

# จริยศาสตร์แห่งความอาทร

เหื่องน้อย บุณยเนตร\*

## บทคัดย่อ

จริยศาสตร์แห่งความอาทร โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่ได้รับแรงบันดาลใจจากงานเขียนเรื่อง “จากเสียงที่ต่างไป” (“In A Different Voice”) ซึ่งเริ่มจากการ “ฟัง” เสียงผู้หญิงและประสบการณ์ทางจริยธรรมของผู้หญิงกลับช่วยดึงจริยศาสตร์ให้ติดดิน หยั่งฐานจากความจริงของบริบทชีวิตมนุษย์ ซึ่งก็คือการอิงอาศัยซึ่งกันและกัน การที่จริยศาสตร์ดังกล่าวเน้นความสำคัญของบริบทและเรื่องเล่าทำให้เราต้องทบทวนความเข้าใจจริยศาสตร์และปัญหาจริยศาสตร์กันใหม่ ในกระบวนทัศน์ดังกล่าวทฤษฎีจริยศาสตร์ที่จะช่วยเป็นแนวทางการดำเนินชีวิตได้จะต้องมีที่มาจากประสบการณ์ทางจริยธรรมในบริบทชีวิตจริงของคนจริงๆ ที่มีอัตลักษณ์และดำรงอยู่ในเครือข่ายแห่งความสัมพันธ์ ทฤษฎีจริยศาสตร์ดังกล่าวจะต้องมุ่งจุดสนใจสู่ความต้องการจริงและการสนองความต้องการนั้นๆ อย่างเหมาะสม นี่หมายความว่ามนุษย์จะต้องมีการผูกพันมากขึ้น ฟังกันมากขึ้น นอกจากการผูกพันจะถือเป็นกุญแจที่จะนำไปสู่การตัดสินใจและการแก้ปัญหาจริยธรรมแล้วยังถือเป็นสาระสำคัญของผู้ที่มิจริยธรรมอย่างแท้จริง ที่สำคัญพอกันก็คือทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ใช้ได้จะต้องเข้าใจปัญหาจริยธรรมว่าเป็นปัญหาในความสัมพันธ์ และชีวิตที่ดีคือชีวิตในความสัมพันธ์ที่ส่งเสริมคุณภาพของตัวตนสัมพันธ์

\* รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ผู้ที่คุ้นเคยกับปรัชญาสตรีนิยมคงทราบดีว่ามีสกุลหรือค่ายทางความคิดแตกต่างกันหลากหลาย แต่ไม่ว่าจะแตกต่างกันอย่างไรค่ายทางความคิดเหล่านี้ล้วนมีหัวใจอยู่ที่ความต้องการท้าทายและ “รื้อ” แนวคิดกระแสหลักเพื่อเปิดโปงให้เห็นอคติแบบชายเป็นใหญ่ ทั้งนี้ก็ด้วยเชื่อว่าแนวคิดกระแสหลักเหล่านี้ให้ความชอบธรรมและแฝงไว้ซึ่งโครงสร้างภายในที่กดขี่สตรีเพศ นักคิดสตรีนิยมมิได้เพียงรื้อเท่านั้น แต่ยังประกอบสร้างและเสนอกรอบวิธีคิดที่จะปลดปล่อยผู้หญิงจากโครงสร้างอำนาจชายเป็นใหญ่อันเป็นภาวะแวดล้อมในชีวิตและประสบการณ์ของผู้หญิง ด้วยเหตุนี้ปรัชญาสตรีนิยมจึงเป็น “การเมือง” โดยที่ “การเมือง” มีความหมายกว้างไปกว่า “ศาสตร์และศิลป์ของการปกครอง” หรือ “สาขาหนึ่งของจริยศาสตร์ที่กล่าวถึงรัฐหรือองคาพยพทางสังคมโดยรวม” “การเมือง” ในที่นี้หมายรวมถึง “ความสัมพันธ์ในโครงสร้างอำนาจที่จัดการให้คนกลุ่มหนึ่งอยู่ภายใต้การควบคุมของคนอีกกลุ่มหนึ่ง”<sup>1</sup> ดังนั้นไม่ว่าสตรีนิยมจะเข้าไปแตะสาขาหรือแขนงใดทางปรัชญา อาทิ อภิปรัชญา ญาณวิทยา หรือ จริยศาสตร์ กิจกรรมเหล่านี้ล้วนถือได้ว่าเป็นกิจกรรมทาง “การเมือง” ที่เข้าไปท้าทายโครงสร้างวิธีคิดที่แฝงอคติชายเป็นใหญ่

กิจกรรมทางการเมืองที่บทความนี้มุ่งกระทำคือ “รื้อ” กรอบวิธีคิดจริยศาสตร์ตะวันตกกระแสหลัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งกรอบวิธีคิดที่เชื่อว่าคำตอบของปัญหาจริยศาสตร์ปทัสฐานนั้นอยู่ที่การหากฎสากลที่จะประยุกต์ใช้ได้กับปัญหาทางจริยธรรมทุกปัญหาทุกสถานการณ์ โดยจะชี้ให้เห็นว่ากรอบความคิดเช่นนี้หยิ่งรุกรมาจากแนวคิดวินิยมที่กดทับสตรีเพศ ทำให้ต้องหาจริยศาสตร์จากวิธีคิดและมุมมองที่ต่างไป ในที่นี้จะเน้นจริยศาสตร์แห่งความอาทร โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่ได้แรงบันดาลใจจากนักจิตวิทยาพัฒนาการชื่อ แครอล กิลลิแกน (Carol Gilligan) โดยจะชี้ให้เห็นว่าจริยศาสตร์ในมุมมองที่ต่างไปนี้เป็นจริยศาสตร์ที่ช่วยเบิกวิธีคิดสู่การปลดปล่อยผู้หญิงจากโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่กดทับผู้หญิงและนำไปสู่การเข้าใจ “จริยศาสตร์” ที่ต่างไป

<sup>1</sup> Kate Millett, *Sexual Politics* (London : Sphere, 1971), p. 31.

## I. ตามรอยนักคิดจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรม

ในอารยธรรมตะวันตกนั้น คำถามที่ว่าฉัน "ควร" จะทำอะไรในสถานการณ์หนึ่งๆ หรือการกระทำใดในบรรดาทางเลือกทั้งหลายเป็นการกระทำที่ถูกต้องถือเป็นคำถามหลักสำคัญคำถามหนึ่งในทฤษฎีจริยศาสตร์กระแสหลักตะวันตก นักปรัชญาตะวันตกส่วนใหญ่บอกให้เราหาคำตอบด้วยการประยุกต์ใช้บรรทัดฐานหรือกฎทางจริยธรรมชุดหนึ่งกับสถานการณ์ความขัดแย้งทางจริยธรรมไม่ว่าบริบทของสถานการณ์ความขัดแย้งทางจริยธรรมนั้นๆ จะเป็นอย่างไรก็ตาม ทั้งนี้ด้วยเหตุที่เชื่อว่ากฎเหล่านี้เป็นสากล เป็นกลาง ไม่เข้าใครออกใคร และเป็นกฎที่มนุษย์ทุกคนสามารถเข้าถึงและเข้าใจได้<sup>2</sup> ถึงแม้รายละเอียดจะต่างกันไป กระนั้นสิ่งที่เหมือนกันในแนวคิดนี้ก็คือกฎดังกล่าวอิงอาศัยมโนทัศน์สำคัญที่ถือเป็นหัวใจที่ขาดไม่ได้ในทฤษฎีจริยศาสตร์กระแสหลัก นั่นก็คือ "ความมีเหตุผล" "ความเป็นกลาง" "ความเท่าเทียม" และ "อธิปไตย" นักปรัชญาตะวันตกที่เสนอความคิดเช่นนี้มีต่อเนื่องกันมาโดยเห็นได้ชัดตั้งแต่สมัยที่เกิดขบวนการทางภูมิปัญญาตะวันตกที่เรียกว่า "ภูมิธรรม" (Enlightenment - ประมาณคริสต์ศตวรรษที่ 17 และ 18) แต่เพื่อให้เข้าใจแนวคิดดังกล่าวอย่างลึกซึ้งสำหรับการวิเคราะห์เจาะลึกต่อไปจะขอเน้นแนวคิดของนักคิดที่อยู่ในสาย "พันธสัญญา" เช่น จอห์น รอลส์ (John Rawls) และอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) ซึ่งรอลส์รับว่ามีอิทธิพลต่อแนวคิด "พันธสัญญา" ของตน อาจเรียกแนวจริยศาสตร์ของทั้งสองว่าเป็น "จริยศาสตร์แห่งความยุติธรรม" ก็ได้

จากอิทธิพลของขบวนการภูมิธรรมอันเนื่องมาจากเหตุปัจจัยแวดล้อมหลายประการซึ่งรวมไปถึงการปรับกระบวนคิดทางวิทยาศาสตร์ที่เชื่อว่าโลกและจักรวาลเป็นเสมือนเครื่องจักรที่ประกอบด้วยส่วนย่อยอันอยู่ภายใต้กฎสากลกฎเดียวกัน และจากปรัชญาที่เน้นความสำคัญของความสามารถทางเหตุผลของมนุษย์ ผู้สามารถสร้างฐานอันมั่นคงแห่งความรู้ด้วยประโยคที่ว่า "เพราะฉันคิด ฉันจึงมีอยู่" อันเป็นการสร้างฐานที่จะคำชูความถูกต้องของความรู้เกี่ยวกับโลกที่จะตามมา โดย

<sup>2</sup> ในกรณีคานท์หมายถึงถึงมนุษย์ที่เป็น "อารยชน" ซึ่งก็คือชาวยุโรปตะวันตกและอังกฤษเท่านั้น

การได้มาซึ่งฐานดังกล่าวมีต้องออกไปดูโลกภายนอกจริงๆ มีต้องคำนึงถึงบริบทที่เป็นรูปธรรม ไม่ต้องสับสนกับความหลากหลายในโลกแห่งความแตกต่าง กล่าวสั้นๆ คือเป็นการสร้างฐานความรู้จากการคิดที่มีวัตถุแห่งความคิดคือตัวเองในฐานะที่เป็น "ผู้คิด" เท่านั้น ทำให้นักคิดกลุ่มนี้เชื่อว่าการหาบรรทัดฐานทางจริยธรรมมีจำเป็นต้องอาศัยผู้อื่นนอกจาก "ฉัน" หรือ "ผู้คิด" เลย ปัญหาอยู่ที่ว่า "ผู้คิด" ดังกล่าวนี้อาจใคร คำตอบก็คือมนุษยชาติในสากลโลกที่ถูกแทนด้วย "ฉัน" หรือ "ผู้คิด" หนึ่งเดียวนี้สามารถคิดแทนมนุษย์ทั้งหมดได้ ทั้งนี้เพราะด้วยสภาวะแล้ว "ฉัน" มิได้ต่างจากผู้อื่นเลย และความเหมือนกันที่สำคัญเหนืออื่นใดระหว่าง "ฉัน-ผู้คิด" กับมนุษย์ผู้อื่นในโลกก็คือความสามารถทางเหตุผล

