ทรราชในปรัชญาการเมืองของฮอบส์

นายหัสนัย สุขเจริญ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญารัฐศาสตรมหาบัณฑิต
สาขาวิชาการปกครอง ภาควิชาการปกครอง
คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ปีการศึกษา 2562
ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Tyranny in Hobbes's Political Philosophy

Mr. Hasanai Sukcharoen

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Master of Arts (Government) in Government
Department of Government
FACULTY OF POLITICAL SCIENCE
Chulalongkorn University
Academic Year 2019

Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์	ทรราชในปรัชญาการเมืองของฮอบส์
โดย	นายหัสนัย สุขเจริญ
สาขาวิชา	การปกครอง
อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก	ศาสตราจารย์ ดร.ไชยันต์ ไชยพร

คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้นับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญารัฐศาสตรมหาบัณฑิต

---------- คณบดีคณะรัฐศาสตร์

(รองศาสตราจารย์ ดร.เอก ตั้งทรัพย์วัฒนา)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

---------- ประธานกรรมการ

(ศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ จันทรวงศ์)

---------- อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

(ศาสตราจารย์ ดร.ไชยันต์ ไชยพร)

---------- กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย

(ศาสตราจารย์ ดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์)

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

หัสนัย สุขเจริญ : ทรราชในปรัชญาการเมืองของฮอบส์. (Tyranny in Hobbes's Political Philosophy) อ.ที่ปรึกษาหลัก : ศ. ดร.ไชยันต์ ไชยพร

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีจุดประสงค์ที่จะศึกษารากฐานที่มาและความเข้าใจของการที่ฮอบส์สลายเส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ถูกและรูปแบบการปกครองที่ผิด/บกพร่อง อันนำไปสู่รูปแบบการปกครองของฮอบส์ที่ปฏิเสธการดำรงอยู่ของทรราช ผลการศึกษาพบว่า ในทรรศนะของฮอบส์นั้น เขาได้เสนอว่า ชื่อเรียกของรูปแบบการปกครองนั้นไม่ได้มีความหมายอะไรมากไปกว่าชื่อเรียกที่ประชาชนรู้สึกชอบหรือไม่ชอบเท่านั้น ดังนั้น ชื่อเรียกของรูปแบบการปกครองจึงไม่ได้มีสาระสำคัญอะไรเลย ทั้งนี้ รากฐานความคิดดังกล่าวมาจากความคิดของฮอบส์เรื่องธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งวางอยู่บนฐานคำอธิบายมนุษย์อันมีลักษณะเชิงกลไก สำหรับฮอบส์แล้ว มนุษย์ถูกขับเคลื่อนด้วยความเกลียดชัง (ความตาย) และความปรารถนาอยาก (อำนาจ ชื่อเสียง ความรุ่งโรจน์) มนุษย์แต่ละคนต่างเป็นผู้กำหนดนิยามความหมายของคุณธรรมและศีลธรรมด้วยตนเอง กระทั่งนำไปสู่สภาวะธรรมชาติที่เรียกได้ว่าเป็นสงครามของทุก ๆ คนต่อต้านทุก ๆ คน ในสภาวะเช่นนั้นมนุษย์ทุกคนเต็มไปด้วยความรู้สึกกลัวในความตายอันทารุณโหดร้าย ความกลัวดังกล่าวเป็นแรงผลักดันให้มนุษย์ใช้สิทธิตามธรรมชาติในการรักษาชีวิตของตนเองให้รอดพ้นจากความตาย และความกลัวดังกล่าวยังเป็นแรงผลักดันไปสู่การสร้างองค์อธิปัตย์หรือรัฐขึ้นมา ทั้งนี้ ไม่ว่าประชาชนจะเรียกองค์อธิปัตย์ว่าอะไรนั้นไม่ได้มีความสำคัญอะไรเลย สิ่งที่สำคัญเพียงประการเดียวเท่านั้น คือ อำนาจสูงสุดเบ็ดเสร็จขององค์อธิปัตย์ที่สามารถสร้างให้เกิดสันติสุขและความสงบเรียบร้อย ภายใต้รูปแบบการปกครองดังกล่าวนี้ ประชาชนล้วนอยู่ภายใต้อำนาจและเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ อย่างไรก็ดี แม้ว่าฮอบส์จะปฏิเสธการมีอยู่ของทรราช แต่นักวิชาการปัจจุบันจำนวนหนึ่งตีความว่า ปรัชญาการเมืองของฮอบส์เป็นรากฐานอันหนึ่งที่รองรับทรราชสมัยใหม่

สาขาวิชา การปกครอง ลายมือชื่อนิสิต .....

ปีการศึกษา 2562 ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาหลัก .....

6080633024 : MAJOR GOVERNMENT

KEYWORD: Tyranny, Classical Political Philosophy, Modern Political Philosophy, Hobbes's Political Philosophy, Modern Tyranny

Hasanai Sukcharoen : Tyranny in Hobbes’s Political Philosophy. Advisor: Prof. CHAIYAN CHAIYAPORN, Ph.D.

This thesis aims to study foundation and understanding of Hobbes's obliteration between right and wrong/perverted constitution which lead to negation of tyranny. The results show that Hobbes proposed the names of government does not mean anything more than the names which people like it or not. The names of government, thus, mean nothing. The premise of his thoughts came from perspective on human nature which explained by a mechanistic character. For Hobbes, human beings are driven by aversions (violent death) and appetites (power, reputation, vainglory). The morality and virtues are defined by each human being. This particular circumstance leads to the natural condition of mankind that everyone is surrounded by fear of violent death. Such fear is the motivation for human being to use natural right for self-preservation and creating a sovereign or state. Whether the people call the sovereign as a king or tyrant, none of these matter. The supreme power of sovereign is the only conditional factor to maintain peace and security. Within such a form of government, the people are subjected to the will and power of sovereign. Hobbes negates the existence of tyranny, however, a number of contemporary scholars interprete the way to read Hobbes's political philosophy as a partially ground of modern tyranny.

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

Field of Study: Government Student's Signature .....

Academic Year: 2019 Advisor's Signature .....

กิตติกรรมประกาศ

คุณค่าที่สังคมให้ค่านั้นอาจได้มีหลายอย่าง ขึ้นอยู่กับว่าเราถามใคร เช่น บางท่านอาจให้คุณค่าแก่สติปัญญาความเป็นเลิศ บางท่านอาจให้ค่าความกล้าหาญ บางท่านอาจให้ค่าแก่คุณธรรมศีลธรรม หรือคนส่วนใหญ่อาจพอใจในการมีเสรีภาพและความเสมอภาค ผู้เขียนเห็นว่า คุณค่าที่สำคัญอีกประการสำคัญนั้นคือ “โอกาส”

ในทางปรัชญาการเมืองนั้น นักปรัชญาการเมืองผู้ยิ่งใหญ่ในอดีตบางท่านสอนว่า โอกาสนั้นอาจถูกมองได้ทั้งในแง่ดีหรือไม่ดีก็ได้ กล่าวคือ โอกาสถูกมองในแง่ไม่ดีเพราะโอกาสอาจนำมาซึ่งความไม่แน่นอนที่เราไม่สามารถควบคุมผลลัพธ์ได้เลย ไม่รู้ว่าผลลัพธ์จะออกมาเป็นอย่างไร จะวิบัติหรือสำเร็จ แต่ในขณะเดียวกันนั้น โอกาสอาจนำมาซึ่งการพิสูจน์ตัวเอง การฝ่าฟันอุปสรรค และการรักษาสิ่งที่ฝ่าฟันจนกระทั่งได้มาให้มีอยู่จนแล้วจนรอดต่อไปได้

ผู้เขียนได้รับโอกาสจากบุคคลหลายท่านและมิตรสหายหลายคน หากกล่าวโดยเกี่ยวข้องโดยตรงกับวิทยานิพนธ์นี้ บุคคลที่ให้โอกาสแก่ผู้เขียนผู้แรกคือ ศ.ดร.ไชยันต์ ไชยพร อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์เล่มนี้ อันที่จริงแล้วผู้เขียนยอมรับว่า ท่าน อ.ไชยันต์ เป็นบุคคลที่ผู้เขียนไม่กล้าเข้าใกล้มากที่สุด เนื่องด้วยบุคลิกลักษณะภายนอกและเหตุผลส่วนตัวของผู้เขียน แต่เมื่อผู้เขียนได้รู้จักท่านมากขึ้นและเรียนรู้จากท่านมากขึ้น ผู้เขียนก็รู้ได้ในทันทีว่า ท่าน อ.ไชยันต์ เป็นบุคคลผู้เข้าใกล้คำว่า “ครู” ตรงตามความหมายของคำ ๆ นี้มากที่สุดท่านหนึ่ง ครูซึ่งมิได้ให้เพียงความรู้และคำแนะนำต่าง ๆ แต่ทว่ายังได้ให้ในสิ่งที่ยากยิ่ง กล่าวคือ "การให้ในสิ่งแต่ละคนควรจะได้รับ" กล่าวสำหรับเนื้อหาของวิทยานิพนธ์เล่มนี้ ผู้เขียนได้รับคำแนะนำที่เป็นประโยชน์จากท่าน อ.ไชยันต์ วิทยานิพนธ์เล่มนี้สำเร็จโดยลุล่วงไม่ได้เลย หากปราศจากคำแนะนำและความอุตสาหะในการชี้จุดบกพร่องของผู้เขียนอย่างไม่ลดละจากท่าน อ.ไชยันต์

บุคคลที่สองซึ่งให้โอกาสที่ดีแก่ข้าพเจ้าเสมอมานั่นคือ ศ.ดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ท่าน อ.ชัยวัฒน์เป็นครูของผู้เขียนตั้งแต่ที่คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ท่านอาจไม่ใช่ครูปรัชญาการเมืองคนแรกของผู้เขียน (ครูปรัชญาการเมืองคนแรกของผู้เขียน คือ ผศ.ดร.เดชา ตั้งสีฟ้า) แต่ท่านก็มีอิทธิพลต่อความคิดและความอ่านของผู้เขียนหลายเรื่อง การเรียนวิชาทฤษฎีการเมืองและวิชาอื่น ๆ กับท่าน อ.ชัยวัฒน์ นอกจากจะทำให้ผู้เขียนพอจะเข้าใจโลกได้มากขึ้น (บ้าง) ยังทำให้ผู้เขียนได้ "รู้จักตนเองและรู้ทันตนเอง" มากขึ้น นักปรัชญาการเมืองผู้ยิ่งใหญ่ในอดีตบางท่านเห็นว่า มีแต่การรู้จักตนเองและ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

รู้ทันตนเอง มนุษย์จึงรู้ได้ว่าตนเองมีข้อจำกัด และเมื่อมนุษย์รู้ว่าตนเองมีข้อจำกัด มนุษย์จึงลดทิฐิและอคติอันหยิ่งผยองในตนเองลงได้ การที่มนุษย์สามารถลดสิ่งเหล่านี้ลงได้ จะนำมาซึ่งประโยชน์ต่อการเรียนรู้และการใช้ชีวิตอย่างไรนั้น คงไม่จำเป็นต้องกล่าว ณ ที่นี้ นอกจากนี้ เมื่อต้องทำวิทยานิพนธ์เพื่อเป็นส่วนหนึ่งในการรับปริญญาโทจาก คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ท่าน อ.ชัยวัฒน์ก็ยังให้ความกรุณามาเป็นกรรมการวิทยานิพนธ์ให้ผู้เขียนด้วยการเทียบเชิญในครั้งแรกทันทีโดยไม่ได้ปฏิเสธเลย

บุคคลที่สาม คือ ศ.ดร.สมบัติ จันทรวงศ์ ผู้เขียนได้มีโอกาสรู้จักท่านผ่านงานเขียนก่อนที่จะพบเจอท่านในชั้นเรียน (ด้วยการขอเข้าเรียนโดยไม่ลงทะเบียนทั้งที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย) สำหรับวิทยานิพนธ์นี้ ท่าน อ.สมบัติให้คำวิจารณ์ที่เป็นประโยชน์และการชี้จุดบพร่องของวิทยานิพนธ์นี้ นอกจากนี้ ท่านยังได้แนะนำตำราอื่น ๆ ที่เป็นประโยชน์ในการเรียนรู้ด้านรัฐศาสตร์และปรัชญาการเมืองต่อไปในอนาคตอีกด้วย

แม้วิทยานิพนธ์จะเป็นส่วนสำคัญสำหรับการจบการศึกษา แต่ห้วงขณะของการเรียนและการใช้ชีวิต ผู้เขียนย่อมเป็นหนี้แก่บุคคลอีกจำนวนมาก ผู้เขียนรู้สึกขอบพระคุณ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ หรือ “บ้าน” ที่ผู้เขียนได้เติบโตมา ณ บ้านแห่งนั้นผู้เขียนได้พบเจอครูบาอาจารย์ที่ดีหลายต่อหลายท่านหากกล่าวโดยเกี่ยวเนื่องกับวิทยานิพนธ์นี้ บุคคลผู้อาจมีส่วนเกี่ยวเนื่องโดยตรงคือ ศ.ดร.เกษียร เตชะพีระ ครั้งหนึ่งในชั้นเรียนของท่าน อ.เกษียร ผู้เขียนได้มีโอกาสอ่านตัวบทของนักปรัชญาการเมืองคือ โธมัส ฮอบส์ แม้จะเป็นตัวบทส่วนเล็ก ๆ และเป็นตัวบทที่แปลมาเป็นภาษาไทยแล้ว แต่ก็ถือว่าเป็นตัวจุดประกายที่ทำให้ผู้เขียนสนใจความคิดของฮอบส์ การเรียนการสอนในครั้งนั้นทำให้ผู้เขียนพอจะมีพื้นฐานในการเข้าใจฮอบส์ได้มากขึ้น นอกจากนี้ บุคคลที่อาจจะมีส่วนเกี่ยวเนื่องโดยตรงอีกคน คือ นายณัฐดนย์ โกศัยธนอานันท์ ผู้เป็นเพื่อนร่วมชั้นเรียนในครั้งนั้น และเป็นมิตรสหายที่ดีต่อผู้เขียนเสมอมาตลอดช่วงเรียนปริญญาตรีจนถึงปัจจุบัน และยังเป็นผู้มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งต่อการศึกษาในเรื่องนี้ของผู้เขียน

ผู้เขียนยังต้องขอขอบพระคุณครูบาอาจารย์ทุกคน รุ่นพี่ เพื่อน รุ่นน้องที่ผู้เขียนรู้จัก รวมถึงเจ้าหน้าที่ห้องสมุดทั้งที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย นอกจากนี้ ผู้เขียนขอขอบคุณเจ้าหน้าที่ภาควิชาการปกครอง คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ที่คอยดูแลด้านงานเอกสารสำคัญต่าง ๆ ให้กับผู้เขียนตั้งแต่วันแรกเข้าจนถึงวันส่งวิทยานิพนธ์ บุคคลเหล่านี้แม้คงไม่อาจกล่าวถึงได้หมดในพื้นที่นี้ แต่ก็ขอให้ทราบเถิดว่า บุคคลเหล่านี้ล้วนมีส่วนอย่างยิ่งต่อความสำเร็จของงานชิ้นนี้

ผู้เขียนขอใช้พื้นที่สุดท้ายนี้ ในการขอบพระคุณครอบครัวของผู้เขียน อันมีคุณพ่อและคุณแม่ผู้ให้ชีวิตและส่งเสริมผู้เขียนในทุก ๆ ด้านเสมอมา ผู้เขียนขอขอบคุณน้องสาวที่ได้มีโอกาสอ่านงานและซักถามเกี่ยวกับงานของผู้เขียน และต้องขอขอบคุณบุคคลผู้เป็นที่รักของผู้เขียนที่คอยให้กำลังใจกันตลอดมา และยังเข้าอกเข้าใจกันโดยเฉพาะเมื่อผู้เขียนไม่ค่อยมีเวลาให้

ผู้เขียนไม่กล้าพอที่จะกล่าวว่าได้ใช้ “โอกาส” ที่ได้รับมาอย่างคุ้มค่าและมีคุณภาพ แต่กระนั้นผู้เขียนก็ได้ลงแรงและตั้งใจทำงานออกมาให้ดีเท่าที่พอจะเป็นไปได้ในระยะเวลาอันสั้นและข้อจำกัดทางด้านสติปัญญา หากมีข้อผิดพลาดประการใดในวิทยานิพนธ์เล่มนี้ ขอให้ถือว่าเป็นเพราะตัวผู้เขียนที่ใช้โอกาสที่ได้รับมาอย่างไม่ดีพอนั่นเอง ไม่ใช่ความบกพร่องอะไรเลยของบุคคลที่กล่าวถึงเหล่านี้เลย

หัสนัย สุขเจริญ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อภาษาไทย ..... ค

บทคัดย่อภาษาอังกฤษ ..... ง

กิตติกรรมประกาศ ..... จ

สารบัญ ..... ซ

บทที่ 1 1

บทนำ 1

1.1 ที่มาและความสำคัญของปัญหา 1

1.2 วัตถุประสงค์และคำถามการวิจัย 10

1.3 วิธีการวิจัย 10

1.4 ขอบเขตการวิจัย 12

1.5 ข้อมูลที่ใช้ในการวิจัย 13

1.6 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ 14

1.7 โครงสร้างของการดำเนินงานวิจัย 14

บทที่ 2 16

การทบทวนวรรณกรรมหรืองานวิจัยที่เกี่ยวข้อง 16

ความนำ 16

2.1 งานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องทรราชในเชิงภาพรวม 16

2.2 งานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องทรราชโดยเชื่อมโยงกับฮอบส์ 55

2.3 บทสรุป 58

บทที่ 3 61

ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ และแนวความคิดการปกครอง “ทรราช” 61

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ความนำ: ทรราชในทฤษฎีการเมือง “ก่อน” ฮอบส์.....61
3.1 รากฐานทางปรัชญาการเมืองของฮอบส์.....73
3.1.1 การรับรู้ กระบวนการคิด และการนิยามคำและคำพูดของมนุษย์.....74
3.1.2 ศีลธรรม หรือ ความดี-ความเลว.....76
3.1.3 คุณธรรม.....78
3.1.4 เหตุผล และปัญหาของเหตุผล.....81
3.1.5 สภาวะธรรมชาติ หรือ สภาวะสงคราม.....88
3.1.6 สิทธิตามธรรมชาติ: ฐานทางความคิดเรื่ององค์อธิปัตย์ของฮอบส์.....95
3.1.7 การสร้างรัฐหรือองค์อธิปัตย์.....105
3.2 ทรรศนะของฮอบส์ต่อการปกครองแบบ “ทรราช”.....110
3.2.1 ทรรศนะของฮอบส์ต่อการปกครองแบบ “ทรราช”.....110
3.2.2 อำนาจขององค์อธิปัตย์ (Sovereign Power).....123
3.2.3 กฎหมายแห่งรัฐ (Civil Laws).....125
3.2.4 เสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง (Liberty of Subject).....128
3.2.5 หน้าที่ขององค์อธิปัตย์.....134
3.2.6 ปัญหาในบทที่ 47 ของ *Leviathan* ฉบับภาษาลาติน: ทรรศนะต่อศาสนาและการปกครอง.....138
3.2.7 สภาพระหว่างรัฐ.....154
3.3 บทสรุป: ฮอบส์กับเสรีนิยม.....158
บทที่ 4.....174
สรุปผลการวิจัย ฮอบส์กับทรราชสมัยใหม่ และข้อจำกัดของวิทยานิพนธ์และข้อเสนอแนะ.....174
ความนำ.....174
4.1 สรุปผลการวิจัย.....174
4.2 ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ กับ ทรราชสมัยใหม่.....179

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

4.3 ข้อจำกัดของวิทยานิพนธ์และข้อเสนอแนะ 204

บรรณานุกรม 207

ประวัติผู้เขียน 217

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ที่มาและความสำคัญของปัญหา

ประเด็นเรื่องทรราช (Tyranny) เป็นทั้งแนวคิดทฤษฎีทางการเมืองและปรากฏการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้นจริงในหน้าประวัติศาสตร์ ทั้งนี้ ทรราชในฐานะที่เป็นทฤษฎีนั้นเกิดขึ้นมาทีหลังจากที่มีปรากฏการณ์ที่ผู้ปกครองทรราชก้าวขึ้นสู่อำนาจในสังคมการเมืองในสมัยกรีกโบราณ

หากย้อนกลับไปในสมัยโบราณ คำว่าทรราช (Tyranny) นั้น มาจากคำในภาษากรีกโบราณว่า “*Tyrannos*” ที่หยิบยืมมาจากภาษาของชาวลิเดียโบราณ (Lydian) อันมีความหมายสื่อถึงบรรดาผู้ปกครองที่ขึ้นสู่อำนาจการปกครองโดยไม่ได้มาจากการสืบทอดทางสายโลหิตเดิมหรือได้รับอาณัติมาจากทวยเทพตามความเชื่อแบบเดิม หรือ “*Basileus*”[1] ซึ่งจะพบว่า การขึ้นสู่อำนาจของผู้ปกครองในลักษณะดังกล่าวนั้นเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นบ่อยครั้งในสมัยกรีกโบราณตั้งแต่ศตวรรษที่ 7-6 ก่อนคริสตกาล

กระนั้นก็ดี คำว่าทรราชในสมัยโบราณนั้นยังมิได้มีนัยในทางบวกหรือลบอย่างชัดเจนเสียทีเดียว[2] ทั้งนี้เพราะถ้าหากกล่าวถึงสาเหตุที่มาของการขึ้นสู่อำนาจของผู้ปกครองแบบทรราชนั้นจะพบว่าผู้ปกครองทรราชถือกำเนิดขึ้นมาในบริบทที่สร้างให้เกิดทรราช กล่าวคือ สภาพสังคมที่เกิดวิกฤตและความวุ่นวาย ภายใต้บริบทดังกล่าวผู้คนในสังคมจึงมีความต้องการผู้นำที่เข้มแข็งให้เข้ามาขจัดปัญหาของบ้านเมือง นอกจากนี้ ยังพบว่ามีกรณีที่ผู้ปกครองทรราชขึ้นสู่อำนาจโดยการสนับสนุนของประชาชนที่รู้สึกว่าไม่ได้รับความยุติธรรมจากผู้ปกครองซึ่งมักจะเป็นกลุ่มชนชั้นสูงหรือกลุ่มอภิชนที่ครองอำนาจแต่เดิม เมื่อพิจารณาเช่นนี้ อาจเห็นได้ว่า ทรราชในยุคโบราณจึงมีเป้าหมายเพื่อการเปลี่ยนแปลงลักษณะการถือครองอำนาจการปกครองจากที่เคยอยู่ในมือของกลุ่มอภิชนมาสู่มือของ

---

[1]Waller R. Newell, *Tyranny: A New Interpretation* (New York: Cambridge University Press, 2013), pp. 1-2.

[2] ไชยันต์ ไชยพร, *Pre Modern* (กรุงเทพฯ: Way of Book, 2551), หน้า 35.

ผู้ปกครองใหม่ที่ไม่ได้อยู่ในวงกลุ่มชนชั้นสูงหรือกลุ่มอภิชนเดิมตามการสืบสายโลหิต[3] โดยทรราชเหล่านี้ได้รับการสนับสนุนจากประชาชนคนสามัญหรือคนรากหญ้า จากลักษณะเฉพาะของผู้ปกครองทรราชในสมัยโบราณที่ได้กล่าวมานี้เอง จึงทำให้ตัดสินลงไปได้ไม่ง่ายนักว่า ทรราชในสมัยโบราณดีหรือเลวอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด

อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์การขึ้นสู่อำนาจของทรราชตั้งแต่ในช่วงศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล ซึ่งดูจะมีลักษณะของการปกครองที่ใช้อำนาจเพื่อตนเอง (self-representation) อย่างเด่นชัดนั้น ได้ทำให้ภาพลักษณ์ของทรราชเป็นไปในทางลบมากขึ้น นอกจากนี้ ช่วงเวลาดังกล่าวยังเป็นช่วงที่ใกล้กับการสิ้นสุดลงของการทำสงครามระหว่างกรีกกับเปอร์เซียระลอกที่สอง (Greco-Persian Wars: 480-479 BCE) ได้ทำให้พลเมืองชาวกรีกโบราณมีทรรศนะต่อการปกครองทรราชด้วยสายตาที่ค่อนข้างชัดเจนมากขึ้น สำหรับชาวกรีกในนครรัฐเอเธนส์ (Athens) มองว่านครรัฐของตนเป็นตัวแทนของระบอบประชาธิปไตย และได้มองการปกครองโดยกษัตริย์พระองค์เดียวของเปอร์เซียว่าเป็นตัวแทนของทรราชที่เลวร้าย[4] ส่วนนครรัฐอื่นอย่างสปาร์ต้า (Sparta) ซึ่งเป็นพันธมิตรร่วมรบของเอเธนส์ในสงครามดังกล่าวและเป็นนครรัฐซึ่งปกครองโดยรูปแบบคณาธิปไตย ได้มองทรราชในแง่ลบเช่นกัน อีกทั้งสปาร์ต้ายังเป็นผู้นำสำคัญในการต่อต้านทรราชในนครรัฐกรีกอื่น ๆ อีกด้วย[5] จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้ว่า ทรราชได้กลายมาเป็นที่เกลียดชังและถูกประณามของชาวกรีกโบราณที่อยู่ในนครรัฐที่ทั้งปกครองด้วยรูปแบบประชาธิปไตยและคณาธิปไตย หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ไม่ว่าจะเป็นชาวกรีกที่นิยมรูปแบบปกครองโดยคณะบุคคลหรือโดยมหาชน ต่างก็ล้วนประณามทรราชด้วยกันทั้งสิ้น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[3] อย่างไรก็ดี พบว่ามีบางกรณีที่ผู้ปกครองทรราชสมัยกรีกโบราณอาจมีเชื้อสายจากกลุ่มอภิชนเดิมอยู่บ้างและอาจจัดว่าเป็นผู้ถือครองทรัพย์สินอยู่ประมาณหนึ่ง ยกตัวอย่างเช่น โซลอน (Solon) เป็นต้น Theodore John Cadoux, "Solon," Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/biography/Solon. (สืบค้นเมื่อ 15 กรกฎาคม 2563).

[4] Sian Lewis, "Tyranny," Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/topic/tyranny.(สืบค้นเมื่อ 15 เมษายน 2563).

[5] Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, trans. Rex Warner (Baltimore: Penguin Books, 1974), p. 1.18.

แต่ถึงกระนั้น นักวิชาการบางท่านเห็นว่า แม้ว่าประชาชนจะไม่ปรารถนาในการปกครองโดยทรราช อีกทั้งการจะระบุได้ว่าใครเป็นทรราชนั้นสามารถระบุได้อย่างชัดเจน แต่ก็ใช่ว่าประชาชนจะต่อต้านทรราชทุกกรณี ประชาชนจะต่อต้านทรราชบนเงื่อนไขที่พวกเขารู้สึกว่า ตนเองกำลังสูญเสียประโยชน์และถูกกดขี่จากผู้ปกครองทรราช[6]

จากปราฏการณ์ทรราชที่มีความซับซ้อน มันจึงไม่แปลกที่จะเกิดความพยายามในการสร้างกรอบความคิดหรือทฤษฎีเพื่ออธิบายรูปแบบการปกครองทรราชที่เกิดขึ้น ทั้งนี้เพลโต (Plato) และอริสโตเติล (Aristotle) ถือได้ว่า เป็นนักคิดกลุ่มแรกที่ศึกษารูปแบบการปกครองและได้สร้างกรอบความคิดดังกล่าวนี้ขึ้นมาอย่างชัดเจน เพลโตอธิบายว่า การปกครองทรราชนั้นเกิดมาจากสภาวะที่จิตใจของผู้ปกครองเสื่อมถอย เพลโตเห็นว่าจิต (Soul) ของมนุษย์ประกอบด้วย 3 ส่วนได้แก่ เหตุผลหรือสติปัญญา (*logos*) น้ำใจหรือความกล้าหาญ (*thumos*) และตัณหา (*eros*) 3 องค์ประกอบของจิตนี้ เพลโตถือว่าเป็นระเบียบธรรมชาติของจักรวาลที่สมบูรณ์ ความกลมกลืนของจิตหมายถึงการที่ส่วนของเหตุผลปกครองเหนือส่วนของความกล้าหาญและตัณหา ดังนั้นความเสื่อมถอยของจิตตามความคิดของ เพลโตจึงหมายถึงการเสื่อมถอยของระเบียบดังกล่าวนี้ หรือความไม่กลมกลืนของจิต หรือส่วนของเหตุผลถูกบดบังด้วยส่วนอื่น ๆ ของจิต เพลโตเชื่อมโยงเอาความเสื่อมถอยของจิตดังกล่าวกับเข้ากับความเสื่อมของรูปแบบการปกครองจากรูปแบบการปกครอง เพราะเขามองว่าจิตของคนนั้นสัมพันธ์กับนครรัฐอย่างแนบแน่น ความเสื่อมถอยของจิตที่ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการปกครองของนครรัฐนั้นเริ่มจากความเสื่อมถอยของ พลาธิปไตย (Timocracy) กลายเป็นคณาธิปไตย (Oligarchy) จากนั้นกลายเป็นประชาธิปไตย (Democracy) และจากนั้นกลายเป็นทรราช (Tyranny) ซึ่งเป็นรูปแบบที่เสื่อมที่สุดในบรรดาความเสื่อมทั้งหมด[7]

ส่วนอริสโตเติลนั้น มีความคล้ายกับเพลโตตรงที่เขามองลักษณะการเปลี่ยนแปลงของการปกครองในลักษณะของความเสื่อมถอยของรูปแบบการปกครองที่ถูกที่ควร (Right) ไปสู่รูปแบบการปกครองที่ผิดเพี้ยนหรือเบี่ยงเบนจากรูปแบบการปกครองที่ถูกที่ควร (Perversions) อริสโตเติลเห็นว่าทรราชเป็นความเสื่อมหรือความผิดเพี้ยนของรูปแบบการปกครองราชาธิปไตย โดยเฉพาะรูปแบบ

---

[6] James F. McGlew, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece* (New York: Cornell University Press, 1993), pp. 1-5.

[7] Plato, *The Republic of Plato*, trans. Allan Bloom (New York: Basic Book, 1991), p. 252.

ราชาธิปไตยที่มีการใช้อำนาจเด็ดขาด (Absolute Kingship, *pambasileia*)[8] แต่อย่างไรก็ดี อริสโตเติลยังเห็นว่าความเป็นทรราชสามารถที่จะอยู่ในรูปแบบการปกครองที่ไม่ใช่ราชาธิปไตยด้วย เช่น อริสโตเติลเห็นว่าทรราชยังอาจแฝงตัวในรูปแบบการปกครองคณาธิปไตย และประชาธิปไตยได้อีกด้วย[9]

กระนั้นก็ดี นักปรัชญาการเมืองอย่างอริสโตเติลนั้นไม่ได้เพียงแค่จัดประเภทระหว่างรูปแบบการปกครองที่เป็นทรราชกับไม่เป็นทรราชเท่านั้น หากแต่ยังเชื่อมโยงกับชีวิตทางการเมือง (political life) ของมนุษย์อีกด้วย อริสโตเติลมองว่า ธรรมชาติได้สร้างให้มนุษย์รู้จักใช้ภาษาและเหตุผล (*logos*) ซึ่งช่วยให้มนุษย์แยกแยะความยุติธรรม-อยุติธรรม ความดี-ชั่วออกจากกันได้ มันก็ย่อมแปลว่าเมื่อมนุษย์รู้ว่าอะไรดีมนุษย์ย่อมต้องมุ่งแสวงหาความดีในฐานะเป้าหมายของมนุษย์ ความดีซึ่งมิได้สถิตอยู่ที่ใดเลยนอกจากนครรัฐตามที่อริสโตเติลเห็นว่านครรัฐคือที่รวมของความดีสูงสุด[10] และถ้ามนุษย์จะต้องมีชีวิตอยู่ภายในนครรัฐเพื่อแสวงหาความดีสูงสุดอันเป็นเป้าหมายของมนุษย์เสียแล้ว นั่นก็หมายความว่า เงื่อนไขของนครรัฐที่ปกครองเยี่ยง (และคาบเกี่ยวกับ) ทรราช ที่ปกครองโดยทำราวกับผู้อยู่ใต้ปกครองเป็นข้าทาสนั้น มิสามารถเอื้อให้มนุษย์บรรลุความดีสูงสุดอันเป็นเป้าหมายของมนุษย์ดังที่กล่าวมาแล้วได้เลย การอธิบายเรื่องทรราชจึงไม่ใช่เรื่องการแยกแยะรูปแบบการปกครองที่เป็นทรราชกับไม่เป็นทรราชเท่านั้น แต่การอธิบายเรื่องทรราชยังเกี่ยวพันกับแบบแผนลักษณะการดำเนินชีวิตทางการเมืองหรือการอยู่ร่วมกันในสังคมการเมือง ตลอดจนเป้าหมายของมนุษย์อีกด้วย

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

กระนั้นก็ดี ลักษณะการนิยามและให้ความหมายรูปแบบการปกครองในโลกกรีกโบราณได้ส่งทอดมายังภูมิปัญญาโรมันและยุคกลาง เช่น โพลิเบียส (Polybius) และเซนต์ ทอมัส อไควนัส (St. Thomas Aquinas) ตราบจนกระทั่งมาถึงนักคิดทางการเมืองชาวอิตาเลียนในศตวรรษที่ 16 มาคิอาเวลลี (Niccolo Machiavelli) ผู้ซึ่งทำให้เส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวพร่ามัว หรือทำให้แยกได้ยากระหว่างกษัตริย์กับทรราช ใน *The Prince* นั้น มาคิอาเวลลีสอนว่า “หากเจ้าผู้ปกครองปรารถนาจะคงรักษาตนเองไว้ ก็จำเป็นที่เขาจะต้องเรียนรู้ให้สามารถไม่เป็นคนดี

---

[8] Aristotle, *Politics*, trans. Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1998), p. 156.

[9] Ibid., pp. 209-10.

[10] Ibid., p. 7.

ได้ และใช้หรือไม่ใช้มัน สุดแล้วแต่ความจำเป็น (necessity)"[11] เหตุที่เป็นเช่นนี้เพราะว่า มาคิอาเวลลีมองว่าธรรมชาติของมนุษย์เป็น "พวกอกตัญญู เปลี่ยนใจง่าย เป็นพวกมือถือสากปากถือศีล และพวกอำพราง พวกหลีกเลี่ยงอันตราย ผู้รักผลได้"[12] และเนื่องจากธรรมชาติของมนุษย์ที่มีความเลวร้ายเช่นนี้ เจ้าผู้ปกครองจึงควรจะรู้จักประชาชนว่า "เมื่อความจำเป็นเข้ามาใกล้ท่าน เมื่อนั้นพวกเขาก็จะเป็นกบฏ"[13] ได้เสมอ ด้วยเหตุนี้ มาคิอาเวลลีจึงไม่ลังเลที่จะสอนว่า ถ้าเจ้าผู้ปกครองต้องเลือกระหว่างการเป็นที่หวาดกลัวอันเนื่องมาจากการใช้ความทารุณโหดร้ายกับการเป็นที่รักของประชาชนนั้น การเป็นที่หวาดกลัวจะดีต่อเจ้าผู้ปกครองมากกว่า อย่างไรก็ดี หาใช่ว่ามาคิอาเวลลีจะสนับสนุนให้เจ้าผู้ปกครองมุ่งใช้ความทารุณโหดร้ายอย่างเดียว หากแต่เขาเสนอว่าเจ้าผู้ปกครองควรจะต้องมีศิลปะในการปกครอง จริงอยู่เจ้าผู้ปกครองแม้จะต้องเป็นอิสระจากคุณธรรมศีลธรรม หรือเรียนรู้ที่จะเป็นและไม่เป็นคนดีได้ แต่เขาก็จะต้องมีความรอบคอบและรู้จักใช้คุณธรรมและความชั่วร้ายให้สอดคล้องกับความจำเป็นของสถานการณ์ ด้วยเหตุนี้ ถ้าหากว่า "ความจำเป็น" คือสิ่งที่เจ้าผู้ปกครองจะต้องพิจารณามากกว่าการทำตามศีลธรรมอย่างเคร่งครัด ศีลธรรมจึงไม่ใช่เป้าหมายของการปกครอง ทว่ากลายเป็นเครื่องมือในการรักษาอำนาจของเจ้าผู้ปกครอง นอกจากนี้ แม้ว่า ใน *The Prince* มาคิอาเวลลีเสนอว่า การนำเอาแบบวิธีการและระเบียบแบบแผนใหม่เข้ามาเป็นสิ่งที่เจ้าผู้ปกครองทำได้ดีที่สุด แต่ใน *Discourses* เขากลับมองว่าการรักษาไว้ซึ่งระเบียบแบบแผนดังกล่าวนั้นให้ประชาชนทำจะดีที่สุด[14] จากความซับซ้อนดังกล่าวนี้ เราจึงไม่อาจตัดสินได้อย่างง่าย ๆ ว่า โดยสรุปแล้วมาคิอาเวลลีสนับสนุนทรราชอย่างชัดเจนหรือไม่

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พอมาถึงในช่วงศตวรรษที่ 17 ดูเหมือนว่า โธมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) นักปรัชญาการเมืองชาวอังกฤษ ได้ทำให้เส้นแบ่งระหว่างกษัตริย์กับทรราชที่ถูกทำให้พร่ามัวโดยมาคิอาเวลลีนั้นได้ปราศจากความแตกต่างหรือเส้นแบ่งอย่างชัดเจน ในหนังสือ *Leviathan* บทที่ 18 ฮอบส์ได้เริ่มต้นจากกล่าวถึงรูปแบบการปกครองออกเป็นการปกครองโดยคน ๆ เดียว (one) เรียกว่าราชาธิปไตย

---

[11] นิคโคโล มาคิอาเวลลี, เจ้าผู้ปกครอง, trans. สมบัติ จันทรวงศ์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2555), หน้า 229.

[12] Ibid., หน้า 244.

[13] Ibid., หน้า 140.

[14] ลีโอ เสตร๊าส์, "มาคิอาเวลลี," in ประวัติปรัชญาการเมืองเล่มที่สอง, ed. ลีโอ เสตร๊าส์ and โจเซ็ฟ คร็อปซีย์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2552), หน้า 21.

การปกครองโดยคณะบุคคล (few) เรียกว่าอภิชนาธิปไตย และการปกครองโดยมหาชน (many) เรียกว่าประชาธิปไตย และถึงแม้จะมีรูปแบบการปกครองที่เป็นด้านกลับของรูปแบบการปกครองที่กล่าวมานี้ เช่น ทรราช คณาธิปไตย แต่ฮอบส์ก็มองว่า การเรียกชื่อระบอบต่าง ๆ นั้นอยู่ที่ว่า

> “สำหรับผู้รู้สึกว่าตนไม่ชื่นชอบการปกครองแบบราชาธิปไตยจะเรียกมันว่าทรราช และผู้ซึ่งไม่พอใจการปกครองแบบอภิชนาธิปไตยจะเรียกมันว่าคณาธิปไตย. นอกจากนี้ ผู้ซึ่งพบว่าพวกเขาเศร้าโศกเสียใจภายใต้การปกครองแบบประชาธิปไตยจะเรียกมันว่าอนาธิปไตย (นี่บ่งชี้ความต้องการของการปกครอง) และข้าพเจ้าคิดว่า ยังไม่มีมนุษย์คนใดเชื่อว่า จะมีความต้องการในรูปแบบของการปกครองอย่างใหม่อื่นใด และด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ ข้าพเจ้าคิดว่าพวกเขาควรจะเชื่อว่าการปกครองที่พวกเขาคิดนั้น เป็นรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งในเมื่อพวกเขารู้สึกชอบมัน และในกรณีอื่นเมื่อพวกเขาไม่ชอบมันหรือถูกกดขี่โดยผู้ปกครอง”[15]

กล่าวอีกแบบคือ ฮอบส์มองว่าทรราชนั้นเป็นเพียงชื่อเรียกรูปแบบการปกครองที่ผู้คนจะตั้งชื่อให้ตามแต่ความชอบหรือความไม่ชอบเท่านั้น และไม่ว่าผู้คนจะเรียกชื่อรูปแบบการปกครองอย่างไร ท้ายที่สุดมันไม่มีทางที่จะเป็นรูปแบบการปกครองอะไรอย่างอื่นนอกเหนือจากรูปแบบการปกครองที่แตกต่างกันแค่ในเชิงจำนวนผู้ปกครองเท่านั้น (เช่น การปกครองโดยเอกบุคคล คณะบุคคล หรือมหาชน)

แต่กระนั้นก็ดี ถึงแม้จะจริงอยู่ที่ว่าฮอบส์ตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างรูปแบบองค์อธิปัตย์ในเชิงจำนวนของผู้ปกครอง แต่ฮอบส์ก็มองว่าความแตกต่างดังกล่าวนั้นเป็นความแตกต่างในแง่ของสมรรถภาพหรือความสะดวกที่รูปแบบการปกครองเหล่านี้จะสร้างให้เกิดสันติสุขและความสงบเรียบร้อย[16] ฉะนั้น เมื่อความชอบและไม่ชอบของประชาชนไม่ได้มีนัยสำคัญอะไรมากไปกว่าการเรียกชื่อ ส่วนความแตกต่างเชิงจำนวนก็ไม่ใช่สิ่งสำคัญเท่ากับว่ามันเอื้อให้เกิดสันติภาพและความมั่นคงให้กับประชาชน อาจกล่าวได้ว่า ฮอบส์ไม่ได้ให้ความสำคัญต่อการแยกแยะความแตกต่างระหว่าง “กษัตริย์” กับ “ทรราช” ออกจากกัน

---

[15] Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: penguin Classics, 1985), pp. 239-40.

[16] Ibid., p. 241.

ในแง่หนึ่ง พอจะอนุมาน ณ เบื้องต้นได้ว่า ฐานความคิดในการอธิบายที่สนับสนุนความสำคัญต่อสันติภาพและความมั่นคงโดยไม่สนใจการจัดแบ่งรูปแบบการปกครองนั้นมาจากการที่ฮอบส์มองว่าในสภาวะตามธรรมชาติ ธรรมชาติสร้างให้มนุษย์มีความเท่าเทียมกันอย่างยิ่งทั้งทางกายและจิตใจ แต่ความเท่าเทียมนี้นำไปสู่ปัญหา เพราะเมื่อมนุษย์แต่ละคนเป็นผู้นิยามความดีความเลวด้วยตัวเอง[17] พร้อมทั้งปรารถนาในสิ่งเดียวกัน แต่ไม่สามารถแบ่งปันหรือใช้ร่วมกันได้ มนุษย์จึงกลายมาเป็นศัตรูต่อกันและหันมาแข่งขันต่อสู้กันเพื่อแย่งชิงสิ่งที่พวกเขาต้องการ ซึ่งฮอบส์ได้อธิบายว่าสิ่งที่มนุษย์ต้องการคือความมีชื่อเสียงและความรุ่งโรจน์[18] (vain-glory) ที่มนุษย์แต่ละคนต้องการได้มาอย่างไม่หยุดยั้ง และที่สำคัญคือแต่ละคนจะต้องการได้สิ่งเหล่านี้มากกว่าผู้อื่นโดยเปรียบเทียบ ฉะนั้นในสภาวการณ์ดังกล่าว มนุษย์แต่ละคนจึงมีความหวาดระแวง ต่อมนุษย์คนอื่น ความหวาดระแวงดังกล่าวทำให้มนุษย์คิดว่าไม่มีวิธีการใดที่จะดีไปกว่าการใช้กำลังหรือวางเพทุบายเพื่อรักษาตัวเองและเพื่ออยู่เหนือกว่าคนอื่นจนกว่าเขาจะเห็นว่า ไม่มีอำนาจใดมาทำลายเขาได้ ในสภาวะเช่นนี้จึงไม่ต่างอะไรกับ “สภาวะสงครามของทุก ๆ คนต่อทุก ๆ คน”[19] มันเป็นสภาวะที่มนุษย์ทุกคนมี “ความกลัวในความตายอย่างทารุณโหดร้าย” ด้วยน้ำมือผู้อื่นอยู่ตลอดเวลา ฉะนั้น ในท้ายที่สุดแล้วมนุษย์ผู้กลัวความตายอย่างทารุณจึงเริ่มคิดอย่างเป็นเหตุเป็นผล และตกลงทำสัญญาต่อกัน โดยวางสิทธิและกำลังของตนเองบางส่วนแล้วมอบอำนาจให้แก่องค์อธิปัตย์ขึ้นมาถือครองอำนาจอธิปไตยสูงสุดเพื่อรักษาชีวิตของพวกเขาไว้จากความตายที่ทารุณโหดร้าย องค์อธิปัตย์ผู้ซึ่งไม่ว่าเขาจะถูกเรียกว่า “กษัตริย์” หรือ “ทรราช” ก็ไม่ได้มีความสลักสำคัญใด ๆ หากองค์อธิปัตย์ยังสามารถรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อยของรัฐเอาไว้ได้

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

แต่กระนั้นก็ดี ถ้าหากว่าความกลัวตายคือสิ่งขับเคลื่อนมนุษย์ให้ออกจากสภาวะสงคราม นัยของความกลัวของมนุษย์ที่จะต้องประสบกับความตายอย่างทารุณ ก็ย่อมเป็นหลักฐานที่ยืนยันว่ามนุษยชาติกำลังมุ่งเข้าสู่ยุครู้แจ้ง ยุคที่มนุษย์ไม่เพียงแต่ปลดปล่อยตนเองออกจากความเชื่อต่าง ๆ ที่งมงาย (อันรวมไปถึงการดำรงอยู่ขององค์พระผู้เป็นเจ้าที่พิสูจน์ไม่ได้ในทางวิทยาศาสตร์) หากแต่ยังกลับมายืนยันคุณค่าในชีวิตมนุษย์ที่สามารถเคลื่อนตนเองเป็นศูนย์กลางของโลก จนทำให้การ

---

[17] Ibid., pp. 120-21.

[18] ในขณะที่ ศ.ดร. วีระ สมบูรณ์ แปลคำนี้ว่า “ความยิ่งใหญ่ไร้สาระ” หรือ “ความโอ้อวด” ดู วีระ สมบูรณ์, ทฤษฎีการเมืองกับความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ (กรุงเทพฯ: Way of Book, 2561), หน้า 327.

[19] Hobbes, *Leviathan*, p. 186.

ตอบสนองความปรารถนาของมนุษย์กลายเป็นครรลองสำคัญ[20] ในแง่นี้ ความปรารถนาในการเอาชีวิตรอดจึงกลายมาเป็นรากฐานสำคัญสำหรับศีลธรรมทั้งปวง ศีลธรรมจึงไม่ได้เป็นเรื่องของ “หน้าที่” (duty) หากแต่เป็นเรื่องของ “สิทธิที่พรากไม่ได้” (unalienable rights) เพื่อรักษาชีวิตรอด (self-preservation) อันมิจำต้องแยแสต่อสิ่งที่ดีหรือเลว (ตามแบบจารีต - ผู้วิจัย)[21] “เหตุผลตามธรรมชาติ” (natural reason) จึงถูกลดทอนลงมาเหลือเพียง “การรักษาชีวิตรอด” ในฐานะที่เป็น “ความดีขั้นปฐม” (primary good) รัฐจึงไม่ได้มีไว้เพื่อบรรลุ “ชีวิตที่มีคุณธรรม” (virtuous life) หากแต่เป็นการมุ่งปกป้องพิทักษ์ “สิทธิตามธรรมชาติ” (natural right) ของมนุษย์ที่จะใช้เสรีภาพทำอย่างไรก็ได้เพื่อเอาชีวิตรอดจากความตาย[22] หนทางซึ่งในท้ายที่สุดจบลงด้วยการสละสิทธิอำนาจให้องค์อธิปัตย์ผู้มีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาด

ด้วยเหตุนี้เอง ลีโอ เสตร๊าส์ (Leo Strauss) จึงมองว่า ปรัชญาการเมืองของฮอบส์มีความเปลี่ยนแปลงไปจากปรัชญาการเมืองกรีกโบราณจนกระทั่งกลายมาเป็น “รัฐศาสตร์แบบใหม่” (New Political Science) อันมีลักษณะของ

> “(1) การเคลื่อนตัวทางความคิดจากการมองราชาธิปไตยในฐานะรูปแบบที่เป็นอยู่เองตามธรรมชาติ *ไปสู่* ความคิดเรื่องราชาธิปไตยที่จำต้องถูกสถาปนาขึ้นมา (หรือองค์อธิปัตย์ที่มาจากการตกลงระหว่างปัจเจกบุคคลด้วยการทำพันธสัญญา (Sovereign by Institution) – ผู้เขียน) (2) การเคลื่อนตัวออกจากความเชื่อที่ว่ามีแนวคิดเรื่องพันธะผูกมัดตามธรรมชาติ (natural obligation) ในฐานะที่เป็นพื้นฐานของศีลธรรมและกฎหมาย *ไปสู่* ศีลธรรม กฎหมาย และรัฐที่จะต้องถูกสร้างขึ้นมา (หรือกฎหมายแห่งรัฐภายใต้เจตจำนงขององค์อธิปัตย์ (Civil law) - ผู้เขียน) (3) การเคลื่อนตัวออกจากความเชื่อเรื่อง อำนาจที่เหนือมนุษย์ (Superhuman Authority) ไม่ว่าจะเป็นอำนาจของเจตจำนงอันศักดิ์สิทธิ์ (Divine Will) หรือระเบียบตามธรรมชาติที่วางอยู่บนฐานของเหตุผลอันศักดิ์สิทธิ์ (Divine Reason) *ไปสู่* ความคิดเรื่องอำนาจที่ตัดสินโดยมนุษย์ (human authority) (4) การเคลื่อนตัวจาก

[20] อรรถสิทธิ์ สิทธิดำรง, บทสำรวจความคิดทางปรัชญาการเมืองของ ลีโอ เสตร๊าส์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ, 2558), หน้า 175.

[21] Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, trans. Elsa M. Sinclair (Chicago and London The University of Chicago Press, 1952), p. 15.

[22] Ibid.

เกณฑ์การแบ่งรูปแบบการปกครองในอดีต (ที่มีการแบ่งแยกรูปแบบระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลว – ผู้เขียน) *ไปสู่* ความเป็นอิสระออกจากกฎเกณฑ์การจัดแบ่งรูปแบบการปกครองดังกล่าว เพื่อเปิดโอกาสให้แก่ความเป็นไปได้ของรัฐและรูปแบบการปกครองใหม่ๆ ที่ไม่เคยเกิดมาก่อนในยุคอดีต (free construction of the future State) (5) การเคลื่อนตัวออกจากการยึดมั่นในหลักการเรื่องเกียรติยศ (honour as principle) *ไปสู่* การยึดหลักการเรื่องความกลัวในความตายอย่างทารุณในฐานะฐานคิดที่สำคัญของการปกครอง (fear of violent death as principle)" (ตัวเอียงโดยผู้เขียน)[23]

และถ้าหากว่าความคิดปรัชญาการเมืองดังกล่าวของฮอบส์นั้นเป็นรากฐานให้กับรัฐศาสตร์แบบใหม่ นั่นจึงไม่แปลกเลยที่

"เมื่อเราถูกดึงให้มาเผชิญหน้ากับทรราช – อันเป็นรูปแบบของทรราชที่เหนือไปกว่าจินตนาการของนักคิดที่ทรงพลังในอดีต – รัฐศาสตร์ของเรา (รัฐศาสตร์แบบใหม่ – ผู้เขียน) กลับล้มเหลวที่จะตระหนักรู้ถึงมัน"[24]

ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะ รัฐศาสตร์แบบใหม่มองว่า "การตัดสินเชิงคุณค่า" (value judgement) ซึ่งไม่สามารถวัดหรือทดสอบได้อย่างเป็นวิทยาศาสตร์นั้น เป็นสิ่งที่ไม่สามารถยอมรับได้ และเนื่องจากการที่รัฐศาสตร์สมัยใหม่ที่ปฏิเสธการตัดสินเชิงคุณค่า นั่นจึงทำให้รัฐศาสตร์สมัยใหม่ไม่อาจตระหนักถึงปรากฏการณ์ทรราชร่วมสมัยปัจจุบัน ซึ่งอาจรองรับด้วยฐานคติขององค์ความรู้ของรัฐศาสตร์สมัยใหม่เสียเอง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

จากที่กล่าวมาข้างต้น จึงเป็นเหตุผลที่ชัดแจ้งโดยตัวมันเองว่า ปรัชญาการเมืองของโธมัส ฮอบส์ มีความสำคัญอย่างมากในการเข้าใจประเด็นเรื่องทรราช เพราะฮอบส์ได้ทำให้เกณฑ์การแบ่งระหว่างระบอบการปกครองที่ดีและระบอบการปกครองที่เลวซึ่งเริ่มต้นมาตั้งแต่ปรัชญาการเมืองคลาสสิกถูกสั่นคลอนลงไป ซึ่งทำให้คำว่ากษัตริย์หรือทรราชจึงไม่ได้มีนัยสำคัญในฐานะรูปแบบการปกครองที่ดีหรือเลวตามไปด้วย

---

[23] Ibid., p. 129.

[24] Leo Strauss, *On Tyranny* (Chicago and London The University of Chicago Press, 1963), pp. 21-22.

1.2 วัตถุประสงค์และคำถามการวิจัย

จากที่มาและความสำคัญ วิทยานิพนธ์นี้จึงต้องการศึกษาวิจัยโดยมีคำถามวิจัย ดังต่อไปนี้

1. การที่ฮอบส์มองว่าไม่มีความต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราช หมายความว่าอย่างไร?

2. อะไรคือรากฐานความคิดที่ว่า ไม่มีความแตกต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราชของฮอบส์?

3. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้ปกครองและผู้ถูกปกครอง ภายใต้แนวคิดดังกล่าว (แนวคิดที่ฮอบส์มองว่า ไม่มีความต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราช) เป็นอย่างไร?

1.3 วิธีการวิจัย

การศึกษาครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพผ่านการวิจัยเอกสาร (Documentary Research) โดยวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะใช้ “วิธีการวิเคราะห์ตัวบทอย่างละเอียด” (Close Textual Analysis) ในการศึกษาตีความ (interpretation) ตัวบทเพื่อเข้าใจความคิดทางการเมืองของโธมัส ฮอบส์ เพื่อที่จะเข้าใจว่า ฮอบส์ในฐานะนักปรัชญาการเมืองนั้นคิดอย่างไร หรือให้เข้าใจใกล้เคียงอย่างที่ฮอบส์ต้องการจะสื่อมากที่สุด มิใช่ต้องการเข้าใจความคิดของฮอบส์ได้ดียิ่งไปกว่าที่ฮอบส์คิดหรือที่ฮอบส์เข้าใจตนเอง ซึ่งวิธีการอย่างหลังนั้นจะเป็นการศึกษาในลักษณะการวิเคราะห์บริบท (Contextual Analysis) ที่วางอยู่บนฐานคติที่ว่าประวัติศาสตร์หรือบริบทเฉพาะจะเป็นตัวกำหนดความคิดของนักคิดทางการเมือง มากกว่าที่จะศึกษาไปที่สิ่งที่นักปรัชญาการเมืองได้กล่าวถึง ซึ่งเป็นลักษณะของการศึกษาโดยใช้วิธีการวิเคราะห์ตัวบทอย่างละเอียด[25]

การวิเคราะห์ที่สิ่งที่นักปรัชญาการเมืองกล่าวถึงนั้นจะให้ความสำคัญต่อตัวบทของนักปรัชญาการเมือง มากกว่าจะให้ความสำคัญต่อบริบทมาเป็นตัวกำหนดความคิดของนักปรัชญาการเมือง โดยผู้ศึกษาด้วยการวิเคราะห์ตัวบทนั้น จะเห็นถึงข้อเสนอที่ปรากฏชัดเจนของนักคิด ขณะเดียวกัน

[25] ดู สมบัติ จันทรวงศ์, ตัวบท (*the Text)* กับการเรียนการสอนวิชาปรัชญาการเมือง (กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยายธรรมศาสตร์ 2527), หน้า 12. และ ไชยันต์ ไชยพร, "ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับการศึกษาในแนวประวัติศาสตร์ความคิดทางการเมือง แนวปรัชญาการเมือง และแนวทฤษฎีการเมือง," (เอกสารอัดสำเนา, ม.ป.ป.), หน้า 1-18.

จะเห็นว่า มีบางสิ่งที่ไม่ปรากฏหรือปรากฏแต่ก็มีลักษณะคลุมเครือไม่ชัดเจน แต่การวิเคราะห์ตัวบทอย่างละเอียดจะพบว่า ในบางครั้งนั้น ก็เรียกร้องให้ผู้ศึกษาต้องวิเคราะห์ตัวบทลงไปในระดับที่มากกว่าสิ่งที่ปรากฏเด่นชัดในตัวข้อเสนอ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ผู้ศึกษาโดยใช้วิธีการดังกล่าวนั้นจะต้องมองไปยังเบื้อง “คำสอนที่ปรากฏออกมาชัดเจน” (exoteric argument) ของนักปรัชญาการเมือง หรือคำพูดในที่นักปรัชญาการเมืองพูดในที่แจ้งหรือสาธารณะ[26] หรือเพื่อไปให้ถึง “คำสอนที่ซ่อนอยู่” (esoteric teaching) โดยวิธีการศึกษาดังกล่าวนี้เป็นวิธีการศึกษาที่ ลีโอ เสตร๊าส์ (Leo Strauss) ได้เป็นผู้ใช้ในการศึกษาปรัชญาการเมือง ทั้งนี้ เสตร๊าส์มีสมมติฐานว่า สาเหตุที่คำสอนทางปรัชญาการเมืองที่มีลักษณะคลุมเครือหรือปกปิดนั้นมีความจำเป็นในทางปฏิบัติ ประการแรก ก็เพื่อการที่นักปรัชญาการเมืองจะต้องปกป้องตนเองจากข้อกล่าวหาว่ากระทำการอันขัดต่อศาสนธรรมหรือไม่เชื่อในพระเจ้า ที่เลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องเกิดขึ้นในการกล่าวความจริงที่ไม่ได้เป็นที่ยอมรับของผู้คนในสังคม ในเมื่อนักปรัชญาการเมืองเหล่านั้นไม่มีอำนาจที่จะบรรลุถึงเป้าหมายของตนได้ด้วยตนเอง พวกเขาจึงต้องใช้กลวิธีในการเขียนดังกล่าวกันอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะในสังคมการเมืองที่มาก่อนสังคมแบบเสรีนิยม ที่เปิดให้บุคคลอ้างสิทธิในการพูดหรือการแสดงความเห็นได้อย่างเสรี นอกจากนี้กลวิธีการเขียนที่ปกปิดหรือสร้างความคลุมเครือนั้นยังถูกนำไปใช้ในกรณีที่นักคิดประสงค์จะปกป้องสังคมของตนเองจากอันตรายใด ๆ ที่แฝงเร้นอยู่ในกระบวนการของปรัชญาในแง่การแสวงหาความจริง ซึ่งหมายความว่า คำสอนที่ปกปิดจะต้องถูกซ่อนเร้นอยู่ท่ามกลางคำสอนที่เปิดเผยและเป็นที่ยอมรับได้โดยสังคมเสมอ นั่นคือปรัชญาจะต้องเคารพความเห็นที่เป็นรากฐานของสังคมการเมืองนั้น ๆ แม้ว่านั่นจะเป็นเพียง ‘ความเห็น’ ที่ไม่ได้ตั้งอยู่บนฐานของ ‘ความจริง’ ก็ตาม หรืออย่างน้อยที่สุดก็ต้อง ‘นิ่งเงียบ’ หรือไม่กล่าวอะไรที่ชัดเจนนักใน ‘คำสอน’ ของตน เพื่อไม่ให้เกิดผลกระทบอย่างรุนแรงต่อเสถียรภาพของสังคมของตน[27]

อันที่จริงแล้ว วิธีการศึกษาดังกล่าวนี้เสตร๊าสได้ใช้ในการศึกษาปรัชญาการเมืองคลาสสิกอย่างปรัชญาการเมืองอิสลามของไมโมนีดีส (Maimonides) และอัลฟาราบี (Al-Farabi) และการศึกษาตัวบทปรัชญาการเมืองกรีกโบราณ ไม่ว่าจะเป็นตัวบทของเพลโต (Plato) และนักคิดโบราณอื่น ๆ รวมถึง

---

[26] Lori Thomas Healey, "Leo Strauss and Political Philosophy " in *Approaches to Political Thought* ed. William Richter (New York Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 2009), p. 37.

[27] สมบัติ จันทรวงศ์, "ลีโอ เสตราส์ กับ ปรัชญาการเมือง " in บทสำรวจความคิดทางปรัชญาการเมืองของลีโอ เสตราส์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ 2558), หน้า 24-25.

ตัวบท *Hiero* ของเซโนฟอน (Xenophon) (ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป) ซึ่งเขาเห็นว่า ตัวบทเหล่านี้นำเสนอคำสอนที่ไม่ได้มีความชัดเจนตรงไปตรงมาเสียทีเดียว แต่นักปรัชญาการเมืองต่างซ่อนคำสอนบางประการเอาไว้สำหรับผู้อ่านที่พินิจไตร่ตรองอย่างระมัดระวัง แต่ขณะเดียวกันก็กีดกันผู้อ่านที่ไม่ระวังหรืออ่านอย่างผ่าน ๆ เพราะไม่มีแรงจูงใจทางปรัชญาหรือภูมิปัญญาที่เพียงพอออกไป

แต่อย่างไรก็ดี ผู้เขียนเห็นว่ายังสามารถนำเอาวิธีการศึกษาวิเคราะห์ตัวบทอย่างละเอียดมาใช้ในการศึกษาปรัชญาการเมืองของฮอบส์ได้ตามสมควร จริงอยู่ที่ว่า ฮอบส์อาจจะเป็นนักปรัชญาการเมืองที่นำเสนอคำสอนหลายประการที่ค่อนข้างตรงไปตรงมา ชัดเจน และเป็นระบบ เนื่องจากเขาต้องการประยุกต์วิทยาศาสตร์เชิงกลไกมาศึกษาปรัชญาการเมือง แต่กระนั้น ผู้เขียนเห็นว่าถ้าพิจารณาตัวบทของฮอบส์ในรายละเอียด จะพบว่า มีบางจุดที่ฮอบส์ก็ยังไม่ได้นำเสนออย่างชัดเจนแจ่มแจ้งในทีเดียว อีกทั้งบางข้อความของฮอบส์นั้นก็อาจจะทำให้ผู้อ่านเกิดข้อสงสัยว่า เขากำลังกลับคำพูดของตนเองหรือไม่ หรือเขาไม่มีความคงเส้นคงวาในความคิดของตนเอง ซึ่งสิ่งเหล่านี้ผู้เขียนเห็นว่า อาจจะนำเอาวิธีการวิเคราะห์ตัวบทอย่างละเอียดมาใช้ในการศึกษาตัวบทของฮอบส์ได้ตามความเหมาะสมเท่าที่จะสามารถกระทำได้ ซึ่งจะผู้เขียนขอกล่าวถึงและวิเคราะห์ในบทที่ 3 ตามลำดับต่อไป

1.4 ขอบเขตการวิจัย

จากจุดประสงค์และคำถามของการศึกษาของวิทยานิพนธ์นี้ คือ การศึกษาทรรศนะของฮอบส์ในเรื่องทรราชว่าเขาคิดเห็นเช่นไรต่อรูปแบบการปกครองทรราช เขาให้เหตุผลสนับสนุนต่อทรรศนะของเขาอย่างไร และทรรศนะเรื่องทรราชสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายใต้แนวคิดรูปแบบการปกครองที่เขานำเสนออย่างไร เพื่อที่จะตอบคำถามวิจัยเหล่านี้วิทยานิพนธ์นี้ จำกัดขอบเขตของการวิเคราะห์ โดยเริ่มจากทรรศนะของฮอบส์เกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์อันมีลักษณะเป็นกลไกและสภาวะตามธรรมชาติของมนุษย์ อันเป็นรากฐานสำคัญที่จะนำไปสู่ความเข้าใจของฮอบส์เกี่ยวกับรูปแบบการปกครองของฮอบส์ที่ปฏิเสธการมีอยู่ของรูปแบบการปกครองทรราช หรือการปฏิเสธความต่างระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีหรือเลว จากนั้นจะพิจารณาเกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจโดยจะพิจารณาประเด็นที่เกี่ยวข้องอื่น ๆ ประกอบตามสมควร ได้แก่ อำนาจองค์อธิปัตย์ กฎหมายแห่งรัฐ เสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ภายใต้การ และหน้าที่ขององค์อธิปัตย์ สภาวะระหว่างรัฐ นอกจากนี้แล้ว วิทยานิพนธ์นี้ จะทำความเข้าใจข้อความที่ปรากฏในหนังสือ *Leviathan* ฉบับภาษา

ลาตินบทที่ 47 ที่อาจทำให้ผู้ศึกษาปรัชญาการเมืองของฮอบส์เกี่ยวกับประเด็นเรื่องทรราช จะต้องหันมาทำความเข้าใจในประเด็นนี้อย่างละเอียดมากยิ่งขึ้น อีกทั้งผู้เขียนเห็นว่า บทดังกล่าวยังมีความเชื่อมโยงกับประเด็นอื่น ๆ เช่น ประเด็นเรื่องทรรศนะของฮอบส์ในเรื่องศาสนาอีกด้วย ผู้เขียนถือว่าประเด็นทั้งหมดที่ได้กล่าวมานี้จะเป็นขอบเขตของการศึกษาของวิทยานิพนธ์เล่มนี้

1.5 ข้อมูลที่ใช้ในการวิจัย

สำหรับเอกสารหรือข้อมูลที่วิทยานิพนธ์ใช้นั้นจะแบ่งออกเป็น 2 ประเภท ได้แก่

1. เอกสารชั้นต้นที่ฮอบส์เขียนขึ้นเอง (Primary texts) โดยจะใช้หนังสือเรื่อง *Leviathan* เป็นเอกสารหลัก เนื่องจากเป็นตัวบทที่มีเนื้อหาค่อนข้างครอบคลุมและมีความระบบพอสมควร ดังนั้นการศึกษาตัวบท *Leviathan* ของฮอบส์นี้ จึงน่าจะทำให้พิจารณาประเด็นเรื่องทรราชในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ได้อย่างครอบคลุมพอสมควร ทั้งนี้ เนื่องจากตัวบท *Leviathan* ของฮอบส์นั้นมีอยู่ด้วยกันสองภาษา คือ ภาษาอังกฤษ และภาษาลาติน (ซึ่งในเวลาต่อมามีผู้แปลเป็นภาษาอังกฤษแล้ว) ผู้เขียนจะใช้ตัวบท *Leviathan* ทั้งสองภาษาตามความเหมาะสมตามสมควรแก่การศึกษาวิเคราะห์ดังจะแสดงต่อไปในบทที่ 3[28]

2. เอกสารชั้นรอง (Secondary texts) โดยจะใช้หนังสือตำรา บทความวิชาการ บทความออนไลน์ และสื่ออินเทอร์เน็ต ที่เขียนขึ้นโดยนักวิชาการที่ศึกษาปรัชญาการเมืองของฮอบส์ตามสมควร เพื่อใช้เป็นเอกสารสำคัญในการช่วยสอบทานการตีความความหมายของเอกสารชั้นต้นดังกล่าวให้เกิดความชัดเจนมากยิ่งขึ้น

---

[28] สำหรับหนังสือ *Leviathan* ฉบับภาษาอังกฤษ ผู้เขียนจะใช้ฉบับที่ C.B. Macpherson เป็นบรรณาธิการเป็นหลักเนื่องจากฉบับดังกล่าวนี้คงความเป็นต้นฉบับดั้งเดิมที่ฮอบส์เขียนเอาไว้มากที่สุด และจะใช้ฉบับที่ J.G.A. Gaskin ควบคู่ไปด้วย เนื่องจากเป็นตัวบทที่ถูกจัดทำให้เป็นภาษาอังกฤษสมัยใหม่มากขึ้น ซึ่งจะทำให้อ่านได้ลำบากน้อยลงกว่าเดิมพอสมควร ทั้งนี้ ก็เพื่อให้ผู้เขียนได้สอบทานการใช้ภาษาของฮอบส์ได้อย่างรัดกุมมากยิ่งขึ้น ส่วนหนังสือ *Leviathan* ฉบับภาษาลาตินนั้น ผู้เขียนใช้ฉบับที่ Jonathan Bennett เป็นบรรณาธิการ ควบคู่กับฉบับของ Edwin Curly เป็นบรรณาธิการ ทั้งสองฉบับนี้มีจุดเด่นที่แตกต่างกันออกไป หากผู้อ่านปรารถนาจะทราบรายละเอียด สามารถพลิกดูที่คำนำของหนังสือของทั้งสองบรรณาธิการดังกล่าว

1.6 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. งานศึกษานี้จะช่วยสร้างความชัดเจนเกี่ยวกับความหมายและฐานคำอธิบายของการที่ฮอบส์บอกว่าไม่มีความแตกต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราช ซึ่งมันจะสะท้อนถึงคุณค่าของปรัชญาการเมืองของฮอบส์มากไปกว่าการพิจารณาว่าฮอบส์เป็นนักทฤษฎีสัญญาประชาคม แต่ฮอบส์ยังเป็นนักปรัชญาการเมืองผู้ซึ่งเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญในทางปรัชญาการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง จุดเปลี่ยนในแง่ความหมายของมาตรฐานเกี่ยวกับการพิจารณาระบอบการปกครองที่ดีและเลว

2. ในการศึกษาประเด็นดังกล่าวนี้จะช่วยขยายความถึงแนวคิดที่ปรากฏในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ เช่น สิทธิและกฎธรรมชาติ อำนาจอธิปไตย องค์อธิปัตย์ เสรีภาพ กฎหมายของรัฐ พันธะผูกพัน ฯลฯ ได้อย่างชัดเจนและละเอียดลุ่มลึกมากขึ้น

3. จากการศึกษาความหมายและฐานคำอธิบายเรื่องทรราชในปรัชญาการเมืองของฮอบส์จนกระทั่งเกิดความชัดเจนแล้ว งานศึกษานี้อาจช่วยสร้างกรอบแนวคิดเบื้องต้น เพื่อนำไปใช้ในการเปรียบเทียบกับปรัชญาการเมืองของนักคิดคนอื่นหรือกับปรากฏการณ์ที่พอจะเปรียบเทียบกันได้

1.7 โครงสร้างของการดำเนินงานวิจัย

เพื่อตอบคำถามในการวิจัย ในส่วนของวิธีการดำเนินการวิจัย วิทยานิพนธ์ฉบับนี้แจกแจงโครงสร้างสำหรับดำเนินการวิจัยออกเป็นทั้งสิ้น 4 บท ได้แก่

บทที่ 1 นำเสนอสภาพทั่วไปของประเด็นปัญหาในประเด็นเรื่องทรราชในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ ที่เกี่ยวกันกับประเด็นเรื่องทรราชในทางปรัชญาการเมือง กระทั่งนำไปสู่การตั้งคำถามวิจัย ขอบเขตของการงานวิจัย จุดประสงค์ของการวิจัย ระเบียบวิธีวิจัย ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ และโครงสร้างของการวิจัย

บทที่ 2 ทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องเพื่อเข้าใจองค์ความรู้เกี่ยวกับประเด็นที่จะศึกษาและทิศทางที่วิทยานิพนธ์นี้จะทำการศึกษาต่อไปในรายละเอียด

บทที่ 3 ศึกษาและวิเคราะห์ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ ที่นำไปสู่การปฏิเสธแนวความคิดเรื่องทรราชในปรัชญาการเมืองของโธมัส ฮอบส์ เพื่อเข้าใจความหมาย รากฐานวิธีคิด และความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายใต้แนวความคิดทางปรัชญาการเมืองของฮอบส์ดังกล่าว

บทที่ 4 เป็นการสรุปผลการวิจัยของวิทยานิพนธ์เล่มนี้ และเป็นการอภิปรายเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในฐานะปรัชญาการเมืองที่เป็นฐานรองรับระบอบทรราชสมัยใหม่และข้อจำกัดของฮอบส์ในการอธิบายทรราชสมัยใหม่ นอกจากนี้จะกล่าวถึงข้อจำกัดของงานวิจัยโดยภาพรวมและข้อเสนอแนะในการทำวิจัยต่อไปในอนาคต

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

บทที่ 2

การทบทวนวรรณกรรมหรืองานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

ความนำ

จากที่ได้กล่าวถึงความสำคัญของการวิจัยไปแล้วในส่วนของบทนำ ในส่วนนี้ผู้วิจัยต้องการทบทวน วรรณกรรมหรืองานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อให้ทราบว่าในจักรวาลของความรู้ของประเด็นที่ผู้วิจัยต้องการศึกษานั้นเป็นเช่นไร และจะศึกษาอะไร อย่างไรต่อไป ด้วยเหตุนี้การทบทวนวรรณที่เกี่ยวข้องจึงสมควรที่จะเริ่มจากขอบเขตที่ใหญ่ที่สุดไล่จนถึงขอบเขตที่เล็กที่สุดซึ่งเกี่ยวข้องโดยตรงกับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ สำหรับการทบทวนวรรณกรรมหรืองานวิจัยที่เกี่ยวข้องนี้ผู้เขียนจะจำกัดประเด็นของประเภทวรรณกรรมหรืองานวิจัยที่เกี่ยวข้องเอาไว้เพียงสองหัวข้อที่เกี่ยวกับวิทยานิพนธ์นี้ ได้แก่ ประการแรก งานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องทรราชในเชิงภาพรวม ประการที่สอง งานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องทรราชกับปรัชญาการเมืองของฮอบส์ และจากนั้นจะสรุปเพื่อความชัดเจนต่อทิศทางของวิทยานิพนธ์

2.1 งานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องทรราชในเชิงภาพรวม

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

โลกศตวรรษที่ 20-21 นั้นแปรเปลี่ยนไปอย่างรวดเร็วในหลายด้าน ด้านที่สำคัญคือการปกครองโดยเฉพาะในศตวรรษที่ 20 นั้น จะเห็นได้ว่ามีรูปแบบการปกครองแบบใหม่ที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนอย่างระบอบเผด็จการนาซีหรือระบอบเผด็จการสังคมนิยมแห่งโซเวียต การเกิดขึ้นของระบอบการปกครองและองค์ประกอบต่าง ๆ นี้เป็นธรรมดาที่จะทำให้คนในยุคสมัยปัจจุบันเห็นว่า ระบอบการปกครองในโลกโบราณนั้นมีความแตกต่างกับปัจจุบัน เพราะมีเงื่อนไขหรือบริบทที่ต่างกัน นั่นจึงไม่แปลกที่การนำเอากรอบคิดเกี่ยวกับรูปแบบการปกครองของโลกโบราณกลับมาใช้ในยุคปัจจุบันอีกครั้ง จะต้องเผชิญกับคำถามมากมายรวมถึงการไม่เห็นด้วย ดังนั้น การที่จะเอากรอบคิดเกี่ยวกับทรราชซึ่งมีอยู่ในโลกโบราณกลับมามีชีวิตชีวาในโลกยุคร่วมสมัยนั้น ก็ย่อมต้องเผชิญการตั้งข้อสงสัยและข้อวิพากษ์เป็นธรรมดานั่นเอง สำหรับวรรณกรรมส่วนนี้ผู้เขียนจะฉายภาพของวรรณกรรมที่

พยายามนำเอาแนวคิดการปกครองทรราชกลับมาอีกครั้ง นอกจากนี้จะทบทวนทวรรณกรรมที่ใช้กรอบแนวคิดเรื่องทรราช มาศึกษาให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างรูปแบบทรราชสมัยโบราณกับทรราชสมัยใหม่

งานศึกษาเรื่องทรราชกล่าวได้ว่ามีหลายต่อหลายชิ้น แต่ทว่างานที่สร้างให้เกิดการถกเถียงอย่างมากในประเด็นเรื่องทรราชเฉพาะในทางปรัชญาการเมืองคืองานของ ลีโอ เสตร๊าส์ (Leo Strauss) เรื่อง ***On Tyranny*** โดยในงานชิ้นนี้ เสตร๊าส์เริ่มต้นจากมองว่าในห้วงเวลาร่วมสมัยใหม่ปัจจุบัน (ศตวรรษที่ 20) นั้น รัฐศาสตร์ปัจจุบันไม่อาจจะเข้าใจปรากฏการณ์ทรราชได้[29] ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า รัฐศาสตร์แบบใหม่มองว่า “การตัดสินเชิงคุณค่า” (value judgment) ที่ไม่อาจวัดหรือประเมินอย่างเป็นวิทยาศาสตร์นั้น เป็นสิ่งที่ไม่สามารถยอมรับได้ (inadmissible) ทรราชจึงถูกมองว่าเป็นเพียงมายาคติ นักรัฐศาสตร์แบบใหม่จึงคิดค้นคำอธิบายอื่นขึ้นมาเพื่ออธิบายระบอบเผด็จการร่วมสมัย ยกตัวอย่างเช่น ระบอบเผด็จการที่ปกครองโดยมีมวลชนเป็นผู้สนับสนุน (Mass-State of Dictatorship) ระบอบเผด็จการอำนาจนิยม (Authoritarianism) ระบอบเผด็จการอำนาจนิยมแบบเบ็ดเสร็จเด็ดขาด (Totalitarianism) เป็นต้น

คำถามก็คือถ้าหากว่ารัฐศาสตร์แบบใหม่คือการปฏิเสธการตัดสินเชิงคุณค่าและการจัดแบ่งระบอบการปกครองว่าเป็นระบอบการปกครองที่ดีหรือเลวตามแนวทางคลาสสิก เช่นนั้นแล้วเราจะสามารถเข้าใจทรราชในบริบทปัจจุบันอย่างไร?

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ต่อปัญหาดังกล่าว เสตร๊าส์เลือกกลับไปที่ศึกษาบทสนทนาเรื่อง *Hiero* ของเซโนฟอน (Xenophon)[30] บทสนทนาเรื่อง *Hiero* นั้น เป็นบทสนทนาระหว่างทรราชแห่งนครซีราคิวส์ (Tyrant

---

[29] Strauss, *On Tyranny* pp. 22-23.

[30] เซโนฟอน (Xenophon) หรือ เซโนฟอนแห่งเอเธนส์ (Xenophon of Athens) เป็นนักประวัติศาสตร์และนายทหารชาวเอเธนส์ นอกจากนี้เขายังเป็นมิตรและศิษย์ของโสเกรตีส (Socrates) เขาเป็นหนึ่งในสามของผู้ที่บันทึกเรื่องราวของโสเกรตีสเอาไว้ (ประกอบด้วย เพลโต (Plato) อาริสโตฟานีส (Aristophanes) และ เซโนฟอน) นอกจากนี้เขายังได้เขียนบทสนทนาอีกหลายชิ้น ได้แก่

- *Anabasis* ซึ่งเกี่ยวกับประวัติของตัวเซโนฟอน และเป็นงานเขียนที่พระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช (Alexander the Great) นำไปใช้เป็นคู่มือ
- *Cyropedia* หรือ การศึกษาของพระเจ้าไซรัส (The Education of Cyrus) งานชิ้นนี้ถูกจัดอยู่ในประเภทกระจกส่องดูตัวเองของผู้ปกครอง (mirror of prince)

- *Hellenica* เป็นแหล่งข้อมูลที่เกี่ยวกับเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในกรีซตั้งแต่ในช่วง 411-362 ปีก่อนคริสตกาล และยังเป็นบทต่อจากหนังสือ “ประวัติศาสตร์ของสงครามเพโลพอนนีเซียน (History of Peloponnesian War) ของธูซีดีดีส (Thucydides) นักประวัติศาสตร์ชาวกรีกโบราณนามกระเดื่อง
- *Hipparchikon* เป็นตัวบทที่กล่าวถึงความรู้หรือศิลปะในการปกครองดูแลม้าหรือคุณสมบัติในการเป็นผู้บัญชาการทหารม้า ซึ่งต่อยอดมาจากความรู้หรือศิลปะในการสงคราม
- *Kunegetikos* เป็นตัวบทที่กล่าวถึง ความรู้หรือศิลปะในการล่าสัตว์โดยใช้ฝูงสุนัขที่ถูกคิดค้นโดยเทพอพอลโล (Apollo) และเทพอาทีมีส (Artemis) ซึ่งเป็นเทพที่เซโนฟอนศรัทธา
- *Peri Hippikes* เป็นตัวบทว่าด้วยศิลปะในการจัดการม้า ตั้งแต่การเลือกม้า การจัดการม้า และการฝึกฝนม้า
- *Poroi* เป็นตัวบทที่ว่าด้วยที่มาของรายได้และการเพิ่มพูนรายได้ของนครรัฐ หรือว่าด้วยการคลังสาธารณะ เพื่อขจัดความยากของนครโดยอาศัยเครื่องมือทางการคลัง
- *Epistles* เป็นจดหมายของเซโนฟอนที่ไม่ปรากฏชัดว่าเขียนถึงใคร แต่เนื้อความในจดหมายแสดงถึงความมุ่งหมายของเซโนฟอนในการเขียนตัวบทที่แตกต่างจากเพลโต อีกทั้งยังแสดงถึงความศรัทธาของเซโนฟอนที่มีต่อเทพีอาทีมิส (Artemis) ผู้คิดค้นศิลปะของการล่าสัตว์โดยใช้สุนัข
- *Agesilaus* ว่าด้วยประวัติชีวิตของพระเจ้าอเกซีลอสที่สอง (Agesilaus II) กษัตริย์แห่งนครรัฐสปาร์ตาและมิตรสหายของเซโนฟอน
- *Polity of the Lacedaemonians* เป็นการอธิบายประวัติศาสตร์ของการปกครองและสถาบันการปกครองของนครรัฐสปาร์ตาจากมุมมองของเซโนฟอน
- *Memorabilia* เป็นงานที่จัดว่าใช้บทสนทนาแบบโสเกรตีส (Socrates dialogue) ที่ใช้ในการป้องกันข้อกล่าวหาที่โสเกรตีสถูกกล่าวหาภายนอกการพิจารณาในชั้นศาล (ส่วนงานที่เป็นบทสนทนาภายในชั้นศาล คือ *Apology* ของเซโนฟอน และ *Apology* ของเพลโต
- *Apology* เป็นบทสนทนาแบบโสเกรตีส (Socratic dialogue) เกี่ยวกับการปกป้องข้อกล่าวหาที่โสเกรตีสถูกกล่าวหาในชั้นศาลว่า โสเกรตีสนั้นเป็นผู้ทำให้คนหนุ่มชาวเอเธนส์เสียคน ดูหมิ่นศาสนาเดิม รวมถึงสร้างพระเจ้าองค์ใหม่ขึ้น จนกระทั่งถูกตัดสินประหารชีวิต
- *Oeconomicus* เป็นบทสนทนาแบบโสเครตีส (Socrates dialogue) เกี่ยวกับการจัดการครัวเรือน การทำอย่างไรให้มีชื่อเสียง เงินทอง และได้ชื่อว่าเป็น “ผู้ดีและมีความสง่างาม” (*Kalos Agathos*)
- *Symposium* เป็นงานที่ว่าด้วยการสนทนาระหว่างโสเกรตีสกับเพื่อน ๆ เกี่ยวกับสิ่งที่พวกเขาให้ค่ายกย่องหรือภาคภูมิใจ
- *Hiero* อันเป็นบทสนทนาระหว่างทรราชแห่งซีราคิวส์คือไฮเออโร กับ ไซโมนีดีสกวีแห่งซีออส (ซึ่งผู้เขียนจะกล่าวถึงต่อไป)

สำหรับงานศึกษาวิเคราะห์ตัวบทของเซโนฟอนในเชิงปรัชญาการเมืองที่ละเอียดและครอบคลุมที่สุดเท่าที่มีในภาษาไทย โปรดดู ประเสริฐ พัฒนผลไพบูลย์, "ความรู้แห่งผู้ปกครองที่แท้ของเซโนฟอน: การศึกษาเชิงปรัชญาการเมือง" (วิทยานิพนธ์ตามหลักสูตรปริญญารัฐศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชารัฐศาสตร์ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551).

of Syracuse) ชื่อไฮเออโร (Hiero) กับ กวีผู้ปราดเปรื่องชื่อไซโมนีดีสแห่งนครซีออส (Simonides of Ceos)[31] บทสนทนานี้เริ่มต้นจากการที่ไซโมนีดีสเดินทางไปหาไฮเออโร บทสนทนาดังกล่าวมีลักษณะเป็นบทสนทนาที่เป็นส่วนตัว (private conversation) มากกว่าจะเปิดกว้างในที่สาธารณะ บทสนทนานั้นเริ่มต้นจากการสนทนาเรื่องชีวิตแบบทรราช (tyrannical life) โดยนำมาเปรียบเทียบกับชีวิตที่มีความเป็นส่วนตัวของคนสามัญทั่วไป (private life) ในขณะที่ไซโมนีดีสกล่าวถึงว่าทรราชเป็นชีวิตที่สุขสบายกว่าอย่างไร ไฮเออโรพยายามสาธยายถึงชีวิตแบบทรราชที่ประสบกับความทุกข์ทรมานและการไม่มีความสุขของชีวิต ซึ่งเมื่อเทียบกับชีวิตที่มีความเป็นส่วนตัวของคนสามัญทั่วไปแล้วยังจะพบว่า ชีวิตที่มีความเป็นส่วนตัวของคนสามัญทั่วไปมีความสุขเสียยิ่งกว่าชีวิตแบบทรราช แต่ทั้งนี้การที่ทรราชไฮเออโรได้อธิบายชีวิตทรราชไปเช่นนั้นต่อไซโมนีดีส มันจึงได้เปิดทางให้ไซโมนีดีสได้ทำหน้าที่เล่นบทบาทเป็นผู้ให้คำแนะนำแก่ทรราช (tyrant) เพื่อเปลี่ยนทรราชไฮเออโรจากผู้ปกครองที่น่ารังเกียจให้กลายมาเป็น “ผู้ปกครองที่มีความเมตตากรุณา” (a beneficent ruler)[32] หรือผู้ปกครองที่รู้ว่าจะทำอย่างไรให้ได้รับความรัก ความชื่นชม และการสรรเสริญจากประชาชนของเขา[33]

และเนื่องจากบทสนทนานำมาสู่การเปลี่ยนทรราชมาสู่ผู้ปกครองที่มีความเมตตากรุณานี้ เสตร๊าส์เห็นว่า บทสนทนา *Hiero* ของเซโนฟอนจึงสะท้อนให้เห็นถึงบทเรียนบางอย่างที่อาจเชื่อมโยงถึงคำสอนของมาคิอาเวลลี (Niccolo Machiavelli) นักปรัชญาการเมืองชาวอิตาเลียนผู้มีชีวิตในศตวรรษที่ 16 ได้เป็นผู้ค้นพบ[34] นั่นก็คือ การทำให้เกิดความพร่ามัว (obliterated) ระหว่างผู้ปกครองที่เป็น “กษัตริย์” (king) กับ “ทรราช” (tyrant) การให้คำแนะนำแก่เจ้าผู้ปกครอง (prince) ถึงการพ้นไปจากคุณธรรมศีลธรรมจารีตเพื่อที่จะได้มาซึ่งอำนาจและการรักษาอำนาจไว้ แต่ในขณะเดียวกัน

---

[31] ใน *The Republic* ของเพลโต เพลโตเขียนให้โสเกรตีสกล่าวถึง ไซโมนีดีสว่า “ใช่แล้ว มันเป็นอะไรที่ไม่ง่ายเลยที่จะไม่เชื่อถือในตัวไซโมนีดีส นั่นเพราะเขาเป็นคนฉลาดและน่าเคารพศรัทธา” Plato, *The Republic of Plato*, p. 7 (332a).

[32] เสตร๊าส์ถึงกับนั่งนับคำที่ปรากฏ ทำให้พบว่า ในส่วนแรกของบทสนทนา *Hiero* นั้น คำว่า “ทรราช” (Tyrant) ปรากฏเป็นส่วนใหญ่ถึงกว่า 83 ครั้ง มากกว่าในส่วนที่สองของบทสนทนาที่ปรากฏเพียง 7 ครั้ง เท่านั้น และในส่วนที่สองนั้นพบว่า คำว่า “ผู้ปกครอง” (ruler) ปรากฏขึ้น 12 ครั้ง ซึ่งจะพบว่า ปรากฏขึ้นบ่อยหรือถี่กว่าในส่วนที่แรกของบทสนทนาซึ่งมีคำว่าผู้ปกครองอยู่เพียง 4 ครั้งเท่านั้น

[33] Xenophon, "Xenophon's Hiero or Tyrannicus," in *On Tyranny*, ed. Allan Bloom (London: The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Limited, 1963), pp. 1-20 (4.5, 6.4, 6.11, 7.10, 10).

[34] Strauss, *On Tyranny* p. 57.

เจ้าผู้ปกครองดังกล่าวก็จะต้องกระทำราวกับว่าเป็นผู้ปกครองผู้มีจิตใจเมตตากรุณา เรียนรู้ที่จะใช้อำนาจเพื่อให้ได้มาซึ่งความรักของประชาชน ซึ่งจะช่วยให้ผู้ปกครองทรราชสามารถที่จะรักษาอำนาจการปกครองของตนเอาไว้ได้อีกด้วย เทคนิคในการปกครองเช่นนี้ดูจะสอดรับกับการปกครองร่วมสมัยที่ผู้ปกครองมักจะทำให้ตนเองดูราวกับว่าใช้อำนาจปกครองไปเพื่อประชาชน

อย่างไรก็ตาม แม้ว่ามาคิอาเวลลีจะคล้ายกับเซโนฟอนในแง่นี้ แต่เสตร๊าส์ก็เห็นว่า วิธีการนำเสนอคำสอนของเซโนฟอนกับมาคิอาเวลลีไม่เหมือนกันเสียทีเดียว มาคิอาเวลลีเสนอคำสอนของเขาต่อเจ้าผู้ปกครอง “โดยตรง” (direct) อย่างไม่กลัวจะขัดต่อหลักคุณธรรมศีลธรรมจรรยา (เช่นที่ปรากฏในบทที่ 15 ของ *The Prince*) ส่วนซีโมนีดีสหรือเซโนฟอนกลับเลือกที่เป็นอิสระจากหลักศีลธรรม โดยมิใช่ด้วยการใช้คำพูดโดยตรง หากแต่ด้วยวิธีการ “นิ่งเงียบ” (silence) ที่จะไม่กล่าวถึงเรื่องคุณธรรมศีลธรรม และเปลี่ยนคำเรียกผู้ปกครองที่เป็นทรราชว่าเป็น “ทรราช” ไปสู่การใช้คำว่า “ผู้ปกครอง” แทน[35]

ทั้งนี้ วิธีการอ่านบทสนทนาของเซโนฟอนของเสตร๊าส์ก็ไม่ได้เป็นการอ่านเพื่อทำความเข้าใจตัวบทของนักคิดโบราณอย่างที่นักคิดโบราณเข้าใจตัวเองเท่านั้น แต่เขายังได้สอดแทรกท่าทีเชิงวิพากษ์และประเมินค่าไปพร้อม ๆ กัน ดังจะเห็นได้ว่า เสตร๊าส์เห็นว่า การที่ผู้ปกครองทรราชหรือไฮเออโร จะเป็นทรราชที่มีจิตใจเมตตากรุณาได้ด้วยการได้รับคำแนะนำ นั่นหมายความว่าทรราชหรือไฮเออโรจะต้องพึ่งพาอาศัยคำปรึกษาหรือคำแนะนำอยู่ตลอดเวลา ชีวิตของผู้ปกครองดังกล่าวจึงขาดที่ปรึกษาไม่ได้หรือขาดคนรับใช้ไม่ได้[36] แต่กระนั้นก็ดี ผู้ปกครองที่ต้องพึ่งพาคำปรึกษาของที่ปรึกษาหรือผู้คอยให้คำแนะนำจากผู้ที่รู้ว่า การเปลี่ยนจากทรราชให้กลายเป็นทรราชที่มีความเมตตากรุณาได้อย่างไร นั่นอาจสะท้อนว่า ผู้ที่ให้คำปรึกษาแก่ทรราช รู้ดีเสียยิ่งกว่าผู้ปกครองทรราช หรืออาจจะกล่าวได้ถึงขนาดที่ว่า ผู้ให้คำปรึกษาแนะนำผู้ปกครองทรราชนั้น เอาเข้าจริงแล้วอาจจะมีความเป็นทรราชเสียยิ่งกว่าผู้ปกครองทรราชตัวจริงเสียอีก

นอกจากนี้ หากพิจารณาในแง่สถานะทางอำนาจของผู้ปกครองทรราชจะพบว่า ในบทสนา *Hiero* นั้น ไซโมนีดีสไม่ได้แนะนำผู้ปกครองทรราชไฮเออโรให้เปลี่ยนไปสู่การเป็นผู้ปกครองที่ดี เขาเพียงแนะนำให้เปลี่ยนเป็นผู้ปกครองที่มีเมตตากรุณาเท่านั้น จึงทำให้ทรราชก็ยังคงมีลักษณะของ

---

[35] Ibid.

[36] Ibid., p. 77.

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ทรราชที่ยังคงมีสถานะอยู่เหนือกฎหมายอยู่นั่นเอง ทรราชจึงเป็นการปกครองที่โดยสารัตถะแล้วปราศจากขอบเขตจำกัดทางกฎหมาย[37] ดังนั้น ภายใต้การปกครองของผู้ปกครองที่แม้จะเป็นผู้ปกครองที่มีเมตตากรุณานั้น จะพบว่า สภาพชีวิตของประชาชนที่อยู่ใต้การปกครอง ก็ล้วนแต่อยู่ภายใต้ความเมตตากรุณาของทรราชที่มีสถานะเหนือกฎหมายดังกล่าวนั่นเอง มิได้อยู่บนหลักการหรือเป้าหมายทางการเมืองที่สูงส่งอื่นใดเลย

จากที่กล่าวมาพอสังเขปนี้ เสตร๊าส์จึงมองว่า การเปลี่ยนทรราชไปสู่การเป็น “ทรราชผู้มีจิตใจเมตตากรุณา” นั้นก็ยังไม่เป็นที่เพียงพอ เนื่องจากว่าการเปลี่ยนทรราชให้กลายเป็นผู้ปกครองทรราชที่มีจิตใจเมตตากรุณา มิอาจจะเทียบเท่าได้กับการเปลี่ยนแปลงแก้ไขความเป็นทรราชด้วยการใช้สติปัญญา (wisdom) ซึ่งมันทำให้ผู้ปกครองมีคุณธรรมที่สูงส่งขึ้นไปมากกว่าเป็นเพียงแค่ผู้ปกครองที่ใช้อำนาจและทำให้ตนเองดูเหมือนเป็นผู้ปกครองที่ดีเท่านั้น[38]

กล่าวอีกนัยหนึ่ง วิธีการในการกลับไปอ่านตัวบท *Hiero* ของเซโนฟอน ตามแบบวิธีของเสตร๊าส์นั้น จึงสะท้อนถึงการกลับไปอ่านตัวบทนักคิดโบราณ ซึ่งได้ทำให้เห็นถึงรัฐศาสตร์ 2 แบบที่ปะทะกันอยู่กัน กล่าวคือ รัฐศาสตร์แบบมาคิอาเวลเลียน (Machiavellian Political Science) กับรัฐศาสตร์ของโสเครติส (Socratic Political Science)[39]

แต่กระนั้นก็ตาม การกลับไปศึกษางานปรัชญาการเมืองคลาสสิกเพื่อนำไปสู่ความเข้าใจเรื่องทรราชของเสตร๊าส์ ทำให้เสตร๊าส์ได้มีการโต้เถียงกับมิตรสหายผู้เป็นนักปรัชญาการเมืองคนสำคัญแห่งศตวรรษที่ 20 คือ อเล็กซานเดอร์ โคเจฟ (Alexandre Kojeve) และ เอริค โวเกลิน (Eric Voegelin) โดยทั้งคู่ดูจะมีความเห็นร่วมกันบางประการอยู่ว่า กรอบแนวคิดทรราชตามแบบปรัชญาการเมืองคลาสสิกนั้นไม่สามารถนำมาใช้อธิบายปรากฏการณ์ทรราชสมัยใหม่และร่วมสมัยได้ และจากข้อวิจารณ์ดังกล่าวนี้ เสตร๊าส์จึงทำการได้ตอบโต้ข้อโต้แย้งต่าง ๆ ของมิตรสหายของเขา ผ่านบทความเรื่อง ***Restatement on Xenophon’s Hiero*** อีกทีหนึ่ง (ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป)

---

[37] Ibid., p. 70.

[38] Ibid., p. 93.

[39] Ibid., p. 24.

ในบทวิจารณ์ *On Tyranny* (ของเสตร๊าส์) ของ เอริค โวเกลิน ใน ***The Reviews of Politics*** โวเกลินเห็นว่า

> “ปัญหาปริศนาของบทสนทนา *Hiero* (ของเซโนฟอน – ผู้เขียน) นั้นมาจากข้อเท็จจริงที่ว่า ภายใต้สถานการณ์ทางการเมืองแบบใหม่ (new political situation) มักจะถูกนำมาถกเถียงภายใต้กรอบ ‘ทรราช’ เพราะว่า ยังไม่มีคำศัพท์ (vocabulary) ที่ชัดเจนเพียงพอในการอธิบายปรากฏการณ์หรือปัญหาทางการเมืองอย่างใหม่ที่กำลังเกิดขึ้น. ตัวอย่างที่ชัดเจนคือ ศาสตราจารย์เสตร๊าส์ ได้ชี้ว่า ในส่วนที่สองของ *Hiero* คำว่าทรราชถูกเปลี่ยนเป็นคำอื่น. คือ ณ ช่วงสุดท้ายของบทสนทนา *Hiero* นั้น ไซโมนีดีส (หรือเซโนฟอน – ผู้เขียน) ไม่ได้กล่าวถึงทรราช (tyrant) แต่ใช้คำว่าผู้ปกครอง (ruler). ทั้งนี้ ยังเห็นได้อีกว่า การเปลี่ยนแปลงในแง่ของการใช้คำ ไม่ใช่แค่ความสุขุมรอบคอบเชิงชี้ชวน (persuasive prudence) (จากไซโมนีดีสเพื่อทำให้ทรราช *Hiero* ได้ปฏิบัติดีต่อประชาชนพลเมืองที่อยู่ภายใต้การปกครองของเขา หรือเปลี่ยนเป็นผู้ปกครองที่มีเมตตากรุณา – ผู้เขียน) เท่านั้น แต่ยังดูเหมือนว่า มันได้สะท้อนถึงความจำเป็นในการละทิ้งนิยามความหมายของคำศัพท์ (ของคำว่าทรราช – ผู้เขียน) ซึ่งไม่ชัดเจนเพียงพอ (dropping of inadequate term) ดังกล่าวนี้ ลงไปอีกด้วย”[40]

จากข้อความดังกล่าวสะท้อนว่า สำหรับโวเกลินแล้ว ภายใต้บริบทหรือสถานการณ์ทางการเมืองบางอย่าง คำว่าทรราชอาจไม่ได้มีความหมายครอบคลุมการอธิบายได้อย่างเพียงพอ ซึ่งทำให้คำว่าทรราชไม่สามารถนำมาใช้อธิบายผู้ปกครองที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาหรือสถานการณ์ทางการเมืองดังกล่าวได้ ซึ่งนี่ถือได้ว่า เป็นข้อวิจารณ์โดยตรงต่อข้อเสนอของเสตร๊าส์ใน *On Tyranny* ที่มองว่า การจะเข้าใจปรากฏการณ์ทรราชทั้งโบราณและสมัยใหม่นั้น ผู้ศึกษาจะต้องเข้าใจทรราชในสมัยโบราณ ซึ่งอยู่ภายใต้กรอบแนวคิดปรัชญาการเมืองคลาสสิกด้วย

นอกจากนี้ โวเกลินเห็นว่า ลีโอ เสตร๊าส์ มองว่าทั้งงาน *Hiero* ของ เซโนฟอน และ *The Prince* ของมาคิอาเวลลีนั้น มีความใกล้ชิดกันอย่างลับ ๆ ซ่อน ๆ (closet contact) โดยทั้งสองงานนี้เป็นงานที่พยายามสลายเส้นแบ่ง (obliterated) ของความแตกต่างระหว่างผู้ปกครองที่เป็นกษัตริย์ (king) กับ ทรราช (tyrant) ซึ่งในข้อนี้ โวเกลินไม่ถึงกลับเห็นต่างจากเสตร๊าส์มากนัก แต่อย่างไรก็ดี โวเกลินมองว่า ถ้าพิจารณาลงไปในรายละเอียดจะพบว่า มาคิอาเวลลีอยู่ภายใต้

---

[40] Eric Voegelin, "On Tyranny an Interpretation of Xenophon's Hiero by Leo Strauss," *The Reviews of Politics* 11, no. 2 (1949): 242.

“บริบท” ที่คล้ายกับเซโนฟอน ซึ่งเผชิญปัญหาเกี่ยวกับการจะปฏิรูปการปกครองที่ดำรงอยู่ให้มีความมั่นคงขึ้นมาได้อย่างไร หลังจากที่การปกครองโดยมีกฎหมายหรือรัฐธรรมนูญได้ล่มสลายไปเสียแล้ว (*after* the breakdown of constitutional rule)[41] ส่วนมาคิอาเวลลีนั้น ต้องการแสวงหาหรือสร้างรูปแบบการปกครองขึ้นมาใหม่ที่ไปพ้นจากกรอบแนวคิดที่แบ่งแยกชัดเจนระหว่างกษัตริย์กับทรราช อันเป็นกรอบแนวคิดซึ่งเคยมีนัยสำคัญทางการเมืองก่อนที่จะเกิดเหตุการณ์การล่มสลายของรูปแบบการปกครองมหาชนรัฐที่มีการปกครองโดยกฎหมาย (*before* the final breakdown of the republican constitutional order)[42]

ภายใต้สถานการณ์หรือบริบทที่ใกล้เคียงระหว่างเซโนฟอนและมาคิอาเวลลีนี้เอง โวเกลินมองว่า มาคิอาเวลลีได้สร้างแนวคิดเกี่ยวกับ “เจ้าผู้ปกครองแบบใหม่” (new rulership) กล่าวคือ “ศาสดาผู้ถืออาวุธ” (prophet in arms) โวเกลินมองว่า ผู้ปกครองแบบใหม่ไม่ใช่แค่เป็นการสลายเส้นแบ่งระหว่างกษัตริย์กับทรราช แต่ยังหมายถึง เจ้าผู้ปกครองที่จะต้องมีคุณธรรมความสามารถ (*virtu ordinata*) และการที่เจ้าผู้ปกครองจะต้องถืออำนาจด้วยตัวของเจ้าผู้ปกครองเอง (personal power) ซึ่งผู้ปกครองในลักษณะดังกล่าวนี้ คือ ผู้ปกครองในบริบทหรือ “สถานการณ์หลังรัฐธรรมนูญ” (post-constitutional situation) แต่อย่างไรก็ดี สิ่งที่แตกต่างกันระหว่างมาคิอาเวลลีกับเซโนฟอน คือ มาคิอาเวลลีได้สร้างรูปแบบการปกครองแบบใหม่ขึ้นมาในขณะที่เซโนฟอนยังไม่ได้ทำเช่นนั้น ดังจะเห็นว่าเมื่อเปรียบเทียบกับตัวบท *Hiero* ของเซโนฟอนนั้น เซโนฟอน (โดยผ่านไซโมนีดีส) เพียงแค่เปลี่ยนการถกเถียงพูดคุยจากในตอนแรกที่สนทนาเกี่ยวกับ “ชีวิตของทรราช” (life of *tyrannos*) ไปสู่การสนทนาถึง “ชีวิตของผู้ปกครอง” (life of *archon* หรือ ruler) แต่ยังไม่ได้สร้างความเป็นผู้ปกครองแบบใหม่ (new rulership) อย่างที่มาคิอาเวลลีได้กระทำ[43] นั่นเอง

ในกรณีของมาคิอาเวลลี โวเกลินยังมองว่า เมื่อพิจารณาลงไปในรายละเอียดแล้วจะพบว่าเจ้าผู้ปกครองแบบใหม่ของมาคิอาเวลลี มิได้เป็นลักษณะของผู้ปกครองในโลกกรีกโบราณ แต่ทว่าเป็นเจ้าผู้ปกครองที่มีลักษณะผสมผสานและได้รับอิทธิพลจากคริสต์ศาสนาแบบตะวันตกที่นับถือพระเจ้าองค์เดียว (Western-Christian) ซึ่งแตกต่างจากวิธีคิดแบบพวกกรีกโบราณที่นับถือศาสนาโบราณที่มีพระเจ้าหลายองค์ (Hellenic-Pagan) และในขณะเดียวกัน เจ้าผู้ปกครองแบบใหม่ของมาคิอาเวลลีก็มี

---

[41] โวเกลิน ตีความว่า โจทย์ปัญหาที่เซโนฟอนเจอนี้ เป็นโจทย์ปัญหาของงานของเซโนฟอนทั้งในบทสนทนา *Hiero* และ *Cyropedia* (หรือ The Education of Cyrus)

[42] Voegelin, "On Tyranny an Interpretation of Xenophon's Hiero by Leo Strauss," p. 242.

[43] Ibid., p. 243.

