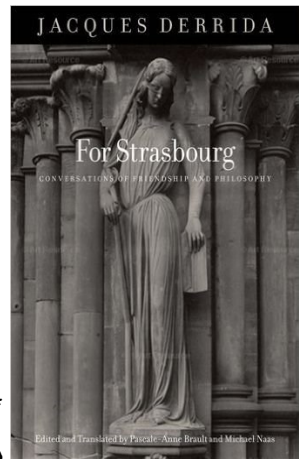


วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร  
ปีที่ 12 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม–ธันวาคม 2559)

-Book Review-  
ว่าด้วยมิตรภาพกับปรัชญาในโลกหลังความดี:  
บทสะท้อนจาก For Strasbourg:  
Conversation of Friendship  
and Philosophy ของ  
Jacques Derrida

อรรถสิทธิ์ สิทธีดำรง\*  
(Attasit Sittidumrong)



\* อาจารย์ประจำสำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

Sittidumrong, A. (2016). 12 (2): 245-256

DOI: 10.14456/jssnu.2016.21

Copyright © 2016 by Journal of Social Sciences, Naresuan University:  
JSSNU

All rights reserved

“และเมื่อสิ่งใดก็ตามอยู่ร่วมกับสิ่งใด โดยที่ยังไม่เป็นสิ่งใดเลย การปรากฏของสิ่งใดก็ตามก็จะก่อให้เกิดความปรารถนาสิ่งใดขึ้น ในสิ่งนั้น แต่การมีอยู่ของสิ่งใดเลยซึ่งทำให้สิ่งนั้นๆ เป็นสิ่งใดเลย ย่อมปรากฏความปรารถนาต่อสิ่งใดและมีมิตรภาพกับสิ่งใดไปเสีย...และดังนั้นเราจึงกล่าวได้ว่าบรรดาผู้ซึ่งฉลาดแล้ว ไม่ว่าจะเป็นเทพเจ้าหรือมนุษย์ก็ตามย่อมไม่เป็นผู้ที่รักปัญญาอีกต่อไป ส่วนผู้ที่ฉลาดจนถึงกับเป็นคนเลวก็ไม่อาจจะเป็นผู้ที่รักปัญญาได้เช่นกัน เพราะ ไม่มีผู้ที่เลวร้ายหรือผู้โง่เขลาคนใดอาจเป็นผู้รักปัญญาได้ จึงเหลือแต่บรรดาผู้ที่ต้องเป็นคนเลวเพราะโง่เขลา แต่ยังไม่ถึงขั้นกระด้างไปด้วยความเขลาหรือสิ้นไร้ความเข้าใจเสียทีเดียว ทั้งยังไม่หลงคิดว่าตนรู้ในสิ่งที่ตนไม่รู้ และดังนั้นผู้ที่รักปัญญาจึงยังเป็นคนที่ไม่ดีไม่เลว...และเพราะฉะนั้น...เราก็ได้ค้นพบธรรมชาติของมิตรภาพแล้ว ไม่ต้องสงสัยเลยว่ามิตรภาพคือความรักซึ่งสิ่งที่ไม่ดีไม่เลวมีต่อความดีเมื่อมีสิ่งใดปรากฏ ไม่ว่า ในจิตหรือในร่างกาย หรือในที่อื่นใด”

-เพลโต<sup>2</sup>

ในตอนหนึ่งของบทสนทนาเรื่อง “ไลซิส” ซึ่งรจนาโดยเพลโต (Plato) หนึ่งในนักปรัชญาผู้ยิ่งใหญ่ที่สุดแห่งโลกตะวันตก โซเครตีส (Socrates) ตัวเอกของเรื่องได้อธิบายความสำคัญของมิตรภาพตลอดจนความสัมพันธ์ที่มิตรภาพดังกล่าวมีต่อการทำกิจกรรมทางปรัชญาว่า มิตรภาพนั้นแท้จริงแล้วก็คือความรักที่ผู้ซึ่งอยู่กึ่งกลางระหว่างความดีกับความเลวมีให้กับความดี โดยมีเป้าหมายสำคัญคือเพื่อยกระดับให้ตนเองสามารถละทิ้งความเลวและเข้าถึงความดีได้อย่างสมบูรณ์ (แม้ว่าการเข้าถึงความดีอย่างสมบูรณ์จะส่งผลทำลายมิตรภาพระหว่างตนกับตัวความดี เพราะเมื่อเข้าถึงความดีแล้ว ความรักและปรารถนาในความดีย่อมหมดสิ้นไป)

มิตรภาพ—สำหรับ โซเครตีส—จึงเป็นหัวใจสำคัญต่อการมีชีวิตที่ดี เพราะการเข้าถึงชีวิตที่ให้ความสำคัญกับความดีย่อมต้องอาศัยแรงขับเคลื่อนที่พลังจากความรักและปรารถนาในความดี ดังกล่าว แรงขับเคลื่อนซึ่งเป็นอย่างอื่นไปไม่ได้ นอกจากมิตรภาพ ด้วยเหตุนี้ มิตรภาพจึงเป็นคุณค่าที่สัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกจากการทำกิจกรรมทางปรัชญาของนักปรัชญา ดังนั้นหากจากคำกล่าวของโซเครตีสในข้อความข้างต้นซึ่งสามารถอนุมานได้ว่าหากมิตรภาพคือความรักซึ่งอยู่กึ่งกลางระหว่างความดีกับความเลว(หรือผู้ที่ไม่ดีไม่เลว) ความรักดังกล่าวก็จะเป็นอย่างอื่นไปไม่ได้ นอกจากความรักของนักปรัชญา เพราะนักปรัชญานั้นแท้จริงแล้วก็คือบุคคลที่รักในปัญญาหรืออยู่ในภาวะที่ไม่ดีไม่เลวผู้ที่ศรัทธาอย่างไม่หยุดยั้งให้กับมิตรภาพผ่านการทำกิจกรรมทางปรัชญาซึ่ง—โดยตัวมันเองแล้ว—คือหนทางของการเข้าถึงความดี

เพราะฉะนั้น มิตรภาพจึงเป็นหัวใจสำคัญของการทำกิจกรรมทางปรัชญา มิตรภาพคือหนึ่งในแรงขับที่ทำให้บุคคลธรรมดากลายเป็นนักปรัชญา หากปราศจากมิตรภาพนักปรัชญาก็คงปราศจากแรงผลักดันในการพลัดเสียการทำการกิจกรรมเพื่อเข้าถึงชีวิตที่ดีของตน กิจกรรมทางปรัชญา—กิจกรรมตามวิถีชีวิตของนักปรัชญา—โดยเนื้อแท้แล้วจึงไม่ใช่อะไรเลยนอกจากกิจกรรมแห่งมิตรภาพ ดังที่ ฮานน่า อาเร็นท์ (Hannah Arendt) นักทฤษฎีการเมืองคนสำคัญเคยชี้ให้เห็นว่า กิจกรรมของทางปรัชญาของโซเครตีสคือกิจกรรมที่มุ่งสถาปนามิตรภาพให้กลายเป็นปทัสถานทางการเมืองของนครเอเธนส์ (Arendt, 2005: 13-18) เฉกเช่นเดียวกับเนื้อหาในรีพับลิค คำว่าปรัชญาการเมืองอันยิ่งใหญ่ของเพลโตที่จะได้รับการตีความจากผู้เชี่ยวชาญบางท่านว่าหาได้มีเนื้อหาสาระมากไปกว่าการยืนยันถึงพลังของมิตรภาพในฐานะเงื่อนไขพื้นฐานสำหรับการสร้างชุมชนทางปรัชญาซึ่งปลอดจากอิทธิพลทางการเมือง (Nichols, 1987)

