

โทมัส สแคนลอนกับทางออกแบบพันธสัญญาของปัญหาพหุนิยมทางคุณค่า



นางปิยฤดี ไชยพร

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

CHULALONGKORN UNIVERSITY

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต

สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญา

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2556

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อและแฟ้มข้อมูลฉบับเต็มของวิทยานิพนธ์ตั้งแต่ปีการศึกษา 2554 ที่ให้บริการในคลังปัญญาจุฬาฯ (CUIR)

เป็นแฟ้มข้อมูลของนิสิตเจ้าของวิทยานิพนธ์ ที่ส่งผ่านทางบัณฑิตวิทยาลัย

The abstract and full text of theses from the academic year 2011 in Chulalongkorn University Intellectual Repository (CUIR) are the thesis authors' files submitted through the University Graduate School.

THOMAS SCANLON AND A CONTRACTUALIST SOLUTION TO THE PROBLEM OF  
VALUE PLURALISM

Mrs. Piyarudee Chaiyaporn



จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

CHULALONGKORN UNIVERSITY

A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements  
for the Degree of Doctor of Philosophy Program in Philosophy

Department of Philosophy

Faculty of Arts

Chulalongkorn University

Academic Year 2013

Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์	โทมัส สแคนลอนกับทางออกแบบพันธสัญญาของปัญหา
	พหุนิยมทางคุณค่า
โดย	นางปิยฤดี ไชยพร
สาขาวิชา	ปรัชญา
อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก	รองศาสตราจารย์ เนื่องน้อย บุญยเนตร
อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม	ดอกเตอร์ เกษม เพ็ญภินันท์

---

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้หัวข้อวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่ง  
ของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาตรีบัณฑิต

.....คณบดีคณะอักษรศาสตร์  
(รองศาสตราจารย์ ดอกเตอร์ ประพจน์ อัครวิรุฬหการ)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

.....ประธานกรรมการ  
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดอกเตอร์ สิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ)

.....อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก  
(รองศาสตราจารย์ เนื่องน้อย บุญยเนตร)

.....อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม  
(ดอกเตอร์ เกษม เพ็ญภินันท์)

.....กรรมการ  
(รองศาสตราจารย์ ดอกเตอร์ สุวรรณาสถาอานันท์)

.....กรรมการ  
(รองศาสตราจารย์ ดอกเตอร์ โสรจจ์ หงศ์ลดารมภ์)

.....กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย  
(รองศาสตราจารย์ ดอกเตอร์ มารค ตามไท)

ปิยฤดี ไชยพร : โทมัส สแคนลอนกับทางออกแบบพันธสัญญาของปัญหาพหุนิยมทางคุณค่า. (THOMAS SCANLON AND A CONTRACTUALIST SOLUTION TO THE PROBLEM OF VALUE PLURALISM) อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก: รศ. เนื่องน้อย บุญเนตร, อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม: ดร. เกษม เพ็ญภินันท์, 355 หน้า.

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อแสดงให้เห็นว่าโจทย์ปัญหาเรื่องความชอบธรรมที่จอห์น รอลส์ (John Rawls) ตั้งไว้ชี้ให้เห็นถึงนัยยะที่เป็นปัญหาอย่างลึกซึ้งของปรากฏการณ์ของพหุนิยมทางคุณค่า (value pluralism) ต่อสังคมเสรีประชาธิปไตย โจทย์ปัญหานี้มีหัวใจอยู่ที่ว่า ในสังคมชนิดนี้ที่สมาชิก ทุกคน ต่างมีสถานะเป็นบุคคลที่เสรีและเสมอภาคกัน ทว่ายึดถือใน ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม ที่แตกต่างกันนั้น คนเหล่านี้จะสามารถได้ หลักการและอุดมคติ ที่พวกเขาสามารถตกลงยอมรับร่วมกันได้มาจากที่ใด สำหรับมาใช้เป็นพื้นฐานรองรับให้แก่สถาบันระดับฐานรากของสังคม เช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญและสถาบันหลักของสังคม และเพื่อตอบปัญหาเรื่องความยุติธรรมที่ตามมาจากการทำงานของสถาบันเหล่านั้นที่ส่งผลให้คนในสังคมได้รับจัดสรรสิทธิประโยชน์และหน้าที่ความรับผิดชอบอย่างไม่เท่าเทียมกัน? วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ชี้ว่าโจทย์ปัญหานี้เป็นคำถามที่ตรงประเด็นและมีความสำคัญเร่งด่วนสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย ทว่าแนวทางทั้งหมดเท่าที่มีอยู่สำหรับใช้ตอบโจทย์นี้ ทั้งที่เสนอโดยนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าและนักทฤษฎีเสรีนิยมซึ่งรวมถึงตัวรอลส์เองด้วยนั้น ล้วนแต่ยังคงมีข้อจำกัดที่ทำให้ไม่สามารถตอบโจทย์นี้ได้ อย่างน่าพอใจ จากนั้นวิทยานิพนธ์จึงนำเสนอเนื้อหาของทฤษฎีจริยศาสตร์แบบพันธสัญญาเรื่อง “หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน” (what we owe to each other) ของโทมัส สแคนลอน (Thomas Scanlon) ที่มีหัวใจอยู่ที่แนวคิดเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธได้ (justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject) และวิเคราะห์ให้เห็นว่ามีองค์ประกอบหลัก ๓ เรื่องจากทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่องนี้ที่สามารถนำไปใช้สร้างเป็นทางออกรูปแบบใหม่สำหรับตอบโจทย์ปัญหาของรอลส์ได้อย่างน่าพอใจยิ่งกว่าแนวทางที่ได้วิเคราะห์มาแล้วทั้งหมด ทางออกรูปแบบใหม่นี้ประกอบด้วยหลักการและอุดมคติพื้นฐานที่สามารถสร้างความเป็นเอกภาพให้แก่สังคม กระบวนการตัดสินใจสาธารณะ และหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาที่ชี้ให้เห็นได้ว่าพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าทุกคนมีเหตุผลที่ดีที่จะยอมรับ

ภาควิชา ปรัชญา

สาขาวิชา ปรัชญา

ปีการศึกษา 2556

ลายมือชื่อนิสิต .....

ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก .....

ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม .....

# # 5180508122 : MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORDS: VALUE PLURALISM; COMPREHENSIVE DOCTRINE; CONTRACTUALISM;  
JUSTIFIABILITY TO OTHERS; REASONABLE REJECTION

PIYARUDEE CHAIYAPORN: THOMAS SCANLON AND A CONTRACTUALIST SOLUTION TO THE PROBLEM OF VALUE PLURALISM. ADVISOR: ASSOC. PROF. NUANGNOI BOONYANATE, CO-ADVISOR: DR. KASEM PHENPINANT, 355 pp.

This thesis aims at exploring the deep and far-reaching ramifications value pluralism as a social phenomenon has for liberal democratic societies by using the question posed by John Rawls in his 1993 work Political Liberalism as an analytical and critical framework. This question is put as following: how can such societies whose members are free and equal but simultaneously espouse different comprehensive doctrines agree consensually on a common basis for legitimizing their basic structure and institutions? More specifically, the question is such that how can such societies agree on a set of principles and ideals which are acceptable to all as a basis for legitimizing those structure and institutions, given that people start out from very different kinds of premises in the first place. This thesis explores the ideas proposed by five key value pluralists and three key liberalists and demonstrates in what ways they are found wanting. It then explains three components from Thomas Scanlon's theory of morality known as "what we owe to each other" that revolve around the notion of "justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject" and proposes a new synthesis based on this notion which comprises not only a principle and ideal that can unify people, but also a decision procedure and a principle for public deliberation which each and every member of liberal democratic societies can be shown to have good reason to accept or find acceptable.

Department: Philosophy

Student's Signature .....

Field of Study: Philosophy

Advisor's Signature .....

Academic Year: 2013

Co-Advisor's Signature .....

## กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จลงได้ด้วยความช่วยเหลือสนับสนุนจากคณาจารย์และบุคลากรของภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ขอขอบพระคุณอาจารย์ที่ปรึกษาหลัก รศ.เนืองน้อย บุญยเนตร อาจารย์ที่ปรึกษารอง ดร. เกษม เพ็ญภินันท์ รวมถึงอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทของผู้เขียน ผศ.อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย ผู้ให้การดูแลติดตาม ความรู้และคำแนะนำที่เป็นประโยชน์อย่างยิ่งในการเขียนวิทยานิพนธ์ วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะไม่วันสำเร็จลงได้หากปราศจากคำแนะนำที่อ.ที่ปรึกษาทั้งสามท่านนี้ให้เกี่ยวกับแนวทางในการค้นคว้า วิธีการวิจัยที่ถูกต้อง และได้มาตรฐาน และการเรียบเรียงงานเขียนขึ้นนี้ที่อาศัยข้อมูลปฐมภูมิที่เป็นภาษาต่างประเทศแทบทั้งหมดให้อยู่ในรูปที่สามารถสื่อสารได้อย่างถูกต้องและเป็นที่น่าสนใจสำหรับผู้อ่านที่เป็นชาวไทย นอกจากนี้ ขอขอบคุณผศ.ดร.สิริเพ็ญ พิริยะจิตรกรกิจ รศ.ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ และรศ.ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ ผู้ให้คำแนะนำ ข้อคิดเห็นและการแลกเปลี่ยนที่เป็นประโยชน์ในขั้นตอนการเขียนวิทยานิพนธ์ ทั้งระหว่างการสัมมนาเพื่อนำเสนอความก้าวหน้าวิทยานิพนธ์ และในโอกาสอื่นๆ ทุกครั้งที่เป็นไปได้ และขอขอบคุณผศ.ดร.สิริเพ็ญ และรศ.ดร.ปกรณ์ สิงห์สุริยาที่พิจารณาอนุมัติให้นำบทความสองชิ้นจากวิทยานิพนธ์ลงตีพิมพ์ในวารสารทางวิชาการของสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทยเพื่อเผยแพร่สู่ผู้อ่านในวงกว้างขึ้นต่อไป ขอขอบพระคุณ รศ.ดร.มารค ตามไท ผู้ให้เกียรติเป็นหนึ่งในกรรมการผู้สอบวิทยานิพนธ์และให้มุมมองที่เป็นประโยชน์สำหรับนำไปใช้แก้ไขปรับปรุงวิทยานิพนธ์เล่มนี้ให้มีความสมบูรณ์มากยิ่งขึ้น ขอขอบคุณนส.จรรยา ยามาลี และนายสถิตย์ ศิริบุรณ์ เจ้าหน้าที่ประจำภาควิชาปรัชญา ผู้มีส่วนสนับสนุนอย่างมากในการคอยแจ้งให้ผู้เขียนวิทยานิพนธ์ได้ทราบถึงกำหนดการดำเนินงานในขั้นตอนต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกัวิทยานิพนธ์ ซึ่งหากพลาดไปวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ก็จะมีทางสำเร็จลุล่วงลงได้เช่นกัน

ชีวิตการทำวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกเป็นชีวิตที่ยากลำบากซึ่งผู้ที่เคยประสบมาแล้วย่อมเข้าใจ ผู้เขียนขอขอบคุณรศ.ดร. ไชยันต์ ไชยพร นายชัยนต์ ไชยพร และ นส. พิมพ์พร ไชยพร สมาชิกในครอบครัวที่ให้การยอมรับ ความเข้าใจและยอมแบกภาระในหลายด้านแทนเพื่อสนับสนุนให้ผู้เขียนได้มีเวลาทุ่มเทให้แก่การค้นคว้าวิจัยสำหรับวิทยานิพนธ์ขึ้นนี้อย่างเต็มที่ ขอขอบคุณบิดาและมารดาของผู้เขียนที่เข้าใจและอดทนรอคอยเป็นเวลานานหลายปีที่จะเห็นผู้เขียนสำเร็จการศึกษา ขอขอบคุณ ดร.พุดวิทย์ บุนนาค รศ.ดร.ปกรณ์ สิงห์สุริยา และอาจารย์รชฏ ศาสตราวุธ ผู้เป็นรุ่นพี่ เพื่อนและเพื่อนร่วมงานที่มีเวลาให้แก่ผู้เขียนเสมอในการแลกเปลี่ยนมุมมองและความคิดเห็นที่นำไปสู่การแก้ไขปรับปรุงข้อบกพร่องต่างๆ ของวิทยานิพนธ์ ความเข้าใจและมิตรภาพที่ได้รับจากบุคคลเหล่านี้เป็นกำลังใจสำคัญที่ทำให้ผู้เขียนสามารถเผชิญและผ่านพ้นปัญหาข้อขัดข้องต่างๆ ที่เกิดขึ้นตลอดเวลาหลายปีมานี้ และสามารถเขียนวิทยานิพนธ์เล่มนี้จนสำเร็จลุล่วงลงได้

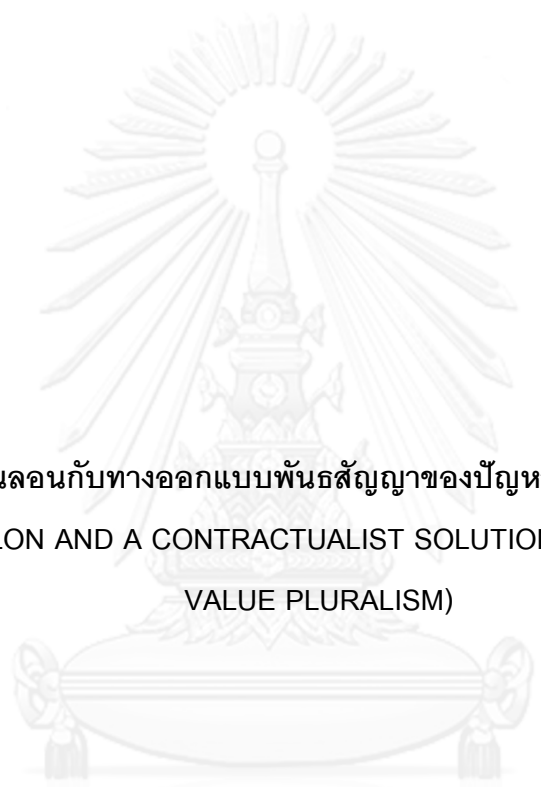
## สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อภาษาไทย.....	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	จ
กิตติกรรมประกาศ.....	ฉ
สารบัญ.....	ช
รายการอ้างอิง .....	353
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์ .....	355



จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
CHULALONGKORN UNIVERSITY



โทมัส สแคนลอนกับทางออกแบบพันธสัญญาของปัญหาพหุนิยมทางคุณค่า  
(THOMAS SCANLON AND A CONTRACTUALIST SOLUTION TO THE PROBLEM OF  
VALUE PLURALISM)

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
CHULALONGKORN UNIVERSITY



### กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จลงได้ด้วยความช่วยเหลือสนับสนุนจากคณาจารย์และบุคลากรของภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ขอขอบคุณอาจารย์ที่ปรึกษาหลัก รศ.เนืองน้อย บุญยเนตร อาจารย์ที่ปรึกษารอง ดร. เกษม เพ็ญภินันท์ และอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทของผู้เขียน ผศ.อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย ผู้ให้การดูแลติดตาม ความรู้และคำแนะนำที่เป็นประโยชน์ในการเขียนวิทยานิพนธ์ วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะไม่อาจสำเร็จลงได้หากปราศจากคำแนะนำที่อ.ทั้งสามท่านนี้ให้เกี่ยวกับแนวทางค้นคว้า วิจัยที่ถูกต้องและได้มาตรฐาน และการเรียบเรียงงานชิ้นนี้ที่อาศัยข้อมูลปฐมภูมิที่เป็นภาษาต่างประเทศให้อยู่ในรูปที่สามารถสื่อสารได้อย่างถูกต้องและเป็นที่น่าสนใจ ขอขอบคุณ ผศ.ดร.สิริเพ็ญ พิริยะจิตรกรกิจ รศ.ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ และรศ.ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ ผู้ให้ข้อคิดเห็นและการแลกเปลี่ยนที่เป็นประโยชน์ในการเขียนวิทยานิพนธ์ในทุกโอกาสที่เป็นไปได้ ขอขอบคุณ ผศ.ดร.สิริเพ็ญ และรศ.ดร.ปกรณัม สิงห์สุริยาที่พิจารณาอนุมัติให้นำบทความสองชิ้นจากวิทยานิพนธ์ลงตีพิมพ์ในวารสารทางวิชาการของสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทยเพื่อเผยแพร่สู่ผู้อ่านในวงกว้าง ขอขอบคุณ รศ.ดร.มารค ตามไท ผู้ให้เกียรติเป็นหนึ่งในกรรมการผู้สอบวิทยานิพนธ์และให้มุมมองที่เป็นประโยชน์สำหรับนำไปใช้แก้ไขปรับปรุงวิทยานิพนธ์เล่มนี้ให้มีความสมบูรณ์มากยิ่งขึ้น ขอขอบคุณ ส.จรรยา ยามาดี และนายสถิตย์ ศิริบุรณห์ เจ้าหน้าที่ประจำภาควิชาปรัชญา ผู้มีส่วนสนับสนุนอย่างมากในการคอยแจ้งให้ผู้เขียนวิทยานิพนธ์ได้ทราบถึงกำหนดการดำเนินงานในขั้นตอนต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับวิทยานิพนธ์ ซึ่งหากพลาดไป วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ก็จะไม่มีทางสำเร็จลุล่วงลงได้เช่นกัน

ชีวิตการทำวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกเป็นชีวิตที่ยากลำบาก ผู้เขียนขอขอบคุณ รศ.ดร. ไชยันต์ ไชยพร นายชยันต์ ไชยพร และ นส. พิมพ์พร ไชยพร สมาชิกในครอบครัวที่เข้าใจและยอมแบกรับในหลายด้านแทนเพื่อสนับสนุนให้ผู้เขียนได้มีเวลาทุ่มเทให้แก่งานค้นคว้าวิจัยสำหรับวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้อย่างเต็มที่ ขอขอบคุณบิดาและมารดาของผู้เขียนที่เข้าใจและอดทนรอคอยเป็นเวลานานหลายปีที่จะเห็นผู้เขียนสำเร็จการศึกษา ขอขอบคุณรุ่นพี่ เพื่อนและเพื่อนร่วมงานทุกคนที่มีเวลาให้แก่ผู้เขียนเสมอในการแลกเปลี่ยนมุมมองและความคิดเห็นที่นำไปสู่การแก้ไขปรับปรุงข้อบกพร่องต่างๆ ของวิทยานิพนธ์ ความเข้าใจและมิตรภาพที่ได้รับจากบุคคลเหล่านี้เป็นกำลังใจสำคัญที่ทำให้ผู้เขียนสามารถเผชิญและผ่านพ้นปัญหาข้อขัดข้องต่างๆ ที่เกิดขึ้นตลอดเวลาหลายปีมานี้ และสามารถเขียนวิทยานิพนธ์เล่มนี้จนสำเร็จลุล่วงลงได้

ปิยฤดี ไชยพร : โทมัส สแคนลอนกับทางออกแบบพันธสัญญาของปัญหาพหุนิยมทางคุณค่า  
(THOMAS SCANLON AND A CONTRACTUALIST SOLUTION TO THE PROBLEM OF VALUE  
PLURALISM)

อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก: รองศาสตราจารย์เนืองน้อย บุญยเนตร

อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์รอง: อาจารย์ ดร.เกษม เพ็ญภินันท์, 352 หน้า.

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อแสดงให้เห็นว่าโจทย์ปัญหาเรื่องความชอบธรรมที่จอห์น รอลส์ (John Rawls) ตั้งไว้ชี้ให้เห็นถึงนัยยะที่เป็นปัญหาอย่างลึกซึ้งของปรากฏการณ์ของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตย โจทย์นี้มีหัวใจอยู่ที่ว่า ในสังคมที่สมาชิก ทุกคน ต่างมีสถานะเป็นบุคคลที่เสรีและเสมอภาคกัน ทว่ายึดถือใน *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ที่แตกต่างกันนั้น คนเหล่านี้จะสามารถได้ *หลักการและอุดมคติ* ที่พวกเขาสามารถตกลงยอมรับร่วมกันได้จากที่ใด เพื่อใช้เป็นพื้นฐานรองรับให้แก่สถาบันระดับฐานรากของสังคม เช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญ และสถาบันหลักของสังคม และเพื่อตอบปัญหาเรื่องความยุติธรรมที่ตามมาจากการทำงานของสถาบันเหล่านั้น? วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ชี้ว่าแนวทางทั้งหมดเท่าที่มีอยู่สำหรับใช้ตอบโจทย์นี้ ทั้งที่เสนอโดยนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าและนักทฤษฎีเสรีนิยมซึ่งรวมถึงตัวรอลส์เองด้วยนั้น ล้วนแต่ยังคงมีข้อจำกัดที่ทำให้ไม่สามารถตอบโจทย์นี้ได้ที่น่าพอใจ จากนั้นวิทยานิพนธ์จึงนำเสนอเนื้อหาของทฤษฎีจริยศาสตร์แบบพันธสัญญาเรื่อง “หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน” (what we owe to each other) ของโทมัส สแคนลอน (Thomas Scanlon) ที่มีหัวใจอยู่ที่แนวคิดเรื่อง *การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธได้* (justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject) และวิเคราะห์ให้เห็นว่ามีองค์ประกอบหลัก ๓ เรื่องจากทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่องนี้ที่สามารถนำไปใช้สร้างเป็นทางออกรูปแบบใหม่สำหรับตอบโจทย์ปัญหาของรอลส์ได้อย่างน่าพอใจยิ่งกว่าแนวทางที่ได้วิเคราะห์มาแล้วทั้งหมด ทางออกรูปแบบใหม่นี้ประกอบด้วยหลักการและอุดมคติพื้นฐานที่สามารถสร้างความเป็นเอกภาพให้แก่สังคม กระบวนการตัดสินใจสาธารณะ และหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาที่ชี้ให้เห็นได้ว่าพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าทุกคนมีเหตุผลที่ดีที่จะยอมรับ

ภาควิชา.....ปรัชญา.....ลายมือชื่อนิสิต.....

สาขาวิชา.....ปรัชญา.....ลายมือชื่ออ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก.....

สาขาวิชา.....ปรัชญา.....ลายมือชื่ออ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์รอง.....

ปีการศึกษา.....2557

## 5180508122: MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORDS: VALUE PLURALISM, COMPREHENSIVE DOCTRINE, POLITICAL  
CONCEPTION, JUSTIFIABILITY, REASONABLE REJECTION

PIYARUDEE CHAIYAPORN: THOMAS SCANLON AND A CONTRACTUALIST  
SOLUTION TO THE PROBLEM OF VALUE PLURALISM. THESIS ADVISOR.

ASSOC. PROF. NUANGNOI BOONYANATE, DR. KASEM PHENPINANT, 352 PP.

This thesis aims at exploring the deep and far-reaching ramifications value pluralism as a social phenomenon has for liberal democratic societies by using the question posed by John Rawls in his 1993 work *Political Liberalism* as an analytical and critical framework. This question is put as following: how can such societies whose members are free and equal but simultaneously espouse different comprehensive doctrines agree consensually on a common basis for legitimizing their basic structure and institutions? More specifically, the question is such that how can such societies agree on a set of principles and ideals which are acceptable to all as a basis for legitimizing those structure and institutions, given that people start out from very different kinds of premises in the first place. This thesis explores the ideas proposed by five key value pluralists and three key liberalists and demonstrates in what ways they are found wanting. It then explains three components from Thomas Scanlon's theory of morality known as "what we owe to each other" that revolve around the notion of "justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject" and proposes a new synthesis based on this notion which comprises not only a principle and ideal that can unify people, but also a decision procedure and a principle for public deliberation which each and every member of liberal democratic societies can be shown to have good reason to accept or find acceptable.

Department: Philosophy..... Student's Signature.....

Field of Study: Philosophy..... Advisor's Signature.....

Advisor's Signature.....

Academic Year: 2013

## สารบัญ

เนื้อหา	หน้า
บทนำ	๙
บทที่ ๒ พหุนิยมทางคุณค่า (Value Pluralism) กับนัยยะที่เป็นปัญหาสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย	๑๗
๒.๑ พหุนิยมทางคุณค่าและ “จิตต์ของรอลส์”	๒๔
๒.๑.๑ จิตต์ของรอลส์	๒๕
๒.๑.๑.๑ การวิเคราะห์เกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าและนัยยะของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตย	๒๙
๒.๑.๑.๒ ข้อเสนอทางออกสำหรับปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย	๓๔
๒.๑.๒ จิตต์ของรอลส์: ปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย	๓๗
๒.๑.๓ ความเป็นเหตุเป็นผลของ “จิตต์ของรอลส์”	๔๑
๒.๒ การวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันเรื่องความเห็นต่างทางศีลธรรมในประชาธิปไตยระดับกลางและข้อจำกัดของกระบวนการแบบประชาธิปไตย	๔๓
๒.๒.๑ บทบาทการเป็นผู้กระทำสาธารณะของพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยกับมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน	๔๔
๒.๒.๒ ข้อจำกัดของหลักการและกระบวนการตัดสินใจสาธารณะที่ใช้อยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตย	๕๒
๒.๒.๒.๑ ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการหรือประชาธิปไตยแบบเสียงข้างมาก	๕๒
๒.๒.๒.๒ ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม	๖๐
๒.๒.๒.๓ การวิเคราะห์ที่ได้-ผลเสียแบบประโยชน์นิยม	๖๖
๒.๓ เงื่อนไขสำหรับทางออกของปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรี	

ประชาธิปไตยใน “โจทย์ของรอลส์”	๗๔
๒.๔ สรุป	๗๖
บทที่ ๓ “โจทย์ของรอลส์” กับข้อเสนอ ๓ รูปแบบหลักจากทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า	๗๙
๓.๑ ข้อเสนอ ๓ รูปแบบหลักจากทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า	๗๙
๓.๑.๑ การใช้ทรัพยากรที่มีอยู่ภายในสังคมเสรีประชาธิปไตย	๘๐
๓.๑.๒ อุดมคติทางศีลธรรมที่ครอบคลุม	๑๐๔
๓.๑.๓ กระบวนการแลกเปลี่ยนโดยใช้เหตุผล	๑๑๒
๓.๒ สมมติฐานแบบพันธสัญญา	๑๒๕
๓.๓ สรุป	๑๒๗
บทที่ ๔ “โจทย์ของรอลส์” กับข้อเสนอ ๓ รูปแบบหลักของทฤษฎีเสรีนิยม	๑๒๙
๔.๑ ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและข้อเสนอเรื่องการใช้เหตุผลสาธารณะของจอห์น รอลส์	๑๓๐
๔.๑.๑ ข้อเสนอสองเรื่องของรอลส์กับลักษณะแบบทฤษฎีพันธสัญญา	๑๓๑
๔.๑.๒ ข้อเสนอสองเรื่องของรอลส์กับลักษณะแบบประกอบสร้างนิยมทางการเมือง	๑๔๒
๔.๑.๓ นัยยะของลักษณะแบบประกอบสร้างนิยมทางการเมืองต่อข้อเสนอสองเรื่องของรอลส์	๑๔๔
๔.๑.๔ ข้อเสนอเรื่องแรก: ฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน	๑๔๘
๔.๑.๕ ข้อเสนอเรื่องที่สอง: เหตุผลสาธารณะ	๑๕๙
๔.๒ ข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมได้-ผลดีของเอมี กัทแมนและเดนิส ทอมป์สัน	๑๖๖
๔.๓ ข้อเสนอเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียของแมทธิว แอดเลอร์และอีริค โปสเตอร์	๑๘๐
๔.๓.๑ สมมติฐานสามข้อของการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย	๑๘๑
๔.๓.๒ การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียในฐานะกรรมวิธีในการตัดสินใจ	๑๙๐
๔.๓.๓ ข้อได้เปรียบของการวิเคราะห์ผลดี-ผลเสียเหนือกรรมวิธี	

ในการตัดสินใจแบบอื่น	๑๙๔
๔.๔ สรุป	๒๐๕
บทที่ ๕ ทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่อง หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน ของโทมัส สแคนลอน (Thomas Scanlon)	๒๐๗
๕.๑ ทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่อง หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน (what we owe to each other) ของโทมัส สแคนลอน	๒๐๘
๕.๑.๑ มโนทัศน์เรื่อง เหตุผล ในฐานะมโนทัศน์ทางศีลธรรมพื้นฐาน ที่สุดและการใช้มโนทัศน์เรื่องนี้ในการอธิบายมโนทัศน์เรื่อง การวินิจฉัย ที่มาของแรงจูงใจ คุณค่า และความมีเหตุผล	๒๐๘
๕.๑.๒ เหตุผลเชิงปฏิบัติ: เหตุผลคือสิ่งจูงใจ (motivation) ให้เกิด การกระทำและคือสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุน (justification) สำหรับการกระทำ	๒๑๒
๕.๑.๓ เหตุผลคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่า (values)	๒๑๘
๕.๑.๔ โครงสร้างของการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ	๒๒๓
๕.๒ อุดมคติแบบพันธสัญญาเรื่อง “การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่น บนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้” (justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject)	๒๓๒
๕.๒.๑ อุดมคติเรื่องการสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐาน ที่ไม่มีผู้ใดปฏิเสธได้กับ คำอธิบายแบบพันธสัญญาเรื่อง แรงจูงใจทางศีลธรรม	๒๓๕
๕.๒.๒ อุดมคติเรื่องการสามารถให้เหตุผลสนับสนุนบนพื้นฐานที่ ไม่มีผู้ใดปฏิเสธได้กับ การปฏิเสธอย่างมีเหตุผล	๒๔๓
๕.๒.๓ การไม่ให้ความสำคัญแก่แนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระ เรื่องใดอยู่ก่อน	๒๕๐
๕.๓ สรุป	๒๗๘
บทที่ ๖ ข้อเสนอทางออกแบบพันธสัญญาสำหรับ “ใจหยาบของรอลส์”	๒๘๐

๖.๑ อุดมคติเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ กับหลักการและอุดมคติทางการเมืองสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย	๒๘๑
๖.๒ ทางออกแบบพันธสัญญา กับ “โจทย์ของรอลส์”	๒๙๖
๖.๒.๑ หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญากับผลลัพธ์ที่ไม่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง (non-extremism) และมีเนื้อหาที่กำหนดแน่ชัดได้ (determinacy)	๒๙๗
๖.๒.๒ หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญากับผลลัพธ์ที่สอดคล้องกับสำนึกทางศีลธรรมของคนทั่วไป	๓๐๖
๖.๓ ข้อโต้แย้งที่เป็นไปได้	๓๑๔
๖.๓.๑ ข้อโต้แย้งเรื่องเสถียรภาพ	๓๑๔
๖.๓.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องผลลัพธ์ที่ไม่ยืดหยุ่นหรือความสามารถกำหนดได้แน่ชัด	๓๒๒
๖.๓.๓ ข้อโต้แย้งเรื่องผลลัพธ์ที่ไม่แม่นยำ	๓๒๗
๖.๔ สรุป	๓๓๑
บทที่ ๗ ข้อสรุปที่ได้จากการศึกษา	๓๓๕
๗.๑ สรุปผลการวิจัย	๓๓๕
๗.๒ ข้อเสนอแนะ	๓๔๒
รายการอ้างอิง	๓๔๓
ประวัติผู้เขียน	๓๕๒

## บทที่ ๑

### บทนำ

#### ๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

พหุนิยมทางคุณค่า (value pluralism) สามารถเข้าใจได้ว่าเป็นทั้งแนวคิดเชิงบรรทัดฐาน ด้านจริยศาสตร์และจริยศาสตร์การเมือง และเป็นทั้งสภาวะเชิงประจักษ์ที่พบได้ในสังคมเสรีประชาธิปไตยสมัยใหม่ซึ่งก่อให้เกิดความท้าทายขึ้นบางประการแก่สังคมชนิดนี้ตามมา จอห์น รอลส์ (John Rawls) นักปรัชญาเสรีนิยมคนสำคัญของศตวรรษที่ ๒๐ ให้คำจำกัดความแก่ความท้าทายจากสภาวะของพหุนิยมทางคุณค่านี้ไว้ในรูปของคำถามที่ว่า พลเมืองของสังคมที่เป็นเสรีประชาธิปไตยในปัจจุบันยึดถือ *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* (comprehensive doctrines) ในทางศาสนา ปรัชญา อภิปรัชญาและศีลธรรมที่หลากหลายแตกต่างกัน โดยลัทธิความเชื่อเหล่านี้ล้วนมีเนื้อหาที่ครอบคลุม และส่งอิทธิพลต่อแทบทุกมิติที่สำคัญของชีวิตของปัจเจกบุคคล รวมถึงมุมมองและความเชื่อที่เขาหรือเธอมีเกี่ยวกับชีวิตส่วนตัว และชีวิตทางสังคมร่วมกับผู้อื่น และที่สำคัญคือ ลัทธิความเชื่อเหล่านี้อาจมีเนื้อหาที่แตกต่างหรือขัดแย้งกัน ส่งผลให้ปัจเจกบุคคลมีคำวินิจฉัย รวมถึงตัดสินใจเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้ไปในทางที่แตกต่างหรือขัดแย้งกันตามลัทธิความเชื่อที่ตนยึดถืออยู่<sup>1</sup> ขณะเดียวกันสังคมเสรีประชาธิปไตยวางอยู่บนหลักการพื้นฐานที่กล่าวว่า สถาบันพื้นฐานของสังคมจำเป็นต้องได้รับความเห็นชอบหรือความยินยอม (consent) จากพลเมือง *ทุกคน* จึงจะถือได้ว่าสถาบันเหล่านั้นใช้อำนาจที่พลเมืองฝากฝังให้ใช้อย่างถูกต้องและชอบธรรม<sup>2</sup> แต่ถ้านี่ย่อมเกิดคำถามตามมาว่า เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองผู้ยึดถือ *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ที่หลากหลายแตกต่างกันมีคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับสถาบันระดับรากฐานของสังคมที่ส่งผลกระทบต่อคนทุกคน เช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญที่กำหนดรูปแบบและขอบเขตการใช้อำนาจรัฐผ่านสถาบันต่างๆ<sup>3</sup> หรือหากพวกเขามีคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับความยุติธรรมพื้นฐานของสถาบันเหล่านี้ พลเมืองเหล่านี้จะสามารถบรรลุการตัดสินใจ หรือได้มาซึ่งข้อสรุปเชิงบรรทัดฐานที่

<sup>1</sup> John Rawls. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. 1993, pp. 145, 155, 160

<sup>2</sup> Rawls 1993, pp. 136, 216

<sup>3</sup> Rawls 1993, p. 156



ทุกฝ่ายสามารถยอมร่วมนั้นได้อย่างไร? การจะทำเช่นนั้นได้นั้นดูเหมือนพลเมืองเหล่านี้จำเป็นต้องมีพื้นฐานเชิงบรรทัดฐานที่เป็นพื้นฐานกลางที่ทุกคนยอมร่วมนั้นอยู่ก่อน แต่หากพลเมืองเริ่มต้นจากการยึดถือใน *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ที่แผ่ครอบคลุมมิติแทบทุกด้านของการใช้ชีวิตที่แตกต่างกันเช่นนี้แล้ว พื้นฐานกลางที่ว่าจะสามารถได้มาจากที่ใด?

คำถามนี้อาจแลดูยืดเยื้อ แต่แท้จริงแล้วก็คล้ายรูปแบบหนึ่งของคำถามที่อิสยาห์ เบอริลิน (Isaiah Berlin) ผู้ได้รับขนานนามว่าเป็นบิดาแห่งพหุนิยมทางคุณค่า เคยถามไว้แก่ทฤษฎีจริยศาสตร์ประโยชน์นิยม (utilitarianism) เมื่อ ๗๐ ปีที่แล้ว ที่เบอริลินชี้ว่า ทฤษฎีจริยศาสตร์ชนิดนี้วางอยู่บนความเชื่อว่าเป็นเป้าหมายของการกระทำของมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่สามารถเพิ่มปริมาณให้มากขึ้นหรือลดปริมาณลงได้ และเป็นสิ่งที่สามารถนำมาเปรียบเทียบระหว่างกันได้ แต่เบอริลินอ้างว่าสิ่งที่ปัจเจกบุคคลเห็นว่ามีคุณค่า หรือเป็นสภาวะที่มีคุณค่า นั้นมีความแตกต่างกันในเชิงคุณภาพ ที่ไม่อาจแปลงให้อยู่ในรูปของความแตกต่างเชิงปริมาณเพื่อจะนำมาเปรียบเทียบกัน และที่สำคัญคือแม้กระทั่งสิ่งที่นักทฤษฎีสายนี้อ้างว่าสามารถเพิ่มหรือลดปริมาณและวัดเปรียบเทียบกันได้ เช่น *สวัสดิการ* (welfare) ของมนุษย์นั้นแท้จริงแล้วมีความซับซ้อนมากเสียจนกระทั่งไม่อาจวัดเป็นเชิงปริมาณได้เช่นกัน การจะวัดสวัสดิการของมนุษย์ออกมาเป็นเชิงปริมาณได้นั้นจำเป็นต้องอาศัยเกณฑ์หรือคุณสมบัติกลางชนิดหนึ่งที่ครอบคลุมคุณสมบัติทุกด้านที่ประกอบกันเป็นสวัสดิการของมนุษย์แต่ละคน<sup>4</sup> และเกณฑ์หรือคุณสมบัติที่ว่านั้นจะต้องมีลักษณะที่สามารถคำนวณออกมาเป็นเชิงปริมาณได้ด้วย ซึ่งเบอริลินปฏิเสธว่าในโลกนี้ไม่มีเกณฑ์หรือคุณสมบัติเช่นที่ว่ามีอยู่ คำถามที่กล่าวไปของรอลส์อาจเข้าใจได้ในลักษณะเดียวกันว่า คือ การถามว่าจะตัดสินอย่างไร เมื่อ *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ที่พลเมืองยึดถืออยู่หลากหลายต่างชนิดกันนั้นให้คำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับสถาบันระดับรากฐานของสังคม และปัญหาเรื่องความยุติธรรมพื้นฐาน จนอาจส่งผลรุนแรงต่อเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคม การจะตัดสินเช่นนี้ได้

<sup>4</sup> ดู Isaiah Berlin. "Utilitarianism". Unpublished Paper. 1937. Available at

<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lits/nachlass/utilitarianism.pdf>. ในยุคหลังจากเบอริลิน คำถามนี้ขยายไปสู่การวัดและเปรียบเทียบสวัสดิการระหว่างปัจเจกบุคคล (interpersonal comparison) ว่าเป็นสิ่งที่ไม่อาจกระทำได้ด้วยเช่นกัน ดู Lionel Robbins. "Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment" in *Economic Journal* 48. London: Macmillan. 1932

ดูเหมือนเรียกร้องให้พลเมืองต้องมีเกณฑ์หรือพื้นฐานร่วมกันบางอย่าง แต่เกณฑ์หรือพื้นฐานนั้นจะสามารถได้มาจากที่ใด เมื่อพวกเขาไม่ได้ยอมรับพื้นฐานบางอย่างร่วมกันอยู่ตั้งแต่ต้น?

แต่คำถามของรอลส์ไปไกลกว่าประเด็นเรื่องการขาดพื้นฐานกลางที่เบอร์ลินพูดถึง เพราะเขายังชี้ด้วยว่า ในสังคมเสรีประชาธิปไตย โครงสร้างพื้นฐาน (basic structure) ของสังคมทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นสถาบันหลักด้านเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมที่ส่งผลกระทบต่อชีวิตของสมาชิกของสังคมทุกคน จำเป็นต้องได้รับการยอมรับจากคนเหล่านั้น *ทุกคน* จึงจะถือได้ว่าสถาบันเหล่านั้นใช้อำนาจอย่างถูกต้องชอบธรรม ซึ่งข้อนี้ยิ่งตอกย้ำคำถามที่ได้กล่าวไปแล้วของเขาที่ว่า ในสภาวะที่สมาชิกของสังคมที่ได้รับอิทธิพลจาก *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ต่างชนิดกันมีคำวินิจฉัยไปในทางที่แตกต่างกันเกี่ยวกับโครงสร้างพื้นฐานเหล่านี้ จะเป็นไปได้อย่างไรที่โครงสร้างพื้นฐานเหล่านี้จะสามารถได้รับการยอมรับจากคนทุกคน อันเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับความชอบธรรมตามเกณฑ์ของสังคมชนิดนี้เองได้? <sup>5</sup>

เอมี กัทแมนและเดนนิส ทอมป์สัน (Gutmann & Thompson 1996) นักทฤษฎีประชาธิปไตยผู้มีชื่อเสียงโดดเด่นของยุคนี้จากผลงานที่ชื่อว่า *Democracy and Disagreement* (1996) ได้แสดงการวิเคราะห์ที่สนับสนุนการวิเคราะห์ข้างต้นของรอลส์ว่า พหุนิยมทางคุณค่าเป็นความท้าทายที่น่าเกรงขามที่สุดในบรรดาความท้าทายทุกเรื่องที่สังคมเสรีประชาธิปไตยร่วมสมัยต้องเผชิญ เนื่องจากทำให้พลเมืองผู้อาศัยในสังคมชนิดนี้ ผู้ที่ต้องสวมบทบาทเป็นผู้กระทำสาธารณะ เมื่อมาร่วมกันถกเถียงเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายสาธารณะเรื่องต่างๆ เพื่อมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจของรัฐเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายเหล่านี้ ไม่อาจตกลงกันได้ว่าจะใช้คุณค่าเรื่องใดเป็นพื้นฐานในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านกฎหมายและนโยบายสาธารณะเหล่านั้น ยิ่งกว่านั้น ทั้งคู่ยังชี้ให้เห็นว่า หลักการและกระบวนการแบบประชาธิปไตย ๓ รูปแบบที่ใช้อยู่ใน

<sup>5</sup> ในที่นี้เป็นเพียงการกล่าวอย่างกว้างๆ เนื่องจากหากวิเคราะห์ให้ลึกลงไปจะพบว่ามีนักทฤษฎีบางกลุ่มที่อ้างว่าเป็นไปได้ที่โครงสร้างพื้นฐาน รวมถึงระบบกฎหมายของบางสังคมจะไม่สะท้อนคุณค่าพื้นฐานแบบใดแบบหนึ่งอย่างชัดเจน ทำให้สังคมดังกล่าวอ้างได้ว่าตนยึดหลักของความเป็นกลาง (neutrality) ในการจัดระเบียบและประสานระหว่างคุณค่าที่ต่างชนิดกันซึ่งพลเมืองยึดถืออยู่ ดู Ronald Dworkin. "Liberalism". Edited by Stuart Hampshire. *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978; Bruce Ackerman. *Social Justice and the Liberal State*. New Haven, CT: Yale University Press. 1980

สังคมเสรีประชาธิปไตยปัจจุบัน อันได้แก่ ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการ (หรือที่รู้จักในชื่อว่า ประชาธิปไตยเสียงข้างมาก) ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม และกระบวนการตัดสินใจที่ เรียกว่า การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย (cost-benefit analysis) นั้นล้วนแล้วแต่มีข้อจำกัดในการ รับมือกับความเห็นต่างและความขัดแย้งที่อาจตามมา เมื่อรัฐเสรีประชาธิปไตยตัดสินใจเกี่ยวกับ กฎหมายหรือนโยบายที่ส่งผลกระทบต่อพลเมืองของตนอย่างไม่เท่ากัน

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มุ่งที่จะเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามนำเสนอทางออกสำหรับความ ทำหายที่พหุนิยมทางคุณค่าก่อให้เกิดขึ้นแก่สังคมเสรีประชาธิปไตย โดยเริ่มต้นจากความเข้าใจ ที่ว่าเมื่อรอลส์กล่าวถึงข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมของ *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* เขาไม่ได้กำลังให้คำ บรรยายที่เป็นวิทยาศาสตร์ถึงสถานะที่เป็นอยู่ของสังคมเสรีประชาธิปไตย แต่คำกล่าวนี้แฝงไว้ด้วย สมมติฐานที่ว่าความชอบธรรมทางการเมือง (political legitimacy) ที่รอลส์เชื่ออยู่ก่อนว่าจะ สามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับพลเมืองของสังคมที่เป็นพหุนิยมนี้ต้องมีลักษณะเช่นใด คำกล่าวนี้ ของรอลส์จึงมีลักษณะเป็นโจทย์คำถามที่แฝงนัยยะแบบบรรทัดฐานไว้ตั้งแต่ต้น และทำให้ทางออก ชนิดที่จะสามารถตอบโจทย์คำถามที่ว่านี้ได้เพียงพอย่อมหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่ต้องตอบคำถาม เชิงบรรทัดฐานเรื่องความชอบธรรมที่ซ่อนอยู่นี้ได้ด้วย

บทที่ ๒ ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จึงเป็นการอภิปรายเนื้อหาของโจทย์คำถามนี้ ที่เพื่อความ กระชับจากนี้ไปจะเรียกว่า “โจทย์ของรอลส์” เพื่อให้เข้าใจอย่างชัดเจนขึ้นถึงความหมายและ ความสำคัญของพหุนิยมของ *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ว่ารอลส์มองว่า การที่พลเมืองในสังคม เสรีประชาธิปไตยยึดถือลัทธิความเชื่อเหล่านี้ที่หลากหลายแตกต่างกัน และจึงแสวงหาเป้าหมาย สูงสุดหรือคุณค่าที่หลากหลายต่างชนิดกันนั้น ก่อให้เกิดนัยยะที่เป็นปัญหาอย่างไรตามมาแก่ สังคมเสรีประชาธิปไตย และเมื่อเข้าใจความหมายและความสำคัญของปัญหาที่ว่านี้จากมุมมอง ของรอลส์เองแล้ว บทนี้จึงประเมินและให้เหตุผลเพื่อสนับสนุนว่า โจทย์คำถามที่รอลส์ให้ไว้นี้เป็น โจทย์ที่ตรงประเด็น เร่งด่วนและสำคัญสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย โดยอ้างการวิเคราะห์ของกัท แมนและทอมป์สัน (Gutmann & Thompson 1996, 2004) เกี่ยวกับสถานะของความเห็นต่างทาง ศีลธรรมระหว่างพลเมืองในเวทีประชาธิปไตยระดับกลาง ที่ช่วยให้มองเห็นได้อย่างเป็นรูปธรรมว่า พหุนิยมของ *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ที่รอลส์กล่าวถึงนั้นไม่เพียงก่อให้เกิดปัญหาความชอบ ธรรมขึ้นแก่สถาบันระดับฐานรากของสังคมและการใช้อำนาจอรัฐในด้านต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับความ

ยุติธรรมขั้นพื้นฐานเท่านั้น แต่ยังคงก่อให้เกิดปัญหาความชอบธรรมขึ้นในระดับของหลักการและกระบวนการตัดสินใจสาธารณะที่มีความสำคัญรองลงมาด้วย ส่งผลให้สังคมที่อยู่ในสถานะของพหุนิยมชนิตี้นี้มีความเปราะบางสูงในเรื่องความชอบธรรม ที่อาจเกิดขึ้นได้ตั้งแต่ระดับสถาบันฐานรากที่สุด เช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญ ลงไปจนถึงการตัดสินใจออกกฎหมายและดำเนินนโยบายสาธารณะแต่ละเรื่อง

ในบทนี้ผู้เขียนยังวิเคราะห์ต่อจากกัทแมนและทอมป์สันในประเด็นที่ว่า การที่พหุนิยมทางคุณค่าสร้างความเปราะบางด้านความชอบธรรมให้แก่สังคมเสรีประชาธิปไตยนี้ยังอาจทำให้สังคมชนิดนี้ต้องประสบกับผลลัพธ์ที่ไม่พึงประสงค์แบบใดแบบหนึ่งในสองแบบต่อไปนี้ตามมา คือ ก) ปัญหาความชอบธรรมที่ไม่ได้รับการดูแลจัดการอย่างเหมาะสมอาจลุกลามบานปลายจนกลายเป็นความขัดแย้งเรื่องความชอบธรรมที่สร้างความแตกแยกรุนแรงขึ้นในสังคม และ ข) เมื่อเกิดความขัดแย้งเรื่องความชอบธรรมขึ้นแล้ว สิ่งนี้อาจทำลายประสิทธิภาพการทำงานของสถาบันหลักของประชาธิปไตย โดยทำให้เกิดภาวะชะงักงันของการตัดสินใจ จนไม่สามารถดำเนินมาตรการที่จำเป็นเพื่อบรรเทาความอยุติธรรม ทำให้คนจำนวนมากต้องอยู่ในสถานภาพเดิมที่กดขี่หรือไม่เป็นธรรมอย่างยาวนานขึ้น โดยข้อสรุปหลักที่ได้ในบทนี้คือ “โจทย์ของรอลล์” ซึ่งชี้ให้เห็นถึงนัยยะที่เป็นปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตยได้อย่างถูกต้อง แสดงให้เห็นว่าปัญหานี้เป็นปัญหาที่ตรงประเด็น เร่งด่วนและสำคัญที่ควรต้องเร่งแสวงหาทางออกให้ ขณะเดียวกัน การแสวงหาทางออกนี้สามารถตั้งต้นโดยใช้ “โจทย์ของรอลล์” เป็นคำถามนำในการสืบค้น เนื่องจากเป็นคำถามที่วิเคราะห์สภาพปัญหาไว้ได้อย่างถูกต้อง แต่นอกจากนี้แล้ว การวิเคราะห์และอภิปรายในบทนี้ยังให้ข้อสรุปรองคือ ทางออกที่น่าพึงพอใจสำหรับปัญหานี้ต้องเป็นทางออกชนิดที่สามารถอธิบายได้ว่า อะไรคือพื้นฐานกลางที่พลเมืองจะสามารถยอมรับร่วมกันเพื่อนำไปใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวมในยามที่พวกเขาามีคำวินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับสถาบันโครงสร้างเหล่านี้

บทที่ ๓ ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้พิจารณาแนวคิดที่เสนอโดยนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า ๕ รายในฐานะทางออกที่เป็นไปได้สำหรับ “โจทย์ของรอลล์” และวิเคราะห์ให้เห็นว่า แนวคิดทั้งหมดนี้ยังคงมีข้อจำกัดที่ทำให้ไม่สามารถให้พื้นฐานกลางที่พลเมืองจะสามารถยอมรับร่วมกันเพื่อนำไปใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวมใน

ยามที่พวกเขามีการวินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับสถาบันโครงสร้างเหล่านี้ ทำให้สรุปได้ว่าการแสวงหาทางออกให้กับโจทย์นี้จำเป็นต้องพิจารณาแนวคิดจากทฤษฎีจริยศาสตร์และจริยศาสตร์การเมืองทางเลือกที่มีอยู่อย่างรอบด้านมากขึ้น

บทที่ ๔ ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จึงพิจารณาแนวคิดทางเลือก ๓ รูปแบบที่เสนอโดยนักทฤษฎีเสรีนิยม คือ แนวคิดเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน และแนวคิดเรื่องเหตุผลสาธารณะของรอลด์ แนวคิดเรื่องประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรองที่เสนอโดยกัทแมนและทอมป์สัน และแนวคิดเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียรูปแบบล่าสุดที่เสนอโดยแอดเลอร์ & โปสเนอร์ (Adler & Posner 2006) และวิเคราะห์ให้เห็นว่าแนวคิดเหล่านี้ยังคงมีข้อจำกัดบางประการเช่นเดียวกับแนวคิดจากทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่ได้พิจารณาไปในบทที่ ๓ ทำให้ยังไม่สามารถให้พื้นฐานกลางชนิดที่พลเมืองจะสามารถยอมรับร่วมกันเพื่อนำไปใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมของตนได้เช่นเดียวกัน

บทที่ ๕ ของวิทยานิพนธ์พิจารณาแนวคิดทางเลือกที่นำมาจากงานเขียนชื่อ What We Owe To Each Other ของโทมัส สแคนลอน (Thomas Scanlon) คือ อุดมคติเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ (justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject) และวิเคราะห์ให้เห็นว่าอุดมคติเรื่องนี้มีองค์ประกอบแนวคิดหลักอยู่ ๓ ประการที่สามารถนำไปใช้สร้างเป็นทางออกรูปแบบใหม่เพื่อตอบ “โจทย์ของรอลด์” เกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าได้อย่างครบถ้วนและน่าพึงพอใจมากกว่าข้อเสนอและแนวทางแบบอื่นที่ได้อภิปรายมาทั้งหมด

บทที่ ๖ ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้อธิบายถึงข้อได้เปรียบของทางออกรูปแบบใหม่ที่สร้างขึ้นจากอุดมคติเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ อันได้แก่ การที่ทางออกนี้ประกอบด้วยหลักการ อุดมคติและกระบวนการตัดสินใจที่ไม่เพียงสอดคล้องกับคุณค่าแบบประชาธิปไตย แต่ยังเสริมสร้างคุณค่าเหล่านี้ให้มีลักษณะที่เข้มแข็ง ลึกซึ้งและปกป้องได้มากยิ่งขึ้น และนอกจากนี้แล้ว ทางออกนี้ยังให้หลักการในการอภิปรายสาธารณะที่ให้ผลลัพธ์ที่มีลักษณะที่พลเมืองในสังคมชนิดนี้ที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามีเหตุผลที่น่าจะยอมรับได้ และจากนั้นจึงพิจารณาข้อโต้แย้งที่อาจเป็นไปได้ ๓ ข้อต่อหลักการอภิปรายสาธารณะที่พัฒนาขึ้นจากแนวคิดเรื่องนี้ และตอบข้อโต้แย้งดังกล่าว

บทที่ ๗ สรุปรูปเนื้อหาตั้งแต่บทที่ ๒ ถึงบทที่ ๖

## ๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อศึกษานัยยะที่เป็นปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตยโดยผ่านการทำความเข้าใจ “โจทย์ของรอลส์” เพื่อศึกษา วิเคราะห์และประเมินแนวคิดจากทฤษฎีทางเลือก รูปแบบต่างๆ ในแง่ของความสามารถในการตอบโจทย์ปัญหานี้ เพื่อประมวลจุดอ่อนและจุดแข็งของแนวคิดที่ได้ศึกษาทั้งหมด และพัฒนาให้เป็นทางออกที่สามารถตอบโจทย์ปัญหาเรื่องนี้ได้อย่างเป็นที่น่าพอใจ โดยอาศัยแนวคิดเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ (Justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject) ของโทมัส สแคนลอนเป็นพื้นฐาน

## ๑.๓ ขอบเขตของการวิจัย

ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่นำมาพิจารณาในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ครอบคลุมเฉพาะทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารุ่นที่สอง คือ ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่พัฒนาขึ้นนับตั้งแต่ทศวรรษ ๑๙๘๐ จนถึงปัจจุบัน และไม่ครอบคลุมทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารูปแบบที่ได้รับการนำเสนอไว้ก่อนหน้านี้ เช่นในงานเขียนของนักปรัชญาและนักทฤษฎีด้านประวัติศาสตร์ความคิดชาวอังกฤษเชื้อสายยิว-รัสเซีย อิสยาห์ เบอร์ลิน (Isaiah Berlin) ในทศวรรษที่ ๑๙๕๐-๑๙๖๐ ส่วนข้อเสนอของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่นำมาใช้ประเมินในฐานะแนวทางเพื่อตอบ “โจทย์ของรอลส์” นั้น ครอบคลุมเฉพาะทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าของนักทฤษฎี ๕ รายคือ โจเซฟ ราซ (Raz 1986) ไมเคิล วอลเซอร์ (Walzer 1983) ชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Taylor 1989) วิลเลียม แกลสตัน (Galston 1999, 2002) และอลิซเบธ แอนเดอร์สัน (Anderson 1993) ผู้ได้ชื่อว่าเป็นตัวแทนหลักของทฤษฎีชนิดนี้ ในยุคปัจจุบันและเป็นผู้ที่ถูกนำมาใช้อ้างเสมอในงานเขียนเกี่ยวกับเรื่องนี้ ส่วนข้อเสนอของทฤษฎีเสรีนิยมที่นำมาใช้ประเมินในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ครอบคลุมเฉพาะทฤษฎีเสรีนิยมทางการเมืองของจอห์น รอลส์ (Rawls 1993, 1997) ทฤษฎีประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองของเอมี กัทแมนและเดนนินทอมป์สัน (Gutmann & Thompson 1996, 2002) และทฤษฎีการวิเคราะห์ผลได้ผลเสียของแอดเลอร์และโพสเนอร์ (Adler & Posner 2006) อันเป็นทฤษฎีที่ได้รับการยอมรับกันโดยทั่วไปทั้งในหมู่

ผู้ที่เห็นด้วยและไม่เห็นด้วยกับทฤษฎีชนิดนี้ว่าครอบคลุมพื้นฐานที่สำคัญของปรัชญาแบบเสรีนิยมไว้ทั้งหมด และสำหรับข้อเสนอทางออกที่วิทยาลัยนิพนธ์ฉบับนี้ให้ได้เนื้อหามาจากงานเขียนเรื่อง What We Owe To Each Other ของโทมัส สแคนลอนเป็นหลัก ส่วนที่เหลือเป็นการสังเคราะห์ของผู้เขียน

#### ๑.๕ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

ความเข้าใจที่ลึกซึ้งและรอบด้านมากยิ่งขึ้นเกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าและนัยยะของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตย ความเข้าใจเกี่ยวกับแนวคิดสำคัญๆ จากทฤษฎีจริยศาสตร์และจริยศาสตร์การเมืองรูปแบบต่างๆ ที่เคยได้รับการนำเสนอขึ้นเพื่อตอบปัญหาเรื่องนี้สำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยเท่าที่มีอยู่จนถึงปัจจุบัน และแนวทางรูปแบบใหม่ที่มีลักษณะแบบพันธสัญญาที่สามารถตอบปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าที่แฝงอยู่ใน “โจทย์ของรอลส์” ได้ดียิ่งกว่าแนวทางที่มีอยู่เหล่านั้นทั้งหมด

## บทที่ ๒

### พหุนิยมทางคุณค่า (Value Pluralism) กับนัยยะที่เป็นปัญหาสำหรับสังคมเสรี ประชาธิปไตย

พหุนิยมทางคุณค่า (Value Pluralism) เป็นทั้งปรากฏการณ์เชิงประจักษ์ที่พบได้ในสังคมเสรีประชาธิปไตย<sup>6</sup> และเป็นแนวคิดทางจริยศาสตร์รูปแบบหนึ่งด้วย โดยแนวคิดทางจริยศาสตร์เรื่องนี้มีประวัติความเป็นมาที่ยาวนานอยู่ในจารีตความคิดทางปรัชญาของโลกตะวันตก อริสโตเติล (Aristotle 1985) กล่าวไว้เมื่อสองพันกว่าปีที่แล้วว่า “สิ่งที่มนุษย์แสวงหานั้นมีอยู่มากมายหลายชนิด ทั้งศิลปะและวิทยาการ ซึ่งผลที่ตามมาคือ จุดมุ่งหมาย (ends) [ที่มนุษย์] แสวงหานั้นก็พลอยมีอยู่มากมายหลายชนิดตามไปด้วย”<sup>7</sup> แนวคิดเรื่องนี้ของอริสโตเติลมีอิทธิพลต่อนักปรัชญาคริสต์ศาสนาในยุคถัดมาที่ได้รับอิทธิพลจากเขา เช่น โทมัส อควีนาส<sup>8</sup> แต่กระนั้น อาจกล่าวได้ว่าแนวคิดทางจริยศาสตร์เรื่องพหุนิยมทางคุณค่านี้ยังไม่ได้รับการพัฒนาอย่างจริงจังจนกระทั่งช่วงต้นศตวรรษที่ ๒๐ ในประเทศอังกฤษ ที่นักปรัชญาสายสังคมนิยมผู้ได้รับอิทธิพลจากอริสโตเติลอีกเช่นเดียวกันได้นำแนวคิดเรื่องจุดมุ่งหมายที่มีอยู่หลากหลายนี้มาใช้โต้แย้งแนวคิดที่เน้นความเป็นระบบและครอบคลุมของนักปรัชญาสายจิตนิยม (idealism) ที่ได้รับอิทธิพลจากนักปรัชญาชาวเยอรมัน เกออร์ก ฟรีดริช เฮเกล (G.W.F) โดยผู้สนับสนุนคนสำคัญของแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าในยุคนี้คือ นักปรัชญาและนักทฤษฎีด้านประวัติศาสตร์ความคิดชาวอังกฤษเชื้อสายยิว-รัสเซีย อิสยาห์ เบอริลิน (Isaiah Berlin) เบอริลินได้รับอิทธิพลจากแนวคิดทางปรัชญาที่ค่อนข้างหลากหลาย โดยนอกจากปรัชญาสังคมนิยมแล้ว ก็ยังได้รับอิทธิพลจากจริยศาสตร์แบบค่าน้ำเกลือ

<sup>6</sup> เสรีประชาธิปไตยหรือประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม (liberal democracy) คือประชาธิปไตยรูปแบบที่ให้ความสำคัญอันดับแรกแก่การปกป้องเสรีภาพของปัจเจกบุคคล โดยเฉพาะสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐานที่พลเมืองทุกคนมีอยู่เท่าเทียมกัน ดูเพิ่มเติมเรื่องความแตกต่างระหว่างประชาธิปไตยชนิดนี้และประชาธิปไตยรูปแบบอื่นๆ ในปิยฤดี ไชยพร “ประชาธิปไตย” ที่ *สารานุกรมปรัชญา* [ออนไลน์] ๒๕๕๒ แหล่งที่มา

<http://www.philospedia.net/democracy.html>

<sup>7</sup> Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett. 1985, Ch. 1.3

<sup>8</sup> ดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับความคิดเรื่องนี้ของอควีนาสใน Josef Pieper. *The Four Cardinal*

*Virtues*. 1955 Available at <https://archive.org/details/fourcardinalvirt012953mbp>



(Kantian Ethics) ที่เน้นคุณค่าของปัจเจกบุคคล ประชาธิปไตยเสรีนิยมประชาธิปไตย (liberal democracy) ปรัชญาญาณวิทยาสายประจักษ์นิยม (empiricism) และปรัชญาวิมตินิยมอีกบางส่วน<sup>9</sup> พื้นฐานที่มาทางความคิดเช่นนี้ทำให้แนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าของเบอร์ลินมีลักษณะที่อิงอยู่กับกรอบคิดแบบเสรีประชาธิปไตย โดยเบอร์ลินเชื่อว่าพหุนิยมทางคุณค่าเรียกร้องสังคมชนิดที่ให้เสรีภาพอย่างกว้างขวางและอย่างเสมอภาคแก่ปัจเจกบุคคลทุกคนที่จะแสวงหาคคุณค่าชนิดที่เขาเป็นผู้เลือกสำหรับตนเอง โดยรัฐหรือบุคคลภายนอกไม่เข้าแทรกแซงการแสวงหาคคุณค่าเหล่านั้น<sup>10</sup>

ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่จะอภิปรายในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้คือทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารุ่นที่สองถัดมาจากเบอร์ลิน และประกอบด้วยแนวคิดทั้งที่ยึดกรอบคิดแบบเสรีประชาธิปไตยและชนิดที่ไม่ยึดกรอบที่ว่านี้ แนวคิดเหล่านี้มีพื้นฐานความเชื่อร่วมกันอยู่ ๔ ประการคือ

- ๑) ในโลกนี้มีสิ่งที่ดี (the good) และสิ่งที่ตรงข้ามกับสิ่งที่ดี คือ สิ่งที่ไม่ดีหรือชั่วร้าย (the bad or the evil) อยู่จริงแบบเป็นภววิสัยที่สามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุน ปกป้องหรือคัดค้านได้<sup>11</sup>
- ๒) ในโลกนี้มีสิ่งที่ดีอยู่หลากหลายชนิดและประเภท และแม้ว่าคุณสมบัติของความดี (goodness) เองก็มีหลากหลายลักษณะเช่นกัน<sup>12</sup> ทำให้เป็นไปได้ที่จะวัดความ

<sup>9</sup> Joshua L. Cherniss. *A Mind & Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. Oxford: Oxford University Press. 2013, ch. 1, pp. 1-52

Oxford: Oxford University Press. 2013, ch. 1, pp. 1-52

<sup>10</sup> Cherniss 2013

<sup>11</sup> มีข้อสังเกตว่าทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทุกรายที่เสนอในที่นี้ แม้แต่ทฤษฎีของ Walzer ที่เป็นตัวอย่างที่เด่นชัดของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่ไม่รับกรอบของเสรีประชาธิปไตย ยังคงไม่ใช่รูปแบบหนึ่งของทฤษฎีแบบสัมพัทธนิยม (relativism) ดังจะเห็นว่า ทฤษฎีเหล่านี้ทุกทฤษฎีล้วนถือว่าการกระทำใดที่เป็นการบังคับหรือยึดเยียดให้บุคคลอื่นต้องยอมรับหรือปฏิบัติตามคุณค่าที่ตัวผู้บังคับยึดถืออยู่ โดยคนเหล่านั้นไม่ยินยอมพร้อมใจเป็นสิ่งที่ผิด เช่น วอลเซอร์เรียกการกระทำเช่นนี้ว่า ทรรราชย์ (tyranny) ดู Michael Walzer. *Spheres of Justice*. Oxford: Basil Blackwell. 1983 ซึ่งการอ้างว่ามีสิ่งที่ดีชนิดที่ไม่ขึ้นกับบริบทของกาลเวลาและสถานที่อยู่เช่นนี้ต่างจากทฤษฎีสัมพัทธนิยมที่ปฏิเสธว่าไม่มีสิ่งที่ดีและสิ่งที่ชั่วอยู่จริงแบบเป็นภววิสัยภายนอกบริบทของกาลเวลาและสถานที่ ดู Gilbert Harman. "Moral relativism defended," *Philosophical Review* 8, no. 1, 1975, pp. 3-22

<sup>12</sup> ทฤษฎีพหุนิยมที่เชื่อว่าสิ่งที่ดีมีอยู่หลากหลายชนิด ทว่าคุณสมบัติของความดีมีอยู่เพียงชนิดเดียว คือ G. E. Moore ดู G. E. Moore 1993 ส่วนตัวอย่างของทฤษฎีพหุนิยมที่เชื่อว่าทั้งสิ่งที่ดีและคุณสมบัตินี้ของความดีต่างมี

แตกต่างกันและเปรียบเทียบจัดอันดับระหว่างสิ่งที่ดีทุกชนิดและประเภทที่มีอยู่เข้าด้วยกันเป็นชุดของการจัดลำดับก่อนหลัง (lexical ordering) ที่ตายตัวเพียงชุดเดียว นอกจากนี้ยังไม่มีสิ่งใดที่สามารถนำมาใช้เป็นมาตรวัดสากลในการจัดลำดับเช่นที่ว่าด้วย ลักษณะเช่นนี้ส่งผลให้ ก) ไม่สามารถมีชุดของการจัดลำดับก่อนหลังของคุณค่าชุดใดทั้งสิ้นที่รวมสิ่งที่ดีทุกประเภทไว้ได้<sup>13</sup> และ ข) ไม่มีสิ่งดีใดสามารถอ้างสถานะเป็นสิ่งที่ดีสูงสุด (summum bonum) สำหรับคนทุกคน<sup>14</sup>

- ๓) ไม่มีรูปแบบชีวิตรูปแบบใดเลยที่ประกอบด้วย หรือแสดงออกถึงสิ่งที่ดีทุกชนิดทุกประเภทที่มนุษย์สามารถแสวงหาได้ เพราะสิ่งที่ดีประเภทหนึ่งอาจกีดกันหรืออยู่ร่วมกันไม่ได้กับสิ่งที่ดีประเภทอื่น จึงเป็นความเชื่อที่ไม่ถูกต้องที่ว่ามีรูปแบบชีวิตที่

---

อยู่หลากหลายชนิด คือ W. D. Ross ดู Ross. *The Right and The Good*. Revised edition. Edited by P. Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press. 2002.

<sup>13</sup> ความเชื่อนี้ทำให้ทัศนะนี้ต่างจากทัศนะเอกราชนิยมทางคุณค่า เช่น ทัศนะประโยชน์นิยม (utilitarianism) ที่เชื่อว่าสิ่งที่ดีหรือสิ่งที่พึงปรารถนาทั้งหลายสามารถถูกทอนลงเป็นสิ่งที่สามารถวัดได้ด้วยมาตรฐานชนิดเดียวกัน (เช่น เงิน) และเชื่อว่าโดยอาศัยมาตรฐานที่วุ่น เราสามารถจัดอันดับสิ่งที่ดีทั้งหลายตามช่วงชั้นโดยชุดการจัดอันดับที่ครอบคลุมสิ่งที่ดีทุกประเภทได้ และทำให้เราสามารถค้นพบสิ่งที่ดีที่สุดได้ นอกจากนี้ ความเชื่อนี้ยังทำให้ทัศนะนี้ต่างจากทัศนะทางจริยศาสตร์อีกแบบหนึ่ง เช่น ทัศนะของอริสโตเติลที่เชื่อว่า ถึงแม้ว่าสิ่งที่ดีอาจมีได้หลากหลาย แต่ถึงที่สุดแล้ว สิ่งที่ดีเหล่านั้นก็ยังสามารถถูกจัดอันดับเป็นชุดการจัดอันดับที่เรียงจากสิ่งที่ดีมากที่สุดไปหาสิ่งที่ดีน้อยกว่าได้ ดังคำกล่าวอ้างของอริสโตเติลที่ว่า ถึงแม้เราจะปฏิเสธความคิดเรื่องแบบของความคิด (the form of goodness) ที่มีลักษณะแบบใดแบบหนึ่งของเพลโตแล้ว แต่เราก็ยังสามารถจัดอันดับสิ่งที่ดีที่มีอยู่หลากหลายชนิดและหลากหลายประเภทได้ด้วยเกณฑ์ชุดหนึ่ง เช่น เกณฑ์เรื่องความครบถ้วน (completeness) เกณฑ์เรื่องความพอเพียงในตัวเอง (self-sufficiency) หรือเกณฑ์เรื่องความเป็นที่สุด (finality) ทำให้เราสามารถพูดได้ว่า คุณธรรมมีคุณค่าสูงกว่าเกียรติเพราะเราแสวงหาเกียรติเพื่อได้มาซึ่งคุณธรรม ตัวอย่างร่วมสมัยอีกตัวอย่างหนึ่ง คือ ทฤษฎีเรื่องความยุติธรรมในฐานะความเป็นธรรมของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ที่ยอมรับว่าสิ่งที่ดีที่คนในสังคมประชาธิปไตยให้ความสำคัญหรือให้ความห่วงใยสนใจมีอยู่หลากหลาย และสิ่งเหล่านั้นไม่สามารถถูกนำมาวัดบนมาตรวัดคุณค่าเพียงอันเดียวได้ แต่กระนั้นเขายังคงเชื่อว่าเราสามารถจัดอันดับสิ่งที่ดีเหล่านั้นโดยให้สิ่งที่ดีบางอย่างมีสถานะเหนือกว่าอย่างถาวร (lexical priority) กว่าสิ่งดีอื่นๆ ทั้งหมดได้ ดู Aristotle. *Nicomachean Ethics* และ John Rawls. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1971

<sup>14</sup> Charles Taylor. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989

สามารถประกอบด้วยสิ่งที่ดีทุกชนิดที่มีอยู่ได้ และสิ่งนี้ขั้บเน้นความสำคัญของการเลือก<sup>15</sup>

- ๔) เมื่อข้อความแสดงการวินิจฉัยทางศีลธรรมบางข้อขัดแย้งกันหรือไม่อาจเป็นจริงพร้อมกันได้ เท่ากับว่าข้อความแสดงการวินิจฉัยทางศีลธรรมเหล่านั้นจะไม่สามารถประกอบอยู่ในชุดรวมของการวินิจฉัยทางศีลธรรมที่สอดคล้องกันและคงเส้นคงวาชุดเดียวกันได้ ซึ่งเท่ากับว่าคนที่มีการวินิจฉัยทางศีลธรรมที่ขัดแย้งกัน จะไม่สามารถได้มาตกลงกันที่คำวินิจฉัยทางศีลธรรมอันใดอันหนึ่งในแบบของฉันทามติได้<sup>16</sup>

ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเหล่านี้มีคำอธิบายสำหรับความเชื่อพื้นฐาน ๔ ข้อนี้ที่แตกต่างกันบ้างในรายละเอียด เช่น Raz 1986<sup>17</sup> และ Galston 1999/2002<sup>18</sup> ซึ่งอยู่ในกลุ่มที่ยึดกรอบคิดแบบเสรีประชาธิปไตยอ้างว่า มีสิ่งที่ดีบางประเภทที่เป็นสิ่งที่ดี ขั้นพื้นฐาน ในความหมายที่ว่า เป็นองค์ประกอบของชีวิตที่ดี ชีวิตที่มีคุณค่าสำหรับคนทุกคนเหมือนกันไม่ว่าพวกเขาจะเป็นใครหรือใช้ชีวิตอยู่ในสังคมแบบใด ขณะที่ Walzer 1983 ซึ่งอยู่ในกลุ่มที่ไม่ยึดกรอบคิดแบบเสรีประชาธิปไตยอ้างว่าเราไม่สามารถกล่าวอย่างแน่ชัดและเป็นทั่วไปสำหรับคนทุกคนเหมือนกันหมดว่า สิ่งที่ดีชนิดใดคือสิ่งที่ดี ขั้นพื้นฐาน เพราะสิ่งที่ดีแต่ละชนิดและประเภทต่างก็มีความหมายและความสำคัญเฉพาะตัวของเอง ที่เป็นไปตามที่บริบททางสังคม ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของแต่ละชุมชนหรือสังคมของมนุษย์กำหนด ซึ่งหมายความว่าสิ่งที่สังคมเสรีประชาธิปไตยเห็นว่าเป็นสิ่งที่ดี อาจไม่ได้ถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ดีในสังคมที่ไม่ใช่เสรีประชาธิปไตย อย่างไรก็ตาม จุดยืนที่แตกต่างกันระหว่างทฤษฎีเหล่านี้ในบางเรื่อง ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับการยอมรับกรอบแบบเสรีประชาธิปไตยหรือไม่ แต่ขึ้นกับสมมติฐานเกี่ยวกับลักษณะของ “สิ่งที่ดี” หรือ “คุณค่า” หรือเกี่ยวกับขีดความสามารถในการ

<sup>15</sup> ดูเพิ่มเติม William James's *Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life's Ideals*. New York: Henry Holt and Company. 1915 [1899], pp. 229, 240-1, 247, 265-8, 270-4, 295-6, 300)

<sup>16</sup> Robert Talisse. *Democracy After Liberalism*. New York: Routledge. 2005, p. 63

<sup>17</sup> Raz. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press. 1986

<sup>18</sup> William Galston. *Liberalism Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press 2002

ตัดสินเกี่ยวกับคุณค่าของมนุษย์ที่ทฤษฎีเหล่านี้ใช้ เช่นขณะที่ Raz 1986, Taylor 1989<sup>19</sup> และ Anderson 1993<sup>20</sup> เชื่อว่าสิ่งที่ดีทั้งหลายขัดแย้งกันในลักษณะที่ทำให้ไม่อาจตัดสินเชิงปริมาณได้ว่าสิ่งที่ดีชนิดใดมีค่าเหนือกว่าสิ่งที่ดีอีกชนิดหนึ่ง (ซึ่งหมายความว่าไม่สามารถตัดสินได้โดยสิ้นเชิง เพราะนักทฤษฎีเหล่านี้เห็นตรงกันว่า การตัดสินระหว่างคุณค่าต้องทำโดยวิธีเชิงปริมาณเท่านั้น) แต่ Galston 2002 กลับเชื่อว่า แม้ในสภาวะที่สิ่งที่ดีต่างชนิดกันขัดแย้งกันและขณะเดียวกันก็ไม่อาจตัดสินเชิงปริมาณได้ว่าสิ่งใดดีกว่า แต่ก็ยังเป็นไปได้ที่มนุษย์จะค้นพบคำตอบที่ถูกต้องเมื่อต้องตัดสินใจเลือกระหว่างสิ่งที่ดีเหล่านี้ในบางสถานการณ์<sup>21</sup>

ความเชื่อพื้นฐาน 4 ข้อนี้ทำให้แนวคิดแบบพหุนิยมทางคุณค่าดูเหมือนเข้ากันได้เป็นอย่างดีกับแนวคิดแบบพหุนิยมทางการเมือง (political pluralism) ที่พยายามทำความเข้าใจเชิงมโนทัศน์และจัดระเบียบปรากฏการณ์ทางการเมืองโดยอาศัยข้อเท็จจริงเรื่องการเมืองของกลุ่มต่างๆ ที่หลากหลายอยู่ภายในสังคม ที่เป็นช่องทางให้แก่ปัจเจกบุคคลในการผลักดัน ส่งเสริมและพัฒนาผลประโยชน์ของตน แต่กระนั้นก็ตาม พหุนิยมทางคุณค่าไม่ใช่สิ่งเดียวกับพหุนิยมทางการเมือง เนื่องจากแนวคิดชนิดหลังนี้เน้นเฉพาะมิติด้านการเมือง ไม่ได้ให้ความสำคัญแก่มิติด้านอภิปราย

<sup>19</sup> Charles Taylor. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989

<sup>20</sup> Anderson. *Values in Ethics and Economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1993

<sup>21</sup> Galston 2002, pp. 34-35. อนึ่ง มีข้อสังเกตว่าความเชื่อพื้นฐาน 4 ข้อนี้ทำให้ทัศนะแบบพหุนิยมทางคุณค่าไปกันได้ค่อนข้างดีกับทัศนะแบบพหุนิยมทางการเมือง (political pluralism) ซึ่งเป็นทฤษฎีทางการเมืองที่พยายามทำความเข้าใจและจัดระเบียบในเชิงมโนทัศน์แก่ปรากฏการณ์ทางการเมืองโดยใช้ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการมีอยู่อย่างหลากหลายของกลุ่มต่างๆ ที่ปัจเจกบุคคลเป็นสมาชิกและอาศัยกลุ่มเหล่านี้เป็นช่องทางส่งเสริมผลักดันและพัฒนาผลประโยชน์ของตน เพียงแต่ต่างกันตรงที่ทัศนะประเภทหลังนี้เน้นเฉพาะที่มิติด้านการเมือง และไม่ได้ให้ความสำคัญกับมิติด้านอภิปราย ปรายญา สังคมวิทยาหรือจิตวิทยาของความแตกต่างหลากหลายแบบเดียวกับที่พหุนิยมทางคุณค่าทำ ทัศนะทั้งสองแบบนี้มีแนวโน้มที่จะถูกพบอยู่ร่วมกันในสังคมเสรีนิยมร่วมสมัยที่ประกอบด้วยกลุ่ม ชุมชนและสมาคมที่แตกต่างหลากหลายเป็นจำนวนมาก ซึ่งต่างยึดถือในคุณค่าหรือมีความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งที่ดีที่ที่หลากหลายแตกต่างกัน และทั้งสองทัศนะนี้ต่างมองว่าวิถีคิดและแบบปฏิบัติทางการเมืองในสังคมชนิดนี้ควรเป็นไปในทางที่สนับสนุนส่งเสริมความหลากหลายนี้ มากกว่าที่จะพยายามขจัดทิ้งหรือกดทับไว้ ดู Avigail Eisenberg. *Reconstructing Political Pluralism*. Albany: State University of New York. 1995, pp. 1-2 แต่ถึงกระนั้น จำเป็นที่เราต้องระลึกไว้ด้วยว่าสองทัศนะนี้เป็นทัศนะคนละแบบกัน เพราะอธิบายปรากฏการณ์ในสองปริมณฑลที่อาจไม่จำเป็นต้องเกี่ยวข้องกัน ทัศนะหนึ่งเกี่ยวข้องกับศีลธรรมหรือสิ่งที่ดี อีกทัศนะหนึ่งเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ทางการเมืองและเสนอทางออกที่เป็นแบบการเมืองเท่านั้น

ปรัชญา สังคมวิทยาหรือจิตวิทยาของความแตกต่างหลากหลายแบบเดียวกับที่พหุนิยมทางคุณค่ากระทำ แต่ก็ก็เป็นจริงที่ว่าทัศนะทั้งสองนี้มีแนวโน้มที่จะถูกพบอยู่ร่วมกันในสังคมเสรีประชาธิปไตยร่วมสมัยที่ประกอบด้วยกลุ่ม ชุมชนและสมาคมที่แตกต่างหลากหลายเป็นจำนวนมาก ที่ยึดถือในคุณค่าหรือมีความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งที่ดีที่ที่หลากหลายแตกต่างกัน และทั้งสองทัศนะนี้ต่างมองไปในทางเดียวกันว่าวิถีคิดและแบบปฏิบัติทางการเมืองในสังคมชนิดนี้ควรเป็นไปในทางที่สนับสนุนส่งเสริมความหลากหลายนี้ มากกว่าที่จะพยายามขจัดทิ้งหรือกดทับไว้<sup>22</sup>

ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเหล่านี้มีลักษณะที่เหมือนกันอีกประการหนึ่งคือ ทุกทฤษฎีล้วนเป็นปฏิกิริยาต่อต้านทฤษฎีจริยศาสตร์การเมืองแบบเสรีนิยม (liberalism) กระแสหลัก ที่เชื่อว่าบุคคล (persons)<sup>23</sup> สามารถค้นพบคำตอบของคำถามเกี่ยวกับความถูกต้อง (the right) ทางการเมืองได้โดยการใช้เหตุผลที่เป็นสากล (reason)<sup>24</sup> ทฤษฎีเหล่านี้เห็นตรงกับเบอร์ลินว่าความ

<sup>22</sup> ดู Avigail Eisenberg. *Reconstructing Political Pluralism*. Albany: State University of New York. 1995, pp. 1-2

<sup>23</sup> คำว่า “บุคคล” (persons) เป็นแนวคิดสำคัญเรื่องหนึ่งของทฤษฎีจริยศาสตร์การเมืองแบบเสรีนิยม เช่น ที่ได้รับอิทธิพลจาก John Stuart Mills โดยมีลล์มีความเชื่อว่า คนทุกคนเป็นผู้มีสิทธิที่จะมีเสรีภาพและความเสมอภาคในด้านต่างๆ ในฐานะที่พวกเขาล้วนเป็น “บุคคล” ไม่ใช่ในฐานะสมาชิกของเพศใดเพศหนึ่ง หรือคนกลุ่มเฉพาะกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งในสังคม เช่นเมื่อเขาเสนอให้รัฐสภาของประเทศอังกฤษในขณะนั้นปฏิรูปกฎหมายสิทธิในการเลือกตั้ง โดยเปลี่ยนจากคำว่า “ชาย” เป็นคำว่า “บุคคล” เพื่อให้สิทธิในการเลือกตั้งนี้ครอบคลุมถึงพลเมืองที่เป็นสตรีด้วย ดูเพิ่มเติม J.S. Mills. *On Liberty*. Penguin Books. 1859 (reprinted 1974)

<sup>24</sup> ทฤษฎีเสรีนิยมกระแสหลักในที่นี้หมายถึงทฤษฎีเช่นที่เสนอโดยจอห์น ราวล์ส ชาร์ลส์ ลามอร์ส (Charles Larmore) โรนัลด์ ดอว์กิน (Ronald Dworkin) และบรูซ แอคเคอร์แมน (Bruce Ackerman) (Rawls 1971, Larmore. 1987; 1990; Dworkin 1978, Ackerman 1980, Kymlicka 1990, pp. 186-7) ที่เสนอว่ารัฐเสรีนิยมควรมีท่าที่เป็นกลาง (state neutrality) เมื่อต้องเผชิญกับปัญหาความเข้าใจที่แตกต่างกันเกี่ยวกับชีวิตที่ดี (conceptions of the good) ของพลเมือง โดยรัฐต้องไม่ส่งเสริมสนับสนุนชีวิตที่ดีแบบใดแบบหนึ่ง แต่ต้องเปิดโอกาสให้ทุกคนมีเสรีภาพมากที่สุดที่จะแสวงหารูปแบบชีวิตที่พวกเขาเห็นว่ามีความดีสำหรับตน ราชได้แย้งทฤษฎีกลุ่มนี้ โดยอ้างว่าท่าที่เป็นกลางนี้ไม่สอดคล้องในตัวเอง ข้ำร้ายยังจะทำให้รัฐเสรีนิยมอ่อนแอ เขาเห็นว่าถูกต้องแล้วรัฐเสรีนิยมควรมีท่าที่แบบสมบูรณแบบนิยม (perfectionist) คือเชื่อว่าชีวิตบางรูปแบบซึ่งจัดได้ว่าเป็นชีวิตที่สมบูรณแบบหรือเป็นเลิศ และให้การสนับสนุนส่งเสริมให้พลเมืองมีชีวิตในรูปแบบนั้น ขณะเดียวกันก็ขัดขวางไม่ให้พลเมืองแสวงหาชีวิตรูปแบบอื่นที่รัฐมีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่าไร้ค่า; แกลสตันเป็นนักเสรีนิยมเช่นเดียวกัน เขาไม่เห็นด้วยกับทฤษฎีเสรีนิยมแบบการเมือง (political liberalism) ที่จอห์น ราวล์สเสนอ ซึ่งเรียกร้องให้พลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าต้องใช้เหตุผลสาธารณะ (public reason) เมื่อมารวมกันถกเถียง

เชื้อของทฤษฎีเสรีนิยม *กระแสหลัก* ข้อนี้เป็นอุปสรรคทำให้ทฤษฎีชนิดนี้ไม่สามารถมีพื้นที่ให้แก่คุณค่าที่หลากหลายแตกต่างในสังคมเสรีประชาธิปไตยอย่างแท้จริงได้ เพราะในบรรดาคุณค่าเหล่านี้ มีบางคุณค่าที่ไม่สามารถเข้าใจและตัดสินใจได้ด้วยเหตุผลสากลในระดับเดียวกันกับคุณค่าแบบอื่นๆ เนื่องจากเกี่ยวข้องกับปัจจัยที่ไม่ใช่เรื่องของเหตุผลสากล เช่น ความรู้สึกผูกพันกับชาติ ถิ่นกำเนิดหรือชุมชนของปัจเจกบุคคล ที่ทำให้บุคคลบางคนไม่ว่าจะถูกปฏิบัติอย่างกตัญญูเพียงใด ก็ยังคงไม่อาจขจัดความรู้สึกผูกพันหรือความรักชาตินี้ทิ้งไปได้<sup>25</sup> หรือทำให้เขามองข้าม

อภิปรายเกี่ยวกับกฎหมายรัฐธรรมนูญและปัญหาเรื่องความยุติธรรมพื้นฐานของสังคม และเสนอให้ใช้ทฤษฎีเสรีนิยมชนิดครอบคลุมรอบด้าน (comprehensive liberalism) ที่เน้นเสรีภาพในการแสดงออก (expressive liberty) หลักขันติธรรม (toleration) และประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม (constitutional democracy) สำหรับเป็นทางเลือกแทน; ส่วนวอลเชอร์และเทย์เลอร์เป็นนักชุมชนนิยม วอลเชอร์เสนอทฤษฎีแบบพหุนิยมทางการเมืองควบคู่กับพหุนิยมทางคุณค่าและประชาธิปไตย งานของเขามีจุดเด่นที่การอภิปรายถึงบทบาทของสมาคมขั้นทุติยภูมิ (secondary associations) หรือกลุ่มที่เกิดขึ้นจากการรวมตัวกันโดยสมัครใจของคนในชุมชนในการเตรียมความพร้อมทางการเมืองและการเป็นพลเมืองให้แก่สมาชิกของกลุ่ม โดยทำหน้าที่เป็นเวทีสัมมนาที่สมาชิกได้เรียนรู้เกี่ยวกับการมีส่วนร่วมทางการเมือง การปกครองและการถูกปกครอง ขณะเดียวกันก็ทำหน้าที่พุ่มพักและทำทลายความจริงรักภักดีต่อรัฐและพันธะที่ปัจเจกบุคคลมีต่อรัฐในเวลาเดียวกัน (Walzer 1970, p. 219-222; 1992, 98) ส่วนเทย์เลอร์มองว่าทัศนะทางศีลธรรมการเมืองแบบเสรีนิยม โดยเฉพาะความเชื่อที่ว่าปัจเจกบุคคลคือผู้กระทำที่สามารถพึ่งพาตนเองได้ (self-sufficient) โดยไม่ต้องอาศัยความสัมพันธ์ทางสังคมกับกลุ่มหรือชุมชนที่ตนเป็นสมาชิก เป็นสาเหตุของความป่วยไข้ของสังคมเสรีนิยมร่วมสมัยที่ปัจเจกบุคคลถูกตัดขาดจากสายสัมพันธ์ต่างๆ ทางสังคม รวมทั้งแบบปฏิบัติทางการเมืองเรื่องสิทธิของปัจเจกบุคคลที่ทำให้ท้ายแก่ปัจเจกบุคคลในการตั้งคำถามท้าทายและขัดแย้งต่อข้อเรียกร้องที่กลุ่มหรือชุมชนมีต่อตน ถึงแม้ว่าข้อเรียกร้องนั้นอาจเป็นไปเพื่อจุดหมายที่ดีคือประโยชน์ของส่วนรวม (a common good) ก็ตาม โดยเขามองว่าในที่สุดสิ่งนี้จะย้อนกลับมาทำร้ายปัจเจกบุคคลเองโดยทำให้เขาเสียโอกาสในการพัฒนาตนเองในขีดความสามารถด้านต่างๆ ซึ่งสามารถพัฒนาขึ้นได้ต่อเมื่ออยู่ในบริบทของกลุ่ม ชุมชนและสังคม (Taylor 1985, p.189)

<sup>25</sup> ในกรณีของเบอร์ลิน เขายกย่องคุณค่าเรื่องความผูกพันต่อชาติและถิ่นกำเนิด เช่นที่พบในนักคิดและนักเขียนชาวรัสเซียผู้ต่อต้านอุดมการณ์คอมมิวนิสต์ของพรรคบอลเชวิคและได้รับการปฏิบัติอย่างกตัญญูและโหดร้ายป่าเถื่อนจากกลไกของรัฐคอมมิวนิสต์โซเวียตในขณะนั้น แต่ก็ยังคงมีความรักและผูกพันอย่างแน่นแฟ้นกับแผ่นดินเกิดของตน และไม่มีความคิดที่จะเปลี่ยนมารับอุดมการณ์ของโลกเสรี ดูความคิดเรื่องนี้ของเบอร์ลินใน Cherniss 2013 ซึ่งแนวคิดนี้ของเบอร์ลินได้รับการสืบสานต่อโดยนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารุ่นถัดมาจากเขาแทบทุกคน ดูรายละเอียดเกี่ยวกับข้อถกเถียงระหว่างทัศนะทางการเมืองแบบเสรีนิยมกับทัศนะที่มุ่งส่งเสริมการให้พื้นที่อย่างกว้างขวางที่สุดแก่ความแตกต่างหลากหลายในสังคม ใน Andrea T. Baumeister. *Liberalism and the "Politics of Difference"*. Edinburg University Press. 2000

การปฏิบัติที่กดขี่และไม่เป็นธรรมที่ชาติหรือถิ่นกำเนิดของตนกระทำต่อบุคคลอื่นหรือคนกลุ่มอื่นได้ หากการปฏิบัติเช่นนั้นจำเป็นต่อความมั่นคงหรือการอยู่รอดของชาติหรือถิ่นกำเนิดที่ตนรัก และโครงการของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทั้งหมดล้วนเป็นความพยายามที่จะอธิบายและให้เหตุผลสนับสนุนว่าเหตุใดจึงควรยินยอมให้ปัจจัยที่ไม่ได้เป็นเรื่องของเหตุผลสากลเช่นนี้สามารถมีพื้นที่อยู่ได้ในสังคมเสรีประชาธิปไตยด้วยเช่นกัน

เหตุผลสำคัญที่ทฤษฎีเหล่านี้ใช้อ้างเพื่อบรรลุผลที่วางไว้คือ เหตุผลเรื่องที่มา (source) ของคุณค่า โดยเบอร์ลินอ้างว่า คุณค่าได้ค่ามาจากปัจเจกบุคคล ในแง่ที่ปัจเจกบุคคล (ไม่ใช่สังคม บุคคลผู้ทรงสิทธิอำนาจคนใด จารีตประเพณี หรือวัฒนธรรมใดทั้งสิ้น) ที่เป็นผู้ให้คุณค่าแก่สิ่งทั้งหลาย ทำให้สิ่งเหล่านั้นกลายเป็นสิ่งที่มีค่าควรกระทำ หรือควรค่าแก่การแสวงหาสำหรับตัวเขา โดยการที่ปัจเจกบุคคลเป็นผู้รับเอาสิ่งเหล่านั้นมาเป็นเป้าหมาย (goal) ของตน ปัจเจกบุคคลจึงเป็นที่มาเพียงชนิดเดียวเท่านั้นของคุณค่าทุกชนิดที่สามารถพบได้ในโลกนี้ แต่ขณะเดียวกัน ปัจเจกบุคคลที่พูดถึงนี้ไม่ใช่ตัวตนที่เป็นสากล หรือตัวตนที่ใช้เหตุผลอย่างเป็นสากลเหมือนกัน แต่คือปัจเจกบุคคลที่เป็นผลผลิตจากประวัติศาสตร์ และมีลักษณะเฉพาะเจาะจงเป็นของตนเองที่ไม่เหมือนกับตัวตนคนอื่น ๆ ซึ่งเบอร์ลินเรียกว่าลักษณะเช่นนี้ว่า ลักษณะแห่งปัจเจก (individuality)<sup>26</sup> นอกจากนี้ การที่ปัจเจกบุคคลทุกคนมีค่าทางศีลธรรม (moral worth) อย่างเท่าเทียมกัน ยังเท่ากับว่าคุณค่าที่คนแต่ละคนสร้างขึ้นและแสวงหาล้วนมีความสำคัญอย่างเท่าเทียมกันด้วย<sup>27</sup> แต่ถ้าเข้าใจเช่นนี้แล้ว คำถามที่จะเกิดขึ้นตามมาทันทีคือ เมื่อคุณค่าที่ทุกคนยึดถืออยู่ถูกถือว่ามี ความสำคัญเท่ากัน สิ่งนี้มีนัยยะตามมาอย่างไรเกี่ยวกับหน้าตาของสังคมที่พวกเขาจะต้องใช้ชีวิต อยู่ร่วมกัน? จอห์น รอลส์ (John Rawls) นักปรัชญาเสรีนิยมคนสำคัญของศตวรรษที่ ๒๐ คือผู้ที่ แดงประเด็นปัญหาที่ซ่อนอยู่ในคำถามกว้างๆ นี้ ออกมาให้เห็นได้ชัดเจนที่สุดคนหนึ่งในสิ่งที่นับ จากนี้ไปจะเรียกว่า “โจทย์ของรอลส์”

## ๒.๑ พหุนิยมทางคุณค่าและ “โจทย์ของรอลส์”

<sup>26</sup> Isaiah Berlin. “Herzen and Bakunin on Individual Liberty, in *Russian Thinkers*. 1956. pp. 105, 108-9

<sup>27</sup> Isaiah Berlin. Isaiah Berlin Papers อ้างใน Joshua L. Cherniss. *A Mind & Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*, p. 11

### ๒.๑.๑ โจทย์ของรอลส์

ที่กล่าวมาได้เห็นแล้ว ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าโดยพื้นฐานมีแนวโน้มที่จะมองภาพสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าว่าเป็นสังคมที่เปิดกว้างให้พื้นที่สำหรับคุณค่าที่หลากหลายต่างชนิดสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างเท่าเทียมกัน เบร์ลินเห็นว่าสังคมชนิดนี้ทำเช่นนี้ได้โดยยึดหลักการของเสรีนิยมแบบดั้งเดิม คือ หลักการเรื่องเสรีภาพเชิงลบ (negative liberty) ที่ให้เสรีภาพแก่คนทุกคนในการแสวงหาคุณค่าที่เขาปรารถนา โดยรัฐหรือบุคคลภายนอกไม่เข้าไปยุ่งเกี่ยวแทรกแซง<sup>28</sup> แต่แนวคิดนี้ถูกตั้งคำถามโดยนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารุ่นหลัง เช่น ราซ (Raz 1986) วิเคราะห์ให้เห็นถึงนัยยะที่เป็นปัญหาตามมาจากพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยไว้บางส่วน และชี้ว่านัยยะนี้เรียกร้องให้รัฐเสรีนิยมจำเป็นต้องดำเนินมาตรการบางอย่างในเชิงรุกด้วยเพื่อรักษาความเป็นพหุนิยมทางคุณค่าในสังคมไว้ ไม่ใช่เพียงแค่ส่งเสริมเสรีภาพเชิงลบของปัจเจกบุคคลเท่านั้น<sup>29</sup> หรือเบอร์นาร์ด วิลเลียมส์ (Bernard Williams) ที่วิเคราะห์ไว้ว่าการเป็นฝ่ายตรง

<sup>28</sup> Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty". In *Liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press. 1969 [1958]

<sup>29</sup> ราซวิเคราะห์ว่า วิเคราะห์ว่า พหุนิยมทางคุณค่ามีนัยยะที่สนับสนุนการมีอยู่ของกลุ่มหรือชุมชนทางวัฒนธรรมและศาสนาที่มีอยู่หลากหลายภายใต้รัฐประชาธิปไตยเสรีนิยม แต่ขณะเดียวกัน กลุ่มหรือชุมชนเหล่านี้อาจมีวิถีปฏิบัติบางประการที่ขัดแย้งกับอุดมคติแบบสากล เช่น เรื่องอัตตาณัติส่วนบุคคล (personal autonomy) ที่ราซเห็นว่ารัฐเสรีนิยมควรรับมาใช้ ซึ่งกำหนดให้รัฐต้องเปิดโอกาสให้พลเมืองมีทางเลือกในการใช้ชีวิตมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ เนื่องจากวิถีปฏิบัติเหล่านี้จำกัดทางเลือกในการใช้ชีวิตของปัจเจกบุคคลที่เป็นสมาชิก เพื่อธำรงรักษาไว้ซึ่งวัฒนธรรมดั้งเดิมของกลุ่มไม่ให้สูญหาย ราซเองเห็นว่าในกรณีเช่นนี้ รัฐประชาธิปไตยเสรีนิยมมีความชอบธรรมที่จะเข้าแทรกแซงวิถีปฏิบัติดังกล่าว หรืออาจถึงขั้นพยายามหลอมรวมกลุ่มหรือชุมชนที่หลากหลายแตกต่างกันเข้าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมของตนที่ส่งเสริมการมีทางเลือกในการใช้ชีวิตที่กว้างขวางที่สุดสำหรับปัจเจกบุคคลทุกคน อย่างไรก็ตาม ราซตระหนักว่า การทำเช่นนี้มีส่วนที่เป็นการทำลายอัตตาณัติของสมาชิกของกลุ่มในลักษณะหนึ่งเช่นกัน เพราะการดำรงอยู่ของกลุ่มหรือชุมชนเหล่านี้คือเงื่อนไขจำเป็นที่เป็นเงื่อนไขขั้นต่ำที่สุดที่จะทำให้สมาชิกของกลุ่มสามารถมีทางเลือกในการใช้ชีวิตในเบื้องต้นได้ (Raz 1986, pp. 423-4) เพื่อที่จะเห็นประเด็นนี้ของราซอย่างชัดเจนเป็นรูปธรรมมากขึ้น เราอาจนึกถึงชาวอเมริกันเชื้อสายอินเดียนแดงที่ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันเป็นชนเผ่า ประกอบอาชีพแบบเกษตรกรรมและหัตถกรรมดั้งเดิมมาตลอดชีวิต แต่ขณะเดียวกันก็มีวิถีปฏิบัติบางอย่าง เช่น วิถีปฏิบัติเกี่ยวกับที่ดินที่ไม่เป็นกรรมต่อสมาชิกเผ่าที่เป็นสตรี หากรัฐพยายามแก้ไขปัญหานี้ด้วยการพยายามเข้าไปหลอมรวมคนกลุ่มนี้ให้เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมสมัยใหม่ โดยส่งเสริมการใช้ชีวิตแบบปัจเจก จัดสรรสิทธิในที่ดินทำกินให้แก่สมาชิกทั้งหญิงและชายอย่างเท่าเทียมกัน และ



ข้ามกันทางการเมือง (political opposition) หรือการมีจุดยืนทางการเมืองที่ต่างกันระหว่างคนสองฝ่ายขึ้นไปนั้น จำเป็นต้องอาศัยแนวคิดเรื่องเสรีภาพภายใต้กฎหมายบังคับด้วยจึงจะเป็นไปได้ เพราะไม่เช่นนั้นคนทุกคนก็จะอ้างแต่เสรีภาพพื้นเดิม (primitive freedom) ของตนเพื่อทำตามที่ตนปรารถนาหรือเห็นสมควร โดยไม่เคารพในเสรีภาพแบบเดียวกันของบุคคลอื่น และวิลเลียมส์เองพยายามอธิบายให้เห็นภาพโดยคร่าวๆว่าเสรีภาพที่ว่านี้ควรจะมีหน้าตาเป็นเช่นไร<sup>30</sup> หนึ่ง ข้อวิจารณ์เหล่านี้ไม่ใช่ของใหม่เสียทีเดียว<sup>31</sup> แต่การที่ข้อวิจารณ์เหล่านี้มาจากนักทฤษฎีทางคุณค่า

เปลี่ยนให้ทุกคนหันมาทำการผลิตแบบตลาดที่ใช้ที่ดินที่มีจำกัดอย่างมีประสิทธิภาพมากขึ้น สมาชิกของชนเผ่าอินเดียนแดงเหล่านี้อาจพบว่าตนไม่พร้อมที่จะ “ครองชีวิต” รูปแบบใหม่ที่รัฐผลักดันให้ ถึงแม้จะเป็นชีวิตที่มีทางเลือกในการประกอบอาชีพและบริโภคมากขึ้นก็ตาม และปรารถนาที่จะกลับไปใช้ชีวิตในรูปแบบเดิมที่จำกัดสิทธิทางเลือกการใช้ชีวิตของตนมากกว่า ในแง่นี้การเข้าแทรกแซงหรือหลอมรวมของรัฐที่ทำให้พวกเขาไม่เหลือทางเลือกที่จะใช้ชีวิตในรูปแบบเดิมได้แม้จะมีทางเลือกใหม่เพิ่มขึ้น ย่อมมองได้ว่าเป็นการทำลายทางเลือกในการใช้ชีวิต และจึงเท่ากับเป็นการทำลายอัตตาณัติของพวกเขาแบบหนึ่งด้วย และนอกจากนี้ ราชได้อภิปรายถึงประเด็นที่ทฤษฎีทางคุณค่าโดยตัวเองมีแนวโน้มจะส่งเสริมให้ผู้แสวงหาคคุณค่าชนิดที่ต่างกันหรือเข้ากันไม่ได้มีท่าทีที่อดกลั้นต่อกันและกันน้อยลง (Raz 1986, 404) แต่กระนั้นก็ตาม ในภาพรวม ทฤษฎีของราชยังคงไม่ต่างจากทฤษฎีทฤษฎีทางคุณค่าแบบอื่นมากนัก โดยมองปัญหาที่อภิปรายไปว่าเป็นปัญหาที่สามารถหาทางออกได้อย่างไม่ยากเย็น เช่น ปล่อยให้กลุ่มหรือชุมชนครองวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมของตนต่อไป พร้อมกับยอมรับว่าวิถีชีวิตนั้นแฝงไว้ด้วยการปฏิบัติที่ไม่เป็นธรรมต่อสมาชิกบางกลุ่ม เช่น สมาชิกที่เป็นสตรีภายในกลุ่ม (Raz 1986, 423-4) หรือการใช้หลักขันติธรรมเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวในการอยู่ร่วมกันของคนที่มีแสวงหาคคุณค่าแบบที่แตกต่างกัน (Raz 1986, 404)

<sup>30</sup> ดู Bernard Williams. “From Freedom to Liberty: The Construction of Political Value. in *Philosophy and Public Affairs* Vol. 30, No. 1, 2001, pp. 3-26 ที่วิเคราะห์เกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องเสรีภาพว่าจำเป็นต้องมีพื้นที่ให้สำหรับการเป็นศัตรูหรือฝ่ายตรงข้ามกันทางการเมือง (political opposition) ระหว่างผู้ที่มีความเชื่อความคิดหรือคุณค่าที่แตกต่างกัน เนื่องจากการเป็นฝ่ายข้ามกันทางการเมืองนี้จะเป็นไปได้จำเป็นต้องอาศัยเค้าโครงของกฎหมายที่มีอำนาจบังคับให้พลเมืองที่มีความเชื่อ ความคิดหรือคุณค่าที่แตกต่างกันกระทำหรือไม่กระทำบางสิ่งตามที่เค้าโครงดังกล่าวกำหนดไว้ ไม่ว่าสิ่งนี้จะสอดคล้องกับความเชื่อ ความคิดหรือคุณค่าที่คนเหล่านี้ยึดถืออยู่หรือไม่ก็ตาม วิลเลียมส์อธิบายว่า ขณะที่การทำได้ตามที่ตนเองต้องการโดยไม่ถูกบังคับจากภายนอกจัดว่าเป็นเสรีภาพพื้นเดิม (primitive freedom) แต่ในสังคมที่ประกอบด้วยคนที่มีแนวคิดตรงข้ามกันในทางการเมือง เสรีภาพชนิดนี้ต้องถูกทิ้งไปเพื่อแลกกับเสรีภาพในฐานะคุณค่าทางการเมืองที่เขาเรียกว่าอิสรภาพ (liberty) (Williams 2001, pp. 11-13)

<sup>31</sup> ข้อวิจารณ์เช่นที่ราชและวิลเลียมส์ชี้แจงปรากฏอยู่ก่อนแล้วในงานเขียนของนักจิตนิยมผู้วิพากษ์แนวคิดเรื่องเสรีภาพเชิงลบหรือเสรีนิยมแบบคลาสสิก เช่น ที่เสนอโดยจอห์น ล็อก (John Locke) และเฮอริเบิร์ต สเปนเซอร์

ด้วยกัน ซึ่งว่านักพหุนิยมทางคุณค่าผู้รับสืบทอดแนวคิดจากเบอร์ลินเองต่างก็ตระหนักว่า ทฤษฎี เช่นที่พวกตนเสนอต้องเผชิญกับความท้าทายที่ว่า ในการพยายามสนับสนุนให้สังคมมีความเปิดกว้างแก่คุณค่าที่หลากหลายแตกต่างมากที่สุดที่จะเป็นไปได้นั้น ความเสี่ยงประการหนึ่งที่อาจตามมาคือ การแสวงหาคคุณค่าของคนจำนวนหนึ่งหรือคนบางคนอาจละเมิดเสรีภาพในการแสวงหาคคุณค่าของคนอีกจำนวนหนึ่งได้

ที่ผ่านมา เราได้เห็นแล้วว่า ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ามุ่งให้สังคมมีท่าทีที่เปิดกว้างสำหรับคุณค่าที่มีอยู่อย่างหลากหลายภายในสังคม และปกป้องปัจเจกบุคคลผู้เลือกรับคุณค่าเหล่านั้นให้สามารถแสวงหาคคุณค่าที่ตนปรารถนาได้โดยไม่ถูกขัดขวางจากรัฐหรือสมาชิกคนอื่น ๆ ในสังคมที่อาจไม่เห็นด้วย หรือไม่ยอมรับในสิ่งที่พวกเขาแสวงหา แต่ข้อวิจารณ์ที่นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ามีต่อแนวคิดเช่นของเบอร์ลินนั้น ชี้ให้เห็นว่า นักทฤษฎีรุ่นหลังเองก็ตระหนักว่าข้อเสนอเหล่านี้ยังมีข้อจำกัดในการอธิบายว่า สังคมที่เปิดกว้างให้สมาชิกสามารถแสวงหาคคุณค่าที่ตนปรารถนาหรือเลือกสำหรับตนเองได้นั้น สมาชิกของสังคมจะใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันอย่างไรที่จะแน่ใจได้ว่าพวกเขาจะไม่ละเมิดเสรีภาพหรือผลประโยชน์พื้นฐานของกันและกัน อย่างไรก็ตาม นักพหุนิยมทางคุณค่ายุคหลังก็ไม่ประสบความสำเร็จไปมากกว่าเบอร์ลินหรือนิทซ์เชในการอธิบายเรื่องนี้ ดังจะเห็นว่า สำหรับคนที่รับกรอบแบบเสรีประชาธิปไตย เช่น ราช และแกลสตัน พวกเขายังคงอ้างไม่ต่างจากเบอร์ลินว่ารัฐมีหน้าที่ต้องส่งเสริมและปกป้องเสรีภาพในการเลือกและแสวงหาคคุณค่าของปัจเจกบุคคล ขณะที่นักพหุนิยมทางคุณค่าที่ไม่รับกรอบแบบเสรีประชาธิปไตย เช่น วิลเลียมส์ก็ยังยอมรับว่าสมาชิกของสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าจะอยู่ร่วมกันได้ พวกเขาจำเป็นต้องยอมสละเสรีภาพของตนบางส่วนโดยยอมอยู่ภายใต้กฎหมายที่ใช้อำนาจบังคับให้ทุกคนใช้เสรีภาพของตนแสวงหาสิ่งที่ตนปรารถนาอย่างมีการเห็นวรั้ง เพื่อที่จะไม่นำไปสู่การละเมิดเสรีภาพของสมาชิก

---

(Herbert Spencer) ว่าเปิดโอกาสให้คนที่มีความได้เปรียบมากกว่าใช้เสรีภาพของตนถูกล้ำหรือละเมิดผลประโยชน์ชนิดที่สำคัญของคนที่ตั้งอยู่ในสถานะที่เสียเปรียบกว่าตน เช่น นายจ้างใช้เสรีภาพทำสัญญาจ้างงานที่กดขี่เอารัดเอาเปรียบลูกจ้างที่ยากจน และไม่มีทางเลือกเป็นต้น ดู T.H.Green. "On the different senses of "freedom" as applied to will and the moral progress of man", in *Works of T.H. Green*, Vol. 2. R. L. Nettleship (eds.) London: Longmans, Green & Co. 1893.

คนอื่นของสังคม อันเป็นสิ่งที่อาจเกิดขึ้นได้ในหลายรูปแบบและลักษณะในสังคมสมัยใหม่ (modernity)<sup>32</sup>

แต่ถ้าเช่นนั้น เป็นไปได้หรือไม่ที่จะมองว่าความท้าทายระดับพื้นฐานที่สุดที่ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทั้งรุ่นเก่าและรุ่นใหม่ต้องเผชิญอยู่คือการอธิบายว่าการใช้อำนาจของรัฐ (เบอร์ลิน/ราช) หรือการมีกฎหมายที่จำกัดการใช้เสรีภาพ (วิลเลียมส์) ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่านี้ต้องเป็นเช่นใดจึงจะถือได้ว่ามีความชอบธรรมสำหรับปัจเจกบุคคลผู้ยึดถือและแสวงหาในคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกัน? ข้อนี้ดูจะมีความเป็นไปได้สูงมาก เมื่อคำนึงว่านักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทุกรายล้วนไม่ได้สนับสนุนจุดยืนแบบอนาธิปไตย (anarchy) ซึ่งหมายความว่าพวกเขาต่างยอมรับว่าการใช้อำนาจของรัฐและการมีกฎหมายที่จำกัดเสรีภาพคือเงื่อนไขจำเป็น เพื่อที่พลเมืองทุกคนจะสามารถแสวงหาคุณค่าได้อย่างหลากหลายมากที่สุด โดยไม่มีผู้ใดถูกละเมิดเสรีภาพในลักษณะที่คนเหล่านั้นสามารถหักท้วงได้อย่างมีน้ำหนัก และในแง่นี้ การใช้อำนาจของรัฐหรือกฎหมายที่จำกัดลดทอนเสรีภาพที่ไม่ได้เป็นไปเพื่อส่งเสริมการแสวงหาคุณค่าที่หลากหลายของพลเมืองย่อมถือว่าเป็นการใช้อำนาจรัฐหรือกฎหมายที่ไม่ชอบธรรม

จอห์น รอลส์ (Rawls 1985/1987/1993) นักปรัชญาการเมืองคนสำคัญที่สุดคนหนึ่งของศตวรรษที่ ๒๐ ได้วิเคราะห์ไว้ว่าสิ่งที่กล่าวมานี้เป็นปัญหาสำคัญที่สุดประการหนึ่งของสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า โดยรอลส์ชี้ว่าสังคมเสรีประชาธิปไตยสมัยใหม่อันเป็นสังคมที่สนับสนุนส่งเสริมการเป็นพหุนิยมทางคุณค่า นั้นต้องประสบกับปัญหาพื้นฐานเรื่องหนึ่งคือ การให้เหตุผลสนับสนุนความชอบธรรมของโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยพลเมืองผู้ที่ยึดถือและแสวงหาในคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกัน ในส่วนต่อไปจะอภิปรายถึงการวิเคราะห์ของรอลส์ในเรื่องนี้ ที่แบ่งได้เป็นสองส่วนที่เกี่ยวข้องและเป็นเหตุเป็นผลต่อกัน แต่ในขณะเดียวกันก็สามารถพิจารณาแยกจากกันได้คือ (ก) การวิเคราะห์เกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าและนัยยะของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรี

<sup>32</sup> ดู Williams 2001, p. 21 เขายกตัวอย่างการละเมิดเสรีภาพนี้ว่าอาจเกิดในรูปของการที่สถาบันของสังคมมีการจัดแจงในบางรูปแบบที่มีผลเชิงโครงสร้างเป็นการจำกัดโอกาสด้านต่างๆ ของพลเมืองในบางชนชั้น หรือโครงสร้างด้านอำนาจบางลักษณะภายในสังคมที่ส่งผลให้คนในชนชั้นเหล่านี้ต้องถูกลดทอนเสรีภาพมากกว่าคนในชนชั้นอื่นๆ

ประชาธิปไตย และ (ข) ข้อเสนอทางออกสำหรับปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย

### ๒.๑.๑.๑ การวิเคราะห์เกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าและนัยยะของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตย

ก่อนที่จะไปทำความเข้าใจการวิเคราะห์ในเรื่องนี้ของรอลส์ ควรทำความเข้าใจกับมโนทัศน์และแนวคิดเรื่องต่อไปนี้เป็นหลักในการวิเคราะห์ของเขา

**ข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมที่มีเหตุผล** (the fact of reasonable pluralism) หมายถึง ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการมีอยู่ของคุณค่าหรือที่รอลส์เรียกว่า **ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม** ที่แตกต่างกันหลากหลายที่คนในสังคมเสรีประชาธิปไตยต่างยึดถืออยู่

**ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม** (comprehensive doctrine – CD) หมายถึง ทฤษฎีที่มีเนื้อหาครอบคลุมรอบด้าน โดยไม่เพียงแต่ระบุว่าพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยควรมีปฏิสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างกันอย่างไรเท่านั้น แต่ยังระบุถึงสิ่งที่พลเมืองเหล่านี้ควรคิด เชื่อและกระทำในมิติด้านอื่นๆ ของการใช้ชีวิตด้วย เช่น ควรแสวงหาสิ่งใดเป็นเป้าหมายของชีวิต ควรปมเพาะลักษณะนิสัยและคุณธรรมส่วนบุคคลชนิดใด หรือเรื่องอื่นๆ ในทำนองนี้ที่มีบทบาทนอกแวกปัจเจกบุคคลว่าพวกเขาควรมีพฤติกรรมที่ไม่เกี่ยวข้องกับการเมืองอย่างไร

**ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น** (political conception - PC) หมายถึง แนวคิดที่บอกแก่พลเมืองว่าพวกเขาควรปฏิสัมพันธ์กันทางการเมืองอย่างไร โดยละเว้นไม่พูดถึงมิติด้านอื่นที่เหลือของชีวิต และปล่อยให้เป็นการตัดสินใจเลือกอย่างอิสระของพลเมืองแต่ละคนเองว่าจะเลือกเชื่อหรือทำสิ่งใด

**หลักความชอบธรรมทางการเมืองแบบเสรีนิยม** (the liberal principle of political legitimacy - LPPL) หมายถึง หลักการที่กล่าวว่าโครงสร้างพื้นฐานของสังคมเสรีประชาธิปไตย เช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญ ที่บัญญัติว่าสถาบันทางการเมืองและสังคมของสังคมชนิดนี้ต้องถูกจัดระเบียบอย่างไร การใช้อำนาจโดยสถาบันเหล่านี้ต้องอยู่ภายในขอบเขตใด และพลเมืองต้องได้รับจัดสรรสิทธิและหน้าที่ใดบ้างนั้น ต้องเป็นสิ่งที่คาดหวังได้ว่าจะได้รับการสนับสนุนจากพลเมืองบนพื้นฐานของหลักการและอุดมคติที่เป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนเหล่านั้น

**ความมีเหตุผล** (reasonableness) หมายถึง ๑) การเป็นผู้ที่ยอมรับในข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมของ **ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม** ซึ่งหมายถึงการยอมรับว่า การที่มีพลเมืองคนอื่นที่ยึดถือในลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุมที่แตกต่างกันหลายแบบอยู่ และคนเหล่านั้นต่างมีเหตุผลของพวกเขาเองที่เชื่อเช่นนั้น ทำให้พลเมืองที่มีเหตุผลในความหมาย

๑) นี้จะไม่เป็นกรานให้ใช้แนวคิดจากลัทธิความเชื่อของตนสำหรับตอบคำถามเกี่ยวกับสถาบันระดับฐานรากและคำถามเรื่องความยุติธรรมพื้นฐานของสังคมซึ่งจะส่งผลกระทบต่อพลเมืองคนอื่น ๆ รวมทั้งจะไม่เป็นกรานให้นำอำนาจรัฐมาใช้บีบบังคับพลเมืองคนอื่น ๆ ให้ยอมรับเงื่อนไขของการร่วมมือกันใดๆ ที่ตามมาจากแนวคิดเหล่านั้น แต่จะ ๒) เป็นผู้ที่เต็มใจยื่นข้อเสนอสำหรับใช้เป็นเงื่อนไขของการร่วมมือกันระหว่างสมาชิกทุกคนในสังคมที่ต้องพึ่งพาอาศัยกัน แต่ก็ยึดถือในลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุมที่แตกต่างกัน โดยเงื่อนไขนั้นเป็นเงื่อนไขที่ เป็นธรรมชาติสำหรับคนทุกคน

รอลส์เริ่มต้นโดยอธิบายว่าเนื่องจากสังคมเสรีประชาธิปไตยเป็นสังคมที่คุ้มครองและส่งเสริมเสรีภาพพื้นฐานของพลเมือง จึงทำให้สังคมชนิดนี้ให้กำเนิด *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* (comprehensive doctrines ซึ่งจากนี้ไปจะเรียกว่า *CD*) ที่หลากหลายต่างชนิดกันขึ้นมาเป็นจำนวนมาก และเขาเชื่อว่าสถานะของความหลากหลายของ *CD* นี้เป็นสิ่งที่ไม่อาจขจัดให้หมดไปได้จากสังคมชนิดนี้ เนื่องจากวิธีเดียวที่จะทำเช่นนั้นได้คือ โดยการที่คนกลุ่มหนึ่ง ซึ่งอาจเป็นรัฐเองหรือคนส่วนใหญ่ของสังคมเข้าใช้อำนาจรัฐบังคับและปิดกั้นเสรีภาพของปัจเจกบุคคลคนอื่น ๆ ไม่ให้สามารถเลือกรับ *CD* ชนิดที่ต่างไปจากที่รัฐต้องการ หรือที่คนส่วนใหญ่ของสังคมยึดถืออยู่ได้<sup>33</sup> หากแต่ทางเลือกนี้ใช้ไม่ได้ เนื่องจากขัดกับหลักการเรื่องเสรีภาพของสังคมเสรีประชาธิปไตยตั้งแต่ต้น แต่ขณะเดียวกัน ในบรรดา *CD* ที่มีอยู่นั้น มีบาง *CD* ที่มีเนื้อหาที่เข้ากันไม่ได้ หรือขัดแย้งกันส่งผลให้พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยบางครั้งอาจมีคำวินิจฉัยที่แตกต่างหรือขัดแย้งกันเกี่ยวกับว่าสถาบันระดับฐานรากของสังคมควรเป็นเช่นไร อะไรคือปัญหาความยุติธรรมขั้นพื้นฐานที่สังคมกำลังเผชิญอยู่ และปัญหาเหล่านั้นควรได้รับการจัดการอย่างไร<sup>34</sup> สิ่งนี้ทำให้ยามที่พลเมืองในสังคมชนิดนี้ต้องมาร่วมกันตัดสินใจเกี่ยวกับคำถามหรือปัญหาในระดับพื้นฐานของสังคมเหล่านี้ พวกเขาจำเป็นต้องมีพื้นฐานกลางบางอย่างสำหรับไว้ใช้อ้างถึงเหมือนกัน และพื้นฐานนี้ต้องเป็นพื้นฐานที่คนทุกคนยอมรับได้ จึงจะทำให้ทุกคนสามารถยอมรับข้อสรุปที่ตามมาจากการตัดสินใจ

<sup>33</sup> Rawls 1993, p. 37

<sup>34</sup> John Rawls. "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, no. 1, 1987. pp. 1-25 ดูเพิ่มเติม John Rawls. "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical". 1985 in John Rawls. *Collected Papers*. Samuel Freeman (eds.) Cambridge, MA: Harvard University Press. 1999; John Rawls. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus". 1989. in *Collected Papers*.

ร่วมกันในแต่ละครั้งได้ เพราะโดยวิธีนี้เท่านั้นที่สถาบันระดับฐานรากของสังคมเสรีประชาธิปไตยในรูปแบบที่เป็นอยู่จะสามารถได้รับการยินยอมหรือความเห็นชอบ (consent) จากพลเมืองของตน อันเป็นเงื่อนไขจำเป็นสำหรับความชอบธรรม เสถียรภาพและเอกภาพของสังคมที่จะสืบสานจากคนรุ่นหนึ่งสู่คนรุ่นต่อไปได้<sup>35</sup>

อย่างไรก็ตาม ปัญหาเกิดขึ้นตรงนี้ เนื่องจากรอลส์อ้างต่อไปว่า ในบรรดา CD ทั้งหมดที่มีผู้ยึดถืออยู่นั้น ไม่มี CD ใดเลย (รวมถึงคุณค่าที่นำมาจาก CD เหล่านี้ด้วย) ที่สามารถใช้เป็นพื้นฐานกลางที่กล่าวมานี้ได้ ที่เป็นเช่นนี้ รอลส์อ้างว่าเกิดจากหลักการข้อหนึ่งที่เป็นที่ยึดถืออยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตย หลักการข้อนี้กล่าวว่า:

การใช้อำนาจทางการเมืองของพลเมืองจะมีความเหมาะสมโดยสมบูรณ์ได้ก็ต่อเมื่อเป็นการใช้อำนาจที่เป็นไปตามกฎหมายรัฐธรรมนูญ ที่สามารถคาดหวังให้พลเมืองทุกคนในฐานะบุคคลที่เสรีและเสมอภาคให้การสนับสนุนเนื้อหาสาระ [ของกฎหมายรัฐธรรมนูญ] นั้นได้ บนพื้นฐานของหลักการและอุดมคติอันสามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับพวกเขา เมื่อคิดถึงเหตุผลที่ทุกคนมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์ (ตัวเอนและขีดเส้นใต้เป็นของผู้วิจัย)<sup>36</sup>

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
CHULALONGKORN UNIVERSITY

<sup>35</sup> Rawls 1987, p. 1 เพื่อให้เห็นประเด็นนี้ของรอลส์ชัดเจนขึ้น เราอาจนึกถึงสังคมที่ปกครองด้วยระบอบชนิดอื่น เช่น ประชาธิปไตยสังคมนิยมที่ไม่ต้องเผชิญกับภาวะของพหุนิยมของลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม เนื่องจากพลเมืองในสังคมส่วนใหญ่ยึดถือลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุมเรื่องความเสมอภาคที่เป็นแบบเดียวกัน และส่งเสริมให้รัฐใช้อุดมคติตามที่ตนนี้เป็นคุณค่าหลักในการจัดระเบียบโครงสร้างพื้นฐานของสังคม ไม่ว่าจะเป็นสถาบันที่ใช้อำนาจด้านนิติบัญญัติ บริหารและตุลาการ สถาบันสื่อมวลชน สถาบันการศึกษา ฯลฯ ทำให้เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองในสังคมนี้เกิดความเห็นที่ต่างกันขึ้นเกี่ยวกับการทำงานของโครงสร้างเหล่านี้ของสังคมของตน สิ่งที่เขาต้องทำมีเพียงอ้างลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุมเรื่องความเสมอภาคที่ทุกคนยึดถืออยู่สำหรับเป็นพื้นฐานในการประเมิน วิเคราะห์วิจารณ์ ให้เหตุผลสนับสนุนหรือโต้แย้งโครงสร้างเหล่านั้นเพื่อนำไปสู่การแก้ไขต่อไป

<sup>36</sup> John Rawls. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. pp. xliv, 137

รอลส์เรียกหลักการนี้ว่า *หลักความชอบธรรมทางการเมืองแบบเสรีนิยม* (liberal principle of political legitimacy)<sup>37</sup> หลักการนี้ (ซึ่งจากนี้ไปจะเรียกว่าหลัก LPPL) เรียกครองว่าสถาบันระดับฐานรากของสังคมเสรีประชาธิปไตย เช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญที่บัญญัติว่าการจัดระเบียบสถาบันทางการเมืองและสังคมต้องเป็นเช่นไร สถาบันเหล่านี้สามารถใช้อำนาจได้เพียงใด และรัฐต้องจัดสรรสิทธิและหน้าที่ใดบ้างให้แก่พลเมืองของตนนั้น ต้องสามารถคาดหวังให้พลเมืองทุกคนให้การสนับสนุนได้ บนพื้นฐานของ *หลักการและอุดมคติอันสามารถเป็นที่ยอมรับได้* สำหรับพวกเขา เหตุผลข้อหนึ่งที่รอลส์ใช้อ้างสนับสนุน LPPL คือ หากพลเมืองเชื่อว่ารัฐที่ตนเป็นพลเมืองอยู่ใช้อำนาจในลักษณะที่ตนเห็นว่าไม่ถูกต้อง เขาก็น่าจะไม่มีทางเลือกอื่น นอกจากจำต้องทนใช้ชีวิตอยู่ในรัฐนั้นต่อไปจนกระทั่งแก่ชราและเสียชีวิต เพราะการอพยพไปใช้ชีวิตอยู่ในรัฐแห่งอื่นที่ใช้อำนาจอย่างถูกต้องมากกว่าไม่ใช่ทางเลือกที่เป็นไปได้สำหรับคนทุกคน นอกจากนี้ยังเป็นทางเลือกที่ไม่น่าปรารถนาด้วย เมื่อคำนึงว่าคนย่อมมีสิ่งที่รักและผูกพันอยู่ในรัฐบ้านเกิดของตน<sup>38</sup> เมื่อเป็นเช่นนี้พลเมืองทุกคนย่อมมีเหตุผลที่จะคาดหวังให้กฎหมายของรัฐตนมีลักษณะที่พวกเขาสามารถยอมรับได้<sup>39</sup> แต่เรื่องยุ่งยากที่ตามมาในสถานะที่สังคมเป็นพหุนิยมเกี่ยวกับ CD คือ พลเมืองไม่สามารถตกลงกันได้ว่า *หลักการและอุดมคติ* ชนิดใดที่ควรนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่ว่านี้ เนื่องจากทุกคนต่างก็มี *หลักการและอุดมคติ* อยู่ในใจที่สอดคล้องกับ CD ที่ตนยึดถือ

รอลส์อ้างว่า เหตุผลที่ทำให้ CD ใดก็ตามไม่อาจเป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนทุกคน ไม่ได้มาจากการที่ CD เหล่านั้นเป็นเท็จ ซึ่งคล้ายจะมีนัยยะแฝงว่า จะต้องมียุ่ CD หนึ่งที่ถูกต้องหรือจริง และจึงสามารถนำมาใช้เทียบเคียงและตัดสินความจริงหรือเท็จของ CD อื่นได้<sup>40</sup> แต่เกิดจากการที่พลเมืองที่ยึดถือ CD ทั้งหลายต่างมีความคิด ความเชื่อไปตาม CD ที่ตนยึดถือ ทำให้พวกเขาไม่สามารถยอมรับความคิด หรือความเชื่อที่ขัดแย้งกันที่ตามมาจาก CD ชนิดอื่นได้ไม่โดยเกิดความ

<sup>37</sup> Rawls 1993, p. xlv

<sup>38</sup> Rawls 1993, pp.135-6

<sup>39</sup> ดูการอ้างเหตุผลทำนองเดียวกันนี้กับของรอลส์ได้ใน David Hume. "Of the Original Contract". in *Hume's Ethical Writings*. Edited by Alasdair MacIntyre. Collier-Macmillan 1985.

<sup>40</sup> Rawls 1993, pp. 152-153

ขัดแย้งขึ้นภายในโลกทัศน์รวมของตนเอง<sup>41</sup> และเนื่องจากในสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าไม่มี CD ใดที่ได้รับการยอมรับจากคนทุกคน หรือแม้กระทั่งคนส่วนใหญ่ของสังคม ทั้งยังไม่มีเกณฑ์ระดับสอง (second-order) ใดเลยที่สังคมตกลงกันได้เพื่อจะนำมาใช้ตัดสินใจเลือกระหว่าง CD เหล่านี้ทุกครั้งที่คนมีคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันในเรื่องที่ต้องอาศัยการตัดสินใจร่วมกันของคนทั้งสังคม<sup>42</sup> ทำให้เป็นไปได้ยากที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะพบพื้นฐานกลางสำหรับนำมาใช้ในการตัดสินใจเช่นที่ว่านี้ร่วมกันได้<sup>43</sup>

รอลส์ยังอ้างเรื่องนี้โดยอาศัยแนวคิดอีกสองเรื่องคือ แนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคระหว่างพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตย โดยเขาชี้ว่า แนวคิดหรืออุดมคติสองเรื่องนี้มีลักษณะเป็นเงื่อนไขบังคับ (constraints) อยู่ว่า เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองจำเป็นต้องตัดสินใจร่วมกันเกี่ยวกับปัญหาระดับฐานรากของสังคม หากพลเมืองผู้ที่ยึดถือ CD ใดอยู่ ดั้งเดิมที่จะอ้าง CD ของตน หรือคุณค่าที่มาจากภายใน CD ของตนที่พลเมืองคนอื่นไม่ได้ยอมรับด้วย เพื่อสนับสนุนข้อสรุปอย่างใดอย่างหนึ่งสำหรับนำมาใช้กับคนทั้งสังคม การกระทำเช่นนั้นสามารถถูกตีความโดยพลเมืองคนอื่น ผู้ที่ยึดถือ CD ชนิดอื่นว่า คือการปฏิเสธสถานะที่เป็นบุคคลที่เสรีและเสมอภาคของพวกเขา เนื่องจากการกระทำของพลเมืองคนแรกแสดงถึงความไม่เคารพใน LPPL ที่กำหนดให้โครงสร้างพื้นฐานของสังคมต้องมีลักษณะที่พลเมือง *ทุกคน* สามารถยอมรับได้บนพื้นฐานของหลักการหรืออุดมคติที่เป็นที่ยอมรับได้สำหรับพวกเขา<sup>44</sup> และจึงทำให้พลเมืองเหล่านี้มีเหตุผลที่จะไม่ยอมรับข้อสรุปที่พลเมืองคนแรกสนับสนุนให้นำมาใช้กับคนทุกคนในสังคม และหากมีการบังคับให้พวกเขาต้องยอมรับข้อสรุปนั้น ก็จะเป็นการยอมรับโดยปราศจากการยินยอมหรือความเห็นชอบ

<sup>41</sup> Rawls, 1993, p. 152 ดูเพิ่มเติม Talisse 2005, p. 63

<sup>42</sup> Rawls 1993, p. 54

<sup>43</sup> John Rawls. "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review* 64. 1997. Reprinted in John Rawls. *Collected Papers*, Samuel Freeman (eds.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1999, p. 773

<sup>44</sup> ดู Rawls 1993, p. xlix. ในแง่หนึ่ง คำกล่าวนี้อาจชวนให้เข้าใจผิดว่าประชาธิปไตยแบบเสียงข้างมากที่เน้นเฉพาะการลงคะแนนเสียง โดยไม่ต้องแสดงความคิดเห็นที่จะทำให้ต้องพาดพิงถึงอุดมคติหรือคุณค่าจาก CP น่าจะเป็นทางออกที่เหมาะสมและพอเพียงสำหรับปัญหานี้ แต่ในความเป็นจริงแล้ว ประชาธิปไตยชนิดนี้ยังคงมีข้อจำกัดอยู่มาก ดังจะให้เห็นในการวิเคราะห์ต่อไป



และเท่ากับจุดชนวนให้แก่ปัญหาเรื่องความชอบธรรมของสถาบันระดัพื้นฐานรากเหล่านั้น ทำให้เมื่อเวลาผ่านไป สังคมย่อมมีโอกาสที่จะสูญเสียเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพตามมามากขึ้น<sup>45</sup>

### ๒.๑.๑.๒ ข้อเสนอทางออกสำหรับปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย

จากฉากหลังที่วิเคราะห์มาทั้งหมดนี้ ทำให้รอลส์เสนอว่า สังคมเสรีประชาธิปไตยที่เผชิญกับพหุนิยมของ CD ควรใช้ทางออกอีกเพียงชนิดเดียวที่เหลืออยู่ คือ รับ *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* (political conception – จากนั้นไปจะเรียกว่า PC) มาใช้แทน CD ของตน เมื่อใดก็ตามที่พวกเขาต้องร่วมกันตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมที่ส่งผลกระทบต่อคนทุกคน โดย PC คือแนวคิดที่บอกแก่พลเมืองว่าพวกเขาควรปฏิบัติสัมพันธ์กันในการเมืองอย่างไร โดยละเว้นไม่พูดถึงมิติด้านอื่นที่เหลือของชีวิต และปล่อยให้เป็นการตัดสินใจเลือกอย่างอิสระของพลเมือง แต่ละคนเองว่าจะเลือกเชื่อหรือทำสิ่งใด<sup>46</sup> รอลส์อ้างว่า PC คือคนละสิ่งกันกับ CD และสามารถแยกขาดจาก CD ได้ ทำให้เมื่อพลเมืองอ้าง PC เมื่อพวกเขามาร่วมกันตัดสินใจปัญหาพื้นฐานของสังคม พวกเขาไม่จำเป็นต้องก้าวล่วงเข้าไปใน CD ชนิดใดทั้งสิ้นทั้งของตนเองและของผู้อื่น ในแง่นี้จึงทำให้ไม่เกิดปัญหาตามมาว่า ข้อเสนอของการตัดสินใจนั้น ซึ่งจะถูกนำไปใช้กับสถาบันระดับฐานรากของสังคมที่จะส่งผลกระทบต่อคนทุกคน จะมีพื้นฐานอยู่บน CD ที่มีผู้ไม่ยอมรับอยู่ก่อน<sup>47</sup>

ในการอ้างเช่นนี้ รอลส์ให้ความสำคัญค่อนข้างมากกับการแสดงให้เห็นว่า PC มีเนื้อหาที่สามารถได้มาจากสิ่งที่ไม่ใช่ CD ใดทั้งสิ้นที่มีผู้ยึดถืออยู่<sup>48</sup> โดยเนื้อหาของ PC ประกอบด้วยเฉพาะ *คุณค่าที่เป็นแบบการเมือง* (political values) เท่านั้น เช่น คุณค่าที่ระบุหรืออ้างถึงไว้ในอารัมภบทของกฎหมายรัฐธรรมนูญ<sup>49</sup> และคุณค่าที่พบในจารีตการตีความรัฐธรรมนูญตั้งแต่เริ่มต้นจนถึง

<sup>45</sup> Rawls 1993, pp. 38, 50, 65; Rawls 1997, p. 770

<sup>46</sup> Rawls 1988, p. 253

<sup>47</sup> Rawls 1988/1999, p. 437-439; John Rawls. "Reply to Habermas". 1995. reprinted in John Rawls. *Political Liberalism*. Expanded edition, New York: Columbia University Press, 1996. pp. 372-434.

<sup>48</sup> Rawls 1993, pp. 168-171

<sup>49</sup> Rawls (1997; reprinted in 1993, 232) อธิบายว่า คุณค่าที่ระบุไว้ในอารัมภบทของกฎหมายรัฐธรรมนูญ ได้แก่ จุดมุ่งหมายที่สังคมการเมืองมุ่งบรรลุ เช่น เพื่อสร้างให้เกิดความยุติธรรมและเพื่อส่งเสริมสวัสดิการของคน

ปัจจุบัน<sup>50</sup> รอลส์อ้างว่าคุณค่าทางการเมืองนี่คือสิ่งที่ “สามารถคาดหวังให้บุคคลอื่นที่มีฐานะเป็นพลเมืองที่เสรีและเสมอภาคด้วยกันกับเราให้การสนับสนุนอย่างมีเหตุผลได้”<sup>51</sup> แต่เราไม่อาจคาดหวังเช่นเดียวกันนี้ได้สำหรับ CD เมื่อคิดถึงพลเมืองคนอื่น ๆ ที่ยึดถือใน CD แบบอื่นที่ต่างออกไป

ข้อเสนอของรอลส์ให้พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามีจุดยืนเช่นนี้อาจฟังดูแปลกแปร่งอยู่บ้าง แต่รอลส์ก็สามารถอ้างได้ว่า ข้อเสนอไม่ใช่สิ่งแปลกใหม่เนื่องจากสามารถพบได้อยู่แล้วในวัฒนธรรมการเมืองของประเทศของเขา ดังจะเห็นวาระหว่างสงครามการเมืองของสหรัฐอเมริกาในทศวรรษ ๑๘๖๐ เมื่อประธานาธิบดีอับราฮัม ลินคอล์น (Abraham Lincoln) พยายามอย่างสุดความสามารถที่จะรักษาสหภาพไว้จากความขัดแย้งเรื่องกฎหมายทาสที่บานปลายจนถึงจุดที่มลรัฐทางใต้เริ่มทยอยประกาศแยกตัวเป็นอิสระจากรัฐบาลกลางนั้น เขาได้กล่าวสุนทรพจน์ที่หอประชุมแห่งอิสรภาพ (Independence Hall) มีความว่า ตัว

ทุกคน รวมถึงเงื่อนไขบังคับ เช่นที่พบได้ในบทบัญญัติว่าด้วยสิทธิ (bill of rights) หรือที่พบในกรอบเค้าโครงสำหรับการปกครอง เช่น การคุ้มครองสำหรับคนทุกคนอย่างเท่าเทียมกัน (equal protection of the laws) และการดำเนินคดีด้วยกระบวนการที่เป็นธรรม (due process) สิ่งเหล่านี้สำหรับรอลส์คือ คุณค่าที่เป็นแบบการเมืองล้วนๆ (political values) รอลส์หมายถึงรัฐธรรมนูญของสหรัฐอเมริกา แต่ข้อเสนอของรอลส์ตรงนี้สามารถเข้าใจในแบบทั่วไป (general) สำหรับสังคมอื่นที่ไม่ใช่สังคมอเมริกันได้ว่า คือการอ้างถึงหลักคิด หลักการ อุดมคติ คุณค่าทางการเมืองที่ถูกระบุไว้อย่างเป็นทางการเป็นลายลักษณ์อักษรในกฎหมายรัฐธรรมนูญ (กรณีที่มีรัฐธรรมนูญที่เป็นลายลักษณ์อักษร) และฝังอยู่ในจารีตประเพณีทางการเมือง (กรณีที่ไม่มีการมีรัฐธรรมนูญที่เป็นลายลักษณ์อักษร) ตลอดจนจารีตในการตีความหลักคิด หลักการ อุดมคติและคุณค่าทางการเมืองเหล่านี้ ในแง่หนึ่ง ปฏิเสธไม่ได้ว่าการเสนอเช่นนี้มีนัยยะค่อนข้างเป็นอนุรักษนิยม เนื่องจากอ้างถึงหลักคิด หลักการ อุดมคติและคุณค่าทางการเมืองที่ถูกคิดขึ้นและนำเสนอโดยผู้คนที่ใช้ชีวิตอยู่ในอดีตอันยาวนาน ซึ่งอาจไม่มีความเชื่อมโยงกับสภาพความเป็นจริงของสังคมปัจจุบันเท่าใดนัก อย่างไรก็ตาม การผนวกจารีตในการตีความสิ่งเหล่านี้นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันเข้าไปด้วยก็มีนัยยะเป็นการเพิ่มองค์ประกอบที่เป็นปัจจุบัน ทำให้ข้อเสนอนี้บรรเทาความอนุรักษนิยมลงไปได้พอสมควร (ดู Cass Sunstein, *Constitution of the Many Minds*) แต่นอกจากนี้แล้ว ความเป็นอนุรักษนิยมกลับดูเหมือนให้ความเข้มแข็งแก่ข้อเสนอในแง่ที่ค่อนข้างฟังดูเป็นเหตุเป็นผลที่จะกล่าวว่าการใช้เหตุผลทางการเมืองควรมีพื้นฐานอยู่บนหลักคิด หลักการ อุดมคติและคุณค่าทางการเมืองอันเป็นสิ่งที่อยู่คู่กับพลเมืองมาช้านาน รวมทั้งผ่านการแก้ไขแปรรูปและปรับเปลี่ยนมาหลายครั้งหลายครา ที่ทำให้เชื่อได้ว่าพลเมืองส่วนใหญ่ยอมรับสิ่งเหล่านี้ที่อยู่ร่วมกันแม้จะเป็นเพียงนัยๆ ก็ตาม

<sup>50</sup> Rawls 1997, p. 773

<sup>51</sup> Rawls 1997, *ibid.*

เขานั้น “ไม่เคยเลยที่จะมีความรู้สึกใดๆ ในทางการเมืองที่ไม่ได้ถือกำเนิดจากความสำนึกที่ปรากฏ อยู่ในคำประกาศ [อิสรภาพ]”<sup>52</sup> โดยในการกล่าวเช่นนี้คือลินคอล์นกำลังพยายามเชิญชวนให้คน ในมลรัฐทางใต้กระทำแบบเดียวกัน คืออย่าเอาความรู้สึก ความเชื่อหรือลัทธิอุดมการณ์ส่วนตัวนำ การตัดสินใจว่าจะแยกตัวหรืออยู่ต่อไปเป็นส่วนหนึ่งของสหภาพ ทว่าให้ยึดสำนึกทางการเมืองที่ หลอมอยู่ในรัฐธรรมนูญลายลักษณ์อักษรที่ทุกมลรัฐ (และจึงรวมถึงพลเมืองทุกคนในทุกมลรัฐ ด้วย) ใช้อยู่ร่วมกันแทน ซึ่งเมื่อเข้าใจถึงบริบทของจารีตการปกครองแบบรัฐธรรมนูญนิยมเช่นนี้ แล้ว ข้อเสนอของรอลส์ก็พอจะมีความรับฟังได้ว่า รอลส์ไม่ได้กำลังขอให้พลเมืองในสังคมเสรี ประชาธิปไตยทำในสิ่งที่แปลกประหลาดหรือเป็นไปได้ เขาเพียงขอให้พลเมืองเหล่านี้ใส่ใจถึงความเชื่อส่วนตัวของตนไว้ และหันมาอ้างอิงเฉพาะคุณค่าทางการเมืองเท่านั้นเมื่อต้องมาร่วมกัน ตัดสินใจปัญหาพื้นฐานที่จะส่งผลกระทบต่อคนทุกคนในสังคม โดยนัยยะสำคัญที่แฝงอยู่ในคำขอ นี้คือ เมื่อปัญหาที่ต้องตัดสินใจเป็นปัญหาทางการเมือง พลเมืองควรให้ความสำคัญแก่คุณค่าทาง การเมืองเหนือคุณค่าส่วนตัว เช่น คุณค่าทางศาสนา ศีลธรรมและปรัชญา หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง คุณค่าชนิดแรกมีน้ำหนักที่สามารถหักล้างน้ำหนักความสำคัญของคุณค่าชนิดหลัง ในกรณีเช่นนี้ได้

53

รอลส์ยังอธิบายข้อเสนอเดียวกันนี้จากมุมมองอีกมุมมองหนึ่งด้วย คือมุมมองของความมี เหตุผล (reasonableness) รอลส์อ้างว่าความมีเหตุผลหมายถึง ๑) การเป็นผู้ที่ยอมรับใน ข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมของ CD ซึ่งหมายถึงการยอมรับว่า การที่มีพลเมืองคนอื่นที่ยึดถือใน CD ที่ แตกต่างไปจากของตัวเองอยู่เป็นจำนวนมาก และคนเหล่านั้นต่างมีเหตุผลของพวกเขาที่จะเชื่อ ใน CD เหล่านั้น และการยอมรับนี้ทำให้พลเมืองที่มีเหตุผลในความหมาย ๑) นี้จะไม่ยื่นกรานให้ใช้ แนวคิดจาก CD ของตนสำหรับตอบคำถามเกี่ยวกับสถาบันระดับฐานรากและคำถามเรื่องความ ยุติธรรมพื้นฐานของสังคมที่จะก่อให้เกิดผลกระทบต่อพลเมืองคนอื่น ๆ รวมทั้งจะไม่ยื่นกรานให้นำ อำนาจรัฐมาใช้บีบบังคับพลเมืองคนอื่นให้ยอมรับเงื่อนไขของการร่วมมือกันใดๆ ที่ตามมาจาก

<sup>52</sup> Abraham Lincoln, “Speech in an Independence Hall, Philadelphia, Pennsylvania” February 22, 1861 in Roy P. Basler (eds.) *The Collected Works of Abraham Lincoln*, (9 vols.). New Brunswick, 1953–1955, Vol. V, p. 537

<sup>53</sup> Rawls 1998, pp. 482-3

แนวคิดเหล่านั้น แต่จะ ๒) เป็นผู้ที่เต็มใจยื่นข้อเสนอสำหรับใช้เป็นเงื่อนไขของการร่วมมือกันระหว่างสมาชิกในสังคมที่ต้องพึ่งพาอาศัยกัน แต่ต่างคนต่างก็ยึดถือใน CD ที่แตกต่างกัน โดยเงื่อนไขนั้นทุกคนยอมรับได้ว่าเป็นเงื่อนไขที่ เป็นธรรมชาติ สำหรับคนทุกคน<sup>54</sup> (ตัวเอนเป็นของผู้เขียน) ดังนั้น ความมีเหตุผลนี้จึงแสดงออกโดยการที่พลเมืองผู้มีเหตุผลจะไม่ใช้อำนาจรัฐบีบบังคับให้พลเมืองคนอื่นที่เชื่อต่างจากตนยอมรับเงื่อนไขของการร่วมมือกันที่มาจาก CD ของตน<sup>55</sup> แต่ยังหมายถึงการยินดียื่นข้อเสนอสำหรับใช้เป็นเงื่อนไขความร่วมมือกันให้แก่พลเมืองคนอื่น ๆ ที่มาจาก PC ที่คนเหล่านั้นทุกคน รวมถึงตัวผู้ยื่นข้อเสนอเองด้วยสามารถถูกคาดหวังให้ยอมรับได้ และเก็บ CD ของตนไว้ใช้ในพื้นที่ส่วนตัว โดยเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่เรียกว่า “วัฒนธรรมที่อยู่ด้านหลัง” (background culture)<sup>56</sup> อันเป็นที่ซึ่ง CD เหล่านี้จะแสดง “บทบาทสนับสนุน” ต่อระบอบของเสรีนิยมทางการเมืองได้ดีที่สุด<sup>57</sup>

### ๒.๑.๒ โจทย์ของรอลส์: ปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย

จากที่อภิปรายมาจะเห็นว่า “โจทย์ของรอลส์” คือคำถามที่มีต่อสถานะของพหุนิยมทางคุณค่าในบริบทของสังคมเสรีประชาธิปไตย ในกรณีที่ไม่ใช่สังคมเสรีประชาธิปไตย ซึ่งการใช้อำนาจรัฐในการบังคับและการออกกฎหมายมาจำกัดสิทธิเสรีภาพของพลเมืองไม่จำเป็นต้องถูกให้เหตุผลสนับสนุนชนิดที่พลเมืองผู้ที่ต้องตกอยู่ภายใต้การบังคับ และถูกจำกัดสิทธิเสรีภาพนั้นสามารถยอมรับได้ว่ามีความชอบธรรม โจทย์คำถามนี้ของรอลส์ก็อาจมีความสำคัญลดลง ในแง่ของความเกี่ยวข้องตรงประเด็นและความสำคัญในระดับทั่วไปของโจทย์คำถามนี้จึงขึ้นอยู่กับบริบทของสังคมที่โจทย์นี้ถูกนำไปใช้วิพากษ์และตั้งคำถามด้วย อันเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือขอบเขตของวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ วิทยานิพนธ์ชิ้นนี้มุ่งตอบเฉพาะคำถามที่ว่า หากการวิเคราะห์ของรอลส์มีความเป็นเหตุเป็นผลในบริบทของสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เคารพในเสรีภาพและความเสมอภาคของ

<sup>54</sup> Rawls 1993, p. 49, n. 1

<sup>55</sup> Rawls 1993, pp. 65, 138

<sup>56</sup> Rawls 1993, p. 14

<sup>57</sup> Rawls 1993, p. 211 n. 42

พลเมืองทุกคน ในแง่ที่พหุนิยมทางคุณค่าสร้างปัญหาดังเช่นที่เขาวิเคราะห์ไว้ให้แก่สังคมชนิดนี้จริง และปัญหานี้มีความสำคัญดังที่รอลส์อ้างจริง เช่นนั้นจะมีทางออกอย่างไรให้แก่ปัญหานี้ ซึ่งในส่วนต่อไปของวิทยานิพนธ์ จะอภิปรายเกี่ยวกับประเด็นเรื่องความเป็นเหตุเป็นผลของ “โจทย์ของรอลส์” นี้

ดังนั้น หากจะกล่าวอย่างเฉพาะเจาะจงยิ่งขึ้นคือ “โจทย์ของรอลส์” เป็นคำถามสำหรับสังคมที่ยอมรับใน หลัก LPPL โดยในบริบทเช่นนี้ที่คำกล่าวอ้างของรอลส์ที่ว่า พหุนิยมทางคุณค่าก่อให้เกิด *เงื่อนไขบังคับ* (constraints) ต่อไปนี้ตามมาต่อพลเมืองจะเป็นสิ่งที่รับฟังได้ ๑) พลเมืองควรตระหนักถึงข้อเท็จจริงที่ว่าในสังคมของตน มีผู้ที่ยึดถือ *CD* ที่หลากหลายต่างชนิดกันกับ *CD* ที่ตนยึดถืออยู่เป็นจำนวนมาก ทำให้เมื่อพลเมืองต้องมาร่วมกันตัดสินใจเพื่อหาทางออกหรือข้อสรุปบางอย่างเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคม ที่จะมีผลกระทบต่อคนอื่นทุกคนตามมา พวกเขาไม่สามารถยื่นข้อเสนอที่มีที่มาจาก *CD* ของตนเพื่อใช้เป็นเงื่อนไขของความร่วมมือกันที่เป็นธรรมที่พลเมืองคนอื่นสามารถยอมรับได้ เพราะการทำเช่นนี้จะสะท้อนว่าพวกเขาไม่ได้เคารพและปฏิบัติต่อพลเมืองคนอื่นในฐานะบุคคลที่เสรีและเสมอภาคกัน และแสดงถึงความเป็นผู้ที่ไม่มีความรับผิดชอบ (unreasonable) และสิ่งนี้บังคับให้ ๒) พลเมืองเหล่านี้ต้องใส่วงเล็บ *CD* ของตนไว้ และอ้างถึงเฉพาะสิ่งที่จะสามารถเป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองทุกคนเห็นว่าเป็นที่ยอมรับได้สำหรับตน ซึ่งสำหรับรอลส์ เขาอ้างว่าสิ่งที่สามารถทำเช่นนี้ได้คือ *PC* ที่มีเนื้อหาเป็นคุณค่าทางการเมืองล้วนๆ ที่ได้จากจารีตแบบรัฐธรรมนูญนิยมที่ทุกคนต่างเป็นส่วนหนึ่ง เพื่อใช้เป็นเงื่อนไขของความร่วมมือกันดังกล่าว

ในทางกลับกัน ตามการวิเคราะห์ของรอลส์ ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารวมถึงคุณค่าชนิดอื่นอีกหลายชนิดที่ทฤษฎีชนิดนี้สนับสนุนให้มีพื้นที่การแสดงออก หรือมีอิทธิพลมากขึ้นในการตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาทางการเมืองนั้น<sup>58</sup> จัดว่าเป็น *CD* รูปแบบหนึ่งเช่นเดียวกัน ซึ่งเท่ากับว่าทฤษฎีเหล่านี้จะไม่สามารถนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางเช่นที่ทำได้ เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองมาร่วมกันตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคม นักทฤษฎีกลุ่มนี้ไม่ยอมรับข้อสรุปนี้ และให้เหตุผลคัดค้านต่อทั้ง (ก) การวิเคราะห์ปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าของรอลส์ และ (ข) ข้อเสนอของรอลส์ที่

<sup>58</sup> ดู Walzer 1983, Raz 1986, Anderson 1993, Taylor 1989, Galston 2002

ให้แยก CD ออกไปอยู่ในวัฒนธรรมที่เป็นฉากหลัง และอ้างแต่เฉพาะคุณค่าทางการเมือง ซึ่งเหตุผลคัดค้านเหล่านี้มีเรื่องใดบ้างนั้นจะให้เห็นมากขึ้นในเนื้อหาของบทถัดไปของวิทยานิพนธ์

อย่างไรก็ดี (ก) ซึ่งมีหัวใจอยู่ที่ “โจทย์ของรอลส์” นั้นสามารถแยกจาก (ข) ซึ่งเป็นข้อเสนอทางออกสำหรับโจทย์คำถามนี้ได้ ดังจะเห็นว่าแม้แต่นักปรัชญาที่ไม่ได้มีจุดยืนเสรีนิยมกระแสหลัก เช่นเดียวกับรอลส์ ทั้งยังมีแนวคิดทางปรัชญาที่มีแนวโน้มจะนำไปสู่ข้อสรุปที่ปฏิเสธ (ข) ของรอลส์ด้วย คือ วิลเลียมส์ (Williams 2001) ก็ยังคงยอมรับเช่นเดียวกับรอลส์ว่า การคิดถึงคุณค่าทางการเมืองใดก็ตามในสังคมสมัยใหม่ จำเป็นต้องกระทำโดยคำนึงถึงเงื่อนไขแห่งความเป็นสมัยใหม่ (modernity) ของสังคมชนิดนี้<sup>59</sup> และ (ก) โดยเนื้อแท้แล้วคือการพยายามอธิบายว่าลักษณะของบริบทแห่งความเป็นสมัยใหม่ที่ว่านี้เป็นเช่นใด ซึ่งหากเรามีเหตุผลที่จะเชื่อว่าคำอธิบายนี้ของรอลส์มีน้ำหนักที่รับฟังได้ ก็จะทำให้ผลที่ตามมาคือ ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า หรือทฤษฎีใดก็ตามที่มีลักษณะเป็น CD ตามที่รอลส์วิเคราะห์นั้น ต้องเลือกระหว่างทางเลือกใดทางเลือกหนึ่งต่อไปนี้ คือ (i) ยอมรับที่จะจำกัดบทบาทของตนไว้เฉพาะในวัฒนธรรมที่เป็นฉากหลังเท่านั้น โดยยอมรับว่าการยืนยันที่จะให้ทฤษฎีของตนและทฤษฎีอื่นที่มีลักษณะเป็น CD เข้าไปมีบทบาทในการตัดสินใจปัญหาพื้นฐานของสังคม เช่น เมื่อมีการร่างรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ หรือยกร่างแก้ไขเพิ่มเติมรัฐธรรมนูญ หรือผ่านร่างกฎหมายสำคัญนั้น แท้จริงแล้วคือการส่งเสริมให้พลเมืองแสดงออกถึงการไม่ให้ความเคารพ (disrespect) ในสถานะที่เป็นบุคคลเสรีและเสมอภาคของสมาชิกคนอื่นของสังคม และยังเป็นกรกระทำที่ไม่มีเหตุผลด้วย เพราะไม่เคารพในเหตุผลที่จะมีความเชื่อในแบบที่ต่างออกไปของพลเมืองคนอื่น และโอกาสของคนเหล่านั้นที่จะใช้ชีวิตอยู่ในสังคมที่การจัดแจงและใช้อำนาจของสถาบันระดับฐานรากนั้นเป็นไปตามหลักการและอุดมคติที่พวกเขามองเห็นด้วยว่าสามารถยอมรับได้ หรือ (ii) แสดงให้เห็นว่า ทฤษฎีของตนสามารถให้พื้นฐานกลางที่พลเมืองที่เป็นพหุนิยมทุกคนสามารถอ้างถึงได้ และยอมรับร่วมกันได้เมื่อพวกเขาต้องมามีคำวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมร่วมกัน ซึ่งการจะทำเช่นนี้ได้ นั้น นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าต้องต้องสามารถอธิบายได้ว่าสิ่งที่จะสามารถทำหน้าที่เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองจะสามารถยอมรับร่วมกันเพื่อนำไปใช้เพื่อจุดประสงค์ดังกล่าวได้นั้นควรต้องมีลักษณะเช่นใดบ้าง

<sup>59</sup> Williams 2001, pp. 20-23

และสามารถชี้ได้ว่าทฤษฎีของตนสามารถให้สิ่งใดที่มีลักษณะเช่นนั้นได้ การวิเคราะห์ของรอลส์ที่ได้อภิปรายมาให้แนวคิดในเบื้องต้นว่า สิ่งที่จะสามารถทำหน้าที่เป็นพื้นฐานกลางที่ว่านี้อาจน้อยต้องสามารถ (ก) ตอบเงื่อนไขของหลัก LPPL ได้ว่า มีลักษณะอย่างไรที่จะทำให้พลเมือง *ทุกคน* สามารถมองเห็นได้ว่าตนมีเหตุผลที่จะยอมรับสิ่งนั้นเพื่อมาทำหน้าที่เป็นพื้นฐานที่ว่านี้ได้บนพื้นฐานของ *หลักการและอุดมคติที่พวกเขายอมรับได้* ซึ่งหมายความว่า สิ่งนี้ต้องสามารถมีพื้นที่ให้แก่คุณค่าชนิดที่ไม่เกี่ยวข้องกับเหตุผลสากล เช่น คุณค่าเรื่องความรักชาติและถิ่นกำเนิดที่เบอร์ลินกล่าวถึง หรือคุณค่าเรื่องวัฒนธรรมของคนกลุ่มน้อยที่ราชกล่าวถึงสามารถเข้ามามีบทบาทในการกำหนดลักษณะของโครงสร้างพื้นฐานของสังคม เช่น เนื้อหาของกฎหมายระดับฐานรากอย่างกฎหมายรัฐธรรมนูญได้ และขณะเดียวกันสิ่งนี้ต้อง (ข) สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตย ซึ่งหมายความว่าพื้นฐานนี้ต้องแสดงให้เห็นได้ว่าเคารพในเสรีภาพขั้นพื้นฐานของพลเมืองแต่ละคน และให้ความสำคัญแก่พลเมืองเหล่านี้ทุกคนอย่างเท่าเทียมกันอย่างไร

ในทางกลับกัน หากการวิเคราะห์ของรอลส์ใน (ก) ถูกต้อง แต่ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ายืนยันที่จะไม่ทำ (i) ขณะเดียวกันก็ไม่สามารถทำ (ii) ได้ด้วย ทฤษฎีชนิดนี้ก็จะต้องเผชิญกับปัญหาเรื่องความชอบธรรมของการใช้อำนาจรัฐตามมาอย่างไม่หยุดหย่อนจริงตามที่รอลส์กล่าวไว้ และแน่นอนว่าหากเป็นเช่นนี้ ถึงแม้ทฤษฎีเหล่านี้ประสบความสำเร็จในการเปิดพื้นที่ให้แก่คุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันในสังคมเสรีประชาธิปไตยได้จริง แต่ทฤษฎีเหล่านี้ก็จะล้มเหลวในอีกด้านหนึ่งคือการให้หลักประกันว่าการใช้เสรีภาพเพื่อแสวงหาคุณค่าที่แตกต่างกันของพลเมืองคนใดคนหนึ่งจะไม่ลงเอยเป็นการละเมิดเสรีภาพแบบเดียวกันของพลเมืองคนอื่น ๆ เช่น ในกรณีตัวอย่างของคนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรมที่ราชวิเคราะห์ไว้ ซึ่งเมื่อมองจากอุดมคติเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคของสังคมเสรีประชาธิปไตย ก็จะเท่ากับว่าทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเป็นทางเลือกในการรับมือกับข้อเท็จจริงของพหุนิยมทางคุณค่าที่ด้อยกว่าทางเลือกชนิดที่รอลส์ให้ไว้ คือ การรับ CP

อย่างไรก็ดี ที่กล่าวมาทั้งหมดนี้จะรับฟังได้ต่อเมื่อสามารถชี้ให้เห็นก่อนว่าการวิเคราะห์ของรอลส์ใน (ก) นั้นถูกต้องและมีความเป็นเหตุเป็นผลจริงเกี่ยวกับสภาวะที่เป็นปัญหาของสังคมเสรีประชาธิปไตยพหุนิยมทางคุณค่าในยุคปัจจุบัน ดังนั้นในหัวข้อต่อไปจะอภิปรายเกี่ยวกับเรื่องนี้

### ๒.๑.๓ ความเป็นเหตุเป็นผลของ “โจทย์ของรอลส์”

มองในภาพใหญ่ที่สุด การชี้ให้เห็นว่า การวิเคราะห์ของรอลส์อธิบายถึงสภาวะที่สังคมเสรีประชาธิปไตยสมัยใหม่ต้องเผชิญอยู่ได้อย่างถูกต้อง ยังเป็นสิ่งที่จำเป็นเมื่อคำนึงว่าวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะใช้ “โจทย์ของรอลส์” เป็นโจทย์ปัญหาเพื่อค้นหาคำตอบหรือทางออกที่เหมาะสมยิ่งกว่าให้แก่ปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย งานวิจัยเชิงทดลองที่กระทำโดยนักจิตวิทยาเชิงรู้คิดผู้ได้รับรางวัลโนเบล ดาเนียล คาร์ทเนแมน (Daniel Kahneman) ร่วมกับเพื่อนร่วมงานคืออามอส ทเวอส์กี (Amos Tversky) แสดงให้เห็นว่า การตั้งโจทย์หรือตีกรอบคำถาม (framing) นั้นสามารถมีอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อการเข้าใจปัญหาและการมองเห็นทางออกที่เป็นไปได้ของปัญหาไปในทางใดทางหนึ่งตามกรอบที่วางไว้นั้น และมองข้ามมิติด้านอื่นๆ ที่อาจมีความสำคัญเช่นกัน แต่ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของกรอบที่ตั้งไว้นั้นไป<sup>60</sup> ซึ่งเท่ากับว่าหาก “โจทย์ของรอลส์” เป็นการตีกรอบที่ไม่ถูกต้องหรือไม่เหมาะสมในทางใดทางหนึ่งตั้งแต่ต้น ก็จะทำให้ไม่สามารถอ้างได้ในท้ายที่สุดว่า ทางออกที่สามารถตอบโจทย์นี้ได้ดีที่สุดในทางออกที่สามารถใช้แก้ปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตยได้อย่างแท้จริง ดังนั้น ในส่วนนี้จะเป็นการวิเคราะห์และอ้างเหตุผลสนับสนุนเพื่อชี้ว่า “โจทย์ของรอลส์” เป็นโจทย์ที่ตรงประเด็น เร่งด่วน และสำคัญสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยดังที่รอลส์อ้างจริง

อนึ่ง มีผู้วิจารณ์การวิเคราะห์เกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าของรอลส์ไว้หลายแบบ แพทริค นีล (Neal 1997) ซึ่งเป็นนักทฤษฎีการเมืองสายสังคมนิยมที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดของโทมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes)<sup>61</sup> ประเมินว่าสิ่งที่รอลส์วาดภาพไว้ว่าเป็นปัญหาร้ายแรงสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยที่ตามมาจากพหุนิยมทางคุณค่านั้นแท้จริงแล้วเป็น “ความเข้าใจที่ถูกขัดสีฉวิวรรณจนสะอาดสะอ้านและแทบไม่เหลือคราบสกปรกของความรุนแรงชนิดที่เกิดขึ้นจริงๆ ในความขัดแย้งแบบพหุนิยมที่คุกคามเสถียรภาพทางการเมืองและเสถียรภาพของสังคมอยู่เลย”<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Amos Tversky and Daniel Kahneman. “Rational Choice and the Framing of Decisions” in *Choices, Values, and Frames*. Kahneman and Tversky (eds.) Cambridge, New York: Cambridge University Press. 2002. pp. 209-223.