อย่างไรก็ตาม มนุษย์จะบรรลุความสามารถดังกล่าวได้ก็ในเงื่อนไขบางอย่างเท่านั้น นั่นก็คือเงื่อนไขของ "ความเป็นกลาง" แต่ "ฉัน" จะเป็นกลางได้อย่างไรหากยังคงเป็น "ผู้คิด" ที่ถูกรุมล้อมด้วยสถานการณ์ที่มีทั้งผลประโยชน์ทั้งของตนเองและของคนใกล้ชิดที่จะต้องปกป้อง หรือหากยังคงคิดอยู่ในกรอบภูมิหลังทางสังคมและประวัติศาสตร์ล้อมรอบคนที่ต่างไปจากมนุษย์ผู้อื่น ผลประโยชน์เฉพาะและสถานการณ์เฉพาะเหล่านี้ล้วนแต่จะนำไปสู่ "ความลำเอียง" ทำให้การใช้เหตุผลที่แท้จริงที่ควรจะต้องบริสุทธิ์กลับมีมลทิน ทำให้ความพยายามที่จะใช้เหตุผลนำทางสู่กฎสากลต้องตรงดิ่งสู่การเข้าข้างตนเองและการเลือกที่รักมักที่ชัง เหตุนี้หากกฎจริยธรรมเป็นกฎที่ประยุกต์ใช้กับการกระทำของมนุษย์ทุกคนแล้ว หากกฎจริยธรรมจะต้องเป็นสากลแล้ว "ฉัน" จะต้องนำตนเองเข้าสู่เงื่อนไขที่ประกันความเป็นกลางหรือเงื่อนไขที่จะประกันว่าสิ่งที่คิดและกฎจริยธรรมที่ได้จากการคิดการเลือกจะเป็นกฎเดียวกับที่มนุษย์ทุกคนที่มีความเท่าเทียมกันในฐานะเป็นมนุษย์จะคิดหรือเลือกในเงื่อนไขเดียวกันนี้ นี่จึงจะถือได้ว่าเป็น "การใช้เหตุผล" อย่างแท้จริง

ด้วยมนุษย์มีความหลากหลายต่างกันไปตามบริบทชีวิตและสังคมของตน "ฉัน" จึงต้องดึงตัวเองออกไปจากโลกของความแตกต่างและเข้าสู่เงื่อนไขของ "โลกสมมติ" จะเรียกโลกสมมตินี้ว่า "อาณาจักรของสิ่งที่เป็นจุดหมายในตัวเอง" เช่นที่ค่านั้เรียก หรือจะเรียกว่า "สถานการณ์เริ่มแรก" ตามอย่างรอลส์ก็ตามที่ แต่ที่สำคัญ

การนำตนเองเข้าสู่โลกที่ว่าจะช่วยทำให้ “ฉัน” เข้าสู่มุมมองที่เป็นกลาง เพราะการเข้าสู่โลกดังกล่าว “ฉัน” ได้ปลดเปลื้องลักษณะเฉพาะที่เชื่อว่าเป็นลักษณะบังเอิญทางสังคมและธรรมชาติที่ติดมากับประวัติชีวิตและบริบทชีวิตจริง เช่น ฐานันดรพรสวรรค์ ความสามารถพิเศษ<sup>3</sup> ว่าเป็นไปแล้ว “ฉัน” ไม่ต่างจาก “เห็ด” ที่ “ผุดออกมาจากแผ่นดิน” และทันใดก็เติบโตเป็นผู้ใหญ่โดย “มิได้มีความสัมพันธ์อะไรกับใคร”<sup>4</sup> ที่จะต้องเปล่าเปลือยเช่นนี้ก็ด้วยเชื่อว่าเมื่อ “ทั้งความรู้เกี่ยวกับความบังเอิญต่างๆ ที่ทำให้มนุษย์แตกต่างกันออกไป”<sup>5</sup> แล้ว “ฉัน” ก็จะอยู่ในมุมมองที่เป็นอุดมคติ ไร้อคติ และสามารถหากฎจริยศาสตร์ที่ได้เอื้อประโยชน์หรือยับยั้งคณาการให้ใครผู้ใดผู้หนึ่งหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ในขณะที่เดียวกันความเปล่าเปลือยดังกล่าวก็แสดงให้เห็นถึงสถานภาพอันเสมอภาคทางคุณค่าของความเป็นมนุษย์ กฎจริยศาสตร์ที่ได้จะเป็นกฎที่อาคิเมดิส (Archimedes) นักคิดกรีกโบราณเจ้าของความเชื่อที่ว่า “ถ้ายื่นให้ถูกจุดเสียอย่าง และถ้าหากานที่ยาวพามาให้แล้ว ข้าพเจ้าก็จะขยับโลกให้ดู” จะชื่นชอบเป็นอย่างยิ่ง เพราะนอกจากจะไม่เปลื้องผู้คิด คือ ไม่ต้องอาศัยผู้คิดใน “ห้องทดลอง” หรือโลกสมมตินี้มากกว่าหนึ่งคนแล้ว ยังบอกได้ด้วยว่า “ฉัน” เพียงหนึ่งเดียวนี้มีพลังทางศีลธรรมหรือมีความชอบธรรมพอที่จะเคลื่อนไหวหรือเปลี่ยนแปลงโลกได้ เพราะหนึ่งเดียวคนนี้ได้ใช้ความสามารถอันเป็นสาระของมนุษย์ทุกคน (ความสามารถทางเหตุผล) เลือกกฎกติกาที่มนุษย์ทุกคนจะเห็นพ้องหากเข้ามาอยู่ในมุมมองที่เป็นกลางดังกล่าว หรือพูดอีกนัยหนึ่งคือกฎกติกาทางจริยธรรมที่ “ฉัน” เลือก จะเป็นกฎกติกาที่มนุษย์ที่ถูกทำให้เป็น “ผู้คิด” จะต้องเลือกเช่นกัน

อาจเรียก “ผู้คิด” ในห้องทดลองนี้ได้ว่าเขาคือ “นักคิดอัมบุญ”<sup>6</sup> ที่เลือกกฎจริยธรรมแทนมนุษย์ทุกคน โดยอาศัยความสามารถที่เหมือนกันของมนุษย์ทุกคน

<sup>3</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (London, Oxford, New York : Oxford University Press, 1973), p.19.

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, “The Citizen,” in *Man and Citizen*, ed. Bernard Gert (Gloucester, Massachusetts : Peter Smith, 1978), p. 205.

<sup>5</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, p.19.

<sup>6</sup> ลอเรน โคด (Lorraine Code) นักสตรีนิยมสาขาญาณวิทยาหรือสาขาทฤษฎีความรู้ เรียกมุมมองที่ปราศจากบริบทเฉพาะของผู้รู้ว่าเป็น “มุมมองอันไม่มีที่มา” (“a view from nowhere”)

เป็นเครื่องมือ นั่นคือเหตุผลซึ่งถือเป็นสาระของ "ตัวตนที่แท้จริง" ของมนุษย์ ในแง่นี้ กฎจริยธรรมที่นักคิดอัมบิยูผู้หนึ่งเลือกจึง "ใกล้เคียงกับความสมัครใจมากที่สุด"<sup>7</sup> กฎที่เลือกถือเป็นสำแดงของ "อธิปไตย" หรือความสามารถที่จะกำหนดตัวเอง เลือกกำหนดกฎที่ตนจะใช้นำทางการกระทำของตนเอง การให้ความเคารพกฎจริยธรรมดังกล่าวจึงถือได้ว่าเป็นการให้ความเคารพศักดิ์ศรีของตนเองในฐานะที่เป็น "สัตว์ที่มีเหตุผล" และการเคารพศักดิ์ศรีของตนเองก็คือการเคารพศักดิ์ศรีของมนุษย์ผู้อื่น เพราะผู้อื่นกับ "ฉัน-ผู้คิด" มิได้ต่างกันเลย

## II. ถึงตรา "รู้"

จะเห็นได้ว่า "ฉัน-ผู้คิด" หรือ "นักคิดอัมบิยู" มีสถานภาพทางภววิทยา (ontology) และมีจุดยืนทางญาณวิทยา (epistemic standpoint) "เหนือโลกนอกประวัติศาสตร์" กล่าวคือภาวะการดำรงอยู่และอัตลักษณ์ของ "ฉัน-ผู้คิด" มิได้สัมพันธ์กับบริบทชีวิตจริงของผู้ที่เป็นสัตว์แห่งร่างกายที่มีประวัติศาสตร์และมีอัตลักษณ์เฉพาะที่มีอารมณ์ความรู้สึก นี่หมายความว่าโลกของ "ฉัน-ผู้คิด" ไม่มี "ผู้เป็นอื่น" (the other) รวมอยู่ด้วยเลย<sup>8</sup> แน่นนอนแม้นักคิดเช่นรอลส์จะบอกเราว่า "ฉัน-ผู้คิด" ที่

---

ตามชื่อหนังสือของเนเกล (Thomas Nagel) โดยโคตอธิบายว่าเป็นมุมมองที่วิพากษ์แบบปฏิฐานนิยม (positivism) เชื่อว่าจะทำให้ได้ความรู้ที่แท้จริง กล่าวคือผู้ศึกษาหาความจริงเช่นความจริงทางวิทยาศาสตร์หรือสังคมศาสตร์นั้นจะต้องก้าวข้ามมุมมองที่มาจากลักษณะเฉพาะของตนซึ่งถือเป็นคนออกไปให้ได้ ในแง่นี้ผู้รู้หรือผู้ศึกษาหาความรู้จะต้องกลายเป็น "มนุษย์สากล" ที่มีธรรมชาติเหมือนกันหมด จนสามารถทับทบาทเป็น "นักคิดอัมบิยู" (surrogate knower) แทนกันได้ ทั้งนี้เพราะความจริงมีหนึ่งเดียวและรอให้เรา "ค้นพบ" และไม่ว่าเราจะเป็นใครหากเราเข้าสู่มุมมองที่ไร้อคติโดยการทำความเข้าใจขั้นตอนที่เชื่อว่าจะทำให้เราเป็นกลาง เราก็จะ "ค้นพบ" ความจริงหรือเห็นความจริงที่เป็นหนึ่งนี้ได้เหมือนกัน ไปรลดู Lorraine Code, *What Can She Know? : Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Ithaca : Cornell University Press, 1991).

<sup>7</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 13.