ลักษณะแบบผู้ปกครองแบบใหม่ที่มุ่งเปลี่ยนแปลงโลกและโลกทรรศน์จากแบบเก่ามาสู่โลกและโลกทรรศนะแบบใหม่ (apocalyptic aspect of the new ruler) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง เป็นเจ้าผู้ปกครองที่มีลักษณะที่ผสมผสานระหว่าง ผู้ปกครองที่ต้องการเปลี่ยนแปลงโลกให้เป็นไปตามกรอบแนวคิดหรืออุดมการณ์บางอย่าง คล้ายกับที่เคยปรากฏในผู้ปกครองที่ได้รับอิทธิพลจากคริสต์ศาสนาในยุคกลาง (Joachitic *dux* or rulers) อีกทั้งยังมีส่วนผสมของความคิดเรื่องเวลโทรของดันเต้ (Dante's *v*eltro)[44] ซึ่งมีลักษณะของการเป็นผู้ปกครองที่ปราดเปรียว ว่องไว เข้มแข็ง ทารุณโหดร้าย และเป็นผู้พิทักษ์ปกป้อง นอกจากนี้ ยังมีส่วนผสมของลักษณะของผู้ปกครองหรือทรีบูนแห่งประชาชนโรมันโบราณ (savior-tribunate of Rienzo) ตามแบบของ โคล่า ดี รีเอนโซ (Cola di Rienzo) ที่มีลักษณะของการเป็นนักวาทศิลป์และเป็นที่นิยมชมชอบของประชาชนคนทั่วไป[45]

จากการให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อรายละเอียดของ "บริบท" ของโวเกลิน จึงไม่แปลกที่โวเกลินนั้นจะมองว่า เราจะยังไม่อาจเข้าใจ "ทรราชสมัยใหม่" (Modern Tyranny) ได้ จนกว่าเราจะเข้าใจถึง จารีตทางความคิดของคริสต์ศาสนาในยุคกลาง ตลอดจนลักษณะของผู้ปกครองที่ถูกเรียกให้เข้ามาช่วยเหลือหรือแก้ไขสถานการณ์ (Paracletes)[46] ซึ่งความคิดดังกล่าวนี้ จะมีอิทธิพลต่อวิธีคิดเรื่อง "อภิมนุษย์" (superman) ของนักปรัชญาช่วงศตวรรษที่ 19 และหลังจากนั้น[47]

จากข้อวิจารณ์ดังกล่าวของโวเกลิน ซึ่งข้อเสนอหลักของเขานั้น คือ การมองว่าบริบทหรือสถานการณ์อย่างใหม่ (new situation) เป็นสิ่งที่เราจะต้องให้ความสำคัญ ทำให้ในบทความเรื่อง ***Restatement on Xenophon's Hiero*** เสตร๊าส์เริ่มจากโต้ตอบข้อเสนอของโวเกลินที่เขามองว่า

---

[44] คำว่า *v*eltro ของดันเต้ เปรียบได้กับสุนัขพันธุ์เกรฮาวด์ (Greyhound) ซึ่งเป็นสุนัขสายพันธุ์เก่าแก่ที่อาจย้อนกลับไปได้กว่า 8,000 ปี และเป็นที่นิยมเลี้ยงในกลุ่มชนชั้นปกครองตั้งแต่ในยุคโบราณ สุนัขพันธุ์นี้มีความปราดเปรียว แข็งแรง รวดเร็ว ตัวใหญ่ และจัดอยู่ในประเภทสุนัขที่ถูกเลี้ยงเอาไว้ล่าสัตว์ที่มีขนาดเล็กถึงขนาดกลาง และสุนัขพันธุ์นี้ถูกใช้ในการเฝ้าฟาร์มสัตว์ Alberto Manguel, "Dante's Dogs," The New York Review of Books, https://www.nybooks.com/daily/2015/03/10/dantes-dogs/.(สืบค้นเมื่อ 21 มิถุนายน 2563)

[45] Voegelin, "On Tyranny an Interpretation of Xenophon's Hiero by Leo Strauss," p. 243.

[46] ในพระคัมภีร์ไบเบิ้ลคำว่า "Paraclete" หมายถึง ผู้ถูกเรียกให้มาปกป้อง (counsel for defense) หรือ ผู้ยื่นมือเข้าไปช่วย (intercessor) หรือ ผู้ช่วยเหลือ (helper) โปรดพิจารณา Bible Study Tools, "Paraclete," https://www.biblestudytools.com/dictionary/paraclete/ (สืบค้นเมื่อ 23 มิถุนายน 2563) และ Kaufman Kohler, "Paraclete," http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11899-paraclete. (สืบค้นวันที่ 23 มิถุนายน 2563).

[47] โวเกลินน่าจะหมายถึงนักปรัชญาชาวเยอรมัน คือ เฟดริค นิชเช่อ (Friedrich Nietzsche) Voegelin, "On Tyranny an Interpretation of Xenophon's Hiero by Leo Strauss," pp. 243-44.

กรอบแนวคิดเรื่องทรราชในกรอบแนวคิดปรัชญาการเมืองคลาสสิกนั้น ไม่สามารถนำมาใช้อธิบายปรากฏการณ์ร่วมสมัย หรือแม้แต่จะเอามาเทียบเคียงกับ “ระบอบซีซ่าร์ (Caesarism)” ในยุคโรมันโบราณ[48] ซึ่งเป็นรูปแบบการปกครองที่เกิดขึ้นภายใต้บริบทเฉพาะหรือสถานการณ์แบบใหม่ (new situation) กล่าวคือ หลังการล่มสลายของการปกครองแบบสาธารณรัฐ หรือระบอบหลังรัฐธรรมนูญ หรือการปกครองโดยปราศจากกฎเกณฑ์ตามกฎหมาย ซึ่งอาจเรียกอีกอย่างว่า “ระบอบหลังรัฐธรรมนูญ” (Postconstitutional rule)

แต่อย่างไรก็ตาม เสตร๊าส์เห็นว่า ฐานคิดในการแยกระหว่างรูปแบบการปกครองโดยมีกฎเกณฑ์ของกฎหมายหรือ “ระบอบรัฐธรรมนูญ” (Constitutional rule) กับ รูปแบบการปกครองโดยปราศจากกฎเกณฑ์ของกฎหมายหรือ “ระบอบหลังรัฐธรรมนูญ” (Postconstitutional rule) นั้นเอาเข้าจริงแล้ว ไม่ได้หลุดไปจากกรอบปรัชญาการเมืองคลาสสิกเลย[49] เพราะ

(1) ในขณะที่โวเกลินใช้ฐานการอธิบายในการแยกแยะระบอบการปกครอง คือ “ระบอบรัฐธรรมนูญ” กับ “ระบอบหลังรัฐธรรมนูญ” ซึ่งมีจุดเน้นสำคัญที่บริบทหรือสถานการณ์เฉพาะแบบใหม่ (new situation) มากกว่าจะใช้การแบ่งแยกระหว่าง “กษัตริยที่ดี” (good king) ออกจาก “ซีซ่าร์ที่เลวร้าย” (bad caesar) อย่างค่อนข้างชัดเจน ซึ่งมีจุดเน้นในแง่ของการเป็นตัวแบบของการปกครองที่ดีและเลวตามแบบปรัชญาการเมืองคลาสสิก แต่เสตร๊าส์กลับมองว่า การที่โวเกลินใช้เกณฑ์การประเมินรูปแบบปกครองโดยมีรัฐธรรมนูญกับไม่มีรัฐธรรมนูญนั้น อันที่จริงก็สะท้อนถึงนัยเชิงศีลธรรมของการจัดแบ่งรูปแบบการปกครอง ซึ่งล้วนแต่มีอยู่แล้วในความคิดของนักปรัชญาการเมืองคลาสสิกทั้งสิ้น[50] ดังนั้น เสตร๊าส์จึงเห็นว่า มิใช่ความแตกต่างระหว่างความดีกับความเลวหรอกหรือ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[48] ผู้เขียนเข้าใจว่า เจตนาของเสตร๊าส์ในที่นี้น่าจะหมายรวมไปถึงรูปแบบการปกครองแบบเผด็จการอื่น ๆ ที่ไม่ได้ปรากฏในยุคกรีกโบราณอย่างอื่นด้วย มิใช่แค่ระบอบซีซ่าร์เท่านั้น ผู้เขียนเห็นว่า ระบอบซีซ่าร์ที่เสตร๊าส์ได้กล่าวถึงในที่นี้ เขายกขึ้นมาในฐานะตัวอย่างเพื่อสนับสนุนข้อโต้แย้งของเขาต่อข้อวิจารณ์ของโวเกลิน มิได้ประสงค์จะอภิปรายถึงระบอบซีซ่าร์ในรายละเอียด

[49]Leo Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero," in *On Tyranny*, ed. Allan Bloom (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1963), pp. 190-91.

[50] ยกตัวอย่างเช่น ปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลแยกระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลว ด้วยเกณฑ์เชิงปริมาณและและเชิงการใช้อำนาจ ซึ่งถ้าลงไปในรายละเอียดจะพบว่าเกณฑ์เชิงอำนาจอาจแบ่งลงไปได้หลายอย่าง เช่น มีการปกครองโดยมีความชอบธรรมหรือไม่ (legitimation) มีอำนาจจำกัดหรือไม่ (limitation) มีความยินยอมพร้อมใจจากผู้อยู่ใต้ปกครองหรือไม่ (consent) และเป็นการปกครองโดยมีกฎหมายหรือมีรัฐธรรมนูญหรือไม่

ที่เป็นรากฐานของการปฏิบัติหรือเป็นลักษณะเด่นที่แตกต่างกันระหว่าง “การปกครองโดยมีกฎเกณฑ์ของกฎหมายหรือระบอบรัฐธรรมนูญ” กับ “การปกครองโดยปราศจากกฎเกณฑ์ตามกฎหมายหรือระบอบหลังรัฐธรรมนูญ”?

ใน *Politics* นั้น จะเห็นว่า เมื่ออริสโตเติลพิจารณาเกี่ยวกับรูปแบบการปกครองราชาธิปไตยแบบที่ห้า (หรือ Absolute Kingship, *Pambasileia*) นั้น เขามองเห็นถึงปัญหาระหว่าง “การปกครองโดยกฎหมาย” (Constitutional rule) กับ “การปกครองโดยบุคคลโดยปราศจากข้อจำกัดทางกฎหมาย” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ “การปกครองหลังรัฐธรรมนูญ” (Postconstitutional rule) อริสโตเติลเห็นว่า สติปัญญาอันเป็นอิสระของผู้ที่มีความสามารถพิเศษย่อมดีกว่ากฎหมายที่กำหนดเอาไว้ตายตัว ความแน่นิ่งตายตัวของกฎหมายดังกล่าวนั้น ถ้าเปรียบในกรณีของแพทย์ที่รักษาคนป่วยก็จะทำให้แพทย์ไม่มีความสะดวกในการรักษาเพราะติดอยู่กับกฎระเบียบที่ตายตัวทำให้ยากที่จะรักษาในทางใดทางหนึ่งได้ หรืออาจจะเป็นผลเสียต่อการที่แพทย์จะรักษาผู้ป่วยนั่นเอง ส่วนถ้าเป็นผู้ปกครองนั้น ก็ย่อมปกครองอย่างติดขัดเนื่องมาจากข้อจำกัดของกฎหมายเช่นกัน ดังนั้นกษัตริย์ผู้สามารถและมีอำนาจเต็มที่ในการวินิจฉัยไตร่ตรองในรายละเอียดภายในกรอบกฎหมายย่อมดีที่สุด แต่ถึงกระนั้นก็ดี อริสโตเติลเห็นว่า อาจเกิดปัญหาจากการให้อำนาจวินิจฉัยไตร่ตรองอยู่ที่ตัวบุคคลอย่างเด็ดขาด ยกตัวอย่างเช่น ในเรื่องของการสืบเชื้อสายนั้นกษัตริย์ที่มีอำนาจอย่างแท้จริงก็ย่อมปรารถนาที่จะให้เชื้อสายของตนมีอำนาจสืบไป นอกจากนี้องครักษ์ของกษัตริย์ก็อาจปฏิบัติตนโดยขัดแย้งกับหลักกฎหมายที่ได้วางเอาไว้ก็เป็นได้[51] และในสถานการณ์เช่นนี้ การปกครองโดยกษัตริย์จึงมีความเชื่อมโยงกับรูปแบบการปกครองแบบทรราชอยู่นั่นเอง[52]

(legality) Nathan Tarcov, "Tyranny from Plato to Locke," in *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics*, ed. T. Koivukoski and D. E. Tabachnick (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005), p. 133.

[51] Aristotle, *Politics*, p. 127 (1287a1).

[52] นอกจากนี้ อริสโตเติลกล่าวว่า “ในการนำเสนอ เราได้มีการแบ่งรูปแบบการปกครองทรราชออกเป็นสองรูปแบบที่โดดเด่น ซึ่งเราเห็นว่ามีความสัมพันธ์กัน เพราะว่า ทั้งสองรูปแบบมีการเคารพกฎหมาย ซึ่งทำให้มีความเชื่อมโยงทับซ้อนกับรูปแบบการปกครองแบบราชาธิปไตยอยู่บ้าง. สองรูปแบบการปกครองทรราชที่กล่าวมานี้มีลักษณะดังนี้คือ (1) เกิดขึ้นท่ามกลางกลุ่มคนเถื่อน ที่ซึ่งกษัตริย์ได้รับเลือกมาและมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาด (2) กษัตริย์ประเภทอย่างเดียวกันนี้เรียกได้ว่าเป็น ผู้เผด็จการ (*aisumnetai*, or dictator) นอกจากนี้ ครั้งหนึ่งมันเคยเกิดขึ้นในสังคมชาวกรีกโบราณด้วย [อริสโตเติลน่าจะหมายถึง ราชาธิปไตยแบบกรีกโบราณ (Ancient Greek form of kingship) หรือทรราชที่มาจากการเลือกตั้ง (elective tyranny) – ผู้เขียน]. ในแง่หนึ่ง อาจเห็นได้ถึงความ

นอกจากนี้ ในเล่มที่ 3 ของ *the Laws* ของเพลโต จะเห็นว่า มีการกล่าวถึงการรักษาเสถียรภาพความมั่นคงในการปกครอง โดยเพลโตได้ให้ชายแปลกหน้าชาวเอเธนส์ (Athenian stranger) กล่าวถึงการบัญญัติกฎหมายที่เป็นเงื่อนไขผูกมัดระหว่างสามนครรัฐ โดยกำหนดว่า ถ้าผู้ปกครองของนครรัฐใดใช้อำนาจเกินกว่าที่กฎหมายกำหนด หรือประชาชนในนครรัฐใดพยายามจะละเมิดหรือลดอำนาจอันชอบธรรมของผู้ปกครอง ผู้ปกครองและประชาชนของอีกสองนครรัฐจะต้องเข้ามาช่วยฝ่ายที่ถูกละเมิด การทำข้อตกลงดังกล่าวนั้น สะท้อนถึงการที่ผู้ปกครองและประชาชนทั้งสามนครรัฐต่างยอมรับเข้าสู่เงื่อนไขของการผูกมัดตัวเองล่วงหน้าที่กำหนดเป็นกฎหมายให้ผู้ปกครองและประชาชนคู่สัญญาสามารถเข้ามาจัดการกับตนหากตนใช้อำนาจเกินขอบเขต เหตุผลที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะ “ไม่มีมนุษย์คนใดถือครองอำนาจสูงสุดหรือมีอำนาจทางการเมืองอยู่ในมือ จะสามารถใช้อำนาจนั้นอย่างเป็นเหตุเป็นผลได้เสมอไป เพราะจิตใจของผู้มีอำนาจอันยิ่งใหญ่เช่นนั้นอยู่ในมือ ยากที่จะไม่หลงใช้อำนาจไปอย่างไร้ระเบียบสับสนวุ่นวายตามอำเภอใจและโง่เขลา”[53]

แตกต่างอยู่บ้างคือ ทั้งสองรูปแบบอาจเรียกได้ว่าเป็นกึ่งราชาธิปไตย (half royal) กึ่งทรราช (half tyrannical) เป็นกึ่งราชาธิปไตยในแง่ที่ว่ามันเป็นปกครองโดยให้ความสำคัญกับความยินยอมของประชาชน (consent) มีการปกครองตามกฎหมาย (law) ในขณะที่อีกแง่หนึ่ง อาจเรียกได้ว่าเป็นกึ่งทรราช เพราะว่า ผู้ปกครองมีการปกครองราวกับเป็นนายทาส (master) เหนือข้าทาสบริวาร (slaves) อีกทั้งผู้ปกครองยังปกครองไปตามเจตจำนงของตน (ruler’s will). *แต่มีรูปแบบการปกครองทรราชแบบที่สามซึ่งเป็นที่เข้าใจร่วมกันโดยนิยามที่ว่า. ซึ่งก็คือรูปแบบการปกครองที่เชื่อมโยงกับราชาธิปไตยที่มีอำนาจสมบูรณ์เบ็ดเสร็จ (absolute kingship or pambasileia). รูปแบบการปกครองทรราชอย่างที่สามนี้ คือ การปกครองโดยบุคคลคนเดียวที่ปกครองมนุษย์ผู้อยู่ใต้ปกครอง ไม่ว่าจะเป็นขุนนางหรือชนชั้นสูงทั้งปวง โดยปราศจากความรับผิดรับชอบใด ๆ และเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตนของทรราชเองมากกว่าจะเห็นแก่ประโยชน์ของประชาชนภายใต้การปกครอง. ดังนั้น รูปแบบทรราชอย่างที่สามนี้ (ซึ่งเชื่อมโยงกับราชาธิปไตยที่มีอำนาจสมบูรณ์เบ็ดเสร็จ - ผู้เขียน) จึงเป็นรูปแบบการปกครองที่ปกครองด้วยการใช้กำลังบังคับ และไม่มีเสรีชนคนใดจะยอมรับระบบเช่นนั้นด้วยความสมัครใจ”* (เน้นตัวเอียงโดยผู้เขียน) ibid., p. 156 (1295a).

[53] สำนวนแปลโดย ศ. ดร. ไชยันต์ ไชยพร โปรดดู ไชยันต์ ไชยพร, จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล (กรุงเทพฯ: Way of Book, 2560), หน้า 400. หรือในตัวบท *The Laws* ของเพลโตกล่าวว่า “There does not exist, my friends, a mortal soul whose nature, when young and irresponsible, will ever be able to stand being in the highest ruling position upon earth without getting surfeited in mind with that greatest of disorders, folly and earning the detestation of its nearest friends; and when this occurs, it speedily ruins the soul itself and annihilates the whole of its power.” Plato, *The Laws Volume I*, trans. R.G. Bury (London: William Heinemann LTD, 1961), p. 217.

ส่วนใน *the Stateman* ของเพลโต ชายแปลกหน้าชาวเอเธนส์ เห็นว่า ถ้าเป็นไปได้มันก็เป็นการดีที่สุดที่อำนาจอยู่ในมือของผู้มีปัญญาสามารถตัดสินใจได้ถูกต้องที่สุด ไม่ใช่อำนาจอยู่ภายใต้กฎหมาย[54] แต่กระนั้นผู้ปกครองเช่นนี้ไม่สามารถมีอยู่ได้ตลอดเวลา ผู้ปกครองที่ดีที่สุดย่อมตระหนักรู้ถึงข้อจำกัดนี้โดยเขาจะต้องกำหนดกฎกติกาไว้ ในฐานะเงื่อนไขในการป้องกันปัญหาดังกล่าวนี้ไว้ล่วงหน้า โดยตระหนักถึงสิ่งที่อาจเกิดขึ้นในอนาคตและมองให้เห็นถึงมาตรการป้องกันที่เหมาะสม ซึ่งชายแปลกหน้าชาวเอเธนส์เห็นว่าเป็นหน้าที่ของผู้ร่างกฎหมายที่ยิ่งใหญ่ ผู้สามารถคาดการณ์อย่างเป็นเหตุเป็นผลที่เหมาะสมที่สุด และกำหนดกรอบกติกาเกี่ยวกับสิ่งที่จะเกิดขึ้น[55] แม้จะมีคำถามเกิดขึ้นว่า ผู้ร่างกฎหมายจะร่างกฎหมายอย่างไร ที่จะทำให้มวลชนส่วนใหญ่สามารถยอมรับได้อย่างสมัครใจ? ชายแปลกหน้าชาวเอเธนส์ก็ได้ตอบว่า เราจะเรียกร้องให้ผู้ร่างกฎหมายได้ร่างกฎหมายดังกล่าว ในทำนองเดียวกันกับที่เราเรียกร้องให้ครูฝึกออกกำลังกาย หรือนายแพทย์ทำให้การควบคุมดูแลหรือรักษาสุขภาพร่างกายของเราเป็นสิ่งที่เรารู้สึกน่าสนุกเพลิดเพลิน โดยผ่านการทำให้เรารู้สึกยอมรับอยู่อย่างเป็นประจำ อันจะทำให้เราสามารถนำพาให้ร่างกายของเราไปสู่สภาพที่แข็งแรงและมีสุขภาพดีได้โดยปราศจากความเจ็บปวดทุกข์ทรมาน[56] หรือถ้าหากจะกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ สิ่งที่ชายแปลกหน้าชาวเอเธนส์กล่าวมานี้ ย่อมสะท้อนถึงการที่ผู้ร่างกฎหมายนั้นจะต้องสร้าง

---

[54] ไชยันต์ ไชยพร, จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล, หน้า 400. หรือในตัวบท *Statesman* ของเพลโตกล่าวว่า “Now in a certain sense it is clear that the art of the legislator belongs to that of the king; but the best thing is not that the laws should prevail, but rather the kingly man who possesses wisdom. Do you know why? ... That law could never accurately embrace what is best and most just for all at the same time, and so prescribe what is best; for the dissimilarities between human beings and their actions, and the fact that practically nothing in human affairs ever remains stable, prevent any kind of expertise whatsoever from making any simple decision in any sphere that covers all cases and will last for all time.” Plato, *Plato: Statesman*, trans. C. J. Rowe (Warminster: Aris & Phillips LTD, 1995), pp. 127-29.

[55] ไชยันต์ ไชยพร, จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล, หน้า 401. หรือในตัวบท *The Laws* ของเพลโตกล่าวว่า “To guard against this, by perceiving the due measure, is the task of the great lawgiver. So the most duly reasonable conjecture we can now frame as to what took place at that epoch appears to be this” Plato, *The Laws Volume I*, p. 217.

[56] ไชยันต์ ไชยพร, จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล, หน้า 402. หรือตัวบท *Statesman* ของเพลโตกล่าวว่า “Well then: to which kind of expert knowledge shall we assign what is capable of persuading mass and crowd, through the telling of stories, and not through teaching?” Plato, *Plato: Statesman*, p. 155.

ในสิ่งที่เป็น “บรรทัดฐานความเชื่อ” ที่จะค่อย ๆ ขัดเกลาและสร้างนิสัยหรือความเคยชินขึ้นมานั่นเอง[57]

จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้ว่า นักปรัชญาการเมืองโบราณนั้น รู้จักสภาพการณ์ของการปกครองในบริบทหรือสถานการณ์แบบใหม่ (new situation) ที่ปราศจากกฎเกณฑ์ของกฎหมาย หรือรู้จัก “ระบอบหลังรัฐธรรมนูญ” (Postconstitutional rule) เป็นอย่างดีอยู่แล้ว และระบอบหลังรัฐธรรมนูญนั้น ก็ไม่ได้หลุดพ้นไปจากกรอบการจัดแบ่งประเภทรูปแบบการปกครองของนักปรัชญาการเมืองคลาสสิกที่ได้แยกระหว่างรูปแบบการปกครองที่ถูกต้อง (right constitution) กับรูปแบบการปกครองที่ผิดเพี้ยนนั่นเอง (perverted constitution) ด้วยนั่นเอง[58]

---

[57] ไชยันต์ ไชยพร, จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล, หน้า 403.

[58] เป็นที่ทราบกันพอสมควรแล้วว่า ปรัชญาการเมืองคลาสสิกต่างรู้จักรูปแบบการปกครองที่เกิดขึ้นใน “บริบท/สถานการณ์หลังรัฐธรรมนูญ” อีกทั้งยังเสนอวิธีการแก้ไขเยียวยารูปแบบการปกครองดังกล่าวให้ดีขึ้นด้วยการบัญญัติกฎหมายโดยอาศัยบทบาทของผู้บัญญัติกฎหมาย อย่างไรก็ดี จะพบว่านักปรัชญาการเมืองสมัยใหม่อย่างรุสโซ (Jean Jacques Rousseau) เองก็ดูจะมีความใกล้ชิดกับนักปรัชญาการเมืองคลาสสิกในแง่มุมดังกล่าวด้วย โดยเฉพาะถ้าพิจารณาข้อเสนอของรุสโซที่เขาเล็งเห็นถึง “ข้อจำกัด” ของประชาชนในการคิดและตัดสินใจเพื่อให้เข้าถึง “เจตจำนงร่วม” (General Will) ในการตัดสินและบัญญัติกฎหมาย ก็จะเข้าใจอย่างลึกซึ้งมากขึ้นถึงความคิดเรื่องเจตจำนงร่วม และจะเห็นได้อีกว่า จากข้อจำกัดดังกล่าวนี้กลายเป็นเหตุเป็นผลของความจำเป็นในการมี “ผู้ร่างกฎหมาย” (Legislator)

ในหนังสือ *The Social Contract* เล่มที่ 2 บทที่ 3 “เจตจำนงร่วมล้มเหลวได้หรือไม่? (Whether the General Will is Fallible?)” รุสโซกล่าวว่า “...เจตจำนงร่วมนั้นย่อมมีความเที่ยงธรรมและมุ่งไปหาประโยชน์ของมหาชนเสมอ แต่ทั้งนี้ ไม่อาจอนุมานได้ว่าการตัดสินใจของประชาชนจะมีความเที่ยงธรรมเสมอกัน เราต้องการความสงบสุข แต่ใช่ว่าเราจะมองมันได้ชัดเจนตลอด ประชาชนไม่เคยเสื่อมทราม แต่มักจะถูกหลอก และดังนี้เองที่ทำให้ดูเหมือนว่าพวกเขามักต้องการสิ่งที่ไม่ดี” Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, trans. G.D.H. Cole (New York: : E.P. Dutton and Company, Inc., 1950), p. 26. เมื่อมองเช่นนี้จะเห็นว่าสำหรับรุสโซแล้ว เจตจำนงร่วมนั้นเที่ยงธรรมและมุ่งไปที่ประโยชน์ส่วนรวมเสมอ แต่ไม่ใช่ทุกครั้งที่การตัดสินใจของประชาชนนั้นจะนำไปสู่เจตจำนงร่วมเสมอไป รุสโซมองว่าสิ่งที่มนุษย์คิดว่าดีสำหรับพวกเขานั้น มันอาจจะไม่ใช่สิ่งที่ดีสำหรับพวกเขาเสมอไปก็ได้ โดยเฉพาะการที่ประชาชนตัดสินใจบนฐานของผลประโยชน์ของกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งในสังคมไม่ได้สนใจส่วนรวมทั้งหมด เมื่อถึงเวลานั้นรุสโซมองว่าไม่อาจถือได้ว่ามี “เจตจำนงร่วม” (General Will) เกิดขึ้น หากแต่เป็น “เจตจำนงของทุกคน” (Will of All) หรือ “เจตจำนงเฉพาะ” (Particular Will) ที่เกิดขึ้นแทนเท่านั้น

ดังนั้น รุสโซเห็นว่า “ถ้าจะให้เจตจำนงร่วมได้แสดงออกมา สิ่งที่สำคัญคือต้องไม่มีการแตกแยกเป็นฝักเป็นฝ่าย (partial) ภายในรัฐ และพลเมืองแต่ละคนจะต้องแสดงความเห็นของตนเองเท่านั้น นี่เองคือความเป็นหนึ่งและเป็นเลิศในระบบกฎหมายของไลเคอร์กุส (Lycurgus) และถ้ามีฝักฝ่ายทางสังคม ก็ต้องเพิ่มจำนวนและป้องกันความไม่เท่าเทียมระหว่าง เช่น ที่ โซลอน (Solon) นูมา (Numa Pomplius) และเซอร์วิอุส (Servius) ทำ การป้องกันไว้เหล่านี้เป็นวิธีที่ดีที่สุดที่จะทำให้เจตจำนงร่วมได้เปล่งประกายเสมอ (enlightened) และประชาชนก็จะไม่จมลงสู่ความผิดพลาด.” Ibid., pp. 27-28. การที่รุสโซกล่าวถึง ไลเคอร์กุส โซลอน นูมา และเซอร์วิอุสนั้น เป็นประเด็นที่น่าสนใจ เพราะคนเหล่านี้ถือได้ว่าเป็นผู้ที่บัญญัติกฎหมายหรือสร้างระเบียบการปกครองแก่ประชาชนพลเมือง นอกจากนี้ ในเล่มที่ 2 บทที่ 7 “ผู้ร่างกฎหมาย (Legislator)” จะพบว่ารุสโซได้ยก “ไลเคอร์กุส” มาเป็นตัวอย่างอีกครั้งในการกล่าวถึงผู้ร่างกฎหมายของนครรัฐสปาร์ตา (Sparta) ในสมัยกรีกโบราณ

ในเล่มที่ 2 บทที่ 7 รุสโซกล่าวถึงคุณสมบัติของผู้บัญญัติกฎหมายเอาไว้ว่า “เพื่อที่จะหากฎทางสังคมที่ดีที่สุดสำหรับนานาประชาชาติ จำเป็นต้องมีภูมิปัญญาเลิศล้ำซึ่งจะมองเห็นกิเลสทั้งหมดของมนุษย์ได้อย่างสงบนิ่งไร้อารมณ์ ไม่ข้องแวะกับธรรมชาติของมนุษย์เลยแต่เข้าใจเราได้ลึกซึ้ง มีความสุขที่แยกเป็นอิสระจากมนุษย์ แต่ก็เต็มใจที่มีความปรารถนาดีในความสุขของมนุษย์ และสุดท้าย ในกาลที่ผันผ่าน สามารถมองไปยังความรุ่งเรืองในอนาคตที่ไกลออกไป ลงแรงในศตวรรษนี้เพื่อเสพดอกผลในศตวรรษหน้า ดังนั้น จึงมีแต่พระเจ้าที่มอบกฎหมายต่อหมู่มนุษย์” ibid., pp. 37-38. อนึ่ง การกล่าวว่า “จึงมีแต่พระเจ้าที่มอบกฎหมายต่อหมู่มนุษย์” นั้นไม่ได้หมายความตามตัวอักษรว่า รุสโซหมายถึงว่า มีแต่พระเจ้าจริง ๆ เท่านั้นที่เป็นผู้มอบกฎหมายให้กับมนุษย์ หรือ ไม่มีความเป็นไปได้เลยที่จะมีผู้ร่างกฎหมายเป็นตัวเป็นตนที่เป็นมนุษย์ เราอาจเข้าใจประเด็นนี้โดยเริ่มจากทรรศนะของรุสโซที่เห็นข้อจำกัดของประชาชนในการใช้เจตจำนง อันเป็นเหตุผลที่มาของความสำคัญของการมีอยู่ของผู้ร่างกฎหมาย ตลอดจนประเด็นที่ว่า ผู้ร่างกฎหมายว่าจะต้องเอาชนะอุปสรรคที่ประชาชนอาจเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตนมากกว่าส่วน และการสร้างความศรัทธาต่อประชาชนที่จะให้เกิดความยอมรับในกฎหมายที่ร่างขึ้นโดยผู้ร่างกฎหมาย

รุสโซเล็งเห็นถึงอุปสรรคบางประการอยู่บ้างสำหรับผู้ร่างกฎหมาย ดังที่เขากล่าวว่า “ปัจเจกบุคคลแต่ละคนไม่ได้มีความนิยมต่อแผนการอื่นใดของการปกครองมากไปกว่าสิ่งซึ่งเป็นผลประโยชน์ส่วนเฉพาะของตัวเขา มันยากที่จะเข้าใจได้ถึงผลประโยชน์ที่เขาอาจคาดหวังที่จะเขียนขึ้นมาจากความเป็นส่วนตน ที่ปราศจากกฎหมายที่ดีมาคอยกำหนด.” Ibid., p. 40. จากอุปสรรค์ดังกล่าวนั้น รุสโซเห็นว่า “ผู้ร่างกฎหมายได้นำเอาการตัดสินใจของเขา (เกี่ยวกับการบัญญัติกฎหมาย - ผู้เขียน) ยัดใส่ปากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ไม่มีวันตาย เพื่อที่จะบีบบังคับ (ประชาชน - ผู้เขียน) โดยอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ดังกล่าว... แต่กระนั้นก็ไม่ใช่ว่า จะเป็นใครก็ได้ที่สามารถทำให้พระเจ้าสามารถพูดออกมาได้ หรือไม่ใช่ว่าจะเป็นใครก็ได้ที่สามารถทำให้ตัวเขาเองเกิดความเชื่อ เมื่อตัวเขาเองกล่าวอ้างตนเองว่าเป็นผู้ตีความ. เพราะฉะนั้น จิตวิญญาณอันยิ่งใหญ่ของผู้ร่างกฎหมาย คือ ปาฏิหาริย์ประการเดียวเท่านั้นที่สามารถพิสูจน์ภารกิจของเขาผู้ร่างกฎหมายนั่นเอง.” Ibid., p. 41. จากที่กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่า วิธีการที่รุสโซเสนอนั้นก็คือ การที่ผู้ร่างกฎหมายทำให้กฎหมายที่ร่างขึ้นมามีลักษณะคล้ายกับความเชื่อทางศาสนาเสียเพื่อให้ประชาชนเกิดความศรัทธาและยึดมั่นในกฎหมายดังกล่าวนั่นเอง ประโยคที่ว่า “จึงมีแต่พระเจ้าที่มอบกฎหมายต่อหมู่มนุษย์” จึงสะท้อนว่ารุสโซไม่ได้มองว่า มีแต่พระเจ้าเท่านั้นที่จะเป็นผู้มอบกฎหมายแด่มนุษย์ แต่หมายความว่า ผู้ร่างกฎหมายจะต้องสร้าง

(2) นอกจากนี้ แม้โวเกลินจะเห็นว่า รูปแบบการปกครองที่ปกครองโดยมีกฎหมายหรือระบอบรัฐธรรมนูญนั้น แตกต่างจากรูปแบบการปกครองปราศจากกฎหมายหรือระบอบหลังรัฐธรรมนูญ แต่โวเกลินไม่ได้มองเห็นถึงความแตกต่างของระบอบการปกครองทั้งสอง มากไปกว่าการมีและไม่มีรัฐธรรมนูญ และในความคิดของโวเกลิน ระบอบหลังรัฐธรรมนูญเกิดขึ้นบนความจำเป็นทางประวัติศาสตร์หรือบริบทสถานการณ์ใหม่ ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว แต่อย่างไรก็ดี เสตร๊าส์ตั้งคำถามว่ามิใช่หรอกหรือว่าระบอบการปกครองที่วางอยู่บนฐานความจำเป็นย่อมเป็นอะไรที่ด้อยกว่าระบอบการปกครองที่ประเสริฐ (noble) หรือมีคุณค่าพอที่แก่การเลือก (choiceworthy)?

ในแง่นี้ เสตร๊าส์จึงมองว่า ถ้าหากระบอบซีซ่าร์มีความจำเป็นอันเนื่องมาจากสภาพสังคมที่เสื่อมทรามลง (degraded society) ก็แปลว่า ระบอบซีซ่าร์จึงไม่คู่ควรกับสังคมใดเลยนอกเสียจากสังคมที่คู่ควรกับระบอบซีซ่าร์ เมื่อพิจารณาเช่นนี้ อาจเห็นได้ว่าความแตกต่างระหว่างระบอบซีซ่าร์กับระบอบทรราชจึงเป็นความแตกต่างในระดับเปลือกนอกเท่านั้น ดังนั้น สำหรับเสตร๊าส์แล้วมันจึงดีกว่าที่เราพิจารณาว่า อันที่จริงแล้วซีซ่าร์ที่มีศักยภาพ (potential Caesar) ก็ไม่ต่างอะไรจากทรราชที่มีศักยภาพ (potential tyrant) ซึ่งทั้งหมดนี้ สามารถพิจารณาภายใต้กรอบการวิเคราะห์ของ

ความเชื่อศรัทธาให้เกิดแก่หมู่ประชาชน โดยวิธีการอ้างอิงถึงเชื้อมูลทางศาสนาหรือพระเจ้ามาใช้ ซึ่งในที่สุดจะทำให้ประชาชนยึดมั่นในตัวบทกฎหมายที่ถูกร่างขึ้นโดยผู้ร่างกฎหมายนั่นเอง

จากที่กล่าวจะพบว่ารุสโซได้พิจารณาถึงความสำคัญของบทบาทของผู้ร่างกฎหมาย แต่กระนั้นก็ดี รุสโซก็เห็นว่า การร่างกฎหมายให้ประชาชนกับอำนาจในการลงความเห็นชอบต่อกฎหมายนั้นเป็นคนละส่วนกัน ดังนั้น กฎหมายที่ถูกร่างโดยผู้ร่างกฎหมายก็ยังต้องได้รับ “ความเห็นชอบ” หรือ “การยอมรับ” จากประชาชนไปพร้อมกันด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่ง จะพบว่าในทรรศนะของรุสโซนั้น เขาได้ให้ความสำคัญอย่างมากต่อการมีเจตจำนงร่วม (General Will) และไม่ได้ทอดทิ้งหลักการอันสำคัญนี้ของเขา ดังที่รุสโซได้กล่าวว่า “เขาผู้ร่างกฎหมายขึ้นมานั้น ไม่มีหรือไม่ควรจะมีสิทธิในการบัญญัติกฎหมาย และประชาชนไม่สามารถที่จะลิดรอนสิทธิอันเพิกถอนไม่ได้โดยดุษณี (incommunicable right) นี้ของตนไปเสีย เพราะว่า เนื่องจากข้อตกลงอันเป็นพื้นฐานนั้นได้กำหนดว่ามีแต่เจตจำนงร่วมเท่านั้นที่จะสามารถผูกพันปัจเจกบุคคลแต่ละคนได้ และนอกจากนี้ ไม่สามารถจะมีหลักประกันใดอื่นที่รับรองว่า เจตจำนงเฉพาะจะสอดรับไปกับเจตจำนงร่วม จนกว่ามันจะมีการจัดให้มีการลงมติอย่างเสรีโดยประชาชน” ibid., p. 40. สำหรับการที่ผู้ร่างกฎหมายจะต้องได้รับความยินยอมจากประชาชน รุสโซเห็นว่าเราจะพบได้ในจารีตประเพณีการปกครองของชาวกรีกโบราณ นครรัฐอิตาลีสมัยใหม่ รวมถึงนครเจนีวา ซึ่งผิดกันกับกรุงโรมที่เมื่อมีการรวมอำนาจการร่างกฎหมายและอำนาจในการลงความเห็นชอบไว้ที่มือของคน ๆ เดียว ในที่สุดก็จะลงเอยด้วยอาชญากรรมทั้งปวงของทรราช (all crimes of the tyrants) ibid., p. 39.

ปรัชญาการเมืองคลาสสิกที่แยกระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวนั่นเอง[59] สำหรับเสตร๊าส์ถึงแม้ว่าจะนักปรัชญาการเมืองคลาสสิกจะไม่ได้กล่าวโดยตรงเกี่ยวกับหลักการของรูปแบบการปกครองแบบที่โวเกลินเรียกว่า รูปแบบการปกครองหลังรัฐธรรมนูญ (Postconstitutional rule) แต่ก็ไม่ได้แปลว่านักปรัชญาการเมืองคลาสสิกจะไม่สามารถจะขยายความและอธิบายความ (elaborate) รูปแบบการปกครองลักษณะดังกล่าวได้ ซึ่งต่างจากโวเกลินที่มองว่า นักปรัชญาการเมืองคลาสสิกนั้นถูกบังคับ (forced) โดยบริบทหรือสถานการณ์ทางประวัติศาสตร์ (historical situation) เฉพาะของพวกเขาเอง จนไม่สามารถให้คำอธิบายหลักการของรูปแบบการปกครองในสถานการณ์หลังรัฐธรรมนูญ[60]

นอกจากนี้ เสตร๊าส์ยังได้วิจารณ์ลักษณะของเจ้าผู้ปกครองแบบใหม่ของมาคิอาเวลลีตามการตีความของโวเกลิน ซึ่งเขาได้ตีความว่า เจ้าผู้ปกครองของมาคิอาเวลลีนั้นเป็นเจ้าผู้ปกครองแบบใหม่ที่มุ่งเปลี่ยนแปลงโลกและโลกทรรศน์แบบเดิมไปสู่โลกและโลกทรรศน์แบบใหม่ (apocalyptic aspect of the new ruler) ที่มีส่วนผสมระหว่างลักษณะของผู้ปกครองในยุคโรมันโบราณและยุคกลาง ซึ่งเป็นลักษณะของเจ้าผู้ปกครองที่เกิดขึ้นในบริบทเฉพาะหรือสถานการณ์หลังรัฐธรรมนูญ (Postconstitutional situation) ตามที่ได้กล่าวมาแล้ว[61] รวมถึงการตีความของโวเกลิน (ซึ่งเขานำมาจากมาคิอาเวลลีใน *The Prince*) ที่ได้กล่าวว่า เจ้าผู้ปกครองของมาคิอาเวลลี คือ “ศาสดาผู้ถืออาวุธ” (armed prophet) ได้แก่ โมเสส (Moses)[62] เทซิอุส (Theseus)[63] ไซรัส (Cyrus)[64] และโรมูลุส

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[59] Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero," p. 192.

[60] Ibid., p. 193.

[61] Ibid., p. 195.

[62] โมเสส (Moses) คือ ประกาศกชาวยิว ครู และผู้นำ ผู้ปลดปล่อยทาสชาวอียิปต์ เขาได้กระทำพันธสัญญาต่อพระเจ้าที่ภูเขาไซนาย (Mt. Sanai) และยังได้รับพระบัญญัติ 10 ประการจากพระผู้เป็นเจ้านอกจากนี้ เขายังเป็นผู้ก่อตั้งชุมชนศาสนาที่รู้จักกันในหมู่ชาวอิสราเอล F.L. Cross and E.A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 1118.

[63] เทซิอุส (Theseus) คือ กษัตริย์ในตำนานของเอเธนส์ เป็นวีรบุรุษผู้เก่งกล้าสามารถและมีมักจะประสบชัยชนะในการรบอย่างราบคาบ เรื่องราวในตำนานของเอเธนส์เกี่ยวกับเทซิอุสคือ การที่เขาสามารถเอาชนะมิเนอร์ทอร์ (Minotaur) ที่เป็นสิ่งมีชีวิตรูปร่างประหลาด หัวเป็นวัว มีร่างกายเป็นคน นอกจากนี้แล้ว มิเนอทอร์ยังมีพฤติกรรมชอบกินและดื่มเลือดของมนุษย์เป็นอาหารอีกด้วย The Editors of Encyclopedia Britannica, "Theseus," https://www.britannica.com/topic/Theseus-Greek-hero., (สืบค้นเมื่อ 30 มิถุนายน 2563).

(Romulus)[65] นั้นย่อมนำไปสู่ความประสบความสำเร็จในการได้มาและรักษาไว้ซึ่งอำนาจ ส่วนศาสดาที่ไม่ได้ถืออาวุธ (unarmed prophet) นั้นประสบแต่ความล้มเหลว โดยตัวอย่างของศาสดาที่ไม่ได้ถืออาวุธที่มาคิอาเวลลียกขึ้นมา คือ ซาโวนาโรล่า (Girolamo Savonarola)[66]

นอกจากนี้ เทซิอุสยังเป็นผู้รวบรวมชาวเอเธนส์ที่กระจัดกระจายและทำให้มาอยู่รวมกัน มาคิอาเวลลี, เจ้าผู้ปกครอง, หน้า 142.

[64] พระเจ้าไซรัส (Cyrus) หรือ พระเจ้าไซรัสมหาราช (Cyrus the Great) หรือ พระเจ้าไซรัสที่สอง (Cyrus II) คือ กษัตริย์แห่งเปอร์เซีย ผู้สถาปนาจักรวรรดิอาเคมีเนียน (Achaemenian empire) ด้วยการผนวกขึ้นจากนครรัฐแถบตะวันออกใกล้แต่เดิม และทรงขยายจนเจริญกว้างขวางกระทั่งทรงมีชัยเหนือเอเชียตะวันตกเฉียงใต้ เอเชียกลางส่วนใหญ่ ยุโรปบางส่วน ไปจนถึงแถบเทือกเขาคอเคซัส (Caucasus) ด้วย ข้อมูลเกี่ยวกับพระเจ้าไซรัสถูกบันทึกไว้ในบันทึกหลายแห่ง ไม่ว่าจะเป็นงานของเฮโรโดตัส (Herodotus) นักประวัติศาสตร์ชาวกรีก และของเซโนฟอน (Xenophon) ที่มองพระองค์ในฐานะที่เป็นกษัตริย์ที่มีขันติธรรมและเป็นตัวแบบในอุดมคติ (tolerant and ideal monarch) นอกจากนี้ พระคัมภีร์ไบเบิ้ล (Bible) ยังบันทึกว่า พระองค์ทรงเป็นกษัตริย์ผู้ปลดปล่อยชาวยิวจากอาณาจักรบาลิลอนเนีย (Babylonia) อย่างไรก็ดี หลังจากเมื่อพระเจ้าไซรัสทรงสามารถสถาปนาจักรวรรดิอาเคมีเนียนได้แล้ว พระองค์ได้ทรงเรียนรู้จากประชาชนที่ทรงยึดครอง ถึงระเบียบแบบแผนและจารีตประเพณีเดิม และทรงสถาปนาระเบียบแบบแผนที่ผสมผสานระหว่างจารีตพื้นถิ่นเดิมเข้าไปด้วย Richard N. Frye, "Cyrus the Great," https://www.britannica.com/biography/Cyrus-the-Great., (สืบค้นเมื่อ 30 มิถุนายน 2563).

[65] โรมูลุส (Romulus) คือ ผู้ก่อตั้งและราชาองค์แรกของกรุงโรม ตามตำนานโรมูลุสกับเรมุส (Remus) ฝาแฝดผู้น้อง เป็นลูกของมาร์ส (Mars) เทพแห่งสงครามกับนางเรีย (Rhea) แต่ทว่าอามูลีอุส (Amulius) (ผู้มัศกดิ์เป็นญาติผู้ใหญ่ทางฝ่ายแม่ ซึ่งล้มบัลลังก์ของเสด็จตาของพวกเขาหรือ Numitor ซึ่งเป็นกษัตริย์แห่ง Alba Longa โดยอามูลีอุสขึ้นเถลิงตำแหน่งขึ้นแทน) สั่งให้นำทารกฝาแฝดใส่ตระกร้าลอยไปในแม่น้ำไทเบอร์ (Tiber river) ฝาแฝด (twin) ได้รับการช่วยเหลือโดยนางหมาป่า แต่เวลาต่อมามีคนเลี้ยงแกะชื่อเฟาตูลุส (Faustulus) และภรรยาชื่ออัคคา ลาเรนเทีย (Acca Larentia) มาพบเข้าและได้นำฝาแฝดไปเลี้ยงดู เมื่อทั้งสองเติบโตขึ้นพวกเขาได้สังหารอามูลีอุสและฟื้นบัลลังก์ของตาของเขากลับคืนมา ส่วนโรมูลุสได้สร้างนครขึ้นมาใหม่คือกรุงโรม และในเวลาต่อมาโรมูลุสได้สังหารเรมุสฝาแฝดผู้น้อง และได้สถาปนาอำนาจเป็นผู้ปกครองร่วมกับไททุส ทาทิอุส (Titus Tatius) กษัตริย์แห่งซาไบน์ (Sabine King) แต่ในที่สุดเขาก็ลงมือสังหารไททุส ทาทิอุส และสถาปนาตนเองเป็นผู้ปกครองเพียงคนเดียว หลังจากครองอำนาจเขาได้สร้าง Asylum ซึ่งหมายถึงสถาบันที่ถูกสร้างขึ้นมาเพื่อรองรับประชาชนที่ไร้สังกัดนครที่ลี้ภัยจากนครรัฐอื่นให้มาอยู่ในกรุงโรมได้ อันนำไปสู่การเพิ่มขึ้นของประชากรในกรุงโรม กระนั้นก็ดีหลังจากผ่านระยะเวลาของการปกครองมาอย่างยาวนาน เขาได้หายตัวไปในพายุและจากเหตุการณ์นั้นไม่มีใครพบเห็นเขาอีกเลย ชาวโรมันมีความเชื่อกันว่าโรมูลุสได้กลายเป็นเทพเจ้า อีกทั้งชาวโรมันยังได้เคารพบูชาโรมูลุส และยกให้เขาเป็น “เทพกีรีนุส” (Quirinus) The Editors of Encyclopedia Britannica, "Romulus and Remus," https://www.britannica.com/biography/Romulus-and-Remus., (สืบค้นเมื่อ 30 มิถุนายน 2563).

[66] จีโรลาโม่ ซาโวนาโรล่า (Girolamo Savonarola) มีชีวิตและเติบโตในนครรัฐฟลอเรนซ์ช่วงกลาง-ปลายศตวรรษที่ 15 และอยู่แวดวงของชนชั้นปกครอง ในช่วงปลายศตวรรษที่ 15 เขาได้กลายเป็นนักบวชนิกายโดมินิกัน

แต่เสตร๊าส์กลับเห็นว่า แท้จริงแล้วประเด็นสำคัญของมาคิอาเวลลีนั้น ไม่ใช่แค่เรื่องการเป็น “ศาสดา” (prophet) หากแต่คือประเด็นเรื่อง “การถืออาวุธ” (armed) ผู้เขียนเห็นว่า การตีความในส่วนนี้ของเสตร๊าส์มีความน่าสนใจ เพราะถ้าหากย้อนกลับไปพิจารณา การที่มาคิอาเวลลีนับรวมศาสดาผู้ถืออาวุธ ได้แก่ ไซรัส เทซิอุส โมเสส และโรมูลุสนั้น ในบรรดาทั้งสี่คนนี้ อาจเห็นได้ว่า 3 คนแรกมีลักษณะของการเป็น “ศาสดา” (prophet) ที่ค่อนข้างชัดเจน กล่าวคือ เป็นผู้นำระเบียบแบบแผนความเชื่อมาสู่รัฐและทำให้ประชาชนเกิดศรัทธาต่อระเบียบการปกครองและผู้ปกครอง ส่วนโรมูลุสอาจดูเหมือนว่าจะไม่ได้สร้างความเชื่อใดนอกจากการใช้กำลังบังคับ (แม้ว่าเขาจะได้รับการบูชาเป็นเทพกีรีนุสในภายหลัง) แต่เนื่องจากการที่เสตร๊าส์ได้ตั้งข้อสังเกตว่า เวลาที่มาคิอาเวลลีกล่าวถึง ศาสดาผู้ถืออาวุธ (armed prophet) เขาไม่ได้เน้นที่ศาสดาแต่เน้นที่การถืออาวุธ หรือกล่าวอีกแบบก็คือ ในความเห็นของเสตร๊าส์แล้ว มาคิอาเวลลีไม่ได้เน้นไปที่คำนาม (n.) แต่เน้นที่คำขยาย (adj.) มากกว่า ซึ่งผลของการเน้นที่ตัวคำขยาย (adj.) มากกว่าคำนาม (n.) อาจทำให้ลักษณะเด่นของคำนาม (n.) ถูกบดบังไป ทว่าสิ่งที่โดดเด่นขึ้นมามากกว่ากลับกลายเป็น “วิธีการ” (adj.) ในการปกครอง ดังนั้น จึงอาจไม่แปลกเมื่อมาคิอาเวลลีกล่าวถึงศาสดาผู้ถืออาวุธ เขาได้นับรวมโรมูลุสเข้ามาด้วย เมื่อเข้าใจเช่นนี้แล้ว เราจึงจะเข้าใจได้ว่า 4 คนที่กล่าวมา (ไซรัส โมเสส เทซิอุส และโรมูลุส) ถือได้ว่า เป็นศาสดาผู้ถืออาวุธได้อย่างไรตามความคิดของมาคิอาเวลลี (ซึ่งอยู่ภายใต้การตีความของเสตร๊าส์อีกทอดหนึ่ง)[67]

และได้มีบทบาทในการเทศน์สอนผู้คน นอกจากนี้ เขายังดูเหมือนจะมีความสามารถในการทำนายทายทักสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอนาคต เขามีบทบาทอย่างมากในการทำให้ชาวฟลอเรนซ์เชื่อถือถ้อยคำเทศน์ที่มีลักษณะเป็นเชิงพยากรณ์และเป็นผู้ซึ่งพยายามจะจัดตั้งฟลอเรนซ์ให้เป็นมหาชนรัฐของชาวคริสต์ แต่อย่างไรก็ดี ตัวเขาเองก็ถลำไปวุ่นวายกับคำท้าพิสูจน์ความสามารถพิเศษในการพยากรณ์ของเขาด้วยการทดสอบกับไฟ แต่เมื่อการทดสอบไม่เกิดขึ้น ประชาชนก็โทษซาโวนาโรล่าสำหรับความล้มเหลวของเขาและหันมาเล่นงานตัวเขา ซาโวนาโรล่าถูกต่อต้านจากนักบวชนิกายฟรานซิสกัน พระสันตะปาปา และจากบริวารของตระกูลเมดิชี เขาถูกพระสันตะปาปาประกาศห้ามให้เขาเทศน์อีก แต่เขาก็ยังดื้อรั้นและเทศน์ต่อไป พร้อมกับย้อนว่า สำนักวาติกันเป็นสำนักของพวกแพศยา จนทำให้ในปี ค.ศ. 1498 เขาถูกบีบคั้นจนถูกแขวนคอและเผาโดยคำสั่งศาล ณ *Piazzo della Signoria* กลางนครฟลอเรนซ์ โปรดดู มาคิอาเวลลี, เจ้าผู้ปกครอง, หน้า 149-50 (เชิงอรรถที่ 14 บทที่ 6).

[67] นอกจานี้ ถ้าพิจารณาเชิงอรรถที่ 13 ของบทที่ 6 ในหนังสือ “เจ้าผู้ปกครอง” ฉบับแปลเป็นภาษาไทย โดย ศ.ดร.สมบัติ จันทรวงศ์ จะพบว่า คำว่า “prophet” หรือ “*profeti*” ในภาษาอิตาเลียน หมายถึง “ผู้ปกครองใหม่” โดยคำ ๆ นี้มีเค้าเดิมจากพระคริสตธรรมคัมภีร์ภาคพันธสัญญาเดิม (Old Testament) โดยเป็นคำเรียกที่ใช้เรียกผู้นำชาติอิสราเอลที่มีศาสนาและจรรยา ก่อนที่จะมีกษัตริย์ปกครอง ซึ่งทำให้ผู้พยากรณ์บางคนของพวกเขานั้นจะต้องนำกำลังทหารออกรบในยามศึกสงครามด้วย ดู ibid., หน้า 148.

แต่ถึงกระนั้นก็ตาม แม้เสตร๊าส์จะเห็นว่า มาคิอาเวลลีเน้นในเรื่อง “การถืออาวุธ” (ซึ่งเป็นคำขยาย หรือ adj.) และจริงอยู่ที่มาคิอาเวลลีมองว่า “ศาสดาที่ถืออาวุธทั้งปวง (all armed prophet) นั้นย่อมประสบความสำเร็จในการได้มาและรักษาไว้ซึ่งอำนาจ และศาสดาผู้ไม่ถืออาวุธต้องเผชิญความล้มเหลว”[68] แต่เสตร๊าส์ก็มองว่า มันยากที่จะเชื่อว่า มาคิอาเวลลีไม่ได้ให้ความสำคัญกับ “การไม่ถืออาวุธ” (unarmed) ไปเสียเลยทั้งหมด ทั้งนี้ เสตร๊าส์เห็นว่า การจะเข้าใจว่ามาคิอาเวลลีให้ความสนใจต่อการไม่ถืออาวุธอย่างไรนั้น สามารถเข้าใจผ่านกรณีความล้มเหลวของซาโวนาโรล่านั่นเอง จริงอยู่ที่ว่าความล้มเหลวของซาโวนาโรล่าได้นำไปสู่การทำให้นครรัฐอิตาลีล่มสลายนั้น อาจตีความได้ว่าเป็นผลจากบาปของมนุษย์ (our sins) แต่เสตร๊าส์เห็นว่า บาปดังกล่าวนั้นก็มิใช่บาปของมนุษย์ในทางศาสนา (religious sins) หากแต่เป็นบาปของมนุษย์ในทางการเมือง หรือเป็นบาปในแง่ของการไม่สามารถควบคุมกองกำลังทางทหารในการปกป้องนครรัฐเอาไว้ไม่ให้ล่มสลาย (political or military sins)[69] ด้วยเหตุนี้ มาคิอาเวลลีจึงให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อการที่เจ้าผู้ปกครองจะต้องมี “คุณธรรม (หรือคุณธรรมความสามารถ)” (*virtu*) แต่คุณธรรมดังกล่าวนี้ ก็มีความแตกต่างไปจากปรัชญาการเมืองคลาสสิกเป็นอย่างยิ่ง เพราะเจ้าผู้ปกครองที่มีคุณธรรมของมาคิอาเวลลีนั้น จะต้องเป็นเจ้าผู้ปกครองที่จะต้องเรียนรู้ที่จะเป็นคนไม่ดีได้สุดแล้วแต่ความจำเป็น อีกทั้งจะต้องเป็นเจ้าผู้ปกครองที่เรียนรู้ที่จะใช้ความทารุณโหดร้ายเพื่อให้ประชาชนผู้อยู่ภายใต้การปกครองรู้สึกหวาดกลัว แต่ขณะเดียวกันก็ต้องไม่ใช้ความรุนแรงจนมากเกินไปหรือไม่เหมาะสมต่อสถานการณ์ความจำเป็น จนกระทั่งเจ้าผู้ปกครองได้กลายเป็นที่เกลียดชังในหมู่ประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง นอกจากนี้แล้ว เจ้าผู้ปกครองของมาคิอาเวลลีจะต้องไม่ยึดติดกับคุณธรรมศีลธรรมทางศาสนา แต่ขณะเดียวกันเจ้าผู้ปกครองก็จะต้องสร้างภาพลักษณ์ของตนเองให้ดูเหมือนว่าเคร่งศาสนา[70] ซึ่งองค์ประกอบเหล่านี้ทำให้เห็นได้ว่า มาคิอาเวลลีให้ความสำคัญต่อเจ้าผู้ปกครองต่อการถืออาวุธ (armed) ก็จริง แต่ขณะเดียวกันมาคิอาเวลลีก็ยังสนใจแบบวิธีการไม่ถืออาวุธ (unarmed) อีกด้วยเช่นกัน[71]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[68] Ibid., หน้า 143.

[69] Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero," p. 196.

[70] *Thoughts on Machiavelli* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1958), p. 227.

[71] อันที่จริงแล้ว เมื่อพิจารณางานอีกชิ้นของเสตร๊าส์ ในบทความเรื่อง What is Political Philosophy? ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลี เสตร๊าส์เห็นว่า ถึงแม้ว่ามาคิอาเวลลี จะมองว่าศาสดาผู้ถืออาวุธ (armed prophet) นั้นประสบความสำเร็จ ส่วนศาสดาผู้ไม่ถืออาวุธ (unarmed prophet) จะประสบความ

อนึ่ง การที่เจ้าผู้ปกครองจะกระทำเช่นนั้นได้ เจ้าผู้ปกครองของมาคิอาเวลลีจึงต้องเป็นผู้ปกครองที่มีคุณธรรม (*virtu*) หรือต้องเป็นมนุษย์ที่เรียนรู้ที่ไปพ้นจากข้อจำกัดทางศีลธรรมตามที่ยึดถือกันมา เพื่อที่จะสามารถปฏิบัติตามแบบวิธีการดังกล่าวได้สำเร็จ แต่กระนั้น นี่ก็ได้สะท้อนถึงทรรศนะของมาคิอาเวลลีที่ว่า เขาเห็นถึงความสมบูรณ์ของธรรมชาติของมนุษย์ (perfection of nature of man) นั่นเอง เพราะถ้ายังมองว่ามนุษย์ไม่สมบูรณ์แบบ หรือมองว่ามนุษย์ยังคงมีข้อจำกัดอยู่มากซึ่งเป็นการมองมนุษย์ภายใต้กรอบแนวคิดทางคริสต์ศาสนา มนุษย์ก็คงไม่สามารถจะก้าวพ้นไปจากข้อจำกัดทางศีลธรรมตามที่ยึดถือกันมาเพื่อที่จะมีคุณธรรม (*virtu*) ได้เลย แต่การที่มนุษย์ไปพ้นคุณธรรมศีลธรรมตามที่ยึดถือกันมานั้น ก็หมายความต่อไปได้อีกว่า ข้อเสนอของมาคิอาเวลลีเรื่องเจ้าผู้ปกครองแบบใหม่นั้น ไม่ได้อยู่ภายใต้กรอบแนวคิดของคริสต์ศาสนาในยุคกลาง อย่างที่โวเกลินได้ตีความนั่นเอง[72]

นอกจากนี้ ถ้าหากว่ามาคิอาเวลลี – ในการตีความของเสตร๊าส์ – ไม่อาจถือว่าได้รับอิทธิพลของคริสต์ศาสนา ก็อาจขยายความให้ชัดเจนออกไปได้อีกว่า สิ่งที่เสตร๊าส์ได้วิพากษ์วิจารณ์โวเกลินนั้นไม่ใช่แค่การวิจารณ์การตีความการอ่านมาคิอาเวลลีของโวเกลินในรายละเอียดเท่านั้น แต่เสตร๊าส์กำลังวิจารณ์ไปจนถึงของจุดยืนในการตีความของโวเกลินที่มองว่า เจ้าผู้ปกครองของมาคิอาเวลลีนั้นเป็นผลพวงของ “บริบท” หรือ “สถานการณ์หลังรัฐธรรมนูญ” ในฐานะที่เป็นในเงื่อนไขเฉพาะนั่นเอง ซึ่งการตีความของเสตร๊าส์เช่นนี้ จะทำให้เห็นได้ว่า ปัญหาเรื่องทรราชนั้น ไม่ใช่ปัญหาที่ติดอยู่กับบริบทหรือสถานการณ์เฉพาะช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งเท่านั้น แต่ปัญหาเรื่องทรราช คือ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ล้มเหลว แต่เสตร๊าส์ก็ถามว่า ถ้าเช่นนั้นแล้ว มาคิอาเวลลีจะเชื่อและสามารถกล่าวอย่างมีเหตุมีผลได้หรือไม่ว่าพระเยซู (Jesus) นั้นล้มเหลว? เพราะอันที่จริงพระเยซูนั้นอาจจะถูกตรึงกางเขนจนตาย แต่พระเยซูไม่ได้ล้มเหลวในการเผยแพร่คำสอนทางศาสนาอันเปรียบได้กับระเบียบแบบแผนอย่างใหม่เข้ามาสู่กรุงโรมอันเป็นระเบียบแบบแผนใหม่ที่ได้กลายมาเป็นที่ยอมรับและส่งต่อกันจากรุ่นสู่รุ่น ชัยชนะของคริสต์ศาสนาจึงเป็นการโฆษณาชวนเชื่อ (propaganda) อันสำคัญ ซึ่งสะท้อนถึงองค์ประกอบของการไม่ได้ถืออาวุธนั่นเอง ดังนั้น คริสต์ศาสนาจึงเป็นองค์ประกอบที่มาคิอาเวลลีต้องการเอาชนะ และมาคิอาเวลลีได้พยายามจัดการคริสต์ศาสนาด้วยเครื่องมืออย่างเดียวกันกับที่คริสต์ศาสนาถูกสร้างขึ้นมา นั่นก็คือ การเผยแพร่ระเบียบแบบแผนของการปกครองอย่างใหม่ผ่านคำสอนอย่างใหม่ ด้วยเหตุนี้ เสตร๊าส์เห็นว่า มาคิอาเวลลีจึงไม่ได้ต้องการลอกเลียนแบบโมเสส (Moses) แต่ทว่ามาคิอาเวลลีนั้นต้องการลอกเลียนแบบ (imitate) พระเยซู "What Is Political Philosophy?," in *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (Westport: Connecticut: Greenwood Press, 1959), p. 45.

[72] "Restatement on Xenophon's Hiero," p. 197.

ปัญหาทางการเมืองและปรัชญาการเมืองที่เผชิญร่วมกันในทั้งโลกสมัยโบราณและสมัยใหม่ แม้ว่าอาจจะมีความแตกต่างในเชิงรายละเอียดระหว่างทรราชสมัยโบราณและสมัยใหม่อยู่บ้างก็ตาม

นอกจากเสตร๊าส์จะได้โต้ตอบกับโวเกลินแล้ว เขายังได้โต้เถียงกับโคเจฟมิตรสหายอีกคนของเขา แต่การโต้กลับของเสตร๊าส์ นั่นคือ วิธีการอ่านข้อวิจารณ์ของโคเจฟที่ให้ไปถึงเบื้องหลังของข้อเสนอของโคเจฟเอง ข้อเสนอที่มองว่าทรราชในยุคปัจจุบัน (present-day tyranny) ไม่สามารถที่จะเข้าใจได้ด้วยกรอบคิดเรื่องทรราชแบบคลาสสิกแบบที่เสตร๊าส์สมาทาน

ในความคิดปรัชญาการเมืองคลาสสิกนั้น ได้มีเกณฑ์การแบ่งแยกระหว่างรูปแบบการปกครองที่เป็นทรราชและไม่เป็นทรราชอย่างชัดเจน นอกจากนี้ ปรัชญาการเมืองคลาสสิกยังมองว่า การรักษาเยียวยาทรราชเพียงแค่ให้กลายเป็นแค่ทรราชที่ดี (good tyrant) หรือทรราชผู้มีความเมตตากรุณา (beneficent tyrant) นั้นไม่เพียงพอที่ทำให้ทรราชหายจากความเป็นทรราช หากแต่จะต้องรักษาด้วยวิธีการเอาชนะด้วยปัญญา (wisdom) เท่านั้น

แต่ใน ***Tyranny and Wisdom*** โคเจฟมองว่า เราไม่อาจปฏิเสธความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีและความรู้แจ้งอันเป็นสากล และ “ความพึงพอใจที่เที่ยงแท้” (genuine satisfaction) ของความเป็นมนุษย์ในตัวมนุษย์ได้ อีกทั้งยังเราไม่อาจปฏิเสธว่าสังคมศาสตร์ทุกวันนี้ คือ ผลลัพธ์ที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ของปรัชญาสมัยใหม่ที่จะต้องเรียนรู้คำสอนของนักปรัชญาชาวเยอรมันเฮเกล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) ในฐานะ “บทสังเคราะห์” (genuine synthesis) ระหว่างการเมืองแบบโสเครติส (Socratic politics) กับ การเมืองแบบมาคิอาเวลเลี่ยนหรือแบบฮอบส์เซี่ยน (Machiavellian or Hobbesian politics)[73] หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ก็คือ บทสังเคราะห์ที่ไม่ส่งเสริมให้มนุษย์แสวงหาเกียรติยศ ความรุ่งโรจน์ การล้มล้างผู้ปกครองที่ครองอำนาจอยู่เดิม รวมทั้งการได้รับความยอมรับว่า คนเรานั้นมีความเสมอภาคเท่าเทียม (universal recognition) ภายใต้รัฐที่ประชาชนทุกคนมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (homogeneous state)

ดังนั้น โคเจฟจึงไม่ยอมรับกรอบแนวคิดของปรัชญาการเมืองคลาสสิกและปรัชญาแบบคริสต์ศาสนา ทว่าหันมาเดินตามจารีตปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ตามแบบของเฮเกล ซึ่งเน้นการปลดปล่อยอารมณ์ความปรารถนา (passions) และการต่อสู้แข่งขัน (competition) อย่างถึงรากถึงโคน

[73] Ibid., p. 199.

จารีตปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ดังกล่าว ซึ่งถูกวางรากฐานมาโดยนักปรัชญาการเมืองชาวอิตาลีอย่างมาคิอาเวลลี และถูกทำให้สมบูรณ์โดยนักปรัชญาการเมืองชาวอังกฤษอย่างโธมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) (รวมถึงอาดัม สมิธ (Adam Smith)[74]) จริงอยู่ที่ว่า ปรัชญาของเฮเกลไปไกลกว่าปรัชญาการเมืองของฮอบส์มาก แต่ทว่ามันก็มีจุดร่วมกันคือสมมติฐานขั้นแรกที่ว่า มนุษย์โดยธรรมชาติดำรงอยู่ในฐานะผู้ที่คิดเองได้ (man is thinkable) โดยปราศจากกฎเกณฑ์อันศักดิ์สิทธิ์หรือกฎแห่งจักรวาลใด ๆ มาคอยจำกัดขัดขวาง (sacred restraint)[75]

เมื่อพิจารณาเช่นนี้ โคเจฟจึงมองว่า ในขณะที่ไซโมนีดีส (หรือเซโนฟอน) มองว่า ความเป็นทรราชอาจจะถูกแก้ไขได้ด้วยหลักศีลธรรมทางศาสนาหรือการมีปัญญา หรือทำให้ทรราชกลายมาเป็นทรราชที่มีเมตตากรุณา โคเจฟกลับเลือกหนทางที่ต่างจากเสตร๊าส์ ซึ่งเสตร๊าส์ได้เน้นกรอบแนวคิดเชิงศีลธรรมตามแบบของปรัชญาการเมืองคลาสสิกที่เอากรอบศีลธรรมหรือแนวคิดว่าด้วยรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวอย่างชัดเจนมาทำความเข้าใจการปกครองทรราช เนื่องเพราะว่า โคเจฟมองว่า

---

[74] โจเซ็ฟ ครอปซีย์ (Joseph Cropsey) เห็นว่า อาดัม สมิธ เป็นคนแรก ๆ ที่มีส่วนในการหันเหปรัชญาการเมืองมาสู่เศรษฐศาสตร์ภายใต้หลักการเรื่องการดำเนินการทางเศรษฐกิจอย่างเสรี (free enterprise) หรือระบบทุนนิยมเสรีนิยม (liberal capitalism) ของเขา ในหนังสือ *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* สมิธเชื่อว่า ถ้าหากว่าปล่อยให้คนเราทำมาหากินหรือแลกเปลี่ยนสิ่งที่ต้องการ โดยได้รับการประคับประคองจากรัฐและมีข้อจำกัดเพียงเล็กน้อยภายใต้หลักนิติธรรมหรือหลักการปกครองตามกฎหมาย (rule of law) แล้ว เศรษฐกิจก็จะเกิดความรุ่งเรืองถึงระดับสูงสุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ภายใต้การจัดสรรคของ “มือที่มองไม่เห็น” (invisible hand) อย่างไรก็ดี หนังสืออีกเล่มหนึ่งซึ่งเขียนออกมาก่อนหน้านั้น *Theory of Moral Sentiments* สมิธได้มองธรรมชาติของมนุษย์ว่า “ไม่ว่ามนุษย์จะเห็นแก่ตัวสักเพียงใด ก็เห็นได้ชัดว่ายังมีหลักการบางอย่างในธรรมชาติของเขา ซึ่งทำให้เขาสนใจในโชคชะตาของผู้อื่น และทำให้ความสุขของผู้อื่นจำเป็นสำหรับเขา ถึงแม้ว่าเขาจะไม่ได้รับสิ่งใดจากมัน นอกจากความรื่นรมย์ในการได้เห็นมัน” จากการผสานระหว่างจินตนาการความรู้สึกเห็นอกเห็นใจ กับความจำเป็นที่จะต้องได้รับความรักและความเห็นด้วยจากคนอื่น ๆ คือเหตุผลที่สมิธใช้ยืนยันว่าธรรมชาตินั้นสร้างมนุษย์มาเพื่อสังคม สิ่งเหล่านี้สมิธเห็นว่าล้วนมาจาก “สัญชาติญาณ” ของมนุษย์ซึ่งเป็นสาเหตุให้เกิดพฤติกรรมของมนุษย์ เมื่อพิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่า ถึงแม้สมิธจะมองว่ามนุษย์จะขับเคลื่อนด้วยความปรารถนาต้องการ แต่เขาก็มองว่าโดยธรรมชาติแล้วมนุษย์เองสามารถเห็นอกเห็นใจคนอื่นได้ ความปรารถนาต้องการจึงไม่ได้ถูกมองในแง่ร้ายจนเกินไปและความปรารถนาดังกล่าวอาจเป็นแรงผลักดันทำให้เกิดความเจริญทางเศรษฐกิจได้อีกด้วย ดู โจเซ็ฟ ครอปซีย์, "อาดัม สมิธ," in ประวัติปรัชญาการเมืองเล่มที่สอง, ed. ลีโอ เสตร๊าส์ and โจเซ็ฟ ครอปซีย์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2552), หน้า 518-51. และ "Adam Smith's Moral and Political Philosophy," Standford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/smith-moral-political/#SmiPol. (สืบค้นวันที่ 2 มิถุนายน 2563).

[75] Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero," p. 205.

กรอบคำอธิบายแบบคลาสสิกนั้น ไม่เห็นคุณค่าของ “ศีลธรรมของเหล่าทาสหรือแรงงาน” (morality of Salves or Workers) หรือการที่ชนชั้นแรงงานมุ่งแสวงหาเพื่อให้ได้มาซึ่งความพึงพอใจ (pleasure) อันมาจากการใช้แรงงานของพวกเขา โครงการของพวกเขา หรืออุดมคติของพวกเขา[76] เพราะอันที่จริง โคเจฟมองว่า มนุษย์มีความปรารถนาที่จะได้รับเกียรติยศและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ซึ่งความปรารถนาที่จะได้รับเกียรติยศและศักดิ์ศรี (prestige) ตลอดจนการได้รับการยอมรับว่าคนเรานั้นเสมอภาคเท่าเทียมกัน (recognition) อันเป็นแรงจูงใจให้เกิดการต่อสู้ทางการเมืองนี้เองได้นำพามนุษย์ไปสู่การใช้อำนาจแบบทรราช (tyrannical power) เพราะฉะนั้นสำหรับโคเจฟแล้วมันจึงไม่ได้เป็นเรื่องน่ารังเกียจอะไรเลย ที่เราจะยกย่องรัฐบุรุษ (statesman) หรือทรราชผู้มีศักยภาพ (potential tyrant) ให้มาขับไล่ผู้ปกครองที่ถือครองอำนาจอยู่แต่เดิม (incumbent ruler) และมันจึงไม่มีเหตุผลอะไรเลย ที่จะไปกล่าวโทษต่อการกระทำซึ่งมุ่งแสวงหาเกียรติยศ และการตระหนักรับถึงความมีศักดิ์ศรี ความเสมอภาค และความเท่าเทียมกันของมนุษย์ หรือสร้างให้เกิด “รัฐที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันและเป็นสากล” (universal and homogeneous state)

ด้วยเหตุนี้เอง ท่าทีของโคเจฟต่อไซโมนีดีส แม้จะมีลักษณะเชิงวิพากษ์ แต่ก็เป็นการวิพากษ์ในลักษณะที่แตกต่างไปจากเสตร๊าส์โดยสิ้นเชิง เพราะในขณะที่เสตร๊าส์มองทรราชจากกรอบแนวคิดศีลธรรมเช่นที่ได้กล่าวมาแล้ว แต่โคเจฟกลับมองว่า เป็นความผิดพลาดของไซโมนีดีสเองที่ไม่ยอมนำเสนอวิธีการสร้างให้เกิดสังคมการเมืองที่ปลดปล่อยอารมณ์ความมุ่งมาดปรารถนาอย่างจริงจัง (passions) ของประชาชนทุกหมู่เหล่าออกมา หรือไม่ยอมสร้างรัฐที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันและเป็นสากล (universal and homogeneous state) อย่างที่โคเจฟสมาทาน นั่นเอง

แต่อย่างไรก็ตาม เสตร๊าส์เห็นว่า อันที่จริงแล้วโคเจฟรู้ดีว่าทรราชเป็นอย่างไร หากแต่เขายอมรับ (หรืออาจยกย่องด้วยซ้ำ) ต่อทรราช โดยเฉพาะทรราชที่มาจากความปรารถนาหรืออุดมคติที่จะได้รับการยอมรับถึงมีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์อย่างเสมอภาคเท่าเทียม กล่าวอีกนัยหนึ่ง แม้ว่าโคเจฟจะมองเห็นทรราช แต่เขาก็ดูจะไม่ได้มองทรราชในฐานะระบอบการปกครองที่เลวร้าย (ตามแบบปรัชญาการเมืองคลาสสิก) ในทางกลับกัน สิ่งที่สำคัญกว่าดูจะเป็นการปลดปล่อยความปรารถนาที่จะได้รับมาซึ่งการถูกยอมรับ (recognition) ด้วยเหตุนี้ เสตร๊าส์เห็นว่าจึงไม่แปลกที่โคเจฟ

[76] Ibid., p. 202..

จะเห็นดีเห็นงามกับระบอบการปกครองภายใต้ซาลาซาร์ (Antonio de Oliveira Salazar) ผู้นำแห่งโปรตุเกส หรือยกย่องสตาลิน (Joseph Stalin) ผู้นำการปกครองของสหภาพโซเวียต[77]

การที่เสตร๊าส์โต้กลับโคเจฟเช่นนี้ จึงไม่เพียงชี้ให้เห็นว่า ตัวเขาไม่เห็นด้วยกับโคเจฟหากยังสะท้อนว่า ข้อเสนอของโคเจฟกลับไม่สามารถช่วยทำให้เขาเข้าใจทรราชในปรากฏการณ์ร่วมสมัยได้ ในทางกลับกันความคิดของโคเจฟเช่นนี้กลับยกย่องและเปิดที่ทางให้กับการปกครองทรราชร่วมสมัยปัจจุบัน เช่น ที่เขายกย่องการปกครองของสตาลินและซาลาซาร์ ซึ่งถ้าหากมองจากกรอบของปรัชญาการเมืองคลาสสิกแล้ว อุดมคติดังกล่าวกลับสะท้อนถึงการปลดปล่อยอารมณ์ความปรารถนา (passions) เต็มที่อันแสดงออกถึงลักษณาการของความเป็นทรราชในอีกรูปแบบหนึ่ง

อาจกล่าวได้ว่า ข้อโต้แย้งสำคัญประการหนึ่งของเสตร๊าส์ใน *Restatement on Xenophon's Hiero* คือ ข้อโต้แย้งที่มีต่อนักวิชาการร่วมสมัยปัจจุบันที่มองว่ากรอบคำอธิบายเรื่องทรราชแบบคลาสสิกนั้นไม่มีพลังในการอธิบายอีกต่อไปแล้ว แต่กระนั้นก็ดี ใช่ว่าเสตร๊าส์จะไม่เห็นความแตกต่างระหว่างทรราชโบราณกับสมัยใหม่ เพราะเสตร๊าส์เองก็มองว่า ทรราชในยุคสมัยใหม่เป็นสิ่งที่แยบยลและซับซ้อน ไม่มีความจำเป็นต้องเกิดขึ้นในระบอบเผด็จการ สังคมนิยมและคอมมิวนิสต์ในลักษณะสังคมปิด แต่ยังอาจเกิดขึ้นแม้แต่ในระบอบประชาธิปไตยก็ตาม ทรราชสมัยใหม่จึงเสมือนหนึ่งเงาติดตามตัวผู้ปกครองและผู้สนับสนุนระบอบการปกครองนั้นไปตลอด ซึ่งในที่สุดอาจกลายเป็นทรราชได้เพียงแต่รอให้มีปัจจัยเงื่อนไขที่เอื้ออำนวยเท่านั้น[78] จึงไม่แปลกที่จะพบว่า มีความแตกต่างระหว่าง "ทรราชในโลกโบราณ" (classical tyranny) กับ "ทรราชในปัจจุบัน" (present-day tyranny) หรือทรรศนะที่ว่า คนในสมัยโบราณย่อมไม่สามารถที่จะคิดฝันถึงทรราชในสมัยปัจจุบันได้

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

แต่อย่างไรก็ตาม เสตร๊าส์มองว่า

"นั่นยังไม่ใช่เหตุผลที่เพียงพอที่จะทอดทิ้งกรอบการวิเคราะห์ทรราชแบบโบราณไป ...ทรราชสมัยปัจจุบันจะเข้าใจไม่ได้เลยถ้าไม่อยู่ภายใต้กรอบการวิเคราะห์แบบคลาสสิก..."[79]

---

[77] Ibid., pp. 201-02.

[78] พิศาล มุกดารัศมี, *Vita Activa* รื้อฟื้น 'มนุษย์สภาวะ' ของฮันน่า อาเรนท์ (กรุงเทพฯ: Illumination Editions, 2561), หน้า 181.

[79] Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero," p. 190.

เหตุผลก็เพราะว่า

> “...ความแตกต่างระหว่างทรราชสมัยปัจจุบัน (present-day tyranny) กับทรราชแบบคลาสสิก (classical tyranny) มีรากฐานในความแตกต่างระหว่างปรัชญาหรือศาสตร์แบบสมัยใหม่กับปรัชญาหรือวิทยาศาสตร์แบบคลาสสิก. ความแตกต่างระหว่างทรราชสมัยปัจจุบันทรราชแบบคลาสสิกนั้น วางอยู่บนฐานคิดเรื่องความก้าวหน้าอย่างไร้ขอบเขตจำกัด (unlimited progress) โดยเฉพาะในประเด็นเรื่อง “การเอาชนะเหนือธรรมชาติ” (conquest of nature) ซึ่งเป็นฐานคิดของศาสตร์สมัยใหม่ ตลอดจนการสร้างความนิยมในความรู้ทางปรัชญาหรือศาสตร์สมัยใหม่ (popularization of philosophic or scientific knowledge). [แต่กระนั้นก็ตาม-ผู้เขียน] อันที่จริงทั้งปรัชญาและศาสตร์แบบโบราณ และปรัชญาและศาสตร์แบบสมัยใหม่ – ในประเด็นเรื่องความเป็นไปได้ของศาสตร์ในการประเด็นเรื่องการเอาชนะธรรมชาติ และความเป็นไปได้ของการสร้างความนิยมของปรัชญาหรือศาสตร์ – ถูกรับรู้ไปก่อนแล้วโดยนักปรัชญาคลาสสิกทั้งสิ้น. (ลองเทียบเคียง Xenophon เรื่อง *Memorabilia* เล่ม I 1.15 กับ *Empedocles*, fr. 111 และ Plato ใน *Theaetetus* 180c7-d5). เพียงแต่ว่าปรัชญาคลาสสิกนั้นเข้าใจประเด็นเหล่านี้ในฐานะ ‘สิ่งที่ไม่เป็นไปตามธรรมชาติ’ (unnatural) เช่น การทำลายล้างมนุษยชาติ (destructive of humanity). [ดังนั้นแล้ว – ผู้เขียน] ปรัชญาคลาสสิกไม่ได้ฝันถึงทรราชในยุคปัจจุบัน เพียงเพราะว่าปรัชญาคลาสสิกไม่รู้จักประเด็นเหล่านี้และมองว่า มันเป็นสิ่งแปลกประหลาด หากแต่ปรัชญาคลาสสิกนั้นมีจินตนาการถึงเป้าหมายที่แตกต่างออกไปอย่างสิ้นเชิงต่างหาก”[80]

เพราะฉะนั้น จึงไม่แปลกที่เสตร๊าส์จะมองว่า ถึงแม้ทรราชโบราณกับทรราชสมัยใหม่จะมีความแตกต่างกันในรายละเอียดและบริบทของเวลา แต่ทรราชสมัยโบราณกับทรราชสมัยใหม่ก็ยังมีจุดร่วมอะไรบางอย่างร่วมกันอยู่

ดังนั้น การทำความเข้าใจทรราชสมัยใหม่จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องเข้าใจ “รูปแบบตามธรรมชาติของทรราช” (natural form of tyranny) ที่ปรากฏมาก่อนแล้วในยุคโบราณด้วย[81] หรือ

---

[80] Ibid.

[81] Strauss, *On Tyranny* , p. 23.

อาจจะกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า การทำความเข้าใจทรราชยุคปัจจุบันนั้น จะเป็นไปไม่ได้เลยถ้าหากผู้ศึกษาละเลยหรือไม่เข้าใจแนวคิดเกี่ยวกับทรราชภายใต้กรอบปรัชญาการเมืองคลาสสิก

อนึ่ง การหวนกลับไปศึกษาปรัชญาการเมืองคลาสสิกของเสตร๊าส์ ไม่ใช่ว่าตัวเขาไม่สนใจบริบทที่ได้เปลี่ยนแปลงไปแล้วของยุคปัจจุบัน ในทางกลับกัน เสตร๊าส์เข้าใจดีถึงสภาพการณ์และบริบทที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก แต่นั่นก็ไม่ได้ความหมายความว่า เสตร๊าส์จะต้องตัดมิติทางศีลธรรมอันเป็นมิติหนึ่งในการทำความเข้าใจรูปแบบการปกครองต่าง ๆ ในโลกทิ้งไปอย่างสิ้นเชิง และหันมายอมรับรูปแบบการปกครองที่อาจมี (และมีศักยภาพที่จะมี) ลักษณาการของความเป็นทรราชอยู่ในตัวของ โดยปราศจากการตรวจสอบและตั้งคำถามอย่างถี่ถ้วน

อย่างไรก็ตาม แม้งานของเสตร๊าส์จะสร้างคุณูปการในการศึกษาประเด็นเรื่องทรราชดังที่ได้กล่าวเอาไว้ แต่เสตร๊าส์เองก็ไม่ได้อธิบายหลักการที่ชัดเจนและครอบคลุมเอาไว้ทั้งหมด อีกทั้งเขาก็ไม่ได้บอกว่า จะใช้มุมมองแบบคลาสสิกเข้าใจทรราชสมัยใหม่หรือปรากฏการณ์ทรราชในปัจจุบันได้มากน้อยแค่ไหนอย่างไร โจทย์ปัญหานี้จึงตกทอดมายังงานวรรณกรรมรุ่นหลังที่จะต้องศึกษาต่อไปว่า ทรราชสมัยใหม่กับทรราชสมัยโบราณแตกต่างกันอย่างไร ทั้งในแง่ลักษณะพฤติกรรมการปกครองที่ปรากฏเด่นชัด และในแง่รากฐานความคิดในเชิงปรัชญาการเมือง?

ดังนั้น จึงทำให้วรรณกรรมชิ้นต่อมาคือ ***Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics***[82] ซึ่งเป็นหนังสือรวบรวมบทความที่ศึกษาเกี่ยวกับทรราชโดยมี คอยวูโคสกี้ (Toivo Koivukoski) และทาบาชนิค (David Edward Tabachnick) เป็นบรรณาธิการนั้น มีประเด็นหลักที่ต้องการพิจารณาว่า “ทรราชสมัยใหม่” (Modern Tyranny) มีลักษณะแตกต่างจาก “ทรราชสมัยโบราณ” (Ancient Tyranny) อย่างไร? กระนั้นก็ดี เนื่องจากในหนังสือเล่มนี้มีบทความที่น่าสนใจหลายชิ้น ผู้เขียนจะเลือกออกมาเพียงบางชิ้นตามสมควรเท่านั้น เช่น

บทความของ มาร์ค บลิช (Mark Blitz) เรื่อง ***Tyranny, Ancient and Modern*** มองว่าลักษณะของทรราชสมัยใหม่ (Modern tyrannies) มีความแตกต่างจากทรราชสมัยโบราณ (Ancient tyrannies) ตรงที่ทรราชสมัยใหม่ล้วนใช้ความรุนแรงอย่างเข้มข้นและใช้ความรุนแรงในระดับที่ใหญ่

---

[82] *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics*, ed. T. Koivukoski and D.E. Tabanick (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005).

กว่าทรราชสมัยโบราณ และที่สำคัญคือ ทรราชสมัยใหม่เหล่านี้มีข้ออ้างหรือการสร้างความเป็นเหตุเป็นผลในการทำลายล้างศัตรู ซึ่งเหตุผลดังกล่าวนี้ยังถูกใช้ในการสร้างความชอบธรรมในการขยายอาณาเขตหรือการครอบครองดินแดนเพื่อครองอำนาจโดยที่ไม่มีศัตรูอื่นใดมาท้าทายอำนาจของตนเองอีก ยกตัวอย่างเช่น ระบอบนาซี (Nazi Regime) มีทฤษฎีที่อธิบายว่า มีความแตกต่างทางเชื้อชาติ พวกอารยันเป็นเชื้อชาติที่สูงส่งและเป็นผู้สร้างอารยธรรม ส่วนพวกที่อยู่ต่ำกว่าคือยิว สลาฟ และพวกยิปซี พวกยิวเป็นอันตรายต่ออารยันและอารยธรรมของโลก ดังจะเห็นว่า พวกยิวล้วนอยู่เบื้องหลังความวิบัติของชาติ อยู่เบื้องหลังของลัทธิมาร์กซิสต์ อีกทั้งยิวส่วนหนึ่งก็ยังเป็นนายทุนในระบบทุนนิยมโลก ดังนั้น จึงเป็นความชอบธรรมของอารยันในการกำจัดเชื้อชาติที่เป็นศัตรูกับอารยันและอารยธรรมของโลก สำหรับข้ออ้างหรือคำอธิบายดังกล่าวนี้ระบอบนาซียังถือว่าเป็น “ศาสตร์” (science) ไม่ใช่มายาคติ (myth) นอกจากนี้สิ่งที่ทำให้ทรราชสมัยใหม่ต่างไปจากทรราชสมัยโบราณอีกประการก็คือ องค์ประกอบของความเป็นเผด็จการอำนาจเบ็ดเสร็จ กล่าวคือ การที่ระบอบนาซีได้ “รวบอำนาจการปกครอง” (coordination of power) ตั้งแต่พื้นที่ทางการเมือง สังคม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม สมาคมอาชีพ องค์กรทางศาสนา และการสร้างสถานกักกันและค่ายแห่งความตายไว้เพื่อกำจัดศัตรูทางการเมือง[83] มากกว่านั้น องค์ประกอบที่สำคัญของระบอบนาซีในฐานะที่เป็นทรราชสมัยใหม่นั้น ยังเป็นความสามารถใน “การสร้างแรงสนับสนุนจากมวลชนภายในรัฐได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด” อีกด้วย ซึ่งจะแตกต่างจากทรราชสมัยโบราณที่แม้จะสร้างแรงสนับสนุนให้ตนได้ แต่แรงสนับสนุนนั้นก็มีลักษณะจำกัด ที่สำคัญระบอบนาซียังสามารถระดมแรงสนับสนุนจากคนที่มีการศึกษามีความสามารถ ไม่ใช่แค่กลุ่มคนทั่วไปที่อาจจะมองว่าระบอบนาซีเป็นทางออกจากความวิบัติที่พวกเขาจะต้องเผชิญ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

บลิซยังมองว่า ระบอบนาซีในฐานะที่เป็นทรราชสมัยใหม่ที่ถือครองอำนาจอย่างเบ็ดเสร็จนั้นอาจจัดว่าเป็น “คู่แฝด” (twin) ของระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตย (Liberal Democracy) เพราะในแง่หนึ่งนั้นเสรีนิยมประชาธิปไตยได้สร้างปัจเจกบุคคลที่มีความโดดเดี่ยว (isolated individual) หรือหลุดออกจากความสัมพันธ์ทางสังคม หรือชุมชน หรือชนชั้นทางสังคม ทำให้ปัจเจกบุคคลมีอำนาจและมีเอกเทศในตนเองอย่างยิ่ง ปัจเจกบุคคลสามารถคิดและกระทำด้วยตนเอง สามารถใช้

[83] Mark Blitz, "Tyranny, Ancient and Modern," in *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics*, ed. T. Koivukoski and D. E. Tabanick (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005), pp. 17-19.

เหตุผลของตนเองในเรื่องชีวิตส่วนตัว และใช้เหตุผลของตนเองในพื้นที่สาธารณะอย่างการเลือกผู้ปกครองขึ้นมาใช้อำนาจในการปกครองแทนตนเอง แต่ในอีกแง่หนึ่ง ปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะโดดเดี่ยวเช่นนี้ ก็ง่ายต่อการถูกขับเคลื่อนโดยรัฐแบบเผด็จการเบ็ดเสร็จ เมื่อถึงเวลานั้น มันย่อมทำให้เผด็จการอำนาจเบ็ดเสร็จเป็นคนละอย่างกับเสรีนิยมประชาธิปไตยโดยสิ้นเชิง[84]

บทความของโรเจอร์ โบเชอร์ (Roger Boesche) เรื่อง ***An Omission from Ancient and Early Modern Theories of Tyranny Genocidal Tyrannies*** อธิบายว่า ระบอบทรราชทั้งในอดีตและสมัยใหม่นั้นล้วนใช้ความรุนแรงในการปราบศัตรู แต่ไม่ใช่ทรราชทุกรูปแบบจะมีการจัดระบบในการสังหารประชากรหรือศัตรูของตนเองได้ โดยลักษณะทั่วไปโบเชอร์มองว่าทรราชมักจะทำให้ประชาชนพลเมืองไม่เข้ามายุ่งเกี่ยวกับพื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่ทางการเมือง แต่จะทำให้พลเมืองอยู่แต่ในพื้นที่ส่วนตัวของพวกเขา โดยวิธีการคือจะใช้ความรุนแรงเพื่อให้ประชาชนรู้สึกกลัวว่าไม่ต้องการออกมามีบทบาทในพื้นที่สาธารณะ ทั้งนี้ การทำให้ประชาชนกลัวในที่สุดประชาชนก็จะไม่สนใจเรื่องสาธารณะหรือการเมือง ซึ่งการที่ทรราชจะทำให้ประชาชนมีความกลัวได้ ทรราชก็จะต้องเข้าควบคุมเครื่องมือหรือกองกำลังที่ใช้ความรุนแรงแต่เพียงฝ่ายเดียวนั่นเอง

นอกจากนี้แล้ว ทรราชยังจะเข้าควบคุมภาษาและความคิดของผู้คน เช่น คำว่าเสรีภาพ ความเสมอภาค และความเป็นธรรมนั้น จะต้องถูกนิยามให้สอดประสานไปกับรูปแบบการปกครองของทรราชด้วย ซึ่งผลที่ตามมาก็คือ มันจะทำให้ความคิดของผู้คนเกี่ยวกับเสรีภาพ ความเสมอภาค และความเป็นธรรม มิอาจถูกตั้งคำถามหรือพิเคราะห์บนตรรกะเหตุผลอื่นนอกจากตรรกะของการปกครองของทรราชเท่านั้น จากที่กล่าวมานี้ อาจดูเหมือนว่า ทรราชจะเป็นปกครองโดยใช้กำลังบังคับ แต่โบเชอร์มองว่า ผู้ปกครองทรราชมักจะทำให้การปกครองของตนนั้น ดูเหมือนว่าเป็นการปกครองโดยประชาชน (popular government) หรือการที่ทรราชนั้น สามารถขึ้นสู่อำนาจได้ แต่ทรราชก็จะต้องคงไว้ซึ่งลักษณะบางอย่างที่ทำให้ภาพลักษณ์ของทรราชไม่ดูเป็นการปกครองแบบเผด็จการจนเกินไป

อย่างไรก็ดี หากกล่าวสำหรับความแตกต่างระหว่างทรราชโบราณกับทรราชสมัยใหม่ โบเชอร์มองว่า ทรราชสมัยโบราณนั้นเราสามารถระบุได้ว่าใครเป็นทรราช ทรราชอาจหมายถึงคน ๆ เดียว

[84] Ibid., p. 20.

ที่ใช้อำนาจตามอำเภอใจหรือคณะบุคคลที่ใช้อำนาจตามอำเภอใจโดยปกครองเพื่อประโยชน์ของตนหรือพวกพ้องของตนโดยที่ผู้ถูกปกครองไม่ยินยอม แต่สำหรับทรราชสมัยใหม่นั้น ระบุได้ยากว่าใครที่เป็นทรราช (faceless despotism) ผู้ปกครองที่เป็นทรราชสมัยใหม่อาจหมายถึงคนชนชั้นใดชนชั้นหนึ่งที่เป็นผู้ปกครองอย่างเผด็จการก็เป็นได้ และความแตกต่างที่สำคัญอีกอย่างก็คือ การมีระบบในการสังหารประชากรที่ถูกจัดว่าเป็นศัตรู ซึ่งหมายถึง การมีเทคโนโลยีและระบบราชการที่มีประสิทธิภาพ การมีอุดมการณ์ชาตินิยมที่มีพลัง การมีอุดมการณ์ในการปกครองและการมีรัฐสมัยใหม่ ตลอดจนองคาพยพในการทำลายล้างศัตรู[85]

งานของ เดวิด ทาบาชนิค (David Edward Tabachnick) เรื่อง ***Tyranny Bound*** นั้นเห็นว่าความต่างระหว่างทรราชโบราณกับสมัยใหม่อีกประการหนึ่งนั้นเห็นได้ชัดว่า ทรราชสมัยโบราณมีความทะเยอทะยานที่ค่อนข้างจำกัดในการขยายอาณาเขตเพื่อครอบครองโลก ทาบาชนิคเห็นว่าทรราชในงานของธูซีดีดีส (Thucydides) เพลโต (Plato) และอริสโตเติล (Aristotle) นั้น ไม่สามารถมีเป้าหมายในการแสวงหาผลประโยชน์ในระดับชาติ หรือเป้าหมายที่สูงส่งกว่านั้น เช่น การเป็นมหาอำนาจ ทรราชมักจะหวังเพียงรักษาความร่ำรวยที่ตนมีและเขตแดนที่ตนครอบครองเท่านั้น ทรราชในแง่นี้จึงมีลักษณะเป็นทรราชแบบบ้าน ๆ หรือ “ทรราชท้องถิ่น” (tyrant is merely “local” actor) อำนาจของทรราชจำกัดอยู่เพียงแค่การเก็บภาษีในอาณาเขตหรือบนเกาะที่ตนปกครองอยู่ แต่ไม่สามารถขยายอำนาจนี้ออกไปหรือไม่อาจสร้างพันธมิตรเพื่อครอบครองดินแดนอื่น

อันที่จริงทาบาชนิคเห็นว่า ธูซีดีดีสไม่ได้บอกว่า ทรราชไม่สามารถจะขยายเป็นมหาอำนาจทรราชได้ หากแต่เขาเพียงเห็นว่า พลเมืองและนครที่ทรราชปกครองอยู่นั้น ไม่มีศักยภาพพอที่จะช่วยให้ทรราชโบราณเหล่านี้ยึดครองอำนาจได้มากกว่าที่เป็นอยู่

นอกจากนี้ ตามทรรศนะของเฮเดโรโดตัส (Herodotus) – ในความเห็นของทาบาชนิค – แล้ว พลเมืองที่อยู่ใต้การปกครองของทรราชนั้นเฉื่อยชาและไม่ได้มีความซื่อสัตย์ต่อรัฐหรือมีความปรารถนาเฉกเช่นเดียวกับทรราช ผู้ซึ่งมีความปรารถนาต้องการได้มาซึ่งเกียรติยศหรือความรุ่งโรจน์ในสนามรบจากการยึดครองนครอื่น เหตุที่เป็นเช่นนี้ไม่ได้แปลว่า พลเมืองที่อยู่ใต้การปกครองทรราชนั้นไร้น้ำยา แต่ทว่าพลเมืองจะมีความฮึกเหิมในการสู้รบก็ต่อเมื่อพวกเขารู้ว่า จะต่อสู้ไปเพื่อปกป้องนคร

[85] Roger Boesche, "An Omission from Ancient and Early Modern Theories of Tyranny Genocidal Tyrannies," ibid., ed. T. Koivukoski and D. E. Tabachnick, p. 42.

ของพวกตนเท่านั้น นอกจากนี้ ปัจจัยส่วนหนึ่งที่ทำให้ทรราชโบราณมีความทะเยอทะยานที่จำกัดและประชาชนมีความเฉื่อยชานั้น มาจากการที่ผู้ปกครองทรราชมักจะใช้วิธีการทำให้ประชาชนพลเมืองไม่มีเวลาว่าง เมื่อไม่มีเวลาว่าง ก็ไม่มีเวลาเพียงพอที่จะมาคิดต่อต้านทรราชหรือทำอะไรมากไปกว่านั้น นอกจากนี้แล้ว ทรราชมักจะใช้วิธีการปกครองด้วยความกลัวมากกว่าการสร้างความจงรักภักดีต่อผู้ปกครอง อีกทั้งยังชอบสร้างชื่อเสียงให้แก่ตนเอง มากกว่าจะสร้างความรุ่งโรจน์ให้กับนครและประชาชนพลเมือง ทรราชยังมุ่งที่จะรักษาทรัพย์ศฤงคารที่ตนถือครองอยู่เท่านั้น[86]

จากวรรณกรรมที่กล่าวถึงนี้ ดูเหมือนจะให้น้ำหนักการอธิบายลักษณะความแตกต่างของทรราชสมัยใหม่กับโบราณจากพฤติกรรมการปกครองที่สังเกตเห็นได้อย่างชัดเจน อย่างไรก็ดี พบว่ามีบทความที่พิจารณาที่ “ฐานคิดทางปรัชญาการเมือง” ที่ทรราชสมัยใหม่กับทรราชสมัยโบราณมีความแตกต่างกัน การเข้าใจฐานคิดทางปรัชญาการเมืองดังกล่าว จะช่วยให้เข้าใจได้อย่างชัดเจนว่าเพราะเหตุใดทรราชสมัยใหม่จึงมีลักษณะที่ซับซ้อนมากขึ้น เช่น

งานของ นาทาน ทาคอฟ (Nathan Tarcov) เรื่อง ***Tyranny from Plato to Locke***[87] ในงานชิ้นนี้ทาคอฟเริ่มจากอธิบายถึงความคิดเกี่ยวกับทรราชในปรัชญาการเมือง เริ่มจากทรราชในปรัชญาการเมืองของเพลโต (Plato) ในหนังสือ *Republic* ทาคอฟมองว่า ทรราชในปรัชญาของเพลโตเติบโตขึ้นมาจากความเสื่อมถอยของระบอบประชาธิปไตยที่ทุกคนต่างมุ่งแสวงหาเสรีภาพอย่างเต็มที่จนในที่สุดทำให้เกิดสภาวะอนาธิปไตย ในภาวะเช่นนั้น ระบอบประชาธิปไตยสุดโต่ง (extreme democracy) จึงกลายสภาพมาเป็นทรราชแทน ทั้งนี้ การที่ประชาชนมุ่งแสวงหาเสรีภาพนั้นไม่ใช่ว่าไม่มีที่มาที่ไป แต่เป็นเพราะว่าระบอบการปกครองก่อนหน้านั้นคือ คณาธิปไตยที่ปกครองคนโดยที่ร่ำรวยกว่าและเป็นผู้ดีมากกว่า ทำการปกครองโดยไม่สนใจประชาชนคนรากหญ้าธรรมดา ๆ เลย ประชาชนคนรากหญ้าจึงมุ่งเรียกร้องเอาเสรีภาพอย่างสุดโต่ง แต่กระนั้นก็ดี การเรียกร้องเสรีภาพอย่างสุดโต่งกลับทำให้พวกเขากลับได้มาซึ่งผู้ปกครองที่เป็นทรราชที่ใช้อำนาจเด็ดขาดเข้ามาแทนที่ อันที่จริงควรกล่าวว่า ผู้ปกครองทรราชในตอนแรกเข้ามาสู่อำนาจก็เพื่อที่จะขจัดศัตรูของประชาชน

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[86] D. E. Tabachnick, "Tyranny Bound," in *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics* ed. T. Koivukoski and D. E. Tabachnick (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005), pp. 25-30.

[87] Tarcov, "Tyranny from Plato to Locke," pp. 123-40.

คนรากหญ้าด้วยวิธีการขับไล่และใช้ความรุนแรง ซึ่งการที่จะขจัดศัตรูของประชาชนทรราชก็ต้องสร้างกองกำลังของตนเองขึ้นมาเพื่อปกป้องความปลอดภัยของตน แต่การที่ทรราชต้องทำเช่นนี้อยู่เรื่อย ๆ ก็จะทำให้ทรราชมีหนี้สินและต้องเอาทรัพย์สินของนครมาใช้ เมื่อทรัพย์สินของนครหมดก็ต้องเอาทรัพย์สินของประชาชนมาใช้ เมื่อถึงเวลานั้นทรราชก็จะแสดงออกถึงธาตุแท้ความเป็นทรราชและจะมุ่งหากลวิธีต่าง ๆ ที่รักษาอำนาจของตนเอาไว้ อย่างไรก็ดี ชีวิตของทรราชที่ต้องคอยระวังไม่ให้ใครมาท้าทายอำนาจของเขา ด้วยความที่ต้องระวังเช่นนี้อยู่ตลอดเวลา ทรราชจึงไม่สามารถมีความสุขได้เลย ชีวิตแบบทรราชอาศัยอยู่ด้วยความหวาดกลัว ความทุกข์ทรมาน โดยปราศจากซึ่งเสรีภาพ[88] ทาคอฟเห็นว่า การเปลี่ยนสภาพกลายเป็นทรราชนี้เองที่สะท้อนถึงความเสื่อมของจิต (soul) ของผู้ปกครองจากผู้ที่เข้ามาเพื่อแก้ไขสถานการณ์ของบ้านเมืองก็เสื่อมกลายเป็นทรราช จิตดังกล่าวนั้นถูกความปรารถนาอยาก (*eros*) ครอบงำส่วนอื่น ไม่ว่าส่วนที่เป็นปัญญา (*logos*) และส่วนน้ำใจ (*thumos*)

ส่วนปรัชญาการเมืองของอริสโตเติล (Aristotle) ทาคอฟมองว่า อริสโตเติลนิยามทรราชไปพร้อมกับรูปแบบการปกครอง 6 แบบบริสุทธิ์ อริสโตเติลนั้นแบ่งรูปแบบการปกครองในเชิงจำนวนผู้ปกครองโดยแบ่งเป็นเอกบุคคล (one) คณะบุคคล (few) มหาชน (many) นอกจากนี้ เขายังแบ่งรูปแบบการปกครองไปตามปทัสถานความดี-เลวอีกด้วย นำไปสู่รูปแบบการปกครองที่ถูกที่ควร (Right Constitutions) ได้แก่ ราชาธิปไตย อภิชนาธิปไตย โพลิตี้[89] และรูปแบบการปกครองที่ผิดหรือบกพร่อง (Perversions or Deviations) ได้แก่ ประชาธิปไตยเป็นด้านกลับของโพลิตี้ คณาธิปไตยเป็นด้านกลับของอภิชนาธิปไตย และทรราชเป็นด้านกลับของราชาธิปไตย ทรราชเป็นลักษณะของการปกครองโดยคน ๆ เดียว เพื่อผลประโยชน์ของตัวเอง และใช้อำนาจตามอำเภอใจโดยปราศจากกฎหมาย แต่ถึงกระนั้นก็ดี อริสโตเติลก็มองว่า รูปแบบทรราชนั้นอาจแฝงอยู่ในรูปของการปกครองอื่นๆ ได้เช่นกัน ไม่ว่าจะเป็นคณาธิปไตยหรือระบอบประชาธิปไตยก็สามารถเป็นทรราชได้ทั้งสิ้น

จะเห็นได้ว่าจุดร่วมภายใต้ปรัชญาคลาสสิกคือการแบ่งแยกชัดเจนระหว่างรูปแบบการปกครองที่ถูกที่ควรและรูปแบบการปกครองที่เสื่อมถอย อย่างไรก็ตาม ความหมายของทรราชได้เปลี่ยนแปลงไปในปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลี (Niccolo Machiavelli) ใน *The Prince* มาคิอาเวลลีสนับสนุน “เจ้าผู้ปกครองแบบใหม่” (New Prince) โดยหลีกเลี่ยงใช้คำว่า “ผู้ปกครอง

---

[88] Ibid., p. 127.

