหาที่ได้รับการตระหนักมาตั้งแต่สมัยของเพลโตแล้ว

ว่าด้วยรูปแบบของระบอบประชาธิปไตยนั้นมีความซับซ้อนบางประการ โดยครั้งแรกในโพลิติกส์ เล่มที่ 4 บทที่ 4 อริสโตเติลจำแนกไว้ 5 แบบ แต่ในเล่มที่ 4 บทที่ 6 และเล่มที่ 6 บทที่ 4 เขาจำแนกระบอบประชาธิปไตยออกเป็น 4 แบบ ซึ่งในความเข้าใจโดยทั่วไปนั้น ระบอบประชาธิปไตยในทัศนะของอริสโตเติลมีอยู่ 4 แบบด้วยกัน (Barker 1959: 448; Mulgan

<sup>16</sup> ในแง่หนึ่ง ระบอบประชาธิปไตยมักถูกอธิบายว่าเป็นระบอบที่ปกครองโดยคนยากจน (*hoi aporoi, hoi penētes*) แต่อันที่จริงควรเรียกว่าปกครองโดยคนหนุ่มมาก (*dēmos*) หากทว่าโดยทั่วไปคนหนุ่มมากมักจะยากจน ในขณะที่คนจำนวนน้อยเท่านั้นที่ร่ำรวย และความยากจนของคนหนุ่มมากนั้นสัมพันธ์กับการไม่มีโอกาสได้รับการศึกษาที่ดีด้วย อนึ่ง การที่คุณค่าหลักของประชาธิปไตยคือ เสรีภาพ นั้น นำไปสู่แนวคิดสำคัญ 2 ประการคือ 1. กำเนิดที่เสรี (free birth) ที่ทำให้สิทธิของพลเมืองเป็นไปโดยเสมอภาคซึ่งผูกโยงกับคุณค่าเรื่องความเท่าเทียม (ของพลเมืองส่วนใหญ่) และ 2. แนวคิดเสรีภาพในรูปแบบ “ใช้ชีวิตตามที่เรารัก” (living as one likes) ที่อาจจะถือได้ว่าเป็นเป้าหมายที่สุดโต่งของประชาธิปไตย

<sup>17</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ There is a democracy when the free-born and poor control the government.

1987:74) <sup>18</sup> ซึ่งการจำแนกระบบประชาธิปไตยในการศึกษาขั้นนี้จะยึดตามการวิเคราะห์ที่ยอมรับกันแพร่หลายคือ 4 แบบดังกล่าว โดยจะเน้นพิจารณาถึงในสาระสำคัญเป็นหลัก <sup>19</sup>

ในประชาธิปไตยแบบแรกมักถูกเข้าใจโดยทั่วไปว่าเป็น ประชาธิปไตยแบบที่มีความพอประมาณมากที่สุด และเป็นประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุด ในอีกทางหนึ่งมันก็แย่น้อยที่สุดในทุกแบบของประชาธิปไตย และทุกรูปแบบของรัฐอนุดมคติด้วย ในประชาธิปไตยแบบนี้จะมีการกำหนดเกณฑ์ทรัพย์สินเพื่อการเข้าสู่ตำแหน่งหน้าที่ แต่เป็นไปในปริมาณน้อย ซึ่งนี่คือลักษณะของการผสมผสานคุณค่าที่คนชาติไทยยึดถือเข้ามาเพื่อลดความเป็นประชาธิปไตยที่สูงสุดโต่งลงไปพลเมืองส่วนใหญ่อยู่ในภาคเกษตรกรรมซึ่งจะมีเวลาน้อยในการเข้าร่วมกิจกรรมทางการเมืองหรือการสาธารณะ ทั้งนี้ กลุ่มคนเหล่านี้ได้อยู่ภายใต้หลักแห่งกฎหมายได้เป็นอย่างดี แม้ว่าพวกเขาจะไม่มีโอกาสได้มีเวลาว่างมากนักก็ตาม (1292b26-8) เหตุผลสำคัญประการหนึ่งที่อริสโตเติลเห็นว่าประชาธิปไตยแบบนี้เป็นประชาธิปไตยที่ดีที่สุดก็เนื่องจากว่า พวกเกษตรกรนั้นมีความทะเยอทะยานน้อยและค่อนข้างหัวอ่อน (more docile) (Mulgan 1987: 74)

ประชาธิปไตยแบบที่ 2 นั้นคล้ายกับประชาธิปไตยแบบแรก และยังคงมีแนวโน้มของการมุ่งในความพอประมาณอยู่ เพียงแต่ไม่มีการกำหนดเกณฑ์ทรัพย์สินในการเข้าร่วมในตำแหน่งหน้าที่ สิทธิทางการเมืองและสังคมถูกให้กับพลเมืองอย่างเท่าเทียม ในการเข้าร่วมหน้าที่สาธารณะจะยังไม่มี การจ่ายเงิน (Mulgan 1987: 74) ที่สำคัญ ประชาธิปไตยแบบนี้จะยังอยู่ภายใต้หลักแห่งกฎหมาย

ถัดมาคือ ประชาธิปไตยแบบที่ 3 มีการกำหนดเกณฑ์เข้าสู่ตำแหน่งหน้าที่ที่ผ่อนปรนมากยิ่งขึ้น โดยให้กับเสรีชนทุกคน รวมทั้งบุตรของทาสที่ได้รับการปลดปล่อยแล้ว ประชาธิปไตยแบบนี้มักถูกมองว่าเป็นประชาธิปไตยแบบสังคมเมืองมากกว่าแบบชนบทหรือแบบเกษตรกรรม (Mulgan 1987: 74) และมีแนวโน้มไปในทางสุดโต่งมากขึ้นจากเสรีภาพที่มากและเข้มข้นขึ้น อย่างไรก็ตาม หลักแห่งกฎหมายยังได้รับการปฏิบัติอยู่ในประชาธิปไตยแบบที่ 3 นี้

ส่วนประชาธิปไตยแบบที่ 4 หรือแบบสุดท้ายนั้น เรียกได้ว่าเป็นประชาธิปไตยแบบสุดโต่ง และเป็นแบบที่แย่มากที่สุด ข้อกำหนดกฎหมายต่าง ๆ หายไป มีการจ่ายเงินให้เข้าร่วมกิจกรรม

<sup>18</sup> พิจารณารายละเอียดของคำอธิบายถึงความแตกต่างในการจำแนกรูปแบบของประชาธิปไตยเป็น 5 แบบและ 4 แบบได้ใน Mulgan 1987: 75

<sup>19</sup> อย่างไรก็ตาม การอธิบายระบบประชาธิปไตยแต่ละแบบของอริสโตเติลก็ยังคงมีรายละเอียดที่ซับซ้อน เนื่องจากเขากล่าวประเด็นนี้ไว้ในตำราต่างกรรมต่างวาระ ซึ่งในแต่ละที่เขาก็มิได้ให้รายละเอียดโดยสมบูรณ์ เช่นใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 4 บทที่ 4 อริสโตเติลเน้นเกณฑ์การจำแนกไปที่ลักษณะการปกครอง แต่ในเล่มที่ 6 บทที่ 4 เขาเน้นการพิจารณาไปที่กลุ่มทางสังคมที่เป็นใหญ่ในประชาธิปไตยแบบนั้นๆ (พิจารณารายละเอียดได้ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 4 บทที่ 4, เล่มที่ 4 บทที่ 6 และเล่มที่ 6 บทที่ 4; Mulgan 1987: 74-5)



ทางการเมือง รัฐบาลถูกควบคุมโดยประชาชนในเมืองที่เริ่มมีเวลามากขึ้น ซึ่งส่วนใหญ่เป็นพวกแรงงานในเมือง (Kraut 2002: 449) ที่อริสโตเติลมองว่า มีคุณภาพชีวิตที่แย่กว่าพวกเกษตรกร เพราะคนงานมักมีวิถีชีวิตที่ถูกการงานที่หนักดึงให้ออกจากสิ่งที่ดีในชีวิต การงานเช่นนั้นทำให้อ่างกายทรุดโทรม ไม่ก่อให้เกิดพุทธิปัญญา และไม่เอื้อต่อการมีเวลาว่าง องค์อธิปัตย์ในประชาธิปไตยแบบสุดโต่งคือ อำนาจสั่งการของคนหมู่มาก (popular decree) (1292a4-5) มิใช่กฎหมายอีกต่อไปแล้ว ซึ่งจะบริหารรัฐบาลโดยมุ่งผลประโยชน์ของคนจนที่เป็นคนหมู่มากในสังคม ลักษณะของสังคมจะเอื้อต่อการเกิดผู้นำฝูงชนที่เปรียบเทียบกับได้กับทรราชในแง่ของการยึดผลประโยชน์ของตนเป็นใหญ่ และการไร้กฎหมาย (lawlessness) จากองค์ประกอบเหล่านี้ ระบบนี้จึงเป็นประชาธิปไตยที่แย่มากที่สุด

ในภาพรวม อริสโตเติลมองว่า คนส่วนใหญ่ยากที่จะมีความเข้าใจที่สมบูรณ์ในคุณธรรมอยู่แล้ว ดังเช่นในโพลีตีที่อริสโตเติลมองว่า คุณธรรมที่พลเมืองจะมีได้ก็คือ คุณธรรมทางการเมืองและสังคม มิใช่คุณธรรมในความหมายที่เคร่งครัด หากเป็นในกรณีของประชาธิปไตยที่ความเข้าใจของผู้คนถูกบิดเบือนไป โดยอริสโตเติลเห็นว่า คนหมู่มากมักจะสนใจเพียงในผลประโยชน์หรือผลกำไรมากกว่าสิ่งที่ดีประเภทอื่นเช่น เกียรติยศ (1318b16-7) ซึ่งแน่นอนว่ามีได้นำไปสู่การบรรลุชีวิตที่ดีโดยสมบูรณ์ โดยนัยหนึ่ง อริสโตเติลดูจะเป็นคนที่หวาดระแวงคนจนที่เป็นมวลชนมาก ซึ่งน่าจะเนื่องมาจากเขามองว่า คนเหล่านี้ขาดการใช้เหตุผลที่ดี และสามารถถูกยุยงปลุกปั่นได้ง่าย โดยเฉพาะในกรณีที่มีผู้นำฝูงชนที่เก่งในการแสดงโวหารและการโน้มน้าวจิตใจผู้คน โดยในสภาวะเช่นนี้จะสุ่มเสี่ยงต่อการเกิดภาวะไร้เสถียรภาพในสังคม

จากกรอบความคิดของอริสโตเติล เราอาจมองได้ว่า เสรีภาพนั้นเป็นทั้งเป้าหมายและ (อาจจะ) เป็น) ความเลวร้ายของระบอบ ในความหมายที่ว่า หากพวกประชาธิปไตยไม่สามารถหาความพอเหมาะให้เสรีภาพให้ได้แล้ว เป้าหมายของระบอบนี้เองที่จะสร้างปัญหาต่อตนเอง

อย่างไรก็ดี ในการกลับมาพิจารณาประเด็นเรื่องพวกใช้แรงงาน คราท์มองว่า เหมือนกับแทบทุกสังคมตั้งแต่โบราณตราบจนปัจจุบันที่ในสังคมจะมีอาชีพที่ไม่น่าพึงปรารถนา ทว่า ในความเป็นจริงของประชาธิปไตยแบบสุดโต่งของกรีกที่พวกแรงงานก็เข้าร่วมในกระบวนการทางการเมือง แม้ว่าจะมีความเป็นไปได้มากกว่าพวกเขาจะมีความคิดหรือความเชื่อที่ผิดๆ แต่นั่นก็อาจเป็นเพราะการมีโอกาสที่น้อยในการปฏิบัติความเป็นเลิศมากกว่าที่จะเป็นการมีธรรมชาติของมนุษย์ที่ดีน้อยกว่าคนกลุ่มอื่น (Kraut 2002: 215-6)

แม้ประชาธิปไตยจะมีข้อด้อยต่างๆ ดังกล่าว ทว่าในระบบการปกครองนี้ อริสโตเติลก็มองว่า สามารถมีปัญญาส่วนรวมได้ (1281a42-b38) โดยที่คนหมู่มากจะสร้างการตัดสินใจที่ดีกว่าได้ โดยเฉพาะหากไม่ถึงกับเป็นประชาธิปไตยที่แย่มากแล้ว และไม่ถูกชี้นำโดยผู้นำฝูงชนแล้ว โอกาสจะมีปัญญาส่วนรวมก็มีมากขึ้น

กลับมาพิจารณาประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุดเล็กน้อยจะพบว่า มีการผสมผสานกับคุณลักษณะของคณาธิปไตย โดยที่คนรวยและคนจนจะมี (หรือเกือบมี) ความเท่าเทียมในสิทธิทางการเมือง พลเมืองทุกคนจะครอบครองทรัพย์สินส่วนตัว ซึ่งหากระบอบมีชนชั้นกลางมากขึ้น เสถียรภาพก็จะมีมากขึ้นด้วย พลเมืองส่วนใหญ่ของระบอบจะเป็นเกษตรกรที่อาจเข้าร่วมกิจกรรมทางการเมืองได้ไม่มาก แต่ก็มิได้สร้างปัญหามากด้วยเช่นกัน ตำแหน่งหน้าที่ระดับสูงจะมีการเลือกตั้งมากกว่าการจับสลาก พวกชนชั้นนำจะไม่ถูกกีดกันออกจากสังคมการเมือง แม้จะถูกตรวจสอบโดยชนหมู่มาก (Kraut 2002: 449) ที่สำคัญที่สุดคือ หลักกฎหมายยังคงเป็นองค์อธิปัตย์อย่างเต็มที่

ในแง่ของการเปรียบเทียบกับคณาธิปไตย อริสโตเติลมองว่า ประชาธิปไตยมีคุณค่าบางอย่างที่ดีมากกว่าคณาธิปไตย ด้วยเหตุผลหลัก 2 ประการคือ 1. ปัญญาส่วนรวม และ 2. การตัดสินใจที่ดีที่สุดในฐานะผู้ได้ปกครอง (“customer knows best” argument) เหมือนกับผู้อยู่อาศัยจะตัดสินใจได้ดีว่า ที่พักอาศัยแบบใดที่ให้ความสบายมากกว่า แม้ว่าอริสโตเติลจะมีได้ยอมรับประชาธิปไตยโดยเต็มใจอย่างเต็มที่ก็ตาม ในขณะที่สำหรับคณาธิปไตย อริสโตเติลได้แสดงความไม่เห็นด้วยในบางแง่มุม โดยเฉพาะจากคุณลักษณะสำคัญที่มันมุ่งสู่ความร่ำรวย ซึ่งอาจนำไปสู่ความเลวร้ายต่างๆตามมาได้อีกมาก และการมุ่งที่ความเสมอภาคของประชาธิปไตยนั้น อริสโตเติลมองว่า ดีกว่าสังคมที่ประกอบด้วยชนชั้นนำแบบจารีต ซึ่งก็อาจมีความกระหายอำนาจ ความหยิ่งยโส และความคิดที่ผิดพลาดได้ไม่น้อยไปกว่ากัน (Kraut 2002: 446, 462)

การที่อริสโตเติลจะยอมรับประชาธิปไตยได้มากกว่านั้น เพราะเขาเห็นว่า คนหมู่มากในประชาธิปไตยมีโอกาสที่จะมีชนชั้นกลางขนาดใหญ่มากกว่าคณาธิปไตย<sup>20</sup> และคณาธิปไตยมีโอกาสขัดแย้งกันเองภายในสูง (พิจารณาใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 5 บทที่ 6)<sup>21</sup> ประกอบกับการมีคู่แข่งคือ มวลชน จึงเท่ากับว่า คณาธิปไตยมีศัตรู 2 ด้าน ในขณะที่ประชาธิปไตยจะขัดแย้งกับคนรวยเท่านั้น ดังนั้น ประชาธิปไตยจึงมีโอกาสเกิดความแยกแวกในสังคมน้อยกว่า จากเหตุผลที่กล่าวมาทั้งหมด เราจึงสรุปได้ว่า เหตุใดประชาธิปไตยจึงเป็นระบอบการปกครองที่ดีกว่าคณาธิปไตยและเป็นระบอบอนุตมคติที่ปกครองน้อยที่สุด

<sup>20</sup> ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 6 บทที่ 4 ซึ่งว่า การขยายตัวของชนชั้นกลางในประชาธิปไตยเกิดจากการที่คนหมู่มากประกอบอาชีพที่เกี่ยวกับการถือครองที่ดินหรือการเกษตร ซึ่งแสดงถึงการครอบครองทรัพย์สินที่เพิ่มมากขึ้น โดยไม่มากนักน้อย กระบวนการเหล่านี้นำไปสู่ประชาธิปไตยแบบที่ดีหรือนำไปสู่โพลิตี

<sup>21</sup> การขัดแย้งกันภายในของคณาธิปไตยปรากฏตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดคือในการรัฐประหารปี 411 ก่อนคริสตกาล (The Coup of 411 BC) ที่เป็นการขัดแย้งระหว่างฝ่ายคณาธิปไตยสายกลางและสายสุดขั้วหลังการทำรัฐประหารแล้ว รวมทั้งการรัฐประหารปี 404 ก่อนคริสตกาลก็ปรากฏข้อขัดแย้งทำนองเดียวกันนี้

ในส่วนสุดท้ายของบทที่ 3 นี้ จะพิจารณาประเด็นการสงวนรักษาระบบการปกครอง โดยสังเขป ซึ่งอริสโตเติลคำนึงถึงไว้มาก และอาจเป็นประเด็นที่สำคัญที่สุดประเด็นหนึ่งในการพิจารณาเรื่องทางการเมืองของเขา โดยอาจวางสมมติฐานเบื้องต้นได้ว่า การสงวนรักษาระบบ ได้อย่างดีในระดับหนึ่งอาจยังให้เกิดความเป็นไปได้ของการบรรลุชีวิตที่ดีในกรณีของรัฐอนุคมคติที่เรากำลังศึกษาอยู่ อย่างไรก็ตาม การพิจารณารัฐอนุคมคติในที่นี่จะเน้นไปที่ประชาธิปไตยและคอมมิวนิสต์ โดยระบบทฤษฎีจะเป็นดังที่เราวิเคราะห์ไปแล้วว่า แม้จะมีการแก้ไขและสงวนรักษาระบบ แต่อริสโตเติลก็เห็นว่า อาจจะเป็นได้เพียงระบบที่ “กึ่งดี กึ่งเลว” ซึ่งไม่น่าจะเอื้ออำนวยโอกาสในการเข้าถึงสิ่งที่ดีได้ ส่วนในการสงวนรักษารัฐที่ดีนั้นจะยกเว้นการพิจารณา เนื่องจากรัฐเหล่านั้นน่าจะมีโอกาสที่พลเมืองจะบรรลุชีวิตที่ดีมากกว่าอยู่แล้ว จึงมิใช่ประเด็นหลักของการศึกษา

ในระบบคอมมิวนิสต์และประชาธิปไตยนั้นมิใช่จะไม่มี ความยุติธรรมอยู่เลย หากแต่ทั้งสองมุ่งเน้นไปที่ภาคส่วนหนึ่งของความยุติธรรมเพียงเท่านั้น (partial) ซึ่งความยุติธรรมหรือความยุติธรรมที่ไม่สมบูรณ์นั้นจะบ่อนทำลายนครรัฐ โดยอริสโตเติลมองว่า ต้องพยายามนำพารัฐอนุคมคติเข้าใกล้รูปแบบรัฐที่ดีหรือที่มีความยุติธรรมให้มากที่สุด กล่าวอีกทางหนึ่งคือ การทำให้เบี่ยงเบนออกจากรัฐที่ดีน้อยลงนั่นเอง อริสโตเติลมองว่า มันไม่คุ้มค่าที่จะเปลี่ยนแปลงกฎหมายที่ไม่ดีเสมอไป ในแง่นี้เมื่อพิจารณาเขาในฐานะชนชั้นนำคนหนึ่ง อริสโตเติลดูจะไม่พอใจในการเปลี่ยนแปลงทางรัฐธรรมนูญหรือการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างเท่าใดนัก แม้ว่าจะเปลี่ยนจากระบบที่ไม่ดีไปสู่ระบบที่ดีก็ตาม (Roberts 2009b: 562) อย่างไรก็ตาม เราจะวิเคราะห์ต่อไปว่า เงื่อนไขอะไรที่ทำให้การเปลี่ยนแปลงจากระบบที่ไม่ดีไปสู่ระบบที่ดีนั้นเป็นเรื่องยาก โดยข้อเสนอเบื้องต้นของอริสโตเติลในการสงวนรักษาระบบคือ 1. ให้ยึดถือรัฐธรรมนูญในฐานะกฎหมายสูงสุดเป็นองค์อภิปัตย์ 2. ให้ความยุติธรรมดำรงอยู่ในการใช้อำนาจและความสัมพันธ์ต่างๆ ในสังคม (Roberts 2009b: 563)

อริสโตเติลไม่คิดว่า การสงวนรักษาระบบโดยการเปลี่ยนพลเมืองหรือสังคมจากที่ไม่ดีไปสู่สิ่งที่ดีโดยไร้การยินยอม (unwilling) เป็นเรื่องดี เขาอาจไม่คัดค้านการใช้กำลังหรือการปฏิวัติ แต่สำหรับอริสโตเติล ระบบที่ดีจะมีโอกาสถูกสถาปนาขึ้นในแนวทางเช่นนั้นได้ (Kraut 2002: 374) ดังนั้น การหาทางออกในปัญหาเรื่องชีวิตที่ดีของคนดีในรัฐอนุคมคติโดยการเปลี่ยนแปลงรัฐจากที่ไม่ดีไปสู่รัฐที่ดีจึงมิใช่คำตอบในกรอบความคิดของอริสโตเติล และถึงที่สุดแล้ว ดังที่เกริ่นไปว่า อริสโตเติลไม่มุ่งพิจารณาการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างของรัฐหรือรัฐธรรมนูญเช่นนั้น เนื่องจาก 1. มันไม่น่าจะใช้แนวทางที่จะทำให้รัฐอนุคมคติกลายเป็นรัฐที่ดีได้จริง สิ่งที่เราคาดหวังได้คือ ระบบประชาธิปไตยหรือคอมมิวนิสต์ที่ดีที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ซึ่งโดยในแง่หนึ่งถือว่า เข้าไปใกล้รัฐที่ดีมากพอควร 2. ถ้าระดับความแตกแยกของสังคมมีสูง การเปลี่ยนแปลง

โครงสร้างดังกล่าวยังเป็นไปได้โดยลำบาก (Kraut 2002: 433) ยิ่งไปกว่านั้น การจะเปลี่ยนรัฐอนุคมคติไปเป็นราชาธิปไตยหรืออภิชนาธิปไตยเป็นสิ่งที่แทบเป็นไปได้หรือเป็นไปได้เลย เพราะว่ารัฐที่ดีเช่นนั้นเรียก้องการมีสภาพแวดล้อมที่ดีเป็นการเฉพาะ และ “วัตถุประสงค์ที่จำเป็น” เช่นปัจจัยต่างๆที่เราพิจารณาไปในบทที่ 3 ส่วนที่ 1 ซึ่งจะมีอยู่น้อยในรัฐอนุคมคติ (กล่าวโดยรวมนได้ว่า น้อยไปตามสภาพว่าระบอบนั้นๆบกพร่องน้อยหรือมาก)

ดังนั้น การสงวนรักษาระบอบการปกครองจึงเป็นภาระที่ผู้ปกครองและพลเมืองที่ดีควรตระหนักมากกว่าวิธีการอื่นๆ อริสโตเติลจึงเสนอว่า คณาธิปไตยและประชาธิปไตยควรลดคุณค่าที่ตัวเองยึดถือโดยถ่วงดุลคุณค่าและวิธีการของอีกระบบหนึ่ง การผสมผสานนี้จะทำให้ทั้งสองระบบนี้เข้าใกล้ระบอบโพลีตีมากขึ้น โดยมีใช้การเปลี่ยนแปลงรัฐธรรมนูญ ซึ่งถึงกระนั้น ในการพิจารณาของอริสโตเติลใน *โพลีติคส์* เล่มที่ 4 บทที่ 6 ก็มองคณาธิปไตยและประชาธิปไตยที่มีความพอประมาณในรูปแบบที่ใกล้เคียงกับโพลีตีมาก นอกจากการยึดมั่นในหลักแห่งกฎหมายแล้ว การสงวนรักษาระบอบอนุคมคติที่สำคัญคือ ต้องฝึกฝนเยาวชนให้มีความคุ้นเคยในกฎหมายเสียแต่เยาว์วัย ซึ่งเป็นกระบวนการที่กระทำผ่านการศึกษา โดยฝึกเยาวชนให้มีคุณธรรมทางการเมืองและสังคมเป็นอย่างดี เพื่อไม่ให้พวกเขายึดถือคุณค่าแบบสุดโต่งของระบอบอนุคมคติ (เนื่องจากการสงวนรักษาระบอบไม่จำเป็นต้องใช้คุณธรรมโดยสมบูรณ์หรือคุณธรรมในความหมายที่เคร่งครัดหรือปัญญาปฏิบัติ เพียงแค่ความเชื่อหรือความเห็นที่ถูกต้องก็เพียงพอแล้ว) โดยที่การฝึกฝนเยาวชนเป็นสิ่งสำคัญก็เนื่องมาจากอริสโตเติลเองก็ตระหนักเช่นกันว่า การปรับเปลี่ยนปัจเจกบุคคลให้ดีขึ้นเป็นไปได้โดยมีข้อจำกัด (Kraut 2002: 195-6) เพราะโดยส่วนใหญ่แล้ว พลเมืองผู้ใหญ่มักจะมีความคิดผิดๆเกี่ยวกับสิ่งที่ดีและสายเกินไปที่จะแก้ไข ดังนั้น การป้องกันและปลูกฝังเยาวชนจึงเป็นสิ่งสำคัญ

ผ่านการสงวนรักษาต่างๆที่กล่าวมาแล้ว อริสโตเติลกล่าวชัดใน *โพลีติคส์* เล่มที่ 5 บทที่ 9 ว่า “ทั้งคณาธิปไตยและประชาธิปไตยอาจจะเป็นระบอบการปกครองที่พอยอมรับได้ (*tolerable; hikanōs*) แม้ว่ามันจะเบี่ยงเบนออกจากรัฐอุดมคติก็ตาม” (1309b25-33)<sup>22</sup> และในที่ใกล้เคียงกัน อริสโตเติลเปรียบเทียบรัฐอนุคมคติกับจมูกที่หักงอ ที่แม้ว่ารัฐจะเบี่ยงเบนออกจากแบบอุดมคติ แต่ถ้าไม่รุนแรงมาก (หรือได้รับการสงวนรักษาแล้ว) มันก็ไม่จำเป็นต้องน่ารังเกียจ เจกเช่นจมูกที่ผิดลักษณะไปบ้างแต่ก็ยังคงรูปอยู่ (1309b23-25) เพราะฉะนั้น หากรัฐอนุคมคติที่ได้รับการสงวนรักษาจนไม่แยเกินไปในสายตาอริสโตเติล ก็น่าจะมีความเป็นไปได้ที่เราจะพิจารณาโอกาสในการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐเหล่านั้น ซึ่งจะพิจารณารายละเอียดในบทถัดไป

<sup>22</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ Both oligarchy and democracy may be tolerable forms of government, even though they deviate from the ideal.

## บทที่ 4

### ข้อเสนอว่าด้วยการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติในกรอบความคิดของอริสโตเติล

จากการวิเคราะห์ในบทที่ 2 เราได้ข้อสรุปเกี่ยวกับชีวิตที่ดีหรือสิ่งที่ดีของมนุษย์ และได้เห็นว่า ความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบของมนุษย์คือ ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา หรือคุณสมบัติ 2 ลักษณะของมนุษย์คือ การปฏิบัติและการคิดมิได้มีข้อขัดแย้งกันโดยจำเป็น แม้ความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาในฐานะสิ่งที่ดีที่สุดในตัวมนุษย์จะอยู่ในภาวะที่เหนือกว่าความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยก็ตาม อย่างไรก็ตาม ในแง่ของวิถีชีวิตโดยทั่วไปของชาวกรีกโบราณ<sup>1</sup> ผู้ที่มีโอกาสใช้ศักยภาพอย่างเต็มที่ในฐานะมนุษย์มักจะเลือกระหว่างชีวิตแห่งความเป็นเลิศแบบใดแบบหนึ่งเป็นหลักอย่างเหมาะสมกับโอกาสและสถานการณ์ของตน ยิ่งกว่าจะผสมผสานชีวิต 2 แบบเข้าด้วยกันอย่างเท่าเทียม (Kraut 1989: 26-7) ดังโสเครตีสกล่าวไว้ใน *อโพลีโต* ถึงการเลือกชีวิตทางปรัชญาหรือพุทธิปัญญา แม้ว่าเขาเองจะชี้ว่าเป็นคำบัญชาจากเทพเจ้าก็ตาม (29a) เพลโตก็ได้อธิบายใน *จดหมายฉบับที่ 7 (The seventh letter)* ถึงสาเหตุที่เขาเบนความสนใจออกจากชีวิตทางการเมืองตามที่คนที่มีสถานภาพทางสังคมเช่นเขาพึงเป็น และหันเหเข้าสู่ “ปรัชญาที่ถูกต้อง” (correct philosophy) (324c-326b) อีกทางหนึ่งใน *โพลิติคส์* อริสโตเติลมองว่า คนที่มีโอกาสบรรลุถึงสิ่งที่ดีหรือความสุขนั้นคือ ผู้ที่ดำเนินชีวิตที่มีตัวเลือก (a life based on choice: 1280a34-5) ซึ่งแน่นอนว่า การเลือกวิถีในการดำเนินชีวิตแบบใดแบบหนึ่งไม่ว่าจะเป็นความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและพุทธิปัญญาอย่างหนึ่งในการบรรลุถึงความสุขในฐานะมนุษย์ แม้อาจจะต่างระดับกันดังที่กล่าวมาข้างต้น การวิเคราะห์ในบทที่ 4 จึงจะแยกพิจารณาความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติของชีวิตทั้ง 2 แบบที่อาจมีความแตกต่างกันในรายละเอียด

อย่างไรก็ดี ในเบื้องต้นนี้จะพิจารณาในภาพรวมว่า มนุษย์พอจะมีชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติได้หรือไม่ อย่างไร เราจะเริ่มต้นพิจารณาความเป็นไปได้ดังกล่าวเท่าที่ตัวบทของอริสโตเติลได้แสดงไว้ ทั้งนี้ หากเข้าใจไม่ผิดนัก อริสโตเติลไม่เคยแสดงความคิดในทำนองว่า จะไม่อาจมีผู้ที่

<sup>1</sup> ในหนึ่ง จากกล่าวได้ว่า วิถีชีวิตหรืออาชีพของชาวกรีกในสมัยนั้นไม่น่าจะหลากหลายเหมือนกับสังคมสมัยใหม่ที่มีความสลับซับซ้อนของโครงสร้างทางสังคมที่มากกว่า วิถีชีวิตในสมัยนั้นอาจจำแนกออกได้ไม่กี่ประเภทเช่น ทหารหรือนักบวช พ่อค้าช่างฝีมือ แรงงาน เกษตรกร นักการเมืองหรือเจ้าหน้าที่ของนครรัฐ ผู้ประกอบอาชีพทางศิลปะ ผู้เผยแพร่ความรู้แลกกับเงินหรือโชฟิสท์ ทาส และผู้ที่ดูแลศาสนกิจให้แก่รัฐ เป็นต้น ทั้งนี้ ผู้ที่แสวงหาความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาหรือนักปรัชญาจะเป็นวิถีชีวิตมากกว่าที่จะเรียกว่าอาชีพ เพราะเราจะเห็นต่อไปว่า ไม่พบนักปรัชญาคนใดมุ่งสร้างรายได้จากกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณาอย่างชัดเจน แม้ว่าจะมีโอกาสทำได้ก็ตาม อนึ่ง ในบรรดาวิถีชีวิตที่กล่าวมานี้ มีอยู่ 2 แบบที่เป็นวิถีชีวิตที่สอดคล้องกับความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบในทัศนะของอริสโตเติลคือ นักการเมืองหรือผู้ที่ทำงานให้แก่รัฐ และผู้ที่ใช้ชีวิตที่สอดคล้องกับการใคร่ครวญพิจารณาหรือนักปรัชญา

บรรลुชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติได้อย่างแน่นอนไม่ว่าในกรณีใดๆ หากแต่คำอธิบายของเขาทำให้มองได้ว่า รัฐที่ดีคือ รัฐที่จะอำนวยความสะดวกและโอกาสให้พลเมืองบรรลุชีวิตที่ดี เพราะรัฐเช่นนั้นดำรงอยู่เพื่อการบรรลุชีวิตที่ดี (1252b29-30) ในอีกทางหนึ่ง อริสโตเติลมองว่า รัฐอนุคมคติคือ รัฐที่เบนออกจาก “ธรรมชาติ” ที่จะนำพามนุษย์ไปสู่เป้าหมายอันได้แก่ ชีวิตที่ดีหรือความสุข (1287b40-2) ในแง่นี้ รัฐอนุคมคติจะเป็นรัฐที่พลเมืองมีโอกาสบรรลุชีวิตที่ดีได้น้อยกว่ารัฐที่ดีหรือมีสภาพปกติโดยธรรมชาติ และจากตรรกะดังกล่าว ยิ่งรัฐนั้นเบนออกจาก “ธรรมชาติ” มากเท่าใด ก็ยิ่งทำให้โอกาสที่พลเมืองจะบรรลุชีวิตที่ดีน้อยลงไปมากเท่านั้น ดังนั้นอาจไม่ได้หมายความว่าไม่มีโอกาสหรือความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีหลงเหลืออยู่ในรัฐอนุคมคติเลยไม่ว่าในกรณีใดๆ

ตรรกะที่สำคัญอีกส่วนหนึ่งปรากฏใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 7 ดังที่ว่า “รัฐที่ดีที่สุดคือ รัฐที่ได้รับการสถาปนาองค์ประกอบแห่งการปกครองขึ้นอย่างดีที่สุด ซึ่งนี่จะเป็นรัฐที่ครอบครองโอกาสอันยิ่งใหญ่ในการบรรลุดังความสุข [ชีวิตที่ดี]” (1332a4-6)<sup>2</sup> จากตรรกดังกล่าวน่าจะมองได้ว่า รัฐที่มีองค์ประกอบที่ตีรองลงมาก็น่าจะมีความเป็นไปได้ในการบรรลุดังสิ่งที่ดีหรือความสุขน้อยลงไปตามสัดส่วนหรือตามเงื่อนไขและปัจจัยที่ได้พิจารณาไปในบทที่ 3 ซึ่งเราอาจไม่ได้วิเคราะห์ลงในรายละเอียดในที่นี้ เนื่องจากในแต่ละรัฐมีสถานการณ์ที่มีองค์ประกอบ เงื่อนไข และปัจจัยที่แตกต่างกัน หากแต่อาจกล่าวในภาพรวมได้ว่า ในรัฐที่วางอยู่บนนโยบายแห่งความพอประมาณไม่มีความเกินเลยหรือความบกพร่องจนมากเกินไป เหล่าผู้ปกครองจะแบ่งสรรอำนาจกับผู้ใต้ปกครองอย่างเป็นธรรมพอสมควร คนทั้ง 2 กลุ่มจะยอมรับในรูปแบบของการจัดการอำนาจดังกล่าวในระดับที่จะไม่ก่อให้เกิดความแตกแยกในสังคม แม้ว่าพวกเขาจะยังมีอคติต่อกันในบางระดับ อีกทั้งแม้ผู้ปกครองในรัฐอนุคมคติที่มีนโยบายแห่งความพอประมาณอาจจะมีข้อบกพร่องในทางจริยธรรมอยู่บ้าง ทว่าพวกเขาก็ไม่น่าจะขาดซึ่งความยุติธรรมโดยสิ้นเชิง และน่าจะยอมรับการปฏิสัมพันธ์ของอำนาจกับประชาชนในระดับที่ดีพอสมควร (Kraut 2002: 381-2) ทั้งนี้ หากผู้ปกครองมีปฏิสัมพันธ์กับคนแต่ละกลุ่มอย่างเหมาะสม และส่งเสริมความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวให้เกิดขึ้นในสังคมได้แล้ว ก็จะทำให้สังคมการเมืองมีความเสี่ยงต่อความแตกแยกน้อยลงซึ่งหมายถึงเสถียรภาพของสังคมจะมีมากขึ้นด้วย

ถึงแม้อริสโตเติลพูดไว้อย่างชัดเจนว่า (ในสถานการณ์ของรัฐโดยทั่วไป) “ไม่มีรัฐใดที่จะสามารถประกอบขึ้นมาจากคนดีได้ทั้งหมด” (1276b37-8)<sup>3</sup> ยิ่งไปกว่านี้ มีเพียงบางคนเท่านั้นที่มี

<sup>2</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ The best constitution is that under which the city is best constituted. The best constituted city is the city which possesses the greatest possibility of achieving happiness.

<sup>3</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...it is impossible for a city to be composed entirely of good men...

สมรรถภาพในการบรรลุชีวิตที่ดี แม้ชีวิตที่ดีจะเป็นสิ่งที่ทุกคนมุ่งหมาย (1331b39) ทว่า อริสโตเติล ก็มองว่า หากสมาชิกในสังคมมิได้แยกพระองค์ออกมา พลเมืองเหล่านั้นก็จะมีแนวโน้มในการตัดสินใจอย่างดีพอสมควรและเลือกในสิ่งที่ดีร่วมของสังคม แม้ว่าพวกเขาจะยังมิได้บรรลุถึงคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยโดยสมบูรณ์ก็ตาม (Kraut 2002: 405) ยิ่งถ้าหากในรัฐที่มีความพอประมาณนั้นมีความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวอย่างเพียงพอ ก็จะทำให้พลเมืองเล็งเห็นถึงเป้าหมายร่วมแห่งรัฐ ความขัดแย้งในสังคมก็น่าจะมีโอกาสเกิดขึ้นน้อยลงไปอีก โดยที่ความสงบและเสถียรภาพของสังคมการเมืองเช่นที่กล่าวมานั้นเองจะเป็นเงื่อนไขสำคัญแห่งความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติทั้งในแง่ของความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและทางพุทธิปัญญา

ทั้งนี้ทั้งนั้น จากที่กล่าวมาข้างต้นอาจทำให้เราพอจะเห็นได้ถึงความเป็นไปได้อย่างน้อยก็ในหลักการว่า น่าจะมีคนที่ใช้ชีวิตที่ดีได้ในรัฐอนุคมคติที่มีนโยบายแห่งความพอประมาณและยึดมั่นในหลักแห่งกฎหมาย และน่าจะสามารถพิจารณาต่อไปได้อีกว่า มีข้อแตกต่างของความเป็นไปได้ในรัฐอนุคมคติทั้ง 3 แบบมากน้อยเพียงใด ซึ่งเราจะพิจารณาในรายละเอียดเมื่อเข้าสู่การวิเคราะห์ชีวิตทั้ง 2 แบบเป็นการจำเพาะในส่วนถัดไป

#### 4.1 ชีวิตแห่งคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐอนุคมคติ

ชีวิตที่แสดงออกถึงคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยถือเป็นชีวิตที่บรรลุถึงสิ่งที่ดีในฐานะมนุษย์ แม้จะเป็นขั้นรองกว่าชีวิตแห่งพุทธิปัญญา ดังได้พิจารณาในบทที่ 2 ไปแล้ว และเห็นว่า ชีวิตแห่งคุณธรรมนี้จำเป็นต้องมีองค์ประกอบหรือปัจจัยจำนวนหนึ่ง ซึ่งในที่นี้ เราจะพิจารณาว่า ในรัฐอนุคมคติที่องค์ประกอบภายนอกตัวปัจเจกบุคคลจะดีต่อยกว่ารัฐที่ดีหรือรัฐอนุคมคตินั้น จะยังมีความเป็นไปได้ต่อการบรรลุชีวิตแห่งคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยมากน้อยเพียงใด

ในการพิจารณากรณีชีวิตแห่งคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐอนุคมคตินั้นมีแนวโน้มที่เราต้องพิจารณาไปที่สภาพสังคมและกลไกการปกครองอย่างเป็นนัยสำคัญ เนื่องจากชีวิตแบบดังกล่าวยังผูกพันอยู่กับประเด็นทางสังคม/การเมืองอยู่มาก จนอาจกล่าวได้ว่าสภาพสังคม/การเมืองเป็นปัจจัยเชิงเงื่อนไขต่อชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย (แม้ว่าโดยข้อใหญ่ใจความ ตัวปัจเจกบุคคลนั้นเองที่จะเป็นผู้กำหนดวิถีชีวิต ตัวเลือก และปฏิบัติความเป็นเลิศให้ตัวเองเป็นหลัก โดยปัจจัยภายในของปัจเจกบุคคลนี้สามารถดำเนินไปได้โดยธรรมชาติของมนุษย์ ยกเว้นในกรณีของผู้ที่มีเจตจำนงอ่อนแอเท่านั้น) ซึ่งแตกต่างจากชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาหรือปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับการมีเวลาว่างและการปลอดจากภาระจำเป็นในชีวิต

ทั้งนี้ จากเงื่อนไขและปัจจัยที่ได้อภิปรายไปในบทที่ 3 ที่น่าจะทำให้มองได้ว่า ในรัฐอนุคมคติที่ยังพอจะดำรงองค์ประกอบที่สำคัญไม่ให้บกพร่องมากนัก ก็น่าจะทำให้สภาพการณ์ของสังคมเอื้ออำนวยต่อการบรรลุถึงสิ่งที่ดีหรือความสุขได้บ้าง

ในเบื้องต้น เราอาจกล่าวได้ว่า องค์ประกอบที่สำคัญเหล่านั้นได้แก่ หลักการแห่งกฎหมายควรจะได้รับ การสถาปนาอย่างมั่นคงในระดับที่ดีพอสมควร การศึกษาควรได้รับการออกแบบให้สัมพันธ์ไปกับรูปแบบของระบอบการปกครองและฝึกฝนส่งเสริมให้เยาวชนมีความโอบอ้อมต่อหลักการแห่งเหตุผลอันเป็นพื้นฐานไปสู่ความเป็นเลิศของมนุษย์ทั้ง 2 แบบ ทว่า อย่างไรก็ตาม การศึกษาที่สอดคล้องไปกับระบอบแห่งรัฐนั้นต้องส่งเสริมให้พลเมืองเรียนรู้ที่จะสงวนรักษาระบอบของตนด้วยการดำเนินชีวิตบนความพอประมาณ ซึ่งรวมไปถึงความพอประมาณในการยึดมั่นคุณค่าของรัฐอนุคมคติไม่ให้มากจนเกินไปด้วย ดังที่เราพิจารณาไปแล้วในบทที่ผ่านมา เช่นว่า การที่เราเป็นพลเมืองในรัฐศตวรรษที่ 21 นี้ เราก็ไม่ควรจะยึดถือคุณค่าของระบอบคือ การมุ่งหาเงินทองมากจนเกินไปเพราะหากทุกคนมุ่งไปในหนทางนี้อย่างสุดขีด อาจทำให้เกิดการแย่งชิงทรัพยากรผลประโยชน์หรือโอกาส ฯลฯ อย่างเข้มข้น ซึ่งย่อมจะสร้างปัญหาอย่างรุนแรงต่อระบอบอย่างหลีกเลี่ยงได้ยาก

คุณธรรมของการเป็นพลเมืองที่ดีดังกล่าวมานั้น นอกจากจะเป็นพื้นฐานที่ทำให้เกิดความไว้วางใจกันในเรื่องสังคมจนอาจก่อตัวเป็นมิตรทางการเมือง ซึ่งแม้มิตรภาพแบบนี้จะค้ำประกันบนฐานของผลประโยชน์ ทว่า มันก็มีคุณธรรมในบางแง่มุมกำกับอยู่บ้าง แม้จะไม่ใช่คุณธรรมโดยสมบูรณ์ก็ตาม และที่สำคัญ คุณธรรมของพลเมืองที่ดีที่แม้จะไม่ได้มีเป้าหมายอยู่ที่คุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยโดยสมบูรณ์นั้น แต่ก็อาจพัฒนาขึ้นเป็นพื้นฐานในการปฏิบัติคุณธรรมที่สมบูรณ์ได้ในระดับหนึ่ง ท่ามกลางสภาพสังคมการเมืองที่ไม่ได้บกพร่องในระดับที่จะสร้างปัญหาอย่างรุนแรง ดังนั้น จากเหตุผลที่กล่าวมาทำให้เราเห็นว่า น่าจะพอมีผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐอนุคมคติได้อย่างน้อยก็ในหลักการหรือภายในกรอบปรัชญาของอริสโตเติล

ในบทความชื่อ “The good man and the upright citizen in Aristotle’s *Ethics and Politics*” ของเดวิด เคทได้ชี้ว่า จุดมุ่งหมายหนึ่งของการเขียน *โพลิติกส์* ของอริสโตเติลก็เพื่อการชี้แนะแนวทางในทางการเมืองให้กับกลุ่มคนที่อริสโตเติลเรียกว่า “ผู้บัญญัติกฎหมายที่ดี” (the good lawgiver) และ “รัฐบุรุษที่แท้” (the true statesman/ the true *politikos*: 1288b27) โดยที่รัฐบุรุษในกรีกโบราณนั้นเป็นพลเมืองโดยสมบูรณ์ที่แสดงบทบาทอย่างเต็มตัวในโลกการเมืองของนครรัฐ โดย “รัฐบุรุษ” อาจถือว่าเป็นคำที่มีความหมายเป็นกลางที่ยังมิได้แยกแยะหรือประเมินคุณค่า แต่ใน *โพลิติกส์* อริสโตเติลจะแยก “รัฐบุรุษที่แท้” ออกจากรัฐบุรุษส่วนใหญ่ในความเป็นจริงของสังคมกรีกโบราณที่มุ่งแต่เงินทอง ความละโมภ และอำนาจ (Keyt 2007: 231) ซึ่งรัฐบุรุษ



ที่แท้เหล่านี้เองที่มีคุณสมบัติสอดคล้องกับผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์โดยเฉพาะทางลักษณะนิสัย ในทัศนะของอริสโตเติล เหล่ารัฐบุรุษที่แท้มีอยู่น้อยอย่างยิ่งในประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา (จริยศาสตร์ยูเคเมียน: 1216a23-7) ทั้งนี้ทั้งนั้น จากการที่อริสโตเติลไม่เคยอ้างว่า รัฐในอุดมคติของเขาเคยดำรงอยู่หรือดำรงอยู่ในขณะนั้น ด้วยเหตุนี้ รัฐบุรุษที่แท้จำนวนน้อยที่อริสโตเติลอ้างถึงจะต้องดำรงอยู่ในรัฐทั่วไปหรือรัฐอุดมคติเท่านั้น (Keyt 2007: 231-2)<sup>4</sup> คนเหล่านี้จะครอบครองและแสดงออกถึงความเชี่ยวชาญเฉพาะทางการเมืองหรือปัญญาทางการเมือง (political expertise: *politikē*) โดยนอกจากจะมีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและการดำเนินนโยบายทางการเมืองด้วยความพอประมาณแล้ว รัฐบุรุษเหล่านี้ยังใช้ปัญญาปฏิบัติและปัญญาทางการเมืองบัญญัติกฎหมายเพื่ออำนวยการเมืองให้มีเสถียรภาพ รัฐบุรุษที่แท้เหล่านี้มีตัวอย่างเช่น ไลโคอร์กัส โซลอน เป็นต้น (Keyt 2007: 234)

จากข้อสังเกตและข้อสรุปของบทความข้างต้นที่ว่า เคยได้มีผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือชีวิตที่ดีทางคุณธรรมมาแล้วอย่างแน่นอนในรัฐอุดมคติ ซึ่งบุคคลเหล่านี้ส่วนใหญ่ได้แก่ รัฐบุรุษหรือผู้ที่ปฏิบัติภารกิจเกี่ยวเนื่องกับสังคมการเมือง ทั้งนี้ อาจเกิดข้อสงสัยได้ว่าเหตุใดจึงมีแต่กลุ่มบุคคลเหล่านี้ที่ได้ชื่อว่าบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือชีวิตที่ดีทางคุณธรรม ในเบื้องต้น เราอาจต้องยอมรับสิ่งที่อริสโตเติลชี้แจงไว้ก่อนที่ว่า ในรัฐทั่วไปนั้นจะมีเพียงบางคนที่มี (โอกาสบรรลุ) ชีวิตที่ดีได้ และผู้ที่จะปฏิบัติความเป็นเลิศในฐานะมนุษย์จำต้องอยู่ในเงื่อนไขและปัจจัยอันเอื้ออำนวยในระดับหนึ่ง โดยนัยนี้ จึงมีใช่ทุกคนที่มีโอกาสในการบรรลุชีวิตที่ดีอย่างเท่าเทียมกัน อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี เราอาจอธิบายได้ว่า คงมีใช่ว่ารัฐบุรุษหรือผู้ทำงานเกี่ยวกับสังคมการเมืองเท่านั้นที่จะบรรลุความเป็นเลิศได้ เพราะในแง่ความเป็นจริง รัฐบุรุษเหล่านั้นเป็นผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและปัญญาปฏิบัติมาก่อนการเป็นรัฐบุรุษแล้ว ไม่ใช่ว่าเพิ่งจะมาบรรลุเมื่อเข้ารับตำแหน่ง หรืออย่างน้อยก่อนการมีตำแหน่งคนเหล่านั้นย่อมแสดงศักยภาพแห่งความเป็นเลิศอย่างเด่นชัดกว่าผู้อื่น แล้วจึงเข้ามามีบทบาททางการเมือง สังคม หรือกฎหมายด้วยวิธีการอย่างใดอย่างหนึ่ง (ที่ชอบธรรม) ภาวะเช่นนี้พอจะเป็นไปได้เนื่องจากดังที่เราพิจารณาว่า ในรัฐอุดมคติที่ดำเนินนโยบายพอประมาณและคงไว้ซึ่งหลักกฎหมายแล้ว จะยังพอมีโอกาสดังกล่าวได้ปฏิบัติความเป็นเลิศในระดับใดระดับหนึ่งอย่างแน่นอน ซึ่งในแง่นี้ ผู้ที่ปฏิบัติความ

<sup>4</sup> ทั้งนี้ ตัวอย่างที่จะพิจารณาต่อไปจะแสดงว่า รัฐบุรุษที่แท้ที่อริสโตเติลกล่าวถึงล้วนแล้วแต่อยู่ในรัฐอุดมคติ มิใช่รัฐที่ดีอื่นๆ เช่น ราชาธิปไตย หรือโพลีตี ทว่าก็มีได้หมายความว่า ในรัฐที่ดีจะไม่มีรัฐบุรุษที่แท้ เหตุผลที่รัฐบุรุษที่แท้ซึ่งอริสโตเติลกล่าวถึงล้วนอยู่ในรัฐอุดมคติอาจเป็นเพราะว่า ใน โพลีติคส์ นั้น นอกจากเป็นการพิจารณาว่าด้วยทฤษฎีเรื่องรัฐและการเมืองเป้าหมายสูงสุดทางการเมืองคือ รัฐอุดมคติแล้ว การแก้ปัญหาที่เกิดขึ้นในรัฐทั่วไปเป็นเนื้อหาสาระสำคัญที่อริสโตเติลมุ่งพิจารณาไว้อย่างมาก (มากกว่าการพิจารณารัฐที่ดี) ดังนั้น การกล่าวพาดพิงถึงรัฐบุรุษที่แท้ในรัฐอุดมคติจึงถือเป็นโอกาสที่มีมากกว่า

เป็นเลิศทางลักษณะนิสัยอันวางอยู่บนหลักการแห่งเหตุผลอย่างมีเจตจำนงที่มั่นคงได้แล้ว (เจตจำนงที่มั่นคงเป็นสิ่งสำคัญต่อการบรรลุความเป็นเลิศในรัฐอนุดมคติที่มีสถานการณืเอื้ออำนวยน้อยกว่ารัฐที่ดีโดยเปรียบเทียบ) ก็จะแสดงออกซึ่งความเป็นเลิศที่เหนือหรือแตกต่างจากผู้อื่น ซึ่งนี่เองเป็นเหตุผลที่คนเหล่านี้ได้รับการสนับสนุนหรือเปิดทางให้เข้าสู่ตำแหน่งทางสังคมการเมือง แต่ภาวะเช่นนี้ต้องอยู่บนเงื่อนไขที่ว่า รัฐนั้นๆ ต้องไม่บกพร่องจนเกินไป ดังเช่น หากมีคนที่สามารถบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐทราชาธิปไตย เขาผู้นั้นอาจถูกกำจัดไปด้วยทราชาธิปไตยเกินกว่า จะมีผู้นิยมชมชอบและสนับสนุนบุคคลนั้นมากกว่า การที่รัฐไม่บกพร่องจนเกินไปยังหมายความว่า พลเมืองหนุ่มๆ จะไม่มีความเข้าใจร่วมที่คลาดเคลื่อนไปจากสิ่งที่ดีมากเกินไปจนเห็นผู้ที่มีความเป็นเลิศเป็นบุคคลที่ไม่น่าไว้วางใจหรือเกิดความอิจฉาริษยา ตัวอย่างของผู้ที่มีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยที่โดดเด่นและได้รับการยอมรับให้เข้าสู่ตำแหน่งรัฐบุรุษก็ ดังเช่น ไชลอน

ดังที่เราพบว่า ผู้ที่มีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยที่มีความโดดเด่นจะได้รับการสนับสนุนหรือยอมรับในการเป็นผู้ปกครองหรือรัฐบุรุษ (อีกนัยหนึ่งคือ เป็นผู้ที่ได้รับการจดจำจากประวัติศาสตร์) จนดูคล้ายกลุ่มคนเหล่านี้เท่านั้นที่จะบรรลุชีวิตที่ดีได้ อันที่จริงแล้ว น่าจะมีผู้ที่บรรลุหรือใช้ศักยภาพแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยอีกจำนวนหนึ่งที่ไม่ได้เข้ามามีส่วนร่วมในโลกแห่งสังคมการเมืองอย่างเต็มตัว ทว่า กลุ่มคนเช่นนั้นก็คงมีอยู่ไม่มาก เพราะทัศนคติที่ว่า โลกแห่งสังคมการเมืองเป็นเวทีที่มนุษย์จะได้ใช้ศักยภาพที่มีอยู่นั้นได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางในโลกทัศน์แบบกรีก (อีกพื้นที่หนึ่งที่จะใช้ศักยภาพแห่งความเป็นเลิศของมนุษย์ได้คือ กิจกรรมแห่งปัญญาหรือปรัชญา) ดังนั้น สำหรับผู้ที่มีศักยภาพและโอกาสในการดำเนินบทบาททางสังคมการเมืองแล้ว น่าเชื่อได้ว่า พวกเขาจะเลือกดำเนินชีวิตในแนวทางนี้อย่างเต็มที่ (นอกจากว่าเขาจะเลือกใช้ศักยภาพในอีกระดับไปสู่โลกแห่งปรัชญาไปเลย ดังเช่นการเลือกของเพลโต เป็นต้น) และในอีกทางหนึ่ง เนื่องจากว่า มีความเป็นไปได้ที่สภาพสังคมการเมืองกรีกสมัยโบราณที่มีความเข้มข้นหรือมีสภาพการณืที่แปรเปลี่ยนมาก (ตามทัศนะของอริสโตเติลที่ว่า การเมืองซึ่งเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับความไม่แน่นอนยังผูกโยงกับการเปลี่ยนแปลงไม่คงที่) ส่งผลให้ผู้ปกครองต้องรับมือกับทั้งปัญหาภายในและภายนอกรัฐ ไม่ว่าจะเป็นการร่างและแก้ไขกฎหมาย การวางตัวคนเข้าสู่ตำแหน่ง ปัญหาความขัดแย้งระหว่างกลุ่มคนในสังคม หรือปัญหาสงครามซึ่งดูจะหนักหน่วงอยู่มาก และเราต้องไม่ลืมว่า การไม่แยกชัดระหว่างกฎหมายกับจริยธรรมอย่างชัดเจนในกรีกโบราณนั้นทำให้ภารกิจในการส่งเสริมให้พลเมืองไปสู่ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย ยังเป็นหน้าที่อันพึงปฏิบัติของเหล่าผู้ปกครอง สิ่งเหล่านี้ยิ่งจะทำให้ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย ปัญญาปฏิบัติ และปัญญาทางการเมืองของผู้ปกครองหรือรัฐบุรุษได้รับการแสดงออกอย่างถึงที่สุด