<sup>61</sup> Thomas Hobbes. *Leviathan*. Edited by C.B. MacDherson. Harmondsworth: Penguin Classics. 1968

<sup>62</sup> Patrick Neal. *Liberalism and Its Discontent*, London: Macmillan Press. 1997, p. 197



ภาพที่รอลส์วาดไว้นั้น “แลดูรักสงบและไม่เป็นพิษเป็นภัย” ทำให้ดูเหมือนว่าความขัดแย้งทางคุณค่าในสังคมเสรีประชาธิปไตยนั้นมีลักษณะคล้าย “การถกเถียงทางปรัชญาร่วมกันระหว่างเพื่อนฝูง” มากกว่าจะเป็นปัญหาที่รุนแรงขนาดที่สามารถบั่นทอนเสถียรภาพของสังคมการเมืองได้ “ซึ่งผิดจากภาพในโลกของความเป็นจริงที่ฝ่ายต่างๆ ในสังคมต่างต่อสู้ห้าพันกันเพื่อช่วงชิงทรัพยากรมีค่าทั้งหลาย ไม่ว่าจะเป็นความมั่งคั่ง อำนาจ ชาติพันธุ์ เผ่าพันธุ์ ความเห็นแก่ตัว ความโลภโมโหสัน หรือความหลงตัวเองแบบที่ชอบสืได้บรรยายไว้ และสิ่งนี้ทำให้ “โจทย์ของรอลส์” รวมถึงทางออกที่เขาเสนอนั้นมีความอ่อนด้อยในแง่ของการวิเคราะห์เกี่ยวกับอำนาจบังคับเพื่อสร้างความเป็นระเบียบเรียบร้อยให้แก่สังคม อันเป็นสิ่งที่จำเป็นสำหรับเสถียรภาพ<sup>63</sup> ขณะที่โจเซฟ ราซ (Raz 1986) ได้แย้งโจทย์นี้ของรอลส์จากอีกมุมมองหนึ่งว่า รอลส์วาดภาพปัญหาไว้รุนแรงเกินความจริง เพราะหากดูตามที่โลกนี้เป็นอยู่จริงๆ แล้ว มีปัจจัยหลายอย่างที่สามารถเป็นพื้นฐานให้แก่เสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมได้ โดยไม่จำเป็นต้องอาศัย *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* ปัจจัยเหล่านี้ได้แก่ความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันระหว่างสมาชิกของสังคมที่เกิดจากสายสัมพันธ์ และความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันในเชิงสัญลักษณ์ที่เกิดจากการเป็นสมาชิกของสังคมเดียวกัน รวมถึงการรู้คิดที่หล่อมเชื่อมกันชนิดที่พบได้ในคนที่อาศัยอยู่ในสังคมเดียวกัน หรือแม้แต่การใช้ความสุชมรอบคอบ และปัจจัยอื่นๆ อีกที่มีส่วนกำหนดเสถียรภาพทางการเมืองได้ เช่น ลักษณะทางวัฒนธรรม ประวัติความเป็นมาของความขัดแย้งในอดีต ความลึกของความรู้สึกที่มีต่อคู่ปรับในปัจจุบัน ฯลฯ ซึ่งล้วนเป็นปัจจัยที่มีผลต่อความคิดจิตใจและการรับรู้ของพลเมืองมากกว่าคุณค่าทางการเมืองที่ปรากฏอยู่ในกฎหมายรัฐธรรมนูญที่รอลส์อ้างถึง<sup>64</sup>

ข้อวิจารณ์ของนีลมีความสำคัญเนื่องจากหากข้อวิจารณ์นี้ถูกต้อง ย่อมเท่ากับว่า “โจทย์ของรอลส์” ยังไม่สามารถเข้าถึงถึงสิ่งที่เป็หัวใจของปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตยอย่างแท้จริง ส่วนข้อวิจารณ์ของราซก็มีความสำคัญเช่นกันในแง่ที่ว่า หากปัจจัยต่างๆ ที่ราซอ้างนั้นใช้ได้ผลจริง เท่ากับว่าพหุนิยมทางคุณค่าจะไม่ใช่วิธีการที่เร่งด่วนและสำคัญสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย และผลลัพธ์ที่ตามมาขั้นสุดท้ายของข้อวิจารณ์ที่แตกต่างกันสอง

<sup>63</sup> Neal 1997, *ibid.*

<sup>64</sup> Joseph Raz. “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 1 (Winter). 1990, p. 31

แบบนี้ ก็จะมาบรรจบกันในข้อที่ว่า สังคมเสรีประชาธิปไตยมีปัญหาอื่นที่เร่งด่วนกว่าที่ควรพยายามหาคำตอบให้มากกว่า “โจทย์ของรอลส์” แต่เนื่องจากวิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีสมมติฐานว่า โจทย์ดังกล่าวเป็นคำถามที่ตรงประเด็น เร่งด่วนและมีความสำคัญที่สุดสำหรับสังคมชนิดนี้ ดังนั้น ในหัวข้อต่อไปของบทนี้ ผู้เขียนจะพยายามตอบข้อวิจารณ์นี้ของเนล โดยอาศัยการวิเคราะห์ของนักประชาธิปไตย เอมี กัทแมนและเดนนิส ทอมป์สัน (Gutmann & Thompson 1996) เพื่อชี้ให้เห็นว่า “โจทย์ของรอลส์” และหลัก LPPL ที่รองรับโจทย์ดังกล่าวอยู่ไม่เพียงเกี่ยวข้องกับสถาบันระดับฐานรากและปัญหาความยุติธรรมพื้นฐานของสังคมเสรีประชาธิปไตยเท่านั้น แต่ยังเกี่ยวข้องกับหลักการและกระบวนการตัดสินใจเพื่อออกกฎหมายระดับบทบัญญัติ (statute) และนโยบายสาธารณะ (public policy) ซึ่งแม้จะมีความสำคัญน้อยกว่าสถาบันระดับฐานรากเช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญ แต่ก็เกิดขึ้นบ่อยกว่าและส่งผลกระทบต่อพลเมืองของสังคมชนิดนี้อยู่ตลอดเวลา เท่ากับว่าปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าแทรกซึมอยู่ในทุกอณูของชีวิตในสังคมเสรีประชาธิปไตย และการวิเคราะห์นี้ยังช่วยตอบข้อโต้แย้งของราชต่อ “โจทย์ของรอลส์” ด้วย โดยแสดงให้เห็นว่า ปัญหาเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าเป็นปัญหาที่พบได้ในการเมืองระดับกลางของสังคมเสรีประชาธิปไตย ที่เกี่ยวข้องกับประเด็นหลายเรื่องที่พลเมืองพร้อมจะเห็นต่างกัน และมีจุดยืนที่ต่างกันในเรื่องเหล่านี้ จนทำให้ไม่น่าเชื่อว่าปัจจัยทั้งหลายที่ราชอ้างนั้นจะสามารถใช้ได้ผลจริง และจึงยังคงมีความจำเป็นที่จะต้องแสวงหาทางออกชนิดอื่นที่น่าจะรับมือกับความเห็นต่างและความขัดแย้งเหล่านี้ได้ดีกว่า

## ๒.๒ การวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันเรื่องความเห็นต่างทางศีลธรรมในประชาธิปไตยระดับกลางและข้อจำกัดของกระบวนการแบบประชาธิปไตย

งานเขียน Democracy and Disagreement ของเอมี กัทแมนและเดนนิส ทอมป์สัน (Gutmann & Thompson 1996) เป็นงานชิ้นสำคัญที่ช่วยวิเคราะห์ให้เห็นถึงความสำคัญและนัยยะที่เป็นปัญหาตามมาของพหุนิยมทางคุณค่าต่อการเมืองระดับกลางของสังคมเสรีประชาธิปไตย อันเป็นระดับที่เกี่ยวข้องกับหลักการและกระบวนการตัดสินใจที่รัฐใช้เพื่อออกกฎหมายและนโยบายสาธารณะ โดยในส่วนนี้จะนำความคิดสองเรื่องของกัทแมนและทอมป์สันมาอภิปรายคือ

(ก) บทบาทการเป็นผู้กระทำสาธารณะของพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตย และ (ข) ข้อจำกัดของหลักการและกระบวนการตัดสินใจสาธารณะที่ใช้อยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตย

### ๒.๒.๑ บทบาทการเป็นผู้กระทำสาธารณะของพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตย กับมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน

ในงานชิ้นนี้ กัทแมนและทอมป์สันเริ่มต้นโดยชี้ให้เห็นว่าปัญหาเรื่อง *ความเห็นต่างทางศีลธรรม* (moral disagreement) เป็นความท้าทายที่น่าเกรงขามที่สุดในบรรดาความท้าทายทุกชนิดที่ประชาธิปไตย [อเมริกัน] เผชิญอยู่ในปัจจุบัน<sup>65</sup> ซึ่งส่วนหนึ่งเกิดจากความแพร่หลายของปัญหานี้ ที่ไม่ได้จำกัดอยู่แค่ที่ตัวบุคคลผู้ดำรงตำแหน่งทางการเมืองในสถาบันนิติบัญญัติ บริหาร และตุลาการ รวมถึงเจ้าหน้าที่ราชการของรัฐที่สังคมมองว่ามีบทบาทเป็นผู้กระทำสาธารณะเท่านั้น แต่ยังกระทบต่อพลเมืองทุกคนในสังคมด้วย เพราะพลเมืองเองก็มีโอกาสตกอยู่ในฐานะผู้กระทำสาธารณะด้วยเช่นเดียวกัน ดังจะเห็นว่ามีบ่อยครั้งที่การตัดสินใจที่จะสนับสนุนหรือต่อต้านกฎหมายและนโยบายสาธารณะบางเรื่องของพลเมืองอาจมีส่วนกำหนดผลลัพธ์ของการตัดสินใจในเรื่องเหล่านี้ ที่ก่อให้เกิดผลกระทบทั้งในทางบวกและลบต่อพลเมืองคนอื่นทั้งหมดตามมา<sup>66</sup> ทั้งคู่ยกตัวอย่างข้อถกเถียงต่อไปนี้ที่เกิดขึ้นในมลรัฐแอริโซนาเกี่ยวกับว่ารัฐควรให้ความช่วยเหลือแก่ผู้ป่วยยากจนที่กำลังจะเสียชีวิต โดยให้เงินอุดหนุนสำหรับการเปลี่ยนถ่ายตับแก่ผู้ป่วยคนดังกล่าวหรือไม่เพื่อสนับสนุนประเด็นนี้

ไดแอนนา บราวน์ (Dianna Brown) หญิงวัยสี่สิบสามปีผู้ยากจนและป่วยเป็นโรคตับระยะสุดท้ายกำลังจะเสียชีวิตเพราะไม่มีเงินค่าผ่าตัดเปลี่ยนตับ เธอได้ยื่นเรื่องเพื่อขอความช่วยเหลือจากรัฐบาลของมลรัฐ แต่เนื่องจากกฎหมายของมลรัฐแอริโซนาในขณะนั้นเพิกขมกเลิกบทบัญญัติที่

<sup>65</sup> Amy Gutmann & Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1996, p. 1 ดูเพิ่มเติม Amy Gutmann & Dennis Thompson. "Part III Reply to the Critics: Democratic Disagreement" in Stephen Macedo. *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. pp. 243-279 และ Amy Gutmann & Dennis Thompson. *Why Deliberative Democracy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 2004

<sup>66</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp.14-16 ดูเพิ่มเติม Gutmann & Thompson 2004, p. 6

กำหนดให้รัฐบาลต้องให้ความช่วยเหลือเป็นค่าเปลี่ยนถ่ายตับหรือหัวใจให้แก่พลเมือง รัฐจึงปฏิเสธคำขอซื้อของบราวน์ และไม่กี่สัปดาห์หลังจากนั้นเธอก็เสียชีวิต กรณีที่เกิดขึ้นนี้ทำให้เกิดการถกเถียงขึ้นอย่างกว้างขวางระหว่างพลเมืองผู้อาศัยในมลรัฐแห่งนี้ ซึ่งมีความเห็นที่แตกต่างกันเป็นสองฝ่าย ฝ่ายหนึ่งเช่นแพทย์ผู้รักษาบราวน์เห็นว่า รัฐควรออกค่าใช้จ่ายให้แก่เธอด้วยเหตุผลทางศีลธรรม เฉพาะหน้า ขณะที่แพทย์อีกฝ่ายหนึ่งเห็นว่า รัฐบาลไม่ควรให้ความช่วยเหลือแก่บราวน์เพราะเงินจำนวนนี้รัฐบาลสามารถนำไปใช้จัดบริการก่อนคลอดให้แก่แม่และเด็กได้อีกเป็นจำนวนนับพันราย ในที่สุดรัฐบาลก็รับฟังความเห็นของแพทย์ฝ่ายหลัง และตัดสินใจไม่ให้ความช่วยเหลือ ซึ่งสะท้อนให้เห็นไม่มากนักน้อยกว่ารัฐบาลให้ความสำคัญของเหตุผลเรื่องศีลธรรมแบบประโยชน์นิยมมากกว่า ข้ออ้างเรื่องความยุติธรรมที่ฝ่ายผู้สนับสนุนใช้<sup>67</sup>

กัทแมนและทอมป์สันอ้างว่า ในกรณีเช่นที่กล่าวมานี้และกรณีแบบเดียวกันอีกมากมาย พลเมืองจึงมีบทบาทเป็นผู้กระทำสาธารณะด้วยไม่ต่างจากเจ้าหน้าที่ของรัฐบาล เพราะความเห็นของพวกเขาสามารถมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจที่ตามมาที่จะก่อให้เกิดผลกระทบ (ในกรณีนี้คือผลกระทบด้านลบ) ต่อพลเมืองคนอื่นได้ และความจริงข้อนี้ก่อให้เกิดหน้าที่ทางศีลธรรมในรูปของความรับผิดชอบและความรับผิดชอบที่พลเมืองผู้มีบทบาทสาธารณะในการสนับสนุนหรือต่อต้านการตัดสินใจใดๆ ต้องอธิบายเหตุผลรองรับสำหรับการสนับสนุนหรือคัดค้านนั้นของตนแก่พลเมืองคนอื่น ผู้ที่จะได้รับผลกระทบจากการตัดสินใจนั้นด้วย และเหตุผลเหล่านั้นต้องเป็นสิ่งที่พลเมืองคนอื่นแม้อาจไม่เห็นด้วย แต่ก็ตระหนักได้ถึงเหตุผลที่ตนจะยอมรับมันได้<sup>68</sup> กัทแมนและทอมป์สันชี้ต่อไปว่า การจะเป็นเช่นนี้ได้ นั้น หมายถึงเหตุผลที่นำมาใช้อ้างต้องไม่ใช่เหตุผลที่พลเมืองมีอยู่ก่อน “ในฐานะปัจเจกบุคคลที่เฉพาะเจาะจงคนใดคนหนึ่ง”<sup>69</sup> เหตุผลที่ว่านี้ไม่

<sup>67</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 16, 208-213

<sup>68</sup> Gutmann & Thompson 1996, p.15, ch. 2; Gutmann & Thompson 1999, pp. 243, 247 - 279

<sup>69</sup> Gutmann & Thompson 1999, pp. 243-279; Gutmann & Thompson 2004, p.79, ch. 4 บทบาทที่ว่านี้ครอบคลุมถึงการเลือกผู้ดำรงตำแหน่งทางการเมืองที่จะมาใช้อำนาจในการออกกฎหมายและนโยบายด้วย โดยกัทแมนและทอมป์สันอ้างว่าเมื่อผู้นำประเทศที่มาจากการเลือกตั้งของประชาชนดำเนินนโยบายผิดพลาด นอกจากตัวบุคคลเหล่านี้จะมีหน้าที่จากความรับผิดชอบ (accountability) ในการอธิบาย แจกแจงเหตุผลต่อประชาชนของตนเกี่ยวกับนโยบายดังกล่าวแล้ว พลเมืองที่เลือกบุคคลเหล่านี้เข้ามาก็มีหน้าที่ในการอธิบายเหตุผลที่ตนเลือก รวมถึงการให้การสนับสนุนแก่ผู้นำที่ตนเลือกเข้ามาต่อไปแก่พลเมืองคนอื่นๆ ด้วยเช่นกัน ดู

จำเป็นต้องถึงขั้นที่ไม่มีผลประโยชน์ส่วนตัวแฝงอยู่เลย แต่อย่างน้อยที่สุดผลประโยชน์ส่วนตัวเหล่านั้นต้องถูกนำเสนอในรูปแบบของเหตุผลที่มีลักษณะทั่วไป (general) ชนิดที่บุคคลอื่นแม้จะไม่ได้ยอมรับเหตุผลนั้นอยู่ก่อน แต่ก็สามารถเข้าถึงและเข้าใจได้ว่า หากตนตกอยู่ในสถานะเช่นเดียวกันนั้นก็จะมีเหตุผลแบบเดียวกันนั้นที่จะสนับสนุนหรือคัดค้านกฎหมายหรือนโยบายที่กำลังพิจารณาอยู่<sup>70</sup> สิ่งนี้ช่วยให้บุคคลสามารถเข้าใจถึงจุดยืนทางศีลธรรมที่แตกต่างของกันและกันได้ และสร้างทัศนคติหรือท่าทีที่จะเอื้อ (accommodate) ให้ทุกคนสามารถบรรลุข้อตกลงร่วมกันบางอย่างได้ตามมา<sup>71</sup> แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น กัทแมนและทอมป์สันเน้นว่า เมื่อพลเมืองมาร่วมกันใช้เหตุผลเช่นนี้ การจะบรรลุข้อตกลงร่วมกันได้เรียกร้องให้ทุกคนต้องมีจุดมุ่งหมายร่วมกันอยู่ก่อนข้อหนึ่งด้วยคือ ต่างคนต่างต้องมุ่งที่จะได้มาซึ่งข้อสรุปที่ทุกคนที่มาาร่วมกันใช้เหตุผลนั้นสามารถยอมรับได้ว่าเป็นเงื่อนไขที่เป็นธรรมสำหรับทุกฝ่าย และผู้ที่ได้รับผลกระทบในแง่ลบที่สำคัญจากเงื่อนไขดังกล่าวจะต้องสามารถยอมรับข้อสรุปที่ว่านั้นได้ ถึงแม้จะเป็นข้อสรุปที่ทำให้ตนต้องสูญเสียประโยชน์หรือขัดแย้งกับความเชื่อบางอย่างของพวกเขาอยู่ก่อนก็ตาม<sup>72</sup> กัทแมนและทอมป์สันเรียกลักษณะเช่นนี้ว่า คือ การที่ผู้เข้าร่วมในการใช้เหตุผลทั้งหมดสวม มุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน (reciprocity) ซึ่งหมายถึงมุมมองของพลเมืองที่ตระหนักว่าตนกำลังใช้เหตุผลร่วมกับพลเมืองคนอื่นซึ่งเป็นบุคคลที่เสรีและเสมอภาคเหมือนกันกับตน และทุกคนต่างมุ่งที่จะได้มาซึ่งข้อสรุปหรือข้อตกลงที่ทุกคนยอมรับได้ว่าเป็นเงื่อนไขของการร่วมมือกันที่เป็นธรรม และจึงสามารถมีผลผูกมัดให้ทุกคนยอมรับและปฏิบัติตามได้ และสิ่งนี้เรียกร้องให้ทุกคนต้องให้เหตุผลที่เป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนอื่นเมื่อจะสนับสนุนหรือคัดค้านข้อสรุปใดๆที่กำลังพิจารณาอยู่ร่วมกัน<sup>73</sup> มุมมองนี้ไม่ได้เรียกร้องให้พลเมืองต้องสละผลประโยชน์อันชอบธรรมของตน แต่เรียกร้องให้เมื่อพลเมืองคำนึงถึงผลประโยชน์อันชอบธรรมของตน ก็ควรคำนึงถึงผลประโยชน์อันชอบธรรมของผู้อื่นไปพร้อมกัน

---

Gutmann & Thompson (1996) วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีจุดยืนว่าเราอาจไม่ต้องยอมรับส่วนขยายความคิดเรื่องนี้ของกัทแมนและทอมป์สัน ขณะที่ยังคงยอมรับการวิเคราะห์เรื่องพลเมืองกับบทบาทผู้กระทำสาธารณะที่เรียกร้องมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันของทั้งคู่ได้

<sup>70</sup> Gutmann & Thompson 2004, pp. 80-81

<sup>71</sup> Gutmann & Thompson 1996, ch. 2; Gutmann & Thompson 2004, pp. 79-90

<sup>72</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 4

<sup>73</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 53

ด้วย โดยมีความตระหนักว่าด้วยการทำเช่นนี้เท่านั้น ที่คนอื่นจะยอมรับข้อเสนอและเหตุผลที่ตนให้ไปได้<sup>74</sup> ทั้งคู่อ้างว่าโดยการสวมมุมมองชนิดนี้เท่านั้น ที่พลเมืองที่มีความเชื่อทางศีลธรรมขั้นพื้นฐานที่แตกต่างกัน จะสามารถตกลงกันได้เกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายสาธารณะชนิดที่พวกเขาจะยินยอมให้รัฐนำมาบังคับใช้และส่งผลกระทบต่อคนทุกคน<sup>75</sup>

ในที่นี้ เราควรหยุดเพื่อพิจารณาว่า การวิเคราะห์และข้อเสนอที่กล่าวมานี้ของกัทแมนและทอมป์สันมีเหตุผลรับฟังได้หรือไม่ ผู้เขียนเห็นว่าความคิดที่ว่าผู้กระทำสาธารณะควรสวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันนั้นมีเหตุผลสนับสนุนหลายข้อที่เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปอยู่แล้ว *ประการแรก* มีคนจำนวนน้อยมากที่สนับสนุนอย่างเปิดเผยว่า ผู้กำหนดนโยบายหรือผู้ตัดสินใจเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายสาธารณะควรยึดคุณค่าหรือแนวคิดทางศีลธรรมส่วนตัวของตนเป็นเครื่องนำทางการตัดสินใจ ดังจะเห็นว่า ผู้กำหนดนโยบายหรือผู้ตัดสินใจเองก็มักอ้างลักษณะเชิงภววิสัย เช่น ความถูกต้อง ความเหมาะสม ประสิทธิภาพ ประสิทธิผล ความจำเป็น ความตรง ประเด็น ตลอดจนคุณค่าทางศีลธรรมเช่นความเป็นธรรม ความยุติธรรม ความเสมอภาคของกฎหมายหรือนโยบายเพื่อเป็นเหตุผลสนับสนุนให้แก่กฎหมายหรือนโยบายที่ตนกำหนดขึ้น และแทบไม่มีผู้กำหนดนโยบายรายใดเลยที่อ้างความเชื่อส่วนตัวของตนในการทำเช่นนั้น<sup>76</sup> ซึ่งลักษณะที่ว่านี้เกิดจากหลักเรื่องการปกครองโดยกฎหมาย (rule of law) มิใช่โดยตัวบุคคล (rule of

<sup>74</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 53-55; ดูเพิ่มเติม Rawls 1994, pp.15-17

<sup>75</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 55

<sup>76</sup> สิ่งนี้เป็นจริงแม้กับผู้กำหนดนโยบายที่ได้ชื่อว่าดีอันและไม่เคารพกฎหมายจนอาจเรียกได้ว่าเป็น “ทรราชย์” ยุคใหม่ ยกตัวอย่างเช่น เมื่อประธานาธิบดี แอนดรูว์ แจคสัน (Andrew Jackson) ของสหรัฐอเมริกาใช้สิทธิวิโต้กฎหมายธนาคารกลางที่ออกโดยสภาองเกรสด้วยเหตุผลว่ากฎหมายฉบับดังกล่าว “ไม่ชอบด้วยรัฐธรรมนูญ” ประธานาธิบดีท่านนี้อ้างว่าความเห็นของเขา “เกี่ยวกับรัฐธรรมนูญ” นั้น ไม่ใช่ความเห็นส่วนตัว แต่เป็นความเห็นเกี่ยวกับรัฐธรรมนูญตามที่เขาเข้าใจ โดยกล่าวว่า “รัฐสภา ฝ่ายบริหาร และศาลแต่ละฝ่ายนี้ต้องถูกนำทางด้วยความเห็นของตน *เกี่ยวกับรัฐธรรมนูญ* เจ้าหน้าที่รัฐแต่ละคนที่กล่าวคำสัตย์ปฏิญาณที่จะสนับสนุนรัฐธรรมนูญ ให้สาบานว่าเขาจะสนับสนุน [รัฐธรรมนูญ] ตามที่เขาเข้าใจ ไม่ใช่ตามที่บุคคลอื่นเข้าใจ” ซึ่งจะเห็นว่าน้ำหนักของข้ออ้างนี้ อยู่ที่ *รัฐธรรมนูญ* ไม่ใช่ความเชื่อส่วนตัวที่ไม่มีพื้นฐานใดเลยรองรับอยู่ในรัฐธรรมนูญ โปรดดูเพิ่มเติม Akhil Reed Amar. *America's Constitution: A Biography*. New York: Random House Trade Paperbacks, 2005. p. 185 (ตัวเอนเป็นของผู้เขียน)

man) อันเป็นหลักการที่ได้รับการยอมรับอยู่ทั่วไปในสังคมเสรีประชาธิปไตยสมัยใหม่<sup>77</sup> สิ่งที่กำลัง  
 แฉกและทอมป์สันชี้ให้เห็นเพิ่มเติมในการวิเคราะห์ที่กล่าวมาคือ พลเมืองที่เป็นบุคคลธรรมดาต่าง  
 มีเวลาที่สวมบทบาทเป็นผู้กระทำสาธารณะด้วยกัน ซึ่งเมื่อถือตามหลักการปกครองโดย  
 กฎหมายที่กล่าวมานี้ เท่ากับว่าเมื่อใดก็ตามที่พลเมืองสวมบทบาทนี้ พวกเขาต้องไม่อ้างคุณค่า  
 หรือแนวคิดทางศีลธรรมส่วนตัวเป็นเครื่องนำทางการตัดสินใจด้วยเช่นเดียวกัน และต้องพยายาม  
 มองหาคุณค่าหรือแนวคิดทางศีลธรรมที่คนอื่นที่อาจมีความเชื่อต่างจากตนสามารถยอมรับได้ด้วย  
 ซึ่งหมายถึงพวกเขาต้องสวมมุมมองที่เป็นแบบเคารพซึ่งกันและกันนั่นเอง

*ประการที่สอง* เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่ากระบวนการแบบประชาธิปไตยยังมีจุดอ่อนใน  
 เรื่องการเป็นตัวแทน<sup>78</sup> นอกจากนี้ยังมีข้อจำกัดเรื่องการใช้เสียงข้างมากในการตัดสินใจที่ไม่อาจให้  
 หลักประกันอย่างเพียงพอว่าผู้ที่เป็นเสียงส่วนน้อยจะได้รับการปกป้องดูแลผลประโยชน์เทียบเท่า  
 กับผู้ที่เป็นเสียงส่วนใหญ่ของสังคม<sup>79</sup> การนำกลไกตรวจสอบและถ่วงดุลการใช้อำนาจของเสียง  
 ส่วนใหญ่ เช่น ระบบสองสภา การทบทวนกฎหมายด้วยอำนาจศาล (รวมถึงการตัดสินใจคดีด้วย

<sup>77</sup> การปกครองโดยกฎหมาย (Rule of Law) ตามคำนิยามของ Black's Law Dictionary คือ "หลักการทาง  
 กฎหมายที่เป็นเชิงเนื้อหาสาระ" ที่ "ให้ความสำคัญสูงสุดแก่อำนาจที่กระทำอย่างสม่ำเสมอ ไม่ใช่อำนาจที่กระทำ  
 แบบพลการ" ดู Bryan Garner (eds.) *Black's Law Dictionary*, 9<sup>th</sup> Edition, p. 1448, สำหรับความหมาย  
 เพิ่มเติม ดู Aristotle, *Politics* 3.16; Brian Tamanaha. *On the Rule of Law*. Cambridge, Cambridge  
 University Press. 2004. p. 9; Paul Craig. "Formal and Substantive Conceptions of the Rule of Law.: An  
 Analytical Framework". *Public Law*. 467. 1997; Franci Wormuth .*The Origins of Modern  
 Constitutionalism*, 1949. p. 28; Thomas Bingham. *The Rule of Law*, Penguin. 2010, p. 3

<sup>78</sup> ดูการวิเคราะห์เรื่องนี้ใน Bruce Ackerman. *We the People: Foundations*. Cambridge, Mass.: The  
 Belknap Press of Harvard University Press. 1991

<sup>79</sup> ความจริงข้อนี้เป็นที่ตระหนักตั้งแต่เมื่อครั้งที่มีการร่างรัฐธรรมนูญอเมริกันขึ้นในปีค.ศ. 1787 ที่บิดาผู้ร่างหลาย  
 คน เช่น เจมส์ แมดิสันกล่าวว่าแสดงความกังวลเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า เติ้ลเจอร์ของเสียงข้างมากที่กดขี่เสียงข้าง  
 น้อยในระบบประชาธิปไตย เพื่อเป็นเหตุผลสนับสนุนที่รัฐธรรมนูญจะแบ่งแยกและจัดวางอำนาจตัดสินใจของ  
 รัฐบาลไว้ที่หลายจุดเพื่อถ่วงดุลและคานาระหว่างอำนาจฝ่ายต่างๆ รวมทั้งระหว่างอำนาจของรัฐบาลกลางและ  
 รัฐบาลมลรัฐ ดู James Madison. *The Federalist* No. 10. Edited by B. Wright. 1961; ดูเพิ่มเติม Pauline  
 Maier. *Ratification: The People Debate the Constitution, 1787-1788*. New York, London: Simon &  
 Schuster. 2010; Akhil Reed Amar. *America's Constitution: A Biography*. New York: Random House  
 Trade Paperbacks. 2006

คณะลูกขุนในกรณีของสหรัฐอเมริกาโดยเฉพาะ)<sup>80</sup> คือเหตุผลสนับสนุนที่ดีว่า ถึงที่สุดแล้วสังคมเสรีประชาธิปไตยจำเป็นต้องมีกลไกอื่นนอกเหนือจากหลักเสียงข้างมากเพื่อปกป้องผลประโยชน์ของเสียงส่วนน้อย โดยกลไกที่ว่านี้ต้องยังคงอยู่ภายในหลักการของการปกครองตนเองร่วมกันแบบประชาธิปไตยด้วย ที่ผ่านมามีการนำเสนอแนวคิด เช่น เรื่องความโปร่งใส ความรับผิดชอบแบบประชาธิปไตยขึ้นเพื่อเติมเต็มช่องว่างนี้<sup>81</sup> และนับวัน ยังมีผู้อ้างถึงแนวคิดเหล่านี้มากขึ้นเรื่อยๆ ในฐานะองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้ของสังคมประชาธิปไตย มุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันของกัทแมนจึงอ้างในสิ่งที่คนในสังคมเสรีประชาธิปไตยตระหนักร่วมกันอยู่ก่อนแล้ว และสิ่งที่ทั้งคู่อ้างเพิ่มขึ้นมามีเพียงว่า ความโปร่งใสและรับผิดชอบต่อสังคมนี้ต้องขยายไปสู่พลเมืองแต่ละคน ซึ่งอาจมีบางโอกาสและบางเวลาที่ต้องสวมบทบาทเป็นผู้กระทำสาธารณะด้วย<sup>82</sup>

*ประการที่สาม* การวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันทำให้เห็นว่าพหุนิยมทางคุณค่าส่งผลกระทบต่อการตัดสินใจเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายสาธารณะในสังคมเสรีประชาธิปไตย โดยก่อให้เกิดหน้าที่ขึ้นแก่พลเมืองที่มีความเชื่อทางศีลธรรมที่ต่างกัน ทำให้เมื่อพวกเขาให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านการตัดสินใจอย่างใดอย่างหนึ่ง ที่จะส่งผลกระทบต่อพลเมืองคนอื่น พวกเขาจำเป็นต้องให้เหตุผลที่สามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับพลเมืองเหล่านั้น ซึ่งก็คือแนวคิดเดียวกับที่แฝงอยู่ในหลักการเรื่องความชอบธรรมทางการเมืองแบบเสรีนิยม (LPPL) ของรอลล์ส ที่เรียกร้องให้การใช้อำนาจบังคับของรัฐต่อพลเมืองต้องเป็นไปตามที่กำหนดไว้โดยกฎหมายพื้นฐาน เช่น รัฐธรรมนูญที่มีเนื้อหาที่สามารถคาดหวังให้พลเมืองทุกคนยอมรับได้ บนพื้นฐานของหลักการและอุดมคติที่พวกเขาเห็นว่ามีความชอบธรรมที่สมควรยอมรับได้ด้วย จึงจะถือเป็นการใช้อำนาจที่ชอบธรรมนั่นเอง

<sup>83</sup> กัทแมนและทอมป์สันเพียงแค่ขยายหลักข้อนี้มาใช้กับพลเมืองที่เป็นบุคคลธรรมดาด้วยเท่านั้น

<sup>80</sup> ดูข้อจำกัดของแนวคิดเรื่องการเป็นตัวแทน (representation) ใน Hanna Pitkin. *The Concept of Representation*, London, California: University of California Press. 1967

<sup>81</sup> ดูกำเนิดและที่มาของแนวคิดเรื่องความรับผิดชอบต่อสังคม (accountability) ในระบอบประชาธิปไตยใน Adam Przeworski, Susan Stokes, Bernard Manin. *Democracy, Accountability and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

<sup>82</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 95, 128

<sup>83</sup> Rawls 1993, pp. xlv, 317 ดูเพิ่มเติม Joshua Cohen. "For a Democratic Society" in *The Cambridge Companion to Rawls*. 2003; Dreben 2003, pp. 339, 344, Larmore 2003, p. 370



ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว นอกจากนี้ แนวคิดเรื่องนี้ปัจจุบันได้รับการยอมรับอย่างค่อนข้างกว้างขวาง แม้แต่ในหมู่นักทฤษฎีประชาธิปไตยที่ไม่ใช่ทฤษฎีเสรีนิยม เช่นเมื่อไอริส มาเรียน ยัง (Young 2000) กล่าวว่าเมื่อพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยต้องมาอภิปรายปัญหาของส่วนรวมร่วมกัน พวกเขาจะมีหน้าที่ต้องแสดงความคิดเห็นต่อปัญหาหรือทางออกสำหรับปัญหานั้นในลักษณะที่รับผิดชอบต่อพลเมืองที่มีส่วนร่วมคนอื่นที่มีความแตกต่างจากตนในแง่ของประสบการณ์ ภูมิหลัง พันธะใจ ผลประโยชน์และเป้าหมาย โดยเมื่อพวกเขาจะเรียกร่องสิ่งใด หรือคัดค้านข้อเรียกร้องใด เหตุผลหรือสิ่งรองรับสนับสนุนที่ให้อำนาจเป็นสิ่งที่จะต้องเป็นสิ่งที่พวกเขาเองอาจเชื่อได้ว่าคนอื่นน่าจะยอมรับได้ด้วย แม้จะไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยก็ตาม เช่น แทนที่จะอ้างเหตุผลจากจุดยืนเฉพาะของตน ก็อ้างเหตุผลจากจุดยืนทั่วไปที่คนอื่นสามารถเข้าใจด้วยได้แทน<sup>84</sup> ยิ่งกว่านั้น ในโลกของการเมืองแบบประชาธิปไตย เมื่อผู้กระทำทางการเมืองที่เป็นทางการ เช่น สมาชิกสภานิติบัญญัติหรือวุฒิสภา ออกความเห็นในข้อถกเถียงเกี่ยวกับกฎหมายหรือนโยบายสาธารณะที่จะส่งผลกระทบต่อคนจำนวนมาก คนเหล่านี้ก็ยังใช้ข้ออ้างที่ว่าการตัดสินใจในเรื่องที่สำคัญใดๆ จำเป็นต้องเป็นยอมรับได้จากคนที่มีจุดยืนแตกต่างกันนี้ด้วยเช่นกัน ยกตัวอย่างเช่น ในการถกเถียงเกี่ยวกับกฎหมายที่อนุญาตให้มีการสมรสระหว่างคนเพศเดียวกันได้อย่างถูกกฎหมายในสหรัฐอเมริกา สมาชิกผู้แทนราษฎรจากมลรัฐที่เป็นอนุรักษ์นิยมใช้เหตุผลข้อหนึ่งในการโต้แย้งคำตัดสินของศาลที่ยืนยันความชอบด้วยรัฐธรรมนูญของกฎหมายฉบับนี้ว่า การออกกฎหมายที่ยินยอมให้คนที่ปรักร่วมเพศแต่งงานกันได้ไม่ใช่เรื่องของเสรีภาพพลเมือง แต่เป็นเรื่องของการนิยามความเป็นชาวอเมริกันใหม่ทั้งหมด ซึ่งหมายถึงความเห็นของคนทั้งสองฝ่าย คือ ฝ่ายที่สนับสนุนและคัดค้านกฎหมายนี้ ต้องถูกรับฟังด้วยความเคารพอย่างเท่าเทียมกัน<sup>85</sup> โดยคำวิจารณ์ที่แฝงอยู่ในข้ออ้างนี้คือ การ

<sup>84</sup> Iris Marion Young. *Inclusion and Democracy*. Oxford, New York: Oxford University Press. 2000, p. 25

<sup>85</sup> ข้อการสัมภาษณ์สส. มาร์ลิน สตุทซ์แมน (Rep. Marlin Stutzman) ของมลรัฐอินเดียนาในรายการ *Washington Watch radio program* ของ Tony Perkins ในธีมเรื่องรักร่วมเพศและการแต่งงานของคนเพศเดียวกัน พิธีกรกล่าวแก่สส. สตุทซ์แมนว่าเขาารู้สึกว่าประเด็นเรื่องการแต่งงานของคนเพศเดียวกันถึงที่สุดแล้วคือเป็นเรื่องของความพยายามที่จะนิยามประเทศอเมริกาใหม่ในระดับพื้นฐานที่สุด และสส. รายดังกล่าวตอบว่า “ถูกต้องที่สุด...นี่ไม่ใช่เรื่องเกี่ยวกับการแต่งงาน ไม่ใช่เรื่องเสรีภาพของพลเมือง มันคือสถาบัน มันอยู่สูงกว่านั้น มันคือบางสิ่งบางอย่างที่พระเจ้าได้สร้างขึ้นและเป็นเสาหลักที่ค้ำจุนประชาสังคมไว้ มันจึงเป็นสิ่งสำคัญอย่าง

บังคับใช้กฎหมายฉบับนี้ตามคำสั่งศาลโดยที่พลเมืองเกินกึ่งหนึ่งของมลรัฐไม่เห็นด้วยและไม่ยินยอมพร้อมใจ เท่ากับเป็นการละเมิดสิทธิของพลเมืองฝ่ายหลังที่จะนิยามประเทศและคุณค่าความเป็นอเมริกันชนที่พวกเขาก็เป็นตัวแทนอยู่ด้วยเท่าๆ กัน

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ จึงสรุปได้ว่าการวิเคราะห์ข้างต้นของกัทแมนและทอมป์สันช่วยชี้แนะให้เห็นถึงสองประเด็นต่อไปนี้ที่สนับสนุนความเป็นเหตุเป็นผล ความตรงประเด็น และความสำคัญเร่งด่วนของ “โจทย์ของรอลส์” ต่อสังคมเสรีประชาธิปไตย

๑) ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่ผู้คนมีความเชื่อทางศีลธรรมที่ต่างกันมาก มีแนวโน้มที่คนเหล่านี้จะมีจุดยืนที่ต่างกันด้วยเกี่ยวกับกฎหมายระดับบทบัญญัติและนโยบายสาธารณะที่รัฐนำมาบังคับใช้กับพลเมือง ทำให้รัฐไม่อาจบังคับใช้กฎหมายและนโยบายสาธารณะเหล่านี้ได้โดยไม่รับฟังความคิดเห็นของพลเมืองของตน โดยเฉพาะผู้ที่จะได้รับผลกระทบในด้านลบรุนแรงตามมา สิ่งนี้ชี้ว่าหลัก LPPL อันเป็นมิติเชิงบรรทัดฐานที่แฝงอยู่ในโจทย์ของรอลส์ไม่ได้มีผลแต่เฉพาะกับสถาบันระดับฐานรากและปัญหาความยุติธรรมพื้นฐานของสังคมเท่านั้น แต่ยังมีผลกับการออกกฎหมายและกำหนดนโยบายสาธารณะซึ่งเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นบ่อยกว่าและส่งผลกระทบต่อประชาชนคนทั่วไปมากกว่าด้วย

๒) จากข้อ ๑) เนื่องจากพลเมืองมีจุดยืนเกี่ยวกับกฎหมายระดับบทบัญญัติและนโยบายสาธารณะต่างกัน เพราะพวกเขามีความเชื่อทางศีลธรรมที่ต่างกันอยู่เบื้องหลัง และพวกเขาไม่สามารถอ้างความเชื่อเหล่านี้โดยได้รับการยอมรับจากพลเมืองคนอื่นๆ สิ่งนี้ย่อมเท่ากับว่า การปราศจากซึ่งแนวคิดทางศีลธรรมบางอย่างที่พลเมืองทุกคนสามารถยอมรับได้ไว้ใช้อ้างถึงในฐานะพื้นฐานกลางเมื่อพวกเขามาร่วมกันตัดสินใจปัญหาในระดับพื้นฐานของสังคม ก่อให้เกิดปัญหาแก่สถาบันระดับดังกล่าวฉันทใด การปราศจากซึ่งพื้นฐานกลางแบบเดียวกันในระดับของกฎหมายและ

---

ยิ่งยวดที่เราต้องปกป้องการแต่งงานในฐานะเป็นบางสิ่งที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตน ... คนอเมริกันทุกคนควรได้รับการปฏิบัติอย่างมีเกียรติมีศักดิ์ศรี ด้วยความเคารพ เราต้องปกป้องเสรีภาพพลเมืองของคนอเมริกันทุกคนก็จริง แต่ก็ต้องทำทั้งสองทางด้วย” ที่มาของข้อมูลทางอินเทอร์เน็ต

[http://www.huffingtonpost.com/2013/04/12/marlin-stutzman-marriage-civil-liberty-indiana-gay\\_n\\_3070757.html?ref=topbar](http://www.huffingtonpost.com/2013/04/12/marlin-stutzman-marriage-civil-liberty-indiana-gay_n_3070757.html?ref=topbar)

นโยบายสาธารณะที่สำคัญรองลงมาก็ย่อมก่อให้เกิดปัญหาขึ้นแก่สถาบันในระดับนี้ด้วยเช่นกัน<sup>86</sup> และสิ่งนี้เองที่ทำให้โจทย์ของรอลส์ที่เรียกร้องให้พลเมืองจำเป็นต้องมีบางสิ่งบางอย่างที่คล้ายกับ *ความเข้าใจทางการเมือง* ไว้สำหรับอ้างอิง หรือการวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันที่เรียกร้องให้พลเมืองต้องสวม *มุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน* จึงฟังดูมีความเป็นเหตุเป็นผล

อย่างไรก็ดี สมควรกล่าวในที่นี้ด้วยว่า การวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันถึงแม้จะมีหลายแง่มุมที่สนับสนุน “โจทย์ของรอลส์” แต่ทั้งคู่ก็เห็นต่างจากรอลส์ในหลายประเด็นที่สำคัญ ซึ่งเรื่องนี้จะอภิปรายอย่างละเอียดในบทที่ ๔ ของวิทยานิพนธ์ สิ่งที่จะอภิปรายต่อไปในส่วนนี้คือ กัทแมนและทอมป์สันไม่เพียงวิเคราะห์ให้เห็นถึงความแพร่หลายของความเห็นต่างด้านแนวคิดทางศีลธรรมในสังคมเสรีประชาธิปไตย ที่ผลักดันให้พลเมืองที่เป็นบุคคลธรรมดาต้องสวมบทบาทเป็นผู้กระทำสาธารณะในบางโอกาส และดังนั้นจึงเกิดมีหน้าที่ทางศีลธรรมตามมาที่พลเมืองเหล่านี้ต้องให้เหตุผลแก่พลเมืองคนอื่น ๆ โดยสวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันเท่านั้น แต่ทั้งคู่ยังได้วิเคราะห์ให้เห็นอีกด้วยว่า หลักการและกระบวนการตัดสินใจปัญหาสาธารณะที่ใช้อยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตย อันได้แก่ (ก) ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการ (procedural democracy) หรือที่รู้จักกันโดยทั่วไปในชื่อว่า ประชาธิปไตยแบบเสียงข้างมาก (majoritarian democracy) (ข) ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม (constitutional democracy) และ (ค) การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย (cost-benefit analysis) ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของการตัดสินใจแบบประโยชน์นิยมนั้น ต่างมีลักษณะที่ยังไม่สอดคล้องกับการสวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันเท่าที่ควร ทำให้หลักการและกระบวนการที่ได้ชื่อว่าเป็นประชาธิปไตยเหล่านี้ยังไม่สามารถรับมือกับปัญหาเรื่องความชอบธรรมที่พหุนิยมทางคุณค่าก่อกำขึ้นได้

### ๒.๒.๒ ข้อจำกัดของหลักการและกระบวนการตัดสินใจสาธารณะที่ใช้อยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตย

#### ๒.๒.๒.๑ ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการหรือประชาธิปไตยแบบเสียงข้างมาก

<sup>86</sup> รอลส์เองได้อภิปรายประเด็นนี้ไว้บ้าง แต่ไม่ได้ลงรายละเอียดมากเท่ากับที่กัทแมนและทอมป์สันได้วิเคราะห์ไว้ในงานชิ้นนี้ โปรดดูประกอบ Rawls 1995. “Reply to Habermas”, pp.397-399

กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่าประชาธิปไตยชนิดนี้ตอบสนองข้อเรียกร้องขั้นต่ำที่สุดของประชาธิปไตย เรื่องความเสมอภาคของพลเมือง เนื่องจากให้ความเคารพต่อสถานะและข้อเรียกร้องของพลเมืองทุกคนอย่างเสมอภาคกัน โดยการปฏิบัติต่อเสียงของทุกคนเป็นหนึ่งเสียงเท่ากัน<sup>87</sup> แต่กระนั้นก็ตาม ประชาธิปไตยชนิดนี้ยังไม่สอดคล้องนักกับการสวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน ทั้งคู่ยกตัวอย่างกรณีสมมติต่อไปนี้เพื่อชี้ให้เห็นถึงประเด็นนี้ สมมติว่าในกรณีของไดแอนน่า บราวน์

ผู้อำนวยการระบบสุขภาพของมลรัฐแอริโซนาสุ่มเลือกพลเมืองมาห้าคนจากรายชื่อผู้เป็นลูกขุนของรัฐ ให้มานั่งตัดสินใจร่วมกันว่าควรเก็บภาษีจากพลเมืองเพิ่มเพื่อมาใช้จ่ายเป็นเงินอุดหนุนสำหรับการเปลี่ยนถ่ายอวัยวะให้แก่พลเมืองที่ป่วยระยะสุดท้ายเช่นคนอย่างบราวน์หรือไม่ โดยไม่ว่าลูกขุนคนไหนจะตัดสินใจอย่างไร ก็จะถูกเป็นที่สุดเด็ดขาดเช่นนั้น ลูกขุนคนแรกเชื่อว่าไม่ควรทำ เนื่องจากมีความเชื่อที่ผิดอยู่ว่าการเปลี่ยนถ่ายอวัยวะไม่สามารถช่วยชีวิตคนได้ และมีค่าใช้จ่ายที่แพงเกินไป จึงลงคะแนนเสียงไม่ให้รัฐเก็บภาษีเพิ่ม ส่วนลูกขุนคนที่สองและคนที่สามเห็นว่าตัวเองมีความพอใจเลือก (preference) ที่จะมียาได้เหลือไว้ใช้จ่ายส่วนตัวแทนที่จะเสียภาษีเพื่ออุดหนุนการเปลี่ยนถ่ายอวัยวะ แม้ว่าการทำอย่างหลังจะเป็นประโยชน์หากเขาเกิดโชคร้ายป่วยแบบเดียวกับบราวน์ก็ตาม และลูกขุนสองคนนี้ยังเชื่อกันว่า การเคารพความพอใจเลือกของคนทุกคนคือสิ่งที่ตรงกับหลักการของประชาธิปไตยที่สุด พวกเขาจึงลงคะแนนเสียงไม่ให้รัฐเก็บภาษีเพิ่มเช่นกัน ส่วนลูกขุนคนที่สี่และคนที่ห้าคิดว่าเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องที่สังคมประชาธิปไตยจะปฏิเสธไม่ให้ความช่วยเหลือแก่พลเมืองที่กำลังจะเสียชีวิตหากอยู่ในวิสัยที่ทำได้ แต่ลูกขุนคนสี่ไม่มีข้อมูลอยู่ในมือเกี่ยวกับค่าใช้จ่ายและประสิทธิผลของการเปลี่ยนถ่ายอวัยวะจึงไม่อาจตัดสินใจได้ว่าตกลงรัฐมีความสามารถที่จะให้ความช่วยเหลือหรือไม่ ส่วนลูกขุนคนที่ห้ามีข้อมูลทางการแพทย์ครบ แต่อยากฟังความเห็นจากพลเมือง

<sup>87</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 26

คนอื่น ๆ ด้วย เมื่อผลการลงคะแนนเสียงออกมา จึงปรากฏว่าฝ่ายที่ไม่ต้องการให้รัฐเก็บภาษีเพิ่มขึ้นไปด้วยคะแนนเสียง 3:2<sup>88</sup>

กัทแมนและทอมป์สันอ้างว่า การใช้กระบวนการเสียงข้างมากเป็นเครื่องมือตัดสินใจในกรณีสมมติที่กล่าวมานี้ จะมีน้ำหนักสนับสนุนลดลง หากมีหลักฐานว่าการเปลี่ยนถ่ายอวัยวะสามารถช่วยชีวิตผู้ป่วยได้จริง และในราคาที่ไม่สูงเกินไป เพราะประเด็นคำถามจะย้ายไปที่ตัวเนื้อหาสาระแทนว่า เมื่อรัฐมีความสามารถที่จะช่วยให้พลเมืองของตนมีชีวิตรอดปลอดภัยได้ แล้วรัฐมีหน้าที่ต่อความยุติธรรมที่ต้องทำเช่นนั้นด้วยหรือไม่? กล่าวให้เฉพาะเจาะจงลงไปกว่านั้นคือ คนในสถานะของบราวน์สามารถโต้แย้งได้ว่า การที่ลูกขุนตัดสินใจด้วยการลงคะแนนเสียงเช่นนี้โดยไม่เปิดช่องให้มีการพิจารณาคำร้องของตน หรือชั่งน้ำหนักของเหตุผลเรื่องความยุติธรรมที่อยู่ในคำร้องนั้นเลยเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง<sup>89</sup> เราอาจนึกถึงตัวอย่างอื่นนอกเหนือจากตัวอย่างนี้ที่กัทแมนและทอมป์สันยกมา เช่น การตัดสินใจปิดโรงงานที่จะทำให้คนจำนวนมากต้องตกงาน สมควรกระทำโดยใช้หลักเสียงข้างมากเพียงอย่างเดียว โดยไม่รับฟังคำร้องและเหตุผลคัดค้านของคนจำนวนมากที่ต้องตกงานจากการตัดสินใจนั้นเลยหรือไม่? จะเห็นว่าในกรณีเช่นนี้ดูเหมือนคำร้องของบราวน์และน้ำหนักของเหตุผลเรื่องความยุติธรรมที่แฝงอยู่ในคำร้องนั้นสมควรถูกนำมาพิจารณาด้วย แต่กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่า การตัดสินใจด้วยกระบวนการเสียงข้างมากไม่เปิดโอกาสให้ทำเช่นนี้ เพราะอนุญาตให้ลูกขุนตัดสินใจตามความเชื่อและเหตุผลส่วนตัวของตนเองโดยยึดหลักเพียงแค่ว่า เพราะพวกเขาได้รับมอบอำนาจการตัดสินใจจากประชาชน พวกเขาจึงเป็นตัวแทนเจตจำนงของประชาชนและการตัดสินใจของพวกเขาจึงมีผลผูกมัดและมีความชอบธรรมไม่ว่าจะกระทำบนพื้นฐานรองรับแบบใด<sup>90</sup>

กัทแมนและทอมป์สันยังได้พิจารณาเหตุผลหนึ่งที่ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยเชิงกระบวนการอาจใช้อ้างที่จะไม่สวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน ที่เรียกร้องให้ต้องรับฟังและชั่งน้ำหนักข้อเรียกร้องที่เป็นเชิงเนื้อหาของบุคคลที่ได้รับผลกระทบก่อนลงคะแนนเสียง คือ

<sup>88</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 26

<sup>89</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 209-211; Gutmann & Thompson 2004, ch. 5

<sup>90</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 30-31

ประชาธิปไตยชนิดนี้ไม่มีจุดยืนใดทั้งสิ้นที่เป็นเชิงเนื้อหาสาระหรือที่เกี่ยวกับคุณค่า เช่น จุดยืนเกี่ยวกับเรื่องความยุติธรรมพื้นฐาน ทำให้สามารถหลีกเลี่ยงไม่ต้องเข้าไปเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างคุณค่าที่เป็นเชิงเนื้อหาสาระ และจึงสามารถรักษาสถานะของการเป็นเครื่องมือตัดสินใจที่เป็นกลางไว้ได้ โดยให้เพียงกรรมวิธีที่เป็นธรรม (fair procedure) สำหรับนำไปใช้หาข้อยุติเมื่อเกิดความขัดแย้งเชิงเนื้อหาสาระขึ้นเท่านั้น และสิ่งนี้เป็นเหตุผลสนับสนุนที่ดีอยู่แล้วสำหรับประชาธิปไตยชนิดนี้ จึงไม่มีความจำเป็นที่ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยชนิดนี้จะต้องยอมรับว่าตนควรสวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน อันกลับจะทำให้ประชาธิปไตยชนิดนี้เข้าไปพัวพันอยู่ในวังวนของความขัดแย้งทางคุณค่าของสังคมเสรีประชาธิปไตยทั้งที่สามารถหลีกเลี่ยงได้ตั้งแต่ต้น<sup>91</sup> แต่กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่า เหตุผลนี้รับฟังไม่ได้ เพราะความเห็นต่างทางศีลธรรมในสังคมประชาธิปไตยครอบคลุมถึงเรื่องเชิงกระบวนการด้วย ดังจะเห็นว่าพลเมืองในสังคมที่วานี้ก็ยังเห็นต่างกันเกี่ยวกับว่าเมื่อใดที่ควรใช้กระบวนการชนิดใดในการตัดสินความขัดแย้งระหว่างคุณค่าหรือความเชื่อทางศีลธรรม ทั้งคู่อ้างตัวอย่างสมมติเรื่องลูกขุนต่อเพื่อชี้ให้เห็นข้อนี้

ลูกขุนคนที่สี่และคนที่ห้าอาจคัดค้านว่ายังไม่ควรลงคะแนนเสียง แต่ควรเรียกผู้เกี่ยวข้องมาให้ข้อมูลถึงข้อดีและข้อเสียของการให้เงินอุดหนุนสำหรับการเปลี่ยนถ่ายอวัยวะอย่างรอบด้าน รวมทั้งรับฟังความคิดเห็นของพลเมืองคนอื่นด้วยว่าพวกเขาคิดอย่างไรกับเรื่องนี้ก่อน และหลังจากรับฟังข้อมูลทั้งหมดนี้แล้ว ลูกขุนทั้งคนละก็ค่อยร่วมกันอภิปรายถึงแง่มุมต่างๆ ที่เกี่ยวข้องในเรื่องนี้ และให้ทุกคนให้เหตุผลสนับสนุนจุดยืนของตนอย่างดีที่สุดที่จะเป็นไปได้ จากนั้นจึงค่อยลงคะแนนเสียง<sup>92</sup>

<sup>91</sup> ดูการให้เหตุผลสนับสนุนประชาธิปไตยเชิงกระบวนการใน Robert A. Dahl. *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press. 1989 และ David Held. *Models of Democracy*, Stanford: Stanford University Press. 1987 สำหรับเหตุผลสนับสนุนทางปรัชญาสำหรับจุดยืนที่เป็นเชิงกระบวนการล้วนๆ โปรดดู Stuart Hampshire. *Innocence and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1989

<sup>92</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 31

ในตัวอย่างสมมตินี้ ลูกขุนคนที่สี่และคนที่ห้าไม่เห็นด้วยกับการใช้กระบวนการตัดสินใจโดยเสียงข้างมากในกรณีนี้ และเรียกร้องให้ใช้กระบวนการรับฟังความคิดเห็นอย่างรอบด้านและการอภิปรายร่วมกันก่อนแล้วจึงค่อยลงคะแนนเสียง ในสภาวะเช่นนี้ ลูกขุนเสียงข้างมากย่อมไม่อาจยื่นกรานให้ลูกขุนเสียงข้างน้อยลงคะแนนเสียงโดยทันทีเพื่อหาผลแพ้ชนะ หรือลงคะแนนเสียงกันเองแค่ ๓ คนแล้วประกาศว่าตนเป็นฝ่ายชนะการลงคะแนนเสียงได้ เพราะหากทำเช่นนั้น ลูกขุนเสียงข้างน้อยก็อาจกล่าวได้ว่า ผลการตัดสินใจนั้นไม่ใช่ของตน หรือตนไม่มีส่วนร่วมอยู่ด้วย ซึ่งย่อมทำให้ผลการตัดสินใจนั้นขาดความชอบธรรมตามมา<sup>93</sup> เมื่อเป็นเช่นนี้เท่ากับว่า การที่จะได้มาซึ่งผลการตัดสินใจที่กล่าวอ้างได้ว่าเป็นของลูกขุนคนละนี้ทั้งคณะ ฝ่ายลูกขุนเสียงข้างมากต้องตกลงทำตามข้อเรียกร้องของลูกขุนเสียงข้างน้อย คือ รับฟังข้อมูลรอบด้านก่อนแล้วจึงอภิปรายและแลกเปลี่ยนเหตุผลกัน และเมื่อได้ข้อสรุปอย่างไรแล้วก็ค่อยลงคะแนนเสียง แต่หากไม่ทำเช่นนี้และลูกขุนเสียงส่วนน้อยยืนยันว่าต้องรับฟังข้อมูลให้รอบด้านและอภิปรายก่อน เท่ากับว่าลูกขุนคนละนี้ก็จะตกลงกันไม่ได้ และก็จะไม่มีการลงคะแนนเสียงใดๆ เกิดขึ้น จากตัวอย่างสมมติที่กล่าวมานี้ กัทแมนและทอมป์สันจึงสรุปว่า ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการก็หนีไม่พ้นจากความเห็นต่างทางศีลธรรมเช่นเดียวกัน เพราะความเห็นต่างนี้ไม่เพียงครอบคลุมประเด็นเชิงเนื้อหาสาระเท่านั้น แต่

<sup>93</sup> ดูการอภิปรายเกี่ยวกับเหตุการณ์จริงในประวัติศาสตร์ของสังคมเสรีประชาธิปไตยที่มีลักษณะเช่นนี้ ที่ฝ่ายเสียงข้างมากหักหาญลงคะแนนเสียงในบางเรื่องที่สำคัญที่ส่งผลกระทบต่อคนทุกคนในสังคม โดยไม่รับฟังเสียงคัดค้านของผู้ที่เป็นเสียงส่วนน้อย จนทำให้เกิดความริ้วรานรุนแรงขึ้นในสังคม และปัญหาความชอบธรรมที่ส่งผลยาวนานต่อเนื่องนับเป็นหลายทศวรรษหลังการตัดสินใจครั้งนั้นใน Bruce Ackerman 1991 และ Bruce Ackerman. *We the People: Transformations*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1998 ขณะเดียวกัน ดูเหตุการณ์จริงที่เสียงข้างมากแม้จะต่อสู้ขัดแย้งทางความเชื่อและอุดมการณ์กับเสียงข้างน้อยอย่างรุนแรง แต่ได้กระทำโดยผ่านกระบวนการทางการเมืองที่ระดมคนทั้งสังคมเข้าร่วมด้วย ซึ่งเปิดโอกาสให้สังคมได้รับฟังความเห็นและเหตุผลที่แตกต่างกันของทั้งสองฝ่าย และตัดสินใจด้วยตนเอง จนกระทั่งเกิดฉันทมติที่สามารถนำความเปลี่ยนแปลงอย่างชนิดถอนรากถอนโคนมาสู่สังคมได้ โดยไม่สร้างความริ้วรานและปัญหาความชอบธรรมแบบเดียวกันตามมาใน Bruce Ackerman. *We the People (Vol. 3): The Civil Rights Revolution*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 2014

ยังครอบคลุมถึงคำถามว่ากระบวนการชนิดใดที่ควรนำมาใช้เพื่อคลี่คลายความขัดแย้งเชิงเนื้อหา  
 สาระในกรณีต่างๆ ด้วย<sup>94</sup>

นักทฤษฎีการเมืองสายฮอบส์เซียน เช่น นีล อาจโต้แย้งสิ่งที่กัทแมนและทอมป์สันอ้างนี้ว่า  
 การเรียกร้องให้ผู้ตัดสินใจทางการเมืองและพลเมืองต้องสวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันเป็น  
 การเรียกร้องที่ขาดความเป็นเหตุเป็นผล เพราะมีหลายครั้งที่สถานการณ์บังคับให้ต้องตัดสินใจ  
 อย่างเร่งด่วน จนไม่อาจมานั่งใช้เหตุผลให้คนทุกคนยอมรับได้ก่อนแล้วจึงค่อยตัดสินใจ การบังคับ  
 ใช้กระบวนการตัดสินใจแบบเสียงข้างมากจึงเป็นสิ่งที่จำเป็นและยอมรับได้จากจุดยืนของคนทุก  
 คนในกรณีเช่นนี้ ขณะที่การสวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันกลับจะเพิ่มความล่าช้าอันอาจ  
 เป็นเหตุให้เกิดความเสียหายร้ายแรงตามมา<sup>95</sup> ผู้เขียนเห็นว่าสามารถตอบข้อโต้แย้งนี้แทนกัทแมน  
 และทอมป์สันได้ โดยยกตัวอย่างจากประวัติศาสตร์สองเรื่อง ตัวอย่างแรกแสดงให้เห็นว่า การ  
 บังคับใช้เสียงข้างมากเพื่อเป็นทางออกสำหรับความขัดแย้งบางเรื่อง ที่เสียงข้างน้อยมีท่าทีต่อต้าน  
 รุนแรงมาก จนกระทั่งอย่างไรเสียก็ไม่อาจทำใจยอมรับความชอบธรรมของการตัดสินใจที่ตามมา  
 จากการใช้หลักเสียงข้างมากเพื่อตัดสินความขัดแย้งนั้น นอกจากจะไม่สามารถยุติปัญหาได้อย่าง  
 แท้จริงแล้ว ยังอาจสร้างความเสียหายที่รุนแรงยิ่งขึ้นได้โดยผลักให้ความขัดแย้งก้าวไปจนถึงจุดที่  
 ยากจะควบคุม และกลายเป็นอันตรายต่อเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมตามมาดังที่  
 รอลส์ได้กล่าวไว้ ส่วนตัวอย่างที่สองแสดงให้เห็นว่า การบังคับใช้เสียงข้างมากในกรณีเช่นนี้ยังอาจ  
 นำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่พึงประสงค์และด้อยกว่าผลลัพธ์ที่เป็นไปได้แบบอื่น (sub-optimal) เนื่องจาก  
 ทำให้เกิดการชะงักงันขึ้นในกระบวนการตัดสินใจ และส่งผลให้สถานภาพเดิมที่อยู่ติดธรรมดาต้อง  
 ดำเนินอยู่ต่อไปอีกเป็นเวลานาน

สำหรับตัวอย่างแรก สงครามกลางเมือง (civil war) ของประเทศสหรัฐอเมริกา มีสาเหตุมา  
 จากการที่มลรัฐทางใต้ซึ่งเป็นคนส่วนน้อยของประเทศไม่ยอมรับที่รัฐบาลของสหพันธรัฐที่เป็นคน

<sup>94</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 32

<sup>95</sup> ดูการอ้างเหตุผลทำนองนี้ใน Jon Elster. "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory". 1986. reprinted in Derek Matravers & Jonathan E. Pike (eds.), *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Routledge, in Association with the Open University. 2003.; James Fishkin and Peter Laslett. *Debating Deliberative Democracy*. MA: Blackwell Publishing. 2003



ส่วนใหญ่จะเข้ามาจำกัดควบคุมระบบทาสภายในมลรัฐของตน เพราะเกรงว่าวิถีชีวิตที่มีมาอย่างยาวนานบนพื้นฐานของระบบทาสและการผลิตทางเกษตรกรรมโดยใช้แรงงานทาสจะถูกทำลาย ทำให้ประกาศแยกตัวเป็นสมาพันธรัฐอิสระ ก่อนที่สถานการณ์จะบานปลายจนเกิดสงครามกลางเมืองขึ้นที่คร่าชีวิตประชาชนสหรัฐไปหลายแสนคน หรือตัวอย่างที่ร่วมสมัยมากขึ้น เช่น ความขัดแย้งเรื่องกฎหมายอนุญาตทำแท้งเสรีที่ผ่านการพิจารณาและออกเป็นกฎหมายโดยรัฐสภาของมลรัฐหลายแห่งแล้ว แต่พลเมืองของมลรัฐที่ต่อต้านการทำแท้งเพราะเห็นว่าเป็นฆาตกรรมรูปแบบหนึ่งประกาศไม่ยอมรับกฎหมายที่วางนี้ และเดินหน้าคัดค้านการทำแท้งต่อ จนนำไปสู่การเผชิญหน้ากับกลุ่มผู้สนับสนุนการทำแท้ง ทำให้มีการใช้ความรุนแรงและบุคลากรทางการแพทย์ผู้ให้บริการทำแท้งจำนวนหนึ่งเสียชีวิต หรือ กรณีที่ผู้คัดค้านกฎหมายอนุญาตการสมรสระหว่างคนเพศเดียวกันในประเทศฝรั่งเศสยิงตัวตายเพื่อประท้วงกฎหมายฉบับดังกล่าว<sup>96</sup> ตัวอย่างเหล่านี้ใช้ตอบข้อโต้แย้งของนักทฤษฎีการเมืองสายฮอบส์เซียนที่มักอ้างความจำเป็นของการลงคะแนนเสียงโดยยึดหลักเสียงข้างมากได้ว่าวิธีนี้ไม่อาจเป็นทางออกสำหรับความเห็นต่างทางศีลธรรมขั้นรุนแรงได้ เพราะเสียงข้างน้อยอาจพร้อมจะทำทุกอย่างเพื่อปกป้องความเชื่อที่ตนมีอยู่อย่างแน่นหนา ทำให้การใช้วิธีนี้ยังจะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่เลวร้ายกว่าผลลัพธ์ที่เป็นไปได้แบบอื่น เช่น การเกิดสงครามและการสูญเสียชีวิตดังที่กล่าวมา

สำหรับตัวอย่างที่สอง ขณะที่นักทฤษฎีการเมืองสายฮอบส์เซียนมักอ้างถึงสิ่งที่ปฏิบัติได้จริง ผู้เขียนเห็นว่ากัทแมนและทอมป์สันสามารถใช้เหตุผลเรื่องสิ่งที่ปฏิบัติได้จริง/สิ่งที่ปฏิบัติไม่ได้เพื่อตอบข้อโต้แย้งของฝ่ายนี้ได้เช่นกัน กล่าวคือ ในบางกรณีที่คู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่ายต่างยืนยันในความถูกต้องของความเห็นหรือการวินิจฉัยของตนโดยไม่ยอมรับฟังอีกฝ่ายหนึ่งเลย และเมื่อทั้งคู่มีอำนาจต่อรองที่ใกล้เคียงกัน ลักษณะเช่นนี้อาจนำไปสู่สถานการณ์ที่แม้แต่การตัดสินใจโดยยึดหลักเสียงข้างมากเองก็เป็นสิ่งที่ไม่อาจปฏิบัติได้ด้วย ดังตัวอย่างจากประวัติศาสตร์ของสภาองเกรสของสหรัฐระหว่างต้นศตวรรษที่ ๒๐ ถึงราวกลางศตวรรษ สภาองเกรสที่มีความขัดแย้งด้านอุดมการณ์อย่างรุนแรงไม่สามารถลงคะแนนเสียงเพื่อผ่านร่างกฎหมายที่จำเป็นต่อการขจัดความอยุติธรรมที่พลเมืองผิวดำต้องเผชิญอยู่ได้ ไม่ว่าจะเป็กฎหมายสิทธิพลเมือง กฎหมายสิทธิเลือกตั้ง

<sup>96</sup> ที่มา <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/farright-french-historian-78yearold-dominique-venner-commits-suicide-in-notre-dame-in-protest-against-gay-marriage-8625877.html>

กฎหมายที่อยู่อาศัยสำหรับคนผิวดำที่ยากจน หรือแม้แต่กฎหมายที่เกี่ยวกับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้เป็นเวลานานเกือบถึงครึ่งศตวรรษ ซึ่งภาวะชะงักงันและการไม่สามารถตัดสินใจ (ในที่นี้คือการออกกฎหมาย) นี้ได้ส่งผลเสียอย่างชัดเจนในแง่ของความยุติธรรม ไม่ว่าจะมองในระดับของปัจเจกบุคคลที่ได้รับผลกระทบ เช่น บราวน์ในตัวอย่างของกัทแมนและทอมป์สัน ที่ยิ่งการตัดสินใจล่าช้าไปเพียงใด โอกาสที่บราวน์จะรอดชีวิตก็ยิ่งเหลือน้อยลงเท่านั้น หรือระดับที่เป็นทั่วไปมากกว่านั้น เช่นในสังคมที่มีการเหยียดผิวรุนแรงอย่างกรณีของสหรัฐอเมริกา ก่อนความสำเร็จของขบวนการสิทธิพลเมือง การที่สภาคองเกรสไม่สามารถผ่านกฎหมายสิทธิพลเมือง และสิทธิเลือกตั้งสำหรับคนผิวดำได้นับเป็นเวลาเกือบครึ่งศตวรรษจนกระทั่งถึงปี.ศ. ๑๙๖๔ และ ๑๙๖๕ ส่งผลให้พลเมืองผิวดำต้องถูกปฏิบัติอย่างพลเมืองชั้นสองและเผชิญกับการกดขี่ข่มเหง และความอยุติธรรมอย่างยาวนานแบบที่ไม่ควรเกิดขึ้น<sup>97</sup> หรือหากเป็นตัวอย่างที่ร่วมสมัยมากขึ้น เราสามารถนึกถึงความขัดแย้งระหว่างกลุ่มธุรกิจอุตสาหกรรมที่ไม่ต้องการกฎหมายปกป้องสิ่งแวดล้อม กับคนทั่วไปและนักอนุรักษ์ที่ต้องการกฎหมายนี้ และการใช้อิทธิพลของฝ่ายแรกที่ทำให้รัฐสภาไม่สามารถผ่านกฎหมายที่ว่านี้ออกมาได้โดยเร็วที่สุด และเท่ากับยินยอมให้โรงงานอุตสาหกรรมสามารถปล่อยสารพิษออกสู่สิ่งแวดล้อมและทำอันตรายต่อผู้อยู่อาศัยจำนวนมากต่อไป

<sup>97</sup> ในสหรัฐอเมริกา ระหว่าง ๑๘๖๐-๑๙๖๐ ยังไม่มีกฎหมายสิทธิพลเมือง พลเมืองสหรัฐที่เป็นคนผิวดำถูกเหยียดผิวและเลือกปฏิบัติอย่างรุนแรงอยู่ในมลรัฐทางใต้ทั้ง ๑๓ รัฐ และการเหยียดผิวและเลือกปฏิบัตินี้สามารถยุติลงได้โดยสภาคองเกรสออกกฎหมายสิทธิพลเมืองมาบังคับใช้กับสหรัฐ และสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรของพรรคเดโมแครตพยายามผลักดันร่างกฎหมายสิทธิพลเมืองนี้ แต่ถูกขัดขวางโดยตัวแทนจากมลรัฐทางใต้ทั้งในสภาผู้แทนราษฎรและวุฒิสภาที่ไม่ต้องการให้ร่างกฎหมายฉบับดังกล่าวผ่านสภา และใช้เทคนิคต่างๆ เช่น การถ่วงเวลาให้ร่างกฎหมายฉบับนี้อยู่ในมือของคณะกรรมการว่าด้วยกฎ (Rule Committee) เป็นเวลานานๆ และการอภิปรายอย่างยืดเยื้อเพื่อถ่วงเวลาการลงมติ และวิธีการอื่นๆ เท่าที่สามารถเป็นไปได้เพื่อขัดขวางไม่ให้ร่างกฎหมายเข้าสู่การพิจารณาและลงคะแนนเสียงโดยวุฒิสภาภายในสมัยการประชุม เพื่อที่เมื่อเปิดสมัยการประชุมใหม่ ร่างกฎหมายนี้ต้องถูกนำเสนอเข้าสภาใหม่และเริ่มต้นกระบวนการใหม่ทั้งหมดอีก เป็นเช่นนี้ในทุกปีของสมัยการประชุมสภา จนทำให้กว่าร่างกฎหมายนี้จะสามารถผ่านสภาออกมาเป็นกฎหมายสิทธิพลเมืองก็ในอีกเกือบร้อยปีต่อมาคือ ปี.ศ. ๑๙๖๔ ในสมัยประธานาธิบดีลินดอน บี จอห์นสัน (Lyndon B. Johnson) โดยที่ระหว่างนั้นการเหยียดผิวและเลือกปฏิบัติต่อคนผิวดำก็ยังคงดำเนินไปอย่างรุนแรงและเข้มข้น ดู

ได้อีกเป็นเวลานาน (Adler & Posner 2006, *Introduction*)<sup>98</sup> ตัวอย่างที่กล่าวมานี้เป็นแค่ ตัวอย่างความชะงักงันของการตัดสินใจโดยสถาบันนิติบัญญัติเท่านั้น การชะงักงันที่ว่านี้ยังอาจ เกิดขึ้นกับสถาบันที่ใช้อำนาจอื่นชนิดอื่น เช่นสถาบันตุลาการ ที่ความขัดแย้งระหว่างสถาบันแห่งนี้ กับสถาบันนิติบัญญัติหรือฝ่ายบริหารสามารถต่อรองไม่ให้มีการบังคับใช้กฎหมายที่จะปรับปรุง คุณภาพชีวิตของคนที่ดีโอกาสในสังคมให้ดีขึ้น เช่น กฎหมายค่าชดเชยสำหรับลูกจ้าง การใช้ แรงงานเด็ก และสิทธิในการรวมตัวเป็นสหภาพแรงงานได้เป็นเวลานานนับสิบๆ ปี<sup>99</sup> ซึ่งตัวอย่าง เหล่านี้สามารถนำมาใช้ตอบข้อโต้แย้งของนักทฤษฎีการเมืองสายฮอบส์เซียนได้ว่า การบังคับใช้ หลักการของเสียงข้างมากโดยยังไม่ได้ได้รับความยินยอมพร้อมใจจากเสียงข้างน้อยนั้นในบางกรณี ไม่สามารถปฏิบัติได้ด้วยซ้ำ และทำให้การเปลี่ยนแปลงไปสู่โครงสร้างสังคมแบบใหม่ที่ยุติธรรม กว่าไม่อาจเกิดขึ้นได้ ในขณะที่การใช้มุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันสามารถให้ความหวังได้ มากกว่าว่าอย่างน้อยก็อาจจะทำให้ฝ่ายที่ขัดแย้งกันนั้นหันมาพูดคุยกันได้ และถึงแม้การพูดคุยนี้ อาจไม่นำไปสู่ผลลัพธ์เป็นการตกลงกันได้ที่ข้อสรุปอย่างใดอย่างหนึ่งในทันที แต่อย่างน้อยที่สุดก็ ยังจะช่วยป้องกันไม่ให้ความเห็นต่างทางศีลธรรมบานปลายจนนำไปสู่ความขัดแย้งที่ก่อให้เกิด ผลลัพธ์ที่ไม่พึงประสงค์อย่างใดอย่างหนึ่งในสองอย่างที่กล่าวมานี้

**๒.๒.๒.๒ ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม** ประชาธิปไตยชนิดนี้ต่างจาก ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการตรงที่ไม่ได้เพียงแต่ให้ความสำคัญแต่กับสิทธิของปัจเจกบุคคลที่เป็น องค์ประกอบภายในของกระบวนการแบบประชาธิปไตย เช่น ความเสมอภาคในการลงคะแนน เสียงเท่านั้น แต่ยังให้ความสำคัญกับสิทธิเสรีภาพเชิงเนื้อหาสาระ เช่น เสรีภาพทางศาสนา ที่ ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยเชิงกระบวนการเห็นว่าเป็นองค์ประกอบภายนอกของกระบวนการแบบ ประชาธิปไตย และดังนั้นจึงสามารถเลือกได้ว่า จะให้ความสนใจหรือไม่<sup>100</sup> ตรงกันข้าม ผู้สนับสนุน

<sup>98</sup> Matthew D. Adler & Eric A. Posner. *New Foundations of Cost-Benefit Analysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2006

<sup>99</sup> Robert Dahl. *Democracy in the United States* (3<sup>rd</sup> edition). 1976, pp. 233-34

<sup>100</sup> โรเบิร์ต ดาล์ (Dahl) อธิบายว่า ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการสนใจเฉพาะสิทธิของปัจเจกบุคคลที่เป็น องค์ประกอบภายในของกระบวนการแบบประชาธิปไตย เช่น ความเสมอภาคในการลงคะแนนเสียง และสิทธิที่

ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมเห็นว่า สิทธิเสรีภาพเชิงเนื้อหาสาระควรทำหน้าที่เป็นเงื่อนไขบังคับทางศีลธรรม (moral constraint) สำหรับกระบวนการแบบประชาธิปไตย เพื่อให้แน่ใจว่ากระบวนการนี้จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ถูกต้องหรือเป็นธรรม ในความหมายที่ไม่ละเมิดสิทธิเสรีภาพชนิดที่เป็นผลประโยชน์สำคัญของปัจเจกบุคคล<sup>101</sup> ที่นอกจากจะหมายถึงเสรีภาพทางศาสนาแล้ว ยังอาจรวมถึงสิทธิในสวัสดิการพื้นฐานต่างๆ ที่จำเป็นสำหรับการดำรงชีวิต<sup>102</sup> ให้พ้นจากอำนาจการตัดสินใจของเสียงส่วนใหญ่ของระบอบประชาธิปไตย กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่า ลักษณะเช่นนี้ทำให้ประชาธิปไตยชนิดนี้มีพื้นที่ให้สำหรับการอ้างคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระเช่นเรื่องความยุติธรรมได้ ทำให้คนในสถานะของไดแอนน่า บราวน์สามารถอ้างเหตุผลจากจุดยืนของตนเพื่อร้องขอความช่วยเหลือจากรัฐที่จะมีโอกาสในการมีชีวิตรอดเท่าๆ กับพลเมืองคนอื่นได้ และสิ่งนี้ทำให้ประชาธิปไตยชนิดนี้มีความสอดคล้องกับมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันมากกว่าประชาธิปไตยชนิดแรก<sup>103</sup> อย่างไรก็ตาม ในบริบทของสังคมที่คนมีความเห็นต่างทางศีลธรรมค่อนข้างมากนั้น คนอาจเห็นต่างกันว่าเงื่อนไขบังคับเชิงเนื้อหาสาระที่ว่านี้ควรเป็นสิ่งใด ยกตัวอย่างเช่น ขณะที่คนที่มีแนวคิดแบบเสมอภาคนิยม (egalitarianism) อาจเห็นว่าสิทธิที่จะได้รับความช่วยเหลือด้านสวัสดิการจากรัฐควรเป็นสิทธิพื้นฐานที่รัฐธรรมนูญคุ้มครองให้แก่พลเมืองทุกคน แต่คนอีกครึ่งหนึ่งของสังคมที่มีแนวคิดแบบอิสรภาพนิยม (libertarianism) อาจเห็นว่าสิทธิที่ว่านี้ไม่ควรได้รับความคุ้มครองโดยรัฐธรรมนูญ<sup>104</sup> รอลส์เองเป็นผู้สนับสนุนคนหนึ่งของประชาธิปไตยชนิดนี้<sup>105</sup> เขาเสนอว่ามีวิธีหนึ่งที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะตกลงกันได้เกี่ยวกับสิทธิเสรีภาพพื้นฐานที่จะนำมาใช้เป็นเงื่อนไขบังคับของกระบวนการแบบประชาธิปไตย คือ โดยให้ทุกคนพิจารณาถึงสิ่งที่

---

แม้จะเป็นองค์ประกอบภายนอกแต่ก็จำเป็นสำหรับที่กระบวนการแบบประชาธิปไตยจะสามารถทำหน้าที่ได้อย่างเป็นธรรม เช่น สิทธิในการมีชีวิตรอด ดู Dahl 1976

<sup>101</sup> Joshua Cohen. "Democracy and Democratic Deliberation". 1998. Available at <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/JCOHENDELIBERATIVE%20DEM.pdf>

<sup>102</sup> Cass Sunstein. *The Second Bill of Rights*. New York: Basic Books. 2004.

<sup>103</sup> Gutmann & Thompson 1996, p.34

<sup>104</sup> Akhil Reed Amar. *The Bill of Rights*. New Haven, London: Yale University Press. 1998; Amar 2005, pp. 313-347

<sup>105</sup> ดู Rawls 1985, 1988, 1993

เป็นผลประโยชน์ที่สำคัญสำหรับคนทุกคน ซึ่งโดยหลักแล้วจะเป็นสิ่งเดียวกัน เช่น สิทธิเสรีภาพของพลเมือง เสรีภาพทางการเมือง ความเสมอภาคทางโอกาส เช่น โอกาสด้านการศึกษา เป็นต้น<sup>106</sup> แต่กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่า การอ้างเช่นนี้ค่อนข้างรวบรัดตัดความเกินไป เพราะถึงแม้ว่าพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยอาจยอมรับในหลักการเชิงเนื้อหาสาระชุดเดียวกัน เช่น หลักการนามธรรมที่รอลส์เสนอสำหรับใช้เป็นเงื่อนไขบังคับของกระบวนการแบบประชาธิปไตย แต่พวกเขาก็ยังอาจเห็นต่างกันได้เมื่อต้องนำหลักการเหล่านี้มาตีความให้อยู่ในรูปของกฎหมายหรือนโยบายสาธารณะที่เป็นรูปธรรมว่ากฎหมายหรือนโยบายชนิดใดที่ตอบสนองหลักเหล่านี้ได้ดีที่สุด ประเด็นจึงอยู่ที่ว่าในสังคมที่พลเมืองมีความเห็นต่างทางศีลธรรมอย่างกว้างขวาง แนวคิดทางศีลธรรมที่ต่างกันว่าพวกเขาเชื่อถือสามารถมีอิทธิพลต่อการตีความหลักการทางรัฐธรรมนูญที่ทุกคนยอมรับร่วมกันไปในทางที่ต่างกันได้ เช่น คนที่มีแนวคิดแบบเสมอภาคนิยมอาจตีความว่า หลักการเรื่องความเสมอภาคทางโอกาสที่เป็นธรรม (fair equality of opportunity) ที่รอลส์เสนอนั้น เรียกร้อง (หรือยินยอม) ให้รัฐดำเนินนโยบายคืนความยุติธรรมให้แก่คนผิวดำ (affirmative action หรือ reverse discrimination) โดยให้โควตาพิเศษในการสมัครเข้าเรียนมหาวิทยาลัยชั้นดีหรือการจ้างงาน แต่คนที่มีแนวคิดแบบอสังภาพินิยมก็อาจตีความหลักการเดียวกันนี้ว่าไม่ยินยอมให้รัฐดำเนินนโยบายเช่นนั้นเนื่องจากเป็นการปฏิบัติที่ไม่ยุติธรรมต่อคนผิวขาวที่ยากจนและด้อยโอกาสเมื่อเป็นเช่นนี้ กัทแมนและทอมป์สันจึงอ้างว่า ตราบใดที่พลเมืองยังไม่ได้มาร่วมกันใช้เหตุผลเพื่อหาข้อสรุปเกี่ยวกับการตีความหลักเหล่านี้ในลักษณะที่ทุกฝ่ายที่มีแนวคิดต่างกันสามารถยอมรับได้ โดยที่ทุกฝ่ายต่างสวมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน การบังคับใช้กฎหมายและนโยบายสาธารณะที่ฝ่ายหนึ่งเห็นว่าเป็นการตีความหลักการของรอลส์ที่ถูกต้องมากกว่าก็ยังคงต้องประสบ

<sup>106</sup> รอลส์เสนอให้พลเมืองแต่ละคนเริ่มต้นด้วยการไตร่ตรองส่วนตัวเกี่ยวกับหลักการที่เหมาะสมจะนำมาใช้เป็นเงื่อนไขบังคับเชิงเนื้อหาของรัฐธรรมนูญ โดยยึดจุดยืนที่ไม่ได้อยู่บนฐานของประโยชน์ส่วนตัวหรือความเชื่อส่วนตัว และโดยอาศัยกรรมวิธีที่เขาเรียกว่า *การค้นหาดุลยภาพจากการทบทวน* (Reflective Equilibrium) โดยรอลส์เชื่อว่า ด้วยการทำเช่นนี้ พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยจะสามารถบรรลุถึงข้อสรุปเกี่ยวกับหลักการเหล่านั้นที่เป็นแบบเดียวกันได้ (Rawls 1971, pp. 20, 48-51) ดูเพิ่มเติม Cohen 1998, Pogge 2000

กับปัญหาการไม่ยอมรับ และปัญหาเรื่องความไม่ชอบธรรมจากมุมมองของอีกฝ่ายหนึ่งที่ไม่ยอมรับการตีความดังกล่าวอยู่ดีนั่นเอง<sup>107</sup>

เหตุผลข้อหนึ่งที่สนับสนุนข้อวิจารณ์ที่กล่าวมานี้ของกัทแมนและทอมป์สันคือ การกำหนดเนื้อหาของบทบัญญัติต่างๆ ของกฎหมายรัฐธรรมนูญไว้อย่างมั่นคงแน่นอนจนกระทั่งการเมืองไม่อาจแตะต้องได้นั้นเป็นทั้งหลักการและแนวปฏิบัติที่เป็นไปไม่ได้<sup>108</sup> ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมอ้างว่า การทำเช่นนี้เป็นสิ่งจำเป็น เนื่องจากมีชุดของสิทธิเสรีภาพของพลเมืองอยู่ชุดหนึ่งที่มีความสำคัญมากเสียจนกระทั่งต้องได้รับการคุ้มครองจากกฎหมายรัฐธรรมนูญไม่ให้นำมาถูกล้มล้างได้ด้วยการออกกฎหมายของเสียงส่วนใหญ่ แม้จะเป็นไปเพื่อประโยชน์ของสังคมส่วนรวมก็ตาม<sup>109</sup> แต่เหตุผลนี้มีข้อจำกัดในแง่ที่ว่าไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงที่ว่า ผู้ร่างรัฐธรรมนูญยอมไม่สามารถคาดการณ์ล่วงหน้าถึงสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐานที่เป็นผลประโยชน์พื้นฐานของพลเมืองทุกคนได้ ดังจะเห็นว่า มีบางครั้งที่พลเมืองเป็นผู้ “ค้นพบ” ผลประโยชน์ขั้นพื้นฐาน หรือแม้กระทั่งอัตลักษณ์ของตนผ่านการเข้าร่วมในกระบวนการหรือกิจกรรมบางอย่างที่เผยให้พวกเขาเห็นถึงอัตลักษณ์หรือผลประโยชน์พื้นฐานชนิดใหม่ที่ตนไม่เคยตระหนักถึงมาก่อน<sup>110</sup> เช่น เราอาจนึกถึงพลเมืองผิวดำในสหรัฐอเมริกายุคที่ยังมีการเหยียดผิวผู้หนึ่งที่ไม่เคยมีจิตสำนึกทางการเมืองที่ต่อต้านการเหยียดผิวเลย จนกระทั่งมีเหตุการณ์อุบัติขึ้นที่ทำให้เขาต้องเข้าร่วมในการประท้วงเพื่อเรียกร้องให้รัฐรับรองสิทธิพื้นฐานของคนผิวดำ เหตุการณ์เหล่านี้อาจได้แก่ประเทศเข้าร่วมสงคราม มีการเกณฑ์ทหาร ที่ทำให้พลเมืองผู้นี้พบว่าตนถูกเลือกปฏิบัติในการเกณฑ์ทหาร หรือในชีวิตระหว่างการเป็นทหาร ที่ผลักดันให้เขาเกิดสำนึกที่ต้องการเรียกร้องสิทธิที่คนผิวดำจะได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกันในสถานการณ์เหล่านี้<sup>111</sup> อัตลักษณ์และ

<sup>107</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 35, 36

<sup>108</sup> ดู Habermas 1995; Neal 1997, 123, Ackerman 1991

<sup>109</sup> ดู Publius 1977-78, Rawls 1988, pp. 19-20; Michelman 1995

<sup>110</sup> ดู Neal 1997, p. 124; Habermas 1995; Benhabib 2004

<sup>111</sup> Jurgen Habermas. “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’ Political Liberalism”, in *Journal of Philosophy* 92 (March 1995); Seyla Benhabib. *The Rights of Others*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press. 2004; *Democracy and Difference*. Princeton University Press. 1996

ผลประโยชน์ใหม่ที่ถูกค้นพบนี้ไม่ใช่สิ่งที่ผู้ร่างรัฐธรรมนูญในยุคมคตจะสามารถคาดถึงล่วงหน้าได้ทั้งหมด ยิ่งกว่านั้น การบัญญัติไว้อย่างตายตัวว่าสิทธิเสรีภาพพื้นฐานตามรัฐธรรมนูญของพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยได้แก่สิ่งใดบ้างนั้น อาจย้อนกลับมาเป็นอุปสรรคต่อการแสวงหาและการสถาปนาสิทธิเสรีภาพชนิดใหม่ๆ ในภายหลังได้<sup>112</sup>

ข้อโต้แย้งนี้ของกัทแมนและทอมป์สันน่ารับฟัง ไม่ใช่เพียงเพราะว่าทฤษฎีทางประวัติศาสตร์ชี้ให้เห็นว่า เมื่อเวลาผ่านไป มักเกิดรูปแบบชีวิตทางสังคมใหม่ๆ ขึ้นที่ทำให้เกิดความต้องการสิทธิพลเมืองประเภทใหม่ ตามมา เช่น สิทธิในความเป็นส่วนตัว (rights to privacy) สิทธิทางเพศสำหรับชายรักรชายและหญิงรักรหญิง สิทธิในการสมรสระหว่างคนเพศเดียวกัน สิทธิและประโยชน์ของผู้อพยพเข้าเมือง และสิทธิเสรีภาพเหล่านี้จำเป็นต้องถูกรับรองในทางกฎหมายโดยรัฐที่เป็นประชาธิปไตย แต่ทฤษฎีทางประวัติศาสตร์ยังชี้ให้เห็นมากกว่านั้นอีกด้วยว่า การกำหนดสิทธิเสรีภาพพื้นฐานไว้อย่างตายตัวโดยไม่ยอมให้การเมืองแต่ละต้องหรือทำอันตรายได้ เมื่อบวกเข้ากับแนวคิดแบบรัฐธรรมนูญนิยม (constitutionalism) กลับก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ไม่พึงประสงค์ที่ว่า การรับรองสิทธิเสรีภาพพื้นฐานชนิดใหม่หลายครั้งต้องกระทำโดยสถาบันที่ถูกมองว่าไม่ใช่ตัวแทนทางการเมืองของประชาชน เช่น ศาลสูงหรือศาลรัฐธรรมนูญ ซึ่งก่อให้เกิดคำถามเรื่องความชอบธรรมทางการเมืองตามมาได้สำหรับผู้ที่ไม่เห็นว่าสถาบันเหล่านี้ไม่ควรใช้อำนาจในการรับรองสิทธิพื้นฐานเหล่านั้น เทียบเท่ากับสถาบันที่เป็นตัวแทนของประชาชนมากกว่า เช่น สถาบันนิติบัญญัติหรือบริหาร

<sup>112</sup> ประเด็นนี้ เจมส์ แมดิสัน (James Madison) หนึ่งในบิดาผู้ร่างรัฐธรรมนูญอเมริกันได้ใช้อ้างเพื่อคัดค้านข้อเสนอของฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับบทบัญญัติบางมาตราของร่างรัฐธรรมนูญ โดยเฉพาะเรื่องที่ว่ารัฐธรรมนูญฉบับดังกล่าวให้อำนาจแก่สภาองเกรสไว้ค่อนข้างมาก แต่กลับไม่ได้กำหนดให้มี “บทบัญญัติว่าด้วยสิทธิ” ไว้ด้วยเพื่อปกป้องเสรีภาพของมลรัฐและประชาชนในมลรัฐจากการที่สภาองเกรสอาจใช้อำนาจเกินขอบเขต โดยแมดิสันให้เหตุผลว่า บทบัญญัติว่าด้วยสิทธิไม่จำเป็น เนื่องจากร่างรัฐธรรมนูญกำหนดอำนาจหน้าที่ของสภาองเกรสไว้อย่างชัดเจน และสิ่งนี้หมายความว่าอำนาจอื่นที่ไม่ได้บัญญัติไว้นั้น ถือเป็นอำนาจของมลรัฐและประชาชนในมลรัฐอยู่แล้ว ในทางตรงกันข้าม การพยายามระบุให้ครบ (enumeration) ถึงสิทธิเสรีภาพของมลรัฐและประชาชนในมลรัฐอย่างครบถ้วนในคราวเดียวเสียอีกที่กลับจะเป็นอันตราย เนื่องจากสภาองเกรสอาจอ้างได้ว่าสิทธิเสรีภาพชนิดอื่นที่ไม่ได้บัญญัติไว้ใน “บทบัญญัติว่าด้วยสิทธิ” นี้ถือว่ามีอยู่ ซึ่งเท่ากับยิ่งให้อำนาจแก่สภาองเกรสมากขึ้นที่จะล่วงละเมิดสิทธิและเสรีภาพเหล่านั้นได้ ดู Pauline Maier. *Ratification: The People Debate the Constitution, 1787-1788*. New York: Simon & Schuster. 2010.

จริงอยู่ว่านักประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมอาจชี้แจงได้ว่า การเปิดโอกาสให้เนื้อหา และสถานะของสิทธิเสรีภาพพื้นฐานสามารถถูกกำหนดใหม่ได้เสมอ แม้จะเป็นสิ่งจำเป็น แต่ก็สามารถทำควบคู่ไปได้กับการเชิดชูและรักษาสิทธิเสรีภาพพื้นฐานเดิมที่ผู้ร่างรัฐธรรมนูญได้สถาปนาไว้อย่างแน่นหนาแล้ว เช่น โดยการเพิ่มสิทธิเสรีภาพชนิดใหม่เข้าไป แต่ไม่ไปหักลดสิทธิเสรีภาพเดิม หรือลดขอบเขตของสิทธิเสรีภาพเหล่านั้นลงไปกว่าที่พลเมืองได้รับอยู่ในปัจจุบัน นอกจากนี้ ยังมีหลายครั้งที่พบว่าการเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิหลายครั้งเกี่ยวข้องกับการตีความหมายของสิทธิที่กฎหมายรัฐธรรมนูญให้การคุ้มครองอยู่แล้ว ให้ขยายไปครอบคลุมข้อเรียกร้องใหม่ของพลเมืองที่มีอัตลักษณ์แบบใหม่ เช่น บุคคลที่เป็นเพศที่สาม หรือ ผู้อพยพเข้าเมืองมากกว่าจะเป็นการเพิ่มเติมสิทธิชนิดใหม่เข้าไปโดยตรง<sup>113</sup> การอ้างเช่นนี้แม้จะรับฟังได้ แต่ก็ทำให้ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยชนิดนี้ต้องประสบกับคำถามข้อใหม่คือ แล้วกระบวนการใดที่ประชาธิปไตยชนิดนี้จะนำมาใช้ในการทำทั้งสองสิ่งที่กล่าวมานี้? ไม่ใช่สมาชิกทุกคนในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เห็นด้วยกับการเพิ่มเติมสิทธิชนิดใหม่เข้าไปในบทบัญญัติของกฎหมายรัฐธรรมนูญ ข้อถกเถียงเรื่องกฎหมายที่อนุญาตการสมรสระหว่างคนเพศเดียวกันเป็นตัวอย่างที่ดี คนจำนวนไม่น้อยในสังคมเสรีประชาธิปไตย ทั้งสหรัฐอเมริกาและฝรั่งเศส มีแนวคิดทางศีลธรรมต่อต้านกฎหมายที่ให้สิทธิชนิดนี้ และเมื่อเกิดคำถามขึ้นว่า ถ้าเช่นนั้นควรใช้กระบวนการชนิดใดเพื่อตัดสินว่าจะบังคับใช้กฎหมายที่ว่านี้หรือไม่? หลายคนเห็นว่าควรใช้กระบวนการทางการเมือง ไม่ใช่กระบวนการทางศาลเช่นที่รอลส์และผู้สนับสนุนประชาธิปไตยชนิดนี้สนับสนุน<sup>114</sup>

<sup>113</sup> ตัวอย่างหนึ่งที่ดูจะสนับสนุนข้อนี้คือเมื่อนักเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิในการสมรสระหว่างเพศเดียวกัน แอนดรูว์ ซัลลิแวน (Andrew Sullivan) กล่าวถึงสิทธิในการสมรสระหว่างเพศเดียวกันว่าแฝงอยู่แล้วในคำประกาศอิสรภาพของสหรัฐอเมริกาที่ว่า “มนุษย์ทุกคนถูกสร้างขึ้นมา....[ให้มี] สิทธิบางประการที่จะเพิกถอนมิได้ ในบรรดาสิทธิเหล่านั้นได้แก่ ชีวิต เสรีภาพ และการแสวงหาความสุข” เนื่องจากการแสวงหาความสุขถูกเข้าใจได้อย่างหนึ่งว่ารวมถึงการได้สมรสและใช้ชีวิตร่วมกับผู้ที่ตนรักด้วยไม่ว่าบุคคลนั้นจะมีเพศใด – Charlie Rose interview with Andrew Sullivan หรือที่ David Boies ทนายผู้ว่าความคดีนี้อ้างว่าสิทธิในการแต่งงานระหว่างคนเพศเดียวกันเป็นสิทธิตามรัฐธรรมนูญอยู่แล้ว ไม่ใช่การขอให้ศาลสถาปนาสิทธิใหม่

<sup>114</sup> ยกตัวอย่างเช่น ในคดีความ *Row v. Vade* หรือกรณี proposition 8 ซึ่งเป็นบทแก้ไขเพิ่มเติมรัฐธรรมนูญของมลรัฐแคลิฟอร์เนียที่บัญญัติว่าการสมรสระหว่างบุคคลที่มีเพศเดียวกันมีสถานะไม่ถูกกฎหมาย คนที่ไม่เห็นด้วยกับบทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับนี้และต้องการให้ยกเลิก ก็ยังเห็นต่างกันว่าใครควรเป็นผู้ตัดสินใจในเรื่องนี้ ศาลสูงของสหรัฐผู้ที่รัฐธรรมนูญให้อำนาจในการทบทวนกฎหมายด้วยอำนาจศาล (judicial review) ไว้ หรือโดยอาศัย



เมื่อเป็นดังนี้ จึงสรุปได้ว่า ถึงแม้ประชาธิปไตยชนิดนี้จะยอมรับว่าการกำหนดสิทธิเสรีภาพพื้นฐานไว้อย่างมั่นคงแน่นอนหนาเพื่อให้รอดพ้นจากอิทธิพลของการเมืองนั้นเป็นสิ่งที่ทำไม่ได้ และเปิดทางให้สามารถสถาปนาสิทธิเสรีภาพชนิดใหม่เพิ่มเข้าไปในบทบัญญัติของกฎหมายรัฐธรรมนูญได้ แต่การทำเช่นนี้ก็ยังคงไม่ได้แก้ปัญหาเริ่มแรกที่ว่าพลเมืองที่มีแนวคิดทางศีลธรรมที่ต่างกันมีแนวโน้มที่จะมีความเห็นหรือคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับบทบัญญัติของกฎหมายรัฐธรรมนูญที่จะใช้เป็นเงื่อนไขบังคับต่อกระบวนการแบบประชาธิปไตย และเมื่อถึงที่สุดแล้ว ประชาธิปไตยชนิดนี้ไม่สามารถมีคำตอบที่น่าพอใจได้ว่า กระบวนการเช่นใดที่คนจะตกลงกันได้ที่จะนำมาใช้สถาปนาสิทธิเสรีภาพพื้นฐานชนิดใหม่เหล่านี้ ซึ่งก็คือปัญหาเดียวกับที่กัทแมนและทอมป์สันได้วิเคราะห์ไว้สำหรับประชาธิปไตยเชิงกระบวนการนั่นเอง

**๒.๒.๒.๓ การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย**<sup>115</sup> ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของหลักการตัดสินใจแบบประโยชน์นิยม กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่าแนวทางนี้มีข้อดีคล้ายกับประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมที่ให้พื้นที่แก่แนวคิดทางศีลธรรมที่เป็นเนื้อหาสาระ คือ แนวคิดเรื่องอรรถประโยชน์ (utility) หรือแนวคิดเรื่องสวัสดิการ (welfare) ในกระบวนการตัดสินใจทางการเมืองแบบประชาธิปไตย เช่น การออกกฎหมายหรือกำหนดนโยบายสาธารณะ และใช้แนวคิดเรื่องนี้เป็นเกณฑ์ในการประเมินเหตุผลที่ฝ่ายต่างๆ ที่ได้รับผลกระทบจากการออกกฎหมายหรือนโยบายสาธารณะนำมาใช้อ้าง<sup>116</sup> อย่างไรก็ดี ทั้งคู่วิเคราะห์ว่าลักษณะเช่นนี้ทำให้การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียยังคงหนีไม่พ้นปัญหา

---

กระบวนการทางการเมืองเพื่อเปลี่ยนแปลงมติมหาชน เช่น David Boies เชื่อว่าการต่อสู้นี้ควรกระทำด้วยกระบวนการทางศาลโดยขอให้ศาลสูงตัดสินว่า Proposition 8 ขัดต่อรัฐธรรมนูญของสหพันธรัฐ ขณะที่ Sullivan อ้างว่าเขาเห็นว่าควรปล่อยให้เป็นเรื่องของการต่อสู้ทางการเมืองที่จะส่งผลกระทบต่อมติมหาชนมากกว่า ดูบทสัมภาษณ์ Sullivan และ Boies ที่ [Charlierose@facebook.com](mailto:Charlierose@facebook.com) สำหรับมุมมองทางทฤษฎีในเรื่องนี้ ดูเพิ่มเติม Bruce Ackerman (1991)

<sup>115</sup> การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย (cost-benefit analysis) คือรูปแบบการตัดสินใจสาธารณะแบบหนึ่งที่ผู้กำหนดนโยบายจะบวกผลได้รวมและผลเสียรวมของกฎหมายหรือนโยบายสาธารณะอย่างใดอย่างหนึ่ง แล้วนำมาเปรียบเทียบกัน โดยหากกฎหมายหรือนโยบายสาธารณะหนึ่งให้ผลได้รวมหรือประโยชน์รวมที่สูงกว่าผลเสียรวมหรือต้นทุนรวม ก็จะถูกนำไปปฏิบัติต่อไป ดู Lewis A. Kornhauser. On Justifying Cost-Benefit Analysis. *The Journal of Legal Studies*. Vol. 29. No. 2. 2000, pp. 1037-1057

<sup>116</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 166

เดียวกับที่ประชาธิปไตยสองชนิดก่อนหน้านี้นี้ต้องเผชิญ โดยยกตัวอย่างเรื่องต่อไปนี้ที่เกิดขึ้นในสหรัฐอเมริกาในทศวรรษที่ ๑๙๘๐

เมื่อหนึ่งทศวรรษก่อนหน้านั้น สภาคองเกรสของสหรัฐอเมริกาได้ผ่านกฎหมายว่าด้วยอากาศและน้ำสะอาด (the Clean Water and Clean Air Act) ที่ให้อำนาจแก่หน่วยงานเพื่อคุ้มครองสิ่งแวดล้อมหรือ EPA ในการกำหนดมาตรฐานการปล่อยของเสียออกสู่สิ่งแวดล้อมที่สามารถให้หลักประกันได้ถึง “ความปลอดภัยในระดับที่มากพอ” ที่จะไม่ก่อให้เกิดอันตรายต่อสุขภาพของประชาชน แต่ปรากฏว่าเมื่อ EPA พยายามระบุว่าคุณภาพความปลอดภัยในระดับที่มากพอนี้ควรเป็นเท่าใดสำหรับสารก่อมลพิษที่เป็นอันตรายทางอากาศ เช่น สารหนูอนินทรีย์ (inorganic arsenic) ก็กลับได้รับข้อเสนอมากมายที่ล้นขีดแย้งกันจากเหล่าผู้เชี่ยวชาญ ผู้อำนวยการของ EPA จึงใช้วิธีสอบถามความเห็นจากสาธารณะเพื่อมาประกอบการตัดสินใจ และการอภิปรายอย่างกว้างขวางที่ตามมาดึงดูดความสนใจของคนทั้งประเทศไปที่บริษัทชื่อ Asarco (American Smelting and Refining Company) ซึ่งตั้งอยู่ในเมืองเล็กๆ ชื่อรัสตัน (Ruston) นอกเขตทาโคมา วอชิงตัน ที่มีประชากรเพียง ๖๓๖ คน บริษัทแห่งนี้เป็นผู้ผลิตสารหนูสำหรับใช้ในผลิตภัณฑ์อุตสาหกรรมเพียงรายเดียวในสหรัฐฯ และถูกมองว่าเป็น “หนึ่งในผู้ก่อมลภาวะรายใหญ่ที่สุดในเขตนอร์ธเวสต์” สารหนูเป็นสารพิษอันตรายที่เมื่อได้รับในปริมาณแม้เพียงเล็กน้อยทางอากาศที่หายใจ ก็สามารถเพิ่มความเสี่ยงที่จะเกิดโรคมะเร็งได้ และผู้เชี่ยวชาญประมาณว่าสารหนูในปริมาณมหาศาลที่ Asarco ปล่อยออกสู่อากาศนั้นเป็นสาเหตุของการเสียชีวิตด้วยโรคมะเร็งไม่ต่ำกว่า ๔ รายต่อปีภายในรัศมี ๑๒ ไมล์รอบๆ ที่ตั้งของโรงงาน วิธีที่จะแก้ปัญหาคือการปล่อยสารหนูออกสู่อากาศนี้ทำได้โดยการที่ Asarco ต้องเปลี่ยนมาใช้เทคโนโลยีที่ดีที่สุดที่มีอยู่ ซึ่งจะสามารถลดอัตราการเสียชีวิตจากโรคมะเร็งในบริเวณรอบที่ตั้งของโรงงานลงเหลือหนึ่งรายต่อปี แต่ขณะเดียวกันการทำเช่นนั้นจะทำให้บริษัทมีต้นทุนเพิ่มสูงขึ้นอีก ๓.๕ ล้านดอลลาร์สหรัฐต่อปี ซึ่งไม่เพียงจะทำให้บริษัทต้องสูญเสียกำไรเป็นจำนวนมหาศาลเท่านั้น แต่ยังมีผลให้บริษัทต้องเลิกจ้างคนงานจำนวนหนึ่ง หรือถ้าตั้งเป้าการแก้ปัญหาไว้สูงกว่านั้นอีก คือให้สามารถลดอัตราการเสียชีวิตจากโรคมะเร็งลงเหลือเท่ากับศูนย์ บริษัทก็จะต้องถึงกับปิดกิจการ ซึ่งจะทำให้คนงาน ๕๗๕ คนถูกเลิกจ้างทันที และรัฐก็จะสูญเสียภาษีที่เคยจัดเก็บได้ไปถึง ๓ ล้านดอลลาร์สหรัฐต่อปี ขณะที่ทางโรงงานก็ต้องขาดทุนสูงถึง ๑๓ ล้านดอลลาร์สหรัฐต่อปี

สาธารณชนมีความเห็นที่แตกเป็นสองฝ่ายในเรื่องนี้

- (ก) ผู้อยู่อาศัยในเมืองรัศตันส่วนใหญ่ซึ่งต้องพึ่งพาบริษัท Asarco ในการดำรงชีวิต คัดค้านการบังคับใช้มาตรการที่เข้มงวดขึ้นต่อโรงงาน เนื่องจากเกรงว่าโรงงานจะขาดทุนจนถึงกับต้องปิดตัวลง ทำให้ตนและลูกหลานต้องตกงานและสูญเสียรายได้และวิถีชีวิตที่อยู่ในปัจจุบัน บางคนให้เหตุผลว่า ความเครียดจากการตกงานอาจทำให้มีคนเสียชีวิต (จากโรคมะเร็งอื่นๆ ที่ไม่ใช่มะเร็ง) มากกว่าจำนวนคนที่เสียชีวิตจากการได้รับสารหนูในแต่ละปีเสียอีก
- (ข) ผู้อยู่อาศัยในเขตทาโคมาและเกาะวาชอนที่อยู่ใกล้ๆ กัน ซึ่งเป็นชุมชนผู้มีรายได้ระดับกลางสนับสนุนให้บังคับใช้มาตรการที่เข้มงวดขึ้นต่อโรงงาน แม้จะต้องทำให้โรงงานต้องปิดตัวลงก็ตาม ผู้อยู่อาศัยบางรายอ้างว่าพวกเขาใช้เงินออมจากการทำงานทั้งชีวิตเพื่อซื้อบ้าน แต่กลับไม่สามารถใช้ชีวิตอยู่ในบ้านของตนอย่างมีความสุขได้เพราะมลภาวะจากสารหนูที่โรงงานปล่อยออกมา อีกทั้งยังต้องเสี่ยงต่อการเป็นโรคมะเร็งเพิ่มขึ้นด้วย

ในขั้นสุดท้าย ผู้อำนวยการ EPA ได้สื่อสารข้อมูลเพิ่มเติมแก่คนทั้งสองกลุ่มนี้ จากนั้นจึงจัดทำสำรวจความคิดเห็นเพื่อรวบรวมความพอใจเลือกของคนทุกคนที่เกี่ยวข้องแล้วจึงทำการตัดสินใจ<sup>117</sup>

กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่าตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นถึงข้อดีของการตัดสินใจโดยยึดอรรถประโยชน์ตามแบบของทฤษฎีประโยชน์นิยม ที่เรียกร้องให้ผู้กำหนดนโยบายต้องพิจารณาทางเลือกในการดำเนินนโยบายทั้งหมดที่มีอยู่อย่างรอบคอบว่าทางเลือกใดทำให้ชีวิตพลเมืองคนใดแย่ลง (worse-off) ในด้านใดบ้าง และต้องมองผลที่เกิดขึ้นทั้งในระยะสั้นและระยะยาว ซึ่งเท่ากับเรียกร้องให้ผู้กำหนดนโยบายต้องนำข้อเรียกร้องของผู้ที่จะได้รับผลกระทบทุกคนเข้ามาพิจารณาด้วย รวมไปถึงคนที่ยังไม่มีข้อเรียกร้องในตอนนั้น (เช่น คนที่อาจเจ็บป่วยด้วยโรคมะเร็งจากสารหนูในอนาคตแต่ยังไม่รู้ตัว คนที่จะเกิดมาพิการเพราะสารหนูที่ได้รับจากกรรมมารดาในอนาคต เป็นต้น) จากนั้นจึงนำข้อเรียกร้องทั้งหมดเข้าสู่กระบวนการตัดสินใจที่เป็นการชั่งน้ำหนัก

<sup>117</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 168-9

ในขั้นสุดท้ายว่าทางเลือกเชิงนโยบายใดที่จะก่อให้เกิดผลดีแก่ชีวิตของพลเมืองสูงสุด และก่อผลเสียน้อยที่สุด ซึ่งจะเห็นว่าแตกต่างจากประชาธิปไตยเชิงกระบวนการที่ไม่สนใจผลลัพธ์ชนิดนี้เลย และขณะเดียวกันก็แตกต่างจากประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมที่ไม่ให้ความสำคัญกับผลลัพธ์ชนิดนี้ เพราะมุ่งเน้นไปที่สิทธิเสรีภาพพื้นฐานของปัจเจกบุคคล<sup>118</sup>

อย่างไรก็ดี แนวทางการตัดสินใจชนิดนี้ก็มีด้านลบที่ทำให้ไม่ตอบสนองมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันเช่นกัน ในสังคมเสรีประชาธิปไตย พลเมืองเห็นต่างกันทั้งเกี่ยวกับคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระและเกี่ยวกับกระบวนการตัดสินใจเลือกกระหว่างคุณค่าแบบต่างๆ และข้อเท็จจริงอันหนึ่งที่พบได้ทั่วไปคือ พลเมืองจำนวนไม่น้อยไม่เห็นด้วยกับทฤษฎีจริยศาสตร์แบบประโยชน์นิยม และกระบวนการตัดสินใจที่ทฤษฎีจริยศาสตร์ชนิดนี้ให้ (ซึ่งรวมถึงการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียด้วย) ที่มุ่งเน้นและเปรียบเทียบความพอใจเลือก (preference) ที่พลเมืองแต่ละคนมีต่อทางเลือกเชิงนโยบายแบบต่างๆ และแค่นั้นยังไม่พอ ทฤษฎีนี้ยังเชื่อว่าสามารถแปลงความพอใจเลือกนี้ให้อยู่ในรูปของตัวเงิน เพื่อประเมินหาทางเลือกชนิดที่จะส่งเสริมสวัสดิการสูงสุดของคนทุกคนรวมกันได้<sup>119</sup> พลเมืองจำนวนไม่น้อยนี้ไม่ยอมรับแนวคิดที่ว่า สิ่งต่างๆ สามารถถูกวัดมูลค่าออกมาในรูปของตัวเงินได้ทั้งหมด แม้กระทั่งชีวิต พวกเขาเชื่อว่าสิ่งที่มีคุณค่าหลายสิ่งไม่สามารถถูกวัดออกมาเป็นตัวเงินได้ กฎหมายหรือนโยบายของรัฐที่วางอยู่บนการเปรียบเทียบมูลค่าที่เป็นตัวเงินของสิ่งที่ดี หรือสิ่งที่มีคุณค่าชนิดต่างๆ จึงไม่อาจเป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนเหล่านี้<sup>120</sup>

<sup>118</sup> Gutmann & Thompson 1996, ch.6

<sup>119</sup> Lewis A. Kornhauser. Preferences, Wellbeing and Morality in Social Decisions. *The Journal of Legal Studies*. Vol. 32. No. 1. January. 2003, pp. 303-329

<sup>120</sup> ดู Gutmann & Thompson 1996, p. 185 โดยผู้ที่ริเริ่มใช้ข้อโต้แย้งนี้ต่อการวัดมูลค่าสิ่งทั้งหลายออกมาเป็นตัวเงินคือ Steven Kelman. "Cost-Benefit Analysis: An Ethical Critique". *AEI Journal on Government and Society Regulation*. Vol. 5. 1981, pp. 33-40 สำหรับข้อโต้แย้งต่อแนวทางการตัดสินใจชนิดนี้ในทางปรัชญาที่ค่อนข้างมีชื่อเสียง จนกระทั่งมีผู้สนับสนุนแนวทางการตัดสินใจชนิดนี้ออกมาตอบได้เป็นจำนวนมาก ดู Elizabeth Anderson. *Values in Ethics and Economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1993 และสำหรับผู้ที่ออกมาตอบได้ดู Kornhauser 2003, 2004 และสำหรับข้อวิจารณ์ที่เน้นไปที่ประเด็นเรื่องคุณค่าของสิ่งต่างๆ ไม่อาจวัดออกมาเป็นมูลค่าอย่างละเอียด ดู Frank Ackerman and Lisa Heinzerling. *Priceless: On Knowing the Price of Everything and the Value of Nothing*. New York: New Press. 2004

กัทแมนและทอมป์สันยังชี้ว่าแนวทางนี้มีปัญหาในตัวเองที่ตามมาจากลักษณะสองประการคือ ๑) การใช้วิธีวัดมูลค่าของสิ่งที่ดีต่างๆ ออกมาเป็นตัวเงินโดยพิจารณาจากความพอใจเลือกที่แสดงออก (express preference) ของบุคคล และ ๒) แนวคิดเรื่องการแสวงหาประโยชน์สูงสุด (maximization)

สำหรับ ๑) เหตุผลที่ผู้กำหนดนโยบายเลือกที่จะใช้เงินเป็นเครื่องวัดมูลค่าของสิ่งต่างๆ นั้นสืบเนื่องมาจากปัญหาเรื่องการเปรียบเทียบสวัสดิการระหว่างบุคคล (interpersonal comparison) ซึ่งประเด็นนี้จะอภิปรายอย่างละเอียดมากขึ้นในบทที่ ๔ ของวิทยานิพนธ์ ในเบื้องต้นนี้อาจกล่าวเพียงแค่ว่า เงินถูกตั้งใจให้ใช้เป็นมาตรวัดที่เป็นกลางและที่ทุกฝ่ายสามารถยอมรับได้สำหรับใช้วัดค่าที่แตกต่างกันของทางเลือกเชิงนโยบายแบบต่างๆ ยกตัวอย่างเช่น เมื่อต้องตัดสินใจเลือกระหว่างตัวเลือกสองตัวเลือกต่อไปนี้ว่าตัวเลือกใดให้อรรถประโยชน์สูงกว่า

ตัวเลือก ก. (เช่น การมีอากาศสะอาดไว้หายใจและการปลอดภัยจากโรคมะเร็งเพราะสารหนู เทียบกับการมีงานทำ) สำหรับพลเมือง ข. จะมีค่ามากกว่าหรือน้อยกว่า

ตัวเลือก ค. (เช่น การมีงานทำเทียบกับการมีอากาศสะอาดไว้หายใจและการปลอดภัยจากโรคมะเร็งเพราะสารหนู) สำหรับพลเมือง ง.

ผู้ตัดสินใจต้องมีมาตรวัดที่เป็นกลางสำหรับใช้วัดคุณค่าของตัวเลือกทั้งสองนี้ให้ได้ก่อน แต่ในปัจจุบันนี้แม้แต่ในหมู่นักกำหนดนโยบายที่ยอมรับทฤษฎีประโยชน์นิยมเองก็ยังคงเถียงกันโดยไม่มีข้อยุติว่า มาตรวัดที่เป็นกลางนี้สามารถได้มาจากที่ใด<sup>121</sup> ในยุคแรก ผู้กำหนดนโยบายยึดหลักของพาเรโต้ (Pareto Principle) ที่กล่าวว่า นโยบายหนึ่งจะมีความเหนือกว่าแบบพาเรโต้ (*pareto-superior*) ต่อกันนโยบายหนึ่ง ต่อเมื่อนโยบายนั้นทำให้พลเมืองอย่างน้อยหนึ่งคนมีความสุขสบายขึ้น และไม่ทำให้ใครมีชีวิตที่แย่ลงแม้แต่คนเดียว ในการจัดอันดับระหว่างตัวเลือกเชิงนโยบายต่างๆ แต่หลักนี้ก็ต้องพบกับปัญหาว่า ในโลกแห่งความเป็นจริง นโยบายสาธารณะที่กำหนดขึ้นใหม่ทุกนโยบายล้วนมีแนวโน้มที่จะทำให้คนอย่างน้อยหนึ่งคนต้องมีชีวิตที่แย่ลงกว่าที่พวกเขาเคย

<sup>121</sup> ดู Gutmann & Thompson 1996, p. 186; ดูเพิ่มเติม Parfit 1984; Anderson 1993; Adler & Posner 2006

เป็นอยู่ก่อนหน้านั้นทั้งสิ้น<sup>122</sup> ทำให้หากยึดตามหลักนี้อย่างเคร่งครัด จะไม่สามารถมีนโยบายที่เป็นประโยชน์ใดเลยที่จะสามารถผ่านเกณฑ์ที่หลักนี้กำหนดไว้ได้ หรือเป็นดังที่กัทแมนและทอมป์สันกล่าวไว้ว่า “จะไม่มีแผนงบประมาณสำหรับลดการขาดดุลของภาครัฐ หรือลดการตกงาน หรือกระตุ้นเศรษฐกิจใดเลยที่สามารถผ่านสภาได้”<sup>123</sup> ผู้กำหนดนโยบายในยุคถัดมาจึงหันไปใช้หลักทางเลือกที่ชื่อว่า หลักคาลดอร์-ฮิกส์ (Kaldor-Hicks) ที่กล่าวว่า นโยบายหนึ่งจะมีเหตุผลสนับสนุนที่ดีพอ ต่อเมื่อนโยบายนั้นก่อให้เกิดประโยชน์สุทธิที่มีขนาดใหญ่พอที่จะทำให้คนบางคนเป็นอยู่สุขสบายขึ้น และขณะเดียวกันก็พอที่จะให้การชดเชยแก่คนที่ต้องได้รับความสูญเสียจากนโยบายดังกล่าวด้วย ในการจัดอันดับทางเลือกเชิงนโยบายต่างๆ แทน แต่เนื่องจากการชดเชยที่หลักนี้กล่าวถึงคือการชดเชยสมมติ ที่ถูกต้องแล้ว หลักนี้จึงต้องถูกเข้าใจว่ากล่าวถึง นโยบายหนึ่งจะมีเหตุผลสนับสนุนที่ดีพอ ต่อเมื่อนโยบายนั้นก่อให้เกิดประโยชน์สุทธิที่มีขนาดใหญ่กว่าต้นทุนสุทธิ ทำให้มูลค่าเพิ่มสุทธิที่ได้รับสามารถนำไปใช้ชดเชยให้คนทุกคนเป็นอยู่สุขสบายขึ้นได้ โดยมีสมมติฐานที่ซ่อนอยู่ว่า ในเมื่อมีมูลค่าเพิ่มสุทธิอยู่ ย่อมจะต้องมีแบบแผนของการชดเชยอยู่แบบหนึ่งด้วยที่จะทำให้คนทุกคนเป็นอยู่สุขสบายขึ้นได้ ยกตัวอย่างเช่น คนที่สูญเสียอาจได้รับส่วนแบ่งประโยชน์กลับคืนมาเองจากเศรษฐกิจที่เติบโตขึ้นในระยะยาว และจึงเท่ากับว่าคนทุกคนล้วนได้รับประโยชน์ร่วมกันจากนโยบายนั้นๆ<sup>124</sup> แต่หลักคาลดอร์-ฮิกส์นี้ก็ต้องประสบปัญหาเช่นกัน การชดเชยสมมติจำเป็นต้องอาศัยแนวคิดเรื่องการชดเชยที่ยุติธรรมหรือการชดเชยที่เป็นธรรมรองรับอยู่ เนื่องจากไม่มีผู้ใช้หลักนี้คนใดที่เชื่อว่าสามารถกำหนดอัตราการชดเชยที่ระดับใดก็ได้ตามใจชอบ หากแต่การชดเชยที่ว่านี้จะต้องได้มาจากการประเมินแบบอัตวิสัยของปัจเจกบุคคล หรือที่ผู้ใช้หลักนี้เรียกว่า “มูลค่าความเต็มใจที่จะจ่าย” (compensatory value)<sup>125</sup> ที่เป็นมูลค่าสมมติ

<sup>122</sup> ยกตัวอย่างเช่น การแจกนมแก่เด็กนักเรียนก็ยังคงอาจทำให้บางคนต้องสูญเสีย เช่น ร้านค้านมในชุมชน

<sup>123</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 187; ดูเพิ่มเติม Adler & Posner 2006

<sup>124</sup> ดู Gutmann & Thompson 1996, p. 188; ดูเพิ่มเติม Anderson 1993; Adler & Posner 2006

<sup>125</sup> เนื่องจากหลักคาลดอร์-ฮิกส์นี้จะถือว่าโครงการหนึ่งผ่านเกณฑ์ทดสอบนี้หากผู้ได้รับประโยชน์จากโครงการได้รับประโยชน์มากพอจนกระทั่งพวกเขาสามารถชดเชยให้แก่ผู้แพ้งจากโครงการได้ ขณะเดียวกันก็ยังเหลือประโยชน์บางส่วนไว้สำหรับตนเองด้วย ทำให้หลักนี้ถูกวิจารณ์ว่า “คนรวยมีค่าความเต็มใจที่จะจ่าย (CVs) สำหรับผลกระทบต่อสวัสดิการแบบหนึ่งมากกว่าคนจน เนื่องจากผลิตภาพต่อสวัสดิการหน่วยสุดท้ายของเงินดอลลาร์ที่ลดลง มหาเศรษฐีไม่ได้เก็บเกี่ยวประโยชน์ในเชิงสวัสดิการจากเงิน 100 ดอลลาร์ในอัตราเท่ากับที่

ปัญหาของการวัดมูลค่าความเต็มใจที่จะจ่ายนี้เห็นได้ชัดจากข้อวิจารณ์สองชนิดที่วิธีการนี้ต้องเผชิญ กัทแมนและทอมป์สันอ้างว่าวิธีนี้เปิดช่องให้บุคคลบางคนสามารถสกัดกั้นนโยบายที่เป็นประโยชน์ต่อสังคมได้โดยเรียกร้องค่าชดเชยสำหรับความสูญเสียของตนในจำนวนที่สูงลิ่ว จนทำให้ต้นทุนของนโยบายดังกล่าวสูงเกินความเป็นจริงเมื่อเทียบกับนโยบายทางเลือกแบบอื่นๆ<sup>126</sup> ในทางกลับกัน Baker 1975 วิจารณ์ว่าหลักนี้ไม่เป็นกลางเพราะแนวคิดเรื่องการชดเชยแฝงไว้ด้วยอคติที่เข้าข้างคนมีอันจะกินอยู่ก่อน ที่เกิดจากการลดลงของอรรถประโยชน์หน่วยสุดท้ายของเงิน ที่ทำให้คนมีอันจะกินมีแนวโน้มจะยอมจ่ายเป็นมูลค่าที่สูงกว่าเพื่อแลกกับสวัสดิการที่เพิ่มขึ้น<sup>127</sup> เรื่องอคตินี้ยังสามารถมองได้จากอีกมุมมองหนึ่งด้วย Anderson 1993 และ Gutmann & Thompson 1996 ซึ่งว่าการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียและหลักการตัดสินใจแบบประโยชน์นิยมอาศัยความพอใจเลือก (preference) ของพลเมืองเป็นฐานในการวัดอรรถประโยชน์ (หรือวัดค่าความเต็มใจที่จะจ่าย) แต่การพิจารณาที่ความพอใจเลือกเพียงอย่างเดียว มองข้ามความจริงที่สำคัญคือเงื่อนไขของการเลือกว่ามีความยุติธรรมหรือไม่ ยกตัวอย่างเช่น ผู้กำหนดนโยบายเชื่อว่าพวกเขาสามารถประเมินความพอใจเลือกของคนงานเหมืองได้ โดยพิจารณาว่าคนงานเหล่านี้ยอมตกลงที่จะทำงานดังกล่าวในอัตราค่าจ้างที่เสนอให้ทั้งที่เป็นงานเสี่ยงภัยหรือไม่ แต่ความพอใจเลือกเหล่านี้ อาจบดบังข้อมูลสำคัญที่ว่า คนงานเหล่านี้ไม่ได้มีอิสระในการเลือก พวกเขาอาจถูกบังคับให้ต้องทำงานที่วุ่นวาย เพราะไม่มีทักษะฝีมือที่จะไปทำงานประเภทอื่นที่ยากและซับซ้อนกว่า<sup>128</sup> ในแง่นี้ ความพอใจเลือกที่แสดงออกมา (express preference) จึงไม่สามารถเป็นตัวชี้วัดที่ไว้ใจได้สำหรับอรรถประโยชน์ของพลเมือง และยังอาจละเมิดคุณค่าเรื่องความยุติธรรมชนิดที่ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมเป็นห่วงด้วย<sup>129</sup>

---

คนจนทำ” ทำให้นักวิชาการบางคนอ้างว่าหลักนี้มีอคติเข้าข้างคนมีอันจะกิน ดู Baker 1975, pp. 3, 47-8; อ้างใน Adler & Posner 2006

<sup>126</sup> คนเหล่านี้สามารถทำเช่นนี้ได้เนื่องจากการวัดมูลค่าความเต็มใจที่จะจ่ายนั้นวัดจากความพอใจเลือกที่แสดงออกมา (express preferences) ซึ่งสามารถถูกบิดเบือนให้สูงหรือต่ำกว่าความเป็นจริงอย่างไรก็ได้ ดู Gutmann & Thompson 1996, p. 188 รายละเอียดในเรื่องนี้จะกลับมาอภิปรายอีกครั้งในบทที่ ๔ ของวิทยานิพนธ์

<sup>127</sup> Baker 1975, pp. 3, 47-8; อ้างใน Adler & Posner 2006, 18

<sup>128</sup> Elizabeth Anderson. “What is the point of equality?” in *Ethics* 109 (2). 1999, pp. 287-337

<sup>129</sup> ดู Gutmann & Thompson 1996, p. 186; ดูเพิ่มเติม Anderson 1993

สำหรับ ๒) กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่าแนวคิดเรื่องการแสวงหาประโยชน์สูงสุด (maximization) ซึ่งหมายถึงการทำอะไรเพื่อให้คนจำนวนมากที่สุดได้รับประโยชน์มากที่สุดที่แฝงอยู่ในการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียและหลักการตัดสินใจแบบประโยชน์นิยมโดยรวมนั้น มีข้อจำกัดที่ไม่สามารถใช้ได้เป็นอย่างดีเป็นเหตุเป็นผลในบางสถานการณ์ และแนวคิดนี้จำเป็นต้องถูกนำมาใช้ในลักษณะที่ถ่วงดุลกันกับแนวคิดจากหลักการตัดสินใจประเภทอื่นควบคู่ไปด้วย ทั้งคู่ยกตัวอย่างต่อไปเพื่อสนับสนุนข้อวิจารณ์นี้

สมมติว่าตัวเราเป็นประธานคณะกรรมการของรัฐด้านการออกกฎระเบียบด้านสุขภาพและความปลอดภัย และคณะกรรมการได้รับจัดสรรงบประมาณจำนวน ๑๐๐ ล้านดอลลาร์สหรัฐเพื่อใช้ดำเนินนโยบายใหม่ นโยบายหนึ่ง มีตัวเลือกเชิงนโยบายอยู่ ๔ แบบด้วยกัน

นโยบาย	ล้านเหรียญสหรัฐ
ป้องกันไฟไหม้ในห้องโดยสารของเครื่องบิน	๐.๑
ลดการใช้อุปกรณ์ที่ทำจากสารหนูในเหมืองถ่านหิน	๙.๒
ลดการติดต่อสัมผัสกับสารหนูในที่ทำงาน	๑๐๖.๙
ลดการติดต่อสัมผัสกับสารฟอร์มัลดีไฮด์ในที่ทำงาน	๘๒,๒๐๑.๘

หากยึดหลักการตัดสินใจแบบประโยชน์นิยมซึ่งเน้นที่การใช้งบประมาณที่มีอยู่ให้เกิดประโยชน์สูงสุดแก่คนจำนวนมากที่สุด นโยบายที่น่าเลือกดำเนินการที่สุดย่อมเป็นนโยบายชนิดที่หนึ่ง เพราะจากงบประมาณจำนวน ๑๐๐ ล้านดอลลาร์สหรัฐที่ได้รับจัดสรรมา หากใช้ไปกับนโยบายนี้ จะสามารถช่วยชีวิตคนได้มากกว่านโยบายชนิดที่สองถึง ๑๐๐ เท่า มากกว่านโยบายชนิดที่สามถึง ๑,๐๐๐ เท่า และมากกว่านโยบายชนิดที่สี่ถึง ๘๐๐,๐๐๐ เท่า<sup>130</sup> แต่หากยึดหลักการนี้ก็เท่ากับเราจะต้องมองข้ามข้อพิจารณาทางศีลธรรมเรื่องอื่นๆ ที่อาจมีความสำคัญมากกว่าการใช้งบประมาณที่มีอยู่ให้เกิดประโยชน์สูงสุดแก่คนจำนวนมากที่สุดสำหรับกรณีนี้ไป ข้อพิจารณาเหล่านี้ได้แก่การที่คนบางคนตกอยู่ในสถานะพิเศษที่ทำให้เขาหรือเธอสมควรได้รับความช่วยเหลือมากกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับคนอื่นๆ ผู้โดยสารเครื่องบินส่วนใหญ่เป็นคนมีฐานะดี

<sup>130</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 211



และมีทางเลือกในการเดินทางแบบอื่นที่จะทำให้ตนเองเสี่ยงอันตรายน้อยลงได้ แต่คนงานเหมืองถ่านหินอาจไม่มีทางเลือกเลยที่จะประกอบอาชีพแบบอื่นที่จะทำให้ตนไม่ต้องเสี่ยงภัยจากการสูดดมสารหนูที่เป็นอันตรายต่อร่างกายระหว่างการทำงาน และจึงเท่ากับว่านโยบายชนิดที่สอง แม้จะไม่สามารถช่วยชีวิตคนเป็นจำนวนมากที่สุดได้เหมือนกับนโยบายชนิดแรก แต่ก็สามารถตอบสนองคุณค่าเรื่องความยุติธรรมทางสังคม เช่น โอกาสพื้นฐาน ได้ดีกว่า โดยเฉพาะถ้ารัฐและพลเมืองมีความเชื่อตรงกันว่ารัฐควรมีความรับผิดชอบพิเศษที่ต้องปกป้องสมาชิกสังคมที่มีความอ่อนไหวเปราะบางและความเสียเปรียบมากกว่าสมาชิกกลุ่มอื่นๆ<sup>131</sup> กัทแมนและทอมป์สันอ้างว่า การที่แนวคิดเรื่องการแสวงหาประโยชน์สูงสุดบดบังข้อพิจารณาอื่นที่อาจมีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นทางศีลธรรมมากกว่าจึงเป็นเหตุผลที่ดีที่ชี้ให้เห็นว่าแนวคิดนี้ไม่สามารถใช้เป็นข้อพิจารณาหลักเพียงประการเดียวในการตัดสินใจ แต่ต้องนำมาใช้ร่วมกับข้อพิจารณาทางศีลธรรมอื่นด้วย เช่น สัมมูลสำนึกทางศีลธรรม หรือการคิดคำนวณผลทางการเมืองที่จะตามมา รวมทั้งข้อเรียกร้องของพลเมืองที่ผู้กำหนดนโยบายทั้งหลายเป็นตัวแทนทางการเมืองอยู่ แต่เมื่อแนวคิดเรื่องการแสวงหาประโยชน์สูงสุด ซึ่งเป็นแนวคิดหลักของหลักการตัดสินใจแบบประโยชน์นิยมต้องถูกลดสถานะลงเป็นเพียงข้อพิจารณาหนึ่งที่ผู้กำหนดนโยบายต้องคำนึงถึงในการกำหนดนโยบายเท่านั้น ย่อมเท่ากับว่ากระบวนการตัดสินใจจะไม่สามารถกระทำได้โดยผู้กำหนดนโยบายมืออาชีพ และผู้เชี่ยวชาญด้านการวิเคราะห์ทางเศรษฐศาสตร์อีกต่อไป แต่จำเป็นต้องกระทำในรูปของการพูดคุยแลกเปลี่ยนเหตุผลร่วมกันระหว่างผู้กำหนดนโยบาย และพลเมืองผู้ที่มีความเห็นแตกต่างกันเกี่ยวกับว่าข้อพิจารณาทางศีลธรรมเรื่องใด (และอาจรวมถึงข้อพิจารณาเชิงข้อเท็จจริงด้วย) ที่ควรถูกให้น้ำหนักมากที่สุดสำหรับการตัดสินใจในกรณีนั้น และอาจรวมถึงกระบวนการตัดสินใจขั้นสุดท้ายที่จะใช้ในกรณีนั้นๆ ด้วย เช่น จะใช้วิธีให้ผู้เชี่ยวชาญนำผลที่ได้จากการอภิปรายเพื่อไปตัดสินใจกำหนดเป็นนโยบายหรือจะใช้วิธีลงประชามติ<sup>132</sup>

### ๒.๓ เจื่อนไขสำหรับทางออกของปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย ใน “โจทย์ของรอลส์”

<sup>131</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 191-2

<sup>132</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 196

จากที่ได้อภิปรายมาในหัวข้อ ๒.๑ และ ๒.๒ ผู้เขียนเห็นว่าสามารถสรุปสองข้อต่อไปนี้ได้ คือ (๑) “โจทย์ของรอลส์” ซึ่งให้เห็นถึงนัยยะที่เป็นปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าต่อสังคมเสรีประชาธิปไตยได้อย่างถูกต้องและเป็นเหตุเป็นผล แสดงให้เห็นว่าปัญหานี้เป็นปัญหาที่ตรงประเด็นเร่งด่วนและสำคัญที่ควรต้องเร่งแสวงหาทางออกให้ และเมื่อเป็นเช่นนี้ “โจทย์ของรอลส์” จึงสามารถใช้เป็นคำถามนำในการสืบค้นเพื่อหาทางออกในเรื่องนี้ได้ด้วย และ (๒) ในเบื้องต้นนี้ ดูเหมือนว่าทางออกที่จะสามารถตอบโจทย์คำถามนี้ได้เป็นอย่างดีที่น่าพึงพอใจจะต้องเป็นทางออกที่สามารถอธิบายได้ว่า สิ่งใดที่สามารถนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าจะสามารถยอมรับร่วมกัน เพื่อนำไปใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวม ในยามที่พวกเขามีการวินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับสถาบันโครงสร้างเหล่านี้ โดยสิ่งนี้จะต้องสามารถ (ก) ตอบเงื่อนไขของหลัก LPPL ได้ว่า มีลักษณะอย่างไรที่จะทำให้พลเมือง *ทุกคน* สามารถมองเห็นได้ว่าตนมีเหตุผลที่จะยอมรับสิ่งนั้นเพื่อมาทำหน้าที่เป็นพื้นฐานที่วางนี้ได้บนพื้นฐานของ หลักการและอุดมคติที่พวกเขายอมรับได้ ซึ่งหมายความว่า สิ่งนี้ต้องสามารถมีพื้นที่ให้แก่คุณค่าชนิดที่ไม่เกี่ยวข้องกับเหตุผลสากล เช่น คุณค่าเรื่องความรักชาติและถิ่นกำเนิดที่เบอร์ลินกล่าวถึง หรือคุณค่าเรื่องวัฒนธรรมของคนกลุ่มน้อยที่ราซกล่าวถึงสามารถเข้ามามีบทบาทในการกำหนดลักษณะของโครงสร้างพื้นฐานของสังคม เช่น เนื้อหาของกฎหมายระดับฐานรากอย่างกฎหมายรัฐธรรมนูญได้ และขณะเดียวกันสิ่งนี้ก็ ต้อง (ข) สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตย ซึ่งหมายความว่าต้องแสดงให้เห็นได้ว่าพื้นฐานนี้เคารพในเสรีภาพขั้นพื้นฐานของพลเมืองแต่ละคน และให้ความสำคัญแก่พลเมืองเหล่านี้ทุกคนอย่างเท่าเทียมกันอย่างไร

ที่ผ่านมาเราได้เห็นแล้วว่า หลักการและกระบวนการตัดสินใจแบบประชาธิปไตยทั้ง ๓ รูปแบบยังไม่สามารถให้พื้นฐานกลางที่วางนี้ได้ เพราะหลักการและกระบวนการเหล่านี้ไม่สามารถตอบสนองเงื่อนไข (ก) และเงื่อนไข (ข) เนื่องจากหลักการและกระบวนการเหล่านี้ได้ถูกชี้ให้เห็นแล้วว่าสามารถเป็นที่โต้แย้งได้โดยพลเมือง *บางคน* ว่ามีลักษณะที่พวกเขาไม่อาจยอมรับได้จากบนพื้นฐานของ หลักการและอุดมคติ ที่พวกเขายอมรับ โดยหากไม่ใช่เพราะหลักการและกระบวนการเหล่านี้ไม่เปิดโอกาสให้รับฟังเหตุผลจากมุมมองของพวกเขา ก็สะท้อนแนวคิดบางประการที่มาจาก หลักการหรืออุดมคติ ชนิดที่พวกเขาไม่ยึดถือ หรือมีแนวคิดเช่นนั้นแฝงอยู่ลึกๆ

ซึ่งล้วนสะท้อนว่าหลักการและกระบวนการเหล่านี้ยังไม่ได้วางอยู่บนพื้นฐานของ *หลักการและอุดมคติ* ตามที่หลัก LPPL เรียกร้อง

## ๒.๔ สรุป

จากเนื้อหาที่กล่าวมาในบทนี้ทั้งหมด จึงสามารถสรุปได้ว่า “โจทย์ของรอลส์” เป็นคำถามที่ตรงประเด็น สำคัญและเร่งด่วนสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยที่ต้องเผชิญกับสภาวะของพหุนิยมทางคุณค่า ที่พลเมืองไม่เพียงมีคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับสถาบันระดับฐานรากของสังคม เช่น บทบัญญัติที่สำคัญของกฎหมายรัฐธรรมนูญ และปัญหาเรื่องความยุติธรรมพื้นฐานของสังคม ที่เกี่ยวกับการจัดสรรสิทธิ หน้าที่และประโยชน์ต่างๆ แก่สมาชิกของสังคมเท่านั้น แต่พลเมืองเหล่านี้ยังมีคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับเนื้อหาสาระของกฎหมายระดับที่ลำคอร่องลงมาและนโยบายสาธารณะ รวมไปถึงกระบวนการตัดสินใจเพื่อออกกฎหมายและกำหนดนโยบายเหล่านี้ที่ขับเคลื่อนความสำคัญของสิ่งที่จะมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่รอลส์กล่าวถึง แต่เราไม่สามารถคาดหวังให้พลเมืองที่ยึดถือใน *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* (รอลส์) หรือ *แนวคิดทางศีลธรรม* (กัทแมนและทอมป์สัน) ที่แตกต่างกันมาก มีคำวินิจฉัยตรงกันเกี่ยวกับสิ่งที่จะมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่วันนี้ได้ หลักการและกระบวนการตัดสินใจรูปแบบหลักที่ใช้อยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เคยเชื่อกันว่าสามารถใช้เป็นพื้นฐานในการตัดสินใจปัญหาของสังคม เมื่อตรวจสอบเข้าจริงๆ ก็พบว่า มีข้อจำกัดในตนเองอยู่ที่ทำให้ยังไม่สามารถใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองทุกคนสามารถยอมรับได้จริง ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการ ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม และหลักการตัดสินใจแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียแบบประโยชน์นิยมนั้น แม้จะมีข้อดีและจุดแข็งในตัวเอง แต่เมื่อพิจารณาโดยรวมแล้วทั้งสามแนวทางนี้ยังคงไม่มีพื้นที่ให้อย่างเพียงพอสำหรับพลเมืองที่มีความเห็นหรือคำวินิจฉัยที่ต่างกันเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายสาธารณะจะมาร่วมกันใช้เหตุผลเพื่อหาคำตอบที่ดีที่สุดสำหรับสังคม ทั้งที่เกี่ยวกับเนื้อหาสาระของกฎหมายและนโยบายสาธารณะเหล่านั้นและเกี่ยวกับกระบวนการที่จะใช้ตัดสินใจเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายเหล่านั้นได้

สภาพที่กล่าวมานี้ขับเคลื่อนประเด็นของ “โจทย์ของรอลส์” ที่ว่าโครงสร้างพื้นฐาน (basic structure) ของสังคมอันประกอบด้วยสถาบันระดับฐานราก และสถาบันที่ใช้อำนาจรองลงมา เมื่อขาดพื้นฐานกลางบางอย่างที่พลเมืองยอมรับอยู่ร่วมกันสำหรับใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือ

คัดค้านการใช้อำนาจของสถาบันเหล่านี้ อาจถูกมองได้ว่าขาดความชอบธรรมจากมุมมองของพลเมืองผู้ที่ชีวิตได้รับผลกระทบจากการทำงานของโครงสร้างเหล่านั้น ซึ่งสถานะเช่นนี้ไม่เป็นผลดีต่อเสถียรภาพของสังคมในระยะยาว เมื่อคำนึงถึงผลลัพธ์ที่ไม่พึงประสงค์สองประการที่อาจเกิดขึ้นตามมาจากปัญหาความชอบธรรมที่ผู้เขียนได้วิเคราะห์ไปก่อนหน้านี้ สิ่งเหล่านี้ชี้ว่าสังคมเสรีประชาธิปไตยจำเป็นต้องแสวงหาแนวทางสำหรับตอบ “โจทย์ของรอลด์” เกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่า ที่ทั้งสามารถให้พื้นที่สำหรับคุณค่าที่แตกต่างหลากหลายตามที่นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเรียกร้อง และขณะเดียวกันก็อุดช่องโหว่เรื่องความชอบธรรมที่กล่าวมาเพื่อให้โครงสร้างพื้นฐานของสังคมประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสามารถเป็นสังคมที่ชอบธรรมได้เมื่อมองจากจุดยืนของพลเมืองทุกคนในสังคม และจึงเป็นสังคมที่มีเสถียรภาพได้

คำถามจากนี้ไปจึงอยู่ที่ว่า เราจะสามารถค้นหาสิ่งที่จะมารับหน้าที่อันหนักหนานี้สำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยได้จากที่ใด ข้อเสนอที่ได้จากบทนี้ชี้ว่า สิ่งที่จะทำหน้าที่เป็นพื้นฐานกลางที่ว่านี้ต้องสามารถ (ก) ตอบเงื่อนไขของหลัก LPPL ได้ว่า มีลักษณะอย่างไรที่จะทำให้พลเมืองทุกคน สามารถมองเห็นได้ว่าตนมีเหตุผลที่จะยอมรับสิ่งนั้นเพื่อมาทำหน้าที่เป็นพื้นฐานที่ว่านี้ได้บนพื้นฐานของ หลักการและอุดมคติที่พวกเขายอมรับได้ ซึ่งหมายความว่า สิ่งนี้ต้องสามารถมีพื้นที่ให้แก่คุณค่าชนิดที่ไม่เกี่ยวข้องกับเหตุผลสากลสามารถเข้ามามีบทบาทในการกำหนดลักษณะของโครงสร้างพื้นฐานของสังคม เช่น เนื้อหาของกฎหมายระดับฐานรากอย่างกฎหมายรัฐธรรมนูญได้ และขณะเดียวกันสิ่งนี้ก็ต้อง (ข) สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตย ซึ่งหมายความว่าต้องแสดงให้เห็นได้ว่าพื้นฐานนี้เคารพในเสรีภาพขั้นพื้นฐานของพลเมืองแต่ละคน และให้ความสำคัญแก่พลเมืองเหล่านี้ทุกคนอย่างเท่าเทียมกันอย่างไร

ในบทที่ ๔ วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะพิจารณาข้อเสนอที่ถือกันว่าเป็นข้อเสนอที่ดีที่สุดเท่าที่มีอยู่จากฝ่ายของนักทฤษฎีเสรีนิยม คือ ข้อเสนอของรอลด์ (ในส่วน (ข) ที่ยังไม่ได้อภิปราย) ของกัทแมนและทอมป์สัน และของนักทฤษฎีสายประโยชน์นิยมเช่น แอดเลอร์และโพสเนอร์ (Adler & Posner 2006) แต่น่าจะเป็นการดีกว่าที่จะเริ่มต้นโดยพิจารณาข้อเสนอที่มาจากนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเอง เนื่องจากในแง่หนึ่ง นักทฤษฎีกลุ่มนี้มีความดีความชอบตรงที่พยายามผลักดันเรื่องความหลากหลายแตกต่างในทุกแง่มุมให้เป็นที่ยอมรับอย่างกว้างขวางมากยิ่งขึ้นกว่าระดับที่เป็นอยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตยปัจจุบัน อันเป็นระดับที่นักเสรีนิยมกระแสหลักเห็นว่ามากที่สุดที่

สามารถยอมรับได้แล้ว และความพยายามนี้หากประสบผลสำเร็จย่อมก่อให้เกิดคุณูปการอย่างใหญ่หลวงแก่สังคมประชาธิปไตย ที่แม้แต่ผู้สนับสนุนที่เหนียวแน่นที่สุดของสังคมชนิดนี้ก็ยังคงเห็นตรงกันว่ายังอยู่ห่างไกลจากอุดมคติเรื่องความเสมอภาคและความครอบคลุมค่อนข้างมาก ในบทที่ ๓ ของวิทยานิพนธ์จึงจะวิเคราะห์และประเมินข้อเสนอที่มาจากทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าแบบต่างๆ



### บทที่ ๓

#### “โจทย์ของรอลส์” กับข้อเสนอ ๓ รูปแบบหลักจากทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า

บทนี้พิจารณาแนวทางในการตอบ “โจทย์ของรอลส์” จากตัวแทนทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า ๕ รายคือ โจเซฟ ราซ (Joseph Raz) ไมเคิล วอลเซอร์ (Michael Walzer) ชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Charles Taylor) วิลเลียม แกลสตัน (William Galston) และอลิซเบธ แอนเดอร์สัน (Elizabeth Anderson) บุคคลเหล่านี้ล้วนเป็นผู้ที่ได้รับการยอมรับว่าได้อภิปรายแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าไว้อย่างลึกซึ้งและครอบคลุมแง่มุมที่สำคัญไว้แทบทุกแง่มุม<sup>133</sup> จากนั้นบทนี้จะวิเคราะห์ให้เห็นว่าข้อเสนอแต่ละแนวทางที่มาจากตัวแทนของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเหล่านี้ยังคงมีปัญหา ข้อจำกัดหรือข้อบกพร่องบางประการที่นำไปสู่ข้อสรุปในท้ายบทที่ว่า ในบรรดาทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่ได้รับการยอมรับอยู่ในปัจจุบันนั้น ยังไม่มีแนวทางใดทั้งสิ้นที่สามารถนำไปใช้ตอบ “โจทย์ของรอลส์” ได้อย่างน่าพอใจ

#### ๓.๑ ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ากับ “โจทย์ของรอลส์”

การวิเคราะห์ที่กล่าวไปของกัทแมนและทอมป์สันให้ข้อสรุปประการหนึ่งที่สนับสนุน “โจทย์ของรอลส์” ว่า ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า หรือพหุนิยมของ ทัศนคติ ความเชื่อที่ครอบคลุม (CD) แบบที่รอลส์เรียกนั้น พลเมืองจำเป็นต้องมี หลักการและอุดมคติ บางประการที่ทุกคนเห็นว่าเป็นที่ยอมรับได้สำหรับนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางเมื่อพวกเขาจำเป็นต้องมาวินิจฉัยและตัดสินใจเชิงบรรทัดฐานเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมร่วมกัน หลักการและกระบวนการแบบประชาธิปไตยทั้ง ๓ รูปแบบที่ใช้อยู่ในปัจจุบันนั้นแม้จะมีประโยชน์อยู่มาก แต่ถึงที่สุดแล้วยังคงขาดคุณสมบัติที่จำเป็นที่จะให้หลักการและอุดมคติที่เพียงพอสำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางที่ว่านี้ แต่นอกจากนี้แล้ว กัทแมนและทอมป์สันยังอ้างว่าสิ่งที่จะกล่าวต่อไปนี้ก็

<sup>133</sup> นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเหล่านี้จัดเป็นนักพหุนิยมทางคุณค่ายุคปัจจุบัน ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าสามารถสืบย้อนกลับไปได้ตั้งแต่ยุคหลังสงครามโลกครั้งที่ ๑ เช่น Isaiah Berlin อย่างไรก็ตาม เนื่องจากแนวคิดของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทั้งสองยุคนี้มีส่วนที่คล้ายคลึงและเหลื่อมซ้อนกันอยู่ค่อนข้างมาก อีกทั้งนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ายุคปัจจุบันได้พัฒนาแนวคิดเพิ่มเติมจากเดิมไปอีกพอสมควร วิชยานิพนธ์ฉบับนี้จึงเห็นว่านักทฤษฎีกลุ่มนี้น่าจะเป็นตัวแทนของพหุนิยมทางคุณค่าได้ดีกว่านักทฤษฎีเรื่องเดียวกันนี้ในยุคก่อน

ไม่สามารถทำให้ *หลักการและอุดมคติ* ที่ว่าได้ด้วยเช่นกัน คือ: “อรรถติถกฏญาณ....การเปิดเผยของพระผู้เป็นเจ้าของ คัมภีร์ไบเบิล คัมภีร์กุรอาน ตำราว่าด้วยทุน (Das Kapital) หรือนักพยากรณ์ไม่ว่าจะรูปแบบใด (นักปราชญ์ บุคคลศักดิ์สิทธิ์ คนซึ่งถนัดในการพูดปลอบใจผู้คนให้คลายทุกข์ พ่อมด หมอผี กษัตริย์หรือจอมเผด็จการ....หรือแม้กระทั่งการอภิปรายและเจรจาต่อรองกันระหว่างกลุ่มหรือผลประโยชน์ที่แก่งแย่งชิงดีกันเพื่อแสวงหาฉันทามติ หรือข้อยุติที่มีลักษณะเป็นการประนีประนอมแบบใดแบบหนึ่ง”<sup>134</sup> เนื้อหาในบทนี้โดยหลักแล้วจึงเป็นการประเมินค่ากล่าวอ้างนี้ของกัทแมนและทอมป์สันว่าถูกต้องหรือไม่ เนื่องจากข้อเสนอบางข้อของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ามีความคาบเกี่ยวกับบางสิ่งที่อยู่ในชุดของเครื่องมือที่กัทแมนและทอมป์สันอ้างถึงข้างต้น หากเป็นจริงดังที่กัทแมนและทอมป์สันอ้างว่า เครื่องมือเหล่านี้ไม่มีสิ่งใดเลยที่สามารถให้ *หลักการและอุดมคติ* ชนิดที่คนทุกคนสามารถมองเห็นว่าเป็นที่ยอมรับได้สำหรับตน สำหรับนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางร่วมกัน เท่ากับว่าข้ออ้างของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่ว่า สังคมเสรีประชาธิปไตยควรให้พื้นที่อย่างกว้างขวางที่สุดแก่คุณค่าที่มีอยู่อย่างหลากหลายแตกต่างในสังคมชนิดนี้ก็จะไม่น่าหนักอึ้งลงไปด้วย เว้นเสียแต่ว่าจะสามารถค้นพบ *หลักการและอุดมคติ* ที่ว่านี้ได้จากข้อเสนอจากทฤษฎีจริยศาสตร์แนวทางอื่น แต่นั่นก็ย่อมหมายความว่าทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารูปแบบที่เป็นอยู่ในปัจจุบันยังมีความขาดพร่องในการตอบปัญหาพื้นฐานที่ทฤษฎีของตนพยายามอธิบายอยู่ด้วยเช่นกัน และจำเป็นต้องได้รับการเสริมด้วยแนวคิดใหม่ที่ครอบคลุมกว่า และตอบปัญหาได้ดีกว่า อนึ่ง บทความนี้แบ่งข้อเสนอของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าออกเป็นสามแนวทางกว้างๆ คือ (๑) การใช้ทรัพยากรที่มีอยู่ภายในสังคมประชาธิปไตยเอง (๒) อุดมคติทางศีลธรรมที่ครอบคลุม และ (๓) กระบวนการใช้เหตุผล

### ๓.๑.๑ การใช้ทรัพยากรที่มีอยู่ภายในสังคมเสรีประชาธิปไตย

โจเซฟ ราช (1990) ยอมรับข้ออ้างของรอลส์ที่ว่าสังคมจำเป็นต้องมีเสถียรภาพและความ เป็นเอกภาพ เขาเห็นด้วยว่าสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าจำเป็นต้องมีบางสิ่ง สำหรับทำหน้าที่เป็นพื้นฐานให้เกิดเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพที่ว่านี้ แต่ก็เห็นต่างจากรอลส์

<sup>134</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 167

ว่า พลเมืองของสังคมเสรีประชาธิปไตยสามารถพึ่งปัจจัยที่มีอยู่แล้วในสังคมชนิดนี้เพื่อทำหน้าที่ดังกล่าวได้ โดยไม่จำเป็นต้อง “สร้าง” ฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน (overlapping consensus) ในความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น (PC) ขึ้นดังที่รอลส์เสนอ<sup>135</sup> ราชอาณาจักรปัจจุบันนี้ ได้แก่ ความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันที่เกิดจากสายสัมพันธ์และความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันในเชิงสัญลักษณ์ที่เกิดจากการเป็นสมาชิกของสังคมเดียวกัน รวมถึงการรู้คิดที่เหลื่อมซ้อนกันบางส่วนระหว่างพลเมืองผู้อาศัยในสังคมเดียวกัน หรือแม้แต่การคิดโดยใช้ความรู้สึกชอบรอบคอบ (ที่บุคคลมักพบว่าการทำลายสถานภาพเดิมไม่ใช่สิ่งน่าพึงปรารถนา ไม่ว่าจะในแง่การส่งเสริมประโยชน์ส่วนตัวของตน หรือทำเพื่อศีลธรรมก็ตาม เพราะมีโอกาสสำเร็จได้ยาก) รวมไปถึงปัจจัยอื่น เช่น ลักษณะทางวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ความขัดแย้งที่ผ่านมาในอดีต ความลึกของความรู้สึกที่มีต่อคู่ปรับในปัจจุบัน ฯลฯ ซึ่งล้วนเป็นปัจจัยที่มีผลต่อความคิดจิตใจและการรับรู้ของพลเมืองมากกว่าคุณค่าทางการเมืองที่รอลส์เสนอให้นำมาใช้สร้างเป็น ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น<sup>136</sup> หากสิ่งที่ราชอาณาจักรนี้ถูกต้อง เท่ากับเราสามารถหักล้าง “โจทย์ของรอลส์” ได้ในระดับหนึ่งว่า สังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามีวัตถุประสงค์ที่พร้อมสำหรับนำมาใช้เป็นพื้นฐานรองรับให้แก่เสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมได้อยู่แล้ว และแม้วัตถุประสงค์ที่ว่านี้จะไม่ถึงกับให้พื้นฐานเชิงบรรทัดฐานชนิดที่พลเมืองสามารถนำไปอ้างถึงเมื่อต้องเผชิญวินิจฉัยและตัดสินใจร่วมกันเกี่ยวกับปัญหาของสถาบันระดับฐานราก ปัญหาเรื่องความยุติธรรมพื้นฐาน ตลอดจนกฎหมายและนโยบายสาธารณะที่ส่งผลกระทบต่อทุกคนได้ แต่เราก็อาจมองแบบเดียวกับราชได้ว่า พื้นฐานชนิดแรกน่าจะมีความสำคัญยิ่งกว่าด้วยซ้ำ เพราะจะเห็นได้ถึงที่สุดแล้ว การที่รอลส์เสนอให้พลเมืองต้องมีพื้นฐานชนิดหลัง ก็เพื่อเป็นหลักประกันถึงความมีเสถียรภาพและเอกภาพของสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าในระยะยาว อันเป็นสิ่งที่พื้นฐานชนิดแรกสามารถให้ได้โดยตรงนั่นเอง<sup>137</sup>

<sup>135</sup> ข้อเสนอของรอลส์เรื่องการสร้าง “ฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน” นี้จะอภิปรายอย่างละเอียดในบทที่ ๔

<sup>136</sup> Raz 1990, p. 31

<sup>137</sup> ดู Rawls 1996, pp. xixf, 38, 65



อย่างไรก็ดี ผู้เขียนเห็นว่าข้อเสนอของราชามีจุดอ่อนอยู่มาก<sup>138</sup> ถึงแม้แนวคิดที่อยู่เบื้องหลังข้อเสนอนี้จะน่าดึงดูดใจ เมื่อมองจากเหตุผลที่ว่า ในเมื่อพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยต่างยึดถือใน CD และคุณค่าที่ตามมาจาก CD ที่หลากหลายแตกต่างกัน และ CD เหล่านี้ครอบคลุมแทบทุกมิติที่สำคัญของชีวิต ย่อมมีความเป็นไปได้ที่จะมีความเหลื่อมซ้อนกันอยู่บ้างระหว่าง CD เหล่านี้ ประเด็นเรื่องความเป็นหนึ่งเดียวกันของบุคคลผู้ใช้ชีวิตร่วมวัฒนธรรมเดียวกันเป็นข้ออ้างที่มีน้ำหนักเสมอ และถึงที่สุดแล้วข้ออ้างที่รอลส์ กัทแมนและทอมป์สันใช้ต่างก็อิงอยู่เป็นนัยกับความเป็นหนึ่งเดียวกันที่ว่านี้ เมื่อพวกเขากล่าวถึงความเป็นไปได้ที่พลเมืองจะมีฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนกันในแนวคิดทางศีลธรรมแบบเสรีนิยม ที่เป็นผลจากการใช้ชีวิตอยู่ในสถาบันทางสังคมชนิดนี้มาด้วยกัน ทว่าข้อจำกัดที่สำคัญประการหนึ่งของการอ้างปัจจัยที่กล่าวไปข้างต้นนี้ของราชอยู่ที่ว่าราชไม่มีคำอธิบายว่าปัจจัยเหล่านี้ควรถูกนำมาใช้แบบใด ใช้ทีละชนิด หรือใช้หลายชนิดประกอบกัน และหากเป็นแบบหลัง จะจัดลำดับความสำคัญก่อน-หลังของการใช้อะไร และจะเป็นอย่างไรหากปัจจัยเหล่านี้ให้คำแนะนำหรือแนวทางปฏิบัติที่แตกต่างหรือกระทั่งขัดแย้งกัน? คำถามเหล่านี้มีความสำคัญเมื่อคิดว่า เหตุผลที่ทำให้คนรับ CD และมีคำวินิจฉัยทางศีลธรรมที่แตกต่างและขัดแย้งกันนั้นไม่ได้มีเพียงข้อเดียว แต่มีหลายข้อ และเหตุผลเหล่านี้บางครั้งก็ทำงานตามลำพัง และบางครั้งก็ทำงานร่วมกัน<sup>139</sup> ทำให้ไม่อาจกล่าวแบบเหมารวมได้ว่าปัจจัยใดปัจจัยหนึ่งหรือชุดรวมของปัจจัยเหล่านี้ชุดใดชุดหนึ่งจะสามารถรับมือกับเหตุผลที่มาของความเห็น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
CHULALONGKORN UNIVERSITY

<sup>138</sup> ในที่นี้ต้องด้วยเน้นว่า จุดอ่อนในที่นี้ไม่ได้หมายถึงจุดอ่อนในแง่ของคำอธิบายเกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่า เนื่องจาก Raz 1986 ได้รับการยอมรับว่าเป็นงานเขียนเกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าที่ดีที่สุดชิ้นหนึ่งเท่าที่เคยมีการผลิตขึ้นในจารีตปรัชญาการเมืองของตะวันตกยุคสมัยใหม่ แต่หมายถึงจุดอ่อนในแง่ของการเป็นคำตอบให้แก่ “โจทย์ของรอลส์” ที่ตั้งไว้อย่างแคบและเฉพาะเจาะจงมากกว่า

<sup>139</sup> สำหรับรอลส์ดู Rawls 1993, pp. 56-57 ในหัวข้อที่อธิบายเรื่อง “ภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัย” และสำหรับกัทแมนและทอมป์สัน ดู Gutmann & Thompson 1996, pp.18-26 ที่อธิบายว่าความเห็นต่างทางศีลธรรมอาจเกิดขึ้นได้จากปัจจัยหลัก 4 ประการคือ แรงขับจากผลประโยชน์ส่วนตัว ความขาดแคลนทรัพยากร และขีดจำกัดของความเชื่อเพื่อที่มนุษย์มีต่อกัน รวมไปถึงความเข้าใจที่ไม่ครบถ้วนและคุณค่าที่มีเนื้อหาเข้ากันไม่ได้

ต่างกันในสังคมได้ทั้งหมด ราชขอให้เราใช้สามัญสำนึกเพื่อจะเข้าใจทฤษฎีศีลธรรมของเขา<sup>140</sup> แต่ปัญหาคือสามัญสำนึกไม่บอกอะไรแก่เราเลยในเรื่องนี้

**สายสัมพันธ์หรือความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันในฐานะสมาชิกของสังคมเดียวกัน**

ราชเชื่อว่าสายสัมพันธ์หรือความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันระหว่างพลเมืองสามารถทำหน้าที่เป็นพื้นฐานในการสร้างและรักษาไว้ซึ่งเสถียรภาพและเอกภาพของสังคมได้ ข้อนี้เป็นจริงในบางบริบทและบางสถานการณ์ แต่ตัวอย่างจากประวัติศาสตร์หลายครั้งก็ชี้ว่าสายสัมพันธ์นี้มีความเปราะบางมาก และสามารถถูกทำลายลงได้ด้วยความเห็นต่างทางศีลธรรมหรือการมีผลประโยชน์ขัดกันอย่างรุนแรง ไอริส มาเรียน ยัง (Young 2000) ระบุถึงปัจจัยหนึ่งที่สามารถบ่อนทำลายสายสัมพันธ์ระหว่างพลเมืองในสังคมประชาธิปไตย คือ สำนึกของคนกลุ่มน้อยในสังคมว่าตนไม่ได้รับความยุติธรรมและถูกทำให้เป็นฝ่ายที่เสียเปรียบอย่างถาวร แต่การวิเคราะห์ที่ชี้ให้เห็นได้ดีที่สุดถึงความเปราะบางของสายสัมพันธ์ที่ว่าเป็นนี้คือ Gutmann 2003<sup>141</sup> ในงานชิ้นนี้ก็กำหนดวางสายสัมพันธ์หรือการรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันในฐานะพลเมืองของสังคมเดียวกันไว้เคียงข้างกับสายสัมพันธ์หรือการรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันในฐานะสมาชิกของสังคมหรือชุมชนย่อยทางวัฒนธรรมรูปแบบหนึ่งของพหุนิยมทางคุณค่าที่พบได้บ่อยในสังคมเสรีประชาธิปไตยสมัยใหม่คือ การอยู่เคียงคู่กันของเสียงส่วนใหญ่ทางวัฒนธรรม (cultural majority) กับเสียงส่วนน้อยทางวัฒนธรรม (cultural minority) โดยที่กลุ่ม ชุมชนหรือวัฒนธรรมย่อยบางแห่งในสังคมเสรีประชาธิปไตยอาจมีความเชื่อและแบบปฏิบัติทางวัฒนธรรมภายในที่ไม่สอดคล้องกับวัฒนธรรมและคุณค่าแบบประชาธิปไตยของคนส่วนใหญ่ของสังคม<sup>142</sup> เช่นปฏิบัติต่อสมาชิกที่เป็นเด็กและสตรีเพศในลักษณะที่ขัดต่อหลักสิทธิมนุษยชน<sup>143</sup> และการที่เสียงส่วนน้อยทางวัฒนธรรมไม่ยอมรับและปฏิบัติตามวัฒนธรรมแบบประชาธิปไตย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องการเคารพสิทธิมนุษยชนของสมาชิกที่เป็นปัจเจกบุคคลภายในกลุ่ม ย่อมก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ไม่ว่าจะจะเป็นแบบใดก็ล้วนไม่

<sup>140</sup> Raz 1986, p. 429

<sup>141</sup> Amy Gutmann. *Identity in Democracy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 2003

<sup>142</sup> Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press. 1995

<sup>143</sup> Gutmann 2003, pp. 44-47

ส่งเสริมความเป็นหนึ่งเดียวกันทางสังคมทั้งสิ้น ยกตัวอย่างเช่น ชุมชนย่อยที่ต้องการรักษาแบบปฏิบัติทางวัฒนธรรมที่ไม่เคารพสิทธิมนุษยชนของตนไว้ อาจพยายามแยกตัวไปอยู่สันโดษโดยตัดขาดจากคนส่วนใหญ่ของสังคม<sup>144</sup> ขณะที่เสียงส่วนใหญ่ที่ยึดมั่นในคุณค่าเรื่องความยุติธรรมแบบประชาธิปไตยอาจเรียกร้องกดดันให้รัฐใช้อำนาจทางกฎหมายเข้าไปหลอมรวมทางวัฒนธรรมต่อชุมชนเหล่านี้เพื่อให้แน่ใจว่าสมาชิกที่เป็นปัจเจกบุคคลของกลุ่มจะได้รับการปฏิบัติด้วยความเคารพตามหลักสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐานแบบประชาธิปไตยเช่นเดียวกับพลเมืองคนอื่น ๆ<sup>145</sup> และแน่นอนว่าสภาวะเช่นนี้ย่อมสร้างความตึงเครียดมากกว่าจะก่อให้เกิดเสถียรภาพขึ้นในสังคม

แนวทางหนึ่งในการจัดการกับความตึงเครียดนี้ได้แก่การเผยแพร่วัฒนธรรมเรื่องสิทธิมนุษยชนให้ลงหลักปักฐานในทั่วทั้งสังคม รวมทั้งในกลุ่มวัฒนธรรมส่วนน้อยของสังคม เพื่อที่วัฒนธรรมเรื่องดังกล่าวจะกลายเป็นพื้นฐานร่วมกันที่พลเมืองทุกคนเข้าใจและยอมรับ ตลอดจนนำมาใช้ในการอ้างเพื่อสนับสนุนหรือคัดค้านโครงสร้างพื้นฐานของสังคมต่อไปในอนาคต แต่แนวทางนี้ยังคงค่อนข้างเป็นอุดมคติและจะใช้ได้อย่างมีน้ำหนักต่อเมื่อสมาชิกที่เป็นปัจเจกของกลุ่มวัฒนธรรมย่อยยอมรับและอ้างถึงวัฒนธรรมชนิดนี้ในการต่อสู้กับการปฏิบัติที่ไม่เสมอภาคหรือไม่เป็นธรรมภายในกลุ่มของตน เช่นเมื่อหญิงสาวสมาชิกเผ่าอินเดียนแดงพาโบลในสหรัฐอเมริกายื่นเรื่องฟ้องศาลสูงของสหรัฐเพื่อขอคำสั่งศาลมาบังคับให้ผู้เผ่าผู้แก่ในเผ่าเปลี่ยนแปลงแบบปฏิบัติด้านวัฒนธรรม รวมถึงให้สิทธิในการถือครองที่ดิน และสิทธิพื้นฐานอื่นๆ แก่หญิงสาวของเผ่าเทียบเท่ากับสมาชิกเผ่าที่เป็นเพศชาย<sup>146</sup> หรืออีกแนวทางหนึ่งที่รัฐประชาธิปไตยอาจนำมาใช้ได้คือ ดำเนินนโยบายที่ยอมให้พื้นที่สำหรับที่คนส่วนน้อยทางวัฒนธรรมจะแสดงออกทางวัฒนธรรมของตนได้ตราบใดที่วัฒนธรรมนั้นไม่ขัดต่อหลักสิทธิ

<sup>144</sup> Martha Nussbaum. *The New Religious Tolerance*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 2012, pp. 80

<sup>145</sup> Gutmann 2003, pp. 50-51

<sup>146</sup> กรณีนี้เกี่ยวข้องกับหญิงสาวชาวอินเดียนแดงเผ่าพัวโบล (Pueblo) ในสหรัฐอเมริกาชื่อ จูเลีย มาร์ติเนซ (Julia Martinez) ผู้ยื่นเรื่องฟ้องต่อศาลสูงของสหรัฐเพื่อขอให้บังคับใช้กฎหมาย Indian Civil Rights Act of 1968 (ICRA) ที่กำหนดให้เผ่าอินเดียนแดงทุกเผ่าในการใช้สิทธิในการปกครองตนเอง ต้องไม่ปฏิเสธไม่ให้ความคุ้มครองตามกฎหมายที่เท่าเทียมกันแก่บุคคลใดก็ตามภายในเผ่า ตัวอย่างเช่น ต้องให้สิทธิในการถือที่ดินทำกินแก่สมาชิกเผ่าเพศหญิงเท่าเทียมกับเพศชาย ดู Gutmann 2003, p. 53

มนุษย์ชน รวมถึงในกลุ่มคนส่วนใหญ่ทางวัฒนธรรมเองก็มีแบบปฏิบัติที่พอเทียบเคียงกันได้กับ วัฒนธรรมของคนกลุ่มน้อยนั้นอยู่แล้วที่รัฐอนุญาตให้ทำได้<sup>147</sup> การดำเนินนโยบายแบบหลังนี้อาจ ช่วยสร้างความสมานฉันท์ได้ เนื่องจากทำให้รัฐสามารถหลีกเลี่ยงการถูกมองว่าไม่ให้ความเคารพ (disrespect) ต่อแบบปฏิบัติทางวัฒนธรรมที่แตกต่างแต่ไม่ขัดต่อหลักความยุติธรรมของสมาชิกที่เป็นคนส่วนน้อย ทั้งยังดูเหมือนว่ารัฐมีความเปิดกว้างที่จะให้พื้นที่แก่แบบปฏิบัติบางอย่างที่อาจดู “พิลึก” และไม่น่าสนับสนุนของคนส่วนน้อยของสังคมอย่างเท่ากันกับแบบปฏิบัติที่อาจดู “พิลึก” พอกันของคนส่วนใหญ่ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นก็ยังไม่ใช่แบบปฏิบัติที่ละเมิดสิทธิมนุษยชนของผู้ใดโดยตรง

148

อย่างไรก็ดี แนวทางทั้งสองแบบที่กล่าวไปแสดงให้เห็นว่าการใช้สายสัมพันธ์ดังที่ราชอ้าง ไม่ใช่เรื่องที่จะเกิดขึ้นโดยง่าย ตัวอย่างของหญิงสาวเผ่าพาโบลสะท้อนถึงความตึงเครียดที่ดำรงอยู่ ระหว่างวัฒนธรรมของคนส่วนใหญ่และวัฒนธรรมของคนส่วนน้อยในสังคมที่เป็นพหุนิยมทาง คุณค่า ที่หากไม่ได้รับการจัดการอย่างเหมาะสมก็อาจย้อนกลับมากัดเซาะทำลายสายสัมพันธ์ชนิด ที่ราชอ้างถึงให้เสื่อมไปได้<sup>149</sup> ดังนั้น หากราชยืนยันที่จะใช้สายสัมพันธ์ที่ว่านี้ เขาต้องมีคำอธิบาย ด้วยว่า มีกลไกใดสำหรับจัดการกับความตึงเครียดที่อาจเกิดขึ้น กลไกที่ว่านี้ทำงานอย่างไร และมีความสอดคล้องกับหลักการและคุณค่าแบบประชาธิปไตยอย่างไร? ในเบื้องต้น สิ่งที่เห็นได้ชัดคือการเสนอว่ารัฐควรปล่อยให้สังคมเผ่าพาโบลจัดการเรื่องภายในของตนและพึงเคยต่อข้อเรียกร้อง ของหญิงสาวสมาชิกของเผ่าไม่ใช่ทางออก แต่คือการถอยหลังเข้าคลองเมื่อมองจากมุมมองของ หลักการและคุณค่าแบบประชาธิปไตย ซึ่งสิ่งนี้ราชเองก็ตระหนักดีเมื่อเขายอมรับว่าการเลือกเก็บ วัฒนธรรมของคนส่วนน้อยไว้ อาจเป็นการทำลายเสรีภาพของสมาชิกของคนในวัฒนธรรมนั้นเอง

<sup>147</sup> เช่นกรณีที่โรงพยาบาลซีแอตเทิลในสหรัฐฯ ยินยอมทำศัลยกรรมขลิบอวัยวะเพศในลักษณะที่คล้ายการเสริม ความงามมากกว่าการทำลายให้แก่เด็กสาววัยรุ่นชาวโซมาเลียตามคำขอของบิดามารดาของเด็ก และโดยความ ยินยอมพร้อมใจของเด็ก ดู Gutmann 2003, p. 71

<sup>148</sup> Gutmann 2004, p. 72; ดูเพิ่มเติม Nussbaum 2012, pp. 98-138

<sup>149</sup> Gutmann 1985, 2003, p. 59-61 ดูเพิ่มเติม Monique Deveaux. “Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality”. *Political Studies*. Vol. 48, No. 3. 2000, pp. 552-539 และ Deveaux. “A Deliberative Approach to Conflicts of Culture.” in *Political Theory*. Vol. 31, No. 6 (December) 2003, pp. 780-807

<sup>150</sup> ยิ่งกว่านั้น ถึงแม้ราชสามารถให้คำอธิบายที่ว่ามีได้ เขายังคงต้องพบกับปัญหาในด้านต่อไปอีกว่า แล้วสายสัมพันธ์ที่ว่าจะสามารถใช้เป็นพื้นฐานเชิงบรรทัดฐานที่พลเมืองเห็นว่าเป็นที่ยอมรับได้สำหรับตนเพื่อมาใช้อ้างถึงเมื่อต้องมีคำวินิจฉัยและร่วมกันตัดสินใจปัญหาพื้นฐานเรื่องอื่นๆ ของสังคมต่อไปได้อย่างไร? ซึ่งคำถามนี้คือหัวใจของ “โจทย์ของรอลส์” ดังที่ได้อธิบายไปแล้ว

ในกรณีของปัจเจกชนที่อื่นที่ราชกล่าวถึงก็เช่นเดียวกัน การรู้คิดที่เหลื่อมซ้อนกันระหว่างพลเมืองที่ใช้ชีวิตอยู่ในสังคมเดียวกันไม่ใช่สิ่งที่สามารถอ้างถึงแบบลอยๆ ได้ พลเมืองอาจมีการรู้คิดที่ตรงกันในบางเรื่อง เช่น รู้ว่าการจัดสรรที่ยุติธรรมต้องเป็นการจัดสรรที่แบ่งสรรผลประโยชน์และภาระที่เกิดจากการร่วมมือกันให้แก่คนทุกคนอย่างเสมอภาคและเป็นธรรม แต่พวกเขาก็ยังอาจเห็นต่างกันได้ว่าการจัดสรรอย่างไรที่เรียกว่าเสมอภาคและเป็นธรรม <sup>151</sup> มลรัฐทางเหนือและมลรัฐทางใต้ของสหรัฐฯ ก่อนเกิดสงครามกลางเมืองต่างมีการรู้คิดที่เหลื่อมซ้อนกันอยู่เกี่ยวกับการจัดสรรที่เสมอภาคและเป็นธรรมว่าหมายถึงการเคารพในทรัพย์สินของกันและกัน แต่เห็นต่างกันว่าคนผิวดำที่เป็นทาสควรนับเป็นทรัพย์สินหรือไม่ และทาสเหล่านี้ควร “ถูกนับ” อย่างไรในการตัดสินใจเกี่ยวกับสิทธิทางการเมืองและทางเศรษฐกิจของบุคคลผู้เป็นนายทาส <sup>152</sup> ซึ่งจะเห็นว่าแม้พลเมืองในสังคมจะมีการรู้คิดบางเรื่องที่เหลื่อมซ้อนกัน แต่หากคนเหล่านี้มีการรู้คิดที่แตกต่างกันเป็นตรงข้ามในเรื่องอื่นที่พวกเขาเห็นว่าสำคัญมากกว่า การรู้คิดที่เหลื่อมซ้อนกันนั้นย่อมไม่อาจนำมาใช้เป็นพื้นฐานเชิงบรรทัดฐานเมื่อพลเมืองต้องมาร่วมกันหาข้อสรุปสำหรับปัญหาพื้นฐานของสังคมได้ เว้นเสียแต่จะขอให้พลเมืองไต่สวนการรู้คิดที่แตกต่างของตนนั้นไว้ แต่ถ้าเช่นนั้นเท่ากับว่าข้อเสนอนี้ก็จะไม่ต่างอะไรจากข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนใน *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* ที่รอลส์เสนอ เพียงแต่มีความเป็นทั่วไป (general) น้อยกว่า หรือหากจะใช้ทางออกอีกแบบหนึ่งคือ ราชอาจอ้างว่าการรู้คิดที่เหลื่อมซ้อนนี้เป็น การรู้คิดในพื้นที่ที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคม เช่น ในหลักการหรือบทบัญญัติบางข้อของรัฐธรรมนูญอันเป็นที่ยอมรับกันทั่วไป ซึ่งจะช่วยยับยั้งระยะทางของการอ้างเหตุผลลงไปบ้าง แต่ถึงที่สุดแล้วการอ้างเช่นนี้ยังคงต้องพบกับปัญหาที่กัทแมนและทอมป์สันได้วิเคราะห์ไว้เกี่ยวกับ

<sup>150</sup> Raz 1986, p. 404

<sup>151</sup> ดู Rawls 1971, p. 3

<sup>152</sup> Amar 2005, ch.2, pp. 87-97

ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมอยู่ดีว่า แม้แต่เงื่อนไขบังคับของรัฐธรรมนูญต่อการใช้อำนาจของเสียงข้างมากที่ยอมรับกันทั่วไป (เช่น บทบัญญัติเรื่องสิทธิ) ก็ยังอาจเป็นที่โต้แย้งได้เมื่อมีความจำเป็นต้องแปลงเงื่อนไขบังคับที่วุ่นวายที่มักอยู่ในรูปของหลักการนามธรรม สู่กฎหมายและนโยบายสาธารณะที่เป็นรูปธรรม<sup>153</sup> และหากราชจะเล็งปัญหานี้โดยอ้างถึงจารีตในการตีความเงื่อนไขบังคับเหล่านั้นนับตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบันด้วย ก็จะกลายเป็นการยอมรับในสิ่งที่รอลส์เสนอไว้แต่แรกแล้วว่า พื้นฐานสำหรับให้ความชอบธรรมแก่สถาบันระดับฐานรากและคำถามเรื่องความยุติธรรมของสังคมสามารถได้มาจากอารัมภบทของรัฐธรรมนูญ และจารีตในการตีความรัฐธรรมนูญซึ่งเป็นสิ่งกำหนด *คุณค่าทางการเมือง* ที่เป็นพื้นฐานร่วมกันเพียงอย่างเดียวที่พลเมืองที่ยึดถือ *CD* ที่แตกต่างกันจะสามารถยอมรับตรงกันได้ และจึงเป็นพื้นฐานเดียวที่สามารถให้ผลลัพธ์เป็นเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมได้ อันเป็นสิ่งที่ราชพยายามปฏิเสธในตอนแรก

ไมเคิล วอลเซอร์ (Walzer 1983) เสนอแนวคิดเรื่องหนึ่งที่น่านำมาใช้นับสนุนข้อเสนอข้างต้นของราชเกี่ยวกับสายสัมพันธ์ภายในสังคมได้ การอ้างเหตุผลของเขาดังนี้: สังคมแต่ละแห่งสร้างสิ่งที่ดีทางสังคมของตนขึ้น โดยการ "คิดขึ้นในใจก่อน จากนั้นจึงลงมือสร้าง แล้วจึงนำมาแบ่งปันกันในหมู่พวกตน" สิ่งนี้ส่งผลให้คนในสังคมเดียวกันมีแนวโน้มที่จะเข้าใจความหมายของสิ่งที่ดีทางสังคมไปในทางเดียวกัน จนเกิดเป็นความเข้าใจร่วมกันของคนทั้งสังคม<sup>154</sup> ทำให้เมื่อคนเหล่านี้ต้องตอบคำถามว่าควรจัดสรรสิ่งที่ดีทางสังคมของตนอย่างไร พวกเขาจะถามตัวเองว่า "ปัจเจกบุคคลที่เป็นคนอย่างพวกเขาจะเลือกทำอย่างไร คนที่อยู่ในสถานการณ์แบบที่พวกเขาอยู่ ผู้มีวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมแบบเดียวกันและมีใจมุ่งมั่นที่จะยังคงรักษาวัฒนธรรมร่วมกันนี้ไว้ต่อไป"<sup>155</sup> ดังนั้น สำหรับวอลเซอร์ สายสัมพันธ์ที่เข้มแข็งพอที่จะใช้เป็นพื้นฐานให้แก่เสถียรภาพและความเป็นเอกภาพสำหรับสังคมชนิดที่ราชต้องการจึงสามารถได้มาจากการหล่อหลอมโดยประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมภายในสังคมแต่ละแห่ง ที่ทำให้สมาชิกของสังคมมีความเข้าใจที่ตรงกันเกี่ยวกับความหมายของสิ่งที่ดีพื้นฐานชนิดต่างๆภายในสังคมของตน ข้อเสนอแนะของ

<sup>153</sup> ดูการอภิปรายเรื่องนี้ในบทที่ ๒ หัวข้อ ๒.๒.๒

<sup>154</sup> Walzer 1983, p. 6

<sup>155</sup> Walzer 1983, p. 5

วอลเซอร์ค่อนข้างเข้มงวด (strong) และเป็นทิวพาทษวิจารณ์อย่างมาก<sup>156</sup> แต่สิ่งที่น่าสังเกตคือ ไม่มีข้อวิจารณ์ใดมุ่งที่ประเด็นเรื่องการให้ *หลักการและอุดมคติ* สำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางร่วมกัน ระหว่างพลเมืองโดยตรง ผู้เขียนเห็นว่าข้อเสนองของวอลเซอร์จะรับฟังได้ในกรอบของคำถามนี้ หรือไม่ขึ้นอยู่กับความถูกต้องของข้ออ้างสองข้อที่วอลเซอร์ใช้อยู่เป็นนัย คือ (๑) ความคิดเรื่องความเป็นหนึ่งเดียวกันของความหมายทางสังคมของสิ่งดีประเภทต่างๆ และ (๒) ความคิดเรื่องการกำหนดของพลังทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม

สำหรับ (๑) ถ้าพิจารณาข้ออ้างเหตุผลทั้งหมดของวอลเซอร์จะพบว่า เขาไม่ได้ปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงถึงความเป็นไปได้ที่คนในสังคมเดียวกันอาจเข้าใจความหมายและวัตถุประสงค์ในการใช้สอยของสิ่งดีประเภทต่างๆ ไม่ตรงกัน<sup>157</sup> ในส่วนที่เขาวิเคราะห์เกี่ยวกับอำนาจทางการเมือง ซึ่งเป็นเครื่องมือสำหรับใช้กำกับควบคุมการแสวงหาสิ่งดีประเภทอื่นทั้งหมด รวมถึงอำนาจดังกล่าวเองด้วยนั้น และขณะเดียวกันก็เป็นเครื่องป้องกันพรหมแดนของการจัดสรรของสิ่งดีแต่ละประเภทจากการถูกรุกล้ำและครอบงำ วอลเซอร์กล่าวไว้ชัดเจนว่า คำถามว่าอำนาจทางการเมืองควรถูกจัดสรรอย่างไรเป็นเรื่องที่มีการโต้แย้งกันมากที่สุดเรื่องหนึ่ง<sup>158</sup> ซึ่งสะท้อนว่า วอลเซอร์เองก็ยอมรับ (๑) แแต่ในระดับหนึ่งเท่านั้น แต่ถ้าความเข้าใจร่วมกันเกี่ยวกับความหมายของสิ่งดีทางสังคมไม่มีลักษณะที่เป็นหนึ่งเดียวกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเข้าใจเกี่ยวกับการจัดสรรอำนาจทางการเมือง ซึ่งเป็นประเด็นที่ก่อให้เกิดความขัดแย้งได้มากที่สุดเรื่องหนึ่งในสังคมประชาธิปไตย<sup>159</sup> การอ้างสิ่งนี้เป็นพื้นฐานสำหรับเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมย่อมต้องประสบปัญหาแบบเดียวกับการอ้างสายสัมพันธ์ทางสังคมหรือการรู้คิดที่เหลื่อมซ้อนของราชที่ได้อ้างไป และสำหรับกรณีนี้ ประเด็นไม่ได้ขึ้นอยู่กับว่าสังคมเสรีประชาธิปไตยอาจไม่มีความเข้าใจร่วมกันอยู่เพียงพอเกี่ยวกับความหมายของสิ่งดีทางสังคมชนิดต่างๆ เท่านั้น<sup>160</sup> แต่การอ้าง

<sup>156</sup> ดูข้อวิจารณ์จากจุดยืนแบบต่างๆ ต่อข้อเสนอนี้ของวอลเซอร์ใน David Miller and Michael Walzer (eds.).

*Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford: Oxford University Press. 1995

<sup>157</sup> Walzer 1983, p. 313

<sup>158</sup> Walzer 1983, p. 281

<sup>159</sup> Shapiro 1999

<sup>160</sup> Gutmann & Thompson. "Justice across the spheres" in David Miller and Michael Walzer (eds.).

*Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford: Oxford University Press. 1995, pp. 102-111

ความเข้าใจที่ขัดแย้งกันอย่างแหลมคมมากยิ่งขึ้นอาจสร้างรอยร้าวระหว่างกลุ่มคนที่เชื่อและยืนยันในความหมายที่แตกต่างกันของสิ่งที่ดีประเภทใดประเภทหนึ่ง จนปิดโอกาสที่คนเหล่านี้จะมาพร้อมกันถกเถียงหรือหาหรือเกี่ยวกับการจัดสรรที่ยุติธรรมสำหรับสิ่งที่ดีชนิดนี้ และทำให้การจัดสรรที่ตามมา รวมทั้งสถาบันที่รับผิดชอบต่อการจัดสรรนั้นเกิดปัญหาความชอบธรรมขึ้นในสายตาของผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับกระบวนการและผลลัพธ์ที่ตามมาของการจัดสรร เช่น ในตัวอย่างของบราวน์จากบทที่ ๒ และสิ่งนี้เมื่อดำเนินต่อเนื่องไปอย่างยาวนานก็อาจนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่พึงปรารถนาแบบใดแบบหนึ่งในสองแบบที่ได้วิเคราะห์ไปบทที่ ๒ ได้เช่นกัน

สำหรับ (๒) การอ้างเหตุผลที่แสดงอย่างชัดเจนที่สุดว่าอลเซอร์ไม่ปฏิเสธว่าการกำหนดความหมายทางสังคมของสิ่งที่ดีแท้จริงเป็นกระบวนการที่ซับซ้อนและเต็มไปด้วยพลวัต และจึงไม่ใช่เพียงการกำหนดทางประวัติศาสตร์-สังคมแบบง่ายเท่านั้น คือตอนที่เขาบรรยายถึงการจัดสรรข้าวเปลือกในหมู่บ้านอินเดียแห่งหนึ่ง เขาบรรยายว่าชุมชนแห่งนี้แบ่งข้าวเปลือกกันตามธรรมเนียมที่ปฏิบัติกันมาและตามคติความเชื่อทางศาสนา โดยทุกคนที่เกี่ยวข้องล้วนเข้าใจว่าตนมีสิทธิได้รับส่วนแบ่งข้าวเปลือกที่ตนมีส่วนผลิตแต่ในสัดส่วนที่ไม่เท่ากันตามสถานะตำแหน่งที่แต่ละคนมีอยู่ในชุมชน ซึ่งเขายืนยันว่าความไม่เท่าเทียมในการแบ่งสรรข้าวเปลือกของชุมชนแห่งนี้ไม่สามารถถูกขจัดทิ้งไปได้ โดยการที่บุคคลภายนอกปรากฏตัวเข้ามาในหมู่บ้านและออกแบบการจัดสรรใหม่ให้มีความเท่าเทียมมากขึ้น แต่วิธีการใหม่นั้นขัดแย้งกับแบบแผนการจัดสรรที่ชาวบ้านเข้าใจอยู่เดิม เขาเรียกการแทรกแซงเช่นนี้ว่าคือ ทหาราชย์ (tyranny) โดยความเป็นทหาราชย์นี้เกิดจากการที่การทำเช่นนี้ขัดกับความจริงที่ว่า “เราทั้งหลายต่างเป็นสิ่งมีชีวิตที่สร้างวัฒนธรรม เราสร้างและใช้ชีวิตอยู่ในโลกที่เต็มไปด้วยความหมาย และไม่มีทางที่จะจัดอันดับและจัดระเบียบให้แก่โลกเหล่านี้ตามความเข้าใจเกี่ยวกับสิ่งที่ดีทางสังคมของมัน เราจึงปฏิบัติอย่างยุติธรรมต่อชายและหญิงทั้งหลายโดยการเคารพการสร้างสรรคในแบบที่เฉพาะเจาะจงของพวกเขา พวกเขาต่างก็เรียกร้องความยุติธรรมนี้ และต่อต้านทหาราชย์โดยยืนยันที่จะเข้าใจความหมายของสิ่งที่ดีทางสังคมในแบบดั้งเดิมของพวกเขา”<sup>161</sup> แต่ขณะเดียวกันเขาก็อ้างด้วยว่า

<sup>161</sup> Walzer 1983, p. 314



แต่บางที่เราควรสงสัยว่าความเข้าใจ [เกี่ยวกับการจัดสรร] ชนิดที่ปกครองชีวิตในหมู่บ้านนี้อยู่ เป็นความเข้าใจร่วมกันจริงหรือไม่ สมาชิกบางคนที่อยู่ในวรรณะล่างอาจรู้สึกโกรธและขัดเคืองใจ (แต่เก็บกดความรู้สึกเหล่านี้ไว้) ต่อเจ้าของที่ดินที่เอาไปแต่เฉพาะส่วนแบ่ง “ที่เป็นสิทธิอันชอบธรรมของพวกเขา” หากเป็นเช่นนั้น ย่อมเป็นเรื่องสำคัญที่จะต้องค้นหาหลักการที่เป็นสิ่งก่อรูปให้แก่ความรู้สึกโกรธและขัดเคืองใจนี้ แต่หลักการเหล่านี้เอง ก็จะต้องมีบทบาทในความยุติธรรมของหมู่บ้านด้วย ; และถ้ามันเป็นที่ยุ้จักในหมู่คนวรรณะล่าง เช่นนั้นมันก็ต้องไม่ใช่สิ่งที่คนในวรรณะสูงไม่รู้จักอย่างแน่นอน (แม้พวกเขาอาจเก็บกดมันไว้) ความหมายทางสังคมไม่จำเป็นต้องกลมกลืนกันเสมอไป บางครั้งมันอาจให้เพียงกรอบเค้าโครงทางความคิดสำหรับใช้เป็นกรอบในการถกเถียงเกี่ยวกับการจัดสรร แต่นี่คือกรอบเค้าโครงที่จำเป็น ไม่มีหลักการสากลหรือหลักการจากภายนอกใดๆ ที่สามารถแทนที่มันได้ คำอธิบายเรื่องความยุติธรรมในการจัดสรรที่มีเนื้อหาสาระ (substantive) ทุกคำอธิบายต้องเป็นคำอธิบายของคนในชุมชนเอง <sup>162</sup>

ในคำกล่าวข้างต้นนี้เขาคุณคล้ายจะอ้างว่าคนในสังคมอาจเข้าใจความหมายของสิ่งดีทางสังคมอย่างใดอย่างหนึ่งในแบบที่แตกต่างไปจากความเข้าใจหลักที่ใช้กันอยู่ได้ แต่ความเข้าใจแบบที่ต่างออกไปนี้ต้องเป็นสิ่งแฝงอยู่แล้วเป็นนัยภายในโลกทัศน์เกี่ยวกับการจัดสรรที่ใช้อยู่ในสังคมนั้นด้วย เช่น อาจอยู่ในรูปของความรู้สึกหรือการรับรู้ที่ไม่แจ่มชัด แต่ในอีกข้อความหนึ่ง เขายอมรับว่าหลักการจัดสรรดังกล่าวอาจเปลี่ยนแปลงได้ด้วยอิทธิพลจากภายนอก

ให้เราสมมติว่าหมู่บ้านอินเดียยอมรับลัทธิที่สนับสนุนระบบวรรณะ และมีนักท่องเที่ยวผู้มาเยือนหมู่บ้านแห่งนี้พยายามโน้มน้าวพวกเขา – ซึ่งแน่นอนว่าเป็นกิจกรรมที่น่าเคารพ – ว่าลัทธิเหล่านั้นผิดพลาด ยกตัวอย่างเช่น เขาอาจอ้างว่า ชายและหญิงถูกสร้างขึ้นมาให้เท่ากันไม่ใช่แค่ในทุกๆ ชาติที่ถือกำเนิดเกิด แต่ในชาตินี้ที่พวกเขามีชีวิตอยู่ขณะนี้ หากเขาทำสำเร็จ หลักการจัดสรรใหม่ๆ อีกหลากหลายรูปแบบก็จะปรากฏ

<sup>162</sup> Walzer 1983, pp. 313-314

กายขึ้น [...] หรือพูดให้ง่ายกว่านั้น การยึดเยี่ยระบบราชการแบบสมัยใหม่ให้อยู่เหนือระบบวรรณะเปิดทางให้นำหลักการจัดสรรชนิดใหม่และการแยกแยะชนิดใหม่เข้าสู่ชุมชนอินเดีย ความบริสุทธิ์ทางพิธีกรรมไม่ใช่สิ่งเดียวกับการมีสิทธิดำรงตำแหน่งสูงๆอีกต่อไป การจัดสรรตำแหน่งงานของรัฐกลายเป็นเรื่องของเกณฑ์แบบอื่นแทน และหากคนไร้วรรณะถูกกีดกัน เราก็สามารถเริ่มพูดถึงเรื่องความยุติธรรมได้ เพราะคนเหล่านี้จะเริ่มพูดถึงมัน อันที่จริงการพูดคุยนี้อาจมีรูปแบบเช่นที่เราต่างคุ้นเคยดีอยู่แล้ว [...] เราสามารถบรรยายระบบวรรณะที่ตอบสนองมาตรฐาน (ภายใน) ของความยุติธรรมได้ฉันใด เราก็สามารถบรรยายถึงระบบทุนนิยมที่ทำงานเดียวกันได้ฉันนั้น แต่ในตอนนี้อำนาจบรรยายนี้ต้องมีรายละเอียดที่ซับซ้อนขึ้นมาก เนื่องจากความหมายทางสังคมไม่ได้ถูกบูรณาการเข้าด้วยกันในแบบเดิมอีกต่อไป<sup>163</sup>

หากความเข้าใจชนิดที่จะเปลี่ยนรูปแบบของการจัดสรรได้ต้องเป็นความเข้าใจที่ฝังอยู่แล้วในโลกทัศน์ของคนในชุมชน เพื่อที่การเปลี่ยนแปลงนั้นจะไม่ถูกครหาได้ว่าเป็นทรราชย์ แต่ขณะเดียวกันบุคคลภายนอกก็อาจมีความชอบธรรมที่จะโน้มน้าวให้คนในหมู่บ้านเปลี่ยนวิธีคิดเกี่ยวกับความยุติธรรมของตนได้ด้วย การแบ่งแยกระหว่างความเข้าใจที่เป็นภายในของคนในหมู่บ้านแท้ๆ (authentic) กับอิทธิพลแปลกปลอมที่มาจากภายนอก (inauthentic) ที่วอลเซอร์ใช้ย่อมจะมีความชัดเจนน้อยลง และประเด็นก็จะเหลือเพียงแค่ว่าบุคคลภายนอกมีเหตุผลที่ดีที่สามารถโน้มน้าวให้คนในหมู่บ้านยอมรับวิธีคิดอันใหม่ได้หรือไม่ หากทำได้ข้อครหาเรื่องทรราชย์ก็จะตกไป ทั้งยังเท่ากับการยอมรับของวอลเซอร์อย่างกลายๆ ด้วยการกำหนดทางประวัติศาสตร์-วัฒนธรรมนั้นไม่ใช่สิ่งเบ็ดเสร็จ คนในหมู่บ้านที่มีวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมอาจทั้งวิถีชีวิตดังกล่าวได้หากพวกเขาพบว่ามีเหตุผลที่ดีที่จะทำเช่นนั้น ซึ่งผลของที่กล่าวมาทั้งหมดนี้คือ วอลเซอร์ไม่สามารถอ้างได้ว่าสายสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกของชุมชนจะมีความแน่นแฟ้นเพียงพอที่จะทำหน้าที่ที่ราชอ้างได้เนื่องจากพลังกำหนดทางประวัติศาสตร์-สังคมไม่ได้เดินทางเดียว และความหมายทาง

<sup>163</sup> Walzer 1983, pp. 314-315

สังคมและความเข้าใจร่วมกันที่อาจสนับสนุนสายสัมพันธ์นี้ไม่ใช่สิ่งที่คงที่และคงทน แต่สามารถแปรผันได้ตามพลวัตภายใน หรือ อิทธิพลจากภายนอก

**กระบวนการทางการเมืองแบบต่อสู้ต่อรอง** เพื่อความเป็นธรรมสำหรับวอลเชอร์ จำเป็นต้องกล่าวด้วยว่าเขาไม่ได้ให้คุณค่าแก่เสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมมากเท่ากับนักปรัชญาเสรีนิยมเช่น รอลส์ กัทแมนและทอมป์สัน โคเฮน แอคเคอร์แมน ลามอร์และเดรเบน ในทางกลับกัน วอลเชอร์เห็นด้วยกับนักประชาธิปไตยแบบสุดขั้ว เช่น ฌองทาล มูฟ (Chantal Mouffe)<sup>164</sup> และวิลเลียม คอนเนลลี่ (William Connolly)<sup>165</sup> ที่กล่าวว่าทำให้ความสำคัญมากจนเกินไปแก่เสถียรภาพและความเป็นเอกภาพอาจเป็นอุปสรรคขัดขวางแสวงหาความยุติธรรมได้ เช่น ในกรณีที่มีความยุติธรรมหยั่งรากฝังลึกอยู่ในโครงสร้างของสังคมจนทำให้กระบวนการทางการเมืองตามปกติไม่อาจใช้ได้ผล ซึ่งทำให้นักประชาธิปไตยสายนี้รวมทั้งตัววอลเชอร์ด้วยเชื่อว่า หากมีสองฝ่าย (ขึ้นไป) ที่ยึดถือคุณค่าหรืออุดมการณ์ที่แตกต่างกัน โดยต่างฝ่ายต่างเชื่อว่าคุณค่าหรืออุดมการณ์ที่ตนยึดถือนั้นคือสิ่งที่ถูกต้อง ถึงที่สุดแล้วทั้งสองฝ่ายนี้ก็จะต้องตัดสินกันด้วยกระบวนการทางการเมืองที่อยู่ในรูปของการต่อสู้ต่อรองกัน โดยไม่จำเป็นต้องจำกัดอยู่เฉพาะในรูปของการแลกเปลี่ยนเหตุผลกันอย่างผู้มีอารยะแบบที่นักทฤษฎีเสรีนิยมเสนอ<sup>166</sup> เป็นที่น่าสังเกตว่านักทฤษฎีนิยมทางคุณค่าแทบทุกราย (ยกเว้นแกลสตัน) เมื่อวิเคราะห์ไปถึงที่สุดแล้วล้วนมองกระบวนการทางการเมืองเป็นทางออกสำหรับความขัดแย้งทางคุณค่าทั้งสิ้น<sup>167</sup> แต่เนื่องจากวอลเชอร์คือผู้ที่ถกเถียงจุดยืนในเรื่องนี้ไว้ชัดเจนว่าคนอื่น ๆ ผู้เขียนจึงจะนำความคิดของเขามาเป็นตัวแทนในการพิจารณา

<sup>164</sup> Chantal Mouffe (eds.). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Democracy*. London: Verso, 1992

<sup>165</sup> William Connolly. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press. 1995

<sup>166</sup> Michael Walzer . "Politics and Passions" in *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven, London: Yale University Press. 2004. Jane Mansbridge แยกความแตกต่างระหว่างประชาธิปไตยแบบ adversarial vs. consensual ดู Mansbridge. *Beyond Adversarial Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press. 1983

<sup>167</sup> ดู Raz 1990, p. 31; Walzer 1983, 1999; Anderson 1993

ใน Walzer (1999/2004) <sup>168</sup> เขาอธิบายกระบวนการนี้ไว้ว่าคือ การใช้ทุกวิถีทางที่อาจทำได้เพื่อเข้าไปมีอิทธิพลต่อความคิดของคนจำนวนมากที่สุดในสังคม ตั้งแต่การให้การศึกษาทางการเมือง การจัดองค์กร การระดมมวลชน การประท้วง การออกแถลงการณ์ การได้วาที การต่อรอง การวิ่งเต้น การรณรงค์ การลงคะแนนเสียง การระดมทุน การติดสินบน งานเบ็ดเตล็ดต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการบริหารจัดการองค์กรเพื่อบรรลุเป้าหมายทางการเมือง และอาจรวมถึงการอภิปรายอย่างเป็นทางการเมืองด้วย วอลเซอร์เน้นว่าการอภิปรายอย่างเป็นทางการเมืองได้ แต่กิจกรรมชนิดนี้ไม่สามารถทดแทนกิจกรรมรูปแบบอื่นๆ ที่กล่าวมา และหลายครั้งยังต้องพึ่งพาอาศัยกิจกรรมประเภทหลัง โดยเหตุผลสำคัญข้อหนึ่งที่วอลเซอร์ใช้คือ กิจกรรมของการอภิปรายอย่างเป็นทางการเมืองที่คนจำนวนมากสามารถมีส่วนร่วมได้เป็นสิ่งที่ไม่ปฏิบัติไม่ได้จริงกับสังคมประชาธิปไตยที่มีขนาดใหญ่โต ขณะที่กิจกรรมที่กล่าวมานี้ทั้งหมดล้วนเป็นสิ่งที่สามารถกระทำได้จริง และมีตัวอย่างให้เห็นมาแล้วเป็นจำนวนมาก <sup>169</sup>

นักทฤษฎีเสรีนิยมไม่ปฏิเสธว่ากระบวนการทางการเมืองแบบต่อผู้ต่อรองเช่นที่วอลเซอร์อ้างถึงคือทรัพยากรที่มีค่าที่อยู่คู่กับสังคมประชาธิปไตยมายาวนาน ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิพลเมืองของคนกลุ่มน้อยจำนวนมาก เช่น คนผิวดำ คนกลุ่มน้อยทางชาติพันธุ์ สตรี และคนกลุ่มน้อยทางเพศสภาพ ฯลฯ ล้วนมีบทบาทอย่างสูงในเส้นทางเดินสู่ความยุติธรรมและความเสมอภาคที่เพิ่มขึ้นของสังคมประชาธิปไตยหลายแห่ง แต่ยิ่งกว่านั้น การที่คนทุกกลุ่มและทุกฝ่ายในสังคมต่างแสดงความพร้อมที่จะหันมาใช้กระบวนการเช่นนี้ในการผลักดันผลประโยชน์ รวมถึงคุณค่าและอัตลักษณ์ของตนสะท้อนว่าแนวทางชนิดนี้น่าจะเป็นที่ยอมรับร่วมกันอยู่ในระดับหนึ่งโดยพลเมืองในสังคมประชาธิปไตย อย่างน้อยที่สุดก็ในเชิงพฤตินัย (de facto) Gutmann & Thompson 1996 วิเคราะห์ว่าในเชิงหลักการ มีเหตุผลที่ทำให้มองได้ว่ากระบวนการนี้ตอบสนองมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันได้ในระดับหนึ่ง แนวคิดเรื่องความสุขุมรอบคอบและมองที่

<sup>168</sup> Michael Walzer. "Deliberation and What Else?" in *Deliberative Politics*, Stephen Macedo (eds) New York, Oxford: Oxford University Press. 1999

<sup>169</sup> Walzer 1999, p. 68 ดูความคิดของวอลเซอร์เพิ่มเติมใน Michael Walzer. *Political Action*. Chicago: Quadrangle Books. 1971; Walzer. *Radical Principles*. New York: Basic Books. 1980; Walzer. *Politics and Passion*. New Haven & London: Yale University Press. 2004

ประโยชน์ระยะยาวเป็นหลักที่รองรับกระบวนการนี้เรียกว่าแรงจูงใจทางศีลธรรมที่ไม่สูงจนเกินไป จากพลเมือง คือขอให้พวกเขาตัดสินใจทางการเมืองบนพื้นฐานของผลประโยชน์ส่วนตัวที่ผ่านการไตร่ตรองดีแล้ว (enlightened self-interest) ไม่ใช่ตามสิ่งใดก็ตามที่พวกเขา “บังเอิญ” ต้องการอยู่ในขณะนั้น ซึ่งสิ่งนี้อยู่ในวิสัยที่คนส่วนใหญ่พอจะกระทำได้นอกจากนี้ ในแง่ของกระบวนการวิธีการต่อสู้ต่อรองเป็นไปโดยอาศัยกติกาและกระบวนการที่ทุกฝ่ายตกลงยอมรับไว้ก่อน ย่อมเท่ากับว่าทุกฝ่ายมีเหตุผลที่ดีที่จะเคารพผลลัพธ์ที่ได้จากการต่อรองแม้อาจไม่ใช่ผลลัพธ์ที่ตนปรารถนาที่สุดก็ตาม<sup>170</sup> อย่างไรก็ตาม กัทแมนและทอมป์สันวิจารณ์ว่าเหตุผลสนับสนุนสองข้อนี้แฝงไว้ด้วยข้อบกพร่องที่สำคัญคือ ก) การเรียกร้องให้คนคิดถึงแต่ผลประโยชน์ส่วนตัวสะท้อนความเข้าใจที่คับแคบเกี่ยวกับหน้าที่ที่พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยมีต่อกันและกัน ซึ่งขัดกับสภาพความเป็นจริงของสังคมชนิดนี้ที่นับวันยิ่งมีลักษณะที่ต่างคนต่างต้องพึ่งพาอาศัยกันและกันมากขึ้น<sup>171</sup> ความเข้าใจนี้มองพลเมืองแต่ละคนว่าไม่มีเหตุผลโดยตรงที่ต้องช่วยเหลือพลเมืองคนอื่นให้ได้มีชีวิตที่ดีมีสุข เว้นเสียแต่เมื่อทำแล้วตนจะได้ประโยชน์ และยังมองว่าทุกคนมีสิทธิทำสิ่งใดก็ตามจะช่วยส่งเสริมความดีเปรียบให้แก่ตนเองหรือกลุ่มของตนได้อย่างเสรีโดยไม่ต้องสนใจว่าจะไปกระทบต่อความอยู่ดีมีสุขของพลเมืองกลุ่มอื่นหรือคนอื่นหรือไม่ ตราบใดที่การกระทำนั้นยังคงอยู่ในกรอบกติกาและกระบวนการที่ทุกฝ่ายยอมรับร่วมกันไว้ก่อนในตอนแรก กัทแมนและทอมป์สันอ้างว่าความเข้าใจเช่นนี้ทำให้พลเมืองมีแนวโน้มที่จะเผชิญหน้ากันในฐานะปรปักษ์มากกว่าในฐานะมิตรที่แสวงหาความร่วมมือกัน<sup>172</sup> และ ข) หลักการนี้ทวนคำถามเรื่องความชอบธรรม ไม่มีประโยชน์ที่จะอ้างกติกาและกระบวนการที่ทุกฝ่ายตกลงยอมรับไว้ก่อนเป็นฐานที่มาของความชอบธรรม หากการตกลงนั้นเกิดจากการที่พลเมืองบางคนซึ่งมีอำนาจต่อรองมากกว่าใช้อำนาจบังคับให้พลเมืองคนอื่นต้องยอมตกลงที่กติกาและกระบวนการที่พวกเขาไม่เห็นว่าเป็นธรรมตั้งแต่ต้น ซึ่งภายใต้เงื่อนไขที่เป็นอยู่ของสังคมประชาธิปไตยปัจจุบันหลายแห่งที่ยังคงห่างไกลจากอุดมคติเรื่องความเสมอภาค สมมติฐานนี้เป็นสิ่งที่รับฟังได้ และหลักความสุขุมรอบคอบไม่มีกลไกที่จะป้องกันเรื่องนี้

<sup>170</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 57-58

<sup>171</sup> Gutmann & Thompson 1996 ดูเพิ่มเติม Thomas Pogge. *John Rawls: His Lie and Theory of Justice*. Cambridge, Oxford: Oxford University Press. 2007, pp. 31-34

<sup>172</sup> Gutmann & Thompson 1996, ch.2

เนื่องจากไม่ได้ให้มาตรฐานทางศีลธรรมสำหรับใช้กำหนดจุดเริ่มต้นที่เป็นธรรมของการต่อรองไว้ตั้งแต่ต้น เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงเท่ากับว่าพลเมืองที่ขาดอำนาจในการต่อรอง (เช่น ไດแอนน่า บราวน์) สามารถโต้แย้งการบังคับใช้กติกาและกระบวนการที่พวกเขาเห็นว่าไม่ชอบธรรมเหล่านี้ และไม่ยอมรับที่จะเข้าร่วมในกระบวนการต่อสู้ต่อรองได้<sup>173</sup>

เราอาจนึกถึงข้อถกเถียงเกี่ยวกับวิธีการต่อสู้ทางการเมืองหลายวิธี ตั้งแต่การใช้คำพูดว่าร้ายฝ่ายตรงข้ามเพื่อหวังผลทางการเมือง (hate speech)<sup>174</sup> การอนุญาตให้ธุรกิจที่ประกอบการแบบทวิสต์ผูกขาดให้เงินอุดหนุนสำหรับการรณรงค์หาเสียงของผู้สมัครรับเลือกตั้ง การแบ่งเขตเลือกตั้งแบบสัดส่วน ฯลฯ ที่มีทั้งผู้เห็นด้วยและไม่เห็นด้วยกับวิธีการเหล่านี้เพื่อสนับสนุนการวิเคราะห์ข้างต้นของกัทแมนและทอมป์สัน เหตุผลหลักข้อหนึ่งของผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับวิธีการเหล่านี้คือ กติกาของการต่อสู้ทางการเมืองที่ยินยอมให้ใช้วิธีการเหล่านี้ได้ขัดต่อหลักความเสมอภาคหรือความเท่าเทียมซึ่งเป็นหัวใจของระบอบประชาธิปไตย เนื่องจากทำให้คนบางกลุ่มมีความได้เปรียบทางการเมืองเหนือคนกลุ่มอื่นๆ ซึ่งในกรณีเช่นนี้ ผู้สนับสนุนกระบวนการทางการเมืองแบบต่อสู้ต่อรอง เช่น วอลเซอร์ ไม่สามารถยืนยันที่จะใช้กระบวนการชนิดนี้ได้ เนื่องจากผู้ไม่เห็นด้วยกับการใช้กระบวนการชนิดนี้ในการตัดสินความเห็นต่างทางศีลธรรม ย่อมไม่ให้ความร่วมมือที่จะใช้กระบวนการเช่นนี้ตั้งแต่ต้น เช่นเดียวกับในตัวอย่างคณะลูกขุนที่กัทแมนและทอมป์สันอ้างถึงในบทก่อนหน้านี้ ดังนั้น จึงจะเห็นว่าที่สุดแล้ว ข้อบกพร่องของกระบวนการชนิดนี้ก็คือข้อบกพร่องเดียวกับของประชาธิปไตยเชิงกระบวนการนั่นเอง ที่ถึงแม้จะให้คำอธิบายถึงวิธีรับมือกับความเห็นต่างในระดับของหลักการหรือคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระได้โดยอ้างว่ากระบวนการนี้เป็นกระบวนการบริสุทธิ์และเป็นธรรมแก่ทุกฝ่าย (ซึ่งเราก็ได้เห็นแล้วข้ออ้างนี้ไม่ถูกต้องเสียทีเดียว) แต่ก็ยังคงหลีกเลี่ยงไม่พ้นปัญหาจากความเห็นต่างที่คนในสังคมเสรีประชาธิปไตยมีในอีกด้านหนึ่งที่ว่าในกรณีใดควร

<sup>173</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 58-9; ดูเพิ่มเติม Gutmann & Thompson 1999

<sup>174</sup> ตัวอย่างหนึ่งของความเห็นต่างนี้คือขณะที่ประเทศสหรัฐอเมริกา มีบทบัญญัติแก้ไขเปลี่ยนแปลงรัฐธรรมนูญฉบับที่ 1 (The First Amendment) ที่คุ้มครองเสรีภาพในการแสดงออก อันรวมถึงการใช้คำพูดแบบ hate speech แต่ประเทศเยอรมันกลับมีกฎหมายห้ามการใช้คำพูดประเภทนี้ที่เคร่งครัดมาก ยกตัวอย่างเช่น คำพูดที่ปฏิเสธว่าเหตุการณ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิวไม่เคยเกิดขึ้น หรือคำพูดที่แนวคิดแบบนี้โอนานซีล้วนผิดกฎหมายทั้งสิ้น ตามกฎหมายนี้ของประเทศเยอรมัน

นำกระบวนการชนิดใดมาใช้เป็นเครื่องมือในการตัดสินความเห็นที่แตกต่างหรือขัดแย้งกันระหว่างพวกตน

**หลักขันติธรรม** ทริพยากรที่อยู่คู่กับสังคมแบบประชาธิปไตยเสรีนิยมอีกชนิดหนึ่งที่ถูกนำมาใช้อ้างอิงค่อนข้างมากโดยนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าคือ หลักขันติธรรม (toleration) วิลเลียม แกลสตัน (Galston 1999, 2002) คือผู้สนับสนุนที่เข้มแข็งที่สุดคนหนึ่งของหลักข้อนี้ ในฐานะที่ตัวเขาเองก็เป็นนักเสรีนิยมคนหนึ่ง แกลสตันตระหนักเป็นอย่างดีถึงประเด็นปัญหาที่ “โจทย์ของ รอลส์” กล่าวถึง แต่เขาเสนอว่าประเด็นปัญหาที่แหลมคมที่สุดของพหุนิยมทางคุณค่าอยู่ที่คำถามที่ว่า “

รัฐควรทำเช่นไรเมื่อการกระทำบางอย่างที่รัฐออกแบบมาเพื่อส่งเสริมเงื่อนไขที่จำเป็นต้องมีอยู่ก่อนของประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมกลายเป็นอุปสรรคหรือสิ่งกีดขวางต่อเสรีภาพในการแสดงออก (expressive liberty) ของกลุ่มที่เกิดจากการรวมตัวอย่างสมัครใจ (voluntary associations) ในรัฐชนิดนี้ในลักษณะที่ทำให้กลุ่มเหล่านี้ต้องเดือดร้อนหรือในทางกลับกันคือ การใช้เสรีภาพในการแสดงออกของกลุ่มเหล่านี้ไม่เข้ากันหรือขัดแย้งกับสิ่งที่อาจมองได้ว่าเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต้องมีอยู่ก่อนของเสรีประชาธิปไตย? <sup>175</sup>

แกลสตันตอบคำถามนี้ด้วยแนวคิดสองสามประการ แนวคิดแรกคือเรื่อง *เสรีภาพในการแสดงออก* ที่เขาอ้างว่าเป็นเสรีภาพพื้นฐานของพลเมืองทุกคนที่รัฐต้องให้การเคารพ โดยยินยอมให้สมาชิกของกลุ่มและวัฒนธรรมทั้งหลายสามารถดำเนินชีวิตในรูปแบบที่ตนเชื่อว่าดีหรือมีคุณค่าได้ แม้คนส่วนใหญ่ของสังคมอาจมองว่ารูปแบบชีวิตดังกล่าวไม่เหมาะสมหรือไม่ถูกต้องตามหลักการของเสรีนิยมก็ตาม <sup>176</sup> ขณะเดียวกัน คนที่เป็นเสียงส่วนใหญ่ของสังคมก็ต้องยึดหลักขันติธรรม โดยแสดงความอดทนอดกลั้นต่อรูปแบบชีวิตที่แตกต่างและที่ตนไม่เห็นด้วยเหล่านี้ อย่างไรก็ตาม

<sup>175</sup> Galston 2002, p. 2

<sup>176</sup> Galston 2002, p. 9 ดูเพิ่มเติม William Galston. “Public Morality and Religion in the Liberal State” Political Studies. Vol. 19, No. 3 (Fall). 1986, pp. 807-824; William Galston. “Liberal Virtues”. American Political Science Review. Vol 82, No. 4 (December). 1988, pp. 1277-1291.

ดี แกลสตันไม่ได้กล่าวถึงหลักขั้นดิธรรมในลักษณะของหลักที่กล่าวว่า “อะไรก็ได้” ตรงกันข้าม เขาอ้างว่าหลักนี้ต้องอยู่ภายใต้เงื่อนไขของสังคมเสรีนิยมที่กล่าวว่า แบบปฏิบัติชนิดที่รัฐจะยอมให้พื้นที่ในการแสดงออกอย่างกว้างขวางที่สุดได้ต้องเป็นแบบปฏิบัติชนิดที่ตอบสนองต่อสิ่งที่แกลสตันเรียกว่า *ข้อเรียกร้องเรื่องความเป็นเอกภาพของสังคมเสรีนิยมที่ไม่อาจจัดทิ้งไปได้*<sup>177</sup> (ตัวเอนเป็นของผู้วิจัย) กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ แบบปฏิบัติเหล่านี้ต้องไม่ขัดกับความจำเป็นในการรักษาเอกภาพของสังคม โดยต้องยังคงตอบสนอง จุดมุ่งหมายสาธารณะ (public purposes) ที่พลเมืองในสังคมเสรีนิยมยอมรับอยู่ร่วมกัน ซึ่งจะเป็นสิ่งที่กำหนดโครงสร้างของสถาบันพื้นฐาน ซึ่งทำให้แก่นนโยบายสาธารณะ และให้คำจำกัดความว่าคุณธรรมสาธารณะควรเป็นเช่นไร รวมทั้งเป็นตัวกำหนดว่าอะไรคือผลประโยชน์ของรัฐที่ต้องมาก่อนคุณค่าอื่นทั้งหมด จุดมุ่งหมายสาธารณะนี้ แกลสตันอ้างว่ามีด้วยกัน ๓ ประการ<sup>178</sup> คือ ๑) การคุ้มครองชีวิตมนุษย์<sup>179</sup> ๒) การคุ้มครองและส่งเสริมพัฒนาการด้านขีดความสามารถขั้นพื้นฐานให้เป็นที่ไปตามเกณฑ์ปรกติ<sup>180</sup> และ (๓) การส่งเสริมความเป็นเหตุผลทางสังคม<sup>181</sup> ซึ่งรัฐสามารถอ้างจุดมุ่งหมายข้อใดข้อหนึ่งหรือทั้งสามข้อนี้เพื่อเป็นเหตุผลในการเข้าแทรกแซงหรือขัดขวางแบบปฏิบัติอย่างใดอย่างหนึ่งของกลุ่มบางกลุ่มได้ หากรัฐมองแล้วว่าแบบปฏิบัติดังกล่าวละเมิดจุดมุ่งหมายที่ว่านี้

เราสามารถสงสัยความคงเส้นคงวาของข้ออ้างที่กล่าวมานี้ของแกลสตัน จุดมุ่งหมายสาธารณะที่แกลสตันยินยอมให้รัฐใช้อ้างได้นั้นแท้จริงแล้วก็คือสิ่งที่แกลสตันต้องการให้เป็นเงื่อนไขบังคับ (constraints) ในกฎหมายรัฐธรรมนูญต่อสิทธิเสรีภาพพื้นฐานนั่นเอง ดังที่แกลสตันเองกล่าวว่า “พหุนิยมทางคุณค่าเรียกร้องให้เราต้องยอมรับเพียงแค่ว่า มีเงื่อนไขบังคับที่มีพื้นฐานเชิงบรรทัดฐานอยู่เกี่ยวกับสิทธิของรัฐที่จะบังคับใช้ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมและชีวิตที่ดีกับครอบครัวและสมาคมที่มารวมตัวกันแบบสมัครใจ ถึงแม้ว่าความเข้าใจเหล่านั้นจะได้รับการรับรอง

<sup>177</sup> Galston 2002, p. 23

<sup>178</sup> Galston 2002, pp. 23-24

<sup>179</sup> ซึ่งอนุญาตให้รัฐเสรีนิยมสามารถแทรกแซงการสักการะทางศาสนาที่ใช้มนุษย์เป็นเครื่องบูชาได้

<sup>180</sup> ซึ่งอนุญาตให้รัฐแทรกแซงชุมชนที่มีแบบปฏิบัติที่ขัดต่อพัฒนาการดังกล่าวเช่นการมัดหัดเด็กทารกหรือปล่อยให้ทารกอดอาหารจนไม่สามารถเจริญเติบโตและพัฒนาได้อย่างเหมาะสมได้

<sup>181</sup> ซึ่งอนุญาตให้รัฐทำในสิ่งที่จะให้แน่ใจว่าพลเมืองรุ่นเยาว์ได้รับการศึกษาที่เหมาะสมเพื่อให้มีความพร้อมสำหรับการเป็นพลเมือง



โดยพลเมืองที่เป็นเสียงส่วนใหญ่ที่เข้มแข็ง และถึงแม้ว่าเรามีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่าวิถีทางของพวกเขา  
 เขานั้นผิดพลาดก็ตาม”<sup>182</sup> จุดมุ่งหมายเหล่านี้จึงเป็นสิ่งที่การตัดสินใจโดยเสียงข้างมากจะล่วง  
 ละเมิดไม่ได้ในทุกกรณี แต่ถ้าจุดมุ่งหมายเหล่านี้มีสถานะศักดิ์สิทธิ์อยู่เหนือการตัดสินใจของเสียง  
 ข้างมากแบบประชาธิปไตยเช่นนี้ เราก็ควรตั้งคำถามแบบเดียวกับที่กัทแมนและทอมป์สันทำว่า  
 จุดมุ่งหมายเหล่านี้มีเนื้อหาสาระที่พลเมืองที่มีความเห็นต่างทางศีลธรรมเห็นว่าเป็นที่ยอมรับ  
 สำหรับตนได้หรือไม่? จุดมุ่งหมายเหล่านี้ได้มาโดยกระบวนการที่พลเมืองเหล่านั้นเห็นว่าเป็นที่  
 ยอมรับสำหรับตนได้หรือไม่? อีกทั้งจุดมุ่งหมายเหล่านี้สามารถอดพ้นความขัดแย้งในการตีความ  
 เมื่อต้องถูกแปลงให้เป็นกฎหมายและนโยบายสาธารณะที่เป็นรูปธรรมได้หรือไม่?<sup>183</sup> ซึ่งเมื่อ  
 พิจารณาจุดยืนของแกลสตันต่อความเห็นต่างทางศีลธรรมสองเรื่อง คือ การศึกษาของเยาวชนและ  
 ศาสนาของคนกลุ่มน้อยแล้ว จะพบว่าจุดมุ่งหมายเหล่านี้ยังห่างไกลจากการเป็นพื้นฐานที่พลเมือง  
 ที่มีความเห็นต่างทางศีลธรรมจะเชื่อว่าตนสามารถยอมรับได้อยู่มาก<sup>184</sup>

แกลสตันมองเรื่องการศึกษาของเยาวชนจากจุดยืนแบบพหุนิยมทางการเมือง (political  
 pluralism) ที่เชื่อว่าชีวิตทางสังคมประกอบด้วยแหล่งที่มาของสิทธิอำนาจ (authority) และองค์  
 อธิปไตยเป็นจำนวนมาก เช่น บัณฑิตบุคคล ผู้ปกครอง สภาคอม โบสถ์และสถาบันต่างๆ ของรัฐ ฯลฯ  
 และไม่มีแหล่งที่มาใดเลยที่มีอำนาจครอบงำในทุกสถานการณ์และทุกจุดประสงค์<sup>185</sup> ด้วยเหตุนี้  
 จึงมีแดนทางสังคมอยู่เป็นจำนวนมากที่มีรูปแบบอำนาจเฉพาะที่ปกครองอยู่ของตัวมันเอง และ  
 เป็นไปได้ที่ในแต่ละแดนจะมีองค์อธิปไตยมากกว่าหนึ่งที่มีอำนาจปกครองที่เหลื่อมซ้อนกัน ทำให้  
 ต้องมีการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจเหล่านี้ให้เหมาะสม แกลสตันอ้างว่าการศึกษาของ  
 เยาวชนเป็นแดนทางสังคมแห่งหนึ่งที่มีลักษณะเช่นนี้ ที่ทั้งผู้ปกครองและสถาบันของรัฐต่างไม่ได้มี  
 อำนาจปกครองอย่างชนิดที่ไม่มีสิ่งใดมาขวางกั้น ทั้งรัฐและผู้ปกครองจึงไม่อาจอ้างอำนาจอย่าง  
 เบ็ดเสร็จของตนต่อการศึกษาของเด็กได้ แต่การวินิจฉัยว่าควรแบ่งสรรอำนาจระหว่างรัฐและ

<sup>182</sup> Galston 2002, p. 124

<sup>183</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 35

<sup>184</sup> William Galston. “Civic Education in the Liberal State”. In Nancy Rosenblum ed.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1989, pp. 89-102; Galston 2002

<sup>185</sup> Galston 2002, p. 36

ผู้ปกครองอย่างไรนั้นต้องถูกกำหนดโดยตัวเนื้อหาสาระ (substance) ของความขัดแย้งเฉพาะแต่ ละเรื่องเอง<sup>186</sup>

ในข้อพิพาทที่เกิดขึ้นระหว่างคณะกรรมการการศึกษาของมลรัฐฮอว์คิน (Hawkins) ใน มลรัฐเทนเนสซีของประเทศสหรัฐฯ กับกลุ่มผู้ปกครองที่เป็นคาทอลิกหัวรุนแรง คณะกรรมการชุด ดังกล่าวนำหลักสูตรการอ่านขั้นพื้นฐานมาใช้สำหรับนักเรียนชั้นอนุบาลถึงชั้นมัธยม ๒ ในโรงเรียน รัฐทุกแห่ง หลักสูตรที่ว่านี้ประกอบด้วยงานเขียนเกี่ยวกับทฤษฎีวิวัฒนาการและงานเขียนอื่นๆ ที่ตั้งคำถามกับความเชื่อทางคริสต์ศาสนา กลุ่มผู้ปกครองที่เป็นคาทอลิกหัวรุนแรงรวมตัวกัน คัดค้านนโยบายด้านการศึกษาที่ว่านี้ และเมื่อไม่ได้ผลจึงยื่นเรื่องต่อศาลมลรัฐขอยกเว้นไม่ให้บุตร หลานของตนต้องเข้าเรียนในชั้นเรียนที่ใช้หลักสูตรนี้ ผู้ปกครองกลุ่มนี้ให้เหตุผลว่าเนื้อหาของ หนังสือที่คณะกรรมการฯ มอบหมายให้นักเรียนอ่านขัดแย้งกับความเชื่อทางศาสนาของตน ไม่ต้อง สงสัยว่าแกลสตันสนับสนุนผู้ปกครอง เขาอ้างว่าคณะกรรมการโรงเรียนไม่มีสิทธิออกนโยบายที่ บังคับให้ผู้ปกครองต้องยินยอมให้ลูกหลานของตนเข้าเรียนในชั้นเรียนที่พวกเขาเห็นว่าสอนในสิ่งที่ ขัดกับความเชื่อทางศาสนาที่ต้อง และศาลไม่มีสิทธิเรียกผู้ปกครองเหล่านี้ไปไต่สวนถึงเหตุผลที่ พวกเขาขอรับการยกเว้นจากนโยบายการศึกษาดังกล่าวด้วย<sup>187</sup> ในการอ้างเช่นนี้แกลสตันให้ เหตุผลข้อหนึ่งว่า ข้อเรียกร้องของผู้ปกครองไม่ใช่ข้อเรียกร้องที่จะยึดเยียดแบบปฏิบัติทางศาสนา ของตนให้แก่พลเมืองคนอื่น (ที่เขาเรียกว่า offensive claim) อันเป็นสิ่งที่พลเมืองในสังคม ประชาธิปไตยทำถูกต้องแล้วที่จะต่อสู้คัดค้าน แต่พวกเขาเพียงแค่เรียกร้องที่จะได้รับการยกเว้นไม่ ต้องถูกแทรกแซงในแบบปฏิบัติทางศาสนาของตน ที่นอกเหนือจากนั้นแล้วก็ไม่ได้ส่งผลกระทบต่อ พลเมืองคนอื่น ๆ ในลักษณะใดอีก (ที่เขาเรียกว่า defensive claim) เท่ากับว่าพลเมืองในสังคม ประชาธิปไตยคนอื่น ๆ ก็ย่อมไม่มีเหตุผลที่จะต่อสู้คัดค้านข้อเรียกร้องที่ว่านี้ของผู้ปกครองด้วย

แต่ท่าทีเช่นนี้ขัดแย้งหรือไม่กับจุดมุ่งหมายสาธารณะ (ข้อที่ ๓) ที่แกลสตันเองอธิบายไว้ว่า รัฐสามารถอ้างความจำเป็นที่ต้องส่งเสริมความเป็นเหตุเป็นผลทางสังคม (โดยทำในสิ่งที่จะให้ แน่ใจได้ว่าพลเมืองรุ่นเยาว์ได้รับการศึกษาที่เหมาะสมเพื่อให้ความพร้อมสำหรับเติบโตมาเป็น

<sup>186</sup> Galston 2002, p. 36

<sup>187</sup> Galston 1999, p. 42

พลเมืองของสังคมประชาธิปไตย) เพื่อแทรกแซงแบบปฏิบัติบางอย่างของคนกลุ่มน้อยได้?<sup>188</sup> เรา  
จะเห็นข้อนี้ชัดขึ้นเมื่อพิจารณาเหตุผลที่ผู้ปกครองคาทอลิกหัวรุนแรงใช้อ้างในข้อพิพาทนี้

ผู้ปกครองเหล่านี้พยายามป้องกันไม่ให้โรงเรียนสอนให้บุตรหลานของตนใช้การ  
วินิจฉัยที่เป็นเชิงวิพากษ์ ใช้จินตนาการ ใช้เสรีภาพในการเลือก “ในด้านที่คัมภีร์ไบเบิลให้  
คำตอบไว้แล้ว” รวมทั้งไม่ให้เด็กๆ ได้พิจารณาคุณงามความดีของแนวคิดที่ว่ามนุษย์ทุก  
คนมีคุณค่าและศักดิ์ศรี หากผู้ปกครองเหล่านี้ทำสิ่งนี้สำเร็จ ลูกหลานของพวกเขา (และ  
บางทีอาจรวมถึงเด็กคนอื่นๆ ด้วย) ย่อมไม่ได้รับการศึกษาที่จำเป็นสำหรับพัฒนาขีด  
ความสามารถของพวกเขาที่จะเติบโตไปเป็นพลเมืองของสังคมประชาธิปไตย ผู้ปกครอง  
จะปฏิเสธไม่ให้คณะกรรมการโรงเรียนมีสิทธิอำนาจในการอบรมสั่งสอนพลเมืองของชาติ  
ในอนาคตถึงทักษะและความรู้ที่จำเป็นสำหรับการปกป้องเสรีภาพและโอกาสต่างๆ ของ  
พลเมืองทุกคน รวมถึงของตัวผู้ปกครองและเด็กเหล่านี้เองด้วย ในบรรดาทักษะและ  
ความรู้ที่จำเป็นเหล่านี้ได้แก่ขีดความสามารถในการใช้เหตุผลเชิงวิพากษ์ – ความสามารถ  
ในการให้เหตุผลสนับสนุนแก่การกระทำของตน ในการวิพากษ์วิจารณ์การกระทำของ  
เพื่อนพลเมืองคนอื่นๆ และในการตอบสนองต่อเหตุผลสนับสนุนและข้อวิจารณ์ที่พวกเขา  
ให้<sup>189</sup>

ท่าทีนี้ของแกลสตันต้องถูกทำความเข้าใจอย่างเชื่อมโยงกับจุดยืนของเขาเกี่ยวกับเสรีภาพ  
ทางศาสนาของคนกลุ่มน้อยด้วย Galston 1999 อ้างว่าตามหลักการแบ่งแยกสิทธิอำนาจระหว่าง  
รัฐและประชาสังคม เช่น ครอบครัว เสรีภาพในการแสดงออกด้านกรณีนับถือศาสนาต้องถูกถือว่าเป็น  
เป็นสิทธิส่วนตัวของปัจเจกบุคคลและสมาคมภาคสังคม ที่ทำให้พวกเขาไม่จำเป็นต้องให้  
คำอธิบาย หรือให้เหตุผลสนับสนุน เรื่องดังกล่าวต่อศาลและสาธารณะ สภาจึงไม่มีอำนาจในการ  
บังคับให้ตัวแทนของคนกลุ่มน้อยทางศาสนาที่มีแบบปฏิบัติที่ผิดแผกไปจากของส่วนใหญ่ต้อง  
อธิบายเนื้อหาสาระที่สำคัญของความเชื่อของตนเพื่อสนับสนุนให้แบบปฏิบัติดังกล่าวสามารถ

<sup>188</sup> Galston 2002, p. 24

<sup>189</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 65

ดำรงต่อไปได้ เขาอ้างว่าปัจเจกบุคคลทุกคนมีสิ่งที่เรียกว่า “สิทธิที่จะไม่ให้เหตุผลข้อใดข้อหนึ่ง สำหรับการเป็นบุคคลที่แตกต่างจากบุคคลอื่นๆ”<sup>190</sup> โดยยกเรื่องเล่าจากยุคกลางเพื่อมาชี้ประเด็นนี้ ตามเรื่องเล่านี้กษัตริย์บุลกันแห่งคาซเซอร์ (Bulan King of Khazers) เรียกนักปราชญ์สี่คนมาซึ่งประกอบด้วยนักปรัชญาทางโลกหนึ่งคน นักวิชาการด้านคริสตศาสนาหนึ่งคน นักวิชาการมุสลิมหนึ่งคนและแรบไบหนึ่งคน หลังจากสอบถามบุคคลเหล่านี้เรื่องตัวเกี่ยวกับเนื้อหาและพื้นฐานของความเชื่อของพวกเขา กษัตริย์พระองค์นี้ได้เรียกประชาชนของพระองค์มารวมตัวกันและประกาศว่าพระองค์ทรงเลือกรับศาสนายิว และพลเมืองของพระองค์ทุกคนก็ต้องทำแบบเดียวกันด้วย แกลสตันชี้ว่าประชาธิปไตยต่างกันเพียงแค่เปลี่ยนจากการตัดสินใจโดยคนๆ เดียวมาเป็นการตัดสินใจที่กระทำโดยการประชุมร่วมกัน หากประชาธิปไตยทำแบบเดียวกันคือ หลังจากการไตร่ตรองอย่างละเอียดรอบคอบแล้วก็ตกลงเลือกศาสนายิวเป็นศาสนาประจำชาติ ก็ย่อมเท่ากับเป็นการละเมิดแบบเดียวกัน เพราะรัฐไม่มีอำนาจอันชอบธรรมที่จะตัดสินใจในเรื่องศาสนาแทนประชาชน

แต่หากเสรีภาพทางศาสนาอันเป็นสิ่งที่ผู้ปกครองใช้อ้างปิดกั้นโอกาสสำหรับเด็กที่จะได้รับการศึกษาชนิดที่จะพัฒนาความสามารถในการใช้เหตุผลเชิงวิพากษ์และการเลือกอย่างมีเหตุผล ซึ่งเป็นความรู้และทักษะชนิดที่นักทฤษฎีเสรีนิยมเห็นว่าเป็นในการปกป้องเสรีภาพและโอกาสพื้นฐานของพลเมืองทุกคนเมื่อเด็กเหล่านี้เติบโตเป็นพลเมืองของสังคมประชาธิปไตยในอนาคต

<sup>190</sup> Galston 2002, pp. 36-37; Galston 1999, pp. 40-45 อนึ่ง ข้ออ้างนี้ของแกลสตันมีความคล้ายคลึงกับข้ออ้างที่ใช้โดยอิสยาห์ เบอร์ลิน ผู้ได้ชื่อว่าเป็นบิดาของพหุนิยมทางคุณค่ามากเป็นพิเศษเมื่อเทียบกับนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าคนอื่นๆ โดยเบอร์ลินให้ความสำคัญกับเสรีภาพในฐานะพื้นที่ภายในของปัจเจกบุคคลที่ไม่มีผู้ใดมีสิทธิล่วงล้ำเข้ามากำหนดว่าเขาควรเชื่อหรือไม่เชื่อสิ่งใด ทำหรือไม่ทำสิ่งใด และจึงมีนัยยะถึงเสรีภาพที่ไม่ต้องอธิบายสิ่งที่ตนเชื่อหรือกระทำต่อผู้อื่นด้วย อย่างไรก็ตาม มีความแตกต่างที่สำคัญระหว่างจุดยืนของแกลสตันและของเบอร์ลินในแง่ที่ว่า ขณะที่แกลสตันให้ความสำคัญกับเสรีภาพในการแสดงออก (expressive liberty) เบอร์ลินกลับให้ความสำคัญกับเสรีภาพที่จะไม่ถูกแทรกแซงโอกาสในการดำเนินชีวิตในแบบที่ปัจเจกบุคคลเองเป็นผู้เลือก ซึ่งนำหน้าจะอยู่ที่ “การไม่ถูกแทรกแซง” มากกว่า “การแสดงออกถึงรูปแบบชีวิตที่ตนเลือก” ความแตกต่างที่ว่านี้ชี้ให้เห็นว่าทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเป็นทฤษฎีที่มีหลากหลายแง่มุม และรายละเอียดที่สมควรนำมาศึกษาเพื่อให้ได้มาซึ่งความเข้าใจที่รอบด้านยิ่งขึ้นเกี่ยวกับแนวคิดทางจริยศาสตร์และจริยศาสตร์การเมืองชนิดนี้ และนัยยะที่มีต่อสังคมเสรีประชาธิปไตยในศตวรรษที่ ๒๑ และยาวไกลต่อไปอีกในอนาคต ดู Isaiah Berlin. “Two Concepts of Liberty”. In *Liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press. 1969[1958]; ดูเพิ่มเติม Berlin. “Some Procrustations”. *Oxford Outlook*. Vol. 10. 1930, pp. 11-12

เท่ากับการใช้เสรีภาพทางศาสนาของคนกลุ่มน้อยขัดแย้งกับจุดมุ่งหมายสาธารณะ (ข้อที่ ๓ เรื่อง ความเป็นเหตุเป็นผลทางสังคม) ของสังคมเสรีนิยม แต่เมื่อเป็นเช่นนี้ ถ้าเราเชื่อตามข้ออ้างของ แกลสตัน คำถามคือเราควรเลือกให้ความสำคัญกับสิ่งใดก่อน? แกลสตันสามารถหลีกเลี่ยงคำถามนี้ด้วยการปรับจุดมุ่งหมายสาธารณะให้อ่อนลง เพื่อให้สามารถมีพื้นที่ให้แก่เสรีภาพทางศาสนา ของคนกลุ่มน้อยมากขึ้นได้ แต่หากทำเช่นนั้นเท่ากับว่าหลักขันติธรรมที่เขาสันนิษฐานให้ใช้ก็จะเข้า ใกล้เคียงกับหลัก “อะไรก็ได้” มากขึ้นไปด้วย จนอาจถึงจุดที่พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยจำนวน หนึ่งไม่ยอมรับหลักนี้ในรูปที่แกลสตันเสนออีกต่อไป เพราะถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่าข้อพิพาทเรื่อง นี้มีโครงสร้างคล้ายกับกรณีของหญิงสาวอินเดียแดงเผ่าพาโบล ที่พลเมืองในสังคมประชาธิปไตย อาจยอมรับให้ชาวอินเดียแดงเผ่านี้ดำเนินชีวิตในรูปแบบดั้งเดิมของตนไปได้โดยไม่มีความคิดที่ จะเข้าไปแทรกแซงหรือเรียกร้องให้รัฐเข้าไปแทรกแซง จนกว่าจะถึงจุดหนึ่งที่พวกเขาพบว่าชาว อินเดียแดงกลุ่มนี้เลือกปฏิบัติอย่างไม่เป็นธรรมหรือละเมิดสิทธิเสรีภาพพื้นฐานที่สำคัญของ สมาชิกที่เป็นสตรีเพศในเผ่า ในกรณีนี้เป็นไปได้อย่างมากที่พลเมืองของสังคมประชาธิปไตยคน อื่นๆ ที่มีจิตสำนึกเรื่องความเสมอภาคและความเป็นพลเมืองแบบประชาธิปไตยอาจเห็นว่ามี เหตุผลที่จะเรียกร้องให้รัฐเข้าไปแทรกแซงในกลุ่มคนส่วนน้อยทางวัฒนธรรมเหล่านี้<sup>191</sup> เช่นเดียวกับที่ พลเมืองผู้มีจิตสำนึกคนอื่นอาจเรียกร้องให้รัฐไม่ยอมให้ตามข้อเรียกร้องของผู้ปกครองกลุ่มนี้ที่จะมี ผลต่อการศึกษาของเยาวชนของชาติกลุ่มหนึ่งต่อไปในอนาคต<sup>192</sup> หรือหากจะมองให้ซับซ้อนยิ่งขึ้น ว่าเด็กที่เป็นบุตรหลานของผู้ปกครองเหล่านี้ผู้ที่ผลประโยชน์ด้านการศึกษาและการคิดเชิงวิพากษ์ ในระยะยาวของพวกเขากำลังตกเป็นเดิมพันยังไม่มีสถานะเป็นพลเมืองเต็มรูปแบบ ข้อพิพาทนี้ก็ อาจมองได้ว่ามีโครงสร้างคล้ายกับกรณีความเห็นต่างทางศีลธรรมเกี่ยวกับการทำแท้ง ที่ผู้ได้รับ ผลกระทบไม่อยู่ในสถานะที่จะแสดงข้อเรียกร้องที่จะมีชีวิตของตนได้ และสาธารณชนที่เห็น ความสำคัญของคุณค่าของชีวิตของทารกที่ยังไม่เกิดเหล่านี้ย่อมมีสิทธิที่จะคัดค้านกฎหมายที่ อนุญาตให้ทำแท้งได้อย่างเสรีเมื่อไม่มีเหตุผลอันควร ซึ่งไม่ว่าจะเป็นแบบแรกหรือแบบหลังล้วนชี้ ว่า การสรุปตัดสินล่วงหน้าแบบที่แกลสตันทำว่าอำนาจในการตัดสินใจเกี่ยวกับการศึกษาของ เยาวชนควรอยู่ที่ผู้ปกครอง ไม่ใช่ที่รัฐหรือคณะกรรมการการศึกษาของโรงเรียน ที่เป็นผลมาจาก

<sup>191</sup> Deveaux 2000.

<sup>192</sup> Gutmann & Thompson 1996; Gutmann 2003

แนวคิดเรื่องเสรีภาพในการแสดงออกที่เราสนับสนุน นอกจากจะทำให้แนวคิดแบบพหุนิยมทางการเมืองของเขาเองดูสับสนแล้ว ยังบ่งชี้ด้วยว่าหลักขั้นศีลธรรมที่เขาเสนอที่ผนวกไว้ด้วยข้อเรียกร้องให้พลเมืองที่เป็นเสียงส่วนใหญ่ต้องยอมรับเสรีภาพในการแสดงออกของพลเมืองที่เป็นคนส่วนน้อยของสังคมนั้น ไม่สามารถให้ *หลักการและอุดมคติ* ที่คนทุกคนที่มีจุดยืนทางศีลธรรมแตกต่างกันจะสามารถเห็นว่าเป็นที่ยอมรับได้สำหรับไว้ใช้อ้างเมื่อต้องมามีวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาเหล่านี้ของสังคมร่วมกัน เนื่องจากข้อเรียกร้องที่แฝงอยู่ในหลักนี้อาจขัดแย้งกับเหตุผลเรื่องความยุติธรรมแบบประชาธิปไตยชนิดที่พวกเขาเห็นว่าสำคัญยิ่งกว่าได้

นอกจากนี้ เมื่อพูดถึงความเห็นต่างทางศีลธรรมเรื่องการทำแท้งก็ยิ่งเห็นได้อย่างชัดเจนขึ้นอีกว่า หลักขั้นศีลธรรมที่แกสตันรวมไปถึงนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารายอื่นๆ เช่น Walzer 1997<sup>193</sup> เสนอให้ใช้เป็นพื้นฐานของการอยู่ร่วมกันระหว่างพลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่านั้นมีข้อจำกัดที่สำคัญมากอีกประการหนึ่ง ความเห็นต่างทางศีลธรรมในสังคมประชาธิปไตยบางเรื่อง เช่น การทำแท้งและการตัดสินใจประหารชีวิต<sup>194</sup> เป็นความขัดแย้งที่ยังรากลึกและเป็นพื้นฐานเสียจนกระทั่งหลักขั้นศีลธรรมไม่อาจนำมาใช้รับมือได้อย่างเพียงพอ Gutmann & Thompson 1996 อธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า หลักขั้นศีลธรรมรับกระบวนทัศน์มาจากความอดกลั้นทางศาสนา ที่สังคมเสรีนิยมพยายามกันศาสนาออกจากขอบเขตอำนาจของการกระทำทางการเมือง เพราะพลเมืองไม่สามารถตกลงกันได้เกี่ยวกับความจริงทางศาสนา ซึ่งหากนำหลักนี้มาปรับใช้กับกรณีการทำแท้ง ก็จะอยู่ในรูปที่ว่า ผู้สนับสนุนหลักนี้จะสนับสนุนให้กันการทำแท้งออกจากวาระทางการเมืองด้วยเหตุผลเดียวกันว่าพลเมืองไม่สามารถตกลงกันได้เกี่ยวกับความจริงทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องในเรื่องนี้<sup>195</sup> แต่ในทางปฏิบัติสิ่งนี้หมายถึงอะไร? กัทแมนและทอมป์สันชี้ว่าในความขัดแย้งเรื่องการทำแท้ง ทุกฝ่ายไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้ที่จะต้องมีจุดยืนแบบใดแบบหนึ่ง เพราะแม้แต่การไม่ตัดสินใจและทิ้งเรื่องนี้ให้เป็นดุลยพินิจส่วนตัวของคนแต่ละคนเอง ก็มีลักษณะเป็นการตัดสินใจเข้าข้าง

<sup>193</sup> Michael Walzer. *On Toleration*. New Haven and London: Yale University Press. 1997

<sup>194</sup> Michael Davis. *Justice in the Shadow of Death*. New York, London: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1996

<sup>195</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 18, 59, 197

จุดยืนแบบหนึ่งอยู่แล้ว คือ จุดยืนที่เชื่อว่าข้ออ้างของฝ่ายที่ต่อต้านการทำแท้งนั้นผิด<sup>196</sup> ในทางกลับกัน หากฝ่ายที่ต่อต้านการทำแท้งยืนยันว่าข้ออ้างของตนถูกเพราะมาจาก CD อันหนึ่งที่ห้ามเด็ดขาดไม่ให้ทำลายชีวิต คำถามที่จะตามมาคือ แล้วเสียงส่วนใหญ่เหล่านี้ควรปฏิบัติต่อพลเมืองคนอื่นที่เป็นเสียงส่วนน้อยที่ไม่ยอมรับ CD ชนิดที่ตนยึดถืออยู่อย่างไร หรือพวกเขาจะให้เหตุผลรองรับความเชื่อนี้ได้อย่างไรโดยไม่ต้องเผชิญหน้ากันที่อาจจบด้วยความรุนแรง<sup>197</sup> ยิ่งกว่านั้น หากพิจารณาให้ดีจะพบว่า หลักชั้นดีธรรมยังนำมาใช้กับกรณีที่ดูง่ายกว่าอย่างเช่นข้อพิพาทเรื่องการศึกษาระหว่างคณะกรรมการโรงเรียนกับผู้ปกครองไม่ได้ด้วยซ้ำ เพราะถึงที่สุดแล้ว ข้อพิพาทนี้คือการเผชิญหน้ากันระหว่าง CD สองลัทธิ โดยด้านหนึ่งคือผู้ปกครองที่มีความเชื่อทางศาสนามาจาก CD ที่กล่าวว่าผู้ปกครองมีอำนาจในการปกป้องสิ่งที่ลูกหลานของตนศึกษาไม่ให้กระทบความเชื่อทางศาสนา และอีกด้านหนึ่งคือผู้ปกครองคนอื่นที่มี CD อีกชนิดหนึ่งที่กล่าวว่า การให้โรงเรียนที่เป็นผู้เชี่ยวชาญด้านการศึกษาเลือกตำราเรียนสำหรับบุตรหลานของตนจะส่งเสริมคุณค่าแบบประชาธิปไตยที่ตนยึดถือมากกว่า ในกรณีนี้ก็เช่นเดียวกันที่ไม่มีจุดยืนทางศีลธรรมที่เป็นกลางอยู่ ทั้งการยกเว้นให้เด็กนักเรียนไม่ต้องเข้าเรียนชั้นการอ่านพื้นฐานหรือการยืนยันสิทธิของคณะกรรมการการศึกษาที่จะกำหนดให้เด็กใช้ตำราเรียนที่ตนเลือกต่างไม่ใช่ทำที่เป็นกลางทางการเมืองหรือทางศีลธรรม แต่เป็นจุดยืนที่อย่างไรเสียก็ต้องละเมิดหรือกระทบต่อ CD ชนิดใดชนิดหนึ่งอย่างจำเป็น<sup>198</sup>

เมื่อเป็นเช่นนี้จึงสรุปได้ว่า ข้อเสนอให้ใช้ทรัพยากรที่มีอยู่ในสังคมประชาธิปไตยสามสี่ชนิดที่กล่าวมายังไม่อาจเป็นคำตอบที่น่าพึงพอใจสำหรับปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าที่แฝงอยู่ใน “โจทย์ของรอลส์” ได้ ในขั้นต่อไป ผู้เขียนจะพิจารณาแนวทางแบบอื่นที่เสนอโดยนักพหุนิยมทางคุณค่ารายอื่นๆ ต่อไป

### ๓.๑.๒ อุดมคติทางศีลธรรมที่ครอบคลุม (CD)

<sup>196</sup> Gutmann & Thompson 1996, p.62

<sup>197</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 64-65

<sup>198</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 64-65

ทางชนิดนี้ที่อ้างอุดมคติทางศีลธรรมที่ครอบคลุม (comprehensive doctrine) อาจดูเหมือนเป็นการทวนคำถามของรอลส์ตั้งแต่ต้น เนื่องจากรอลส์ได้ชี้ให้เห็นแล้วว่าในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่พลเมืองเป็นพหุนิยมทางคุณค่า พลเมืองทุกคนไม่สามารถตกลงกันที่จะนำ CD ชนิดใดชนิดหนึ่งมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่ทุกคนเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้ สำหรับใช้อ้างเมื่อต้องมามีวินิจฉัยและร่วมกันตัดสินใจปัญหาพื้นฐานของสังคม แต่ข้ออ้างของโรเบิร์ต ทาลิสส์ (Talisse 2000; 2005) ก็น่ารับฟังเช่นเดียวกัน เขาเชื่อว่า รัฐเสรีประชาธิปไตยสามารถอ้างอุดมคติชนิดนี้ได้ ครอบคลุมที่รัฐมีเหตุผลที่ดีที่จะทำเช่นนั้น เขาให้เราจินตนาการว่า สมมติว่า ก. เป็นตัวแทนของชีวิตของการมีส่วนร่วมทางการเมืองและการเปิดใจกว้างต่อรูปแบบชีวิตเชิงทดลองหลากหลายรูปแบบ รัฐประชาธิปไตยมีเหตุผลที่ดีที่จะส่งเสริมวิถีชีวิตแบบ ก. ด้วยเหตุผลที่ว่า เพราะ ก. เป็นวิถีชีวิตที่ดี เขาอ้างว่า ไม่มีอะไรที่ไม่สอดคล้องในตัวเองในความคิดที่ว่ารัฐควรบังคับให้พลเมืองของตนต้องใช้ชีวิตในวิถีแบบใดแบบเดียว แต่ขณะเดียวกันรัฐไม่ได้อ้างด้วยว่าวิถีชีวิตแบบอื่นไม่ดีหรือไม่มีคุณค่า รวมทั้งไม่มีอะไรที่ขัดแย้งในตัวเองในแนวคิดที่ว่ารัฐควรส่งเสริมวิถีชีวิตแบบใดแบบเดียวที่รัฐแสดงการตระหนักรับอย่างเปิดเผยไปพร้อมกันว่าวิถีชีวิตแบบอื่นๆ ที่มีอยู่นั้นก็มีความดีงามของมันเองเช่นกัน<sup>199</sup> เป็นไปได้หรือไม่ที่ท่าทีแบบเคารพซึ่งกันและกันชนิดที่รอลส์และกัทแมนและทอมป์สันมุ่งแสวงหานั้นจะครอบคลุมได้ดีที่สุดเพียงเท่านั้น คือ แค่การยอมรับในความดีงามของวิถีชีวิตแบบที่รัฐเลือกที่จะไม่ส่งเสริม? คำตอบของคำถามนี้ขึ้นกับว่าอุดมคติทางศีลธรรมที่ครอบคลุมที่ถูกนำเสนอขึ้นมานั้นรับมือกับปัญหาความเห็นต่างทางศีลธรรมต่างๆ ที่กล่าวมาอย่างไร

ราช ยังได้เสนออีกแนวทางหนึ่งไว้ด้วยคือ การรับอุดมคติเรื่องอัตตาณัติส่วนบุคคล (personal autonomy) สำหรับใช้เป็นอุดมคติพื้นฐานของสังคมเสรีประชาธิปไตย อุดมคตินี้กล่าวว่า คนแต่ละคนควรได้รับโอกาสให้เป็นผู้สร้างชีวิตของตนเอง เป็นผู้ควบคุมชะตาชีวิตของตนเอง เป็นผู้ออกแบบชีวิตของตนเองผ่านการตัดสินใจต่างๆ ที่กระทำตลอดชั่วชีวิตของเขา<sup>200</sup> การมีอัตตาณัติส่วนบุคคลต้องอาศัยเงื่อนไขสามประการคือ การมีขีดความสามารถทางความคิดที่เหมาะสม การมีชุดทางเลือกที่เพียงพอ และการเป็นอิสระไม่ขึ้นต่อใคร<sup>201</sup> โดยชุดทางเลือกที่

<sup>199</sup> Talisse 2000, p. 64

<sup>200</sup> Raz 1986, p. 369

<sup>201</sup> Raz 1986, p. 374, note 1



เพียงพอต้อง ประกอบด้วยทั้งทางเลือกที่มีผลลัพธ์กว้างไกลตามมา และทางเลือกระยะสั้นที่ไม่มีผลต่อชีวิตมากนัก และกระจายครอบคลุมทางเลือกที่อยู่ตรงกลางระหว่างทางเลือกสองชนิดนี้<sup>202</sup> ทั้งยังต้องเป็นทางเลือกที่หลากหลายในความหมายที่เอื้อให้ปัจเจกบุคคลสามารถมีกิจกรรมที่เมื่อนำมารวมเข้าด้วยกันแล้วทำให้เขาได้ใช้ขีดความสามารถทั้งหลายทั้งปวงที่มนุษย์มีและมีแรงขับที่จะใช้ ขณะเดียวกันก็ต้องเปิดโอกาสให้เขาสามารถปฏิเสธที่จะไม่พัฒนาขีดความสามารถบางด้านที่เขาไม่ต้องการพัฒนาด้วย<sup>203</sup> นอกจากนี้ ชุมชนทางเลือกที่เพียงพอต้องไม่ถูกรอบงำด้วยความจำเป็นในการดิ้นรนที่จะมีชีวิตรอด<sup>204</sup> ราชอธิบายว่า อัตราณัติส่วนบุคคลไม่ใช่สิ่งเดียวกับอุดมคติเรื่องการให้เอกภาพแก่ชีวิต เพราะคนที่มีอัตราณัติคือผู้ที่แสวงหาเป้าหมายและความสัมพันธ์ได้ก็ตามที่เขาเลือกให้ตนเองได้อย่างประสบความสำเร็จ และชีวิตที่มีอัตราณัติอาจประกอบด้วยการแสวงหาชนิดที่หลากหลายและไม่เหมือนกันเลยก็ได้ระหว่างคนสองคน<sup>205</sup> ทำให้“บุคคลที่เปลี่ยนรสนิยมของตนบ่อยๆ สามารถเป็นคนที่อัตราณัติได้เท่ากับคนที่ไม่เคยสลัดหลุดจากความพึงพอใจในวัยรุ่นของตนเลย” นอกจากนี้ อัตราณัติยังต่างจากการบรรลุศักยภาพของตนเอง (self-realization) ซึ่งเป็นเรื่องของการพัฒนาขีดความสามารถที่มีค่าของคนแต่ละคนไปสู่จุดสูงสุดที่สามารถเป็นไปได้ บุคคลที่มีอัตราณัติสร้างชีวิตของตนเอง และเขาอาจเลือกเดินบนเส้นทางของการพัฒนาเพื่อบรรลุศักยภาพของตนเองหรือไม่ก็ได้ นอกจากนี้ คนอาจบรรลุศักยภาพของตนเองได้โดยไม่ต้องอาศัยอัตราณัติ เช่น บังเอิญถูกหลอกลวงไปทำสิ่งหนึ่ง แต่กลับได้ค้นพบและทำสิ่งที่ทำให้บรรลุศักยภาพของตนเอง<sup>206</sup> ราชอ้างว่าคนๆ หนึ่งจะไม่ถือว่าอัตราณัติหากเขาไม่สามารถเลือกที่จะมีชีวิตที่มุ่งสู่การบรรลุศักยภาพหรือที่จะปฏิเสธที่จะมีชีวิตเช่นนั้น<sup>207</sup> นอกจากนี้ อัตราณัติเรียกร้องให้คนมีทางเลือกระหว่างตัวเลือกที่ดีหลายตัวเลือก ไม่ใช่ระหว่างตัวเลือกที่ดีกับตัวเลือกที่เลว<sup>208</sup> ไม่มีเหตุผลที่รัฐจะปกป้องคุ้มครองทางเลือกที่เลวหรือไร้ค่า<sup>209</sup> และสังคมที่

<sup>202</sup> Raz 1986, p. 374

<sup>203</sup> Raz 1986, p. 375

<sup>204</sup> Raz 1986, p. 376

<sup>205</sup> Raz 1986, pp. 370-371

<sup>206</sup> Raz 1986, p. 375

<sup>207</sup> Raz 1986, pp. 375-376

<sup>208</sup> Raz 1986, p. 379

สนับสนุนอัตตาณัติจะจัดหาชุดทางเลือกให้แก่ปัจเจกบุคคล ที่มีความแตกต่างไปจากชุดทางเลือกที่สังคมที่ไม่สนับสนุนอัตตาณัติจะจัด โดยทางเลือกเหล่านั้นจะเป็นทางเลือกที่ไม่มีในสังคมชนิดหลัง และขณะเดียวกันก็ไม่รวมถึงทางเลือกชนิดที่มีอยู่ในสังคมชนิดหลัง<sup>210</sup>

อุดมคติ (ideals) ทางการเมืองและทางศีลธรรมเป็นสิ่งที่คนในสังคมสามารถยอมรับร่วมกันได้ หรือสามารถถึงขั้นเป็นที่รวมใจของพลเมืองได้อย่างน้อยก็ในระยะเวลาหนึ่ง อุดมคติเรื่องการปกครองตนเองในรูปแบบสาธารณรัฐ (republican self-government) ที่นำเสนอและผลักดันโดยบิดาผู้ร่างรัฐธรรมนูญของสหรัฐอเมริกาคือตัวอย่างที่ดีในเรื่องนี้ที่สามารถครองใจพลเมืองและมลรัฐต่างๆ ที่ต่อสู้แย่งชิงผลประโยชน์ระหว่างกันได้ยาวนานเกือบร้อยปี<sup>211</sup> แต่ถึงกระนั้นอุดมคติเรื่องนี้ก็มีความแตกต่างที่สำคัญจากอุดมคติเรื่องอัตตาณัติที่ราชเสนอ เนื่องจากเป็นแนวคิดที่เรียบง่าย สอดคล้องกับวิถีชีวิตของคนในสังคมอเมริกันขณะนั้นมากกว่า ซ้ำยังมีบริบททางประวัติศาสตร์ที่เพิ่งผ่านไปไม่นานรองรับสนับสนุน และมีสภาพความเป็นจริงในปัจจุบันคอยขับเคลื่อน<sup>212</sup> ขณะที่อุดมคติที่ราชเสนอมีรายละเอียดที่ซับซ้อน และไม่มีตัวอย่างในประวัติศาสตร์ทั้งในอดีตอันไกลและปัจจุบันให้อ้างถึง เนื่องจากเป็นแนวคิดใหม่ที่ราชพัฒนาขึ้นเอง<sup>213</sup> อย่างไรก็ตาม คำถามสำคัญที่สุดที่ราชต้องเผชิญในการอ้างอุดมคติเช่นนี้คือ อุดมคตินี้สามารถถูกให้เหตุผลในลักษณะที่สมาชิกของชุมชนย่อยบางชุมชนในรัฐที่ไม่ยอมรับอุดมคติเรื่องนี้ และรับอุดมคติแบบอื่น เช่น จารีตและแบบปฏิบัติดั้งเดิมทางศาสนาที่ไม่ส่งเสริมให้คนมีทางเลือกมากที่สุดที่จะเป็นไปได้ จะสามารถยอมรับอุดมคตินี้เพื่อใช้เป็นพื้นฐานสำหรับความสัมพันธ์ระหว่างกันในสังคม รวมถึงเป็นพื้นฐานกลางเมื่อพวกเขาต้องมาร่วมกันกับสมาชิกที่เป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมในการมีวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมหรือไม่? อุดมคตินี้กล่าวว่า

<sup>209</sup> Raz 1986, p. 411

<sup>210</sup> Raz 1986, p. 392

<sup>211</sup> Ackerman 1991, 1998

<sup>212</sup> Ibid

<sup>213</sup> อย่างไรก็ตาม จำเป็นต้องให้เครดิตแก่ Raz 1986 ด้วยว่า งานชิ้นนี้เป็นงานที่แสดงให้เห็นถึงองค์ประกอบของแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่า ตลอดจนนัยยะที่แนวคิดเรื่องนี้โดยรวมทั้งหมดมีต่อรูปแบบการจัดแจงทางสังคมการเมือง ตลอดจนขอบเขตของการใช้อำนาจที่เหมาะสมควรเป็นของรัฐที่เคารพในอุดมคติเรื่องนี้ออกมาได้อย่างชัดเจนที่สุดนับตั้งแต่่างานเกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าของ Isaiah Berlin ในทศวรรษ 1960

บุคคลแต่ละคนต้องสามารถ “ปฏิเสธที่จะไม่พัฒนาขีดความสามารถบางด้านที่เขาไม่ต้องการพัฒนา”<sup>214</sup> ซึ่งดูเหมือนตอบใจที่ยิ่งผู้ปกครองกับการศึกษาเพื่อการคิดเชิงวิพากษ์ของเยาวชนที่ได้กล่าวไป และสอดคล้องกันดีกับท่าทีของราชินีว่า รัฐแบบอัตตาณัติสามารถผ่อนปรนให้ชุมชนย่อยเหล่านี้มีแบบปฏิบัติทางวัฒนธรรมที่ขัดต่ออัตตาณัติต่อไปได้ ตราบใดที่มีเหตุผลที่จะเชื่อว่าแบบปฏิบัติเหล่านี้มีค่าคู่ควรทางศีลธรรม ในแง่ที่ไม่ส่งเสริมให้สมาชิกทำร้ายหรือทำอันตรายผู้อื่นหรือไม่ทำลายทางเลือกของบุคคลอื่นที่ไม่ใช่สมาชิก หรือหากเมื่อแบบปฏิบัติทางวัฒนธรรมเหล่านี้รุ่งเรืองขึ้นแล้ว จะทำให้สมาชิกของสังคมส่วนรวมมีชีวิตที่พร้อมมากขึ้น<sup>215</sup>

แต่การยอมผ่อนปรนให้แก่คนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรมทำตามวัฒนธรรมของตนได้โดยรัฐไม่เข้าไปแทรกแซงนั้นกลับทำให้อุดมคติเรื่องอัตตาณัตินี้ต้องประสบปัญหาเรื่องการยอมรับจากจุดยืนของเสียงส่วนใหญ่และวัฒนธรรมกระแสหลักในสังคมประชาธิปไตย ในแง่นี้ ราชินีสามารถอ้างเหตุผลแบบนักทฤษฎีวัฒนธรรมที่มักอ้างว่า เนื่องจากคนกลุ่มน้อยคือผู้ที่ถูกกระทำให้เสียเปรียบในทางวัฒนธรรมมาโดยตลอด เนื่องจากความจำเป็นของการเมืองแบบประชาธิปไตยที่ต้องพึ่งวัฒนธรรมกระแสหลัก เช่น “ภาษาร่วมกัน หลักสูตรการศึกษาของโรงเรียน พิธีกรรมและวันหยุด และแม้กระทั่งสไตล์ทางสถาปัตยกรรมที่ไม่มีความเป็นกลางทางวัฒนธรรม”<sup>216</sup> ทำให้การยกเว้นให้แก่คนเหล่านี้ที่ไม่ต้องปฏิบัติตามกฎหมายที่ทำให้สมาชิกของกลุ่มต้องเสียเปรียบ และการให้การสนับสนุนแก่สถาบันทางวัฒนธรรมของกลุ่ม และความอยู่รอดทางวัฒนธรรมของกลุ่มเหล่านี้เป็นสิ่งที่เหมาะสมถูกต้อง<sup>217</sup> แต่ถึงแม้คนส่วนใหญ่ในสังคมอาจรับฟัง เห็นคล้อยตามการอ้าง

<sup>214</sup> Raz 1986, p. 375

<sup>215</sup> Raz 1986, p. 424

<sup>216</sup> Bashir Bashir. “Accommodating Historically Oppressed Social Groups: Deliberative Democracy and the Politics of Reconciliation” in Will Kymlicka and Bashir Bashir (eds). *The Politics of Reconciliation in multicultural Societies*; Axel Honneth. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Mass.: MIT. 1996 Press); Alex Honneth. “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on a Theory of Recognition” in *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, Charles Wright (eds.) Albany: State University of New York Press. 1995.

<sup>217</sup> Bashir 2008, pp. 48-69; Gutmann 2003, pp. 37-9, 43

เหตุผลนี้ จนทำให้ยอมรับข้อเรียกร้องเชิงวัฒนธรรมที่ว่าเป็นได้สำหรับบางกรณี แต่พวกเขาก็อาจยอมรับไม่ได้สำหรับกรณีเช่นของหญิงสาวชาวอินเดียนแดงเผ่าพาโบลที่ไม่ได้รับการปฏิบัติอย่างเสมอภาคภายในวัฒนธรรมกลุ่มย่อยของเธอเองนั้น คนเหล่านี้อาจเห็นว่า ข้อเรียกร้องของหญิงสาวผู้นี้หรือของปัจเจกบุคคลที่เป็นสมาชิกของกลุ่มเหล่านี้คนอื่นๆ ที่จะได้ได้รับการปฏิบัติอย่างมีสิทธิเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตยเช่นเดียวกับพลเมืองคนอื่นในกลุ่มของตน และพลเมืองที่เป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมยังเป็นข้อเรียกร้องที่ทรงพลัง แต่เมื่ออุดมคติที่ครอบคลุมเรื่องอัตตาณัติส่วนบุคคลมีนัยยะที่ไม่ปกป้องพวกเขาเหล่านี้ หญิงสาวผู้นี้และคนส่วนใหญ่ของสังคมที่สนับสนุนแนวคิดเรื่องความยุติธรรมแบบประชาธิปไตยย่อมมีเหตุผลที่จะไม่ยอมรับอุดมคติเรื่องนี้สำหรับใช้เป็น *หลักการและอุดมคติ* ทั้งสำหรับความสัมพันธ์ระหว่างพวกเขาและคนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรมเหล่านี้ และสำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองทุกคนในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะนำมาใช้เมื่อต้องตัดสินปัญหาของสังคมส่วนรวมร่วมกัน

นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าอีกรายหนึ่งคือ ชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Taylor 1994)<sup>218</sup> ให้เหตุผลแบบเดียวกับนักทฤษฎีวัฒนธรรมว่า อัตลักษณ์ของบุคคลนั้นก่อรูปขึ้นจากการได้รับหรือการไม่ได้รับความตระหนักรับ (recognition) รวมถึงความตระหนักรับชนิดที่บิดเบือนและแฝงไว้ด้วยความหมิ่นแคลนจากบุคคลอื่นที่ใช้ชีวิตอยู่ร่วมในสังคมเดียวกัน การปฏิบัติเช่นนี้อาจทำให้บุคคลหรือกลุ่มที่เป็นผู้ถูกระทำนั้นได้รับความกระทบกระเทือนทางจิตใจที่ส่งผลกระทบต่ออัตลักษณ์ของพวกเขาในทางลบ และจึงเข้าข่ายเป็นการกดขี่เข้มแข็งรูปแบบหนึ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้ รัฐประชาธิปไตยจึงมีหน้าที่ต้องปฏิบัติต่อวัฒนธรรมของคนกลุ่มน้อยด้วยความเคารพและอย่างเสมอภาคกับวัฒนธรรมของคนส่วนใหญ่ของสังคม โดยเฉพาะหากเป็นคนกลุ่มน้อยที่อยู่ในภาวะเสี่ยงที่จะสูญเสียวัฒนธรรมของตน ไม่ว่าจะด้วยเหตุผลของการถูกกลืนกินโดยวัฒนธรรมหลัก หรือจากการถูกทอดทิ้งโดยสมาชิกในวัฒนธรรมเองก็ตาม<sup>219</sup> และการปฏิบัติที่เสมอภาคนี้ต้องกระทำมากกว่าที่หลักสิทธิมนุษยชนโดยทั่วไปบัญญัติไว้ โดยต้องแสดงออกในรูปของการให้การปกป้อง

<sup>218</sup> Charles Taylor. *Multiculturalism*. In Amy Gutmann (eds.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1994

<sup>219</sup> Taylor 1994, p. 25

คุ้มครองชนิดพิเศษในทางกฎหมายและทางสถาบันแก้ววัฒนธรรมที่มีความจำเป็นด้านการอยู่รอด  
นั้น

ตัวอย่างที่เทย์เลอร์ใช้เพื่อสนับสนุนข้ออ้างนี้คือ กรณีคนกลุ่มน้อยเชื้อสายฝรั่งเศสที่อาศัย  
อยู่ในมลรัฐควิเบกของประเทศแคนาดา ในปีค.ศ. ๑๙๘๒ ได้เกิดข้อตกลงที่ชื่อว่า มีค เลค (Meek  
Lack Accord) ที่รัฐบาลประกาศให้มลรัฐควิเบกมีสถานะเป็น “สังคมต่างหาก” (distinct society)  
และให้ใช้สถานะนี้เป็นพื้นฐานสำหรับการตีความทางกฎหมาย หากมีความจำเป็นต้องทำการ  
ทบทวนกฎหมายโดยอำนาจศาล (judicial review) ซึ่งเท่ากับว่าตุลาการรัฐธรรมนูญสามารถ  
ตีความให้กฎหมายของมลรัฐควิเบกที่ขัดกับสิทธิพลเมืองตามที่บัญญัติไว้ในกฎบัตรว่าด้วยสิทธิ  
พลเมืองฉบับปีค.ศ. ๑๙๘๒ มีสถานะที่ชอบด้วยรัฐธรรมนูญได้<sup>220</sup> ปัญหาคือ ภายหลังจาก  
ข้อตกลงนี้ รัฐบาลของมลรัฐควิเบกซึ่งมีผู้อาศัยเชื้อสายฝรั่งเศสอยู่เป็นจำนวนมาก ได้ผ่านกฎหมาย  
บังคับเรื่องการใช้ภาษาออกมาเป็นจำนวนมาก กฎหมายบางฉบับกำหนดให้คนที่ไม่ใช่เชื้อสาย  
ฝรั่งเศสหรือเป็นผู้อพยพเท่านั้นที่สามารถส่งบุตรหลานเข้าเรียนในโรงเรียนที่สอนโดยใช้  
ภาษาอังกฤษ แต่ห้ามคนเชื้อสายฝรั่งเศสทำแบบเดียวกัน กฎหมายอีกฉบับหนึ่งกำหนดให้ธุรกิจที่  
จ้างพนักงานมากกว่า ๕๐ คนขึ้นไปต้องบริหารจัดการโดยใช้ภาษาฝรั่งเศส และกฎหมายอีกฉบับ  
หนึ่งกำหนดว่าการลงนามในเอกสารสัญญาทางการค้าใดที่กระทำในภาษาอื่นที่ไม่ใช่ภาษา  
ฝรั่งเศสจะถูกลือว่าเป็นโมฆะ ซึ่งโดยหลักการคือกฎหมายเหล่านี้มุ่งบังคับให้พลเมืองรักษา  
วัฒนธรรมการใช้ภาษาฝรั่งเศสไว้เพื่อคุ้มครองไม่ให้วัฒนธรรมดังกล่าวสาบสูญไป ชาวแคนาดาทั้ง  
ที่เชื้อสายฝรั่งเศสและที่ไม่ใช่เชื้อสายฝรั่งเศสจำนวนมากไม่เห็นด้วยกับกฎหมายเหล่านี้ และ  
เรียกร้องให้แก้ไขรัฐธรรมนูญเพื่อตัดข้อตกลงมีค เลคทิ้งไป แต่เทย์เลอร์สนับสนุนว่าควรเก็บ  
ข้อตกลงนี้ไว้ โดยอ้างว่าสำหรับพลเมืองชาวแคนาดาเชื้อสายฝรั่งเศสในรัฐควิเบก “ความอยู่รอด  
และความเจริญงอกงามของวัฒนธรรมแบบฝรั่งเศสในควิเบกเป็นสิ่งที่ดีอันหนึ่ง (a good)”<sup>221</sup>  
รัฐบาลแคนาดาที่ปฏิบัติต่อวัฒนธรรมของคนกลุ่มน้อย (ในที่นี้คือภาษาฝรั่งเศส) จึงมีหน้าที่ทำให้  
แน่ใจว่าจะมีชุมชนของผู้คนที่อาศัยอยู่ในมลรัฐแห่งนี้ในอนาคตที่ต้องการมีโอกาสใช้ภาษาฝรั่งเศส

<sup>220</sup> Taylor 1994, pp. 53-54

<sup>221</sup> Taylor 1994, p. 58

ต่อไป<sup>222</sup> โดยสิ่งนี้ต้องถูกถือว่าเป็นสิทธิชนิดหนึ่งของชาวแคนาดาเชื้อสายฝรั่งเศสที่เป็นคนส่วนน้อย คู่เคียงกับสิทธิในชีวิต เสรีภาพ กระบวนการยุติธรรม เสรีภาพในการสื่อสาร และเสรีภาพในการมีแบบปฏิบัติทางศาสนาและอื่นๆ ที่พวกเขามีอยู่เช่นเดียวกับพลเมืองชาวแคนาดาที่ไม่ได้มีเชื้อสายฝรั่งเศส<sup>223</sup> ส่วนพลเมืองที่เป็นคนส่วนใหญ่มักจำเป็นต้องตระหนักยอมรับในความเท่าเทียมกันของวัฒนธรรมของคนกลุ่มน้อยภายในสังคมของตน เทย์เลอร์อ้างว่าสิ่งนี้จำเป็นมากต่อความอยู่รอดของสังคมแบบพหุวัฒนธรรม/พหุชาตินิยมในระยะยาว “สังคมแบบพหุชาตินิยมสามารถแตกทำลายลงได้ โดยส่วนใหญ่เนื่องมาจากการขาดการตระหนักยอมรับถึงคุณค่าที่เท่าเทียมกันของคนกลุ่มหนึ่งโดยคนกลุ่มอื่นๆ” ทั้งนี้ เทย์เลอร์อ้างว่า หากวินิจฉัยอย่างจริงจังเกี่ยวกับคุณค่าของวัฒนธรรมแบบต่างๆ ก็พบว่าแท้จริงแล้ววัฒนธรรมทั้งหมดล้วนมีคุณค่าอยู่ในระนาบเดียวกัน วัฒนธรรมของคนส่วนน้อยที่อาศัยอยู่ในมลรัฐแห่งนี้ของประเทศแคนาดาก็เช่นกันที่มี “บางสิ่งที่สำคัญ” ที่จะกล่าวแก่นุชนุษย์ทุกคน<sup>224</sup>

แอนโทนี่ อ็พพิยาห์ (Anthony Appiah) วิจารณ์ข้อเรียกร้องของเทย์เลอร์ว่า เป็นข้อเรียกร้องที่เข้มงวดมากสำหรับรัฐสมัยใหม่ อ็พพิยาห์ตั้งข้อสังเกตว่าการอ้างเหตุผลของเทย์เลอร์เรื่องความอยู่รอดของวัฒนธรรมของกลุ่มที่เป็นไปได้โดยการส่งผ่านวัฒนธรรม หรือสถาบัน คุณค่า และแบบปฏิบัติที่มีลักษณะโดดเด่นเฉพาะตัวจากคนรุ่นหนึ่งสู่คนรุ่นหนึ่งไม่ได้อ้างเฉพาะความอยู่รอดของวัฒนธรรมอันเป็นสิ่งที่ให้ความหมายแก่ชีวิตของปัจเจกบุคคล ผู้ที่มีชีวิตอยู่ในขณะนี้ว่า วัฒนธรรมดังกล่าวควรดำรงอยู่ต่อไปเพื่อประโยชน์ของพวกเขาเหล่านี้เท่านั้น แต่ยังหมายถึงความอยู่รอดในความหมายของการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมผ่านคนรุ่นต่อไปในอนาคตอย่างไร้ที่สิ้นสุดด้วย แต่อ็พพิยาห์ชี้ว่า “ความปรารถนาที่จะปกป้องอัตลักษณ์ของชาวแคนาดาเชื้อสายฝรั่งเศสให้อยู่รอดได้ไม่ใช่สิ่งเดียวกับความปรารถนาให้มีคนที่พูดภาษาควิเบกและมีแบบปฏิบัติแบบควิเบกอยู่ในโลกตลอดไป แต่คือความปรารถนาให้ภาษานี้และแบบปฏิบัตินี้ถูกรักษาไว้สืบต่อไปจากคนรุ่นหนึ่งไปสู่คนอีกรุ่นหนึ่ง [ที่เป็นลูกหลานของพวกเขา] ข้อเสนอที่ให้แก้ปัญหาที่ประเทศแคนาดาต้องเผชิญโดยการจ่ายเงินให้คนกลุ่มหนึ่งที่ไม่มีความเกี่ยวข้องอะไรเลยสืบต่อวัฒนธรรม

<sup>222</sup> Taylor 1994, pp. 58-59

<sup>223</sup> Taylor 1994, p. 64

<sup>224</sup> Taylor 1994, p. 66

ของคนแคนาดาเชื้อสายฝรั่งเศสอยู่ที่เกาะแห่งใดสักแห่งแถบชายฝั่งแปซิฟิกได้ไม่มีวันตอบสนองความต้องการนี้ได้”<sup>225</sup> ข้อวิจารณ์นี้ของอัปพิยาห์บ่งชี้ว่าถึงที่สุดแล้วการพูดถึงวัฒนธรรมและสิทธิทางวัฒนธรรมหนีไม่พ้นที่ต้องพูดในระดับของปัจเจกบุคคล ซึ่งก็คือกลับไปสู่วิถีสากลของหญิงสาวชาวอินเดียนแดงเผ่าพาโบล “บางสิ่งที่สำคัญ” ที่เทย์เลอร์อ้างว่ามีอยู่ในวัฒนธรรมของกลุ่มน้อยที่ใกล้จะสูญพันธุ์โดยตัวเองยังไม่เพียงพอที่จะสนับสนุนว่า ข้อเสนอเรื่องการปกป้องสิทธิทางวัฒนธรรมของพลเมืองเสียงส่วนน้อยของสังคมสามารถเป็น *หลักการและอุดมคติ* ที่พลเมืองทุกคนในสังคมพหุวัฒนธรรมอย่างประเทศแคนาดาจะยอมรับได้สำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางร่วมกันในการตัดสินใจเกี่ยวกับกฎหมายรัฐธรรมนูญและสถาบันของสังคมของตน การจะเป็นที่ยอมรับได้นี้ “บางสิ่งที่สำคัญ” นี้ต้องมีลักษณะที่ตอบสนอง (answerable) ต่อคนทุกคนที่ได้รับผลกระทบจากวัฒนธรรมนั้นด้วย<sup>226</sup> ซึ่งหมายถึงต้องตอบสนองต่อคนที่อยู่ในสถานะเดียวกับหญิงสาวเผ่าพาโบลผู้นั้นด้วย แต่ในตัวอย่างของรัฐควิเบคที่เทย์เลอร์ยกมา ยังเห็นไม่ชัดว่าข้อตกลงมีคเลค ตอบสนองคนที่อยู่ในสถานะเดียวกับหญิงสาวผู้นี้ภายในรัฐแห่งนี้ เช่น ชาวแคนาดาเชื้อสายฝรั่งเศสผู้ที่ต้องการส่งลูกเข้าเรียนในโรงเรียนที่สอนเป็นภาษาอังกฤษ ผู้ที่ต้องการใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาในการสื่อสาร รวมถึงคนภายนอกที่ไม่ได้รับอนุญาตให้อพยพเข้าไปตั้งถิ่นฐานในรัฐนี้ได้ อย่างไรก็ตามเมื่อตอบสนองไม่ได้ย่อมเท่ากับว่าแนวทางที่เทย์เลอร์เสนอนี้ไม่อาจเป็นสิ่งที่พลเมืองที่เป็นพหุวัฒนธรรมในสังคมแห่งนี้จะยอมรับสำหรับนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางร่วมกันได้ด้วยเช่นกัน

### ๓.๑.๓ กระบวนการแลกเปลี่ยนโดยใช้เหตุผล

อีกแนวทางหนึ่งที่นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ามักอ้างถึงคือกระบวนการแลกเปลี่ยนโดยใช้เหตุผล ที่มีลักษณะต่างจากการใช้เหตุผลสาธารณะ (public reason) รูปแบบที่เสนอโดยนักทฤษฎีเสรีนิยมที่เรียกร้องให้พลเมืองอ้างเฉพาะเหตุผลที่คาดว่าพลเมืองคนอื่นจะสามารถยอมรับได้ด้วยเท่านั้นเมื่อต้องมาแลกเปลี่ยนกันเกี่ยวกับประเด็นปัญหาพื้นฐานของสังคม เทย์เลอร์

<sup>225</sup> K. Anthony Appiah. “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction” in Amy Gutmann (eds.) *Multiculturalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1994, p. 157

<sup>226</sup> Young 2000, p. 28

(Taylor 1989) สนับสนุนรูปแบบการใช้เหตุผลที่อ้างกรอบความเชื่อระดับภววิทยา (ontology) ที่อยู่เบื้องหลังเหตุผลทางศีลธรรมทั่วไป ถึงแม้เขาจะเชื่อว่าการใช้เหตุผลรูปแบบนี้ไม่อาจนำไปสู่การค้นพบจุดร่วมหรือฉันทามติบางประการระหว่างพลเมืองที่ยึดถือในคุณค่าระดับลึกที่แตกต่างกันได้ก็ตาม แกลสตัน (1999, 2002) ส่งเสริมการใช้เหตุผลทางศีลธรรมในระดับเนื้อหาสาระ รวมถึงการพูดคุยถกเถียงกันเกี่ยวกับความจริงหรือความถูกต้องของเหตุผลแต่ละแบบ และอลิซเบธ แอนเดอร์สัน (Anderson 1993) ส่งเสริมการแลกเปลี่ยนเหตุผลโดยใช้มโนทัศน์เชิงประเมินค่าชนิดหนึ่งที่ได้มาจากสามัญสำนึกซึ่งมีจุดมุ่งหมายเป็นการให้เหตุผลสนับสนุนแก่กันและกันในเรื่องใดเรื่องหนึ่ง กระบวนการใช้เหตุผลเหล่านี้แม้ว่าจะมีรายละเอียดที่ต่างกัน แต่ต่างก็มีลักษณะร่วมกันประการหนึ่งคือ ล้วนต้องการเปิดโอกาสให้รูปแบบของเหตุผลจำนวนมากที่สุดและหลากหลายที่สุด และเป็นเหตุผลเชิงเนื้อหาสาระสามารถเข้ามามีบทบาทและอิทธิพลต่อการตัดสินใจสาธารณะได้ ซึ่งถือเป็นจุดยืนที่ขัดแย้งกับจุดยืนใน “โจทย์ของรอลส์” อย่างชัดเจน

เทย์เลอร์ (Taylor 1989) อ้างว่าเบื้องหลังการใช้เหตุผลทางศีลธรรมของคนในสังคมสมัยใหม่ ผู้ที่ได้รับอิทธิพลจากปรัชญาจริยศาสตร์แบบสมัยใหม่ แท้จริงแล้วมีสิ่งที่เรียกว่า *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* อยู่ *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* นี้กำหนดเนื้อหาเชิงบรรทัดฐานที่พบได้ในอรรถกถาญาณ (intuitions) ทางศีลธรรมของคนทั่วไป คนสองคนอาจมีอรรถกถาญาณทางศีลธรรมตรงกันว่าการฆ่าคนเป็นสิ่งผิด แต่เนื้อหาเชิงบรรทัดฐานที่แฝงอยู่ในอรรถกถาญาณนี้ของทั้งคู่อาจมาจาก *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* ที่ต่างกัน ดังนั้นจึงมีเนื้อหาที่ต่างกันด้วย เช่น สำหรับบุคคลแรก ลึกลงๆ เขาอาจเชื่อว่าสาเหตุที่เราต้องเคารพชีวิตมนุษย์คนอื่นเพราะ “มนุษย์เป็นสิ่งที่พระเจ้าสร้างขึ้นตามพระฉายาของพระองค์” แต่สำหรับคนที่สอง เขาอาจเชื่อว่าสาเหตุแท้จริงมาจากที่ “มนุษย์เป็นดวงวิญญาณที่มีชีวิตเป็นอมตะ” หรือ “มนุษย์เป็นสิ่งที่ถือกำเนิดมาจากเปลวไฟแห่งเทวะ” หรือ “มนุษย์เป็นผู้กระทำการที่มีความเป็นเหตุเป็นผล” คุณสมบัติที่อยู่ในเครื่องหมายคำพูดเหล่านี้เป็นคุณสมบัติที่แสดง *การแยกแยะเชิงคุณภาพ* ที่ *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* ให้ไว้แก่คนแต่ละคนสำหรับใช้แยกแยะสิ่งที่ควรต้องเคารพชีวิตกับสิ่งที่ไม่ควรต้องเคารพชีวิตออกจากกัน<sup>227</sup>

เทย์เลอร์อ้างว่า *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* คือผลผลิตของวัฒนธรรม และการเปลี่ยนแปลงมาสู่

<sup>227</sup> Taylor 1989, p. 5



โลกสมัยใหม่ทำให้กรอบค้ำโครงนี้เกิดเป็นปัญหาขึ้น<sup>228</sup> เนื่องจากไม่มีกรอบค้ำโครงใดที่คนทุกคนสามารถยอมรับร่วมกันได้ หรือถือว่าเป็นกรอบค้ำโครง *ที่สมบูรณ์เพียงหนึ่งเดียวได้* หรือเป็นข้อเท็จจริงที่ไม่มีใครตั้งคำถามได้เหลืออยู่อีกต่อไป สิ่งนี้สามารถเห็นได้จากท่าทีที่คนแสดงออก บางคนอาจยึดมั่นในลัทธิที่สืบทอดตามจารีตที่แน่ชัดของตนแบบหนึ่ง แต่ก็รู้ตัวว่าตนยืนอยู่ตรงข้ามกับเพื่อนร่วมชาติส่วนใหญ่ที่ยึดมั่นในลัทธิที่มาจากจารีตแบบอื่น บางคนอาจยึดถือลัทธิอย่างหนึ่ง แต่ก็เข้าใจว่าลัทธิที่ตนยึดถือเป็นเพียงหนึ่งในหลายลัทธิที่มีอยู่ ที่ถึงแม้จะเหมาะสำหรับตัวเขาเอง แต่ก็ไม่จำเป็นต้องผูกใจคนอื่นได้ด้วย หรือบางคนอาจยึดถือลัทธิหนึ่งแบบชั่วคราว และพร้อมจะเปลี่ยนไปรับลัทธิอื่นหากมีหลักฐานที่น่าเชื่อว่าจริงกว่า ถูกต้องกว่าหรือเหมาะสมกว่าของเดิมนิ่งกว่านั้น เมื่อคนรับลัทธิหนึ่งมาก็ยังมีแนวโน้มจะต่อเติมเสริมแต่งลัทธินั้น หรือนำมาผสมผสานเข้าด้วยกันกับลัทธิอื่นๆ หรือพัฒนารูปแบบใหม่ของตนขึ้นเองตามใจชอบ จนทำให้เกิดเป็นคำถามเกี่ยวกับความหมายที่ซับซ้อนขึ้นตามมา<sup>229</sup> การแยกแยะเชิงคุณภาพเหล่านี้ให้ *การประเมินแบบเข้มข้น* ที่บอกว่าอะไรคือสิ่งที่ดี หรือสิ่งที่คู่ควร หรือสิ่งที่พึงปรารถนาที่ไม่สามารถถูกนำไปวัดเทียบกับสิ่งที่ดีแบบอื่นๆ บนระนาบหรือมาตรวัดแบบเดียวกันได้

เทย์เลอร์อธิบายว่าการให้เหตุผลทางศีลธรรมระหว่างคนที่ยึดถือในลัทธิที่แตกต่างกันนี้ควรทำโดยอ้างถึงกรอบค้ำโครงทางภววิทยาที่ให้การแยกแยะเชิงคุณภาพแก่พวกเขาแต่ละคน เขาเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างการให้เหตุผลชนิดนี้ กับให้เหตุผลทางศีลธรรมแบบเสรีนิยมสองประเภทคือ (๑) การให้เหตุผลแบบภายนอก (external reasons) และ (๒) การให้เหตุผลแบบเหตุผลพื้นฐาน (basic reasons) เขาอธิบายว่า *การให้เหตุผลแบบภายนอก* คือการให้เหตุผลหรือข้อพิจารณาที่ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของอรรถกถาทางศีลธรรมที่บุคคลที่ถูกให้เหตุผลนั้นมีอยู่ก่อน โดยผู้ให้เหตุผลแบบภายนอกถือว่าข้อพิจารณาจากภายนอกสามารถทำให้คนที่มิวิสัยทัศน์เกี่ยวกับสิ่งที่ดีที่ต่างไปจากสิ่งที่ข้อพิจารณานั้นบอกเปลี่ยนมารับเชื่อตามข้อพิจารณานั้นได้<sup>230</sup>

<sup>228</sup> Taylor 1989, p. 17

<sup>229</sup> Taylor 1989, p. 17

<sup>230</sup> Taylor 1989, p. 75 ดูการอ้างเหตุผลทำนองเดียวกันนี้ใน Bernard Williams 1981 ในงานชิ้นนี้ วิลเลียมส์อ้างว่า เหตุผลชนิดที่เป็นภายนอก (external reasons) ที่ไม่เกี่ยวข้องกับแรงจูงใจที่บุคคลมีอยู่ หรือที่ไม่สามารถเชื่อมโยงได้กับองค์ประกอบที่อยู่ภายในชุดของแรงจูงใจที่เป็น *เชิงอัตวิสัย* ที่บุคคลมีอยู่ ที่ประกอบด้วยความ

ส่วน การให้เหตุผลแบบเหตุผลพื้นฐาน คือ การให้เหตุผลที่อ้างก่อนว่ามีบางสิ่งบางอย่างที่เป็นองค์ประกอบพื้นฐานที่สามารถสังเคราะห์ เชื่อมโยงแ่งคิดและมุมมองทางศีลธรรมแบบต่างๆเข้าด้วยกันได้อย่างเป็นเอกภาพ และเสนอว่าการให้เหตุผลระหว่างพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยควรทำโดยอ้างถึงสิ่งที่เป็นองค์ประกอบพื้นฐานที่ว่านี้ ตัวอย่างที่ชัดเจนของการให้เหตุผลชนิดนี้คือ รอลส์นั่นเองที่อ้างเรื่อง *ความเข้าใจทางการเมือง* สำหรับใช้เป็นพื้นฐานในการให้เหตุผลระหว่างพลเมืองด้วยกัน

เทย์เลอร์วิจารณ์ว่าการให้เหตุผลทางศีลธรรมแบบเสรีนิยมสองประเภทนี้ห่างไกลมากจากลักษณะของการคิดและใช้เหตุผลทางศีลธรรมที่คนทั่วไปทำอยู่จริงๆ ซึ่งหนีไม่พ้นที่ต้องกระทำโดยอ้างกรอบเค้าโครงทางภววิทยาทำหน้าที่กำหนดเนื้อหาเชิงบรรทัดฐานให้แก่ข้อฉันทิกฎทางศีลธรรมของพวกเขา *การให้เหตุผลแบบภายนอก* ปิดกั้นไม่ให้มีการพูดถึงกรอบเค้าโครงนี้ เนื่องจากมุ่งนำเสนอเหตุผลที่มาจากภายนอกเพื่อเปลี่ยนผู้รับเหตุผลให้คล้อยตาม ทำให้แทนที่จะส่งเสริมสนับสนุนให้คนตระหนักรู้ได้ถึง *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* ที่ตนมีอยู่ และบทบาทของกรอบเค้าโครงดังกล่าวต่อชีวิตทางศีลธรรมของตน ที่คอยบอกแก่เขาว่าสิ่งใดสำคัญและสิ่งใดที่ไม่สำคัญ รวมทั้งทำให้เขามองเห็นว่าอะไรคือความเข้าใจและการแยกแยะชนิดที่รองรับและรายล้อมความเชื่อทางศีลธรรมที่เขามีอยู่ว่าสิ่งใดเป็นสิ่งที่ควรทำและสิ่งใดที่ไม่ควรทำ รวมทั้งเป็นสิ่งที่บอกแก่เขาว่า สิ่งใดในโลกนี้ที่เป็นสิ่งมีค่าสูงสุดของชีวิตที่ไม่อาจมีสิ่งอื่นมาเปรียบได้<sup>231</sup> เทย์เลอร์อ้างว่าเมื่อ *การให้เหตุผลแบบภายนอก* ปิดกั้นการเข้าใจเกี่ยวกับกรอบเค้าโครงนี้ จึงทำให้เกิดผลตามมา

### จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปรารถนา (desire) หรือความเชื่อ (belief) นั้นไม่สามารถเป็นแรงจูงใจให้เกิดการกระทำได้ โดยวิลเลียมส์ยกตัวอย่างจากนวนิยายเรื่องหนึ่ง ที่ตัวละครชื่อโอเวน วินเกรฟ (Owen Wingrave) มีครอบครัวที่ต้องการให้เขาเป็นทหาร ด้วยเหตุผลที่ว่า สมาชิกที่เป็นเพศชายรุ่นก่อนหน้าเขาทุกคนล้วนเป็นทหาร แต่โอเวนผู้นี้ไม่มีแรงจูงใจในการเป็นทหาร เขาเกลียดชีวิตการเป็นทหาร ในชุดของแรงจูงใจที่เป็นเชิงอัตวิสัยของเขาไม่มีองค์ประกอบความปรารถนาที่จะนำไปสู่การตัดสินใจเป็นทหารอยู่เลย ในกรณีนี้ วิลเลียมส์ถือว่า โอเวนไม่ได้เป็นผู้ไม่มีเหตุผล เขามีเหตุผล แต่เหตุผลของเขามีแค่เฉพาะที่อยู่ในชุดของแรงจูงใจเชิงอัตวิสัยของเขาเท่านั้น ซึ่งทำให้สรุปได้ว่าเหตุผลชนิดที่จะจูงใจให้คนหนึ่งกระทำสิ่งใด หรือเปลี่ยนแปลงการกระทำจากแบบหนึ่งเป็นอีกแบบหนึ่งได้นั้น ต้องมาจากภายในชุดของแรงจูงใจเชิงอัตวิสัยที่วุ่นวายนั่น ซึ่งจะเห็นว่าการอ้างเหตุผลนี้ของวิลเลียมส์สนับสนุนการแยกเหตุผลภายนอกกับเหตุผลภายในของเทย์เลอร์ในที่นี้

<sup>231</sup> Taylor 1989, p. 87

เป็นความมุ่งงสงสัยแก่ผู้ใช้เหตุผล และผู้ที่ได้รับฟังเหตุผลทางศีลธรรมต่างๆว่า เหตุใดข้อสรุปที่ได้จากการใช้เหตุผลชนิดนี้ จึงสามารถมีความสำคัญพิเศษเหนือข้อสรุปที่มาจากแหล่งอื่น เช่น ความเชื่อทางศาสนา ได้ เพราะเมื่อปราศจากฉากหลังที่ให้การแยกแยะทางศีลธรรมไปแล้ว ผู้ใช้เหตุผลทางศีลธรรมย่อมมีขอบเขตในการอธิบายถึงความสำคัญพิเศษของข้อสรุปที่ได้จากการใช้เหตุผลว่ามีที่มาจากที่ใด และเป็นความสำคัญชนิดใด<sup>232</sup> ทำให้ผลลัพธ์สุดท้ายคือ การใช้เหตุผลแบบจริยศาสตร์เสรีนิยมนี้ไม่ช่วยให้เราสามารถตอบคำถามของคนที่ถามว่า เขาจะเป็นคนดีไปทำไม? หรือทำไมเขาจึงควรรับจริยศาสตร์ชนิดนี้มาใช้ ทั้งยังไม่ช่วยให้เราสามารถอธิบายแก่คนที่ขอให้เราอธิบายว่าอะไรคือเหตุผลที่รองรับคติการกระทำของเขา อะไรคือสิ่งที่เราให้ค่าในการยึดตามคติทางศีลธรรมนั้นๆ และอะไรคือสิ่งที่ดีงามหรือมีค่าเกี่ยวกับคติเหล่านั้นที่ทำให้เราเชื่อฟังมัน เพื่อได้ตัดทิ้งคำถามเหล่านี้ไปตั้งแต่ต้นแล้ว<sup>233</sup>

ส่วน การให้เหตุผลแบบพื้นฐาน ไม่สอดคล้องกับความจริงที่มนุษย์แสวงหาสิ่งที่ดีจำนวนมาก และพฤติกรรมของมนุษย์ก็แสดงออกถึงคุณธรรมหลากหลายชนิด ชีวิตมนุษย์จึงไม่ได้สัมพันธ์กับสิ่งดีแต่ละชนิดและประเภทในลักษณะของเหตุผลขั้นพื้นฐานหรือเหตุผลที่เป็นที่มาของพลังสนับสนุนทั้งหมดแก่เหตุผลอื่นๆ แต่ชีวิตที่ดีหมายถึงชีวิตที่ครบถ้วนในแง่การได้มาซึ่งสิ่งดีหลากหลายประเภท และในสัดส่วนที่เหมาะสมกันตลอดชีวิตชีวิตนั้น เช่น เป็นชีวิตที่ประกอบด้วย การครุ่นคิดบางส่วน การมีส่วนร่วมทางการเมืองบางส่วน การมีครอบครัวและครอบครัวนั้นมีการบริหารจัดการครัวเรือนที่ดีบางส่วน ฯลฯ เทย์เลอร์อ้างว่า เมื่อเราเข้าใจมนุษย์และชีวิตที่ดีสำหรับมนุษย์อย่างครบถ้วนและเป็นองค์รวมเช่นนี้แล้ว เราจะพบว่าเราไม่สามารถกล่าวได้ว่า ชีวิตของเรา มีชีวิตที่ดีเพราะชีวิตของเราประกอบด้วย การครุ่นคิด ซึ่งเป็นองค์ประกอบของชีวิตที่ดี ในทางกลับกัน หากจะกล่าวให้ถูกต้อง คือ เราต้องกล่าวว่าชีวิตของเราเป็นชีวิตที่ดีเพราะชีวิตของเราประกอบด้วย การครุ่นคิดอยู่บางส่วน เขาอ้างว่า การพยายามแสวงหาสิ่งที่ดีที่สามารถนิยามชีวิตที่ดีได้อย่างเป็นเอกภาพแบบที่มักพบในการใช้เหตุผลขั้นพื้นฐานนั้นไม่ใช่รูปลักษณะที่จำเป็นของ

<sup>232</sup> Taylor 1989, p. 87

<sup>233</sup> Taylor 1989, p. 87

ศีลธรรม แต่เป็นรูปลักษณะเฉพาะตัวของปรัชญาจริยศาสตร์เสรีนิยมสมัยใหม่ซึ่งมีความจำกัด  
 แกร่นแค่นดังที่ได้กล่าวไป<sup>234</sup>

ในทางตรงกันข้าม เทย์เลอร์อ้างว่าการให้เหตุผลในระดับ *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* คือ  
 การแถลงให้เห็นอย่างชัดเจนในรูปของคำอธิบายที่ดีที่สุดเท่าที่สามารถให้ได้ว่าอะไรคือ  
 องค์ประกอบที่จำเป็นอย่างขาดไม่ได้สำหรับโลกทางศีลธรรมของผู้ให้เหตุผลชนิดนี้ เช่นเมื่อคนหนึ่ง  
 แจกแจงให้คนอื่นคนหนึ่งเห็นอย่างชัดเจนว่าอะไรคือสิ่งที่เขาสนใจห่วงใยที่สุดในชีวิตเพื่อที่คนอื่น  
 คนหนึ่งจะสามารถเข้าใจชีวิต [ทางศีลธรรม] ของเขาได้”<sup>235</sup> ขณะเดียวกันก็คือการแถลงให้เห็น  
 อย่างชัดเจนว่า อะไรคือสิ่งที่รองรับการตัดสินใจเลือก การเรียนรู้และอรรถกถาทางศีลธรรม  
 ของเรา กล่าวอีกนัยหนึ่ง *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา* แถลงถึงสิ่งที่เป่าหมายทางศีลธรรมของ  
 เหตุผล (the moral point of our reasons) ของคนแต่ละคน ซึ่งเป่าหมายนี้มีอยู่อย่างหลากหลาย  
 และไม่สามารถเปรียบเทียบกันได้สำหรับบุคคลที่ต่างกัน<sup>236</sup> ลักษณะเช่นนี้ของการให้เหตุผลชนิดนี้จึง  
 สามารถให้ความเข้าใจที่เป็นระดับลึกมากกว่าระหว่างคู่สนทนาที่มีกรอบเค้าโครงทางอันตวิทยาที่  
 แตกต่างกัน

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่เทย์เลอร์ไม่ได้อธิบายด้วยคือความเข้าใจที่เป็นระดับลึกมากขึ้นนี้จะ  
 สามารถใช้เป็นพื้นฐานให้แก่เสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมโดยรวม และในการมี  
 วินิจฉัยและร่วมกันตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทาง  
 คุณค่า ตั้งแต่ปัญหาเรื่องบทบัญญัติที่ควรมีในกฎหมายรัฐธรรมนูญ ลงไปจนถึงข้อพิพาทเกี่ยวกับ  
 กฎหมายและนโยบายสาธารณะ เช่นเรื่องการศึกษาแก่เยาวชนหรือเรื่องการทำแท้งได้  
 อย่างไร? ในสถานะที่สิ่งที่ดีที่กรอบเค้าโครงหลายแบบนำเสนอไม่อาจนำมาเปรียบเทียบคุณค่า  
 ระหว่างกันได้ และสิ่งที่ดีเหล่านั้นล้วนเป็นสิ่งที่ต่อรองไม่ได้สำหรับผู้ที่ยึดถือมัน มีตัวอย่างจำนวน  
 มากที่แสดงให้เห็นว่าการแลกเปลี่ยนถกเถียงในระดับสมมติฐานหรือในขั้นพื้นฐานชนิดที่เทย์เลอร์  
 สนับสนุนนั้นมีแนวโน้มจะขบขันให้คู่สนทนาเกิดความรู้สึกแตกต่าง แยกแยกและเข้ากันไม่ได้

<sup>234</sup> Taylor 1989, pp. 76-77

<sup>235</sup> Taylor 1989, p. 76

<sup>236</sup> Taylor 1989, p. 77

มากขึ้นยิ่งกว่าเมื่อก่อนที่จะมีบทสนทนาชนิดที่ว่านี้ด้วยซ้ำ<sup>237</sup> แต่ถ้าเช่นนั้นแล้ว การให้เหตุผลชนิดนี้จะเป็นประโยชน์อย่างไรเมื่อพลเมืองเหล่านี้ต้องมาทำความเข้าใจเกี่ยวกับแนวคิดหรือแบบปฏิบัติบางอย่างสำหรับใช้เป็นพื้นฐานจัดระเบียบของการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม? จะเป็นไปได้หรือไม่ที่พลเมืองผู้ยึดถือสิ่งดีสูงสุดแบบหนึ่งจะยอมรับแนวคิดแบบปฏิบัติที่พลเมืองคนอื่นอาจเสนอที่ขัดแย้ง/ไม่สอดคล้องกับสิ่งดีดังกล่าว? คำถามเหล่านี้ยังมีน้ำหนักมากขึ้นเมื่อพิจารณาคำอธิบายของเทย์เลอร์เองเกี่ยวกับอัตลักษณ์ หากเป็นเช่นที่เทย์เลอร์อ้างว่า ระยะห่างที่คนแต่ละคนยืนอยู่จากสิ่งที่ดีสูงสุดที่เขายึดถือคือสิ่งที่กำหนดคุณค่าและความหมายให้แก่ชีวิตของพวกเขา<sup>238</sup> คนเหล่านี้จะยอมรับได้อย่างไรกับแนวคิดและแบบปฏิบัติสำหรับโครงสร้างของสังคมที่พวกเขา มองว่ากีดกันไม่ให้เขาเข้าไปใกล้หรือผลักไสเขาให้ออกห่างจากชีวิตที่มีคุณค่าและความหมายตามความเข้าใจของเขาเอง? กล่าวจากอีกมุมหนึ่ง แนวคิดและแบบปฏิบัติ ตลอดจนโครงสร้างของสังคมที่สะท้อนแนวคิดและแสดงออกถึงแบบปฏิบัติเหล่านั้นจะสามารถมีความชอบธรรมสำหรับพวกเขาเหล่านี้ได้อย่างไร? สิ่งนี้ชี้ว่าอย่างน้อยที่สุด ในรูปแบบที่เทย์เลอร์อ้างนี้ การให้เหตุผลชนิดนี้ยังไม่สามารถใช้เป็น *หลักการและอุดมคติ* ที่พลเมืองที่มี *กรอบเค้าโครงทางอันตวิทยา* และ *การแยกแยะชนิดเข้มข้น* ที่แตกต่างกันจะเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้เพื่อมาใช้ตัดสินปัญหาของสังคมร่วมกัน

แกลสตัน (1999) เสนอว่าการแลกเปลี่ยนเหตุผลสาธารณะระหว่างพลเมืองในประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าควรยอมให้อ้างถึงแนวคิดทางศีลธรรมที่ครอบคลุมหรือ CD ได้ เพราะอย่างไรเสียการอ้างแนวคิดเหล่านี้ก็เป็นสิ่งที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ตั้งแต่ต้น เขายกตัวอย่างว่า แม้แต่การทำความเข้าใจมโนทัศน์ที่ฟังดูเป็นกลางในคำประกาศอิสรภาพ เช่นเรื่องความเสมอภาคนั้น ก็ยังต้องอาศัยการตีความที่เป็นรูปธรรม ซึ่งนี่ไม่พ้นที่ต้องใส่เนื้อหาสาระบางอย่างที่อาจเป็นที่โต้แย้งได้เข้าไปในการตีความนั้น แต่เมื่อเป็นเช่นนี้ ในการแลกเปลี่ยนเหตุผลสาธารณะก็ควรยินยอมให้สามารถอ้างและถกเถียงกันได้อย่างเกี่ยวกับความจริงหรือความถูกต้องของแนวคิดเหล่านี้ด้วย แกลสตันยกตัวอย่างสถานการณ์ต่อไปนี้ที่แสดงว่าเมื่อถึงจุดหนึ่ง พลเมืองในสังคม

<sup>237</sup> Diana C. Mutz. *Hearing the Other Side: Deliberative versus Participatory Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004, pp. 89-124

<sup>238</sup> Taylor 1989, pp. 27-30, 42

ประชาธิปไตยอาจจำเป็นต้องยืนยันความจริงหรือความถูกต้องของแนวคิดทางศีลธรรมที่ครอบคลุมของตนในการอภิปรายสาธารณะ

หากมีกลุ่มทางศาสนาที่หนึ่งอ้างสิทธิที่จะประกอบพิธีบูชาบุญมนุษย์ โดยได้รับความยินยอมพร้อมใจจากบุคคลทุกคนที่เกี่ยวข้อง และผู้ยอมตนเป็นเหยื่อของการบูชาบุญเองก็เชื่อว่าการได้มีบทบาทในการประกอบพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ของศาสนาของตนนี้จะทำให้พวกเขาได้รับรางวัลทางจิตวิญญาณ (เช่น ความรอดหรือชีวิตแห่งพรอันเป็นนิรันดร์) อันเป็นสิ่งที่พวกเขาเห็นว่ามีความค่าอย่างหาที่เปรียบมิได้ ในกรณีนี้พลเมืองผู้หวังดีที่ปรารถนาจะห้ามการปฏิบัติเช่นนี้ย่อมถูกบังคับให้ปฏิเสธว่าข้ออ้างนี้ของพวกเขาไม่ถูกต้อง หรือยืนยันความเหนือกว่าของสิ่งที่ดีสาธารณะบางประการ (เช่น การมีชีวิตรอด) ต่อคุณค่าทางศาสนาที่กลุ่มพยายามแสวงหา และไม่ว่าจะเป็นการใดในสองกรณีนี้ คนที่อ้างเหตุผลเพื่อให้มีการกีดขวางการบูชาบุญมนุษย์จำเป็นต้องมีจุดยืนอย่างใดอย่างหนึ่งเกี่ยวกับความจริงหรือน้ำหนักของความเข้าใจชนิดที่ครอบคลุมที่ตนนำมาใช้คัดค้านกลุ่มผู้ประสงค์จะบูชาบุญ และเรื่องนี้จะยิ่งซับซ้อนมากขึ้นอีก หากคนส่วนใหญ่ที่อ้างเหตุผลเพื่อขัดขวางการบูชาบุญนี้คือผู้คัดค้านกฎหมายที่สั่งห้ามการทำอสังกรรมกรรม ทั้งยังส่งเสริมกฎหมายที่ยินยอมให้แพทย์ช่วยเหลือการทำอสังกรรมกรรมด้วย เพราะเท่ากับว่าเขาจะต้องอ้างเหตุผลจากหลักการที่ยินยอมให้พลเมืองสามารถให้ความยินยอมพร้อมใจที่จะให้ผู้อื่นเอาชีวิตตนได้ด้วยเหตุผลทางกายภาพ แต่กลับไม่ยอมให้ทำสิ่งเดียวกันจากเหตุผลทางศาสนา<sup>239</sup>

แกลสตันชี้ว่า พลเมืองที่เชื่อศีลธรรมทางโลกมีจุดยืนที่เป็นสองมาตรฐานเกี่ยวกับการยืนยันความจริงหรือความถูกต้องของแนวคิดทางศีลธรรมที่ครอบคลุม ถ้าเขาอ้างว่าการบูชาบุญเพื่อศาสนาเป็นความคิดที่ผิด แต่กลับยอมรับให้มีการทำอสังกรรมกรรม (ทั้งโดยความช่วยเหลือหรือโดยปราศจากความช่วยเหลือของแพทย์) ได้อย่างถูกกฎหมายถ้าเหตุผลรองรับเป็นเหตุผลทาง

<sup>239</sup> Galston 2002, pp. 41-42

กายภาพ เช่น ความเจ็บปวดทรมานของผู้ป่วย ทั้งที่ผลลัพธ์ที่ตามมาก็ไม่ต่างกันคือ เท่ากับยินยอมให้ทำลายชีวิตของบุคคลได้<sup>240</sup> แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น ประเด็นหลักของแกลสตันตรงนี้อยู่ที่ว่า ในเมื่ออย่างไรเสีย พลเมืองก็ไม่สามารถเลี่ยงการอ้างความจริงหรือความถูกต้องของแนวคิดทางศีลธรรมที่ครอบคลุมเช่นนี้แล้ว รัฐเสรีนิยมก็ควรยินยอมให้การอภิปรายสาธารณะสามารถอ้างทั้งแนวคิดทางศีลธรรมที่ครอบคลุมทั้งแบบฆราวาสและศาสนาเป็นเหตุผลได้เท่ากัน ข้อเสนอของแกลสตันจึงโต้แย้งข้อเสนอเรื่องการใช้เหตุผลสาธารณะ (public reason) โดยอาศัย *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* ของรอลส์โดยตรง เนื่องจากรอลส์เรียกร้องให้พลเมืองที่เป็นพหุนิยมด้าน CD หลีกเลี่ยงไม่อ้างแนวคิดทั้งสองชนิดนี้ในการอภิปรายสาธารณะ โดยให้เหตุผลว่าแนวคิดที่ครอบคลุมแบบฆราวาสนั้นแท้จริงแล้วไม่ต่างจากแนวคิดที่ครอบคลุมทางศีลธรรม ศาสนาและทฤษฎีวิทยาศาสตร์ ทำให้เป็นแนวคิดที่ไม่อาจนำมาใช้อ้างโดยเป็นที่ยอมรับสำหรับผู้อื่นที่ไม่ยอมรับแนวคิดเหล่านี้ตั้งแต่ต้นได้<sup>241</sup> แต่แกลสตันชี้ว่าข้ออ้างนี้ของรอลส์ไม่ถูกต้องเพราะมีลักษณะเหมาะสมและไม่แยกแยะ เหตุผลทางศีลธรรมแบบฆราวาสมีลักษณะต่างจากเหตุผลทางทฤษฎีวิทยาศาสตร์และทางศาสนาอยู่ข้อหนึ่งคือ ศาสนาวางข้ออ้างของตนไว้บนการเผยแสดงของพระเจ้าซึ่งเป็นประสบการณ์เฉพาะที่คนบางคนเท่านั้นสามารถมีได้ แต่ศีลธรรมฆราวาสวางข้ออ้างของตนไว้บนประสบการณ์ร่วมกันและหลัก (cannons) ในการใช้เหตุผลที่ไม่มีใครโต้แย้งได้ เขาอ้างว่า “ข้อถกเถียงระหว่างนักประโยชน์นิยม นักปรัชญาจริยศาสตร์สายค่านิยม นักสมบูรณแบบนิยม นักนิยมลัทธิแห่งความเฉพาะเจาะจงที่อยู่ตรงข้ามกับสากลนิยม และนักพหุนิยมล้วนกระทำบนพื้นฐานบางอย่างร่วมกันและเป็นข้อถกเถียงที่สามารถพบทางออกได้ ขณะที่สิ่งนี้ไม่อาจเป็นไปได้เลยกับความเห็นต่างระหว่างชาวยิวและชาวคริสต์”<sup>242</sup>

อลิซเบธ แอนเดอร์สัน (Anderson 1993) มีมุมมองที่คล้ายกับแกลสตันในเรื่องการให้เหตุผลสนับสนุนแก่กันและกัน (mutual justification) ว่าหากกระทำโดยกระบวนการที่มีบรรทัดฐานที่เหมาะสมชุดหนึ่งกำกับ และมุ่งที่เป้าหมายคือการบรรลุข้อตกลงที่สำคัญบางอย่าง หรือเพื่อความก้าวหน้าในเรื่องที่อภิปรายถกเถียงกันนั้น ก็อาจนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ทุกคนที่เกี่ยวข้องเห็นว่าตน

<sup>240</sup> Galston 2002, p. 43

<sup>241</sup> Rawls 1997, pp. 775-776

<sup>242</sup> Galston 2002, p. 43

สามารถยอมรับได้ ทั้งนี้ แอนเดอร์สันอ้างว่าบรรทัดฐานที่มานี้ประกอบด้วยการที่: ผู้เข้าร่วมทุกคนตระหนักและยอมรับในความเป็นไปได้ที่ทัศนคติและการวินิจฉัยของพวกเขาอาจยังไม่ไม่ใช่ทัศนคติและการวินิจฉัยที่เป็นเหตุเป็นผลที่สุดเท่าที่พวกเขาอาจมีได้; ผู้เข้าร่วมทุกคนตระหนักและยอมรับว่าตนและคนอื่น ๆ มีสิทธิอำนาจที่เท่าเทียมกันที่จะวิพากษ์วิจารณ์และยื่นข้อเสนอ และให้นำหนักแก่ความจริงข้อนี้ในการอภิปรายร่วมกัน เช่น ไม่ปิดคำวิพากษ์วิจารณ์ของผู้อื่นทั้งโดยยังไม่ทันรับฟังและพิจารณา หรือข่มขู่คุกคาม คุณหมื่นคนที่กล่าวคำวิพากษ์วิจารณ์ต่อจุดยืนของตนพยายามให้เหตุผลอย่างที่สุดเมื่อโต้แย้งหรือปฏิเสธข้อเสนอของผู้อื่น และเมื่อชักจูงให้ผู้อื่นเหล่านั้นยอมรับในสิ่งที่ตนเสนอ รวมทั้งทุกคนต้องได้รับโอกาสในการเข้าร่วมโดยไม่ถูกกีดกัน นอกจากนี้ผู้เข้าร่วมยังต้องมีความคงเส้นคงวา ต้องพร้อมจะใช้เหตุผลลักษณะเดียวกันทั้งกับข้อเสนอของตนเองและข้อเสนอของคนอื่น ต้องมีพันธะใจที่จะทำให้ตนเองเป็นที่เข้าใจของอีกฝ่ายหนึ่ง ซึ่งแอนเดอร์สันอ้างว่าทั้งหมดนี้หมายความว่า ผู้เข้าร่วมจะต้องมุ่งที่จะได้มาซึ่งข้อตกลงหรือมุมมองร่วมกัน และยินยอมที่จะร่วมกันใช้เหตุผลจากพื้นฐานคือจุดมุ่งหมายร่วมกันนี้ เพื่อคลี่คลายความเห็นต่างหรือความเห็นที่ไม่ลงรอยระหว่างกัน และสุดท้าย กระบวนการนี้ต้องประกอบด้วยวิธีการในการนำข้อพิจารณาใหม่ๆ เข้ามาใช้อ้างเป็นเหตุผล หรือนำมาใช้วิพากษ์วิจารณ์สิ่งที่ผู้เข้าร่วมเห็นว่าเป็นเหตุผลอยู่ในขณะนั้น<sup>243</sup> บรรทัดฐานที่แอนเดอร์สันอ้างนี้ส่วนใหญ่ล้วนเป็นบรรทัดฐานที่นักทฤษฎีประชาธิปไตยเห็นตรงกันว่าเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต้องมีอยู่ก่อนเพื่อให้ความชอบธรรมแก่บทสนทนาเชิงบรรทัดฐาน และยังเป็นเงื่อนไขที่เป็นธรรมสำหรับทุกฝ่าย จึงทำให้มีเหตุผลที่จะเชื่อว่าสามารถทำให้ทุกคนที่เข้าร่วมยอมรับในข้อสรุปเชิงบรรทัดฐานที่ตามมาจากบทสนทนาที่มีลักษณะเช่นนี้ได้<sup>244</sup> ดังนั้น จึงไม่ใช่จุดที่ทำให้ข้อเสนอนี้ต่างจากข้อเสนอของนักทฤษฎีเสรีนิยม เช่น รอลส์ หรือกัทแมนและทอมป์สัน

สิ่งที่ทำให้กระบวนการใช้เหตุผลที่แอนเดอร์สันเสนอมีความแตกต่างจากกระบวนการเหตุผลสาธารณะนั้นอยู่ที่วัตถุประสงค์ที่ถูกนำเข้าสู่กระบวนการให้เหตุผลสนับสนุน ที่เธออ้างว่าเป็นทัศนคติแบบประเมินค่าที่แสดงออกในมโนทัศน์เชิงประเมินค่าชนิดหนาที่ได้อ้างหรือที่มีความ

<sup>243</sup> Anderson 1993, p. 93

<sup>244</sup> ดู Habermas 1975, 1990; Alan Gibbard. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1990, p. 170; Gutmann & Thompson 1996, Rawls 1997, Young 2000, Intro 3, 5-6, 23



สอดคล้องกับสามัญสำนึกของคนทั่วไป ซึ่งแอนเดอร์สันยกตัวอย่างว่า ได้แก่ ทศนคติที่ว่าสิ่งหนึ่งดี น่านับถือ น่าแสวงหา หรือไม่ดี น่ารังเกียจ น่าหลีกเลี่ยง ฯลฯ อันเป็นทศนคติที่คนเรามีเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ และเพราะคนมีทศนคติชนิดนี้ต่อบุคคลและสิ่งต่างๆไม่ตรงกัน จึงทำให้เกิดความจำเป็นที่พวกเขาต้องมาให้เหตุผลสนับสนุนทศนคติของตน และได้แย้งทศนคติของคนอื่นที่เห็นไม่ตรงกันกับตน<sup>245</sup> และแอนเดอร์สันอ้างว่าข้อสรุปที่ได้จากกระบวนการให้เหตุผลสนับสนุนชนิดนี้สามารถมีความเป็นภววิสัย (objective) เนื่องจากภายในกระบวนการเหล่านี้มีกรรมวิธีเชิงวิพากษ์แฝงอยู่<sup>246</sup> กรรมวิธีเชิงวิพากษ์เหล่านี้มีทั้งที่เป็น การวิพากษ์ภายในที่ทำโดยอ้างอักษณัติกฏเกณฑ์ที่มีอยู่ตรงกัน เช่น เกณฑ์เรื่องความคงเส้นคงวาสำหรับการใช้เหตุผล (consistency) การไตร่ตรองด้วยวิธีดุลยภาพแห่งการทบทวนเช่นที่รอลส์เสนอ<sup>247</sup> การวิพากษ์ที่ทำโดยยกอุดมคติมาชี้ให้เห็นถึงความพร่องหรือความไม่สมบูรณ์ของสิ่งที่เป็นอย่างจริงเมื่อเทียบกับอุดมคตินั้น รวมถึงการอาศัยข้อมูลความรู้ทางวิทยาศาสตร์ การแลกเปลี่ยนประสบการณ์และการโน้มน้าว<sup>248</sup> ในกระบวนการเหล่านี้ เหตุผลทำหน้าที่เป็นเหมือนสัญญาณไฟจราจรที่นำทางผู้สัญจรให้หลีกเลี่ยงจากเส้นทางการใช้เหตุผลที่บกพร่องเพื่อไปสู่มุมมองที่ทุกคนสามารถให้การสนับสนุนได้ โดยทุกฝ่ายที่เป็นคู่พิพาทในข้อถกเถียงต่างพยายามไปให้ถึงจุดหมายปลายทางนี้ด้วยการชี้ให้ฝ่ายที่เห็นต่างจากตนมองเห็นว่ามีข้อบกพร่องอยู่ในมุมมองของพวกเขา อันเป็นสิ่งที่พวกเขาไม่สามารถให้เหตุผลสนับสนุนที่เป็นเหตุเป็นผลได้และจึงมีเหตุผลที่จะขจัดทิ้งไปเสียจากมุมมองของตน<sup>249</sup>

จุดยืนของแอนเดอร์สันเกี่ยวกับวัตถุประสงค์ของการอภิปรายสาธารณะจึงคล้ายกับของเทย์เลอร์ (ที่สนับสนุนให้มีการแลกเปลี่ยนเหตุผลในระดับลึกของ *กรอบเค้าโครงทางภววิทยา*) และ

<sup>245</sup> แอนเดอร์สันเองได้ใช้กรอบแนวคิดเรื่องนี้ในการวิพากษ์การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียในแง่ของการนำมาใช้กับประเด็นเรื่องความปลอดภัยของแรงงาน และคุณภาพของสิ่งแวดล้อม โดยชี้ว่าการวิเคราะห์ดังกล่าวบกพร่องเนื่องจากมีทศนคติเชิงประเมินค่าชนิดที่ผิดต่อแง่มุมต่างๆ ที่เกี่ยวข้องของประเด็นเหล่านี้ เช่น ต่อบุคคลที่เป็นผู้ใช้แรงงานที่เสี่ยงภัย หรือต่อทรัพยากรด้านสิ่งแวดล้อมต่างๆ ดู Anderson 1993, บทที่ 9 สำหรับตัวอย่างรูปธรรมของกระบวนการให้เหตุผลสนับสนุนนี้ดู Anderson 1993, pp. 95-96

<sup>246</sup> Anderson 1993, p. 93

<sup>247</sup> ดูการอภิปรายเกี่ยวกับวิธีการนี้อย่างละเอียดในบทที่ ๓ หัวข้อ ดุลยภาพแห่งการทบทวน

<sup>248</sup> Anderson 1993, pp. 106-107

<sup>249</sup> Anderson 1993, p. 94

แกลสตัน (ที่สนับสนุนการแลกเปลี่ยนเหตุผลที่เป็นเชิงเนื้อหาสาระและการถกเถียงเกี่ยวกับความจริงและความถูกต้องของเหตุผลเหล่านี้) รวมทั้งสะท้อนท่าทีของนักพหุนิยมทางคุณค่าโดยรวมที่มองว่าการใช้เหตุผลสาธารณะควรเปิดกว้างและครอบคลุมมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ซึ่งหมายความว่าต้องไม่ปิดกั้นข้ออ้างจาก CD ใดเลย และต้องไม่หลีกเลี่ยงจากการถกเถียงกันเรื่องความจริงและความถูกต้องของ CD เหล่านี้ด้วย แต่สิ่งที่เพิ่มขึ้นมาในจุดยืนของแอนเดอร์สันคือการอ้างว่ากระบวนการใช้เหตุผลแฝงไว้ด้วยการวิพากษ์ด้วยเหตุผลที่สามารถนำไปสู่การปรับแนวคิดและมุมมองของแต่ละฝ่ายจนได้มาซึ่งข้อสรุปที่มีความถูกต้องอย่างเป็นภาวีสัย ที่ทุกฝ่ายมองว่าเป็นข้อสรุปที่ตนสามารถยอมรับหรือให้การสนับสนุนได้ ไม่ว่าจะพวกเขาเหล่านั้นจะเริ่มต้นจาก CD ที่แตกต่างกันเพียงใดก็ตาม

เราสามารถมองเห็นได้ว่าข้อเสนอนี้ของแอนเดอร์สันมีข้อจำกัดที่ทำให้ใช้ไม่ได้กับความเห็นต่างทางศีลธรรมบางเรื่องในสังคมเสรีประชาธิปไตย เช่น วิวาทะเรื่องการทำแท้งหรือการลงโทษประหารชีวิต ข้ออ้างที่ขัดแย้งกันของฝ่ายที่สนับสนุนและคัดค้านการทำแท้งบางข้อมีลักษณะที่ไม่น่าเชื่อได้ว่าจะสามารถถูกเปลี่ยนให้เป็นภาวีสัยขึ้นมาได้ด้วยกรรมวิธีเชิงวิพากษ์ที่แอนเดอร์สันอ้างถึง คำถามว่าตัวอ่อนมีชีวิตหรือไม่ไม่สามารถตอบอย่างแน่ชัดได้ด้วยการวิเคราะห์ความคงเส้นคงวาของการใช้มโนทัศน์ หรือพิสูจน์ได้อย่างแน่ชัดโดยการสืบค้นทางวิทยาศาสตร์<sup>250</sup> ขณะที่การคิดทบทวนด้วยวิธีดุลยภาพแห่งการทบทวนในเรื่องนี้ก็ไม่ว่าจะให้ผลลัพธ์ที่เป็นภาวีสัยมากไปกว่าความเชื่อชุดหนึ่งที่มีความคงเส้นคงวาและสอดคล้องในตัวเอง<sup>251</sup> และการวิพากษ์ความเป็นจริงโดยอาศัยอุดมคติก็ใช้ไม่ได้ในกรณีนี้เนื่องจากหัวใจของข้อถกเถียงก็คืออุดมคติในเรื่องนี้ควรเป็นอย่างไรตั้งแต่แรก<sup>252</sup> ขณะที่การแลกเปลี่ยนประสบการณ์ระหว่างคนในจุดยืนแบบต่างๆ อาจนำไปสู่ความเข้าใจที่ขยายกว้างขึ้นที่เผยให้เห็นถึงแง่มุมบางด้านของการทำแท้ง ที่ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งในวิวาทะอาจไม่เคยนึกถึงมาก่อน และที่อาจเปลี่ยนมุมมองของพวกเขาได้ แต่ถ้าเช่นนั้น กระบวนการนี้ก็ควรเป็นที่เข้าใจว่ามุ่งที่การได้มาซึ่งข้อสรุปที่เป็นจริงหรือถูกต้องแบบเป็น

<sup>250</sup> John Hart Ely. *Democracy and Distrust*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1980, 53

<sup>251</sup> Norman Daniels. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996, ch. 1; Pogge 2007, pp. 162-170

<sup>252</sup> Anderson 1993, pp. 106-111

ภววิสัย และน่าจะมองว่าเน้นการได้มาซึ่งข้อสรุปที่สะท้อนมุมมองทางศีลธรรมที่กว้างขึ้นของ คู่พิพาททั้งสองฝ่ายในกรณีที่ข้อสรุปแบบภววิสัยเป็นไปได้ดูจะถูกต้องกว่า และหากเป็นอย่าง หลังนี้ ข้อเสนอนี้ก็จะเป็นไม่ต่างกันมากนักจากข้อเสนอให้ดำเนินนโยบายที่ให้พื้นที่แก่วัฒนธรรมของ คนส่วนน้อย (accommodationist policy) บางนโยบายที่กล่าวถึงในบทนี้ ซึ่งก็เป็นผลผลิตจาก เหตุผลที่คล้ายกันกับที่กล่าวมา ในทางกลับกัน หากยืนยันเช่นข้อเสนอแรกเริ่มของแอนเดอร์สัน ที่ว่า นโยบายเหล่านี้ต้องได้มาจากกระบวนการแบบวิพากษ์เพื่อหาข้อสรุปที่ถูกต้องและความ ถูกต้องนั่นเองที่ทำให้ข้อสรุปนี้สามารถเป็นที่ยอมรับได้ของทุกฝ่าย นโยบายเหล่านี้ก็อาจไม่ถูก รับมาปฏิบัติเลยหรือมีรูปร่างหน้าตาที่ต่างไปจากที่เป็นอยู่มาก ซึ่งไม่ว่าจะเป็นอย่างไรในสองแบบนี้ ล้วนมีแนวโน้มจะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่พึงประสงค์ทั้งสิ้น เพราะยิ่งตกลงกันได้ล่าช้าเท่าใดว่าควรใช้ นโยบายแบบใด คนกลุ่มน้อยก็ยิ่งได้รับการปฏิบัติอย่างเสมอภาคทางวัฒนธรรมช้าลงเท่านั้น แต่ หากตัดสินใจเอียงไปทางฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ก็เป็นไปได้ที่ความเห็นต่างจะถูกกลบเกลื่อนกลายเป็น ความรุนแรง เช่น การปะทะกันจนนำไปสู่การเสียชีวิตระหว่างกลุ่มผู้คัดค้านและกลุ่มผู้สนับสนุน การทำแท้ง ที่ได้อภิปรายไปในบทก่อนหน้านี้

ทั้งหมดนี้ชี้ว่า ข้อเสนอเรื่องกระบวนการใช้เหตุผลของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ายังไม่มีความรัดกุมเพียงพอที่จะนำมาใช้เป็น *หลักการและอุดมคติ* ของความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกของ สังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าชนิดที่จะทำให้สังคมนี้มีเสถียรภาพและความเป็น เอกภาพที่สามารถสืบทอดจากคนรุ่นหนึ่งสู่คนอีกรุ่นหนึ่งได้ดังที่นักทฤษฎีในกลุ่มนี้อ้าง (ดู ราช 1990) ขณะเดียวกันก็ไม่สามารถให้ *หลักการและอุดมคติ* ชนิดที่สามารถทำหน้าที่เป็นพื้นฐาน กลางที่พลเมืองในสังคมชนิดนี้จะใช้อ้างอิงได้เมื่อพวกเขาต้องมามีคำวินิจฉัยและตัดสินใจร่วมกัน เกี่ยวกับโครงสร้างพื้นฐานของสังคมได้ เนื่องจาก ก) หากกระบวนการใช้เหตุผลยินยอมให้นำ ทักษะทางศีลธรรมในระดับลึก หรือ CD มาใช้อ้างอิงได้เพื่อให้มีลักษณะที่เปิดกว้างและครอบคลุม การทำเช่นนี้อาจเป็นสัญลักษณ์ที่ดีที่แสดงให้เห็นถึงความเคารพซึ่งกันและกัน (reciprocity) ระหว่างพลเมืองที่เห็นต่างกันทางศีลธรรม แต่ก็ไม่มีหลักประกันว่ากระบวนการใช้เหตุผลตาม แนวทางนี้จะสามารถนำไปสู่ข้อสรุปที่พลเมืองที่ยึดถือในลัทธิความเชื่อทางศีลธรรมที่ต่างกันหรือ ขัดแย้งกันสามารถยอมรับตรงกันได้อย่างไร นักทฤษฎีพหุนิยมที่เสนอเช่นนี้ เช่น เทย์เลอร์ก็ดูจะ ไม่ได้เน้นที่การได้มาซึ่งข้อสรุปชนิดที่ว่านี้มากนัก แต่ถึงแม้ว่าพวกเขาเหล่านี้จะต้องการให้เกิดผล

เช่นนั้นขึ้นจริง สิ่งนี้นักทฤษฎีเช่น เทย์เลอร์ ต้องสามารถให้ได้ก่อน คือ คำอธิบายเกี่ยวกับจิตวิทยา สังคมและการเมืองที่สนับสนุนความเป็นไปได้นี้ รวมทั้งคำอธิบายสำหรับกรณีที่แตกต่างกันออกไป ด้วย ที่กระบวนการใช้เหตุผลที่เปิดกว้างและครอบคลุมกลับนำไปสู่ความเห็นต่างที่แหลมคมมากยิ่งขึ้น

ในทางกลับกัน ข) หากกระบวนการใช้เหตุผลยินยอมให้ทั้งอ้าง CD ได้เพื่อเปิดโอกาสให้ มุมมองและเหตุผลชนิดที่หลากหลายได้มีพื้นที่ในการแสดงออกและปะทะสังสรรค์กัน ขณะเดียวกันก็เรียกร้องให้การใช้เหตุผลมุ่งที่การได้มาซึ่งข้อสรุปที่จริงหรือถูกต้อง โดยอาศัย เครื่องมือในการวิพากษ์ที่แฝงอยู่ภายในกระบวนการใช้เหตุผลนั้นด้วย ข้อเสนอเช่นนี้ยังคงต้อง ประสบกับปัญหาในการอธิบายว่ากระบวนการใช้เหตุผลที่แฝงไว้ด้วยการวิพากษ์นั่นเองจะสามารถเป็นที่ยอมรับได้อย่างไรสำหรับผู้เข้าร่วมทุกฝ่าย ในข้อถกเถียงเรื่องการทำแท้ง ผู้คัดค้าน การทำแท้งอ้างเหตุผลทางศาสนาเรื่องการมีชีวิตทางวิญญาณของตัวอ่อนนับตั้งแต่วันที่ปฏิสนธิ หรือไม่นานหลังจากนั้น ซึ่งไม่ใช่สิ่งที่สามารถพิสูจน์ได้ด้วยทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ใดๆ หรือวิธีการ เชีงวิพากษ์อื่นก็เช่นกัน ที่ยังมองเห็นไม่ชัดว่าจะเป็นที่ยอมรับสำหรับผู้ที่ไม่มีความเชื่อถือศรัทธาใน วิธีการเหล่านี้ได้อย่างไร เท่ากับว่าเมื่อถึงที่สุดแล้ว ข้อเสนอชนิดนี้ยังคงต้องประสบปัญหาแบบ เดียวกับที่ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการต้องเผชิญคือ คนในสังคมประชาธิปไตยมีความเห็น ต่างกัน ไม่ใช่แค่ในคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระเท่านั้น แต่พวกเขายังเห็นต่างกันด้วยว่า กระบวนการใดที่ ควรนำมาใช้เมื่อต้องตัดสินใจความขัดแย้งแต่ละเรื่องที่เกิดจากกฎหมายและนโยบายสาธารณะที่ สามารถส่งผลกระทบต่อคนทุกคน

### ๓.๒ ข้อเสนอของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ากับแนวคิดแบบพันธสัญญา (Social Contract Theory)

ในเบื้องต้นนี้ ผู้เขียนมีสมมติฐานว่าเหตุผลหนึ่งที่ทำให้นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทุก รายที่กล่าวมาล้วนต้องประสบปัญหาในการแสดงให้เห็นว่าข้อเสนอของตนสำหรับสิ่งที่จะใช้เป็น พื้นฐานให้แก่พลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสำหรับการอยู่ร่วมกันอย่างมีเสถียรภาพและเป็น เอกภาพ และสำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางที่ทุกคนมองเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้เมื่อต้อง ตัดสินใจร่วมกันเกี่ยวกับโครงสร้างพื้นฐานของสังคม เป็นข้อเสนอที่สามารถใช้ได้จริงนั้น เกิดจาก

การที่ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเหล่านี้ให้น้ำหนักมากจนเกินไปกับการให้พื้นที่อย่างกว้างขวางที่สุด โดยเฉพาะพื้นที่ทางการเมือง แก่สิ่งที่ดี (the good) และคุณค่า (values) ที่ทฤษฎีอ้างว่ามีอยู่อย่างหลากหลายในสังคมประชาธิปไตย และไม่สามารถนำมาจัดอันดับความสำคัญก่อน-หลังได้ อันหนึ่งเท่าที่เช่นนี้ไม่ได้บ่งพร่องในตัวเองแต่อย่างใด ทั้งยังเป็นอุดมการณ์ที่น่าส่งเสริมสนับสนุน ทว่าสิ่งสำคัญที่ขาดหายไปคือ ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าดูเหมือนยังขาดวิเคราะห์ที่เพียงพอว่า การมีอยู่ของคุณค่าที่หลากหลายแตกต่าง ที่ไม่อาจจัดอันดับความสำคัญก่อน-หลังได้นี้ก่อให้เกิดนัยยะอย่างไรตามมาสำหรับการปกครองในระบบเสรีประชาธิปไตย อันเป็นการปกครองที่ทั้งให้เสรีภาพอย่างกว้างขวางแก่ประชาชน และทั้งได้รับความชอบธรรมขั้นพื้นฐานที่สุดมาจากประชาชนแต่ละคนที่เป็นผู้ให้ความเห็นชอบ ยอมรับ หรือรับรองในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง หรืออย่างน้อยที่สุดคือไม่ต่อต้านคัดค้านโครงสร้างพื้นฐานและสถาบันหลัก ตลอดจนองค์กรและกลไกอื่นที่เกิดขึ้นตามมา มีตัวอย่างจำนวนมากในประวัติศาสตร์ที่ชี้ว่า สังคมที่สมาชิกมีความเห็น ความเชื่อหรืออุดมการณ์แตกแยกเป็นสองหรือสามขั้ว สังคมเหล่านั้นมีแนวโน้มจะถูกกรูมร่ำด้วยปัญหาเรื่องความชอบธรรมรุนแรงมากกว่าสังคมที่สมาชิกส่วนใหญ่มีอุดมการณ์ไปในทิศทางเดียวกัน และสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าย่อมหนีไม่พ้นที่จะต้องประสบกับปัญหานี้ หรืออาจยิ่งรุนแรงมากกว่าด้วยซ้ำ เพราะพหุนิยมทางคุณค่ามีนัยยะถึงการแยกขั้วทางความคิด ความเชื่อและอุดมการณ์ไม่ใช่เพียงสองหรือสาม แต่เป็นจำนวนมากกว่านั้นมาก

“โจทย์ของรอลส์” มีหัวใจอยู่ที่หลัก LPPL ดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว หลักนี้กล่าวว่า การใช้อำนาจทางการเมืองของพลเมืองจะมีความเหมาะสมโดยสมบูรณ์ได้ก็ต่อเมื่อเป็นการใช้อำนาจที่เป็นไปตามกฎหมายรัฐธรรมนูญ ที่สามารถคาดหวังให้พลเมืองทุกคนในฐานะบุคคลที่เสรีและเสมอภาคให้การสนับสนุนเนื้อหาสาระ [ของกฎหมายรัฐธรรมนูญ] นั้นได้ บนพื้นฐานของหลักการและอุดมคติอันสามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับพวกเขา เมื่อคิดถึงเหตุผลที่ทุกคนมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์ ในการตอบโจทย์นี้จึงเลี่ยงไม่พ้นที่ต้องทำบางสิ่งบางอย่างกับหลักข้อนี้ ซึ่งอาจเป็นการปฏิเสธว่าหลักนี้ไม่ถูกต้อง ใช้ไม่ได้ ซึ่งหมายความว่าต้องเข้าไปโต้แย้งแนวคิดพันธสัญญา (Social Contract) ที่อยู่เบื้องหลังหลักข้อนี้อีกต่อหนึ่ง หรือไม่เช่นนั้นก็ต้องทำตามกติกาที่รอลส์กำหนดไว้ คือ แสวงหาหลักการและอุดมคติชนิดใดชนิดหนึ่งที่มีเหตุผลที่ดีที่อธิบายได้ว่าพลเมืองทุกคนน่าจะมองเห็นได้ว่าเป็นหลักการและอุดมคติที่ตนสามารถยอมรับได้บนเหตุผลที่ต่างมีอยู่

เหมือนๆกัน ซึ่งเท่ากับว่าต้องรับฐานคิดแบบพันธสัญญาที่อยู่เบื้องหลังหลักข้อนี้ไว้ก่อน และทำความเข้าใจว่าฐานคิดเรื่องนี้สร้างข้อเรียกร้องอย่างไรขึ้นเกี่ยวกับความชอบธรรม อันเป็นสิ่งที่วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะกระทำในบทต่อไป ในขั้นนี้อาจกล่าวได้ว่า ทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทั้งหมดที่ได้อภิปรายมาในบทนี้ไม่มีทฤษฎีใดเลยที่มีปฏิสัมพันธ์ในระดับลึกกับแนวคิดพันธสัญญา และหากมีก็เป็นเพียงปฏิสัมพันธ์ทางอ้อมผ่านแนวคิดเรื่องการเปิดกว้างและความครอบคลุม แต่ลำพังการเปิดกว้างและความครอบคลุมเท่านั้นยังไม่อาจเป็นหลักประกันที่เพียงพอสำหรับการยอมรับของพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าได้ ดังที่เนื้อหาบางส่วนในบทต่อไปจะชี้ให้เห็น

### ๓.๓ สรุป

ขณะที่นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าปฏิเสธข้อเสนอของรอลส์ในการนำ PC มาใช้เพื่อรับมือกับสถานะของพหุนิยมแห่ง CD นักทฤษฎีกลุ่มนี้ให้ข้อเสนอไว้แตกต่างกันเกี่ยวกับสิ่งที่อาจนำมาใช้แทน PC ข้อเสนอเหล่านี้แบ่งได้เป็นสามกลุ่มใหญ่ คือ การใช้ทรัพยากรที่มีอยู่แล้วในสังคมประชาธิปไตย (๓.๑.๑) การอ้างอุดมคติที่ครอบคลุมหรือ CD รูปใดรูปหนึ่ง (๓.๑.๒) และการใช้กระบวนการแลกเปลี่ยนด้วยเหตุผล (๓.๑.๓) ข้อเสนอกลุ่มแรกและกลุ่มที่สองนั้นมุ่งให้สิ่งที่เป็พื้นฐานเพื่อสร้างหรือรักษาไว้ซึ่งความสัมพันธ์ที่เป็นหนึ่งเดียวกัน หรือความสัมพันธ์ที่เข้าอกเข้าใจกันระหว่างสมาชิกของสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า อันจะทำให้สังคมชนิดนี้สามารถมีเสถียรภาพและเอกภาพที่สืบทอดจากคนรุ่นหนึ่งไปยังคนอีกรุ่นหนึ่งได้ ซึ่งเป็นสิ่งที่รอลส์เองก็ปรารถนาให้เกิดขึ้น ขณะที่ข้อเสนอกลุ่มที่สามมุ่งให้กระบวนการสำหรับใช้เป็นพื้นฐานเมื่อพลเมืองของสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าต้องมาร่วมกันวินิจฉัยหรือตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคม การวิเคราะห์ในบทนี้ชี้ว่า สิ่งที่ข้อเสนอทั้งสามกลุ่มนี้ให้สำหรับใช้เป็นพื้นฐานเพื่อสร้างความสัมพันธ์ หรือเพื่อเป็นกระบวนการแลกเปลี่ยนระหว่างสมาชิกในสังคมพหุนิยมทางคุณค่า ยังคงมีข้อจำกัดในตัวเองบางประการที่ทำให้ไม่สามารถทำหน้าที่เช่นนั้นได้ และข้อจำกัดที่ว่านี้ น่าจะมีบางสิ่งเกี่ยวข้องกับการที่ข้อเสนอทั้งหมดนี้ยังไม่ได้พยายามตอบหรือตอบสนองอย่างจริงจังกับเงื่อนไขเชิงบรรทัดฐานที่แฝงอยู่ใน “โจทย์ของรอลส์” อันได้แก่ หลัก LPPL ที่เรียกร้องให้หลักการหรือคุณค่าใดก็ตามที่จะนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางสำหรับพลเมืองในสังคมที่เป็นพหุนิยม

ทางคุณค่านั้นต้องเป็นหลักที่พลเมืองเหล่านั้นทุกคน มองว่าเป็นสิ่งที่สามารถยอมรับได้สำหรับพวกเขา ดังจะเห็นได้ว่าข้อเสนอจากนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทั้งสามกลุ่มล้วนมีลักษณะร่วมกันข้อหนึ่ง คือ ไม่สามารถได้รับเหตุผลสนับสนุน (justifiable) จากคนในจุดยืนเฉพาะบางจุดยืน เช่น จุดยืนของหญิงสาวชาวเผ่าปาโบล จุดยืนของพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยที่ปรารถนาให้สมาชิกทุกคนของสังคมได้รับการปฏิบัติอย่างมีสิทธิเสรีภาพเสมอกันตามหลักความยุติธรรมแบบประชาธิปไตย จุดยืนของพลเมืองผู้ได้รับผลกระทบสิทธิทางวัฒนธรรมบางชนิดที่รัฐที่เป็นพหุวัฒนธรรมมอบให้แก่คนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรมในสังคม จุดยืนของพลเมืองผู้สนับสนุนบทบาทของรัฐในการให้การศึกษาเพื่อพัฒนาคุณธรรมพลเมือง และจุดยืนของพลเมืองผู้มีความเห็นต่างในความขัดแย้งทางศีลธรรมพื้นฐาน เช่น เรื่องการทำแท้งหรือการลงโทษประหารชีวิต

อย่างไรก็ดี ข้อเรียกร้องตามหลัก LPPL นี้เมื่อพิจารณาให้ดีจะพบว่า มีลักษณะที่น่างุนงง สงสัยอยู่ข้อหนึ่งเช่นกัน กล่าวคือ หลักนี้เรียกร้องให้ หลักการและอุดมคติ ที่นำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางของสังคมประชาธิปไตยต้องเป็นสิ่งที่พลเมืองทุกคนเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้ เมื่อคิดถึงเหตุผลที่ทุกคนต่างมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์ ประเด็นคือ ข้อความท้ายสุดนี้ควรถูกเข้าใจอย่างไร ในเมื่อความจริงข้อหนึ่งที่พบจากการวิเคราะห์ที่ผ่านมาคือ พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยจะยืนอยู่ในสถานะหรือจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกันในความเห็นต่างเกี่ยวกับคุณค่าหรือความขัดแย้งทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมแต่ละเรื่อง?

