

บทที่ 4

จากความตายของประชาธิปไตยสู่ความตายของสภาวะสมัยใหม่: ลีโอ สเตร์นส์ กับการทำปัญหาทางการเมืองให้กลายเป็นปัญหาทางปรัชญา

ประชาธิปไตยกำลังจะตาย ความตายของประชาธิปไตยคือผลจากการที่ตนเองกำลังถูกกลืนกิน การถูกกลืนกินที่สะท้อนให้เห็นความอ่อนแออันเกิดจากกลไกการทำงานภายในตัวประชาธิปไตยเอง

โดยหลักการทั่วไป ประชาธิปไตยคือการปกครองที่เปิดโอกาสให้ประชาชนทุกคนมีส่วนร่วมผ่านการเลือกผู้แทนของตน ผู้แทนซึ่งจะเข้าไปจับกลุ่มจนมีจำนวนเกินกว่ากึ่งหนึ่งของจำนวนผู้แทนทั้งหมดเพื่อจัดตั้งรัฐบาลบริหารบ้านเมือง ด้วยเหตุนี้ ถ้าผู้แทนคือผู้ที่ได้รับคะแนนเสียงเลือกตั้งสูงสุดจากประชาชนในเขตต่างๆ และถ้าเงื่อนไขของการจัดตั้งรัฐบาลซึ่งจะทำหน้าที่บริหารบ้านเมืองเพื่อประชาชนทั้งหมดคือผลจากการรวมกลุ่มของผู้แทนจนมีจำนวนเกินกว่ากึ่งหนึ่งของจำนวนผู้แทนทั้งหมด ประชาธิปไตยก็ย่อมจะไม่ใช้รูปแบบการปกครองที่ประชาชนทุกคนมีส่วนร่วม หากแต่คือการปกครองที่ตัดสินกันด้วยจำนวนเสียงข้างมาก เสียงข้างมากที่จะตัดสินว่าใครคือผู้บริหารบ้านเมืองแทนประชาชนทั้งประเทศ เสียงข้างมากที่ทำให้ผู้แทนมีตัวตน มีความชอบธรรมในการปกครองบ้านเมืองขณะเดียวกับที่จะเบียดขับเสียงข้างน้อยให้ (กลายเป็นเพียงเศษซากของความเจียมบังนที่) ถูกดูดกลืนไว้ภายใต้ชัยชนะของอีกฝ่าย โดยพฤตินัย ประชาธิปไตยคือการปกครองที่ขับเคลื่อนตัวมันเองด้วยเสียงข้างมาก¹ แต่จะเกิดอะไรขึ้นถ้าเสียงข้างมากกลับมาทำลายตนเอง? จะเกิดอะไรขึ้นถ้าจำนวนเสียงข้างมากกลับลงความเห็นว่าเห็นที่ลุ่มต่ำระบอบประชาธิปไตยซึ่งเป็นระบอบที่ให้ความชอบธรรมกับเสียงข้างมากเสียเอง? ในแง่นี้ ถ้าระบอบประชาธิปไตยปฏิเสธมติจากเสียงข้างมากดังกล่าว นั่นจะไม่ถือเป็นการปฏิเสธหลักการปกครองของตนเองหรือ? ในทางกลับกัน ถ้าระบอบประชาธิปไตยยอมรับมติจากเสียงข้างมากที่ต้องการล้มล้างตน การยอมรับดังกล่าวก็ย่อมจะนำไปสู่การล่มสลายของระบอบประชาธิปไตยเช่นกัน โดยเนื้อแท้ประชาธิปไตยคือระบอบการปกครองที่วางอยู่บนหลักการอัน

¹ Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*, Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Translated) (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), pp. 235-249.

อ่อนแอ หลักการที่จะกลับมาฆ่าตัวระบอบประชาธิปไตยเอง หลักการที่ตัวระบอบประชาธิปไตยเองไม่อาจปฏิเสธมติดจากเสียงข้างมากทั้งๆ ที่มติดังกล่าวกำลังนำประชาธิปไตยไปสู่ความตาย

ครั้งหนึ่ง ลีโอ สเตราส์ เคยชี้ให้เห็นว่า การปกครองในระบอบประชาธิปไตยสมัยใหม่ซึ่งอาศัยมติดจากเสียงข้างมากนั้น แท้ที่จริงกลับมิได้เป็นการปกครองจากมวลชนผู้เป็นเจ้าของเสียงข้างมาก หากแต่คือการปกครองจากชนชั้นผู้นำผู้เปี่ยมไปด้วยทักษะในการปลุกเร้าอารมณ์ ชักจูงจิตใจให้บรรดามวลชนเจ้าของเสียงข้างมากเคลิบเคลิ้มคล้อยตามไปกับเป้าหมายทางการเมืองที่ชนชั้นผู้นำดังกล่าวพูดถึง² ทั้งๆ ที่เป้าหมายเหล่านั้นมีขึ้นเพื่อตอบสนองเฉพาะผลประโยชน์ส่วนตัวผู้นำหรือแม้แต่จะย้อนกลับมาทำลายล้างระบอบประชาธิปไตยเอง ในแง่นี้ ความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยเมื่อต้องเผชิญหน้ากับมติดจากเสียงข้างมาก จึงเป็นความอ่อนแอของระบอบที่ไม่สามารถสร้างภูมิคุ้มกันปกป้องตนเองจากการใช้อารมณ์และความรู้สึกที่ปราศจากเหตุผลของมวลชนอารมณ์และความรู้สึกที่พร้อมจะถูกโหมกระพือจากนัก (เล่น) การเมืองที่ซ้ำของในการปลุกเร้าอารมณ์ จนลดทอนให้เหตุผลกลายเป็นเพียงอุปกรณ์ตอบสนองเป้าหมายที่มาจากทักษะการล่อหลอกของชนชั้นผู้นำหรือนัก (เล่น) การเมืองเท่านั้น³ แต่อะไรคือสาเหตุของความอ่อนแอในระบอบประชาธิปไตยดังกล่าว? อะไรคือสาเหตุที่ทำให้ระบอบประชาธิปไตยไม่สามารถปกป้องตนเองจากการใช้อารมณ์และความรู้สึกของมวลชน?

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีเนื้อหาสำคัญอยู่ที่การตอบคำถามว่า ลีโอ สเตราส์ เปลี่ยนปัญหาในทางการเมืองอย่างความอ่อนแอของระบอบเสรีประชาธิปไตยให้กลายเป็นปัญหาในทางปรัชญาได้อย่างไร? ซึ่งเนื้อหาดังกล่าวย่อมกลับมาตอบคำถามข้างต้นที่ว่า อะไรคือสาเหตุที่ทำให้ระบอบประชาธิปไตยไม่สามารถปกป้องตนเองจากการใช้อารมณ์และความรู้สึกของมวลชน? โดยผู้วิจัยจะแบ่งเนื้อหาในบทนี้ออกเป็นสามส่วนด้วยกัน ส่วนแรก จะเกี่ยวข้องกับการทำความเข้าใจเงื่อนไขซึ่งนำมาสู่ความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยในสายตาของสเตราส์ผ่านการตีความความล้มเหลวของสาธารณรัฐโรมัน (ซึ่งเป็นบริบทที่แวดล้อมตัวเขา) ตลอดไปจนถึงการไต่สวนเพื่อเปิดให้เห็นความลึกลับกำกวมในระดับฐานคิดที่ส่งผลต่อความอ่อนแอของระบอบ

²Leo Strauss, "What is Liberal Education?" in *Liberalism Ancient and Modern* (Chicago: Chicago University Press, 1968), p. 5.

³ดูเพิ่มเติมได้ใน Thomas L. Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006), pp. 7-14.

ประชาธิปไตย ส่วนที่สองจะเป็นการทำความเข้าใจแนวคิดสุญนิยมในฐานะฐานคิดที่ให้ความชอบธรรมกับการใช้อารมณ์และความรู้สึกของมวลชนซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่เบื้องหลังความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตย และส่วนสุดท้ายจะเป็นการทำความเข้าใจพัฒนาการของเหตุผลสมัยใหม่ซึ่งเป็นต้นตอที่ให้ความชอบธรรมกับทิศทางของสภาวะสุญนิยมตลอดไปจนถึงการใช้อารมณ์ความรู้สึกมาเป็นตัวขับเคลื่อนทางการเมืองในสายตาของสตรีท

จากความอ่อนแอของไวมาร์สู่ความอ่อนแอของเสรีประชาธิปไตย และสองด้านในสัมพัทธ์นิยม

บางทีถ้าจะมีปรากฏการณ์ที่เป็นตัวอย่างสะท้อนความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยเมื่อต้องเผชิญหน้ากับมติจากเสียงข้างมากซึ่งคุกคามไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกอันปราศจากเหตุผลของมวลชน การล่มสลายของสาธารณรัฐไวมาร์ (Weimar Republic) ซึ่งถูกแทนที่ด้วยจักรวรรดิไรช์ที่สามของพรรคนาซีและ Hitler ก็อาจจะเป็นตัวอย่างที่เด่นชัดที่สุดที่มีได้จำกัดอยู่เพียงแค่นั้นในสถานการณ์ขณะนั้น หากแต่ยังสะท้อนให้เห็นแง่มุมทางปรัชญาซึ่งอยู่เบื้องหลังสถานการณ์ดังกล่าว แน่นนอน ความคับแค้นที่ชาวเยอรมันได้รับจากความพ่ายแพ้ในสงครามโลกครั้งที่หนึ่ง ความอ่อนแอของระบบรัฐสภาไวมาร์ ความอ่อนแอในการแก้ปัญหาเศรษฐกิจจากรัฐบาลเสรีนิยมและฝ่ายซ้าย ตลอดไปจนถึงพัฒนาการของแนวคิด “สุพันธุศาสตร์ (Eugenic Science)” ที่เชื่อในความเหนือกว่าของเลือดอารยันที่ไม่ควรแปรเปลี่ยนไปกับสายเลือดของพวกชั้นต่ำไม่ว่าจะเป็น ยิว สลาฟ หรือชาติตะวันตกอื่นๆ ล้วนแล้วแต่เป็นปัจจัยที่ช่วยสถาปนาอำนาจให้กับฮิตเลอร์และพรรคนาซีอย่างไม่อาจปฏิเสธได้ แต่เยอรมันนี่ไม่ใช่ประเทศด้อยพัฒนาที่ผู้คนไร้การศึกษาจนพร้อมจะถูกงูจุมจากวาทศิลป์อันยอดเยี่ยมในการปลุกเร้าอารมณ์ของนักการเมืองชาตินิยม ตรงกันข้ามเยอรมันนี่ในต้นศตวรรษที่ 20 คือประเทศแห่งภูมิปัญญา คือประเทศที่รุ่มรวยไปด้วยศิลปะ วัฒนธรรม และแนวความคิดอันลึกซึ้งยิ่งใหญ่อยากจะมีประเทศอื่น

⁴ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Michael Mann, *Fascist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), Chapter 5. Fritz Stern, “The Collapse of Weimar”, in *The Failure of Liberalism: Essays on The Political Culture of Modern Germany* (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 193-209 และสัญญาชัย สุวังบุตร, *นาซีในสมัยไวมาร์ ค.ศ.1918-1933* (กรุงเทพฯ: ศักดิ์โสภณาการพิมพ์, 2551), น. 131-196.

เสมอเหมือน⁵ ด้วยเหตุนี้ความล้มเหลวของประชาธิปไตยไวมาร์ที่นำมาสู่เผด็จการเสียงข้างมากอย่างพรรคนาซีในเยอรมัน จึงย่อมต้องมาจากเงื่อนไขทางปรัชญาบางอย่างที่สะท้อนให้เห็นถึงความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยทั้งหมด

สำหรับสตรีทส์จุดเริ่มต้นในความล้มเหลวของระบอบประชาธิปไตยในสาธารณรัฐไวมาร์อาจเริ่มต้นจากความผิดหวังของชาวเยอรมันหลังสงครามโลกครั้งที่หนึ่งที่มีต่อท่าทีของกลุ่มประเทศต้นแบบของระบอบประชาธิปไตยอย่างอังกฤษ (และสัมพันธมิตรอื่นๆ) ที่ขัดขวางเส้นทางสู่ความรุ่งโรจน์ของพวกเขา เดิมทีการพ่ายแพ้ในสงครามโลกครั้งที่หนึ่งซึ่งนำมาสู่การสถาปนาระบอบเสรีประชาธิปไตยในเยอรมันคือสัญญาแห่งความรุ่งโรจน์ที่จะนำพาชนชาติเยอรมันไปสู่ความศิวิไลซ์อย่างสมบูรณ์ โดยเฉพาะจากสายตาของนักการเมืองและปัญญาชนต่างๆ ไปในขณะนั้นที่เปื้อน่ายเต็มทนกับการปกครองแบบเผด็จการในระบอบของ Bismarck แต่ผลจากสนธิสัญญาแวร์ซาย (สนธิสัญญายอมแพ้ที่เยอรมันนี้ถูกบังคับให้ทำกับชาติสัมพันธมิตรอื่นๆ ในสงครามโลกครั้งที่หนึ่ง) ซึ่งมีเนื้อหาที่เหยียดหยามความรู้สึกของชาวเยอรมันในขณะนั้นอย่างสุดจะทน ก็กลับทำให้ชาวเยอรมันรู้สึกเหมือนตนเองถูกหักหลัง เพราะทั้งๆ ที่ตนเองกำลังมุ่งหน้าไปสู่ความศิวิไลซ์ภายใต้ระบอบเสรีประชาธิปไตยแท้ๆ แต่เส้นทางสู่ความก้าวหน้าดังกล่าวกลับถูกกีดกันขัดขวางจากประเทศที่ปกครองในระบอบเสรีประชาธิปไตยด้วยตนเอง⁶ จนส่งผลให้ชาวเยอรมันในขณะนั้นเกิดความรู้สึกท้อแท้สิ้นหวังต่ออนาคตที่กำลังจะมาถึง อนาคตที่ไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการล่มสลายของวัฒนธรรมอันสูงส่งดั้งเดิมของชนชาติเยอรมัน⁷

ในสายตาของสตรีทส์ความผิดหวังที่สังคมเยอรมันมีต่อท่าทีของกลุ่มประเทศประชาธิปไตยอื่นๆ จนนำมาสู่ความรู้สึกสิ้นหวังที่วัฒนธรรมอันสูงส่งดั้งเดิมของพวกเขา กำลังจะล่มสลายไปนั้น คือเงื่อนไขสำคัญที่ผลักดันให้ปัญญาชน นักวิชาการเยอรมันในขณะนั้นย้อนกลับมาให้ความสำคัญกับปรัชญาแบบโรแมนติกของตนอีกครั้ง ด้วยถือว่าถ้าสาเหตุแห่งการล่มสลายดังกล่าวเป็นผลมาจากวิถีชีวิตและปรัชญาแบบเสรีนิยมของทางฝั่งแองโกล-แซกซอน คู่ปรับของแนวทางปรัชญาดังกล่าวอย่างปรัชญาโรแมนติกเยอรมัน ก็น่าจะเป็นทางเลือกสำคัญที่จะช่วย

⁵ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน พรสวรรค์ วัฒนางกูร, สองยุคแห่งวัฒนธรรมไวมาร์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543), บทที่ 1

⁶Leo Strauss, "Preface to Spinoza' Critique of Religion", in Liberalism Ancient and Modern, p. 225

⁷Leo Strauss, "German Nihilism", Interpretation, 26 : 3 (Spring 1999), p. 370.

กอบกู้สถานการณ์ไม่ให้วัฒนธรรมอันสูงส่งดั้งเดิมของพวกเขาต้องล่มสลายลงไป⁸ เพราะถ้าปรัชญาฝั่งแองโกล-แซกซอนมุ่งเน้นความสำคัญไปที่ความสามารถในการใช้เหตุผลเพื่อปกป้องตัวตนและการดำรงชีวิตของแต่ละปัจเจกบุคคล ปรัชญาโรแมนติกเยอรมันก็คือปรัชญาที่ให้ความสำคัญกับการปกป้องผลประโยชน์ของชุมชนที่ตนอาศัยอยู่แม้ว่าการปกป้องดังกล่าวจะต้องแลกด้วยตัวตนและชีวิตของผู้ปกป้องเองก็ตาม⁹ สำหรับสเตวีส์การกลับไปหาปรัชญาโรแมนติกของสังคมนิยมหลังสงครามโลกครั้งที่หนึ่งจึงเป็นภาพสะท้อนการต่อต้านวิถีชีวิตและแนวทางปรัชญาสมัยใหม่จากอังกฤษ ที่นอกจากจะหันกลับไปให้ความสำคัญกับการใช้ชีวิตภายใต้หลักศีลธรรมซึ่งมีเนื้อหาสำคัญอยู่ที่การใช้ชีวิตไปตามระบบระเบียบพันธะหน้าที่ที่สมาชิกพึงมีต่อชุมชนแล้ว¹⁰ ยังกลายเป็นจุดยืนสำคัญของนักวิชาการเยอรมันในการต่อต้านระบอบประชาธิปไตยไวมา¹¹ โดยเฉพาะการวิพากษ์ระบอบเสรีประชาธิปไตยของ Carl Schmitt นักนิติปรัชญาฝ่ายขวาชาวเยอรมันคนสำคัญ

สำหรับ Schmitt ระบอบเสรีประชาธิปไตยตลอดไปจนถึงหลักการเสรีนิยม คือองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้มนุษย์หลงลืมตนเอง คือองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้มนุษย์สูญเสียความสามารถที่จะตระหนักถึงความหมายในชีวิตของตน เพราะในสายตาของ Schmitt ความหมายของการดำรงอยู่ในชีวิตของแต่ละบุคคล จะปรากฏก็ต่อเมื่อพวกเขาอยู่ในสถานการณ์ที่ต้องเผชิญหน้ากับคู่ปรปักษ์ของชุมชนการเมือง¹² ที่ไม่สามารถรวมขอมอยู่ร่วมกันได้กับชุมชนการเมืองของปัจเจกบุคคลผู้นั้น คู่ปรปักษ์ที่ชัชนะของตัวมันเองย่อมหมายถึงการทำลายล้างชุมชนการเมืองของปัจเจกบุคคลผู้นั้นให้ต้องดับสูญไป¹³ ในแง่นี้ หลักการแบบเสรีนิยมที่ให้ความสำคัญกับเสรีภาพส่วนบุคคลโดยไม่ใส่ใจต่อความสัมพันธ์ที่บุคคลผู้นั้นมีต่อชุมชนการเมืองของตนจึงไม่ใช่อะไรเลยนอกจากกระบวนการทางประวัติศาสตร์ที่จะกลับมาบดบังสายตาที่ปัจเจก

⁸ibid., p. 370.

⁹ibid., pp. 370-371.

¹⁰ibid., pp. 358-359.

¹¹ดูเพิ่มเติมได้ใน Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)

¹²Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, George Schwab (Translated) (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), pp. 48-49.

¹³ibid., pp. 27-37.

บุคคลจะเข้าถึงความหมายอันแท้จริงในการดำรงอยู่ของตน¹⁴ แนวคิดแบบเสรีนิยมจากสายตาของ Schmitt จึงไม่ต่างอะไรกับภาพมายาที่คอยเบี่ยงเบนความสนใจของมนุษย์ให้ติดอยู่กับเสรีภาพ ส่วนบุคคลเฉพาะหน้าจมองไม่เห็นความหมายที่แท้จริงในการดำรงอยู่ของตนเท่านั้น¹⁵

แน่นอน ในด้านหนึ่งข้อวิพากษ์หลักการเสรีนิยมดังกล่าวของ Schmitt ย่อมสะท้อนให้เห็นถึงบรรยากาศและอารมณ์ร่วมทางสังคมของชาวเยอรมันในขณะนั้นที่เพื่อหน่วยต่อระบอบเสรีประชาธิปไตยของสาธารณรัฐไวมาร์จนนำมาสู่การโยกย้ายระบอบการเมืองดั้งเดิมของชนชาติตน ซึ่งก็คือระบอบการเมืองที่อยู่ภายใต้การปกครองของผู้นำที่ยิ่งใหญ่ที่พร้อมจะปกป้องชนชาติเยอรมันภายใต้เจตนารมณ์อันเข้มแข็งและสติปัญญาอันเฉลียวฉลาดในการตัดสินว่าใคร (หรืออะไร) คือศัตรูของชาติ (หรือชุมชน) ที่ต้องถูกทำลายล้างให้ดับสิ้น¹⁶ แต่นอกจากนี้ สเตร์ไรส์ยังชี้ให้เห็นว่าข้อวิพากษ์ของ Schmitt ยังกลับมาช่วยเติมเต็มข้อเสนอทางการเมืองที่มีให้กับสาธารณรัฐไวมาร์ของปัญญาชนฝ่ายเสรีนิยมคนสำคัญอย่าง Max Weber โดยเฉพาะข้อเสนอที่ต้องการให้อำนาจสูงสุดในการบริหารบ้านเมืองเป็นอำนาจของประธานาธิบดีหาใช่อำนาจของรัฐสภา ข้อเสนอที่เป็นหลักฐานยืนยันว่าแม้จะเป็นปัญญาชนฝ่ายเสรีนิยมที่ให้ความสำคัญกับระบอบรัฐสภา แต่ตัว Weber เองก็ตระหนักดีว่าความเจริญก้าวหน้าของเยอรมันในโลกสมัยใหม่คงเป็นไปได้หากรัฐสภาไวมาร์ปฏิเสธที่จะยอมรับอำนาจสูงสุดของประธานาธิบดีและลด

¹⁴Ibid., pp. 69-73.

¹⁵ มีพักต้องสืบสาวลงไปว่าเอาเข้าจริง การเชื่อในเสรีภาพส่วนบุคคลดังกล่าว ก็เป็นเพียงผลจากวิถีชีวิตในประเทศทุนนิยมอุตสาหกรรมที่เชื่อในความแตกต่างหลากหลายของกลุ่มต่างๆ ในสังคมอย่างอังกฤษและอเมริกาเท่านั้น หากได้เป็นหลักการที่มีความเป็นสากลแต่อย่างใดดู Carl Schmitt, "Ethics of State and Pluralistic State", David Dyzenhaus (Translated), in Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999), pp. 197-198.

¹⁶ Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, pp. 115-121 และดูบทบาททางการเมืองของ Schmitt ในฐานะปัญญาชนคนสำคัญผู้มีส่วนในการวางแนวทางการเมืองของ Schmitt ในฐานะปัญญาชนคนสำคัญผู้มีส่วนในการวางแนวทางการเมืองของ Schmitt ในงานของ Jan-Werner Muller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought* (New Haven: Yale University Press, 2003), pp. 35-46.

บทบาทตนเองมาเป็นลูกมือที่คอยรวบรวมข้อมูลและสร้างองค์ความรู้ที่จะช่วยให้ประธานาธิบดีสามารถตัดสินใจกำหนดทิศทางของประเทศได้อย่างถูกต้อง¹⁷

อย่างไรก็ตาม (โดยไม่จำเป็นต้องพิจารณาถึงความล้มเหลวที่ไม่สามารถผลักดันข้อเสนอดังกล่าวให้กลายเป็นรูปธรรมในทางการเมืองต่างๆ ที่ตัวเขาเองก็เป็นบุคคลหนึ่งที่มีบทบาทอย่างมากในการร่างรัฐธรรมนูญของสาธารณรัฐไวมาร์)¹⁸ หากพิจารณาถึงจุดยืนในทางวิชาการของ Weber ที่มองว่าหน้าที่ของศาสตร์สมัยใหม่ไม่ใช่การชี้ให้เห็นว่าทางเลือกในทางการเมืองแบบใดที่มนุษย์ควรจะเดินไป หากแต่เป็นการวิเคราะห์ทางเลือกต่างๆ อย่างละเอียดเพื่อช่วยให้มนุษย์แต่ละคนสามารถตัดสินใจเลือกได้อย่างมีประสิทธิภาพ¹⁹ ก็จะพบว่าจุดยืนทางวิชาการดังกล่าวกลับไม่สามารถเกื้อหนุนและให้ความชอบธรรมกับข้อเสนอทางการเมืองของเขาได้เลย ยกตัวอย่างเช่น การที่เขาสร้างคำอธิบายถึงความสำคัญของบุญบารมีที่มีต่อการสร้างความชอบธรรมในทางการเมือง (ซึ่งจะสอดคล้องกับจุดยืนทางการเมืองของเขา)²⁰ แต่เพราะจุดยืนทางวิชาการที่มุ่งวิเคราะห์สิ่งต่างๆ อย่างเป็นกลางของเขาเอง ก็กลับทำให้ Weber ไม่สามารถสร้างคำอธิบายที่จะกลับมาใช้อำนาจให้ความชอบธรรมกับแนวคิดเรื่องบุญบารมีได้อย่างออกหน้าออกตา ในแง่นี้ความเห็นของ Schmitt ที่ให้ความสำคัญกับการกลับไปหาระบบระเบียบของชุมชนการเมืองและการเผชิญหน้ากับอุปสรรคของชุมชนการเมืองที่ตนอาศัยอยู่ในฐานะเงื่อนไขที่จะทำให้มนุษย์

¹⁷Wolfgang J. Mommsen, "Politics and Scholarship: The Two Icons in Max Weber's Life", in *The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), pp. 12-21.

¹⁸ความล้มเหลวดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากข้อขัดแย้งที่ Weber มีกับ Hugo Pruess แกนนำคนสำคัญในการร่างรัฐธรรมนูญไวมาร์ที่มองว่าข้อเสนอดังกล่าวของ Weber คือความพยายามที่จะหมกเม็ดเอาหลักการแบบ **สมบูรณาญาสิทธิ** กลับมาใช้ภายใต้การปกครองแบบสาธารณรัฐอีกครั้ง ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber and German Politics 1890-1920*, Michael S. Steinberg (Translated) (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), pp. 355-381.

¹⁹Leo Strauss, "The Living Issues of German Postwar Philosophy", In Heinrich Meier, *Leo Strauss and The Theologico-Political Problem*, Marcus Brainard (Translated) (New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 126-127.

²⁰Mommsen, "Politics and Scholarship: The Two Icons in Max Weber's Life", pp. 21-23.

ตระหนักถึงความหมายของการดำรงอยู่ของตน จึงกลายเป็นแนวทางของคำอธิบายที่เื้อออำนาจ ให้ความชอบธรรมกับแนวคิดเรื่องบุญบารมีของผู้หน้าที่ Weber ไม่สามารถกระทำได้²¹

นั่นจึงไม่แปลกที่สเตราส์จะมองว่าความอ่อนแอของแนวคิดแบบเสรีนิยมที่ไม่สามารถ ปกป้องตนเองจากศัตรูที่มุ่งโจมตีพวกตน คือผลลัพธ์อันเลื่องไม่ได้จากพัฒนาการของญาณวิทยาที่ เติบโตมาด้วยกันและอยู่เบื้องหลังปรัชญาเสรีนิยมอย่างญาณวิทยาปฏิฐานนิยมที่จะสอดคล้องไปด้วยกันกับหลักการที่ให้ความสำคัญกับเสรีภาพในการเลือกวิถีชีวิตแบบใดแบบหนึ่ง เพราะปฏิฐาน นิยมคือญาณวิทยาที่มุ่งให้ผู้ศึกษาเน้นศึกษาแต่ข้อเท็จจริงของสิ่งต่างๆ อย่างที่สิ่งเหล่านั้นเป็น (แทนที่จะให้ความสำคัญกับทิศทางที่สิ่งเหล่านั้นควรเป็น) เพื่อให้ผู้ศึกษามองเห็นข้อดีข้อด้อยของ แต่ละแนวทาง แต่ละวิถีชีวิตที่ตนศึกษาอย่างปราศจากอคติใดๆ แต่เพราะปฏิฐานนิยมจะมุ่งเน้น ศึกษาแต่เพียงข้อเท็จจริงของปรากฏการณ์ต่างๆ โดยไม่สนใจมิติในทางคุณค่า/ค่านิยมของสิ่งที่ถูก ศึกษา ปฏิฐานนิยมจึงกลับนำไปสู่ปัญหาสัมพัทธ์นิยมที่การมุ่งแต่จะศึกษาข้อเท็จจริงโดยไม่ใส่ใจ กับมิติในทางคุณค่า/ค่านิยม กลับสร้างสภาวะสูญญากาศทางศีลธรรมที่ไม่สามารถบอกได้ว่า การ กระทำใดถูกและการกระทำใดผิด²² สัมพัทธ์นิยมที่นอกจากจะทำให้หลักการแบบเสรีนิยมไม่ สามารถปกป้องข้อวิพากษ์ที่มาจากศัตรูของตน (ด้วยถือว่าหลักการดังกล่าวเองก็เป็นคุณค่า/ ค่านิยมชุดหนึ่ง) ยังได้เปิดช่องให้อารมณ์ ความรู้สึกกลับกลายมาเป็นปัจจัยสำคัญในการตัดสิน เลือกรุ่นคุณค่า/ค่านิยมของมนุษย์เสียเอง²³ ข้อวิพากษ์ที่สเตราส์มีต่อความคิดของ Isaiah Berlin นัก ปรัชญาการเมืองสายเสรีนิยมคนสำคัญคือตัวอย่างที่เด่นชัดที่สุด

²¹ Strauss, "The Living Issues of German Postwar Philosophy", pp. 127-128 หนึ่ง คำตอบ ดังกล่าวยังไม่ได้แค่สร้างความกระจางขัดในทางวิชาการเท่านั้น หากแต่ยังส่งผลต่อทิศทางการเมืองอย่างเป็น รูปธรรมโดยเฉพาะภายหลังวิกฤตเศรษฐกิจเมื่อปี ค.ศ.1930 ที่มีความพยายามจะรื้อฟื้นบทบาทของ ประธานาธิบดีในฐานะผู้นำสูงสุดผู้มีหน้าที่ปกป้องชนชาติเยอรมันจากภัยคุกคามต่างๆ อันเป็นจุดเริ่มต้นของการ สถาปนาระบอบการเมืองที่กลับกลายมาเป็นปฏิบัตย์กับระบอบการเมืองที่ Weber ปรารถนาเสียเอง ดูเพิ่มเติม ได้ใน Mommsen, *Max Weber and German Politics 1890-1920*, pp. 381-389.

²² Leo Strauss, "Relativism", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to The Thought of Leo Strauss*, Thomas L. Pangle (Selected) (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), p. 18.

²³ Ibid.

Isaiah Berlin คือนักปรัชญาที่ให้ความสำคัญกับเสรีภาพมากที่สุดคนหนึ่ง เพราะเสรีภาพคือหลักการพื้นฐานที่รองรับความเป็นมนุษย์ซึ่งไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการมีชีวิตอยู่ท่ามกลางเป้าหมายของการใช้ชีวิตที่แตกต่างหลากหลายและไม่อาจจัดลำดับชั้นสอดประสานให้ไปในทิศทางเดียวกันได้²⁴ ด้วยเหตุนี้ ในสายตาของ Berlin การเลือกเป้าหมายในการใช้ชีวิตของมนุษย์แต่ละคนซึ่งจะกลับมายืนยันเสรีภาพของผู้เลือกที่ไม่มีใครสามารถล่วงละเมิดแทรกแซงไปได้ จึงย่อมจะต้องเป็นหัวใจสำคัญของความเป็นมนุษย์อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง อย่างไรก็ตาม ถ้าเสรีภาพคือหัวใจสำคัญของความเป็นมนุษย์ เสรีภาพดังกล่าวก็คงจะไม่ใช่เสรีภาพที่อนุญาตให้มนุษย์กระทำการต่างๆ เพื่อบรรลุศักยภาพสูงสุดของตน (เพราะนั่นอาจส่งผลในมุมกลับให้มนุษย์ยินยอมที่จะกระทำทุกอย่างแม้แต่ทำลายหลักการที่รองรับเสรีภาพของตนเพื่อบรรลุศักยภาพดังกล่าวเสียเอง)²⁵ หากแต่คือเสรีภาพส่วนบุคคลในการเลือกสิ่งต่างๆ โดยที่ไม่มีใครสามารถล่วงละเมิดได้ หรือก็คือเสรีภาพที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับหลักการอื่นใดนอกจากความสามารถในการเลือกของมนุษย์ซึ่งจะย้อนกลับมายืนยันถึงการดำรงอยู่ของตัวเสรีภาพเอง²⁶ กระนั้นเสรีภาพในการเลือกดังกล่าวก็คงจะเป็นไปไม่ได้หากปราศจากหลักการที่คอยปกป้องคุ้มครองพฤติกรรมของการเลือกเอง เพราะฉะนั้นการดำรงอยู่ของพื้นที่ส่วนตัว หรืออาณาบริเวณส่วนบุคคลที่เจ้าของสามารถเลือกทำอะไรก็ได้ตามความต้องการของตน (ตราบใดก็ตามที่การเลือกดังกล่าวไม่ได้ส่งผลกระทบต่อชีวิตส่วนตัวของผู้อื่น) จึงกลายเป็นสิ่งจำเป็นในฐานะหลักการขั้นสูงสุดที่จะการันตีการดำรงอยู่ของเสรีภาพ²⁷ แต่การดำรงอยู่ของหลักการซึ่งให้ความสำคัญกับพื้นที่ส่วนตัวดังกล่าวจะไม่ขัดแย้งกับลักษณะของเสรีภาพที่ Berlin ให้ความสำคัญเองหรือ? เพราะดังที่สเตราส์ได้ชี้ให้เห็นว่าถ้าลักษณะของเสรีภาพที่ Berlin ให้ความสำคัญคือเสรีภาพส่วนบุคคลในการเลือกของมนุษย์ซึ่งไม่ได้ขึ้นอยู่กับหลักการอื่นใดนอกจากความสามารถในการเลือกของตัวมนุษย์เอง การดำรงอยู่ของหลักการซึ่งให้ความสำคัญกับพื้นที่ส่วนตัวในฐานะหลักการขั้นสูงสุดที่จะประกันตัวเสรีภาพก็

²⁴ Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" in *Liberty*, Henry Hardy (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 213-214.

²⁵ Ibid., pp. 191-208.

²⁶ Ibid., pp. 173-174.

²⁷ Ibid., p. 210.

ย่อมจะไม่สามารถมีได้เช่นกัน เพราะนั่นจะกลับมายืนยันว่าเสรีภาพที่ Berlin ให้ความสำคัญนั้น ทำยที่สุดก็ต้องวางอยู่บนหลักการสูงสุดบางอย่างที่ตัวเสรีภาพเองไม่สามารถเลือกจะปฏิเสธได้²⁸

จากมุมมองของสเตร้าส์ การดำรงอยู่ของเสรีภาพที่ Berlin ให้ความสำคัญอย่างเสรีภาพในการเลือกโดยปราศจากเงื่อนไขใดๆ ของมนุษย์ คือการดำรงอยู่ของหลักการที่ขัดแย้ง ก้าวมอย่างถึงที่สุด เพราะทั้งๆ ที่ตัวเสรีภาพจะปฏิเสธการดำรงอยู่ของหลักการอื่นๆ ที่สร้างความชอบธรรมให้กับตนเอง แต่เอาเข้าจริงหลักเสรีภาพดังกล่าวก็กลับจำเป็นต้องวางอยู่บนหลักการอื่นๆ อย่างการดำรงอยู่ของพื้นที่ส่วนบุคคลโดยที่ตัวเสรีภาพไม่มีสิทธิ์ที่จะปฏิเสธได้ในทางกลับกันถ้าการดำรงอยู่ของพื้นที่ส่วนบุคคลกลายเป็นหลักการที่ได้รับการยอมรับ การยอมรับดังกล่าวก็จะกลับมาทำลายคุณลักษณะของเสรีภาพที่ให้ความสำคัญกับความสามารถในการเลือกโดยปราศจากเงื่อนไขของมนุษย์เช่นกัน²⁹ นั่นจึงไม่แปลกที่สุดท้ายแล้วสเตร้าส์จะมองว่าความคิดของ Berlin คือตัวอย่างของปัญหาสัมพัทธนิยม สัมพัทธนิยมที่ไม่ใช่เรื่องของการเคารพความหลากหลายของวิถีชีวิตต่างๆ จนไม่สามารถจัดลำดับชั้นความสำคัญของวิถีชีวิตเหล่านั้น³⁰ หากแต่คือสัมพัทธนิยมที่การเลือกเดินตามคุณค่า/ค่านิยมแบบใดแบบหนึ่งไม่ได้วางอยู่บนหลักการเหตุผลที่คงเส้นคงวชัดเจนเท่ากับบรรยากาศและอารมณ์ร่วมของสังคมในขณะนั้น³¹ จนเป็นเหตุแห่งความอ่อนแอที่ทำให้การเลือกดังกล่าวไม่สามารถปกป้องตนเองจากข้อวิพากษ์ของศัตรู ด้วยถือว่าข้อวิพากษ์เหล่านั้นคือผลจากบรรยากาศและอารมณ์ร่วมของสังคมในช่วงเวลาอื่นๆ เช่นกัน³²

²⁸Strauss, "Relativism", p. 15.

²⁹Ibid., p. 16.

³⁰เพราะการที่ Berlin ให้ความสำคัญกับพื้นที่ส่วนตัวในฐานะหลักการสูงสุดของเสรีภาพซึ่งเป็นหัวใจหลักของความเป็นมนุษย์ก็คงจะพอยืนยันได้ว่าตัวเขาเองไม่ได้ขาดความสามารถในการจัดลำดับชั้นความสำคัญของคุณค่า/ค่านิยมแบบต่างๆ ดูเพิ่มเติมใน Isaiah Berlin, "From The Baltic to The Thames", In Ramin Jahanbegloo, *Conversation With Isaiah Berlin* (Second Edition) (London: Halban, 2007), p. 37.

³¹Strauss, "Relativism", pp. 16-17.

³²ความอ่อนแอดังกล่าวปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจน ในบทสนทนาครั้งหนึ่งที่ Berlin ได้เคยถึงสเตร้าส์และข้อวิพากษ์ที่สเตร้าส์มีต่อแนวคิดของเขา แต่แทนที่ Berlin จะตอบโต้กับข้อวิพากษ์ดังกล่าวตัวเขาเองกลับเลี้ยงที่จะเคยถึงโดยให้เหตุผลเพียงแค่ว่าข้อวิพากษ์ของสเตร้าส์ตั้งอยู่บนความเชื่อชุดหนึ่งที่แตกต่างจากตัวเขา ทำให้ตัวเขาไม่จำเป็นต้องตอบโต้กับข้อวิพากษ์นั้น ดู Berlin, "From The Baltic to The Thames", p. 32.

ในแง่นี้ ข้อวิพากษ์ Berlin ของสเตร้าส์ที่เปิดให้เห็นความลึกลับกำกวมในหลักการของเสรีนิยม (ซึ่งมาจากความลึกลับกำกวมในญาณวิทยาแบบปฏิฐานนิยม) จึงเป็นการเปิดให้เห็นต้นตอที่แท้จริงของความอ่อนแอในระบบประชาธิปไตยที่ไม่สามารถเผชิญหน้ากับอารมณ์ความรู้สึกของมวลชน เพราะความลึกลับกำกวมในหลักการของตัวระบอบประชาธิปไตยดังกล่าว นั้นย่อมชี้ให้เห็นว่าเขาเข้าใจ ตัวระบอบประชาธิปไตยเองก็กลับวางอยู่บนอารมณ์ความรู้สึกซึ่งปราศจากเหตุผลเช่นกัน³³ นอกจากนี้การที่สัมพัทธ์นิยม (ซึ่งเป็นปัจจัยที่อยู่เบื้องหลังความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยดังกล่าว) คือแนวคิดที่เชื่อในพลังของบริบทสภาพแวดล้อมที่มีต่อการตัดสินใจคุณค่า/ค่านิยมชุดหนึ่งๆ ของมนุษย์ ยังทำให้สเตร้าส์มองเห็นอีกด้านหนึ่งของสัมพัทธ์นิยม อีกด้านหนึ่งซึ่งก็คือแนวคิดแบบประวัติศาสตร์นิยมที่เชื่อว่าการตัดสินใจ ประเมินคุณค่าต่อค่านิยมชุดหนึ่งๆ จะเป็นไปได้ไม่ได้เลยหากผู้ศึกษาไม่เข้าใจเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่แวดล้อมการก่อตัวของค่านิยมชุดนั้นๆ³⁴ แต่อะไรคือแนวคิดแบบประวัติศาสตร์นิยม? อะไรคือความหมายที่แท้จริงของแนวทางการศึกษาที่ให้ความสำคัญกับเงื่อนไขและบริบททางประวัติศาสตร์ในการตัดสินใจคุณค่า/ค่านิยมของมนุษย์?

ทั้งนี้ ใน *Natural Right and History* สเตร้าส์ได้ชี้ให้เห็นว่า แนวคิดแบบประวัติศาสตร์นิยมนั้นเป็นแนวคิดที่ถือกำเนิดมาในศตวรรษที่สิบเก้า โดยพัฒนามาจากปฏิกิริยาโต้ตอบของนักวิชาการสายอนุรักษนิยมที่มีต่อการปฏิวัติฝรั่งเศส ซึ่งเป็นการปฏิวัติที่อ้างความชอบธรรมจากปัทสนาสากลที่อยู่เหนือกฎเกณฑ์จารีตประเพณีในขณะนั้น จนเป็นฐานให้กับความเชื่อที่มองว่าการล้มล้างระบอบการเมืองแบบเดิมคือสิ่งที่ถูกต้องเหมาะสม³⁵ ในแง่นี้เพื่อโต้กลับกับปัทสนาสากลดังกล่าว นักวิชาการอนุรักษนิยมจึงเสนอหลักการที่ปฏิเสธการดำรงอยู่ของปัทสนาสากลด้วยการชี้ให้เห็นว่ากรอบกฎเกณฑ์ปัทสนาสากลที่กำกับการกระทำของมนุษย์นั้น ล้วนขึ้นอยู่กับบริบทและเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่รองรับการใช้ชีวิตของมนุษย์ทั้งสิ้นหาได้เป็นสิ่งสากลที่อยู่เหนือเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวแต่อย่างใด³⁶ ด้วยเหตุนี้ แนวคิดแบบประวัติศาสตร์

³³Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, pp. 19-22.

³⁴Leo Strauss, "What is Political Philosophy?" in *What is Political Philosophy? and Other Studies* (Illinois: The Free Press, 1959), pp. 25-26.

³⁵Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The Chicago University Press, 1953), pp. 13-14.

³⁶Ibid., pp. 14-16.

นิยม (ซึ่งพัฒนาจากหลักการดังกล่าว) จึงเป็นแนวคิดที่เชื่อว่าการทำความเข้าใจภาพรวมของปรากฏการณ์ต่างๆ นั้นย่อมไม่สามารถเป็นไปได้ หากผู้ศึกษาไม่เข้าใจเงื่อนไขและบริบททางประวัติศาสตร์ที่รายล้อมปรากฏการณ์ดังกล่าวอย่างถ่องแท้³⁷ แต่ผู้ศึกษาจะเข้าใจเงื่อนไขและบริบททางประวัติศาสตร์ในสิ่งที่ตนศึกษาอย่างถ่องแท้ได้อย่างไรหากว่าตัวเขาไม่ได้เกิดและใช้ชีวิตอยู่ภายใต้เส้นขอบฟ้าของยุคนั้น? เพราะฉะนั้นแนวคิดแบบประวัติศาสตร์นิยมที่เชื่อว่าผู้ศึกษาสามารถเข้าใจปรากฏการณ์ทางประวัติศาสตร์ต่างๆ ก็ต่อเมื่อเขาเข้าใจเงื่อนไขและบริบททางประวัติศาสตร์ดังกล่าวอย่างถ่องแท้ จึงย่อมเป็นแนวคิดที่เป็นไปไม่ได้ เพราะการตีความและทำความเข้าใจเหตุการณ์ต่างๆ ในทางประวัติศาสตร์ของผู้ศึกษานั้นล้วนต้องขึ้นอยู่กับเส้นขอบฟ้าทางประวัติศาสตร์และบรรยากาศทางสังคมที่แวดล้อมตัวผู้ศึกษาในขณะตีความทั้งสิ้น³⁸ ดังนั้น การดำรงอยู่ของแนวคิดประวัติศาสตร์นิยมสำหรับสตรีอาส์ จึงเป็นการดำรงอยู่ที่วางอยู่บนอารมณ์ความรู้สึกอันเลื่อนลอยหาได้วางอยู่บนเหตุผลที่มั่นคงหนักแน่นแต่อย่างใด³⁹

เพราะฉะนั้น แนวคิดประวัติศาสตร์นิยมสำหรับสตรีอาส์ จึงเป็นอีกด้านหนึ่งของสัมพัทธนิยมที่นอกจากจะปราศจากหลักการเหตุผลที่รองรับความชอบธรรมในการดำรงอยู่ของตนเองแล้วยังเป็นการเลือกเดินตามคุณค่า/ค่านิยมแบบใดแบบหนึ่งที่ไม่ได้วางอยู่บนหลักการเหตุผลอันคงเส้นคงวาทัดเจนเท่ากับบรรยากาศ อารมณ์และสำนึกแห่งยุคสมัยในขณะนั้น จริงอยู่ แม้การเป็นด้านหนึ่งของสัมพัทธนิยมจะทำให้ประวัติศาสตร์นิยมไม่สามารถปฏิเสธได้ว่ามีลักษณะใกล้เคียงกับปฏิฐานนิยม แต่อย่างน้อยสำหรับสตรีอาส์ ประวัติศาสตร์นิยมก็ไม่เคยเป็นสิ่งเดียวกับปฏิฐานนิยม Thomas Pangle เคยชี้ให้เห็นว่า ในสายตาของสตรีอาส์ปฏิฐานนิยมไม่ใช่อะไรเลยนอกจากรูปแบบอันตื้นเขินของสัมพัทธนิยมซึ่งเทียบไม่ได้เลยกับความลึกซึ้งในลักษณะอันแท้จริงของสัมพัทธนิยมที่จะสะท้อนออกมาผ่านประวัติศาสตร์นิยม⁴⁰ ลักษณะอันแท้จริงซึ่งก็คือการตระหนักถึงพลังของคุณค่า/ค่านิยมต่างๆ ในฐานะองค์ประกอบหลักที่มีผลต่อการกำหนดทิศทางการใช้ชีวิตของมนุษย์⁴¹ โดยมีรัฐธรรมนูญสำคัญคือปรัชญาโรแมนติกเยอรมันซึ่งต่อต้านกับปรัชญาแบบ

³⁷ Ibid., pp. 16-17.

³⁸ Ibid., pp. 16-17.

³⁹ Ibid., p. 18.

⁴⁰ Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, pp. 32-33.

⁴¹ Strauss, "What is Political Philosophy?" pp. 25-26.

วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ของประเทศในกลุ่มแองโกล-แซกซอน⁴² ในแง่นี้ การที่สเตร้าส์ชี้ให้เห็นว่าเอาเข้าจริงแล้วประวัติศาสตร์นิยมคืออีกด้านหนึ่งของสัมพัทธนิยมซึ่งให้ความสำคัญกับอารมณ์ความรู้สึกในฐานะปัจจัยกำหนดทิศทางการใช้ชีวิตของมนุษย์ (โดยอยู่เหนือความหนักแน่นคงเส้นคงวาของเหตุผล) จึงยอมเป็นการวิพากษ์โดยอ้อมถึงแนวโน้มทางปรัชญาและทฤษฎีที่มุ่งต่อต้านระบอบประชาธิปไตยของเยอรมันเองด้วย เพราะถ้าความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยมีสาเหตุมาจากการยึดมั่นกับอารมณ์ความรู้สึกที่เชื่อมั่นในคุณค่าของตนเองโดยปราศจากหลักการเหตุผลรองรับที่มั่นคงหนักแน่น การต่อต้านระบอบประชาธิปไตยและกลับไปหาระบบระเบียบดั้งเดิมของชนชาติ (ชุมชน) เยอรมันก็กลับวางอยู่บนอารมณ์ความรู้สึกที่ (นอกจากความสามารถในการปฏิเสธระบอบประชาธิปไตยแล้ว) ปราศจากเหตุผลอันมั่นคงเช่นกัน⁴³

ด้วยเหตุนี้ ในสายตาสเตร้าส์ทั้งความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยเมื่อเผชิญหน้ากับอารมณ์ความรู้สึกของมวลชน และทั้งเงื่อนไขที่เอื้อให้อารมณ์ความรู้สึกกลายเป็นปัจจัยสำคัญในการกำหนดทิศทางทางการเมืองของมนุษย์ จึงต่างก็เป็นภาพสะท้อนในวิกฤติเดียวกัน วิกฤติที่การยืนยันคุณค่าในเป้าหมายทางการเมืองของมนุษย์หาได้วางอยู่บนหลักการเหตุผลอันคงเส้นคงวาชัดเจน เท่ากับสำนึกแห่งยุคสมัย (Stimmung) ในขณะนั้น ที่ทำให้ความถูกต้องน่าเชื่อถือต่อสิ่งต่างๆ ไม่จำเป็นต้องวางอยู่บนตรรกะเหตุผลใดๆ นอกเสียจากเจตนารมณ์ (Will) อันแรงกล้าภายในตนเอง เจตนารมณ์ซึ่งให้ความสำคัญกับชีวิต (Leben) และการดำรงอยู่เหนือหลักการเหตุผลสากลต่างๆ⁴⁴ เจตนารมณ์ที่ความเด็ดเดี่ยวเข้มแข็งของมันมีเพียงแค่ผลักดันตัวเองก้าวข้ามรากฐานอันกำกวมเลือนลอย หากแต่ยังอยู่เบื้องหลังความอ่อนแอของระบอบเสรีประชาธิปไตย และเป็นต้นตอของระบอบเผด็จการนาซีและคอมมิวนิสต์โซเวียต⁴⁵ เจตนารมณ์ซึ่งถึงที่สุดแล้วก็คือหัวใจสำคัญในปรัชญาสูญนิยม (Nihilism) ที่ลักษณะเด่นจะสะท้อนออกมาจากความสุดขั้วในปรัชญาประวัติศาสตร์นิยม โดยเฉพาะปรัชญาประวัติศาสตร์นิยมหลังสงครามโลกครั้งที่หนึ่งที่การปฏิเสธหลักการความเป็นสากลของเหตุผลจะปรากฏออกมาอย่างชัดเจน⁴⁶

⁴² Strauss, "The Living Issues of German Postwar Philosophy", pp. 115-116.

⁴³ ดูเพิ่มเติมได้ใน Strauss, "German Nihilism", pp. 364-366.

⁴⁴ Strauss, "The Living Issues of German Postwar Philosophy", pp. 116-117.

⁴⁵ Strauss, "Preface to Spinoza's Critique of Religion", p. 225.

⁴⁶ Strauss, "The Living Issues of German Postwar Philosophy", p. 117.

ด้วยเหตุนี้ เพื่อเข้าใจรากเหง้าความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยตลอดไปจนถึงเงื่อนไขที่ทำให้อารมณืความรู้สึกกลับกลายเป็นปัจจัยสำคัญในการตัดสินคุณค่าและเลือกเป้าหมายทางการเมืองของมนุษย์ นั้นจึงไม่แปลกที่สเตวียาสจะหันมาให้ความสำคัญกับหลักปรัชญาที่รองรับภาวะสุญนิยมดังกล่าวที่เชื่อมั่นในเจตนารมณือันยิ่งใหญ่ที่อยู่เหนือหลักการเหตุผลใดๆ ของมนุษย์ หลักปรัชญาที่เหตุผลในตัวมันกลับมีไว้เพื่อต่อต้านทำลายล้างหลักการเหตุผลทั้งหมด ซึ่งจะได้รับการสถาปนาจากสองนักปรัชญาผู้ยิ่งใหญ่ที่ชื่อ Martin Heidegger และ Friedrich Nietzsche

จาก Heidegger ถึง Nietzsche: จากประวัติศาสตร์นิยมสุดขั้วถึงสุญนิยม

ครั้งหนึ่ง Gianni Vattimo นักปรัชญาคนสำคัญชาวอิตาลีเคยกล่าวว่าสภาวะสุญนิยมคือ สภาวะที่กำลังพัฒนาและเพราะว่ามันกำลังพัฒนา การนิยามความหมายของสุญนิยมจึงแทบจะเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ เพราะความหมายของสุญนิยมย่อมแปรเปลี่ยนไปตามเวลาและบริบทที่เปลี่ยนแปลงไป⁴⁷ นั้นจึงไม่แปลกที่สำหรับหลายคนสุญนิยมคือวิกฤตทางศีลธรรมที่มนุษย์สูญเสียความเชื่อมั่นในการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ขณะที่อีกบางคนกลับมองว่าเป็นโอกาสที่การล่มสลายของคุณค่า/ค่านิยมและปทัสถานทางการเมืองชุดเดิมจะนำไปสู่การสถาปนากฎเกณฑ์ทางการเมืองชุดใหม่ที่ปลดแอกมนุษยชาติออกจากความเป็นอยู่ที่แร้นแค้น⁴⁸ อย่างไรก็ตามแม้ความหมายของสุญนิยมจะไม่คงตัว แต่นั่นย่อมมิได้หมายความว่าเราจะไม่สามารถกล่าวถึงสภาวะสุญนิยมได้ โดยเฉพาะถ้าสภาวะดังกล่าวส่งผลกระทบต่อรูปแบบการใช้ชีวิตทางการเมืองของมนุษย์ในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งจริงๆ

สำหรับสเตวียาสสุญนิยมไม่เคยเป็นเพียงสภาวะที่สัจธรรม คุณค่า/ค่านิยมกำลังสูญเสียความศักดิ์สิทธิ์ในการเป็นแสงนำทางให้กับสังคม เพราะในสายตาของเขานอกจากนิยามดังกล่าวสุญนิยมยังเป็นสภาวะของการหลงและลืมตนเองที่จะปล่อยให้อารมณืกลับกลายมาเป็นปัจจัย

⁴⁷ Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, Jon R. Snyder (Translated)(Baltimore: The John Hopkins University Press, 1988), p. 19.

⁴⁸ ดูรายละเอียดได้ใน Ibid., pp. 19-30 และ Stanley Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay* (New Haven: Yale University Press, 1969)

สำคัญในการตัดสินใจทางการเมืองของมนุษย์ (แทนที่หลักการและเหตุผล) การหลงและลืมนี่ซึ่ง กลายมาเป็นต้นเหตุสำคัญที่นำพาเยอรมันและประเทศแองโกล-แซกซอนอื่นๆ ให้เบี่ยงเบนออก จากเส้นทางที่มุ่งหน้าสู่ความเป็นอารยะอันแท้จริงอย่างการนำพามนุษย์ชาติไปสู่การรู้จักเข้าใจ ตนเอง⁴⁹ การหลงลืมนี่ซึ่งเป็นผลมาจากอิทธิพลของนักปรัชญาที่ชื่อ Martin Heidegger

ในสายตาของสเตวีส ปรัชญาของ Heidegger คือขั้นสูงสุดของปรัชญาอัตถิภาวะ นิยม (Existentialism) ซึ่งเป็นปรัชญาที่มุ่งแก้ปัญหาของมนุษย์ที่ตัวตนกำลังสาบสูญอันเป็นผลมา จากความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ที่ช่วยตอบสนองต่อความต้องการของมนุษย์จนหลงลืม ข้อจำกัดของตนเอง และส่งผลทำให้เหตุผลของมนุษย์กลับกลายเป็นเพียงเครื่องมือตอบสนอง อารมณ์ที่ไม่สามารถชี้แนะวิถีชีวิตที่ถูกต้องอีกต่อไป⁵⁰ ในบทความชิ้นหนึ่งที่มุ่งทำความเข้าใจ สารัตถะของเทคโนโลยี Heidegger ได้ชี้ให้เห็นว่าความก้าวหน้าของเทคโนโลยีสมัยใหม่นั้นเอาเข้า จริงแล้วก็ไม่ได้ช่วยทำให้มนุษย์มีอำนาจควบคุมสรรพสิ่งได้แต่อย่างใด ตรงกันข้ามความก้าวหน้า ดังกล่าวกลับยิ่งตอกย้ำความเป็นทาสของมนุษย์ที่มีต่อเทคโนโลยีให้หนักแน่นมั่นคงมากขึ้นไปอีก เพราะสำหรับ Heidegger สารัตถะของเทคโนโลยีสมัยใหม่คือ Ge-Stell หรือการดำรงอยู่ที่ มุ่งเน้นจัดระเบียบสรรพสิ่งต่างๆ โดยจัดวางมนุษย์ไว้เป็นศูนย์กลาง (ด้วยการแยกมนุษย์ออกจาก ธรรมชาติและจัดวางธรรมชาติไว้ในฐานะอะไหล่สำรองที่พร้อมให้มนุษย์นำมาดัดแปลงใช้งานได้ ทุกเมื่อ)⁵¹ คือการดำรงอยู่ที่แม้จะเป็นศูนย์กลางแต่นั้นก็ไม่ได้ทำให้มนุษย์แตกต่างจากอะไหล่ สำรองอื่นๆ ที่มีไว้เพื่อถูกเชิด (แม้ว่าจะเป็นการถูกเชิดในสถานะที่เป็นศูนย์กลาง)⁵² อีกทั้งยังลวงให้ เขาหลงใหลอยู่กับความเป็นหุ่นเชิดดังกล่าวจนติดอยู่กับความเป็นไปไม่ได้ที่จะปลดปล่อยตัวเอง ออกจากการเป็นหุ่นเชิด⁵³

⁴⁹Strauss, "German Nihilism", pp. 364-366.

⁵⁰Leo Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", in The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss, pp. 32-35.

⁵¹Martin Heidegger, "The Question concerning Technology", in The Question concerning Technology and Other Essays, William Lovitt (Translated) (New York: Harper & Perennial, 1977), pp. 16-19.

⁵²Ibid., pp. 20-21.

⁵³Ibid., pp. 26-27.

ด้วยเหตุนี้ ในสายตาของสเตร้าส์ปรัชญาของ Heidegger ซึ่งเป็นปรัชญาที่ต่อต้านความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ จึงเป็นปรัชญาของการกลับบ้านที่มุ่งดึงให้มนุษย์กลับมาตระหนักถึงการดำรงอยู่ของตน (Existenz) อันจะส่งผลให้พวกเขามองเห็นเงื่อนไขที่แท้จริงในการดำรงอยู่ซึ่งมักจะถูกทำให้พราวเลื่อนไปกับกระแสการพัฒนาของเทคโนโลยีสมัยใหม่⁵⁴ แต่การดำรงอยู่ของมนุษย์คือการดำรงอยู่ในโลกที่ไม่ได้เป็นแค่ผลรวมของวัตถุธาตุที่ไร้ซึ่งชีวิตหากแต่เติมไปด้วยผู้คนโลกอันเปรียบได้กับบ้านที่รอคอยการกลับมาของผู้ที่ครั้งหนึ่งเคยทิ้งมันไป โลกที่เงื่อนไขทางสังคมการเมือง วัฒนธรรม ฯลฯ คือองค์ประกอบสำคัญสำหรับการดำรงอยู่ของแต่ละปัจเจกบุคคลอย่างไม่สามารถแยกออกไปได้⁵⁵ ปรัชญาของ Heidegger จึงเป็นปรัชญาที่ให้ความสำคัญกับ Ethos ในฐานะองค์ประกอบสำคัญที่จะทำให้มนุษย์กลับมาตระหนักถึงการดำรงอยู่อันแท้จริงของตน Ethos ที่ไม่ใช่แค่เรื่องจริยศาสตร์ หากแต่คือภววิทยาในการดำรงอยู่ร่วมกันที่มนุษย์จะไม่สามารถแยกการดำรงอยู่ของตนออกจากเงื่อนไขทางสังคมที่ก่อตัวเป็นเส้นขอบฟ้ากำกับและรองรับการใช้ชีวิตของเขา เงื่อนไขซึ่งถึงที่สุดแล้วก็ไม่ใช่อะไรเลยนอกจากวิมาน (Abode) ที่ก่อร่างสร้างสารัตถะให้กับมนุษย์แต่ละคนจนทำให้ตัวมันเองมีสถานะไม่ต่างไปจากองค์เทพเจ้า⁵⁶ ผู้ซึ่งไม่ใช่การดำรงอยู่ของพลานุภาพอันยิ่งใหญ่จนมนุษย์ไม่สามารถเข้าใจได้ หากแต่คือการดำรงอยู่ของ “เสียง” ที่ก้องอยู่ในความคิดของมนุษย์แต่ละคน เสียงที่ไม่ได้เป็นผลมาจากจินตนาการเพื่อฝันหากแต่คือหลักฐานยืนยันถึงการมีอยู่ของพระองค์ที่ไม่เคยไปไกลจากตัวตน (Self) ของมนุษย์⁵⁷

เพราะฉะนั้น ถ้าเป้าหมายในปรัชญาของ Heidegger คือการมุ่งให้มนุษย์หันกลับมาตระหนักถึงการดำรงอยู่ของตนผ่านการตระหนักถึง Ethos ที่หล่อหลอมและรองรับการใช้ชีวิตของเขา เป้าหมายดังกล่าวก็คงจะเป็นไปไม่ได้หากปราศจากเสียงเรียกแห่งองค์พระผู้เป็นเจ้า (The Call)⁵⁸ ที่จะคอยร้องเรียกให้ผู้ฟังยอมสละชีวิตเพื่อเป้าหมายบางอย่าง (Entschlossenheit) การ

⁵⁴ Strauss, “An Introduction to Heideggerian Existentialism”, pp. 36-37.

⁵⁵ Ibid., p. 36.

⁵⁶ Martin Heidegger, “Letter on Humanism”, in *Basic Writing: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, David Farrell Krell (ed.) (New York: Harper & Row Publishers, 1977), p. 233.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, Joan Stambaugh (Translated) (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 253-254.

⁵⁸ Ibid., s 55.

ยอมสละชีวิตที่จะเปิดให้ผู้ฟังตระหนักถึงการดำรงอยู่ของตนผ่านความหมายในชีวิตของเขาซึ่งจะปรากฏออกมาผ่านการมองเห็นองค์รวมทั้งหมดในชีวิตตลอดไปจนถึงเป้าหมายที่ทำให้เขายอมสละชีวิต⁵⁹ ซึ่งคงจะเกิดขึ้นมาไม่ได้หากปราศจากเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่คอยหยิบยื่นคุณค่าให้กับเป้าหมายในการสละชีวิต ด้วยเหตุนี้ ถ้าการยอมสละชีวิตเพื่อเป้าหมายบางอย่างสามารถทำให้มนุษย์ตระหนักถึงการดำรงอยู่ของตน นั่นก็ย่อมจะต้องรวมไปถึงความเป็นประวัติศาสตร์ (historicity) ซึ่งอยู่เบื้องหลังและรองรับการตัดสินใจของเขาตามไปด้วย เพราะไม่ว่าจะรู้ตัวหรือไม่ ความเป็นประวัติศาสตร์ก็คือมรดกตกทอดซึ่งคอยกำหนดคุณค่าให้กับเป้าหมายที่ทำให้มนุษย์ยอมพลีชีพให้ (ไม่ว่าเป้าหมายดังกล่าวจะเป็นอะไรก็ตาม)⁶⁰ ถึงที่สุด ถ้าปรัชญาของ Heidegger มีเป้าหมายที่จะให้มนุษย์กลับมาตระหนักรู้ถึงการดำรงอยู่ของตนอย่างแท้จริง การตระหนักรู้ดังกล่าวก็คือการตระหนักรู้ถึงความเป็นประวัติศาสตร์ที่คอยกำหนดรูปแบบวิถีชีวิตตลอดไปจนถึงการตัดสินใจของมนุษย์ มิใช่เพื่อปฏิเสธคุณค่าในเป้าหมายที่ตนยอมถวายชีวิตให้ หากแต่เพื่อเปิดให้มนุษย์มองเห็นข้อเท็จจริงในการมีชีวิตที่ตนเองได้ถูกขว้างให้เกิดมาในยุคสมัยใดสมัยหนึ่งตามแต่ลิขิตของชะตากรรม⁶¹

นั่นจึงไม่แปลกที่สเตราส์จะมองว่าปรัชญาของ Heidegger นั้น แท้ที่จริงแล้วคือปรัชญาประวัติศาสตร์นิยมแบบสุดขั้ว (Radical Historicism)⁶² ที่จะย้อนกลับมาแก้ไขความอ่อนแอของปรัชญาประวัติศาสตร์นิยม (เยอรมัน) แบบดั้งเดิม ทั้งนี้ เดิมทีแนวคิดหรือปรัชญาประวัติศาสตร์นิยมจะเป็นแนวคิดที่วางอยู่บนหลักการที่ลึกลับกำกวมอันเนื่องมาจากการเชื่อว่าทุกๆ แนวคิดทุกๆ ความเชื่อ ล้วนเป็นผลมาจากการกำกับขงบริบทและเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่รายล้อมแนวคิดหรือความเชื่อนั้นๆ จนตัวมันกลับนำมาสู่ข้อสรุปทางทฤษฎีที่ก้าวข้ามความเป็นประวัติศาสตร์เสียเอง อย่างการบอกว่าความคิดของมนุษย์ทุกคนไม่สามารถก้าวข้ามคุณค่า/

⁵⁹ Ibid., s 60, โดยเฉพาะ pp. 273-275.

⁶⁰ Ibid., p. 351.

⁶¹ Ibid., pp. 351-352.

⁶² ดังที่ Catherine และ Michael Zuckert สองนักทฤษฎีการเมืองและลูกศิษย์ของสเตราส์เคยเปิดเผยว่า เวลาที่กล่าวถึงความคิดของ Heidegger ตัวสเตราส์มักจะเลี่ยงการเอ่ยชื่อของ Heidegger ออกมาตรงๆ แต่จะใช้คำว่า “ประวัติศาสตร์นิยมสุดขั้ว” แทน ดู Catherine Zuckert and Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), p. 32.

ค่านิยมในยุคสมัยของตนไปได้⁶³ ในแง่นี้ เพื่อออกจากความลึกลับกำกวมดังกล่าว ประวัติศาสตร์นิยมแบบสุดขั้วจึงได้ทำลายแง่มุมทางทฤษฎีที่ขัดกับหลักการพื้นฐานของแนวคิดประวัติศาสตร์นิยมออกไป ด้วยการชี้ให้เห็นว่าทุกๆ แนวคิด ทุกๆ ความเชื่อล้วนแต่เป็นตัวแปรเดินตามเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ทั้งสิ้นไม่ว่าแม้แต่ตัวแนวคิดประวัติศาสตร์นิยมเอง หากแต่เพราะ Heidegger ได้ชี้ให้เห็นว่าความเป็นประวัติศาสตร์คือข้อเท็จจริงพื้นฐานในชีวิตของมนุษย์ การตระหนักถึงเงื่อนไขของความเป็นประวัติศาสตร์ที่มีต่อการก่อร่างชีวิตและแนวคิดต่างๆ ของมนุษย์ จึงกลับทำให้ประวัติศาสตร์นิยมมีลักษณะครอบคลุมรอบด้านและเข้าใกล้สภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์มากที่สุด⁶⁴ การดำรงอยู่ซึ่งไม่ได้ขึ้นกับหลักการเหตุผลอันเป็นสากลปราศจากความเป็นประวัติศาสตร์ หากแต่คือความเชื่อมั่นอย่างแรงกล้าต่อทิศทางการเมืองที่แต่ละคนเลือก ซึ่งย่อมจะนำไปสู่ความภักดีต่อชุมชนในฐานะเงื่อนไขที่รองรับการดำรงอยู่ของของมนุษย์แต่ละคน

ถ้าปรัชญาของ Heidegger คือปรัชญาที่มุ่งให้มนุษย์กลับมาตระหนักถึงการดำรงอยู่ของตนเองอย่างแท้จริง และถ้าการตระหนักถึงความเป็นประวัติศาสตร์ที่รองรับการดำรงอยู่ของมนุษย์คือเงื่อนไขสำคัญที่จะทำให้มนุษย์บรรลุเป้าหมายดังกล่าว ปรัชญาของ Heidegger ก็ย่อมจะต้องถูกตราหน้าว่าเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาภายใต้อิทธิพลของสภาวะสูญญานิยมอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงไปได้ จริงอยู่แม้ตัว Heidegger จะเคยชี้แจงว่าปรัชญาของเขาคือทางออกจากสภาวะสูญญานิยมในขณะนั้นอันเนื่องมาจากความเข้าใจต่อสภาวะสูญญานิยมของตัวเองที่มองว่าสูญญานิยมคือสภาวะที่หลักการ คุณค่า/ค่านิยมสูงสุดของสังคมไม่สามารถรักษาสถานะอันศักดิ์สิทธิ์ในการนำทางชีวิตให้กับผู้คนในสังคมได้อีกต่อไป (ซึ่งทำให้ตัวเขาเชื่อว่าแนวทางปรัชญาของตนที่มุ่งดึงให้มนุษย์กลับมาตระหนักถึงการดำรงอยู่ที่แท้จริงคือทางออกเดียวในการเผชิญหน้ากับสภาวะดังกล่าว)⁶⁵ แต่จากสายตาของสตรีทส์การให้ความสำคัญกับเส้นขอบฟ้าทางประวัติศาสตร์ของตัว Heidegger ต่างหากที่เป็นหัวใจสำคัญของสภาวะสูญญานิยม เพราะการยอมรับถึงเส้นขอบฟ้าทางประวัติศาสตร์ย่อมหมายถึงการยอมรับอิทธิพลของเจตนารมณ์ (Will) ที่มีอยู่เหนือหลักการเหตุผล

⁶³โดยแทบจะไม่ต้องกล่าวถึงว่าข้อสรุปดังกล่าวนั้น เขาเข้าจริงก็เป็นได้แค่สมมติฐานที่ไม่สามารถยืนยันได้ อันเนื่องมาจากข้อจำกัดในวิธีการศึกษาที่ผู้ศึกษาต้องยึดติดอยู่กับข้อมูลเฉพาะในพื้นที่ที่ตนศึกษาเท่านั้น (จนทำให้ผลของการศึกษาดังกล่าวไม่สามารถยกระดับมาเป็นข้อสรุปในทางทฤษฎี) ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Strauss, *Natural Right and History*, pp. 16-19.

⁶⁴Ibid., pp. 26-28.

⁶⁵ดูรายละเอียดทั้งหมดใน Heidegger, "Letter on Humanism", pp. 189-242.

ในการก่อร่างความคิดของมนุษย์ทุกๆ คน (แม้แต่ตัวความคิดของ Heidegger เอง) เจตนารมณ์อันเปรียบได้กับพลังเบื้องหลังที่คอยควบคุมอารมณ์ของสังคมในยุคต่างๆ⁶⁶ แต่อะไรคือเจตนารมณ์ดังกล่าว เจตนารมณ์ดังกล่าวทำงานอย่างไร? และการทำงานของเจตนารมณ์ดังกล่าวนี้เกี่ยวข้องกับสถานะสุญนิยมอย่างไร? เพื่อตอบคำถามดังกล่าว การทำความเข้าใจคำสอนของนักปรัชญาที่อยู่เบื้องหลัง Heidegger จึงไม่อาจเลี่ยงไปได้ นักปรัชญาผู้วางแบบแปลนแนวคิดประวัติศาสตร์นิยมแบบสุดขีดก่อนที่ Heidegger จะเป็นคนก่อร่างความคิดดังกล่าวซึ่งก็คือ Friedrich Nietzsche⁶⁷

เช่นเดียวกับ Heidegger สถานะสุญนิยมสำหรับ Nietzsche คือสถานะที่สังขรณ์และหลักเกณฑ์ทางศีลธรรมต่างๆ กำลังสูญเสียความชอบธรรมในการเป็นแสงสว่างนำทางชีวิตให้กับผู้คน⁶⁸ การสูญเสียความชอบธรรมอันเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์และวัฒนธรรมของยุโรปในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่สิบเก้าที่ทัศนคติของผู้คนซึ่งเคยยึดมั่นอยู่กับพันธะหน้าที่ที่ตนมีต่อชุมชนกำลังถูกแทนที่ด้วยวิถีชีวิตที่เชิดชูเสรีภาพส่วนบุคคลจนลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ของหลักศีลธรรมที่กำหนดคุณค่าความดีงามของชุมชนโดยรวม⁶⁹ แน่ใจว่าสถานะดังกล่าวในสายตาของ Nietzsche คือสถานะอันน่ารังเกียจอันเป็นผลมาจากรสนิยมของมนุษย์ที่ไม่สามารถแยกแยะและเสพย์งานศิลปะซึ่งเปี่ยมไปด้วยความสูงส่งสวยงามเหมือนในอดีต⁷⁰ แต่นั่นย่อมไม่ได้หมายความว่าตัวเองจะมองไม่เห็นโอกาสจากสถานะดังกล่าว โอกาสที่การล่มสลายของชุดคุณค่า/ค่านิยมซึ่ง(เคย)ถูกสถาปนาให้เป็นศีลธรรมของชุมชนในขณะนั้นได้เปิดไปสู่เงื่อนไขของความเป็นไปได้ในการสร้างความยิ่งใหญ่ให้กับมนุษย์ที่จะทิ้งปลดปล่อยมนุษย์จากพันธนาการอันเป็นผลมาจากความขลาดเขลา(ของมนุษย์)ในอดีตและมุ่งไปสู่ความเจริญรุ่งเรืองที่รอคอยพวกเขาอยู่ในอนาคต⁷¹ ในสายตาของ Nietzsche การล่มสลายของคุณค่า/ค่านิยมที่เคยเป็นศีลธรรมหลักของชุมชนคือ

⁶⁶Strauss, "German Nihilism", pp. 361-362.

⁶⁷Strauss, *Natural Right and History*, p. 26.

⁶⁸Friedrich Nietzsche, *The Will To Power*, Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (Translated), Walter Kaufmann (ed.) (New York: Vintage Books, 1967), # 7-8 pp. 10-11.

⁶⁹Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", p. 31.

⁷⁰ดู Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of The Future*, Marion Faber (Translated) (Oxford: Oxford University Press, 1998), # 224 โดยเฉพาะ p. 116.

⁷¹Nietzsche, *The Will To Power*, # 109-112 pp. 68-69.

พรอันประเสริฐ คือช่วงเวลาที่ยิ่งใหญ่สำหรับมนุษยชาติ เพราะสังกรรมเหล่านั้นล้วนแล้วแต่เป็นผลลัพธ์จากความปรารถนาของมนุษย์ที่ต้องการหลีกเลี่ยงแง่มุมของการใช้ชีวิตในโลกของมนุษย์จริงๆ ด้วยการหันไปยกย่องเชิดชูหลักธรรมซึ่งให้ความสำคัญกับโลกในอุดมคติที่ปราศจากจิตวิญญาณอันเปี่ยมล้นไปด้วยชีวิตและเลือดเนื้อ การล่มสลายของคุณค่า/ค่านิยมที่เคยเป็นสังกรรมของสังคมจึงย้อมนำมาสู่ความเป็นไปได้ในการสร้างคุณค่า/ค่านิยมที่มีรากฐานมาจากแง่มุมของการใช้ชีวิตในโลกของมนุษย์จริงๆ แง่มุมที่เต็มเปี่ยมไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกที่เคยถูกปฏิเสธจากนักปรัชญาผู้คลั่งไคล้เหตุผลอันเย็นชืด Zarathustra เคยพูดว่า ถ้าโลกในยุคต่อไปคือโลกของยอดมนุษย์ ยอดมนุษย์ก็คือ แก่นแกนสำคัญที่พัฒนาจากมิติการใช้ชีวิตในโลกของมนุษย์จริงๆ หาใช่ความเชื่อบนเงื่อนไขของโลกในอุดมคติแต่อย่างใด⁷² แต่อะไรคือเงื่อนไขของมนุษย์ในการใช้ชีวิตในโลกจริงๆ? อะไรคือองค์ประกอบพื้นฐานของการสถาปนาคุณค่า/ค่านิยมที่พัฒนาจากการใช้ชีวิตในโลกจริงๆ?

สำหรับ Nietzsche การมีชีวิตอยู่ในโลกจริงๆ ของมนุษย์ คือการดำรงอยู่ภายใต้เวลาและสถานที่ที่หนึ่งๆ เวลาและสถานที่ที่จะก่อตัวเป็นมุมมองและการทำความเข้าใจโลกของมนุษย์แต่ละคน การใช้ชีวิตในโลกจริงๆ จึงเป็นเรื่องของมุมมองที่จะกำหนดคุณค่า/ค่านิยมให้กับการใช้ชีวิตและเป็นรากฐานในการกำหนดกรอบการรับรู้ว่าจะอะไรคือสังกรรมที่เที่ยงแท้สำหรับบุคคลผู้นั้น⁷³ ในแง่นี้การดำรงอยู่ของสังกรรมอันเที่ยงแท้ไม่แปรเปลี่ยนจึงเป็นเพียงนิทานหลอกเด็กที่มนุษย์ใช้หลอกตัวเอง เพราะแท้จริงแล้วสังกรรม คุณค่า/ค่านิยมที่ใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินถูกผิติดังกล่าวก็ล้วนเป็นเพียงแง่มุมมองในยุคสมัยหนึ่งๆ ที่อยู่ภายใต้เจตนารมณ์อันแรงกล้าในยุคนั้นๆ เจตนารมณ์ที่ไม่ใช่เรื่องของหลักการเหตุผลอันเป็นสากลหากแต่เป็นผลจากพลังอำนาจในยุคดังกล่าว⁷⁴

ถ้าปรัชญาของ Nietzsche คือปรัชญาแห่งชีวิตที่ต่อต้านสังกรรมอันแห่งแล้งปราศจากชีวิตชีวาและให้ความสำคัญกับเงื่อนไขการใช้ชีวิตในโลกจริงๆ ของมนุษย์ เจตนารมณ์ซึ่งเปรียบได้กับพลังอำนาจในแต่ละยุคแต่ละสมัยก็ย่อมจะต้องเป็นหัวใจสำคัญในปรัชญาดังกล่าวตามไปด้วย เพราะเจตนารมณ์คือสิ่งที่กำหนดกรอบการรับรู้ ความเข้าใจ และเกณฑ์ในการประเมินค่าชุดการ

⁷²Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: a Book for Everyone and No one*, R. J. Hollingdale (Translated) (London: Penguin Books, 1961), p. 42.

⁷³Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of The Future*, # 34.

⁷⁴Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: a Book for Everyone and No one*, p. 138.

กระทำต่างๆ ในโลกของมนุษย์⁷⁵ ไม่เว้นแม้แต่หลักความคิดของนักปรัชญาที่มุ่งแสวงหาสาระสำคัญของสัจธรรมในแต่ละยุคแต่ละสมัย ซึ่งก็เป็นเพียงแค่การตีความสัจธรรมให้สอดคล้องไปกับพลังอำนาจที่มีอิทธิพลต่อตัวเขาในขณะนั้น⁷⁶ แน่แน่นอนว่าทัศนะดังกล่าวอาจส่งผลย้อนกลับมาวิพากษ์ปรัชญาความคิดของ Nietzsche เองด้วยถือว่าแนวความคิดของ Nietzsche ก็เป็นเพียงแค่มุมมองอีกชุดหนึ่งท่ามกลางมุมมองแบบอื่นๆ ที่มีอยู่อย่างนับไม่ถ้วน แต่เพราะเนื้อหาในปรัชญาของ Nietzsche คือการตระหนักถึงเจตนารมณ์ซึ่งอยู่เบื้องหลังทุกๆ มุมมองของมนุษย์ ในแง่นี้แม้ปรัชญาความคิดของ Nietzsche อาจเป็นเพียงอีกมุมมองของบุคคลผู้หนึ่ง แต่มุมมองดังกล่าวก็ย่อมจะมีพลังเหนือกว่ามุมมองของบุคคลอื่นๆ อย่างเทียบไม่ติด เพราะการตระหนักถึงความเป็นมุมมองในมุมมองของตนย่อมหมายถึงการเข้าถึงเงื่อนไขการดำรงอยู่ของสัจธรรมที่มุมมองของผู้อื่นไม่สามารถเข้าถึงได้

ถ้าสภาวะสุญนิยม หรือสภาวะที่คุณค่า/ค่านิยมซึ่งเคยเป็นสัจธรรมหลักของสังคมกำลังล่มสลาย คือต้นตอของปัญหาที่ Nietzsche กำลังเผชิญหน้า สภาวะดังกล่าวก็กลับสร้างเงื่อนไขที่เปิดไปสู่ความเป็นไปได้ในการออกจากปัญหาที่เกิดจากตัวมันเช่นกัน ความเป็นไปได้ที่จะก้าวข้ามสภาวะสุญนิยมด้วยเจตนารมณ์อันแรงกล้าที่จะย้อนกลับมาสถาปนาระเบียบกฎเกณฑ์ต่างๆ ให้กับสังคม เจตนารมณ์อันเป็นผลลัพธ์จากสติปัญญาที่ยิ่งใหญ่ของมหาบุรุษซึ่งก็คือนักปรัชญาที่กำลังจะมาถึงในอนาคต (Philosopher of the Future)⁷⁷ ด้วยเหตุนี้ การดำรงอยู่ของนักปรัชญาที่กำลังจะมาถึงในอนาคตจึงเป็นดังกุญแจสำคัญที่ Nietzsche ใช้เผชิญหน้ากับสภาวะสุญนิยมสำหรับ Nietzsche นักปรัชญาที่กำลังจะมาถึงในอนาคตหาใช่มนุษย์ที่หลงรักในความรู้หากแต่เป็นผู้สร้างความรู้ หาใช่ต้นแบบที่ Plato สร้างให้เป็นหากแต่คือสิ่งที่ตัว Plato เองเป็น หาใช่มนุษย์ที่ต้องการเข้าถึงสัจธรรมและความรู้อันเที่ยงแท้ของโลกหากแต่เป็นผู้สรรคสร้างคุณค่า/ค่านิยมผ่านการใช้เจตนารมณ์ของตนสถาปนาสัจธรรมชุดใหม่ให้กับสังคม⁷⁸ กล่าวอย่างถึงที่สุด นักปรัชญาแห่งอนาคตผู้เปรียบเสมือนตัวเอกในโครงการทางปรัชญาของ Nietzsche จึงไม่ต่างอะไรกับ

⁷⁵Nietzsche, *The Will To Power*, # 643 p. 342.

⁷⁶Ibid., # 534 p. 290.

⁷⁷Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of The Future*, # 213 pp. 107-108.

⁷⁸Leo Strauss, "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*", in *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), pp. 176-177.

Fuhrer หรือมหาบุรุษผู้ยิ่งใหญ่ในอดีตไม่ว่าจะเป็น Napoleon, Caesar หรือ Alcibiades มหาบุรุษที่ข้อจำกัดของยุคสมัยมิได้จำกัดวิสัยทัศน์ของพวกเขาจนทำให้การกระทำของพวกเขาไม่สามารถใช้กฎเกณฑ์ทางศีลธรรมในขณะนั้นมาตัดสินได้⁷⁹ แต่อนาคตคือเหตุการณ์ที่ต่อเนื่องจากปัจจุบัน อนาคตจะมาถึงได้อย่างไรหากไม่มีปัจจุบัน หากปราศจากปัจจุบันอนาคตก็ย่อมจะไม่มีทางเป็นไปได้ ในแง่นี้ การมาถึงของนักปรัชญาแห่งอนาคตจึงย่อมจะเป็นไปไม่ได้หากปราศจากเงื่อนไขรองรับในปัจจุบัน ซึ่งก็คือเงื่อนไขของชุมชนการเมืองที่ดีพร้อมที่คอยบ่มเพาะสติปัญญาความรู้ให้กับผู้ที่จะเป็นนักคิดนักปรัชญาในอนาคต ชุมชนทางการเมืองซึ่งอบอวลไปด้วยรากฐานทางปรัชญาและวัฒนธรรมอันลึกซึ้งรุ่มรวยซึ่งถึงที่สุดแล้วก็คงไม่ใช่อะไรเลยนอกจากประเทศเยอรมัน⁸⁰

นี่จึงเป็นเหตุผลว่าทำไมปรัชญาคำสอนของ Nietzsche จึงเป็นที่นิยมและทรงอิทธิพลในเยอรมันหลังสงครามโลกทั้งหนึ่งทั้งในหมู่ปัญญาชน นักปรัชญาและประชาชนทั่วไป เพราะนอกจากเนื้อหาที่มีนัยยะวิพากษ์ระบอบประชาธิปไตยและตอบสนองแนวทางชาตินิยมของผู้คนในขณะนั้นแล้ว⁸¹ ปรัชญาคำสอนดังกล่าวยังให้ความสำคัญกับพลังของเจตนาอันแรงกล้าที่อยู่เหนือหลักการเหตุผลที่แน่นอนชัดเจน (ซึ่งถูกมองว่าเป็นลักษณะของปรัชญาจากพวกเองไกล-แขกชอน) ในฐานะหัวใจหลักของสภาวะสุญนิยมซึ่งเป็นเงื่อนไขทางปรัชญาที่อยู่เบื้องหลังความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตย ตลอดไปจนถึงการใช้อารมณ์ความรู้สึกเป็นแรงขับเคลื่อนทางการเมืองแทนที่หลักการเหตุผล จริงอยู่ แม้การถกเถียงถึงเนื้อหาในปรัชญาของ Nietzsche (และ Heidegger) จะสัมพันธ์กับจารีตทางปรัชญาโรแมนติกของเยอรมันเป็นหลัก แต่ทิศทางของปรัชญาที่สะท้อนออกมาจากเนื้อหาทางความคิดดังกล่าวก็กลับไม่ได้ถูกจำกัดไว้แต่เพียงแคในบริบทของเยอรมันเท่านั้น เพราะดังที่สเตราส์ได้ชี้ให้เห็นในบทนำของ *Natural Right and History* ว่าแม้จะพ่ายแพ้ในสงครามโลกครั้งที่สอง แต่ปรัชญาสุญนิยมของเยอรมันก็กลับกำลังแผ่ขยายอิทธิพลของมันเข้าสู่แวดวงวิชาการและปัญญาชนของสหรัฐอเมริกา⁸² การแผ่ขยายที่ยืนยันว่า

⁷⁹ Ibid., pp. 183-184.

⁸⁰ Ibid., p. 190.

⁸¹ ดูรายละเอียดความนิยมจากปรัชญาของ Nietzsche ในเยอรมันยุคดังกล่าวได้ใน Steven E.

Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990* (Berkeley: The University of California Press, 1992), pp. 128-163.

⁸² Strauss, *Natural Right and History*, pp. 1-2.

สภาวะสูญญานิยมมิได้เป็นเพียงปัญหาที่ติดยึดอยู่กับบริบทสังคมใดสังคมหนึ่ง หากแต่คือภัยคุกคามที่กำลังกัดกินโลกทั้งหมด⁸³

อย่างไรก็ตาม แม้ตัวมันจะนำไปสู่ทิศทางของการปฏิเสธหลักเหตุผลอันคงเส้นคงวา แต่นั่นก็คงเป็นสิ่งที่ตื่นเขินหากเราจะเหมารวมไปว่า ข้อถกเถียงและเนื้อหาทางปรัชญาของทั้ง Nietzsche และ Heidegger คือสิ่งที่ปราศจากหลักการเหตุผลมารองรับ เพราะถึงอย่างไรเสีย การที่เนื้อหาดังกล่าวสามารถสร้างความประทับใจให้กับบุคคลต่างๆ เห็นคล้ายตามไปกับทิศทางของตัวมันนั้น ก็ย่อมพิสูจน์ให้เห็นว่าเขาเข้าใจจริงแล้วปรัชญาคำสอนของทั้ง Nietzsche และ Heidegger ต่างก็มีเหตุมีผลภายในตัวของมันเอง เพียงแต่ความมีเหตุมีผลดังกล่าวจะย้อนกลับมาทำลายความเชื่อที่ว่าด้วยความเป็นสากลในเหตุผลของมนุษย์จนจะส่งผลลดค่าให้ตัวเหตุผลกลับกลายเป็นเพียงอุปกรณ์ตอบสนองความต้องการของมนุษย์ (ที่ไม่ได้ถูกกำกับด้วยเหตุผล) เท่านั้น แต่อะไรคือความมีเหตุมีผลที่ทำให้บุคคลอื่นเห็นคล้ายตามไปกับทิศทางของปรัชญาคำสอนดังกล่าว? อะไรคือเงื่อนไขที่ทำให้เหตุผลของการปฏิเสธตัวเหตุผลเองได้รับการยอมรับ? นั่นจึงไม่แปลกที่ตัวสเตร้าส์จะเคยชี้ให้เห็นว่า วิกฤติอันเกิดมาจากสภาวะสูญญานิยมดังกล่าวนั้น แท้ที่จริงคือผลลัพธ์อันเลื่องไม่ได้ของสภาวะสมัยใหม่ (ในยุโรป) คือขั้นสูงสุดของความก้าวหน้าที่กำลังนำเหตุผลของมนุษย์สมัยใหม่ไปสู่เส้นทางของจุดจบ⁸⁴ ด้วยเหตุนี้ เพื่อที่จะเข้าใจเงื่อนไขดังกล่าว การกลับไปทำความเข้าใจสภาวะสมัยใหม่ในสายตาของสเตร้าส์เพื่อเข้าใจเงื่อนไขที่นำมาสู่สภาวะสูญญานิยมในยุคของเขา จึงย่อมเป็นเส้นทางที่ไม่สามารถหลีกเลี่ยงไปได้

มหากาพย์ของสภาวะสมัยใหม่และเส้นทางสู่ความตายของเหตุผลสมัยใหม่

บางทีจากปรัชญาของสเตร้าส์สภาวะสมัยใหม่อาจเทียบเคียงได้กับมหากาพย์ เพราะมหากาพย์คือการเดินทางที่ยาวนาน การเดินทางที่มนุษย์จะเดินไปตามเส้นทางที่ได้ถูกลิขิตเอาไว้ สภาวะสมัยใหม่ก็คือการเดินทางที่ยาวนานที่มนุษยชาติกำลังมุ่งหน้าไปสู่ความก้าวหน้าตามชะตา

⁸³ดู Zuckert and Zuckert, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, pp. 35-36.

⁸⁴Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Hilail Gildin (ed.) (Detroit: Wayne State University Press, 1989), p. 81.

ของตน แต่ปลายทางของการเดินทางดังกล่าวกลับคือความตาย การเดินทางที่มีมนุษยชาติเป็นแกนนำกลับทำให้มนุษย์สาบสูญไปในความก้าวหน้าของตน การสาบสูญอันนี้เป็นผลมาจากความตายของเหตุผลที่กลายเป็นเพียงอุปกรณ์ตอบสนองต่อค้นหาของมนุษย์โดยไม่สามารถฉายให้เห็นเป้าหมายที่มนุษย์ควรจะเดินไปได้ ถึงที่สุด สภาวะสมัยใหม่คือการเดินทางไปสู่ความล่มสลายของมนุษยชาติ คือมหากาพย์ที่ตอนจบคือสภาวะสูญนิยมซึ่งเป็นสภาวะที่สเตร์ราส์เผชิญหน้าอยู่

ทุกๆ การเดินทางย่อมมีจุดเริ่มต้น จุดเริ่มต้นอันหมายถึงจุดจบของบางสิ่งบางอย่าง เพื่อให้การเริ่มต้นใหม่เป็นไปได้ สภาวะสมัยใหม่เองก็มีจุดเริ่มต้น จุดเริ่มต้นอันหมายถึงจุดจบของยุคสมัยก่อนหน้า ซึ่งก็คือยุคสมัยที่ศาสนามีอิทธิพลต่อการเมือง หรือก็คือยุคสมัยที่มนุษย์เป็นเพียงตัวประกอบที่เดินตามพระประสงค์ขององค์พระผู้เป็นเจ้า Secularization คือช่วงเวลาดังกล่าว คือช่วงเวลาแห่งการสิ้นสุดและเริ่มต้นคือช่วงเวลาอันเป็นจุดจบของยุคกลางที่ตามมาด้วยการเริ่มต้นของสภาวะสมัยใหม่ โดยฉิวเฉิบ Secularization คือกระบวนการแยกอิทธิพลทางศาสนาออกจากกิจกรรมทางการเมืองของมนุษย์ด้วยการทำให้ศรัทธา ความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่างๆ กลายเป็นเรื่องของรสนิยมส่วนบุคคล แต่ในทางปรัชญา (และเทววิทยา) Secularization มิได้เป็นเพียงแค่การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมือง หากแต่ยังหมายถึงการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ที่ร่ายล้อมการเข้าใจโลกทั้งหมดของมนุษย์ นักปรัชญาบางคนถึงกับเชื่อว่าเขาเข้าใจจริงแล้ว Secularization คือการเปลี่ยนตัวเอกภายใต้โครงเรื่องแบบคริสต์ศาสนาจากองค์พระผู้เป็นเจ้ามาเป็นมนุษยชาติโดยรวม⁸⁵ แต่สำหรับสเตร์ราส์ตัวเขากลับเห็นด้วยกับนักปรัชญาอีกด้านหนึ่งที่มองว่า Secularization คือกระบวนการยืนยันความเป็นเอกเทศของมนุษย์ที่ไม่จำเป็นต้องพึ่งพิงอำนาจภายนอกอื่นใดนอกจากความสามารถในการใช้เหตุและผลของตน (โดยอาจมีศัพทศาสตร์ทางศาสนา มาช่วยแต่งเติมเพื่อสร้างความน่าเชื่อถือให้มากขึ้นเท่านั้น)⁸⁶ ดังที่ครั้งหนึ่งตัวเขาเคยชี้ให้เห็นว่า Secularization คือกระบวนการที่ทำให้แนวคิดแบบคริสต์ศาสนาอย่าง Eternal Order หรือ Spiritual Order ต้องตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขของเวลาแบบ Temporality ซึ่งเป็นเงื่อนไขเวลาในแบบของมนุษย์ที่มนุษย์จะไม่สามารถแยกตนเองออกจากเวลาและสถานที่ที่รองรับการดำรงอยู่ของตนไปได้ (ซึ่งจะแตกต่างจากการดำรงอยู่ขององค์พระผู้เป็นเจ้าที่เป็น Omnipotent สามารถข้าม

⁸⁵Karl Lowith, *Meaning in History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1949).

⁸⁶Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Robert M. Wallace (Translated) (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

ข้อจำกัดของเวลาและสถานที่เสมอ)⁸⁷ การตีความข้อวิพากษ์หลักการความเชื่อทางศาสนาของ Benedict de Spinoza นักปรัชญาและทฤษฎีทฤษฎีชาวฮิวหนึ่งในผู้วางรากฐานความคิดแบบสมัยใหม่ของสเตรียสคือหลักฐานสนับสนุนที่ชัดเจนที่สุด

โดยสเตรียสได้ชี้ให้เห็นว่าข้อวิพากษ์หลักการความเชื่อทางศาสนาของ Spinoza นั้นเอาเข้าจริงแล้วหาได้ตั้งอยู่บนหลักเหตุผลที่เป็นระบบระเบียบชัดเจน หากแต่เป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงบรรยากาศทางศีลธรรมของสังคมในขณะนั้นจากการหวาดกลัวองค์พระผู้เป็นเจ้าซึ่งเปรียบได้กับการยืนยันสถานะอันยิ่งใหญ่ที่มนุษย์ไม่มีทางเข้าใจได้ มาสู่การรักและเทิดทูนองค์พระผู้เป็นเจ้าอันเปรียบได้กับความใกล้ชิดทางใจระหว่างองค์พระผู้เป็นเจ้ากับมนุษย์ซึ่งจะช่วยเหลือสถานะของมนุษย์ว่าไม่ได้เป็นเพียงตัวประกอบในการทำความเข้าใจโลกของตนอีกต่อไป⁸⁸ การเลื่อนสถานะที่แม้จะส่งผลให้เขาถูกขับออกจากชุมชนชาวยิว (เพราะปฏิเสธสถานะความเป็นตัวกลางอันศักดิ์สิทธิ์ระหว่างมนุษย์กับองค์พระผู้เป็นเจ้าของพระคัมภีร์ไบเบิล) แต่ก็นำไปสู่การสร้างเสถียรภาพทางการเมืองที่ผลของเสถียรภาพดังกล่าวจะกลับมาประกันสถานะอันสูงชันของมนุษย์⁸⁹ แต่เหตุใด ปัจจัยทางการเมืองจึงมีส่วนโดยตรงต่อบรรยากาศทางศีลธรรมดังกล่าว? เหตุใดเงื่อนไขทางการเมืองจึงกลายเป็นตัวแปรสำคัญในการยกสถานะของมนุษย์? ในสายตาของสเตรียสข้อถกเถียงที่ Spinoza ใช้วิพากษ์หลักการความเชื่อทางศาสนา (โดยเฉพาะการให้ความสำคัญกับเงื่อนไขทางการเมืองในการปกป้องรักษาชีวิตของมนุษย์) คือข้อถกเถียงที่ได้รับอิทธิพลจากความคิดของนักปรัชญาอีกคนหนึ่ง ซึ่งก็คือ Thomas Hobbes⁹⁰

ตรงกันข้ามกับ Spinoza ซึ่งให้ความสำคัญกับความรักต่อองค์พระผู้เป็นเจ้าในฐานะแรงผลักดันสำคัญที่เปลี่ยนแปลงบรรยากาศทางศีลธรรมในช่วงต้นของสภาวะสมัยใหม่ Hobbes กลับยังคงให้ความสำคัญกับความกลัวในฐานะแรงจูงใจหลักที่ส่งผลต่อพฤติกรรมของมนุษย์ หากแต่ความกลัวที่ Hobbes ให้ความสำคัญนั้นจะไม่ใช่ความกลัวที่มนุษย์มีต่อองค์พระผู้เป็นเจ้ามากเท่ากับความกลัวที่จะต้องประสบกับการตายอย่างทารุณของตัวมนุษย์เอง ใน *Leviathan*

⁸⁷ ดู Strauss, *Natural Right and History*, p. 317.

⁸⁸ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, E.M. Sinclair (Translated) (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), pp. 207-209.

⁸⁹ Ibid., pp. 50-52 และ Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity* (New Haven: Yale University Press, 1997), Chapter 3.

⁹⁰ Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 210-211.

Hobbes ถึงกับกล่าวว่าความกลัวต่ออำนาจของมนุษย์ด้วยกันเองเป็นสิ่งที่น่าหวาดหวั่นยิ่งกว่าความกลัวต่อองค์พระผู้เป็นเจ้า เพราะความกลัวในแบบแรกคือเงื่อนโซ่ที่ดำรงอยู่ในสภาวะธรรมชาติซึ่งมนุษย์โดยทั่วไปสามารถสัมผัสได้อย่างถ่วงหน้ำมากกว่าความกลัวที่มีต้นตอจากความเชื่อซึ่งเป็นแค่ความรู้สึกส่วนบุคคลที่ไม่อาจพิสูจน์ได้⁹¹ ในแง่นี้ ความกลัวของมนุษย์ที่จะต้องประสบกับการตายอย่างทารุณจึงกลับกลายเป็นหลักฐานที่ยืนยันว่ามนุษย์ชาติกำลังมุ่งเข้าสู่ยุครู้แจ้งซึ่งเป็นยุคที่มนุษย์สามารถปลดปล่อยตนเองออกจากความเชื่อต่างๆ ที่มุงาย (รวมไปถึงการดำรงอยู่ขององค์พระผู้เป็นเจ้าที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ในทางวิทยาศาสตร์)⁹² อีกทั้งยังกลับมายืนยันคุณค่าในชีวิตของมนุษย์อันเป็นผลมาจากการที่มนุษย์เคลื่อนตัวมาเป็นศูนย์กลางของโลกจนทำให้การตอบสนองของความปรารถนาของตัวมนุษย์เองกลายเป็นครรลองสำคัญ⁹³ ครรลองอันเปรียบได้กับสัญลักษณ์ของการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ในการทำความเข้าใจโลกของมนุษย์จากที่เคยให้ความสำคัญกับหน้าที่และเป้าหมายในวิถีชีวิตของมนุษย์แต่ละคน (ตามตำแหน่งแห่งที่ภายใน Cosmos ที่ตนอยู่) มาเป็นโลกทัศน์ที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางที่จะเชื่อมั่นต่อพลังอำนาจของมนุษย์ในการจัดการควบคุมธรรมชาติเพื่อตอบสนองกิเลสตัณหาของตน⁹⁴ และทำให้เหตุผลซึ่งเคยมีความหมายลึกซึ้งยิ่งใหญ่น้อยกว่าในยุคนั้นหน้าถูกลดทอนเป็นเพียงเครื่องมือตอบสนองอารมณ์ความต้องการของมนุษย์เท่านั้น⁹⁵

จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ Hobbes (ในสายตาของสเตราส์) จะได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้ก่อตั้งไม่เพียงแค่หลักปทัสถานทางการเมืองที่ยึดมนุษย์เป็นตัวเอกสำคัญ หากแต่ยังรวมไปถึงครรลองการทำความเข้าใจโลกที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลางผ่านการเป็นหัวหอกของจารีตทางความคิดที่สเตราส์เรียกว่าสิทธิธรรมชาติสมัยใหม่ (Modern Natural Right) ซึ่งเป็นจารีตความคิดที่มองว่าหลักการทางศีลธรรมต่างๆ ล้วนมีจุดเริ่มต้นจากแรงขับในสภาวะธรรมชาติของมนุษย์ หาได้มาจาก

⁹¹Thomas Hobbes, *Leviathan*, J.C.A. Gaskin (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1996), Chapter xiv, p. 94.

⁹² Strauss, *Natural Right and History*, p. 198.

⁹³Ibid., p. 177.

⁹⁴Ibid., pp. 172-177.

⁹⁵Ibid., p. 201.

พันธะหน้าที่ที่มนุษย์มีต่อองค์พระผู้เป็นเจ้าหรือ Cosmos ที่ตนอาศัยอยู่⁹⁶ อย่างไรก็ตาม แม้ตัวเขาจะเป็นผู้ก่อตั้งจารีตทางความคิดที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางอันเป็นการยืนยันถึงการเข้าสู่สภาวะสมัยใหม่ของมนุษยชาติ แต่ Hobbes กลับไม่ใช่ผู้บุกเบิกที่แท้จริง อันที่จริงระบบปรัชญาของ Hobbes กลับวางอยู่บนความเข้าใจในคำสอนจากนักปรัชญาอีกผู้หนึ่ง ที่เชื่อมั่นต่อพลังอำนาจของมนุษย์ในการควบคุมโชคชะตาของตนซึ่งก็คือ Niccolo Machiavelli⁹⁷

ในสายตาของสเตวีวส์ Machiavelli คือศาสดาแห่งความชั่วร้ายที่เนื้อหาคำสอนจะมุ่งต่อต้านอำนาจทางการเมืองของ (คริสต์) ศาสนจักร ด้วยเชื่อว่าการปกครองของศาสนาจักรคือการปกครองอันโหดร้ายที่มุ่งเข้ารีตและเช่นฆ่าพวกนอกรีตที่ไม่ยอมเปลี่ยนศาสนามานับถือพระเจ้าของชาวคริสต์ผ่านการ อ้างอิงการขององค์พระผู้เป็นเจ้าและความดีงามที่รออยู่ในโลกหน้า⁹⁸ ในสายตาของ Machiavelli ความโหดร้ายอันเกิดจากการกระทำย่ำยีความเป็นมนุษย์ดังกล่าว จะหมดสิ้นไปก็ต่อเมื่อมนุษย์ลดระดับเป้าหมายทางการเมืองของตนลงมาจากเป้าหมายอันสูงส่งแต่เข้าถึงไม่ได้มาสู่เป้าหมายทางการเมืองที่มนุษย์สามารถเข้าถึงได้อย่างแท้จริง เพราะการลดระดับเป้าหมายดังกล่าวยอมทำให้การเข่นฆ่ามนุษย์ด้วยกันเองลดลง อย่างไรก็ตาม แม้โดยเนื้อหาจะเป็นการลดระดับความสูงส่งในตัวมัน แต่ลำพังการเรียกร้องให้เปลี่ยนเป้าหมายดังกล่าว (การ

⁹⁶ซึ่งจะสอดคล้องโดยตรงกับการเปลี่ยนสถานะและความหมายของเหตุผลเอง ทั้งนี้ ในยุคกรีกโบราณนั้น เหตุผล (Logos) จะหมายถึงคำพูดรวมไปถึงความสามารถในการพูดซึ่งจะสัมพันธ์โดยตรงกับการสื่อสารที่โดยนัยแล้วยอมสื่อถึงการดำรงอยู่ภายใต้ระบบระเบียบชุดหนึ่ง ขณะที่ในยุคกลาง อิทธิพลของคริสต์ศาสนาได้ทำให้ เหตุผลหมายถึง พระวจนะขององค์พระผู้เป็นเจ้าซึ่งถือกันว่าเป็นจุดเริ่มต้นของสรรพสิ่งต่างๆ กระนั้น แม้จะมีความแตกต่างในรายละเอียด แต่ทั้งในโลกทัศน์ของกรีกโบราณและยุคกลางต่างก็จัดวางสถานะของเหตุผลในฐานะเงื่อนไขที่อยู่เบื้องหลังเป้าหมายการใช้ชีวิตของมนุษย์ ซึ่งจะแตกต่างจากเหตุผลสมัยใหม่ที่เหตุผลจะเป็นเพียงแค่เครื่องมือตอบสนองความต้องการของตัวมนุษย์เท่านั้น

⁹⁷อันที่จริง สเตวีวส์เคยเข้าใจว่า Thomas Hobbes คือนักปรัชญาคณแรกที่บุกเบิกและก่อตั้งหลักการความคิดในแบบสมัยใหม่เป็นคนแรก แต่อย่างไรก็ตาม ในคำนำของต้นฉบับที่ดีพิมพ์ในอเมริกาของตำราซึ่งมีเนื้อหาหลักอยู่ที่การตีความปรัชญาของ Hobbes สเตวีวส์ได้ยอมรับถึงความผิดพลาดในการด่วนสรุปดังกล่าวพร้อมกับยืนยันว่านักปรัชญาผู้บุกเบิกแนวความคิดแบบสมัยใหม่นั้นมิใช่ Hobbes หากแต่คือ Machiavelli ต่างหาก ดู Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Elsa M. Sinclair (Translated From German Manuscript) (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), p. xv.

⁹⁸Strauss, "What is Political Philosophy?" p. 44.

เปลี่ยนซึ่งไม่เกี่ยวกับเนื้อหาของเป้าหมายที่ถูกเปลี่ยนแต่อย่างใด) ก็กลับเป็นการกระทำที่ยิ่งใหญ่ เป็นการกระทำที่ผู้กระทำต้องอาศัยกำลังขวัญอันแรงกล้า เพราะการกระทำดังกล่าวคือการเผชิญหน้าไม่เพียงแต่กับผู้มีอำนาจในขณะนั้น หากแต่ยังรวมไปถึงฐานรากอันเป็นที่มาของความชอบธรรมในการใช้อำนาจดังกล่าวเองด้วย ในคำนำเล่มแรกของงานเขียนที่ว่ากันว่าสำคัญที่สุดของเขา Machiavelli เคยชี้ให้เห็นว่า แม้จะตระหนักถึงภัยอันตรายต่างๆ ที่อาจจะเกิดขึ้นกับตัวเขา แต่ตัวเขาเองก็ยังคงยึดมั่นกับการบุกเบิกเส้นทางสายใหม่ เส้นทางที่ (เขาเชื่อว่า) จะสร้างคุณูปการให้กับทุกๆ คน⁹⁹ เส้นทางที่หนึ่งในเป้าหมายสำคัญคือการเผยให้เห็นความยิ่งใหญ่ของศาสนาซึ่งถูกมองจากชาวคริสต์ว่าเป็นพวกนอกรีตอย่างศาสนาของจักรวรรดิโรมันโบราณที่ให้ความสำคัญกับการยกย่องสรรเสริญความกล้าหาญของมนุษย์¹⁰⁰

นั่นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ Machiavelli จะถูกโจมตีว่าเป็นศาสดาแห่งความชั่ว เพราะถ้า (คริสต์) ศาสนจักรคือสัญลักษณ์แห่งความดีงาม การต่อต้านอำนาจ (รวมทั้งเนื้อหาในคำสอน) ของศาสนจักรก็ย่อมเลียงไม่พ้นที่จะถูกตราหน้าว่าเป็นศาสดาแห่งความชั่ว อันที่จริงแม้แต่ตัว Machiavelli เองก็ดูเหมือนจะตระหนักถึงผลลัพธ์ดังกล่าวอยู่แล้ว ดังที่สเตราส์ได้ชี้ให้เห็นว่าในสายตาของ Machiavelli หลักคุณธรรมและศีลธรรมโดยทั่วไปที่กำหนดว่าพฤติกรรมใดเป็นสิ่งที่ดี และพฤติกรรมใดเป็นสิ่งที่เลวนั้นล้วนเป็นผลที่พัฒนามาจากปทัสถานในสังคมการเมืองที่รองรับหลักคุณธรรมและศีลธรรมดังกล่าวทั้งสิ้น¹⁰¹ ปทัสถานซึ่งไม่ใช่อะไรเลยนอกจากประติษฐกรรมภายใต้ความรุ่งโรจน์ของเจ้าผู้ก่อตั้งสังคมการเมืองนั้นๆ¹⁰² ที่อาจสร้างภาพทำให้ตัวเขากลายเป็นพวกไร้ศีลธรรมจรรยา แต่เนื่องจาก Machiavelli ตระหนักดีถึงรากฐานที่มาของหลักคุณธรรมศีลธรรมดังกล่าว การโจมตีตัวเขาภายใต้จุดยืนทางคุณธรรมศีลธรรมเหล่านั้น จึงย่อมจะไม่ใช่ว่าเขาใส่ใจเท่ากับการปฏิบัติตามหลักคุณธรรมอีกแบบหนึ่งที่อยู่นอกเหนือความหมายที่ถูกใช้โดยผู้คนทั่วไป หลักคุณธรรมที่ความดีมิใช่การปฏิบัติตามระบบระเบียบที่สังคมการเมืองบัญญัติ หากแต่คือการได้มาและรักษาไว้ซึ่งอำนาจเพื่อประกันถึงเป้าหมายในความปรารถนาของตน หลัก

⁹⁹Niccolo Machiavelli, *The Discourse*, Leslie J. Walker, S.J. (Translated), Brian Richardson (Revised), Bernard Crick (ed.) (Middlesex: Penguins Books, 1970), p. 97.

¹⁰⁰Ibid., pp 277-278. และดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 142-145.

¹⁰¹Strauss, "What is Political Philosophy?" pp. 41-42.

¹⁰²Ibid., pp. 42-43.

คุณธรรมที่ไม่เพียงแต่ช่วยให้ผู้ใช้สามารถควบคุมชีวิตของคนอื่นหากแต่ยังรวมไปถึงโชคชะตาของตนเอง¹⁰³ ในงานเขียนซึ่งเป็นที่นิยมแพร่หลายมากที่สุดของเขา Machiavelli ได้ชี้ให้เห็นว่าคุณธรรมที่เขาให้ความสนใจคือความสามารถของมหาบุรุษผู้ยิ่งใหญ่ผู้สถาปนาก่อตั้งสังคมการเมืองของตนอย่าง Moses, Cyrus, Theseus และ Romulus ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นมหาบุรุษที่ความสามารถของตนจะไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการเป็นผู้ถืออาวุธที่พร้อมประหัตประหารข้าศึกศัตรูที่เป็นภัยต่อตำแหน่งของตน¹⁰⁴ แต่จริงหรือที่การ “ถืออาวุธ” คือเนื้อหาอันแท้จริงของคุณธรรมที่ Machiavelli สนใจ? จริงหรือที่ลำพังแค่การถืออาวุธก็เพียงพอที่จะนำพาเจ้าและอาณาจักรของเขาไปสู่*ความรุ่งโรจน์*? ถ้าลำพังการถืออาวุธคือเนื้อหาในคุณธรรมที่ Machiavelli สนใจ เหตุใดการกระทำของ Agathocles นายทหารผู้ใช้กำลังอย่างทารุณโหดร้ายเพื่อให้ได้มาซึ่งตำแหน่งกษัตริย์แห่งเมืองซีราคิวส์ถึงไม่อาจนับได้ว่าเป็นคุณธรรมสำหรับ Machiavelli ทั้งๆ ที่การกระทำดังกล่าวก็เป็นการกระทำด้วยการถืออาวุธ?¹⁰⁵

จากสายตาของสเตวีวส์ *ความยอดเยี่ยม* ในคุณธรรมที่ Machiavelli สนใจอาจไม่ใช่แค่การถืออาวุธหากแต่คือความยอดเยี่ยมของศาสตร์ที่คำสอนของเขาคือคติที่เจ้าผู้สถาปนาก่อตั้งสังคมการเมืองยึดมั่นเป็นหลักปฏิบัติ ศาสตร์ที่ไม่เพียงแต่สอนสั่งเจ้าผู้ปกครองหากแต่ยังมีศักดิ์เป็นอาจารย์ให้กับประชาชนทุกๆ ไปอันหมายความว่า ตัวเขาตระหนักดีถึงความจำเป็นของหลักศีลธรรมจรรยาในการควบคุมชาวเมือง (นอกจากการถืออาวุธ)¹⁰⁶ ถึงที่สุด คุณธรรมที่ตัว Machiavelli สนใจจึงอาจไม่ใช่ (แค่) คุณธรรมของเจ้า หากแต่คือคุณธรรมของศาสตร์ที่แม้จะไม่ได้ถืออาวุธแต่ลำพังการสอนของเขาก็เพียงพอที่จะสร้างความรุ่งโรจน์ให้กับอาณาจักรของตน ศาสตร์ซึ่งถึงที่สุดแล้วก็คือองค์พระเยซูผู้ซึ่งไม่ได้ทำอะไรมากมายในการเผยแพร่อาณาจักรทางศาสนาของพระองค์นอกจากการโฆษณาชวนเชื่อ¹⁰⁷ ด้วยเหตุนี้ Machiavelli ของสเตวีวส์จึงเป็น Machiavelli ที่ให้ความสำคัญกับการโฆษณาชวนเชื่อหรือก็คือการควบคุมความคิดของมนุษย์คนอื่นๆ ให้

¹⁰³ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, pp. 242-245.

¹⁰⁴ นิคโคโล มาคิอาเวลลี, *เจ้าผู้ปกครอง*, สมบัติ จันทรวงศ์ (แปล) (กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์ คบไฟ, 2547), บทที่ 6

¹⁰⁵ เรื่องเดียวกัน, น. 170-171.

¹⁰⁶ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 244.

¹⁰⁷ Strauss, “What is Political Philosophy?” pp. 44-45.

เป็นไปตามที่ผู้ใช้ต้องการ¹⁰⁸ การโฆษณาชวนเชื่อที่นอกจากจะช่วยให้ผู้ใช้สามารถควบคุมอนาคตและโชคชะตาของตน¹⁰⁹ หากแต่ยังเป็นการหลอกล่อเพื่อให้กลุ่มเป้าหมายมีพฤติกรรมตามที่ผู้ใช้ต้องการ¹¹⁰

สำหรับสเตร์วีสถ้าความยอดเยี่ยมในคุณธรรมที่ Machiavelli สนใจคือการโฆษณาชวนเชื่อ และถ้าการโฆษณาชวนเชื่อคือปัจจัยที่ช่วยให้ผู้ใช้สามารถควบคุมโชคชะตาและอนาคตของตน คุณธรรมของ Machiavelli ก็ย่อมจะต้องเป็นคุณธรรมที่ช่วยให้ผู้ที่มีสามารถควบคุมโชคชะตาอนาคตตามไปด้วย แต่มนุษย์ไม่เคยดำรงชีวิตอยู่ในอนาคตของตนจริงๆ มนุษย์จะดำรงอยู่ได้ก็แต่ในเงื่อนไขของความเป็นปัจจุบันเท่านั้น ความเป็นปัจจุบันที่จะเลื่อนไปข้างหน้าตามการไหลของเวลาเสมอ ความเป็นอนาคตจึงเป็นเพียงความเป็นไปได้ซึ่งถูกอนุมานจากสถานการณ์ต่างๆ ในเวลาปัจจุบันที่มนุษย์มีชีวิตอยู่ อนาคตจึงไม่ใช่สิ่งที่แน่นอนตายตัว หากแต่เป็นตัวแปรที่ผันแปรไปตามสถานการณ์ในปัจจุบันที่อาจเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ด้วยเหตุนี้เพื่อที่จะสามารถควบคุมอนาคต มนุษย์จึงจำเป็นต้องรู้จักธรรมชาติของสรรพสิ่งต่างๆ ธรรมชาติอันเปรียบเสมือนกรอบวิถีของสรรพสิ่งที่ไม่ใช่แค่ก่อร่างสร้างตัวตน หากแต่ยังกำหนดศักยภาพความน่าจะเป็นให้กับสรรพสิ่งเหล่านั้นจนทำให้การเข้าถึงตัวมันย่อมนำไปสู่ความสามารถในการคาดการณ์หยั่งรู้ถึงอนาคตของสรรพสิ่งเหล่านั้นตามไปด้วย ในแง่นี้ คุณธรรมที่ Machiavelli สนใจจึงเป็นคุณธรรมที่วางอยู่บนความสามารถในการควบคุมธรรมชาติของสรรพสิ่งต่างๆ ที่ไม่เพียงแต่แค่ทำให้มนุษย์ก้าวข้ามกรอบวิถีตามธรรมชาติของตนเอง หากแต่ยังทำให้เขากลายเป็นเจ้านายเหนือธรรมชาติและหลักการทางศีลธรรมต่างๆ เจ้านายผู้กลายมาเป็นศูนย์กลางของจักรวาลผู้ซึ่งลดทอนเหตุผลให้กลายเป็นเพียงเครื่องมือตอบสนองของความปรารถนาของตน (ไม่ว่าความปรารถนาดังกล่าวจะเป็นอะไรก็ตาม)¹¹¹

จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ในสายตาของสเตร์วีส นักปรัชญา (การเมือง) สมัยใหม่ที่เดินตามรอยเท้าของ Machiavelli จะเป็นนักคิดที่เชื่อมั่นต่อพลังของมนุษย์ในการสร้างสังคมการเมืองใน

¹⁰⁸ Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, p. 73.

¹⁰⁹ Strauss, "What is Political Philosophy?" p. 46.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Strauss, "The Three Waves of Modernity", pp. 85-87.

อุดมคติให้กลายเป็นความจริง¹¹² เช่นเดียวกับการเมืองในสภาวะสมัยใหม่ที่จะไม่ใช่เรื่องของการเข้าถึงชีวิตที่ดีผ่านการปฏิบัติตามพันธะหน้าที่ที่ชาวเมืองมีให้กับสังคมการเมืองของตน หากแต่เป็นเรื่องของเทคนิคการโฆษณาชวนเชื่อที่จะหลอกล่อให้ผู้คนยอมสยบเชื่อฟัง การหลอกล่อที่ย้อนกลับมาเป็นกระจกสะท้อนในมุมมองกลับถึงการดำรงอยู่ของสิทธิเสรีภาพของชาวเมืองแต่ละคน (เพราะการมีสิทธิเสรีภาพย่อมทำให้การโฆษณาชวนเชื่อเพื่อหลอกล่อให้คนอื่นทำตามกลายเป็นสิ่งจำเป็น) สิทธิเสรีภาพอันจะกลายเป็นหัวใจสำคัญในทฤษฎีสัญญาประชาคมที่นอกจากจะยืนยันถึงความชอบธรรมในการปกป้องและแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตัวของปัจเจกชนแต่ละคน (โดยที่รัฐไม่สามารถใช้อำนาจลิดรอนไปได้) แล้ว ยังเป็นแหล่งสร้างความชอบธรรมให้กับการปกครองในโลกสมัยใหม่ที่จะกลับมายืนยันถึงความเป็นเอกเทศของมนุษย์ที่ไม่จำเป็นต้องพึ่งพาอำนาจภายนอกอื่นใด¹¹³ แน่นนอน สำหรับสเตร้าส์การเกิดขึ้นของทฤษฎีสัญญาประชาคมย่อมไม่ใช่สิ่งที่ Machiavelli คาดหวังเอาไว้ อันที่จริงกำเนิดของทฤษฎีดังกล่าวคือผลลัพธ์โดยตรงจากแรงผลักดันที่ไม่เห็นด้วยกับเนื้อหาคำสอนของ Machiavelli เองด้วยซ้ำ¹¹⁴ กระนั้นทิศทางของทฤษฎีสัญญาประชาคมซึ่งให้ความสำคัญกับสภาวะธรรมชาติและการปกป้องชีวิตของมนุษย์เป็นลำดับแรก ก็คงจะเป็นไปไม่ได้หากปราศจากเส้นทางที่ Machiavelli ได้ปูเอาไว้ เส้นทางที่เชื่อมั่นในพลังและสติปัญญาของมนุษย์จนทำให้มนุษย์กลายเป็นศูนย์กลางของโลกที่อยู่เหนือหลักการเหตุผลและศีลธรรมต่างๆ¹¹⁵ เส้นทางที่แม้กระทั่งนักปรัชญาในยุคต่อมาที่มีเจตนาต่อต้านทิศทางปรัชญาดังกล่าวอย่าง Jean Jacques Rousseau เอง ก็ไม่สามารถปฏิเสธไปได้

¹¹² Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, pp. 70-71.

¹¹³ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 181-184.

¹¹⁴ ดังที่สเตร้าส์ได้ชี้ให้เห็นผ่านกรณีของ Thomas Hobbes ซึ่งไม่เห็นด้วยกับทัศนคติของ Machiavelli ที่ปฏิเสธอิทธิพลของหลักการทางศีลธรรมในกิจกรรมต่างๆ ทางการเมืองจนเป็นแรงผลักดันให้ตัว Hobbes คิดค้นหลักสิทธิธรรมชาติ (สมัยใหม่) ขึ้นมาเพื่อนำหลักการดังกล่าวมาใช้เป็นพื้นฐานรองรับศีลธรรมทางการเมืองแบบใหม่จนกลายเป็นรากฐานของทฤษฎีสัญญาประชาคม Ibid., pp. 179-180.

¹¹⁵ Strauss, "The Three Waves of Modernity", pp. 88-89. อันที่จริงในแวดวงวิชาการไทยเองก็มีนักทฤษฎีการเมืองท่านหนึ่งที่เคยพยายามชี้ให้เห็นความเกี่ยวพันระหว่างปรัชญาคำสอนของ Machiavelli กับทฤษฎีสัญญาประชาคม โดยความพยายามดังกล่าวจะมุ่งเน้นไปที่ความเกี่ยวโยงระหว่างจุดเริ่มต้นของโลกและจุดเริ่มต้นของนครในตอนต้นของ *The Discourse* กับ ลักษณะของสภาวะธรรมชาติซึ่งเป็นหัวใจหลักของทฤษฎีสัญญาประชาคม สนใจดู ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, "ร่องรอยสัญญาประชาคมในปรัชญามาซิอาเวลลี: บททดลองมองมาซิอาเวลลีในแง่ดี", *วารสารสังคมศาสตร์* 30 : 3 (2542), น. 89-100.

โดยผิวเผิน ปรัชญาคำสอนของ Rousseau คือปฏิบัติวิลาสสะท้อนกลับต่อทิศทางของ ปรัชญา (การเมือง) ในโลกสมัยใหม่ซึ่งพัฒนามาจากคำสอนของ Machiavelli และ Hobbes (รวมทั้ง John Locke) ในบทความที่สร้างชื่อให้กับตัวเขา Rousseau ได้ชี้ให้เห็นว่าพัฒนาการสู่ ความศิวิไลซ์ด้วยการตอบสนองของความสุขสบายทางวัตถุให้กับมนุษย์ชาติ คือพัฒนาการที่ทำให้ มนุษย์หลงลืมจิตวิญญาณอันยิ่งใหญ่ในอดีตของตนซึ่งจะกลับมาส่งผลลดค่าคุณธรรมของมนุษย์ เมื่อเทียบกับคุณธรรมของผู้คนในอดีต¹¹⁶ สำหรับ Rousseau คุณธรรมมิใช่การกระทำเพื่อ ตอบสนองเป้าหมายของมนุษย์ หากแต่คือการเคารพในความเป็นมนุษย์ซึ่งกันและกัน การเคารพที่ มิได้เริ่มต้นจากเหตุผลของมนุษย์แต่มาจากอารมณ์ความรู้สึกที่ต่างก็เห็นอกเห็นใจในเพื่อนมนุษย์ ด้วยกัน¹¹⁷ เห็นได้จากงานเขียนที่มุ่งอธิบายสภาวะธรรมชาติในสายตาของเขา ซึ่ง Rousseau ได้ ทำให้อารมณ์ความรู้สึกกลับกลายเป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลให้สภาวะธรรมชาติคือสภาวะในฝัน แทนที่จะเป็นสภาวะที่น่าหวาดหวั่นอย่างในกรณีของ Hobbes

ในสายตาของ Rousseau สภาวะธรรมชาติคือสภาวะแห่งเสรีภาพ¹¹⁸ ที่มนุษย์จะ เต็มเปี่ยมไปด้วยเสรีภาพอย่างไร้ข้อจำกัดจนเอื้อให้พวกเขาสามารถเข้าถึงความหอมหวานในการ ดำรงอยู่ของตนได้อย่างสมบูรณ์¹¹⁹ มนุษย์ในสภาวะธรรมชาติของ Rousseau จึงไม่ใช่มนุษย์ที่ตก อยู่ภายใต้ความโดดเดี่ยว ยากไร้ โสโครก เขี้ยวหนุ่ยและสัน เพราะความเข้าใจต่อสภาวะธรรมชาติ ดังกล่าวเป็นความเข้าใจบนฐานของความเยอหยิ่งเห็นแก่ตัวซึ่งเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นภายหลังจากที่ มนุษย์ได้เข้าสู่สังคมการเมืองไปแล้ว¹²⁰ ตรงกันข้ามสภาวะธรรมชาติของ Rousseau คือสภาวะใน อุดมคติ คือสภาวะของการปราศจากเหตุผลแต่เปี่ยมด้วยอารมณ์ความรู้สึกที่แม้จะทำให้มนุษย์ กลายเป็นแค่นกป่าหรือพวกกึ่งมนุษย์ (Subhuman) แต่ก็ยังเป็นคนป่าผู้ทรงเกียรติที่มนุษย์ในสังคม

¹¹⁶ Jean Jacques Rousseau, "The First Discourse: Discourse on the Sciences and Arts", Susan Dunn (Translated), in Susan Dunn (ed.), *The Social Contract and The First and Second Discourses* (New Haven: Yale University Press, 2002), pp. 43-68.

¹¹⁷ Strauss, *Natural Right and History*, p. 256.

¹¹⁸ Jean Jacques Rousseau, "The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Mankind", Lester G. Crocker (Translated), *The Social Contract and The First and Second Discourses*, pp. 95-96.

¹¹⁹ Ibid., pp. 97-98.

¹²⁰ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 269-270.

การเมืองได้แต่ฝันถึง¹²¹ ด้วยเหตุนี้ ถ้าอารมณ์ความรู้สึกคือเงื่อนไขสำคัญในการเข้าถึงความสมบูรณ์แบบของมนุษย์ อารมณ์ความรู้สึกก็ย่อมจะต้องเป็นองค์ประกอบสำคัญในปรัชญาคำสอนของ Rousseau เช่นกัน องค์ประกอบที่แม้จะต่างกันในเรื่องเนื้อหาแต่ก็กลับยืนยันถึงทิศทางของปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ เพราะองค์ประกอบดังกล่าวคือการยอมรับว่าอารมณ์ความรู้สึกคือรากฐานทางความคิดที่อยู่เหนือกว่าหลักการเหตุผลใดๆ ทั้งสิ้น¹²²

เมื่อสภาวะธรรมชาติในทัศนะของ Rousseau ไม่ใช่สภาวะอันโหดร้ายที่มีแต่การรบราฆ่าฟัน แต่กลับเป็นสภาวะในอุดมคติที่มนุษย์หลอมรวมแยกไม่ขาดจากธรรมชาติ การละทิ้งสภาวะธรรมชาติและเข้าสู่สังคมการเมืองของมนุษย์จึงย่อมจะไม่ใช้เรื่องของความจำเป็นเพื่อปกป้องตัวมนุษย์เอง (ดังในกรณีของ Hobbes) หากแต่เป็นอุบัติเหตุทางธรรมชาติอันมีต้นตอส่วนหนึ่งมาจากเสรีภาพของตัว (กึ่ง) มนุษย์เอง กล่าวคือ ถ้าสภาวะธรรมชาติคือสภาวะที่มนุษย์มีเสรีภาพอย่างสมบูรณ์แบบ นั้นก็ย่อมหมายความว่า (กึ่ง) มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตชนิดเดียวที่มีอิสระในการปรับตัวและเปลี่ยนแปลงธรรมชาติตลอดไปจนถึงลักษณะนิสัยของตนเพื่อเอาชีวิตรอดท่ามกลางสิ่งแวดล้อมที่แปรเปลี่ยนตลอดเวลา¹²³ อันเป็นภาพสะท้อนถึงสภาวะเริ่มแรกของกึ่งมนุษย์ในการคิดซึ่งเปรียบได้กับสัญญาณของการใช้เหตุผล (ที่จะเปลี่ยนกึ่งมนุษย์ให้กลายเป็นมนุษย์อย่างเต็มตัว)¹²⁴ แต่การคิดคงจะเกิดขึ้นไม่ได้หากมนุษย์ขาดการสัมผัสประสบการณ์ความรู้ในอดีต เหตุผล (ซึ่งพัฒนามาจากกิจกรรมการคิด) จึงเป็นสิ่งที่ตั้งอยู่บนลักษณะทางประวัติศาสตร์ของความรู้ ซึ่งก็คือลักษณะที่ผลจากการกระทำในอดีตกลายเป็นฐานรองรับการคิดของมนุษย์ในปัจจุบัน เช่นเดียวกับที่การกระทำในปัจจุบันจะเป็นบทเรียนให้กับมนุษย์ในอนาคต (จนทำให้เรามองเห็นถึงความจำเป็นในการรวมกลุ่มก่อตั้งสังคมการเมือง)¹²⁵ ในแง่นี้ ถ้าสิ่งที่นิยามความเป็นมนุษย์ของตัวมนุษย์คือเหตุผล และถ้าเหตุผลเป็นสิ่งที่แยกไม่ออกจากกระบวนการทางประวัติศาสตร์ เหตุผลตลอดไปจนถึงการเข้าสู่สังคมการเมืองก็ย่อมจะต้องเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้มนุษย์กลายเป็น

¹²¹ Ibid., p. 265 และ Rousseau, "The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Mankind", p. 96.

¹²² Strauss, *Natural Right and History*, pp. 266-270.

¹²³ Rousseau, "The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Mankind", pp. 96-97.

¹²⁴ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 270-271.

¹²⁵ Ibid., p. 273.

ผลผลิตทางประวัติศาสตร์ตามไปด้วย เพราะถ้าเหตุผลคือจักรกลสำคัญของการปรับตัวที่มนุษย์ใช้รับมือกับสภาพแวดล้อมที่แปรเปลี่ยน นั่นก็ย่อมหมายความว่าตัวมนุษย์เองจะไม่ใช่อะไรเลยนอกจากหุ่นเชิดที่ปรับตัวไปตามเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์โดยไม่สามารถแม้แต่จะคิดถึงสิ่งอื่นๆ ที่อยู่นอกเหนือบริบทและยุคสมัยที่ตนมีชีวิตรอยู่¹²⁶

จึงไม่แปลกที่แม้จะเริ่มต้นด้วยการต่อต้านแนวทางของสภาวะสมัยใหม่ แต่ปรัชญาคำสอนของ Rousseau (ในสายตาสเตร์ไรส์) ก็กลับมาตอกย้ำและสานต่อทิศทางของสภาวะสมัยใหม่ให้ไปไกลยิ่งกว่าเดิม¹²⁷ เพราะนอกจากจะยืนยันถึงความสูงส่งของอารมณืความรู้สึกในฐานะองค์ประกอบที่ทำให้มนุษย์เป็นมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์แบบ (แม้ว่านั่นจะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในสภาวะธรรมชาติที่มนุษย์เป็นเพียงกึ่งมนุษย์ที่ยังไม่ใช่มนุษย์อย่างสมบูรณ์ก็ตาม) ปรัชญาคำสอนของ Rousseau ยังจัดวางความเป็นประวัติศาสตร์ให้กลายมาเป็นเงื่อนไขการดำรงอยู่ขั้นพื้นฐานของมนุษย์ที่เส้นขอบฟ้าทางประวัติศาสตร์จะกลายมาเป็นข้อจำกัดในการทำความเข้าใจโลกและเข้าถึงสังขรณ์ของมนุษย์จนทำให้ตัวมนุษย์กลายเป็นเพียงหุ่นเชิดที่ถูกชักใยอยู่ภายใต้อารมณืทางประวัติศาสตร์ หุ่นเชิดที่ปราศจากปทัสถานนำทางชีวิตนอกจากความเชื่อที่ว่าตนกำลังมุ่งหน้าสู่เส้นทางของความก้าวหน้า (อันเป็นผลมาจากลักษณะของการเรียงลำดับก่อนหลังแบบประวัติศาสตร์ในพัฒนาการของการใช้ผลของมนุษย์เอง)¹²⁸ แน่นนอน นั่นไม่ได้หมายความว่าทิศทางดังกล่าวจะเป็นสิ่งที่ Rousseau ต้องการ เพราะดังที่สเตร์ไรส์ได้ชี้ให้เห็นว่าในสายตาของ Rousseau นั้น ชีวิตที่ดีที่สุดคือชีวิตในสภาวะธรรมชาติหาใช่ชีวิตในสังคมการเมือง (ไม่ว่าสังคมการเมืองดังกล่าวจะให้อิสระกับมนุษย์มากมายขนาดไหนก็ตาม)¹²⁹ แต่ถึงกระนั้น เราก็คงไม่สามารถปฏิเสธอิทธิพลจากปรัชญาของ Rousseau ที่ส่งผลต่อพัฒนาการของเหตุผลสมัยใหม่ที่ถูกทำให้กลมกลืนเป็นเนื้อเดียวกับความเป็นประวัติศาสตร์ อิทธิพลที่ปรัชญาคำสอนของเขามีต่อปรัชญาประวัติศาสตร์นิยมเยอรมันซึ่งละทิ้งสภาวะธรรมชาติและให้ความสำคัญกับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของมนุษย์ คือหลักฐานที่ชัดเจนที่สุด¹³⁰

¹²⁶ Ibid., p. 274.

¹²⁷ Strauss, "The Three Waves of Modernity", p. 90.

¹²⁸ Hilail Gildin, "The First Crisis of Modernity: Leo Strauss on The Thought of Rousseau", *Interpretation*, 20 : 2 (Winter 1992-1993), pp. 157-164.

¹²⁹ Strauss, "The Three Waves of Modernity", p. 93.

¹³⁰ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 278-279.

แม้สเตร้าส์จะแทบไม่เคยอธิบายถึงรายละเอียดที่อิทธิพลในปรัชญาคำสอนของ Rousseau มีต่อปรัชญาประวัติศาสตร์เยอรมันมากไปกว่าข้อความไม่กี่ประโยคในงานเขียนของเขา¹³¹ แต่ผู้วิจัยกลับพบว่า Ernst Cassirer นักวิชาการผู้เป็นอาจารย์และที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ของสเตร้าส์เองกลับเป็นบุคคลที่ให้คำอธิบายความสัมพันธ์ทางความคิดระหว่าง Rousseau กับนักปรัชญาผู้บุกเบิกปรัชญาประวัติศาสตร์นิยมเยอรมันอย่าง Immanuel Kant ได้ดีมากที่สุดคนหนึ่ง ในแง่นี้ แม้จะไม่มีหลักฐานรองรับที่ชัดเจน แต่อย่างน้อยที่สุดด้วยความสัมพันธ์ที่ทั้งคู่ต่างก็เป็นศิษย์อาจารย์ถึงขนาดที่ Cassirer เคยเขียนจดหมายขอทุนเพื่อให้สเตร้าส์ได้ไปทำวิจัยในต่างประเทศ¹³² นั้นก็น่าจะพอยืนยันได้ถึงอิทธิพลหลายๆ ประการที่ Cassirer มีต่อตัวสเตร้าส์¹³³ และก็น่าจะมีน้ำหนักเพียงพอให้ผู้วิจัยนำเอาคำอธิบายความสัมพันธ์ทางความคิดระหว่าง Rousseau กับ Kant ของ Cassirer มาช่วยเติมเต็มช่องว่างในความสัมพันธ์ทางความคิดระหว่างปรัชญาคำสอนของ Rousseau กับปรัชญาประวัติศาสตร์นิยมเยอรมันที่สเตร้าส์ไม่ได้กล่าวถึงเช่นกัน

ทั้งนี้ ในความเรียงเรื่อง “Kant and Rousseau” Cassirer ได้ชี้ให้เห็นว่า เมื่อครั้งที่มิอายุได้สี่สิบปี Kant เคยกล่าวทำนองว่า ความรู้สึกกระตือรือร้นของเขาที่จะพัฒนาความรู้ให้ก้าวหน้าจนสามารถเข้าถึงสัจธรรมได้นั้น ถึงที่สุดแล้วก็คือความปรารถนาที่จะกลับไปยังสภาวะธรรมชาติในแบบของ Rousseau ซึ่งเป็นสภาวะที่มนุษย์เต็มเปี่ยมไปด้วยเกียรติในฐานะมนุษย์อย่างสมบูรณ์¹³⁴ อย่างไรก็ตาม แม้สภาวะธรรมชาติของ Rousseau จะเป็นเป้าหมายในปรัชญาของ Kant แต่ Kant เองก็ไม่เคยมองว่าสภาวะดังกล่าวเป็นสภาวะที่เคยเกิดขึ้นจริงหรือแม้แต่เป็น

¹³¹ อาทิเช่น Ibid., p. 255 fn 4 หรือ Strauss, “The Three Waves of Modernity”, pp. 92, 93-94.

¹³² อ้างจาก Michael Zank, “Introduction”, in Leo Strauss, *Leo Strauss: The Early Writing*, Michael Zank (Translated)(New York: State University of New York Press, 2002), p. 11.

¹³³ จริงอยู่ แม้ภายหลังจากการสอบวิทยานิพนธ์ สเตร้าส์จะแสดงจุดยืนทางวิชาการที่แตกต่างจาก Cassirer อย่างชัดเจน โดยเฉพาะแนวทางการทำความเข้าใจประเด็นทางเทววิทยาและศาสนา แต่ความต่างดังกล่าวก็ดูเหมือนจะไม่ได้ส่งผลต่อความสัมพันธ์ของทั้งคู่แต่อย่างใด ดูความต่างทางวิชาการระหว่างสเตร้าส์กับ Cassirer ได้ใน Ibid., pp. 6-8.

¹³⁴ อ้างใน Ernst Cassirer, “Kant and Rousseau”, in *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, James Gutmann, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, Jr. (Translated) (Princeton: Princeton University Press, 1945), pp. 1-2.

สภาวะที่ Rousseau ปรารถนาจะกลับไป ตรงกันข้าม จากสายตาของ Kant สภาวะดังกล่าวกลับเป็นสภาวะในอุดมคติที่ก่อตัวขึ้นภายใต้บริบททางประวัติศาสตร์ที่ Rousseau มีชีวิตอยู่เพื่อกระตุ้นสอนใจให้ผู้คนในบริบทดังกล่าวตระหนักถึงความชั่วร้ายที่ร้ายล้อมพวกเขาต่างหาก¹³⁵ สภาวะธรรมชาติของ Rousseau (สำหรับ Kant) จึงไม่ใช่สภาวะก่อนประวัติศาสตร์ในอุดมคติที่มนุษย์ไม่สามารถเข้าถึงได้ หากแต่คือสภาวะจากมโนภาพ (Idea) ของเหตุผลที่จะกำกับเจตนารมณ์และการกระทำของมนุษย์ผ่านกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่อยู่ภายในเหตุผลเชิงปฏิบัติของตัวมนุษย์แต่ละคน ซึ่งการปฏิบัติพฤติกรรมตามกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่ออกมาจากตัวมโนภาพดังกล่าวนี้เองที่จะทำให้มนุษย์เข้าถึงความดีที่แท้จริงตามไปด้วย¹³⁶ ในแง่นี้ถ้าสภาวะธรรมชาติของ Rousseau คือสภาวะของความสมบูรณ์แบบ สภาวะดังกล่าวในสายตาของ Kant ก็ย่อมจะไม่ใช่สภาวะก่อนสังคมการเมืองที่มนุษย์จะปราศจากเหตุผล หากแต่คือความก้าวหน้าที่จะเปิดเผยตนเองผ่านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ภายใต้การกำกับจากมโนภาพของเหตุผลที่จะผลักดันให้มนุษยชาติค่อยๆ พัฒนาก้าวข้ามข้อจำกัดดั้งเดิมของตน ความก้าวหน้าที่ปลายทางสุดท้ายคือสังคมการเมืองที่ปกครองภายใต้เสรีภาพที่จะเปิดโอกาสให้มนุษย์ทุกคนสามารถกระทำสิ่งต่างๆ ตามเจตนารมณ์ของตนได้อย่างเท่าเทียมกัน¹³⁷

แน่นอนว่าคำอธิบายการตีความ Rousseau ของ Kant ดังกล่าว ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าการเปิดให้เห็นวิธีการที่ความคิดของ Rousseau ถูกทำให้เป็นเยอรมัน¹³⁸ แต่เราก็คงไม่สามารถปฏิเสธผลลัพธ์อันยิ่งใหญ่จากทิศทางปรัชญาดังกล่าวไปได้ ผลลัพธ์ซึ่งนำมาสู่ต้นกำเนิดของปรัชญาประวัติศาสตร์ที่กลายเป็นรากฐานให้กับนักปรัชญาเยอรมันในยุคต่อมาที่มองว่าชีวิตที่ดี

¹³⁵Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Robert B. Loudon (Translated) (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 231-232.

¹³⁶ดูการตีความดังกล่าวเพิ่มเติมได้ใน Cassirer, "Kant and Rousseau", pp. 18-35.

¹³⁷Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", in *Kant's Political Writings*, H.B. Nisbet (Translated), Hans Reiss (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 41-53.

¹³⁸สำหรับรายละเอียดของการนำหลักปรัชญาคำสอนของ Rousseau เข้าสู่เยอรมันนั้น สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Source of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 72-81.

มิใช่คุณค่าที่ดำรงอยู่แต่ในสภาวะธรรมชาติที่มนุษย์ในสังคมศิวิไลซ์ไม่สามารถเข้าถึงได้ หากแต่คือ การตอบสนองของเสรีภาพสุดโต่งของมนุษย์ ด้วยการนำพามนุษย์ชาติไปสู่ความก้าวหน้าอย่าง ไร้ขีดจำกัด จนทำให้มนุษย์สมัยใหม่มีสถานะไม่ต่างไปจาก Faust ที่ยอมขายวิญญาณให้กับปีศาจ เพื่อให้ได้มาซึ่งความรู้ที่จะช่วยตอบสนองกิเลสตัณหาของตน¹³⁹

ด้วยเหตุนี้ (สำหรับสเตร้าส์) ปรัชญาประวัติศาสตร์นิยม (ซึ่งพัฒนามาจากผลลัพท์ ข้างต้น) จึงเป็นปรัชญาที่ตอกย้ำสถานะความยิ่งใหญ่ของมนุษย์ที่เชื่อว่ามนุษย์กำลังมุ่งหน้าสู่ ความก้าวหน้ารุ่งเรืองที่พัฒนาการทางประวัติศาสตร์จะให้พลังแก่เหตุผลของมนุษย์ในการ ปลดแอกมนุษยชาติโดยรวมออกจากความขลาดเขลาเยาว์วัยในอดีต จริงอยู่ แม้นักปรัชญา เยอรมันรุ่นต่อๆ มาจะได้เถียงขัดแย้งถึงลักษณะของความก้าวหน้าดังกล่าวที่ไม่อาจหาข้อสรุปเป็น ที่ยอมรับโดยทั่วกัน แต่อย่างน้อยที่สุด การเชื่อในความก้าวหน้าของมนุษยชาติอันเป็นผลมาจาก พัฒนาการของการใช้เหตุผลของมนุษย์ที่ควบคู่ไปกับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ ก็ยังคงเป็น หลักการที่นักปรัชญารุ่นหลังเหล่านั้นยึดถือเหมือนเดิม ไม่ว่าจะเป็น Hegel, Marx หรือ Nietzsche¹⁴⁰ โดยเฉพาะ Nietzsche ที่ (ในสายตาของสเตร้าส์) จะเป็นนักปรัชญาผู้ทำให้ทิศทาง ของปรัชญาประวัติศาสตร์นิยมขึ้นสู่จุดสูงสุดผ่านการชี้ให้เห็นว่าทุกๆ ปรัชญาคำสอนล้วนเป็นเพียง การตีความโลกของนักปรัชญาภายใต้เส้นขอบฟ้าทางประวัติศาสตร์ในยุคหนึ่งๆ เท่านั้น ไม่เว้น แม้แต่ความคิดของศาสดาหรือนักคิดผู้ยิ่งใหญ่ในอดีตที่ต่างก็เป็นเพียงหุ่นเชิดตามพลังอำนาจใน ยุคสมัยหนึ่ง (ดังที่ผู้วิจัยได้อธิบายไปในส่วนที่แล้ว) เช่นกัน¹⁴¹

จึงไม่แปลกที่ในสายตาของสเตร้าส์ ปรัชญาคำสอนของ Nietzsche ที่มองว่าทุกๆ ปรัชญาความคิดล้วนแล้วแต่เป็นผลลัพท์จากสำนักแห่งยุคสมัยที่รองรับตัวมัน จึงยอมเป็นจุดสูงสุด ของสภาวะสมัยใหม่ตามไปด้วย จุดสูงสุดซึ่งก็คือสภาวะสูญนิยมที่ปรัชญาคำสอนของเขาจะไม่ได้ ให้ความสำคัญกับเหตุผล หากแต่จะเชื่อมั่นในเจตนารมณ์อันแรงกล้าของมนุษย์ในการควบคุม ชะตากรรมของตน¹⁴² นอกจากจะทำให้เหตุผลกลายเป็นอุปกรณ์ตอบสนองอารมณ์ความรู้สึกของ มนุษย์แล้ว ยังให้ความชอบธรรมกับมนุษย์ที่จะปฏิเสธหลักการทางศีลธรรมของผู้คนในอดีตด้วย

¹³⁹ Strauss, "The Three Waves of Modernity", pp. 93-94.

¹⁴⁰ Ibid., pp. 95-97.

¹⁴¹ Ibid., p. 95.

¹⁴² Ibid., p. 97.

การสร้าง “ธรรมชาติ” ในฐานะเงื่อนไขของรับหลักศีลธรรมสำหรับตนเอง¹⁴³ การสร้างธรรมชาติที่จะทำให้มนุษย์กลายเป็นองค์พระผู้เป็นเจ้า ซึ่งยอมจะนำมาสู่การสูญเสียตนเองของมนุษย์ เพราะการรับบทเป็นองค์พระผู้เป็นเจ้ายอมทำให้ตัวมนุษย์หลงลืมข้อจำกัด (ของตน) อันจะทำให้ความเป็นมนุษย์ค่อยๆ หายสาบสูญไปอย่างสมบูรณ์

สภาวะสมัยใหม่คือมหากาพย์ สภาวะสมัยใหม่คือการเดินทางที่มีมนุษย์เป็นตัวละครหลัก การเดินทางที่มีเป้าหมายเพื่อยืนยันถึงความยิ่งใหญ่ของมนุษย์ชาติอันเป็นผลมาจากความก้าวหน้าในการใช้เหตุผลของมนุษย์ แต่ความก้าวหน้านี้นั้นในสายตาของสเตร้าส์คือการมุ่งสู่ความตายของสภาวะสมัยใหม่เอง ความตายอันเป็นผลมาจากการหลงและลืมตนเองของมนุษย์ การหลงและลืมซึ่งความก้าวหน้าในการใช้เหตุผลทำให้มนุษย์มองไม่เห็นข้อจำกัดของตนเอง สำหรับสเตร้าส์ถ้าสภาวะสมัยใหม่คือการเดินทาง การเดินทางดังกล่าวก็คือการเดินทางไปสู่จุดจบของมนุษย์ชาติ จุดจบที่ทำให้มนุษย์สูญเสียความสามารถในการรู้จักตนเอง จุดจบที่เหตุผลกลายเป็นเพียงเครื่องมือตอบสนองของความต้องการทางอารมณ์ของมนุษย์เท่านั้น แต่จุดจบไม่เคยเป็นเพียงแค่จุดจบ ตรงกันข้ามทุกๆ จุดจบคือการเริ่มต้นใหม่เสมอ เพราะการเริ่มต้นใหม่มองไม่สามารถเกิดขึ้นได้หากปราศจากจุดจบของสิ่งที่มีมาก่อนหน้า จุดจบจึงเป็นการเริ่มต้นสู่สิ่งใหม่ และเพราะความตายยอมมีใช้อะไรเลยนอกจากจุดจบ ความตายจึงเปรียบได้กับจุดกำเนิดของชีวิตใหม่ ความตายของสภาวะสมัยใหม่คือจุดกำเนิดของชีวิตที่ก้าวข้ามสภาวะสมัยใหม่เอง จุดกำเนิดของชีวิตที่จะก้าวข้ามปัญหาเดิมพร้อมกับจัดวางเงื่อนไข (ใหม่) ซึ่งจะกลับมาปกป้องมนุษย์ชาติอีกครั้ง

จากความอ่อนแอของเสรีประชาธิปไตยถึงความตายของสภาวะสมัยใหม่และความเป็นไปได้ของการกลับบ้าน

ประชาธิปไตยกำลังจะตาย ความตายของระบอบประชาธิปไตยคือผลจากความอ่อนแอภายในระบอบประชาธิปไตยเอง ในสายตาของสเตร้าส์ความอ่อนแอของระบอบประชาธิปไตยเมื่อเผชิญหน้ากับการใช้อารมณ์ความรู้สึกของมวลชน (จนส่งผลให้พรรคนาซีก้าวขึ้นมาใช้อำนาจในเยอรมันช่วงทศวรรษที่ 30) คือผลลัพธ์โดยตรงจากสภาวะสูญนิยม สูญนิยมที่

¹⁴³Strauss, “Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil”, pp. 182-185.

ความเป็นสากลของเหตุผลถูกทำลายจนเปิดช่องให้การตัดสินใจทางการเมืองของผู้คนกลายเป็นเรื่องของการใช้อารมณ์เดินตามสำนึกของยุคสมัย (ซึ่งถูกกำกับโดยเจตนาอารมณ์อันแรงกล้าจากนักพูดการเมืองไม่กี่คน) สุญนิยมซึ่งไม่ใช่อะไรเลยนอกจากขั้นสูงสุดในพัฒนาการของเหตุผลสมัยใหม่ที่จะกลับมาฆ่าตัวเหตุผลด้วยการลดทอนให้เหตุผลกลายเป็นเพียงเครื่องมือตอบสนองอารมณ์ความต้องการของมนุษย์เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ ปัญหาทางการเมืองอย่างความอ่อนแอของเสรีประชาธิปไตยจึงย่อมเป็นผลโดยตรงจากปัญหาทางปรัชญาอย่างพัฒนาการของเหตุผลในสภาวะสมัยใหม่ที่กลับนำพามนุษย์ให้เดินถอยหลังออกจากการรู้จักตนเอง พัฒนาการที่นำไปสู่ความตายของสภาวะสมัยใหม่

แต่ทุกๆ การตายย่อมมีการเกิดของชีวิตใหม่ ชีวิตใหม่ที่จะก้าวข้ามข้อจำกัดของระบบระเบียบที่อยู่ภายใต้ความตายดังกล่าว ชีวิตใหม่อันเป็นผลมาจากการที่ความตายดังกล่าวได้ทำลายระบบระเบียบดั้งเดิมตลอดไปจนถึงข้อจำกัดซึ่งผูกติดกับระบบระเบียบชุดนั้นจนเปิดทางสู่ความเป็นไปได้ที่จะก้าวข้ามระบบระเบียบดังกล่าว ความเป็นไปได้ที่ไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการกลับไปสู่บ้านของเหตุผล ซึ่งเป็นที่พำนักของเหตุผลแบบอื่น (ที่ไม่ใช่เหตุผลสมัยใหม่) นั่นจึงไม่แปลกที่นักปรัชญาสุญนิยมทั้ง Nietzsche และ Heidegger จะกลับไปหาปรัชญากรีกโบราณด้วยเชื่อว่าปรัชญากรีกโบราณคือบ้านที่จะช่วยปกป้องมนุษย์ชาติจากหายนะอันเป็นผลมาจากความตายของสภาวะสมัยใหม่¹⁴⁴ จนเป็นแรงบันดาลใจให้กับสตรีาส์ในการกลับไปอ่านปรัชญากรีก¹⁴⁵

¹⁴⁴ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Strauss, "The Living Issues of German Postwar Philosophy", pp. 133-138.

¹⁴⁵ยกตัวอย่างเช่น Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996); Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss* (New York: St. Martin's Press, 1988); Gregory Bruce Smith, "Athens and Washington: Leo Strauss and American Regime", in Kenneth L. Deutsch and John A. Murley (eds.), *Leo Strauss, Straussians and the American Regime* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1999), pp. 103-127; Horst Mewes, "Leo Strauss and Martin Heidegger: Greek Antiquity and the Meaning of Modernity", in Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes and Elizabeth Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigres and an Political Thought after World War II* (Washington, D.C.: German Historical Institute, 1995), pp. 105-120; และ Laurence Berns, "Heidegger and Strauss: Temporality, Religion and Political Philosophy", *Interpretation*, 27 : 2 (Winter 1999-2000), pp. 99-104. แน่นอน แม็สเตรียส์จะได้รับอิทธิพลในการอ่านปรัชญากรีกจากทั้ง Nietzsche และ Heidegger แต่นั่นย่อมไม่ได้หมายความว่าสตรีาส์จะเดินตามความเข้าใจของทั้งคู่แต่อย่างใด ซึ่งในประเด็นนี้ผู้วิจัยจะชี้ให้เห็นในบทที่ห้าของวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ต่อไป

แรงบันดาลใจที่กลายมาเป็นหัวใจสำคัญต่อการแก้ปัญหาความอ่อนแอของระบอบเสรีประชาธิปไตยตลอดไปจนถึงความตายของเหตุผลสมัยใหม่ในเวลาต่อมา

แต่อะไรคือลักษณะสำคัญในปรัชญากรีกที่สเตร่าสให้ความสนใจ? อะไรคือหลักเหตุผลในปรัชญากรีกโบราณที่สเตร่าสเห็นว่าสามารถแก้ปัญหาวิกฤติของเหตุผลสมัยใหม่ได้? ยิ่งกว่านั้น ถ้าเหตุผลดังกล่าวเป็นชุดเหตุผลที่ดำรงอยู่ในโลกทัศน์ของสังคมการเมืองกรีกโบราณ สเตร่าสจะมั่นใจได้อย่างไรว่าชุดเหตุผลโบราณที่เขาค้นพบคือชุดเหตุผลซึ่งเคยอยู่ในเส้นขอบฟ้าของสังคมการเมืองกรีกโบราณจริงๆ ตัวเขาจะมั่นใจได้อย่างไรว่าสิ่งที่ตัวเองค้นพบจะไม่ใช่เพียงแค่ภาพลวงตาซึ่งถูกจำลองขึ้นมาภายใต้เส้นขอบฟ้าของสภาวะสมัยใหม่เท่านั้น?