[89] ผู้เขียนได้กล่าวถึงใน “ความนำ” ของบทที่ 3

ทรราช” (Tyrant) หรือ “การปกครองทรราช” (Tyranny) สำหรับมาคิอาเวลลี “คุณธรรม” (*Virtu*) ไม่ใช่สิ่งที่แยกกษัตริย์ออกจากทรราช แต่เป็นเครื่องมือ (means) ของเจ้าผู้ปกครององค์ใหม่เพื่อให้ได้มาซึ่งอำนาจ

นอกจากนี้แล้ว จริงอยู่ที่มาคิอาเวลลีจะแยกแยะ (1) ระหว่างเจ้าผู้ปกครองที่ปกครองข้ารับใช้ราวปกครองทาส กับ เจ้าผู้ปกครองที่ปกครองข้ารับใช้โดยให้อิสระกับข้ารับใช้ (2) ระหว่างเจ้าผู้ปกครองที่ปกครองโดยเขาสามารถควบคุมอำนาจด้วยตนเอง กับ เจ้าผู้ปกครองที่ปกครองโดยพึ่งพาข้ารับใช้ แต่ประเด็นสำคัญคือมาคิอาเวลลีไม่ได้ใช้เกณฑ์เรื่อง “คุณธรรมเชิงศีลธรรมตามแบบปรัชญาการเมืองคลาสสิก” (Moral Virtue) มาเป็นเกณฑ์เพื่อบอกว่า ลักษณะการปกครองอย่างไหนที่จะเรียกได้ว่าผู้ปกครองคนนั้นเป็นผู้ปกครองที่ดี[90] นอกจากนี้ มาคิอาเวลลีไม่ลังเลที่สอนเจ้าผู้ปกครองว่าเพื่อที่จะรักษาอำนาจไว้ เมื่อถึงคราวจำเป็นเจ้าผู้ปกครองจะต้องใช้ความทารุณอย่างโหดร้าย เจ้าผู้ปกครองควรเป็นที่หวาดกลัวมากกว่าเป็นที่รัก แต่ถึงกระนั้นก็ดี จะพบว่า มาคิอาเวลลีไม่ได้ใช้คำเรียกเจ้าผู้ปกครองของเขาว่าเป็นทรราชหรือกษัตริย์ จากความซับซ้อนดังกล่าวของปรัชญาการเมืองของเขา เราจึงไม่อาจสรุปได้ว่า ปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลีต้องการสนับสนุนกษัตริย์หรือทรราช

นอกจากมาคิอาเวลลีแล้ว ฮอบส์เป็นนักปรัชญาการเมืองที่มองว่า ไม่มีความแตกต่างระหว่าง “ราชาธิปไตย” (Kingship) กับ “ทรราช” (Tyranny) จริงอยู่ที่ว่าฮอบส์ได้แบ่งรูปแบบการปกครองออกเป็น ราชาธิปไตย อภิชนาธิปไตย และการปกครองโดยประชาชนซึ่งสะท้อนรูปแบบการปกครองแบบเอกบุคคล คณะบุคคล และมหาชน นอกจากนี้ยังกล่าวถึงรูปแบบการปกครองอันเป็นด้านกลับของรูปแบบการปกครองข้างต้น เช่น ทรราชหรือคณาธิปไตย แต่อย่างไรก็ตาม ฮอบส์มองว่าชื่อของรูปแบบการปกครองเหล่านี้ไม่ได้มีความหมายอะไรคนเราจะตั้งชื่อให้กับรูปแบบของการปกครองตามความชอบหรือความไม่ชอบของแต่ละคน เช่น ถ้าไม่ชอบระบอบกษัตริย์จะเรียกว่าทรราช หรือถ้าไม่ชอบอภิชนาธิปไตยจะเรียกว่าคณาธิปไตย แต่เอาเข้าจริงไม่ได้มีความหมายเชิงศีลธรรมใด ๆ ทั้งสิ้น การปกครองใด ๆ ก็ตามถ้าหากว่าผู้ปกครองหรือองค์อธิปัตย์ยังครองอำนาจไว้อยู่ล้วนจัดว่าเป็นองค์อธิปัตย์หรือรัฐด้วยกันทั้งสิ้น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[90] Tarcov, "Tyranny from Plato to Locke," p. 138.

จากที่กล่าวมานี้ ทาคอฟจึงเห็นว่าทรราชในปรัชญาการเมืองคลาสสิกเป็นรูปแบบการปกครองที่เกณฑ์ชัดเจน คือ เป็นรูปแบบการปกครองที่ปราศจากความชอบด้วยกฎหมาย (legality) ความชอบธรรม (legitimacy) ขีดจำกัดเชิงอำนาจ (limitation) หรือ ความยินยอม (consent) ที่ผู้ปกครองจะฉวยเอาผลประโยชน์ตอบสนองแก่ตนเอง และปกครองประชาชนของเขาราวกับทาส แต่สำหรับทรราชตามแบบของปรัชญาการเมืองสมัยใหม่แล้ว ทาคอฟอ้างคำกล่าวของเสตร๊าส์ที่ว่า “มัน (ทรราชสมัยใหม่-ผู้เขียน) ได้ข้ามผ่านที่สุดของจินตนาการ (boldest imagination) ของนักคิดในอดีต และแตกต่างออกไปจากทรราชแบบคลาสสิกโบราณ”[91]

นอกจากจากหนังสือรวบรวมบทความ *Confronting Tyranny* พบว่ามีงานวรรณกรรมที่ถือได้ว่าเป็นการศึกษาทรราชอย่างเป็นระบบอีกเล่มหนึ่งคือ ***Tyranny: A new Interpretation*** ของ วอลเลอร์ นิวเวลล์ (Waller R. Newell) ในหนังสือเล่มนี้ นิวเวลล์เสนอว่า ทรราชสมัยใหม่มีความแตกต่างจากทรราชสมัยโบราณในแง่ฐานคิดทางปรัชญา ทรราชสมัยโบราณอยู่ในกรอบของปรัชญาการเมืองคลาสสิกที่ให้ความสำคัญกับผู้ปกครองรักษาคุณธรรมและปัญญาเอาไว้ ขณะที่ทรราชสมัยใหม่เป็นผลมาจากปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ที่ไม่ได้ให้ความสำคัญกับผู้ปกครองที่ดีหรือเลวโดยตัวเอง หากแต่สนใจผู้ปกครองที่เรียนรู้ที่จะรักษาอำนาจ และหรือผู้ปกครองที่รักษาความสงบเรียบร้อยของบ้านเมืองได้ก็เป็นพอ

นิวเวลล์มองว่า ในกรอบปรัชญาการเมืองคลาสสิก เช่น เพลโตมองว่า ในจิตของมนุษย์นั้นประกอบด้วยภาคตัณหาหรือความปราถนาอยาก (*eros*) ปัญญาหรือเหตุผล (*logos*) และน้ำใจหรือความกล้าหาญ (*thumos*) สิ่งเหล่านี้ถือว่าเป็นระเบียบของธรรมชาติ (order of nature) ที่สมบูรณ์ในตัวของมันเอง แต่ทว่าการเป็นทรราชนั้นเกิดจากการที่ภาคตัณหานั้นกดทับส่วนอื่น ๆ ของจิตมนุษย์เอาไว้ ดังนั้นการจะรักษาอาการของผู้ปกครองทรราชที่มีตัณหามากกว่าส่วนอื่นของจิตนั้นจะต้องรักษาด้วยการให้การศึกษาหรือการให้ปัญญา หรือถ้าพิจารณาตามแนวคิดของอริสโตเติลนั้น เขามองว่า การเยียวยาทรราชอาจทำได้ด้วยการบ่มเพาะมีคุณธรรมพลเมือง (civic virtue) ไปพร้อมกับการมีชีวิตที่ใคร่ครวญไตร่ตรอง (contemplative life) เพื่อให้สามารถดำรงอยู่ในระเบียบของธรรมชาติ[92]

---

[91] Ibid., p. 140.

[92] แอล ซี. แม็คโดแนลด์, ทฤษฎีการเมืองตะวันตก trans. สมบัติ จันทรวงศ์ (กรุงเทพฯ: โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2520), หน้า 68-71.

อย่างไรก็ดี ปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ (ซึ่งเริ่มต้นจากมาคิอาเวลลีและฮอบส์) มองว่า ระเบียบตามธรรมชาติเป็นอะไรเลื่อนไหลไม่แน่นอนและไม่มีทิศทาง (purposeless flux) ที่ชัดเจน ธรรมชาติที่ไม่แน่นอนทำให้เกิดความเป็นไปได้ที่มนุษย์แต่ละคนจะทำอะไรก็ได้ตามที่เขาปรารถนา ฉะนั้น เนื่องจากระเบียบธรรมชาติเป็นสิ่งซึ่งไม่แน่นอน ผู้ปกครองจึงต้องเอาชนะธรรมชาติหรือเป็นนายควบคุมธรรมชาติ (conquest of nature) โดยเฉพาะอย่างยิ่งธรรมชาติของมนุษย์ที่ไม่แน่นอน ในความเห็นของนิวเวลล์แล้ว ถ้ามองภายใต้กรอบแนวคิดปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ จะพบว่า มันไม่ได้เป็นปัญหาสำหรับผู้ปกครองที่อาจจะใช้แบบวิธีการของทรราชโบราณ (เช่น ทารุณโหดร้าย ควบคุมอำนาจเบ็ดเสร็จ ฯลฯ) เพื่อกำราบธรรมชาติที่ไม่แน่นอนนี้ลงเสีย หรือกำราบโชคชะตา (*fortuna*) ที่ไม่แน่นอนนี้เสีย เพื่อที่จะสร้างสังคมการเมืองที่มีสันติสุขและมีความสงบเรียบร้อย หรือสร้างสังคมในอุดมคติแบบสมัยใหม่[93] ในแง่นี้ ประเด็นที่ว่าทรราชสมัยใหม่จะมีคุณธรรมศีลธรรมตามแบบจารีตหรือไม่อย่างไร จึงไม่ใช่ประเด็นที่สำคัญอีกต่อไป[94] แต่กระนั้น การไม่มีกรอบแนวคิดเรื่องศีลธรรมเป็นที่ยึดเหนี่ยวเอาไว้ มันจึงเปิดโอกาสให้แก่ทุกความเป็นไปได้ที่ทรราชสมัยใหม่จะสำแดงอำนาจ นั่นเอง

นอกจากวรรณกรรมชิ้นดังกล่าว นิวเวลล์ยังเขียนหนังสืออีกเล่มเรื่อง ***Tyrants: A History of Power, Injustice, & Terror*** อย่างไรก็ดี งานชิ้นนี้แตกต่างจากงานชิ้นก่อนหน้าตรงที่งานชิ้นนี้จะเน้นอธิบายผู้นำทรราช (Tyrants) ในเชิงประวัติศาสตร์ตั้งแต่สมัยโบราณจนถึงปัจจุบันไม่ได้เน้นข้อถกเถียงเชิงปรัชญาการเมือง โดยในหนังสือเล่มนี้นิวเวลล์ได้แบ่งทรราชออกเป็นสามประเภท[95] ได้แก่

(1) ทรราชแบบเจ้าครองเรือน (Garden-Variety Tyrant) โดยทรราชประเภทแรกจะเป็นลักษณะของผู้ปกครองประเทศราวกับว่าประเทศเป็น “ครัวเรือน” (household) ของตน ผู้ปกครองนั้นเปรียบเสมือนนายผู้ครองเรือน (master) ส่วนผู้อยู่ใต้การปกครองนั้นเปรียบเสมือนข้าทาสบริวาร ทรราชชนิดนี้จึงปกครองเพื่อตัวเอง ใช้อำนาจตามอำเภอใจ และมักจะแสวงหาผลประโยชน์และความมั่งคั่งร่ำรวยให้แก่ตนเองจนทำให้ประชาชนเดือดร้อน แน่นอนว่าบางครั้งทรราชแบบเจ้าครองเรือนอาจจะไม่ได้นำมาซึ่งผลร้ายแก่บ้านเมืองเสมอไป ทรราชแบบเจ้าเรือนอาจนำมาซึ่งประโยชน์แก่

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[93] Newell, *Tyranny: A New Interpretation*, pp. 14-17.

[94] Ibid., p. 10.

[95] Waller R. Newell, *Tyrants: A History of Power, Injustice & Terror* (New York: Cambridge University Press, 2016), pp. 3-12.

ประเทศได้ แต่อย่างไรก็ดี ถ้าพิจารณาไปที่แรงจูงใจของทรราชแบบเจ้าเรือนจะพบว่า ทรราชประเภทนี้มีความมุ่งหวังในการได้มาซึ่งผลประโยชน์ส่วนตนหรือพวกพ้องและครอบครัวของตนมากกว่าประโยชน์ส่วนรวม สำหรับทรราชในลักษณะนี้โดยทั่วไปมักจะปรากฏในโลกสมัยโบราณและงานเขียนของนักปรัชญาการเมืองโบราณตั้งแต่เซโนฟอน เพลโต อริสโตเติล แต่ถึงกระนั้น อาจจะพบว่ามีทรราชประเภทนี้อยู่ในโลกร่วมสมัยบ้างในบางกรณี ยกตัวอย่างเช่น นายพลฟรังโกแห่งสเปน (Francis Franco) หรือ ฮอสนี มูบารัคแห่งอียิปต์ (Hosni Mubarak) หรือบรรดาผู้นำประเทศในแถบตะวันออกกลางและทวีปแอฟริกา เป็นต้น

(2) ทรราชนักปฏิรูป (Reforming Tyrant) ทรราชประเภทนี้หากดูผิวเผินแล้วจะคล้ายกับทรราชประเภทแรกตรงที่ใช้อำนาจราวกับตนเองเป็นนายขณะที่ผู้ใต้ปกครองเปรียบเสมือนข้าทาสบริวาร และไม่ต้องการให้ใครมาทัดทานอำนาจของตนเองได้ แต่ขณะเดียวกันจะพบว่า ทรราชแบบที่สองนี้มีแรงจูงใจการขึ้นสู่อำนาจการปกครองเพื่อต้องการที่จะปฏิรูปบ้านเมือง ต้องการที่เข้ามาแก้ไขวิกฤตการณ์ของบ้านเมืองไม่ว่าจะเป็นสงครามกลางเมือง ภาวะข้าวยากหมากแพง การช่วยเหลือประชาชนจากผลกระทบของการใช้อำนาจปกครองของกลุ่มผู้ปกครองหรืออภิชนแต่เดิม หรือความต้องการผู้นำที่เข้มแข็งในยามช่วงศึกสงคราม ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้ทรราชประเภทที่สองถูกมองว่าเป็นผู้สร้างนครหรือก่อตั้งนครเสียเป็นส่วนมาก ซึ่งการที่ทรราชได้เป็นผู้สร้างหรือผู้ก่อตั้งนครก็จะทำให้ทรราชได้รับการยกย่อง มีชื่อเสียง มีความรุ่งโรจน์ หรือเป็นวีรบุรุษนั่นเอง ยกตัวอย่างเช่น พระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราชแห่งมาซิโดเนีย (Alexander the Great) จูเลียส ซีซาร์แห่งโรม (Julius Caesar) พระเจ้าเฟเดอริกมหาราชแห่งปรัสเซีย (Frederick the Great) กษัตริย์ราชวงทิวดอร์แห่งอังกฤษ (the Tudors) จักรพรรดินโปเลียนแห่งฝรั่งเศส (Napoleon Bonaparte) หรือเคมาล อาตาร์เติร์กแห่งตุรกี (Kemal Ataturk) เป็นต้น

(3) ทรราชตามอุดมคติของปรัชญาการเมืองสมัยใหม่หรือ “Millenarian Tyrant” ทรราชในประเภทที่สามนี้เป็นทรราชที่มุ่งกระทำตามเป้าหมายเชิงอุดมคติ (Utopian Aim) หรือสร้างสังคมในอุดมคติให้เกิดขึ้นจริง สังคมอุดมคติที่ว่าอาจหมายถึงสังคมที่มีความเสมอภาค เท่าเทียม มีอิสระ และมีสันติภาพที่ยั่งยืนถาวร จากองค์ประกอบดังกล่าวนี้จึงทำให้ทรราชประเภทที่สามไม่ได้มีลักษณะของการมุ่งรักษาอำนาจทางการเมืองและผลประโยชน์ไว้ที่คน ๆ เดียวแบบทรราชประเภทแรก หรือต้องการจะปฏิรูปบ้านเมืองแบบทรราชประเภทที่สองอย่างเดียวเท่านั้น หากแต่ทรราชประเภทที่สาม

นั้นยังต้องการจะเปลี่ยนแปลงสังคมการเมืองอย่างถึงรากถึงโคน อันเป็นการเปลี่ยนแปลงไปตามหลักการที่ถูกกำหนดเอาไว้ และเนื่องจากหลักการดังกล่าว เป็นหลักการที่จะนำไปสู่สังคมการเมืองที่ดี จึงทำให้ภารกิจการเปลี่ยนแปลงสังคมดังกล่าวเป็นภารกิจที่มีความศักดิ์สิทธิ์ในตัวมันเองด้วย

ทั้งนี้ นิวเวล์เห็นว่าทรราชประเภทที่สามอาจหยิบใช้คำสอนทางปรัชญาการเมืองสมัยใหม่มาเป็นฐานคิดในการขับเคลื่อนทางการเมืองของตนเอง ไม่ว่าจะเป็นปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลีที่สอนเจ้าผู้ปกครองว่า ถ้าหากต้องการที่จะรักษาไว้ซึ่งอำนาจผู้ปกครองควรจะรู้ที่จะไม่เป็นคนดีได้หากอยู่ภายใต้สถานการณ์ความจำเป็น หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เจ้าผู้ปกครองจะต้องไปพ้นจากกรอบคุณธรรมศีลธรรมแบบดั้งเดิม ไม่เคร่งครัดกับคุณธรรมศีลธรรมแบบดั้งเดิมอันจะพามาซึ่งความวิบัติมากกว่าจะได้รับความรุ่งโรจน์ นอกจากนี้ ยังมีปรัชญาการเมืองของฮอบส์ที่มีสมมติฐานว่า เนื่องจากสภาพธรรมชาตินั้นเปรียบได้กับสภาวะสงคราม มนุษย์ทุกคนจึงควรคิดอย่างมีเหตุผลและตัดสินใจสละสิทธิและเสรีภาพของตนเองมอบอำนาจให้กับองค์อธิปัตย์ถืออำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดเพื่อสร้างให้เกิดสันติภาพและความสงบเรียบร้อย องค์อธิปัตย์ดังกล่าวนี้ไม่สำคัญว่าจะถูกเรียกว่าทรราชหรือกษัตริย์ ขอเพียงรักษาสันติภาพและความสงบเรียบร้อยได้ก็ถือว่าเพียงพอแล้ว นอกจากนี้แล้ว ยังมีนักปรัชญาการเมืองอย่างรุสโซ (Jean Jacques Rousseau) ที่นำเสนอมุมมองเกี่ยวกับการสร้าง “สังคมในอุดมคติ” (utopia) ที่จะต้องบรรลุ สังคมในอุดมคติที่ว่านี้หมายถึงสังคมที่ทุกคนมีเสรีภาพและมีความเสมอภาพเท่าเทียมกัน[96] เพื่อที่จะบรรลุอุดมคติดังกล่าวนั้น จะต้องมีการสร้างสังคมที่เกิดจากการทำสัญญาร่วมกันระหว่างปัจเจกบุคคลโอนทรัพย์สิน เสรีภาพ ผลประโยชน์และเจตจำนงส่วนตนให้แก่ส่วนรวมเพื่อสร้างให้เกิด “เจตจำนงทั่วไป” หรือ “เจตจำนงร่วม” (General will) ขึ้นมา ทั้งนี้การสละซึ่งทรัพย์สิน เสรีภาพ ผลประโยชน์และเจตจำนงจะนำมาซึ่งสังคมการเมืองที่ทุกคนมีเสรีภาพ มีความเสมอภาคเท่าเทียม มีความเห็นอกเห็นใจกัน และมีเอกภาพอย่างมาก เนื่องจากสังคมการเมืองภายใต้การปกครองของเจตจำนงร่วมนั้น เท่ากับว่าทุกคนได้ใช้เจตจำนงและการตัดสินใจร่วมกัน อย่างไรก็ดี แม้ดูเหมือนว่าข้อเสนอของรุสโซน่าจะนำไปสู่ระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยในอุดมคติ (ซึ่งรุสโซเองก็คงจะคาดหวังให้เป็นเช่นนั้น) แต่ในอีกด้านหนึ่งมันกลับสะท้อนให้เห็นลักษณาการความเป็นทรราชสมัยในตัวมันเองไปพร้อมกันด้วย โดยเฉพาะถ้าปรัชญาการเมืองนี้ได้ไปอยู่ในมือของผู้อ่านที่ไม่ระมัดระวัง เนื่องจากว่า การมุ่งมั่นให้บรรลุเป้าหมาย

[96] Ibid., pp. 136-40.

เชิงอุดมคติดังกล่าว ถ้าจะต้องแลกมาด้วยการเปลี่ยนแปลงสังคมอย่างพลิกฟ้าคว่ำแผ่นดิน หรืออาจส่งผลให้เกิดสภาวะความหวาดกลัว (terror) และการกำจัดศัตรูทางการเมืองอย่างโหดเหี้ยมทารุณในจำนวนมากนั้น ย่อมเป็นสิ่งที่ทำได้ ถ้าหากมันจะช่วยให้บรรลุเป้าหมายเชิงอุดมคติดังกล่าว สำหรับตัวอย่างของทรราชประเภทที่สาม (Millenarian Tyrant) นี้ ยกตัวอย่างเช่น มักซิเมเลียน โรเบสปิแอร์ (Maximilien Robespierre) ผู้นำการปฏิวัติฝรั่งเศส ค.ศ. 1789 โจเซฟ สตาลิน (Joseph Stalin) ผู้นำแห่งสหภาพโซเวียต อดอล์ฟ ฮิตเลอร์ (Adolf Hitler) ผู้นำแห่งระบอบนาซีเยอรมัน เหมา เจ๋อตุง (Mao Zedong) ประธานพรรคคอมมิวนิสต์จีน พอล พต (Pol Pot) ผู้นำแห่งเขมรแดง หรือกลุ่มจิฮาดดิสต์ (Jihadist movement) เป็นต้น

จากที่ได้กล่าวถึงวรรณกรรมที่เกี่ยวกับทรราชในเชิงภาพรวมในวรรณกรรมภาษาอังกฤษไปแล้ว ผู้วิจัยพบว่า ยังมีวรรณกรรมประเภทเดียวกันในภาษาไทย คือ งานของ พิศาล มุกดารัศมี เรื่อง ***ทรราชในฐานะศาสตร์และระบอบการปกครอง (Tyrants as a Science and Political Regime)*** ในงานชิ้นนี้พิศาลได้สำรวจความคิดทางการเมืองของนักปรัชญาการเมืองต่อความเป็นทรราช ตั้งแต่เซโนฟอน เพลโต โสเกรตีส อริสโตเติล มาคิอาเวลลี โธมัส ฮอบส์ อเล็กซิสต์ เดอ ท็อกเกอร์วิลล์ มาจนถึงเหตุการณ์ภายหลังการปฏิวัติฝรั่งเศส[97] พิศาลมองว่า “ทรราชในสมัยโบราณ” กับ “ทรราชสมัยใหม่” แตกต่างกัน อันเนื่องมาจากภววิทยา (Ontology) ของปรัชญาการเมืองที่รองรับอยู่ สำหรับทรราชสมัยโบราณ เราสามารถระบุตัวตนว่าใครเป็นทรราชได้ชัดเจน อีกทั้งการนิยามว่าใครเป็นทรราชในปรัชญาการเมืองคลาสสิกโบราณคือการพิจารณาจากจิตวิญญาณที่ถูกฝึกฝนมาให้รู้จักควบคุมกิเลสตัณหา (*eros*) ของตนเองหรือไม่ หรือมีจิตวิญญาณที่สอดคล้องกับระเบียบเหตุผลของจักรวาลหรือไม่ ซึ่งชาวกรีกโบราณมีความเชื่อว่า จักรวาลคือระเบียบที่มีความสมบูรณ์แบบที่สุด ในแง่นี้ ผู้ปกครองจะเป็นหรือไม่เป็นทรราช อยู่ที่การให้การศึกษา การอบรมจิตวิญญาณให้เข้าถึงความรู้ และหันมาใช้เหตุผลหรือปรัชญาเป็นเครื่องนำทาง[98]

แต่อย่างไรก็ดี จุดเปลี่ยนสำคัญอยู่ที่ความคิดทางการเมืองของมาคิอาเวลลีที่ทำให้เกิดคำอธิบายทางการเมืองเรื่องความชอบธรรมในเรื่องการที่ผู้ปกครองที่มีความสามารถในการปกครอง

---

[97] พิศาล มุกดารัศมี, "ทรราช: ในฐานะศาสตร์และระบอบการปกครอง," วารสารรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช 2, no. 1 (2560): 115-36.

[98] Ibid., หน้า 125.

และควบคุมสั่งการ (manipulation) ผู้ใต้ปกครองผ่านเหตุผลของรัฐ (Reason of State) รวมถึงอุปมาเรื่องโชคชะตา (*fortuna*) คือสิ่งที่มนุษย์ต้องเข้าไปจัดการหรือมีอำนาจเป็นนายเหนือทำให้พัฒนาการในช่วงต่อมามุ่งไปที่เรื่องของการปกครองหรือองค์อธิปัตย์ที่ผู้ใต้ปกครองเชื่อฟังให้ความเคารพและเกรงกลัว นอกจากนี้ ถ้าพิจารณาจากปรัชญาการเมืองของฮอบส์แล้ว จะพบว่าการเคารพเชื่อฟังองค์อธิปัตย์คือพันธะหน้าที่หลักของประชาชนใต้การปกครองที่มีความสำคัญอย่างยิ่งยวด ฮอบส์มองว่า การปกครองแม้จะเป็นไปในแบบทรราช แต่ถ้ามันทำให้บ้านเมืองมีความมั่นคงเกิดขึ้นมาได้ ย่อมเป็นทางเลือกที่น่าพึงประสงค์กว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสภาวะสุดโต่งของความเป็นอนาธิปไตยในสภาวะธรรมชาติ

เมื่อพิจารณาเช่นนี้ พิศาลเห็นว่า จุดเปลี่ยนจากปรัชญาคลาสสิกสู่ปรัชญาสมัยใหม่นั้นได้ส่งผลทำให้เราไม่สามารถตัดสินได้ง่าย ๆ ว่า ใครเป็นทรราชได้อีกต่อไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเริ่มก่อตั้งสังคมการเมืองหรือพิชิตเมืองมาจากศัตรูได้คนเหล่านี้อาจถูกมองว่าเป็นผู้ปลดปล่อย (the guise of a liberator) แต่หลังจากนั้นก็อาจกลายมาเป็นทรราชได้[99] ปัญหาเหล่านี้จะยุ่งยากมากขึ้นไปอีกเมื่อรูปแบบของการใช้อำนาจทางการเมืองได้มีการเปลี่ยนโฉมจากการปกครองโดยบุคคลคนเดียวมาเป็นคณะบุคคลหรือมวลมหาชน ซึ่งมาพร้อมกับพลังในการทำลายล้างและสร้างให้เกิดความรุนแรงอย่างที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน เช่น ฝรั่งเศสในยุคแห่งความสะพรึงกลัว (reign of terror) ภายใต้การนำของโรเบสปิแอร์ ที่ต้องการเปลี่ยนสังคมฝรั่งเศสไปสู่สังคมใหม่ หรือการสร้างสวรรค์ขึ้นมาบนโลกนี้ (heaven on earth) ได้โดยไม่ต้องรอโลกหลังความตาย หรือโลกพระศรีอาริย์ภายใต้คำมั่นสัญญา นอกจากนี้ ตัวอย่างสำคัญของการที่ปรัชญาการเมืองสมัยใหม่กลายมาเป็นรากฐานของการนิยามและลักษณะเฉพาะของทรราชสมัยใหม่ ยกตัวอย่างเช่น ระบอบนาซี ระบอบคอมมิวนิสต์ของสหภาพโซเวียตนำโดยพรรคบอลเชวิค (Bolshevik) ระบอบการปกครองของจีนภายใต้พรรคคอมมิวนิสต์จีนนำโดยเหมา เจ๋อ ตง (Mao Zedong) หรือระบอบการปกครองภายใต้เขมรแดง (Khmer Rouge) ซึ่งทั้งหมดนี้มีการใช้อำนาจผ่านสถาบันทางการเมืองที่มีการจัดตั้งมาอย่างเป็นระบบ ตั้งแต่สภาพแรงงานขบวนการเคลื่อนไหว มาสิ้นสุดลงที่พรรค สมาชิกพรรคกลายเป็นเครื่องมือของระบอบทรราชสมัยใหม่ หรือ การที่ทรราชสมัยใหม่นั้นได้หันมาใช้วิธีการแบบ “มวลชนสังหารมวลชนด้วยกันเอง”[100] โดยมี

[99] Ibid., หน้า 127-28.

[100] Ibid., หน้า 131.

ชุดอุดมการณ์ทางการเมืองที่มีพลังในการขับเคลื่อน เช่น ชาตินิยม การต่อสู้เรียกร้องเพื่อให้เกิดความเท่าเทียมภายใต้อุดมการณ์สังคมนิยม ฯลฯ ที่ปฏิบัติการผ่านเทคโนโลยีและเครื่องมือสื่อสารสมัยใหม่

โดยสรุป จากที่ได้พิจารณาวรรณกรรมเกี่ยวกับทรราชโดยภาพรวมมาพอสังเขป เห็นได้ว่างานของเสตร๊าส์เป็นงานที่บุกเบิกในการนำเอากรอบแนวคิดทรราชโบราณกลับมาใหม่อีกครั้ง นอกจากนี้ งานส่วนใหญ่ที่ศึกษาทำความเข้าใจรูปแบบการปกครองทรราชดูเหมือนว่าจะต่อยอดข้อเสนอของเสตร๊าส์ด้วยการมีสมมติฐานที่ว่า ถ้าเราต้องการเข้าใจปรากฏการณ์ทรราชสมัยปัจจุบันได้นั้น เรามิอาจจะละเลยรูปแบบทรราชแบบโบราณเราจะต้องเข้าใจลักษณะทรราชสมัยโบราณเสียก่อน ต่อจากนั้นจึงจะสามารถเข้าใจและอธิบายลักษณะเฉพาะของปรากฏการณ์ทรราชได้ ประเด็นที่งานวรรณกรรมยุคหลังศึกษามักจะเป็นการศึกษาลักษณะพฤติกรรมของการปกครองที่เห็นได้ชัดเพื่อเปรียบเทียบความต่างระหว่างทรราชสมัยโบราณกับทรราชสมัยใหม่ นอกจากนี้ ยังมีการศึกษาทรราชโดยศึกษาไปที่รากฐานทางปรัชญาการเมืองอีกด้วย

2.2 งานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องทรราชโดยเชื่อมโยงกับฮอบส์

อย่างที่ได้กล่าวมา งานที่ศึกษาประเด็นเรื่องทรราชนั้นมักจะศึกษาโดยทำความเข้าใจกรอบทรราชโบราณเป็นเกณฑ์เบื้องต้น จากนั้นจึงศึกษาลักษณะเฉพาะของทรราชสมัยใหม่ที่มีความซับซ้อนมากขึ้นจากทรราชสมัยโบราณ นอกจากนี้ยังมีการศึกษาไปที่รากฐานทางปรัชญาการเมือง ทั้งนี้ วรรณกรรมส่วนต่อไปนี้อธิบายปรัชญาการเมืองฮอบส์ ในฐานะที่เป็นองค์ความรู้ทางปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ประการหนึ่งที่รองรับทรราชสมัยใหม่

งานของ ซีมอน ทอร์มี่ (Simon Tormey) เรื่อง ***What is "Tyranny"?*** ได้อธิบายฮอบส์ในฐานะปรัชญาการเมืองที่รองรับทรราชสมัยใหม่ ก่อนอื่นทอร์มี่เริ่มจากอธิบายความต่างระหว่างทรราชสมัยโบราณกับทรราชสมัยใหม่ ทอร์มี่เห็นว่า จะทราบได้ว่าทรราชสมัยโบราณมีลักษณะอย่างไรอาจต้องพิจารณาตัวชี้วัด 4 ข้อ ได้แก่ อำนาจ (power) ผลประโยชน์ (interest) กฎหมาย (law) และ

ความรับผิดรับชอบ (accountability)[101] ผู้ปกครองที่ดีจะใช้อำนาจเพื่อประโยชน์ส่วนรวม อีกทั้งผู้ปกครองย่อมจะใช้อำนาจตามกฎหมายและมีความรับผิดชอบต่อประชาชน แต่สำหรับผู้ปกครองทรราชแบบโบราณนั้น จะใช้อำนาจเพื่อประโยชน์ของตัวเขาเองโดยไม่สนใจส่วนรวม และยังทำให้กฎหมายเบี่ยงเบนไปตามอำเภอใจของตัวเอง

แต่อย่างไรก็ตาม ทอร์มี่เห็นว่าเมื่อพิจารณาทรราชสมัยใหม่นั้นมีความซับซ้อนมากขึ้น เนื่องจากทรราชสมัยใหม่วางอยู่บนทฤษฎีแบบเสรีนิยม (liberal theory) ซึ่งให้ความสำคัญกับอำนาจของผู้ปกครองที่มีความชอบธรรม (legitimate power)[102] และทอร์มี่เห็นว่า ฮอบส์จัดว่าเป็นหนึ่งในองค์ความรู้ที่รองรับทรราชสมัยใหม่ดังกล่าวนี้ด้วย ทั้งนี้ เมื่อกล่าวถึงฮอบส์จะเห็นว่าในด้านหนึ่งองค์อธิปัตย์ของฮอบส์สะท้อนถึงความเป็นเสรีนิยมในเชิงที่มาของอำนาจ คือ องค์อธิปัตย์มาจากความยินยอมของปัจเจกบุคคลทำสัญญาอำนาจให้กับเขา แต่ในอีกด้านหนึ่งกลับพบว่า ประชาชนล้วนอยู่ภายใต้การใช้อำนาจขององค์อธิปัตย์โดยไม่ต้องรับผิดต่อประชาชน (unaccountable) หรือใช้อำนาจอย่างไม่จำกัด (unlimited) จริงอยู่ที่ว่า ถ้าหากองค์อธิปัตย์ปกครองประชาชนด้วยการทำให้ประชาชนต่อต้านองค์อธิปัตย์ ซึ่งในกรณีร้ายแรงที่สุดอาจนำไปสู่การปฏิวัติ แต่ถึงอย่างไรก็ตามฮอบส์มองว่า องค์อธิปัตย์จะต้องจัดการต่อผู้ที่ต่อต้านอำนาจขององค์อธิปัตย์ด้วยโทษถึงตายด้วยเหตุนี้ ทอร์มี่เห็นว่า จึงเป็นปัญหาของกระบวนทัศน์แบบเสรีนิยม (liberal paradigm) ในการทำความเข้าใจธรรมชาติของระบบการเมืองในปัจจุบันว่าเป็นทรราชหรือไม่อย่างไร[103] หรือถ้าจะกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ทรราชสมัยใหม่มีลักษณะที่ซับซ้อน ดังจะเห็นได้ว่า ที่มาของอำนาจของทรราชสมัยใหม่นั้น อาจสอดคล้องกับฐานแนวคิดแบบเสรีนิยม แต่ในแง่ของการใช้อำนาจอาจเป็นไปในทางเผด็จการอำนาจนิยมก็ได้

งานของ นาทาน ทาคอฟ (Nathan Tarcov) เรื่อง ***Tyranny from Plato to Locke*** ในงานชิ้นนี้ ทาคอฟเริ่มจากอธิบายถึงความคิดเกี่ยวกับทรราชในปรัชญาการเมือง เริ่มจากทรราชในปรัชญาการเมืองคลาสสิกจนถึงทรราชในปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ กล่าวสำหรับฮอบส์ในฐานะ

---

[101] Simon Tormey, "What Is Tyranny?," in *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics*, ed. T. Koivukoski and D. E. Tabachnick (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005), p. 69.

[102] Ibid.

[103] Ibid., p. 70.

รากฐานปรัชญาการเมืองที่รองรับทรราชสมัยใหม่ ฮอบส์มองว่า ไม่มีความแตกต่างระหว่าง “ราชาธิปไตย” (Kingship) กับ “ทรราช” (Tyranny) จริงอยู่ที่ในหนังสือ *Leviathan* นั้น ฮอบส์ได้มีการแบ่งรูปแบบการปกครองออกเป็น ราชาธิปไตย อภิชนาธิปไตย และการปกครองโดยประชาชน ซึ่งสะท้อนรูปแบบการปกครองแบบเอกบุคคล คณะบุคคล และมหาชน นอกจากนี้ ยังมีชื่อเรียกอื่น ๆ อันเป็นด้านกลับของรูปแบบการปกครองเหล่านี้ไม่ว่าจะเป็นทรราชหรือคณาธิปไตย แต่อย่างไรก็ตาม ฮอบส์มองว่า ชื่อเรียกเหล่านั้นไม่ได้มีความหมายอะไรเลย คนเราจะตั้งชื่อเรียกให้กับรูปแบบของการปกครองตามแต่ความชอบหรือความไม่ชอบของแต่ละคนเท่านั้น ยกตัวอย่างเช่น ถ้าไม่ชอบระบอบกษัตริย์จะเรียกว่าทรราช หรือ ถ้าไม่ชอบอภิชนาธิปไตยจะเรียกว่าคณาธิปไตย แต่เอาเข้าจริงไม่ได้มีความหมายเชิงศีลธรรมใด ๆ ทั้งสิ้น สำหรับฮอบส์ การปกครองใด ๆ ก็ตาม ถ้าหากว่าผู้ปกครองหรือองค์อธิปัตย์ยังครองอำนาจอยู่ ต้องถือว่ามีสถานะเป็นองค์อธิปัตย์หรือรัฐที่ครองอำนาจสูงสุดด้วยกันทั้งสิ้น

ทาคอฟยังยกประเด็นหนึ่งที่สะท้อนความเชื่อมโยงระหว่างองค์อธิปัตย์กับประชาชนใต้การปกครอง นั่นคือ ประเด็นที่ฮอบส์กล่าวว่า “ความร่ำรวย อำนาจ เกียรติยศขององค์กษัตริย์เกิดมาจากความร่ำรวย ความแข็งแรง และชื่อเสียงของประชาชนใต้การปกครองของเขาเท่านั้น” และดังนั้น “จึงไม่มีกษัตริย์พระองค์ใดจะรวย จะรุ่งโรจน์ หรือจะมั่นคงปลอดภัยหากว่าประชาชนใต้การปกครองของเขายังคงตกทุกข์ได้ยาก ถูกดูหมิ่นถิ่นแคลน หรืออ่อนแอ อันเนื่องมาจากการต้องสู้รบในสงคราม” นอกจากนี้ องค์อธิปัตย์จะต้องทำให้ผลประโยชน์ของพระองค์เป็นหนึ่งเดียวกับประโยชน์ของสาธารณะ อีกทั้งหน้าที่ขององค์อธิปัตย์จะต้องทำหน้าที่คือการสั่งสอนประชาชนว่าความยุติธรรมคืออะไร จะทำการค้าขายอย่างไร ทำการเกษตรอย่างไร อีกทั้งจะต้องบัญญัติกฎหมายที่บังคับใช้ร่วมกันที่สำคัญหน้าที่ทั้งหมดนี้ ฮอบส์มองว่าจะต้องสอดคล้องกับเจตจำนงขององค์อธิปัตย์[104] และจากลักษณะที่ซับซ้อนดังกล่าวนี้ของปรัชญาการเมืองของฮอบส์ซึ่งเป็นฐานรองรับทรราชสมัยใหม่ จึงไม่แปลกที่ทาคอฟจะเห็นว่า ทรราชสมัยใหม่นั้นซับซ้อนยิ่งกว่าทรราชสมัยโบราณ

นอกจากนี้ วอลเลอร์ นิวเวลล์ (Waller R. Newell) เรื่อง ***Tyranny: A New Interpretation*** ได้อธิบายฮอบส์ในฐานะทรราชสมัยใหม่เช่นเดียวกัน นิวเวลล์อธิบายว่า ฮอบส์ต้องการสร้างระเบียบทางการเมืองด้วยวิธีการเปลี่ยนแปลงสภาพธรรมชาติของมนุษย์ที่เลวร้ายอย่าง

[104] Tarcov, "Tyranny from Plato to Locke," p. 139.

ที่สุด (*summum malum* หรือ the Greatest Evil) และมนุษย์แต่ละคนมีความกลัวในความตายอย่างทารุณโหดร้าย (fear of violent death) ด้วยการสกัดกั้นอารมณ์ความมุ่งมาดปรารถนาอย่างแรงกล้า (passion) ของมนุษย์ เหตุที่เป็นเช่นนี้เพราะว่า มนุษย์โดยธรรมชาติแล้วมีความปรารถนาอย่างไม่สิ้นสุด และต่างนิยามคุณธรรมและศีลธรรมด้วยตนเอง หากชอบอะไรก็จะบอกว่าสิ่งนั้นดี แต่ถ้าไม่ชอบอะไรก็จะบอกว่าสิ่งนั้นเลว ผลจึงทำให้เกิดสภาพธรรมชาติ (state of nature) ที่เปรียบได้กับสภาพสงคราม[105] ที่มนุษย์ทุกคนเต็มไปด้วยความกลัวในความตายอันทารุณ ความกลัวตายดังกล่าวนี้จะทำให้มนุษย์เริ่มคิดอย่างมีเหตุผลนำไปสู่การตัดสินใจทำสัญญา (contract) มอบอำนาจให้กับองค์อธิปัตย์ขึ้นมาใช้อำนาจปกครองเพื่อทำให้เกิดการรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อย นอกจากนี้ ฮอบส์ไม่ได้ให้ความสำคัญกับเป้าหมายที่ดีหรือเลวแบบปรัชญาการเมืองคลาสสิก ฮอบส์เพียงแค่เน้นว่า จะสร้างการปกครองที่ทุกคนยอมรับในอำนาจขององค์อธิปัตย์ว่า องค์อธิปัตย์มีอำนาจสูงสุดและเด็ดขาด[106] สัญญาดังกล่าวที่มนุษย์ทำขึ้น จึงเรียกได้ว่าเป็นสัญญาที่ปราศจากเนื้อสาระอื่นใดนอกจากเพื่อการเอาชีวิตรอดเท่านั้นก็พอ (contentless contract)

โดยสรุป จากวรรณกรรมที่ได้มีการหยิบยกมานั้น จะพบว่า ปรัชญาการเมืองของฮอบส์นั้นปฏิเสธการดำรงอยู่ของทรราช ทรราชเป็นเพียงชื่อเรียกรูปแบบการปกครองหนึ่งเท่านั้น ไม่ได้มีนัยทางศีลธรรมหรือการเมืองใด ๆ ทั้งสิ้น และด้วยคำอธิบายดังกล่าวนี้ ปรัชญาการเมืองของฮอบส์จึงถูกมองว่าเป็นองค์ความรู้ทางปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ประการหนึ่งที่เป็นฐานรองรับทรราชสมัยใหม่

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

2.3 บทสรุป

จากที่ได้ทบทวนวรรณกรรมมาตั้งแต่ต้น ได้นำมาข้อสรุปต่อไปนี้

ภายใต้รูปแบบการปกครองในปัจจุบันที่มีลักษณะคลุมเครือ ผสมผสานลักษณะของการปกครองที่เป็นเผด็จการและไม่เป็นเผด็จการ เพราะในทางหนึ่งรูปแบบการปกครองในปัจจุบันถือว่าประชาชนพลเมืองเป็นรากฐานสำคัญของการปกครอง แต่ในอีกทางหนึ่ง ผู้ปกครองที่ขึ้นสู่อำนาจอาจใช้อำนาจอย่างเผด็จการได้ อีกทั้งที่สำคัญนั้น ดูเหมือนจะไม่มีใครยอมรับการจัดประเภทรูปแบบการ

---

[105] Newell, *Tyranny: A New Interpretation*, p. 77.

[106] Ibid., pp. 76-77.

ปกครองด้วยกรอบมาตรฐานทางศีลธรรม (การจัดรูปแบบการปกครองที่ดีและเลว) อีกต่อไปแล้ว จนกระทั่งดูเหมือนว่า ไม่มีรูปแบบการปกครองทรราชอีกต่อไปแล้วในยุคปัจจุบัน

อย่างไรก็ตาม วรรณกรรมจำนวนหนึ่ง (เช่น งานของเสตร๊าส์) ทำให้เห็นว่า เราสามารถทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทรราชในยุคปัจจุบันได้ เพียงแต่วิธีการในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทรราชนั้น เราจะต้องกลับมาทำความเข้าใจกรอบแนวคิดเกี่ยวกับทรราชภายใต้กรอบของปรัชญาการเมืองคลาสสิกเสียก่อน ปรัชญาการเมืองคลาสสิกให้พื้นฐานในการจัดแบ่งรูปแบบการปกครองทรราชกับรูปแบบการปกครองที่ไม่ใช่ทรราชอย่างชัดเจนพอสมควร

แต่ถ้าหากว่าการย้อนกลับไปที่ปรัชญาการเมืองคลาสสิก หมายถึง การกลับไปที่เกณฑ์การจัดแบ่งรูปแบบการปกครองที่เป็นทรราชกับรูปแบบการปกครองไม่ใช่ทรราชอย่างชัดเจน นั่นก็ย่อมจะสะท้อนว่า ในยุคปัจจุบันนั้น เราต่างกำลังยืนอยู่ในจุดที่เส้นแบ่งดังกล่าวถูกทำให้พร่ามัวหรืออาจจะถูกลบเลือนให้มลายหายสิ้นไปแล้ว ยุคปัจจุบันซึ่งมีรากฐานรองรับมิใช่จากอะไรเลย นอกเสียจากปรัชญาการเมืองการเมืองสมัยใหม่ที่เริ่มต้นจากปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ตั้งแต่มาคิอาเวลลีและฮอบส์

ด้วยเหตุนี้ ผู้ศึกษาปรากฏการณ์ทรราชสมัยใหม่นั้น นอกจากจะต้องเข้าใจทรราชตามกรอบของปรัชญาการเมืองคลาสสิกแล้ว ยังจะต้องทำความเข้าใจจุดเปลี่ยนระหว่างปรัชญาการเมืองคลาสิกกับปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ เพราะการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทรราชสมัยใหม่ โดยผ่านการมีความเข้าใจกรอบแนวคิดทรราชตามกรอบของปรัชญาการเมืองคลาสสิกและจุดเปลี่ยนระหว่างปรัชญาการเมืองคลาสสิกกับปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ จะช่วยให้เข้าใจว่า การที่ปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ปฏิเสธการดำรงอยู่ของทรราชนั้น สะท้อนถึงการเปลี่ยนแปลงอย่างมีนัยสำคัญในการเมืองการปกครอง ทั้งในทางปฏิบัติและคุณค่าในทางนามธรรม อย่างไรบ้าง

อนึ่ง ควรกล่าวว่า การศึกษาปรากฏการณ์ทรราชสมัยใหม่ ด้วยการมีความเข้าใจกรอบแนวคิดทรราชตามกรอบของปรัชญาการเมืองคลาสสิก และจุดเปลี่ยนระหว่างปรัชญาการเมืองคลาสสิกกับปรัชญาการเมืองสมัยใหม่นั้น ไม่ได้หมายความว่า ผู้ศึกษาไม่สนใจถึงลักษณะเฉพาะหรือพฤติกรรมการปกครองของทรราชสมัยใหม่ (ซึ่งตัวมันเองปฏิเสธว่าเป็นทรราช) ว่า ทรราชสมัยใหม่มีเทคนิคในการปกครองที่ซับซ้อน มีการใช้เทคโนโลยี และมีการจัดโครงสร้างสถาบันการปกครองที่เอื้อต่อการควบคุมอำนาจเป็นอย่างมาก มีชุดตรรกะเหตุผลรองรับในการปกครอง (เช่น การสร้างสังคม

การเมืองที่มีเสรีภาพ สันติภาพและความสงบเรียบร้อย) รวมถึงมีองค์ประกอบของการปกครองที่อาศัยความชอบธรรมของประชาชนรวมอยู่ด้วย

อันที่จริงจากการทบทวนวรรณกรรมพบว่า มีงานที่ทำการศึกษาปรัชญาการเมืองของฮอบส์และได้อธิบายว่าปรัชญาการเมืองของฮอบส์นั้น เป็นองค์ความรู้ปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ประการหนึ่งที่รองรับทรราชสมัยใหม่ แต่อย่างไรก็ดี วรรณกรรมเหล่านี้ยังไม่ได้ให้รายละเอียดที่เชื่อมโยงระหว่างความหมายของฮอบส์เวลาเขากล่าวว่า ไม่มีความต่างระหว่างรูปแบบการปกครองที่เป็นทรราชและไม่เป็นทรราช กับรากฐานทางความคิดของฮอบส์ในเรื่องของธรรมชาติของมนุษย์ และยังไม่ได้มีการทำความเข้าใจความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายใต้การปกครองที่ถูกสลายเส้นแบ่งระหว่างการปกครองที่เป็นทรราชและไม่เป็นทรราชอย่างชัดเจนและเป็นระบบ งานวิจัยนี้จึงต้องการขยายความและตีความประเด็นเหล่านี้ให้ชัดเจนเป็นระบบมากยิ่งขึ้น โดยมีคำถามว่า การที่ฮอบส์มองว่า ไม่มีความต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราชนั้นหมายความว่าอย่างไร? อะไรคือรากฐานความคิดที่ว่าไม่มีความแตกต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราชของฮอบส์? ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้ปกครองและผู้ถูกปกครองเป็นอย่างไรภายใต้แนวคิดดังกล่าวเป็นอย่างไร?

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

บทที่ 3

ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ และแนวความคิดการปกครอง “ทรราช”

ความนำ: ทรราชในทฤษฎีการเมือง “ก่อน” ฮอบส์

จากที่ได้กล่าวไปแล้วว่า ปรากฏการณ์การก้าวขึ้นสู่อำนาจของผู้ปกครองทรราชเกิดขึ้นบ่อยครั้งในสมัยกรีกโบราณและทรราชเองก็มีความซับซ้อนทำให้ตัดสินลงไปได้ยากกว่าทรราชในสมัยโบราณนั้นเป็นทรราชที่ดีหรือเลว[107] จากความซับซ้อนดังกล่าว จึงไม่แปลกที่จะเกิดความพยายามในการสร้างกรอบคำอธิบายเพื่อทำความเข้าใจและประเมินรูปแบบการปกครองทรราชที่มีความชัดเจนขึ้น[108] ทั้งนี้ เพลโต (Plato) และอริสโตเติล (Aristotle) ถือได้ว่าเป็นนักปรัชญาการเมืองกลุ่มแรกที่พยายามศึกษารูปแบบการปกครองที่เกิดขึ้นและได้สร้างเกณฑ์เส้นแบ่งระหว่าง “รูปแบบการปกครองที่ดี” กับ “รูปแบบการปกครองที่เลวร้าย” อย่างชัดเจน

สำหรับเพลโต เขาอธิบายเรื่องทรราชโดยวางอยู่บนฐานแนวคิดไตรลักษณะจิต (tripartite soul) แต่เพื่อจะเข้าใจว่าประเด็นเรื่องทรราชเกี่ยวกับจิตอย่างไรอาจต้องเข้าใจเรื่องจิตที่ว่านี้พอสังเขป ใน *Republic* เพลโตมองว่า จิตของมนุษย์ประกอบไปด้วย 3 ส่วน ได้แก่ ภาคเหตุผลหรือปัญญา (reason) ภาคน้ำใจหรือความกล้าหาญ (spirit) ภาคความปรารถนาอยาก (appetite) กระนั้นก็ตาม เพลโตยังมองว่า จิต 3 ส่วนนี้ได้สะท้อนถึงประเภทของบุคคลที่แตกต่างกันออกไป ซึ่งเพลโตเห็นว่าประเภทของบุคคลเหล่านี้ยังควรมีหน้าที่แตกต่างกันไปด้วย ดังจะเห็นว่า โดยธรรมชาติแล้วคนบางพวกอาจจะมีส่วนของตัณหามาก ในขณะที่คนบางพวกอาจมีส่วนของภาคน้ำใจมาก และยังมีคนบางพวกเหตุผลมากกว่าส่วนน้ำใจและส่วนตัณหาอยาก และดังนั้นคนพวกหลังจึงสมควรเป็นผู้ปกครอง ขณะที่คนพวกอื่นสมควรทำหน้าที่ (functions) ของตนเองให้เป็นไปตามความเหมาะสม[109]

---

[107] ดูบทที่ 1

[108] อันที่จริงแล้วนักคิดทางการเมืองสมัยโบราณ ยังได้พิจารณาถึงรูปแบบการปกครองต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นเพื่อที่จะพิจารณาว่ารูปแบบการปกครองต่าง ๆ มีลักษณะเฉพาะอย่างไร รูปแบบการปกครองแบบใดที่สร้างเสถียรภาพทางการเมือง และนำมาซึ่งชีวิตที่ดี ตลอดจนรูปแบบการปกครองต่าง ๆ มีวงจรของการเปลี่ยนแปลงของตัวมันเองอย่างไรด้วย

[109]Plato, *The Republic of Plato*, pp. 109-11,21.

ประเด็นสำคัญอยู่ที่ เพลโตมองว่า แนวคิดเรื่องจิตมีส่วนที่เชื่อมโยงกับรูปแบบการปกครองต่างๆ (ซึ่งมีลักษณะที่เสื่อมถอย)[110] แต่ถ้าจะกล่าวเฉพาะรูปแบบการปกครองทรราชตามทรรศนะของเพลโตนั้น จะพบว่า มันเป็นรูปแบบการปกครองที่เกิดขึ้นมาจากการเสื่อมถอยของการปกครอง “ประชาธิปไตย” ซึ่งยึดถือคุณค่าที่ว่าคนเราเท่าเทียมกัน สำหรับเพลโต คุณค่าเรื่องความเท่าเทียมนี้ส่งผลทำให้เกิดการปฏิเสธการให้คุณค่าเชิงอุดมคติ เช่น รัฐและความยุติธรรมตามอุดมคติ[111] และยังส่งผลให้เกิดการเปิดรับทุกความเป็นไปได้ เช่น การให้คุณค่าต่อการใช้เสรีภาพอย่างเต็มที่ในการที่จะกระทำไปตามความปรารถนาอยากจน นำไปสู่ความไร้ระเบียบ (disorder) หรือสภาวะอนาธิปไตย (anarchy) กระทั่งในที่สุด นำไปสู่การปกครองโดยทรราชผู้ถืออำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาด[112] จะเห็นได้ว่า การถดถอยของประชาธิปไตยไปสู่ทรราช ได้สะท้อนถึงการเสื่อมถอยของจิตของมนุษย์ที่ถูกความปรารถนาอยากครอบงำจิตใจ ผู้นิยมประชาธิปไตยสุดขั้ว จึงให้ความสำคัญกับเสรีภาพในที่จะทำอะไรก็ได้ตามใจชอบ จนกระทั่งในที่สุด การปกครองแบบประชาธิปไตยจึงถูกแทนที่ด้วยทรราช แต่อย่างไรก็ดี เรายังจะพบการเสื่อมถอยของจิตที่ไม่ต่างกันนี้ ในการปกครองแบบทรราชด้วย

สำหรับการปกครองแบบทรราช ในตอนแรกผู้ปกครองทรราชปรากฏขึ้นมาในฐานะวีรบุรุษและเพื่อเข้ามาจัดระเบียบสังคม กล่าวคือ ผู้ปกครองทรราชจะดำเนินการสังหารศัตรูและขับไล่ศัตรูออกจากนคร ทรราชยังช่วยยกเลิกหนี้สินและกระจายที่ดินให้แก่ประชาชน แต่อย่างไรก็ดี เนื่องจากผู้นำทรราชถือกำเนิดขึ้นมาพร้อมกับการใช้ความรุนแรงในการปราบปรามศัตรูทางการเมืองและการแย่งชิงทรัพย์สินจากกลุ่มผู้ปกครองเดิมอยู่ตลอดเวลา จึงทำให้ชีวิตของผู้เป็นทรราชนั้นเป็นชีวิตที่มีความหวาดระแวงผู้อื่นอยู่ตลอดเวลาว่า จะมีใครคิดและกระทำการต่อต้านเขาตามไปด้วย[113] เมื่อทรราชรู้สึกหวาดระแวงเช่นนี้ ทรราชก็จะเฟ้นหากลวิธีใหม่ ๆ มาใช้ในการปกครอง แต่เพลโตก็มองว่า กลวิธีใหม่ ๆ ที่ทรราชได้สรรหามาใช้นั้น อาจเป็นกลวิธีสร้างความชอบธรรมให้กับทรราชเองก็เป็นได้ ดังจะเห็นว่า การใช้กลวิธีในการสร้างสงครามต่อศัตรูของทรราชนอกจากจะใช้ใน

---

[110] เพลโตแบ่งรูปแบบการปกครองออกเป็น 5 รูปแบบ ได้แก่ 1) รูปแบบการปกครองแบบครีตหรือสปาร์ตา หรือ พลาธิปไตย (Timocracy or Timarchy) 2) คณาธิปไตย (Oligarchy) 3) ประชาธิปไตย (Democracy) และ 4) ทรราช (Tyranny) และ 5) รูปแบบการปกครองของพวกอนารยะ แต่รูปแบบที่ 5 ไม่ได้ถูกล่าวถึงใน *Republic* เพราะว่าไม่อยู่ในการปกครองของคนกรีก ibid., pp. 221-22.

[111] Ibid., p. 236.

[112] Ibid., p. 242.

[113] Ibid., p. 246.

การปราบปรามศัตรูทางการเมืองแล้ว กลวิธีดังกล่าวยังดูจะเป็นไปเพื่อที่ประชาชนจะได้รู้สึกว่าพวกเขายังมีความต้องการผู้นำทรราชให้อยู่ในอำนาจต่อไปเรื่อย ๆ แต่กระนั้นก็ตาม ผลที่ตามมาจากการที่ผู้ปกครองทรราชได้ใช้กลวิธีดำเนินการทำสงครามกับศัตรู ทำให้ทรราชต้องการทรัพย์สินจำนวนมากไปใช้ในการต่อสู้ และการสร้างกองกำลังมาอารักขาคุ้มครอง ทรราชจึงไปฉวยเอาทรัพย์สินและสมบัติต่าง ๆ ของนครรัฐออกมาใช้ แต่ในที่สุดทรัพย์สินและสมบัติต่าง ๆ ของนครรัฐก็จะร่อยหรอลง ผู้ปกครองทรราชจึงต้องหันไปยึดเอาทรัพย์สินและสมบัติของประชาชนพลเมืองออกมาใช้แทน เมื่อถึงเวลานั้นก็จะพบว่า ผู้ปกครองทรราชจะแสดงตัวออกมาอย่างสมบูรณ์ว่าเป็นทรราช ในเวลานั้นทรราชจะขูดรีดเอาทรัพย์สินของประชาชนมาใช้ จนกระทั่งในที่สุด กลายเป็นที่เกลียดชังของประชาชนพลเมือง[114] แต่ไม่ว่าในเวลานั้นประชาชนจะเกลียดชังทรราชสักเพียงใดก็ตาม จะพบว่ามันสายเกินไปเสียแล้วที่ประชาชนจะลุกฮือขึ้นมาต่อต้านขัดขืนผู้ปกครองทรราช เนื่องจากว่าผู้ปกครองทรราชได้สถาปนาอำนาจของตนเองอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดไปเรียบร้อยเสียแล้ว

ทั้งหมดนี้สะท้อนว่า การเกิดขึ้นของผู้ปกครองทรราชนั้น เป็นผลมาจากอาการป่วยไข้ของสังคมการเมืองที่แยกไม่ออกจากการเสื่อมถอยของจิตของมนุษย์ ตั้งแต่ความเสื่อมถอยของประชาธิปไตยที่ใฝ่เสรีภาพอย่างสุดโต่งจนเกิดสภาวะอนาธิปไตยและนำไปสู่ทรราช แต่หลังจากนั้นเมื่อทรราชขึ้นสู่อำนาจได้แล้ว ก็เกิดความเสื่อมถอยของทรราชในตัวมันเอง อันเกิดมาจากการใช้กลวิธีรุนแรงในการปราบศัตรูและการรักษาอำนาจของตน หรือกล่าวนัยหนึ่งคือ จากความคุ้นชินในการลุแก่อำนาจดังกล่าวนี้ ทำให้ความปรารถนาอยากครอบงำจิตของทรราชอย่างสมบูรณ์ ดังนั้นเพลโตจึงเห็นว่า ชีวิตของคนที่เป็นทรราชไม่ต่างจากผู้ที่ภาคส่วนของจิตที่เป็นเหตุผลหลับลง ในขณะที่ส่วนของจิตที่เป็นความปรารถนาอยากกลับตื่นขึ้นมา และเมื่อจิตถูกความปรารถนาอยากครอบงำอย่างสมบูรณ์แล้ว คนเช่นนั้นก็จะพร้อมกระทำทุกวิถีทางเพื่อตอบสนองความปรารถนาอยากเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่ต้องการ ไม่เว้นแม้แต่นครอันเป็นบ้านเกิดเมืองนอน ตลอดจนมารดาผู้ให้กำเนิด[115]

ส่วนอริสโตเติลใน *Politics* เขาได้แบ่งรูปแบบการปกครองออกในเชิงจำนวนและเป้าหมายของการใช้อำนาจออกเป็น 3 รูปแบบการปกครองที่ดี ได้แก่ ราชาธิปไตย (Kingship) อภิชนาธิปไตย

---

[114] Ibid.

[115] Ibid., p. 252.

(Aristocracy) และโพลิตี้ (Polity)[116] และ 3 รูปแบบการปกครองที่เลว ได้แก่ ทรราช (Tyranny) คณาธิปไตย (Oligarchy) และประชาธิปไตย (Democracy) อริสโตเติลมองว่า ทรราชจัดอยู่ในประเภทของรูปแบบการปกครองที่เลว โดยเป็นการปกครองโดยมีบุคคลเพียงคนเดียวที่ปกครองโดยปราศจากความรับผิดรับชอบ (accountability) และมุ่งแสวงหาประโยชน์ส่วนตัว (private interest) มากกว่าผลประโยชน์ของส่วนรวม (common interest) อีกทั้งทรราชยังใช้กำลังบังคับประชาชนพลเมืองให้ยอมตาม ภายใต้การปกครองของทรราชนั้น อริสโตเติลเห็นว่า ไม่มีเสรีชน (free men) คนใดสามารถยอมรับระบบเช่นนั้นได้ด้วยความสมัครใจ (voluntary)[117]

นอกจากนี้ อริสโตเติลยังเป็นนักคิดคนแรกที่มองว่าราชาธิปไตย ประชาธิปไตย และคณาธิปไตยในบางลักษณะก็สามารถเป็นทรราชภายในตัวเองได้ด้วย ในความเชื่อมโยงระหว่างทรราชกับราชาธิปไตยอริสโตเติล เล่มที่ 4 (บทที่ 10) ของ *Politics* ที่ได้อริสโตเติลได้กล่าวถึงรูปแบบการปกครองทรราช จะพบว่า มันมีความเชื่อมโยงกันอยู่ระหว่างราชาธิปไตยกับทรราช ดังที่อริสโตเติลกล่าวว่า

> “ในการนำเสนอ เราได้มีการแบ่งรูปแบบการปกครองทรราชออกเป็นสองรูปแบบที่โดดเด่น ซึ่งเราเห็นว่ามีความสัมพันธ์กัน เพราะว่า ทั้งสองรูปแบบมีการเคารพกฎหมาย ซึ่งทำให้มีความเชื่อมโยงทับซ้อนกับรูปแบบการปกครองแบบราชาธิปไตยอยู่บ้าง. สองรูปแบบการปกครองทรราชที่กล่าวมานี้ มีลักษณะดังนี้คือ (1) เกิดขึ้นท่ามกลางกลุ่มคนเถื่อน ที่ซึ่งกษัตริย์ได้รับเลือกมาและมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาด (2) กษัตริย์ประเภทอย่างเดียวกันนี้เรียกได้ว่าเป็นผู้เผด็จการ (*aisumnetai*, or dictator) นอกจากนี้ ครั้งหนึ่งมันเคยเกิดขึ้นในสังคมชาวกรีกโบราณด้วย [อริสโตเติลน่าจะหมายถึง ราชาธิปไตยแบบกรีกโบราณ (Ancient Greek form of kingship) หรือทรราชที่มาจากการเลือกตั้ง (elective tyranny) – ผู้เขียน].

---

[116] อริสโตเติลใช้คำนี้ในหลายความหมาย เช่น (1) การปกครองโดยคนส่วนใหญ่ (ซึ่งถืออาวุธสู้รบได้) ที่คำนึงถึงประโยชน์ส่วนรวม (2) การปกครองรูปแบบผสม (mixed constitution) ที่ผสมระหว่างคุณค่าของคณาธิปไตยและประชาธิปไตย ซึ่งถ้าหากเป็นการผสมที่สัดส่วนคณาธิปไตยมากกว่าประชาธิปไตยอริสโตเติลจะเรียกว่าอภิชนาธิปไตย แต่ถ้าสัดส่วนของประชาธิปไตยมากกว่าคณาธิปไตยอริสโตเติลจะใช้คำว่าโพลิตี้ ดังนั้น เพื่อไม่ให้ความหมายที่มากกว่าหนึ่งของคำ ๆ นี้ถูกลดทอนลงไปเป็นเพียงหนึ่งนิยาม ผู้เขียนเลือกที่จะคงคำว่าโพลิตี้เอาไว้ R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 76-77.

[117] Aristotle, *Politics*, pp. 155-56.

ในแง่หนึ่ง อาจเห็นได้ถึงความแตกต่างอยู่บ้างคือ ทั้งสองรูปแบบอาจเรียกได้ว่าเป็นกึ่งราชาธิปไตย (half royal) กึ่งทรราช (half tyrannical) เป็นกึ่งราชาธิปไตยในแง่ที่ว่ามันเป็นปกครองโดยให้ความสำคัญกับความยินยอมของประชาชน (consent) มีการปกครองตามกฎหมาย (law) ในขณะที่อีกแง่หนึ่ง อาจเรียกได้ว่าเป็นกึ่งทรราช เพราะว่า ผู้ปกครองมีการปกครองราวกับเป็นนายทาส (master) เหนือข้าทาสบริวาร (slaves) อีกทั้งผู้ปกครองยังปกครองไปตามเจตจำนงของตน (ruler's will)."[118]

นอกจากนี้ ในความเชื่อมโยงระหว่างทรราชกับคณาธิปไตยและประชาธิปไตย อริสโตเติลเห็นว่า

"... ขณะที่ราชาธิปไตยเติบโตขึ้นมาเพื่อเป้าหมายคือ การช่วยเหลือชนชั้นที่ดีกว่า (better class) ที่อยู่ตรงข้ามกับเหล่าประชาชนพลเมือง (populace)... ในทางตรงข้าม ทรราชเกิดขึ้นมาจากประชาชน เพื่อมาเป็นผู้คอยปกป้องประชาชนและต่อต้านผู้รากมากดี (the notables) และเพื่อที่จะปกป้องกันพวกเขา (ประชาชน) จากความทุกข์ระทมจากความอยุติธรรม (injustice) จากชนชั้นผู้รากมากดีเหล่านั้น แต่ถึงแม้มันอาจจริงที่ว่า โดยมากแล้วทรราชเกิดขึ้นมาเพื่อเป้าประสงค์ดังกล่าวนี้ ทว่ามันก็มีทรราชที่เกิดขึ้นด้วยเป้าประสงค์อย่างอื่นเหมือนกัน บ้างเกิดขึ้นมาเพราะว่ากษัตริย์ใช้อำนาจเกิดความขอบเขตจำกัดตามจารีตและใช้อำนาจอย่างเผด็จการมากเกินไป ในกรณีอื่น ๆ ทรราชเกิดขึ้นโดยประชาชนผู้ซึ่งถูกเลือกมาให้ดำรงตำแหน่งสูงสุด... และ *ในกรณีอื่น ๆ เกิดขึ้นมาในรัฐคณาธิปไตยที่มีการแต่งตั้งคน ๆ เดียวขึ้นมาปกครองสูงสุด* แต่ไม่ว่าอย่างไรก็ตาม ในทุก ๆ หนทาง (ที่ทรราชเกิดขึ้นมา-ผู้เขียน) โอกาสได้ถูกสร้างขึ้นสำหรับใครบางคนที่มีความปรารถนาเพื่อจุดประสงค์ของเขาเอง... (เน้นตัวเอียงโดยผู้เขียน)[119]

แต่กระนั้นก็ดี เนื่องจากอริสโตเติลมองว่า ธรรมชาติไม่เคยสร้างอะไรโดยไม่มีเป้าหมาย และธรรมชาตินั้นได้สร้างให้มนุษย์รู้จักใช้ภาษาและเหตุผล (*logos*) ซึ่งจะช่วยให้มนุษย์แยกแยะความยุติธรรม-อยุติธรรม ความดี-ชั่วออกจากกันได้ มันก็ย่อมแปลว่า เมื่อมนุษย์รู้ว่าอะไรดีมนุษย์ย่อมต้อง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[118] Ibid., p. 156.

[119] Ibid., pp. 209-10.

มุ่งแสวงหาความดี ความดีซึ่งมิได้สถิตอยู่ที่ใดเลยนอกจากนครรัฐตามที่อริสโตเติลเห็นว่านครรัฐคือที่รวมของความดีสูงสุด[120] ดังที่อริสโตเติลกล่าวว่า

> “จากการสังเกตการณ์ช่วยชี้ให้เราเห็นว่า ประการแรกทีเดียว ทุก ๆ นครรัฐ (*polis*) คือประเภทของการรวมตัวกัน (species of association) ประการที่สอง ทุก ๆ การรวมตัวกันถูกสร้างขึ้นมาเพื่อเป้าหมายในการบรรลุความดีบางประการ (some good) – สำหรับการกระทำทุกอย่างของมนุษย์นั้น มาพร้อมกับทรรศนะที่ต้องการบรรลุบางสิ่งอย่างนั่น ซึ่งก็คือความดีในมุมมองของเขา. ดังนั้น เราอาจจะคิด [บนฐานคิดของสิ่งซึ่งเราได้สังเกตพบ] ได้ว่าการรวมตัวกันทั้งหลายมีเป้าหมายมุ่งสู่ความดีอะไรบางอย่าง และเราอาจจะคิดต่อไปอีกได้ว่าการรวมตัวกันที่มีลักษณะเฉพาะซึ่งถือได้ว่าคือการปกครองสูงสุดของทั้งมวล และรวมเอาการรวมตัวกันหรือชุมชนอื่น ๆ เกิดขึ้นในที่สุด และมุ่งสู่สิ่งซึ่งเป็นความดีสูงสุด (the most sovereign of all good) เหนือสิ่งอื่นใด และนี่คือการรวมตัวที่เรียกว่า นครรัฐ (*polis*) หรือการรวมตัวกันทางการเมือง (political association)”[121]

ดังนั้น ถ้ามนุษย์จะต้องมีชีวิตอยู่ภายในนครรัฐเพื่อแสวงหาความดีสูงสุด ก็หมายความว่าเงื่อนไขของนครรัฐที่ปกครองเยี่ยง (และคาบเกี่ยวกับ) ทรราช ที่ปกครองโดยทำราวกับผู้อยู่ใต้ปกครองเป็นข้าทาสนั้น ก็คงจะไม่สามารถเอื้อให้มนุษย์บรรลุความดีสูงสุดดังกล่าวได้ เพราะฉะนั้นจึงไม่แปลกที่เกณฑ์ในการประเมินรูปแบบการปกครองในทรรศนะของอริสโตเติล จึงจะต้องพิจารณาจากสิ่งอื่นที่มากไปกว่าแค่เกณฑ์การแบ่งในจำนวนของผู้ปกครอง กล่าวคือ จะต้องพิจารณาเกณฑ์เกี่ยวกับ “เป้าหมายและลักษณะของการใช้อำนาจของผู้ปกครอง” ด้วย ซึ่งอริสโตเติลเห็นว่า

> “รูปแบบการปกครองหรือรัฐธรรมนูญต่าง ๆ ซึ่งให้ความสำคัญต่อประโยชน์ส่วนร่วม คือรูปแบบการปกครองหรือรัฐธรรมนูญที่ถูกที่ควร (right constitution) อันตัดสินอยู่บนมาตรฐานของ’ความยุติธรรมสูงสุด’(absolute justice). และสำหรับรูปแบบการปกครองหรือรัฐธรรมนูญซึ่งให้ความสำคัญเฉพาะผลประโยชน์ส่วนบุคคล (personal interest) ของผู้ปกครอง จัดว่าเป็นรูปแบบการปกครองหรือรัฐธรรมนูญที่ผิด (wrong constitution) หรือเป็นรูปแบบการปกครองที่เสื่อมถอยจากรูปแบบการปกครองที่ถูกที่ควร. สำหรับรูปแบบการ

---

[120] Ibid., p. 7.

[121] Ibid.

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ปกครองที่เสื่อมถอย ถือได้ว่าเป็นการปกครองเผด็จการ (despotic) ขณะที่นครรัฐ คือ การรวมตัวของเสรีชน (freemen)"[122]

สำหรับกรอบการจัดแบ่งรูปแบบการปกครองตามแนวคิดของนักปรัชญาการเมืองคลาสสิกนั้น มีอิทธิพลต่อการเข้าใจความแตกต่างเกี่ยวกับรูปแบบการปกครองในช่วงถัดมา ดังจะเห็นว่าถึงแม้กรอบการจัดแบ่งรูปแบบการปกครองที่ชัดเจนระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวจะมีพลวัตแปรเปลี่ยนไปบ้างในรายละเอียด แต่ก็จะพบว่ามันเป็นกรอบการจัดแบ่งโดยภาพรวมกว้าง ๆ นั้นที่มีอิทธิพลต่อนักคิดยุคถัดมา เช่น

โพลิเบียส (Polybius) ใน *Histories* เล่มที่ 6 เขาได้แบ่งรูปแบบการปกครองไม่ต่างจากอริสโตเติล คือ แบ่งเป็น 3 รูปแบบการปกครองที่ดีและ 3 รูปแบบการปกครองที่เลว และโพลิเบียสยังได้กล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงของรูปแบบการปกครองที่ดีไปสู่การปกครองที่เลวอันมีลักษณะเสื่อมถอย แต่อย่างไรก็ดี การจัดแบ่งดังกล่าวได้ถูกใช้เป็นฐานคิดเพื่อนำไปสู่เป้าหมายของโพลิเบียสเองคือการสร้างรูปแบบการปกครองที่ดีที่สุดหรือก็คือ รูปแบบการปกครองแบบผสม (mixed constitution) ที่เน้นการผสมผสานเชิงสถาบันที่เป็นรูปธรรมของการปกครองแบบเอกบุคคล คณะบุคคล และมหาชน อันมีลักษณะของการถ่วงดุลอำนาจของแต่ละฝ่าย มากกว่าจะเป็นผสมเชิงคุณค่าตามแบบของปรัชญาการเมืองของอริสโตเติล[123]

นอกจากนี้ นักบุญอไควนัส (St. Thomas Aquinas) ใน *On Kingship to the King of Cyprus* เขาได้แยกระหว่าง 3 รูปแบบการปกครองที่ดี และ 3 รูปแบบการปกครองที่เลวซึ่งจะพบว่าไม่ต่างจากอริสโตเติล ดังที่เขากล่าวว่า

"การปกครองแบบประชาธิปไตยคือรูปแบบตรงกันข้ามกับโพลิตี้ ซึ่งเป็นการปกครองโดยบุคคลหลายๆ คน ส่วนคณาธิปไตยคือด้านกลับของอภิชนาธิปไตย ซึ่งเป็นการปกครองโดยคณะบุคคล และรูปแบบการปกครองแบบราชาธิปไตยคือด้านตรงข้ามกับทรราชที่เป็นการปกครองโดยคน ๆ เดียว"

---

[122] Ibid., p. 99.

[123] Polybius, *The Histories*, trans. W.R. Parton (London: Havard University Press, 1979), pp. 271-311.

แต่อย่างไรก็ดี อไควนัสมองว่า “รูปแบบการปกครองที่ดีที่สุดคือการปกครองแบบราชาธิปไตย ดังนั้นด้านกลับของราชาธิปไตยคือทรราชย่อมเป็นการปกครองที่เลวร้ายที่สุด”[124]

แต่ถึงอย่างไรก็ตาม แม้กรอบการแบ่งระหว่างการปกครองที่ดีและเลวดังกล่าวนี้ถูกใช้และดำเนินมาถึงยุคกลาง แต่จะเห็นได้ว่าพอมาถึงนักคิดทางการเมืองชาวอิตาเลียนผู้มีชีวิตอยู่ในศตวรรษที่ 16 อย่างมาคิอาเวลลี (Niccolo Machiavelli) เขาได้ทำให้เกณฑ์หรือเส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลว เกิดความพร่ามัวลงไป ซึ่งจะส่งผลทำให้เราแยกได้ยากระหว่างกษัตริย์กับทรราช

ใน *The Prince* มาคิอาเวลลีสอนว่า

> “หากเจ้าผู้ปกครองปรารถนาจะคงรักษาตนเองไว้ ก็จำเป็นที่เขาจะต้องเรียนรู้ให้สามารถไม่เป็นคนดีได้ และใช้หรือไม่ใช้มัน สุดแล้วแต่ความจำเป็น (necessity)”[125]

ทั้งนี้เพราะมาคิอาเวลลีมองว่าธรรมชาติของมนุษย์เป็น

> “พวกอกตัญญู เปลี่ยนใจง่าย เป็นพวกมือถือสากปากถือศีล และพวกอำพราง พวกหลีกเลี่ยงอันตราย ผู้รักผลได้”[126]

เนื่องจากธรรมชาติของมนุษย์ที่มีความเลวร้ายเช่นนี้ เจ้าผู้ปกครองจึงควรจะรู้จักประชาชนว่า “เมื่อความจำเป็นเข้ามาใกล้ท่าน เมื่อนั้นพวกเขาก็จะเป็นกบฏ”[127] ได้เสมอ ด้วยเหตุนี้ มาคิอาเวลลีจึงไม่ลังเลที่จะสอนว่า ถ้าเจ้าผู้ปกครองต้องเลือกระหว่างการเป็นที่หวาดกลัวอันเนื่องมาจากการใช้ความทารุณโหดร้ายกับการเป็นที่รักของประชาชนนั้น การเป็นที่หวาดกลัวจะดีต่อเจ้าผู้ปกครองมากกว่าการใช้ความรัก เพราะ “ความรัก” เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับสายสัมพันธ์ระหว่างบุคคล แต่เนื่องจากว่ามนุษย์มีธรรมชาติที่ชั่วร้าย ลำพังสายสัมพันธ์ดังกล่าวจึงไม่อาจรับรองได้ว่าจะมีความมั่นคงยืนยาว และยิ่งเป็นสายสัมพันธ์ที่เกี่ยวกับอำนาจของผู้ปกครองต่อผู้ถูกปกครองด้วยแล้วเจ้าผู้ปกครองยิ่งไม่ควรวางใจ แต่ในทางกลับกัน “ความกลัว” ไม่ได้เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ หากแต่เป็นสิ่งซึ่งเจ้าผู้ปกครองเป็น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[124] St. Thomas Aquinas, *On Kingship to the King of Cyprus*, trans. Gerald B. Phelan (Toronto Hyperion Press, 1979), p. 13.

[125] มาคิอาเวลลี, เจ้าผู้ปกครอง, หน้า 229.

[126] Ibid., หน้า 240.

[127] Ibid., หน้า 140.

ผู้กำหนดได้ด้วยตัวเจ้าผู้ปกครองเอง ดังนั้น การที่เจ้าผู้ปกครองจะปกครองด้วยความทารุณโหดร้ายและเป็นที่หวาดกลัว จึงมีความมั่นคงกว่าเมื่อเทียบกับการเป็นที่รักที่ขึ้นอยู่กับสายสัมพันธ์ดังกล่าว แต่อย่างไรก็ดี ใช่ว่ามาคิอาเวลลีจะสนับสนุนให้เจ้าผู้ปกครองมุ่งใช้ความทารุณโหดร้ายอย่างเดียวเท่านั้น เพราะ

> “เรายังไม่อาจเรียกมันได้ว่าคุณธรรม การฆ่าเพื่อนพลเมือง การหักหลังมิตร การไม่รักษาข้อตกลง ปราศจากความสงสาร ปราศจากศาสนา อันเป็นแบบวิธีการที่ทำให้เขาสามารถได้มาก็แต่อำนาจเด็ดขาด แต่ไม่ได้ความรุ่งโรจน์”[128]

ฉะนั้น เจ้าผู้ปกครองจึงควรจะต้องมีศิลปะในการปกครอง เจ้าผู้ปกครองแม้จะเป็นอิสระจากคุณธรรมศีลธรรมหรือเรียนรู้ที่จะไม่เป็นคนดีได้ แต่เขาก็จะต้องรอบคอบ (prudence) และรู้จักใช้คุณธรรมและความชั่วร้ายให้สอดคล้องกับความจำเป็นของสถานการณ์ ความรอบคอบนี้ไม่ได้หมายความว่า เจ้าผู้ปกครองนั้นรอบคอบจนเกินไปจนไม่กล้าทำอะไรเลย หรือเจ้าผู้ปกครองมีความเชื่อมั่นในตนเองมากจนเกินไปจนขาดความระมัดระวังและในที่สุดเกิดความล้มเหลว หากแต่ความรอบคอบนั้นหมายถึง การรู้จักธรรมชาติความเป็นไปโดยเฉพาะธรรมชาติของมนุษย์และการเปลี่ยนแปลงของสถานการณ์ความจำเป็นนั่นเอง

ด้วยเหตุนี้ ถ้าหากว่า “สถานการณ์ความจำเป็น (necessity)” คือสิ่งที่เจ้าผู้ปกครองจะต้องพิจารณามากกว่าการทำตามศีลธรรมอย่างเคร่งครัด ศีลธรรมจึงไม่ใช่เป้าหมายของการปกครอง ทว่ากลายเป็นเครื่องมือในการรักษาอำนาจของเจ้าผู้ปกครอง และเจ้าผู้ปกครองก็จะต้องรู้จักที่จะใช้วิธีการที่เหมาะสมต่อสถานการณ์ความจำเป็นด้วยนั่นเอง

ใน *Discourses on Livy* จะพบว่า ความจำเป็นดังกล่าวนี้มีบทบาทที่สำคัญ ถึงขนาดทำให้รูปแบบการปกครองต่าง ๆ แปรเปลี่ยนรวดเร็ว ดังจะเห็นว่า แรกเริ่มทีเดียวมาคิอาเวลลีกล่าวถึงรูปแบบการปกครอง 6 แบบ โดยแบ่งเป็น 3 รูปแบบการปกครองที่ดีและเลว ตามการจัดแบ่งของ “คนฉลาด” (wiser) ซึ่งเป็นไปใครไปไม่ได้นอกจากอริสโตเติล แต่อย่างไรก็ดี มาคิอาเวลลีได้กล่าวต่อไปว่า

---

[128] Ibid., หน้า 170.

> “ไม่มีการระมัดระวังใดเลยจะสามารถป้องกันมิให้ หนึ่งในสามรูปแบบการปกครองซึ่งถูกเรียกว่าเป็นรูปแบบที่ดีนั้น เสื่อมถอยกลายไปเป็นรูปแบบการปกครองในทางตรงกันข้าม ที่สำคัญคือความมีเสน่ห์น่าดึงดูด และมีความละม้ายคล้ายคลึงระหว่างรูปแบบที่ดีและรูปแบบที่ชั่วร้าย”[129]

หรือถ้าจะกล่าวอีกนัยหนึ่ง การที่รูปแบบการปกครองต่าง ๆ แปรเปลี่ยนไปอย่างรวดเร็วนั้น ก็ทำให้ยากที่จะหาเส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวร้ายนั่นเอง

นอกจากนี้ ตัวอย่างที่สะท้อนถึงบทความของจำเป็นในแนวคิดของมาคิอาเวลลีใน *Discourses* คือการที่โรมูลุส (Romulus) ได้สังหารเรมุส (Remus) (ฝาแฝดของเขา) ในตอนแรกเริ่มสถาปนากรุงโรม และตามมาด้วยการสังหารไททุส ทาทิอุส (Titus Tatius) แต่มาคิอาเวลลีก็มองว่าการกระทำของโรมูลุสดังกล่าวนั้น ไม่ได้ทำให้โรมูลุสถูกมองว่าเป็นผู้ปกครองที่เลวร้าย เมื่อพิจารณาควบคู่ไปกับความจำเป็นและเป้าหมายที่โรมูลุสได้ตัดสินใจกระทำ จนกระทั่งในที่สุด เกิดเป็นผลสำเร็จซึ่งมันได้ก่อผลดีแก่สาธารณะส่วนรวมหรือประชาชนพลเมืองชาวโรมันโบราณนั่นเอง[130]

นอกจากมาคิอาเวลลีแล้วนั้น ฮอบส์ดูจะเป็นนักปรัชญาการเมืองที่ทำให้เกณฑ์เส้นแบ่งที่ถูกทำให้พร่ามัวมาก่อนแล้วโดยมาคิอาเวลลีนั้น ได้สูญสลายหายไป ใน *Leviathan* บทที่ 18 ฮอบส์ได้เริ่มต้นจากกล่าวถึงรูปแบบการปกครองออกเป็นการปกครองโดยคน ๆ เดียวเรียกว่าเรียกว่าราชาธิปไตย การปกครองโดยคณะบุคคลเรียกว่าอภิชนาธิปไตย และการปกครองโดยมหาชนเรียกว่าประชาธิปไตย นอกจากนี้ ฮอบส์ยังได้กล่าวถึงรูปแบบการปกครองที่เป็นด้านกลับของรูปแบบการปกครองที่กล่าวมานี้ เช่น ทรราช คณาธิปไตย ซึ่งจะเห็นได้ว่าฮอบส์รู้จักการจัดประเภทของรูปแบบการปกครองตามหลักเกณฑ์ของปรัชญาการเมืองคลาสสิกเป็นอย่างดี แต่ฮอบส์ก็มองว่าชื่อเรียกของรูปแบบการปกครอง (ราชาธิปไตย อภิชนาธิปไตย คณาธิปไตย ประชาธิปไตย ทรราช) ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่า ชื่อเรียกรูปแบบการปกครองซึ่งถูกกำหนดนิยามขึ้นมาจากความชอบและไม่ชอบของประชาชนแต่ละคน ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

---

[129] Niccolo Machiavelli, *The Prince and the Discourses* (New York: Random House, 1950), pp. 111-12.

[130] Ibid., pp. 138-39.

> “มีชื่ออื่นของรูปแบบการปกครองในประวัติศาสตร์และในหนังสือเกี่ยวกับการปกครอง เช่น ทรราชและคณาธิปไตย แต่รูปแบบการปกครองเหล่านี้ไม่ได้เป็นชื่อของรูปแบบการปกครองแบบอื่นใดเลย นอกจากรูปแบบการปกครองดังที่กล่าวไปแล้วก่อนหน้านั่นแหละ (ราชาธิปไตยและอภิชนาธิปไตย - ผู้เขียน) เพียงแต่เป็นในแบบที่ไม่เป็นที่ชื่นชอบ. ดังจะพบว่า สำหรับผู้รู้สึกว่าตนไม่ชื่นชอบการปกครองแบบราชาธิปไตยจะเรียกมันว่าทรราช และผู้ซึ่งไม่พอใจการปกครองแบบอภิชนาธิปไตยจะเรียกมันว่าคณาธิปไตย. นอกจากนี้ ผู้ซึ่งพบว่าพวกเขาเศร้าโศกเสียใจภายใต้การปกครองแบบประชาธิปไตยจะเรียกมันว่าอนาธิปไตย (นี่บ่งชี้ความต้องการของการปกครอง) และข้าพเจ้าคิดว่า ยังไม่มีมนุษย์คนใดเชื่อว่าจะมีความต้องการในรูปแบบของการปกครองอย่างใหม่อื่นใด และด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ ข้าพเจ้าคิดว่าพวกเขาควรจะเชื่อว่าการปกครองที่พวกเขาคิดนั้น เป็นรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งในเมื่อพวกเขารู้สึกชอบมัน และในกรณีอื่นเมื่อพวกเขาไม่ชอบมันหรือถูกกดขี่โดยผู้ปกครอง”[131]

อย่างไรก็ดี แม้เราจะพบร่องรอยที่ดูเหมือนจะชัดเจนอยู่แล้ว แต่ก็ยังมีความจำเป็นในการพิจารณาลงไปในรายละเอียดของการทรรศนะดังกล่าว และการให้เหตุผลรองรับต่อทรรศนะดังกล่าวของฮอบส์ ดังนั้น ในส่วนของบทที่ 3 ของวิทยานิพนธ์นี้ จึงต้องการที่จะศึกษาและทำความเข้าใจว่าความหมายของความคิดของฮอบส์ที่ว่า ทรราชไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าความชอบและไม่ชอบของประชาชนนั้นเป็นอย่างไร? และมีฐานคำอธิบายข้อความดังกล่าวของฮอบส์อย่างไร? ความสัมพันธ์ระหว่างรากฐานแนวคิดดังกล่าวกับการพิจารณาเรื่องเส้นแบ่ง และลักษณะของความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างผู้ปกครองกับผู้ถูกปกครอง ว่ามีลักษณะอย่างไร? โดยสำหรับวิธีการอภิปรายเพื่อตอบ

---

[131] “There be other names of Government, in the Histories, and books of Policy; as *Tyranny*, and *Oligarchy*: But they are not the names of other Formes of Government, but of the same Formes misliked. For they that are discontented under *Monarchy*, call it *Tyranny*; and they that are displeased with *Aristocracy,* called it *Oligarchy*: So also, they which find themselves grieved under a *Democracy,* call it *Anarchy*, (which signifies want of Government;) and yet I think no man believes, that want of Government, is any new kind of Government: nor by the same reason ought they to believe, that the Government is of one kind, when they like it, and another, when they mislike it, or are oppressed by the Governours.” Hobbes, *Leviathan*, pp. 239-40.

คำถามดังกล่าวโดยจะใช้วิธีการศึกษาและวิเคราะห์ตัวบทอย่างละเอียด (Close Textual Analysis) เป็นหลัก กล่าวสำหรับโครงสร้างของการอภิปรายในบทนี้จะประกอบไปด้วย 3 ส่วนหลัก ได้แก่

3.1 รากฐานทางปรัชญาการเมืองของฮอบส์: เพื่อพิจารณาว่าฮอบส์มีรากฐานทางปรัชญาการเมืองอย่างไร โดยจะเริ่มพิจารณาตั้งแต่การศึกษามนุษย์ของฮอบส์ ได้แก่ การรับรู้ กระบวนการคิดหรือจินตนาการของมนุษย์ คำและคำพูด ศีลธรรมความดี-ความเลว คุณธรรม เหตุแลและปัญหาของเหตุผล สภาวะธรรมชาติหรือสภาวะสงคราม สิทธิตามธรรมชาติและกฎธรรมชาติ สำหรับการศึกษาในส่วนนี้จะช่วยให้เข้าใจว่าฮอบส์ทำความเข้าใจมนุษย์อย่างไร ความเข้าใจในส่วนนี้จะเป็นฐานทางความคิดที่สำคัญต่อทั้งระบบปรัชญาการเมืองของฮอบส์และทรรศนะของฮอบส์ต่อการปกครองแบบ “ทรราช”

3.2 ทรรศนะของฮอบส์ต่อการปกครองแบบ “ทรราช”: เพื่ออภิปรายว่า ความคิดของฮอบส์เกี่ยวกับ “ทรราช” เป็นเช่นไร? หรือ เพื่ออภิปรายว่าการที่ฮอบส์มองว่าไม่มีความต่างระหว่าง “ทรราช” กับ “กษัตริย์” นั้นหมายความว่าอย่างไร? นอกจากนี้แล้วส่วนนี้จะพิจารณาความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างองค์อธิปัตย์กับประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับว่ามีลักษณะเช่นไร? กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเนื้อความในส่วนนี้ไม่เพียงจะทำให้ทราบเกี่ยวกับความเข้าใจของฮอบส์เรื่อง “ทรราช” แต่มันยังจะช่วยขยายความให้เห็นว่ามีลักษณะอย่างไรด้วย นอกจากนี้ ผู้เขียนยังได้กล่าวถึงปัญหาของ *Leviathan* บทที่ 47 เพื่อเป็นการตอกย้ำทรรศนะของฮอบส์เกี่ยวกับการปกครองแบบ “ทรราช” ให้ชัดเจนขึ้น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

3.3 บทสรุป: เพื่อเป็นการสรุปเนื้อความทั้งหมดของบทนี้ นอกจากนี้จะนำมาเชื่อมโยงกับประเด็นที่ว่าในตอนแรกดูเหมือนฮอบส์จะเริ่มต้นตามแนวคิดเสรีนิยม แต่ในตอนสุดท้ายข้อสรุปของเขากลับลงเอยด้วยการปกครองแบบที่ให้อำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดกับองค์อธิปัตย์เพียงผู้เดียว

3.1 รากฐานทางปรัชญาการเมืองของฮอบส์

ใน *Leviathan* ของฮอบส์เริ่มต้นจากการอธิบายลักษณะทั่วไปของ องค์อธิปัตย์ (Soveraign) หรือรัฐ (Commonwealth) หรือ รัฐ (State) หรือ *Civitas* ที่ถืออำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดในฐานะที่เป็น “รัฐที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นมา” (Artificial state) “มนุษย์ประดิษฐ์” (Artificial man) และมีชีวิต โดยชีวิตขององค์อธิปัตย์คือการเคลื่อนไหวของ “ส่วนต่าง ๆ” (limbs) ประกอบด้วยหัวใจ (heart) ที่เปรียบได้ดัง “ขดขวดสปริง” (springs) เส้นประสาท (nerves) เส้นเลือด (strings) “ข้อต่อ” (joynts) และ “วงล้อ” (wheels) ทั้งหมดนี้ทำให้ร่างกายขององค์อธิปัตย์สามารถขยับเขยื้อนได้ ทั้งนี้ ฮอบส์ให้คำอธิบายว่า หัวใจขององค์อธิปัตย์ หมายถึง อำนาจอธิปไตย (sovereignty) ที่ทำให้ชีวิตขับเคลื่อนได้ ข้อต่อของร่างกาย หมายถึง บรรดาเจ้าหน้าที่แห่งรัฐ (magistrates) และเจ้าหน้าที่บังคับคดี (officers of judicature and execution) เส้นประสาท หมายถึง การให้รางวัลและการลงทัณฑ์ (reward and punishment) และสุขภาวะหรือความแข็งแรงของรัฐ หมายถึง ความมั่งคั่งร่ำรวยของเหล่าสมาชิกหรือประชาชนภายใต้การปกครองของรัฐ (wealth and riches of all the popular members) ความปลอดภัยของประชาชนในรัฐ (*Salus Populi*) กิจการของรัฐและคณะเหล่าที่ปรึกษาแห่งรัฐ (business and counsellors) หมายถึง ความทรงจำ (memory) นอกจากนี้ ความเสมอภาคและกฎหมาย (equity and lawes) สะท้อนมาจาก เหตุผลและเจตุจำนงของรัฐหรือองค์อธิปัตย์ (Artificial reason and will) และยังสะท้อนมาจากความเข้มแข็งและความอ่อนแอขององค์อธิปัตย์ รวมถึงว่าในช่วงเวลาดังกล่าวนั้นมีสงครามกลางเมืองและมีการบาดเจ็บล้มตายเกิดขึ้นหรือไม่ สำหรับการรวมตัวกันและการทำพันธสัญญาอันเป็นส่วนหนึ่งที่สร้างให้เกิดกายการเมือง (Body Politique) จะถูกสร้างขึ้นในครั้งแรกโดยความร่วมมือและเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน อันนำไปสู่การสร้างคำสร้างให้เกิดรัฐที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นมาด้วยน้ำมือของมนุษย์ (Artificial state) ซึ่งเปรียบเทียบได้กับ “มนุษย์ประดิษฐ์” (Artifcial man) (ดังจะเห็นจากอุปมาอุปไมยเรื่องอวัยวะของรัฐที่ใกล้เคียงกับอวัยวะของมนุษย์) เฉกเช่นเดียวกันกับที่พระผู้เป็นเจ้าได้เคยสร้างมนุษย์ (man) ขึ้น[132]

เนื่องจากว่า รัฐถูกเข้าใจในฐานะที่เป็น “มนุษย์ประดิษฐ์” ดังนั้น การจะเข้าใจรัฐเราจำเป็นต้องเข้าใจถึงผู้สร้าง (Artificer) ซึ่งก็คือ “มนุษย์” (Man) เสียก่อนเป็นอันดับแรก จากนั้นจึงพิจารณาส่วนอื่น ๆ ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า “ปัญญานั้นจะได้มามิใช่การอ่านหนังสือตำราต่าง ๆ

[132] Ibid., pp. 81-82.

ที่มีมาก่อน หากแต่จะได้มาก็โดยการศึกษามนุษย์”[133] ดังนั้น โจทย์สำคัญที่ฮอบส์จะต้องตอบคำถามเสียก่อนแต่ต้นย่อมเป็นว่า จะเข้าใจมนุษย์อย่างไร? มนุษย์โดยธรรมชาติมีความคิดจิตใจอย่างไร? มีความคิดต่อเรื่องทางศีลธรรมความดีเลวอย่างไร? ตลอดจนมีสภาพความเป็นอยู่อย่างไร? หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เราจะต้องเข้าใจความคิดซึ่งเป็นรากฐานวิธีคิดของฮอบส์เสียก่อน จากนั้นค่อยมาศึกษาว่า สังคมการเมืองที่วางอยู่บนรากฐานวิธีคิดเหล่านี้จะมีลักษณะอย่างไร ทั้งหมดนี้ถือได้ว่าเป็นเงื่อนไขสำคัญและสัมพันธ์กับการคิดเรื่องทรราชและเส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวตามทรรศนะของฮอบส์ด้วย แต่ก็ยังมีคำถามอยู่ว่า แล้วเราจะเข้าใจมนุษย์อย่างไร? ลอเลนส์ เบิร์น์ส (Laurences Burns) ดังข้อสังเกตว่า ในการที่จะเข้าใจมนุษย์นั้น ฮอบส์ได้เชื้อเชิญให้ผู้อ่านทดสอบความจริงของสิ่งที่เขาเขียนด้วยการพิจารณาตนเองว่า ความคิด อารมณ์ความรู้สึกต่าง ๆ และความโน้มเอียงโดยธรรมชาติของมนุษย์นั้นสามารถปรับใช้กับตนเองได้หรือไม่ จากนั้นโดยการเรียนรู้ที่จะอ่านและรู้จักตนเองผ่านการเปรียบเทียบอารมณ์ความรู้สึกและสถานการณ์ต่าง ๆ เราก็จะสามารถอ่านอารมณ์ความรู้สึกและความคิดต่าง ๆ ของมนุษย์คนอื่นทั้งปวงได้[134]

3.1.1 การรับรู้ กระบวนการคิด และการนิยามคำและคำพูดของมนุษย์

ใน *Leviathan* (บทที่ 1 ว่าด้วยการรับรู้, Of Sense) ฮอบส์อธิบายว่า ความคิดของมนุษย์ (thought of man) คือ “การรับรู้” (percept) “วัตถุ” หรือ สิ่งต่าง ๆ ที่อยู่ภายนอกร่างกายด้วยการใช้ประสาทสัมผัสของมนุษย์ (sense) ซึ่งอาจแบ่งออกเป็น (1) ประสาทสัมผัสภายนอกร่างกายหรืออวัยวะภายนอก เช่น ตา หู จมูก ฯลฯ (2) ประสาทสัมผัสภายในร่างกายหรืออวัยวะภายใน เช่น เส้นประสาท สมอง หัวใจ ฯลฯ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

และเนื่องจากสัมผัสนั้นมีทั้งภายนอกและภายในร่างกาย ฮอบส์จึงได้แบ่งการรับรู้ออกเป็น 2 แบบ ได้แก่ (1) การรับรู้ได้ในทันทีทันใดผ่านประสาทสัมผัสภายนอก (2) การรับรู้ที่จำเป็นต้องผ่านปฏิสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่าง ๆ ที่อยู่ภายนอก อวัยวะร่างกายภายนอก และอวัยวะภายใน ที่ทำงาน

---

[133] Ibid., p. 82.

[134] ลอเรนส์ เบิร์นส์, "โธมัส ฮอบส์," in ประวัติปรัชญาการเมืองเล่มที่สอง, ed. ลีโอ เสตร๊าส์ and โจเซ็ฟ ครอ็ฟซีย์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2550), หน้า 163.

สอดประสานกันทำให้เกิดการประมวลผลรวมของการรับรู้ของมนุษย์ ตัวอย่างเช่น การได้เห็น การได้ยิน การได้สัมผัสจับต้อง การได้ลิ้มรส เป็นต้น[135]

ทั้งนี้ การที่ฮอบส์อธิบายการรับรู้ของมนุษย์จากปฏิสัมพันธ์ระหว่างสิ่งภายนอกร่างกาย กับประสาทสัมผัสทั้งภายในและภายนอกที่ทำงานสอดประสานกัน จึงทำให้ฮอบส์มองมนุษย์ไม่ต่างไปจาก “วัตถุหรือสสารที่เคลื่อนไหว” (matter in motion) ไปตามสิ่งที่ภายนอกที่มากระทบ ยกตัวอย่างเช่น การที่มนุษย์ถูกสิ่งเร้าภายนอกจากกลิ่นของอาหาร การถูกกระตุ้นเร้าจากเสียงฟ้าร้อง หรือ การถูกกระตุ้นจากการที่ผลไม้ร่วงใส่ศีรษะ ฯลฯ เป็นต้น

แต่อย่างไรก็ตาม ในขณะที่ฮอบส์อธิบายว่ามนุษย์เปรียบได้กับวัตถุหรือสสารที่เคลื่อนไหวไปตามสิ่งภายนอกที่มากระทบ ฮอบส์ (ในบทที่ 2 ว่าด้วยจินตนาการและความฝัน, Of Imagination and Dream) ก็ได้อธิบายต่อไปว่า

> “แต่อะไรก็ตามที่มาทำให้มันหยุด ไม่สามารถที่กระทำได้ในทันทีทันใด แต่ต้องใช้เวลาและลำดับในการทำให้มันสิ้นซากลง”[136]

นอกจากนี้ ฮอบส์ยังได้เปรียบเทียบถึงกรณีของน้ำในมหาสมุทรที่แม้ว่าลมจะหยุดพักไปแล้ว แต่ก็ยังมีคลื่นใต้น้ำอยู่ ไม่ต่างอะไรจากกรณีของร่างกายมนุษย์ที่แม้จะถูกทำให้หยุดเคลื่อนที่ แต่ภายในอวัยวะร่างกายก็ยังคงทำงานเคลื่อนไหวอยู่ เพราะฉะนั้น จึงหมายความว่า ในตอนแรกมนุษย์อาจถูกกระตุ้นจากสิ่งภายนอก แต่หลังจากนั้นจะพบว่า มนุษย์สามารถที่จะเคลื่อนไหวด้วยตนเองได้ด้วย

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

ทั้งนี้ การเคลื่อนไหวได้ด้วยตนเองของมนุษย์ตามทรรศนะของฮอบส์นั้น มิใช่อะไรอื่นนอกจากการที่มนุษย์นั้นเกิด “การคิด” (Imagination)[137] หรือการที่มนุษย์เสกสรรปั้นแต่งสิ่งต่าง ๆ ขึ้นมาจากประสบการณ์ที่แต่ละคนได้ประสบพบเจอในอดีต จากนั้นแต่ละคนจึงได้บันทึก (to memorize) และลงไปในความทรงจำของตน โดยความทรงจำดังกล่าวนี้มนุษย์จะหยิบยกขึ้นมา

---

[135] Hobbes, *Leviathan*, p. 85.

[136] Ibid., p. 88.

[137] ฮอบส์ใช้คำ ๆ นี้โดยคาบเกี่ยวกับคำว่า “ความฝัน” (Dream) เพียงแต่จะต่างกันตรงที่ คำว่า “การคิด” นั้นฮอบส์มองว่า เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตอนมนุษย์ตื่นนอน ส่วนคำว่า “ความฝัน” ฮอบส์มองว่า เป็นสิ่งที่จะเกิดขึ้นในยามที่มนุษย์นอนหลับ

ใช้ในแต่ละสถานการณ์ที่ตนประสบตรงหน้า ยกตัวอย่างเช่น ถ้าเป็นในกรณีของการกินอาหาร มนุษย์ก็จะคิดเกี่ยวกับอาหารที่อร่อย หรือกรณีที่มนุษย์ได้ยินเสียงฟ้าร้องและฟ้าผ่าในช่วงฝนตกนั้น เขาก็จะคิดเกี่ยวกับเสียงฟ้าร้องและฟ้าผ่า เป็นต้น

กระนั้นก็ตาม “การคิด” (imagination) จะยังไม่สามารถถ่ายทอดออกไปสู่มนุษย์คนอื่น เพื่อทำให้เกิดความเข้าใจในสิ่งที่มนุษย์คนหนึ่งคิด หรือ ทำให้เกิดความเข้าใจในสิ่ง ๆ หนึ่งร่วมกันได้เลย ถ้าหากว่ามนุษย์ปราศจาก “คำ” (word) และ “คำพูด” (speech) อันเป็นสื่อกลาง ฮอบส์ (บทที่ 4 ว่าด้วยคำพูด, Of Speech) จึงมองว่า มนุษย์จะนิยาม (to define) ความคิดของเขาต่อสิ่ง ๆ หนึ่งออกมาเป็น “คำ” (word) และ “คำพูด” (speech) เพื่อทำความเข้าใจสิ่งรอบตัวและใช้ในการใช้สื่อสาร (to communicate) กับคนอื่นให้ได้รับรู้และเข้าใจร่วมกันได้[138]

3.1.2 ศีลธรรม หรือ ความดี-ความเลว

อย่างไรก็ดี ในบรรดาการกำหนดนิยามคำและคำพูดต่าง ๆ นั้น เราจะพบว่า ศีลธรรม (Morality) หรือความดี-ความเลว (Good and Evil) นั้นก็ถือได้ว่า เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่มนุษย์สามารถให้คำนิยามกับมันอยู่เสมอ

ในบทที่ 6 ของ *Leviathan* (ว่าด้วยจุดเริ่มต้นอันเกิดจากภายใน ของการเคลื่อนไหวไปตามความสมัครใจ ซึ่งโดยทั่วไปแล้วเรียกว่าความรู้สึกอันแรงกล้า และคำพูดต่าง ๆ ที่มนุษย์พูดออกมา, Of the Interior beginning of Voluntary Motions, commonly called the Passions; and the Speeches by which they are expressed) ฮอบส์เริ่มจากอธิบายว่า มนุษย์เคลื่อนไหว (motions) ด้วย 2 ปัจจัย ได้แก่ (1) ความปรารถนาอยาก (appetite, desire) อันจะผลักให้มนุษย์เข้าหา (approach) สิ่งที่เขาต้องการ ไม่ว่าจะเป็นอาหาร น้ำ ฯลฯ (2) ความไม่อยากได้รับหรือความเกลียดชัง (aversion) อันจะผลักให้มนุษย์หลีกหนี (retiring) ออกจากสิ่งที่เขาไม่ต้องการจะได้รับ เช่น ความเจ็บปวด ความทรมาน ความตาย ฯลฯ ฮอบส์ยังมองอีกว่า เมื่อมนุษย์ปรารถนาที่จะ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[138] Hobbes, *Leviathan*, pp. 101-03.

ได้อะไรตามที่พวกเขาต้องการ พวกเขาจะเรียกมันว่าความรัก (love) แต่ถ้าเขาไม่ต้องการมันหรือต้องการจะหลีกหนีมันจะเรียกว่าความเกลียดชัง (hate)[139]

ถัดจากนั้นแล้ว ฮอบส์ก็ได้เชื่อมโยงปัจจัยที่ทำให้มนุษย์เคลื่อนไหว (ความปรารถนาอยากและความไม่อยากหรือความเกลียดชัง) ไปพร้อมกับการที่มนุษย์นิยามความหมายของศีลธรรมหรือความดี-ความเลว ไว้ดังนี้

> “สิ่งซึ่งเป็นความอยากและความปรารถนาอยาก (appetite) ของมนุษย์เขาจะเรียกมันว่าความดี (good) ส่วนสิ่งที่มนุษย์มีความเกลียดชัง (aversion) และความไม่อยากได้รับเขาจะเรียกว่าความชั่วร้าย (evil) และสิ่งที่มนุษย์เมินเฉยเขาจะเรียกมันว่าสิ่งไร้ค่าและไม่สำคัญ สำหรับคำว่า ดี ชั่วร้าย และน่ารังเกียจ ล้วนแต่ถูกใช้โดยขึ้นต่อแต่ละบุคคลผู้ที่ใช้มัน หรืออาจกล่าวได้ว่า ไม่มีกฎเกณฑ์ทั่วไปเกี่ยวกับความดีและความชั่วร้าย... ทว่ากฎเกณฑ์เหล่านั้น ล้วนมาจากแต่ละบุคคลเมื่อดำรงอยู่ในสภาวะที่ยังไม่มีรัฐ”[140]

ข้อความดังกล่าวสะท้อนว่า มนุษย์นิยามความชั่วร้ายจาก “ความเกลียดชังและความไม่อยาก” ส่วนความดีก็จะนิยามไปตาม “ความปรารถนาและความอยาก” ของมนุษย์แต่ละคน และเมื่อมนุษย์แต่ละคนสามารถนิยามความดีความเลวได้ด้วยตนเอง มันจึงไม่มี “กฎเกณฑ์ทั่วไป” ที่จะมาตัดสินว่าอะไรดีหรือชั่วร้าย กฎเกณฑ์ทางศีลธรรมความดีเลวในทรรศนะของฮอบส์จึงเป็นสิ่งที่ขึ้นกับแต่ละบุคคลจะเป็นผู้กำหนดด้วยตนเอง โดยมีมาตรวัดสำคัญคือความอยากหรือความไม่อยากของแต่ละคน

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ในส่วนต่อไป ฮอบส์ได้อธิบายว่า การที่มนุษย์มีความปรารถนาอยาก (appetite) เพราะมนุษย์มี “ความหวัง” (hope) ที่จะได้ในสิ่งที่ต้องการ เช่น ความปรารถนาในความร่ำรวย ความกำหนัด ความกล้าหาญ ชื่อเสียง เกียรติยศ ความรุ่งโรจน์ และความหวังสูงสุดของมนุษย์คือ “การหลีกหนีจากความความตาย” ส่วนการที่มนุษย์มีความเกลียดชัง (aversion) หมายถึงการที่มนุษย์มี “ความกลัว” (fear) เช่น การแก้แค้น สิ่งลี้ลับ และความหวาดกลัวสูงสุดของมนุษย์นั่นก็คือ “ความตาย” (death)[141]

---

[139] Ibid., p. 119.

[140] Ibid., pp. 120-21.

[141] Ibid., pp. 121-26.

โดยสรุป จะเห็นได้ว่า ความเกลียดชังและความปรารถนาอยากเป็นสิ่งที่ผลักดันให้มนุษย์เคลื่อนไหวเข้าหาสิ่งที่ตนคิดว่าดี (การเอาชีวิตรอด) และเคลื่อนไหวหนีจากสิ่งที่ตนคิดว่าชั่วร้าย (ความตาย) ทั้งนี้ ความปรารถนาสุดท้าย (the last appetite) ก่อนที่มนุษย์จะลงมือกระทำสิ่งใดนั้น ฮอบส์เรียกว่า “เจตจำนง” (Will) หรือเป็นการกระทำไปโดยที่มีการ “พินิจไตร่ตรองอย่างถี่ถ้วน” (Deliberation) แล้วนั่นเอง[142]

แต่อย่างไรก็ตาม ถึงแม้มนุษย์จะทำตามเจตจำนงและการพินิจไตร่ตรองไปตามความปรารถนาอยากที่จะมีชีวิตรอดจากความตายซึ่งถือว่าเป็นสิ่งที่ชั่วร้ายที่สุด แต่ก็มีปัญหาอยู่ว่าเจตจำนงและการไตร่ตรองว่าหนทางใดจะทำให้มนุษย์มีชีวิตรอดนั้น มันอาจแปรเปลี่ยนได้ตลอด อีกทั้งความสามารถในการใช้เจตจำนงและการไตร่ตรองยังขึ้นอยู่กับประสบการณ์ ความทรงจำ สติปัญญา และความปรารถนาอยาก (desires or appetites) ที่ต่างกันไปของแต่ละคน[143] ด้วยเหตุนี้ สิ่งที่ฮอบส์ให้ความสำคัญจึงต้องเป็นสิ่งที่มีความเที่ยงตรงแน่นอนมากกว่าประสบการณ์ นั่นก็คือ เหตุผล (Reason) และศาสตร์ (Science) (สำหรับประเด็นนี้ผู้เขียนจะกล่าวในส่วนต่อไปใน 3.1.4)

3.1.3 คุณธรรม

ในบทที่ 8 (ว่าด้วยคุณธรรมที่เรียกโดยทั่วไปว่า ความมีปัญญา และความบกพร่องอันเป็นลักษณะในทางตรงกันข้าม, Of the Vertues commonly called Intellectual; and their contrary Defects) ฮอบส์อธิบายว่า คนทั่วไปตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันมีความเข้าใจมาโดยตลอดว่า “คุณธรรมทางปัญญา” (Intellectual Virtue) หมายถึง “ความสามารถของจิตใจที่มนุษย์ให้การยกย่อง ให้คุณค่า และปรารถนาจะได้มาครอบครอง ซึ่งบางครั้งคุณธรรมทางปัญญานั้นอาจจะถูกเรียกว่า การมีไหวพริบที่ดี (Good Wit)”[144]

---

[142] Ibid., p. 127. ผู้อ่านอาจจะเทียบคำว่า “Deliberation” ดังกล่าวของฮอบส์นี้ กับคำว่า Deliberation ที่ปรากฏอยู่ในงาน *Nicomachean Ethics* ของอริสโตเติลด้วยตนเอง Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. David Ross (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 111-12. หรือผู้อ่านอาจจะพลิกไปดูบทสรุปของบทที่ 3 ซึ่งผู้เขียนได้เปรียบเทียบคำว่า Deliberation ของฮอบส์และอริสโตเติลไว้พอสังเขป

[143] Hobbes, *Leviathan*, p. 109.

[144] Ibid., p. 134.

เมื่อกล่าวลงไปในรายละเอียด ฮอบส์เห็นว่า คุณธรรมมีอยู่ 2 ประเภท[145] ได้แก่ (1) คุณธรรมที่ได้มาโดยธรรมชาติ (Natural Vertue) ฮอบส์มองว่า เป็นคุณธรรมที่ได้มาด้วยการใช้ความคิด ซึ่งประกอบไปด้วยสองสิ่ง ได้แก่ สิ่งแรก คือ ความรวดเร็วในการคิดของแต่ละคน หรือการคิดอย่างมีไหวพริบและว่องไหว สิ่งที่สอง คือ เป้าหมายของการคิด กล่าวคือ เวลาที่มนุษย์คิดและใช้สติปัญญาในเรื่องใดก็ตามนั้น มนุษย์จะมีการตั้งเป้าหมายเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งนั้น (2) คุณธรรมที่ได้รับมาทีหลัง (Acquired Vertue) หรือคุณธรรมที่ได้รับมาด้วยการเรียนการสอนและการชี้แนะ[146] ฮอบส์มองว่า คุณธรรมดังกล่าวนี้ เป็นสิ่งที่สอดรับไปกับการที่แต่ละคนเรียนรู้ว่า อะไรคือสาเหตุและอะไรคือผลลัพธ์ที่จะตามมา[147] ซึ่งการรู้จักความสัมพันธ์ระหว่างสาเหตุและผลลัพธ์ดังกล่าวนี้ หมายถึงการมีเหตุผล (Reason) และศาสตร์ (Science) นั่นเอง (จะกล่าวในส่วนต่อไปใน 3.1.4)

เพราะฉะนั้น ฮอบส์มองว่า การที่มนุษย์คนหนึ่งคนใดมีความสามารถในการรู้จักจำแนก “ความเหมือน” และ “ความแตกต่าง” ของสรรพสิ่งต่าง ๆ และเป็นผู้ที่ทราบถึงสาเหตุและผลลัพธ์ที่ตามมานั้น จะทำให้มนุษย์ถูกเรียกได้ว่า เป็นผู้มีสติปัญญา เป็นคนฉลาด หรือเป็นผู้มีความรอบคอบ (prudence)[148] นั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าฮอบส์จะมองว่า คุณธรรมดังที่ได้กล่าวมา 2 ประเภทนั้น จะเป็นสิ่งที่มนุษย์ให้คุณค่าและมันอาจทำให้ผู้ที่ครอบครองมันถูกเรียกได้ว่าเป็นผู้มีสติปัญญาหรือเป็นผู้ที่มีความรอบคอบ แต่ฮอบส์ก็มองว่า คนที่แม้จะมีคุณธรรมเช่นนี้ “แต่หากปราศจากซึ่งความมั่นคง (Security) และทิศทางไปสู่เป้าหมายบางอย่างแล้ว มโนภาพอันยิ่งใหญ่ก็เป็นเพียงความบ้าคลั่ง (Madness) ประเภทหนึ่งเท่านั้น”[149]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[145] Ibid.

[146] Ibid., p. 138.

[147] ฮอบส์กล่าวว่า “ในกรณีของปัญญาที่ได้รับมาทีหลัง (ซึ่งข้าพเจ้าหมายถึงการได้มาโดยระเบียบวิธี และคำสั่งที่ถูกต้อง) จึงไม่ใช่อื่นใดเลยนอกจากเหตุผลที่วางอยู่บนฐานของการใช้คำพูดที่ถูกต้องและมาจากศาสตร์ ซึ่งเรื่องเหตุผลและศาสตร์ ได้อภิปรายเอาไว้ในบทที่ 5 (ว่าด้วยเหตุผลและศาสตร์ - ผู้เขียน) และบทที่ 6 (ว่าด้วยจุดเริ่มต้นของการเคลื่อนที่โดยใจสมัคร (ของมนุษย์) โดยสิ่งที่เรียกว่าความปรารถนาอย่างแรงกล้าและคำพูดที่สะท้อนออกมาจากมนุษย์ - ผู้เขียน) แล้ว” ibid.

[148] Ibid., p. 97.

[149] Ibid., pp. 135-36.

นอกจากนี้ เมื่อกล่าวถึงความสุขุมรอบคอบ ฮอบส์ก็มองว่า “มนุษย์นั้นมิได้มีความแตกต่างกันมากนักในแง่ของความสุขุมรอบคอบในการสร้างมโนภาพและการตัดสินใจต่าง ๆ เพราะคนสองคนที่มีอายุเท่า ๆ กันย่อมจะมิได้มีความแตกต่างของประสบการณ์โดยรวมของพวกเขามากนัก แต่สิ่งที่พวกเขามีแตกต่างกันก็คือ ประเภทของประสบการณ์ต่าง ๆ ที่พวกเขาได้รับ เพราะแต่ละคนต่างก็มีเป้าหมายเฉพาะของตนเอง”[150] ในแง่นี้ ถ้าหากว่าความสุขุมรอบคอบไม่ใช่สิ่งที่แน่นอน อีกทั้ง มนุษย์ทุกคนก็ไม่ได้มีความต่างกันในแง่ของความสุขุมรอบคอบ นั่นจึงหมายความว่า มนุษย์แต่ละคนซึ่งใช้ความสุขุมรอบคอบของตน ล้วนมีโอกาสที่จะประสบความล้มเหลวไม่ต่างกันเลย

ด้วยเหตุนี้ จึงไม่แปลกที่ฮอบส์ไม่สามารถคาดหวังหรือไว้ใจให้มนุษย์ใช้เหตุผลได้ด้วยตนเอง ทั้งนี้เพราะว่า การใช้คุณธรรมดังที่กล่าวมานั้น ล้วนแต่ถูกผลักดันมาจากความรู้สึกอันแรงกล้า (Passions) ของมนุษย์ด้วยกันทั้งสิ้น ความรู้สึกแรงกล้าที่เป็นแรงผลักดันการที่มนุษย์จะใช้สติปัญญาของตน คือ ความปรารถนาอยาก ไม่ว่าจะเป็นความปรารถนาในอำนาจ (power) ความร่ำรวย (wealth) ความรู้ (knowledge) เกียรติยศ (honor) ซึ่งทั้งหมดนี้อาจทอนให้เหลือเพียง “ความปรารถนาในอำนาจ” (desire of power) เพียงอย่างเดียว และเมื่อใดก็ตามที่มนุษย์ ความรู้สึกอันแรงกล้าอย่างรุนแรงเข้มข้นเพียงพอ ฮอบส์จะเรียกมันว่า “ความบ้าคลั่ง” (Madness)”[151]

ฮอบส์ยังมองว่า ความรู้สึกอันแรงกล้าที่ล้นเกินจนเกิดเป็น “ความบ้าคลั่ง” ส่งผลให้เกิดอันตรายต่อมนุษย์หรือทำให้มนุษย์เจ็บปวด ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า “บางครั้งความรู้สึกอันแรงกล้าที่มากกว่าปกติและล้นเกินนั้นอาจมีสาเหตุมาจากสภาวะที่ย่ำแย่ของอวัยวะร่างกาย หรือจากการที่มันได้รับบาดเจ็บ และบางครั้งก็มีสาเหตุมาจากทิศทางตรงกันข้าม คือ บางครั้งความเสียหายหรือ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[150] Ibid., p. 138.

[151] ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า “การไม่มีความปรารถนาใดใดเลยก็เหมือนกับการเป็นคนตาย ส่วนการมีความรู้สึกอันแรงกล้าที่แผ่วเบาก็คือความไร้ชีวิตชีวา ส่วนการมีความรู้สึกอันแรงกล้าอย่างมากในทุก ๆ เรื่องอย่างไม่แยกแยะนั้นก็คือ ‘ความสับสนงุนงง’ และการไขว้เขว และสำหรับการมีความรู้สึกอยากอันแรงกล้าที่รุนแรงและเข้มข้น ซึ่งไม่อาจพบเห็นได้ทั่วไปนั้น ก็คือ สิ่งที่ผู้คนเรียกว่าความบ้าคลั่ง (Madness)” ibid., p. 139. ทั้งนี้ ความบ้าคลั่งอาจจะถูกเรียกได้ในชื่ออื่น ๆ เช่น ความโอหัง (pride) หรือ ความทรนงตัว (self-conceit) หรือ ความโทมนัสใจเป็นอย่างยิ่ง (the great dejection of mind) หรือ ความเดือดดาลหรือคลุ้มคลั่ง (Fury) เป็นต้น ibid., pp. 140-41.

เจ็บปวดของอวัยวะต่าง ๆ นั้นอาจมีสาเหตุมาจากการมีความรู้สึกอันแรงกล้าที่เข้มข้น หรือต่อเนื่องมายาวนาน แต่ทั้งสองกรณีที่กล่าวไป ต่างก็ทำให้เกิดความบ้าในลักษณะเดียวกัน”[152]

3.1.4 เหตุผล และปัญหาของเหตุผล

จากที่กล่าวมาแล้วถึงการที่มนุษย์อาจมีการไตร่ตรองอย่างถี่ถ้วนถึงเป้าหมาย คือ การเอาชีวิตรอด และการที่มนุษย์อาจมีคุณธรรม (ทั้งที่เป็นคุณธรรมตามธรรมชาติ และคุณธรรมที่ได้รับมาทีหลัง) แต่อย่างไรก็ตาม แต่ก็มีปัญหาอยู่ว่าเจตจำนงและการไตร่ตรองว่าหนทางใดจะทำให้มนุษย์มีชีวิตรอดนั้น มันอาจแปรเปลี่ยนได้ตลอด อีกทั้งความสามารถในการใช้เจตจำนงและการไตร่ตรอง ตลอดจนการใช้สติปัญญาหรือคุณธรรมนั้น ล้วนเป็นสิ่งขึ้นอยู่กับประสบการณ์ ความทรงจำ และความปรารถนาอยาก (desires or appetites) ที่ต่างกันไปของแต่ละคน[153] ด้วยเหตุนี้เอง สิ่งที่ฮอบส์ให้ความสำคัญจึงต้องเป็นสิ่งที่มีความเที่ยงตรงแน่นอนมากกว่าประสบการณ์ความทรงจำของแต่ละคน หากแต่คือ เหตุผล (Reason) และศาสตร์ (Science) แต่คำถามคืออะไรคือเหตุผลและศาสตร์?

ในบทที่ 5 (ว่าด้วยเหตุผลและศาสตร์, Of Reason and Science) ของ *Leviathan* ฮอบส์มองว่า “เหตุผล” แตกต่างจากการรับรู้ ความทรงจำ และประสบการณ์ แต่คือสิ่งที่ได้มาจาก (1) การกำหนดคำนิยามชื่อเรียก (Names) ให้กับสิ่งต่าง ๆ อย่างชัดเจน ซึ่งการเรียกชื่อสิ่งใด ๆ ก็ตามให้ถูกต้องนั้นจะเป็นไปไม่ได้เลยถ้าปราศจาก (2) การสร้างระเบียบวิธีที่ช่วยพิสูจน์ได้อย่างแม่นยำและถูกต้อง อันมาจากการตั้งประพจน์ (Propositions) เบื้องแรกขึ้นมาก่อน จากนั้นจึงทำการพิสูจน์ประพจน์ดังกล่าว โดยใช้วิธีการอ้างตรรกะเหตุผลที่เป็นระบบ (Syllogisms) จนกระทั่งที่สุดนำไปสู่ “ข้อสรุป” (Conclusion) หรือ “กฎทั่วไป” (General Rules) หรือ “ทฤษฎีบท” (Theorems) โดยกระบวนการทั้งหมดนี้ ฮอบส์เรียกว่า “ความรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงตรรกะเหตุผลของประพจน์ที่นำไปสู่ข้อสรุปที่ชัดเจน” (Knowledge of all the consequences of Names) หรือศาสตร์ (Science)[154]

---

[152] Ibid., pp. 139-40.

[153] Ibid., p. 109.

[154] Ibid., pp. 113-15.

แต่อะไรคือสาเหตุที่ฮอบส์ให้ความสำคัญกับเหตุผลและศาสตร์? คำตอบคือ เพราะฮอบส์มองว่า การที่มนุษย์ขับเคลื่อนไปตามเจตจำนงของตนเอง หรือการไตร่ตรองด้วยเหตุผล หรือการใช้คุณธรรมหรือปัญญาซึ่งขึ้นอยู่กับประสบการณ์ ความทรงจำ และความรู้สึกอันแรงกล้าของแต่ละคน คือ สิ่งที่ไม่มีความแน่นอน ซึ่งในท้ายที่สุด มันก็จะนำไปสู่ความขัดแย้งวุ่นวายเสมอ ดังนั้น สำหรับฮอบส์แล้ว ประสบการณ์และความทรงจำ รวมถึงคุณธรรมและสติปัญญาจึงเป็นสิ่งเฉพาะเป็นอัตวิสัยขึ้นต่อแต่ละบุคคลเท่านั้น ซึ่งจะมีความแตกต่างจากเหตุผลและศาสตร์ที่เป็นสากลและเป็นวัตถุวิสัย ซึ่งจะช่วยให้มนุษย์ไม่ขัดแย้งกัน

นอกจากนี้ ฮอบส์มองว่า อันที่จริงแล้ว การให้ความสำคัญกับประสบการณ์และความทรงจำ รวมถึงคุณธรรมและสติปัญญานั้น ไม่ได้มีที่มาจากแหล่งอื่นใดเลยนอกเสียจากปรัชญาคลาสสิกและปรัชญาศีลธรรมของธรรมศึกษาจารย์ (Schoole-men)[155] ที่สั่งสอนวิชาความรู้ตามแนวทางธรรมศึกษา (Scholasticism)[156] ซึ่งมิได้นิยามคำที่มีความหมายชัดเจนตามหลักแห่งเหตุผลหรือศาสตร์ (ตามแบบของฮอบส์)[157] ในอดีตที่ผ่านมานั้น ฮอบส์มองว่า “ไม่มีนักปรัชญาสักคนเลยที่เริ่มจากให้เหตุผลต่อความคิดของเขาจากการสร้างคำนิยาม (definition) หรือชี้แจ้งชื่อเรียก (names) ที่พวกเขาใช้ ซึ่งเป็นวิธีการเดียว (a method) เท่านั้น ที่ถูกใช้ในการศึกษาเรขาคณิต (Geometry)

[155] “ธรรมศึกษาจารย์” (Schoole-men) หมายถึง บรรดาครูอาจารย์ที่สอนเกี่ยวกับปรัชญาและศาสนาที่มหาวิทยาลัยต่าง ๆ ในยุโรปในช่วงยุคกลาง จนกระทั่งเรียกได้ว่าเป็น “สำนักวิชา” ที่มีอยู่ในปารีส (Paris) และอ๊อกฟอร์ด (Oxford) ทั้งนี้ ตั้งแต่ศตวรรษที่ 13 เป็นต้นมาจะพบว่า ธรรมศึกษาจารย์ที่มีชื่อเสียงเป็นอย่างมากจากคณะนักบวชภิกขาจาร (Mendicant Orders) ได้แก่ St. Albert the Great และ St. Thomas Aquinas ส่วนคณะนักบวชฟรันซิสกัน (Franciscan Order) ได้แก่ St. Bonaventure และ Duns Scotus ดู Cross and Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* p. 1468.

[156] “หลักธรรมศึกษา” (Scholasticism) (สำหรับสำนวนแปลดังกล่าว ผู้เขียนนำมาจากสำนวนของศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก โปรดดู เอ็ม เจ. ฮาร์มอน, ความคิดทางการเมืองจากเปลโต้จนถึงปัจจุบัน, trans. เสน่ห์ จามริก (กรุงเทพฯ: สถาบันวิถีทรรศน์, 2555), หน้า 306.) หมายถึง วิธีการศึกษาที่มุ่งตั้งคำถามต่อตัวบท (text) สมัยโบราณที่มีความน่าเชื่อถือ ไม่ว่าจะเป็นตัวบทในทางกฎหมาย การแพทย์ ปรัชญา และเทววิทยา ด้วยวิธีการคือ (1) ตรวจสอบประโยคที่มีความขัดแย้งในตัวเอง (contradictory statement) ภายในตัวบทหนึ่ง ๆ (2) ลองประยุกต์ “หลักของตรรกะเหตุผล” มาพิสูจน์ประโยคที่อยู่ในตัวบทเหล่านั้นเพื่อหาข้อสรุปร่วมกัน Cross and Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* p. 1465.

[157] Hobbes, *Leviathan*, pp. 140-46.

ซึ่งจะทำให้เกิดข้อสรุปที่ไม่ขัดกันเอง (indisputable)"[158] นอกจากนี้ "สำหรับคำต่าง ๆ ที่คนฉลาด (นักปรัชญาคลาสสิกและนักปรัชญาศีลธรรมของธรรมศึกษาจารย์ - ผู้เขียน) มักใช้ในการโต้ตอบระหว่างกัน เป็นคำที่คนฉลาดได้คิดไตร่ตรองคำเหล่านั้นด้วยตัวเขาเอง แต่ขณะเดียวกัน คำดังกล่าวก็เป็นสิ่งซึ่งสะท้อนถึงความโง่ (ของผู้อ่าน - ผู้เขียน) ที่ให้คุณค่าต่ออำนาจของนักปรัชญา (Philosophers) อย่างอริสโตเติล (Aristotle) ซิเซโร (Cicero) นักบุญโธมัส อไควนัส (St. Thomas Aquinas) หรือผู้มีสติปัญญา (Doctor) ซึ่งอันที่จริงแล้ว พวกเขาก็เป็นเพียงแค่มนุษย์เท่านั้น"[159]

สาเหตุที่เป็นเช่นนั้น ก็เพราะฮอบส์มองว่า มันเกิดจากการที่บรรดานักปรัชญาศีลธรรมและคลาสสิก ต่างพากันประดิษฐ์สร้างและใช้คำและคำพูดที่มีลักษณะขัดแย้งกันเอง (contradictory) หรือมีความไม่คงเส้นคงวา (inconsistent)[160] ยกตัวอย่างเช่น คำว่า "รูปร่างที่ไม่มีสสาร" (incorporeal body) หรือ สสารที่ไร้สสาร (incorporeal substance) หรือ "รูปสี่เหลี่ยมจัตุรัสทรงกลม" (round quadrangle) อันหมายถึง การบอกว่ารูปสี่เหลี่ยมจัตุรัสมีลักษณะเป็นทรงกลม ฮอบส์มองว่า คำเหล่านี้แท้จริงแล้วไม่ได้สะท้อนถึงนิยามความหมายอะไรเลย แต่เป็นแค่เสียงเท่านั้น

แต่อย่างไรก็ดี ปัญหาของคำและคำพูดอันมาจากบรรดานักปรัชญาศีลธรรมคลาสสิกนั้น ไม่ได้มีปัญหาในเชิงวิธีวิทยาในการกำหนดนิยามว่า เป็นไปตามหลักการของเหตุผลและศาสตร์

---

[158] Ibid., p. 106.

[159] Ibid.

[160] Ibid., p. 108.. นอกจากนี้ ถ้าจะกล่าวในรายละเอียดแล้วจะพบว่า ฮอบส์ได้วิจารณ์ลักษณะของการใช้เหตุผลอย่างน่าขำขันของปรัชญาศีลธรรมหรือปรัชญาคลาสสิกซึ่งส่งผลให้ได้ข้อสรุปที่ไม่เที่ยงหรือแม่นยำ เช่น ฮอบส์มองว่า

(1) ระเบียบวิธีการของปรัชญาศีลธรรมและปรัชญาคลาสสิกนั้น ไม่ได้เริ่มต้นจากการให้คำนิยามจากคำที่ความหมายที่มีความเที่ยงตรงแน่นอน ผลที่ตามมาก็คือ เราจะพบว่ามีชื่อเรียกหรือนิยาม (names) ต่าง ๆ ที่เต็มไปด้วยความสับสนและความเชื่อมโยง ที่เป็นเช่นนี้เพราะว่า

(2) มีการนำชื่อของวัตถุไปตั้งเป็นคุณสมบัติ หรือนำเอาคุณสมบัติมาตั้งเป็นชื่อวัตถุ

(3) มีการนำเอาชื่อของคุณสมบัติของวัตถุภายนอกตัวเรา มาตั้งเป็นคุณสมบัติภายในร่างกาย

(4) มีการนำชื่อวัตถุนั้นไปตั้งเป็นนามหรือคำพูดต่าง ๆ แทน

(5) มีการนำชื่อของคุณสมบัติไปตั้งชื่อ หรือคำพูดอื่น ๆ แทน หรือการนำเอาธรรมชาติของสิ่งๆ หนึ่งไปใช้ในการนิยามสิ่ง ๆ นั้น

(6) มีการใช้คำเปรียบเทียบอุปมาอุปไมย และวาทศิลป์ต่าง ๆ แทนการใช้คำที่เหมาะสม

(7) มีการกำหนดชื่อเรียกที่ไม่มีความหมายอะไรเลย ทว่ามันถูกถ่ายทอดต่อ ๆ กันมา ibid., pp. 113-15.

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

หรือไม่เท่านั้น แต่ยังเกี่ยวข้องกับปัญหาเรื่องสันติสุขและความสงบของสังคมการเมืองอีกด้วย ทั้งนี้ เนื่องจากบรรดาปรัชญาศีลธรรมคลาสสิก ได้รุกคืบเข้ามาให้การสั่งสอนในเรื่องของคุณค่าทางศีลธรรม ยกตัวอย่างเช่น ความยุติธรรม (Justice) ความดี (Good) คุณธรรม (Virtue) ความสุข (Happiness) ฯลฯ ส่งผลให้เมื่อใดก็ตามที่ประชาชนพลเมืองแสวงหาหลักการเรื่องความยุติธรรม คุณธรรม ฯลฯ แต่พวกเขากลับพบว่า ผู้ปกครองที่ดำรงอยู่นั้น ไม่ได้เป็นผู้ปกครองที่วางอยู่บนหลักการเรื่องความยุติธรรม หรือเป็นผู้ปกครองที่มีคุณธรรม ก็จะทำให้ประชาชนพลเมืองไม่พอใจและประณามผู้ปกครองของพวกเขาว่าเป็น “ทรราช” (tyrant) และในท้ายที่สุด จะนำไปสู่การล้มล้างผู้ปกครองที่ดำรงอยู่ลงเสีย ดังนั้น ฮอบส์จึงมองว่า คำสอนของนักปรัชญาคลาสสิกและนักปรัชญาศีลธรรมของธรรมศึกษาจารย์ รังแต่จะนำไปสู่ปรากฏการณ์การล้มล้างผู้ปกครองอยู่เป็นนิจ นั่นเอง

แต่อย่างไรก็ดี แม้ประชาชนจะคิดว่าการล้มทรราชเป็นสิ่งที่ดีและยุติธรรม แต่ฮอบส์ก็มองว่าเอาเข้าจริงแล้ว ประชาชนเหล่านั้นแทบไม่รู้จักความหมายของความดี คุณธรรม ความยุติธรรม ที่พวกเขากล่าวอ้างเลย ดังนั้น การล้มล้างผู้ปกครองที่ประชาชนเรียกว่าเป็นทรราช จึงไม่ได้มีนัยสำคัญอะไรในตัวมันเอง หากแต่เป็นความลุ่มหลงที่ประชาชนพลเมืองได้รับอิทธิพลมาจากคำสอนของปรัชญาคลาสสิกซึ่งปราศจากความเป็นเหตุเป็นผล (Reason) และศาสตร์ (Science) ความลุ่มหลงดังกล่าวซึ่งจะนำไปสู่ความวุ่นวายและอนาธิปไตยอยู่เสมอ (ประเด็นนี้จะกล่าวต่อไปข้างหน้าในส่วนที่ 3.2.1)

จากที่กล่าวมานี้ ฮอบส์จึงไม่ลังเลที่จะสอนว่า “ในการให้เหตุผล (reasoning) มนุษย์จะต้องระวังคำ (words) ที่อยู่นอกเหนือไปจากการให้ความสำคัญของสิ่งที่เรามีจินตนาการเกี่ยวกับธรรมชาติของสิ่งๆนั้น อุปนิสัย (disposition) ของสิ่ง ๆ นั้น และประโยชน์ของผู้พูด เช่น คำว่า คุณธรรม (Vertures) และความชั่วร้าย (Vices) สิ่งหนึ่งที่คน ๆ หนึ่งเรียกว่าปัญญา (Wisdom) แต่อีกคนหนึ่งก็อาจเรียกว่า ความกลัว (Fear) หรือ สิ่งหนึ่งที่คน ๆ หนึ่งเรียกว่า ความโหดร้าย (cruelty) อีกคนหนึ่งอาจะเรียกว่า ความยุติธรรม (justice) สิ่งหนึ่งที่คน ๆ หนึ่งเรียกว่าความฟุ่มเฟือย (prodigality) อีกคนหนึ่งอาจเรียกว่า ความโอบอ้อมอารี (magnanimity) หรือสิ่งหนึ่งที่คน ๆ หนึ่งเรียกว่าความเอาการเอางาน (gravity) อีกคนอาจจะเรียกว่า ความโง่เขลา (stupidity). ดังนั้นแล้ว ชื่อเรียกดังกล่าวไม่สามารถที่จะเป็นฐานคำอธิบายที่แท้จริง (true ground) ของการให้เหตุผลใด ๆ.”[161]

[161] Ibid., p. 109.

ฮอบส์เห็นว่า การที่มนุษย์รู้จักใช้คำไปพร้อมการรู้จักใช้เหตุผลเป็นนั้น มนุษย์ก็จะรู้ได้ว่า “เมื่อเราเชื่อว่าการพูดใด ๆ จะเป็นความจริงจากคำกล่าวที่ไม่ได้มาจากสิ่ง ๆ นั้นเอง หรือ ไม่ได้มาจากหลักการของเหตุผลตามธรรมชาติ (natural reason) ทว่ามาจากอำนาจ (authority) และความเห็นที่ดีที่เรามีต่อสิ่งที่คน ๆ หนึ่งได้พูดออกมา เมื่อเขาคนนั้นคือ ผู้พูด หรือบุคคลที่เราเชื่อหรือเชื่อมั่นในตัวเขา ผู้ซึ่งเราได้ถือตามคำพูดของเขา ก็หมายความว่า วัตถุแห่งศรัทธาของพวกเราและเกียรติยศนั้นเราได้กระทำไปเพื่อเขาคนนั้นคนเดียวเท่านั้น. และเมื่อเราเชื่อว่า พระคัมภีร์คือคำพูดของพระเจ้า (แต่อันที่จริง - ผู้เขียน) มันไม่ได้มีวิวรณ์ (revelation) จากพระผู้เป็นเจ้าเลย ทว่าความเชื่อศรัทธา และความเชื่อมั่นนี้ เป็นสิ่งที่เรามีต่อคริสตจักร (Church) ซึ่งเราถือตามคำพูดของคริสตจักรและยอมรับในคริสตจักรต่างหาก.” ด้วยเหตุนี้ การเชื่อมั่นในตัวบุคคลหรือประกาศกทางศาสนาจึงไม่ต่างอะไรเลยจากการเชื่อว่า สิ่งซึ่งประกาศก (Prophet) พูดออกมานั้นมีความเชื่อมโยงในนามของพระเจ้า โดยที่ไม่รู้ว่าประกาศกนั้นจะพูดถูกหรือผิดพลาดก็ตาม[162] ดังนั้น จึงไม่แปลกที่ฮอบส์จะกล่าวว่า “อะไรก็ตามที่เราเชื่อ โดยที่สิ่งนั้นไม่ขึ้นต่อเหตุผล ล้วนเป็นสิ่งซึ่งมาจากอำนาจของมนุษย์ (Authority of Men) และงานเขียนต่าง ๆ ของผู้ที่มีอำนาจเท่านั้น โดยที่ไม่รู้ว่า มันถูกส่งตรงมาจากพระผู้เป็นเจ้าหรือไม่ มันจึงเป็นความศรัทธาแต่ในตัวมนุษย์ (ที่เราไปหลงเชื่อ - ผู้เขียน) เท่านั้น”[163]

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้เหตุผลและศาสตร์ดูเหมือนว่า เป็นสิ่งซึ่งเที่ยงตรงและนำไปสู่สันติสุขและความสงบเรียบร้อยตามความเห็นของฮอบส์ แต่ปัญหาก็ยังมีอยู่ว่า เหตุผลและศาสตร์ดังกล่าวนั้นก็ยังถูกใช้โดยมนุษย์เองอยู่ดี ซึ่งดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า มนุษย์แต่ละคนมีความรู้สึกปรารถนาอันแรงกล้าเป็นตัวผลักดัน[164] ดังนั้น เหตุผลซึ่งดูเหมือนจะเป็นสิ่งซึ่งเที่ยงตรงและนำไปสู่สันติสุขและความสงบเรียบร้อยตามทรรศนะของฮอบส์ จึงไม่ต่างอะไรจาก “เครื่องมือ” ที่คอยรับใช้ความปรารถนาอันแรงกล้าของมนุษย์แต่ละคน อันที่จริงฮอบส์ได้กล่าวไว้ว่า

> “ชื่อเรียกสิ่งต่าง ๆ สามารถส่งผลต่อเราให้เกิดความพึงพอใจ และไม่พึงพอใจ เพราะว่ามนุษย์ทุกคนไม่ได้ถูกกระทบโดยสิ่งเดียวกัน หรือ คนเดียวกันก็ไม่จำเป็นที่จะเข้าใจกระบวนการของความคิดที่มีร่วมกันของมนุษย์ (common discourse of men) ก็ได้

---

[162] Ibid., p. 133.

[163] Ibid., p. 134. ประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้สามารถนำไปพิจารณาโดยเชื่อมโยงกับส่วนที่ 3.2.6

[164] Ibid., p. 139.

หรือนัยหนึ่งคือ เกิดนัยความสำคัญที่ไม่คงเส้นคงวาไม่แน่นอน (inconstant signification). สำหรับทุกชื่อเรียกถูกกำหนดมาให้สื่อถึงแนวคิดของเราทุกคน และความชอบของเราทุกคนล้วนถือว่าเป็นแนวคิดด้วยกันทั้งสิ้น ฉะนั้น เมื่อใดก็ตามที่เราทุกคนรับรู้สิ่งเดียวกัน มันจึงยากมากที่เราจะหลีกเลี่ยงการเรียกชื่อเรียก ที่แตกต่างหลากหลายของสิ่งที่เราแต่ละคนสื่อความถึง. เพราะถึงแม้ว่าธรรมชาติของสิ่งที่เรารับรู้จะเป็นสิ่งเดียวกัน ทว่าความหลากหลายของแนวคิดของเราเกี่ยวกับมันก็ส่งผลให้เกิดการอธิบายถึงร่างกายที่แตกต่างกัน และมีอคติในความเห็นที่แตกต่างกันออกไปด้วย อันส่งผลทำให้ทุก ๆ สิ่งอย่าง ขึ้นอยู่กับความปรารถนาของเราแต่ละคนด้วยนั่นเอง”[165]

กล่าวอีกอย่างก็คือ แม้เหตุผลและศาสตร์จะเป็นสิ่งซึ่งเที่ยงตรง แต่ฮอบส์เล็งเห็นถึงปัญหาของความมืดบอดในสติปัญญาของมนุษย์ในการเข้าถึงเหตุผลและศาสตร์ นอกจากนี้ ฮอบส์ยังมองว่าผู้คนส่วนใหญ่แล้วใช้เหตุผลน้อยในการคิดเรื่องของตนเองและต่อชีวิตส่วนรวม ซึ่งบางทีมันอาจส่งผลลัพธ์ที่ดีก็ได้ แต่หลาย ๆ ครั้งก็ส่งผลที่เลวร้าย เนื่องจากว่ามนุษย์มีความแตกต่างกันตั้งแต่ในแง่ของประสบการณ์ การจดจำ และความคิดที่มุ่งสู่ผลลัพธ์ที่แตกต่างกันไป นอกจากนี้ ฮอบส์ยังมองว่าผู้ที่มีความสุขุมรอบคอบตามธรรมชาติ แท้ที่จริงแล้ว กลับเต็มไปด้วยเหตุผลที่ผิดพลาด และยังใช้ชีวิตไปตามกฎทั่วไปที่น่าขันและผิดพลาด ซึ่ง “บรรดาผู้ที่เชื่อมั่นในอำนาจของหนังสือ (ของนักปรัชญาศีลธรรมในอดีต - ผู้เขียน) จะติดตามมันอย่างมืดบอดและเชื่อในกฎเกณฑ์ที่ผิด”[166]

นอกจากที่ได้กล่าวถึงมาพอสมควรเกี่ยวกับปัญหาอันเกิดจากความปรารถนาของแต่ละคน ซึ่งอาจมีความแตกต่างกัน และอาจจะเปลี่ยนไปได้ตามแต่ช่วงเวลา ในบทที่ 11 ว่าด้วยความแตกต่างของขนมธรรมเนียมประเพณี (Of the Differences of Manners) ฮอบส์ยังได้กล่าวว่า มนุษย์นั้นมุ่งแสวงหา “ความสุขอันเป็นไปตามความปรารถนาอันไม่จำกัด” (Felicity) สำหรับความสุขอันเป็นไปตามความปรารถนาที่ไม่จำกัดดังกล่าวนี้ถือว่าเป็นประเด็นที่สำคัญมากในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ เพราะคำ ๆ นี้จะช่วยให้เข้าใจนัยความหมายที่ลึกซึ้งเวลาที่ฮอบส์กล่าวถึงเรื่องความปรารถนาอยาก เพราะความสุขอันเป็นไปตามความปรารถนาอันไม่จำกัดตามความคิดของฮอบส์นั้น มีความหมายยิ่งไปกว่าความสุข (happiness) ธรรมดา ๆ ทั่วไป ตัวอย่างเช่น มนุษย์อาจมี

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[165] Ibid., p. 109.

[166] Ibid., pp. 116-17.

ความสุขเมื่อเขาได้กินอาหารที่ตนชอบ ได้รับสิ่งของในสิ่งเขาต้องการ ได้รับเกียรติในตำแหน่งหน้าที่การงาน ฯลฯ แต่นั่นไม่ได้หมายความว่า มันเป็นความสุขอันเป็นไปตามความปรารถนาอันไม่จำกัด เพราะความสุขที่เป็นไปตามความปรารถนาอันไม่จำกัดนั้น หมายถึง การที่มนุษย์มีความปรารถนาอยู่เรื่อย ๆ เมื่อมนุษย์ได้สิ่งหนึ่งมาครองแทนที่เขาจะมีความสุข เขากลับปรารถนาที่จะได้มาซึ่งสิ่งที่เขาต้องการในอนาคตอีก เป้าหมายของความสุขจึงไม่ได้อยู่ที่เป้าหมายที่เขาตั้งไว้แต่แรก แต่เป้าหมายเป็นสิ่งที่แปรเปลี่ยนไปตามความปรารถนาของมนุษย์ที่จะสามารถเกิดขึ้นได้อีกไม่จำกัด ดังนั้น ความสุขอันเป็นไปตามความปรารถนาอันไม่จำกัด (Felicity) จึงไม่ใช่การได้กินอาหาร ได้ในสิ่งของที่ตนต้องการ ได้รับเกียรติในหน้าที่การงาน แล้วจบในห้วงขณะนั้น แต่คือการที่จะต้องได้มาซึ่งสิ่งเหล่านั้นอยู่เรื่อย ๆ นั่นเอง

ด้วยเหตุนี้ “แนวโน้มโดยทั่วไปของมนุษยชาติ คือ ความปรารถนาเพื่อให้ได้มาซึ่งอำนาจอย่างถาวรและไม่หยุดพัก และจะยุติลงเมื่อถึงแก่ความตายเท่านั้น”[167] กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ จากอารมณ์ความรู้สึกปรารถนาอย่างแรงกล้านี้เอง ทำให้มนุษย์แข่งขันในเรื่องความร่ำรวย เกียรติยศ การบังคับบัญชา หรืออำนาจอื่น ๆ เป็นเหตุให้เกิดการต่อสู้ช่วงชิง ความเป็นปฏิปักษ์ และลงเอยด้วยสงคราม (war) นั่นเอง (ซึ่งผู้เขียนจะกล่าวถึงในส่วนต่อไปคือ 3.1.5)

สำหรับสาเหตุของความรู้สึกอันแรงกล้าจนกระทั่งทำให้เกิดความบ้าคลั่งนั้น มาจากการเกิดโทสะที่มากเกินไป การมีความรักมากเกินไป ความต้องการในการล้างแค้นมากเกินไป ความบ้าที่เรียกว่าความโศกเศร้ามากเกินไป ความบ้าที่เกิดขึ้นเมื่อรวมกลุ่มเป็นหมู่คณะ ความบ้าที่เกิดขึ้นมาจากความที่มนุษย์หลงคิดว่าตนเองนั้น ได้รับพระหรรษาทานเป็นพิเศษจากพระเจ้าผู้ทรงมหิทธานุภาพ (the special grace of God Almighty) ความบ้าอันเกิดจากการดื่มสุราเมรัย ความบ้าในความเข้าใจของคนโบราณหรือความเชื่อที่ว่าถูกวิญญาณหรือผีเข้าสิง นอกจากนี้แล้ว สาเหตุแห่งความบ้ายังมาจากการใช้คำหรือการเรียกชื่อหรือการตั้งคำนิยามที่ไม่ได้มีความหมาย ๆ (Name of Absurdity) ซึ่งไม่ได้นัยสำคัญอันใดเลย ทว่าเป็นแต่เพียงการพูดตามความเข้าใจผิดที่ถูกสร้างขึ้นและตอกย้ำซ้ำแล้วซ้ำเล่า ความผิดพลาดเหล่านี้ ไม่ได้มาจากผู้ใดเลย นอกเสียจากคำสอนของบรรดาปรัชญาการเมืองคลาสสิกและปรัชญาศีลธรรมของคริสต์ศาสนา (Schoole-men)[168]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[167] Ibid., pp. 160-61.

[168] Ibid., pp. 140-46.

3.1.5 สภาวะธรรมชาติ หรือ สภาวะสงคราม

จากอารมณ์ความรู้สึกปรารถนาอย่างแรงกล้านี้ ทำให้มนุษย์แข่งขันในเรื่องความร่ำรวย เกียรติยศ การมีอำนาจในการสั่งการหรือการบังคับบัญชาผู้อื่น อันเป็นเหตุให้เกิดการต่อสู้ช่วงชิง ความเป็นปฏิปักษ์ และลงเอยด้วยสงคราม (war) นั่นเอง นี้จึงไม่แปลกเลย ที่ฮอบส์จะอธิบายว่า ในสภาวะตามธรรมชาติของมนุษย์ (Natural condition of Mankind)[169] มนุษย์มีชีวิตอยู่ท่ามกลาง สภาวะสงครามของทุก ๆ คนต่อทุก ๆ คน (war of everyman against everyman)

หากเรากลับไปพิจารณาในบทที่ 13 ของ *Leviathan* (ว่าด้วยเงื่อนไขตามธรรมชาติของมวลมนุษย์ พิจารณาตามความสุขและความทุกข์ยากของพวกเขา, Of the Natural Condition of Mankind as concerning their Felicity, and Misery) ก็จะเข้าใจถึงสาเหตุของสภาวะธรรมชาติที่ไม่ต่างจากสภาวะสงคราม ในบทนี้ฮอบส์เริ่มจากกล่าวว่า

> “ธรรมชาติสร้างมนุษย์ให้มีความเท่าเทียมกันอย่างยิ่งในทางร่างกายและจิตใจ ซึ่งแม้จะพบว่าบางครั้งมีคน ๆ หนึ่งมีความเข้มแข็งมากกว่าในทางร่างกายอย่างเห็นได้ชัด หรือมีความว่องไวมากกว่าผู้อื่นในทางจิตใจ แต่เมื่อคิดคำนวณดูทั้งหมดแล้ว ความแตกต่างระหว่างมนุษย์คนหนึ่งกับมนุษย์อีกคนหนึ่ง จึงมิใช่ประเด็นที่ว่า การที่มนุษย์คนหนึ่งสามารถกล่าวอ้างผลประโยชน์ใด ๆ เพื่อตัวเขา โดยที่คนอื่น ๆ ที่จะไม่กระทำเช่นเดียวกันกับที่เขากระทำ สำหรับความแข็งแรงทางร่างกายนั้น จะพบว่าผู้ที่อ่อนแอที่สุดก็มีความแข็งแรงเพียงพอที่จะสังหารคนที่แข็งแรงที่สุดลงได้ ถ้ามิใช่ด้วยกล ก็โดยการร่วมไม้ร่วมมือกับคนอื่น ๆ ซึ่งตกอยู่ภายใต้อันตรายร่วมกันกับตัวเขา”[170]

ในแง่หนึ่ง ข้อความดังกล่าวสะท้อนถึงทรรศนะของฮอบส์เรื่องความเท่าเทียมกันของมนุษย์ที่แตกต่างจากปรัชญาการเมืองคลาสสิกอย่างชัดเจน เช่น เพลโตผู้ซึ่งจัดแบ่งมนุษย์ไปตามสัดส่วนขององค์ประกอบของจิต เพลโตมองว่า คนบางพวกอาจจะมีส่วนของตัณหามาก คนบางพวกอาจมีส่วน

---

[169] ฮอบส์ไม่ได้ใช้คำว่า State of Nature แต่ใช้คำว่า Natural Condition of Mankind ซึ่งมันมีนัยถึง “เงื่อนไข” ที่ถ้าหากว่ามนุษย์ดำรงอยู่อย่างปราศจากรัฐแล้วมนุษย์จะมีสภาพการดำรงอยู่อย่างไร แต่ขณะเดียวกันเงื่อนไขตามธรรมธรรมชาติดังกล่าวก็เป็นสิ่งที่กำหนดลักษณะการปกครองหรือการใช้อำนาจขององค์อธิปัตย์ตลอดจนเป้าหมายของรัฐไปด้วยในเวลากัน

[170] Hobbes, *Leviathan*, p. 183.

ของภาคน้ำใจมาก ขณะที่คนบางพวกมีส่วนของเหตุผลมากกว่าส่วนน้ำใจและส่วนตัณหาอยาก และดังนั้น คนพวกหลังจึงสมควรเป็นผู้ปกครอง ขณะที่คนพวกอื่นสมควรทำหน้าที่ของตนเองให้เป็นไปตามความเหมาะสม[171] เช่นเดียวกันนั้น การมุมมองของฮอบส์ที่ว่ามนุษย์มีความเท่าเทียมกันยังแตกต่างจากอริสโตเติล ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า “ข้าพเจ้ารู้ว่า อริสโตเติลในเล่มที่ 1 ของ *Politics* ได้กล่าวว่า ตามรากฐานของหลักการของเขา มนุษย์ถูกแบ่งตามธรรมชาติออกเป็นผู้ที่ความเหมาะสมในการปกครองอันหมายถึงคนที่ฉลาดกว่า (เช่นที่อริสโตเติลคิดว่านั่นคือตัวเขาตามหลักปรัชญาของเขา) ส่วนคนอื่น ๆ มีหน้าที่คอยรับใช้ (คือพวกที่มีร่างกายแข็งแรง แต่มิใช่ผู้ที่รักในความรู้ หรือเป็นนักปรัชญาเช่นเขา) ความเป็นนาย-บ่าวนั้นมิได้เกิดขึ้นโดยความสมัครใจ แต่ด้วยความแตกต่างทางปัญญาซึ่งมิเพียงขัดกับหลักเหตุผลเท่านั้น แต่ยังขัดกับความเป็นจริงอีกด้วย.”[172]

---

[171] Plato, *The Republic of Plato*, pp. 109-11, 211. หรือย้อนกลับไปพิจารณาความนำของบทที่ 3

[172] Hobbes, *Leviathan*, p. 211. หรือในตัวบท *Politics* อริสโตเติลกล่าวว่า “ประเด็นของเราจะต้องถูกทำให้ชัดเจนถ้าหากว่าเราต้องการที่พิจารณาสาระสำคัญด้วยวิธีการศึกษาวิเคราะห์ของเรา. เช่นเดียวกันกับการวิเคราะห์ในสาขาวิชาอื่น ๆ การประกอบขึ้น (compound) ควรจะถูกวิเคราะห์จนกระทั่งเราเข้าใจมันได้อย่างง่ายและองค์ประกอบที่ยังแยกส่วน (หรือ กล่าวอีกอย่างคือ อะตอมที่เล็กที่สุดของส่วนทั้งหมด) ดังนั้น เราจะต้องพิจารณาอย่างพินิจพิเคราะห์ต่อองค์ประกอบของนครรัฐที่ถูกประกอบสร้างขึ้น..... *ประการแรก* จะต้องมีการรวมตัวกัน หรือ การจับคู่กัน ของคนซึ่งไม่สามารถอยู่ได้โดยปราศจากอีกคนหนึ่ง. ชายและหญิงจะต้องรวมตัวกันเพื่อให้กำเนิดบุตรเพื่อรักษาเผ่าพันธุ์ มิได้มาจากเจตนาที่ต้องการมีส่วนร่วม หากแต่มาจากแรงกระตุ้นตามธรรมชาติซึ่งอยู่ในบรรดาสัตว์โดยทั่วไปเช่นเดียวกับที่มันอยู่ในพืช... *ประการถัดมา* มันจะต้องมีการรวมตัวกันโดยธรรมชาติของ ภาคส่วนของผู้ปกครองตามธรรมชาติที่มาพร้อมกับภาคส่วนของผู้อยู่ใต้ปกครองโดยธรรมชาติ เพื่อรักษาไว้ซึ่งผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครอง. สำหรับภาคส่วนที่มีความสามารถโดยคุณธรรมในแง่สติปัญญา (intelligence) ในการใช้อำนาจอย่างมีวิสัยทรรศน์ไปข้างหน้า (forethought) คือ ภาคส่วนของความเป็นผู้ปกครองและเป็นนายโดยธรรมชาติ สำหรับภาคส่วนที่มีความสามารถ ไปตามคุณธรรมในแง่อำนาจทางกาย (bodily power) ในการทำสิ่งซึ่งเป็นองค์ประกอบของผู้ถูกปกครอง อันอยู่ในสภาวะความเป็นทาสโดยธรรมชาติ ทั้งนี้นายทาส และทาส จึงมีสิ่งซึ่งสมบูรณ์ในแต่ละฝ่ายอันเป็นไปเพื่อตอบสนองต่อผลประโยชน์ส่วนรวม (common interest). ผู้หญิงและทาส [เราอาจหยุดเพื่อบันทึกว่า] มีความแตกต่างกันโดยธรรมชาติจากกันและกัน. ธรรมชาติมิได้สร้างสรรค์พสิ่งให้มีหลากหลายหน้าที่ เหมือนกับที่ช่างตีเหล็ก ที่ได้สร้างมีดเดลฟี (Delphic knife) เพื่อสามารถใช้ได้หลากหลายหน้าที่ นัยหนึ่งก็คือ ธรรมชาติสร้างสรรพสิ่งที่แตกต่างกันให้มีเป้าหมายที่แตกต่างกัน และเธอทำเช่นนั้นเพราะว่า เครื่องมือแต่ละอันจะบรรลุเป้าหมายสูงสุดเมื่อมันทำหน้าที่เพียงอย่างเดียว มิใช่หลายอย่าง” Aristotle, *Politics*, pp. 8-9.

แต่กระนั้นก็ดี ฮอบส์ได้ยืนยันว่า มนุษย์นั้นเท่าเทียมกันอย่างยิ่งทั้งในทางร่างกายและจิตใจ ด้วยเหตุผลที่ว่า ในทางความแข็งแกร่งทางร่างกาย (the strength of body) นั้น คนที่อ่อนแอที่สุดอาจฆ่าคนที่แข็งแรงที่สุดได้ ซึ่งถ้ามิใช่ด้วยเล่ห์กลก็ด้วยความร่วมมือกับผู้อื่น ซึ่งจัดว่าเป็นอันตรายอย่างเดียวกันกับตัวเขา ส่วนในทางความคิดจิตใจ (the faculties of the mind) ฮอบส์มองว่า การที่คนเราจะเข้าใจศิลปะคำพูดและกฎเกณฑ์ทั่วไปที่ไม่แปรเปลี่ยนหรือที่เรียกว่า ศาสตร์ (science) ซึ่งมิได้เป็นสิ่งที่ติดตัวมนุษย์มาแต่กำเนิด หรือเป็นความสุขุมรอบคอบ (prudence) ที่ต้องได้รับการฝึกฝนหรือร่ำเรียนจากการสั่งสอนในภายหลังนั้น ถ้าหากมนุษย์แต่ละคนใช้เวลาฝึกฝนสิ่งเหล่านี้ มนุษย์แต่ละคนก็จะสามารถมีความสุขุมรอบคอบเสมอเหมือนมนุษย์ผู้อื่นได้[173]

อย่างไรก็ดี ฮอบส์ก็มองว่า ความเท่าเทียมนี้นำไปสู่ปัญหาตามมา เพราะเมื่อมนุษย์แต่ละคนปรารถนาต้องการในสิ่งเดียวกัน แต่พวกเขากลับพบว่า สิ่ง ๆ นั้นไม่สามารถถูกแบ่งหรือใช้ร่วมกันได้ มนุษย์แต่ละคนจึงกลายมาเป็นศัตรูต่อกัน และต่างบุกรุกแย่งชิงสิ่งที่พวกเขาต้องการ แต่ก็อาจมีคำถามอยู่ว่า ถ้าหากว่ามนุษย์ต้องการในสิ่งเดียวกันจริง แต่พวกเขาพบว่า มันมีสิ่งนั้นอยู่เต็มไปหมดหรือมีทรัพยากรที่ไม่จำกัด นั่นแปลว่า มนุษย์จะไม่เป็นศัตรูต่อกันและแย่งชิงสิ่งที่พวกเขาต้องการเช่นนั้นหรือ? ปัญหานี้อาจจัดการได้ถ้าเราพิจารณาที่ฮอบส์กล่าวว่า “แต่เมื่อคิดคำนวณดูทั้งหมดแล้ว ความแตกต่างระหว่างมนุษย์คนหนึ่งกับมนุษย์อีกคนหนึ่ง จึงมิใช่ประเด็นที่ว่า การที่มนุษย์คนหนึ่งสามารถกล่าวอ้างผลประโยชน์ใด ๆ เพื่อตัวเขา โดยที่คนอื่น ๆ ที่จะไม่กระทำเช่นเดียวกันกับที่เขากระทำ” จากข้อความนี้ก็จะพบว่า แม้ว่าทรัพยากรหรือสิ่งใดก็ตามที่มนุษย์ต้องการจะมีอยู่อย่างไม่จำกัดมันก็ไม่ได้แปลว่า มนุษย์จะไม่ขัดแย้งกันเลย แต่มนุษย์จะยังคงต่อสู้แย่งชิงกันเพียงแค่เขาเห็นว่า มีมนุษย์คนอื่นอ้างผลประโยชน์อะไรก็ตามเป็นของตน ทั้ง ๆ ที่ทรัพยากรหรือสิ่งของอันนั้นจะไม่ได้เป็นสิ่งจำเป็นต่อเขา หรือไม่ได้อยู่ในความต้องการของเขาเลยก็ตาม

อย่างไรก็ดี เนื่องจากในทรรศนะของฮอบส์นั้น ธรรมชาติสร้างให้มนุษย์มีความเท่าเทียมกันอย่างยิ่งทั้งในทางร่างกายและทางจิตใจ และมนุษย์ซึ่งมีการตัดสินว่าอะไรดีอะไรชั่วร้ายไปตามความคิดของตนเอง อีกทั้งมนุษย์ยังแสวงหาอำนาจอย่างไม่มีวันหยุดหย่อนหรือเป็นไปอย่างอัตโนมัติตามหลักกลไก (ดังที่ได้อธิบายไปในส่วนที่แล้ว) ฮอบส์จึงมองว่า มนุษย์แต่ละคนจึงกลายมาเป็นศัตรูต่อกันและต่างบุกรุกแย่งชิงสิ่งที่พวกเขาต้องการ ภายใต้สภาวะที่คนมาเป็นผู้บุกรุกแย่งชิงเช่นนี้

[173] Hobbes, *Leviathan*, p. 183. ควรดูส่วนที่ 3.1.3-3.1.4 ประกอบ เพื่อให้เข้าใจนัยของประโยคนี้

มนุษย์จึงเต็มไปด้วยความ “ความหวาดระแวง” (diffidence) ต่อกัน ท้ายที่สุดมนุษย์จึงว่าไม่มีหนทางใดที่จะสมเหตุสมผลไปกว่าการใช้กำลังบังคับหรือการใช้เล่ห์อุบายเพื่อรักษาชีวิตของตัวเองและเพื่ออยู่เหนือไปกว่ามนุษย์คนอื่นเท่าที่เขาจะสามารถทำได้ จนกว่าเขาจะเห็นว่าไม่มีใครที่จะอำนาจมากพอจะมาทำอันตรายตัวเขาได้[174]

อันที่จริงมิใช่ว่าฮอบส์จะไม่เห็นเลยว่า มนุษย์ในสภาวะธรรมชาตินั้นอาจร่วมมือกันได้ แต่ฮอบส์ก็มองเห็นว่า เอาเข้าจริงแม้จะพอเห็นความร่วมมือระหว่างมนุษย์ แต่นั่นก็ยังไม่ถือได้ว่ามนุษย์จึงมีความต้องการจะร่วมมือกับผู้อื่นอย่างจริงจัง ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “มนุษย์ไม่มีความปรารถนา (แต่ในทางตรงกันข้ามกลับมีแต่ความขุ่นข้องหมองใจอย่างยิ่ง) ในการมาอยู่ร่วมกัน ในที่ซึ่งไม่มีอำนาจมาทำให้พวกเขาอยู่ร่วมกัน ทุก ๆ คนแสวงหาความร่วมมือที่ควรจะให้คุณค่าแก่ตัวเขา ในระดับเดียวกันกับที่เขาให้คุณค่าแก่ตนเอง. และหากว่ามีสัญญาณของการดูถูกดูแคลน หรือให้คุณค่าต่ำเขาก็จะพยายามเท่าที่เขากล้า (ซึ่งท่ามกลางหมู่พวกเขาไม่มีอำนาจร่วม (common power) มาทำให้พวกเขาเงียบสงบมากพอที่จะทำให้พวกเขาสังหารคนอื่น) เพื่อเคี่ยวเข็ญให้มีการเพิ่มคุณค่าแก่ตัวเขาจากผู้ที่มาดูถูก โดยการทำลาย และจากคนอื่นด้วยตัวอย่างดังกล่าว”[175]

ผลลัพธ์ของช่วงบรรยากาศที่แต่ละคนระแวงภยันตรายตลอดเวลา ฮอบส์เรียกว่าเป็นช่วงเวลาแห่ง “สงครามของทุก ๆ คนต่อต้านทุก ๆ คน” (War of every man against every man) ภายใต้สภาวะดังกล่าว ฮอบส์อธิบายว่า สิ่งที่จะ “ขาดหายไป” ได้แก่ ความปลอดภัย ความแข็งแกร่ง สิ่งของที่เราเป็นผู้ประดิษฐ์ขึ้น ไม่มีที่ทางสำหรับอุตสาหกรรมเนื่องจากดอกผลของมันไม่แน่ไม่นอน ไม่มีวัฒนธรรม ไม่มีเครื่องนำทาง ไม่มีสินค้านำเข้าทางทะเล ไม่มีสิ่งปลูกสร้าง ไม่มีเครื่องมือในการเคลื่อนย้ายความรู้เกี่ยวกับพื้นพิภพ ไม่มีช่วงเวลา ไม่มีศิลปะ ไม่มีตัวหนังสือเขียนและพูด ไม่มีสังคม นอกจากนี้ สภาวะดังกล่าวนั้นยังพบว่า ไม่มีอะไรเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง (unjust) เพราะแต่ละคนล้วน

---

[174] “And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himselfe so reasonable as Anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he sees no other power great enough to endanger him: And this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed.” Ibid., p. 184.

[175] Ibid., p. 185.

กำหนดความถูกต้องด้วยตนเอง มันไม่มีที่ทางให้กับความคิดเรื่องสิ่งถูกและสิ่งผิด (right and wrong) ที่ยอมรับร่วมกันของสังคมส่วนรวม (เพราะว่าแต่ละคนกำหนดว่าอะไรคือสิ่งที่ถูกและผิดด้วยตนเอง) สำหรับฮอบส์แล้ว ที่ที่ไม่มีอำนาจร่วม (common power) ก็เป็นที่ที่ไม่มีกฎหมาย และที่ที่ไม่มีกฎหมายก็ไม่มีความอยุติธรรม (Injustice) ที่ยอมรับร่วมกันของสังคมส่วนรวม (เพราะว่าแต่ละคนกำหนดว่าอะไรยุติธรรมด้วยตนเอง) ฮอบส์ยังมองว่า การใช้กำลังบังคับ (force) และการฉ้อฉลหักหลัง (fraud) ล้วนแต่อยู่ในสภาพดังกล่าวนี้ด้วย ความยุติธรรมและความอยุติธรรม (ที่ยึดถือกันเป็นคุณค่าสำหรับสังคมส่วนรวม) ไม่ได้อยู่ในทั้งร่างกายและจิตใจ[176] ในทางกลับกัน ภายใต้สภาวะเช่นนี้มนุษย์ดำรงอยู่อย่างเต็มไปด้วยความหวาดกลัวและอันตรายอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ความกลัวและอันตรายของการตายอย่างทารุณโหดร้าย” (fear and danger of violent death) จากน้ำมือของผู้อื่น จึงไม่แปลกเลยที่ฮอบส์กล่าวเอาไว้ว่า ชีวิตของมนุษย์ในสภาวะเช่นนั้นเป็นชีวิตที่ “โดดเดี่ยว ยากแค้นลำเค็ญ ทุเรศ ป่าเถื่อน และอายุสั้น” (solitary, poor, nasty, brutish, and short)[177]

อนึ่ง ประเด็นเรื่อง “ความตาย” ในปรัชญาการเมืองของฮอบส์นี้มีนัยสำคัญ เมื่อเราพิจารณาโดยเทียบกับธรรมชาติของมนุษย์ ในความเห็นของ ไมเคิล โอคชอต (Micahel Oakeshott) เห็นว่าความตายในปรัชญาการเมืองของฮอบส์นั้น มีข้อสำคัญที่น่าพิจารณา เพราะความตายในปรัชญาการเมืองของฮอบส์มิใช่ความตายอย่างการฆ่าตัวตาย การตายด้วยอุบัติเหตุ หรือการตายด้วยภัยธรรมชาติ เช่น เกิดอุบัติเหตุตาย การฆ่าตัวตาย การถูกฟ้าผ่า ตายจากภัยพิบัติแผ่นดินไหว ฯลฯ แต่ความตายในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ หมายถึง “การถูกฆ่าตายด้วยน้ำมือของผู้อื่น” (being killed by another man) โอคชอตอธิบายว่า การถูกฆ่าตายด้วยน้ำมือของผู้อื่น มีนัยของการตายที่เกิดขึ้นในสภาวะที่มนุษย์แต่ละคนมีการแข่งขัน อันเนื่องมาจากธรรมชาติของมนุษย์ที่แสวงหาเกียรติยศ ชื่อเสียง และความรุ่งโรจน์อยู่ตลอดเวลา และในสภาวะที่มีการแข่งขันกันนั้น การถูกฆ่าด้วยน้ำมือของผู้อื่น มิได้หมายถึงการตัดรอนชีวิตมนุษย์คนหนึ่งเท่านั้น แต่ยังหมายถึง “การทำให้คน ๆ หนึ่งเสียเกียรติ” (disnonourable) หรือ “การทำให้คน ๆ หนึ่งต้องอับอาย” (shameful) อีกด้วย เงื่อนไขเหล่านี้เป็นเงื่อนไขตามธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ที่ไม่ได้มีอยู่ในหมู่ของสรรพสัตว์ เพราะฉะนั้นแล้ว มนุษย์จึงมิเพียงปรารถนาที่จะหลีกเลี่ยงการถูกฆ่าตายโดยคนอื่นเพื่อรักษาชีวิตของตนเท่านั้น แต่มนุษย์ยังมีความรู้สึกหวาดกลัวการมีชีวิตอยู่ภายใต้เงื่อนไข

[176] Ibid., p. 188.

[177] Ibid., p. 186.

ตามธรรมชาติที่พร้อมที่จะเกิดการทำให้เสียเกียรติ ทำให้อับอาย หรือลดทอนความเป็นมนุษย์ลงไป ด้วย ความหวาดกลัวในเงื่อนไขตามธรรมชาติดังกล่าวนี้เอง ได้ทำให้มนุษย์มีความต้องการในการสร้าง เงื่อนไขการดำรงอยู่อย่างใหม่ที่ปราศจากการทำให้เสียเกียรติหรืออับอายขึ้นมาในท้ายที่สุด[178]

ในช่วงเวลาที่มนุษย์ดำรงอยู่โดยปราศจาก “อำนาจร่วม” (common power) ที่จะทำให้ พวกเขากลัวเกรง มนุษย์ทุกคนจึงอยู่ในเงื่อนไขที่เรียกว่า “สงครามของทุกคนต่อทุกคน” จะพบว่า สงครามดังกล่าว มิใช่แค่ใน “ห้วงเวลา” ที่ทุกคนต่างต่อสู้ด้วยอาวุธห้ำหั่นกันในสนามรบเท่านั้น แต่นัยความหมายที่ฮอบส์ต่อการสื่อไปไกลกว่าแค่การทำสงครามเท่านั้น เพราะมันรวมถึงห้วงเวลาที่ ทุกคนคิดว่า อาจจะเกิดการสู้รบเมื่อใดก็ได้ การอยู่อย่างมี “ความหวาดกลัว” และ “สภาพสงคราม” กับ “สภาพลมฟ้าอากาศที่มืดครึ้มอยู่ตลอดเวลา” จึงถูกนำมาเปรียบเปรยกันในลักษณะที่ว่าสภาพ ธรรมชาติกับสภาพอากาศเลวร้ายก็มีลักษณะคล้ายกัน ประเด็นของสภาพอากาศเลวร้ายไม่ได้อยู่ที่ว่า ฝนตกลงมาเพียงหนึ่งหรือสองครั้ง หากแต่มันคือ บรรยากาศฟ้าครึ้มฝนหรือพายุเข้าในระยะเวลา ยาวนานจนกระทั่งทำให้เรารู้สึกว่าพายุฝนอาจตกลงจะมาเมื่อใดก็ได้ เช่นเดียวกับการสู้รบซึ่งอาจจะ เกิดเมื่อใดก็ได้ ถ้าหากว่ายังไม่มีหลักประกันที่มาจะยืนยันว่า ชีวิตของมนุษย์แต่ละคนจะมี ความปลอดภัย กล่าวอีกอย่างคือ เมื่อการสู้รบเกิดขึ้นเมื่อใดก็ได้ ก็แปลว่า คนเรายอมตายเมื่อใดก็ได้ เช่นกัน ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “ในช่วงเวลาที่มนุษย์อยู่โดยปราศจากอำนาจร่วมเพื่อทำให้พวกเขากลัวเกรง พวกเขาก็จะอยู่ ในเงื่อนไขที่เรียกว่าสงคราม สงครามดังกล่าวเป็นของทุก ๆ คน ต่อ ทุก ๆ คน สำหรับสงครามนั้นบรรจุอยู่มิใช่แต่ในการสู้รบหรือการต่อสู้เพียงอย่างเดียวเท่านั้น แต่ในช่วงเวลาที่ซึ่งเจตจำนงที่จะต่อสู้เป็นที่รับรู้ได้อย่างเพียงพอ และดังนั้นเอง ความคิดเรื่อง เวลาจะถูกพิจารณาในธรรมชาติของสงครามเช่นที่มันเป็นอยู่ในสภาพของลมฟ้าอากาศ สำหรับในฐานะธรรมชาติของสภาพอากาศเลวร้ายไม่ได้อยู่แต่ในช่วงหรือสองช่วงที่ฝนตกลง มา แต่อยู่ในช่วงที่มีความโน้มเอียงว่าฝนจะตกลงมาอีกหลายวัน ดังนั้นเอง ธรรมชาติ แห่งสงครามจึงไม่ได้บรรจุแต่เพียงในช่วงที่มีการต่อสู้จริง ๆ แต่ยังอยู่ในช่วงที่มีความโน้มเอียง

[178] Michael Oakeshott, "Letter on Hobbes," *Political Theory* 29, no. 6 (2001): 834-35.

ว่าจะเกิดขึ้นได้ทุกช่วงเวลาที่ไม่มีหลักประกันที่จะสกัดกั้นมัน ขณะที่เวลาอื่น ๆ นอกเหนือจากนี้ถือได้ว่าเป็นสันติภาพ”[179]

อนึ่ง การที่ฮอบส์กล่าวว่า ไม่มีอะไรที่ไม่ถูกต้อง ไม่มีที่ทางให้กับความคิดเรื่องสิ่งถูกสิ่งผิด ความยุติธรรมและอยุติธรรม และการที่ฮอบส์พิจารณาว่า มนุษย์ในสภาวะธรรมชาติต่างพร้อมทำสงครามต่อสู้กันอยู่ตลอดเวลานั้น ไม่ได้แปลว่าฮอบส์มองว่า มนุษย์นั้นชั่วร้ายหรือมีความรื่นรมย์ไปกับการทำให้ผู้อื่นเจ็บปวดหรือพินาศย่อยยับ แต่เป็นเพราะว่า ในสภาวะธรรมชาติมนุษย์มีความสมเหตุสมผลที่จะกระทำเช่นนั้น เพราะมนุษย์ต้องปกป้องตนเอง ด้วยเหตุนี้เอง การที่มนุษย์แสวงหาทุกวิถีทางเพื่อเอาชีวิตรอดและมองว่าวิถีทางเหล่านั้นเป็นสิ่งที่ดีต่อตัวเขา จึงไม่ได้เป็นศีลธรรมที่มีความหมายในตัวของมันเอง ทว่ามนุษย์แต่ละคนกระทำไปเพราะว่ามันมีเหตุผลที่กระทำนั่นเอง[180] ดังที่ฮอบส์เองได้กล่าวว่า

“สำหรับใครก็ตามที่แสวงหาความสุขในความเจ็บปวดอันยิ่งยวดจากมนุษย์ผู้อื่น โดยปราศจากการมีเป้าหมายอื่นสำหรับตัวเขาเอง ข้าพเจ้าไม่อาจยอมรับว่ามันจะเป็นไปได้”[181]

แต่อย่างไรก็ดี การพิจารณาว่ามนุษย์กระทำทุกวิถีทางโดยมีเหตุผลเพื่อการอยู่รอดก็ยิ่งเป็นการตอกย้ำว่า โดยธรรมชาติแล้วมนุษย์ย่อมจะหาเหตุผลมาสนับสนุนการกระทำใด ๆ ก็ตามเพื่อที่จะรักษาชีวิต เพื่อที่จะได้มาซึ่งอำนาจที่เหนือกว่าผู้อื่น หรือเพื่อความสุข ซึ่งในที่สุด พวกเขาเชื่อ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[179] “Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them in awe, they are in that condition which is called war; and such war, as is of everyman against every man. For war consisteth not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain, but in an inclination thereto of many days together; so the nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is peace.” Hobbes, *Leviathan*, pp. 185-86.

[180] George Klosko, *History of Political Theory an Introduction Volume 2* (New York: Harcourt Brace College Publisher, 1995), p. 46.

[181] Hobbes, *Leviathan*, p. 126.

ว่า จะทำให้รอดชีวิตจากความตายได้ในที่สุดนั่นเอง ในที่สุดแล้ว นี่จึงเป็นการตอกย้ำถึงสถานะของเหตุผลที่กลายมาเป็นเพียงเครื่องมือของแรงจูงใจหรือความปรารถนาอยากอันแรงกล้าของมนุษย์นั่นเอง

3.1.6 สิทธิตามธรรมชาติ: ฐานทางความคิดเรื่องอค์อธิปัตย์ของฮอบส์[182]

จากสภาวะธรรมชาติที่ไม่ต่างจากสภาวะสงคราม มนุษย์จึงมี “สิทธิตามธรรมชาติ” (Right of Nature, *Jus Naturale*) หรือ

> “เสรีภาพ (liberty) ที่มนุษย์แต่ละคนใช้อำนาจของตนเองตามที่เขามีเจตจำนงด้วยตนเอง เพื่อปกปักรักษาธรรมชาติของตัวเขาซึ่งก็คือ ชีวิตของเขา ...ตามการตัดสินและเหตุผลของเขาจะเห็นว่า เป็นวิธีการที่เหมาะสมที่สุดที่จะก่อให้เกิดผลลัพธ์ดังกล่าว (การรักษาชีวิตของตัวเอง - ผู้เขียน)”[183]

แต่ปัญหาก็มีอยู่ว่า การที่แต่ละคนใช้สิทธิตามธรรมชาติของตน ก็ยังไม่อาจเป็นหลักประกันได้ว่า มนุษย์จะพ้นจากสภาวะธรรมชาติอันเป็นสภาวะสงคราม มนุษย์จึงเริ่มที่คิดหนทางเพื่อที่จะออกจากสภาวะดังล่าว โดยหนทางดังกล่าวนั่นก็คือ การทำตาม “กฎธรรมชาติ” (Law of Nature, *Lex Naturalis*) สำหรับกฎธรรมชาติตามนิยามของฮอบส์ก็คือ

> “กฎทั่วไปซึ่งมนุษย์สามารถเข้าใจกฎดังกล่าวได้ด้วยเหตุผลของเขาเองว่า มนุษย์ถูกห้ามมิให้ทำลายชีวิตตนเอง รวมถึงเครื่องมือในการรักษาชีวิตของเขาเอง ซึ่งเขาคิดว่า มันอาจเป็นสิ่งที่ดีที่สุดที่จะต้องรักษาเอาไว้” [184]

ในแง่หนึ่ง ดูเหมือนว่าฮอบส์ให้ความสำคัญอย่างมากต่อกฎธรรมชาติ จึงไม่แปลกที่จะมีนักวิชาการจำนวนหนึ่ง เช่น วาเร็นเดอร์ (Howard Warrender) มาตินิช (A.P. Martinich) และ

---

[182] การตีความในส่วนนี้ อาจจะมีความเกี่ยงโยงกับประเด็นต่าง ๆ หลายเรื่องที่ผู้เขียนได้เขียนไว้ในส่วนที่ 3.2.6 ผู้อ่านสามารถพิจารณาเทียบเคียงระหว่างสองส่วนนี้ได้

[183] Hobbes, *Leviathan*, p. 189.

[184] Ibid.

แลมเพิช (Sterling Lamprecht) ที่มองว่า รากฐานสำคัญของทฤษฎีการเมืองของฮอบส์ก็คือกฎธรรมชาติ กฎธรรมชาติเป็นสิ่งที่สร้างพันธะผูกพันทางศีลธรรม (moral obligation) ต่อการใช้สิทธิตามธรรมชาติระหว่างมนุษย์กันเองในสภาวะธรรมชาติ ตลอดจนเป็นที่มาของอำนาจขององค์อธิปัตย์ และเป็นสิ่งที่ผูกพันให้ประชาชนทำตามหน้าที่และเคารพเชื่อฟังองค์อธิปัตย์ นอกจากนี้กฎธรรมชาตินี้ยังเชื่อมโยงกับจารีตกฎธรรมชาติของปรัชญายุคกลาง (Natural Law Tradition)[185]

---

[185] ดังจะเห็นว่า สำหรับวาเร็นเดอร์แล้ว เขามองว่า “ทฤษฎีของฮอบส์ว่าด้วยสังคมการเมืองวางอยู่บนทฤษฎีว่าด้วยหน้าที่ (theory of duty) และทฤษฎีว่าด้วยหน้าที่ของเขานี้เองก็ได้เป็นส่วนสำคัญต่อจารีตกฎธรรมชาติ (natural law tradition) [ทั้งนี้-ผู้เขียน] กฎธรรมชาติเป็นนิรันดร์ (eternal) และไม่อาจเปลี่ยนแปลง (unchangeable) และเป็นคำบัญชาของพระผู้เป็นเจ้า (the command of God) แต่อย่างไรก็ตาม กฎเหล่านี้ไม่จำเป็นต้องผูกพันในหนทางเดียวกัน และมีหลักการที่ชัดเจนซึ่งควบคุมลักษณะการใช้งานภายใต้สถานการณ์ที่แตกต่างกัน เราเคยได้พิจารณาไปแล้วเกี่ยวกับงานเขียน ณ ปัจจุบันที่ได้อธิบายหลักการเหล่านี้และชี้ให้เห็นว่าหน้าที่ทั้งหมดล้วนติดตามกฎธรรมชาติ ฉะนั้นแล้ว กฎเหล่านี้ผูกพันมนุษย์ทุกคนที่มีเหตุผลที่เหมาะสม และเป็นผู้ซึ่งมีอำนาจในทุกสิ่งอย่าง (omnipotent being) ดังนั้นแล้ว หน้าที่ของมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติตามทรรศนะของฮอบส์จึงเป็นผลของพันธะผูกพันที่ต่อเนื่อง (continuous obligation) ที่จะเชื่อฟังกฎธรรมชาติ ในลักษณะที่เป็นกฎหมายที่ใช้ในสถานการณ์ต่าง ๆ ต่อบุคคล หน้าที่ของพลเมืองที่จะเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ (Civil law) เกิดจากการพิจารณาว่า เขาได้ทำพันธะสัญญาที่จะเชื่อฟัง และพันธสัญญานั้นอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติ พันธะสัญญาที่ถูกต้องเช่นนี้จะได้รับเกียรติ ... ”Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 1957), p. 322.

ส่วนมาตินิช มองว่า “ฮอบส์อ้างว่า องค์อธิปัตย์ไม่สามารถที่จะฝ่าฝืนกฎธรรมชาติโดยไม่ต้องรับโทษ กฎธรรมชาติซึ่งไม่ได้เป็นแค่การทำกิจทางศาสนา (piety) หรือดำเนินตามเป้าหมายของศีลธรรมตามแบบจารีตเท่านั้น หากแต่เพราะความมีเสถียรภาพของรัฐหรือองค์อธิปัตย์ขึ้นอยู่กับกฎธรรมชาตินี้ต่างหาก ในหนังสือทั้ง *De Cive* และ *Leviathan* ฮอบส์เขียนบทที่ว่าด้วยสาเหตุที่องค์อธิปัตย์จะถูกทำลายโดยปัญหาที่เกิดจากภายในเช่นบทที่ว่าด้วยเป้าหมายและหน้าที่ (*officia*) ขององค์อธิปัตย์ หัวข้อต่าง ๆ ในบทเหล่านี้มีความเกี่ยวโยงกัน ถ้าหากว่าองค์อธิปัตย์ไม่สามารถบรรลุหน้าที่ของเขาได้และทำตามหน้าที่ของเขา รัฐก็ไม่สามารถที่จะดำรงอยู่ต่อไปได้” A.P. Martinich, *A Hobbes Dictionary* (Oxford: Blackwell Publisher, 1998), p. 281.

นอกจากนี้แล้ว แลมเพิช มองว่า ถึงแม้ว่าองค์อธิปัตย์จะไม่สามารถทำสิ่งที่อยุติธรรม เขาก็อาจจะฝ่าฝืนกฎธรรมชาติ โดยกระทำสิ่งโหดเหี้ยม ชั่วร้าย ดูหมิ่นเหยียดหยามผู้อื่น และด้วยวิธีการอันเลวทรามอื่น ๆ แต่ตราบเท่าที่องค์อธิปัตย์ยังต้องขึ้นต่อกฎธรรมชาติ (law of nature) หรือกฎของเหตุผล (law of reason) เขาก็จะมีความรับผิดชอบอันใหญ่ยิ่งที่จะกระทำตามกฎเหล่านั้นมากเสียยิ่งกว่าคนอื่น ๆ เพราะเขาแบกรับหน้าที่ที่จะทำให้มนุษยชาติดีขึ้นกว่าเดิม หรือมีหน้าที่ทำให้เกิดการปกครองที่ดีแต่มวลมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นการรักษาสันติภาพภายในการปกป้องรัฐจากศัตรูภายนอก และปกป้องสินค้าโภคภัณฑ์สำหรับการดำเนินชีวิต เช่น การค้า การจ้างงาน อาหาร และความจำเป็นอื่นๆ รวมถึงเสรีภาพในการเคลื่อนไหว และการรักษาความสงบ ถึงแม้ว่าองค์อธิปัตย์อาจจะไม่ปฏิบัติตามความรับผิดชอบที่เขามีต่อประชาชน หรือแม้แต่องค์อธิปัตย์ที่ตัดสินใจผิดพลาด แต่องค์อธิปัตย์เหล่านั้นก็

ท่ามกลางการตีความว่า กฎธรรมชาติของฮอบส์ คือ ข้อผูกมัดทางศีลธรรม และได้รับอิทธิพลจากจารีตกฎธรรมชาติสมัยกลางนั้น ไมเคิล กิลเลสเป้ (Michael A. Gillespie) เห็นว่า กฎธรรมชาติเป็นมากกว่า พันธะผูกพันทางศีลธรรมหรือหลักการที่อาศัยความสุขุมรอบคอบของมนุษย์ (prudential maxim) ที่มนุษย์สามารถเลือกได้ว่าจะทำตามกฎธรรมชาติด้วยวิธีการอย่างไร แต่แท้จริงแล้ว กฎธรรมชาติมีสถานะเป็น “กฎ” (law) ต่างหาก

ทั้งนี้ เพื่อจะเข้าใจว่ากฎธรรมชาติมีสถานะเป็นกฎอย่างไร อาจต้องเริ่มจากเข้าใจถึงธรรมชาติของมนุษย์อย่างที่กิลเลสเป้เข้าใจเสียก่อน กิลเลสเป้มองว่า จริงอยู่ที่มนุษย์อาจกระทำไปตามความสมัครใจ (voluntary act) ซึ่งหมายถึง มนุษย์สามารถที่จะเลือกว่าจะทำหรือไม่ทำอะไรตามสิ่งที่เขาปรารถนาและเห็นว่าเป็นประโยชน์ต่อเขา แต่ถึงกระนั้น ฮอบส์ก็ทำให้เห็นว่า ผู้ที่เผชิญหน้ากับความตายนั้น ย่อมรู้สึกกลัวในความตายอันทารุณและรู้สึกถึงแรงกระตุ้นที่ทำให้เขาต้องหนีจากความตายอันทารุณดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ ความกลัวในความตายจึงเป็นคำสั่งที่เป็นกฎที่มนุษย์ทุกคนสามารถรับรู้ได้โดยธรรมชาติ กฎดังกล่าวนี้ถือได้ว่า เป็นสิ่งสากลเพราะเป็นสิ่งที่มนุษย์รับรู้ได้ร่วมกันทั้งหมดโดยข้ามก้าวพ้นอุปสรรคทางภาษา[186]

นอกจากนี้ ในเรื่องอิทธิพลทางศาสนานั้น กิลเลสเป้มองว่าฮอบส์ไม่ได้ถึงกับดำเนินตามคริสต์ศาสนาแบบยุคกลาง แต่กระนั้น ทฤษฎีของฮอบส์ก็ยังไม่ได้ปฏิเสธอิทธิพลของศาสนาด้วยเช่นกัน ในความเห็นของกิลเลสเป้ ทฤษฎีของฮอบส์นั้นยังคงวางอยู่บนเทววิทยาอันมีลักษณะเฉพาะกล่าวคือ เทววิทยาตามธรรมชาติ (Natural Theology) ซึ่งติดตามคำสั่งของพระเจ้าตามธรรมชาติ (command of Nature’s God) ทั้งนี้ ภายใต้เทววิทยาตามธรรมชาตินั้นมีความเชื่อว่า พระเจ้าจะทรงประธานเหตุผลให้แก่มนุษย์ เพื่อที่มนุษย์จะใช้เหตุผลดังกล่าวในการเข้าถึงกฎแห่งพระเจ้าหรือกฎธรรมชาติ ซึ่งกฎธรรมชาติดังกล่าวจะสอนมนุษย์เอาชีวิตรอดจากความตาย นั่นเอง[187]

จะเผชิญภัยพิบัติทางศีลธรรมครั้งสำคัญ (serious moral disaster) Sterling Lamprecht, "Hobbes and Hobbism," in *Essay in the History of Political Thought*, ed. Isaac Kramnick (New Jersey: Prentice Hall, 1969), pp. 159-62.

[186] Michael Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), pp. 239-40.

[187] Ibid., pp. 240-46. ผู้อ่านสามารถเปรียบเทียบการตีความของกิลเลสเป้เรื่องเทววิทยาของฮอบส์กับการตีความของผู้เขียนในส่วนที่ 3.2.6 ได้

อันที่จริง การตีความว่ากฎธรรมชาติเป็นฐานของทฤษฎีของฮอบส์นั้น ดูจะเป็นข้อวิเคราะห์ที่สอดคล้องกับตัวบทของฮอบส์ ดังในบทที่ 15 ของ *Leviathan* ฮอบส์กล่าวว่า

> “กฎธรรมชาติเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ และเป็นนิรันดร์”[188]

นอกจากนี้ ในส่วนทบทวนและสรุป (Review and Conclusion) ของ *Leviathan* ฮอบส์กล่าวว่า

> “กฎธรรมชาติที่เขียนไว้ในบทที่ 15 ข้าพเจ้าหมายถึง ทุกคนถูกผูกพันโดยกฎธรรมชาติให้ปกป้องตนเองทั้งในช่วงสภาวะสงครามและในยามที่มีสันติสุข สำหรับใครที่ใช้สิทธิตามธรรมชาติในการรักษาตัวเขาเองนั้น เขาไม่สามารถใช้สิทธิตามธรรมชาติดังกล่าวในการทำลายตัวเขาได้ มิฉะนั้นแล้ว มันก็จะเป็นการขัดหรือแย้งกับตัวเขาเอง”[189]

จากข้อความเหล่านี้ ดูเหมือนว่า ฮอบส์ได้ให้ความสำคัญกับกฎธรรมชาติในฐานะที่เป็นสิ่งซึ่งกำหนดทิศทางให้กับมนุษย์ในการเอาชีวิตรอดและแสวงหาสันติทั้งในช่วงก่อนและหลังมีรัฐไปแล้ว

อย่างไรก็ตาม ในขณะที่มีความเป็นไปได้ที่จะตีความตามแนวทางดังกล่าว อีกทั้งยังมีข้อความในตัวบทที่สามารถจะสนับสนุนการตีความดังกล่าว แต่ก็จะพบว่า ยังมีแนวทางการตีความที่มองว่าถึงแม้กฎธรรมชาติจะมีความสำคัญต่อทฤษฎีของฮอบส์ ในแง่ของการสร้างพันธะผูกพันให้มนุษย์มีหน้าที่เชื่อฟังองค์อธิปัตย์ แต่กฎธรรมชาติโดยตัวของมันเอง กลับไม่ใช่รากฐานของทฤษฎีของฮอบส์ เพราะถ้าพิจารณาอย่างละเอียดจะพบว่า สิทธิตามธรรมชาติต่างหากที่เป็นรากฐานทางทฤษฎีของฮอบส์ ดังที่เสตร๊าส์ (Leo Strauss) เห็นว่า “สิทธิตามธรรมชาติ” ซึ่งมนุษย์ทุกคนมีมาก่อนที่จะมีรัฐนั้นเป็นที่มาของ “กฎธรรมชาติ” ถัดจากนั้นกฎธรรมชาติดังกล่าวจึงเป็นที่มาของ “อำนาจขององค์อธิปัตย์” ดังนั้น หากปราศจากสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์ องค์อธิปัตย์ก็ปราศจากสิทธิอำนาจ สิทธิตามธรรมชาติดังกล่าวจึงเป็นตัวกำหนดเป้าหมายของรัฐ[190]

---

[188] Hobbes, *Leviathan*, p. 215.

[189] Ibid., pp. 718-19.

[190] Leo Strauss, "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy," in *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (Westport and Connecticut: Greenwood Press, 1959), p. 192.; *The Origin of Modern Political Thought*, ed. J.A. Colen and Svetozar Minkov, Toward Natural Right and History (Chicago: The University of Chicago Press, 2018), pp. 175-86.

ทั้งนี้ การจะเข้าใจว่าเหตุใดสิทธิตามธรรมชาติจึงเป็นรากฐานของทฤษฎีของฮอบส์มากกว่าจะเป็นกฎธรรมชาติโดยตัวของมันเองนั้น ควรจะต้องเริ่มพิจารณาอย่างเป็น “กระบวนการ” โดยเริ่มต้นจาก “ปัญหา”[191] ที่ว่า กฎธรรมชาติทำงานอย่างไร เมื่อใด? อะไรคือสาระสำคัญของกฎธรรมชาติในทฤษฎีของฮอบส์? และจึงพิจารณาว่า สิทธิตามธรรมชาติเป็นรากฐานทฤษฎีของฮอบส์ได้อย่างไร?

เมื่อกล่าวถึง “กฎธรรมชาติ” ฮอบส์อธิบายว่ามันคือ “หลักเหตุผลทั่วไปที่ว่า ทุก ๆ คนควรจะแสวงหาสันติสุข ...และเมื่อเขาไม่สามารถรักษาสันติสุขนั้นไว้ได้ เขาอาจจะแสวงหาและใช้ทุกความช่วยเหลือ ตลอดจนใช้ประโยชน์จากสงคราม”[192] สำหรับฮอบส์กฎธรรมชาติอาจแบ่งได้ 19 ข้อ[193] แต่จะพบว่ามีอยู่ 3 ข้อที่สำคัญที่สุด ได้แก่

---

[191] ปัญหาเหล่านี้เสตร๊าส์ไม่ได้ตั้งเอาไว้ชัดเจน แต่เพื่อให้เกิดความเข้าใจแนวการตีความของเสตร๊าส์ต่อฮอบส์ได้ง่ายขึ้นอย่างเป็นระบบค่อยเป็นค่อยไป ผู้เขียนจึงใคร่ขอประมวลแนวการตีความของเสตร๊าส์ต่อฮอบส์โดยอิงกับปัญหานำดังกล่าวนี้ด้วยตัวผู้เขียนเอง

[192] Hobbes, *Leviathan*, p. 190.

[193] กฎธรรมชาติมี 19 ข้อ ได้แก่

(1) แสวงหาสันติสุขและยึดมั่นสันติสุขเอาไว้ในทุกวิถีทาง

(2) จะต้องวางสิทธิตามธรรมชาติที่มีอยู่อย่างไม่จำกัดลงอย่างพร้อมเพรียงกันทุกคน

(3) มนุษย์จะยึดมั่นในสัญญาที่ได้ทำไปแล้ว

(4) จงกตัญญูรู้คุณ

(5) จงอยู่กับสังคมให้ได้

(6) จงรู้จักให้อภัยต่อความขุนเคืองต่าง ๆ ในอดีต

(7) จงละเว้นจากการแก้แค้นเพื่ออนาคตที่ดี

(8) จงอย่าความเกลียดชังหรือดูหมิ่นเหยียดหยามผู้อื่น

(9) จงมีความภาคภูมิใจว่าโดยธรรมชาติแล้วทุก ๆ คน มีความเท่าเทียมกัน

(10) อย่ามีความเย่อหยิ่ง

(11) ให้การยอมรับนับถือในเรื่องความเป็นธรรมที่ได้มาโดยธรรมชาติ

(12) สิ่งที่ไม่สามารถแบ่งปันกันได้ก็ควรจะใช้ร่วมกันได้พอ ๆ กัน

(13) อาจใช้วิธีการโดยคนทั้งหมดหรือโดยคนส่วนมาก

(14) ให้สิทธิแก่ผู้ครอบครองบุตรที่เกิดหัวปี

(15) ให้คนทั้งหมดเป็นผู้ไกล่เกลี่ยความขัดแย้ง

(16) ต้องยอมรับต่อการตัดสินนั้น

(17) ผู้มีส่วนได้ส่วนเสียในกรณีนั้น ๆ จะเป็นผู้ตัดสินด้วยตนเองมิได้

(18) ไม่มีใครจะถูกตัดสินว่า เขามีส่วนได้ส่วนเสียในการตัดสิน

(19) การตัดสินจะมีประจักษ์พยานแวดล้อมที่รับรู้เสมอ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

กฎข้อที่ 1 “มนุษย์จะต้องแสวงหาสันติสุขและยึดมั่นสันติสุขเอาไว้ในทุกวิถีทาง” เพราะในสภาวะธรรมชาติ มนุษย์แต่ละคนต่างใช้สิทธิตามธรรมชาติในทุกวิถีทางเพื่อเอาชีวิตรอด ผลสุดท้าย คือ ทุกคนก็จะทำในลักษณะเดียวกันท้ายที่สุดก็จะนำไปสู่สภาวะสงคราม

และเพื่อให้สันติสุขดังกล่าวเกิดขึ้นจริงนั้น จึงต้องมี **กฎข้อที่ 2** มนุษย์จะต้อง “สละสิทธิ” (laying down rights) หรือการสละเสรีภาพตามธรรมชาติที่แต่ละคนมีอยู่อย่างไม่จำกัด โดยมีเป้าหมายเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่ดีต่อตัวเอง (good to himself) ทั้งนี้ เนื่องจากการสละสิทธิตามธรรมชาติ หมายถึง การกระทำเพื่อให้ได้มาซึ่งที่ดีต่อตัวเอง นั่นหมายความว่า สัญญาดังกล่าวย่อมมีลักษณะของ “สัญญาการแลกเปลี่ยน” (contract) หรือ การเสียสิ่งหนึ่งเพื่อได้อีกสิ่งหนึ่งกลับมา เปรียบได้กับการซื้อขายด้วยการแลกเปลี่ยนระหว่างเงินสด[194] กับสินค้าที่ต้องการซื้อ และที่สำคัญนั้น การแลกเปลี่ยนดังกล่าวจะเกิดขึ้นไม่ได้เลย หากไม่ได้กระทำด้วยความสมัครใจ (voluntary act) และกระทำอย่างพร้อมเพรียงกันทุกคน

ดังนั้น **กฎข้อที่ 3** คือ “ทุกคนจะต้องรักษาสัญญาที่ให้ไว้ต่อกัน” เพราะถ้าไม่ทำตามสัญญา ผลก็จะเป็นว่า สัญญาอันนั้นก็จะเป็นเพียงคำพูดว่างเปล่า (empty words) สิทธิตามธรรมชาติอันไม่จำกัดก็จะยังคงอยู่กับแต่ละคน และที่สำคัญคือ สภาวะสงครามก็ยังคงดำเนินอยู่ต่อไปด้วย[195] ความยุติธรรม (ที่สังคมยอมรับร่วมกัน) สำหรับฮอบส์จึงหมายถึง การรักษาสัญญาที่ตัวเองเป็นผู้กระทำนั่นเอง ที่ใดก็ตามที่ไม่มีพันธสัญญาก็เท่ากับว่าไม่มีการวางสิทธิเสรีภาพลงแต่อย่างใด มีแต่การที่ทุกคนถือสิทธิตามธรรมชาติและการกระทำอย่างไรก็ได้เพื่อรักษาชีวิตของตนเองไว้ ผลก็คือไม่มีการกระทำใดที่ยุติธรรม (ที่สังคมยอมรับร่วมกัน)

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

จากกฎธรรมชาติที่สำคัญที่สุด 3 ข้ออาจสรุปออกมาเป็นประโยคอย่างง่ายที่สุดได้ว่า “อะไรก็ตามที่คุณต้องการให้ผู้อื่นกระทำต่อคุณ คุณจงกระทำสิ่งนั้นต่อพวกเขา”[196] ซึ่งล้อกับกฎอันเป็นคำสอนทางคริสต์ศาสนา (Law of Gospel) ที่ว่า “จงอย่ากระทำต่อผู้อื่นในสิ่งซึ่งท่าน

---

ibid., pp. 190-214.

[194] นัยความหมายของเงินสด คือ สิ่งที่สามารถนำมาแลกเปลี่ยนได้ทันทีทันใด

[195] Hobbes, *Leviathan*, p. 201.

[196] “whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them.” Ibid., p. 190.

ไม่ต้องการให้มากกระทำต่อตัวท่านเอง”[197] ทั้งนี้ เป้าหมายของกฎธรรมชาติคือเพื่อสร้างให้เกิดสันติสุข (Peace) และความมั่นคง (Security) หรือความสงบเรียบร้อย

แต่อย่างไรก็ดี เนื่องจากว่าการที่มนุษย์ทุกคนสละสิทธิตามธรรมชาติของตัวเองลงนั้นเป็นการสละเสรีภาพอันเต็มที่ลง เพื่อให้แต่ละคนไม่ใช้สิทธิของตัวเองจนเกินเลยจนเป็นอุปสรรคแก่ตัวเขาเอง หรือกล่าวอีกอย่างคือ การที่มนุษย์วางสิทธิของตนเองนั่นเพราะเขาคิดว่าจะเป็นเพื่อประโยชน์ที่ดีต่อตัวเขา ด้วยเหตุนี้ คำพูดหรือสัญญาณใด ๆ มีแนวโน้มจะทำร้ายตัวเขา เขาก็มิจำต้องเชื่อในคำพูดหรือสัญญาณอันนั้น[198] นอกจากนี้ การวางสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคลยังมีข้อยกเว้นบางประการ กล่าวคือ สิทธิเสรีภาพบางอย่างที่อยู่กับปัจเจกบุคคล เช่น สิทธิในการต่อสู้กับบุคคลอื่นหากถูกคุกคามด้วยกำลังหมายพรากเอาชีวิต หรือนำมาซึ่งความบาดเจ็บ การถูกล่าม การกักขัง เป็นต้น[199] ในแง่นี้ก็หมายความว่า พันธสัญญาอันเนื่องมาจากกฎธรรมชาติอย่างเดียวนั้น อาจไม่ได้มีความคงทนถาวรและรักษาชีวิตของมนุษย์ได้ตลอดรอดฝั่งเสมอไป ฮอบส์ได้แสดงให้เห็นถึงเงื่อนไขนานัปการที่ทำให้พันธสัญญานี้อาจเป็นโมฆะได้ (void) เช่น พันธสัญญาที่ไม่อาจรักษาชีวิตของมนุษย์ไว้ได้[200] พันธสัญญาที่กล่าวโทษคน ๆ หนึ่งโดยปราศจากหลักประกันในการให้อภัยโทษถือเป็นพันธสัญญาที่โมฆะ[201]

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า จริงอยู่ที่ฮอบส์มองว่า กฎธรรมชาติเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ (immutable) และอยู่ชั่วนิรันดร์ (eternal) และความอยุติธรรม ความอกตัญญู เย่อหยิ่ง ความภาคภูมิใจ ความชั่วช้าสามานย์ ไม่สามารถถูกทำให้เป็นสิ่งที่ถูกต้องไปตามกฎธรรมชาติได้เลย[202] แต่อย่างไรก็ตาม ฮอบส์ก็มองว่า การให้ทุกคนจะรักษาสัญญาโดยปราศจากเงื่อนไขเชิงบังคับนั้นไม่ใช่เรื่องง่าย จะมีก็แต่อำนาจบังคับ (Coercive Power) ที่บังคับให้มนุษย์รักษาสัญญาได้จริง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[197] “Do not that to another, which thou wouldst not have done to thyself.” Ibid., p. 213.

[198] Ibid., pp. 190-92.

[199] Ibid., p. 192.

[200] Ibid., p. 199.

[201] Ibid., pp. 199-200.

[202] Ibid., p. 215.

นั่นจึงไม่แปลกเลย ที่ฮอบส์จะมองว่า กฎธรรมชาติเป็นสิ่งที่อาจผูกพันมนุษย์อยู่ภายในใจ (*in foro interno*) แต่มันไม่อาจผูกพันให้มนุษย์ปฏิบัติตามกฎธรรมชาติเสมอไป (*in foro externo*)[203]

จากที่กล่าวมานี้ ฮอบส์จึงมีความเห็นว่า เมื่อกฎธรรมชาติของฮอบส์ไม่ได้ทำงานในสภาวะธรรมชาติ จึงจำเป็นจะต้องมีอำนาจบังคับที่จะทำให้กฎธรรมชาติมีผลบังคับใช้ได้ในทางปฏิบัติ[204] ดังที่ในบทที่ 26 ของ *Leviathan* ฮอบส์กล่าวว่า

> “สำหรับกฎธรรมชาติได้บรรจุเอาความเป็นธรรม ความยุติธรรม ความซื่อสัตย์ภักดี และคุณธรรมศีลธรรมอื่น ๆ ซึ่งมิได้มีอยู่ในสภาวะธรรมชาติ (เช่นที่กล่าวไว้ในตอนจบของบทที่ 15) แต่กฎธรรมชาติในความหมายนี้ก็ยังไม่ได้เป็นกฎที่เหมาะสม (not properly laws) ที่จะช่วยทำให้มนุษย์รักษาสันติสุขและเคารพเชื่อฟังเลย. มีแต่เฉพาะเมื่อรัฐถูกสร้างขึ้นมาแล้ว กฎธรรมชาติจึงมีสภาพเป็นกฎจริง ๆ (actually laws) (มิใช่ก่อนหน้าจะมีรัฐ) ในฐานะคำสั่งของรัฐ และเป็นกฎหมายแห่งรัฐ (Civil law) ที่องค์อธิปัตย์จะใช้ในการบังคับผูกพันมนุษย์ให้ปฏิบัติตาม”[205]

ทั้งนี้ เนื่องจากกฎธรรมชาติจะกลายมาเป็นกฎจริง ๆ ได้ก็ต่อเมื่อกฎธรรมชาติมาอยู่ในรูปแบบของคำสั่งของรัฐหรือกฎหมายแห่งรัฐ ในความเห็นของเสตร๊าส์ เขาจึงมองว่ามันส่งผลอย่างน้อย ๆ 3 เรื่อง

(1) กฎธรรมชาติในทฤษฎีของฮอบส์นั้น ไม่ใช่กฎที่อิงอยู่กับระเบียบศีลธรรมอันเป็นสากลที่อยู่เหนือขึ้นไปจากการกำหนดขึ้นโดยน้ำมือของมนุษย์อีกต่อไป[206]

และที่สำคัญนั้น (2) มันยังทำให้ “สาระสำคัญ” ของกฎธรรมชาติไม่ได้อิงอยู่กับระเบียบศีลธรรมที่ให้เป้าหมายอันสูงส่งไม่ว่าจะเป็นการบรรลุความสมบูรณ์หรือความดีสูงสุดแบบปรัชญาการเมืองกรีกโบราณ หรือการมีความสุขในชีวิตหลังความตายแบบปรัชญาคริสต์ศาสนา หากแต่กฎธรรมชาติตามทฤษฎีของฮอบส์นั้นเพียงแค่สอนให้มนุษย์ “รักษาสัญญา” อย่างเคร่งครัด

---

[203] Ibid.

[204] Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, pp. 178-81.

[205] Ibid., p. 178.; Hobbes, *Leviathan*, p. 314.

[206] Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, p. 178.

และจะต้อง “เชื่อฟังคำสั่งการ” อันมาจาก “เจตจำนงขององค์อธิปัตย์” (Will of Sovereign) ในฐานะผู้บัญญัติกฎหมาย (the lawgiver) เพียงผู้เดียว เท่านั้น[207]

นอกจากนี้ (3) ผลที่ตามมาจากที่กฎธรรมชาติไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าการเชื่อฟังองค์อธิปัตย์ยังทำให้ฮอบส์ไม่ได้สนใจว่า จะต้องมีการปกครองด้วยรูปแบบการปกครองที่ดีหรือเลว จะเป็นกษัตริย์หรือทรราช เพียงแต่สนใจว่า ประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองจะต้องเคารพและเชื่อฟังองค์อธิปัตย์ก็เพียงพอแล้ว[208] (ประเด็นนี้จะกล่าวอีกครั้งในส่วน 3.2.1)

เมื่อพิจารณาตามนี้แล้ว เสตร๊าส์จึงเห็นว่า กฎธรรมชาติโดยตัวมันเองจึงไม่ใช่รากฐานในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ หากแต่คือสิทธิตามธรรมชาติต่างหาก แต่กระนั้นก็ตาม การจะเข้าใจว่าสิทธิตามธรรมชาติเป็นรากฐานในทฤษฎีของฮอบส์อย่างไร? อาจต้องพิจารณาประกอบกับสภาวะที่ปราศจากซึ่งกฎเกณฑ์มาคอยกำกับ ภายใต้สภาวะธรรมชาติเช่นนั้น กฎธรรมชาติไม่ได้มีอำนาจบังคับในทางปฏิบัติ ซึ่งก็แปลว่า ทุกคนยังคงดำรงอยู่ในสภาวะสภาวะสงครามของทุก ๆ คนต่อ ทุก ๆ คนที่มีอยู่อย่างต่อเนื่องตลอดเวลา ภายใต้สภาวะดังกล่าว มนุษย์จึงมีความกลัวในความตายอันทารุณ และมีความปรารถนาที่จะเอาชีวิตตนเองให้รอดเป็นอย่างยิ่ง เนื่องด้วยความกลัวและความปรารถนาดังกล่าวนี้เอง จึงทำให้มนุษย์แต่ละคนมี “สิทธิตามธรรมชาติ” (Right of Nature) หรือ “เสรีภาพ (liberty) ที่มนุษย์แต่ละคนใช้อำนาจของตนเองตามที่เขามีเจตจำนงด้วยตนเองเพื่อปกปักรักษาธรรมชาติของตัวเขา ซึ่งก็คือ ชีวิตของเขา ...ตามการตัดสินและเหตุผลของเขาจะเห็นว่าเป็นวิธีการที่เหมาะสมที่สุดที่จะก่อให้เกิดผลลัพธ์ดังกล่าว (การรักษาชีวิตของตัวเอง - ผู้เขียน)”[209] ดังนั้น สิทธิตามธรรมชาติเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาพร้อมกับความรู้สึกกลัวในความตายอันทารุณ ซึ่งความกลัวในความตายนี้เอง ทำให้มนุษยมีสิทธิหรือเสรีภาพที่จะทำอะไรก็ได้เพื่อที่จะปกป้องชีวิตของตนเองโดยปราศจากพันธะผูกพันตามธรรมชาติ[210]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[207] "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy," p. 194.; *The Origin of Modern Political Thought*, p. 179.; Hobbes, *Leviathan*, p. 190.

[208] Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), p. 191.

[209] Hobbes, *Leviathan*, p. 189.

[210] ศ.ดร.วีระ สมบูรณ์ตั้งข้อสังเกตว่า แต่เดิมทีนั้นคำว่า สิทธิ (right หรือ Jus) กฎหมาย (law) และความยุติธรรม (justice) มีความหมายที่เชื่อมโยงถึงกันและกัน ไม่ได้แยกจากกันเสียทีเดียว และยังมีจารีตที่สืบเนื่องมาใน

โดยสรุป ขณะที่ในสภาวะธรรมชาติจะพบว่า กฎธรรมชาติเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอน (uncertain) แต่สิทธิตามธรรมชาติกลับเป็นสิ่งเดียวที่มีความแน่นอนเป็นอย่างยิ่ง (absolutely certain) และนำไปสู่การสร้างข้อผูกพัน (binding)[211]

แต่กระนั้น ฮอบส์มองว่า ไม่ว่าจะอย่างไรเสียสภาวะสงครามก็จะยังไม่หายไปจนกว่าจะมีอำนาจบังคับ เกิดขึ้นมาเพื่อบังคับให้ทุกคนปฏิบัติตามสัญญา[212] ดังนั้น มนุษย์ผู้ซึ่งถือสิทธิหรือเสรีภาพตามธรรมชาติ (อันมาพร้อมความกลัวและความปรารถนา) จึงมาทำสัญญาต่อกัน โดยแต่ละคนจะยินยอมพร้อมใจกันในการสละสิทธิตามธรรมชาติ (laying down right) และมอบอำนาจ (to authorize) แก่องค์บุคคลหรือคณะบุคคลให้ขึ้นมามีอำนาจปกครองสูงสุด และเปลี่ยนให้มนุษย์ในสภาวะธรรมชาติมีสถานะเป็นประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ (subjects)

ภาคพื้นทวีปยุโรปอย่างน้อยจนถึงในสมัยศตวรรษที่ 17 โดยเฉพาะในงานเขียนเรื่อง *De Jure Belli ac Pacis* ของโกรเชียส (Hugo Grotius) ที่ได้แจกแจงความหมายของ Jus ออกมาเป็น 3 ประการ คือ

(1) ความหมายเชิงหลักธรรม ซึ่งเป็นสากลอันมนุษย์สามารถและพึงทำความเข้าใจ

(2) ความหมายในเชิงสิทธิ ได้แก่ ความถูกต้องที่มนุษย์แต่ละคนถือว่าตนครอบครองอย่างถูกต้อง โดยอิงอาศัยความเข้าใจตามความหมายที่หนึ่ง

และ (3) ความหมายเชิงกฎหมาย ซึ่งตราขึ้นเพื่อบังคับให้เป็นไปตามความหมาย 1) และ 2) และสร้าง “ความยุติธรรม” ให้เกิดขึ้น โดยมีบทลงโทษกำกับชัดเจน

แต่อย่างไรก็ดีจะพบว่า ใน *Leviathan* ฮอบส์กลับแยก “Jus” ในความหมายของ right ออกมาอย่างเด็ดขาด และให้คำจำกัดความคำว่า “right” ว่าหมายถึง เสรีภาพตามธรรมชาติของปัจเจกบุคคลเท่านั้น อีกทั้งยังเป็นเสรีภาพที่จะตัดสินกระทำการอะไรก็ได้ตามที่ตนเองเห็นว่าถูกต้อง (ฉะนั้น natural right จึงเท่ากับ natural liberty) ด้วยเหตุนี้เองมันจึงทำให้ Jus และ right ในความหมายอื่นได้หมดความสำคัญลงและหายไปจากวาทกรรมในเรื่องนี้โดยปริยาย กล่าวอีกนัยหนึ่ง right จึงกลายเป็นเพียงเสรีภาพที่ทุกคนมีเท่าเทียมกัน ซึ่งก็คือ right ในความหมายของ “สิทธิ” นั่นเอง ดู วีระ สมบูรณ์, โลกาภิวัตน์ สิทธิมนุษยชน และความเป็นธรรมระหว่างประเทศ: ประเด็นและมุมมองทางทฤษฎีการเมือง (กรุงเทพฯ: ภาควิชาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551), หน้า 41-43.

อันที่จริง หากพิจารณาจากในตัวบทของฮอบส์จะพบว่าเขาได้กล่าวเอาไว้อย่างชัดเจนใน *Leviathan* บทที่ 14 ว่า “คำว่า Jus กับ Lex หรือ Right กับ Law ควรจะถูกแยกออกจากกัน เพราะว่า Right สื่อถึงเสรีภาพที่จะกระทำ ในขณะที่ Law เป็นตัวตัดสิน (determineth) หรือมีผลผูกพัน (bindeth) ผู้ใดผู้หนึ่งของการตัดสิน ดังนั้น Law และ Right จึงแตกต่างกันมากพอกับ [ความแตกต่างระหว่าง] พันธะผูกพันและเสรีภาพ การกล่าวว่าสองสิ่งนี้เป็นสิ่งเดียวกันย่อมขัดกันเอง”Hobbes, *Leviathan*, p. 189.

[211] Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, pp. 182-85.

[212] Hobbes, *Leviathan*, p. 202.

สำหรับอำนาจองค์อธิปัตย์นั้น องค์อธิปัตย์มีอำนาจในการกำหนดว่า ประชาชนควรมีขอบเขตเสรีภาพแค่ไหนอย่างไร องค์อธิปัตย์จะเป็นผู้สอนว่าความเชื่อแบบใดที่ไม่ควรศรัทธา องค์อธิปัตย์ยังจะต้องทำให้ประชาชนรู้ว่า ทรัพย์สมบัติทั้งปวงนั้นขึ้นต่อรัฐ นอกจากนี้ องค์อธิปัตย์ยังจะต้องตรากฎหมายแห่งรัฐเพื่อบังคับใช้แก่ทุกคนในรัฐ (สำหรับประเด็นเรื่อง “การสร้างองค์อธิปัตย์” และ “อำนาจขององค์อธิปัตย์” ผู้เขียนจะขยายความอย่างละเอียดอีกทีในส่วนถัดไป)

จะพบว่าทั้งหมดที่กล่าวมานี้ ล้วนแต่เป็นไปเพื่อเป้าหมายประการสำคัญ คือ การเอาชีวิตรอดจากความตายและสันติสุขและความสงบเรียบร้อย ซึ่งจะพบว่า มันเป็นเป้าหมายของการใช้สิทธิตามธรรมชาติที่เกิดมาจากความปรารถนาในการเอาชีวิตรอดและสันติสุขนั่นเอง เมื่อพิจารณาตามนี้จึงไม่แปลกที่ถึงแม้กฎธรรมชาติจะยังคงปรากฏอยู่ในทฤษฎีของฮอบส์ แต่กฎธรรมชาติวางอยู่บนฐานของสิทธิตามธรรมชาติอันมีเป้าหมายคือเพื่อรักษาชีวิตรอดจากความตาย[213]

3.1.7 การสร้างรัฐหรือองค์อธิปัตย์

เนื่องจากความบกพร่องของสภาวะธรรมชาติที่มนุษย์มิอาจรักษาไว้ซึ่งกฎธรรมชาติเอาไว้ได้ ทางออกจึงมีอยู่หนทางเดียว คือ การสร้างอำนาจบังคับหรืออำนาจส่วนกลางที่ทำให้มนุษย์อยู่ร่วมกันอย่างมีสันติสุข คำถามที่ตามมาคือ อะไรคือวิธีการที่จะได้มาซึ่งรัฐ? ใน บทที่ 17 (ว่าด้วยสาเหตุ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[213] Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 155.; "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy," p. 181, 92.; *Natural Right and History* p. 187.ยังพบว่ามีผู้ที่ตีความในแนวกับเสตร๊าส์ เช่น Joseph Cropsey, "Hobbes and the Transition to Modernity " in *Political Philosophy and the Issues of Politics*, ed. Joseph Cropsey (Chicago: The University of Chicago Press, 1977).; เบิร์นส์, "โธมัส ฮอบส์."; Svetozar Minkov, "Hobbes as a Founder of Modern Political Philosophy " in *Toward Natural Right and History* ed. J.A. Colen and Svetozar Minkov (Chicago: The University of Chicago Press, 2018).เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีนักวิชาการที่อาจไม่ได้ตีความตามแนวของเสตร๊าส์ทั้งหมด คือยังไม่ถึงกับกล่าวว่าสิทธิตามธรรมชาติเป็นฐานทางทฤษฎีของฮอบส์ แต่พวกเขาก็มองว่ากฎธรรมชาติโดยลำพังไม่ได้มีอำนาจบังคับให้มนุษย์ทุกคนปฏิบัติตาม และยังมองว่ากฎธรรมชาติของฮอบส์มีสาระสำคัญที่แปลกต่างออกไปจากปรัชญาการเมืองคลาสสิก เช่น William Ebenstein, *Great Political Thinkers Plato to Present* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960).; Ramon Lemos, *Hobbes and Locke: Power and Consent* (Athens: The University of Georgia Press, 1978).; Klosko, *History of Political Theory an Introduction Volume* 2. เป็นต้น

ช่วงอายุ และนิยามของรัฐ, Of Causes, Generation, and Definition of a COMMON-WEALTH) ฮอบส์มองว่า ลักษณะของการก่อร่างสร้างรัฐ คือ

> “การมอบอำนาจและกำลังของพวกเขาต่อคน ๆ หนึ่ง หรือ คณะบุคคล ซึ่งอาจจะเป็นการลดทอนเจตจำนง อันหลากหลายของพวกเขามาเป็นเจตจำนงอันหนึ่งอันเดียว กล่าวนัยหนึ่งคือ การตั้งคน ๆ เดียว หรือ คณะบุคคลมาสวมร่างทาบกายของพวกเขา และให้ทุก ๆ คน ได้เป็นเจ้าของและยอมรับสมอ้างว่า ตัวเขาเองเป็นผู้กระทำหรือถูกขอให้กระทำในสิ่งซึ่งเป็นสันติสุขและความปลอดภัยของส่วนรวม และดังนั้นมนุษย์จึงส่งมอบเจตจำนงของพวกเขาให้เป็นเจตจำนงของคน ๆ นั้น นี่เป็นมากกว่าความยินยอมหรือความตกลงสัญญา หากแต่เป็นเอกภาพที่เป็นจริงของมนุษย์ทุก ๆ คน ที่เป็นหนึ่งเดียวและเป็นเอกบุคคล ซึ่งถูกสร้างโดยพันธสัญญาของทุก ๆ คน ต่อทุก ๆ คน โดยทั้งนี้ทุก ๆ คน จะกล่าวต่อทุก ๆ คนว่า *‘ข้าพเจ้าให้อำนาจและสละสิทธิในการปกครองตนเองของข้าพเจ้าต่อคนผู้นี้ หรือต่อคณะบุคคลคณะนี้ บนเงื่อนไขนี้ ซึ่งได้มอบสิทธิทั้งหมดของข้าพเจ้าต่อเขาและให้อำนาจอันชอบต่อทุกการกระทำของเขา’* และเมื่อได้กล่าวเช่นนี้เสร็จแล้ว มวลมหาชนจะรวมตัวกันเป็นเอกภาพในเอกบุคคล ซึ่งถูกเรียกว่า ‘รัฐ’ หรือในภาษาลาตินว่า ‘ซีวีตาส’ นี่คือช่วงเวลาของลิไวธันอันยิ่งใหญ่ (หรืออาจกล่าวอย่างเคารพนบนอบได้ว่า) พระเจ้าที่ตายได้ซึ่งอยู่ภายใต้พระเจ้าที่อมตะ ได้แก่ สันติสุขและการป้องกัน” [214]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[214] “...to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will: which is as much as to say, to appoint one man, or Assembly of men, to bear their person; and every one to owne and acknowledge himselfe to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgements to his judgement. This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *‘I Authorise and give up my Right of Governing myselfe, to this Man or this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him and Authorise all his Actions in like manner.’* This done, the multitude so united in one Person is called a ‘COMMON-WEALTH’, in Latine CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather, (to speak more

จากข้อความดังกล่าวอาจตั้งข้อสังเกตได้ดังนี้[215]

ข้อสังเกตประการที่ 1: การที่มนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลสละสิทธิอำนาจ กำลัง และเจตจำนงของตนเอง มอบอำนาจ (to authorize) ให้แก่องค์อธิปัตย์ (Sovereign) (ซึ่งในทางปฏิบัติอาจจะเป็นเอกบุคคล คณะบุคคล หรือมหาชน ก็ได้) ในขณะที่มนุษย์ (Men) ที่อยู่ในสภาวะตามธรรมชาติก็ได้เปลี่ยนสถานะมาเป็นประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง (Subject)

ข้อสังเกตประการที่ 2: การสละสิทธิอำนาจดังกล่าว ยังหมายความว่า มนุษย์ยอมรับว่าองค์อธิปัตย์คือ “ตัวแทน” (Representative) ของพวกเขา และยังมนุษย์ได้ยอมรับสมอ้างแล้วว่าการตัดสินใจและกระทำขององค์อธิปัตย์ในการรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อยปลอดภัยนั้นเปรียบเสมือนเป็นการตัดสินใจและการกระทำของประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับทั้งหมดไปพร้อมกัน[216] ดังนั้น โดยตรรกะแล้ว การที่องค์อธิปัตย์อาจใช้กำลัง (force) ตามที่เขาเห็นว่า มีความเหมาะสมเพื่อสร้างให้เกิดสันติสุขและความสงบเรียบร้อย[217] ซึ่งอาจไปกระทบต่อชีวิตของผู้คนในรัฐนั้นจึงไม่อาจได้ถือได้ว่า กระทำผิดต่อประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ (subject) ได้เลย

ข้อสังเกตประการที่ 3: ถ้าหากว่าลักษณะเฉพาะของสัญญาของฮอบส์ เป็นการที่มนุษย์ทุกคนสละสิทธิตามธรรมชาติของตนและให้อำนาจ (to authorize) แก่องค์อธิปัตย์ นั่นก็หมายความว่าสัญญาตามลักษณะเฉพาะดังกล่าวนี้ คือ สัญญาที่มนุษย์ไม่ได้ตกลงหรือทำสัญญาอะไรกับองค์อธิปัตย์หรือมนุษย์ไม่ได้เป็นคู่สัญญากับองค์อธิปัตย์เลยตั้งแต่ต้น หากแต่มนุษย์ต่างพากันตกลงต่อกัน

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

reverently), of that Mortall God, to which wee owe under the *Immortall* God, our peace and defence. Hobbes, *Leviathan*, p. 227.

[215] การอภิปรายในส่วนนี้ จะมีบางประเด็นที่มีความเชื่อมโยงกับการอภิปรายส่วนที่ 3.2.2 ผู้อ่านสามารถเทียบเคียงประเด็นระหว่างสองส่วนได้

[216] Harvey C. Mansfield, "Hobbes and the Science of Indirect Government," *The American Political Science Review* 65, no. 1 (1971): 97-110.; Hobbes, *Leviathan*, p. 227.; ธเนศ วงศ์ยานนาวา, *On People* ว่าด้วยประชาชน อะไรคือ 'ประชาชน' (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ, 2558), หน้า 80.

[217] “...And in him consisteth the essence of the commonwealth; which, to define it, is ‘one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence.’” Hobbes, *Leviathan*, p. 228.

และกันเองต่างหาก ด้วยเหตุนี้ องค์อธิปัตย์จึงไม่จำต้องมีความรับผิดรับชอบ (accountable) ต่อสัญญาที่เขาไม่ได้เป็นผู้ร่วมทำสัญญาด้วยตั้งแต่ต้น นั่นเอง

ข้อสังเกตประการที่ 4: ถ้าหากว่า “สิทธิตามธรรมชาติ” ในสภาวะตามธรรมชาติหมายถึงเสรีภาพในการรักษาชีวิตด้วยทุกวิถีทาง ก็หมายความว่า ภายหลังจากเกิดรัฐหรือองค์อธิปัตย์ขึ้นมาแล้ว องค์อธิปัตย์ผู้ซึ่งสวมร่างผู้อยู่ใต้ปกครองทั้งหมดย่อมเป็นผู้ซึ่งแสดงออกและใช้สิทธิดังกล่าวในนามของสิทธิอำนาจขององค์อธิปัตย์ นอกจากนี้ หากว่าในสภาวะธรรมชาตินั้น “กฎธรรมชาติ” หมายถึงกฎของเหตุผลซึ่งที่สุดแล้วช่วยให้มนุษย์รอดพ้นจากความตาย แต่กฎธรรมชาติดังกล่าวไม่สามารถบังคับใช้ให้เกิดผลได้ (ดูการวิเคราะห์ในส่วนที่ 3.1.6) ก็หมายความว่า กฎธรรมชาติจะมีผลบังคับใช้ก็ต่อเมื่อมีองค์อธิปัตย์หรือรัฐเกิดขึ้นมาแล้วเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ กฎดังกล่าวมิได้เป็นสิ่งที่อยู่เหนือไปกว่าเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ผู้ทรงอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดเลย

ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ คือ ลักษณะสำคัญขององค์อธิปัตย์ของฮอบส์ที่ถูกสร้างขึ้นมาโดยความสมัครใจของมนุษย์ หรือที่ฮอบส์เรียกว่า รัฐโดยสถาบัน (Commonwealth by Institution)

แต่อย่างไรก็ดี นอกจากรัฐโดยสถาบันแล้ว เราจะพบว่าฮอบส์ยังมองว่า องค์อธิปัตย์อาจมาจากการใช้กำลังบังคับ ฮอบส์เปรียบเทียบองค์อธิปัตย์ลักษณะนี้เสมือนหนึ่งบิดาบังคับบุตรให้ขึ้นต่อตนเอง ด้วยเหตุนี้ ประชาชนจึงจะต้องขึ้นต่อองค์อธิปัตย์ของเขา ถ้าหากมนุษย์ปฏิเสธอาจจะถูกทำลายลงได้ ฮอบส์เรียกวิธีการได้มาซึ่งองค์อธิปัตย์ตามวิถีทางเช่นนี้ว่า รัฐโดยการยึดครอง (Commonwealth by Acquisition)

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

แต่ก็มีคำถามอยู่ว่า ถ้าเช่นนั้นแล้วสิ่งที่ฮอบส์กล่าวมานั้นมันจะไม่ขัดแย้งกันเองหรือ เพราะฮอบส์เสนอว่า องค์อธิปัตย์มาจากการที่มนุษย์ในสภาวะธรรมชาติกลัวตายกันมากเพียงพอและเริ่มคิดอย่างเป็นเหตุผลตามกฎธรรมชาติ จากนั้นจึงตกลงกันเองมอบอำนาจให้กับองค์อธิปัตย์ขึ้นสู่อำนาจ แต่เหตุใดฮอบส์มองว่าองค์อธิปัตย์อาจมาจากการบังคับเพื่อให้ได้มาหรือได้มาโดยการยึดครอง? องค์อธิปัตย์ซึ่งมีที่มาสองทางนี้จะสามารถไปด้วยกันได้อย่างไร?

จริงอยู่ที่ฮอบส์มองว่า ความแตกต่างระหว่างที่มาขององค์อธิปัตย์ทั้งสองคือองค์อธิปัตย์โดยสถาบันนั้น มาจากความสมัครใจ (voluntary) ส่วนองค์อธิปัตย์โดยการยึดครองนั้นมาจากการใช้กำลัง

บังคับเข้ายึด (acquired) แต่เอาเข้าจริงแล้ว ความแตกต่างนี้อาจจะไม่ใช่ประเด็นที่สำคัญที่ทำให้การได้มาซึ่งองค์อธิปัตย์ทั้งสองประการนี้มีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง

ในกรณีขององค์อธิปัตย์ที่มาโดยสถาบันนั้น มาจากการที่มนุษย์ในสภาวะธรรมชาตินั้นกลัวความตาย พวกเขาจึงตกลงกันเองยินยอมสละสิทธิเสรีภาพและอำนาจที่พวกเขามีให้แก่เอกบุคคลหรือคณะบุคคลขึ้นมาถืออำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ส่วนในกรณีขององค์อธิปัตย์ที่มาจากการยึดครองนั้น เมื่อมีการสู้แข่งขันทางอำนาจระหว่างองค์อธิปัตย์สององค์อธิปัตย์ จากนั้นพบว่าองค์อธิปัตย์ใหม่สามารถล้มอำนาจและยึดครองอำนาจขององค์อธิปัตย์เก่าได้แล้ว ในสภาวะเช่นนั้น ประชาชนใต้การปกครองขององค์อธิปัตย์เก่าก็ได้กลับสู่สภาวะสงครามอีกครั้ง สภาวะสงครามครั้งนี้อาจมีข้อต่างอยู่บ้างตรงที่ แทนที่พวกเขาจะเผชิญหน้ากันเอง แต่กลับกลายเป็นว่า พวกเขาต้องเผชิญหน้ากับองค์อธิปัตย์องค์ใหม่ที่มีกำลังอำนาจมากที่สุดท่ามกลางพวกเขา ภายใต้ดังกล่าวนี้เอง ฮอบส์มองว่ามนุษย์ย่อมมีความรู้สึกกลัวในความตายและความหวาดระแวง จากความรู้สึกกลัวตายและความหวาดระแวงนี้เอง มนุษย์ย่อมเลือกที่จะสยบยอมต่อองค์อธิปัตย์องค์ใหม่ ด้วยเหตุผลที่ว่ามนุษย์ย่อมคิดว่า การสยบยอมต่อองค์อธิปัตย์องค์ใหม่นั้น จะช่วยให้เขารักษาสันติหรือช่วยให้ออกจากสภาวะสงคราม นั่นเอง

เมื่อพิจารณาตามแนวความคิดของฮอบส์ที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้ว่า องค์อธิปัตย์ที่มาจากการยึดครองจึงมีความคล้ายกับองค์อธิปัตย์ที่มาโดยสถาบัน หรืออาจจะกล่าวได้ว่า องค์อธิปัตย์ซึ่งมีที่มาแตกต่างทั้งสองแบบนี้ไม่ได้มีความแตกต่างกันในเชิงสาระสำคัญ เพราะเอาเข้าจริงแล้ว องค์อธิปัตย์ทั้งสองแบบล้วนมีที่มาจากการที่มนุษย์มีความรู้สึก “กลัวความตายอย่างทารุณโหดร้าย” และ “ความหวาดระแวง” ซึ่งความกลัวตายและความหวาดระแวงเป็นสิ่งผลักดันมนุษย์ให้แสวงหาสันติสุขและสยบยอมต่อองค์อธิปัตย์ในที่สุด

นอกจากนี้ แม้ว่าความกลัวตายและความหวาดระแวงจะให้มนุษย์สยบยอมต่อองค์อธิปัตย์ที่ไม่ถูกใจพวกเขา แต่ก็ต้องถือว่า เป็นความสมัครใจของมนุษย์ด้วย ทั้งนี้ เมื่อการสยบยอมต่ออำนาจหมายถึงความสมัครใจ นั่นก็หมายความต่อไปได้อีกว่า การที่ทุกคนสละสิทธิเสรีภาพตามธรรมชาติ (laying down right) และมอบอำนาจ (to authorize) ของตนให้แก่เอกบุคคล (one man) หรือคณะบุคคล (one assembly of men) รวมถึงการลดทอนเจตจำนง (will) ส่วนตัวของแต่ละคนมา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

เป็นเจตจำนงอันหนึ่งอันเดียว ราวกับว่าเอกบุคคลหรือคณะบุคคลดังกล่าวนี้เป็นความสมัครใจของแต่ละคนตามไปด้วยนั่นเอง

เมื่อพิจารณาในทางกลับกัน จะเห็นได้ว่า มันจึงไม่แปลกเลยที่ฮอบส์จะมองว่า ถ้าองค์อธิปัตย์ที่ไม่สามารถควบคุมอำนาจเอาไว้ได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ก็จะถูกแทนที่ด้วยองค์อธิปัตย์องค์ใหม่ที่มีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดแทน และประชาชนที่เคยจงรักภักดีต่อองค์อธิปัตย์องค์ก่อน ก็จะต้องหันมาให้ความภักดีต่อองค์อธิปัตย์องค์ใหม่แทนด้วย กรณีเช่นนี้อาจเห็นได้ชัดเจนจากสงครามที่เกิดขึ้นระหว่างรัฐ ดังจะเห็นว่า กรณีที่องค์อธิปัตย์องค์หนึ่งได้บัญชาการประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองไปรบในสงคราม แต่องค์อธิปัตย์องค์นี้เกิดพ่ายแพ้ในสงคราม องค์อธิปัตย์ผู้พ่ายแพ้สงครามไม่เพียงสูญเสียอำนาจให้แก่องค์อธิปัตย์ผู้คว้าชัยชนะในสนามรบเท่านั้น ทว่าประชาชนที่อยู่ฝ่ายเดียวกับองค์อธิปัตย์ผู้แพ้สงคราม ยังต้องหันมาสยบสวามิภักดิ์ต่อศัตรูของเขา มอบเจตจำนง สิทธิอำนาจ การตัดสินและชีวิตของเขาให้แก่องค์อธิปัตย์องค์ใหม่ที่ได้รับชัยชนะในการพิชิต[218]

3.2 ทรรศนะของฮอบส์ต่อการปกครองแบบ “ทรราช”

3.2.1 ทรรศนะของฮอบส์ต่อการปกครองแบบ “ทรราช”

จากที่พิจารณามาตั้งแต่ต้น พบว่า ฮอบส์ทำความเข้าใจมนุษย์ผ่านวิธีการที่มนุษย์รับรู้ถึงสิ่งต่าง ๆ รอบตัว ฮอบส์มองว่า ตัวมนุษย์เองเคลื่อนที่ราวกับวัตถุหรือร่างกายที่เคลื่อนที่ไม่หยุดนิ่ง ถึงแม้จะมีบางสิ่งทำให้มนุษย์ลงอย่างฉับพลันทันทีแต่ก็เป็นไปได้ยาก เพราะแม้ร่างกายจะหยุดลง แต่อวัยวะร่างกายของมนุษย์ไม่ได้หยุดลงในทันทีทันใด มนุษย์จึงเกิดเป็นความคิดจินตนาการขึ้นมา ความคิดจินตนาการเป็นเรื่องที่มนุษย์คิดถึงสิ่งที่รับรู้มาในอดีต และสะท้อนออกมาเป็นคำและคำพูดเกี่ยวกับอำนาจ คุณธรรม และศีลธรรมความดีเลว ซึ่งกำหนดมาจากความอยากและไม่อยาก แต่เนื่องจากว่า มนุษย์เปรียบเสมือนหนึ่งร่างกายหรือวัตถุที่เคลื่อนที่ตลอดเวลา ย่อมส่งผลให้ความคิดจินตนาการ คำพูด และความคิดเกี่ยวกับอำนาจ คุณธรรม และศีลธรรมความดีเลวเกิดสภาวะสัมพัทธ์แปรเปลี่ยนไม่คงที่ตามไปด้วย ถึงแม้จะจริงอยู่ที่ฮอบส์เห็นว่า ความปรารถนาอยากมากที่สุด คือ

[218] การอภิปรายในส่วนนี้ จะมีบางประเด็นที่มีความเชื่อมโยงกับการอภิปรายส่วนที่ 3.2.7 ผู้อ่านสามารถเทียบเคียงประเด็นระหว่างสองส่วนได้

การรอดพ้นจากความตายและความเกลียดชังมากที่สุดของมนุษย์ คือ ความตายอันทารุณโหดร้าย แต่ก็ยังมีปัญหาว่า การที่มนุษย์แต่ละคนมานิยามว่าอะไรคือความดีความเลว อาจจะแตกต่างไปตามแต่ละคน และแตกต่างกันไปตามช่วงเวลาด้วย ด้วยเหตุนี้ มนุษย์ในสภาวะก่อนที่จะมีรัฐ จึงยังเป็นสภาวะที่มนุษย์เต็มไปด้วยความขัดแย้งระหว่างกันและลงเอยด้วยการใช้ความรุนแรงอยู่เสมอ

ถ้าความตายเป็นสิ่งที่ไม่เคยหมดไปจากสภาวะตามธรรมชาติ มนุษย์ซึ่งโดยธรรมชาติมีสิทธิตามธรรมชาติ จึงใช้สิทธินั้นในการรักษาตนเองในทุกวิถีทางตามที่ “เหตุผลของเขาเอง” เห็นว่าดี กฎธรรมชาติจึงอาจไม่สัมฤทธิ์ผลเสมอไป ภายใต้สภาวะเช่นนี้ความสัมพันธ์ทางศีลธรรมจึงยังไม่ได้หายไปเลย ดังนั้น “ความจำเป็น” ที่จะให้มนุษย์มาอยู่ร่วมกันจึงไม่ใช่อื่นใดนอกจากการมี “อำนาจบังคับ” (coercive power) ที่จะมาบังคับให้ทุกคนอยู่ร่วมกัน ซึ่งผู้ที่ใช้อำนาจบังคับดังกล่าวคือ“องค์อธิปัตย์” (sovereign) เนื่องจากเหตุผลดังกล่าวนี้ จึงทำให้ฮอบส์มองว่า สิ่งสำคัญอาจไม่ใช่การยึดอยู่ในกรอบหรือเส้นแบ่งของรูปแบบการปกครองที่ดีและเลว ตามที่นักปรัชญาการเมืองคลาสสิกทั้งหลายได้เสนอไว้ ประเด็นเหล่านี้ดูจะปรากฏชัดเจนในบทที่ 18 ว่าด้วยรูปแบบต่าง ๆ ของรัฐหรือองค์อธิปัตย์ที่มาโดยสถาบัน และโดยการสืบตระกูลต่ออำนาจองค์อธิปัตย์ (Of the Several Kinds of Commonwealth by Institution, and of Succession to the Sovereign Power)

อันที่จริงดูเหมือนว่าฮอบส์จะยังดำเนินรอยตามวิธีการจัดจำแนกประเภทรูปแบบการปกครองของอริสโตเติล ได้แก่ การปกครองโดยเอกบุคคล (the one) หรือเรียกว่าการปกครองโดยกษัตริย์ (Monarchy) การปกครองโดยคณะบุคคล (the few) หรือบางทีเรียกว่าอภิชนาธิปไตย (Aristocracy) และการปกครองโดยมหาชน (the many) ที่เรียกว่า รัฐที่ปกครองโดยประชาชน (Popular commonwealth) หรือบางทีเรียกว่าประชาธิปไตย (Democracy) แต่อย่างไรก็ดี จุดที่แตกต่างกันระหว่างฮอบส์กับอริสโตเติลอยู่ตรงที่ว่า อริสโตเติลนั้นไม่ได้พิจารณารูปแบบการปกครองด้วยเกณฑ์ใน “เชิงจำนวน” เท่านั้น แต่ยังแบ่งรูปแบบการปกครองในด้วยเกณฑ์เรื่อง “เป้าหมาย” ในการปกครอง ซึ่งจะต้องพิจารณาในเรื่องการทำเพื่อผลประโยชน์ส่วนรวม เพื่อชีวิตที่ดีและเพื่อความเป็นธรรมตามหลักสัดส่วน[219]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[219] โปรดดูประเด็นนี้โดยละเอียดใน Aristotle, *Politics*, pp. 103-06.

เกณฑ์เชิงเป้าหมายนี้ อริสโตเติลยังได้ใช้เป็นตัวแบบในการอธิบายลักษณะการใช้อำนาจที่อิงตามมาตรฐานทางศีลธรรม ดังจะพบว่าใน *Politics* นั้น เขาได้ใช้เกณฑ์เชิงเป้าหมายนี้มาจัดประเภทรูปแบบบริสุทธิ์ของการปกครอง 6 แบบด้วยกัน ได้แก่ “ราชาธิปไตย” (Monarchy) หมายถึง การปกครองโดยคน ๆ เดียวเพื่อประโยชน์สุขส่วนร่วม ซึ่งต่างจาก “ทรราช” (Tyranny) คือ การปกครองโดยคน ๆ เดียวเพื่อประโยชน์ของตนเอง, “อภิชนาธิปไตย” (Aristocracy) หมายถึง การปกครองโดยคณะบุคคลเพื่อประโยชน์ของส่วนรวม ซึ่งต่างจาก “คณาธิปไตย” (Oligarchy) ที่หมายถึงการปกครองโดยคณะบุคคลเพื่อประโยชน์ของตนเอง, และรูปแบบการปกครองแบบ “โพลิตี้” (Polity) ที่ต่างจาก “ประชาธิปไตย” (Democracy) ซึ่งหมายถึง การปกครองโดยมหาชนเสียงข้างมากเพื่อประโยชน์ของเสียงข้างมากเท่านั้น

แต่นอกจากเกณฑ์ในเชิงเป้าหมายของอริสโตเติลจะนำไปสู่การจัดแบ่งรูปแบบการปกครองดังที่กล่าวมาข้างตน เกณฑ์ดังกล่าวนี้ยังอาจถูกประชาชนเอามาใช้เป็นเกณฑ์ในการประเมินผู้ปกครองที่ดำรงอยู่ของพวกเขาว่า ผู้ปกครองที่ดำรงอยู่ตอบสนองต่อชีวิตความเป็นอยู่ของพวกเขาได้ดีเพียงพอหรือไม่ ผู้ปกครองได้การสร้างให้เกิดสังคมที่ดีและมีความยุติธรรมหรือไม่ ผู้ปกครองได้มีการกระจายทรัพยากรอย่างยุติธรรมหรือไม่ ซึ่งประชาชนแต่ละกลุ่มสังกัดที่แตกต่างกันก็ย่อมที่จะคิดบนฐานคิดที่แตกต่างกัน ความคิดที่แตกต่างกันนี้เองในที่สุดนำไปสู่ “ความขัดแย้งและการเปลี่ยนแปลงของรูปแบบการปกครองที่ดำรงอยู่” หรือที่อริสโตเติลเรียกว่า “*stasis*” ดังที่อริสโตเติลกล่าวว่า

> “และสาเหตุทั่วไปของทัศนคติในภายจิตใจที่ทำให้ผู้คนมุ่งไปสู่การเปลี่ยนแปลง คือ สาเหตุที่ได้กล่าวไปแล้ว. มีบางคนเข้าไปร่วมในการแตกแยกแบ่งฝักฝ่าย นั่นเพราะว่า ในจิตใจของเขาเต็มไปด้วยปรารถนาที่จะมีความเสมอภาค อันเกิดมาจากการที่เขาคิดว่า เขาอยู่อย่างมีความเสมอภาคน้อยกว่าผู้อื่นซึ่งมีความเสมอภาคมากกว่า. และก็มีผู้อื่นที่กระทำลงไปเพราะจิตใจของพวกเขาเต็มไปด้วยปรารถนาความไม่เสมอภาค (เช่น ความเหนือกว่า) อันเกิดขึ้นมาจากความรับรู้ของเขาเองที่ว่า พวกเขาไม่รับประโยชน์มากกว่าผู้อื่น (แต่ได้เท่า ๆ กันหรือในปริมาณที่น้อยกว่า) แม้ว่าตามความจริงแล้ว พวกเขาเหนือกว่าผู้อื่น (อารมณ์ความรู้สึกอันแรงกล้า เหล่านี้อาจมีเหตุผลความชอบธรรมบางอย่างรองรับ และอาจจะไม่เหตุผลความชอบ

ธรรมใด ๆ เลยรองรับ) ดังนั้น ความแตกแยกที่เกิดขึ้นนั้น (อาจแบ่งเป็นสองสาเหตุคือ - ผู้เขียน) คือ เพื่อที่จะเท่าเทียมกับผู้อื่น และเพื่อที่จะได้เหนือกว่าผู้อื่น”[220]

กล่าวในอีกนัยหนึ่ง ใน *Politics* ของอริสโตเติล จึงสะท้อนถึงบทบาทของความรู้สึกของผู้คนเกี่ยวกับความยุติธรรมและอยุติธรรมที่มีต่อรูปแบบการปกครองที่ดำรงอยู่ในห้วงขณะนั้น อันจะส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองหรือการปฏิวัติ

อย่างไรก็ตาม ฮอบส์ไม่อาจยอมรับการปฏิวัติหรือการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองได้เลย เพราะความปรารถนาในการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอาจส่งผลให้เกิดสภาวะสงครามของทุก ๆ คนต่อทุกๆ คนอย่างไม่จบไม่สิ้น ฮอบส์มองว่า คนที่บ่นว่าตนเองปราศจากเสรีภาพเมื่ออยู่ภายใต้ระบอบการปกครองแบบราชาธิปไตยคือผู้ที่ไม่เข้าใจว่า แท้จริงแล้วพวกเขาต้องการอะไร เพราะเสรีภาพในด้านต่าง ๆ ของประชาชนพลเมืองตามที่นิยามโดยหลักคำสอนเรื่องอำนาจอธิปไตยย่อมเป็นอย่างเดียวกันภายใต้รัฐบาลทั้งปวง[221] ด้วยเหตุนี้ ฮอบส์จึงพยายามสอนให้มนุษย์เห็นถึงสภาพความเป็นจริงว่า ความกลัวในความตายต่างหากที่เป็นรากฐานสำคัญของศีลธรรมและการเมืองมิใช่คุณธรรมความดีอันสูงส่ง[222] หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ มนุษย์จะต้องมีความตระหนักรู้ว่า โดยธรรมชาติแล้วมนุษย์นั้นเคลื่อนไหวไปตามความปรารถนาอยาก โดยปราศจากพันธะผูกพันอะไรมากำกับทั้งสิ้น กระทั่งที่สุดลงเอยด้วยสภาวะสงคราม สำหรับฮอบส์แล้ว มีแต่การตระหนักรู้ในธรรมชาติของมนุษย์ดังกล่าวเท่านั้น ที่จะทำให้มนุษย์สละสิทธิตามธรรมชาติของตนในการแสวงหาสันติสุขและสร้างองค์อธิปัตย์ขึ้นมา[223]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[220] Ibid., p. 182.

[221] เบิร์นส์, "โธมัส ฮอบส์," หน้า 179.

[222] Hobbes, *Leviathan*.pp. 109, 113-115, 133-134.

[223] Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 111.; Robert Kraynak, "Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism," *The American Political Science Review* 76, no. 4 (1982): 837-47.; Loren Rotner, "Through a Glass Darkly Book Review on Hobbes's Kingdom of Light: A Study of the Foundations of Modern Political Philosophy by Davin Stauffer," *Claremont Review of Books* 14, no. 1 (2019): 102-03.; Devin Stauffer, *Hobbes's Kingdom of Light a Study of the Foundations of Modern Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago press, 2018), p. 275.

ด้วยเหตุนี้ จึงไม่แปลกที่ฮอบส์จะมองว่า แม้ประชาชนอาจเรียกชื่อรูปแบบการปกครองแตกต่างกันออกไปตามความชอบและไม่ชอบของแต่ละคน ซึ่งความชอบและไม่ชอบจะเป็นตัวกำหนดว่า รูปแบบการปกครองนั้น ๆ เป็นรูปแบบการปกครองที่ดีหรือรูปแบบการปกครองที่เลว แต่ความชอบหรือไม่ชอบของมนุษย์ก็ไม่ได้นำไปสู่การสร้างระบอบการปกครองอันใหม่นอกเหนือไปจากรูปแบบองค์อธิปัตย์ 3 อย่าง กล่าวคือ การปกครองโดยเอกบุคคล (one) คณะบุคคล (few) และมหาชน (many) ดังที่กล่าวไปข้างต้นเลย ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “มีชื่ออื่นของรูปแบบการปกครองในประวัติศาสตร์และในหนังสือเกี่ยวกับการปกครอง เช่น ทรราชและคณาธิปไตย แต่รูปแบบการปกครองเหล่านี้ไม่ได้เป็นชื่อของรูปแบบการปกครองแบบอื่นใดเลย นอกจากรูปแบบการปกครองดังที่กล่าวไปแล้วก่อนหน้านั่นแหละ (ราชาธิปไตยและอภิชนาธิปไตย - ผู้เขียน) เพียงแต่เป็นในแบบที่ไม่เป็นที่ชื่นชอบ. ดังจะพบว่า สำหรับผู้รู้สึกว่าตนไม่ชื่นชอบการปกครองแบบราชาธิปไตยจะเรียกมันว่าทรราช และผู้ซึ่งไม่พอใจการปกครองแบบอภิชนาธิปไตยจะเรียกมันว่าคณาธิปไตย. นอกจากนี้ ผู้ซึ่งพบว่าพวกเขาเศร้าโศกเสียใจภายใต้การปกครองแบบประชาธิปไตยจะเรียกมันว่าอนาธิปไตย (นี่บ่งชี้ความต้องการของการปกครอง) และข้าพเจ้าคิดว่า ยังไม่มีมนุษย์คนใดเชื่อว่า จะมีความต้องการในรูปแบบของการปกครองอย่างใหม่อื่นใด และด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ ข้าพเจ้าคิดว่าพวกเขาควรจะเชื่อว่าการปกครองที่พวกเขาคิดนั้น เป็นรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งในเมื่อพวกเขารู้สึกชอบมัน และในกรณีอื่นเมื่อพวกเขาไม่ชอบมันหรือถูกกดขี่โดยผู้ปกครอง”[224]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

และเนื่องจากฮอบส์มองว่า ความชอบหรือไม่ชอบไม่ได้นำไปสู่การก่อเกิดรูปแบบขององค์ปกครองแบบใหม่เลยนอกจากรูปแบบ 3 อย่างที่ได้กล่าวไปนี้ จึงไม่แปลกที่ฮอบส์จะมองว่า การปกครองที่ถูก

---

[224] “There be other names of Government, in the Histories, and books of Policy; as Tyranny, and Oligarchy: But they are not the names of other Formes of Government, but of the same Formes misliked. For they that are discontented under Monarchy, call it Tyranny; and they that are displeased with Aristocracy, call it Oligarchy: So also, they call it Anarchy, (which signifies want of Government;) and yet I think no man believes, that want of Government, is any new kind of Government: nor by the same reason ought they to believe, that the Government is of one kind, when they like it, and another, when they mislike it, or are oppressed by the Governours.”Hobbes, *Leviathan*, p. 239.

เรียกว่า ทรราชไม่ต่างไปจากกษัตริย์ในแง่ของการเป็นองค์อธิปัตย์แบบเอกบุคคล ส่วนคณาธิปไตยก็ไม่ต่างจากอภิชนาธิปไตยในแง่ของการเป็นองค์อธิปัตย์แบบคณะบุคคล และอนาธิปไตยก็ไม่ได้ต่างจากประชาธิปไตย ในความหมายของการปกครองโดยคนหมู่มาก ที่เต็มไปด้วยความโกลาหลวุ่นวายและสุ่มเสี่ยงจะเกิดสงครามกลางเมืองได้ทุกเมื่อ

อย่างไรก็ดี แม้ฮอบส์จะตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างระบอบการปกครอง เช่นที่กล่าวมาแล้ว ไม่ว่าจะเป็นเอกบุคคล คณะบุคคล หรือมหาชน อย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งความแตกต่างเหล่านี้ไม่ใช่ความแตกต่างในลักษณะที่ว่า องค์อธิปัตย์ชนิดใดดีที่สุดหรือเลวที่สุดตามแบบอริสโตเติล ทว่าเป็นความแตกต่างในเรื่องสมรรถภาพหรือประสิทธิภาพว่าองค์อธิปัตย์ชนิดใดจะสามารถสร้างให้เกิดสันติสุข (peace) และความมั่นคง (security) ให้แก่ประชาชนได้ดีกว่ากัน[225] แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในรายละเอียดจะพบว่าฮอบส์ได้เปรียบเทียบให้เห็นว่า การปกครองลักษณะเอกบุคคลมีประสิทธิภาพกว่าในการรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อย

ประเด็นข้อนี้ได้รับการพิสูจน์ผ่านการที่ฮอบส์ได้เปรียบเทียบสมรรถนะขององค์อธิปัตย์แบบเอกบุคคลและคุณะบุคคล ใน 6 ประเด็น ได้แก่

(1) ผลประโยชน์ส่วนรวม: สำหรับรูปแบบการปกครองโดยคณะบุคคล แม้ว่าคณะบุคคลจะใส่ใจต่อการสร้างผลประโยชน์ส่วนรวม แต่เหล่าคณะบุคคลก็ยังไม่ได้ใส่ใจมากไปกว่าการสร้างให้เกิดผลประโยชน์ต่อกลุ่มของพวกเขา ครอบครัวของพวกเขา หรือของมิตรหายของพวกเขา และที่สำคัญคณะบุคคลยังใส่ใจต่อผลประโยชน์ส่วนตัวซึ่งเป็นไปตามความปรารถนามากไปกว่าเหตุผล อย่างไรก็ดี เมื่อเทียบกับรัฐที่ปกครองโดยเอกบุคคล จะพบว่า ผลประโยชน์ส่วนตัวคือสิ่งเดียวกับผลประโยชน์สาธารณะ อีกทั้งจะพบว่า ความร่ำรวย อำนาจ และเกียรติยศของกษัตริย์นั้นเกิดขึ้นมาจากความร่ำรวย ความเข้มแข็ง และชื่อเสียงของผู้อยู่ใต้การปกครองของเขา ขณะที่เมื่อเปรียบเทียบกับในรัฐที่ปกครองโดยมหาชนหรือโดยคณะบุคคลแล้ว ความมั่งคั่งของรัฐมิได้มอบให้เอกบุคคล ซึ่งบ่อยครั้งมันนำไปสู่การกระทำอันทรยศ หรือเกิดสงครามกลางเมืองได้[226]

---

[225] Ibid., p. 241.

[226] Ibid., pp. 241-42.

ฮอบส์ยังให้เหตุผลเพื่อสนับสนุนการปกครองโดยเอกบุคคลว่า ทั้งประชาชนและผู้ปกครองต่างก็มีส่วนแบ่งอย่างเท่าเทียมกันในผลประโยชน์คือสันติสุขและการป้องกันการรุกราน และทั้งหมดก็รับทุกข์ทรมานอย่างเท่าเทียมกันจากความทุกข์ยากที่สาหัสที่สุดคือสงครามกลางเมืองและอนาธิปไตยด้วย เนื่องจากว่ากำลังและอำนาจขององค์อธิปัตย์ขึ้นอยู่กับกำลังและอำนาจของประชาชนของเขาเสมอ ทั้งสองฝ่ายจึงได้รับทุกข์ทรมานจากการเสียผลประโยชน์อย่างเดียวกัน หากผู้ปกครองทำให้ประชาชนอ่อนแอลงด้วยการทำให้ขาดแคลนทรัพย์สินเงินทอง

(2) การเลือกที่ปรึกษาแห่งรัฐและการรักษาความลับ: ฮอบส์มองว่าองค์อธิปัตย์เอกบุคคลสามารถเลือกที่ปรึกษาตามความต้องการเมื่อต้องการที่จะรู้สภาพความเป็นไปของบ้านเมือง เขาอาจจะรับฟังความคิดเห็นจากผู้คนเหล่านั้นก่อนที่จะกระทำสิ่งใดออกไป และทั้งหมดนี้ยังคงเป็นความลับตราบเท่าที่องค์อธิปัตย์แบบเอกบุคคลต้องการ แต่สำหรับองค์อธิปัตย์แบบคณะบุคคลนั้นเลือกที่ปรึกษาบนฐานของผลประโยชน์ของกลุ่มตนเอง เน้นในเรื่องความมั่งคั่งร่ำรวยมากกว่าความรู้ พวกเขาแค่ต้องการที่ปรึกษาก็เพื่อว่าจะทำอย่างไรให้พวกเขาได้ในสิ่งที่ต้องการ มิใช่คำแนะนำเรื่องการปกครองเลย ฮอบส์มองว่า คำปรึกษาที่ได้มาเพราะความปรารถนาต้องการเช่นนี้ไม่เคยทำผู้ปกครองให้ตื่นรู้ แต่มันทำให้พร่ามัว นอกจากนี้ไม่มีครั้งใดเลยที่องค์อธิปัตย์คณะบุคคลจะสามารถเก็บงำความลับ เนื่องจากจำนวนผู้ปกครองในองค์อธิปัตย์ชนิดนี้มีด้วยกันหลายคน[227]

(3) ความผันแปรของรัฐ: ฮอบส์มองว่าองค์อธิปัตย์แบบเอกบุคคลนั้นไม่ขึ้นต่อความผันแปรใดเลยนอกเสียจากธรรมชาติของมนุษย์ (ที่อาจปกปักรักษาชีวิตของตนและแสวงหาอำนาจและความรุ่งโรจน์ไร้สาระ - ผู้เขียน) แต่สำหรับองค์อธิปัตย์แบบคณะบุคคล มันมีความผันแปรอันเนื่องมาจากจำนวนขององค์อธิปัตย์ที่มีมาก[228]

(4) ความขัดแย้งและไม่ขัดแย้งกันเองในองค์อธิปัตย์: ฮอบส์มองว่าองค์อธิปัตย์เอกบุคคลไม่สามารถขัดแย้งกับตัวเองและไม่สามารถเกิดความอิจฉาผลประโยชน์ส่วนตัวของตัวเองได้ แต่สำหรับองค์อธิปัตย์คณะบุคคลนั้นเกิดความขัดแย้งมากมายจากสาเหตุเหล่านี้ และบ่อยครั้งความขัดแย้งนี้เองนำไปสู่สงครามกลางเมือง[229]

---

[227] Ibid., p. 242.

[228] Ibid.

[229] Ibid., p. 243.

(5) พวกนักพูดประจบสอพลอ: ฮอบส์มองว่าองค์อธิปัตย์เอกบุคคลอาจจะมีความไม่สะดวกอยู่จากพวกนักพูดประจบสอพลอ ซึ่งคอยกัดกินผลประโยชน์ขององค์อธิปัตย์ และนี่ถือเป็นความไม่สะดวกที่หลีกเลี่ยงไม่พ้น แต่เมื่อเทียบกับองค์อธิปัตย์คณะบุคคลแล้ว จะพบว่า องค์อธิปัตย์แบบคณะบุคคลมักถูกล่อลวงโดยนักพูด หรือถูกทำให้ขึ้นต่อผลประโยชน์ของพวกนักพูดประจบสอพลอที่มีความโลภและมีความทะเยอทะยาน แต่อย่างไรก็ตาม องค์อธิปัตย์เอกบุคคลจะแสดงความชื่นชอบต่อพวกนักพูดน้อยกว่าเมื่อเทียบกับองค์อธิปัตย์คณะบุคคลที่จะหลงคารมพวกนักพูดประจบสอพลอได้มาก[230]

(6) องค์อธิปัตย์ที่ยังทรงพระเยาว์ กับการถูกอบรมเลี้ยงดู: ฮอบส์มองว่า ความไม่สะดวก (inconvenience) ภายในรัฐที่ปกครองแบบเอกบุคคลอาจตกแก่พระราชโอรสหรือองค์กษัตริย์ที่ยังทรงพระเยาว์ (infant king) ผู้ที่ไม่สามารถมองเห็นว่าอะไรคือสิ่งที่ดีและเลว ดังนั้น การใช้อำนาจขององค์อธิปัตย์ย่อมจะอยู่ในมือของคนอื่นหรือที่ปรึกษาของกษัตริย์ในฐานะที่เป็นผู้พิทักษ์ดูแลองค์อธิปัตย์ตัวจริงที่ยังทรงพระเยาว์ แต่อย่างไรก็ตาม ฮอบส์มองว่า สภาวะเช่นนี้จะนำไปสู่ความไม่สะดวกนานาประการที่มากไปกว่าความวุ่นวายและสงครามกลางเมือง เพราะอันตรายอาจเกิดจากการต่อสู้กันระหว่างผู้พิทักษ์ดูแลองค์กษัตริย์ที่แข่งขันกันเพื่อผลประโยชน์[231] แต่กระนั้น ฮอบส์มองว่าความไม่สะดวกเหล่านี้แท้จริงแล้ว ไม่ใช่ปัญหาขององค์อธิปัตย์ที่ยังทรงพระเยาว์ แต่เป็นความทะเยอทะยานของผู้พิทักษ์ดูแล (ซึ่งอันที่จริงมีสถานะคือผู้อยู่ใต้การปกครององค์อธิปัตย์ตัวจริง) ต่างหาก ความผิดนี้จึงเป็นความผิดของผู้อยู่ใต้การบังคับที่ไม่ได้ถูกสั่งสอนให้ทำตามหน้าที่และมีความเข้าใจในเรื่องของสิทธิขององค์อธิปัตย์[232]

นอกจากนี้ เมื่อเปรียบเทียบองค์อธิปัตย์เอกบุคคลที่ยังทรงพระเยาว์ (Infant Monarchy) กับองค์อธิปัตย์คณะบุคคลที่ยังอายุน้อย (Infant Oligarchy) จะพบว่ารูปแบบคณะบุคคลจำต้องมีผู้อบรมดูแลเพื่อรักษาอำนาจและเสรีภาพขององค์อธิปัตย์ (*custodes libertatis*, guardians of liberty)

---

[230] Ibid.

[231] Ibid.

[232] Ibid., p. 244.

มากกว่าองค์อธิปัตย์เอกบุคคลที่ยังทรงพระเยาว์ อีกยังอาจถูกลิดรอนเสรีภาพมากเสียยิ่งกว่ารูปแบบขององค์อธิปัตย์เอกบุคคลที่ยังทรงพระเยาว์[233]

จากการอภิปรายใน 6 ประเด็นข้างต้นที่ฮอบส์ได้เปรียบเทียบให้เห็นนั้น ถึงที่สุดแล้วก็มิใช่อะไรเลยนอกเสียจากการยืนยันถึงประสิทธิภาพของรูปแบบการปกครองโดยคน ๆ เดียว ไม่ว่ารูปแบบนั้นจะเรียกว่ากษัตริย์ (Monarchy) หรือทรราช (Tyranny) ก็ตาม เพราะรูปแบบการปกครองปกครองโดยคน ๆ เดียวมีสมรรถนะในการควบคุมอำนาจอย่างมีประสิทธิภาพมากกว่ารูปแบบอื่น ในแง่นี้แล้ว ฮอบส์จึงไม่ได้เพียงลดเป้าหมายของรูปแบบการปกครองลงมาเป็นเพียงจำนวนเท่านั้น แต่เขายังทำให้เห็นว่า รูปแบบการปกครองคณะบุคคลนั้นไม่มีประสิทธิภาพเทียบเท่ากับรูปแบบการปกครองในลักษณะเอกบุคคล หรือทำให้เห็นเป็นนัยว่า แม้เขาเองจะยอมรับว่า มีความแตกต่างเชิงจำนวนองค์อธิปัตย์ แต่ไม่ได้แปลว่า องค์อธิปัตย์ทุกรูปแบบจะมีประสิทธิภาพเหมือนกัน

นอกจากนี้ หากพิจารณาควบคู่กับ *Leviathan* บทที่ 29 (ว่าด้วยสิ่งที่ทำให้รัฐอ่อนแอ หรือมีแนวโน้มจะทำลายรัฐ Of those things that Weaken, or tend to the Dissolution of a Common-wealth) จะพบว่า นอกจากเชื้อโรคร้ายอันมาจากการที่องค์อธิปัตย์ปล่อยให้ประชาชนพลเมืองตัดสินความถูก-ผิด ความดี-ความเลวได้ด้วยตนเอง หรือมีมโนธรรมสำนึกผิดพลาด (erroneous conscience) หรือปล่อยให้มีการนับถือในสิ่งศักดิ์สิทธิที่ไม่สอดคล้องกับหลักเหตุผล[234] ตลอดจนภัยจากการปราชัยในสงครามให้แก่ต่างชาติแล้ว[235] เชื้อโรคร้ายอีกอย่างที่สำคัญ คือ การมีทรรศนะที่ว่า อำนาจองค์อธิปัตย์นั้นสามารถแบ่งแยกได้ อันมาจากหลักการทางปรัชญาของบรรดานักปรัชญาการเมืองกรีกโบราณและปรัชญาการเมืองของโรมัน ซึ่งก็คือ “รูปแบบการปกครองแบบผสม” (Mixt Government)[236] ฮอบส์ยังกล่าวอีกว่า

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[233] Ibid., p. 245.

[234] Ibid., pp. 365-67.

[235] Ibid., p. 375.

[236] หรือในภาษาอังกฤษปัจจุบันเขียนว่า “Mixed Constitution” ibid., pp. 367-68, 72. สำหรับความหมายของรูปแบบการปกครองแบบผสมนั้น โปรดย้อนกลับไปดูเชิงอรรถที่ 115 (ซึ่งปรากฏในส่วนความนำของบทที่ 3) ประกอบ

> “จากการอ่านหนังสือเหล่านั้น ข้าพเจ้ากล่าวว่า หนังสือเหล่านั้นมนุษย์มีการฆ่ากษัตริย์ของพวกเขา เพราะนักเขียนกรีกและลาติน ในหนังสือและความเรียงว่าด้วยการปกครองของพวกเขา ได้ทำให้มันชอบด้วยกฎหมายและเป็นที่น่ายกย่องสำหรับใครก็ตามที่ทำเช่นนั้น ซึ่งให้แหล่งที่มา ก่อนที่เขาจะกระทำการเรียกผู้ปกครองของพวกเขาว่า ทรราช (tyrant). สำหรับพวกที่ไม่เรียกว่าการฆ่ากษัตริย์ (regicide) นั้นเรียกว่า การฆ่าทรราช (tyrannicide) ซึ่งก็คือการฆ่าทรราชอย่างชอบด้วยกฎหมาย... กล่าวโดยสรุปแล้ว ข้าพเจ้าไม่สามารถจินตนาการได้เลยว่า สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้กลายมาเป็นอคติต่อระบอบราชาธิปไตยได้อย่างไรมากไปกว่าการอนุญาตให้หนังสือเหล่านั้นถูกอ่านกันอย่างแพร่หลาย โดยปราศจากการมีวิจารณญาณที่สุขุมรอบคอบเพียงพอแก่การขจัดพิษร้าย (venom) ของพวกเขาออกไป พิษร้ายดังกล่าวนี้ข้าพเจ้าไม่สงสัยเลยที่จะนำเอามันไปเทียบกับการถูกสุนัขกัด อันเป็นเชื้อโรค (disease) ที่แพทย์เรียกว่า Hydrophobia หรือที่เรียกว่า โรคกลัวน้ำ (fear of water).”[237]

จากที่พิจารณามาถึงตรงนี้ อาจสรุปได้ว่า แรกเริ่มทีเดียวฮอบส์แบ่งรูปแบบการปกครองไม่ต่างจากอริสโตเติลนัก กล่าวคือ ฮอบส์มองว่ารัฐต่าง ๆ นั้น ถ้าหากไม่ใช่การปกครองโดยเอกบุคคล คณะบุคคล ก็ต้องเป็นมหาชนใช้อำนาจปกครอง ซึ่งลักษณะการแบ่งรูปแบบการปกครองเหล่านี้เรียกได้ว่าเป็นการแบ่งในเชิงจำนวนผู้ถืออำนาจ แต่อย่างไรก็ดี ในขณะที่อริสโตเติลมองว่าจำเป็นต้องมีเกณฑ์เรื่องเป้าหมายอันเกี่ยวกับลักษณะการใช้อำนาจของผู้ปกครอง ฮอบส์กลับไม่ได้สนใจเกณฑ์เชิงเป้าหมายดังกล่าวนั้น ในแง่หนึ่ง นัยสำคัญของเกณฑ์ในเชิงเป้าหมาย - ที่อริสโตเติลยึดถือ – ที่สำคัญประการหนึ่ง ได้สะท้อนว่าสังคมการเมืองหรือรัฐไม่ได้มีไว้แค่เพื่อการยังชีพหรือเพื่ออยู่รอดไปวัน ๆ เท่านั้น แต่ยังหมายถึงการที่สังคมการเมืองหรือรัฐจะต้องเอื้อให้มนุษย์แต่ละคนได้มีชีวิตที่ดีและบรรลุความสมบูรณ์ตามแต่ศักยภาพที่จะเป็นไปได้ แต่ในอีกทางหนึ่ง มันย่อมหมายความว่า หากพลเมืองเห็นว่าผู้ปกครองของตนหรือสังคมการเมืองของตน ยังไม่สอดรับกับไปกับเป้าหมายที่ดีหรือยุติธรรมย่อมมีความเป็นไปได้ที่ประชาชนพลเมืองเหล่านั้น จะลุกฮือต่อต้านหรือมุ่งเปลี่ยนแปลงการปกครองที่ดำรงอยู่ด้วย ซึ่งฮอบส์เห็นว่า ภายใต้สภาพเช่นนี้ในที่สุดจะนำไปสู่สภาวะของความวุ่นวายและสงคราม ด้วยเหตุนี้ ฮอบส์จึงมีความเห็นที่ต่างออกไปจากอริสโตเติลและมองว่า ความชอบหรือไม่ชอบรูปแบบการปกครองที่ดำรงอยู่ ไม่ได้มีนัยสำคัญอะไรอีกต่อไป รูปแบบการปกครองใด ๆ ควรจะเน้นที่

---

[237] Ibid., pp. 369-70.

ความมีสันติสุขและความมั่นคงแก่ชีวิตของประชาชนพลเมืองต่างหาก กล่าวอีกนัยหนึ่ง สิ่งที่ฮอบส์ทำจึงเป็นการลดระดับเป้าหมายของการปกครองจากการมีชีวิตที่ดี (good life) ลงมาเหลือเพียงการเอาชีวิตรอด (mere life) เท่านั้น นอกจากนี้แล้ว จริงอยู่ที่ว่า ฮอบส์ตระหนักถึงความแตกต่างของรูปแบบการปกครองเชิงจำนวน แต่ความแตกต่างเหล่านี้ก็ไม่ใช่ความแตกต่างในนัยเชิงศีลธรรมที่ว่าองค์อธิปัตย์ชนิดใดดีหรือเลวร้าย แต่ทว่าเป็นความแตกต่างในเรื่องสมรรถภาพว่า รูปแบบการปกครองเช่นไรที่จะเอื้อให้เกิดสันติภาพ (peace) และความมั่นคง (security) ให้แก่ประชาชนได้มากกว่า ซึ่งฮอบส์ได้ทำการเปรียบเทียบรูปแบบองค์อธิปัตย์ต่างประเภท เอกบุคคล คณะบุคคล และมหาชน และทำให้เราเห็นว่า รัฐที่ปกครองรูปแบบเอกบุคคลมีสมรรถภาพและสะดวกกว่ารูปแบบอื่น เพราะว่าองค์อธิปัตย์แบบเอกบุคคลคงรักษาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวและความสูงสุดของอำนาจเด็ดขาดไว้ได้มากกว่า นั่นเอง

จากที่กล่าวมาทั้งหมด จึงอาจตอบปัญหาที่ตั้งเอาไว้แต่ต้นว่า “ความหมายของความคิดของฮอบส์ที่ว่าทรราชไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าความชอบและไม่ชอบของประชาชนนั้นเป็นอย่างไร? และมีฐานคำอธิบายข้อความดังกล่าวของฮอบส์อย่างไร?” ได้ว่า **การที่ฮอบส์มองว่าไม่มีความต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราช จึงหมายความว่า ไม่ว่าประชาชนพลเมืองจะเรียกรูปแบบการปกครองที่ตนชอบว่าอะไรนั้น ไม่ได้สำคัญไปกว่าการที่รูปแบบการปกครองที่ถูกเรียกชื่อนั้น จะสร้างให้เกิดสันติสุขและความมั่นคงให้เกิดขึ้นได้หรือไม่ การกล่าวว่าองค์อธิปัตย์เป็นหรือไม่เป็นทรราชจึงไม่ได้มีนัยสำคัญอะไรเลยในทางศีลธรรม สิ่งที่สำคัญกว่าคือสันติสุขและความมั่นคงของรัฐและของประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ**

คำอธิบายดังกล่าวมีฐานคำอธิบายรองรับคือการมองมนุษย์ว่า มนุษย์ คือ “วัตถุที่เคลื่อนไหว” ไปตามความ “ปรารถนาอยาก” และ “ความเกลียดชัง” ถ้ามนุษย์ปรารถนาอยากสิ่งใด เขาก็จะบอกว่าสิ่งนั้น “ดี” แต่ถ้ามนุษย์เกลียดชังสิ่งใดแล้ว เขาก็จะบอกว่าสิ่งนั้น “เลว” สภาวะดังกล่าวจึงเป็นสภาวะสัมพัทธ์นิยมทางศีลธรรมอย่างยิ่ง ในสภาวะดังกล่าวนั้น แต่ละคนจึงมุ่งแข่งขันและแย่งชิงสิ่งที่ตนเองต้องการจากผู้อื่นอย่างไม่สิ้นสุด หรือ การที่มนุษย์แต่ละคนจะแสวงหา “อำนาจ ชื่อเสียง เกียรติยศ และความรุ่งโรจน์” อย่างไม่มีที่สิ้นสุด เพราะเขาเห็นว่าถ้าตนเองมีอำนาจ ชื่อเสียง เกียรติยศมากกว่าคนอื่นแล้ว เขาก็จะมีอำนาจจนไม่มีผู้ใดมาทำอันตรายเขาได้ ภายใต้สภาวะเช่นนั้นจึงไม่ต่างอะไรจาก “สภาวะของสงครามของทุก ๆ คน

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ต่อต้าน ทุก ๆ คน" และในสภาวะแบบนี้ แต่ละคนก็จะใช้ "สิทธิตามธรรมชาติ" ของตนอย่างเต็มที่ อันหมายถึง เสรีภาพในการการค้นหาวิธีการในการเอาชีวิตรอดไปตามเหตุผลส่วนตัวของแต่ละคนอย่างเต็มที่นั่นเอง จริงอยู่ที่ฮอบส์ได้กล่าวถึง "กฎธรรมชาติ" ในปรัชญาการเมืองของเขา ซึ่งหมายถึง กฎของเหตุผลที่จะช่วยให้มนุษย์แสวงหาสันติสุขได้ แต่เนื่องจากว่า ในสภาวะดังกล่าวนั้น เป็นสภาวะที่ทุกคนต่างใช้เหตุผลของตนเองเป็นที่ตั้ง กฎธรรมชาติดังกล่าวจึงไม่ได้สถานะเป็นกฎที่สามารถผูกพันใครได้ กฎธรรมชาติกลายเป็นสิ่งที่แต่ละคนต่างเป็นผู้กำหนดเอง

แต่ถึงกระนั้นก็ตาม การที่แต่ละคนใช้สิทธิตามธรรมชาติอย่างเต็มที่ มันก็ยิ่งทำให้เกิดสภาวะสงครามได้ตลอดเวลา ดังนั้น จึงจำเป็นที่แต่ละคนจะต้องสละสิทธิตามธรรมชาติของตนลงอย่างพร้อมเพรียงกัน และแต่ละคนก็จะต้องมอบอำนาจที่ตนเองมีให้แก่ "องค์อธิปัตย์" ผู้ซึ่งถืออำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดขึ้นมา ภายใต้องค์อธิปัตย์ดังกล่าวแม้ประชาชนจะเรียกผู้ปกครองว่าเป็น "กษัตริย์" หรือ "ทรราช" แต่ก็จะพบว่า ชื่อเรียกเหล่านี้แท้จริงแล้วไม่ได้มีนัยสำคัญอะไรในทางศีลธรรม ฮอบส์มองว่า การที่ประชาชนพากันกล่าวว่า องค์อธิปัตย์หรือผู้ปกครองของตนเองเป็นทรราชหรือมองว่าองค์อธิปัตย์ลิดรอนสิทธิเสรีภาพของพวกเขา กระทั่งที่สุด นำไปสู่การปลุกระดมต่อต้านการปกครองที่ดำรงอยู่ จึงเป็นการที่ประชาชนไม่รู้ว่า แท้จริงแล้วอะไรคือสิ่งที่ตัวเองต้องการ ซึ่งฮอบส์มองว่า คือ การมีสันติสุขและความสงบเรียบร้อย เท่านั้น

คงไม่เป็นการกล่าวเกินไปนักว่า ทรรศนะต่อทรราชของฮอบส์ดังกล่าวนี้ วางอยู่บนฐานคิดเรื่องธรรมชาติของมนุษย์รวมถึงลักษณะและเป้าหมายของสังคมการเมืองของฮอบส์ ที่แตกต่างไปจากปรัชญาการเมืองคลาสสิก ดังจะเห็นว่า ในขณะที่อริสโตเติลมองว่า ธรรมชาติสร้างให้มนุษย์เท่านั้นมีความสามารถในการใช้ภาษาและเหตุผล (*logos)* ซึ่งช่วยให้มนุษย์แยกความยุติธรรม-อยุติธรรม ดี-ชั่วออกจากกันได้ แต่เนื่องจากภาษาและเหตุผลเป็นสิ่งที่ธรรมชาติให้มาเฉพาะมนุษย์เท่านั้น แปลว่ามนุษย์ย่อมต้องมุ่งแสวงหาความดี ซึ่งมิได้สถิตอยู่ ณ ที่ใดเลยนอกจากนครรัฐ[238] มนุษย์ผู้มุ่งแสวงหาความดีดังกล่าวย่อมเต็มใจเข้ามาอยู่ในนครรัฐ แต่การที่มนุษย์เข้ามาสู่นครรัฐเพื่อแสวงหาความดีนั้นก็แปลว่า มนุษย์ไม่ได้มีความสมบูรณ์ตั้งแต่ต้น (imperfect) นครรัฐจึงเป็นสิ่งที่มาก่อนมนุษย์และไม่อาจถูกกำหนดโดยเป้าหมายไปตามผลประโยชน์ส่วนตนของกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งได้เลย

[238] Aristotle, *Politics*, p. 7.

ส่วนฮอบส์มองว่า มนุษย์เคลื่อนไหวไปตามความรู้สึกปรารถนาที่จะมีชีวิตรอดและความกลัวในความตายอันทารุณ ซึ่งทำให้มนุษย์มีสิทธิตามธรรมชาติจะทำอะไรก็ได้ตามที่มนุษย์คิดว่าจะช่วยให้รอดชีวิต มนุษย์จึงไม่อาจจะมีเหตุผลเช่นที่อริสโตเติลเสนอ แต่เหตุผลกลับกลายมาเป็นเครื่องมือรองรับความปรารถนาอยากอันไม่จำกัดของมนุษย์ ผลลัพธ์คือ เกิดสภาวะสงคราม ด้วยเหตุนี้ฮอบส์จึงมองว่า เพื่อที่จะได้มาซึ่งสันติสุข แต่ละคนจะต้องสละสิทธิตามธรรมชาติและสร้างองค์อธิปัตย์ผู้ทรงอำนาจสูงสุดและเด็ดขาดขึ้นมาเป็นผู้ปกครอง นี่จึงไม่แปลกที่ในส่วนแรกของหนังสือ *Leviathan* ฮอบส์จะกล่าวว่า ลิไวธันอันยิ่งใหญ่ (the great Leviathan) หรือรัฐ(Commonwealth) หรือซิวิตัส (*civitas*) ในภาษาลาติน หมายถึง “มนุษย์ที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้น” (Artificial Man)[239]

แต่กระนั้นก็ดี การที่รัฐถูกสร้างโดยมนุษย์ ก็หมายความว่า เป้าหมายของรัฐถูกนิยามไปตามความปรารถนาของมนุษย์ที่จะมีชีวิตรอด[240] เมื่อเป้าหมายเป็นสิ่งที่มนุษย์กำหนดขึ้นมาได้ด้วยตนเอง ก็สะท้อนถึงนัยที่ว่า มนุษย์ได้กลายมาเป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่งหรือมีความสมบูรณ์ในตัวเอง มนุษย์เท่านั้นที่สามารถกำหนดทิศทางหรือเป้าหมายของตนเองได้ มิใช่เป้าหมายที่มากำหนดเส้นทางให้แก่มนุษย์

อย่างไรก็ดี แม้จะตอบปัญหาได้แล้วว่า การที่ฮอบส์มองว่าไม่มีความต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราชมีความหมายเป็นอย่างไร แต่ก็ยังมีความจำเป็นที่จะต้องพิจารณาต่อไปอีกว่า องค์อธิปัตย์ในทรรศนะของฮอบส์ปกครองหรือใช้อำนาจอย่างไร? และประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองมีชีวิตอย่างไร? หรือ ความสัมพันธ์ทางอำนาจภายใต้องค์อธิปัตย์ที่ถูกสลายเส้นแบ่งไปแล้วนี้มีลักษณะอย่างไร? ผู้เขียนเห็นว่า การพิจารณาประเด็นคำถามดังกล่าว น่าจะช่วยให้เข้าใจความหมายของการไม่มีความแตกต่างระหว่างทรราชกับรูปแบบการปกครองที่ดีได้ละเอียดมากขึ้น ซึ่งจะทำให้เรามิเพียงเข้าใจว่าการไม่มีความแตกต่างระหว่างการปกครองที่ดีและเลวนั้นมีความหมายอย่างไรเท่านั้น แต่ยังตอบคำถามว่า รูปแบบการปกครองดังกล่าวมีลักษณะการทำงานอย่างไรไปพร้อมกันด้วย

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[239] Hobbes, *Leviathan*, p. 81.

[240] แฮร์รี่ จาฟฟ่า, "แอริสโตเติล," in ประวัติปรัชญาการเมืองเล่มที่หนึ่ง (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2552), หน้า 179.

3.2.2 อำนาจขององค์อธิปัตย์ (Sovereign Power)

เนื่องจากฮอบส์มองว่า วิธีการก่อร่างสร้างองค์อธิปัตย์มาจากการที่มนุษย์จึงตกลงต่อกันและกันเอง ในการกระทำการสละอำนาจและกำลังของพวกเขาอย่างพร้อมเพรียงกัน และมอบมันให้กับองค์อธิปัตย์ (Soveraign) (อาจเป็นบุคคลคนเดียวหรือคณะบุคคลคณะหนึ่งก็ได้) ในฐานะที่เป็นบุคคลผู้หนึ่ง (One Person) ที่เป็นผู้ถืออำนาจอธิปไตย (Soveraignty or Soveraign Power) ทั้งหมดนี้ส่งผลให้ความสัมพันธ์ทางอำนาจโดยภาพรวมระหว่างประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับกับองค์อธิปัตย์มีตรรกะที่สอดรับและเชื่อมโยงระหว่างกันตามลักษณะดังต่อไปนี้[241]

(1) เมื่อทำพันธสัญญาแล้วส่งผลให้มีรัฐหรือองค์อธิปัตย์เกิดขึ้น ประชาชนใต้การปกครองจะต้องทำตามสัญญาและไม่สามารถสร้างสัญญาใหม่ได้ ประชาชนใต้การปกครองมิอาจต่อต้านอำนาจองค์อธิปัตย์หรือสร้างองค์อธิปัตย์ใหม่ การสร้างองค์อธิปัตย์องค์ใหม่ขึ้นมาพร้อมกันกับองค์อธิปัตย์องค์เดิมนั้น รังแต่จะทำให้อำนาจองค์อธิปัตย์องค์เดิม ขาดความสูงสุดและเบ็ดเสร็จ ในที่สุด จะนำไปสู่ความไร้เสถียรภาพและสภาวะอนาธิปไตย

และ (2) เนื่องจากการทำสัญญาก่อตั้งรัฐหรือองค์อธิปัตย์มาจากการที่มนุษย์แต่ละคนวางสิทธิอำนาจและกำลังของตนเองลงและมอบอำนาจให้กับองค์อธิปัตย์ให้มีอำนาจสูงสุดอย่างถาวรมาใช้อำนาจแทนตน ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า “ข้าพเจ้าให้อำนาจและสละสิทธิในการปกครองตนเองของข้าพเจ้าต่อคนผู้นี้ หรือต่อคณะบุคคลคณะนี้ บนเงื่อนไขนี้ ซึ่งได้มอบสิทธิทั้งหมดของข้าพเจ้าต่อเขาและให้อำนาจอันชอบต่อทุกการกระทำของเขา”[242] ด้วยลักษณะของการทำสัญญาเช่นนี้จึงมิใช่การทำสัญญาที่องค์อธิปัตย์เป็น “คู่สัญญา” กับมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคล องค์อธิปัตย์จึงมิอาจถูกกล่าวหาว่าได้ “ละเมิดสัญญา” ขณะเดียวกันนั้นก็หมายความว่า “ไม่มีประชาชนที่อยู่ใต้การบังคับขององค์อธิปัตย์คนใดที่สามารถหนีออกจากความเป็นประชาชนใต้การปกครองอันถาวรได้เลย”[243] ที่เป็นเช่นนี้

[241] Hobbes, *Leviathan*, pp. 229-36.

[242] “I Authorise and give up my Right of Governing myselfe, to this Man or this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him and Authorise all his Actions in like manner.” Ibid., p. 227.

[243] Ibid., p. 230.

เพราะว่า มนุษย์เมื่อครั้งยังทำสัญญาต่อกันได้แปลงสภาพกลายมาเป็น “ประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ” (subject) ขององค์อธิปัตย์เรียบร้อยแล้วนั่นเอง

นอกจากนี้แล้ว (3) เนื่องจากเสียงส่วนใหญ่ประกาศให้มีการจัดตั้งองค์อธิปัตย์ ฉะนั้น ผู้ไม่เห็นด้วยจะต้องยินยอมเสียงส่วนใหญ่ นั่นคือ จะต้องเคารพยอมตามการตัดสินใจและการกระทำทั้งปวงที่มาจากองค์อธิปัตย์ มิฉะนั้นแล้ว พวกเขาจะต้องถูกปราบโดยองค์อธิปัตย์

แต่อย่างไรก็ดี การตัดสินใจและการกระทำใดก็ตามที่องค์อธิปัตย์กระทำนั้น มิได้ถือว่าเป็นการทำร้ายประชาชนใต้การปกครองของเขาเอง ฮอบส์มองว่า “การทำร้ายตนเองนั้นเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้” เหตุที่กล่าวเช่นนี้ก็เพราะว่า (4) เนื่องจากทุกการกระทำและการตัดสินใจขององค์อธิปัตย์ถือเป็นการกระทำของทุกคน ซึ่งก็หมายความว่า สิ่งใดก็ตามที่องค์อธิปัตย์ได้ตัดสินใจและลงมือกระทำลงไปนั้น ถือเป็นการกระทำไปในนามของประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองไปพร้อมกันด้วย

และเนื่องจากว่า ทุกการกระทำและการตัดสินใจขององค์อธิปัตย์ถือเป็นการกระทำไปนามของประชาชนพลเมืองร่วมกัน ดังนั้น (5) องค์อธิปัตย์จึงมิอาจถูกสังหารลงได้ เพราะว่าการลงมือสังหารตัวเองนั้น มิเพียงแต่จะเป็นไปไม่ได้เท่านั้น (ซึ่งมีตรรกะเหตุผลอย่างเดียวกับข้อ 4 ด้านบน) แต่การสังหารองค์อธิปัตย์นั้น ยังส่งผลให้ประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองขององค์อธิปัตย์ จะต้องหวนกลับสู่เข้าเงื่อนไขของสงครามของทุกคนต่อทุกคนหรือสภาวะอนาธิปไตย อีกด้วย

จากที่กล่าวมานี้ จึงถือได้ว่า องค์อธิปัตย์เป็นผู้ที่ทรงอำนาจสูงสุดเหนือชีวิตของประชาชนพลเมือง ดังที่ฮอบส์เห็นว่า (6) องค์อธิปัตย์จะตัดสินความเห็นหรือหลักการภายในรัฐที่อาจทำให้สันติภาพถดถอยลง (7) องค์อธิปัตย์จะต้องชี้แนะแนวทางแก่ทุกคนให้รู้ว่าอะไรคือสิ่งที่ทุกคนควรทำที่เรียกว่าความเหมาะสม (8) องค์อธิปัตย์จะต้องพิจารณาคดีความต่าง ๆ จะต้องรับฟัง และตัดสินความขัดแย้งทั้งหมดตามกฎหมายแห่งรัฐและข้อเท็จจริง (9) องค์อธิปัตย์มีอำนาจในการประกาศสงครามหรือรักษาสันติภาพ รวมถึงการจัดตั้งกองทัพและการริบทรัพย์ของประชาชนใต้การปกครองเพื่อการทำสงคราม (10) องค์อธิปัตย์จะเลือกที่คณะปรึกษา รัฐมนตรี ผู้พิพากษา และเจ้าหน้าที่รัฐ ด้วยตนเองทั้งในยามปกติและยามสงคราม (11) องค์อธิปัตย์มีอำนาจในการให้รางวัลและลงทัณฑ์ประชาชนผู้อยู่ภายใต้การบังคับทุกคนตามกฎหมายแห่งรัฐ (ซึ่งองค์อธิปัตย์เป็นผู้ตราขึ้นมา สำหรับประเด็นนี้จะกล่าวในส่วนถัดไป) (12) องค์อธิปัตย์มีอำนาจพิจารณาว่า อะไรคือชุดคุณค่าที่ควรยึดถือ ควรแสวงหา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ความเคารพเช่นไรจากผู้อื่น และจะให้คุณค่าต่อผู้อื่นแค่ไหนอย่างไร นอกจากนี้แล้วอำนาจองค์อธิปัตย์ยังรวมถึงอำนาจในการเก็บภาษี การถือครองทรัพย์สิน และอำนาจการปกครองผู้คน สิ่งของในตลาด การทำสัญญาแลกเปลี่ยน การปกครองเหนือดินแดนและประชาชนพลเมืองในเขตอาณานิคม[244]

จากที่กล่าวถึงอำนาจองค์อธิปัตย์ที่ครอบคลุมเหนือแทบจะในทุกมิติแห่งชีวิตของประชาชนข้างต้น จึงไม่แปลกเลยที่ในที่สุดแล้ว ฮอบส์จะมองว่าสารัตถะสำคัญของอำนาจองค์อธิปัตย์หรืออำนาจอธิปไตย ก็คือ อำนาจขององค์อธิปัตย์มีลักษณะที่ “พูดคุยด้วยไม่ได้” (incommunicable) และ “แบ่งแยกไม่ได้” (inseparable)[245]

ลักษณะของอำนาจอันสูงสุดเบ็ดเสร็จนี้จะปรากฏโดยละเอียดมากขึ้นเมื่อฮอบส์กล่าวถึงประเด็นเรื่องกฎหมายแห่งรัฐ ความสัมพันธ์ระหว่างเสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองและอำนาจองค์อธิปัตย์ หน้าที่ขององค์อธิปัตย์ และประเด็นเรื่องศาสนา ดังจะกล่าวต่อไปข้างหน้า

3.2.3 กฎหมายแห่งรัฐ (Civil Laws)

เนื่องจากฮอบส์มองว่า องค์อธิปัตย์เป็นผู้ปกครองที่ทรงอำนาจสูงสุด ก็แปลว่านิยามความหมายของ กฎหมายแห่งรัฐ (civil laws) หมายถึง คำบัญชาสั่งการ (command) หาใช่การให้คำปรึกษา (counsel) คำบัญชาสั่งการนี้ไม่ได้เป็นคำสั่งของคนหนึ่งต่ออีกคนหนึ่งเท่านั้น หากแต่เป็นคำบัญชาสั่งการขององค์อธิปัตย์ (command of the sovereign) ต่อประชาชนพลเมืองทั้งหมดให้ปฏิบัติตาม

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

และถ้าหากจะกล่าวในเชิงรูปธรรม ฮอบส์มองว่า คำบัญชาสั่งการนี้อาจกระทำผ่านคำ (word) หรือ คำพูด (speech) หรือเอกสารคำสั่งที่เป็นลักษณ์อักษรและไม่เป็นลายลักษณ์อักษร สัญญาณ (sign) หรือ อะไรก็ตามที่อาจสื่อได้ถึงเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ (will of sovereign) ที่จะเป็นผู้ตัดสินว่าสิ่งใดถูกสิ่งใดผิด สิ่งใดถูกต้องตามกฎหมายสิ่งใดขัดต่อกฎหมาย[246]

---

[244] Ibid., pp. 294-302. ประเด็นดังกล่าวซึ่งเกี่ยวกับอำนาจขององค์อธิปัตย์นี้ จะมีความเชื่อมโยงกับส่วนที่ 3.2.5 ซึ่งผู้เขียนจะกล่าวถึงต่อไปข้างหน้า

[245] Ibid., p. 236.

[246] Ibid., p. 312.

จากที่กล่าวมานี้ ฮอบส์จึงมองว่า[247] (1) ผู้บัญญัติกฎหมายแห่งรัฐ (Legislator) ในทุกๆ รัฐย่อมต้องเป็นองค์อธิปัตย์แต่เพียงผู้เดียว ไม่ว่ารัฐนั้น ๆ จะมีรูปแบบการปกครองใด และ (2) องค์อธิปัตย์มิอาจตกอยู่ภายใต้กฎหมายแห่งรัฐ (Civil Laws) ที่ตนเป็นผู้ตราขึ้น[248]

และเนื่องจากว่าองค์อธิปัตย์ คือ ผู้บัญญัติกฎหมายและมิอาจตกอยู่ภายใต้กฎหมายใด ๆ ส่งผลให้องค์อธิปัตย์มีอิสระในเจตจำนงของตน ในสั่งการยกเลิกกฎหมายเก่าและสร้างกฎหมายใหม่ขึ้นมาได้ด้วยตนเอง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง องค์อธิปัตย์ไม่ตกอยู่ใต้กฎหมายอันมีมาแต่ยุคเก่าก่อนหรือกฎหมายจารีตประเพณีดั้งเดิม[249] ดังนั้น (3, 5) กฎหมายที่ประกาศใช้มานานแล้วมิได้ถือว่าเป็นกฎหมายที่มีอำนาจในตัวของมันเอง ทว่ามันมีอำนาจบังคับใช้ได้อยู่ในปัจจุบัน นั่นก็เป็นเพราะว่าองค์อธิปัตย์นิ่งเงียบต่อกฎหมายดังกล่าวต่างหาก[250]

มากกว่านั้น ในแง่ของความสัมพันธ์ระหว่างองค์อธิปัตย์ กับ ผู้ตัดสินทางกฎหมายในลำดับรองลงมา หรือถ้าเรียกง่าย ๆ ก็คือ ผู้พิพากษา (Subordinate Judge) จึงเป็นไปในลักษณะที่ว่า (7) ผู้พิพากษานั้นจะต้องไม่ทำให้กฎหมายใด ๆ มีเหตุผลที่ขัดแย้งภายในตัวเอง หรือ ทำให้กฎหมายดังกล่าวขึ้นตรงต่อเจตจำนงของผู้พิพากษา แต่กฎหมายที่บัญญัติขึ้นนั้นจะต้องสอดคล้องและขึ้นตรงต่อผู้บัญญัติกฎหมายตัวจริง (the lawgiver) ซึ่งก็คือ องค์อธิปัตย์เท่านั้น ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “มันอาจจริงที่เหตุผลของใครจะกลายมาเป็นกฎหมาย แต่นั่นมันไม่ได้หมายความถึงเหตุผลส่วนตัวของใครคนหนึ่ง เนื่องจากมันมีความความขัดแย้งกันเองอย่างมากในกฎหมายเช่นนั้น เช่นที่มีอยู่ในบรรดากฎหมายของนักปรัชญาศีลธรรม (เช่น ที่ Sir. Ed. Coke[251] กระทำขึ้น)

---

[247] ในส่วนนี้ผู้เขียนเรียบเรียงความเชื่อมโยงเชิงตรรกะขึ้นมาใหม่ โดยมิได้ไร่เลียงลำดับการนำเสนอตามที่ฮอบส์ได้เขียนเอาไว้ใน *Leviathan* เหตุที่ทำเช่นนี้ เพราะผู้เขียนคิดว่า น่าจะทำให้เกิดความเข้าใจได้ง่ายขึ้น

[248] Hobbes, *Leviathan*, p. 313.

[249] Ibid.

[250] Ibid., pp. 313-15.

[251] เซอร์ เอ็ดเวิร์ด โค๊ก (Sir. Edward Coke) เป็นนักกฎหมายและนักการเมืองชาวอังกฤษผู้มีชีวิตอยู่ในช่วงศตวรรษที่ 16-17 โค๊กสนับสนุนหลักการเรื่องความสูงสุดของกฎหมายจารีตประเพณี (the supremacy of the common law) ที่แตกต่างจากการใช้พระราชอำนาจของพระมหากษัตริย์ (royal prerojative power) ซึ่งเป็นอำนาจที่พระมหากษัตริย์แห่งราชวงศ์จว๊วต (Stuart) กล่าวอ้างในการบัญญัติกฎหมาย และร่างรัฐธรรมนูญอังกฤษ Gareth H. Jones, "Sir Edward Coke," https://www.britannica.com/biography/Edward-Coke. (สืบค้นเมื่อ 3 กรกฎาคม 2563)

หรือจากความสมบูรณ์ของเหตุผลที่ถูกประดิษฐ์ขึ้น (Artificial perfection of Reason) ที่มาจากการศึกษา การสังเกต และประสบการณ์ ในระยะเวลายาวนาน ... ดังนั้น กฎหมายจึงไม่ใช่การใช้ความสุขุมรอบคอบหรือปัญญาของการตัดสินทางกฎหมาย (*Juris Prudentia*) แต่ทว่าคือเหตุผลของมนุษย์ที่ถูกประดิษฐ์ (Artificial man) หรือรัฐ (Common-wealth) และการบัญชาสั่งการของเขาที่สร้างให้เกิดกฎหมาย นอกจากนี้ เนื่องจากรัฐมีความเป็นตัวแทนที่เป็นเอกบุคคล (One Person) จึงไม่อาจเกิดความขัดแย้งกันเองในกฎหมายได้ง่าย ๆ อีกด้วย ... ดังนั้น ในทุก ๆ การพิพากษานั้น องค์อธิปัตย์จะต้องเป็นผู้ตัดสิน ส่วนผู้พิพากษาจะต้องทำตามเหตุผลซึ่งมาจากองค์อธิปัตย์ ซึ่งเป็นไปตามคำตัดสินสุดท้ายขององค์อธิปัตย์ (Soveraign sentence) มิฉะนั้น กฎหมายย่อมจะเป็นคำกล่าวของเขา (ผู้พิพากษา– ผู้เขียน) เสียเอง และนั่นถือเป็นความอยุติธรรม (injustice).”[252]

นอกจากนี้แล้ว จริงอยู่ที่ฮอบส์ได้กล่าวถึงความจำเป็นที่จะต้องมีการตีความตัวบทกฎหมายโดยผู้พิพากษา แต่การตีความกฎหมายที่แท้จริงในทรรศนะของฮอบส์นั้นจะต้องเป็นการตีความกฎหมายโดยขึ้นต่อเจตจำนงขององค์อธิปัตย์เท่านั้น[253] ส่วนในแง่รายละเอียดของวิธีการตีความกฎหมาย ฮอบส์มองว่า การตีความกฎหมายจะต้องตีความเป็นรายกรณีไป มิอาจใช้คำพิพากษาหนึ่งเป็นบรรทัดฐานในการตัดสินกรณีอื่น ๆ ได้ (นอกจากนี้ได้รับอนุญาตจากองค์อธิปัตย์) และที่สำคัญนั้นต้องวางอยู่บนฐานของข้อเท็จจริงและการพิสูจน์ที่ชัดเจน[254] ซึ่งทั้งหมดนี้ ต้องกระทำให้สอดคล้องกับเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ เท่านั้น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

จริงอยู่ที่ ฮอบส์อาจจะกล่าวว่า “(4) กฎธรรมชาติ (Law of Nature) และกฎหมายแห่งรัฐ (Civil Law) ต่างบรรจุอยู่ภายในกันและกัน และมีสถานะเสมอกัน”[255] แต่ก็อย่างที่ได้กล่าวไปแล้ว (ในส่วนของสิทธิตามธรรมชาติและกฎธรรมชาติ[256]) ว่า กฎธรรมชาตินั้นถูกนิยามไปตามสิทธิตามธรรมชาติ (หรือเสรีภาพตามธรรมชาติในการทำทุกวิถีทางเพื่อเอาชีวิตรอด) แต่กระนั้น กฎธรรมชาติดังกล่าวกลับไม่ได้มีผลบังคับให้ทุกคนปฏิบัติตามอย่างจริงจัง กฎธรรมชาติจึงเป็นสิ่งที่ถูกละเมิดได้

---

[252] Hobbes, *Leviathan*, p. 317.

[253] Ibid., pp. 322-23.

[254] Ibid., pp. 323-25.

[255] Ibid., pp. 314-15.

[256] โปรดพิจารณาเทียบเคียงกับส่วนที่ 3.1.6

อยู่ตลอดเวลา กฎธรรมชาติจึงไม่อาจช่วยให้มนุษย์มีชีวิตรอดได้อย่างแท้จริง กล่าวถึงที่สุด กฎธรรมชาติไม่ได้มีสถานะเป็นพันธะผูกพันโดยตัวของมันเอง ดังนั้น กฎธรรมชาติ (Law of Nature) จึงเป็นสิ่งที่ต้องทำให้เป็นกฎหมายแห่งรัฐ (Civil Law) ที่ใช้ในการปกครองประชาชนพลเมืองและจำกัดเสรีภาพตามธรรมชาติของประชาชนพลเมืองเอาไว้ ฉะนั้น การที่ฮอบส์กล่าวว่า “กฎธรรมชาติและกฎหมายแห่งรัฐบรรจุอยู่ภายในกันและกัน และมีสถานะเสมอกัน” จึงหมายความถึงกฎธรรมชาติที่อยู่ภายใต้เจตจำนงขององค์อธิปัตย์ (will of sovereign) นั่นเอง

เนื่องจากกฎหมายเป็นคำสั่งหรือตามเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ ก็แปลว่า (8) “สัญญาณต่างๆ” (signs)[257] ขององค์อธิปัตย์ ที่จะทำให้ประชาชนพลเมืองรวมถึงเจ้าหน้าที่แห่งรัฐ (Magistrate) และผู้พิพากษา (Subordinate Judge) รับรู้ได้ถึงกฎหมายที่บัญญัติขึ้นตามเจตจำนงขององค์อธิปัตย์นั้น ย่อมจะต้องหมายถึง การที่ประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองและเจ้าหน้าที่แห่งรัฐทั้งหมดจะต้องทำตามคำบัญชาสั่งการขององค์อธิปัตย์ และจะต้องให้ความจงรักภักดี (Fidelity) ต่อองค์อธิปัตย์นั่นเอง[258]

3.2.4 เสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง (Liberty of Subject)

จากที่ฮอบส์มองว่า องค์อธิปัตย์เท่านั้นที่เป็นผู้ถืออำนาจอธิปไตยอย่างเบ็ดเสร็จ ต่อรองไม่ได้และแบ่งแยกไม่ได้ อีกทั้งองค์อธิปัตย์ยังเป็นผู้ตรากฎหมายของรัฐขึ้นเพื่อรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อยให้เกิดขึ้น ย่อมส่งผลต่อ “เสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง” อย่างหลีกเลี่ยงไม่พ้น

อย่างไรก็ดี เพื่อที่จะเข้าใจถึงเสรีภาพในทรรศนะของฮอบส์ อาจต้องพิจารณาเสียก่อนว่าฮอบส์ทำความเข้าใจเสรีภาพอย่างไร? ใน *Leviathan* บทที่ 21 (ว่าด้วยเสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง, Of Liberty of Subject) ฮอบส์นิยามเสรีภาพเอาไว้ว่า

---

[257] Hobbes, *Leviathan*, pp. 317-18.

[258] อนึ่ง ความสำคัญของการตระหนักใน “สัญญาณ” ที่แสดงถึงเจตจำนงขององค์อธิปัตย์จะทำให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่าง “การบังคับใช้กฎหมายในทางปฏิบัติ” (to verify the law) โดยเจ้าหน้าที่แห่งรัฐ ที่ปรึกษากับ “แหล่งอำนาจที่แท้ของกฎหมาย” (to authorize the law) เพื่อให้กฎหมายอำนาจบังคับใช้และผูกพันประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองทั้งหมด ซึ่งจะพบว่า สำหรับฮอบส์แล้ว แหล่งอำนาจที่แท้ของกฎหมายมาจากองค์อธิปัตย์แต่เพียงผู้เดียวเท่านั้น ibid., pp. 319-20.

> “เสรีภาพหมายถึงการปราศจากการเป็นปฏิปักษ์โดยสิ่งกีดขวาง ข้าพเจ้าหมายถึงสิ่งที่ขัดขวางมิให้เคลื่อนไหวจากภายนอก และอาจจะประยุกต์ใช้กับสัตว์ที่ไม่มีเหตุผลและเซื่องซึมมากกว่าสัตว์ที่มีเหตุมีผล สำหรับอะไรก็ตาม ที่ถูกผูกมัดหรือถูกจำกัดโดยสิ่งแวดล้อม ซึ่งทำให้มันไม่สามารถคล้ายที่ไปได้ภายใต้พื้นที่จำกัด ซึ่งพื้นที่ที่ถูกกำหนดหรือจำกัดจากสิ่งกีดขวางภายนอก จะถือได้ว่า ไม่มีเสรีภาพที่จะไปยังที่อื่น ๆ... แต่เมื่อสิ่งกีดขวางการเคลื่อนไหวกลับอยู่ภายในตัวของสิ่ง ๆ นั้นเอง จะไม่ถือว่า มันต้องการเสรีภาพ หรืออำนาจที่จะเคลื่อนไหว ยกตัวอย่างเช่น ก้อนหินที่วางอยู่ หรือผู้ป่วยที่นอนติดเตียง[259]

แปลความได้ว่า เสรีภาพหมายถึงการปราศจากการต่อต้านหรือการขัดขวางไม่ให้มีการเคลื่อนไหวจากภายนอก ฉะนั้นในทางตรงกันข้าม อะไรก็ตามที่ถูกขัดขวางไม่ให้สามารถเคลื่อนที่ไปได้ภายใต้พื้นที่ที่แน่นอน ฮอบส์ถือว่าไม่มีเสรีภาพที่จะเคลื่อนไหว แต่ก็นั่นก็ต้องอยู่ในเงื่อนไขที่ว่า สิ่ง ๆ นั้นมีสมรรถภาพจะเคลื่อนไหวได้ด้วยตัวของมันเองหรือไม่ เพราะถ้าสิ่ง ๆ นั้นไม่อาจเคลื่อนไหวได้ด้วยตัวมันเอง ฮอบส์ถือว่า มันไม่เกี่ยวกับว่ามีหรือไม่มีเสรีภาพ ยกตัวอย่างเช่น ก้อนหินที่วางอยู่เฉย ๆ เคลื่อนไหวด้วยตัวมันเองไม่ได้ หรือ คนป่วยติดเตียงที่ไม่สามารถลุกเดินไปไหนมาไหนได้ด้วยตนเอง ฯลฯ นั่นไม่ถือว่า เกี่ยวกับการมีหรือไม่มีเสรีภาพ แต่เป็นเพราะว่า ตัวสิ่ง ๆ นั้นเองต่างหากไม่มีสมรรถภาพในการเคลื่อนไหวได้อยู่แล้วตั้งแต่ต้น

เมื่อฮอบส์ให้คำนิยามเสรีภาพเช่นนี้ ก็หมายความว่า การเป็น “เสรีชน” (free man) จึงหมายถึง ผู้ซึ่งสามารถกระทำไปโดย กำลังและสติปัญญาของเขาเอง โดยไม่ถูกขัดขวางมิให้กระทำในสิ่งที่เขาจะกระทำ ในทางตรงกันข้าม “ผู้ที่ไม่เป็นเสรีชน” (unfree man) จึงหมายถึงผู้ที่ถูกสกัดกั้นในทุกวิถีทางไม่ให้กระทำในสิ่งที่เขาจะกระทำนั่นเอง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[259] “Liberty, or freedom, signifieth, properly, the absence of opposition; by opposition, I mean external impediments of motion; and may be applied no less to irrational and inanimate creatures than to rational. For whatsoever is so tied, or environed, as it cannot move but within a certain space, which space is determined by the opposition of some external body, we say it hath not liberty to go further. ...But when the impediment of motion is in the constitution of the thing itself, we use not to say, it wants the liberty, but the power to move; as when a stone lieth still, or a man is fastened to his bed by sickness.” Ibid., pp. 261-62.

แต่อย่างไรก็ดี การเป็นเสรีชนหรือไม่นั้น ไม่ได้เป็นประเด็นสำคัญสำหรับฮอบส์ เพราะฮอบส์ตระหนักว่า การเป็นเสรีชนที่ใช้เสรีภาพหรืออำนาจในการตัดสินใจและกระทำไปตามเจตจำนงของตนในทุก ๆ เรื่อง ท้ายที่สุดรังแต่จะนำมาซึ่งความวุ่นวายและสภาวะอนาธิปไตย ดังนั้น ฮอบส์จึงไม่ได้สนใจการมีเสรีภาพแบบผู้ที่เป็นเสรีชน แต่สิ่งที่เขาสนใจนั้นกลับเป็นว่า จะมีเสรีภาพอย่างไรภายใต้รัฐ หรืออีกนัยหนึ่งคือ เสรีภาพในแบบของประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง (Liberty of Subjects) นั่นเอง

อนึ่ง การจะเข้าใจว่า เพราะเหตุใดฮอบส์จึงสนใจเสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับมิใช่เสรีภาพแบบเสรีชน? และเสรีภาพในแบบของประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับเป็นอย่างไร? อาจเริ่มจากการพิจารณาจากการนิยามเสรีภาพของฮอบส์อย่างละเอียดอีกหนหนึ่ง

จะเห็นได้ว่า ฮอบส์มองว่า เสรีภาพมิได้เกี่ยวกับเรื่องภายในจิตใจหรือเจตจำนง แต่เกี่ยวกับสิ่งที่อยู่ภายนอก จึงส่งผลให้เมื่อมนุษย์ถูกห้ามในสิ่งที่ไม่เกี่ยวกับการเคลื่อนไหวภายนอก เช่น ความคิดจิตใจ หรือเจตจำนง มันก็ย่อมไม่เกี่ยวกับการสกัดกั้นเสรีภาพของเขา[260] ในแง่นี้ เสรีภาพในทรรศนะของฮอบส์จึงไม่ได้สนใจว่าจะมีหรือไม่มีเจตจำนงเสรี (free will) ความปรารถนา (desire) หรือความคิดข้างในจิตใจ (inclination) หรือไม่อย่างไร (เพราะมันเป็นความคิดภายในจิตใจ) หากแต่สนใจว่ามีการสกัดกั้นจากภายนอกมิให้กระทำหรือไม่ เท่านั้น[261]

ทั้งนี้ ผลของการที่ฮอบส์ได้เพิ่มเงื่อนไขเข้าไปว่า เสรีภาพไม่เกี่ยวกับว่า คนเรามีหรือไม่มีเจตจำนงเสรีหรือความปรารถนาซึ่งเป็นเรื่องภายในจิตใจในการใช้เสรีภาพ หากแต่เกี่ยวข้องกับการไม่ถูกหยุดหรือสกัดกั้นจากภายนอกมิให้กระทำ จึงไม่น่าแปลกใจเลยที่ ฮอบส์จะมองว่า “เสรีภาพ” (liberty) กับ “ความกลัว” (fear) ไปด้วยกันได้ เนื่องจากความกลัวเป็นแต่เพียงสิ่งที่อยู่ภายในจิตใจของมนุษย์ เพราะฉะนั้นแล้ว ถึงแม้มนุษย์อาจจะกลัวในอำนาจองค์อธิปัตย์ หรือกลัวในกฎหมายแห่งรัฐ (Civil Law) และกลัวการลงโทษ (Punishment) แต่พวกเขาก็มีเสรีภาพเสมอที่จะเลือกกระทำหรือไม่กระทำตามกฎหมายของรัฐอยู่ดี ดังจะเห็นว่า แม้โดยทั่วไปแล้วประชาชนมีแนวโน้มจะทำตาม

[260] Ibid., p. 262.

[261] Ibid.

กฎหมายมากกว่าจะฝ่าฝืนกฎหมายเนื่องจากกลัวในผลของกฎหมาย แต่มันก็ไม่ได้แปลว่าเขาไม่มีเสรีภาพที่จะเลือกไม่กระทำตามกฎหมายแห่งรัฐดังกล่าวเลย[262]

เมื่อฮอบส์ได้กำหนดนิยามเสรีภาพเอาไว้เช่นนี้แล้ว [คือ “เสรีภาพ” เท่ากับ “การปราศจากจากการขัดขวางจากภายนอก” ผนวกเข้ากับ “ไม่เกี่ยวกับเจตจำนงเสรี”] ก็หมายความว่า ภายใต้ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ทุกคนและองค์อธิปัตย์นั้น เสรีภาพในทรรศนะของฮอบส์ จึงหมายถึง “เสรีภาพของประชาชนใต้การปกครอง” (Liberty of Subject) ที่ขึ้นต่อเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ หรือ เป็นเสรีภาพที่องค์อธิปัตย์เพียงคนเดียวเท่านั้นที่อนุญาตหรือมิได้สั่งห้ามเท่านั้น ตัวอย่างเช่น เสรีภาพในการซื้อขาย ทำสัญญาการค้า การให้กำเนิดบุตร ฯลฯ เป็นต้น

จริงอยู่ที่ฮอบส์ได้กล่าวไว้ว่า องค์อธิปัตย์จะควบคุมเสรีภาพเฉพาะในเรื่องที่จำเป็นแก่การสร้างสันติสุขและความสงบเรียบร้อยของรัฐ ซึ่งก็หมายความว่า สิ่งใดก็ตามที่องค์อธิปัตย์มิได้สั่งห้าม ประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองย่อมมีเสรีภาพที่จะทำในสิ่งที่ประโยชน์ต่อตัวเขาได้ แต่ฮอบส์ก็ย้ำว่าการใช้เสรีภาพที่เหมาะสมจะต้องเป็นเสรีภาพที่ไม่ทำให้ผู้ใช้เสรีภาพถูกตีตรวนลงโทษในภายหลัง และมันคงจะเป็นเรื่องน่าขำขันมากหากผู้คนจะใช้เสรีภาพอย่างเพลิดเพลินเต็มที่[263]

และถึงแม้ว่าองค์อธิปัตย์อาจไม่ได้ควบคุมทั้งหมดทุกเรื่องในมิติของชีวิต เราก็ไม่ควรคิดว่านี่เป็นเพราะว่าองค์อธิปัตย์มีอำนาจจำกัด เพราะฮอบส์มองว่า องค์อธิปัตย์ย่อมอยู่เหนือกฎหมายแห่ง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[262] ดังที่ฮอบส์เองได้กล่าวว่า “ความกลัวและเสรีภาพเป็นสิ่งที่ไปด้วยกันได้ เช่นเดียวกับตอนที่มนุษย์ขว้างสินค้าของเขาลงทะเล เนื่องจากกลัวเรือจะอัปปางเขาจึงควรกระทำ อย่างไรก็ดีเขากระทำมันอย่างตั้งใจอย่างยิ่ง และเขาอาจจะปฏิเสธที่จะทำมันถ้าหากว่าเขาตั้งใจที่จะปฏิเสธ นี่ก็แปลว่า ดังนั้น มันคือการกระทำของคน ๆ หนึ่งที่เสรี ดังนั้น ในบางครั้งคนๆ หนึ่งอาจจ่ายหนี้สินของเขา เพียงเพราะว่าความกลัวที่จะถูกจำคุก ซึ่งไม่มีใครขัดขวางเขาได้จากการกักกัน นี่ถือเป็นการกระทำของมนุษย์ที่มีเสรีภาพ และโดยทั่วไปแล้ว ทุกการกระทำที่มนุษย์ทำในรัฐเนื่องจากความกลัวในกฎหมาย นั่นถือว่าเป็นการกระทำที่ผู้กระทำมีเสรีภาพที่จะละเว้นไม่กระทำด้วยนั่นเอง” (Fear and liberty are consistent; as when a man throweth his goods into the sea for fear the ship should sink, he doth it nevertheless very willingly, and may refuse to do it if he will: it is therefore the action of one that was free; so a man sometimes pays his debt, only for fear of imprisonment, which because nobody hindered him from detaining, was the action of a man at liberty. And generally all actions which men do in commonwealths, for fear of the law, are actions which the doers had liberty to omit.) Ibid., pp. 262-63.

[263] Ibid., p. 264.

รัฐซึ่งองค์อธิปัตย์เป็นคนออก จุดเน้นของเสรีภาพของประชาชนจึงไม่ได้อยู่ที่ประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองเลย แต่อยู่ที่องค์อธิปัตย์เท่านั้นที่เป็นผู้ควบคุม

นอกจากนี้แล้ว คำสั่งขององค์อธิปัตย์ต่อประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ มิอาจเรียกได้ว่าอยุติธรรม (injustice) หรือความเสียหาย (injury) เพราะการกระทำขององค์อธิปัตย์นั้นเท่ากับการกระทำของตัวเราเอง ไม่มีการผูกมัดใดที่ไม่ได้มาจากตัวของเราเอง ดังนั้นแล้วการที่เราถูกห้ามมิให้กระทำอะไร นั่นเป็นเพราะตัวเราเองเป็นผู้ห้าม (ในนามขององค์อธิปัตย์) ที่เป็นเช่นนี้เพราะฮอบส์มองว่า มนุษย์แต่ละคนได้กล่าวว่า “ข้าพเจ้าให้อำนาจต่อทุกการกระทำของเขา (องค์อธิปัตย์ - ผู้เขียน)” เอาไว้แล้ว ตั้งแต่ตอนที่มนุษย์แต่ละคนทำสัญญาต่อกัน และได้ยกอำนาจให้แก่องค์อธิปัตย์[264]

อนึ่ง การที่ฮอบส์ให้น้ำหนักต่อเสรีภาพอันมาจาก “การอนุญาต” หรือ “ไม่สั่งห้าม” จากองค์อธิปัตย์แต่เพียงผู้เดียวเท่านั้น สะท้อนว่า ฮอบส์ไม่เห็นด้วยกับแนวคิดเกี่ยวกับเสรีภาพที่เน้นความเป็นเสรีชนตามปรัชญาคลาสสิก เช่น วิธีคิดที่ชาวเอเธนส์ถูกสอนมาว่า “เพื่อที่พวกเขาจะพ้นไปจากความปรารถนาของการเปลี่ยนแปลงการปกครองที่จะทำให้พวกเขามีอิสรเสรี และการอยู่ภายใต้ราชาธิปไตยถือได้ว่าเป็นทาส” ดังนั้นเอง “เสรีภาพจึงควรจะหมายถึงสิ่งที่เกิดขึ้นทั่วไปในรูปแบบประชาธิปไตย ซึ่งไม่มีใครจะมีเสรีภาพได้ในรูปแบบการปกครองอื่นนอกจากนี้” ฮอบส์มองว่าทั้งหมดที่กล่าวมานี้ คือ เสรีภาพที่นำไปสู่การต่อต้านองค์องธิปัตย์ และนำไปสู่ความระส่ำระส่ายในบ้านเมือง ในที่สุด เสรีภาพแบบนี้เป็นสิ่งที่ฮอบส์ปฏิเสธ[265]

นอกจากนี้ ความสำคัญของอำนาจและเจตจำนงขององค์อธิปัตย์เหนือเสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง ยังสะท้อนผ่าน การที่ฮอบส์ได้วางตรรกะเหตุผลที่ไม่เปิดทางให้กับลักษณะอันเป็นการต่อต้านและมุ่งล้มล้างอำนาจผู้ปกครองหรือองค์อธิปัตย์อีกด้วย ดังจะเห็นได้ว่า จริงอยู่ฮอบส์กล่าวไว้ว่า ถ้าองค์อธิปัตย์ทำร้ายประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ ทำให้ประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับถึงแก่อาการพิการ หรือไม่ต่อต้านผู้ที่จะมาทำร้ายประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ หรือออกคำสั่งให้อดอาหาร อากาศยา หรืออะไรก็ตามที่จะทำให้ประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับตาย และถ้าหากถูกสอบปากคำโดยองค์อธิปัตย์เขาก็ไม่ถูกผูกพันโดยปราศจากหลักประกันเรื่องการอภัยโทษที่จะสารภาพ[266] ประชาชนผู้

---

[264] Ibid., p. 268. และย้อนกลับไปดู ibid., p. 227.

[265] Ibid., pp. 267-68.

[266] Ibid., p. 269.

อยู่ใต้การบังคับย่อมมีเสรีภาพที่จะไม่เชื่อฟัง[267] ด้วยเหตุผลเพราะว่า ไม่มีใครถูกผูกพันโดยคำพูดของตัวเองให้ฆ่ากันเองหรือฆ่าผู้อื่น[268] และด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ การปฏิเสธคำสั่งขององค์อธิปัตย์ที่ให้ไปรบราต่อสู้กับข้าศึกไม่ใช่สิ่งที่อยุติธรรม หรือการที่นักโทษประหารขัดขืนต่อเพชฌฆาตที่จะมาประหารเขานั้นย่อมเป็นสิ่งที่กระทำได้ เพราะไม่มีใครถูกผูกพันต้องให้การปรักปรำตนเองหรือทำอันตรายต่อชีวิตของตัวเอง ไม่มีใครอาจถูกบังคับให้ประหารบิดามารดาของตนเอง หรือต้องกระทำการอันใดอันเป็นที่น่าอับอายมากเสียจนกระทั่งว่า จะทำให้เขามีความทุกข์และถูกเหยียดหยามจนเขาเกิดความเบื่อหน่ายต่อชีวิตตนเอง

แต่ถึงอย่างไรก็ตาม การที่ประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองขององค์อธิปัตย์ จะกระทำการต่อต้านอำนาจองค์อธิปัตย์ ประชาชนก็จะต้องเผชิญหน้าต่ออำนาจขององค์อธิปัตย์ และองค์อธิปัตย์จะต้องทำให้เห็นว่า การต่อต้านอำนาจของพระองค์นั้นย่อมต้องถูกลงโทษ รวมถึงในกรณีการหนีทหารองค์อธิปัตย์จะต้องทำให้เห็นว่า ความกลัวในการถูกลงโทษจากการหนีทหารมีพลานุภาพมากกว่าความกลัวจากการรบในสงครามเพียงใด จากที่กล่าวมานี้ ลอเรนส์ เบิร์นส์ (Laurence Burns) มีความเห็นว่า “ฮอบส์พยายามระมัดระวังอย่างที่สุดที่จะไม่ให้มีหลักการเชิงปฏิวัติแฝงอยู่ในปรัชญาการเมืองของเขา” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ถึงแม้จะมีข้อยกเว้นต่อข้อผูกพันในการเคารพองค์อธิปัตย์ ประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองมีเสรีภาพที่จะไม่เชื่อฟังก็จริง แต่ก็จะพบว่าสิทธิอันเด็ดขาดขององค์อธิปัตย์ก็ยังคงอยู่กับองค์อธิปัตย์ด้วย ดังนั้น องค์อธิปัตย์จึงมีอำนาจอย่างเต็มที่ ในการลงโทษใครก็ตามที่ปฏิเสธหรือต่อต้านขัดขืนอำนาจองค์อธิปัตย์ด้วยโทษถึงตาย[269]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

อย่างไรก็ดี พันธะผูกพันในลักษณะดังกล่าวนี้ (หมายถึง องค์อธิปัตย์มีอำนาจเต็มที่ในการกำหนดขอบเขตเสรีภาพ และลงโทษผู้ใช้เสรีภาพเกินขอบเขต) จะดำรงอยู่ตราบเท่าที่องค์อธิปัตย์มีอำนาจปกครองเหนือพวกเขา พันธะผูกพันนี้จึงจะจบลงเมื่อในกรณีที่ประชาชนใต้การปกครองขององค์อธิปัตย์ถูกจับเป็นเชลยสงคราม ในกรณีที่องค์อธิปัตย์ไร้ทายาทสืบทอดอำนาจต่อ ในกรณีที่

---

[267] Ibid., pp. 268-69.

[268] Ibid., p. 269.

[269] เบิร์นส์, "โธมัส ฮอบส์," หน้า 174-75.

ประชาชนใต้การปกครองถูกขับไสไล่ส่งออกจากรัฐ หรือในกรณีที่องค์อธิปัตย์พ่ายแพ้สงคราม เป็นต้น ซึ่งสะท้อนถึงการที่องค์อธิปัตย์หมดอำนาจลงนั่นเอง[270]

3.2.5 หน้าที่ขององค์อธิปัตย์

จากที่ได้กล่าวถึงความจำเป็นขององค์อธิปัตย์ที่เกิดขึ้นมาจากสภาวะสงคราม องค์อธิปัตย์ที่เกิดขึ้นจึงถืออำนาจอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ดังจะเห็นจากที่ได้อภิปรายถึงประเด็นเรื่อง อำนาจขององค์อธิปัตย์ในการออกกฎหมาย อำนาจองค์อธิปัตย์กับเสรีภาพของประชาชน อีกทั้งเราจะเห็นว่าอำนาจที่เบ็ดเสร็จนี้ไปพ้นจากเส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวร้าย (ตามทรรศนะปรัชญาการเมืองและศีลธรรมคลาสสิก) อีกด้วย แต่กระนั้นก็ดี ฮอบส์ก็ได้กล่าวถึงประเด็นเรื่อง “หน้าที่” ขององค์อธิปัตย์เอาไว้ อันปรากฏใน *Leviathan* บทที่ 30 ว่าด้วยหน้าที่ขององค์อธิปัตย์ (Of the Office of the Soveraign Representative) ซึ่งฮอบส์ได้กล่าวว่า องค์อธิปัตย์มีหน้าที่รับผิดชอบต่อกฎธรรมชาติ (Law of nature) หรือกฎแห่งพระผู้เป็นเจ้า (Law of God) เพื่อยังไว้ซึ่งสันติสุขและความมั่นคงของรัฐ[271]

แต่อย่างไรก็ตาม เนื่องจากผู้เขียนได้จัดการกับปัญหาเรื่องกฎธรรมชาติเอาไว้ก่อนหน้าแล้ว (ย้อนกลับไปดูส่วนที่ว่าด้วยสิทธิตามธรรมชาติและกฎธรรมชาติ) และได้ข้อสรุปว่า กฎธรรมชาติโดยตัวมันเองนั้น ไม่ได้มีสถานะเป็นพันธะผูกพันโดยตัวของมันเอง แต่กฎธรรมชาติจะบังคับใช้ได้ในทางปฏิบัติก็ด้วยการมีรัฐหรือองค์อธิปัตย์เกิดขึ้นมาก่อนเท่านั้น กฎธรรมชาติจึงต้องอยู่ในรูปของกฎหมายแห่งรัฐเท่านั้น กล่าวถึงที่สุด ผู้ที่จะเข้าถึงกฎธรรมชาติดังกล่าวได้ คือ รัฐหรือองค์อธิปัตย์แต่เพียงผู้เดียว ดังนั้นหน้าที่ในการรับผิดชอบต่อกฎธรรมชาติตามทรรศนะของฮอบส์ จึงไม่ได้วางอยู่บนฐานของการทำหน้าที่ตามพันธะผูกพันทางศีลธรรมที่พ้นไปจากการตัดสินด้วยตัวมนุษย์ตามแบบ

---

[270] Hobbes, *Leviathan*, pp. 271-74.

[271] “หน้าที่ขององค์อธิปัตย์ (อาจเป็นเอกบุคคล หรือคณะบุคคล) มีเป้าหมายว่า ซึ่งเขาได้รับความเชื่อมั่นด้วยอำนาจองค์อธิปัตย์ที่เขาถือ ไว้เพื่อปกป้องชีวิตของประชาชนซึ่งเขาถูกผูกพันโดยกฎธรรมชาติ (Law of Nature) และต่อพระผู้เป็นเจ้า (God) ซึ่งเป็นผู้บัญญัติกฎธรรมชาติดังกล่าว และไม่ใช่ต่อใครเลยนอกจากต่อตัวเขาเอง แต่ทว่าความปลอดภัย (safety) ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงการรักษาชีวิตอย่างเดียวเท่านั้น แต่ยังรวมถึงความพึงพอใจในชีวิตแก่มนุษย์ทุกคน โดยความอุตสาหะที่ชอบด้วยกฎหมาย โดยปราศจากภยันตราย หรือทำให้รัฐเสียหาย” ibid., p. 376.

ปรัชญาการเมืองคลาสสิก หากแต่เป็นการทำหน้าที่ที่วางอยู่บนการตัดสินไปตามเจตจำนงขององค์อธิปัตย์นั้น เพราะฉะนั้นในแง่นี้แล้ว ปัญหาที่สำคัญจึงอยู่ที่ว่า องค์อธิปัตย์จะตัดสินด้วยเจตจำนงขององค์อธิปัตย์เองอย่างไร? หรือ องค์อธิปัตย์จะกระทำ “หน้าที่” เพื่อรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อยของรัฐอย่างไร?

แต่ก่อนจะพิจารณาว่า องค์อธิปัตย์กระทำ “หน้าที่” อย่างไร อาจเริ่มจากพิจารณาเป็นพอสังเขปว่า เพราะเหตุใดองค์อธิปัตย์จึงต้องทำหน้าที่? ฮอบส์อธิบายสาเหตุดังกล่าวเอาไว้ว่า ถ้าหากไร้สิทธิอำนาจขององค์อธิปัตย์แล้ว ความเป็นรัฐก็จะถูกยกเลิกตามไปด้วย และทุก ๆ คนก็จะกลับคืนสู่เงื่อนไขของสภาวะสงคราม[272] ทั้งนี้เพราะ เนื่องจากธรรมชาติของมนุษย์ที่มักจะเคลื่อนไหวไปตามความปรารถนาอยาก และต้องการไขว่คว้าคุณค่าเชิงนามธรรมต่าง ๆ เช่น คุณธรรม ความยุติธรรม ชีวิตที่ดี ชีวิตที่มีความสุข ฯลฯ ไม่ว่าด้วยการใช้กำลังหรือเล่ห์กลอย่างต่อเนื่องอยู่ตลอดเวลา ดังนั้น ฮอบส์จึงมองว่า องค์อธิปัตย์จะต้องรักษาอำนาจของรัฐ ด้วยการที่ประชาชนจะต้องถูกควบคุมสั่งสอนให้อยู่ภายใต้กฎหมายของรัฐและจะต้องกลัวการถูกลงโทษ เพื่อรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อย ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า “มันเป็นหน้าที่ของเขา (องค์อธิปัตย์ - ผู้เขียน) ที่จะให้การสั่งสอนแก่ประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ และมันมิใช่เพียงแต่เป็นหน้าที่ของเขาเท่านั้น แต่มันยังเป็นประโยชน์และความมั่นคงของเขา ต่อต้านภยันตรายที่อาจมาถึงตัวเขาในฐานะบุคคล จากการก่อกบฏด้วย”[273]

ด้วยเหตุนี้ ประชาชนจึงต้องถูกสั่งสอนว่า[274] (1) จะต้องไม่ลุ่มหลงในรูปแบบการปกครองที่พวกเขาเห็นในชาติเพื่อนบ้านมากไปกว่าในประเทศของตนเอง หรือไม่ปรารถนาที่จะเปลี่ยนแปลงการปกครองของประเทศตนเอง (2) จะต้องไม่ยกย่องคุณธรรมของเพื่อนผู้เป็นประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองด้วยกันเอง หรือคณะบุคคลคณะใด ๆ อื่นนอกจากองค์อธิปัตย์ โดยหันไปคล้อยตาม หรือเชื่อฟัง หรือให้เกียรติพวกเขาในลักษณะเดียวกันกับที่พวกเขากระทำต่อองค์อธิปัตย์ที่ถืออำนาจปกครองสูงสุดในรัฐ (3) จะต้องไม่ไปกล่าวร้ายต่อองค์อธิปัตย์หรือขัดแย้งกับอำนาจองค์อธิปัตย์ หรือเรียกชื่อองค์อธิปัตย์อย่างไม่ให้ความเคารพ เช่น เรียกว่าเป็น “ทรราช” ซึ่งอาจจะส่งผลให้องค์อธิปัตย์ตกเป็นที่ดูถูกดูแคลนโดยเหล่าประชาชนพลเมือง (4) จะต้องไม่ศรัทธาหลักความเชื่ออื่นใดก็ตาม

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[272] Ibid.

[273] Ibid., p. 379.

[274] Ibid., pp. 380-84.

ที่ปราศจากการกำกับของอำนาจขององค์อธิปัตย์ แต่ประชาชนจะต้องถูกสอนให้เชื่อฟังองค์อธิปัตย์ราวกับลูกที่เชื่อฟังบิดาของตน องค์อธิปัตย์จะต้องสั่งสอนว่า อะไรคือความยุติธรรม (Justice) อยุติธรรม (Injustice) และองค์อธิปัตย์จะต้องสั่งสอนประชาชนไม่ให้ก่ออันตรายต่อเพื่อนบ้านด้วยการใช้ความรุนแรง การหลอกลวง หรือลิดลอนเพื่อนบ้านด้วยวิธีอื่นด้วย (5) ประชาชนจะต้องถูกสอนว่า การมีเจตจำนงเป็นของตัวเอง (will) นั้น เป็นสิ่งที่อยุติธรรม (Injustice) เพราะว่า การมีเจตจำนงเป็นของตัวเอง หมายถึง การที่มนุษย์กระทำไปตามความคิดเห็น ของแต่ละคน ผลที่ตามมาคือแต่ละคนจะตัดสินว่าอะไรถูกอะไรผิดด้วยตนเองจากมโนธรรมสำนึกของตัวเขาเอง (their own conscience) มิใช่จากกฎหมายของรัฐอีกต่อไป นอกจากนี้ ยังทำให้ประชาชนพลเมืองที่เคยเคารพคำสั่งองค์อธิปัตย์ หยุดเคารพองค์อธิปัตย์ของพวกเขา และเมื่อพวกเขาคิดว่า พวกเขามีความชอบด้วยกฎหมาย (lawful) ที่จะสังหารผู้ปกครองคนใดก็ตามที่พวกเขาเรียกว่า “ทรราช” (Tyrant) เมื่อนั้นเอง อำนาจองค์อธิปัตย์ก็จะถูกแบ่งแยก อำนาจกลางที่จะตัดสินว่า อะไรคือสิ่งถูกหรือผิด อะไรคือความยุติธรรม อยุติธรรม ความดี ความเลว ก็จะตกอยู่ในมือของประชาชนพลเมืองแต่ละคน และในที่สุด ก็จะกลับสู่สภาวะอนาธิปไตยเช่นเดียวกับก่อนที่จะมีรัฐ

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่า หน้าที่ขององค์อธิปัตย์นั้น มิใช่อะไรเลยนอกเสียจากการที่องค์อธิปัตย์จะต้องขจัดความคิดเห็นที่ผิด (wrong opinion) หรือหลักการที่ผิด (erroneous doctrine) ในหมู่ประชาชน เพราะสิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นสิ่งที่ขึ้นในมโนธรรมสำนึกส่วนตัว (private conscience) ซึ่งจะก่อภยันตรายต่ออำนาจขององค์อธิปัตย์และจะทำให้ถอยกลับสู่สภาวะสงคราม ทั้งนี้ ต้นเหตุของความคิดเห็นดังกล่าว ฮอบส์มองว่าจากบรรดาตำรา (Books) ของนักปรัชญาการเมืองคลาสสิกและปรัชญาศีลธรรม ที่ถูกใช้ในการเรียนการสอนในมหาวิทยาลัย ตั้งแต่ในอดีตจนถึงปัจจุบัน[275]

แต่กระนั้นก็ดี นอกจากองค์อธิปัตย์จะทำ “หน้าที่” สั่งสอนว่าอะไรคือสิ่งต้องห้ามแล้ว ฮอบส์ยังมองว่า องค์อธิปัตย์จะต้องทำ “หน้าที่” สร้างให้รัฐมีความอุดมสมบูรณ์ยังมีความเกี่ยวข้องกับการกระจายทรัพยากร (distribution of materials conducing to life) ไม่ว่าจะเป็นทรัพยากรในผืนดิน แร่ธาตุและพืชพันธุ์ที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตของประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับในรัฐ ทั้งนี้ การกระจายทรัพยากรในความหมายของฮอบส์ คือ การระบุว่าทรัพยากรอันไหนบ้างที่เป็น

[275] Ibid., p. 384. เช่นเดียวกับที่เคยกล่าวเอาไว้ในส่วนที่ 3.1.4 และ 3.2.1

ของตน และอันไหนบ้างที่ไม่ใช่ของตน หรือถ้าจะกล่าวอีกอย่างก็คือ มันเป็นแนวคิดเรื่อง “ทรัพย์สิน” (propriety) นั่นเอง แต่อย่างไรก็ตาม วิธีคิดเรื่อง “ทรัพย์สิน” ของฮอบส์ก็มีลักษณะเฉพาะ กล่าวคือ สำหรับฮอบส์แล้วทรัพย์สินทุกประเภทล้วนตกเป็นของ (belong) รัฐหรือองค์อธิปัตย์[276] ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า “ทรัพย์สินที่ประชาชนพลเมืองมีในที่ดินของเขา อยู่ในสิทธิของเขาที่จะแยกของ ๆ เขาออกจากคนอื่นที่จะมาใช้ทรัพย์สินของเขา แต่มิอาจแยกของ ๆ เขาออกจากองค์อธิปัตย์ที่อาจเป็นคณะบุคคลหรือกษัตริย์”[277] ฮอบส์ยังมองว่า กฎหมายอันเกี่ยวกับการถ่ายโอนทรัพย์สิน (law of transferring) ตลอดจนสัญญาแลกเปลี่ยนทรัพย์สินระหว่างประชาชน (contract) ยังขึ้นต่อองค์อธิปัตย์แต่เพียงผู้เดียวเท่านั้น[278] นอกจากนี้ สิทธิในการปกครองอาณานิคม (Right of Colonies) ในการตั้งรกรากถิ่นฐานของประชาชนพลเมืองยังขึ้นต่อคำอนุญาต (license) ขององค์อธิปัตย์[279] อีกด้วย

นอกจากนี้ ประเด็นเหล่านี้แล้ว ยังพบว่ามี “หน้าที่” ขององค์อธิปัตย์อีกประการ คือ การสร้างให้เกิด “ความเป็นธรรม” (Equity) แก่ประชาชนในทุกระดับอย่างเท่าเทียมกัน ฮอบส์ยังกล่าวอีกว่าความเป็นธรรมดังกล่าวนี้สอดคล้องไปกับกฎธรรมชาติ (Law of Nature) หรือกฎแห่งพระเจ้า (Law of God) อีกด้วย แต่ก็อย่างที่ได้กล่าวไปแล้วว่า กฎธรรมชาติจะต้องมาพร้อมกับเจตจำนงขององค์อธิปัตย์เท่านั้น และองค์อธิปัตย์เพียงผู้เดียวเท่านั้นที่มีอำนาจที่จะเข้าถึงกฎธรรมชาติและเปลี่ยนให้เป็น “กฎหมายแห่งรัฐ” (Civil law) นั่นจึงหมายความว่า การสร้างความเป็นธรรม (Equity) ดังกล่าวนี้ จึงต้องมาพร้อมกับเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ด้วยนั่นเอง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การตรากฎหมายแห่งรัฐขององค์อธิปัตย์ จึงเป็นสิ่งที่เป็นธรรมเสมอนั่นเอง

ทั้งนี้ การที่องค์อธิปัตย์ตรากฎหมายออกมา อาจมีประชาชนผู้อยู่ใต้การการปกครองเรียกกฎหมายดังกล่าวว่าเป็น “กฎหมายที่ดี” (Good law) หรือ “กฎหมายที่เลว” (Bad law) แต่ฮอบส์ก็มองว่า มันไม่ได้ส่งผลให้กฎหมายที่ถูกตราขึ้นมานั้นเป็น “กฎหมายที่อยุติธรรม” (Unjust Law) ไปได้เลย เพราะ เมื่อประชาชนอยู่ภายใต้องค์อธิปัตย์และการกระทำขององค์อธิปัตย์เปรียบเสมือน

---

[276] Ibid., pp. 295-96.

[277] Ibid., p. 297.

[278] Ibid., p. 299.

[279] Ibid., p. 302. ประเด็นนี้จะเชื่อมโยงกับบางประเด็นในส่วนที่ 3.2.7

หนึ่งบุคคลที่ตัดสินใจหรือกระทำในนามของประชาชนในรัฐ ก็หมายความว่า กฎหมายที่องค์อธิปัตย์เป็นผู้ตราขึ้นมานั้น เท่ากับว่าประชาชนพลเมืองก็เป็นผู้ตรากฎหมายนั้นเช่นเดียวกัน และเมื่อประชาชนตรากฎหมายด้วยตัวของเขาเอง มันจึงไม่สามารถเรียกกฎหมายนั้นว่า กฎหมายที่อยุติธรรมได้ กฎหมายที่องค์อธิปัตย์ตราขึ้นว่า เป็นกฎหมายที่ยุติธรรมเสมอนั่นเอง[280] และที่สำคัญนั้น การที่ประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับ “เรียก” (call) กฎหมายว่าดีหรือเลวนั้น จะพบว่า มันไม่ได้มีนัยเชิงศีลธรรมใด ๆ ทั้งสิ้น

อาจมีผู้ตั้งข้อสังเกตได้ว่า การที่ฮอบส์กล่าวว่ากฎหมายที่ดีนั้นไม่ได้มีนัยสำคัญในเชิงศีลธรรม และที่ฮอบส์เห็นว่ากฎหมายที่องค์อธิปัตย์ตราขึ้นนั้นเป็นธรรมเสมอนั้น มันอาจเป็นคนละเรื่องกับความพึงพอใจของประชาชนต่อกฎหมายดังกล่าว นอกจากนี้ประชาชนก็อาจจะเกิดความทุกข์ร้อนขึ้นได้จากกฎหมายที่ – ฮอบส์เห็นว่า – มีความเป็นธรรมเสมอก็เป็นได้ ซึ่งในท้ายที่สุดอาจจะส่งผลให้เกิดการต่อต้านอำนาจขององค์อธิปัตย์ได้ ต่อประเด็นดังกล่าวนี้ ฮอบส์มองว่า ผู้ที่รับผิดชอบดังกล่าวไม่ได้มีแค่องค์อธิปัตย์เท่านั้น แต่ยังรวมถึงประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับด้วย เพราะว่าทั้งประชาชนและผู้ปกครองนั้นต่างก็มีส่วนแบ่งอย่างเท่าเทียมกันในผลประโยชน์นั่นคือสันติสุขและการป้องกันจากการรุกราน ทั้งหมดย่อมได้รับทุกข์ทรมานอย่างเท่าเทียมกันจากความทุกข์ยากที่สาหัสที่สุด ซึ่งก็คือสงครามกลางเมืองและอนาธิปไตย ทั้งสองฝ่ายจึงได้รับทุกข์ทรมานจากการเสียผลประโยชน์อย่างเดียวกัน[281] นั่นเอง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

3.2.6 ปัญหาในบทที่ 47 ของ *Leviathan* ฉบับภาษาลาติน: ทรรศนะต่อศาสนาและการปกครอง

จากที่ได้พิจารณาไปมากพอสมควรแล้ว อาจกล่าวได้ว่า ฮอบส์มองว่าไม่มีการปกครองแบบทรราช การปกครองทรราชหรือกษัตริย์นั้นมาจากความชอบหรือความไม่ชอบของมนุษย์ ซึ่งความชอบหรือไม่ชอบไม่ใช่สาระสำคัญอะไร แต่สิ่งที่สำคัญกว่า คือสันติสุขและความสงบเรียบร้อยของรัฐนั่นเอง

---

[280] Ibid., p. 388.

[281] เบิร์นส์, "โธมัส ฮอบส์," หน้า 177.

แต่อย่างไรก็ตาม ปัญหาเกิดขึ้นเมื่อพิจารณาในข้อความที่ถูกเพิ่มเข้ามาในบทที่ 47 *Leviathan* ฉบับภาษาลาติน ซึ่งฮอบส์ได้แปลจากภาษาอังกฤษในช่วง ค.ศ. 1667-1668[282] ก็อาจทำให้เกิดข้อสงสัยได้ว่า แท้จริงแล้วฮอบส์มีทรรศนะต่อกรอบคิดเรื่องทรราชอยู่หรือไม่ อย่างไร? เพราะจะเห็นว่า ใน บทที่ 47 (ผลประโยชน์อันมาจากความมืดมนดังกล่าว และผู้ซึ่งได้รับผลประโยชน์, Of the Benefit that proceedeth from such Darkness and to whom it accrueth) ฮอบส์เองก็ได้กล่าวถึง ครอมเวลล์ (Oliver Cromwell) ว่าเป็น “ทรราชคนเดียว” (a single tyrant) ดังที่เขากล่าวว่า

> “ทรราชคนเดียวชื่อ *ครอมเวลล์* ได้ยึดอำนาจควบคุมอังกฤษ สก๊อตแลนด์ และไอร์แลนด์ และทำให้ฉิบหายวายวอดด้วยสำนึกคิดแบบประชาธิปไตย (democratic prudence) (ที่ถูกนำไปเผยแพร่ในพื้นที่ทางโลกและทางธรรม). ประชาชนผู้ได้รับความเสียหายจากสงครามจึงดูหมิ่นดูแคลนเขามากพอ ๆ กับตอนที่ประชาชนเคยยกย่องเขาในช่วงก่อนหน้านี้.”[283]

ข้อความดังกล่าวมิเพียงประณามครอมเวลล์ แต่ยังนำไปสู่ข้อสงสัยที่ว่า มีความขัดแย้งในคำอธิบายของฮอบส์เองต่อประเด็นเรื่องทรราชหรือไม่? หรือเขาได้เปลี่ยนความคิดของเขาในตอนหลังหรือไม่? เพราะถ้าพิจารณา บริบทของคำว่า “ทรราช” ในข้อความที่ยกมาในบทที่ 47 ฉบับภาษาลาตินนั้น จะเห็นได้ว่ามีความแตกต่างจากที่ปรากฏในส่วนอื่นของ *Leviathan* ทั้งฉบับภาษาอังกฤษและฉบับภาษาลาติน เช่นที่ปรากฏในบทที่ 29[284] 30[285] 46[286] ส่วนทบทวนและสรุป[287] ซึ่งจะเห็นได้

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[282] Zbigniew Lubienski และ Francois Tricaud มองว่า *Leviathan* ฉบับภาษาลาตินฮอบส์เขียนในช่วง ค.ศ. 1646 – 1649 แต่สำหรับ Noel Malcolm ตรวจสอบเอกสารต่าง ๆ เขาได้ผลสรุปว่า ฮอบส์แปล *Leviathan* จากภาษาอังกฤษเป็นภาษาลาติน ในปี ค.ศ. 1667-1668 Peter Schroder, "Book Reviews on Thomas Hobbes; Leviathan Edited by Noel Malcolm (the Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vols 3-5) Oxford University Press, 2012," *International Journal of Constitutional Law* 11, no. 4 (2013): 1123-24.

[283] “A single tyrant, *Cromwell*, seized control of England, Scotland, and Ireland, and confounded their democratic prudence (both that if the laity and that of the ecclesiastics). The people, worn out by war, scorned him as much as they had previously admired him.” Thomas Hobbes, Leviathan (Latin Version), (2017), http://www.earlymoderntexts.com/authors/hobbes. (สืบค้นเมื่อวันที่ 11 มกราคม 2563), p. 227.

[284] เช่น บทที่ 29 ของ *Leviathan* นั้น ฮอบส์กล่าวว่า “จากการอ่านหนังสือเหล่านั้น ข้าพเจ้ากล่าวว่าหนังสือเหล่านั้นมนุษย์มีการฆ่ากษัตริย์ของพวกเขา เพราะนักเขียนกรีกและลาติน ในหนังสือและความเรียงว่าด้วย

ว่า ฮอบส์จะเน้นย้ำเสมอว่า ทรราชเป็นคำที่ไม่ได้มีนัยสำคัญอะไร หากเป็นเพียงคำสอนของปรัชญาการเมืองกรีกโบราณและโรมันซึ่งให้ความชอบธรรมต่อการล้มล้างผู้ปกครองและนำไปสู่สภาวะอนาธิปไตย แต่ในทางกลับกันคำว่า “ทรราช” ที่ปรากฏในบริบทของบทที่ 47 นั้นจะพบว่าฮอบส์ไม่ได้เชื่อมโยงคำว่า “ทรราช” ในฐานะคำสอนของปรัชญาการเมืองคลาสสิกเพื่อลดทอนความหมายของคำว่า “ทรราช” (Tyranny) หรือ “ผู้ปกครองทรราช” (Tyrant) อย่างที่ฮอบส์ได้ทำในบทอื่น อีกทั้งในบทที่ 47 ฮอบส์ดูเหมือนจะแสดงท่าทีที่ชัดเจนในการสนับสนุนอำนาจของรัฐทางโลกที่ปกครองโดยกษัตริย์เพื่อยังไว้ซึ่งสันติสุขและความสงบเรียบร้อย ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “ข้าพเจ้าเห็นว่า ความไม่ลงรอยของมนุษย์เกี่ยวกับความเห็นต่าง ๆ และ ความเป็นเลิศทางปัญญาไม่อาจถูกทำลายด้วยอาวุธ. ไม่ว่าในหนทางใดก็ตาม ที่ความชั่วร้ายประเภทเดียวกันได้เกิดขึ้น จะต้องถูกทำลายในวิถีทางเดียวกัน. จิตใจของพลเมืองถูกทำให้เสื่อมลงอย่างช้า ๆ โดยนักเขียนทางปรัชญาและการเมืองนอกศาสนา (pagan politics and philosophy). ดังนั้น น้ำหมึกประชาธิปไตย (democratic ink) จะถูกชะล้างโดยการเทศนา การเขียน และการอภิปราย. ข้าพเจ้าไม่อาจเข้าใจได้เลยว่า สิ่งนี้เกิดขึ้นได้อย่างไรถ้ามิใช่โดยบรรดามหาวิทยาลัย. ดังนั้น จงให้พวกมันปกป้องอำนาจของกษัตริย์ (royal power) เช่นเดียวกับที่พวกมันปกป้องอำนาจทางศาสนา (papal power). ในขณะเดียวกัน พวกเราควรจะเจ็บปวดเมื่อเห็นถึง ความไม่ลงรอยภายในจิตใจของพวกเรา พวกเราไม่ควรจะอนุญาตให้ทุกคนถูกกดขี่จากศัตรูภายนอก” [288]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

การปกครองของพวกเขา ได้ทำให้มันชอบด้วยกฎหมายและเป็นที่น่ายกย่องสำหรับใครก็ตามที่ทำเช่นนั้น ซึ่งให้แหล่งที่มา ก่อนที่เขาจะกระทำการเรียกผู้ปกครองของพวกเขาว่า ทรราช (tyrant). สำหรับพวกที่ไม่เรียกว่าการฆ่ากษัตริย์ (regicide) นั้นเรียกว่า การฆ่าทรราช (tyrannicide) ซึ่งก็คือ การฆ่าทรราชอย่างชอบด้วยกฎหมาย... กล่าวโดยสรุปแล้ว ข้าพเจ้าไม่สามารถจินตนาการได้เลยว่า สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้กลายมาเป็นอคติต่อระบอบราชาธิปไตยได้อย่างไรมากไปกว่าการอนุญาตให้หนังสือเหล่านั้นถูกอ่านกันอย่างแพร่หลาย โดยปราศจากการมีวิจารณญาณที่สุขุมรอบคอบเพียงพอแก่การขจัดพิษร้าย (venom) ของพวกเขาออกไป พิษร้ายดังกล่าวนี้ ข้าพเจ้าไม่สงสัยเลยที่จะนำเอามันไปเทียบกับการถูกสุนัขกัด อันเป็นเชื้อโรค (disease) ที่แพทย์เรียกว่า Hydrophobia หรือที่เรียกว่า โรคกลัวน้ำ (fear of water).” *Leviathan*, pp. 369-70.; *Leviathan (Latin Version)*. , p. 147, 54.

[285] *Leviathan*, pp. 383-84.; *Leviathan (Latin Version)*. pp. 210-11.

[286] *Leviathan*, pp. 698-99.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 220.

[287] *Leviathan*, p. 722.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 230.

[288] *Leviathan (Latin Version)*. p. 227.

แต่นั่นหมายความว่า ฮอบส์พยายามจะลากเส้นแบ่งระหว่างการปกครองโดยกษัตริย์กับทรราชขึ้นมาเช่นนั้นหรือ? เพื่อจะไขความกระจ่างนี้ อาจต้องพิจารณาในบทที่ 47 ประกอบกับส่วนอื่นๆ ตามสมควร

ในบทที่ 47 ฮอบส์เริ่มจากการวิจารณ์คริสตจักรโรมันคาทอลิก (Roman Church) และองค์อธิปัตย์ผู้แอบอิงอำนาจของตนในแบบเดียวกันกับคริสตจักรโรมันคาทอลิก ในบทนี้ฮอบส์เริ่มจากกล่าวถึง หลักการที่ผิดพลาดที่เป็นอันตรายต่อการมีสันติสุข นั่นก็คือ การมีอยู่ของอาณาจักรของพระผู้เป็นเจ้าซึ่งเอื้อผลประโยชน์ต่อพระสงฆ์นักบวช และที่สำคัญคือเอื้อประโยชน์ต่อองค์พระสันตปาปา (Pope) เหตุผลที่อาณาจักรของพระเจ้าดังกล่าวเป็นอันตรายต่อสันติสุขนั้นมีมากหลาย แต่เหตุผลหลัก คือ เนื่องจากว่าภายใต้อาณาจักรของพระเจ้านั้น ถือว่าอำนาจในทางสาธารณะตกเป็นของพระสันตปาปาผู้ซึ่งจะเชื่อมโยงกับพระเจ้าเพียงผู้เดียว ซึ่งทำให้พระสันตปาปาสามารถใช้อำนาจทางศาสนามาคุกคามต่ออำนาจรัฐหรือองค์กษัตริย์ได้[289]

นอกจากนี้ ถึงแม้ว่าในสมัยของฮอบส์อำนาจของพระสันตปาปาจะเสื่อมลงไปแล้ว แต่ก็ยังเห็นได้ว่ามีความพยายามที่จะกล่าวอ้างอำนาจที่ได้รับมาจากพระผู้เป็นเจ้าในลักษณะเดียวกับคริสตจักรโรมันคาทอลิก ดังนั้น ถึงแม้ว่าการครอบงำคริสตจักรโรมันคาทอลิกจะพ้นไปจากอังกฤษแล้ว แต่ยังไม่อาจประกันได้ว่าจะมีศัตรูกลุ่มใหม่เกิดขึ้นอีกหรือไม่ ดังนั้น ภัยคุกคามอำนาจรัฐจึงไม่ใช่แค่นักบวชนิกายโรมันคาทอลิกเท่านั้น แต่ยังรวมถึงนักบวชนิกายอื่น ๆ อย่างนักบวชนิกายเพรสไพทีเรียน หรือองค์อธิปัตย์ผู้ซึ่งลุ่มหลงในความเชื่อผิด ๆ ตลอดจนบรรดาอาจารย์ที่นำเอาหลักการดังกล่าวนี้ไปสอนในมหาวิทยาลัย หรือแม้แต่ครอมเวลล์ ผู้ซึ่งเคยกระทำการเป็นปฏิปักษ์ต่อรัฐที่ปกครองโดยองค์กษัตริย์[290] ทั้งนี้ความหวาดระแวงต่อความมั่นคงต่ออำนาจขององค์อธิปัตย์สะท้อนผ่านการที่ ฮอบส์ยังได้กล่าวเน้นถึงผลลัพธ์ของหลักการที่ผิดพลาดโดยนำไปเชื่อมโยงกับเหตุการณ์ในช่วงสงครามกลางเมืองอังกฤษ ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “เมื่อสงครามกลางเมืองซึ่งได้เริ่มต้นขึ้นในสก๊อตแลนด์อันเกี่ยวกับประเด็นเรื่องวินัยทางศาสนา (ecclesiastical discipline) ได้มาเป็นความรุนแรงบ้าคลั่งในอังกฤษและไอร์แลนด์, เมื่อมิใช่แค่บิชอบเท่านั้นแต่ยังรวมถึง กษัตริย์ กฎหมาย ศาสนา และความสุจริตใจล้วนถูก

[289] Ibid., pp. 221-22.

[290] Ibid., p. 226.

ทำลาย, และเมื่อการทรยศหักหลังเกิดขึ้น มือสังหาร และอาชญากรรมที่ส่งกลิ่นคลุ้งไปทั่ว (foulest crimes) ก็ถูกบงการ (dominated) ให้เกิดขึ้นด้วย (แม้ว่ามันจะถูกปดปิด)... ในช่วงเวลานั้นเองแม้แต่คนที่อยู่ห่างไกลออกไปอีกซีกโลกหนึ่ง ถ้าหากเขาถูกนำมาให้พบเห็นสถานการณ์ดังกล่าว เขาก็จะย่อมรู้ทันทีว่ามันไม่มีความยุติธรรมอันศักดิ์สิทธิ์ (divine justice) หลงเหลืออยู่ที่นั่นในเวลานั้นเลย”[291]

อย่างไรก็ดี แม้จะจริงอยู่ที่ว่า ฮอบส์ประณามครอมเวลล์และศัตรูต่ออำนาจของรัฐ และในขณะเดียวกันก็ดูจะสนับสนุนอำนาจกษัตริย์และคริสตจักรซึ่งอยู่ใต้การควบคุมของกษัตริย์อังกฤษ แต่จะสรุปได้หรือว่า ฮอบส์สนับสนุนระบอบกษัตริย์ตามแบบจารีตและมีความคิดทางศาสนาในแบบเดียวกันกับพวกคริสตชนผู้เคร่งศาสนา? การจะไขปัญหาดังกล่าวนี้อาจต้องพิจารณาว่าแท้จริงแล้วฮอบส์มีทรรศนะต่อศาสนาอย่างไร?

ในตอนท้ายของบทที่ 11 (ว่าด้วยความแตกต่างของขนบธรรมเนียม, Of Difference Manners) ฮอบส์กล่าวถึงแรงผลักดันของมนุษย์ที่นอกเหนือจากความกลัวตายอย่างทารุณ (fear of violent death) ซึ่งก็คือ มนุษย์ยังมีความกระวนกระวายใจและความสงสัย หรือความรักในความรู้เกี่ยวกับสาเหตุต่าง ๆ ซึ่งมันทำให้มนุษย์เสาะแสวงหาสาเหตุของสรรพสิ่ง กระทั่งที่สุดมนุษย์มีความคิดเกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้า ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

“ความกระวนกระวาย (anxiety) ในเวลาในอนาคต ผลักให้มนุษย์แสวงหาสาเหตุของสรรพสิ่ง (causes of all things) เพราะว่า ความรู้เกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้ ทำให้มนุษย์สามารถสร้างระเบียบในช่วงเวลาปัจจุบันเพื่อยังประโยชน์สูงสุดให้แก่พวกเขาได้ดีขึ้น. ความสงสัย (curiosity) หรือ ความรักในความรู้เกี่ยวกับสาเหตุต่าง ๆ (love of knowledge of causes) ทำให้มนุษย์พิจารณาผลลัพธ์ เพื่อที่จะค้นหาว่าอะไรคือสาเหตุ และสาเหตุของสาเหตุ จนกระทั่งเขามีความคิดในท้ายที่สุดว่า มีบางสาเหตุ ที่ไม่มีสาเหตุอื่นก่อนหน้าอีกแล้ว แต่คือนิรันดร์ (Eternal) ซึ่งมนุษย์เรียกว่า พระเจ้า (God). ดังนั้น มันจึงเป็นไปไม่ได้ที่การสืบเสาะ

[291] Ibid., p. 227.

สาเหตุตามธรรมชาติใด ๆ ที่ปราศจากการได้ข้อสรุปนำมาสู่ความเชื่อที่ว่า ไม่มีพระเจ้าที่เป็นนิรันดร์ แม้ว่าพวกเขาจะไม่สามารถมีความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าในจิตของเขาเลย."[292]

แต่กระนั้นก็ตาม แม้ฮอบส์จะมองว่าศาสนาเกิดจากความสงสัยใคร่รู้ แต่ฮอบส์ก็ได้ชี้ว่าแม้แต่ผู้ที่ไม่ค่อยจะแสวงหาสาเหตุของสรรพสิ่งและผู้ที่ไม่แสวงหาสาเหตุของสรรพสิ่งเลย แต่จากการที่มนุษย์ยังคงมีความรู้สึกว่าชีวิตของตนไม่มั่นคงแน่นอนหรือไม่รู้อนาคตของตัวเอง ก็จะทำให้เขามีความเชื่อในอำนาจที่มองไม่เห็น และในที่สุด ลงเอยด้วยการสร้างพระเจ้าตามจินตนาการของพวกเขาเองอยู่ดี[293]

ด้วยเหตุนี้เอง จึงไม่แปลกเลยที่ฮอบส์จะมองว่า โดยธรรมชาติแล้ว ศาสนานั้นเปรียบได้กับ "เมล็ดพันธุ์" (seed) ที่อยู่คู่กับมนุษย์ ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

> "เมล็ดพันธุ์อันนี้ ซึ่งถูกสังเกตพบโดยหลายต่อหลายคน บางคนซึ่งสังเกตพบมัน มีแนวโน้มจะทำให้มันเจริญงอกงาม แต่งองค์ทรงเครื่องและทำให้มันกลายเป็นกฎหมาย (Lawes) และเพิ่มมันเข้ามาเป็นนวัตกรรมของพวกเขา เป็นความเห็นเกี่ยวกับสาเหตุของเหตุการณ์ในอนาคต โดยพวกเขาคิดว่า พวกเขาสามารถทำการปกครองผู้อื่นได้อย่างดี และทำให้พวกเขาใช้อำนาจอันยิ่งใหญ่ของพวกเขาเอง"

นอกจากนี้ ในบทที่ 12 (ว่าด้วยศาสนา, Of Religion) ฮอบส์มองว่า

> "ไม่มีสัญญาณหรือดอกผลของศาสนาเกิดขึ้นที่ไหนเลยยกเว้นแต่มนุษย์เท่านั้น"[294]

ฉะนั้น อาจขยายความต่อไปได้ว่า ถ้าหากว่าไม่มีดอกผลของศาสนาเกิดขึ้นที่ไหนเลยนอกจากมนุษย์ มนุษย์ไม่สามารถเลิกเชื่อในศาสนาได้เลย จึงไม่ต้องสงสัยเลยว่าในทรรศนะของฮอบส์นั้นศาสนาได้กลายมาเป็นรากฐานที่มาของอำนาจอันยิ่งใหญ่ในสังคมการเมืองของมนุษย์อยู่เสมอ

---

[292] Hobbes, *Leviathan*, p. 167.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 47.

[293] *Leviathan*, pp. 167-68.; *Leviathan (Latin Version)*. pp. 47-48.

[294] *Leviathan*, p. 168.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 48.นอกจากนี้อาจดูการตีความประเด็นนี้อย่างละเอียดใน ไชยันต์ ไชยพร, "ฮอบส์กับพระผู้เป็นเจ้า ก่อนจะถึง Leviathan บทที่ 13 ของฮอบส์ (เอกสารอัดสำเนา)," (กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ม.ป.ป.).

เนื่องจากฮอบส์มองว่าศาสนาเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงกับมนุษย์อย่างแยกไม่ขาดและศาสนายังเกี่ยวพันกับอำนาจในการปกครอง นี่จึงทำให้ฮอบส์จัดประเภทศาสนาอันสะท้อนถึงลักษณะของศาสนาที่เชื่อมโยงกับรัฐใน 2 ประเภท ได้แก่

(1) ศาสนาที่เกิดขึ้นจากการคิดค้นของมนุษย์หรือศาสนาของพวกนอกศาสนา (Gentiles)[295]

(2) ศาสนาที่เกิดขึ้นมาจากคำสั่งของพระเจ้าหรือเรียกว่าอาณาจักรแห่งพระเจ้า (Kingdom of God)

กล่าวในรายละเอียด (1) ศาสนาของพวกนอกศาสนาหรือพวกที่ไม่ใช่ชาวยิวนั้น พวกเขามองว่าพระเจ้าอยู่ในสรรพสิ่งรอบตัวตามแต่ที่พวกเขาปรารถนาจะกำหนดว่าอะไรเป็นพระเจ้า นี่จึงทำให้เวลาที่พวกนอกศาสนาบูชาเทพเจ้า (worship) พวกเขาจะเลือกการบูชาที่พวกเขาคิดว่าเหมาะสม พวกเขาจะสร้างภาพ (Image) และรูปเคารพ (Sculpture) ของพระเจ้าที่พวกเขานับถือ และยกให้พระเจ้าดังกล่าวเป็นตัวแทนของพวกเขา เช่นที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “พวกเขา (พวกนอกศาสนา - ผู้เขียน) เรียกปัญญาของพวกเขาเองด้วยชื่อของเทพมิวส์ (Muses) เรียกความไม่รู้ของตนเอง ด้วยชื่อของเทพฟอร์จูน (Fortune) เรียกความกำหนัดของตนเอง ด้วยชื่อของเทพคิวปิด (Cupid) เรียกความบ้าของตนเองด้วยชื่อของเทพฟิวรี่ (Furies) เรียกความเป็นสมาชิกของตนเองด้วยชื่อของเทพเปรียปุส (Priapus) และ กล่าวถึงการฝันเปียกของพวกเขา (pollutions) ต่อเทพอินคิวบี (Incubi) และเทพซัคคิวบี (Succubae)”[296]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[295] พวกนอกศาสนา (Gentiles) หมายถึง บุคคลที่ไม่ได้นับถือศาสนายิว นอกจากนี้ คำว่า Gentile เป็นคำที่มาจากภาษาฮิบรู (Hebrew) ว่า goy ที่หมายถึง ประชาชาติ (nation) ด้วย ซึ่งคำ ๆ นี้ถูกใช้ทั้งในหมู่ชาวยิว (Hebrews) และในประชาชาติอื่น ๆ ด้วย. The Editors of Encyclopedia Britannica, "Gentile," https://www.britannica.com/topic/Gentile. (สืบค้นเมื่อวันที่ 25 ธันวาคม 2562); Cross and Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* , p. 664.

[296] Hobbes, *Leviathan*, p. 174.

แต่ไม่ว่าอย่างไรก็ดี ฮอบส์มองว่า ผู้บัญญัติกฎหมายของรัฐของพวกนอกศาสนานั้น มีเป้าหมายคือต้องการทำให้ประชาชนเชื่อฟังผู้ปกครองและยึดมั่นในสันติสุข ฮอบส์ยกตัวอย่างกรณีของจักรพรรดินูมา ปอมปิลิอุส (Numa Pompilius) ที่นำความเชื่อทางศาสนาเข้ามาสู่กรุงโรม[297] เป็นต้น

จะเห็นได้ว่า ศาสนาของพวกนอกศาสนาในทรรศนะของฮอบส์นั้น ดูจะเป็นอะไรที่เรียบง่ายและเป็นไปตามเจตจำนงของมนุษย์อย่างชัดเจน และบางตอนพบว่า ฮอบส์ก็แสดงท่าทีเย้ยหยันเมื่อเทียบกับ (2) ศาสนาที่มาจากอาณาจักรของพระเจ้า (Kingdom of God) หรือศาสนาที่พระเจ้าทรงเผยแสดง (revelation) แต่นั่นก็ยังไม่อาจสรุปได้ในทันทีว่า ฮอบส์มีความเคร่งครัดต่อศาสนาในแบบของอาณาจักรของพระเจ้า เรายังจะต้องพิจารณาต่อไปว่า ฮอบส์มีทรรศนะต่อศาสนาแบบอาณาจักรของพระเจ้าอย่างไร? อะไรคือแก่นสำคัญที่ฮอบส์กล่าวถึง เวลาที่เขาพิจารณาอาณาจักรของพระเจ้า?

เมื่อกล่าวถึงอาณาจักรของพระเจ้านั้น ฮอบส์ได้จำแนกออกเป็น 2 ประเภท ได้แก่ (2.1) อาณาจักรของพระเจ้าโดยธรรมชาติ (Natural Kingdom of God) และ (2.2) อาณาจักรของพระเจ้าโดยประกาศก (Prophetic Kingdom of God)

(2.1) อาณาจักรของพระเจ้าโดยธรรมชาติ (Natural Kingdom of God)

สำหรับอาณาจักรของพระเจ้าโดยธรรมชาติ (Natural Kingdom of God) ฮอบส์หมายถึงศาสนาที่มนุษย์ใช้เหตุผลของตัวเอง (human reason) เพื่อเข้าถึงกฎของพระเจ้าหรือกฎธรรมชาติ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

อนึ่ง ภายใต้ศาสนาดังกล่าวนี้มีปัญหาอยู่ว่า การที่มนุษย์แต่ละคนได้ใช้เหตุผลของตนเองในการเข้าถึงพระเจ้านั้น เป็นสิ่งที่ไม่แน่นอน เพราะแต่ละคนมีเหตุผลที่แตกต่างกันไป จึงไม่ง่ายที่จะเข้าถึงกฎของพระเจ้า กลับกันมันง่ายมากกว่าที่จะกรณีของการฝ่าฝืนกฎของพระเจ้าหรือกฎธรรมชาติ กระทั่งที่สุดจบลงด้วยสภาวะสงครามของทุกคนต่อทุกคน

อย่างไรก็ดี ปัญหาที่ลึกไปกว่านั้น คือ เนื่องจากฮอบส์มองว่า ภายใต้อาณาจักรของพระเจ้าโดยธรรมชาตินั้น พระเจ้าคือผู้ทรงอำนาจยิ่งใหญ่อันล้นพ้น (Omnipotent God) เป็นอนันต์ (Infinite) สูงสุด (Most High) ยิ่งใหญ่ที่สุด (Most Great) อีกทั้งพระเจ้าคือบ่อเกิดของทุกสรรพสิ่ง

[297] Ibid., p. 177.; Thomas Hobbes, “Leviathan (Latin version)”, Cited, 53,

เพราะฉะนั้นสิ่งที่มนุษย์จะกระทำได้เพียงอย่างเดียวนั่นก็คือการให้เกียรติ (Honour) และสักการะบูชา (Worship) พระเจ้า แต่ครั้นจะให้แต่ละคนมาสักการะบูชาพระเจ้าด้วยตนเอง พวกเขาก็จะพากันนิยามพระเจ้า เรียกชื่อพระเจ้า หรือระบุตำแหน่งแห่งที่ของพระเจ้าลงไปในวัตถุหรือสิ่งของหรือสถานที่ หรือบางคนก็อาจจะอ้างว่า ตนสามารถเข้าถึงพระเจ้าได้ด้วยตนเอง สิ่งเหล่านี้จะทำให้พระเจ้าที่ซึ่ง “ยิ่งใหญ่อันล้นพ้น เป็นอนันต์ สูงสุด ยิ่งใหญ่ที่สุด” ปราศจากความยิ่งใหญ่ล้นพ้น ความเป็นอนันต์ หรือมิได้เป็นนิรันดร์อีกต่อไป แต่พระเจ้าจะถูกแปรเปลี่ยนไปตามที่แต่ละคนจะเสกสรรปั้นแต่งตามเหตุผลของแต่ละคน[298] ดังนั้น ฮอบส์จึงมองว่า การสักการะบูชาพระเจ้านั้น จะต้องกระทำอย่างเป็นสาธารณะ (Public Worship) โดยผ่านองค์อธิปัตย์[299] หรือถ้าจะกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เพื่อที่จะปิดช่องว่างที่จะนำไปสู่สงครามและสภาวะอนาธิปไตย มนุษย์จึงสละสิทธิของตนแก่องค์อธิปัตย์ มีแต่องค์อธิปัตย์เท่านั้นที่จะเข้าถึงอำนาจอันล้นพ้นของพระเจ้าหรือกฎของพระเจ้าแทนเหล่ามนุษย์[300]

จากที่กล่าวมานี้ ฮอบส์ดูเหมือนจะพยายามวางตำแหน่งแห่งที่ของศาสนาที่สอดรับกับอำนาจองค์อธิปัตย์มากกว่าที่ให้ความสำคัญต่อรายละเอียดทางศาสนาหรือเทววิทยา ดังจะเห็นว่า ฮอบส์มองว่า พระเจ้าดำรงอยู่ในฐานะสิ่งที่มนุษย์ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยการให้คำจำกัดความและเหตุผลของมนุษย์ แต่การที่พระเจ้านั้นทรงอำนาจอันล้นพ้นการกล่าวถึงและการเคารพบูชาพระเจ้า จึงมิควรปล่อยให้ปัจเจกแต่ละคนกระทำด้วยเหตุผลของตนเอง แต่จะต้องกระทำอย่างเป็นสาธารณะผ่านองค์อธิปัตย์เท่านั้น เมื่อกล่าวมาถึงตรงนี้จะพบว่า จุดเน้นสำคัญของฮอบส์ก็ยังไม่ใช่รายละเอียดในทางศาสนาโดยตรง ในทางกลับกันฮอบส์ให้ความสำคัญกับอำนาจองค์อธิปัตย์ผู้รักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อย

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

(2.2) อาณาจักรของพระเจ้าโดยประกาศก (Prophetic Kingdom of God)

อย่างไรก็ดี การที่ฮอบส์ให้ความสำคัญต่ออำนาจองค์อธิปัตย์นั้น ก็มิได้ปรากฏเฉพาะเมื่อตอนที่ฮอบส์ได้กล่าวถึงอาณาจักรของพระเจ้าโดยธรรมชาติเท่านั้น แต่มันยังปรากฏชัดเจนเมื่อตอนที่ฮอบส์กล่าวถึง “อาณาจักรของพระเจ้าโดยมีประกาศก” หรือรัฐของชาวคริสต์ (Christian Commonwealth) ที่ขึ้นต่อการเผยแสดงของพระเจ้า (revelation) โดยมีประกาศกเป็น

---

[298] Ibid., p. 403.; Hobbes, *Leviathan (Latin Version)*. p. 163.

[299] *Leviathan*, p. 405.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 165.

[300] *Leviathan*, pp. 397-98.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 160.

ผู้ประกาศสารของพระเจ้าอีกด้วย ทั้งนี้ จะเห็นต่อไปข้างหน้าว่าภายใต้อาณาจักรของพระเจ้าโดยมีประกาศกนั้น ฮอบส์ได้ให้ความสำคัญต่ออำนาจขององค์อธิปัตย์ พร้อมกันกับการวิพากษ์ความผิดพลาดที่อาจเกิดจากประกาศก

ภายใต้อาณาจักรของพระเจ้าโดยมีประกาศกนั้น ฮอบส์เห็นว่า เราจะรู้ได้ว่าสิ่งใดคือคำสอนของพระเจ้านั้น มาจากการที่ประกาศกได้แสดง “ปาฏิหาริย์” (miracle) ให้ปรากฏอย่างประจักษ์ชัด อีกทั้งการแสดงปาฏิหาริย์ที่จะเป็นที่น่าเชื่อถือศรัทธาได้ก็จะต้องกระทำในทันทีทันใด (immediately) แต่อย่างไรก็ดี การทำให้ศรัทธาขึ้นอยู่กับการแสดงปาฏิหาริย์ของประกาศกนั้น ก็สะท้อนความไม่คงเส้นคงวาของปาฏิหาริย์และศรัทธาที่ประชาชนมีต่อประกาศก เพราะ “เมื่อปาฏิหาริย์หยุดลง ณ ปัจจุบันขณะ เราก็ไม่มีสัญญาณที่จะตระหนักรู้ได้ถึงเทววิวรณ์ หรือแรงบันดาลใจจากคน ๆ หนึ่ง ตลอดจนไม่มีพันธะที่จะต้องรับฟังหลักการใด ๆ มากไปกว่าตัวพระคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ (Holy Scripture) เท่านั้น”[301]

จากปัญหาความไม่แน่นอนของการแสดงปาฏิหาริย์ดังที่กล่าวมา จึงทำให้มนุษย์มิอาจปฏิเสธเหตุผลตามธรรมชาติของตน[302] ที่จะใช้ตีความคำสั่งของพระเจ้าหรือพระคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์

---

[301] ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า “ดังนั้นปาฏิหาริย์ซึ่งทำให้เราเชื่อประกาศก ควรจะได้รับการยืนยันโดยทันทีทันใดหรือไม่ล่าช้าจากเหตุการณ์ที่ทำนายเอาไวแล้วว่าจะเกิดขึ้น (deferr’d event)” ในทางตรงกันข้ามถ้า “ปาฏิหาริย์หยุดลง ณ ปัจจุบันขณะ เราก็ไม่มีสัญญาณที่จะตระหนักรู้ได้ถึงเทววิวรณ์ (Revelations) หรือแรงบันดาลใจ (Inspirations) จากคน ๆ หนึ่ง ตลอดจนไม่มีพันธะที่จะต้องรับฟังหลักการใด ๆ มากไปกว่าพระคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ (Holy Scriptures) ตั้งแต่ที่พระผู้ช่วยให้รอด (Blessed Saviour) ของเราต้องการสถานที่ และต้องการตอบสนองต่อคำทำนายอื่นทั้งหมด และจากการตีความที่ฉลาดมีความรู้ และการให้เหตุผลอย่างระมัดระวัง รวมถึงกฎและหลักการทั้งหมดที่จำเป็นต้องเป็นความรู้ของเราในการทำหน้าที่ต่อทั้งพระเจ้าและมนุษย์โดยปราศจากความเคร่งทางศาสนาอย่างแรงกล้า (enthusiasm) หรือแรงบันดาลใจเหนือธรรมชาติ (Supernatural Inspiration) ซึ่งอาจจะอนุมานขึ้นได้อย่างง่าย” *Leviathan*, p. 414.; *Leviathan (Latin Version)*. pp. 169-70.

[302] ฮอบส์กล่าวว่า “เราจะต้องไม่ปฏิเสธความรู้สึกและประสบการณ์ รวมทั้ง (ซึ่งเป็นคำอันชัดแจ้งของพระผู้เป็นเจ้า) เหตุผลตามธรรมชาติของเรา (natural reason) เพราะสิ่งเหล่านี้เป็นปัญญาความสามารถที่พระองค์มอบให้แก่เราสำหรับดำเนินชีวิตจนกระทั่งการกลับมาของพระผู้ช่วยให้รอดผู้ศักดิ์สิทธิ์ของเรา (our Holy Blessed Saviour) และเพราะฉะนั้น จึงต้องไม่เก็บงำอยู่ในผ้าเช็ดมือของความศรัทธาชนิดผูกขาด หากจะต้องนำมาใช้เพื่อแสวงหาความยุติธรรม สันติภาพและศาสนาอันแท้จริง เพราะถึงแม้ว่าหลายสิ่งอย่างในคำของพระผู้เป็นเจ้า (God’s word) จะอยู่เหนือเหตุผล ซึ่งกล่าวได้ว่าไม่อาจอธิบายขยายความหรือหักล้างได้โดยเหตุผลธรรมชาติ (natural reason) แต่กระนั้น ไม่มีอะไร (ในคำของพระเจ้าหรือพระคัมภีร์ - ผู้เขียน) ที่อยู่ตรงกันข้ามกับมัน (เหตุผลตาม

แต่ปัญหาก็มีอยู่ว่า ถ้าหากว่าปล่อยให้มนุษย์ใช้เหตุผลตามธรรมชาติของแต่ละคนในการตีความคำสอนของพระเจ้าหรือพระคัมภีร์ด้วยตนเอง มันก็จะเกิดปัญหาที่ไม่ต่างกับปัญหาที่เกิดในอาณาจักรของพระเจ้าโดยธรรมชาติ คือ จะลงเอยด้วยความขัดแย้ง ดังนั้น เพื่อขจัดปัญหาความไม่คงเส้นคงวาของปาฏิหาริย์และเหตุผลตามธรรมชาติของมนุษย์ ฮอบส์จึงสรุปว่า ผู้ที่จะมาตีความพระคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์จะต้องเป็นองค์อธิปัตย์เท่านั้น[303]

แต่ถ้าหากว่าพระคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์จะต้องถูกตีความโดยองค์อธิปัตย์ ก็แปลว่า อำนาจของพระคัมภีร์ก็มิใช่อะไรเลยนอกจากอำนาจที่มาจากกฎหมายแห่งรัฐและเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ และกฎของพระเจ้ามิใช่อะไรเลยนอกเสียจากกฎธรรมชาติอันเป็นหลักการที่เราไม่ควรจะฝ่าฝืนศรัทธาของเราเอง นั่นก็คือ บทบัญญัติที่จะต้องเคารพเชื่อฟังองค์อธิปัตย์พลเมืองของเรา ที่เราได้สถาปนาเขาขึ้นมาเหนือเราด้วยการทำสัญญาร่วมกันของคนหนึ่งต่ออีกคนหนึ่ง[304] และเนื่องจากอำนาจของพระคัมภีร์มิอาจแยกขาดจากอำนาจองค์อธิปัตย์ ในความเห็นของเบิร์นส์ (Laurence Burns) จึงมองว่าฮอบส์ได้ทำให้คำว่า “คริสตจักร” (Church) ไม่ได้มีนัยตรงตัวแบบจารีตดั้งเดิม[305] ทว่าเต็มไปด้วยนัย

ธรรมชาติ - ผู้เขียน) แต่ถ้าเมื่อดูว่าอาจจะขัดกันแล้ว ความผิดเป็นเพราะว่าเราแปลความไม่ดี หรือไม่ก็เป็นเพราะการใช้เหตุผลอย่างผิด ๆ ของเราเอง” *Leviathan*, pp. 409-10.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 170.

[303] ฮอบส์กล่าวว่า “พระคัมภีร์นี้ หลุดพ้นออกจากสิ่งที่ข้าพเจ้าเห็นว่าเป็นหลักการของกระบวนการทางความคิด (Discourse) ทว่าเกี่ยวข้องกับสิทธิต่าง ๆ ซึ่งก็คือผู้ปกครองสูงสุดบนโลก (Supream Governors on Earth) ของรัฐคริสเตียน (Chirstian Common-wealths) และเป็นหน้าที่ของประชาชนพลเมืองคริสเตียน (Christian Subjects) ที่มีต่อองค์อธิปัตย์ของพวกเขา” *Leviathan*, pp. 414-15.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 170.

[304] *Leviathan*, p. 612.; *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition of* 1668, ed. Edwin Curley (Cambridge: Hackett Publishing Company 1994), p. 399.

[305] ฮอบส์อธิบายว่า Church ในพระคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ (Holy Scripture) อันหมายถึง บ้านของพระเจ้า (God’s House) หรือวัด (Temples) อันเป็นสถานที่ (place) ของชาวคริสต์เอาไว้ทำหน้าที่สักการะบูชาพระคริสต์ *Leviathan*, pp. 496-97. นักวิชาการด้านปรัชญาการเมืองทฤษฎีการเมืองบางท่านมองว่า Church ในวิธีคิดดั้งเดิมนั้น ทำหน้าที่เป็นสื่อกลางระหว่างมนุษย์ (man) กับพระเจ้า (God) โดยมีบรรดาพระนักบวช (priest) เป็นผู้อภิบาลดูแล ในการที่มนุษย์ให้สัตย์ต่อพระเจ้าเพื่อจะได้รับการช่วยให้รอดพ้น (salvation) George Klosko, *History of Political Theory an Introduction Volume 1 Ancient and Medieval Political Theory* (New York: Harcourt Brace College Publisher, 1993), p. 302.

ของการปกครองโดยองค์อธิปัตย์ และดังนั้น เราจึงไม่อาจแยกการปกครองทางโลก (Temporal government) กับการปกครองทางจิตวิญญาณ (Spiritual government) ออกจากกันได้[306]

เมื่อพิจารณาตามที่กล่าวมา อาณาจักรของพระเจ้าตามทรรศนะของฮอบส์จึงเป็นไปในลักษณะของอาณาจักรทางการเมืองที่ปกครองเหนือประชาชนใต้การปกครองอย่างชัดเจน โดยมนุษย์คนแรกในอาณาจักรของพระเจ้าตามพันธสัญญา คือ อับราฮัม (Abraham)[307] ผู้ซึ่งพระเจ้าได้ทำสัญญาด้วยโดยยกดินแดนแห่งคานาอันให้เป็นกรรมสิทธิ์ตลอดไปเพื่อแลกกับการที่อับราฮัมและลูกหลานของเขาจะต้องเคารพเชื่อฟังพระเจ้า แต่พระเจ้าก็จะพูดกับอับราฮัมแต่เพียงผู้เดียว คนทั้งปวงในเผ่าพันธุ์ของอับราฮัมจะต้องรับคำบัญชาของพระเจ้าจากอับราฮัมผู้มีสถานะเป็นองค์อธิปัตย์ ฮอบส์ยังใช้คำอธิบายเดียวกันนี้ในการอธิบายกรณีของโมเสส (Moses)[308] ผู้ซึ่งสิทธิอำนาจของเขามาจากความยินยอมของประชาชนและคำสัญญาของประชาชนที่จะเชื่อฟังเขาในฐานะองค์อธิปัตย์ที่อยู่ใต้พระเจ้า[309] มากกว่านั้นในคริสตจักรโรมันคาทอลิก (Roman Church) เองก็ยังเป็นไปในลักษณะเดียวกัน คือ พระสันตปาปานั้นโดยเนื้อแท้แล้วก็คือองค์อธิปัตย์ ดังนั้นบรรดารัฐของชาวคริสต์ (Christian Commonwealth) ที่ไม่ว่าจะปกครองโดยพระสันตะปาปา หรือนักบวช หรือประกาศก นั้นล้วนแต่มีสถานะเป็นองค์อธิปัตย์ที่ปกครองประชาชนด้วยกันทั้งสิ้น

จากที่กล่าวมานี้ จะพบว่า ฮอบส์ยังคงให้พื้นที่กับศาสนาและได้จัดวางที่ทางของศาสนาให้สอดคล้องกับทฤษฎีของเขา แต่การที่ฮอบส์จัดวางศาสนาให้สอดคล้องกับทฤษฎีของเขา มันก็ได้ทำให้

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[306] เบิร์นส์, "โธมัส ฮอบส์," หน้า 190.; Hobbes, *Leviathan*, p. 498.; *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, p. 316.

[307] อับราฮัม (Abraham) ในปฐมกาล 17.5 ของพระคริสต์ธรรมคัมภีร์ภาคพันธสัญญาเดิม เป็นมหาบุรุษผู้ชอบธรรมในสายพระเนตรของพระเจ้า ที่ได้รับเลือกให้เป็นต้นตระกูลของชาวฮิบรูหรือชาวยิว บุตรของเขาชื่ออิสอัก (Isaac) เป็นบรรพบุรุษของชาวปาเลสไตน์หรือชาวอาหรับ อิชมาเอล (Ismael) บุตรอีกคนหนึ่งเป็นผู้ได้รับพันธสัญญาจากพระเจ้าว่า ลูกหลานจะได้ครอบครองดินแดนพระสัญญา คือ คานาอัน (Canaan). Cross and Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* p. 6.

[308] โมเสส (Moses) คือ ประกาศกชาวยิว ครู และผู้นำ ผู้ปลดปล่อยทาสชาวอียิปต์ เขาได้กระทำพันธสัญญาต่อพระเจ้าที่ภูเขาไซนาย (Mt. Sanai) และยังได้รับพระบัญญัติ 10 ประการ เขายังเป็นผู้ก่อตั้งชุมชนศาสนาที่รู้จักกันในหมู่ชาวอิสราเอล ibid., p. 1118.

[309] เบิร์นส์, "โธมัส ฮอบส์," หน้า 188.; Hobbes, *Leviathan*, pp. 499-502.; *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, pp. 317-26.

ศาสนาที่ปรากฏในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ ไม่ได้มีนัยสำคัญโดยตัวมันเอง แต่ถูกทำให้สอดรับไปกับอำนาจขององค์อธิปัตย์ผู้ทรงอำนาจสูงสุด ดังจะเห็นว่า สำหรับฮอบส์แล้ว พระเจ้าทรงดำรงอยู่ในฐานะพระเจ้าผู้ทรงอำนาจล้นพ้น (Omnipotent God) ถึงแม้มนุษย์จะมีเหตุผลตามธรรมชาติ แต่มนุษย์ก็มิควรจะนิยามพระเจ้าและเข้าถึงพระเจ้าได้เลย การที่แต่ละคนอ้างว่า ตนเองสามารถเข้าถึงพระเจ้าได้ด้วยตนเองนั้น เป็นเรื่องหลอกลวงและรังแต่จะนำมาซึ่งความวุ่นวายและสงคราม ดังนั้น จึงมีแต่องค์ธิปัตย์เท่านั้นที่จะเข้าถึงพระเจ้าแต่เพียงผู้เดียว องค์อธิปัตย์เท่านั้นที่จะทำการสักการะบูชาพระเจ้า จากที่กล่าวมานี้จะพบว่า จุดเน้นเรื่องเนื้อหาทางศาสนาได้ถูกเบนออกไปเป็นการสนับสนุนอำนาจขององค์อธิปัตย์แทน

โดยสรุป เมื่อพิจารณาบทที่ 47 โดยเชื่อมโยงกับบทอื่นตามสมควร จะพบว่าแกนหลักทางทฤษฎีของฮอบส์คือเรื่องสันติสุขและความสงบเรียบร้อยด้วยการที่องค์อธิปัตย์ทรงอำนาจเบ็ดเสร็จ ส่วนในเรื่องทรรศนะทางศาสนาจะพบว่าเขาไม่ได้เน้นเนื้อหาทางศาสนาโดยตรงแต่กลับเน้นเรื่องอำนาจองค์อธิปัตย์แทน ที่สำคัญคือ ยังไม่พบว่ามีข้อความใดที่จะตีความสนับสนุนว่าฮอบส์ได้สร้างเส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวขึ้นในตอนหลัง ฉะนั้น เมื่อพิจารณาในทางทฤษฎีแล้วจะพบว่า ฮอบส์ไม่ได้มีทรรศนะต่อทรราชว่า เป็นการปกครองที่เลวในตัวของมันเอง สำหรับฮอบส์การจะเรียกผู้ปกครองว่าอะไรนั้นไม่ใช่สิ่งสำคัญ ขอเพียงมุ่งรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อยได้ก็เพียงพอแล้ว การอธิบายเช่นนี้ ทำให้ฮอบส์จะต้องเห็นพ้องกับผู้ปกครองที่ถืออำนาจและควบคุมความสงบเรียบร้อยและสันติของบ้านเมืองไว้ได้ในขณะนั้น ไม่ว่าจะเป็นใครก็ตามซึ่งอาจจะรวมถึงครอมเวลล์ด้วย[310]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

แต่คำถามก็ยังมีอยู่ว่า ถ้าเช่นนั้นแล้วฮอบส์ประณามครอมเวลล์ว่าเป็นทรราชด้วยเจตนาอะไร? อันที่จริงคำถามดังกล่าวนี้ไม่อาจตอบได้ชัดเจนได้ในทีเดียว เพราะฮอบส์เองก็ไม่ได้เขียนเอาไว้ว่าเขาคิดเรื่องนี้อย่างไร ผู้ตีความจึงทำได้เพียงสืบจากเบาะแสโดยคร่าวที่ (อาจ) จะช่วยทำให้เข้าใจเจตนาของเขา แต่การพินิจไปที่เบาะแสดังกล่าวนี้ เรียกร้องให้ผู้ตีความจะต้องมองว่า ฮอบส์อาจไม่ได้มีสถานะเพียงนักทฤษฎีที่คงเส้นคงวา หากยังอาจมีสถานะเป็นผู้ที่ชำชองการใช้ภาษาและผู้ที่ต้องการเผยแพร่ความคิดของตนท่ามกลางบริบทความขัดแย้ง

---

[310] Quentin Skinner, "Conquest and Consent: Hobbes and the Engagement Controversy," in *Vision of Politics*, ed. Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 292.

อันที่จริงการพิจารณาว่า ฮอบส์อาจมีสถานะเป็นผู้เผยแพร่ความคิดผู้ช่ำชองการใช้ภาษานั้น มิใช่การกล่าวเกินจริงไปนัก เพราะฮอบส์เองได้รับการยกย่องว่าฉลาดในการใช้ภาษา อีกทั้งในสมัยของฮอบส์จะพบว่า ศาสตร์ของการใช้ภาษาดังกล่าวนั้นเป็นที่นิยมในหมู่ปัญญาชนในยุโรป[311] ส่วนในแง่ของการเป็นผู้ที่ต้องการเผยแพร่ความคิดนั้น จะพบว่า ฮอบส์เองได้เคยกล่าวไว้ว่าเขาต้องการให้หนังสือของเขาคือ *Leviathan* ได้ไปบรรจุในตำราการสอนในมหาวิทยาลัยแทนที่หลักการและความเชื่อที่ผิดอันมาจากนักปรัชญาโบราณที่พร่ำสอนต่อกันมาโดยบรรดาธรรมศึกษาจารย์ในมหาวิทยาลัย[312]

แต่อย่างไรก็ตาม *Leviathan* กลับเป็นงานที่ทำให้ฮอบส์ถูกหมายหัวและถูกประณามจากผู้ที่เคยเป็นมิตรสหายของเขาเองว่า ฮอบส์เปรียบได้กับ “สัตว์ป่าแห่งมาร์มส์เบอรี่” (the beast of Malmesbury) อันเป็นตราที่จะประทับตัวเขาไปตลอด[313] ทั้งนี้เนื่องจากแนวคิดหลายอย่างของฮอบส์นั้น ถูกมองว่าเป็นปฏิปักษ์ต่อศาสนา เพราะจุดเน้นทางทฤษฎีของฮอบส์ไม่ใช่เรื่องพระเจ้าโดยตรง แต่คืออำนาจองค์อธิปัตย์ในฐานะผู้ตีความพระคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์แต่เพียงผู้เดียว และผู้ซึ่งมีอำนาจควบคุมศรัทธาความเชื่อของผู้คนในรัฐ นอกจากนี้ ความคิดของฮอบส์ยังเป็นปฏิปักษ์ต่อพระราชอำนาจของพระมหากษัตริย์ ซึ่งแต่เดิมทีเชื่อกันว่าอิงอยู่กับอำนาจของพระเจ้า แต่สำหรับฮอบส์ อำนาจองค์อธิปัตย์มาจากการสละสิทธิและมอบอำนาจของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ จึงไม่แปลกที่ฮอบส์จะถูกมองว่า เป็นพวกทรยศหักหลัง ไม่นับถือพระเจ้า และมีความคิดนอกรีต (heresy)[314]

กระนั้นก็ดี ตั้งแต่ ค.ศ. 1660 เป็นต้นมา เรียกได้ว่าเป็นช่วงเวลาของการปฏิรูประบอบกษัตริย์ (Restoration) ให้กลับมามีอำนาจอีกครั้งภายใต้พระเจ้าชาร์ลส์ที่ 2 (King Charles II) และยังเป็นช่วงเวลาที่บรรดาพวกนิยมกษัตริย์เริ่มกลับมามีบทบาท จะพบว่า กระแสต่อต้านตัวฮอบส์ก็ยิ่งเพิ่มมากขึ้น ทัค (Richard Tuck) อธิบายว่า ในเวลาดังกล่าว ฮอบส์ต้องเผชิญกับข้อกล่าวหาและการมุ่งสอบสวนตัวบท *Leviathan* จากข้อกล่าวหาว่าไม่นับถือพระเจ้าและเป็นพวกนอกรีต ซึ่งการสอบสวนดังกล่าวอาจทำให้เขาต้องถูกจองจำหรืออาจถูกเนรเทศจากอังกฤษได้ไม่ยากเลย

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[311] Ricahrd Tuck, *Hobbes* (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 2-3.

[312] Hobbes, *Leviathan*, p. 728.; *Leviathan (Latin Version)*. p. 232.

[313] Tuck, *Hobbes*, p. 27.

[314] Ibid., p. 29.

ดังนั้น ด้วยประสบการณ์เหล่านี้ของฮอบส์ ส่งผลให้เขามีความพยายามในการแก้ต่างข้อกล่าวหาดังกล่าว[315] และจึงไม่น่าแปลกที่ฮอบส์จะต้องการสื่อสารกับผู้ปกครองและผู้มีอำนาจรัฐอยู่ในมือในช่วงเวลาขณะนั้นก็เป็นได้

อย่างไรก็ดี แม้ฮอบส์อาจจะต้องการสื่อสารกับผู้ปกครองและผู้มีอำนาจรัฐอยู่ในมือ แต่ก็ไม่ได้แปลว่า *Leviathan* จะไม่ตกทอดไปถึงมือของประชาชนในวงกว้างที่อาจอ่านภาษาลาตินได้[316] คำถามคือ ถ้างานดังกล่าวตกถึงมือประชาชนในวงกว้างแล้วนั้น ฮอบส์น่าจะคาดว่า (ในกรณีที่เขาคาดการณ์ไว้) มันจะเกิดผลอย่างไร? การจะตอบปัญหานี้ อาจต้องพิจารณาเสียก่อนว่า ฮอบส์มองว่าคนทั่วไปมีความรู้สึกนึกคิดอย่างไร?

ตามทรรศนะของฮอบส์นั้น สำนึกคิดของคนทั่วไปยังคงมีความเชื่อในเรื่องศีลธรรมความดีและความเชื่อในหลักการว่าด้วยการปกครองที่ดีและเลวตามคำสอนของปรัชญาศีลธรรมอยู่[317] หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ คนทั่วไปยังคงเชื่อว่า มีความต่างระหว่างทรราชและกษัตริย์ นอกจากนี้ประชาชนยังคงมีความทรงจำและความรู้สึกในทางลบต่อสงครามกลางเมืองก่อนหน้าและการปกครองภายใต้ครอมเวลล์ ดังนั้น การที่ฮอบส์จะกล่าวประณามครอมเวลล์ด้วยคำว่า “ทรราช” ซึ่งสื่อถึงรูปแบบการปกครองที่เลว อันเป็นสิ่งที่คนทั่วไปในสมัยนั้นยังคงเชื่อเช่นนั้นอยู่ ก็ดูจะเป็นอะไรที่สมเหตุสมผลและสามารถจะกระทำได้ จริงอยู่แม้ครอมเวลล์จะพยายามสร้างการปกครองแบบประชาธิปไตยให้เกิดขึ้นในอังกฤษ แต่ถึงกระนั้น มันกลับต้องแลกมาด้วยอาชญากรรมอันเหี้ยมโหดและร้ายแรง และยังทำให้ประชาชนได้รับความเสียหายจากสงคราม จึงไม่แปลกที่ประชาชนจะรู้สึกโกรธแค้นและหันมาเรียกครอมเวลล์ว่าเป็นทรราช ซึ่งคนในสมัยนั้นก็น่าจะเข้าใจความหมายของคำ ๆ นี้ว่าเป็นคำในเชิงลบอยู่

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[315] Ibid., pp. 32-34.; Jeffrey Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes* (New York Oxford University Press, 2005), pp. 272-74.

[316] ภาษาลาตินนั้นเป็นที่นิยมใช้ในหมู่ปัญญาชนในยุโรป ดังพบว่านักปรัชญา ยกตัวอย่างเช่น บารุค สปิโนซ่า (Baruch Spinoza) และ กอดฟรีด วิลเฮล์ม ฟอน ไลบนิซ (Gottfried Wilhem von Leibniz) ก็รู้จักงานของฮอบส์คือ *Leviathan* จากต้นฉบับภาษาลาติน Glen Newey, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan* (New York: Routledge, 2008), p. 25.

[317] อันที่จริงตลอดทั้งเล่มของ *Leviathan* ฮอบส์ต้องการชี้ให้เห็นว่า คนทั่วไปตลอดจนพระนักบวชยังคงมีความเชื่อเรื่องศีลธรรมที่ถูกสั่งสอนกันมาจากปรัชญาคลาสสิกและปรัชญาศีลธรรมของบรรดาธรรมศึกษาจารย์ อันจะส่งผลให้เกิดความวุ่นวายต่อสังคมการเมืองได้

แต่อย่างไรก็ดี นั่นไม่ได้แปลว่า ฮอบส์มองว่า ทรราชเป็นการปกครองที่เลวโดยตัวมันเองแต่อย่างใด เพราะฮอบส์ยังคงมองว่า การกำหนดว่า ผู้ปกครองเป็นหรือไม่เป็นทรราชซึ่งมันขึ้นอยู่กับความชอบและไม่ชอบของประชาชนนั้นไม่ได้มีนัยสำคัญทางศีลธรรม หากแต่มาจากความลุ่มหลงในหลักการที่ผิดเท่านั้น (สิ่งเหล่านี้ผู้เขียนได้อภิปรายมาแล้ว) สำหรับหลักฐานที่พอจะยืนยันได้ในข้อสรุปดังกล่าวนั้น เราอาจพิจารณาได้เช่นนี้ว่า ในขณะที่ฮอบส์ได้เพิ่มคำประณามครอมเวลล์ดังกล่าวเข้าไปในบทที่ 47 แต่ก็จะพบว่า ฮอบส์ก็ไม่ได้กลับไปแก้ไข “ส่วนอื่น ๆ” ของตัวบทซึ่งอาจทำให้เกิดการตีความได้ว่า ในทรรศนะของฮอบส์นั้น ไม่มีความต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราช[318]

ดังนั้น อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า ถึงแม้จะมีข้อความที่ถูกเพิ่มเข้าในบทที่ 47 มาโดยฮอบส์เองนั่นก็คือ การเขียนประณามครอมเวลล์ว่าเป็นทรราช ข้อความดังกล่าวส่งผลให้เกิดความขัดแย้งกับการตีความตัวบทข้างต้น ปัญหาจึงอยู่ที่ว่า เขามีเจตนาที่จะทำเช่นนั้นไปเพราะเหตุใด? ผู้เขียนมองว่า ถ้าเราพิจารณาสถานะของฮอบส์มากกว่าจะมองว่าเขาเป็นนักทฤษฎีที่มีความคงเส้นคงวา หากแต่ยังมีสถานะเป็นผู้ที่ต้องการเผยแพร่ความคิด ผู้ช่ำชองการใช้ภาษา และเป็นผู้ซึ่งมีชีวิตจริงในบริบททางการเมืองที่เต็มไปด้วยความขัดแย้งและภัยทางการเมืองที่อาจมาถึงตัวได้ตลอดเวลา ก็ (อาจ) จะช่วยเข้าใจฮอบส์ได้บ้างว่า เหตุใดเขาจึงมีแรงจูงใจอะไรที่กระทำเช่นนั้น นอกจากนี้ ถึงแม้ฮอบส์จะเขียนประณามครอมเวลล์เอาไว้เช่นนั้น เราก็ยังไม่อาจปฏิเสธว่า ฮอบส์เองไม่ได้กลับไปแก้ไขใน “ส่วนอื่นๆ” ของตัวบทใน *Leviathan* ซึ่ง “ส่วนอื่น ๆ” ดังกล่าวอาจช่วยให้เกิดการตีความได้ว่า ฮอบส์มองว่าไม่มีความแตกต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราช จากที่กล่าวมานี้จึงสะท้อนว่า ฮอบส์น่าจะมีเจตนาอย่างอื่น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[318] อันที่จริงผู้ที่ศึกษางานของฮอบส์หลายท่านได้เห็นตรงกันว่า ในการที่ฮอบส์แปลงาน *Leviathan* จากภาษาอังกฤษมาเป็นภาษาลาตินนั้น สะท้อนว่าไม่ใช่เป็นแค่งานแปลธรรมดา ๆ หากแต่คือ การปรับแก้และเขียนเพิ่มเติมเข้าไป ดังที่ปรากฏอยู่ในบทที่ 46 และ 47 และยังมีส่วน Appendix จำนวน 3 บทเพิ่มเข้ามา ทั้งนี้เข้าใจได้ว่า ฮอบส์เองต้องการแก้ต่างข้อกล่าวหาของเขา และเพื่อขยายความการถกเถียงประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐ โดยย้อนกลับอธิบายให้เชื่อมโยงกับเหตุการณ์ทางการเมืองในอดีต Tuck, *Hobbes*, p. 34.; J.G.A. Gaskin, "A Note on the Text " in *Leviathan* (New York Oxford University Press, 1998), pp. xlviii-xlix.; Newey, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, pp. 25-26.แต่ถึงกระนั้นก็ตาม ก็น่าสงสัยว่าเหตุใดฮอบส์จึงไม่ปรับแก้ในส่วนที่ว่าด้วยความคิดของของเขาเกี่ยวกับทรราช ดังจะเห็นว่า ในเรื่องทรราชนั้น ฮอบส์กลับยังคงไว้อย่างเดิม เช่น ระหว่างบทที่ 29, 30, 46, ส่วนทบทวนและสรุป ระหว่างหนังสือ *Leviathan* ฉบับภาษาอังกฤษและภาษาลาติน เป็นต้น ดู Hobbes, *Leviathan*., pp. 369-370, 383-384, 698-699, 722; *Leviathan (Latin Version)*., pp. 147, 154, 210-211, 220, 230.

(ดังที่กล่าวมาแล้ว) มากกว่าที่จะต้องการเปลี่ยนแปลงเนื้อหาสาระทางทฤษฎีและทรรศนะเกี่ยวกับทรราช

3.2.7 สภาพระหว่างรัฐ

จากที่ได้กล่าวมาแล้วจะพบว่าความคิดของฮอบส์นั้นเน้นบทบาทและอำนาจของรัฐหรือองค์อธิปัตย์สูงสุดแต่เพียงผู้เดียวเท่านั้น อำนาจขององค์อธิปัตย์เป็นอำนาจเดียวในการตรากฎหมายซึ่งขึ้นอยู่กับเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ ทั้งองค์อธิปัตย์ยังสามารถกำหนดขอบเขตเสรีภาพของประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับว่าจะมีเสรีภาพขนาดไหน องค์อธิปัตย์ยังสามารถกำหนดว่า อะไรที่ประชาชนควรจะเชื่อ และสอนให้ประชาชนเข้าใจว่าอะไรคือสิ่งที่จำเป็น และที่สำคัญนั้น รัฐหรือองค์อธิปัตย์จะต้องดำรงอยู่อย่างมีอิสระจากรัฐอื่น ๆ หรือองค์อธิปัตย์อื่น ๆ

การที่รัฐหรือองค์อธิปัตย์มีอำนาจสูงสุดและเด็ดขาดและที่สำคัญนั้นจะต้องเป็นอิสระจากรัฐหรือองค์อธิปัตย์อื่น ๆ ทำให้เมื่อพิจารณาทฤษฎีการเมืองของฮอบส์ในมุมมองที่กว้างออกไปหรือพิจารณาในแง่ของสภาพระหว่างรัฐหรือองค์อธิปัตย์จะพบว่า มันจึงย่อมหมายความว่าสภาพระหว่างรัฐนั้นคือสภาพที่ปราศจากการยอมรับอำนาจร่วมกัน รัฐแต่ละรัฐยังคงถือสิทธิอำนาจหรืออำนาจอธิปไตยของรัฐตนเองอย่างเต็มที่ ด้วยเหตุนี้ สภาพระหว่างประเทศจึงเป็นดั่งสภาพธรรมชาติหรือสภาพของสงครามของทุกคนต่อทุกคนนั่นเอง สภาพดังกล่าวนี้ไม่จำเป็นต้องเต็มไปด้วยสงครามในรูปแบบต่าง ๆ ทว่าแค่มี “ความหวาดระแวง” (diffidence) อันนำไปสู่การป้องกันตนเองหรือการสะสมอำนาจให้กับตัวเองจนกว่าจะเห็นว่าไม่มีใครคนอื่นมีอำนาจเหนือกว่าตนอีกแล้วหรือการแสดงออกถึงความมีอำนาจเหนือคนอื่น ย่อมสะท้อนว่า โดยพื้นฐานแล้วสภาพระหว่างรัฐหรือองค์อธิปัตย์จึงไม่อาจมี “สันติภาพ” ได้เลย[319]

กล่าวในแง่นี้สภาพระหว่างรัฐหรือองค์อธิปัตย์จึงมีความคล้ายคลึงอย่างมากกับสภาวะธรรมชาติระหว่างมนุษย์ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว และถ้าหากว่าสภาพระหว่างรัฐนี้มีความคล้ายคลึงกับสภาวะธรรมชาติระหว่างมนุษย์มันก็แปลว่า กฎที่มีร่วมกันระหว่างรัฐหรือองค์อธิปัตย์ หรือ

[319] วีระ สมบูรณ์, ทฤษฎีการเมืองกับความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ, หน้า 343.

“กฎแห่งประชาชาติทั้งหลาย” นั้น ย่อมจะไม่ต่างจาก “กฎธรรมชาติ” (Law of Nature) กล่าวสำหรับกฎแห่งประชาชาติทั้งหลาย ฮอบส์กล่าวว่า

> “ในด้านที่เกี่ยวกับอำนาจหน้าที่ขององค์อธิปัตย์หนึ่งต่อองค์อธิปัตย์หนึ่ง ซึ่งเข้าใจกันในกฎนั้น อันเรียกกันว่า กฎแห่งประชาชาติทั้งหลาย (*Jus Gentium*) ข้าพเจ้าไม่จำต้องกล่าวอะไรในที่นี้ เพราะกฎแห่งประชาชาติทั้งหลาย และกฎธรรมชาติคือสิ่งเดียวกัน และองค์อธิปัตย์ทุกแห่งมีสิทธิในการจัดแจงความปลอดภัยให้แก่ประชาชนของตน เหมือนกับที่บุคคลย่อมมี ในการจัดแจงความปลอดภัยให้แก่ร่างกายของเขาเอง และกฎเดียวกัน ที่สั่งให้ผู้คนที่มิได้มีการปกครองทางการเมือง ว่าพวกเขาพึงกระทำอะไร และพึงหลีกเลี่ยงอะไรซึ่งกันและกันก็ย่อมสั่งอย่างเดียวกันต่อบรรดารัฐทั้งหลาย กล่าวคือ ต่อจิตสำนึกของเจ้าผู้ปกครององค์อธิปัตย์ และสภาอธิปัตย์ ด้วยเหตุที่ไม่มีศาลสถิตยุติธรรมตามธรรมชาติ แต่ขึ้นอยู่กับจิตสำนึกดังกล่าวเท่านั้น”[320]

จากข้อความดังกล่าว แม้ว่าฮอบส์ดูเหมือนจะกล่าวถึงกฎแห่งประชาชาติ และเขายังใช้คำว่า *Jus Gentium* แต่ดังที่ได้กล่าวไปแล้วคำว่า “*Jus*” (right) ของฮอบส์นั้นก็มีความหมายเป็นคนละเรื่องกับ “*Lex*” (law) ดังนั้น แม้ว่ากฎแห่งประชาชาติทั้งหลายจะเป็นกฎระหว่างบรรดารัฐและองค์อธิปัตย์ แต่ทว่ากฎดังกล่าวก็ไม่ได้วางอยู่บนฐานของกฎหรือระเบียบที่อยู่เหนือไปกว่าการควบคุมของมนุษย์ที่สั่งให้มนุษย์กระทำการใด ๆ ได้ หากแต่กฎดังกล่าวนั้น วางอยู่บนฐานของสิทธิที่จะปกป้องชีวิตและร่างกายจากความตายด้วยทุกวิถีทางตามแต่เหตุผลของแต่ละคน นี่จึงสะท้อนถึงความคล้ายกันอย่างมากระหว่าง กฎแห่งประชาชาติ กับ กฎธรรมชาติ ระหว่างมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติ ดังนั้น กฎแห่งประชาชาติแท้จริงแล้ว จึงเป็นสิ่งซึ่งมีแต่รัฐหรือองค์อธิปัตย์เท่านั้นที่เป็นผู้ตัดสินวินิจฉัยตามเหตุผลของรัฐหรือองค์อธิปัตย์นั้น ๆ เท่านั้น

ด้วยเหตุนี้เอง ถ้าในการก่อตั้งรัฐหรือองค์อธิปัตย์หนึ่ง ๆ ให้ขึ้นมาใช้อำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดในการปกครองเหนือประชาชนผู้อยู่ภายใต้การบังคับนั้นต้องมีอำนาจบังคับ (Coercive Power) ที่บังคับควบคุมให้ประชาชนใต้การปกครองเคารพและเชื่อฟังอำนาจดังกล่าว มันก็ย่อมแปลว่าการจะทำให้รัฐหรือองค์อธิปัตย์หนึ่งเข้าร่วมกับรัฐหรือองค์อธิปัตย์อื่น ๆ ก็จะต้องมีอำนาจรัฐหรือ

[320] สำนวนแปลข้อความนี้แปลโดย ศ.ดร.วีระ สมบูรณ์ ibid., หน้า 394.

องค์อธิปัตย์กลาง หรือรัฐหรือองคือธิปัตย์ในระดับโลกที่ใช้อำนาจบังคับเพื่อให้แต่ละรัฐหรือองค์อธิปัตย์เคารพเชื่อฟังอำนาจกลางดังกล่าวได้ แต่ปัญหาก็คือว่า ในระดับระหว่างรัฐนั้น การจะสร้างรัฐหรือองค์อธิปัตย์ในระดับโลกนั้น เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ยากมาก เพราะแต่ละรัฐย่อมถือสิทธิอำนาจหรืออำนาจอธิปไตยของแต่ละรัฐเอาไว้อย่างเต็มที่ รัฐหรือองค์อธิปัตย์หนึ่ง ๆ จึงเปรียบเทียบได้กับมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติอยู่นั่นเอง และถ้าหากว่าในสภาวะธรรมชาตินั้นมนุษย์ดำรงอยู่ในสภาวะสงครามของทุก ๆ คนต่อทุก ๆ คน (war of everyman against) everyman) ก็หมายความว่า สภาพระหว่างรัฐเปรียบได้กับ “สงครามนิรันดร์” (Perpetual war) ซึ่งรัฐมีเสรีภาพที่จะทำอะไรก็ตามเพื่อผลประโยชน์ของรัฐนั้น ๆ หรือที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “ท่ามกลางสภาวะไร้นายปกครอง จึงมีแต่สงครามนิรันดร์ ที่ทุก ๆ คน ต่อต้านเพื่อบ้านของตนเอง เป็นสภาวะซึ่งไม่มีมรดกที่ส่งทอดแก่ลูกชายของตน หรือไม่อาจจะคาดหวังอะไรจากพ่อของตนได้ ปราศจากซึ่งโภคทรัพย์หรือที่ดิน ไม่มีความมั่นคง จะมีก็แต่การที่แต่ละถือเสรีภาพอย่างเต็มที่และเบ็ดเสร็จ และด้วยเหตุผลเดียวกันนั้น รัฐหรือองค์อธิปัตย์หนึ่งจึงไม่ขึ้นต่อรัฐหรือองค์อธิปัตย์หนึ่ง ทุก ๆ รัฐหนึ่ง (ไม่ใช่บุคคลเดี่ยวๆ) จึงมีเสรีภาพเบ็ดเสร็จที่จะตัดสินใจ (ไม่ว่าจะเป็นเอกบุคคล คณะบุคคลในสภาจะเป็นตัวแทนในการตัดสินใจ) เพื่อประโยชน์ของรัฐนั้น ๆ. ด้วยเหตุนี้รัฐต่าง ๆ จึงล้วนอยู่ในเงื่อนไขของสงครามถาวร (perpetual war) ที่จะพร้อมจะต่อสู้ ด้วยการวางกำลังอาวุธในเขตพรมแดน และติดตั้งปืนใหญ่เอาไว้ต่อต้านเพื่อนบ้านที่รายล้อม”[321]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

อย่างไรก็ดี ครั้นจะกล่าวว่าสภาพระหว่างรัฐหรือองค์อธิปัตย์จะเหมือนกันอย่างแนบสนิทก็คงจะเป็นการละเลยข้อต่างประการสำคัญ เนื่องจากมีหลายสิ่งหลายอย่างที่ได้รับหลักประกันพอสมควรเมื่อมนุษย์ได้จัดตั้งอารยสังคมและองค์อธิปัตย์ขึ้นมาแล้ว ตลอดจนความทุกข์ยากที่มนุษย์ต้องประสบก็ลดทอนลงไปได้มากทีเดียว เมื่อบังเกิดความสงบสุขพอที่จะกระทำการอุตสาหะต่าง ๆ ให้เกิดโภคทรัพย์ได้[322] และดังนั้น จึงทำให้การที่รัฐและองค์อธิปัตย์อาจทำตามกฎธรรมชาติในระดับหนึ่ง เช่น กฎธรรมชาติข้อที่ 15 ที่ว่า ผู้ทำหน้าที่เป็นตัวกลางเพื่อสื่อสารเจรจาไกล่เกลี่ยให้เกิดสันติภาพ

---

[321] Hobbes, *Leviathan*, p. 266.

[322] วีระ สมบูรณ์, ทฤษฎีการเมืองกับความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ, หน้า 346.; Hobbes, *Leviathan*, p. 188.

พึงได้รับความคุ้มครองให้ปลอดภัย ย่อมถือเป็นหลักปฏิบัติระหว่างรัฐได้เช่นกัน[323] เป็นต้น ดังนั้นแล้ว จะพบว่าจริงอยู่แม้ว่าความเป็นไปได้นี้จะไม่มีหลักเกณฑ์หรือสิ่งใดมาบังคับให้กระทำตาม แต่ก็สอดคล้องกับเหตุผลพื้นฐานของการรักษาสัญญา กล่าวคือ ประการแรกนั้น ความไม่แน่นอนของสถานการณ์ย่อมทำให้ไม่มีใครมั่นใจได้ว่าการละเมิดสัญญาจะนำมาซึ่งประโยชน์แก่ตน จึงนับเป็นเหตุผลสมควรที่จะร่วมมือในการรักษาเอาไว้ก่อน ประการที่สอง เมื่อผู้คนจำนวนหนึ่งทำสัญญาแล้วละเมิดข้อตกลงดังกล่าว ย่อมทำให้บุคคลอื่นปฏิเสธที่จะให้ผู้นั้นเข้าร่วมในสังคมหรือในข้อตกลงอื่น ๆ ต่อไป การรวมตัวดังกล่าวนี้ฮอบส์เรียกว่า “สมาพันธ์” (confederation) ซึ่งอาจจะอยู่ในรูปแบบการรวมตัวกันเป็นพันธมิตรหรือสันนิบาตตามกติกาที่ตกลงระหว่างรัฐ ซึ่งนี่เป็นรูปแบบของการรวมตัวกันที่คล้ายกันการเกิดขึ้นขององค์อธิปัตย์ที่เกิดขึ้นโดยการตกลงหรือ “องค์อธิปัตย์ที่ขึ้นสู่อำนาจโดยสถาบัน” (Sovereign by Institution) ตามที่ได้เคยอธิบายไปแล้ว

แต่อย่างไรก็ดี นั่นก็เป็นเพียงหนึ่งในความเป็นไปได้เท่านั้น เพราะจะต้องไม่ลืมว่าในสภาพระหว่างรัฐหรือองค์อธิปัตย์นั้นยังไม่มีรัฐหรือองค์อธิปัตย์กลางในระดับโลกที่ใช้อำนาจสูงสุดในการบังคับให้แต่ละรัฐจะต้องเชื่อฟังรัฐหรือองค์อธิปัตย์ในระดับโลก จึงไม่มีรัฐใดในโลกถูกผูกพันให้ไม่ใช้ความรุนแรงหรือกระทำสงครามระหว่างกันเพื่อยึดครองรัฐอื่น โดยเฉพาะเมื่อรัฐหรือองค์อธิปัตย์หนึ่งๆ เห็นว่า การทำสงครามและการยึดครองจะนำมาซึ่งสันติภาพให้แก่รัฐของตนได้มากกว่า นอกจากนี้ ยังไม่ได้แปลว่า รัฐหรือองค์อธิปัตย์จะไม่สะสมกองกำลังหรืออาวุธเพื่อเตรียมพร้อมเพื่อจะเข้าสู่สงคราม ดังนั้น การตระเตรียมอาวุธกองกำลังและการตัดสินใจทำสงคราเพื่อการยึดครองรัฐอื่นจึงเป็นอีกตัวเลือกหรือวิธีการหนึ่งในการนำมาซึ่งสันติภาพของรัฐ

ทั้งนี้ สำหรับในกรณีที่รัฐหนึ่งทำสงครามจนชนะอีกรัฐหนึ่งจึงทำให้รัฐที่แพ้สงครามต้องตกอยู่ใต้อำนาจเบ็ดเสร็จของอีกรัฐหรือองค์อธิปัตย์หนึ่งแล้ว จึงเป็นการสะท้อนให้เห็นถึงการรวมตัวระหว่างรัฐในแบบที่สองนี้ จึงคล้ายคลึงกับที่ฮอบส์กล่าวถึง “องค์อธิปัตย์ที่ขึ้นสู่อำนาจด้วยการยึดครอง” (Sovereign by Acquisition) นั่นเอง นอกจากนี้ เมื่อรัฐหนึ่งสามารถยึดครองอีกรัฐหนึ่งได้สำเร็จแล้ว รัฐที่ชนะอาจยกประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองของรัฐของตนไปอยู่ในอาณาบริเวณรัฐที่แพ้ ส่วนรัฐที่แพ้ก็จะกลายมาเป็นรัฐอาณานิคม (colony) ภายใต้การปกครองของรัฐที่ชนะ นอกจากนี้ รัฐที่ชนะยังมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดในการแต่งตั้งผู้ปกครองรัฐอาณานิคม สั่งเคลื่อนย้ายประชาชน

[323] สามารถย้อนกลับไปดูส่วนที่ 3.1.6 ประกอบ

ในรัฐอาณานิคม จำกัดสิทธิเสรีภาพของประชาชนในรัฐอาณานิคม บังคับใช้กฎหมายในรัฐอาณานิคม และปกครองและควบคุมรัฐอาณานิคมอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดได้อีกด้วย[324]

เมื่อพิจารณาเช่นนี้แล้ว เวลาที่ฮอบส์กล่าวถึง “สงครามนิรันดร์” (Perpetual War) จึงมีรายละเอียดที่จะต้องพิจารณาถึงความต่างและความเหมือนกับ “สงครามของทุก ๆ คนต่อทุก ๆ คน” (War of every man against every man) ระหว่างมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติ ซึ่งจะเห็นได้ว่าในบริบทระหว่างรัฐนั้น รัฐอาจจะสามารถทำตามกฎธรรมชาติในระดับหนึ่ง กล่าวคือ การรวมตัวกันเพื่อรักษาสันติภาพไว้ก่อน แต่ในขณะเดียวกัน เนื่องจากว่าในสภาพระหว่างรัฐไม่มีกฎที่บังคับให้ทุกคนปฏิบัติตาม รวมถึงไม่มีอำนาจรัฐหรือองค์อธิปัตย์ในระดับโลก อีกทั้งเจตจำนงในการตัดสินใจของแต่ละรัฐนั้นยังอาจแปรเปลี่ยนไปได้โดยขึ้นอยู่กับว่ารัฐนั้นเห็นว่า การรวมตัวระหว่างรัฐหรือการทำสงครามเพื่อยึดครองดินแดนอื่นจะนำไปสู่สันติภาพได้มากกว่ากัน ทั้งนี้ การตัดสินใจของแต่ละรัฐหรือองค์อธิปัตย์ไม่ได้ขึ้นกับกฎเกณฑ์ใดเลย นอกจากเหตุผลของรัฐหรือองค์อธิปัตย์หนึ่ง ๆ เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ สภาพสงครามนิรันดร์จึงยังคงอยู่เสมอไปในความคิดทางการเมืองของฮอบส์ [325]

3.3 บทสรุป: ฮอบส์กับเสรีนิยม

จากที่กล่าวมาถึงตรงนี้จะพบว่า ทรรศนะของฮอบส์ต่อการปกครองแบบ “ทรราช” คือ เขามองว่ามันไม่มีความต่างระหว่างการปกครองโดยกษัตริย์กับทรราชเลย หรือถ้าจะกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ฮอบส์เป็นนักทฤษฎีที่มุ่งปฏิเสธข้อแตกต่างระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวซึ่งดำเนินมาตั้งแต่ในกรอบของปรัชญาการเมืองคลาสสิก

ทรรศนะดังกล่าวนี้วางอยู่บนทรรศนะของฮอบส์ในเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติ หรือสภาวะก่อนหน้าที่จะมีรัฐ มนุษย์ซึ่งกำหนดศีลธรรมความดีด้วยตนเอง ในสภาวะดังกล่าวจึงปราศจากพันธะผูกพันทางศีลธรรมทั้งปวง ด้วยความกลัวในความตายและความปรารถนาจะมีชีวิตรอด แต่ละคนจึงมีสิทธิตามธรรมชาติอย่างเต็มที่ในการรักษาชีวิตรอด แต่อย่างไรก็ดีการที่

---

[324] Hobbes, *Leviathan*, p. 301.

[325] Hans Joas and Wolkgang Knobl, *War in Social Thought: Hobbes to the Present* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), p. 20.

แต่ละคนถือสิทธิเอาไว้ก็มิได้ช่วยให้มนุษย์รอดจากความตาย มนุษย์แต่ละคนจึงมาทำสัญญาและสละสิทธิและมอบอำนาจให้องค์อธิปัตย์ผู้ซึ่งจะเข้ามาสร้างให้เกิดสันติสุขและความสงบเรียบร้อย โดยที่องค์อธิปัตย์ที่ถูกสร้างขึ้นมานั้น จะต้องถืออำนาจสูงสุดเบ็ดเสร็จเด็ดขาด สำหรับองค์อธิปัตย์ดังกล่าวนี้มันไม่สำคัญเลยว่าเขาจะถูกเรียกว่าอะไร ขอแค่เพียงว่าสามารถรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อยก็เป็นพอ

จากสภาพเงื่อนไขรองรับการเกิดขึ้นขององค์อธิปัตย์นี้ ทำให้องค์อธิปัตย์มีอำนาจสูงสุดเบ็ดเสร็จต่อรองไม่ได้ องค์อธิปัตย์ผู้นี้จะสามารถตัดสินใจและใช้อำนาจแทนประชาชน ในนามของประชาชนทั้งหมด เสมือนหนึ่งว่าประชาชนผู้อยู่ใต้การบังคับแต่ละคนได้ตัดสินใจและใช้อำนาจของตนเอง องค์อธิปัตย์จะมีอำนาจกำหนดว่า ประชาชนควรมีขอบเขตเสรีภาพแค่ไหนอย่างไร องค์อธิปัตย์จะเป็นผู้สอนว่าความเชื่อแบบใดที่ไม่ควรศรัทธา องค์อธิปัตย์ยังจะต้องทำให้ประชาชนรู้ว่าทรัพย์สมบัติทั้งปวงนั้นขึ้นต่อรัฐ นอกจากนี้องค์อธิปัตย์ยังจะต้องตรากฎหมายแห่งรัฐเพื่อบังคับใช้แก่ทุกคนในรัฐ นอกจากนี้ศาสนาก็จะต้องอยู่ภายใต้อำนาจปกครองขององค์อธิปัตย์ด้วย สำหรับเหตุผลที่สนับสนุนรองรับระเบียบอำนาจและให้อำนาจแก่องค์อธิปัตย์กระทำการดังกล่าวเหล่านี้ก็คือการเอาชีวิตรอดจากความตายหรือการกลับสู่สภาวะธรรมชาตินั่นเอง

นอกจากนี้แล้ว เนื่องจากฮอบส์มองว่า แก่นสำคัญคืออำนาจองค์อธิปัตย์ จึงทำให้เมื่อพิจารณาในบริบทระหว่างรัฐจะพบว่า ในสภาวะระหว่างรัฐเป็นสภาวะที่แต่ละรัฐถือสิทธิอำนาจหรืออำนาจอธิปไตยเอาไว้อย่างเต็มที่นั้นคล้ายกับการที่มนุษย์แต่ละคนดำรงอยู่ในสภาวะธรรมชาติ ซึ่งมนุษย์แต่ละคนนั้นถือสิทธิตามธรรมชาติของตนเอาไว้อย่างเต็มที่ นอกจากนี้ ถึงแม้สภาวะระหว่างรัฐอาจจะมีกฎแห่งประชาชาติ แต่เมื่อพิจารณาในรายละเอียดจะพบว่า กฎดังกล่าวไม่ได้มีสถานะในการสั่งการให้แต่ละรัฐปฏิบัติอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่ละรัฐมีสิทธิอำนาจเต็มในการตัดสินกฎดังกล่าวด้วยตนเอง ทำให้สภาวะดังกล่าวเปรียบได้กับ “สงครามนิรันดร์” ทั้งนี้อาจจริงอยู่ที่ว่าสงครามนิรันดร์อาจจะไม่ได้เสมอเหมือนกับ “สงครามของทุกๆ คนต่อต้านทุก ๆ คน” ตรงที่ในสภาวะสงครามของทุก ๆ คนต่อทุก ๆ คนนั้น ไม่มีความเป็นอารยะอะไรเหลืออยู่เลย ขณะที่สภาวะระหว่างรัฐยังพอจะมีความอารยะอยู่บ้าง ซึ่งทำให้รัฐอาจเลือกปฏิบัติตามกฎธรรมชาติเอาไว้ก่อนหรือรวมตัวระหว่างรัฐจนเกิดเป็น “สมาพันธ์” หรือสันนิบาตตามที่แต่ละรัฐมีข้อตกลงกัน แต่อย่างไรก็ดี การรวมตัวดังกล่าวไม่มีอำนาจกลางคอยบังคับ ทำให้อำนาจในการตัดสินใจที่จะรวมตัวหรือแยกออกไปนั้นยังคงอยู่ที่แต่ละ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

รัฐ นอกจากนี้ มันไม่ได้แปลว่าแต่รัฐจะไม่สะสมอาวุธและกองกำลัง หรือมากกว่านั้นคือการทำสงครามเพื่อยึดครองรัฐอื่น โดยเฉพาะถ้าหากว่ารัฐ ๆ หนึ่งเห็นว่ามีเหตุผลมากกว่าในการทำสงครามเพื่อให้ได้มาซึ่งสันติภาพ

จากที่กล่าวมาถึงตรงนี้ อาจตั้งข้อสงสัยได้ว่า ปรัชญาการเมืองของฮอบส์นั้นถือว่าเป็นเสรีนิยม (Liberalism) หรือไม่อย่างไร เพราะฮอบส์เริ่มต้นจากการมองว่ามนุษย์ถือสิทธิตามธรรมชาติ (Right of Nature) ในทุกวิถีทางเพื่อรักษาชีวิตรอดจากความตาย ด้วยเหตุนี้ สิทธิตามธรรมชาติจึงไม่ได้เป็นสิ่งจะได้มาจากรัฐหรือสังคมการเมือง สิทธิตามธรรมชาติเป็นสิ่งที่สำคัญและมาก่อนสิ่งอื่นใดทั้งปวง สังคมการเมืองหรือรัฐจึงเป็นไปเพื่อการบรรลุเป้าหมายของการรักษาชีวิตของปัจเจกบุคคลเอง จากที่กล่าวมานี้ถือได้ว่าเป็นจุดสำคัญที่สะท้อนถึงความเป็นเสรีนิยมในทฤษฎีการเมืองของฮอบส์อย่างปฏิเสธไม่ได้ เนื่องมาจากจุดเน้นที่สำคัญของฮอบส์ที่มีต่อสิทธิและเสรีภาพของมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคล และรัฐที่มีไว้เพื่อเป้าหมายในการรักษาสิทธิเสรีภาพและชีวิตของประชาชนใต้การปกครอง

แต่เพื่อจะเข้าใจประเด็นนี้มากขึ้น อาจต้องเริ่มต้นจากนิยามความหมายของเสรีนิยมเสียก่อน ซึ่งนิยามของเสรีนิยมก็ควรจะเป็นนิยามที่มีความเข้าใจร่วมกันโดยทั่วไปในทางแนวคิดทฤษฎีการเมืองด้วย ในความเห็นของ จอร์จ คลอสโก (George Klosko) มองว่า แนวคิดเสรีนิยมที่มีอยู่หลากหลายแนวทาง แต่เสรีนิยมที่เขาหมายถึงนั้นคือเสรีนิยมแบบคลาสสิก (Classical Liberalism) ซึ่งก่อตั้งขึ้นมาในช่วงศตวรรษที่ 17[326] ทั้งนี้ เสรีนิยมคลาสสิกอาจพิจารณาได้ในหลากหลายด้าน แต่ทว่าโดยภาพรวมนั้นคลอสโกเห็นว่า เสรีนิยมคลาสสิกอาจมีแก่นสำคัญอยู่ 5 ประเด็น[327] ได้แก่

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

1) การให้ความสำคัญกับปัจเจกบุคคล (the individual) กล่าวคือ มองว่าปัจเจกบุคคลมีอิสรเสรี มีผลประโยชน์เป็นของตัวเอง (private interest) ผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลนั้นมาก่อนผลประโยชน์ของรัฐ ปัจเจกบุคคลนั้นมีสิทธิเสรีภาพและเหตุผลทางศีลธรรม (moral reason) ของตนเองไม่ขึ้นต่อผู้อื่น[328] ปัจเจกบุคคลมีพื้นที่อันเป็นส่วนตัว (private sphere) แยกขาดจากปัจเจกบุคคลคนอื่น ปัจเจกบุคคลคนอื่นมิอาจก้าวก่ายหรือล่วงละเมิดพื้นที่อันเป็นส่วนตัวดังกล่าวได้

---

[326] เสรีนิยมในความหมายนี้มิได้หมายถึงยุคกรีก-โรมันโบราณ แต่หมายถึง เสรีนิยมในยุคต้นสมัยใหม่ในศตวรรษที่ 17 ซึ่งเป็นต้นแบบของเสรีนิยมในเวลาต่อมา

[327] Klosko, *History of Political Theory an Introduction Volume 2*, pp. 85-86.

[328] หรือหมายถึง การตัดสินหรือเหตุผลในเรื่องผิดชอบชั่วดีของแต่ละคน

2) เนื่องจากจุดเน้นสำคัญคือปัจเจกบุคคล สังคมการเมืองหรือรัฐจึงมิใช่อื่นใดนอกเสียจากการที่ปัจเจกบุคคลมารวมตัวกันและสร้างสังคมการเมืองหรือรัฐขึ้นมา และดังนั้นความดีรวม (common good) หรือความดีของสังคมจึงเป็นผลรวมเชิงปริมาณ (numerical sum) ของผลประโยชน์สูงสุดของปัจเจกบุคคลแต่ละคนที่ร่วมกันสร้างสังคมการเมืองหรือรัฐขึ้นมา

3) ด้วยเหตุที่ปัจเจกบุคคลเป็นแกนหลักสำคัญของเสรีนิยม แนวความคิดเกี่ยวกับเหตุผล (reason) จึงมิได้มีนัยสำคัญในตัวของมันเอง หรือเป็นสิ่งที่ดีในตัวของมันเอง (intrinsic good) รวมถึงมีเป้าหมายในตัวของมันเอง แต่ทว่าเหตุผลมีสถานะเป็นเพียงเครื่องมือ (instrumental reason) เพื่อเป้าหมายอะไรบางอย่างของมนุษย์เท่านั้น เช่นเดียวกับที่รัฐถูกสร้างขึ้นมาเพื่อเป้าหมายของมนุษย์ รัฐไม่ได้มีเป้าหมายของตัวมันเอง

4) เนื่องจากว่ารัฐไม่ได้มีเป้าหมายในตัวของมันเอง แต่ว่ามีเป้าหมายไปตามเป้าหมายของมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคล รัฐตามแบบเสรีนิยมจึงต้องมีหน้าที่อันจำกัด (limited function) เพื่อที่รัฐดังกล่าวจะได้พิทักษ์ไว้ซึ่งทรัพย์สินและสิทธิเสรีภาพของมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคล กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ รัฐมีหน้าที่เพียงเล็กน้อย (minimal state) เช่น การดูแลรักษาความมั่นคง ปลอดภัย รักษากฎหมาย ตลอดจนบริการสาธารณะ และระบบสาธารณูปโภคต่าง ๆ เท่านั้นก็พอแล้ว เพราะถ้ายิ่งรัฐมีหน้าที่มากเท่าใด เสรีภาพของมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลก็ยิ่งหดแคบน้อยลงตามไปด้วยนั่นเอง

5) แนวคิดเรื่องเสรีภาพ มีลักษณะเป็นเสรีภาพในเชิงลบ (negative freedom) หมายถึงเสรีภาพที่ปราศจากการขัดขวางจากภายนอก (freedom from external impediments) โดยเฉพาะการขัดขวางจากรัฐ จนกระทั่งทำให้ประชาชนไม่มีเสรีภาพที่จะกระทำในสิ่งที่พวกเขาต้องการได้ ดังนั้น รัฐบาลจึงควรมีหน้าที่ดูแลเรื่องสำคัญ ๆ ของสาธารณะส่วนรวมเท่านั้น รัฐจะต้องปล่อยให้ประชาชนมีเสรีภาพในพื้นที่ส่วนตัว มีเสรีภาพในการแสดงออกเกี่ยวกับเรื่องทางการเมืองและมีเสรีภาพในความเชื่อทางศาสนา รัฐไม่ควรแทรกแซงพื้นที่เสรีภาพดังกล่าวนี้ของปัจเจกบุคคล

ส่วนในความเห็นของ แอนดรูว เฮย์วูด (Andrew Heywood) เขามองว่า อาจสรุปประเด็นสำคัญของเสรีนิยมคลาสสิก ได้ 4 ประการ [329] ดังนี้

[329] Andrew Heywood, *Political Ideologies an Introduction* (New York: Palgrave Macmillan 2012), pp. 43-44.

1) เสรีนิยมคลาสสิกนั้นให้ความสำคัญกับความเป็นปัจเจกนิยมที่เอาตนเองเป็นที่ตั้ง (egoistical individualism) โดยมองว่า มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีเหตุผลและมีความเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตนเป็นที่ตั้ง (rationally self-interested creatures) และดังนั้น สังคมจึงเป็นสิ่งที่ประกอบสร้างขึ้นจากปัจเจกบุคคลแต่ละคนอันมีลักษณะเป็นส่วนย่อย ๆ หรืออณู (atomistic)

2) เสรีนิยมเชื่อในเรื่องเสรีภาพเชิงลบ (negative freedom) ปัจเจกบุคคลมีอิสระเสรีตราบเท่าที่แต่ละคนไม่ถูกรบกวนหรือถูกแทรกแซงหรือถูกบังคับจากผู้อื่น เสรีภาพในแง่นี้คือการปราศจากการสกัดขัดขวางจากภายนอกหรือบุคคลอื่นรวมถึงรัฐด้วย

3) รัฐถูกอธิบายในแง่ที่ว่า รัฐเป็น “ความชั่วร้ายที่จำเป็น” (necessary evil) รัฐมีความจำเป็นเพราะว่า การดำรงอยู่ของรัฐเป็นเงื่อนไขสำคัญของการดำรงชีวิตอยู่ของปัจเจกบุคคล แต่ในขณะเดียวกัน รัฐก็มีความชั่วร้ายเพราะ รัฐนั้นถือเจตจำนงร่วมของสังคม (collective will) ในการเข้าไปจำกัดสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคล และรัฐยังเข้าไปกำหนดว่าอะไรคือหน้าที่ความรับผิดชอบของปัจเจกบุคคลที่จะต้องปฏิบัติต่อรัฐหรือสังคมส่วนรวม

4) เสรีนิยมมีมุมมองต่อ “ประชาสังคม” (Civil Society) ว่า เป็นพื้นที่ในการต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งเสรีภาพ (realm of freedom) และเป็นหลักการของการสร้างความสมดุลหรือดุลยภาพ (principle of balance or equilibrium) ซึ่งแตกต่างจากรัฐที่ถืออำนาจในการใช้กำลังบังคับ (coercion) หรือถ้าจะกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เสรีนิยมคลาสสิกนั้นแยกพื้นที่ของประชาสังคมออกจากรัฐหรือสังคมการเมืองออกจากกัน

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

จะเห็นว่า จากนิยามความหมายของเสรีนิยมคลาสสิกที่คลอสโกและเฮย์วูดกล่าวถึงนั้นสะท้อนถึงความสำคัญของปัจเจกบุคคลและสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคลเป็นสำคัญ ทั้งยังมองว่าปัจเจกบุคคลนั้นมีเหตุมีผลเป็นของตนเองในการตัดสินได้ว่าอะไรคือสิ่งที่ถูกและผิดไปตามแต่ละคนโดยไม่ถูกก้าวก่ายแทรกแซงจากบุคคลอื่น ด้วยความสำคัญของปัจเจกบุคคลดังกล่าวนี้ ทำให้เสรีนิยมคลาสสิกมีมุมมองต่อรัฐในแง่ที่ว่า รัฐนั้นเกิดขึ้นมาจากปัจเจกบุคคล รัฐมิได้ดำรงอยู่เองโดยธรรมชาติ ดังนั้น รัฐที่เป็นผลมาจากปัจเจกบุคคลจะต้องมีอำนาจจำกัดและมีเป้าหมายไปตามปัจเจกบุคคล รัฐจะต้องพิทักษ์สิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคล นอกจากนี้ รัฐมีอำนาจเฉพาะเรื่องที่มีความจำเป็น เช่น การควบคุมกองกำลังเพื่อป้องกันประเทศจากภายนอก การดูแลรักษาความมั่นคงและความปลอดภัย

ของรัฐ รัฐมีหน้าที่ในการรักษากฎหมาย ตลอดจนบริการสาธารณะและระบบสาธารณูปโภคต่าง ๆ เท่านั้น เหตุผลที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า ถ้าหากว่ารัฐมีอำนาจมากเกินไป ก็จะทำให้เสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่ยิ่งหดแคบน้อยลงตามไปด้วย นอกจากนี้ เสรีนิยมยังกล่าวถึงพื้นที่ระหว่างปัจเจกบุคคลกับพื้นที่ของสาธารณะส่วนรวมที่ไม่ควรนำมาปะปนกันแต่ควรจะแยกส่วนชัดเจน หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือเสรีนิยมคลาสสิกมองว่า พื้นที่สาธารณรัฐอย่างประชาสังคมนั้นเป็นคนละส่วนกับรัฐ

จะพบว่าในหลายประเด็นนั้น เราสามารถจัดว่า ปรัชญาการเมืองของฮอบส์นั้นเป็นเสรีนิยมได้ เนื่องจากฮอบส์เริ่มต้นจากการให้ความสำคัญต่อมนุษย์แต่ละคนที่ต่างถือสิทธิตามธรรมชาติในการรักษาชีวิต สิทธิดังกล่าวนั้นเป็นสิ่งที่ติดตัวกับมนุษย์มิได้เป็นสิ่งที่ได้รับมอบมาจากรัฐ สำหรับฮอบส์ สังคมการเมืองยังเป็นผลมาจากการรวมตัวกันของมนุษย์ที่ตกลงกันต่อเองในการสละสิทธิอำนาจของแต่ละคนนำไปสู่การสร้างองค์อธิปัตย์เพื่อออกจากสภาพธรรมชาติหรือสภาวะสงคราม นอกจากนี้ปัจเจกบุคคลยังให้อำนาจแก่องค์อธิปัตย์ในการรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อย ทั้งนี้ เนื่องจากว่าองค์อธิปัตย์หรือรัฐเกิดขึ้นมาจากการสละสิทธิอำนาจและการให้อำนาจของปัจเจกบุคคลแต่ละคน จึงทำให้เป้าหมายขององค์อธิปัตย์หรือรัฐนั้นเป็นไปตามเป้าหมายในเรื่องของการยุติสภาวะธรรมชาติซึ่งเปรียบได้กับสภาวะสงครามด้วยนั่นเอง

อย่างไรก็ดี ในความเห็นของคลอสโก เขามองว่า ยังมีอีกหลายด้านที่จะพบว่าฮอบส์อาจยังไม่จัดว่าเป็นเสรีนิยม เช่น การที่ฮอบส์เสนอว่า ในสภาวะธรรมชาตินั้นมนุษย์แต่ละคนถือสิทธิเสรีภาพตามธรรมชาติอย่างเต็มที่ โดยปราศจากการขัดขวางจากภายนอกหรือจากบุคคลอื่น ๆ (external impediments) แต่ก็จะพบว่า ภายใต้การปกครองขององค์อธิปัตย์ที่ถืออำนาจอย่างเด็ดขาดของฮอบส์นั้น ประชาชนใต้การปกครองซึ่งมีสถานะเป็นปัจเจกบุคคลนั้นมีเสรีภาพที่ถูกจำกัดอย่างมากโดยรัฐหรือองค์อธิปัตย์ (too tighly restricted by the state) หรือเป็นเสรีภาพที่กระทำสิ่งใดได้ก็ด้วยการได้รับอนุญาตจากรัฐหรือองค์อธิปัตย์เท่านั้น ซึ่งจะพบว่าแตกต่างจากแนวคิดเสรีนิยมคลาสสิกที่มองว่า รัฐควรมีอำนาจจำกัดแต่เรื่องที่จำเป็นเท่านั้น[330] อย่างไรก็ดี ฮอบส์มิอาจยอมรับข้อนี้ได้ เพราะว่า เขามองว่าเสรีภาพนั้นจะต้องอยู่ภายใต้นิยามความหมายของ “เสรีภาพของประชาชนใต้การปกครอง” (liberty of subject) ซึ่งเป็นเสรีภาพที่จะต้องอยู่ภายใต้เจตจำนงขององค์อธิปัตย์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[330] Klosko, *History of Political Theory an Introduction Volume* 2, p. 110.

องค์อธิปัตย์เป็นผู้กำหนดว่าประชาชนใต้การปกครองมีจะมีเสรีภาพแค่ไหน ซึ่งฮอบส์ได้อธิบายเสรีภาพของผู้ใต้บังคับมีอยู่ตราบเท่าที่องค์อธิปัตย์ไม่ได้ห้าม

นอกจากนี้ คลอสโกมองว่า ในขณะที่ฮอบส์มองว่า ผู้ที่กำหนดว่าอะไรคือสิ่งที่ปัจเจกบุคคลควรจะได้รับนั้น เป็นอำนาจขององค์อธิปัตย์เพียงผู้เดียวเท่านั้น เสรีนิยมกลับมองว่าจะต้องมีกลไกในทางรัฐธรรมนูญและกลไกทางกฎหมายที่จะเข้ามาตรวจสอบ (legal and constitutional checks) แต่ในความเห็นของฮอบส์ เขาปฏิเสธกลไกในการถ่วงดุลอำนาจและมองว่าการถ่วงดุลอำนาจหรือการแบ่งแยกอำนาจขององค์อธิปัตย์นั้น รังแต่จะนำไปสู่สภาวะธรรมชาติหรือสภาวะสงคราม[331] ดังที่ฮอบส์วิจารณ์รูปแบบการปกครองในความคิดปรัชญาการเมืองคลาสสิกและโรมันอย่างรูปแบบการปกครองแบบผสม (mixed constitution) ว่า ในที่สุด จะนำไปสู่ความโกลาหลและการล้มล้างอำนาจของผู้ปกครองที่ดำรงอยู่

จากที่กล่าวมาถึงตรงนี้ เห็นได้ว่าปรัชญาการเมืองของฮอบส์มีทั้งส่วนที่เป็นไปตามกรอบคำอธิบายเรื่องเสรีนิยมแบบคลาสสิก และมีบางส่วนที่ไม่ตรงกับกรอบคำอธิบายดังกล่าว อย่างไรก็ดี ผู้เขียนเห็นว่า ยังพอจะมีอีกวิธีหนึ่งในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญาการเมืองของฮอบส์กับเสรีนิยม นั่นคือ การพิจารณาสิ่งที่เรียกว่าการไตร่ตรองด้วยเหตุผล (Deliberation) หรือเจตจำนง (Will) ของมนุษย์ของฮอบส์ เพราะถ้าพิจารณาโดยสังเขปจะเห็นได้ว่าฮอบส์อธิบายว่า มนุษย์แต่ละคนเคลื่อนไหวไปตามความปรารถนา และก่อนที่มนุษย์จะลงมือกระทำสิ่งนั้นเขาได้ตัดสินใจแล้ว การตัดสินใจในขั้นท้ายสุดก่อนลงมือกระทำฮอบส์เรียกว่าเป็นการที่แต่ละคนได้พินิจไตร่ตรองด้วยเหตุผลหรือใช้เจตจำนงแล้ว นอกจากนี้ ถ้าพิจารณาในส่วนที่ว่าด้วยการสร้างองค์อธิปัตย์หรือรัฐนั้น จะพบว่า ฮอบส์กล่าวถึงการที่มนุษย์แต่ละคนในสภาวะธรรมชาติได้ตัดสินใจสละสิทธิอำนาจและมอบอำนาจให้แก่องค์อธิปัตย์ อีกทั้งยังลดทอนเจตจำนงของแต่ละคนเข้ามาเป็นเจตจำนงหนึ่งเดียว (One Will) ซึ่งจากที่กล่าวมานี้ คำถามที่น่าสนใจและนำมาขยายความในที่นี้อีกครั้ง ก็คือ เจตจำนงและการไตร่ตรองด้วยเหตุผลดังตามทรรศนะของฮอบส์นั้นเป็นอย่างไร?

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[331] Ibid., p. 111.

ดังที่ได้วิเคราะห์เอาไว้ในส่วนที่ 3.1.2 ฮอบส์อธิบายว่า มนุษย์เคลื่อนไหวด้วย 2 ปัจจัย ได้แก่ ความปรารถนาอยาก และ ความเกลียดชัง[332] ถัดจากนั้นแล้วฮอบส์ก็ได้เชื่อมโยงปัจจัยที่ทำให้มนุษย์เคลื่อนไหว ไปพร้อมกับการที่มนุษย์นิยามความหมายของความดีและความเลว ดังที่ฮอบส์กล่าวว่า

> “สิ่งซึ่งเป็นความอยากและความปรารถนาอยาก (appetite) ของมนุษย์เขาจะเรียกมันว่าความดี (good) ส่วนสิ่งที่มนุษย์มีความเกลียดชัง (aversion) และความไม่อยากได้รับ เขาจะเรียกว่าความชั่วร้าย (evil) และสิ่งที่มนุษย์เมินเฉยเขาจะเรียกมันว่าสิ่งไร้ค่าและไม่สำคัญ สำหรับคำว่า ดี ชั่วร้าย และน่ารังเกียจ ล้วนแต่ถูกใช้โดยขึ้นต่อแต่ละบุคคลผู้ที่ใช้มัน หรืออาจกล่าวได้ว่าไม่มีกฎเกณฑ์ทั่วไปเกี่ยวกับความดีและความชั่วร้าย... ทว่ากฎเกณฑ์เหล่านั้นล้วนมาจากแต่ละบุคคลเมื่อดำรงอยู่ในสภาวะที่ยังไม่มีรัฐ”[333]

ข้อความดังกล่าวสะท้อนว่า มนุษย์นิยามความชั่วร้ายจาก “ความเกลียดชังและความไม่อยาก” ส่วนความดีก็จะนิยามไปตาม “ความปรารถนาและความอยาก” ของมนุษย์แต่ละคน และเมื่อมนุษย์แต่ละคนสามารถนิยามความดีความเลวได้ด้วยตนเอง มันจึงไม่มี “กฎเกณฑ์ทั่วไป” ที่จะมาตัดสินว่าอะไรดีหรือชั่วร้าย กฎเกณฑ์ทางศีลธรรมความดีเลวในทรรศนะของฮอบส์จึงเป็นสิ่งที่ขึ้นกับแต่ละบุคคลจะเป็นผู้กำหนดด้วยตนเอง โดยมีมาตรวัดสำคัญคือความอยากหรือความไม่อยากของแต่ละคน

ฮอบส์ได้อธิบายว่า การที่มนุษย์มีความปรารถนาอยาก เพราะมนุษย์มี “ความหวัง” (hope) ที่จะได้ในสิ่งที่ต้องการ เช่น ความปรารถนาในความร่ำรวย ความกำหนัด ความกล้าหาญ ชื่อเสียงเกียรติยศ ความรุ่งโรจน์ และความหวังสูงสุดคือ “การหลีกหนีจากความความตาย” นอกจากนี้การที่มนุษย์มีความเกลียดชัง หมายถึง การที่มนุษย์มี “ความกลัว” (fear) เช่น การแก้แค้น สิ่งลี้ลับ ส่วนความหวาดกลัวสูงสุดของมนุษย์นั่นก็คือ “ความตาย”[334]

ดังนั้น ความเกลียดชังและความปรารถนาอยากเป็นสิ่งที่ผลักดันให้มนุษย์เคลื่อนไหวเข้าหาสิ่งที่ตนคิดว่าดี และเคลื่อนไหวหนีจากสิ่งที่ตนคิดว่าชั่วร้าย ทั้งนี้ ความปรารถนาสุดท้าย (the last

---

[332] Hobbes, *Leviathan*, p. 119.

[333] Ibid., pp. 120-21.

[334] Ibid., pp. 121-26.

appetite) ก่อนที่มนุษย์จะลงมือกระทำสิ่งใด ฮอบส์ได้เรียกว่า “เจตจำนง” (Will) หรือเป็นการกระทำไปโดยที่มีการ “พินิจไตร่ตรองอย่างถี่ถ้วนด้วยเหตุผล” (Deliberation) แล้วนั่นเอง[335]

เมื่อพิจารณาเช่นนี้ จะเห็นได้ว่า ความหมายของเจตจำนงหรือการกระทำโดยมีการพินิจไตร่ตรองด้วยเหตุผลสำหรับฮอบส์นั้นเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดจากความรู้สึก “เกลียดชัง” และ “ปรารถนาอยาก” ที่ต้องการที่จะได้มาซึ่งอำนาจ เกียรติยศ ชื่อเสียงความรุ่งโรจน์ และการมีชีวิตรอดจากความตาย นอกจากนี้ ฮอบส์ยังเห็นว่าความปรารถนาอยากดังกล่าวนั้นเป็นความปรารถนาที่ต้องการจะได้มาครอบครองอันไม่มีที่สิ้นสุดอีกด้วย[336] ทั้งนี้ เนื่องจากว่าสิ่งที่กำหนดความปรารถนาของมนุษย์คือความเกลียดชังและความปรารถนาอยากในตัวมนุษย์ และความปรารถนาอยากสุดท้ายก่อนที่จะลงมือกระทำสิ่งใด ฮอบส์เรียกว่า การไตร่ตรองด้วยเหตุผลหรือเจตจำนง นั่นจึงทำให้สถานะของเหตุผลกลายมาเป็นเครื่องมือ (instrumental reason) ที่ถูกใช้ทำหน้าที่ในการประเมินการกระทำหนึ่งๆ ว่า การกระทำนั้น “ดี” หรือ “เลว” ในฐานะที่เป็นหนทางหรือวิธีการที่ต้องการบรรลุเป้าหมายของคน ๆ หนึ่ง[337]

อย่างไรก็ตาม อันที่จริงเมื่อกล่าวถึงประเด็นเรื่อง “การไตร่ตรองอย่างมีเหตุผล” จะพบว่าไม่ใช่เรื่องใหม่ที่ไม่เคยมีใครกล่าวถึงมาก่อน เพราะจะเห็นได้ว่า ในปรัชญาการเมืองคลาสสิกอย่างอริสโตเติลนั้น ได้มีการกล่าวถึงไว้เช่นกัน แต่ทว่าอริสโตเติลมีทรรศนะที่แตกต่างไปจากฮอบส์

ใน *Politics* อริสโตเติลกล่าวว่า

> “ธรรมชาติไม่ได้สร้างอะไรขึ้นมาโดยไม่มีเป้าหมาย ในบรรดาสัตว์ทั้งหลาย มนุษย์เท่านั้นที่มีภาษา จริงอยู่เพียงเสียงก็สามารถบ่งบอกถึงความเจ็บปวดและความสุข ดังนั้น สัตว์อื่น ๆ ก็สามารถส่งเสียงได้เช่นกัน (เพราะธรรมชาติของมันได้พัฒนาจนกระทั่งมันสามารถมีการรับรู้

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[335] Ibid., p. 127.

[336] อย่างไรก็ดี เนื่องจากมนุษย์จะทำตามเจตจำนงและการพินิจไตร่ตรองไปตามความปรารถนาอยากที่จะมีชีวิตรอดจากความตายซึ่งถือว่าเป็นสิ่งที่ชั่วร้ายที่สุด ปัญหาที่เกิดขึ้นมาจึงเป็นปัญหาที่ว่าเจตจำนงและการไตร่ตรองว่าหนทางใดจะทำให้มนุษย์มีชีวิตรอดนั้นมันอาจแปรเปลี่ยนได้ตลอด หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง อาจไม่ได้นำไปสู่สภาวะที่มีสันติสุข ทั้งนี้เพราะว่า ความสามารถในการใช้เจตจำนงและการไตร่ตรองยังขึ้นอยู่กับประสบการณ์ ความทรงจำ สติปัญญา และความปรารถนาอยากที่ต่างกันไปของแต่ละคน ibid., p. 109.

[337] ไชยันต์ ไชยพร, จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล, หน้า 310.

> ถึงสิ่งที่เจ็บปวดและสิ่งที่ให้ความสุข และแสดงออกถึงการรับรู้ต่อกันและกัน) แต่ภาษาถูกออกแบบให้บ่งบอกถึงอะไรที่เป็นประโยชน์ อะไรที่เป็นโทษ และอะไรถูก อะไรผิด ด้วยภาษาเป็นคุณสมบัติพิเศษของมนุษย์ที่แตกต่างไปจากสัตว์อื่นๆ ทำให้มนุษย์เท่านั้นที่มีการตระหนักรับรู้ถึงความดี ความเลว ถูก ผิด และคุณสมบัติทางศีลธรรมอื่น ๆ และการมีส่วนร่วมกันในสิ่งเหล่านี้เองที่ทำให้เกิดครัวเรือนและรัฐ"[338]

สำหรับอริสโตเติล ภาษาช่วยให้มนุษย์สามารถคิดอย่างมี "เหตุผล" (reason) ได้ และสลับซับซ้อนกว่าสัตว์อื่น ๆ อีกทั้งภาษายังทำให้มนุษย์สามารถใช้ประโยชน์จาก "ระบบของการประสานงานระหว่างบุคคลที่สลับซับซ้อน" ซึ่งน่าจะหมายถึง "ครัวเรือนและรัฐ" และที่สำคัญคือ การใช้เหตุผลของอริสโตเติลยังหมายถึงความสามารถในการตระหนักรับรู้ถึงความดี ความเลว สิ่งที่ถูกและผิด ตลอดจนคุณสมบัติทางศีลธรรมอื่น ๆ ที่สลับซับซ้อนกว่าการตอบสนองความต้องการทางชีวภาพ[339] ซึ่งจะพบว่าเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับในทรรศนะของฮอบส์

นอกจากนี้ อริสโตเติลยังเชื่อว่า ธรรมชาติได้สร้างสรรพสิ่งขึ้นมาโดยมีเป้าหมายสุดท้าย (*telos*) อีกทั้งธรรมชาติได้กำหนดให้สิ่งต่าง ๆ นั้นมีลักษณะเฉพาะของตัวมันเอง ธรรมชาติไม่ได้สร้างสิ่งหนึ่งด้วยจุดประสงค์หลากหลายหรือมีหน้าที่หลากหลาย ดังนั้น อริสโตเติลจึงเชื่อว่า ลักษณะเฉพาะของแต่ละสิ่งก็คือ สภาวะสมบูรณ์สูงสุดของตัวมัน และสภาวะสมบูรณ์สูงสุดของตัวมันก็คือธรรมชาติที่แท้จริงของตัวมันเองด้วย และธรรมชาติที่แท้จริงของตัวมันก็คือสิ่งที่ดีที่สุดของตัวมันด้วย เพราะฉะนั้น ถ้ากล่าวในทางตรงกันข้าม การที่แต่ละกลายสภาพจากธรรมชาติของตัวมันเองย่อมหมายถึง การไม่สามารถบรรลุถึงสภาวะอันสมบูรณ์แบบหรือธรรมชาติที่แท้จริงของตัวมันเองได้ สำหรับอริสโตเติลแล้ว มนุษย์เองก็มีลักษณะเช่นนี้ด้วย มนุษย์ย่อมมีลักษณะของความเป็นมนุษย์และถ้าลักษณะดังกล่าวได้รับการพัฒนาจนถึงขั้นสมบูรณ์สูงสุดก็เท่ากับธรรมชาติที่แท้จริงของมนุษย์ได้เปิดเผยคลี่คลายออกมา และธรรมชาติที่แท้จริงของมนุษย์ก็ในฐานะสัตว์การเมือง (political animal) จะพัฒนาสู่จุดสมบูรณ์สูงสุดก็ต่อเมื่อมารวมตัวหรือใช้ชีวิตภายในรัฐ (*polis*)[340]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[338] สำนวนแปลนี้เป็นของ ศ.ดร. ไชยันต์ ไชยพร ibid., หน้า 345-46.; Aristotle, *Politics*, pp. 10-11.

[339] ไชยันต์ ไชยพร, จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล, หน้า 346.

[340] Ibid., หน้า 348.

ถึงแม้ว่ามนุษย์แต่ละคนจะมีธรรมชาติและมีสภาวะสมบูรณ์และมนุษย์ยังมีความสามารถในการใช้เหตุผลในการตัดสินใจเลือกสิ่งที่ดี แต่อริสโตเติลเองก็เข้าใจดีถึงกรณีที่ว่า ในหลายครั้งการตัดสินใจเลือกอย่างมีเหตุมีผลของมนุษย์ที่คิดว่าดีและปรารถนานั้น อาจจะไม่ใช่สิ่งที่ดีและน่าปรารถนาจริง ๆ สำหรับมนุษย์แต่ละคนก็เป็นได้ เพื่อจะเข้าใจว่าการกระทำโดยการไตร่ตรองด้วยเหตุผลที่เป็นสิ่งที่ดีและน่าปรารถนาจริง ๆ เป็นอย่างไร อริสโตเติลจึงแบ่งการกระทำออกเป็น 2 ลักษณะ คือ (1) การกระทำโดยสมัครใจ (voluntary) และ (2) การกระทำโดยไม่สมัครใจ (involuntary) อริสโตเติลเห็นว่า การกระทำแบบแรกเท่านั้นที่เราจะสามารถประเมินได้ว่าเป็นการกระทำที่น่าสรรเสริญหรือตำหนิติเตียน ส่วนการกระทำอย่างหลังนั้น ควรได้รับการให้อภัยและบางครั้งก็น่าสงสารเห็นใจ[341]

ทั้งนี้ การกระทำโดยความไม่สมัครใจนั้นส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่า (1) เกิดจากความไม่รู้ และอีกส่วนหนึ่งเป็นเพราะ (2) อยู่ใต้สถานการณ์บังคับจากภายนอก เช่น สถานการณ์พายุรุนแรง หรือในกรณีที่อยู่ภายใต้อำนาจของคนอื่น สถานการณ์ดังกล่าวทำให้มนุษย์ไม่สามารถตัดสินใจได้ แต่อย่างไรก็ตาม อริสโตเติลชวนให้คิดต่อไปว่า ในกรณีคนที่อยู่ภายใต้อำนาจของคนอื่น อาจมีข้อสงสัยว่า การกระทำที่เกิดขึ้นจากความกลัวผลเสียที่จะเกิดขึ้นหากเลือกทำอย่างใดอย่างหนึ่งจะถือว่าเป็นการกระทำโดยสมัครใจหรือไม่? ยกตัวอย่างเช่น ถ้ามีทรราชเอาพ่อแม่และลูกชายคนหนึ่งมาเป็นตัวประกัน และบังคับให้เขาทำในสิ่งที่ไม่ดี หากเขายอมทำตามทรราช คนในครอบครัวก็จะได้รับการไว้ชีวิต แต่ถ้าปฏิเสธ คนในครอบครัวก็จะต้องถูกฆ่าตาย การถูกบังคับโดยทรราชถือว่าเป็นการกระทำโดยสมัครใจหรือไม่? ในกรณีนี้อริสโตเติลเห็นว่า การกระทำในลักษณะข้างต้นนั้น เป็นการกระทำในแบบผสม คือ มีทั้งส่วนที่ไม่สมัครใจและสมัครใจ แต่เขาก็เห็นว่า มีความโน้มเอียงที่จะเป็นการกระทำโดยสมัครใจ เพราะ ณ เวลาที่ตัดสินใจยอมทำตามทรราช เขาตัดสินใจเลือกอย่างใดอย่างหนึ่งไปแล้ว (make a choice) ซึ่งในกรณีที่ยกมานั้นอริสโตเติลเห็นว่า ยังคงอยู่ในวิสัยที่ผู้ตัดสินใจจะสามารถเลือกได้อย่างสมัครใจ[342] จริงอยู่ที่ว่า การกระทำที่ถูกบังคบอาจอยู่ในลักษณะที่เราอยู่ในสถานการณ์

---

[341] Ibid., หน้า 349.

[342] แต่ก็ควรบันทึกไว้ว่า อริสโตเติลมองว่า การกระทำที่สมัครใจไม่จำเป็นต้องเป็นการกระทำที่เกิดจากการตัดสินใจเลือกเสมอไป หรือกล่าวอีกแบบก็คือ การกระทำที่สมัครใจ ไม่จำเป็นต้องเป็นการกระทำที่เกิดจากการใช้เหตุผลไตร่ตรองเสมอ เพราะคำว่า “เลือก” กับ “สมัครใจ” เป็นคนละคำ การเลือกเป็นส่วนหนึ่งของของ

ถูกบังคับให้ต้องเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งในกรณีเช่นนั้นอาจจะพอกล่าวได้ว่า การกระทำนั้นเป็นการกระทำที่สมัครใจทำเฉพาะภายใต้สถานการณ์นั้น แต่อาจจะเป็นการกระทำที่ไม่สมัครใจภายในตัวของเราจริงๆ หรือกล่าวง่าย ๆ ก็คือ หากเราไม่อยู่ในสถานการณ์นั้น เราก็จะไม่เลือกทำเช่นนั้น แต่ถ้าอยู่ในสถานการณ์ดังกล่าวเราจะเลือกทำเช่นนั้น แต่อย่างไรก็ตาม อริสโตเติลก็ยังยืนว่า โดยรวมแล้วการกระทำในกรณีดังกล่าวนี้ ถือว่าเป็นการกระทำที่อยู่ในประเภทสมัครใจมากกว่าเป็นการกระทำอย่างไม่สมัครใจอยู่ดี เพราะถึงอย่างไรเสีย ตัวเราก็ยังมีทางเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง และเราก็เป็นผู้เลือกเองทั้งสิ้น ซึ่งแตกต่างจากกรณีที่ไม่สมัครใจอย่างสมบูรณ์แบบ ซึ่งเราไม่มีทางเลือกอะไรเลย เพราะอยู่ในสภาวะถูกบังคับอย่างสมบูรณ์แบบ

ขณะเดียวกันอาจจะมีคนที่อ้างว่า เขาถูกบังคับโดยกิเลสตัณหาหรือจริยธรรมคุณธรรมให้ทำโดยอ้างถึงสิ่งเร้าภายนอกตัวเขา ซึ่งอริสโตเติลเห็นว่า ถ้ากล่าวอ้างหรือให้เหตุผลลักษณะนี้ ก็หมายความว่า การกระทำทุกการกระทำนั้นย่อมจะอยู่ในสภาพถูกบังคับทั้งสิ้น หรือกล่าวอีกแบบก็คือด้วยการอ้างเหตุผลเช่นนั้น คงจะไม่มีการกระทำใดเลยที่จะถือได้ว่าเป็นการกระทำที่สมัครใจได้เลย[343] แต่ก็น่าสงสัยว่า การอ้างเหตุผลเช่นนั้นอาจจะเป็นเพราะว่า ผู้ตัดสินใจกระทำไม่ได้มองเห็นถึง “เป้าหมาย” อันสูงส่งหรือน่ายกย่องใด ๆ เลย เขาเพียงแต่สนใจว่า เขามีศักยภาพที่จะกระทำได้หรือไม่หรือไม่ถูกขัดขวางจากบุคคลอื่นที่มีอำนาจมากกว่าเขาเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ อิสระในการตัดสินใจกระทำสิ่งใดด้วยความสมัครใจจึงไม่ได้อยู่ที่เป้าหมาย แต่ทว่าอยู่ที่พื้นที่ที่ตัวเขานั้นถูกจำกัดหรือถูกบังคับควบคุมโดยบุคคลที่มีอำนาจนั่นเอง

นอกจากนี้ อริสโตเติลเห็นว่า การเลือกกระทำในสถานการณ์หรือช่วงเวลาหนึ่งจะทำให้ผู้ตัดสินใจเลือกกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งในสภาวะดังกล่าวได้รับคำยกย่องสรรเสริญ เนื่องจากเลือกที่จะต้องเสี่ยงชีวิต หรือได้รับความเจ็บปวดเพื่อเป็นราคาที่ต้องจ่ายกับ “เป้าหมาย” ที่ยิ่งใหญ่หรือดีกว่า แต่ว่าในบางกรณีการกระทำเช่นนั้นและในสถานการณ์เช่นนั้น แม้จะไม่ได้คำยกย่องสรรเสริญ แต่ก็ได้รับการให้อภัย หากผู้กระทำเลือกกระทำผิดเพราะกลัวจะถูกลงโทษอย่างรุนแรงเกินกว่าธรรมชาติมนุษย์จะรับได้ แต่ถึงกระนั้น ก็ยังพบว่า มีกรณีที่การกระทำบางอย่างไม่มีทางจะบังคับใคร

ความสมัครใจ กล่าวคือ การเลือกหมายถึงการใช้เหตุผลไตร่ตรอง ในขณะที่การกระทำที่สมัครใจทำอาจจะไม่ได้เกิดจากการใช้เหตุผลไตร่ตรองก็ได้ ibid., หน้า 354.

[343] Ibid., หน้า 353.

ให้กระทำได้ และแทนที่เขาจะยอมเลือกทำสิ่งที่ถูกบังคับให้ทำ เขากลับยอมตายอย่างน่าสยดสยองเสียยังดีกว่า[344] เพื่อเป้าหมายที่ยิ่งใหญ่หรือดีกว่านั่นเอง

จากที่กล่าวมาจะเห็นว่า ในการไตร่ตรองอย่างมีเหตุผลนั้น อริสโตเติลให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อการไตร่ตรองที่ “เป้าหมาย” ด้วย เพราะแม้ว่าทุกคนจะรู้อยู่แล้วว่า เป้าหมายหรือคำตอบสุดท้ายของการกระทำต่าง ๆ ของมนุษย์ทุกคนคือความสุข ความดี และจากนั้นแต่ละคนก็เลือกวิธีการที่จะบรรลุเป้าหมายที่เป็นความสุข ความดี ดังกล่าว แต่ก็ยังมีปัญหาอยู่ว่า แล้วอะไรเล่าคือความสุขหรือความดีที่แท้จริงสำหรับตัวเขา? อริสโตเติลจึงเห็นสมควรที่จะต้องใช้เหตุผลในการไตร่ตรองเพื่อตอบคำถามดังกล่าวเกี่ยวกับเป้าหมายของการไตร่ตรองด้วยเหตุผลด้วย เพราะมิฉะนั้น ในตอนขึ้นต้น *Politics* อริสโตเติลก็คงไม่กล่าวเอาไว้ตั้งแต่ต้นอย่างชัดเจนว่า “การตัดสินใจเลือกที่จะทำอะไรของมนุษย์ย่อมเกิดขึ้นจากความเชื่อว่าการกระทำนั้นย่อมจะนำไปสู่สิ่งที่ดีในความคิดของแต่ละคนเสมอ” ถ้าหากเขาไม่ต้องการให้แต่ละคนสืบเสาะหาเป้าหมายซึ่งเป็นสิ่งที่ดีและน่าปรารถนาอย่างแท้จริงมากกว่าสิ่งที่เราคิดว่าดีและน่าปรารถนาด้วยเหตุผลส่วนตัวของแต่ละคน ซึ่งอาจจะไม่ใช่สิ่งที่ดีและน่าปรารถนาจริง ๆ สำหรับเราเสมอไป[345]

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า หน้าที่ (function) ของการใช้เหตุผลในปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลอยู่ในสถานะที่เป็นทั้งเครื่องมือ (instrumental) และตัวกำหนดทิศทางเป้าหมาย (directive) ที่ควรจะเป็น แต่ถึงกระนั้น อริสโตเติลก็มองว่า มิใช่ว่าทุกคนจะใช้เหตุผลไตร่ตรองถึงเป้าหมายที่ควรจะเป็น เพราะคนที่จะถือได้ว่าใช้เหตุผลไตร่ตรองถึงเป้าหมาย คือ คนที่มีสติปัญญาอันสุขุมรอบคอบ (prudence, practical wisdom/*phronimous*) สามารถใช้เหตุผลไตร่ตรองว่าอะไรคือสิ่งที่ดีและเป็นประโยชน์ ซึ่งสิ่งที่ดีและประโยชน์นั้นก็ไม่ใช่ดีและเป็นประโยชน์ต่อตัวเขาและไม่ใช่เพียงแต่ในเรื่องใดเรื่องหนึ่งของชีวิตเท่านั้น หากแต่จะต้องเป็น “ชีวิตที่ดีโดยรวม” ซึ่งเป้าหมายดังกล่าวนี้ย่อมเป็นไปไม่ได้เลยภายนอกสังคมการเมือง หรือกล่าวอีกแบบก็คือ ชีวิตที่โดยรวมก็คือชีวิตในฐานะมนุษย์และพลเมืองของรัฐ อย่างที่อริสโตเติลได้กล่าวเอาไว้ในตอนต้นของหนังสือ *Politics*[346] นั่นเอง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[344] Ibid., หน้า 351-52.

[345] Ibid., หน้า 357.

[346] Ibid., หน้า 359.

เมื่อนำข้อสรุปข้างต้นของอริสโตเติลมาเปรียบเทียบกับของฮอบส์จะพบว่า เจตจำนงและการไตร่ตรองด้วยเหตุผลสำหรับฮอบส์นั้นแตกต่างจากอริสโตเติล ในขณะที่ฮอบส์นั้นมองว่าความเกลียดชังและความปรารถนาอยากเป็นสิ่งที่ขับเคลื่อนมนุษย์ สิ่งไหนที่มนุษย์เกลียดเขาจะบอกว่าสิ่งนั้นเลว ส่วนสิ่งไหนที่มนุษย์ปรารถนาอยากได้มาครองก็จะบอกว่าสิ่งนั้นดี และการตัดสินครั้งสุดท้ายก่อนที่มนุษย์จะลงมือกระทำ ฮอบส์เรียกว่าเป็นสิ่งที่มนุษย์ได้ใช้เจตจำนงหรือได้มีการไตร่ตรองอย่างมีเหตุมีผลแล้ว ซึ่งเป็นการไตร่ตรองด้วยเหตุและผลส่วนตัวของมนุษย์ในสภาวะตามธรรมชาติแต่ละคนซึ่งถูกกำหนดจากความเกลียดชังและความปรารถนาอยากนั่นเอง ส่วนอริสโตเติลกลับมองว่า การไตร่ตรองด้วยเหตุผลนั้นจะต้องพิจารณาใน “เป้าหมาย” ที่ดีและน่าปรารถนาด้วย ซึ่งเป้าหมายดังกล่าวนั้นก็คือชีวิตที่ดีโดยรวมภายในนครรัฐ ที่เป็นเช่นนี้เพราะว่า อริสโตเติลเห็นว่าธรรมชาติได้สร้างมนุษย์ให้มีความสามารถในการใช้ภาษา ซึ่งการใช้ภาษานั้นจะทำให้มนุษย์คิดอย่างมีเหตุมีผลได้อย่างสลับซับซ้อน และทำให้มนุษย์แตกต่างจากสัตว์ การใช้ภาษาจะทำให้มนุษย์รู้จักว่า อะไรคือสิ่งที่ดีและเลว อะไรคือสิ่งที่ถูกและผิด อะไรคือสิ่งที่ยุติธรรมและอยุติธรรม สำหรับอริสโตเติลเหตุผลจึงไม่ใช่แค่เครื่องมือรองรับความปรารถนาอยากเท่านั้น แต่เหตุผลหมายถึงเป็นตัวกำหนดทิศทางของเป้าหมายที่ดีและน่าปรารถนา และเป้าหมายที่ดีและน่าปรารถนาดังกล่าวไม่ใช่สิ่งที่ดีสำหรับปัจเจกบุคคลคนใดคนหนึ่งหากแต่ดีสำหรับส่วนรวม อันเป็นความดีที่ยิ่งใหญ่ซึ่งอยู่ภายในรัฐนั่นเอง

นอกจากนี้ ในขณะที่ฮอบส์อธิบายว่า ความกลัวในความตายอันทารุณในสภาวะธรรมชาตินั้นทำให้มนุษย์มีสิทธิเสรีภาพ ซึ่งทำให้มนุษย์ใช้เหตุผลของตนเองในการค้นหาหนทางในการเอาชีวิตรอดจากความตาย สิทธิเสรีภาพดังกล่าวไม่มีวันพรากไปจากมนุษย์ได้ (เพราะแม้จะมีการสร้างองค์อธิปัตย์ขึ้นมาแล้ว มนุษย์ก็ยังมีเสรีภาพในการปกป้องตนเองจากความตายและการถูกทรมานจากองค์อธิปัตย์) คำอธิบายเรื่องเสรีภาพดังกล่าวนี้เป็นฐานคิดของเสรีนิยม แต่อริสโตเติลก็อาจเห็นว่า การกล่าวอ้างหรือให้เหตุผลลักษณะนี้ ก็หมายความว่า การกระทำทุกการกระทำนั้นย่อมจะอยู่ในสภาพถูกบังคับทั้งสิ้น หรือหมายความว่า ไม่มีการกระทำที่จะเป็นการกระทำที่สมัครใจได้เลย เพราะการไตร่ตรองด้วยเหตุผลและการกระทำถูกขับเคลื่อนจากความปรารถนาอยาก มิใช่การไตร่ตรองด้วยเหตุผล นอกจากนี้ ผู้ตัดสินใจกระทำไม่ได้มองเห็นถึงเป้าหมายอันสูงส่งหรือน่ายกย่องใด ๆ เลย เขาเพียงแต่สนใจว่า เขามีศักยภาพที่จะกระทำได้หรือไม่หรือไม่ถูกขัดขวางจากบุคคลอื่นที่มีอำนาจมากกว่าเขาเท่านั้น

กล่าวโดยสรุปแล้ว ถ้าเราเปรียบเทียบฮอบส์กับเสรีนิยมคลาสสิก ซึ่งเริ่มต้นในช่วงศตวรรษที่ 17 จะพบว่ามีบางส่วนที่ฮอบส์เป็นเสรีนิยม เช่น จุดเน้นที่ให้ความสำคัญกับปัจเจกบุคคล เสรีภาพของปัจเจกบุคคลในการใช้เหตุผลทางศีลธรรมส่วนบุคคลในการกำหนดว่าอะไรดีหรือชั่ว จุดเน้นที่ว่ารัฐจะต้องมีอำนาจที่จำกัด มิใช่รัฐมีอำนาจล้นเหลือ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าปัจเจกบุคคลและเสรีภาพของปัจเจกบุคคลเป็นประเด็นสำคัญนั่นเอง เป้าหมายของรัฐจะต้องสอดคล้องกับผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลแต่ละคนที่สร้างรัฐขึ้นมา แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในแง่มุมอื่นประกอบ ก็จะพบว่า ฮอบส์ก็ไม่อาจจัดว่าเป็นเสรีนิยมได้เช่นเดียวกัน เช่น การที่เสรีภาพของปัจเจกบุคคลนั้นถูกทำให้หดแคบได้ง่ายมาก โดยองค์อธิปัตย์หรือรัฐมีอำนาจในการทำให้เสรีภาพของปัจเจกบุคคลหดแคบตามเจตจำนงขององค์อธิปัตย์หรือรัฐ นอกจากนี้ องค์อธิปัตย์หรือรัฐถืออำนาจอย่างเด็ดขาดโดยปราศจากการถ่วงดุลทางอำนาจ ซึ่งเป็นสิ่งที่เสรีนิยมในศตวรรษที่ 17 ให้ความสำคัญอย่างมาก แต่ฮอบส์กลับมองว่าการถ่วงดุลทางอำนาจจะทำให้รัฐล่มสลายและกลับสู่สภาวะสงคราม ดังที่ฮอบส์ได้วิพากษ์วิจารณ์รูปแบบการปกครองแบบผสมตามแบบของปรัชญาการเมืองกรีกโบราณและโรมันว่า ในที่สุดก็จะนำไปสู่ล่มสลายของรัฐและกลับสู่สภาวะสงครามนั่นเอง

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาโดยเปรียบเทียบปรัชญาการเมืองของฮอบส์กับอริสโตเติล จะพบว่าการไตร่ตรองด้วยเหตุผลตามทรรศนะของอริสโตเติล ซึ่งอธิบายว่า มนุษย์นั้นสามารถคิดและไตร่ตรองใน “เป้าหมาย” ที่ดีและน่าปรารถนาอย่างแท้จริงสะท้อนถึงสภาวะที่มีอิสระในการเลือก ซึ่งอิสระในการเลือกก็ถือได้ว่าเป็นเงื่อนไขที่สำคัญของเสรีนิยม ส่วนการไตร่ตรองด้วยเหตุผลและเจตจำนงของฮอบส์นั้น กลับติดอยู่กับข้อจำกัดในเรื่องความปรารถนาอยากของมนุษย์แต่ละคน อีกทั้งยังการถูกจำกัดด้วยเหตุผลที่ว่า เสรีภาพจะมีมากหรือน้อยขึ้นอยู่กับว่าถูกสกัดกั้นขัดขวางจากภายนอก (ไม่ว่าจะเป็นสถานการณ์บังคับหรือบุคคลผู้มีอำนาจมากกว่า) ดังนั้น เมื่อพิจารณาประเด็นเรื่องการไตร่ตรองด้วยเหตุผลในแบบของฮอบส์ จะพบว่าฮอบส์อาจห่างไกลจากความเป็นเสรีนิยมก็เป็นไปได้

ทั้งนี้ ก็ยังคงน่าสงสัยต่อไปว่า ในนิยามความหมายของเสรีนิยมคลาสสิกที่เริ่มต้นจากศตวรรษที่ 17 ซึ่งเป็นฐานคิดประการหนึ่งของการจัดการปกครองในยุคปัจจุบันนั้น เมื่อนำมาเปรียบเทียบกันปรัชญาการเมืองคลาสสิกอย่างอริสโตเติล เช่นเดียวกับที่ได้ทดลองกระทำในกรณีของฮอบส์จะช่วยทำให้เห็นข้อแตกต่างหรือไม่ อย่างไร และเราจะปรับปรุงเงื่อนไขบางประการของเสรีนิยม

คลาสสิกดังกล่าวนั้นได้หรือไม่ อย่างไร แต่ปัญหาดังกล่าวนั้นสมควรที่จะตอบในที่อื่นมากกว่าในขอบเขตของวิทยานิพนธ์นี้[347]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

[347] สำหรับตำราทางวิชาการที่ทำการวิเคราะห์ในประเด็นเหล่านี้ได้ดีที่สุดในภาษาไทย คือ ไชยันต์ ไชยพร, *จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล*, (กรุงเทพฯ: Way of Book, 2560).

บทที่ 4

สรุปผลการวิจัย
ฮอบส์กับทรราชสมัยใหม่
และข้อจำกัดของวิทยานิพนธ์และข้อเสนอแนะ

ความนำ

จากที่ได้วิเคราะห์ตัวบทของฮอบส์ในบทก่อนหน้าแล้ว ในบทนี้ผู้เขียนจะสรุปผลการวิจัยของวิทยานิพนธ์เล่มนี้โดยภาพรวม จากนั้นผู้เขียนจะลองอภิปรายเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในฐานะปรัชญาการเมืองที่เป็นฐานรองรับระบอบทรราชสมัยใหม่และข้อจำกัดของการพิจารณาปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในฐานะฐานรองรับทรราชสมัยใหม่ในเวลาเดียวกัน นอกจากนี้ ผู้เขียนจะกล่าวถึงข้อจำกัดของงานวิจัยโดยภาพรวมและข้อเสนอแนะในการทำวิจัยต่อไปในอนาคต

4.1 สรุปผลการวิจัย

วิทยานิพนธ์นี้เริ่มต้นจากปัญหาเรื่องทรราชในทางปรัชญาการเมือง นักปรัชญาการเมืองกรีกโบราณอย่างเพลโตและอริสโตเติลได้นิยามทรราชเอาไว้ในฐานะรูปแบบการปกครองที่เสื่อมถอย (perverted consitution) จากรูปแบบการปกครองที่ถูกที่ควร (right constitution) สำหรับเพลโต ทรราชคือการเสื่อมถอยของรูปแบบการปกครอง ซึ่งมีส่วนที่เชื่อมโจมกับจิต ทรราชสะท้อนถึงความเสื่อมถอยของจิตที่ภาคส่วนของความปรารถนาหรือตัณหาอยากได้เข้าครอบงำส่วนที่เป็นเหตุผลและส่วนที่เป็นภาคน้ำใจ ส่วนอริสโตเติลนั้นมองว่า ทรราชคือรูปแบบการปกครองที่เสื่อมถอยจากรูปแบบการปกครองราชาธิปไตย ทรราชคือการปกครองที่ปกครองโดยเอกบุคคลที่แสวงหาประโยชน์สุขส่วนตัว ไม่ได้มีการปกครองตามหลักกฎหมาย ทรราชปกครองโดยปราศจากความยินยอมพร้อมใจ

ของเหล่าประชาชนพลเมืองผู้อยู่ใต้การปกครอง[348] นิยามทรราชตามแบบนักปรัชญาการเมืองกรีกโบราณได้ส่งทอดไปยังนักคิดในยุคโรมันอย่างโพลีเบียส และยุคกลางอย่างอไควนัส

อย่างไรก็ดี อย่างที่ได้กล่าวไปแล้วในความนำของบทที่ 3 จะพบว่า กรอบคำอธิบายดังกล่าวได้ถูกทำให้พร่ามัวโดยมาคิอาเวลลี มาคิอาเวลลีสอนว่า “หากเจ้าผู้ปกครองปรารถนาจะคงรักษาตนเองไว้ ก็จำเป็นที่เขาจะต้องเรียนรู้ให้สามารถไม่เป็นคนดีได้ และใช้หรือไม่ใช้มัน สุดแล้วแต่ความจำเป็น” ที่เป็นเช่นนี้เพราะธรรมชาติของมนุษย์นั้น “เป็นพวกอกตัญญู เปลี่ยนใจง่าย เป็นพวกมือถือสากปากถือศีล และพวกอำพราง พวกหลีกเลี่ยงอันตราย ผู้รักผลได้” แต่ก็ไม่ได้หมายความว่ามาคิอาเวลลีสนับสนุนให้เจ้าผู้ปกครองกระทำความรุนแรงอย่างโหดร้ายทารุณ เขาเสนอว่าเจ้าผู้ปกครองควรจะต้องรู้จักใช้ความรุนแรงนั้นอย่างเหมาะสมต่อสถานการณ์หรือความจำเป็น รู้จักสร้างภาพลักษณ์ที่ดีแก่เจ้าผู้ปกครองเองโดยการทำเหมือนว่าเป็นผู้มีศีลธรรมความดี แต่ไม่ใช่ยึดเอาหลักศีลธรรมความดีเป็นที่ตั้ง เหตุที่เป็นเช่นนี้เพราะว่า เขาต้องการให้ผู้ปกครองสามารถใช้อำนาจพิเศษที่ดูไม่ต่างไปจากทรราชเฉพาะแต่ในสถานการณ์พิเศษ นอกจากนี้ ความซับซ้อนที่นำไปสู่ความยากที่จะจัดประเภทได้ว่ามาคิอาเวลลีเป็นผู้สนับสนุนทรราชหรือไม่ คือ การที่ใน *The Prince* มาคิอาเวลลีเสนอว่าการนำเอาแบบวิธีการและระเบียบแบบแผนใหม่เป็นสิ่งที่จู้ปกครองทำได้ดีที่สุด แต่ใน *Discourses* มาคิอาเวลลีมองว่า การรักษาไว้ซึ่งระเบียบแบบแผนดังกล่าวนั้นให้ประชาชนทำจะดีที่สุด

แต่ในที่ขณะที่ปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลีนั้นมีลักษณะพร่ามัวแยกได้ยากว่าเขาสนับสนุนทรราชหรือไม่ ปรัชญาการเมืองของฮอบส์กลับมีความชัดเจนว่า เขาได้พยายามสลายเส้นแบ่งระหว่างการปกครองแบบกษัตริย์กับทรราช หรืออีกนัยหนึ่งคือ ในทรรศนะของฮอบส์นั้นเขามองว่าไม่มีการดำรงอยู่ของทรราชในฐานะที่เป็นหลักการทางการเมือง การดำรงอยู่ของคำ ๆ นี้มีสถานะเพียงคำกล่าวที่ผู้คนจะใช้รูปแบบการปกครองที่พวกเขา “ไม่ชอบ” ซึ่งทำให้พวกเขาคิดว่ารูปแบบการปกครองนี้อยุติธรรม และในที่สุดนำไปสู่การโค่นล้มทำลายรูปแบบการปกครองนี้เสีย ซึ่งการโค่นล้มทำลายรูปแบบการปกครองที่ดำรงอยู่ซึ่งพวกเขาเรียกว่าทรราชนั้นในที่สุดได้นำไปสู่สภาวะไร้ระเบียบและเป็นการกลับเข้าสู่สภาวะธรรมชาติหรือสภาวะ “สงครามของทุก ๆ คนต่อต้านทุก ๆ คน”

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[348] กระนั้นก็ดี ผู้เขียนได้บรรยายเอาไว้ในความนำของบทที่สามแล้วว่า ทรราชในปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลนั้น ไม่ได้จำกัดอยู่แค่เฉพาะเอกบุคคล แต่การปกครองโดยคณะบุคคลและมหาชนก็เป็นทรราชได้

จากร่องรอยการสลายเส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ถูกที่ควรกับรูปแบบการปกครองที่เสื่อมถอยในปรัชญาการเมืองของฮอบส์นี้เอง นำได้วิทยานิพนธ์นี้ไปสู่คำถามวิจัยที่ว่า ความหมายของการสลายเส้นแบ่งดังกล่าวของฮอบส์นั้นเป็นอย่างไร? อะไรคือรากฐานคำอธิบายดังกล่าว? วิทยานิพนธ์นี้พบว่า ในทรรศนะของฮอบส์ ความหมายของการสลายเส้นแบ่งระหว่างทรราชกับไม่ใช่ทรราช มาจากความคิดของฮอบส์ที่ว่า รูปแบบการปกครองที่ถูกเรียกชื่อนั้นไม่ได้มีความหมายอะไรมากไปกว่ารูปแบบการปกครองที่ประชาชนรู้สึก “ชอบ” หรือ “ไม่ชอบ” เท่านั้น ดังนั้นชื่อเรียกของรูปแบบการปกครองจึงไม่ได้มีสาระสำคัญอะไรเลย ไม่ว่ารูปแบบการปกครองจะถูกเรียกว่า “ราชาธิปไตย” หรือ “ทรราช” “อภิชนาธิปไตย” หรือ “คณาธิปไตย” “ประชาธิปไตย” หรือ “อนาธิปไตย” มันไม่ได้สะท้อนถึงนัยในทางศีลธรรมหรือในทางคุณค่าทางการเมืองใด ๆ เลย เพราะสำหรับฮอบส์แล้ว สิ่งที่สำคัญว่า คือ การนิยามความหมายของชื่อเรียกให้ชัดเจนและสอดรับไปกับศาสตร์หรือเหตุผลที่แน่นอนและชัดเจน ซึ่งในความคิดของฮอบส์นั้น ศาสตร์หรือเหตุผลจะต้องสอดรับไปกับการได้มาซึ่งสภาวะที่มีระเบียบ มีสันติสุขและมีความสงบเรียบร้อยของบ้านเมือง ในทางกลับกันการเรียกชื่อเรียกรูปแบบการปกครอบว่า “ราชาธิปไตย” หรือ “ทรราช” “อภิชนาธิปไตย” หรือ “คณาธิปไตย” “ประชาธิปไตย” หรือ “อนาธิปไตย” นั้นสะท้อนถึงคุณค่าทางการเมืองของบรรดาปรัชญาการเมืองกรีกโบราณและปรัชญาการเมืองคริสต์ศาสนา ที่ไม่ได้มีความเป็นศาสตร์หรือเหตุผลที่แน่นอนและชัดเจน ความไม่แน่นอนและชัดเจนของคุณค่าของปรัชญาการเมืองกรีกโบราณและปรัชญาการเมืองคริสต์ศาสนาส่วนหนึ่งมาจากกลวิธีในการนิยามที่ไม่ชัดเจน ซึ่งส่งผลทำให้ผู้ที่เอาชื่อเรียกหรือหลักการเหล่านี้ไปใช้ อาจก่อให้เกิดความขัดแย้งอย่างรุนแรงจนถึงขั้นล้มล้างรูปแบบการปกครองที่ดำรงอยู่ เพียงแค่ใครคนใดหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งมองว่ารูปแบบการปกครองที่ดำรงอยู่คือทรราช แต่ฮอบส์มองว่า เอาเข้าจริงแล้วผู้ที่เอาชื่อเรียกหรือหลักการเหล่านี้ไปใช้ไม่ได้รู้อย่างแท้จริงในสิ่งที่ตัวเองกำลังเอาไปใช้เลย ในที่สุดการดำเนินชีวิตทางการไปตามชื่อเรียกหรือหลักการของปรัชญาการเมืองกรีกโบราณและคริสต์ศาสนารังแต่จะนำไปสู่สภาวะอนาธิปไตยหรือสภาวะของสงคราม ด้วยเหตุนี้ ฮอบส์จึงมองว่า การมีการปกครองที่ไม่ว่าผู้ปกครองจะใช้อำนาจไปอย่างไร ย่อมจะดีกว่าสภาวะอนาธิปไตย ดังนั้น เส้นแบ่งระหว่างกษัตริย์กับทรราชจึงไม่ใช่ประเด็น หากแต่สันติสุขและความสงบเรียบร้อยต่างหากคือสิ่งที่สำคัญกว่า

สำหรับในส่วนของรากฐานความคิดดังกล่าวนั้น มาจากความคิดของฮอบส์เรื่องธรรมชาติโดยเฉพาะธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งวางอยู่บนรากฐานคำอธิบายอันมีลักษณะกลไก สำหรับฮอบส์แล้ว

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

มนุษย์ถูกขับเคลื่อนด้วย “ความเกลียดชัง” (ความตาย) และ “ความปรารถนาอยาก” (อำนาจ ชื่อเสียง ความรุ่งโรจน์) อย่างไม่มีที่สิ้นสุด มนุษย์แต่ละคนต่างเป็นผู้กำหนดนิยามศีลธรรมและคุณธรรมด้วยตนเอง ภายใต้สภาวะที่มนุษย์ถูกขับเคลื่อนด้วยความปรารถนาอยากในอำนาจ ชื่อเสียง ความรุ่งโรจน์ อันไม่มีที่สิ้นสุดและแต่ละคนก็ต่างมีความคิดเรื่องศีลธรรมเป็นของตนเองในที่สุด ในสภาวะดังกล่าวแต่ละคนจึงต่างบุกรุกแย่งชิงในสิ่งที่ผู้อื่นมี (อำนาจ ชื่อเสียง ความรุ่งโรจน์) แต่ละคนจะเปรียบเทียบสิ่งที่ตนเองมีกับสิ่งที่ผู้อื่นมีและต้องการที่จะได้มาซึ่งสิ่งเหล่านั้น (อำนาจ ชื่อเสียง ความรุ่งโรจน์) มากกว่าผู้อื่นเสมอ เพราะคิดว่าการได้มาซึ่งสิ่งเหล่านั้นจะช่วยให้เขามีสถานะเหนือกว่า มีอำนาจเหนือกว่า และไม่ถูกฆ่าตาย ด้วยเหตุนี้เอง มันจึงส่งผลให้เกิดสภาวะธรรมชาติของมนุษย์ที่ฮอบส์เรียกว่าเป็นสภาวะ “สงครามของทุก ๆ คนต่อต้านทุก ๆ คน” ในสภาวะเช่นนั้นมนุษย์ทุกคนเต็มไปด้วยความรู้สึก “กลัวในความตายอันทารุณโหดร้าย” ด้วยน้ำมือของผู้อื่นอยู่ตลอดเวลา สภาวะดังกล่าวเปรียบเทียบได้กับสภาวะอากาศเลวร้ายที่เมฆครึ้มฝนอยู่ตลอดเวลา เป็นสภาวะที่ฝนพร้อมจะตกและพายุพร้อมจะพัดโหมกระหน่ำได้ตลอดเวลา ภายใต้สภาวะเช่นนั้น แต่ละคนจึงใช้ “สิทธิตามธรรมชาติ” อย่างไม่จำกัดในการแสวงหาว่าอะไรคือหนทางแห่งการรักษาชีวิตรอด หรือการที่แต่ละคนก็จะนิยามว่าหนทางสู่สันติสุขเป็นอย่างไร ด้วยเหตุและผลของแต่ละคนเอง เหตุผลจึงไม่ใช่ระเบียบหรือกฎเกณฑ์อันเป็นสากลแต่เป็นสิ่งที่รับใช้ความต้องการในการเอาชีวิตรอดของมนุษย์อันเนื่องมาจากความรู้สึกกลัวในความตายอันทารุณโหดร้าย

นอกจากนี้ ถึงแม้ว่ากฎธรรมชาติ จะมีอยู่ในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ แต่ก็ไม่ได้มีอำนาจผูกพันให้แต่ละคนปฏิบัติตาม กฎธรรมชาติจะมีผลบังคับหรือมีอำนาจผูกพันก็ต่อเมื่อมีการสร้างรัฐหรือองค์อธิปัตย์ขึ้นมาเพื่อทำให้กฎธรรมชาติอยู่ในรูปของกฎหมายแห่งรัฐ กฎธรรมชาติในความหมายนี้จึงเป็นสิ่งที่ถูกนิยามไปตามสิทธิตามธรรมชาติและความกลัวในความตายอันทารุณ

ดังนั้นแล้ว จากความกลัวในความตายดังกล่าวนี้ ได้เป็นแรงผลักดันให้มนุษย์สร้างองค์อธิปัตย์หรือรัฐขึ้นเพื่อรักษาสันติสุขและความสงบเรียบร้อย วิธีการได้มาซึ่งองค์อธิปัตย์หรือรัฐ คือ การทำสัญญาระหว่างกันเองของมนุษย์เพื่อที่แต่ละคนต่างสละสิทธิเสรีภาพตามธรรมชาติและ “มอบอำนาจ” ให้แก่องค์อธิปัตย์ในฐานะบุคคลที่สามที่ไม่ได้เป็นคู่สัญญากับผู้ให้อำนาจ องค์อธิปัตย์นี้จะมีสถานะขึ้นมาเป็นเอกบุคคล นอกจากนี้ ยังมีการลดทอน “เจตจำนง” ของมนุษย์แต่ละคนมาสู่ “เจตจำนงหนึ่งเดียว” ขององค์อธิปัตย์หรือรัฐ มากกว่านั้นแล้ว ตามทรรศนะของฮอบส์

ไม่ว่าประชาชนจะเรียกองค์อธิปัตย์กษัตริย์หรือทรราช ฮอบส์มองว่า มันไม่ได้มีนัยสำคัญอะไรเลย เนื่องจากว่าสิ่งที่สำคัญจริง ๆ แล้วนั้นก็คือ อำนาจสูงสุดและเด็ดขาดขององค์อธิปัตย์ที่จะสามารถสร้างให้เกิดสันติสุขและความสงบเรียบร้อยได้เท่านั้น

นอกจากนี้ ในส่วนของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้ปกครองและผู้ถูกปกครองภายใต้รูปแบบที่ถูกสลายเส้นแบ่งระหว่างการปกครองทรราชกับไม่ใช่ทรราชเป็นอย่างไร? นั้น ฮอบส์มองว่า เนื่องจากองค์อธิปัตย์หรือรัฐเกิดขึ้นมาเพื่อยุติสภาวะสงครามของทุก ๆ คน ต่อต้าน ทุก ๆ คน หรือสร้างให้เกิดสันติสุขและความสงบเรียบร้อย นั้นจึงทำให้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างองค์อธิปัตย์กับประชาชนผู้อยู่ใต้ปกครอง เป็นในลักษณะที่องค์อธิปัตย์มีอำนาจสูงสุดและเด็ดขาดเหนือประชาชนที่อยู่ภายใต้การปกครอง การตัดสินใจและการกระทำขององค์อธิปัตย์นั้นเปรียบเสมือนหนึ่งว่าเป็นการตัดสินใจและการกระทำของประชาชนใต้การปกครองเองด้วย เนื่องจากการทำสัญญาสร้างองค์อธิปัตย์หรือรัฐมีลักษณะเฉพาะคือเป็นสัญญาที่แต่ละคนตกลงว่า จะยกสิทธิอำนาจให้แก่บุคคลที่สาม จึงหมายความว่า องค์อธิปัตย์ไม่ต้องรับผิดชอบต่อสัญญาเพราะว่าไม่ได้เป็นคู่สัญญาด้วยตั้งแต่ต้นแล้ว ภายใต้การปกครองขององค์อธิปัตย์นี้ องค์อธิปัตย์มี “หน้าที่” สั่งสอนประชาชนให้รู้ว่าอำนาจสูงสุดอยู่ที่องค์อธิปัตย์ กฎหมายแห่งรัฐจะต้องถูกบัญญัติหรือได้รับอนุญาตให้เป็นกฎหมายก็ด้วยเจตจำนงขององค์อธิปัตย์เท่านั้น องค์อธิปัตย์ยังมีหน้าที่ในการตีความคัมภีร์ทางศาสนามิใช่ให้ประชาชนใต้การปกครองตีความพระคัมภีร์ทางศาสนาด้วยเจตจำนงของตนเอง เพราะถ้าทำเช่นนั้นในที่สุดก็จะนำไปสู่สภาวะสงครามอยู่ดีนั่นเอง นอกจากนี้ฮอบส์ยังมองว่า องค์อธิปัตย์ยังมี “หน้าที่” ซึ่งถูกผูกพันโดย “กฎธรรมชาติ” ในการสั่งสอนประชาชนพลเมืองให้รู้ว่าอะไรคือความเป็นธรรม แต่กระนั้นก็ดี กฎธรรมชาตินี้ก็ควรจะเข้าใจในนิยามความหมายของฮอบส์ ซึ่งดังที่ผู้เขียนได้อธิบายไปแล้วว่า กฎธรรมชาตินั้นจะมีผลบังคับก็ต่อเมื่อมีรัฐหรือองค์อธิปัตย์เกิดขึ้นมาแล้ว กฎธรรมชาติมิใช่กฎเกณฑ์สากล หากแต่จะต้องมาพร้อมกับเจตจำนงของรัฐหรือองค์อธิปัตย์

กล่าวได้ว่า ทั้งหมดนี้สะท้อนความสัมพันธ์ทางอำนาจที่องค์อธิปัตย์มีอำนาจอยู่เหนือประชาชนที่อยู่ใต้การปกครอง และ “หน้าที่” ขององค์อธิปัตย์คือการทำให้ประชาชนใต้การปกครองที่แต่ก่อนมีสถานะเป็นมนุษย์ในสภาวะธรรมชาตินั้นได้รู้ว่า อะไรคือสิ่งที่ดี ยุติธรรม และเป็นสิ่งที่ถูกต้องตามหลักการของศาสตร์และเหตุผลที่มีความเที่ยงตรงและแม่นยำ ซึ่งนั่นก็คือ สันติสุขและความสงบเรียบร้อยของสังคมการเมืองนั่นเอง

สิ่งที่สนับสนุนลักษณะอำนาจขององค์อธิปัตย์อีกประการนั้น อาจพิจารณาจากในสภาวะระหว่างรัฐ ในสภาวะระหว่างรัฐนั้น จะพบว่า มีความคล้ายกับสภาวะตามธรรมชาติระหว่างมนุษย์จริงอยู่ถ้าเทียบกันแล้วสภาวะระหว่างรัฐกับสภาวะตามธรรมชาติระหว่างมนุษย์มีความแตกต่างกันตรงที่ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ไม่มีอารยธรรมเลย แต่ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐซึ่งเกิดจากการสร้างขึ้นโดยมนุษย์นั้นพอจะมีอารยธรรมเกิดขึ้นมาบ้างแล้ว ผลคือ ภายใต้สภาวะระหว่างรัฐ แต่ละรัฐอาจมีการเคารพ “กฎแห่งประชาชาติ” (Jus Gentium) ร่วมกันอยู่บ้าง ซึ่งนำไปสู่การทำข้อตกลงหรือการรวมตัวในเชิงรูปธรรมที่เรียกว่า “สมาพันธ์” แต่อย่างไรก็ดี ในการรวมตัวนี้แต่ละรัฐยังคงถือสิทธิอำนาจหรืออำนาจอธิปไตยของตนอย่างเต็มที่ ทำให้แต่ละรัฐมีอำนาจในการตัดสินใจว่า รัฐของตนจะเข้าร่วมกับรัฐอื่นหรือไม่ อย่างไร ซึ่งถ้าเปรียบเทียบกับสภาวะธรรมชาติระหว่างมนุษย์ก็อาจเทียบได้กับสภาวะที่มนุษย์แต่ละคนถือสิทธิตามธรรมชาติของตนเองเอาไว้อย่างเต็มที่ เพราะฉะนั้นจึงไม่แปลกที่แต่ละรัฐอาจจะสะสมอาวุธและกองกำลังของตนเอง และในกรณีจำเป็นนั้น แต่ละรัฐอาจตัดสินใจทำสงครามได้ถ้าหากแต่ละรัฐเห็นว่า หนทางใดทางหนหนึ่งที่กล่าวมานี้ จะนำไปสู่การสร้างสันติสุขและความสงบเรียบร้อยให้เกิดขึ้นได้มากกว่ากัน

4.2 ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ กับ ทรราชสมัยใหม่

จากที่ได้วิเคราะห์ไปแล้วในส่วนของบทวิเคราะห์ และได้สรุปความการวิเคราะห์ทั้งหมดในส่วนสรุปผลการวิจัยของบทนี้และได้ทราบมาแล้วว่า ความหมายของการที่ฮอบส์ปฏิเสธการมีอยู่ทรราชเป็นเช่นไร? รากฐานความคิดที่สนับสนุนเป็นอย่างไร? และความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายใต้รูปแบบการปกครองที่ปฏิเสธการมีอยู่ของทรราชเป็นอย่างไร? ในส่วนนี้เป็นการอภิปรายถึงปรัชญาการเมืองของฮอบส์โดยเชื่อมโยงกับทรราชสมัยใหม่ โดยจะพิจารณาเพียงสองเรื่อง ได้แก่ ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในฐานะปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ที่เป็นฐานรองรับทรราชสมัยใหม่ และข้อจำกัดในการประยุกต์ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในการอธิบายทรราชสมัยใหม่ตามลำดับ

4.2.1 ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในฐานะรากฐานรองรับทรราชสมัยใหม่

ครั้งหนึ่ง ลีโอ เสตร๊าส์ เคยให้ความเห็นเอาไว้ว่า ฮอบส์เป็นผู้ริเริ่มปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ (the originator of modern political philosophy) แต่อย่างไรก็ดี ในคำนำ (Preface to the American Edition) ของหนังสือเรื่อง *The Political Philosophy of Hobbes: It Basis and Genesis* เขาได้เปลี่ยนใจและกล่าวว่า ผู้ที่สมควรได้รับเกียรติให้เป็นนักปรัชญาการเมืองสมัยใหม่คนแรกมิใช่ฮอบส์แต่เป็นมาคิอาเวลลีต่างหาก ความผิดพลาดของเสตร๊าส์เขากล่าวเอาไว้หลายสาเหตุ แต่สาเหตุหนึ่งนั่นคือ เขามองว่า เพราะก่อนหน้านั้น เขายังไม่ได้ตระหนักเพียงพอถึงความเป็นไปได้ที่มาคิอาเวลลีได้วางรากฐานบางประการให้กับปรัชญาการเมืองของฮอบส์[349] ทั้งนี้ ถ้าหากเสตร๊าส์กล่าวถูกต้องว่า มาคิอาเวลลีเป็นนักปรัชญาการเมืองสมัยใหม่คนแรกมิใช่ฮอบส์ ก็หมายความว่า ผู้ที่น่าจะปะทะโดยตรงกับเกณฑ์การแยกความแตกต่างระหว่างผู้ปกครองที่เป็น “ทรราช” กับ “กษัตริย์” ตามแบบปรัชญาการเมืองคลาสสิกเป็นคนแรกนั้น น่าจะเริ่มต้นที่มาคิอาเวลลีเป็นคนแรกด้วย ดังนั้น การอภิปรายถึงปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในฐานะปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ที่เป็นฐานรองรับทรราชสมัยใหม่ จึงอาจต้องเริ่มต้นจากมาคิอาเวลลีแล้วจึงค่อยไปที่ฮอบส์

ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว (ในบทที่ 1 บทนำ และ บทที่ 3 ความนำ: ทรราชในปรัชญาการเมืองก่อนฮอบส์) การทำให้ความแตกต่างระหว่างผู้ปกครองที่เป็น “ทรราช” กับ “กษัตริย์” ได้เกิดความพร่ามัวนั้น เริ่มต้นที่มาคิอาเวลลีเป็นคนแรก ดังจะพบว่า ในบทที่ 15 ของ *The Prince* มาคิอาเวลลีสอนเจ้าผู้ปกครองให้รู้จักไปพ้นจากคุณธรรมศีลธรรมแบบที่ยึดถือกันมา หรือ “เรียนรู้ให้สามารถไม่เป็นคนดีได้ และใช้หรือไม่ใช้มัน สุดแล้วแต่ความจำเป็น”[350] หากว่าเจ้าผู้ปกครองต้องการที่จะรักษาอำนาจไว้ เหตุผลสนับสนุนมาจากการที่มาคิอาเวลลีนั้นมองว่า ธรรมชาติของมนุษย์นั้นเป็นพวกอกตัญญู เปลี่ยนใจง่าย เป็นพวกมือถือสากปากถือศีล และพวกอำพราง พวกหลีกเลี่ยงอันตราย

---

[349] Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, pp. xv-xvi. Leo S งานที่พิจารณาความเชื่อมโยงในแง่ของฐานความคิดของฮอบส์วัยหนุ่ม (และบางส่วนมีการกล่าวถึงงานตอนสูงวัย) กับมาคิอาเวลลีชิ้นสำคัญ คือ Arlene W. Saxonhouse, "Hobbes and the Beginnings of Modern Political Thought," in *Three Discourses a Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. Noel B. Reynolds and Arlene W. Saxonhouse (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

[350] มาคิอาเวลลี, เจ้าผู้ปกครอง, หน้า 229.

ผู้รักผลได้และพร้อมที่จะทรยศหักหลังกันเองได้ตลอดเวลา[351] หรืออาจกล่าวได้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กันเองนั้น ไม่มีคุณธรรมเชิงศีลธรรมที่แน่นอนระหว่างมนุษย์ แต่ละคนพร้อมที่จะยกเว้นคุณธรรมศีลธรรมดังกล่าวเพื่อเอาตัวรอดและเพื่อให้ได้มาซึ่งผลประโยชน์ที่ตนเองอยากได้รับมากกว่าที่จะเคร่งครัดในหลักคุณธรรมศีลธรรมดังกล่าว ด้วยเหตุผลเหล่านี้ มาคิอาเวลลีเห็นว่าเจ้าผู้ปกครองจะต้องรู้จักธรรมชาติดังกล่าวนี้[352] และเมื่อรู้เช่นนั้นแล้ว เจ้าผู้ปกครองก็จะต้องปกครองไปบนแบบวิธีการที่เหมาะสมต่อ “ความจำเป็น” ของสถานการณ์

การที่เจ้าผู้ปกครองรู้จักธรรมชาติของประชาชนพลเมือง และเรียนรู้ที่จะเป็นคนไม่ดีได้สุดแล้วแต่ความจำเป็นเช่นนี้เอง มาคิอาเวลลีจึงไม่ได้ต้องการเจ้าผู้ปกครองปกติธรรมดาหรือเจ้าผู้ปกครองที่สืบทอดตามสายโลหิต (Hereditary Prince) ทั่วไป หากแต่เขาต้องการ “เจ้าผู้ปกครองแบบใหม่” (New Prince) ที่มี “คุณธรรม (คุณธรรมความสามารถ)” (*virtu*) หรือความสามารถที่จะรู้จักธรรมชาติของมนุษย์ และการใช้แบบวิธีการอย่างเหมาะสมต่อสถานการณ์หรือความจำเป็น ทั้งนี้ เนื่องจากการมีคุณธรรม (*virtu*) กับความจำเป็นของสถานการณ์จะเป็นเงื่อนไขสำคัญของการเป็นเจ้าผู้ปกครองตามทรรศนะของมาคิอาเวลลีแล้ว มันยังส่งผลทำให้ประเด็นสำคัญเกี่ยวกับแบบวิธีการของการเป็นเจ้าผู้ปกครองนั้น นอกจากจะเน้นแต่การใช้แบบวิธีการทารุณโหดร้ายเมื่อคราวจำเป็นเท่านั้น แต่เจ้าผู้ปกครองจะต้องรู้จักที่ไม่ใช้ความทารุณโหดร้ายตามความจำเป็นอีกด้วย ลีโอ เสตร๊าส์ เห็นว่า จริงอยู่มาคิอาเวลลีมองว่า ศาสดาผู้ถืออาวุธ (armed prophet) จะประสบความสำเร็จในการได้มาและรักษาไว้ซึ่งอำนาจ ซึ่งตัวอย่างนั้น ได้แก่ โมเสส (Moses) ไซรัส (Cyrus) เธซิอุส (Theseus) และโรมูลุส (Romulus) แต่นั่นไม่ได้แปลว่า มาคิอาเวลลีสนับสนุนแต่การใช้ความรุนแรงเท่านั้น เพราะมิฉะนั้นแล้ว มาคิอาเวลลีก็คงจะยกย่องอกาธอคลีส (Agathocles)

---

[351] Ibid., หน้า 240.

[352] เช่น ที่มาคิอาเวลลีเขียนไว้ในคำอุทิศให้แก่ โรเลนโซ เดอ เมดีชี ผู้ประเสริฐ ในตอนต้นของหนังสือ *The Prince* ว่า เพื่อจะรู้ว่าเจ้าผู้ปกครองเป็นอย่างไร จะต้องมองจากมุมมองของประชาชนพลเมือง แต่ถ้าจะรู้จักว่าประชาชนพลเมืองเป็นอย่างไร ย่อมรู้จักประชาชนพลเมืองได้ดีผ่านมุมมองของเจ้าผู้ปกครอง นั่นเอง มาคิอาเวลลีกล่าวว่า “และข้าพเจ้าก็ไม่ปรารถนาให้คิดกันว่าเป็นการถือดี ถ้าผู้ที่อยู่ในฐานะต่ำและไม่สำคัญ จะกล้าพิจารณาและกำหนดการบริหารของเหล่าเจ้าผู้ปกครอง เพราะแบบเดียวกันกับที่ผู้ซึ่งเขียนภาพชนบท กำหนดตัวพวกเขาให้อยู่ในที่ราบ เพื่อไตร่ตรองธรรมชาติของภูเขาและสถานที่อันสูงส่ง และเพื่อที่จะไตร่ตรองสถานที่ซึ่งอยู่ต่ำ พวกเขาต้องกำหนดให้ตัวเองอยู่สูงบนภูเขาในทำนองเดียวกัน เพื่อที่จะได้รู้จักธรรมชาติของประชาชนได้เป็นอย่างดี ผู้นั้นก็ต้องเป็นเจ้าผู้ปกครอง และเพื่อที่จะได้รู้จักธรรมชาติของเหล่าเจ้าผู้ปกครองได้เป็นอย่างดี ผู้นั้นก็จะต้องเป็นประชาชน” Ibid., หน้า 90.

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

นายทหารผู้ใช้วิธีการทารุณโหดร้ายเพื่อให้ได้มาซึ่งตำแหน่งกษัตริย์แห่งเมืองซีราคิวส์ (Syracuse) และที่สำคัญ ไม่ได้แปลว่า เขาไม่ได้ไม่สนใจวิธีการไม่ใช้อาวุธ ในความเห็นของ ลีโอ เสตร๊าส์ มาคิอาเวลลีเองตระหนักและเข้าใจถึงอิทธิพลของคำสอนของคริสต์ศาสนาในการกล่อมเกลาศีลธรรมของประชาชนพลเมืองให้คล้อยตาม มาคิอาเวลลีจึงต้องการที่จะจัดการกับคุณธรรมที่คนยึดถือกันโดยทั่วไปที่มาจากคริสต์ศาสนาด้วยวิธีการเดียวกับคริสต์ศาสนานั่นก็คือ การกล่อมเกลาความเชื่อความศรัทธาของผู้คนนั่นเอง ดังนั้น ในความเห็นของเสตร๊าส์แล้ว ผู้ที่มาคิอาเวลลีต้องการจะเลียนแบบ (imitate) จึงมิใช่โมเสส แต่คือพระเยซู (Jesus) ต่างหาก[353]

ทั้งนี้ ถ้าหากว่าปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลีให้ความสำคัญต่อการรักษาอำนาจไว้ ซึ่งจะต้องอาศัยการที่เจ้าผู้ปกครองรู้ว่าอะไรคือคุณธรรม (*virtu*) หรือความสามารถในการรู้จักธรรมชาติของมนุษย์และการปรับแบบวิธีการปกครองให้เหมาะสมตามสถานการณ์ นั่นก็หมายความว่า เป้าหมายทางการเมืองของปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลีไม่ใช่การแสวงหาสังคมการเมืองที่ดีหรือสังคมการเมืองยุติธรรม หากแต่คือการรักษาอำนาจเอาไว้ ด้วยเหตุนี้เอง โจทย์ของมาคิอาเวลลีจึงไม่ใช่การแสวงหาสังคมการเมืองที่ควรเป็น แต่คือโจทย์ที่ว่าแท้จริงแล้วธรรมชาติการเมืองเป็นอย่างไรและจะสร้างสังคมการเมืองบนเงื่อนไขดังกล่าวอย่างไร ลีโอ เสตร๊าส์เห็นว่า นี่เป็นการลดระดับของเป้าหมายทางเมืองจากเป้าหมายที่สูงส่งคือการแสวงหาสังคมการเมืองที่ควรจะเป็นลงไปสู่เป้าหมายที่ต่ำลงมา[354] ซึ่งก็คือ การแสวงหาระเบียบสังคมการเมืองที่มีความมั่นคง แต่การลดละดับเป้าหมายดังกล่าวนั้น ย่อมหมายความต่อไปว่า มาคิอาเวลลีให้ความสำคัญอย่างยิ่งกับมนุษย์ว่า มนุษย์คือผู้สามารถควบคุมธรรมชาติของสรรพสิ่งต่าง ๆ หรือเป็นนายเหนือธรรมชาติและยังเป็นผู้กำหนดหลักการทางศีลธรรมตามอัตวิสัยส่วนตัวได้ สำหรับมาคิอาเวลลี มนุษย์จึงกลายมาเป็นศูนย์กลางของจักรวาล มิใช่กฎของจักรวาลอันเป็นสากลอยู่สูงกว่ามนุษย์[355] ตามแบบของปรัชญาการเมืองคลาสสิก

การทำให้มนุษย์กลายมาเป็นศูนย์กลางของจักรวาลและการทำให้เป้าหมายทางการเมืองลดระดับเพดานลงมาเป็นการแสวงหาระเบียบสังคมทางการเมืองที่มีความมั่นคง ระเบียบสังคมการเมืองที่ต้องการ “เจ้าผู้ปกครองแบบใหม่” เจ้าผู้ปกครองที่รู้จักธรรมชาติของประชาชนพลเมืองและเรียนรู้ที่จะเป็นคนไม่ดีได้สุดแล้วแต่ความจำเป็น หรือใช้แบบวิธีการในการปกครองไม่ว่าจะเป็น

---

[353] Strauss, "What Is Political Philosophy?," p. 45.

[354] Ibid., p. 41.

[355] อรรถสิทธิ์ สิทธิดำรง, บทสำรวจความคิดทางปรัชญาการเมืองของ ลีโอ เสตร๊าส์, หน้า 183-84.

ความทารุณโหดร้ายและการไม่ใช้ความทารุณโหดร้ายแล้วแต่สถานการณ์ความจำเป็น รวมถึงการรู้จักใช้สร้างภาพลักษณ์ให้แก่ตนเอง และการใช้อิทธิพลทางศาสนามาสร้างให้ประชาชนมีความเชื่อและศรัทธาต่อผู้ปกครอง หรือกล่าวให้ถึงที่สุดคือ เป็นเจ้าผู้ปกครองที่มีคุณธรรม (*virtu*) ที่ไม่เหมือนกับคุณธรรมเชิงศีลธรรม (Moral Virtue) แบบปรัชญาการเมืองคลาสสิก ดังนั้น จึงทำให้ปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลีนั้นถือเป็นจุดเริ่มต้นของ “ปรัชญาการเมืองสมัยใหม่” (Modern Political Philosophy) และทำให้มาคิอาเวลลีเป็นนักปรัชญาการเมืองซึ่งอาจจะเปรียบเทียบได้กับผู้ที่ได้ค้นพบดินแดนแห่งใหม่[356]

อย่างไรก็ดี ถ้ามาคิอาเวลลีถือได้ว่าเป็นนักปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ ซึ่งเปรียบได้กับผู้ค้นพบดินแดนแห่งใหม่ นักปรัชญาการเมืองชาวอังกฤษอย่างฮอบส์ก็เปรียบได้กับวิศวกรรุ่นบุกเบิก แต่การเป็นนักปรัชญาการเมืองผู้เปรียบกับวิศวกรรุ่นบุกเบิก ก็ทำให้ฮอบส์จะต้องมีภารกิจที่เกี่ยวข้องกับการทำให้สิ่งที่ค้นพบมาก่อนหน้าได้ถูกสรรค์สร้างและปรับแต่งเพิ่มเติมให้มีรากฐานที่มั่นคงและมีความเป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไกมากขึ้น นอกจากนี้ ถ้าหากว่ามาคิอาเวลลีนั้นเป็นนักปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ซึ่งทำให้ความเป็นผู้ปกครองที่เป็น “กษัตริย์” และ “ทรราช”เกิดความพร่ามัวเป็นคนแรกแล้วนั้น วิศวกรรุ่นบุกเบิกอย่างฮอบส์ ก็น่าจะทำให้ความพร่ามัวที่ถูกทำขึ้นโดยมาคิอาเวลลีดังกล่าวนั้น ได้รับการตอกย้ำและปรับแต่งให้มีรากฐานอย่างเป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไกมากขึ้นด้วย

จากที่ได้ทำการศึกษาวิเคราะห์ตัวบทของฮอบส์อย่างละเอียดจะพบว่าฮอบส์เริ่มต้นหนังสือ *Leviathan* โดยการกล่าวถึง การเกิดขึ้นของลิไวธัน (*Leviathan*) ซึ่งหมายถึง รัฐ (Commonwealth หรือ State หรือ *Civitas*) ในฐานะที่เป็นรัฐที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นมา (Artificial State) และเพื่อที่จะเข้าใจว่ารัฐเป็นอย่างไรนั้น ฮอบส์มองว่า จะต้องกลับไปศึกษาผู้สร้างรัฐดังกล่าว (Artificer) ซึ่งก็คือมนุษย์เสียก่อน และจากนั้น ถึงจะมาพิจารณาว่าสัญญานั้นถูกสร้างขึ้นมาได้อย่างไร? อำนาจที่ถูกต้องและยุติธรรม (Right and Just Power) หรืออำนาจหน้าที่ (Authority) ขององค์อธิปัตย์เกิดขึ้นมาได้อย่างไร? (และในทางกลับกันอำนาจดังกล่าวขององค์อธิปัตย์ยุติลง

---

[356] Machiavelli, *The Prince and the Discourses*, p. 103. หรือเปรียบเสมือน คริสโตเฟอร์ โคลัมบัส (Christopher Columbus) บุคคลสำคัญผู้ค้นพบดินแดนทวีปอเมริกานั่นเอง โปรดดู Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p. 85. และ Steven B. Smith, "New Modes and Orders: Niccolo Machiavelli, ‘the Prince’," https://brewminate.com/new-modes-and-orders-niccolo-machiavelli-the-prince/., (สืบค้นวันที่ 6 กรกฎาคม 2563).

อย่างไร?) และจากนั้นแล้ว จึงไปพิจารณาเรื่องศาสนากับรัฐ[357] ดังที่วิทยานิพนธ์นี้ได้วิเคราะห์ไปแล้วในส่วนของบทที่ 3 มาพอสมควรแล้ว แต่สำหรับในส่วนนี้ จะชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงของฮอบส์ที่ต่อยอดไปจากมาคิอาเวลลีผู้ริเริ่มปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ และจะชี้ว่าฮอบส์ได้ขยายต่อจากมาคิอาเวลลี โดยเขาได้ทำให้คำอธิบายของเขามีความเป็นวิทยาศาสตร์กลไกอย่างไรตามสมควร ต่อจากนั้นจะสรุปว่าปรัชญาการเมืองของฮอบส์เป็นฐานรองรับทรราชสมัยใหม่อย่างไร

ในการอธิบายเกี่ยวกับมนุษย์ (Man) ฮอบส์ได้อธิบายในลักษณะที่คล้ายกับกลไก สำหรับฮอบส์ความคิดของมนุษย์ (thought of man) คือ การรับรู้สิ่งต่าง ๆ รอบตัวมนุษย์ที่มาตกกระทบตกตัวมนุษย์และจากนั้นจึงนำไปสู่การเคลื่อนไหวของมนุษย์ มนุษย์จึงเปรียบได้กับ “วัตถุหรือสสารที่เคลื่อนไหว” (matter in motion) อันเนื่องมาจากการถูกกระทบโดยสิ่งเร้าภายนอก เช่น การถูกกระทบจากกลิ่นของอาหาร จากเสียงฟ้าร้อง จากการที่ผลไม้ร่วงใส่ศีรษะ เป็นต้น แต่อย่างไรก็ดี ฮอบส์ก็อธิบายว่า “อะไรก็ตามที่มาทำให้มันหยุด ไม่สามารถที่กระทำได้ในทันทีทันใด แต่ต้องใช้เวลาและลำดับในการทำให้มันสิ้นซากลง”[358] ซึ่งหมายความว่า ในตอนแรกมนุษย์อาจถูกกระตุ้นหรือกระทบจากสิ่งภายนอก แต่หลังจากนั้น จะพบว่ามนุษย์ก็สามารถที่จะเคลื่อนไหวด้วยตนเองได้ด้วยเช่นกัน ซึ่งการเคลื่อนไหวแรกสุดนั้น มิใช่อะไรอื่นเลย หากแต่คือ “จินตนาการความคิด” (imagination) ซึ่งเมื่อมนุษย์มีการคิดเกิดขึ้นแล้ว ก็จะนำไปสู่การบันทึกหรือจดจำ (memory) จินตนาการความคิดดังกล่าว และท้ายที่สุด นำไปสู่การที่มนุษย์ใช้ “คำ” (word) หรือ “คำพูด” (speech) และนำไปสู่การกระทำ

ทั้งนี้ ในบรรดาคำและคำพูดต่าง ๆ ที่มนุษย์ใช้ จะพบว่า ศีลธรรมความดีความเลวก็เป็นหนึ่งในนั้นด้วย สำหรับฮอบส์ ความดีและเลวถูกนิยามมาจาก “ความปรารถนาอยาก” (appetite) และ “ความเกลียดชัง” (aversion) ของแต่ละคน สิ่งที่มนุษย์คนหนึ่งปรารถนาอยากได้มาครอบครอง เขาจะเรียกมันว่าสิ่งที่ดี (Good) ส่วนสิ่งที่มนุษย์คนหนึ่งเกลียดชัง เขาจะเรียกว่ามันสิ่งที่ชั่วร้ายหรือเลว (Evil) ในแง่หนึ่ง นี่คือการทำให้การนิยามความดีหรือเลวกลายเป็นอัตวิสัย หรือขึ้นอยู่กับแต่ละบุคคลจะนิยาม และในอีกทางหนึ่งก็สะท้อนว่า ความดีหรือเลวนั้น เอาเข้าจริงแล้วไม่มีเนื้อหาสาระโดยตัวของมันเอง ความดีหรือเลวเป็นไปลักษณะกลไกที่เกิดขึ้นมาจากสิ่งที่ผลักดันมนุษย์ให้ตัดสินใจ

[357] Hobbes, *Leviathan*, pp. 81-82.

[358] Ibid., p. 88.

หรือกระทำสิ่งใด จาก “เบื้องหลัง” มิใช่ “เบื้องหน้า”[359] หรือกล่าวอย่างง่าย ๆ คือ มนุษย์ไม่ได้เอาความดีหรือเลวเป็นตัวตั้งหรือเป็นเป้าหมาย แล้วกระทำตามหรือตัดสินใจในแต่ละสถานการณ์โดยมีเป้าหมายดังกล่าวเป็นตัวกำหนด หากแต่มนุษย์กระทำไปโดยมีสิ่งที่ผลักดันให้มนุษย์กระทำ ณ เบื้องหลัง ซึ่งก็คือ “ความปรารถนาอยาก” หรือ “ความเกลียดชัง” ของแต่ละคนนั่นเอง[360]

อนึ่ง การที่ฮอบส์กล่าวว่า มนุษย์ถูกขับเคลื่อนจากสิ่งที่อยู่ ณ เบื้องหลัง (จากความปรารถนาอยากและความเกลียดชัง) ทำให้สะท้อนถึง “เป้าหมาย” บางอย่างของความปรารถนาอยาก ดังที่ฮอบส์ได้อธิบายว่า ความปรารถนาอยากสูงสุดนั้นคือ ความปรารถนาอยากเพื่อการเอาชีวิตรอดจากความตายอันทารุณโหดร้าย ซึ่งการที่แต่ละคนจะสามารถเอาชีวิตรอดจากความตายอันทารุณดังกล่าว มนุษย์อาจกระทำการ (act) แสวงหาอำนาจ (power) ชื่อเสียง (reputation) เกียรติยศ (honor) และความรุ่งโรจน์อันมีอยู่อย่างไม่จำกัดจนกว่าจะเห็นว่าไม่มีใครมีอำนาจพอจะทำลายชีวิตของเขาได้ (vain-glory) นอกจากนี้ ความปรารถนาในการเอาชีวิตรอดจากความตายอันทารุณอย่างเดียวกันนี้เองที่เป็นรากฐานของ “สิทธิตามธรรมชาติ” (Right of Nature) ที่หมายถึง การที่แต่ละคนมีเสรีภาพที่จะใช้เหตุผลของตัวเองในการไตร่ตรองว่าอะไรคือหนทางรอดจากความตายอันทารุณโหดร้ายอันปราศจากข้อจำกัดใด ๆ ทั้งสิ้น[361] แต่กระนั้นก็ดี ถ้าหากเป้าหมายทางการเมืองของฮอบส์คือการเอาชีวิตรอดจากความตายอันทารุณโหดร้าย เป้าหมายดังกล่าวก็อาจเป็นเป้าหมายที่อยู่ต่ำกว่าเป้าหมายที่อยู่ในปรัชญาการเมืองคลาสสิก ที่มุ่งแสวงหาสังคมการเมืองที่ดีและยุติธรรม หรือปรัชญาการเมืองคริสต์ศาสนา ที่ให้ความสำคัญกับชีวิตในโลกหน้า

อย่างไรก็ดี แม้ว่าฮอบส์จะดูเหมือนยังไม่ได้ทอดทิ้งเป้าหมายในปรัชญาการเมืองของเขา แต่ก็จะพบว่า ฮอบส์เองเข้าใจดีถึงสภาวะตามธรรมชาติระหว่างมนุษย์ที่แต่ละคนจะมุ่งแสวงหาหนทางเอาชีวิตรอดด้วยการใช้สิทธิตามธรรมชาติของแต่ละคนอย่างเต็มที่ ซึ่งในท้ายที่สุดแล้ว เมื่อแต่ละคนถือสิทธิเช่นเดียวกันและปฏิบัติอย่างเดียวกัน ก็จะลงเอยด้วยสภาวะของ “สงครามของทุก ๆ คนต่อต้านทุก ๆ คน” อย่างต่อเนื่องยาวนานและไม่มีวี่แววที่จะสิ้นสุด เหตุผลก็เพราะว่า เหตุผลของแต่ละคนรวมถึงเป้าหมายในการเอาชีวิตรอดของแต่ละคนนั้น อาจถูกกำหนดหรือนิยามขึ้นใหม่อยู่

---

[359] เบิร์นส์, "โธมัส ฮอบส์," หน้า 160.

[360] ประเด็นดังกล่าวเหล่านี้ผู้เขียนได้วิเคราะห์ไว้ในส่วนที่ 3.1

[361] ดังที่ผู้เขียนได้อภิปรายไปแล้วอย่างละเอียดในส่วนที่ 3.1.6

ตลอดเวลานั่นเอง[362] ด้วยเหตุนี้ ทักเกอร์ แลนดี้ (Tucker Landy) จึงตีความว่า ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ไม่ได้มีเป้าหมายปลายทางตามธรรมชาติ (natural *telos*) ตามแบบปรัชญาการเมืองคลาสสิก ที่คอยกำกับเป้าหมายปลายทางที่ดีและควรค่าแก่การที่มนุษย์ควรจะแสวงหา หากแต่เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดโดยแต่ละคนเสียมากกว่า[363]

ด้วยการอธิบายของฮอบส์ที่ว่า การเคลื่อนไหวของมนุษย์มาจากแรงขับของแต่ละคน ซึ่งได้ขยายความรวมไปถึงปัญหาเรื่องศีลธรรมความดีและสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์ มันจึงทำให้วิธีการอธิบายโดยภาพรวมทั้งหมดของฮอบส์นั้นมีความเป็นตรรกะเหตุผล เป็นระบบที่ชัดเจน และมีลักษณะเป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไก ผลลัพธ์คือ มันทำให้ฮอบส์ไม่ต้องปกป้องตนเองเวลาที่เขานำเสนอประเด็นทางศีลธรรมเมื่อเปรียบเทียบมาคิอาเวลลี ดังจะเห็นได้ว่า ในขณะที่มาคิอาเวลลีสอนเจ้าผู้ปกครองให้ไปพ้นจากศีลธรรมความดีตามที่ยึดถือกันมา หรือ “เรียนรู้ที่จะสามารถเป็นคนไม่ดีได้และใช้หรือไม่ใช้มัน สุดแล้วแต่ความจำเป็น” ได้สะท้อนให้เห็นว่า ตัวมาคิอาเวลลีเขาเห็นถึงความยุ่งยากของปัญหาทางศีลธรรม ซึ่งสัมพันธ์กับความเชื่อและศรัทธาของมนุษย์โดยทั่วไปในบริบทสมัยศตวรรษที่ 16 ที่ยังคงเชื่อและศรัทธาในหลักศีลธรรมแบบเดิมอยู่ (แม้ตัวเขาเองจะมองว่าในทางปฏิบัติคนเรามักไม่ค่อยทำตามหลักศีลธรรม หรือ ‘มือถือสากปากถือศีล’ ก็ตาม) ดังนั้นเมื่อหลักศีลธรรมยังเป็นความเชื่อหรือศรัทธาหลักอยู่ เจ้าผู้ปกครองจึงต้องมีศิลปะในการปกครองรัฐเป็นอย่างมากในการปกครองประชาชนพลเมืองที่มีคุณลักษณะเช่นนี้ เจ้าผู้ปกครองจะต้องมี “คุณธรรม” (*virtu*) ตามความหมายที่ผู้เขียนได้กล่าวไปในส่วนก่อนหน้านี้ ซึ่งคุณธรรมดังกล่าวนี้เรียกร้องต่อเจ้าผู้ปกครองว่า เจ้าผู้ปกครองจะต้องรู้จักธรรมชาติของมนุษย์ว่าเป็นอย่างไร เรียกร้องให้

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

---

[362] เช่นเดียวกันกับในสภาวะระหว่างรัฐ ดังจะเห็นได้ว่า แม้ว่าสภาวะระหว่างรัฐอาจจะพอมีอารยธรรมอยู่บ้าง (แตกต่างจากสภาวะธรรมชาติที่ไม่มีอารยธรรมอยู่เลย) จึงส่งผลให้แต่ละรัฐยังคงมีการเคารพในกฎกติกาที่แต่ละรัฐมีร่วมกันอยู่บ้าง ซึ่งนำไปสู่การรวมตัวในรูปแบบสมาพันธ์ แต่ก็จะพบว่าแต่ละรัฐยังถืออำนาจอธิปไตยของตนเองอยู่ นั่นหมายความว่า แต่ละรัฐย่อมมีอำนาจในการตัดสินใจได้ว่าจะออกจากสมาพันธ์เมื่อใด จะสู้รบกับรัฐอื่นหรือไม่ และจะสยบยอมต่อรัฐอื่นหรือไม่ เมื่อรัฐ ๆ หนึ่งเห็นว่า ทางออกใดทางออกหนึ่งจะนำมาซึ่งสันติสุขและความสงบได้มากกว่า (ดังที่ได้วิเคราะห์ไปในส่วนที่ 3.2.7)

[363] Tucky Lander, *After Leo Strauss New Directions in Platonic Political Philosophy* (Albany: State University of New York, 2014), pp. 130-31. นอกจากนี้ ลีโอ เสตร๊าส์ ยังเห็นว่า การทำความเข้าใจเรื่องมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติของฮอบส์ สะท้อนการปฏิเสธความมีเป้าหมาย (rejection of teleology) Strauss, "What Is Political Philosophy?," p. 52. และ "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy," p. 191.

เจ้าผู้ปกครองต้องเข้าใจสถานการณ์ที่แปรเปลี่ยน รวมถึงเรียกร้องให้เจ้าผู้ปกครองจะต้องรู้ว่าควรใช้อำนาจอย่างไรเพื่อให้พอเหมาะต่อสถานการณ์หรือความจำเป็น เพราะฉะนั้น แม้ข้อเสนอทางปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลีจะเสนอให้เจ้าผู้ปกครองไปพ้นจากคุณธรรมศีลธรรมแต่ขณะเดียวกันมาคิอาเวลลีก็ยังไม่ได้นำเสนออย่างชัดเจนว่า เจ้าผู้ปกครองจะต้องไม่สนใจคุณธรรมศีลธรรม หรือมองว่าคุณธรรมศีลธรรมเป็นสิ่งซึ่งไร้คุณค่าความหมายในตัวของมันเอง แต่เมื่อพิจารณาในกรณีปรัชญาการเมืองของฮอบส์ซึ่งมีวิธีการอธิบายอย่างค่อนข้างจะเป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไกแล้ว จะเห็นได้ว่าฮอบส์ทำให้ศีลธรรมไม่ใช่เรื่องอื่นใดเลยนอกเสียจากความปรารถนาอยากและความเกลียดชังของมนุษย์เท่านั้น ศีลธรรมความดีเลวสำหรับฮอบส์จึงเป็นเรื่องอัตวิสัยส่วนบุคคลของมนุษย์ ฮอบส์อธิบายคุณธรรมศีลธรรมว่า ถูกนิยามจากความเกลียดชังและความปรารถนาอยาก ซึ่งถ้าสืบย้อนกลับไปอีกก็จะพบว่า ความเกลียดชังและความปรารถนาเป็นจินตนาการความคิด (imagination) ที่มนุษย์ปรุงแต่งขึ้นจากการถูกกระทบจากภายนอก หรือเมื่อมนุษย์เกิดประสบการณ์ในอดีต (โปรดพิจารณาส่วนที่ 3.1. โดยเชื่อมโยงกันทั้งหมด) เพราะฉะนั้น ถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่า – ในทรรศนะของฮอบส์นั้น – เราไม่สามารถจะเข้าใจศีลธรรมความดีภายใต้กรอบของคุณค่าทางศีลธรรมเช่นที่เคยยึดถือกันมาได้เลย สำหรับฮอบส์ เราจึงไม่สามารถจะเรียกว่า การเคลื่อนไหวของมนุษย์ดังกล่าวซึ่งนำไปสู่การแสวงหาชื่อเสียง เกียรติยศ ความรุ่งโรจน์อย่างไม่จำกัดว่า เป็นสิ่งที่เลวร้ายภายใต้กรอบของคุณค่าศีลธรรมแบบที่ยึดถือกันมาได้เลย เพราะสำหรับฮอบส์แล้ว การเคลื่อนไหวดังกล่าวมีลักษณะเป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไกดังที่ได้กล่าวมานั่นเอง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

การที่ฮอบส์ทำให้ความหมายของศีลธรรมความดีไปตามความปรารถนาอยากและความเกลียดชังที่ถูกกำหนดโดยอัตบุคคลซึ่งในที่สุดจึงนำไปสู่สภาวะของสงคราม ซึ่งก็สอดรับการอธิบายอย่างเป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไกของเขา ดังนั้น คำตอบซึ่งจะสอดรับกับคำอธิบายอย่างเป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไกก็ต้องเป็นคำตอบที่สะท้อนถึงความเป็นเหตุและผลเชิงกลไกตามไปด้วย ฮอบส์จึงเห็นว่า หนทางเพื่อออกจากสภาวะสงครามดังกล่าว จะต้องสร้างสัญญา (covenant) ร่วมกันระหว่างมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติ แต่สัญญาดังกล่าวก็มีลักษณะเฉพาะตัวชัดเจน กล่าวคือ มนุษย์ในสภาวะธรรมชาติแต่ละคนจะต้องพร้อมใจกันสละสิทธิเสรีภาพตามธรรมชาติลงอย่างพร้อมเพรียงกันเพื่อทำสัญญาระหว่างกันว่าจะไม่ใช้สิทธิเสรีภาพตามธรรมชาติ (เพราะถ้าแต่ละคนยังใช้สิทธิดังกล่าวนั้นอยู่ก็จะไม่มีทางไปพ้นจากสภาวะสงคราม) และจากนั้นให้อำนาจแก่องค์อธิปัตย์ (Sovereign) ในฐานะบุคคลที่สามผู้ไม่ใช่คู่สัญญา ต่อผู้สร้างลงมือสร้างสัญญา เพื่อให้องค์อธิปัตย์ขึ้นมาถืออำนาจ

อธิปไตยอันสูงสุดและเด็ดขาด (เพราะถ้าทำข้อตกลงสัญญากับองค์อธิปัตย์ แปลว่า องค์อธิปัตย์ต้องรับผิดชอบต่อผู้ทำสัญญา นั่นจะทำให้องค์อธิปัตย์ไม่มีอำนาจเด็ดขาดเพียงพอ) ส่วนมนุษย์ (Man) ในสภาวะธรรมชาติกลายมาเป็นประชาชนภายใต้การปกครอง (subjects) ขององค์อธิปัตย์และอยู่ภายใต้เจตจำนงขององค์อธิปัตย์ (เพราะถ้าไม่เปลี่ยนแปลงสถานะของผู้ปกครองและผู้ถูกปกครองเช่นนี้ ก็แปลว่า อำนาจและสิทธิตามธรรมชาติอย่างเต็มที่ยังคงอยู่ที่มนุษย์แต่ละคน และในที่สุดก็ไม่มีทางไปพ้นสภาวะสงครามได้) และที่สำคัญอีกประการหนึ่งนั้นก็คือ ภายใต้ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ถูกปกครอง จะพบว่า การตัดสินใจและการกระทำใด ๆ ขององค์อธิปัตย์ถือว่าเป็นการตัดสินใจของประชาชนใต้การปกครองไปพร้อมกัน (เพราะถ้าไม่เช่นนั้นแล้ว แต่ละคนก็จะตัดสินใจและกระทำการด้วยตนเองโดยไม่สนใจองค์อธิปัตย์ และในที่สุดก็จะไม่มีทางไปพ้นจากสภาวะสงคราม)[364]

ในแง่หนึ่ง ภายใต้การทำสัญญาอันมีลักษณะเฉพาะและการสร้างองค์อธิปัตย์ดังกล่าวนี้ มิได้สะท้อนถึง การปกครองโดยผู้ปกครองในลักษณะที่เป็นตัวบุคคล (personal) หากแต่สะท้อนถึงผู้ปกครองหรือองค์อธิปัตย์ในลักษณะที่ไม่ใช่ตัวบุคคล (impersonal) หรือมีลักษณะของความเป็นตัวแทน (representative) ของผู้ที่ถูกแทน (represented) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การทำสัญญาและการสร้างองค์อธิปัตย์ดังกล่าว ทำให้ผู้ปกครองที่ความสัมพันธ์กับประชาชนหรือยึดโยงกับประชาชนอย่างแนบแน่น ประชาชนผู้ซึ่งเป็นที่มาของอำนาจของผู้ปกครอง นั่นเอง

นอกจากนี้ นัยความหมายของการสร้างองค์อธิปัตย์นั้นก็ลึกซึ้งกว่าการสร้างองค์อธิปัตย์เป็นไปเพื่อที่จะยุติสภาวะสงครามเท่านั้น แต่ยังมีนัยของการสร้างความเป็นเหตุเป็นผล (rationality) ของการปกครองอีกด้วย เพราะถ้าหากว่าสภาวะสงครามเป็นผลสะท้อนมาจากธรรมชาติของมนุษย์ที่ถูกขับเคลื่อนด้วยความปรารถนาอยากและความเกลียดชัง ซึ่งเป็นสิ่งที่กำหนดว่าอะไรดีหรือเลว อะไรยุติธรรมหรืออยุติธรรมตามที่แต่ละคนเป็นผู้กำหนดด้วยตนเอง การเกิดขององค์อธิปัตย์ที่ถืออำนาจย่อมหมายถึงว่า การที่องค์อธิปัตย์จะต้องทำให้ประชาชนผู้อยู่ภายใต้การปกครองทั้งปวงรู้ว่า อะไรคือหนทางที่นำไปสู่สันติสุขและความสงบเรียบร้อย? อะไรคือสิ่งที่ดีและชั่วร้ายหรือเลวอย่างแท้จริง? อะไรคือความยุติธรรม (Justice)? อะไรคือเสรีภาพของผู้อยู่ภายใต้การปกครอง (Liberty of Subject) ที่ควรจะมี และขอบเขตของเสรีภาพดังกล่าวมีแค่ไหนอย่างไร? อะไรคือกฎหมายแห่งรัฐ

[364] ดังที่วิเคราะห์เอาไว้ในส่วนที่ 3.1.7

(Civil Law)? อะไรคือคุณค่าหรือค่านิยมที่ประชาชนควรให้ความสนใจ? อะไรคือการลงทัณฑ์ (Punishment) และการให้รางวัล (Reward)? อะไรคือความน่าเคารพยกย่องสรรเสริญ? ตลอดจนอะไรคือศรัทธาความเชื่อทางศาสนาที่ประชาชนพลเมืองควรยึดถือ? ซึ่งสำหรับฮอบส์แล้ว สิ่งเหล่านี้จะต้องสอดรับไปกับเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ที่ปกครองอยู่เท่านั้น มีแต่หนทางนี้เท่านั้นที่ฮอบส์มองว่าจะนำไปสู่สันติสุขและความสงบเรียบร้อย มีแต่หนทางนี้เท่านั้นที่ถือได้ว่าเป็น “ศาสตร์” (Science) และ “เหตุผล” (Reason) ที่มีความถูกต้องแม่นยำและเที่ยงตรงที่สุด นอกจากนี้ เนื่องจากฮอบส์มองว่าเหตุผลทางศีลธรรมของแต่ละบุคคลนั้นไม่ได้มีนัยทางศีลธรรมอะไรเลย ฮอบส์จึงมองว่า การที่ประชาชนจะไปเรียกองค์อธิปัตย์ว่า “กษัตริย์” หรือ “ทรราช” ถึงที่สุดแล้วไม่ได้มีนัยสำคัญอะไรมากไปกว่าการเรียกชื่อไปตามความชอบหรือไม่ชอบของแต่ละคนเท่านั้น[365]

นอกจากฮอบส์จะสร้างองค์อธิปัตย์อันสะท้อนถึงการปกครองและการควบคุมประชาชนภายใต้การปกครองจากมุมมองของรัฐต่อประชาชน จะเห็นได้ว่า ในทางกลับกันปรัชญาการเมืองของฮอบส์ก็ได้สร้างเหตุผลของการที่ประชาชนจะต้องยอมรับและเชื่อฟังอำนาจขององค์อธิปัตย์หรือกฎธรรมชาติ (Law of Nature)[366] ที่เรียกร้องให้มนุษย์แสวงหาหนทางที่จะรักษาชีวิตของเขา

---

[365] ดังที่ได้วิเคราะห์ไว้ในส่วนที่ 3.1.4 และ 3.2.1-3.2.6

[366] ในส่วนของบทวิเคราะห์ในบทที่ 3 (ส่วนที่ 3.1.6) ของวิทยานิพนธ์ ผู้เขียนเสนอไปแล้วว่า กฎธรรมชาติในปรัชญาการเมืองของฮอบส์นั้นโดยตัวมันเองไม่ได้มีอำนาจบังคับหรือผูกพันให้มนุษย์ปฏิบัติตาม กฎธรรมชาติจะมีผลบังคับและผูกพันอย่างชัดเจนก็ต่อเมื่อสร้างองค์อธิปัตย์เกิดขึ้นมาก่อน ดังในบทที่ 26 ของ *Leviathan* นั้นฮอบส์กล่าวว่า “สำหรับกฎธรรมชาติได้บรรจุเอาความเป็นธรรม ความยุติธรรม ความซื่อสัตย์ภักดี และคุณธรรมศีลธรรมอื่น ๆ ซึ่งมิได้มีอยู่ในสภาวะธรรมชาติ (เช่นที่กล่าวไว้ในตอนจบของบทที่ 15) แต่กฎธรรมชาติในความหมายนี้ก็ยังไม่ได้เป็นกฎที่เหมาะสม (not properly laws) ที่จะช่วยทำให้มนุษย์รักษาสันติสุขและเคารพเชื่อฟังเลย. มีแต่เฉพาะเมื่อรัฐถูกสร้างขึ้นมาแล้ว กฎธรรมชาติจึงมีสภาพเป็นกฎจริง ๆ (actually laws) (มิใช่ก่อนหน้าจะมีรัฐ) ในฐานะคำสั่งของรัฐ และเป็นกฎหมายแห่งรัฐ (Civil law) ที่องค์อธิปัตย์จะใช้ในการบังคับผูกพันมนุษย์ให้ปฏิบัติตาม” Hobbes, *Leviathan*, p. 314.

ทั้งนี้ เนื่องจากกฎธรรมชาติจะกลายมาเป็นกฎจริง ๆ ได้ก็ต่อเมื่อกฎธรรมชาติมาอยู่ในรูปแบบของคำสั่งของรัฐหรือกฎหมายแห่งรัฐ จึงส่งผลอย่างน้อย 3 เรื่อง

(1) กฎธรรมชาติในทฤษฎีของฮอบส์นั้น ไม่ใช่กฎที่อิงอยู่กับระเบียบศีลธรรมที่อยู่เหนือไปจากการกำหนดขึ้นโดยน้ำมือของมนุษย์อีกต่อไป และที่สำคัญนั้น

(2) มันยังทำให้สาระสำคัญของกฎธรรมชาติไม่ได้อิงอยู่กับระเบียบศีลธรรมที่ให้เป้าหมายอันสูงส่งไม่ว่าจะเป็นการบรรลุความสมบูรณ์หรือความดีสูงสุดแบบปรัชญากรีกโบราณ หรือการมีความสุขในชีวิตหลังความตายแบบปรัชญาคริสต์ศาสนา หากแต่กฎธรรมชาติตามทฤษฎีของฮอบส์นั้นเพียงแค่สอนให้มนุษย์ “รักษาสัญญา” อย่าง

จากความตายอันทารุณโหดร้ายไว้ได้อย่างแท้จริง โดยประชาชนใต้การปกครองขององค์อธิปัตย์นั้น จะต้องมองว่า ความดีหรือเลวที่แต่ละคนต่างกำหนดด้วยตนเอง แท้ที่จริงแล้วไม่ได้มีความสำคัญในเชิงเนื้อหาสาระทั้งสิ้น แต่เป็นคำพูดที่ไร้ความหมายโดยสิ้นเชิง หากปราศจากการมีอยู่ขององค์อธิปัตย์แล้วเมื่อทราบเหตุผลเช่นนั้นทางเลือกเดียวที่สอดรับกับความเป็นศาสตร์และเหตุผล นั่นคือการที่ประชาชนใต้การปกครองนั้นจะต้องยอมรับและเชื้อฟังองค์อธิปัตย์แต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น องค์อธิปัตย์เท่านั้นที่เป็นที่มาของความดีและความเลว ความยุติธรรมและอยุติธรรม กล่าวถึงที่สุดทั้งวิธีการในการอธิบายธรรมชาติของมนุษย์ การธิบายสภาวะก่อนที่จะมีองค์อธิปัตย์หรือรัฐ และหลังจากมีองค์อธิปัตย์หรือรัฐแล้ว ตลอดจนการความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้ปกครองและผู้ถูกปกครอง ล้วนสะท้อนการอธิบายของฮอบส์ในลักษณะที่เป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไก นั่นเอง

หากจะกล่าวโดยสรุป จะพบว่าปรัชญาการเมืองของฮอบส์เป็นรากฐานของทรราชสมัยใหม่ใน 4 ประเด็นหลัก ได้แก่

(1) การที่ฮอบส์ได้อธิบายธรรมชาติของมนุษย์ในฐานะศูนย์กลางของสรรพสิ่งซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากปรัชญาการเมืองของมาคิอาเวลลีผู้เป็นปรัชญาการเมืองสมัยใหม่คนแรกบนฐานของวิทยาศาสตร์แบบกลไก ดังจะเห็นได้ว่า สำหรับฮอบส์ มนุษย์เคลื่อนไหวบนปัจจัยสองอย่างคือความปรารถนาอยากและความเกลียดชัง ทำให้ศีลธรรมความดีเลวถูกกำหนดโดยมนุษย์แต่ละคน ศีลธรรมกลายเป็นเรื่องอัตวิสัยส่วนบุคคลที่ถูกกำหนดโดยแต่ละคน อะไรที่ปรารถนาต้องการมนุษย์เรียกสิ่งนั้นว่าดี ส่วนอะไรที่เกลียดชังจะเรียกสิ่งนั้นว่าชั่วร้ายหรือเลว ส่งผลให้ศีลธรรมทั้งปวงจึงไม่ได้มีเนื้อหาสาระหรือว่าเป้าหมายสูงส่งอื่นใดทว่าถูกกำหนดโดยความปรารถนาอยากและความเกลียดชังของมนุษย์แต่ละคน นี่เป็นการลดทอนความหมายของกฎของศีลธรรมทั้งปวงลงมาด้วยการอธิบายที่เป็นระบบและเป็นกลไกตามแบบของฮอบส์ สำหรับฮอบส์สิ่งที่เป็นนามธรรมเหล่านี้ไม่ได้มีนัยเชิงคุณค่าใดๆ หากแต่เป็นภาษาที่ปลอดคุณค่า

เคร่งครัดและจะต้อง “เชื่อฟังคำสั่งการ” อันมาจากเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ในฐานะผู้บัญญัติกฎหมาย (the lawgiver) เท่านั้น

(3) ผลที่ตามมาจากที่กฎธรรมชาติไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าการเชื่อฟังองค์อธิปัตย์ยังทำให้ฮอบส์ไม่ได้สนใจว่าจะต้องปกครองด้วยรูปแบบการปกครองที่ดีหรือเลว เพียงแต่สนใจว่าประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองจะต้องเคารพและเชื่อฟังองค์อธิปัตย์อย่างไรก็พอ

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ได้สลายมาตรฐานคุณค่าทางคุณธรรมศีลธรรมในความหมายดั้งเดิมอย่างชัดเจน ด้วยการให้คำอธิบายเรื่องคุณธรรมศีลธรรมถูกอธิบายขึ้นใหม่ด้วยวิธีการแบบวิทยาศาสตร์เชิงกลไก

(2) เนื่องจากมนุษย์เคลื่อนไหวด้วยความปรารถนาอยากและความเกลียดชัง และกฎของศีลธรรมเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดโดยปัจจัยดังกล่าว สภาวะระหว่างมนุษย์จึงเป็นลักษณะของสภาวะสงครามของทุก ๆ คนต่อต้านทุก ๆ คน การออกจากสภาวะดังกล่าวได้ จึงมีแต่เพียงการที่มนุษย์ในสภาวะธรรมชาติแต่ละคนพร้อมใจกันทำสัญญาอันมีลักษณะเฉพาะคือสละสิทธิเสรีภาพของแต่ละคนและให้อำนาจแก่องค์อธิปัตย์ให้ขึ้นมาใช้อำนาจสูงสุดและเด็ดขาด ทั้งนี้ เนื่องจากองค์อธิปัตย์ถูกสร้างขึ้นจากประชาชนขึ้นมาปกครองแทนตน ก็ทำให้องค์อธิปัตย์กับประชาชนก็มีความสัมพันธ์หรือมีความยึดโยงหากัน ตามทรรศนะของฮอบส์ การตัดสินใจและการกระทำขององค์อธิปัตย์ถือว่าเป็นการตัดสินใจและการกระทำของประชาชนด้วย

กล่าวในอีกลักษณะหนึ่ง ปรัชญาการเมืองการเมืองของฮอบส์ให้ความสำคัญต่อการใช้สิทธิเสรีภาพหรือเหตุผลส่วนบุคคลที่รองรับความปรารถนาอยากของมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคล ซึ่งในที่สุดนำไปสู่การก่อร่างสร้างสังคมการเมืองหรือรัฐ รัฐจึงเกิดขึ้นมาจากความปรารถนาดังกล่าวของมนุษย์ อีกทั้งรัฐดังกล่าวมีความเชื่อมโยงกับมนุษย์ที่ให้กำเนิดรัฐขึ้นมาอย่างแยกไม่ออกจากกัน

(3) เหตุผลเกี่ยวธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งนำไปสู่สภาวะสงคราม นำไปสู่เหตุผลของการสร้างองค์อธิปัตย์ และการที่องค์อธิปัตย์เข้าควบคุมประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครองในหลากหลายมิติ ตั้งแต่กฎหมาย เสรีภาพ คุณค่าหรือค่านิยม ตลอดจนความเชื่อหรือศรัทธาทางศาสนา ฯลฯ ทั้งหมดนี้จะต้องอยู่ภายใต้เจตจำนงและอำนาจขององค์อธิปัตย์เท่านั้น มีแต่หนทางนี้เท่านั้นที่จะนำไปสู่สันติสุขและความสงบเรียบร้อย นอกจากนี้แล้ว เนื่องจากว่าสิ่งสำคัญไม่ใช่เจตจำนงส่วนตัวของปัจเจกบุคคล ดังนั้นมันจึงไม่สำคัญว่าประชาชนจะเรียกองค์อธิปัตย์ว่าเป็นกษัตริย์หรือทรราช ความหมายของคำว่า “กษัตริย์” หรือ “ทรราช” เป็นแต่เพียงการเรียกชื่อไปตามความชอบและไม่ชอบของประชาชนเท่านั้น ไม่ได้มีนัยสำคัญทางศีลธรรมหรือการเมืองโดยตัวมันเองเลย

ถ้าจะกล่าวอย่างรวบรัด ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ให้รากฐานสำคัญต่อการจัดการปกครองในเชิงสถาบันการเมือง การควบคุมทางสังคมและวัฒนธรรม และที่สำคัญคือการสลายเส้นแบ่ง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ระหว่างรูปแบบการปกครองที่ผู้ปกครองเป็นกษัตริย์กับทรราช หรือการสลายเส้นแบ่งระหว่างรูปแบบการปกครองที่ดีและเลวบนฐานของคำอธิบายที่เป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไก นั่นเอง

(4) เหตุผลเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งนำไปสู่สภาวะสงครามดังที่กล่าวมาข้างต้น ยังนำไปสู่เหตุผลของการที่ประชาชนจะต้องยอมรับและเชื่อฟังอำนาจขององค์อธิปัตย์

กล่าวอีกแบบหนึ่งคือ นอกจากปรัชญาการเมืองของฮอบส์จะให้รากฐานสำคัญต่อการจัดการปกครองในเชิงสถาบันการเมือง การควบคุมทางสังคมและวัฒนธรรม ปรัชญาการเมืองของฮอบส์ยังได้ให้รากฐานสำคัญต่อการสร้างความยอมรับและเชื่อฟังผู้ปกครองบนฐานของคำอธิบายที่เป็นวิทยาศาสตร์เชิงกลไกอีกด้วย

4.2.2. ข้อจำกัดของปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในการเป็นฐานรองรับทรราชสมัยใหม่

ปรัชญาการเมืองของฮอบส์อาจเป็นรากฐานรองรับทรราชสมัยใหม่ได้ แต่เมื่อพิจารณาในรายละเอียดของทรราชสมัยใหม่นั้น จะพบว่า ทรราชสมัยใหม่มีรายละเอียดบางประการที่ผู้ศึกษาจะต้องให้ความสำคัญ ซึ่งในแง่นี้ ก็สะท้อนถึงข้อจำกัดบางประการของปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในการเป็นฐานรองรับทรราชสมัยใหม่ไปพร้อมกันด้วย

ผู้เขียนเห็นว่ามีอยู่ 3 ประเด็นที่ค่อนข้างชัดเจน ที่อาจจะพอสะท้อนถึงข้อจำกัดของปรัชญาการเมืองของฮอบส์ต่อการทำความเข้าใจทรราชสมัยใหม่ ได้แก่

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

(1) ความคิดเรื่องความเป็นไปของ “ธรรมชาติ”

ปรัชญาการเมืองของฮอบส์กล่าวถึง สภาวะธรรมชาติของมนุษย์ว่าเป็นลักษณะของสงครามของทุก ๆ คน ต่อต้าน ทุก ๆ คน และความคิดดังกล่าวได้นำไปสู่การสร้างองค์อธิปัตย์ขึ้นมาปกครองและใช้อำนาจเพื่อทำให้เกิดสันติสุขและความสงบเรียบร้อย เหตุผลดังกล่าวเป็นที่มาของอำนาจองค์อธิปัตย์ ที่มีไว้เพื่อเป้าหมายในการปกปักรักษาชีวิตประชาชนใต้การปกครอง หรือมีเป้าหมายในการยุติสภาวะของสงคราม ด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ ยังเป็นเหตุผลที่ผูกพันให้ประชาชนใต้การปกครองเชื่อฟังและไม่ต่อต้านองค์อธิปัตย์อีกด้วย

แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาทรราชสมัยใหม่ เช่น ระบอบนาซี (Nazi Regime) จะพบว่า อุดมการณ์ของระบอบนาซีหรืออุดมการณ์แบบสังคมนิยมแห่งชาติ (National Socialism) นั้นมีอคติทางเชื้อชาติ (Racial Bias) ดำรงอยู่ด้วย อุดมการณ์สังคมนิยมแห่งชาติของระบอบนาซีได้แบ่งความแตกต่างระหว่างเชื้อชาติออกจากกัน ได้แก่ เชื้อชาติที่เป็นผู้สร้างอารยธรรม เชื้อชาติที่เป็นผู้สืบทอดอารยธรรม และเชื้อชาติที่เป็นผู้ทำลายอารยธรรม โดยเชื้อชาติที่สูงส่งกว่าใครคือเชื้อชาติที่เป็นผู้สร้างอารยธรรม ส่วนเชื้อชาติที่อยู่ต่ำสุดคือเชื้อชาติที่เป็นผู้ทำลายอารยธรรม ได้แก่ พวกยิว โรม่ายิปซี และพวกสลาฟ ซึ่งล้วนแต่อยู่เบื้องหลังของการเคลื่อนไหวของพวกคอมมิวนิสต์สากล อยู่เบื้องหลังผู้สนับสนุนการปกครองแบบเสรีนิยมประชาธิปไตยทั่วโลก และยังอยู่เบื้องหลังบรรดานายทุนในระบบทุนนิยมโลก ซึ่งทั้งหมดทั้งปวงนี้ ล้วนแต่วางแผนที่จะยึดครองโลกและทำลายอารยธรรมของผู้สร้างอารยธรรมของโลกและมนุษยชาติทั้งสิ้น ดังนั้น จึงเป็นความชอบธรรมของเชื้อชาติที่สูงส่งกว่าจะทำลายเชื้อชาติที่ต่ำกว่าเพื่อที่จะปกป้องการล่มสลายของอารยธรรมและความอยู่รอดของมนุษยชาติ[367] ในแง่หนึ่ง รากฐานของสังคมนิยมแห่งชาติอาจวางอยู่บนฐานของการอยู่รอดจากโลกที่เต็มไปด้วยการต่อสู้ และดังนั้นสภาวะของ “การทำสงคราม” หรือ “การต่อสู้” จึงเป็นความเป็นปกติของธรรมชาติหรือโลก ซึ่งทางออกก็คือการต่อสู้เพื่อให้หลุดพ้นออกจากสภาวะดังกล่าวด้วยการสร้างรัฐในฐานะชุมชนเชื้อชาติขึ้นมาและจัดองคาพยพในการปกครองไปตามอุดมการณ์สังคมนิยมแห่งชาติ แต่กระนั้นก็ดี อย่างที่ได้กล่าวไปแล้วจะเห็นได้ว่า รากฐานอีกประการของสังคมนิยมแห่งชาตินั้นก็คือการต่อสู้ระหว่างเชื้อชาติที่สร้างอารยธรรมกับเชื้อชาติที่ทำลายอารยธรรม รวมถึงระหว่างเชื้อชาติที่สร้างอารยธรรมกับกลุ่มคนผู้ที่ถูกนิยามว่าบ่อนทำลายอารยธรรมของเชื้อชาติที่สร้างอารยธรรม ซึ่งอาจถูกนิยามขึ้นมาภายหลังก็ได้ ดังนั้น เวลาที่เรากล่าวถึงการต่อสู้หรือสงครามจึงไม่ใช่การต่อสู้หรือสงครามปกติ แต่เป็นการต่อสู้หรือสงครามที่เกี่ยวพันกับเรื่อง “เชื้อชาติ” ไปพร้อมกันด้วย

ดังนั้น เมื่อเปรียบเทียบกับปรัชญาการเมืองของฮอบส์ จะพบว่า ในขณะที่อุดมการณ์สังคมนิยมแห่งชาติของระบอบนาซีนั้นมองว่า สภาวะความเป็นไปของธรรมชาติหรือโลกนั้น เป็นการต่อสู้เพื่อความอยู่รอดระหว่างกลุ่มเชื้อชาติหนึ่งกับอีกกลุ่มเชื้อชาติหนึ่ง หรือกลุ่มเชื้อชาติกับปัจเจกบุคคล ซึ่งอาจถูกนิยามว่าเป็นศัตรูขึ้นภายหลัง แต่ในความคิดของฮอบส์นั้น เขามองว่าในสภาวะธรรมชาติที่เปรียบได้กับสงครามคือ สภาวะที่แต่ละคนเป็นศัตรูต่อกันมิได้มีความผูกพันในเชิงเชื้อชาติเดียวกัน

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

[367] Blitz, "Tyranny, Ancient and Modern," pp. 17-19.

แบบที่ระบอบนาซีอธิบาย แต่เป็นสภาวะ “สงครามระหว่างทุก ๆ คนต่อต้านทุก ๆ คน” โดยแต่ละคนมีความกลัวในความตายด้วยน้ำมือของบุคคลอื่น ดังนั้น ถ้าพิจารณาตามความเข้าใจของฮอบส์อาจจะไม่ตรงกันเสียทีเดียวเมื่อเทียบกับความคิดของระบอบนาซี ที่มองว่าสภาวะความเป็นไปของธรรมชาติหรือโลกนั้น เป็นการต่อสู้เพื่อความอยู่รอดระหว่างกลุ่มเชื้อชาติหนึ่งต่อต่อต้านอีกกลุ่มเชื้อชาติหนึ่งหรือกลุ่มเชื้อชาติกับปัจเจกบุคคลซึ่งอาจถูกนิยามว่าเป็นศัตรูขึ้นภายหลัง

(2) ระดับของความทะเยอทะยานและความสุดโต่ง

เนื่องจากวิธีการอธิบายสภาวะธรรมชาติของฮอบส์เริ่มจากอธิบายว่าเป็นสภาวะสงครามปรัชญาการเมืองของฮอบส์จึงวางอยู่บนฐานของการยุติสภาวะสงครามดังกล่าวนี้ และดังนั้น ฮอบส์ย่อมสนับสนุนให้เกิดการสร้างองค์อธิปัตย์อำนาจเบ็ดเสร็จเพื่อยุติสภาวะสงครามในสภาวะธรรมชาติ ส่วนถ้าพิจารณาในบริบทระหว่างรัฐ ฮอบส์ย่อมสนับสนุนให้แต่ละรัฐแสวงหาสันติสุขตามที่แต่ละรัฐจะเห็นสมควร ฮอบส์มองว่าการที่รัฐ ๆ หนึ่งอาจตัดสินใจสะสมอาวุธและทำสงคราม หรือจะตัดสินใจยึดมั่นในกฎแห่งประชาชาติและการรวมตัวเป็นสหพันธ์นั้น ขึ้นอยู่กับว่า รัฐ ๆ หนึ่ง จะพินิจไตร่ตรองด้วยเหตุผลของรัฐ ๆ นั้นว่า การรวมตัวเป็นสหพันธ์หรือการทำสงครามจะนำมาซึ่งสันติสุขและความสงบเรียบร้อยได้มากกว่ากัน สำหรับฮอบส์แล้ว รัฐอาจตัดสินใจอย่างไรก็ได้บนฐานของเหตุผลในการเอาตัวรอดจากความตาย

จริงอยู่ที่ว่า ฮอบส์ก็ย่อมไม่ปฏิเสธหรือฮอบส์คงเห็นด้วยว่า ถ้าหากรัฐ ๆ หนึ่งอาจตัดสินใจทำสงครามต่อสู้กับรัฐอื่น เมื่อรัฐ ๆ หนึ่งเห็นว่า การทำสงครามจะนำมาซึ่งสันติสุขและความสงบเรียบได้จริง และก็คงจะทำสงครามต่อไปจนกระทั่งสถาปนารัฐโลก แต่เราก็ยังไม่อาจสรุปได้อย่างชัดเจนว่าฮอบส์นำเสนอรูปแบบการปกครองโดยองค์อธิปัตย์ที่มีความทะเยอทะยานในการทำสงครามเพื่อพิชิตรัฐอื่นโดยไร้เหตุผล หรือโดยปราศจากเหตุผลว่า การทำสงครามพิชิตรัฐอื่นนั้นจะเป็นไปเพื่อสันติสุขและความสงบเรียบร้อย แต่กระนั้นก็ดี ถ้าระบอบนาซีสามารถเอาชนะสงครามในสมรภูมิยุโรปและทำให้ประเทศสัมพันธมิตรต้องพ่ายแพ้ย่อยยับไปแทน ผู้เขียนเห็นว่า คงอนุมานได้ไม่ยากว่า ฮอบส์คงจะไม่ปฏิเสธการที่ทุกรัฐจะต้องสยบยอมต่อระบอบนาซีเพื่อสันติสุขและความสงบเรียบร้อย

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

(3) กลวิธีในการปกครอง

ในแง่หนึ่ง ปรัชญาการเมืองของฮอบส์อาจให้รากฐานคำอธิบายเกี่ยวกับเหตุผลในการปกครองซึ่งนำไปสู่การใช้สร้างองค์อธิปัตย์ของรัฐที่ใช้อำนาจสูงสุดและเด็ดขาดในการควบคุมโครงสร้างอำนาจของรัฐ และในการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมืองและสังคม ดังจะเห็นได้ว่าฮอบส์มองว่า องค์กรหรือสถาบันการปกครอง เช่น เจ้าหน้าที่แห่งรัฐ (Magistrate) และผู้พิพากษาแห่งรัฐ (Judge) จะต้องขึ้นตรงต่อเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ (Will of Sovereign) องค์กรหรือสถาบันการปกครองมิอาจใช้เจตจำนงเสรีของตนได้ ส่วนในทางสังคมจะพบว่า ฮอบส์เสนอว่าองค์อธิปัตย์ควรมี “หน้าที่” ในการสั่งสอนเกี่ยวกับหลักความเชื่อหรือศรัทธาที่ถูกต้อง ขอบเขตของเสรีภาพของผู้อยู่ใต้การปกครองที่เหมาะสม คุณค่าหรือค่านิยมที่เหมาะสม ความหมายของศีลธรรมคุณธรรมและความยุติธรรมที่เหมาะสม ถึงกฎหมายแห่งรัฐ ว่าทั้งหมดนี้จะต้องสอดรับไปกับเจตจำนงขององค์อธิปัตย์

จากที่กล่าวมานี้ อาจพอจะประยุกต์ปรัชญาการเมืองของฮอบส์กับทรราชสมัยใหม่ เช่น ระบอบนาซีได้ ดังจะเห็นได้ว่าระบอบนาซีรวบอำนาจการปกครองที่เรียกว่า “ไกลด์ชาลทุง” (*Gleichschaltung* หรือ Coordinating) ซึ่งเป็นการสร้างรวบอำนาจเพื่อสร้างให้เกิดรัฐนาซี (Coordinating The Nazi State)[368] แนวทางดังกล่าวนี้เป็นการสร้างให้เกิดความเป็นเอกภาพ ความกลมกลืน และเป็นชุมชนเชื้อชาติ (*Volksgemeinschaft* หรือ national community based on cultural and racial kinship)[369] ทั้งนี้ ในทางปฏิบัติแนวทางไกลด์ชาลทุงก่อให้เกิดผลกระทบในการเปลี่ยนแปลงรูปแบบของการควบคุมอำนาจทางการเมือง การควบคุมอำนาจทางสังคมและวัฒนธรรม ตลอดจนการดำเนินการในการขยายอาณาเขตและการทำลายศัตรูทางเชื้อชาติ ดังจะเห็นได้ว่า

ในด้านโครงสร้างการปกครอง ระบอบนาซีได้เข้าควบคุมโครงสร้างรัฐเยอรมันในทุกระดับตั้งแต่ในระดับโครงสร้างของรัฐที่ได้ควบคุมรัฐบาลกลาง และทำให้รัฐบาลท้องถิ่นในแต่ละมลรัฐอยู่ใต้การควบคุมของรัฐบาลกลาง ซึ่งได้เปลี่ยนแปลงสาระสำคัญของรัฐธรรมนูญไวมาร์ที่เน้นความเป็น

---

[368] "Gleichschaltung: Coordinating the Nazi State," United States Holocasut Memorial Museum, https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/gleichschaltung-coordinating-the-nazi-state.

[369] Roderick Stakelberg, *Hitler's Germany: Origins, Interpretations, Legacies* (London and New York Routledge, 2009), p. 119.

สหพันธรัฐไปจนหมด ในแง่ของพรรคการเมืองนั้น พรรคนาซีกลายเป็นพรรคที่ปกครองเยอรมนีอยู่เพียงพรรคเดียวเท่านั้น[370] ในด้านของระบบกฎหมายและทางการศาล พบว่า พรรคนาซีก็ได้เข้าครอบงำระบบกฎหมายและศาล มีการแต่งตั้งเจ้าพนักงานของพรรคนาซีไปควบคุมดูแลการทำงานของศาล การตีความและพิพากษาคดีจะต้องดำเนินไปตามเจตจำนงของระบอบนาซีหรือสังคมนิยมแห่งชาติ[371] ในส่วนของกองกำลังแห่งรัฐ ระบอบนาซีก็สามารถครอบงำได้ทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นกองทัพและกองกำลังตำรวจลับอื่น ๆ อย่างหน่วยเอสเอ เอสเอส และหน่วยเกสตาโป[372] จริงอยู่ที่ว่า ในด้านของการปกครองรัฐนั้น จะต้องมีบรรดาองคาพยพและบรรดาเจ้าหน้าที่แห่งรัฐในระดับรองลงมา และในหลายครั้ง องคาพยพและเจ้าหน้าที่แห่งรัฐอาจมีความคาบเกี่ยวซึ่งกันและกัน แต่ทว่าด้วยหลักคติความเชื่อมั่นในตัวท่านผู้นำ (Fuhrer Myth) ก็ได้ทำให้องคาพยพทั้งหมดดำเนินไปตามตรรกะและเหตุผลของระบอบนาซี ซึ่งก็คือเจตจำนงเดียวกับท่านผู้นำ[373] ซึ่งก็ดูจะสอดรับกับความคิดของฮอบส์ที่เขามองว่า ในการปกครองของรัฐนั้น อาจจะต้องมีบรรดาเจ้าหน้าที่แห่งรัฐและผู้พิพากษา แต่เขาก็มองว่า ในที่สุดการกระทำและการตัดสินใจใด ๆ ก็ตามของบรรดาเจ้าหน้าที่แห่งรัฐและผู้พิพากษาก็จะต้องสอดรับไปกับสัญญาณ (Signs) และเจตจำนง (Will) ของผู้ปกครองหรือองค์อธิปัตย์ทั้งสิ้น[374]

ตามทรรศนะของฮอบส์ เขาเห็นว่า องค์อธิปัตย์จะเป็นผู้สอนว่าความเชื่อแบบใดที่ไม่ควรศรัทธา องค์อธิปัตย์ยังจะต้องทำให้ประชาชนรู้ว่าทรัพย์สมบัติทั้งปวงนั้นขึ้นต่อรัฐ องค์อธิปัตย์ยังจะต้องตรากฎหมายแห่งรัฐเพื่อบังคับใช้แก่ทุกคนในรัฐ นอกจากนี้ ศาสนาก็จะต้องอยู่ภายใต้อำนาจปกครองขององค์อธิปัตย์ด้วย เมื่อพิจารณาระบอบนาซี จะเห็นได้ว่า ระบอบนาซีนั้นก็ได้ทำ “การ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

---

[370] Ibid., p. 125.

[371] Catherine Epstein, *Nazi Germany: Confronting the Myths* (Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2015), p. 59.; Stakelberg, *Hitler's Germany: Origins, Interpretations, Legacies*, p. 126.

[372] *Hitler's Germany: Origins, Interpretations, Legacies*, p. 128.-132.

[373] Panikos Panayi, "Continuities and Discontinuities in German History, 1919 - 1945," in *Weimar and Nazi Germany: Continuities and Discontinuities*, ed. Panikos Panayi (Harlow Pearson Education Limited, 2001), p. 15.; Ian Kershaw, "Hitler: 'Master in the Third Reich' or Weak Dictator'?," in *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation* (New York: Bloomsbury Academic, 2010), pp. 59-79.; *Hitler 1936 - 1945: Nemesis* (Allen Lane: The Penguin Press, 2000), p. 94.; Martin Blinkhorn, *Fascism and the Right in Europe 1919 - 1945* (New York: Longman, 2000), p. 72.

[374] Hobbes, *Leviathan*, p. 317.

ควบคุมทางสังคมและวัฒนธรรม” ด้วยตรรกะและเหตุผลของการปกครองซึ่งก็สอดคล้องไปกับเจตจำนงขององค์อธิปัตย์ทั้งสิ้น ในด้านประชาสังคม (ไม่ว่าจะเป็นสมาคม สหภาพแรงงาน การรวมตัวเป็นชมรม รวมถึงประชาสังคมของผู้หญิง และเยาวชน)[375] ระบอบนาซีเข้าไปเปลี่ยนแปลงลักษณะของการรวมตัวของประชาสังคม ประชาสังคมไม่ได้เป็นการรวมตัวอย่างอิสระและมีอัตลักษณ์ของความเป็นกลุ่มสังกัดอีกต่อไป หากแต่เป็นสิ่งซึ่งถูกควบคุมและกำหนดมาจากพรรคนาซี กล่าวอีกนัยหนึ่ง การควบคุมนี้เป็นการทำลายสายสัมพันธ์ที่แต่เดิมเคยดำรงอยู่ให้หดหายไป แทนที่ด้วยสายสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกับรัฐและผู้นำ[376] ส่วนในแง่ศาสนา เห็นได้ว่า แม้ตอนแรกระบอบนาซีจะให้อิสระแก่กิจกรรมทางศาสนา แต่เมื่อระบอบนาซีเห็นว่าความคิดทางศาสนามีความขัดแย้งกับการปกครองระบอบนาซีจึงเข้าควบคุมความคิดทางศาสนาและองค์กรทางศาสนาโดยทันที[377] นอกจากนี้ในแง่ศิลปวัฒนธรรมก็เช่นเดียวกัน ก่อนหน้านี้ศิลปวัฒนธรรมต่าง ๆ ถูกใช้เป็นเครื่องมือในการถ่ายทอดอารมณ์และความคิดทางการเมือง ไม่ว่าจะเป็นเสรีนิยมปัจเจกนิยม ทุนนิยม สังคมนิยม คอมมิวนิสต์ สุญนิยม ซึ่งมันล้วนกัดกร่อนรากฐานของการปกครองทั้งสิ้น ระบอบนาซีจึงได้เข้าควบคุมเปลี่ยนแปลงเนื้อหาสาระของศิลปวัฒนธรรมใหม่ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว[378]

อย่างไรก็ดี แม้จะเห็นได้ว่า ปรัชญาการเมืองของฮอบส์อาจรองรับทรราชสมัยใหม่เช่นระบอบนาซีได้อย่างไร แต่ก็จะพบว่า ทรราชสมัยใหม่นั้น มีกลวิธีในการปกครองที่ซับซ้อนมากไปกว่ารูปแบบการปกครองซึ่งวางอยู่บนฐานของตรรกะเหตุผลของการปกครองแต่เพียงอย่างเดียว

ในความเห็นของโรเจอร์ โบเชอร์ (Roger Boesche) มองว่า ทรราชแบบโบราณและสมัยใหม่ มักจะทำให้ประชาชนพลเมืองไม่เข้ามายุ่งเกี่ยวกับพื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่ทางการเมือง หรืออยู่แต่ในพื้นที่ส่วนตัวของพวกเขา โดยวิธีการคือจะใช้ความรุนแรงเพื่อให้ประชาชนรู้สึกกลัว ซึ่ง

---

[375] Dick Geary, *Hitler and Nazism* (London and New York: Routledge, 2000), p. 40.; Stakelberg, *Hitler's Germany: Origins, Interpretations, Legacies*, p. 141.

[376] สัญชัย สุวังบุตร, นาซีเยอรมัน ค.ศ. *1933-1945* (กรุงเทพฯ: ศักดิ์โสภาการพิมพ์ 2556), หน้า 75.

[377] Stakelberg, *Hitler's Germany: Origins, Interpretations, Legacies*, p. 168.; Newell, *Tyrants: A History of Power, Injustice & Terror*, p. 171.

[378] Stakelberg, *Hitler's Germany: Origins, Interpretations, Legacies*, p. 161. และโปรดดูการอภิปรายเกี่ยวกับศิลปะวัฒนธรรมในยุคสาธารณรัฐไวมาร์และนาซีเยอรมันอย่างละเอียดใน พรสรรค์ วัฒนางกูร, สองยุคแห่งวัฒนธรรมเยอรมัน-ไวมาร์คลาสสิกและสาธารณรัฐไวมาร์ (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2555), หน้า 172-235.

การที่ทรราชจะทำให้ประชาชนมีความกลัว ทรราชก็จะต้องเข้าควบคุมเครื่องมือหรือกองกำลังที่ใช้ความรุนแรงแต่เพียงฝ่ายเดียวนั่นเอง นอกจากนี้ ทรราชยังจะเข้าควบคุมภาษาและความคิดของผู้คน เช่น คำว่าเสรีภาพ ความเสมอภาค และความเป็นธรรมนั้น จะต้องถูกนิยามให้สอดประสานไปกับรูปแบบการปกครองของทรราชด้วย แต่อย่างไรก็ดี โบเชอร์มองว่า ผู้ปกครองทรราชสมัยใหม่หลายกรณี ยังทำให้การปกครองของตนนั้นดูเหมือนว่าเป็น “การปกครองโดยประชาชน” (popular government) นอกจากนี้ แม้ว่าทรราชสมัยใหม่จะสถาปนาระบอบการปกครองของตนเองได้ แต่ทรราชก็จะต้องคงไว้ซึ่งลักษณะบางอย่างที่ทำให้ภาพลักษณ์ของทรราชไม่ดูเป็นการปกครองแบบเผด็จการจนเกินไป[379]

ส่วนในความเห็นของมาร์ค บลิซ (Mark Blitz) นั้น เขามองว่า ทรราชสมัยใหม่นั้น อาจไม่จำเป็นต้องทำให้ประชาชนใต้การปกครองไม่สนใจการเมือง (apolitical) หรือไม่มีบทบาทในพื้นที่สาธารณะ แต่ทรราชสมัยใหม่อาจมีกลวิธีใน “การสร้างแรงสนับสนุนจากมวลชนภายในรัฐได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด” อีกด้วย ซึ่งเป็นการขับเคลื่อนผู้คนให้ออกมามีส่วนร่วม (ในการสนับสนุนระบอบ) ซึ่งจะแตกต่างจากทรราชสมัยโบราณที่แม้จะสร้างแรงสนับสนุนให้ตนได้ แต่แรงสนับสนุนนั้นก็มีลักษณะจำกัด ที่สำคัญคือ ทรราชสมัยใหม่ยังสามารถระดมแรงสนับสนุนจากคนที่มีการศึกษา มีความสามารถเฉพาะทางต่าง ๆ ไม่ใช่แค่การระดมกลุ่มคนธรรมดาสามัญทั่วไปที่มักจะถูกมองว่าถูกชักจูงได้ง่ายเท่านั้น ซึ่งหมายความว่า ทรราชสมัยใหม่มีความสามารถในการทำให้ประชาชนทุกหมู่เหล่ามีความเห็นที่ตรงกันว่า ระบอบการปกครองที่ดำรงอยู่ (ซึ่งเป็นทรราชสมัยใหม่) เป็นคำตอบสุดท้ายของพวกเขา[380]

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาบริบทโลกที่เปลี่ยนแปลงไป ความชอบธรรมของระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยกลายเป็นที่ยอมรับของประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังจากกำแพงเบอร์ลินในปี ค.ศ. 1989 และการสลายตัวของสหภาพโซเวียตในปี ค.ศ. 1991 โดยหัวหอกสำคัญของระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยคือประเทศสหรัฐอเมริกา จึงส่งผลทำให้การเป็นระบอบเผด็จการหรือทรราชสมัยใหม่ในปัจจุบันจึงไม่ใช่เรื่องง่าย หากจะต้องมีการปรับตัวและใช้กลวิในการปกครองที่

[379] Boesche, "An Omission from Ancient and Early Modern Theories of Tyranny Genocidal Tyrannies," p. 42.

[380] Blitz, "Tyranny, Ancient and Modern," p. 20.

ค่อนข้างซับซ้อนมากขึ้น ในความเห็นของ วิลเลียม ด๊อบสัน (William Dobson)[381] เขามองว่าระบอบเผด็จการซึ่งปรากฏในช่วงศตวรรษที่ 20 นั้น ก่ออาชญากรรมที่ร้ายแรงในการขจัดศัตรูของระบอบและทั้งยังแสดงความทะเยอทะยานอย่างมากในการทำสงครามยึดครองรัฐอื่น แต่ปัจจุบันนี้เผด็จการสมัยใหม่เรียนรู้ที่จะปรับตัวและในกลวิธีในการปกครองเพื่ออยู่รอดมากขึ้น เนื่องจากในบริบทปัจจุบันมีนักวิชาการ นักกิจกรรมเคลื่อนไหว เหล่าผู้คอยจับตามองการเลือกตั้งที่จะเกิดขึ้นทั่วโลกว่าจะเป็นไปอย่างเสรีและยุติธรรมตามระบอบประชาธิปไตยหรือไม่ และยังมีประเทศสหรัฐอเมริกาที่สนับสนุนระบอบประชาธิปไตย นอกจากนี้ การละเมิดสิทธิมนุษยชนและและการคอรัปชั่นยังถูกมองว่าเป็นเรื่องที่ยอมรับไม่ได้อีกด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่ง ต้นทุนของการเป็นเผด็จการสมัยใหม่นั้นสูงขึ้น การเป็นเผด็จการสมัยใหม่ที่มุ่งใช้วิธีการปกครองและควบคุมตลอดจนใช้กลวิธีในการปราบปรามอย่างดิบเถื่อนเป็นไปได้ยากขึ้น เผด็จการสมัยใหม่จึงต้องฉลาดมากขึ้นปกครองอย่างซับซ้อนมากขึ้น และต้องมีการปรับตัวมากขึ้นด้วยการใช้กลวิธีใหม่ ๆ นั่นเอง

ยกตัวอย่างเช่น เผด็จการสมัยใหม่ใช้วิธีการระงับการวิพากษ์วิจารณ์จากประชาชนด้วยการตัดงบประมาณเรื่องสุขภาพหรืองบประมาณอื่น ๆ เผด็จการสมัยใหม่ไม่ได้ออกกฎหมายที่กำหนดอย่างชัดเจนในการปราบปรามหรือควบคุมประชาชน แต่จะเขียนกฎหมายแบบกว้าง ๆ เพื่อให้เปิดโอกาสให้รัฐได้ใช้ดุลพินิจในการพิจารณาเป็นรายกรณีในการจัดการปราบปรามหรือควบคุมประชาชน เผด็จการสมัยใหม่อาจเข้าไปควบคุมสื่อสารมวลชนเพื่อควบคุมไม่ให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์มากจนเกินขอบเขตที่จนกระทบความมั่นคงของเผด็จการสมัยใหม่ เผด็จการสมัยใหม่ไม่ได้ทำลายระบบเลือกตั้งโดยเข้าควบคุมการเลือกตั้งทั้งหมดทุกกระบวนการ แต่จะควบคุมระบบเลือกตั้งจนถึงขอบเขตที่จะทำให้มั่นใจได้ว่าเผด็จการสมัยใหม่จะไม่สูญเสียอำนาจทางการเมือง เช่น ในกรณีของประเทศรัสเซียจะต้องแน่ใจว่าผลการเลือกตั้งที่มาจะต้องสนับสนุนรัฐบาลของวลาดีมีร์ ปูติน อย่างน้อย 70% เป็นต้น และเนื่องจากเผด็จการสมัยใหม่ไม่ได้ควบคุมการเลือกตั้งทั้งหมด และยังคงปล่อยให้มีการเลือกตั้ง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

---

[381] William J. Dobson, *Dictator's Learning Curve inside the Global Battle for Democracy* (New York: Doubleday, a division of Random House, Inc., 2012). ยังจะพบข้อเขียนที่เสนอประเด็นเรื่องกลวิธีในการปรับตัวเพื่อรักษาอำนาจของระบอบเผด็จการสมัยใหม่ที่คล้ายกัน เช่น Steven Levitsky, *Competitive Authoritarianism Hybrid Regime after the Cold War* (New York: Cambridge University Press 2010). และ Arch Puddington, "Breaking Down Democracy: Goals, Strategies, and Methods of Modern Authoritarians " https://freedomhouse.org/report/special-report/2017/breaking-down-democracy.

อย่างมีอิสระประมาณหนึ่ง ทำให้เผด็จการสมัยใหม่อ้างความชอบธรรมว่ามีที่มาว่าเป็นประชาธิปไตยได้อยู่ เพราะฉะนั้น จะเห็นว่าในการที่ระบอบเผด็จการสมัยใหม่จะสามารถอยู่ในอำนาจต่อไปได้นั้น เผด็จการสมัยใหม่จะต้องมีกลวิธีในการปกครองในลักษณะที่คาบเกี่ยวกันระหว่างประชาธิปไตยกับเผด็จการ และใช้กลวิธีในการปกครองที่แยบยลมากขึ้นเพื่อทำให้ภาพลักษณ์ (appearance) ของเผด็จการสมัยใหม่ไม่ได้ดูเลวร้ายนัก เผด็จการสมัยใหม่ไม่ได้ใช้อำนาจอย่างดิบเถื่อนหรือบิดเบือนหรือใช้อำนาจในทางมิชอบ (abuse of power) อยู่เป็นนิจ แต่กลับมีลักษณะของระบอบประชาธิปไตยที่ไม่แข็งแรงหรือสมบูรณ์ในระดับมาตรฐานสากล (unhealthy democracy) เท่านั้น กล่าวคือ มีการใช้กลวิธีแบบผสมผสานระหว่างการกดปราบและการใช้กลไกปกติเพื่อให้ระบอบเผด็จการสมัยใหม่ยังพอเป็นที่ยอมรับหรือไม่สูญเสียความชอบธรรมไปจนหมดสิ้น และเพื่อให้ทั่วโลกไม่ประณามเผด็จการสมัยใหม่ กล่าวถึงที่สุด ระบอบเผด็จการสมัยใหม่จะต้องเฟ้นหากลวิธีที่แยบยลกว่าเดิมในการจัดการต่อประชาชนภายในรัฐที่ปกครองอยู่ และระบอบเผด็จการสมัยใหม่จะต้องมีปฏิสัมพันธ์กับรัฐอื่นภายนอก รวมถึงหัวหอกผู้นำการปกครองแบบเสรีนิยมประชาธิปไตยอย่างสหรัฐอเมริกา องค์การระหว่างประเทศอย่างสหประชาชาติ รวมถึงหน่วยงานเฝ้าระวังและติดตามตรวจสอบคุณภาพของความเป็นประชาธิปไตยของประเทศต่าง ๆ ทั่วโลกอีกด้วย

อนึ่ง ในการที่ผู้เขียนได้อธิบายข้อจำกัดของปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในฐานะรากฐานของรับทรราชสมัยใหม่บางประการนั้น ไม่ได้หมายความว่าปรัชญาการเมืองของฮอบส์ไม่มีประโยชน์หรือไม่มีนัยสำคัญในการเข้าใจทรราชสมัยใหม่ไปเสียเลย เพราะดังที่ได้กล่าวไปแล้ว จะเห็นได้ว่าฮอบส์ก็ได้วางรากฐานคำอธิบายที่สำคัญอย่างมากซึ่งกลายเป็นฐานรองรับทรราชสมัยใหม่เอาไว้ รากฐานที่ทำให้กรอบคุณธรรมศีลธรรมไม่มีนัยสำคัญในทางศีลธรรมภายในตัวของมันเองและไม่มีความเป็นวิทยาศาสตร์หรือเหตุผลที่เที่ยงตรงแม่นยำ รากฐานที่ทำให้เหตุผลของมนุษย์ซึ่งมีแรงขับมาจากความปรารถนากลายเป็นตัวขับเคลื่อนและสร้างรัฐขึ้นมา รัฐซึ่งไม่อาจจัดประเภทว่าเป็นทรราชหรือกษัตริย์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ รัฐซึ่งไม่อาจจัดประเภทได้ว่าเป็นรูปแบบการปกครองที่ดีหรือรูปแบบการปกครองที่เลว รัฐซึ่งประยุกต์ใช้เหตุผลเรื่องธรรมชาติมาใช้ในการสถาปนาการควบคุมอำนาจ และในทางกลับกันก็ใช้เหตุผลดังกล่าวมาทำให้ประชาชนพลเมืองมายอมรับและเชื่อฟังต่ออำนาจของรัฐอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ดังนั้น การพิจารณาฮอบส์ในฐานะรากฐานรองรับทรราชสมัยใหม่จึงยังคงมีความสำคัญในแง่นี้ เพราะถ้าฮอบส์ไม่ได้วางรากฐานเหล่านี้เอาไว้ตั้งแต่ต้น ก็ยากที่ทรราชสมัยใหม่จะต่อยอดไปไกลนัก แต่กระนั้นก็ตาม การที่เราจะเข้าใจทรราชสมัยใหม่ได้อย่าง

ละเอียดลึกซึ้งมากขึ้น เรายังมีภาระที่จะต้องพิจารณาองค์ประกอบหรือปัจจัยอื่น ๆ ที่เป็นปัจจัยที่ฮอบส์ยังไม่เคยพบเจอมาก่อนไปพร้อมกันด้วย ซึ่งผู้เขียนก็ได้กล่าวมาบ้างแล้วตามสมควร

นอกจากนี้ ผู้เขียนเสนอว่า เราต้องอาจประยุกต์ปรัชญาการเมืองของนักปรัชญาการเมืองคนอื่นที่อาจจัดว่า เป็นรากฐานของทรราชสมัยใหม่มาประกอบการวิเคราะห์เพิ่มเติม ในทรรศนะของวอลเลอร์ นิวเวลล์ (Waller Newell) เขามองว่า การจะเข้าใจทรราชที่วางอยู่บนฐานของปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ (Millenarian Tyranny) เขามองว่า จะต้องพิจารณาปรัชญาการเมืองที่เป็นรากฐานสำคัญ คือ มาคิอาเวลลี ฮอบส์ แต่ขณะเดียวกันก็ยังรวมถึงนักปรัชญาการเมืองชาวเจนีวาอย่าง ฌอง ฌาร์ค รุสโซ (Jean Jacques Rousseau) ด้วย ทั้งนี้ การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าปรัชญาการเมืองรุสโซเป็นทรราชโดยตัวของมันเองเสมอไป (ซึ่งรุสโซเองก็คงไม่ประสงค์จะให้เป็นเช่นนั้น) หากแต่หมายความว่า ปรัชญาการเมืองของรุสโซ อาจถูกนำไปใช้เป็นรากฐานรองรับทรราชสมัยใหม่ได้ เพื่อจะเข้าใจว่าปรัชญาการเมืองของรุสโซอาจนำไปใช้สนับสนุนทรราชสมัยใหม่อย่างไร อาจต้องเข้าใจว่า รุสโซมีข้อเสนอทางปรัชญาการเมืองอย่างไรพอสังเขป

รุสโซได้เสนอมุมมองเกี่ยวกับการสร้าง “สังคมในอุดมคติ” (Utopia) [382]ซึ่งหมายถึงสังคมที่คนทุกคนมีเสรีภาพและมีความเสมอภาคเท่าเทียมกัน เพื่อจะทำให้สังคมในอุดมคติดังกล่าวเกิดขึ้นได้ จะต้องมีการสร้างสังคมที่เกิดจากการทำสัญญาร่วมกันระหว่างปัจเจกบุคคล โอนทรัพย์สิน เสรีภาพ ผลประโยชน์และเจตจำนงส่วนตนให้แก่ส่วนรวมเพื่อสร้างให้เกิด “เจตจำนงทั่วไป” หรือ“เจตจำนงร่วม” (General will) ขึ้นมาด้วยวิธีการดังกล่าวเท่านั้นจึงจะทำให้แต่ละมีเสรีภาพอย่างแท้จริง

เหตุผลที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า รุสโซมองว่า ในสภาวะสังคมที่กำลังเป็นอยู่นั้น สะท้อนถึงสภาวะของการมีสังคมที่ความเป็นอยู่ของมนุษย์และศีลธรรมกำลังเสื่อมทราม ซึ่งเป็นผลมาจากการที่มนุษย์เดินออกจากสภาวะธรรมชาติดั้งเดิมของมนุษย์ กล่าวคือ การเปลี่ยนแปลงจาก “สภาวะธรรมชาติ” อันแท้จริงซึ่งมนุษย์ดำรงอยู่โดยปราศจากภาษาและเหตุผล ปราศจากการเปรียบเทียบหรือประเมินตนเองกับผู้อื่น ปราศจากความเห็นแก่ตัว มนุษย์มีความขี้ขลาดไม่กล้าต่อสู้กัน มนุษย์ยังมีเสรีภาพอย่างเต็มที่อย่างแท้จริง อีกทั้งมนุษย์ยังมีความเมตตาเห็นใจผู้อื่น (compassion) ไปสู่การเกิดอุบัติเหตุทางธรรมชาติทำให้มนุษย์เริ่มเข้ามาอยู่ร่วมกันเป็นคู่เป็นครอบครัว และในที่สุดนำไปสภาวะซึ่งมนุษย์ได้เข้ามาอยู่ในสังคมการที่มีภาษาใช้ร่วมกัน

[382] Newell, *Tyrants: A History of Power, Injustice & Terror*, pp. 136-40.

มีทรัพย์สินส่วนตัวมากขึ้น มีการเปรียบเทียบหรือรู้จักประเมินค่าตนเองกับผู้อื่น และมีความเห็นแก่ตัวและการต่อสู้แข่งขันกับผู้อื่นเกิดขึ้น ซึ่งในที่สุดนำไปสู่สภาวะความไม่เท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์และทำให้มนุษย์ปราศจากเสรีภาพดั้งเดิมที่มนุษย์เคยมีมา หรืออยู่ในเงื่อนไขบางอย่างที่จำกัดความเป็นมนุษย์ (แต่มนุษย์กลับคิดว่าตนเองมีเสรีภาพอยู่แล้ว) สำหรับรุสโซ นี่ถืออาจถือได้ว่า เป็นพัฒนาการของการประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติอันมีลักษณะถดถอยลง

ด้วยเหตนี้เอง รุสโซจึงเสนอให้มีการสร้างสัญญาทางสังคมขึ้นมาใหม่ ด้วยการโอนทรัพย์สิน เสรีภาพ ผลประโยชน์และเจตจำนงส่วนตนให้แก่ส่วนรวมเพื่อสร้างให้เกิด “เจตจำนงทั่วไป” หรือ “เจตจำนงร่วม” ขึ้นมา ทั้งนี้ การสละซึ่งทรัพย์สิน เสรีภาพ ผลประโยชน์และเจตจำนงจะนำมาซึ่งสังคมการเมืองที่ทุกคนมีเสรีภาพ มีความเสมอภาคเท่าเทียม และมีเอกภาพอย่างมาก เนื่องจากว่าสังคมการเมืองภายใต้การปกครองของเจตจำนงร่วมนั้นเท่ากับว่าทุกคนได้ใช้เจตจำนงและการตัดสินใจร่วมกันนั่นเอง หรือถ้าจะกล่าวอย่างตรงไปตรงมาก็คือการที่มนุษย์ได้ใช้อารมณ์ความรู้สึกที่เห็นอกเห็นใจเพื่อนมนุษย์ด้วยกันเป็นตัวขับเคลื่อนสังคมการเมืองนั่นเอง

อนึ่ง อารมณ์ความรู้สึกที่ตามทรรศนะของฮอบส์และรุสโซจะแตกต่างกันอยู่พอสมควร เพราะสำหรับฮอบส์ เขาหมายถึง อารมณ์ความรู้สึกกลัวในความตายอันทารุณอันเป็นตัวขับเคลื่อนมนุษย์ไปสู่การสร้างสังคมการเมืองหรือรัฐขึ้นมา แต่สำหรับรุสโซ อารมณ์ที่เขาหมายถึงคือความปรารถนาหรือความเมตตาเห็นอกเห็นใจเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน แต่อย่างไรก็ดี รุสโซกับฮอบส์ก็มีจุดร่วมบางประการที่ว่า นักปรัชญาการเมืองทั้งสองให้ความสำคัญกับอารมณ์ความรู้สึกว่า เป็นสิ่งที่อยู่เหนือกว่าหลักเหตุผลที่เป็นสากลใด ๆ และที่สำคัญคือ อารมณ์ความปรารถนาของมนุษย์นี้เองในที่สุดจะนำไปสู่การสร้างสังคมการเมืองขึ้นมาด้วยน้ำมือของมนุษย์[383] สังคมการเมืองซึ่งมีความอารมณ์ความรู้สึกเป็นฐานดังกล่าวจะเป็นสิ่งเดียวที่สามารถกำหนดได้ว่าอะไรคือสิ่งที่ดีและยุติธรรม

---

[383] วิทยานิพนธ์นี้ไม่ได้ต้องการเปรียบเทียบปรัชญาการเมืองของฮอบส์และรุสโซอย่างละเอียด เพียงแต่จะยกขึ้นมาเปรียบเทียบโดยคร่าวในระดับผิวเผินเท่านั้น แต่หากจะกล่าวในรายละเอียดเพิ่มเติมอีกสักเล็กน้อยผู้เขียนเห็นว่าอาจจะพอให้รายละเอียดเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างอารมณ์ความปรารถนาของนักคิดทั้งสองพอสังเขปกล่าวสำหรับอารมณ์ความรู้สึกตามแนวคิดของรุสโซนั้น มีรายละเอียดที่แตกต่างจากของ โธมัส ฮอบส์ กล่าวคือสำหรับฮอบส์นั้น อารมณ์ความรู้สึกที่แต่ละคนต้องมีความปรารถนาอยากได้มาซึ่งอำนาจ ชื่อเสียง เกียรติยศ ความรุ่งโรจน์อย่างไม่จำกัด แต่สำหรับรุสโซ อารมณ์ความรู้สึกหมายถึงความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่น (sentiments) ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่นจะทำให้มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้ รุสโซเห็นว่า รากฐานของสังคมการเมืองคือการที่

อย่างไรก็ดี แม้ดูเหมือนว่าข้อเสนอของรุสโซน่าจะนำไปสู่ระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยในอุดมคติ แต่ในอีกด้านหนึ่ง มันกลับสะท้อนถึงหลักปรัชญาการเมืองที่ถูกนำไปใช้ในการสนับสนุนทรราชสมัยใหม่ได้อีกด้วย ทั้งนี้ เนื่องจากว่าการมุ่งมั่นให้บรรลุเป้าหมายเชิงอุดมคติดังกล่าวนั้น ถ้าจะต้องแลกมาด้วยการเปลี่ยนแปลงสังคมอย่างพลิกฟ้าคว่ำแผ่นดิน หรืออาจส่งผลให้เกิดสภาวะความสะพรึงกลัว (Terror) และการกำจัดศัตรูทางการเมืองอย่างโหดเหี้ยมทารุณในจำนวนมาก ทรราชสมัยใหม่ย่อมเห็นว่าเป็นสิ่งที่กระทำได้ ถ้าหากการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วแบบพลิกฟ้าคว่ำแผ่นดิน การสร้างความสะพรึงกลัว และการกำจัดศัตรูทางการเมืองจะช่วยให้บรรลุเป้าหมายเชิงอุดมคตินั้นได้ในที่สุด ทั้งนี้ตัวอย่างของการประยุกต์ปรัชญาการเมืองของรุสโซไปเป็นรากฐานของการปฏิบัติการทางการเมืองในสถานการณ์จริง ก็คือ มักซิเมเลียน โรเบสปิแอร์ (Maximilien Robespierre) ผู้นำการปฏิวัติฝรั่งเศส ค.ศ. 1789 นอกจากนี้ อาจจะตีความได้ว่าทรราชสมัยใหม่อื่น ๆ ก็นำปรัชญาการเมืองของรุสโซไปใช้ด้วย เช่น โจเซฟ สตาลิน (Joseph Stalin) ผู้นำแห่งสหภาพโซเวียต อดอล์ฟ ฮิตเลอร์ (Adolf Hitler) ท่านผู้นำแห่งนาซีเยอรมัน เหมา เจ๋อตุง (Mao Zedong) ท่านประธานพรรคคอมมิวนิสต์จีน พอล พต (Pol Pot) ผู้นำแห่งเขมรแดง หรือ กลุ่มจิฮาดดิสต์ (Jihadist

---

แต่ละคนจะต้องคิดไตร่ตรองด้วยเหตุผลด้วยโดยมีพื้นฐานของความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่นรวมอยู่ด้วย การมีความรู้สึกเห็นอกเห็นใจนั้นผูกกับการมีความรู้สึกรักในตัวเอง (self-love) หรือที่เขาเรียกว่า *Amour De Soi* แต่กระนั้นความรู้สึกรักในตัวเองนี้ไม่ได้หมายความถึงการเห็นแก่ตัวเอง (vanity) หรือที่รุสโซเรียกว่า *Amour Propre* แต่อย่างใด แต่ทว่ารุสโซกำลังหมายถึง อารมณ์ความรู้สึกตามธรรมชาติที่อยู่ภายในมนุษย์ทุกคน ซึ่งมุ่งต่อการสนใจต่อตัวเองเท่านั้น และทำให้ทุกคนเป็นนายของตัวเอง รุสโซเห็นว่า *Amour De Soi* เป็นบ่อเกิดของความเป็นมนุษย์ ความดีทั้งปวง ซึ่งจะพบได้ในสภาวะธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้เองในสภาวะธรรมชาติลักษณะของมนุษย์จึงอยู่อย่างโดดเดี่ยว ไม่สนใจใคร ไม่พึ่งพาใคร สิ่งเดียวที่สนใจคือตัวเอง ส่วนความเห็นแก่ตัว (vanity) หรือ *Amour Propre* เกิดขึ้นเมื่อมนุษย์อยู่กันเป็นสังคมแล้ว และในสภาวะที่เป็นสังคมแล้ว มนุษย์ก็เริ่มมีการเปรียบเทียบตนเองกับผู้อื่น การเปรียบเทียบดังกล่าวนี้นำไปสู่การแตกแยกระหว่างตนเองกับผู้อื่น และที่สำคัญคือ ทำให้เกิดการห่างเหินจากความรักในตัวเองหรือ *Amore De Soi* และในที่สุด มนุษย์เริ่มปราศจากความสามารถในการเห็นอกเห็นใจผู้อื่นได้ ทั้งนี้ ถ้าเปรียบเทียบกับฮอบส์แล้ว อาจเห็นได้ว่า ความปรารถนาอยากของฮอบส์อาจจะใกล้เคียงอารมณ์ความรู้สึกที่รุสโซเรียกว่า *Amore Propr*e มากกว่าจะเป็น *Amore De Soi* ที่รุสโซเห็นว่า ควรจะนำมาประกอบเป็นฐานของสังคมการเมืองที่ควรจะเป็น ดู Strauss, *Natural Right and History* pp. 266-75. ส่วนการวิเคราะห์ตัวบทของรุสโซประเด็นดังกล่าว และประเด็นอื่น ๆ อย่างละเอียดและครอบคลุมที่สุดในภาษาไทยที่มีอยู่ในปัจจุบัน (เนื่องจากเขาได้วิเคราะห์ตัวบทของรุสโซถึง 4 ชิ้น และวิเคราะห์แนวคิดอื่น ๆ ของรุสโซมิใช่แค่แนวคิดเรื่องความยุติธรรมเท่านั้น อีกทั้งยังวิเคราะห์บริบทประกอบอีกด้วย) โปรดดู ศุภชัย ศุภผล, "แนวคิดเรื่องความยุติธรรมของฌอง ฌาร์กส์ รุสโซ" (วิทยานิพนธ์ตามหลักสูตรปริญญารัฐศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาการปกครอง คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2553), หน้า 80.

Movement) เป็นต้น อย่างไรก็ดี ผู้เขียนมีข้อเสนอว่า ถึงอย่างไรเสีย เราก็ยังต้องพิจารณารายละเอียดของทรราชสมัยใหม่เหล่านี้ในรายละเอียดว่ามีการผสมผสานหลักการทางปรัชญาการเมืองอื่นใดเพิ่มเข้ามาอีกหรือไม่ เพราะเราย่อมทราบกันดีว่า ระบอบทรราชสมัยใหม่ในโฉมหน้าของระบอบสังคมนิยมในศตวรรษที่ 20 วางอยู่รากฐานของปรัชญาการเมืองของลัทธิมาร์กซ์ (Marxism) และลัทธิเลนิน (Leninism) หรือลัทธิเหมา (Maoism) ซึ่งเกี่ยวโยงกับแนวคิดเรื่องประวัติศาสตร์นิยมเชิงวัตถุ แนวคิดเรื่องความขัดแย้งทางชนชั้น ซึ่งมีรายละเอียดอีกมากที่จะต้องได้รับการพิจารณา หรือในกรณีของกลุ่มจิฮาดดิสต์นั้น เราย่อมทราบกันดีว่าจะต้องมีความเกี่ยวโยงกับประเด็นปัญหาเรื่องศาสนาอิสลามที่มีรายละเอียดปลีกย่อยอีกพอสมควรที่จะต้องพิจารณาประกอบ

จากที่กล่าวมานี้ ผู้เขียนเห็นว่า การทำความเข้าใจปรัชญาการเมืองของฮอบส์ในฐานะที่เป็นรากฐานรองรับทรราชสมัยใหม่นั้นเป็นสิ่งที่วิเศษ แต่ขณะเดียวกันเราอาจต้องพิจารณาในรายละเอียดของกรณีทรราชสมัยใหม่ที่ต้องการศึกษาเปรียบเทียบหรือทำความเข้าใจ หรืออาจจะใช้วิธีการศึกษาโดยการผสมผสานหรือประยุกต์ปรัชญาการเมืองของนักคิดคนอื่นเพื่อทำความเข้าใจทรราชสมัยใหม่ดังกล่าวได้อย่างลุ่มลึกและแม่นยำมากขึ้น นอกจากนี้ การที่เราประยุกต์ปรัชญาการเมืองของนักปรัชญาคนอื่นเข้ามาพิจารณา อาจจะช่วยให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างฮอบส์กับนักคิดคนอื่น ๆ ที่อาจจะขยายต่อออกไปได้อีกมาก เช่นดังที่ผู้เขียนกล่าวพอสังเขปจะเห็นได้ว่า ในกรณีของปรัชญาการเมืองของรุสโซนั้น จะพบว่า แม้จะมีส่วนต่างกับฮอบส์อยู่ แต่ปรัชญาการเมืองของรุสโซก็ตอกย้ำและสานต่อสิ่งที่ฮอบส์ได้เริ่มต้นมาแล้วให้ไปไกลยิ่งกว่าเดิม ด้วยการอนุญาตให้อารมณ์ความปรารถนาได้กลายมาเป็นตัวขับเคลื่อนด้วยเจตจำนงร่วมของทุก ๆ คนในสังคมการเมือง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

4.3 ข้อจำกัดของวิทยานิพนธ์และข้อเสนอแนะ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มุ่งตีความตัวบทของฮอบส์เพื่อศึกษาประเด็นเรื่องทรราชในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ด้วยวิธีการตีความตัวบทอย่างละเอียด โดยมีคำถามวิจัยว่า ความหมายของการที่ฮอบส์มองว่า ไม่มีความแตกต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราชนั้นเป็นอย่างไร? อะไรคือรากฐานคำอธิบายดังกล่าว? และภายใต้รูปแบบการปกครองที่ไม่มีความแตกต่างระหว่างกษัตริย์กับทรราชเป็นอย่างไร? และได้ข้อสรุปต่อคำถามวิจัยตามสมควรแก่ขอบเขตของวิทยานิพนธ์ซึ่งได้ตั้งเอาไว้แต่ต้น อย่างไรก็ดี วิทยานิพนธ์นี้มีข้อจำกัดอยู่หลายประการด้วยกัน ซึ่งในที่นี้ผู้เขียนเสนอว่ามีข้อจำกัด 3 เรื่องหลัก

(1) ในเชิงข้อมูลหรือวัตถุที่ใช้ในการศึกษา: วิทยานิพนธ์นี้ให้ความสำคัญตัวบทของฮอบส์เพียงตัวบทเดียวคือ *Leviathan* เท่านั้น ไม่ได้ตีความตัวบทอื่น ๆ ของฮอบส์ประกอบ ดังนั้นข้อเสนอแนะคือในการทำวิจัยในอนาคตภายหน้าอาจจะต้องมีการตีความโดยครอบคลุมตัวบทอื่น ๆ ของฮอบส์ตามความเหมาะสม แต่ทั้งนี้ ก็ควรเข้าใจว่าที่ผู้เขียนเลือกงาน *Leviathan* มาศึกษาก็เพราะว่า เนื่องจากเป็นตัวบทที่ค่อนข้างครอบคลุมระบบความคิดของฮอบส์พอสมควร การศึกษาตัวบท *Leviathan* ของฮอบส์ จึงน่าจะทำให้พิจารณาประเด็นเรื่องทรราชได้อย่างครอบคลุม ซึ่งผู้เขียนได้กล่าวไว้ตั้งแต่ต้นในบทที่ 1 แล้ว

(2) ในเชิงระเบียบวิธีวิจัย: วิทยานิพนธ์นี้ใช้วิธีการศึกษาแบบการตีความตัวบทอย่างละเอียด (Close Textual Analysis) เป็นหลัก เพื่อทำความเข้าใจความหมายของตัวบททั้งโดยตรงและโดยอ้อม และเชื่อมโยงความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลของตัวบท มิได้ศึกษาโดยใช้วิธีการวิเคราะห์บริบท (Contextual Analysis) หรือแนวทางการศึกษาปรัชญาการเมืองและความคิดทางการเมืองแบบสำนักประวัติศาสตร์ทางความคิดทางการเมือง (History of Political Thoughts) ดังนั้น ข้อเสนอแนะ คือ ผู้ศึกษาวิจัยที่ต้องการศึกษาในเรื่องนี้อาจจะเปลี่ยนวิธีการศึกษาโดยให้ความสำคัญต่อบริบททางความคิดของนักคิดทางการเมือง ซึ่งอาจจะให้แง่มุมที่แตกต่างจากวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ก็เป็นได้ แต่ทั้งนี้ ควรเข้าใจว่าปัญหาสำคัญของการใช้วิธีการวิเคราะห์บริบทก็ยังมีต่อไปว่า ผู้ศึกษาจะกำหนดขอบเขตในการพิจารณาอย่างไร อะไรบ้างที่ผู้ศึกษาจะนับว่าเป็นบริบทที่เกี่ยวข้อง และเมื่อศึกษาบริบทแล้วจะยังกลับมาพิจารณาตัวบทของนักปรัชญาการเมืองประกอบด้วยหรือไม่ และจะพิจารณาตัวบทอย่างละเอียดมากหรือน้อยเพียงใด ทั้งนี้ เพื่อให้เข้าใจความคิดของนักคิดทางการเมืองได้ดียิ่งกว่านักคิดเข้าใจตนเอง อย่างที่สำนักประวัติศาสตร์ความคิดทางการเมืองได้กล่าวอ้าง

(3) ในเชิงของประเด็นในการศึกษาอันอยู่ภายใต้กระบวนทัศน์ทางวิชาการหนึ่ง: วิทยานิพนธ์นี้ตั้งอยู่บนฐานคิดในการทำความเข้าใจประเด็นเรื่องทรราช โดยอาศัยฐานคิดพื้นฐานโดยเริ่มจากการแยกชัดเจนระหว่างปรัชญาการเมืองคลาสสิกกับปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ และมีฐานคิดที่ว่าเราไม่อาจเข้าใจทรราชสมัยใหม่ได้ถ้าเราไม่เข้าใจรูปแบบการปกครองทรราชในฐานคิดของปรัชญาการเมืองคลาสสิก (แม้ว่าจะไม่ได้ศึกษาเน้นที่ทรราชแบบโบราณก็ตาม) ซึ่งชัดเจนว่า ฐานคิดดังกล่าวนี้ผู้เขียนได้วิเคราะห์ตัวบทในประเด็นเรื่องทรราชในปรัชญาการเมืองของฮอบส์ ผ่านฐานคิดของกลุ่มนักวิชาการที่เรียกว่า “กลุ่มเสตร๊าส์เซี่ยน” (Straussian) ดังนั้น ข้อเสนอแนะในการทำวิจัยในประเด็น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

นี้ในอนาคต คือ ผู้ศึกษาอาจใช้ฐานความคิดทางวิชาการกลุ่มอื่น หรือประยุกต์กรอบความคิดที่หลากหลายเข้าด้วยกันตามความเหมาะสมเท่าที่จะสามารถเป็นไปได้ และจากนั้นค่อยศึกษาในประเด็นดังกล่าวนี้อย่างละเอียดรอบคอบ หรืออาจจะศึกษานักคิดคนอื่นที่เห็นว่าสำคัญกว่าฮอบส์ไปเลยก็ย่อมได้

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

บรรณานุกรม

เอกสารชั้นต้น

Aquinas, St. Thomas. *On Kingship to the King of Cyprus.* Translated by Gerald B. Phelan. Toronto Hyperion Press, 1979.

Aristotle. *Nicomachean Ethics.* Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.

———. *Politics.* Translated by Ernest Barker. New York: Oxford University Press, 1998.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* New York: penguin Classics, 1985.

Hobbes, Thomas. *Leviathan (Latin Version).* 2017. http://www.earlymoderntexts.com/authors/hobbes.

———. *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition of 1668.* Edited by Edwin Curley. Cambridge: Hackett Publishing Company 1994.

Machiavelli, Niccolo. *The Prince and the Discourses.* New York: Random House, 1950.

Plato. *The Laws Volume I.* Translated by R.G. Bury. London: William Heinemann LTD, 1961.

Plato. *The Republic of Plato.* Translated by Allan Bloom. New York: Basic Book, 1991.

———. *Plato: Statesman.* Translated by C. J. Rowe. Warminster: Aris & Phillips LTD, 1995.

Polybius. *The Histories.* Translated by W.R. Parton. London: Havard University Press, 1979.

Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract and Discourses.* Translated by G.D.H. Cole. New York: : E.P. Dutton and Company, Inc., 1950.

Thucydides. *History of the Peloponnesian War.* Translated by Rex Warner. Baltimore: Penguin Books, 1974.

Xenophon. "Xenophon's Hiero or Tyrannicus." In *On Tyranny*, edited by Allan Bloom.

London: The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Limited, 1963.

มาคิอาเวลลี, นิคโคโล. เจ้าผู้ปกครอง. Translated by สมบัติ จันทรวงศ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2555.

เอกสารภาษาไทย

เบิร์นส์, ลอเรนส์. "โธมัส ฮอบส์." Translated by สมบัติ จันทรวงศ์. In ประวัติปรัชญาการเมืองเล่มที่สอง, edited by ลีโอ เสตร๊าส์ and โจเซ็ฟ คร็อฟซีย์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2550.

เสตร๊าส์, ลีโอ. "มาคิอาเวลลี." Translated by สมบัติ จันทรวงศ์. In ประวัติปรัชญาการเมืองเล่มที่สอง, edited by ลีโอ เสตร๊าส์ and โจเซ็ฟ คร็อปซีย์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2552.

แม็คโดแนลด์, แอล ซี. ทฤษฎีการเมืองตะวันตก Translated by สมบัติ จันทรวงศ์. กรุงเทพฯ: โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2520.

ไชยันต์ ไชยพร. *Pre Modern.* กรุงเทพฯ: Way of Book, 2551.

———. "ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับการศึกษาในแนวประวัติศาสตร์ความคิดทางการเมือง แนวปรัชญาการเมือง และแนวทฤษฎีการเมือง." เอกสารอัดสำเนา, ม.ป.ป. .

———. จอน เอลสเตอร์ กับทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล. กรุงเทพฯ: Way of Book, 2560.

———. "ฮอบส์กับพระผู้เป็นเจ้า ก่อนจะถึง Leviathan บทที่ 13 ของฮอบส์ (เอกสารอัดสำเนา)." กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ม.ป.ป.

คร็อปซีย์, โจเซ็ฟ. "อาดัม สมิธ." In ประวัติปรัชญาการเมืองเล่มที่สอง, edited by ลีโอ เสตร๊าส์ and โจเซ็ฟ คร็อปซีย์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2552.

จาฟฟ่า, แฮร์รี่. "แอริสโตเติล." Translated by สมบัติ จันทรวงศ์. In ประวัติปรัชญาการเมืองเล่มที่หนึ่ง. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2552.

ธเนศ วงศ์ยานนาวา. *On People* ว่าด้วยประชาชน อะไรคือ 'ประชาชน'. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ, 2558.

ประเสริฐ พัฒนผลไพบูลย์. "ความรู้แห่งผู้ปกครองที่แท้ของเซโนฟอน: การศึกษาเชิงปรัชญาการเมือง." วิทยานิพนธ์ตามหลักสูตรปริญญารัฐศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชารัฐศาสตร์ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551.

พรสรรค์ วัฒนางกูร. สองยุคแห่งวัฒนธรรมเยอรมัน-ไวมาร์คลาสสิกและสาธารณรัฐไวมาร์. กรุงเทพฯ:

โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2555.

พิศาล มุกดารัศมี. *Vita Activa* รื้อฟื้น 'มนุษย์สภาวะ' ของฮันน่า อาเรนท์. กรุงเทพฯ: Illumination Editions, 2561.

———. "ทรราช: ในฐานะศาสตร์และระบอบการปกครอง." วารสารรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช 2, no. 1 (2560): 115-36.

วีระ สมบูรณ์. โลกาภิวัตน์ สิทธิมนุษยชน และความเป็นธรรมระหว่างประเทศ: ประเด็นและมุมมองทางทฤษฎีการเมือง. กรุงเทพฯ: ภาควิชาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551.

———. ทฤษฎีการเมืองกับความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ. กรุงเทพฯ: Way of Book, 2561.

ศุภชัย ศุภผล. "แนวคิดเรื่องความยุติธรรมของ ฌอง ฌาร์กส์ รุสโซ." วิทยานิพนธ์ตามหลักสูตรปริญญารัฐศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาการปกครอง คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2553.

สมบัติ จันทรวงศ์. ตัวบท (*the Text)* กับการเรียนการสอนวิชาปรัชญาการเมือง. กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยายธรรมศาสตร์ 2527.

———. "ลีโอ เสตราส์ กับ ปรัชญาการเมือง ". In บทสำรวจความคิดทางปรัชญาการเมืองของ ลีโอ เสตราส์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ 2558.

สัญชัย สุวังบุตร. นาซีเยอรมัน ค.ศ. *1933-1945* กรุงเทพฯ: ศักดิ์โสภาการพิมพ์ 2556.

อรรถสิทธิ์ สิทธิดำรง. บทสำรวจความคิดทางปรัชญาการเมืองของ ลีโอ เสตร๊าส์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ, 2558.

ฮาร์มอน, เอ็ม เจ. ความคิดทางการเมืองจากเปลโต้จนถึงปัจจุบัน. Translated by เสน่ห์ จามริก. กรุงเทพฯ: สถาบันวิถีทรรศน์, 2555.

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

เอกสารภาษาอังกฤษ

Blinkhorn, Martin. *Fascism and the Right in Europe 1919 - 1945.* New York: Longman, 2000.

Blitz, Mark. "Tyranny, Ancient and Modern." In *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics*, edited by T. Koivukoski and D. E. Tabanick. Lanham: Rowman &

Littlefield Publishers Inc, 2005.

Boesche, Roger. "An Omission from Ancient and Early Modern Theories of Tyranny Genocidal Tyrannies." In *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics*, edited by T. Koivukoski and D. E. Tabachnick. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005.

Collins, Jeffrey. *The Allegiance of Thomas Hobbes.* New York Oxford University Press, 2005.

Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics. Edited by T. Koivukoski and D.E. Tabanick. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005.

Cropsey, Joseph. "Hobbes and the Transition to Modernity ". In *Political Philosophy and the Issues of Politics*, edited by Joseph Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Cross, F.L., and E.A. Livingstone. *The Oxford Dictionary of the Christian Church* New York: Oxford University Press, 1997.

Dobson, William J. *Dictator's Learning Curve inside the Global Battle for Democracy.* New York: Doubleday, a division of Random House, Inc., 2012.

Ebenstein, William. *Great Political Thinkers Plato to Present.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

Epstein, Catherine. *Nazi Germany: Confronting the Myths.* Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2015.

Gaskin, J.G.A. "A Note on the Text ". In *Leviathan* New York Oxford University Press, 1998.

Geary, Dick. *Hitler and Nazism.* London and New York: Routledge, 2000.

Gillespie, Michael. *The Theological Origins of Modernity* Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

Healey, Lori Thomas. "Leo Strauss and Political Philosophy ". In *Approaches to Political Thought* edited by William Richter. New York Rowman & Littlefield Publisher,

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

Inc., 2009.

Heywood, Andrew. *Political Ideologies an Introduction.* New York: Palgrave Macmillan 2012.

Joas, Hans, and Wolkgang Knobl. *War in Social Thought: Hobbes to the Present.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.

Kershaw, Ian. *Hitler 1936 - 1945: Nemesis.* Allen Lane: The Penguin Press, 2000.

———. "Hitler: 'Master in the Third Reich' or Weak Dictator'?". In *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation*. New York: Bloomsbury Academic, 2010.

Klosko, George. *History of Political Theory an Introduction Volume 1 Ancient and Medieval Political Theory.* New York: Harcourt Brace College Publisher, 1993.

———. *History of Political Theory an Introduction Volume 2.* New York: Harcourt Brace College Publisher, 1995.

Kraynak, Robert. "Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism." *The American Political Science Review* 76, no. 4 (1982): 837-47.

Lamprecht, Sterling. "Hobbes and Hobbism." In *Essay in the History of Political Thought*, edited by Isaac Kramnick. New Jersey: Prentice Hall, 1969.

Lander, Tucky. *After Leo Strauss New Directions in Platonic Political Philosophy.* Albany: State University of New York, 2014.

Lemos, Ramon. *Hobbes and Locke: Power and Consent.* Athens: The University of Georgia Press, 1978.

Levitsky, Steven. *Competitive Authoritarianism Hybrid Regime after the Cold War.* New York: Cambridge University Press 2010.

Mansfield, Harvey C. "Hobbes and the Science of Indirect Government." *The American Political Science Review* 65, no. 1 (1971): 97-110.

Martinich, A.P. *A Hobbes Dictionary.* Oxford: Blackwell Publisher, 1998.

McGlew, James F. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece.* New York: Cornell

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

University Press, 1993.

Minkov, Svetozar. "Hobbes as a Founder of Modern Political Philosophy ". In *Toward Natural Right and History* edited by J.A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

Mulgan, R.G. *Aristotle's Political Theory.* Oxford: Clarendon Press, 1987.

Newell, Waller R. *Tyranny: A New Interpretation.* New York: Cambridge University Press, 2013.

Newell, Waller R. *Tyrants: A History of Power, Injustice & Terror.* New York: Cambridge University Press, 2016.

Newey, Glen. *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan.* New York: Routledge, 2008.

Oakeshott, Michael. "Letter on Hobbes." *Political Theory* 29, no. 6 (2001).

Panayi, Panikos. "Continuities and Discontinuities in German History, 1919 - 1945." In *Weimar and Nazi Germany: Continuities and Discontinuities*, edited by Panikos Panayi. Harlow Pearson Education Limited, 2001.

Rotner, Loren. "Through a Glass Darkly Book Review on Hobbes's Kingdom of Light: A Study of the Foundations of Modern Political Philosophy by Davin Stauffer." *Claremont Review of Books* 14, no. 1 (2019): 102-03.

Saxonhouse, Arlene W. "Hobbes and the Beginnings of Modern Political Thought." In *Three Discourses a Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, edited by Noel B. Reynolds and Arlene W. Saxonhouse. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Schroder, Peter. "Book Reviews on Thomas Hobbes; Leviathan Edited by Noel Malcolm (the Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vols 3-5) Oxford University Press, 2012." *International Journal of Constitutional Law* 11, no. 4 (2013): 1123-24.

Skinner, Quentin. "Conquest and Consent: Hobbes and the Engagement Controversy." In

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

Vision of Politics, edited by Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Stakelberg, Roderick. *Hitler's Germany: Origins, Interpretations, Legacies.* London and New York Routledge, 2009.

Stauffer, Devin. *Hobbes's Kingdom of Light a Study of the Foundations of Modern Political Philosophy.* Chicago: The University of Chicago press, 2018.

Strauss, Leo. *Natural Right and History* Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

Strauss, Leo. *On Tyranny* Chicago and London The University of Chicago Press, 1963.

———. "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy." In *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Westport and Connecticut: Greenwood Press, 1959.

———. *The Origin of Modern Political Thought.* Toward Natural Right and History. Edited by J.A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

———. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis.* Translated by Elsa M. Sinclair. Chicago and London The University of Chicago Press, 1952.

———. "Restatement on Xenophon's Hiero." In *On Tyranny*, edited by Allan Bloom. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1963.

———. *Thoughts on Machiavelli.* Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

———. "What Is Political Philosophy?". In *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Westport: Connecticut: Greenwood Press, 1959.

Tabachnick, D. E. "Tyranny Bound." In *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics* edited by T. Koivukoski and D. E. Tabachnick. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005.

Tarcov, Nathan. "Tyranny from Plato to Locke." In *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global Politics*, edited by T. Koivukoski and D. E. Tabachnick. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005.

Tormey, Simon. "What Is Tyranny?". In *Confronting Tyranny Ancient Lessons for Global*

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

Politics, edited by T. Koivukoski and D. E. Tabachnick. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2005.

Tuck, Ricahrd. *Hobbes.* New York: Oxford University Press, 1990.

Voegelin, Eric. "On Tyranny an Interpretation of Xenophon's Hiero by Leo Strauss." *The Reviews of Politics* 11, no. 2 (1949): 241-44.

Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation.* Oxford: Oxford University Press, 1957.

เว็บไซต์

"Adam Smith's Moral and Political Philosophy." Standford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/smith-moral-political/#SmiPol.

Bible Study Tools. "Paraclete." https://www.biblestudytools.com/dictionary/paraclete/

Cadoux, Theodore John. "Solon." Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/biography/Solon.

Frye, Richard N. "Cyrus the Great." https://www.britannica.com/biography/Cyrus-the-Great.

"Gleichschaltung: Coordinating the Nazi State." United States Holocasut Memorial Museum, https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/gleichschaltung-coordinating-the-nazi-state.

Jones, Gareth H. "Sir Edward Coke." https://www.britannica.com/biography/Edward-Coke.

Kohler, Kaufman. "Paraclete." http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11899-paraclete.

Lewis, Sian. "Tyranny." Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/topic/tyranny.

Manguel, Alberto. "Dante's Dogs." The New York Review of Books,

https://www.nybooks.com/daily/2015/03/10/dantes-dogs/.

Puddington, Arch. "Breaking Down Democracy: Goals, Strategies, and Methods of Modern Authoritarians " https://freedomhouse.org/report/special-report/2017/breaking-down-democracy.

Smith, Steven B. "New Modes and Orders: Niccolo Machiavelli, 'the Prince'." https://brewminate.com/new-modes-and-orders-niccolo-machiavelli-the-prince/.

The Editors of Encyclopedia Britannica. "Gentile." https://www.britannica.com/topic/Gentile.

———. "Romulus and Remus." https://www.britannica.com/biography/Romulus-and-Remus.

———. "Theseus." https://www.britannica.com/topic/Theseus-Greek-hero.

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University

ประวัติผู้เขียน

ชื่อ-สกุล	หัสนัย สุขเจริญ
สถานที่เกิด	กรุงเทพมหานคร
วุฒิการศึกษา	มัธยมศึกษา (ม.1-6) โรงเรียนวัดราชบพิธ ปริญญาตรี รัฐศาสตรบัณฑิต (เกียรตินิยมอันดับสอง) สาขาการเมืองการปกครอง คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ผลงานตีพิมพ์	หัสนัย สุขเจริญ, "ทรรศนะว่าด้วยการปกครองแบบ 'ทรราช' ของโธมัส ฮอบส์", วารสารรัฐศาสตร์สาร ปีที่ 41, ฉบับที่ 1 (2563):41-87. (Hasanai Sukcharoen, "Thomas Hobbes's Perspective on 'Tyranny'", Journal of Political Science 41, 1(2020): 41-87.)

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Chulalongkorn University