## บทที่ ๔

### “จิตย์ของรอลส์” กับข้อเสนอ ๓ รูปแบบหลักของทฤษฎีเสรีนิยม

บทที่ผ่านมามีอภิปรายข้อเสนอ ๓ รูปแบบหลักของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเกี่ยวกับสิ่ง ที่อาจนำมาใช้เป็นพื้นฐานสำหรับความสัมพันธ์ระหว่างพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยพหุนิยม ชนิดที่จะสามารถก่อให้เกิดเสถียรภาพและเอกภาพขึ้นแก่สังคมชนิดนี้ที่สามารถสืบทอดจากคนรุ่น หนึ่งไปยังคนอีกรุ่นหนึ่งได้ และสิ่งที่อาจนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองเหล่านี้ทุกคนสามารถ ยอมรับได้เมื่อพวกเขามาร่วมกันมีวินิจจัยหรือตัดสินปัญหาพื้นฐานของสังคมของตน อย่างไรก็ตาม เมื่อได้วิเคราะห์แล้วกลับพบว่าข้อเสนอเหล่านั้นยังคงมีข้อจำกัดบางประการที่ทำให้ไม่สามารถ ตอบ “จิตย์ของรอลส์” ในเรื่องที่ได้เป็นอย่างดีพอ ในบทนี้จะอภิปรายและวิเคราะห์ข้อเสนอ สำหรับตอบใจหทัยเดียวกันนี้ที่มาจากนักทฤษฎีเสรีนิยม (liberalism) ผู้ที่มีความห่วงใยในปัญหานี้ เช่นกันและได้พยายามให้แนวทางในการรับมือกับปัญหาที่เป็นแบบฉบับของตนไว้ โดยในการ อภิปรายจะเน้นไปที่ ๓ แนวทางหลักที่ได้รับความสนใจค่อนข้างมากในแวดวงการศึกษาปัญหา เรื่องนี้ของนักทฤษฎีเสรีนิยม คือ ๑) ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและการใช้เหตุผล สาธารณะของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ๒) ข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมได้ตรงของเอมี กัท แมนและเดนนิส ทอมป์สัน (Amy Gutmann & Dennis Thompson) และ ๓) ข้อเสนอเรื่องการ วิเคราะห์ผลได้-ผลเสียรูปแบบล่าสุดที่เสนอโดยแมทธิว แอดเลอร์และอีริค โปสเนอร์ (Adler & Posner) โดยข้อสรุปที่ได้จากการวิเคราะห์ในบทนี้คือ ถึงแม้ข้อเสนอเหล่านี้จะมีข้อได้เปรียบกว่า ข้อเสนอของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเนื่องจากมุ่งตอบหรือตอบสนองต่อเงื่อนไขบังคับแบบ พันธสัญญาที่แฝงอยู่ใน “จิตย์ของรอลส์” โดยตรง และจึงมีคุณูปการในแง่ที่ทำให้มองเห็นถึงจุด แข็ง-จุดอ่อนของวิธีการตอบสนองต่อเงื่อนไขบังคับที่ชัดเจนนี้อันที่ ทำให้มองเห็นตามมาว่า แนวทางในการตอบใจหทัยที่ชัดเจนนี้อันที่สามารถปกป้องได้มากกว่าควรเป็นเช่นใด แต่ขณะเดียวกันก็ ยังคงมีข้อจำกัดในการแสดงให้เห็นว่าข้อเสนอเหล่านี้จะสามารถเป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองใน สังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า เมื่อพวกเขาอยู่ในสถานะจุดยืนที่หลากหลาย แตกต่างกันไป เช่น จุดยืนทางศีลธรรมเรื่องความยุติธรรม หรือจุดยืนเกี่ยวกับประโยชน์ในเชิง สวัสดิการที่ได้รับจากทางเลือกเชิงนโยบายชนิดต่างๆ นั้นจะสามารถยอมรับเพื่อนำไปใช้ร่วมกันใน



การประเมินสถาบันระดับฐานรากและตัดสินปัญหาความยุติธรรมพื้นฐานที่จะส่งผลกระทบต่อในทางที่แตกต่างกันต่อพวกเขาผู้อยู่ในจุดยืนเหล่านี้ได้อย่างไร

#### ๔.๑ ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและข้อเสนอเรื่องการใช้เหตุผลสาธารณะของจอห์น รอลส์

“โจทย์ของรอลส์” กล่าวว่าข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมของ CD และหลัก LPPL อันเป็นมติเชิงบรรทัดฐานที่แฝงอยู่ในข้อเท็จจริงนี้ก่อให้เกิดความจำเป็นที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยต้องมีบางสิ่งสำหรับใช้เป็น พื้นฐานกลางหรือหากจะพูดให้แม่นยำยิ่งขึ้นคือ *หลักการและอุดมคติ* ที่ทุกคนเห็นว่ามีลักษณะที่ตนสามารถยอมรับได้ อันจะทำให้ทุกคนสามารถยอมรับข้อสรุปที่ตามมาจาก *หลักการและอุดมคติ* เหล่านั้นได้ สำหรับนำไปใช้จัดระเบียบหรือแก้ไขปัญหาของสังคมต่อไป เนื่องจากโดยวิธีนี้เท่านั้นที่โครงสร้างพื้นฐาน (basic structure) และการใช้อำนาจของรัฐเพื่อจัดการกับปัญหาความยุติธรรมพื้นฐานของสังคมจะสามารถเป็นที่ยอมรับได้ของพลเมือง และทำให้สังคมสามารถมีเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพที่สามารถสืบทอดจากรุ่นหนึ่งสู่รุ่นอื่นได้<sup>253</sup>

รอลส์ (Rawls 1993) เองได้ให้ข้อเสนอของเขาสำหรับโจทย์นี้ไว้เช่นกัน ข้อเสนอนี้สามารถแบ่งได้เป็นสองส่วนที่สามารถพิจารณาแยกกันได้คือ ก) ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน (overlapping consensus) ใน *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* และ ข) ข้อเสนอเรื่องเหตุผลสาธารณะ (public reason) ข้อเสนอทั้งสองเรื่องนี้ต่างที่มีลักษณะผสมผสานระหว่างทฤษฎีพันธสัญญา (Social Contract Theory) กับทฤษฎีประกอบสร้างนิยามทางการเมือง (Political Constructivism)<sup>254</sup> ต่างกันเพียงแค่ว่าข้อเสนออย่างหลังลดบทบาทของฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนลง และเน้นที่กระบวนการใช้เหตุผลสาธารณะที่เกิดขึ้นจริงมากขึ้น<sup>255</sup> และเนื่องจากทฤษฎีพันธสัญญาและทฤษฎีประกอบสร้างนิยามทางการเมืองมีบทบาทค่อนข้างสูงอยู่ในข้อเสนอทั้งสองเรื่อง

<sup>253</sup> Rawls 1987, 1; 1993, pp. xliv, 317

<sup>254</sup> ดู Rawls. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical.” 1985 และ Rawls 1987

<sup>255</sup> ดู Rawls. 1995; Rawls 1997

นี้ของรอลส์ ในที่นี้จึงจะนำเสนอแนวคิดพื้นฐานของทฤษฎีทั้งสองเรื่องนี้โดยคร่าวๆ ก่อนที่จะ  
ก่อนที่จะไปทำความเข้าใจกับข้อเสนอทั้งสองเรื่องของรอลส์ในเนื้อหาส่วนถัดไป

#### ๔.๑.๑ ข้อเสนอสองเรื่องของรอลส์กับลักษณะแบบพันธสัญญา

ทฤษฎีพันธสัญญา (Social Contract Theory, Contractarianism หรือ Contractualism) เป็นการคิดเกี่ยวกับความชอบธรรมทางการเมืองและความถูกต้องทางจริยธรรมรูปแบบหนึ่งที่มีมองว่าสถาบันทางการเมือง หรือบรรทัดฐานทางจริยธรรมจะมีความชอบธรรม (legitimacy) หรือสามารถอ้างสิทธิอำนาจ (authority) <sup>256</sup> อันชอบธรรมได้ ต่อเมื่อสถาบันหรือบรรทัดฐานนั้นเป็นที่ยอมรับของคนทุกคนที่จำเป็นต้องอยู่ภายใต้หรือได้รับผลกระทบในทางใดทางหนึ่งจากสถาบันหรือบรรทัดฐานที่ว่า <sup>257</sup> หรือกล่าวให้เคร่งครัดมากขึ้นอีกคือ ทฤษฎีนี้เชื่อว่าสถาบันทางการเมืองหรือบรรทัดฐานทางจริยธรรมจะถือว่ามีเหตุผลสนับสนุนที่ดี (justified) ในแง่ความชอบธรรมได้ต่อเมื่อสถาบันหรือบรรทัดฐานนั้นแสดงให้เห็นได้ว่ามีพื้นฐานมาจากการตกลงยอมรับที่เป็นเหตุเป็นผล (rational) หรือมีเหตุผล (reasonable) ในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งของบุคคลทุกคนที่ต้องอยู่ภายใต้หรือได้รับผลกระทบจากสถาบันหรือบรรทัดฐานเหล่านี้ <sup>258</sup> จึงกล่าวได้ว่า ทฤษฎีชนิดนี้เียง

<sup>256</sup> โดยทั่วไปคำว่า นี้ใช้ในความหมายของการใช้อำนาจ ที่ถูกต้อง ซึ่งตรงข้ามกับการใช้อำนาจด้วยการข่มขู่บังคับ หรือตามอำเภอใจ ดูความหมายเพิ่มเติมของสิทธิอำนาจ (authority) ใน Peter Winch (1958) "Authority", Proceedings of the Aristotelian Society. Supp. Vol. 32, pp. 228, 235; Daniel Bell (1971) "Authority", Royal Institute of Philosophy Lectures 1969-1970. London, pp. 190-204; Richard Peters (1958), Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 32, pp. 223-224; R.M. Hare (1978) "The Lawful Government" in Peter Laslett and W.G. Runciman (ed.) *Philosophy, Politics and Society*. Third Series. Oxford: Basil Blackwell, pp. 157-172

<sup>257</sup> Joseph Tussman. *Obligation and the Body Politic*. New York: Oxford University Press. 1960; Hanna Pitkin. "Obligation and Consent". In *Philosophy, Politics and Society* (Fourth Series). Edited by Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner. Oxford: Basil Blackwell. 1972; Geoffrey Sayre-McCord. "Contractarianism". In *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Edited Huge LaFollette. Oxford: Blackwell Publishers Inc. 2000;

<sup>258</sup> Peters 1958, pp. 223-224; Timmons 2004, p. 90

ความชอบธรรมเข้ากับการตกลงยอมรับของคนทุกคนต่อสถาบันหรือบรรทัดฐานที่จะส่งผลกระทบต่อพวกเขา

สิ่งที่ทฤษฎีนี้ต้องอธิบายจึงอยู่ที่ว่า การตกลงยอมรับที่บุคคลทุกคนมีให้แก่สถาบันหรือบรรทัดฐานที่ส่งผลกระทบต่อพวกเขานั้นควรถูกเข้าใจว่าหมายถึงอะไร? นักทฤษฎีพันธสัญญาอธิบายความหมายของการตกลงยอมรับนี้ไว้หลายแบบด้วยกัน นักทฤษฎีพันธสัญญายุคแรกอธิบายว่า การตกลงยอมรับนี้สามารถดูได้จากการที่พลเมืองให้ความเห็นชอบ (consent) แก่รัฐบาลหรือสถาบันที่ใช้อำนาจรัฐ<sup>259</sup> ความเห็นชอบนี้อาจอยู่ในรูปของความเห็นชอบโดยเปิดเผย (express consent) หรือความเห็นชอบโดยนัย (tacit consent)<sup>260</sup> แต่การอธิบายการตกลงยอมรับว่าหมายถึงการให้ความเห็นชอบแบบใดแบบหนึ่งในสองแบบนี้ล้วนต้องประสบปัญหาทั้งสิ้น<sup>261</sup> ขณะที่ความพยายามที่จะอธิบายว่า เมื่อใดก็ตามที่มีหลักฐานแสดงให้เห็นว่ารัฐหรือ

<sup>259</sup> Plato 1992; Hobbes 2010; Locke 1987

<sup>260</sup> ดูคำอธิบายของจอห์น ล็อกเกี่ยวกับความแตกต่างของความเห็นชอบสองชนิดนี้ใน John Locke (1987, S. 122, S.62, 151, S. 119, 122, 121) และดูเพิ่มเติม Paul Russell (1986), "II. Locke on Express and Tacit Consent", *Political Theory*, Vol. 14, No. 2, May; John Rawls (2007), *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press

<sup>261</sup> สำหรับความเห็นชอบโดยเปิดเผย ปัญหาคือ การอธิบายว่าการแสดงออกแบบใดที่เรียกว่าคือการที่พลเมืองให้ความเห็นชอบแก่สถาบันใดสถาบันหนึ่ง ในความเป็นจริง ถ้าไม่นับการให้สัตยาบัน การลงคะแนนเสียงรับในการทำประชามติ หรือการเลือกตั้งผู้ดำรงตำแหน่งทางการเมืองแบบทางตรง พลเมืองในรัฐที่ใช้ระบอบประชาธิปไตยแบบตัวแทนมีการกระทำที่มีลักษณะเข้าข่ายเป็นการให้ความเห็นชอบอย่างเปิดเผยแก่สถาบันการเมืองการปกครองของตนน้อยมาก และแม้แต่ในกรณีที่มีการให้ความเห็นชอบ ส่วนใหญ่ก็ยังไม่ใช้การลงคะแนนเสียงด้วยมติเอกฉันท์ จึงกล่าวได้ว่าเป็นการให้ความเห็นชอบอย่างเปิดเผยโดยบุคคลเพียงจำนวนหนึ่ง ไม่ใช่คนทุกคน ดูการวิจารณ์ตามแนวทางนี้ใน David Hume (1985), "Of the Original Contract", in Eugene Miller (eds.) *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Classics, pp. 465-87) John Simmons (1976) "Tacit Consent and Political Obligation", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 5, No. 3, Spring สำหรับความเห็นชอบโดยนัย ปัญหาคือผู้อ้างความเห็นชอบชนิดนี้เช่น Locke. 1960. อ้างว่าจะถือได้ว่าประชาชนให้ความเห็นชอบโดยนัยแก่การใช้อำนาจของสถาบันทางการเมืองได้ เมื่อพวกเขาได้รับประโยชน์บางอย่างจากการทำงานของสถาบันเหล่านั้น หรือมีส่วนร่วมในแนวปฏิบัติตามธรรมเนียมของสถาบันเหล่านั้น ยกตัวอย่างเช่น คนต่างด้าวที่พำนักอาศัยอยู่ในดินแดนของประเทศหนึ่ง และได้รับความสะดวกสบายจากการพำนักอาศัยนั้น ย่อมมีหน้าที่ต้องเคารพกฎหมายของประเทศนั้นด้วย แต่ Tussman 1960 และ Pitkin 1972 ซึ่งว่าการอ้างเช่นนี้ทำให้การอ้างความเห็นชอบแทบจะไม่มีน้ำหนักเหลืออยู่อีกเลย เนื่องจากความหมายของการให้

รัฐบาลมีคุณสมบัติชนิดที่พึงประสงค์ที่เชื่อกันว่ารัฐ/รัฐบาลที่ดีพึงมี ก็พอจะอนุมานได้ว่ารัฐนั้นมีความชอบธรรมและได้รับการตกลงยอมรับจากพลเมืองของตนก็ต้องประสบความล้มเหลวในการอธิบายเรื่องนี้ไม่ต่างกัน<sup>262</sup>

งานเขียนชิ้นที่โด่งดังของรอลส์คือ Rawls 1971 มีส่วนหนึ่งที่เป็นความพยายามที่จะแจกแจงให้เห็นถึงลักษณะต่างๆ ที่เมื่อประกอบเข้าด้วยกันแล้วจะทำให้ถือได้ว่าการตกลงที่บุคคลให้ภายในเงื่อนไขที่มีลักษณะเหล่านั้นอย่างครบถ้วน คือ การตกลงที่เป็นเหตุเป็นผล (rational agreement) ที่สามารถนำไปใช้ให้ความชอบธรรมแก่รัฐและสถาบันสำคัญทั้งหลายที่ประกอบเป็นโครงสร้างพื้นฐานของรัฐได้ และแม้ว่าสิ่งนี้จะไม่ใช่จุดประสงค์สำคัญที่สุดของงานเขียนชิ้นนี้ของรอลส์ก็ตาม ข้อเสนอที่รอลส์ให้นี้ก็จัดได้ว่าเป็นการบุกเบิกที่สำคัญในแนวทางการอธิบายเรื่องการตกลงที่เป็นเหตุเป็นผลสำหรับทฤษฎีพันธสัญญาโดยทั่วไป<sup>263</sup> ข้อเสนอนี้มีลักษณะที่แตกต่างอย่างน้อยสามประการจากข้อเสนอของนักทฤษฎีพันธสัญญายุคก่อนหน้ารอลส์คือ ความคิดเรื่องการยินยอมสมมติ ความคิดเรื่องดุลยภาพแห่งการทบทวน และความคิดเรื่อง *ความมีเหตุผล*

(ก) การยินยอมสมมติกับการยินยอมที่เกิดขึ้นจริง

---

ความเห็นชอบแก่สถาบันทางการเมืองของรัฐที่คนหนึ่งอาศัยอยู่นั้น แทบจะเป็นสิ่งเดียวกันกับการเพียงแค่อาศัยอยู่ในดินแดนของรัฐนั้นเท่านั้น ดู Pitkin 1972, p. 55

<sup>262</sup> ผู้ที่เสนอให้เข้าใจเรื่องความชอบธรรมของรัฐตามแนวทางนี้คือ Hannah Pitkin ดู Pitkin. "Obligation and Consent", pp. 45-85 สำหรับข้อวิจารณ์ต่อข้อเสนอนี้ของ Pitkin ดู A. John Simmons. *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press. 1979, pp. 39-45 ประเด็นของซิมมอนส์คือ การเน้นที่คุณสมบัติของรัฐเช่นที่พิทกินอ้างมองข้ามข้อเท็จจริงพื้นฐานข้อหนึ่งที่ว่า เมื่อคนหนึ่งกล่าวว่ารรัฐแห่งหนึ่งมีความชอบธรรมหรือไม่นั้น ภายใต้แนวคิดแบบประชาธิปไตย จะหมายถึง ความชอบธรรมของรัฐในสายตาพลเมืองแต่ละคน ซึ่งเท่ากับในการอ้างเช่นนี้ จำเป็นต้องมีหลักฐานยืนยันถึงการรับรู้ของพลเมืองแต่ละคนที่มีต่อรัฐของตนว่าเป็นรัฐที่มีความชอบธรรมด้วยจึงจะถือว่าครบถ้วนและมีน้ำหนักที่รับฟังได้ เพราะไม่เช่นนั้นก็จะกลายเป็นความชอบธรรมในสายตาของพิทกิน ไม่ใช่ของพลเมืองของรัฐที่เรากล่าวถึง

<sup>263</sup> ดังจะเห็นว่างานชิ้นอื่นๆ ที่ตามมาในสายนี้ล้วนได้รับอิทธิพลแบบใดแบบหนึ่งจากงานเขียนชิ้นนี้ของรอลส์ทั้งสิ้น ดู R. M. Hare. *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press. 1981; David Gauthier *Moral by Agreement*, Oxford: Clarendon Press. 1986

นักทฤษฎีพันธสัญญายุคแรกกล่าวถึงการยินยอมโดยเปิดเผยและการยินยอมโดยนัย ซึ่งทำให้ต้องประสบกับปัญหาดังที่ได้กล่าวไป แต่กระนั้นก็ตาม การอ้างการยินยอมชนิดนี้อย่างน้อยก็มีจุดแข็งข้อหนึ่งคือ เป็นการอ้างถึงสิ่งที่เกิดขึ้นจริงหรือดูเหมือนเกิดขึ้นจริง ในทางตรงกันข้าม รอลส์อ้างการยินยอมที่เป็นเชิงสมมติ (hypothetical consent) หรือกล่าวให้ถูกต้องยิ่งขึ้นคือ ความยินยอมที่พลเมืองให้ในสถานการณ์ที่สมมติให้เป็นแบบใดแบบหนึ่งที่ตัวเขาจินตนาการขึ้น โดยถามตัวเองว่าหากเขาตกอยู่ในสถานการณ์ที่ว่านั้น เขาจะให้ความยินยอมหรือไม่ ทั้งที่ตัวเขาเองอาจไม่เคยอยู่ในสถานการณ์เช่นที่ว่าเลย และอาจไม่มีวันได้อยู่ด้วย การกล่าวถึงการยินยอมเชิงสมมตินี้จึงดูเหมือนก่อให้เกิดคำถามที่นางนงว่า จะสามารถสร้างพันธะที่นำไปใช้อ้างความชอบธรรมให้แก่สิ่งที่ถูกให้ความยินยอมตามมาได้อย่างไร? เซเยอร์-แมคคอร์ด (2000) พยายามตอบคำถามนี้โดยอธิบายว่า ความยินยอมที่พลเมืองให้ในสถานการณ์ที่สมมติขึ้นนี้สามารถมีพลังเชิงบรรทัดฐานได้ เมื่อเราคิดถึงข้อเท็จจริงที่ว่า การที่ใครคนใดคนหนึ่งพร้อมที่จะให้ความยินยอมแก่สิ่งใดสิ่งหนึ่ง หากพวกเขาไม่เชื่อผลที่ดีที่จะทำเช่นนั้น ดูเหมือนไม่เป็นการสนับสนุนที่มีพลังอยู่พอสมควรแก่สิ่งที่คนเหล่านั้น [จะ] ให้ความยินยอม แม้ว่าในความเป็นจริงแล้วพวกเขาอาจไม่ได้มีการแสดงออกใดที่บ่งบอกถึงความยินยอมเลยก็ตาม และในทางกลับกัน การที่ใครคนใดคนหนึ่งจะไม่ให้ความยินยอมแก่สิ่งใดสิ่งหนึ่ง หากพวกเขาไม่เชื่อผลที่ดีที่จะทำเช่นนั้น ดูเหมือนไม่เป็นการสนับสนุนอย่างใดทั้งสิ้นแก่สิ่งนั้น แม้ว่าในความเป็นจริงแล้ว พวกเขาอาจมีการแสดงออกที่ดูเหมือนว่าให้ความยินยอมก็ตาม <sup>264</sup>

เราอาจเข้าใจเรื่องนี้ได้ชัดขึ้นโดยคิดถึงคนผู้หนึ่งที่สมมติตนเองว่ากำลังได้รับข้อเสนอจ้างงานในอัตราค่าจ้างที่เขาเห็นว่าเหมาะสมกับภาระหน้าที่และความเสี่ยงจากการทำงาน ทั้งยังให้สิทธิประโยชน์ต่างๆที่เหมาะสมกับคุณสมบัติความรู้และประสบการณ์ที่เขามี คนผู้นี้เห็นว่าข้อเสนอนี้เป็นข้อเสนอที่ดี และเขาจึงมีเหตุผลที่ดีที่จะรับข้อเสนอนี้ ในกรณีเช่นนี้ย่อมถือได้ว่าข้อเสนอจ้างงานนั้นเป็นข้อเสนอที่มีเหตุผลที่ดีสนับสนุน (justified) ในทางกลับกัน คนผู้เดียวกันนี้ในโลกแห่งความเป็นจริง ได้รับข้อเสนอจ้างงานในอัตราค่าจ้างที่ชู้ดรีดและต่ำมากเมื่อเทียบกับภาระหน้าที่และอันตรายที่ต้องเผชิญในการทำงาน (เช่น คนงานเหมืองถ่านหินที่ได้กล่าวไปในบท

<sup>264</sup> Sayre-McCord 2000, p. 250

ก่อนหน้านั้น) คนผู้นี้เห็นว่าข้อเสนอไม่ใช่ข้อเสนอที่ดี และเขาไม่มีเหตุผลที่ดีที่จะรับข้อเสนอนี้ แต่เนื่องจากความยากจน ประกอบกับที่เขาไม่ครบถ้วนที่ต้องเลี้ยงดู เขาจึงตกลงทำสัญญาว่าจ้างกับผู้ให้ข้อเสนออย่างหลังนี้ ในกรณีเช่นนี้ก็น่าจะถือได้ว่า ข้อเสนอจ้างงานนี้ไม่ใช่ข้อเสนอที่มีเหตุผลที่ดีสนับสนุน (unjustified) ถึงแม้ว่าคนทีว่านี้จะตกลงยอมรับข้อเสนอที่ว่ากก็ตาม หนึ่ง ตัวอย่างทั้งสองนี้แท้จริงแล้วเรียบง่ายเกินไปและยังเข้าไม่ถึงความหมายทั้งหมดของการยินยอมสมมติที่รอลส์ใช้ แต่อย่างน้อยก็ให้ภาพในเบื้องต้นว่าเซเยอร์-แมคคอर्डกำลังพูดถึงอะไรเมื่อเขากล่าวถึงพลังการให้เหตุผลสนับสนุนของการยินยอมเชิงสมมตินี้

ใน Rawls 1971 รอลส์ขอให้ผู้อ่านจินตนาการถึงคณะตัวแทนที่ถูกส่งไปทำความตกลงกันเพื่อเลือกหลักความยุติธรรม (principles of justice) สำหรับนำมาใช้จัดระเบียบสังคมที่ตนใช้ชีวิตอยู่ร่วมกัน<sup>265</sup> ในสภาวะการณ์ของการเลือกนี้ที่รอลส์เรียกว่า สถานะแรกเริ่ม (original position) ตัวแทนทุกคนจะมีสถานะเป็นบุคคลที่เสรีและเท่าเทียมกัน และทุกคนต่างมีความเป็นเหตุเป็นผล (rational) ในความหมายที่ต่างคนต่างสนใจเฉพาะว่าหลักชนิดใดที่จะส่งเสริมผลประโยชน์ของตนได้สูงสุดตามความพอใจเลือก (preference) ที่ตนได้จัดอันดับไว้ก่อนหน้านั้น และไม่สนใจว่าผู้อื่นจะได้ประโยชน์มากหรือน้อยกว่าที่ตนจะได้<sup>266</sup> ขณะเดียวกัน สภาวะการณ์ของการเลือกนี้ยังประกอบด้วยเงื่อนไขพิเศษประการหนึ่งคือ ตัวแทนผู้เลือกหลักความยุติธรรมต่างไม่รู้ว่าตนเป็นใคร อยู่ในสังคม เช่น เป็นสมาชิกของชนชั้นใด มีสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมแบบใด มีความรู้ความสามารถและพรสวรรค์ติดตัวชนิดใด มีลักษณะทางจิตวิทยาแบบใด ทั้งยังไม่รู้ว่าสิ่งที่ดีที่ตนแสวงหาในชีวิตนั้นคืออะไร รวมทั้งไม่รู้ว่าสังคมที่ตนอยู่มิ่ลักษณะเช่นใดและอยู่ในชั้นใดของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์<sup>267</sup> แต่ถึงกระนั้นตัวแทนเหล่านี้ทุกคนต่างเข้าใจตรงกันว่า มีสิ่งที่ดีอยู่ชุดหนึ่งที่เรียกว่า สิ่งดีปฐมภูมิ (primary goods) ที่ประกอบด้วยสิทธิเสรีภาพ ความมั่งคั่ง รายได้ และสิ่งที่เป็นพื้นฐานจำเป็นสำหรับความเคารพตนเอง ซึ่งไม่ว่าพวกเขาจะแสวงหาสิ่งที่ดีชนิดใดในชีวิต พวกเขาก็จะต้องการสิ่งดีปฐมภูมินี้เพื่อนำไปใช้ในการแสวงหาสิ่งเหล่านั้น<sup>268</sup> รอลส์ให้เหตุผล

<sup>265</sup> Rawls 1971, p. 11

<sup>266</sup> Rawls 1971, pp. 142, 143

<sup>267</sup> Rawls 1971; Rawls 1999, pp.118-122

<sup>268</sup> Rawls 1971; Rawls 1999, pp. 78-81

ว่า เหตุผลที่สถานการณ์ของการเลือกหลักความยุติธรรมต้องประกอบด้วย *ม่านแห่งความไม่รู้* (veil of ignorance) นี้ก็เพื่อป้องกันไม่ให้ตัวแทนเหล่านี้มีความได้เปรียบหรือเสียเปรียบกันในการเลือกหลักความยุติธรรม ซึ่งจะเกิดขึ้นเมื่อพวกเขาไม่รู้ว่าคุณเป็นใคร มีสถานะตำแหน่งอย่างไรอยู่ในสังคม มีพรสวรรค์ที่ติดตัวมาตามธรรมชาติ หรือมีความได้เปรียบอย่างไรอยู่ในสังคม เนื่องจากสิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นผลผลิตจากความบังเอิญ และจึงเป็นปัจจัยที่ไม่เกี่ยวเนื่องตรงประเด็นทางศีลธรรม และไม่ควรให้มีอิทธิพลต่อหลักความยุติธรรมที่จะนำไปใช้จัดระเบียบของสังคม<sup>269</sup> ที่ รอลส์เห็นว่าควรถูกเลือกในสถานการณ์ของการเลือกที่เป็นธรรมสำหรับคนทุกคน และเปิดโอกาสให้พวกเขาได้เลือกในสิ่งที่สะท้อนตัวตนที่เสรี เสมอภาค และเป็นเหตุเป็นผล และมีสำนึกเรื่องความยุติธรรม<sup>270</sup>

รอลส์เชื่อว่าสถานการณ์สมมติที่อธิบายมานี้ประกอบด้วยเงื่อนไขที่จำเป็นทั้งหมดที่จะทำ ให้หลักความยุติธรรมที่บุคคลที่จินตนาการตนเองเป็นตัวแทนผู้เลือกจะยอมรับให้มีผลผูกพันต่อพวกเขาเมื่อกลับออกจากการทดลองทางความคิดนี้ และเข้าสู่โลกแห่งความเป็นจริง เขาอ้างว่าหลักความยุติธรรมที่บุคคลที่จินตนาการตนเองเป็นผู้แทนทุกคนจะเลือกมีสองข้อ ที่เรียกว่า Two Principles of Justice<sup>271</sup> แต่กระบวนการสมมติยังไม่จบเพียงเท่านี้ เมื่อได้หลักความยุติธรรมมาแล้ว บุคคลเหล่านี้จะจินตนาการต่อไปว่า ก) สมมติว่าเขาคือตัวแทนที่ถูกส่งไปร่วมในที่ประชุมเพื่อร่างรัฐธรรมนูญ (constitutional convention) พวกเขาจะร่างหลักการและบทบัญญัติของรัฐธรรมนูญฉบับนี้อย่างไรเพื่อให้สอดคล้องกับหลักความยุติธรรมที่ได้มาสองข้อนั้น จากนั้น ข) สมมติว่าเขาเป็นตัวแทนผู้ออกกฎหมายในชั้นนิติบัญญัติ พวกเขาจะออกกฎหมายอย่างไรไม่ให้ขัดต่อบทบัญญัติของรัฐธรรมนูญที่ได้มาในขั้น ก) รวมทั้งให้สอดคล้องกับสิ่งที่หลักความยุติธรรมสองข้อเรียกร้องหรืออนุญาตให้ทำได้ และจากนั้น ค) สมมติว่าเขาเป็นตัวแทนฝ่ายตุลาการที่จะต้องตีความบทบัญญัติของรัฐธรรมนูญเพื่อประเมินความชอบด้วยรัฐธรรมนูญของกฎหมายต่างๆ พวกเขาจะตีความกฎหมายเหล่านั้นอย่างไรให้สอดคล้องกับบทบัญญัติของรัฐธรรมนูญและสิ่งที่หลักความยุติธรรมเรียกร้องหรืออนุญาต รอลส์อธิบายว่าการตัดสินใจในขั้นถัดลงมาจากการเลือกหลัก

<sup>269</sup> Rawls 1971; Rawls 1999, pp. 120-121

<sup>270</sup> Rawls 1971, pp. 120-121

<sup>271</sup> Rawls 1971; Rawls 1999, p. 153

ความยุติธรรมทั้งหมดนี้ต้องอาศัยข้อมูลจำเพาะที่เกี่ยวข้องและมีความสำคัญสำหรับขั้นนั้นๆ เพื่อที่จะสามารถใช้หลักความยุติธรรมที่ได้มาอย่างฉลาด และไม่เอนเอียงเข้าข้างผลประโยชน์ของบุคคลผู้สมมติตนเองเป็นผู้ตัดสินใจในขั้นเหล่านี้ หรือบุคคลที่เขาหรือเธอผูกพันด้วย<sup>272</sup>

จากคำอธิบายทั้งหมดนี้ จะเห็นว่ารอลส์ได้ให้คำอธิบายที่ค่อนข้างสมบูรณ์เกี่ยวกับสิ่งที่จะเป็นเงื่อนไขให้ความยินยอมสมมติ (hypothetical consent) ที่บุคคลให้ในสถานการณ์สมมติของการเลือกหลักความยุติธรรม และผลลัพธ์ที่ได้ในขั้นถัดมา คือ ขั้นที่ประชุมเพื่อร่างรัฐธรรมนูญ ขั้นตรากฎหมายในสภานิติบัญญัติ และขั้นตีความกฎหมายในสถาบันตุลาการ สามารถนำมาใช้เพื่อให้ความชอบธรรมแก่โครงสร้างพื้นฐานของสังคมที่บุคคลนั้นใช้ชีวิตอยู่ (basic structure of the society) ตั้งแต่สถาบันระดับฐานรากที่สุด คือ กฎหมายรัฐธรรมนูญ (ที่ได้มาในขั้นที่ ๒) การใช้อำนาจโดยสถาบันต่างๆที่เป็นไปตามบทบัญญัติของกฎหมายนี้ ไปจนถึงกฎหมายและนโยบายสาธารณะต่างๆ (ที่ได้มาในขั้นที่ ๓) ได้ โดยสิ่งที่พลเมืองต้องทำมีเพียงเปรียบเทียบโครงสร้างพื้นฐานที่เป็นอยู่จริงของสังคมของตนว่าจัดสรรสิทธิและหน้าที่พื้นฐาน ตลอดจนแบ่งสรรผลประโยชน์และภาระต่างๆ อันเกิดจากการร่วมมือกันภายในสังคมให้แก่สมาชิกทุกคนของสังคมตามที่หลักความยุติธรรมกำหนดหรืออนุญาตให้ทำได้หรือไม่<sup>273</sup> ในแง่นี้ หลักความยุติธรรมที่บุคคลตกลงกันในสถานะแรกเริ่มจึงสามารถทำหน้าที่เป็น *หลักการพื้นฐานกลาง* ให้แก่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่มีความเข้าใจที่หลากหลายแตกต่างกันทั้งที่เกี่ยวกับชีวิตที่ดี (conceptions of the good) และความเข้าใจที่หลากหลายแตกต่างกันเกี่ยวกับความยุติธรรม (conceptions of justice) สามารถใช้ประเมิน รวมถึงให้เหตุผลสนับสนุนหรือโต้แย้งโครงสร้างพื้นฐานของสังคมของตนโดยอ้างอิงกับหลักที่ว่านี้ได้ ทำให้ผลที่จะตามมาคือ ไม่ว่าพลเมืองเหล่านี้จะมีความเข้าใจส่วนตัวเรื่องความยุติธรรมที่หลากหลายแตกต่างกันอย่างไร และความเข้าใจเหล่านั้นจะบอกพวกเขาว่าควรมีคำวินิจฉัยเกี่ยวกับโครงสร้างพื้นฐานของสังคมอย่างไร แต่ถึงจุดหนึ่งเมื่อพวกเขาต้องมาตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาของโครงสร้างเหล่านี้ พวกเขาก็ยังมียุติธรรมที่ใช้อ้างอิงได้สิ่งเดียวกัน คือ หลักความยุติธรรมที่ได้มาจากการตกลงยอมรับร่วมกันในสถานการณ์สมมตินี้ ที่จะกำหนดว่าพวกเขาจะมีวินิจฉัยอย่างไร

<sup>272</sup> Rawls 1971; Rawls 1999, pp. 171-175; Rawls 1995, pp. 397-8

<sup>273</sup> Rawls 1971; Rawls 1999, p. 175



ดังนั้น หากข้อเสนอนี้ของรอลส์ประสบความสำเร็จ ผลที่ตามมาคือ พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่แสวงหาเป้าหมายของชีวิตที่ไม่เหมือนกัน และมีความเข้าใจเบื้องต้นเกี่ยวกับความยุติธรรมที่แตกต่างกัน จะยังคงสามารถมีพื้นฐานกลางสำหรับใช้ประเมินความยุติธรรมของโครงสร้างพื้นฐานของสังคมของตนที่เป็นแบบเดียวกันได้ และทำให้โครงสร้างพื้นฐานเหล่านั้นสามารถคงความชอบธรรมไว้ได้ในการรับรู้ของสมาชิกของสังคม กระนั้นก็ตาม ข้อเสนอของรอลส์กลับต้องประสบกับข้อวิจารณ์และข้อโต้แย้งอย่างลึกซึ้งและกว้างขวาง<sup>274</sup> จนกระทั่งในภายหลัง รอลส์ได้ปรับเปลี่ยนข้อเสนอของเขาใหม่จากข้อเสนอเรื่องหลักความยุติธรรมสองข้อ ที่เขาเรียกว่า *ความยุติธรรมในฐานะความเป็นธรรม* (justice as fairness)<sup>275</sup> เป็นข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและเหตุผลสาธารณะตามลำดับ คำวิจารณ์เหล่านี้สามารถประมวลได้อย่างง่ายที่สุดคือ เป็นข้อวิจารณ์ที่กล่าวว่า หลักความยุติธรรมสองข้อที่รอลส์อ้างว่าบุคคลจะได้มาจากการสมมติตนเองเป็นตัวแทนผู้เลือกหลักความยุติธรรมใน *สถานะแรกเริ่ม* นั้นไม่อาจเป็นที่ยอมรับของพลเมืองตัวเป็นๆ ในสังคมเสรีประชาธิปไตยได้ ที่เป็นเช่นนี้เพราะรอลส์กำหนดเงื่อนไขเรื่อง *ม่านแห่งความไม่รู้* ให้แก่สถานการณ์การเลือกนี้ ทำให้พลเมืองตัวเป็นๆ ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่มีอัตลักษณ์ ผลประโยชน์ ความเชื่อเกี่ยวกับความยุติธรรมชนิดที่เป็นเนื้อหาสาระของตนเองที่แตกต่างกัน ไม่สามารถรู้สึกว่าเป็นหนึ่งเดียวกับตัวตนผู้เลือกหลักความยุติธรรมในสถานะแรกเริ่มนี้ได้ และเมื่อเป็นเช่นนี้ หลักความยุติธรรมสองข้อที่เป็นผลลัพธ์ตามมาจากการเลือกนี้ย่อมไม่อาจมีผลผูกพันสำหรับตัวเขา<sup>276</sup> นอกจากนี้ ยังมีปัญหาทางเทคนิคที่ซับซ้อนกว่านั้นด้วยว่า

<sup>274</sup> สำหรับข้อวิจารณ์ที่สำคัญๆ ต่อข้อเสนอเรื่องนี้ของรอลส์ ดู Norman Daniels. *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' Theory of Justice*. Stanford University Press. 1975 และดูเพิ่มเติม Samuel Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University press. 2003

<sup>275</sup> Rawls 1971; Rawls 1999, pp.10-15

<sup>276</sup> Ronald Dworkin. "The Original Position". In *Reading Rawls*. Edited by Norman Daniels. Oxford: Basil Blackwell. 1975, p. 16-52 ในทางกลับกัน เซเยอร์-แมคคอร์ด (Sayre-McCord 2000) ชี้ว่ามีเหตุผลที่ดีข้อหนึ่งที่จะใช้สถานการณ์การตัดสินใจสมมติ คือ สถานการณ์การตัดสินใจที่เกิดขึ้นจริงหลายครั้งมีลักษณะที่น่าสงสัยถึงพลังทางศีลธรรมทำให้เราไม่อาจยอมรับได้ว่าข้อสรุปที่ตามมาจากสถานการณ์การตัดสินใจเช่นนี้ก่อให้เกิดพันธะผูกพันชนิดที่ชอบธรรมขึ้นได้ เช่น เราอาจลองนึกถึงตัวอย่างของผู้แพ้สงครามและต้องยอมตัวเป็นทาสของผู้ชนะเพื่อที่จะไม่ต้องถูกสังหารอย่างทารุณ ในสถานการณ์นี้ผู้แพ้สงครามมีเหตุผลข้อหนึ่งที่จะให้

สถานะแรกเริ่มของรอลส์ถูกออกแบบในลักษณะที่จะให้หลักความยุติธรรมชนิดที่รอลส์เองมีอยู่ในใจตั้งแต่ต้นแล้ว เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเท่ากับว่ากระบวนการได้มาซึ่งหลักนี้ไม่มีความเป็นกลางพอที่จะสามารถทำให้หลักนี้เป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนทุกคน<sup>277</sup>

รอลส์ตระหนักล่วงหน้าถึงข้อวิจารณ์เหล่านี้เช่นกัน ดังจะเห็นว่าใน Rawls 1971 เขายังได้เสนอวิธีการที่เรียกว่า *ดุลยภาพแห่งการทบทวน* (reflective equilibrium) สำหรับใช้เป็นเครื่องมือเพื่อตรวจสอบการได้มาของหลักความยุติธรรมทั้งสองข้อว่าเป็นไปอย่างถูกต้องและมีเหตุผลสนับสนุน (justified) หรือไม่ โดยรอลส์เชื่อว่า หากสามารถแสดงให้เห็นว่าหลักความยุติธรรมสองข้อนี้ตรงกับหลักความยุติธรรมที่เราจะรับเมื่ออยู่ในสถานะที่เขาเรียกว่า *ดุลยภาพแห่งการทบทวน* นี้ก็จะทำให้มีเหตุผลที่ดีตามมาที่จะยอมรับในหลักทั้งคู่นี้ ในส่วนต่อไปจะอธิบายว่าวิธีการนี้ของรอลส์มีลักษณะอย่างไรที่ทำให้เขาเชื่อว่าเป็นวิธีการที่มีพลังสามารถใช้ให้เหตุผลสนับสนุน (justification) เช่นที่ว่าได้

#### (ข) *ดุลยภาพแห่งการทบทวน*

รอลส์อธิบายว่าวิธีการดังกล่าวเริ่มต้นโดยเมื่อบุคคลถอนตัวออกจากสถานการณ์สมมติของสถานะแรกเริ่มแล้ว บุคคลผู้นี้ (ซึ่งจากนี้ไปจะเรียกว่า ผู้ทบทวน) จึงเลือกคำวินิจฉัยที่ผ่านการ

---

ความยินยอมแก่การถูกใช้เป็นทาสคือ การไม่ต้องถูกสังหารอย่างทารุณ แต่เหตุผลนี้ไม่อาจถือเป็นเหตุผลที่สร้างความชอบธรรมแก่การกระทำของผู้ชนะสงครามที่บังคับให้ผู้อื่นต้องเป็นทาสได้ (Sayre-McCord 2000, 252) ความเป็นไปได้เช่นนี้ทำให้สามารถมองได้ว่าสถานการณ์การตัดสินใจชนิดที่จะนำมาซึ่งข้อตกลงที่ให้ความชอบธรรมได้ต้องมีลักษณะแบบอุดมคติทางศีลธรรม (idealized) ในระดับหนึ่ง แต่ขณะเดียวกันก็ต้องไม่มีความเป็นอุดมคติจนเกินไป (Sen & Williams) กล่าวคือ แม้จะเป็นสถานการณ์สมมติ แต่ก็ต้องเป็นสถานการณ์สมมติที่มีความสมจริง (realistic) ในระดับหนึ่งเช่นกัน เพราะสถานการณ์ของการตัดสินใจตามที่นักทฤษฎีอธิบายคือสิ่งที่จะให้ *เหตุผล* แก่พลเมืองที่จะให้ความยินยอมแก่รัฐรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง พวกเขาจึงต้องสามารถมองเห็นเหตุผลที่เป็นไปได้ (plausible) สำหรับการยอมรับจากภายในสถานการณ์การตัดสินใจนั้นด้วย

<sup>277</sup> เหตุผลของ Hare (Hare 1973) คือ ทฤษฎีของรอลส์เริ่มต้นจากสามัญสำนึกที่น่าสงสัยหลายข้อ ขณะเดียวกันรอลส์ก็ได้ “บิดเบือน” (rig) เงื่อนไขของสถานะแรกเริ่ม รวมทั้งสมมติฐานต่างๆ เกี่ยวกับคณะตัวแทน เพื่อให้พวกเขาสามารถตกลงกันได้ที่หลักความยุติธรรมชนิดที่รอลส์ต้องการ ทำให้ข้อตกลงที่ได้มานั้นแม้จะมีลักษณะแบบพันธสัญญาที่จริง แต่ลักษณะดังกล่าวก็ไม่สามารถให้พลังสนับสนุนแก่ข้อตกลงที่ได้มานั้น ดู R. M. Hare. “Rawls’ Theory of Justice”. In *Reading Rawls*, pp. 81-107 ดูเพิ่มเติม Robert Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. 1974; John Hart Ely 1981.

ใคร่ครวญดีแล้ว (considered judgments) บางข้อเกี่ยวกับความยุติธรรมที่ตัวเขามีอยู่และเชื่อมั่นที่สุดว่าเป็นคำวินิจฉัยที่ถูกต้องและไม่มีเหตุผลที่จะสงสัยอีกขึ้นมา<sup>278</sup> จากนั้นจึงนำคำวินิจฉัยเหล่านี้มาเชื่อมโยงกันเพื่อดูว่าคำวินิจฉัยทั้งหมดสามารถเข้ากันได้อย่างสอดคล้องหรือไม่ คำวินิจฉัยบางข้ออาจดูเหมือนมีเนื้อหาที่ไม่เกี่ยวข้องโดยตรงกับคำวินิจฉัยข้ออื่นๆ ดังนั้น ในการเชื่อมโยงคำวินิจฉัยเหล่านี้เข้าด้วยกันจึงต้องทำโดยการที่ผู้ทบทวนค้นหาหลักการ (principle) ข้อใดข้อหนึ่งเพื่อมาใช้ในการเชื่อมโยง หลักการที่ดีต้องสามารถเชื่อมโยงคำวินิจฉัยหลายข้อเข้าด้วยกัน พร้อมทั้งสามารถอธิบาย (account for) คำวินิจฉัยเหล่านั้นได้ ในขั้นต่อไป หากผู้ทบทวนพบว่าคำวินิจฉัยบางข้อเข้ากันไม่ได้กับหลักการที่เลือกมา เขาต้องตัดสินใจว่าจะ (ก) ทิ้งคำวินิจฉัยที่อธิบายด้วยหลักการที่เลือกมาไม่ได้ หรือ (ข) ปรับแต่งหลักการที่เลือกมาให้เข้ากับคำวินิจฉัยที่มีอยู่ หรือจะทำทั้งสองสิ่งนี้พร้อมกัน รอลส์อ้างว่าโดยการปรับกันไปกันมาระหว่างคำวินิจฉัยและหลักการ ในที่สุดผู้ทบทวนจะสามารถไปถึงจุดที่ไม่มี ความแตกต่างหรือความเหลื่อมล้ำกันอยู่อีกเลยระหว่างสองสิ่งนี้ เขาเรียกจุดหรือสภาวะที่ว่านี้ว่า *ดุลยภาพแห่งการทบทวน* รอลส์อ้างว่าคำวินิจฉัยและหลักการเรื่องความยุติธรรมที่สามารถเข้ามาอยู่ในดุลยภาพนี้ได้แล้วจะถือว่ามีเหตุผลสนับสนุนที่ดี (justified) มากกว่าคำวินิจฉัยและหลักการเมื่อก่อนจะอยู่ในดุลยภาพนี้<sup>279</sup> ดุลยภาพนี้อาจคงอยู่ได้นาน แต่ก็จะไม่เป็นเช่นนั้นอย่างถาวร เมื่อเวลาผ่านไป ผู้ทบทวนอาจได้พบกับประสบการณ์ใหม่ๆ ที่สั่นคลอนคำวินิจฉัยบางข้อที่เขาเคยเชื่อมั่นอยู่ก่อน ทำให้ต้องปรับหรือทิ้งคำวินิจฉัยนั้นไป และการทำเช่นนี้แน่นอนว่าต้องส่งผลต่อหลักการและดุลยภาพโดยรวมด้วย

เมื่อมองในกรอบความคิดเรื่อง *ดุลยภาพแห่งการทบทวน* นี้ คำอธิบายเกี่ยวกับสถานะแรกเริ่มที่ใช้เลือกหลักความยุติธรรมจึงเป็นคำวินิจฉัยที่ผ่านการใคร่ครวญดีแล้วชุดหนึ่ง ที่ทำหน้าที่เป็นตัวกลางเชื่อมโยงและถ่วงน้ำหนักระหว่างคำวินิจฉัยเกี่ยวกับความยุติธรรมเรื่องอื่นๆ ในทุกระดับของความเป็นทั่วไปเข้าด้วยกัน<sup>280</sup> โดยคำวินิจฉัยนี้กล่าวว่า คำวินิจฉัยตัดสิน (judgment) เกี่ยวกับความยุติธรรมในโลกจริงสามารถถูกจำลองแบบมาจากคำวินิจฉัยเกี่ยวกับผลประโยชน์

<sup>278</sup> รอลส์ยกตัวอย่างว่าได้แก่คำวินิจฉัยว่าการใช้ผู้อื่นเป็นทาสเป็นการกระทำที่อยุติธรรม และคำวินิจฉัยว่าความอดกลั้นทางศาสนาเป็นเรื่องยุติธรรม

<sup>279</sup> Rawls 1971; Rawls 1999, pp. 48-9

<sup>280</sup> Rawls 1971, p. 20

ส่วนตัวที่เป็นเหตุเป็นผลที่ผู้เลือกหลักความยุติธรรมจะมีในโลกของการตัดสินใจสมมติที่เกิดขึ้น เบื้องหลัง “มานแห่งความไม่รู้” ที่เขาไม่รู้ข้อมูลทั้งหลายที่มีแนวโน้มจะทำให้เขาเลือกหลักความยุติธรรมอย่างมีอคติเข้าข้างประโยชน์ส่วนตัว ซึ่งเป็นข้อมูลเกี่ยวกับสิ่งที่รอลส์อ้างว่า ไม่เกี่ยวข้องโดยตรงประเด็นทางศีลธรรม (irrelevant) ดังนั้น จึงไม่ควรมีอิทธิพลต่อการเลือกหลักความยุติธรรม<sup>281</sup> และที่สำคัญคือรอลส์อ้างว่า คำอธิบายเรื่องสถานะแรกเริ่มนี้คือคำวินิจฉัยที่อยู่ใน *ดุลยภาพแห่งการทบทวน* ซึ่งผู้ทบทวนจะมีเช่นเดียวกันเมื่อเขาไปถึงจุดแห่งดุลยภาพนั้นแล้ว

ในภายหลัง รอลส์ขยายความว่าดุลยภาพแห่งการทบทวนมีทั้งชนิดแคบ (narrow) ซึ่งได้จากการทบทวนคำวินิจฉัยเกี่ยวกับความยุติธรรมของผู้ทบทวนเพียงคนเดียว และชนิดกว้าง (wide) ที่ได้จากการทบทวนคำวินิจฉัยของผู้ทบทวนเพียงคนเดียวก่อน แล้วจึงขยายไปทบทวนคำวินิจฉัยของคนอื่นผู้ที่อยู่ในจารีตการคิดเกี่ยวกับความยุติธรรมทั้งแบบเดียวกันกับเขาและแบบที่ต่างกัน<sup>282</sup> ดุลยภาพแห่งการทบทวน *ชนิดกว้าง* จึงเป็นดุลยภาพที่เกิดขึ้นภายหลังจากที่ผู้ทบทวนได้พิจารณาความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมแบบอื่นๆ แล้ว และได้ประเมินเหตุผลที่รองรับความเข้าใจเหล่านั้นอย่างครบถ้วนดีแล้ว รวมทั้งทำการทึง-ปรับ-ผสมผสานเช่นเดียวกับที่ทำการทบทวน *ชนิดแคบ* ครบแล้ว จนทำให้สามารถเชื่อได้ว่าความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมที่อยู่ใน *ดุลยภาพแห่งการทบทวนชนิดกว้าง* นั้นคือความเข้าใจที่ได้ผ่านการพิจารณาพิเคราะห์ให้ใคร่ครวญด้วยเหตุผลมาแล้วอย่างดีที่สุด มีความสอดคล้องภายในสูงที่สุด มีพื้นฐานรองรับที่มั่นคงที่สุด และจึงทำให้มีความน่าเชื่อถือสูงที่สุดตามมาด้วย<sup>283</sup>

ในปัจจุบัน วิธีการของดุลยภาพแห่งการทบทวนนี้ได้รับการยอมรับว่าเป็นวิธีที่มีประโยชน์และใช้ได้จริงในการให้เหตุผลสนับสนุนแก่หลักการทางจริยธรรม<sup>284</sup> แต่การยอมรับเช่นนี้ไม่จำเป็นที่เราต้องยอมรับด้วยว่า รอลส์เองใช้วิธีการนี้อย่างถูกต้องตรงตามมาตรฐานที่ตัวเขาเองเสนอให้ผู้ทบทวนใช้ Scanlon 2003 ตั้งคำถามกับคำวินิจฉัยเรื่องสถานะแรกเริ่มว่าไม่ใช่คำวินิจฉัยที่พบได้

<sup>281</sup> Rawls 1971, p. 48

<sup>282</sup> Rawls 1999, pp. 289-290

<sup>283</sup> Rawls 1999, p. 289; Daniels 1996, pp. 22-25

<sup>284</sup> Daniels 1996; Scanlon 2003

ในคนทั่วไป (Scanlon 2003, 156)<sup>285</sup> ซึ่งชวนให้คิดว่า ผู้ทบทวนคนอื่นที่ใช้เครื่องมือนี้ตามที่รอลส์เสนอ สามารถลงเอยได้ผลลัพธ์เป็นหลักความยุติธรรมชนิดที่ต่างไปจากที่รอลส์เองเสนอไว้

#### ๔.๑.๒ ข้อเสนอสองเรื่องของรอลส์กับลักษณะแบบประกอบสร้างนิยมทางการเมือง

หนึ่งทศวรรษผ่านไปภายหลัง Rawls 1971 รอลส์ยอมรับว่าสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เผชิญกับความหลากหลายแตกต่างของความเชื่อทางศีลธรรมไม่น่าจะสามารถมีฉันทามติอย่างสมบูรณ์ในหลักความยุติธรรมสองข้อที่ได้จากสถานการณ์แรกเริ่มได้ หลักความยุติธรรมสองข้อนี้ได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีทางจริยศาสตร์แบบค่าน้ำหนักเวียน ซึ่งมีลักษณะเป็นทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ครอบคลุม หรือ CD รูปแบบหนึ่ง ที่ตามความหมายที่รอลส์ใช้คือเป็นทฤษฎีที่ไม่เพียงกล่าวถึงสิ่งที่พลเมืองควรกระทำเมื่อพวกเขามีปฏิสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างกันเท่านั้น แต่ยังแฝงไว้ด้วยสมมติฐานทางอภิปราย เช่น สมมติฐานเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ที่เป็นสัดแห่งเหตุผลที่สามารถค้นพบเหตุผลทางศีลธรรมและปฏิบัติตามเหตุผลเหล่านั้นได้ ซึ่งเป็นสมมติฐานที่ชวนให้นึกถึงเหตุผลว่าเป็นสิ่งทางภววิทยาชนิดหนึ่ง และดังนั้นจึงต้องอาศัยอินทรีย์พิเศษบางชนิดในการรับรู้และเข้าถึง<sup>286</sup> รอลส์ตระหนักว่าอาจมีผู้ไม่ยอมรับสมมติฐานเช่นนี้เกี่ยวกับมนุษย์<sup>287</sup> และใน

<sup>285</sup> Thomas Scanlon 2003 กล่าวว่า “คำวินิจฉัยที่ว่า คนมีเหตุผลจะยอมรับหลักการหนึ่งสำหรับใช้เป็นมาตรฐานจัดระเบียบถ้าหลักเหล่านั้นคือสิ่งที่พวกเขาจะเลือกให้รับบทบาทนี้ในสถานการณ์การเลือกสมมติที่เป็นธรรม และคำวินิจฉัยที่ว่า ม่านแห่งความไม่รู้คือหลักประกันไม่ให้คุณเลือกหลักความยุติธรรมอย่างไม่เป็นธรรมโดยปิดกั้นไม่ให้ผู้เลือกสามารถระบุได้ว่าหลักการใดที่จะเอื้อประโยชน์ต่อชนชั้นหรือกลุ่มของตนมากกว่าชนชั้นหรือกลุ่มอื่น ซึ่งรอลส์เลือกมาใช้ออกแบบสถานะแรกเริ่ม ไม่สามารถ อ้างสถานะเป็นความเชื่อที่นิ่งแล้วในการคิดเรื่องความยุติธรรมของคนทั่วไปได้ เนื่องจากคำวินิจฉัยเหล่านี้ “ขึ้นกับการสร้างสรรค์ที่ใหม่ถอดด้ามของรอลส์เกินกว่าจะถือได้ว่ามีสถานะของความเชื่อที่นิ่งแล้ว” ความคิดที่ว่า หลักความยุติธรรมจะมีผลผูกมัดต่อเมื่อเป็นหลักที่จะถูกเลือกภายใต้เงื่อนไขที่เป็นธรรม “ไม่ได้ทำให้เรารู้สึกได้อย่างทันทีว่าเป็นข้ออ้างเกี่ยวกับความยุติธรรมที่ต้องจริง ..... อย่างน้อยในขั้นแรก ความคิดนี้มีสถานะเป็นสมมติฐานที่รับฟังได้เสียมากกว่า” ส่วนความคิดเกี่ยวกับเงื่อนไขของการเลือกก็เช่นเดียวกันที่ “ใหม่และดูเป็นความเชี่ยวชาญเฉพาะตัวเกินกว่าจะถูกเรียกว่าคำวินิจฉัยที่ผ่านการใคร่ครวญดีแล้วแบบก่อนทฤษฎี (pre-theoretical) ได้” ดู Scanlon 2003, p. 156

<sup>286</sup> Rawls 1993, pp. 99-101

<sup>287</sup> ยกตัวอย่างเช่น นักทฤษฎีสัจนิยมที่มีอิทธิพลต่อแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าของอิสยาห์ เบอริลิน เช่น H. A. Prichard, W. D. Ross, John Cook Wilson, E. F. Carritt ต่างมีจุดยืนที่ต่อต้านการกล่าวถึงมนุษย์ใน

Rawls 1993 เขาแสดงอย่างชัดเจนว่าพยายามแยกข้อเสนอของตัวเองออกจากอภิปรายแบบ ค่านท์เถียงดังกล่าว<sup>288</sup> โดยกล่าวถึงแนวคิดที่เรียกว่า *ประกอบสร้างนิยามทางการเมือง* (political constructivism)<sup>289</sup> ซึ่งมีหัวใจคร่าวๆ คือการเสนอให้พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยามทางคุณค่า “สร้าง” *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* (political conception) เพื่อนำมาใช้เป็นฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน (overlapping consensus) ระหว่างพวกเขาผู้ยึดถือใน CD ที่ครอบคลุมชีวิตส่วนตัวรูปแบบที่ต่างกัน เพื่อที่เมื่อใดก็ตามที่พวกเขาต้องมามีคำวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมร่วมกัน ต่างก็จะสามารถอ้างถึงความเข้าใจที่ว่านี้ รอลส์อ้างว่า ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้นจะมีเนื้อหาเช่นเดียวกับหลักความยุติธรรมสองข้อที่เขาเสนอไว้ใน Rawls 1971 และวิธีการได้มาซึ่งความเข้าใจที่ว่านี้ยังคงใช้เครื่องมือเดิมคือความคิดเรื่องสถานะแรกเริ่ม อย่างไรก็ตาม ใน Rawls 1995 รอลส์กล่าวถึงฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนใน *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* ในลักษณะคล้ายกับเป็นบางสิ่งบางอย่างที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยมีร่วมกันอยู่ก่อน ซึ่งไม่ถึงขั้นเป็นรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างกันแบบหนึ่ง แต่ก็ยังเป็นบางสิ่งบางอย่างที่พลเมืองเหล่านี้รับรู้วาทัน “มี” อยู่ร่วมกัน<sup>290</sup> รอลส์ไม่ได้พัฒนาคำอธิบายเรื่องนี้ต่อ

ใน Rawls 1997 เขาเสนอว่าเมื่อพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยต้องมาวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมร่วมกัน พวกเขาสามารถอ้างถึงความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้นชนิดอื่นๆ นอกเหนือจาก *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* เช่นที่เขาเสนอไว้ใน Rawls 1993 ด้วย และแนวคิดที่สำคัญเรื่องหนึ่งที่รอลส์เริ่มกล่าวถึงตั้งแต่ใน Rawls

---

ลักษณะของตัวตนที่พิเศษ ตัวตนที่จริงแท้ หรือตัวตนที่สูงกว่า (higher self) ทั้งสิ้น นักปรัชญากลุ่มนี้มีจุดยืนแบบเดียวกันว่า มนุษย์ควรถูกพุดถึงในลักษณะที่เป็นตัวตนชนิดเดียวเท่านั้น คือ ตัวตนเชิงประจักษ์ที่เป็นผู้เลือกที่จะทำดีหรือทำชั่ว ดู E. F. Carritt. *The Theory of Morals*. Oxford: Oxford University Press. 1928, p. 41-2; ดูเพิ่มเติม H. A. Prichard. “Duty and Interest” in *Moral Writing*. Jim MacAdam (ed.). Oxford: Oxford University Press. 2002, pp. 22, 36-9

<sup>288</sup> ดู Rawls 1993. Lecture III

<sup>289</sup> Rawls 1993, pp. 93-107

<sup>290</sup> Rawls 1995, pp. 389-390

1993 คือ ความคิดเรื่อง *ความมีเหตุผล* (reasonableness) ซึ่งเป็นองค์ประกอบประการที่สามที่ทำให้แนวคิดพื้นฐานธรรมาธิปไตยแบบที่เขาเสนอแตกต่างจากแนวคิดพื้นฐานธรรมาธิปไตยคลาสสิก

(ค) *ความมีเหตุผล*

Rawls 1993 ยอมรับว่า *ความเป็นเหตุเป็นผล* (rationality) เพียงอย่างเดียวยังไม่เพียงพอที่จะนำไปสู่การที่คนทุกคนจะสามารถตกลงยอมรับใน *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมือง* เท่านั้น เรื่องความยุติธรรมเดียวกันได้ สำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางเมื่อพวกเขาต้องร่วมกันวินิจฉัยและตัดสินปัญหาพื้นฐานของสังคมซึ่งจะก่อให้เกิดผลกระทบต่อคนทุกคนในลักษณะที่ต่างกันไป รอลส์กล่าวว่าสิ่งที่ขาดหายไปในการคิดเรื่อง *ความเป็นเหตุเป็นผล* นี้คือ “ความอ่อนไหวทางศีลธรรมที่จำเพาะเจาะจงแบบหนึ่งที่จะรองรับให้ [บุคคล] ประารถนาที่จะมีส่วนร่วมในความร่วมมือชนิดที่เป็นธรรมกับผู้อื่น และเป็นความร่วมมือบนเงื่อนไขที่สามารถคาดหวังอย่างมีเหตุผลให้บุคคลที่เท่าเทียมกันคนอื่นให้การสนับสนุนด้วยได้”<sup>291</sup> และเพื่อเติมเต็มช่องว่างนี้ รอลส์จึงเสนอความคิดเรื่อง *ความมีเหตุผล* ดังนั้น *ความเป็นเหตุเป็นผล* และ *ความมีเหตุผล* จึงเป็นลักษณะสองประการที่จะนำพาให้บุคคลรับ *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมือง* เท่านั้น เรื่องความยุติธรรมเดียวกัน<sup>292</sup>

รอลส์อธิบายว่าบุคคลหนึ่งจะถือว่ามีเหตุผล (reasonable) เมื่อบุคคลนั้นพร้อมที่จะเสนอหลักการและมาตรฐานสำหรับใช้เป็นเงื่อนไขที่เป็นธรรมสำหรับการร่วมมือกันระหว่างเขาและสมาชิกคนอื่น ๆ ของสังคม รวมทั้งพร้อมที่จะปฏิบัติตามหลักการและมาตรฐานเหล่านี้ หากมีหลักประกันว่าสมาชิกคนอื่น ๆ ของสังคมจะทำแบบเดียวกัน และที่สำคัญคือหลักการและมาตรฐานนี้ยังเป็นสิ่งที่เขาเชื่อได้ว่า คนอื่นทุกคนมีเหตุผลที่จะยอมรับ และดังนั้นจึงเป็นหลักการและมาตรฐานที่สามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุนสำหรับคนเหล่านั้นได้ (Rawls 1993, 49) ในทางกลับกัน บุคคลหนึ่งจะถือว่าไม่มีเหตุผลเมื่อพวกเขาประสงค์ที่จะเข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมอันเป็นการร่วมมือกับผู้อื่น แต่ตนเองกลับไม่พร้อมที่ยกย่อง หรือเสนอหลักการและมาตรฐานทั่วไปสำหรับใช้ระบุว่าสิ่งใดที่ควรเป็นเงื่อนไขที่เป็นธรรมสำหรับความร่วมมือกันนั้น<sup>293</sup>

<sup>291</sup> Rawls 1993, p. 51

<sup>292</sup> Rawls 1993, p. 52

<sup>293</sup> Rawls 1993, p. 50

### ๔.๑.๓ นัยยะของทฤษฎีพันธสัญญาและทฤษฎีประกอบสร้างนิยมทางการเมืองต่อข้อเสนอสองเรื่องของรอลส์

เมื่อเราเข้าใจว่า “โจทย์ของรอลส์” แผงไว้ด้วยความคิดเรื่องความชอบธรรมที่เป็นแบบพันธสัญญาเช่นนี้แล้ว เราก็จะเข้าใจตามมาว่า โจทย์นี้ใช้เงื่อนไขบังคับเรื่องความชอบธรรมที่เข้มงวดที่สุด กล่าวคือ ต้องเป็นความชอบธรรมสำหรับพลเมืองที่เป็นปัจเจกบุคคล *ทุกคน* ทั้งยังเป็นเงื่อนไขบังคับเรื่องความชอบธรรมที่ลึกที่สุดด้วย กล่าวคือ ต้องเป็นความชอบธรรมในความหมายของการตกลงยอมรับบนพื้นฐานของ *หลักการและอุดมคติ* ที่คนทุกคนเห็นว่ามีลักษณะที่ตนสามารถยอมรับได้ด้วยเหตุผลที่ต่างมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์ ซึ่งหมายความว่า ข้อเสนอใดก็ตามเกี่ยวกับ *หลักการและอุดมคติ* สำหรับนำมาใช้ให้ความชอบธรรมนี้ต้องสามารถแสดงให้เห็นได้ว่าเป็นสิ่งที่คนทุกคน *มีเหตุผล* ที่จะยอมรับสำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางร่วมกัน อย่างไรก็ดี เงื่อนไขบังคับนี้หากพิจารณาให้ลึกๆ แล้วจะพบว่า มีลักษณะที่น่างุนงงสงสัยอยู่ข้อหนึ่งด้วย กล่าวคือ หลัก LPPL เรียกร้องให้ *หลักการและอุดมคติ* ที่นำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางของสังคมประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่พลเมืองทุกคนเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้ เมื่อคิดถึงเหตุผลที่ทุกคนต่างมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์ ประเด็นคือ ข้อความท้ายสุดนี้ควรถูกเข้าใจอย่างไร ในเมื่อความจริงข้อหนึ่งที่พบจากการวิเคราะห์ที่ผ่านมาคือ พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยจะยืนอยู่ในสถานะหรือจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกันในความเห็นต่างเกี่ยวกับคุณค่าหรือความขัดแย้งทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมแต่ละเรื่อง? ในที่นี้จะพิจารณานัยยะของลักษณะทั้งแบบพันธสัญญาและแบบประกอบสร้างนิยมของข้อเสนอของรอลส์ ในการตอบคำถามที่น่างุนงงนี้

ลักษณะที่เป็นประกอบสร้างนิยม (constructivist) ของ “โจทย์ของรอลส์” มีผลตามมาดังนี้:

*ประการแรก* ทำให้ข้อเสนอนี้ไม่ยินยอมให้นำ CD อันได้แก่ ความเชื่อทางศาสนา ปรัชญา อภิปรัชญาและศีลธรรมทุกรูปแบบที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมด้าน CD ยึดถืออยู่ต่างกัน รวมถึงคุณค่าจากภายใน CD เหล่านี้ โดย CD ที่รอลส์ระบุอย่างชัดเจนว่าไม่สามารถนำมาใช้ทำหน้าที่เป็น *หลักการและอุดมคติ* เช่นที่ว่าได้คือ จริยศาสตร์แบบค่านที่เวียนที่



อ้างเรื่องอัตตาณัติของมนุษย์ จริยศาสตร์แบบมิลล์ จริยศาสตร์แบบประโยชน์นิยม และจริยศาสตร์ที่เน้นการบรรลุความเป็นเลิศทางศีลธรรม (perfectionism)<sup>294</sup> หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ CD ทั้งหมดที่นอกเหนือไปจากคุณค่าทางการเมืองเรื่องเสรีภาพ ความเสมอภาคและการปกครองตนเองแบบประชาธิปไตยที่ปรากฏอยู่อารัมภบทของกฎหมายรัฐธรรมนูญ และจารีตการตีความรัฐธรรมนูญ

*ประการที่สอง* ทำให้ข้อเสนอนี้ไม่ยินยอมให้ คำวินิจฉัยที่ผ่านการไตร่ตรองอย่างดีแล้วของพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยเรื่องอื่นที่นอกเหนือไปจากสามัญสำนึกทางการเมืองสองข้อที่ตกผลึกอยู่ในจารีตแบบรัฐธรรมนูญและการตีความรัฐธรรมนูญคือ ๑) ความเข้าใจเกี่ยวกับบุคคลในฐานะบุคคลเสรีและเสมอภาค และเป็นผู้ประกอบด้วยอำนาจทางศีลธรรม และผลประโยชน์ทางศีลธรรม ๒ ชนิด และ ๒) ความเข้าใจเกี่ยวกับสังคมในฐานะระบบของการร่วมมือกันที่รอลส์อ้างว่าพลเมืองทุกคนสามารถยอมรับได้ตรงกัน สำหรับใช้สร้าง/ประกอบสร้าง *หลักการหรืออุดมคติ* ที่ว่าได้

O'Neil 2004 วิเคราะห์ว่าการเปลี่ยนมารับจุดยืนประกอบสร้างนิยมทางการเมืองทำให้รอลส์มีท่าทีที่เป็นวิมตินิยม (skeptical) มากขึ้น โดยหันมาเชื่อว่าพลเมืองที่เป็นพหุนิยมด้าน CD น่าจะไม่ยอมรับคำวินิจฉัยที่ผ่านการไตร่ตรองดีแล้วเรื่องใดที่เป็นส่วนหนึ่งของ CD ชนิดใดชนิดหนึ่ง และทำให้เขาหันมาปฏิเสธคำวินิจฉัยเหล่านี้ทั้งหมด และเก็บไว้เฉพาะความเข้าใจสองเรื่องคือ ความเข้าใจเกี่ยวกับบุคคลและความเข้าใจเกี่ยวกับสังคมที่ได้กล่าวไปแล้วเท่านั้น (O'Neil 2004) แต่เราอาจมองต่างจากโอเนลได้ว่า ที่จริงแล้วรอลส์ไม่ได้ทิ้งคำวินิจฉัยที่ผ่านการไตร่ตรองดีไปทั้งหมด ดังจะเห็นว่าคำวินิจฉัยที่เขาอ้างถึงตั้งแต่ Rawls 1971 เช่น คำวินิจฉัยว่าการใช้มนุษย์ผู้อื่นเป็นทาสเป็นเรื่องอยุติธรรม หรือคำวินิจฉัยว่าความอดกลั้นทางศาสนาเป็นเรื่องยุติธรรมก็ล้วนเป็นคุณค่าทางการเมืองที่มีพื้นฐานอยู่ในบทบัญญัติทางรัฐธรรมนูญทั้งสิ้น<sup>295</sup> กระนั้นก็ตาม สิ่งที่ปฏิเสธไม่ได้คือ มีการเปลี่ยนแปลงในจุดเน้นของรอลส์ ที่ทำให้คำวินิจฉัยที่ผ่านการไตร่ตรองอย่างดีแล้วที่จะมีบทบาทในการเป็นฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน (ตามทางออกที่ ๑) หรือเหตุผลสาธารณะ

<sup>294</sup> Rawls 1985, 1989, 1993, 1995 ดูเพิ่มเติม "The Idea of an Overlapping Consensus", in *Collected Papers*

<sup>295</sup> Rawls 1985, p. 393

(ตามทางออกที่ ๒) ได้ ต้องแสดงได้ว่าเป็นคำวินิจฉัยที่มีพื้นฐานอยู่ในความเข้าใจและคุณค่าที่ปรากฏในบทบัญญัติทางรัฐธรรมนูญและจารีตการตีความรัฐธรรมนูญ ไม่ใช่มาจาก CD ชนิดใดชนิดหนึ่ง ซึ่งการเปลี่ยนจุดเน้นนี้มีนัยยะสำคัญตามมาต่อทางออกที่รอลส์เสนอในภายหลัง คือเป็นการลดบทบาทของวิธีการ *ดุลยภาพแห่งการทบทวน*<sup>296</sup> ซึ่งหมายถึงลดบทบาทของการใช้เหตุผลเพื่อได้มาซึ่งข้อสรุปเชิงบรรทัดฐานทางการเมืองที่มีเหตุผลที่ดีสนับสนุน (justified) และลดบทบาทของ *กระบวนการ* ใช้เหตุผลที่มีกลไกเชิงวิพากษ์ภายในที่สามารถให้หลักประกันถึงข้อสรุปที่เป็นภววิสัยได้ในลักษณะเดียวกับที่รอลส์เองเคยเสนอใน Rawls 1971 และที่ Anderson 1993 กล่าวไว้ว่ากระบวนการใช้เหตุผลที่มีกลไกชนิดนี้นี้เป็นเหตุผลที่ดีข้อหนึ่งที่ทำให้เชื่อได้ว่าคนที่เริ่มต้นจากข้อฐานที่แตกต่างกันของการใช้เหตุผลเชิงบรรทัดฐานจะสามารถมองเห็นว่าข้อสรุปที่ได้มาจากกระบวนการใช้เหตุผลชนิดนี้เป็นข้อสรุปที่มีลักษณะที่ยอมรับได้ แม้ตอนอาจไม่เห็นด้วย<sup>297</sup> เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงดูเหมือนว่ารอลส์ทุ่มความสำคัญทั้งหมดไปที่คุณค่าทางการเมือง จนเชื่อว่ากระบวนการใช้เหตุผลเพื่อนำไปสู่ข้อสรุปที่ทุกฝ่ายเห็นว่ามีลักษณะที่ยอมรับได้นี้ไม่จำเป็นอีกต่อไป

<sup>296</sup> เหตุผลหนึ่งที่น่าสนับสนุนการเลิกใช้สามัญสำนึกทางศีลธรรมเพื่อเป็นจุดเริ่มต้นของการค้นหา *ดุลยภาพแห่งการทบทวน* คือ ข้อโต้แย้งเช่นที่มาจากนักทฤษฎีประโยชน์นิยม Singer (1974, 516) Brandt (1979, 21) Hare (1981, 76) ที่กล่าวว่าการใช้สามัญสำนึกอยู่ภายใต้อิทธิพลของปัจจัยที่ขาดความเป็นเหตุเป็นผล ไม่ว่าจะมีความเชื่อทางไสยศาสตร์ อคติ อคติทางสังคมวัฒนธรรม ความคิดเห็นที่เคยชิน ความคิดเห็นรวมถึงความเชื่อที่ผิดๆ ของคนส่วนใหญ่ และแบบปฏิบัติที่ล้าสมัย ความบิดเบือนเชิงการรับรู้ จนไม่อาจนำไปสู่ข้อสรุปที่ถูกต้องแบบเป็นภววิสัยได้ ทั้งที่ในความเป็นจริงคือ นักทฤษฎีฝ่ายหลังนี้ก็มีแนวโน้มจะตกอยู่ในอคติในทางตรงกันข้ามด้วยเช่นกัน คือ เชื่อว่าเราสามารถได้ข้อสรุปเกี่ยวกับศีลธรรมมาจากการใช้ตรรกะและโดยอาศัยข้อเท็จจริงทางวิทยาศาสตร์ที่เป็นกลางทางคุณค่า (value-neutral) (Daniels 1979, 258; Scanlon 2000) เท่านั้น อย่างไรก็ตาม หากมองในมุมกลับ ตรรกะและข้อเท็จจริงทางวิทยาศาสตร์เมื่อนำมาตอบปัญหาทางการเมืองของความขัดแย้งระหว่างคุณค่าอาจไร้ประโยชน์โดยสิ้นเชิงก็เป็นได้ (Blackburn) ซึ่งเท่ากับว่ามีบางกรณีสามัญสำนึกยังคงใช้ประโยชน์ได้ดีกว่า ดู Norman Daniels. "Reflective Equilibrium and Archimedean Points," *Canadian Journal of Philosophy* 10, 1980. Vol. 1, pp. 83-103; ดูเพิ่มเติม Daniels 2011

<sup>297</sup> ดู Gibbard 1990 สำหรับความเห็นที่คล้ายกันกับแอนเดอร์สันในเรื่องนี้

ดังนั้น จึงเห็นได้ว่าจุดยืนประกอบสร้างนิยามทางการเมืองสร้างให้เกิดเงื่อนไขบังคับข้อใหม่ขึ้นแกข้อเสนอกับที่ตามมาของรอลส์ จนทำให้เขาต้องพบกับข้อวิจารณ์เป็นจำนวนมากตามมา<sup>298</sup> ในเบื้องต้นนี้อาจกล่าวได้ว่าข้อวิจารณ์เหล่านี้แบ่งได้เป็นสองประเภทใหญ่ๆ ประเภทแรกเกี่ยวข้องกับท่าทีแบบ “หลบเลี่ยง” คือ การที่รอลส์ไม่ยอมเผชิญหน้าตรงๆ กับปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าหรือความเห็นต่างทางศีลธรรมที่หนักหน่วงที่พบได้ในสังคมเสรีประชาธิปไตย แต่ใช้วิธีอ้างคุณค่าที่แฝงอยู่แล้วในจารีตแบบรัฐธรรมนูญ ซึ่งดูเป็นการอ้างที่ง่ายเกินไป ซ้ำร้ายยังไม่จำเป็น และทำให้ทฤษฎีจริยศาสตร์แบบเสรีนิยมอ่อนแอลง (Raz 1990) และกลุ่มที่สองเกี่ยวข้องกับท่าทีแบบ “บังคับ” ในส่วนต่อไปจะพิจารณาข้อเสนอกับทั้งสองเรื่องนี้ของรอลส์เพื่อประเมินว่ารอลส์มีคำตอบที่น่าพอใจสำหรับข้อวิจารณ์สองประเภทนี้หรือไม่ หากไม่มี สิ่งนี้ย่อมเป็นปัญหาสำหรับข้อเสนอรอลส์ในการตอบใจที่ตัวเองตั้งขึ้น ซึ่งระบุอย่างชัดเจนว่า *หลักการหรืออุดมคติ* สำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางร่วมกันของพลเมืองเมื่อต้องมามีวินิจฉัยและตัดสินใจปัญหาพื้นฐานของสังคมที่จะกระทบต่อคนทุกคนร่วมกันนั้น ต้องเป็นสิ่งที่พลเมืองทุกคน “เห็นว่าตนสามารถยอมรับได้ เมื่อคิดถึงเหตุผลที่ทุกคนต่างมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์”

#### ๔.๑.๔ ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน (overlapping consensus)

ข้อเสนอนี้กล่าวว่า พลเมืองแต่ละคนควรประกอบสร้าง *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* ขึ้นเพื่อใช้เป็นฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน โดยนำวัตถุดิบมาจากความเข้าใจชนิดเป็นนัยๆ เกี่ยวกับบุคคลและสังคมที่ตกผลึกอยู่แล้วในวัฒนธรรมการเมืองแบบประชาธิปไตย รัฐธรรมนูญและจารีตการตีความรัฐธรรมนูญ และโดยอาศัยแนวคิดเรื่องสถานะแรกเริ่มเป็นเครื่องมือในการนำเสนอ (device of representation) จากนั้นจึงนำฉันทามตินี้มาใช้เป็นพื้นฐานกลางสำหรับอ้างอิงถึงร่วมกันเมื่อพวกเขาต้องมามีวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมร่วมกัน

<sup>298</sup> James Bohman & William Rehg. (eds.) *Deliberative Democracy*. Cambridge, Mass: The MIT Press. 1997; Gerald F. Gaus. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1996

สิ่งที่น่าสนใจคือ คำอธิบายที่รอลส์ให้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่าง *ความเข้าใจที่* *เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* (PC) ที่ประกอบขึ้นนี้ กับ *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* (CD) ดังที่ได้กล่าวไปบ้างแล้วว่า หากข้อเสนอนี้จะประสบความสำเร็จได้ รอลส์จำเป็นต้องแสดงให้เห็นได้ว่า ความเข้าใจชนิดแรกสามารถได้มาอย่างเป็นเอกเทศโดยไม่ต้องอาศัยแนวคิดใดเลยจากลัทธิชนิดหลัง แต่นอกจากนี้แล้ว เนื่องจากรอลส์ยังต้องการให้พลเมืองที่เป็นพหุนิยมด้าน CD ยอมรับ PC จากเหตุผลที่ถูกต้อง (the right reason) ซึ่งหมายความว่าต้องไม่ได้ยอมรับเพราะถูกบังคับหรือข่มขู่ สิ่งนี้ทำให้รอลส์ต้องสามารถแสดงให้เห็นด้วยว่า PC สามารถดำรงอยู่ในลักษณะใดภายใน CD ทุกชนิดที่พลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ายึดถืออยู่ ซึ่งรอลส์ให้คำอธิบายในเรื่องว่า PC สามารถอยู่เป็นส่วนหนึ่งของ CD ที่มีเหตุผลหลายชนิดได้ในรูปของ “โมดูลอันหนึ่ง” หรือ “ส่วนประกอบที่จำเป็น” ซึ่งมีเนื้อหาที่เข้ากันได้และสามารถได้รับการสนับสนุนจาก CD เหล่านั้นทั้งหมด<sup>299</sup> โดยความเข้ากันได้นี้เกิดจากการที่พลเมืองผู้ยึดถือ CD ที่มีเหตุผลเหล่านั้นมองเห็นถึงเหตุผลที่ถูกต้อง ที่จะรับ PC ไว้เป็นส่วนหนึ่งของทัศนคติของตน ไม่ใช่ยอมรับเพราะเนื่องจากฝ่ายตนมีอำนาจน้อยกว่า (modus vivendi) รอลส์เน้นมากในการชี้ให้เห็นว่า ฉันทามติที่พลเมืองของสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามีใน PC นี้เกิดจากการยอมรับอย่างอิสระ โดยปราศจากการบังคับใดๆ

โรเบิร์ต ทาลิสส์ (Talisse 2005) ได้แย้งสิ่งที่รอลส์อ้างนี้ เขาชี้ว่าข้อเสนองานฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนต้องเผชิญกับภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกระหว่างการเป็น (ก) ข้อเสนอกที่เป็นไปไม่ได้ในทางปฏิบัติหรือไม่เช่นนั้นก็ต้องเป็น (ข) การ “บังคับ” รูปแบบหนึ่งให้ผู้ที่ยึดถือคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันจำเป็นต้องรับคุณค่าทางการเมืองที่รอลส์เสนอ ทาลิสส์ยกตัวอย่างสมมติของนักประชาธิปไตยชนชั้นหนึ่ง: นักประชาธิปไตยชนชั้นนี้เชื่อว่า นโยบายและการกระทำต่างๆ ของรัฐจะถือว่ายุติธรรมได้ตราบเท่าที่ก่อให้เกิดความสุขส่วนรวมสูงสุด และเขายังเชื่อว่ารัฐต้องมีความชอบธรรม และรัฐจะชอบธรรมได้ต่อเมื่อปฏิบัติตามคำสั่งของความยุติธรรม ซึ่งเท่ากับว่ารัฐจะชอบธรรมเมื่อรัฐพยายามสร้างความสุขส่วนรวมสูงสุด และหากรัฐบาลตัดสินใจกำหนดนโยบายบนพื้นฐานอื่นนอกเหนือจากหลักการเรื่องความสุขส่วนรวมสูงสุดนี้ ตามทัศนะแบบประชาธิปไตย รัฐจะขาดทั้ง

<sup>299</sup> Rawls 1993, pp. 12; Rawls 1995

ความยุติธรรมและความชอบธรรม<sup>300</sup> ทาลิสส์อ้างว่ารอลล์จะกล่าวว่านักประโยชน์นิยมคนนี้ *ไม่มี* เหตุผล ที่คาดหวังให้รัฐรับรอง CD ของตัวเขาเท่านั้น เพราะการทำเช่นนั้นจะแสดงว่าเขาขาดเงื่อนไขของการเป็นพลเมืองที่มีเหตุผลที่ต้องยอมรับในข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมและต้องแสวงหาเงื่อนไขของความร่วมมือนอกกันที่เป็นธรรมที่พลเมืองคนอื่นสามารถถูกคาดหวังให้ยอมรับได้ด้วย<sup>301</sup> ในทางกลับกัน รอลล์จะถือว่านักประโยชน์นิยมคนนี้มีเหตุผลได้ต่อเมื่อ แม้ว่าเขาจะเชื่อว่าการกระทำที่ถูกต้องคือการกระทำที่ก่อให้เกิดประโยชน์แก่ส่วนรวมสูงสุด แต่เมื่อเข้าสู่บริบททางการเมือง เขาสามารถยอมรับว่าการกระทำที่ถูกต้องคือการกระทำที่ตอบสนองคุณค่าทางการเมืองชนิดที่ความเข้าใจความยุติธรรมแบบเสรีนิยมบอกได้ แต่ทาลิสส์อ้างว่าข้ออ้างนี้จะรับฟังได้ สิ่งที่ต้องเป็นจริงคือ แม้นักประโยชน์นิยมจะเชื่อว่าความเข้าใจเรื่องศีลธรรมและความยุติธรรมของตนเป็นความเข้าใจที่ ถูกต้อง แต่เขาก็ต้องไม่ยืนยันว่าความเข้าใจดังกล่าวมีพลังทางการเมืองใดๆ<sup>302</sup> แต่สิ่งนี้เป็นไปได้จริงเพียงใด ทาลิสส์อ้างว่าการที่สิ่งที่รอลล์เรียกร้องนี้จะเป็นไปได้ เท่ากับว่านักประโยชน์นิยมต้องยอมรับข้อความทั้งสามข้อความต่อไปนี้พร้อมกัน

- (1) การกระทำและนโยบายต่างๆ จะถือว่ายุติธรรมได้ต่อเมื่อก่อให้เกิดประโยชน์แก่ส่วนรวมสูงสุด
- (2) ไม่เป็นความจริงที่ว่า “ในการตัดสินใจเกี่ยวกับการกระทำและนโยบาย รัฐต้องพยายามเลือกในลักษณะที่จะก่อให้เกิดประโยชน์แก่ส่วนรวมสูงสุด” (เพื่อตอบสนองเงื่อนไขเรื่องความมีเหตุผลของรอลล์)
- (3) รัฐอาจมีความชอบธรรมได้แม้รัฐจะไม่พยายามทำสิ่งที่ยุติธรรมเสมอไป

แต่ข้อความทั้งสามข้อความนี้เมื่อยอมรับพร้อมกันจะไม่สอดคล้องกันเอง สิ่งหนึ่งที่ทำให้ประโยชน์นิยมเป็น CD คือการที่ลัทธินี้เสนอความเข้าใจที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัวของตนเกี่ยวกับความยุติธรรมทางการเมืองและการแยกแยะว่าสิ่งใดคือการเมืองและสิ่งใดที่ไม่ใช่การเมือง ดังนั้น แม้อาจเป็นไปได้ที่คนบางคนที่ไม่ได้ถือทัศนะนั้นจะเชื่อทั้ง (๑) และ (๒) พร้อมกัน แต่จะเป็นไปไม่ได้สำหรับผู้รับลัทธิประโยชน์นิยมที่จะเชื่อข้อความทั้งคู่พร้อมกัน เพราะถ้าเขาเชื่อ (๒) ได้เท่ากับเขา

<sup>300</sup> Robert Talisse. *Democracy After Liberalism*. New York: Routledge. 2005, p. 59

<sup>301</sup> Talisse 2005, p. 59

<sup>302</sup> Talisse 2005, p. 60

จะไม่นับเป็นนักประโยชน์นิยมอีกต่อไป แต่รอลส์อ้างว่าถ้านักประโยชน์นิยมปฏิเสธ (๒) แสดงว่านักประโยชน์นิยมไร้เหตุผล และเท่ากับว่านักประโยชน์นิยมไม่สามารถเป็นนักประโยชน์นิยมได้โดยยังมีเหตุผลด้วย แต่ขณะเดียวกัน รอลส์อ้างว่าเสรีนิยมทางการเมืองสามารถเป็นฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนกันได้เพราะไม่ได้ “บังคับ” ให้พลเมืองที่ยึดถือ CD ต้องทิ้งทัศนคติของตน เมื่อเป็นเช่นนั้นนักประโยชน์นิยมย่อมมีเหตุผลที่จะไม่รับข้อเสนอของรอลส์ เพราะถ้ารับหมายถึงตนต้องเปลี่ยนทัศนคติที่เห็นว่าลักษณะเช่นนี้แสดงว่ารอลส์ไม่สามารถให้เหตุผลทางปรัชญาที่เพียงพอที่จะทำให้นักประโยชน์นิยมมีฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนในความเข้าใจความยุติธรรมแบบการเมืองของเขาได้ ถ้ารอลส์จะทำเช่นนั้นเขาต้องอ้างพหุนิยมทางคุณค่าในฐานะทฤษฎีทางปรัชญารูปแบบหนึ่งที่ทุกคนสามารถยอมรับได้ แต่หากทำเช่นนั้น ย่อมเท่ากับเขากำลังอ้าง CD ลัทธิหนึ่งเพื่อใช้เป็นฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน และก็เท่ากับว่าฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนนี้ที่สุดแล้วก็ไม่อาจมีได้ ตามการอ้างเหตุผลของรอลส์เอง

ทาลิสส์ชี้ว่าอีกทางเลือกหนึ่งสำหรับรอลส์คือการขู่ให้นักประโยชน์นิยมว่าหากทำตัวไม่มีเหตุผลเช่นนี้ รัฐเสรีนิยมจะไม่ต้องสนใจกับความเห็นชอบของเขาเป็นเงื่อนไขความชอบธรรมทางการเมืองของรัฐอีกต่อไป เพราะความชอบธรรมทางการเมืองต้องการเฉพาะความเห็นชอบของบุคคลที่มีเหตุผลเท่านั้น แต่เมื่อรัฐไม่สนใจความเห็นชอบจากนักประโยชน์นิยมแล้ว เท่ากับรัฐจะสามารถบังคับและควบคุมเขาได้ เช่น เข้าไปกำกับควบคุมสื่อต่างๆ ที่เขาอาจใช้แสดงออกซึ่งความเชื่อตามทัศนคติของตน นักประโยชน์นิยมที่ต้องการหลีกเลี่ยงผลลัพธ์ทางการเมืองเช่นนี้อาจเลือกที่จะประนีประนอมและปรับความเชื่อของตน ทำให้เขากลายเป็น “นักประโยชน์นิยมปฏิรูปด้วยเหตุผลเรื่องความจำยอม” แต่ถ้าเป็นเช่นนั้นเท่ากับเสรีนิยมทางการเมืองไม่ได้สนใจพลเมืองที่เป็นประโยชน์นิยมผู้นี้ด้วยเหตุผล แต่ชนะมาได้จากการบังคับด้วยอำนาจรัฐ เสรีนิยมทางการเมืองจึงไม่ใช่ฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน และเป็นแค่ *modus vivendi* คือการยอมรับที่เกิดจากการสู้อำนาจต่อรองไม่ได้เท่านั้น

เห็นได้ชัดว่าเมื่อพลเมืองปฏิรูปทัศนคติที่ครอบคลุมของพวกเขาอย่างลงเลเพื่อให้ตอบสนองข้อเรียกร้องของเสรีนิยมทางการเมือง<sup>303</sup> เสรีนิยมทางการเมืองไม่สามารถชนะใจพวกเขาในการเป็นฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนได้ พลเมืองจะไม่ยินดียอมรับเงื่อนไขบังคับที่เสรีนิยมทางการเมืองยึดเยียดให้แก่ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุมของพวกเขา แต่จะทำดังนั้นเพียงเพื่อหลีกเลี่ยงชะตากรรมที่ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุมที่ไร้เหตุผลจะต้องเผชิญภายใต้ระบอบของเสรีนิยม และนี่เท่ากับกล่าวว่ระบอบที่เป็นเสรีนิยมทางการเมืองสามารถสลักหลังได้ในฐานะ *modus vivendi* ...”<sup>304</sup>

ทาลิสส์สรุปว่า ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนของรอลส์เป็นข้อเสนอที่ไม่สอดคล้องในตัวเอง เพราะข้อพิจารณาที่แสดงออกมาในข้อเสนอนี้ไม่สามารถถูกตอบสนองพร้อมกันได้ ถ้ารอลส์ต้องการการยอมรับอย่างเต็มที่ในข้อเท็จจริงของพหุนิยมทางคุณค่า เขาต้องยอมตกลงที่เสรีนิยมแบบ *modus vivendi* ซึ่งไร้เสถียรภาพเพราะเปลี่ยนแปลงตามพลวัตของอำนาจ ในทางกลับกัน ถ้ารอลส์ปรารถนาสังคมแบบเสรีนิยมที่ทั้งเป็นพหุนิยมทางคุณค่าและทั้งมีเสถียรภาพด้วย คือเป็นสังคมที่มีพื้นฐานอยู่บนฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนระหว่างพลเมือง เขาต้องยอมรับข้ออ้างทางปรัชญาที่ลึกซึ้งบางข้อ และเท่ากับว่าต้องทิ้งความคิดที่จะให้พลเมืองรับ PC แทน CD ของตน ซึ่งไม่ว่าจะเป็นแบบใดในสองแบบนี้ ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้นของรอลส์ก็ไม่สามารถเป็นฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนสำหรับพลเมืองที่มีเหตุผลในสังคมพหุนิยมได้ทั้งสิ้น<sup>305</sup>

ข้อวิจารณ์นี้ของทาลิสส์สามารถตอบได้โดยอาศัยแนวคิดเรื่องบรรทัดฐานระดับสองที่เสนอโดย อลัน กิบบาร์ด (Gibbard 1990) ที่แสดงได้ว่านักประโยชน์นิยมผู้นี้สามารถมีจุดยืนแบบที่รอลส์เรียกร้องได้โดยไม่ขัดแย้งตัวเอง<sup>306</sup> และจึงเท่ากับว่ายังไม่มีเหตุผลเพียงพอที่จะเชื่อแบบทา

<sup>303</sup> เสรีนิยมทางการเมือง (political liberalism) หมายถึงข้อเสนอทางการเมืองของรอลส์ทั้งหมดใน Rawls 1993 ซึ่งมีหัวใจที่ความคิดเรื่อง ฉันทามติที่เหลื่อมซ้อน นั่นเอง

<sup>304</sup> Talisse 2005, p. 62

<sup>305</sup> Talisse 2005, pp. 62-63

<sup>306</sup> กิบบาร์ดอธิบายว่าในการสนทนาเพื่อตกลงรับบรรทัดฐานอย่างใดอย่างหนึ่ง การมีอิทธิพลต่อกันระหว่างผู้ร่วมสนทนาอาจอยู่ในสามลักษณะคือ (๑) contextual authority, (๒) Socratic influence และ (๓) fundamental authority โดย (๑) หมายถึงการที่ผู้พูดสามารถโน้มน้าวผู้ฟังให้ยอมรับข้อสรุปเชิงบรรทัดฐานของ

ลิสต์ว่า ข้อเสนองเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนเป็นทางออกที่เป็นไปไม่ได้ในเชิงปฏิบัติ กระนั้นก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าข้อเสนองเรื่องนี้องรอลลลลลลปัญหาอื่นที่รุนแรงกว่า ซึ่งเป็นผลมาจากการตีกรอบในการตอบปัญหาเรื่องความชอบธรรมไว้ค่อนข้างแคบ ทำให้ปัญหานี้กลายเป็นปรากฏการณ์ในอีกระดับหนึ่ง ที่สร้างความยุ่งยากมากกว่า เราอาจกลับไปตีตัวอย่างสมมติของนักประโชชนนิยมของทาลิสเพื่อชี้ให้เห็นถึงข้อนี้

---

ตนได้โดยแสดงให้เห็นว่าข้อสรุปนั้นคือสิ่งที่ตามมาจากข้อเชื่อหรือสมมติฐานเชิงบรรทัดฐานบางอย่างที่ทั้งผู้พูดและผู้ฟังยอมรับร่วมกันอยู่ก่อน ส่วน (๒) หมายถึงการที่ผู้พูดกระตุ้นให้ผู้ฟังคิดตามกระบวนการคิดบางอย่าง (เช่นโดยการใช้คำถามนำ) และเมื่อผู้ฟังทำเช่นนั้นแล้วก็สามารถได้ข้อสรุปแบบที่ผู้พูดต้องการมาด้วยตนเอง และ (๓) หมายถึงการที่ผู้พูดสามารถโน้มน้าวให้ผู้ฟังยอมรับข้อสรุปเชิงบรรทัดฐานของตนได้ ถึงแม้ว่าผู้พูดและผู้ฟังจะเริ่มต้นจากข้อเชื่อหรือสมมติฐานเชิงบรรทัดฐานที่ไม่ใช่แบบเดียวกัน หรือ ขัดแย้งตรงข้ามกัน

กิบบาร์ดสนใจว่าเราจะเข้าใจว่าสิทธิอำนาจชนิดที่ (3) นี้เป็นลสิ่งมีเหตุผลหรือความเป็นเหตุเป็นผลได้อย่างไร? เขายกตัวอย่างการสนทนาเชิงบรรทัดฐานระหว่างตัวเขากับหญิงสาวที่เป็นโรคออโรเร็กเซีย หญิงสาวคนนีรับบรรทัดฐานที่ว่าการยอมอดตายดีกว่าการกินอาหารและยอมให้ตัวเองอ้วน ขณะที่ตัวเขาเห็นว่าบรรทัดฐานที่หญิงสาวคนนีรับอยู่ไร้เหตุผลโดยสิ้นเชิง และรับบรรทัดฐานอีกอย่างว่า การยอมอ้วนดีกว่าปล่อยให้ตัวเองอดตาย กิบบาร์ดสนใจว่าเขาจะสามารถมีอิทธิพลอย่างเป็นเหตุเป็นผลในการเปลี่ยนใจหญิงสาวผู้นี้ได้อย่างไร (Gibbard 1990, 179) เขาตอบคำถามนี้ด้วยความคิดหลายเรื่อง เช่น “เรื่องเล่าเชิงญาณวิทยา” (epistemic story) ซึ่งเป็นคำอธิบายเชิงญาณวิทยาที่บอกแก่เราว่าเมื่อใดที่การยอมรับบรรทัดฐานหนึ่งเป็นลสิ่งที่เป็นเหตุเป็นผลหรือมีเหตุผลอันควรรองรับ บทบาทของเรื่องเล่านี้คือการให้ “ความคงเส้นคงวา” แก่ “บรรทัดฐานสำหรับการยอมรับบรรทัดฐาน” อีกต่อหนึ่ง และความคงเส้นคงวาระหว่างความเชื่อและการวินิจฉัยเชิงบรรทัดฐานก็คือ “ความสอดคล้อง” (coherence) “บุคคลที่สอดคล้องอย่างเป็นอุดมคติ” คือคนที่ยอมรับผลลัพธ์ที่ตามมาเชิงตรรกะของความเชื่อทั้งหมดที่ตนมีและไม่หลงผิดพลาดไปรับความเชื่อที่ขัดแย้งกันในเชิงตรรกะ ส่วน “บรรทัดฐานสำหรับการยอมรับบรรทัดฐาน” (norms for the acceptance of norms) คือบรรทัดฐานระดับสูงกว่า (higher-order norms) ที่กำกับการยอมรับบรรทัดฐานที่ได้จากการสนทนาเชิงบรรทัดฐาน คำอธิบายของเขาคือหญิงสาวที่เป็นออโรเร็กเซียผู้นี้อาจสร้างเรื่องเล่าทางญาณวิทยาขึ้นมาเพื่อบอกตัวเองว่าในสถานการณ์นี้ บรรทัดฐานที่บอกให้เธอยอมรับบรรทัดฐานใหม่ที่ว่าการยอมอ้วนดีกว่าปล่อยให้ตัวเองอดตายเป็นลสิ่งที่เป็นเหตุเป็นผล (Gibbard 1990: 181) เราอาจสมมติว่า F = สมมติฐานใหม่ที่บอกว่าการยอมอ้วนดีกว่าปล่อยให้ตัวเองอดตาย; H = บรรทัดฐานระดับสูงกว่า และ H บอกให้ยอมรับ F ดังนั้น หญิงสาวคนนีจึงยอมรับ F และคิดว่าเป็นลสิ่งสมเหตุสมผลที่จะยอมรับ F ส่วนเรื่องเล่าเชิงญาณวิทยาคือเรื่องเล่าที่บอกว่ามีเหตุผลที่ดีที่จะรับ H (เช่นเพราะตัวกิบบาร์ดที่เสนอ F เป็นบุคคลที่น่าเชื่อถือว่าจะมีวิจารณ์ญาณสูงกว่าเธอ) เมื่อเป็นเช่นนั้น การที่หญิงสาวคนนีรับ F, H และเรื่องเล่าทางญาณวิทยาซึ่งตัวมันเองก็เป็นบรรทัดฐานระดับสูงกว่าอันหนึ่งด้วยจึงทำให้ความเชื่อภายในทั้งหมดของเธอมีความสอดคล้องกัน



นักประโยชน์นิยมถูกขอให้ตัดโอกาสที่จะพิจารณาความเกี่ยวข้องตรงประเด็นของข้ออ้าง เหตุผลแบบประโยชน์นิยมของตนออกไปตั้งแต่ *ก่อน* กระบวนการใช้เหตุผลสาธารณะร่วมกัน ระหว่างพลเมือง ซึ่งสิ่งนี้มีนัยยะตามมาอย่างน้อยสองประการ *ประการแรก* เมื่อมองจากมุมมองของการอภิปรายสาธารณะ เหตุผลที่อาจเป็นเหตุผลที่ดีจำนวนมากต้องถูกปิดโอกาสไม่ให้สามารถถูกพิจารณาได้ด้วยวิธีคิดเช่นนี้ ซึ่งไม่ยินยอมให้เหตุผลที่ไม่สอดคล้องกับความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้นสามารถแม้แต่จะมีสถานะเป็นเหตุผลที่รับฟังได้ในเบื้องต้น (*prima facie*) สำหรับกระบวนการตัดสินใจสาธารณะ เท่ากับว่า “บับ” ให้การอภิปรายสาธารณะต้องดำเนินไปในกรอบแคบๆ กล่าวคือ ต้องกระทำด้วยชุดของเหตุผลที่จำกัด ซึ่งขัดกับสามัญสำนึกของเราที่ว่ายิ่งความขัดแย้งมีมากเท่าใด การอภิปรายสาธารณะควรกระทำจากมุมมองที่กว้างที่สุดที่จะเป็นไปได้ เพื่อที่จะครอบคลุมมุมมองจากทุกฝ่ายที่อยู่ในความขัดแย้งนั้นได้อย่างครบถ้วน *ประการที่สอง* เมื่อพิจารณาจากมุมมองของนักประโยชน์นิยมผู้หนึ่งเอง เขาสามารถกล่าวได้อย่างไม่ผิดนักว่าคำกล่าวของรอลส์ที่ว่านักประโยชน์นิยมยังสามารถเป็นนักประโยชน์นิยมอยู่ได้ในปริมนทลส่วนตัว และในวัฒนธรรมฉากหลังเป็นแค่คำปลอบใจที่ไร้น้ำหนัก เช่นเดียวกับคำกล่าวที่ว่า *CD* มีที่อยู่ที่เหมาะสมในฉากหลังทางวัฒนธรรมที่ซึ่งมันสามารถหนุนเสริมความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้นในปริมนทลทางการเมืองได้ เนื่องจากในที่นี้ไม่เห็นแต่อย่างใดว่า *CD* แบบประโยชน์นิยมจะสามารถมีบทบาทหนุนเสริมต่อความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้นในปริมนทลทางการเมืองได้อย่างไร เนื่องจากเพียงแค่ง่ายๆ ท้าวเข้าสู่ปริมนทลทางการเมือง ทศนะเหล่านี้ก็ไม่สามารถนำมาเอ่ยอ้างเพื่อเพิ่มความหลากหลายให้แก่การอภิปรายในปริมนทลนี้ได้แล้ว ซ้ำร้ายเมื่อเวลาผ่านไปสิ่งนี้ย่อมมีผลกระทบต่อความเป็นนักประโยชน์นิยม “แม้แต่ในบ้านของตนเอง” ด้วย ซึ่งก็สอดคล้องกับที่รอลส์กล่าวว่าเมื่อพลเมืองที่มีเหตุผลในสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าหันมารับทางออกนี้ที่เขาเสนอ ในที่สุดแล้ว *CD* ที่ไม่มีเหตุผลก็จะค่อยสาบสูญไป<sup>307</sup> ซึ่งเมื่อตระหนักถึงระดับความรุนแรงของการกีดกันที่แฝงอยู่ในทางออกนี้ของรอลส์แล้ว ก็คงพบว่าทางออกนี้ไม่สามารถผ่านเกณฑ์ความชอบธรรมแบบพันธสัญญาที่ตัวรอลส์เองใช้ เนื่องจากไม่มีเหตุผลที่ดีที่นักประโยชน์นิยมที่เชื่อมั่นในความถูกต้องของทศนะของตนจะตกลงยอมรับทางออกนี้ตั้งแต่ต้น

<sup>307</sup> Rawls 1993, p. 487

เพราะเขาย่อมตระหนักได้ว่าการยอมรับทางออกนี้ในที่สุดแล้วจะนำไปสู่การต้องทิ้งทัศนคติที่ตนเชื่อมั่นไป และที่สำคัญที่สุดคือ การทิ้งนี้ไม่ได้เกิดจากการมองเห็นว่าทัศนคติดังกล่าวมีข้อผิดพลาดอย่างไร (ส่วนหนึ่งเนื่องจากรอลส์ไม่ยอมให้มีการถกเถียงเกี่ยวกับความถูกต้องของ CD) แต่เกิดจากการจำใจยอมรับว่าทัศนคติที่ตนเชื่อมั่นนี้จะไม่สามารถมีอิทธิพลแต่อย่างใดทั้งสิ้นต่อการเมืองแบบประชาธิปไตยที่อ้างว่าคุณค่าสูงสุดคือการปกครองตนเอง อันจะนำไปสู่สภาวะของการอยู่ร่วมกันที่ทุกคนสามารถแสวงหาเป้าหมายที่ตนเห็นว่ามีค่าได้อย่างเสรีและเสมอภาค โดยสำหรับนักประโยชน์นิยม อย่างน้อยที่สุดเป้าหมายหนึ่งที่พวกเขาจะถูกกีดกันไม่ให้แสวงหาได้อย่างเสรีและเสมอภาคเหมือนพลเมืองคนอื่นคือการเห็นอุดมคติแบบประโยชน์นิยมสะท้อนอยู่โลกทางการเมือง ขณะที่นักเสรีนิยม ทั้งโดยกำเนิดและโดยการกลับใจ จะไม่ต้องประสบปัญหานี้เลยสำหรับอุดมคติที่พวกเขายึดถืออยู่

ข้ออ้างของรอลส์ที่ว่าที่พลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสามารถที่จะรับ PC เพื่อใช้แทน CD ของตนในการอภิปรายสาธารณะได้นั้น ยังมีเหตุผลรองรับอีกข้อหนึ่งที่รอลส์ให้ไว้คือ เพราะการรับเช่นนี้ทำให้พลเมืองไม่จำเป็นต้องทิ้ง CD ของตน เนื่องจาก PC ไม่มีนัยยะใดถึงความถูกต้องหรือความจริง รอลส์ไม่ได้อ้างว่าความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้นเท่านั้นคือความเข้าใจที่จริง เขาอ้างเพียงว่านี่คือความเข้าใจที่ใช้การได้เท่านั้น ซึ่งดูเหมือนมีเหตุผลที่ดีอยู่อย่างน้อยสองข้อที่สนับสนุนว่า ท่าทีเช่นนี้อาจเป็นท่าทีที่มีเหตุผลที่สุดที่อาจเป็นไปได้สำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า

*ประการแรก* คือ เหตุผลที่รอลส์ใช้อ้างเรื่อง *ภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัย* (burdens of judgment)<sup>308</sup> ที่มีนัยยะว่าการอ้างเหตุผลทางจริยธรรมชนิดที่สามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ (หรือข้อสรุป) ที่อ้างได้ว่าคุณค่าถูกต้องแบบภววิสัยนอกจากจะไม่สามารถมีได้แล้ว การพยายามใช้การอ้างเหตุผลชนิดนี้ยังจะเป็นอุปสรรคขัดขวางไม่ให้พลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสามารถตกลงกันได้เกี่ยวกับความยุติธรรมของสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของตนอีกด้วย<sup>309</sup> และอีกเหตุผลหนึ่งที่ใกล้เคียงกันคือ เหตุผลที่อ้างโดยนักกฎหมายชาวอเมริกัน แคส ซันสไตน์ (Cass Sunstein) ว่าในสังคมที่คนมีความเห็นต่างกันในระดับพื้นฐานแทบทุกเรื่องนั้น การตกลงกันที่หลักการนามธรรม

<sup>308</sup> Rawls 1993, pp. 54-58

<sup>309</sup> Rawls 1985 p. 394

ขนาดใหญ่ (เช่นหลักความยุติธรรมใน Rawls 1971) นั้นแทบจะไม่มีทางเกิดขึ้นได้เลย คำร่ายการ ยืนกรานที่จะตกลงกันได้ที่หลักการระดับนี้ กลับจะยิ่งสร้างความแตกแยกทางความคิดที่รุนแรง มากขึ้นระหว่างคนในสังคม ที่ถูกต้องคือเมื่อประสบกับความเห็นต่างเช่นนี้ พลเมืองในสังคมเสรี ประชาธิปไตยควรพยายามหาทางตกลงกันได้ที่หลักการระดับกลางหรือระดับล่าง หรือข้อสรุป เชิงปฏิบัติแทน<sup>310</sup>

ประการที่สอง การวิจัยทดลองโดยนักจิตวิทยาเชิงรู้คิด คาร์เนแมนและทเวิร์สกี (Kahneman & Tversky) ดูเหมือนให้เหตุผลที่สนับสนุนท่าทีแบบ “หลบเลี่ยง” นี้ โดยชี้ให้เห็นว่า การใช้เหตุผลแบบสามัญสำนึกแฝงไว้ด้วยอคติและข้อผิดพลาดมากมายจนแทบจะเชื่อไม่ได้ว่าจะ สามารถให้ผลลัพธ์เป็นความรู้ที่ถูกต้องอย่างเป็นภววิสัยได้<sup>311</sup> การวิจัยทดลองเหล่านี้แม้จะเน้น วัตถุประสงค์เชิงการรู้คิดเป็นหลัก แต่ก็สนับสนุนประเด็นของรอลส์และชันชไตน์ว่า บางทีมนุษย์อาจมี สมรรถนะทางเหตุผลในการตัดสินปัญหาทางศีลธรรมและการเมืองไม่เพียงพอที่จะให้ข้อสรุปที่มี ความถูกต้องแบบเป็นภววิสัยได้ ซึ่งเท่ากับว่าการค้นหุ้่งที่จะหาคำตอบที่ถูกต้องแบบเป็นภววิสัย ได้นั้นอาจจะมีประโยชน์ไม่เท่ากับการสร้างสรรค์วิธีการบางอย่างที่ใช้ได้จริงที่สามารถนำไปสู่ ข้อสรุปที่ทุกฝ่ายเห็นว่าจะสามารถยอมรับได้ขึ้นมาแทน ดังนั้น จึงสรุปได้ว่า การหลีกเลี่ยงไม่อ้าง เหตุผลเชิงเนื้อหาสาระที่หลากหลายและขัดแย้งกันที่อาจนำไปสู่การเผชิญหน้าและความขัดแย้ง รุนแรงจนสามารถสันคลอนเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมในระยะยาว และการมุ่ง แสวงหาพื้นฐานที่เป็นนามธรรมน้อยลงและเป็นเชิงปฏิบัติมากขึ้นอาจเป็นท่าทีที่ดีที่สุดสำหรับ ปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าในสังคมเสรีประชาธิปไตย

อย่างไรก็ดี ข้อโต้แย้งจากตัวอย่างสมมติของนักประโยชน์นิยมที่ได้อภิปรายไปก่อนหน้านี้ หักล้างเหตุผลสนับสนุนสองข้อนี้ต่อท่าทีแบบหลบเลี่ยงของรอลส์ ก) การแสวงหาฉันทามติที่

<sup>310</sup> Cass Sunstein. “Incompletely Theorized Agreements”, in *Harvard Law Review*, Vol. 108, no. 7, 1995, pp. 1733-1772; Cass Sunstein. *Legal Reasoning and Political Conflict*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1996 ดูเพิ่มเติม Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin. *The Abuse of Casuistry*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 1988

<sup>311</sup> Thomas Gilovich, Dale Griffin, Daniel Kahneman. *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002

เหลื่อมซ้อนใน PC ไม่ใช่หนทางที่ทำให้พลเมืองสามารถได้มาซึ่งพื้นฐานในการให้ความชอบธรรม ชนิดที่สามารถสร้างเสถียรภาพและเอกภาพให้แก่สังคมได้แบบที่รอลส์และชันซไตน์อ้าง และ ข) เมื่อปราศจากข้ออ้างเรื่องเสถียรภาพและเอกภาพไปแล้ว ลำพังผลการศึกษาที่แสดงว่าพลเมืองมีสมรรถนะในการใช้เหตุผลจำกัดโดยตัวเองย่อมไม่ใช่เหตุผลที่ดีพอที่จะกีดกันการอ้าง CD เพราะประเด็นจะไม่ได้อยู่ที่เรื่องความถูกต้องอีกแล้ว เท่ากับอยู่ที่ว่าจะอะไรคือสิ่งที่พลเมืองยอมรับได้ ในเชิงปฏิบัติ อันจะทำให้เสถียรภาพและเอกภาพเป็นเรื่องที่เป็นไปได้

นอกจากนี้ ข้อวิจารณ์จาก Raz 1990 มีความน่ารับฟังและชี้ให้เห็นว่าท่าที่ชนิด “หลบเลี่ยง” นี้มีข้อเสียอย่างไรซ่อนอยู่ที่ทำให้ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนนี้อาจไม่ก่อให้เกิดผลดีเชิงปฏิบัติตามมาดังที่รอลส์คาดไว้ ราชอ้างว่า การที่ข้อเสนอนี้มีจุดยืนที่ละเว้นไม่ยอมยืนยันความจริงหรือความถูกต้องของคุณค่าทางการเมืองแบบเสรีนิยม (ซึ่งหมายถึงความเข้าใจทางการเมือง) ด้วย<sup>312</sup> ทำให้เกิดผลเสียตามมาคือ ผู้ที่รับข้อเสนอนี้ของรอลส์ไปใช้ย่อมไม่สามารถอ้างเหตุผลได้ว่าความเชื่อหรือแบบปฏิบัติหรือสถาบันทางการเมืองบางอย่างไม่ยุติธรรม เพราะเป็นสิ่งที่ผิดเพื่อที่จะเรียกร้องให้มีการเปลี่ยนแปลงแก้ไขคุณค่าหรือแบบปฏิบัติหรือสถาบันเหล่านั้นให้ยุติธรรมขึ้นหรือถูกต้องมากขึ้น ส่งผลให้จุดยืนเช่นนี้มีลักษณะสมยอมในเนื้อ (essentially complacent) ต่อความยุติธรรมหรือข้อบกพร่องต่างๆ ที่ดำรงอยู่ในสถาบันและความเชื่อร่วมกันของสังคมเสรีนิยม<sup>313</sup> มีผู้พยายามปกป้องรอลส์จากข้อวิจารณ์นี้โดยชี้ว่า การที่ทางออกนี้ไม่อ้างเกี่ยวกับความจริงหรือความถูกต้อง ไม่จำเป็นต้องทำให้มันมีลักษณะสมยอมหรือไม่สมยอมโดยตรง ทางออกนี้ไม่ได้ทั้งเปิดหรือปิดโอกาสสำหรับการวิพากษ์อย่างถอนรากถอนโคนต่อสถาบันและความเชื่อร่วมกันของสังคม ข้อสรุปแบบที่ราชอ้างจะตามมา ก็ต่อเมื่อเชื่ออยู่ก่อนว่าการวิพากษ์อย่างถอนรากถอนโคนดังกล่าวต้องกระทำบนพื้นฐานของความเชื่อที่เป็นเนื้อหาสาระที่มาจาก CD ที่อ้าง

<sup>312</sup> รอลส์กล่าวชัดเจนว่าเขาไม่สนใจเกี่ยวกับความจริงหรือความถูกต้องของลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม และของความเข้าใจทางการเมือง เขาสนใจเพียงการที่ความเข้าใจอย่างหลังจะสามารถเป็นฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนให้พลเมืองที่เป็นพหุนิยมที่มีเหตุผลเท่านั้น (Rawls 1985, 1987, 1993)

<sup>313</sup> Raz, Joseph. "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence." *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990): 3-46, p. 19

ความจริงเท่านั้น และสิ่งที่รอลส์ทำคือปฏิเสธความเชื่ออยู่ก่อนชนิดนี้<sup>314</sup> แต่การปกป้องนี้ถูกต้องเพียงครั้งเดียว ในการต่อสู้ทางการเมืองที่กระทำโดยคนส่วนน้อยที่เป็นเหยื่อความอยุติธรรม การอ้างความจริงหรือความถูกต้องของข้อเรียกร้องจะเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อกระตุ้นให้คนส่วนใหญ่ที่เพิกเฉยต่อความอยุติธรรมมาอย่างนมนามเกิดความสำนึกขึ้น แต่เมื่อเข้าใจเช่นนี้ การยืนยันว่าคนส่วนน้อยเหล่านี้ต้องหลีกเลี่ยงไม่อ้างความจริงหรือความถูกต้องของข้อเรียกร้องของตน เท่ากับหักล้างเหตุผลของการเรียกร้องของคนเหล่านี้ที่อยู่ในที่ จะฟังดูเป็นเรื่องแปลกมากหากในระหว่างการต่อสู้เพื่อเรียกร้องสิทธิพลเมืองของคนผิวดำขณะที่อคติทางสีผิวยังมีผู้สนับสนุนอยู่มากในสังคม และคนผิวขาวที่โกรธแค้นต่างพร้อมจะใช้ความรุนแรงต่อคนผิวดำเพื่อให้พวกเขาหยุดก่อความวุ่นวาย และผู้สื่อข่าวสัมภาษณ์หนึ่งในนักต่อสู้ผิวดำว่า “คุณเชื่อในสิ่งที่คุณทำว่าเป็นสิ่งถูกต้องหรือไม่?” และนักต่อสู้ผู้นี้ให้คำตอบแบบที่รอลส์เสนอว่า “ผมเชื่อว่าสิ่งที่เรากำลังทำอยู่นี้สอดคล้องกับคุณค่าที่บิดาผู้ร่างรัฐธรรมนูญของพวกเรายกย่องเชิดชูและสอดคล้องกับจารีตแบบประชาธิปไตยของชาติเราที่พวกคุณและผมต่างยึดถือศรัทธา แต่ผมไม่ได้เชื่อว่าสิ่งนี้ถูกหรือผิด ผมไม่มีความเห็นในเรื่องนี้” ในกรณีนี้ เราคงรู้สึกว่าการต่อสู้ผู้นี้คงกำลังสับสนเกี่ยวกับคุณค่าที่พวกเขากำลังทุ่มเทต่อสู้ให้ไม่มากนัก และนักต่อสู้สมมติผู้หนึ่งเองก็คงรู้สึกได้เช่นกันถึงความลึกลับที่ว่านี่ เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงมีเหตุผลที่ดีที่จะสงสัยว่า การเรียกร้องให้เขาต้องมีจุดยืนชนิดที่จะบังคับให้เขาต้องให้คำตอบเช่นที่นี้ออกมาน่าจะไม่ใช่สิ่งที่นักต่อสู้ในจุดยืนเช่นนี้จะยอมรับได้ การยอมรับไม่ได้นี้เกิดจากการที่ข้อเสนอนี้ของรอลส์ไม่ตอบสนองมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกันจากจุดยืนของบุคคลเหล่านี้<sup>315</sup>

<sup>314</sup> Neal 1995, p. 118

<sup>315</sup> นอกจากนี้คุณค่าทางการเมือง (political values) ที่รอลส์ยินยอมให้ใช้อ้างในเวทีของเหตุผลสาธารณะยังมีช่องโหว่ตรงที่อาจยินยอมให้เหตุผลที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับบุคคลโดยตรงเข้ามามีอิทธิพลต่อการตีความกฎหมายสูงสุดอย่างกฎหมายรัฐธรรมนูญ และในการตอบคำถามเรื่องความยุติธรรมพื้นฐานของสังคมโดยตรงได้ ยกตัวอย่างเช่น เหตุผลเรื่องอุดมคติของความเสมอภาคและความเป็นธรรมทางสังคม ที่เป็นเช่นนี้เพราะขณะที่รอลส์ก็คัดค้านเหตุผลเชิงเนื้อหาสาระจากลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม แต่เขายินยอมให้คุณค่าที่เป็นการเมืองต่างๆ ที่ปรากฏอยู่ในกฎหมายรัฐธรรมนูญและจารีตการตีความกฎหมายดังกล่าวสามารถเข้ามาได้โดยไม่ได้แยกว่าคุณค่าแบบการเมืองใดที่สามารถอ้างได้ และคุณค่าแบบการเมืองใดที่ไม่สมควรอ้าง

การวิเคราะห์ที่ผ่านมานี้ชี้ว่าหากรับข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนของรอลส์มาใช้ เพื่อตอบโจทยปัญหาของเขาเองเกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่า สิ่งที่จะเกิดขึ้นตามมาคือการอภิปราย สาธารณะจะถูกตีกรอบให้แคบลง ขณะที่ผู้ที่ได้แย้งรอลส์ เช่น ยัง (Young 2000) และแกลสตัน (Galston 2002) ชี้ให้เห็นว่ากระบวนการแบบประชาธิปไตยควรเปิดโอกาสให้ทุกคนได้แสดงความคิดเห็นในเรื่องที่ตนคิดว่าสำคัญ (Young) และถูกต้อง (Galston) โดยไม่ปิดกั้นก่อนว่าเหตุผลใดที่ใช้อ้างได้และเหตุผลใดห้ามใช้อ้าง ยิ่งกว่านั้น หากรับข้อเสนอนี้แทนที่พลเมืองที่มีเหตุผลจะสามารถมีพื้นฐานกลางที่พวกเขายอมรับร่วมกันได้สำหรับการอภิปรายสาธารณะ คนเหล่านี้ก็กลับจะมีเหตุผลที่จะไม่วางใจกันและกันมากขึ้น ซึ่งเท่ากับยิ่งไม่เป็นผลดีต่อเสถียรภาพและเอกภาพของสังคมประชาธิปไตยเอง ดังนั้น ข้อเสนอที่ได้จากตรงนี้จึงน่าจะเป็นว่า ข้อเสนอชนิดที่จะใช้ตอบ โจทย์ของรอลส์เรื่องพหุนิยมทางคุณค่าได้ควรเป็นข้อเสนอที่เปิดโอกาสให้ผู้ที่ยึดถือในแนวคิดทาง ศีลธรรมและจริยธรรมต่างๆ สามารถอ้างความสำคัญและความถูกต้องของแนวคิดของตนได้อย่าง อิสระ นอกจากนี้ ยังต้องเปิดโอกาสให้แม้แต่แนวคิดทางจริยธรรมหรือข้อพิจารณาเชิงเนื้อหาสาระ ที่ฟังดูสุดขั้วหรือสุดโต่ง แต่ยังมีประเด็นที่รับฟังได้ สามารถมีสถานะเป็นเหตุผลเบื้องต้นที่อาจ นำมาพิจารณาได้ด้วย เพราะด้วยลักษณะเช่นนี้เท่านั้นที่จะทำให้สามารถอ้างได้ว่าข้อเสนอที่ว่านี้ ไม่ได้สมยอมกับสถาบันและความเชื่อที่มีอยู่โดยคนส่วนใหญ่ของสังคม และสามารถทำหน้าที่ของ การวิพากษ์อย่างสุดขั้วต่อสถาบันและความเชื่อเหล่านี้ได้ ในลักษณะที่ข้อเสนอข้อแรกนี้ของรอลส์ ยังไม่สามารถทำได้

#### ๔.๑.๕ ข้อเสนอเรื่องเหตุผลสาธารณะ

รอลส์เองก็ดูเหมือนพยายามให้ข้อเสนอที่มีลักษณะเช่นที่วางนี้เช่นกัน ข้อเสนอเรื่องที่สอง ของเขาเกี่ยวกับการใช้เหตุผลสาธารณะ (public reason) อธิบายว่า เหตุผลสาธารณะหมายถึง “แนวปฏิบัติด้านการสืบค้นและกฎที่สาธารณะให้การยอมรับสำหรับใช้ประเมินหลักฐานต่างๆ เพื่อ นำความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมแบบการเมืองไปใช้” <sup>316</sup> จะถือได้ว่าพลเมืองเข้าร่วมในการใช้ เหตุผลสาธารณะเมื่อเขาหรือเธอมาร่วมกันใช้เหตุผลไตร่ตรองเกี่ยวกับสถาบันระดับฐานรากและ

<sup>316</sup> Rawls 1987, p. 429

ปัญหาสังคมพื้นฐานโดยอาศัยความเข้าใจทางการเมืองเรื่องความยุติธรรมที่มีเหตุผลที่สุด อันเป็นความเข้าใจทางการเมืองที่สะท้อนถึงคุณค่าทางการเมืองที่พวกเขาเชื่อว่าสามารถคาดหวังให้บุคคลอื่นในฐานะพลเมืองที่เสรีและเสมอภาคยอมรับได้<sup>317</sup> เหตุผลสาธารณะนี้มีขอบเขตที่กว้างขวางกว่า *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* ในความหมายเดิมที่รอลส์ใช้ (Rawls 1993) ซึ่งหมายถึง *ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในฐานะความเป็นธรรม* เท่านั้น ใน Rawls 1997 เหตุผลสาธารณะนี้อาจมีเนื้อหาเป็น *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* รูปแบบอื่นนอกเหนือจากความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมที่ว่านี้ด้วย แต่รอลส์กำหนดว่าในขั้นต่ำที่สุด ความเข้าใจเหล่านี้ต้องมีลักษณะต่อไปนี้

*ประการแรก* ระบุรายการของสิทธิ เสรีภาพและโอกาสพื้นฐานที่รัฐต้องจัดสรรให้แก่พลเมืองอันเป็นสิทธิ เสรีภาพและโอกาสพื้นฐานชนิดที่คนคุ้นเคยกันดีแล้วในระบอบรัฐธรรมนูญนิยม

*ประการที่สอง* ให้ความสำคัญอันดับแรกแก่สิทธิ เสรีภาพและโอกาสเหล่านี้โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อต้องเลือกระหว่างสิทธิ เสรีภาพและโอกาสเหล่านี้กับข้ออ้างเรื่องประโยชน์ส่วนรวมและคุณค่าแบบสมบูรณนิยม

*ประการที่สาม* ระบุถึงมาตรการที่ให้หลักประกันแก่พลเมืองทุกคนถึงเครื่องมือหรือวิถีทางที่สามารถครอบคลุมเป้าหมายทุกชนิดที่พลเมืองแต่ละคนอาจมีได้เพื่อที่พวกเขาจะสามารถใช้เสรีภาพที่ตนมีอยู่ได้อย่างมีประสิทธิภาพ<sup>318</sup>

ข้อเสนอนี้กล่าวว่า เมื่อพลเมืองมาใช้เหตุผลสาธารณะร่วมกันเพื่อประเมินเกี่ยวกับสถาบันระดับฐานรากของสังคม (เช่น บทบัญญัติใดบ้างที่จำเป็นต้องมีในกฎหมายรัฐธรรมนูญ) และเพื่อตัดสินปัญหาความยุติธรรมพื้นฐานของสังคม พวกเขาควรใช้เหตุผลสาธารณะที่มีลักษณะสามประการที่กล่าวมา เพื่อเป็นพื้นฐานสำหรับการประเมินและตัดสินดังกล่าว จะเห็นว่าเหตุผลสาธารณะนี้ประกอบด้วยคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระด้วย เนื่องจากลักษณะข้อแรกรวมถึงเสรีภาพทางศาสนา เสรีภาพในการแสดงออกด้านศิลปะ และอุดมคติเรื่องความเป็นธรรม เช่น โอกาสที่เป็นธรรม และลักษณะข้อที่สามกำหนดให้รัฐต้องให้หลักประกันว่าทุกคนจะมีเครื่องมือหรือวิถีทางเพื่อ

<sup>317</sup> Rawls 1997, p. 581

<sup>318</sup> Rawls 1997, p. 581-582 ดูเพิ่มเติม Rawls 1993, p. 6, 156-157

บรรลุป่าหมายที่แต่ละคนตั้งไว้สำหรับชีวิต<sup>319</sup> ซึ่งเหตุผลที่รอลส์ใช้อ้างสนับสนุนเหตุผลสาธารณะเหล่านี้คือเหตุผลเดิมที่ว่าเพราะคุณค่าที่เหตุผลชนิดนี้อ้างถึงคือคุณค่าที่พบอยู่แล้วในจารีตการเมืองแบบรัฐธรรมนูญ และปรากฏอยู่ในอารัมภบทและจารีตการตีความแบบรัฐธรรมนูญ เช่นเดียวกับที่เขาใช้อ้างสนับสนุน *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* ใน Rawls 1993 นั้นเอง

อย่างไรก็ดี จุดที่ข้อเสนอนี้ของรอลส์ยังต้องพบกับคำวิจารณ์อยู่คือ แม้รอลส์จะเปลี่ยนจุดเน้นจากการอ้างฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนในความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น มาเป็นการอ้างกระบวนการใช้เหตุผลสาธารณะโดยความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้นที่มีมากกว่าหนึ่งชนิดแล้วก็ตาม แต่ รอลส์ยังคงไม่ทิ้งการแยกระหว่าง *PC* กับ *CD* รวมทั้งความเชื่อที่ว่าพลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะไม่สามารถยอมรับเหตุผลหรือคุณค่าที่มาจาก *CD* เหล่านี้ได้<sup>320</sup> ส่งผลให้เขายืนยันว่าเหตุผลและคุณค่าจาก *CD* เหล่านี้ที่มีลักษณะเป็นจริยธรรมแบบฆราวาสหรือแบบทางโลกนั้นก็ไม่สมควรนำมาใช้อ้างในกระบวนการใช้เหตุผลสาธารณะนี้ด้วยเช่นกัน แม้จะยอมรับว่าเหตุผลและคุณค่าจาก *CD* เหล่านี้อาจสามารถเข้าถึงได้ง่าย และราบรื่นไปด้วยกันได้กับสามัญสำนึกของคนทั่วไปก็ตาม<sup>321</sup>

แกลสตัน (Galston 2002) ชี้ว่าข้อสรุปของรอลส์นี้ไม่ถูกต้อง เนื่องจากเหตุผลทางจริยธรรมแบบฆราวาสแม้จะมาจาก *CD* เช่นเดียวกับเหตุผลทางจริยธรรมแบบศาสนา และจึงครอบคลุมมากกว่าจุดประสงค์ด้านการเมือง แต่เหตุผลชนิดแรกมีความแตกต่างที่สำคัญจากเหตุผลทางจริยธรรมแบบศาสนาอยู่ข้อหนึ่งคือ ขณะที่เหตุผลทางศาสนาวางอยู่บนข้ออ้างเรื่องของตนไว้บนการเผยแสดง (revelation) ซึ่งเป็นประสบการณ์เฉพาะที่เกิดขึ้นได้กับคนบางคน แต่เหตุผลทางจริยธรรมแบบฆราวาสวางอยู่บนข้ออ้างเรื่องประสบการณ์ร่วมกันและหลัก (cannons) ในการใช้เหตุผลที่ไม่มีผู้ใดสามารถโต้แย้งได้ การที่รอลส์สรุปว่าพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยจะไม่

<sup>319</sup> Rawls 1997, p. 582

<sup>320</sup> Rawls 1985, p. 394; Rawls 1997, p. 582

<sup>321</sup> Rawls 1997, p. 582



สามารถตกลงกันได้ที่เหตุผลและคุณค่าทางจริยธรรมแบบฆราวาสนั้นจึงเป็นการสรุปเกินกว่าความเป็นจริง และทำให้ข้อเสนอของเขาไม่น่ารับฟัง<sup>322</sup>

การที่รอลส์ยังไม่ประสบความสำเร็จในการแสดงให้เห็นว่า PC สามารถดำรงอยู่ในฐานะ “โมดูล” ที่ลอยตัวอย่างอิสระ (free-standing) โดยไม่ขึ้นกับ CD ชนิดใดเลยได้ บวกกับข้อวิจารณ์นี้ของแกลลตัน ชวนให้คิดว่ารอลส์อาจจะประสบความสำเร็จมากกว่าหากเขาเปลี่ยนมารับตามทีทาลิสส์ (Talissee 2005) เสนอว่า ในเมื่อเขาต้องการให้พลเมืองสามารถยอมรับความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมชนิดที่มีลักษณะ ๓ ประการข้างต้นนี้ และเป็นการยอมรับด้วยเหตุผลที่ถูกต้องโดยปราศจากการบังคับ เช่นนั้นแล้ว เขาก็ควรโยงความเข้าใจชนิดนี้เข้ากับ CD รูปแบบหนึ่งโดยตรง CD ที่ว่านี้คือ ัทธิเรื่องพหุนิยมทางคุณค่าชนิดที่เสนอโดยนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่ารุ่นก่อน เช่น เบอริลิน จากนั้นจึงอธิบายให้เหตุผลสนับสนุนที่รับฟังได้สำหรับ CD ชนิดนี้แก่พลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าอยู่แล้ว เพื่อให้พลเมืองทุกคนสามารถยอมรับใน CD ที่ว่านี้ ซึ่งรวมถึงการชี้ว่า CD นี้ให้ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมที่มีลักษณะ ๓ ประการข้างต้นนี้ซึ่งดีกว่า CD แบบอื่นอย่างไร และเมื่อเป็นดังนี้ พลเมืองทุกคนก็จะสามารถมีพื้นฐานกลางสำหรับใช้ร่วมกันชนิดที่ทุกคนมองเห็นว่าเป็นพื้นฐานที่ตนต่างยอมรับได้จริงสำหรับนำมาใช้เมื่อต้องมีวินิจฉัยและตัดสินใจร่วมกันเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมที่ส่งผลกระทบต่อคนทุกคน อย่างไรก็ตาม สำหรับตัวทาลิสส์เองนั้น เขาเสนอข้อเสนอนี้ขึ้นมาเพื่อใช้หักล้างข้อเสนอของรอลส์เรื่อง ฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนเท่านั้น แต่ไม่ได้มีเจตนาที่จะส่งเสริมแนวทางนี้จริงๆ ดังจะเห็นว่าในงานเขียนของเขาเองทาลิสส์เลือกที่จะเสนอทางออกสำหรับปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าที่เป็นแบบปฏิบัตินิยมและกระบวนการนิยม ซึ่งมีลักษณะคล้ายจริยศาสตร์วาทกรรมชนิดที่เสนอโดยเจอร์เก้น ฮาเบอร์มาส และซีลา เบนฮาบิบมากกว่า<sup>323</sup>

ข้อเสนอเรื่องหลังนี้ของรอลส์ต้องเผชิญกับข้อวิจารณ์และข้อโต้แย้งมากมายที่ต่างชี้ไปในทางเดียวกันว่าเป็นข้อเสนอที่กีดกันไม่ให้บุคคลสามารถอ้าง CD ของตนในนามของความมีเหตุ

<sup>322</sup> Galston 2002, p. 43

<sup>323</sup> ดู Talisse 2000; 2005 ดูเพิ่มเติม Jurgen Habermas *Moral Consciousness and Communicative Action*. 1990 และ Seyla Benhabib (1994) “Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy” in *Constellations*. Vol. 1, issue 1. 1994, pp. 26-52

ผลได้<sup>324</sup> และที่ผ่านมามาเราได้เห็นแล้วว่าข้อวิจารณ์เหล่านี้พอมีมูลความจริงอยู่บ้าง ดังนั้น ขณะที่ รอลส์สามารถวิเคราะห์ปัญหาที่เป็นอยู่จริงๆ ของสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า ได้อย่างค่อนข้างแม่นยำ<sup>325</sup> แต่ด้วยวิธีการที่เขานำมาใช้ในการตอบปัญหาที่ว่านี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิธีการประกอบสร้างทางการเมือง กลับทำให้ข้อเสนอของเขายังไม่อาจเป็นข้อเสนอที่แก้ปัญหาที่เขาเองวิเคราะห์ไว้ได้อย่างตรงจุด<sup>326</sup>

<sup>324</sup> นอกจากข้อโต้แย้งเช่นของแกลสตันแล้ว แนวคิดเรื่องเหตุผลสาธารณะยังเผชิญกับข้อวิจารณ์อื่นๆ อีกหลายข้อ ซึ่งทั้งหมดล้วนชี้ว่า กระบวนการของการใช้เหตุผลสาธารณะที่รอลส์เสนอให้ต้องถูกกำกับด้วยเกณฑ์เรื่อง “ความมีเหตุผล” เป็นกระบวนการที่ปิดโอกาสไม่ให้เหตุผลบางประเภท และเหตุผลจากบางจุดยืนสามารถนำมาใช้อ้างได้ ขณะที่บางกรณี หรือบางสถานการณ์ที่เห็นได้ชัดว่าการนำเหตุผลเหล่านี้เข้าสู่กระบวนการใช้เหตุผลสาธารณะน่าจะก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ดีกว่าในแง่ของความเป็นธรรม ดู Gerald Postema. “Public Practical Reason: Political Practice.” Pp. 345-85 in *NOMOS XXXVII: Theory and Practice*, ed. Ian Shapiro and Judith Wagner DeCew. New York: NYU Press. 1995; Joshua Cohen. “Deliberation and Democratic Legitimacy.” Pp. 67-91 in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman and William Rehg. Cambridge: The MIT Press. 1997; Gaus, Gerald F. “The Rational, the Reasonable and Justification.” *The Journal of Political Philosophy* 3 (September). 1995, pp. 234-58.; Gaus, Gerald F. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. New York: Oxford University Press. 1996; Gaus, Gerald F. “Reason, Justification, and Consensus: Why Democracy Can’t Have It All”. 1997 Pp. 205-42 in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*; Bohman, James. “Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict.” *Political Theory* 23 (May). 1995, pp. 253-79; Bohman, James. “The Coming of Age of Deliberative Democracy.” *The Journal of Political Philosophy* 6 (December). 1998, pp. 400-25.

<sup>325</sup> แต่ขณะเดียวกันก็ยังมีข้อบกพร่องอยู่เช่นกัน เช่นในบางส่วนของคำอธิบายเรื่องภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัย ซึ่งประเด็นนี้จะวิเคราะห์อีกครั้งในบทต่อไปเมื่อกล่าวถึงทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่อง “ภาระที่คนพึงมีต่อกันและกัน” ของโทมัส สแคนลอน

<sup>326</sup> ใน *Idea of Public Reason Revisited* (1997) รอลส์ได้ปรับเปลี่ยนแนวคิดเรื่องนี้ของเขาให้สามารถให้พื้นที่แก่เหตุผลจากลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุมสามารถถูกนำมาใช้อ้างในการอภิปรายสาธารณะเกี่ยวกับกฎหมายรัฐธรรมนูญและปัญหาความเป็นธรรมพื้นฐานของสังคมได้ โดยเพิ่มเติมเงื่อนไขผอนผันที่เรียกว่า *The Proviso* ที่ยินยอมให้พลเมืองสามารถอ้างแนวคิดจากลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุมได้ ตราบใดที่พวกเขาสามารถให้เหตุผลจากความเข้าใจแบบการเมืองรองรับแนวคิดอย่างแรกได้ภายในเวลาอันเหมาะสม กระนั้นก็ตาม มีข้อสังเกตว่าการเพิ่มเติมเงื่อนไขผอนผันเข้ามาในข้อเสนอเรื่องเหตุผลสาธารณะส่งผลให้ทางออกนี้มีลักษณะที่ใกล้เคียงกับ

ยิ่งกว่านั้น หากย้อนกลับไปพิจารณาคำถามที่น่างุนงงซึ่งได้ตั้งไว้แต่แรกว่า หลักเรื่องความชอบธรรมทางการเมืองแบบพันธสัญญา (LPPL) เรียกร้องให้ *หลักการและอุดมคติ* ที่นำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางของสังคมประชาธิปไตยเป็นสิ่งทีพลเมืองทุกคนเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้ เมื่อคิดถึงเหตุผลที่ทุกคนต่างมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์ คำว่า “เหตุผลที่ทุกคนต่างมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์” นี้ควรถูกเข้าใจอย่างไร ในเมื่อความจริงข้อหนึ่งที่พบจากการวิเคราะห์ในสองบทที่ผ่านมาค่อนข้างน่าฉงนที่ว่า พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยจะยืนอยู่ในสถานะหรือจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกันในความเห็นต่างเกี่ยวกับคุณค่าหรือความขัดแย้งทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมแต่ละเรื่อง? เห็นได้ชัดว่าวิธีการประกอบสร้างทางการเมืองไม่ช่วยให้พลเมืองสามารถตอบคำถามนี้ เนื่องจากสมมติฐานของการประกอบสร้างนี้เน้นไปที่การเป็นบุคคล (persons) ที่เสรี เสมอภาค มีความเป็นเหตุเป็นผลและมีเหตุผลในสังคมประชาธิปไตยที่อยู่ในความสัมพันธ์ที่เป็นแบบความร่วมมือกันภายใต้ระบอบประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม ซึ่งไม่สะท้อนความจริงที่สำคัญอย่างยิ่งว่านอกจากสถานะการเป็นบุคคลชนิดนี้แล้ว พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าในบางครั้งยังอยู่ในสถานะหรือจุดยืนเฉพาะบางอย่างที่หลากหลายแตกต่างกันด้วย

ที่ผ่านมาเราได้พบว่า ข้อเสนอจากนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทั้งสามกลุ่มล้วนมีลักษณะร่วมกันข้อหนึ่ง คือ ไม่สามารถได้รับเหตุผลสนับสนุน (justifiable) จากคนในจุดยืนเฉพาะบางจุดยืน เช่น จุดยืนของหญิงสาวชาวเผ่าพาโบล จุดยืนของพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยที่ปรารถนาให้สมาชิกทุกคนของสังคมได้รับการปฏิบัติอย่างมีสิทธิเสรีภาพเสมอกันตามหลักความยุติธรรมแบบประชาธิปไตย จุดยืนของพลเมืองผู้ได้รับผลกระทบสิทธิทางวัฒนธรรมบางชนิดที่รัฐที่เป็นพหุวัฒนธรรมมอบให้แก่คนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรมในสังคม จุดยืนของพลเมืองผู้สนับสนุนบทบาทของรัฐในการให้การศึกษาเพื่อพัฒนาคุณธรรมพลเมือง และจุดยืนของพลเมืองผู้มีความเห็นต่างในความขัดแย้งทางศีลธรรมพื้นฐาน เช่น เรื่องการทำแท้งหรือการลงโทษประหาร

---

ทางออกชนิดที่สองที่จะอภิปรายต่อไปคือ ประชาธิปไตยแบบร่วมไต่ร่องมากขึ้น และทำให้ทางออกนี้ต้องเผชิญกับข้อวิจารณ์ชนิดที่ทางออกชนิดที่สองต้องเผชิญมากขึ้นด้วย โดยสาเหตุหลักมาจากการที่กระบวนการนี้ถูกกำหนดให้เป็นไปตามคุณค่าทั้งเชิงกระบวนการ และเชิงเนื้อหาสาระ ซึ่งมีปัญหาที่ตั้งชี้ให้เห็นในการวิเคราะห์ทางออกแบบประชาธิปไตยร่วมไต่ร่อง ดู Rawls 1993, 1997

ชีวิต ในที่นี้เราจึงพบว่า ข้อเสนอทั้งสองข้อนี้ของรอลส์ก็ต้องประสบปัญหาแบบเดียวกัน และจึงทำให้มีเหตุผลที่จะเชื่อว่าข้อเสนอสองข้อนี้ยังไม่สามารถใช้ให้ *พื้นฐานกลาง* สำหรับพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมที่จะรับมือกับปัญหาที่ตนเผชิญอยู่ได้

กระนั้นก็ตาม ความไม่สมบูรณ์ของทางออกทั้งสองรูปแบบที่กล่าวมานี้ของรอลส์ไม่ได้หมายถึงความล้มเหลวของแนวคิดพันธสัญญาโดยทั่วไป แนวคิดเรื่องนี้เมื่ออยู่ภายใน “โจทย์ของรอลส์” ยังคงเป็นแนวคิดที่ทรงพลัง เพียงแต่วิธีการที่รอลส์นำมาใช้เพื่อตอบสนองแนวคิดเรื่องนี้ต่างหากที่ยังไม่สอดคล้องดีนักกับมิติที่ซับซ้อนภายในแนวคิดเรื่องนี้<sup>327</sup> โจเซฟ โคเฮน (Cohen 2003) กล่าวถึงปัญหาของทางออกเหล่านี้ของรอลส์ว่าเกิดจากการที่รอลส์ประเมินความหนักหน่วงและรุนแรงของความเห็นต่างทางศีลธรรมไว้น้อยกว่าที่เป็นอยู่จริง<sup>328</sup> แต่เราสามารถมองต่างจากโคเฮนได้ว่า ปัญหาของทางออกเหล่านี้แท้จริงแล้วเกิดจากการที่ทางออกทั้งหมดล้วนยังไม่คำนึงถึงข้อเท็จจริงเกี่ยวกับสถานะและจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกันที่พลเมืองที่เป็นพหุนิยมด้าน *CD* ที่คนในสังคมประชาธิปไตยเหล่านี้ต้องเผชิญอยู่ต่างหาก

ทางเลือกหนึ่งที่มีนักทฤษฎีเสรีนิยมเสนอไว้เช่นกัน คือ ให้รัฐเสรีนิยมยึดท่าทีแบบเป็นกลาง (state neutrality) ต่อความขัดแย้งระหว่างคุณค่าในสังคมประชาธิปไตย โรนัลด์ ดอว์กิน (Dworkin 1978) เสนอว่า รัฐบาล [เสรีนิยม] ต้องมีท่าทีที่เป็นกลางเกี่ยวกับคำถามเรื่องชีวิตที่ดี โดยแสดงออกในรูปที่รัฐปฏิบัติต่อพลเมืองทุกคนด้วยความเคารพและใส่ใจอย่างเท่าเทียมกันไม่ว่าคนเหล่านั้นจะเลือกดำเนินชีวิตแบบใด (Dworkin 1978, 127) ขณะที่รูธ แอคเคอร์แมน (Ackerman 1980) เสนอว่ารัฐเสรีนิยมควรยึดมั่นในการมีบทสนทนาที่เป็นกลาง (neutral dialogue) เกี่ยวกับคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันในสังคมที่เป็นประชาธิปไตย ในลักษณะเดียวกับที่นักปรัชญามีบทสนทนาที่เป็นกลางเพื่อปกป้องรัฐเสรีนิยมจากข้อโต้แย้งต่างๆ กล่าวคือ รัฐเสรีนิยมต้องไม่อ้างว่าความเข้าใจเรื่องชีวิตที่ดี *แบบเสรีนิยม* คือความเข้าใจที่เหนือกว่าความ

<sup>327</sup> ดู Pitkin 1972 และ Simmons 1979 สำหรับการวิเคราะห์เชิงลึกถึงความเข้มงวดของเกณฑ์เรื่องความชอบธรรมแบบพันธสัญญาที่ทำให้พิทกินสรุปว่าควรเปลี่ยนมาเข้าใจความชอบธรรมในความหมายแบบ “ภาษาทั่วไป” ขณะที่ซิมมอนส์เห็นว่าควรเลิกพยายามเข้าใจในทัศนคตินี้ในทางปรัชญาและยอมรับว่ารัฐบาลที่ดีและยอมรับได้อาจไม่ใช่รัฐบาลที่สามารถตอบเกณฑ์เรื่องความชอบธรรมได้อย่างสมบูรณ์

<sup>328</sup> Cohen 2003, pp. 129-131

เข้าใจเรื่องชีวิตที่ดีแบบอื่นทั้งหมดที่สามารถพบได้ในรัฐชนิดนี้<sup>329</sup> แม้ข้อเสนอของดอว์คินและของ แอคเคอร์แมนจะมีความแตกต่างกันค่อนข้างมาก ดังที่ดอว์คินเองพยายามแสดงให้เห็น<sup>330</sup> แต่ก็ยังสามารถมองเห็นได้อย่างแทบจะทันทีว่าทางเลือกชนิดนี้ต้องเผชิญกับเหตุผลโต้แย้งชนิดเดียวกับที่หักล้างข้อเสนอเรื่องขันติธรรม (toleration) ของแกลสตัน<sup>331</sup> ความขัดแย้งทางคุณค่าหรือความเห็นต่างทางศีลธรรมในหลายกรณี เช่น ข้อถกเถียงเกี่ยวกับการทำแท้งระหว่างฝ่ายที่สนับสนุนให้ออกกฎหมายอนุญาตให้ทำแท้งเสรีกับฝ่ายที่ออกกฎหมายบัญญัติให้การทำแท้งเป็นสิ่งผิดกฎหมายและบุคลากรด้านการแพทย์ห้ามให้ความช่วยเหลือแก่สตรีตั้งครรรภ์ในการทำแท้ง บังคับให้รัฐต้องแสดงจุดยืนอย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งเท่ากับรัฐจะไม่สามารถคงความเป็นกลางได้อย่างแท้จริง นอกจากนี้ หากพิจารณาข้อเสนอสองข้อนี้ในลักษณะของข้อเสนอสำหรับใช้เป็นพื้นฐานร่วมกันสำหรับการอภิปรายสาธารณะในสังคมประชาธิปไตยด้วยแล้วยิ่งจะพบว่า เป็นข้อเสนอที่รับฟังได้ยาก เนื่องจากพลเมืองที่มีความเห็นต่างทางศีลธรรมในเรื่องการทำแท้งย่อมไม่มีเหตุผลที่ดีที่จะจำกัดตนเองไว้ที่การใช้เหตุผลแบบเป็นกลาง โดยหลีกเลี่ยงไม่ยืนยันว่าเหตุผลหรือแนวคิดของตนนั้นถูกต้องหรือเป็นจริงกว่าของอีกฝ่ายหนึ่ง และดังที่ราซวิเคราะห์ไว้อย่างน่าฟังยิ่งว่า ยังมีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อด้วยว่า การยืนยันให้รัฐใช้ทำที่แบบเป็นกลางในหลายกรณี ก็คือการยืนยันให้รัฐปล่อยให้ฝ่ายที่เป็นเสียงข้างมากสามารถคิดซีเออาร์ดเอาเปรียบเสียงข้างน้อยที่มีอำนาจต่อรองน้อยกว่าตนได้โดยรัฐไม่ยื่นมือเข้าช่วยเหลือ ซึ่งเท่ากับว่าการรักษาทำที่แบบเป็นกลางของ รัฐเองมีส่วนส่งเสริมความอยุติธรรม และจึงเป็นเหตุผลที่ดีอีกข้อหนึ่งที่จะคัดค้านข้อเสนอเรื่องความเป็นกลางนี้<sup>332</sup>

จากที่กล่าวมานี้จึงสรุปได้ว่าข้อเสนอที่รอลส์และนักเสรีนิยมให้ซึ่งมองได้ว่ามีลักษณะที่หลบเลี่ยงไม่เผชิญหน้าตรงๆ กับความขัดแย้งระหว่างระบบคุณค่า และเน้นค้นหาทางเลือกเชิง

<sup>329</sup> Ackerman 1980, 359

<sup>330</sup> Ronald Dworkin (1983) "What Liberalism Is Not." *New York Review of Books*, January 20, pp. 47-9

<sup>331</sup> ดูการอภิปรายเรื่องนี้ในบทที่ ๓ หัวข้อ ๓.๑.๑

<sup>332</sup> Raz 1986, ch. 5 สำหรับข้อโต้แย้งจากแง่มุมอื่นๆ ต่อข้อเสนอเรื่องนี้ ดู Patrick Neal (1997) โดยเฉพาะ Chapter 2: Liberalism and Neutrality, pp. 15-33 และ *Ethics*, vol. 93, no. 1 (January 1993), pp. 330-

ปฏิบัติที่จะทำให้สังคมประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสามารถดำเนินกิจกรรมที่จำเป็นสำหรับเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมต่อไปได้ในระยะยาวยังไม่ใช้ทางออกที่เหมาะสมและเพียงพอสำหรับตอบปัญหานี้ ทั้งยังชี้ด้วยว่าทางออกที่เพียงพอมากกว่าน่าจะเป็นทางออกชนิดที่เปิดโอกาสให้เหตุผลจากทุกระบบคุณค่าสามารถมีพื้นที่อ้างได้ในการอภิปรายสาธารณะแบบประชาธิปไตย

#### ๔.๒ ข้อเสนอแบบประชาธิปไตยร่วมไต่ตรองของเอมี กัทแมนและเดนนิส ทอมป์สัน

ทางเลือกหนึ่งที่คุณเหมือนมีศักยภาพที่จะทำเช่นที่กล่าวมาข้างต้นได้คือ แนวคิดเรื่องประชาธิปไตยร่วมไต่ตรอง (deliberative democracy) ซึ่งดูเหมือนให้กรอบเค้าโครงที่เปิดกว้างและครอบคลุมมากกว่าทางออกที่รอลส์และนักทฤษฎีเสรีนิยมที่ส่งเสริมทำที่เป็นกลางของรัฐ เช่น ดอว์คินและแอคเคอร์แมนเสนอ และพร้อมกันนั้นก็ยังตอบสนองเงื่อนไขเรื่องความชอบธรรมแบบพันธสัญญาด้วย ในทศวรรษ ๑๙๙๐ นักทฤษฎีจำนวนมากต่างพากันพัฒนาและนำเสนอแนวคิดเรื่องนี้ในรูปแบบต่างๆ ทว่ารูปแบบที่ยังได้รับการยอมรับว่ามีความครอบคลุม และเป็นรูปธรรมจับต้องได้มากที่สุดคือ รูปแบบที่เสนอโดยกัทแมนและทอมป์สัน (Gutmann & Thompson 1996) ดังนั้น ในส่วนนี้จะเน้นอภิปรายแนวคิดเรื่องนี้ของทั้งคู่เป็นหลัก

กัทแมนและทอมป์สัน (1996; 2004) เสนอประชาธิปไตยร่วมไต่ตรองรูปแบบที่คุณเหมือนเรียบง่ายว่า เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองหรือตัวแทนของพลเมืองมีความเห็นต่างกันในทางศีลธรรมเกี่ยวกับกฎหมายหรือนโยบายสาธารณะ พวกเขาควรมาร่วมกันใช้เหตุผลจนกระทั่งสามารถบรรลุข้อตกลงที่เป็นที่ยอมรับได้สำหรับทุกฝ่ายเพื่อใช้ชั่วคราวไปก่อนในเรื่องนั้นๆ จนกว่าจะค้นพบข้อตกลงอื่นที่ดียิ่งกว่า<sup>333</sup> อันที่จริงทั้งคู่สามารถเริ่มต้นจากรูปแบบที่เรียบง่ายยิ่งกว่านี้อีกได้ คือ ประชาธิปไตยร่วมไต่ตรองรูปแบบที่กำหนดให้ใช้แต่เฉพาะเงื่อนไขบังคับเชิงกระบวนการเท่านั้น

<sup>334</sup> แต่กัทแมนและทอมป์สันอ้างว่า

<sup>333</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 1

<sup>334</sup> ดู Jürgen Habermas 1990 และ Seyla Benhabib 1994, pp. 26-52

“...ประชาธิปไตยร่วมไต้หวันต้องจำเป็นต้องมีหลักการที่ขยายออกไปจากเงื่อนไขของการร่วมไต้หวันสู่นี้อาหา [ของการร่วมไต้หวัน] ด้วย ในการค้นหาร่วมกันอย่างเป็นทางการ ประชาธิปไตยว่านโยบายใดที่สามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุนได้อย่างชั่วคราว เนื้อหาของการร่วมไต้หวันมักมีความสำคัญอย่างน้อยก็มากพอๆ กับตัวเงื่อนไขเอง มุมมองแบบร่วมไต้หวันที่เราพัฒนาขึ้นตรงนี้จึงปฏิเสธอย่างโจ่งแจ้งถึงแนวคิด....ที่ว่า การร่วมไต้หวันภายใต้เงื่อนไขที่ถูกต้อง....เพียงพอในการให้ความชอบธรรมแก่กฎหมายและนโยบายสาธารณะ”<sup>335</sup>

ดังนั้น ตามแนวคิดที่ทั้งคู่เสนอ กระบวนการใช้เหตุผลร่วมกันจึงต้องเป็นไปบนพื้นฐานของทั้งหลักการเชิงกระบวนการ และหลักการเชิงเนื้อหาสาระ<sup>336</sup> หลักการชนิดแรกประกอบด้วย หลักเรื่องการเคารพซึ่งกันและกัน (reciprocity) หลักเรื่องความเป็นสาธารณะ (publicity) และหลักเรื่องความรับผิดชอบ (accountability) และหลักการชนิดหลังประกอบด้วยหลักเรื่องเสรีภาพพื้นฐาน (basic liberty) หลักเรื่องโอกาสพื้นฐาน (basic opportunity) และหลักเรื่องโอกาสที่เป็นธรรม (fair opportunity)<sup>337</sup> หลักการทั้งสองชนิดนี้รวมกันประกอบเป็น หลักการเชิงธรรมเนียมของประชาธิปไตยร่วมไต้หวัน (constitutional principles) และเป็นหลักการที่สะท้อนมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน ซึ่งเอื้อให้ทุกฝ่ายใช้เหตุผลอย่างมีอารยะและเปิดใจกว้างรับฟังเหตุผลของกันและกัน จนกระทั่งสามารถบรรลุข้อตกลงที่เป็นยอมรับได้สำหรับทุกฝ่าย

แต่เมื่อกำหนดให้กระบวนการใช้เหตุผลในการอภิปรายสาธารณะต้องเป็นไปตามหลักการเชิงเนื้อหาสาระชุดหนึ่งด้วย ย่อมก่อให้เกิดคำถามตามมาว่า ถ้าเช่นนั้นแล้วประชาธิปไตยรูปแบบนี้ จะไม่ต้องประสบกับปัญหาแบบเดียวกับประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมที่กำหนดให้ต้องมีเงื่อนไขบังคับทางศีลธรรมต่อการใช้อำนาจของเสียงส่วนใหญ่แบบประชาธิปไตย (เช่น บทบัญญัติเรื่องสิทธิ) ตามที่กัทแมนและทอมป์สันเองได้วิเคราะห์ไว้แล้วหรือหรือ?<sup>338</sup> เนื่องจากพลเมืองที่มี

<sup>335</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 200 ดูเพิ่มเติม Gutmann & Thompson 2004, pp. 13-20, 102-109

<sup>336</sup> Gutmann & Thompson 2004, pp. 102-109

<sup>337</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 12, 199

<sup>338</sup> ดูการอภิปรายเรื่องนี้ในบทที่ ๒ หัวข้อ ๒.๒.๒

ความเห็นต่างกันเกี่ยวกับศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระย่อมไม่น่าจะสามารถตกลงกันที่เงื่อนไขบังคับเชิงเนื้อหาสาระแบบหนึ่งที่ไม่สอดคล้องกับศีลธรรมชนิดที่ตนรับอยู่ก่อน รวมทั้งไม่น่าจะสามารถตกลงกันได้เกี่ยวกับตีความอย่างเป็นทางการเป็นรูปธรรมของเงื่อนไขเมื่อต้องถูกนำไปใช้ในการออกกฎหมายและนโยบายสาธารณะ กัทแมนและทอมป์สันให้เหตุผลข้อหนึ่งในการอ้างว่า การใช้เงื่อนไขบังคับเชิงกระบวนการเพียงอย่างเดียวนั้นยังไม่พอ คือ กระบวนการร่วมไตร่ตรองที่กระทำในลักษณะเช่นนี้ไม่ให้ (และไม่สามารถให้) การปกป้องคุ้มครองแก่ “สิทธิขั้นพื้นฐาน” (basic rights) อันเป็นสิ่งที่พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยถือว่ามีความสำคัญอย่างยิ่งยวดได้ ดังนั้น จึงเท่ากับว่าเมื่อมองจากมุมมองของพลเมืองผู้ต้องการปกป้องสิทธิขั้นพื้นฐานที่ว่านี้ การร่วมไตร่ตรองที่ใช้เงื่อนไขบังคับเชิงเนื้อหาสาระด้วยนั้น “จึงเป็นสิ่งที่สามารถยอมรับได้” เพราะช่วยปกป้องสิทธิขั้นพื้นฐานที่พวกเขาเห็นว่ามีความสำคัญสำหรับตน<sup>339</sup>

แน่นอนว่าเมื่อตัดข้อโต้แย้งชนิดที่ว่า พลเมืองจำนวนหนึ่งอาจไม่ยอมรับในสิทธิขั้นพื้นฐานที่หลักการเชิงเนื้อหาสาระปกป้องอยู่ไป ซึ่งเป็นข้อโต้แย้งที่ไม่น่ารับฟังนัก เมื่อพิจารณาว่าพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่ไม่ว่าจะอยู่ในจุดยืนใดก็ยังคงต้องการการปกป้องสิทธิขั้นพื้นฐานเหล่านี้ทั้งสิ้น คำกล่าวอ้างข้างต้นนี้ย่อมเป็นที่รับฟังได้ อย่างไรก็ตาม ทั้งคู่ยังอ้างอีกประการหนึ่งตามมาด้วยว่า มีแต่กระบวนการร่วมไตร่ตรองชนิดที่อาศัยทั้งเงื่อนไขบังคับเชิงกระบวนการ และเงื่อนไขบังคับเชิงเนื้อหาสาระเท่านั้น ที่สามารถให้ข้อสรุปจากกระบวนการ ไม่ว่าจะในรูปแบบของกฎหมายหรือนโยบายสาธารณะ ที่ถือว่าได้รับเหตุผลสนับสนุน (justifiable) จากกระบวนการร่วมไตร่ตรอง<sup>340</sup> แต่การกล่าวเช่นนี้เท่ากับการยกให้สิทธิขั้นพื้นฐานคือเครื่องกำหนดที่สำคัญที่สุดของความถูกต้องชอบธรรมของกระบวนการร่วมไตร่ตรองใช่หรือไม่? หากเป็นเช่นนั้น นี้อยู่เท่ากับสะท้อนจุดยืนชนิดที่เชื่อในความสำคัญอันดับแรกของสิทธิ (rights fundamentalism) ซึ่งมีนักทฤษฎีเสรีนิยมอีกหลายรายที่สนับสนุนจุดยืนเช่นนี้ เช่น โรนัลด์ ดอว์คินและแม็กระทั่งรอลล์เองที่มองว่าสิทธิเสรีภาพ

<sup>339</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 17-18 ดูเพิ่มเติม Cohen 1998

<sup>340</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 200



พื้นฐาน (basic rights and liberties) ของปัจเจกบุคคลไม่สามารถถูกกลืนรอนได้ด้วยเหตุผลเรื่องสวัสดิการที่เพิ่มขึ้นของคนทั้งสังคม<sup>341</sup>

ประเด็นจึงอยู่ที่ว่ากัทแมนและทอมป์สันอธิบายความสำคัญอันดับแรกของสิทธิขั้นพื้นฐานที่ว่านี่อย่างไร และสิทธิเหล่านี้ประกอบด้วยสิ่งใดบ้าง ดังที่ได้เห็นมาแล้วว่า สิ่งที่คนในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าเห็นต่างกันไม่ใช่เรื่องการจำเป็นต้องมีอยู่ของสิทธิขั้นพื้นฐานเหล่านี้ ทว่าคือองค์ประกอบของสิทธิเหล่านี้ว่าประกอบด้วยสิทธิชนิดใดบ้าง<sup>342</sup> ดังจะเห็นว่ากัทแมนและทอมป์สัน (1996; 2004) ให้ความสำคัญค่อนข้างมากในการอธิบายว่าสิทธิเหล่านี้ประกอบด้วยสิ่งใดบ้าง และพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยในจุดยืนที่ต่างกันมีเหตุผลใดบ้างที่จะยอมรับหลักการเชิงเนื้อหาสาระที่ปกป้องสิทธิเหล่านี้

ยกตัวอย่างเช่น ทั้งคู่ยกตัวอย่างจุดยืนสองชนิดที่เกี่ยวกับสิทธิคือ จุดยืนแบบอิสรวานิยม (libertarianism) และจุดยืนแบบเสมอภาคนิยม (egalitarianism) และชี้ว่าผู้ที่รับจุดยืนทั้งสองชนิดนี้ต่างเห็นตรงกันว่าจำเป็นต้องมีหลักการในรัฐธรรมนูญที่เป็นเชิงเนื้อหาสาระสำหรับใช้เป็นเครื่องนำทางทางศีลธรรมให้แก่กระบวนการตัดสินใจแบบประชาธิปไตย แต่เห็นต่างกันว่าหลักการที่วานั้นควรเป็นหลักการใด<sup>343</sup> จากนั้นทั้งคู่ได้ให้เหตุผลเพื่อแสดงให้เห็นว่า ผู้ที่มีจุดยืนสองชนิดนี้จะสามารถประนีประนอมตกลงกันที่สิทธิพื้นฐานชนิดที่เฉพาะเจาะจงที่หลักเชิงเนื้อหาสาระของการร่วมไตร่ตรองปกป้อง คือ สิทธิใน เสรีภาพพื้นฐาน และ โอกาสพื้นฐาน ได้อย่างไร

ผู้มีจุดยืนแบบอิสรวานิยมเชื่อว่า พลเมืองควรมีเสรีภาพที่จะทำตามที่พวกเขาปรารถนา ตราบใดที่การทำเช่นนั้นไม่ทำอันตรายต่อพลเมืองคนอื่น ๆ (เช่น โดยการบังคับหรือหลอกลวง) และ

<sup>341</sup> และจึงเป็นเหตุผลหนึ่งที่ชี้ให้เห็นว่าข้อเสนอเรื่องเหตุผลสาธารณะของรอลส์นั้นแม้จะมีการเพิ่มเติมเงื่อนไขผ่านผัน คือ The Proviso เข้ามาแล้วก็ตาม แต่ถึงที่สุดก็ยังคงต้องเผชิญกับข้อโต้แย้งเรื่องความเข้มงวดที่ว่านี้แบบเดียวกับประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองชนิดที่ประกอบด้วยหลักการเชิงเนื้อหาสาระของการร่วมไตร่ตรองด้วย

<sup>342</sup> ดู Ackerman 1971, 1978, 2014; Akhil 1998 และ Sunstein 2004 ที่อภิปรายว่าการต่อสู้ขัดแย้งทางการเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า เช่น สังคมอเมริกันนั้นไม่ได้เกี่ยวข้องกับความจำเป็นของสิทธิขั้นพื้นฐาน (the Bill of Rights) เท่ากับเกี่ยวข้องกับองค์ประกอบภายในที่เป็นเนื้อหาของสิทธิเหล่านี้ว่า ควรได้แก่สิ่งใดบ้าง การมีชีวิตรอดจากความอดอยาก การมีที่พักอาศัย มีสวัสดิการชีวิตที่ดีสำหรับคนยากไร้ ควรจัดเป็นสิทธิรูปแบบหนึ่งหรือไม่

<sup>343</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 200

รัฐไม่มีสิทธิละเมิดเสรีภาพที่ว่านี้ ทั้งคู่ชี้ว่าแนวคิดนี้มีส่วนถูกต้องที่ให้ความสำคัญกับเสรีภาพก่อน เนื่องจากหลักการชนิดที่จะสามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับพลเมืองทุกคนในทางการเมืองในระบบประชาธิปไตยเสรีนิยมจำเป็นต้องให้ความสำคัญกับเสรีภาพเป็นลำดับแรก แต่ผู้มีจุดยืนชนิดนี้ยังเชื่อด้วยว่าเสรีภาพที่ว่านี้ต้องเป็นเสรีภาพเชิงลบ (negative liberty)<sup>344</sup> ในความหมายของการเป็นอิสระจากการถูกแทรกแซงและละเมิดในสิ่งที่คนทุกคนสามารถเห็นตรงกันว่าเป็นเสรีภาพชนิดที่สำคัญอย่างแท้จริง เช่น การไม่ถูกรัฐบังคับให้ต้องบริจาคอวัยวะของตนเพื่อช่วยเหลือผู้อื่นที่ต้องการอวัยวะนั้นอย่างเร่งด่วน หรือการไม่ถูกรัฐบังคับให้เข้ารับการทดสอบทางคลินิกหรือการทดลองทางการแพทย์โดยปราศจากความยินยอมพร้อมใจ กัทแมนและทอมป์สันเห็นด้วยกับผู้มีจุดยืนชนิดนี้ว่า เสรีภาพในความหมายนี้เป็นเสรีภาพที่คนทุกคนสามารถเห็นตรงกันได้ว่าคือเสรีภาพที่สำคัญสำหรับตนอย่างแท้จริง โดยมีหัวใจของเสรีภาพอยู่ที่การ “ปกป้องความเป็นบูรณภาพ (integrity) ทางร่างกายและจิตใจของบุคคล” ลักษณะเช่นนี้ทำให้เสรีภาพชนิดนี้เป็นเงื่อนไขที่ต้องมีอยู่ก่อนสำหรับการใช้เสรีภาพชนิดอื่นทั้งหมด รวมถึงการใช้โอกาสต่างๆ ที่รัฐมอบให้ด้วย ทำให้อาจเรียกเสรีภาพชนิดนี้ได้อีกอย่างหนึ่งว่า เสรีภาพพื้นฐาน ข้อนี้คือเหตุผลที่ว่าเหตุใดหลักเชิงเนื้อหาสาระของการร่วมไตร่ตรองจึงเน้นปกป้องสิทธิในเสรีภาพชนิดนี้<sup>345</sup> อย่างไรก็ตามทั้งคู่ชี้ว่า ไม่ใช่เสรีภาพทุกชนิดที่คนสามารถมีได้ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่จัดเป็น เสรีภาพพื้นฐาน ที่ว่านี้ ยกตัวอย่างเช่น เสรีภาพเชิงลบบางเรื่องที่มีผู้มีจุดยืนแบบอิสลามนิยมสนับสนุน เช่น เสรีภาพที่จะไม่ถูกเก็บภาษีจากรัฐเพื่อนำไปใช้ในกิจการของส่วนรวมที่จำเป็นนั้นไม่จัดเป็นเสรีภาพชนิดนี้<sup>346</sup> เราสามารถเข้าใจเรื่องนี้ได้โดยเปรียบเทียบระหว่างการถูกรัฐบังคับให้ต้องสละเงินเดือนจำนวนกึ่งหนึ่งให้แกรัฐเพื่อนำไปใช้ในกิจการของส่วนรวม กับการถูกรัฐบังคับให้ต้องบริจาคอวัยวะของตนเพื่อช่วยชีวิตผู้อื่นที่อยู่ในสถานะลำบากมากกว่า จะเห็นว่าการบังคับโดยรัฐแบบแรกนั้น

<sup>344</sup> ความหมายของเสรีภาพเชิงลบ (negative liberty) ใน Isaiah Berlin (1958). *Two Concepts of Liberty* ที่อธิบายว่าเสรีภาพชนิดนี้เกี่ยวข้องกับ “คำตอบสำหรับคำถามที่ว่า : พื้นที่ใดที่องค์ประกอบ – บุคคลหนึ่งหรือกลุ่มบุคคลหนึ่ง – ถูกปล่อยให้และควรปล่อยให้ทำหรือเป็นในสิ่งที่เขา/เธอสามารถทำหรือเป็น โดยถูกผู้อื่นเข้าแทรกแซง”

<sup>345</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 203

<sup>346</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 204

ไม่ได้ละเมิดบุรณภาพของบุคคล (personal integrity) ขณะที่การบังคับแบบหลังนั้นละเมิดบุรณภาพดังกล่าวอย่างชัดเจน ดังนั้น ขณะที่หลักการที่เป็นเชิงเนื้อหาสาระของการร่วมไตร่ตรองปกป้อง เสรีภาพพื้นฐาน แต่หลักการนี้ไม่ได้ปกป้องเสรีภาพชนิดอื่นที่นอกเหนือไปจากนั้นด้วย และจึงเท่ากับว่าผู้มีจุดยืนแบบอสังภาพนิยมจะไม่สามารถเรียกร้องเสรีภาพที่จะไม่ถูกเก็บภาษีจากรัฐโดยอ้างเสรีภาพชนิดอื่น เพื่อสยบข้ออ้างเรื่องอื่นๆ เช่น สวัสดิการของบุคคลและของสังคมในทุกกรณีได้<sup>347</sup> ทั้งคู่ยังชี้ด้วยว่าหากผู้มีจุดยืนแบบอสังภาพนิยมตั้งต้นจะอ้างเสรีภาพที่จะไม่ถูกเก็บภาษีประดุจว่าเป็น เสรีภาพพื้นฐาน สิ่งนี้ย่อมนำไปสู่การโต้แย้ง ซึ่งจะยิ่งเป็นการเพิ่มความชอบธรรมให้กับเสียงส่วนใหญ่ที่คัดค้านการออกกฎหมายปกป้องคุ้มครองเสรีภาพเหล่านี้มากยิ่งขึ้น<sup>348</sup>

ในทางกลับกัน ผู้มีจุดยืนแบบเสมอภาคนิยมเชื่อว่ารัฐมีหน้าที่ต้องให้หลักประกันในโอกาสที่เท่าเทียม (equal opportunity) สำหรับพลเมืองทุกคน เช่น โอกาสในการเข้าถึงความช่วยเหลือด้านสุขภาพที่จำเป็น ซึ่งกัทแมนและทอมป์สันชี้ว่าจุดยืนนี้มีพลังที่ต้องรับฟัง เนื่องจากเป็นความจริงที่ว่า คนบางคน เช่น คนในสถานะของไดแอนน่า บราวน์ต้องเผชิญกับความเจ็บป่วยโดยไร้ความสามารถที่จะดูแลรักษาตนเองได้ ไม่ใช่เพราะ เธอเลือกอย่างอิสระที่จะเป็นเช่นนั้น หากแต่เกิดจากปัจจัยชนิดอื่นที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของคนเหล่านั้น ซึ่งเป็นปัจจัยที่ไร้เหตุผลเมื่อมองจากมุมมองทางศีลธรรม และจึงไม่ควรถูกทำให้มีอำนาจสามารถกำหนดโอกาสในการมีชีวิตรอดของคนเหล่านั้นได้<sup>349</sup> ทั้งคู่เชื่อว่าความจริงข้อนี้ทำให้คนที่อยู่ในสถานะจุดยืนเช่นนี้สามารถอ้างได้ว่า การที่รัฐปฏิเสธไม่ให้ความช่วยเหลือแก่พวกเขาเท่ากับปฏิเสธไม่ให้พวกเขามีโอกาสที่จะมีชีวิตรอดต่อไป เมื่อเทียบกับโอกาสแบบเดียวกันที่พลเมืองคนอื่นๆ ที่โชคร้ายเกิดมา มีฐานะดีกว่าพวกเขามีอยู่ อันเกิดจากการที่คนเหล่านี้สามารถใช้ความมั่งคั่งของตนเพื่อซื้อการเปลี่ยนถ่ายอวัยวะที่จำเป็นสำหรับการมีชีวิตรอดได้ (หรือชำระรายบางคนสามารถซื้อบริการสุขภาพราคาแพงลิ่วที่จำเป็นน้อยกว่านั้นให้ตนเองได้) แต่นอกจากนี้แล้ว ทั้งคู่ยังเชื่อว่าจากความจริงข้อนี้ทำให้สามารถอ้างได้ว่าพลเมืองทุกคน ไม่ว่าจะมั่งคั่งขึ้น สีมัว เพศสภาพ วัย และชาติพันธุ์ใดก็ตาม ควรต้องมีสิทธิใน โอกาสพื้นฐาน ด้วย ควบคู่ไปกับสิทธิใน เสรีภาพพื้นฐาน ชนิดที่ได้กล่าวมา

<sup>347</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 206

<sup>348</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 206

<sup>349</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 200

อย่างไรก็ตาม จุดยืนนี้ต้องประสพกับปัญหาที่ซับซ้อนมากกว่าผู้มีจุดยืนแบบอิสรภาพนิยม เนื่องจากต้องสามารถอธิบายได้ด้วยว่า *โอกาสพื้นฐาน* นั้นควรมีขอบเขตที่เหมาะสมอยู่ที่ใด<sup>350</sup>

กัทแมนและทอมป์สันพยายามอธิบายถึงขอบเขตที่เหมาะสมของ *โอกาสพื้นฐาน* นี้ โดยใช้ตัวอย่างเรื่อง สวัสดิการทางสาธารณสุข และชี้ว่าโอกาสชนิดนี้น่าจะถูกเข้าใจในลักษณะที่โรนัลด์ ดอว์กิน (Ronald Dworkin) เคยเสนอไว้ที่อาศัยกลไกตลาดเข้ามาช่วยในการกำหนด โดยดอว์กิน เสนอให้พลเมืองชาวอเมริกันแต่ละคนถามตนเองว่า พวกเขาคิดว่าการดูแลสุขภาพและการซื้อประกันภัยสุขภาพชนิดใดให้แก่ตนเองที่น่าจะเป็นการตัดสินใจที่รอบคอบสำหรับตน เมื่อพวกเขาจินตนาการตนเองอยู่ในสถานการณ์สมมติที่รายได้และความมั่งคั่งถูกกระจายไปอย่างเป็นธรรมกว่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน และทุกคนมีข้อมูลอย่างเพียงพอเกี่ยวกับความเสี่ยงด้านสุขภาพที่ตนเผชิญอยู่ และระดับของเทคโนโลยีด้านการแพทย์ที่มีอยู่ในสังคมของตน รวมทั้งบริษัทหรือหน่วยงานผู้ให้ประกันภัยไม่ได้กำหนดอัตราเบี้ยประกันในลักษณะที่เลือกปฏิบัติต่อผู้ที่มีอาการของโรคบางอย่างอยู่ก่อน (pre-existing conditions) ทั้งคู่ชี้ว่าความเข้าใจเช่นที่ดอว์กินเสนอนี้ ได้เปรียบกว่าความเข้าใจเรื่อง *โอกาสพื้นฐาน* รูปแบบอื่นๆ เช่น ความเข้าใจที่ว่าโอกาสนี้ควรหมายถึงการที่รัฐต้องเข้ามาจัดสรรสิ่งที่ดีปฐมภูมิ (primary goods) ที่จำเป็นต่อการมีสุขภาพที่ดีให้แก่ทุกคนในลักษณะที่จะช่วยให้สมาชิกที่ยากไร้ลำบากที่สุด (the worst-off) ของสังคมมีโอกาสรอดชีวิตมากขึ้น เนื่องจากความเข้าใจแบบสิ่งที่ดีปฐมภูมินี้จะก่อให้เกิดภาระด้านงบประมาณอย่างชนิดที่ไม่สมเหตุสมผลแก่รัฐบาล ทำให้รัฐบาลไม่สามารถจัดสรรสิ่งที่ดีทางสังคมประเภทอื่น เช่น รายได้ ความมั่นคง และการศึกษาที่จำเป็นให้แก่พลเมือง เพราะงบประมาณทั้งหมดต้องถูกนำมาถมให้แก่ความจำเป็นด้านสุขภาพ ซึ่งทั้งคู่ชี้ว่า เป็นเหมือนบ่อน้ำที่ถมอย่างไรก็ไม่วันเต็ม<sup>351</sup> ส่วนความเข้าใจชนิดอื่น เช่น ความเข้าใจที่ว่า *โอกาสพื้นฐาน* เรียกร้องให้รัฐบาลต้องดูแลให้พลเมืองทุกคนสามารถเข้าถึงการรักษาทางการแพทย์สำหรับโรคภัยไข้เจ็บและความพิการทุกรูปแบบที่ส่งผลกระทบต่อสุขภาพที่พลเมืองที่สุขภาพดีได้รับอยู่ตามปกติก็ต้องประสพปัญหา

<sup>350</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 200-201

<sup>351</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 211

เช่นเดียวกัน คือ จะสร้างภาวะด้านงบประมาณให้แก่รัฐมากจนเกินความเหมาะสม เมื่อคำนึงถึงว่ารัฐยังมีหน้าที่ต้องจัดสรรสิ่งที่ดีชนิดอื่นอีกด้วยให้แก่พลเมืองของตน<sup>352</sup>

ขณะเดียวกัน ทั้งคู่ยอมรับว่าข้อเสนอของดอว์กินแม้จะมาถูกทางแล้ว แต่ก็ยังคงเป็นแค่เพียงแนวคิดกว้างๆ ที่ไม่สามารถกำหนดรายละเอียดแน่ชัดได้ และพลเมืองที่มีข้อมูลครบถ้วนและใช้เหตุผลอย่างรอบด้านก็ยังสามารถได้ข้อสรุปที่แตกต่างกันเกี่ยวกับ *โอกาสพื้นฐาน* ที่ว่านี้<sup>353</sup> ดังนั้นทั้งคู่จึงเสนอว่าเจ้าหน้าที่รัฐและพลเมืองที่มีความรับผิดชอบอาจมาร่วมกันไตร่ตรองเกี่ยวกับเรื่องนี้ในรายละเอียดที่ลึกซึ้ง ซึ่งอาจนำไปสู่คำตอบชนิดที่สามารถเป็นที่ยอมรับร่วมกันได้ของคนทุกคนเกี่ยวกับประเภทและระดับของประกันภัยที่พลเมืองแต่ละคนพร้อมจะจ่ายด้วยเงินของตนเอง และส่วนที่เหลือซึ่งเป็นส่วนที่รัฐต้องเข้ามาร่วมรับผิดชอบ และคำตอบที่ได้นี้อาจนำมาใช้เป็นหลักเชิงเนื้อหาสาระเรื่องโอกาสพื้นฐานที่มีเหตุผลสนับสนุนแบบชั่วคราวสำหรับสังคมประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าได้<sup>354</sup>

การอ้างเหตุผลที่กล่าวมาของกัทแมนและทอมป์สันคือตัวอย่างที่ดีที่แสดงให้เห็นว่า การอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุน *หลักการและอุดมคติ* ชนิดใดชนิดหนึ่งสำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางร่วมกันของพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่มีจุดยืนทางศีลธรรมที่แตกต่างกัน เมื่อพวกเขาต้องมาวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบายสาธารณะที่จะส่งผลกระทบต่อคนทุกคนนั้นสามารถกระทำได้อย่างไร ซึ่งหากมีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อได้ว่า พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยไม่ว่าจะมีจุดยืนทางศีลธรรมชนิดใดจะสามารถยอมรับใน *หลักการและอุดมคติ* ที่เสนอนี้ได้ เมื่อนั้นก็ย่อมถือได้ว่าการอ้างเหตุผลข้างต้นนี้ประสบความสำเร็จ และหลักการเชิงเนื้อหาสาระของการร่วมไตร่ตรองเรื่อง *เสรีภาพพื้นฐาน* และ *โอกาสพื้นฐาน* ที่ทั้งคู่เสนอนี้สามารถตอบ “โจทย์ของรอลส์” ในแง่การเป็นพื้นฐานกลางให้แก่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยเมื่อพวกเขาต้องมาหาทางให้

<sup>352</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 213 ยกตัวอย่างเช่น กรณีของ AHCCCS ของรัฐอริโซนา หากรัฐบาลของรัฐต้องให้เงินอุดหนุนสำหรับการเปลี่ยนถ่ายอวัยวะทุกครั้งที่คุณเหมือนอาจช่วยให้พลเมืองมีโอกาสและสามารถทำหน้าที่พื้นฐานต่างๆ ได้เท่าเทียมกันแก่พลเมืองทุกคน ขณะเดียวกัน AHCCCS ก็ยังมีหน้าที่ต้องให้บริการด้านการแพทย์ชนิดอื่นๆ ด้วย ค่าใช้จ่ายทั้งหมดสำหรับการนี้ย่อมมีจำนวนมหาศาลและย่อมกินงบประมาณแทบจะทั้งหมดของรัฐแม้จะขึ้นภาษีอย่างมากแล้วก็ตาม

<sup>353</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 216

<sup>354</sup> Gutmann & Thompson 1996, p. 218

ความชอบธรรมแก่โครงสร้างและสถาบันพื้นฐานของตนร่วมกันได้ อย่างไรก็ตาม การอ้างเหตุผลนี้ยังคงมีข้อบกพร่องบางประการที่ทำให้เชื่อได้ว่า ยังไม่สามารถตอบ “โจทย์ของรอลส์” อย่างเป็นที่น่าพอใจได้

*ประการแรก* ทั้งคู่ยังไม่สามารถอธิบายให้เห็นได้อย่างชัดเจนว่า อะไรคือเหตุผลที่พลเมืองจะตกลงกันที่จะรับ *หลักการและอุดมคติ* เหล่านี้ ในกรณีของรอลส์ จะเห็นว่า หลังจากที่เขานำเสนอหลักความยุติธรรมสองข้อแล้ว เขาก็ได้นำเสนอวิธีการของ *ดุลยภาพแห่งการทบทวน* เพื่อใช้เป็นเงื่อนไขเชิงรูปแบบสำหรับประเมินหลักความยุติธรรมชนิดที่จะสามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับพลเมืองทุกคนที่ได้ทบทวนเกี่ยวกับหลักเหล่านี้ แต่กระนั้นก็ตาม รอลส์ยังคงไม่ได้อ้างว่าหลักความยุติธรรมที่อยู่ในดุลยภาพนี้แล้วจะเป็นหลักที่พลเมืองจะยอมรับและนำไปใช้ในโลกจริงแน่นอนว่ารอลส์หวังให้เป็นเช่นนั้น แต่กระนั้น เขายังคงไม่ได้ยืนยันว่าจะต้องเป็นเช่นนั้น เป็นไปได้ที่พลเมืองจะพบว่าหลักความยุติธรรมเหล่านี้เป็นหลักที่อยู่ใน *ดุลยภาพแห่งการทบทวน* แต่พวกเขาก็ยังเห็นเหตุผลจากจุดยืนทางศีลธรรมแบบ *อิสรวาพนิยม* หรือ *เสมอภาคนิยม* ที่ตนยึดถืออยู่ก่อนนั้นเป็นเหตุผลที่ดีกว่า หรือมีน้ำหนักมากกว่า และเนื่องจากเหตุผลเหล่านี้นำไปสู่ข้อสรุปที่แตกต่างจากข้อสรุปที่หลักเชิงเนื้อหาสาระของการร่วมไตร่ตรองเหล่านี้ให้ พวกเขาจึงเลือกรับข้อสรุปจากจุดยืนเดิมของตน และไม่ยอมรับข้อสรุปจากหลักเชิงเนื้อหาสาระของการร่วมไตร่ตรองที่กำกวมและทอมน้ำหนักเสนอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผลที่จะตามมาจากการนำข้อสรุปอย่างหลังไปใช้กับกฎหมายและนโยบายสาธารณะนั้น จะส่งผลกระทบต่อด้านลบที่รุนแรงต่อตัวพวกเขาเอง เช่น ทำให้พวกเขาต้องถูกเก็บภาษีในอัตราที่สูงขึ้น (สำหรับผู้มีจุดยืนแบบอิสรวาพนิยม) หรือทำให้พวกเขาต้องสูญเสียสิทธิในสวัสดิการบางด้านที่รัฐมอบให้อยู่ในปัจจุบัน (entitlements) เช่น ประกันสังคมหรือประกันสุขภาพ (สำหรับผู้มีจุดยืนแบบเสมอภาคนิยม)

*ประการที่สอง* จุดยืนทางศีลธรรมที่ทั้งคู่นำมาอภิปรายคือจุดยืนของผู้ที่รับทัศนคติแบบอิสรวาพนิยม และจุดยืนของผู้ที่รับทัศนคติแบบเสมอภาคนิยม แต่จุดยืนทั้งสองนี้ยังไม่ใช่ตัวแทนของจุดยืนที่อาจเป็นไปได้ทั้งหมดเกี่ยวกับความยุติธรรมทางสังคมและบทบาทที่ควรเป็นของรัฐในการจัดสรรทรัพยากรใหม่เพื่อให้เกิดความเป็นธรรมขึ้นแก่พลเมือง (redistribution) เราสามารถนึกถึงจุดยืนชนิดอื่นที่ต่างไปจากนี้ เช่น จุดยืนแบบประโยชน์นิยม จุดยืนแบบที่ให้ความสำคัญก่อนแก่คนยากไร้ลำบากที่สุดของสังคม (prioritarianism) จุดยืนแบบมาร์กซิสม์-โซเชี่ยลลิสม์ รวมถึง

จุดยืนแบบปฏิบัตินิยมเกี่ยวกับความยุติธรรมทางสังคม (เช่นที่ปรากฏในนโยบายเรื่อง Square Deal, New Freedom, New Deal, Fair Deal)<sup>355</sup> และแม้กระทั่งจุดยืนแบบสามัญสำนึกเกี่ยวกับความยุติธรรม<sup>356</sup> และนอกจากนี้เรายังสามารถคิดถึงจุดยืนอื่นที่นอกเหนือจากขอบเขตนี้อีก เช่นจุดยืนของคนที่เชื่อว่าประชาธิปไตยควรเป็นเชิงกระบวนการที่อ้างคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระให้น้อยที่สุดที่จะเป็นไปได้ ซึ่งแม้อาจฟังดูเป็นจุดยืนที่อ่อนกว่าจุดยืนที่กล่าวมานี้ทั้งหมด แต่ก็ยังเป็นจุดยืนหนึ่งที่มีผู้สนับสนุนอยู่เป็นจำนวนไม่น้อยในสังคมประชาธิปไตย<sup>357</sup>

สิ่งที่กล่าวมานี้ชี้ว่า แม้เราจะเชื่อว่าข้อเสนอเรื่องกระบวนการร่วมได้โดยตรงแบบประชาธิปไตยที่กำกับและทอมป์สันให้นี้จะดำเนินไปในทิศทางที่ถูกต้องแล้วก็ตาม แต่เรายังคงมีเหตุผลที่จะเชื่อเช่นกันว่า ข้อเสนอที่ยังห่างไกลจากการแสดงให้เห็นว่า ข้อเสนอที่ได้รับจากกระบวนการนี้จะเป็สิ่งที่พลเมืองที่มีจุดยืนทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระในสังคมประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าจะเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้ตรงกันทั้งหมด เนื่องจากทราบใดที่การอธิบายหลักการเชิงเนื้อหาสาระที่ใช้ในกระบวนการนี้ยังคงไม่ครอบคลุมคนในทุกสถานะจุดยืน (ใน

<sup>355</sup> นโยบายเหล่านี้คือนโยบายที่รัฐบาลที่มีแนวคิดแบบก้าวหน้า (progressive) ของสหรัฐอเมริกานำมาใช้ระหว่างทศวรรษ ๑๙๐๐-๑๙๕๐ ซึ่งทั้งหมดล้วนมีจุดเน้นเดียวกันคือส่งเสริมให้เกิดความยุติธรรมทางสังคมขึ้นด้วยการจัดหาสิ่งจำเป็นขั้นพื้นฐานเช่น งาน ที่อยู่อาศัยและสวัสดิการสังคมอื่นๆ ให้แก่คนยากจนและผู้มีรายได้น้อยของสังคม ต่อต้านการผูกขาดของธุรกิจขนาดใหญ่ที่ส่งผลกระทบต่อผู้บริโภค ฯลฯ นโยบายเหล่านี้มีลักษณะเด่นร่วมกันคือ ประกอบด้วยชุดของนโยบายที่ไม่ได้มีความสอดคล้องต้องกันภายใน โดยบางนโยบายมุ่งแก้ปัญหาเฉพาะหน้าโดยไม่ได้คิดถึงผลที่จะตามมาในระยะยาว และบางนโยบายมุ่งแก้ปัญหาที่โครงสร้างพื้นฐานซึ่งอาจดูเหมือนไม่ตอบสนองของความจำเป็นเฉพาะหน้ามากนัก ซึ่งทั้งหมดล้วนต่างไปจากลักษณะของทัศนคติแบบปรัชญาที่เน้นความสอดคล้องต้องกันภายในเนื้อหา และมีพื้นฐานอยู่บนหลักการและอุดมคติพื้นฐานเรื่องใดเรื่องหนึ่ง เช่น เสรีภาพ หรือความเสมอภาค ดู Ronald Dworkin (1978) ที่วิเคราะห์ไว้อย่างชัดเจนว่า ปรัชญาแบบเสรีนิยมไม่ใช่การถ่วงดุลระหว่างคุณค่าเรื่องเสรีภาพกับความเสมอภาค ทว่าคือการส่งเสริมคุณค่าเรื่องความเสมอภาคในความหมายที่ลึกที่สุด คือ การปฏิบัติต่อคนทุกคนด้วยความเคารพและใส่ใจอย่างเท่าเทียมกัน ด้วยการปกป้องสิทธิและเสรีภาพพื้นฐานของคนเหล่านั้นอย่างเท่าเทียม ไม่ว่าจะพวกเขาจะเลือกที่จะดำเนินชีวิตแบบใด

<sup>356</sup> หมายถึงความเชื่อในสถานการณ์หนึ่งๆ การกระทำเช่นใดที่เรียกว่ายุติธรรม เช่น การช่วยคนจมน้ำจำนวนมากกว่า (แทนการช่วยคนจมน้ำจำนวนน้อยกว่าและปล่อยให้คนจมน้ำอีกจำนวนมากว่าต้องเสียชีวิต) คือการกระทำที่ยุติธรรม

<sup>357</sup> ดู Habermas 1990; Benhabib 1994

ที่นี้คือจุดยืนด้านความเชื่อทางศีลธรรมเกี่ยวกับความยุติธรรม) ย่อมเป็นการยากที่จะอธิบายให้คนในทฤษฎีสามารถยอมรับได้ว่ากระบวนการไตร่ตรองที่เป็นสาธารณะชนิดที่ทั้งคู่เสนอนี้จะสามารถนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พวกเขายอมรับได้จริง

ไอริส มาเรียน ยัง (2000) แต่ประเด็นนี้เมื่อเธอวิจารณ์ว่า ประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองชนิดที่กัทแมนและทอมป์สันเสนอมีลักษณะที่กีดกันพลเมืองบางกลุ่มออกจากกระบวนการประชาธิปไตยเนื่องจากกำหนดให้การร่วมไตร่ตรองต้องกระทำในรูปของข้ออ้างเหตุผล (argument) หรือการสร้างสายโซ่ของการใช้เหตุผลที่เป็นระบบระเบียบจากข้อฐานไปสู่ข้อสรุป แต่ในความเป็นจริงไม่ใช่คนทุกคนหรือคนทุกกลุ่มที่จะสามารถให้ข้ออ้างเหตุผลที่ดีได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อกัทแมนและทอมป์สันดูเหมือนผูกขาดการตีความไว้ก่อนแล้วว่าข้ออ้างเหตุผลที่ดีควรเป็นเช่นไร<sup>358</sup> แต่ข้อวิจารณ์ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้แตกต่างจากข้ออ้างเหตุผลของยังเล็กน้อย โดยผู้เขียนมองว่าประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองของกัทแมนและทอมป์สันที่เน้นพิจารณา “ทัศนะทางปรัชญาแบบเนื้อหาระ” เช่น ข้ออ้างเหตุผลของผู้มีจุดยืนที่สนับสนุนทัศนะแบบอิสรภาพนิยมหรือของผู้มีจุดยืนที่สนับสนุนทัศนะแบบเสมอภาคนิยม ซึ่งมีลักษณะเป็น CD ที่ค่อนข้างสมบูรณ์เท่ากับปล่อยให้กรอบการพิจารณาประเด็นเรื่องความยุติธรรมถูกกำหนดอยู่ก่อนแล้วโดยเนื้อหาสาระจากทัศนะเหล่านี้ ซึ่งย่อมเท่ากับว่าผู้ที่มีจุดยืนสนับสนุนทัศนะเรื่องความยุติธรรมรูปแบบอื่นที่ต่างออกไป อาจพบว่าตนไม่สามารถยอมรับกรอบกระบวนการไตร่ตรองที่ถูกกำหนดเชิงเนื้อหาไว้ล่วงหน้าแล้วเช่นนี้ได้ ข้อวิจารณ์นี้มีส่วนคล้ายข้อวิจารณ์ของยังที่ว่า ประชาธิปไตยชนิดนี้บังคับให้คนยอมรับกรอบแนวคิดเชิงมโนทัศน์และเชิงบรรทัดฐานสำหรับใช้ตีกรอบประเด็นปัญหาร่วมกันอยู่ก่อน ขณะที่ในความเป็นจริง ชีวิตมนุษย์มีความหลากหลายแตกต่างและโครงสร้างและปฏิสัมพันธ์ทางสังคมก็มีความสลับซับซ้อน ทำให้การพยายามตีกรอบข้ออ้างเหตุผลให้เริ่มต้นจากข้อฐานและกรอบแนวคิดที่ทุกคนมีอยู่ร่วมกัน บางครั้งอาจกีดกันไม่ให้ความต้องการ (needs) ผลประโยชน์

<sup>358</sup> Young 2000, p. 37



หรือความทุกข์ยากจากความอยุติธรรมในชีวิตของบางคนไม่สามารถถูกสื่อแสดงออกมาได้ เพราะไม่เข้ากันกับข้อมูลและกรอบแนวคิดที่ใช้อยู่ตั้งแต่ต้น<sup>359</sup>

*ประการที่สาม* หากเรายอมรับและนำวิธีการอ้างเหตุผลชนิดที่กัทแมนและทอมป์สันแสดงตัวอย่างไว้ไปใช้เป็นวิธีการร่วมไตร่ตรองแบบสาธารณะสำหรับ CD ทุกทศนะ รวมถึงทศนะที่ไม่ถูกรอบคลุมข้างต้นด้วย เราจะได้ภาพของการร่วมไตร่ตรองที่มีลักษณะดังนี้: กระบวนการร่วมไตร่ตรองจะมีความเปิดกว้างมากกว่าการใช้วิธีการเหตุผลสาธารณะของรอลส์ เนื่องจากไม่กำหนดว่าต้องอ้างเฉพาะ PC และ *คุณค่าทางการเมือง* เท่านั้น และยินยอมให้อ้างเหตุผลจาก CD ได้ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น สิ่งที่น่ามาอ้างนั้นต้องมาจากจุดยืนแบบทั่วไป (general standpoint) ที่คนอื่นสามารถจินตนาการตนเองว่าอยู่ในจุดยืนนั้น และเห็นคล้อยตามเหตุผลที่มาจากจุดยืนนั้นได้ด้วย เช่น จุดยืนของคนในสถานะของบราวน์ หรือในสถานะของสตรีเผ่าพาโบล นอกจากนี้ สิ่งที่น่ามาอ้างนั้นยังต้องคำนึงถึงความรับฟังได้ (plausibility) ซึ่งเท่ากับปิดกั้นข้ออ้างจากความเชื่อทางศาสนาที่ไม่มีข้อพิสูจน์ทางวิทยาศาสตร์รองรับ และประการสุดท้ายผู้เข้าร่วมกระบวนการต้องมีท่าทีแบบ “ประหยัดความขัดแย้ง” (the economy of moral disagreement) โดยต้องเปิดใจกว้างที่จะรับฟังและไม่ยืนยันอย่างหัวชนฝาถึงความถูกต้องของความเชื่อของตน คำถามคือ เรามีเหตุผลที่สามารถเชื่อได้หรือไม่ว่า กระบวนการที่มีลักษณะดังที่กล่าวมานี้จะสามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ทุกฝ่ายมองเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้จริง เราอาจนึกถึงตัวอย่างของคนที่อ้างเหตุผลจากจุดยืนทั่วไปที่มีลักษณะสุดโต่ง เช่น ผู้ที่มองว่าการทำแท้งคือการทำลายชีวิตมนุษย์ ดังนั้นรัฐบาลจึงต้องออกกฎหมายห้ามไม่ให้แพทย์ให้ความช่วยเหลือในการทำแท้งในทุกกรณี และจะพบว่า (๑) การกำหนดให้อ้างจากจุดยืนแบบทั่วไปให้หลักประกันเรื่องความเป็นกลางได้จริง แต่ความเป็นกลางชนิดนี้ไม่ได้ให้หลักประกันตามมาด้วยว่าทุกฝ่ายจะสามารถตกลงกันได้ที่ข้อสรุปบางข้อ<sup>360</sup> ข้ออ้างเรื่องภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัยของรอลส์ยังคงมีน้ำหนักมากในเรื่องนี้ ฟังระลึกว่าข้ออ้างนี้

<sup>359</sup> Young 2000, pp. 24, 37 ดูเพิ่มเติมเกี่ยวกับข้อวิจารณ์และข้อโต้แย้งจากแง่มุมต่างๆ ต่อแนวคิดเรื่อง

ประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรองของกัทแมนและทอมป์สันใน Stephen Macedo (eds.) (1999) *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*. New York, Oxford: Oxford University Press

<sup>360</sup> ยกตัวอย่างเช่นเมื่อเทียบกับข้ออ้างเรื่อง *ผ้าคลุมหน้าแห่งความไม่รู้* (veil of ignorance) ที่สามารถนำไปสู่ข้อสรุปคือหลักความยุติธรรมสองข้อได้อย่างแน่ชัดมากกว่า

คือเหตุผลสนับสนุนสำหรับแนวคิดเรื่อง *ความมีเหตุผล* (reasonableness) ที่รอลส์ใช้ เมื่อเขาเปลี่ยนมาให้ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและเหตุผลสาธารณะใน CP แทนหลักความยุติธรรมเรื่อง “ความยุติธรรมในฐานะความเป็นธรรม” สองข้อ (๒) การกำหนดให้ใช้ข้ออ้างที่รับฟังได้ก็เช่นเดียวกันที่ยังหนีไม่พ้นข้ออ้างเรื่องภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัย และ (๓) ท่าที่แบบประหยัดความขัดแย้งแสดงถึงความเป็นผู้มีอารยะแต่มีส่วนน้อยมากในการกำหนดข้อสรุปที่ได้เว้นเสียแต่ทั้งคู่จะเพิ่มเติมสมมติฐานทางจิตวิทยาของผู้เข้าร่วมชนิดอื่นเข้ามาด้วยเช่น คนทุกคนมีแนวโน้มจะตอบสนองต่อท่าที่แบบประหยัดความขัดแย้งของผู้เข้าร่วมการไตร่ตรองคนอื่นๆ ในเชิงบวก สิ่งนี้ชี้ว่าข้อเสนอเรื่องนี้ของกัทแมนและทอมป์สันยังต้องการคำอธิบายมากกว่านี้หากจะเป็นข้อเสนอที่สามารถรับฟังได้จริงสำหรับตอบปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าที่อยู่ใน “ใจหายของรอลส์”

เมื่อตระหนักถึงปัญหาที่แนวคิดเรื่องประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองรูปแบบที่กัทแมนและทอมป์สันต้องเผชิญเช่นนี้แล้ว ก็จะสามารถมองเห็นได้ว่าทฤษฎีประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองรูปแบบอื่น เช่น ประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองที่เสนอโดยเจมส์ ฟิชกิน (James Fishkin) เจมส์ โบห์แมน (James Bohman)<sup>361</sup> ล้วนต้องประสบปัญหาแบบเดียวกัน และด้วยเหตุผลชนิดเดียวกัน กล่าวคือ นอกจากปัญหาที่ว่ากระบวนการร่วมไตร่ตรองควรดำเนินไปบนพื้นฐานของหลักการทั้งเชิงกระบวนการและเชิงเนื้อหาสาระชนิดใดที่จะสามารถอ้างได้ว่าเป็นที่ยอมรับของทุกฝ่ายแล้ว<sup>362</sup> ก็ยังมีปัญหาใหญ่อีกข้อหนึ่งว่า โดยตัวเอง กระบวนการร่วมไตร่ตรองไม่สามารถให้หลักประกันว่าจะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ทุกฝ่ายสามารถยอมรับร่วมกันได้ ทางหนึ่งที่จะอ้างเช่นนี้ได้คือโดยการแสดงให้เห็นว่ากระบวนการนี้ตอบสนองมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน และขณะเดียวกันก็สามารถให้ผลลัพธ์ที่มีแนวโน้มว่าจะมีความถูกต้องมากกว่ากระบวนการตัดสินใจสาธารณะแบบอื่น ซึ่งทางหนึ่งที่จะทำแบบหลังนี้ได้คือ โดยการเข้าไปจัดการกับข้ออ้างเรื่องภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัยของรอลส์ เพื่อให้ข้ออ้างนี้มีน้ำหนักที่เบาบางลง ทำให้สามารถอ้างได้ว่ากระบวนการร่วม

<sup>361</sup> James Fishkin and Peter Laslett, *Debating Deliberative Democracy*. MA: Blackwell Publishing, 2003; James Bohman and William Rehg, *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge: The MIT Press, 1997

<sup>362</sup> ดู Frank I. Michelman, “How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy”. In Bohman & Rehg (ed.s) 1997 145-172

ไต่ตรองสามารถให้ผลลัพธ์ที่ถูกต้อง (อันเป็นสิ่งที่ไม่พบในข้อเสนอของรอลล์) ได้ และความถูกต้องนี้เองที่เป็นแรงจูงใจให้แก่ผู้ที่เข้าร่วมในกระบวนการดังกล่าวที่จะยอมรับในข้อสรุปอันเป็นผลลัพธ์ที่ได้ และยินยอมให้ข้อสรุปนั้นผูกพันตัวเขาหรือเธอได้ ซึ่งก็จะคล้ายกับกระบวนการใช้เหตุผลที่เสนอโดยแอนเดอร์สันที่ได้อภิปรายไปในบทที่ ๓<sup>363</sup>

ดังนั้น ในส่วนนี้จึงสรุปได้ว่าข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมไต่ตรองของกัทแมนและทอมป์สันประสบความสำเร็จในระดับหนึ่งในการชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการอภิปรายแลกเปลี่ยนกันในเชิงเนื้อหาสาระระหว่างพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า อีกทั้งยังให้ตัวอย่างของวิธีการแลกเปลี่ยนชนิดนี้ที่ทั้งคู่อ้างว่าสามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ทุกฝ่ายน่าจะยอมรับได้ สิ่งนี้ทำให้ข้อเสนอนี้ดูจะเป็นทางออกที่สอดคล้องกับความเป็นจริงของความเห็นต่างทางศีลธรรมในสังคมเสรีประชาธิปไตยชนิดนี้ มากกว่าข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่หลวมช้อนและเหตุผลสาธารณะของรอลล์ และข้อเสนอเรื่องความเป็นกลางของรัฐของนักเสรีนิยมที่ได้อภิปรายไปในหัวข้อก่อนหน้านี้ ที่พยายามเลี่ยงการอภิปรายในเชิงเนื้อหาสาระ เพราะมองว่าการกระทำเช่นนี้น่าจะส่งผลเสียมากกว่าเป็นผลดีต่อเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมที่สมาชิกมีความเห็นต่างอย่างรุนแรงเกี่ยวกับคุณค่า หรือสิ่งที่ดีงามและถูกต้อง แต่ถึงอย่างนั้นก็ตาม ข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมไต่ตรองยังคงมีข้อจำกัดในการตอบคำถามว่า มีเหตุผลอื่นหรือไม่ นอกเหนือจากการตอบสนองของมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน ที่จะทำให้เชื่อได้ว่าผู้เข้าร่วมในการอภิปรายแลกเปลี่ยนตามกระบวนการที่เสนอนี้จะสามารถตกลงยอมรับในผลลัพธ์ที่ได้จากการอภิปรายจริงดังที่ทั้งคู่อ้าง ในส่วนต่อไปจะพิจารณาข้อเสนอเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียแบบประโยชน์นิยมซึ่งมีรูปแบบการอ้างเหตุผลที่อาจให้เหตุผลสนับสนุนเช่นที่วานี้ได้

#### ๔.๓ ข้อเสนอเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียของแอดเลอร์และโพสเนอร์

การวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันที่ได้แสดงไว้ในบทที่ ๒ ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ชี้ให้เห็นว่า การตัดสินใจแบบประโยชน์นิยมมีข้อดีหลายประการ เช่น เรียกร้องให้ผู้กำหนดนโยบายและพลเมืองมีมุมมองทางศีลธรรมที่กว้างและรอบด้านมากขึ้น เนื่องจากต้องพิจารณาและชั่ง

<sup>363</sup> ดูรายละเอียดข้อเสนอของแอนเดอร์สันในบทที่ ๓ หัวข้อ ๓.๑.๓

น้ำหนักถึงประโยชน์ที่จะได้รับและภาระที่จะตกแก่ทุกฝ่าย รวมถึงบุคคลในอนาคตทั้งหมดก่อนลงมือตัดสินใจ แต่การตัดสินใจชนิดนี้ก็ต้องประสบปัญหาและข้อโต้แย้งที่สำคัญหลายข้อเช่นกัน ที่ทำให้เชื่อได้ว่าในรูปแบบที่เป็นอยู่ยังไม่สามารถเป็นแนวทางที่จะสามารถให้ *หลักการและอุดมคติ* สำหรับใช้ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าได้<sup>364</sup> นอกจากนี้ “โจทย์ของรอลส์” กล่าวไว้อย่างชัดเจนตั้งแต่แรกแล้วว่า ทัศนะแบบประโยชน์นิยมโดยตัวเองไม่สามารถใช้เป็นทางออกสำหรับปัญหาพหุนิยมทางคุณค่า เนื่องจากจัดเป็น CD รูปแบบหนึ่งที่ไม่ได้เป็นที่ยอมรับของพลเมืองทุกคนหรือแม้แต่พลเมืองส่วนใหญ่ของสังคมเสรีประชาธิปไตย ผู้ที่สนับสนุนทัศนะแบบประโยชน์นิยมเองได้แสดงความตระหนักถึงปัญหาและข้อโต้แย้งเหล่านี้ไว้นานแล้ว<sup>365</sup> และในภายหลังผู้สนับสนุนทัศนะนี้จำนวนหนึ่งก็ได้หันมารับแนวทางเชิงปฏิบัติที่ดูแล้วน่าจะประสบปัญหาน้อยกว่าคือ การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย (cost-benefit analysis) ซึ่งเป็นรูปแบบการตัดสินใจที่ใช้อยู่ในปัจจุบันโดยหน่วยงานของรัฐ โดยเฉพาะหน่วยงานที่มีหน้าที่รับผิดชอบกำกับดูแลในด้านที่จำเป็นเพื่อส่งเสริมสวัสดิการของคนในสังคมโดยรวม และเป็นรูปแบบการตัดสินใจที่มีข้อดีที่มักอ้างกันคือ ให้ผลลัพธ์ที่มีความแม่นยำที่เที่ยงตรงมากกว่าวิธีการตัดสินใจแบบอื่นๆ เนื่องจากใช้วิธีการคำนวณขั้นสูงทางคณิตศาสตร์ ในส่วนนี้จะพิจารณาข้อเสนอแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียนี้ และเหตุผลสนับสนุนรูปแบบล่าสุดที่เสนอโดยแมทธิว แอดเลอร์และอีริค โพลเนอร์ (Adler & Posner 2006) ที่เรียกร่องให้มองการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียในฐานะกรรมวิธีสำหรับการตัดสินใจ (decision procedure) ที่มีข้อได้เปรียบตรงการเป็น “ตัวแทนที่ใช้การได้” (workable proxy) ของสวัสดิการรวม (overall welfare) ของคนในสังคม<sup>366</sup> โดยคำถามที่ผู้เขียนจะมุ่งพิจารณาเป็นพิเศษคือ กรรมวิธีการตัดสินใจชนิดนี้ที่แอดเลอร์และโพลเนอร์สนับสนุนนั้นสามารถแสดงให้เห็นได้หรือไม่ว่าสามารถเป็นที่ยอมรับได้จากคนในสถานะจุดยืนที่แตกต่างกันแบบต่างๆ ในสังคมเสรีประชาธิปไตย โดยคำตอบที่ได้จากการวิเคราะห์นี้คือ กรรมวิธีนี้ยังคงมีข้อบกพร่องที่ทำให้ไม่อาจสรุปได้ว่าจะสามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนในทุกจุดยืนที่เกี่ยวข้อง แอดเลอร์และ

<sup>364</sup> ดูการอภิปรายเรื่องนี้ในบทที่ ๒ หัวข้อ ๒.๒.๓

<sup>365</sup> ดู Amartya Sen & Bernard Williams (eds.) . *Utilitarianism and Beyond* Cambridge, New York: Cambridge University Press. 1982, *Introduction*

<sup>366</sup> Adler & Posner 2006, pp. 6, 8, 11

โพสเนอร์ต้องยอมรับอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่าง (ก) การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียอ้างคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระ หรือ (ข) การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียขาดเหตุผลสนับสนุนทางศีลธรรม ซึ่งไม่ว่าจะสรุปแบบใดแบบหนึ่งในสองแบบนี้ สิ่งที่ตามมาคือ กรรมวิธีชนิดนี้จะไม่อาจเป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนในบางจุดยืนอย่างแน่นอน ยิ่งกว่านั้น ข้ออ้างที่ว่ากรรมวิธีนี้ให้ข้อสรุปที่เที่ยงตรงแม่นยำ ซึ่งเป็นหนึ่งในเหตุผลที่มีพลังที่แอดเลอร์และโพสเนอร์ใช้สนับสนุนการวิเคราะห์ชนิดนี้ก็ยังมีข้อที่สามารถโต้แย้งได้

การพิจารณาจะแบ่งเป็น ๓ ส่วนตามการอ้างเหตุผลของแอดเลอร์และโพสเนอร์ ส่วนแรกกล่าวถึงสมมติฐานสามข้อที่รองรับแนวคิดเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย ส่วนที่สองคือการปรับแก้และการให้เหตุผลสนับสนุนแก่การวิเคราะห์ดังกล่าวในฐานะกรรมวิธีในการตัดสินใจเกี่ยวกับนโยบายสาธารณะ และส่วนที่สามคือการอ้างเหตุผลว่ากรรมวิธีในการตัดสินใจชนิดนี้เหนือกว่าหรือมีข้อได้เปรียบกว่ากรรมวิธีตัดสินใจทางเลือกแบบอื่นอย่างไร

#### ๔.๓.๑ สมมติฐานสามข้อของการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย

แอดเลอร์และโพสเนอร์อธิบายถึงสมมติฐาน ๓ ข้อที่รองรับแนวคิดเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียรูปแบบที่เขานำเสนอ คือ (๑) การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียส่งเสริมสวัสดิการหรือความอยู่ดีมีสุข (welfare) ในความหมายที่สามารถเป็นที่ยอมรับได้มากที่สุด (๒) การเปรียบเทียบสวัสดิการระหว่างบุคคล (interpersonal comparison of welfare) เป็นสิ่งที่สามารถกระทำได้ และ (๓) การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียมีจุดยืนแบบสวัสดิการนิยมแบบอ่อน (weak welfarism) ที่ถือว่าสวัสดิการรวมเป็นข้อพิจารณาที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นทางศีลธรรม แต่ก็อาจมีข้อพิจารณาอื่นที่มีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นอยู่ด้วย เช่น ข้อพิจารณาเรื่องสิทธิหรือการจัดสรรที่เป็นธรรม ในการตัดสินใจจึงจำเป็นต้องนำข้อพิจารณาอื่นๆ เหล่านี้เข้ามาร่วมพิจารณาด้วย<sup>367</sup>

ความพอใจเลือก (preference)

<sup>367</sup> Adler & Posner 2006, p. 26

ทัศนคติแบบประโยชน์นิยมมีวิธีเข้าใจ “สวัสดิการ” หรือ “ความอยู่ดีมีสุข” เป็นแบบใดแบบหนึ่งใน ๓ แบบต่อไปนี้ คือ (ก) ความเข้าใจแบบสภาวะจิต<sup>368</sup> (ข) ความเข้าใจแบบภววิสัย<sup>369</sup> และ (ค) ความเข้าใจแบบที่ยึดความพอใจเลือก<sup>370</sup> เป็นตัวตั้ง แต่ความเข้าใจแบบ (ก) และแบบ (ข) ต้องประสบปัญหารุนแรงหลายข้อ<sup>371</sup> ขณะที่ความเข้าใจแบบ (ค) ประสบปัญหาสองข้อซึ่งพอมิ

<sup>368</sup> มีแนวคิดพื้นฐานว่า มีคุณสมบัติของสภาวะจิตหรือประสบการณ์บางอย่าง ที่ทำให้กล่าวได้ว่า นาย ก. มีชีวิตที่ดีกว่าในผลลัพธ์ ข. เมื่อเทียบกับผลลัพธ์ ค. เมื่อและต่อเมื่อนายก. มีสภาวะจิตหรือประสบการณ์ที่ดีกว่าในผลลัพธ์ ข. ผู้สนับสนุนความเข้าใจชนิดนี้ได้แก่ เจอโรมี่ เบนธัม ที่ระบุว่าสภาวะจิตดังกล่าวคือ การปราศจากทุกข์และการมีความสุขความเพลิดเพลิน, จอห์น สจ๊วต มิลล์ ผู้เชื่อว่าสภาวะจิตดังกล่าวมิได้หลากหลายแบบ ไม่ใช่แค่การปราศจากทุกข์และการมีความสุขความเพลิดเพลิน และผู้มีแนวคิดแบบสุขนิยม (hedonists) ร่วมสมัย รวมถึงนักเศรษฐศาสตร์ที่สนใจศึกษาเรื่อง “ความสุข” หรือ “ความอยู่ดีมีสุขแบบอัตวิสัย” ในปัจจุบันเช่น ดาเนียล คาน์แมน

<sup>369</sup> มีแนวคิดพื้นฐานว่า มีชุดของสิ่งดีหรือคุณค่าชนิดที่เป็นภววิสัยชุดหนึ่งที่แทนมิติด้านต่างๆ ของสวัสดิการของมนุษย์ ที่แสดงว่าชีวิตมนุษย์เป็นไปด้วยดีหรืออย่างไร ผู้สนับสนุนความเข้าใจชนิดนี้ได้แก่ อริสโตเติล มาร์ธา นูสบอม จอห์น ฟินนิส เจมส์ กริฟฟิน ฯลฯ ยกตัวอย่างเช่น กริฟฟินอ้างว่าชุดดังกล่าวประกอบด้วย: ความสำเร็จ ความเป็นผู้กำหนดตนเอง ความเข้าใจ ความสุขในสิ่งที่ทำหรือมี และความสัมพันธ์ส่วนบุคคลที่เป็นลักษณะผูกพันลึกซึ้ง ส่วนนูสบอมเชื่อว่าประกอบด้วย: ชีวิต สุขภาพกาย บุรณภาพแห่งร่างกาย (การไม่ถูกละเมิด) การใช้ “ผัสสะ จินตนาการ และความคิด” อารมณ์ความรู้สึกต่างๆ เหตุผลเชิงปฏิบัติ การผูกสัมพันธ์ ปฏิสัมพันธ์กับเผ่าพันธุ์อื่นนอกเหนือจากมนุษย์ด้วยกัน การเล่น และการควบคุมสิ่งแวดล้อมของตน

<sup>370</sup> ความพอใจเลือก (preference) หมายถึงวิธีที่คนจัดอันดับหรือใส่อันดับให้แก่สภาวะต่างๆ ที่เกิดขึ้นในโลก ยกตัวอย่างเช่น หากบุคคลหนึ่ง “พอใจที่จะเลือก” สิ่งดีชนิดหนึ่งเหนือกว่าสิ่งดีอีกชนิดหนึ่ง นัยยะเชิงปฏิบัติที่ตามมาคือ บุคคลนั้นจะเลือกสิ่งดีอันแรกเหนือสิ่งดีอันหลัง ความพอใจเลือกจึงเกี่ยวข้องอย่างใกล้ชิดกับการเลือก (choice) ในแง่ที่คนปรกติจะไม่พอใจเลือกสิ่ง ก. แต่กลับเลือกสิ่ง ข. นักเศรษฐศาสตร์สวัสดิการเชื่อว่าปัจเจกบุคคลมีความพอใจเลือกเกี่ยวกับสภาวะต่างๆ ที่เกิดขึ้นในโลก และเมื่อความพอใจเลือกที่มีอยู่ของบุคคลได้รับการตอบสนอง บุคคลนั้นจะถือว่ามียกระดับของสวัสดิการหรืออรรถประโยชน์ที่เพิ่มขึ้น นอกจากนี้ ความพอใจเลือกนี้ยังหมายถึงวิธีที่คนจัดอันดับให้แก่สภาวะต่างๆ ที่เกิดขึ้นในโลกตามที่เป็นจริง ไม่ใช่ที่พวกเขาจะทำเมื่อมีข้อมูลความรู้ครบถ้วน เมื่อมีปัญหาขาดชัดขึ้น หรือในลักษณะใดลักษณะหนึ่งที่ผิดไปจากที่พวกเขาเป็นอยู่ ยกตัวอย่างเช่น คนที่พอใจเลือกเฮโรอีนมากกว่าขนมปัง ก็จะไม่เลือกเฮโรอีนมากกว่าขนมปัง และการจัดอันดับนี้จะไม่บอกด้วยว่าเขาเสียใจที่เลือกแบบนั้นหรือไม่ รู้สึกขัดแย้งในตัวเองในการเลือกเช่นนั้นหรือไม่ หรือจะเลือกแบบอื่นหรือไม่ถ้าเขามีข้อมูลที่ดีกว่าอยู่ในมือ

<sup>371</sup> ความเข้าใจแบบสภาวะจิตต้องเผชิญกับตัวอย่างโต้แย้งเรื่องเครื่องจักรสร้างประสบการณ์ของโรเบิร์ต โนซิค (Nozick 1974, pp. 43-43) ซึ่งโนซิคชี้ว่า เมื่อเราทำการทดลองทางความคิดเกี่ยวกับเครื่องจักรสร้างประสบการณ์ และค้นพบด้วยตัวเองว่าเราจะไม่ใช่เครื่องจักรนี้ ทำให้เราเรียนรู้ได้ว่ามีสิ่งอื่นที่สำคัญสำหรับเรา

ทางแก้ไขได้คือ ปัญหาเรื่องความพอใจเลือกที่ไม่เป็นอุดมคติ (non-ideal preferences)<sup>372</sup> และ ปัญหาเรื่องความพอใจเลือกที่ไม่กระทบต่อผลประโยชน์ของตนเอง (disinterested preferences)<sup>373</sup> การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียรูปแบบที่แอดเลอร์และโพสเนอร์เสนอเข้าใจสวัสดิการในความหมาย

---

นอกเหนือจากประสบการณ์ (สภาวะจิต) (1974, 44) Robert Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books. 1974 ส่วนความเข้าใจแบบภววิสัยต้องพบกับตัวอย่างโต้แย้งที่กล่าวว่า ความเชื่อของเจ้าของชีวิตเองว่าเขากำลังใช้ชีวิตที่ดีสำหรับเขามีบทบาทอย่างสำคัญในการกำหนดว่าชีวิตนั้น "ดี" สำหรับเขาหรือไม่ ซึ่งเท่ากับว่าต่อให้ชีวิตของคนๆ หนึ่งตอบสนองเกณฑ์ของชีวิตที่ดีแบบภววิสัยที่นักปรัชญาคิดขึ้นทั้งหมด แต่หากคนๆ นั้นรู้สึกซึ่งชีวิตของตนเองและคิดว่ามันไร้ค่า นักปรัชญาก็ยังหนีไม่พ้นที่ต้องสรุปว่าชีวิตนั้นไม่ใช่ชีวิตที่ดีสำหรับคนๆ นั้นจริง ดูเพิ่มเติมเกี่ยวกับข้อโต้แย้งนี้ใน Ronald Dworkin. *Foundations of Liberal Equality*, Tanner Lectures on Human Values, vo. 11. Salt Lake City: University of Utah Press. 1990, pp. 75-76

<sup>372</sup> บุคคลอาจมีความพอใจเลือกที่ชั่วร้าย โง่เขลา ปรับตามสภาพแวดล้อมภายนอก หรือที่สร้างขึ้นอย่างผิดๆ สำหรับกรณีแรก ตัวอย่างเช่น นักเศรษฐศาสตร์สวัสดิการแบบดั้งเดิมยอมรับว่า กรณีคนอย่างนาย ก. ที่อุทิศชีวิตให้แก่การเป็นผู้นำขบวนการคลุ คลักซ์ คลาน ในการกดขี่ข่มเหงคนผิวดำ และนาย ก. มีความสุขจากการกดคนเหล่านี้ไว้ไม่ให้มีสถานะเป็นพลเมืองเท่ากับพลเมืองผิวขาวได้ ทำให้ต้องสรุปว่าระบบที่เหยียดและกดขี่ข่มเหงคนผิวดำ "ดีกว่า" สำหรับนาย ก. แม้จะเลวกว่าสำหรับคนผิวดำที่ถูกกดขี่ก็ตาม แม้ความสุขความพอใจที่นาย ก. ได้จากการทำเช่นนี้จะไม่เกี่ยวข้องแต่อย่างใดเลยกับความเปลี่ยนแปลงในสวัสดิการด้านวัตถุ หรือ ผลประโยชน์ที่จับต้องได้อื่นๆ ที่การกดขี่ข่มเหงและเหยียดคนผิวดำมอบให้ นอกจากความสุขความพอใจล้วนๆ ที่ได้ทำเช่นนั้นทำนองเดียวกัน นักเศรษฐศาสตร์กลุ่มนี้ยอมรับว่า ความต้องการของแม่บ้านที่จะอยู่ได้อำนาจบังคับของสามี เพราะถูกอบรมสั่งสอนมาให้เป็นอย่างนั้น แม้ในการทำเช่นนั้นจะไม่ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงด้านวัตถุที่จับต้องได้ใดๆ ขึ้นแก่ตัวแม่บ้านรายนี้เลยก็ตาม ทำให้ต้องสรุปว่าชีวิตเช่นนี้ "ดีกว่า" สำหรับแม่บ้านรายนี้

<sup>373</sup> บุคคลอาจมีความพอใจเลือกที่ไม่เกี่ยวข้องซึ่งกับชีวิตของพวกเขาเลย เช่นดิเรค พาร์ฟิตยกตัวอย่างว่า เขาอาจพบคนแปลกหน้าคนหนึ่งระหว่างการเดินทาง คนแปลกหน้ารายนี้เชื่อว่าเขาป่วยเป็นโรคร้ายแรงที่ต้องเสียชีวิตในอีกไม่นาน พาร์ฟิตรู้สึกเห็นอกเห็นใจเมื่อได้ฟังเรื่องราวของเขา และเกิดความปรารถนาอย่างแรงกล้าที่จะให้ชายแปลกหน้าคนนี้ได้รับการรักษาให้หายขาดจากโรค จากนั้นเขาไม่เคยได้พบกับชายผู้นี้อีกเลย และหลังจากนั้นโดยที่พาร์ฟิตไม่รู้ ชายคนนี้ได้รับการรักษาให้หายขาดโรคนั้น ซึ่งหากมองตามกรอบของทฤษฎีความพอใจเลือกแบบง่าย เหตุการณ์นี้ต้องถือว่าดีสำหรับพาร์ฟิต และทำให้ชีวิตเขาดีขึ้นด้วย แต่พาร์ฟิตเชื่อว่าข้อสรุปนี้รับฟังไม่ได้ เราจึงควรปฏิเสธทฤษฎีนี้ ดูเพิ่มเติม Derek Parfit. *Reasons and Persons*, p, 494 หรือบุคคลอาจมีความพอใจเลือกด้วยเหตุผลทางศีลธรรม เช่น ถ้าต้องเลือกระหว่างให้กระรอกศรีลังกาสูญพันธ์ุกับรักษาพันธุ์กระรอกดังกล่าวไว้ นางสาว ข. ซึ่งไม่เคยรู้จักกระรอกศรีลังกาเลย และไม่ใช่คนสิ่งแวดล้อมที่มีอุดมการณ์ในการปกป้องพันธุ์กระรอกหายาก แต่กระนั้นถ้าเลือกได้ เธอก็ยังเลือกให้กระรอกที่วานี้ไม่สูญพันธ์ุ เพราะเธอเชื่อว่า ศีลธรรมหมายถึงการให้คุณค่าแก่สิ่งแวดล้อมและพันธุ์สัตว์ด้วย กรณีนี้ก็เช่นเดียวกันที่ฟังดูแปลกที่จะกล่าวว่า การไม่สูญ

แบบ (ค) รูปแบบที่ผ่านการแก้ไขแล้ว คือ เข้าใจว่าสวัสดิการหมายถึงความพอใจเลือกที่มีขอบเขตจำกัด (restricted preference-based view) นั่นคือ หากนาย ก. พิจารณาเลือกผลลัพธ์  $x_1$  มากกว่าผลลัพธ์  $x_2$  และความพอใจเลือกที่นาย ก. มีต่อผลลัพธ์  $x_1$  นั้นผ่านทั้งเกณฑ์เรื่องความเป็นอุดมคติและความเกี่ยวข้องและสามารถส่งผลกระทบต่อผลประโยชน์ของนาย ก. เองได้ จะถือว่าผลลัพธ์  $x_1$  ดีสำหรับนาย ก. มากกว่าผลลัพธ์  $x_2$ <sup>374</sup>

เมื่อกำหนดได้แน่ชัดเช่นนี้ว่าสวัสดิการหมายถึงความพอใจเลือกที่มีขอบเขตจำกัดของบุคคลแต่ละคนที่เกี่ยวข้อง ก็สามารถเข้าใจได้ต่อไปว่า สวัสดิการรวม (aggregate welfare) ที่การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียส่งเสริมนั้นก็คือผลรวมของความพอใจเลือกเหล่านี้ของบุคคลทุกคนที่เกี่ยวข้องนั่นเอง แต่เนื่องจากทางเลือกเชิงนโยบายแบบที่แตกต่างกันให้สวัสดิการรวมที่ไม่เท่ากัน การตัดสินใจว่าทางเลือกใดให้สวัสดิการรวมมากที่สุด จึงต้องอาศัย การเปรียบเทียบวัดสวัสดิการระหว่างบุคคล (interpersonal comparison of welfare)

*การเปรียบเทียบวัดสวัสดิการระหว่างบุคคล (Interpersonal comparison of welfare)*

นักเศรษฐศาสตร์แนวดั้งเดิม (orthodox) เช่น วิลเฟรโด พาเรโต (Vilfredo Pareto) และผู้ที่ได้รับอิทธิพลจากเขาเชื่อว่าการเปรียบเทียบวัดระดับสวัสดิการระหว่างบุคคลเป็นสิ่งที่ไม่สามารถทำได้เนื่องจากข้ออ้างเหตุผลต่อไปนี้<sup>375</sup>

---

พันธู์ของกระรอกชนิดนี้ทำให้ชีวิตของน.ส. ข ดีขึ้น (Adler & Posner 2006, 34) โดยสิ่งที่ทำให้ความพอใจเลือกที่กล่าวมาเหล่านี้เป็นปัญหา เกิดจากที่ทั้งหมดล้วนไม่ได้มีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงในทางเวลาหรือสถานที่กับเจ้าของความพอใจเลือก และไม่มีผลกระทบต่อเขา/เธอไม่ว่าทางร่างกายหรือจิตใจที่จะทำให้กล่าวได้ว่ามันทำให้ชีวิตของเขาหรือเธอดีขึ้น

<sup>374</sup> Adler & Posner 2006, p. 36

<sup>375</sup> พาเรโตเชื่อว่า การเปรียบเทียบระดับสวัสดิการระหว่างบุคคล (เช่น การเปรียบเทียบว่าหากนำแอปเปิลผลหนึ่งไปจากจอห์น และมอบให้แก่แมรี แมรีได้อรรถประโยชน์จากการได้แอปเปิลลูกนั้นมากกว่าที่จอห์นเสียอรรถประโยชน์ (utils) จากการเสียแอปเปิลลูกนั้น และทำให้สรุปได้ว่าการนำแอปเปิลจากจอห์นไปให้แก่แมรีให้อรรถประโยชน์รวมสูงกว่า) เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ หรืออย่างน้อยก็ปฏิบัติจริงไม่ได้จนไม่สามารถนำมาใช้เป็นพื้นฐานสำหรับการประเมินคุณค่าของนโยบายได้ เมื่อเป็นเช่นนี้เราจึงควรตั้งข้อเสนอบนแบบของเบเนธัมที่ให้นับและบวกเพื่อหาผลรวมของอรรถประโยชน์ ซึ่งจะให้ผลเป็นการจัดอันดับแบบมีค่าตัวเลขกำกับ (cardinal ordering) เป็นการจัดอันดับความพอใจเลือกแบบกว้างๆ (ordinal preference ranking) แทน เช่น เราสามารถพูดได้ว่าจอห์นมีแอปเปิลดีกว่าไม่มี หรือพูดแบบเป็นเทคนิคมากขึ้นคือ จอห์นพอใจ (prefer) การมีแอปเปิล



สมมติว่ามีคนอยู่สองคนคือ นาย  $g_1$  และ นาย  $g_2$  และมีผลลัพธ์อยู่สองประการคือ (ข และ ข\*) และนาย  $g_1$  ชอบผลลัพธ์ ข มากกว่าผลลัพธ์ ข\* ขณะที่นาย  $g_2$  ชอบผลลัพธ์ ข\* มากกว่าผลลัพธ์ ข ทั้งนี้ให้เราสมมติต่อไปว่าผลลัพธ์ ข\* ให้สวัสดิการรวมมากกว่า สิ่งนี้จะหมายความว่าสวัสดิการที่นาย  $g_2$  จะต้องสูญเสียเมื่อเปลี่ยนจากผลลัพธ์ ข เป็นผลลัพธ์ ข\* จะน้อยกว่าสวัสดิการที่นาย  $g_2$  จะได้รับเมื่อเปลี่ยนจากผลลัพธ์ ข เป็นผลลัพธ์ ข\* กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความแตกต่างหรือการเปลี่ยนแปลงในสวัสดิการสามารถเปรียบเทียบกันได้ระหว่างคนสองคนนี้ แต่ถ้าเราเข้าใจสวัสดิการว่าเป็นการตอบสนองของความพอใจเลือก (preference-satisfaction)? เรายังจะสามารถเปรียบเทียบสิ่งดังกล่าวได้อีกหรือไม่? ความพอใจเลือกเป็นแค่การจัดอันดับทางเลือกแบบเชื่อมโยงกัน การกล่าวว่านาย  $g_1$  พพอใจผลลัพธ์ ข มากกว่าผลลัพธ์ ข\* ไม่ได้หมายความว่าอะไรมากกว่าการกล่าวว่าเขาจัดอันดับผลลัพธ์ ข ไว้สูงกว่าผลลัพธ์ ข\* และจึงมีแนวโน้มที่จะเลือก ข มากกว่า ข\* แต่ปัญหาคือเราจะย้ายจากการจัดอันดับผลลัพธ์โดยปัจเจกบุคคลแต่ละคน (ซึ่งเป็นข้อมูลชนิดบาง) ไปสู่การจัดอันดับการเปลี่ยนแปลงในสวัสดิการระหว่างคนสองคนนี้ ชุดหนึ่ง (ซึ่งเป็นข้อมูลชนิดหนา) ได้อย่างไร? <sup>376</sup>

แอดเลอร์และโพสเนอร์ตระหนักว่า ข้ออ้างที่ว่าการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียส่งเสริมสวัสดิการรวมจะมีน้ำหนักได้ ต่อเมื่อสามารถแสดงให้เห็นได้ก่อนว่า ความคิดเรื่อง “สวัสดิการรวม” เป็นความคิดที่สามารถมีเนื้อหาได้จริง ซึ่งหมายถึงต้องสามารถปฏิเสธข้ออ้างเหตุผลข้างต้นนี้ และแสดงให้เห็นว่าการเปรียบเทียบวัดระดับสวัสดิการระหว่างบุคคลตั้งแต่สองคนขึ้นไปเป็นสิ่งที่สามารถกระทำได้ เพราะไม่เช่นนั้นความคิดเรื่องสวัสดิการรวมก็必将มีความหมายลดลงมาเป็นเพียงแค่ความเหนือกว่าแบบพาเรโตเท่านั้น ดังนั้น แอดเลอร์และโพสเนอร์จึงปฏิเสธข้ออ้างเหตุผล

---

มากกว่าการไม่มีแอปเปิล แต่เราไม่สามารถบอกได้ว่าการมีแอปเปิลให้อรรถประโยชน์แก่จอห์นเป็นจำนวนเท่าใด และการไม่มีแอปเปิลให้อรรถประโยชน์แก่เขาเป็นจำนวนเท่าใด

<sup>376</sup> อ้างใน Adler & Posner 2006, p. 41

ข้างต้นนี้โดยชี้ว่า เป็นข้ออ้างที่สะท้อนความเชื่อที่ขัดแย้งกับสามัญสำนึกของคนทั่วไป (counterintuitive) และให้ตัวอย่างแย้งดังต่อไปนี้:

ถ้าในโลกใบหนึ่ง เฟลิกซ์รู้สึกสบายดี แต่คนหลายพันคนต้องเสียชีวิตลงก่อนเวลาอันควรและด้วยความเจ็บปวดทรมานอย่างแสนสาหัส และในโลกอีกใบหนึ่ง สามารถหยุดความตายก่อนเวลาอันควรและที่แสนเจ็บปวดทรมานของคนจำนวนมากไว้ได้โดยแลกกับการที่เฟลิกซ์รู้สึกปวดหัวแทบระเบิด หรือถ้าในโลกใบหนึ่ง คนหลายคนต้องตกงานกลายเป็นโรคซึมเศร้า ครอบครัวแตกแยกหรือต้องเผชิญกับผลกระทบด้านลบของการตกงานเรื้อรัง และในอีกโลกหนึ่ง ไม่มีใครตกงานแต่ผู้บริหารระดับสูงไม่กี่คนมีรายได้ลดลงจนสามารถซื้อได้แค่รถยนต์บีเอ็มดับเบิลยู จากเดิมที่เคยซื้อรถยนต์แลมเบอร์กินีที่แพงกว่าได้ แม้ว่าโลกสองใบในสถานการณ์สมมติเหล่านี้จะ “เปรียบเทียบกันไม่ได้แบบพาเรโต”<sup>377</sup> แต่โลกใบที่สองในแต่ละสถานการณ์สมมติถ้ามองตามสามัญสำนึกแล้วจะเห็นว่าเหนือกว่ามากในแง่สวัสดิการรวมเมื่อเทียบกับโลกใบแรก และเราสามารถคิดถึงสถานการณ์สมมติแบบนี้ได้อีกเป็นจำนวนมาก<sup>378</sup>

แอดเลอร์และโพสเนอร์อ้างว่าตัวอย่างแย้งนี้แสดงให้เห็นว่าทัศนะทางเศรษฐศาสตร์แบบดั้งเดิมนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าความเชื่อแบบสามัญสำนึกและแบบปฏิบัติตามสามัญสำนึกที่คนใช้กันอยู่ทั่วไปนั้น “เต็มไปด้วยความผิดพลาด” (error theory) ซึ่งเป็นข้อสรุปที่ขัดแย้งกับความเป็นจริงของมนุษย์ที่เราทำการเปรียบเทียบสวัสดิการระหว่างบุคคลจนแทบจะเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตที่ขจัดทิ้งไปไม่ได้ ดังจะเห็นว่า เรามีการตัดสินใจเกี่ยวกับสวัสดิการหรือความอยู่ดีมีสุขรวมอยู่ตลอดเวลา เช่น เปรียบเทียบว่าถ้าตัดสินใจทำสิ่งหนึ่งแล้ว เพื่อน เพื่อนร่วมงานหรือสมาชิกในครอบครัวของเราคนใดจะต้องเสียอะไร และคนอื่นๆ ที่เหลือจะได้อะไรจากการตัดสินใจนั้น ทำนอง

<sup>377</sup> หมายถึงเมื่อระหว่างผลลัพธ์สองแบบคือ ก และ ก\* มีคนอย่างน้อยหนึ่งคนซึ่งมีชีวิตที่ดีกว่าใน ก เมื่อเทียบกับใน ก\* และมีคนอย่างน้อยหนึ่งคนที่มีชีวิตที่ดีกว่าใน ก\* เมื่อเทียบกับใน ก ดู Lionel Robbins. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan. 1932

<sup>378</sup> Adler & Posner 2006, p. 41

เดียวกัน สถาบันต่างๆ ของรัฐก็ต้องเผชิญและตัดสินใจเลือกดำเนินนโยบายที่จะมีผลเป็นการเพิ่มระดับสวัสดิการให้แก่คนบางคนหรือบางกลุ่ม แต่ขณะเดียวกันก็ทำร้ายสวัสดิการของคนอีกกลุ่มหนึ่งอยู่ตลอดเวลา เช่น การออกกฎเกณฑ์เพื่อปกป้องคุณภาพสิ่งแวดล้อมช่วยให้สภาพอากาศที่คนหายใจเข้าไปดีขึ้น แต่ก็ส่งผลกระทบต่อให้เกิดการลดการผลิตและการจ้างงานในโรงงานที่ผลิตสารก่อมลพิษออกสู่สิ่งแวดล้อม หรือการเข้าแทรกแซงตลาดและผู้ผลิตเพื่อคุ้มครองประโยชน์ของผู้บริโภค ทำให้ผลกำไรของบริษัทลดลงจนอาจถึงขั้นขาดทุน หรือการลดขีดจำกัดความเร็วในการใช้ยานพาหนะบนท้องถนนช่วยลดเวลาในการเดินทาง แต่ก็เพิ่มโอกาสที่ผู้ใช้รถใช้ถนนจะประสบอันตรายจากอุบัติเหตุจากความเร็วที่เพิ่มขึ้นตามมา แอดเลอร์และโพสเนอร์อ้างว่า การแลกเปลี่ยนแบบได้อย่าง-เสียอย่างระหว่างสวัสดิการต่างประเภทกันนี้แม้บางครั้งจะเป็นสิ่งที่ไม่อาจกำหนดแน่ชัดได้ว่าแบบใดดีกว่า แต่ก็ไม่ใช่ว่าจะเป็นอย่างนั้นเสมอไปในทุกกรณี การอ้างแบบทัศนะทางเศรษฐศาสตร์ดั้งเดิมว่าการเปรียบเทียบสวัสดิการระหว่างบุคคลเป็นสิ่งที่ทำไม่ได้เลยจึงนำไปสู่ข้อสรุปที่สุดโต่งและยากที่จะยอมรับได้ที่ว่า แบบปฏิบัติที่ใช้กันอยู่ทั่วไปในระดับของปัจเจกบุคคล และของรัฐที่ซึ่งนำหน้าระหว่างสวัสดิการที่ได้รับกับสวัสดิการที่สูญเสียไปของคนในจุดยืนต่างๆ กันแฝงไว้ด้วยความผิดพลาดที่ร้ายแรง<sup>379</sup>

นอกจากนี้ แอดเลอร์และโพสเนอร์ยกตัวอย่างวิธีหนึ่งที่สามารถนำมาใช้ทำการเปรียบเทียบสวัสดิการระหว่างบุคคลคือ แนวคิดเรื่องการเปรียบเทียบวัดระหว่างบุคคลโดยดูจากปฏิกิริยาของผู้ชมที่เห็นอกเห็นใจ (sympathetic spectator) ที่เสนอโดยจอห์น ฮาร์ซานยี (John Harsanyi) แนวคิดนี้กล่าวว่า สมมติว่ามีประชากรอยู่ทั้งสิ้นจำนวน ๑๐๐ คน ให้ผลรวมของผลลัพธ์ทั้งหมดที่ระบุถึงประวัติชีวิตของบุคคลจำนวนทั้ง ๑๐๐ คนนี้เป็น  $g_{100}$  โดย  $g_1$  หมายถึง “การเป็นบุคคลหมายเลข ๑ ในผลลัพธ์รวม  $g_{100}$ ” และ  $g_2$  หมายถึง “การเป็นบุคคลหมายเลข ๒ ในผลลัพธ์รวม  $g_{100}$ ” และเป็นเช่นนี้ไปจนครบถึง  $g_{100}$  จากนั้นให้สมมติมุมมองขึ้นมาหนึ่งมุมมองให้เป็นมุมมองของ “ผู้ชม” (spectator) ผู้เห็นอกเห็นใจที่กำลังจินตนาการว่าหากตัวเขาเกิดเป็นปัจเจกบุคคลคนใดคนหนึ่งในประชากรทั้ง ๑๐๐ คนนั้นในผลลัพธ์  $g_1$  ไปจนถึง  $g_{100}$  มันจะเป็นเช่นไร และเขาจะมีความพอใจเลือกแบบใดหลังจากที่ได้พิจารณาทุกผลลัพธ์ที่เป็นไปได้ครบทั้ง ๑๐๐ กรณีแล้ว ซึ่ง

<sup>379</sup> Adler & Posner 2006, p. 42

หากผลที่ได้คือ ผู้ชมผู้นี้จัดอันดับผลลัพธ์ ก๑, ๓ ไว้สูงกว่าผลลัพธ์ ก๔,๗ ในความพอใจเลือกภายหลังจากการที่ได้พิจารณาทุกผลลัพธ์ที่เป็นไปได้ครบแล้ว ก็ จะหมายความว่าผู้ชมผู้นี้จะพอใจมีชีวิตแบบที่ปัจเจกบุคคลหมายเลข ๓ มีในกรณีที่ ๑ มากกว่าชีวิตแบบที่ปัจเจกบุคคลหมายเลข ๗ มีในกรณีที่ ๔ แต่ฮาร์ซานย์ชี้ว่ามุมมองของผู้ชมผู้เห็นอกเห็นใจนี้ต้องนำเรื่องความน่าจะเป็น (probability) เข้ามาพิจารณาด้วย ดังนั้นการเปรียบเทียบวัดจึงต้องกระทำโดยถือว่า ผู้ชมมีความพอใจเลือกหลังที่ได้พิจารณาทุกผลลัพธ์ที่เป็นไปได้ต่อสองสิ่งคือ (ก) ประวัติชีวิตของบุคคลแต่ละคน และ (ข) ลีตเตอร์ี ของความน่าจะเป็นที่เขาจะตกอยู่ในประวัติชีวิตนั้นๆ เท่ากับว่าในผลลัพธ์ที่เป็นไปได้อันหนึ่งเช่น ก๑ ผู้ชมจะ “บวกรวม” ลีตเตอร์ีที่มีค่าความเป็นไปได้เท่ากันสำหรับทุกผลลัพธ์ (equiprobability) เข้าไปในผลลัพธ์ก๑,...ก๑๐๐ ด้วย โดยลีตเตอร์ีนี้จะระบุว่าผู้ชมมีโอกาสเท่ากับ ๑/๑๐๐ ที่จะมีชีวิตเป็นปัจเจกบุคคลหมายเลข ๑ ในผลลัพธ์ ๑ และมีโอกาสเท่ากับ ๑/๑๐๐ ที่จะใช้ชีวิตของปัจเจกบุคคลหมายเลข ๒ ในผลลัพธ์ ๑ และเป็นเช่นนั้นไปถึงปัจเจกบุคคลหมายเลข ๑๐๐ สถิติการรวมในแง่นี้จึงถูกนิยามในรูปของลีตเตอร์ีที่มีค่าความเป็นไปได้เท่ากัน การกล่าวว่สถิติการรวมในผลลัพธ์ ก๑ สูงกว่าในผลลัพธ์ ก๔ จึงหมายความว่าผู้ชมจะพอใจลีตเตอร์ีที่มีค่าความเป็นไปได้เท่ากันของผลลัพธ์ ก๑ มากกว่าลีตเตอร์ีที่มีค่าความเป็นไปได้เท่ากันของผลลัพธ์ ก๔ ซึ่งเท่ากับว่าเขาจะพอใจลีตเตอร์ีที่โลก ก๑ เกิดขึ้นอย่างแน่นอนและเขาหรือเธอมีโอกาสเท่ากับ ๑/๑๐๐ ที่เป็นบุคคลแต่ละคนที่อาศัยอยู่ในโลกนั้น มากกว่าลีตเตอร์ีที่โลก ก๔ เกิดขึ้นอย่างแน่นอนและเขาหรือเธอมีโอกาสเท่ากับ ๑/๑๐๐ ที่จะเป็นบุคคลแต่ละคนที่อาศัยอยู่ในโลกนั้น<sup>380</sup> ดังนั้น การเปรียบเทียบวัดระดับสถิติการระหว่างบุคคลจึงอยู่ในรูปที่: สถิติการรวมในผลลัพธ์ ข จะสูงกว่าในผลลัพธ์ ข\* เมื่อคนเกือบทุกคนที่สวมบทบาทเป็น “ผู้ชมที่เห็นอกเห็นใจ” จะพอใจลีตเตอร์ีที่มีค่าความเป็นไปได้เท่ากันของผลลัพธ์ ข มากกว่าลีตเตอร์ีแบบเดียวกันของผลลัพธ์ ข\* เมื่อพวกเขาคิดแบบอุดมคติและสนใจแต่สิ่งที่เป็นผลประโยชน์สำหรับตัวเขาเองเท่านั้น

แอดเลอร์และโพสเนอร์อ้างสูตรที่กล่าวไปนี้ของฮาร์ซานย์ไม่ใช่สำหรับใช้เป็นกรรมวิธีการตัดสินใจ แต่เพื่อแสดงให้เห็นว่าการเปรียบเทียบวัดสถิติการระหว่างบุคคลเพื่อค้นหาสถิติการ

<sup>380</sup> Adler & Posner 2006, p. 48

รวมเป็นสิ่งที่สามารถกระทำได้ เพื่อที่จะไปสู่ข้ออ้างหลักของพวกเขาที่ว่า การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียคือกรรมวิธีการตัดสินใจที่สะท้อนสวัสดิการรวมที่ (อาจ) วัดด้วยวิธีการนี้ออกมาได้ตรงที่สุด หนึ่ง ดังที่ได้อภิปรายไปแล้วบางส่วนในบทที่ ๒ ว่า การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียในปัจจุบันกระทำ โดยการประเมินค่าความยินดีที่จะจ่าย (willingness-to-pay values) ที่ปัจเจกบุคคลแต่ละคนมี เพื่อแลกกับการดำเนินโครงการใดโครงการหนึ่ง หรือเพื่อแลกกับการไม่ดำเนินโครงการนั้นๆ ซึ่งค่าความยินดีที่จะจ่ายนี้จะวัดออกมาในรูปของตัวเงินที่เรียกว่า ค่าเงินชดเชยที่ยอมรับได้ (compensation values – CV) สำหรับคนแต่ละคนสำหรับการดำเนินหรือไม่ดำเนินโครงการ เฉพาะนั้นๆ ซึ่งค่าเงินจำนวนนี้จะถูกนำมาบวกรวมกันเป็นค่าเงินชดเชยรวม เพื่อใช้ตัดสินใจว่าคุ้มหรือไม่ที่จะดำเนินโครงการดังกล่าวเมื่อชั่งน้ำหนักค่าเงินชดเชยรวม (ที่ต้องจ่าย) เทียบกับ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้จากการโครงการ<sup>381</sup> *สวัสดิการนิยมแบบอ่อน* (weak welfarism)

ทัศนะแบบประโยชน์นิยมคลาสสิกอ้างว่า สวัสดิการรวมคือ *ตัวตัดสินขึ้นเด็ดขาดทางศีลธรรม* เมื่อต้องเลือกตัดสินใจว่าจะกระทำการใด เจ้าหน้าที่ของรัฐและปัจเจกบุคคลจึงต้องเลือกกระทำในสิ่งที่จะให้สวัสดิการรวมสูงสุด แต่แอดเลอร์และโพสเนอร์ปฏิเสธความคิดเช่นนี้ และเสนอให้รับทัศนะแบบสวัสดิการนิยมแบบอ่อนที่เชื่อว่า สวัสดิการรวมเป็นเพียงข้อพิจารณาที่เกี่ยวข้องโดยตรงประเด็นทางศีลธรรมข้อหนึ่งในบรรดาข้อพิจารณาหลายข้อที่มีอยู่

ศีลธรรมอาจประกอบด้วยปัจจัยทางศีลธรรมที่เป็นแบบพหุลักษณะ แน่นนอนว่าในปัจจุบันเหล่านี้ต้องรวมสวัสดิการรวมอยู่ด้วย แต่มันก็อาจรวมปัจจัยอย่างอื่นอีก เช่น สิทธิทางศีลธรรม การจัดสรรสวัสดิการอย่างเป็นธรรม หรือแม้แต่ข้อพิจารณาทางศีลธรรมเรื่องอื่นๆ ที่แยกขาดจากสวัสดิการ เช่น คุณค่าในตัวเองของสิ่งแวดล้อมตามธรรมชาติ ..... “ทัศนะแบบสวัสดิการนิยมอย่างอ่อน” ประกอบด้วยทัศนะแบบประโยชน์นิยมแบบมีขีดจำกัด และทัศนะทางศีลธรรมแบบพหุนิยมที่รวมเอาสวัสดิการรวมไว้ด้วยกันกับข้อกังวลทางศีลธรรมเรื่องอื่นๆ<sup>382</sup>

<sup>381</sup> Adler & Posner 2006, p. 52

<sup>382</sup> Adler & Posner 2006, p. 53

ทั้งคู่ให้เหตุผลสนับสนุนทัศนะสวัสดิการนิยมอย่างอ่อนนี้ว่า เป็นทัศนะที่สอดคล้องกับสามัญสำนึกมากกว่าทัศนะแบบประโยชน์นิยมดั้งเดิม และทัศนะที่มีลักษณะเบ็ดเสร็จสัมบูรณ์ทางศีลธรรมชนิดอื่นๆ เช่น ทัศนะที่เน้นสิทธิอย่างเต็มรูปแบบ หรือทัศนะเสมอภาคนิยมอย่างเต็มรูปแบบซึ่งจะอ้างสิทธิหรือความเสมอภาคในการจัดสรรอย่างเข้มงวดโดยไม่ยอมให้พื้นที่แก่สวัสดิการรวมในฐานะปัจจัยที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นทางศีลธรรมเลย ส่งผลให้ทัศนะเหล่านี้ให้ผลลัพธ์ที่ขัดแย้งรุนแรงกับสามัญสำนึก<sup>383</sup> เนื่องจากในหลายครั้ง สิ่งที่รัฐบาลปฏิบัติอยู่ชี้ให้เห็นว่ามีบางสถานการณ์ที่สวัสดิการเป็นข้อพิจารณาที่มีน้ำหนักทางศีลธรรมต่างหากที่ไม่ขึ้นกับข้อพิจารณาเรื่องการจัดสรรที่เสมอภาคหรือสิทธิทางศีลธรรม<sup>384</sup>

#### ๔.๓.๒ การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียในฐานะกรรมวิธีในการตัดสินใจ

ในขั้นต่อมา แอดเลอร์และโพสเนอร์อ้างว่าการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียเป็นวิธีที่มีเหตุผลสนับสนุนที่ดีพอ (justified) ที่ผู้ได้รับผลกระทบสามารถยอมรับได้ โดยที่เป็นเช่นนี้ไม่ใช่เพราะการวิเคราะห์นี้ถูกต้องตรงตามหลักศีลธรรม แต่เป็นเพราะการวิเคราะห์ชนิดนี้คือกรรมวิธีในการ

<sup>383</sup> Dennis McKerlie; อ้างใน Adler & Posner 2006, p. 54

<sup>384</sup> ทั้งคู่ยกตัวอย่างว่า ในการออกมาตรการควบคุมมาตรฐานด้านอาหารและยา หากยึดตามทัศนะที่เน้นสิทธิอย่างเต็มรูปแบบเพียงอย่างเดียวจะต้องถือว่า รัฐบาลห้ามได้เฉพาะการซื้อขายแลกเปลี่ยนอาหารและยาละเมิดสิทธิทางศีลธรรมเท่านั้น แต่ในทางปฏิบัติจริง หากทำเช่นนั้นย่อมจะกลายเป็นว่า รัฐบาลไม่สามารถห้ามการขายอาหารหรือยาที่ไร้ประสิทธิภาพและไม่ปลอดภัยแต่มีการติดฉลากให้ข้อมูลไว้อย่างครบถ้วนสำหรับผู้ซื้อที่เป็นผู้ใหญ่ซึ่งไม่อาจมองได้ว่าละเมิดสิทธิทางศีลธรรมของผู้ใด แต่สามัญสำนึกบอกว่รัฐมีหน้าที่จากเหตุผลเรื่องการปกป้องสวัสดิการของส่วนรวมที่ต้องออกกฎข้อบังคับมาสั่งห้ามการจำหน่ายอาหารและยาประเภทนี้ด้วย หรือหากยึดตามทัศนะแบบเสมอภาคนิยมเต็มรูปแบบก็จะต้องถือว่ากฎหมายเรื่องอาหารและยาต้องเป็นไปเพื่อส่งเสริมความเสมอภาค ซึ่งหมายความว่ารัฐต้องสั่งห้ามการขายยาอันตรายหรือผลิตภัณฑ์ที่ปราศจากคุณภาพให้แก่คนจน แต่รัฐสามารถส่งเสริมการขายยาหรือผลิตภัณฑ์ชนิดนี้แก่คนรวยได้โดยไม่ขัดแย้งกับทัศนะที่ว่านี้ เพราะการทำเช่นนี้ในแง่หนึ่งจะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่เป็น “การสร้างความเท่าเทียม” โดยการลดอายุขัยของคนรวยลงหรือลดทรัพยากรที่พวกเขาเหลือให้เหลือใกล้เคียงกับของคนยากจนมากขึ้น แต่ก็อีกเช่นกันที่สามัญสำนึกบอกแก่เราว่า หน่วยงานที่รับผิดชอบกำกับดูแลด้านอาหารและยาต้องไม่คำนึงถึงแค่เรื่องการส่งเสริมความเสมอภาคในความหมายแคบๆ เช่นนี้ ซึ่งเห็นได้ชัดว่ามีลักษณะที่ต้อยกว่าแบบพาเรโตอย่างชัดเจนเมื่อเทียบกับการออกกฎหมายสั่งห้ามการขายยาอันตรายแก่คนทุกคนในสังคมเหมือนกัน ไม่ว่าจะคนนั้นจะเป็นคนร่ำรวยหรือยากจน (Adler & Posner 2006, 55)

ตัดสินใจ หรือเทคนิคชนิดหนึ่งที่อาจนำมาใช้เมื่อต้องเลือกระหว่างทางเลือกเชิงนโยบายต่างๆ<sup>385</sup> ที่กระทำโดยมีวิธีการที่ชัดเจนตรวจสอบได้ คือ การคำนวณหาผลรวมของค่าเงินชดเชย (CV) ที่อยู่ในรูปของตัวเงินที่ปัจเจกบุคคลจะยอมรับเพื่อแลกกับการดำเนินโครงการหรือการไม่ดำเนินโครงการหนึ่ง เทียบกับสถานภาพเดิมคือการไม่ทำอะไรเลย แต่เนื่องจากกรรมวิธีที่วุ่นวายนี้ถูกชี้ให้เห็นว่ามีข้อจำกัดหลายประการ เช่น เรื่องขนาดของข้อมูล ข้อจำกัดด้านการรับรู้และแรงจูงใจของผู้ตัดสินใจ (หรือผู้กำหนดนโยบาย) ในโลกแห่งความเป็นจริง ซึ่งจำเป็นต้องได้รับการแก้ไขก่อนที่จะจะสามารถอ้างสิ่งที่เป็นเหตุผลสนับสนุนหลักของทั้งคู่ คือ การที่วิธีการนี้สามารถสะท้อนสวัสดิการรวมออกมาได้อย่างเที่ยงตรงแม่นยำ ทั้งคู่จึงเสนอวิธีต่อไปนี้ออกชุดของไหวที่มีอยู่ภายในกรรมวิธีดังกล่าว

- 1) กำหนดให้ทางเลือกมีจำนวนและความหลากหลายน้อยลงเพื่อแก้ปัญหาที่เจ้าหน้าที่รัฐผู้มีหน้าที่ตัดสินใจต้องเผชิญกับทางเลือกเชิงนโยบายเป็นจำนวนมากในคราวเดียว และแต่ละทางเลือกต่างมีรายละเอียดที่แตกต่างกันทั้งหมด ผู้รับผลกระทบ ฯลฯ และเจ้าหน้าที่รัฐเหล่านี้ไม่ได้มีความเป็นเหตุเป็นผลชนิดไร้ขอบเขตที่จะสามารถประเมินระดับเงินชดเชยสำหรับทางเลือกเหล่านี้ได้ทั้งหมด<sup>386</sup>
- 2) ทำให้มาตรวัดที่ใช้แปลงผลลัพธ์ที่อาจเกิดกับปัจเจกบุคคลจากทางเลือกเชิงนโยบายหนึ่งออกมาเป็นรูปของตัวเงินมี *ความอ่อนไหว* ต่อลักษณะที่เกี่ยวข้องกับความน่าจะเป็นของทางเลือก เพื่อรับมือกับปัญหาเรื่องความไม่แน่นอนเกี่ยวกับผลลัพธ์ที่จะตามมาจากการเลือกดำเนินนโยบายของรัฐ เพราะเจ้าหน้าที่ผู้กำหนดนโยบายเองก็ไม่สามารถรู้ได้อย่างแน่ชัดว่าทางเลือกหนึ่งจะก่อให้เกิดผลลัพธ์ใดตามมาบ้าง และอย่างดีที่สุดคือประมาณค่าออกมาเป็นลือตเตอร์สำหรับทางเลือกนั้นๆ<sup>387</sup>

<sup>385</sup> Adler & Posner 2006, pp. 63-64

<sup>386</sup> Adler & Posner 2006, p. 69

<sup>387</sup> Adler & Posner 2006, pp. 69-70

- 3) นำแนวทางที่นักเศรษฐศาสตร์คิดค้นขึ้น เช่น การอนุมาณความพอใจเลือกโดยดูจากราคาตลาดและหลักฐานเชิงพฤติกรรม หรือจากพฤติกรรมทางภาษา<sup>388</sup> บูรณาการเข้าไปในกรรมวิธีตัดสินใจแบบ CBA เพื่อรับมือกับปัญหาเรื่องความไม่แน่นอนเกี่ยวกับการประเมินค่าเงินชดเชยของปัจเจกบุคคล เนื่องจากค่าเงินชดเชยนี้ไม่สามารถรู้ได้โดยตรง และความพอใจเลือกก็ไม่ใช่ว่าจะสามารถสังเกตได้โดยตรง เป็นแค่การจัดอันดับผลลัพธ์และจัดอันดับลืตเตอร์ของผลลัพธ์
- 4) แบ่งผลลัพธ์ที่เป็นไปได้ออกเป็น กลุ่ม โลกที่เป็นไปได้ขนาดใหญ่หลายกลุ่มแทนการแบ่งเป็นโลกที่เป็นไปได้หลายใบและเน้นความแตกต่างด้านสวัสดิการระหว่างกลุ่มโลก เพื่อรับมือกับปัญหาที่ว่าผลลัพธ์ที่อาจเกิดจากทางเลือกแต่ละทางทั้งมีจำนวนมากและมีความสลับซับซ้อน ทำให้เกินความสามารถในการคิดคำนวณที่จำกัดของเจ้าหน้าที่ผู้ตัดสินใจ และการทำเช่นนี้ยังช่วยให้ผู้ตัดสินใจสามารถมองข้ามความแตกต่างระหว่างโลกที่เป็นไปได้ชนิดที่ไม่เกี่ยวข้องกับสวัสดิการ และลดความซับซ้อนลงได้ด้วย<sup>389</sup>
- 5) สำหรับปัญหาที่ว่ากรรมวิธีนี้ต้องรับมือกับคนจำนวนมากและความพอใจเลือกที่หลากหลาย ซึ่งส่งผลให้สมาชิกในกลุ่มประชากรเดียวกันอาจต้องการค่าเงินชดเชยที่แตกต่างกันสำหรับสิ่งดีประเภทเดียวกัน ทำให้การประเมินค่าเงินชดเชยรวมสำหรับประชากรทั้งกลุ่มเป็นเรื่องที่สลับซับซ้อนและเสียเวลามาก ทางแก้คือเชื่อไว้ก่อนว่าคนมีความพอใจเลือกเหมือนกัน เช่น โดยใช้ “ค่ามูลค่าชีวิตเชิงสถิติ” ค่าเดียวกันสำหรับการคำนวณ แม้ในความเป็นจริงคนอาจเรียกค่าชดเชยที่แตกต่างกัน หรือใช้วิธีแบบอื่น เช่น ประเมินความหลากหลายในความพอใจเลือกและค่าชดเชยออกมาในรูปแบบฟังก์ชันของคุณลักษณะจำนวนหนึ่งของปัจเจกบุคคลที่สามารถวัดได้ หรือถ้าเป็นสินค้าที่จำหน่ายในตลาด ก็ใช้วิธีสังเกตส่วนผสมของราคา-ผลผลิตเพื่อประมาณหาเส้นกราฟอุปสงค์สำหรับสินค้านั้น ที่จะทำให้สามารถหาผลรวมของค่าเงินชดเชย

<sup>388</sup> เช่น โดยทำการสำรวจวิจัยที่ถามคำถามคนแต่ละคนว่าพวกเขายินดีที่จะจ่ายหรือรับเงินชดเชยที่ราคาเท่าใดสำหรับผลดี-ผลเสียที่จะตามมา

<sup>389</sup> Adler & Posner 2006, pp. 70-71



สำหรับการเปลี่ยนแปลงอันหนึ่งที่จะส่งผลกระทบต่อตลาดได้ และความหลากหลายของความพอใจเลือกสำหรับสินค้าอย่างหนึ่งก็จะสะท้อนอยู่ในความโค้งของเส้นกราฟอุปสงค์นั้นเอง หรือโดยใช้เงื่อนไขความเป็นอุดมคติ และความเป็นผลประโยชน์ส่วนตัวเพื่อ “ฟอก” ค่าชดเชยโดยลดผลกระทบเหล่านี้ออกไปก็จะมีส่วนช่วยเพิ่มความแม่นยำของค่าชดเชยในการสะท้อนสวัสดิการรวมได้ดีขึ้น<sup>390</sup>

- 6) สำหรับปัญหาเรื่องอรรถประโยชน์หน่วยสุดท้ายของเงินที่ผันแปร (variable marginal utility of money) และการบิดเบือนที่เกิดจากความแตกต่างด้านฐานะ<sup>391</sup> ทางแก้อาจ

<sup>390</sup> ยกตัวอย่างเช่น ค่าชดเชยของนาย ก. สำหรับการสงวนพันธุ์สัตว์หายากอาจเป็นบวก แต่หลังจากทำการ “ฟอก” ความพอใจเลือกโดยตัดความพอใจเลือกชนิดที่ไม่เกี่ยวกับผลประโยชน์โดยตรงของบุคคลออกไปแล้ว ค่าชดเชยของนาย ก. ก็อาจเปลี่ยนเป็นลบ

<sup>391</sup> ความบิดเบือนนี้เกิดขึ้นได้ดังนี้: สมมติมีสิ่งดี 2 ประเภทคือ ไฟฟ้า กับ ปลา และคนสองคนคือ นาย ก. กับ นางสาว ข. โครงการที่จะทำการก่อสร้างเชื่อมจะเพิ่มปริมาณของไฟฟ้า แต่ลดปริมาณของปลาในน้ำลง ทำให้จากเดิมที่คนๆ หนึ่งสามารถใช้ปลาหนึ่งตัวแลกซื้อไฟฟ้าได้หนึ่งหน่วย จะกลายเป็นว่าคนๆ นี้สามารถนำปลาหนึ่งตัวไปแลกไฟฟ้าได้ถึงสองหน่วย ที่นี้สมมติต่อไปว่านาย ก. ชอบไฟฟ้ามก การสร้างเขื่อนย่อมทำให้ชีวิตเขาดีขึ้น เขาสามารถนำปลาไปแลกกับไฟฟ้าได้จำนวนหน่วยมากขึ้น ขณะที่ถ้านาย ก. ชอบปลามากกว่า การสร้างเขื่อนจะทำให้ชีวิตของเขาแย่ลง เนื่องจากแต่เดิมที่เคยนำไฟฟ้าหนึ่งหน่วยไปแลกได้ปลาหนึ่งตัว มาตอนนี้เขาต้องใช้ไฟฟ้าถึงสองหน่วยจึงจะสามารถแลกปลาได้หนึ่งตัวเท่าเดิม ทำนองเดียวกันกับนางสาว ข. การสร้างเขื่อนอาจทำให้ชีวิตของเธอดีขึ้นหรือแย่ลงก็ได้ ขึ้นกับว่าเธอชอบไฟฟ้าหรือปลามากกว่ากัน ส่วนตัวแปรเรื่องฐานะ จะเข้ามาตรงที่ ถ้านางสาว ข. ชอบปลา และเธอยากจน โครงการสร้างเขื่อนทำให้ราคาปลาแพงขึ้น (เธอต้องนำไฟฟ้าจำนวนมากหน่วยขึ้นเพื่อไปแลกกับปลา) สิ่งนี้ยิ่งทำให้เธอแย่ลง เท่ากับว่าเธอจะต้องได้รับเงินชดเชยหากมีการสร้างเขื่อนเพื่อทำให้เธอมีชีวิตดีเท่ากับที่เคยมีเมื่อไม่มีการสร้างเขื่อน และเงินนี้ต้องนำมาจากนาย ก. ซึ่งชอบไฟฟ้ามกกว่าปลา และขณะนี้ไฟฟ้าราคาถูกลง และสิ่งนี้ตอบสนองของความพอใจเลือกของเขาต่อไฟฟ้านักวิชาการบางรายชี้ว่าวิธีการนี้มีข้อดีเข้าข้างคนรวย โดยให้เหตุผลดังนี้: เมื่อนาย ก. สะสมทั้งไฟฟ้าและปลาได้จำนวนมากขึ้น ความพอใจของเขาต่อไฟฟ้าเพิ่มขึ้น และเข้อิ่มท้องมากขึ้นด้วยปลา ตอนนี้เขาต้องการดูโทรทัศน์มากขึ้นกว่าเดิม ขณะที่น.ส. ข สะสมทั้งไฟฟ้าและปลาได้น้อยกว่าเนื่องจากมีฐานะยากจน จึงรู้สึกเฉยๆ ระหว่างไฟฟ้ากับปลา แต่ก็ยังอยากได้ทั้งคู่มากอยู่ คือ ต้องการปลาเป็นอาหาร และไฟฟ้าสำหรับความอบอุ่น และต้องการทั้งคู่อย่างเข้มข้น แต่ก็ไม่ได้ต้องการอันใดอันหนึ่งมากกว่าขนาดที่ยอมสละอีกสิ่งหนึ่งจำนวนมากๆ เพื่อแลกกับสิ่งนั้นในจำนวนเพียงเล็กน้อยได้ ค่าเงินชดเชยของคนแต่ละคนไม่ได้สะท้อนแค่ความเข้มข้นของความพอใจที่คนหนึ่งมีต่อสิ่งหนึ่งเท่านั้น แต่ยังสะท้อน ถึงลักษณะที่ความพอใจเลือกเหล่านี้เปลี่ยนแปลงไปเมื่อคนเหล่านี้มีฐานะที่ดีขึ้น หรือมีความมั่งคั่งมากขึ้นด้วย แต่สิ่งนี้นักเศรษฐศาสตร์หลายคนเห็นว่ามิใช่ว่าอย่างนี้ถูกต้อง ถ้านาย ก. มีปลามากมาย แต่ไม่ได้มีความอยากกินปลามาก เขาอาจยินดีแลกปลาจำนวนมากกับไฟฟ้าปริมาณเล็กน้อย

ทำได้โดยปรับค่าเงินชดเชยโดยใช้ “น้ำหนักเชิงการจัดสรร” ที่ให้ค่าชดเชยของคนรวย มีน้ำหนักต่ำกว่า และให้ค่าชดเชยของคนจนมีน้ำหนักสูงกว่า ซึ่งจะทำให้ค่าชดเชยที่ได้ถูกขจัดความพอใจเลือกชนิดที่ไม่ตรงประเด็นออกไป และทำให้ความแตกต่างระหว่างผลการวิเคราะห์กับสวัสดิการรวมลดลง<sup>392</sup>

จุดประสงค์ของการแก้ไขที่กล่าวมาทั้งหมดนี้คือเพื่อเพิ่มความเป็นไปได้ที่กรรมวิธี CBA จะสามารถให้ผลลัพธ์ที่เชื่อได้ว่าน่าจะถูกต้อง (ข้อ ๒, ๓, ๔, ๖) ขณะเดียวกันก็อยู่ในขอบเขตที่สามารถบริหารจัดการได้โดยเจ้าหน้าที่ผู้ต้องทำการตัดสินใจ (ข้อ ๑, ๕)

#### ๔.๓.๓ ข้อได้เปรียบของการวิเคราะห์ผลดี-ผลเสียเหนือกรรมวิธีในการตัดสินใจแบบอื่น

ในขั้นสุดท้าย แอดเลอร์และโพสเนอร์ยอมรับว่าการวิเคราะห์ผลดี-ผลเสียยังคงไม่อาจให้ผลลัพธ์เป็นสวัสดิการรวมได้ เนื่องจากเราไม่สามารถเชื่อได้ว่าค่าเงินชดเชยรวมที่คำนวณได้ในท้ายที่สุดแล้วคือสวัสดิการรวม แต่ถึงกระนั้น พวกเขาอ้างว่าการวิเคราะห์ชนิดนี้ยังคงเป็นกรรมวิธีตัดสินใจที่สามารถสะท้อนสวัสดิการรวมออกมาได้อย่างแม่นยำมากกว่าที่กรรมวิธีตัดสินใจ

ได้ ดังนั้น เขาขอมอบเงินจำนวนมากสำหรับโครงการสร้างเขื่อนนี้ ขณะที่น.ส. ข. มีทั้งไฟฟ้าและปลาในจำนวนไม่มาก และชอบปลามากกว่าไฟฟ้าเล็กน้อย แต่ชอบทั้งสองสิ่งนี้ในระดับที่เข้มข้นมากกว่านาย ก. โครงการสร้างเขื่อนยอมทำให้เธอมีชีวิตที่แยลงเพราะเธอต้องกินปลาน้อยลง และความอบอุ่นที่ได้เพิ่มขึ้นจากการเข้าถึงไฟฟ้าที่เพิ่มขึ้นก็ไม่อาจทดแทนความสูญเสียจากการไม่ได้กินปลาลงได้ แต่ขณะเดียวกันเธอก็ไม่ยินดีที่จะจ่ายด้วยไฟฟ้ามากเกินไปเพื่อไม่เอาโครงการนี้เช่นกัน เพราะในเมื่อเธออยากจน ไฟฟ้าก็สำคัญสำหรับเธอพอๆ กับปลาด้วย ในแง่นี้ เมื่อมองอย่างเป็นนามธรรม คนรวยยอมมีค่าเงินชดเชยสำหรับผลกระทบด้านสวัสดิการบางอย่างที่สูงกว่าคนยากจน เนื่องจากความสามารถในการผลิตสวัสดิการหน่วยสุดท้ายของเงินดอลลาร์จะค่อยๆ มีค่าลดลง ดังจะเห็นว่ามหาเศรษฐีไม่ได้รับประโยชน์ด้านสวัสดิการจากเงิน 100 ดอลลาร์มากเท่ากับคนยากจน

ส่วนการบิดเบือนจากความแตกต่างด้านฐานะเช่น สำหรับโครงการออกกฎหมายควบคุมด้านสิ่งแวดล้อม ครอบครัวคนรวยอาจยอมจ่ายเงินจำนวนมากกว่าเพื่อหลีกเลี่ยงการตั้งครุภัณฑ์ที่ไม่สมประกอบจากการสารก่อมลพิษในสิ่งแวดล้อม ขณะที่คนจนอาจยอมจ่ายน้อยกว่า เท่ากับว่าโครงการหนึ่งจะมีความชอบด้วยเหตุผลด้านต้นทุนมากกว่าถ้าคนที่ได้รับผลกระทบเป็นคนมีฐานะ มากกว่าถ้าคนที่ได้รับผลกระทบเป็นคนยากจนหรือไม่?

<sup>392</sup> Adler & Posner 2006, p. 73

ทางเลือกอื่นๆ สะท้อนเป้าหมายหรือผลลัพธ์ที่กรรมวิธีเหล่านั้นมุ่งได้มา การให้เหตุผลในส่วนนี้ของ แอดเลอร์และโพสเนอร์จึงมีลักษณะเป็นการอ้างเหตุผลเชิงเปรียบเทียบ (comparative): พวกเขา เริ่มจากการแยกการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียออกจากกรรมวิธีในการตัดสินใจแบบอื่น เช่น การเน้น สวัสดิการแบบแคบ<sup>393</sup> การเน้นสวัสดิการแบบกว้างรูปแบบอื่น เช่นที่ไม่ได้กระทำโดยใช้มาตรฐาน ค่าที่เป็นตัวเงิน แต่อาศัยการชั่งน้ำหนักด้วยสามัญสำนึก<sup>394</sup> การเน้นแง่มุมอื่นที่ไม่ใช่สวัสดิการ<sup>395</sup> หรือการใช้รูปแบบผสมที่เน้นทั้งสวัสดิการและด้านที่ไม่ใช่สวัสดิการไปด้วยกัน<sup>396</sup> โดยการวิเคราะห์ ผลได้-ผลเสียจัดอยู่ในกรรมวิธีชนิดที่เน้นสวัสดิการรูปแบบกว้างที่อ่อนไหวต่อทุกมิติของสวัสดิการ<sup>397</sup> ซึ่งมีข้อได้เปรียบคือ

- ๑) ได้เปรียบกว่ากรรมวิธีที่เน้นสวัสดิการแบบแคบซึ่งไม่อาจให้ผลลัพธ์เป็นสวัสดิการรวม (สวัสดิการสูงสุด) ได้ เช่น กฎหมายที่เน้นยกระดับด้านความปลอดภัยโดยเรียกร้อง ให้บริษัทผลิตรถยนต์ต้องปฏิบัติตามมาตรฐานด้านความปลอดภัยทุกข้ออย่าง เคร่งครัด ทำให้บริษัทเหล่านี้ต้องเสียค่าใช้จ่ายเป็นจำนวนมาก แลกกับการลดความ เสี่ยงลงเพียงเล็กน้อยเท่านั้น
- ๒) ได้เปรียบกว่ากรรมวิธีแบบลูกผสม เช่น กรรมวิธีที่เน้นความปลอดภัยควบคู่กับมิติ ด้านอื่น ที่ถือว่ามิติด้านอื่นมีค่าเป็นศูนย์ เว้นเสียแต่ความสูญเสียที่อาจเกิดขึ้นกับมิติ เหล่านี้จะสูงจนถึงระดับหนึ่งจึงจะเริ่มนับค่า ซึ่งเท่ากับหน่วยงานผู้ตัดสินใจไม่

<sup>393</sup> เช่น เน้นเรื่องความปลอดภัยเพียงประการเดียว หรือลดจำนวนผู้เสียชีวิตก่อนวัยอันควร หรือเพิ่มอายุขัย หรือ เพิ่มจำนวนปีของการมีชีวิตปรับตามคุณภาพของสุขภาพ ฯลฯ

<sup>394</sup> เป็นการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียที่พิจารณาทุกมิติของสวัสดิการที่เกี่ยวข้อง เช่นที่เสนอโดยแคส ซันซไนด์ และ เจมส์ กริฟฟิน

<sup>395</sup> เช่น เน้นความเป็นไปได้ของเทคโนโลยีหรือมาตรฐานที่มีอยู่ ยกตัวอย่างเช่น ดูว่าระดับของสารก่อมลพิษที่ ปล่อยออกมาจากโรงงานที่ได้รับการยอมรับว่าสะอาดที่สุดคือเท่าใด หรือโรงงานระดับมาตรฐาน หรือโรงงานที่ ติดท็อป 100 เป็นต้น

<sup>396</sup> เช่น ใช้กรรมวิธีที่เน้นสวัสดิการแบบแคบร่วมกับ ตัวตัด (cutoff) เช่น หน่วยงานอาจบอกให้โรงงานเพิ่มความ ปลอดภัยให้สูงสุดจนถึงจุดที่นิยามว่า “เป็นไปได้” เมื่อพิจารณาจากแบบปฏิบัติที่ดีที่สุดในปัจจุบัน) หรือจนถึงจุด ที่เป็นไปได้ในเชิงเทคโนโลยี

<sup>397</sup> Adler & Posner 2006, p. 78

จำเป็นต้องถ่วงดุลระหว่างมิติด้านความปลอดภัยกับมิติด้านอื่นๆ (ยกเว้นกรณีที่ว่า ความสูญเสียในมิติเหล่านั้นสูงถึงระดับที่กำหนดไว้)

- ๓) วิธีนี้ได้เปรียบกว่ากรรมวิธีที่อาศัยการชั่งน้ำหนักระหว่างมิติด้านต่างๆ ของสวัสดิการ โดยอาศัยสามัญสำนึก (intuitive balancing) เนื่องจากวิธีอย่างหลังนี้แม้จะมีความแม่นยำในระดับหนึ่งในการสะท้อนสวัสดิการรวม และยังมีข้อได้เปรียบตรงที่ไม่ถูกบิดเบือนด้วยปัจจัยเรื่องความมั่งคั่งที่อาจเกิดขึ้นได้กับการประเมินค่าเงินชดเชย (CV) เมื่อต้องประเมินผลกระทบที่แตกต่างกันต่อบุคคลต่างกลุ่มกัน แต่วิธีนี้ยังคงขาดความแม่นยำในการปฏิบัติจริง เนื่องจากเป็นไปได้ที่ผู้ตัดสินใจจะมีแรงจูงใจที่ไม่ดี หรือคิดคำนวณผิดพลาดที่ทำให้ตัดสินใจเลือกดำเนินนโยบายที่ไม่ได้ส่งผลดีต่อสวัสดิการรวม ขณะที่ปัญหาเดียวกันนี้จะไม่เกิดกับการประเมินเงินชดเชย ซึ่งมีวินัยกำกับและมีความโปร่งใสของมาตรวัดที่เป็นตัวเงินทำให้สามารถเปรียบเทียบวัดระหว่างทางเลือกเชิงนโยบายต่างๆ ได้อย่างแม่นยำมากกว่า<sup>398</sup>

แอดเลอร์และโพสเนอร์ยังได้พิจารณาข้อเสนอของนักปรัชญาบางรายเพื่อลดความไม่โปร่งใสของกรรมวิธีที่อาศัยสามัญสำนึก เช่น โดยกำหนดอัตราแลกเปลี่ยนที่เป็นเชิงปริมาณไว้สำหรับมิติด้านต่างๆ ของสวัสดิการที่ต้องการวัดสำหรับใช้เป็นอัตราอ้างอิง แต่แอดเลอร์และโพสเนอร์ชี้ว่า อัตราแลกเปลี่ยนนี้ไม่มีความแน่นอนว่าจะใช้ได้จริง เพราะถ้าจะใช้ได้จริงหมายถึงอัตรานี้ต้องครอบคลุมมิติทั้งด้านหลักและด้านย่อย ทั้งหมดของสวัสดิการ แต่การกำหนดเช่นนี้ทำได้ยากมากในทางปฏิบัติ<sup>399</sup> ส่วนอีกวิธีหนึ่งคือการให้เจ้าหน้าที่ผู้ตัดสินใจใช้ดุลยพินิจวินิจฉัยถ่วงน้ำหนักระหว่างมิติด้านหลักและด้านย่อยเหล่านี้ด้วยตนเอง ซึ่งแม้จะปฏิบัติได้จริง แต่ก็มีแนวโน้มจะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ขาดความเที่ยงตรงแม่นยำดังที่ได้ชี้ให้เห็นแล้ว ทั้งคู่ยกตัวอย่างต่อไปนี้เพื่อชี้ให้เห็นถึงข้อนี้

<sup>398</sup> Adler & Posner 2006, p. 98

<sup>399</sup> ดูข้ออ้างที่คล้ายกันนี้ใน Berlin 1937

สวนสาธารณะที่รัฐให้เงินสนับสนุนแห่งหนึ่ง กับสนามชมกีฬาที่รัฐให้เงินสนับสนุนแห่งหนึ่ง ทั้งคู่ต่างมีมิติด้าน “การเล่น” ขอให้เราจินตนาการว่าหน่วยงานที่ต้องการให้เงินสนับสนุนประกาศว่าต้องมีการแลกเปลี่ยนแบบได้อย่างเสียอย่าง (trade-off) ระหว่างมิติด้าน “การเล่น” กับมิติด้าน “สุขภาพกายที่ดี” ปัญหาจึงอยู่ที่ว่าจะจัดอันดับประโยชน์ที่สวนสาธารณะและสนามชมกีฬาจะให้ในมิติด้าน “การเล่น” อย่างไร การใช้วิธีนับจำนวนชั่วโมงรวมทั้งหมดที่คนแต่ละคนใช้เพื่อการพักผ่อนหย่อนใจในสวนสาธารณะหรือเพื่อชมการแข่งขันในสนามชมกีฬามาจากความเชื่ออยู่ก่อนว่าประโยชน์ด้านสวัสดิการต่อหนึ่งหน่วยเวลาของกิจกรรมทั้งสองชนิดนี้มีลักษณะที่เท่ากันหรือเหมือนกันอีกทางเลือกหนึ่งคือ กรรมวิธีนี้อาจ (1) ยินยอมให้หน่วยงานที่ต้องประเมินวินิจฉัยโดยใช้สามัญสำนึกของตนตัดสินคุณค่าเชิงเปรียบเทียบของการเล่นที่ได้จากการพักผ่อนหย่อนใจในสวนสาธารณะ กับที่ได้จากการชมกีฬาในสนามชมกีฬา แล้วจึงนำมาคูณด้วยเวลาที่คนจะใช้ในสถานที่สองแห่งนี้ หรือ (2) เรียกร้องให้ผู้ออกกฎหมายหรือหน่วยงานที่กำกับควบคุมกำหนดเลยว่าอัตราการแลกเปลี่ยนได้อย่างเสียอย่างระหว่างมิติย่อยๆ ลงไปของสวัสดิการ เช่น การเล่นโดยการพักผ่อนหย่อนใจกับการเล่นโดยการชมกีฬาที่ต้องนำมาใช้ในการตัดสินใจคืออะไร ทางเลือกแรกเปิดโอกาสให้หน่วยงานใช้ดุลยพินิจได้ค่อนข้างมากขณะที่ทางเลือกแบบหลังบังคับให้ผู้ออกกฎหมายหรือหน่วยงานควบคุมต้องระบุอย่างเจาะจงลงไปถึงมิติด้านย่อยๆ จำนวนมากของสวัสดิการรวมถึงอัตราแลกเปลี่ยนสำหรับมิติเหล่านี้<sup>400</sup>

เหตุผลอีกข้อหนึ่งที่แอดเลอร์และโพสเนอร์อ้างคือ กรรมวิธีที่อาศัยการชั่งน้ำหนักด้วยสามัญสำนึก แม้จะมีอัตราแลกเปลี่ยนกำหนดไว้ล่วงหน้าแล้ว แต่เมื่อจะเปรียบเทียบมิติด้านย่อยทุกด้านของสวัสดิการจริงๆ ก็ยังคงต้องใช้วิธีแบบเหมารวมอยู่ดี ซึ่งจะต่างจากกรรมวิธีประเมินเงินสดเซย์ที่ใช้การเปรียบเทียบภายในระหว่างบุคคลซึ่งให้ผลลัพธ์ที่แม่นยำกว่า ยกตัวอย่างเช่น สมมติว่ามีมิติย่อยๆ ด้านสวัสดิการที่ต้องพิจารณาชั่งน้ำหนักอยู่ ๑๐๐ มิติ ผู้ตัดสินใจที่ใช้วิธีนี้จะกำหนด

<sup>400</sup> Adler & Posner 2006, p. 99

เป็นฟังก์ชันของการเลือกทางสังคมขึ้นสำหรับทั้ง ๑๐๐ มิติ คือเป็น  $F(D1)$  ถึง  $F(D100)$  โดยแต่ละ  $D_i$  จะแทนระดับของผลรวมของมิตีย่อยๆ หนึ่งหรือยี่สิบ ซึ่งฟังก์ชันเหล่านี้ส่วนใหญ่จะเป็นแบบเชิงเส้น<sup>401</sup> แต่นอกจากนี้แล้วยังมีฟังก์ชันแบบที่ไม่ใช่เชิงเส้นด้วย เช่น การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอันหนึ่ง  $\square D^*$  ในมิตีย่อย  $D^*$  ของสวัสดิการ ในกรณีหนึ่ง จะส่งผลกระทบต่อปัจเจกบุคคล  $P_i$  ผู้มีตำแหน่งอยู่ที่ระดับรวมของมิตีย่อยของสวัสดิการทั้งหมด ( $D1_i, D2_i \dots Dn_i$ ) ทำให้ตำแหน่งของเขาเปลี่ยนไปอยู่ในอีกจุดหนึ่ง ในอีกกรณีหนึ่ง การเปลี่ยนแปลงเดียวกันนี้ส่งผลกระทบต่อ ปัจเจกบุคคล  $P_j$  ผู้มีตำแหน่งอยู่ที่ระดับรวมของมิตีย่อยของสวัสดิการทั้งหมด ( $D1_j, D2_j \dots Dn_j$ ) และทำให้ตำแหน่งของเขาเปลี่ยนไปอยู่ในอีกจุดหนึ่ง ในสองกรณีนี้ อรรถประโยชน์ของบุคคลสองคนนี้อาจต่างกัน เพราะอรรถประโยชน์ของผลลัพธ์หนึ่งของบุคคลหนึ่งขึ้นอยู่กับตำแหน่งที่คนนั้นยืนอยู่เมื่อเทียบกับแหล่งที่มาของสวัสดิการแหล่งต่างๆ ทำให้สวัสดิการรวมซึ่งก็คืออรรถประโยชน์รวมปัจเจกบุคคลทุกคนเมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงเช่นนี้ขึ้นก็อาจต่างกันไปด้วย แต่การชั่งน้ำหนักระหว่างมิติย่อยของสวัสดิการออกมาเป็นเชิงปริมาณไม่อ่อนไหวต่อผลกระทบในลักษณะนี้เนื่องจากความแตกต่างจะถูกสะท้อนออกมาในรูปของค่าเงินชดเชยที่บอกถึงค่าความยินดีที่จะจ่ายของปัจเจกบุคคลแต่ละคน ทำให้วิธีการอย่างหลังให้ผลลัพธ์ที่มีความแม่นยำมากกว่า<sup>402</sup>

ข้ออ้างเหตุผลที่กล่าวมาของแอดเลอร์และโพสเนอร์นี้ไม่พ้นข้อวิจารณ์ที่ทัศนประโยชน์นิยมโดยรวม และวิธีการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียต้องเผชิญ ทั้งในส่วนที่เป็นการนิยามความหมายของสวัสดิการ<sup>403</sup> เหตุผลสนับสนุนสำหรับความเป็นไปได้ของการเปรียบเทียบสวัสดิการระหว่างบุคคล<sup>404</sup> การใช้ค่าความยินดีที่จะจ่าย (ค่าเงินชดเชยที่ประเมินได้) และแนวทางแก้ไขที่ทั้งคู่เสนอ

<sup>401</sup> ฟังก์ชันเชิงเส้น (linear functions) หมายถึง สมการที่มีตัวแปรอิสระหนึ่งตัว หรือ หากสมการที่มีตัวแปรอิสระหลายตัว ทุกตัวจะมีกำลัง 1 เท่ากัน

<sup>402</sup> Adler & Posner 2006, p. 99

<sup>403</sup> Amartya Sen. "Welfare, Preference and Freedom, in *Journal of Economics* 50, issues 1-2 October. 1991, pp. 15-29; Joseph Raz. 'Incommensurability and Agency', in *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action* (New York: Oxford University Press), 1999, pp. 46-67.

<sup>404</sup> P.C Fishburn. 'On Harsanyi's utilitarian cardinal welfare theorem', *Theory and Decision* 17, 1984, p. 21-28.; David Gauthier, 'On the refutation of utilitarianism', in Miller, H. B. and Williams W. H. (eds.), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 144-163; E,

ก็ยังคงหนีไม่พ้นข้อวิจารณ์หลักๆ ที่วิธีการนี้ต้องประสบอยู่เช่นกัน ยกตัวอย่างเช่น การอนุมานความพอใจเลือกโดยอาศัยราคาตลาดและหลักฐานเชิงพฤติกรรม หรือจากพฤติกรรมทางภาษา<sup>405</sup> ที่ถูกชี้ให้เห็นว่าการอาศัย “ความพอใจเลือกที่แสดงออก” นี้มีข้อจำกัดมากมายเพียงใด<sup>406</sup> อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนจะไม่อภิปรายถึงปัญหาและข้อโต้แย้งเหล่านี้ เนื่องจากจุดประสงค์ที่อภิปรายถึงวิธีการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียรูปแบบนี้คือเพื่อพิจารณาว่า ในรูปแบบที่เชื่อกันว่ารัดกุมที่สุดที่มีอยู่นี้ ข้อเสนอแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียสามารถเป็นกรรมวิธีตัดสินใจที่แสดงให้เห็นได้หรือไม่ว่า คนในจุดยืนที่แตกต่างกันทุกคนในสังคมประชาธิปไตยจะสามารถยอมรับได้

ดังที่ได้อภิปรายไปบ้างแล้วในบทที่ ๑ ว่า ปัญหาในภาพรวมที่กรรมวิธีการตัดสินใจแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียต้องเผชิญในบริบทของสังคมประชาธิปไตยที่พลเมืองมีความเห็นต่าง

F McClennen, 'Constitutional choice: Rawls vs. Harsanyi', in J.C Pitt. (ed.), *Philosophy in Economics*, Reidel Publishing Company, Dordrecht. 1981, pp. 93–109; M. D. Resnik. 'A restriction on a theorem of Harsanyi', *Theory and Decision* 15. 1983, pp. 309–320.

<sup>405</sup> เช่น โดยทำการสำรวจวิจัยที่ถามคำถามคนแต่ละคนว่าพวกเขายินดีที่จะจ่ายหรือรับเงินชดเชยที่ราคาเท่าใดสำหรับผลดี-ผลเสียที่จะตามมา

<sup>406</sup> การศึกษาเชิงประจักษ์หลายชิ้นแสดงผลว่า คนประเมินคุณค่าในลักษณะที่ไม่สอดคล้องลงรอยในตัวเอง ยกตัวอย่าง เมื่อขอให้คนงานประเมินมูลค่าชีวิตของตน ค่าที่ได้มีตั้งแต่ต่ำสุดคือ 15,000 ดอลลาร์สหรัฐไปจนถึงสูงสุดคือ 10,000,000 ดอลลาร์สหรัฐ (Viscusi 1983, 98-106) ยิ่งกว่านั้น ค่าประเมินความยินดีที่จะจ่ายเพื่อลดความเสี่ยงลงไปจำนวนหนึ่งยังมีความน่าสงสัยในแง่ที่ขณะที่ค่านี้เพิ่มตามขนาดความใหญ่โตของความเสี่ยง แต่ขณะเดียวกันกลับเพิ่มเป็นสัดส่วนที่น้อยกว่าสัดส่วนต่อขนาดความใหญ่โตของความเสี่ยงที่ลดลง (Mishan 1985; อ้างใน Anderson 1993, 195-196) ผลลัพธ์เช่นนี้บอกอะไรได้หลายอย่าง เช่น ชี้ว่าคนอาจไม่เข้าใจคำถามที่ใช้ ซึ่งเท่ากับว่าคำตอบ (หรือพฤติกรรมทางวาจา) ของพวกเขาจะไม่สามารถสะท้อนความพอใจเลือกออกมาได้อย่างถูกต้อง หรือถึงแม้ว่าพวกเขาจะเข้าใจคำถามเป็นอย่างดี ก็ยังมีปัญหาได้อีกลักษณะหนึ่งที่ว่า คำตอบที่ให้อาจไม่ได้สะท้อนความยินยอมพร้อมใจที่มาจากการตัดสินใจโดยอัตโนมัติ บนพื้นฐานของข้อมูล และโดยเป็นอิสระจากการถูกขู่บังคับหรือหลอกลวง (Anderson 1993, 196-197) ยกตัวอย่างเช่น คนงานที่ประกอบอาชีพเสี่ยงภัยจำนวนมากเรียนรู้เกี่ยวกับความเสี่ยงในงานของตนระหว่าง ไม่ใช่ก่อนเข้าทำงาน หรือหลังจากทำงานไปแล้วหลายปี (Anderson 1993, 197) นอกจากนี้พวกเขายังรายงานว่าตนไม่รู้จำกมีอิสระที่จะขอข้อมูลเกี่ยวกับความเสี่ยงในที่ทำงาน หรือร้องขอให้ปรับปรุงอุปกรณ์และกรรมวิธีด้านความปลอดภัยจากนายจ้างของตน เนื่องจากเกรงว่าจะถูกปลดออกจากงานหรือลดขั้นเงินเดือน (Anderson 1993, p. 198) ถ้าคำรายงานเหล่านี้เป็นจริงเท่ากับว่าวิธีการนี้จะบิดเบือนภาพพื้นฐานของพลเมืองที่ด้อยโอกาสเหล่านี้อีกด้วย (Gutmann & Thompson 1996, p. 186)

ทางศีลธรรม คือ พลเมืองส่วนหนึ่ง (ซึ่งมีจำนวนไม่น้อย) มี CD ที่กล่าวว่าชีวิตเป็นสิ่งที่มีความหมาย อาจนำมาประเมินค่าเป็นตัวเงินได้ รวมทั้งชีวิตไม่สามารถนำไปแลกเปลี่ยนกับสิ่งใดทั้งสิ้นได้ ซึ่งทำให้พลเมืองเหล่านี้ไม่ยอมรับการแปลงความพอใจเลือกของตนให้อยู่ในรูปแบบตัวเงิน เช่นในการคำนวณหามูลค่าชีวิตของแรงงานในอาชีพเสี่ยงดังที่นักเศรษฐศาสตร์กระทำ และในสถานการณ์เช่นนี้ นักเศรษฐศาสตร์ไม่สามารถอ้างเหตุผล ทางเศรษฐศาสตร์ เพื่อสนับสนุนการแปลงมูลค่าชีวิตเป็นตัวเงินเช่นนั้นได้ ซึ่งข้อนี้ต่อกัยำประเด็นที่อยู่ใน “โจทย์ของรอลส์” ด้วยว่า แนวคิดทางเศรษฐศาสตร์ ซึ่งเป็นแนวคิดที่ไม่ได้สะท้อนอยู่ในวัฒนธรรมการเมืองแบบประชาธิปไตย รัฐธรรมนูญและจารีตการตีความรัฐธรรมนูญ หรือวัฒนธรรมการเมืองสาธารณะ ไม่อาจเป็นค่านิยมที่มีอยู่ก่อนระหว่างพลเมืองในสังคมประชาธิปไตย รวมทั้งไม่สามารถใช้เป็นพื้นฐานร่วมกันในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือโต้แย้งสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคม แต่นอกจากนี้แล้ว ผู้เขียนพบว่าข้อเสนอชนิดนี้ของแอดเลอร์และโพสเนอร์ยังประสบปัญหาเฉพาะตัวอีกบางประการที่ทำให้สรุปได้ว่าไม่สามารถใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองผู้อยู่ในสถานะจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกันภายในสังคมจะมองเห็นว่าเป็นที่ยอมรับได้สำหรับตน และดังนั้นจึงไม่อาจเป็นทางออกให้แก่ “โจทย์ของรอลส์” เกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าได้

*ประการแรก* แอดเลอร์และโพสเนอร์พยายามแยกการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียออกจากทัศนคติแบบประโยชน์นิยม โดยให้มีสถานะเป็นเพียงเครื่องมือในการตัดสินใจเท่านั้น<sup>407</sup> แต่ขณะเดียวกันก็อ้างว่าเครื่องมือการตัดสินใจชนิดนี้มีเหตุผลสนับสนุนทางศีลธรรม (morally justified) เนื่องจากสามารถส่งเสริมสวัสดิการรวมได้ดีที่สุด เมื่อเทียบกับเครื่องมือตัดสินใจชนิดอื่นๆ คำถามคือ เราจะเข้าใจการอ้างเหตุผลตรงนี้อย่างไร? หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือการอ้างเหตุผลนี้บรรลุผลลัพธ์อะไรบ้าง? หากแอดเลอร์และโพสเนอร์จริงจังกับสิ่งที่พวกเขาอ้างว่า สวัสดิการรวมไม่ใช่เงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอเพียงประการเดียวของการตัดสินใจที่ถูกศีลธรรม แต่ยังมีแนวคิดทางศีลธรรมอื่นอีกที่อาจเป็นสิ่งกำหนดการตัดสินใจที่ถูกศีลธรรม เช่น เรื่องสิทธิหรือความเป็นธรรม การอ้างเช่นนี้ไม่เป็นการหักล้างข้ออ้างที่กล่าวไปก่อนหน้านี้ของพวกเขาหรือถือว่า

<sup>407</sup> Adler & Posner 2006, pp. 63-64, 68



การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียมีเหตุผลสนับสนุนทางศีลธรรมเนื่องจากส่งเสริมสวัสดิการรวมได้ดีที่สุด? ลองพิจารณาข้ออ้างเหตุผลต่อไปนี้

สิ่งที่ทำให้การตัดสินใจครั้งหนึ่งถูกศีลธรรมคือ ผลลัพธ์ ง. จ. และ ฉ.

เครื่องมือ ก. สามารถส่งเสริมผลลัพธ์ ง. ได้ดีกว่าเครื่องมือ ข. และ ค.

เครื่องมือ ข. สามารถส่งเสริมผลลัพธ์ จ. ได้ดีกว่าเครื่องมือ ก. และ ค.

เครื่องมือ ค. สามารถส่งเสริมผลลัพธ์ ฉ. ได้ดีกว่าเครื่องมือ ก. และ ข.

ดังนั้น เครื่องมือ ก. เป็นเครื่องมือที่ดีกว่าเครื่องมือ ข. และ ค.

เราจะเห็นว่า ข้อสรุปที่ถูกต้องของข้ออ้างเหตุผลนี้ต้องเป็นข้อสรุปที่กล่าวว่า “ดังนั้น เครื่องมือ ก. เป็นเครื่องมือที่ดีกว่าเครื่องมือ ข. และ ค. ในการส่งเสริมผลลัพธ์ ง.” และไม่สามารถสรุปเกินไปกว่านี้ได้ว่า เครื่องมือ ก. เป็นเครื่องมือที่ดีกว่าเครื่องมือ ข. และ ค. โดยรวมๆ อันเป็นสิ่งที่ไม่แอดเลอร์และโพสเนอร์พยายามทำ เมื่อพวกเขาว่าการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียเป็นกรรมวิธีในการตัดสินใจที่ดีกว่ากรรมวิธีอื่นทั้งหมดที่มีอยู่ในทางกลับกัน หากพวกเขาต้องการยืนยันว่ากรรมวิธีนี้คือกรรมวิธีในการตัดสินใจที่ดีกว่าทางเลือกแบบอื่นทั้งหมดจริง ทั้งคู่ต้องเปลี่ยนมาอ้างว่า แม้วาสวัสดิการรวมจะไม่ใช่ตัวแปรทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องของตรงประเด็นที่สุดเพียงตัวแปรเดียวก็จริง แต่อย่างน้อยสวัสดิการรวมก็เป็นตัวแปรที่เกี่ยวข้องของตรงประเด็นมากกว่าตัวแปรอื่นๆ *โดยเปรียบเทียบ* ซึ่งเท่ากับพวกเขาต้องกลับไปแก้ไขข้ออ้างเรื่องสวัสดิการนิยมแบบอ่อนที่ใช้ ให้เป็นข้ออ้างที่แรงมากขึ้น แต่หากทำเช่นนั้น เท่ากับพวกเขาก็ต้องกลับไปเผชิญกับปัญหาเดิมที่ต้องการหลีกเลี่ยงว่า ประสพการณ์ในชีวิตจริงและสามัญสำนึกทางศีลธรรมบอกเราว่าไม่ใช่เช่นนั้น สวัสดิการเป็นเพียง *ข้อพิจารณาหนึ่ง* ในบรรดาข้อพิจารณาทางศีลธรรมที่อาจเกี่ยวข้องของตรงประเด็นในสถานการณ์การตัดสินใจต่างๆ<sup>408</sup> แต่ข้อบกพร่องข้างต้นนี้ชี้ให้เห็นถึงอะไร? ผู้เขียนเห็นว่าข้อบกพร่องที่กล่าวมานี้ชี้ให้เห็นว่าสำหรับข้อเสนอแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย การหลีกเลี่ยงที่จะไม่ยึดยึดคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระกับการให้เหตุผลสนับสนุนเชิงศีลธรรมและ

<sup>408</sup> Adler & Posner 2006, p. 54

การเมืองแก่การวิเคราะห์ชนิดนี้เป็นสองสิ่งที่ไม่อาจบรรลุพร้อมกันได้ ผู้สนับสนุนข้อเสนอนี้ไม่สามารถหลีกเลี่ยงที่จะไม่ยึดยึดคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระให้แก่พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยได้ (ที่ทำโดยอ้างว่าสวัสดิการรวมเป็นตัวแปรทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นมากกว่าตัวแปรอื่นๆ ทั้งหมด) เพื่อให้กรรมวิธีตัดสินใจชนิดนี้ยังคงมีเหตุผลสนับสนุนทางศีลธรรมอยู่ได้ ทั้งๆ ที่มีข้อบกพร่องอีกหลายประการที่ยังแก้ไขไม่ได้ ซึ่งทั้งคู่เองก็ตระหนักยอมรับอยู่ ซึ่งเท่ากับว่าในที่สุดข้อเสนอชนิดนี้ก็คงหนีไม่พ้นข้อโต้แย้งแบบเดียวกับที่ข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมไต่ตรองต้องเผชิญที่ว่า มีลักษณะปิดกั้นคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระอื่นไม่ให้เข้ามากำหนดผลของการตัดสินใจ

*ประการที่สอง* แอดเลอร์และโพสเนอร์กล่าวในหลายที่ในการอ้างเหตุผลของพวกเขาว่าการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียเป็นกรรมวิธีที่ถูกใช้โดยหน่วยงานด้านกำกับดูแลของรัฐ เพื่อให้การกำกับดูแลชนิดที่จะส่งเสริมความอยู่ดีมีสุขให้แก่คนในสังคม เนื่องจากหากปล่อยให้สถานภาพเดิมดำรงอยู่ต่อไป โดยไม่มีการออกกฎหมายมากำกับควบคุมจะส่งผลที่แย่งยิ่งกว่าต่อสวัสดิการโดยรวมได้ เราอาจเรียกการอ้างเหตุผลชนิดนี้ว่า *การอ้างเหตุผลจากความจำเป็น* ซึ่งจะคล้ายกันกับการอ้างเหตุผลจากความจำเป็นที่ต้องมีการตัดสินใจที่ใช้สนับสนุนประชาธิปไตยเชิงกระบวนการ<sup>409</sup> แต่เราได้เห็นแล้วว่าการอ้างเหตุผลชนิดนี้ไม่น่ารับฟัง เนื่องจากเป็นการอ้างเหตุผลชนิดที่เดินอ้อมมุมมองแบบเคารพซึ่งกันและกัน และการทำเช่นนั้นอาจนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่พึงประสงค์สองประการแบบเดียวกับที่อาจเกิดขึ้นกับประชาธิปไตยเชิงกระบวนการและประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยมได้ ยิ่งกว่านั้น การอ้างเหตุผลนี้ยังมีจุดอ่อนตรงที่มองข้ามความเป็นไปได้ที่อาจมีทางเลือกในการตัดสินใจแบบอื่นอยู่ที่สามารถนำมาใช้ได้ ซึ่งในบทต่อไปของวิทยานิพนธ์จะพิจารณาทางเลือกดังกล่าว ซึ่งตราบไต่ที่มีทางเลือกเช่นที่อยู่นี้ การอ้างความจำเป็นที่หน่วยงานด้านกำกับดูแลของรัฐต้องออกกฎหมายควบคุมเพื่อความอยู่ดีมีสุขของคนในสังคมก็จะมีน้ำหนักที่อ่อนลง เราอาจเปรียบเทียบข้อนี้กับประเด็นเรื่องความชอบธรรมของการตัดสินใจของศาล การที่ศาลมีหน้าที่ที่รัฐธรรมนูญบัญญัติไว้ให้ต้องตัดสินใจด้วยความชอบด้วยรัฐธรรมนูญของกฎหมายที่ออกโดยรัฐสภาของมลรัฐหรือสภาของเกรสของรัฐบาลกลางไม่ได้ทำให้

<sup>409</sup> Jon Elster. "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory." in *Foundations of Social Choice Theory*, ed. Jon Elster and Aanund Hylland, 104-32. Cambridge: Cambridge University Press. 1986

คำตัดสินของศาลชอรรถธรรม โดยปริยาย แต่การตัดสินของศาลจะมีความชอบธรรมหรือไม่ขึ้นกับพื้นฐาน รองรับคำตัดสินว่าเป็นสิ่งที่พลเมืองที่ได้รับผลกระทบจากคำตัดสินเหล่านั้นสามารถให้เห็นชอบด้วยหรือให้การยอมรับได้หรือไม่

*ประการสุดท้าย* แอดเลอร์และโพสเนอร์อ้างเหตุผลเชิงผลลัพธ์ (consequentialist) ว่ากรรมวิธีนี้ให้ข้อมูลที่เป็นประโยชน์ที่เกี่ยวข้องกับสวัสดิการของปัจเจกบุคคลแก่เจ้าหน้าที่ของรัฐ ในแบบที่กรรมวิธีทางเลือกอื่นๆ ไม่สามารถให้ได้ดีเท่า ซึ่งนอกเหนือจากปัญหาเรื่องการทวนคำถามที่ได้กล่าวไปแล้ว ว่าหากสวัสดิการไม่ใช่ปัจจัยที่เกี่ยวข้องของตรงประเด็นที่สุดในทางศีลธรรม แต่ยังมีปัจจัยอื่นๆ ที่อาจเกี่ยวข้องของตรงประเด็นยิ่งกว่า เครื่องมือที่ให้ข้อมูลแต่เฉพาะเกี่ยวกับสวัสดิการจะอ้างว่าเป็นกรรมวิธีในการตัดสินใจที่เหนือกว่ากรรมวิธีในการตัดสินใจทางเลือกแบบอื่นๆ ได้อย่างไร โดยเฉพาะหากกรรมวิธีทางเลือกเหล่านั้นสามารถให้ข้อมูลเกี่ยวกับปัจจัยอื่นๆ ที่อาจเกี่ยวข้องของตรงประเด็นกว่าสำหรับกรณี que ที่พิจารณาอยู่ได้ การอ้างเหตุผลชนิดนี้ยังต้องประสบปัญหาในตัวเองอีกข้อหนึ่ง แนวคิดแบบผลลัพธ์นิยมเป็น CD รูปแบบหนึ่ง เช่นเดียวกับทัศนะแบบประโยชน์นิยม หรือทัศนะแบบเสรีนิยมคลาสสิก เช่นของมิลล์และคานท์<sup>410</sup> โทมัส สแคนลอน (Scanlon 2004) ให้เหตุผลโต้แย้งทัศนะชนิดนี้ไว้อย่างน่ารับฟังว่า “ทฤษฎีความยุติธรรมจำเป็นต้องมีวิธีในการวัดผลประโยชน์และภาระที่ขีดเส้นแบ่งอย่างชัดเจนเป็นเหตุเป็นผลระหว่างสิ่งที่สำคัญและสิ่งที่ไม่สำคัญ ซึ่งมีแนวคิดทำนองนี้อยู่มากมาย และทฤษฎีแบบผลลัพธ์นิยม หรือประโยชน์นิยม หรือที่ไม่ใช่แบบผลลัพธ์นิยมก็สามารถใช้แนวคิดเหล่านี้ได้ อย่างไรก็ตาม การจะเลือกใช้แนวคิดใดนั้นควรพิจารณาจากความเหมาะสมต่อภารกิจทางศีลธรรมที่อยู่ในมือ ไม่ใช่จากระดับที่แนวคิดเหล่านั้นสามารถเข้าถึงแนวคิดเรื่องความอยู่ดีมีสุขที่เป็นแบบก่อนศีลธรรม (pre-moral)” (Scanlon 2004) และผู้เขียนเห็นว่ามีเหตุผลที่ดีที่ควรเชื่อได้ว่า การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียไม่สามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่น่าพึงพอใจในสถานการณ์เช่นที่ประสบโดยโดแอนน่า บราวน์ได้

หากใช้กรรมวิธีตัดสินใจแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียตามคำอธิบายของแอดเลอร์และโพสเนอร์กับกรณีของโดแอนน่า บราวน์ การตัดสินใจจะเริ่มต้นจากการคาดคะเนถึง “ผลลัพธ์” ที่อาจเป็นไปได้จำนวนหนึ่งจากทางเลือกเชิงนโยบายหนึ่งทางเลือก กับ “ผลลัพธ์” ที่จะเกิดขึ้นหากไม่

<sup>410</sup> Rawls 1985; 1987; 1993

มีการดำเนินนโยบายใดเลย (คือคงสถานภาพเดิมไว้) จากนั้นจึงค้นหาว่าความพอใจเลือกของปัจเจกบุคคลแต่ละคนต่อผลิตภัณฑ์ของผลลัพธ์ในกรณีแรกคืออะไร แล้วจึงแปลงความพอใจเลือกของบุคคลนั้นให้เป็นตัวเงินที่เป็นค่าชดเชยสำหรับเขาหรือเธอ และในขั้นสุดท้ายจึงนำค่าชดเชยสำหรับปัจเจกบุคคลทุกคนต่อผลลัพธ์ทั้งหมดของทางเลือกเชิงนโยบายที่พิจารณา นำไปบวกหรือหักลบออกจากผลลัพธ์เหล่านั้น เพื่อดูว่าผลรวมที่ได้ทำให้ปัจเจกบุคคลมีชีวิตที่ดีขึ้น เทียบกับ ที่เขาเป็นอยู่ในสถานภาพเดิมหรือไม่ ในที่นี้จะเห็นว่าสิ่งที่มีบทบาทโดดเด่นมีสองสิ่งคือ “ความพอใจเลือก” ของปัจเจกบุคคลซึ่งตามคำอธิบายของแอดเลอร์และโพสเนอร์นั้นได้มาด้วยวิธีการที่น่าสงสัย และ “ความเต็มใจที่จะจ่าย” (willingness to pay) ที่อยู่ในรูปของเงินชดเชยซึ่งนอกจากจะได้อีกด้วยวิธีการที่น่าสงสัยเช่นเดียวกันแล้ว ยังแฝงไว้ด้วยอคติเข้าข้างคนมีฐานะที่ยังขจัดทิ้งไปไม่ได้ด้วย โดยพลเมืองที่มีฐานะดีกว่าบราวน์และไม่มีความจำเป็นต้องได้รับความช่วยเหลือด้านสุขภาพจากรัฐ อาจพอใจที่จะให้รัฐไม่ทำโครงการช่วยเหลือด้านสุขภาพนี้ (อยู่ในสถานภาพเดิมต่อไป) หรืออาจพอใจโครงการทางเลือกอย่างอื่น เช่น ให้รัฐลงทุนในบริการพื้นฐานบางชนิดที่ปัจเจกบุคคลเหล่านี้ไม่สามารถซื้อหาหรือจัดหาให้ตนเองได้ เช่น บริการด้านแสนยานุภาพทางทหารอย่างเข้มข้น ทำให้พวกเขามีความยินดีที่จะจ่ายเพื่อที่จะไม่ทำโครงการช่วยเหลือสุขภาพนี้มากกว่า และจึงเรียกเงินชดเชยจากโครงการดังกล่าวสูงมากจนทำให้โครงการที่วานี้กลายเป็นโครงการที่ไม่คุ้มที่จะทำ ถึงแม้จะตอบสนองความต้องการเฉพาะหน้าที่สำคัญมากของคนยากจนในสถานะแบบบราวน์ก็ตาม เมื่อเป็นเช่นนี้เท่ากับวิธีการของการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียย่อมเป็นวิธีที่ไม่สามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับพลเมืองทุกคน เพราะคนยากจนในสถานะแบบบราวน์มีเหตุผลที่รับฟังได้ที่จะปฏิเสธวิธีการนี้ว่ามีอคติต่อคนในสถานะแบบเธอตั้งแต่ต้น และจึงไม่ยอมรับข้อสรุปที่ตามมาด้วย

#### ๔.๔ สรุป

จากการอภิปรายและวิเคราะห์ข้อเสนอแบบเสรีนิยม ๓ รูปแบบหลักคือ ๑) ข้อเสนอเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและการใช้เหตุผลสาธารณะของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ๒) ข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมไต่ตรองของเอมี กัทแมนและเดนนิส ทอมป์สัน (Amy Gutmann & Dennis Thompson) และ ๓) ข้อเสนอเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียรูปแบบล่าสุดที่เสนอโดยแมทธิว แอด

เลอร์และอีริค โปสนเนอร์ (Adler & Posner) ในบทนี้พบว่า ข้อเสนอแบบเสรีนิยม ๓ รูปแบบหลักนี้ ล้วนพยายามตอบหรือตอบสนองต่อเงื่อนไขความชอบธรรมแบบพันธสัญญาที่แฝงอยู่ในปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าตามที่ “โจทย์ของรอลส์” ได้วิเคราะห์ไว้ โดยพยายามอ้างเหตุผลอย่างจริงจังเพื่อแสดงให้เห็นว่า *หลักการและอุดมคติ* ชนิดที่ตนเสนอสำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางนั้นเป็นสิ่งที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าทุกคนมีเหตุผลที่จะเห็นว่าเป็น *หลักการและอุดมคติ* ที่ตนสามารถยอมรับได้อย่างไร จึงเป็นข้อเสนอที่มีความได้เปรียบมากกว่า ข้อเสนอของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่ได้อภิปรายไปในบทก่อนหน้านี้ และมีคุณูปการในแง่ที่ทำให้มองเห็นถึงจุดแข็ง-จุดอ่อนของวิธีการตอบสนองต่อเงื่อนไขบังคับที่ว่านี้ชัดเจนมากขึ้น ที่ทำให้มองเห็นตามมาว่า แนวทางในการตอบโจทย์ที่ว่านี้ที่สามารถปกป้องได้มากกว่าควรเป็นเช่นใด

อย่างไรก็ดี ข้อเสนอแบบเสรีนิยม ๓ รูปแบบหลักนี้ยังคงมีข้อจำกัดในการแสดงให้เห็นว่า สามารถเป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า เมื่อพวกเขาอยู่ในสถานะจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกัน เช่น จุดยืนทางศีลธรรมเรื่องความยุติธรรม หรือจุดยืนเกี่ยวกับประโยชน์ในเชิงสวัสดิการที่ได้รับจากทางเลือกเชิงนโยบายชนิดต่างๆ นั้นจะสามารถยอมรับเพื่อนำไปใช้ร่วมกันในการประเมินสถาบันระดับฐานรากและตัดสินปัญหาความยุติธรรมพื้นฐานที่จะส่งผลกระทบต่อพวกเขาผู้อยู่ในจุดยืนเหล่านั้นได้อย่างไร โดยข้อเสนอทั้งเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและเรื่องเหตุผลสาธารณะของรอลส์ (๔.๑) ยังไม่ได้ตอบสนองอย่างเพียงพอต่อข้อเท็จจริงที่ว่า พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยต่างยืนอยู่ในสถานะหรือจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกันในความเห็นต่างเกี่ยวกับคุณค่าหรือความขัดแย้งทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมแต่ละเรื่อง ที่ทำให้คนเหล่านั้นต่างมี “เหตุผล” ที่หลากหลายแตกต่างกันที่ตามมาด้วยกันกับสถานะหรือจุดยืนเหล่านั้นที่จะยอมรับหรือปฏิเสธ *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* และ *เหตุผลสาธารณะ* รูปแบบที่รอลส์เสนอ ทำให้มีเหตุผลที่จะเชื่อว่าความเข้าใจและเหตุผลชนิดนี้ยังไม่มีคุณสมบัติเพียงพอที่จะใช้เป็นพื้นฐานกลางสำหรับพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยผู้เป็นพหุนิยมด้าน *CD* ได้

ข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองของกัทแมนและทอมป์สัน (๔.๒) แม้จะพยายามตอบสนองข้อเท็จจริงข้อนี้ โดยอ้างเหตุผลเพื่อแสดงให้เห็นว่า พลเมืองที่มีจุดยืนเรื่องความยุติธรรมแบบอิสราฟานิยมและแบบเสมอภาคนิยมจะสามารถยอมรับ *สิทธิขั้นพื้นฐาน* (อันประกอบด้วย

เสรีภาพพื้นฐานและโอกาสพื้นฐาน) ที่ถูกใช้เป็นเงื่อนไขบังคับเชิงเนื้อหาสาระของกระบวนการไตร่ตรองแบบประชาธิปไตยที่ตนเสนอได้อย่างไร อันจะทำให้กระบวนการนี้สามารถทำหน้าที่เป็นพื้นฐานกลางเมื่อคนเหล่านี้ต้องมาร่วมกันตัดสินใจที่จะมีอิทธิพลต่อกฎหมายและนโยบายสาธารณะของสังคมของตนได้ แต่เนื่องจากจุดยืนเกี่ยวกับความยุติธรรมที่เป็นไปได้ในสังคมไม่ได้มีเพียงสองจุดยืนนี้เท่านั้น และที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ จุดยืนในการประเมินสถาบันระดับฐานรากของสังคมและใช้ตัดสินปัญหาพื้นฐานของสังคมไม่ได้มีแต่เฉพาะจุดยืนเกี่ยวกับความยุติธรรมในความหมายของเสรีภาพและโอกาสพื้นฐานที่ทั้งคู่เสนอเท่านั้น ซึ่งประเด็นนี้ ข้อเสนอเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียของแอดเลอร์และโพสเนอร์ (๔.๓) ซึ่งให้เห็นได้เป็นอย่างดีเมื่อพวกเขาอธิบายถึงสถานะตำแหน่งและจุดยืนที่แตกต่างกันเมื่อมองจากเรื่องสวัสดิการรวมของคนในสังคม อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอเรื่องนี้ของแอดเลอร์และโพสเนอร์ก็ต้องพบกับปัญหาเช่นกันว่านอกจากปัญหาด้านเทคนิคที่ตามมากับแนวคิดหลายเรื่องของทัศนะประโยชน์นิยมเองแล้ว ข้อเสนอชนิดนี้ยังมีความบกพร่องในการอ้างเหตุผลที่ทำให้ไม่สามารถแสดงให้เห็นได้ด้วยว่า (ก) พลเมืองในสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าผู้ที่อยู่ในสถานะตำแหน่งและจุดยืนเกี่ยวกับสวัสดิการที่แตกต่างกันจะสามารถยอมรับกรรมวิธีตัดสินใจวิธีนี้เป็นพื้นฐานกลางเพื่อมาใช้ประเมินสถาบันระดับฐานรากของตนและตัดสินใจปัญหาความยุติธรรมของสังคมของตนร่วมกันได้อย่างไร และ (ข) นอกจากนี้แล้ว ผู้ที่มีจุดยืนชนิดที่ไม่ได้ให้ความสำคัญอันดับแรกแก่สวัสดิการรวมหรือความอยู่ดีมีสุขโดยรวมของคนทั้งสังคม เช่น ผู้ที่มีจุดยืนเรื่องความยุติธรรมทั้งแบบอภิปรัชญาและเสมอภาคนิยมในการวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันจะสามารถยอมรับกรรมวิธีตัดสินใจนี้เป็นพื้นฐานกลางเช่นที่ทำได้ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากกรรมวิธีเหล่านี้จะมีอคติเข้าข้างผู้มีจุดยืนชนิดที่ให้ความสำคัญแก่สวัสดิการรวมของสังคมอยู่ตั้งแต่ต้น

## บทที่ ๕

ทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่อง *หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน* ของโทมัส สแคนลอน

(Thomas Scanlon)

ในสองบทที่ผ่านมาได้วิเคราะห์ให้เห็นว่าแนวทางชนิดต่างๆ ในการตอบ “โจทย์ของรอลส์” เรื่องพหุนิยมทางคุณค่าที่นำมาจากข้อเสนอของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า และนักทฤษฎีเสรีนิยม (ที่แบ่งได้เป็น ๓ แนวทางย่อยคือ เสรีนิยมทางการเมือง ประชาธิปไตยร่วมไต่ตรง และประโยชน์นิยม) ยังคงมีข้อบกพร่องและข้อจำกัดที่ทำให้แนวทางเหล่านี้ต่างยังไม่สามารถให้ *หลักการและอุดมคติ* ที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยทุกคนจะมองเห็นได้ว่าเป็น *หลักการและอุดมคติ* ที่ตนสามารถยอมรับได้เมื่อคิดจากเหตุผลที่ต่างมีร่วมกันอยู่ในฐานะมนุษย์ สำหรับนำไปใช้เป็นพื้นฐานกลางไว้ใช้อ้างถึงเมื่อพลเมืองเหล่านี้ต้องมามีวินิจฉัยและตัดสินใจปัญหาพื้นฐานของสังคมที่จะส่งผลกระทบต่อทุกคนร่วมกัน ในบทนี้จะนำเสนอแนวคิดจากทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่องหนึ่งที่วิทยานิพนธ์ฉบับนี้เห็นว่าสามารถให้ *หลักการและอุดมคติ* ชนิดที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยทุกคนน่าจะเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้ด้วยเหตุผลบางประการที่ทุกคนต่างมีอยู่ร่วมกัน ทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ว่านี้มีชื่อว่า *หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน* (What We Owe to Each Other) ที่เสนอโดยนักปรัชญาจริยศาสตร์ชาวอเมริกัน โทมัส สแคนลอน (Thomas Scanlon) และแนวคิดดังกล่าวคือแนวคิดเรื่อง “การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้” (justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject) โดยบทนี้แบ่งเนื้อหาเป็นสองส่วน ส่วนแรกเป็นคำอธิบายของทฤษฎีนี้เกี่ยวกับการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ (practical reasoning) และส่วนที่สองเป็นคำอธิบายเกี่ยวกับการใช้เหตุผลทางศีลธรรม ซึ่งแบ่งย่อยได้อีกเป็นองค์ประกอบสามส่วนคือ *คำอธิบายแบบพันธสัญญา* *เรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรม*, *แนวคิดเรื่องการปฏิเสธอย่างมีเหตุผล* และ *ความคิดเรื่องการไม่ให้ความสำคัญแก่แนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระเรื่องใดเรื่องหนึ่งอยู่ก่อน* จากนั้นจึงเป็นการให้เหตุผลเพื่อสนับสนุนว่าจากองค์ประกอบทั้งสามส่วนนี้ ทำให้ทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่องนี้มีลักษณะที่สามารถให้ *หลักการและอุดมคติ* ชนิดที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยน่าจะเห็นว่า เป็นที่ยอมรับได้สำหรับตน

**๕.๑ ทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่อง หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน (what we owe to each other) ของโทมัส สแคนลอน**

ทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่องนี้ หรือที่จากนี้ไปจะเรียกว่าทฤษฎี WOTE จัดอยู่ในกลุ่มของทฤษฎีจริยศาสตร์พันธสัญญา (Social Contract Theory) ที่อ้าง *ความยินยอมเชิงสมมติ* เช่นเดียวกับทฤษฎีของรอลส์ เนื่องจากทฤษฎีนี้เชื่อว่าสิ่งหนึ่งจะถือว่าเป็นสิ่งที่ถูกศีลธรรมได้ต่อเมื่อไม่มีบุคคลใดแม้แต่เพียงคนเดียวที่อาจมี (could have) เหตุผลที่ดีที่จะปฏิเสธการทำสิ่งนั้น จึงเท่ากับว่า ทฤษฎีนี้เริ่มต้นโดยยอมรับเงื่อนไขบังคับแบบพันธสัญญาเช่นเดียวกับทฤษฎีของรอลส์ และจึงมีจุดเริ่มต้นที่ใกล้เคียงกัน อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาในรายละเอียดจะพบว่าทฤษฎีนี้มีคำอธิบายเกี่ยวกับ *การตกลงยินยอมที่มีเหตุผล* ที่แตกต่างจากคำอธิบายเรื่องเดียวกันนี้ของรอลส์ค่อนข้างมาก และความแตกต่างนี้เองที่ทำให้ทฤษฎีนี้มีข้อได้เปรียบมากกว่าในการให้ *หลักการและอุดมคติ* ชนิดที่คนทุกคนน่าจะมองเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้มากกว่าหลักการชนิดที่รอลส์พยายามให้ แต่ก่อนจะทำความเข้าใจกับความแตกต่างที่สำคัญนี้ ควรทำความเข้าใจก่อนว่าทฤษฎีนี้มีเนื้อหาในภาพรวมอย่างไร และมีลักษณะเด่นเฉพาะตัวอยู่ที่ใด

#### ๕.๑.๑ มโนทัศน์เรื่อง *เหตุผล* ในฐานะมโนทัศน์ทางศีลธรรมพื้นฐานที่สุด และการใช้มโนทัศน์เรื่องนี้ในการอธิบายมโนทัศน์เรื่อง *การวินิจฉัย ที่มาของแรงจูงใจ คุณค่า และ ความมีเหตุผล*

ทฤษฎี WOTE อธิบายว่ามโนทัศน์ทางศีลธรรมที่เป็นพื้นฐานที่สุดคือมโนทัศน์เรื่อง *เหตุผล* (reason) เหตุผลในที่นี้หมายถึง ข้อพิจารณาที่สนับสนุน (count in favor of) บางสิ่ง โดยบางสิ่งที่ว่านี้อาจเป็น คำวินิจฉัย (judgment) หรือทัศนคติที่มีต่อเรื่องต่างๆ หรือการกระทำ ฯลฯ ทฤษฎี WOTE ชี้ว่าความหมายนี้ของเหตุผลคือความหมายที่เราคุ้นเคยกันอยู่แล้วเมื่อเราใช้คำว่า นี้ ดังจะเห็นว่าเมื่อเรากล่าวว่าสิ่งหนึ่งเป็นเหตุผลของอีกสิ่งหนึ่ง นั่นคือเรากำลังบอกว่า สิ่งแรกคือข้อพิจารณาที่สนับสนุนสิ่งหลัง และไม่มี ความหมายอื่นอยู่เบื้องหลังไปกว่านี้ที่ต้องวิเคราะห์อีก<sup>411</sup> ในบางครั้ง เราอาจพบคนที่ใช้คำว่าเหตุผลนี้ในอีกความหมายหนึ่ง ยกตัวอย่างเช่น เมื่อเราถามบุคคลหนึ่งว่า “เหตุใดคุณจึง คิด ว่าภูเขาไฟกำลังจะระเบิด?” คนนี้อาจตอบคำถามนี้โดยอธิบายว่าอะไรคือสิ่งที่เขาคิดว่าเป็นเหตุผลสนับสนุน (justification) ให้เขาคิดเช่นนั้น หรือเขาอาจตอบ

<sup>411</sup> Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*. Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press. 1998, p. 17



กลับมาว่า เขาได้ความคิดนั้นมาอย่างไร หรืออะไรคือสาเหตุที่มาของความคิดดังกล่าว (เช่น พังมาจากวิทยุ หรืออ่านพบมาว่าน่าจะเป็นเช่นนั้น) แต่ทฤษฎี WOTE อ้างว่า เมื่อพูดถึงเหตุผล ทฤษฎีนี้จะหมายถึงเฉพาะคำตอบแบบแรกเท่านั้น ซึ่งอาจเรียกแบบเต็มได้ว่าเป็น *เหตุผลในความหมายเชิงบรรทัดฐานที่ใช้กันอย่างเป็นมาตรฐาน* (reason in the standard normative sense) นั่นคือเหตุผลในความหมายของสิ่งที่ เป็นข้อพิจารณาที่ดีที่สนับสนุนสิ่งที่กำลังพิจารณาอยู่<sup>412</sup>

ผู้มีทัศนคติแบบวิพากษ์ (skepticism) บางรายไม่ยอมรับว่าในโลกนี้มีสิ่งที่อาจนับได้ว่าเป็นข้อพิจารณาที่สนับสนุนสิ่งอื่นในความหมายเชิงบรรทัดฐานนี้ หรือไม่ยอมรับว่ามนุษย์มีความสามารถวินิจฉัยได้ว่าเมื่อใดที่สิ่งหนึ่งเป็นเหตุผลให้แก่อีกสิ่งหนึ่งในความหมายเชิงบรรทัดฐานนี้ แต่ทฤษฎี WOTE ชี้ว่า แม้แต่ผู้มีทัศนคติเช่นนี้ก็ยังคงต้องยอมรับว่าการกระทำทั้งหมดที่คนเรากระทำนั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่แค่เกิดขึ้น มีหลายครั้งที่เห็นได้ชัดว่ามีบางสิ่งบางอย่างที่สามารถใช้อ้างเพื่อสนับสนุน (หรือคัดค้าน) การกระทำเหล่านั้นอยู่จริง ข้อถกเถียงจริงๆ จึงน่าจะอยู่ที่ว่า เมื่อใดที่จะถือได้ว่าคนเรามีเหตุผลในความหมายเชิงบรรทัดฐานที่ว่านี้สำหรับบางสิ่ง และเหตุผลที่เรามีนั้น มีบทบาทอย่างไรในการอธิบายสิ่งที่เราทำ<sup>413</sup>

มนุษย์เราในฐานะที่เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีเหตุผล เรามีวินิจฉัยเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ รวมทั้งมีวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลที่เราใช้สำหรับการวินิจฉัยเหล่านั้นด้วย นอกจากนี้เรายังมีทัศนคติต่อสิ่งต่างๆ เช่น ความเชื่อ ความตั้งใจที่จะกระทำ ความหวัง ความกลัว ความนับถือ ความดูหมิ่นดูแคลน ทฤษฎี WOTE อธิบายว่าสิ่งเหล่านี้ล้วนมี *เหตุผล* อยู่เบื้องหลังทั้งสิ้น และจึงเรียกทัศนคติต่างๆ ที่เราว่ามีว่า *ทัศนคติที่แปรตามการวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผล* (judgment-sensitive attitudes) ทัศนคติประเภทนี้ต่างจากความรู้สึกที่เกิดขึ้นกับร่างกายตามธรรมชาติ เช่น ความหิว ความกระหาย เนื่องจากขณะที่คนไม่สามารถเลือกที่จะมี หรือทิ้งความรู้สึกเหล่านี้ไปได้ด้วยการมีวินิจฉัยบางอย่างเกี่ยวกับมัน แต่พวกเขาสามารถเลือกที่จะมี หรือทิ้งทัศนคติอย่างหนึ่งเพื่อไปรับทัศนคติอีกอย่างหนึ่งได้ หากเขาหรือเธอวินิจฉัยแล้วพบว่าไม่มีเหตุผลที่ดีที่จะเก็บทัศนคติดังกล่าวไว้อีกต่อไป<sup>414</sup>

<sup>412</sup> Scanlon 1998, p. 18-19

<sup>413</sup> Scanlon 1998, pp. 19-20

<sup>414</sup> Scanlon 1998, pp. 20-21

ทัศนคติที่แปรตามการวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผล ช่วยให้เราเข้าใจมโนทัศน์เรื่อง *ความเป็นเหตุเป็นผล* (rationality) ได้ว่ามโนทัศน์นี้ควรหมายถึงการมีความเกี่ยวข้องอย่างเป็นระบบ (ไม่ใช่ใช้อย่างชนิดส่งเดชหรือโดยความบังเอิญ) ระหว่างแง่มุมด้านต่างๆ ในความคิดของคนหนึ่งกับการกระทำที่คนนั้นแสดงออกมา ดังจะเห็นว่าเมื่อเรากล่าวว่าคนผู้หนึ่งขาดความเป็นเหตุเป็นผล (irrational) เรามักจะกำลังสื่อความหมายว่าคนผู้นั้นมีคำวินิจฉัยเกี่ยวกับสิ่งหนึ่งในลักษณะหนึ่ง แต่กลับมีทัศนคติ (ที่รวมทั้งความเชื่อและการกระทำ) ที่ตามมาเป็นอีกลักษณะหนึ่งที่ไม่สอดคล้องกับคำวินิจฉัยนั้น ยกตัวอย่างเช่น นายก. วินิจฉัยว่ามีเหตุผลที่ดีที่จะทิ้งความเชื่อเรื่องหนึ่งไป แต่ก็กลับยังแสดงพฤติกรรมที่บ่งบอกว่ายังเก็บความเชื่อนั้นไว้ เช่น ยังนำความเชื่อนั้นไปใช้เป็นข้อฐานในการใช้เหตุผลเรื่องอื่นๆ อยู่อีก หรือนายก. วินิจฉัยแล้วว่ามีความเชื่อเรื่องหนึ่งไปบ้างอย่าง แต่ก็กลับไม่มีเจตนาที่จะทำสิ่งนั้น หรือถ้าจะกล่าวอย่างกระชับที่สุดคือ เมื่อเรากล่าวว่าบุคคลหนึ่งขาดความเป็นเหตุเป็นผล นั่นคือ เรากำลังกล่าวว่าคุณคนนั้นมีความคิดหรือการกระทำที่เห็นได้ชัดชัดเจนว่าขัดแย้งกับเหตุผลที่เขาถืออยู่ และรู้ด้วยตัวว่าตนเองมีเหตุผลนั้นอยู่<sup>415</sup>

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาว่าที่ผ่านมาได้มีความพยายามที่จะนิยามมโนทัศน์เรื่องนี้ในเชิงบรรทัดฐานที่เข้มข้นกว่านี้ ก็อาจถามได้ว่า เหตุใดเราจึงควรรับความหมายของ *ความเป็นเหตุเป็นผล* ที่ทฤษฎี WOTE เสนอนี้? ทฤษฎีนี้ตอบคำถามนี้ว่า เพราะความหมายนี้เป็นความหมายที่คนทั่วไปใช้อยู่เมื่อพวกเขาใช้คำๆ นี้ ที่จะเห็นได้จากกรณีที่เมื่อใดก็ตามที่มีผู้พยายามใช้คำนี้ในความหมายแบบอื่น เช่น เมื่อนักปรัชญาพยายามใช้คำนี้ในความหมายที่ครอบคลุมถึงลักษณะไม่ดีบางอย่างของบุคคล เช่น การขาดการเอาใจผู้อื่นมาใส่ใจตน ความโหดร้าย เห็นแก่ตัว หรือสะเพร่า ว่าคนที่มีลักษณะเช่นนี้คือ คนที่ *ขาดความเป็นเหตุเป็นผล* เราก็มักรู้สึกถึงความแปลกแปร่งในการใช้<sup>416</sup> หรือเมื่อนักทฤษฎีการเลือกอย่างมีเหตุผล (rational choice theory) ที่ได้รับอิทธิพลจากสาขาวิชาเศรษฐศาสตร์เสนอให้ใช้คำนี้ในความหมายที่เข้มงวดที่สุด ที่หมายถึง การกระทำที่ได้รับการสนับสนุนอย่างสูงสุดจากเหตุผลที่เกี่ยวข้องทั้งหมดเมื่อเราได้พิจารณาถึง

<sup>415</sup> Scanlon 1998, p. 25

<sup>416</sup> Scanlon 1998, pp. 27, 77

สถานการณ์ที่คนนั้นเผชิญอยู่อย่างครบถ้วนและแม่นยำแล้ว<sup>417</sup> พวกเขาก็ต้องพบกับปัญหาที่ว่า คนสามารถมีเหตุผลสำหรับการกระทำได้มากมายหลายแบบ จนทำให้เป็นไปได้เลยที่จะสร้าง คำอธิบายเชิงเนื้อหาสาระที่ครอบคลุมอย่างเป็นระบบชุดหนึ่งขึ้นมาเพื่อบอกว่า อะไรคือสิ่งที่คนแต่ละคนมีเหตุผลที่ดีที่สุดที่จะกระทำในสถานการณ์หนึ่งๆ<sup>418</sup> ทฤษฎีที่รอลส์เสนอใน Rawls 1971 ก็ต้องประสบปัญหาเดียวกันนี้ เมื่อ Hare 1973 วิจัยพบว่า แนวคิดเรื่อง *ความเป็นเหตุเป็นผล* ที่เขาใช้อ้างนั้นไม่จำเป็นต้องให้ข้อสรุปออกมาเป็นหลักความยุติธรรมสองข้อ เพราะคนที่มีความเป็นเหตุเป็นผลในสถานะแรกเริ่มที่รอลส์บรรยายไว้อาจมีเหตุผลอื่นที่จะเลือกรับหลักความยุติธรรมข้อที่ต่างออกไปนอกเหนือจากเหตุผลที่รอลส์ให้ไว้<sup>419</sup>

การรับความหมายของ *ความเป็นเหตุเป็นผล* ที่ทฤษฎี WOTE เสนอนี้มีผลทำให้มนทัศน์นี้สูญเสียพลังเชิงบรรทัดฐานเช่นที่นักปรัชญาส่วนใหญ่ต้องการอ้างเพื่อสนับสนุนการกระทำหรือหลักการทางศีลธรรมบางข้อไป<sup>420</sup> ยิ่งกว่านั้น ในบทที่ผ่านมา ยังได้เห็นแล้วว่ามนทัศน์เรื่องนี้มีความสำคัญมากสำหรับทฤษฎีพันธสัญญาสมัยใหม่ที่อธิบายความชอบธรรมอย่างเชื่อมโยงกับการตกลงยอมรับที่เป็นเหตุเป็นผล คำถามคือ ถ้าเช่นนั้น ทฤษฎี WOTE จะมีมนทัศน์ใดมาใช้แทนในเรื่องนี้? ซึ่งในเรื่องนี้ทฤษฎี WOTE ตอบว่า มโนทัศน์ที่ควรนำมาใช้แทนคือเรื่อง *ความมีเหตุผล* (reasonableness) ซึ่งเป็นมนทัศน์ที่อยู่ตรงกลางระหว่าง *ความเป็นเหตุเป็นผล* ในความหมายที่คนทั่วไปใช้นี้ กับ ทฤษฎีความเป็นเหตุเป็นผลในอุดมคติที่หมายถึงการมีเหตุผลอย่างชนิดสูงสุด และอธิบายว่า *ความมีเหตุผล* ถ้าเข้าใจตามความหมายที่คนทั่วไปใช้จะมีองค์ประกอบหลักอยู่สามข้อ คือ (ก) การมีข้อมูลความรู้ในสิ่งที่กำลังพิจารณา (ข) การรู้ว่าเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นสำหรับสิ่งที่กำลังพิจารณาอยู่นั้นมีเหตุผลเรื่องใดบ้าง และ (ค) การมีจุดมุ่งหมายหรือข้อ

<sup>417</sup> ดูการวิเคราะห์ที่สนับสนุนเรื่องนี้ใน Jon Elster. *Reason and Rationality*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 2009

<sup>418</sup> Scanlon 1998, p. 32

<sup>419</sup> ดู Hare 1973

<sup>420</sup> ดูตัวอย่างความพยายามของนักปรัชญาที่จะทำเช่นนี้ใน Philippa Foot. *Moral Relativism*. The Lindley Lecture. Lawrence: University of Kansas. 1979 และ "Reasons for Actions and Desires." In *Virtues and Vices*. Berkeley: University of California Press. 1978, pp. 148-156

ห้วงใยบางอย่างอยู่ร่วมกับผู้อื่น<sup>421</sup> ดังจะเห็นว่า เมื่อเรากล่าวกับคนหนึ่งว่า “มีเหตุผลน้อยสิคุณ!” ในการพูดเช่นนี้ ถ้าไม่ใช่เรากำลังกระตุ้นให้คนผู้นั้นมองไปที่ข้อมูลและเหตุผลอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องสำหรับเรื่องที่กำลังพิจารณา ซึ่งตัวเขา/เธออาจไม่ทันได้คิดถึง แต่อยู่ในวิสัยที่สามารถคิดถึงได้ไม่ยาก ก็คือกำลังโต้แย้งว่าคนผู้นั้นใช้เหตุผลด้วยวิธีที่ต่างไปจากเราทั้งที่มีข้อมูลชุดเดียวกัน หรือไม่เช่นนั้นเราก็กำลังเรียกร้องให้เขาคิดถึงเหตุผลให้กว้างขึ้นเมื่อคำนึงถึงจุดมุ่งหมายหรือข้อห้วงใยบางอย่างที่เราทั้งคู่มีร่วมกันอยู่ ทฤษฎีนี้เห็นว่าเราสามารถประเมินการวินิจฉัยหรือการกระทำของคนหนึ่งว่ามีเหตุผลหรือไม่ได้โดยดูจากสามสิ่งนี้ คือ ข้อมูลและข้อเท็จจริงที่เขาถืออยู่ในขณะนั้น เหตุผลที่เขา/เธอเห็นว่าเกี่ยวข้องตรงประเด็นสำหรับเรื่องที่กำลังพิจารณา และจุดมุ่งหมายหรือข้อห้วงใยบางอย่างที่เราถืออยู่ร่วมกับเขา/เธอ<sup>422</sup>

#### ๕.๑.๒ เหตุผลเชิงปฏิบัติ: เหตุผลคือสิ่งจูงใจ (motivation) ให้เกิดการกระทำและคือสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุน (justification) สำหรับการกระทำ

ทฤษฎี WOTE อ้างต่อไปว่าเหตุผลคือสิ่งจูงใจ (motivate) ให้เกิดการกระทำ การอ้างเช่นนี้ดูเหมือนขัดแย้งกับความเข้าใจของคนทั่วไป (และนักปรัชญาจำนวนหนึ่งด้วย)<sup>423</sup> ที่ว่าความปรารถนา (desire) คือสิ่งจูงใจให้เกิดการกระทำ เพราะความปรารถนาเท่านั้นที่มีพลังเช่นที่มันได้ ขณะที่เหตุผลดูเหมือนไม่สามารถชักจูงให้คนทำอะไรได้ถ้าไม่มีความปรารถนาเป็นแรงผลักดันอยู่เบื้องหลังอีกต่อหนึ่ง แต่ทฤษฎี WOTE ยืนยันว่าถ้าพิจารณาปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) เมื่อคนหนึ่งตัดสินใจว่าจะกระทำหรือไม่กระทำการใดแล้วจะพบว่า ความเข้าใจของคนทั่วไปนี้มีข้อบกพร่องอยู่ และความเข้าใจที่ถูกต้องกว่าคือ เมื่อคนหนึ่งพบแล้วว่าบางสิ่งคือเหตุผลที่ดีที่เขาควรกระทำสิ่งหนึ่ง เขาจะเกิดแรงจูงใจขึ้นมาที่จะกระทำสิ่งนั้น โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยความปรารถนาใดอีกเลย แต่ที่เราดูเหมือนมองไม่เห็นข้อนี้ เป็นเพราะมีความสับสนบางอย่างเกี่ยวกับความหมายของคำว่า ความปรารถนา ซึ่งหากเราแยกแยะความหมายของคำนี้

<sup>421</sup> Scanlon 1998, pp. 32-33, 192

<sup>422</sup> Scanlon 1998, pp. 32-33, 192

<sup>423</sup> ดู Bernard Williams. “Internal and External Reasons.” In *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press. 1981

ออกมาให้ชัดเจนขึ้น ก็จะพบว่าสิ่งที่เป็นเหตุจูงใจหรือแรงกระตุ้นให้เกิดการกระทำคือเหตุผล ไม่ใช่ ความปรารถนา

ทฤษฎี WOTE อ้างเช่นนี้ว่า: เมื่อเรากล่าวถึงความปรารถนา (desire) เรามักหมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งในสามสิ่งต่อไปนี้ คือ

- ก) ความปรารถนาในความหมายที่เป็นทัศนคติในเชิงส่งเสริมสนับสนุนต่อการกระทำหรือผลลัพธ์อย่างใดอย่างหนึ่ง (pro-attitude) ที่อยากให้เห็นการกระทำหรือผลลัพธ์นั้นเกิดขึ้น
- ข) ความปรารถนาชนิดที่ไม่ได้ถูกกระตุ้นด้วยสิ่งอื่นใดทั้งสิ้น (unmotivated desire) และ
- ค) ความปรารถนาในความหมายของการมีจิตใจจดจ่อถึงบางสิ่งบางอย่างในแง่บวกอยู่ตลอดเวลา (directed-attention)

แต่ถ้าวิเคราะห์ให้ลึกลงไป จะพบว่าความปรารถนาในความหมายทั้งสามแบบนี้ไม่มีแบบใดเลยที่สามารถเป็นแรงจูงใจให้เกิดการกระทำได้ สำหรับ (ก) ความปรารถนาในความหมายนี้อาจขับเคลื่อนการกระทำได้จริง แต่เราต้องแยกความปรารถนาในกลุ่มนี้ออกเป็นอีกสองประเภทย่อยด้วย คือ ความปรารถนาชนิดที่ถูกกระตุ้นด้วยสิ่งอื่นอีกต่อหนึ่ง (motivated desire) กับความปรารถนาชนิดที่ไม่ได้ถูกกระตุ้นด้วยสิ่งอื่นใดทั้งสิ้น ความปรารถนาชนิดแรกไม่สามารถเป็นแรงจูงใจของการกระทำได้ เพราะตัวมันเองเกิดจากการจูงใจของสิ่งอื่น ยกตัวอย่างเช่น ความปรารถนาที่จะกระทำสิ่ง ก. ที่เกิดจากการตระหนักว่าเพราะสิ่งนี้คือหน้าที่ (duty) ของตน ในที่นี้จะเห็นว่าสิ่งที่ทำหน้าที่ให้แรงจูงใจจริงๆ คือ ความเข้าใจว่าสิ่ง ก. คือหน้าที่ ไม่ใช่ตัวความปรารถนาที่จะทำสิ่ง ก. สำหรับ (ข) ความปรารถนาในความหมายนี้เมื่อพิจารณาไปถึงที่สุดจะพบว่า เป็นได้สองแบบคือ (i) เป็นแค่แรงขับที่จะกระทำ (a mere urge to act) หรือไม่ก็ (ii) เป็นความปรารถนาที่มีมิติของการประเมินค่าแฝงอยู่ด้วยว่า อะไรคือเหตุผลที่ดีที่ควรกระทำสิ่งที่ปรารถนานั้น ยกตัวอย่างเช่น ความกระหายที่อยากดื่มน้ำ ถ้ามองแบบ (ii) ก็จะประกอบด้วยสามสิ่งคือความรู้สึกแห้งผากในปากและลำคอ ความเชื่อว่าหากได้ดื่มน้ำเย็นๆ ก็จะช่วยบรรเทาความรู้สึกนี้ลงได้และทำให้รู้สึกสบายขึ้น และการถือว่าการดื่มน้ำเย็นๆ ก็จะช่วยบรรเทาความรู้สึกนี้สนับสนุนให้ไปหาน้ำเย็นดื่ม ซึ่งหากดูทั้งหมดนี้แล้วก็จะพบว่า สิ่งที่เป็นแรงจูงใจให้คนที่กระหายน้ำไปหาน้ำเย็นมาดื่มก็คือ การถือว่าการดื่มน้ำเย็นแล้วจะรู้สึกสบายขึ้น (ไม่ใช่ความรู้สึกแห้งผากในปาก)

ที่เป็นเหตุผลให้เดินไปหาน้ำดื่ม แต่ถ้ามีผู้ยืนยันว่าความรู้สึกกระหายน้ำเป็นแค่แรงขับที่จะกระทำแบบหนึ่ง หรือ (i) ก็สามารถตอบคนผู้นั้นได้ว่า ถ้าเข้าใจแบบนี้ความรู้สึกนี้ก็ไม้อาจจัดเป็นความปรารถนาได้ เพราะความปรารถนาต้องมีลักษณะที่จำเป็นประการหนึ่งด้วยคือ คนที่ปรารถนาในสิ่งใดสิ่งหนึ่งย่อมมีแนวโน้มที่จะมองเห็นบางสิ่งบางอย่างที่ดี หรือน่าพึงปรารถนาในสิ่งที่ตนปรารถนา แต่ถ้ามองความรู้สึกกระหายน้ำว่าเป็นแค่แรงขับที่จะดื่มน้ำ ความรู้สึกนี้ย่อมไม่ใช่ความปรารถนาเพราะขาดมิติของการประเมินค่านี้ แต่ถ้ายอมรับว่าในความรู้สึกนี้มีการประเมินค่าเชิงบวกด้วยการดื่มน้ำเป็นสิ่งที่น่าทำ เช่นนั้นก็แสดงว่าสิ่งที่จูงใจให้ดื่มน้ำแท้จริงแล้วก็มาจากการประเมินค่าด้วยเหตุผลเช่นที่กล่าวมา<sup>424</sup>

สำหรับ (ค) ความปรารถนาในความหมายนี้ดูเหมือนตรงกับความหมายที่คนทั่วไปใช้ในชีวิตประจำวัน ทั้งยังตรงกับลักษณะสำคัญข้อหนึ่งของความปรารถนาด้วย คือ การเป็นองค์ประกอบที่ปราศจากการไตร่ตรองชนิดที่สามารถพบได้เมื่อเราใช้ความคิดตัดสินใจว่าควรกระทำสิ่งใด ที่บางครั้งเรารู้สึกได้ว่าสิ่งนี้เข้า “ลูจิม” เราและสั่งให้เราทำสิ่งที่ขัดแย้งกับคำวินิจฉัยอันดีของเราว่าสิ่งใดคือสิ่งที่เราควรทำมากกว่า แต่กระนั้นทฤษฎี WOTE อ้างว่าเมื่อวิเคราะห์ต่อไปอีกจะพบว่า ความปรารถนาในความหมายนี้เกี่ยวข้องกับแนวโน้มที่บุคคลผู้ปรารถนาจะคิดถึงข้อพิจารณาบางเรื่องเกี่ยวกับสิ่งที่ปรารถนานั้นเป็นพิเศษ รวมทั้งมีแนวโน้มจะมองว่าข้อพิจารณาเหล่านั้นคือเหตุผลที่ดีที่ทำให้เขา/เธอควรกระทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ซึ่งเท่ากับว่าเบื้องหลังสิ่งๆ ที่ดูเหมือนเป็นพลังจูงใจของความปรารถนาชนิดนี้ก็ยังคงอยู่ที่การมองเห็นว่าข้อพิจารณาบางข้อเป็นเหตุผลที่ทำให้ควรกระทำในสิ่งที่ปรารถนาอยู่นั่นเอง แต่ทั้งนี้ทฤษฎีนี้ไม่ปฏิเสธว่า ความปรารถนาชนิดนี้อาจขัดแย้งกับคำวินิจฉัยอันดีของเราได้ และในที่สุดแล้วอาจถูกขจัดทิ้งไปได้ แต่เห็นว่าสิ่งนี้แสดงให้เห็นเพียงว่าเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังความปรารถนาอาจเป็นเหตุผลที่ในที่สุดแล้วบุคคลพิจารณาว่ามีน้ำหนักหรือความสำคัญน้อยกว่าเหตุผลที่อยู่ในคำวินิจฉัยอันดีของเขา เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงเห็นว่าความปรารถนาที่จะเป็นสิ่งที่จูงใจให้กระทำได้นั้น อย่างไรก็ตามเสียก็จำเป็นต้องมีมิติของการประเมินว่ามี

<sup>424</sup> Scanlon 1998, pp. 37-38

เหตุผลที่ดีที่จะกระทำสิ่งที่ถูกปรารภานั้นแฝงอยู่ และจึงเท่ากับว่าสิ่งที่จูงใจให้กระทำแท้จริงแล้ว คือเหตุผลหรือข้อพิจารณาที่บุคคลมองเห็นที่จะกระทำสิ่งนั้นนั่นเอง<sup>425</sup>

นอกจากนี้แล้ว ทฤษฎีนี้ยังอ้างด้วยว่า เหตุผลคือสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุน (justification) แก่การกระทำหรือผลลัพธ์ที่ตามมาจากการกระทำ ซึ่งการอ้างเช่นนี้ก็อีกเช่นกันที่ดูเหมือนขัดแย้งกับความเข้าใจของคนจำนวนหนึ่งที่มองว่าเหตุผลไม่มีพลังในการเป็นเหตุผลสนับสนุนที่ว่านี้ แต่เหตุผลได้พลังดังกล่าวมาจากความปรารถนา ทฤษฎี WOTE อธิบายเรื่องนี้โดยแยกแยะให้เห็นว่า เหตุผลบางอย่างที่คนเรามีที่จะกระทำบางสิ่งอาจมีที่มาจากความปรารถนา แต่ไม่ใช่ทุกเหตุผลของการกระทำที่เป็นเช่นนั้น เราอาจอยากกระทำบางสิ่งเพราะเราต้องการมีความสุข หรือเพราะอยากให้คนที่เรารักมีความสุข แต่เราก็กระทำอีกหลายสิ่ง เช่น ให้ความช่วยเหลือคนแปลกหน้าที่กำลังเดือดร้อน ไม่ใช่เพราะเราต้องการมีความสุข หรือเพราะต้องการให้คนแปลกหน้าคนนั้นมีความสุข แต่เป็นเพราะเราถือว่าส่งดังกล่าวเป็นสิ่งที่คู่ควรที่จะกระทำ และจะเป็นเรื่องผิดพลาดถ้าเราจะไม่ตระหนักว่าการทำสิ่งนั้นเป็นเรื่องที่คู่ควร ซึ่งเท่ากับว่า ในกรณีเช่นนี้ สิ่งที่ทำให้เหตุผลสนับสนุนสำหรับการกระทำจึงมาจากเหตุผลในแง่ของการมองเห็นว่าส่งนั้นเป็นสิ่งที่มีค่าคู่ควรกระทำ ไม่ได้มาจากความปรารถนาความสุขไม่ว่าจะของตัวเองหรือของคนที่เรารัก

ทฤษฎีนี้ชี้ให้เห็นว่าแบบจำลองที่เชื่อว่าความปรารถนาคือสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุนสำหรับการกระทำเป็นแบบจำลองที่ไม่ถูกต้อง เพราะอ้างว่าความปรารถนาคือที่มาต่างหากของเหตุผล โดยไม่มีเหตุผลแฝงอยู่ในความปรารถนาเลย ข้ายังถือว่าความปรารถนาเป็นปัจจัยทั้งหมดที่สนับสนุนให้คนกระทำสิ่งต่างๆ ด้วย ซึ่งข้ออ้างนี้เป็นข้ออ้างที่ทะเยอทะยานเกินกว่าที่จะเป็นจริงได้ การวิเคราะห์ก่อนหน้านี้ได้แสดงให้เห็นแล้วว่าความปรารถนาในความหมายที่เราเข้าใจกันอยู่ทุกแบบล้วนไม่สามารถเป็นแรงจูงใจให้เกิดการกระทำได้ เมื่อเป็นเช่นนี้จึงไม่อาจกล่าวได้ว่า การที่เรากระทำสิ่งหนึ่งก็เพราะการกระทำนั้นจะช่วยให้เราบรรลุความปรารถนา<sup>426</sup> จากนั้น ทฤษฎีนี้จึงเสนอว่าแบบจำลองชนิดอื่นที่อธิบายเหตุผลสนับสนุนของการกระทำที่ทะเยอทะยานน้อยกว่าแบบจำลองเรื่องความปรารถนาอาจเป็นแบบจำลองเรื่องความตั้งใจ (intention) ที่อธิบายว่าเหตุผลของการกระทำเกิดจากการที่บุคคล “ตั้งใจ” ที่จะกระทำบางสิ่งบางอย่างและความตั้งใจ

<sup>425</sup> Scanlon 1998, pp. 39-40

<sup>426</sup> Scanlon 1998, pp. 44-45

นั่นเองคือสิ่งที่ให้เหตุผลสำหรับการกระทำของเขา คำว่า “ตั้งใจ” มีความหมายที่อ่อนกว่าคำว่า “ปรารถนา” เพราะไม่ได้กล่าวถึงขั้นว่าความตั้งใจคือที่มาต่างหากของเหตุผล และยอมรับว่ามีสิ่งอื่นนอกเหนือจากความตั้งใจที่เป็นเหตุผลสนับสนุนของการกระทำนั้นด้วย ต่างจากแบบจำลองเรื่องความปรารถนาที่อ้างว่า ความปรารถนาเท่านั้นที่เป็นเหตุผลสนับสนุนของการกระทำ แต่ทฤษฎีนี้อ้างว่า หากแบบจำลองเรื่องความตั้งใจถือมีความเหมาะสมที่จะนำมาใช้ แบบจำลองเรื่อง “การใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ”<sup>427</sup> ยิ่งมีความเหมาะสมมากกว่าอีกโดยแบบจำลองชนิดนี้กล่าวว่า

ในการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ เราไม่เพียงต้องเลือกแผนปฏิบัติการขึ้นมาแผนหนึ่งจากแผนปฏิบัติการที่อาจเป็นไปได้หลายแผน แต่เรายังต้องเลือกข้อพิจารณาขึ้นมาข้อหนึ่งจากข้อพิจารณาที่เป็นไปได้หลายข้อเพื่อใช้เป็นเครื่องตัดสินว่าจะเลือกทำอะไรจากแผนปฏิบัติการเหล่านั้นด้วย เช่นเดียวกันกับที่ผมไม่สามารถทำตามแผนปฏิบัติการทุกแผนที่เป็นไปได้และที่ผมสามารถให้เหตุผลปกป้องได้ในเวลาเดียวกัน ผมก็ไม่สามารถนำข้อพิจารณาที่อาจเป็นเหตุผลสำหรับการกระทำทุกข้อมาใช้กำหนดการตัดสินใจว่าจะทำอะไรดีพร้อมกันทั้งหมดด้วยเช่นเดียวกัน ผมจำเป็นต้องเลือกและวางแผนเรื่องลำดับความสำคัญของการกระทำ จึงอาจเป็นได้ว่าบุคคลที่ “มีความปรารถนาที่จะทานไอศกรีมรสกาแฟ” ในความหมายแบบที่สามที่ผมได้แยกแยกให้เห็น....ถือว่าความน่าพึงปรารถนาของการได้ทานไอศกรีมเป็นหนึ่งในข้อพิจารณาที่เขาจะนำเข้ามาใช้ประกอบการตัดสินใจว่าในอนาคตอันใกล้นี้จะทำอะไร นั่นคือ สิ่งนี้จะอยู่ใน “วาระของการตัดสินใจของเขา” ไม่ว่าจะถึงที่สุดแล้วเขาผู้นั้นจะสร้างเจตนาที่จะกระทำขึ้นมาบนพื้นฐานของข้อพิจารณาข้อนี้หรือไม่ก็ตาม การถือเอาข้อพิจารณาหนึ่งเป็นข้อพิจารณาที่ตรงประเด็นจึงไม่ต่างจากการมีเจตนาอย่างหนึ่ง ในแง่ที่มันยอมส่งผลกระทบต่อเหตุผลที่เขาจะมี

<sup>427</sup> เหตุผลเชิงปฏิบัติ (practical reason) ตามการอธิบายของ R. Jay Wallace 2008 คือ ศักยภาพโดยทั่วไปของมนุษย์ในการใช้ความคิดเพื่อแก้ปัญหาหรือใคร่ครวญว่า อะไรคือสิ่งที่เราจะลงมือกระทำ เหตุผลชนิดนี้จึงเป็นเรื่องเชิงปฏิบัติอย่างน้อยในสองความหมายคือ ความหมายแรก เป็นเรื่องเชิงปฏิบัติเพราะโดยตัวของเหตุผลชนิดนี้เองเกี่ยวข้องกับการกระทำของมนุษย์ และในความหมายที่สอง โดยผลของเหตุผลชนิดนี้ เนื่องจากเหตุผลชนิดนี้ส่งผลโดยตรงกับการกระทำ คือ สามารถนำไปสู่การกระทำอย่างหนึ่งได้ ดู R. Jay Wallace. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008



ต่อไปภัยหลัง แม้มันอาจไม่ใช่ที่มาแต่แรกเริ่มของเหตุผลในความหมายที่เราถือกันว่าเป็น  
ลักษณะของ “ความปรารถนา” ก็ตาม<sup>428</sup>

ทฤษฎีนี้อ้างว่าแบบจำลองของเหตุผลเชิงปฏิบัติรูปแบบที่อธิบายนี้ไม่ได้หมายความว่า  
บุคคลต้องรู้ตัวด้วยว่านี่คือสิ่งที่เขากำลังทำอยู่ ประเด็นคือไม่ว่าจะรู้ตัวหรือไม่ การที่คนหนึ่ง “ถือ  
ว่า” ข้อพิจารณาหนึ่งเป็นข้อพิจารณาที่ตรงประเด็นว่าเขาควรทำสิ่งใดนั้น ย่อมเท่ากับว่าสิ่งนี้คือสิ่ง  
ที่ให้เหตุผลสำหรับการกระทำแก่เขา และการวิเคราะห์ปรากฏการณ์เมื่อคนหนึ่งตัดสินใจที่จะ  
กระทำหรือไม่กระทำสิ่งหนึ่งที่ได้ทำมา ล้วนชี้ให้เห็นว่านี่คือสิ่งที่เกิดขึ้นเมื่อคนผู้หนึ่งตัดสินใจที่จะ  
กระทำ ที่เขากระทำเพราะเขา “ถือว่า” มีเหตุผลที่ดีบางอย่างที่จะกระทำ ไม่ใช่เพราะความ  
ปรารถนาในความหมายที่เป็นพลังที่ไม่รู้ที่มาที่ไป แต่สามารถเป็นสาเหตุการกระทำให้แก่เขาได้<sup>429</sup>  
เท่ากับว่าในที่สุดแล้ว เหตุผลจึงเป็นทั้งแรงจูงใจให้เกิดการกระทำ และเป็นทั้งเหตุผลสนับสนุนของ  
การกระทำ เมื่อคนเราตัดสินใจกระทำสิ่งหนึ่ง ไม่ใช่เพราะเราถูกขบขันและสนับสนุนด้วยความ  
ปรารถนาที่เรามีอยู่ หากแต่เป็นเพราะเราใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ (practical reasoning) แล้วพบว่า  
เหตุผลที่ดีที่จะกระทำสิ่งนั้น และเหตุผลนั้นคือสิ่งที่ทั้งขบขันและให้พลังสนับสนุนแก่เราในการ  
กระทำเช่นนั้น

### ๕.๑.๓ เหตุผลคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่า (values)

ความปรารถนาและคุณค่ามีลักษณะที่ใกล้เคียงกันอยู่ประการหนึ่งคือ ทั้งคู่ต่างถูกเข้าใจ  
ว่าเป็นองค์ประกอบเชิงอัตวิสัย (subjective) ของบุคคลที่สามารถจูงใจหรือผลักดันให้เกิดการ  
กระทำได้ และจึงต่างจากเหตุผลในความหมายเชิงบรรทัดฐานซึ่งมีลักษณะที่เป็นภววิสัย แต่ทฤษฎี  
WOTE อ้างเหตุผลต่อไปนี่เพื่อชี้ให้เห็นว่า ลึกลงไปในภายในคุณค่านั้นยังมีเหตุผลรองรับอยู่ด้วย  
โดยทฤษฎีนี้ให้การอ้างเหตุผลในเรื่องนี้ดังต่อไปนี้:

คุณค่ามีความหมายสองแบบ

<sup>428</sup> Scanlon 1998, pp. 46-47

<sup>429</sup> Scanlon 1998, p. 47

ความหมายแบบแรกคือความหมายเชิงอันตริวิทยาเช่นที่ Moore 1993 ใช้เมื่อเขาอธิบายว่า สิ่งที่ดีหรือสิ่งที่ประกอบด้วยคุณค่าคือ *สภาวะการณ์หรือวิถีของโลกนี้ที่เป็นไปได้ที่จะเกิดขึ้น* ที่อาจมีคุณค่าในตัวเองหรือมีคุณค่าในฐานะเครื่องมือเพื่อได้มาซึ่งสิ่งที่ดีชนิดอื่น และอาจมีคุณค่ามากหรือเพียงเล็กน้อย มนุษย์เราสัมพันธ์กับสภาวะการณ์ที่ว่านี้ในแง่ที่เราสามารถสร้างให้มันเกิดขึ้นหรือป้องกันไม่ให้มันเกิดขึ้น หรือทำสิ่งต่างๆที่ไปลดหรือเพิ่มความเป็นไปได้ที่มันจะเกิดขึ้น การอธิบายเช่นนี้ทำให้มัวร์สามารถอ้างได้ว่า การกระทำที่ถูกต้อง (ที่เราจะมีเหตุผลที่ดีที่จะกระทำ) คือการกระทำชนิดที่จะก่อให้เกิดสภาวะการณ์ที่ดีที่สุด หรือมีคุณค่ามากที่สุดขึ้น แต่ทฤษฎี WOTE ชี้ว่าความหมายนี้เป็นความหมายอย่างแคบของ “คุณค่า” เพราะเมื่อคนทั่วไปกล่าวถึง “คุณค่า” พวกเขาหมายถึงบางสิ่งบางอย่างที่มากกว่านี้

ความหมายแบบที่สองคือความหมายของ “สิ่งที่ดี” ที่ใช้โดยคนทั่วไป ทฤษฎี WOTE อ้างว่าเมื่อคนคิดถึงสิ่งที่ดี พวกเขามีแนวโน้มจะคิดถึงบางสิ่งบางอย่างที่มากกว่าความหมายแบบอันตริวิทยา ยกตัวอย่างเช่น เมื่อคนคิดถึงมิตรภาพ (friendship) ซึ่งคนทั่วไปยอมรับว่าเป็นสิ่งที่ดีชนิดหนึ่ง พวกเขาจะคิดว่า ในเมื่อพวกเขาให้คุณค่าแก่คุณค่าชนิดนี้ พวกเขายอมมีเหตุผลที่จะทำในสิ่งที่มีมิตรที่ดีพึงกระทำ เช่น ซื่อสัตย์ เป็นห่วงเป็นใย ติดต่อกันอย่างสม่ำเสมอ หมั่นใช้เวลาาร่วมกันกับมิตรของตน ฯลฯ แต่นอกจากนี้แล้ว เป็นไปได้ว่าพวกเขาอาจเชื่อว่าตนยังมีเหตุผลที่จะสร้างมิตรภาพใหม่ๆ พร้อมทั้งรักษามิตรภาพเดิมไว้ ขณะเดียวกัน พวกเขาก็อาจเชื่อด้วยว่า การมีมิตรที่ดีเป็นสภาวะการณ์ที่ดีที่ควรทำให้เกิดขึ้น และปรารถนาให้คนทุกคน รวมถึงคนที่ตนรักหรือห่วงใยมีมิตรจำนวนมาก หรืออาจถึงขั้นลงมือทำบางสิ่งบางอย่างเพื่อให้เกิดสิ่งนี้ขึ้น แต่ทั้งนี้ ทฤษฎี WOTE อ้างว่า หากเหตุผลที่กล่าวมาทั้งหมดนี้เกิดขัดแย้งกัน คนทั่วไปมีแนวโน้มจะให้ความสำคัญกับเหตุผลชนิดแรกคือ เหตุผลที่จะทำในสิ่งที่มีมิตรที่ดีพึงกระทำต่อมิตรของตน ดังจะเห็นว่า แทบไม่มีใครที่จะกล่าวว่า คนที่หักหลังมิตรในปัจจุบันเพื่อไปผูกมิตรใหม่เพิ่มอีกหลายคน หรือเพื่อให้ผู้อื่นได้ผูกมิตรใหม่เพิ่มอีกหลายคนเป็นคนที่ให้คุณค่าอย่างสูงกับมิตรภาพ<sup>430</sup> แต่เมื่อเป็นเช่นนี้ เท่ากับว่าเมื่อเรากล่าวถึงคุณค่าเรื่องมิตรภาพจริงๆ แล้วเราไม่ได้คิดถึงมิตรภาพในฐานะคุณค่าที่ต้องสร้างให้เกิดขึ้น

<sup>430</sup> Scanlon 1998, p. 89

แต่คือการเห็นถึงเหตุผลที่ดีที่จะปฏิบัติอย่างให้คุณค่าต่อมิตรภาพ ซึ่งเท่ากับว่า เหตุผล ที่ดีนั่นเอง คือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่าของมิตรภาพ<sup>431</sup>

อีกจุดหนึ่งที่ทฤษฎีนี้วิจารณ์ Moore 1993 คือ มัวร์อ้างว่า สิ่งหนึ่งมีคุณค่าเพราะสิ่งนั้นมีคุณสมบัติตามธรรมชาติชนิดหนึ่งอยู่ในตัว คือ ความดี และคุณสมบัติของความดีนี้เองที่ทำให้เหตุผลแก่เราที่จะมีพฤติกรรมที่เป็นการให้ค่าในเชิงบวกแก่สิ่งนั้น แต่ทฤษฎี WOTE ได้แย้งว่า เมื่อคนทั่วไปกล่าวว่าสิ่งหนึ่ง “มีคุณค่า” พวกเขาไม่ได้หมายความว่าตรงกันข้าม เมื่อคนทั่วไปคิดถึงเหตุผลที่เราจะมีที่พอใจสิ่งหนึ่งมากกว่าสิ่งอื่นๆ เขาคิดถึงว่า สิ่งนั้นมีคุณสมบัติอย่างหนึ่งอยู่ และคุณสมบัตินั้นคือ สิ่งที่ทำให้เหตุผลแก่เราที่จะมีพฤติกรรมแบบหนึ่งต่อสิ่งนั้น<sup>432</sup> ตัวอย่างที่ชัดเจน เช่น ความจริงที่ว่าริสอร์ทแห่งหนึ่งให้ความสุขสำราญแก่ผู้ที่ไม่ไปพักคือเหตุผลที่คนจะไปเที่ยวพักผ่อนยังริสอร์ทแห่งนั้น หรือแนะนำเพื่อนให้ไปเที่ยวพักผ่อนที่ริสอร์ทแห่งนั้น คุณสมบัติตามธรรมชาติที่ให้นี้ให้คำอธิบายที่ครบถ้วนสมบูรณ์ในตัวเองอยู่แล้วถึงเหตุผลที่เราจะมีที่แสดงพฤติกรรมหรือปฏิกิริยาตอบสนองเช่นนั้นต่อสิ่งที่มีคุณสมบัตินั้น ขณะที่การอ้างว่ามีอีกคุณสมบัติหนึ่งต่างหาก เช่น ความดี อันเป็นสิ่งที่ให้เหตุผลพิเศษเพิ่มเข้ามาทำให้เราทำเช่นนั้นไม่มีความชัดเจนว่าช่วยในการอธิบายเรื่องนี้ได้อย่างไร อีกทั้งยังไม่มีมีความชัดเจนด้วยการอ้างคุณสมบัติพิเศษที่ว่ามันจะสามารถให้เหตุผลที่เราจะมีพฤติกรรมหรือปฏิกิริยาตอบสนองเป็นแบบหนึ่งได้อย่างไร

มาถึงตรงนี้ ทฤษฎีนี้จึงสามารถแสดงให้เห็นสองสิ่ง สิ่งแรกคือ เหตุผล คือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่า (ขยายผลจากตัวอย่างของคุณค่าเรื่องมิตรภาพ) และสิ่งที่สองคือ เหตุผล ที่ว่านี้มีได้อย่างหลากหลายขึ้นกับคนแต่ละคนที่จะเห็นว่าเหตุผลใดหรือข้อพิจารณาใดที่ทำให้ควรให้ค่าแก่สิ่งใด ทำให้เราไม่อาจเชื่ออยู่ก่อนว่ามีเหตุผลหรือข้อพิจารณาเพียงข้อใดข้อเดียว (เช่น เหตุผลที่ว่าเพราะคนปรารถนาในสิ่งนั้น) ที่เป็นทำให้คนพอใจสิ่งใดสิ่งหนึ่งมากกว่าสิ่งอื่นๆ รวมทั้งไม่อาจเชื่อด้วยว่ามีคุณสมบัติใดเพียงคุณสมบัติเดียว (เช่น ความดี) ที่ให้เหตุผลแก่เราที่จะพอใจสิ่งที่มีคุณสมบัตินั้นอยู่มากที่สุดในทุกกรณีได้<sup>433</sup> เท่ากับว่าผลลัพธ์ที่ตามมาคือ ข้ออ้างเช่นของนักพหุนิยมทางคุณค่า

<sup>431</sup> Scanlon 1998, p. 89

<sup>432</sup> Scanlon 1998, p. 97

<sup>433</sup> Scanlon 1998, p. 97-8

อิสยาห์ เบอร์ลินที่ว่า การเคารพในความสำคัญสูงสุดของปัจเจกบุคคลเรียกร้องให้เราต้องให้ความสำคัญเคารพแก่ “คุณค่า” ที่บุคคลเหล่านั้นยึดถือหรือแสวงหาอย่างเท่าเทียมกัน ต้องถูกปรับใหม่เป็นข้ออ้างที่รับฟังได้มากกว่าที่ว่า การเคารพในความสำคัญสูงสุดของปัจเจกบุคคลสามารถกระทำได้โดยเคารพใน “เหตุผล” สำหรับคุณค่าที่คนเหล่านั้นยึดถืออยู่อย่างเท่าเทียมกัน เมื่อใดก็ตามที่คุณค่าเหล่านั้นเกิดขัดแย้งกัน และข้ออ้างใหม่นี้ทำให้มองเห็นถึงความเป็นไปได้มากขึ้นว่า การแลกเปลี่ยนระหว่างบุคคลที่ยึดถือในคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันชนิดที่อาจนำไปสู่การปรับแก้ตนเอง (self-correction) และการปรับคุณค่าที่แต่ละคนยึดถือให้เข้ากันได้มากขึ้นหรือขัดแย้งกันน้อยลงนั้นจะสามารถเกิดขึ้นได้อย่างไร<sup>434</sup>

ผู้เขียนเห็นว่าก่อนที่จะอภิปรายถึงแนวคิดของทฤษฎี WOTE ในขั้นต่อไป ควรหยุดทบทวนตรงนี้ก่อนว่าการวิเคราะห์ทั้งหมดที่กล่าวมามานี้จะอย่างไรต่อพหุนิยมทางคุณค่าที่ได้อภิปรายไปในบทที่ ๑ ว่าประกอบด้วยความเชื่อพื้นฐานดังต่อไปนี้

๑. ในโลกนี้มีสิ่งที่ดี และสิ่งที่ตรงข้ามกับสิ่งที่ดี คือ สิ่งที่เลวหรือชั่วร้ายอยู่จริงแบบเป็นภววิสัยที่สามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุน ปกป้องหรือคัดค้านได้

๒. ในโลกนี้มีสิ่งที่ดีอยู่หลากหลายชนิดและประเภท และแม้แต่คุณสมบัติของความดีเองก็มิได้หลากหลายลักษณะเช่นกัน ทำให้เป็นไปได้ที่จะวัดความแตกต่าง และเปรียบเทียบจัดอันดับสิ่งที่ดีทุกชนิดและประเภทที่มีอยู่เข้าด้วยกันเป็นชุดของการจัดลำดับก่อนหลังที่ตายตัวเพียงชุดเดียว นอกจากนี้ยังไม่มีสิ่งใดที่สามารถนำมาใช้เป็นมาตรวัดสากลในการจัดลำดับเช่นที่ว่าด้วยลักษณะเช่นนี้ส่งผลให้ ก) ไม่สามารถมีชุดของการจัดลำดับก่อนหลังของคุณค่าชุดใดทั้งสิ้นที่รวมสิ่งที่ดีทุกประเภทไว้ได้ และ ข) ไม่มีสิ่งดีใดสามารถอ้างสถานะเป็นสิ่งที่ดีสูงสุด

๓. ไม่มีรูปแบบชีวิตรูปแบบใดเลยที่ประกอบด้วย หรือแสดงออกถึงสิ่งที่ดีทุกชนิดทุกประเภทที่มนุษย์สามารถแสวงหาได้ เพราะสิ่งที่ดีประเภทหนึ่งอาจกีดกันหรืออยู่ร่วมกันไม่ได้กับสิ่งที่ดีประเภทอื่น จึงเป็นความเชื่อที่ไม่ถูกต้องที่ว่า มีรูปแบบชีวิตที่สามารถประกอบด้วยสิ่งที่ดีทุกชนิดที่มีอยู่ได้ และสิ่งนี้ขบเน้นความสำคัญของการเลือก

<sup>434</sup> Scanlon 1998, pp. 97-98 คำอธิบายเรื่องคุณค่าแบบเดียวกันนี้ใน Anderson 1993, p. xii

๔. เมื่อข้อความแสดงการวินิจฉัยทางศีลธรรมบางข้อขัดแย้งกันหรือไม่อาจเป็นจริงพร้อมกันก็ได้ เท่ากับว่าข้อความแสดงการวินิจฉัยทางศีลธรรมเหล่านั้นจะไม่สามารถประกอบอยู่ในชุดรวมของการวินิจฉัยทางศีลธรรมที่สอดคล้องกันลงตัวเพียงอย่างเดียวกันได้ ซึ่งเท่ากับว่าคนที่มีการวินิจฉัยทางศีลธรรมที่ขัดแย้งกัน จะไม่สามารถได้มาตกลงกันที่คำวินิจฉัยทางศีลธรรมอันใดอันหนึ่งในแบบของฉันทามติได้

ในเบื้องต้นนี้เราอาจตั้งข้อสังเกตได้บางประการ คือ:

- ๑) ทฤษฎี WOTE ในส่วนที่พูดถึงคุณค่าไม่ขัดแย้งกับความเชื่อข้อที่ ๑ และ ๓ ของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า
- ๒) ทฤษฎี WOTE สามารถยอมรับความเชื่อข้อที่ ๒ (ก) เรื่องการไม่สามารถมีชุดการจัดอันดับก่อนหลังของคุณค่า/สิ่งที่มีคุณค่า แต่อาจโต้แย้งว่าข้อนี้ไม่จำเป็นต้องส่งผลให้การตัดสินใจเลือกระหว่างคุณค่าที่แตกต่างหรือเป็นตรงข้ามกันเป็นสิ่งที่ทำไม่ได้ด้วย เนื่องจากเหตุผลคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่า ดังเช่น คุณค่าเรื่องมิตรภาพ การพูดคุยเกี่ยวกับคุณค่าจึงสามารถกระทำโดยอ้างถึงเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังคุณค่าเหล่านี้ เช่นเดียวกับการพูดคุยเกี่ยวกับทัศนคติที่แปรตามการวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลที่ได้กล่าวไปในตอนต้น และทัศนคติเหล่านี้อาจเปลี่ยนแปลงได้เมื่อคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลเปลี่ยนไปฉันใด คุณค่าที่บุคคลยึดถืออยู่แตกต่างกันก็ย่อมเปลี่ยนแปลงได้เมื่อคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลเบื้องหลังคุณค่าเหล่านั้นเปลี่ยนไปด้วยฉันนั้น เท่ากับว่าคุณค่าไม่ใช่สิ่งที่คนจะยึดมั่นถือมั่นอย่างตายตัว ดังที่นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าดูเหมือนจะเข้าใจ แต่เมื่อเป็นดังที่กล่าวมานี้ ย่อมเท่ากับว่าการไม่มีชุดการจัดอันดับก่อนหลังของคุณค่าเพียงชุดเดียวอยู่ (หรือไม่มีเลย) ไม่ใช่ปัญหาร้ายแรง
- ๓) ทฤษฎี WOTE สามารถยอมรับข้อ ๔) ที่กล่าวว่า ข้อความเกี่ยวกับคุณค่าที่ขัดแย้งกันหรือไม่อาจเป็นจริงพร้อมกันจะไม่อาจอยู่ร่วมในชุดข้อความที่สอดคล้องกันลงตัวเพียงอย่างเดียว แต่ไม่จำเป็นต้องยอมรับข้อสรุปที่ตามมาจากนี้ว่า จะทำให้ฉันทามติระหว่างคนที่เชื่อในข้อความเกี่ยวกับคุณค่าที่แตกต่างกันเป็นไปไม่ได้ด้วย จากข้อ ๒) แม้คนที่เชื่อในคุณค่าที่แตกต่างกัน ก็สามารถพูดคุยกันเกี่ยวกับเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังคุณค่าที่ตนยึดถือได้ และต่อไปเราจะได้พบว่าทฤษฎี WOTE มีคำอธิบายที่ชี้ให้เห็นด้วยว่า คนที่

เริ่มจากเหตุผลเบื้องหลังคุณค่าชนิดที่แตกต่างกัน จะสามารถค้นพบเหตุผลที่ดีเหตุผลเดียวกันสำหรับการกระทำหนึ่งได้อย่างไร

ในส่วนต่อไปจะอภิปรายถึงคำอธิบายเกี่ยวกับโครงสร้างการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติของทฤษฎี WOTE ซึ่งยังต่อยอดคำถามต่อความเชื่อข้อที่ ๒(ก) และข้อที่ ๔ ของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าให้เห็นชัดเจนมากยิ่งขึ้น

#### ๕.๑.๔ โครงสร้างของการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ

ทฤษฎี WOTE อธิบายโครงสร้างของการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติชนิดที่ใช้เหตุผลเป็นฐานอธิบายการกระทำ โดยเทียบเคียงกับคำอธิบายชนิดที่ใช้ความปรารถนาเป็นฐานอธิบายการกระทำ เพื่อให้เห็นภาพขึ้น คำอธิบายที่ใช้ความปรารถนาเป็นฐานอธิบายการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติว่ามีโครงสร้างที่ประกอบด้วยสองสิ่ง คือ สิ่งที่เป็นวัตถุของความปรารถนา (object of desire) กับน้ำหนักของความปรารถนาที่บุคคลมีต่อสิ่งนั้น และความปรารถนาเป็นพื้นฐานของการกระทำในแง่ที่เมื่อคนเกิดความปรารถนาในบางสิ่งขึ้นแล้ว ความปรารถนานั้นจะมอบพลังบางอย่างให้แก่สิ่งที่ถูกปรารถนา เท่ากับว่าเมื่อใดก็ตามที่ความปรารถนาสองประการเกิดขัดแย้งกันขึ้น บุคคลจะตัดสินใจโดยชั่งน้ำหนักระหว่างพลังของความปรารถนาที่ตนมีต่อสองสิ่งนั้น และเลือกทำในสิ่งที่ตนมีความปรารถนาอย่างรุนแรงมากกว่า แต่ทฤษฎี WOTE ชี้ว่าคำอธิบายนี้แคบเกินไป เมื่อเทียบกับคำอธิบายการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติชนิดที่ใช้เหตุผลเป็นฐานอธิบายการกระทำ ซึ่งมองบทบาทของเหตุผลไว้กว้างว่าไม่ได้มุ่งแค่ส่งเสริมให้เกิดสถานการณ์อย่างใดอย่างหนึ่งขึ้นเท่านั้น แต่เหตุผลยังสนับสนุนทัศนคติที่แปรตามการวินิจฉัยได้หลายทัศนคติ หนึ่งในนั้นคือทัศนคติแบบความปรารถนาที่จะให้เกิดบางสิ่งบางอย่างขึ้น เท่ากับว่าคำอธิบายชนิดหลังนี้สามารถครอบคลุมกรณีที่มีความปรารถนาลำบากไปสู่การกระทำ และยังครอบคลุมกรณีอื่นนอกเหนือไปจากนั้นด้วย นอกจากนี้ขณะที่คำอธิบายชนิดที่ใช้ความปรารถนาอธิบายการกระทำมองความขัดแย้งระหว่างความปรารถนาได้แบบเดียว แต่คำอธิบายชนิดที่ใช้เหตุผลเป็นฐานอธิบายการกระทำมองความขัดแย้งระหว่างเหตุผลได้สองแบบ แบบแรกก็คือเมื่อเหตุผลต่อการกระทำสองเหตุผลขัดแย้งกัน ที่เราสามารถพูดได้ว่า พลังในการให้เหตุผลของข้อพิจารณา ก. ต่อสู้แข่งขันกับพลังในการให้เหตุผลของข้อพิจารณา ข. (เหมือนที่พลังของความปรารถนา ก. ต่อสู้แข่งขันกับพลังของความปรารถนา ข.)

แต่แบบที่สองคือความขัดแย้งที่ลึกซึ้งกว่านั้น ที่บุคคลตัดสินใจว่า ข้อพิจารณา ก. เป็นเหตุผลเพียงพอที่จะถือว่าข้อพิจารณา ข. ไม่ใช่ข้อพิจารณาที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นเมื่อต้องตัดสินใจว่าควรหรือไม่ควรกระทำบางสิ่ง ในความขัดแย้งแบบที่สองนี้ พลังในการให้เหตุผลของข้อพิจารณา ก. ตัดทอน ไม่ให้ข้อพิจารณา ข. สามารถมีพลังในการให้เหตุผลได้ตั้งแต่ต้น ทำให้กล่าวได้ว่าข้อพิจารณา ก. มีพลังที่อาจขัดขวางพลังในการให้เหตุผลของข้อพิจารณาข้ออื่นๆ อยู่ในตัวของมันเอง และข้อพิจารณาอื่นๆ จะไม่มีวันเป็นพลังในการให้เหตุผลได้เลย เว้นเสียแต่จะเป็นกรณีข้อพิจารณา ก. ไม่ปรากฏอยู่ ทฤษฎี WOTE อ้างว่าลักษณะเช่นนี้พบได้ทั่วไปในประสบการณ์ของเรา เช่น เมื่อเราตัดสินใจว่า เนื่องจากเราสวมบทบาทเป็นอาจารย์หรือสมาชิกคณะกรรมการชุดหนึ่งอยู่ อะไรคือสิ่งที่เราควรทำ? ที่เราจะพบว่าเหตุผลที่มีพลังสูงที่สุดในการตัดสินใจเรื่องนี้คือ การแสดงบทบาทของเราให้ได้ดีตามมาตรฐานของอาชีพของเรา และเหตุผลนี้กลับพลังในการให้เหตุผลของข้อพิจารณาเรื่องอื่นทั้งหมด เช่น ข้อพิจารณาที่ว่าทำสิ่งใดแล้วจะให้ประโยชน์แก่ตัวเราสูงที่สุด ทำให้เราไม่นำข้อพิจารณาเหล่านั้นเข้ามาใช้ตัดสินใจด้วยเลย<sup>435</sup>

ตามคำอธิบายของทฤษฎี WOTE การใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติจึงเป็นการค้นหาว่า ข้อพิจารณาใดที่เป็นข้อพิจารณาที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดสำหรับการตัดสินใจกระทำในแต่ละครั้ง ข้อพิจารณาใดที่สามารถสกัด ตัดทอน หรือจัดระเบียบพลังในการให้เหตุผลของข้อพิจารณาเรื่องอื่นทั้งหมด ซึ่งถ้าเราเริ่มต้นจากการเข้าใจว่า เหตุผลไม่ใช่สิ่งพิเศษทางภววิทยา แต่คือข้อพิจารณาที่สนับสนุนบางสิ่งบางอย่าง (รวมถึงการกระทำ) เราก็สามารถเข้าใจข้อนี้ได้ไม่ยาก แต่ในอดีตเราไปให้ความสำคัญกับเหตุผลว่าถ้าไม่ใช่เรื่องของความเชื่อหรือความรู้สึกภายในใจเราเอง ก็เกี่ยวข้องกับโลกที่อยู่ภายนอกตัวเรา จนทำให้เกิดคำถามตามมาว่า ถ้าเช่นนั้นแล้วเราสามารถล่วงรู้เกี่ยวกับสิ่งที่อยู่ภายนอกตัวเราได้อย่างไร<sup>436</sup> แต่ทฤษฎี WOTE อธิบายว่า เหตุผลไม่ใช่ทั้งสองอย่างนี้ เหตุผลมีความพิเศษ ซึ่งเกิดจาก “สถานะของการเป็นเหตุผล” ที่เราให้แก่บางสิ่งจนทำให้สิ่งนั้นเกิดมีพลังเชิงบรรทัดฐานขึ้น<sup>437</sup> เหตุผล หรือกล่าวให้ถูกต้องยิ่งกว่าคือ การวินิจฉัยเกี่ยวกับว่าสิ่งหนึ่งเป็นเหตุผลนั้นสามารถถูก (หรือผิด) ได้ ในแบบเดียวกับที่การวินิจฉัยทางคณิตศาสตร์

<sup>435</sup> Scanlon 1998, pp. 50-52

<sup>436</sup> Scanlon 1998, p. 62

<sup>437</sup> Scanlon 1998, pp. 58, 60

สามารถถูกหรือผิดได้ เพราะมี “มาตรฐาน” ของการใช้เหตุผลทางคณิตศาสตร์ที่ถูกต้องอยู่ ซึ่งเป็นอิสระจากตัวผู้ใช้เหตุผลทางคณิตศาสตร์ ทำให้หากผู้คำนวณทางคณิตศาสตร์ไม่ทำตามมาตรฐานที่ว่านี้ เขาย่อมใช้เหตุผลผิดไปจากมาตรฐาน และได้ข้อสรุปที่ผิดตามมา ทฤษฎีนี้อ้างว่า การใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติมีลักษณะแบบเดียวกัน คือ มี “มาตรฐาน” ของการใช้เหตุผลที่ถูกต้องอยู่<sup>438</sup> อย่างไรก็ตาม ทฤษฎีนี้ตระหนักว่าการเปรียบเทียบนี้ไม่ตรงนัก เพราะมีความแตกต่างบางประการระหว่างการใช้เหตุผลเกี่ยวกับการกระทำ กับการใช้เหตุผลทางคณิตศาสตร์ กล่าวคือ ๑) การใช้เหตุผลเกี่ยวกับการกระทำนำไปสู่ข้อสรุปที่ถูกต้องได้อย่างไรนั้น ยังไม่มีวิธีการอธิบายที่ได้รับการยอมรับอย่างทั่วไปอยู่ และ ๒) ข้อสรุปที่ได้จากการใช้เหตุผลเกี่ยวกับการกระทำยังคงมีผู้เห็นแตกต่างกันค่อนข้างมาก เช่น ข้อสรุปที่คนหนึ่งคิดว่าถูกต้อง อีกคนหนึ่งอาจมองว่าผิด ลักษณะเช่นนี้ก่อให้เกิด “ความสงสัยอย่างกว้างขวาง” (substantive doubts) ขึ้นเกี่ยวกับการวินิจฉัยเรื่องเหตุผลของการกระทำ

ทฤษฎี WOTE ต้องการขจัดความสงสัยที่ว่านี้ โดยการให้คำอธิบายอย่างละเอียดถึงกระบวนการที่บุคคลใช้ตัดสินใจว่าจะอะไรคือเหตุผลสำหรับการกระทำ เพื่อชี้ให้เห็นว่ากระบวนการที่ว่านี้มีลักษณะอย่างไร และให้พื้นฐานอะไรแก่เราที่จะถือว่าคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของการกระทำอันเป็นข้อสรุปที่ได้มานั้นคือสิ่งที่สามารถจะถูกหรือผิดได้แบบเดียวกับคำวินิจฉัยทางคณิตศาสตร์ คำอธิบายนี้กล่าวว่าดังนี้: กระบวนการค้นหาเหตุผลสำหรับการกระทำไม่ใช่การค้นหาว่าสิ่งหนึ่งที่เรากำลังคิดจะทำ (เช่น การกระทำ ก.) จะส่งเสริมเป้าหมายหรือจุดมุ่งหมายที่เรามีอยู่อย่างไร มีบ้างที่เราอาจคิดเกี่ยวกับเหตุผลสำหรับการกระทำในรูปนี้ แต่ก็เพียงส่วนน้อยที่พบได้ในประสบการณ์ของเรา สิ่งที่เราพบมากกว่าคือ เมื่อเราถามตัวเองว่าเรามีเหตุผลที่จะทำสิ่งใดนั้น กระบวนการที่เราใช้มีลักษณะเป็นกระบวนการแบบอุปนัย (inductive process) ที่ประกอบด้วยขั้นตอนต่อไปนี้:

- ๑) ข้อพิจารณา ก. ดูเหมือนเป็น (หรือไม่เป็น) เหตุผลที่เราจะมีทัศนคติ ข.
- ๒) เราตัดสินว่า ข้อพิจารณา ก. เป็น (หรือไม่เป็น) เหตุผลที่เราจะมีทัศนคติ ข. (ขั้นวิพากษ์ขั้นที่หนึ่ง)

<sup>438</sup> Scanlon 1998, p. 63



๓) เราตัดสินใจว่าเมื่อคิดถึงข้อพิจารณา ก. ควบคู่กับเหตุผลอื่นที่มีอยู่ที่เราถือว่ามันน้ำหนัก สำหรับกรณีที่พิจารณาด้วย มีเหตุผลเพียงพอหรือไม่ที่เราจะมีทัศนคติ ข. (ชั้นวิพากษ์ ขั้นที่สอง)

๔) เราตกลงใจว่าเราว่าจะมี (หรือไม่มี) ทัศนคติ ข.<sup>439</sup>

ยกตัวอย่างเช่น คนหนึ่งกำลังโกรธลูกของตนที่ดื้อรั้นไม่เชื่อฟัง ในขั้น ๑) ของการค้นหา เหตุผลคือเขาอาจมองว่า พฤติกรรมดื้อรั้นเช่นนี้ ดูเหมือน เป็นเหตุผลที่เขาจะตีลูกเพื่อสั่งสอน แต่ ก่อนที่จะลงมือทำเช่นนั้น เขาอาจหยุดและถามตัวเองว่า ความดื้อรั้นไม่เชื่อฟังนี้เป็นเหตุผลที่ดีที่จะ ตีลูกจริงหรือ? ถ้าใช่ มันคือเหตุผลชนิดใด? การใช้ความรุนแรงกับลูกของตนเป็นสิ่งที่เหมาะสม เพราะทำให้ลูกกลัวหรือเพราะมันแสดงว่าเขามีอำนาจ? สิ่งนี้มันน่าฟังปรารถนาตรงไหน? มันดี สำหรับลูกของเขาหรือแค่บอกอะไรบางอย่างเกี่ยวกับตัวเขา? ถ้าคิดว่าสิ่งนี้ดีสำหรับลูกของเขา ทำไมถึงคิดเช่นนั้น? ถ้าคิดว่า สิ่งนี้บอกถึงตัวเขา มันบอกว่าเขากับลูกมีความสัมพันธ์กันแบบใด? มีทางเลือกอื่นหรือไม่? ทางเลือกเหล่านั้นจะนำไปสู่ผลลัพธ์ใด? กระบวนการนี้จึงเป็นการทำความเข้าใจว่าสิ่งที่ ดูเหมือน เป็นเหตุผลในตอนแรก ที่จริงแล้วเป็นเหตุผลชนิดใด จากนั้นจึงนำเหตุผล ดังกล่าวมาทบทวนอีกครั้งหนึ่ง เพื่อดูว่าหลังผ่านชั้นวิพากษ์มาแล้ว สิ่งที่ถูกเหมือนเป็นเหตุผลนั้น ยังคงมีสถานะเป็นเหตุผลอยู่อีกหรือไม่? ถ้ายังมี ก็สามารถสรุปได้ว่าสิ่งนั้นคือเหตุผลจริงๆ แต่ถ้าไม่มี ก็จะสรุปว่าเหตุผลนี้ไม่ใช่เหตุผลที่บอกให้เราควรทำสิ่งดังกล่าว

ทฤษฎีนี้อธิบายว่า กระบวนการในขั้นที่ ๒ และ ๓ คือการปรับแก้ปฏิกิริยาตอบสนองในขั้น แรกให้ถูกต้อง ไม่ใช่แค่การเปลี่ยนปฏิกิริยาตอบสนองจากแบบหนึ่งไปเป็นอีกแบบหนึ่งเท่านั้น และ ให้เหตุผลสองข้อเพื่อสนับสนุนเรื่องนี้คือ ก) ข้อสรุปที่ได้มาภายหลังเสร็จสิ้นกระบวนการสองขั้นนี้ ได้รับการสนับสนุนจากความเข้าใจที่ชัดเจนขึ้นและมีรายละเอียดมากขึ้นว่าอะไรคือเหตุผลของการ กระทำสำหรับกรณีนี้ และ ข) กระบวนการคิดทบทวนนี้ทำให้ข้อสรุปที่ได้มีโอกาสตกอยู่ใต้อิทธิพล ของปัจจัยที่บิดเบือนประสิทธิภาพของการใช้เหตุผล ซึ่งในกรณีนี้คือความเดือดดาล น้อยลงกว่า เมื่อก่อนการทบทวน<sup>440</sup>

<sup>439</sup> Scanlon 1998, p. 65

<sup>440</sup> Scanlon 1998, pp. 66-67

นอกจากนี้ ทฤษฎีนี้อธิบายว่า ทุกครั้งที่เราค้นหาเหตุผลที่เราจะมีทัศนคติหรือทำการกระทำแบบหนึ่ง เราไม่ได้เริ่มต้นจากความว่างเปล่า แต่เราอาศัยคำวินิจฉัยอื่นที่เรามีอยู่ในขณะนั้น เป็นฉากหลังในการพิจารณาด้วย คำวินิจฉัยเหล่านี้อาจเรียกว่า “คำวินิจฉัยที่เป็นฉากหลังของการค้นหาเหตุผล” (background judgments) ซึ่งตัวมันเองไม่ใช่เหตุผล แต่ถูกใช้เป็นฉากหลังในการพิจารณาว่า ข้อพิจารณาใดที่อาจถูกนับเป็นเหตุผลสนับสนุนทัศนคติหรือการกระทำหนึ่ง เช่นในตัวอย่างที่ยกไป ข้อพิจารณาที่ว่าความเดือดดาลเป็นปัจจัยบิดเบือนคือหนึ่งในคำวินิจฉัยฉากหลังที่ว่านี้ คำวินิจฉัยที่เป็นฉากหลังนี้จะช่วยเลือกชุดของเหตุผลที่เป็นไปได้ขึ้นมาชุดหนึ่งสำหรับนำมาใช้พิจารณาตัดสินใจเพื่อค้นหาเหตุผลสำหรับการกระทำ โดยเหตุผลเหล่านั้นสามารถได้มาจากทัศนคติที่แปรตามการวินิจฉัย (judgment-sensitive attitudes) ที่เรามีอยู่แล้ว<sup>441</sup> นอกจากนี้ คำวินิจฉัยที่อยู่ในฉากหลังนี้ยังสามารถถูกตรวจสอบหรือปรับแก้ได้ แต่ต้องกระทำในลักษณะแยกส่วนทีละคำวินิจฉัย เช่น เดิมเราอาจมีคำวินิจฉัยอยู่ข้อหนึ่งว่า เหตุผลข้อเดียวที่คนควรสงวนรักษาทรัพยากรธรรมชาติ คือเพราะสิ่งเหล่านี้ให้ความสุขและประโยชน์ต่างๆ แก่มนุษย์ แต่ผู้อื่นอาจตั้งคำถามกับคำวินิจฉัยนี้ของเรา ทำให้เราต้องถามตัวเองว่า คำวินิจฉัยของเรามองข้ามสิ่งใดไปหรือไม่ หรือเราจะไม่ได้คิดถึงทรัพยากรทางธรรมชาติในแบบที่ถูกต้อง? ทำให้เราต้องนึกต่อไปว่า อาจมีเหตุผลใดบ้างนอกเหนือจากเรื่องความสุขและประโยชน์สำหรับมนุษย์ ที่สนับสนุนให้คนเคารพหรือให้คุณค่าแก่ทรัพยากรทางธรรมชาติ? โดยดูจากเหตุผลที่ผู้อื่นใช้อ้าง เพื่อที่เราจะสามารถมองเห็นว่ามีปัจจัยเรื่องใดบ้างที่เราควรสนใจ เพื่อจะเห็นว่าเหตุผลของผู้อื่นนั้นเป็นเหตุผลสำหรับเราด้วยหรือไม่ หรือในทางกลับกัน การพิจารณาเช่นนี้อาจทำให้เราสามารถปฏิเสธอย่างมั่นคงมากขึ้นได้ว่า เหตุผลนั้นไม่ใช่เหตุผลสำหรับเรา หรือเราไม่มีเหตุผลนั้นอยู่ หรืออีกทางหนึ่งที่เราทำได้คือ เราอาจลองเพ่งความสนใจไปที่กรณีเฉพาะบางกรณีเพื่อดูว่ากรณีเหล่านั้นให้เหตุผลชนิดใด เช่น กรณีที่คนตัดต้นไม้ใหญ่ที่เก่าแก่แค่เพราะจะลองใช้เลื่อยด้ามใหม่ ทำให้เราคิดว่ากรกระทำเช่นนี้หยาบกร้านเกินไป และควรถูกคัดค้าน จากนั้น เราสามารถถามตัวเองได้ว่า ข้อพิจารณาประเภทใดที่อยู่เบื้องหลังการคัดค้านนี้ ข้อพิจารณานี้เป็นเหตุผลชนิดเดียวกับเหตุผลบางข้อที่เรามีอยู่แล้วหรือไม่? หรือเป็นแค่ความรู้สึกที่วูบขึ้นมาแล้วหายไป? และข้อพิจารณานี้ยัง

<sup>441</sup> Scanlon 1998, p. 67

ปรากฏให้เห็นในกรณีอื่นด้วยหรือไม่? เพราะถ้าเป็นเหตุผลที่ดีจริง ก็ควรต้องพบในกรณีอื่นด้วยเช่นกัน

ทฤษฎีนี้อ้างว่า กระบวนการทั้งหมดนี้คือการพยายามทำความเข้าใจมากที่สุดให้แก่สิ่งที่ดูเหมือนเป็นเหตุผลในตอนแรก โดยพยายามดูว่าเหตุผลนี้สามารถเป็นส่วนหนึ่งของคำอธิบายที่ครบถ้วนและสอดคล้องในตัวเองมากที่สุดของเหตุผลที่มีอยู่หรือไม่ กระบวนการนี้อาจได้ว่า “การปรับแก้เหตุผลโดยใช้การคิดทบทวน” (reflective modification)<sup>442</sup> ทฤษฎีนี้อ้างว่าลักษณะเช่นนี้ซึ่งเหมือนกับกระบวนการที่เราใช้ปรับแก้ความเชื่อในด้านอื่นๆ ของเราให้ถูกต้อง คือ สิ่งที่ทำให้พื้นฐานรองรับแก่เราที่ทำให้พอจะมั่นใจได้ว่า คำวินิจฉัยขั้นสุดท้ายที่เราได้เกี่ยวกับเหตุผลที่จะมีทัศนคติ หรือ ทำการกระทำบางอย่างนั้นเป็นคำวินิจฉัยที่ถูกต้อง เพราะเมื่อเราได้เรียงการใช้เหตุผลไปเป็นทอดๆ ตามที่อธิบายนี้แล้ว และพบว่าปฏิกริยาในขั้นแรกและขั้นต่อ มาของเราผิดพลาด เราก็จะยิ่งมั่นใจในข้อสรุปที่ว่าความเชื่อใหม่ที่ได้มาคือความเชื่อที่ถูกต้อง และสิ่งนี้จะทำให้ข้อสรุปนั้นมีเสถียรภาพในความหมายที่ว่าเราไม่มีแนวโน้มที่จะกลับไปมีปฏิกริยาแบบเดิมอีก แม้ในบางครั้งเราอาจรู้สึกมีแรงจูงใจให้ทำเช่นนั้น และต้องทบทวนการใช้เหตุผลแบบเดิมที่ให้ข้อสรุปนั้นแก่ตัวเราเองอีกครั้งก็ตาม<sup>443</sup> นอกจากนี้ ทฤษฎีนี้ยังอ้างว่า คำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลที่ได้จากวิธีการคิดทบทวนชนิดนี้มีแนวโน้มจะต้องตรงกันในหมู่คนส่วนใหญ่<sup>444</sup> ดังจะเห็นว่าคำวินิจฉัยอยู่หลายเรื่องที่คนเห็นตรงกัน เช่น คำวินิจฉัยที่ว่า การที่บางสิ่งให้ความเพลิดเพลิน นำตื่นเต้น หรือต้องทำเพราะเป็นหน้าที่สามารถเป็นเหตุผลสนับสนุนให้เราทำสิ่งนั้นได้ หรือ การที่สิ่งหนึ่งทำแล้วจะเป็นประโยชน์สำหรับครอบครัวของผู้กระทำคือเหตุผลที่ทำให้มันเป็นสิ่งคุ้มค่าที่จะทำ ซึ่งคำวินิจฉัยเหล่านี้สำหรับคนส่วนใหญ่ค่อนข้างมีเสถียรภาพและไม่เปลี่ยนแปลงง่ายแม้จะทบทวนซ้ำใหม่หรือถูกวิพากษ์วิจารณ์ก็ตาม เพียงแต่ที่ผ่านมาเราอาจมองไม่ค่อยเห็นข้อนี้ เพราะมีแนวโน้มจะพุ่งเล็งไปที่ความเห็นต่างและข้อวิวาทะทุ่มเถียงเกี่ยวกับเหตุผลสำหรับการกระทำมากเกินไป

<sup>442</sup> Scanlon 1998, p. 368

<sup>443</sup> Scanlon 1998, pp. 68-69

<sup>444</sup> Scanlon 1998, p. 69

สุดท้าย ทฤษฎี WOTE ยอมรับว่าคนมีเหตุผลสำหรับการกระทำที่แตกต่างกัน ที่ทำให้คนอาจเห็นไม่ตรงกันว่าสิ่งใดที่เป็นเหตุผลสำหรับการทำหรือไม่ทำสิ่งใด แต่ทฤษฎีนี้ยังคงยืนยันว่าเป็นไปได้ที่คนบางคนจะเข้าใจผิดเกี่ยวกับเหตุผลสำหรับการกระทำของตน ในการยืนยันเช่นนี้ ทฤษฎีนี้ตระหนักว่ามีความเสี่ยงที่จะถูกโจมตีว่ามีท่าทียกตนข่มผู้อื่นและพยายามเข้าไปกำกับบังการความคิดของคนเหล่านั้น จึงได้ให้เหตุผลไว้หลายข้อเพื่อชี้ให้เห็นว่า มีเหตุผลใดบ้างที่เราควรสนใจเกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้อื่นมี (หรือถือว่าตนเองมี) โดยไม่จำเป็นต้องเกิดจากความปรารถนาที่จะยกตนข่มหรือเข้าไปกำกับบังการความคิดของคนเหล่านั้น เหตุผลแรกคือ สิ่งที่เราเรียกว่า *ความเป็นสากลของคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผล* (the universality of reason judgments) ที่กล่าวว่า การที่คนคนหนึ่งยอมรับคำวินิจฉัยที่ว่า จากข้อพิจารณาชุดหนึ่งที่เขา/เธอมีอยู่ ทำให้เขา/เธอมีเหตุผลที่ต้องทำสิ่ง ก. เท่ากับคนผู้นั้นได้ผูกมัดตนเองเข้ากับความเชื่อที่ว่า ใครก็ตามที่ตกอยู่ในสถานะแบบเดียวกัน และเผชิญกับข้อพิจารณาแบบเดียวกันกับเขา ก็จะมีเหตุผลแบบเดียวกันที่จะทำสิ่ง ก. ด้วยเช่นเดียวกัน<sup>445</sup> ทฤษฎีนี้อ้างว่า หลักการนี้แม้แต่ผู้ที่เห็นว่า เหตุผลมีลักษณะแบบอัตวิสัย ก็ไม่มีเหตุผลที่จะโต้แย้ง เพราะหลักการนี้ไม่เกี่ยวข้องกับเนื้อหาของสิ่งที่เป็นเหตุผล ไม่ว่าเหตุผลนั้นจะเป็นเหตุผลทางศีลธรรม หรือเหตุผลจากความชอบส่วนตัวก็ตาม ถ้าคนคนหนึ่งถือว่า เขามีเหตุผลจากความปรารถนาส่วนตัวที่จะทำบางสิ่ง หลักการนี้ก็ยังคงใช้กับเขาได้เช่นกัน เพราะเมื่อเขายอมรับในคำวินิจฉัยที่ว่านี้ เท่ากับเขาได้ผูกมัดตนเองเข้ากับความคิดที่ว่าใครก็ตามที่มีความปรารถนาแบบเดียวกันเขาก็จะมีเหตุผลที่จะทำสิ่งเดียวกับที่เขาทำ ที่เป็นเช่นนี้เพราะหลักการนี้คือผลลัพธ์เชิงรูปแบบที่ตามมาจากข้อเท็จจริงที่ว่า การถือว่าบางสิ่งเป็นเหตุผลสำหรับการกระทำ ไม่ใช่แค่ทัศนคติเชิงส่งเสริมสนับสนุนการกระทำชนิดหนึ่ง แต่คือการวินิจฉัยที่ถือว่า มีข้อพิจารณาที่เป็นพื้นฐานเพียงพอสำหรับสรุปว่าควรทำการกระทำนั้นอยู่ ทำให้เมื่อใดก็ตามที่เรามีคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของเรา เราจึงผูกมัดตนเองเข้ากับข้ออ้างเกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้อื่นมี หรืออาจมีในบางสถานการณ์ด้วยโดยปริยาย<sup>446</sup> เมื่อเป็นเช่นนี้ เหตุผลที่เราจะมีทัศนคติต่อคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของผู้อื่นว่าถูกต้องหรือไม่ถูกต้องนั้นจึงเป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องกับตัวเราเองที่เกิดจากการที่คำวินิจฉัยของผู้อื่นมีนัยยะถึงข้อสรุปเกี่ยวกับเหตุผลที่ *ตัวเรา* มีด้วย และถ้าคำวินิจฉัยของผู้อื่น

<sup>445</sup> Scanlon 1998, p. 73

<sup>446</sup> Scanlon 1998, p. 74

เกี่ยวกับเหตุผลสำหรับการกระทำของพวกเขาถูก ย่อมเท่ากับคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของเราที่ต่างจากของเขาก็จะต้องผิด<sup>447</sup>

นอกจากนี้ ยังมีเหตุผลชนิดอื่นอีกที่ทำให้เราต้องสนใจคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของผู้อื่นในเรื่องอื่นๆ เช่น ๑) เหตุผลของผู้อื่นอาจถูกต้อง ทำให้ถ้าเราฟังเราจะได้เรียนรู้สิ่งใหม่ เช่น หากเราเห็นว่าข้อพิสูจน์ทฤษฎีบทสุดท้ายของแฟร์มาท์ (Fermat) ดูเหมือนถูกต้อง แต่เพื่อนนักคณิตศาสตร์ที่เราไว้วางใจในความคิดว่าข้อพิสูจน์ดังกล่าวเป็นการใช้เหตุผลแบบตรรกวิบัติ เราย่อมมีเหตุผลที่จะได้ถามว่าเพื่อนของเราคนนี้มีเหตุผลอะไรที่ทำให้เขาคิดเช่นนั้น ในทางกลับกัน ถ้าเราคิดว่าเพื่อนคนนี้โง่เขลาและน่าจะคิดผิด เราก็จะไม่มีเหตุผลข้อนี้ที่จะสนใจว่าเขาวินิจฉัยเรื่องต่างๆ อย่างไร<sup>448</sup> และ ๒) คำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้อื่นมีอาจก่อให้เกิดฉันทามติใหม่ขึ้นที่ส่งผลกระทบต่อตัวเรา<sup>449</sup> หรือต่อความสัมพันธ์ของเรากับผู้อื่น<sup>450</sup> หรือต่อสถานะของเราในสายตาของ

<sup>447</sup> แต่สแคนลอนยอมรับว่า จะเกิดเช่นนี้ได้ ทั้งสองฝ่ายต้องกำลังมีคำวินิจฉัยเกี่ยวกับสิ่งเดียวกัน เช่น ต้องเป็นคำวินิจฉัยเกี่ยวกับข้อพิจารณาข้อหนึ่งจริงๆ แล้วสนับสนุนให้คนที่อยู่ในสถานการณ์แบบหนึ่งมีทัศนคติเป็นแบบหนึ่งหรือไม่ ซึ่งหมายความว่าทั้งคู่ต้องกำลังพูดถึงทัศนคติแบบเดียวกัน และต้องกำลังใช้ประเภทของการประเมินค่าที่คล้ายกัน (Scanlon 1998, 74) สแคนลอนชี้ว่า มีเหตุผลหลายข้อที่จะคาดหวังให้คำวินิจฉัยของคนเกี่ยวกับเหตุผลถูก “เขียนหรือพูด” ในรูปแบบและภาษาที่ผู้อื่นรอบตัวสามารถเข้าใจและใช้ได้ เนื่องจากเราได้มโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องในการมีคำวินิจฉัยเหล่านั้นมาจากการเลียนแบบผู้อื่นเป็นหลัก เราจึงควรคาดหวังว่าในกระบวนการคัดเลือก จากลักษณะเด่น (features) และการจำแนกแยกแยะ (distinctions) ต่างๆ จำนวนหนึ่ง ว่าควรให้พลังในการให้เหตุผลแก่สิ่งใด เราควรเลือกรับในสิ่งที่ผู้อื่นรอบตัวเราตระหนักยอมรับอยู่แล้วและเห็นว่ามี ความสำคัญ การใช้มโนทัศน์อย่างตรงกันเช่นนี้ทำให้ความเห็นต่างเป็นไปไม่ได้

<sup>448</sup> กิบบาร์ดอธิบายว่าเหตุผลที่คนสองฝ่ายที่เชื่อในบรรทัดฐานที่ต่างกัน (ตัวอย่างเช่นเข้ากับหญิงสาวที่ยอมอดอาหารจนผอมตายดีกว่ายอมอ้วน) จะรับฟังกันและมีอิทธิพลต่อกันได้ คือ การที่ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งหรือทั้งคู่ยอมรับเรื่องเล่าทางญาณวิทยาที่ว่าอีกฝ่ายอยู่ในสถานะที่น่าเชื่อถือทางความรู้ แต่หากหญิงสาวที่เป็นอนอเร็กเซียไม่ยอมรับเรื่องเล่าทางญาณวิทยานี้ และเล่าเรื่องอีกแบบคือ เธอคือคนที่รู้ดีกว่ากิบบาร์ดว่าอะไรดีสำหรับตัวเธอเอง ย่อมไม่มีเหตุผลที่จะทำให้เธอหันมารับฟังสิ่งที่กิบบาร์ดพยายามชักจูง แต่สแคนลอนชี้ว่านอกจากข้อพิจารณาทางญาณวิทยาแล้ว ยังมีเหตุผลหรือข้อพิจารณาแบบอื่นอีกที่ทำให้เราควรให้ความสนใจกับคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของผู้อื่น ดู Allan Gibbard (1990).

<sup>449</sup> ยกตัวอย่าง ในการทำปรัชญา ถ้านักปรัชญาท่านอื่นในสาขาของเขาเริ่มหันไปเขียนงานด้วยสไตล์ใหม่ๆ เช่นให้ความสำคัญกับข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบริบททางสังคมที่ความคิดทางปรัชญาต่างๆ ถือกำเนิดขึ้นมากขึ้น เช่นนั้นตัวเขาก็ย่อมมีเหตุผลที่จะทำความเข้าใจกับสิ่งที่คนเหล่านั้นกำลังกระทำและเหตุผลที่ว่าทำไมพวกเขาจึงคิดว่าเรื่องเหล่านี้ควรถูกให้ความสำคัญทางปรัชญาด้วย เพื่อที่เขาจะสามารถเข้าร่วมในการถกเถียงกับคนเหล่านี้ และ

คนเหล่านั้น<sup>451</sup> เมื่อเป็นเช่นนี้ การที่เราไม่เจอผลที่จะสนใจเหตุผลที่ผู้อื่นมีจึงไม่จำเป็นต้องเกิดจากเหตุผลเพราะเราต้องการเข้าไปครอบงำ แทรกแซง หรือกำกับบังการคนเหล่านั้น

คำอธิบายที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ทำให้เห็นว่าความเชื่อข้อที่ ๒(ก) ของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าเรื่องการไม่สามารถมีชุดอันดับก่อนหลังของคุณค่าจะไม่ใช่ปัญหาร้ายแรงสำหรับสังคมนิยมทางคุณค่า หากเข้าใจว่าเหตุผลคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่า และเหตุผลนี้สามารถปรับเปลี่ยนได้ด้วยกระบวนการทบทวนอย่างเป็นขั้นเป็นตอน นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าบางราย เช่น Raz

---

บางที่อาจสามารถมีอิทธิพลต่อพัฒนาการของสาขาวิชาในทิศทางการที่เขาชอบมากกว่าได้ (Scanlon 1998, p. 75)

<sup>450</sup> ยกตัวอย่าง ถ้าเขาเป็นสมาชิกของชุมชนทางศาสนาแห่งหนึ่ง และเขามีความผูกพันร่วมกับสมาชิกผู้อื่นๆ จาก การที่ต่างตระหนักว่าทุกคนยอมรับในคุณค่าอันเดียวกัน และชีวิตร่วมกันที่การยอมรับในคุณค่าร่วมกันนี้ทำให้ เป็นไปได้ และเขาให้ความสำคัญอย่างมากแก่ความผูกพันนี้ ดังนั้น หากความคิดเห็นของคนในชุมชนนี้เกี่ยวกับ คำถามสำคัญบางอย่างเริ่มแตกแยกกัน – เช่นหากมีพวกเขาคนใดคนหนึ่งเริ่มสงสัยเหตุผลที่สนับสนุนความเชื่อ หลักของพวกเขา หรือ หากมีพวกเขาคนใดคนหนึ่งเริ่มเห็นต่างกันเกี่ยวกับเหตุผลที่ความเชื่อเหล่านั้นสนับสนุน – สิ่งนี้ย่อมส่งผลกระทบต่อเขาอย่างลึกซึ้ง ไม่ใช่แค่เพราะคนใดคนหนึ่งเ็นพวกเราที่เห็นต่างอาจคิดผิด แต่ยังเป็น เพราะ “ความต่อเนื่องของชีวิตร่วมกันของพวกเขาอาจถูกคุกคาม” (Scanlon 1998, 76) เราอาจไม่สามารถมอง กันและกันว่าเป็นผู้เชื่อร่วมกันได้อีกต่อไป เขาชี้ว่ากรณีนี้อาจค่อนข้างสุดโต่ง แต่ในชีวิตประจำวัน เราต่างมี ความสัมพันธ์กับผู้อื่นที่อยู่บนพื้นฐานอย่างน้อยที่สุดก็บนการที่พวกเขาต่างยึดถือในคุณค่าอันเดียวกัน และเมื่อ เรามีความเห็นต่างกันเกี่ยวกับการตีความคุณค่าเหล่านี้ หรือเกี่ยวกับความสำคัญที่เราควรมอบให้แก่คุณค่า เหล่านี้ ความสัมพันธ์ที่เคยมีมาด้วยกันย่อมถูกคุกคาม เขากล่าวว่า “ผมไม่สามารถมีส่วนร่วมอย่างหมดใจใน กิจกรรมของพวกเขาได้อีกต่อไป หากผมไม่ได้มองมันสำคัญอีกต่อไป หรือหากผมคิดว่าพวกเขาที่เหลือน่ากังวลเดินทางทางความคิด” (Scanlon 1998, p. 76)

<sup>451</sup> ยกตัวอย่าง ถ้าเรามองตัวเองว่าเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีสถานะทางศีลธรรม โดยสถานะดังกล่าวคือสิทธิที่จะไปตีกรอบ ว่าผู้อื่นสามารถปฏิบัติต่อเราอย่างไรได้บ้าง แต่ถ้าเราเกิดไปรู้ว่าผู้อื่นที่เราสมาคมด้วยไม่เห็นเหตุผลที่จะแคร์ เกี่ยวกับเรา หรือให้น้ำหนักกับผลประโยชน์ของเราเลยในการตัดสินใจของพวกเขา เว้นเสียแต่พวกเขาจะได้ ประโยชน์จากการทำเช่นนั้น หรือเกิดไปรู้ว่าผู้อื่นจะมองว่าเรามีสถานะเทียบเท่ากับพวกเขาก็ต่อเมื่อเราเป็น สมาชิกของกลุ่มผู้เชื่อกลุ่มเดียวกันเท่านั้น สิ่งนี้ย่อมส่งผลกระทบอย่างกว้างขวางต่อความสัมพันธ์ที่เรามีต่อคน เหล่านั้น ซึ่งแม้ว่าเหตุผลข้อนี้อาจไม่สร้างความแตกต่างแต่อย่างใดเลยให้กับความปลอดภัยของเรา หรือความ เป็นไปได้ที่คุณจะได้รับปฏิบัติหรือไม่ดีจากพวกเขา แต่กระนั้น มันก็ส่งผลกระทบต่อสถานะของเรา ทำให้ ความสัมพันธ์ระหว่างเรากับคนเหล่านั้นต้องเปลี่ยนไปอยู่บนฐานใหม่โดยสิ้นเชิง และเพราะฐานที่เปลี่ยนใหม่นี้มี ความสำคัญ เราจึงมีเหตุผลที่จะสนใจอยากรู้เกี่ยวกับเหตุผลที่ผู้อื่นถือว่าการกระทำของพวกเขาในการตัดสินใจว่าเขาจะ ปฏิบัติต่อเราอย่างไร (Scanlon 1998, p. 76)

2004 อ้างว่าคนที่ยึดถือในคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันมีแนวโน้มจะมีรูปแบบและเส้นทางของการใช้เหตุผลที่แตกต่างกันด้วย คำกล่าวอ้างนี้จะรับฟังได้ต่อเมื่อเรามีคำอธิบายที่เป็นรูปธรรมกว่านี้ว่า นอกจากรูปแบบและเส้นทางของการใช้เหตุผลเกี่ยวกับการกระทำชนิดที่ทฤษฎี WOTE อธิบายนี้แล้ว ยังมีรูปแบบและเส้นทางการใช้เหตุผลชนิดใดอีกที่คนในสังคมใช้ ตราบใดที่ยังให้คำอธิบายข้อนี้ไม่ได้ ย่อมมีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่ากระบวนการค้นหาเหตุผลเกี่ยวกับการกระทำชนิดที่ทฤษฎี WOTE อธิบายคือกระบวนการที่คนทั่วไปในสังคมใช้อยู่จริง กระบวนการนี้สามารถนำไปสู่ข้อสรุปของการใช้เหตุผลที่ตรงกันระหว่างคนส่วนใหญ่ได้ ดังที่ปรากฏให้เห็นในคำวินิจฉัยเกี่ยวกับเหตุผลของการกระทำที่ค่อนข้างมีเสถียรภาพที่ได้ยกตัวอย่างไปแล้วก่อนหน้านี้ ทำนองเดียวกัน สำหรับความเชื่อข้อ ๔ ก็ยิ่งเห็นชัดเจนขึ้นอีกว่า พหุนิยมทางคุณค่าไม่จำเป็นต้องทำให้ฉันทามติระหว่างคนที่เชื่อในคุณค่าที่ต่างกันเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ เพราะคนที่เชื่อในคุณค่าที่ต่างกันก็มีเหตุผลหลายข้อที่จะสนใจได้ถ้ามองถึงเหตุผลที่ผู้อื่นมีในเรื่องเดียวกัน และสิ่งนี้เมื่อประกอบกับกระบวนการค้นหาเหตุผลของการกระทำที่เพิ่งกล่าวไป สามารถนำไปสู่การตั้งเหตุผลที่มีอยู่เดิมเพื่อไปปรับเหตุผลใหม่ที่วินิจฉัยแล้วว่าดีกว่าได้

**๕.๒ อุดมคติแบบพันธสัญญาเรื่อง “การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้” (justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject - JTO)**

ภายหลังจากที่ได้วิเคราะห์ปรากฏการณ์ของการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติที่พบได้ทั่วไป และแสดงให้เห็นแล้วว่าเหตุผลคือสิ่งจูงใจ (motivation) และสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุน (justification) สำหรับการกระทำ ทฤษฎี WOTE ได้อาศัยสองข้อนี้ที่ได้พิสูจน์แล้วเพื่ออธิบายว่าการใช้เหตุผลทางศีลธรรม (moral reasoning) นั้นมีลักษณะอย่างไร ก่อนอื่นเขาแบ่งศีลธรรมออกเป็นสองประเภทคือ (ก) ศีลธรรมในความหมายของ “หน้าที่ที่เราพึงมีต่อผู้อื่น” (what we owe to each other) ซึ่งเกี่ยวข้องกับกรณีวินิจฉัยว่าสิ่งใดที่ผิดและสิ่งใดที่ถูกศีลธรรมตามความหมายของศีลธรรมที่ทฤษฎีนี้จะอธิบายอย่างละเอียดต่อไป และ (ข) ศีลธรรมในความหมายกว้าง (morality in the broader sense) ที่ครอบคลุมถึงอุดมคติทางศีลธรรมชนิดอื่นที่อยู่นอกขอบเขตของ “หน้าที่ที่เราพึงมีต่อผู้อื่น” เช่น ความกตัญญู ความรักษาคำพูดประดุจรักษาคำสัตย์ ฯลฯ ซึ่งแม้คนทั่วไปจะถือเป็น

ศีลธรรมรูปแบบหนึ่งด้วย แต่ทฤษฎีนี้อ้างว่าศีลธรรมในความหมายที่สองนี้ไม่ได้มีความสำคัญอยู่ตรงใจกลางของชีวิตและประสบการณ์ทางศีลธรรมของคนทั่วไปเช่นเดียวกับศีลธรรมในความหมายแรก และเน้นว่าทฤษฎี WOTE พยายามให้คำอธิบายเกี่ยวกับศีลธรรมใน (ก) คือศีลธรรมในฐานะของ “หน้าที่ที่เราพึงมีต่อผู้อื่น”

ทฤษฎีนี้เริ่มต้นโดยให้บริบทก่อนว่า ทฤษฎีที่พยายามอธิบายเกี่ยวกับศีลธรรมนั้นสามารถแบ่งได้เป็นสองคู่ หรือสี่ประเภทดังนี้:

- คู่แรกแบ่งตาม *เนื้อหา* ของศีลธรรมหรือคำอธิบายว่าอะไรคือสิ่งที่ถูกและผิดศีลธรรม

<p>๑) ทฤษฎีที่อธิบายสิ่งที่ถูกและผิดศีลธรรมโดยอ้างศีลธรรมเอง เช่น การโกหกเป็นสิ่งที่ไม่ดี และให้เหตุผลว่าที่คนไม่โกหกก็เพราะศีลธรรมเรียกร้องให้ไม่โกหก</p>	<p>๒) ทฤษฎีที่อธิบายสิ่งที่ถูกและผิดศีลธรรมโดยไม่อ้างศีลธรรม เช่น การโกหกเป็นสิ่งที่ไม่ดี และให้เหตุผลว่าที่คนไม่โกหกก็เพราะการโกหกต้องใช้พลังสมองมาก หรือ เพราะโกหกแล้วอาจเกิดผลเสียตามมา เช่น มีโอกาสถูกจับได้ ฯลฯ</p>
--	--

- คู่ที่สองแบ่งตาม *ยุทธวิธี* ที่ใช้อ้างเกี่ยวกับศีลธรรม

<p>๓) การอ้างเหตุผลเชิงรูปแบบ (formal) ที่อธิบายศีลธรรมโดยพยายามไม่เชื่อมโยงกับเป้าหมายหรือคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระที่เฉพาะเจาะจงใดๆ เช่น ทฤษฎีที่อ้างเรื่องความเป็นเหตุเป็นผล (rationality)</p>	<p>๔) การอ้างเหตุผลเชิงเนื้อหาสาระ (substantive) ที่อธิบายศีลธรรมโดยเชื่อมโยงกับเป้าหมายหรือคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระบางแบบ เช่น ทฤษฎีจริยศาสตร์แบบคริสต์ศาสนา หรือทฤษฎีจริยศาสตร์ที่อ้างเป้าหมายของชีวิตมนุษย์</p>
---	---

ทฤษฎีคู่แรกแบ่งตามความพยายามในการอธิบายเนื้อหาของศีลธรรมและแรงจูงใจของศีลธรรม ทฤษฎี WOTE อ้างว่าทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ดีต้องสามารถอธิบายเนื้อหาของศีลธรรมและเหตุผลในการเชื่อฟังศีลธรรมได้ตรงกับประสบการณ์ที่ผู้กระทำทางศีลธรรมมีจริงๆ เมื่อพวกเขา



ตัดสินใจว่าการกระทำใดที่ถูกหรือผิดศีลธรรม<sup>452</sup> ข้อนี้ทำให้ทฤษฎีชนิด (๑) มีความได้เปรียบกว่าทฤษฎีชนิด (๒) แต่ขณะเดียวกันทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ดีก็ต้องสามารถให้เหตุผลแก่บุคคลที่สามผู้ อาจไม่สนใจเรื่องศีลธรรมด้วยว่ามีเหตุผลที่ดีอะไรที่คนเหล่านั้น "ต้อง" เชื่อฟังศีลธรรมเช่นกัน เนื่องจากประสบการณ์ชนิดหนึ่งของผู้กระทำทางศีลธรรมส่วนใหญ่มีส่วนร่วมกัน คือนอกจากจะสามารถให้เหตุผลที่น่าพอใจแก่ตัวเองแล้วว่า เหตุใดจึงต้องเชื่อฟังศีลธรรม หรือต้องทำความดี? พวกเขายังต้องการที่จะสามารถให้เหตุผลที่รับฟังได้แก่บุคคลที่สามด้วยเกี่ยวกับ (ก) ความสำคัญ (importance) ของศีลธรรม ที่ทำให้กล่าวได้ว่าผู้ที่ไม่เชื่อฟังและปฏิบัติตามศีลธรรมทำความผิดร้ายแรง (ไม่เหมือนผู้ที่ไม่เชื่อฟังทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์ที่ไม่มีใครถือว่าคนเหล่านี้ทำความผิด) และ (ข) ลำดับความสำคัญของศีลธรรมที่ต้องมาก่อนคุณค่าเรื่องอื่นๆ ทั้งหมด (priority) ที่ทำให้เมื่อศีลธรรมขัดแย้งกับเหตุผลเรื่องอื่น ควรต้องเชื่อฟังและปฏิบัติตามศีลธรรมก่อน ในแง่นี้ ทฤษฎีชนิด (๒) จึงมีความได้เปรียบกว่าทฤษฎีชนิด (๑) เนื่องจากสามารถให้เหตุผลที่มาจากนอกศีลธรรม เช่น การทำตามศีลธรรมไม่ทำให้เกิดผลร้ายตามมาที่น่าจะโน้มน้าวใจบุคคลที่สามที่ไม่สนใจศีลธรรมอยู่ก่อนได้มากกว่า อย่างไรก็ตาม หากมองกลับกัน ทฤษฎีชนิด (๒) ไม่สามารถอธิบายให้ผู้กระทำทางศีลธรรมเชื่อได้ว่าเหตุผลจากนอกศีลธรรมเหล่านั้นคือเหตุผลที่จูงใจให้เขาเชื่อฟังศีลธรรมจริง เนื่องจากผู้กระทำทางศีลธรรมจะรู้สึกว่ที่ตนไม่โกหกก็เพราะการโกหกคือการกระทำที่ผิด ไม่ใช่เพราะโกหกแล้วมีโอกาสถูกจับได้ ที่ผ่านมามีทฤษฎีจริยศาสตร์ไม่มีทางเลือกนอกจากต้องเป็นชนิด (๑) หรือ (๒) แบบใดแบบหนึ่ง ภาวะที่ต้องได้อย่าง-เสียอย่างนี้อาจเรียกได้ว่า "ไดเล็มมาของพริชาร์ด" (Prichard's Dilemma) สำหรับทฤษฎีจริยศาสตร์ทั้งหลาย<sup>453</sup>

<sup>452</sup> คำถามนี้มีเนื้อหาที่ใกล้เคียงกับข้อวิจารณ์ของเทย์เลอร์ต่อการใช้เหตุผลภายนอกที่อภิปรายในบทที่ ๓ ตอนที่ ๓ หัวข้อ ๓.๑.๓ ซึ่งเท่ากับว่าหากคำอธิบายที่ทฤษฎี WOTE ให้เป็นที่รับฟังได้ ย่อมเท่ากับเป็นการตอบข้อวิจารณ์ข้อนี้ของเทย์เลอร์ด้วยเช่นกัน

<sup>453</sup> H. A. Prichard เป็นนักปรัชญาสายสัจนิยมชาวอังกฤษที่มีบทบาทโดดเด่นในช่วงต้นศตวรรษที่ ๒๐ งานเขียนที่โด่งดังของเขาชื่อ "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" วิเคราะห์ว่าหน้าที่ทางศีลธรรม (duty) กับสิ่งที่ประโยชน์ต่อผู้กระทำทางศีลธรรม (interest) นั้นเป็นสองสิ่งที่แยกขาดจากกัน เนื่องจากต่างมีที่มาจากพื้นฐานของเหตุผลคนละชนิดกัน นับจากงานชิ้นนี้ของพริชาร์ดเป็นต้นมา ศีลธรรมถูกมองว่าเป็นเรื่องของหน้าที่หรือสิ่งที่ถูกต้อง และอยู่ตรงข้ามกับผลประโยชน์หรือสิ่งที่ดี (the good) ดู H. A. Prichard. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?". *Mind*. New Series 21: 81. 1912.

ทฤษฎีจริยศาสตร์คู่ที่สองแบ่งตามยุทธวิธี (strategy) ในการอ้างเกี่ยวกับศีลธรรม ทฤษฎี (๓) มีข้อได้เปรียบเนื่องจากไม่อ้างเป้าหมายสูงสุดหรือคุณค่าที่เฉพาะเจาะจงอย่างใดอย่างหนึ่ง และอ้างเพียงสิ่งที่ดูเป็นสากลและถูกต้องตามหลักเหตุผล เช่น ความเป็นเหตุเป็นผล (rationality) จึงน่าจะทำให้คนที่ยึดถือในเป้าหมายสูงสุดหรือคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันสามารถยอมรับได้ แต่ทฤษฎีชนิดนี้ก็ยังมีข้อเสียเช่นกัน ตรงที่ไม่สามารถอธิบาย “ความสำคัญ” ของศีลธรรมได้ว่า สำหรับคนที่ไม่เชื่อฟังและปฏิบัติตามศีลธรรมนั้น พวกเขาผิดพลาดร้ายแรงในเรื่องใด เพราะถ้าศีลธรรมหมายถึงแค่ความเป็นเหตุเป็นผล คนที่ขาดความเป็นเหตุเป็นผลก็น่าทำให้คนที่พบเห็นการทำผิดศีลธรรมของเขาประณามการกระทำของเขาในเชิงลบอย่างรุนแรง เช่นที่เรามักทำกับคนที่ทำผิดศีลธรรม เช่น ฆ่าคน ลักทรัพย์ หรือข่มขืนกระทำชำเราผู้อื่น เป็นต้น ส่วนทฤษฎี (๔) มีข้อได้เปรียบเนื่องจากอ้างเป้าหมายสูงสุดหรือคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระบางอย่าง ทำให้เป็นวิธีอธิบายที่มีน้ำหนักมากกว่าเพราะสามารถแสดงให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมได้ว่า เมื่อคนหนึ่งทำในสิ่งที่ถูกศีลธรรม เขาได้ตอบสนองหรือเชิดชูคุณค่าแบบใด และในทางกลับกัน เมื่อเขาทำในสิ่งที่ผิดศีลธรรม เขาได้ฝ่าฝืนหรือละเมิดคุณค่าแบบใดที่ทำให้เข้าใจได้ถึงปฏิกิริยาโกรธเคืองของผู้อื่นตามมาต่อเขา แต่ทฤษฎีชนิดนี้ก็ยังมีข้อเสียตรงที่ว่า การอ้างเป้าหมายสูงสุดหรือคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระ ทำให้ดูเหมือนอธิบายได้ยากขึ้นด้วยว่า ผู้ที่ไม่เห็นด้วยจะมีเหตุผลใดที่ควรให้ความสำคัญแก่เป้าหมายหรือคุณค่าเหล่านั้นเหนือเหตุผล คุณค่าหรือเป้าหมายชนิดอื่นที่เขายอมรับมากกว่า อย่างไรก็ตาม ทฤษฎี WOTE ซึ่งว่าข้อเสียเปรียบของทฤษฎีจริยศาสตร์ชนิด ๔) อย่างไรเสียก็ไม่ได้หนักหนามากนัก และมีวิธีที่สามารถอธิบายให้ผู้ที่ไม่เห็นด้วยยอมรับได้ ทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่อง “หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน” ก็จัดอยู่ในทฤษฎีจริยศาสตร์ชนิดนี้

#### ๕.๒.๑ อุดมคติเรื่องการสามารถให้เหตุผลสนับสนุนบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดปฏิเสธได้ (JTO) กับคำอธิบายแบบพันธสัญญาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรม

ทฤษฎี WOTE เริ่มอธิบายแนวคิดหรืออุดมคติเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธได้ (justifiability to others on grounds that no one can reasonably reject) - JTO) ที่เป็นหัวใจของทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่อง “หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน” โดยมุ่งชี้ให้เห็นว่าอุดมคติเรื่อง JTO นี้สามารถให้คำอธิบายเกี่ยวกับแรงจูงใจทางศีลธรรมได้

ว่าคนมีเหตุผลอย่างไรที่จะกระทำตามศีลธรรมเมื่อมองจากมุมมองของผู้กระทำบุคคลที่หนึ่ง (1<sup>st</sup> person) และขณะเดียวกันก็สามารถอธิบายได้ว่าบุคคลที่หนึ่งจะสามารถอธิบาย (n) ความสำคัญ และ (ข) ลำดับความสำคัญที่ต้องมาก่อนของศีลธรรมให้แก่บุคคลที่สาม (3<sup>rd</sup> person) เพื่อให้คนเหล่านั้นเห็นถึงเหตุผลที่ต้องทำตามศีลธรรมด้วยได้อย่างไร คำอธิบายนี้เริ่มต้นจากแนวคิดของ จอห์น สจิวท มิลล์ (John Stuart Mill) ที่อธิบายเกี่ยวกับการกระทำที่ผิดศีลธรรมไว้ว่า เราจะไม่ว่าว่าการกระทำหนึ่งผิดศีลธรรม เว้นแต่เราตั้งใจจะสื่อความหมายว่าคนที่กระทำสิ่งนั้นสมควรได้รับการลงโทษแบบใดแบบหนึ่งสำหรับการกระทำของเขา การลงโทษนี้อาจเป็นการลงโทษทางกฎหมาย ทางสังคมโดยการปฏิเสธไม่คบค้าสมาคมด้วย หรือโดยจิตสำนึกที่รู้สึกผิดของคนนั่นเอง

มิลล์ : การกระทำที่มีบทลงโทษอันสมควรสำหรับผู้ทำการกระทำนั้นอยู่ = การกระทำที่ผิดศีลธรรม

ทฤษฎี WOTE ซึ่งว่าแนวคิดนี้ของมิลล์มีส่วนที่ถูกต้องค่อนข้างมาก แต่ก็ยังมีข้อบกพร่องอยู่ในจุดหนึ่งคือ ลำพังการมีบทลงโทษสำหรับการกระทำหนึ่งอยู่ดูจะยังไม่ให้เหตุผลเพียงพอที่จะไม่กระทำสิ่งนั้น (ข้อเสียของทฤษฎีจริยศาสตร์ชนิด (๒) ที่ได้กล่าวไป) ดังนั้น ทฤษฎีนี้จึงเสนอใหม่ว่า

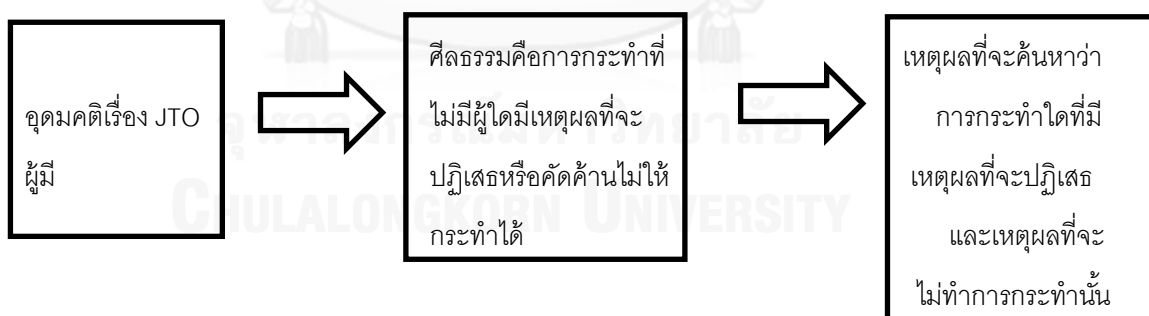
WOTE<sup>1</sup>: การกระทำที่มีผู้ที่มีข้อคัดค้านต่อการยินยอมให้กระทำสิ่งนั้นได้ = การกระทำที่ผิดศีลธรรม

หรือกล่าวให้ตรงและละเอียดยิ่งขึ้นคือ

WOTE<sup>2</sup>: การกระทำที่ ชุดของหลักการ สำหรับใช้กำกับควบคุมพฤติกรรมที่มีลักษณะแบบทั่วไปชุดใดก็ตามที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้สำหรับนำมาใช้เป็นพื้นฐาน

ให้แก่การตกลง (ที่กระทำร่วมกันโดยทุกฝ่ายมีข้อมูลรองรับและปราศจากการบังคับขู่เข็ญ)  
 ไม่อนุญาตให้กระทำได้ = การกระทำที่ผิดศีลธรรม<sup>454</sup>

จากนั้นทฤษฎี WOTE ให้ คำอธิบายแบบพันธสัญญาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรม (Contractualist Account of Motivation) ที่อธิบายตั้งแต่จุดเริ่มต้นของแรงจูงใจในการทำตามศีลธรรม อันได้แก่ อุดมคติเรื่อง JTO อันเป็นอุดมคติที่ทฤษฎีนี้อ้างว่าคนทั่วไปมีอยู่แล้วที่สะท้อนถึงความสัมพันธ์ชนิดที่พวกเขาต้องการมีกับผู้อื่น ว่าทุกคนล้วนต้องการที่จะสามารถใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันผู้อื่นในสังคมได้บนพื้นฐานที่คนเหล่านั้นไม่สามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ตราบใดที่คนเหล่านั้นก็ถูกจูงใจด้วยอุดมคติเรื่องนี้เช่นกัน และเมื่อคนเริ่มต้นจากอุดมคติเรื่อง JTO นี้อยู่แล้ว พวกเขาย่อมมีเหตุผลที่จะรับว่าการกระทำที่ถูกศีลธรรมควรถูกเข้าใจว่าเป็นการกระทำที่ไม่มีผู้ใดสามารถมีข้อคัดค้านต่อการยินยอมให้กระทำสิ่งนั้นได้ (และกลับกัน การกระทำที่ผิดศีลธรรมควรถูกเข้าใจว่าเป็นการกระทำที่มีผู้ที่สามารถมีข้อคัดค้านต่อการยินยอมให้ทำสิ่งนั้นได้) และอุดมคติเรื่อง JTO นี้ยังทำให้คนมีเหตุผลที่จะค้นหาว่าการกระทำใดที่มีผู้ที่สามารถมีข้อคัดค้านไม่ให้ได้ เพื่อที่จะหลีกเลี่ยงไม่ทำการกระทำเหล่านั้น และในขั้นสุดท้าย เมื่อได้ข้อสรุปมาแล้วว่าการกระทำใดที่มีลักษณะเช่นนั้น คนเหล่านั้นก็จะมีเหตุผลที่จะไม่ทำการกระทำนั้นต่อไป<sup>455</sup>



<sup>454</sup> Scanlon 1998, p. 153

<sup>455</sup> Scanlon 1998, p. 153

ทฤษฎี WOTE อ้างว่าคำอธิบายแบบพันธสัญญาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรมนี้ให้รูปแบบการคิดเกี่ยวกับศีลธรรมที่มีความต่อเนื่องอย่างเข้มแข็งระหว่างเหตุผลที่จะค้นหาว่าอะไรคือสิ่งที่ถูก/ผิดศีลธรรม และเหตุผลที่จะกระทำ/ละเว้นไม่กระทำสิ่งนั้น<sup>456</sup> รูปแบบการคิดทางศีลธรรมชนิดนี้มีบางส่วนที่คล้ายกับการคิดเกี่ยวกับกฎหมาย แต่มีความต่อเนื่องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันมากกว่า เพราะสำหรับกฎหมาย เรามีเหตุผลที่จะคิดว่ากฎหมายควรเป็นแบบหนึ่ง (เช่น ควรห้ามทำสิ่งใดบ้าง) แต่เราปฏิบัติตามกฎหมายนั้นด้วยเหตุผลอีกแบบหนึ่ง คือ เพราะกลัวบทลงโทษที่อาจตามมา ไม่ใช่เพราะความเข้าใจว่ากฎหมายควรเป็นเช่นใด แต่ในกรณีของคำอธิบายแบบพันธสัญญาข้างต้นที่มีจุดเริ่มต้นที่อุดมคติเรื่อง JTO เรามีเหตุผลที่ต่อเนื่องกันโดยตลอดจากอุดมคตินี้ที่จะคิดว่าศีลธรรมควรเป็นเช่นไร และมีเหตุผลที่จะค้นหาว่าการกระทำใดที่ถูก/ผิดศีลธรรมตามความหมายที่ได้นั้น และสุดท้ายคือ เมื่อได้ข้อสรุปมาแล้ว ข้อสรุปดังกล่าวยังให้เหตุผลแก่เราที่จะควบคุมกำกับพฤติกรรมของเราให้เป็นไปตามสิ่งที่ถูกศีลธรรมด้วย<sup>457</sup>

จากที่กล่าวมานี้ เราอาจตั้งคำถามกับคำอธิบายแบบพันธสัญญาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรมนี้ได้ว่า ทฤษฎี WOTE เอาความเชื่อมาจากที่ใดว่าเรามีอุดมคติเช่นที่วางนี้? คนหลายคนอาจโต้แย้งว่าเขาไม่เคยมีอุดมคติเรื่อง JTO นี้เลย แต่ถ้าเช่นนั้นเท่ากับเขายอมไม่มีเหตุผลที่จะรับความหมายของศีลธรรมที่ตามมา และยอมไม่มีเหตุผลที่จะค้นหาว่าการกระทำใดที่ถูก/ผิดศีลธรรมตามความหมายนี้ และไม่มีเหตุผลหรือแรงจูงใจที่จะกระทำ/ไม่กระทำสิ่งนั้นด้วยใช่หรือไม่? ซึ่งเท่ากับคำอธิบายนี้จะล้มเหลวในการอธิบายโดยสิ้นเชิง ทฤษฎี WOTE ตอบคำถามนี้โดยอ้างว่าถ้าเราตรวจสอบประสบการณ์ที่เรามีเมื่อคิดเกี่ยวกับคำถามทางศีลธรรมอย่างละเอียด เราจะพบสองสิ่งต่อไปนี้

*ประการแรก* สแคนลอนผู้เสนอทฤษฎีนี้อ้างว่า เมื่อตัวเขาคิดทบทวนว่าการที่การกระทำหนึ่งผิดศีลธรรมให้เหตุผลอย่างไรแก่เขาที่จะไม่ทำสิ่งนั้น "คำอธิบายที่ดีที่สุดของเหตุผลที่ว่านี้ที่ [เขา] สามารถคิดได้คือ การกระทำเหล่านั้นจะนำ [เขา] ไปสู่ความสัมพันธ์กับบุคคลอื่น [.....] ชนิดที่ผู้อื่นสามารถคัดค้านอย่างมีเหตุผลต่อสิ่งที่ [เขา] ทำได้ (แม้ว่าถึงที่สุดแล้วคนเหล่านั้นอาจไม่

<sup>456</sup> Scanlon 1998, p. 150

<sup>457</sup> Scanlon 1998, pp. 153-154

คัดค้านสิ่งที่เขาทำเลยก็ตาม”<sup>458</sup> และจากหลักเรื่องความเป็นสากลของคำวินิจฉัย ย่อมเท่ากับสแกนลอนจะถือว่าข้อนี้จะเป็นจริงสำหรับผู้ใดก็ตามที่คิดทบทวนเกี่ยวกับคำถามนี้เช่นเดียวกับเขาด้วย

*ประการที่สอง* แรงจูงใจทางศีลธรรมของคนทั่วไปมีลักษณะที่ค่อนข้างซับซ้อน ดังจะเห็นว่า มีหลายครั้งที่คนทำสิ่งที่ถูกศีลธรรม โดยมีแรงจูงใจมาจากข้อพิจารณาที่เป็นรูปธรรม เช่น จากความคิดว่า “เธอหวังฟุ้งฉัน” “เขาต้องการความช่วยเหลือของฉัน” หรือ “การทำเช่นนั้นจะทำให้พวกเขาตกอยู่ในอันตราย” ซึ่งสะท้อนอุดมคติเรื่อง JTO นี้โดยตรงอยู่แล้ว<sup>459</sup> และก็มีอีกหลายครั้งเช่นกัน ที่คนรู้สึกได้ถึงพลังจูงใจของข้อสรุปที่กล่าวว่า “เพราะการกระทำอื่นล้วนผิดทั้งหมด” อันเป็นข้อสรุปที่ได้มาจากการคิดทางศีลธรรม แต่กรณีเหล่านี้ก็มักเป็นกรณีที่เขา/เธออยากทำในสิ่งที่ไม่ควรทำ หรือ ไม่ได้ทำในสิ่งที่ควรทำ สิ่งนี้ชี้ว่า อุดมคติเรื่อง JTO ให้เหตุผลระดับที่สอง (second-order) ที่เราจะใช้ในการกำหนดก่อรูปกระบวนการคิดทางศีลธรรมของเราให้เป็นไปทางที่จำเป็นเพื่อที่เราจะสามารถคาดหวังให้ผู้อื่นยินยอมให้เราใช้กระบวนการคิดเช่นนั้นได้<sup>460</sup> การก่อรูปนี้มี ๓ ลักษณะคือ (ก) อุดมคตินี้ทำให้เราต้องให้น้ำหนักแก่ข้อพิจารณาของผู้อื่นว่ามีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นกับสิ่งที่เรากำลังตัดสินใจว่าจะกระทำหรือไม่ และบางครั้งอาจถึงกับตัดสินใจว่าข้อพิจารณาเหล่านั้นคือเหตุผลที่มีพลังบังคับให้เราต้องทำอย่างใดอย่างหนึ่ง (ข) อุดมคตินี้ทำให้เรามองเห็นว่าข้อพิจารณาบางเรื่องไม่อาจใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนสำหรับการกระทำบางอย่างในบางสถานการณ์ได้ แม้ข้อพิจารณานั้นอาจใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนสำหรับการกระทำเดียวกันนั้นในสถานการณ์ที่ต่างออกไปได้ และ (ค) เนื่องจากไม่มีชุดของข้อพิจารณาที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นสำหรับสถานการณ์แต่ละสถานการณ์ที่ตายตัวอยู่ก่อน อุดมคตินี้จึงเรียกร้องให้เราต้องค้นหาว่า เหตุผลชนิดใดที่เป็นเหตุผลสนับสนุนการกระทำที่สามารถตอบสนองอุดมคติเรื่องนี้ได้ ซึ่งการค้นหานี้ทำได้โดยหมั่นใช้กระบวนการปรับแก้และขัดเกลาความเข้าใจเกี่ยวกับเหตุผลที่ตรงประเด็นสำหรับการกระทำต่างๆ ชนิดที่ได้อธิบายไปแล้วก่อนหน้านี้อย่างต่อเนื่อง

<sup>458</sup> Scanlon 1998, p. 155

<sup>459</sup> Scanlon 1998, p. 156

<sup>460</sup> Scanlon 1998, pp. 155-156

สำหรับผู้ที่ยังสงสัยว่าคำอธิบายเกี่ยวกับว่าศีลธรรมคืออะไรที่อุดมคตินี้ให้ยังไม่สามารถอธิบายได้ว่ามีเหตุผลใดที่ “ต้อง” ทำตามศีลธรรม ทฤษฎี WOTE อธิบายว่า อุดมคตินี้ยังสามารถอธิบาย (ก) ความสำคัญของศีลธรรม และ (ข) ลำดับความสำคัญของศีลธรรมที่มากกว่าคุณค่าอื่นทั้งหมดได้ด้วย

สำหรับ (ก) อุดมคติเรื่องนี้สามารถอธิบายได้ว่า เรามีเหตุผลที่จะรู้สึกขุ่นเคืองใจเมื่อพบว่าบุคคลอื่นไม่ปฏิบัติตามศีลธรรม และมีทัศนคติต่อคนเหล่านั้นในเชิงลบว่าพวกเขาไม่ชอบพวกรังไรรังไร ก็เพราะเราเห็นว่าคนเหล่านั้นฝ่าฝืนไม่ปฏิบัติตามอุดมคติที่สำคัญชนิดนี้ที่กล่าวถึงความสัมพันธ์ชนิดที่เขาควรมีกับเรา (และผู้อื่น) ที่ควรอยู่ในรูปที่ทุกการกระทำของเขาควรเป็นการกระทำที่คนทุกคนไม่อาจมีเหตุผลที่จะคัดค้านได้

สำหรับ (ข) ลำดับความสำคัญของศีลธรรมเหนือคุณค่าอื่นทั้งหมด ทฤษฎีนี้เริ่มต้นโดยชี้ให้เห็นว่า “ไต่เล็มมาของพริชาร์ด” เป็นคำถามที่ไม่ถูกต้อง เนื่องจากทำให้ศีลธรรมแลดูเป็นเรื่องของการทำตามหน้าที่เพียงอย่างเดียว โดยผู้ที่ทำตามหน้าที่นี้ไม่ได้รับคุณค่าเชิงบวกใดเลยพ่วงมาด้วยการทำตามเช่นนั้น จนกลายเป็นว่าศีลธรรมกับคุณค่าอื่นๆ (เช่น ประโยชน์ ความสุข) กลายเป็นคนละเรื่องกัน และเมื่อทำตามศีลธรรมแล้วก็ต้องตัดใจทิ้งคุณค่าชนิดอื่นไปด้วย และจึงมีคำถามตามมาได้ว่า เช่นนั้นแล้วจะมีเหตุผลใดที่ต้องทำตามศีลธรรมโดยยอมเสียคุณค่าอื่นทั้งหมด? ศีลธรรมมีอะไรที่ทำให้มีความสำคัญถึงขนาดนั้น? แต่คำถามนี้เกิดจากการเข้าใจผิดแต่แรกที่ว่าศีลธรรมปราศจากคุณค่าเชิงบวกที่ผู้ที่ทำตามศีลธรรมได้รับ

ทฤษฎี WOTE อธิบายประเด็นข้างต้นนี้โดยอาศัยตัวอย่างของคุณค่าเรื่อง มิตรภาพ (friendship) ซึ่งมีลักษณะบางประการที่ใกล้เคียงกับศีลธรรม ในแง่ที่เราสามารถถามคำถามแบบ “ไต่เล็มมาของพริชาร์ด” กับคุณค่านี้ได้เช่นกันว่า “ทำไมจึงต้องซื่อสัตย์ต่อมิตรในเมื่อทำสิ่งนี้แล้วเราต้องเสียสละสิ่งดีๆ ชนิดอื่นไปด้วย?” เพราะถ้าเราตอบว่า “เพราะมิตรภาพเรียกร้องให้เราซื่อสัตย์ต่อมิตรของเรา” ก็จะเหมือนเราไม่ได้ตอบคำถามนี้เลย แต่ถ้าเราตอบว่า “เพราะการมีมิตรให้ประโยชน์แก่เรา” ก็จะเหมือนเราให้คำตอบที่ไม่ตรง เพราะคนส่วนใหญ่เห็นตรงกันว่าคนที่ซื่อสัตย์กับมิตรเพราะเล็งเห็นถึงประโยชน์ที่จะได้รับกลับมาไม่อาจถือว่าเป็นเพื่อนที่ดีได้ ทฤษฎี WOTE อ้างว่าวิธีจะออกจากไต่เล็มมานี้คือการอธิบายความสัมพันธ์ชนิดที่พบในมิตรภาพระหว่างมิตรออกมาให้เห็นได้ชัดเจนว่า ความสัมพันธ์นี้ทั้งเป็นสิ่งเดียวกับการมองเห็นว่า ‘เพราะมิตรภาพ

เรียกร้องให้ทำ” นั้นเป็นเหตุผลเพียงพอแล้วที่จะทำสิ่งหนึ่งให้แก่มิตร แม้ต้องแลกมาด้วยการสละสิ่งที่ตนคิดอื่นไปก็ตาม ขณะเดียวกัน ก็มิตรภาพก็ยังเกี่ยวข้องกับผลประโยชน์ชนิดอื่นๆ ด้วย เช่น การช่วยเหลือเกื้อกูล การสนับสนุนกันระหว่างมิตร ความเพลิดเพลินที่ได้จากการมีมิตรมาใช้เวลาด้วยกัน ฯลฯ<sup>461</sup> ซึ่งเมื่อเห็นเช่นนี้แล้ว คนก็จะมีทัศนคติหรือความรู้สึกสองแบบต่อมิตรภาพ คือ ความรู้สึกที่รับผิดชอบที่ต้องทำในสิ่งที่มิตรภาพเรียกร้องจากตน และความรู้สึกชื่นชมหรือยินดีปรีดา กับประโยชน์ที่ได้จากความสัมพันธ์ชนิดนี้ และในทางกลับกัน เมื่อใดก็ตามที่คนกระทำผิดต่อมิตรภาพ พวกเขา มักเกิดความรู้สึกอีกสองแบบตามมาด้วย คือ ทั้งความรู้สึกผิด (guilt) ที่ไม่ได้ซื่อสัตย์ต่อมิตรเช่นที่ควรทำ และความรู้สึกสูญเสียหากความสัมพันธ์นั้นต้องเสียไป

ทฤษฎี WOTE อธิบายว่าการวิเคราะห์ที่กล่าวมานี้แสดงให้เห็นว่าศีลธรรมมีลักษณะที่คล้ายคลึงกับมิตรภาพ และอุดมคติเรื่อง JTO ที่เป็นหัวใจของทฤษฎีจริยศาสตร์แบบ WOTE ก็คือ ความพยายามที่จะสะท้อนลักษณะของความสัมพันธ์รูปแบบหนึ่งที่เรามีกับผู้อื่นออกมาให้เห็น โดยความสัมพันธ์นี้ทั้งมีคุณค่าในตัวเองและมีความน่าดึงดูดใจ ความสัมพันธ์ที่ว่านี้อาจเรียกได้อีกแบบหนึ่งว่าเป็นการตระหนักรับซึ่งกันและกัน ระหว่างบุคคล (mutual recognition) ทฤษฎีนี้ อธิบายว่า

“การอยู่ในความสัมพันธ์ที่ว่านี้กับผู้อื่นเป็นสิ่งที่น่าดึงดูดใจในตัวเอง – น่าแสวงหา เพื่อตัวของมันเอง บุคคลผู้มีศีลธรรมจะงดเว้นจากการโกหก ข้อโกง ทำอันตรายหรือกดขี่เอาประโยชน์จากผู้อื่น “เพราะสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ผิด” แต่สำหรับบุคคลเหล่านี้แล้ว ข้อกำหนดเหล่านี้ไม่ใช่แค่คำสั่งเชิงรูปแบบเท่านั้น แต่ยังเป็นแง่มุมต่างๆ ของคุณค่าเชิงบวกของวิถีในการใช้ชีวิตร่วมกับผู้อื่นชนิดหนึ่ง”<sup>462</sup>

จริงอยู่ว่าเรามีแนวโน้มที่จะมองศีลธรรมว่าเป็นเงื่อนไขบังคับหรือเครื่องกีดขวางรูปแบบหนึ่งของการกระทำ ซึ่งเป็นแง่มุมเชิงลบ (negative) และทำให้พลังของศีลธรรมเป็นพลังเชิงลบ แต่ทฤษฎีนี้อ้างว่าศีลธรรมยังมีแง่มุมเชิงบวก (positive) ของการเป็นความสัมพันธ์ที่มีค่าและน่าพึง

<sup>461</sup> Scanlon 1998, p. 161

<sup>462</sup> Scanlon 1998, p. 162



ปรารถนาที่เรามีกับผู้อื่นที่อาศัยอยู่ในสังคมเดียวกันกับเราด้วย แง่มุมเชิงบวกนี้เราสามารถรับรู้ได้ เมื่อพิจารณาบางกรณีที่เราถูกกล่าวหาว่าปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างผิดศีลธรรมหรืออยุติธรรม ที่การค้นพบว่าเป็นเช่นนั้นจริงมักก่อให้เกิดความรู้สึกผิด ความรู้สึกห่างเหิน และความสูญเสียบางประการขึ้นแก่เรา โดยเป็นความสูญเสียที่ตามมาจากการตระหนักว่าเราได้ฝ่าฝืนข้อกำหนดบางอย่างของความสัมพันธ์ที่มีค่า และอาจรวมถึงการสูญเสียสิ่งที่ดีบางประการที่เราเคยมีหรือเคยได้รับจากความสัมพันธ์นั้นไป ยกตัวอย่างเช่น เมื่อเราเชื่อว่าเราได้ร่วมมือกับผู้อื่นที่เป็นสมาชิกของสังคมเดียวกันกับเราบนเงื่อนไขของความร่วมมือบางรูปแบบที่คนเหล่านั้นสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ เราจะไม่สามารถ “มีความรู้สึกสุขใจเช่นที่เคยได้รับจากความสัมพันธ์ที่เป็นความร่วมมือกันระหว่างเรากับคนเหล่านั้นอีกต่อไป และนอกจากนี้ ความหมายของความสำเร็จและสัมฤทธิ์ผลที่เราได้รับตามเป้าหมายจากความร่วมมือกันนั้นก็จะถูกบั่นทอนจากความคิดที่ว่าสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่เราได้มาบนเงื่อนไขที่ไม่เป็นธรรมสำหรับผู้อื่น”<sup>463</sup> ความรู้สึกเช่นนี้สะท้อนว่าลึกๆ เรายังก็ตระหนักดีถึงคุณค่าเชิงบวกและความสำคัญของการอยู่ในความสัมพันธ์ที่สมานฉันท์และเป็นเอกภาพกับเพื่อนร่วมสังคม (และเพื่อนมนุษย์คนอื่น ๆ) ของเราที่วานี้<sup>464</sup> แต่นอกจากนี้แล้ว การที่คุณค่า เช่น ความสำเร็จและสัมฤทธิ์ผลตามเป้าหมายของเราสามารถถูกกระทบจากความตระหนักว่าเราได้สิ่งเหล่านี้มาอย่างไม่ถูกศีลธรรม ยังบ่งชี้ถึงความจริงที่สำคัญมากอีกข้อหนึ่งด้วยว่า ภายในคุณค่าชนิดอื่นที่มักเข้าใจกันว่าอยู่ตรงข้ามกับศีลธรรมนั้น แท้จริงแล้วมีศีลธรรมเข้าไปเป็นตัวกำกับแฝงอยู่ตั้งแต่ต้น เพราะไม่เช่นนั้นแล้วการรู้สึกว่าคุณค่าเหล่านี้ลดลงหรือได้รับการกระทบกระเทือนเมื่อเป็นผลจากการทำที่ผิดศีลธรรมก็จะไม่อาจเกิดขึ้นได้ตั้งแต่ต้น และทฤษฎี WOTE ชี้ว่าเราสามารถคิดแบบเดียวกันนี้ได้กับคุณค่าแทบทุกชนิดที่เคยถูกมองว่าอยู่ตรงข้ามกับศีลธรรม ว่าภายในคุณค่าเหล่านั้นล้วนมีศีลธรรมเป็นเงื่อนไขบังคับแฝงอยู่ก่อน ที่เราสามารถสัมผัสได้เมื่อใดก็ตามที่เราเกิดความรู้สึกว่าคุณค่าเหล่านั้นลดลงหรือได้รับความกระทบกระเทือนเมื่อมันเป็นผลตามมาจากกระทำที่ผิดศีลธรรม<sup>465</sup>

<sup>463</sup> Scanlon 1998, p. 164

<sup>464</sup> Scanlon 1998, p. 163

<sup>465</sup> Scanlon 1998, pp. 160-168

ทฤษฎี WOTE เห็นว่าการที่ *คำอธิบายแบบพันธสัญญาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรม* ให้วิธีการคิดเกี่ยวกับศีลธรรมที่มีความต่อเนื่องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันนี้ทำให้ทฤษฎีนี้มีความได้เปรียบมากกว่าทฤษฎีแบบพันธสัญญาชนิดอื่น รวมถึงทฤษฎีของรอลส์ ที่เริ่มต้นการคิดเกี่ยวกับศีลธรรมหรือความยุติธรรมจากพื้นฐานที่ไม่ได้รวมแรงจูงใจที่จะค้นหาเกี่ยวกับเหตุผลคัดค้านของบุคคลอื่นไว้ในแรงจูงใจของการทำความเข้าใจเกี่ยวกับศีลธรรมหรือความยุติธรรมตั้งแต่ต้น ทว่าเริ่มต้นโดยคำนึงถึงเฉพาะข้อพิจารณาที่ปัจเจกบุคคลมีเกี่ยวกับตนเองเท่านั้นว่าผลประโยชน์หรือข้อพิจารณาใดที่สำคัญสำหรับตน ซึ่งทำให้ทฤษฎีเหล่านี้ต้องแสวงหาวิธีที่จะอธิบายให้ผลประโยชน์หรือข้อพิจารณาที่สำคัญชนิดต่างๆ ของบุคคลอื่นสามารถมีพื้นที่อยู่ร่วมกับผลประโยชน์และข้อพิจารณาที่สำคัญของตนในข้อสรุปที่ได้มาในภายหลังด้วย ซึ่งอาจทำโดยเพิ่มเงื่อนไขบังคับ (constraints) ชนิดต่างๆ เข้ามา<sup>466</sup> ที่ทำให้มองได้ว่า ทำให้ทฤษฎีเหล่านี้ยังออกห่างจากสามัญสำนึกและประสบการณ์ทางศีลธรรมของคนทั่วไปออกไปเรื่อยๆ ประเด็นที่กล่าวมานี้จะยิ่งเห็นชัดเจนขึ้นในหัวข้อต่อไปที่จะอภิปรายแนวคิดเรื่อง *การปฏิเสธอย่างมีเหตุผล* (reasonable rejection) ที่ทฤษฎี WOTE ใช้

### ๕.๒.๒ อุดมคติเรื่องการสามารถให้เหตุผลสนับสนุนบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดปฏิเสธได้กับ *การปฏิเสธอย่างมีเหตุผล*

แนวคิดเรื่องหนึ่งที่มีความสำคัญมากอยู่ในอุดมคติเรื่อง JTO คือ แนวคิดเรื่อง *การปฏิเสธอย่างมีเหตุผล* (reasonable rejection) ข้อนี้ทำให้ทฤษฎี WOTE มีความแตกต่างจากทฤษฎีแบบพันธสัญญาอื่นๆ ซึ่งมักอาศัยแนวคิดเรื่อง *ความเป็นเหตุเป็นผล* (rationality) เป็นพื้นฐานเพื่อไปสู่การบรรลุข้อตกลงร่วมกันระหว่างบุคคลทุกคนในสถานการณ์การตัดสินใจ ไม่ว่าจะแบบสมมติ<sup>467</sup> หรือที่เกิดขึ้นจริง<sup>468</sup> ทฤษฎี WOTE ให้เหตุผลที่เลือกใช้แนวคิดเรื่องนี้ว่าดังนี้:

แนวคิดเรื่อง *ความเป็นเหตุเป็นผล* เกี่ยวข้องกับการใช้วิธีการเพื่อบรรลุเป้าหมาย สิ่งนี้ทำให้การกระทำที่เป็นเหตุเป็นผลขึ้นกับปฏิกิริยาตอบสนองที่จะบุคคลอื่นจะให้กลับมาด้วย เมื่อเป็น

<sup>466</sup> Scanlon 1998, pp. 190-191

<sup>467</sup> เช่น Rawls 1971, Hare 1981, Gauthier 1986

<sup>468</sup> เช่น Gutmann & Thompson 1996, Habermas 1999

เช่นนี้การสร้างคำอธิบายแบบพันธสัญญาไว้บนฐานความคิดเรื่องนี้เพื่อค้นหาข้อสรุปว่าการกระทำใดหรือหลักการใดที่สามารถเป็นที่ยอมรับได้ *อย่างเป็นทางการเป็นผล* สำหรับคนทุกคนที่ได้รับผลกระทบจึงทำให้การคิดเพื่อหาข้อสรุปเกี่ยวกับศีลธรรมเหมือนกลายเป็นการคิดเชิงยุทธศาสตร์ที่มุ่งตอบคำถามเชิงยุทธศาสตร์ที่ว่า ทำอย่างไรจึงจะได้มาซึ่งเป้าหมายที่ต้องการอันได้แก่การตกลงกันได้ที่หลักการบางข้อ? ซึ่งจะทำให้เกิดปัญหาตามมาว่า ถ้าเป็นเช่นนั้น การคิดทางศีลธรรมก็อาจไม่มีคำตอบที่แน่ชัด เพราะสิ่งหนึ่งจะเป็นเหตุเป็นผลหรือไม่ย่อมขึ้นอยู่กับการกระทำที่คาดว่าผู้อื่นจะทำตอบกลับมา<sup>469</sup> ถ้ามีหลักการอยู่หลักการหนึ่งที่สามารถทำให้คนทุกคนที่ได้รับผลกระทบจากหลักการนั้นสามารถมีชีวิตที่ดีขึ้นได้ ขณะที่หลักการทางเลือกอื่นทั้งหมดไม่สามารถทำเช่นนี้ได้ กรณีเช่นนี้ก็อาจเห็นได้ชัดว่า ย่อมเป็นเรื่องเป็นเหตุเป็นผลสำหรับคนทุกคนที่จะตกลงกันที่หลักการข้อนี้ และทำให้การคิดหาข้อสรุปทางศีลธรรมผ่านคำถามที่ว่า หลักการใดคือหลักการที่ไม่มีผู้ใดเลยสามารถปฏิเสธ*อย่างเป็นทางการเป็นผล*ได้? ก็อาจมีคำตอบที่แน่ชัดได้ แต่สถานการณ์ที่พบอยู่เป็นปรกติคือ หลักการส่วนใหญ่ที่มีอยู่ล้วนเป็นหลักการที่ให้ประโยชน์แก่คนในสถานะหนึ่ง และทำลายประโยชน์หรือผลลัพท์ไปให้แก่คนอีกกลุ่มหนึ่ง ทำให้ในกรณีเช่นนี้ คำถามนี้ก็อาจไม่มีคำตอบที่แน่ชัด การจะทำให้ได้คำตอบที่แน่ชัดคือต้องเพิ่มรายละเอียดของข้อมูลที่เกี่ยวข้องทั้งหมดเกี่ยวกับสถานการณ์ของการตัดสินใจนั้นเข้าไปด้วย ซึ่งรวมถึงจิตวิทยาของทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้อง และทางเลือกทั้งหมดที่คนเหล่านั้นมีอยู่

ยกตัวอย่าง เกิดข้อพิพาทขึ้นระหว่างเจ้าของที่ดินผืนที่มีบ่อน้ำแห่งเดียวในละแวกนั้นตั้งอยู่กับเพื่อนบ้านที่มีที่ดินอยู่ติดกัน เพื่อนบ้านเหล่านี้มีความต้องการใช้น้ำแต่ไม่มีบ่อน้ำเป็นของตนเองและต้องพึ่งพาน้ำจากบ่อน้ำของเจ้าของที่ดิน ขณะที่เจ้าของที่ดินมีสิทธิขาดในการตัดสินใจว่าจะแบ่งน้ำในบ่อน้ำของตนให้เพื่อนบ้านใช้หรือไม่ หากถามคำถามว่า หลักการใดคือหลักการที่คู่ขัดแย้งทุกฝ่ายในกรณีพิพาทนี้ไม่สามารถปฏิเสธ*อย่างเป็นทางการเป็นผล*ได้? คำถามนี้ก็อาจมีคำตอบที่แน่ชัดว่าคือ หลักการใดก็ตามที่เจ้าของที่ดินกำหนดขึ้นเนื่องจากไม่มีเพื่อนบ้านคนใดที่มีเหตุผลที่จะปฏิเสธหลักการนั้นที่เจ้าของที่ดินเสนอ เนื่องจากพวกเขาไม่อยู่ในจุดที่สามารถต่อรองได้อยู่แล้ว และการมีน้ำใช้แม้จะต้องเสียค่าใช้จ่ายแพงเล็กน้อยย่อมดีกว่าไม่มีน้ำใช้เลย แต่มีข้อสังเกตที่

<sup>469</sup> ดูการวิเคราะห์เรื่องนี้ที่ค่อนข้างละเอียดใน Jon Elster. *Ulysses and the Sirens*. Revised edition. New York: Cambridge University Press. 1984

สำคัญสองประการเกี่ยวกับข้อสรุปนี้คือ (๑) การเพิ่มเงื่อนไขเรื่องการตกลงกันได้ว่าเป็นเหตุเป็นผลไม่ได้สร้างความเปลี่ยนแปลงแต่อย่างใดให้แก่ผลลัพธ์ที่จะได้ เพราะเจ้าของที่ดินอยู่ในสถานะที่สามารถทำให้มันเป็นเรื่องที่เป็นเหตุเป็นผล สำหรับทุกคนที่จะยอมรับเงื่อนไขใดก็ตามที่เขาเสนอ และ (๒) ข้อตกลงที่ได้เป็นข้อตกลงที่ปราศจากน้ำหนักทางศีลธรรม เพราะไม่ต่างอะไรเลยกับการตัดสินใจแบบตามอำเภอใจของเจ้าของที่ดิน สิ่งนี้ทำให้ทฤษฎีพันธสัญญาเลือกเดินทางเลือกที่เลวร้ายน้อยกว่า คือ ตัดข้อมูลเฉพาะออกไป แต่ก็ทำให้ต้องกลับไปพบกับปัญหาเดิมที่ว่า คำถามเรื่องหลักการที่ทุกคนสามารถยอมรับได้อย่าง เป็นเหตุเป็นผล นี้จะไม่อาจมีคำตอบที่แน่ชัดได้อีก เพราะเป็นไปได้ว่าคำตอบนั้นอาจขึ้นอยู่กับจิตวิทยาของทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้อง ความสัมพันธ์ที่พวกเขา มีต่อกันและกัน และความซื่อสัตย์ต่อกัน เป็นต้น

ทฤษฎี WOTE สร้างคำอธิบายแบบพันธสัญญาไว้บนฐานความคิดเรื่อง *ความมีเหตุผล* เพื่อค้นหาข้อสรุปว่าหลักการใดคือหลักการที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธ *อย่างมีเหตุผล* ได้ ทำให้ไม่ต้องประสบปัญหาดังที่อภิปรายไปข้างต้น เนื่องจากคำถามนี้ต้องอาศัยการวินิจฉัยที่เป็นเชิงเนื้อหา สาระว่าหลักการที่มีผู้เสนอขึ้น (เช่น เจ้าของที่ดินในตัวอย่างข้างต้น) นั้น มีเหตุผลใดที่สามารถนำมาใช้คัดค้านได้หรือไม่ เช่น เพื่อนบ้านอาจมีเหตุผลเรื่องความจำเป็นที่ต้องใช้น้ำ หรือเหตุผลอื่นที่มีน้ำหนักที่สามารถนำมาใช้คัดค้านหลักการที่เจ้าของที่ดินเสนอ รวมทั้งเสนอหลักการใหม่ที่เป็นเงื่อนไขที่ดีกว่า ที่หากเจ้าของที่ดินเองก็มีความต้องการที่จะให้ตกลงกันได้ในเรื่องนี้ด้วย ก็จะสามารถยอมรับอย่างมีเหตุผลได้<sup>470</sup> อย่างไรก็ดี ทฤษฎี WOTE ตระหนักว่าการใช้แนวคิดเรื่อง *ความมีเหตุผล* เป็นฐานก็ต้องประสบความยุ่งยากอยู่เช่นกัน (ดูปัญหาของทฤษฎีจริยศาสตร์ชนิดที่ ๔) ที่ได้อภิปรายไปก่อนหน้านี้) เนื่องจากแนวคิดนี้คล้ายจะแฝงไว้ด้วยความเชื่อทางศีลธรรมแบบหนึ่งอยู่ก่อน ทำให้ข้อสรุปที่ได้จากการใช้เหตุผลที่มีฐานบนแนวคิดเรื่องนี้อาจมีอคติเข้าข้างความเชื่อนั้น และจึงเป็นข้อสรุปที่ทุกฝ่ายไม่อาจเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้จริง

เมื่อเป็นเช่นนี้ ทฤษฎีนี้จึงอธิบายเพื่อให้เห็นอย่างชัดเจนขึ้นว่า *การปฏิเสธอย่างมีเหตุผล* นั้นถูกใช้อย่างไรที่ทำให้สามารถตอบปัญหาความยุ่งยากที่ว่านี้ได้ คำอธิบายนี้กล่าวว่ดังนี้: กระบวนการใช้แนวคิดนี้ประกอบด้วย ๔ ขั้นตอนคือ

<sup>470</sup> เช่น อาจเกิดจากเหตุผลที่ว่า หากมีท่าที่ที่แข็งแกร่งเกินไป เพื่อนบ้านอาจร่วมมือกันทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่ทำให้เจ้าของที่ดินผู้นี้ใช้ชีวิตลำบากขึ้น (ตัวอย่างของผู้เขียน) (Scanlon 1998, p. 164)

ขั้นที่ ๑: พิจารณาว่ามีหลักการใดบ้างที่อาจนำมาใช้กำหนดในเบื้องต้นว่าอะไรคือสิ่งที่สามารถทำได้ในสถานการณ์ ค. โดยไม่ผิดศีลธรรม (ในความหมายที่เป็นการกระทำที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้)

ขั้นที่ ๒: ประเมินว่าหลักการที่ได้มา เช่น หลักการ ก. ที่อนุญาตให้กระทำสิ่ง ข. ในสถานการณ์ ค. ได้นี้สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้หรือไม่ โดยพิจารณาว่าการกระทำ ข. ที่หลักการนี้อนุญาตให้ทุกคนกระทำได้ในสถานการณ์ ค. จะสร้าง ภาวะ ชนิดใดบ้าง ขึ้นแก่บุคคลใดหรือกลุ่มใด

ขั้นที่ ๓: พิจารณาว่าข้อคัดค้านที่เป็นไปได้ต่างๆ ที่อาจมาจากคนนั้นหรือกลุ่มนั้นต่อหลักการ ก. สามารถใช้เป็นพื้นฐานเพื่อปฏิเสธหลักการ ก. ได้หรือไม่ โดยเปรียบเทียบกับข้อคัดค้านที่เป็นไปได้ต่างๆ ที่อาจมาจากคนกลุ่มอื่นต่อหลักการทางเลือกชนิดอื่น (เช่น หลักการ ง. จ. ฉ. ฯลฯ) ที่สั่งห้ามการกระทำ ข. ในสถานการณ์ ค. และจึงสร้าง ภาวะ ชนิดอื่นขึ้นแก่บุคคลกลุ่มอื่น

471

ขั้นที่ ๔: หากเทียบกันแล้วพบว่าข้อคัดค้านต่อหลักการ ก. มีความสำคัญมากกว่าข้อคัดค้านต่อหลักการทางเลือก ง. จ. ฉ. ซึ่งไม่สำคัญมากนัก ก็ต้องสรุปว่ามีเหตุผลที่จะปฏิเสธหลักการ ก. และเท่าๆ กับการกระทำ ข. ที่หลักการ ก. อนุญาตให้ทำได้เป็นสิ่งที่ไม่ผิดศีลธรรม เนื่องจากไม่สามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุนบนพื้นฐานที่มีผู้สามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้

ในทางกลับกัน หากพบว่าข้อคัดค้านต่อหลักการทางเลือก ง. จ. ฉ. มีความสำคัญมากกว่าข้อคัดค้านต่อหลักการทางเลือก ก. ก็ต้องสรุปว่ามีเหตุผลที่จะปฏิเสธหลักการทางเลือก ง. จ. ฉ. และไม่ปฏิเสธหลักการ ก. และเท่ากับว่าการกระทำ ข. ที่หลักการ ก. อนุญาตให้กระทำได้นั้นไม่ขัดต่อศีลธรรม ด้วยเหตุผลที่การกระทำนี้สามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุนบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้<sup>472</sup>

คำอธิบายนี้ก่อให้เกิดคำถามหลายข้อ ซึ่งทฤษฎี WOTE ให้คำอธิบายเพิ่มเติมไว้ดังนี้

<sup>471</sup> หลักการทางเลือกเหล่านี้อาจเป็นหลักการที่สั่งห้ามไม่ให้ทำการกระทำที่กำลังถูกตั้งคำถามนั้น หรือหลักการที่ปรับเปลี่ยนหรือจำกัดขอบเขตของการกระทำให้เบาบางลง เช่น โดยการเพิ่มเงื่อนไขหรือข้อยกเว้นบางประการเข้าไป (Scanlon 1998, p. 205)

<sup>472</sup> Scanlon 1998, p. 195

*ประการแรก* ทำไมจึงต้องค้นหา “หลักการ” ที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธได้แทนที่จะค้นหา “การกระทำ” ที่ไม่มีผู้ใดมีเหตุผลสามารถปฏิเสธได้โดยตรง? ทฤษฎีนี้อธิบายโดยอ้างประสบการณ์ในการมีวินิจัยทางศีลธรรมของเราว่า เมื่อเราวินิจฉัยว่าสิ่งหนึ่งถูกหรือผิดศีลธรรมหรือไม่นั้น เราไม่ได้เพียงแค่วินิจฉัยว่าการกระทำนั้นถูกหรือผิดเท่านั้น แต่เรายังวินิจฉัยด้วยว่าการกระทำนั้นถูกหรือผิดเพราะเหตุผลอย่างใดอย่างหนึ่งหรือเพราะลักษณะทั่วไปบางอย่างที่การกระทำนั้นมีอยู่<sup>473</sup> คำว่า “หลักการ” ที่ทฤษฎี WOTE ใช้ก็มีความหมายตามลักษณะของการวินิจฉัยทางศีลธรรมของคนทั่วไปที่ว่าเป็น คือหมายถึงข้อสรุปแบบกว้างๆ เกี่ยวกับสถานะของเหตุผลแบบต่างๆ ที่สนับสนุนการกระทำหนึ่ง ที่กล่าวว่าเหตุผลเหล่านั้นคือเหตุผลเพียงพอที่จะกระทำสิ่งนั้นภายใต้สถานการณ์นั้นๆ<sup>474</sup> “หลักการ” จึงทำให้เหตุผลสนับสนุนแก่หลักการหนึ่ง และให้เหตุผลสนับสนุนแก่เหตุผลที่นำมาใช้อ้างนั้นด้วยว่าเป็นเหตุผลที่มีพลังเพียงพอจะหักล้างข้อคัดค้านใดก็ตามที่บุคคลอื่นอาจมีต่อการกระทำที่หลักการนั้นสนับสนุน

*ประการที่สอง* เราสามารถรู้ได้อย่างไรโดยอาศัยการพิจารณาหลักการที่ได้มาว่าข้อพิจารณาใดสามารถมีสถานะเป็นเหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านการกระทำที่หลักการนั้นอนุญาตให้ทำได้? ทฤษฎีนี้อธิบายว่า หลักการทางศีลธรรมส่วนใหญ่แม้จะแลดูเป็นคำกล่าวง่ายๆ แต่ก็มีโครงสร้างภายในที่ซับซ้อน เราสามารถทำความเข้าใจหลักการเหล่านี้ได้โดยอาศัยความเข้าใจที่เราต่างมีอยู่ร่วมกันเกี่ยวกับว่าหลักการนั้นมีไว้เพื่อปกป้องคนกลุ่มใด และจากความเสี่ยงหรืออันตรายชนิดใด ในแบบเดียวกับที่เราเข้าใจว่าหลักการทางกฎหมายมีไว้เพื่อปกป้องใคร และจากความเสี่ยงหรืออันตรายชนิดใด ทฤษฎี WOTE ชี้ว่าหลักการทางศีลธรรมส่วนใหญ่ ถ้าไม่ใช่หลักที่เราต่างคุ้นเคยดีอยู่แล้ว ก็คือหลักที่เราสร้างขึ้นใหม่บนพื้นฐานของหลักเดิมที่เราคุ้นเคยและเข้าใจดีถึงวัตถุประสงค์การมีอยู่ของมัน ตัวอย่างเช่น เมื่อพิจารณาเกี่ยวกับการกระทำบางอย่างของนายจ้างต่อลูกจ้าง เราอาจนึกถึงหลักเรื่องการรักษาสัญญา หรือเมื่อพิจารณาเกี่ยวกับการ

<sup>473</sup> สแกนลอนเปรียบเทียบการมีวินิจัยทางศีลธรรมว่าไม่เหมือนกับการวินิจฉัยเกี่ยวกับความงาม ที่บางครั้งเราบอกได้ว่าสิ่งหนึ่งงาม โดยยังไม่ทันรู้ตัวว่าเหตุผลอะไรที่ทำให้เราตัดสินเช่นนั้น ขณะที่ในการมีวินิจัยทางศีลธรรม เราไม่สามารถวินิจฉัยว่าการกระทำหนึ่งดีหรือเลว โดยปราศจากความคิดบางอย่างอยู่ในใจก่อนแล้วว่าจะอะไรคือเหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านการกระทำนั้นๆ (Scanlon 1998, p. 197)

<sup>474</sup> Scanlon 1998, p. 201

แสดงออกทางการเมือง เราอาจนึกถึงหลักเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็น ซึ่งทั้งคู่นี้ต่างเป็นหลักการที่เราคิดว่ามีไว้เพื่อเหตุผลใด และเพื่อกีดขวางการกระทำ (หรือการอ้างเหตุผลสนับสนุนการกระทำ) ชนิดใด เพราะเรามองเห็นว่า หากการกระทำที่หลักการนั้นห้ามสามารถกระทำได้ ใครบ้างที่จะตกอยู่ในความเสี่ยงและเป็นความเสี่ยงแบบใด การเข้าใจถึงจุดประสงค์ของหลักการและเหตุผลที่ต้องมีหลักการเหล่านี้จึงเป็นสิ่งที่ทำให้เราสามารถมองเห็นได้ว่าเหตุใดข้อพิจารณาบางข้อสำหรับการกระทำหนึ่ง และการให้ความสำคัญแก่ข้อพิจารณาเหล่านี้ในฐานะเหตุผลเหนือข้อพิจารณาอื่นจึงเป็นสิ่งที่ศีลธรรมอนุญาตหรือไม่อนุญาตให้กระทำ <sup>475</sup>

*ประการที่สาม* เราสามารถได้ข้อคัดค้านต่อหลักการหนึ่งมาจากที่ใด? ทฤษฎีนี้อธิบายว่าเหตุผลคัดค้านต่อหลักการ ทั้งหลักการตั้งต้นและหลักการทางเลือกที่นำมาใช้เปรียบเทียบ ต้องมาจากผลประโยชน์ของคนทุกคนที่เกี่ยวข้องและเป็นผู้ได้รับผลกระทบจากการกระทำที่หลักการนั้นอนุญาตให้ทำได้ แต่เนื่องจาก ทฤษฎี WOTE มุ่งแสวงหาข้อสรุปเชิงสมมติ (hypothetical) ที่ได้จากการทบทวนคำถามเกี่ยวกับศีลธรรม ไม่ใช่ข้อสรุปจากการตัดสินใจในสถานการณ์การตัดสินใจที่เกิดขึ้นจริง <sup>476</sup> คนทุกคนที่เกี่ยวข้องและเป็นผู้ได้รับผลกระทบเหล่านี้จึงไม่ได้หมายถึงปัจเจกบุคคลเฉพาะรายใดรายหนึ่ง หรือคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งที่ได้รับผลกระทบจากการกระทำที่กำลังพิจารณานั้น แต่หมายถึงผู้ใดก็ตามที่อยู่ในสถานะที่จะได้รับผลกระทบจากการกระทำที่หลักการนั้นอนุญาตให้กระทำได้อย่างเป็นการทั่วไป เช่น คนที่ตกอยู่ในสถานะที่หลักการเรียกร้องให้ต้องเสียสละผลประโยชน์ของตนเองเพื่อช่วยเหลือผู้อื่น คนที่ตกอยู่ในสถานะที่ต้องการความช่วยเหลือ

<sup>475</sup> Scanlon 1998, pp. 199-201

<sup>476</sup> สแคนลอนให้เหตุผลที่ใช้การคิดทบทวนสมมติที่มุ่งแสวงหาสิ่งที่คนทุกคนจะไม่ (could not) สามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ ว่าเป็นเพราะการตกลงกันได้จริงแม้จะเป็นสิ่งที่น่าพึงปรารถนา แต่โดยตัวเองยังไม่อาจเป็นแรงจูงใจให้คนกระทำในสิ่งที่ถูกศีลธรรมได้ ดังจะเห็นว่ามีหลายกรณีที่การกระทำที่ถูกศีลธรรมเรียกร้องให้ต้องสู้กับฉันทามติที่คนทั่วไปมีอยู่ว่า สิ่งใดบ้างที่มีเหตุผลสนับสนุนที่ดีและสิ่งใดบ้างที่ไม่มี ยกตัวอย่างเช่น คนที่ตกเป็นเหยื่อการเอารัดเอาเปรียบของอีกบุคคลหนึ่งอาจเชื่ออย่างเต็มร้อยว่าผลประโยชน์ของตัวเองมีความสำคัญน้อยกว่าผลประโยชน์ของผู้ที่เอารัดเอาเปรียบเขา หรือถึงขั้นที่รู้สึกขอบคุณสำหรับส่วนแบ่งอันน้อยนิดที่ตัวเองได้รับ (ซึ่งน้อยกว่าสิ่งที่เขาสมควรได้รับจริงๆมาก) ข้อเท็จจริงที่ว่าบุคคลนี้ยอมรับการกระทำที่เอารัดเอาเปรียบว่ามีเหตุผลสนับสนุนที่ดี จึงไม่ได้ทำให้เป็นจริงตามมาด้วยว่าการกระทำนั้นเป็นการกระทำที่ถูกต้องทางศีลธรรม (Scanlon 1998, p.155)

จากผู้อื่น หรือคนที่ตกอยู่ในสถานะที่ได้รับผลกระทบทางอ้อมจากการให้ความช่วยเหลือนั้น (เช่น ครอบครัว ญาติพี่น้องของคนในสถานะแรก) ทฤษฎีนี้เรียกสถานะที่แตกต่างกันที่ตามมาจากข้อเรียกร้องของหลักการนี้ว่า จุดยืนสามัญ (generic standpoints)<sup>477</sup> ดังนั้น การค้นหาข้อคัดค้านต่อหลักการหนึ่งจึงสามารถได้มาจากเหตุผลที่ตามมาเกี่ยวกับจุดยืนสามัญเหล่านี้ ซึ่งอาจเรียกได้ว่า เหตุผลสามัญ (generic reasons)<sup>478</sup> ซึ่งหมายถึงเหตุผลที่ผู้ใดก็ตามที่ตกอยู่ในจุดยืนสามัญจะมีเมื่อเราคิดถึงภาระหรือต้นทุนหรือความสูญเสียบางอย่างที่อาจเกิดกับเขา/เธอจากการกระทำที่หลักการนั้นอนุญาตให้กระทำได้ เหตุผลเหล่านี้อาจได้แก่ เหตุผลที่จะหลีกเลี่ยงไม่ให้ตนได้รับบาดเจ็บทางกาย เหตุผลที่จะสามารถมั่นใจได้ในหลักประกันที่ได้รับก่อนหน้านี้ เหตุผลที่จะสามารถควบคุมสิ่งที่จะเกิดกับร่างกายของตนได้ หรือเหตุผลที่จะให้ความสนใจเป็นพิเศษกับงานที่ตนทำอยู่ก่อนสิ่งอื่นๆ และเหตุผลที่จะให้ความสำคัญเป็นพิเศษแก่ครอบครัวของตน เป็นต้น<sup>479</sup> กล่าวโดยรวมๆ เหตุผลสามัญนี้คือเหตุผลที่เราสามารถคิดถึงหรือจินตนาการได้ว่าบุคคลที่อยู่ในสถานการณ์แบบใดแบบหนึ่งจะมี เมื่อคิดถึงเป้าหมาย ความสามารถหรือเงื่อนไขอื่นๆ ที่คนเหล่านั้นมีอยู่หรือเผชิญอยู่<sup>480</sup> ซึ่งแน่นอนว่ารวมถึงเหตุผลของคนส่วนน้อยที่จะได้รับผลกระทบจากหลักการที่อนุญาตให้คนส่วนใหญ่สามารถทำบางสิ่งได้ด้วย<sup>481</sup>

*ประการที่สี่* เราจะมีเหตุผลที่แน่ใจได้อย่างไรว่าเหตุผลสามัญเหตุผลหนึ่งที่เราเชื่อว่าจะสามารถใช้เป็นพื้นฐานปฏิเสธหลักการอย่างมีเหตุผลได้นั้นเป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องโดยตรงประเด็น

<sup>477</sup> Scanlon 1998, p. 203-2004 อนึ่ง ขอให้เข้าใจว่า การใช้คำว่า “จุดยืนสามัญ” เป็นคำแปลของ “generic standpoints” นี้เพื่อมุ่งให้เป็นภาษาที่กะทัดรัดเท่านั้น เนื่องจากคำนี้ไม่อาจสื่อความหมายที่สำคัญทั้งหมดของคำว่า generic standpoints ที่ทฤษฎี WOTE ใช้ออกมาได้ คำว่า generic standpoints ที่ถูกต้องควรถูกเข้าใจว่าหมายถึงจุดยืนที่เป็นสากลทั่วไปที่คนทุกคนสามารถตกอยู่ในจุดยืนเหล่านี้ได้ ที่เป็นผลมาจากการยอมรับหลักการบางอย่าง เช่น หลักการ ก. อาจทำให้นาย ข. ต้องตกอยู่ใน generic standpoint ของผู้ที่ต้องการรับความช่วยเหลือในสถานการณ์ ค. แต่หลักการ ง. อาจทำให้นาย ข. ต้องเปลี่ยนไปอยู่ใน generic standpoint ของผู้ที่ต้องให้ความช่วยเหลือในสถานการณ์ จ. ก็เป็นไปได้

<sup>478</sup> กรณีนี้ก็เช่นเดียวกัน ที่ขอให้เข้าใจว่า การใช้คำว่า “เหตุผลสามัญ” ก็เพื่อให้ได้ภาษาที่กะทัดรัด และไม่ได้ตรงกับความหมายของ generic reasons ทั้งหมด

<sup>479</sup> Scanlon 1998, p. 204

<sup>480</sup> Scanlon 1998, p. 204

<sup>481</sup> Scanlon 1998, p. 205



(relevant) ที่สุดสำหรับสถานการณ์นั้นจริง? ทฤษฎีนี้อ้างว่า กระบวนการตัดสินใจนี้ต้องกระทำโดยอาศัยดุลยพินิจ และต้องพิจารณานำหนักของเหตุผลสามัญทุกเหตุผลอย่างปราศจากอคติชนิดที่ให้ความสำคัญแก่แนวคิดทางศีลธรรมพื้นฐานเรื่องใดเรื่องหนึ่งอยู่ก่อนเรื่องอื่นๆ ทั้งหมด แต่คำตอบนี้ยังไม่เพียงพอ ดุลยพินิจไม่มีความแน่นอนเหมือนกฎ (rules) แต่ถ้าเช่นนั้นดุลยพินิจจะให้เหตุผลที่เราสามารถแน่ใจได้ว่าเกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดได้อย่างไร

ทฤษฎี WOTE กล่าวไว้ตั้งแต่ต้นแล้วว่าคำอธิบายใดๆ ที่ทฤษฎีนี้ให้จะเป็นคำอธิบายเชิงเนื้อหาสาระ ดังนั้น การจะตอบคำถามข้อนี้ จึงต้องพิจารณาคำอธิบายเชิงเนื้อหาสาระในเรื่องนี้ที่ทฤษฎีนี้ให้ ทฤษฎีนี้อ้างว่า ในการพิจารณา เปรียบเทียบเพื่อตัดสินว่าเหตุผลสามัญใดที่สามารถใช้เป็นเหตุผลปฏิเสธหลักการได้นั้น สิ่งแรกที่ต้องปฏิบัติคือ ต้องรวบรวมเหตุผลสามัญที่เป็นไปได้จากทุกจุดยืนสามัญที่เกี่ยวข้องและได้รับผลกระทบจากหลักการที่อนุญาตให้กระทำสิ่งอื่นได้มาให้ครบถ้วนที่สุด จากนั้นจึงประเมินว่าในบรรดาเหตุผลเหล่านั้น เหตุผลใดคือเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุด โดยในการทำเช่นนั้นสิ่งที่สำคัญอย่างยิ่งก็คือ ต้องไม่ให้ความสำคัญอยู่ก่อนแก่แนวคิดทางศีลธรรมที่เป็นเนื้อหาสาระเรื่องใดเรื่องหนึ่งทั้งสิ้น เนื่องจากความคิดเรื่องหลังนี้มีบทบาทที่สำคัญอยู่ในแนวคิดเรื่อง การปฏิเสธอย่างมีเหตุผล ของทฤษฎี WOTE จึงจะแยกพิจารณาต่างหากในส่วนถัดไป เพื่อชี้บ่งให้เห็นถึงลักษณะที่โดดเด่นของความคิดเรื่องนี้ ที่เป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้ผู้เขียนเชื่อว่าทำให้ทฤษฎี WOTE สามารถนำไปพัฒนาเป็นทางออกสำหรับปัญหาพหุนิยมทางคุณค่าที่แฝงอยู่ใน “โจทย์ของรอลส์” ได้ดีกว่าแนวทางอื่นๆ ที่ได้อภิปรายมาแล้วทั้งหมด

### ๕.๒.๓ การไม่ให้ความสำคัญแก่แนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระเรื่องใดเรื่องหนึ่งอยู่ก่อน

ทฤษฎี WOTE เริ่มต้นอธิบายความคิดเรื่องนี้จากข้ออ้างที่กล่าวไว้ว่า การใช้เหตุผลทางศีลธรรมเพื่อค้นหาหลักการที่ไม่มีผู้ใดสามารถ ปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ นั้น ไม่ได้ใช้แนวคิดเรื่องความถูกต้อง (the right) แบบใดแบบหนึ่งเป็นข้อฐานอยู่ก่อนทั้งสิ้น ทำให้เชื่อได้ว่าข้อสรุปที่ตามมาจากการใช้เหตุผลชนิดนี้คือผลลัพธ์ที่มาจากการใช้ดุลยพินิจวินิจฉัยเพื่อค้นหาว่าในบรรดาเหตุผลสามัญต่างๆ ที่อาจใช้เป็นข้อคัดค้านต่อหลักการได้นั้น เหตุผลใดคือเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรง

ประเด็นที่สุด และจึงสามารถนำมาใช้คัดค้านหลักการได้จริง อย่างไรก็ตาม การอ้างเช่นนี้มีความซับซ้อนมากกว่าที่เห็น ทฤษฎี WOTE ยอมรับว่ากระบวนการใช้เหตุผลทางศีลธรรมในเรื่องนี้มีลักษณะเป็นองค์รวม (holistic) แม้จะไม่ได้ใช้แนวคิดเรื่องความถูกต้องเป็นข้อฐาน แต่ทฤษฎีนี้ยังคงต้องอาศัยแนวคิดเรื่องนี้เป็นรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งในการทำความเข้าใจเนื้อหาของหลักการที่กำลังพิจารณาอยู่ ทั้งนี้ทฤษฎีนี้อ้างว่า

สมมติเรากำลังพิจารณาหลักการข้อหนึ่งที่กำหนดให้เรามีพันธะที่ต้องให้ความช่วยเหลือแก่ผู้ที่กำลังประสบความยากลำบาก กรณีนี้อาจดูเหมือนเป็นกรณีที่ข้อพิจารณาเรื่องความอยู่ดีมีสุขมีแนวโน้มที่จะมีสถานะโดดเด่นกว่าข้อพิจารณาเรื่องอื่น แต่การที่จะอยู่ในสถานะที่สามารถช่วยเหลือผู้อื่นได้นั้น หมายถึง [เรา] เองจำเป็นต้องมี สิทธิ ที่จะแบ่งปันทรัพยากรที่ผู้ที่กำลังประสบความยากลำบากต้องการให้แก่พวกเขา และยังคงเป็นอิสระจากพันธะใดที่ขัดขวางไม่ให้ [เรา] ทำในสิ่งที่จำเป็นเพื่อให้ความช่วยเหลือที่ทำงานของตัวเองกัน การอยู่ในสถานะที่จำเป็นต้องได้รับความช่วยเหลือไม่ได้หมายความว่า [คนนั้น] มี สิทธิ ที่จะหยิบฉวยทรัพยากรใดก็ตามที่ตนจำเป็นต้องใช้ไปเป็นของตน โดยอาจใช้กำลัง (หากจำเป็น) ดังนั้น การที่จะเข้าใจว่าหลักการที่เสนอให้พิจารณานั้นมีขอบเขตอยู่ตรงที่ใด เราจำเป็นต้องเชื่อไว้ก่อนในแนวคิดเรื่อง สิทธิในการถือครอง (entitlement) บางอย่างอยู่ด้วย<sup>482</sup> (ตัวเอนเป็นของผู้เขียน)

เมื่อเราเข้าใจว่าทฤษฎีนี้แยกระหว่างการวินิจฉัยว่าสิ่งใดคือเหตุผลสำหรับการกระทำในสถานการณ์หนึ่งกับคำวินิจฉัยที่อยู่ในฉากหลังที่ทำหน้าที่ให้ชุดของเหตุผลสำหรับนำมาพิจารณาว่าเหตุผลใดคือเหตุผลที่ดีสำหรับการกระทำหนึ่งตั้งแต่ต้น จึงไม่ยากที่จะทำความเข้าใจทฤษฎีนี้ในประเด็นนี้ว่า การพิจารณาแนวคิดทางศีลธรรมในฐานะเหตุผลที่สามารถปฏิเสธหลักการได้กับการพิจารณาแนวคิดทางศีลธรรมในฐานะฉากหลังเพื่อที่จะเข้าใจเนื้อหาและขอบเขตของหลักการหนึ่งให้ชัดเจนขึ้นเพื่อค้นว่าเหตุผลเหล่านั้นอาจได้แก่สิ่งใดบ้างนั้นไม่ใช่สิ่งเดียวกัน การใช้แนวคิดทาง

<sup>482</sup> Scanlon 1998, p. 214

ศีลธรรมชุดหนึ่ง (ที่แน่นอนว่าย่อมสามารถหมายถึงแนวคิดจาก *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ชนิดใดชนิดหนึ่งด้วย) เพื่อเป็นฉากหลังสำหรับเข้าใจหลักการทางศีลธรรมจึงไม่เพียงไม่ใช่สิ่งที่ยอมรับไม่ได้ แต่ยังเป็นสิ่งที่จำเป็นและมีประโยชน์เพราะช่วยให้สามารถมองเห็นได้ชัดเจนขึ้นว่าข้อพิจารณาใดที่น่าจะมีน้ำหนักใช้เป็นเหตุผลเพื่อปฏิเสธหลักการเหล่านั้นได้มากที่สุด ในสถานการณ์นั้นๆ โดยปราศจากอคติเข้าข้างข้อพิจารณาข้อใดข้อหนึ่งอยู่ก่อน ในทางกลับกัน ทฤษฎีจริยศาสตร์รูปแบบอื่นที่ไม่ได้แยกการพิจารณาแนวคิดทางศีลธรรมในสองลักษณะที่แตกต่างกันนี้ออกจากกัน มีแนวโน้มจะมองว่าแนวคิดทางศีลธรรมเป็นทั้งฉากหลังที่ใช้ทำความเข้าใจสถานการณ์ทางศีลธรรม และเป็นทั้งเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดในการตัดสินใจเกี่ยวกับการกระทำที่ถูกต้องในสถานการณ์นั้น ลักษณะเช่นนี้ทำให้ทฤษฎีเหล่านี้มีอคติเข้าข้างแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระเรื่องใดเรื่องหนึ่งที่ตนให้ความสำคัญอยู่แล้วก่อน และมองข้ามความสำคัญของแนวคิดทางศีลธรรมเรื่องอื่นไป<sup>483</sup> ส่งผลให้บุคคลผู้ที่ยึดถือทฤษฎีจริยศาสตร์เหล่านั้นจะไม่ถือว่าตนมีเหตุผลที่ต้องใช้ดุลยพินิจวินิจฉัยด้วยตนเอง ในการค้นหาและพิจารณาว่า ในบรรดาแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระทั้งหมดที่มีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นกับสถานการณ์นั้น แนวคิดใดมีพลังตัดสินใจการกระทำที่สุด เพราะพวกเขาสามารถเชื่อตามที่ทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ตนยึดถืออยู่บอกได้โดยตรง เมื่อเป็นเช่นนี้ ในสถานการณ์ของพหุนิยมทางคุณค่า หรือพหุนิยมด้าน *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* (CD) ที่คนเชื่อในทฤษฎีจริยศาสตร์และให้ความสำคัญกับแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระที่แตกต่างกัน<sup>484</sup> ภาพสถานการณ์ชนิดที่รอลส์ และกัทแมน และทอมป์สันเกรงว่าจะเกิดขึ้นนั้นย่อมมีความเป็นไปได้สูง และเมื่อคนทุกคนต่างทำแบบเดียวกันนี้ สิ่งที่จะตามมาคือ ย่อมเป็นไปได้ยากที่พวกเขาจะสามารถตกลงกันได้ว่า ในสถานการณ์หนึ่งๆ ข้อพิจารณาเรื่องใดที่มีน้ำหนักความเกี่ยวข้องสูงสุดที่สามารถนำไปใช้ปฏิเสธหลักการได้ อันจะทำให้สามารถค้นพบได้ว่าหลักการใดคือหลักการที่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ และหลักการ

<sup>483</sup> ยกตัวอย่างจากบทก่อนหน้านี้นี้ เช่น ทฤษฎีของรอลส์ใน Rawls 1971 ที่ให้ความสำคัญก่อนแก่สิ่งตีปฐมภูมิสำหรับผู้ยากไร้ลำบากที่สุดของสังคม (the worst-off) ทฤษฎีของกัทแมนและทอมป์สันที่ให้ความสำคัญก่อนแก่เสรีภาพและความยุติธรรม และทฤษฎีของแอดเลอร์และโพสเนอร์ที่ให้ความสำคัญก่อนแก่อรรถประโยชน์

<sup>484</sup> เช่น พลเมืองผู้ยึดถือ CD ที่แตกต่างกันในคำอธิบายของรอลส์ หรือพลเมืองผู้มีความเห็นทางศีลธรรมระดับพื้นฐานที่ต่างกัน คำอธิบายของกัทแมนและทอมป์สัน

ใดที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ (ซึ่งหมายความว่าการกระทำที่หลักการอย่างหลังอนุญาตให้ทำได้นั้นคือการกระทำที่ถูกละเว้นที่ทุกคนมีเหตุผลที่ดีที่จะปฏิบัติตาม)

ดังนั้น จึงเห็นได้ว่าท่าทีของทฤษฎี WOTE ที่ปฏิเสธไม่ให้นำหนักหรือความสำคัญที่เอนเอียงเข้าข้างแนวคิดทางศีลธรรมที่เป็นเชิงเนื้อหาสาระเรื่องใดเรื่องหนึ่งอยู่ก่อนนั้นจึงมีนัยยะที่สำคัญมากต่อการอ้างว่าข้อสรุปที่ตามมาจากการคิดเกี่ยวกับศีลธรรมว่าหลักการใดที่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ และหลักการใดที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธได้ (ซึ่งหมายความว่าการกระทำที่หลักการนี้อนุญาตให้ทำได้นั้นคือหลักการที่ถูกละเว้นที่คนทุกคนมีเหตุผลที่ดีที่จะปฏิบัติตาม) จะเป็นข้อสรุปที่คนทุกคนไม่ว่าจะเชื่อในแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระชนิดใดอยู่ก่อนสามารถมองเห็นว่าเป็นสิ่งที่ตนยอมรับได้

“ใจหายของรอลส์” กล่าวว่าข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมของ CD และหลัก LPPL อันเป็นมิติเชิงบรรทัดฐานที่แฝงอยู่ในข้อเท็จจริงนี้ก่อให้เกิดความจำเป็นที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยต้องมีบางสิ่งสำหรับใช้เป็น พื้นฐานกลางหรือหากจะพูดให้แม่นยำยิ่งขึ้นคือ *หลักการและอุดมคติ* ที่ทุกคนเห็นว่ามีลักษณะที่ตนสามารถยอมรับได้ เพื่อมาใช้อ้างถึงร่วมกันในเวลาที่เราเห็นจำเป็นต้องมาตัดสินใจปัญหาสำคัญของสังคมร่วมกัน เพื่อที่ข้อสรุปใดก็ตามที่ได้จากการตัดสินใจร่วมกันนั้นจะเป็นสิ่งที่ทุกคนเห็นว่ายอมรับได้และจึงมีความชอบธรรมจากมุมมองของทุกคน เนื่องจากโดยวิธีนี้เท่านั้นที่โครงสร้างพื้นฐาน (basic structure) ของสังคมเสรีประชาธิปไตยและสังคมชนิดนี้ในภาพรวมจะสามารถมีเอกภาพและเสถียรภาพที่สืบทอดจากคนรุ่นหนึ่งไปสู่คนรุ่นต่อไปได้<sup>485</sup> จากที่อธิบายมาจนถึงตรงนี้ ดูเหมือนว่าจริยศาสตร์ที่ทฤษฎี WOTE ให้ซึ่งมีแกนกลางอยู่ที่อุดมคติเรื่อง JTO ที่อาจแยกย่อยได้อีกเป็นสามองค์ประกอบคือ *คำอธิบายแบบพันธสัญญาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรม, แนวคิดเรื่องการปฏิเสธอย่างมีเหตุผล และ ความคิดเรื่องการไม่ให้ความสำคัญแก่แนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระเรื่องใดอยู่ก่อน* นั้นน่าจะสามารทำให้อุดมคติ หลักการและกระบวนการตัดสินใจที่พลเมืองของสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสามารถนำมาใช้เมื่อพวกเขาต้องมีวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมร่วมกันได้ *ประการแรก* อุดมคติเรื่องนี้ไม่ใช่ทฤษฎีแปลกปลอมที่ถูกนำมาใช้ครอบงำบนข้อเท็จจริงของ

<sup>485</sup> Rawls 1987, p. 1; Rawls 1993, xiliv

ประสบการณ์และจิตสำนึก (consciousness) ที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยมี<sup>486</sup> ทว่าคือ คำอธิบายที่ช่วยให้พลเมืองมีความเข้าใจที่ชัดเจนมากขึ้นเกี่ยวกับประสบการณ์ สำนึก รวมถึง ภาษาทางศีลธรรมที่พวกเขาใช้ และ *ประการที่สอง* อุดมคติเรื่องนี้ยังอ้างว่ามีลักษณะที่ให้พื้นที่ สำหรับแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระทุกแนวคิดเท่ากันในการค้นหาหลักการที่ไม่มีผู้ใด สามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ ที่ทุกคนมีเหตุผลที่จะตกลงยอมรับและนำไปใช้กับการกระทำ ของตน ซึ่งหากเป็นเช่นนั้นจริงย่อมเท่ากับอุดมคตินี้ให้หลักการทางศีลธรรมที่สามารถเชื่อได้ว่าเปิด กว้าง เป็นกลางและปราศจากอคติสำหรับข้อเรียกร้องทางศีลธรรมของทุกคนที่เกี่ยวข้องมากกว่า หลักการที่อาจมาจากข้อเสนอของทฤษฎีใดๆ ก็ตามที่ได้พิจารณามาแล้วทั้งหมด

อย่างไรก็ตาม ก่อนจะสรุปเช่นนี้ได้ เราจำเป็นต้องพิจารณาอย่างถี่ถ้วนถึงวิธีที่ทฤษฎี WOTE ยินยอมให้นำแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระต่างๆ มาใช้อ้างในการค้นหาหลักการที่ไม่มี ผู้ใดสามารถปฏิเสธได้ เพื่อให้แน่ใจว่าเป็นจริงตามที่ทฤษฎีนี้อ้าง ในที่นี้จะพิจารณาไปตามลำดับ ที่เขียนไว้ในหนังสือ *What We Owe To Each Other* คือ

**ความอยู่ดีมีสุขและความอยู่ดีมีสุขพื้นฐาน** ทฤษฎี WOTE อธิบายว่ามีหลายกรณีที่ แนวคิดเรื่องนี้สามารถใช้เป็นพื้นฐานในการปฏิเสธหลักการอย่างมีเหตุผลได้ เช่น เมื่อการกระทำที่ หลักการหนึ่งอนุญาตจะส่งผลให้บุคคลในจุดยืนสามัญจุดยืนหนึ่งต้องสูญเสียความอยู่ดีมีสุขจนถึง ระดับที่สามารถนำความสูญเสียนั้นมาใช้อ้างเป็นเหตุผลเพื่อปฏิเสธหลักการที่ว่านั้นได้ โดยเป็นไป ในลักษณะที่คนในจุดยืนสามัญอื่นๆ ที่ได้รับผลกระทบจากหลักการนั้นเช่นกันสามารถยอมรับได้ ด้วยว่า เหตุผลนี้มีพลังสามารถใช้ปฏิเสธหลักการดังกล่าวได้จริง<sup>487</sup> แต่ขณะเดียวกัน ก็มีอีกหลาย กรณีที่คนมีเหตุผลที่จะต้องการสิ่งอื่นที่ไม่ใช่ความอยู่ดีมีสุขพื้นฐาน เช่น พวกเขาอาจต้องการการ

<sup>486</sup> ที่มาของข้อวิจารณ์นี้มาจาก John Cook Wilson. *Statement and Inference with other Philosophical Papers*. Edited A. S. L. Farquharson. Bristol: Thoemmes Press. 2002 [1926] ซึ่งวิจารณ์ปรัชญาแบบจิต นิยมที่ปฏิเสธการใช้ภาษาที่คนทั่วไปใช้สื่อสารกัน และใช้ภาษาทางทฤษฎีที่มีความสลับซับซ้อนและคลุมเครือสูง ตัวอย่างของภาษาที่นักจิตนิยมใช้นี้ได้แก่มนต์คนเร่ร่อน จิต (spirit) ของนักปรัชญาชาวเยอรมัน G.W.F. Hegel

<sup>487</sup> Scanlon 1998, p. 214-5

ปฏิบัติอย่างเป็นธรรมเช่นเดียวกับผู้อื่นทุกคนมากกว่า<sup>488</sup> หรือเมื่อข้อพิจารณาเรื่องความรับผิดชอบส่วนบุคคลเป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นมากกว่าข้อพิจารณาอื่นทั้งหมดในกรณีนั้น<sup>489</sup> ซึ่งหากเป็นเช่นนั้น ความอยู่ดีมีสุขพื้นฐานก็จะไม่สามารถถูกใช้อ้างเป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดในการปฏิเสธหลักการที่กำลังพิจารณา ในลักษณะที่คนในจุดยืนสามัญจุดยืนอื่นทั้งหมดได้รับผลกระทบจะสามารถยอมรับได้<sup>490</sup>

ทฤษฎี WOTE กำหนดเงื่อนไขไว้ประการหนึ่งว่า เหตุผลชนิดที่จะใช้ปฏิเสธหลักการได้นั้น ต้องเป็นเหตุผลส่วนบุคคล คือ เป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้อง โดยตรง กับตัวของปัจเจกบุคคลผู้ได้รับผลกระทบ ไม่ใช่เหตุผลที่กระทบเขา โดยอ้อม เช่น เหตุผลเรื่องคุณค่าของสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ<sup>491</sup> เหตุผลส่วนบุคคลนี้อาจเป็นเหตุผลในรูปข้อเรียกร้อง (claim) ที่คนในจุดยืนสามัญต่างๆ สามารถมีได้อย่างชอบธรรม<sup>492</sup> แต่บุคคลก็อาจนำเหตุผลที่มองครั้งแรกอาจดูเหมือนไม่กระทบต่อตัวเขาโดยตรง (impersonal reasons) เข้ามาใช้อ้างเป็นเหตุผลเพื่อปฏิเสธหลักการจากจุดยืนสามัญแบบหนึ่งได้เช่นกัน เช่น เมื่อเขาอ้างว่าหลักการทางศีลธรรมหนึ่ง ไม่ยินยอมให้คนในจุดยืนสามัญชนิดหนึ่ง [เช่น นักอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม หรือ ชาวป่าผู้ที่พื้นที่ป่าที่พวกเขาใช้เป็นถิ่นอาศัย กำลังจะถูกเวนคืน] นำเหตุผลเรื่องคุณค่าที่สิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติมีต่อตัวเขาเข้ามาใช้อ้างเป็นเหตุผลคัดค้านหลักการทางศีลธรรมนั้นๆ (ในที่นี้ให้ระลึกด้วยว่า การนำเหตุผลหนึ่งเข้ามาใช้อ้างเป็นเหตุผลคัดค้าน กับ การวินิจฉัยว่าเหตุผลหนึ่งสามารถเป็นเหตุผลคัดค้านหลักการได้นั้นเป็นคนละสิ่งกัน)

## จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

<sup>488</sup> เช่น ในกรณีของการเกณฑ์ทหารไปร่วมรบในสงครามที่ทุกคนย่อมต้องการได้รับการปฏิบัติอย่างเป็นธรรม โดยทุกคนมีความเสี่ยงที่ได้รับเลือก (หรือโอกาสที่จะไม่ถูกเลือก) เท่าเทียมกัน และไม่มีใครที่ได้รับการปฏิบัติพิเศษโดยไม่มีเหตุผลที่ดีพอรองรับ อันเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้กระบวนการนี้มักทำโดยการจับฉลาก

<sup>489</sup> เช่น เมื่อบุคคลได้ตัดสินใจเสี่ยงภัยทั้งที่ได้รับแจ้งเตือนถึงวิธีหลีกเลี่ยงภัยดังกล่าวล่วงหน้าแล้ว

<sup>490</sup> ดูตัวอย่างของการใช้แนวคิดเรื่องความอยู่ดีมีสุขชนิดที่สามารถโต้แย้งได้ John Griffin. *Well-being*. Oxford: Oxford University Press. 1996; Derek Parfit. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press. 1984 สำหรับแนวคิดแบบตรงกันข้ามดู Shelly Kagan. "The Limits of Well-Being" in *Social Philosophy and Policy* 9. 1992

<sup>491</sup> Scanlon 1998, p. 229

<sup>492</sup> Scanlon 1998, pp. 219-223

นอกเหนือจากแนวคิดเรื่องความอยู่ดีมีสุขและความอยู่ดีมีสุขพื้นฐานที่กล่าวมานี้แล้ว ทฤษฎี WOTE ยังสาธิตให้เห็นถึงการใช้แนวคิดทางศีลธรรมเรื่องอื่นๆ ในลักษณะเดียวกัน เช่น แนวคิดเรื่องสิทธิ (rights) ความเป็นธรรม<sup>493</sup> การให้ความสำคัญก่อนกับผู้ลำบากยากไร้ที่สุดของสังคม<sup>494</sup> ประโยชน์สำหรับคนจำนวนมากที่สุด<sup>495</sup> ความรับผิดชอบส่วนบุคคล<sup>496</sup> และคุณค่าเรื่องวิถีชีวิตที่เป็นเอกลักษณ์ของชุมชน<sup>497</sup>

**สิทธิและสิทธิถือครอง (rights & entitlements)** ทฤษฎีนี้เสนอว่าแนวคิดเรื่องนี้ไม่ควรถูกเข้าใจว่าเป็นหลักการนามธรรมที่สามารถใช้เป็นข้ออ้างที่มีพลังเบ็ดเสร็จสัมบูรณ์จนสามารถเอาชนะข้ออ้างเรื่องอื่นๆ ทั้งหมดได้ เช่นที่นักปรัชญากลุ่มที่เชื่อเรื่องความสำคัญขั้นมูลฐานของสิทธิ (right fundamentalism) นิยมอ้าง เช่น นักปรัชญา ริชาร์ด เอพสไตน์ (Richard Epstein) ที่เน้นบนบาทรระดับฐานรากของกรรมสิทธิในทรัพย์สิน นักปรัชญาสายเสรีนิยมเช่น โรนัลด์ ดอว์กิน (Ronald Dworkin) ที่เน้นสิทธิในการได้รับความห่วงใยและเคารพอย่างเท่าเทียมกัน (the right to equal concern and respect) และนักปรัชญาสายสังคมนิยมเช่นโอเวน ฟิสส์ (Owen Fiss) ที่เน้นสิทธิของกลุ่มคนที่เสียเปรียบและด้อยโอกาสในสังคม<sup>498</sup> ตรงกันข้าม ทฤษฎีนี้เสนอว่าแนวคิดเรื่องสิทธิควรถูกเข้าใจในฐานะ “หลักการที่ถูกพิจารณาว่าจำเป็นสำหรับ *ป้องกัน* การสูญเสียคุณค่าที่สำคัญบางประการ ซึ่งคุณค่านั้นถือกันว่ามีความสำคัญชนิดที่ไม่อาจยินยอมให้เกิดการสูญเสียขึ้นได้ และ [หลักการ] นี้คือหนทางที่เป็นไปได้แบบหนึ่งในการป้องกันไม่ให้ [การ

<sup>493</sup> ดู Rawls 1971

<sup>494</sup> ดู Thomas Nagel. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press. 1991

<sup>495</sup> ดู Philip Pettit. “Consequentialism” in *Blackwell’s Companion to Ethics*. 1992

<sup>496</sup> ดู Robert Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books. 1974; ดูการวิเคราะห์ความสำคัญของความรับผิดชอบส่วนบุคคลในประเด็นเรื่องการจัดงานในสังคมเสรีนิยมใน Amy Gutmann. “Justice across the Spheres” in *Pluralism, Justice and Equality*. 1995

<sup>497</sup> ดู Michael Walzer 1983; Joseph Raz 1986

<sup>498</sup> Richard Epstein. *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*. 1985, Ronald Dworkin. *Taking Rights Seriously*, ch. 5. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1978, Dworkin. *Law’s Empire*. 1986, chs. 10-11 และ Owen Fiss. “Groups and the Equal Protection Clause,” *Journal of Philosophy and Public Affairs*, 1976. Vol. 5 107

สูญเสีย] นี้เกิดขึ้น....สิทธิคือหลักการที่เราจำเป็นต้องยอมรับ และการยอมรับนี้ส่วนหนึ่งเกิดจากการที่หลักการนี้ไม่ได้กีดขวางสิ่งอื่นๆ ที่เราจำเป็นต้องทำด้วยในลักษณะที่ยอมรับไม่ได้ สิทธิคือขีดจำกัดต่อดุลยพินิจของคนเกี่ยวกับว่าสิ่งใดที่อาจกระทำได้ ซึ่งมีเหตุผลรองรับได้จากการที่มันคือสิ่งจำเป็นสำหรับการส่งเสริมหรือปกป้องคุณค่าบางประการ และขณะเดียวกันก็เป็นหนทางที่เป็นไปได้อันหนึ่งในการทำเช่นนั้น”<sup>499</sup> จะเห็นว่าความเข้าใจเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องสิทธิที่ทฤษฎี WOTE ให้นี้มีความสอดคล้องกับความเข้าใจของคนส่วนใหญ่อยู่ในระดับหนึ่ง เพราะคนส่วนใหญ่ที่ไม่ใช่ นักปรัชญามีแนวโน้มที่จะไม่ได้มองว่าสิทธิสามารถถูกนำมาใช้อ้างเพื่อเอาชนะคุณค่าที่สำคัญเรื่องอื่นๆ ได้ใน ทุก กรณี และยอมรับว่าอาจมี บาง กรณีที่สิทธิบางเรื่องสามารถถูกละเมิดได้ เช่น เมื่อพลเมืองยินยอมให้รัฐละเมิดสิทธิในความเป็นส่วนตัว (right to privacy) โดยการดักฟังโทรศัพท์และอ่านจดหมายติดต่อทางอิเล็กทรอนิกส์ของบุคคลที่เข้าข่ายเป็นผู้ต้องสงสัยได้ในสถานการณ์ที่ประเทศกำลังประสบปัญหาความมั่นคง (เช่น จากการก่อการร้าย เป็นต้น) และความจริงข้อนี้ทำให้ภาระในการให้เหตุผลสนับสนุนตกอยู่กับผู้ที่ยุบายอ้างความสำคัญระดับมูลฐานของสิทธิอยู่ตั้งแต่ต้นแล้ว

**ความเป็นธรรม (fairness)** ทฤษฎีนี้เสนอว่าแนวคิดนี้ควรถูกเข้าใจในความหมายของการปฏิบัติต่อคนทุกคนในแบบเดียวกันโดยไม่เอื้อประโยชน์ให้แก่ใครคนใดคนหนึ่งเป็นพิเศษโดยปราศจากเหตุผลอันควร ทฤษฎีความยุติธรรมกระแสหลัก เช่น ทฤษฎีความยุติธรรมในฐานะความเป็นธรรม (Justice as Fairness)<sup>500</sup> ทฤษฎีประโยชน์นิยมเองก็ใช้แนวคิดนี้ในความหมายที่ใกล้เคียงกัน ต่างกันตรงที่ว่า ทฤษฎี WOTE ไม่ต้องอาศัยทฤษฎีที่แปลกปลอมเช่นเรื่อง “ม่านแห่งความไม่รู้” (veil of ignorance) เหมือนทฤษฎีของรอลส์ หรือการคิดคำนวณซึ่งนำหน้าระหว่างต้นทุนสุทธิที่บุคคลต้องแบกรับเทียบกับประโยชน์สุทธิที่ผู้อื่นจะได้รับเพื่อเป็นหลักประกันว่าคนจะไม่ใช้เหตุผลเข้าข้างประโยชน์ของตนเอง หรือเลือกหลักการที่จะเอื้อประโยชน์พิเศษให้แก่ตนเองเหมือนทฤษฎีประโยชน์นิยม<sup>501</sup> ในทฤษฎี WOTE สิ่งที่คุณต้องทำเมื่อตัดสินใจเปรียบเทียบเหตุผล

<sup>499</sup> Scanlon 2010 ดูเพิ่มเติม Scanlon 1998, pp. 213-4; 229)

<sup>500</sup> Rawls 1971, pp. 136-141

<sup>501</sup> Scanlon 1998, 207; Scanlon. “Rawls on Justification” in *The Cambridge Companion to Rawls*.



จากจุดยืนสามัญจุดยืนต่างกัน คือ พิจารณาเทียบกันระหว่าง ๑) ความสำคัญของการได้รับความช่วยเหลือ เมื่อเราต้องการความช่วยเหลือ ๒) ระดับความไม่สะดวกในการให้ความช่วยเหลือ เมื่อเกิดกลายเป็นผู้ถูกเรียกร้องให้ช่วย ๓) ต้นทุนแบบสามัญ (generic costs) ของการมีนโยบายที่กำหนดให้ต้องให้ความช่วยเหลือแก่ผู้อื่นตามที่หลักการนี้เรียกร้อง และ ๔) ประโยชน์แบบสามัญ (generic benefits) ของการที่ผู้อื่นจะมีนโยบายที่วานี้ด้วย ซึ่งข้อพิจารณาทั้ง ๔ เรื่องนี้ต้องเป็นส่วนหนึ่งของหลักการที่พิจารณาอยู่แล้ว ทำให้ใครก็ตามที่เข้าใจเนื้อหาของหลักการก็จะเข้าใจได้ว่าความจำเป็นต้องถึงระดับใดจึงจะก่อให้เกิดหน้าที่ที่ต้องให้ความช่วยเหลือขึ้นได้ และเงื่อนไขผ่อนผันที่จะไม่ต้องให้ความช่วยเหลือนั้นอาจประกอบด้วยสิ่งใดบ้าง ทำให้เมื่อต้องประเมินว่าหลักการนี้สามารถถูกปฏิเสธได้หรือไม่ เราสามารถเริ่มต้นโดยพิจารณาที่ระดับค่าของ ๑) ถึง ๔) ที่ถูกระบุไว้แล้วได้เลย<sup>502</sup> ขณะเดียวกัน ทฤษฎีนี้ยอมรับว่าความเป็นธรรมอาจยอมให้มีการยกเว้นสำหรับคนบางคนได้ เช่น เมื่อโครงการความร่วมมือหนึ่งที่มุ่งจัดสรรผลประโยชน์พิเศษให้แก่คนที่ตอบสนองเกณฑ์บางข้อ และได้ระบุถึงกลไกที่เป็นธรรมไว้สำหรับใช้ตัดสินว่าใครควรได้รับยกเว้นให้ไม่ต้องลงแรงได้เมื่อโครงการไม่ได้ต้องอาศัยการลงแรงจากคนทุกคนเพื่อที่จะประสบผลสำเร็จตามความมุ่งหมาย (เช่น ถ้าคนลงแรงเพียง 80% ก็เพียงพอที่โครงการนั้นจะประสบผลสำเร็จ) เช่นกำหนดให้ทุกคนโยนลูกเต๋าเพื่อหาคนที่จะต้องลงแรง ส่วนคนที่ทอดลูกเต๋าได้ ๖ แต้มก็ไม่ต้องลงแรง ในกรณีเช่นนี้ ทฤษฎีนี้อ้างว่า ไม่ถือว่า การกำหนดให้ใช้การทอดลูกเต๋าเพื่อเลือกบางคนขึ้นมารับประโยชน์พิเศษเป็นสิ่งที่ “ลำเอียง” หรือ “ไม่เป็นธรรม” เพราะกลไกนี้มีอยู่ด้วยเหตุผลที่ดี คือ เพื่อเป็นวิธีในการแบ่งปันภาระของการร่วมมือกันอย่างเป็นธรรม ไม่ใช่วิธีในการตอบสนองความปรารถนาที่จะได้รับการปฏิบัติเป็นพิเศษของใคร<sup>503</sup>

ทฤษฎีนี้ถูก Hooker 2003 วิจัยว่าความเป็นธรรมในความหมายที่ทฤษฎีนี้ใช้นั้นทวนคำถาม (beg the question) เพราะอ้างเพียงแค่ว่า ความเป็นธรรมคือการที่คนทุกคนต้องไม่ได้รับการปฏิบัติที่ไม่เหมือนกัน (ให้คนใดคนหนึ่งได้ประโยชน์พิเศษหรือเสียประโยชน์) โดยปราศจากเหตุผลที่ตรองรับ ทำให้เมื่อนำไปใช้จริง เช่น ในการตัดสินว่าการปฏิบัติใดที่ไม่เป็นธรรม ทฤษฎีนี้

<sup>502</sup> Scanlon 1998, p. 207

<sup>503</sup> Scanlon 1998, pp. 212-213

ยังคงต้องอาศัยแนวคิดทางศีลธรรมจากทฤษฎีอื่นมาช่วย<sup>504</sup> ขณะที่ความเป็นธรรมในความหมายที่รอลส์ใช้ใน Rawls 1971 นั้นระบุว่าสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมจะเป็นธรรมเมื่อและต่อเมื่อคนทุกคนได้รับหลักประกันเสรีภาพพื้นฐานและผู้ที่ยากไร้ลำบากที่สุดของสังคมได้รับจัดสรรสิ่งดีปฐมภูมิในปริมาณมากกว่าที่พวกเขาจะได้รับภายใต้การจัดแจงแบบอื่น และแนวคิดเรื่องมานแห่งความไม่รู้คือเครื่องมือที่ช่วยระบุได้อย่างชัดเจนถึงสิ่งที่ความเป็นธรรมเรียกร้อง<sup>505</sup>

อย่างไรก็ดี เมื่อเราเข้าใจประเด็นหลัก ๒ ประเด็นของทฤษฎี WOTE ก็พบว่าข้อวิจารณ์นี้ไม่ถูกต้อง ๑) ทฤษฎีนี้กล่าวว่าเมื่อเราคิดถึงเหตุผลสำหรับใช้ปฏิเสธหลักการ เหตุผลเหล่านั้นต้องเป็นเหตุผลที่มาจากจุดยืนสามัญที่จะได้รับผลกระทบตามมาจากหลักการนั้น เหตุผลเหล่านี้อาจเป็นเรื่องความอยู่ดีมีสุขพื้นฐาน ความเป็นธรรม ฯลฯ แต่ความหมายของความเป็นธรรมในทฤษฎีทางเลือกที่ข้อวิจารณ์นี้อ้างถึงเป็นความหมายที่สะท้อนจุดยืนสามัญเฉพาะบางจุดยืนเท่านั้น คือจุดยืนของผู้ที่ยากไร้ลำบากที่สุดในสังคม ทำให้ที่ถูกต้องแล้วเหตุผลนี้สมควรถูกเรียกว่า เหตุผลเรื่องการให้ความสำคัญก่อนแก่ผู้ที่ยากไร้ลำบากที่สุด มากกว่าเหตุผลเรื่องความเป็นธรรม ขณะที่ความหมายของความเป็นธรรมที่ทฤษฎี WOTE เสนอสามารถใช้อ้างได้โดยคนในทุกจุดยืน และยังเป็นความหมายที่คนส่วนใหญ่เข้าใจอยู่แล้วตามสามัญสำนึก<sup>506</sup> ๒) ทฤษฎีนี้กล่าวว่าเหตุผลที่สามารถใช้ปฏิเสธหลักการได้ต้องเป็นเหตุผลที่ถูกต้องให้เห็นได้ว่ามีความเกี่ยวข้องโดยตรงประเด็นกับบริบทที่กำลังพิจารณาอยู่มากกว่าเหตุผลอื่นทั้งหมด แต่ไม่ใช่ทุกบริบทของการตัดสินใจทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับการจัดสรรสิ่งมีค่าทางสังคมแก่ผู้ที่ยากไร้ลำบากที่สุดในสังคม หรือเกี่ยวข้อง

<sup>504</sup> ยกตัวอย่างเช่น ประโยชน์ของส่วนรวมเรียกร้องให้ทหารที่ออกรบในแนวหน้าต้องเป็นคนที่มีความสูงเกิน 6 ฟุต ขณะที่ไม่เรียกร้องให้คนที่สูงไม่ถึง 6 ฟุตต้องทำเช่นนั้น แบบนี้จะเรียกว่าเป็นธรรมได้หรือไม่? ในการตอบคำถามนี้ จะอาศัยเพียงแนวคิดเรื่องความเป็นธรรมแบบที่ทฤษฎี WOTE ใช้ไม่ได้ เพราะถึงที่สุดแล้วการทำเช่นนี้มีเหตุผลที่รองรับหรือไม่ขึ้นอยู่กับตัดสินว่าประโยชน์ของส่วนรวมเป็นเหตุผลที่ดีหรือไม่ ซึ่งเท่ากับว่าจะกำหนดได้ว่าอะไรเป็นธรรมหรือไม่เป็นธรรมต้องอาศัยการกำหนดก่อนว่าอะไรบ้างที่นับเป็นเหตุผลทางศีลธรรมตั้งแต่ต้น ดู Hooker (2003)

<sup>505</sup> Hooker 2003, p. 67-8

<sup>506</sup> เช่น เมื่อเราเรียกร้องให้รัฐหรือผู้มีอำนาจตัดสินใจไม่เลือกปฏิบัติในลักษณะของการให้ประโยชน์พิเศษหรือให้การยกเว้นจากภาระพิเศษแก่บุคคลเฉพาะบางคน ทั้งยังสะท้อนอยู่ในหลักการทางกฎหมายที่เรียกร้องให้ศาลตัดสินคดีที่มีลักษณะเหมือนกันแบบเดียวกัน (treat like cases alike) รวมทั้งยังสะท้อนอยู่ในแบบปฏิบัติทางสังคมหลายๆ เรื่องที่ยอมรับกันทั่วไป เช่น การไม่แข่งคิว เป็นต้น

ประเด็นเรื่องความยุติธรรมในการจัดสรร (distributive justice) เสมอไป ดังที่ทฤษฎีนี้อ้างคือหลายบริบทเกี่ยวข้องกับการปกป้องหรือการให้หลักประกันแก่บุคคล/กลุ่มบุคคลจากความเสียหายบางประการ<sup>507</sup> แต่เมื่อเป็นเช่นนี้เท่ากับว่าหากเข้าใจความเป็นธรรมในความหมายที่ทฤษฎีทางเลือกใช้ ก็จะไม่สามารถอ้างเหตุผลเรื่องนี้ได้ในบริบทแบบหลัง (หรือหากอ้างก็ต้องอ้างในรูปแบบของเหตุผลเรื่องการให้ความสำคัญของก่อนแก่ผู้ที่ยากไร้ลำบากที่สุดแทน) ซึ่งขัดแย้งกับความเป็นจริงที่ว่า ไม่ว่าในบริบทใดก็ตาม คนในทุกจุดยืนสามัญที่ได้รับผลกระทบจากหลักการที่อนุญาตให้ทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งสามารถอ้างเรื่องความเป็นธรรมเพื่อเป็นเหตุผลคัดค้านหลักการนั้นได้ทั้งสิ้น หากพวกเขามองเห็นว่าหลักการนั้นปฏิบัติต่อพวกเขา/หรือต่อบุคคลอื่นในลักษณะที่เลือกประโยชน์พิเศษให้หรือผลภักดิ์พิเศษให้โดยขาดเหตุผลที่ตรองรับ

**ความยุติธรรม** ทฤษฎีนี้อธิบายถึงแนวคิดทางศีลธรรมเรื่องการให้ความสำคัญก่อนแก่ผู้ยากไร้ลำบากที่สุดของสังคม ซึ่งเป็นแนวคิดที่มีนักปรัชญาที่อธิบายเรื่องความยุติธรรมจำนวนมากให้การสนับสนุน<sup>508</sup> อย่างไรก็ตาม ทฤษฎีนี้ชี้ว่า แนวคิดทางศีลธรรมเรื่องนี้ในรูปแบบที่เป็นอยู่ยังไม่สามารถผ่านเกณฑ์การปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ เหตุผลข้อหนึ่งคือ หลักการทางศีลธรรมจำนวนมากที่เรามีอยู่ล้วนเกี่ยวข้องกับการจัดให้มีหลักประกันและความคุ้มครองที่เฉพาะเจาะจงบางรูปแบบแก่ปัจเจกบุคคล เพื่อตอบสนองความต้องการของคนเหล่านี้ที่จะได้รับการคุ้มครองจากอันตรายที่อาจมีผู้จงใจกระทำต่อเขา รวมทั้งเพื่อตอบสนองความต้องการของพวกเขาที่จะสามารถพึ่งพาหลักประกันที่ถูกมอบให้<sup>509</sup> สำหรับหลักการเหล่านี้ ทฤษฎี WOTE อ้างว่าสิ่งที่ต้องทำคือเปรียบเทียบความเกี่ยวข้องของตรงประเด็นระหว่างเหตุผลสามัญสำหรับเสรีภาพจากจุดยืนสามัญของผู้ที่หลักการอนุญาตให้ไม่ต้องแบกรับเป็นผู้จัดหาหลักประกันหรือความคุ้มครองดังกล่าว กับเหตุผลสามัญสำหรับประโยชน์จากจุดยืนสามัญของผู้ที่จะได้รับประโยชน์เมื่อมีหลักประกันหรือความคุ้มครองที่ว่ามีอยู่ (หรือความสูญเสียเมื่อไม่มีหลักประกันหรือความคุ้มครองที่ว่ามี) ซึ่งจะเห็นว่าสิ่งเหล่านี้ไม่ได้เกี่ยวข้องแต่อย่างใดเลยกับจุดยืนของคนที่มีระดับความอยู่ดีมีสุขที่แตกต่าง

<sup>507</sup> Scanlon 1998, p. 223

<sup>508</sup> Rawls 1971; Thomas Nagel. *Mortal Questions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 1979; Parfit, Derek. "Equality and priority", *Ratio*, vol. 10, no. 3 (December 1997), pp. 202-221

<sup>509</sup> Scanlon 1998, p. 223

กัน และหากเรายินยอมให้จุดยืนของคนที่มีความอยู่ดีมีสุขต่ำที่สุดสามารถใช้อ้างเป็นข้อยกเว้นพิเศษที่ปฏิเสธไม่ได้เพื่อละเมิดหลักประกันหรือการคุ้มครองเหล่านี้ได้ในทุกกรณี ผลลัพธ์ที่จะตามมาคือ หลักการที่มีไว้เพื่อให้หลักประกันและการคุ้มครองเหล่านี้ก็จะไม่สามารถทำหน้าที่ที่มันถูกตั้งใจให้ทำได้<sup>510</sup>

อย่างไรก็ดี หากมองจากอีกมุมหนึ่ง หลักการที่ให้ความสำคัญก่อนแก่ผู้ยากไร้ลำบากที่สุดก็อาจเป็นหลักการที่ไม่สามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้เช่นกัน ถ้าหลักการเหล่านั้นไม่ใช่หลักที่เน้นเรื่องการให้หลักประกันและการคุ้มครองดังที่กล่าวไป แต่เป็นหลักที่เกี่ยวข้องกับการแบ่งปันสิ่งที่ดี โดยเป็นหลักที่เรียกร้อง (หรืออนุญาต) ให้แบ่งปันสิ่งที่ดีที่อยู่ในรูปที่สามารถแบ่งปันกันได้แก่ผู้ที่ขาดแคลน เพื่อช่วยเหลือคนเหล่านั้นในแง่มุมที่บังเอิญตรงกับด้านที่พวกเขาที่มีความลำบากยากแค้นที่สุดอยู่พอดี เช่น หลักการที่บอกให้ช่วยชีวิตผู้ที่กำลังเผชิญอันตรายเฉพาะหน้าหรือกำลังได้รับความเจ็บปวดอย่างแสนสาหัส หรือ หลักการที่บอกให้แบ่งปันปัจจัยแก่ผู้ที่กำลังอดอยากขาดสน ฯลฯ ในกรณีเช่นนี้ ความคิดที่ว่าคำร้องทุกข์ของผู้ลำบากยากไร้ที่สุดมีน้ำหนักพิเศษทางศีลธรรมก็必将มีความรับฟังได้มากขึ้น ทำให้หลักการที่เรียกร้องว่า “หากคุณกำลังเผชิญกับสถานการณ์หนึ่งที่คุณสามารถป้องกันบางสิ่งบางอย่างที่เลวร้ายมากไม่ให้เกิดขึ้นได้ หรือบรรเทาความเดือดร้อนอย่างแสนสาหัสของคนบางคนได้ โดยการเสียสละเพียงเล็กน้อย (หรือปานกลาง) เช่นนั้น มันจะเป็นสิ่งผิดหากจะไม่ทำเช่นนั้น” (หรือหลักแห่งการช่วยชีวิต) ก็จะมีความเป็นไปได้สูงที่จะที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ อย่างน้อยก็ตราบเท่าที่หลักการนั้นไม่ได้เรียกร้องการเสียสละมากเกินไป และคำนึงถึงปัจจัยอื่นที่เกี่ยวข้องด้วย เช่น ยินยอมให้ผู้ที่เคยให้ความช่วยเหลือชนิดเดียวกันมาก่อนได้รับยกเว้นไม่ต้องปฏิบัติตามหลักนี้ได้ เพื่อปกป้องไม่ให้เขาต้องเสียสละมากเกินไป<sup>511</sup> ในทางกลับกัน หลักการที่เรียกร้องมากเกินไปเกินขอบเขต เช่น หลักการที่กำหนดให้ทุกคนมีหน้าที่โดยทั่วไปที่ต้องช่วยเหลือผู้อื่นให้มีความอยู่ดีมีสุขเพิ่มขึ้น *เสมอ* หรือในทุกกรณีกลับจะเป็นหลักที่สามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ เพราะหลักเช่นนี้เรียกร้องให้ทุกคนต้องไม่ให้น้ำหนักแก่ผลประโยชน์ส่วนตัวของเขาเองเลยทุกครั้งที่ต้องตัดสินใจทำบางสิ่ง และยอมทำให้เกิดเหตุผลสามัญขึ้นอย่างน้อยสองข้อจากจุดยืนของผู้ที่หลักการนี้เรียกร้องให้เป็นฝ่ายให้การ

<sup>510</sup> Scanlon 1998, p. 223

<sup>511</sup> Scanlon 1998, p. 224

ช่วยเหลือที่จะคัดค้านหลักการนี้คือ (๑) หลักดังกล่าวรุกรานผลประโยชน์ส่วนตัวของพวกเขาอย่างเกินกว่าที่จะยอมรับได้ และ (๒) หลักดังกล่าวผูกมัดให้คนในจุดยืนเช่นตัวเขาต้องเสียประโยชน์ด้วยข้อเรียกร้องที่เคร่งครัดจนเกินไป<sup>512</sup>

ทฤษฎีนี้ถูกวิจารณ์ว่าให้ข้อสรุปที่ขัดแย้งกับกรอบคิดของทฤษฎีเอง เนื่องจากหากใช้วิธีการที่ทฤษฎีนี้เสนอ จะพบว่าหลักการที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ควรต้องเข้มงวดมากกว่านี้เกี่ยวกับข้อเรียกร้องในการให้ความช่วยเหลือแก่ผู้ที่ยากไร้ลำบากที่สุดของสังคม เพราะคนเหล่านี้คือผู้ที่ต้องสูญเสียมากที่สุดหากหลักการที่กำหนดให้ต้องให้ความสำคัญกับการช่วยเหลือพวกเขาก่อนเป็นอันดับแรกถูกปฏิเสธ ขณะที่ผู้ที่ถูกกำหนดให้เป็นฝ่ายที่ให้ความช่วยเหลือจะสูญเสียน้อยกว่า<sup>513</sup> แต่ข้อวิจารณ์นี้ก็เช่นเดียวกับข้อวิจารณ์ต่อความหมายของความ เป็นธรรมที่ได้กล่าวไปก่อนหน้านี้ที่ไม่ตระหนักว่า ทฤษฎี WOTE ต้องการทำอะไรและเพื่อแก้ปัญหาใด การอ้างว่าต้องให้ความสำคัญก่อนเสมอแก่ผู้ยากไร้ลำบากที่สุดของสังคม ๑) เป็นเหตุผลที่ไม่อาจใช้ได้กับทุกจุดยืนสามัญที่ได้รับผลกระทบจากหลักการ และ ๒) เป็นเหตุผลที่ไม่สามารถใช้อ้างได้ในทุกบริบท เมื่อคิดว่ามีบางบริบทของการตัดสินใจทางศีลธรรมที่เหตุผลนี้ไม่ใช่เหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุด

**ประโยชน์ของคนหมู่มาก** ทฤษฎีนี้เสนอวิธีเข้าใจแนวคิดเรื่องการช่วยเหลือคนจำนวนมากที่สุด (aggregation) ที่ไม่ต้องประสบปัญหาเช่นเดียวกับในทฤษฎีประโยชน์นิยม ที่มองแนวคิดนี้โดยให้ความสำคัญกับประโยชน์ของคนหมู่มาก ทั้งที่อาจเป็นไปได้ว่าในการทำเช่นนั้น คนจำนวนน้อยจะถูกบังคับให้ต้องแบกรับความสูญเสียใหญ่หลวง เพื่อแลกกับประโยชน์เพียงหยิบมือของคนส่วนใหญ่ที่เมื่อรวมกันแล้วกลายเป็นประโยชน์ที่แลดูใหญ่โตได้<sup>514</sup> ขณะเดียวกัน ก็สามารถให้ข้อสรุปที่สอดคล้องกับข้อสรุปจากการใช้เหตุผลแบบสามัญสำนึกของคนทั่วไปที่ว่า เมื่อต้องเผชิญกับทางเลือกว่า (ก) จะช่วยชีวิตคนจำนวนน้อยกว่า หรือ (ข) จะช่วยชีวิตคนจำนวนมากว่าการกระทำที่ถูกต้องน่าจะเป็นการช่วยชีวิตคนจำนวนมากกว่า ทฤษฎีนี้เสนอวิธีเข้าใจแนวคิดเรื่องนี้ในลักษณะที่ทั้งสามารถหลีกเลี่ยงปัญหาของทฤษฎีประโยชน์นิยม และขณะเดียวกันก็สอดคล้อง

<sup>512</sup> Scanlon 1998, pp. 224-225

<sup>513</sup> Ashford 2003; Kamm 2002, pp. 338-339

<sup>514</sup> Scanlon 1998, p. 230

กับข้อสรุปจากสามัญสำนึก โดยอาศัยความคิดเรื่องการทำลายการเสมอกันเพื่อหาผู้ชนะ (tie-breaking) และการให้น้ำหนักเชิงบวก (positive weight) แก่ชีวิตของคนแต่ละคน

ยกตัวอย่าง ในสถานการณ์สมมติที่ต้องเลือกระหว่างช่วยคนกำลังจมน้ำสองกลุ่ม กลุ่มแรกมีสมาชิกหนึ่งคน และกลุ่มที่สองมีสมาชิกสองคน เราอาจพยายามหาคำตอบเรื่องนี้โดยค้นหาว่าหลักการชนิดใดที่จะไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ ในเบื้องต้นเราอาจนึกถึงหลักการที่ยินยอมให้เราเลือกช่วยชีวิตคนกลุ่มใดก็ได้ในสองกลุ่มนี้ แต่ถ้าพิจารณาต่อไป เราจะพบทันทีว่ามีเหตุผลคัดค้านข้อหนึ่งที่สามารถยกขึ้นมาปฏิเสธหลักการนี้จากจุดยืนสามัญของคนในกลุ่มที่ใหญ่กว่าได้ เหตุผลที่ว่าคือ หลักการข้อนี้ยินยอมให้เมื่อต้องเลือกว่าจะช่วยเหลือคนแปลกหน้าหนึ่งคน หรือ คนแปลกหน้าสองคนจากชะตากรรมเลวร้ายแบบเดียวกัน คนที่จะเป็นผู้ช่วยสามารถเลือกช่วยคนแปลกหน้าคนเดียวได้ แต่ถ้าเช่นนั้น สมาชิกคนที่สองของกลุ่มที่ใหญ่กว่าสามารถร้องทุกข์ได้ว่า ในสถานการณ์ชนิดนี้ที่ไม่มีใครมีข้ออ้างทางศีลธรรมพิเศษกว่าคนอื่น (เนื่องจากไม่ได้เป็นบิดามารดา บุตร หรือญาติพี่น้องของบุคคลที่จะเป็นผู้ให้ความช่วยเหลือนั้น) ชีวิตของเขาย่อมมีคุณค่าเท่ากับชีวิตของคนคนเดียวในกลุ่มแรก แต่หลักการนี้ก็กลับไม่ได้ให้คุณค่าแก่ชีวิตของเขาเท่ากับบุคคลที่วานี้และปฏิบัติเสมือนหนึ่งว่าตัวเขาไม่มีตัวตน ซึ่งเท่ากับว่าหลักการนี้ให้น้ำหนักเชิงบวกแก่ชีวิตของคนคนเดียวในกลุ่มแรกไว้สูงกว่าชีวิตของเขา แต่ ข้อเท็จจริงที่ว่ายังมีคนอื่นคนหนึ่งที่สามารถได้รับการช่วยชีวิตเมื่อและต่อเมื่อคนคนเดียวในกลุ่มแรกไม่ได้รับการช่วยชีวิต ก็เป็นน้ำหนักเชิงบวกที่เพิ่มขึ้นมาที่สามารถถ่วงน้ำหนักคุณค่าของการช่วยชีวิตคนคนเดียวนั้นให้เอียงมาทางการช่วยชีวิตคนสองคนในกลุ่มที่สองแทนได้ และข้อเท็จจริงนี้เป็นสิ่งที่ผู้ให้ความช่วยเหลือสมควรต้องนำมาพิจารณาร่วมด้วยในการตัดสินใจว่าจะเลือกช่วยคนกลุ่มใดในกรณีนี้<sup>515</sup> โดยอาศัยความคิดเรื่องการให้น้ำหนักเชิงบวกและการที่น้ำหนักเชิงบวกสามารถทำลายการเสมอกันของทางเลือกได้นี้ทำให้ทฤษฎีนี้สามารถสรุปได้ว่า ข้อคัดค้านจากสมาชิกคนที่สองในกลุ่มที่มีคนจำนวนมากกว่ามีน้ำหนักที่สามารถปฏิเสธหลักการแรกนี้ได้ และจึงเท่ากับว่าหลักการที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธได้คือหลักการที่เรียกร้องให้ช่วยกลุ่มที่มีสมาชิกจำนวนมากกว่า ซึ่งเป็นข้อสรุปที่ตรงกับสามัญสำนึกของคนส่วนใหญ่ในเรื่องนี้ ที่ว่าเมื่อเราต้องตัดสินใจเลือกระหว่างการช่วยชีวิต

<sup>515</sup> Scanlon 1998, pp. 232-233

คนจำนวนมากกว่ากับการช่วยชีวิตคนจำนวนน้อยกว่า เมื่อคนเหล่านี้กำลังเสี่ยงต่ออันตรายประเภทเดียวกันและในระดับที่เท่ากัน เราต้องเลือกช่วยชีวิตคนจำนวนมากกว่า

การที่หลักการที่เรียกร้องให้ช่วยกลุ่มที่มีสมาชิกจำนวนมากกว่าเป็นหลักที่ไม่สามารถมีผู้ใดสามารถปฏิเสธได้ไม่ได้หมายความว่าหลักการนี้จะไม่ผู้ใดสามารถมีเหตุผลคัดค้านได้ สมาชิกคนเดียวในกลุ่มแรกอาจอ้างเหตุผลได้ว่า ชีวิตเขาจะดีกว่านี้ภายใต้หลักการทางเลือกที่ยินยอมให้ช่วยชีวิตคนจำนวนน้อยกว่าได้ (หรือแม้แต่หลักการที่สั่งให้ทอยลูกเต๋าเพื่อตัดสินใจว่าจะช่วยคนกลุ่มใด) แต่ เหตุผลคัดค้านนี้ไม่มีพลังเทียบได้กับเหตุผลคัดค้านของสมาชิกคนที่สองในกลุ่มที่สอง เนื่องจากสมาชิกคนเดียวในกลุ่มแรกไม่สามารถอ้างได้ว่าชีวิตของเขาไม่ได้รับการคำนึงถึงโดยให้น้ำหนักเท่ากับชีวิตของคนในอีกกลุ่มหนึ่ง นอกจากนี้ ข้ออ้างที่ว่าชีวิตของพวกเขาอาจดีกว่านี้ได้ก็ไม้อาจใช้อ้างเป็นพื้นฐานปฏิเสธหลักการข้อนี้อย่างมีเหตุผลได้ โดยเหตุผลข้อหนึ่งคือ เป็นจริงกับแทบทุกหลักการว่าจะต้องมีคนบางคนที่จะมีชีวิตที่ดีกว่าจากหลักการทางเลือกอื่นที่อาจถูกนำมาใช้ ดังนั้น ข้ออ้างนี้จึงไม่มีน้ำหนักเป็นพิเศษสำหรับกรณีนี้<sup>516</sup>

<sup>516</sup> ในแง่หนึ่ง อาจมีผู้โต้แย้งข้อสรุปนี้และเสนอว่าหลักการที่น่าจะไม่สามารถถูกปฏิเสธได้ในกรณีเช่นนี้ควรเป็นหลักทางเลือกอื่น เช่น หลักเรื่องโอกาสตามสัดส่วน (the principle of proportional chances) ซึ่งสั่งให้ตัดสินใจโดยนำเรื่องความน่าจะเป็น (probability) เข้ามาพิจารณาด้วยในรูปของการใช้ล้อเต๋อี่ตามน้ำหนัก เช่น หากต้องเลือกระหว่างการช่วยชีวิตคนกลุ่ม ก. (สี่คน) กับคนกลุ่ม ข. (ห้าคน) ก็ควรใช้กรรมวิธีที่มีโอกาส ๔ ใน ๕ ที่เข้าข้างกลุ่ม ก. และ ๕ ใน ๕ ที่เข้าข้างกลุ่ม ข. หลักการนี้ให้น้ำหนักเชิงบวกแก่ชีวิตของคนทุกคนเช่นเดียวกันและยิ่งกว่านั้น เหตุผลที่มีน้ำหนักที่สุดสำหรับปฏิเสธหลักการนี้ก็ยิ่งอ่อนกว่าเหตุผลที่มีน้ำหนักที่สุดสำหรับปฏิเสธหลักการที่บอกให้ช่วยชีวิตคนจำนวนมากกว่าด้วย เพราะใครก็ตามที่แพ้ภายใต้หลักการนี้อย่างน้อยก็ยังสามารถมอบโอกาสที่จะได้รับการช่วยชีวิต แต่ทฤษฎี WOTE ได้แย้งว่า ในกรณีสมมติที่ยกมานี้ ไม่ว่าจะเลือกทำตามหลักการใดในบรรดาหลักการทางเลือกที่มีอยู่ เดิมพันสูงสุดสำหรับคนที่ได้รับผลกระทบยังคงเป็นสิ่งเดียวกันคือ ความตาย เมื่อเป็นเช่นนี้ข้อถกเถียงสำหรับสนับสนุนหรือคัดค้านหลักการนี้จึงไม่ใช่ว่าหลักการนี้ทำให้คนบางคนอยู่ดีมีสุขมากกว่าที่พวกเขาจะเป็นภายใต้หลักการทางเลือก แต่คือหลักการนี้เป็น *กรรมวิธี* ที่ดีกว่าหรือไม่สำหรับใช้ตัดสินใจว่าคนใดจะได้รับการช่วยชีวิต? จริงอยู่ว่าคนกลุ่มเล็กกว่ามีเหตุผลที่จะเรียกร้องให้ใช้กรรมวิธีแบบลอตเตอรี และคัดค้านกรรมวิธีทางเลือกที่กำหนดให้ต้องช่วยชีวิตคนมากกว่าเสมอ แต่เหตุผลที่ว่านี้พวกเขาจะมีอยู่ตลอดไม่ว่าเหตุผลสนับสนุนหลักการที่ให้ใช้กรรมวิธีแบบหลังจะเป็นเช่นใด และเหตุผลนี้จะสามารถใช้เป็นพื้นฐานที่มีเหตุผลสำหรับปฏิเสธหลักการที่ให้ใช้กรรมวิธีแบบหลังได้ก็ต่อเมื่อไม่มีเหตุผลเชิงเนื้อหาสาระอื่นที่ดีกว่าที่สนับสนุนหลักการนั้นอยู่หรือไม่ ซึ่งในกรณีนี้มีเหตุผลที่ว่านั่นอยู่ คือ เรื่องความเป็นธรรมและการมอบน้ำหนักเชิงบวกให้แก่ชีวิตของคนทุกคนอย่างเท่าเทียมกัน (Scanlon 1998, p. 234)

ทฤษฎี WOTE ยังอภิปรายสถานการณ์ที่เกี่ยวข้องกับอีกสถานการณ์หนึ่งด้วยคือ ในกรณี  
ที่ปัจเจกบุคคลถูกบังคับให้ต้องแบกรับภาระสำหรับสาธารณรัฐเพื่อประโยชน์เพียงเล็กน้อยของคนส่วน  
ใหญ่ที่เมื่อรวมกันแล้วดูเหมือนจะเป็นประโยชน์ที่ใหญ่โตมาก ในกรณีเช่นนี้จะสามารถอ้างประโยชน์  
ของคนจำนวนมากเพื่อบังคับให้คนจำนวนน้อยต้องแบกรับภาระอันสำหรับสาธารณรัฐดังกล่าวเพื่อพวก  
เขาหรือไม่? ทฤษฎีนี้ปฏิเสธว่า หลักการที่อนุญาตให้บังคับให้คนจำนวนน้อยต้องแบกรับภาระอัน  
สำหรับสาธารณรัฐเพื่อประโยชน์เพียงเล็กน้อยของคนส่วนใหญ่ คือหลักการที่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมี  
เหตุผลได้ โดยยกตัวอย่างสมมติต่อไปนี้

สมมติว่าโจนส์ประสบอุบัติเหตุอยู่ในห้องกระจายเสียงของสถานีโทรทัศน์แห่งหนึ่ง  
อุปกรณ์อิเล็กทรอนิกส์ตกใส่แขนของเขา และเราไม่สามารถช่วยเขาได้โดยไม่ปิดเครื่อง  
กระจายเสียงเป็นเวลาสิบห้า นาที การแข่งขันเวสต์คัพกำลังดำเนินอยู่ มีคนดูจำนวนมาก  
และการถ่ายทอดสดจะไม่จบจนกว่าอีกหนึ่งชั่วโมง การบาดเจ็บของโจนส์จะไม่เลวลงไป  
กว่านี้ถ้าเรารอ แต่มือของเขาถูกทับจนแหลกละเอียดและเขายังรู้สึกเจ็บปวดทรมานอย่าง  
มากจากการถูกไฟฟ้าช็อตอีกด้วย เราควรช่วยเขาตอนนี้หรือรอจนกว่าการแข่งขันจะจบ?  
สิ่งที่ถูกต้องควรทำขึ้นกับจำนวนคนที่กำลังชมการแข่งขันอยู่หรือไม่?

ทฤษฎี WOTE ชี้ว่า ในกรณีเช่นนี้ สำนึกของเราบอกแก่เราว่าเราไม่ควรวิ่งที่ จะช่วยโจนส์  
ไม่ว่าผู้ชมการถ่ายทอดสดอยู่ในขณะนั้นจะมีจำนวนมากเป็นหนึ่งล้านคน ห้าล้านคน หรือร้อยล้าน  
คนก็ตาม<sup>517</sup> หลักการที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลในกรณีนี้จึงน่าจะเป็นหลักการที่กล่าว  
ว่า “ถ้าเราสามารถช่วยคนหนึ่งจากการบาดเจ็บและความทรมานอย่างแสนสาหัสได้โดยแลกกับ  
ความไม่สะดวกของผู้อื่น หรือขัดจังหวะความสนุกของคนเหล่านั้น เช่นนั้นเราก็ควรช่วยไม่ว่าผู้อื่นที่  
ถูกขัดจังหวะความสนุกจะมีจำนวนมากแค่ไหนก็ตาม” ในกรณีนี้ จำนวนคนที่มากกว่าไม่มี  
ความหมายเหมือนในกรณีการช่วยคนจมน้ำ เพราะไม่มีใครในจุดยืนของผู้ชมการถ่ายทอดสดที่  
สามารถมีข้อคัดค้านที่มีน้ำหนักแบบเดียวกับข้อคัดค้านที่สมาชิกในกลุ่มที่ใหญ่กว่าสามารถมี

<sup>517</sup> Scanlon 1998, pp. 234-235



ต่อหลักการที่ยินยอมให้ช่วยชีวิตคนจำนวนน้อยกว่าได้ เหตุผลข้อหนึ่งคือเพราะความสูญเสียที่พวกเขาประสบนั้นไม่ได้มีความรุนแรงแบบเดียวกัน<sup>518</sup>

**ความรับผิดชอบส่วนบุคคล (Personal Responsibility)** การอภิปรายแนวคิดเรื่องนี้สามารถแบ่งได้เป็นสองส่วน (i) ความคิดเรื่องเหตุผลสำหรับคุณค่าของการเลือกคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่าของการเลือก และ (ii) ความคิดเรื่องโอกาสในการได้เลือกกับการปฏิเสธอย่างมีเหตุผล

สำหรับ (i) ความคิดเรื่องเหตุผลสำหรับคุณค่าของการเลือกคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่าของการเลือก

ในสังคมเสรีประชาธิปไตย ข้อกล่าวหาเรื่องการแทรกแซงเสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่อ้างว่าทำไปเพื่อประโยชน์ของผู้ที่ถูกแทรกแซงเอง (paternalism) เป็นข้อกล่าวหาที่ค่อนข้างรุนแรง อย่างไรก็ตาม ในสังคมประชาธิปไตยสมัยใหม่ ปัญหาสังคมส่วนใหญ่เป็นปัญหาเชิงโครงสร้างที่ซับซ้อน ที่ลำพังปัจเจกบุคคลเองไม่สามารถแก้ไขด้วยตนเองได้ และรัฐจำเป็นต้องยื่นมือเข้าจัดการแก้ไขหรือป้องกันล่วงหน้า ในการทำเช่นนั้น รัฐหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่ต้องแทรกแซงหรือลดทอนเสรีภาพในการเลือกและการใช้ชีวิตเพื่อแสวงหาเป้าหมายที่ตนเป็นผู้เลือกของปัจเจกบุคคล ยกตัวอย่างเช่น กฎหมายจำกัดชั่วโมงการทำงานและค่าจ้างแรงงานของลูกจ้าง หรือกฎหมายที่บังคับให้ลูกจ้างทุกคนต้องจ่ายเงินเข้ากองทุนประกันสังคม ที่แก้ปัญหาเรื่องลูกจ้างถูกเอารัดเอาเปรียบจากนายจ้าง แต่ก็สามารถมองได้ว่าแทรกแซงเสรีภาพในการเลือกของลูกจ้างโดยทำให้ลูกจ้างมีทางเลือกน้อยลง เนื่องจากขจัดทางเลือกที่ลูกจ้างจะทำงานเป็นระยะเวลาสั้นขึ้นเพื่อหาเงินได้มากขึ้นทิ้งไป ในบริบทนี้จะพบว่า ข้ออ้างเรื่องเสรีภาพในการเลือกจำเป็นต้องได้รับการปรับปรุงแก้ไขเพื่อที่จะยังคงสามารถปกป้องในสิ่งสำคัญพื้นฐานคือ คุณค่าของการเลือก (value of choice) ไว้ได้ แต่ขณะเดียวกันก็สามารถแยกแยะได้อย่างละเอียดขึ้นระหว่างการกระทำของรัฐที่ละเมิดคุณค่านี้ และการกระทำของรัฐที่อาจดูเหมือนว่าละเมิดคุณค่านี้ แต่ถ้าพิจารณาจริงๆ แล้วจะพบว่าไม่ได้ละเมิด

<sup>518</sup> Scanlon 1998, p. 235

ทฤษฎี WOTE ให้คุณูปการในเรื่องนี้โดยแสดงให้เห็นว่า เหตุผล สำหรับคุณค่าของการเลือกคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคุณค่าของการเลือก และเหตุผลนี้เองคือสิ่งที่ทำให้ โอกาสในการได้เลือก มีความสำคัญเพื่อที่ว่าผลลัพธ์ที่ตามมาจะสะท้อนหรืออย่างน้อยที่สุดแปรตามการตอบสนองของปัจเจกบุคคลที่เป็นผู้เลือกต่อทางเลือกที่ถูกเสนอให้ ทฤษฎีนี้อธิบายว่า มีเหตุผลด้านบวก (positive reasons) อย่างน้อยสามข้อที่บุคคลมีที่จะต้องการได้รับโอกาสในการได้เลือกนี้ภายใต้เงื่อนไขที่เหมาะสม เมื่อใดก็ตามที่การเลือกนั้นจะกระทบสิ่งที่จะเกิดขึ้นแก่พวกเขาตามมา เหตุผลเหล่านี้ได้แก่

(ก) เหตุผลจากความสำคัญในฐานะเครื่องมือเพื่อบรรลุผล (instrumental value) ของการเลือก ยกตัวอย่างเช่นแขกที่ไปรับประทานอาหารที่ภัตตาคารย่อมมีเหตุผลที่จะต้องการให้อาหารที่มาเสิร์ฟในจานของเขาเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดจากการเลือกของเขาเอง เพราะนั่นย่อมทำให้มีความเป็นไปได้มากขึ้นที่อาหารนั้นจะเป็นสิ่งที่เขาทานอย่างเอร็ดอร่อย และสิ่งนี้จะเกิดขึ้นได้มากที่สุด ก็เมื่อเขาเป็นผู้เลือกสั่งอาหารนั้นจากเมนูด้วยตัวของเขาเอง แต่เหตุผลนี้ขึ้นกับการคาดคะเนด้วย เพราะถึงที่สุดแล้วอาหารที่มาเสิร์ฟจะถูกปากของเขาหรือไม่ยังต้องขึ้นกับเงื่อนไขอื่นด้วย เช่น เขาต้องพอมีความรู้เกี่ยวกับอาหารจานนั้นอยู่บ้างก่อนจะสั่ง แต่เมื่อเป็นเช่นนี้ ถ้ามองในมุมกลับกัน ในบางสถานการณ์ของการเลือกที่เงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับที่ผลลัพธ์จะออกมาถูกใจผู้เลือกไม่ปรากฏอยู่ เขาก็ย่อมมีเหตุผลเช่นกันที่จะไม่ต้องการเป็นผู้เลือกอาหารที่จะรับประทานเอง และอาจให้คนอื่นเช่นเพื่อนที่ไปด้วยมีความรู้เรื่องอาหารดีกว่าเขาเป็นผู้เลือกให้

(ข) เหตุผลจากความสำคัญในการเป็นตัวแทนหรือในการแสดงออก (representative/ expressive value) ของการเลือก ยกตัวอย่างสามีที่ต้องการเป็นผู้เลือกของขวัญวันครบรอบแต่งงานให้ภรรยาด้วยตนเองเพื่อให้แน่ใจว่าของขวัญนั้นจะสะท้อนความคิด ความรู้สึกที่เขามีต่อภรรยาและโอกาสพิเศษนี้ เหตุผลชนิดนี้ไม่ใช่เหตุผลเดียวกับเหตุผลชนิดแรก เพราะถ้าเขาคาดหวังให้ของขวัญถูกใจภรรยาของตนที่สุด เขาจะให้เงินเธอไปเลือกซื้อของขวัญด้วยตนเอง น่าจะได้ผลตรงจุดกว่า เช่นเดียวกันที่ถ้าเขาต้องการให้บ้านที่กำลังตกแต่งออกมาสวยที่สุด หรือเลิศเซอร์

ออกมาหน้าประทับใจที่สุด เขาก็อาจให้คนอื่นที่ทำงานนี้ได้ดีกว่าเขาเป็นผู้เลือก เฟอร์นิจเจอร์แทน หรือเขียนลีดเซอร์แทน แต่กระนั้นเขาก็ยังต้องการทำงานนี้ด้วยตนเอง เนื่องจากต้องการให้ผลลัพธ์ที่ออกมาสะท้อนรสนิยม และพลังในการวิเคราะห์ และแยกแยะของเขา แต่เมื่อเป็นเช่นนี้ ถ้ามองในมุมกลับกัน ในบางกรณีของการเลือกที่เขาไม่ต้องการให้ผลลัพธ์ที่ออกมาสะท้อนความคิดของตัวเอง เช่น เมื่อเขาต้องเลือกว่าจะมอบตำแหน่งทางวิชาการให้แก่ใคร ระหว่างเพื่อนสนิทที่รักกันมานานกับคนแปลกหน้า และเขาไม่ต้องการให้ผลลัพธ์ที่ออกมาสะท้อนการวินิจฉัยของตัวเองในแง่คุณสมบัติของคนสองคนนี้ หรือในแง่การถ่วงดุลระหว่างหน้าที่ต่อเพื่อนกับหน้าที่ต่อความถูกต้อง เขาก็ย่อมมีเหตุผลเช่นกันที่จะไม่ต้องการเป็นผู้เลือก (ซึ่งเท่ากับว่าการเลือกในกรณีนี้ไม่มีคุณค่าสำหรับเขา) <sup>519</sup>

(ค) เหตุผลจากความสำคัญเชิงสัญลักษณ์ (symbolic value) ของการเลือก ในบางสถานการณ์ คนมีเหตุผลที่จะให้คุณค่าแก่โอกาสที่จะได้เป็นผู้เลือกบางสิ่งด้วยตนเอง เนื่องจากการไม่ได้รับโอกาสนี้ หรือได้รับแล้วแต่ไม่ได้ใช้ จะถูกมองว่าสะท้อนคุณพินิจที่คนอื่นมีต่อตัวเขาว่าเป็นผู้ไร้ความสามารถ หรือยังไม่เป็นผู้ใหญ่เหมือนคนอื่น ๆ ในสังคม เช่น การจับบุตรหลานแต่งงานแบบคลุมถุงชน ที่ในสังคมตะวันตก คนมีเหตุผลที่จะต้องการเป็นผู้เลือกคู่ครองเองมากกว่าให้พ่อแม่เลือกให้ ไม่ใช่เพราะพวกเขาคิดว่าการทำเช่นนี้แล้วจะทำให้เขาได้สามีหรือภรรยาที่ดีกว่าที่พ่อแม่เลือกให้ หรือเพราะต้องการให้สิ่งที่เลือกสะท้อนรสนิยมและความรักของเขา แต่ยังเป็นเพราะการให้พ่อแม่เลือกคู่ครองให้ดูเหมือนทำให้ตัวเขาเป็นคนไร้ความสามารถและยังไม่เป็นผู้ใหญ่ แต่ถ้ามองในมุมกลับกันว่าในสังคมบางแห่งที่การแต่งงานแบบคลุมถุงชนเป็นวัฒนธรรม คนก็อาจไม่มีเหตุผลที่จะต้องการเป็นผู้เลือกคู่ครองด้วยตนเอง ทำให้การอ้างเหตุผลข้อนี้ก็จะมีน้ำหนักที่อ่อนลง <sup>520</sup>

<sup>519</sup> Scanlon 1998, p. 252

<sup>520</sup> Scanlon 1998, p. 253

การแยกแยะเหตุผลที่ทำให้การเลือกมีคุณค่าทำให้มองเห็นว่าคนมีเหตุผล ที่เกิดจากลักษณะพิเศษบางประการของการเลือก ที่จะต้องการได้รับโอกาสในการเลือก และเหตุผลเหล่านี้เองคือสิ่งที่ทำให้การได้รับโอกาสในการเลือกมีความสำคัญ ในทางกลับกัน กรณีที่ไม่มีเหตุผลเหล่านี้อยู่ อาจไม่ใช่เรื่องสำคัญชนิดคอขาดบาดตายที่คนจะต้องได้รับโอกาสในการเลือก ข้ออ้างเหตุผลนี้จึงสามารถช่วยก้ำกักรกระทำบางอย่างของรัฐจากข้อกล่าวหาว่าเป็นการแทรกแซงเสรีภาพในการเลือกของปัจเจกบุคคลโดยอ้างว่าทำเพื่อประโยชน์ของบุคคลเหล่านั้นเองได้ ว่าเฉพาะกฎหมาย/นโยบายสาธารณะที่แทรกแซงหรือลดทอนเสรีภาพในการเลือก ในกรณีที่ปัจเจกบุคคลมีเหตุผลจากความสำคัญสามชนิดที่กล่าวไปที่จะต้องการมีโอกาสในการเลือก เท่านั้นที่เป็นกฎหมาย/นโยบายสาธารณะที่ควรถูกห้าม ขณะที่กฎหมาย/นโยบายสาธารณะที่อาจดูเหมือนแทรกแซงหรือลดทอนเสรีภาพในการเลือก ในกรณีที่ปัจเจกบุคคลไม่มีเหตุผลชนิดใดชนิดหนึ่งในสามชนิดข้างต้นที่จะต้องการมีโอกาสในการเลือก ยังคงเป็นกฎหมาย/นโยบายสาธารณะที่นำมาบังคับใช้ได้โดยไม่ละเมิดหลักการพื้นฐานเรื่องศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์และคุณค่าของปัจเจกบุคคล<sup>521</sup> ยกตัวอย่างเช่น กฎหมายจำกัดชั่วโมงการทำงานและค่าจ้างแรงงาน หรือกฎหมายที่บังคับให้ลูกจ้างทุกคนต้องจ่ายเงินเข้ากองทุนประกันสังคมที่ได้กล่าวไป ซึ่งแม้จะส่งผลกระทบต่อความสามารถของคนงานในการกำหนดชีวิตของตนตามความพอใจเลือกที่มีอยู่ (ลดความสามารถดังกล่าวเนื่องจากขจัดทางเลือกในการทำงานให้นานขึ้นทิ้งไป และเพิ่มความสามารถดังกล่าวเนื่องจากปกป้องคนงานจากการถูกบังคับให้ต้องเลือกทางเลือกนี้ แต่กฎหมายเหล่านี้ไม่ได้กระทบแต่อย่างใดต่อคุณค่าทั้งสามชนิดของการเลือก ในแง่ที่ไม่ได้ทั้งแทรกแซงคุณค่าเชิงการแสดงออก (ชนิดที่ ๒) และไม่ได้แทรกแซงคุณค่าเชิงสัญลักษณ์ (ชนิดที่ ๓)

การอ้างเหตุผลที่กล่าวมาที่แสดงให้เห็นว่า เหตุผล สำหรับความสำคัญของคุณค่าคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังความสำคัญของคุณค่าจึงมีนัยยะที่สำคัญมากที่ตามมาสำหรับสังคมประชาธิปไตยสมัยใหม่ซึ่งมีแนวโน้มที่รัฐจะเป็นรัฐขนาดใหญ่ (extensive) ที่มีอำนาจและความรับผิดชอบในการดูแลชีวิตของประชาชนของตนในด้านต่างๆ ที่อยู่นอกเหนือหรือเกินกว่าขีดความสามารถที่ปัจเจกบุคคลจะดูแลตนเองได้ เช่น ปัญหาความยากจน ปัญหาการไม่มีงานทำ หรือปัญหาด้าน

<sup>521</sup> Scanlon 1998, pp. 254-255

สิ่งแวดล้อม และที่ในการทำเช่นนั้นอาจมีผู้โต้แย้งว่ารัฐละเมิดหรือแทรกแซงเสรีภาพในการเลือก และในการใช้ชีวิตตามแบบฉบับที่ตนเองเป็นผู้เลือก โดยชี้ให้เห็นว่าการอ้างถึงเสรีภาพในการเลือก อย่างชนิดที่ขลุ่ยเช่นนั้นใช้ไม่ได้อีกต่อไป เมื่อเราตระหนักแล้วว่าสิ่งที่อยู่เบื้องหลังข้ออ้างเรื่อง คุณค่าของการเลือกคือ เหตุผล สำหรับคุณค่าของการเลือก อันเป็นสิ่งที่พลเมืองในสังคมชนิดนี้ สามารถนำมาถกเถียง แลกเปลี่ยน และซึ่งน้ำหนักเปรียบเทียบความสำคัญกับประโยชน์ที่จะได้รับ จากกฎหมายและนโยบายสาธารณะเหล่านั้นอันอย่างเป็นเหตุเป็นผลร่วมกันได้

(i) ความคิดเรื่องโอกาสในการได้เลือกกับการปฏิเสธอย่างมีเหตุผล

การวิเคราะห์เรื่องคุณค่าของโอกาสในการเลือก (ที่มีเหตุผลอยู่เบื้องหลังนี้) ยังนำมาใช้ทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องความรับผิดชอบส่วนบุคคล และบทบาทของแนวคิดนี้ในความคิดเรื่องการปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ในอีกทางหนึ่ง มีโครงการหรือการกระทำบางอย่างที่แม้จะก่อให้เกิดประโยชน์แก่คนจำนวนมากแต่ก็ก่อให้เกิดความเสี่ยงอันตรายขึ้นแก่คนอีกจำนวนหนึ่งอย่างเล็ยงไม่ได้<sup>522</sup> เนื่องจากผู้ดำเนินโครงการไม่สามารถทำทุกสิ่งทุกอย่างเพื่อที่จะป้องกันไม่ให้เกิดอันตรายขึ้นแก่ใครเลยแม้แต่คนเดียวได้ ในกรณีเช่นนี้ ทฤษฎี WOTE อธิบายว่าหลักการที่อนุญาตให้กระทำการนั้นได้จะถูกปฏิเสธได้หรือไม่ขึ้นอยู่กับสมมติฐานที่ว่าได้มีความพยายามอย่างเต็มที่ แล้วหรือยังในส่วนของผู้ดำเนินโครงการที่จะปกป้องอันตรายที่อาจเกิดกับคนในกลุ่มเสี่ยง และ ขณะเดียวกันคนในกลุ่มเสี่ยงได้มีโอกาสเลือกหรือไม่ที่จะพาตัวเองให้ไม่ตกอยู่ในสถานะเสี่ยงนั้น ซึ่งจะเห็นว่าทั้งสองเรื่องนี้ล้วนไม่เกี่ยวข้องกับจำนวนคนที่จะได้รับประโยชน์จากโครงการนั้นเลย อย่างไรก็ตาม ทฤษฎี WOTE ตระหนักว่าในกรณีเช่นนี้ เป็นไปได้สูงที่จะมีการเผชิญหน้ากัน ระหว่างเหตุผลคัดค้านหลักการสองชนิดคือ เหตุผลสามัญจากจุดยืนของคนที่อยู่ในกลุ่มเสี่ยงที่ อาจได้รับอันตรายจากโครงการนั้น กับ เหตุผลสามัญจากจุดยืนของคนที่อยู่ในกลุ่มที่จะได้รับ ประโยชน์จากโครงการนั้น คนในจุดยืนสามัญแบบแรกอาจโต้แย้งว่าหลักการที่ยินยอมให้ดำเนิน โครงการเช่นที่ว่านี้ได้ว่าผู้ดำเนินโครงการยังออกแรงพยายามไม่พอที่จะป้องกันอันตรายที่จะเกิด แก่พวกเขา ขณะที่คนในจุดยืนสามัญแบบหลังอาจโต้แย้งว่าหลักการที่ไม่ยินยอมให้ ดำเนิน

<sup>522</sup> ยกตัวอย่างเช่นเมื่อรัฐบาลคิดจะดำเนินโครงการก่อสร้างระบบท่อสื่อสารใหม่ที่จะช่วยปรับปรุงคุณภาพของ การรับสัญญาณของผู้รับชมโทรทัศน์จำนวนมากทั่วประเทศ แต่ก็มีความเป็นไปได้สูงด้วยว่าในระหว่างดำเนิน โครงการ คนงานจำนวนมากอาจต้องเผชิญกับอันตรายที่รุนแรงไม่ต่างจากของในตัวอย่างของโจนส์

โครงการเช่นที่ว่านี้ว่าท้่งที่ผู้ดำเนินโครงการได้ดำเนินความพยายามที่จะป้องกันอันตรายแก่คนใน กลุ่มเสี่ยงอย่างที่สุดแล้ว เท่ากับชัดขวางไม่ให้พวกเขาได้มีชีวิตที่ดีขึ้นจากประโยชน์ที่ได้รับจาก โครงการดังกล่าว<sup>523</sup>

ในแง่หนึ่ง ทฤษฎี WOTE ยอมรับว่าการจะระบุได้อย่างชัดเจนว่าเหตุผลของฝ่ายใดมี น้ำหนักมากกว่านั้นต้องทำโดยการแจกแจงรายละเอียดของหลักการที่พิจารณาออกมาให้ชัดเจน แม่นยำที่สุด ซึ่งในสถานการณ์นี้ทฤษฎี WOTE มีความได้เปรียบตรงที่ให้ “กรอบเค้าโครงที่ยอมให้ นำปัจจัยที่เกี่ยวข้องทั้งหมดเข้ามาพิจารณา และหาข้อสรุปที่รับฟังได้สำหรับทุกฝ่าย”<sup>524</sup> แต่ นอกจากนี้แล้ว ทฤษฎีนี้ยังได้เสนอความเข้าใจชนิดใหม่เกี่ยวกับแนวคิดเรื่องรับผิดชอบส่วนบุคคล ในฐานะ “คุณค่าของโอกาสในการได้เลือก” ซึ่งจะมีส่วนช่วยคลี่คลายการเผชิญหน้ากันระหว่าง เหตุผลคัดค้านสองชนิดที่ได้กล่าวไปในย่อหน้าก่อนนี้ได้บางส่วน โดยแสดงให้เห็นว่าการเลือก กระทำบางสิ่งอาจมีผลในทางที่ลดน้ำหนักของข้อคัดค้านที่ผู้เลือกทำสิ่งนั้นมีต่อหลักการบาง หลักการได้ เราสามารถเข้าใจแนวคิดนี้โดยพิจารณากรณีสมมติต่อไปนี้

สมมติเจ้าหน้าที่ของนครแห่งหนึ่งจำเป็นต้องขนย้ายและกำจัดขยะอันตรายที่ถูก พบใกล้เขตที่พักอาศัยของคน [...] การขุดขยะดังกล่าวขึ้นมาและขนย้ายไปยังที่อื่นจะ ปลดปล่อยสารเคมีที่เป็นอันตรายออกมาจำนวนหนึ่งอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ แต่สารเคมีที่ถูก ปลดปล่อยออกสู่อากาศนี้เป็นอันตรายน้อยกว่าหากจะทิ้งขยะดังกล่าวไว้ในที่เดิมที่มันอยู่ ซึ่ง ในระยะยาวมันจะค่อยๆ ซึมลงในแหล่งน้ำ ทางเจ้าหน้าที่ได้ดำเนินมาตรการป้องกัน ล่วงหน้าเพื่อลดความเสี่ยงที่อาจเกิดจากปฏิบัติการที่ว่านี้ [...] แต่ก็ยังมีคนจำนวนหนึ่ง ที่ ต้องเผชิญกับความเสียงอันตรายนี้ และล้มป่วยด้วยโรคปอดตามมา

คนที่ (๑) ทางราชการพยายามแจ้งเตือนล่วงหน้าทุกทางแล้วเพื่อให้เขาหลีกเลี่ยง ไม่ออกจากบ้านในวันที่มีการขนย้ายขยะมีพิษ เช่น ทั้งโฆษณาผ่านหน้าหนังสือพิมพ์ ส่ง จดหมายมาที่บ้าน ติดป้ายประกาศ ใช้รถบรรทุกขยายเสียง และประกาศผ่านรายการวิทยุ

<sup>523</sup> Scanlon 1998, pp. 236-237

<sup>524</sup> Scanlon 1998, pp. 237-238

และโทรทัศน์ แต่ก็ยังพลาดข่าวสารเหล่านี้ทำให้ออกจากบ้านไปอย่างไร้เรื่องรู้ราวจนพบกับอันตรายจากขยะมีพิษ

คนที่ (๒) รับทราบข่าวจากการเตือนล่วงหน้าของทางราชการแล้วแต่ไม่สนใจและยังเลือกที่จะออกไปยังพื้นที่ที่ทำการขนย้ายขยะมีพิษและป็นรั้วกั้นที่ทางราชการนำมาตั้งไว้เพื่อเข้าไปดูเหตุการณ์อย่างใกล้ชิดด้วยความอยากรู้อยากเห็น

คนที่ (๓) เป็นนักวิทยาศาสตร์ที่กำลังทำโครงการทดลองสำคัญอยู่และได้รับทราบประกาศแจ้งเตือนล่วงหน้าของทางราชการแล้ว และรู้ว่าถ้าออกไปทำงานนอกบ้านในวันดังกล่าวก็ต้องประสบกับอันตรายจากขยะมีพิษ แต่เขาก็ยังเลือกที่จะทำเช่นนั้น หลังจากคิดใคร่ครวญอย่างถี่ถ้วนแล้วและพบว่าวันนั้นเป็นวันที่เหมาะแก่การทำการทดลองกลางแจ้งที่สุด อีกทั้งอันตรายที่เกิดขึ้นก็ไม่ใช่เรื่องใหญ่เนื่องจากตนเองก็เป็นโรคร้ายแรงที่อีกไม่นานก็ต้องเสียชีวิตอยู่แล้ว

คนที่ (๔) ได้รับแจ้งเตือนล่วงหน้าแล้วถึงความเสี่ยง แต่พอถึงวันจริงกลับลืม จึงมาออกกำลังกายนอกบ้านตอนรถขนขยะมีพิษแล่นผ่านหน้าบ้านพอดีและสูดหายใจเอาสารพิษเข้าไปอย่างเต็มที่

ทฤษฎีนี้อธิบายว่าหากเราเข้าใจแนวคิดเรื่องความรับผิดชอบส่วนบุคคลภายในกรอบคิดที่มีอิทธิพลอยู่คือ กรอบเรื่องการสละสิทธิ (forfeiture view) เราจะพบว่า บุคคลที่ (๑) ดูเหมือนไม่ควรต้องรับผิดชอบต่ออันตรายที่ตนได้รับ แต่บุคคลที่ (๒) ที่ได้รับแจ้งเตือนแล้วแต่ยังคงเลือกรั้วที่จะเข้าไปในพื้นที่อันตรายควรต้องรับผิดชอบต่ออันตรายที่เกิดกับตน เพราะคนผู้นี้เลือกทำในสิ่งที่ทำให้ตนได้รับอันตรายเองทั้งที่มีโอกาสเลือกที่จะไม่ทำเช่นนั้นได้ จึงเท่ากับเขาได้ “สละสิทธิ” ที่จะร้องทุกข์หรือเรียกร้องการรับผิดชอบต่อใดจากรัฐ แน่แน่นอนว่าวิธีคิดเช่นนี้ย่อมมีผลต่อข้อคัดค้านที่คนสองคนนี้จะต่อหลักการที่ยินยอมรัฐดำเนินโครงการนี้ได้ ตราบใดที่รัฐได้พยายามอย่างเต็มที่แล้วที่จะปกป้องพวกเขาจากอันตรายที่อาจเกิดขึ้นในแบบที่แตกต่างกันด้วย โดยบุคคลที่ (๒) ย่อมมีเหตุผลที่จะคัดค้านหลักการนี้มากกว่าเนื่องจากดูเหมือนเขาต้องแบกรับภาระที่ตามมาจากรณีมากกว่าบุคคลที่ (๑) และทำให้หลักการที่ยินยอมให้รัฐดำเนินโครงการนี้ได้เป็นหลักการที่ อาจ ถูกปฏิเสธได้อย่างมีเหตุผล

ทฤษฎี WOTE ซึ่งว่ากรอบคิดเรื่องการสละสิทธิมีข้อบกพร่องเนื่องจากเน้นเฉพาะข้อเท็จจริงของการเลือกและความเป็นไปได้ของการเลือกแบบอื่นว่าเป็นลักษณะเดียวที่มีความสำคัญทางศีลธรรม<sup>525</sup> กรอบคิดนี้เป็นผลผลิตจากสถาบันของการทำสัญญาและหลักการของการทำสัญญาที่หยั่งรากลึกจนทำให้เราคิดไปว่า การเลือกโดยสมัครใจ (voluntary choice) คือเหตุผลทางศีลธรรมที่มีพลังสูงเด่นกว่าเหตุผลข้ออื่นๆ อีกหลายข้อ แต่ ถ้าเรามองความเป็นจริง และพิจารณาที่ลักษณะทางศีลธรรมที่เป็นจริงของการเลือกโดยทั่วไป เราจะพบว่าความคิดที่ว่าคนที่บุคคลหนึ่งได้เลือก ตกลงหรือยินยอมโดยสมัครใจต่อสิ่งหนึ่งแล้วจะทำให้เขาไม่มีสิทธิร้องทุกข์ใดๆ อีกเมื่อการเลือกนั้นก่อให้เกิดผลเสียตามมา *ไม่ตรงกับ* ลักษณะทางศีลธรรมของการเลือก ความคิดนี้อาจเป็น “ขั้นตอนสุดท้าย” ของการให้เหตุผลสนับสนุน เป็นองค์ประกอบที่อาจต้องมีเพื่อให้การให้เหตุผลสนับสนุนมีความครบถ้วนยิ่งขึ้น และทำให้ผลลัพธ์ที่ตามมาดูเหมือนมีความชอบธรรม แต่ความคิดนี้บดบังเงื่อนไขอื่นที่ต้องมีอยู่ก่อน การเลือกจึงจะมีพลังทางศีลธรรมสูงเด่นเช่นนั้นได้<sup>526</sup>

ทฤษฎี WOTE ซึ่งว่ากรอบคิดเรื่อง “คุณค่าของการได้รับโอกาสในการเลือก” ให้ความสำคัญกับสิ่งที่เป็น “เงื่อนไขที่อยู่ในฉากหลัง” ของการเลือก และขบเน้นให้เห็นถึงความจริงที่ว่า ในบางครั้ง “เงื่อนไขที่อยู่ในฉากหลัง” นี้ เช่น การได้รับโอกาสที่จะเลือก หรือการถูกจัดวางไว้ในสถานะที่ดีเพียงพอแล้วสำหรับกรณีนั้นๆ อาจเป็นปัจจัยที่สำคัญและเพียงพอในตัวเองสำหรับกำหนดว่าอะไรคือข้อสรุปที่ถูกต้องเกี่ยวกับความรับผิดชอบส่วนบุคคล ซึ่งอาจขึ้นอยู่กับทางเลือกที่เกิดขึ้นจริง หรือไม่ขึ้นอยู่กับเลยก็ได้<sup>527</sup> ตามกรอบคิดนี้จึงจะถือว่า บุคคลที่ (๒) และ (๓) คือผู้ที่ต้องรับผิดชอบต่ออันตรายที่เกิดขึ้นกับตน เพราะคนทั้งคู่ต่างได้รับโอกาสในการเลือกที่จัดวางพวกเขา

<sup>525</sup> Scanlon 1998, pp. 258-9

<sup>526</sup> Scanlon 1998, pp. 265-6

<sup>527</sup> เพื่อขยายความประเด็นนี้ ทฤษฎีนี้ยกตัวอย่างคนสองคน คนแรกยอมตกลงในสิ่งที่ไม่เป็นประโยชน์สำหรับตนเองเพราะมองข้ามทางเลือกอีกทางหนึ่งไปทั้งที่มีคนบอกให้รู้ถึงทางเลือกนั้นแล้ว คนที่สองยอมตกลงในสิ่งเดียวกันเพราะถูกปิดบังไม่ให้อู่ว่ายังมีทางเลือกอื่นอีก ทฤษฎีนี้ซึ่งว่าความแตกต่างระหว่างสองคนนี้ *ไม่ได้* อยู่ที่ข้อเท็จจริงว่าคนแรกยอมตกลงด้วยความสมัครใจ และคนหลังไม่ได้ยอมตกลงโดยสมัครใจ เพราะทั้งคู่ต่างสมัครใจเหมือนกัน หากเรามองเรื่องนี้จากกรอบคิดเรื่อง “คุณค่าของการได้รับโอกาสในการเลือก” เราจะมองเห็นว่าความแตกต่างระหว่างสองคนนี้จริงๆ แล้วอยู่ที่เพราะคนแรกถูกให้โอกาสในการเลือกทางเลือกอื่นแล้วแต่กลับไม่ใช่ ขณะที่คนที่สองไม่เคยถูกให้โอกาสที่วุ่นวายนี้เลย (Scanlon 1998, pp. 260-1)



ไว้ในสถานะที่ดีเพียงพอแล้วสำหรับกรณีนี้ และความจริงข้อนี้ทำให้สามารถตัดสินได้ว่าทั้งคู่จึงไม่สามารถร้องทุกข์ได้สำหรับผลลัพธ์ที่ตามมา ขณะที่บุคคลที่ (๑) ที่แม้ทางการจะพยายามเตือนล่วงหน้าเท่าใดก็ตาม ก็ยังไม่สามารถเข้าถึงข้อมูลข่าวสารที่จำเป็นนั้นได้ ถือว่าคนผู้นี้ยังไม่ได้ถูกจัดวางไว้ในสถานะที่ดีเพียงพอ ทำให้สามารถตัดสินได้ว่าเขาจึงไม่ควรถูกบังคับชอต่ออันตรายที่เกิดขึ้นกับตน<sup>528</sup> เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเท่ากับว่าบุคคลที่ (๒) และ (๓) ไม่สามารถมีเหตุผลที่มีน้ำหนักที่จะคัดค้านหลักการที่ยินยอมให้รัฐดำเนินโครงการกำจัดขยะนี้ ตราบใดที่รัฐได้พยายามอย่างเต็มที่แล้วที่จะป้องกันพวกเขาจากอันตรายที่อาจเกิดขึ้น หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ตราบใดที่รัฐได้ “จัดวางพวกเขาไว้ในสถานะที่ดีเพียงพอแล้ว”

อาจมีผู้โต้แย้งความหมายของความรับผิดชอบส่วนบุคคลในฐานะ “คุณค่าของการได้รับโอกาสในการเลือก” นี้ว่า ความหมายนี้แฝงนัยเป็นการสนับสนุนให้รัฐดำเนินโครงการที่อาจทำอันตรายต่อพลเมืองของตนได้ ตราบใดที่รัฐเข้าแทรกแซง จัดแจงสถานการณ์เพื่อให้ทุกคนสามารถเลือกได้อย่างมีความหมาย เช่น โดยการให้ข้อมูล การแจ้งเตือนล่วงหน้านั้น ตัวมันเองเป็นแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระแบบหนึ่ง ดังนั้น คนที่เชื่อในแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระที่ต่างกันจะพบว่าตนไม่สามารถยอมรับข้อสรุปที่ตามมาจากการใช้เหตุผลทางศีลธรรมแบบที่ WOTE เสนอนี้ได้ แต่ข้อโต้แย้งนี้มาจากสมมติฐานที่ไม่ถูกต้อง Sunstein 2004 ซึ่งว่าการแทรกแซงโดยรัฐเป็นสิ่งที่พบได้ทั่วไปและเป็นสิ่งที่ไม่มีความผิดปกติได้ มันคือ “ข้อเท็จจริงชนิดหนึ่ง” ของสังคมประชาธิปไตย<sup>529</sup> ในการกล่าวว่า รัฐต้องเข้าแทรกแซงหรือจัดแจงโอกาสในการเลือกให้แก่พลเมืองของตน ทฤษฎี WOTE ไม่จำเป็นต้องยอมรับแนวคิดเชิงเนื้อหาสาระใดอยู่ก่อน และเพียงยอมรับในข้อเท็จจริงข้อหนึ่งเท่านั้น ในทางกลับกัน อาจมีผู้โต้แย้งว่า การกำหนดให้รัฐต้องเข้าแทรกแซงอาจก่อให้เกิดโทษ มากกว่าจะเป็นประโยชน์สำหรับคนบางคน ที่การไม่รู้ข้อมูลเลยแต่แรกน่าจะทำให้เขาหรือเธอปลอดภัยมากกว่า แต่ทฤษฎี WOTE สามารถอธิบายได้ว่าข้อโต้แย้งชนิดนี้ไม่สามารถนำมาใช้เป็นเหตุผลปฏิเสธหลักการที่ยินยอมให้ดำเนินโครงการที่เสี่ยงจะก่อให้เกิดอันตรายแก่คนจำนวนหนึ่งได้ ตราบใดที่ได้มีการดำเนินมาตรการป้องกันคนในกลุ่มเสี่ยงอย่างเพียงพอ เช่น ในกรณีโครงการกำจัดขยะพิษข้างต้น อาจรวมถึงการออกประกาศเตือน การสร้างรั้วกันรอบๆ บริเวณ

<sup>528</sup> Scanlon 1998, pp. 258-9

<sup>529</sup> Sunstein 2004, p. 26

ที่มีการขุดขะ รวมไปถึงการทำให้ขะเปียกก่อนจะขนส่งอย่างระมัดระวังเพื่อลดความเสี่ยงที่อาจเกิดกับคนที่บังเอิญไม่ได้หลบอยู่ในบ้านในวันนั้น เหตุผลข้อเดียวที่บุคคล (๒) อาจนำมาใช้อ้างเพื่อคัดค้านหลักการนี้คือ เพราะหลักการนี้ยังเรียกร้องให้รัฐต้องดำเนินมาตรการป้องกันอย่างเข้มงวดไม่มากพอ ซึ่งหมายถึงหากรัฐได้ดำเนินมาตรการป้องกันทั้งหมดอย่างเต็มที่แล้ว เหตุผลข้อนี้ก็จะมีพลังใช้ปฏิเสธหลักการที่ยินยอมให้ดำเนินโครงการดังกล่าวได้<sup>530</sup>

**วิถีชีวิตและชนบจารีตทางสังคม** ทฤษฎีเสรีนิยมต้องประสบปัญหาในการอธิบายว่าวิถีชีวิตและชนบจารีตทางสังคมที่มีความหลากหลายแตกต่างกันสามารถมีพื้นที่ในการใช้เหตุผลทางศีลธรรมได้อย่างไร (ดูข้อวิจารณ์ของ Walzer (1983) และ Taylor (1989) ต่อทฤษฎีเสรีนิยมในประเด็นนี้) ปัญหานี้ส่วนหนึ่งเกิดจากที่วิถีชีวิตและชนบจารีตทางสังคมมักถูกเข้าใจว่าเป็นเรื่องเชิงจริยะ คือ เกี่ยวข้องกับชีวิตที่ดี ขณะที่ศีลธรรมเป็นเรื่องของความถูกต้องและพันธะหน้าที่ที่บุคคลมีต่อผู้อื่น และคุณค่าทั้งสองเรื่องนี้ดูเหมือนขัดแย้งกัน<sup>531</sup> แต่ทฤษฎี WOTE มีวิธีที่สามารถอธิบายให้วิถีชีวิตและชนบจารีตทางสังคมเป็นส่วนหนึ่งของเหตุผลที่อาจใช้ปฏิเสธหลักการทางศีลธรรมได้ โดยผ่านความคิดเรื่องเหตุผลสามัญและจุดยืนสามัญ

ทฤษฎีนี้อธิบายว่า มีสองกรณีที่วิถีชีวิตและชนบจารีตทางสังคมสามารถใช้เป็นเหตุผลปฏิเสธหลักการทางศีลธรรมได้ กรณีแรกคือ หากมีความจำเป็นที่ต้องมีหลักการบางชนิดเพื่อมาใช้กำกับควบคุมกิจกรรมที่คนในสังคมกระทำร่วมกัน และมีหลักการทางเลือกอยู่หลายหลักการที่อาจนำมาใช้ทำหน้าที่นี้ได้ และทุกหลักการล้วนเป็นหลักที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ทั้งสิ้น ในกรณีเช่นนี้ ทางออกอาจทำได้โดยค้นหาหลักการระดับสูงขึ้นไป (higher-order) หลักการหนึ่งเพื่อนำมาใช้เลือกระหว่างหลักการทางเลือกเหล่านี้ ทฤษฎีนี้อ้างว่า มีหลักการหนึ่งที่อาจนำมาใช้ได้ คือ หลักที่ชื่อว่า “หลักการเรื่องแบบปฏิบัติที่ได้รับการวางรากฐานดีแล้ว” หลักนี้กล่าวว่า ในสถานการณ์เช่นนี้ หากมีหลักการใดหลักการหนึ่งในบรรดาหลักการที่ไม่อาจปฏิเสธได้ทั้งหมด ที่

<sup>530</sup> Scanlon 1998, p. 263

<sup>531</sup> ดูการแยกแยะความแตกต่างระหว่างศีลธรรมกับจริยะใน Jürgen Habermas. “Morality and Ethical Life: Does Hegel’s Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?” in Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (trans.) Cambridge, MA: MIT Press. 1999

ได้รับการยอมรับอย่างเป็นทั่วไปโดยคนในสังคม เช่นนั้นย่อมไม่ถูกต้องที่จะละเมิดหลักที่ว่านี้เพียง เพราะเราเห็นว่าการปฏิบัติตามสิ่งที่หลักนี้เรียกร้องนำความไม่สะดวกมาให้แก่เรา จะเห็นว่าหลักนี้ ยินยอมให้ใช้วิถีชีวิตและขนบจารีตทางสังคมเป็นสิ่งที่กำกับควบคุมกิจกรรมที่คนในสังคมทำ ร่วมกันได้ และทฤษฎี WOTE อ้างว่าหลักนี้คือหลักที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ ในทางกลับกัน หลักการระดับสูงขึ้นไปชนิดอื่น เช่น หลักการที่อนุญาตให้คนสามารถละเมิดแบบ ปฏิบัติที่ได้รับการวางรากฐานมาดีแล้วเมื่อใดก็ตามที่พวกเขาารู้สึกอยากทำเช่นนั้น หรือเมื่อพวกเขา พอใจแบบปฏิบัติทางเลือกชนิดอื่นมากกว่า เหล่านี้กลับเป็นหลักที่สามารถถูกปฏิเสธได้จากเหตุผล เรื่องความจำเป็นที่สังคมจะต้องมีหลักการหนึ่งซึ่งทุกคนยอมรับสำหรับใช้กำกับกิจกรรมที่ทำร่วมกัน นั้นเอง ยกตัวอย่างเช่น คนในสังคมนี้อาจมีความจำเป็นด้านความเป็นส่วนตัว หรือต้องการมี รูปแบบการสื่อสารที่เป็นส่วนตัวบางรูปแบบที่ไม่ต้องมีผู้ใดมาคอยสอดส่อง มีวิธีตอบสนองความ จำเป็นนี้ได้หลายวิธี แต่ “หลักการเรื่องแบบปฏิบัติที่ได้รับการวางรากฐานมาดีแล้ว” จะกำหนดให้ใช้ กฎความเป็นส่วนตัวที่ ชนิดที่กลายมาเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปในชุมชนหรือสังคมแห่งนั้น เป็นหลัก ปฏิบัติร่วมกัน และการกระทำใดที่ละเมิดกฎที่ว่านี้ จะถือเป็นการกระทำที่ผิด<sup>532</sup>

กรณีที่สองคือ เมื่อคนในชุมชนมีเหตุผลสามัญที่จะปฏิเสธหลักการบางหลักการอยู่แล้ว ทฤษฎีนี้อธิบายว่า ในกรณีเช่นนี้ ในสังคมคนละแห่งที่มีเงื่อนไขที่แตกต่างกัน คนย่อมมีเหตุผล สมัญญาที่แตกต่างกันที่จะปฏิเสธหลักการบางหลักการด้วย ยกตัวอย่างเช่น คนในสังคมคนละแห่ง ย่อมมีเหตุผลสามัญที่ต่างกันที่จะต้องการได้รับการปกป้องคุ้มครองความเป็นส่วนตัวในการใช้ชีวิต จากการสอดส่องของผู้อื่น เช่น คนในสังคมอเมริกันมีแนวคิดเกี่ยวกับว่าบางเรื่องในชีวิตเป็นสิ่งที่ ไม่ควรให้ผู้อื่นล่วงรู้เพราะสร้างความกระอักกระอ่วน เช่น จำนวนเงินในบัญชีธนาคาร หรือยอดการ ใช้บัตรเครดิต คนเหล่านี้จึงมีเหตุผลที่จะต้องการให้ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการเงินของเขาปลอดภัยจากการรับรู้ของสาธารณะ แต่คนในสังคมแห่งอื่นอาจไม่มีแนวคิดเช่นนี้ ดังนั้น จึงไม่มีเหตุผล เช่นเดียวกันนี้ เมื่อเป็นเช่นนี้ สิ่งหนึ่งที่มีบทบาทสำคัญในการตัดสินว่าหลักการหนึ่งสามารถถูก ปฏิเสธอย่างมีเหตุผลหรือไม่ในสังคมใดสังคมหนึ่งจึงขึ้นอยู่กับว่าคนในสังคมแห่งนั้นมีเหตุผลที่ดีที่ จะต้องการโอกาสบางชนิด หรือการปกป้องบางรูปแบบหรือไม่ เมื่อเป็นเช่นนี้ ชุดของกฎระเบียบ

<sup>532</sup> Scanlon 1998, p. 339

ต่างๆ ที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้และสามารถกลายมามีผลผูกพันในสังคมหากได้รับการยอมรับโดยทั่วไปจึงย่อมมีความแตกต่างกันไประหว่างสังคมแต่ละแห่งด้วย

คำอธิบายเช่นนี้ทำให้ทฤษฎี WOTE สามารถให้พื้นที่แก่ชนบจารีตหรือวิถีปฏิบัติของชุมชนสามารถเข้ามาเป็นเหตุผลปฏิเสธหลักการได้ในสองลักษณะ คือ โดยผ่านหลักระดับสูงขึ้นไปที่เป็นเชิงเนื้อหาสาระเช่นในกรณีแรก และจากเหตุผลสามัญที่มีอยู่ในสังคมแต่ละแห่งเองที่จะต้องการชนบจารีตหรือวิถีปฏิบัติบางอย่างเช่นในกรณีหลัง และสิ่งนี้ทำให้ทฤษฎีนี้สามารถตอบสนองข้อเรียกร้องแบบพหุนิยมทางคุณค่า เช่น ของวอลเซอร์เรื่องการให้พื้นที่แก่จารีตของชุมชน อันรวมถึงเกณฑ์การจัดสรรสิ่งที่ดีต่างๆ ที่คนในชุมชนใช้อยู่ได้ โดยสามารถชี้ให้เห็นว่าจารีตเหล่านี้ให้เหตุผลแก่คนในชุมชนที่อาจนำไปใช้ปฏิเสธหลักการเกี่ยวกับความยุติธรรมในการจัดสรรที่ไม่ให้พื้นที่แก่เกณฑ์การจัดสรรที่คนในชุมชนใช้อยู่เดิมได้เลย<sup>533</sup>

เช่นเดียวกันทฤษฎีนี้ให้แง่คิดที่อาจนำไปใช้กับความขัดแย้งระหว่างหลักสิทธิมนุษยชนและความยุติธรรมแบบประชาธิปไตย กับแบบปฏิบัติและวัฒนธรรมจารีตของคนส่วนน้อยในกรณีของหญิงสาวเผ่าพาโบล โดยให้เครื่องมือเป็นกระบวนการใช้เหตุผลทางศีลธรรมแก่สมาชิกเผ่าทั้งหมดสำหรับใช้เพื่อหาทางออกในเรื่องนี้ร่วมกัน หากจะอธิบายโดยคร่าวๆ พวกเขาอาจเริ่มต้นโดยพิจารณาหลักการที่ยินยอมให้เผ่าใช้กฎหมายที่ดินเดิมที่ไม่อนุญาตให้สมาชิกสตรีถือครองที่ดินในนามของตน จากนั้นจึงพิจารณาเหตุผลสามัญจากจุดยืนของทุกฝ่ายที่ได้รับผลกระทบจากหลักการดังกล่าวซึ่งอาจนำมาใช้ปฏิเสธหลักการนั้นได้ โดยในบรรดาเหตุผลเหล่านี้แน่นอนว่าต้องประกอบด้วยเหตุผลเรื่องความเป็นธรรม (ที่มาจากจุดยืนของสมาชิกสตรีที่ถูกปฏิเสธไม่ให้ครอบครองที่ดิน) เหตุผลเรื่องแบบปฏิบัติและวัฒนธรรมจารีตของเผ่า (ที่มาจากจุดยืนของสมาชิกอาวุโสของเผ่า) จากนั้นจึงพิจารณาหลักการทางเลือกอื่นที่เป็นไปได้เปรียบเทียบกัน จนกระทั่งได้คำตอบว่าหลักการใดที่สามารถตอบเหตุผลคัดค้านทั้งหมดที่มีอยู่ได้

ที่อธิบายมานี้เป็นเพียงกระบวนการคร่าวๆ ซึ่งจะได้อธิบายอย่างละเอียดในบทต่อไป แต่อย่างไรก็ตามในเบื้องต้นนี้สามารถมองเห็นแล้วว่า อุดมคติเรื่อง JTO และความคิดที่เป็นองค์ประกอบย่อยอยู่ภายในอุดมคติแบบพันธสัญญาเรื่องนี้ไม่ต้องพบกับปัญหาแบบเดียวกับ

<sup>533</sup> Scanlon 1998, p. 342

ข้อเสนอเรื่องความเห็นฟ้องที่เหลื่อมซ้อนและข้อเสนอเรื่องเหตุผลสาธารณะของรอลส์ ข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมได้ตรง และข้อเสนอเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียแบบประโยชน์นิยมยิ่งกว่านั้น ความคิดนี้ยังดูเหมือนให้เหตุผลเพิ่มเติมบางประการ คือ เหตุผลเรื่องการให้ผลลัพธ์ที่น่าเชื่อถือได้ว่ามีความถูกต้องที่เกิดจากการปรับปรุงแก้ไขในกระบวนการใช้เหตุผล (correction) ซึ่งทางออกอื่นไม่ได้ให้ไว้หรืออธิบายถึงไว้อย่างชัดเจน วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จึงเชื่อว่า ทฤษฎี WOTE ให้วัตถุประสงค์ที่มีประโยชน์ที่สามารถนำไปใช้ปรับให้เป็นทางออกที่เป็นรูปธรรมมากขึ้นสำหรับ “โจทย์ของรอลส์” เกี่ยวกับพหุนิยมทางคุณค่าได้ และในบทต่อไปจะวิเคราะห์ให้เห็นว่าทางออกที่สร้างขึ้นจากความคิดเรื่องนี้ไม่เพียงให้อุดมคติทางการเมืองและกระบวนการตัดสินใจทางการเมืองที่สอดคล้องกับหลักการพื้นฐานของสังคมประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมเท่านั้น แต่ยังให้หลักการของการอภิปรายสาธารณะ (principle of public deliberation) ที่มีลักษณะเฉพาะตัว และสามารถให้ผลลัพธ์ที่เหนือกว่าหลักการทางเลือกอื่นที่ได้อธิบายไปในบทที่ ๓ และบทที่ ๔ ด้วย

### ๕.๓ สรุป

“โจทย์ของรอลส์” กล่าวว่าข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมของ CD และหลัก LPPL อันเป็นนิติเชิงบรรทัดฐานที่แฝงอยู่ในข้อเท็จจริงนี้ก่อให้เกิดความจำเป็นที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยต้องมีบางสิ่งสำหรับใช้เป็น พื้นฐานกลางหรือหากจะพูดให้แม่นยำยิ่งขึ้นคือ *หลักการและอุดมคติ* ที่ทุกคนเห็นว่ามีความสำคัญที่ตนสามารถยอมรับได้ เพื่อมาใช้อ้างถึงร่วมกันในเวลาที่เราจำเป็นต้องมาตัดสินใจปัญหาสำคัญของสังคมร่วมกัน เพื่อที่ข้อสรุปใดก็ตามที่ได้จากการตัดสินใจร่วมกันนั้นจะถูกมองว่าเป็นที่ยอมรับได้และจึงมีความชอบธรรมจากมุมมองของทุกคนที่ได้รับผลกระทบ เนื่องจากโดยวิธีนี้เท่านั้นที่โครงสร้างพื้นฐาน (basic structure) ของสังคมเสรีประชาธิปไตยและสังคมชนิดนี้ในภาพรวมจะสามารถมีเอกภาพและเสถียรภาพที่สืบทอดจากคนรุ่นหนึ่งไปสู่คนรุ่นต่อไปได้<sup>534</sup> จริยศาสตร์ที่ทฤษฎี WOTE ให้ซึ่งมีแกนกลางอยู่ที่อุดมคติเรื่อง JTO ที่อาจแยกย่อยได้อีกเป็นสามองค์ประกอบคือ *คำอธิบายแบบพันธสัญญาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรม, แนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างมีเหตุผล และ ความคิดเรื่องการไม่ให้ความสำคัญแก่แนวคิดทางศีลธรรมเชิง*

<sup>534</sup> Rawls 1987, p. 1; Rawls 1993, xlv

เนื้อหาสาระเรื่องใดอยู่ก่อน นั้นสามารถให้อุดมคติ หลักการและกระบวนการตัดสินใจที่พลเมืองของสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสามารถนำมาใช้เมื่อพวกเขาต้องมึวินิจฉัยและตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคมร่วมกันได้ *ประการแรก* อุดมคติเรื่องนี้ไม่ใช่ทฤษฎีแปลกลดอมที่ถูกลำนำมาใช้ครอบงำบนข้อเท็จจริงของประสบการณ์และจิตสำนึก (consciousness) ที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยมี ทว่าคือคำอธิบายที่ช่วยให้พลเมืองมีความเข้าใจที่ชัดเจนมากขึ้นเกี่ยวกับประสบการณ์ สำนึก รวมถึงภาษาทางศีลธรรมที่พวกเขาใช้ และ *ประการที่สอง* อุดมคติเรื่องนี้มีลักษณะที่ให้พื้นที่สำหรับแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระทุกแนวคิดเท่ากันในการค้นหาหลักการที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ ที่ทุกคนมีเหตุผลที่จะตกลงยอมรับและนำไปใช้กำกับกระทำของตน ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนี้ ย่อมเท่ากับอุดมคติเรื่องนี้ให้หลักการทางศีลธรรมที่สามารถเชื่อได้ว่าเปิดกว้าง เป็นกลางและปราศจากอคติสำหรับข้อเรียกร้องทางศีลธรรมของทุกคนที่เกี่ยวข้องมากกว่าหลักการที่อาจมาจากข้อเสนอของทฤษฎีใดๆ ได้พิจารณามาแล้วทั้งหมด

## บทที่ ๖

### ข้อเสนอทางออกแบบพันธสัญญาสำหรับ “โจทย์ของรอลส์”

ในบทที่ ๒ ได้วิเคราะห์ไว้ว่าทางออกที่จะสามารถตอบ “โจทย์ของรอลส์” ได้อย่างน่าพึงพอใจจะต้องเป็นทางออกที่สามารถอธิบายได้ว่า สิ่งใดที่จะนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะสามารถยอมรับร่วมกัน เพื่อใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวม ในยามที่พวกเขามีการวินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับสถาบันโครงสร้างเหล่านี้ โดยพื้นฐานที่ว่านี้จะต้องสามารถ (ก) ตอบเงื่อนไขของหลัก LPPL ได้ว่ามีลักษณะที่จะทำให้พลเมือง *ทุกคน* ที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสามารถมองเห็นได้ว่าตนมีเหตุผลที่จะยอมรับสิ่งนั้นเพื่อมาทำหน้าที่เป็นพื้นฐานที่ว่านี้ได้บนพื้นฐานของ *หลักการและอุดมคติที่พวกเขายอมรับได้* ซึ่งหมายความว่า สิ่งนี้ต้องสามารถมีพื้นที่ให้แก่คุณค่าทุกแบบ รวมทั้งคุณค่าชนิดที่ไม่เกี่ยวข้องกับเหตุผลสากล เช่น คุณค่าเรื่องความรักชาติและถิ่นกำเนิด หรือคุณค่าเรื่องวัฒนธรรมของคนกลุ่มน้อยที่สมาชิกจำนวนหนึ่งของสังคมยึดถืออยู่ สามารถเข้ามามีบทบาทในการกำหนดลักษณะของโครงสร้างพื้นฐานของสังคม เช่น เนื้อหาของกฎหมายระดับฐานรากอย่างกฎหมายรัฐธรรมนูญได้เพื่อที่รัฐธรรมนูญดังกล่าวจะสามารถกล่าวได้ว่ามีพื้นฐานรองรับอยู่บน *หลักการและอุดมคติที่พวกเขายอมรับได้* และขณะเดียวกันก็ต้องสามารถแสดงให้เห็นด้วยว่า (ข) ในการนำคุณค่าเหล่านี้เข้ามานั้นยังคงเป็นไปโดยสอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตย ซึ่งหมายความว่า จะไม่มีพลเมืองคนใดทั้งสิ้นที่ถูกละเมิดเสรีภาพและความเสมอภาคในการทำเช่นนั้น

เนื้อหาในบทนี้แบ่งเป็น ๓ ส่วน ส่วนแรกแสดงให้เห็นว่าอุดมคติเรื่อง JTO จากทฤษฎีจริยศาสตร์ของโทมัส สแคนลอนสามารถนำมาพัฒนาเป็นข้อเสนอทางออกแบบพันธสัญญาที่ตอบสนองเงื่อนไข (ข) เนื่องจากให้หลักการและอุดมคติทางการเมือง ที่ไม่เพียงสอดคล้องกับสิ่งที่สังคมประชาธิปไตยยึดถืออยู่ แต่ยังช่วยเพิ่มความลึกซึ้ง ความรัดกุมและสามารถปกป้องได้ให้แก่หลักการและอุดมคติเหล่านี้ ทั้งยังให้กรรมวิธีสำหรับตัดสินใจที่สอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงในสังคมชนิดนี้อีกด้วย

ส่วนที่สองเป็นการอ้างเหตุผลสองชุดเพื่อชี้ว่า ทางออกนี้ตอบสนองเงื่อนไข (ก) เนื่องจากอุดมคติเรื่อง JTO ยังให้ “หลักการอภิปรายสาธารณะ” ที่มีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่าพลเมือง *ทุกคน* จะสามารถยอมรับได้ เนื่องจากนอกจากจะยินยอมให้คุณค่าทุกรูปแบบสามารถถูกนำมาใช้อ้างในการอภิปรายสาธารณะแล้ว ยังมีข้อได้เปรียบเพิ่มเติมอีก คือ ๑) มีแนวโน้มที่จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง (non-extremist) และมีเนื้อหาที่กำหนดได้แน่ชัด เนื่องจากหลักการชนิดนี้เรียกร้องให้พลเมืองผู้ต้องการนำเสนอหรือให้เหตุผลสนับสนุนกฎหมายหรือนโยบายอย่างหนึ่งอย่างใดต้องเริ่มต้นโดยรับฟังเหตุผลทุกเหตุผลจากจุดยืนทั้งหมดที่เกี่ยวข้อง และพิจารณาว่ามีเหตุผลอันควรหรือไม่จากจุดยืนเหล่านั้นที่สามารถปฏิเสธสิ่งที่ตนเสนอหรือสนับสนุนนั้นได้จากนั้นจึงปรับข้อเสนอหรือสิ่งที่สนับสนุนให้อยู่ในรูปที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธได้ด้วยเหตุผลเหล่านั้น ลักษณะเช่นนี้ทำให้ไม่ว่าจะมีความขัดแย้งอยู่มากเพียงใด หลักการนี้ยังคงสามารถให้ผลลัพธ์ที่มีพื้นที่ให้สำหรับคู่ขัดแย้งทุกฝ่าย จึงทำให้เป็นหลักการที่เหมาะสมจะนำไปใช้กับความขัดแย้งทางการเมืองที่พบได้เสมอในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า และ ๒) ให้ผลลัพธ์ที่สอดคล้องกับข้อสรุปจากการตัดสินใจทางศีลธรรมของคนทั่วไป ที่สะท้อนให้เห็นในความเห็นของสาธารณะ (public opinion) ที่คนในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามีส่วนร่วมในบางเรื่อง เช่น ความเห็นของสาธารณะชนชาวอเมริกันในทศวรรษ ๑๙๓๐ เกี่ยวกับความชอบธรรมของการใช้สิทธิประท้วงหยุดงานเพื่อเรียกร้องความเป็นธรรมของสหภาพแรงงาน

ส่วนที่สามพิจารณาและตอบข้อโต้แย้งที่อาจเป็นไปได้สามข้อต่อข้อเสนอทางออกชนิดนี้ที่เกี่ยวข้องกับ ก) อันตรายต่อเสถียรภาพของสังคมประชาธิปไตย ข) ผลลัพธ์ที่ไม่ยืดหยุ่นหรือไม่อาจกำหนดแน่ชัดได้ และ ค) ผลลัพธ์ที่ไม่แม่นยำ และชี้ให้เห็นว่าข้อโต้แย้งเหล่านี้ไม่มีผลต่อข้อเสนอที่ว่านี้ ซึ่งยิ่งตอกย้ำให้เห็นชัดว่าทางออกแบบพันธสัญญาที่วิทยานิพนธ์ฉบับนี้เสนอคือวิธีรับมือกับปัญหาที่พหุนิยมทางคุณค่าก่อให้เกิดขึ้นกับสังคมประชาธิปไตยที่ลึกซึ้ง รัดกุมและปกป้องได้มากที่สุดเมื่อเทียบกับข้อเสนอทั้งหมดที่มีอยู่ในปัจจุบัน

**๖.๑ อุดมคติเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธได้อย่างมีเหตุผล (JTO) กับหลักการและอุดมคติทางการเมืองสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย**



ในส่วนนี้จะชี้ให้เห็นว่าอุดมคติเรื่อง JTO จากทฤษฎีจริยศาสตร์เรื่อง “หน้าที่ที่เราพึงมีต่อกันและกัน” ให้หลักการและอุดมคติทางการเมืองที่สามารถนำไปใช้จัดระเบียบความสัมพันธ์ทางการเมืองและสังคมในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า ที่ตอบสนองเงื่อนไข (ข) ของทางออกที่สามารถตอบ “โจทย์ของรอลส์” ได้อย่างน่าพอใจตามที่ได้วิเคราะห์ไว้ในบทที่ ๒ (หัวข้อ ๒.๓) เนื่องจากหลักการและอุดมคติเหล่านี้ไม่เพียงมีเนื้อหาที่สอดคล้องไปด้วยกันได้กับหลักการและอุดมคติพื้นฐานของประชาธิปไตยที่ผู้คนคุ้นเคยดีอยู่แล้ว เช่น ความเสมอภาค เสรีภาพ และความยุติธรรม แต่ยังช่วยเพิ่มความลึกซึ้ง ความรัดกุมและความสามารถปกป้องได้ให้แก่หลักการและอุดมคติเหล่านี้ในลักษณะต่อไปนี้ด้วย

**อุดมคติเรื่องความเสมอภาคระหว่างบุคคล** อุดมคติเรื่องนี้ให้อุดมคติเรื่องความเสมอภาคระหว่างบุคคลที่เรียกร้องให้คนแต่ละคนต้องปฏิบัติต่อผู้อื่นในฐานะบุคคลที่เสมอภาคกับตน ที่แสดงออกโดยการที่เมื่อใดที่เขาหรือเธอจะกระทำบางสิ่งบางอย่างส่งผลกระทบต่อคนเหล่านั้น เขาหรือเธอต้องพิจารณาว่าการกระทำนั้นมีหลักการใดที่อนุญาตให้กระทำได้ จากนั้นจึงรวบรวม พิจารณาและประเมินเหตุผลสามัญชนิดต่างๆ ที่อาจนำมาใช้ปฏิเสธหลักการดังกล่าวจากจุดยืนสามัญทุกจุดยืนที่จะได้รับผลกระทบ นอกจากนี้ เขาหรือเธอยังต้องค้นหาหลักการทางเลือก รวมทั้งเหตุผลสามัญจากทุกจุดยืนสามัญที่จะได้รับผลกระทบเพื่อมาเปรียบเทียบกันด้วย และเมื่อได้ข้อสรุปแล้วว่าหลักการที่อนุญาตให้กระทำสิ่งนั้นได้เป็นหลักการที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ จึงค่อยลงมือกระทำ อุดมคติเรื่องความเสมอภาคชนิดนี้สอดคล้องกับหลักความเสมอภาคแบบประชาธิปไตย (democratic equality) ที่พบได้ในประชาธิปไตยเชิงกระบวนการ<sup>535</sup> ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม<sup>536</sup> และประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรอง<sup>537</sup> แต่อุดมคติเรื่องความเสมอภาคชนิดนี้ยังมีมิติที่ลึกซึ้ง รัดกุมและสามารถปกป้องได้มากกว่าหลักความเสมอภาคแบบ

<sup>535</sup> Dahl 1989, p. 175

<sup>536</sup> ดู Dworkin 1989, Rawls 1971, 1993, Cohen 1998 ต่างกันตรงที่ปรับเปลี่ยนเงื่อนไขบังคับ (constraints) ให้รวมถึงการให้น้ำหนักแก่เหตุผลเชิงเนื้อหาสาระของคนทุกคนอย่างเท่าเทียม) สำหรับเหตุผลว่าประชาธิปไตยชนิดนี้ไม่ให้น้ำหนักแก่เหตุผลเชิงเนื้อหาสาระของคนทุกคนอย่างเท่าเทียมอย่างไร ดูข้อวิจารณ์ของกัทแมนและทอมป์สันต่อประชาธิปไตยชนิดนี้ในบทที่ ๒ หัวข้อ ๒.๒.๒ และแนวคิดของทั้งคู่เกี่ยวกับประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองในบทที่ ๔ หัวข้อ ๔.๒

<sup>537</sup> Gutmann & Thompson 1996, Ackerman & Fishkin 2004

ประชาธิปไตย เนื่องจากเรียกร้องให้เสียงของคนทุกคนที่ถูกนำมาพิจารณาในกระบวนการใช้เหตุผลร่วมกันแบบประชาธิปไตยต้องเป็นเสียงของเหตุผลที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับบุคคลเหล่านั้น (personal reasons) กล่าวคือ ต้องเป็นเหตุผลที่กระทบต่อข้อเรียกร้องอันชอบธรรมของบุคคลเหล่านั้นโดยตรง ไม่ใช่เหตุผลที่ส่งผลกระทบต่อบุคคลในทางอ้อมเท่านั้น (impersonal reasons)<sup>538</sup> ข้อเรียกร้องนี้มีฐานมาจากแนวคิดเรื่องการตระหนักในความแยกขาดจากกันของบุคคล<sup>539</sup> อันเป็นแนวคิดสำคัญเรื่องหนึ่งของทศนะเสรีนิยม-ปัจเจกบุคคลนิยม<sup>540</sup> และเป็นแนวคิดที่หลายคนเชื่อว่าเป็นจุดแข็งของทศนะทางการเมืองชนิดนี้ที่ไม่พบในทศนะทางการเมืองคู่แข่ง เช่น สังคมนิยมหรือชุมชนนิยม<sup>541</sup> ขณะเดียวกันก็เป็นหนึ่งในข้อได้เปรียบที่สำคัญของทศนะประชาธิปไตยชนนิยมที่ใช้ความพอใจเลือกที่มีขอบเขตจำกัด (bounded preference) เป็นฐานเพื่อคั่นหนายโยบายสาธารณะที่ก่อให้เกิดสวัสดิการสูงสุด โดยความพอใจเลือกชนิดนี้กันไม่ให้ความพอใจเลือกชนิดที่มีปัญหา เช่น ความพอใจเลือกที่แทรกแซงสิทธิเสรีภาพของบุคคลอื่น<sup>542</sup> หรือความพอใจเลือกที่ละเมิดสิทธิของบุคคลอื่นโดยตรง<sup>543</sup> สามารถเข้ามามีอิทธิพลต่อการตัดสินใจสาธารณะ (social

<sup>538</sup> Scanlon 2004, p. 128 สำหรับกรณียกเว้นในเรื่องนี้ ดูการอภิปรายในบทที่ ๕ หัวข้อ ๔.๒.๓ หน้า ๔๓

<sup>539</sup> แนวคิดเรื่องการแยกขาดจากกันของบุคคล (separation of persons) หมายถึงการที่บุคคลแต่ละคนมีสถานะเป็นปัจเจกบุคคลที่มีชุดของสิทธิและเสรีภาพพื้นฐานของตนที่ผู้อื่นไม่อาจล่วงละเมิดได้โดยการอ้างประโยชน์ของส่วนรวมหรือความอยู่ดีมีสุขเพิ่มขึ้นสำหรับคนอื่น ๆ ดูเพิ่มเติมเกี่ยวกับแนวคิดนี้ใน Rawls 1971, Robert Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books. 1974

<sup>540</sup> Rawls 1971; Nozick 1974

<sup>541</sup> Will Kymlicka. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 1990, pp. 186-187

<sup>542</sup> ดูข้อวิจารณ์ที่จัดว่าเป็นงานชิ้นคลาสสิกเกี่ยวกับความพอใจเลือกชนิดนี้ใน Brian Barry. "Lady Chatterley's Lover and Doctor Fischer's Bomb Party: Liberalism, Pareto Optimality and the problem of objectionable preferences" Jon Elster & Aanund Hylland (ed.) *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, Mass., Cambridge University Press. 1989

<sup>543</sup> เช่น ความพอใจเลือกที่สกปรกที่กลุ่มคลุ คัลกซ์ คลานมีต่อพลเมืองผิวดำ และคนกลุ่มน้อยต่างๆ ในสหรัฐอเมริกา ดูข้อวิจารณ์เพิ่มเติมต่อความพอใจเลือกชนิดนี้และความพอใจเลือกชนิดที่เป็นปัญหาคณิตอื่นๆ ใน Parfit 1978; John Broome. "Choice and Value in Economics," *Oxford Economic Paper*, vol. 30. 1978; Allan Gibbard, "Interpersonal Comparisons: Preference, Good, and the Intrinsic Reward of a Life," in Jon Elster and Aanund Hylland (eds.). *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge: Cambridge

choice) ได้ เช่น ทฤษฎีของแอดเลอร์และโพสเนอร์ที่อธิบายในบทที่ ๔ ทว่าอุดมคติเรื่องความเสมอภาคแบบประชาธิปไตยกลับดูเหมือนไม่ได้สะท้อนแนวคิดนี้เท่าที่ควร โดยเฉพาะประชาธิปไตยเชิงกระบวนการที่เน้นเรื่องการให้น้ำหนักแก่เสียงของคนทุกคนเท่ากับหนึ่งเสียง ดังจะเห็นว่าการลงคะแนนเสียงแบบประชาธิปไตยไม่ได้ห้ามที่เสียงหนึ่งเสียงของคนบางคนหรือคนหลายคนจะสะท้อนความพอใจเลือกที่เป็นปัญหาคิดดังที่ได้ยกตัวอย่างไป ซึ่งในทางปฏิบัติแล้วย่อมไม่ต่างอะไรจากการยินยอมให้ผู้เป็นเจ้าของความพอใจเลือกเหล่านั้นสามารถใช้เสียงของตนเพื่อแทรกแซง หรือลิดรอนอำนาจการตัดสินใจที่โดยหลักการแล้วจะต้องเท่าเทียมกันสำหรับคนทุกคนเนื่องจากเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องและมีผลกระทบต่อตัวคนแต่ละคนเองโดยตรง และจึงย่อมมีนัยยะที่เป็นการปฏิบัติต่อคนที่ถูกแทรกแซงนั้นอย่างไม่เสมอภาคในทางอ้อมแบบหนึ่ง

อุดมคติเรื่อง JTO นอกจากจะเรียกร้องให้ต้องพิจารณาเฉพาะเสียงที่เท่ากันของเหตุผลที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับบุคคล (personal reasons) แล้ว ยังเรียกร้องให้ต้องให้ น้ำหนักเชิงบวก (positive weight) แก่เหตุผลเหล่านี้อย่างเสมอภาคกันด้วย โดยถือว่าการตัดสินใจเรื่องที่มีความสำคัญอย่างยิ่งวด ผลประโยชน์ชนิดที่สำคัญมากของพลเมืองทุกคนต้องถูกให้น้ำหนักอย่างเสมอภาคกัน<sup>544</sup> ซึ่งสะท้อนแนวคิดที่ว่ารัฐต้องปฏิบัติต่อคนทุกคนด้วยความเคารพและความห่วงใยในผลประโยชน์ที่พวกเขามีอยู่อย่างเสมอภาคกัน (equal concern and respect)<sup>545</sup> อันเป็นแนวคิดแบบเสรีนิยมที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางมากที่สุดเรื่องหนึ่ง ต่อไปนี้จะนำอุดมคตินี้ไปใช้พิจารณาตัวอย่างสมมติเรื่องการตัดสินใจของคณะลูกขุนในกรณีของไดแอนน่า บราวน์ เพื่อจะชี้ให้เห็นถึงนัยยะที่ตามมาอย่างเป็นรูปธรรมของอุดมคติเรื่องความเสมอภาคชนิดนี้ต่อการตัดสินใจสาธารณะในสังคมเสรีประชาธิปไตย

---

University Press. 1986; Mark Carl Overvold. "Self-Interest and the Concept of Self-Sacrifice," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 10. 1980; Amartya Sen. "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6. 1977; David Sobel. "On the Subjectivity of Welfare," *Ethics* 107. 1997

<sup>544</sup> ดูการอธิบายแนวคิดเรื่องการให้ น้ำหนักเชิงบวก นี้ในบทที่ ๕ หัวข้อ ๔.๒.๓ หน้า ๔๙-๕๐

<sup>545</sup> Dworkin 1978, pp. 113-143

ในตัวอย่างนี้ ลูกขุนสามคนแรกที่ตัดสินใจว่าไม่ควรให้ความช่วยเหลือบราวน์ (ซึ่งมีนัยยะว่าปล่อยยให้เธอเสียชีวิต) พวกเขาตัดสินใจบนพื้นฐานของความเชื่อส่วนตัวที่ผิดเกี่ยวกับประสิทธิภาพในการรักษาและภาวะด้านงบประมาณของรัฐ (ลูกขุนคนที่ ๑) ความเชื่อทางอุดมการณ์ส่วนตัว (ลูกขุนคนที่ ๒ และ ๓) โดยไม่ได้ประเมินน้ำหนักเหตุผลเรื่องความจำเป็นของบราวน์ เปรียบเทียบกับภาวะหรือความเสียหายที่จะเกิดกับพลเมืองคนอื่นหากรัฐตัดสินใจเก็บภาษีเพิ่มเพื่อนำเงินไปช่วยพลเมืองที่ตกอยู่ในสถานะเจ็บป่วยร้ายแรงและไม่มีเงินรักษาตนเองเช่นบราวน์ ซึ่งเท่ากับว่าแม้ว่าลูกขุนคนนี้จะตัดสินใจตามหลักความเสมอภาคแบบประชาธิปไตยที่ใช้เสียงข้างมากเป็นเครื่องตัดสิน แต่ในความเป็นจริงคือพวกเขาไม่ได้ปฏิบัติต่อคนทุกคนอย่างเสมอภาคโดยการให้นำหนักความสำคัญแก่เหตุผลของทุกคนอย่างเท่าเทียมกัน ไม่ว่าจะเป็นคนในจุดยืนของบราวน์ พลเมืองผู้มีรายได้คนอื่นที่จะต้องถูกเก็บภาษีเพิ่ม คนป่วยรายอื่นหรือผู้ที่ต้องการสวัสดิการความช่วยเหลือของรัฐในด้านอื่นๆ ฯลฯ ทั้งนี้มีพักต้องพูดถึงการให้ *น้ำหนักเชิงบวก* แก่เหตุผลของทุกคนที่ได้รับผลกระทบในสถานการณ์นี้อย่างเสมอภาคด้วยซ้ำ แต่การตัดสินใจที่เป็นไปตามหลักความเสมอภาคแค่ในเชิงรูปแบบเช่นนี้ย่อมมีผลต่อความชอบธรรมของผลการตัดสินใจตามมา ในแง่ที่บุคคลที่เกี่ยวข้องในจุดยืนต่างๆ ที่ได้รับผลกระทบที่ต่างรับรู้ได้ว่า เหตุผลของพวกเขาไม่ถูกให้ความเคารพหรือใส่ใจ ย่อมมีเหตุผลที่จะปฏิเสธไม่ยอมรับผลการตัดสินใจของลูกขุนคนนี้ ซึ่งจะเห็นว่าข้อนี้เป็นข้อเท็จจริงที่พบได้ทั่วไป โดยเมื่อใดก็ตามที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยออกมาคัดค้านการตัดสินใจสาธารณะเรื่องใดเรื่องหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็ร่างกฎหมายที่กำลังพิจารณาอยู่ในสภาหรือคำตัดสินของศาลที่พวกเขาเห็นว่าไม่ถูกต้อง คนเหล่านี้มักอ้างเหตุผลข้อที่ว่า เพราะร่างกฎหมายหรือคำตัดสินของศาลนั้นไม่ได้คำนึงถึงประโยชน์ของคนในจุดยืนของพวกเขา (หรือคนในจุดยืนอื่น) ที่จะได้รับผลกระทบทั้งโดยตรงและโดยอ้อมอย่างเท่าเทียมและเป็นธรรม เมื่อเทียบกับประโยชน์ของคนในจุดยืนแบบอื่นๆ ที่ร่างกฎหมายหรือคำตัดสินนั้นดูจะเอื้อประโยชน์ให้มากกว่า

ในทางกลับกัน หากลูกขุนคนนี้ยึดอุดมคติเรื่องความเสมอภาคแบบประชาธิปไตยชนิดที่เสนอนี้ พวกเขาจะตัดสินใจโดยพิจารณาเหตุผลสามัญจากจุดยืนสามัญทุกจุดยืนที่จะได้รับผลกระทบ และให้นำหนักแก่เหตุผลสำคัญๆ ของคนในทุกจุดยืนอย่างเท่าเทียมกัน และสิ่งนี้ย่อมทำให้คนทุกคน รวมถึงคนผู้ที่ต้องแบกรับภาวะหรือได้รับความเสียหายจากการตัดสินใจนั้น

สามารถมั่นใจได้ว่าคำตัดสินนั้นเป็นผลที่ตามมาหลังจากที่ได้พิจารณาและให้น้ำหนักแก่เหตุผลของเขาและคนอื่นอย่างเท่าเทียมกันแล้ว และสิ่งที่ทำให้ผลลัพธ์ออกมาในรูปที่พวกเขาต้องเสียประโยชน์นั้นเกิดจากปัจจัยเชิงสถานการณ์หรือข้อเท็จจริงเชิงสถานการณ์ที่ผู้ตัดสินใจเหล่านี้ไม่มีอำนาจควบคุม ในแบบเดียวกับที่คนกลุ่มเล็กกว่าในกรณีสมมติเรื่องการช่วยชีวิตคนจมน้ำต้องยอมรับว่าการตัดสินใจที่นำความสูญเสียมาให้แก่พวกตนนั้นเป็นผลจากการให้ น้ำหนักเชิงบวกแก่ผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลแต่ละคนและทุกคนในทั้งสองกลุ่มแล้วอย่างเท่าเทียมกันแล้วจึงออกมาเป็นเช่นนั้น เมื่อเป็นเช่นนั้นคนเหล่านี้ย่อมไม่มีเหตุผลที่จะปฏิเสธคำตัดสินนั้นได้ว่าขาดความชอบธรรม เนื่องจากหากสถานการณ์กลับกันและพวกเขาเป็นฝ่ายที่อยู่ในสถานะของคนกลุ่มใหญ่กว่า พวกเขาก็คือผู้ที่จะได้ประโยชน์จากคำตัดสินนี้เช่นเดียวกัน

จากที่กล่าวมานี้จึงสรุปได้ว่าอุดมคติเรื่องความเสมอภาคที่เสนอนี้ไม่เพียงสอดคล้องกับหลักการพื้นฐานเรื่องความเสมอภาคแบบประชาธิปไตย แต่ยังช่วยให้หลักการนี้มีมิติที่ลึกซึ้งมากขึ้น โดยเข้าใจความหมายของการปฏิบัติต่อบุคคลทุกคนด้วยความเคารพและความห่วงใยอย่างเท่าเทียมกันมากขึ้น และสิ่งนี้ช่วยให้หลักการนี้มีความรัดกุมและสามารถถูกให้เหตุผลปกป้องได้มากขึ้นตามมา

**อุดมคติเรื่องเสรีภาพ** อุดมคติเรื่อง JTO ให้อุดมคติเรื่องเสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่ครบถ้วนเพียงพอตามที่อุดมคตินี้เป็นที่เข้าใจอยู่ในสังคมประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม โดยเป็นเสรีภาพที่ประกอบด้วยทั้งมิติเชิงบวกของสิทธิและสิทธิถือครอง ในฐานะเป็นเครื่องปกป้องคุ้มครองและให้หลักประกันแก่ปัจเจกบุคคล และมิติเชิงลบของความรับผิดชอบส่วนบุคคลที่เน้นความหมายของการได้รับโอกาสที่จะเลือก<sup>546</sup> อาจมีผู้วิจารณ์ว่าอุดมคติเรื่องเสรีภาพชนิดนี้ไม่ครบถ้วน และต่อยกว่าอุดมคติเรื่องเสรีภาพที่เสนอโดยนักทฤษฎีเสรีนิยมคลาสสิก เช่น จอห์น ล็อค หรือจอห์น สจ๊วต มิลล์ หรือนักทฤษฎีสายอิสลามนิยมเช่น โรเบิร์ต โนซิค หรือแม้แต่ทฤษฎีเสรีภาพแบบเสมอภาคนิยมของรอลส์<sup>547</sup> เพราะไม่ได้ยกเสรีภาพขึ้นไว้เป็นคุณค่าสูงสุดที่สามารถ

<sup>546</sup> Scanlon 1998, p. 260-265-266

<sup>547</sup> ดู John Locke (1987); John Stuart Mill (1869) ; Robert Nozick (1974) และ Rawls (1971, 1993) ในกรณีของรอลส์ ต้องกล่าวด้วยว่ารอลส์ไม่ได้เรียกร้องการให้ความสำคัญสูงสุดกับเสรีภาพในความหมายเชิงนามธรรม แต่เน้นที่เสรีภาพชนิดที่เฉพาะเจาะจงบางประการว่าเป็นสิ่งที่ต้องถูกให้ความสำคัญก่อน ดังจะเห็นจาก

สยบคุณค่าเรื่องอื่นได้ทุกเรื่องแบบเดียวกับอุดมคติเรื่องเสรีภาพที่นักคิดเหล่านี้เสนอ แต่การอภิปรายที่ได้กระทำในบทก่อนหน้าชี้ให้เห็นแล้วว่า ข้อนี้ไม่ใช่จุดอ่อนเลยแม้แต่น้อย การอ้างว่าอุดมคติเรื่องเสรีภาพสามารถสยบอุดมคติอื่นทั้งหมดได้เป็นข้ออ้างที่ไม่สามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุน (justifiable) จากทุกจุดยืนได้ เพราะถึงที่สุดแล้วย่อมมีเหตุผลจากจุดยืนสามัญอย่างน้อยหนึ่งจุดยืนที่ได้แย้งการอ้างเสรีภาพในลักษณะเบ็ดเสร็จสมบูรณ์ในสถานการณ์เฉพาะที่พิจารณาอยู่นั้น แต่การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าข้ออ้างเรื่องเสรีภาพจะไม่สามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุนจากทุกจุดยืนได้ในทุกสถานการณ์ เพราะอาจมีบางกรณีที่ข้ออ้างเรื่องนี้เป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุด แต่สิ่งนี้ต้องถูกตัดสินภายหลังจากที่ได้พิจารณาเหตุผลได้แย้งจากทุกจุดยืนแล้วเท่านั้น ยิ่งกว่านั้น อุดมคติเรื่องเสรีภาพชนิดนี้ยังสอดคล้องกับความเข้าใจของเรื่องที่ได้พบได้ทั่วไปในพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตย อันได้แก่ ความเข้าใจว่าคนทุกคนควรได้รับการปกป้องสิทธิพื้นฐาน เช่น สิทธิในชีวิต ร่างกายและทรัพย์สินให้พ้นจากการล่วงละเมิดโดยผู้อื่น และความเข้าใจที่ว่าคนทุกคนมีหน้าที่ต้องรับผิดชอบต่อสิ่งที่เกิดขึ้นกับตนเองไม่ว่าจะเป็นด้านบวกหรือด้านลบที่เป็นผลมาจากการตัดสินใจที่ได้กระทำลงไปที่อยู่ในขอบเขตที่เขา/เธอสามารถควบคุมได้<sup>548</sup> ขณะที่อุดมคติเรื่องเสรีภาพชนิดอื่นที่ยกเสรีภาพไว้สูงเหนือคุณค่าเรื่องอื่น

---

ที่รอลส์กล่าวว่ารัฐบาลประชาธิปไตยไม่ควรให้ความสำคัญแก่ “เสรีภาพในตัวเอง รวบรวมว่าการใช้บางสิ่งที่เรียกว่า “เสรีภาพ” มีคุณค่าโดดเด่นและสำคัญ และเป็นเป้าหมายหลัก แม้จะไม่ใช่เป้าหมายเดียวของความยุติธรรมทางสังคมและการเมือง ตรงกันข้าม รัฐบาลประชาธิปไตยควรมุ่งเน้นไปที่ “การบรรลุถึงเสรีภาพชนิดที่เฉพาะเจาะจงและหลักประกันทางรัฐธรรมนูญที่เฉพาะเจาะจงบางอย่าง เช่น ที่สามารถพบได้ในบทบัญญัติว่าด้วยสิทธิและคำประกาศว่าด้วยสิทธิของมนุษย์” โดยสำหรับรอลส์ เสรีภาพชนิดที่ว่าคือ เสรีภาพชนิดที่เป็นเงื่อนไขทางสังคมที่จำเป็นสำหรับการพัฒนาและการใช้อำนาจของบุคคลิกภาพทางศีลธรรมสองชนิดตลอดชั่วชีวิตคือ ขีดความสามารถในการมีความเข้าใจเกี่ยวกับชีวิตที่ดีและสำนึกเรื่องความยุติธรรม ดู Rawls 1993, pp. 291-293

<sup>548</sup> เช่น แนวคิดที่ว่า คนตกงานที่พยายามหางานอย่างเต็มที่แล้ว แต่เพราะเศรษฐกิจตกต่ำ บริษัทส่วนใหญ่เลิกจ้างงาน รวมทั้งตัวคนงานเองขาดทักษะที่จะไปประกอบอาชีพอย่างอื่นนอกภาคอุตสาหกรรม ทำให้ไม่สามารถหางานทำได้และไม่มีเงินเลี้ยงดูตนเองและครอบครัว คนเช่นนี้สมควรได้รับความช่วยเหลือเป็นสวัสดิการหรือเงินบรรเทาทุกข์จากการตกงานจากรัฐ ขณะที่คนตกงานทั้งที่เศรษฐกิจกำลังไปได้ดี แต่ตนเองกลับยอมให้ออกไม่ชวนขวยหางานทำ คนเช่นนี้ไม่สมควรได้รับเงินช่วยเหลือจากรัฐแบบเดียวกัน (เป็นความจริงที่ว่าคนมีความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องนี้ไม่ตรงกันทั้งหมด เช่น บางคนอาจเห็นว่าคนบางกลุ่มในคนกลุ่มหลัง เช่น คนที่ขาดแรงจูงใจในการหางานทำเนื่องจากไม่ได้รับการปลูกฝังที่ดีจากครอบครัวและอยู่ในสิ่งแวดล้อมทางสังคมที่ไม่ส่งเสริม

ทั้งหมดต้องพบกับความยุ่งยากในการปรับให้ความเชื่อที่อยู่ร่วมกันได้กับความเข้าใจเรื่องความรับผิดชอบส่วนบุคคล และบทบาทในการให้ความช่วยเหลือของรัฐในกรณีที่บุคคลได้รับผลกระทบจากสิ่งที่เขา/เธอไม่สามารถควบคุมได้ ซึ่งไม่ชัดเจนว่าจะไปด้วยกันได้อย่างไรกับอุดมคติเรื่องเสรีภาพชนิดนี้<sup>549</sup> เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเท่ากับว่าอุดมคติเรื่องเสรีภาพชนิดที่เสนอนี้ให้ไม่เพียงสอดคล้องกับอุดมคติเรื่องเสรีภาพชนิดที่เน้นสิทธิพื้นฐานของพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยเท่านั้น แต่ยังมีควมรัดกุมและสามารถให้เหตุผลปกป้องได้มากกว่าจากข้อวิจารณ์ของผู้ที่เห็นว่าอุดมคติเรื่องเสรีภาพที่ใช้อยู่ยังไม่สามารถอธิบายเรื่องความรับผิดชอบส่วนบุคคลและบทบาทในการให้ความช่วยเหลือของรัฐได้อย่างเพียงพอ

**อุดมคติเรื่องความยุติธรรม** อุดมคติเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ ให้อุดมคติเรื่องความยุติธรรมทางสังคมที่รัดกุมและเป็นที่โต้แย้งได้น้อยกว่าหลักเรื่องเดียวกันนี้ที่ผู้อื่นได้เสนอไว้ อุดมคตินี้มีพื้นฐานอยู่บนความคิดที่ว่า ข้ออ้างเรื่องการให้ความสำคัญก่อนแก่คนยากไร้ลำบากที่สุดของสังคมแม้จะมีความสำคัญ แต่ก็ไม่ใช่ความสำคัญอย่างชนิดเบ็ดเสร็จสัมบูรณ์ และที่ถูกต้องแล้วอุดมคติเรื่องนี้ต้องมีพื้นที่ให้แก่ข้อเรียกร้องของบุคคลที่ต้องเป็นผู้แบกรับภาระที่เกิดจากการให้ความช่วยเหลือแก่

---

สนับสนุนการทำเช่นนั้น คนเหล่านี้สมควรได้รับเงินช่วยเหลือจากรัฐด้วยเช่นกัน แต่อย่างน้อยที่สุด คนส่วนใหญ่ยังคงเห็นตรงกันว่า หากมีผู้หยิบยื่นโอกาสในการทำงานให้แล้ว แต่คนๆ นั้นยังปฏิเสธไม่ทำเพราะความเกียจคร้านและเลือกที่จะเลี้ยงชีวิตด้วยสวัสดิการของรัฐที่มาจากเงินภาษีของคนอื่น คนเช่นนี้ไม่สมควรได้รับเงินช่วยเหลือจากรัฐ

<sup>549</sup> ตัวอย่างที่ชัดเจนคือ ทศณะแบบอริสรภาพนิยม (libertarianism) ซึ่งให้ความสำคัญสูงสุดกับสิทธิ (rights) ของปัจเจกบุคคลรวมถึงกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินที่แสวงหามาด้วยตนเอง ทศณะชนิดนี้มีจุดยืนที่ขาดความยืดหยุ่นอย่างยิ่งเกี่ยวกับบทบาทในการให้ความช่วยเหลือของรัฐต่อบุคคลที่ต้องตกอยู่ในสภาวะทุกข์ยากลำบากจากปัจจัยที่ตัวเองไม่ได้เป็นผู้กำหนด เช่น ผู้ที่กลายเป็นคนไร้บ้านเนื่องมาจากภาวะเศรษฐกิจที่มีสาเหตุมาจากปัจจัยภายในประเทศและภายนอกประเทศ เช่น ระหว่าง The Great Depression ในประเทศสหรัฐอเมริกา จนทำให้มองว่าทางออกในการให้ความช่วยเหลือในกรณีเช่นนี้จะต้องอยู่ในรูปของการบริการโดยสมัครใจของบุคคลต่อบุคคล หรือผ่านองค์กรที่รวมตัวกันด้วยความสมัครใจ หรือชุมชน แต่ต้องไม่ใช่การดำเนินการด้วยระบอบรัฐสวัสดิการที่มีลักษณะเป็นการบังคับ (coercion) ให้คนที่มั่งมีต้องช่วยเหลือคนที่ประสบทุกข์ยากเหล่านั้น เพราะการทำเช่นนี้ถูกมองว่าเป็นการละเมิดกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินของคนกลุ่มแรก ดูการวิเคราะห์ในประเด็นนี้เพิ่มเติมใน Nozick 1974

คนยากไร้ลำบากที่สุดของสังคมด้วย และก็เช่นเดียวกันที่อาจมีผู้โต้แย้งว่า อุดมคติเรื่องความยุติธรรมชนิดนี้ “ยุติธรรม” น้อยกว่าอุดมคติเรื่องความยุติธรรมที่เสนอโดยนักเสรีนิยม-เสมอภาคนิยม เช่น รอลส์ ดอร์คีน อาร์เนสันและพาร์พิท รวมถึงนักทฤษฎีประโยชน์นิยมซึ่งอ้างว่าถูกต้องแล้วที่ว่าสังคมควรให้ความช่วยเหลือแก่คนยากไร้ลำบากที่สุดก่อนเป็นอันดับแรก เพราะคนกลุ่มนี้คือผู้มีความจำเป็นพิเศษ เป็นผู้ที่ต้องประสบความเดือดร้อนทุกข์ยากมากกว่าคนกลุ่มอื่น เป็นผู้ที่ถูกลิดรอนโอกาสในการพัฒนาขีดความสามารถขั้นพื้นฐานที่จำเป็นต่อการมีชีวิตที่ดี เป็นผู้ที่ต้องประสบเคราะห์กรรมที่เกิดจากปัจจัยที่พวกเขาไม่ได้เลือก หรือเพราะการช่วยเหลือคนยากไร้ลำบากที่สุดกลุ่มนี้ช่วยลดความเหลื่อมล้ำทางสังคมซึ่งจำเป็นต่อเสถียรภาพในระยะยาว ฯลฯ แต่ข้อโต้แย้งที่ว่ามานี้ไม่ถูกต้องด้วยเหตุผลสองประการ *ประการแรก* ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าเหตุผลทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระต้องสามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุนได้ (justifiable) จากทุกจุดยืนก่อนจึงจะสามารถให้ผลลัพธ์ที่สามารถเป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนทุกคน อุดมคติเรื่องความยุติธรรมที่เสนอนี้ทั้งตอบสนองของความจำเป็นของผู้ยากไร้ลำบากที่สุดในกรณีที่เหมาะสม และพร้อมกันนั้นก็ยังสามารถให้การปกป้องคุ้มครองแก่ผู้ที่ต้องแบกรับภาระในการให้ความช่วยเหลือแก่คนที่ยากไร้ลำบากที่สุดของสังคมด้วยว่าเขาจะไม่ถูกเรียกร้องให้ต้องแบกรับภาระจนเกินสมควร ทำให้มีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อได้ว่าอุดมคติเรื่องนี้จะสามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุนได้จากทุกจุดยืน โดยไม่มีคนในจุดยืนสามัญใดเลยมีเหตุผลที่สามารถโต้แย้งได้ ขณะที่อุดมคติเรื่องความยุติธรรมรูปแบบอื่นที่อาจดูเหมือน “ยุติธรรมมากกว่า” ไม่น่าจะสามารถถูกให้เหตุผลสนับสนุนแบบเดียวกันได้เนื่องจากแนวคิดที่ว่าต้องให้ความสำคัญก่อนแก่คนยากไร้ลำบากที่สุดของสังคมอย่างเบ็ดเสร็จสัมบูรณ์ อย่างไรก็ตามย่อมต้องมีเหตุผลจากจุดยืนสามัญอย่างน้อยหนึ่งจุดยืนที่โต้แย้งแนวคิดนี้เท่ากับว่าแนวคิดนี้จะไม่สามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่คนทุกคนสามารถยอมรับร่วมกันได้ *ประการที่สอง* อุดมคติเรื่อง JTO ไม่ได้ทิ้งแนวคิดเรื่องการให้ความสำคัญก่อนแก่คนยากไร้ลำบากที่สุดของสังคม หากหลังวินิจฉัยแล้วพบว่าไม่มีเหตุผลจากจุดยืนสามัญไม่ว่าจุดยืนใดเลยที่ปฏิเสธแนวคิดเรื่องนี้ ซึ่งทำที่เช่นนี้สอดคล้องกับสำนักทางศีลธรรมโดยทั่วไปที่บอกแก่เราว่า การช่วยเหลือผู้อื่นที่ตกอยู่ในสภาพลำบากยากไร้เมื่ออยู่ในวิสัยที่สามารถกระทำได้เป็นสิ่งที่สมควร (และต้อง) ทำเว้นเสียแต่ผู้ที่ถูกคาดหวังว่าจะต้องให้ความช่วยเหลือนั้นถูกผูกมัดอยู่ก่อนแล้วด้วยพันธะบางอย่าง เช่น



การปฏิบัติหน้าที่อันเป็นความรับผิดชอบโดยตรง ที่ทำให้ไม่อาจให้ความช่วยเหลือเช่นที่ทำได้โดย  
ไม่ก่อให้เกิดความเสียหายแก่บุคคลที่สามและบุคคลอื่นตามมา

ดังนั้น จึงสรุปได้ว่าหลักการและอุดมคติเหล่านี้ที่อุดมคติเรื่อง JTO ให้สามารถนำมาใช้  
เป็นหลักการและอุดมคติทางการเมืองสำหรับจัดระเบียบโครงสร้างพื้นฐานของ สังคมเสรี  
ประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า และช่วยเพิ่มความลึกซึ้ง ความรัดกุมและความสามารถ  
ปกป้องโดยเหตุผลให้แก่หลักการและอุดมคติที่สังคมเสรีประชาธิปไตยใช้อยู่ในปัจจุบัน<sup>550</sup> ทำให้  
สามารถตอบปัญหาเรื่องความชอบธรรมที่อาจเกิดจากความเป็นพหุนิยมทางคุณค่าของพลเมือง  
ในสังคมได้อย่างน่าพอใจมากขึ้น

### กระบวนการตัดสินใจ

ในส่วนนี้จะชี้ให้เห็นว่าทางออกแบบพันธสัญญาที่สร้างจากอุดมคติเรื่อง JTO ยังให้  
กรรมวิธีตัดสินใจ (decision procedure) สำหรับปัญหาสาธารณะที่ซับซ้อนของสังคมเสรี  
ประชาธิปไตย โดยเป็นกรรมวิธีตัดสินใจที่ประกอบด้วยโครงสร้างสองระดับ คือ (ก) โครงสร้าง  
ระดับแรกแบบพันธสัญญาที่อาศัยกรอบคิดเรื่อง JTO และ (ข) โครงสร้างระดับที่สองของเหตุผล  
สามัญ โครงสร้างเช่นนี้ให้กฎความสำคัญก่อนหลัง (priority rule) โดยโครงสร้างระดับแรกให้กรอบ  
คิดสำหรับใช้ค้นหาและประเมินหลักการทางศีลธรรม ตลอดจนประเมินความสามารถในการ  
ปฏิเสธหลักการของเหตุผลสามัญจากจุดยืนสามัญชนิดต่างๆ ที่โครงสร้างระดับที่สองเป็นช่องทาง  
นำเข้ามาสู่การพิจารณา และกระบวนการตัดสินใจชนิดนี้สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและ  
ความเสมอภาคแบบประชาธิปไตยมากกว่ากระบวนการตัดสินใจรูปแบบอื่นๆ

อาจมีผู้โต้แย้งว่ากรรมวิธีตัดสินใจแบบโครงสร้างสองระดับนี้มีความคลุมเครือมากกว่าเมื่อ  
เทียบกับกรรมวิธีตัดสินใจรูปแบบอื่นที่ได้มีผู้เสนอไว้สำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตย เช่น ทฤษฎี  
ความยุติธรรมในฐานะความเป็นธรรมของรอลส์ที่ให้กฎความสำคัญก่อนหลังที่มีความแน่ชัดว่า

<sup>550</sup> สำหรับข้อที่ว่า หลักการและกระบวนการแบบประชาธิปไตยที่ใช้อยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตยในปัจจุบันมี  
ปัญหาและข้อจำกัดอย่างไรที่หลักการและอุดมคติที่ได้จากความคิดทางจริยศาสตร์เรื่อง การสามารถให้เหตุผล  
สนับสนุนฯ สามารถช่วยเสริมและอุดช่องโหว่ได้นั้น ดูการอภิปรายเรื่องนี้ในบทที่ ๒ หัวข้อ ๒.๒.๒.๑, ๒.๒.๒.๒  
และ ๒.๒.๒.๓

เสรีภาพและความเสมอภาคทางการเมืองต้องมาก่อนความเสมอภาคทางเศรษฐกิจและสังคม<sup>551</sup> แต่เราสามารถตอบข้อโต้แย้งนี้ได้ว่า การวิเคราะห์ที่ผ่านมามีให้เห็นแล้วว่า ไม่มีแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระใดเลย แม้แต่แนวคิดเรื่องเสรีภาพ ที่สามารถเป็นข้อพิจารณาที่มีน้ำหนักเด็ดขาดเป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนในทุกจุดยืนสามัญในทุกสถานการณ์ของการตัดสินใจ กฎความสำคัญก่อนหลังที่เคร่งครัดและตายตัวที่รอลส์ใช้ ซึ่งกำหนดให้ยกเสรีภาพพื้นฐานของปัจเจกบุคคลไว้เป็นคุณค่าอันดับแรกและคุณค่าที่สำคัญสูงสุดจึงขัดแย้งกับข้อเท็จจริงนี้อย่างชัดเจนในทางกลับกัน กรรมวิธีตัดสินใจแบบโครงสร้างสองระดับแม้จะไม่ยืนยันข้อนี้ แต่ก็สามารถให้ความสำคัญก่อนแก่แนวคิดเรื่องเสรีภาพในกรณีที่แนวคิดนี้สามารถแสดงให้เห็นว่าผ่านเกณฑ์เรื่องการปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ ซึ่งเท่ากับว่ากรรมวิธีชนิดหลังนี้สามารถทำในสิ่งที่รอลส์ต้องการทำได้โดยไม่จำเป็นต้องมีจุดยืนที่สนับสนุนคุณค่าเรื่องเสรีภาพแบบเหมารวมในทุกกรณี

ยิ่งกว่านั้น กฎความสำคัญก่อนหลังชนิดที่รอลส์ให้ยังมีประโยชน์น้อยมากในสถานการณ์ที่หลักความยุติธรรมต้องประสบปัญหาในการตีความที่แตกต่างกัน<sup>552</sup> แต่เมื่อกฎความสำคัญก่อนหลังชนิดนี้ทั้งขัดแย้งกับข้อเท็จจริงของประสบการณ์ทางศีลธรรม และไร้ประโยชน์ในหลายสถานการณ์ จึงไม่ควรถือว่ากฎความสำคัญก่อนหลังชนิดนี้คือลักษณะของกฎความสำคัญก่อนหลังที่ดีที่สุดหรือที่ควรจะเป็นตั้งแต่ต้น และนอกจากนี้ กระบวนการตัดสินใจชนิดที่เสนอนี้ไม่ควรนำไปเปรียบเทียบกับกระบวนการตัดสินใจแบบประโยชน์นิยมเช่นกัน ไม่ว่าจะหลักประโยชน์สุข (utility principle) หลักพาเรโต (Pareto's principle) หลักคัลดอร์-ฮิกส์ (Kaldor-Hicks principle) หรือหลักการสร้างสวัสดิการสูงสุด ที่ใช้กฎความสำคัญก่อนหลังที่ขัดแย้งกับข้อเท็จจริงที่ได้กล่าวไปแล้วว่า ไม่มีแนวคิดทางศีลธรรมพื้นฐานใด แม้แต่ความอยู่ดีมีสุขจำนวนมากที่สุด ที่สามารถเป็นข้อพิจารณาที่มีน้ำหนักเด็ดขาดเป็นที่ยอมรับได้สำหรับคนในทุกจุดยืนสามัญในทุกกรณี

ในที่นี้มีข้อสังเกตด้วยว่า ข้อบกพร่องของการตัดสินใจด้วยกฎความสำคัญก่อนหลังเช่นที่รอลส์ (รวมถึงทฤษฎีประโยชน์นิยม) เสนอมีส่วนเกี่ยวข้องกับข้ออย่างสำคัญกับกรรมวิธีใช้เหตุผลเพื่อได้มาซึ่งหลักความยุติธรรมตามทฤษฎีเหล่านั้น โดยสำหรับรอลส์ เขาขอให้พลเมืองทุกคน

<sup>551</sup> ดู Rawls 1971; Norman Daniels. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press. 1996; Pogge 2007

<sup>552</sup> ดูการอภิปรายเรื่องนี้ในบทที่ ๒ หัวข้อ ๒.๒.๒.๒

จินตนาการตนเองอยู่ในจุดยืนเดียวกันคือ จุดยืนของผู้มาร่วมตกลงทำสัญญาเพื่อเลือกหลักความยุติธรรมในสถานะแรกเริ่ม โดยทุกคนต่างตัดสินใจอยู่เบื้องหลังม่านแห่งความไม่รู้ (veil of ignorance) ที่บดบังไม่ให้เราล่วงรู้ว่าผลประโยชน์ส่วนตัวของผู้ที่ตนเป็นตัวแทนที่ควรปกป้องคือสิ่งใด<sup>553</sup> และตัดสินใจจากจุดยืนที่ว่านี่ว่าหลักความยุติธรรมชนิดใดที่จะตอบสนองอุดมคติเรื่องเสรีภาพ ความเสมอภาคและความเป็นเหตุเป็นผลมากที่สุดเมื่อมองจากจุดยืนดังกล่าว ในแง่นี้คนทุกคนจึงตัดสินใจจากจุดยืนเดียวกันหมดและเป็นจุดยืนที่มีข้อมูลความรู้้น้อยมากเกี่ยวกับคนในสถานะตำแหน่งต่างๆ ที่จะได้รับผลกระทบจากหลักความยุติธรรมที่เลือก ซึ่งเป็นเหตุผลประการหนึ่งที่ทำให้หลักความยุติธรรมที่ได้ต้องประสบปัญหาในการตีความเมื่อต้องนำมาใช้ออกกฎหมายและนโยบายที่เป็นรูปธรรมในขั้นต่อๆ มาดังที่ได้กล่าวไปแล้ว อนึ่ง กรรมวิธีการใช้เหตุผลที่กล่าวมานี้แตกต่างอย่างมีนัยยะสำคัญจากกรรมวิธีการใช้เหตุผลของผู้ที่ยึดในอุดมคติแบบพันธสัญญาเรื่อง JTO เพื่อให้เห็นภาพ ต่อไปนี้จะเปรียบเทียบกรรมวิธีการใช้เหตุผลสองแบบนี้กับกรรมวิธีที่ผู้นำคนสำคัญของโลกสองคน คือ อดีตประธานาธิบดีแฟรงคลิน เดลาโน รูสเวลท์ (Franklin D. Roosevelt) ของสหรัฐอเมริกาและอดีตนายกรัฐมนตรีวินสตัน เชอร์ชิล (Winston Churchill) ของประเทศอังกฤษใช้เมื่อพวกเขากล่าวสุนทรพจน์ต่อสาธารณชนตามที่อิสยาห์ เบร์ลิน (Isaiah Berlin) บิดาของแนวคิดพหุนิยมทางคุณค่าได้ตั้งข้อสังเกตไว้ระหว่างที่เขาได้รับแต่งตั้งเป็นทูตของประเทศอังกฤษประจำสหรัฐอเมริกาอยู่ช่วงหนึ่ง

เบร์ลินกล่าวถึงนายกรัฐมนตรีเชอร์ชิลล์ว่า เมื่อเชอร์ชิลล์กล่าวสุนทรพจน์ สิ่งที่เขาทำไม่ใช่การ สะท้อน โลกทางสังคมหรือโลกทางศีลธรรมออกมาอย่างเข้มข้นสมจริง แต่คือการสร้างโลกทางสังคมหรือโลกทางศีลธรรมขึ้นอีกใบหนึ่งที่เปี่ยมพลังและสอดคล้องเป็นเหตุเป็นผลในตัวเองเสียจนกระทั่งคล้ายจะมีความเป็นจริงจับต้องได้และสามารถนำไปใช้เปลี่ยนแปลงโลกภายนอกได้ด้วยพลังอันมหาศาล<sup>554</sup> และพลังในการสร้างโลกของเชอร์ชิลล์นี้ยิ่งใหญ่เสียจนกระทั่ง “ด้วยความเข้มข้นของวาทศิลป์ของเขาเพียงอย่างเดียว เขาสามารถมัดใจ [ชาวอังกฤษ] ได้เสีย

<sup>553</sup> Rawls 1971, p. 232

<sup>554</sup> Isaiah Berlin. “Mr. Churchill” (review of Churchill's 2<sup>nd</sup> vol. of war memoirs, *Their Finest Hour*), in *Atlantic Monthly* No. 3, September 1949, pp. 35-44 from Henry Hardy “A Biography of Isaiah Berlin” available at [http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published\\_works/ac/bibliography.pdf](http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/ac/bibliography.pdf)

จนกระทั่งสำหรับคนเหล่านั้น ดูราวกับว่าเขากำลังพูดสิ่งที่อยู่ในจิตใจและความคิดของพวกเขาออกมา” เบอริลินยังกล่าวด้วยว่า “หากคนเหล่านี้มีความกล้าหาญและความมุ่งมั่น.....นั่นก็เพราะพวกเขาเข้าใจว่าพวกเขาคือผู้สร้างแนวคิดใหม่ด้วยตนเอง ที่ทำให้พวกเขาพร้อมก้าวเข้าสู่สงคราม” ในทางกลับกัน สำหรับรูสเวลท์ เบอริลินอ้างถึงสิ่งที่แฮร์รี ฮอปส์กินส์ รัฐมนตรีกระทรวงพาณิชย์ในคณะรัฐมนตรีของประธานาธิบดีผู้หนึ่งซึ่งเป็นผู้หนึ่งที่ใกล้ชิดกับประธานาธิบดีท่านนี้ที่สุด กล่าวไว้ว่า ทุกครั้งที่รูสเวลท์เตรียมสุนทรพจน์ของเขาทั้งต่อสภาองเกรสและต่อคนอเมริกันทั่วประเทศผ่านการพูดคุยข้างเตาผิง (fireside chat) ที่ถ่ายทอดทางวิทยุ “เวลาทั้งหมดที่เขาให้แก่สุนทรพจน์นั้น จะถูกใช้ไปในการคิดใคร่ครวญว่าปัจเจกบุคคลแต่ละคนในกลุ่มผู้ฟังของเขาจะคิดอย่างไรเกี่ยวกับมัน; เขาจะคิดถึงปัจเจกบุคคลเสมอ และไม่เคยมองถึงฝูงชนเลย”<sup>555</sup>

ในลักษณะเดียวกัน กรรมวิธีการใช้เหตุผลผ่านเครื่องมือความคิดเรื่องสถานการณ์แรกเริ่มอาจประสบความสำเร็จในการทำให้คนทุกคนที่สวมมุมมองอันเดียวกันนั้นเกิดความรู้สึกหวาดกลัว ความเสี่ยง (risk-averse) จนทำให้พวกเขาสามารถตกลงกันได้ที่ข้อสรุปชนิดที่จะก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ดีที่สุดแก่คนที่อยู่ในสถานะลำบากยากไร้ที่สุดของสังคม (maximin) ในลักษณะเดียวกับที่สุนทรพจน์ของเซอร์ซิลล์สามารถทำให้ผู้ฟังเกิดความรู้สึกมุ่งมั่นและฮึกเหิมที่จะทำสงครามจนประสบความสำเร็จได้ แต่สิ่งที่ปฏิเสธไม่ได้คือ เครื่องมือความคิดนี้เป็นโลกสมมติที่สะท้อนมุมมองหรือจุดยืนเพียงจุดยืนเดียว ซ้ำยังเป็นจุดยืนที่ขาดข้อมูลที่สามารถให้ภาพถึงผลกระทบที่จะตามมาสำหรับคนในสถานะตำแหน่งต่างๆ ที่จะถูกกระทบในทางใดทางหนึ่งจากผลของการตัดสินใจนั้น<sup>556</sup> ในทางตรงกันข้าม กรรมวิธีการใช้เหตุผลแบบโครงสร้างสองระดับของทางออกแบบพันธสัญญาขอให้บุคคลมองปัญหาหรือประเด็นที่กำลังพิจารณา โดยคำนึงถึงจุดยืนสามัญหลากหลายจุดยืนที่อาจได้รับผลกระทบจากหลักการที่อนุญาตให้กระทำสิ่งที่เป็นปัญหาหรือถูกโต้แย้งอยู่ เพื่อค้นพบว่ามีความเสี่ยงที่ต่ำพอจากจุดยืนแบบใดแบบหนึ่งหรือไม่ที่จะปฏิเสธหลักการดังกล่าว ที่อาจเป็นเหตุผลจากจุดยืนของคนที่สูญเสียอย่างรุนแรงหากไม่ได้รับการคุ้มครองและหลักประกันที่หลักการดังกล่าวมอบให้ หรือเหตุผลจากจุดยืนของคนที่ต้องแบกรับภาระเพื่อที่จะให้คนกลุ่มแรกได้รับการคุ้มครองและหลักประกันเหล่านั้น รวมถึงคนที่อาจได้รับผลกระทบแบบข้างเคียงคนอื่นๆ และเมื่อคิดถึง

<sup>555</sup> Berlin 1949, p. 40

<sup>556</sup> Dworkin 1975, Walzer 1983

ข้อเท็จจริงเชิงสถานการณ์ของกรณีที่กำลังตัดสินใจนั้นควมคุ้มกันไปด้วย การเน้นให้ต้องพิจารณาจุดยืนของทุกฝ่ายที่จะได้รับผลกระทบอย่างครอบคลุมและทั่วถึงนี้มีลักษณะคล้ายคำปราศรัยของรูสเวลต์ตรงที่สะท้อนมุมมองของคนกลุ่มต่างๆ ในหมู่ผู้ฟังของเขา หรือหากใช้ภาษาของเบอร์ลินก็คือ “สะท้อนโลกทางสังคมและโลกทางศีลธรรมออกมา” มากกว่าจะเป็นมุมมองที่สร้างโลกใบใหม่ขึ้นทั้งใบแบบที่เซอร์ซิลส์ทำ

เมื่อสะท้อน “โลกทางสังคมและโลกทางศีลธรรมออกมา” ย่อมมีเหตุผลที่น่าเชื่อว่ากรรมวิธีตัดสินใจที่กล่าวมานี้จะนำไปสู่ข้อสรุปที่ไม่ต่างจากข้อสรุปที่จะได้จากการใช้เหตุผลในการตัดสินใจทางศีลธรรมในชีวิตประจำวันของคนทั่วไป เราอาจยกตัวอย่างให้เห็นข้อนี้ชัดเจนขึ้นโดยเปรียบเทียบกรรมวิธีตัดสินใจชนิดนี้กับการอ้างเหตุผลของไมเคิล แซนเดิล (Michael Sandel) เพื่อโต้แย้งการฟ้องคดีด้านกรรณกรรมแห่งหนึ่งว่าจ้างให้สตรีที่ติดยาเสพติดทำหมันถาวรเพื่อป้องกันไม่ให้สตรีเหล่านี้ให้กำเนิดบุตรที่ติดยาเช่นเดียวกับตน หรือ บุตรที่เกิดมาแล้วถูกทอดทิ้งหรือทำทารุณกรรม การอ้างเหตุผลชนิดหลังนี้แม้จะเห็นไม่ชัดในครั้งแรกว่าบังคับให้ผู้ตัดสินใจต้องสวมมุมมองเดียวเช่นกรรมวิธีการตัดสินใจแบบของรอลส์ แต่ถ้าวิเคราะห์ให้ดีแล้วก็จะพบว่ายังคงอยู่ในแนวทางแบบเดียวกันนั่นเอง แซนเดิล<sup>557</sup> วิพากษ์การกระทำที่ว่าเป็นขององค์กรด้านกรรณกรรมแห่งหนึ่งว่า ผิดศีลธรรมด้วยเหตุผลสองข้อ คือ เหตุผลเรื่องการบังคับที่เมื่อสตรีที่ติดยาเสพติดตกลงยอมทำหมันเพื่อแลกกับเงิน พวกเขาเหล่านั้นไม่ว่าจะกระทำการอย่างอิสระ แต่ถูกชักจูงจากความต้องการเงิน หรือไม่ก็ถูกบังคับด้วยความยากจน และเหตุผลเรื่องการตัดสินใจบน ที่การจ้างให้สตรีทำหมันแลกกับเงิน เท่ากับปฏิบัติต่อสิ่งที่ดี ในกรณีนี้คือความสามารถในการเจริญพันธุ์ อย่างต่ำต่ำกว่าที่ควรจะเป็น คือในฐานะสินค้าที่ซื้อขายแลกเปลี่ยนได้แบบหนึ่ง และขณะเดียวกันก็ปฏิบัติต่อสตรีที่ติดยาเสพติดในฐานะเป็นเครื่องผลิตทารกที่เสียหายหรือบกพร่อง ซึ่งสามารถถูกจ้างให้ปิดเครื่องได้ด้วยเงิน<sup>558</sup>

กรรมวิธีที่แซนเดิลใช้ในการโต้แย้งแบบปฏิบัติเช่นนี้ไม่ต่างอะไรจากกรรมวิธีที่เซอร์ซิลส์และรอลส์ใช้ ในแง่ที่เป็นการโน้มน้าวให้ผู้อ่านเข้าสู่โลกสมมติทางสังคมและศีลธรรมใบหนึ่ง ซึ่งเป็น

<sup>557</sup> Sandel 2012

<sup>558</sup> Michael Sandel. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012. pp. 45-46

โลกที่หากแบบปฏิบัติที่แซนเดิลปฏิเสธได้รับการยอมรับให้สามารถกระทำได้ทั่วไป โลกทางสังคมและศีลธรรมที่เป็นอยู่ในปัจจุบันก็จะเปลี่ยนไปเป็นลักษณะที่ทุกสิ่งทุกอย่างสามารถซื้อขายได้ด้วยเงินตรา แม้กระทั่งบางสิ่งที่ไม่สมควรถูกนำมาซื้อขาย เช่น ความสามารถในการเจริญพันธุ์ เพื่อให้ผู้อ่านเห็นดีเห็นงามด้วยกับข้อสรุปที่แซนเดิลต้องการว่า ควรคัดค้านไม่ให้แบบปฏิบัตินี้ถูกนำมาใช้ในสังคม แต่ปัญหาคือกรรมวิธีนี้เริ่มต้นด้วยสมมติฐานเชิงเนื้อหาสาระประการหนึ่งที่กล่าวว่า สิ่งดี (ในที่นี้คือความสามารถในการเจริญพันธุ์) ควรถูกให้ค่าในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง คือ ไม่ใช่ในลักษณะเป็นสินค้าอุปโภคบริโภคที่สมควรนำมาซื้อขายด้วยเงิน และสมมติฐานข้อนี้ต้องถูกรับไว้ก่อนหน้าที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะมาร่วมตกลงกันว่าควรยินยอมหรือห้ามแบบปฏิบัติที่ว่านี้ แต่ในสังคมเสรีประชาธิปไตย มีคนจำนวนไม่น้อยที่เห็นต่างจากสมมติฐานที่ว่านี้ ในกรณีนี้อย่างน้อยคือองค์กรที่ทำการว่าจ้างดังกล่าว คนที่เห็นด้วยกับการ “ติดสินบน” ให้สตรีที่ติดยาเสพติดทำหมันเพื่อไม่ต้องให้กำเนิดบุตรที่ติดยาเสพติด และก่อภาระให้แก่สังคมต่อไป และตัวสตรีที่ติดยาเสพติดเอง การใช้เหตุผลของแซนเดิลจึงมีลักษณะเป็นการมุ่งเปลี่ยนสมมติฐานของคน ที่เห็นต่างจากตนให้หันมาให้คุณค่าแก่ความสามารถในการเจริญพันธุ์ในแบบที่ไม่ใช่สินค้าอุปโภคบริโภคเช่นเดียวกับตน หรือกล่าวได้อีกแบบว่าสิ่งที่เขาพยายามทำคืออุปถัมภ์ (impose) แนวคิดเชิงเนื้อหาสาระบางอย่างที่ตนเชื่ออยู่ก่อนให้กับพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยคนอื่น เพื่อนำมาให้คนเหล่านี้มองเห็นถึงพลังของข้อสรุปเกี่ยวกับแบบปฏิบัตินี้ในแบบที่ตนต้องการ

ในทางตรงกันข้าม หากนำกรรมวิธีในการใช้เหตุผลเพื่อหาข้อสรุปชนิดที่ทางออกแบบพันธสัญญาให้ กระบวนการที่ใช้จะต่างไปอย่างสิ้นเชิง โดยแทนที่จะเริ่มต้นจากสมมติฐานเชิงเนื้อหาสาระเกี่ยวกับว่าความสามารถในการเจริญพันธุ์ควรถูกให้ค่า (valued) แบบใด กรรมวิธีนี้จะเริ่มต้นจากการมองหาหลักการทางศีลธรรมข้อหนึ่งที่อาจใช้ได้ดีกับแบบปฏิบัติของการว่าจ้างให้ทำหมันนี้ เช่น หลักการทางศีลธรรมที่ยินยอมให้ทำสัญญาตกลงที่จะมีผลผูกมัดคู่สัญญาในบางเรื่องได้ จากนั้นจึงมองหาเหตุผลสามัญจากจุดยืนสามัญทั้งหมดที่เกี่ยวข้อง ไม่ว่าจะเป็เด็กในครรภ์ที่อาจเกิดมาติดยาเสพติดหรือถูกทอดทิ้งหรือทำทารุณ สตรีที่ติดยาเสพติดที่ต้องสูญเสียความสามารถที่จะมีบุตรไปตลอดชีวิต องค์กรเอกชนที่ต้องการลดปัญหาเด็กถูกทำร้ายหรือติดยาแต่กำเนิด รัฐบาลที่ต้องเป็นผู้รับผิดชอบค่าใช้จ่ายในการจัดตั้งและบริหารจัดการสถานสงเคราะห์เพื่อช่วยเหลือเด็กที่เกิดมาติดยาและถูกทอดทิ้งเหล่านี้ในระยะยาว รวมถึงประชาชนผู้เสียภาษีที่ต้องสละรายได้ของ

ตนส่วนหนึ่งเพื่ออุดหนุนให้รัฐสามารถดำเนินกิจกรรมสวัสดิการสาธารณะที่ว่านี้ได้ ฯลฯ เพื่อมาประเมินว่าเหตุผลสามัญที่คัดค้านหลักการนี้เรื่องใดที่เป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดที่สามารถใช้ปฏิเสธหลักการนี้ได้ และในที่สุดแล้วหลักการที่ว่านี้สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้หรือไม่ ซึ่งจากกรรมวิธีที่กล่าวมานี้ มีความเป็นไปได้สูงมากกว่าข้อสรุปที่ได้ น่าจะเป็นหลักการที่อนุญาตให้ว่าจ้างสตรีติดยาเสพติดไม่ต้องตั้งครรภ์ แต่ต้องลดภาระของมารดาลงเหลือเพียงแค่การคุมกำเนิดชั่วคราว ขณะเดียวกันองค์กรพัฒนาเอกชนและรัฐบาลก็ต้องดำเนินมาตรการที่จะให้การบำบัดเยียวยาและการศึกษาด้านอาชีพแก่สตรีติดยาเสพติดที่เข้าร่วมโครงการนี้เพื่อให้หายขาดจากการเสพติด สามารถกลับมามีบุตรได้อีกในอนาคต และมีทักษะอาชีพเพื่อหารายได้เลี้ยงตนเอง และบุตรที่จะเกิดมาได้โดยไม่ต้องเป็นภาระของสังคม ซึ่งเป็นข้อสรุปที่น่าจะสอดคล้องกับสามัญสำนึกทางศีลธรรมของคนทั่วไปที่มักมีลักษณะแบบประนีประนอมและไม่สุดโต่งไปในทางใดทางหนึ่ง

ดังนั้น ทางออกแบบพันธสัญญา นอกจากจะให้หลักการและอุดมคติทางการเมืองที่สอดคล้องกับหลักการและอุดมคติพื้นฐานแบบประชาธิปไตยแล้ว จึงยังให้กรรมวิธีตัดสินใจสำหรับประเด็นสาธารณะที่ยากและซับซ้อนที่เกิดขึ้นเสมอในสังคมชนิดนี้ด้วย โดยกรรมวิธีตัดสินใจนี้สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตยเนื่องจากมีโครงสร้างที่เปิดโอกาสให้นำแนวคิดทางศีลธรรมทั้งหมดที่มีความเกี่ยวข้องของตรงประเด็นเข้ามาสู่กระบวนการตัดสินใจอย่างเสมอภาคกัน และโครงสร้างที่จะใช้ตัดสินว่าในบรรดาแนวคิดเหล่านี้แนวคิดใดที่สามารถใช้ปฏิเสธหลักการที่พิจารณาอยู่ได้อย่างเกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุด ซึ่งต่างจากกรรมวิธีตัดสินใจทางเลือกแบบอื่นๆ ที่เปิดโอกาสให้แนวคิดทางศีลธรรมเฉพาะที่กรรมวิธีเหล่านั้นให้ความสำคัญอยู่ก่อนเท่านั้นสามารถเข้ามาเป็นเหตุผลกำหนดการตัดสินใจได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงมีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่า กรรมวิธีที่ว่านี้จะเป็นอย่างอื่นหนึ่งที่สามารถใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะสามารถยอมรับร่วมกัน เพื่อใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวม ในยามที่พวกเขามีการวินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับสถาบันโครงสร้างเหล่านี้ได้

## ๖.๒ ทางออกแบบพันธสัญญากับ “โทษของรอลส์”

ส่วนนี้จะเป็นการอ้างเหตุผลสองชุดเพื่อชี้ว่า ทางออกแบบพันธสัญญาที่ตอบสนองเงื่อนไข (ก) ของทางออกที่สามารถตอบ “โจทย์ของรอลส์” ได้อย่างน่าพึงพอใจ เนื่องจากอุดมคติเรื่อง JTO ยังให้ “หลักการอภิปรายสาธารณะ” ที่มีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่าพลเมือง *ทุกคน* จะสามารถยอมรับได้ เนื่องจากนอกจากยินยอมให้คุณค่าทุกรูปแบบสามารถถูกนำมาใช้อ้างในการอภิปรายสาธารณะแล้ว ยังมีข้อได้เปรียบเพิ่มเติมอีก คือ ๑) มีแนวโน้มที่จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง (non-extremist) และมีเนื้อหาที่กำหนดได้แน่ชัด เนื่องจากหลักการชนิดนี้เรียกร้องให้พลเมืองผู้ต้องการนำเสนอหรือให้เหตุผลสนับสนุนกฎหมายหรือนโยบายอย่างหนึ่งอย่างใดต้องเริ่มต้นโดยรับฟังเหตุผลทุกเหตุผลจากจุดยืนทั้งหมดที่เกี่ยวข้อง และพิจารณาว่ามีเหตุผลอันควรหรือไม่จากจุดยืนเหล่านั้นที่สามารถปฏิเสธสิ่งที่ตนเสนอหรือสนับสนุนนั้นได้ จากนั้นจึงปรับข้อเสนอหรือสิ่งที่สนับสนุนให้อยู่ในรูปที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธได้ด้วยเหตุผลเหล่านั้น ลักษณะเช่นนี้ทำให้ไม่ว่าจะมีความขัดแย้งอยู่มากเพียงใด หลักการนี้ยังคงสามารถให้ผลลัพธ์ที่มีพื้นที่ให้สำหรับคู่ขัดแย้งทุกฝ่าย จึงทำให้เป็นหลักการที่เหมาะสมจะนำไปใช้กับความขัดแย้งทางการเมืองที่พบได้เสมอในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า และ ๒) ให้ผลลัพธ์ที่สอดคล้องกับข้อสรุปจากการตัดสินใจทางศีลธรรมของคนทั่วไป ที่สะท้อนให้เห็นในความเห็นของสาธารณะ (public opinion) ที่คนในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามีส่วนร่วมในบางเรื่อง เช่น ความเห็นของสาธารณชนชาวอเมริกันในทศวรรษ ๑๙๓๐ เกี่ยวกับความชอบธรรมของการใช้สิทธิประท้วงหยุดงานเพื่อเรียกร้องความเป็นธรรมของสหภาพแรงงาน

๖.๒.๑ หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญากับผลลัพธ์ที่ไม่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง (non-extremism)<sup>559</sup> และมีเนื้อหาที่กำหนดแน่ชัดได้ (determinacy)

<sup>559</sup> คำว่า “สุดโต่ง” ที่ใช้ในที่นี้มีความหมายที่มุ่งใช้ในการเฉพาะสำหรับบริบทของสังคมพหุนิยมทางคุณค่า ที่ทุกคนต่างตระหนักดีว่าเพื่อนสมาชิกร่วมสังคมของตนมีลัทธิความเชื่อหรือแนวคิดทางศีลธรรมที่ครอบคลุมที่อาจแตกต่างกันเป็นตรงข้ามกับลัทธิหรือความเชื่อที่ตนยึดถืออยู่ ทำให้การยืนยันกรานว่ากฎหมายหรือนโยบายของรัฐต้องเป็นไปในทางที่ตนเห็นว่าถูกต้องสมควรเท่านั้น คำว่า “สุดโต่ง” ตรงนี้จึงมีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า ห่างไกลจากจุดยืนที่เป็นกลางๆ ในแง่นี้ ข้อเสนอของรอลส์ที่เรียกร้องให้พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยต้องแยกคุณค่าทางการเมืองออกจากลัทธิที่ครอบคลุมและใช้เฉพาะคุณค่าอย่างแรกเท่านั้นในการอภิปรายแลกเปลี่ยนระหว่างพลเมืองเมื่อเกิดคำถามเรื่องความชอบธรรมขึ้นกับสถาบันแบบประชาธิปไตยจึงสามารถมองว่า “สุดโต่ง”



จากความเชื่อพื้นฐาน ๔ ประการของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าที่กล่าวไว้ว่า ๑) คุณค่าเป็น  
 ภาวิสัย ๒) คุณค่ามีอยู่อย่างหลากหลายขณะที่ไม่มีมาตรวัดใดที่สามารถวัดและเปรียบเทียบ  
 คุณค่าเหล่านี้เพื่อหาคุณค่าที่สำคัญที่สุดได้ ๓) คุณค่าต่างระบบกันก็คิดกันซึ่งกันและกัน และ ๔)  
 ผลจากพหุนิยมทางคุณค่าทำให้การได้มาซึ่งฉันทามติทางศีลธรรมเป็นสิ่งเป็นไปได้ และจาก  
 “โจทย์ของรอลส์” ที่วางอยู่บนหลัก LPPL และได้รับการหนุนเสริมด้วยความคิดเรื่องภาระอันหนัก  
 หน่วงของการวินิจฉัย (burden of judgments) ชวนให้คิดว่าทางออกที่น่าจะสามารถตอบโจทย์  
 ดังกล่าวได้คงเลียงไม่พ้นที่ต้องมีลักษณะแบบใดแบบหนึ่งในสองแบบต่อไปนี้คือ ก) เป็นทางออกที่  
 ให้ข้อสรุปที่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง (extremist) หรือ ข) เป็นทางออกที่ไม่สามารถให้ข้อสรุปที่มี  
 เนื้อหากำหนดแน่ชัดได้ (indeterminate)<sup>560</sup> ดังจะเห็นว่าเราสามารถจัดกลุ่มทางออกที่พิจารณา  
 มาแล้วทั้งหมดได้เป็นประเภทใดประเภทหนึ่งในสองประเภทนี้

ทางออกที่ให้ข้อสรุปที่จัดได้ว่าสุดโต่งไปทางใดทางหนึ่งได้แก่ ทฤษฎีการใช้เหตุผลของเทย์  
 เลอร์และแกลสตันที่ยืนกรานในความสำคัญที่ไม่อาจถูกล่วงละเมิดได้ของสิทธิของคนกลุ่มน้อย  
 ด้านวัฒนธรรม (ทฤษฎีแรก) และด้านศาสนา (ทฤษฎีหลัง) แนวคิดเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและ  
 เหตุผลสาธารณะของรอลส์ แนวคิดประชาธิปไตยแบบร่วมไต่ร่องของกัทแมนและทอมป์สัน  
 และการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียที่เสนอโดยแอเดเลอร์และโพสเนอร์ที่เรียกร้องให้พลเมืองต้องยอมรับ  
 ในหลักการหรือเป้าหมายเชิงเนื้อหาสาระอย่างใดอย่างหนึ่งหรือชุดหนึ่งไว้ก่อน โดยไม่คำนึงถึง  
 หลักการหรือเป้าหมายชนิดอื่นที่ต่างออกไป

---

ได้เช่นกันเนื่องจากไม่สอดคล้องกับความจริงที่ว่ามีคนอีกจำนวนมากในสังคมที่ยึดถือลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม  
 (CD) ทางศาสนาและศีลธรรม และคนเหล่านี้ไม่สามารถยอมรับได้ว่าการที่ตนอ้างลัทธิความเชื่อเหล่านี้เพื่อ  
 ปกป้องผลประโยชน์หรือคุณค่าบางอย่างสำหรับตนนั้นการแสดงถึงควมไร้เหตุผลและความไม่เคารพต่อเพื่อน  
 พลเมืองคนอื่น ๆ

<sup>560</sup> งานรวมบทความที่ครอบคลุมที่สุดชิ้นหนึ่งเกี่ยวกับข้อคิดเห็นว่าด้วยนัยยะที่ตามมาของแนวคิดเรื่องการไม่  
 สามารถเปรียบเทียบกันได้ในระหว่างคุณค่า (incommensurability of values) ซึ่งเป็นความคิดพื้นฐานเรื่องหนึ่ง  
 ของทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า ต่อกระบวนการตัดสินใจและการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ ดู Ruth Chang (ed.)  
*Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge, Mass.: Harvard University  
 Press. โดยบทความในงานชิ้นนี้เสนอความเห็นที่แยกกันเป็นสองทางว่า ภาวะที่คุณค่าไม่สามารถนำมา  
 เปรียบเทียบกันได้ส่งผลให้กระบวนการตัดสินใจควรเป็นแบบแคบและเฉพาะเจาะจง (John Broome) หรือควร  
 เป็นแบบกว้างแม้จะต้องแลกกับความคลุมเคลือก็ตาม (Taylor)

ทางออกที่ไม่สามารถให้ข้อสรุปที่มีเนื้อหากำหนดแน่ชัดได้ ได้แก่ แนวคิดเรื่องการต่อสู้ด้วยกระบวนการทางการเมืองของวอลเซอร์ แนวคิดเรื่องอัตตานิธิส่วนบุคคลของราช และแนวคิดเรื่องการใช้เหตุผลเชิงวิพากษ์ของแอนเดอร์สัน เนื่องจากทางออกเหล่านี้ล้วนปล่อยให้ผลลัพธ์ที่ได้ถูกกำหนดโดยผลของการต่อสู้แข่งขันระหว่างอุดมการณ์ทางการเมืองที่ขัดแย้งกัน พลวัตทางสังคม-วัฒนธรรม และพลวัตภายในกระบวนการใช้เหตุผลตามลำดับ ซึ่งย่อมหมายความว่าผลลัพธ์ที่ได้ นั้นจะมีเนื้อหาที่แปรไปตามสภาพเงื่อนไข ตลอดจนพลวัตของอำนาจในสังคมและความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในแต่ละช่วงเวลา อันเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนืออำนาจควบคุมของพลเมืองในเสรีสังคมประชาธิปไตยและไม่สามารถกำหนดแน่ชัดได้ ทั้งยังอาจขาดมิติด้านศีลธรรม<sup>561</sup> อีกด้วยที่ส่งผลให้สังคมที่พึ่งพาทางออกเหล่านี้มีแนวโน้มจะต้องประสบปัญหาความชอบธรรมอยู่เสมอจนอาจเป็นอันตรายต่อเสถียรภาพและความเป็นเอกภาพของสังคมในระยะยาวได้

ในส่วนนี้จะเป็นการอ้างเหตุผลเพื่อแสดงให้เห็นว่า ทางออกแบบพันธสัญญาสามารถให้ข้อสรุปที่ทั้ง ก) ไม่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง และ ข) มีเนื้อหาที่สามารถกำหนดได้แน่ชัดด้วยในเวลาเดียวกัน ทำให้ทางออกนี้มีข้อได้เปรียบมากกว่าทางออกรูปแบบอื่นที่ได้พิจารณามาทั้งหมด อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในเชิงรูปแบบแล้ว ทางออกแบบพันธสัญญาจัดอยู่ในประเภทของทางออกที่อาศัยกระบวนการใช้เหตุผล เช่นเดียวกับทางออกของรอลส์ กัทแมนและทอมป์สัน เทย์เลอร์ แกลสตันและแอนเดอร์สัน แต่มีความแตกต่างที่สำคัญอยู่ที่ทางออกนี้มีพื้นฐานมาจากทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ให้วิธีการสำหรับใช้ในการทบทวนส่วนบุคคลเพื่อหาข้อสรุปเกี่ยวกับสิ่งที่ดี หรือสิ่งที่ถูกศีลธรรม ไม่ใช่ทฤษฎีว่าด้วยวิธีการอภิปรายสาธารณะโดยตรง และสแคนลอนผู้เสนอทฤษฎีนี้ก็ไม่เคยแสดงเจตนาอย่างชัดเจนว่าต้องการให้นำความคิดของเขาไปปรับใช้กับการอภิปรายสาธารณะในสังคมเสรีประชาธิปไตย เมื่อเป็นเช่นนี้ ทางออกนี้จึงต้องถูกเปลี่ยนให้อยู่ในรูปแบบของหลักการที่สามารถนำไปใช้ในการอภิปรายสาธารณะในสังคมเสรีประชาธิปไตยได้โดยยังคงสอดคล้องกับแนวคิดพื้นฐานทางจริยศาสตร์อันเป็นที่มาอยู่ และผู้เขียนเสนอว่าหลักการดังกล่าวควรมีเนื้อหาดังต่อไปนี้:

<sup>561</sup> Rawls 1993; Scanlon 1998

หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญา: เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองผู้ที่ตระหนักถึงข้อเท็จจริงของพหุนิยมทางคุณค่าจำเป็นต้องนำเสนอทางเลือกในการออกกฎหมายหรือนโยบายอย่างหนึ่งอย่างใด หรือพิจารณาทางเลือกในการออกกฎหมายหรือนโยบายอย่างหนึ่งอย่างใดที่ตนเห็นว่าเหมาะสม พลเมืองเหล่านี้ควรนำเสนอทางเลือกที่ตนเห็นด้วยหรือสนับสนุนให้อยู่ในรูปของหลักการที่อนุญาตให้กระทำในสิ่งที่ทางเลือกนั้นเสนอได้ โดยคำนึงถึงเหตุผลคัดค้านหรือโต้แย้งต่อการกระทำนั้นที่เป็นไปได้จากจุดยืนสามัญทุกจุดยืนที่อาจได้รับผลกระทบตามมาจากการกระทำนั้น และพลเมืองผู้อื่นที่ร่วมอภิปรายทางเลือกดังกล่าวก็พึงต้องกระทำในแบบเดียวกัน

หากกล่าวในรูปของภาษากฎหมายอันเป็นอุปมาที่ทฤษฎี WOTE นิยมใช้คือ หลักการนี้ขอให้เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองผู้ที่ตระหนักถึงข้อเท็จจริงของพหุนิยมทางคุณค่าต้องการเสนอ หรือสนับสนุนทางเลือกเชิงกฎหมายและนโยบายบางอย่าง พวกเขาควรสวมบทบาทประหนึ่งว่าตนคือผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคน (The Legislator) เพื่อให้มองเห็นอย่างเป็นรูปธรรมว่าการสวมบทบาทผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคนนี้จะมีลักษณะเช่นใดเมื่อนำไปใช้ปฏิบัติจริง ผู้เขียนใคร่ยกตัวอย่างเหตุการณ์เรื่องหนึ่งที่ได้ค้นคว้ามา เพื่อแสดงให้เห็นว่า ลักษณะเช่นใดที่อาจเรียกได้ว่าผู้ออกกฎหมายพยายามตระหนักถึงทุกข้อเรียกร้องและทุกเหตุผลคัดค้านต่อข้อเสนอกฎหมายของตนที่อาจมาจากทุกจุดยืนสามัญที่เป็นไปได้และให้พื้นที่แก่ข้อเรียกร้อง และเหตุผลคัดค้านเหล่านั้นไว้ภายในข้อเสนอกฎหมายของตนด้วย รวมทั้งชี้ให้เห็นว่าเมื่อผู้ออกกฎหมายพยายามทำเช่นนี้แล้วผลลัพธ์ตามมาเป็นเช่นไร

ในปีค.ศ. ๑๙๕๗ สภาคองเกรสของสหรัฐฯ พยายามผ่านร่างกฎหมายสิทธิพลเมือง (the Brownell Bill) ที่มีเนื้อหาที่สำคัญที่สุดอยู่ที่ส่วนที่สาม (Part III) ที่บัญญัติให้นโยบายแบ่งแยกและเลือกปฏิบัติต่อคนตามสีผิว (segregation) ที่ใช้อยู่ในมลรัฐทางใต้ที่กีดกันไม่ให้คนผิวดำสามารถเข้าถึงและใช้ประโยชน์จากสาธารณูปโภค เช่น โรงเรียนและสถานที่สาธารณะ รวมไปถึงสวนสาธารณะ สระว่ายน้ำ โรงแรม โรงหนัง ภัตตาคาร และขนส่งมวลชน (รถเมล์) ร่วมกับคนผิวขาว เป็นนโยบายที่ผิดกฎหมายของรัฐบาลกลาง ซึ่งเท่ากับว่าผู้ใดก็ตามที่ฝ่าฝืนโดยยืนยันที่จะปฏิบัติตามนโยบายนี้ต้องได้รับโทษตามกฎหมาย ร่างกฎหมายฉบับนี้มีฝ่ายที่สนับสนุนและฝ่ายที่

คัดค้านจำนวนไม่ต่างกันนัก ฝ่ายที่สนับสนุนคือวุฒิสมาชิกสายเสรีนิยมหัวก้าวหน้า นักเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิพลเมือง และประชาชนทั่วไปที่ต่อต้านการเหยียดผิวที่อาศัยอยู่ในมลรัฐขนาดใหญ่ทางตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศ ส่วนฝ่ายที่คัดค้านคือวุฒิสมาชิกสายอนุรักษนิยมและประชาชนในมลรัฐทางใต้ที่ต้องการรักษาวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมของตนไว้ รวมถึงวุฒิสมาชิกอีกกลุ่มหนึ่งต่างหากที่เชื่อว่าการที่สภาองเกรสออกกฎหมายเช่นนี้ขัดต่อหลักการแบ่งแยกอำนาจ (separation of powers) ของรัฐธรรมนูญอเมริกันที่มอบอำนาจให้แก่รัฐที่จะจัดการกิจการภายในของตนผ่านการทำงานของสถาบันนิติบัญญัติ บริหาร (ผู้ว่าการมลรัฐ) และตุลาการของตนเอง ในกรณีนี้จึงดูเหมือนว่าทั้งสามฝ่ายต่างมีเหตุผลที่รับฟังได้ในระดับหนึ่ง แต่ยิ่งกว่านั้นทุกฝ่ายยังมุ่งมั่นที่จะเป็นผู้ชนะและต่างมีอำนาจต่อรองที่ใกล้เคียงกัน นักวิเคราะห์ในเวลานั้นเชื่อว่าสิ่งที่จะเกิดขึ้นอย่างแน่นอนคือร่างกฎหมายสิทธิพลเมืองฉบับดังกล่าวจะไม่สามารถผ่านสภาและได้รับการประกาศใช้เป็นกฎหมาย ซึ่งเท่ากับเป็นชัยชนะอีกครั้งหนึ่งของมลรัฐทางใต้ในช่วงเวลาหลายสิบปีติดต่อกัน<sup>562</sup>

อย่างไรก็ดี ประธานวุฒิสภาในขณะนั้นและวุฒิสมาชิกฝ่ายเสรีนิยมสองสามรายต่างร่วมมือกันอย่างสุดกำลังเพื่อที่จะผ่านร่างกฎหมายฉบับนี้ให้ได้ และในเมื่อสถานการณ์เต็มไปด้วยความขัดแย้งอย่างแหลมคมเช่นนี้ ทางเดียวที่จะทำเช่นนั้นได้คือหาจุดร่วมบางประการภายในร่างกฎหมายฉบับนี้ที่ทุกฝ่ายสามารถยอมรับได้ ในขั้นแรก บุคคลเหล่านี้ค้นพบบางส่วนของจุดร่วมดังกล่าวในตอนที่สี่ (Part IV) ของร่างกฎหมายฉบับนี้ที่กล่าวถึงสิทธิในการลงคะแนนเสียงเลือกตั้ง (right to vote) ซึ่งฝ่ายมลรัฐทางใต้มีปฏิกริยาเฉยๆ ไม่ต่อต้าน<sup>563</sup> แต่จุดร่วมนี้ยังไม่พอเพราะฝ่าย

<sup>562</sup> ในความเป็นจริง ฝ่ายสนับสนุนของร่างกฎหมายนี้อันได้แก่พันธมิตรที่ประกอบด้วยวุฒิสมาชิกสายเสรีนิยมของพรรคเดโมแครตและรีพับลิกันจากรัฐทางเหนือ และวุฒิสมาชิกที่มีจุดยืนแบบกลางๆ และวุฒิสมาชิกสายอนุรักษนิยมของพรรครีพับลิกันบางส่วนมีคะแนนเสียงมากพอจะผ่านร่างกฎหมายฉบับนี้ได้ แต่ฝ่ายต่อต้านคือมลรัฐทางใต้มีอาวุธคือการอภิปรายถ่วงเวลาไม่ให้มีการลงคะแนนเสียงต่อร่างกฎหมายฉบับนี้ได้ภายในสมัยประชุมสภา (filibuster) ซึ่งเท่ากับว่าร่างกฎหมายฉบับนี้ต้องตกไป และจะถูกนำเข้ามาพิจารณาใหม่ได้อีกครั้งเมื่อเปิดประชุมสภาสมัยหน้า

<sup>563</sup> ท่าที่เช่นนี้เกิดจากที่ฝ่ายนี้ส่วนใหญ่มีจุดยืนแบบรัฐธรรมนูญนิยม (constitutionalist) และรัฐธรรมนูญอเมริกัน (บทแก้ไขเพิ่มเติมที่ 14) บัญญัติไว้อย่างชัดเจนว่า พลเมืองอเมริกันทุกคนต้องไม่ถูก “ปฏิเสธหรือลดทอนสิทธิในการลงคะแนนเสียง” บนพื้นฐานของเชื้อชาติหรือสีผิว ขณะที่รัฐธรรมนูญไม่ได้บัญญัติไว้แต่อย่างใดเกี่ยวกับสิทธิ

มลรัฐทางเหนือต้องการเก็บส่วนที่สามที่เป็นหัวใจของร่างกฎหมายฉบับนี้ไว้ด้วย ขณะที่ฝ่ายมลรัฐทางใต้ต่อต้านส่วนนี้อย่างหัวชนฝา เมื่อเป็นเช่นนี้พันธมิตรที่ต้องการผ่านร่างกฎหมายฉบับนี้จึงเขียนบทแก้ไขเพิ่มเติม (Jury Trial Amendment) ขึ้นมาให้บุคคลใดก็ตามที่ถูกฟ้องร้องในข้อหาฝ่าฝืนบทบัญญัติของส่วนที่สามนี้มีสิทธิที่จะได้รับการไต่สวนและพิพากษาโดยคณะลูกขุน ซึ่งหมายความว่าหากคนในมลรัฐทางใต้ฝ่าฝืนกฎหมายข้อนี้ก็จะได้รับการไต่สวนและดำเนินคดีโดยคณะลูกขุนที่เป็นคนขาวเช่นเดียวกับตน ซึ่งทำให้ส่วนที่สามนี้มีเนื้อหาที่อ่อนลงสำหรับฝ่ายมลรัฐทางใต้ แต่บทแก้ไขเพิ่มเติมนี้ก็ยังคงต่อต้านอีกจากฝ่ายมลรัฐทางเหนือที่เชื่อว่าลูกขุนของมลรัฐทางใต้ย่อมไม่ตัดสินให้พลเมืองในมลรัฐของตนผู้ทำผิดบทบัญญัตินี้ต้องรับโทษตามกฎหมายและคงปล่อยตัวพวกเขาไปเหมือนที่เคยปฏิบัติมาในอดีต ซึ่งเท่ากับเป็นการลบล้างสิทธิที่ร่างกฎหมายฉบับนี้มุ่งให้แก่พลเมืองผิวดำในมลรัฐเหล่านั้นโดยปริยาย ขณะเดียวกันฝ่ายมลรัฐทางใต้เองก็ไม่พอใจบทแก้ไขเพิ่มเติมนี้ด้วยเช่นกัน ด้วยเหตุผลว่าเป็นหลักประกันที่อ่อนเกินไป เพราะเป็นไปได้ที่ศาลของรัฐบาลกลางอาจหาวิธีหลบเลี่ยงบทบัญญัติของบทแก้ไขเพิ่มเติมนี้ และหากเป็นเช่นนั้นวิถีชีวิตที่ดำเนินมายาวนานร้อยกว่าปีของพวกเขาจะถูกทำลายลง

ในท้ายที่สุด ประธานวุฒิสภาและวุฒิสมาชิกฝ่ายเสรีนิยมที่จับมือกันเพื่อผลักดันร่างกฎหมายฉบับนี้ได้ระดมนักกฎหมายมือดีจากทั่วประเทศเพื่อร่างบทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับที่สองที่คู่ขัดแย้งทุกฝ่ายจะสามารถยอมรับได้ ภายหลังจากที่ได้ร่างกฎหมายมากกว่าสามสิบฉบับ ซึ่งไม่มีร่างใดสามารถใช้ได้เลย นักกฎหมายมือดีผู้หนึ่งของยุคนั้นได้เสนอทางออกคือ ให้เพิ่มย่อหน้าเข้าไปหนึ่งย่อหน้าในบทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับแรก (Jury Trial Amendment) ที่อนุญาตให้ศาลสามารถดำเนินคดีแก่ผู้ที่ฝ่าฝืนบทบัญญัติของร่างกฎหมายนี้ได้ด้วยข้อหาเรื่องการดูหมิ่นศาล *เชิงแพ่ง* ทั้งนี้เพื่อให้หลักประกันแก่ฝ่ายมลรัฐทางเหนือที่ศาลสามารถลงโทษผู้ฝ่าฝืนกฎหมายฉบับนี้ได้ เพราะการไต่สวนโดยคณะลูกขุนจะทำได้เฉพาะเมื่อเป็นการดำเนินคดีในข้อหาดูหมิ่นศาล *เชิงอาญา* การกำหนดเพิ่มเช่นนี้จึงเปิดโอกาสให้ศาลของรัฐบาลกลางสามารถเข้ามาดำเนินคดีเอาผิดกับผู้ฝ่าฝืนบทบัญญัติของร่างกฎหมายฉบับนี้ได้ด้วย บทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับที่สองนี้มีชื่อว่า O'Mahoney's

---

ที่ขบวนการสิทธิพลเมืองเรียกร้อง เช่น สิทธิที่พลเมืองผิวดำจะได้รับการปฏิบัติทางสังคมอย่างเท่าเทียม หรือสิทธิที่จะได้รับการปฏิบัติอย่างมีเกียรติโดยสังคม

Amendment<sup>564</sup> และในขั้นสุดท้ายวุฒิสมาชิกอีกฝ่ายหนึ่งในพันธมิตรกลุ่มนี้ได้เสนอบทแก้ไขเพิ่มเติมสำหรับบทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับนี้ (addendum) ที่บัญญัติให้ยกเลิกมาตราหนึ่งของกฎหมายสหรัฐที่ห้ามไม่ให้พลเมืองผิวดำที่ไม่มีคุณสมบัติตามที่รัฐกำหนดไว้นั่งเป็นลูกขุน (วิธีหนึ่งที่มลรัฐทางใต้ใช้ก็คัดค้านไม่ให้พลเมืองผิวดำนั่งเป็นลูกขุนคือ กำหนดว่าผู้ที่จะนั่งเป็นลูกขุนได้ต้องเป็นผู้มีสิทธิลงคะแนนเสียงที่ได้ลงทะเบียนไว้กับรัฐ ขณะเดียวกันก็คัดค้านทุกวิธีทางไม่ให้พลเมืองผิวดำในมลรัฐของตนสามารถลงทะเบียนเป็นผู้มีสิทธิลงคะแนนเสียง) และบัญญัติใหม่ให้พลเมืองทุกคนที่อายุตั้งแต่ ๒๑ ปีขึ้นไปสามารถนั่งเป็นลูกขุนได้ (ยกเว้นคนที่ไม่รู้หนังสือ คนสมองไม่ปกติและอาชญากรที่ต้องโทษจำคุก) ซึ่งส่งผลให้ร่างกฎหมายสิทธิพลเมืองฉบับนี้กลายเป็นร่างกฎหมายที่ให้ทั้งสิทธิในการลงคะแนนเสียง และสิทธิในการนั่งเป็นลูกขุนแก่พลเมืองผิวดำในเวลาเดียวกัน ด้วยการปรับแก้เช่นที่กล่าวมา ทำให้ในที่สุดทั้งฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายต่อต้านร่างกฎหมายฉบับนี้ต่างไม่มีเหตุผลอันแรงกล้าที่จะคัดค้านร่างกฎหมายพร้อมบทแก้ไขเพิ่มเติมทั้งหมดที่กล่าวมาอีกเหมือนเช่นในตอนแรก เนื่องจากมลรัฐทางเหนือได้ร่างกฎหมายที่ทั้งให้สิทธิในการลงคะแนนเสียง (right to vote) และสิทธิในการนั่งเป็นลูกขุนสำหรับพลเมืองผิวดำ พร้อมทั้งได้หลักประกันเป็นอำนาจของศาลรัฐบาลกลางในการลงโทษผู้ฝ่าฝืนด้วยข้อหาการหมิ่นอำนาจศาล เชิงแพ่ง ส่วนมลรัฐทางใต้ไม่คัดค้านเรื่องสิทธิในการลงคะแนนเสียงตั้งแต่ต้น และได้รับหลักประกันเป็นสิทธิของผู้ฝ่าฝืนที่จะได้รับการไต่สวนโดยลูกขุน เช่นเดียวกับฝ่ายที่ต้องการรักษาหลักการแบ่งแยกอำนาจที่

<sup>564</sup> เนื่องจากการไต่สวนโดยคณะลูกขุนจะใช้ได้ต่อเมื่อเป็นการดำเนินคดีข้อหาดูหมิ่นศาล เชิงอาญา แต่ไม่ใช่ เชิงแพ่ง โดยตามปกติ ในการดูหมิ่นศาล เชิงอาญา ผู้พิพากษาจะลงโทษจำเลยผู้ฝ่าฝืนคำสั่งจำเพาะของศาล ส่วนในการดูหมิ่นศาลเชิงแพ่ง จุดมุ่งหมายจะต่างไปคือ ผู้พิพากษาจะไม่ลงโทษจำเลยโทษฐานละเมิดคำสั่งศาล แต่จะบังคับให้จำเลยต้องเชื่อฟังคำสั่งศาลในอนาคต โดยถ้าจำเลยไม่เชื่อฟัง ศาลสามารถตัดสินว่าจำเลยดูหมิ่นศาลเชิงแพ่ง และกักตัวจำเลยไว้จนกว่าจะยอมเชื่อฟังได้ แล้วจึงค่อยปล่อยตัวจำเลยให้เป็นอิสระ แต่เมื่อเป็นเช่นนี้เท่ากับไม่จำเป็นต้องมี jury trials นักกฎหมายที่เสนอทางออกนี้ให้เหตุผลสนับสนุนวิธีการนี้ว่า เหตุที่ร่างกฎหมายสิทธิพลเมืองปีค.ศ. 1957 มาถึงทางตันก็เพราะร่างกฎหมายฉบับนี้พิจารณาเฉพาะการดำเนินคดีดูหมิ่นศาล เชิงอาญา เพียงอย่างเดียว แต่ถ้าเพิ่มบทบัญญัติเรื่องการดูหมิ่นศาลเชิงแพ่งเข้าไป ก็จะสามารถฝ่าทางตันได้

ได้หลักประกันเรื่องการไต่สวนโดยลูกขุนเช่นเดียวกัน ผลก็คือ ร่างกฎหมายพร้อมทั้งบทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับนี้สามารถผ่านสภาและได้รับการประกาศใช้เป็นกฎหมาย<sup>565</sup>

ผู้เขียนเห็นว่าตัวอย่างที่ยกมานี้ให้แง่คิดที่น่าสนใจหลายประการที่ล้วนมีนัยยะที่สนับสนุนหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาทั้งสิ้น “โจทย์ของรอลส์” อ้างว่าข้อเท็จจริงเรื่องพหุนิยมที่มีเหตุผลก่อให้เกิดความจำเป็นที่สังคมประชาธิปไตยต้องมีบางสิ่งสำหรับทำหน้าที่เป็น *พื้นฐานกลาง* ที่พลเมืองสามารถอ้างถึงเมื่อพวกเขาต้องมาวินิจฉัยและตัดสินปัญหาพื้นฐานของสังคมร่วมกัน อุดมคติเรื่อง JTO ให้พื้นฐานกลางที่ว่านี่ในแง่ของการเป็นแรงจูงใจพื้นฐาน<sup>566</sup> หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาที่สร้างขึ้นจากอุดมคติเรื่องนี้ให้พื้นฐานกลางในรูปของหลักการสำหรับใช้ให้เหตุผลสนับสนุนหรือโต้แย้งเกี่ยวกับสถาบันระดับฐานรากของสังคม และปัญหาความยุติธรรมพื้นฐาน รวมไปถึงสถาบันที่รองลงมา และกฎหมาย นโยบายสาธารณะต่างๆ อันเป็นกระบวนการที่จำเป็นในการให้ความชอบธรรมแก่สถาบันเหล่านั้น ที่รอลส์อ้างว่าจะช่วยคุ้มครองให้สังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าสามารถมีเอกภาพ เสถียรภาพและสืบทอดจากคนรุ่นหนึ่งสู่คนรุ่นต่อไปได้<sup>567</sup> แต่ขณะที่รอลส์เองไม่สามารถให้เหตุผลที่น่าพอใจได้ว่าพลเมืองมีเหตุผลใดที่จะรับพื้นฐานที่เขาเสนอ คือ *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเท่านั้น* เรื่องความยุติธรรมแบบเสรีนิยม สำหรับเป็นจุดเริ่มต้นหรือหมุดหลักของการอภิปราย แต่เราสามารถให้เหตุผลสนับสนุนเช่นที่ว่านี้สำหรับหลักการอภิปรายสาธารณะที่เสนอนี้ดังนี้

*ประการแรก* เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองหรือตัวแทนทางการเมืองของพลเมืองสวมบทบาทเป็นผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคน ผลลัพธ์ที่ตามมาจะไม่อาจเป็นข้อเสนอที่สุดโต่งไปในทางใดทางหนึ่งได้ เพราะก่อนที่จะได้มาซึ่งข้อเสนอนี้ ผู้ออกกฎหมายต้องพิจารณาเหตุผลคัดค้านที่อาจเป็นไปได้ทั้งหมดและเตรียมหาทางรับมือกับเหตุผลเหล่านั้นไว้ในกฎหมายที่ตนเสนอแล้ว ซึ่งเท่ากับว่ากฎหมายนั้นจะไม่อาจมีลักษณะที่ส่งผลกระทบต่อคนในจุดยืนใดจุดยืนหนึ่ง แต่

<sup>565</sup> Robert A. Caro. *The Years of Lyndon Johnson: Master of the Senate*. New York: Vintage Books, 2002, pp. 944-989

<sup>566</sup> การอภิปรายเรื่องนี้ในบทที่ ๕ หัวข้อ ๕.๒.๑ หน้า ๒๕-๒๙

<sup>567</sup> Rawls 1987, p. 1

กลับไม่รับฟังและไม่ให้น้ำหนักเท่ากับข้อโต้แย้งหรือเหตุผลคัดค้านที่เป็นไปได้จากคนในจุดยืนเหล่านั้น

*ประการที่สอง* เมื่อใดก็ตามที่พลเมืองหรือตัวแทนทางการเมืองของพลเมืองสวมบทบาทเป็นผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคน โดยพยายามค้นหาข้อเสนอกับทุกฝ่ายไม่ว่าจะมีเหตุผลที่จะปฏิเสธได้นั้น ผลลัพธ์ที่ได้ย่อมต้องมีเนื้อหาที่กำหนดแน่ชัดได้ เนื่องจากสิ่งนี้คือเงื่อนไขจำเป็นที่ต้องรู้ก่อนที่จะรู้ว่าเหตุผลคัดค้านต่อเนื้อหานั้นๆ ที่อาจเป็นไปได้ทั้งหมดคือเหตุผลใด

*ประการสุดท้าย* ขณะที่การได้มาซึ่งข้อเสนอกับทุกคนพอใจในสถานะที่ทุกฝ่ายมีความเห็นเชิงบรรทัดฐานที่แตกต่างกันอย่างรุนแรงเป็นสิ่งที่ไม่อาจเกิดขึ้นได้หรือเกิดขึ้นได้น้อยมาก แต่การได้มาซึ่งข้อเสนอกับทุกฝ่ายไม่มีเหตุผลที่ดีพอที่จะปฏิเสธได้นั้นเป็นสิ่งที่สามารถเกิดขึ้นได้ หากสามารถรู้ว่าเหตุผลคัดค้านที่เป็นไปได้ นั่นคือเหตุผลใดบ้างและพบวิธีที่จะตอบสนองต่อเหตุผลเหล่านั้น<sup>568</sup>

อาจมีผู้สงสัยว่า ไม่มีทางเป็นไปได้เลยหรือที่หลักการอภิปรายสาธารณะที่เสนอนี้จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง? เหตุผลหนึ่งที่อาจทำให้หลักการนี้นำไปสู่ผลลัพธ์ที่มีลักษณะเช่นที่วานี้ได้คือ เมื่อเหตุผลที่มีความเกี่ยวข้องของตรงประเด็นที่สุดที่สามารถใช้ปฏิเสธหลักการได้เป็นเหตุผลที่สุดโต่งในแง่ที่ไม่มีพื้นที่ให้แก่แนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระที่แตกต่างชนิดอื่นอยู่เลยตั้งแต่ต้น แต่ความคิดเรื่องการไม่ให้ความสำคัญกับแนวคิดทางศีลธรรมเชิง

<sup>568</sup> มีข้อสังเกตว่า ตัวอย่างที่ยกมานี้ไม่ได้ตรงกับหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาเสนอไว้ทั้งหมด ยกตัวอย่างเช่น เหตุผลคัดค้านที่พันธมิตรที่ร่วมกันผลักดันร่างกฎหมายฉบับนี้พยายามหลีกเลี่ยงบางเหตุผล ไม่ใช่เหตุผลส่วนบุคคล (personal reasons) เช่น เหตุผลที่เกี่ยวข้องกับการรักษาไว้ซึ่งหลักการแบ่งแยกอำนาจตามรัฐธรรมนูญ ซึ่งเข้าข่ายเป็นเหตุผลที่ไม่ใช่ส่วนบุคคลเพราะส่งผลกระทบต่อคนในมลรัฐทางใต้โดยทางอ้อมเท่านั้น เมื่อเทียบกับเหตุผลเรื่องการรักษาวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมของคนในมลรัฐเหล่านั้นไว้ อันเป็นเหตุผลที่กระทบต่อคนทุกคนโดยตรง แต่ถึงกระนั้น ตัวอย่างนี้ก็เพียงพอที่จะชี้ให้เห็นว่า ในระดับหลักการทั่วไป มีเหตุผลที่เชื่อได้ว่า การสวมมุมมองของผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคนตามที่ทางออกนี้เสนอจะสามารถนำไปสู่ข้อเสนอนิตที่ ไม่สุดโต่งและมีเนื้อหาที่กำหนดแน่ชัดได้ ซึ่งสิ่งนี้ตรงกันข้ามกับทางออกชนิดที่เสนอโดยนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า และนักทฤษฎีเสรีนิยมที่ได้พิจารณาทั้งหมด ที่ยังคงมองเห็นไม่ชัดว่าจะสามารถให้ข้อเสนอนิตที่มีลักษณะสองประการที่วานี้ได้อย่างไร ทำให้ไม่มีเหตุผลที่น่าเชื่อว่าการใช้ทางออกเหล่านั้นจะสามารถให้ผลลัพธ์เป็นข้อตกลงที่คนทุกคนสามารถยอมรับได้จริงๆ



เนื้อหาสาระเรื่องใดทั้งสิ้นอยู่ก่อนเลยของทฤษฎี WOTE ทำให้เหตุผลทางศีลธรรมใดก็ตามไม่อาจมีน้ำหนักแบบเบ็ดเสร็จสัมบูรณ์จนกระทั่งสามารถปิดกั้นเหตุผลอื่นทั้งหมดออกไปได้ ดังจะเห็นว่าแม้เหตุผลบางเรื่องจะมีแนวโน้มค่อนข้างไปในทางที่จะให้ผลลัพธ์ที่ดูคล้ายไม่มีพื้นที่ให้แก่ออกคัดค้านที่อาจเป็นไปได้จากคนบางกลุ่ม เช่น เหตุผลเรื่องการให้ความสำคัญก่อนแก่ความอยู่ดีมีสุขพื้นฐานของคนยากไร้ต่ำสุดของสังคม หรือเหตุผลเรื่องการต้องช่วยคนในสถานะของโจนส์ แต่ตามทฤษฎีนี้เหตุผลเหล่านี้ล้วนต้องถูกนำมาถ่วงน้ำหนักระหว่างประโยชน์กับต้นทุนความสูญเสียจะเกิดแก่บุคคลในจุดยืนอื่นที่เกี่ยวข้องทั้งสิ้น ซึ่งเท่ากับว่าเหตุผลเหล่านั้นแม้ดูเหมือนมีแนวโน้มที่จะปิดกั้นเหตุผลอื่นอยู่ในตอนแรก แต่เมื่อนำเข้าสู่กระบวนการพิจารณาหลักการและเหตุผลปฏิเสธหลักการตามที่ทฤษฎีนี้อธิบาย กระบวนการที่ว่านี้ก็สามารถป้องกันไม่ให้เหตุผลเหล่านั้นนำไปสู่ผลลัพธ์ชนิดที่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่งได้อยู่นั่นเอง

ตัวอย่างร่างกฎหมายสิทธิมนุษยชนข้างต้นนี้ชี้ให้เห็นว่าข้ออ้างของรอลส์ที่ว่าผู้เข้าร่วมการอภิปรายสาธารณะจำเป็นต้องมีฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนอยู่บางเรื่องเป็นจุดยืนที่มีส่วนถูก แต่ก็ยังเป็นข้ออ้างที่คับแคบและไม่ครอบคลุมทุกฝ่าย เนื่องจากกำหนดไว้ตายตัวล่วงหน้าว่าฉันทามตินั้นต้องเกี่ยวข้องกับสิ่งใด ขณะที่ข้ออ้างเรื่องความมีเหตุผล (reasonableness) ของทฤษฎีนี้ WOTE ดูจะอธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นได้ถูกต้องมากกว่า องค์ประกอบหนึ่งของความมีเหตุผลคือการมีจุดมุ่งหมายบางอย่างอยู่ร่วมกัน ในตัวอย่างข้างต้นนี้ แม้ภายหลังจากที่ได้มีการปรับปรุงร่างกฎหมายฉบับนี้ด้วยการจัดทำบทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับที่สอง และบทแก้ไขเพิ่มเติมสำหรับบทแก้ไขเพิ่มเติมนี้ (addendum) ขึ้นแล้วก็ตาม แต่บทแก้ไขเพิ่มเติมนั้นยังคงเป็นข้อเสนอที่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ ด้วยเหตุผลที่ว่า สิทธิในการนั่งเป็นลูกขุนของพลเมืองผิวดำในมลรัฐของตนถ้าพิจารณากันจริงๆ แล้วมีความหมายน้อยมากในเชิงปฏิบัติ เพราะลูกขุนต้องตัดสินด้วยมติเอกฉันท์ และลูกขุนที่เป็นคนผิวดำคนอื่นย่อมไม่น่าจะตัดสินให้คนผิวดำด้วยกันผิด และสิ่งนี้สามารถเป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นสำหรับคนในจุดยืนของฝ่ายสนับสนุนที่ประกอบด้วยวุฒิสมาชิกสายเสรีนิยม นักเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิพลเมืองสำหรับคนผิวดำ ประชาชนคนทั่วไปที่รังเกียจการเหยียดผิว และที่สำคัญที่สุดคือตัวพลเมืองผิวดำจำนวนหลายล้านคนที่จะปฏิเสธบทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับนี้ แต่เหตุที่ฝ่ายนี้ยอมให้บทแก้ไขเพิ่มเติมฉบับนี้ผ่านสภาไปได้เนื่องจากพวกเขา มีจุดมุ่งหมายประการหนึ่งร่วมกันว่า ภายหลังจากที่ล้มเหลวมาหลายทศวรรษติดต่อกัน การผ่านร่างกฎหมาย

สิทธิพลเมืองให้ได้อย่างน้อยหนึ่งฉบับเป็นความจำเป็นและถือเป็นความสำเร็จ ถึงแม้ว่ากฎหมายนี้อาจไม่ทำให้หลักประกันทุกสิ่งทุกอย่างที่พวกเขาต้องการก็ตาม ซึ่งสะท้อนว่าในกรณีนี้ฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านร่างกฎหมายต่างมีจุดมุ่งหมายบางอย่างร่วมกันอยู่ที่ทำให้การผ่านร่างกฎหมายฉบับนี้สามารถเกิดขึ้นได้สำเร็จ

### ๖.๒.๒ หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญากับผลลัพธ์ที่สอดคล้องกับ สำนึกทางศีลธรรมของคนทั่วไป

ในส่วนก่อนหน้าเป็นการอ้างเหตุผลเพื่อแสดงว่าหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาที่กำหนดให้พลเมืองต้องสวมบทบาทเป็นผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคนสามารถนำไปสู่ผลลัพธ์เป็นข้อเสนอที่ทั้งไม่สุดโต่งไปทางใดทั้งหนึ่งและมีเนื้อหาที่กำหนดแน่ชัดได้ ซึ่งให้เหตุผลที่มีพลังข้อหนึ่งที่ทำให้สามารถเชื่อได้ว่าหลักการอภิปรายชนิดนี้น่าจะสามารถเป็นที่ยอมรับโดยพลเมืองที่เป็นพหุนิยมด้าน CD สำหรับใช้เป็นพื้นฐานในการอภิปรายสาธารณะเกี่ยวกับความชอบธรรมได้ดียิ่งกว่าทางออกชนิดอื่นที่ได้อภิปรายมาซึ่งขาดคุณสมบัติสองข้อนี้ ในส่วนนี้จะเป็นการอ้างเหตุผลจากอีกทางหนึ่งเพื่อแสดงให้เห็นว่า ในกรณีที่สามารถพบว่ามีสิ่งที่คุณเหมือนเป็นความเห็นของสาธารณะ (public opinion) อยู่ในความขัดแย้งทางคุณค่าเรื่องใดเรื่องหนึ่ง หลักการอภิปรายสาธารณะชนิดนี้สามารถให้ผลเป็นข้อเสนอที่ใกล้เคียงกับความเห็นของสาธารณะที่มีอยู่ได้ ซึ่งสิ่งนี้ย่อมเป็นข้อได้เปรียบสำหรับหลักการชนิดนี้ เมื่อคำนึงถึงว่า สิ่งนี้บ่งชี้ว่าหลักการที่ว่านี้มีศักยภาพที่สามารถ “ค้นพบ” มติสาธารณะที่เป็นไปได้ที่แฝงอยู่ ซึ่งจัดเป็นรูปแบบหนึ่งของฉันทามติทางศีลธรรมในหมู่พลเมืองที่ยึดถือในคุณค่าหรือเป้าหมายเชิงเนื้อหาสาระที่หลากหลายแตกต่างกัน และหลักการที่สามารถทำเช่นนี้ได้ย่อมถือได้ว่าเป็นหลักการที่ตอบสนองต่อสภาวะของพหุนิยมทางคุณค่า หรือพหุนิยมของ CD ได้ดีกว่าหลักการชนิดอื่นที่ไม่สามารถแสดงให้เห็นว่าสามารถค้นพบมติสาธารณะที่เป็นไปได้ในหมู่พลเมือง

ความเห็นสาธารณะที่จะยกมาเป็นตัวอย่างนี้คือจุดยืนของคนอเมริกันในทศวรรษที่ ๑๙๓๐ ที่คนส่วนใหญ่ต่างเห็นพ้องต้องกันว่าลูกจ้างในภาคอุตสาหกรรมมีสิทธิรวมตัวเป็นสหภาพและดำเนินกิจกรรมต่างๆ เพื่อต่อรองให้นายจ้างปฏิบัติต่อแรงงานอย่างเป็นธรรม รวมถึงการนัด

ประท้วงหยุดงาน<sup>569</sup> ความเห็นสาธารณะครั้งนี้ถือเป็นการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่สำคัญครั้งหนึ่งของสหรัฐอเมริกา ที่อาจเทียบเคียงได้กับความเห็นสาธารณะที่สนับสนุนสิทธิในการแต่งงานระหว่างคนเพศเดียวกันในปัจจุบัน เนื่องจากเพียงไม่กี่ทศวรรษก่อนหน้านั้น ทั้งรัฐบาลและพลเมืองอเมริกันส่วนใหญ่ยังคงมองขบวนการเคลื่อนไหวด้านแรงงานด้วยสายตาที่หวาดระแวงและเกลียดชัง<sup>570</sup> และนับจากที่ความเห็นสาธารณะนี้เริ่มลงหลักปักฐานในสังคมอเมริกันแล้ว ก็ไม่มีการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญอีกเลยจนกระทั่งเกิดการสะดุดครั้งใหญ่อีกครั้งในทศวรรษที่ ๑๙๘๐<sup>571</sup>

กฎหมายฉบับหนึ่งที่มีบทบาทอย่างสูงในการก่อรูปความเห็นสาธารณะนี้คือชื่อ ว่า กฎหมายวากเนอร์ (The Wagner Act) ที่ผ่านสภาของเกรตในปีค.ศ. ๑๙๓๕ โดยกฎหมายฉบับนี้กำหนดให้นายจ้างต้องปฏิบัติตามมาตรฐานแรงงาน (เช่น ค่าแรงขั้นต่ำ ชั่วโมงการทำงานสูงสุด สภาพแวดล้อมในที่ทำงาน ฯลฯ) และให้สิทธิแก่ลูกจ้างโรงงานอุตสาหกรรมที่จะรวมตัวกันเป็นสหภาพเพื่อต่อรองกับนายจ้าง เราอาจลองสมมติสถานการณ์ของการอภิปรายสาธารณะที่กระทำโดยพลเมืองอเมริกันเกี่ยวกับร่างกฎหมายฉบับนี้ ก่อนที่จะผ่านสภาหรือในการทำประชาพิจารณ์ หากพลเมืองผู้หนึ่งต้องการสนับสนุนร่างกฎหมายฉบับนี้ และเขาตระหนักว่ามีพลเมืองคนอื่นอีกจำนวนมากที่ไม่เห็นด้วยกับร่างกฎหมายฉบับนี้ พลเมืองผู้นี้สามารถสวมมุมมองของผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคน และทำในสิ่งต่อไปนี้:

- ๑) ค้นหาว่ามีหลักการใดบ้างที่อนุญาตให้แรงงานสามารถรวมตัวเป็นสหภาพและเรียกร้องให้นายจ้างขึ้นค่าแรง ซึ่งอาจเป็นหลักการที่กล่าวว่า

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
CHULALONGKORN UNIVERSITY

<sup>569</sup> การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าคนอเมริกันส่วนใหญ่มีจุดยืนที่สนับสนุนสภาพและการประท้วงหยุดงาน (แม้จะมีบางมลรัฐและบางชุมชนที่คนแสดงออกถึงการสนับสนุนที่วุ่นๆ เช่น จัดหาสิ่งของอำนวยความสะดวกให้แก่แรงงานที่หยุดงานประท้วง) แต่หมายความว่า ถึงแม้จะมีผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับสหภาพ แต่คนเหล่านั้นต่างยอมรับว่าแรงงานมีความชอบธรรมในระดับหนึ่งที่จะรวมตัวและทำกิจกรรมร่วมกันเพื่อกดดันนายจ้างให้ดูแลผลประโยชน์ของแรงงานอย่างเป็นธรรมมากขึ้น (Badger 1989, 137)

<sup>570</sup> Irving Bernstein. *The Turbulent Years: A History of the American Worker, 1933-1941*. Houghton Mifflin: Boston. 1969.

<sup>571</sup> Graham K. Wilson. *Unions in American National Politics*. Macmillan: London. 1979

หลักการ ก.: ปัจเจกบุคคลมีสิทธิรวมตัวกันเป็นกลุ่มเพื่อเพิ่มอำนาจในการต่อรอง กับปัจเจกบุคคลอีกกลุ่มหนึ่งที่มีทรัพยากรจำนวนมากกว่าและมีอำนาจ กำหนดการเข้าถึงปัจจัยพื้นฐานที่ส่งผลต่อคุณภาพชีวิตของตนได้ และสามารถ ดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อเรียกร้องให้ฝ่ายหลังจัดสรรปัจจัยพื้นฐานที่ จำเป็นต่อการมีคุณภาพชีวิตขั้นต่ำของตนในปริมาณที่เพิ่มขึ้นได้ ตราบใดที่การ กระทำนั้นไม่สร้างความรุนแรงและความเสียหายรุนแรงให้แก่ปัจเจกบุคคลที่ไม่มี ส่วนเกี่ยวข้อง

- ๒) ค้นหาว่ามีจุดยืนสามัญใดบ้างที่จะได้รับผลกระทบจากหลักการข้อนี้ และอะไรคือ เหตุผลสามัญที่มากับจุดยืนเหล่านี้ที่อาจใช้ปฏิเสธหลักการ ก. ได้ ซึ่งจะพบว่ามี เหตุผลต่อไปนี้
- (นายจ้าง) การสูญเสียรายได้จำนวนมากจากการที่ต้องหยุดทำการผลิตเป็น ระยะเวลาหนึ่ง
  - (ลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพ) การถูกจำกัดโอกาสที่จะใช้วิธีรุนแรง เช่น ปิด โรงงาน ทำลายเครื่องจักรเพื่อเพิ่มแรงกดดันต่อนายจ้าง รวมทั้งเพื่อเพิ่มขนาด ผลกระทบต่อบุคคลทั่วไปที่ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องในทางที่จะทำให้การหยุดงาน ประท้วงจบได้เร็วขึ้น
  - (ลูกจ้างที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสหภาพ) การถูกบังคับให้หยุดทำงานโดยไม่ได้รับ ค่าจ้าง (เช่นเมื่อสหภาพบุกเข้ายึดหรือทำลายเครื่องจักรที่ใช้ทำการผลิต)
  - (ผู้บริโภค/บุคคลทั่วไป) การไม่มีสินค้าอุปโภคบริโภคใช้ หรือ ถูกตัด สาธารณูปโภคพื้นฐาน เช่น ไฟฟ้า
- ๓) ค้นหาหลักการทางเลือก เช่น

หลักการ ข.: ปัจเจกบุคคลมีสิทธิรวมตัวกันเป็นกลุ่มเพื่อเพิ่มอำนาจในการต่อรอง กับปัจเจกบุคคลอีกกลุ่มหนึ่งที่มีทรัพยากรมากกว่าและมีอำนาจกำหนดการ เข้าถึงปัจจัยพื้นฐานที่ส่งผลต่อคุณภาพชีวิตของตนได้ และสามารถดำเนินการ

อย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อเรียกร้องให้ฝ่ายหลังจัดสรรปัจจัยพื้นฐานที่จำเป็นต่อการมีคุณภาพชีวิตขั้นต่ำของตนในปริมาณที่เพิ่มขึ้นได้ หากการกระทำนั้นทำให้ฝ่ายหลังไม่ต้องสูญเสียรายได้เป็นมูลค่าสูงกว่าประโยชน์ที่ปัจเจกบุคคลในกลุ่มแรกจะได้รับจากการทำเช่นนั้น

๔) ทำแบบเดียวกับในข้อ ๒) ซึ่งจะพบว่าเหตุผลที่อาจใช้ปฏิเสธหลักการ ข. ได้แก่เหตุผลต่อไปนี้

- (นายจ้าง) การสูญเสียรายได้จำนวนมากจากการที่ต้องหยุดทำการผลิตเป็นระยะเวลาหนึ่งเนื่องจากหลักการนี้ยินยอมให้สหภาพประท้วงหยุดงานได้ทราบได้ที่รายได้ที่นายจ้างไม่ต้องสูญเสียรายได้เกินกว่าประโยชน์ที่ลูกจ้างจะได้รับ
- (ลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพ) การถูกจำกัดโอกาสที่จะต่อรองกับนายจ้างเนื่องจากหลักการนี้ไม่ยินยอมให้ลูกจ้างประท้วงหยุดงานในกรณีที่จะทำให้รายได้ที่นายจ้างต้องสูญเสียสูงกว่าประโยชน์ที่ลูกจ้างจะได้รับ
- (ลูกจ้างที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสหภาพ) การถูกบังคับให้ต้องหยุดงานและจึงเสียรายได้จากความขัดแย้งด้านแรงงานที่ตัวเองไม่ได้ก่อ (แต่มีโอกาสเกิดน้อยกว่าเมื่อเทียบกับหลักการ ก)
- (ผู้บริโภค/บุคคลทั่วไป) การถูกบังคับให้ไม่มีสินค้าอุปโภคบริโภคหรือสาธารณูปโภคพื้นฐานใช้จากความขัดแย้งด้านแรงงานที่ตัวเองไม่ได้ก่อ (แต่มีโอกาสเกิดน้อยกว่าเมื่อเทียบกับหลักการ ก.)

๕) ค้นหาหลักการทางเลือกอื่นเพิ่มเติม และการทำแบบเดียวกับในข้อ ๒) ซ้ำ

๖) พิจารณาเหตุผลสามัญที่มากับจุดยืนสามัญที่รวบรวมรวมมาว่าสามารถปฏิเสธหลักการ ก. ได้หรือไม่ ซึ่งจะพบว่า

- เหตุผลเรื่องการสูญเสียรายได้ของนายจ้างเป็นเหตุผลที่รับฟังได้ในเบื้องต้น (prima facie)

- เหตุผลเรื่องการถูกปิดโอกาสที่จะใช้ความรุนแรงของลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพ เป็นเหตุผลที่รับฟังได้น้อยกว่าเหตุผลแรกและจึงสามารถตัดทิ้งไปได้
- เหตุผลเรื่องการถูกบังคับให้หยุดงานโดยไม่ได้รับค่าจ้างเป็นเหตุผลที่มีน้ำหนักรับฟังได้
- เหตุผลเรื่องการถูกบังคับให้ไม่มีสินค้าอุปโภคบริโภคหรือสาธารณูปโภคพื้นฐาน ใช้เป็นเหตุผลที่มีน้ำหนักรับฟังได้ กระนั้นก็ตาม เหตุผลข้อที่สามและสี่นี้จะมีน้ำหนักและความเกี่ยวข้องตรงประเด็นลดลงหากรัฐบาลจัดทำโครงการจ้างงานชั่วคราวสำหรับแรงงานที่ถูกบังคับให้ต้องหยุดงานและเสียรายได้ รวมทั้งจัดหาสินค้าอุปโภคบริโภคและสาธารณูปโภคส่วนที่รัฐผลิตได้ให้แก่ผู้บริโภคและผู้ที่ได้รับผลกระทบเป็นการชั่วคราว ซึ่งแนวทางรับมือนี้อาจถูกนำไปเขียนเพิ่มเติมท้ายหลักการ ก. ว่า “เมื่อรัฐบาลให้ความช่วยเหลือชั่วคราวแก่บุคคลที่ได้รับผลกระทบเหล่านั้นตลอดระยะเวลาของการดำเนินการดังกล่าว” เมื่อเป็นเช่นนี้ก็จะเท่ากับว่า เหตุผลที่อาจใช้ปฏิเสธหลักการข้อนี้ได้เหลือเพียงเหตุผลของนายจ้างที่ว่า

○ การสูญเสียรายได้จำนวนมากจากการที่ต้องหยุดทำการผลิตเป็นระยะเวลาหนึ่ง

๗) พิจารณาเหตุผลสามัญที่มากับจุดยืนสามัญที่รวบรวมรวมมาว่าสามารถปฏิเสธหลักการ ข. ได้หรือไม่ ซึ่งจะพบว่า

- เหตุผลเรื่องการต้องสูญเสียรายได้จำนวนมากของนายจ้างเนื่องจากหลักการนี้ยินยอมให้สภาพประท้วงหยุดงานได้ตราบใดที่รายได้ที่นายจ้างต้องสูญเสียยังต่ำกว่าประโยชน์ที่ลูกจ้างเป็นเหตุผลที่รับฟังได้น้อย เนื่องจากนายจ้างอยู่ในสถานะได้เปรียบเพราะเป็นเจ้าของปัจจัยการผลิต มีอำนาจกำหนดค่าแรงขั้นต่ำและนายจ้างมักกดค่าแรงลูกจ้างเพื่อเพิ่มกำไรจากการผลิตให้สูงที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ นอกจากนี้ มูลค่าการสูญเสียของนายจ้างไม่สามารถเปรียบเทียบกับประโยชน์ที่ลูกจ้างจะได้รับ เพราะหลักเรื่องการลดลงของมูลค่าของเงินหน่วย

สุดท้ายหมายความว่าเงินจำนวนเดียวกันย่อมมีค่าต่ำกว่าสำหรับนายจ้างเมื่อเทียบกับลูกจ้างซึ่งมีทรัพยากรจำนวนน้อยกว่า

- เหตุผลเรื่องการถูกจำกัดโอกาสที่จะต่อรองกับนายจ้างของลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพเป็นเหตุผลที่รับฟังได้เนื่องจากการถูกจำกัดโอกาสดังกล่าวหมายความว่าลูกจ้างจะไม่เหลือหลักประกันที่ตนจะไม่ตกอยู่ใต้อำนาจอย่างเบ็ดเสร็จของนายจ้างซึ่งกุมอำนาจในการกำหนดค่าแรง และการว่าจ้าง-ไล่ลูกจ้างออกจากงาน
- เหตุผลเรื่องการถูกบังคับให้หยุดงานโดยไม่ได้รับค่าจ้างและเหตุผลเรื่องการถูกบังคับให้ไม่มีสินค้าอุปโภคบริโภคหรือสาธารณูปโภคพื้นฐานใช้ของลูกจ้างที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสหภาพ และผู้บริโภคนั้นๆก็เช่นเดียวกันที่จะมีน้ำหนักและความเกี่ยวข้องตรงประเด็นลดลงหากรัฐบาลจัดทำโครงการจ้างงานชั่วคราวสำหรับแรงงานที่ถูกบังคับให้ต้องหยุดงานและเสียรายได้ รวมทั้งจัดหาสินค้าอุปโภคบริโภคและสาธารณูปโภคส่วนที่รัฐผลิตได้ให้แก่ผู้บริโภคนั้นๆและผู้ที่ได้รับผลกระทบเป็นการชั่วคราว เมื่อเป็นเช่นนี้ก็จะเท่ากับว่า เหตุผลที่อาจใช้ปฏิเสธหลักการข้อนี้ได้เหลือเพียงเหตุผลของลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพ

○ การถูกจำกัดโอกาสไม่ให้สามารถหยุดงานประท้วง (ลูกจ้าง)

- ๘) พิจารณาเปรียบเทียบระหว่างหลักการ ก. กับเหตุผลปฏิเสธหลักการ vs. หลักการ ข. กับเหตุผลปฏิเสธหลักการว่าหลักการใดในสองหลักการนี้ที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผล (โดยเหตุผลที่เลือกมาแล้ว) ได้
- หลักการ ก. – เหตุผลปฏิเสธ คือ การสูญเสียรายได้จำนวนมาก
  - หลักการ ข. – เหตุผลปฏิเสธ คือ การถูกจำกัดโอกาสไม่ให้สามารถหยุดงานประท้วง
- ๙) วิธีการเก็บหลักการ ก. ไว้คือเขียนเนื้อหาเพิ่มเข้าไปในหลักการเพื่อป้องกันการสูญเสียรายได้ดังกล่าว ซึ่งทำได้ทางเดียวคือ โดยจำกัดระยะเวลาหรือขอบเขตในการประท้วงของสหภาพ เพราะหากเขียนให้เข้มงวดกว่านั้น เช่น ให้สหภาพห้ามประท้วงหยุดงาน

โดยสิ้นเชิง หลักการนี้จะกลายมามีเหตุผลปฏิเสธเพิ่มขึ้นทันทีจากฝ่ายลูกจ้างที่ถูกจำกัดโอกาสในการทำเช่นนั้นซึ่งเป็นหลักประกันอันหนึ่งของตนที่จะได้รับการปฏิบัติอย่างเป็นธรรมจากนายจ้าง

- ๑๐) วิธีเก็บหลักการ ข. ไว้คือเขียนเนื้อหาเพิ่มเข้าไปในหลักการเพื่อป้องกันไม่ให้ นายจ้างจำกัดโอกาสในการประท้วงหยุดงานของลูกจ้าง ซึ่งทำได้หลายวิธี วิธีหนึ่งคือ อนุญาตให้ประท้วงหยุดงานได้ แต่ต้องจำกัดระยะเวลาหรือขอบเขตในการทำเช่นนั้น ซึ่งเหมือนกับกรณีของหลักการ ก. ส่วนวิธีอื่นๆ ได้แก่การเพิ่มเงื่อนไขว่า *เว้นเสียแต่ว่า* นายจ้างปฏิบัติตามมาตรฐานแรงงานขั้นต่ำอย่างครบถ้วน เมื่อนั้นสหภาพจึงจะไม่ได้ รับผิดชอบต่อประท้วงหยุดงาน

เมื่อปรับปรุงหลักการ ก. และหลักการ ข. ให้มีเนื้อหาที่มีพื้นที่สำหรับเหตุผลที่อาจใช้ ปฏิเสธตัวมันได้แล้ว จะพบว่าหลักการทั้งคู่ก็กลายมาดูเหมือนเป็นหลักประกันที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธได้ ทั้งยังกลายมามีเนื้อหาที่ใกล้เคียงกันและกันมากกว่ารูปแบบที่เป็นอยู่ในตอนแรกด้วย แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ หลักการทั้งสองข้อนี้ได้กลายมามีเนื้อหาที่ใกล้เคียงกับมติสภาระงันในเรื่องนี้ที่หลาย ฝ่ายที่เกี่ยวข้องต่างยอมรับตรงกัน ตั้งแต่ นายจ้าง ลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพแรงงาน คนอเมริกัน ที่อาศัยอยู่ในชุมชนที่มีสหภาพแรงงาน รวมไปถึงรัฐบาลมลรัฐและรัฐบาลกลางว่า

- ลูกจ้างมีสิทธิประท้วงหยุดงานได้ต่อเมื่อสิ้นสุดสัญญาจ้าง แต่ไม่มีสิทธิกระทำ ขณะยังอยู่ระหว่างสัญญาจ้างและนายจ้างไม่ได้ละเมิดข้อตกลงข้อใดเลยใน สัญญาจ้าง
- นายจ้างต้องดูแลให้ลูกจ้างได้รับค่าแรงขั้นต่ำและสิทธิประโยชน์ที่เหมาะสม รวมทั้งต้องดูแลสภาพแวดล้อมในการทำงานให้เป็นไปอย่างเหมาะสมและปลอดภัยสำหรับลูกจ้าง และจัดให้มีระบบร้องทุกข์เพื่อที่ลูกจ้างจะสามารถ ร้องเรียนหากได้รับการปฏิบัติที่ไม่เป็นธรรม เช่น จากหัวหน้าผู้คุมได้<sup>572</sup>

<sup>572</sup> Badger 1989, p. 136



การวิเคราะห์ข้างต้นนี้แสดงให้เห็นว่าหลักการอภิปรายสาธารณะที่เสนอนี้สามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่สอดคล้องกับความเห็นสาธารณะของคนทั่วไปในสังคม ซึ่งในทางกลับกันก็อาจมองได้ว่าเป็นภาพสะท้อนของคำวินิจฉัยทางศีลธรรมของคนเหล่านี้ ความเห็นสาธารณะในเรื่องนี้ต่อมาได้กลายมาเป็นสิ่งรองรับสนับสนุนให้เกิดรูปแบบความสัมพันธ์ด้านแรงงาน (labor relations) ที่มีเสถียรภาพขึ้นระหว่างนายจ้างและลูกจ้างในภาคอุตสาหกรรมจนกระทั่งถึงศตวรรษที่ ๑๙๘๐ ก่อนที่จะเกิดการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ขึ้นอีกครั้ง<sup>573</sup> ซึ่งสอดคล้องกับที่ทฤษฎี WOTE อ้างว่าเมื่อคนได้มาซึ่งคำวินิจฉัยทางศีลธรรมที่ถูกต้องด้วยกรรมวิธีของการทบทวนแล้ว คำวินิจฉัยนั้นมีแนวโน้มที่จะมีเสถียรภาพและตรงกันในหมู่คนจำนวนมาก<sup>574</sup> ขณะที่ทางออกทางเลือกชนิดอื่นที่ได้อภิปรายมาแล้วไม่สามารถให้ผลลัพธ์ที่สอดคล้องกับสามัญสำนึกทางศีลธรรมของคนทั่วไปที่มีเสถียรภาพและตรงกันในหมู่คนจำนวนมากเช่นนี้ได้ ซึ่งส่วนหนึ่งเกิดจากการที่ทางออกเหล่านี้ให้ผลลัพธ์ที่หากไม่มีลักษณะที่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง ก็เป็นผลลัพธ์ที่มีเนื้อหาที่ไม่สามารถกำหนดแน่ชัดได้จนกระทั่งสามารถตกผลึกกลายเป็นสามัญสำนึกทางศีลธรรมได้

การวิเคราะห์ที่กล่าวมานี้จึงแสดงว่าหลักการอภิปรายสาธารณะชนิดที่เสนอนี้มีข้อได้เปรียบกว่าทางเลือกชนิดอื่นในการตอบ “โจทย์ของรอลส์” เรื่องการเป็นพื้นฐานสำหรับใช้ในการอภิปรายสาธารณะเกี่ยวกับความชอบธรรมในสังคมประชาธิปไตยได้อย่างมีนัยยะสำคัญ อีกทั้งยังมีความเป็นไปได้สูงด้วยว่า เมื่อพลเมืองนำหลักการที่ว่านี้ไปใช้ในการอภิปรายสาธารณะที่เกิดขึ้นจริง พวกเขามีแนวโน้มจะยอมรับข้อสรุปที่ตามมาจากหลักการที่ว่านี้ได้สูงกว่าข้อสรุปที่ตามมาจากหลักการสาธารณะชนิดอื่นเนื่องจากเป็นข้อสรุปที่ทั้งไม่สุดโต่งไปด้านใดด้านหนึ่ง และขณะเดียวกันก็มีเนื้อหาที่สามารถกำหนดได้อย่างแน่ชัด

เช่นเดียวกันที่อาจมีผู้ตั้งคำถามว่า ไม่มีทางเป็นไปได้เลยหรือที่หลักการอภิปรายสาธารณะนี้จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ขัดแย้งกับคำวินิจฉัยทางศีลธรรมของคนทั่วไป? เหตุผลข้อหนึ่งที่หลักการนี้จะนำไปสู่ผลลัพธ์เช่นนั้นได้คือเมื่อเหตุผลที่มีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดที่สามารถใช้ปฏิเสธหลักการได้เป็นเหตุผลที่เข้ากันไม่ได้เลยกับคำวินิจฉัยทางศีลธรรมของคนทั่วไป (เช่น เหตุผลที่ให้ความสำคัญกับการรักษาสัญญาแม้ในเรื่องที่ไม่สลักสำคัญจนกระทั่งทำให้ไม่อาจช่วย

<sup>573</sup> Badger 1989, p. 141

<sup>574</sup> Scanlon 1998, pp. 68-69

คนที่กำลังจมน้ำตายอยู่ต่อหน้าได้) แต่ข้อนี้ก็เป็นไปได้ยากเช่นกันเนื่องจากหลักการนี้กำหนดให้เหตุผลเหล่านั้นต้องถูกนำมาถ่วงน้ำหนักในแง่ประโยชน์-ต้นทุนจากการกระทำต่างๆ ที่หลักการอนุญาตให้ทำได้ตั้งแต่ต้น ซึ่งเท่ากับว่าน้ำหนักของการรักษาสัญญา v. น้ำหนักของการช่วยคนที่กำลังจมน้ำตายจะต้องถูกนำมาเปรียบเทียบกัน หลักการนี้จึงไม่มีทางที่จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ขัดแย้งกับวินิจฉัยทางศีลธรรมของคนทั่วไปอย่างรุนแรงได้ ส่วนความเป็นไปได้อีกแบบหนึ่งที่หลักการอภิปรายสาธารณะนี้จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ขัดแย้งกับวินิจฉัยทางศีลธรรมของคนทั่วไปคือ เมื่อเราเชื่ออยู่ก่อนว่าคำวินิจฉัยทางศีลธรรมที่คนส่วนใหญ่มีตรงกันนั้น “เต็มไปด้วยความผิดพลาด” (error theory) แต่ความเชื่อนี้เป็นสมมติฐานที่เหลวไหล (absurd) ดังที่แอดเลอร์และโพสเนอร์ได้วิจารณ์ไว้ และทฤษฎี WOTE เองก็มีเหตุผลที่สามารถอธิบายได้ว่า ความเชื่อหรือคำวินิจฉัยชนิดที่มีความคงที่ (stable) และต้องตรงกันระหว่างคนส่วนใหญ่ได้นั้นเกิดจากที่ความเชื่อหรือคำวินิจฉัยนั้นเป็นผลมาจากกระบวนการปรับแก้คำวินิจฉัยด้วยเหตุผลที่ทำให้เป็นเช่นนั้น ซึ่งเป็นคำอธิบายที่รับฟังได้มากกว่าทฤษฎีที่เชื่อว่าแบบเหมารวมว่าถ้าเป็นการวินิจฉัยทางศีลธรรมของคนทั่วไปแล้วจะต้องผิดพลาดเสมอไป อันเป็นสมมติฐานชนิดที่แฝงอยู่ในคำโต้แย้งข้างต้น

### ๖.๓ ข้อโต้แย้งที่เป็นไปได้

ในส่วนนี้จะพิจารณาและตอบข้อโต้แย้งที่อาจเป็นไปได้สามข้อต่อข้อเสนอทางออกชนิดนี้ที่เกี่ยวข้องกับ ก) อันตรายต่อเสถียรภาพของสังคมประชาธิปไตย ข) ผลลัพธ์ที่ไม่ยืดหยุ่นหรือไม่อาจกำหนดแน่ชัดได้ และ ค) ผลลัพธ์ที่ไม่แม่นยำ และชี้ให้เห็นว่าข้อโต้แย้งเหล่านี้ไม่มีผลต่อข้อเสนอที่ว่านี้ ซึ่งยิ่งตอกย้ำให้เห็นชัดว่าทางออกแบบพันธสัญญาที่วิทยาลัยพนธ์ฉบับนี้เสนอคือวิธีรับมือกับปัญหาที่พหุนิยมทางคุณค่าก่อให้เกิดขึ้นกับสังคมประชาธิปไตยที่ลึกซึ้ง รัดกุมและปกป้องได้มากที่สุดเมื่อเทียบกับข้อเสนอทั้งหมดที่มีอยู่ในปัจจุบัน

#### ๖.๓.๑ ข้อโต้แย้งเรื่องเสถียรภาพ

อาจมีผู้โต้แย้งว่าหลักการอภิปรายสาธารณะชนิดนี้หากนำไปใช้จริงจะทำอันตรายต่อเสถียรภาพและเอกภาพทางสังคม โดยอ้างในสิ่งที่รอลส์ (และชันชไตน์) และกัทแมนและทอมป์สันกล่าวไว้ว่า ความขัดแย้งเกี่ยวกับคุณค่าหรือความเห็นต่างทางศีลธรรมในสังคมประชาธิปไตยมี

ความรุนแรงและแหลมคมอย่างยิ่ง<sup>575</sup> ที่เป็นเช่นนี้ เพราะหลักการนี้เสนอให้พลเมืองต้องสวมบทบาทเป็นผู้ออกกฎหมายที่พิจารณาผลประโยชน์หรือคุณค่า (ที่อยู่ในรูปของเหตุผลที่ตรงประเด็นที่สามารถโต้แย้งหลักการได้) ของคนทุกคน แต่การทำเช่นนั้นเท่ากับบังคับให้พลเมืองผู้ออกกฎหมายสมมติต้องสวมจุดยืนที่ประเมินค่าผลประโยชน์หรือคุณค่าต่างชนิดกัน เช่น ต้นทุน ความเสียหาย (เวลา แรงงาน ค่าเสียโอกาส ฯลฯ) ที่จะเกิดแก่ผู้ที่ต้องแบกรับภาระจากสิ่งที่หลักการอนุญาตให้กระทำ เทียบกับประโยชน์ (รายได้ คุณภาพชีวิต เกียรติและศักดิ์ศรี ฯลฯ) ที่จะตกแก่ผู้ที่จะได้รับประโยชน์จากสิ่งที่หลักการอนุญาตให้กระทำ) ไปในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง และจึงเท่ากับว่าเขา/เธอผู้นั้นจะสามารถใช้จุดยืนบางอย่างเกี่ยวกับความยุติธรรมเชิงเนื้อหาสาระเข้ามาตัดสินผลลัพธ์ที่จะตามมาได้ (เพราะไม่เช่นนั้นแล้วเขาจะตัดสินได้อย่างไรว่าระหว่างผลประโยชน์หรือคุณค่าสองชนิดที่ขัดแย้งกัน อันใดที่มีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นมากกว่าและจึงสามารถใช้ปฏิเสธหลักการได้) แต่การนำจุดยืนที่วานี้เข้ามาใช้แทนที่จะช่วยให้หลีกเลี่ยงความขัดแย้งที่มีความรุนแรงและแหลมคมอยู่แล้ว กลับจะยิ่งเชื้อเชิญให้ความขัดแย้งกลับเข้ามาใหม่ผ่านความเห็นต่างเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมเชิงเนื้อหาสาระที่ใช้เป็นกรอบในการตัดสินนั่นเอง ซึ่งก็คือประเด็นเดียวกับที่กัทแมนและทอมป์สันใช้วิจารณ์ทัศนะประโยชน์นิยมและการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียดังที่ได้อภิปรายไปในบทที่ ๒ นอกจากนี้แล้ว การทำเช่นนี้ยังเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นอีกด้วย เพราะพลเมืองสามารถหลีกเลี่ยงความขัดแย้งได้ตั้งแต่ต้นโดยการแสวงหาข้อตกลงกันที่ *หลักการเชิงปฏิบัติ* บางข้อที่ใช้การได้แทน<sup>576</sup>

แต่ข้อโต้แย้งนี้ไม่ถูกต้องด้วยเหตุผลต่อไปนี้ *ประการแรก* การกำหนดให้พลเมืองสวมบทบาทเป็นผู้ออกกฎหมายสมมติสำหรับคนทุกคนหมายถึงการกำหนดให้เขา/เธอต้องพิจารณาเหตุผลคัดค้านที่เกี่ยวข้องตรงประเด็น *สำหรับการกระทำนั้นๆ* ที่หลักการอนุญาตให้กระทำ ที่อาจมาจากจุดยืนสามัญที่จะได้รับผลกระทบทุกจุดยืน และเป็นเหตุผลที่อาจนำมาใช้ปฏิเสธหลักการได้ แต่การกำหนดเช่นนี้ไม่ได้มีลักษณะที่จะทำให้เรียกว่าเป็นการใช้ (apply) แนวคิดเรื่องความยุติธรรมแบบเนื้อหาสาระชนิดใดชนิดหนึ่งอยู่ก่อนได้เลย เพราะในการพิจารณาเช่นนั้น ทั้งแนวคิดเรื่องความยุติธรรมแบบ “ความยุติธรรมในฐานะความเป็นธรรม” ความยุติธรรมแบบประโยชน์นิยม

<sup>575</sup> Rawls 1993, Sunstein 1995, Gutmann & Thompson 1996

<sup>576</sup> Sunstein 1995, 2004

หรือความยุติธรรมแบบ prioritarianism ล้วนต้องถูกนำมาประเมินถึงความเกี่ยวข้องตรงประเด็น โดยอาศัยเกณฑ์เรื่องการปฏิเสธอย่างมีเหตุผลทั้งหมดทั้งสิ้น ทำให้เราสามารถปฏิเสธข้อโต้แย้งนี้ได้ว่าไม่เป็นความจริงที่ว่า การกำหนดให้พลเมืองสวมบทบาทเป็นผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคนต้องนำไปสู่การใช้แนวคิดเรื่องความยุติธรรมเชิงเนื้อหาสาระอย่างใดอย่างหนึ่งอยู่ก่อน ซึ่งในที่สุดจะนำไปสู่ความขัดแย้งเกี่ยวกับความยุติธรรมเชิงเนื้อหาสาระดังที่ข้อโต้แย้งนี้อ้าง

*ประการที่สอง* เหตุผลหลักข้อหนึ่งที่ทำให้แนวทางแบบหลบเลี่ยง (avoidance) ชนิดที่ รอลส์ และ ชานซ์ ไดน์ ใช้ฟังดูคล้ายจะมีน้ำหนักรับฟังได้เกิดจากการมองเห็นว่าในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า มีโอกาสสูงมากที่คนจะไม่สามารถตกลงกันหรือได้มาซึ่งฉันทามติเกี่ยวกับหลักการระดับสูง หรือเหตุผลสนับสนุนที่ดีที่สุดสำหรับกฎหมายและนโยบายต่างๆ ในหัวข้อก่อนหน้านี้ได้กล่าวถึงตัวอย่างจากประวัติศาสตร์บางตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าฉันทามติเช่นที่ว่าเป็นสิ่งที่สามารถมีได้ และที่สำคัญคือหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาสามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ใกล้เคียงกับฉันทามติเหล่านี้ได้ อย่างไรก็ตาม นอกจากตัวอย่างทางประวัติศาสตร์นี้แล้ว ก็ยังสามารถอ้างเหตุผลได้อีกทางหนึ่งเพื่อหักล้างข้อโต้แย้งนี้ที่กล่าวว่าหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาอาจทำอันตรายต่อเสถียรภาพและเอกภาพของสังคมคือโดยการชี้ให้เห็นว่าข้ออ้างเรื่องภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัย (burden of judgments) ที่ รอลส์ ใช้เพื่อสนับสนุนว่าฉันทามติเกี่ยวกับหลักการระดับสูงเป็นสิ่งที่ไม่อาจมีได้นั้นมีข้อผิดพลาดอย่างไร

ข้ออ้างเรื่องภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัย (burden of judgments) กล่าวถึงปัจจัยต่อไปนีที่ทำให้คนต้องสวมจุดยืนแบบมีเหตุผล (reasonableness) ในความหมายที่ รอลส์ ใช้ ๑) การที่หลักฐานต่างๆ ในข้อขัดแย้งบางเรื่องมีลักษณะที่ขัดแย้งกันและมีความสลับซับซ้อนเสียนจนกระทั่งทำให้ยากที่จะประเมินและประเมินผล ๒) การที่คนแต่ละคนมีแนวโน้มที่จะให้น้ำหนักแก่ข้อพิจารณาต่างๆ ในแบบที่ไม่เหมือนกันที่นำไปสู่การมีคำวินิจฉัยที่ต่างกัน ๓) การที่มติชนทั้งหลายที่เราใช้อยู่ล้วนมีความคลุมเครือและก่อให้เกิดปัญหาในกรณีที่ยากจะตัดสินใจ จนหลายครั้งคนต้องฟังคำวินิจฉัยที่คนมีเหตุผลอาจเห็นต่างกัน ๔) ความเป็นอัตวิสัยในวิธีที่เราประเมินหลักฐานและให้น้ำหนักแก่คุณค่า ๕) การมีข้อพิจารณาเชิงบรรทัดฐานอยู่หลายข้อที่มีน้ำหนักแตกต่างกันอยู่ระหว่างคู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่าย และ ๖) การที่สถาบันของสังคมไม่สามารถยอมรับคุณ

ค่าที่มีอยู่ทุกชนิดมาใช้ได้ และต้องเลือกรับเฉพาะบางคุณค่าเท่านั้น<sup>577</sup> แต่เราไม่จำเป็นต้องยอมรับข้ออ้างนี้ในรูปแบบที่เป็นอยู่ทั้งหมด ปัจจัยข้อ ๑) เป็นอุปสรรคต่อการได้มาซึ่งฉันทามติจริง แต่ก็เป็นการเฉพาะกับการตัดสินใจที่ต้องกระทำอย่างเฉพาะหน้าและในเวลาอันจำกัดเท่านั้น ในขณะที่การตัดสินใจที่กระทำในระยะยาว ที่ทุกฝ่ายมีเวลาที่จะพิจารณาหลักฐานต่างๆ อย่างรอบคอบถี่ถ้วน และมีการแยกแยะ ไม่จำเป็นว่าปัจจัยข้อนี้ต้องนำไปสู่การไม่สามารถบรรลุฉันทามติได้ เพราะสิ่งนี้ยังขึ้นกับปัจจัยข้ออื่นๆ ด้วย ปัจจัยข้อ ๓) เป็นสิ่งที่พบได้จริง แต่ทฤษฎี WOTE ได้ชี้แจงให้เห็นแล้วว่าวิธีการที่สามารถทำให้หมโนทัศน์ที่เราใช้อยู่มีความชัดเจนมากขึ้นได้ กล่าวคือ โดยอิงกับความหมายแบบสามัญสำนึกที่คนใช้กันโดยทั่วไป พร้อมกับที่ปรับปรุงความหมายดังกล่าวให้มี ความแม่นยำเที่ยงตรงกับปรากฏการณ์วิทยาของการใช้หมโนทัศน์ของเราเองมากขึ้น ซึ่งเมื่อหมโนทัศน์ที่ใช้มีความชัดเจนและพื้นฐานที่มาร่วมกันเช่นนี้แล้ว โอกาสที่คนจะบรรลุฉันทามติก็จะสามารถเป็นไปได้มากขึ้นตาม ปัจจัยข้อ ๔) เป็นข้อสังเกตที่ไม่ผิดแต่อย่างใด แต่เมื่อวิเคราะห์ให้ลึก ลงไปดังที่ทฤษฎี WOTE กระทำก็จะพบว่า การพูดเรื่องคุณค่าส่วนใหญ่มีเหตุผลหนุนหลังอยู่ การแสวงหาฉันทามติจึงอาจกระทำโดยมุ่งเน้นไปที่เหตุผลเหล่านั้น แทนที่จะเป็นที่ตัวคุณค่าเอง และ การทำเช่นนี้ทำให้โอกาสในการบรรลุฉันทามติเป็นไปได้มากขึ้น ส่วนปัจจัยข้อ ๕) เป็นข้อเท็จจริงที่ไม่ต้องการการโต้แย้ง แต่ขณะเดียวกันก็ไม่ได้นำไปสู่ข้อสรุปเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนอย่าง จำเป็นแต่อย่างใด เมื่อเป็นเช่นนี้ ส่วนของข้ออ้างนี้ที่ควรถูกให้ความสนใจเป็นพิเศษคือ ปัจจัยข้อ ๒) และข้อ ๕)

จอห์น ฮาร์ท อีไล (Ely 1980) นักกฎหมายรัฐธรรมนูญคนสำคัญของอเมริกาได้วิเคราะห์ไว้เกี่ยวกับแนวปฏิบัติในการตีความและทบทวนความชอบด้วยรัฐธรรมนูญของกฎหมายโดยอำนาจตุลาการ (judicial review) ว่าเมื่อต้องตีความกฎหมายหนึ่ง เพื่อตัดสินว่ากฎหมายนั้นอนุญาตให้บุคคลกระทำพฤติกรรมบางชนิดได้หรือไม่ หรือขัดแย้งกับกฎหมายอื่นหรือไม่ ศาลจะจำกัดตนเองไว้ที่การตัดสินว่า *อะไรคือจุดประสงค์ (purposes) และสิ่งที่ถูกห้าม (prohibitions) ที่แสดงออกมา หรือถูกสื่ออยู่เป็นนัยในภาษาของกฎหมายนั้น*<sup>578</sup> (ตัวเอนเป็นของผู้วิจัย) อีไลอ้างว่าแนวปฏิบัติเช่นนี้ทำให้เมื่อศาลต้องทำหน้าที่ดังกล่าว สิ่งที่ศาลพึงกระทำไม่ใช่ ก) การใช้ดุลยพินิจของศาลเอง

<sup>577</sup> Rawls 1993; Rawls 1995, pp. 54-58

<sup>578</sup> Ely 1980, ch. 3

ในการตัดสินว่าคุณค่าพื้นฐานเรื่องใดเรื่องหนึ่งคือสิ่งที่ดีงาม สิ่งที่พึงปรารถนาและควรสร้างให้เกิดขึ้นในสังคม หรือในอีกแง่หนึ่งคือการยึดผลลัพธ์เชิงเนื้อหาสาระบางอย่างเป็นตัวตั้งในการตัดสิน อันเป็นสิ่งที่ขัดต่ออุดมการณ์แบบประชาธิปไตยเนื่องจากก้าวล่วงอำนาจในการออกกฎหมายของฝ่ายนิติบัญญัติ และอำนาจในการออกคำสั่งของฝ่ายบริหาร แต่คือ ข) การเน้นไปที่การพิจารณาว่าสิ่งใดที่จะสร้างเงื่อนไขเชิงกระบวนการแบบประชาธิปไตยให้ส่งเสริมให้ประชาชนและตัวแทนของประชาชนสามารถร่วมกันตัดสินใจได้ว่าควรส่งเสริมผลักดันคุณค่าชนิดใดให้เกิดขึ้นในสังคม อันเป็นสิ่งที่จะยิ่งส่งเสริมประชาธิปไตยให้ก้าวหน้าและมั่นคงยิ่งขึ้น<sup>579</sup> ซึ่งอีไลชี้ว่าการทำเช่นแบบหลังนี้มีข้อดีคือ ลดภาระในการใช้เหตุผลทางศีลธรรมของศาล เนื่องจากแทนที่ศาลจะต้องตอบคำถามที่ว่า ผลลัพธ์เชิงเนื้อหาสาระชนิดใดที่น่าพึงปรารถนาหรือน่าส่งเสริม ศาลสามารถจำกัดตัวเองอยู่แค่การตอบคำถามว่า การปกป้องเชิงกระบวนการชนิดใดที่ปัจเจกบุคคลควรได้รับ ซึ่งมีขอบเขตที่ต้องพิจารณาที่แคบกว่าและอยู่ในวิสัยของศาลที่จะตอบได้มากกว่า<sup>580</sup>

เราสามารถนำวิธีคิดข้างต้นนี้ของอีไลมาใช้เป็นเหตุผลปกป้องหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาได้ว่า เนื่องจากหลักการนี้ไม่ได้กำหนดให้ผู้ออกกฎหมายสมมติต้องตัดสินเลือกระหว่างคุณค่าเชิงเนื้อหาสาระ (วิธีแบบ ก) แต่กำหนดให้เขาพิจารณาเพียงแค่ว่าหลักการหนึ่งสามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้หรือไม่จากจุดยืนต่างๆที่อาจได้รับผลกระทบ (วิธีแบบ ข) ที่ทำโดยเริ่มจากการคำนึงว่าหลักการนั้นต้องการให้การปกป้องคุ้มครองหรือหลักประกันชนิดใดแก่คนในจุดยืนใด ที่ตกอยู่ในความเสี่ยงแบบใด<sup>581</sup> และบุคคลทุกฝ่ายที่อาจได้รับผลกระทบจะมีเหตุผล

<sup>579</sup> Ely 1980, ch. 3, 4-6, pp. 73-74 เช่น เน้นไปที่การให้ความสำคัญกับการปกป้องคุ้มครองปัจเจกบุคคล เช่น การรับรองสิทธิของผู้ต้องสงสัยที่จะไม่ถูกตรวจค้นโดยปราศจากคำสั่งศาล สิทธิของผู้ถูกแจ้งข้อหาที่จะได้รับแจ้งสิทธิก่อนให้ปากคำที่จะมีผลผูกมัดความผิดของตนในศาล และสิทธิของอาชญากรที่จะมีทนายแก้ต่างในศาล เสรีภาพทางเพศและการปฏิบัติทางศาสนา และโครงสร้างของการเป็นตัวแทนทางการเมือง (political representation)

<sup>580</sup> Ely 1980, pp. 74-75

<sup>581</sup> ข้อนี้ซันซไตน์เองก็เห็นด้วยเมื่อเขาอ้างว่า กฎหมาย เช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญไม่ควรถูกเข้าใจในฐานะเป็นเอกสารที่ระบุถึงความมุ่งมาดปรารถนาหรือเป้าหมายที่ประเทศๆ หนึ่งใฝ่ฝันที่จะบรรลุ หรือแม้แต่ว่า “สิทธิที่มนุษย์สมควรได้รับโดยหลักการ” แต่ควรถูกเข้าใจในฐานะที่เป็นเครื่องป้องกันล่วงหน้าสำหรับปัญหาอุปสรรคใดๆ ที่อาจเกิดขึ้นสำหรับประเทศนั้นๆ (Sunstein 2004, 181) สำหรับแนวคิดที่ขัดแย้งกัน โปรดดู Thomas Jefferson. “Thomas Jefferson to A. Coray”. in *Memorial Edition* (ME) (20 volumes). Andrew Adgate

ใดที่สามารถปฏิเสธหลักการที่ว่านั้นได้บนพื้นฐานดังกล่าว<sup>582</sup> เท่ากับว่าคุณคนนั้นไม่จำเป็นต้องใช้เหตุผลในลักษณะที่สลับซับซ้อนมากเกินไปจนกระทั่งพวกเขาจะไม่สามารถได้ข้อสรุปเป็นข้อวินิจฉัยแบบเดียวกันได้ตามที่รอลล์อ้าง เพราะพวกเขาไม่จำเป็นต้องนำคุณค่าหรือแนวคิดทางศีลธรรมที่มีอยู่ทั้งหมดเข้ามาพิจารณา (ปัจจัยข้อ ๒) แต่สามารถพิจารณาเฉพาะแนวคิดทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับจุดประสงค์ของการให้การปกป้องคุ้มครองหรือหลักประกันโดยหลักการเท่านั้น และเมื่อเป็นเช่นนี้ ย่อมเท่ากับว่าโอกาสที่ความเชื่อแบบอัตวิสัยของพวกเขาจะเข้ามามีอิทธิพลแทรกแซงการตัดสินใจ (ปัจจัยข้อ ๔) ก็จะลดลงไปด้วยเช่นกัน

เมื่อเข้าใจเช่นนี้แล้ว เราจึงสามารถย้อนกลับไปตอบข้อโต้แย้งเริ่มแรกได้ด้วยเหตุผลอีกข้อหนึ่งว่า เนื่องจากหลักการอภิปรายสาธารณะชนิดนี้ไม่บังคับให้บุคคลอื่นต้องยอมรับในคุณค่าพื้นฐานเชิงเนื้อหาสาระชนิดใดเลย แต่เปิดโอกาสให้เหตุผลจากทุกมุมมองสามัญสามารถเข้ามากำหนดผลลัพธ์คือหลักการที่จะได้ ซึ่งสะท้อนทำที่แบบเคารพซึ่งกันและกัน (reciprocity) แต่ขณะเดียวกันก็ไม่มีจุดยืนแบบหลบเลี่ยงเช่นที่รอลล์เสนอ หรือยืนยันให้การอภิปรายสาธารณะต้องเป็นไปตามหลักการเชิงเนื้อหาสาระที่ได้แย้งได้เช่นที่กัทแมนและทอมป์สันเสนอ ทำให้ทำที่และจุดยืนชนิดนี้ไม่ทำลายเอกภาพระหว่างคนที่ยึดมั่นในคุณค่าพื้นฐานเชิงเนื้อหาสาระต่างชนิดกัน แต่ถึงกระนั้น อาจมีคำถามที่ลึกลงไปกว่านี้อีกได้ว่า ทำที่และจุดยืนเช่นนี้มีลักษณะเป็นการสมยอม (complacent) และเพิกเฉยต่อความอยุติธรรมที่ซ่อนอยู่หรือไม่? ซึ่งหากพบว่าเป็นเช่นนั้น ย่อมเท่ากับว่าทำที่และจุดยืนชนิดนี้แม้ไม่ทำลายเอกภาพของสังคมในขณะนี้ แต่ก็อาจทำลายเอกภาพของสังคมในระยะยาวได้ เมื่อประเด็นที่เป็นความอยุติธรรมที่ถูกเก็บกดไว้ย้อนกลับมาสร้างปัญหาและวิกฤติความชอบธรรมให้แก่สังคมในภายหลัง ดังนั้น สิ่งที่จะต้องชี้ให้เห็นคือ หลักการชนิดนี้ก็ได้ปิดกั้นโอกาสที่จะได้มาซึ่งผลลัพธ์ที่มีลักษณะถอนรากถอนโคน (radical) ในการแก้ไขความอยุติธรรมที่ซ่อนอยู่ด้วย เราสามารถใช้ตัวอย่างเดิมของร่างกฎหมายวากเนอร์เพื่อตอบคำถามข้อนี้

---

Lipscomb and Albert E. Bergh (eds). Vol. 15. 1823, p. 482 available at

<http://www.loc.gov/rr/program/bib/founders/>

<sup>582</sup> Scanlon 1998, pp. 200-201

สมมติว่าในระหว่างการอภิปรายสาธารณะเกี่ยวกับร่างกฎหมายฉบับนี้ มีผู้มีจุดยืนแบบถอนรากถอนโคนบางรายที่เห็นว่าเนื้อหาของร่างกฎหมายนี้สมยอมต่อความอยุติธรรมบางประการที่นายจ้างกระทำต่อแรงงานและลูกจ้าง<sup>583</sup> คนเหล่านี้สามารถใช้หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาในการระบุและแถลง (articulate) ถึงสิ่งที่ตนเห็นว่าเป็นความอยุติธรรมดังกล่าว และเสนอหลักการทางเลือก เช่น หลักการ ค. ที่กล่าวว่า

หลักการ ค.: บัณฑิตบุคคลมีสิทธิรวมตัวกันเป็นกลุ่มเพื่อเพิ่มอำนาจในการต่อรองกับบัณฑิตบุคคลอีกกลุ่มหนึ่งที่มีทรัพยากรจำนวนมากกว่าและมีอำนาจกำหนดการเข้าถึงปัจจัยพื้นฐานที่ส่งผลต่อคุณภาพชีวิตของตนได้ และสามารถดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อเรียกร้องให้ฝ่ายหลังเปิดโอกาสให้กลุ่มของตนเข้าไปมีอำนาจตัดสินใจเพิ่มขึ้นในเรื่องที่จะส่งผลกระทบต่อสวัสดิการของตน

จากนั้นจึงค้นหาว่ามีจุดยืนสามัญใดบ้างที่จะได้รับผลกระทบจากหลักการข้อนี้ และอะไรคือเหตุผลสามัญจากจุดยืนเหล่านี้ที่อาจใช้ปฏิเสธหลักการ ค. ได้ ซึ่งอาจเป็นเหตุผลต่อไปนี้:

- (นายจ้าง) การสูญเสียอิสรภาพในการตัดสินใจ ขณะที่ยังคงต้องแบกความรับผิดชอบในการทำอะไรให้แก่ธุรกิจเท่าเดิม ขณะที่ลูกจ้างได้สิทธิในการตัดสินใจ แต่ไม่ต้องแบกรับความรับผิดชอบเพิ่มขึ้นตาม
- (ลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพ) การได้มาซึ่งอำนาจตัดสินใจในเรื่องที่จะส่งผลกระทบต่อสวัสดิการของตน

<sup>583</sup> เนื่องจากกฎหมายฉบับนี้ปกป้องเฉพาะสิทธิของลูกจ้างในการรวมตัวประท้วง และเรียกร้องให้นายจ้างต้องรักษามาตรฐานแรงงานที่ดีเช่น จ่ายค่าแรงในอัตราขั้นต่ำ กำหนดชั่วโมงทำงานไม่เกิดเพดานชั่วโมงสูงสุด รวมถึงจัดให้มีช่องทางร้องทุกข์สำหรับลูกจ้างที่ได้รับการปฏิบัติอย่างไม่เป็นธรรมโดยหัวหน้าผู้คุม ฯลฯ ซึ่งเกี่ยวข้องกับการทำงานในระดับโรงงานเท่านั้น แต่ยังไม่ถึงการให้อำนาจแก่ลูกจ้างเข้าไปมีส่วนควบคุมปัจจัยการผลิตหรือมีบทบาทในการกำหนดนโยบายร่วมกับฝ่ายบริหารทำให้มีนักประวัติศาสตร์ด้านแรงงานจำนวนหนึ่งเห็นว่ากฎหมายฉบับนี้ยังเข้าข้างฝ่ายนายจ้างมากกว่าลูกจ้างและให้แค่ “เสรีภาพปลอมๆ” (counterfeit liberty) แก่ลูกจ้าง ดู Christopher L. Tomlins 1985; Hiltzik 2011, p. 319



- (ลูกจ้างที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสหภาพ) การถูกทำให้หมดทางเลือกที่จะไม่เข้าร่วมในสหภาพเนื่องจากหากทำเช่นนั้นเท่ากับตนจะไม่มีอำนาจตัดสินใจเท่ากับลูกจ้างคนอื่น ๆ ที่เป็นสมาชิกสหภาพ
- (ผู้บริหาร/บุคคลทั่วไป) การถูกกีดกันไม่ให้มีส่วนในการตัดสินใจด้านแรงงานสัมพันธ์ที่จะส่งผลกระทบต่อราคาสินค้าและบริการ รวมถึงการเข้าถึงสาธารณูปโภคพื้นฐานสำหรับตน

จากนั้นจึงพิจารณาว่าเหตุผลสามัญเหล่านี้เหตุผลใดมีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดที่จะปฏิเสธหลักการ ค. ได้ ซึ่งจะพบว่า

- เหตุผลของนายจ้างเรื่องการสูญเสียอิสรภาพในการตัดสินใจเนื่องจากต้องแบ่งอำนาจส่วนหนึ่งให้สหภาพเป็นเหตุผลที่รับฟังได้ในเบื้องต้น
- เหตุผลของลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพเป็นเหตุผลที่สนับสนุนหลักการข้อนี้ จึงตัดทิ้งไปได้
- เหตุผลของลูกจ้างที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสหภาพเป็นเหตุผลที่มีน้ำหนักรับฟังได้ในเบื้องต้น กระนั้นก็ตาม เหตุผลข้อนี้จะมีน้ำหนักและความเกี่ยวข้องตรงประเด็นลดลงหากรัฐบาลยินยอมให้ลูกจ้างที่เป็นสมาชิกสหภาพสามารถสมัครเป็นสมาชิกของสหภาพที่นายจ้างตั้งขึ้น ได้ซึ่งด้วยวิธีนี้พวกเขาจะสามารถมีอำนาจตัดสินใจผ่านทางสหภาพที่นายจ้างตั้งขึ้นนี้
- เหตุผลของผู้บริหาร/บุคคลทั่วไปเป็นเหตุผลที่มีน้ำหนักรับฟังได้ กระนั้นก็ตาม เหตุผลข้อนี้จะมีน้ำหนักและความเกี่ยวข้องตรงประเด็นลดลงหากสหภาพแรงงานยินยอมให้มีตัวแทนของผู้บริหารหนึ่งเป็นสมาชิกของสหภาพด้วย

ซึ่งแนวทางรับมือสองแบบหลังนี้อาจถูกนำไปเขียนเพิ่มเติมท้ายหลักการ ค. ว่า “เมื่อลูกจ้างที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสหภาพสามารถสมัครเป็นสมาชิกของสหภาพที่นายจ้างตั้งขึ้นได้และเมื่อตัวแทนของผู้บริหารสามารถหนึ่งเป็นสมาชิกของสหภาพได้” เมื่อเป็นเช่นนี้ก็จะเท่ากับว่าเหตุผลที่อาจใช้ปฏิเสธหลักการข้อนี้ได้เหลือเพียงเหตุผลของนายจ้างที่ว่า

- การสูญเสียอิสรภาพในการตัดสินใจ ขณะที่ยังคงต้องแบกรับความรับผิดชอบในการทำอะไรให้แก่ธุรกิจเท่าเดิม ขณะที่ลูกจ้างได้สิทธิในการตัดสินใจเพิ่มขึ้น แต่ไม่ต้องแบกรับความรับผิดชอบใดเลย

ดังนั้น การจะเก็บหลักการ ค. ไว้จึงต้องทำโดยพิจารณาว่าสามารถเขียนเนื้อหาเพิ่มเข้าไปในหลักการนี้เพื่อปกป้องนายจ้างจากเหตุผลเรื่องความไม่เป็นธรรมจากจุดยืนของนายจ้างหรือไม่ โดยที่ยังคงไม่กระทบต่อจุดมุ่งหมายพื้นฐานของหลักการข้อนี้ที่ต้องการให้ลูกจ้างมีอำนาจในการตัดสินใจมากขึ้นในเรื่องที่จะมีผลกระทบต่อสวัสดิการของตน ในที่นี้จะไม่วิเคราะห์ไปจนถึงที่สุดว่าหลักการ ค. เป็นหลักการที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้หรือไม่ เนื่องจากต้องการชี้ให้เห็นเพียงว่าหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาสามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่สร้างความเปลี่ยนแปลงอย่างชนิดถอนรากถอนโคนได้ โดยขณะเดียวกันการเปลี่ยนแปลงนั้นที่สุดแล้วยังคงเป็นสิ่งที่ไม่มีผู้ที่อยู่จุดยืนที่เกี่ยวข้องและได้รับผลกระทบจุดยืนใดสามารถมีเหตุผลที่ดีที่จะปฏิเสธได้ ลักษณะที่กล่าวมานี้ชี้ว่าหลักการชนิดนี้ไม่เพียงช่วยให้สามารถระบุดังความยุติธรรมที่ซ่อนอยู่ให้ปรากฏออกมาให้เห็นชัดขึ้นได้เท่านั้น แต่ยังช่วยจัดการรับรู้เกี่ยวกับความยุติธรรมที่ไม่ได้มีอยู่จริงให้หมดสิ้นไปได้ด้วย เนื่องจากตราบใดที่ยังไม่สามารถหาเหตุผลที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นจากจุดยืนแบบใดทั้งสิ้นมาใช้ปฏิเสธหลักการที่เสนอ หรือหลักการที่เป็นผลลัพธ์จากการอภิปรายสาธารณะ ย่อมเท่ากับไม่มีพื้นฐานที่จะใช้อ้างเช่นกันว่าหลักการดังกล่าวมีความยุติธรรมแฝงอยู่ และเมื่อเป็นเช่นนี้โอกาสที่ข้อกังขาและความขุ่นข้องหมองใจเรื่องความยุติธรรมจะย้อนกลับมาทำอันตรายต่อเสถียรภาพและเอกภาพของสังคมตามที่ข้อโต้แย้งนี้อ้างถึงย่อมจะเบาบางลงไปด้วย

### ๖.๓.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องผลลัพธ์ที่ไม่ยืดหยุ่นหรือไม่สามารถกำหนดได้แน่ชัด

สิ่งหนึ่งที่ต้องยอมรับคือ ข้อดีที่กล่าวไปทั้งหมดของหลักการการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาสามารถตั้งคำถามได้จากเหตุผลที่ว่าหลักการนี้มีพื้นฐานที่แนวคิดเรื่องการทบทวนทางจริยธรรมเชิงสมมติ ดังนั้นจึงไม่น่าจะสามารถให้ผลลัพธ์ที่มีเนื้อหาที่กำหนดแน่ชัดได้ หรือไม่เช่นนั้นก็ให้ได้แต่ผลลัพธ์ที่ขาดความยืดหยุ่น ซึ่งเกิดจากการที่การทบทวนทางจริยธรรมเชิงสมมติมีข้อจำกัดที่ไม่สามารถสะท้อนพลวัตระหว่างจุดยืนแบบต่างๆในการอภิปรายสาธารณะ

ออกมาได้แบบเดียวกับการถกเถียงอย่างเป็นทางการที่เกิดขึ้นจริงตามข้อเสนอของนัก  
 ประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรอง เช่น กัทแมนและทอมป์สันและคนอื่นๆ โดยผู้ใช้ข้อโต้แย้งนี้อาจ  
 ยกตัวอย่างเช่นว่าเมื่อทฤษฎี WOTE อธิบายความคิดเรื่อง JTO ทฤษฎีนี้กล่าวว่า เมื่อบุคคลที่มี  
 เหตุผลคิดถึงเหตุผลที่จะกระทำ/ไม่กระทำในสิ่งที่จะกระทบต่อบุคคลอื่น เช่น คนที่เขา/เธอเคยให้  
 สัญญาบางอย่างไว้ ข้อพิจารณาหนึ่งที่เขา/เธอจะคิดถึงคือ “แต่เขาหวังพึ่งฉันอยู่”<sup>584</sup> ซึ่งแม้ทฤษฎีนี้  
 จะไม่ได้อ้างว่าข้อพิจารณานี้เท่านั้นที่เป็นข้อพิจารณาที่มีความเกี่ยวข้องของตรงประเด็นสามารถ  
 ปฏิเสธหลักการที่ยินยอมให้ละเมิดสัญญาได้เสมอไป เพราะเป็นไปได้ว่าต้นทุนของการรักษา  
 สัญญาในบางกรณีจะสูงเกินกว่าประโยชน์ที่คนที่ถูกให้สัญญาจะได้รับ และจึงทำให้เหตุผลด้าน  
 ต้นทุนจากจุดยืนของผู้ให้สัญญาเป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องของตรงประเด็นมากกว่า<sup>585</sup> แต่กระนั้นก็ตาม  
 การเปรียบเทียบระหว่างต้นทุนกับประโยชน์ได้อย่างถูกต้องในบางครั้งอาจต้องอาศัยการถกเถียง  
 แลกเปลี่ยนที่เกิดขึ้นจริง เช่นเมื่อต้นทุนกับผลประโยชน์มีความใกล้เคียงกันมาก<sup>586</sup> จนทำให้ต้อง  
 ตัดสินกันที่ข้อพิจารณา ข้อเท็จจริงหรือรายละเอียดปลีกย่อยบางประการ และข้อมูลเหล่านี้เป็นสิ่ง  
 ที่ขาดหายไปในการทบทวนจริยธรรมเชิงสมมติ จึงทำให้มีเหตุผลที่จะเชื่อว่า ข้อเสนอ (เช่น ร่าง  
 กฎหมาย) ที่ผ่านเกณฑ์การปฏิเสธอย่างมีเหตุผลในการทบทวนชนิดนี้อาจเป็นคนละอย่างกันกับ  
 ข้อเสนอที่จะได้จากการถกเถียงที่เกิดขึ้นจริง ยิ่งกว่านั้น การขาดซึ่งข้อมูลเหล่านี้ยังอาจทำให้การ  
 เปรียบเทียบระหว่างต้นทุนกับประโยชน์นำไปสู่สถานะเสมอกัน (tie) ที่นำไปสู่ผลลัพธ์แบบใดแบบ  
 หนึ่งในสองแบบคือ ก) ข้อเสนอที่ตรงกันข้ามกันสองชุดสามารถผ่านเกณฑ์การปฏิเสธอย่างมีเหตุ  
 ผลได้ทั้งคู่ หรือ ข) ไม่มีข้อเสนอใดเลยที่สามารถผ่านเกณฑ์ดังกล่าวได้ ซึ่งไม่ว่าจะเป็นแบบ ก) หรือ

<sup>584</sup> Scanlon 1998, p. 153

<sup>585</sup> Scanlon 1998, p. 199

<sup>586</sup> ดูแนวทางการวิเคราะห์ของสแคนลอนสำหรับกรณีที่ดินทุนกับ ผลประโยชน์ที่ได้รับมีความใกล้เคียงกันมาก  
 เช่น เมื่อต้องเลือกระหว่างการช่วยคนๆ หนึ่งจากการจมน้ำตาย vs. การช่วยคนอื่นหลายคนจากอันตรายถึงขั้น  
 ตาบอดหรือเป็นอัมพาต ซึ่งในกรณีเหล่านี้เขาอธิบายว่าต้องใช้ดุลยพินิจที่ละเอียดว่าอะไรคือเหตุผลที่เกี่ยวข้อง  
 ตรงประเด็นที่สุดในกรณีนั้นๆ มากกว่าการตัดสินใจในกรณีของนายโจนส์ที่สามัญญ์สำนักบอกร้อยอย่างชัดเจนว่าควร  
 ให้ความช่วยเหลือแก่นายโจนส์แม้ว่าจะทำให้ผู้ชมถ่ายทอดสดจำนวนมากทั่วโลกต้องพลาดการชมถ่ายทอดสด  
 ดังกล่าวก็ตาม ใน Scanlon 1998, pp. 239-240

แบบ ข) ย่อมเท่ากับว่าทางออกนี้ล้มเหลวทั้งสิ้น และเราก็จะต้องกลับไปแก้ปัญหาเริ่มต้นของ “โจทย์ของรอลส์” อีกครั้ง

แต่ข้อวิจารณ์นี้ไม่ถูกต้อง ข้อกล่าวหาเรื่องผลลัพธ์ที่ไม่สามารถกำหนดแน่ชัดนั้นเกิดจากความไม่เข้าใจในสิ่งที่ทฤษฎีนี้เสนอ ดังที่ได้กล่าวไปในหัวข้อก่อนหน้านี้แล้วว่า พลเมืองที่สมมุติว่าเป็นผู้ออกกฎหมายสำหรับคนทุกคนย่อมต้องนำเสนอสิ่งที่ตนต้องการเสนอหรือสนับสนุนให้มีเนื้อหาที่กำหนดได้แน่ชัดที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ เพื่อที่เขา/เธอจะสามารถค้นพบว่ามีเหตุผลจากจุดยืนสามัญชนใดบ้างที่สามารถใช้ปฏิเสธข้อเสนอดังกล่าวได้ เราจึงอาจมองภาพการเขียนข้อเสนอแต่ละครั้งในรูปของกระบวนการพิจารณากลับไปกลับมาระหว่างข้อเสนอกับผู้ออกกฎหมาย สมมติต้องการจะเสนอ กับเหตุผลที่อาจใช้ปฏิเสธข้อเสนอนั้นจากจุดยืนสามัญชนแบบต่างๆ และปรับจนกระทั่งได้ข้อเสนอสุดท้ายที่สามารถตอบเหตุผลคัดค้านเหล่านั้นได้ทั้งหมด แน่ใจว่าสิ่งนี้อาจไม่ให้ผลลัพธ์เป็นข้อเสนอที่มีเนื้อหาตรงกันอย่างเป็นลายลักษณ์อักษรทั้งหมดกับข้อเสนอที่ได้จากการถกเถียงที่เกิดขึ้นจริง เนื่องจากข้อโต้แย้งนี้กล่าวได้ถูกต้องว่า อาจมีข้อพิจารณาหรือข้อเท็จจริงบางประการปรากฏขึ้นในการถกเถียงชนิดหลัง ที่ทำให้ดุลยภาพหรือพลวัตของการพิจารณาข้อเสนอมีความแตกต่างจากข้อเสนอที่ได้จากการทบทวนเชิงสมมติซึ่งไม่มีโอกาสเข้าถึงข้อมูลเหล่านั้น แต่ขณะเดียวกัน ก็ไม่มีเหตุผลที่ดีเช่นกันที่จะเชื่อว่า เมื่อนำหลักการนี้ไปใช้เป็นหลักสำหรับการอภิปรายที่เกิดขึ้นจริง ซึ่งผู้เข้าร่วมการอภิปรายสามารถได้มาซึ่งข้อมูลเหล่านั้นจากการพูดคุยกัน หลักนี้จะขัดขวาง (หรือเบากว่านั้นคือไม่เอื้ออำนวย) ผู้เข้าร่วมการอภิปรายไม่ทำให้สามารถปรับเปลี่ยนข้อเสนอที่ได้จากการทบทวนเชิงสมมติให้ใกล้เคียงมากยิ่งขึ้นกับข้อมูลที่ได้มาเหล่านั้น ตรงกันข้าม หลักนี้มีกลไกที่เอื้อให้สามารถทำเช่นนั้นได้ เพราะกระบวนการที่หลักการนี้อธิบายไว้นั้นคือการพิจารณากลับไปกลับมาระหว่างข้อเสนอกับเหตุผลที่อาจใช้ปฏิเสธข้อเสนอกับข้อความว่า เมื่อใดก็ตามที่ได้รับข้อมูลใหม่ๆ ที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นเข้ามา ข้อมูลเหล่านั้นย่อมต้องถูกนำเข้าสู่กระบวนการที่วางนี้ และสะท้อนออกมาในตัวข้อเสนอนำเสนอ เท่ากับว่าอย่างไรเสีย ก็จะต้องมีข้อเสนอ (เช่น ร่างกฎหมาย) อย่างน้อยหนึ่งชุดที่สามารถผ่านเกณฑ์การปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ คือ ข้อเสนอที่สามารถตอบสนองข้อมูลเหล่านั้นได้อย่างครบถ้วนทั้งหมดนั่นเอง เมื่อเข้าใจเช่นนี้แล้วก็จะพบว่า ข้อกล่าวหาเรื่องความไม่ยืดหยุ่นเป็นข้อกล่าวหาที่ไม่ตรงเป้าแต่อย่างใด

อาจมีผู้วิตกว่าการอ้างเช่นนี้จะทำให้หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาต้องประสบปัญหาคล้ายกับที่ทฤษฎี WOTE วิจาร์ณทฤษฎีจริยศาสตร์พันธสัญญาชนิดที่อ้างเรื่องการแสวงหาข้อตกลงที่เป็นเหตุเป็นผล ในบางกรณี ยิ่งนำข้อเท็จจริงเข้ามาประกอบการพิจารณาเพื่อหาข้อสรุปที่ทุกฝ่ายสามารถตกลงกันได้อย่างเป็นทางการเป็นเหตุเป็นผลมากเท่าใด ข้อสรุปที่ได้ยิ่งเป็นข้อสรุปที่ดีอยู่ในทางศีลธรรมมากขึ้นเท่านั้น เช่น ในตัวอย่างความขัดแย้งเรื่องสิทธิในการใช้น้ำในบ่อน้ำที่ได้อภิปรายในบทที่ ๕ แต่ข้อวิตกนี้สามารถรับมือได้โดยชี้ให้เห็นถึงลักษณะที่เป็นเชิงสมมติที่แฝงอยู่ในอุดมคติเรื่อง JTO ซึ่งเป็นที่มาของหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาว่า ลักษณะเช่นนี้จะป้องกันไม่ให้เกิดการชนกันนี้ให้ผลลัพธ์เป็นข้อสรุปที่ดีอยู่ในทางศีลธรรม เนื่องจากอุดมคติเรื่องนี้ไม่ได้มุ่งที่จะได้มาซึ่งข้อสรุปที่ทุกคนสามารถตกลงยอมรับได้จริงเป็นอันดับแรก แต่มุ่งที่จะได้มาซึ่งข้อสรุปที่ทุกคนสามารถยอมรับได้เมื่อทุกคนต่างยึดถือในอุดมคติของความสัมพันธ์ชนิดนี้อยู่ร่วมกัน อุดมคตินี้จึงทำหน้าที่เป็นเงื่อนไขบังคับหรือเครื่องกีดขวาง ที่ทำให้แน่ใจได้ว่าข้อสรุปที่ทุกฝ่ายจะยอมรับได้จะเป็นข้อสรุปที่มีน้ำหนักในทางศีลธรรม แม้แต่ในการอภิปรายสาธารณะที่เกิดขึ้นจริง ที่เปิดโอกาสให้ผู้เข้าร่วมสามารถเข้าถึงข้อมูลที่เกี่ยวข้องได้อย่างรอบด้านมากกว่าการทบทวนเชิงสมมติที่กระทำเพียงลำพังก็ตาม

นอกจากนี้ หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญายังมีลักษณะที่หนุนเสริมให้การไตร่ตรองหรือการอภิปรายสาธารณะชนิดที่นักทฤษฎีประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองส่งเสริมให้กระทำมีความลึกซึ้ง รัดกุมและสามารถปกป้องได้มากขึ้นด้วย ที่เป็นเช่นนี้เนื่องจากขณะที่นักประชาธิปไตยร่วมไตร่ตรองมองกระบวนการร่วมไตร่ตรองว่าเป็นกระบวนการของการเปลี่ยนแปลงเจตจำนง (will) ของพลเมืองด้วยการแลกเปลี่ยนข้อมูลและเหตุผลสนับสนุนระหว่างกันและกันภายใต้กรอบกติกาบางอย่าง แต่นักประชาธิปไตยเหล่านี้ล้วนต้องประสบกับปัญหาแบบเดียวกันในการอธิบายว่า ความเปลี่ยนแปลงนั้นเกิดจากปัจจัยอย่างใดกันแน่ ยกตัวอย่างเช่น กัทแมนและทอมป์สันเชื่อว่า สาเหตุพื้นฐานสองในสี่ข้อของความเห็นต่างทางศีลธรรมคือ *ความเข้าใจที่ไม่ครบถ้วน และ คุณค่าที่เข้ากันไม่ได้* และหลักการของการร่วมไตร่ตรองที่พวกเขาเสนอให้หลักประกันถึงสิ่งที่เรียกว่า การประหยัดความเห็นไม่ตรงกันทางศีลธรรม (economy of moral disagreement) ที่ทำให้พลเมืองมีความพร้อมที่จะพิจารณาเหตุผลจากจุดยืนของอีกฝ่ายหนึ่ง

อย่างเป็นทางการวิสัยและเปิดใจกว้างมากขึ้น<sup>587</sup> แต่ถึงกระนั้น คำอธิบายของทั้งคู่ยังคงขาดความชัดเจนว่า ความเป็นภวิสัยและการเปิดใจกว้างนี้สามารถนำไปสู่สิ่งที่เป็นเงื่อนไขจำเป็นของการตกลงกันได้อันได้แก่ *ความเข้าใจที่ครบถ้วนขึ้น* และ *คุณค่าที่เข้ากันได้มากขึ้น* ได้อย่างไร ในเมื่อพลเมืองเหล่านี้ยังต้องเผชิญกับภาระอันหนักหน่วงของการวินิจฉัย (burden of judgments) อย่างน้อยก็ข้อที่ ๒ ที่กล่าวว่าคนแต่ละคนมีแนวโน้มที่จะให้น้ำหนักแก่ข้อพิจารณาต่างๆ ในแบบที่ไม่เหมือนกันที่นำไปสู่การมีคำวินิจฉัยที่ต่างกัน และข้อที่ ๕ ที่กล่าวว่า วิธีที่เราประเมินหลักฐานและให้น้ำหนักแก่คุณค่ามีลักษณะแบบอัตวิสัย หลักการเชิงกระบวนการและหลักการเชิงเนื้อหาสาระที่ทั้งคู่เสนอไม่ได้ตอบคำถามนี้ของรอลส์ และยังคงมองได้ว่าเป็นแค่การแสดงออกรูปแบบหนึ่งของปัจจัยสองข้อนี้ด้วย

ในทางกลับกัน หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญากำหนดให้เมื่อพลเมืองต้องอภิปรายสาธารณะเกี่ยวกับข้อเสนอดิข้อเสนอนั้น พวกเขาต้องแสวงหาความเข้าใจที่ครบถ้วนเกี่ยวกับเหตุผลทั้งหมดที่มีอยู่ที่อาจใช้ปฏิเสธข้อเสนอนั้น ซึ่งเท่ากับว่าสิ่งที่พวกเขาต้องรู้ และร่วมกันพิจารณาคือ ข้อเสนอกำลังถูกอภิปรายอยู่นั้นสามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้หรือไม่ จากเหตุผลทั้งหมดที่มีอยู่ หรือข้อเสนอดังกล่าวสามารถถูกปรับแก้เพื่อให้มีพื้นที่สำหรับเหตุผลเหล่านั้นได้เพื่อให้ข้อเสนอนั้นไม่สามารถถูกปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ และจึงเป็นข้อเสนอกับเหตุผลการสนับสนุน (justifiable) ได้จากจุดยืนของคนทุกคนที่เกี่ยวข้อง เมื่อเป็นเช่นนี้ ทางออกชนิดนี้จึงอธิบายได้ว่าเมื่อพลเมืองเปลี่ยนแปลงท่าทีของตนต่อข้อเสนอนั้น สิ่งนี้เกิดจากการที่พวกเขามองเห็นว่าทั้งพวกเขาและพลเมืองคนอื่นๆ ต่างปฏิบัติต่อกันตามอุดมคติของ JTO ที่สะท้อนออกมาในรูปของการที่ต่างฝ่ายต่างผนวกเอาเหตุผลคัดค้านการกระทำที่อาจมาจากจุดยืนของทุกฝ่ายที่ได้รับผลกระทบไว้ภายในข้อเสนองานของตน และให้ความสำคัญแก่เหตุผลคัดค้านเหล่านั้นอย่างเท่าเทียมกัน ที่ทำให้ข้อเสนอนั้นหากกระทำอย่างถูกต้องตามกระบวนการที่ทฤษฎี WOTE อธิบายไว้จริงๆ ก็จะเป็นข้อเสนอนี้ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธอย่างมีเหตุผลได้ และจึงเท่ากับว่าเป็นข้อเสนอกับเหตุผลการสนับสนุนได้ (justifiable) จากจุดยืนของคนทุกคนรวมทั้งตัวผู้ยื่นข้อเสนอนั้นเอง และเนื่องจากทางออกนี้ไม่ได้คาดหวังให้พลเมืองต้องมีพื้นฐานความรู้หรือความ

<sup>587</sup> Gutmann & Thompson 1996, pp. 18-26, 84-94

เข้าใจมากไปกว่าความเข้าใจถึงเหตุผลอันแตกต่างที่พลเมืองคนอื่นมีต่อข้อเสนอหนึ่งๆ และปฏิบัติต่อเหตุผลเหล่านั้นโดยให้น้ำหนักในเชิงบวกที่เท่าเทียมกับเหตุผลจากจุดยืนของตน ทางออกนี้จึงไม่เพียงมีความชัดเจนในการนำไปปฏิบัติ แต่ยังสามารถอธิบายได้อย่างค่อนข้างรัดกุมและครบถ้วนด้วยว่า การปรับเปลี่ยนที่เกิดขึ้นนั้นเกิดจากแรงจูงใจชนิดใดและโดยกระบวนการแบบใด อันเป็นคุณสมบัติที่ไม่พบในทางออกชนิดอื่นที่ได้พิจารณา

### ๖.๓.๓ ข้อโต้แย้งเรื่องผลลัพธ์ที่ไม่แม่นยำ

ในบทที่ ๒ ได้อภิปรายรูปแบบหนึ่งของข้อวิจารณ์ข้อที่สามนี้ไปแล้ว ในส่วนที่กล่าวถึงข้อวิจารณ์ของแอดเลอร์และโพสเนอร์ต่อวิธีตัดสินใจที่อาศัยการชั่งน้ำหนักมิติด้านต่างๆ ของความยุติธรรมโดยใช้สามัญสำนึก (intuitive balancing) ว่าเป็นวิธีที่ขาดความแม่นยำเมื่อนำมาใช้ปฏิบัติจริง เนื่องจากยังมีมิติที่ต้องเปรียบเทียบมากเพียงใด การกำหนดค่า (value) ที่ต้องเปรียบเทียบกันในแต่ละมิติสำหรับทางเลือกต่างๆ ยังมีความสลับซับซ้อนและทำได้ยากมากขึ้นเท่านั้น ทำให้ผู้ตัดสินใจมักต้องเปรียบเทียบโดยใช้วิธีแบบเหมารวม ซึ่งก็มีแนวโน้มจะให้ผลลัพธ์ที่บิดเบือนไปจากที่เป็นจริง ตรงกันข้ามกับการตัดสินใจด้วยวิธีการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียที่วัดค่าที่ต้องเปรียบเทียบเหล่านี้ออกมาเป็นรูปเงินค่าชดเชย (Compensatory Value) ทั้งหมดก่อนแล้วจึงค่อยเปรียบเทียบ ทำให้ได้ผลลัพธ์ที่มีความเที่ยงตรงแม่นยำมากกว่า<sup>588</sup> หากกล่าวอย่างเป็นทั่วไปมากขึ้น ข้อโต้แย้งนี้โจมตีมิติด้านการใช้สามัญสำนึกของหลักการอภิปรายชนิดนี้ว่าไม่อาจนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ดีที่สุดในกรณีที่มีการได้มาซึ่งผลลัพธ์ดังกล่าวต้องอาศัยการคิดอย่างเที่ยงตรงแม่นยำ (precise thinking)

ในขั้นแรกต้องยอมรับว่าหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาไม่ได้มุ่งให้ผลลัพธ์ที่ดีที่สุดชนิดที่ต้องได้มาโดยอาศัยการคิดอย่างเที่ยงตรงแม่นยำ และสิ่งนี้อาจมองได้ว่าเป็นจุดอ่อนของหลักการชนิดนี้เมื่อนำไปใช้กับการตัดสินใจสาธารณะซึ่งบางเรื่องต้องอาศัยการคิดคำนวณประโยชน์และต้นทุนของทางเลือกเชิงนโยบายต่างๆ ในที่นี้จึงต้องพิจารณาว่าเหตุผลที่หลักการชนิดนี้กันเป้าหมายดังกล่าวออกไปตั้งแต่ต้นเป็นเหตุผลที่รับฟังได้หรือไม่

<sup>588</sup> Adler & Posner 2006, p. 99

*ประการแรก* อุดมคติแบบพันธสัญญาเรื่อง JTO ไม่ได้มุ่งที่การได้มาซึ่งผลลัพธ์ที่ดีที่สุด แต่ก็ได้ไม่ได้หมายความว่าอุดมคตินี้จะไม่สามารถให้ผลลัพธ์เป็นหลักการที่ดีที่สุดที่ในบางความหมายได้ ยกตัวอย่างเช่น สามัญสำนึกบอกแก่เราว่า การช่วยเหลือคนที่กำลังตกทุกข์ได้ยากเป็นจำนวนมากที่สุดคือผลลัพธ์ที่ดีที่สุด และหลักการนี้ให้ผลลัพธ์ที่ตรงกับสามัญสำนึกนี้ ขณะที่สำหรับกรณีที่ สามัญสำนึกบอกเราว่า การช่วยเหลือคนในสถานะลำบากอย่างนายโจนส์ แลกกับการที่คนจำนวนมากต้องเสียประโยชน์เล็กน้อยคือผลลัพธ์ที่ดีที่สุด หลักการนี้ก็ให้ผลลัพธ์ที่ตรงกับสามัญสำนึกข้อนี้อีกเช่นกัน จากข้อนี้จะเห็นว่าการอ้างแบบประโยชน์นิยมของแอดเลอร์และโพสเนอร์ที่ว่า วิธีการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียสะท้อนความอยู่ดีมีสุข (หรือสวัสดิการรวม) ได้ดีที่สุด<sup>589</sup> กลับกลายเป็นข้อจำกัดของการอ้างเหตุผลของพวกเขาเอง เนื่องจากหลักการอภิปรายสาธารณะใดที่กำหนดล่วงหน้าไว้ก่อนว่าผลลัพธ์ที่ดีที่สุดคือผลลัพธ์ที่ต้องสะท้อนแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระเรื่องใดเรื่องหนึ่งเท่านั้น เช่น สวัสดิการรวม หลักการนั้นย่อมขัดแย้งกับสามัญสำนึกทางศีลธรรมของคนทั่วไปที่มีอยู่อย่างหลากหลาย และไม่สามารถนำมาใช้เป็นหลักการอภิปรายสาธารณะได้ตั้งแต่ต้นด้วยซ้ำ เพราะสามัญสำนึกนั่นเองที่บอกแก่เราว่า สวัสดิการรวมไม่ใช่ผลลัพธ์ที่ดีที่สุดในทุกกรณี อย่างน้อยก็ในกรณีของนายโจนส์

*ประการที่สอง* ความเห็นต่างทางศีลธรรมชนิดที่เรียกว่าเป็นกรณีที่ตัดสินใจได้ยาก (hard cases) ที่พบในสังคมประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าส่วนใหญ่ไม่ได้เป็นกรณีที่ต้องการผลลัพธ์ที่ดีที่สุดที่ต้องได้มาด้วยการคิดอย่างเที่ยงตรงแม่นยำ กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำหรับกรณีเหล่านี้ความสามารถในการให้ผลลัพธ์ที่ดีที่สุดในแง่สวัสดิการรวมไม่ใช่ทั้งเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอสำหรับความชอบธรรมของผลการตัดสินใจ เราอาจลองนึกถึงกรณีต่อไปนี้ที่ได้อภิปรายมาบ้างแล้ว

- กรณีของบราวน์
- กรณีของผู้ปกครองคาทอลิกหัวรุนแรง
- กรณีของการทำแท้ง

<sup>589</sup> Adler & Posner 2006, pp. 63-64, 68



กรณีแรกอาจมองได้ว่ามีลักษณะแบบเดียวกับกรณีของนายโจนส์ รวมทั้งกรณีของการให้ความช่วยเหลือทางศีลธรรมแก่คนจำนวนน้อยในกรณีเร่งด่วนส่วนใหญ่ที่การวินิจฉัยทางศีลธรรมในชีวิตประจำวันบอกแก่เราว่าเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องทำโดยไม่ต้องคำนึงถึงผลได้-ผลเสียในทางเศรษฐกิจ ในกรณีเช่นนี้ทางออกแบบพันธสัญญาให้ผลลัพธ์เป็นหลักการที่กำหนดให้ต้องช่วยนายโจนส์ ซึ่งสอดคล้องกับการวินิจฉัยทางศีลธรรมที่ว่ามานี้ ขณะที่ทางออกแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียจะถือว่าควรต้องช่วยนายโจนส์ต่อเมื่อความเจ็บปวดที่นายโจนส์ได้รับมีขนาดใหญ่โตกว่าประโยชน์ที่ผู้ชมการถ่ายทอดจำนวนมากจะได้รับ แต่โอกาสที่จะเป็นเช่นนี้มีน้อยมากเมื่อคิดว่ามีผู้ชมการถ่ายทอดสดอยู่ในขณะนั้นเกือบครึ่งค่อนโลก ทำให้เมื่อนำประโยชน์ของทุกคนมาบวกรวมกันแล้วอย่างไรเสียก็ต้องมีขนาดที่ใหญ่กว่าความเจ็บปวดที่นายโจนส์กำลังเผชิญอยู่ และแม้จะเป็นไปได้ว่าผู้ใช้ทางออกแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียจะสรุปว่าในกรณีเช่นนี้สิ่งที่ควรทำคือให้ความช่วยเหลือแก่นายโจนส์ก่อน แต่ข้อสรุปนี้ไม่สามารถอ้างได้ว่ามาจากวิธีการคำนวณหาค่าของเงินชดเชยแบบที่พวกเขาใช้ (เว้นเสียแต่วิธีการนี้จะกำหนดให้มูลค่าของชีวิต (value of life) ของปัจเจกบุคคลสูงกว่าประโยชน์ส่วนรวมไม่ว่าจะมีจำนวนมหาศาลเท่าใด ซึ่งจะทำให้มูลค่าของชีวิตของนายโจนส์สูงกว่าความสุขของผู้ชมที่ร้อยละห้าเป็น ไม่ว่าผู้ชมเหล่านั้นจะมีจำนวนมากเพียงใดก็ตาม) และต้องมาจากการใช้ดุลยพินิจตัดสินระหว่างมูลค่าของสิ่งต่างชนิดกัน ซึ่งก็จะเท่ากับว่าในกรณีนี้ผู้ใช้ทางออกแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียเองก็ต้องพึ่งการวินิจฉัยด้วยดุลยพินิจไม่ต่างจากผู้ใช้ทางออกแบบพันธสัญญา

กรณีที่สอง แม้จะไม่ชัดเจนในเบื้องต้นแรกว่าการวินิจฉัยที่พบในชีวิตประจำวันบอกว่าเราควรทำสิ่งใดในกรณีนี้ แต่เมื่อพิจารณาต่อไปก็จะพบว่าการวินิจฉัยของเราในกรณีนี้มีลักษณะแบบเดียวกับกรณีของนายโจนส์เช่นเดียวกัน กล่าวคือ บอกให้เราต้องให้พื้นที่ (accommodate) แก่ผู้ปกครองหัวรุนแรงกลุ่มนี้ในลักษณะที่ไม่ทำลายประโยชน์ระยะยาวของบุตรหลานของพวกเขาไปพร้อมกัน และการวินิจฉัยนี้สะท้อนอยู่ในฉันทามติที่เกิดขึ้นจริงในขั้นสุดท้ายระหว่างคู่พิพาททั้งสองฝ่ายในความขัดแย้งนี้ ที่ในที่สุดแล้วทางโรงเรียนและผู้ปกครองต่างตกลงกันที่จะให้บุตรหลานของผู้ปกครองกลุ่มนี้ไม่ต้องเข้าเรียนในชั้นอ่านงานวิพากษ์ที่ใช้หนังสือที่คณะกรรมการการศึกษา กำหนดให้ แต่ให้ใช้เวลาในชั่วโมงเหล่านั้นค้นหาหนังสือแนววิพากษ์อ่านเองตามที่นักเรียนสนใจใน

ห้องสมุดของโรงเรียนแล้วจึงเขียนรายงานส่งอาจารย์<sup>590</sup> ขณะที่ทางออกแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียจะถือว่าโรงเรียนควรยอมตกลงเช่นนี้ต่อเมื่อประโยชน์ที่จะเกิดแก่สังคมจากการทำเช่นนั้น มีสูงกว่าที่จะไม่ยินยอม แต่สิ่งนี้ไม่ตรงกับการวินิจฉัยในชีวิตประจำวันที่เป็นแบบสามัญสำนึกของเราที่ไม่ได้ใช้เรื่องประโยชน์สูงสุดที่จะเกิดแก่สังคมเป็นเหตุผลตัดสินสุดท้ายในเรื่องนี้ตั้งแต่ต้น และหากผู้ใช้ทางออกแบบการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียยืนยันที่จะสรุปแบบเดียวกับที่การวินิจฉัยเช่นนี้บอกในกรณีนี้ ก็จะไปข้อโต้แย้งเดียวกับในกรณีแรกที่พวกเขาไม่สามารถอ้างได้ว่าข้อสรุปนั้นได้มาจากวิธีการคำนวณค่าเงินชดเชย เท่ากับมาจากการพึ่งพาการวินิจฉัยด้วยดุลพินิจชนิดที่พวกเขาปฏิเสธตั้งแต่ต้น

ส่วนในกรณีที่สาม แม้จะไม่ชัดเจนอีกเช่นกันว่าในกรณีเช่นนี้การวินิจฉัยชนิดที่พบได้ในชีวิตประจำวันให้ข้อสรุปอย่างไร แต่หากพิจารณาต่อไปจะพบว่ากรณีนี้มีลักษณะคล้ายกับกรณีที่องค์กรเอกชนว่าจ้างสตรีผู้ติดยาให้ทำหมันถาวรที่ได้วิเคราะห์ไปในส่วนแรกของบทนี้ ที่ประเด็นไม่ได้อยู่ที่ว่าทำเช่นใดแล้วจะก่อให้เกิดประโยชน์แก่สังคมมากกว่า เนื่องจากข้อพิจารณาถึงภาระที่จะตกแก่เด็ก หรือภาระที่จะตกแก่ผู้เสียภาษีที่ต้องถูกเก็บภาษีเพื่อไปช่วยสวัสดิการสำหรับเด็กที่เกิดมาแล้วถูกทอดทิ้ง หรือกลายเป็นเด็กติดยาเสพติดจนเป็นภาระสำหรับสถานสวัสดิการของรัฐที่ต้องคอยดูแล ไม่ใช่ข้อพิจารณาที่ดูจะมีความเกี่ยวข้องของตรงประเด็นมากเท่ากับเสรีภาพของสตรีผู้ติดยาที่จะตั้งครมภ์ได้อีกในอนาคต ซึ่งที่ผ่านมามีเห็นแล้วว่าทางออกแบบพันธสัญญาให้ข้อสรุปที่แม้จะยินยอมให้การว่าจ้างเช่นนี้กระทำได้แต่ก็เปิดโอกาสให้แก่สตรีผู้ติดยาเหล่านี้ที่จะตั้งครมภ์ได้อีกในอนาคตและเรียกร้องการช่วยเหลือจากรัฐในด้านที่จำเป็นสำหรับที่สตรีเหล่านี้จะมีอาชีพเลี้ยงตัวได้เพื่อจะหลุดพ้นจากวงจรของการติดยาเสพติดไปสู่วิถีชีวิตที่ดีกว่า ขณะที่หากใช้ทางออกแบบ

<sup>590</sup> ในการถกเถียงตอบโต้กันเกี่ยวกับกรณีนี้ระหว่างเกลสตันและกัทแมน & ทอมป์สัน (ดู Gutmann & Thompson 1999; Galston 1999) มีข้อสังเกตที่น่าสนใจประการหนึ่งที่คุณจะสนับสนุนการอ้างเหตุผลตรงนี้ด้วยคือ เกลสตัน (ซึ่งเป็นนักพหุนิยมทางคุณค่าและมีจุดยืนที่สนับสนุนสิทธิทางศาสนาของผู้ปกครองหัวรุนแรงกลุ่มนี้) เสนอทางออกที่สอดคล้องกับสามัญสำนึกในข้อนี้คือ เขาไม่ได้อ้างว่าผู้ปกครองมีสิทธิหรือชอบธรรมที่จะไม่ให้บุตรหลานของตนอ่านหนังสือที่เป็นเชิงวิพากษ์เลย แต่อย่างน้อยพวกเขาน่าจะมีสิทธิที่จะไม่ให้บุตรหลานของตนอ่านหนังสือที่เป็นเชิงวิพากษ์ บางเล่ม ซึ่งสอดคล้องกับข้อสรุปที่สองฝ่ายตกลงกันได้ในเรื่องนี้ที่โรงเรียนยังคงมอบหมายให้เด็กนักเรียนต้องอ่านหนังสือที่เป็นเชิงวิพากษ์อยู่ เพียงแต่ไม่จำเป็นต้องเป็นหนังสือในรายการที่คณะกรรมการการศึกษาเลือกให้เท่านั้น

การวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย ข้อสรุปที่ได้จะขึ้นกับว่าสังคมจะได้ประโยชน์จากการทำเช่นใดมากกว่า ซึ่งการวินิจฉัยชนิดที่เราพบได้ในชีวิตประจำวันบอกแก่เราว่าเป็นข้อพิจารณาหนึ่งที่ต้องรับฟัง แต่ไม่ใช่ข้อพิจารณาที่ตรงประเด็นที่สุด ยิ่งกว่านั้นยังมีข้อจำกัดทางเทคนิคอย่างเห็นได้ชัดว่า ประโยชน์ต่อสังคมในที่นี้จะพิจารณาอย่างไร ชีวิตของเด็กในครรภ์ในสถานการณัสมมติที่พวกเขา ได้ถือกำเนิดมาและไม่ได้ถือกำเนิดมาจากวัดมูลค่าเป็นตัวเงินตามหลักที่วิธีการนี้ใช้อย่างไร

แต่เมื่อความเห็นต่างทางคุณค่าส่วนใหญ่ในสังคมประชาธิปไตยไม่ได้เกี่ยวข้องกับ การได้มาซึ่งผลลัพธ์ที่ดีที่สุดชนิดที่ต้องอาศัยการคิดอย่างเที่ยงตรงแม่นยำเช่นนี้แล้ว เท่ากับว่าข้อ ได้แย้งนี้ก็จะไม่มีน้ำหนักเช่นที่เห็นในตอนแรก การไม่อาจให้ผลลัพธ์ที่มีลักษณะเช่นนี้จึงไม่ใช่ จุดอ่อนแต่ประการใดของหลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญา ขณะที่ทางออกทางเลือกที่ ยืนยันที่จะให้ผลลัพธ์ที่มีลักษณะเช่นนี้เองกลับต้องประสบปัญหาในการทำให้ได้ตามที่ได้สัญญา ไว้ ดังที่ได้เห็นแล้วว่าทั้งการใช้ความพอใจเลือกเป็นตัวตั้ง หรือการวัดคุณค่าของทางเลือกต่างๆ ออกมาในรูปของเงินชดเชย (CV) ล้วนยังมีข้อที่สามารถถูกตั้งคำถามได้ทั้งสิ้น แต่ยิ่งกว่านั้น ยัง อาจมองกลับกันได้ด้วยว่า หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาให้ผลลัพธ์ที่มีความ เที่ยงตรงแม่นยำในความหมายที่เป็นไปได้ (plausible) และมีความสำคัญที่สุดในบริบทของสังคม ประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าด้วย กล่าวคือ เที่ยงตรงแม่นยำในการสะท้อนเหตุผล คัดค้านที่มีต่อทางเลือกด้านกฎหมายและนโยบายต่างๆ ที่รัฐกำลังพิจารณาจะดำเนินการจาก จุดยืนของพลเมืองทั้งหมดที่จะได้รับผลกระทบจากทางเลือกเหล่านั้น ซึ่งไม่มีผู้ใดปฏิเสธได้ว่าคือ ความเที่ยงตรงแม่นยำชนิดที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดสำหรับความชอบธรรมของกฎหมายและ นโยบายสาธารณะต่างๆ ในสังคมประชาธิปไตย อันเป็นสังคมที่พลเมืองทุกคนถูกมองว่าเป็นฐานะ เจ้าของอำนาจที่มีสิทธิจะคัดค้านการใช้อำนาจรัฐที่ตนเห็นว่าไม่ถูกต้องได้ ไม่ว่าจะอำนาจนั้นจะใช้ โดยตัวแทนทางการเมือง หรือโดยพลเมืองด้วยตนเองผู้สวมบทบาทเป็นผู้กระทำสาธารณะในบาง โอกาสก็ตาม

## ๖.๔ สรุป

ในบทที่ ๒ ได้วิเคราะห์ไว้ว่าทางออกที่จะสามารถตอบ “โจทย์ของรอลส์” ได้อย่างน่าฟัง พอใจจะต้องเป็นทางออกที่สามารถอธิบายได้ว่า สิ่งใดที่จะนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองใน

สังคมเสรีประชาธิปไตยจะสามารถยอมรับร่วมกัน เพื่อใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้าน สถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวม ในยามที่พวกเขามีการวินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับ สถาบันโครงสร้างเหล่านี้ โดยสิ่งนี้จะต้องสามารถ (ก) ตอบเงื่อนไขของหลัก LPPL ได้ว่า มีลักษณะอย่างไรที่จะทำให้พลเมือง *ทุกคน* สามารถมองเห็นได้ว่าตนมีเหตุผลที่จะยอมรับสิ่งนั้นเพื่อมาทำหน้าที่เป็นพื้นฐานที่วางนี้ได้บนพื้นฐานของ หลักการและอุดมคติที่พวกเขายอมรับได้ ซึ่งหมายความว่า สิ่งนี้ต้องสามารถมีพื้นที่ให้แก่คุณค่าทุกแบบ รวมทั้งคุณค่าชนิดที่ไม่เกี่ยวข้องกับเหตุผลสากล เช่น คุณค่าเรื่องความรักชาติและถิ่นกำเนิด หรือคุณค่าเรื่องวัฒนธรรมของคนกลุ่มน้อยที่สมาชิกจำนวนหนึ่งของสังคมยึดถืออยู่ สามารถเข้ามามีบทบาทในการกำหนดลักษณะของโครงสร้างพื้นฐานของสังคม เช่น เนื้อหาของกฎหมายระดับฐานรากอย่างกฎหมายรัฐธรรมนูญได้ และขณะเดียวกันก็ต้องสามารถแสดงให้เห็นว่า (ข) ในการนำคุณค่าเหล่านี้เข้ามานั้นยังคงเป็นไปโดยสอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตย ซึ่งหมายความว่าต้องไม่ละเมิดเสรีภาพและความเสมอภาคของพลเมืองคนใดทั้งสิ้น

ส่วนแรกของบทนี้ชี้ให้เห็นว่าอุดมคติเรื่อง JTO จากทฤษฎีจริยศาสตร์ของโทมัส สแคน ลอนสามารถนำมาพัฒนาเป็นข้อเสนอทางออกแบบพันธสัญญาที่ตอบสนองเงื่อนไข (ข) เนื่องจากให้หลักการและอุดมคติทางการเมือง ที่ไม่เพียงสอดคล้องกับสิ่งที่สังคมประชาธิปไตยยึดถืออยู่ แต่ยังช่วยเพิ่มความลึกซึ้ง ความรัดกุมและสามารถปกป้องได้ให้แก่หลักการและอุดมคติเหล่านี้ ทั้งยังให้กรรมวิธีตัดสินใจสำหรับประเด็นสาธารณะที่ยากและซับซ้อนที่เกิดขึ้นเสมอในสังคมชนิดนี้ด้วย โดยกรรมวิธีตัดสินใจนี้สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตยเนื่องจากมีโครงสร้างที่เปิดโอกาสให้นำแนวคิดทางศีลธรรมทั้งหมดที่มีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นเข้ามาสู่กระบวนการตัดสินใจอย่างเสมอภาคกัน และโครงสร้างที่จะใช้ตัดสินใจว่าในบรรดาแนวคิดเหล่านี้แนวคิดใดที่สามารถใช้ปฏิเสธหลักการที่พิจารณาอยู่ได้อย่างเกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุด ซึ่งต่างจากกรรมวิธีตัดสินใจทางเลือกแบบอื่นๆ ที่เปิดโอกาสให้แนวคิดทางศีลธรรมเฉพาะที่กรรมวิธีเหล่านั้นให้ความสำคัญอยู่ก่อนเท่านั้นสามารถเข้ามาเป็นเหตุผลกำหนดการตัดสินใจได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงมีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่า กรรมวิธีที่วางนี้จะเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่สามารถใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะสามารถยอมรับร่วมกัน เพื่อใช้

ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวม ในยามที่พวกเขา มีการวินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับสถาบันโครงสร้างเหล่านี้ได้

ส่วนที่สองชี้ให้เห็นว่า ทางออกแบบพันธสัญญาที่ตอบสนองเงื่อนไข (ก) ด้วย เนื่องจากอุดมคติเรื่อง JTO ยังให้ “หลักการอภิปรายสาธารณะ” ที่มีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่าพลเมือง *ทุกคน* จะสามารถยอมรับได้ เนื่องจากนอกจากยินยอมให้คุณค่าทุกรูปแบบสามารถถูกนำมาใช้อ้างในการอภิปรายสาธารณะแล้ว ยังมีข้อได้เปรียบอื่นด้วย คือ ๑) มีแนวโน้มที่จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง (non-extremist) และมีเนื้อหาที่กำหนดได้แน่ชัด เนื่องจากหลักการชนิดนี้เรียกร้องให้พลเมืองผู้ต้องการนำเสนอหรือให้เหตุผลสนับสนุนกฎหมายหรือนโยบายอย่างหนึ่งอย่างใดต้องเริ่มต้นโดยรับฟังเหตุผลทุกเหตุผลจากจุดยืนทั้งหมดที่เกี่ยวข้อง และพิจารณาว่ามีเหตุผลอันควรหรือไม่จากจุดยืนเหล่านั้นที่สามารถปฏิบัติสิ่งที่ตนเสนอหรือสนับสนุนนั้นได้ จากนั้นจึงปรับข้อเสนอหรือสิ่งที่สนับสนุนให้อยู่ในรูปที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธได้ด้วยเหตุผลเหล่านั้น ลักษณะเช่นนี้ทำให้แม้ว่าจะมีความขัดแย้งอยู่มากเพียงใด หลักการนี้ยังคงสามารถให้ผลลัพธ์ที่มีพื้นที่ให้สำหรับคู่ขัดแย้งทุกฝ่าย จึงทำให้เป็นหลักการที่เหมาะสมจะนำไปใช้กับความขัดแย้งทางการเมืองที่พบได้เสมอในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า และ ๒) ให้ผลลัพธ์ที่สอดคล้องกับข้อสรุปจากการตัดสินใจทางศีลธรรมของคนทั่วไป ที่สะท้อนให้เห็นในความเห็นของสาธารณะ (public opinion) ที่คนในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามีส่วนร่วมในบางเรื่อง เช่น ความเห็นของสาธารณะชนชาวอเมริกันในทศวรรษ ๑๙๓๐ เกี่ยวกับความชอบธรรมของการใช้สิทธิประท้วงหยุดงานเพื่อเรียกร้องความเป็นธรรมของสหภาพแรงงาน

ส่วนที่สามชี้ให้เห็นว่าทางออกแบบพันธสัญญานี้มีคำตอบสำหรับข้อโต้แย้งที่อาจเป็นไปได้ ๓ ข้อ คือ ข้อโต้แย้งเรื่อง ก) อันตรายต่อเสถียรภาพของสังคมประชาธิปไตย ข) ผลลัพธ์ที่ไม่ยืดหยุ่นหรือไม่อาจกำหนดแน่ชัดได้ และ ค) ผลลัพธ์ที่ไม่แม่นยำ ซึ่งยิ่งแสดงให้เห็นว่าทางออกแบบพันธสัญญาที่วิทยานิพนธ์นี้เสนอคือวิธีรับมือกับปัญหาที่พหุนิยมทางคุณค่าก่อให้เกิดขึ้นกับสังคมประชาธิปไตยที่ลึกซึ้ง รัดกุมและปกป้องได้มากที่สุดเมื่อเทียบกับข้อเสนอทั้งหมดที่มีอยู่ในปัจจุบัน

## บทที่ ๗

### ข้อสรุปที่ได้จากการศึกษา

#### ๗.๑ สรุปผลการวิจัย

ข้อสรุปที่ได้จากบทที่ ๒ คือ โจทย์ของรอลส์” ซึ่งให้เห็นถึงนัยยะที่เป็นปัญหาของพหุนิยมทางคุณต่อสังคมเสรีประชาธิปไตยได้อย่างถูกต้อง โดยแสดงให้เห็นว่า ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่านั้นพลเมืองไม่เพียงมีคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับสถาบันระดับฐานรากของสังคม เช่น บทบัญญัติที่สำคัญของกฎหมายรัฐธรรมนูญ และปัญหาเรื่องความยุติธรรมพื้นฐานของสังคมที่เกี่ยวกับการจัดสรรสิทธิ หน้าที่และประโยชน์ต่างแก่สมาชิกของสังคม และการวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันยังช่วยชี้ให้เห็นว่า พลเมืองเหล่านี้ไม่เพียงมีคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับสถาบันระดับฐานรากและปัญหาเรื่องความยุติธรรมพื้นฐานของสังคมที่รอลส์สนใจเท่านั้น ทว่าพวกเขายังมีคำวินิจฉัยที่แตกต่างกันเกี่ยวกับเนื้อหาของกฎหมายระดับที่สำคัญรองลงมาและนโยบายสาธารณะ รวมไปถึงกระบวนการตัดสินใจเพื่อออกกฎหมายและกำหนดนโยบายเหล่านี้ด้วย ในสภาวะเช่นนี้ เราไม่สามารถคาดหวังให้พลเมืองที่ยึดถือใน *ลัทธิความเชื่อ* (รอลส์) หรือ *แนวคิดทางศีลธรรม* (กัทแมนและทอมป์สัน) ที่แตกต่างกันมาก มีคำวินิจฉัยที่ตรงกันเมื่อต้องมาร่วมกันตัดสินใจเกี่ยวกับโครงสร้างพื้นฐาน (basic structure) ของสังคมทั้งหมด ตั้งแต่สถาบันระดับฐานราก เช่น กฎหมายรัฐธรรมนูญ ลงไปจนถึงกฎหมายนโยบายสาธารณะเรื่องต่างๆได้ โดยเฉพาะเมื่อหลักการและกระบวนการตัดสินใจรูปแบบหลักที่ใช้อยู่ในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เคยเชื่อกันว่าสามารถใช้เป็นพื้นฐานในการตัดสินใจปัญหาของสังคม เมื่อตรวจสอบเข้าจริงก็พบว่า มีข้อจำกัดในตนเองอยู่ที่ทำให้ยังไม่สามารถใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองทุกคนสามารถยอมรับได้จริง ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการ ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนิยม และหลักการตัดสินใจแบบประโยชน์นิยม (และการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสีย) แม้จะมีข้อดีและจุดแข็งในตัวเอง แต่เมื่อพิจารณาโดยรวมแล้วทั้งสามแนวทางนี้ยังคงไม่มีพื้นที่ให้อย่างเพียงพอสำหรับพลเมืองที่มีความเห็นหรือคำวินิจฉัยที่ต่างกันเกี่ยวกับกฎหมายและนโยบาย

สาธารณะจะมาร่วมกันใช้เหตุผลเพื่อหาคำตอบที่ดีที่สุดสำหรับสังคม ทั้งเกี่ยวกับเนื้อหาสาระของกฎหมายและนโยบายสาธารณะเหล่านั้น และกระบวนการที่จะใช้ตัดสินใจ

การวิเคราะห์ที่กล่าวมานี้จึงขบเน้นถึงเงื่อนไขบังคับข้อหนึ่งที่แฝงอยู่ในโจทย์ของรอลส์ว่า สังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่านั้นจำเป็นต้องมีสิ่งที่สามารถทำหน้าที่เป็น *พื้นฐานกลาง* ที่พลเมืองจะสามารถยอมรับร่วมกันเพื่อนำไปใช้ในการให้เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวมในยามที่พวกเขามีคำวินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับสถาบันโครงสร้างเหล่านี้ ทว่าคำถามคือ พลเมืองที่มีความเชื่อที่ครอบคลุมที่แตกต่างจากกันและกันมากนั้นจะสามารถตกลงกันที่สิ่งที่จะมาทำหน้าที่เป็น *พื้นฐานกลาง* ที่ว่านี้ได้อย่างไร? แนวทางหรือทางออกที่จะสามารถตอบคำถามนี้ได้ นั่นจึงต้องเป็นแนวทางที่สามารถอธิบายให้เห็นได้ว่า สิ่งใดที่สามารถทำหน้าที่เป็นพื้นฐานที่ว่านี้ หรือให้พื้นฐานที่ว่านี้ ที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมเกี่ยวกับ CD จะมองเห็นได้ว่าเป็นพื้นฐานที่ตนสามารถยอมรับได้จริงๆ สำหรับใช้อ้างถึงเมื่อต้องมาวินิจฉัยและตอบคำถามพื้นฐานของสังคมร่วมกัน ซึ่งหมายความว่า โดยสิ่งที่จะทำหน้าที่เป็นพื้นฐานกลางที่ว่านี้ได้ต้องสามารถ (ก) ตอบเงื่อนไขของหลัก LPPL ได้ว่ามีลักษณะอย่างไรที่จะทำให้พลเมือง *ทุกคน* สามารถมองเห็นได้ว่าตนมีเหตุผลที่จะยอมรับสิ่งนั้นเพื่อมาทำหน้าที่เป็นพื้นฐานที่ว่านี้ได้บนพื้นฐานของ หลักการและอุดมคติที่พวกเขายอมรับได้ และ (ข) ต้องสอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบประชาธิปไตย ซึ่งหมายความว่าพื้นฐานนี้ต้องเคารพในเสรีภาพขั้นพื้นฐานของพลเมืองแต่ละคน และต้องให้ความสำคัญแก่พลเมืองเหล่านั้นทุกคนอย่างเท่าเทียมกัน

ข้อสรุปที่ได้จากบทที่ ๓ คือ ขณะที่นักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าปฏิเสธข้อเสนอของรอลส์ในการนำ *ความเข้าใจทางการเมือง* มาใช้เพื่อรับมือกับสถานะของพหุนิยมแห่ง CD นักทฤษฎีกลุ่มนี้ให้ข้อเสนอไว้แตกต่างกันเกี่ยวกับสิ่งที่อาจนำมาใช้แทน *ความเข้าใจทางการเมือง* ที่ว่านี้ ข้อเสนอเหล่านี้แบ่งได้เป็นสามกลุ่มใหญ่ คือ การใช้ทรัพยากรที่มีอยู่แล้วในสังคมประชาธิปไตย (๓.๑.๑) การอ้างอุดมคติที่ครอบคลุม (CD) (๓.๑.๒) และการใช้กระบวนการแลกเปลี่ยนด้วยเหตุผล (๓.๑.๓) ข้อเสนอกลุ่มแรกและกลุ่มที่สองนั้นมุ่งให้สิ่งที่เป็นพื้นฐานเพื่อสร้างหรือรักษาไว้ซึ่งความสัมพันธ์ที่เป็นหนึ่งเดียวกัน หรือความสัมพันธ์ที่เข้าอกเข้าใจกันระหว่างสมาชิกของสังคมพหุนิยมทางคุณค่า อันจะทำให้สังคมชนิดนี้สามารถมีเสถียรภาพและเอกภาพที่สืบทอดจากคนรุ่น

หนึ่งไปยังคนอีกรุ่นหนึ่งได้ ซึ่งเป็นสิ่งที่รอตัวเองก็ปรารถนาให้เกิดขึ้น ขณะที่ข้อเสนอกลุ่มที่สามมุ่งให้กระบวนการสำหรับใช้เป็นพื้นฐานเมื่อพลเมืองที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าต้องมาร่วมกันมีวินิจัยหรือตัดสินใจเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของสังคม การวิเคราะห์ในบทนี้ชี้ว่า สิ่งที่ข้อเสนอทั้งสามกลุ่มนี้ให้สำหรับใช้เป็นพื้นฐานเพื่อสร้างความสัมพันธ์ หรือเพื่อเป็นกระบวนการแลกเปลี่ยนระหว่างสมาชิกในสังคมพหุนิยมทางคุณค่ายังคงมีข้อจำกัดในตัวเองบางประการที่ทำให้ไม่สามารถทำหน้าที่เช่นนั้นได้ และข้อจำกัดที่ว่านี้น่าจะมีบางสิ่งเกี่ยวข้องกับภารกิจที่ข้อเสนอทั้งหมดนี้ยังไม่ได้พยายามตอบหรือตอบสนองอย่างจริงจังกับเงื่อนไขเชิงบรรทัดฐานที่แฝงอยู่ใน “โจทย์ของรอลส์” อันได้แก่ หลัก LPPL ที่เรียกร้องให้หลักการหรือคุณค่าใดก็ตามที่จะนำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางสำหรับพลเมืองในสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่านั้นต้องเป็นหลักที่พลเมืองเหล่านั้นทุกคน มองว่าเป็นสิ่งที่สามารถยอมรับได้สำหรับพวกเขา ดังจะเห็นได้ว่าข้อเสนอจากนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่าทั้งสามกลุ่มล้วนมีลักษณะร่วมกันข้อหนึ่ง คือ ไม่สามารถได้รับเหตุผลสนับสนุน (justifiable) จากคนในจุดยืนเฉพาะบางจุดยืน เช่น จุดยืนของหญิงสาวชาวเผ่าพาโบล จุดยืนของพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยที่ปรารถนาให้สมาชิกทุกคนของสังคมได้รับการปฏิบัติอย่างมีสิทธิเสรีภาพเสมอกันตามหลักความยุติธรรมแบบประชาธิปไตย จุดยืนของพลเมืองผู้ได้รับผลกระทบสิทธิทางวัฒนธรรมบางชนิดที่รัฐที่เป็นพหุวัฒนธรรมมอบให้แก่คนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรมในสังคม จุดยืนของพลเมืองผู้สนับสนุนบทบาทของรัฐในการให้การศึกษาเพื่อพัฒนาคุณธรรมพลเมือง และจุดยืนของพลเมืองผู้มีความเห็นต่างในความขัดแย้งทางศีลธรรมพื้นฐาน เช่น เรื่องการทำแท้งหรือการลงโทษประหารชีวิต

อย่างไรก็ดี ข้อเรียกร้องตามหลัก LPPL นี้เมื่อพิจารณาให้ดีจะพบว่า มีลักษณะที่น่างุนงง สงสัยอยู่ข้อหนึ่งเช่นกัน กล่าวคือ หลักนี้เรียกร้องให้ หลักการและอุดมคติ ที่นำมาใช้เป็นพื้นฐานกลางของสังคมประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่พลเมืองทุกคนเห็นว่าตนสามารถยอมรับได้ เมื่อคิดถึงเหตุผลที่ทุกคนต่างมีอยู่เหมือนกันในฐานะที่เป็นมนุษย์ ประเด็นคือ ข้อความท้ายสุดนี้ควรถูกเข้าใจอย่างไร ในเมื่อความจริงข้อหนึ่งที่พบจากการวิเคราะห์ที่ผ่านมาคือ พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยจะยืนอยู่ในสถานะหรือจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกันในความเห็นต่างเกี่ยวกับคุณค่าหรือความขัดแย้งทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมแต่ละเรื่อง?



ข้อสรุปที่ได้จากบทที่ ๔ คือ ข้อเสนอแบบเสรีนิยม ๓ รูปแบบหลักคือ ๑) ข้อเสนอเรื่อง  
 ฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและการใช้เหตุผลสาธารณะของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ๒) ข้อเสนอ  
 เรื่องประชาธิปไตยร่วมไต่ร่องของเอมี กัทแมนและเดนนิส ทอมป์สัน (Amy Gutmann & Dennis  
 Thompson) และ ๓) ข้อเสนอเรื่องการวิเคราะห์ผลได้-ผลเสียรูปแบบล่าสุดที่เสนอโดยแมทธิว แอด  
 เลอร์และอีริค โปสนอร์ (Adler & Posner) ล้วนพยายามตอบหรือตอบสนองต่อเงื่อนไขความชอบ  
 ธรรมแบบพันธสัญญาที่แฝงอยู่ในปัญหาของพหุนิยมทางคุณค่าตามที่ “โจทย์ของรอลส์” ได้  
 วิเคราะห์ไว้ โดยพยายามอ้างเหตุผลเพื่อแสดงให้เห็นว่า *หลักการและอุดมคติ* ชนิดที่ตนเสนอ  
 สำหรับใช้เป็นพื้นฐานกลางนั้นเป็นสิ่งที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า  
 ทุกคนมีเหตุผลที่จะเห็นว่าเป็น *หลักการและอุดมคติ* ที่ตนสามารถยอมรับได้อย่างไร จึงเป็น  
 ข้อเสนอที่มีความได้เปรียบมากกว่าข้อเสนอของนักทฤษฎีพหุนิยมทางคุณค่า และมีคุณูปการในแง่  
 ที่ทำให้มองเห็นถึงจุดแข็ง-จุดอ่อนของวิธีการตอบสนองต่อเงื่อนไขบังคับที่วันนี้ชัดเจนมากขึ้น ที่ทำ  
 ให้มองเห็นตามมาว่า แนวทางในการตอบโจทย์ที่วันนี้ที่สามารถปกป้องได้มากกว่าควรเป็นเช่นใด

อย่างไรก็ดี ข้อเสนอแบบเสรีนิยม ๓ รูปแบบหลักนี้ยังคงมีข้อจำกัดในการแสดงให้เห็นว่า  
 สามารถใช้เป็นพื้นฐานกลางที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า เมื่อ  
 พวกเขาอยู่ในสถานะจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกัน เช่น จุดยืนทางศีลธรรมเรื่องความยุติธรรม  
 หรือจุดยืนเกี่ยวกับประโยชน์ในเชิงสวัสดิการที่ได้รับจากทางเลือกเชิงนโยบายชนิดต่างๆ นั้นจะ  
 สามารถยอมรับเพื่อนำไปใช้ร่วมกันในการประเมินสถาบันระดับฐานรากและตัดสินปัญหาความ  
 ยุติธรรมพื้นฐานที่จะส่งผลกระทบในทางที่แตกต่างกันต่อพวกเขาผู้อยู่ในจุดยืนเหล่านี้ได้อย่างไร  
 โดยข้อเสนอทั้งเรื่องฉันทามติที่เหลื่อมซ้อนและเรื่องเหตุผลสาธารณะของรอลส์ (๔.๑) ยังไม่ได้  
 ตอบสนองอย่างเพียงพอต่อข้อเท็จจริงที่ว่า พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยต่างยืนอยู่ในสถานะ  
 หรือจุดยืนที่หลากหลายแตกต่างกันในความเห็นต่างเกี่ยวกับคุณค่าหรือความขัดแย้งทางศีลธรรม  
 ที่เกิดขึ้นในสังคมแต่ละเรื่อง ที่ทำให้คนเหล่านี้ต่างมี “เหตุผล” ที่หลากหลายแตกต่างกันที่ตามมา  
 ด้วยกันกับสถานะหรือจุดยืนเหล่านั้นที่จะยอมรับหรือปฏิเสธ *ความเข้าใจที่เกี่ยวข้องกับการเมือง*  
*เท่านั้น* และ *เหตุผลสาธารณะ* รูปแบบที่รอลส์เสนอ ทำให้มีเหตุผลที่จะเชื่อว่าความเข้าใจและ  
 เหตุผลชนิดนี้ยังไม่มีคุณสมบัติเพียงพอที่จะใช้เป็นพื้นฐานกลางสำหรับพลเมืองในสังคมเสรี  
 ประชาธิปไตยผู้เป็นพหุนิยมด้าน *ลัทธิความเชื่อที่ครอบคลุม* ได้

ข้อเสนอเรื่องประชาธิปไตยร่วมไต่ตรองของกัทแมนและทอมป์สัน (๔.๒) แม้จะพยายามตอบสนองข้อเท็จจริงข้อนี้ โดยอ้างเหตุผลเพื่อแสดงให้เห็นว่า พลเมืองที่มีจุดยืนเรื่องความยุติธรรมแบบอิสราฟานิยมและแบบเสมอภาคนิยมจะสามารถยอมรับ สิทธิขั้นพื้นฐาน (อันประกอบด้วยเสรีภาพพื้นฐานและโอกาสพื้นฐาน) ที่ถูกใช้เป็นเงื่อนไขบังคับเชิงเนื้อหาสาระของกระบวนการไต่ตรองแบบประชาธิปไตยที่ตนเสนอได้ อันจะทำให้กระบวนการนี้สามารถทำหน้าที่เป็นพื้นฐานกลางเมื่อคนเหล่านี้ต้องมาร่วมกันตัดสินใจที่จะมีอิทธิพลต่อกฎหมายและนโยบายสาธารณะของสังคมของตน แต่เนื่องจากจุดยืนเกี่ยวกับความยุติธรรมที่เป็นไปได้ในสังคมไม่ได้มีเพียงสองจุดยืนนี้เท่านั้น และที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ จุดยืนในการประเมินสถาบันระดับฐานรากของสังคมและใช้ตัดสินใจปัญหาพื้นฐานของสังคมไม่ได้มีแต่เฉพาะจุดยืนเกี่ยวกับความยุติธรรมในความหมายของเสรีภาพและโอกาสพื้นฐานที่ทั้งคู่เสนอเท่านั้น ซึ่งประเด็นนี้ ข้อเสนอเรื่องการวิเคราะห์ผลประโยชน์เสียของแอดเลอร์และโพสเนอร์ (๔.๓) ซึ่งให้เห็นได้เป็นอย่างดีเมื่อพวกเขาอธิบายถึงสถานะตำแหน่งและจุดยืนที่แตกต่างกันเมื่อมองจากประโยชน์ด้านสวัสดิการรวมของคนในสังคม อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอเรื่องนี้ของแอดเลอร์และโพสเนอร์ก็ต้องพบกับปัญหาเช่นกันว่านอกจากปัญหาด้านเทคนิคที่ตามมากับแนวคิดหลายเรื่องของทศนะประโยชน์นิยมเองแล้ว ข้อเสนอชนิดนี้ยังมีความบกพร่องในการอ้างเหตุผลที่ทำให้ไม่สามารถแสดงให้เห็นได้ว่า (ก) พลเมืองในสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่าผู้ที่อยู่ในสถานะตำแหน่งและจุดยืนเกี่ยวกับสวัสดิการที่แตกต่างกันจะสามารถยอมรับกรรมวิธีตัดสินใจวิธีนี้เป็นพื้นฐานกลางเพื่อมาใช้ประเมินสถาบันระดับฐานรากของตนและตัดสินใจปัญหาความยุติธรรมของสังคมของตนร่วมกันได้อย่างไร และ (ข) นอกจากนี้แล้ว ผู้ที่มีจุดยืนชนิดที่ไม่ได้ให้ความสำคัญอันดับแรกแก่สวัสดิการรวมหรือความอยู่ดีมีสุขโดยรวมของคนทั้งสังคม เช่น ผู้ที่มีจุดยืนเรื่องความยุติธรรมทั้งแบบอิสราฟานิยมและเสมอภาคนิยมในการวิเคราะห์ของกัทแมนและทอมป์สันจะสามารถยอมรับกรรมวิธีตัดสินใจนี้เป็นพื้นฐานกลางเช่นที่ทำได้ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากกรรมวิธีเหล่านี้ดูจะมีอคติเข้าข้างผู้มีจุดยืนชนิดที่ให้ความสำคัญแก่สวัสดิการรวมของสังคมอยู่ตั้งแต่ต้น

ข้อสรุปที่ได้จากบทที่ ๕ คือ จริยศาสตร์เรื่อง “หน้าที่ที่บุคคลพึงมีต่อกันและกัน” (What we owe to each other) ให้จุดมคติเรื่อง การสามารถให้เหตุผลสนับสนุนแก่ผู้อื่นบนพื้นฐานที่ไม่มีผู้ใดสามารถปฏิเสธได้ (JTO) ที่ประกอบด้วยองค์ประกอบย่อย ๓ ส่วนที่เชื่อมโยงกัน คือ คำอธิบาย

แบบพันธสัญญาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรม (๕.๒.๑) แนวคิดเรื่องการปฏิเสธอย่างมีเหตุผล (๕.๒.๒) และ ความคิดเรื่องการไม่ให้ความสำคัญแก่แนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระเรื่องใดอยู่ก่อน (๕.๒.๓) คำอธิบายแรก (๕.๒.๑) นั้นชี้ให้เห็นว่าพลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยผู้มีจุดยืนทางคุณค่าที่หลากหลายแตกต่างกันสามารถมีความสัมพันธ์กันบนพื้นฐานของการตระหนักรับซึ่งกันและกัน (mutual recognition) ในฐานะของสมาชิกร่วมสังคมเดียวกัน ที่ต่างเป็นผู้มีเหตุผลสนับสนุนรองรับการกระทำของตนอยู่ก่อน อุดมคติเรื่องนี้จูงใจให้ทุกคนต้องพยายามมากขึ้นที่จะคิดถึงเหตุผลจากจุดยืนที่แตกต่างไปของผู้อื่นที่อาจมีพลังคัดค้านการกระทำของตนที่ส่งผลกระทบต่อพวกเขาได้ ซึ่งเป็นแรงจูงใจที่มีความเกี่ยวข้องตรงประเด็นอย่างมากสำหรับสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า เมื่อคำนึงถึงว่านี่คือสังคมชนิดที่พลเมืองในบางครั้งต้องสวมบทบาทเป็นผู้กระทำสาธารณะที่การตัดสินใจของพวกเขาอาจมีผลกระทบที่สำคัญทั้งในด้านบวกและด้านลบต่อพลเมืองด้วยกัน ขณะที่แนวคิดเรื่องการปฏิเสธอย่างมีเหตุผลให้วิธีการที่เป็นระบบและเป็นรูปธรรมสำหรับใช้ค้นหาเหตุผลคัดค้านเหล่านั้นจากจุดยืนของผู้อื่น เพื่อได้มาซึ่งข้อสรุปที่เป็นการกระทำที่คนในทุกจุดยืนไม่มีเหตุผลที่จะคัดค้านอีกต่อไปตามที่อุดมคติความสัมพันธ์แบบ JTO เรียกร้อง ส่วนความคิดเรื่องการไม่ให้ความสำคัญแก่แนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระเรื่องใดอยู่ก่อนในการใช้เหตุผลหาข้อสรุปเกี่ยวกับการกระทำคือทำที่ในการตอบสนองที่ดีที่สุดต่อสถานะของพหุนิยมแห่ง CD ที่ดำรงอยู่ในสังคมประชาธิปไตย เนื่องจาก ในด้านลบ ความคิดนี้ไม่ยินยอมให้แนวคิดเรื่องใดทั้งสิ้นสามารถมีบทบาทครอบงำแนวคิดเรื่องอื่นทั้งหมดในการใช้เหตุผลเพื่อหาข้อสรุปเกี่ยวกับการกระทำที่ส่งผลกระทบต่อบุคคลในจุดยืนที่ต่างกันโดยลักษณะที่ต่างกันได้ ขณะที่ในด้านบวก ความคิดนี้ยินยอมให้แนวคิด *ทุกเรื่อง* สามารถมีผลต่อข้อสรุปดังกล่าวได้ หากแนวคิดนั้นสามารถแสดงให้เห็นได้ว่าสอดคล้องกับอุดมคติความสัมพันธ์ที่พวกเขามีอยู่ร่วมกันนี้ ขณะเดียวกันก็เป็นแนวคิดที่เกี่ยวข้องตรงประเด็นที่สุดในเรื่องที่กำลังพิจารณาหาคำตอบนั้น ซึ่งทำที่ทั้งบวกและลบเช่นนี้มีนัยยะที่สำคัญมากในการแสดงให้เห็นว่า ข้อสรุปที่ตามมาจากการคิดเกี่ยวกับศีลธรรมตามวิธีการที่อุดมคติเรื่องนี้เสนอจะเป็นข้อสรุปที่คนทุกคนไม่ว่าจะเชื่อในแนวคิดทางศีลธรรมเชิงเนื้อหาสาระชนิดใดอยู่ก่อนสามารถมองเห็นว่าเป็นสิ่งที่ตนยอมรับได้ ซึ่งเท่ากับสามารถตอบ “โจทย์ของรอลส์” ได้อย่างตรงจุด

ข้อสรุปที่ได้จากบทที่ ๖ คือ อุดมคติเรื่อง JTO และองค์ประกอบย่อยทั้ง ๓ ส่วนได้กล่าว สามารถนำมาใช้สร้างเป็น “ข้อเสนอทางออกแบบพันธสัญญา” สำหรับ “โจทย์ของรอลส์” ที่ สามารถตอบสนองเงื่อนไข ๒ ประการของทางออกชนิดที่สามารถตอบ “โจทย์ของรอลส์” ได้อย่าง นำพึงพอใจตามที่ได้วิเคราะห์ไว้ในบทที่ ๒ เนื่องจากทางออกชนิดนี้ให้ ๑) หลักการและอุดมคติ ทางการเมือง ที่ไม่เพียงสอดคล้องกับสิ่งที่สังคมประชาธิปไตยยึดถืออยู่ แต่ยังช่วยเพิ่มความลึกซึ้ง ความรัดกุมและสามารถปกป้องได้ให้แก่หลักการและอุดมคติเหล่านี้ และ ๒) กรรณวิธีตัดสินใจ สำหรับประเด็นสาธารณะที่สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคแบบ ประชาธิปไตยเนื่องจากมีโครงสร้างที่เปิดโอกาสให้นำแนวคิดทางศีลธรรมทั้งหมดที่มีความ เกี่ยวข้องตรงประเด็นเข้ามาสู่กระบวนการตัดสินใจอย่างเสมอภาคกัน และโครงสร้างที่จะใช้ตัดสิน ว่าในบรรดาแนวคิดเหล่านี้แนวคิดใดที่สามารถใช้ปฏิเสธหลักการที่พิจารณาอยู่ได้อย่างเกี่ยวข้อง ตรงประเด็นที่สุด ทำให้มีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่า กรรณวิธีที่ว่านี้จะเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่สามารถใช้เป็น พื้นฐานกลางที่พลเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยจะสามารถยอมรับร่วมกัน เพื่อใช้ในการให้ เหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านสถาบันโครงสร้างพื้นฐานของสังคมโดยรวม ในยามที่พวกเขามีการ วินิจฉัยที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับสถาบันโครงสร้างเหล่านี้ได้ จึงทำให้ตอบสนองเงื่อนไข (ข)

นอกจากนี้ ทางออกชนิดนี้ยังให้ ๓) “หลักการอภิปรายสาธารณะ” ที่มีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อ ว่าพลเมือง *ทุกคน* จะสามารถยอมรับได้ เนื่องจากนอกจากยินยอมให้คุณค่าทุกรูปแบบสามารถ ถูกนำมาใช้อ้างในการอภิปรายสาธารณะแล้ว ยังมีข้อได้เปรียบอื่นด้วย คือ ๑) มีแนวโน้มที่จะ นำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่ง (non-extremist) และมีเนื้อหาที่กำหนดได้แน่ชัด เนื่องจากหลักการชนิดนี้เรียกร้องให้พลเมืองผู้ต้องการนำเสนอหรือให้เหตุผลสนับสนุนกฎหมาย หรือนโยบายอย่างหนึ่งอย่างใดต้องเริ่มต้นโดยรับฟังเหตุผลทุกเหตุผลจากจุดยืนทั้งหมดที่เกี่ยวข้อง และพิจารณาว่ามีเหตุผลอันควรหรือไม่จากจุดยืนเหล่านั้นที่สามารถปฏิเสธสิ่งที่ตนเสนอหรือ สนับสนุนนั้นได้ จากนั้นจึงปรับข้อเสนอหรือสิ่งที่สนับสนุนให้อยู่ในรูปที่ไม่สามารถถูกปฏิเสธได้ ด้วยเหตุผลเหล่านั้น ลักษณะเช่นนี้ทำให้แม้ว่าจะมีความขัดแย้งอยู่มากเพียงใด หลักการนี้ยังคง สามารถให้ผลลัพธ์ที่มีพื้นที่ให้สำหรับคู่ขัดแย้งทุกฝ่าย จึงทำให้เป็นหลักการที่เหมาะสมจะนำไปใช้กับ ความขัดแย้งทางการเมืองที่พบได้เสมอในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า และ ๒) ให้ผลลัพธ์ที่สอดคล้องกับข้อสรุปจากการตัดสินใจทางศีลธรรมของคนทั่วไป ที่สะท้อนให้เห็นใน

ความเห็นของสาธารณะ (public opinion) ที่คนในสังคมเสรีประชาธิปไตยที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่ามีส่วนร่วมกันในบางเรื่อง เช่น ความเห็นของสาธารณะชนชาวอเมริกันในทศวรรษ ๑๙๓๐ เกี่ยวกับความชอบธรรมของการใช้สิทธิประท้วงหยุดงานเพื่อเรียกร้องความเป็นธรรมของสหภาพแรงงาน และลักษณะเช่นนี้ทำให้ทางออกนี้สามารถตอบสนองเงื่อนไข (ก)

สุดท้าย หลักการอภิปรายสาธารณะแบบพันธสัญญาไม่ต้องประสบปัญหาชนิดที่อาจมีผู้นำมาใช้ได้แย่งได้ ๓ ข้อคือ หลักการนี้ ก) เป็นอันตรายต่อเสถียรภาพของสังคมประชาธิปไตย ข) ให้ผลลัพธ์ที่ไม่ยืดหยุ่นหรือไม่อาจกำหนดแน่ชัดได้ และ ค) ให้ผลลัพธ์ที่ไม่แม่นยำ และสิ่งนี้ยิ่งตอกย้ำให้เห็นชัดขึ้นอีกว่าทางออกแบบพันธสัญญาที่เสนอในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้คือวิธีรับมือกับปัญหาที่พหุนิยมทางคุณค่าก่อให้เกิดขึ้นกับสังคมประชาธิปไตยที่ลึกซึ้ง รัดกุมและปกป้องได้มากที่สุดเมื่อเทียบกับข้อเสนอทั้งหมดที่มีอยู่ในปัจจุบัน

## ๗.๒ ข้อเสนอแนะ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้เชื่อว่าข้อสรุปและข้อเสนอแนะที่ได้จากการศึกษาชั้นนี้เปิดพื้นที่ให้แก่การศึกษาในประเด็นที่เกี่ยวข้องในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้หลายเรื่อง ยกตัวอย่างเช่น พหุนิยมทางคุณค่าสามารถถูกอธิบายในลักษณะอื่นนอกเหนือจากแนวทางที่วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้อภิปรายไปแล้วหรือไม่ พหุนิยมทางคุณค่าก่อให้เกิดนัยยะอย่างไรตามมาต่อมโนทัศน์พื้นฐานต่างๆ ด้านปรัชญาการเมือง นอกเหนือจากเรื่องความเสมอภาค เสรีภาพและความยุติธรรม เช่น มโนทัศน์เรื่องการยินยอม (consent) การเป็นตัวแทนทางการเมือง (representation) อำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชน (popular sovereignty) นอกจากนี้ เรายังอาจถามคำถามที่เป็นรูปธรรมและเป็นเชิงปฏิบัติมากกว่านั้นได้เช่น พหุนิยมทางคุณค่าเรียกร้องให้สังคมเสรีประชาธิปไตยต้องจัดระเบียบโครงสร้างพื้นฐานของสังคมอย่างไรที่จะตอบสนองข้อเท็จจริงนี้ได้ดีที่สุด และพหุนิยมทางคุณค่าเรียกร้องให้สังคมเสรีประชาธิปไตยรับมือกับปัญหาอุปสรรคต่างๆ (เช่น ปัญหาด้านเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม เทคโนโลยี ฯลฯ) ที่เกิดขึ้นในปฏิสัมพันธ์ระหว่างพลเมืองผู้เป็นพหุนิยมทางคุณค่านี้ อย่างไร รวมทั้งพหุนิยมทางคุณค่าช่วยให้เรามองเห็นถึงความเป็นไปได้รูปแบบใหม่ใดบ้างในการทำความเข้าใจและแสวงหาทางออกให้แก่ปัญหาเหล่านี้

## บรรณานุกรม

### ภาษาไทย

สารานุกรมปรัชญา [ออนไลน์] ๒๕๕๒

### ภาษาอังกฤษ

Abraham Lincoln, “Speech in an Independence Hall, Philadelphia, Pennsylvania”  
February 22, 1861 in Roy P. Basler (eds.) *The Collected Works of Abraham Lincoln*, Vol. V, New Brunswick, 1953–1955.

A. John Simmons. *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1979

A. Norcross. “Contractualism and aggregation”. *Social Theory and Practice*, Vol.28. No 2. 2002, pp.303-14.

Akhil Reed Amar. *The Bill of Rights*. New Haven, London: Yale University Press. 1998

Akhil Reed Amar. *America’s Constitution: A Biography*. New York: Random House Trade Paperbacks, 2005

Alan Gibbard. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1990

Andrea T. Baumeister. *Liberalism and the “Politics of Difference”*. Edinburg University Press. 2000

Amos Tversky and Daniel Kahneman. “Rational Choice and the Framing of Decisions” in *Choices, Values, and Frames*. Kahneman and Tversky (eds.) Cambridge, New York: Cambridge University Press. 2002

Amy Gutmann. “Communitarian Critics of Liberalism” in *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer) 1985, pp. 308-322

- Amy Gutmann (ed.). *Multiculturalism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1994
- Amy Gutmann (ed.). "Justice Across the Spheres," in *Pluralism, Justice, and Equality*, David Miller and Michael Walzer (eds.) Oxford: Oxford University Press. 1995
- Amy Gutmann. *Identity in Democracy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 2003
- Amy Gutmann & Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1996
- Amy Gutmann & Dennis Thompson. *Why Deliberative Democracy?*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. 2004
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett. 1985
- Avigail Eisenberg. *Reconstructing Political Pluralism*. Albany: State University of New York. 1995
- Bashir Bashir. "Accommodating Historically Oppressed Social Groups: Deliberative Democracy and the Politics of Reconciliation" in Will Kymlicka and Bashir Bashir (eds). *The Politics of Reconciliation in multicultural Societies*
- Brad Hooker. "Contractualism, Spare Wheel, Aggregation" 2003. In *Scanlon and Contractualism*.
- Bruce Ackerman. *Social Justice and the Liberal State*. New Haven, CT: Yale University Press. 1980
- Bruce Ackerman. *We the People: Foundations*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1991
- Bruce Ackerman. *We the People: Transformations*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1998
- Bruce Ackerman. *We the People: The Civil Rights Revolution*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 2014

Burton Dreben. "On Rawls and Political Liberalism" in *The Cambridge Companion to RAWLS*, Samuel Freeman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 316-346

Cass R. Sunstein. *Legal Reasoning and Political Conflict*. New York: Oxford University Press. 1996

Cass R. Sunstein. "Moral Heuristics" in *The Chicago Working Paper Series*. 2003.

available at <http://www.law.uchicago.edu/Lawecon/index.html>

Cass Sunstein. *The Second Bill of Rights*. New York: Basic Books. 2004

Charles Larmore. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press. 1987

Charles Larmore. "Political Liberalism". *Political Theory*, vol. 18, no. 3. August. 1990, pp. 339-360

Charles Taylor. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989

Charles Taylor. *Multiculturalism*. In Amy Gutmann (eds.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1994

Daniel Kahneman. "Cognitive Psychology of Moral Intuitions," in *Neurobiology of Human Values*. Edited by Jean-Pierre P. Changeux et al. 2005.

David Held. *Models of Democracy*, Stanford: Stanford University Press. 1987

David Hume. "Of the Original Contract". in *Hume's Ethical Writings*. Edited by Alasdair MacIntyre. Collier-Macmillan. 1985.

David Miller and Michael Walzer (eds.). *Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford: Oxford University Press. 1995

Derek Parfit. 'Equality and priority', *Ratio*, vol. 10, no. 3. (December). 1997, pp. 202-221

Derek Parfit. "Justifiability to Each Person", in *On What We Owe To Each Other*. 2004

Diana C. Mutz. *Hearing the Other Side: Deliberative versus Participatory Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004



- E. F. Carritt. *The Theory of Morals*. Oxford: Oxford University Press. 1928
- Elizabeth Anderson. *Values in Ethics and Economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1993
- France Kamm. "Owing, justifying, rejecting: Thomas Scanlon's *What We Owe to Each Other*". *Mind*, 111/142, 2002, pp. 323-54
- G. E. Moore. *Principia Ethica*. Revised edition. Edited by T. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press. 1993
- Geoffrey Sayre-McCord. "Contractarianism". In *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Edited Hugu LaFollette. Oxford: Blackwell Publishers Inc. 2000
- Gertrude Himmelfarb. *The De-moralization of Society*. New York: Vintage Books. 1994
- Gilbert Harman. "Moral relativism defended," *Philosophical Review* 8, no. 1.1975, pp. 3-22
- H. A. Prichard. "Duty and Interest" in *Moral Writing*. Jim MacAdam (ed.). Oxford: Oxford University Press. 2002
- Hanna Pitkin. "Obligation and Consent". In *Philosophy, Politics and Society* (Fourth Series). Edited by Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner. Oxford: Basil Blackwell. 1972
- Iris Marion Young. *Inclusion and Democracy*. Oxford, New York: Oxford University Press. 2000
- Isaiah Berlin. "Utilitarianism". Unpublished Paper. 1937. Available at <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lits/nachlass/utilitarianism.pdf>.
- Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty". In *Liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press. 1969[1958];
- James Fishkin and Peter Laslett. *Debating Deliberative Democracy*. MA: Blackwell Publishing. 2003

- John Plamenatz. "The Use of Political Theory," in *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 1967
- John Rawls. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1971
- John Rawls. "The Idea of an Overlapping Consensus," in *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, no. 1. 1987. pp. 1-25
- John Rawls. "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical". 1985 in John Rawls. *Collected Papers*. Samuel Freeman (eds.) Cambridge, MA: Harvard University Press. 1999
- John Rawls. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus". 1989. in *Collected Papers*.
- John Rawls. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993
- John Rawls. "Reply to Habermas". 1995. reprinted in John Rawls. *Political Liberalism*. Expanded edition, New York: Columbia University Press, 1996. pp. 372-434.
- John Rawls. "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review* 64. 1997. Reprinted in John Rawls. *Collected Papers*, Samuel Freeman (eds.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1999
- John Rawls. *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (ed.) Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. 2007
- Jon Elster. "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory". 1986. reprinted in Derek Matravers & Jonathan E. Pike (eds.), *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Routledge, in Association with the Open University. 2003
- Joseph Raz. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press. 1986

- Joseph Raz. "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 1 (Winter). 1990
- Joseph Raz. *The Practice of Value*. Oxford: Clarendon Press. 2003
- Joseph Raz. "Numbers, With and Without Contractualism" in *On What We Owe To Each Other*. 2004
- Joseph Tussman. *Obligation and the Body Politic*. New York: Oxford University Press. 1960
- Joshua Halberstam. *Virtues and Values: An Introduction to Ethics*. New Jersey: Prentice Hall. 1988
- Joshua L. Cherniss. *A Mind & Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. Oxford: Oxford University Press. 2013
- Joshua Cohen. "Democracy and Democratic Deliberation". 1998. Available at <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rameson/JCOHENDELIBERATIVE%20DEM.pdf>
- Jurgen Habermas. "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism", in *Journal of Philosophy* 92 (March). 1995
- K. Anthony Appiah. "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction" in *Multiculturalism*, Amy Gutmann (ed.). 1994
- Lionel Robbins. "Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment". In *Economic Journal* 48. London: Macmillan. 1932
- Martha Nussbaum. *The New Religious Tolerance*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 2012
- Matthew D. Adler & Eric A. Posner. *New Foundations of Cost-Benefit Analysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2006
- Matt Matravers (ed.). *Scanlon and Contractualism*. London, Portland: FRANK CASS. 2003
- Michael J. Sandel. *Justice*. New York: Farrar, Straus and Giroux. 2009

- Michael Walzer. *Spheres of Justice*. Oxford: Basil Blackwell. 1983
- Michael Walzer. *On Toleration*. New Haven and London: Yale University Press. 1997
- Michael Walzer. "Deliberation and What Else?" in *Deliberative Politics*, Stephen Macedo (eds) New York, Oxford: Oxford University Press. 1999
- Michael Walzer. "Politics and Passions" in *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven, London: Yale University Press. 2004
- Monique Deveaux. "Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality". *Political Studies*. Vol. 48, No. 3. 2000, pp. 552-539
- Monique Deveaux. "A Deliberative Approach to Conflicts of Culture.". in *Political Theory*. Vol. 31, No. 6 (December) 2003, pp. 780-807
- Norman Daniels. *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' Theory of Justice*. Stanford University Press. 1975
- Norman Daniels. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996
- Norman Daniels. "Reflective Equilibrium" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Mon Apr 28, 2003; substantive revision Wed Jan 12, 2011
- Patrick Neal. *Liberalism and Its Discontent*, London: Macmillan Press. 1997
- Pauline Maier. *Ratification: The People Debate the Constitution, 1787-1788*. New York: Simon & Schuster. 2010.
- Philip Stratton-Lake (ed.). *On What We Owe To Each Other*. Oxford: Blackwell Publishing. 2004
- R. M. Hare. *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press. 1981
- Robert Dahl. *Democracy in the United States* (3<sup>rd</sup> edition). 1976
- Robert A. Dahl. *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press. 1989
- Robert Merrihew Adams. "Scanlon's Contractualism: Critical Notice of T. M. Scanlon, "What we Owe to Each other", in *The Philosophical Review*, Vol. 110, No. 4

- (Oct). 2001, pp. 563-586 reprinted in Philip Stratton-Lake (ed.). *On What We Owe To Each Other*. Oxford: Blackwell Publishing. 2004
- Robert Talisse. *Democracy After Liberalism*. New York: Routledge. 2005
- Ronald Dworkin. "The Original Position". In *Reading Rawls*. Edited by Norman Daniels. Oxford: Basil Blackwell.
- Ronald Dworkin. "Liberalism". Edited by Stuart Hampshire. *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978
- Ronald Dworkin. "Foundations of Liberal Equality." Pp. 3-119 in Tanner Lectures on Human Values XI. Salt Lake City: University of Utah Press. 1990
- Samuel Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University press. 2003
- Seyla Benhabib. *Democracy and Difference*. Princeton University Press. 1996
- Seyla Benhabib. *The Rights of Others*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press. 2004.
- Thomas Hobbes. *Leviathan*. Revised Edition, A. P. Martinich and Brian Battiste (eds.) Peterborough, ON: Broadview Press. 2010
- Thomas Pogge. *John Rawls: His Lie and Theory of Justice*. Cambridge, Oxford: Oxford University Press. 2007
- Thomas Scanlon. *What We Owe To Each Other*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 1988
- Thomas Scanlon. "Replies" in *Social Theory and Practice*, 28. 2002, pp. 337-358
- Thomas Scanlon. "Rawls on Justification" in *The Cambridge Companion to Rawls*. Samuel Freeman (ed.) Cambridge: Cambridge University Press. 2003
- W. D. Ross. *The Right and The Good*. Revised edition. Edited by P. Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press. 2002.

Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford:  
Clarendon Press. 1995

William Galston. *Liberalism Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002

William James's *Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life's  
Ideals*. New York: Henry Holt and Company. 1915 [1899]



นางปิยฤดี ไชยพร เกิดที่จังหวัดกรุงเทพมหานคร สำเร็จการศึกษาชั้นมัธยมต้นจากโรงเรียนเซนต์โยเซฟคอนเวนต์ ชั้นมัธยมปลายจากโรงเรียนเตรียมอุดมศึกษา จากนั้นเข้าศึกษาต่อระดับปริญญาตรีที่ภาควิชาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เมื่อสำเร็จการศึกษาได้สมรสกับดร. ไชยันต์ ไชยพร และมีบุตรหนึ่งคนคือ นายชยันต์ ไชยพร จากนั้นได้เข้าศึกษาต่อระดับปริญญาโทและเอกที่ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยตามลำดับ ในระดับปริญญาโททำวิทยานิพนธ์เรื่อง “ทฤษฎีความเสมอภาคด้านทรัพยากรของโรนัลด์ ดอว์คิน” กับอาจารย์ที่ปรึกษาคือ ผศ.อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย ผู้ให้แรงบันดาลใจในการศึกษาต่อระดับปริญญาเอกเพื่อค้นคว้าวิจัยให้ลึกซึ้งยิ่งขึ้นเกี่ยวกับประเด็นปัญหาด้านปรัชญาการเมืองและสังคม มีความสนใจเป็นพิเศษด้านปรัชญาและแนวคิดทางการเมือง กฎหมาย การปกครองและประวัติศาสตร์การเมืองและกฎหมายรัฐธรรมนูญของประเทศสหรัฐอเมริกา

รายการอ้างอิง



จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
**CHULALONGKORN UNIVERSITY**





ภาคผนวก

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
**CHULALONGKORN UNIVERSITY**

## ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

### ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นางปิยฤดี ไชยพร เกิดที่จังหวัดกรุงเทพมหานคร สำเร็จการศึกษาชั้นมัธยมต้นจากโรงเรียนเซนต์โยเซฟคอนเวนต์ ชั้นมัธยมปลายจากโรงเรียนเตรียมอุดมศึกษา จากนั้นเข้าศึกษาต่อระดับปริญญาตรีที่ภาควิชาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เมื่อสำเร็จการศึกษาได้สมรสกับดร. ไชยันต์ ไชยพร และมีบุตรหนึ่งคนคือ นายชยันต์ ไชยพร จากนั้นได้เข้าศึกษาต่อระดับปริญญาโทและเอกที่ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยตามลำดับ ในระดับปริญญาโททำวิทยานิพนธ์เรื่อง “ทฤษฎีความเสมอภาคด้านทรัพยากรของโรนัลด์ ดอว์คิน” กับอาจารย์ที่ปรึกษาคือ ผศ.อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย ผู้ให้แรงบันดาลใจในการศึกษาต่อระดับปริญญาเอกเพื่อค้นคว้าวิจัยให้ลึกซึ้งยิ่งขึ้นเกี่ยวกับประเด็นปัญหาด้านปรัชญาการเมืองและสังคม มีความสนใจเป็นพิเศษด้านปรัชญาและแนวคิดทางการเมือง กฎหมาย การปกครองและประวัติศาสตร์การเมืองและกฎหมายรัฐธรรมนูญของประเทศสหรัฐอเมริกา



จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
**CHULALONGKORN UNIVERSITY**