<sup>8</sup> เซย์ลา เบนาบิเบ (Seyla Benhabib) ได้แย้งว่าวิธีคิดของเสรีนิยมพันธสัญญา เช่นรอลส์ เห็น "ผู้เป็นอื่น" เป็น "ผู้เป็นอื่นทั่วไป" (generalised other) มิใช่เป็น "ผู้เป็นอื่นที่เป็นรูปธรรม" (concrete other) จึงทำให้ไม่สามารถแยกความต่างระหว่างตัวตนกับ "ผู้เป็นอื่น" ได้ และด้วยวิธีคิดเช่นนี้ทำให้แนวคิดเสรีนิยมพันธสัญญามีอาจยืนยันพันธนิยมทางคุณค่าอันเป็นจุดยืนสำคัญของวารสารอักษรศาสตร์ปีที่ 32 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2546

อยู่ในเงื่อนไขโลกสมมติที่ว่าตนอาจต่างจากผู้อื่น เช่นในเรื่องจุดหมายในชีวิตและความเชื่อว่าอะไรดีมีคุณค่า แต่ในขณะที่เดียวกันก็ไม่ว่าต่างอย่างไรกับผู้อื่นในเรื่องเหล่านี้ในรายละเอียด<sup>9</sup> กล่าวคือความต่างเองก็ถูกทำให้เป็นนามธรรมเป็นสากลอยู่นอกโลกนอกประวัติศาสตร์เช่นกัน ที่เป็นเช่นนี้ก็ด้วยเหตุที่ต้องการได้กฎสากลที่จะใช้กับทุกสถานการณ์กับทุกคน (ที่ไม่ต่างไปจากกฎสากลที่ควบคุมส่วนย่อยในโลกธรรมชาติ) กอปรกับความเข้าใจว่าสาระที่ทำให้มนุษย์ทุกผู้มีความศักดิ์ศรีและคุณค่าในตัวเองมิใช่อยู่ที่ความต่าง แต่อยู่ที่ความเหมือน (ความมีเหตุผล) ในวิถีคิดเช่นนี้ไม่มี "ผู้อื่น" หรือ "ความเป็นอื่น" รวมอยู่ด้วย กติกาหรือกฎความสัมพันธ์ระหว่างกันจึงเป็นกฎกติกาที่เป็นสากล มีเอกภาพ แต่ก็ไม่มีเนื้อหาที่เป็นรูปธรรม เช่นกฎ "คำสั่งเด็ดขาด" ของคานท์ ที่บอกเราว่า "จงกระทำการในลักษณะที่ท่านปฏิบัติต่อมนุษยชาติไม่ว่าในตัวท่านเองหรือในผู้อื่น มิใช่เป็นเพียงวิถีเท่านั้น แต่ในเวลาเดียวกัน (ปฏิบัติต่อตัวเองและผู้อื่น) เป็นจุดหมาย"<sup>10</sup> หรือกฎต่างตอบแทนในแนวคิดพันธสัญญาที่ว่าแต่ละคนอาจคาดหวังให้ผู้อื่น (ซึ่งก็คือผู้ที่เหมือนกับตน) ปฏิบัติต่อเราในลักษณะเดียวกับที่เขาคาดหวังให้เราปฏิบัติต่อเขา เป็นต้น

ที่สำคัญ หากเจาะลึกลงไปแล้ว "ฉัน-ผู้คิด" หรือมนุษย์ "นามธรรม" ที่สองกระจกเห็นแต่ตนเองนี้เป็นมนุษย์ที่มีเพศตายตัว ด้วยประวัติศาสตร์ทางความคิดตะวันตกที่ผูกโยงเหตุผลกับลักษณะชายและผู้ชาย และผูกโยงความไร้เหตุผลและกายกับลักษณะหญิงและผู้หญิง ดังที่สะท้อนให้เห็นในแนวคิดของคานท์ที่ว่า "ปรัชญาของพวกเธอมิใช่การใช้เหตุผลแต่เป็นการใช้ผัสสะ" ผู้หญิงจะเล็งความชั่วร้าย "มิใช่เพราะเป็นสิ่งไม่ถูกต้อง แต่เพราะเป็นสิ่งที่น่าเกลียด"<sup>11</sup> นี่ทำให้เราต้อง

---

แนวคิดเองได้ โปรดดู Seyla Benhabib, *Situating the Self : Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge, Oxford : Polity, 1992).

<sup>9</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 14 etc.

<sup>10</sup> Immanuel Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *The Moral Law : Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton (London : Hutchinson University Library, 1969), p. 67.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, "Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime", in *History of Ideas on Women*, ed. Rosemary Agonito (New York : Perigee, 1977), pp. 131, 132.

สงสัยมันทัศน์ "เหตุผล" อันเป็นสาระของ "ฉันท-ผู้คิด" ผู้นี้ แม้ในงานจริยศาสตร์ของ คานท์จะใช้คำว่า "มนุษย์" บ่งบอกถึง "ฉันท-ผู้คิด" แต่ที่สุดแล้ว "มนุษย์" ผู้คิดผู้เลือก กฎจริยศาสตร์นี้มิได้มีผู้หญิงรวมอยู่ด้วย ผู้หญิงถูกทำให้เป็น "คนนอก" ใน กระบวนการหาความรู้ทางจริยศาสตร์ จะเห็นได้ว่าแนวคิดนี้เริ่มจากการมุ่งชี้สาระ หรืออัตลักษณ์ที่ "แท้จริง" ของมนุษย์ว่าเป็น "ผู้คิด" ที่ "มีเหตุผล" และพยายามที่จะ หลอมรวมความต่างให้เกิดเอกภาพทางความคิดเพื่อสร้างกฎสากลโดยลดทอน "มนุษย์" ให้กลายเป็น "มนุษย์นามธรรม" ที่มีสาระสำคัญอยู่ที่ความสามารถทาง เหตุผลเท่านั้น ความเป็นสัตว์แห่งร่างกายที่มีบริบท ฯลฯ ถูกทำให้เป็นเรื่อง "นอก ประเด็น" หรือเป็น "อุปสรรค" ต่อการคิด การใช้เหตุผลหากกฎกติกาที่ "เป็นกลาง"

วิธีคิดเช่นนี้เป็นผลของ "โฟเบีย" หรือความกลัวและหวาดระแวงกายอันแฝง ผังอยู่ในภูมิปัญญากระแสหลักตะวันตกตั้งแต่สมัยกรีกจนถึงสมัยใหม่และก้าวเลย มาถึงปัจจุบัน ความหวาดระแวงดังกล่าวเผยออกมาในรูปของทวินิยมระหว่างจิตกับ กาย ทวินิยมดังกล่าวมิได้บอกเพียงแต่ว่าจิตและความสามารถทางจิต (เหตุผล) ต่าง จากกายและสามารถโยงกับกายเท่านั้น แต่ยังถูกรอบด้วยตรรกของการมองกาย เป็นอุปสรรค อุปสรรคที่ว่านี้มิได้หมายถึงเพียงอุปสรรคต่อการใช้เหตุผลเท่านั้น แต่ ยังหมายรวมถึงการเป็นอุปสรรคต่อ "อธิปไตย" ที่โยงสนิทแนบกับความสามารถใน การใช้เหตุผล เช่นที่เห็นจากกฎคำสั่งเด็ดขาดของคานท์ที่ว่า "จงกระทำการอย่างมี อธิปไตย กล่าวคือ จากพื้นฐานของเหตุผลของท่าน" หรือ "จงกระทำการในลักษณะ ที่ว่าหลัก (maxim) การกระทำของท่านสามารถเป็นกฎสากลได้ในเวลาเดียวกัน กล่าวคือเป็นหลักที่ผู้เป็นอธิปไตยทั้งหลายอาจใช้เป็นหลักการกระทำได้"<sup>12</sup> การโยง

## ศูนย์วิทยุทรัพยากร

แม้ในงานชิ้นเดียวกันคานท์จะบอกว่าผู้หญิงก็มีความสามารถทางเหตุผล กระนั้นในเวลาเดียวกันก็ บอกว่าความสามารถเฉพาะของเพศหญิงอยู่ที่ศีลละและอารมณ์ความรู้สึกซึ่งหากไม่ได้รับการ ควบคุมจากเหตุผลของชายแล้วผู้หญิงจะไม่มีทางมีความรู้หรือมีศีลธรรมได้ ในแง่ที่การที่ผู้หญิงจะ มีความรู้หรือมีศีลธรรมได้จะต้องละ "ความเป็นหญิง" และสวมลักษณะชาย ซึ่งคานท์ก็ไม่คิดว่า เป็นสิ่งที่น่าพึงปรารถนาสำหรับเพศหญิงและบทบาททางเพศของผู้หญิง

<sup>12</sup> Immanuel Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *The Moral Law : Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, p. 84.



ผู้หญิงเข้ากับความรู้เหตุผลจึงเท่ากับบอกด้วยว่าผู้หญิงไม่สามารถที่จะกำหนดตนเอง คือผู้หญิงไม่สามารถเลือกกฎจริยธรรมที่จะนำทางการกระทำของตน

ในขณะที่เดียวกันความระแวงกายทำให้วินัยเช่นนี้ระแวงการฟังฟังผู้อื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการฟังฟังทางกายและอารมณ์ความรู้สึกที่โยงกับกาย การอาศัยฟังฟังจึงถูกมองว่าเป็นอันตรายต่อ "ตัวตน" ผู้กำหนดจุดหมายให้แก่ตนเอง ดังนั้น "อธิปไตย" ของ "ฉัน-ผู้คิด" เพศชายจะบรรลุได้ต้องดึงตัวเองออกจากกายหรือลักษณะหญิงและผู้หญิง ด้วยเหตุนี้เราจึงเห็น "ฉัน-ผู้คิด" ในภาพลักษณ์ของ "เห็น" ที่โผล่จากดินโดยไม่รู้สาเหตุ หรือมนุษย์อนุภาคนิยม ที่มีธรรมชาติโดดเดี่ยว อยู่ได้โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยใคร และหาก "ชีวิตต้องอาศัย (อาหารและการคุ้มครอง) จากผู้อื่น" ก็ถือได้ว่ามนุษย์ผู้นั้น "ไม่มีบุคลิกเหมาะสมที่จะเป็นพลเมือง"<sup>13</sup> หรือมิใช่มนุษย์ผู้มีศักดิ์ศรีสมความเป็นมนุษย์ที่สามารถใช้เหตุผลกำหนดตนเองได้นั่นเอง

ที่สำคัญพอกันได้แก่การที่วินัยดังกล่าววัตรรกของการครอบงำที่เผยตัวออกมาในรูปของการแบ่งขั้วแยกข้างจิตกับกายด้วย "ความสูงส่ง" กับ "ความต่ำต้อยด้อยค่า" "มาตรฐานแห่งความเป็นเลิศ" กับ "ความเบี่ยงเบนจากมาตรฐาน" "ลักษณะบวก" กับ "ลักษณะลบ" "ลักษณะจำเป็น" กับ "ลักษณะเสริม"<sup>14</sup> เหล่านี้มีใช้ตรรกของการเปรียบเทียบให้เห็นความแตกต่างระหว่างจิต/เหตุผลกับกาย แต่เป็นตรรกของการ "ตัดขาดและโดดเดี่ยว"<sup>15</sup> กายหรือผู้หญิง ในกรอบคิดตะวันตกความมีเหตุผลถูกนิยามในความหมาย "การก้าวข้ามความเป็นหญิงเสมอมา" นี้ทำให้เราเชื่อได้ว่า "ความเชื่อมั่นของเราในเหตุผลที่ไม่เกี่ยวข้องกับเพศนั้น...เป็นเพียงการหลอกตัวเอง"<sup>16</sup> เหตุนี้ "เหตุผล" ที่แนวคิดจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรมอาศัยกฎจริยธรรม

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James Ellington (Indianapolis : Hackett, 1981), p. 139.

<sup>14</sup> Genevieve Lloyd, *The Man of Reason : "Male" and "Female" in Western Philosophy* (London : Routledge, 1993), p. 103.

<sup>15</sup> Clifford Geertz, *After the Fact : Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Massachusetts : Harvard University Press, 1995), p. 28.

<sup>16</sup> Genevieve Lloyd, *The Man of Reason : "Male" and "Female" in Western Philosophy*, pp. 104, XIX. ในงานเล่มนี้ ลอยด์สำรวจพัฒนาการของแนวคิดเรื่องเหตุผลใน

สากลเป็นฐานในการอ้างว่าเป็นสาระของมนุษย์นั้น แท้จริงเป็นสาระของ “มนุษย์ผู้ชาย” (ผิวขาว เจ้าอาณานิคม ฯลฯ) กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ความพยายามที่นักคิดเช่น ค้านท์และรอลส์จะหามุมมองที่เป็นกลางของคนนั้นแท้จริงหาได้เป็นมุมมองที่เป็นกลางไม่ แต่กลับเป็นมุมมองที่แฝงระบบคิดชายเป็นใหญ่ที่ตัดขาดและโดดเดี่ยว ผู้หญิงจากการมีส่วนร่วมในการเป็น “ฉัน-ผู้คิด” มาตั้งแต่ต้น

การตัดขาดและโดดเดี่ยวผู้หญิงจาก “ฉัน-ผู้คิด” ยังถูกหนุนเสริมพลังด้วยการแบ่งขั้วแยกข้าง “ปริมณฑลสาธารณะ” ออกจาก “ปริมณฑลส่วนตัว” แยก “จริยธรรมสาธารณะ” ออกจากเรื่อง “ส่วนตัว” กลวิธีการแบ่งขั้วแยกข้างนี้ได้รับความชอบธรรมจากคำอธิบายแบบโรแมนติกและชนวนิยามที่สร้างการรับรู้ปริมณฑลส่วนตัวที่มีครอบครัวเป็นจุดศูนย์กลางว่าเป็นการรวมตัวกันด้วยอารมณ์ความรักความรู้สึก เป็นหน่วยธรรมชาติที่มีบทบาทสำคัญในการสืบพันธุ์และสืบทอดสปีชีส์มนุษย์ ในขณะที่อาณาจักรสาธารณะเป็นการรวมตัวและสร้างกฎกติกาด้วยเหตุผล เมื่อธรรมชาติของการรวมตัวกันต่างกัน กฎเกณฑ์ที่ใช้ในปริมณฑลหนึ่งย่อมไม่อาจใช้ได้กับอีกปริมณฑลหนึ่ง เหตุนี้กติกาสากลที่มนุษย์ “ผู้คิด” สร้างขึ้นเพื่อการอยู่ร่วมกันจึงเป็นสากลในปริมณฑลสาธารณะ มีอาจนำมาใช้ในครอบครัวได้ นี่หมายความว่านักคิด

ประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตกพบว่าแนวคิดตะวันตกกระแสหลักในทศวรรษสมัยยกย่องให้เหตุผลเป็นอุดมคติของมนุษย์ และถึงแม้จะมีคำอธิบายต่างกันไปตามยุคสมัยแต่ปรัชญาตะวันตกกระแสหลักก็ยังคงนิยาม ‘เหตุผล’ ในฐานะที่เป็นลักษณะตรงข้ามกับลักษณะหญิง และนิยาม “ลักษณะหญิง” ในฐานะที่เป็น “ความขาด” ลักษณะชายที่มีหัวใจอยู่ที่เหตุผล ลอยด์ชี้ว่า “ลักษณะชาย” หรือความเป็นชาย และ “ลักษณะหญิง” ในบริบทของปรัชญาตะวันตกกระแสหลักนั้นถือกำเนิดมาจากการเป็นหลักทางอภิปรัชญา (metaphysical principles) หรือเป็นมาตรฐานอภิปรัชญาที่แบ่งแยกสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่ในโลกและจักรวาลไม่ว่าจะเป็นสิ่งมีชีวิตหรือไม่มีชีวิต หลักดังกล่าวจะแบ่งแยกสิ่งต่างๆ ออกเป็นสองขั้วที่มีคุณค่าเป็นบวกหรือฝ่ายชายกับขั้วที่มีคุณค่าเป็นลบหรือฝ่ายหญิง ดังจะเห็นได้จากตารางฝ่ายตรงข้ามของพวกไพธาโกรีส (Pythagoreans) ในสมัยกรีกโบราณ ลักษณะชายหรือความเป็นชายจะถูกโยงเข้ากับความเป็นบวก ความกระชับชัดเจน และการมีรูปแบบที่แน่นอน ซึ่งโยงเข้ากับการคิดที่มีเหตุผล คือ มีความชัดเจน มีรูปแบบที่แน่นอนในทางตรงข้ามลักษณะหญิงหรือความเป็นหญิงถูกโยงกับความไร้ขอบเขต ความกำกวม ความไร้รูปแบบ ซึ่งโยงเข้ากับลักษณะทางความคิดที่ขาดเหตุผล คือกำกวม ไม่มีรูปแบบที่แน่นอนนั่นเอง ในขณะที่เดียวกันก็มองว่าลักษณะในกลุ่มแรกสูงส่งกว่าลักษณะในกลุ่มหลัง ลักษณะในกลุ่มแรกถือเป็นลักษณะดี ส่วนลักษณะในกลุ่มหลังถือเป็นลักษณะเลว

จริยศาสตร์แห่งความยุติธรรมมิได้แต่เพียงรับระบบคิดที่ตัดขาดและโดดเดี่ยวผู้หญิงออกจากพื้นที่สาธารณะเท่านั้น แต่ในระบบคิดเดียวกันนี้ยังโดดเดี่ยวครอบครัวหรือปริณิถนส่วนตัวออกจากปริณิถนสาธารณะอีกด้วย เหตุนี้จึงไม่นำแปลกใจที่นักคิดเช่นคานท์ได้กำหนดและแสดงความชอบธรรมที่จะจัด “พื้นที่” อันควรสำหรับผู้หญิงที่ผูกโยงกับกายและอารมณ์ความรู้สึกให้อยู่ในครอบครัว นี่หมายความว่าในขณะที่แนวคิดจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรมเน้นความเท่าเทียมกันของปัจเจกบุคคล ซึ่งเป็นศัตรูโดยตรงกับรูปแบบความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ลดหลั่นและกดขี่ (เพราะความสัมพันธ์ทางอำนาจแบบกดขี่สะท้อนสมมติฐานที่ขัดแย้งกันโดยตรงกับสมมติฐานความเชื่อที่ว่ามนุษย์ทุกคนมีศักดิ์ศรีเท่าเทียมกัน) แต่ในเวลาเดียวกันก็มีช่องให้แนวคิดชายเป็นใหญ่ยังคงทรงพลังอยู่ได้อย่างชอบธรรมทั้งในปริณิถนสาธารณะและปริณิถนส่วนตัวซึ่งมีผู้ชายเป็นหัวหน้าครอบครัวตามจารีต แนวคิดนี้สามารถให้ความชอบธรรมกับการตัดขาดและโดดเดี่ยวผู้หญิงและลักษณะหญิงออกจากการมีส่วนร่วมในการเป็น “ฉัน-ผู้คิด” และยังพันนาการหญิงให้อยู่ใต้อำนาจบิดาธิปไตยและบิดาพิทักษ์ของชายและพ่อผู้ “รู้ดีกว่า” ในครอบครัวอีกด้วย ทางออกเดียวที่ผู้หญิงมีก็คือต้องสวมลักษณะชายและเป็นดังที่คานท์ว่าคือ “ผู้หญิงที่ในหัวเต็มไปด้วยปรัชญากรีก... น่าจะไปไว้หนวดเสียเลย”<sup>17</sup>

### III. ถึงคราสร้าง : จากเสียงที่ต่างไป

“จริยศาสตร์แห่งความอาหาร” เป็นชื่อที่แคโรล กิลลิแกน นักจิตวิทยาพัฒนาการใช้เรียกกรอบความเข้าใจทางจริยธรรมที่วิเคราะห์ออกมาในขณะที่ทำวิจัยเพื่อจะหาความสัมพันธ์ระหว่างการตัดสินใจทางจริยธรรมกับการกระทำ ในระยะแรกนั้นกิลลิแกนใช้กลุ่มตัวอย่างผู้หญิง 29 คน อายุระหว่าง 15-33 ปี ที่อยู่ในสถานการณที่ตัดสินใจว่าจะทำแท้งหรือไม่<sup>18</sup> (แต่ละคนในแต่ละกลุ่มมีพื้นภูมิทางวัฒนธรรมและ

<sup>17</sup> Immanuel Kant, “Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime,” in *History of Ideas on Women*, p. 131.

<sup>18</sup> เหตุผลหรือสาเหตุของการตั้งครรภ์มีต่างกันไป เช่น มิได้คาดการณ์ล่วงหน้าว่าจะมีสัมพันธ์ทางเพศ การคุมกำเนิดล้มเหลว ต้องการทดสอบความจริงใจของชาย ฯลฯ กิลลิแกน

เศรษฐกิจต่างกันไป) กิลลิแกนมองว่าสถานการณ์ดังกล่าวเป็นสถานการณ์ของความขัดแย้งระหว่างตัวตน (the self) กับผู้อื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งทารกในครรภ์ ในขณะที่เดียวกันการตัดสินใจที่ทวีความสลับซับซ้อนขึ้นด้วยเหตุที่ว่าปทัสฐานสำคัญที่จะให้ทางออกในเรื่องนี้แก่ผู้หญิงนั้นขัดแย้งกันเอง ปทัสฐานหนึ่งให้ทางเลือกที่ผู้หญิงมิได้มีมาก่อน นั่นก็คือเปิดโอกาสให้ผู้หญิงกำหนดการเจริญพันธุ์ของตนเอง แต่อีกปทัสฐานหนึ่งกลับบอกว่าการดูแลให้ความอาหารแก่ผู้อื่นคือคุณสมบัติของ "หญิงดี" หรือ "หญิงดี" คือผู้หญิงที่ใช้ชีวิตเพื่อผู้อื่นโดยไม่นึกถึงตนเอง ในแง่นี้ผู้หญิงในสถานการณ์นี้จะต้องเผชิญกับความขัดแย้งทางมาตรฐานที่ทั้งตนเองและสังคมใช้วัดตนซึ่งก็คือมาตรฐานที่วัดความเป็นผู้ใหญ่จากการตัดสินใจด้วยตัวเองกับมาตรฐานของ "ความเป็นหญิง" ตามจารีตนั่นเอง

กิลลิแกนเชื่อว่าการใช้สถานการณ์จริงของกลุ่มตัวอย่างเป็นวิธีวิจัยพัฒนาการวุฒิภาวะที่แตกต่างไปจากวิธีวิจัยที่เคยทำกันมา กล่าวคือเดิมนั้นผู้วิจัยจะตั้งปัญหาสมมติเช่น "ปัญหาของไฮนส์"<sup>19</sup> ขึ้นมาแล้วให้กลุ่มตัวอย่างฟังเพื่อจะศึกษาว่ากลุ่มตัวอย่างจะให้คำตอบอย่างไรและในคำตอบนั้นๆ มีโครงสร้างการใช้เหตุผลอย่างไร กิลลิแกนเชื่อว่าวิธีวิจัยเช่นนี้ได้สอดแทรกกรอบความเข้าใจว่าปัญหาจริยธรรมคืออะไรไว้แล้วทั้งในปัญหาสมมติและในตัวคำถามที่ถามตามหลังเรื่องเล่าสมมตินั้น ในทางตรงข้ามการให้ผู้หญิงเล่าเรื่องราวและสถานการณ์จริงในชีวิตของตนโดยเฉพาะเรื่องที่ผู้หญิงมีอำนาจที่จะเลือกได้เช่นนี้จะทำให้ผู้หญิงเปล่ง "เสียง" ที่แท้จริงของตนออกมา ที่สำคัญกิลลิแกนต้องการจะศึกษาว่า "เสียง" ดังกล่าวแสดงให้เห็นความเข้าใจหรือการรับรู้ความขัดแย้งทางจริยธรรมในชีวิตจริงของคนอย่างไร ความเข้าใจดังกล่าวนำไปสู่การสร้างทางเลือกให้แก่ตัวหญิงเองอย่างไร ในที่สุดกิลลิแกนก็พบว่า "เสียง" ที่มาจากผู้หญิงเหล่านี้แสดงให้เห็นความเข้าใจปัญหาจริยธรรมและ

---

สัมภาษณ์ผู้หญิงกลุ่มนี้ครั้งแรกในช่วงที่ผู้หญิงกำลังตัดสินใจคือประมาณตั้งครบกี้ได้ไม่ถึงสามเดือนและอีกครั้งช่วงท้ายของปีถัดมา

<sup>19</sup> ปัญหาที่สมมติว่ามีชายผู้หนึ่งชื่อไฮนส์ ซึ่งมีภรรยาที่เจ็บหนักและจะมีชีวิตรอดก็ด้วยการได้ยาซึ่งมีเภสัชกรผู้หนึ่งค้นพบ แต่เภสัชกรคนนี้ก็ตั้งราคายาไว้ถึงสองพันเหรียญ แต่ไฮนส์มีเงินไม่พอ ไฮนส์จึงต้องตัดสินใจว่าเขาควรจะขโมยยาหรือไม่

ความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับผู้อื่นที่ต่างไปอย่างชัดเจนจาก "เสียง" ที่วัดพัฒนาการวุฒิภาวะทางจริยธรรมกระแสหลัก ที่สำคัญคือด้วยมาตรฐานกระแสหลักนี้อยู่ในกรอบวิคิดที่ "ไม่ได้ยิน" "เสียง" ที่ต่างไปนี้ จึงได้จัดให้เจ้าของเสียงดังกล่าวอยู่ในพัฒนาการทางจริยธรรมขั้นต่ำ กิลลิแกนในหนังสือ "ในเสียงที่ต่างไป" (*In A Different Voice* - ตีพิมพ์ครั้งแรกปี ค.ศ.1982) และในงานเขียนต่อๆ มาจึงพยายามแสดงให้เห็นว่าเสียงที่ต่างไปอย่างชัดเจนแต่ตกขอบกรอบการตีความกระแสหลักนี้แสดงให้เห็นพัฒนาการทางวุฒิภาวะทางจริยธรรมอย่างชัดเจน แต่เป็นวุฒิภาวะที่จะเข้าใจได้ในกรอบการตีความที่ต่างไปจากกระแสหลัก

ปัญหาที่น่าถามก็คือเหตุใดกรอบความเข้าใจและกรอบวัดพัฒนาการวุฒิภาวะที่มีอยู่จึงไม่เข้าใจ "เสียง" ดังกล่าว กรอบการเข้าใจพัฒนาการของวุฒิภาวะทางจริยธรรมที่ถือเป็นกระแสหลักนั้นพัฒนาขึ้นมาโดย ลอเรนซ์ โคห์ลเบิร์ก (Lawrence Kohlberg) นักจิตวิทยาพัฒนาการรุ่นครูของกิลลิแกน โคห์ลเบิร์กพัฒนารอบการเข้าใจนี้จากที่ได้ศึกษากลุ่มเด็กผู้ชายจำนวน 75 คนโดยติดตามศึกษาเด็กกลุ่มนี้เป็นเวลากว่ายี่สิบปีจากระยะที่เด็กยังอยู่ในวัยสิบกว่าปีจนเข้ามหาวิทยาลัยและเข้าทำงาน โคห์ลเบิร์กนำข้อมูลที่ได้นำมาสร้างมาตรฐานวัดวุฒิภาวะทางศีลธรรมที่แบ่งเป็นระดับขั้นการจากต่ำสุดหรือจากเด็กสู่ "ความเป็นผู้ใหญ่ทางจริยธรรม" เป็นสามระดับขั้น ในแต่ละระดับมีขั้นย่อยสองขั้น รวมทั้งสิ้นเป็นหกขั้น โคห์ลเบิร์กเชื่อว่าพัฒนาการไปสู่ความเป็นผู้ใหญ่ทางจริยธรรมจะต้องเป็นไปตามลำดับขั้นดังกล่าว คือจากขั้นหนึ่งถึงหก ไม่อาจก้าวข้ามขั้นได้<sup>20</sup> ที่สำคัญขั้นพัฒนาการดังกล่าวเป็นสากล

<sup>20</sup> โคห์ลเบิร์กวางระดับพัฒนาการของวุฒิภาวะทางศีลธรรมไว้ 3 ระดับใหญ่ ดังนี้คือระดับแรก "พรีคอนเวนชันนัล" (preconventional) คือตัดสินเรื่องความถูกต้องหรือตัดสินกฎความถูกต้องว่าเป็นสัมพัทธ์ ผู้ที่อยู่ในพัฒนาการระดับนี้เข้าใจกฎศีลธรรมว่าเป็นเครื่องมือไปสู่สิ่งที่ตนต้องการ ดังนั้นจึงทำตามกฎเพื่อเลี่ยงการลงโทษหรือเพื่อได้รางวัล พัฒนาการระดับที่สองเป็นระดับ "คอนเวนชันนัล" (conventional) คือตัดสินความถูกต้องตามที่มีผู้อื่นหรือคนส่วนใหญ่เห็นชอบหรือตามที่ผู้มีอำนาจเห็นชอบ ผู้ที่อยู่ในพัฒนาการระดับนี้จะทำตามกฎเพื่อให้เป็น "เด็กดี" ในสายตาของผู้อื่นและเพื่อเลี่ยงความไม่เห็นชอบของผู้อื่น ส่วนพัฒนาการระดับที่สามหรือระดับสูงสุดก็คือ "โพสต์คอนเวนชันนัล" (postconventional) คือ ตัดสินความถูกต้องด้วยวิจรรณญาณของตนเองในฐานะผู้มีเหตุผล

และไม่มี ความต่างทางวัฒนธรรม พัฒนาการระดับสุดท้ายที่ถือได้ว่าเป็นวุฒิภาวะระดับสูงสุดทางจริยธรรมคือระดับ “โพสต์คอนเวนชันนัล” (postconventional) และขั้นสูงสุดในระดับนี้ก็คือขั้น “แนวโน้มของหลักการจริยธรรมที่เป็นสากล” (the universal ethical principle orientation) โคห์ลเบิร์กอธิบายพัฒนาการขั้นดังกล่าวว่าเป็นขั้นที่

“นิยามความถูกต้องด้วยคำตัดสินจากมโนธรรมอันเป็นหนึ่งเดียวกับหลักจริยธรรมที่ตนเลือก หลักดังกล่าวมีความสมบูรณ์ทางตรรก เป็นสากล และเสมอต้นเสมอปลาย หลักดังกล่าวมีลักษณะเป็นนามธรรม และเป็นหลักจริยธรรม (เช่น หลักกฎหมาย หลักคำสั่งเด็ดขาด) หลักการเหล่านี้จะไม่เป็นหลักอุปสรรค เช่น จะไม่ใช่หลักคำสั่ง 10 ประการ โดยสาระแล้วหลักการเหล่านี้ก็คือหลักความยุติธรรมที่เป็นสากล หลักต่างตอบแทน หลักความเสมอภาคของสิทธิมนุษยชน และหลักการให้ความเคารพแก่ศักดิ์ศรีของปัจเจกบุคคล”<sup>21</sup>

กล่าวอีกนัยหนึ่งคือหลักจริยธรรมดังกล่าวคือหลักจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรม ผู้ที่พัฒนาวุฒิภาวะทางศีลธรรมถึงขั้นสูงสุดตามมาตรวัดของโคห์ลเบิร์กก็คือ “นักคิดอุมบรูญ” ในแนวคิดจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรมนั่นเอง ดังจะเห็นได้จากที่โคห์ลเบิร์กกล่าวถึงคำตอบของผู้อยู่ในกลุ่มตัวอย่างที่เขาเชื่อว่าอยู่ในพัฒนาการทางวุฒิภาวะขั้นที่หกว่า

“ก้าวเข้าสู่มุมมองที่อยู่นอกมุมมองของสังคมของตน...เห็นว่าศีลธรรมเป็นเรื่องเดียวกับความยุติธรรม (ความเที่ยงธรรม สิทธิ กฎหมาย) ในขณะเดียวกันก็ยอมรับว่าสิทธิของผู้อื่นนั้นถูกนิยามตามธรรมชาติหรือไม่ก็ถูกนิยามในฐานะที่เป็นสิทธิในตัวเอง สิทธิของมนุษย์ที่จะ

<sup>21</sup> Lawrence Kohlberg, “The Child as a Moral Philosopher,” in *Vice and Virtue in Everyday Life*, eds. Christina Sommers and Fred Sommers (San Diego, New York etc : Harcourt Brace Jovanovich, 1989), p. 511.

กระทำตามที่ตนต้องการตราบเท่าที่มีได้ไปขัดขวางแทรกแซงสิทธิของผู้อื่น ถือเป็นสุนทรนิยามสิทธิก่อนที่จะตราเป็นกฎหมายสังคม<sup>22</sup>

กรอบการตีความระดับพัฒนาการดังกล่าวรับสมมติฐานที่ว่า "ผู้ใหญ่" ทางจริยธรรมจะต้องสามารถมองปัญหาจริยธรรมจากมุมมองที่"อยู่เหนือโลกนอกประวัติศาสตร์" คือเป็น "นักคิดอ้อมบุญ" ที่กำลังหากฎทางศีลธรรมที่เป็นกฎสากลด้วยการเข้าสู่ "ตัวตนที่แท้จริง" หรือเข้าสู่การใช้เหตุผล นอกจากนี้มาตรดังกล่าวแสดงให้เห็นการรับรู้และเข้าใจปัญหาจริยธรรมว่าเป็นปัญหาของความขัดแย้งทางสิทธิของปัจเจกบุคคลอนุภาคนิยม (atomistic individualism) ที่แยกเฉพาะและชี้ชัดได้โดย "สิทธิส่วนบุคคล" ดังจะเห็นได้จากการถามปัญหาของไฮนส์ที่ผู้สัมภาษณ์จะตั้งคำถามสำคัญว่า "ไฮนส์ควรจะขโมยยามาให้ภรรยาหรือควรจะปล่อยให้ภรรยาตาย" การตั้งคำถามเช่นนั้นนอกจากชี้เป็นนัยว่าทางออกมีอยู่สองทางเท่านั้นแล้ว ยังเท่ากับบอกว่าปัญหาจริยธรรมเป็นปัญหาของความขัดแย้งระหว่างปัจเจกบุคคลที่สามารถแยกผลประโยชน์ออกจากกันได้อย่างเด็ดขาด ในที่นี้คือผลประโยชน์หรือสิทธิในชีวิตของภรรยาไฮนส์กับผลประโยชน์หรือสิทธิในทรัพย์สินของเภสัชกรเจ้าของยา ผู้ตอบคำถามจะต้องชี้ความสัมพันธ์ระหว่างสิทธิทั้งสองนี้ ผู้ตอบที่มีวุฒิภาวะขั้นสูงสุดจะต้องเห็นว่า "คุณค่าชีวิตมนุษย์มีค่าในตัวเองแทนที่จะเป็นค่าที่มาจากสิ่งอื่นหรือเป็นค่าที่อิงประกาศิตสังคมหรือเทวะ"<sup>23</sup>

ที่สำคัญพอกันคือพัฒนาการของโคห์ลเบิร์กจากเด็กสู่ความเป็นผู้ใหญ่ทางศีลธรรมเป็นพัฒนาการจากการเป็น "ฉัน-ผู้คิด" ที่ต้องอิงอาศัยผู้อื่นหรือมาตรฐานสังคม ไปสู่ "ฉัน-ผู้คิด" ที่ไม่ต้องอิงอาศัยบริบท โลก และสังคม ที่อยู่นอกความคิด "ฉัน-ผู้คิด" ในพัฒนาการขั้นสูงสุดเป็นตัวตนที่หลุดพ้นจากการพึ่งความสัมพันธ์ เป็น

<sup>22</sup> Lawrence Kohlberg quoted in Carol Gilligan, *In A Different Voice : Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Massachusetts, and London : Harvard University Pres, 1982), p. 20.

<sup>23</sup> Lawrence Kohlberg, "The Child as a Moral Philosopher," in *Vice and Virtue in Everyday Life*, p. 515.

"ตัวตน" ที่ "แท้จริง" เป็นอธิปไตยที่สามารถตั้งตัวเองออกจากผู้อื่นและความสัมพันธ์กับผู้อื่นได้สำเร็จ กรอบวิธีคิดนี้โยงการอิงอาศัยหรือพึ่งพากับการตัดสินใจทางจริยธรรมที่ต้องการให้คุณให้โทษจากผู้อื่น อิงความเห็นชอบของผู้อื่น และประกาศิตของสังคม ซึ่งโยงกับการไม่เป็นตัวของตัวเอง โยงกับการเข้าใจกฎจริยธรรมเป็นสัมพัทธวิสัย (relativism) มิใช่เป็น "ปรนัย" (objectivism) หรือเป็นสากล จึงจำเป็นยิ่งที่พัฒนาการจะต้องเป็นพัฒนาการไปสู่การหลุดพ้นจากอุปสรรคของตัวตนดังกล่าว

ในขณะที่กรอบคิดของโคห์ลเบิร์กเน้น "ตัวตน" ที่แยกออกจากความสัมพันธ์และมองปัญหาศีลธรรมเป็นเรื่องของความขัดแย้งทางสิทธิที่ต้องหาทางออกด้วยกฎที่เป็นสากล กิลลินแกนกลับเสนอกรอบที่ได้จาก "เสียง" ที่เน้นความสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนกับผู้อื่น เหตุนี้เองที่การฟังเสียงผู้หญิงโดยผ่านกรอบรับรู้ของโคห์ลเบิร์กนอกจากจะทำให้เสียงผู้หญิงฟังดูสับสน ไม่เสมอต้นเสมอปลายแล้ว ยังทำให้ "ยากที่ผู้หญิงจะได้ยินเสียงตัวเอง" อีกด้วย<sup>24</sup> กิลลินแกนกล่าวถึงมุมมองทางจริยธรรมที่ได้จากเสียงของผู้หญิงหรือ "จริยศาสตร์แห่งความอาทร" ว่าเป็นเสียงที่ใช้ "ภาษา" ทางศีลธรรมที่ต่างไปจากภาษาที่อยู่ในกรอบความเข้าใจแบบโคห์ลเบิร์ก กล่าวคือ

"ในกรอบมโนทัศน์ (จริยศาสตร์แห่งความอาทร - ผู้เขียน) นี้ ปัญหาศีลธรรมเป็นปัญหาที่เกิดจากความขัดแย้งของความรับผิดชอบ แทนที่จะเป็นความขัดแย้งของสิทธิ เป็นปัญหาที่ต้องแก้ไขด้วยวิธีคิดที่อิงอาศัยบริบทและเรื่องเล่า (narratives) แทนที่จะเป็นวิธีคิดแบบไร้เนื้อหาและเป็นนามธรรม มโนทัศน์ทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมของความอาทรเช่นนี้มีส่วนศูนย์กลางของพัฒนาการทางศีลธรรมอยู่ที่การเข้าใจความรับผิดชอบและการเข้าใจความสัมพันธ์"<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Carol Gilligan, *In A Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, p. XIV.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 19.



การเน้นความเข้าใจปัญหาจริยธรรมจากเรื่องเล่าและบริบททำให้ได้มโนทัศน์หลักในจริยศาสตร์แห่งความอาหารที่ต่างไปจากกรอบจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรม นั่นก็คือความรับผิดชอบและความสัมพันธ์เป็นจุดหลักที่ต้องใส่ใจทางศีลธรรม เมื่อความเข้าใจเริ่มจากบริบทและเรื่องเล่าจึงไม่อาจทิ้งสถานการณ์เฉพาะที่เป็นรูปธรรม ไม่อาจทิ้งอัตลักษณ์ของเจ้าของเรื่องเล่านั้นได้ ในขณะที่เดียวกันกลไกนั้นก็เห็นว่าจริยศาสตร์ในกรอบความเข้าใจนี้เป็นเรื่องของกรกระทำที่เอื้อเกื้อกูลความอาหารแก่ผู้อื่น เป็นจริยศาสตร์ที่มีรากฐานอยู่ในประสบการณ์ชีวิตประจำวันของมนุษย์ เราจะ “ได้ยิน” หรือเข้าใจเสียงของผู้หญิงเหล่านี้ได้ดีขึ้นหากเราตีความความสัมพันธ์ การให้ความอาหาร และการเกี่ยวข้องโยงใย (connection) ว่าคือสภาวะของชีวิตมนุษย์ เหตุนี้ “ตรรกที่เป็นฐานของจริยศาสตร์แห่งความอาหารจึงเป็นตรรกของจิตวิทยาความสัมพันธ์ ซึ่งต่างไปจากตรรกแบบแผน (formal logic) ที่เป็นฐานสำคัญของมุมมองเรื่องความยุติธรรม”<sup>26</sup>

กลไกแกนตีความ “เสียง” ที่เธอและทีมงานวิจัยได้ยินว่าแสดงให้เห็น “ลำดับ” (sequences) หรือ “มุมมอง” (perspectives) ทางจริยธรรมสามลำดับ กล่าวคือ มุมมองแรกผู้หญิงจะมุ่งความ “อาหาร” สู่ตัวเองเท่านั้นเพื่อให้มั่นใจว่าตนเองจะอยู่รอด (ในกรณีการทำแท้ง “ความอยู่รอด” อาจหมายถึงโอกาสในการศึกษา โอกาสที่จะได้ทำสิ่งที่ต้องการทำ) ผู้หญิงจะรู้สึกว่าเขาคนเดียว (อันเป็นปฏิภิกขียา เช่นต่อความผิดหวังในความสัมพันธ์กับผู้อื่น) ในมุมมองนี้ตัวตนของผู้หญิงจะเป็นสิ่งเดียวที่อยู่ในสายตา จุดเปลี่ยนไปสู่มุมมองที่สองเกิดขึ้นเมื่อเริ่มวิพากษ์มุมมองแรกหรือเริ่มสงสัยความเห็นแก่ตัวและให้นิยามใหม่แก่ความเห็นแก่ตัว จุดเปลี่ยนตรงนี้อยู่ที่การเห็นความสัมพันธ์กับผู้อื่น (ในปัญหาการทำแท้งความสัมพันธ์กับผู้อื่นก็จะเห็นความสัมพันธ์กับทารกในครรภ์) ตรงนี้ความเข้าใจเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับผู้อื่นจะเปลี่ยนไป มโนทัศน์เรื่องความรับผิดชอบจะเริ่มเข้ามามีบทบาทสำคัญ ผู้หญิงจะเห็นว่าการเลี่ยงความรับผิดชอบ (เช่นการจะดูแลทารกทั้งในขณะที่อยู่ในครรภ์และหลังคลอด) คือความเห็นแก่ตัว กระนั้นก็ตามมโนทัศน์ของความรับผิดชอบในมุมมองนี้เป็นความ

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 73.

รับผิดชอบของผู้หญิงตามจารีตนิยม กล่าวคือผู้หญิงเห็นว่าตนเห็นแก่ตัวและควรที่จะรับผิดชอบดูแลผู้ที่ต้องอาศัยพึ่งพิงตน “ตรงจุดนี้ ความดีเท่ากับการดูแลให้ความอาหารผู้อื่น”<sup>27</sup> การตัดสินใจจากมุมมองนี้อิงอาศัยมาตรฐานและความคาดหวังของสังคม ความอยู่รอดในมุมมองเดิมถูกปรับเปลี่ยนเป็นความอยู่รอดที่อิงอาศัยการยอมรับหรือความเห็นชอบของผู้อื่น ในลำดับนี้ “เสียง” แห่งความเป็นหญิงตามจารีตเผยออกมาอย่างชัดเจนและ “ประกาศคุณค่าของเสียงดังกล่าวด้วยเหตุผลของความสามารถที่จะดูแลให้ความอาหารและปกป้องผู้อื่น”<sup>28</sup> กระนั้นก็ดีเมื่อผู้รับการดูแลและความอาหารจากเธอมีแต่เพียงผู้อื่นเท่านั้น เมื่อเธอเองมิได้เป็นผู้รับด้วยความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับผู้อื่นก็จะเกิดปัญหา ปัญหาที่ว่าปัญหาของความขัดแย้งระหว่างการน้อมรับนิยามตามจารีตของความเป็นหญิงกับความไม่เท่าเทียมระหว่างผู้อื่นกับตนเองที่จะได้รับการอาหาร นี่นำไปสู่จุดเปลี่ยนแปลงจุดที่สองหรือมุมมองที่สาม กล่าวคือความขัดแย้งดังกล่าวทำให้ผู้หญิงปรับความเข้าใจเรื่องความสัมพันธ์ใหม่อันเป็นจุดเปลี่ยนจากการเข้าใจ “ความดี” ตามจารีตนิยมสู่ “ความจริง” กล่าวคือในมุมมองนี้ ผู้หญิงเริ่มถามตัวเองว่าต้องการอะไร เป็นไปได้หรือไม่ที่จะดูแลรับผิดชอบทั้งตัวเองและผู้อื่น คำถามนี้ทำให้ต้องเข้าใจความต้องการ (need) ของทั้งตนเองและผู้อื่น ความเข้าใจดังกล่าวก็โยงโยกับการเข้าใจ “ความจริง” ของความสัมพันธ์ของมนุษย์ที่ต้องพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน ซึ่งทำให้ผู้หญิงปรับความเข้าใจว่าผลประโยชน์ที่แท้จริงของตนเองนั้นต้องอาศัยความใกล้ชิดผูกพัน (attachment) และการคิดถึงผู้อื่น ตรงนี้ผู้หญิงเริ่มเข้าใจการดูแลให้ความอาหารใหม่ ความเข้าใจใหม่ปฏิเสธที่จะผูกการดูแลให้ความอาหารกับการใช้ชีวิตเพื่อผู้อื่นเท่านั้น และเริ่มมองเห็นความเท่าเทียมของตนเองกับผู้อื่นว่าทั้งคู่ต้องรวมอยู่ในการดูแลให้ความอาหาร ในแง่นี้

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 79.

“ความอาหารกลายเป็นจริยศาสตร์ที่ผู้หญิงเลือกเอง (ตัวเอน-ผู้เขียน) ให้เป็นหลักการที่ใช้ตัดสิน หลักดังกล่าวเป็นแนวโน้มทางจิตวิทยาอันเกี่ยวโยงกับความสัมพันธ์และการสนองตอบ (response) แต่กลับกลายเป็นสากลในแง่ที่ประนามการเอาเปรียบและการทำร้าย (hurt)”<sup>29</sup>

แม้ดูเหมือนว่ามุมมองหรือลำดับของมุมมองทั้งสามคล้ายคลึงกับ “ระดับ” พัฒนาการของโคห์ลเบิร์กในบางระดับ (ระดับหนึ่งถึงสาม) กล่าวคือจากที่มีตัวเองเป็นจุดศูนย์กลางของความอาหารไปสู่มุมมองที่มีผู้อื่นเท่านั้นเป็นจุดศูนย์กลาง กระนั้นก็ตาม พัฒนาการในกรอบจริยศาสตร์แห่งความอาหารเป็นพัฒนาการสู่การเข้าใจเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับผู้อื่นอันเป็นธรรมชาติและบริบทหรือสภาวะของชีวิตมนุษย์ มุมมองที่สามเป็นมุมมองที่เกิดความสมมูลระหว่างตนเองกับผู้อื่นซึ่งแสดงให้เห็นถึงความเป็นผู้ริเริ่มกระทำการเอง (agency) ที่เข้าใจความจริงเรื่องความสัมพันธ์แบบพึ่งพาระหว่างตนเองกับผู้อื่น เป็นตัวตนที่อยู่ในความสัมพันธ์แห่งความรับผิดชอบอันเป็นผลของการมีสายใยเกี่ยวข้องกับผู้อื่น ซึ่งหมายรวมถึงสายใยทั้งที่เลือกและไม่ได้เลือก ที่สำคัญ “มโนทัศน์เรื่องอัตลักษณ์ขยายกว้างรวมครอบคลุมถึงประสบการณ์ของการมีสายใยโยงความสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน (interconnectedness)”<sup>30</sup> กล่าวคือจริยศาสตร์ในกรอบนี้ให้ “ตัวตนสัมพันธ์” (relational self) แทนที่จะเป็นตัวตนแบบอนุภาคนิยมที่อยู่ในแนวคิดจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรมของโคห์ลเบิร์กหรือแนวคิดจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรม “ตัวตนสัมพันธ์” ที่ว่านี้เป็นทั้งตัวตนที่อยู่ในบริบทจริงของชีวิตมนุษย์ เป็นตัวตนที่มีเอกลักษณ์ ที่มีความเป็นตัวของตัวเอง แต่ในขณะเดียวกันก็มีจุดอ้างอิงในความสัมพันธ์กับผู้อื่น<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>31</sup> นักสตรีนิยมจำนวนหนึ่งสร้างทฤษฎี “ตัวตนสัมพันธ์” (relational self) ในรูปแบบต่าง ๆ ที่มีได้แต่เพียงปฏิเสธ “ตัวตน” อนุภาคนิยม และเป็น “อริปไตย” ที่โยงกับเหตุผลเท่านั้น แต่ยังไม่พยายามแสดงให้เห็นด้วยว่าการไม่รับตัวตนแบบนี้ได้หมายความว่าต้องรับการแบ่งขั้วแยกขั้วระหว่างมโนทัศน์ของตัวตนแบบนี้กับตัวตนที่ถูกวางเงื่อนไขโดยสังคมโดยสิ้นเชิง “ตัวตนสัมพันธ์” เป็นมโนทัศน์ที่ทำลายการแบ่งขั้วแยกขั้วดังกล่าว โนมโนทัศน์นี้มีที่ให้ตัวตนของเราสัมพันธ์กับ

#### IV. ถึงคราบทวน

จริยศาสตร์แห่งความอาทรให้แนวคิดเรื่องตัวตนและผู้อื่นต่างไปจากตัวตนในแบบอนุภาคนิยมชายเป็นใหญ่ที่ได้วิเคราะห์ให้เห็นในแนวคิดจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรม ตัวตนในกรอบความเข้าใจนี้เป็นตัวตนที่เข้าใจตัวเองและผู้อื่นในความสัมพันธ์ โดยอาศัยการใส่ใจ และการสนองตอบความต้องการ (need) ของทั้งตนเองและผู้อื่น การจะเข้าใจความต้องการของผู้อื่นได้นั้นต้องอาศัยการรู้จักผู้อื่นด้วยการ “ฟัง” “เรื่องเล่า” ที่เผยให้เห็นตัวตนของเขาใน “บริบท” ของเขาซึ่งก็อยู่ในความสัมพันธ์เช่นกัน หมายความว่า การ “พูดคุย” การ “สื่อสาร” และการ “ฟัง” เสียงที่ต่างไปนั้นเป็นหัวใจของชุมชนแห่งความสัมพันธ์นี้ และหมายความด้วยว่า รายละเอียดและบริบทความต่างที่มากับเรื่องเล่าเป็นสิ่งสำคัญยิ่ง กรอบคิดเช่นนี้ปฏิเสธการลดทอนความต่างให้เป็นนามธรรม ที่สำคัญความอาทรอันเป็น “หลักการตัดสินใจที่ผู้หญิงเลือกเอง” นี้มีฐานมาจาก “ความรู้” หรือการรู้จักผู้อื่นในบริบทของเขา จาก “เสียง” ของเขา การฟังและเข้าใจเสียงดังกล่าวมิได้อาศัยท่าที่ “ถอยห่าง” เพื่อให้เกิด “ความเป็นกลาง” เพราะ “ไม่มีข้อมูลที่ปราศจากทฤษฎี และไม่มีข้อสังเกตที่มีได้อิงมุมมองใดมุมมองหนึ่ง”<sup>32</sup> เหตุนี้การฟังและความพยายามที่จะเข้าใจเสียงของผู้อื่นจะต้องอาศัย “อารมณ์ร่วม” (empathy) เพื่อเข้าใจผู้อื่นในมุมมองของเขา ในแง่นี้ “ความรู้” หรือการ “รู้จัก” ผู้อื่นอาศัยความสามารถที่จะมีความรู้สึกร่วมกับผู้อื่น

---

บริบททางสังคม แต่ในขณะเดียวกันก็มี “ความเป็นผู้ริเริ่มกระทำการ” (agency) ของตัวตนดังกล่าวด้วย โปรดดู เช่น Lorraine Code, *What Can She Know? : Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Ithaca : Cornell University Press, 1991) ; Nancy J. Hirschman “Toward a Feminist Theory of Freedom,” *Political Theory* 24 (February 1996); Jean Keller, “Autonomy, Relationality, and Feminist Ethics,” *Hypatia* 12 (Spring1997); Diana T. Meyers, “The Socialized Individual and Individual Autonomy,” in *Women and Moral Theory*, eds. Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers (U.S.A. : Rowman & Littlefield, 1987) เป็นต้น

<sup>32</sup> Carol Gilligan, “Reply to Critics,” in *An Ethic of Care : Feminism and Interdisciplinary Perspectives*, ed. Mary Jeanne Larrabee (New York and London : Routledge, 1993), p. 210.

ความรู้สึกในมุมมองนี้จึงมิได้เป็นอุปสรรคแต่เป็นเงื่อนไขจำเป็นของพลวัตของตัวตน รวมไปถึงความสัมพันธ์และการสร้างตัวตนในความสัมพันธ์กับผู้อื่น

“ภาษา” ที่กล่าวมาทั้งหมดนี้เป็นภาษาที่กรอบวิธีคิดจริยศาสตร์แห่งความยุติธรรมมองว่าชี้ให้เห็น “ความลำเอียง” “อวิชชา” และ “ความเป็นทาสแห่งเจตจำนงของผู้อื่น” แต่ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะกรอบคิดดังกล่าวตั้งอยู่บนการแบ่งขั้วแยกข้าง “ความเป็นกลาง” กับ “ความใกล้ชิด” “เหตุผล” กับ “อารมณ์” “อธิปไตย” กับ “การอาศัยพึ่งพิง” กรอบความเข้าใจที่มาจากความเป็นจริงของชีวิตมนุษย์ที่กลืนกันเสนอเป็นกรอบที่ละลายการแบ่งขั้วแยกข้างภายใต้ตรรกของการครอบงำ วิธีคิดเช่นนี้ทำให้เห็นว่าความเป็นกลางไม่จำเป็นต้องปราศจากความใกล้ชิด เหตุผล “บริสุทธิ์” เป็นภาพลวงตา อารมณ์ที่ไม่มีคุณค่าด้านความรู้ (cognitive value) เป็นความเข้าใจที่ผิดพลาด<sup>33</sup>

ข้อพิจารณาเหล่านี้เป็นการเปิดม่านให้เราต้องทบทวนความเข้าใจจริยศาสตร์และปัญหาจริยศาสตร์กันใหม่ กล่าวคือจริยศาสตร์มิใช่การประยุกต์ใช้กฎใหญ่หรือกฎกลางที่เป็นนามธรรมสูงกับทุกปัญหา เสมือนหนึ่งทุกปัญหาที่เกิดแก่ทุกคนทุกแห่งหนเหมือนกันหมด เพียงใช้สูตรและตรรกแบบนिरนัยก็จะทำให้ได้คำตอบที่ถูกต้อง จริยศาสตร์จะต้องไม่พยายามใช้วลีที่ว่า “หากทุกอย่างเหมือนกันหมด” (all things being equal) เพื่อจะลดทอนให้ทุกสถานการณ์เข้ากรอบวิธีคิดที่เป็นเอกภาพ เข้าได้กับกฎกลางอย่างสวยงาม ชีวิตมนุษย์และปัญหาที่เผชิญมิได้เรียบง่ายแต่สลับซับซ้อนด้วยการโยงใยในความสัมพันธ์ที่เป็นพลวัตในบริบทเฉพาะที่มีประวัติศาสตร์ เมื่อจริยศาสตร์เป็นเรื่องความสัมพันธ์ในชีวิตจริงจึงมีอาจแยกปริณิชนของจริยศาสตร์เป็น “สาธารณะ” และ “ส่วนตัว” โดยเด็ดขาดได้ แม้นักคิดเช่นโคห์ลเบิร์กจะพยายามบอกเราว่าแนวจริยศาสตร์แห่งความอาหารเป็นจริยศาสตร์

## จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

<sup>33</sup> โปรดดูแนวคิดสตรีนิยมที่เสนอว่าอารมณ์มีคุณค่าทางความรู้ได้ เช่น Alison Jaggar, “Love and Knowledge : Emotion in Feminist Epistemology,” in *Gender/ Body/ Knowledge*, eds. Alison M. Jaggar, and Susan R. Bordo (New Jersey : Rutgers University Press, 1992).

ของ “พันธะพิเศษ” ที่อยู่ในปริบทของ “ครอบครัวและมิตรภาพ”<sup>34</sup> กระนั้นเราก็ได้เห็นแล้วว่า การกล่าวเช่นนี้มีฐานความคิดจากการตัดขาดและโดดเดี่ยวผู้หญิง (รวมถึงผู้ผู้ชายชอบของสังคม) ทำให้เสียงและประสบการณ์ “คนนอก” เป็นเรื่องนอกประเด็นจริยศาสตร์ นี่คือกลไกสำคัญที่ช่วยปกป้องรักษาและชำระไว้ซึ่งโครงสร้างอำนาจชายเป็นใหญ่ หากชีวิตมนุษย์มิใช่ชีวิตของ “เห็ด” ที่โดดเดี่ยว แต่เป็นชีวิตที่อยู่ในความสัมพันธ์ ที่ต้องอิงอาศัยพึ่งพาซึ่งกันและกันเป็นเครือข่ายที่มีอาจจัดวางให้ดูเป็นระเบียบด้วยปริมาณเหล่านี้ๆ ข้อพิจณานี้ก็นำเราไปสู่การคิดถึงจริยศาสตร์ในฐานะที่เป็นศาสตร์แห่งความสัมพันธ์ คำถามหลักทางจริยศาสตร์ที่ได้จากฐานชีวิตมนุษย์ที่ต้องพึ่งพาอาศัยกันจะต้องเป็นคำถามที่โยงถึงความสัมพันธ์ โดยเข้าใจปัญหาทางจริยธรรมว่ามีใช่ปัญหาของปัจเจกบุคคลที่อาจแยกออกจากผู้อื่นได้อย่างเด็ดขาด ปัญหาจริยธรรมในมุมมองนี้เป็นปัญหาของความบกพร่องในความสัมพันธ์ของการไม่ “ฟัง” ไม่ “เอาใจใส่” “ไม่สนองตอบ” ความต้องการของกันและกัน การแก้ปัญหาโดยใช้การแก้ด้วยการใช้กฎกลางแล้วก็หวังว่านั่นคือที่สุดของปัญหาแล้ว ปัญหาทางจริยธรรมมี “สิ่งตกค้าง” เสมอ การแก้ปัญหาความสัมพันธ์ของมนุษย์มีสิ่งตกค้างที่จะต้องคอยปรับคอยพุงให้กลับสู่ดุลยภาพอยู่เสมอ จริยศาสตร์และปัญหาจริยธรรมมีสาระที่ต้องอาศัยการพูดคุยและ “การฟัง” ที่ต่อเนื่องตามความสัมพันธ์ที่ต่อเนื่องและเป็นพลวัต

นี่มิได้หมายความว่าอะไรก็ถูกทั้งสิ้นในการตัดสินทางจริยศาสตร์ แต่ประเด็นอยู่ที่ว่าการได้หลักการทางจริยศาสตร์จะต้องมีฐานจากประสบการณ์ทางจริยธรรมที่มาจากชีวิตจริง ประสบการณ์ที่มีอารมณ์ความรู้สึกทางศีลธรรม/จริยธรรม และมีอารมณ์ร่วมกับผู้อื่น ในแง่นี้หลักการทางจริยศาสตร์ไม่ใช่หลักการหรือกฎเกณฑ์เพียงกฎเดียว แต่ด้วย “เสียงที่ต่างไป” อาจช่วยให้มีกฎเกณฑ์มากกว่าหนึ่งกฎได้ตามบริบทที่ต่างออกไป หลักการนำจะมีลักษณะพหุนิยมตามบริบทที่ต่างไปด้วย ที่สำคัญจริยศาสตร์ประเภทนี้มิได้เรียกร้องให้เราทำในสิ่งที่ เป็น “ขั้นต่ำ” เช่น

<sup>34</sup> Lawrence Kohlberg quoted in Joan C. Tronto, *Moral Boundaries* (New York : Routledge, 1993), p. 87.

หลีกเลี่ยงไม่เข้าไปก้าวก่ายในสิทธิของผู้อื่นดังที่จริยศาสตร์แห่งความยุติธรรมบอกเรา จริยศาสตร์ในมุมมองที่ต่างไปนี้บอกให้เราใส่ใจมากขึ้น ระวังไหว่มากขึ้น สนองตอบมากขึ้น พูดกันมากขึ้น และฟังกันมากขึ้น เพื่อส่งเสริมและประสานความสัมพันธ์ที่สมดุลระหว่างตัวตนกับผู้อื่น

ข้อพิจารณาเหล่านี้ทำให้เราต้องถามต่อไปว่าคุณภาพในความสัมพันธ์หรือความสัมพันธ์ที่ "ดี" ในชีวิตมนุษย์เป็นอย่างไร อย่างน้อยที่สุดความสัมพันธ์ของมนุษย์จะต้องมิใช่ "การสูญเสียความสัมพันธ์เพื่อความสัมพันธ์" หรือการสูญเสีย "เสียง" ของตัวเองในความสัมพันธ์ ในแง่นี้จริยศาสตร์เช่นนี้จึงมิใช่จริยศาสตร์ของผู้หญิงตามจารีตที่มีจิตวิทยาแห่งตัวตนผูกติดอยู่กับการใช้ชีวิตใต้อาณัติของความต้องการของผู้อื่น จริยศาสตร์ดังกล่าวจะต้องเป็นศัตรูกับวาทกรรมแห่งความอาหารที่แฝงความสัมพันธ์แห่งการครอบงำทุกประเภท จริยศาสตร์แห่งความอาหารและวาทกรรมแห่งความอาหารจะต้องไม่ผูกอยู่กับการนิยามความสัมพันธ์ที่ทำให้ฝ่ายหนึ่งเป็นเสมือน "นักล่าอาณานิคม" และอีกฝ่ายหนึ่งเป็น "ผู้ใต้อาณัติ" กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ จริยศาสตร์แห่งความอาหารที่แท้จริงจะต้องตั้งคำถามสังคมที่จัดวางให้ผู้หญิงและผู้ที่อยู่ชายขอบ เช่นคนจน คนไร้การศึกษา คนพลัดถิ่น (ทั้งหญิงและชาย) ฯลฯ เป็นผู้ให้การดูแลเอาใจใส่เด็ก ครอบครัว คนแก่ คนป่วย ตามคำถามสังคมที่ถือว่าการทำร้ายภรรยา การข่มขืนภรรยา เป็นเรื่อง "ในครอบครัว" ตามคำถามสังคมที่ยอมให้มีการทำลายสถานะแวดล้อมทางธรรมชาติเพื่อ "ความก้าวหน้าทางเศรษฐกิจ" ฯลฯ ในแง่นี้จริยศาสตร์แห่งความอาหารนำเราเข้าสู่การถามปัญหาที่เป็นนโยบายสังคมรวมไปถึงนโยบายการเมืองและการเมืองระหว่างประเทศ จริยศาสตร์แห่งความอาหารที่แท้จริงจะไม่ยอมรับ "จุดหมายทางอุดมการณ์ที่ให้นิยาม "ความต่าง" เพื่อรับใช้ผลประโยชน์ของกลุ่มที่ครอบงำและมีอำนาจ"<sup>35</sup> ในแง่นี้กรอบความเข้าใจนี้ถือเป็นการปรับวิธีเข้าใจชีวิตมนุษย์ที่ใกล้เคียงประสบการณ์ทางจริยธรรมของเราอย่างแท้จริง และมีนัยกว้างไกลต่อการวิพากษ์ประเด็นจริยธรรมระดับสังคมและระดับประชาคมโลกได้

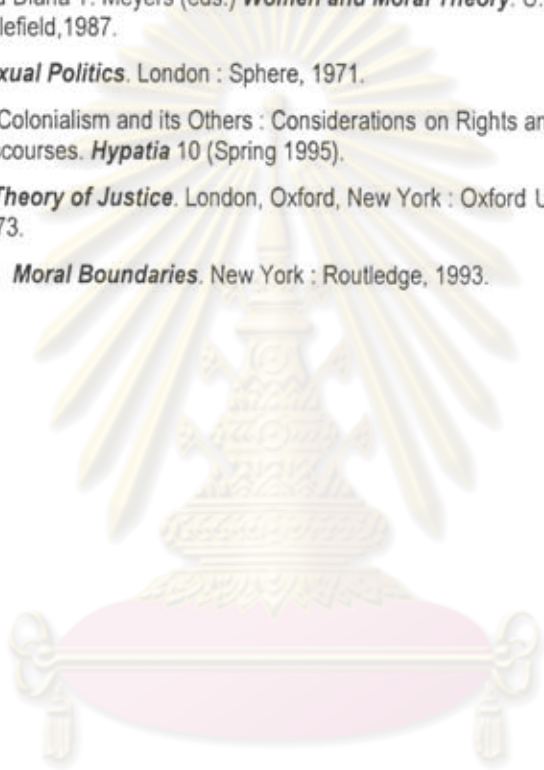
<sup>35</sup> Uma Narayan, "Colonialism and its Others : Considerations on Rights and Care Discourses," *Hypatia* 10 (Spring 1995) : 136.

### บรรณานุกรม

- Benhabib, S. *Situating the Self : Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, Oxford : Polity, 1992.
- Code, L. *What Can She Know : Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca and London : Cornell University Press, 1991.
- Geertz, C. *After the Fact : Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Massachusetts : Harvard University Press, 1995.
- Gilligan, C. Reply to Critics. In Mary Jeanne Larrabee (ed.) *An Ethic of Care : Feminism and Interdisciplinary Perspectives*. New York and London : Routledge, 1993.
- Gilligan, C. *In A Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts, and London : Harvard University Press, 1982.
- Hirschman, N. J. Toward a Feminist Theory of Freedom. *Political Theory* 24 (February 1996).
- Hirschman, N. J. Toward a Feminist Theory of Freedom *Political Theory* 24 (February 1996).
- Hobbes, T. The Citizen. In Bernard Gert (ed.), *Man and Citizen*. Gloucester, Massachusetts : Peter Smith, 1978.
- Jaggar, A. M. Love and Knowledge : Emotion in Feminist Epistemology. In Alison, M. Jaggar and Susan, R. B. *Gender/ Body/ Knowledge*. New Jersey : Rutgers University Press, 1992.
- Kant, I. Groundwork of the Metaphysics of Morals. In *The Moral Law : Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton. London : Hutchinson University Library, 1969.
- Kant, I. Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime. In Rosemary Agonito (ed.), *History of Ideas on Women*. New York : Perigee, 1977.
- Keller, J. Autonomy, Relationality, and Feminist Ethics. *Hypatia* 12 (Spring 1997).
- Kohlberg, L. The Child as a Moral Philosopher. In Christina Sommers and Fred Sommers (eds.), *Vice and Virtue in Everyday Life*. Sandiago, New York etc : Harcourt Brace Jovanovich, 1989)



- Lloyd, G. *The Man of Reason : "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London : Routledge, 1993.
- Meyers, D. T. The Socialized Individual and Individual Autonomy. In Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers (eds.) *Women and Moral Theory*. U.S.A. : Rowman & Littlefield, 1987.
- Millett, K. *Sexual Politics*. London : Sphere, 1971.
- Narayan, U. Colonialism and its Others : Considerations on Rights and Care Discourses. *Hypatia* 10 (Spring 1995).
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. London, Oxford, New York : Oxford University Press, 1973.
- Tronto, J. C., *Moral Boundaries*. New York : Routledge, 1993.



ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย