

ความกตัญญูกับพันธะทางการเมือง¹

Gratitude and Political Obligation

พุฒวิทย์ บุนนาค²

Puttawit Bunnag

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

Faculty of Humanities, Srinakharinwirot University

บทคัดย่อ

จุดประสงค์ของบทความนี้คือเสนอการอ้างเหตุผลสนับสนุนคำอธิบายการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู ส่วนแรกจะพูดถึงปัญหาและข้อบกพร่องของชุดการอ้างเหตุผลเพื่อการดังกล่าวที่ได้เคยกระทำกันมา ส่วนที่สองจะชี้ให้เห็นว่าบนสมมติฐานใดที่ทำให้การอ้างเหตุผลดังกล่าวไม่ประสบความสำเร็จ และจะเสนอชุดการอ้างเหตุผลแบบใหม่ที่น่าจะเป็นทางออกขึ้นทดแทน โดยมีจุดเน้นอยู่ที่ความเข้าใจสถานภาพของ ‘รัฐ’ ในการอ้างเหตุผลดังกล่าวที่ต่างออกไปจากแนวทางเดิม ส่วนที่สามจะพยายามยืนยันความน่าเชื่อถือของข้ออ้างต่างๆ ในการอ้างเหตุผลชุดใหม่ดังกล่าว ส่วนสุดท้ายจะพูดถึงนัยยะทางปรัชญาเพิ่มเติมบางประการ

Abstract

This paper aims to argue for political obligation derived from an obligation of gratitude. In the first part, problems and flaws in previous arguments are addressed. In the second part, assumptions that lead to their failure are identified and alternative arguments are proposed. The basis of these arguments is a different understanding of "state." In the third part, the tenability of these arguments is defended and some of their philosophical implications are discussed.

¹ ปรับปรุงขึ้นจากบทความเรื่อง “บุญคุณกับพันธะทางการเมือง” ซึ่งนำเสนอในการประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย เมื่อวันที่ 26-27 สิงหาคม 2547 ณ อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย โดยต้องขอขอบคุณข้อสังเกตและข้อคำถามหลายข้อของ ปิยฤดี ไชยพร กัลยาณมิตรทางวิชาการ ที่ช่วยให้ผู้เขียนมีโอกาสทบทวนความเข้าใจของตนเองหลายประเด็น ก่อนจะปรับปรุงเป็นร่างสุดท้าย

² อาจารย์ประจำหลักสูตรศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

1. ปัญหาของการอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

พันธะทางการเมือง (political obligation) คือข้อผูกพันในทางศีลธรรมที่เรียกร้องให้เราควรเชื่อฟังรัฐ (state) หรือรัฐบาล ซึ่งกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือเชื่อฟังกฎหมายของบ้านเมืองนั่นเอง โดยทั่วไปแล้วคำตอบเชิงปรัชญาของคำถามที่ว่า “ทำไมเราจึงควรเชื่อฟังรัฐ?” จะอยู่ในรูปของการพิจารณาเงื่อนไขต่างๆ เกี่ยวกับความสัมพันธ์ที่พลเมืองมีต่อรัฐ หรือไม่ก็จะพิจารณาคุณสมบัติสำคัญบางประการที่หนึ่งใดที่รัฐหนึ่งๆ มีอยู่ เช่น ที่มาของรัฐนั้น หน้าที่การทำงานของรัฐนั้น หรือรูปแบบการปกครองของรัฐนั้น³

เอ. ดี. เอ็ม. วอล์กเกอร์ (A.D.M. Walker) ได้อ้างเหตุผลสนับสนุนการมีพันธะทางการเมืองบนพื้นฐานของพันธะแห่งความกตัญญู (an obligation of gratitude) โดยเขายอมรับเองว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนในแนวทางนี้นั้นไม่เป็นที่ยอมรับ⁴ แม้ว่ามันอาจจะเป็นแนวทางแรกๆ ที่ถูกเสนอขึ้นในวงการปรัชญาก็ตาม⁵ แนวทางดังกล่าวเพิ่งจะกลับมาได้รับการพูดถึงอีกในศตวรรษที่แล้ว แต่ก็มีคนเห็นด้วยกับมันเพียงหยิบมือเท่านั้น⁶ เราอาจจะกล่าวได้ว่านอกจากงานของ เอ จอห์น ซิมมอนส์ และ จอร์จ คลอสส์โก ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไปแล้ว งานของวอล์กเกอร์เองดูเหมือนจะเป็นงานชิ้นที่สำคัญที่สุดที่อธิบายเกี่ยวกับพันธะทางการเมืองแนวนี้ในรอบสามถึงสี่สิบปีที่ผ่านมา และเขาก็อาจจะกลายเป็นเพียงคนเดียวที่อ้างเหตุผลสนับสนุนแนวทางดังกล่าวไว้อย่างเป็นล่ำเป็นสันที่สุด จึงไม่ผิดที่เราจะสามารถเข้าใจแนวการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูตลอดระยะเวลาที่ผ่านมาได้จากการพิจารณารูปแบบการอ้างเหตุผลที่แสดงไว้ในงานของเขา ในฐานะเป็นบทสรุปล่าสุดของการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู การอ้างเหตุผลของเขาสามารถแสดงได้ดังนี้

- (1) ผู้ได้รับประโยชน์จาก X มีพันธะแห่งความกตัญญูประการหนึ่ง ที่จะไม่กระทำขัดต่อผลประโยชน์ของ X

³ บทความนี้เขียนขึ้นบนพื้นฐานความเข้าใจที่ว่าผู้อ่านมีความรู้เกี่ยวกับประเด็นถกเถียงหลักๆ ระหว่างบรรดาแนวคิดต่างๆ ในเรื่องฐานที่มาของ ‘พันธะทางการเมือง’ อยู่บ้างแล้ว สำหรับผู้ไม่คุ้นเคยกับบริบททางวิชาการที่รองรับประเด็นถกเถียงกว้างๆ เกี่ยวกับพันธะทางการเมือง อาจเริ่มต้นการสำรวจแนวคิดต่างๆ เกี่ยวกับเงื่อนไขของพันธะทางการเมืองเพิ่มเติมได้ในหัวข้อ ‘Political Obligation’ ของสารานุกรมออนไลน์ชื่อ Internet Encyclopedia of Philosophy ที่ <https://www.iep.utm.edu>

⁴ Walker, A.D.M., “Political Obligation and the Argument from Gratitude”, *Philosophy & Public Affairs* 17 (no.3, 1988), p. 192.

⁵ ดังปรากฏอยู่ในบทสนทนาของเพลโตเรื่อง *Crito* ซึ่งโสเครตีสอ้างเหตุผลที่เขาต้องเชื่อฟังกฎหมายของนครรัฐเอเธนส์ข้อหนึ่งไว้ว่า เพราะนครรัฐเอเธนส์นั้นมีบุญคุณต่อเขา

⁶ Walker, *op.cit.*, p.192.

- (2) พลเมืองทุกคนได้รับประโยชน์จากรัฐ
- (3) พลเมืองทุกคนมีพันธะแห่งความกตัญญูประการหนึ่ง ที่จะไม่กระทำในทางที่ขัดต่อผลประโยชน์ของรัฐ
- (4) การไม่เชื่อฟังกฎหมายขัดต่อผลประโยชน์ของรัฐ
- (5) ดังนั้น พลเมืองทุกคนมีพันธะแห่งความกตัญญูประการหนึ่ง ที่จะต้องเชื่อฟังกฎหมาย

การอ้างเหตุผลดังกล่าวนี้เป็นผลมาจากการที่วอล์กเกอร์พยายามแก้ปัญหาของรูปแบบการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากมโนทัศน์เรื่องความกตัญญูซึ่ง เอ จอห์น ซิมมอนส์ (A. John Simmons) ได้โจมตีว่าล้มเหลวไว้ในหนังสือของเขา⁷ การอ้างเหตุผลชุดที่ซิมมอนส์อ้างว่ามีปัญหาดังกล่าวนั้นสามารถเขียนแสดงออกมาได้ดังนี้

- (1) ผู้ได้รับประโยชน์จาก X มีพันธะที่จะตอบแทนอย่างเหมาะสมต่อ X⁸
- (2) พลเมืองทุกคนได้รับผลประโยชน์จากรัฐ
- (3) พลเมืองทุกคนมีพันธะที่จะกระทำการตอบแทนอย่างเหมาะสมต่อรัฐ
- (4) การเชื่อฟังกฎหมายคือการตอบแทนที่เหมาะสม
- (5) ดังนั้น พลเมืองทุกคนมีพันธะที่จะเชื่อฟังกฎหมายของรัฐของพวกเขา⁹

วอล์กเกอร์เองได้วิจารณ์การอ้างเหตุผลข้างบนนั้นว่า หากเรายังมองว่าสาระสำคัญของความกตัญญูอยู่ที่เรื่องของการตอบแทนในลักษณะ ‘หลักแห่งการตอบแทน’ ที่ซิมมอนส์ดูเหมือนจะถืออยู่แล้ว ก็เท่ากับเราละเลยต่อการให้คำอธิบายที่พอเพียงในเรื่องการมีอยู่ของพันธะแห่งความกตัญญู ซึ่งจริงๆ แล้วมีอยู่หลายชนิดทีเดียว อีกทั้งความคิดที่ว่า การตอบแทนอย่างเหมาะสมต่อรัฐคือการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้นก็ไม่ใช่ความจริงที่ชัดเจนในตัวเอง (self-evident) และถึงแม้จะเป็นเช่นนั้น ก็ยังไม่พอที่จะทำให้การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้นเป็นการตอบแทนที่เหมาะสม *ประการเดียว* (uniquely) ที่มีได้¹⁰

นอกจากนั้นวอล์กเกอร์ยังเห็นว่า การตอบสนองซึ่งแสดงถึงความกตัญญูนั้นสามารถมีขึ้นได้จากพันธะที่มีลักษณะแตกต่างหลากหลาย พันธะแห่งความกตัญญูไม่จำเป็นจะต้องไปเข้าใจว่าเป็นพันธะที่

⁷ Simmons, A. John., *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979.

⁸ ซิมมอนส์ขอให้เราเรียกเนื้อหาของข้อความตามข้อ (1) นี้ว่า “หลักแห่งการตอบแทน” (principle of requital).

⁹ Walker, *op.cit.*, p.194.

¹⁰ *Ibid.*, p.195.

เรียกร้องให้ต้องตอบสนองด้วยบางสิ่งบางอย่างเท่านั้น เขาเห็นว่าการตอบสนองซึ่งแสดงถึงความกตัญญูนั้นเป็นชุดของทัศนคติ (attitudes) ที่มีต่อทั้งประโยชน์ที่ผู้รับได้รับและต่อตัวของผู้ให้ประโยชน์นั้นเอง (benefactor). ทัศนคติที่ว่านั้นก็คือความซาบซึ่งต่อประโยชน์ดังกล่าว ประกอบกับมีความปรารถนาดี (goodwill) และความเคารพ (respect) ต่อผู้ให้ประโยชน์นั้น ทัศนคติดังกล่าวทำให้เกิดเงื่อนไขบังคับ (constraints) จำนวนหนึ่งต่อการกระทำของผู้ได้รับประโยชน์ในสองทางด้วยกันคือ หนึ่งผู้รับต้องแสดงให้ผู้ให้ประโยชน์เห็นว่าเขาซาบซึ่งต่อประโยชน์นั้น ขณะที่ตัวของเขาเองก็ต้องมีทัศนคติเช่นนั้นอยู่จริง ๆ ด้วย. กับสอง ผู้รับประโยชน์ต้องไม่กระทำในทางที่ขัดกับการถือครองทัศนคติดังกล่าวของเขา¹¹ วอล์กเกอร์เห็นว่าเงื่อนไขบังคับ 2 ประเภtdังกล่าวต้องแยกออกจากกันให้ดี นอกจากนั้นเรายังสามารถที่จะแยกแยะพันธะแห่งความกตัญญูโดยอาศัยข้อพิจารณาเกี่ยวกับทัศนคติชนิดต่าง ๆ ที่รองรับมันอยู่ได้อีกด้วย เช่น ความปรารถนาดี หรือความเคารพ เป็นต้น

การมองเห็นอย่างไม่วุ่นวายในเรื่องธรรมชาติของความกตัญญูดังกล่าวนี้เอง ที่วอล์กเกอร์คิดว่าเป็นเหตุทำให้การอ้างเหตุผลจากความกตัญญูที่แล้ว ๆ มาประสบปัญหาให้ได้แย้งได้ หนึ่งในพันธะชนิดต่าง ๆ ของความกตัญญูที่เขาเห็นว่าสามารถนำมาใช้แก้ปัญหาให้การอ้างเหตุผลจากความกตัญญูได้ก็คือพันธะที่จะไม่กระทำขัดกับการถือครองทัศนคติที่เป็นฐานให้การตอบสนองที่แสดงออกซึ่งความกตัญญู ทัศนคติประเภทหนึ่งซึ่งเขาคิดว่ามีความสำคัญต่อการนี้ก็คือ ความปรารถนาดี ดังนั้นเขาจึงได้พัฒนาการอ้างเหตุผลจากความกตัญญูขึ้นมาจากความเข้าใจเกี่ยวกับข้อเรียกร้องเรื่องความปรารถนาดี¹² ในบรรดาข้อเรียกร้องต่าง ๆ ที่ผู้มีความปรารถนาดีจำเป็นต้องตอบสนองนั้น เขาคิดว่าข้อเรียกร้องให้ผู้ปรารถนาดีหลีกเลี่ยงการ ทำร้าย (harming) ผู้ให้ประโยชน์ หรือหลีกเลี่ยงการกระทำขัดต่อผลประโยชน์ของผู้ให้ประโยชน์นั้น เป็นข้อเรียกร้องสำคัญที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องการเชื่อฟังกฎหมายของพลเมือง

จากความเข้าใจว่าพลเมืองเป็น ผู้ได้รับประโยชน์ (beneficiaries) จากรัฐ และจากความชัดเจนที่ว่าเพื่อผลประโยชน์ของรัฐนั้นพลเมืองต้องถูกผูกพันด้วยกฎหมายของรัฐ¹³ ทำให้วอล์กเกอร์เห็นว่าเป็นเรื่องยากทีเดียวที่เราจะปฏิเสธความคิดที่ว่า เพื่อประโยชน์ของรัฐแล้วพลเมืองต้องให้ความเคารพต่อกฎหมาย โดยที่ความเคารพดังกล่าวนี้เกี่ยวข้องกับการเชื่อฟังกฎหมายอย่างเป็นทางการทั่วไป (คือไม่ใช่การเลือกเชื่อฟังกฎหมายเป็นรายกรณี) ทั้งหมดนี้ทำให้วอล์กเกอร์ต้องพัฒนาการอ้างเหตุผลแบบของ

¹¹ *Ibid.*, p.200.

¹² *Ibid.*, p.202.

¹³ *Ibid.*, p.204.

เขาเองขึ้นมาอย่างแตกต่างจากของซิมมอนส์ ดูเหมือนวอล์กเกอร์จะไม่สงสัยเรื่องที่ว่าเราต่างได้รับผลประโยชน์บางอย่างจากรัฐ แต่อาจจะได้มากบ้างน้อยบ้างแตกต่างกันไปเท่านั้น สิ่งที่เขาสนใจอธิบายมากกว่าก็คือ การได้รับประโยชน์ดังกล่าวของเรานั้น ทำให้เราต้องมีพันธะของความกตัญญูต่อรัฐไปด้วย. เขาไม่เห็นด้วยกับการจำกัดเงื่อนไขที่ทำให้เกิดพันธะแห่งความกตัญญูแบบที่ซิมมอนส์พยายามเสนอไว้ 5 เงื่อนไขด้วยกัน ดังนี้

- ก. ประโยชน์ที่ได้รับนั้นต้องถูกให้จากความพยายามหรือยอมเสียสละบางอย่างเป็นพิเศษ
- ข. ประโยชน์ที่ได้รับนั้นต้องไม่ถูกให้โดยไม่เจตนาหรือไม่เต็มใจ หรือด้วยเหตุผลอันไม่สมควร
- ค. ประโยชน์ที่ได้รับนั้นต้องไม่ถูกยึดเยี่ยดอย่างไม่ชอบธรรมให้กับผู้ได้รับประโยชน์ โดยขัดกับเจตจำนงของเขาเอง
- ง. ผู้ได้รับประโยชน์นั้นต้องมีความต้องการต่อประโยชน์นั้น
- จ. ผู้ได้รับประโยชน์นั้นต้องไม่มีความต้องการให้ประโยชน์ดังกล่าวมิได้ถูกให้โดยผู้ให้ประโยชน์¹⁴

วอล์กเกอร์ไม่เห็นด้วยกับเงื่อนไขสองข้อแรกเป็นพิเศษ¹⁵ เขาได้ยกตัวอย่างแย้งว่า สำหรับผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราโดยที่แม้ไม่ได้ใช้ความพยายามเป็นพิเศษหรือเอาบางอย่างเข้าแลก เราก็คงสมควรรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณของเขาอยู่ หรือแม้แต่กับผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราเพื่อประโยชน์ส่วนตัวของเขาเองนั้น พันธะแห่งความกตัญญูก็ยังสามารเกิดขึ้นได้อยู่ หากการประโยชน์นั้นไม่ได้เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนตัวล้วนๆ แต่มีส่วนผสมของความปรารถนาดีต่อเราอยู่ด้วย

มีข้อพึงเข้าใจไว้ประการหนึ่งว่า หลายๆ ที่ในบทความของวอล์กเกอร์นั้นเขาได้แสดงความเข้าใจที่มีต่อพันธะทางการเมืองว่าคือ “พันธะที่พลเมืองแต่ละคนมีต่อเพื่อนพ้อง (fellow) พลเมืองคนอื่นๆ ของเขาโดยรวม (collectively).”¹⁶ โดยเขาไม่ได้มองว่ารัฐเป็นสิ่งเดียวกับรัฐบาล แต่มองว่าเป็นการรวมกลุ่มกันของปัจเจกชนต่างๆ มากกว่า¹⁷ กระนั้นเขาก็คงคิดว่าเขาสามารถที่จะปกป้องความเข้าใจที่ว่าความกตัญญูสามารถมอบให้กับสถาบันได้อยู่ ข้อโต้แย้งของเขาจะประสบความสำเร็จหรือไม่นั้นไม่ใช่ประเด็นที่เราจะอภิปรายถึงในที่นี้ แต่การที่เขาคิดว่าเราสามารถเป็นหนี้บุญคุณต่อสถาบันได้ และได้

¹⁴ ดู Simmons, *op.cit.*, pp.170-8.

¹⁵ Walker, *op.cit.*, p.208.

¹⁶ *Ibid.*, pp.196, 209.

¹⁷ ดู *Ibid.*, p.196.

ดำเนินการตอบข้อวิพากษ์วิจารณ์และแก้ปัญหาของการอ้างเหตุผลจากความกตัญญูไปบนความเข้าใจดังกล่าว โดยถือเสมือนว่าพันธะที่คิดว่าจะเกิดขึ้นดังกล่าวเป็นพันธะระหว่างบุคคลต่อสถาบัน บวกกับการที่เขาเองก็ยังไม่ได้ชี้ชัดว่าแท้ที่จริงแล้วสิ่งที่เขาเรียกว่า “รัฐ” นั้นคืออะไรกันแน่ รวมถึงยังไม่ได้พยายามเชื่อมโยงการอ้างเหตุผลของเขาทั้งหมดให้เข้าใจว่าพันธะที่พลเมืองแต่ละคนมีต่อพลเมืองคนอื่น ๆ นั้นจะสามารถเข้าใจได้อย่างไร ทั้งหมดนี้ทำให้เกิดความคลุมเครือขึ้นอย่างสำคัญกับการอ้างเหตุผลของเขา ผู้เขียนคิดว่าความไม่ชัดเจนดังกล่าวนี้เอง ในท้ายที่สุดเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้การอ้างเหตุผลของเขาประสบปัญหาหนัก อย่างที่จะได้อภิปรายต่อไปนี้

การอ้างเหตุผลของวอล์กเกอร์ดังกล่าวถูกวิจารณ์จาก จอร์จ คลอสโก (George Klosko)¹⁸ ว่าไม่สามารถอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้สำเร็จ โดยสาระแล้วข้อวิจารณ์ของคลอสโกนั้นเป็นไปในทำนองเดียวกับข้อวิจารณ์ที่ซิมมอนส์เคยกระทำไว้ต่อแนวการอ้างเหตุผลที่มีมาก่อนหน้าแนวของวอล์กเกอร์ ซึ่งวอล์กเกอร์เองก็พยายามจะแก้ปัญหาอย่างที่ได้พูดถึงไปแล้ว คลอสโกได้ยกข้อวิจารณ์ประการแรกว่า ทศนะที่ถือว่าพลเมืองควรเชื่อฟังกฎหมายเพราะการไม่เชื่อฟังจะเป็นภัยต่อผลประโยชน์ของรัฐนั้นถือเป็นทศนะที่จะประสบปัญหา ในกรณีที่มิพลเมืองเพียงคนเดียวเท่านั้นที่ไม่เชื่อฟังกฎหมาย เช่น ไม่ยอมจ่ายภาษี¹⁹ คนหนีภาษีเพียงคนเดียวไม่ได้ทำให้รัฐบาลกระทบกระเทือนอะไร แต่นั่นทำให้เราต้องสรุปว่าบุคคลผู้นั้นไม่มีพันธะต้องเชื่อฟังกฎหมายกระนั้นหรือ?²⁰ คลอสโกเห็นว่าถ้าหันมาอธิบายพันธะทางการเมืองจากหลักการเรื่องความเป็นธรรม (fairness) แทนแล้วปัญหาดังกล่าวจะไม่เกิดขึ้น กล่าวคือการกระทำนั้นจะต้องถือว่าผิดเนื่องจากการเอาเปรียบผู้อื่น

อีกปัญหาหนึ่งที่คลอสโกคิดว่าเป็นปัญหามากกว่า ก็คือปัญหาเรื่อง น้ำหนัก หรือ กำลัง (strength) ของพันธะจากความกตัญญูตามคำอธิบายของวอล์กเกอร์ ซึ่งเป็นปัจจัยที่จะบังคับหรือกำหนดทิศทางให้บุคคลต้องกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งจากทัศนคติบางอย่างที่เขาถืออยู่ คลอสโกเห็นว่าพันธะทางการเมืองต้องมีกำลังที่ชัดเจนระดับหนึ่ง. เขาเชื่อว่าหากเกิดพันธะขึ้นมาแล้ว เราต้องปฏิบัติตามมันเป็นส่วนใหญ่หรือเกือบทั้งหมด ความเชื่อทางศีลธรรมอื่นใดของพลเมืองจะลบล้างกำลังของกฎหมายก็

¹⁸ Klosko, George. “Political Obligation and Gratitude”, *Philosophy & Public Affairs.*, 18 (no.4, 1989), pp. 352-8.

¹⁹ *Ibid.*, pp.353-4.

²⁰ แม้ว่าในกรณีนี้ดูเหมือนว่าวอล์กเกอร์อาจจะอ้างอิงความคิดของ ดีเร็ก พาร์ฟิต (Derek Parfit) มาช่วยในการบอกว่าการประเมินการกระทำดังกล่าวที่เราไม่สามารถดูผลของการกระทำหนึ่งใดแบบเดี่ยวๆ ได้โดยแยกจากผลรวมของการกระทำในลักษณะเดียวกันของคนอื่นๆ ดังนั้นถ้าเกิดผลเสียขึ้นโดยรวม การกระทำเดี่ยวๆ นั้นก็ต้องรับส่วนแบ่งแห่งความผิดไปด้วย แต่ในกรณีตัวอย่างแย้งของคลอสโกในที่นี้ นั่นเป็นกรณีที่ไม่มีผลร้ายใดๆ เกิดขึ้นกับรัฐ

แต่ในกรณียกเว้นเป็นบางกรณีเท่านั้น²¹ คลอสโกก็เห็นว่าถึงแม้จะยอมรับได้ว่าพันธะแห่งความกตัญญูมีอยู่จริง แต่ก็คงมีกำลังอ่อนและไม่มีความชัด (diffuse) เกินกว่าที่จะทำหน้าที่ของพันธะทางการเมืองที่โดยทั่วไปแล้วถือเป็นสิ่งที่ไม่น่าหนักใจเรียกร้องให้เราพิจารณาณันก่อน (prima facie) ทางเลือกพิจารณาอื่นๆ²² ยิ่งกว่านั้นความกตัญญูมักจะทำให้เกิดพันธะที่ค่อนข้างคลุมเครือ (vague) เขาได้อ้างอิงคำอธิบายสาระของพันธะแห่งความกตัญญูที่แสดงไว้ในงานของวอลท์เกอร์เองหลายแห่ง เช่นที่บอกว่าความปรารถนาดีที่มีอยู่ในตัวของผู้รับประโยชน์บ่งชี้ว่าผู้ันต้องใส่ใจกับผลประโยชน์ของผู้ช่วยเหลือเรา ะมัดระวังอย่าทำให้มันเสียหาย และให้น้ำหนักกับมันเป็นพิเศษในการพิจารณาเพื่อกระทำการใดๆ ของเรา บนฐานของความเข้าใจแบบวอลท์เกอร์ดังกล่าว คลอสโกได้สรุปว่า ถ้าสิ่งเหล่านั้นคือสิ่งที่พันธะต่อรัฐจากความกตัญญูเรียกร้องจากเราแล้วละก็ ดูเหมือนว่ามันก็จะถูกตอบสนองได้เพียงแต่เมื่อเราให้การพิจารณาอย่างใส่ใจต่อข้อบังคับของกฎหมาย แม้ว่าในที่สุดแล้วเราจะตัดสินใจไม่กระทำตามกฎหมายนั้น²³ คลอสโกเห็นด้วยกับซิมมอนส์ในเรื่องที่ว่า ถึงแม้การให้ประโยชน์ของรัฐจะทำให้เกิดพันธะขึ้นกับผู้รับประโยชน์นั้นในการที่จะต้องตอบแทนอย่างเหมาะสมในบางลักษณะ แต่ผู้ให้ประโยชน์ดังกล่าวไม่สามารถเรียกร้องให้การเชื่อฟังกฎหมายนั้นถือเป็นการตอบแทนที่เหมาะสม เพียงประการเดียว (uniquely) ที่ต้องกระทำต่อรัฐ²⁴ (ซึ่งหมายความว่าเราไม่อาจตอบแทนรัฐโดยทางอื่นนอกจากการเชื่อฟังกฎหมายได้)

นอกจากนั้นคลอสโกยังได้วิจารณ์วอลท์เกอร์เกี่ยวกับเรื่องการหาตัวอย่างแย้งเงื่อนไขของความกตัญญูที่ซิมมอนส์เสนอไว้ 5 ประการ (ดังที่ได้พูดถึงไปแล้ว) กล่าวคือ ถึงแม้วอลท์เกอร์จะสามารถโต้แย้งในเรื่องสถานะความเป็นเงื่อนไขจำเป็น (necessary conditions) ของพันธะแห่งความกตัญญูให้ตกไปได้ แต่ปัญหาหนึ่งที่เขาแก้ไม่ได้ก็คือปัญหาเรื่องความเข้มงวด (stringency) ของพันธะดังกล่าว ดูเหมือนว่าพันธะแห่งความกตัญญูที่เรามีต่อผู้ที่ว่านน้ำไม่แข็งซึ่งช่วยเหลือเราไว้ไม่ให้จมน้ำนั้น จะมีอยู่มากกว่าพันธะที่เราต้องมีต่อผู้ช่วยเหลือเราซึ่งเป็นนักว่ายน้ำที่เชี่ยวชาญ จากข้อพิจารณาดังกล่าวทำให้เขาสรุปว่า ถึงแม้เงื่อนไขเรื่องการใช้ความพยายามเป็นพิเศษและการมีเหตุผลที่เหมาะสมในการช่วยเหลือ รวมถึงเงื่อนไขอื่นๆ ของซิมมอนส์ไม่จำเป็นต้องได้รับการตอบสนองก่อนจึงจะมีพันธะแห่งความกตัญญูได้ก็ตาม แต่หากพันธะแห่งความกตัญญูที่มีกำลัง (strong) จะเกิดขึ้นได้ เงื่อนไขเหล่านั้นก็

²¹ Klosko, *op.cit.*, p.354.

²² *Ibid.* pp.355.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* pp.356.

ยังต้องถูกตอบสนองก่อนอยู่ดี²⁵ ดังนั้นเขาจึงสรุปว่า แม้วาทะของวอลท์เกอร์จะให้ประโยชน์อยู่บ้าง แต่โจทย์หลักของเขาในการพยายามอธิบายว่าทำไมเราถึงต้องเชื่อฟังกฎหมายนั้นก็ยังไม่สามารถแก้ให้ตกได้อย่างน่าพอใจ

วอลท์เกอร์เองได้พยายามตอบข้อวิจารณ์ของคลอสโกที่เพิ่งนำเสนอไปนั้นในงานอีกชิ้นหนึ่งของเขา²⁶ โดยโต้แย้งว่าคลอสโกนั้นสับสนในความต่างกันระหว่าง *สาระ (content)* ของพันธะแห่งความกตัญญูกับ *ความเข้มงวด* ของพันธะดังกล่าว กล่าวคือ คลอสโกใช้ข้อพิจารณาเรื่องที่ว่าสาระของพันธะแห่งความกตัญญูมีหลายสิ่งหลายอย่างปะปนกันและไร้ทิศทาง ไปใช้สรุปถึงการขาดกำลัง (*weakness*) ของพันธะซึ่งตามความเห็นของวอลท์เกอร์แล้วเป็นอีกเรื่องหนึ่งต่างหาก ไม่ได้ขึ้นต่อกัน²⁷ ดูเหมือนว่าในการตอบข้อวิจารณ์ของคลอสโกนั้น วอลท์เกอร์จะตั้งใจวิพากษ์ที่การได้มาซึ่งข้อสรุปของคลอสโกมากกว่าจะพยายามพิสูจน์ว่าข้อกล่าวหาของคลอสโกที่มีต่อเขานั้นไม่เป็นจริงอย่างไร. เขาทำได้อย่างมากแค่แสดงว่า ถึงแม้ข้อวิจารณ์ของคลอสโกจะเป็นจริง คือพันธะที่เกิดจากความกตัญญูนั้น *ส่วนใหญ่* แล้วจะไม่มีพลัง แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าพันธะดังกล่าว *ทั้งหมด* ไม่มีพลัง การพยายามอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูจะเป็นไปไม่ได้ก็ต่อเมื่อข้อสรุปประการหลังเป็นจริงเท่านั้น²⁸ การที่ไม่มีหลักฐานใดมาแสดงว่าพันธะแห่งความกตัญญูทั้งหมดไม่มีพลัง ถึงแม้จะไม่ทำให้ข้อเสนอของวอลท์เกอร์เป็นเท็จ แต่จากการยังไม่มีข้อพิสูจน์ด้วยว่ามีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูกรณีใดที่มีพลังพอให้ต้องเชื่อฟังกฎหมายแบบที่มีน้ำหนักเรียกร้องให้เราพิจารณามันก่อนทางเลือกพิจารณาอื่นโดยไม่ถูกลบล้าง (*override*) ด้วยพันธะอื่นใด ย่อมทำให้เราอดสงสัยไม่ได้ว่า เราจะพอใจกับคำอธิบายลักษณะดังกล่าวแบบเดียวกับที่วอลท์เกอร์เองจะพอใจแล้วได้อย่างไร? คงมีหลายคนไม่พอใจกับคำอธิบายของเขาดังกล่าว ซึ่งก็รวมถึงตัวผู้เขียนเองด้วย อย่างไรก็ตามผู้เขียนเชื่อว่าการอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูนั้นยังสามารถจะประสบความสำเร็จได้อยู่ อย่างน้อยข้อถกเถียงของวอลท์เกอร์ต่อซิมมอนส์และคลอสโก ก็ได้ทำให้เราเห็นถึงปัญหาบางอย่างที่จะต้องแก้ให้ตกถ้าหากการอธิบายดังกล่าวจะถือว่าประสบความสำเร็จ ผู้เขียนเห็นว่าวอลท์เกอร์ได้พูดถึงอะไรหลายอย่างซึ่งเขาไม่ได้ให้ความสำคัญมากพอ ในส่วนต่อไปของบทความนี้จะได้พิจารณาถึงสาเหตุที่ทำให้การอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทาง

²⁵ *Ibid.* pp.357.

²⁶ Walker, A.D.M., "Obligations of Gratitude and Political Obligation", *Philosophy & Public Affairs* 18 (no.4, 1989), pp. 359-64.

²⁷ *Ibid.* pp.360.

²⁸ *Ibid.* pp.363.

การเมืองจากโมทัศน์เรื่องความกตัญญูที่ผ่านมานั้นประสบทางตัน การนำเอาประเด็นสำคัญที่ได้ถูกละเลยไปหรือเข้าใจผิดกลับขึ้นมาพิจารณาใหม่ อาจเป็นทางออกที่สำคัญก็ได้

2. การอ้างเหตุผลชุดใหม่เพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

จากข้อถกเถียงที่ผ่านมาทั้งหมด เราจะเห็นว่าสมมติฐานข้อหนึ่งที่ถูกละเลยไว้อย่างมิได้ตั้งข้อสงสัย กล่าวคือ ‘รัฐ’ เป็นผู้ให้ประโยชน์ (benefactor) และพลเมืองซึ่งรวมเราทุกคนด้วยนั้นเป็นผู้ได้ประโยชน์ (beneficiary) จากรัฐ จากสมมติฐานดังกล่าวพันธะแห่งความกตัญญูจึงเป็นพันธะที่เรามีต่อ ‘รัฐ’ และประโยชน์ต่างๆ ที่เราได้จากรัฐก็อาจได้แก่การให้ความคุ้มครองความปลอดภัยรวมถึงสวัสดิการต่างๆ ที่รัฐจัดหาให้ อย่างที่เข้าใจกันโดยทั่วไปเป็นต้น ข้อสรุปที่ว่าเราควรเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้น แน่หนอนว่าเป็นหัวใจของความเป็น ‘พันธะทางการเมือง’ แต่ก็เป็นไปได้ด้วยว่าข้อสรุปให้เราต้องเชื่อฟังกฎหมายของรัฐจากข้อพิจารณาเรื่องความกตัญญูนั้น ไม่จำเป็นต้องได้มาด้วยข้ออ้างที่มีเนื้อหาว่าเราเป็นหนี้บุญคุณใดๆต่อรัฐ กล่าวคือเราอาจเป็นหนี้บุญคุณต่อผู้อื่นที่ไม่ใช่รัฐ หากแต่เราถูกเรียกร้องให้แสดงความกตัญญูต่อพวกเขาด้วยการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐก็เป็นได้ ถ้าเราสามารถเข้าใจที่มาของพันธะในลักษณะดังกล่าวนี้ได้แล้ว การอ้างเหตุผลให้เราต้องเชื่อฟังกฎหมายของรัฐในทางดังกล่าวก็น่าจะถือได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากโมทัศน์เรื่องความกตัญญูได้เท่าๆ กัน

อย่างที่เคยพูดถึงไปแล้วว่า วอล์กเกอร์นั้นในบางครั้งได้กล่าวถึงพันธะทางการเมืองที่มาจากความกตัญญูตามทัศนะของเขาคือ พันธะที่เรามีต่อพลเมืองคนอื่นๆ โดยส่วนรวม หากแต่ในที่สุดแล้วเขาได้ละทิ้งการอธิบายลักษณะของความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ไป แล้วไปดำเนินการอ้างเหตุผลจากความเข้าใจว่าเขาสามารถแสดงความเป็นไปได้ที่เราจะมีความกตัญญูต่อสถาบัน รวมถึงพยายามจะแก้ปัญหาให้กับ การอ้างเหตุผลชุดที่มีสมมติฐานอยู่ที่ว่า ‘รัฐ’ เป็นสถาบัน²⁹ ดังนั้นการอ้างเหตุผลในบทความของเขาทั้งหมดจึงถูกโน้มนำให้แสดงข้อพิจารณาบนสมมติฐานว่ารัฐเป็นสถาบัน แม้บางครั้งเขาจะระบุว่ารัฐเป็นการรวมกลุ่มกันของบุคคล (association) ภายใต้กรอบโครงการทางการเมืองบางอย่าง³⁰ และดังนั้นพันธะ

²⁹ ซิมมอนส์เองนั้นก็ได้อธิบายความสงสัยต่อความพยายามที่จะอธิบายความกตัญญูซึ่งโดยทั่วไปแล้วถือว่ามีขอบเขต (realm) เป็นเรื่องระหว่างบุคคลออกไปสู่ขอบเขตของผลประโยชน์ที่ถูกให้โดยกลุ่มบุคคลและสถาบันด้วย เขาถือว่าส่วนสำคัญของการพิจารณาเรื่องความกตัญญูอยู่ที่เรื่องของ เหตุผล ที่รองรับการมอบประโยชน์นั้น เมื่อพิจารณาถึงกลุ่มบุคคล จะมีปัญหาว่าเรามากไม่สามารถระบุได้ว่าอะไรคือเหตุผลที่ทุกคนมีอยู่ร่วมกันในการให้ประโยชน์ ยิ่งกับกรณีของสถาบันซึ่งไม่ใช่เพียงกลุ่มของบุคคลแล้วยังจะประสบปัญหามากขึ้น แต่จากความพยายามที่จะดำเนินการอภิปรายของเขาต่อไป เขาจึงลองเสนอให้ถือเสียว่าประเด็นดังกล่าวไม่ใช่ปัญหา ดู Simmons, *op.cit.*, pp. 187-8.

³⁰ Walker, A.D.M., “Political Obligation and the Argument from Gratitude”, *op.cit.*, p. 196.

ดังกล่าวจึงเป็นพันธะที่เรามีต่อพลเมืองคนอื่นโดยส่วนรวม ความไม่ชัดเจนดังกล่าวนี้เองทำให้เราถามไถ่ว่าการพยายามแก้ปัญหาเรื่องความเป็นไปได้ที่เราจะมีความกตัญญูต่อสถาบันนั้นของวอล์กเกอร์นั้นจะส่งผลให้เราควรจะเข้าใจทัศนะของเขามีสื่อ ‘รัฐ’ อย่างไรกันแน่. อย่างไรก็ตามเราอาจเข้าใจได้ว่ารัฐนั้นเป็นทั้งสถาบันและสมาคมของบุคคลไปพร้อมๆ กัน และนี่เองเป็นอุปสรรคสำคัญที่ทำให้วอล์กเกอร์นั้นไม่สามารถอธิบายเรื่องพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูให้ประสบความสำเร็จได้อย่างที่ควรจะเป็น

ทางออกจากปัญหาดังกล่าวนั้นอาจหาได้จากประเด็นบางอย่างที่วอล์กเกอร์เองได้พูดถึงไว้ ที่ว่าพันธะแห่งความกตัญญูนั้นเป็นพันธะที่เรามีต่อเพื่อนพ้องพลเมืองอื่นๆ เราเองไม่จำเป็นต้องไประบุว่า ‘รัฐ’ นั้นเป็นสิ่งเดียวกับพลเมืองแบบที่วอล์กเกอร์ดูเหมือนว่าจะทำ และอันที่จริงแล้วมีเหตุผลสำคัญให้เราไม่พึงทำเช่นนั้นด้วยซ้ำ โดยทั่วไปแล้วสิ่งที่เราจะเรียกได้ว่า ‘รัฐ’ นั้นเข้าใจกันว่าต้องผ่านเกณฑ์พิจารณาขั้นต่ำสองประการคือ (1) เป็นผู้ผูกขาดการใช้อำนาจบังคับในอาณาเขตทางภูมิศาสตร์หนึ่งแต่เพียงผู้เดียว กับ (2) ให้ความคุ้มครองประชาชนทุกคนภายใต้อาณาเขตดังกล่าว (ตามคำนิยามของโรเบิร์ต โนซิก (Robert Nozick) ซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีนั้น ถ้ารัฐใดทำหน้าที่ไม่มากไปกว่าเกณฑ์ดังกล่าวนี้ย่อมเรียกได้ว่าเป็น ‘รัฐ’ ในความหมายขั้นต่ำสุดหรือที่เรียกทับศัพท์ว่า ‘minimum state’.) บนความเข้าใจโดยทั่วไปแบบนี้ การบอกว่ารัฐคือสมาคมของพลเมืองดูเหมือนจะทำให้เกิดความสับสนระหว่าง ‘รัฐ’ กับ ‘พลเมือง’ ขึ้น ดังนั้นถึงแม้จะยอมรับได้ว่าความหมายของรัฐกับพลเมืองนั้นเกี่ยวพันกันในระดับหนึ่ง แต่ก็ควรจะถูกแยกออกจากกันว่าเป็นคนละสิ่ง

ความเข้าใจในย่อหน้าที่แล้วทำให้เราอาจมองได้ว่า แม้พันธะทางการเมืองที่เกิดจากความกตัญญูจะเรียกร้องให้เราเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ แต่ก็อาจจะไม่ได้หมายความว่า การเชื่อฟังดังกล่าวคือการแสดงความกตัญญู ต่อ รัฐก็ได้ แนวคิดสำคัญที่ผู้เขียนจะเสนอต่อไปก็คือ **พันธะทางการเมืองที่เราต้องเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้นเป็นพันธะที่เรามีต่อพลเมืองอื่น ๆ ซึ่งไม่ใช่สิ่งเดียวกับรัฐ หากแต่พวกเขาเหล่านั้นเป็นผู้ให้ประโยชน์บางอย่างแก่เราซึ่งได้แก่ตัวรัฐเอง**³¹ ในทัศนะของผู้เขียนแล้ว ‘รัฐ’ คือประโยชน์ (benefit) ที่เราได้รับ พลเมืองแต่ละคนคือผู้ได้รับประโยชน์นั้น (beneficiaries) และพลเมืองอื่นๆ จำนวนหนึ่ง คือผู้ให้ประโยชน์ (benefactor) ดังกล่าวแก่เรา ผู้เขียนเชื่อว่าการเข้าใจแบบนี้จะทำให้เราสามารถแก้ปัญหาโดยทั่วไปของการอ้างเหตุผลที่มาจากความกตัญญูได้ ซึ่งปัญหาอย่างหนึ่งที่เห็นได้

³¹ จุดยืนเกี่ยวกับฐานที่มาของพันธะทางการเมืองที่ข้าพเจ้าเสนอนี้ แม้สำหรับบางท่านแล้ว อาจดูคล้ายคลึงกับจุดยืนเรื่องฐานที่มาของแนวการอ้างเหตุผลเรื่องพันธะทางการเมืองจากความเป็นธรรม (fairness) แต่จะต่างกันอย่างมาก ตรงที่แนวทางหลังนั้นมีฐานอยู่บนการ อ้างสิทธิ ของสมาชิกสังคมต่อผู้รับประโยชน์จากกติกาของสังคม ไม่ใช่สร้างฐานของพันธะจากการอ้าง หน้าที่ ของผู้ต้องกตัญญู

ชัดก็คือ ปัญหาของความเป็นไปได้ในการที่พลเมืองจะมีความกตัญญูต่อสถาบัน ถ้าเราสามารถแสดงความน่าเชื่อถือให้กับแนวคิดของผู้เขียนได้ ปัญหาเรื่องการนำเอามโนทัศน์ที่เข้าใจกันว่ามีขอบเขตอยู่ที่เรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลไปใช้ในขอบเขตความสัมพันธ์อื่นนั้นก็หมดไป (เพราะตามทัศนะของผู้เขียนจริงๆ แล้ว เราไม่อาจกตัญญูต่อสถาบันได้) การเห็นถึงธรรมชาติที่มีลักษณะเฉพาะของประโยชน์ที่เราได้รับ คือ ‘รัฐ’ รวมถึงการเข้าใจลักษณะพิเศษของการให้ประโยชน์นั้นแก่เรา จะทำให้เราสามารถเข้าใจได้ว่าการแสดงความกตัญญูในพันธะทางการเมืองนั้นอาจมีลักษณะเฉพาะบางอย่าง จนทำให้การเลือกกระทำอย่างอื่น ๆ นอกจากการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้นไม่สามารถเรียกได้ว่าเป็นการแสดงซึ่งความกตัญญู และถ้าแสดงได้เช่นนั้นก็เท่ากับเราสามารถสร้างความน่าเชื่อถือให้กับการอ้างเหตุผลจากความกตัญญูในฐานะของการอ้างเหตุผลเพื่ออธิบายการมีพันธะทางการเมืองได้

ต่อไปนี้คือชุดการอ้างเหตุผลเพื่อพันธะทางการเมืองจากมโนทัศน์เรื่องความกตัญญูที่ผู้เขียนขอเสนอ โดยจะได้ทำการพิสูจน์ให้เห็นถึงความน่าเชื่อถือของข้ออ้างแต่ละข้อในส่วนถัดไปของบทความนี้

- (1) ผู้ได้รับประโยชน์จาก X มีพันธะที่จะต้องแสดงความกตัญญูต่อ X
- (2) พลเมืองทุกคนได้รับประโยชน์คือ ‘รัฐ’ จากพลเมืองคนอื่น ๆ จำนวนหนึ่ง
- (3) การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการแสดงความกตัญญูต่อผู้ที่ให้ประโยชน์ ซึ่งคือ ‘รัฐ’ ดังกล่าว
- (4) ดังนั้น พลเมืองทุกคนมีพันธะแห่งความกตัญญูที่จะต้องเชื่อฟังกฎหมาย

3. ความน่าเชื่อถือของการอ้างเหตุผลใหม่เพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

จะเห็นได้ว่า แม้ชุดการอ้างเหตุผลที่ผู้เขียนเพิ่งเสนอขึ้นใหม่ท้ายหัวข้อที่แล้วนั้นจะมีความกะทัดรัดกว่าสองชุดการอ้างเหตุผลต้นบทความ แต่ก็ดูเหมือนว่ารายละเอียดภายในแต่ละข้ออ้างที่เป็นองค์ประกอบของมันนั้นจะไม่ใช่สิ่งที่ชัดเจนจนไม่ต้องอธิบายเพื่อสร้างความเข้าใจ เพราะฉะนั้นในส่วนถัดไปของบทความนี้ ผู้เขียนจะได้อธิบายถึงความน่าเชื่อถือของแต่ละข้ออ้าง โดยจะเรียงประเด็นที่จะพูดถึงไว้ตามลำดับบรรทัดของชุดการอ้างเหตุผล

3.1 การได้รับประโยชน์กับพันธะในการแสดงความกตัญญู

จะเห็นได้ว่าข้ออ้างแรกของชุดการอ้างเหตุผลของผู้เขียนนั้น มีความแตกต่างจากข้ออ้างแรกของการอ้างเหตุผลของทั้งชุดของวอลท์เกอร์และชิมมอนส์ที่เราได้พิจารณาไป ตรงที่ว่าจะมีความเป็นหลักฐานในการยืนยันตัวเองเมื่อแรกเห็นได้มากกว่าทั้งสองชุด และน่าจะทำให้เกิดข้อโต้แย้งได้น้อยกว่าด้วยข้ออ้างแรกของชิมมอนส์ที่เขาเองเรียกว่า ‘หลักแห่งการตอบแทน’ นั้นถูกวอลท์เกอร์วิจารณ์ว่าแสดง

ความเข้าใจต่อมโนทัศน์เรื่องความกตัญญูที่คับแคบเกินไป คือมองเห็นความสำคัญของความกตัญญูว่าเป็นเพียงเรื่องการแลกเปลี่ยนตอบแทน อาจพูดได้ว่าหลักการดังกล่าวมีความคับแคบ จนทำให้การอ้างเหตุผลดังกล่าวนั้นแม้จะประสบความสำเร็จ ก็จะไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นการอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้อย่างเต็มปาก ส่วนข้ออ้างแรกของวอลล์เกอร์นั้น มีลักษณะของการเอาข้อสรุปจากการอธิบายเรื่องพันธะแห่งความกตัญญูที่มีอยู่อย่างหลากหลายลักษณะ แล้วยกเอาเพียงพันธะลักษณะหนึ่งขึ้นมาให้ความสำคัญเป็นพิเศษ การตัดสินใจเลือกพันธะที่มีลักษณะเฉพาะประการหนึ่งมาให้ความสำคัญนั้น เสี่ยงที่จะละเลยการพิจารณาลักษณะอื่นๆ ของการเกิดพันธะให้ถ้วนทั่วเสียก่อน

สำหรับข้ออ้างแรกของผู้เขียนนั้น อย่างน้อยก็เป็นหลักการที่อาจยอมรับได้ทั่วไปว่าเกี่ยวพันกับประเด็นเรื่องความกตัญญูอย่างแนบแน่น ถ้าจะมีปัญหาที่อาจจะคือว่า ยังเห็นว่าความกตัญญูเกี่ยวพันอยู่กับเรื่องการให้และได้รับประโยชน์ในลักษณะใดลักษณะหนึ่งอยู่ แม้มีบางทัศนะที่เห็นว่าเราสามารถจะมีความกตัญญูแม้แต่กับผู้ที่สร้างภัยต่อเราได้³² แต่ก็คงไม่มีใครปฏิเสธว่าความเข้าใจเรื่องความกตัญญูนั้นอย่างไรเสียก็เกี่ยวกับเรื่องการได้รับประโยชน์อยู่ดี เพียงแต่ว่าประโยชน์ดังกล่าวก็ต้องมีคุณสมบัติบางอย่างอยู่ด้วยจึงเพียงพอให้เกิดพันธะแห่งความกตัญญูขึ้นมาได้ ในกรณีของผู้สร้างภัยต่อเรานั้น ประโยชน์ที่เขามอบให้เราก็คงจะเป็นแบบฝักใฝ่ชีวิตที่ทำลาย ซึ่งเมื่อเราเอาชนะมันได้ก็จะทำให้เราชีวิตแข็งแรงขึ้นกว่าเดิม หรือการที่ เฟร็ด เบร์เกอร์ (Fred Berger) ได้อธิบายความหมายของความกตัญญูไว้อย่างน่าสนใจว่า “มันไม่ได้อยู่ที่การตอบแทนซึ่งประโยชน์ใดๆ แต่คือการตอบแทนต่อความกรุณา (benevolence) [โดย] มันคือการตอบสนองต่อ การให้ ประโยชน์ (หรือความพยายามในการให้ประโยชน์ต่อเรา) ซึ่งถูกกระตุ้นด้วยความปรารถนาที่จะช่วยเหลือเรา”³³ คำอธิบายเพิ่มเติมของเขามีอีกว่า “ถ้าเราเป็นผู้ได้รับประโยชน์จากความกรุณาของคนอื่น การกระทำของเขาต้องแสดงว่าเขาใส่ใจต่อเรา ให้ค่ากับเรา เคารพเรา”³⁴ นี่คือนัยซึ่งการอ้างเหตุผลของวอลล์เกอร์ไม่ได้ให้ความสนใจมากเท่าที่ควร แม้เขาจะพยายามแก้ปัญหของการวางเงื่อนไข 5 ประการของการให้ประโยชน์ที่จะก่อให้เกิดพันธะขึ้นได้ซึ่งชิมมอนส์เสนอไว้ (ดูในหัวข้อที่ 1) โดยพยายามจะยกตัวอย่างแย้ง แต่ผลจากการนั้นส่วนหนึ่งกลับยิ่งทำให้การอ้างเหตุผลของเขาขาดพลัง (ดูในหัวข้อที่ 2) สิ่งที่เขาให้ความสนใจมากกว่าก็คือทัศนคติในส่วนของ ผู้ได้รับ ผลประโยชน์ แต่ถ้าความเข้าใจเรื่องความกตัญญูมีจุดเน้นอยู่ที่ทัศนะซึ่งรองรับ การให้ประโยชน์ ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าการรับผลประโยชน์ตามคำอธิบายของเบร์เกอร์แล้วละก็ การอ้างเหตุผล

³² ดู Fitzgerald, Patrick. “Gratitude and Justice”, *Ethics* 109 (October 1998), pp.119-153.

³³ Berger, Fred. “Gratitude”, *Ethics* 85 (July 1975), p.299. การใส่วงเล็บ [] และการเน้นในข้อความที่อ้างถึงเป็นของผู้เขียน

³⁴ *Ibid.* p.301.

เพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่ละเอียดพิจารณาในส่วนการให้ประโยชน์ไป ยังจะถือได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลเพื่อการดังกล่าวที่เหมาะสมได้อย่างไรกัน ดังนั้นขอให้เข้าใจไว้ว่า ความน่าเชื่อถือของข้ออ้างแรกของผู้เขียนเสนอนั้นจะต้องถูกพิจารณาควบคู่ไปกับเงื่อนไขเรื่อง ที่มา ของประโยชน์ที่เราได้รับด้วย ผู้เขียนหวังว่าจากข้อพิจารณาที่จะได้กระทำต่อไป ท้ายที่สุดแล้วจะทำให้เราสามารถอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู โดยสามารถตอบสนองต่อเงื่อนไขที่ซิมมอนส์วางไว้ รวมถึงสามารถตอบสนองต่อสาระสำคัญของความกตัญญูอย่างทีเบอร์เกอร์ได้เสนอไว้ด้วย

ปัญหาอีกประการหนึ่งที่เราจะได้ต่อความน่าเชื่อถือของข้ออ้างที่หนึ่งก็คือ ปัญหาเรื่องพันธะในการ แสดง ความกตัญญู ปัญหาดังกล่าวเกิดจากความเข้าใจว่าความกตัญญูนั้นมีลักษณะเป็นทัศนคติ ความเชื่อ และความรู้สึก แต่ปัญหาก็ไม่ได้อยู่ที่ว่าจะแสดงความรู้สึกนั้นออกมาอย่างไร เพราะเรื่องการแสดงความรู้สึกนั้นในชีวิตประจำวันเราก็กทำกันเป็นปกติอยู่แล้ว อีกทั้งปัญหาก็ไม่ได้อยู่ที่ว่าจะแสดงความรู้สึกออกมาอย่างไรจึงจะเหมาะสมที่สุดด้วยเช่นกัน เพราะจะตอบได้ก็ต้องพิจารณาเป็นรายกรณีไป โดยอาศัยความเข้าใจในเรื่องธรรมชาติของการให้ ผู้ให้ และประโยชน์ที่มอบให้ รวมทั้งสถานภาพของผู้ได้รับประโยชน์นั้นด้วยมาพิจารณาประกอบกัน (ประเด็นนี้จะได้พูดถึงในภายหลัง) ปัญหาที่น่าสนใจเป็นการเฉพาะสำหรับข้ออ้างที่หนึ่งที่จะพิจารณาในที่นี้ก็คือความเข้าใจที่ว่า ในการที่บุคคลใดจะแสดงเพื่อตอบสนองพันธะแห่งความกตัญญูได้นั้น บุคคลนั้นจะต้อง *เกิดความรู้สึก* กตัญญูขึ้นมาก่อน คำถามที่สำคัญก็คือ ในกรณีดังกล่าวเราจะขอร้องให้บุคคลมีความรู้สึกบางอย่างขึ้นได้หรือไม่และอย่างไรกัน? ถ้าหากเขาไม่มีความรู้สึกกตัญญูนั้นแล้ว เท่ากับว่าเขายอมไม่อาจตอบสนองต่อพันธะที่เรียกร้องให้แสดงซึ่งความกตัญญูด้วยใจหรือไม่? พันธะแห่งความกตัญญูเรียกร้องให้ *แสดง* ความรู้สึกนั้น หรือว่าเรียกร้องให้ *มี* ความรู้สึกดังกล่าวขึ้นมาก่อนกันแน่? คำถามเหล่านี้ดูจะไม่ค่อยมีใครได้หยิบยกขึ้นมาพิจารณาเมื่อไปยอมรับเสียก่อนแล้วว่ามี พันธะ แห่งความกตัญญู ในบทความนี้จะไม่ลองไปพิจารณาปัญหาดังกล่าวในรายละเอียด โดยสิ่งที่จะทำในที่นี้ก็คือชี้ให้เห็นว่าบทความนี้มีสมมติฐานอยู่เป็นเบื้องต้นว่า แม้การเรียกร้องให้เรามีความรู้สึกหนึ่งเกิดขึ้นนั้นดูจะเป็นสิ่งที่ทำได้ยาก แต่ยอมเป็นไปได้ที่เราจะสามารถสร้างหรือปลูกเพาะ (cultivate) ความรู้สึกดังกล่าวขึ้นมา

บทความของแพททริก ฟิทเจอรัล (Patrick Fitzgerald) นั้นได้ให้ข้อคิดว่า เราอาจถูกเรียกร้องให้มีความรู้สึกกตัญญูขึ้นมาได้จากหลายเหตุผลทางศีลธรรม³⁵ กล่าวคือ ความหมายของคำว่า ‘ควร’ ในประโยค “ควรมีความกตัญญู” นั้นไม่จำเป็นต้องมีความหมายที่แสดงว่าควรเพราะมีพันธะให้ต้องกระทำเท่านั้น เราอาจมีเหตุผลอื่นๆ ที่จะมีมีความกตัญญูก็ได้ เช่น มีเพื่อไม่ต้องการให้คนที่เรารักเดือดร้อน มีเพื่อจะแสดงความกรุณาออกมาได้ มีเพื่อรักษาความสัมพันธ์กับคนอื่นๆ เอาไว้ หรือมีเพื่อเป้าหมายใน

³⁵ ดู Fitzgerald, *op.cit.*, pp. 129-31.

การพัฒนาตนเองบางอย่าง ประเด็นสำคัญอยู่ที่ว่าเพื่อเหตุผลเหล่านั้น ความรู้สึกที่เรียกว่าความกตัญญู นั้นสามารถถูกปลุกเพาะขึ้นมาได้ แม้แต่เพื่อมีไว้แสดงกับคนที่เป็นภัยกับเรา ปัญหาของทัศนะแนวนี้นี้ก็คือจะปลุกเพาะความรู้สึกดังกล่าวขึ้นมาได้อย่างไร? คำถามข้อนี้ผู้เขียนตอบอย่างจริงจังไม่ได้ และก็อาจไม่จำเป็นจะต้องไปตอบด้วย เพราะเราอาจจะเข้าใจได้ว่าพันธะ *ทางการเมือง* นั้นเรียกร้องให้มี *การกระทำ* บางอย่าง และเราสามารถที่จะมองว่าการมีการกระทำบางอย่างนั้นเองที่เป็นเงื่อนไขจำเป็นของการแสดงความกตัญญู นอกเหนือจากเงื่อนไขเรื่องความรู้สึก แต่ขอให้เข้าใจไว้ในที่นี้อีกครั้งว่า การอ้างเหตุผลของผู้เขียนนั้นตั้งอยู่บนพื้นฐานของการเห็นความเป็นไปได้ที่จะปลุกเพาะความกตัญญูขึ้นมาโดยที่เมื่อพูดถึงพันธะในการแสดงความกตัญญู พันธะดังกล่าววางอยู่บนสมมติฐานสองประการคือ (1) ความรู้สึกกตัญญูมีอยู่ในตัวของผูถูกเรียกร้องอยู่แล้ว หรือ (2) ถ้าความรู้สึกดังกล่าวไม่ได้มีอยู่ในตัวผูถูกเรียกร้อง พันธะนั้นก็จะเรียกร้องให้ผู้นั้นปลุกเพาะความรู้สึกกตัญญูขึ้นมาเพื่อแสดงออก

3.2 รัฐในฐานะประโยชน์ที่ได้รับ

ดูเหมือนการแสดงความน่าเชื่อถือของข้ออ้างที่สองนั้นต้องอาศัยความพยายามมากกว่าข้ออ้างแรก. เพราะอย่างที่กล่าวไปแล้วว่า ข้อถกเถียงเรื่องพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่ผ่านๆ มามักมองว่ารัฐเป็นผู้ให้ประโยชน์กับเราในฐานะเป็นพลเมืองของรัฐ อย่างไรก็ตาม มีทางเป็นไปได้ที่จะมองสถานภาพของรัฐว่าตัวรัฐเองนั้นแหละที่เป็นตัวประโยชน์ ซึ่งทางเป็นไปได้แต่นี้ยังไม่ได้ถูกนำมาพิจารณากันให้จริงจัง ก่อนที่จะได้ดำเนินการอภิปรายต่อไป ในเบื้องต้นนี้ขอเสนอข้อพิจารณาบางประการเพื่อให้การพิจารณาต่อไปว่ารัฐนั้นสามารถถือเป็นประโยชน์สำหรับเราได้หรือไม่นั้น จะไม่ดำเนินไปอย่างผิดทาง

ก่อนอื่นเราต้องพิจารณาว่ารัฐนั้นสามารถถูก *มอบให้* ในฐานะประโยชน์ได้หรือไม่ เราเคยทราบว่ามีหลายกรณีในประวัติศาสตร์ที่ ‘รัฐ’ นั้นถูกมอบให้แก่บุคคลบางกลุ่มซึ่งมีความสัมพันธ์กันในด้านถิ่นอาศัย ในด้านเชื้อชาติ หรือในด้านอุดมการณ์ทางการเมือง โดยทั่วไปก็คือการที่ประชาคมระหว่างประเทศในบางขอบเขต ได้ยอมรับร่วมกันถึงการเกิดขึ้นของประเทศใหม่ภายใต้กรอบโครงความสัมพันธ์ทางการเมืองภายในชุดใหม่ ที่ได้รับการเสนอขึ้นในฐานะทางออกจากปัญหาทางการเมืองหรือสังคมบางอย่าง เรามักเรียกสถานการณ์ของการยอมรับการเกิดขึ้นของประเทศใหม่นี้ว่า ‘การสถาปนา’ หรือ ‘การก่อตั้ง’ รัฐขึ้น ในกรณีดังกล่าวนี้ รัฐมีฐานะไม่ต่างจากแผนงานจัดการสมาคมหรือองค์กร ซึ่งถูกส่งมอบให้แก่กลุ่มบุคคลกลุ่มหนึ่งซึ่งปรารถนาจะรวมตัวกันเป็นสมาคมหรือองค์กรภายใต้แบบแผนความสัมพันธ์อย่างเป็นทางการในบางลักษณะ การที่แผนงานดังกล่าวจะก่อให้เกิดความสัมพันธ์บางอย่างขึ้นมาได้จริง ก็จะต้องมีการตั้งบุคคลมาทำหน้าที่ต่างๆ ตามแผนงานนั้น รัฐก็เช่นกัน ถ้าจะตั้งอยู่และดำเนินไปได้จริงก็จะต้องมีเครื่องมือในการกำหนดโครงข่ายความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและ

กลุ่มบุคคลด้วยกติกาบางอย่าง ไม่ในลักษณะใดก็ในลักษณะหนึ่ง วัดจะไม่เป็น ‘วัด’ โรงเรียนจะไม่เป็น ‘โรงเรียน’ ถ้าไม่มีการกำหนดว่าใครคือเจ้าอาวาส ใครคือพระลูกวัด หรือใครไม่ใช่พระแต่เป็นเณร รวมทั้ง ใครคือครู ใครคือนักเรียน และแต่ละคนต้องมีบทบาทและความสัมพันธ์ต่อกันอย่างไรบ้าง จากนั้นไปบทความนี้จะ เข้าใจและใช้ คำว่า ‘รัฐ’ ในความหมายของแบบแผนอย่างเป็นทางการเพื่อจัดความสัมพันธ์ของบุคคลและกลุ่มบุคคลอย่างที่เราพูดถึงไป³⁶

อาจมีข้อสงสัยได้ว่า การเข้าใจรัฐในลักษณะข้างต้นจะทำให้รัฐผ่านเกณฑ์บ่งชี้ความเป็นรัฐสองข้อที่เราได้เอ่ยถึงไปในส่วนแรกของบทความ คือ (1) ผูกขาดอำนาจบังคับทั้งหมดไว้ และ (2) คุ้มครองคนทั้งหมดในอาณาเขตหนึ่งๆ ได้หรือไม่อย่างไร คำถามนี้ตอบได้ไม่ยาก กล่าวคือการผ่านเกณฑ์ (1) และ (2) สามารถพิจารณาจากเนื้อหาของแบบแผนความสัมพันธ์ทางการที่ถูกกำหนดขึ้นและยอมรับอยู่ จะผ่านเกณฑ์แรกได้แผนนั้นก็ต้องมีเนื้อหาที่ระบุว่าอำนาจทางกฎหมายคืออะไร และใครเป็นผู้ใช้ กล่าวคือ เฉพาะองค์กรหรือสถาบันย่อยๆ ซึ่งแผนดังกล่าวได้มอบหน้าที่ในด้านดังกล่าวนี้เท่านั้นที่จะมีสิทธิใช้อำนาจที่ว่า ถ้าบุคคลอื่นซึ่งแผนไม่ได้กำหนดให้ใช้อำนาจดังกล่าวแต่พยายามจะใช้อำนาจนั้น จะมีกลไกบางอย่างที่ระบุไว้ในแผนทำหน้าที่บังคับให้คนเหล่านั้นยุติการใช้อำนาจที่เป็นปัญหานั้นเสีย ส่วนจะผ่านเกณฑ์ที่สองได้แผนนั้นต้องมีเนื้อหาระบุว่า ในอาณาบริเวณที่แผนนั้นถูกประกาศให้ครอบคลุมอยู่ คนทั้งหลายจะได้รับความคุ้มครองจากกลไกต่างๆ ที่แผนได้ระบุไว้ ความเข้าใจดังกล่าวนี้ทำให้รัฐสามารถถูกเข้าใจได้ในฐานะของโครงข่ายของ ‘กฎ’ ซึ่งสามารถจะพัฒนาโครงข่ายของตัวเองออกไปได้ตามที่สาระของกฎนั้นอำนวยให้ และจริงๆ แล้ว ‘กฎ’ ที่ว่าก็คือสิ่งที่เราเรียกว่า ‘กฎหมาย’ นั่นเอง

อาจยังมีผู้ตั้งคำถามอีกว่า การอธิบายความเป็นรัฐดังกล่าวนี้มีความชอบธรรมเพียงใดกัน. การมองว่ารัฐมีฐานะเป็นโครงข่ายของกฎหมายนั้นไม่เป็นการละเลยแง่มุมอื่นๆ ที่อาจจะมีความสำคัญต่อความ

³⁶ อาจมีข้อทักท้วงขึ้นได้ ว่าโดยทั่วไปแล้วเราใช้คำว่า ‘รัฐ’ (รวมทั้ง ‘วัด’ และ ‘โรงเรียน’) ไปในความหมายของสิ่งที่เป็นมากกว่าเพียง “แบบแผนอย่างเป็นทางการในการจัดความสัมพันธ์” โดยนับรวมเอาตำแหน่งทางกายภาพและบรรดาวัตถุที่อยู่ภายในเข้าไว้ในความหมายด้วย. ข้าพเจ้าเชื่อว่า การเข้าใจแบบดังกล่าวเป็นการเลือกมอง รัฐ, วัด, และโรงเรียน โดยเสี่ยงต่อปัญหาของการระบุอัตลักษณ์ข้ามช่วงเวลา (รัฐ, วัด และโรงเรียนมากมาย มีอายุหลายร้อยปี) รวมถึงปัญหาของการเข้าใจสับสน ระหว่างองค์กรเหล่านั้นกับรูปลักษณะทางกายภาพของมัน จึงขอให้ผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับกับการใช้คำว่า ‘รัฐ’ ของข้าพเจ้าในบทความนี้ (เพื่อความสบายใจของเขา) สามารถเปลี่ยนคำว่า ‘รัฐ’ ในชุดการอ้างเหตุผลที่ข้าพเจ้าเสนอขึ้นใหม่ในตอนท้ายของหัวข้อหลักที่ 2 ให้เป็นคำว่า ‘แบบแผนอย่างเป็นทางการในการจัดความสัมพันธ์ของพลเมืองฯ’ ได้ในทุกตำแหน่ง โดยข้าพเจ้ามั่นใจว่ามันจะไม่มีผลกระทบต่อข้อสรุปโดยรวมของบทความนี้แต่อย่างใด ทั้งนี้เนื่องจากการรักษาไว้ซึ่ง ‘แบบแผนฯ’ ดังกล่าวนั้นเองต่างหาก คือสิ่งที่ถูกมอบให้แก่ผู้รับประโยชน์ ที่เรากำลังพูดถึงอยู่ ไม่ใช่ ‘ตัวผู้นำ’, ‘คณะรัฐมนตรี’ ‘รัฐธรรมนูญ’ หรือ ‘ตัวบทกฎหมาย’ เฉพาะฉบับใดๆ. จะว่าไปแล้ว ข้าพเจ้าคิดว่าข้าพเจ้ากำลังใช้คำว่า ‘รัฐ’ ในแบบเดียวกับเมื่อพวกนักคิดสัญญาประชาคมพูดถึง ‘รัฐ’ ที่ถูกสถาปนาขึ้นจากการตกลงร่วมกันของคนจำนวนหนึ่ง ซึ่งยอมไม่ใช่เพียง ‘ตัวผู้นำ’, ‘คณะรัฐมนตรี’ ‘รัฐธรรมนูญ’ หรือ ‘ตัวบทกฎหมาย’ เฉพาะฉบับใดๆ ที่จำกัดตัวอยู่ในช่วงเวลาเฉพาะใดๆ แน่

เป็นรัฐไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากันหรืออาจจะสำคัญมากกว่าด้วยไปหรือหหรือ ผู้เขียนยอมรับว่าข้อบกพร่องดังกล่าวอาจจะมีได้ แต่สำหรับกรณีที่เราพูดถึงอยู่นี้ เราอาจจะยอมเปลี่ยนแปลงรายละเอียดในข้ออ้างโดยใช้คำว่า ‘โครงข่ายกฎหมายที่ครอบคลุม’ แทนที่คำว่า ‘รัฐ’ ทั้งหมดก็ยังได้. คือแม้เราทำเช่นนั้นเราก็ยังคงได้ข้อสรุปที่ว่าเรามีพันธะในการเชื่อฟังกฎหมายอยู่ดี

มาถึงข้อคำถามที่ว่า รัฐนั้นถือเป็นประโยชน์แก่เราได้อย่างไร แนนอนว่าทันทีที่พูดถึงเรื่องนี้จะต้องมีคำถามขึ้นมาถึงความน่าเชื่อถือของมัน อย่างน้อยพวกอนาธิปัตย์ (anarchist) ก็คงไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของผู้เขียนเป็นแน่ เพราะพวกนี้มองว่ารัฐนั้นอย่างไรเสียก็เป็นสิ่งที่เลวร้ายในตัวเอง สำหรับผู้ที่มิทัศนะดังกล่าวนั้น การอ้างเหตุผลสนับสนุนความชอบธรรมทางการเมืองของรัฐทุกรูปแบบล้วนแล้วแต่ประสบความล้มเหลว กระนั้นผู้เขียนก็ยังเชื่อว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่กำลังเสนออยู่นี้ แม้แต่ผู้ที่ เห็นว่า รัฐนั้นเป็นภัยแก่เขาก็ยังต้องถูกเรียกร้องให้แสดงความกตัญญูด้วยการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ (ที่เป็นภัยนั้น) ตามธรรมดาแล้วผู้ที่ฆ่าตัวตายย่อมจะเห็นว่าการมีชีวิตอยู่ต่อไปนั้นเป็นทุกข์ สมมติว่าเขาตัดสินใจฆ่าตัวตายจริงๆ แล้วบังเอิญมีคนมาขัดขวางการฆ่าตัวตายของเขา สามัญสำนึกของเราไม่น่าจะบอกเรานั้นคือการไปทำร้ายเขาหรือบังคับขึ้นใจเขาในทางตรงกันข้าม คนทั่วไปกลับจะคิดว่านั้นคือการไปช่วยไม่ให้เขาตาย และอย่างน้อยผู้ที่ถูกขัดขวางไม่ให้ฆ่าตัวตายนั่นน่าจะต้องสำนึกในบุญคุณของผู้ที่เขา เห็นว่า ไปขัดขวางความพยายามของเขาด้วยซ้ำ ข้อคิดง่ายๆ นี้แสดงให้เห็นถึงลักษณะพิเศษบางประการของประเด็นเรื่องความกตัญญู ความหมายของคำว่า ‘ความกรุณา’ อันเป็นที่มาของการเรียกร้องให้ตอบสนองต่อมันด้วย ‘ความกตัญญู’ สามารถมองได้ว่าถูกกำหนดมาจากฝ่ายของผู้ให้ มากกว่า จากฝ่ายผู้รับ อย่างไรก็ตามสิ่งที่จะได้อภิปรายต่อไปนั้นอาจไม่ต้องพึ่งพิงเนื้อหาประเด็นที่เพิ่งพูดถึงไปนี้สักเท่าใดนัก

การแสดงว่ารัฐนั้นจริงๆ แล้วเป็นประโยชน์กับเราหรือไม่ ไม่จำเป็นต้องไปคิดถึงสภาวะธรรมชาติอันเลวร้ายชนิดที่นักปรัชญาการเมืองคนสำคัญอย่าง ฮอบบส์ (Thomas Hobbes) ได้แสดงไว้ เพราะพวกที่คิดแบบอนาธิปัตย์ก็มักจะคิดว่าจริงๆ แล้วในสภาวะธรรมชาติต่างหาก ที่เอื้อให้เราสามารถจะมีชีวิตอยู่อย่างสงบสุขได้มากกว่าสภาวะของการอยู่ในรัฐ ผู้เขียนคิดว่าเราไม่มีทางพิสูจน์ว่ากล่าวอ้างของฝ่ายใดเป็นจริง เนื่องจากสภาวะธรรมชาติดังกล่าวทั้งไม่เคยมีอยู่และยังไม่ได้เกิดขึ้นจริงๆ ให้เราพิสูจน์ดังนั้นหากเราเพียงแต่แสดงได้ว่ามีเหตุผลซึ่งมีน้ำหนักให้เชื่อว่าการมีรัฐเป็นประโยชน์กว่าไม่มี ก็น่าจะเพียงพอแล้ว ทำไมเราจึงคิดว่าการมีชีวิตอยู่นั้นเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาว่าการตาย ทั่วๆ ที่จริง ๆ แล้วชีวิตหลังความตายอาจเป็นสิ่งที่น่าอภิมรย์กว่าเมื่อเปรียบเทียบกัน นั่นก็เพราะเรารู้สึกว่าความตายนั่นเป็นโทษ และใครๆ เขาก็เชื่ออย่างนี้กันหมดจนเห็นว่าใครก็ตามที่ทำร้ายผู้อื่นให้ถึงแก่ความตายนั่นเป็นผู้ที่

กระทำผิดอย่างร้ายแรง ทำนองเดียวกันหากลองถามตัวเองดูว่า ถ้าจะให้รัฐของเรานั้นสูญสิ้นไป ในตอนนี้กับให้ดำรงอยู่ต่อไปเราจะเลือกทางไหน

ผู้เขียนคิดว่าคนส่วนหนึ่งก็คงเลือกให้รัฐดำรงอยู่ต่อไป ด้วยเกรงว่าจะเกิดสภาพอันไม่พึงปรารถนา อย่างที่บรรยายไว้ใน ‘สภาวะธรรมชาติ’ ขึ้น แต่ก็ยังมียุคอีกกลุ่มหนึ่งที่ยังเชื่อว่า ถึงแม้ไม่มีรัฐที่คอย ผูกขาดการใช้อำนาจบังคับและประกาศคุ้มครองคนทั้งหมด เราก็อาจใช้การจัดการสังคมในรูปแบบอื่นๆ เช่นการอาศัยกลไกตลาด มาเป็นเครื่องสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมที่เป็นธรรมขึ้นมาได้ และเป็นธรรม มากกว่าที่เป็นอยู่ในรัฐ³⁷ สำหรับผู้ที่ตอบอย่างหลังนั้นผู้เขียนอยากให้คิดดูให้ดี ๆ เพราะคำถามที่ผู้เขียน ถามคือคำถามที่ถามถึงเฉพาะรัฐของเรา หรือเฉพาะโครงข่ายกฎหมายที่ครอบคลุมดินแดนที่เราอาศัยอยู่ เท่านั้น ถึงแม้ว่าการจัดการทางสังคมแบบอื่นๆ อาจจะทำให้เกิดความเป็นธรรมขึ้นภายใต้ดินแดนนั้น มากกว่า แต่หากดินแดนที่รายล้อมเราอยู่ทั้งหมดไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปตาม โดยยังมีรัฐอยู่พร้อมกำลัง ทหารเต็มที สภาพดังกล่าวจะเป็นสิ่งที่น่าพึงปรารถนาจริงหรือไม่? บางคนอาจโต้แย้งว่าสภาพการณ์สมมติ ดังกล่าวไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นจริง หากทุกรัฐที่มีอยู่นั้นพร้อมใจกันสลายตัวไปทั้งหมด แม้จินตนาการ ดังกล่าวอาจเป็นจริงได้ แต่ก็คงไม่เกี่ยวอะไรกับประเด็นที่เรากำลังสนใจอยู่ในที่นี้ กล่าวคือพันธะทาง การเมืองนั้น จริง ๆ แล้ว เป็นพันธะที่เรียกร้องให้เราเชื่อฟังกฎหมาย เฉพาะ ของรัฐที่เราเองเป็นพลเมือง อยู่ หรือรัฐที่คุ้มครองเราเยี่ยงพลเมืองเท่านั้น ‘รัฐ’ ในการอ้างเหตุผลของผู้เขียนซึ่งผู้เขียนมองมั่นใน ฐานะประโยชน์ที่เราได้รับนั้น คือรัฐที่เป็นโครงข่ายกฎหมายซึ่งครอบคลุมให้อยู่เฉพาะกับดินแดนของเรา ผู้เขียนไม่ได้กำลังถามถึงรัฐทั้งหมดทุกรัฐโดยรวม

ข้อพิจารณาข้างต้นรวมถึงข้อเท็จจริงทั่วไปที่ว่าเรามีกฎหมายทำให้เราได้ประโยชน์มากกว่าไม่มี ทำให้เราพอสรุปได้แล้วหรือยังว่าเราควรเคารพกฎหมายของรัฐ คงยังไม่พอหรอก เพราะถ้าเป็นเช่นนั้น เราก็ควรจะสรุปได้ด้วยว่าทุกคนควรรับประทานอาหารให้ครบทั้ง 5 หมู่ เนื่องจากอาหารทั้ง 5 มู่นั้นมี ประโยชน์ต่อร่างกาย ซึ่งหากรับประทานครบแล้วย่อมดีกว่าไม่ครบ ถึงแม้ข้อเท็จจริงดังกล่าวจะจริงใน เชิงวิทยาศาสตร์หรือทางเทคนิค แต่อาจจะไม่ได้จริงในเชิงศีลธรรมตามไปด้วย เราไม่สามารถสร้าง พันธะทางศีลธรรมต่อสิ่งใดขึ้นมาจากเพียงการเห็นประโยชน์ของสิ่งนั้นได้ เป็นไปได้ว่านักทฤษฎี ประโยชน์นิยมที่เข้าใจในแบบง่าย ๆ จะพยายามเสนอว่าพันธะทางศีลธรรมอาจเกิดขึ้นมาจากข้อเท็จจริง ทำนองดังกล่าวได้ แต่ก็น่าจะเชื่อได้ว่าพันธะที่ว่านั้นคงไม่ใช่พันธะทางการเมืองที่เรียกร้องอย่าง เฉพาะเจาะจงให้เราเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นแน่ ดังนั้นงานที่เราต้องทำก็ยังมีอยู่อีก

³⁷ ดู Rothbard, Murray N. “Society without a State” in *Anarchism (Nomos XIX)*, eds. J. Roland Pennock and John W. Chapman, New York University Press., 1978., pp.191-207.

ที่ผ่านมาเราได้ข้อสรุปว่ารัฐถือเป็นประโยชน์ที่อาจถูกมอบให้ใครก็ได้ อาจมีข้อสงสัยต่อข้อสรุปนี้ว่า ถึงแม้รัฐจะถูกมอบให้แก่เราได้ แต่ยอมไม่ได้ถูกมอบให้แก่เราคนเดียวแน่ กล่าวคือถ้ารัฐจะถูกมอบให้แก่ใคร ผู้นั้นก็ต้องคือพลเมืองทั้งหมด เราจำเป็นหรือไม่ในกรณีนี้ที่จะต้องสำนึกในบุญคุณของผู้มอบประโยชน์ให้แก่เรา? คำถามดังกล่าวน่าจะตอบได้ทางหนึ่งเหตุการณ์ตัวอย่างต่อไปนี้ สมมติว่าเราเป็นเด็กนักเรียนของโรงเรียนแห่งหนึ่ง และในห้องสมุดของโรงเรียนดังกล่าวมีหนังสืออยู่จำนวนหนึ่ง วันหนึ่งมีผู้ขอบริจาคหนังสืออีกจำนวนหนึ่งให้โรงเรียน ซึ่งมีรายชื่อและเนื้อหาไม่ซ้ำกับที่โรงเรียนมีอยู่แต่เดิม แม้เราจะไม่เคยใช้หนังสือเหล่านั้น แต่เรายังสามารถเห็นว่ามันเป็นประโยชน์ต่อเราอยู่จากการที่เราสามารถจะหยิบยืมมาใช้ได้ทันทีเมื่อถึงโอกาสจำเป็นขึ้นมา ตามกรณีดังกล่าวนี้ เราไม่ควรที่จะสำนึกในบุญคุณของผู้บริจาคหนังสือเหล่านั้นหรือ?

คราวนี้ก็มาถึงประเด็นที่ว่า เราจะได้รับประโยชน์คือ ‘รัฐ’ จากพลเมืองคนอื่น ๆ ได้อย่างไรกัน? แม้ว่ารัฐซึ่งคือโครงข่ายของกฎหมายที่บังคับใช้เหนือดินแดนหนึ่งจะดูเป็นสิ่งที่ใหญ่โตและจับต้องได้ยาก แต่ก็มิใช่ว่าจะถูกมอบแก่เราในฐานะของประโยชน์ไม่ได้ ลองสมมติกรณีต่อไปนี้ดู บ้านของเราได้อาศัยทางระบายน้ำหลังบ้านเป็นช่องทางเคลื่อนย้ายสิ่งปฏิกูลทั้งหลายจากบ้านของเรา ให้ออกไปอยู่ในที่ที่ควรมาเป็นเวลาช้านานแล้ว อยู่มาวันหนึ่ง เนื่องจากปริมาณของสิ่งปฏิกูลที่ถูกถ่ายเทลงสู่ทางระบายน้ำนั้นได้เพิ่มปริมาณขึ้นจนถึงระดับที่ทำให้ของเสียจากบ้านเรือนทั้งหลายไหลไม่สะดวกเหมือนแต่ก่อน และเอ่อขังจนเริ่มจะส่งกลิ่นไม่พึงปรารถนาออกมา หากแต่ตอนนั้นกลิ่นดังกล่าวยังไม่ได้รุนแรงเสียจนกระทั่งเราและคนทั้งหลายต้องยอมลงแรงไปขุดรอกทางระบายน้ำให้กลับมาไหลสะดวกเหมือนเดิม อย่างไรก็ตาม อยู่มาวันหนึ่งมีกลุ่มคนกลุ่มหนึ่งมีเจตจำนงที่จะรวมตัวกันเป็นกลุ่มอาสาเพื่อขุดรอกทางระบายน้ำดังกล่าว จากความพยายามของกลุ่มคนดังกล่าวทำให้ทางระบายน้ำนั้นในที่สุดแล้วกลับมาใช้ได้เป็นปกติเหมือนเดิม จนกระทั่งไม่มีบ้านเรือนหลังใดได้รับปัญหาจากกลิ่นดังกล่าวอีก ตามเรื่องสมมติดังกล่าว เราได้ประโยชน์คือทางระบายน้ำซึ่งทำหน้าที่ได้ตามปกติจากบุคคลกลุ่มหนึ่งที่สามารถจะระบุตัวได้ คนกลุ่มดังกล่าวมอบประโยชน์นั้นให้แก่เราโดยทำให้สิ่งหรือสภาวะแวดล้อมที่เคยยังประโยชน์ให้แก่เรานั้นดำรงอยู่ได้เหมือนกับที่เคยเป็นมา หรือแม้เราจะลองสมมติให้ปริมาณของเสียในทางระบายน้ำยังมีไม่มากพอที่จะส่งกลิ่นเหม็น แต่จากการคาดคะเนดูแล้ว ถ้าปริมาณของเสียยังเพิ่มขึ้นในอัตราที่เป็นอยู่ อีกไม่กี่วันก็คงจะส่งกลิ่นเหม็นเป็นแน่ แต่หากเมื่อถึงวันที่เราคาดคะเนเอาไว้ปรากฏว่าไม่มีกลิ่นดังกล่าวเกิดขึ้น เราย่อมอนุমানไปได้ในทันทีว่าอาจมีบางอย่างเกิดขึ้นกับปริมาณของเสียก็เป็นได้ เมื่อสืบถามไปก็จะได้ความว่าเป็นผลงานของกลุ่มอาสาในลักษณะดังที่กล่าวไปแล้ว ในกรณีสมมติกรณีหลังที่เพิ่งยกไป เราก็มียังจำเป็นจะต้องสำนึกในบุญคุณของกลุ่มอาสานั้นอยู่ สิ่งที่ชัดเจนขึ้นในกรณีหลังก็คือ การมอบประโยชน์ให้แก่เราของกลุ่มอาสาคือการช่วยกันจรรโลงไว้หรือยังไว้ซึ่งสภาพแวดล้อมที่เราเคย

ได้ประโยชน์ให้เป็นไปเช่นปกติ โดยมีเหตุผลให้เราเชื่อได้ว่าหากปราศจากความพยายามของพวกเขา แล้วประโยชน์นั้นจะไม่ตกแก่เรา

เมื่อเปรียบเทียบกับเรื่องสมมติข้างต้น ‘รัฐ’ นั่นก็คือสภาพแวดล้อมที่เราเคยได้ประโยชน์ (หรือใช้ประโยชน์จากมัน) ระบบกฎหมายของรัฐทำให้เรามีความมั่นใจต่อคุณภาพชีวิตและอนาคตของเราระดับหนึ่ง พลเมืองทั้งหลายเป็นผู้ช่วยเหลือเราในการจรรโลงหรือยังไว้ซึ่งโครงข่ายกฎหมายของประเทศให้ยังใช้ได้อยู่เป็นปกติ วิธีที่พลเมืองช่วยให้ระบบกฎหมายดังกล่าวยังคงดำเนินต่อไปได้ก็คือการร่วมกันปฏิบัติตามกฎหมายต่างๆ อยู่ ตลอดจนการยอมมอบสิ่งชดเชยให้เมื่อไม่ได้ปฏิบัติตาม รวมถึงการยอมสละเงินบางส่วนจ่ายเป็นภาษี เพื่อนำไปบำรุงหล่อเลี้ยงให้บุคคลหรือองค์กรที่มีหน้าที่ตามที่กฎหมายระบุได้ทำงานต่อไปอย่างเป็นปกติ ข้อโต้แย้งที่อาจมีขึ้นทันทีต่อคำอธิบายดังกล่าวนี้ก็คือที่ว่า การปฏิบัติตามกฎหมายของพลเมืองทั้งหลายที่ว่ามันแท้จริงแล้วมันเกิดขึ้นจากการถูกรัฐบังคับให้ทำ และถ้าการกระทำดังกล่าวไม่ได้มาจากความปรารถนาที่จะช่วยเหลือเราจริงๆ ทำไมเราจะต้องมีความกตัญญูต่อผู้กระทำการดังกล่าวด้วย? การจะตอบคำถามข้อนี้ได้จะต้องตอบคำถามอีกชุดหนึ่งก่อน กล่าวคือกฎหมายต่างๆ ที่ถูกเรียกร้องให้คนปฏิบัติตามนั้น ลำพังแต่กำลังบังคับของมันจริงๆ แล้วเพียงพอไหมที่จะทำให้ระบบกฎหมายดังกล่าวดำเนินต่อไปได้เองอย่างเป็นปกติ? คำตอบน่าจะเป็น “ไม่” ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดตัวอย่างหนึ่งก็คือกฎหมายจราจร คำรณรงค์ต่างๆ ให้พลเมือง ช่วยกัน เคารพกฎจราจร นั้นเป็นเครื่องแสดงให้เห็นอยู่แล้วว่า ลำพังแต่กลไกบังคับของกฎหมายนั้นเองยังไม่เพียงพอที่จะทำให้คนปฏิบัติตามกฎหมายได้ ระเบียบปฏิบัติทั้งหลายที่กฎหมายกำหนดให้บุคคลหน้าที่ต่างๆ ในองค์กรของรัฐปฏิบัติตามนั้น โดยตัวของมันเองแล้วสามารถทำให้บุคคลผู้อยู่ในหน้าที่นั้นๆ ปฏิบัติตามได้มากน้อยเพียงไรกัน? ทำไมในบางประเทศ บุคลากรของรัฐจึงได้ชื่อว่าปฏิบัติหน้าที่ยอดเยี่ยมกว่าในอีกประเทศหนึ่ง? ทำไมสถิติการคอร์รัปชันในแต่ละประเทศจึงไม่เท่ากัน? วิธีเลี้ยงภาษีนั้นมีอยู่มากมาย และเท่าที่เราเห็นกันส่วนใหญ่แล้ว ผู้ที่เลี้ยงภาษี ‘เป็น’ ก็มักจะไม่ได้รับการลงโทษ แต่เหตุใดผู้เสียภาษีโดยเคร่งครัดก็ยังคงมีอยู่ ทำไมเราจึงได้ยินกันอยู่เสมอว่าคนในประเทศนั้นมีระเบียบวินัยและเชื่อฟังกฎหมายมากกว่าคนในประเทศนี้? ทำไมในประเทศที่มีกฎหมายพกพาอาวุธปืนที่เข้มงวดน้อยกว่า จึงสามารถมีอัตราการก่ออาชญากรรมด้วยอาวุธปืนน้อยกว่าประเทศที่มีกฎหมายพกพาปืนที่เข้มงวดได้? ถ้าเราอยู่ในสังคมที่เคร่งศาสนาเราจะทราบได้อย่างไรว่าคนที่ปฏิบัติตามกฎหมายนั้น เป็นเพราะเขากลัวกฎหมายหรือเคร่งครัดต่อหลักศีลธรรมของศาสนา ทั้งทั้งที่เราสามารถถามคำถามทำนองนี้ได้ไปอีกเรื่อยๆ แต่ก็น่าแปลกใจว่า เมื่อเสนอขึ้นว่าการปฏิบัติตามกฎหมายของคนนั้นมาจากปัจจัยอื่นๆ ด้วย นอกเหนือจากการถูกกฎหมายบังคับ มักจะถูกมองก่อนว่าเป็นข้อเสนอก่อนที่ไม่มีนัยสำคัญอะไร

ผู้เขียนเชื่อว่าเมื่อได้ยกคำถามชุดที่อยู่ท้ายย่อหน้าที่แล้วให้พิจารณา หลายท่านคงจะเห็นด้วยกับ ผู้เขียนว่า เหตุผลในการปฏิบัติตามกฎหมายของเหล่าพลเมืองซึ่งไม่ได้มาจากการถูกกฎหมายบังคับนั้น มีอยู่อย่างหลากหลาย ผู้เขียนคิดว่ามีเหตุผลในการปฏิบัติตามกฎหมายอย่างน้อยสองแนวเหตุผล ที่ ถ้าผู้ใดปฏิบัติตามกฎหมายด้วยเหตุผลนั้นแล้ว ย่อมสามารถที่พิจารณาได้ว่าเขาผู้นั้นคือผู้มอบประโยชน์ ให้กับเรา ในฐานะของผู้มีส่วนจรรโลงไว้ซึ่งระบบกฎหมายให้ทำงานไปได้ตามปกติ อย่างที่ถ้าหากไม่มี กลุ่มบุคคลดังกล่าวอยู่แล้ว โครงข่ายกฎหมายก็จะถูกลดทอนประสิทธิภาพลงไปกว่าที่เป็นอยู่ จะเห็นได้ ว่าการอ้างเหตุผลของผู้เขียนไม่ได้เข้าใจว่าการที่ไม่มีบุคคลกลุ่มดังกล่าวอยู่นั้นจะทำให้ระบบกฎหมาย ทำงานไม่ได้ เพียงแค่เราคิดได้ว่าประสิทธิภาพของมันจะลดลงและประโยชน์ที่เราพึงจะได้ก็จะสูญเสียไป ก็เพียงพอแล้วที่จะทำให้เขาเหล่านั้นมีฐานะเป็นผู้ให้ประโยชน์แก่เรา

เหตุผลในการเชื่อฟังกฎหมายเหตุผลแรกคือเหตุผลที่มาจากมโนสำนึกของบุคคลนั้น ซึ่งอาจพูดได้ ว่ามาจากความใญ่ของบุคคลนั้น เขาเห็นว่าการเคารพกฎหมายของบ้านเมืองนั้นเป็นเรื่องดีงาม อัน จะช่วยให้บ้านเมืองสงบสุข ในความหมายที่จะทำให้พลเมืองทุกคนซึ่งรวมทั้งเราด้วยนั้นอยู่อย่างสงบ สุข. บุคคลกลุ่มที่สองก็คือบุคคลที่ได้แรงบันดาลใจมาจากศาสนา หลายศาสนาสอนให้คนมีความเมตตา กรุณา ดังนั้นคนพวกนี้ก็จะพยายามทำอะไรรอบนพื้นฐานของความเมตตา กรุณา เขาเชื่อฟังกฎหมายก็ เพราะเมตตาและปรารถนาดีต่อผู้อื่น ซึ่งก็ย่อมรวมทั้งตัวเราด้วย การเลือกปฏิบัติตามศาสนาของบุคคล กลุ่มดังกล่าวไม่ได้ทำเพราะกลัวบทลงโทษทางกฎหมายเป็นแน่ และเขาก็ไม่ได้ถูกบังคับให้ทำโดย ศาสนาด้วย เพราะโดยทั่วไปแล้วการเลือกนับถือศาสนาเป็นอิสระส่วนบุคคล³⁸ นอกจากนั้นบุคคลทั้ง สองกลุ่มดังกล่าวยังใช้ความพยายามบางอย่างที่จะลดความเห็นแก่ตัวซึ่งคอยกระตุ้นให้หาทางเลี่ยง กฎหมายเหมือนอย่างที่เราหลาย ๆ คนทำ พวกเขากระทำจากความเคารพเรา เห็นคุณค่าของเรา และใส่ใจ เรา อีกทั้งยังไม่ได้ให้ประโยชน์ที่เราเองไม่ต้องการ รวมถึงประโยชน์ดังกล่าวก็ไม่ได้เป็นสิ่งที่ยากเกินกว่า พวกเขาจะจัดหาให้ นี่เท่ากับว่าการอ้างเหตุผลของเราสามารถวางอยู่บนความเข้าใจเรื่องความกตัญญู ที่ผ่านข้อพิจารณาเงื่อนไขคุณสมบัติที่ซิมมอนส์เสนอไว้ 5 ประการ สำหรับการให้ประโยชน์ที่จะ ก่อให้เกิดพันธะแห่งความกตัญญูขึ้นมาได้ อีกทั้งยังไม่ได้ละเลยต่อข้อพิจารณาเรื่องการนิยามความ กตัญญูว่าเป็นการตอบสนองต่อความกรุณาอย่างที่เราเบอร์เกอร์พยายามจะเน้นด้วยเช่นกัน

คำถามที่ยังอาจมีต่อข้อสรุปในส่วนนี้ก็คือ จริงอยู่ที่อาจยอมรับได้ว่ามีผู้ที่เชื่อฟังกฎหมายด้วยเหตุที่ ไม่ใช่เพียงเพราะกฎหมายบังคับให้ทำ คือทำออกมาจากเหตุผลที่แสดงถึงความปรารถนาดีต่อเรา แต่ กระนั้นจำนวนของผู้ที่กระทำตามกฎหมายในลักษณะดังกล่าวก็อาจมีเป็นส่วนน้อยเมื่อเทียบกับผู้ที่ กระทำจากความกลัวเกรงบทลงโทษของกฎหมาย คนพวกหลังนี้แม้จะมีส่วนช่วยให้เราได้ประโยชน์แต่

³⁸ อาจมีผู้คัดค้านได้ในประเด็นนี้ อย่างไรก็ตามก็ดีผู้เขียนมีเหตุผลที่จะตอบข้อคัดค้านนั้นได้ แต่จะไม่ขอพูดถึงในที่นี้

ก็ไม่ได้มีความหวังดีต่อเราจริง นั่นเท่ากับว่าในกรณีนี้เรายอมไม่อาจะระบุตัวของบุคคลที่เราเป็นหนี้ บุญคุณให้แน่ชัดได้ และเมื่อไม่ทราบแน่ชัดว่าใครคือบุคคลผู้มีบุญคุณเหล่านั้น เราจะแสดงความกตัญญูต่อเขาได้อย่างไร? ในส่วนถัดไปของบทความเราจะเห็นได้ว่า คำถามดังกล่าวนี้เองที่จะมีส่วนช่วยให้เราสามารถสร้างคำอธิบายที่น่าเชื่อถือให้กับความจริงของข้ออ้างข้อสุดท้ายในชุดการอ้างเหตุผลของผู้เขียนได้

3.3 การเชื่อฟังกฎหมายในฐานะการแสดงความกตัญญูที่เหมาะสม

ต่อไปนี้จะขอแสดงให้เห็นว่าปัญหาข้อหลังสุดที่ถูกหยิบยกขึ้นมา เกี่ยวกับการที่เราไม่สามารถจะระบุว่าใครคนใดกันแน่เป็นผู้มีบุญคุณต่อเราในการช่วยเรารักษาไว้ซึ่งระบบกฎหมายนั้น หาได้เป็นอุปสรรคต่อความน่าเชื่อถือของการอ้างเหตุผลของผู้เขียนแต่อย่างใด ในทางตรงข้าม กลับยิ่งจะทำให้การยืนยันความน่าเชื่อถือของข้ออ้างที่สามของผู้เขียนที่ว่า การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการแสดงความกตัญญูต่อผู้ที่ให้ประโยชน์ซึ่งคือรัฐต่อเรา นั้นทำได้สะดวกมากขึ้น กล่าวคือ แม้ปัญหาเรื่องการระบุชื่อตัวผู้มีบุญคุณที่เราได้พิจารณาไปนั้นเป็นสิ่งที่ต้องยอมรับตามธรรมชาติของสังคมการเมืองที่มีความสลับซับซ้อน แต่ข้อเท็จจริงดังกล่าวนี้เองที่ทำให้การกระทำที่เหมาะสมกับความรู้สึกกตัญญูของเรานั้น ไม่สามารถจะกระทำโดยวางอยู่บนทฤษฎีที่แน่ชัดของผู้มีบุญคุณเป็นรายๆ ไปได้ คือจำต้องกระทำแบบเป็นการทั่วไป แม้การสืบเสาะว่าใครบ้างที่เป็นผู้ให้ประโยชน์แก่เรานั้น ไม่สามารถให้คำตอบที่แท้จริงได้จากการถามไถ่หรือการติดต่อสื่อสารที่ก้าวหน้าใดๆ ก็ตาม³⁹ แต่จากข้อพิจารณาที่เราทำไปในหัวข้อ 3.2 เราก็น่าจะมีเหตุผลที่จะให้เชื่อเป็นอย่างมากอยู่ว่า มีคนจำนวนมากมายซึ่งเลือกกระทำตามกฎหมายด้วยเหตุผลที่แสดงนัยถึงความปรารถนาดีต่อเรา

ปัญหาที่ต้องขบคิดต่อไปก็คือ ภายใต้สถานการณ์ที่มีข้อจำกัดในการแสดงความกตัญญูดังที่ได้พูดถึงไปนั้น เราควรจะทำอย่างไร? เว้นเสียแต่ว่าในสถานการณ์ดังกล่าวจะไม่มีหนทางใดเลยที่เราจะแสดงความกตัญญูต่อผู้มีพระคุณเหล่านั้นได้ ทางเลือกที่ว่าเรา ไม่จำเป็น จะต้องแสดงความกตัญญูจึงจะมีฐานะเป็นทางเลือกของเราจริงๆ ได้ แต่ถ้ายังพอมีหนทางที่เราจะสามารถแสดงความกตัญญูได้อยู่ พันธ์แห่งความกตัญญูย่อมยังเรียกร้องให้เราหาทางแสดงมันออกมา ทางเลือกหนึ่งแบบตรงไปตรงมา อาจจะเป็นการลงประกาศแสดงความซาบซึ้งในพระคุณดังกล่าวให้เป็นที่ทราบโดยทั่วกันผ่านช่องทางสื่อสารต่างๆ แต่ใครที่ถือเรื่องความกตัญญูเป็นเรื่องสำคัญกันเล่า ที่จะทำให้การกระทำดังกล่าวเป็น

³⁹ เพราะถึงแม้จะทำได้ แต่การที่คนส่วนใหญ่นั้นต้องอ้างประโยชน์เข้าสู่ตนเป็นธรรมดา (คงมีคนไม่กี่คนที่จะยอมรับกับเราว่าเขาเลื่อมกฎหมายมาไม่น้อยเพียงไรหรือยอมรับว่าที่กระทำตามกฎหมายเป็นประจักษ์นั้นก็เพราะถูกบังคับ) ดังนั้นจึงไม่มีทางที่เราจะรู้ได้แน่ชัดว่าใครเป็นผู้ที่มีน้ำใจกับเราจริงๆ

การแสดงออกต่อความกตัญญูที่ *เหมาะสม* จริงๆ เพราะอาจเป็นไปได้ว่าไม่มีผู้ที่มีพระคุณของเราคนใดเลยที่ให้ความสนใจต่อการแสดงความซาบซึ้งอย่างประหลาดนั้นของเรา⁴⁰ ทางที่ดีที่สุดคือกลับไปดูกันอีกครั้งหนึ่งว่า เนื้อหาสาระของพันธะแห่งความกตัญญูนั้นเรียกร้องให้เราทำอะไรบ้าง

สาระของพันธะแห่งความกตัญญูที่เราพูดถึงไปตลอดบทความนั้นมีหลายแง่มุม โดยในที่นี้จะลองยกตัวอย่างที่วอลท์เกอร์ได้แสดงไว้มาพิจารณาดู สาระที่สำคัญแง่มุมหนึ่งก็คือ ให้หลีกเลี่ยงการกระทำที่เป็นภัยหรือการกระทำอันขัดต่อ *ผลประโยชน์* ของผู้ที่เราต้องกตัญญู นอกจากนั้นยังมีแง่มุมที่ว่า ไม่กระทำการซึ่งแสดงถึงการขาดความปรารถนาดีต่อเขา รวมถึงการใส่ใจต่อ *ผลประโยชน์* ของเขาและระวังที่จะไม่ทำให้มันเสียหาย หรือให้น้ำหนักกับมันให้มากในการพิจารณาเลือกกระทำ การที่โดยปกติแล้วเราไม่มีหนทางจะทราบว่ *ผลประโยชน์* ของผู้มีบุญคุณแต่ละรายนั้นคืออะไรกันแน่ การเข้าใจสาระของพันธะดังกล่าวก็ดูเหมือนไม่ได้ช่วยให้เราสามารถกำหนดการแสดงออกที่เหมาะสมได้ อย่างไรก็ตามไม่มีทางใดเลยหรือที่เราจะทราบว่าผลประโยชน์ของผู้มีบุญคุณที่ช่วยเรารักษาระบบกฎหมายของสังคมไว้นั้นคืออะไรกัน? ดูเหมือนไม่ใช่ที่เราจะไม่ทราบข้อมูลใดๆ เลยที่เกี่ยวข้องกับประเด็นสนใจของเราอย่างน้อย (และอาจจะเป็นอย่างยิ่ง) เราก็คงทราบว่เหล่าผู้มีบุญคุณนั้นมอบประโยชน์บางอย่างให้แก่เราในฐานะเพื่อนพ้องพลเมืองของเขา นี่แสดงว่ระบบกฎหมายที่เขาพยายามช่วยกันรักษาไว้นั้น อย่างน้อยก็เป็นสิ่งที่เขาเห็นว่เป็นประโยชน์แก่พลเมืองทุกคนซึ่งย่อมรวมตัวของเขาเองด้วย และเราก็คงสรุปจากการกระทำของพวกเขาได้ดั่งว่า ‘รัฐ’ นั้นเป็นสิ่งที่เขาใส่ใจ

ข้อสรุปดังกล่าวอาจเป็นข้อมูลประการเดียวที่เราสามารถแน่ใจได้ภายใต้สภาพการณ์ที่มีข้อจำกัดที่เรากำลังพูดถึงกันอยู่นี้ และในเมื่อพันธะจากความกตัญญูนั้นเรียกร้องให้เราแสดงออกในบางลักษณะต่อ *ผลประโยชน์* ของเขา ในที่นี้เราจึง *ถูกบังคับ* ให้ต้องแสดงความกตัญญูผ่านการมีความสัมพันธ์ในบางลักษณะต่อโครงข่ายกฎหมายที่ในที่นี้เราเรียกมันว่า ‘รัฐ’ ดังนั้นการไม่ทำขัดต่อผลประโยชน์ของเขาก็คือไม่ทำขัดต่อกฎหมาย และการใส่ใจดูแลผลประโยชน์ของเขาก็คือการไม่ทำให้ระบบกฎหมายเสียหาย ส่วนการนำผลประโยชน์ของเขามาคำนึงถึงให้มาก ก็คือการทำที่ต้องคอยเตือนใจเราเองอยู่เสมอเวลาเรตัดสินใจกระทำการใดๆ ว่จะไม่ทำผิดกฎหมาย ทั้งหมดนี้คงเพียงพอแล้ว ที่จะยืนยันความน่าเชื่อถือของข้ออ้างสุดท้ายในชุดการอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่ผู้เขียนเสนอ ที่ว่า การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการแสดงความกตัญญูต่อผู้ที่ให้ *ประโยชน์ซึ่งคือรัฐต่อเรา*

⁴⁰ เป็นไปได้ว่าถ้ายอมรับให้การกระทำเช่นนั้นเป็นเรื่องปกติแล้ว สื่ออิเล็กทรอนิกส์ต่างๆ ก็จะเต็มไปด้วยคำประกาศแบบดังกล่าว ซึ่งนอกจากจะเป็นเรื่องที่ค่อนข้างสูญเปล่าแล้ว ในที่สุดอาจทำให้การแสดงควมสำนึกในบุญคุณกลายเป็นเพียงเรื่องของมารยาทสังคมโดยไม่ได้มีคุณค่าในทางศีลธรรมอะไรจริงๆ

4. บทสรุป

หากการอ้างเหตุผลที่ผู้เขียนนำเสนอขึ้นนั้นเป็นการเหตุผลที่มีโครงสร้างสมเหตุสมผล เมื่อข้ออ้างทั้งหมดน่าเชื่อถือข้อสรุปของผู้เขียนก็จะต้องน่าเชื่อถือตามไปด้วย อย่างน้อยที่สุดสิ่งที่บทความนี้พยายามจะกระทำก็คือ แสดงให้เห็นว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองด้วยมโนทัศน์เรื่องความกตัญญูนั้นไม่ได้ล้มเหลวและขาดกำลัง อย่างที่มักจะคิดกัน อนาคตของข้อถกเถียงดังกล่าวน่าจะอยู่ที่การให้ความสนใจพิจารณาพลังของพันธะแห่งความกตัญญูให้มากขึ้นกว่าที่ได้กระทำกันมา เกี่ยวกับ การไม่ได้รับการพิจารณาให้ความสำคัญของการอ้างเหตุผลในแนวทางนี้ มีข้อสังเกตที่ยังความประหลาดใจให้กับผู้เขียนพอสมควรอยู่ประการหนึ่ง กล่าวคือโสเครตีสซึ่งเป็นวีรบุรุษทางปัญญาของนักปรัชญาหลายคนนั้น เป็นนักคิดที่ส่งอิทธิพลต่อข้อถกเถียงที่สำคัญในทางปรัชญามากหลายศตวรรษจวบจนปัจจุบัน รวมถึงได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้ที่ให้ความสำคัญกับการใช้ชีวิตอย่างรอบคอบเป็นที่สุดตลอดจนมีความเด็ดเดี่ยวในทางคุณธรรมจนเป็นที่ประจักษ์อย่างยากจะปฏิเสธได้ แต่การข้อนี้ก็ดูจะไม่ได้ทำให้การอ้างเหตุผลทางปรัชญาครั้งสุดท้ายในชีวิตของเขา⁴¹ นั้นได้รับการให้ความสำคัญมาพิจารณากันต่อแบบจริงจัง ในระดับเดียวกับการให้ความสำคัญต่อโสเครตีส ในฐานะบรรพบุรุษการคิดสำคัญของวงการปรัชญา ก่อนจะจบบทความ ผู้เขียนขอนำเสนอข้อสังเกตบางประการต่อความสำเร็จและนัยยะบางประการของการอ้างเหตุผลที่เราได้พิจารณากันมา ดังนี้

แม้เราจะได้ข้อสรุปว่า พันธะทางการเมืองจากความกตัญญูนั้นเรียกร้องให้กระทำการบางอย่างที่มีความเฉพาะเจาะจงเพื่อตอบสนองต่อพันธะนั้น แต่ทิศทางที่แน่นอนในเรื่องการเมืองนั้นไม่ได้ยืนยันว่าเมื่อนำข้อพิจารณาเรื่องความกตัญญูไปพิจารณาเรื่องอื่นๆ แล้วจะได้ข้อสรุปที่มีความเฉพาะเจาะจงในระดับเดียวกัน และเราจะต้องเข้าใจให้ดีด้วยว่า บทความนี้มีได้ยืนยันแต่อย่างใดเลยว่าพันธะทางการเมืองนั้นมีน้ำหนักบังคับเหนือพันธะทางศีลธรรมชนิดอื่นๆ ซึ่งจริงๆ แล้วเรียกร้องให้เราตอบสนองต่อมันอยู่แทบทุกขณะและอยู่อย่างหลากหลายพันธะด้วยกัน ตามความเห็นของผู้เขียนแล้วปัญหาเรื่องข้อเรียกร้องจากพันธะทางศีลธรรมที่หลากหลายและขัดแย้งกันนั้น ดูจะไม่มีทางแก้ไขให้ตกไปจากชีวิตของมนุษย์ได้ แต่กระนั้นความจริงข้อนี้ก็ไม่ได้เกี่ยวอะไรกับข้อสรุปของเราที่ว่า พันธะทางการเมืองจากความกตัญญูนั้นมีอยู่จริงและกำลังเรียกร้องให้เราตอบสนองต่อมันอยู่ในตลอดเวลา ส่วนเราจะ

⁴¹ เพื่อสนับสนุนการยอมเชื่อฟังคำพิพากษา (ซึ่งในความเห็นของหลายคนเป็นคำพิพากษาที่ไม่ชอบธรรม) ของนครรัฐเอเธนส์ให้เขาต้องตายด้วยการดื่มยาพิษ ซึ่งโดยสาระสำคัญแล้วก็คือการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

ตอบสนองต่อมันได้มากนักน้อยเพียงไรนั้น เป็นอีกประเด็นหนึ่งที่เราต้องใช้หน้ากระดาษเพื่อพิจารณากันมากกว่าบทความนี้หลายเท่าตัว

ข้อสงสัยหนึ่งที่ผู้เขียนขอหยิบยกขึ้นมาเองก็คือที่ว่า เป็นไปได้ไหมที่การเหตุผลของบทความนี้แม้จะเชื่อถือได้ แต่ในที่สุดแล้วนั้นความน่าเชื่อถือของมันเองจะส่งผลให้มันไม่น่าเชื่อถือในท้ายที่สุด หรือที่เรียกกันว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ ‘แพ้ภัยตัวเอง’ (self-defeating argument) ข้อสงสัยดังกล่าววางอยู่บนความเข้าใจที่ว่า ถ้าหากทุกคนถูกเรียกร้องให้เชื่อฟังกฎหมายตามพันธะดังกล่าวแล้วละก็ การเชื่อฟังกฎหมายของคนทั้งหลายเหล่านั้น (แม้จะมีฐานะเป็นประโยชน์ที่ถูกให้แก่เรา) ก็จะไม่มีความสมมติพอที่จะทำให้เกิดพันธะแห่งความกตัญญูอีกต่อไป เนื่องจากเหตุผลของการเชื่อฟังกฎหมายดังกล่าวคือการ ทำตามหน้าที่ทางศีลธรรม (duty-meeting action) จึงอาจถูกมองได้ว่าเป็นการ *ถูกบังคับ* ให้กระทำในรูปแบบหนึ่ง ถ้าเป็นเช่นนั้น เราก็ไม่จำเป็นต้องคิดว่าการกระทำดังกล่าวนั้นเป็นการสร้างบุญคุณใดๆ กับเรา ผู้เขียนคิดว่าข้อโต้แย้งที่อาจมีขึ้นได้ดังกล่าวนี้น่าจะขาดข้อพิจารณาที่สำคัญบางประการไป กล่าวคือพันธะทางการเมืองนั้นเรียกร้องให้เรา *กระทำการ* บางอย่าง คือเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ แต่ไม่ได้เรียกร้องให้การเชื่อฟังของเรานั้นจำเป็นต้องมีเหตุผลเดียวเท่านั้น คือการ *ทำตาม* พันธะ ถ้าหากว่าจะมีบางคนซึ่งยังเห็นควรที่จะเชื่อฟังกฎหมายด้วยเหตุผลอื่นที่เขาคิดเหมาะสมกว่าการเลือกเชื่อฟังจากพันธะแห่งความกตัญญู จะต้องหมายความว่าเขาคนนั้นกระทำละเมิดพันธะแห่งความกตัญญู คงไม่ใช่เช่นนั้นแน่ ผู้เขียนเชื่อว่า แม้พันธะทางการเมืองจากความกตัญญูจะถูกยอมรับและปฏิบัติตามกันอย่างทั่วไป ก็ยังจะมีคนอีกจำนวนหนึ่งที่ไม่ยอมเลือกปฏิบัติตามกฎหมาย จาก พันธะแห่งความกตัญญูอยู่ บุคคลดังกล่าวหลายคนจึงยังอาจเรียกได้ว่าเป็นผู้ให้ประโยชน์คือ ‘รัฐ’ แก่เราอยู่ และเราก็มีพันธะที่จะต้องแสดงความกตัญญูต่อเขาด้วยการเชื่อฟังกฎหมายอยู่ดี

บรรณานุกรม

Berger, Fred. “Gratitude”, *Ethics* 85 (July 1975), p.299.

Fitzgerald, Patrick. “Gratitude and Justice”, *Ethics* 109 (October 1998), pp.119-153.

Klosko, George. “Political Obligation and Gratitude”, *Philosophy & Public Affairs.*, 18 (no.4, 1989), pp. 352-8.

Rothbard, Murray N. “Society without a State” in *Anarchism (Nomos XIX)*, eds. J. Roland Pennock and John W. Chapman, New York University Press., 1978., pp.191-207.

Simmons, A. John., *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979.

Walker, A.D.M..“Obligations of Gratitude and Political Obligation”, *Philosophy&Public Affairs* 18 (no.4, 1989), pp. 359-64.

Walker, A.D.M..“Political Obligation and the Argument from Gratitude”, *Philosophy&Public Affairs* 17 (no.3, 1988), p. 192.