แต่จะเกิดอะไรขึ้นหากว่าความดีหาใช่ปลายทางที่นักปรัชญามุ่งไปถึง? จะเกิดอะไรขึ้นกับมิตรภาพถ้าความดีสูญเสียมนต์ตราที่คอยดึงดูดให้นักปรัชญาต้องทำกิจกรรมทางปรัชญาเพื่อเข้าถึงตัวมัน? มิตรภาพดังกล่าวจะยังจำเป็นอยู่หรือไม่หากว่าสุดท้ายแล้วโลกที่เรากำลังใช้ชีวิตอยู่คือโลกที่

คุณความดี(ตลอดจนชีวิตที่ดี)หาได้ผูกขาดเป็นแกนกลางกระทั่งเป็นสาระสำคัญของการใช้ชีวิตของผู้คนอีกต่อไป? คำถามดังกล่าวนี้เป็นปริศนาที่สำคัญอยู่ไม่น้อย โดยเฉพาะสำหรับผู้ซึ่งสนใจศึกษาแบบแผนความสัมพันธ์รวมไปถึงกิจกรรมทางปรัชญาในโลกร่วมสมัย—โลกที่คุณค่าความดี ความงาม กระทั่งความจริงล้วนถูกตั้งข้อสงสัย ถกเถียงอยู่เสมอ—แน่นอน แม้แบบแผนการทำกิจกรรมทางปรัชญาและสถานะของนักปรัชญาในโลกร่วมสมัยอาจยังเป็นสิ่งที่นักวิชาการ/ปรัชญา/ทฤษฎีหลายคนในปัจจุบันให้ความสำคัญ<sup>3</sup> แต่ก็กลับดูเหมือนว่าจะไม่มีใครที่ใคร่ครวญความสัมพันธ์ดังกล่าวโดยให้น้ำหนักไปที่มิตรภาพ ด้วยเหตุนี้ ข้อถกเถียงจากความเรียงและบทสนทนาต่างๆ ใน

*For Strasbourg: Conversation of Friendship and Philosophy* หรือ *แค่สตราสบูร์ก: บทสนทนาว่าด้วยมิตรภาพและปรัชญา*<sup>4</sup> (Derrida, 2014) ของฌาคส์ เดอริดา (Jacques Derrida) นักปรัชญาชาวฝรั่งเศสผู้โด่งดังจึงย่อมมีความน่าสนใจอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงไปได้ เพราะนอกจากจะให้ความสำคัญกับการตรวจสอบรอบ โครงความคิดทางปรัชญา ทฤษฎีต่างๆ ในโลกร่วมสมัยแล้ว<sup>5</sup> เดอริดายังได้ชื่อว่าเป็นนักปรัชญาผู้มุ่งรื้อฟื้นความสำคัญของมิตรภาพในฐานะหัวใจสำคัญของการจัดความสัมพันธ์ทางการเมืองในปัจจุบัน<sup>6</sup> และถึงแม้ความเรียงตลอดไปจนถึงบทสนทนาในงานเขียนชิ้นนี้อาจดูกระจุกจุกต่างกรรมต่างวาระ แต่เมื่อถูกนำมาจัดวางร่วมกันแล้ว ก็กลับช่วยให้เรามองเห็นทัศนะในประเด็นเรื่องมิตรภาพของเดอริดาได้อย่างเด่นชัดยิ่งขึ้น ทัศนะซึ่งย่อมกลับมาช่วยตอบคำถามความสัมพันธ์ระหว่างมิตรภาพกับกิจกรรมทางปรัชญาในโลก “หลังความดี” อย่างในปัจจุบันตามไปด้วย

สำหรับ จุดเริ่มต้นของ *แค่สตราสบูร์ก: บทสนทนาว่าด้วยมิตรภาพและปรัชญา* นั้นจะเริ่มต้นจากคำอุทิศซึ่งเดอริดามอบให้กับเมืองสตราสบูร์กเมื่อครั้งที่ตัวเขาได้รับเชิญให้มาร่วมพูดคุยแลกเปลี่ยนในงานประชุมเสวนาว่าด้วยผลงานทางปรัชญาของคนที่มหาวิทยาลัยมาร์ค โบสช (Marc Broach University) แห่งเมืองสตราสบูร์กในระหว่างวันที่ 7-9 มิถุนายน 2004 อันเป็นช่วงเวลาก่อนที่ตัวเดอริดาจะถึงแก่สัญกรรมในอีกสี่เดือนต่อมา (pp.vii-viii)แน่นอน เมื่อพิจารณาจากสายตาทันที คำอุทิศดังกล่าวนี้คงมีเพียงเป็นแค่คำสรรเสริญถึงคุณงามความดีของเมืองสตราสบูร์ก หากแต่ยังส่งสะท้อนให้เราสามารถพิจารณาถึงทัศนะที่เดอริดามีต่อเป้าหมายทางปรัชญาของเขาในช่วงวาระสุดท้ายในชีวิตของตน เป้าหมายซึ่งจะไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการยกย่องเชิดชูความสำคัญของมิตรภาพซึ่ง—จะ โดดดัง ใจหรือ ไม่ก็ตาม—สอดคล้องต้องกันกับการคุณลักษณะของเมืองสตราสบูร์กเองเพราะสตราสบูร์กนั้นมิใช่เพียงแต่เป็นเมืองทางวัฒนธรรมชายแดนฝรั่งเศส-เยอรมัน อันเป็นที่ตั้งของสภายุโรป (European Parliament) และวิทยาลัยด้านปรัชญาชั้นแนวหน้าของฝรั่งเศสอย่างวิทยาลัยนานาชาติปรัชญา (International Collage of Philosophy) เท่านั้น หากยังเต็มไปด้วยบรรยากาศแห่งนิคม ไมตรีที่พร้อมอำนวยความสะดวก/วิถีคิดทางปรัชญาใหม่ๆ อย่างไร้ข้อจำกัด ทั้งๆ ที่เมืองแห่งนี้เป็นที่ตั้งของชุมชนชาวยิวที่สืบทอดวิถีปฏิบัติทางศาสนาอย่างเคร่งครัดมากกว่าหลายร้อยปี (p.3)

นั่นจึงไม่แปลกที่เมื่อกล่าวถึงสตราสบูร์ก เดอริดาจะเริ่มต้นด้วยการเอ่ยถึงสัญลักษณ์สำคัญของเมืองอย่างรูปปั้น The Personification of Synagogue อันเป็นหนึ่งในรูปปั้นหญิงสาวที่ตั้งอยู่หน้าประตูโบสถ์แห่งเมืองสตราสบูร์ก (Strasbourg Cathedral) ซึ่งมีอายุเก่าแก่มากย้อนกลับไปได้ถึงสมัยกลางของยุโรป โดยรูปปั้นหญิงสาวดังกล่าวนี้มักได้รับการตีความว่าเป็นภาพสะท้อนถึงสถานะอันต่ำต้อย น่าเวทนาของชาวยิวที่ต้องรับผลจากบาปที่บรรพบุรุษของตนมีส่วนในการตรึงกางเขนพระเยซู ในแง่นี้ รูปปั้น The Personification of Synagogue จึงเปรียบเสมือนภาพตัวแทนที่ใช้แทนสถานะอันน่าเวทนาของชาวยิวผู้ปราศจากพลังกำลังและความเชื่อมั่น ทว่าหาญ กระนั้น เดอริดาก็มิได้ปล่อยให้นัยความหมายของรูปปั้นซึ่งถูกเข้าใจกันโดยทั่วไปข้างต้นมาบดบังคุณลักษณะสำคัญของรูปปั้นที่ผู้คนมักไม่เอ่ยถึงอย่างอาภักดิ์กิริยาของตัวรูปปั้นซึ่งจะอยู่ในสภาพมีคอบอดถูกผ้าปิดตาเอาไว้ จริงอยู่ สำหรับนักวิชาการ โดยทั่วไปอาภักดิ์กิริยาดังกล่าวย่อมไม่ใช่อะไรเลยนอกจากอีกหนึ่งหลักฐานสำหรับการบอกย้ำถึงสถานะอันต่ำต้อย

คำของชาวยิว<sup>7</sup> แต่ในสายตาของเคอริคา สภาพที่ถูกปิดคานี้กลับกลายเป็นสัญลักษณ์แทนภาพพจน์ของเมืองสตราสบูร์ก ว่าคือเมืองแห่งปรัชญาและมีตรภาพอย่างแท้จริง ทั้งนี้ เนื่องจากสำหรับเคอริคาแล้ว หัวใจสำคัญของการทำกิจกรรมทางปรัชญา—ทั้งการคิดและมีตรภาพ—ล้วนเริ่มต้นขึ้นเมื่อความสามารถในการ “มองเห็น” ถูกพรากไป เพราะเมื่อสูญเสียความสามารถในการมองเห็น แยกแยะ ก็ย่อมทำให้มนุษย์มีความสงสัยใคร่รู้พร้อมๆ ไปกับก้าวข้ามการแบ่งฝักแบ่งฝ่ายต่างๆ ตามไปด้วย (p.3) ด้วยเหตุนี้ ถ้าหนึ่งในสัญลักษณ์สำคัญของเมืองสตราสบูร์กคือรูปปั้นหญิงสาวผู้ถูกนำปิดตา และถ้าผลของการถูกปิดตาคือกำเนิดของความใคร่รู้ รวมไปถึงความเป็นไปได้ในการข้ามการแบ่งฝักแบ่งฝ่ายเพื่อฐานไมตรีต่อกัน เมืองสตราสบูร์ก—เมืองที่เปี่ยมไปด้วยประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมทั้งการเป็นพรมแดนติดกับประเทศเยอรมันและการเป็นที่ตั้งของชุมชนชาวยิวอันเก่าแก่—ก็ย่อมจะต้องเป็นนครแห่งความรู้และมีตรภาพอย่างไม่ต้องสงสัย

อย่างไรก็ตาม แม้อาจเป็นการตีความที่แหวกแนว น่าสนใจ แต่การตีความรูปปั้นดังกล่าวของเคอริคา—การตีความที่ผสานให้รูปปั้นอันแทนสถานะของชาวยิวดังกล่าวกลายเป็นสัญลักษณ์ของปรัชญา—จะไม่เป็นการตีความที่ขัดกับธรรมเนียมความเชื่อซึ่งร่ายล้อมการสร้างรูปปั้นนี้ขึ้นมากระนั้นหรือ? ยิ่งเมื่อพิจารณาว่า ธรรมเนียมที่ร่ายล้อมการสร้างรูปปั้นนี้ขึ้นมาคือธรรมเนียมแบบยิวซึ่งโดยตัวมันเองแล้วปฏิเสธการทำกิจกรรมทางปรัชญาอย่างสิ้นเชิง ดังที่จูเลียส กัทมันน์ (Julius Guttman) ผู้เชี่ยวชาญความคิดทางสังคมและการเมืองแบบยิวได้ชี้ให้เห็นว่า โดยรากฐานแล้วกิจกรรมทางปรัชญา—ซึ่งมุ่งสืบเสาะรากฐานของทุกสรรพสิ่งอย่างเป็นสากล ไม่มีข้อยกเว้น—เป็นกิจกรรมที่ขัดกับธรรมเนียมปฏิบัติแบบยิวที่ให้ความสำคัญกับอัตลักษณ์อันเฉพาะเจาะจงแตกต่างจากสิ่งอื่นๆ (โดยเฉพาะอัตลักษณ์ของชาวยิวเอง)<sup>8</sup>

ภาพที่ 1 รูปปั้น The Personification of Synagogue ซึ่งตั้งอยู่ที่ประตูโบสถ์แห่งเมืองสตราสบูร์กอันโด่งดัง



ว่าไปแล้ว ความแตกต่างระหว่างปรัชญา (ซึ่งเป็นวิถีของการใช้เหตุผล) กับศาสนา (ซึ่งเป็นวิถีของความเชื่อ) นั้นก็ดูเหมือนจะ ได้รับความตระหนักและถกเถียงในหมู่ปัญญาชนยุโรปกันมาอย่างช้านาน โดยเฉพาะในหมู่นักวิชาการชาวยิวที่ฝ่ายหนึ่งจะต่อต้านกิจกรรมทางปรัชญาว่าเป็นกิจกรรมจากรากฐานแบบกรีก โบราณซึ่งย่อมแปลกปลอมไปจากธรรมเนียมแบบยิว ขณะที่อีกฝ่ายก็กลับเปิดรับกิจกรรมทางปรัชญาภายใต้เหตุผลว่ากิจกรรมดังกล่าวคือสสารัตถะอันแท้จริงของธรรมเนียมแบบยิวมากกว่า<sup>9</sup> แน่นอน แม้อาจเป็นประเด็นใหญ่ แต่สำหรับเคอริคา—ผู้ซึ่งสืบเชื้อสายจากชนชาติยิวแต่กลับไม่ได้เติบโตภายใต้ธรรมเนียมแบบยิวดั้งเดิม—ความแตกต่างระหว่างกิจกรรมทางปรัชญากับธรรมเนียมปฏิบัติแบบยิวนั้น ก็หาใช่หัวใจสำคัญในโครงการทางปรัชญาของเขาแต่อย่างใด เพราะสำหรับเคอริคาแล้วสิ่งที่สำคัญกว่าคือการจู่โจมพื้นที่ทางปรัชญาความคิดเพื่อรองรับการดำรงอยู่และมาถึงของ “ผู้อื่น” (Other)<sup>10</sup> ด้วยเหตุนี้ แม้ความเป็นยิวอาจเป็นประเด็นสำคัญ แต่สิ่งที่สำคัญยิ่งกว่า—ในสายตาของเคอริคา—ก็คือความเป็นยิวแบบอื่นๆ ความเป็นยิวที่อาจไม่จำเป็นต้องเดินตามธรรมเนียมปฏิบัติอันตายตัวแต่ดั้งเดิม ความเป็นยิวซึ่งถึงที่สุดแล้วก็ยังคง “เป็นยิว” แม้ว่าอาจไม่ได้เดินตามวิถีชีวิตที่เชื่อกันว่าสำหรับผู้ที่เป็นยิวก็ตาม<sup>11</sup>

นี่จึงอาจเป็นเหตุผลที่แม้จะเป็นที่ตั้งของชุมชนยิวอันเก่าแก่ แต่สตราสบูร์กก็กลับเป็นเมืองที่เปิดกว้างให้กับการทำกิจกรรมทางปรัชญาอยู่เสมอ จากมุมมองของเคอริคา สตราสบูร์กคือชุมชนยิวอันมีลักษณะเฉพาะไม่เหมือนชุมชนยิวอื่นๆ (ซึ่งก็มีลักษณะเฉพาะของตนเช่นกัน) คือชุมชนยิวซึ่งแม้จะเคร่งครัดกับวิถีแบบยิวแต่ก็ไม่เคยปิดกั้นปฏิเสธกระแสธารความคิดแบบอื่นๆ นำหน้าซึ่งย้อนรับขับสู้ด้วยไมตรีจิต โดยปราศจากความรังเกียจเคียดแค้นที่แม้แต่บ่อย (pp. 4-5) ด้วยเหตุนี้ สตราสบูร์กจึงย่อม

เป็นนครแห่งความอารีที่พร้อมต้อนรับมิตรจากทั่วทุกสารทิศไม่ว่ามิตรผู้นั้นจะเป็น ใครหรือมีพื้นเพแบบใด และถ้าต้องเอ่ยถึงอัตลักษณ์ของสตราสบูร์ก—สำหรับเคอริคา— อัตลักษณ์ดังกล่าวก็คงเป็นอย่างอื่นไปไม่ได้นอกจากมิตรภาพ (p.5) มิตรภาพที่ทำให้กิจกรรมทางปรัชญาและวิถีชีวิตตามความเชื่อทางศาสนาสามารถอยู่ร่วมกันได้ มิตรภาพต่อความแตกต่างหลากหลาย มิตรภาพซึ่งเอื้อให้เกิดบรรยากาศของการถกเถียงสนทนอย่างเสรีและเท่าเทียมกันมิตรภาพที่สุดท้ายแล้วก็ทำให้สตราสบูร์กกลายเป็นนครแห่งถ้อยแถลง (City of Parliament) ที่ทุกคนสามารถแสดงออกทางความคิดผ่านการนำเสนอถ้อยแถลงของตน (Parole) ได้อย่างอิสระ (pp.6-7)

และเพราะสตราสบูร์กคือนครแห่งถ้อยแถลง—ถ้อยแถลงที่ส่งมลจิตวางเงื่อนไขซึ่งรองรับมิตรภาพและกิจกรรมทางปรัชญา— สตราสบูร์กจึงย่อมเป็นนครแห่งการรับฟังตามไปด้วย การรับฟังที่พร้อมเปิดกว้างยอมรับการนำเสนอถ้อยแถลงของทุกคน การรับฟังที่มิเพียงแต่เป็นการฟังถ้อยคำของอีกฝ่ายหากยังแสดงออกถึงความพร้อมที่จะร่วมแลกเปลี่ยนโต้ตอบกระทั่งยอมรับความเห็นของฝ่ายที่เห็นต่างจากตน (p.6) ในแง่นี้ ถ้าคุณสมบัติที่ทำให้สตราสบูร์กกลายเป็นนครแห่งปรัชญาคือมิตรภาพ มิตรภาพดังกล่าวก็ย่อมจะต้องมีองค์ประกอบสำคัญอย่างเสรีภาพที่จะแสดงออกทางความคิดและความใส่ใจที่จะร่วมฟังเพื่อแลกเปลี่ยนกับความคิดเหล่านั้น ความใส่ใจซึ่งจะกลายเป็นกฎเกณฑ์สำคัญที่จะย้อนกลับมาอธิบายถึงความสำคัญของมิตรภาพตลอดจนพันธะของกิจกรรมทางปรัชญาในโลกที่ความดีกลายเป็นเพียงอีกหนึ่งคุณค่าซึ่งพร้อมจะถูกตั้งคำถามได้ตลอดเวลา ดังข้อถกเถียงในบทสนทนาชิ้นที่สองของ *แคสตราสบูร์ก: บทสนทนาว่าด้วยมิตรภาพและปรัชญา* ที่ตัวเคอริคาจะร่วมถกเถียงกับมิตรสหายคนสำคัญในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างเรื่องภาวะตระหนักรู้ถึงการดำรงอยู่ของตนเองหรือ Dasein (Being of being) กับ ความตายของมาร์ติน ไฮเด็กเกอร์ (Martin Heidegger) นักปรัชญาผู้ยิ่งใหญ่ผู้นำปรัชญาสมัยใหม่มาสู่จุดจบด้วยภาระตั้งคำถามและก้าวข้ามแนวคิดทางปรัชญาก่อนหน้านี้จนอาจถือได้ว่าเป็นบุคคลที่จิตวางเส้นขอบฟ้าและไวยากรณ์ในโลกปรัชญายุคปัจจุบัน<sup>12</sup>

เป็นที่ทราบกันดี ว่าสำหรับผู้ซึ่งสนใจปรัชญาคำสอนของไฮเด็กเกอร์นั้น คงไม่มีใครปฏิเสธถึงความสำคัญที่ความตายมีต่อการคลี่คลายปัญหาทางปรัชญาที่ตัวไฮเด็กเกอร์ครุ่นคิด เพราะสำหรับไฮเด็กเกอร์แล้ว ความตายมีเคยเป็นเพียงแค่การหายไปจากโลกนี้เท่านั้น หากแต่ยังเป็นหัวใจสำคัญที่ช่วยให้มนุษย์สามารถตระหนักรู้ถึงการดำรงอยู่ของตนเอง (หรือเข้าถึง Dasein) ได้ ดังเนื้อหาในส่วนที่ 55 ของคำบรรยายเล่มสำคัญที่สุดเล่มหนึ่งของโลกตะวันตก ที่ไฮเด็กเกอร์จะชี้ให้เห็นว่าความตายคือหัวใจสำคัญที่ช่วยให้มนุษย์ผู้นั้นสามารถมองเห็นองค์รวม (Totality) ในชีวิตตลอดไปจนถึงการตระหนักรู้ถึงการดำรงอยู่ของตนเองพร้อมๆ ไปกับสำนึกถึงข้อเท็จจริงพื้นฐานว่าการดำรงอยู่ดังกล่าวเป็นผลลัพธ์จากการถูกขว้าง (Throw) ให้มาอยู่บน “โลก” ภายใต้ห้วงเวลาและสภาพสังคมในยุคสมัยหนึ่งๆ (Heidegger, 1996: 251) ความตายในสายตาของไฮเด็กเกอร์ จึงเป็นกระบวนการสำคัญที่ช่วยให้มนุษย์ผู้เป็นเจ้าของความตายดังกล่าวเข้าถึงการตระหนักรู้ต่อการดำรงอยู่ของตน โดยเฉพาะข้อเท็จจริงที่ว่าตัวมนุษย์นั้นไม่สามารถปฏิเสธ “ความเป็นประวัติศาสตร์” (Historicity) ในฐานะเงื่อนไขพื้นฐานซึ่งคอยกำหนดคุณค่าให้กับเป้าหมายที่ตนยอมสละวิถีชีวิตเพื่อบรรลุถึง (Ibid: 351.) ในแง่นี้ การที่มนุษย์สามารถตระหนักรู้ถึงการดำรงอยู่ (ผ่านการตระหนักรู้ถึงความตาย) ของตน จึงย่อมมีอาจแยกขาดจาก “โลก” ที่จิตวางบุคคลและสิ่งต่างๆ ซึ่งรายล้อมการตระหนักรู้ดังกล่าวในฐานะของเงื่อนไขที่ไฮเด็กเกอร์เรียกว่า “การดำรงอยู่ร่วม” หรือ Mitda Sein (Being-with) ไม่ได้ “การดำรงอยู่ร่วม” ที่ในตัวเองจะตอบยากับมนุษย์ว่าการดำรงอยู่ของตนจะได้รับการตระหนักรู้ผ่านความสัมพันธ์ที่ตนเองมีร่วมกับ โลกและผู้อื่นเสมอ (Ibid: 117-25) นั่นจึงไม่แปลก ที่ข้อเสนอดังกล่าวของไฮเด็กเกอร์จะถูกตีความต่อมาให้เห็นถึงความสำคัญที่ชุมชนและสำนึกแห่งยุคสมัยสามารถเข้ามากำหนดและกำกับการตระหนักรู้ที่มนุษย์คนหนึ่งมีต่อตนเองได้ โดยเฉพาะการตีความของฌ็อง ลูค นองซี (Jean-Luc Nancy) นักปรัชญาค้นคว้าแห่งเมืองสตราสบูร์กผู้เสนอว่าการตระหนักรู้ถึงการดำรงอยู่ของตน—หรือการ

เข้าถึง Dasein— ในแบบไฮเดกเกอร์นั้นท้ายที่สุดแล้วก็คือการตระหนักถึงพลังของชุมชน (Community) ที่มีสำคัญต่อการกำหนดรูปการจิตสำนึกกระทำการดำรงอยู่ของปัจเจกแต่ละคน (pp. 21-22)<sup>13</sup>

กระนั้น แม้อาจแลคุณสมบัติ ผล นำเชื่อถือ แต่เคอริคาก็กลับเห็นต่างไปจากการตีความดังกล่าว โดยเฉพาะการเหมารวมปัจเจกชนให้อยู่ภายใต้การจัดกลุ่มแบบใดแบบหนึ่ง เพราะสำหรับตัวเคอริคาแล้ว คุณลักษณะเฉพาะ—คุณลักษณะอันแตกต่างหลากหลาย—ที่จำกัดเป็นความเจาะจงเฉพาะบุคคลคือสิ่งที่สำคัญเกินกว่าที่จะถูกลดทอนให้อยู่ภายใต้ข้อดีลักษณะร่วมของกลุ่มก้อนใดๆ ได้ (p. 22) ด้วยเหตุนี้ แม้การตระหนักถึงการดำรงอยู่ของตน (Dasein) จะสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกกับการดำรงอยู่—ร่วมกับผู้อื่น (Mitda Sein) แต่นั่นก็มิได้ทำให้เคอริคาสรุปและให้ความสำคัญกับชุมชนเหนือลักษณะอันเฉพาะเจาะจงเชิงปัจเจกของบุคคลหนึ่งๆ แต่อย่างใด ตรงกันข้ามเขากลับมองว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวกลับช่วยยืนยันถึงการดำรงอยู่อันเฉพาะเจาะจงของปัจเจกบุคคลผู้นั้นต่างหาก การดำรงอยู่ที่บุคคลผู้นั้นถูกจดจำ รำลึกถึง ในฐานะบุคคลคนหนึ่ง—ไม่ใช่ถูกลดทอนให้กลายเป็นเพียงองค์ประกอบของกลุ่มสมาคมหรือชุมชนใดชุมชนหนึ่ง—แม้ว่าตัวเขาอาจลาจากโลกใบนี้ไปแล้วก็ตาม ดังที่เคอริคาได้กล่าวเอาไว้ว่า:

“...ในความคาดหวังถึงมรณกรรมของข้าพเจ้าหรือในความสัมพันธ์ที่ข้าพเจ้ามีต่อความตายซึ่งกำลังมาถึง ความตายที่ข้าพเจ้ารู้ตัวว่าจะลงและลงเดือนข้าพเจ้าไปอย่างสมบูรณ์นั้น เบื้องหลังสิ่งที่เห็นดังกล่าวจะมีความปรารถนาของการส่งต่อพันธุกรรมซึ่งก็คือความปรารถนาว่าบางอย่างจะยังคงดำรงอยู่ เก็บรักษาและส่งต่อ ในฐานะมรดกหรือบางสิ่งที่ข้าพเจ้ามิได้คาดหวังว่าจะย้อนกลับมาหาตัวข้าพเจ้าหรือตอบแทนข้าพเจ้า หากแต่อาจยังคงดำรงอยู่...นี่คือความรู้สึกที่หลอกหลอนข้าพเจ้ามิใช่แต่เพียง ในระหว่างที่ข้าพเจ้ากำลังสร้างงานเขียนต่างๆหากแต่ทุกๆท่วงท่า ทุกๆกิจกรรมเล็กๆน้อยๆที่ข้าพเจ้าปฏิบัติทุกวันนั้นจะได้รับการจดจำและจดจำในวันที่ข้าพเจ้ามิได้อยู่บน โลกนี้อีกแล้ว” (p. 23)<sup>14</sup>

ในแง่นี้ หากครั้งหนึ่ง การดำรงอยู่—ร่วมกับผู้อื่นคือสิ่งที่ทำให้มนุษย์ตระหนักถึงการดำรงอยู่ของตนผ่านการส่งสะท้อน ให้บุคคลผู้นั้นเข้าใจถึงปลายทางในสิ่งที่ตนยอมพลีกายตายไปให้ (ดังเช่นการตีความของนอซี) การดำรงอยู่—ร่วมดังกล่าว—สำหรับเคอริคา—ก็อาจไม่ได้เกี่ยวข้องกับชุมชนหรือ “โลก” ที่ร่ายล้อมบุคคลผู้นั้นมากเท่ากับการยืนยันว่าครั้งหนึ่งบุคคลดังกล่าวเคยมีชีวิตและดำรงอยู่บน โลก ใบนี้ผ่านร่องรอยความคิดและการกระทำที่ตัวเขาได้ทิ้งเอาไว้ในความทรงจำของผู้ที่เคยดำรงอยู่ร่วมกับเขา ร่องรอยที่จะทำให้ผู้นั้นรุ่นหลังสามารถระลึกถึง “เขา” ผู้นั้นได้แม้ว่า “เขา” อาจไม่มีชีวิตอยู่แล้วก็ตาม ร่องรอยที่ทำให้ “เขา” เป็นอมตะมีชีวิตในความทรงจำของผู้อื่น ร่องรอยซึ่งคงมีอาจก่อให้เกิดขึ้นมา ได้หากปราศจากมิติรูปภาพของการแลกเปลี่ยนความคิดระหว่างกันและกันทั้งในระนาบของเวลาปัจจุบันที่ต่างฝ่ายต่างสามารถโต้ตอบกัน ได้อย่างมีชีวิตชีวาหรือในมิติแห่งอนันตกาลที่ถ้อยแถลง—ในรูปงานเขียน—ของฝ่ายหนึ่งอาจส่งเสียงข้ามยุคสมัยไปสู่สร้างแรงบันดาลใจกับผู้คนอีกยุคสมัยหนึ่ง

เพราะฉะนั้น ถ้าเคอริคาที่มีมิติรูปภาพคือแรงขับเบื้องหลังการทำกิจกรรมทางปรัชญาใน โลกที่ความดีคือปลายทางที่ทุกคนมุ่งบรรลุถึง มิตรภาพใน โลกหลังความดีก็อาจมิใช่อื่น ไนนอกจากแรงขับเพื่อบรรลุถึงความดีเป็นอมตะ ความอมตะซึ่งมิใช่การรักษาชีวิตของตน ให้ไม่เจ็บ ไม่ตายแต่คือการทิ้งร่องรอยการมีอยู่ของตนเอาไว้ให้กับอนุชนรุ่นหลัง ได้จดจำระลึกถึง กิจกรรมทางปรัชญา—กิจกรรมซึ่งอาศัยแรงขับจากมิตรภาพ—ใน โลกหลังความดีจึงเป็นกิจกรรมที่มุ่งไปสู่ความเป็นอมตะผ่านการทิ้งร่องรอยของตนลงบนถ้อยแถลงทางปรัชญาต่างๆ ร่องรอยซึ่งพร้อมจะกลายเป็นประตู ให้ผู้เป็นเจ้าของได้รับการคืนชีวิตอีกครั้งทันทีที่ถ้อยแถลงของตนถูกอ่าน ตีความและถกเถียงจากอนุชนรุ่นหลังแม้ว่า “ชีวิต” ที่ถูกคืนดังกล่าวอาจถูกบิดเบือน ไม่ต้องตรง ไปกับชีวิตของผู้ทิ้งร่องรอยนั้นเอาไว้ก็ตาม

(pp. 23-7) ด้วยเหตุนี้ การดำรงอยู่ของสถานที่ซึ่งคอยเก็บบันทึก คำรา งานเขียนของนักคิด นักปรัชญา(ทั้งในอดีตและปัจจุบัน) ไม่ว่าจะเป็นหอจดหมายเหตุและโดยเฉพาะอย่างยิ่งห้องสมุดจึงย่อมมิใช่ที่สุสานหรือป่าช้าที่สถิตยแห่งความตายซึ่งเต็มเปี่ยมไปด้วยความสงบอันปราศจากเสียงของการแลกเปลี่ยนสนทนาจากการฟังสมาธิเพื่อใช้เหตุผลครุ่นคิดอย่างเงิบเงิบ<sup>15</sup> หากแต่คือ อนุสาวรีย์ที่สร้างความเป็นอมตะผ่านร่องรอยความคิดที่ปรากฏในคำรา งานเขียนซึ่งพร้อมจะกลับมามีชีวิตชีวา สร้างบทสนทนาข้ามยุคสมัยกับผู้อ่าน ในทุกครั้งที่ตัวมันถูกอ่าน ที่ความและกล่าวถึงครั้งแล้วครั้งเล่า ทรบโคที่งานเขียนยังถูกอ่าน ทรบนั้นความเป็นอมตะก็จะยังคงดำรงอยู่ (ถึงแม้ว่าผู้เขียนอาจจากโลกนี้ไปนานแสนนานแล้วก็ตาม) แต่จะเกิดอะไรขึ้นถ้างานเขียน—ซึ่งช่วยสถาปนาความเป็นอมตะให้กับผู้เขียน—ถูกอ่านและกลายเป็นแรงบันดาลใจในทิศทางที่ผู้เขียนท่านนั้นมิได้วาดหวังไว้? จำเป็นหรือไม่ที่ผู้เขียนจะต้องร่วมแสดงความรับผิดชอบหากร่องรอยความคิดของตนกลับส่งผลต่ออนุชนรุ่นหลังผู้สร้างเหตุการณ์ที่ทำร้ายมวลมนุษยชาติโดยรวม? นั่นจึงไม่แปลกที่บทสุดท้ายของ *แคล์ตราสบูร์ก: บทสนทนาว่าด้วยมิตรภาพและปรัชญา* จะมีเนื้อหากล่าวถึงหนึ่งในแนวคิดใจกลางปรัชญาของเดอริดาอย่าง “ความรับผิดชอบ (Responsibility)” พงนี้ เฉกเช่นเดียวกับน้องซีผู้ปฏิเสธนิยามกระแสหลักของแนวคิดเรื่องความรับผิดชอบซึ่งตั้งอยู่บนความสัมพันธ์อันคาดคะเนได้หากแต่ให้ความสำคัญกับเสียงเพรียก (The Call) อันดังกึกก้องในมโนสำนึกของบุคคลผู้นั้น (โดยไม่ได้เกี่ยวข้องกับความคิดหว้งที่เขารับได้จากความสัมพันธ์ที่มีต่อคู่ความรับผิดชอบของตน) (pp. 63-4) , เดอริดาจะชี้ให้เห็นว่าสำหรับตัวเขาแล้ว , ความรับผิดชอบหาได้เริ่มต้นจากความสัมพันธ์ที่แต่ละฝ่ายต่างก็สามารถคาดเดาการกระทำของอีกฝ่ายได้อย่างอัตโนมัติ ตรงกันข้ามคุณค่าใจกลางที่กำกับการทำงานของความรับผิดชอบกลับคือเสรีภาพในการตัดสินใจของบุคคลผู้นั้น—เสรีภาพที่ทำให้การตัดสินใจ “ทำ” หรือ “ไม่ทำ” สิ่งใดสิ่งหนึ่งย่อมสัมพันธ์โดยตรงกับการตอบสนอง (Respond) ต่อผลลัพธ์ที่บุคคลผู้นั้นอาจคาดไม่ถึง(p. 82)— เพราะในสายตาของเดอริดา ความรับผิดชอบของบุคคลคนหนึ่งจะเป็นไป ได้ก็ต่อเมื่อบุคคลผู้นั้นอยู่ในสถานการณ์ที่ตนเองคาดไม่ถึงและมีอิสระอย่างเต็มที่ที่จะกระทำและรับมืสิ่งต่างๆ โดย ไม่สามารถคาดเดา ได้ถึงผลลัพธ์ที่จะเกิดขึ้นต่างหาก (pp. 64-5) สำหรับเดอริดาแล้ว นิยามถึงสิ่งที่เรียกว่า “ความรับผิดชอบ” โดยทั่วไปมักวางอยู่บนเงื่อนไขของการคิดเห็นที่ฝ่ายหนึ่งจะต้องชดใช้ให้กับอีกฝ่ายเสมอ ไม่ต่างไปจากความสัมพันธ์ทางกฎหมายที่ผู้กระทำผิดจะมีพันธะที่ตนต้องชด ใช้ความผิดให้กับผู้เสียหายจากการกระทำผิดของตน<sup>16</sup> กระนั้น เงื่อนไขดังกล่าวก็ดูเหมือนจะหลงลืมใจกลางความสำคัญของคุณค่าที่กำกับการทำงานของความรับผิดชอบอย่างเสรีภาพไป นี่จึงอาจทำให้เดอริดาพิจารณาว่าความรับผิดชอบภายใต้เงื่อนไขข้างต้นหาใช่ความรับผิดชอบอย่างแท้จริงที่เปี่ยมไปด้วยคุณค่าทางจริยธรรม เพราะความรับผิดชอบดังกล่าวนั้นถึงที่สุดแล้วก็จะไปแค่การกระทำซึ่งพร้อมจะแปรผันไปตามผลลัพธ์ของเหตุการณ์ต่างๆที่เกิดขึ้นเท่านั้น(p.65) ขณะที่ตัวเขากลับมองว่าความรับผิดชอบอันแท้จริงคือการตอบสนองต่อเสียงเรียกร้อง (Demand) ซึ่งมีได้วางอยู่บนพันธะแลกเปลี่ยนระหว่างเจ้าหนี้กับลูกหนี้ หากแต่เปี่ยมไปด้วยเสรีภาพที่บุคคลผู้นั้นอาจตอบสนองหรือไม่ตอบสนองกับเสียงเรียกร้องดังกล่าวได้

ด้วยเหตุนี้ ความรับผิดชอบที่เดอริดาสนใจจึงย่อมมิใช่ความรับผิดชอบต่อพันธะต่างๆที่เกิดขึ้น แต่กลับคือความรับผิดชอบซึ่งกำลังจะมาถึง (Responsibility to come) หรือความรับผิดชอบต่อบุคคลผู้นั้นมิใช่กับเหตุการณ์ซึ่งเกิดขึ้นอย่างไม่คาดฝันเมื่อเขาต้องเผชิญหน้ากับผู้อื่น(The Other) และความเป็นอื่น(The Otherness) ที่เหนือความคาดหมายของตน (pp. 66-7) ในแง่นี้ ความรับผิดชอบในปรัชญาของเดอริดา จึงเป็นความรับผิดชอบไปตามเสียงเพรียกที่ไม่อาจบ่งบอกได้ เสียงเพรียกที่มิได้มาจากองค์พระผู้เป็นเจ้าผู้ยู่เหนือสรรพสิ่ง หากแต่มาจากผู้อื่นผู้ที่มีความเป็นอื่นของเขามีความสามารถลุดทอนไปเป็นสิ่งที่คุ้นเคยได้ (p.73) ความเป็นอื่นและผู้อื่นจึงเป็นหัวใจสำคัญในแนวคิดเรื่องความรับผิดชอบของเดอริดา กระทั่งอาจเป็นแกนกลางทางความคิดที่กำกับแนวทางให้กับปรัชญาของเขาเสียด้วยซ้ำ เพราะฉะนั้น หากว่าความเป็นอมตะคือเป้าหมายของกิจกรรมทางปรัชญาในโลกหลังความดี(ดังที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น) ความเป็นอมตะสำหรับเดอริดา

ความเป็นอมตะที่ร່องรอยความคิดของนักปรัชญาจะได้รับกล่าวถึงใหม่ครั้งแล้วครั้งเล่าก็คงมีอาจหลีกเลี่ยงความสัมพันธ์กับผู้อื่น(และการอ่าน/ตีความแบบอื่นๆ)ไม่ได้

แน่นอน การให้ความสำคัญกับผู้อื่นและความเป็นอื่นของเคอริคาคงกล่าวนี้ย่อมสะท้อนให้เห็นถึงคุณูปการที่ปรัชญาของเขามีให้กับการศึกษาด้านจริยศาสตร์ โดยเฉพาะการสร้างแนวทางเพื่อเปิดพื้นที่ให้กับผู้อื่นและความเป็นอื่น<sup>17</sup> เพราะถึงแม้ตัวเขาจะตระหนักดีถึงเส้นขอบฟ้าที่กำกับไว้ยากแก่ความคิดของตนว่าเป็นเส้นขอบฟ้าแบบ โลกตะวันตกซึ่งอยู่ภายใต้กรอบ โลกทัศน์ทางเทววิทยาครีสเตียน (pp. 70-2) แต่เคอริคาก็ได้หุ้ญยั้งที่จะสร้างเงื่อนไขเพื่อข้ามเส้นขอบฟ้าดังกล่าวผ่านการชี้ให้เห็นถึงความกำกวมในโลกทัศน์ทางเทววิทยาข้างต้นอันจะช่วยเตรียมเงื่อนไขให้มนุษย์พร้อมเผชิญหน้ากับความเป็นอื่นที่อาจส่งเสียงเรียกร้องในอนาคตอย่างสม่ำเสมอ<sup>18</sup>

ดังนั้น ถ้ามีมิตรภาพยังคงเป็นหัวใจสำคัญในการทำกิจกรรมทางปรัชญา และถ้าเป้าหมายทางปรัชญาคือการยืนยันความเป็นอมตะผ่านความสัมพันธ์ที่ร່องรอยของมันมีกับความเป็นอื่นต่างๆ มิตรภาพสำหรับเคอริคา มิตรภาพในโลกหลังความตึ่ย่อมจะต้องเป็นมิตรภาพอันไร้ขอบเขตที่บุคคลผู้นั้นสามารถผูกมิตรกับคนอื่นและความเป็นอื่นได้โดยปราศจากข้อจำกัดเช่นกัน ถ้าครึ่งหนึ่งมิตรภาพเคยเป็นแรงผลักดันสำหรับกิจกรรมทางปรัชญาในโลกที่ความคิดคือเป้าหมายปลายทาง บางที แม้ในโลกหลังความตึ่เอง มิตรภาพก็ยังคงความสำคัญ (ซ้ำยังอาจสำคัญกว่าเดิมด้วยซ้ำ) ในฐานะคุณค่าแห่งการอยู่ร่วมกัน คุณค่าซึ่งมีเพียงแต่รองรับการอยู่ร่วมของผู้คนในสังคมด้วยกัน หากแต่สร้างความเป็นไปได้ให้เหล่าผู้แปลกหน้าที่ต่างฝ่ายต่างก็เป็นคนแปลกหน้าต่อกัน ได้อาศัยและอยู่ร่วมกัน โดยไม่จำเป็นต้องลดทอนความแตกต่างของตนแต่อย่างใด

กล่าวโดยสรุป แม้ *แค่สตราสบูร์ก: บทสนทนาว่าด้วยมิตรภาพและปรัชญา* อาจเป็นรวมบทสนทนาสั้นๆระหว่างเคอริกากับมิตรสหายนักวิชาการที่แต่ละชิ้นต่างก็มีเนื้อหาเป็นเอกเทศไม่ขึ้นต่อกัน แต่เมื่ออ่านบทสนทนาทั้งหมดด้วยกันแล้ว ก็กลับช่วยให้เรามองเห็นทิศทางใหม่ของมิตรภาพและกิจกรรมทางปรัชญาได้อย่างน่าสนใจ ทิศทางซึ่งทำให้กิจกรรมทางปรัชญายังคงเป็นกิจกรรมสำคัญ แม้คุณค่าที่เคยเป็นเป้าหมายของกิจกรรมดังกล่าวจะหมดความหมายลงไปแล้วก็ตาม เจกเช่นเดียวกับมิตรภาพที่จะขยายขอบเขตก้าวข้ามพรมแดนที่เคยถูกจำกัดภายใต้คุณค่าของคุณความดี ไ้ที่ยังคงความสำคัญโคดเค้น มีชีวิตชีวา ท่ามกลางโลกแห่งความหลากหลายที่คนแปลกหน้ากลับคือผู้ที่อยู่ใกล้ชิดเรามากเสียยิ่งกว่าบุคคลที่เราถือว่าเป็นมิตรสหายด้วยซ้ำ ในแง่นี้ *แค่สตราสบูร์ก: บทสนทนาว่าด้วยมิตรภาพและปรัชญา* จึงเป็นผลงานที่ช่วยยืนยันถึงความคุณูปการของกิจกรรมทางปรัชญาว่าวยังคงมีมนต์เสน่ห์อย่าง ไม่เสื่อมคลาย มนต์เสน่ห์ที่ทำให้การใช้ชีวิตในโลกหลังความตึ่ยังคงเปี่ยมไปด้วยความงดงามท่ามกลางไมตรีที่เราสามารถมีให้กับผู้อื่น—ผู้มีใช้มิตรของเรา-- ได้เสมอ มนต์เสน่ห์ซึ่งอาจทำให้เราพอสรุปทิศทางคันหนึ่ง ในปรัชญาของเคอริคาได้ว่าคงไม่ใช่อะไรเลยนอกจากทิศทางแห่งมิตรภาพที่ก้าวข้ามขีดจำกัดของตัวมิตรภาพเสียเอง...

## Notes

- <sup>1</sup> ข้อความที่ขีดเส้นใต้เน้น โดยผู้เขียนเอง
- <sup>2</sup> เฟลโต. (2534). "ไลอัส". ใน วิกิจ สุขสำราญ (แปล). *คาร์มิคัส, เลคัส, ไลอัส*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, หน้า 116-117.
- <sup>3</sup> อาพิเช่น Vattimo, G. (1991). *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Snyder, Jon R., Trans.). Baltimore: The John Hopkins University Press, pp. 164-81; Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collage de France, 1981-82* (Burchell, G., Trans. New York: Picadore; Lyotard, Jean-Francois. (2013). *Why Philosophize?* (Brown, A., Trans.) Cambridge: Polity; Sloterdijk, P. (2012). *The Art of Philosophy: Wisdom as a Practice* (Malgolis, K., Trans). New York: Columbia University Press.
- <sup>4</sup> อนึ่ง การอ้างอิงถึงงานเขียนชิ้นนี้ต่อไปจะใช้วิธีการอ้างในวงเล็บแทน
- <sup>5</sup> คังทึชมอน คริทช์ลีย์ (Simon Critchley) นักปรัชญาชาวอเมริกันผู้เชี่ยวชาญความคิดและทฤษฎีของเคอริคาเคยให้สัมภาษณ์ว่าหนึ่งในมรดกสำคัญทางปรัชญาของเคอริคาคือการมุ่งนำเสนอกรอบ โครงความคิดในโลกร่วมสมัยซึ่งเป็นโลกที่แนวคิดและคำถามสำคัญทางปรัชญาทั้งหลายถูกตั้งคำถามและสูญเสียความสำคัญลงไปดู Critchley, S. (9 October 2014). "No Exit for Derrida", *Los Angeles Review of Books*. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 ธันวาคม 2557 จาก <https://lareviewofbooks.org/interview/exit-derrida>.
- <sup>6</sup> ดู Derrida, J. (2005). *The Politics of Friendship* (Collins, G., Trans.) London: Verso.
- <sup>7</sup> ผู้สนใจสามารถดูการตีความภาพลักษณ์ของรูปปั้นดังกล่าวเพิ่มเติมได้ใน Winiańczyk, M. The Fallen Woman: Shifting perception of synagogue. สืบค้นเมื่อวันที่ 11 ธันวาคม 2557 จาก <http://monikawiniarczyk.wordpress.com/2012/10/28/the-fallen-woman-shifting-perceptions-of-synagoga/>.
- <sup>8</sup> ดูเพิ่มเติมได้ใน Guttman, J. (1966). *Philosophy of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Time to Franz Rosenzweig* (Silverman, D. W., Trans.) London: Anchor Books.
- <sup>9</sup> ผู้สนใจสามารถดูประเด็นดังกล่าวอย่างรอบด้านได้ใน Morgan, M. L. and Gordon, P. E. (eds.) (2007). *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- <sup>10</sup> Critchley, No Exit for Derrida".
- <sup>11</sup> ประเด็นดังกล่าวนี้ดูเหมือนจะสอดคล้องกับทัศนะและพื้นหลังความสัมพันธ์ที่เคอริคามีกับอัตลักษณ์ความเป็นยิวของตนเองด้วย ดูประเด็นดังกล่าวเพิ่มเติมได้ใน Derrida, J. (1996). *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin* (Mensah, P., Trans.) Stanford: Stanford University Press, p. 53.
- <sup>12</sup> ผู้สนใจสามารถดูอิทธิพลของไฮเค็กเกอร์ที่ส่งผ่านประเด็นดังกล่าวต่อโลกปรัชญาปัจจุบันเพิ่มเติมได้ใน Pippin, R. (1997). "Heideggerian Historicity and Metaphysical Politics". *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.395-414.
- <sup>13</sup> ผู้สนใจสามารถดูเพิ่มเติมได้ใน Nancy, Jean-Luc. (1991). *The Inoperative Community* (Peter, C., Garbus, L., Holland, M. and Sawhney, S., Trans. and Connor, P., Ed.) Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 12-6.
- <sup>14</sup> จากภาษาอังกฤษที่ว่า "...in my anticipation of death, in my relation to death to come, which I know will annihilate me, obliterate me completely, there is, beneath the surface, testamentary desire, that is, the desire that something survive, be left behind, transmitted-an inheritance or something to which I myself do not aspire, that will not come back to

me, that I will not receive, but that, perhaps, will remain...And this(ca)  
is a feeling that haunts me not only for what are called works and  
books, but for every banal, everyday gesture that will have been witness  
to this and that will keep the memory of this when I will no longer be  
there". ข้อความที่ขีดเส้นใต้เป็นของผู้เขียนเอง

<sup>15</sup> คังการตีความของ ชเนศ วงศ์ยานนาวา. (2542). "ห้องสมุด: โลกที่ไร้เสียง". *รัฐศาสตร์สาร*,  
21 (1): 301-4.

<sup>16</sup> ผู้สนใจสามารถดูการวิเคราะห์และเปรียบเทียบดังกล่าวเพิ่มเติมได้ใน Derrida, J. (2013).  
*The Death Penalty* (Volume 1) (Kamuf, P., Trans.) Chicago: University of  
Chicago Press.

<sup>17</sup> Critchley, S. (9 october 2014) "No Exit for Derrida". ผู้สนใจประเด็นนี้  
อาจดูเพิ่มเติมได้จาก Critchley, S. (2014). *The Ethics of Deconstruction: Derrida  
and Levinas* (3rd Edition) Edinburgh: Edinburgh University Press.

<sup>18</sup> ดูตัวอย่างเช่น Derrida, J. (1995). *The Gift of Death* (Wills, D., Trans.)  
Chicago: University of Chicago Press.

## รายการอ้างอิง

### เอกสารภาษาไทย

- ชนนศ วงศ์ยานนาวา. (2542). "ห้องสมุด: โลกที่ไร้เสียง". *รัฐศาสตร์สาร*, 21 (1): 301-304.
- เพลโต. (2534). "ไลซิัส". ใน วิกิจ สุขสำราญ (แปล) *คาร์มิดีส, เลคีส, ไลซิัส*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, หน้า 116-117.

### เอกสารภาษาต่างประเทศ

- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics* (Kohn, J., ed.). New York: Schocken Books, pp. 13-18.
- Critchley, S. (9 October 2014). "No Exit for Derrida". *Los Angeles Review of Books*. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 ธันวาคม 2557 จาก <https://lareviewofbooks.org/interview/exit-derrida>.
- Critchley, S. (2014). *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (3rd Edition) Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death* (Wills, D., Trans.) Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2005). *The Politics of Friendship* (Collins, G., Trans.) London: Verso.
- Derrida, J. (2013). *The Death Penalty* (Volume 1) (Kamuf, P., Trans.) Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2014). *For Strasbourg: Conversations of Friendship and Philosophy* (Brault, P.-A. and Naas, M., Ed., and Trans.) New York: Fordham University Press.
- Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collage de France, 1981-82* (Burchell, G., Trans.) New York: Picadore
- Guttmann, J. (1966). *Philosophy of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Time to Franz Rosenzweig* (Silverman, D. W., Trans.) London: Anchor Books.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time* (Stambaugh, J., Trans.) Albany: State University of New York Press, p. 251.
- Liotard, Jean-Francois. (2013). *Why Philosophize?* (Brown, A., Trans.) Cambridge: Polity
- Morgan, M. L. and Gordon, P. E. (eds.) (2007). *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nancy, Jean-Luc. (1991). *The Inoperative Community* (Peter, C., Garbus, L., Holland, M. and Sawhney, S., Trans. and Connor, P., Ed.) Minneapolis: University of Minnesota Press
- Nichols, M. P. (1987) *Socrates and Political Community: An Ancient Debate*. New York: State University of New York Press.
- Pippin, R. (1997). "Heideggerean Historicity and Metaphysical Politics". *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, P. (2012). *The Art of Philosophy: Wisdom as a Practice* (Malgolis, K., Trans). New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (1991). *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Snyder, Jon R., Trans.). Baltimore: The John Hopkins University Press, pp. 164-81
- Winiarczyk, M. The Fallen Woman: Shifting perception of synagogue. สืบค้นเมื่อวันที่ 11 ธันวาคม 2557 จาก <http://monikawiniarczyk.wordpress.com/2012/10/28/the-fallen-woman-shifting-perceptions-of-synagoga/>.