จากคำอธิบายข้างต้นจะพบได้ว่า คนดีหรือผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐอนุคมคติที่ส่วนใหญ่เป็นผู้ปกครองหรือรัฐบุรุษนั้น ต่างก็พัฒนาศักยภาพขึ้นมาตั้งแต่สมัยที่เป็นพลเมืองแห่งรัฐ โดยอยู่ในเงื่อนไขที่ว่า รัฐและระบอบของพวกเขาเหล่านั้นจะมีได้บ่งพร่องมากจนเกินไป และพวกเขาเองก็มีความเชื่อมั่นในหลักการแห่งเหตุผลและมีเจตจำนงที่มั่นคงซึ่งจะนำไปสู่ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยได้ในที่สุด นอกจากนี้ สภาพแวดล้อมภายนอกก็มีความสำคัญในฐานะปัจจัยส่งเสริมด้วย ดังที่อริสโตเติลตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ผู้ปกครองที่ดีมักมาจากกลุ่มชนชั้นกลางเช่น ไชลอน เนื่องจากกลุ่มคนเหล่านี้มีความเป็นไปได้มากที่จะปฏิบัติตนอยู่บนหลักแห่งความพอประมาณ อีกทั้งการเป็นผู้ปกครองที่ดีอาจหมายความว่า เขาเหล่านั้นควรหรือจำเป็นต้องได้รับการศึกษาที่ดีพอสมควรและการมีสิ่งที่ดีภายนอกอย่างเพียงพอด้วย จากที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้น เราพอจะสรุปได้ว่า แม้รัฐอนุคมคติอาจจะมีปัญหาทางสังคมอยู่เมื่อเปรียบเทียบกับรัฐที่ดี แต่หากว่าปัญหาเหล่านั้นมิได้เลวร้ายจนเกินไป นั้นจะยังคงมีโอกาสที่พลเมืองบางคนหรือบางกลุ่มที่มีเงื่อนไขและปัจจัยที่เหมาะสมพอสมควรในการปฏิบัติซึ่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย ซึ่งถือเป็นศักยภาพหรือปัจจัยภายในของตัวปัจเจกบุคคลเอง และมีความโดดเด่นจนก้าวขึ้นมาเป็นผู้ปกครองหรือรัฐบุรุษในสังคมอนุคมคติ ซึ่งเราจะพิจารณาตัวอย่างของชีวิตบุคคลเหล่านั้นโดยสังเขปต่อไป

ตัวอย่างของผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคตินั้น เราจะเริ่มจากไชลอนเป็นคนแรก ดังที่อาจทราบว่าไชลอนเติบโตมาในกลุ่มชนชั้นกลาง ซึ่งด้วยการพัฒนาความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยของเขาทำให้ได้รับการยอมรับจากทั้งชนชั้นสูงและชนชั้นล่างให้เข้าสู่ตำแหน่งผู้ปกครอง โดยเขาก็ได้ปฏิบัติดังที่ได้รับการยอมรับด้วยการประนีประนอมและสร้างดุลยภาพระหว่าง 2 ชั้นชั้นโดยการมอบสิทธิในสภาให้ รวมทั้งการปฏิรูปและนโยบายที่ริเริ่มสร้างสรรค์ของไชลอนที่เปิดโอกาสให้พลเมืองระดับล่างเข้ามีส่วนร่วมในการเมืองให้มากขึ้นในการเลือกสรรเจ้าหน้าที่ของรัฐและบทบาทในการตรวจสอบการดำเนินการของเจ้าหน้าที่ (1281b32-4) ถือเป็นสิ่งที่ดีที่สุดในสายตาของอริสโตเติล ระบอบการปกครองของไชลอนมีลักษณะผสมผสาน เขาวางรูปแบบสภาแบบคณาธิปไตย กำหนดหลักเกณฑ์การคัดเลือกบุคคลเข้าสู่ตำแหน่งแบบอภิชนาธิปไตย และออกแบบระบบตุลาการในลักษณะประชาธิปไตย (1273b35-41) รวมทั้งนโยบายสำคัญของเขาเช่น กฎหมายที่ยกเลิกการนำคนที่ติดหนี้สินไปเป็นทาส (*คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์/ Constitution of Athens* บทที่ 6) และการปฏิรูปเศรษฐกิจและการกระจายที่ดินอีกด้วย<sup>5</sup>

<sup>5</sup> หนึ่ง บุคคลอย่างไชลอนนี้อาจจะเป็นตัวอย่างที่ดีของอริสโตเติลในข้อเสนอก็คือว่า เรามุ่งทำภารกิจเพื่อการมีเวลาว่าง (*work (ascholia) for the sake of leisure*) หรือการกระทำสงครามเพื่อสันติภาพ (*war for the sake of peace*) (1333a30-5)

รัฐบุรุษอย่างเพอริคลีสก็น่าจะเป็นตัวอย่างบุคคลที่บรรลุถึงความเป็นเลิศในทางปฏิบัติในทัศนะของอริสโตเติลด้วยคนหนึ่ง ดังที่ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 6 บทที่ 5 ที่ว่าด้วยปัญญาปฏิบัตินั้น อริสโตเติลระบุชัดเจนว่า บุคคลเช่นเพอริคลีสนั้นมีปัญญาปฏิบัติ จากการที่เขาตระหนักถึงสิ่งที่ดีสำหรับตัวเองและสำหรับมนุษย์โดยรวม และใน *คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์* บทที่ 28 ก็มีการกล่าวยกย่องเพอริคลีสไว้เช่นเดียวกับโซลอน รัฐบุรุษเหล่านี้จะรู้เป็นอย่างดีว่ากฎหมายฉบับใดควรอนุมัติ ฉบับใดควรปรับปรุง (Mayhew 2009: 534) เพอริคลีสยังได้ส่งเสริมกิจการทางศิลปวัฒนธรรมของนครเอเธนส์เป็นอันมาก รวมทั้งนโยบายด้านการค้าที่เปิดกว้างยังสร้างรายได้ให้แก่ครรัฐเป็นอันมาก<sup>6</sup>

ชีวิตของรัฐบุรุษคนหนึ่งที่เราสามารถดูว่าเป็นผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยบนฐานของการเป็นพลเมืองที่ดีคือ อีรามีนีส ซึ่งอริสโตเติลได้พิจารณาถึงเขาไว้พอสมควรใน *คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์* โดยอริสโตเติลระบุว่า เขา (รวมทั้งนิซิอัส (Nicias) และทิวซิดีส (Thucydides)) เป็นรัฐบุรุษที่ดีที่สุดหลังจากยุคสมัยของโซลอนและเพอริคลีส (*คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์* บทที่ 28)<sup>7</sup> อริสโตเติลมองว่า อีรามีนีสเป็นพลเมืองตัวอย่าง (a role citizen) ที่สงวนรักษาการมีอยู่ของกฎหมาย (lawfulness) ผ่านการตีแผ่ต่อกฎหมายหรือนโยบาย (ที่ไม่เป็นธรรม) ของระบอบที่เขาอาศัยอยู่ (Frank and Monoson 2009: 245) แต่เขาก็มิได้ทำลายองค์ประกอบทั้งหมดแห่งธรรมานุญการปกครองและมิได้ละเมิดหรือทำลายกฎหมายลง (Frank and Monoson 2009: 250) แม้ว่าในท้ายที่สุดการกระทำเช่นนั้นจะนำมาซึ่งอันตรายอย่างใหญ่หลวงแก่ตัวเขาเองก็ตาม กล่าวคือ เขาถูกลงโทษประหารชีวิตจากผู้ปกครองในคณะรัฐประหารเมื่อปี 404 ก่อนคริสตกาลที่ถูกรู้จักว่า “คณะ 30 ทหาราช” (The thirty tyrants) (อันที่จริงคือการรัฐประหารโดยกลุ่มคนาชน 30 คน)

โดยสถานภาพแล้ว อีรามีนีสเป็นคนาชน (oligarch) ที่โดดเด่น เขาได้เข้าร่วมกับคณะรัฐประหารโค่นล้มระบอบประชาธิปไตยของเอเธนส์ถึง 2 ครั้งคือเมื่อปี 411 และ 404 ก่อน

---

เนื่องจากโดยประวัติของโซลอนบ่งชี้ว่า เมื่อเขาประเมินว่าได้เสร็จสิ้นภารกิจในการบริหารบ้านเมืองแล้ว เขาก็วางมือและออกเดินทาง ซึ่งในทัศนะของฮันนา อาเรนต์ก็ไม่น้อยนั่นคือการออกเดินทางเพื่อดำเนินกิจกรรมทางปรัชญา และชื่อเสียงของโซลอนในเวลานั้นมิใช่เพียงแต่แห่งมณฑลเมืองจากการที่เขามีประสบการณ์และเห็นโลกมามาก หากมีชื่อเสียงในกิจกรรมทางปรัชญาซึ่งสะท้อนจากสิ่งที่เขาได้พบเจอมามากด้วย (Arendt 1978: 164)

<sup>6</sup> อย่างไรก็ตาม ในกรณีของเพอริคลีสนั้นอาจถูกมองแตกต่างออกไปในสายตาของโสเครตีสหรือเพลโตที่มองว่า เพอริคลีสดำเนินนโยบายผิดพลาดจากการที่ไม่ได้ปลุกฝังให้พลเมืองมีคุณธรรมแต่อย่างใด เขาจึงมิใช่รัฐบุรุษที่แท้จริง (พิจารณา Gorgias 515-6c)

<sup>7</sup> ทั้งนี้ กรณีของอีรามีนีสมีความเห็นที่แตกออกเป็น 2 ฝ่ายคือ ฝ่ายที่ชื่นชมและกล่าวประณาม ซึ่งอริสโตเติลเองก็ดูเหมือนจะตระหนักในข้อขัดแย้งนี้ (พิจารณา *คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์* บทที่ 28) อย่างไรก็ตาม ในฝ่ายที่ชื่นชมนั้นมันักประวัติศาสตร์ชั้นนำของกรีกโบราณคือ ทิวซิดีส ร่วมอยู่ด้วยคนหนึ่ง (Frank and Monoson 2009: 265-6)

คริสตกาล ทว่า เมื่อเขาเห็นว่าคณาธิปไตยของคณะรัฐประหารปี 404 ก่อนคริสตกาลนั้นเริ่มเกิดการปกครองที่ไม่อยู่ในหลักแห่งกฎหมายแล้ว เมื่อคณะรัฐประหารมีการกำจัดฝ่ายตรงข้ามทางการเมือง เขาก็ปฏิเสธที่จะคล้อยตามพวกคณาชนที่สุโต่งทั้งหลาย โดยพยายามเสนอให้ผู้มีสิทธิ์เข้ามาทำหน้าที่ในสภาเพิ่มมากขึ้น ดังที่เขาเคยทำสำเร็จในการรัฐประหารปี 411 ก่อนคริสตกาล (แต่คณะรัฐประหารครั้งนั้นก็ล่มสลายไปอย่างรวดเร็วภายใน 2-3 เดือน และมีการสถาปนาประชาธิปไตยขึ้นมาใหม่) คุณูปการของธีรามีนีสดังกล่าวจึงมิใช่การยึดมั่นในระบบใดเหนือระบบอื่น หรือการออกแบบหรือสถาปนาระบบขึ้นใหม่ หากแต่อยู่ที่การมุ่งสร้างความปลอดภัยให้เกิดขึ้นในระบบ (Frank and Monson 2009: 258) ดังที่เขาแสดงการไม่เห็นด้วยกับพวกคณาชนที่ดำเนินนโยบายสุดขั้ว โดยนัยนี้ ธีรามีนีสจึงเป็นตัวอย่างของผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในระบบคณาธิปไตย แม้ว่าในวาระสุดท้ายของเขาจะตกอยู่ในกรอบความคิดที่อริสโตเติลวิเคราะห์ไว้คือ ความขัดแย้งกันเองในหมู่คณาชนนำพาเขาไปสู่ความตาย

จากข้อพิจารณาและตัวอย่างทั้งหมดจึงพอทำให้เราสรุปได้ว่า เคยมีคนดีหรือคนที่บรรลุความเป็นเลิศในชีวิตภาคปฏิบัติในรัฐอนุคมคติ ทว่าก็เป็นไปตามที่อริสโตเติลกล่าวไว้ว่า บุคคลเหล่านั้นมีอยู่น้อยอย่างยิ่ง และส่วนใหญ่จะเป็นผู้ปกครอง (ดังเหตุผลที่ได้แสดงไปแล้ว) ทั้งนี้ ปัญหาเรื่องจำนวนที่น้อยมากของคนที่บรรลุความเป็นเลิศในชีวิตภาคปฏิบัติในรัฐอนุคมคตินี้อาจถูกลดระดับลงบางส่วน โดยจะทดลองเสนอมุมมองบางประการที่อาจจะช่วยขยายฐานหรือความเป็นไปได้ของการมีผู้บรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติ

ในทัศนะของอริสโตเติลหรือของสังคมการเมืองกรีกร่วมสมัยนั้นมองว่า มนุษย์ควรมีพัฒนาการหรือกิจกรรมที่สัมพันธ์ตามช่วงวัย ในวัยเด็กควรได้รับการศึกษาที่ได้อย่างเต็มที่ตามที่อริสโตเติลอธิบายไว้ใน *โพลิติคส์* เล่มที่ 7 และในกรณีที่เป็นผู้ชาย เยาวชนที่เจริญวัยขึ้นสู่วัยหนุ่มฉกรรจ์ก็จะเข้าสู่การเป็นทหารหรือนักรบ จนเมื่อฝึกฝนทักษะด้านต่างๆ เพียงพอแล้ว แน่นนอนว่า บุคคลที่โดดเด่นและมีศักยภาพจำนวนหนึ่งจะเข้าสู่ชีวิตทางการเมือง ซึ่งคนกลุ่มนี้เองที่จะฝึกฝนและได้รับการฝึกฝนคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและปัญญาปฏิบัติอย่างสม่ำเสมอจนบรรลุถึงวุฒิภาวะที่เพียงพอต่อการเป็นผู้ปกครอง ทั้งนี้ เราควรตระหนักว่า คุณธรรมและปัญญาปฏิบัติมิใช่สิ่งที่มนุษย์จะมีหรือแสดงออกได้เพียงชั่วข้ามคืน สิ่งเหล่านี้เป็นกิจกรรมที่เกิดขึ้นผ่านการฝึกฝนและการมีประสบการณ์บนพื้นฐานของการใช้เหตุผล ดังนั้น กลุ่มบุคคลที่อยู่ในกระบวนการฝึกฝนคุณธรรมและพัฒนาปัญญาปฏิบัตินั่นเองที่เมื่อใกล้จะบรรลุถึงวุฒิภาวะในการเป็นผู้ปกครองก็น่าจะเรียกได้ว่า เป็นผู้ (จะ) บรรลुถึงคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและปัญญาปฏิบัติ

ในอีกทางหนึ่ง เมื่อบุคคลที่เป็นผู้ปกครองได้เกษียณตัวเองออกไปสู่หน้าที่ทางศาสนิกตามธรรมเนียมปฏิบัติของกรีกโบราณ กลุ่มคนเหล่านี้ก็น่าจะยังได้ชื่อว่า เป็นคนที่บรรลुชีวิตที่ดีในภาคปฏิบัติของมนุษย์ กล่าวคือยังคงมีคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและปัญญาปฏิบัติอยู่ เพราะอริสโตเติลชี้ไว้ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ว่าคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและปัญญาปฏิบัติเป็นสิ่งที่มั่นคง เป็นสมรรถนะที่เมื่อเราบรรลुถึงแล้วจะดำรงอยู่เรื่อยไป คงจะเป็นเรื่องแปลกในสายตาของอริสโตเติลที่จะมีผู้ปกครองที่ดีแล้วกลับเป็นคนที่เลวร้ายในยามชรา ซึ่งหากมีกรณีเช่นนี้จริงๆ เราก็มีอาจนับเขาว่าเป็นคนดีหรือคนที่มีคุณธรรมและปัญญาปฏิบัติที่แท้จริงได้ ทั้งนี้ การไม่แสดงออกถึงปัญญาปฏิบัติของผู้อาวุโสมิได้หมายความว่าอย่างตรงไปตรงมาว่า เขาไม่มีปัญญาปฏิบัติ เนื่องจากการแสดงออกถึงปัญญาปฏิบัติก็ต้องมีสถานการณ์ที่รองรับด้วย ผู้อาวุโสที่อยู่ในหน้าที่ทางศาสนิกอาจไม่มีชีวิตที่มีภาระยุ่งเหยิงทางสังคม/การเมืองให้ต้องทำการตัดสินใจใดๆ ที่มีนัยสำคัญก็เป็นได้ ทั้งนี้ทั้งนั้น การพิจารณาข้างต้นอาจช่วยให้กลุ่มคนที่บรรลุชีวิตที่ดีในภาคปฏิบัติของมนุษย์ในรัฐอนุคมคติมีจำนวนเพิ่มขึ้นได้บางส่วน

ดังที่กล่าวมาทั้งหมดเป็นการวิเคราะห์ในรายละเอียดถึงความเป็นไปได้ในการบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐอนุคมคติ โดยที่เราได้เกริ่นไว้ว่า ในทางปฏิบัติคนที่มีโอกาสใช้ศักยภาพในฐานะมนุษย์มักจะเลือกดำเนินชีวิตในทางใดทางหนึ่งเป็นหลักระหว่างชีวิตทางคุณธรรม/การเมืองกับชีวิตทางปรัชญา/ปัญญา ทั้งนี้ อาจเกิดคำถามได้ว่า เหตุใดชีวิตทางการเมืองจึงเป็นชีวิตที่ควรค่าแก่การเลือก ทั้งที่เราก็มองว่า ชีวิตแบบนั้นเป็นความสุขชั้นรอง (secondary) เราอาจลองเสนอว่า ในเบื้องต้นอาจเป็นความจำเป็นในชีวิต เนื่องจากการใช้ชีวิตทางปรัชญาเรียกร้องการเป็นอิสระจากปัจจัยภายนอกต่างๆมากกว่า ดังนั้น ผู้ที่จะดำเนินชีวิตทางปรัชญาจะเป็นไปได้ในเงื่อนไขเบื้องต้นคือ 1. ต้องเป็นอิสระจากความจำเป็นพื้นฐานและภาระการทำงานของชีวิตเช่นชีวิตของโซลอนที่ดำเนินกิจกรรมทางปรัชญาเมื่อวางมือทางการเมืองแล้ว 2. หากไม่เป็นเช่นนั้นก็ต้องมีความมุ่งมั่นหรือเจตจำนงที่เข้มแข็งอย่างมากในการแสวงหาความรู้เช่นโสเครตีสที่ยอมเสียโอกาสในการแสวงหาประโยชน์ต่างๆเพื่อตนเองหากแต่มุ่งแสวงหาความเป็นเลิศทั้งคุณธรรมและปัญญา ด้วยเหตุนี้ ชีวิตทางการเมืองจึงเป็นตัวเลือกที่ดีที่สุดเท่าที่เป็นไปได้ (best possible choice) ของหลายคน โดยนัยที่ยังไม่อาจสละภาระต่างๆออกไปได้โดยสิ้นเชิง

ถึงแม้ชีวิตทางการเมืองจะเป็นชั้นรอง แต่ก็ถือว่าเป็นความเป็นเลิศของมนุษย์ และในบางแง่มุมอาจมองได้ว่า ปัญหาหรือความยุ่งเหยิงของการเมืองจะอำนวยโอกาสที่สำคัญในการสำแดงออกซึ่งความเป็นเลิศของมนุษย์และทำให้เราสามารถใช้หลักการแห่งเหตุผลได้มากกว่าปกติ นั่นหมายความว่าถึงความเป็นเลิศในฐานะมนุษย์ของเราจะเข้มข้นยิ่งขึ้น (แม้ว่าไม่มากก็น้อย เราอาจ

เป็นคนดีหรือบรรลุถึงความเป็นเลิศได้โดยไม่ต้องเข้าร่วมการเมืองก็ตามเช่น กรณีของรัฐอุดมคติที่ พลเมืองทั่วไปก็อาจบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยได้) อีกเหตุผลหนึ่งคือ เราต้องไม่ลืมว่า ใน จริยศาสตร์นิโคมาเคียน เล่มที่ 1 บทที่ 2 อริสโตเติลพิจารณาศาสตร์แห่งการเมืองหรือ รัฐศาสตร์ในฐานะศาสตร์ที่เป็นโครงสร้างหลัก (architectonic science) ของมนุษย์ ในแง่ชีวิต ทางการเมืองจึงเป็นตัวเลือกที่ควรค่า ตราบที่มนุษย์ยังคงเป็นสัตว์ในฐานะมนุษย์อยู่ แม้ว่ามันจะมีใช้ตัวเลือกที่ดีที่สุดของมนุษย์เหมือนชีวิตทางปรัชญาก็ตาม (ซึ่งเราต้องยอมรับว่า มนุษย์ไม่มีทาง ใคร่ครวญพิจารณาได้สมบูรณ์แบบเหมือนเหล่าเทพ)

ประเด็นสุดท้ายในการพิจารณาการบรรลุชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐอุดมคติคือ เมื่อเราได้ข้อสรุปว่า มีชีวิตแบบดังกล่าวอยู่ในรัฐอุดมคติ ประเด็นสำคัญต่อมาคือ มีข้อแตกต่างหรือไม่อย่างไรในรัฐอุดมคติแต่ละแบบ ทั้งนี้ เราจะวิเคราะห์รัฐอุดมคติที่ดี (ที่สุด) ในแต่ละระบอบ ด้วยแนวคิดที่ว่า หากในรัฐอุดมคติที่ดีที่สุดนั้น พลเมืองยังไม่อาจบรรลุชีวิตที่ดีได้ รัฐที่บกพร่องลงไปกว่านั้นก็ไม่น่าจะมีชีวิตที่ดีได้ และหากจะมีชีวิตที่ดีทางลักษณะนิสัยได้ในรัฐอุดมคติที่ดีที่สุดแล้ว จากเกณฑ์เดียวกันนั้นก็สามารถนำไปเทียบวัดหรือประเมินได้ว่า พอลจะมีผู้ที่บรรลุชีวิตที่ดีทางลักษณะนิสัยได้ในรัฐแบบนั้นๆ ได้หรือไม่ (เนื่องจากการศึกษาในที่นี้ไม่อาจ ประเมินความเป็นไปได้ในรัฐอุดมคติได้ทุกแบบ) หลักเกณฑ์อีกประการหนึ่งคือ เกณฑ์ของปัจจัยที่จะนำมาประเมินความเป็นไปได้ของการมีผู้ที่บรรลุชีวิตที่ดีทางลักษณะนิสัยในรัฐอุดมคติ โดยมี เกณฑ์สำคัญดังนี้คือ 1. คุณค่าของระบอบการปกครอง ที่เป็นสิ่งที่พลเมืองยึดถือในฐานะสิ่งที่ดี หรือเป้าหมายที่เหมาะสมต่อการดำรงชีวิต 2. รูปแบบแห่งระบอบการปกครองหรือหลักกฎหมาย โดยสิ่งนี้จะเป็นตัวกำหนดแบบแผนความสัมพันธ์ของพลเมืองในระบอบนั้นๆ ซึ่งกฎหมายจะสัมพันธ์ไปกับคุณค่าของระบอบ โดยนัยนี้ คุณค่าและรูปแบบการปกครองหรือกฎหมายที่แตกต่างกันในแต่ละรัฐจะเป็นสิ่งที่แยกแยะจารีตและวิถีปฏิบัติในประเด็นสำคัญต่างๆ เช่น มโนทัศน์เรื่อง ความยุติธรรมที่คนชาติปโตและชาติปโตยมีมุมมองต่างกันโดยสิ้นเชิง ที่สำคัญ กฎหมายในสมัยกรีกยังแยกไม่ออกจากคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยอีกด้วย กล่าวทางหนึ่งได้ว่า คุณธรรมของปัจเจกบุคคลสามารถพัฒนาร่วมกับกฎหมาย หรือกฎหมายจะสามารถก่อรูป ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยของพลเมืองได้ และ 3. การศึกษา โดยที่การศึกษาของพลเมืองจะสัมพันธ์ไปกับคุณค่าและรูปแบบของระบอบเช่นเดียวกัน อริสโตเติลมองว่า รัฐจะดำรงอยู่ได้ด้วยการศึกษาที่สอดคล้องกับรูปแบบของระบอบนั้นๆ อย่างไรก็ตาม การศึกษา (ที่ดี) ยังหมายรวมถึงการอบรมให้เยาวชนเรียนรู้ที่จะโอนอ่อนต่อหลักการแห่งเหตุผลอันเป็นพื้นฐานของความเป็นเลิศของมนุษย์ อีกทั้งการศึกษาควรฝึกฝนให้เยาวชนปรับตัวให้สอดคล้องกับกฎหมายของระบอบ ที่สำคัญที่สุดอันอาจจะเป็นเป้าหมายของการศึกษาในทัศนะของอริสโตเติลคือ การฝึกฝนอบรม

เยาวชนหรือพลเมืองให้เรียนรู้ที่จะมีชีวิตแห่งการมีเวลาว่าง (the life of leisure) อันนำไปรูปแบบชีวิตที่ดีที่สุดของมนุษย์ ซึ่งเกณฑ์ทั้ง 3 ประการนี้ถือเป็นหัวใจหลักสำคัญที่จะกำหนดวิถีชีวิตของพลเมืองในแต่ละระบอบ ส่วนปัจจัยเสริมอื่นๆ เช่น สิ่งที่ดีภายนอกนั้นจะนำมาพิจารณาเป็นส่วนประกอบ

โดยเราจะเริ่มพิจารณาจากรัฐทระราชย์ก่อน ตามที่เราได้วิเคราะห์ในบทที่ 3 ไปแล้วว่า อริสโตเติลมองว่า ทระราชย์เป็นระบอบที่บกพร่องมากที่สุดในบรรดาระบอบตามคติ โดยเหตุผลหลักคือ ทระราชจะปกครองโดยมุ่งผลประโยชน์และความพึงพอใจของตนเองอย่างไร้คุณธรรมและละเลยกฎหมายโดยหันมาบัญญัติการเองทั้งหมด ในแง่นี้ ชีวิตทางคุณธรรมหรือการเมืองที่ต้องมีปฏิสัมพันธ์กับผู้มีอำนาจหรือองค์ประกอบต่างๆทางสังคมจะได้รับผลกระทบจากการปกครองของทระราชอย่างแน่นอน ซึ่งแม้ทระราชจะตระหนักในข้อบกพร่องและพยายามแก้ไข อริสโตเติลก็มองว่า อาจจะทำให้สถานการณ์ดีขึ้นในระดับหนึ่งเท่านั้น ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 5 บทที่ 10 และ 11 อริสโตเติลยังระบุว่า ทระราชมักถูกโค่นล้มจากอำนาจภายนอกของรัฐ นั้นหมายความว่า รัฐทระราชย์ไม่มั่นคงอย่างยิ่งเพราะมีศัตรูทั้งภายในประเทศ (จากการที่เขาสร้างความอยุติธรรมในสังคมและไม่ส่งเสริมคุณธรรมใดๆแก่พลเมือง) และศัตรูจากภายนอก และในแง่ของระบอบการปกครอง รัฐทระราชย์ก็เสี่ยงต่อการเปลี่ยนแปลงของระบอบ (regime change) ซึ่งจะหมายความว่า เสถียรภาพของระบอบที่ลดน้อยลงไปโดยจะแปรผันตรงกับคุณภาพชีวิตของพลเมืองด้วย ที่สำคัญ ความเสี่ยงของการดำเนินชีวิตในรัฐทระราชย์อาจมากถึงแก่ชีวิต โดยชีวิตของเพลโตในนครซีราคิวส์เป็นประจักษ์พยานได้เป็นอย่างดี

อย่างไรก็ดี เรามีตัวอย่างของระบอบทระราชย์ที่ดีลำดับต้นๆคือ ระบอบที่ปกครองโดยไพซิสตราทัส (Pisistratus ดู *คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์* บทที่ 14-16)<sup>8</sup> เขาได้รับการตระหนักจากอริสโตเติลและอีกหลายคนว่าเป็นทระราชที่ดำเนินนโยบายพอประมาณ แม้ว่าการเข้าสู่ตำแหน่งของเขาจะใช้กลอุบายและอำนาจทางทหารและฉวยโอกาสจากการแตกความสามัคคีของพลเมืองเอเธนส์ ในแง่ของรูปแบบของทระราชย์ที่อริสโตเติลพิจารณาใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 4 บทที่ 10 ระบอบของไพซิสตราทัสน่าจะอยู่ในแบบที่ 2 คือ เป็นระบอบเผด็จการ (dictatorship) หรือระบอบทระราชย์เชิง “เลือกตั้ง” (elective) ที่มีอยู่ในกรีกสมัยแรกเริ่ม ระบอบเช่นนี้มีลักษณะเป็นกึ่งราชาธิปไตยและกึ่งทระราชย์

<sup>8</sup> ตามรายงานของอริสโตเติลใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 5 บทที่ 12 ตระกูลไพซิสตราทัสเป็นตระกูลทระราชย์ที่ปกครองยาวนานเป็นอันดับที่ 3 รวมทั้งหมด 35 ปี ส่วนตระกูลทระราชย์ที่ปกครองยาวนานที่สุดคือ ตระกูลออร์ธาโกรัส (Orthogoras) แห่งนครไซลีออนซึ่งปกครองยาวนานถึง 100 ปี ทว่าอริสโตเติลก็ได้ให้รายละเอียดของตระกูลออร์ธาโกรัสมากกว่ากับของตระกูลไพซิสตราทัส ดังนั้นการศึกษานี้จะใช้ตระกูลไพซิสตราทัสเป็นตัวอย่างของตระกูลทระราชย์ที่ดีที่สุดแบบหนึ่ง



แม้ฮริสโตเติลจะมองว่า รูปแบบการปกครองของโพสิธทราทัสจะเป็นเชิงระบอบการปกครองหรือหลักการเมือง (constitutional) ยิ่งกว่าแบบทราชาธิปไตย (คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์ บทที่ 16) แต่การปกครองของเขาก็ไม่มีหลักฐานในการดำเนินหลักแห่งกฎหมายอย่างเคร่งครัดดังที่ระบอบที่ดีพึงเป็น หากแต่การปกครองเป็นไปตามคำบัญชาสั่งการโดยตัวทราชาธิปไตยเอง เพียงแต่ในกรณีของโพสิธทราทัสนั้น เขามีได้แสดงความละโมภหรือความเลวร้ายออกมาแต่อย่างใดหรืออย่างเห็นได้ชัด ดังนั้น ในแง่ของหลักการปกครองหรือการสร้างระบบของการเมือง เราจึงไม่สามารถพูดได้ว่า โพสิธทราทัสยึดหลักกฎหมายเป็นอย่างดี หรือมีการวางระบบการปกครองอย่างเป็นทางการเป็นหลักการ ในความหมายที่ว่า ระบบของการเมืองจะสร้างหลักประกันว่า ไม่ว่าผู้ปกครองจะเปลี่ยนแปลงไปแต่กระบวนการทางการเมืองต่างๆจะดำเนินไปได้เป็นอย่างดีพอสมควร

สำหรับเกณฑ์อีกประการหนึ่งที่เราควรพิจารณาคือ การศึกษา แม้เราไม่มีหลักฐานมากนักที่จะวิเคราะห์อย่างลึกซึ้งต่อการศึกษาของรัฐทราชาธิปไตย เนื่องจากฮริสโตเติลมิได้กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้โดยตรงไปตรงมา แต่สิ่งที่เขาพิจารณาไว้ใน โพลิติกส์ เล่มที่ 5 บทที่ 11 ก็ชี้ให้เห็นถึงกลอุบายในการจัดการควบคุมพลเมืองของโพสิธทราทัสที่อาจเชื่อมโยงกับประเด็นการศึกษาได้ กล่าวคือ ฮริสโตเติลชี้ว่า วิธีธำรงไว้ซึ่งการปกครองของทราชาธิปไตยมีหลายวิธีเช่น การทำให้พลเมืองมีโอกาสในการครอบครองทรัพย์สินได้น้อยและไม่ให้มีกองกำลังของพลเมืองเอง ส่วนวิธีที่สำคัญและเป็นสิ่งที่โพสิธทราทัสทำคือ การทำให้พลเมืองจมอยู่กับการทำงานที่ยู่อยู่เสมอ ไม่ให้พลเมืองมีโอกาสได้คิดหรือรวมตัวกันเป็นปีกแผ่นเพื่อการอื่น สำหรับฮริสโตเติล นี่คือเหตุผลที่ผู้ปกครองอียิปต์เกณฑ์ให้ผู้คนสร้างปิรามิด ในทำนองเดียวกัน โพสิธทราทัสได้ทำการระดมพลเมืองเพื่อสร้างเวทสถานซุสที่เขาโอลิมปัสและอีกหลายแห่ง (1313b19-25) นโยบายเช่นนี้ทำให้พลเมืองไม่มีเวลาว่างเพื่อไปทำในสิ่งอื่นใดนอกจากการใช้แรงงานของตน ประกอบกับหากได้รับค่าตอบแทนพอสมควรก็อาจไม่คิดว่าตนกำลังถูกกดขี่อยู่ (ซึ่งก็มีความเป็นไปได้ที่โพสิธทราทัสจะจ่ายค่าตอบแทนแก่พลเมืองผู้ใช้แรงงาน เนื่องจากเขามีทรัพย์สินจำนวนมากด้วยชุดพบแหล่งแร่ทองและเงินในสมัยของเขา ซึ่งทำให้เขามีทุนรอนในการดำเนินการต่างๆในทางการเมืองอยู่มาก) ทว่า ประเด็นสำคัญในที่นี้คือ การที่พลเมืองวุ่นวายกับงานใช้แรงงานก็เป็นการตัดโอกาสพวกเขาออกจากความเป็นไปได้ในการบรรลุความเป็นเลิศ เพราะการทำงานเช่นนี้ปิดกั้นพลเมืองจากโอกาสในการศึกษา หรือแม้ว่าจะได้รับการศึกษาในสมัยเป็นเยาวชนก็ขาดโอกาสอันต่อเนื่องในการพัฒนาความเป็นเลิศของมนุษย์

ดังที่กล่าวมา แม้การกระทำของโพสิธทราทัสจะค่อนข้างดี แต่การขาดการธำรงไว้ซึ่งหลักกฎหมาย ขาดนโยบายที่ส่งเสริมความเป็นเลิศของพลเมือง และไม่มีมีการวางระบบของการปกครองที่ดี โดยเฉพาะในประเด็นหลังสุด เนื่องจากจะพบว่า หลังการปกครองของโพสิธทราทัส บุตรชายผู้สืบทอดอำนาจก็ได้ดำเนินนโยบายเช่นเดิม และในที่สุด ฮริสโตเติลชี้ให้เห็นว่า การล่มสลายของ

ตระกูลทรราชไพชิตทรราชที่สืบเนื่องมาจากความเกลียดชังและความโกรธแค้น (ของประชาชน) (1312b30-4) ในแง่นี้ ความไม่แน่นอนและสุ่มเสี่ยงของระบอบทรราชที่ยังผูกติดกับตัวบุคคลจะส่งผลกระทบต่อสังคมการเมืองอย่างมาก โดยเฉพาะพลเมืองในรัฐทรราชจะได้รับผลกระทบอย่างรุนแรงต่อการบรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์อย่างแน่นอน ยิ่งไปกว่านั้น เราไม่พบหลักฐานของตัวอย่างชีวิตของผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในสมัยของไพชิตทรราชที่ผู้เป็นทรราชที่ดีเลย ดังนั้น พอจะสรุปได้ว่า แม้พลเมืองอาจจะพอดำรงชีวิตอยู่ได้ (mere life) ในรัฐทรราชที่ดี แต่พวกเขาก็มีโอกาสอันน้อยนิดต่อการบรรลุชีวิตที่ดีในทางความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย (และความเป็นไปได้จะน้อยลงไปจนถึงไม่มีเลยในรัฐทรราชที่ปกครองมากขึ้น)

ถัดมาในระบอบคณาธิปไตยที่คุณค่าของระบอบผูกพันกับการมุ่งหาสินทรัพย์ และเป็นระบอบที่ดีกว่าทรราชย์ แต่ก็ยังด้อยกว่าประชาธิปไตยในทัศนะของอริสโตเติล โดยเขายังมองว่า “ไม่มีระบอบใดที่มีอายุสั้นเหมือนกับคณาธิปไตยและทรราชย์” (1315b11-2)<sup>9</sup> อย่างไรก็ตาม แม้ระบอบคณาธิปไตยจะยึดโยงกับคุณค่าที่เป็นทรัพย์สิน แต่ในระบอบคณาธิปไตยที่ดีที่สุด การยึดถือในคุณค่าดังกล่าวต้องได้รับการปฏิบัติอย่างพอสมควร อีกทั้งหลักแห่งกฎหมายต้องได้รับการปฏิบัติโดยเคร่งครัด โดยนัยนี้ ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 6 บทที่ 6 อริสโตเติลจึงกล่าวว่า คณาธิปไตยที่ดีที่สุดจะเข้าไปใกล้ระบอบโพลีตีมากที่สุด และจะคล้ายกับระบอบประชาธิปไตยที่ดีที่สุดเป็นอย่างมาก ในแง่หลักการปกครอง คณาธิปไตยที่ดีที่สุดจะมีการแต่งตั้งชนชั้นล่างเข้าสู่ตำแหน่งทางสังคมการเมือง มีการปรับลดจำนวนทรัพย์สินที่ใช้เป็นเกณฑ์ในการครอบครองตำแหน่ง ซึ่งนโยบายเช่นนี้จะทำให้เกิดดุลยภาพระหว่างกลุ่มประชาชนและลดความขัดแย้งระหว่างชนชั้นไปได้มาก ทั้งนี้ ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 6 บทที่ 7 อริสโตเติลพิจารณาว่า คณาธิปไตยมักสัมพันธ์กับกลุ่มทหารโดยเฉพาะทหารบก ซึ่งคงมาจากความเป็นจริงในสังคมกรีกโบราณที่ว่า เหล่าทหารบกจะต้องจัดหาอาวุธด้วยตัวเอง ซึ่งแสดงนัยว่า ผู้ที่เป็นทหารบกได้จะต้องมีกำลังทรัพย์ และนี่คือคุณสมบัติของพวกคณาชนนั่นเอง

อีกปัจจัยหนึ่งของคณาธิปไตยที่เราจะพิจารณาคือ การศึกษา เราไม่มีหลักฐานข้อพิจารณาโดยตรงของอริสโตเติลอีกเช่นกันต่อประเด็นเรื่องการศึกษาของคณาธิปไตยที่ดีในภาพรวม เราจึงอาจต้องประกอบสร้างคำอธิบายขึ้นจากประเด็นเกี่ยวเนื่องที่เขาพิจารณาไว้ ตัวอย่างหนึ่งของการศึกษาในระบอบคณาธิปไตยที่อริสโตเติลพิจารณาไว้คือ ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 8 บทที่ 4 ที่ว่า สปาร์ตาซึ่งเป็นคณาธิปไตยนั้นเน้นการศึกษาของเยาวชนไปที่ความกล้าหาญมากจนเกินไป ซึ่งจะดีกว่าที่จะให้เยาวชนได้ฝึกฝนทักษะและความเป็นเลิศด้านอื่นๆด้วย ทั้งอริสโตเติลยังวิพากษ์ว่า สปาร์ตาไม่วางระบบการศึกษาที่สอนให้เยาวชนรู้จักการมีเวลาว่างที่จะเป็นบ่อเกิด

<sup>9</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...no constitutions are so short-lived as oligarchy and tyranny.

แห่งกิจกรรมทางปัญญา หากแต่เน้นไปที่สิ่งที่ดี (ภายนอก) อื่นๆ ซึ่งมีใช้สิ่งที่ดีอันแท้จริง (1271b4-7) แม้ว่าอริสโตเติลจะกล่าวชมระบบการศึกษาของรัฐสปาร์ตาในแง่การให้การศึกษาโดยรัฐ (public education) ไม่ใช่การศึกษาโดยครอบครัวหรือเอกชนอื่น (ดู โพลิติคส์ เล่มที่ 8 บทที่ 1) ในแง่นี้ การศึกษาที่เป็นสาธารณะอาจสืบเนื่องจากคุณค่าเรื่องระเบียบวินัย (ทหาร) ที่สปาร์ตายึดถือ ก็เป็นได้ จึงมุ่งให้เยาวชนเรียนรู้ในกฎเกณฑ์เดียวกันเพื่อที่ในภายหน้าพลเมืองจะได้มีระเบียบวินัย โดยพร้อมเพรียง ทั้งนี้ทั้งนั้น ในระบอบคณาธิปไตยที่ดีที่สุด ระบบการศึกษาน่าจะได้รับการดูแลที่ดีกว่าที่กล่าวมา

ตัวอย่างหนึ่งของคณาธิปไตยที่ดีคือ ในสมัยของไลโคเธอร์กัสผู้เป็นนักนิติบัญญัติที่มีชื่อเสียงของสปาร์ตา เขาเคยแสดงความคิดที่กว้างไกลขนาดที่จะมอบสิทธิทางกฎหมายให้แก่ผู้หญิงชาวสปาร์ตา ทว่า นโยบายนี้ก็ถูกต่อต้านอย่างมาก (ดู โพลิติคส์ เล่มที่ 2 บทที่ 9 การพยายามแก้ปัญหาสังคมเกี่ยวกับผู้หญิงของไลโคเธอร์กัสนั้นถือเป็นความคิดที่ก้าวหน้าเป็นอย่างมาก เพราะ 1. ผู้หญิงในรัฐสปาร์ตาถูกมองว่ามักยึดติดกับความหรรษาและเงินตราจนนำไปสู่ปัญหาคุณค่าทางสังคม และ 2. ดังที่ทราบดีว่า ในนครรัฐส่วนใหญ่หรือทั้งหมดในสมัยนั้น ผู้หญิงมิได้มีสิทธิความเป็นพลเมืองเหมือนกับผู้ชาย ดังนั้น การตั้งผู้หญิงเข้ามาอยู่ในมณฑลของกฎหมาย จึงเป็นสิ่งที่ยากจะเข้าใจไม่ว่าในนครรัฐใด) ดังนั้น จากตัวอย่างของสปาร์ตาสมาชิกที่เป็นคณาธิปไตยที่ดีที่สุดระบอบหนึ่ง (จากการได้รับคำชมเชยจากทั้งอริสโตเติลและปรัชญาเมธีอื่นๆ) กระนั้นก็ยังคงมีปัญหาในเรื่องคุณค่าของระบอบที่พลเมืองยังคงมองความหรรษาและร่ำรวยว่าเป็นสิ่งที่ดี และแม้เมื่อรัฐบุรุษผู้มีความสามารถพยายามจะแก้ปัญหาที่ถูกขัดขวาง ที่สำคัญและเป็นข้อเท็จจริงคือ อริสโตเติลระบุไว้ใน โพลิติคส์ เล่มที่ 6 บทที่ 8 ว่า ระบอบคณาธิปไตยโดยทั่วไปในสมัยนั้นมิได้ดำเนินนโยบายตามที่เขามองว่าเป็นการสงวนรักษาระบอบให้ดำรงอยู่ได้อย่างดี

ในแง่นี้ เมื่อเปรียบเทียบคณาธิปไตยที่ดีอาจจะมีข้อดีน้อยกว่าประชาธิปไตยในระดับที่เท่ากันอย่างน้อย 2 ประการคือ 1. คุณค่าหลักที่มุ่งสู่ความร่ำรวยอาจนำพาความเลวร้ายอื่นๆ ตามมาได้อีก (พิจารณา Mulgan 1991: 322) เพราะการแสวงหาความร่ำรวยมีความเกี่ยวข้องกับ ความละโมภ ความทะยานอยาก ซึ่งอาจส่งผลต่อความสงบเรียบร้อยในสังคมโดยรวม อันเกิดจากการแก่งแย่งทรัพยากรหรือทรัพยากรสินกัน อริสโตเติลชี้ปัญหาเรื่องความละโมภและความทะเยอทะยานในระบอบคณาธิปไตยไว้อย่างชัดเจน (1271a15-7) 2. พวกคณาธิปไตยมีโอกาสจะเผชิญกับศัตรู 2 ด้านคือ มักจะขัดแย้งกันเองภายในพวกคณาชนด้วยกัน ดังตัวอย่างของชีวิตริรามินีสที่ได้หยิบยกไปแล้ว และมักจะไม่ลงรอยกับมวลชนที่เป็นฝ่ายประชาธิปไตย ในขณะที่พวกประชาธิปไตยมักจะเกิดข้อขัดแย้งกับคนรวยเท่านั้น ดังนั้น แม้ในคณาธิปไตยที่ดีหรือที่มีความพอประมาณที่อาจจะมีโอกาสที่พลเมืองจะบรรลุชีวิตที่ดีได้ นั่น ทว่าโอกาสดังกล่าวก็น่าจะน้อยกว่า

ประชาธิปไตยด้วยเหตุผลจากข้อดีที่กล่าวมา เนื่องจากถึงจะมองได้ว่า ความเป็นประชาธิปไตยที่ดีที่สุดจะใกล้เคียงกับประชาธิปไตยที่ดีที่สุดจนแทบจะเป็นระบอบเดียวกัน แต่การเปิดโอกาสให้คนหนุ่มมากเข้ามามีส่วนในการปกครองจะมีได้หมายความว่าผู้ปกครองจะเป็นคนหนุ่มมากแบบประชาธิปไตย หากแต่ความเป็นประชาธิปไตยที่ดีที่สุดนั้นจะมีนโยบายแห่งความพอประมาณและมีดุลยภาพระหว่างข้อดีของความเป็นประชาธิปไตยกับข้อดีของประชาธิปไตยและยึดหลักกฎหมาย ในแง่นี้ ความเป็นประชาธิปไตยที่ดีที่สุดจึงยังมีผู้ปกครองที่เป็นคนหนุ่มผู้ยังคงยึดมั่นในความร่ำรวยในระดับที่ไม่สุดโต่งนัก (เพราะถ้าผู้ปกครองของความเป็นประชาธิปไตยเป็นคนดีที่ไม่ยึดมั่นในทรัพย์สินแล้ว ระบอบก็อาจจะกลายเป็นอภิชนาธิปไตยไป ในทำนองเดียวกับที่อริสโตเติลมองว่า มีทรวราชที่ดี ซึ่งอย่างไรก็ตาม ระบอบทรวราชย์ที่ดีนั้นก็มิใช่ราชาธิปไตย)

ทั้งนี้ รัฐอนุคมคติที่เราจะพิจารณาแบบสุดท้ายได้แก่ ประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุดหรือแบบที่ดำเนินนโยบายแบบพอประมาณภายใต้หลักแห่งกฎหมาย โดยอริสโตเติลมองว่า ประชาธิปไตยแบบนี้จะมีพื้นฐานบนสังคมกสิกรรมดังที่เรากล่าวถึงไปในบทที่ 3 ในแง่ของหลักการโดยรวม ประชาธิปไตยมีความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีเหนือรัฐอนุคมคติอื่นก็เนื่องมาจาก 1. คุณค่าเรื่องความเสมอภาคอันมาจากความคิดเรื่องการกำเนิดเสรีของพลเมือง ซึ่งจะเอื้อให้เกิดความยุติธรรมในสังคม และการปกครองแบบหลักการเมือง (political rule) ได้มากกว่าความร่ำรวยที่เป็นคุณค่าของความเป็นประชาธิปไตย 2. ความเป็นไปได้ของประชาธิปไตยในการมีปัญญาส่วนรวมจากการที่พลเมืองทั่วไปที่มีได้ปกครองมากมารวมตัวกัน และยังหากมีคนที่มีความรู้หรืออยู่ในกลุ่มผู้ปกครองบ้างด้วยแล้ว แม้ไม่ต้องเป็นคนที่มีความรู้โดยสมบูรณ์ คนกลุ่มนี้น่าจะดึงดูหรือส่งเสริมให้พลเมืองตระหนักในสิ่งที่ดีร่วมของสังคม และสร้างประโยชน์ต่อสังคมโดยรวมในที่สุด อุปมาเหมือนกับส่วนผสมในการปรุงอาหารที่ประกอบจากส่วนผสมแบบต่างๆ ทั้งส่วนผสมชั้นเลิศกับส่วนผสมทั่วไป (1281b34-8) และ 3. โอกาสในการมีชนชั้นกลางที่มากกว่าของประชาธิปไตย โดยเฉพาะประชาธิปไตยแบบเกษตรกรรมที่พลเมืองมีสินทรัพย์เพียงพอในการครอบครองที่ดินเป็นของตัวเองดังที่อริสโตเติลอธิบายไว้ใน *โพลิติคส์* เล่มที่ 6 บทที่ 4 ซึ่งหมายถึงโอกาสที่รัฐจะมีเสถียรภาพมากขึ้นด้วยคุณสมบัติเฉพาะของชนชั้นกลางที่มีแนวโน้มในการปฏิบัติตนบนความพอประมาณและส่งเสริมความมีน้ำหนึ่งใจเดียวกัน รวมทั้งเชื่อมโยงให้องค์ประกอบต่างๆ ของการปกครองมีความมั่นคง

ประเด็นเรื่องการศึกษาของประชาธิปไตยนั้นมิใช่ข้อพิจารณาที่ว่า รูปแบบของการศึกษาในระบอบนี้คงดำเนินไปอย่างเสรีตามคุณค่าที่ระบอบยึดถือ โดยนัยหนึ่ง การศึกษาที่เสรีเป็นไปในความหมายที่ว่า มีรูปแบบการศึกษาทั้งจากรัฐและผู้สอนรายอื่นเช่น นักปรัชญา หรือโสเฟิสต์ (ความข้อนี้ควรสังเกตประกอบกับข้อเท็จจริงของประวัติศาสตร์ของนครรัฐเอเธนส์สมัย

ประชาธิปไตย ซึ่งเป็นตัวอย่างของบรรยากาศแห่งเสรีภาพที่นำมาซึ่งบุคคลผู้สอน “ความรู้” จำนวนมากที่เข้ามาพำนักและใช้ชีวิต ไม่ว่าจะเขาเหล่านั้นจะเรียกเก็บค่าสอนหรือไม่ก็ตาม) ซึ่งในกรณีของโสฟิสท์นั้นจะมีการเรียกค่าสอนตั้งแต่ราคาถูกไปจนถึงขั้นแพงมากอย่างโสฟิสท์ที่มีชื่อเสียงอย่างโปรทาโกอรัสหรือออร์เกียส ในแง่นี้ เรามีโอกาสกล่าวได้ว่า มีความเท่าเทียมกันในการได้รับการศึกษาที่ดี เพราะบุตรหลานของพลเมืองประชาธิปไตยจำนวนมากที่ไม่ได้ร่ำรวยคงไม่มีเงินจ่ายค่าสอนที่แพงของโสฟิสท์ แต่ในอีกทางหนึ่ง พลเมืองหรือเยาวชนก็มีโอกาสรับการศึกษาจากแหล่งอื่นที่อาจจะไม่ต้องเสียค่าใช้จ่ายมากเช่น การศึกษาของรัฐหรือนักปรัชญาจำนวนหนึ่งที่สอนโดยไม่เก็บเงิน อย่างไรก็ตาม ปัญหาในการศึกษาของระบอบประชาธิปไตยคือ 1. พลเมืองจำนวนไม่น้อยที่ยากจนอาจไม่มีเวลาว่างมากพอที่จะเข้ารับการศึกษาที่ดีได้ ข้อเท็จจริงประการหนึ่งคือ อริสโตเติลชี้ว่า ในระบอบประชาธิปไตย เด็กและผู้หญิงมักต้องคอยเป็นผู้ช่วยเหลือผู้ชายผู้เป็นหัวหน้าครอบครัว เนื่องจากครอบครัวในระบอบนี้ที่ยากจนมักไม่มีทาสไว้รับใช้ (1323a3-5) ในแง่นี้ มีความเป็นไปได้มากที่เยาวชนในประชาธิปไตยจะไม่ได้รับการศึกษาอย่างเต็มที่ 2. การศึกษาที่เสรีจนเกินไปอาจส่งผลให้มีการเผยแพร่ความคิดความเชื่อที่หลากหลายจนบ่อนทำลายสังคมโดยรวมซึ่งประเด็นนี้จะยิ่งชัดเจนขึ้นเมื่อพิจารณาประเด็นชีวิตที่ดีในทางพหุปัญญาในรัฐอุดมคติ ถึงกระนั้น การศึกษาที่เปิดเสรีก็น่าจะมีข้อดีมากกว่าโดยเปรียบเทียบกับสภาพการศึกษาของระบอบทราชาธิปไตยและคณาธิปไตย เพียงแต่รัฐอาจต้องเข้ามากำกับดูแลมิให้เสรีภาพในการศึกษาเป็นไปอย่างสุดโต่ง ซึ่งหากเป็นระบอบประชาธิปไตยที่ดีแล้ว ปัญหาดังกล่าวคงไม่เข้มข้นมากนัก เราควรพิจารณาว่า เป็นที่แน่นอนว่า จะดีกว่าหากการศึกษาได้รับการดำเนินการโดยรัฐ ซึ่งในรัฐอุดมคติและรัฐที่ดีอื่นๆ น่าจะเป็นไปเช่นนั้น หากแต่ในประชาธิปไตยซึ่งแม้จะดีอย่างไรก็ยังเป็นรัฐอุดมคติในสายตาของอริสโตเติล การศึกษาที่เสรีจึงเป็นไปอย่างสอดคล้องกับคุณค่าของระบอบนี้ แม้ว่าการศึกษาที่เสรีจะมีรูปแบบการจัดการศึกษาที่ดีที่สุดเทียบเคียงกับการศึกษาโดยรัฐเป็นผู้ดำเนินการ ทว่า ในที่นี้ดังที่กล่าวไปว่า การศึกษาที่เสรีของประชาธิปไตยก็อาจจะเป็นข้อดีกว่าโดยเปรียบเทียบกับรูปแบบการศึกษาของระบอบทราชาธิปไตยและคณาธิปไตยที่สัมพันธ์ไปกับคุณค่าที่ด้อยกว่า เนื่องจากถึงแม้จะเป็นประชาธิปไตยที่ดีที่สุด คุณค่าที่พวกเขายึดถือก็น่าจะยังเป็นเสรีภาพและความเท่าเทียม หากแต่ควบคุมมิให้เป็นไปอย่างสุดโต่ง โดยถ้าหากคุณค่าในระบอบประชาธิปไตยเปลี่ยนไปเป็นสิ่งที่ดีที่แท้ และการศึกษาเปลี่ยนไปดูแลโดยรัฐแล้ว ก็มีความเป็นไปได้ที่ระบอบประชาธิปไตยนั้นจะกลายเป็นระบอบโพลิตีแทน

ค่อนข้างชัดเจนว่า อริสโตเติลเป็นนักคิดที่ตระหนักถึงปัญหาของระบอบประชาธิปไตยอย่างชัดเจน แต่กระนั้นวิถีคิดของเขาบางลักษณะก็มีน้อยแบบประชาธิปไตยแฝงอยู่ ดังที่เขา มองว่าสังคมที่มีความเท่าเทียมนั้นถือว่าดีกว่าสังคมที่ถูกยึดกุมโดยชนชั้นนำแบบดั้งเดิมอยู่มาก (Kraut

2002: 461-2) อริสโตเติลพิจารณาว่า ในประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุด พลเมืองส่วนใหญ่ที่อยู่ในภาคการเกษตรจะไม่ค่อยมีเวลาว่างเพื่อเข้าร่วมกิจกรรมทางการเมืองมากนัก แต่พวกเขาก็ดำรงตนอยู่ในหลักแห่งกฎหมาย (1292b26-8) การมีโอกาสครอบครองที่ดินของพวกเขาเกษตรกรแสดงนัยว่าพวกเขามีกำลังทรัพย์ที่มากพอ ซึ่งหมายความว่าต่อไปถึงการขยายฐานชนชั้นกลางที่เพิ่มขึ้นซึ่งจะนำไปสู่เสถียรภาพของสังคมการเมืองในที่สุด คนรวยกับคนจนจะครอบครองคุณธรรมในรูปแบบที่อาจจะไม่สูงส่งนัก และมีการจำกัดความยุติธรรมซึ่งกันและกัน อริสโตเติลเห็นด้วยกับการไม่หลงเชื่อพวกชนชั้นนำแบบดั้งเดิมโดยทั้งหมด และส่งเสริมให้ประชาชนเป็นผู้ตรวจสอบเหล่าผู้ปกครอง องค์ประกอบเหล่านี้จะทำให้ประชาธิปไตยเป็นระบอบที่เกิดจากการผสมผสาน (mixture) อันเป็นลักษณะที่ดีในทัศนะของอริสโตเติล ในแง่นี้ แม้เป้าหมายของประชาธิปไตยที่ดีที่สุดอาจจะมีใช้คุณธรรมโดยสมบูรณ์ แต่ก็ยังมีหนทางที่ปมเพาะคุณธรรมได้ในระดับหนึ่งซึ่งเป็นระดับที่เพียงพอต่อการดำเนินชีวิตที่ไม่ลำบากมากเกินไปนัก

องค์ประกอบข้างต้นทำให้สภาพการณ์ภายในระบอบประชาธิปไตยที่มีความพอประมาณและหลักกฎหมายน่าเชื่อได้ว่า จะเกิดความขัดแย้งและแตกแยกในสังคมไม่มากนัก ซึ่งสภาพสังคมเช่นนี้น่าจะทำให้การบรรลุชีวิตที่ดีในทางลักษณะนิสัยของผู้ปกครองมีความลำบากน้อยลง เพราะดังที่เราตระหนักดีว่า ชีวิตทางคุณธรรมยังคงเกี่ยวพันกับปัจจัยภายนอกตัวมนุษย์เช่น สิ่งที่ดีภายนอก และโดยเฉพาะอย่างยิ่งสังคม/การเมืองอยู่มาก การที่ผู้ปกครองมีชีวิตอยู่ในสภาพสังคมที่มีเสถียรภาพพอควรนั้นทำให้ในแง่ชีวิตส่วนตัวก็ดำเนินไปได้โดยเรียบร้อย และในแง่ชีวิตทางการเมืองก็ไม่มีเรื่องยุ่งยากให้ต้องจัดการหรือมีเรื่องสุมเสียด (ที่อาจถึงชีวิต) มากจนเกินไป และหากการดำเนินนโยบายสงวนรักษาระบอบเป็นไปอย่างดีที่สุด ระบอบประชาธิปไตยที่ดีที่สุดนั่นเองที่อริสโตเติลมองว่า จะเข้าใกล้กับระบอบโพลีตี (อันเป็นระบอบการปกครองที่ดีของคนหมู่มาก) มากที่สุดควบคู่ไปกับคณาธิปไตยที่ดีที่สุดที่อาจมีข้อดีน้อยกว่าประชาธิปไตยที่ดีที่สุดอยู่บ้าง

ทั้งนี้ แม้ชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยจะเกี่ยวกับปัจจัยภายนอกและสังคมการเมือง ทว่า โดยหลักแล้ว ชีวิตแบบดังกล่าวก็จำเป็นต้องปฏิบัติความเป็นเลิศบนหลักการแห่งเหตุผลอย่างเคร่งครัด ซึ่งกระบวนการปฏิบัติความเป็นเลิศที่ขึ้นอยู่กับตัวปัจเจกบุคคลเองนี้สอดคล้องไปได้กับสภาพการณ์ของคณาธิปไตยที่ดีที่สุดและประชาธิปไตยที่ดีที่สุด เพราะระบอบทั้งสองเอื้อให้กลุ่มคนอีกจำนวนหนึ่งหรือกระทั่งชนหมู่มากเข้ามามีบทบาทในการปฏิบัติความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยที่ต้องอาศัยปัจจัยอื่นเช่น สิ่งที่ดีภายนอก สังคม เข้ามามีส่วนร่วม กล่าวโดยสรุปได้ว่า ไม่ว่าจะมองจากปัจจัยภายในหรือภายนอกตัวปัจเจกบุคคล ประชาธิปไตยที่ดีที่สุดและคณาธิปไตยที่ดีที่สุดเป็นระบอบที่เอื้ออำนวยต่อการบรรลุชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยมากกว่าระบอบใดในบรรดารัฐอนุคมคติทั้งหลาย

ในแง่ที่กล่าวมา ข้อสรุปของเราจึงสอดคล้องกับตัวของอริสโตเติลที่ว่า มนุษย์มีโอกาสบรรลุถึงความสุขหรือสิ่งที่ดีในรัฐอนุคมคติได้แม้จะน้อยมากและจำกัดเพียงผู้ปกครองกลุ่มน้อยก็ตาม และความเป็นไปได้ของการบรรลุชีวิตที่ดีนั้นมีโอกาสที่มากที่สุดอยู่ในระบอบประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุด และรองลงมาในคณาธิปไตยที่ดีที่สุด ส่วนระบอบทราชาธิปไตยที่ดีนั้นจะมีโอกาสน้อยมากที่สุดหรืออาจจะเป็นไปไม่ได้ที่จะมีชีวิตที่ดีทางความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยของมนุษย์

#### 4.2 ชีวิตแห่งปรัชญาหรือความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาในรัฐอนุคมคติ

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า เราจะแยกพิจารณาความเป็นไปได้ในการบรรลุความเป็นเลิศของชีวิตทั้ง 2 แบบด้วย 1. มองว่ามีเงื่อนไขในการดำเนินชีวิตที่ต่างกัน (แม้จะไม่ขัดแย้งกัน) และ 2. คิดว่าในสภาพการณ์ของสังคมกรีกโบราณ ผู้ที่มีโอกาสใช้ศักยภาพในฐานะมนุษย์มักจะเลือกดำเนินชีวิตแบบใดแบบหนึ่งตามที่เงื่อนไขและโอกาสจะอำนวย ซึ่งการเลือกนี้เป็นสิ่งสำคัญดังที่ใน โพลิติคส์ อริสโตเติลมองว่าผู้ที่มีส่วนหรือโอกาสในความสุขหรือสิ่งที่ดีจะมีชีวิตที่วางอยู่บนตัวเลือก (1280a34-5) โดยเฉพาะการเลือกดำเนินชีวิตทางปรัชญานั้นดูจะเป็นการตัดสินใจที่สำคัญ ดังในจดหมายฉบับที่ 7 เพลโตมองว่า กระบวนการการศึกษาปรัชญาต้องใช้เวลายาวนาน และสร้างความคุ้นเคยกับปรัชญาจนกระทั่งปรัชญาเกิดขึ้นในจิตวิญญาณ (341d) และในทัศนะของนักปรัชญาโบราณ ปรัชญาเป็นเรื่องของวิถีชีวิตมากกว่าจะเป็นเพียงสาขาหนึ่งของความรู้เหมือนในปัจจุบัน ดังนั้น การดำเนินกิจกรรมทางปรัชญาจึงเป็นภาวะที่ต้องการการทุ่มเทเป็นอย่างยิ่ง

โดยเราได้ข้อสรุปในชีวิตแบบแรกไปแล้ว ต่อมาจะวิเคราะห์และพิจารณาว่า มีความเป็นไปได้ที่จะบรรลุชีวิตทางพุทธิปัญญาในรัฐอนุคมคติได้หรือไม่ และหากมีความเป็นไปได้แล้ว ในรัฐอนุคมคติแบบใดจะมีความเป็นไปได้มากที่สุดและแตกต่างกันอย่างไร

ในบทที่ 2 เราได้วิเคราะห์และอภิปรายโดยละเอียดว่า ในทัศนะของอริสโตเติล ชีวิตที่ดีที่สุดคือ ชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา เพราะมันสำแดงออกถึงการใช้เหตุผลในส่วนที่เป็นพุทธิปัญญาอันเป็นคุณสมบัติที่ดีที่สุดในตัวมนุษย์ ในเงื่อนไขหนึ่ง ชีวิตแบบนี้ต้องการเวลาว่างในความหมายที่สูงที่สุด ทั้งการปลอดจากภาระการหาเลี้ยงชีพ และจากความวุ่นวายทางการเมืองและสังคม ดังเช่นที่ฮันนา อาเรนต์ทิมองว่า สำหรับอริสโตเติล เป้าหมายของการเมืองในแง่หนึ่งคือชั่วคราวข้ามของมันเองคือการอยู่ในภาวะที่ไม่ต้องยุ่งเกี่ยวกับการเมือง (apolitical) (Arendt 2005: 82-3) นั่นคือการบรรลุถึงเวลาว่างอันเป็นเงื่อนไขของกิจกรรมทางปรัชญา ดังนั้นจึงสอดคล้องกับตรรกะที่ว่า เรามุ่งทำภารกิจเพื่อการมีเวลาว่าง หรือการกระทำสงครามเพื่อสันติภาพ ดังที่กล่าวถึงไปแล้ว ซึ่งนี่เป็นความจริงในหลักการของอริสโตเติลที่เราไม่ปฏิเสธ หากทว่าความจริงในทางปฏิบัติ เราพบว่า การดำเนินชีวิตของผู้ที่มุ่งบรรลุความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาหรือนักปรัชญาหลายคนใช้การเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผลในการดำเนินชีวิตเช่นนั้น (พิจารณา Kraut 1989: 26;

Smith 2001: 257) โดยที่นักปรัชญาเหล่านั้นมิได้ดำเนินชีวิตทางสังคม/การเมืองจนปลอดจากภารกิจทั้งหมดโดยสมบูรณ์เสียก่อนแบบที่โซลอนทำ ซึ่งนี่มิได้หมายความว่าข้อเสนอของอริสโตเติลล้มเหลว หากแต่ในความเป็นจริง นักปรัชญาหลายคนมีพื้นฐานทางครอบครัว/สังคมที่พร้อมมูลหรือมั่งคั่งทางแต่เดิมเช่น เดโมคลีตุส อแนกซากอรัส หรืออย่างกรณีของธาเลสที่สามารถสร้างรายได้เป็นอย่างดีเป็นกอบเป็นกำแต่ก็เลือกที่จะไม่ดำเนินชีวิตในการสร้างฐานะให้ร่ำรวย (พิจารณาใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 1 บทที่ 11) ดังนั้น การดำเนินชีวิตทางปรัชญาจึงเป็นไปได้ทั้งโดยการถึงภาวะที่เหมาะสมจากการปลอดจากภารกิจทางสังคม/การเมือง และจากทั้งการเลือกโดยความมุ่งหมายส่วนตัวและเจตจำนงที่เข้มแข็ง ทั้งนี้ การเลือกในแบบหลังนั้นอาจทำให้ไม่ต้องเกิดความจำเป็นที่เราดำเนินชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเพื่อเป้าหมายสุดท้ายคือความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา ซึ่งจะนำมาซึ่งปัญหาเรื่องวิธีการ-เป้าหมายของชีวิตทั้ง 2 แบบอีกทีหนึ่ง

ไม่มากก็น้อย ชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณานั้นแตกต่างจากชีวิตทางคุณธรรมหรือทางการเมืองในแง่ที่ว่า มันแยกออกจากบริบททางสังคมการเมือง และไม่จำเป็นต้องผูกพันกับสถานะใดสถานะหนึ่งเหมือนกับผู้ที่มุ่งบรรลุความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรม (ที่โดยเคร่งครัดแล้วจะดีกว่าหากผู้นั้นมาจากชาติกำเนิดและฐานะที่ดี) (Tessitore 1992: 202) ดังเช่น โสเครตีสที่มาจากตระกูลช่างปั้นซึ่งอาจจะเป็นข้อดีอยู่บ้างหากมองจากมุมมองของความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยของอริสโตเติล อีกทั้งชีวิตทางการใคร่ครวญพิจารณาจะเป็นภาวะที่ “ก้าวข้าม” โลกการเมืองในระดับหนึ่ง (พิจารณา Strauss 1978: 49; Smith 2001: 255) ตัวอย่างของการแยกตัวออกจากสังคม/การเมืองที่เข้มข้นที่สุดอาจได้แก่ ตัวอย่างของอแนกซากอรัส กล่าวคือ เมื่อเขาถูกกล่าวหาว่า ไม่มีความใส่ใจในนครรัฐของตน เพื่อเป็นการโต้ตอบข้อกล่าวหาเหล่านั้น เขาชี้นิ้วไปยังท้องฟ้าแล้วอุทานว่า “ข้าพเจ้าใส่ใจอย่างยิ่งต่อรัฐของข้าพเจ้า” (Jaeger 1962: 428)<sup>10</sup> อีกทั้งชีวิตทางการใคร่ครวญพิจารณาก็เรียกร้องปัจจัยภายนอกน้อยกว่าชีวิตแบบอื่นโดยเปรียบเทียบ ดังที่อริสโตเติลชี้ไว้ใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* บทที่ 10 ว่า นี่คือนิสัยที่เพียงพอในตัวเองมากที่สุดจากข้อพิจารณาเบื้องต้นเหล่านี้ทำให้เราพอจะมองได้ว่า อาจจะมีผู้ดำเนินชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาหรือนักปรัชญาได้บ้างในรัฐอนุคมคติ เพราะว่าชีวิตเช่นนี้มีได้เกี่ยวข้องกับปัจจัยภายนอกทางสังคม/การเมืองมากนัก

ทั้งนี้ ในแนวทางของเหตุผลที่ใกล้เคียงกับข้อเสนอของเดวิด เคทที่ได้พิจารณาไปในส่วนที่แล้วคือ หลักฐานของการมีอยู่ของผู้ดำเนินชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาหรือนักปรัชญาในรัฐอนุคมคติ โดยเราพบว่า อริสโตเติลเคยกล่าวในหลายแห่งถึงการมีชีวิตอยู่ของบุคคลอย่างธาเลสและอแนกซากอรัส ซึ่งคนเหล่านี้มุ่งพิจารณาในสิ่งที่ “พิเศษ น่าตื่นตาตื่นใจ ยากลำบาก และศักดิ์สิทธิ์”

<sup>10</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ I care greatly for my country.



(1141b4-8) แม้ว่ามันจะมีใช้สิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์ก็ตาม ซึ่งนั่นก็คือวิถีชีวิตในทางปรัชญานั้นเอง และโดยที่เราทราบแน่ชัดว่า อริสโตเติลไม่เคยอ้างว่า รัฐอุดมคติดำรงอยู่มาก่อน เพราะฉะนั้น นักปรัชญาเหล่านั้นจะต้อง (เคย) ดำเนินชีวิตอยู่ในรัฐอุดมคติอย่างแน่นอน การตีความนี้สอดคล้องกับของสเตราส์ที่มองว่า เรามีตัวอย่างของมนุษย์ผู้มีความเป็นเลิศอย่างสูงที่สุด เช่น เพลโต อริสโตเติล ในขณะที่เราไม่มีตัวอย่างของรัฐที่บรรลุมารุดังกล่าว กล่าวคือ ระบอบที่ดีที่สุดไม่เคยดำรงอยู่ (Strauss 1978: 49)

อย่างไรก็ดี ถึงแม้ว่าเราได้รับรู้ถึงการดำรงอยู่ของนักปรัชญาแล้ว แต่ทันทีที่เราพิจารณาถึงการดำเนินชีวิตของเขาเหล่านั้นในรัฐโดยเฉพาะรัฐอุดมคติ จะพบว่า การดำเนินชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาในระบอบเช่นนั้นเป็นปัญหา “โดยตรง” ต่อนักปรัชญาเลยทีเดียว เนื่องจากคุณค่าที่นักปรัชญายึดถือนั้นก็แตกต่างกับคนทั่วไปในสังคมโดยสิ้นเชิง ดังที่เราทราบจากอริสโตเติลในหลายแห่งของตัวบทว่า คนทั่วไปหรือมหาชนอาจจะดำเนินชีวิตเพื่อความอยู่รอด พ่อค้าอาจจะแสวงหาความร่ำรวย นักการเมืองแสวงหาอำนาจ ชื่อเสียง เกียรติยศ ในขณะที่ผู้ใช้ชีวิตทางปรัชญานั้นมุ่งศึกษาสิ่งที่จริงแท้ และเป็นนิรันดร์ ซึ่งแน่นอนว่า เป้าหมายสูงสุดคือ ความเข้าใจในความจริงสมบูรณ์นั่นเอง จึงไม่เป็นที่น่าแปลกใจ เมื่อเราเห็นได้จากชีวิตนักปรัชญาหลายคนที่ไม่มีโอกาสสั่งสมเงินทอง แต่เขาก็ปฏิเสธและเลือกที่จะดำเนินชีวิตในทางปรัชญา เช่นในกรณีของธาเลสที่เกริ่นไปข้างแล้ว กล่าวคือ เขาใช้ความรู้ในทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติพยากรณ์ลมฟ้าอากาศและทำการลงทุนทำไร่มะกอก ซึ่งผลปรากฏว่า เมื่อถึงฤดูเก็บเกี่ยว ก็กิจการไร่มะกอกนั้นสร้างรายได้ให้เขาอย่างงดงาม หากแต่เขากล่าวเพียงว่า “มันง่ายสำหรับนักปรัชญาที่จะสร้างตัวเองให้ร่ำรวยถ้าเขาเหล่านั้นต้องการ” (พิจารณา โพลิติคส์ เล่มที่ 1 บทที่ 11)<sup>11</sup> โดยที่เขา (และนักปรัชญาคนอื่น ๆ) ก็มีได้เลือกในเส้นทางนั้น หรือในกรณีของอแนกซากอรัสที่ได้รับมรดกจำนวนมาก แต่เขากลับไม่สนใจโดยปล่อยให้ตกเป็นของญาติโดยปล่อยให้การดูแลทรัพย์สินเหล่านั้นเป็นของพวกเขา ทั้งยังส่งมอบทรัพย์สินและทาสให้เป็นของญาติเพื่อที่เขาเองจะได้ใช้ชีวิตเพื่อการศึกษาค้นคว้าอย่างแท้จริง (Jaeger 1962: 427) อแนกซากอรัสผู้นี้ยังแสดงความเข้าใจอย่างลึกซึ้งถึงความเลิกลอยของชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา ดังเมื่อมีผู้ถามว่า ทำไมเราจึงควรเลือกที่จะถือกำเนิด (หรือมีชีวิตอยู่) เขาตอบว่า “เพื่อการหยั่งเห็นสวรรค์และระบบระเบียบทั้งหมดของจักรวาล” (จริยศาสตร์ยูเดเมีย 1216a11-14)<sup>12</sup>

กรณีตัวอย่างเหล่านี้คงเป็นเพียงส่วนหนึ่งในการสนับสนุนข้อพิจารณาที่ว่า คุณค่าของผู้คนทั่วไปในรัฐอุดมคติและนักปรัชญาที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง และคุณค่าที่ขัดแย้งกันนี้นำมา

<sup>11</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...it is easy for philosophers to become rich if they so desire...

<sup>12</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...for the sake of viewing the heavens and the whole order of universe.

ซึ่งความไม่เข้าใจจากฝ่ายมหาชน ดังตัวอย่างใน *ธีเอทีทัตัส* (*Theaetetus*) กล่าวคือ เมื่อธาลีสกำลังศึกษาปรากฏการณ์ของดวงดาวบนฟากฟ้า และเพ่งมองสู่เบื้องบน ทันใดนั้นเขาก็พลาดตกลงไปในบ่อ หญิงสาวรับใช้ชาวทรากเซีย (Thracian) เห็นเข้าก็หัวเราะเยาะเขา และกล่าวว่า เขามุ่งที่จะล่วงรู้ถึงสิ่งที่อยู่เบื้องบน แต่ไม่ได้สนใจถึงสิ่งตรงหน้าและสิ่งที่อยู่ที่เท้าเขาเลย (174a-b) ตัวอย่างนี้หากวิเคราะห์อย่างลึกซึ้งแล้วถือว่ามีนัยที่รุนแรงอย่างยิ่ง เพราะว่าตัวหญิงสาวใช้ซึ่งหากพิจารณาโดยสถานภาพแล้ว ในสายตาของชาวกรีกโบราณ เธอมีสถานภาพทางสังคมที่ค่อนข้างต่ำ ทั้งยังเป็น “ผู้หญิง” ซึ่งในสายตาของอริสโตเติลแล้วมีสมรรถนะในการใช้เหตุผลที่ด้อยกว่าผู้ชาย ทว่ายังสามารถหัวเราะเยาะนักปรัชญาผู้มีศักยภาพสูงในการใช้เหตุผลได้ อย่างไรก็ตาม ความไม่เข้าใจและไม่ยอมรับที่มีความรุนแรงถึงแก่ชีวิตในกรณีของอแนกซากอรัส ไสเครตีส รวมทั้งอริสโตเติลเอง ซึ่งทุกคนถูกกล่าวหาในการกระทำผิดต่อศาสนธรรม (impiety) เช่นเดียวกันอันมีนัยของการนำเสนอมโนทัศน์ที่ขัดกับสิ่งที่มหาชนยอมรับ (แม้มูลเหตุส่วนหนึ่งอาจจะมาจากการเมืองก็ตาม) ถึงข้อสรุปของการต้องคดีจะแตกต่างกันในรายละเอียด แต่ผลกระทบต่องานทางกายภาพก็ถือว่ารุนแรง กล่าวคือ ในกรณีของไสเครตีสคือการเสียชีวิต อแนกซากอรัสถูกบีบให้เนรเทศหลังจากคำตัดสินแรกที่ให้ประหารชีวิต โดยเพอริคลีสผู้เป็นศิษย์ของเขาช่วยแก้ต่างคดีให้ ส่วนกรณีของอริสโตเติลถูกกระแสดัดตนให้หนีออกจากเอเธนส์ ด้วยเหตุผลที่ วีต้า อริสโตเติล มาร์ซีอานา (*Vita Aristotelis Marciana*) รายงานในรวมผลงานของอริสโตเติลโดยอ้างคำพูดที่อริสโตเติลกล่าวว่า “ข้าพเจ้าจะไม่ปล่อยให้ชาวเอเธนส์ทำผิดต่อปรัชญาซ้ำสอง” (Aristotle 1984b: 2461)<sup>13</sup> อย่างไรก็ตาม กรณียของอริสโตเติลค่อนข้างเป็นการเมืองอยู่มากอันเกิดจากกระแสการต่อต้านพวกมาเซโดเนียที่ครอบงำเอเธนส์อยู่ในช่วงนั้น ซึ่งหลังจากข่าวมรณกรรมของกษัตริย์อเล็กซานเดอร์มาถึงเอเธนส์ ชาวเอเธนส์จึงได้รับการปลุกปั่นที่นำโดยเดมอสธีนิส (*Demosthenes*) ให้ต่อต้านอิทธิพลของพวกมาเซโดเนียซึ่งอริสโตเติลก็มีสายสัมพันธ์อยู่ด้วย ดังนั้น เขาจึงได้รับผลกระทบอย่างรุนแรงจากเหตุการณ์ดังกล่าว

กล่าวโดยสรุปในส่วนนี้ได้ว่า ชีวิตทางปรัชญานั้นไม่มากนักน้อยเป็นชีวิตที่ยึดถือคุณค่าที่แตกต่างจากสังคมเป็นอย่างมาก เพราะระหว่างคนกลุ่มอื่นๆยังพอมีความเข้าใจกันได้เช่นว่าพอคำเข้าใจนักการเมืองได้ว่าต้องการอำนาจ ในทางกลับกัน นักการเมืองก็เข้าใจพอคำได้ว่าต้องการเงินทอง หากแต่ไม่มีใครเข้าใจชีวิตทางปรัชญาว่า คนเหล่านี้จะใส่ใจในสิ่งที่ “ไร้ประโยชน์” ไปเพื่ออะไร และเมื่อนักปรัชญานำเสนอ “ความจริง” ต่อสังคมซึ่งยังเต็มไปด้วยความเชื่อหรือความคิดเห็นทั่วไป (*endoxa*) แล้ว เมื่อนั้นอันตรายอย่างที่สุดจะมาถึงนักปรัชญา เพราะการเสนอ

<sup>13</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ I will not allow the Athenians to wrong philosophy twice.

ความจริงนั้นเป็นสิ่งที่ไม่เป็นที่ยอมรับหรือยอมรับไม่ได้ในสังคม ดังเช่นการศึกษาปรากฏการณ์บนท้องฟ้าและการตกของเทหวัตถุของอแนกซากอร์สที่สั่นคลอนความเชื่อทางศาสนาเดิมของชาวเอเธนส์ ซึ่งนำไปสู่การตั้งข้อหากระทำผิดต่อศาสนธรรม (แม้ว่าการกล่าวหานี้จะมีนัยทางการเมืองแฝงอยู่ด้วยก็ตาม กล่าวคือ มีการวิเคราะห์ว่า อแนกซากอร์สถูกกล่าวหาจากกลุ่มต่อต้านเพอริคลีสผู้เป็นศิษย์ของเขา)

ในประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างนักปรัชญาหรือชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณา กับนครรัฐนี้ ในเบื้องต้น เราอาจจะมองได้จากสิ่งที่เราตระหนักอยู่แล้วคือ ชีวิตทางปรัชญาเป็นวิถีชีวิตที่มีความเพียงพอในตัวเองมากที่สุดในทุกขณะของอริสโตเติล ดังนั้น สิ่งที่นักปรัชญาต้องการจากรัฐมิได้มีอะไรมากไปกว่า 1. เสรีภาพในการดำเนินกิจกรรมทางปัญญา หรือกล่าวโดยง่ายว่า เสรีภาพที่จะคิด (Arendt 2005: 26) 2. สภาพที่เอื้ออำนวยในการดำเนินชีวิตตามสมควร (พิจารณา Mulgan 1987: 79) เช่น ความสงบของสังคม เสถียรภาพทางการเมือง สภาพปัจจัยพื้นฐานในการดำเนินชีวิตสำหรับพลเมือง (เช่น ไม่ปล่อยให้เกิดภาวะข้าวยากหมากแพง) ทว่า แน่นนอนที่รัฐอนุคมคติมิได้มีปัจจัยเหล่านี้ให้แก่นักปรัชญาอย่างเพียงพอพร้อมนัก และนี่จะทำให้ให้นักปรัชญาดำเนินกิจกรรมทางปรัชญาได้โดยลำบาก (Arendt 2005: 81-2) ในแง่นี้จึงนำมาซึ่งประเด็นสำคัญอีกประเด็นหนึ่งที่เกี่ยวเนื่องคือ การดำเนินชีวิตทางปรัชญาในรัฐอนุคมคตินั้นเรียกร้องการมีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือกระทั่งการมีปัญญาปฏิบัติ ในความหมายที่ว่า อย่างน้อยนักปรัชญาจำต้องใช้วิจารณ์ญาณและการตัดสินใจที่ดีว่า ทำอย่างไรเขาจึงจะดำรงสภาวะการคิดทางปรัชญาของเขาได้ (Strauss 1978: 27) หรือเวลาใดที่สามารถดำเนินกิจกรรมทางปรัชญาได้เต็มที่ หรือเวลาใดต้องลดกิจกรรมดังกล่าวลง ในขณะที่เชื่อได้ว่า หากนักปรัชญาดำเนินชีวิตในรัฐอนุคมคติ ก็อาจจะไม่ต้องระแวงระวังในประเด็นเหล่านี้มากเท่าใดนัก

แม้ว่าใน *โปรเตรปติกัส* (*Protrepticus*) ซึ่งเป็นงานในช่วงต้นของอริสโตเติลจะบ่งชี้ถึงความเพียงพอในตัวเองของชีวิตทางปรัชญาที่เสนอว่า ปรัชญานั้นแม้จะยิ่งใหญ่แต่ก็ทำได้ง่ายกว่ากิจกรรมอื่น ไม่ต้องใช้เครื่องมือใดๆ และเราสามารถใคร่ครวญความจริงได้ในทุกแห่งหน (b54-7) อย่างไรก็ตาม ในข้อเท็จจริงหนึ่งคือ อริสโตเติลชี้ผ่าน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ซึ่งแสดงวุฒิภาวะในช่วงหลังว่า ชีวิตทางปรัชญามี “เงื่อนไขทางวัตถุในระดับหนึ่ง” (1178a24-5) นักปรัชญาจำต้องมีปัจจัยพื้นฐานเช่น สิ่งที่ดีภายนอก เพราะใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* เล่มที่ 10 บทที่ 8 อริสโตเติลตระหนักว่า ธรรมชาติของเรามีได้เพียงพอในแบบที่จะใคร่ครวญพิจารณาได้ทั้งวันโดยไม่ต้องทำสิ่งอื่นใด ดังนั้น การมีสิ่งสนับสนุนส่งเสริมชีวิตเช่น สิ่งที่ดีภายนอกอย่างเพียงพอกลับเป็นสิ่งที่เหมาะสมกว่า แต่ถ้าสิ่งที่ดีภายนอกมากเกินไป มันอาจกลับกลายเป็นสิ่งที่ขัดขวางชีวิตทางปรัชญาเสียก็ได้ หรือถ้าไม่ใส่ใจในสิ่งที่ดีภายนอกเลยก็อาจจะขาดซึ่งอุปกรณ์ที่เราจะบรรลุถึงชีวิต

ทางปรัชญาได้ (พิจารณา Kraut 1989: 180) ดังนั้น การมีชีวิตทางปรัชญาที่ต้องการปัจจัยภายนอกมาสนับสนุนนี้จึงมีความจำเป็นที่นักปรัชญาควรมีคุณธรรมหรือความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเป็นตัวกำกับควบคุมให้เป็นไปอย่างเหมาะสม โดยเฉพาะนักปรัชญาในรัฐอนุคมคติที่ความคิดเห็นของมหาชนผิดเพี้ยนออกไปจากสิ่งที่ดี ในแง่นี้ ชีวิตทางปรัชญาของอริสโตเติลที่แม้จะเหนือกว่าชีวิตทางคุณธรรมหรือการเมืองจึงมิใช่ชีวิตที่ไร้การปฏิบัติความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยโดยสิ้นเชิง แม้นักปรัชญาจะมีได้แสดงออกถึงความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือปัญญาปฏิบัติโดยชัดเจนเท่ากับเหล่าผู้ปกครอง แต่ก็มีได้หมายความว่า เขาไม่มีหรือไม่ต้องมีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือปัญญาปฏิบัติ (ดู Smith 2001: 255) หากแต่เป็นในทางกลับกัน นักปรัชญาผู้ดำเนินชีวิตในรัฐอนุคมคติกลับเรียกร้องการมีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือปัญญาปฏิบัติรวมทั้งการตัดสินใจที่ดีอย่างมากในหลายกรณี

ประเด็นความสัมพันธ์ของปัญญาปฏิบัติกับชีวิตทางปรัชญาและรัฐนั้นมีความสำคัญอย่างยิ่งที่เราควรพิจารณา เนื่องจากเกรทท์ชี้ว่า ในสายตาของอริสโตเติลคงจะตระหนักดีว่า การปกครองมิใช่กิจกรรมที่น่าเข้าไปเกี่ยวข้องกับนัก เพราะมันไม่เอื้อต่อการมีเวลาว่าง (unleisurely) และยังสร้างภาระที่ยุ่งยาก (burdensome) (Kraut 2002: 422) เรื่องราวของโสเครตีสน่าจะสนับสนุนข้อพิจารณาดังกล่าวได้ดี ดังที่โสเครตีสกล่าวใน *อโพลโลจี* ว่า ถ้าเขาเข้าไปเกี่ยวข้องกับการเมือง เขาคงถูกประหารไปตั้งนานแล้ว (31e) ซึ่งในความเป็นจริงก็เป็นดังที่เราจะพิจารณาต่อไปว่า แม้โสเครตีสจะไม่ไปเกี่ยวข้องกับการเมือง แต่การเมืองก็เข้ามาเกี่ยวข้องกับเขา เพราะเราไม่สามารถแยกชีวิตทางปรัชญาออกจากรัฐหรือการเมืองได้ (ด้วยว่าอย่างไรก็ดี รัฐยังเป็นเงื่อนไขจำเป็นต่อการบรรลุชีวิตที่ดีไม่ว่าในความเป็นเลิศแบบใด กระทั่งความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาที่เกี่ยวข้องกับสังคมการเมืองน้อยกว่าก็ตาม) ปัญหาอยู่ที่ว่าจะดำรงความสัมพันธ์กันอย่างไรมากกว่า โดยจากความคิดของอริสโตเติลเองก็ชัดเจนอยู่ว่า นักปรัชญาในฐานะมนุษย์จำเป็นต้องบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐที่มีการจัดระเบียบโดย “การเมือง” แม้นักปรัชญาอาจสามารถหลีกเลี่ยงความยุ่งยากของสังคมเพื่อทำการใคร่ครวญพิจารณาได้ แต่ในรูปการนั้น ชีวิตของเขาก็อาจจะขาดปัจจัยพื้นฐานที่สนับสนุนอย่างเพียงพอ ซึ่งในที่สุด เชื่อได้ว่า เขาจะดำเนินการใคร่ครวญพิจารณาต่อไปไม่ได้ และอริสโตเติลยังกล่าวใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* ว่า นักปรัชญาจะใคร่ครวญพิจารณาได้ดียิ่งขึ้น หากเขามีเพื่อนร่วมกิจกรรมด้วยดังที่เราพิจารณาไปแล้ว (1177a34 - b4)<sup>14</sup> ดังนั้น ชีวิตของนักปรัชญาจึงแยกออกจากรัฐและสังคมมิได้ ไม่ว่าจะพิจารณาจากแง่มุมใด

<sup>14</sup> นี่อาจเป็นสาเหตุสำคัญอันดับแรกๆที่นักปรัชญา (รวมทั้งโสเฟิสต์) ต่างมาใช้ชีวิตในนครเอเธนส์เพื่อแสวงหามิตรและบรรยากาศทางปัญญา เพราะเนื่องจากอันที่จริงแล้ว นักปรัชญาสามารถทำการใคร่ครวญพิจารณาในที่ใดก็ได้ ดังที่อริสโตเติลชี้ไว้ใน *โปรเตรปติกส์* (b54-7)

เมื่อนักปรัชญาจำต้องสัมพันธ์กับรัฐ ปัญญาปฏิบัติเป็นคุณสมบัติที่นักปรัชญาจำเป็นต้องมีและใช้อย่างเหมาะสมกับสถานการณ์ การเลือกที่จะทำการใคร่ครวญพิจารณาในรัฐที่มีได้มีปัจจัยที่เอื้ออำนวยเป็นอย่างดีนั้น ปัญญาปฏิบัติจะเข้ามาเป็นปัจจัยหลัก การตัดสินใจอย่างไร้ วิจารณ์ญาณอาจกลายเป็นส่งผลร้ายต่อความสามารถในการใคร่ครวญพิจารณาไปเสีย (Smith 2001: 255) กล่าวสรุปในอีกทางได้ว่า ทั้งหมดที่เราทำผ่านปัญญาปฏิบัติคือ บ่มเพาะเงื่อนไข เพื่อให้การใคร่ครวญพิจารณาเกิดขึ้นได้ (Smith 2001: 271)

สิ่งที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้จึงเป็นการเน้นย้ำการวิเคราะห์ในบทที่ 2 ว่า ความเป็นเลิศทาง ลักษณะนิสัย ปัญญาปฏิบัติ และพุทธิปัญญาเชิงทฤษฎีมิได้ขัดแย้งกัน แม้ว่าอาจจะมีการเลือก ดำเนินชีวิต 2 แบบที่แตกต่างกันได้ก็ตาม ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและปัญญาปฏิบัติยังเป็นสิ่งจำเป็นต่อนักปรัชญาโดยเฉพาะในสถานการณ์ที่ผันผวนอย่างรัฐอนุคมคติ และดังที่เรา เข้าใจว่า นักปรัชญาก็แยกออกจากความสัมพันธ์ของสังคม/รัฐไปไม่ได้ ฮันนา อาเรนต์ที่ชี้ว่า ชีวิต ทางปรัชญาของโสเครตีส เพลโต และอริสโตเติลมิได้เป็นชีวิตที่โดดเดี่ยว หากแต่มีมิตรภาพและ ความสัมพันธ์ประกอบอยู่ หรือจะพิจารณาตัวอย่างจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างไซลอนกับธาเลส หรือ เพอริคลีสกับอแนกซากอรัสก็ได้ (Arendt 2005: 95)

ดังนั้น เราอาจกล่าวโดยสรุปส่วนที่ผ่านมาในภาพรวมได้ว่า การใคร่ครวญพิจารณาในรัฐ อนุคมคติน่าจะมีปัญหาน้อยกว่าในรัฐอนุคมคติ แต่ดังที่พิจารณาไปแล้วว่า เราพบว่า คนที่มีชีวิต ทางปรัชญาทุกคนต่างดำรงอยู่ในรัฐอนุคมคติที่มีความผันผวนทางการเมือง ซึ่งคนเหล่านั้นต้องใช้ ปัญญาปฏิบัติและการตัดสินใจที่ดี ดังที่เราเห็นชัดเจนจากชะตาชีวิตของนักปรัชญาแต่ละคน และนี่เองคือข้อแตกต่างที่สำคัญของชีวิตนักปรัชญาในรัฐอนุคมคติหรือรัฐที่ดีกับรัฐอนุคมคติ ซึ่งนัก ปรัชญาในรัฐอนุคมคติหรือรัฐที่ดีน่าจะดำเนินชีวิตได้ราบรื่นกว่า และสภาพสังคมของรัฐเหล่านั้น อาจเกิดชีวิตทางปรัชญาได้ง่ายกว่าและมากกว่าอย่างแน่นอน เพราะปัจจัยประกอบเช่น สภาพ การเมือง หลักกฎหมาย การศึกษาเอื้ออำนวย ทั้งนี้ จากที่เราได้ทราบว่า แม้ชีวิตทางปรัชญาในรัฐ อนุคมคติจะยากลำบากมาก ทว่ามันก็เคยดำรงอยู่ ดังนั้น ในส่วนถัดไป เราจะได้วิเคราะห์ในแบบ เดียวกับส่วนที่ผ่านมาคือ จะพิจารณาว่าในรัฐอนุคมคติทั้ง 3 แบบนั้น รัฐแบบใดมีความเป็นไปได้ มากน้อยที่จะมีผู้ที่บรรลุความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาเกิดขึ้น

แม้เราจะตระหนักว่า ชีวิตทางปรัชญามีลักษณะที่ก้าวข้ามการเมืองไปไม่มากนักน้อย แต่ ในขณะเดียวกัน การเมืองก็เป็นเงื่อนไขให้การดำเนินชีวิตทางปรัชญาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ลักษณะที่ก้าวข้ามการเมืองดังกล่าวจึงมิได้ไปไกลในขนาดที่ว่า ในรัฐทุกรัฐไม่ว่ารัฐอนุคมคติหรือรัฐ อนุคมคติน่าจะมีโอกาสในการใช้ชีวิตทางปรัชญาได้อย่างไม่แตกต่างกัน หากในความเป็นจริง เป็นดังที่เราพิจารณาว่า ชีวิตทางปรัชญาต้องการสภาพแวดล้อมที่ไม่แยจจนเกินไปนัก ในแง่นี้

สภาพความยุ่งเหยิงของชีวิตมนุษย์และความไร้เสถียรภาพของสังคมการเมืองในรัฐอนุคมคติอาจถือได้ว่า เป็นอุปสรรคโดยตรงต่อชีวิตทางปรัชญา ในที่นี้ เราจึงควรพิจารณาว่า ในรัฐอนุคมคติแบบต่าง ๆ นั้น แบบใดมีความเป็นไปได้ของการบรรลุชีวิตที่ดีในทางพุทธิปัญญาได้มากน้อยเพียงใด โดยจะเริ่มจากรัฐทราชาธิปไตย และประชาธิปไตยโดยลำดับ

ในรัฐทราชาธิปไตย เราจะพบว่า ไม่ปรากฏเงื่อนไขที่บ่งชี้ว่า สภาพสังคมจะมั่นคงปลอดภัยและมีเสรีเพียงพอที่นักปรัชญาจะดำเนินกิจกรรมทางปัญญาได้ จากที่เราทราบว่ ทราชาคือผู้ที่ปกครองเพื่อประโยชน์ของตนเองโดยความรู้สึกนึกคิดของตน และมักจะปกครองโดยไม่ได้รับความยินยอมหรือมติของพลเมือง ดังนั้น ความไม่มั่นคงในการดำเนินชีวิตแห่งพุทธิปัญญาประกอบอยู่ในหลายส่วน ทั้งตัวทราชาเองที่ไม่อาจคาดเดาได้ หรือพลเมืองทั่วไปที่อาจไม่พอใจในตัวทราชา และสร้างความวุ่นวายในสังคม ทั้งนี้ยังมีปัจจัยที่อริสโตเติลชี้ไว้ว่า ทราชาจำนวนไม่น้อยมักถูกทำลายลงจากอำนาจภายนอกรัฐ หากเป็นเช่นนี้ก็ย่อมหมายความว่า สภาพการณ์เปลี่ยนแปลงอันรุนแรงเช่นนี้จะส่งผลกระทบต่อนักปรัชญาอย่างแน่นอน แม้ชีวิตทางปรัชญาจะเกี่ยวพันกับการเมืองและปัจจัยภายนอกน้อยกว่าโดยเปรียบเทียบ แต่อย่างไร นักปรัชญาก็ต้องดำรงอยู่ในรัฐอันเป็นเงื่อนไขจำเป็นพื้นฐาน ความเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างที่เกิดต่อรัฐย่อมส่งผลกระทบต่อนักปรัชญาไม่ว่าทางตรงหรือทางอ้อม หรือเหตุการณ์อาจเป็นว่า ทราชาเห็นถึงข้อคิดของนักปรัชญาคนนั้นๆ เป็นอันตรายต่อความมั่นคงของตัวเอง และอาจสั่งลงโทษนักปรัชญาผู้นั้นได้ โดยง่ายก็เป็นได้ (ดังที่เกิดกับนักปรัชญาหลายคน แม้จะไม่ใช้รัฐทราชาธิปไตยก็ตาม)

อีกประเด็นหนึ่งของรัฐทราชาธิปไตยก็เป็นไปในทำนองเดียวกับชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยในรัฐทราชาธิปไตยคือ แม้จะมีทราชาที่ดีอย่างไพซิสทราทัส แต่ก็อาจจะมีปัญหาในการสืบทอดอำนาจ เนื่องจากไม่มีหลักประกันใดๆ ผู้สืบทอดจะมีนโยบายที่ดีเช่นทราชาคนก่อน ดังที่อริสโตเติลอธิบายใน *คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์* ก็ชัดเจนว่าหลังจากไพซิสทราทัส ระบอบทราชาธิปไตยเสื่อมโทรมลง ซึ่งการเปลี่ยนแปลงของระบอบและสังคมเช่นนี้ย่อมไม่ส่งผลดีต่อชีวิตทางปรัชญาอย่างแน่นอน ดังนั้น เราพอจะสรุปได้ว่า ความเป็นไปได้ของชีวิตทางพุทธิปัญญาในรัฐทราชาธิปไตยจะเป็นไปได้ยากยิ่ง แม้ว่าเราจะมีอาจพูดได้ว่า ไม่มีทางเป็นไปได้เลยก็ตาม

ในกรณีของคณาธิปไตยกับชีวิตทางปรัชญานั้น ดังที่เราทราบตั้งแต่บทที่ 3 ว่า คุณค่าที่คณาธิปไตยมุ่งไปสู่คือ การครอบครองสินทรัพย์ ซึ่งเป็นคุณค่าที่แตกต่างอย่างยิ่งกับสิ่งที่นักปรัชญายึดถือ ดังตัวอย่างจำนวนหนึ่งที่เราได้พิจารณาไปแล้วว่า นักปรัชญาเหล่านั้นแม้มีโอกาสสร้างความร่ำรวยในชีวิตแต่พวกเขาก็ปฏิเสธ ในแง่นี้ พวกเขาคนนั้นอาจจะมองเหล่านักปรัชญาด้วยสายตาคนว่า คนเหล่านี้กำลังทำสิ่งใดกันอยู่ เหตุใดจึงไปยึดถือในสิ่งที่ไม่อาจทำให้สินทรัพย์เพิ่มพูนขึ้นมาได้ อริสโตเติลเองก็กล่าวในหลายที่ทั้งใน *จริยศาสตร์นิโคมาเคียน* และ *โพลิติกส์* ว่า

ชีวิตที่มุ่งหาสิ่งที่ดีภายนอกโดยเฉพาะความร่ำรวยนั้น มิอาจนำไปสู่ชีวิตที่ดีได้ ข้อพิสูจน์สำคัญของอริสโตเติลอยู่ใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 7 บทที่ 1 ที่ยกข้อพิสูจน์ขึ้นว่า เทพนั้นมีความสุขได้โดยไม่ได้ครอบครองสิ่งที่ดีภายนอกและสิ่งที่ดีทางกายแต่อย่างใด ซึ่งเราทราบดีว่า ชีวิตของมนุษย์ที่ใกล้เคียงกับเทพมากที่สุดคือ ชีวิตของผู้ที่ดำเนินกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณาหรือนักปรัชญานั้นเอง ดังนั้น ชีวิตทางปรัชญาจะบรรลุเป้าหมายได้โดยไม่ต้องครอบครองสิ่งที่ดีภายนอก เช่น เงินตราอย่างมากมายเลย ทั้งเราได้พิจารณาไปว่า การครอบครองเงินตราอย่างมากเกินไป อาจจะเป็นการจุดดิ่งนักปรัชญาออกจากสิ่งที่ดีด้วยซ้ำไป

ใน *โพรเตรปติกส์* อริสโตเติลชี้ว่า “เราไม่ควรที่จะหันเหออกจากปรัชญา ถ้าหากปรัชญาคือการได้มาและการสำแดงออกถึงปัญญาอันเป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่ที่สุด” (b53) <sup>15</sup> มันเป็นการแย่งที่จะค้นหาเงินทอง แต่ไม่มีการตระหนักถึงสิ่งที่สูงส่งกว่าเลย เราจึงอาจกล่าวได้ว่า ในคณาธิปไตย อาจจะมีความเป็นไปได้ของการดำเนินชีวิตทางปรัชญามากกว่าทราชาธิปไตย โดยเฉพาะในคณาธิปไตยที่ดีหรือมีนโยบายพอประมาณ มีกฎหมายกำกับ ทว่า ในประเด็นสำคัญคือ คุณค่าหลักที่คณาธิปไตยยึดถืออาจมีปัญหาเกือบจะโดยตรงต่อชีวิตทางปรัชญา ส่วนประเด็นทางการเมือง/สังคมที่สำคัญรองลงไปนั้น ตามที่เราพิจารณาไปแล้วเช่น การที่คณาธิปไตยมีเสถียรภาพน้อยกว่าประชาธิปไตยโดยเปรียบเทียบและคณาธิปไตยมีศัตรู 2 ด้านคือ 1. การขัดแย้งกันเอง 2. มีปัญหาที่ชนชั้นล่าง ซึ่งสิ่งเหล่านี้จะส่งผลกระทบต่อการดำเนินชีวิตในภาพรวมของนักปรัชญา ทำให้ความเป็นไปได้ของการบรรลุชีวิตแห่งการใคร่ครวญพิจารณาในคณาธิปไตยที่ดีจะมากกว่าทราชาธิปไตย มีน้อยกว่าประชาธิปไตย

เรามาถึงการพิจารณาระบบสุดท้ายของรัฐอนุคมคติคือ ประชาธิปไตยกับความเป็นไปได้ในการมีอยู่ของชีวิตทางปรัชญา สำหรับประชาธิปไตยนั้น ดังที่เราทราบกันดีว่า แม้อริสโตเติลจะมิได้แสดงออกถึงความชอบพอในระบบนี้ กระทั่งกับประชาธิปไตยในแบบที่ดีที่สุด (โดยใน *โพลิติกส์* เล่มที่ 5 บทที่ 9 เขาเรียกประชาธิปไตยที่ดีที่สุดและคณาธิปไตยที่ดีที่สุดว่าเป็นระบอบที่ “พอทานทนได้” (1309b25-33)) เหตุผลอาจเป็นเพราะว่า ธรรมชาติของคนหมู่มากซึ่งเป็นคุณสมบัติสำคัญของประชาธิปไตยดูจะเป็นขัดแย้งกับปรัชญา ในแบบที่ความคิดเห็นหรือความเชื่อต่างๆไปที่มีมหาชนมียืนอยู่ตรงข้ามกับความจริงที่นักปรัชญาค้นหานั้นเอง ในแง่นี้ อาจจะมีเพียงกลุ่มคนเช่น ผู้ที่ฝึกฝนการใช้เหตุผลและมีลักษณะนิสัยที่ดี (gentleman/ enlightened man) เท่านั้นที่สามารถเปิดรับปรัชญาได้ แบบเดียวกับที่เพอริคลีสได้รับอิทธิพลจากอแนกซากอรัส (Strauss 1978: 37) ครั้นเมื่อเราพิจารณาความจริงทางประวัติศาสตร์ อริสโตเติลเอง (รวมทั้งโส

<sup>15</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ ...we ought not to flee philosophy if it is, as we think, the acquisition and exercise of wisdom, and wisdom is among the greatest goods.

เครตีสและเพลโต แม้จะด้วยเหตุผลที่ต่างกัน) มองประชาธิปไตยในนครเอเธนส์ว่า มิได้มีองค์ประกอบทางการปกครองที่ดี เหตุผลที่สำคัญที่อริสโตเติลมองมี 2 ประการคือ 1. ทศนคติต่อปรัชญาของผู้ปกครองและอาจรวมถึงมหาชนชาวเอเธนส์ (ค่อนข้างแน่นอนว่า อริสโตเติลผูกโยงเหตุผลข้อนี้กับกรณีของโสเครตีส) 2. นโยบายต่อรัฐเพื่อนบ้านในแง่ที่เอเธนส์พยายามจะก้าวขึ้นเป็นใหญ่เหนือนครรัฐอื่น (Strauss 1991: 232)<sup>16</sup> เราต้องยอมรับว่า ในสายตาของคนทั่วไปหรือนักประวัติศาสตร์มองว่า นครเอเธนส์เจริญรุ่งเรืองโดดเด่นมาตั้งแต่ศตวรรษที่ 6 ก่อนคริสตกาล โดยความเจริญรุ่งเรืองนั้นเป็นในแง่ของอำนาจและเศรษฐกิจ (ความเจริญทางศิลปวิทยาการอาจถือเป็นผลพวงจากความมั่งคั่งและเสรีภาพในระบบประชาธิปไตย) ซึ่งในสายตาของนักปรัชญาอย่างน้อยก็โสเครตีส เพลโต และอริสโตเติลไม่เห็นว่าเป็นเป้าหมายที่ดีอย่างแท้จริงของรัฐที่เป็นเป้าหมายเดียวกับมนุษย์คือ การบรรลุถึงสิ่งที่ดีคือ ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย และสิ่งที่ดีที่สุดคือ ความเป็นเลิศทางพหุปัญญา (ใน *โพลิติกส์* บทที่ 7 อริสโตเติลกล่าวเป็นนัยว่า รัฐจะมีการบรรลุถึงสิ่งที่ดีสูงสุดแบบเดียวกับชีวิตของปัจเจกบุคคลได้คือ เป็นนครรัฐที่ครอบครองความเป็นเลิศทางพหุปัญญา ซึ่งอาจจะเป็นในแง่ของสภาวะเช่น การมีเวลาว่าง ความสงบ หรือสันติภาพ ที่เอื้อต่อการดำเนินชีวิตทางปรัชญาของพลเมือง)

ถึงแม้อริสโตเติลจะวิพากษ์ระบอบประชาธิปไตยไว้เช่นนั้น ในอีกทางหนึ่ง เขาก็พิจารณาถึงประชาธิปไตยไว้อย่างมากใน *โพลิติกส์* ดังที่เราอภิปรายในบทที่ 3 ถึงข้อดีที่โดยเปรียบเทียบกับระบอบดังเช่นคณาธิปไตย ซึ่งเขาคิดว่า ประชาธิปไตยจะมี 1. ปัญญาส่วนร่วมซึ่งจะดีกว่าพวกชนชั้นนำแบบจารีตของคณาธิปไตย 2. เมื่อพิจารณาถึงประเด็นเรื่องเสถียรภาพทางการเมืองที่ประชาธิปไตยมีโอกาสมากกว่าจากความเป็นไปได้ที่จะมีชนชั้นกลางมากกว่าคณาธิปไตย และ 3. อาจเรียกได้ว่า เป็นข้อเสียที่น้อยกว่าคือ ระบอบประชาธิปไตยจะมีข้อขัดแย้งกับพวกคนรวย ในขณะที่คณาธิปไตยจะมีศัตรู 2 ด้าน ดังที่กล่าวไปแล้ว ที่กล่าวมานี้เป็นภาพรวมของสังคมการเมืองที่ทำให้ประชาธิปไตย โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากเป็นประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุดที่มีหลักแห่งกฎหมายและดำเนินนโยบายพอประมาณนั้น จะเอื้อต่อการดำเนินชีวิตของนักปรัชญาได้มากที่สุด ในบรรดาระบอบระบอบคณาธิปไตยทั้งหลาย

<sup>16</sup> พิจารณาประเด็นข้อวิพากษ์ระบอบประชาธิปไตยของเอเธนส์ได้ในบทความ "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy" (Strauss 1991) แม้ผู้เขียนบทความจะพยายามชี้ว่า นครเอเธนส์ขณะนั้นมีได้มีสภาวะการที่ไม่ดีดังเช่นที่อริสโตเติลมอง หากแต่มีหลักการปกครองและหลักกฎหมายพอสมควร อย่างไรก็ตาม ในการศึกษาขั้นนี้ จะทำการวิเคราะห์ตามกรอบความคิดของอริสโตเติล ซึ่งดูจะสอดคล้องกับทศนคติที่มีต่อประชาธิปไตยของโสเครตีสใน *อโพลีโลจี* หรือทศนคติของเพลโตที่มีใน *จดหมายฉบับที่ 7* โดยทั้ง 2 คนมองไปในแนวทางเดียวกันว่า ระบอบการปกครองของเอเธนส์ขณะนั้นกำลังประสบปัญหา (เพลโตไปไกลขนาดมองว่า ทุกระบอบที่ดำรงอยู่ในเวลานั้นเป็นระบอบที่บกพร่อง)



ถัดมาคือประเด็นสำคัญที่จะสนับสนุนและบ่งชี้ถึงการมีอยู่ของชีวิตทางปรัชญาในประชาธิปไตย นั่นคือ คุณค่าหลักของประชาธิปไตยคือ เสรีภาพที่ทุกคนที่เป็นพลเมืองมีเท่าเทียมกัน ทำให้นักปรัชญาได้รับอานิสงส์ในส่วนนี้ไปด้วยในการดำเนินกิจกรรมทางปรัชญา ทั้งนี้ เราต้องพิจารณาประเด็นนี้อย่างรอบคอบ กล่าวคือ คุณค่าหลักของประชาธิปไตยมิใช่สิ่งที่นักปรัชญานิยมชมชอบ เพราะนักปรัชญาไม่ได้มองว่า เสรีภาพหรือความเสมอภาคเป็นเป้าหมายของสิ่งที่ดีในชีวิต หากแต่เสรีภาพนั้นเป็นเงื่อนไขที่เอื้ออำนวยให้ชีวิตทางปรัชญาดำเนินไปได้เป็นอย่างดีพอสมควร ดังความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ที่เราพบว่า เอเธนส์ในยุครุ่งเรืองนั้นมีนักปรัชญาและโซฟิสต์เดินทางเข้ามาพำนักและเผยแพร่ความคิดเป็นจำนวนมาก (อริสโตเติลเองก็เป็นหนึ่งในนักปรัชญาที่มาจากต่างแดน)<sup>17</sup> ตัวอย่างที่ดีที่สุดตัวอย่างหนึ่งในการสนับสนุนประเด็นเรื่องเสรีภาพของประชาธิปไตยของเอเธนส์นั้นอยู่ในบทสนทนา เมโน (Meno) ของเพลโต ตอนที่เป็นการสนทนาระหว่างเมโนและโสเครตีส โดยโสเครตีสนั้นเราทราบดีอยู่แล้วถึงวิภาววิธีในการนำเสนอปรัชญา/ความคิดของเขาที่มักจะนำคู่สนทนาไปสู่ความงงงวย จนบางคนอาจถึงกับไม่พอใจโสเครตีสก็เป็นได้ โดยในตอนหนึ่งเมโนกล่าวเชิงสัพยอกกับโสเครตีสว่า

...ข้าพเจ้าคิดว่า ท่านนั้นฉลาดที่ไม่ออกจากเอเธนส์เพื่อไปอยู่ที่อื่น เพราะถ้าท่านไปแสดงความสามารถเช่นนี้ในฐานะคนต่างรัฐในนครรัฐอื่น ท่านน่าจะถูกลงโทษด้วยว่ากระทำความประพฤติเยี่ยงการใช้เวทมนตร์คาถา เช่นนี้....

(80b)<sup>18</sup>

นี่ทำให้เราทราบว่านครรัฐเอเธนส์ให้เสรีภาพแก่พลเมืองอย่างมาก (หรือบางนัยอาจหมายถึงกระทั่งการมีขันติธรรม) ดังสิ่งที่เมโนกล่าวทำให้เรารู้ว่า ในนครรัฐอื่น พลเมืองมิได้มีเสรีภาพในการพูดหรือแสดงออกเหมือนกับนครเอเธนส์ที่กำลังปกครองด้วยประชาธิปไตยอยู่ในขณะนั้น ซึ่งในกรณีนี้ถือว่า ประชาธิปไตยในเอเธนส์มิใช่ประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุดด้วยซ้ำไป และนครรัฐอื่นในที่นี้ย่อมมิใช่อื่นใด นอกจากนคราธิปไตยหรือไม่กี่ทรราชย์ เพราะในช่วงเวลาดังกล่าวไม่ปรากฏว่ามีรัฐที่ดีหรือรัฐอุดมคติดำรงอยู่ ทั้งนี้ พิจารณาในเชิงเปรียบเทียบในอีกทางหนึ่งได้ว่า เมื่อปี 404 ก่อนคริสตกาลที่นครรัฐเอเธนส์เกิดการยึดอำนาจโดยกลุ่มทรราช 30 คนที่สปาร์ตาดำรงขึ้นมานั้น เซโนฟอน (Xenophon) รายงานไว้ใน *เมมโมราบิลเลีย (Memorabilia)*

<sup>17</sup> แต่ในขณะเดียวกัน เสรีภาพในเอเธนส์ที่ปกครองด้วยระบอบประชาธิปไตยซึ่งมีแนวโน้มไปสู่ความสุดขั้วนั้นก็มักเสียจนในแง่หนึ่งเป็นอันตรายต่อเอเธนส์เอง ดังที่เราพิจารณาไปในบทที่ 3 แล้วว่า ระบอบการปกครองไม่ควรยึดถือคุณค่าหลักของระบอบอย่างสุดโต่งจนเกินไป

<sup>18</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ I think you are wise not to sail away from Athens to go and stay elsewhere, for if you were to behave like this as a stranger in another city, you would be driven away for practicing sorcery.

ว่า กลุ่มคนอาธิปไตย (หรือที่เรียกว่าทรราช 30 คนนั้น) “ห้าม” โสเครตีสมีให้สอนในสิ่งที่เรียกว่า “ศิลปะแห่งการพูด” ซึ่งคงหมายถึงวิชาวิธีของโสเครตีสนั่นเอง แม้ว่าจะไม่มีการลงโทษอะไรเมื่อเขาละเมิดคำสั่งโดยยังคงพบปะพูดคุยกับคนหนุ่มและชาวเอเธนส์ทั่วไปต่อไป (สมบัติ 2535: 175 เซึ่งอรรถที่ 98) อย่างไรก็ตาม การไม่ลงโทษนั้นน่าจะเป็นเพราะว่า คริตีอัส (Critias) ผู้เป็นหนึ่งในแกนนำของคณะก็เคยเป็นสานุศิษย์ของโสเครตีส กล่าวคือน่าจะเป็นเหตุผลจากสายสัมพันธ์ส่วนตัว มากกว่าที่จะเป็นเพราะพวกคณาชนมีนโยบายด้านเสรีภาพ หากทว่าข้อใหญ่ใจความของตัวอย่างนี้คือ เพียงเมื่อเปลี่ยนคณะกรรมการปกครองของระบอบ คุณค่าหลักและนโยบายก็ถูกเปลี่ยนโดยพลัน

อย่างไรก็ดี ดังที่เราพิจารณาไปแล้วถึงอันตรายของความคิดและความเชื่อของมหาชนกับชีวิตทางปรัชญา โสเครตีสกล่าวใน อโพโลจี ดังคล้ายเป็นการตัดพ้อว่า “...อคติและความเกลียดชังของมหาชน สิ่งนี้ได้ทำลายคนดีคนอื่นๆมามากแล้ว และไม่มีเค้าว่า มันจะหยุดอยู่ที่ข้าพเจ้า...” (28a-b) <sup>19</sup> ดังนั้น ในระบอบประชาธิปไตย เสรีภาพที่นักปรัชญาได้มาก็แลกมาด้วยความเสี่ยงของชีวิตที่เพิ่มขึ้น ดังตัวอย่างชีวิตของอแนกซากอรัส โสเครตีส และอริสโตเติลเป็นสักขีพยานอยู่ ถึงกระนั้น มันอาจเป็นเพราะประชาธิปไตยในช่วงเวลาของนักปรัชญาเหล่านั้นยังมิได้เป็นประชาธิปไตยในรูปแบบที่ดีที่สุดอย่างเคร่งครัดก็เป็นได้ (ดังที่แสดงไปแล้วว่า โสเครตีส เพลโต และอริสโตเติลวิพากษ์ระบอบที่ตนดำรงอยู่ไว้อย่างมาก) โดยหากเป็นประชาธิปไตยที่ดีที่สุด ความคิดหรือทัศนคติของผู้ปกครองและมหาชนอาจจะประนีประนอมกับสิ่งที่นักปรัชญาเสนอมากกว่านี้ก็ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่ออริสโตเติลชี้ว่า ในประชาธิปไตยแบบที่ดีที่สุด คนหนุ่มที่มีสิทธิทางการเมืองจะจมอยู่กับการหาเลี้ยงชีพหรือภารกิจในภาคการเกษตรกรรม ดังนั้น จึงไม่อาจเข้ามารับรู้ว่า นักปรัชญาคิด/สอนอะไร

ด้วยเหตุผลที่กล่าวมา เราจึงสรุปได้ว่า ประชาธิปไตยเป็นระบอบอนุตมคติที่มีความเป็นไปได้มากที่สุด ในเชิงหลักการที่จะมีการบรรลุชีวิตที่ดีทางพุทธิปัญญาอันถือเป็นชีวิตที่ดีที่สุดในทัศนะของอริสโตเติล จากเหตุผลเชิงสภาพของสังคมการเมืองที่ดูจะมีเสถียรภาพมากที่สุดเท่าที่รัฐอนุตมคติจะเป็นได้ และเหตุผลที่มาจากคุณค่าหลักของประชาธิปไตยคือ เสรีภาพที่จะทำให้นักปรัชญาดำเนินกิจกรรมใคร่ครวญพิจารณาได้ แม้ว่าในอีกด้านหนึ่ง คุณค่านั้นจะยังมีข้อจำกัดหรือปัญหาในตัวเองอยู่ไม่น้อยก็ตาม ซึ่งทำให้เราสรุปต่อไปได้ว่า มีความเป็นไปได้ในรัฐอนุตมคติ (ลดหลั่นกันลงไปโดยลำดับจากประชาธิปไตย คณาธิปไตย และทรราชย์ที่อาจไม่มีโอกาสอยู่เลย) ที่จะมีชีวิตที่ดีทางพุทธิปัญญา หากแต่ผู้ที่ดำเนินชีวิตแบบดังกล่าวจะยังประสบ

<sup>19</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ [The slanders and envy of many people] has destroyed many other good men and will, I think, continue to do so. There is no danger that it will stop at me.

กับความยากลำบาก ซึ่งเรียกร่องการครอบครองปัญญาปฏิบัติ การตัดสินใจที่ดี และความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเช่น ความกล้าหาญ ในการดำรงอยู่ในรัฐเช่นนั้นมากกว่ารัฐที่ดีหรือรัฐอุดมคติเป็นอย่างมาก และถึงที่สุด เราอาจพูดได้ว่า การดำเนินชีวิตทางปรัชญาในรัฐอุดมคติที่เกิดขึ้นได้นั้นยังถือเป็นความเสี่ยงที่มากอย่างยิ่ง -- มากจนถึงแก่ชีวิตดังกรณีความตายอันเป็นอมตะของโสเครตีส ซึ่งเป็นตัวอย่างที่ดีที่สุดนั่นเอง

ในส่วนท้ายของบทที่ 4 นี้มีข้อสังเกตบางประการที่ควรแก่การพิจารณาในรายละเอียด กล่าวคือ จากข้อสรุปของการศึกษาผ่านมาที่ว่า ระบอบประชาธิปไตยที่ดีที่สุดมีความเป็นไปได้มากที่สุดในบรรดาระบอบการปกครองที่พลเมืองในระบอบดังกล่าวจะบรรลุชีวิตที่ดีทั้งในแง่ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญา ตามด้วยระบอบกษัตริย์แบบที่ดีที่สุดที่มีความเป็นไปได้น้อยลงมา และระบอบทระราชย์ที่มีความเป็นไปได้น้อยอย่างยิ่งหรืออาจเป็นไปได้ที่จะปรากฏชีวิตที่ดีไม่ว่าจะเป็นในความเป็นเลิศในทางใด นี้ดูจะเป็นข้อสรุปที่ตรงกับการจัดลำดับของรัฐที่ดีและรัฐที่บกพร่องในทัศนะของอริสโตเติลที่ปรากฏใน *โพลิติกส์* ทั้งนี้การสอดคล้องกันของข้อสรุปดังกล่าวควรได้รับการอธิบายเพื่อหลีกเลี่ยงการเข้าใจคลาดเคลื่อนว่า การศึกษาชิ้นนี้มีการคาดเดาคำตอบล่วงหน้าไว้ก่อนเพื่อที่จะหาเหตุผลให้เชื่อมโยงไปสู่ข้อสรุปของอริสโตเติล

การวิเคราะห์รัฐแบบต่างๆของอริสโตเติลใน *โพลิติกส์* นั้นเกิดขึ้นจากการตรวจสอบองค์ประกอบต่างๆของระบอบ ไม่ว่าจะเป็นหลักกฎหมาย ตัวผู้ปกครอง สภาพสังคม คุณค่าของระบอบ และการศึกษา เป็นต้น ที่สำคัญอย่างยิ่ง อริสโตเติลได้สังเกตสภาพความเป็นจริงของรัฐต่างๆ และประมวลองค์ประกอบเชิงทฤษฎีและสภาพความเป็นจริงของระบอบและสังคมลงมาเป็นข้อสรุปในการจัดรูปแบบรัฐที่ดีและรัฐที่บกพร่องต่างๆ และการพิจารณาของเขาเป็นไปอย่างละเอียดรอบคอบพอสมควร ดังจะเห็นจากแม้ว่าอริสโตเติลจะมองว่าระบอบทระราชย์เป็นระบอบที่บกพร่องมากที่สุด แต่เขาก็มองเห็นความจริงในประวัติศาสตร์ว่ามี “ทระราชย์ที่ดี” อย่างไพซิสทราชัทส (พิจารณา *คอนสตีติวชัน ออฟ เอเธนส์* บทที่ 14-16) แต่ถึงที่สุด ตามคำอธิบายใน *โพลิติกส์* อริสโตเติลก็ยังยึดในหลักการที่ว่า ในแง่ของระบอบการเมือง ทระราชย์เป็นระบอบที่มีความมั่นคงน้อยที่สุด ดังจากปัญหาสำคัญเรื่องการสืบต่ออำนาจที่ไม่มีหลักการหรือหลักประกันใดๆ และไม่มี ความแน่นอนว่า ทระราชคนต่อไปจะยังคงรักษาสิ่งที่ดีที่ทระราชที่ดีคนก่อนมีอยู่ได้หรือไม่ เนื่องจากสภาพสังคมของระบอบทระราชย์ก็อาจจะด้อยกว่าระบอบอื่นๆโดยเปรียบเทียบ ในช่วงเปลี่ยนผ่านผู้นำอาจมีคนเดียวอำนาจและสร้างความปั่นป่วนต่อสังคมการเมืองได้ ในขณะที่การเปลี่ยนผ่านผู้นำของระบอบที่ปกครองด้วยคนเพียงคนเดียวเช่นกันคือ ราชาธิปไตย ดูจะมีความเป็นไปได้ที่จะราบรื่นกว่า จากองค์ประกอบของสังคมการเมืองที่ผู้ปกครองจัดวางไว้ และตัว

กษัตริย์อาจจะปลุกฝังคุณธรรมแก่ผู้คนรอบข้างหรือผู้ที่สืบต่ออำนาจจากเขา ซึ่งลดปัญหาความวุ่นวายในการเปลี่ยนผ่านอำนาจไปได้ในระดับที่ดี ดังนั้น ในแง่นี้ เราอาจเรียกพระราชในแง่ตัวบุคคลได้ว่า “ดี” แต่ในแง่ของระบอบเรามีอาจประเมินเช่นนั้นได้อย่างชัดเจน (เพราะถ้าตัวระบอบพระราชย์กลายเป็นระบอบ “ที่ดี” นั้นน่าจะหมายความว่า ระบอบดังกล่าวได้แปรเปลี่ยนองค์ประกอบจนกลายเป็นราชาธิปไตยไปแล้ว) นี่จึงไม่แปลกที่ว่า แม้ระบอบพระราชย์จะได้รับการสงวนรักษาระบอบไว้อย่างดีแล้ว อริสโตเติลก็ยังมองว่า พระราชย์เป็นระบอบที่ “กึ่งดี กึ่งเลว” (1315a40-b10)

จากการวิเคราะห์ระบอบการเมืองไปสู่ข้อสรุปดังกล่าวของอริสโตเติล สิ่งที่เราอาจต้องยอมรับประการแรกคือว่า การศึกษาในที่นี้วางอยู่บนกรอบความคิดเรื่องจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของอริสโตเติล และโดยนัยหลักแล้วได้ยึดแนวการวิเคราะห์ตามตรรกของอริสโตเติลในคำอธิบายที่ว่าด้วยเรื่องระบอบและการจำแนกและจัดลำดับของระบอบของเขา (โดยที่มิได้คาดเดาคำตอบของการศึกษาไว้ล่วงหน้า) ทว่า ในฐานะผู้ศึกษาที่อยู่ในบริบทและยุคสมัยที่แตกต่างออกไปจากของอริสโตเติลอย่างมาก ซึ่งความห่างไกลทั้งในแง่ของบริบทและช่วงเวลานั้น ไม่มากนักน้อยทำให้เราเป็นอิสระจากกรอบความคิดของเขาพอสมควร และมองเห็นภาพกว้างของคำอธิบายในตัวบทที่อริสโตเติลในฐานะผู้ที่ดำรงชีวิตอยู่ในสมัยนั้นอาจมองไม่เห็น (แบบเดียวกับที่เราอาจมองไม่เห็นบางแง่มุมของยุคสมัยของเรา) ตัวอย่างสำคัญในประเด็นนี้อยู่ในการวิเคราะห์ประเด็นชีวิตแห่งความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาที่ระบอบประชาธิปไตยกล่าวคือ เหตุผลหลักที่การศึกษาในที่นี้หยิบยกมาอ้างคือ คุณค่าเรื่องเสรีภาพที่ประชาธิปไตยมีให้กับพลเมืองอย่างเท่าเทียมกัน ซึ่งอริสโตเติลก็ได้รับในสิ่งนี้โดยที่เราไม่อาจรู้ได้ว่า เขาเองตระหนักถึงเสรีภาพดังกล่าวหรือไม่ เขาอาจจะตระหนักแต่มิได้พูดออกมา ซึ่งอาจเนื่องมาจากอคติที่เขาดีต่อประชาธิปไตย ดังนั้น ข้อชี้แจงในส่วนนี้จึงมีอยู่ว่า การวิเคราะห์ของการศึกษาชิ้นนี้เพื่อหาคำตอบในปัญหาเรื่องการบรรลุชีวิตที่ดีทั้ง 2 แบบในรัฐอนุคมคตินั้นได้ใช้ “วัตถุดิบหลัก” จากตัวบทและกรอบความคิดของอริสโตเติลอย่างค่อนข้างเคร่งครัด แม้จะมีการหยิบยกตัวอย่างชีวิตของรัฐบุรุษ นักปรัชญาหรือบริบททางประวัติศาสตร์มาเสนอ แต่ก็พยายามให้อยู่ในขอบข่ายของบริบทโดยรวม

ด้วยเหตุผลที่กล่าวมา ข้อสรุปที่ได้มาตรงกันนั้นอาจเป็นเพราะว่า บทวิเคราะห์เรื่องรัฐ/ระบอบของอริสโตเติลมีความรัดกุมในตัวเองเป็นอย่างดีอยู่แล้ว แม้กระทั่งเราหยิบยกตัวอย่างที่มีได้อยู่ในตัวบทของเขามาพิจารณา ก็ยังนำไปสู่ข้อสรุปที่ตรงกัน ในทางกลับกันอาจจะดูแปลกถ้าหากการจัดลำดับความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติของเขานั้นแตกต่างไป

จากการจัดลำดับของอริสโตเติล ซึ่งหากเป็นเช่นนั้นอาจมีข้อบกพร่องบางประการจากการใช้  
เนื้อหาและองค์ประกอบต่างๆของตัวบทก็เป็นได้

ประเด็นสำคัญที่ควรพิจารณาเพิ่มเติมคือ หากเราพิจารณาเชิงเงื่อนไขทางปรัชญาว่า รัฐ  
อนุคมคติซึ่งมีองค์ประกอบต่างๆที่ไม่ดีจะไม่เอื้ออำนวยให้ชีวิตของปัจเจกบุคคลมุ่งไปสู่สิ่งที่ดีหรือ  
แม้มีโอกาสในการบรรลุชีวิตที่ดีแต่ก็ยังคงมีอุปสรรคในระดับสูงแล้ว การวิเคราะห์ข้อเท็จจริงใน  
ประวัติศาสตร์ร่วมสมัยในกรีกโบราณก็ยังสามารถนำเราไปสู่ข้อสรุปเดียวกันกับข้อสรุปทาง  
ปรัชญาในแง่ที่ว่า มันยากที่ปัจเจกบุคคลหรือพลเมืองจะบรรลุชีวิตที่ดีได้ในรัฐอนุคมคติหรืออีกนัย  
หนึ่งคือ มีผู้ที่บรรลุชีวิตที่ดีได้น้อยมากอย่างยิ่งในรัฐอนุคมคติ กล่าวคือ หากเราจะมองผ่าน  
ข้อเสนอของอริสโตเติลว่า รัฐที่เหมาะสมนั้นไม่ควรจะมีจำนวนประชากรมากเกินไป โดยอริสโตเติล  
กล่าวไว้ชัดเจนว่า รัฐที่ใหญ่โตขนาดว่ามีจำนวนประชากรเป็นหลักแสน (1170b31-2) นั้นดูจะไม่ได้  
เป็น “รัฐ” อีกต่อไปแล้ว – “รัฐหรือนครรัฐ” ในความหมายที่เป็นประชาคมที่สมบูรณ์ที่สุดที่จะ  
นำไปสู่ชีวิตที่ดีของพลเมือง – โดยในทัศนะของอริสโตเติล ประชาคมขนาดเล็กเช่น หมู่บ้าน หรือ  
ประชาคมที่ยิ่งใหญ่มากๆ จะไม่เหมาะสมต่อการมีชีวิตที่ดีเท่ากับนครรัฐ ทั้งนี้ เรายังอาจแน่ใจว่า  
นครรัฐที่อริสโตเติลอธิบายว่าใหญ่ขนาดที่มีจำนวนประชากรถึงหลักแสนนั้นหมายถึงนครรัฐ  
เอเธนส์หรือไม่ อย่างไรก็ดี หลักฐานทางประวัติศาสตร์ก็ได้แสดงว่า เอเธนส์ในสมัยศตวรรษที่ 4  
ก่อนคริสตกาลซึ่งคาบเกี่ยวกับช่วงชีวิตของอริสโตเติลนั้นมีจำนวนประชากรอย่างน้อย 200,000  
คน โดยมีประชากรที่มีสิทธิ์เป็นพลเมืองโดยเฉพาะ “พลเมืองชายผู้ใหญ่” อยู่ราว 30,000 คน<sup>20</sup> นั้น  
หมายความว่า ประเด็นแรก นครรัฐเอเธนส์มีขนาดใหญ่อย่างมาก ซึ่งใหญ่จนเกินกว่าจะดำรง  
สถานภาพการเป็นนครรัฐในทัศนะของอริสโตเติล ซึ่งแน่นอนว่า นครรัฐที่มีขนาดใหญ่เช่นนี้ย่อม  
เกิดปัญหาต่างๆตามมามากกว่านครรัฐที่มีขนาดเหมาะสม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการกระจาย  
ทรัพยากร รายได้ การจัดการปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีวิต ฯลฯ และประเด็นที่สอง ในบรรดา  
พลเมืองชายผู้ใหญ่ 30,000 คนนั้น อาจจะมีคนเพียง 3,000 – 5,000 คน (หรือน้อยกว่านั้น) ที่มี  
โอกาสเข้าสู่การทำหน้าที่ในสภาหรือปฏิบัติภารกิจให้แก่รัฐ ซึ่งในจำนวนนั้นก็มิใช่ทุกคนที่เราอาจ  
เรียกได้ว่า เป็นกลุ่มบุคคลที่มีโอกาสและศักยภาพในการบรรลุชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคติใน  
ความหมายที่เคร่งครัดของอริสโตเติล เนื่องจากคนเหล่านี้จะต้องมีโอกาสในการครอบครองและ  
แสดงออกถึงปัญญาปฏิบัติอันเป็นเงื่อนไขที่ผู้บรรลุสิ่งที่ดีของมนุษย์จะต้องมี

<sup>20</sup> นครรัฐเอเธนส์เป็น 1 ใน 2 นครรัฐที่ใหญ่และอาจจะทรงอิทธิพลที่สุดในบรรดานครรัฐกรีก (อีกนครรัฐหนึ่งคือ สปาร์ตา) ซึ่ง  
มีอยู่ราว 1,500 นครรัฐในช่วงเวลานั้น ดังที่กล่าวไปว่า เอเธนส์มีจำนวนประชากรกว่า 200,000 คน และมีเนื้อที่ทั้งหมดราว  
2,500 ตารางกิโลเมตร ในขณะที่นครรัฐส่วนใหญ่มีขนาดเล็กกว่านั้นมาก โดยกลุ่มนครรัฐที่เล็กที่สุดมีประชากรไม่เกิน 1,000  
คน และมีเนื้อที่เพียงราว 10 ตารางกิโลเมตร (Hansen 2006: 11) อย่างไรก็ดี นครรัฐที่มีได้เล็กมากนั้นส่วนใหญ่มักจะมีจำนวน  
ประชากรอยู่ในหลักพัน

นอกจากประเด็นที่ว่านครรัฐมีจำนวนประชากรและพลเมืองที่มาก แต่กลับมีคนที่สามารถอยู่ในสถานะที่แสดงออกถึงการมีปัญญาปฏิบัติได้เป็นจำนวนน้อยนั้น ยังมีข้อเท็จจริงบางประการเกี่ยวกับสภาพของสังคมหรือนครรัฐกรีกที่อาจจะบ่อนทำลายรากฐานของสภาพสังคมที่จะเอื้อต่อการบรรลุชีวิตที่ดี กล่าวคือ ดังที่เราได้กล่าวไปแล้วบ้างว่า นครเอเธนส์ในสมัยที่เริ่มก้าวขึ้นเป็นใหญ่นั้นได้พยายามสถาปนาอิทธิพลเหนือนครรัฐอื่นๆ ซึ่งแน่นอนว่า ในหลายกรณีเป็นการนำนครรัฐเข้าไปสู่ภาวะสงคราม ตัวอย่างที่สำคัญในประเด็นนี้คือ สงครามเปโลโปเนเนเซียนที่มีเอเธนส์เป็นแกนนำฝ่ายหนึ่งและสปาร์ตาเป็นแกนนำอีกฝ่ายหนึ่ง สงครามครั้งนั้นสร้างความเสียหายอย่างรุนแรงต่อโครงสร้างสังคมของเอเธนส์ มีหลักฐานว่า ช่วงเริ่มต้นสงคราม นครเอเธนส์มีจำนวนพลเมืองชายผู้ใหญ่ราว 50,000 – 60,000 คน หากเมื่อสิ้นสุดสงครามมีพลเมืองชายผู้ใหญ่เหลือเพียง 30,000 คน (Hansen 2006: 108) การลดจำนวนประชากรหรือพลเมืองจากสงครามนั้น (นัยหนึ่งก็คือ การลดจำนวนผู้ที่เข้าสู่ชีวิตที่ดีลงไปโดยตรง อีกทั้งยังอาจรวมถึงผู้ที่ถูกผลกระทบจากสงครามทางอ้อมด้วย) เป็นหลักฐานที่เด่นชัดของอุปสรรคที่ปัจเจกบุคคลต้องเผชิญในรัฐอนุคมคติ อนึ่ง แม้เราจะหยิบยกตัวอย่างที่สุดโต่งในกรณีสงครามนั้น ทว่า สภาพสังคมโดยทั่วไปของรัฐอนุคมคติกรีกที่ดูจะไม่ค่อยสงบและไม่มีเสถียรภาพมากนักก็ถือเป็นปัญหาสำคัญต่อปัจเจกบุคคลในการเข้าถึงชีวิตที่ดี

จากเหตุผลข้างต้นที่เป็นประเด็นทางประวัติศาสตร์ซึ่งสัมพันธ์ไปกับประเด็นทางปรัชญาของอริสโตเติล ผลสรุปที่สอดคล้องกันจาก 2 ประเด็นดังกล่าวนี้คือ มีปัจเจกบุคคลจำนวนน้อยอย่างยิ่งที่สามารถจะบรรลุชีวิตที่ดีได้ในกรอบความคิดของอริสโตเติล โดยอาจจะมีขอบข่ายที่จำกัดเพียงผู้ที่ดำเนินกิจกรรมทางการเมืองและกิจการทางปรัชญาเท่านั้น ทั้งนี้ ในแง่ปรัชญาการที่มีคนเพียงจำนวนน้อยที่สามารถเข้าสู่ชีวิตที่ดีได้นั้น ส่วนสำคัญอาจมาจากการที่อริสโตเติลได้คัดแยกคนหลายกลุ่มเช่น ผู้หญิง ทาส ชนต่างชาติที่ไม่ได้พูดภาษากรีก (Barbarian) ซึ่งรวมทั้งคนเอเชีย คนยุโรปทางตอนเหนือ (พิจารณา โพลิติกส์ เล่มที่ 7 บทที่ 7) ออกจากความเป็นไปได้ในการบรรลุชีวิตที่ดี โดยในส่วนของชนชาติอื่นนั้น อริสโตเติล มองว่าชนต่างชาติเหล่านี้ไม่อาจสถาปนา “นครรัฐ” ที่สมบูรณ์ขึ้นมาได้แบบชนชาวกรีก (Hansen 2006: 38) พวกเขาจึงหมดโอกาสตั้งแต่เบื้องต้นในการบรรลุสิ่งที่ดีของมนุษย์ ยิ่งไปกว่านั้น ดังที่พิจารณาไปบ้างแล้วว่า กระทั่งในพลเมืองแห่งนครรัฐกรีกเอง อริสโตเติลก็ได้มองว่า แต่ละคนมีโอกาสในการบรรลุชีวิตที่ดีอย่างเท่าเทียม แม้ในกรณีของรัฐอนุคมคติที่ปกครองน้อยที่สุดคือประชาธิปไตยบนพื้นฐานเกษตรกรรมแล้ว พวกเกษตรกรที่ดูคล้ายอริสโตเติลจะ “ยอมรับได้” นั้น ก็เป็นการยอมรับได้ด้วยเงื่อนไขที่ว่า คนกลุ่มนี้หัวอ่อน ไม่นิยมความวุ่นวาย และมักจมอยู่กับการงานของตน โดยไม่สละเวลามาเข้าร่วมในโลกการเมือง ในแง่นี้ อริสโตเติลจึงดูจะมีได้เชื่อมั่นในศักยภาพใดๆ ของคน

กลุ่มนี้ หากแต่กลับเชื่อว่า เป็นการดีกว่าที่จะให้คนที่มีความเป็นเลิศมากกว่าเข้ามาแสดงบทบาทในสังคมการเมือง ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ จะพบว่า นอกจากชีวิตที่ดีหรือความสุขของมนุษย์ในทัศนะของอริสโตเติลจะผูกโยงกับธรรมชาติของมนุษย์ในความรู้ของเขาแล้ว มโนทัศน์เรื่องชีวิตที่ดีนั้นยังเกี่ยวพันกับประเด็นทางวัฒนธรรมของกรีกอย่างแยกไม่ออกอีกด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า อริสโตเติลเองก็สร้างปรัชญาของเขาขึ้นมาจากฐานคิดของวัฒนธรรมกรีกในหลายส่วน

ประเด็นท้ายสุดของการศึกษาในบทนี้คือ แม้ข้อสรุปของเราจะมีอยู่ว่า ประชาธิปไตยที่ดีที่สุดจะมีความเป็นไปได้มากที่สุดที่จะมีการบรรลุถึงชีวิตที่ดีทั้งทางความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและทางพุทธิปัญญา สอดคล้องกับที่อริสโตเติลวิเคราะห์ว่า ประชาธิปไตยที่ดีที่สุดในความหมายด้านหนึ่งคือ รัฐอนุตมคติที่ปกครองน้อยที่สุด การอธิบายเช่นนี้บ่งชี้เป็นนัยว่า ในทัศนะของอริสโตเติล ประชาธิปไตยที่แม้ได้รับการสงวนรักษาระบอบก็ยังมีระบอบที่ดี หากเพียงแต่เป็นระบอบที่ “พอทานทนได้” เท่านั้น (1309b25-33) ความย้อนแย้งที่สำคัญที่สุด (อาจจะมากที่สุดประเด็นหนึ่งในปรัชญาการเมืองของเขาก็เป็นได้) ปรากฏอยู่ในประเด็นที่ว่า ในการประเมินว่า ประชาธิปไตยที่ดีที่สุดเป็นประชาธิปไตยที่วางอยู่บนรูปแบบสังคมเกษตรกรรม เพราะพลเมืองส่วนใหญ่ที่ประกอบอาชีพทางเกษตรกรรมจะทะเลาะทะเลาะน้อยและค่อนข้างหัวอ่อน ทั้งยังไม่มีเวลาว่างมากนัก (1292b26-8) ที่จะเข้าร่วมกิจกรรมทางการเมือง โดยนัยนี้พลเมืองที่เป็นเกษตรกรจะยินดีมากกว่าที่จะให้อำนาจผ่านตัวแทนไปทำกิจกรรมทางการเมืองแทนตน (ซึ่งนี่ย่อมไม่ตรงกับนิยามของพลเมืองที่ดีหรือพลเมืองโดยสมบูรณ์ของอริสโตเติลที่ต้องมีบทบาทที่ตื่นตัวต่อการเมือง) จากรูปแบบของรัฐที่ปกครองน้อยที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้แต่มีพลเมืองที่แยกห่างจากการเมืองนี้ ทำให้เราเห็นภาพของอริสโตเติลในฐานะนักคิดแบบชนชั้นนำ (aristocratic) ที่ยังคงความไม่ไว้วางใจในมหาชนอย่างลึกซึ้ง การยอมรับในประชาธิปไตยแบบเกษตรกรรมของเขากลับเป็นการกีดกันให้มหาชนอยู่นอกแกนกลางของการใช้อำนาจหรือสิทธิทางการเมือง (พิจารณา Rancière 2007: 16) (แม้ว่ามีได้เป็นไปด้วยการบังคับก็ตาม) ในขณะที่สำหรับประชาธิปไตยแบบที่กลุ่มคนที่ใช้แรงงานเป็นพลเมืองโดยสมบูรณ์ซึ่งคนเหล่านี้มักจะตื่นตัวในการเข้าร่วมกิจกรรมทางการเมืองอย่างมาก อริสโตเติลจะมองว่าเป็นประชาธิปไตยในระดับที่ปกครองมากกว่า เนื่องจากในทัศนะของเขาคงไม่พร้อมจะยอมรับกลุ่มคนเหล่านี้ที่มีคุณสมบัติในการบรรลุถึงความเป็นเลิศค่อนข้างต่ำโดยเปรียบเทียบ

จากแง่มุมดังกล่าว รัฐที่ปกครองน้อยที่สุด (หรือที่ใกล้เคียงมากที่สุดกับระบอบที่ดี) ในสถานการณ์ทั่วไปของอริสโตเติลจึงมีความแปลกตรงที่ได้กีดกันพลเมืองโดยข้อยกเว้นให้ออกจากศูนย์กลางของสังคมการเมือง อันสามารถเป็น “พื้นที่” ในการปฏิบัติความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมหรือปัญญาปฏิบัติ รวมทั้งการใช้เหตุผลได้ ดังนั้น อาจไม่เป็นที่น่าสงสัยที่

ข้อสรุปของเราประการหนึ่งที่ว่า มีคนที่บรรลุชีวิตที่ดีไม่ว่าในทางคุณธรรมหรือทางพุทธิปัญญา น้อยมากอย่างยิ่งในระบบที่อยู่ในสถานการณ์ทั่วไป ด้วยเหตุผลหลักอันเนื่องมาจากคนจำนวนมากดูจะขาดโอกาสในการบรรลุชีวิตที่ดีตั้งแต่ต้นแล้ว แม้อีกมุมหนึ่ง จำนวนที่น้อยนั้น อาจเป็นเพราะว่า สภาพสังคมและการเมืองของระบบประชาธิปไตยที่มีปัญหาเองด้วย ดังนั้น เมื่อเหตุผล 2 ประการรวมกันก็ทำให้ผู้ที่มีโอกาสบรรลุชีวิตที่ดีไม่ว่าในความเป็นเลิศด้านใดใน กรอบความคิดของอริสโตเติลมีอยู่น้อยอย่างยิ่ง



ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



## บทที่ 5 บทสรุป

ตามที่ได้ข้อสรุปทั้งในบทที่ 2 ที่ว่าด้วยชีวิตที่ดีในทัศนะของอริสโตเติลและบทที่ 4 ซึ่งได้พิจารณาปัญหาการดำเนินชีวิตที่ดีในรัฐอนุคมคิดว่า ไม่มีข้อขัดแย้งโดยจำเป็นระหว่างความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยหรือคุณธรรมและความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาหรือปรัชญาในชีวิตของปัจเจกบุคคลไม่ว่าในทางทฤษฎีหรือทางปฏิบัติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีของผู้ที่มุ่งหมายไปสู่ความเป็นเลิศของมนุษย์ แม้ว่าจะมีคนจำนวนมากไม่สามารถบรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์ดังกล่าวได้ก็ตาม แต่นั่นอาจเป็นเพราะคนเหล่านั้นมีเจตจำนงที่อ่อนแอ หรือขาดซึ่งสิ่งที่ดีภายนอกเพื่อส่งเสริมชีวิตไปสู่สิ่งที่ดี หรือไม่ได้อยู่ในสภาวะที่เอื้ออำนวยต่อการบรรลุชีวิตที่ดีเช่น ต้องจมอยู่กับงานใช้แรงงาน มากกว่าที่จะเป็นปัญหาในเรื่องของธรรมชาติของมนุษย์ในสายตาของอริสโตเติล

นอกจากนี้ ข้อบ่งชี้ของการไม่มีข้อขัดแย้งโดยจำเป็นของความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบหรือวิถีชีวิตทั้ง 2 แบบของมนุษย์นั้นยังปรากฏในตัวบทของอริสโตเติลดังตัวอย่างเช่นใน โพลิติกส์ เล่มที่ 7 บทที่ 15 อริสโตเติลพิจารณาไว้ว่า ชีวิตที่ดีในรัฐ (ที่ดี) จำเป็นที่จะต้องมีความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยเช่น การควบคุมตนเอง ความกล้าหาญ และต้องการความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาคือปัญญา (wisdom) ปัจเจกบุคคลหรือพลเมืองต้องเรียนรู้ที่จะใช้สิ่งที่ดีต่างๆในชีวิตอย่างเหมาะสมทั้งในช่วงเวลาของ “การงานหรือสงคราม” และ “เวลาว่างหรือสันติภาพ” นัยดังกล่าวค่อนข้างชัดเจนว่าในสายตาของอริสโตเติล ชีวิตที่ดีในรัฐนั้นเรียกร้องความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบ ยิ่งไปกว่านั้น เขายังมองว่า ในการฝึกฝนลักษณะนิสัย (habit) และเหตุผลต้องประสานสอดคล้องกันและกันในระดับที่สูงที่สุด (1334b10-1) นี่ยังหมายความว่า อริสโตเติลเห็นถึงการผสมผสานรวมกันของความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบในฐานะเป้าหมายสูงสุดของมนุษย์ ในขณะที่ตามความเป็นจริงดังที่เรากล่าวไปว่า คนที่มีโอกาสบรรลุความเป็นเลิศของมนุษย์มักจะโน้มไปทางใดทางหนึ่งมากกว่าที่จะผสมผสานความเป็นเลิศทั้งสองเข้าด้วยกันดังที่อริสโตเติลมอง

จากที่ได้พิจารณาบริบทแวดล้อมอื่นๆทั้งจากความคิดของโสเครตีส เพลโต เป็นต้น ความเป็นเลิศทั้ง 2 แบบดูจะเป็นความเข้าใจโดยรวมที่ยอมรับกันในกรีกโบราณว่า ทั้งสองนั้นเป็น “กิจกรรม” ที่จะทำให้มนุษย์สามารถบรรลุความเป็นเลิศในฐานะเป้าหมายของมนุษย์ทั้งหลายได้ และความเป็นเลิศทั้งสองยังดำรงอยู่ในสภาวะธรรมชาติของมนุษย์นั่นเอง ทั้งนี้ การเลือกอย่างมีเหตุมีผลในการปฏิบัติความเป็นเลิศอย่างหนึ่งอย่างใดนั้นขึ้นอยู่กับหลายปัจจัยทั้งภายในและภายนอกตัวปัจเจกบุคคล บางคนอาจมีความมุ่งหมายอย่างยิ่งในการดำเนินกิจกรรมทางปัญญา แม้ว่าจะทำให้เขาลำบากหรืออดคัดเงินทองอยู่บ้างก็ยังมุ่งไปในเส้นทางนั้น บางคนอาจจะต้องการดำเนินกิจกรรมทางปัญญาเช่นเดียวกันหากแต่มีข้อจำกัดที่ต้องทำมาหาเลี้ยงชีพ

ดังนั้น ในสภาพความเป็นจริงของมนุษย์ที่เต็มไปด้วยความละเอียดอ่อนซับซ้อนและไม่แน่นอนตายตัว ดังที่อริสโตเติลก็ตระหนักดีนั้น การเลือกดำเนินชีวิตอย่างมีเหตุผลของปัจเจกบุคคลนั้นเป็นไปได้หลายแบบ เป็นต้นว่า บุคคลอาจปฏิบัติภารกิจจนปลอดจากความวุ่นวายทางสังคม/การเมืองแล้วค่อยดำเนินกิจกรรมแห่งการใคร่ครวญพิจารณาแบบไซลอน ซึ่งแนวทางนี้อาจจะเป็นแนวทางหลักที่อริสโตเติลเห็นควรตั้งข้อเสนอเรื่อง “การทำภารกิจเพื่อการมีเวลาว่าง” หรือ “การกระทำสงครามเพื่อสันติภาพ” (1333a30-5) ซึ่งได้พิจารณาไปแล้ว อย่างไรก็ตาม เราทราบดีว่า ในทางปฏิบัติก็มีผู้ที่เลือกปฏิบัติความเป็นเลิศที่สูงที่สุดไปเลยโดยมิต้องให้ถึงความพร้อมโดยสมบูรณ์เช่น โสเครตีส หรือบางคนมีความพร้อมในแง่ของทรัพย์สินที่ไม่ต้องดิ้นรนหาเลี้ยงชีพแต่ก็กลับไม่สนใจโดยเลือกการใคร่ครวญพิจารณาเป็นหลักเช่น อแนกซากอรัส ทั้งนี้ทั้งนั้น ไม่ว่าปัจเจกบุคคลจะเลือกความเป็นเลิศแบบใดเป็นหลัก เขาก็สามารถปฏิบัติความเป็นเลิศอีกแบบหนึ่งไปด้วยได้อย่างไม่มีข้อขัดแย้ง การดำเนินชีวิตทางปรัชญาไม่ได้เป็นปฏิปักษ์ต่อชีวิตทางคุณธรรมแต่อย่างใด และเป็นไปในทางกลับกัน ในแง่นี้ ความประสานสอดคล้องกันของความเป็นเลิศ 2 แบบที่กล่าวไปแล้ว จึงเป็นไปได้ทั้งในหลักการและการปฏิบัติ ยิ่งไปกว่านั้น ในสภาพการณ์จริงของชีวิตตามที่ได้พิจารณาไปในบทที่ 4 จะเห็นได้ว่า โดยเฉพาะในรัฐอนุคมคติ การดำเนินชีวิตทางปรัชญากลับเรียกร้องการมีปัญญาปฏิบัติ ความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัย และการตัดสินใจที่ดีมากกว่ารัฐที่ดีหรือรัฐอนุคมคติเสียด้วยซ้ำ จากสภาพการณ์ของสังคมและการเมืองที่มีความผันผวนและไร้เสถียรภาพมากกว่า

นอกจากนี้ เราได้วิเคราะห์ไปในหลายส่วนว่า ในกรอบความคิดของอริสโตเติล “รัฐ” ถือเป็นเงื่อนไขที่สำคัญมากที่สุดประการหนึ่งในการบรรลุชีวิตที่ดีของมนุษย์ มิใช่เพียงเพราะรัฐดำรงอยู่ในฐานะเงื่อนไขพื้นฐานต่อชีวิตที่ดี โดยนัยที่มนุษย์ไม่อาจบรรลุสิ่งที่ดีได้หากดำรงชีวิตอยู่นอกรัฐ และรัฐจะอำนวยความสะดวกพื้นฐานเบื้องต้นที่จำเป็นต่อการดำเนินชีวิตให้แก่มนุษย์ หากยิ่งไปกว่านั้น องค์ประกอบแห่งระบอบการปกครองและสภาพการณ์ของรัฐสามารถกำหนดทิศทางโดยรวมของชีวิตปัจเจกบุคคลได้ว่า จะมีโอกาสบรรลุชีวิตที่ดีได้มากน้อยเพียงใด ในความหมายนี้เป็นดังที่เราได้ข้อสรุปไปแล้วว่า ในรัฐอนุคมคตินั้นจะอำนวยความสะดวกในการบรรลุชีวิตที่ดีแก่ปัจเจกบุคคลได้น้อยกว่าโดยเปรียบเทียบกับรัฐอุดมคติหรือรัฐที่ดี และน้อยไปตามสัดส่วนที่รัฐอนุคมคตินั้นๆเบนออกจาก “ธรรมชาติ” ของรัฐและมนุษย์ที่พึงเป็น

ในความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ (ซึ่งอาจมีผลหรือสอดคล้องกับความเป็นจริงทางปรัชญา) รัฐหรือนครรัฐโดยส่วนใหญ่ของกรีกในช่วงเวลาของอริสโตเติลมิได้มีเงื่อนไขที่จะอำนวยความสะดวกของการบรรลุชีวิตที่ดีมากนัก หรือหากเราจะกล่าวว่า สภาพการณ์ของรัฐทั้งหลายกลับเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุสิ่งที่ดีของมนุษย์ก็ไม่น่าจะถือว่ากล่าวเกินจริง ระบอบการปกครองส่วนใหญ่ในเวลานั้นคือ คณาธิปไตยและประชาธิปไตย โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือประชาธิปไตย ซึ่ง

หากจำกัดการวิเคราะห์เข้ามาสู่เศรษฐกิจเอเธนส์ อริสโตเติลพิจารณาว่า ระบบประชาธิปไตยของเอเธนส์นั้นถือว่าไม่ดี ความสอดคล้องของมุมมองเช่นนี้ยังปรากฏกับความคิดของโสเครตีสในอโพลโลจี รวมทั้งเพลโตใน จดหมายฉบับที่ 7 ด้วย

แม้ข้อสรุปสำคัญของเราประการหนึ่งคือ ระบบประชาธิปไตยเป็นระบอบอนุตมคติที่มีความเป็นไปได้มากที่สุดในการบรรลุชีวิตที่ดีของพลเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประชาธิปไตยที่ดีที่สุด ด้วยเหตุผลหลักคือ ความเสมอภาคและเสรีภาพที่เป็นคุณค่าหลักของระบอบ อย่างไรก็ตาม เสรีภาพที่อาจนับเป็นเงื่อนไขสำคัญประการหนึ่งต่อวิถีชีวิตที่ดีที่สุดเท่าที่มนุษย์จะเป็นได้คือ ชีวิตทางปรัชญานั้น อันที่จริงแล้ว เป็นเสรีภาพที่ระบอบประชาธิปไตยมอบให้แก่ “ทุกคนที่เป็นพลเมือง” อย่างเสมอภาคกัน โดยนัยนี้ พลเมืองทุกคนจะมีสิทธิ์ในเสรีภาพแบบนี้เท่าเทียมกันไม่ว่าจะเป็นผู้ที่กระหายอำนาจ คนยากจน พ่อค้า ผู้นำมวลชน หรือนักปรัชญา ที่สำคัญคือ เสรีภาพในประชาธิปไตยนั้นคุณจะไม่มีการกีดกันหรือหลักการใดมากำกับ ดังนั้น เมื่อบางคนหรือบางกลุ่มใช้เสรีภาพอย่างสุดขีดก็จะมีแนวโน้มที่จะเกิดผลกระทบต่อคนหมู่มากกลุ่มอื่นๆ ดังเช่นกรณีของผู้นำมวลชนทำการปลุกกระดมมวลชนเพื่อเป้าหมายบางอย่าง การกระทำเช่นนี้ย่อมกระทบต่อความสงบสุขของสังคมโดยรวม ซึ่งแน่นอนว่าจะกระทบต่อผู้ที่ดำเนินชีวิตทางปรัชญาด้วย ในขณะที่การใช้เสรีภาพของนักปรัชญาน่าจะมีผลกระทบต่อผู้อื่นน้อยกว่าโดยเปรียบเทียบ ในอีกทางหนึ่ง หากเราจะลองพิจารณาคาดการณ์ถึงเสรีภาพในรัฐที่ดีหรือรัฐอุดมคติ (ที่ต้องคาดการณ์เพราะรัฐอุดมคติเป็นระบอบที่ยังไม่เคยเกิดขึ้น) น่าจะเป็นว่า เสรีภาพในรัฐอุดมคติคงจะไม่เป็นไปอย่างสุดขีดเหมือนกับในระบอบประชาธิปไตย โดยผู้ปกครองและพลเมืองในรัฐอุดมคติน่าจะมีแบบแผนในการปฏิสัมพันธ์ต่อกัน และต่อคนในกลุ่มเดียวกันเองในรูปแบบที่เหมาะสม ซึ่งยังทำให้รับรู้ได้ถึงเสรีภาพในสังคมไม่ว่าจะเป็นในการดำเนินกิจกรรมใด แต่ก็ยังเป็นเสรีภาพในระดับที่ไม่ทำให้เสถียรภาพของสังคมการเมืองเสียหาย นอกจากนี้ การที่พลเมืองในรัฐที่ดีหรือรัฐอุดมคตินั้นมีความเข้าใจในสิ่งที่ดีทั้งของมนุษย์และของสังคมโดยรวมในระดับที่ดีจึงน่าจะเชื่อได้ว่า ปัญหาเชิงดาบสองคมที่เกิดจากแง่ลบของเสรีภาพคงจะน้อยกว่าที่เกิดในระบอบประชาธิปไตย

ดังนั้น จากการวิเคราะห์และพิจารณาประเด็นต่างๆ ณ จุดนี้ อาจกล่าวได้ว่า เราพบข้อสรุปที่เป็นทั้ง “ความเป็นไปได้” และ “ปัญหา” กล่าวคือ ในรัฐอุดมคตินั้น มี “ความเป็นไปได้” ที่จะมีผู้ที่บรรลุชีวิตที่ดีทั้งทางลักษณะนิสัยและทางพุทธิปัญญาได้ แต่ในขณะเดียวกัน จากสภาพสังคมการเมืองของรัฐอุดมคติที่ได้สมบูรณณ์นั้นก็ทำให้เกิด “ปัญหา” ที่ว่าจะมีบุคคลที่บรรลุชีวิตที่ดีทั้ง 2 แบบดังกล่าวอยู่น้อยอย่างยิ่ง ทั้งนี้ จำนวนที่น้อยนั้นอาจจะเป็นส่วนหนึ่งจากหลักการปรัชญาของอริสโตเติลด้วยที่มีเงื่อนไขอยู่ชุดหนึ่งต่อประเด็นเรื่องชีวิตที่ดีดังพิจารณาไปแล้ว

ด้วยเหตุดังกล่าว ตามที่อริสโตเติลมองว่า (ในรัฐอุดมคติหรือรัฐทั่วไป) ไม่ใช่ทุกคนจะเป็นคนดีหรือคนที่บรรลุความเป็นเลิศได้ อาจชี้ชวนให้เราวิเคราะห์ได้ว่า ภาวะเช่นนั้นเกิดจาก

ปัจจัยอันใดบ้าง ดังต่อไปนี้คือ 1. ในรัฐอุดมคติที่ภาวะแวดล้อม คุณค่า และทัศนคติต่อสิ่งที่ดีของผู้คนในสังคมผิดเพี้ยนไปจากรัฐอุดมคติหรือรัฐที่ดีนั้น คนในสังคมอาจจะมุ่งนำพาชีวิตของตนไปในเส้นทางอื่นๆ เช่น การมุ่งแสวงหาสิ่งที่ดีภายนอกเช่น ความร่ำรวย เกียรติยศ ชื่อเสียง อำนาจ บารมี เป็นต้น ซึ่งในข้อนี้ เราก็ได้หยิบยกการตระหนักรู้ของอริสโตเติลมาพิจารณาแล้ว 2. มีคนหลายคนและเป็นจำนวนมากที่ไม่มีสิทธิ์ตั้งแต่ขั้นต้นที่จะได้รับโอกาสในการบรรลุชีวิตที่ดีในทัศนะของอริสโตเติล ซึ่งก็คือกลุ่มคนที่ไม่ได้สิทธิ์ความเป็นพลเมืองของนครรัฐ โดยการไม่ได้เป็นพลเมืองก็หมายถึงการขาดโอกาสในการปฏิบัติและแสดงออกถึงความเป็นเลิศโดยเฉพาะทางลักษณะนิสัยที่จำเป็นต้องมีผู้อื่น สังคม และโลกการเมืองเป็นเหมือนเวทีในการแสดงออกซึ่งความเป็นเลิศดังกล่าว นี่จึงเป็นคำอธิบายของปัญหาในความเป็นไปได้ของการบรรลุชีวิตที่ดีในกรอบความคิดของอริสโตเติล และในแง่นี้ จึงเป็นไปดังข้อสรุปในบทที่ 4 ว่า มีตัวอย่างบุคคลใดบ้างที่บรรลุชีวิตที่ดีได้บนเงื่อนไขที่แตกต่างกันของชีวิตทั้ง 2 แบบ ทั้งนี้ ในข้อสรุปดังกล่าว เราอาจกล่าวเพิ่มเติมได้ว่า อริสโตเติลเองก็ไม่เคยมีปัญหาข้อพิจารณาของตนที่ว่า จะมีผู้บรรลุชีวิตที่ดีหรือความสุขได้น้อยมาก ดังที่เขา กล่าวว่า “เป็นที่ชัดเจนว่า ทุกคน มุ่งหมายไปสู่ชีวิตที่ดีหรือความสุข แต่มีเพียง บางคน เท่านั้นที่มีสมรรถภาพที่จะบรรลุถึง” (1331b39)<sup>1</sup> ท้ายที่สุดนี้ จึงสรุปได้ว่า ในรัฐอุดมคติจะสามารถมีผู้บรรลุชีวิตที่ดีทั้งทางความเป็นเลิศทางลักษณะนิสัยและทางความเป็นเลิศทางพุทธิปัญญาได้ แต่ก็มีอยู่จำนวนน้อยมาก เนื่องจากสภาพแวดล้อมและปัจจัยต่างๆ ในรัฐเหล่านั้นมิได้เอื้ออำนวยให้พลเมืองมีโอกาสใช้ความเป็นเลิศในฐานะมนุษย์ได้อย่างเต็มที่ โดยโอกาสในการบรรลุชีวิตที่ดีทั้ง 2 แบบนั้นจะมีมากที่สุดในระบอบประชาธิปไตยที่ดีที่สุด รองลงมาคือ ระบอบคณาธิปไตยที่ดีที่สุด และระบอบที่มีโอกาสในการบรรลุชีวิตที่ดีน้อยที่สุดคือ ระบอบทรวาษยที่ดีที่สุด

ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

<sup>1</sup> ต้นฉบับภาษาอังกฤษคือ Obviously everyone aims at the good life, or happiness, but some have the capacity to attain it...

## รายการอ้างอิง

### ภาษาไทย

สมบัติ จันทรวงศ์. 2535. *ปรัชญาการเมืองเบื้องต้น: บทวิเคราะห์ไฮเดอริส*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

### ภาษาอังกฤษ

Ackrill, J. L. 1980. "Aristotle on *Eudaimonia*." in *Essays on Aristotle's Ethics*. (ed.) Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 15-33.

Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. 2<sup>nd</sup> ed. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, H. 1978. *The Life of the Mind. Vol. I Thinking*. New York: Harcourt.

Arendt, H. 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.

Aristotle. 1998. *Nicomachean Ethics*. (trans.) D. Ross. Oxford: Oxford University Press.

Aristotle. 1999. *Nicomachean Ethics*. 2<sup>nd</sup> ed. (trans.) T. H. Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing.

Aristotle. 1984a. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1. (ed.) Jonathan Barnes. Oxford: Oxford University Press.

Aristotle. 1984b. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. (ed.) Jonathan Barnes. Oxford: Oxford University Press.

Aristotle. 1998. *Politics*. (trans.) E. Barker. Oxford: Oxford University Press.

Barker, E. 1959. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publication.

Broadie, S. 1991. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Burger, R. 2008. *Aristotle's Dialogue with Socrates*. Chicago: The University of Chicago Press.

Burnet, J. 1968. *Greek Philosophy: Thales to Plato*. London: Macmillan.

Cooper, J. M. 1985. "Aristotle on the Goods of Fortune" *The Philosophical Review* 94: 173-196.

Ferry, L. 2005. *What is the Good Life?* (trans.) Lydia G. Cochrane. Chicago: The University of Chicago Press.

- Frank, J. 2005. *A Democracy of Distinction*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Frank, J. and Monoson, S. S. 2009. "Lived Excellence in Aristotle's *Constitution of Athens*: Why the Encomium of Theramenes Matters." in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. (ed.) Stephen Salkever. Cambridge: Cambridge University Press, 243-70.
- Gadamer, H.-G. 1986. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. (trans.) P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.
- Hansen, M. H. 2006. *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press.
- Hadot, P. 2004. *What is Ancient Philosophy?* (trans.) Michael Chase. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hardie, W. F. R. 1968. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hughes, G. J. 2005. *Aristotle on Ethics*. London: Routledge.
- Irwin, T. 1989. *Classical Thought: A History of Western Philosophy: 1*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. 1962. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. 2<sup>nd</sup> ed. (trans.) Richard Robinson. London: Oxford University Press.
- Keyt, D. 2007. "The Good Man and the Upright Citizen in Aristotle's *Ethics* and *Politics*." in *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*. (eds.) D. Keyt and F. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 220-40.
- Kraut, R. 1989. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Kraut, R. 2002. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawrence, G. 1993. "Aristotle and the Ideal Life." *The Philosophical Review* 102: 1-34.
- Lawrence, G. 2009. "Human Excellence in Character and Intellect." in *A Companion to Aristotle*. (ed.) Georgios Anagnostopoulos. West Sussex: Blackwell, 419-41.
- Lord, C. 1982. *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press.
- MacIntyre, A. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2<sup>nd</sup> ed. Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. 2006. *A Short History of Ethics*. London: Routledge.

- Mayhew, R. 2009. "Rulers and Ruled." in *A Companion to Aristotle*. (ed.) Georgios Anagnostopoulos. West Sussex: Blackwell, 526-39.
- Miller, Jr., F. D. 2009. "Aristotle on the Ideal Constitution." in *A Companion to Aristotle*. (ed.) Georgios Anagnostopoulos. West Sussex: Blackwell, 540-54.
- Mulgan, R. G. 1991. "Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy." in *A Companion to Aristotle's Politics*. (eds.) D. Keyt and F. Miller. Oxford: Blackwell, 307-22.
- Mulgan, R. G. 1987. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. C. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Peters, F. E. 1967. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Pieper, J. 1998. *Leisure: The Basis of Culture*. (trans.) Gerald Malsbary. Indiana: St. Augustine's Press.
- Plato. 1997. *Complete Works*. (ed.) John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Plutarch. 2005. *Greek and Roman Lives*. (trans.) John Dryden. New York: Dover Publications.
- Rancière, J. 2007. *On the Shores of Politics*. (trans.) Liz Heron. London: Verso.
- Reeve, C. D. C. 1992. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Reeve, C. D. C. 2009. "The Naturalness of the Polis in Aristotle." in *A Companion to Aristotle*. (ed.) Georgios Anagnostopoulos. West Sussex: Blackwell, 512-25.
- Roberts, J. 2009a. *Aristotle and the Politics*. London: Routledge.
- Roberts, J. 2009b. "Excellence of the Citizen and of the Individual." in *A Companion to Aristotle*. (ed.) Georgios Anagnostopoulos. West Sussex: Blackwell, 555-65.
- Rorty, A. O. (ed.) 1980a. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.

- Rorty, A. O. 1980b. "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics." in *Essays on Aristotle's Ethics*. (ed.) Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 377-94.
- Sherman, N. 1989. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, T. W. 2001. *Revaluating Ethics: Aristotle's Dialectical Pedagogy*. New York: State University of New York Press.
- Strauss, S. B. 1991. "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy." in *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. (eds.) Carnes Lord and David K. O' Connor. Berkeley: University of California Press, 212-33.
- Strauss, L. 1978. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tessitore, A. 1992. "Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life." *Polity* 25: 197-215.
- Tessitore, A. 1990. "Making the City Safe for Philosophy: *Nicomachean Ethics*, Book 10." *The American Political Science Review* 84: 1251-62.
- Urmsom, J. O. 1988. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Versényi, L. 1963. *Socratic Humanism*. New Haven: Yale University Press.
- Waterfield, R. (trans.) 2000. *The First Philosophers: The Presocratics and The Sophists*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, E. 2007. *The Death of Socrates*. Cambridge: Harvard University Press.



## ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นายชฎานิน น้อยสินธุ์ สำเร็จการศึกษาศิลปศาสตรบัณฑิตสาขาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากรเมื่อ พ.ศ. 2544 เข้าศึกษาต่อระดับมหาบัณฑิตสาขาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเมื่อ พ.ศ. 2550



ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย