

# อริสโตเติลกับรัฐประหาร “19 กันยา”\*

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์\*\*

---

\* จากเอกสารนำเสนอประกอบการบรรยายในการประชุมวิชาการรัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์แห่งชาติครั้งที่ 7 เรื่อง “เสรีภาพ อำนาจ จริยธรรม กับการเมืองไทย”, วันที่ 29 พฤศจิกายน 2549 ณ มหาวิทยาลัยรามคำแหง

งานประชุมประจำปีทางรัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์แห่งชาติครั้งนี้แม้จัดโดยคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง แต่ได้รับทุนสนับสนุนอย่างสำคัญจากสภาวิจัยแห่งชาติ และเหตุผลที่ข้าพเจ้าถูกเชิญมาบรรยายก็เกี่ยวข้องกับสภาวิจัยแห่งชาติโดยตรง

\*\* คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ศูนย์ข่าวสารสันติภาพ มูลนิธิเพื่อการศึกษาประชาธิปไตยและการพัฒนา



รัฐประหาร “19 กันยา” แตกต่างจากรัฐประหารหลายครั้ง (ถ้านับเฉพาะที่มีการเคลื่อนกำลังเพื่อก่อการเปลี่ยนแปลงทั้งที่สำเร็จและล้มเหลวก็รวม 17 ครั้ง) ที่เคยเกิดขึ้นในประเทศไทยหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 เพียงไร เป็นประเด็นวิจัยทางวิชาการที่น่าจะนำมาศึกษาได้ในเชิงรัฐประหารเปรียบเทียบในสังคมไทย เช่นบางคนอาจตั้งคำถามถึง

- แรงจูงใจและภูมิหลังของผู้ทำรัฐประหาร เช่นงานศึกษาของชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์ เรื่อง “Supernatural Prophecy in Thai Politics: The Role of a Spiritual Cultural Element in Coup Decisions” (Ph.D. dissertation, Claremont Graduate School, 1991)

- บริบททางสังคมการเมืองในการก่อรัฐประหารแต่ละครั้ง

- กระบวนวิธีที่ผู้ทำรัฐประหารซึ่งมักจะเป็นทหารถอนตัวออกจากอำนาจ เช่นงานของ Talukder Maniruzzaman, *Military Withdrawal from Politics: A Comparative Study* (Cambridge, Mass.: Ballinger Publishing Company, 1987)

ชี้ให้เห็นถึงวิธีการที่ทหารถอนตัวออกจากอำนาจในหลายวิธี ได้แก่

- ถอนแบบวางแผนและมีโครงการหลังจัดการเลือกตั้ง (กรณีของไทยปี 2522)
- ถอนแบบฉับพลันหลังมอบอำนาจให้รัฐบาลเฉพาะกาล (กรณีลาวปี 2505)
- ถอนเพราะการปฏิวัติสังคม (กรณีการปฏิวัติใหญ่ในจีน 2492 และชัยชนะของ

เวียดนามในสงครามซื้อเดียวกันปี 2518)

- ถอนเพราะการลุกขึ้นสู้ของมวลชน (การล้มอำนาจรัฐบาลทหารไทยในการเปลี่ยนแปลงจากเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 และ บึงกมลเทศ 2533)
- ถอนเพราะการรุกรานแทรกแซงจากต่างชาติ (ดังกรณี อุกันดาถูกแทนซาเนียบุกในปี 2522, อาร์เจนตินาถูกอังกฤษบุกในสงครามมาลวินาส์ ปี 2526)<sup>1</sup>

● ผลของการก่อรัฐประหารนั้นๆ ต่อพัฒนาการประชาธิปไตยในสังคมไทย

● ในระดับนานาชาติก็อาจทำการศึกษารัฐประหารเปรียบเทียบ ก็นำการก่อรัฐประหารครั้งสำคัญที่โดดเด่นเป็นพิเศษมาเทียบกับการรัฐประหารที่เกิดขึ้นในประเทศอื่นๆ เป็นการศึกษาข้ามวัฒนธรรมที่ดูจะยังมีอยู่ไม่มากนัก ผิดกับการศึกษาการปฏิวัติเปรียบเทียบ เช่นงานของ Theda Skocpol, *States and social revolutions: a comparative analysis of France, Russia, and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)

รัฐประหาร “19 กันยา” เป็นรัฐประหารที่แตกต่างเป็นพิเศษจากรัฐประหารครั้งอื่นๆ หลายประการ แต่ที่น่าสนใจในที่นี้เห็นจะอยู่ที่ เป็นการรัฐประหารซึ่งมีผู้ออกมาวิพากษ์วิจารณ์ด้วยความเห็นที่แตกต่างขัดแย้งกันมากที่สุดเป็นประวัติการณ์ อาจตั้งคำถามแรกได้ว่าที่เกิดความขัดแย้งแตกต่างกันเช่นนี้เป็นผลของอะไร?

คงกล่าวได้ว่า การถกเถียงเหล่านี้เป็นผลของตัวการรัฐประหารครั้งนี้เองผสมกับพื้นฐานของปัญญาชนที่ออกมาวิพากษ์วิจารณ์รัฐประหาร เพราะคนเหล่านี้ไม่น้อยผ่านเส้นทางเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงทางการเมืองสำคัญๆ อย่าง 14 ตุลาคม 2516 - 6 ตุลาคม 2519 - และ พฤษภาคม 2535 คนต่างรุ่นที่เดินทางผ่านประสบการณ์เหล่านี้ย่อมมีท่าทีต่อรัฐประหาร 19 กันยา อย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น

● ถ้าวิเคราะห์เรื่องนี้ในเชิงช่วงอายุหรือรุ่นราวของผู้วิพากษ์วิจารณ์ (gerontology-วัยหรือ “รุ่น” วิทยา?) น่าสนใจที่จะพิจารณาว่า คนที่ผ่านเหตุการณ์พฤษภาคม 2535 แต่อย่างเดียว จะมีทัศนคติเหมือนหรือต่างอย่างไรจากคนที่ผ่านเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ในบ้านเมืองมาทั้ง 3 ครั้ง หรือ

● รัฐประหาร 19 กันยา จะมีความหมายอย่างไรกับผู้ที่เชื่อมโยงตนเองเข้ากับเหตุการณ์ 6 ตุลาเป็นพิเศษ ความหมายเหล่านี้เหมือนหรือต่างอย่างไรจากคนที่หลงลืม

<sup>1</sup> ดูบทวิพากษ์งานชิ้นนี้ได้ใน เกษียร เตชะพีระ, “อาหารจะถอนทัพกลับค่าย?: ทฤษฎีลัทธิแก้วว่าด้วยทหารกับการเมืองของมานิรัฐชาตินิยม, ลีฮู, นายผี และเบโรเฟน,” *รัฐศาสตร์สาร*, 16: 3 (กันยายน-ธันวาคม 2533), หน้า 40-71



หรือไม่อยากจะจดจำ “6 ตุลา” ไปแล้ว

๑ นอกจากนั้นยังอาจเป็นเพราะประเพณีทางวิชาการแนววิพากษ์ที่เปลี่ยนไป โดยเฉพาะแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจที่ซับซ้อนในแนวทางหลังสมัยใหม่ ก็ย่อมมีผลต่อทิศทางและประเด็นการถกเถียงทางวิชาการเหล่านี้

๒ ที่สำคัญบรรยากาศทางเทคโนโลยีอันเปลี่ยนแปลงไป ทำให้ทศนทนาวิพากษ์วิจารณ์อย่างเข้มข้นไปปรากฏในพื้นที่โลกไซเบอร์ซึ่งคนที่เข้าถึงอินเทอร์เน็ตสามารถตั้งอ่านและให้ความเห็นร่วมด้วยได้

๓ และประการสุดท้ายคือ จังหวะเวลาทางประวัติศาสตร์ที่เกิดเหตุรัฐประหารครั้งนี้ (historical moment) การที่เกิดรัฐประหาร 19 กันยา ในวาระพระเจ้าอยู่หัวทรงครองราชย์นาน 60 ปี ซึ่งมาพ้องกับวาระครบรอบ 30 ปี 6 ตุลา (ในปี 2549 นี้) มีส่วนทำให้เบื้องหน้าเบื้องหลังของรัฐประหารทั้งในแง่พลังทางการเมืองและวาทกรรมที่ถูกนำมาใช้ในครั้งนี้ กลายเป็นปมวิพากษ์วิจารณ์มากขึ้น

### ทำไมจึงสามารถ (ควร) พูดถึงรัฐประหาร 19 กันยา กับ อริสโตเติล?

ในประวัติปรัชญาการเมือง ชื่อของอริสโตเติลเป็นชื่อนักปรัชญาที่ทรงอิทธิพลในสาขาวิชาต่างๆ ทั้งนี้เพราะเขาได้เขียนงานสำคัญๆ ในแขนงวิชาหลากหลาย ทั้งชีววิทยาและวาทศิลป์ ทั้งงานอภิปรัชญาสำคัญไปจนถึงหนังสือที่ถือกันว่าเป็นตำรารัฐศาสตร์เล่มแรกของโลกคือ *Politics* จนกระทั่งในสมัยกลางนั้นถ้ามีใครกล่าวถึง “The Philosopher” ก็ทราบกันทั่วไปว่าหมายถึงอริสโตเติลเท่านั้น<sup>2</sup>

การศึกษาค้นคว้าความคิดของอริสโตเติลในฐานะความคิดทางปรัชญาที่มีความหมายในศตวรรษที่ยี่สิบหรือยี่สิบเอ็ดไม่ใช่เรื่องประหลาด จะเห็นได้จากงานของนักปรัชญาคนสำคัญแห่งยุค เช่น Alasdair MacIntyre<sup>3</sup> และ Martha Nussbaum<sup>4</sup> ก็อาศัยความคิดของอริสโตเติลเป็นรากฐานในการนำเสนอความคิดของตน ทั้งหมดนี้น่าจะหมายความว่าความคิดของอริสโตเติลมีคุณค่าต่อการอภิปรายปัญหาปรัชญามาจนทุกวันนี้

<sup>2</sup> เช่นงานเขียนของไอควินัส โปรดพิจารณา St. Thomas Aquinas, “Politics and Law,” in Mitchell Cohen and Nicole Fermon, eds., *Princeton Readings in Political Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), p. 145.

<sup>3</sup> Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Indiana: The University of Notre Dame Press, 1984).

<sup>4</sup> Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).



แต่การตั้งประเด็นอภิปรายปัญหา “อริสโตเติลกับรัฐประหาร 19 กันยา” จะไม่ไกลเกินจินตนาการไปหรือ อาจกล่าวได้ว่าคงไม่ใช่เช่นนั้น โดยเฉพาะถ้าพิจารณาการอาศัยความคิดของอริสโตเติลมาเปิดพื้นที่พิเคราะห์ปัญหาต่างๆ ที่มีได้เกิดขึ้นในยุคกรีก เช่น ปัญหาการพาณิชย์ในเศรษฐศาสตร์การเมืองของรัฐบุรุษอเมริกันยุคก่อร่างสร้างประเทศคือ Alexander Hamilton ด้วยการอภิปรายแนวคิดของเขาโดยให้ความสำคัญยิ่งกัอิทธิพลความคิดเกี่ยวกับเศรษฐศาสตร์ของอริสโตเติลที่ปรากฏอยู่ในหนังสือ *Politics*<sup>5</sup> หรือปัญหาของภาคประชาสังคมและการปะทะต่อรองเพื่อแสวงหาชีวิตที่ดี<sup>6</sup> หรือปัญหาความอยู่ดีธรรมบนฐานของอคติทางเชื้อชาติในโลกใหม่โดยเฉพาะที่เกิดขึ้นกับชาวอเมริกันอินเดีย<sup>7</sup> หรือการค้นหานักคิดสายอริสโตเติลในประเพณีนักคิดชาวอาหรับในอารยธรรมอิสลาม<sup>8</sup> เป็นต้น

งานเหล่านี้แสดงว่าแม้อริสโตเติลจะมีชีวิตอยู่เมื่อสองพันปีก่อน และโลกของอริสโตเติลจะมีนครรัฐกรีกเป็นบริบททางประวัติศาสตร์ก็ตาม แต่ความคิดของอริสโตเติลก็ยังมีคุณค่าข้ามพ้นขอบเขตทั้งกาลเวลาและประเด็นที่เกี่ยวข้องในสายตาของนักวิชาการมากมาย

ทั้งหมดนี้เป็นเหตุผลว่า *สามารถ* นำเรื่อง “อริสโตเติลกับรัฐประหาร 19 กันยา” มาเป็นประเด็นศึกษาได้ แต่ไม่ใช่เหตุผลหลักที่ทำให้ข้าพเจ้าคิดว่า *ควร* พูดถึงประเด็นนี้ต่อหน้านักรัฐศาสตร์ของไทยในวันนี้

เหตุผลหลักที่ข้าพเจ้าคิดว่า *ควร* นำอริสโตเติลกับรัฐประหาร 19 กันยา มาพูดถึงในที่ประชุมนี้ เป็นเพราะเรื่องดังกล่าวถูกนำไปใช้เป็นข้อสอบวิชาปรัชญาการเมืองระดับปริญญาเอก โดยนักปรัชญาการเมืองคนสำคัญของประเทศคือ ศาสตราจารย์ สมบัติ จันทร์วงศ์ ข้อสอบนี้มีว่า

“จงอ่านบทความ ‘The moral enigma of a popular coup’ ของ อ.ชัยวัฒน์<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> โปรดพิจารณา Michael D. Chan, *Aristotle and Hamilton on Commerce & Statesmanship* (Columbia: University of Missouri Press, 2006).

<sup>6</sup> โปรดพิจารณา Mark A. Young, *Negotiating the Good Life: Aristotle and the Civil Society* (Burlington: Ashgate, 2005).

<sup>7</sup> เช่นใน Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians: A study in race prejudice in the modern world* (Indiana: Indiana University Press, 1970).

<sup>8</sup> F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelians in Islam* (New York: New York University Press, 1968).

<sup>9</sup> Chaiwat Satha-Anand, “The moral enigma of a popular coup,” *Bangkok Post*, September 25, 2006, op-ed. ดูภาคผนวกในเล่มนี้ หน้า 168-171



และอ่านบทวิจารณ์บทความนี้ของ อ.สมบัติ<sup>10</sup> แล้วจึงวิจารณ์บทความทั้งสองจากมุมมองของ Carl Schmitt's *The Concept of the Political* กรุณาตอบโดยใช้การอ้างอิงอย่างมีระบบเพื่อแสดงว่าได้มีการวิเคราะห์จากมุมมองของ *The Concept of the Political* อย่างแท้จริง”

ความเห็นของข้าพเจ้าต่อรัฐประหาร 19 กันยา เป็นที่ทราบกันทั่วไป กระนั้นก็ยัง มีบางคนเห็นว่าข้าพเจ้าสนับสนุนรัฐประหาร 19 กันยา ด้วยเหตุที่เคยกล่าวไว้ว่า รัฐประหารนี้เป็นสันติวิธี เพราะไม่มีผู้ใดบาดเจ็บล้มตาย ที่จริงในทางทฤษฎีคงตั้งคำถามกันได้ว่า รัฐประหารแบบสันติวิธีเกิดขึ้นได้หรือไม่ (ทำนองเดียวกับการตั้งคำถามว่า การปฏิวัติโดยสันติวิธีเป็นไปได้หรือไม่) หรือในทางกลับกัน การใช้วิธีการที่ถือกันว่าเป็นสันติวิธีโดยตรง อย่าง การคว่ำบาตรทางเศรษฐกิจจะถือว่าเป็นการใช้ความรุนแรงได้หรือไม่<sup>11</sup> เรื่องทั้งหมดนี้เกี่ยวข้องกับความเข้าใจว่าอะไรคือสันติวิธีอย่างสำคัญ ถ้าใช้กรอบความคิดเกี่ยวกับความรุนแรงอย่างกว้างและคำนึงถึงผลที่ปรากฏและซ่อนอยู่ ก็อาจแลเห็นความรุนแรง ซุกอยู่ในซอกหลืบของวิธีการที่นำมาใช้ได้มาก แต่ถ้าใช้กรอบความคิดเกี่ยวกับความรุนแรงอย่างแคบและคำนึงถึงเฉพาะผลที่เกิดขึ้นให้เห็นชัด (เช่นมีคนถูกฆ่าหรือไม่)<sup>12</sup> ก็อาจตั้งคำถามกับรัฐประหารครั้งนี้ได้จากอีกหลายมุมมอง

แต่ทั้งหมดนี้ไม่เกี่ยวกับอริสโตเติล

ที่เกี่ยวข้อง บทวิจารณ์ของอาจารย์สมบัติต่อ “The moral enigma of a popular coup” ของข้าพเจ้า

ประเด็นสำคัญของบทความนั้นคือ ข้าพเจ้าคิดว่าเข้าใจเหตุผลของผู้ก่อรัฐประหาร และโดยเฉพาะผู้ที่สนับสนุนรัฐประหารครั้งนี้ได้ แต่ข้าพเจ้าก็ยังเห็นด้วยไม่ได้ เพราะผลที่เกิดขึ้นของวิธีการที่เลือกใช้ต่อสังคมไทยโดยรวม ซึ่งเท่ากับเป็นการตอกย้ำยืนยันว่า วิธีการแก้ปัญหาทางการเมืองด้วยการสนทนา พุดจา และ ใช้เหตุผลนั้นมีข้อจำกัด และที่สุดก็ต้องยอมรับการขู่ว่าจะใช้ (หรือการใช้) ความรุนแรงมาแก้ปัญหาของบ้านเมือง สภาพเช่นนี้ทำให้ข้าพเจ้า (หรือคนที่คิดคล้ายๆ กับข้าพเจ้า) ตกอยู่ในปมปริศนาทางศีลธรรม ซึ่งต่างจากผู้คนฝ่ายอื่นๆ ที่สำคัญอีกสองพวกคือ พวกแรกชัดเจนว่าตนไม่เห็น

<sup>10</sup> ดูภาคผนวกในเล่มนี้ หน้า 172-173

<sup>11</sup> ลองพิจารณาผลของการใช้นโยบายคว่ำบาตรต่อประชาชนชาวอิรักใน *The impact of sanctions on Iraq: the children are dying* (Reports by UN Food and Agriculture Organization) (New York: World View Forum, Inc. 1996).

<sup>12</sup> เช่นความรุนแรงคือการฆ่า เช่นที่ใช้ใน Glenn D. Paige, *Nonkilling Global Political Science* (Philadelphia: Xlibris, 2000).



ด้วยการรัฐประหารและเห็นว่าเหตุผลต่างๆ ที่ฝ่ายสนับสนุนยกมาเป็นข้ออ้างล้วน ฟังไม่ขึ้นทั้งนั้น กับพวกหลังซึ่งก็ชัดเจนว่าตนเห็นด้วยการรัฐประหารและรับเหตุผล ของฝ่ายก่อรัฐประหารได้อย่างไม่กังขา ที่ว่าต่างก็เพราะสำหรับผู้คนทั้งสองกลุ่มนี้ พวกเขา ล้วนไม่มีความกังขาทางศีลธรรม แต่ข้าพเจ้ามี

ข้าพเจ้าเห็นว่า รัฐประหาร 9/19 มีคุณูปการต่อวิชารัฐศาสตร์ เพราะได้ทำให้ สังคมไทยและนักรัฐศาสตร์ต้องเผชิญกับปริศนาทางศีลธรรมอย่างซึ่งหน้า เมื่อเกิดรัฐ- ประหารขึ้นในอดีต ทางเลือกเชิงศีลธรรมไม่ใช่เรื่องยากนัก เพราะมักเป็นการเลือกกระหว่าง ฝ่ายทหารที่แย่งอำนาจกันเอง หรือ ระหว่างรัฐบาลที่ไร้ความชอบธรรมกับการรัฐประหาร โดยกลุ่มคนที่ดูเหมือนว่าจะ “ดีกว่า” คนที่ถูกล้มอำนาจไป ในครั้งนั้นๆ ปัญหาจึงเป็น เรื่องของสิ่งที่อริสโตเติลเรียกว่า “techne” คือปัญหาว่าจะหาหนทางต่อสู้กับฝ่ายที่ยึด อำนาจอย่างไร (ไม่ว่าจะในกรณี 14 ตุลาคม 2516 หรือพฤษภาคม 2535) ผิดจากใน ครั้งนี้เพราะรัฐบาลที่ถูกล้มไปเป็นรัฐบาลซึ่งมีที่มาอย่างชอบธรรมภายใต้รัฐธรรมนูญที่ ถือกันว่าดีที่สุดในฉบับหนึ่ง แต่ตั้งที่ได้แสดงความเห็นไว้ เหตุผลของฝ่ายที่ก่อรัฐประหาร ก็เป็นสิ่งที่เข้าใจได้แม้จะรับการรัฐประหารไม่ได้ก็ตาม ผลก็คือ ปริศนาทางศีลธรรมที่ทำให้ สังคมไทยต้องค้นหาตนเองและครุ่นคิดถึงอนาคตทางสังคมการเมืองพร้อมๆ กันไปกับการ ตั้งคำถามเรื่องความถูกต้องความผิดในปริมณฑลทางการเมือง

ประเด็นสำคัญในบทวิจารณ์ของอาจารย์สมบัติ จันทรวงศ์ คือ

*ประเด็นแรก* อาจารย์สมบัติชี้ว่า รัฐประหารครั้งนี้ไม่ใช่ความขัดแย้งหรือการปะทะ กันระหว่างเผด็จการกับประชาธิปไตย ที่จริงข้าพเจ้าเห็นว่ารัฐประหารแทบทุกครั้งก็ไม่ใช่ ความขัดแย้งระหว่างฝ่ายเผด็จการกับประชาธิปไตยเสมอไป ส่วนมากเป็นความขัดแย้ง ระหว่างเผด็จการกับเผด็จการ ระหว่างผู้กุมอำนาจหรือชนชั้นนำต่อสู้กันเอง แต่รัฐประหาร 19 กันยา เป็นปัญหาความขัดแย้งระหว่างฝ่ายหนึ่งซึ่งมีที่มาแห่งอำนาจผ่านการได้รับ เลือกตั้งมาโดยชอบกับอีกฝ่ายหนึ่งซึ่งเข้าไปยึดอำนาจ

อาจารย์สมบัติเห็นว่า กองทหารซึ่งใช้ในวันที่ 19 กันยา เป็นปฏิบัติการของสังคม ประชาธิปไตยต่อรัฐบาลซึ่งมีปัญหา และนี่เป็นสิทธิของสังคมประชาธิปไตยที่จะปกป้อง (defend) ตัวเอง จริงอยู่เป็นสิทธิของประชาธิปไตยที่จะปกป้องตัวเอง แต่ปรกติสิทธิ ของประชาธิปไตยที่จะปกป้องตัวเองนั้นต้องตั้งคำถามประกอบหลายข้อ คือ

ข้อแรก การใช้กำลังแบบนั้น คือใช้กำลังทหารเข้ายึดอำนาจ เป็นสิทธิของประชา- ธิปไตยหรือไม่

ข้อสอง ใครเป็นผู้ใช้กำลัง “ป้องกันประชาธิปไตย” ดังกล่าว เพราะมีข้อต่างอยู่ มากระหว่างการ “ป้องกันประชาธิปไตย” โดยอาศัยกำลังของรัฐหรือโดยที่ภาคประชา สังคมใช้อำนาจของตนเอง ซึ่งน่าจะมีผลต่อชนิดของสังคมการเมืองที่จะอุบัติขึ้นหรือ



เปลี่ยนแปลงไปหลังจากเกิดการ “ป้องกันประชาธิปไตย” ดังกล่าว

คำถามสำคัญคือ ในสายตาคนจำนวนหนึ่งเห็นว่ารัฐบาลทักษิณมิได้เป็นประชาธิปไตยแล้ว แต่ในสายตาคนอีกจำนวนมากนั้นยังถือว่ารัฐบาลนั้นเป็นประชาธิปไตยอยู่ด้วยมีคนสนับสนุนและเลือกเขาเข้ามา แม้จะกล่าวว่าเป็นการคิดเรื่องประชาธิปไตยบนฐานของการเลือกตั้งเท่านั้น แต่การเลือกตั้งก็เป็นปัจจัยหนึ่งของกระบวนการประชาธิปไตย มิใช่หรือ อาจารย์สมบัติเห็นว่า “democratic means has nothing to do when a democratic society is fighting for its survival - ไม่มีที่ทางสำหรับวิธีการประชาธิปไตย ในเวลาที่สังคมประชาธิปไตยต้องต่อสู้เพื่อเอาตัวรอด” กระนั้นข้าพเจ้าก็เห็นว่ายังมีวิธีการอื่นๆ ในการต่อสู้ที่ยังใช้ได้ แม้บางคนจะเห็นว่าไม่มีวิธีอื่นอีกแล้วจึงต้องใช้การรัฐประหารแบบนี้<sup>13</sup>

แต่ที่สำคัญกว่าคือ *ประเด็นที่สอง* อาจารย์สมบัติเห็นว่า ข้าพเจ้าเข้าใจการเมืองผิด ดังที่ข้าพเจ้ากล่าวว่า “coup is morally wrong - รัฐประหารเป็นสิ่งซึ่งผิดเสมอไป” อาจารย์สมบัติตั้งคำถามว่า “since when has ethics (or politics for that matter) become a real ethical science? - การเมืองกลายมาเป็นศาสตร์ในเชิงทฤษฎีตั้งแต่เมื่อไร?” คำถามนี้เองที่เชื่อมโยงรัฐประหาร 19 กันยา เข้ากับอริสโตเติลโดยตรง เพราะในทัศนะของอริสโตเติล การเมืองอยู่ในปริบทของศาสตร์เชิงปฏิบัติ มิใช่ศาสตร์เชิงทฤษฎี ศาสตร์เชิงปฏิบัตินั้นต้องคิดถึงการเปลี่ยนแปลงของบริบทที่เปลี่ยนไป ดังนั้นไม่สามารถกล่าวได้ว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งหรือการกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งจะถูกหรือผิดตลอดเวลานี้คือข้อต่างของศาสตร์สองชนิดในความเห็นของอริสโตเติล จากฐานคิดนี้เท่ากับว่าการที่ข้าพเจ้ากล่าวว่ารัฐประหารเป็นสิ่งผิดก็ใช้ไม่ได้ในทางการเมืองเพราะตั้งอยู่บนฐานความเข้าใจการเมืองที่ผิด

ข้าพเจ้าเห็นว่าการเข้าใจ “การเมือง” คงต้องซับซ้อนกว่านั้นทั้งจากแง่มุมความคิดของอริสโตเติลเอง และในแง่ข้อจำกัดอันเกิดจากวิถีคิดของอริสโตเติล ข้อโต้แย้งของข้าพเจ้าจะประกอบด้วยสองทัศนะนักปรัชญาการเมืองต่อความคิดของอริสโตเติลและสองคำถามต่อวิชารัฐศาสตร์ดังนี้

- ทัศนะของ Eric Voegelin: ศาสตร์ของการเมืองในทัศนะของอริสโตเติล
- ทัศนะของ Leo Strauss: อริสโตเติลในฐานะผู้ก่อตั้งวิชารัฐศาสตร์
- คำถามต่อวิชารัฐศาสตร์ 1: รัฐศาสตร์เป็นศาสตร์แห่งการปฏิบัติสำหรับใคร?
  - สำหรับนักการเมือง (Aristotle’s legislators)

---

<sup>13</sup> โปรดพิจารณา ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, *ทำทนายทางเลือก* (ฉบับแก้ไขปรับปรุงใหม่ พิมพ์ครั้งที่สอง) (กรุงเทพฯ: ฟาเคียวกัน, กำลังจะตีพิมพ์)



- สำหรับสังคมการเมือง (Aristotle’s polis)
- สำหรับนักรัฐศาสตร์เอง
- คำถามต่อวิชารัฐศาสตร์ 2: ที่ตั้ง (sites) ของวิชารัฐศาสตร์ (ในสภา, ราชวัง หรือในตลาด Agora) มีส่วนสัมพันธ์อย่างไรกับชะตากรรมของวิชารัฐศาสตร์?

ในที่นี้ข้าพเจ้าใช้งานเพียงสองชิ้นเป็นหลักในการตีความอริสโตเติล ทั้งสองชิ้นเป็นงานเขียนของผู้เป็น “บาจรีย์” (อาจารย์ของอาจารย์) ของข้าพเจ้าทั้งคู่ เพราะ Leo Strauss เป็นอาจารย์ของอาจารย์สมบัติ ขณะที่ Eric Voegelin เป็นอาจารย์ของอาจารย์ Manfred Henningsen ครูปรัชญาการเมืองของข้าพเจ้า แต่ที่สำคัญยิ่งกว่าความสัมพันธ์ส่วนบุคคลคือ นักวิชาการจำนวนมากถือว่า ทั้ง Eric Voegelin และ Leo Strauss เป็นนักปรัชญาการเมืองคนสำคัญที่สุดสองคนในศตวรรษที่ 20<sup>14</sup>

Eric Voegelin (ค.ศ. 1904-1985) มีงานเขียนที่รวบรวมไว้ (Collected works) ถึง 35 volumes ในช่วงปี ค.ศ. 2000 งานชิ้นที่จะกล่าวถึงคือ “Plato and Aristotle” จากหนังสือ *The Collected Works of Eric Voegelin* งานชิ้นนี้จัดว่าอยู่ในชุด *Order and History* อันลือชื่อของเขา ทั้งชุดมี 5 เล่ม ส่วนนี้มาจาก Volume 3 ในบทที่ว่าด้วย *Science and Contemplation* (ศาสตร์และการขบคิดใคร่ครวญ)<sup>15</sup>

<sup>14</sup> โปรดพิจารณาตัวอย่างจาก Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire* (New Haven and London: Yale University Press, 2004) และ Peter A. Petrakis and Cecil L. Eubanks, eds., *Eric Voegelin’s Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations* (Columbia and London: University of Missouri Press, 2004)

<sup>15</sup> Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin (Vol.16): Order and History (Vol. III): Plato and Aristotle*, Dante Germino, ed. and Intro. (Columbia and London: University of Missouri Press, 2000), Part II: Aristotle: Ch.8 (Science and Contemplation)

“The work that bears the title *Politics* is in its extant form constructed as the second part of a more comprehensive treatment of “political science” that also comprises the subject matters of the *Nicomachean Ethics*. In the *Ethics* Aristotle sets out to define politics as the science (or art) of human action... The science that explores the highest good and that is concerned with human action under the aspect of attaining the higher good is a “mastercraft”, and this mastercraft is the science of politics (1094 a 28).”

“...the end (telos) of political science is the good of man. We are justified in calling the science of the good of man “political science” because - even though the good of man is the same as the good of the polis, that is, *eudaimonia* (happiness)-the good of the polis is greater and more perfect,...and while it is better to attain and preserve the good



Voegelin เห็นว่าในหนังสือ *Politics* ของอริสโตเติลแท้จริงแล้วไม่ได้พูดถึงศาสตร์ของการเมือง (political science) มากนัก เรื่องดังกล่าวปรากฏมากในหนังสืออีกเล่มหนึ่งคือ *Ethics* ดังนั้นฐานการคิดเรื่องการเมืองสำหรับอริสโตเติลเป็นฐานการคิดจากวิชาจริยศาสตร์มากกว่า

ใน *Ethics* อริสโตเติลนิยามการเมืองในฐานะศาสตร์ของการกระทำของมนุษย์ และการกระทำของมนุษย์ที่สำคัญคือมุ่งไปสู่สิ่งที่ดีงามสูงสุด ดังนั้นศาสตร์ทางการเมืองหรือรัฐศาสตร์จึงกลายเป็นศาสตร์ขั้นสุดยอด (master craft) ที่เป็นเช่นนี้เนื่องเพราะเป้าหมายสุดท้ายของรัฐศาสตร์คือความดีงามของมนุษย์ (the good of man) ดังนั้นในความเห็นของอริสโตเติลเราจึงสามารถเรียกศาสตร์ว่าด้วยความดีงามของมนุษย์ว่ารัฐศาสตร์ เพราะถึงแม้ว่าความดีงามของมนุษย์จะเป็นสิ่งเดียวกับความดีงามของสังคมการเมืองก็ตาม แต่ความดีงามของสังคมการเมืองเป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่กว่า สมบูรณ์กว่า และดังนั้นถึงแม้การทำให้ชีวิตที่ดีของมนุษย์คนหนึ่งจะสำคัญ แต่การคิดถึงชีวิตที่ดีของชนชาติหรือของสังคมเมืองย่อมสำคัญยิ่งกว่า

ชีวิตที่ดีคืออะไร? อริสโตเติลใช้คำว่า eudaimonia คือ “ความสุข” มาตอบคำถามนี้ แต่ความสุขคืออะไร? สำหรับบางคนความสุขคือการใช้ชีวิตที่พึงพอใจ เข้าับ

---

of one man than nothing at all, it is nobler and more divine to attain it for a nation (ethnos) or a polis (1094b1-11).” (pp. 348-349)

“Eudaimonia can be found, according to some, in a life of pleasure and enjoyment; or, according to others, in the life of politics in which pleasure is found and honor gained through the practice of excellence of character; or, finally, the life of contemplation. Aristotle decides for the life of contemplation (bios theoretikos) as the way of life by which true eudaimonia can be achieved...” (pp. 350-351)

“The ethical virtues are desirable in man, but they are not natural faculties; they must be inculcated in man through processes that for their effectiveness depend on a suitable institutional environment. It will be the art of the lawgiver to create the proper institutions; and in this sense it is the principal purpose of political science to produce a certain character in the citizens, that is, to make them good and capable of noble actions. The meaning of political science is now contracted to the art of the lawgiver who must know which institutional arrangements will produce the desired ethical excellences and which will not...

Ethics is the science of excellences; politics is the science of the institutional means that are apt to produce the excellences in the citizens.” (p. 352)



ฟังเพลง กินเหล้า เป็นต้น สำหรับบางคน ความสุขคือชีวิตทางการเมืองซึ่งในที่สุดแล้วมนุษย์สามารถจะพบความสุขจากการเมืองได้ พบเกียรติยศศักดิ์ศรีที่ได้มาจากการทำให้บุคลิก (character) ของตนเป็นบุคลิกที่ดั่งงามสูงสุด เส้นทางนี้ก็เป็นความสุขทางการเมืองอย่างหนึ่ง และสุดท้ายความสุขคือชีวิตแห่งการสำรวมจิตใคร่ครวญ (contemplation) ซึ่งในทัศนะของอริสโตเติลนี่คือชีวิตที่ดีและมีสุขอย่างแท้จริง

อริสโตเติลแยกวิชารัฐศาสตร์ออกเป็นรัฐศาสตร์สำหรับนักปรัชญาอย่างหนึ่ง กับรัฐศาสตร์สำหรับผู้ออกกฎหมาย (law giver) อีกอย่างหนึ่ง ในแง่หน้าที่ของรัฐศาสตร์ในความหมายแรกคือการสร้างบุคลิก (character) ที่ดีของพลเมือง ทำให้คนเหล่านั้นเป็นคนดีและสามารถทำสิ่งที่ดีได้ ส่วนความหมายที่สอง รัฐศาสตร์เป็นศิลปะของการออกกฎหมาย (the art of the law giver) อย่างไรก็ตาม อริสโตเติลมองว่ารัฐศาสตร์ดำรงอยู่ในปริบทของสิ่งซึ่งเรียกว่าเป็นคุณธรรมอีกลักษณะหนึ่ง (Dianoetic Virtues) คุณธรรมแบบนี้คือส่วนรวมของความรู้ ทักษะ ความรอบคอบ ปัญญา และเหตุผล ซึ่งเป็นรัฐศาสตร์แบบที่อริสโตเติลคิดว่าควรจะเป็น

จะเห็นได้ว่าความหมายของรัฐศาสตร์ในทัศนะของอริสโตเติลนั้นมีหลากหลาย ความหมาย ตั้งแต่ความหมายที่ว่ารัฐศาสตร์เป็นศิลปะของการออกกฎหมายซึ่งมีความหมายเชิงปฏิบัติ ไปจนถึงมองว่ารัฐศาสตร์เป็น Dianoetic Virtues ซึ่งมีความหมาย

---

“Aristotle, furthermore, assigns to political science a place among the dianoetic virtues; the science that supposedly produced the classification of ethical and dianoetic virtues now becomes one of the virtues classified.” (p. 352)

“Beyond these ethical virtues lie, ๗, the dianoetic virtues, i.e., scientific knowledge -episteme, art or skill -techne, prudence -phronesis, wisdom -sophia, and intellection -nous. These are the excellences that enable us to attain truth in its varieties of first principles (intellection), universals and demonstrated truth (scientific knowledge), the mastery of a subject that results from a combination of the knowledge of first principles with scientific knowledge (wisdom), and the right means for attaining the good of man (prudence). (p. 351)

“On the one hand, the *Politics* does not contain the political science (in the narrower sense just defined) at all but only the nomothetic science. On the other hand, it is not confined to nomothetics, but also contains a lengthy discourse on household management...the political science that ultimately emerges in the *Politics* is a prudential science of nomothetics, with a rich admixture of reflections on problems of ethics and philosophical anthropology.” (p. 353)



อื่นๆ ที่มากกว่าศาสตร์เชิงปฏิบัติ นี่คือข้อถกเถียงที่ข้าพเจ้าตั้งคำถามว่าแล้วจะเข้าใจ อริสโตเติลแบบใด ดังที่เห็นต่างกันอยู่ขณะนี้ นี่เป็นคุณสมบัติอันเลิศซึ่งจะทำให้ผู้ศึกษา เข้าถึงความจริงในลักษณะต่างๆ ได้โดยใช้ปัญญา สำหรับอริสโตเติล ความจริงอันเป็น “สากล” และแสดงให้เห็นได้คือความรู้ทางวิทยาศาสตร์ (scientific knowledge) การ เป็นเจ้าของหลักวิชาต่างๆ ซึ่งเป็นผลรวมของความรู้เหล่านั้นและความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ทั้งหลายล้วนเป็นปัญญาของมนุษย์ และที่สำคัญประการสุดท้ายคือมีวิธีการที่ถูกต้อง (the right means) ในการสร้างความดีให้มนุษย์ได้ ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่า “วิธีการที่ ถูกต้อง” เป็นส่วนหนึ่งของความรู้ทางรัฐศาสตร์ ซึ่งแม้ไม่ใช่ส่วนทั้งหมดของความรู้ทาง รัฐศาสตร์แต่ก็เป็นส่วนสำคัญ

Leo Strauss (ค.ศ. 1899-1973) เขียน *The City and Man* ในปี 1964 บทที่ 1 ของงานชิ้นนี้ว่าด้วยการเมืองของอริสโตเติล<sup>16</sup> Strauss เขียนประโยคแรกว่า “ตาม ทศนะทางประเพณีแล้ว ไม่ใช่อริสโตเติล แต่เป็นโสเครตีสที่ก่อให้เกิดปรัชญาการเมือง หรือรัฐศาสตร์” Strauss กล่าวต่อไปด้วยว่า “Not Socrates or Plato but Aristotle

---

<sup>16</sup> Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978), Ch.I: “On Aristotle’s Politics”

“According to the traditional view, it was not Aristotle but Socrates who originated political philosophy or political science. More precisely, according to Cicero, Socrates was the first to call philosophy down from heaven, to establish it in the cities, to introduce it also into the households, and to compel it to inquire about men’s life and manners as well as about the good and bad things. In other words, Socrates was the first philosopher who concerned himself chiefly and exclusively, not with the heavenly or divine things, but with the human things.” (first para, p. 13)

“Not Socrates or Plato but Aristotle is truly the founder of political science: as one discipline, and by no means the most fundamental or the highest discipline, among a number of disciplines...Aristotle’s cosmology, as distinguished from Plato’s, is unqualifiedly separable from the quest of the best political order. Aristotelian philosophizing has no longer to the same degree and in the same way as Socratic philosophizing the character of ascent. Whereas the Platonic teaching presents itself necessarily in dialogues, the Aristotelian teaching presents itself necessarily in treatises. As regards the political things, Aristotle acts directly as the teacher of indefinitely many legislators or statesmen whom he address collectively and simultaneously, whereas Plato presents his political philosopher as guiding, in a conversation, one or two men who seek the best political order or about to legislate for the definite community.” (p. 21)



is truly the founder of political science” - “ไม่ใช่ทั้งโสเครติสหรือเพลโต แต่เป็น อริสโตเติลต่างหากซึ่งเป็นผู้ก่อตั้งรัฐศาสตร์ที่แท้จริงในฐานะวิชาการขึ้นมาแขนงหนึ่ง” เพราะว่าจักรวาลทัศน์ของอริสโตเติลต่างจากเพลโต กล่าวคือ จักรวาลทัศน์หรือภาพรวมของอริสโตเติลแยกออกจากการแสวงหาระเบียบทางการเมืองที่ดีที่สุดโดยเด็ดขาด ถ้า Strauss คิดเช่นนี้ก็ไม่มีวิธีคิดถึงปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลแบบอื่น นอกจากจะต้องสรุปว่าอริสโตเติลย่อมต้องสนใจการเมืองในฐานะศาสตร์เชิงปฏิบัติ เพราะการเมืองขึ้นกับสภาพที่เปลี่ยนแปลงไปและไม่ได้มุ่งสู่ระเบียบทางการเมืองที่ดีที่สุด

ดังนั้นข้อสรุปของอาจารย์สมบัติที่ว่าข้าพเจ้าเข้าใจการเมืองผิด ก็อยู่บนฐานคิดนี้ โดยความเข้าใจอริสโตเติลลักษณะนี้ คือมีจักรวาลวิทยาที่แยกออกจากการแสวงหาสังคมการเมืองที่ดีที่สุดได้ ด้วยเหตุนี้จึงไม่มีคุณลักษณะแบบเดียวกับทัศนะของโสเครติสดังกล่าว เมื่อเป็นเช่นนี้ คำสอนทางการเมืองของอริสโตเติลจึงไม่มีคุณลักษณะของการก้าวขึ้นสู่ขั้นที่สูงขึ้น (ascent) ซึ่งต่างจากปรัชญาการเมืองของโสเครติส/เพลโต ที่มุ่ง “เดินทาง” สู่สภาพที่ดีกว่าเดิมในความหมายว่า เข้าใจเรื่องที่น่ามาพิเคราะห์ (ไม่ว่าจะเป็นปัญหาอย่างความยุติธรรมหรือคุณธรรมหรือความกล้าหาญคืออะไร) เพื่อนร่วมทางในการค้นหา และที่สำคัญคือตนเองเหนือกว่าเดิม ด้วยเหตุนี้ Strauss จึงเห็นว่าคำสอนของเพลโตจึงจำเป็นต้องเป็นบทสนทนา ในขณะที่คำสอนของอริสโตเติลจำเป็นต้องเป็นความเรียง และยังคงกล่าวต่อไปอีกว่า “ในเรื่องทางการเมือง อริสโตเติลเป็นครูของนักนิติบัญญัติ เป็นครูของคนออกกฎหมาย ในขณะที่สำหรับเพลโตแล้ว นักปรัชญาการเมืองเป็นดั่งมัคคุเทศก์ทางความคิดนำคู่สนทนาของตนเพียงคนหรือสองคนที่มุ่งแสวงหาระเบียบทางการเมืองที่ดีที่สุดหรือกำลังจะบัญญัติกฎหมายสำหรับชุมชนใดเป็นการเฉพาะ”

ถ้าเชื่อเช่นนั้น ผลที่เกิดขึ้นก็คือ คำสอนทางการเมืองของอริสโตเติลในกรอบความเข้าใจดังกล่าว ก็จะเป็นรัฐศาสตร์ซึ่งสอนสำหรับคนออกกฎหมาย ถ้าจะทำหน้าที่เป็นนักรัฐศาสตร์ซึ่งสอนคนออกกฎหมาย ก็คงต้องตั้งคำถามว่าในเงื่อนไขเฉพาะในปัจจุบันเป็นอย่างไรบ้าง มีอะไรบ้างทำได้ อะไรบ้างทำไม่ได้ ซึ่งอยู่ในกรอบของศาสตร์เชิงปฏิบัติ แต่ข้อยกเถียงในที่นี้คือ มีวิธีคิดถึงคำสอนของอริสโตเติลได้หลายทาง ถ้าคิดถึง *Politics* ของ Aristotle และคำนึงถึงรัฐศาสตร์ที่ผูกพันกับชีวิตที่มีความสุขและดังนั้นคือชีวิตที่ดีอย่างแยกไม่ออก และดังนั้นจึงมุ่งสู่การสร้างบุคลิกของพลเมืองในสังคมการเมืองเช่นที่พิเคราะห์มาข้างต้นก็จะพบว่า รัฐศาสตร์ไม่ใช่แค่ศาสตร์เชิงปฏิบัติเพียงอย่างเดียว แต่มีคุณลักษณะของศาสตร์เชิงทฤษฎีด้วย

หากข้าพเจ้าตั้งคำถามว่า ในที่สุดแล้วทัศนะเช่นนี้ของ Strauss นำมาสู่วิธีการคิดถึงรัฐศาสตร์แบบไหน? ถ้าเชื่อว่าอริสโตเติลคิดถึง “การเมือง” ในลักษณะนี้ คำถามที่น่าสนใจคือเวลาอริสโตเติลสอนการเมือง สอนใครและสอนที่ไหน? จะพบว่าลูกศิษย์



ที่มีชื่อเสียงของอริสโตเติลคือพระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช อริสโตเติลสอนคนที่จะมาเป็นเจ้า สอนคนซึ่งจะมาอยู่และครองอำนาจในวัง หรือคนที่จะมาทำงานออกกฎหมายในสภา แต่เพลโตเขียนงานของเขาให้โสเครติสสอนใคร และหากข้าพเจ้าตั้งคำถามต่อไปว่าที่ใดคือที่สอนรัฐศาสตร์อย่างโสเครติส ก็จะพบว่า โรงเรียนของโสเครติสคือตลาด (agora) ใครอยู่ที่ตลาดหรือ? นักนิติบัญญัติผู้มีหน้าที่ออกกฎหมาย หรือ ผู้คนสามัญ ทั้งที่เป็นหนุ่มนักแสวงหา นักวาดศิลป์ ชุนทหาร หรือ นักพยากรณ์?

แม้จะถือว่ารัฐศาสตร์เป็นศาสตร์เชิงปฏิบัติ แต่ในที่สุดแล้วยังต้องตั้งคำถามว่า วิชา รัฐศาสตร์เป็นศาสตร์เชิงปฏิบัติสำหรับใคร? คำตอบของข้าพเจ้าคือ รัฐศาสตร์เป็นศาสตร์เชิงปฏิบัติสำหรับนักนิติบัญญัติ หรือคนที่เข้าไปเล่นการเมือง แต่สำหรับนักรัฐศาสตร์เอง นั้นควรจะเป็นศาสตร์เชิงปฏิบัติอย่างเดียวหรือไม่ สำหรับนักรัฐศาสตร์ (และโดยเฉพาะ นักปรัชญาการเมือง) วิชา รัฐศาสตร์ควรจะเป็นอย่างไร หรือควรจะเป็นอย่างไรที่อริสโตเติล คิด อย่างที่เพลโตทำ อย่างที่โสเครติสดำเนินชีวิตอยู่ในอดีต คือเป็นศาสตร์เชิงทฤษฎี ใน ความหมายของการตั้งคำถามถึงสิ่งที่ดีสูงสุดจริงๆ ซึ่งอาจอยู่เกินเลยจากปริมณฑลของ ปัจจุบัน แต่คำถามเหล่านั้นเป็นคำถามซึ่งเป็นจริงอยู่เสมอมา กล่าวคือมนุษย์สามารถตั้ง คำถามได้ทุกยุคทุกสมัยว่า การปกครองหรือกฎหมายนั้นยุติธรรมหรือไม่ ชอบธรรมหรือไม่ นี่คือหน้าที่ของนักปรัชญา (และนักรัฐศาสตร์ในความคิดของปรัชญาเมธีเหล่านี้) มิใช่หรือ

ที่น่าสนใจยิ่งคือ Strauss สรุปว่า เพราะเช่นนั้นงานของเพลโตจึงเป็นบทสนทนา (dialogue) และงานของอริสโตเติลเป็นความเรียง (treatise) หมายความว่าถ้าเชื่อในคติ และแนวทางชีวิตอย่างโสเครติส ปรัชญาการเมืองดำรงอยู่บนฐานของการตั้งคำถามที่ พื้นฐานและมีความหมายต่อสังคมการเมือง สิ่งที่ข้าพเจ้าทำก็เป็นการตั้งคำถามที่พื้นฐาน ว่ารัฐประหารครั้งนี้ชอบธรรมหรือไม่ หากเห็นว่าไม่ชอบก็ต้องกลับบอกว่าไม่ถูกต้อง นี่ต่าง หากคือหน้าที่ของปรัชญาการเมืองและหน้าที่ของรัฐศาสตร์ในความหมายที่ทั้งอริสโตเติล และโสเครติสสถาปนาไว้ในอดีต หากกล่าวเช่นนี้วิธีการรัฐศาสตร์ของอริสโตเติลก็ไม่ได้ แตกต่างจากวิธีการรัฐศาสตร์ของเพลโตในจุดเริ่มต้นเท่าใดนัก แม้จะฉีกออกจากกันแต่ ก็มีบางอย่างร่วมกัน ข้าพเจ้าอยากจะเน้นลักษณะร่วม ไม่ใช่ส่วนแตกต่างระหว่างปรัชญา เมธีทั้งสองนี้และทำหน้าที่ในฐานะนักรัฐศาสตร์ด้วยการเลือกเสนองานในหัวข้ออริสโตเติล กับรัฐประหาร 19 กันยา มานำเสนอต่อนักรัฐศาสตร์ไทยในโอกาสนี้

อาจารย์สมบัติจบจดหมายของท่านด้วยหนังสือของ William Styron เรื่อง *Sophie's Choice* ซึ่งเป็นเรื่องราวของโซฟี นักโทษชาวฮิวในค่ายกักกันเชลยของนาซี ผู้คุมนาซีให้โซฟีซึ่งมีลูกสองคนเลือกว่าจะยอมให้เพศฆาตนาซีสังหารลูกคนไหนของเธอ ถ้าเธอปฏิเสธที่จะเลือก เพศฆาตนาซีจะสังหารลูกเธอทั้งสองคน อาจารย์ตั้งคำถามถึง ข้าพเจ้าว่า ถ้าข้าพเจ้าเป็นโซฟี ข้าพเจ้าจะทำอย่างไร หรือข้าพเจ้ามีคำแนะนำเชิงปฏิบัติ



ใดจะให้แก่เธอได้

ข้าพเจ้าไม่มีคำแนะนำให้ไซฟี และไม่เชื่อด้วยว่าจะมีใครให้คำแนะนำ “เชิงปฏิบัติ” แก่เธอได้ แต่บางทีคนที่ตกอยู่ในสถานะเดียวกันกับเธออาจเข้าใจและคิดถึงทางเลือกได้ดีกว่า ข้าพเจ้ามีเรื่องเล่าจากค่ายกักกันนาซีหลายเรื่องมาเล่าให้อาจารย์สมบัติฟัง เช่น เรื่องราวของ Filip Muller ชายผู้นี้ยึดดอกกุ้วเท้าจะเดินเข้าไปในห้องแก๊ส ยามเพชฌฆาตนาซีหยุดเขาไว้และกล่าวว่า “จำใส่กะโหลกโง่ ๆ ของแกไว้ให้ดี เราเป็นคนตัดสินใจว่าจะอยู่หรือตาย ไม่ใช่แก” หรือเรื่องราวของสตรีชาวโปแลนด์ที่กำลังจะคลอดในค่ายกักกันที่ Bergen-Belsen เพื่อนสองคนในค่ายกักกันนาซีช่วยชีวิตเธอไว้ทั้งที่รู้ว่า ถ้าทหารนาซีรู้เข้าจะเกิดอะไรขึ้น ตอนที่สตรีชาวยิวผู้นี้คลอดลูกก็ไม่มีการกรไให้ตัดรกที่เชื่อมแม่เข้ากับทารก เพื่อนของเธอคนหนึ่งจึงใช้ฟันของเธอกัดรกจนขาดและช่วยชีวิตของแม่กับลูกไว้ได้<sup>17</sup> เรื่องราวเหล่านี้ทำให้เห็นได้ว่า เป็นไปได้ที่จะไม่ยอมจำนนต่อความชั่วร้าย แม้กระทั่งในค่ายกักกันนาซี และ ความเป็นไปได้ในการเลือกบนฐานทางศีลธรรมดำรงอยู่แม้ในสถานการณ์ที่โหดร้ายเหลือประมาณ

ปัญหาของอาจารย์สมบัติคือคำถามว่า ในสถานการณ์โหดร้ายเหลือประมาณเช่นนี้มนุษย์จะยังมีทางเลือกอีกหรือ Tzvetan Todorov ศีกษากรณียิวในนูลกาเรียที่รอดชีวิตจากการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ในสมัยสงครามโลกครั้งที่สอง เขาพบว่าชาวยิวในนูลกาเรียกว่า 50,000 คนรอดชีวิต และอธิบายว่า ที่พวกเขา “รอด” เป็นผลจากเหตุการณ์ต่างๆ มากหลายที่มาร้อยเรียงจนทำให้ “ธรรมะ” ได้ชัยชนะ สายโซ่ของเหตุการณ์ทั้งเล็กใหญ่ที่มาเรียงร้อยต่อกันไม่ว่าจะเป็นปัญญาชนที่ไม่ยอมเจียบยอมเมื่อเกิดภัยนาซี หรือลักษณะของผู้นำศาสนจักรออร์ทอดอกซ์ในนูลกาเรียสมัยนั้น การประคองตัวของนักการเมือง ตลอดจนความชาญฉลาดของพระมหากษัตริย์ ถ้ามีหวังไซใดขาดไปแม้ส่วนเดียว ชาวยิวโปแลนด์ครึ่งแสนก็อาจประสบชะตากรรมเช่นเดียวกับชาวยิวอีก 6 ล้านคนในยุโรป สภาพเช่นนี้ทำให้ Todorov สรุปไว้ในหนังสือของเขาชื่อ *The Fragility of Goodness* ว่า หากปล่อยให้ ความชั่วเข้ามาในชีวิตสาธารณะของสังคมการเมืองได้ ความชั่วก็จะเติบโตองกวมได้ด้วยตัวเองง่ายๆ ขณะที่ความดีทั้งเป็นเรื่องลำบาก หาได้ยาก และประาะบางเสมอ แต่ก็

---

<sup>17</sup> เรื่องราวเหล่านี้มาจาก Tzvetan Todorov, *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps*, trans. by Arthur Denner and Abigail Pollak (New York: An Owl Book, 1997), p. 63 and p. 79 ข้าพเจ้าได้วิเคราะห์ประเด็นการช่วยเหลือผู้อื่นโดยเฉพาะผู้ที่เป็ศัตรูไว้ใน Chaiwat Satha-Anand, “Crossing the Enemy’s Line: Helping the Others in Violent Situations Through Nonviolent Actions,” *Peace Research*, 33: 2 (2001), pp. 105-114.



เป็นไปได้<sup>18</sup>

ในหนังสือชื่อเดียวกันที่เขียนโดย Martha Nussbaum นักปรัชญาที่ศึกษาความคิดของอริสโตเติลซึ่งยิ่งคนหนึ่ง เธอสรุปว่า แม้เรามีชีวิตอยู่ในโลกที่อริสโตเติลบรรยายไว้ แต่ขณะเดียวกันเราก็ปรารถนาโลกที่ง่ายกว่าและบริสุทธิ์กว่า แต่ที่เหตุผลขัดแย้งอย่างอริสโตเติลมีน้ำหนักและความหมายยิ่งก็เพราะเป็นสิ่งเตือนให้เราตระหนักว่า มนุษย์ไม่อาจบรรลุสู่ความบริสุทธิ์และความเรียบง่ายได้โดยไม่สูญเสียความร่มรวยแห่งชีวิต<sup>19</sup>

การพิเคราะห์ถึงปัญหาทางการเมืองในสังคมไทยอย่างรัฐประหาร 19 กันยา โดยให้ความสำคัญกับความไม่ลงตัวทางศีลธรรม อาจเป็นวิธีหนึ่งในหนทางดำเนินชีวิตที่ส่งผลเตือนผู้คนให้ตระหนักในราคาของการตัดสินใจทางการเมืองอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดปราศจากความไม่ลงตัวทางศีลธรรมทุกชนิด ■

---

<sup>18</sup> Tzvetan Todorov, *The Fragility of Goodness: Why Bulgarian's Jews Survived the Holocaust*, trans. by Arthur Denner (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).

<sup>19</sup> Nussbaum, *The Fragility of Goodness* p. 421.



## ภาคผนวก 1

### The moral enigma of a popular coup\*

Chaiwat Satha-Anand

**The Sept 19 (9/19) coup d'état in Thailand is a great puzzle for many.** It is difficult to understand, not so much in terms of why it happened, but why it is so popular.

There are reports of people giving flowers and cold drinks to soldiers in the streets. In Chiang Mai, children would not stop bothering their teachers until they were taken to see the coup makers' tanks.

In fact, according to one recent survey, 83% of Thais nationwide were in favour of the coup. Given the positive popular public reaction, one wonders if there is such a thing as a "good" or "peaceful" coup.

I hope here to offer an explanation why so many common people and noted intellectuals are supporting this coup. Then we can look at the moral enigma, when the reasons for the coup can be accepted, but coups themselves as a means of political change are rejected. Finally, there is a sign of hope in Thai society's quiet effort to cope with the coup.

**For those in favour:** Apart from the fact that the coup was staged without bloodshed in its successful attempt to oust Prime Minister Thaksin Shinawatra, there are four reasons why it is favoured by many in Thai society.

First, some believe the coup was staged to prevent the continuing conflict from sliding into violence, and possibly a civil war, between two armed groups, one supporting Thaksin and one opposing him. Conflicts in any society between people of different opinions, as well as between the state and ordinary people, are generally regarded as less dangerous than those between opposing armed forces - both for the combatants and civilians. For

---

\* *Bangkok Post*, September 25, 2006, op-ed.



those who saw the situation prior to Sept 19 as potentially leading toward violence, the coup could be supported on the grounds that it was a preventive measure.

Second, there are some who believe that the coup did not kill the constitution because it was already dead long ago in the hands of the Thaksin government which had rendered all independent monitoring agencies ineffective through its control of capital, people and the media.

Third, during its years in office, the Thaksin government, while trumpeting the notion of electoral rights, had chosen to so profoundly connect Thailand with the global economy that its regulations have dangerously threatened peoples's rights to natural resources and other communal rights.

Fourth, from a theoretical point of view, it is not adequate to think of this coup as a conflict between dictatorship and democracy. It is the democratically elected government that has been by and large responsible for so much violence, including those who died in the drug wars, in southern violence and the NGO rights advocates who have been killed over the last five years.

This has been a conflict between the military who finally decided to forcefully defend what they regard as sacred and the government of Mr. Thaksin who, according to Kasian Tejapira, is an "elected capitalist absolutist".

**But a coup is wrong:** If one believes the aim of the coup was to prevent the country from falling into a pit of violence, that the constitution was long dead, and that the Thaksin government was not democratic in the profound sense of the term, apart from the fact that it was elected by the majority, then the coup is morally acceptable.

The moral enigma lies, however, with those who believe that these reasons are probably true and yet maintain that a coup d'etat is still morally wrong. I count myself among these.

I would argue that a coup d'etat, despite the fact that it was staged non-violently and probably for a good cause, is wrong because of what it



has done to the society that accepts it as right. Accepting or condoning a coup d'état means accepting Mao's dictum that "power comes from the barrel of the gun" and that violence or the threat of violence is the final arbiter of political conflict, not the power of words or rational persuasion.

Engaging in the moral dilemma is important on a meaningful journey on the road to democracy, which needs to be grounded on some basic ideals which include questioning the monopoly of "truth", the use of force to impose it on others and the gradual renewal of society as an energising ideal through free debates.

In *De Officiis*, Cicero wrote that "for in exceptional circumstances that which is commonly held to be wrong is found on reflection not to be wrong". When it comes to the problem of violence, especially in Thai society, there seems to be a tendency to turn a state of exception, as suggested by Cicero, into a norm which would render the notions of right and wrong irrelevant. Though understandable, it is sad to see how popular this coup has become because accepting violent solutions to political problems could also be seen as a sign of despair.

The moral cost of hopelessness in oneself and the inability of one's society to solve political problems peacefully needs to be seriously taken into account as the price a society has to pay for a popular coup.

**A sign of hope:** Two days after the coup on 9/19, a young woman walked into my office. She said she had decided not to go to class because what has happened bothered her a great deal as a student of political science at Thammasat University.

So she spent her time thinking in the library. In a soft voice, she politely told me that in response to the Council for Democratic Reform under Constitutional Monarchy's public invitation for written inputs from university students, she wrote a letter, using her real name, asking them - no, begging them - to respect the rights and liberty of those who might disagree with them and to treat those who might express their right to dissent peacefully without resorting to violence.

She mentioned the brutal violence which had taken place in this land



three decades ago and which has created a rift which cut deeply into the soul of the nation and has been so hard to heal.

She used a piece of lined paper from her schoolbook, wrote it with a pencil in a language so simple that it shames me with her innocence and courage.

I looked up at her bright young face and there saw hope for Thai society. ■



## ภาคผนวก 2

### บทวิจารณ์ “The moral enigma of a popular coup”\*

สมบัติ จันทรวงศ์

October 3, 2006

Dear Chaiwat,

Your ‘The moral enigma of a popular coup’ (*Bangkok Post*, September 25, 2006) is as always very stimulating but I think some issues need to be further explored. First of all, I believe, you may have missed one of the most important reasons why this particular coup is unique in such a way that it should not be considered a coup at all. To begin with, this coup is not a conflict between dictatorship and democracy. Thaksin regime was anything but democratic. As an ‘elected capitalist absolutist’ it has long turned itself against the democratic ideals of ours. It has consistently violated both our constitutional rights and our basic natural rights. By using force against innocent people in the south - that is using force without the right to do so, the Thaksin regime has turned itself into a tyrannical one. From this point of view, the military move employed on September 19 was simply a reaction of a democratic society or a good part of it against the rebellious government. Before that, intellectuals used their power of words or rational persuasion but their words seemed to fall on deaf ears. The military people used what they know best since they were not trained to argue. I am not saying that power always comes from the barrel of the gun but you must grant a democratic society the right to defend itself against a usurper like Thaksin too. Needless to say, democratic means has nothing to do when a democratic society is fighting for its survival. At the moment, what we have may not be described as a democratic government (if you blindly cling to the principle of election) but I would argue that the spirit of democracy is very much alive.

---

\* จากข้อสอบวิชาปรัชญาการเมือง ระดับปริญญาเอกของสถาบันแห่งหนึ่ง ขอขอบคุณ อ.สมบัติ จันทรวงศ์ สำหรับการเผยแพร่ในที่นี้



Hence, I think you completely miss the point when you state the coup is always morally wrong. Actually, this extremism of yours truly puzzles me. Since when has ethics (or politics for that matter) become a theoretical science? In *the Nichomachean Ethics*, Aristotle forcefully stresses the fact that ethics like politics is a practical science. In other words, we can never say that an act is right or wrong at all time without taking into account its full context. In politics, one cannot say that there is one best regime which is simply best for everybody. Tyranny, for example, is a defective kind of regime but it might do some good for some particular people some time. Likewise, slavery may be fitting for those who are born slave by nature. Needless to say, using brute force or making war may be justified if conditions are right. A medical doctor does not need to negotiate with the deadly virus threatening his patient's life, does he? In short, you cannot hold on to the idea that this coup (a violent form of action) is unconditionally wrong without taking into consideration the obvious facts of the situation. Here Winston Churchill would say 'you must look at facts because they look at you'.

One final note: In William Styron's book *Sophie's Choice*, Sophie, a prisoner in a Nazi concentration camp, is told to choose which of her two children the Nazi commander will execute. If she refuses to choose between them, he will kill both. If she chooses one, the other will live. What would you do if you were Sophie? Or what kind of practical advice would you give her?

Now, you will understand why my conscience never bothers me for I subscribe to Churchill's dictum that 'conscience apart from truth is... regrettable but by no means respectable'.

Yours sincerely,  
Sombat Chantornvong

