

รูปทรงของเส้นขอบ: เงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกัน ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ท่ามกลางวิกฤตสิ่งแวดล้อม

พนา กันธา¹

บทคัดย่อ

บทความนี้มีเป้าหมายเพื่อเสนอเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ท่ามกลางวิกฤตสิ่งแวดล้อมในโลกทุนนิยม บทความนี้มุ่งความสนใจไปที่สถานะของสัตว์ในฐานะทรัพย์สินของมนุษย์ ซึ่งมนุษย์อ้างสถานะดังกล่าวในการสร้างความชอบธรรมให้กับการกดขี่ขูดรีดสัตว์ ที่ท้ายที่สุด ผลของการขูดรีดสัตว์ขนานใหญ่นำมาสู่ความผันผวนของโลกในยุคปัจจุบัน บนฐานของวิธีคิดแบบเสรีนิยม นักสิ่งแวดล้อมพยายามแก้ไขวิกฤตดังกล่าวด้วยการขยับสถานะของสัตว์และธรรมชาติจากทรัพย์สินไปสู่การเป็นบุคคลด้วยมโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิ อย่างไรก็ตาม บทความนี้ตั้งสมมติฐานว่ามโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิสัตว์ไม่สามารถนำไปสู่การสร้างเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่แตกต่างไปจากเดิมได้ กล่าวคือความคิดเกี่ยวกับสิทธิสัตว์ไม่สามารถนำไปสู่การทำลายทวิภาวะระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติ รวมถึงมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ดังนี้แล้ว สิทธิสัตว์จึงเป็นเพียงการตอกย้ำเส้นแบ่งระหว่างมนุษย์ในฐานะบุคคลกับสัตว์ในฐานะทรัพย์สินเท่านั้น ซึ่งเส้นพรมแดนนี้เอื้อให้การกดขี่ขูดรีดสัตว์สามารถดำเนินต่อไป ข้อเสนอของบทความคือเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ที่สัตว์สามารถเปลี่ยนสถานะจากทรัพย์สินไปเป็นบุคคลได้คือทวิภาวะที่เส้นขอบของภาวะการเป็นมี “รูปทรง” ไม่ใช่เส้นขอบที่แข็งที่ตายตัว รูปทรงดังกล่าวเอื้อให้ภาวะการเป็นสามารถเคลื่อนข้ามขอบเขตและก่อรูปความสัมพันธ์ร่วมกันในรูปแบบที่ไม่ได้แยกโลกธรรมชาติออกจากวัฒนธรรม การให้ความสำคัญกับรูปทรงของเส้นขอบจะสามารถเปิดไปสู่การคิดถึงรูปแบบการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์

¹ นักวิจัยอิสระ <Email: mynameispana@gmail.com>

กับสัตว์ในแบบอื่น ๆ ที่ทั้งสัตว์และมนุษย์สัมพันธ์ในโลกเดียวกัน นอกจากนี้ ความสัมพันธ์ที่ทั้งมนุษย์และสัตว์เป็นบุคคลจะสามารถนำไปสู่การคิดเกี่ยวกับการเผชิญหน้ากับวิกฤตสิ่งแวดล้อมร่วมกันในวิถีทางที่ต่างออกไปได้

คำสำคัญ: เจื่อนไซทางจริยศาสตร์ วิกฤตสิ่งแวดล้อม ลัทธิเสรีนิยม ลิทธิสัตว์ทรัพย์สิน

Porous of Edge: Ethical Condition of Human and Animals Coexistence amid the Environmental Crisis

Pana Kantha²

ABSTRACT

This article aims to present ethical conditions of coexistence between humans and animals amid the environmental crisis in the capitalist world. This paper focuses on the state of animals as human property, which human beings claim such status to justify the exploitation of animals. Ultimately, the effects of massive animal exploitation have led to the turbulence of the world today. Based on liberalism, environmentalists attempt to resolve the crisis by shifting the status of animals and nature from property to personhood with the concept of rights. However, this article proposes that the concept of animal rights fails to offer alternative and different ethical conditions of coexistence between humans and animals. In other words, animal rights cannot undermine dualism: culture and nature, human and non-human. In this way, animal rights are merely reinforcing the borderline between humans as persons and animals as property. This border allows animal exploitation to continue. This article suggests that the ethical condition by which an animal can change its state from property to person is to turn to ontology, the so-called ontological turn, where the boundary of beings is "porous," not rigid. Such porosity allows beings to transcend borders and form relationships in ways that do not separate the natural world from culture. In addition, the focus on boundary porosity helps us rethink other forms of

² Independent Researcher <Email: mynameispana@gmail.com>

human–animal coexistence and their co–interactions. Ultimately, this new relationship between humans and animals plays a vital role as a tool for facing environmental crises in different ways.

Keywords: Ethical Condition, Environmental Crisis, Liberalism, Animal Rights, Property

บทนำ

เมื่อก้าวเข้าสู่ ค.ศ.2020 ทัวทั้งโลกต่างเผชิญหน้ากับภัยพิบัติครั้งใหญ่ หลายเหตุการณ์ ตัวอย่างเช่น ไฟป่าในประเทศออสเตรเลียและผืนป่าแอมะซอน ที่รุนแรงที่สุดเป็นประวัติการณ์ หลายเมืองทั่วโลกเผชิญกับฝุ่นละอองขนาดเล็ก (PM2.5) ที่ส่งผลกระทบต่อระบบทางเดินหายใจเป็นประจำทุกปี รวมไปถึงการระบาดของเชื้อโคโรนาไวรัสสายพันธุ์ใหม่ 2019 หรือโควิด-19 ในฐานะโรคติดต่อจากสัตว์สู่คน (zoonosis) ที่คร่าชีวิตผู้คนไปจำนวนมากและสร้างความหวุ่นวิตกให้กับผู้คนทัวทั้งโลก กระแสการศึกษาสิ่งแวดล้อมบางส่วนนิยามวิกฤตเหล่านี้ในฐานะการเปลี่ยนเข้าสู่ยุคสมัยที่เรียกว่า “มนุษย์สมัย” (anthropocene) ซึ่งการดำรงอยู่และพฤติกรรมของมนุษย์ ส่งผลกระทบต่อระบบนิเวศของโลกอย่างมีนัยสำคัญและส่งผลย้อนกลับมากกระทบต่อมนุษย์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ (Crutzen, 2006; Hutangkura, 2021) ทว่าเจสัน มัวร์ (Jason Moore) ได้สร้างข้อเสนอที่จะจูงไปที่รูปแบบการผลิตแบบทุนนิยมเพื่อชี้ให้เห็นว่า สาเหตุแห่งความปั่นป่วนของสิ่งแวดล้อมในยุคปัจจุบันคือระบบทุนนิยมที่ขับเคลื่อนด้วยการดูดรีต “ธรรมชาติ” เพื่อการสะสมทุน ซึ่งเขาเรียกว่า “ยุคสมัยแห่งทุน” (capitalocene) (Moore, 2017) ภายใต้ระบบทุนนิยม สัตว์และธรรมชาติมีสถานะเป็นทรัพยากรธรรมชาติหรือทรัพย์สิน (property) ของมนุษย์ที่สามารถใช้ประโยชน์ได้ มนุษย์กำกับชีวิตของสัตว์ผ่านการทำให้เป็นสินค้าและการเติบโตทางเศรษฐกิจซึ่งสร้างผลกระทบต่อสัตว์อย่างไม่เคยเป็นมาก่อน (ดูเพิ่ม Kitirianglarp, 2021a; Serirak, 2021)

ด้วยการให้ความสำคัญกับระบบทุนนิยมเช่นนี้ เรื่องเล่าเกี่ยวกับวิกฤตสิ่งแวดล้อม (environmental crisis) จึงมักเริ่มต้นด้วยการอุบัติขึ้นของโลกอุตสาหกรรมที่ขับเคลื่อนด้วยลัทธิเสรีนิยม (liberalism) ซึ่งกลายมาเป็นอุดมการณ์ที่ประสบความสำเร็จอย่างมากและขยายตัวออกไปทัวโลกผ่านระบอบการเมืองและระบบเศรษฐกิจแบบตลาด อุดมการณ์เสรีนิยมให้ความสำคัญกับปัจเจกชนเสรีซึ่งผลักดันสิทธิมนุษยชนให้กลายเป็นแกนกลางของความสัมพันธ์ระหว่างประเทศพร้อมกันนั้นก็กำจัดอุดมการณ์ทางการเมืองอื่นออกไป ทว่าผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นจากอุดมการณ์แบบเสรีนิยมได้ปรากฏชัดแล้วว่าไม่สามารถนำไปสู่โอกาสในเชิงเศรษฐกิจของคนในสังคมได้อย่างเท่าเทียมกัน อีกทั้งยังไม่สามารถยกระดับคุณภาพชีวิตของคนในสังคมได้อย่างทั่วถึง เหนือสิ่งอื่นใด อุดมการณ์เช่นนี้ไม่สามารถนำไปสู่การแก้ไขปัญหาสิ่งแวดล้อมได้ในแบบที่ควรจะเป็น ผลลัพธ์ดังกล่าวเห็นได้จากสภาพสังคมปัจจุบันที่ความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจพุ่งสูงขึ้นทัวโลก รวมไปถึง

ความเสื่อมโทรมของสิ่งแวดล้อมที่นับวันยิ่งส่งผลกระทบรุนแรงมากขึ้นทุกที (Creutzig, 2020) ผลที่เกิดขึ้นไม่เพียงแต่กระทบต่อความเป็นอยู่ของมนุษย์เท่านั้น แต่สัตว์ พืช หรือสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์อื่น ๆ ต่างได้รับผลกระทบร่วมกันในฐานะที่ทั้งมนุษย์ และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ล้วนอาศัยอยู่ในดาวโลกเดียวกัน (ดูเพิ่มกรณีกบกลายพันธุ์ใน Souder, 2002) ความวิตกกังวลต่อผลกระทบที่เกิดขึ้นนำมาสู่ข้อเสนอที่ว่า โลกธรรมชาติ กำลังดำเนินไปสู่การล่มสลายหากมนุษย์ไม่เปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตและความสัมพันธ์ ที่มีต่อโลกธรรมชาติ (Heise, 2016, p. 7)

จริยศาสตร์ของการอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติที่สืบเนื่องมาจาก ความกังวลต่อการล่มสลายของธรรมชาติจากกิจกรรมของมนุษย์จึงมอง “สถานะ ธรรมชาติ” ในฐานะสิ่งที่ต้องแยกขาดจากมนุษย์ กล่าวคือ ธรรมชาติต้องเป็นสถานะ ที่ปราศจากการปนเปื้อนด้วยการแทรกแซงจากมนุษย์และกิจกรรมทางวัฒนธรรม นิยามของพื้นที่ซึ่งกันไว้สำหรับการอนุรักษ์ธรรมชาติ หรือ “พื้นที่คุ้มครอง” (protected areas) จึงต้องเป็นพื้นที่ที่ปราศจากการตั้งถิ่นฐานโดยมนุษย์ มนุษย์จึงทำได้เพียง สังเกตการณ์ธรรมชาติแบบมีระยะห่างเท่านั้น ดังที่ทิม อิงโกลด์ (Tim Ingold) ชี้ว่า สิ่งที่ถูกนับว่าเป็นสถานะธรรมชาติถูกทำให้กลายเป็นสิ่งที่ “ห้ามแตะต้อง” (Ingold, 2003) กลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ที่ถูกประกาศให้เป็นพื้นที่อนุรักษ์จึงกลาย มาเป็นอุปสรรคสำคัญของนักอนุรักษ์ที่สมาทานรูปแบบการอนุรักษ์ดังกล่าว เหตุเพราะผู้คนเหล่านั้นไม่สามารถถูกจัดวางอยู่ในตัวแบบของการอนุรักษ์เช่นนั้นได้

การอนุรักษ์หรือการคุ้มครองตามหลักการเช่นนี้จึงเป็นการปิดล้อมส่วนที่ นิยามว่าเป็นป่าและถิ่นที่อยู่ของสัตว์ โดยการสร้างข้อกำหนดเพื่อยับยั้งการแทรกแซง โดยมนุษย์ การแยกมนุษย์ออกจากธรรมชาติยังนำมาสู่การแยกมนุษย์ออกจากสัตว์ อย่างตายตัวตามลักษณะของพื้นที่ด้วย ดังจะเห็นได้จากการกีดกัน (exclusion) สัตว์ออกจากพื้นที่ของมนุษย์ พร้อมกับที่จัดวางสัตว์อยู่ในปริมนทลทางธรรมชาติ โดยเฉพาะความคิดแบบสิ่งแวดล้อมนิยมที่ให้ความสำคัญกับความหลากหลาย ทางชีวภาพ สัตว์ในฐานะส่วนหนึ่งของความหลากหลายทางชีวภาพจึงเป็นส่วนหนึ่ง ของระบบนิเวศที่ต้องได้รับการอนุรักษ์เพื่อคงไว้ซึ่งความเป็นธรรมชาติของสัตว์ (Criscuolo & Sueur, 2020) นอกจากนี้ สัตว์ยังถูกแยกออกจากมนุษย์ด้วยการจัด ประเภทแบบอื่น ๆ อีกตัวอย่างเช่น สัตว์เลี้ยง สัตว์ใช้งาน รวมไปถึงสัตว์ในอุตสาหกรรม อาหารหรือปศุสัตว์ด้วย

อุตสาหกรรมการเลี้ยงปศุสัตว์ก็คือหนึ่งในตัวอย่างของเรื่องเล่าเกี่ยวกับวิกฤตสิ่งแวดล้อมที่ไม่เพียงแต่มีผลต่อการสะสมทุนภายใต้ระบบทุนนิยมที่สร้างความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจสูงเท่านั้น แต่อุตสาหกรรมเหล่านี้ยังเป็นปัจจัยสำคัญที่มีผลต่อภาวะโลกร้อนอีกด้วย การเชื่อมโยงของผลที่เกิดขึ้นดังกล่าวส่งผลให้ตลอดทั้งกระบวนการของการผลิตถูกตั้งคำถามถึงผลกระทบที่เกิดขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเลี้ยงโคในอุตสาหกรรมเนื้อและนมที่ปล่อยแก๊สมีเทน (methane) และไนตรัสออกไซด์ (nitrous oxide) จำนวนมหาศาลจากกระบวนการย่อยอาหารของโคที่ส่งผลให้เกิดภาวะโลกร้อน (Grossi et al., 2019) ภายใต้ระบบการผลิตอาหารเช่นนี้ “ปศุสัตว์” ซึ่งถูกจัดวางในฐานะอาหารของมนุษย์เพิ่มจำนวนขึ้นอย่างต่อเนื่อง แต่ประชากร “สัตว์ป่า” กลับลดจำนวนลงอย่างต่อเนื่องสวนทางกัน ทั้งจากการล่าสัตว์อย่างล้นเกิน การทำลายพื้นที่ป่าที่เป็นที่อยู่อาศัยของสัตว์ รวมไปถึงการสร้างมลภาวะต่าง ๆ ส่งผลให้สัตว์บางสายพันธุ์ก็มีความเสี่ยงใกล้สูญพันธุ์จากโลก (Stuart & Gunderson, 2019) ในท้ายที่สุดอาจนำไปสู่การสูญพันธุ์ครั้งที่ 6 (Kolbert, 2014)

นอกจากนี้ อุตสาหกรรมการเพาะปลูกพืชเพื่อป้อนเข้าสู่ระบบของการเลี้ยงสัตว์ขนาดใหญ่ก็ส่งผลต่อสภาวะโลกร้อนเช่นเดียวกัน การเพาะปลูกพืชเชิงเดี่ยวเพื่อใช้ในการผลิตอาหารสัตว์เหล่านี้จำเป็นต้องใช้พื้นที่จำนวนมากที่นำไปสู่การสูญเสียพื้นที่ป่าจำนวนมหาศาล รวมไปถึงการใช้น้ำจำนวนมากเพื่อดูแลพืชอาหารสัตว์เหล่านี้ด้วย และท้ายที่สุดเมื่อสิ้นสุดฤดูกาลเพาะปลูกก็อาจนำไปสู่การเผาเศษซากของพืชผลเหล่านั้นเพื่อเข้าสู่วงจรของการผลิตรอบใหม่ ดังที่เราจะเห็นว่า ผลของการเผาเศษซากเหล่านี้ก็คือ การเกิดขึ้นของค่าฝุ่นละอองขนาดเล็ก PM2.5 ซึ่งนี้ยังไม่รวมถึงการใช้สารเคมีอีกจำนวนมากในกระบวนการผลิต ในทัศนะของนักสิทธิสัตว์และนักสิ่งแวดล้อมนิยมแล้ว อุตสาหกรรมสัตว์เหล่านี้แสดงให้เห็นว่า นอกจากความโหดร้ายที่กระทำต่อสัตว์จากระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมแล้ว ความโหดร้ายต่อสัตว์ยังขยายไปสู่มิติอื่น ๆ ด้วย เช่น สิ่งแวดล้อม ระบบนิเวศ ซึ่งนำไปสู่แนวคิดเรื่องสิ่งแวดล้อมในปัจจุบัน ด้วยเหตุนี้เอง อุตสาหกรรมปศุสัตว์จึงได้รับการขนานนามว่าเป็นต้นเหตุสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศในโลกปัจจุบัน

อาจกล่าวได้ว่า สัตว์ในฐานะทรัพย์สินภายใต้ระบบทุนนิยมก็คือเงื่อนไขสำคัญของการตกตวงผลประโยชน์ขนานใหญ่จากสัตว์ ในแง่ที่การตกตวงผลประโยชน์เหล่านี้ขยายตัวออกไปทั่วโลก มีอัตราเร่งที่พุ่งสูงขึ้น รวมไปถึงความเข้มข้นที่เพิ่มมากขึ้นตามการเติบโตของระบบทุนนิยม (ดูประเด็นการกดขี่ขูดรีดสัตว์ในระบบทุนนิยมเพิ่มเติมใน Unchanam, 2020; 2021) ผลก็คือการอุบัติขึ้นของวิกฤตสิ่งแวดล้อม

ที่ขยายเป็นวงกว้าง ความถี่เพิ่มมากขึ้นอย่างต่อเนื่อง และผลกระทบที่รุนแรงมากขึ้น
หนึ่งในความพยายามแก้ไขความเสื่อมโทรมของสิ่งแวดล้อมในหมู่นักสิ่งแวดล้อม
ที่อาศัยกรอบคิดแบบเสรีนิยมก็คือการให้สิทธิ (rights) หรือสถานะบุคคลตามกฎหมาย (legal person) กับธรรมชาติ และโดยเฉพาะสัตว์ เป้าหมายก็เพื่อเปลี่ยน
สถานะจากทรัพย์สินให้กลายเป็นบุคคล

อย่างไรก็ดี บทความนี้มีสมมติฐานว่า มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิยังมีข้อจำกัด
นั่นคือ มโนทัศน์ดังกล่าวไม่สามารถนำไปสู่การยอมรับสัตว์ในฐานะบุคคลได้อย่าง
ที่ควรจะเป็น อีกทั้งยังไม่สามารถยุติความเสื่อมโทรมของสิ่งแวดล้อมที่เกิดจาก
การสถาปนาอำนาจเหนือสัตว์ได้ เหตุเพราะความคิดว่าด้วยสิทธิไม่ได้นำไปสู่
การเปลี่ยนฐานคิดที่แยกระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติที่เป็นเงื่อนไขสำคัญของ
การกำหนดให้สัตว์อยู่ในสถานะธรรมชาติที่สร้างความชอบธรรมให้กับการใช้
ประโยชน์จากสัตว์ภายใต้ระบบทุนนิยม กอปรกับความรุนแรงและความถี่ของ
การเกิดภัยพิบัติในโลกปัจจุบันที่กำลังตัดข้ามพรมแดนของสิ่งต่าง ๆ นำมาสู่ข้อกังวล
ที่ว่า ความรู้หรือระบบระเบียบที่มีอยู่เดิมอาจไม่สามารถนำไปสู่การรับมือกับ
วิกฤตการณ์ร้ายแรงเหล่านี้ได้อย่างทันท่วงที การสร้างความรู้เกี่ยวกับโลกสมัยใหม่
ที่ผ่านมาซึ่งอยู่ภายใต้อิทธิพลของวิธีคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (anthropocentrism)
อาจไม่ใช่เงื่อนไขของการดำรงอยู่ในโลกได้อีกต่อไป

เพื่อหาทางออกจากข้อจำกัดดังกล่าว บทความนี้มุ่งเน้นไปสู่การทำความเข้าใจ
ข้อจำกัดของมโนทัศน์ว่าด้วยพื้นที่ (space) และเส้นขอบ (edge) ทั้งพื้นที่และเส้นขอบ
ในลักษณะนามธรรมและรูปธรรมในบริบทของโลกปัจจุบันที่กำลังเผชิญหน้ากับวิกฤต
ที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้อีกต่อไป บทความนี้จะสร้างข้อเสนอเกี่ยวกับพื้นที่และเส้นขอบ
ที่แตกต่างออกไปจากเดิมเพื่อสร้างเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกัน
ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ นั่นคือทำให้ความสำคัญกับพื้นที่และเส้นขอบในลักษณะที่มี
“รูพรุน” (porosity) เพื่อนำไปสู่การคิดเกี่ยวกับจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกัน
ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ในรูปแบบที่ต่างไปจากเดิม หรือต่างออกไปจากจริยศาสตร์
ที่วางอยู่บนฐานคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง

บทความนี้จึงให้ความสนใจกับกระแสการศึกษาที่เรียกว่า “จุดเปลี่ยนทาง
ภววิทยา” (ontological turn) ในฐานะความพยายามที่จะย้อนกลับไปสู่การตั้งคำถาม
ต่อภาวะการเป็น (being) ของสิ่งต่าง ๆ ทั้งมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ การย้อนกลับ
ไปสู่ประเด็นทางภววิทยาจึงเป็นการเสนอความเป็นไปได้ใหม่ ๆ ของความสัมพันธ์
ระหว่างภาวะการเป็นต่าง ๆ ที่มุ่งตั้งคำถามต่อสถานะอันสูงส่งของมนุษย์ที่อยู่เหนือ

โลกธรรมชาติและสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ เช่นเดียวกับการศึกษาที่เรียกว่าวิญญาณนิยมใหม่ (new animism) (Harvey, 2014; Kitirianglarp, 2020) หรือแม้กระทั่งกระแสความคิดแบบภววิทยาของวัตถุ (object-oriented ontology) (Harman, 2018; Kitirianglarp, 2021b) ก็ล้วนแล้วแต่เสนอหนทางก้าวข้ามวิธีคิดแบบมนุษย์เป็นศูนย์กลางเช่นกัน (Mukdawijitra & Audjanakitti, 2021)

การนำเสนอจะแบ่งออกเป็น 4 ส่วน ได้แก่ 1) การชี้ให้เห็นว่าภววิทยาแบบยัฒมนุสยเป็นศูนย์กลางสัมพันธ์กับการทำให้สัตว์กลายเป็นทรัพย์สิน 2) จะเสนอว่าสิทธิธรรมชาติ โดยเฉพาะมโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิสัตว์ยังวางอยู่บนการแยกคู่ตรงข้ามระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติ อีกทั้งยังเป็นการถ่วงชยาระยะห่างระหว่างมนุษย์กับโลกธรรมชาติด้วย 3) จะเสนอเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ที่สามารถนำเสนอทางออกจากปมปัญหว่าด้วยสัตว์ในฐานะทรัพย์สิน โดยจะเสนอการย้ายฐานทางภววิทยาสู่การให้ความสำคัญกับศักยภาพในการเปิดรับและซึมซาบข้ามขอบเขตของสิ่งต่าง ๆ และ 4) เป็นส่วนสรุปของบทความ

กระบวนการทำให้เป็น “ของบ้าน”: สัตวในฐานะทรัพย์สินและผลประโยชน์ของมนุษย์

ภววิทยาแบบยัฒมนุสยเป็นศูนย์กลางในฐานะภววิทยาของโลกตะวันตกสมัยใหม่วางอยู่บนความเข้าใจโลกแบบทวิภาวะ (dualism) ซึ่งแยกวัฒนธรรมออกจากธรรมชาติ รวมถึงแยกมนุษย์ออกจากสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ เช่นที่ฟิลิปป์ เดสโคลา (Philippe Descola) เรียกภววิทยาเช่นนี้ว่าภววิทยาแบบธรรมชาตินิยม (naturalism) ซึ่งเป็นภววิทยาที่ยืนยันถึงความไม่ต่อเนื่องหรือความแตกต่างของสภาวะภายในความแตกต่างดังกล่าวนำมาสู่การแยกมนุษย์ออกจากสัตว์และอ้างความชอบธรรมของสถานะที่เหนือกว่าด้วยความต่างของคุณสมบัติภายใน เช่น การคิด จิตใจ ศิลธรรม ภาษา เป็นต้น (Descola, 2014; Chuengsatiansup, 2016; Kantha, 2019) เช่นเดียวกับที่อิงโกลด์ (Ingold, 1987) เสนอว่าในวิธีคิดแบบตะวันตก แม้สัตว์จะมีความแตกต่างหลากหลายในเชิงสายพันธุ์ แต่ความแตกต่างเหล่านั้นล้วนเป็นความต่างที่อยู่ภายในขอบเขตของสภาวะธรรมชาติเท่านั้น ลักษณะของสัตว์เช่นนี้จึงแตกต่างจากสาร์ตตะของความเป็นมนุษย์ที่เป็นการข้ามพ้นสภาวะธรรมชาติไปสู่การมีวัฒนธรรม มนุษย์คือสิ่งมีชีวิตสายพันธุ์เดียวที่เป็นการผสมระหว่างร่างกายในฐานะคุณสมบัติเชิงชีววิทยากับจิตใจที่เป็นเรื่องของวัฒนธรรม ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงดำรงอยู่ในสภาวะที่ต่างจากสัตว์

มนุษย์หรือสายพันธุ์โฮโมเซเปียนส์ (homo sapiens) ก็คือการจัดประเภทด้วยความแตกต่างของสภาวะภายใน คุณสมบัติที่โดดเด่นและเป็นแก่นแท้ของมนุษย์ก็คือ “เซเปียนส์” ซึ่งหมายถึงความฉลาดหรือการมีกระตือรือร้นในตัวตน ในแง่นี้ เซเปียนส์จึงเป็นคุณลักษณะที่บ่งบอกทั้งลักษณะภายในที่เป็นคุณสมบัติเชิงวัฒนธรรม และลักษณะเชิงกายภาพที่เป็นคุณสมบัติทางธรรมชาติ สภาวะในเชิงวัฒนธรรมหรือการกระตือรือร้นในตัวตนเช่นนี้เองที่ทำให้มนุษย์สามารถคิดหรือจัดการในเชิงศีลธรรมได้ซึ่งเป็นสิ่งบ่งชี้ถึงการมีคุณค่าทางศีลธรรม ภาวะการเป็น (being) ที่มีคุณค่าภายในเท่านั้นจึงสามารถจัดอยู่ภายในชุมชนทางศีลธรรมเดียวกับมนุษย์ สัตว์ซึ่งถูกนิยามว่าปราศจากคุณค่าภายในจึงมีสถานะเป็นเพียงสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ที่ปราศจากคุณค่าเชิงศีลธรรม อาจกล่าวได้ว่า หากสัตว์ปราศจากซึ่งคุณค่าเชิงศีลธรรม สัตว์ก็อยู่ภายนอกชุมชนเชิงศีลธรรมด้วย การยึดคุณค่าแบบมนุษย์เป็นศูนย์กลางเช่นนี้แฝงอยู่ในรูปแบบทางสังคม ระบบกฎหมาย การกำหนดนโยบาย รวมไปถึงข้อกำหนดต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับสัตว์ (Lynn, 1998, pp. 284–288)

ตำแหน่งแห่งที่ทางศีลธรรมของสัตว์ภายใต้วิธีคิดดังกล่าวสร้างความชอบธรรมในการครอบครองสัตว์ในฐานะทรัพย์สินซึ่งปรากฏอยู่ในวิธีคิดแบบเสรีนิยม ดังที่เห็นได้จากความคิดของจอห์น ล็อก (John Locke) นักปรัชญาชาวอังกฤษซึ่งส่งอิทธิพลต่อการขยายตัวของระบบทุนนิยมที่เชื่อในเรื่องทรัพย์สินและระบบกรรมสิทธิ์ ล็อกไม่เพียงแต่ชี้ให้เห็นว่ากรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลคือสิ่งที่ดำรงอยู่ก่อนการปกครองเท่านั้น แต่กรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติและหลักการว่าด้วยสิทธิธรรมชาติ (natural rights) ด้วย มโนทัศน์ว่าด้วยกรรมสิทธิ์ดังกล่าวได้รับการตีความเพื่ออ้างความชอบธรรมให้กับการดำรงอยู่ของกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล โดยชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างแรงงาน (labor) กับวัตถุในสภาวะธรรมชาติ การผสมกำลังแรงงานของมนุษย์กับวัตถุนอกก็คือการขยายความเป็นบุคคลของมนุษย์ออกไปยังวัตถุเหล่านั้น ดังนั้น วัตถุที่มีกำลังแรงงานของมนุษย์คนหนึ่งคนใดพसानอยู่ด้วยจึงเป็นทรัพย์สินของผู้นั้น กระบวนการใส่กำลังแรงงานลงไปที่วัตถุในสภาวะธรรมชาติจึงเป็นการเคลื่อน “สิ่ง” จากสภาวะธรรมชาติที่เป็นส่วนรวม (common) มาอยู่ในรูปของกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล กล่าวโดยสรุปก็คือ สิ่งที่พसानเข้ากับกำลังแรงงานของมนุษย์มีสถานะเป็นทรัพย์สินส่วนบุคคล (Nash, 1989, p. 14; West, 2018, pp. 20–23)

ในความสัมพันธ์ระหว่างผู้เลี้ยงกับปศุสัตว์ แม้ผู้เลี้ยงสัตว์ไม่สามารถสร้างปศุสัตว์ขึ้นมาในรูปแบบเดียวกับการผลิตสิ่งของ ทว่าการปรับปรุงสายพันธุ์ของสัตว์ก็ถูกใช้ในความหมายของการสร้างหรือผลิตสัตว์เช่นเดียวกัน เหตุเพราะการปรับปรุงสายพันธุ์เป็นการใส่กำลังแรงงานของมนุษย์ลงไปเพื่อกำกับควบคุมให้สัตว์เป็นไปตามที่มนุษย์ต้องการ สัตว์ที่ถูกทำให้เป็นของบ้าน (domestication) โดยมนุษย์ก็คือสัตว์ที่ได้รับการปรับปรุงจากการเป็นสัตว์ป่าตามสภาวะธรรมชาติสู่การเป็นสัตว์บ้านภายใต้ความคิดเช่นนี้ การครอบครองปศุสัตว์จึงเป็นความชอบธรรมของมนุษย์ (Ingold, 2003) อาจกล่าวได้ว่าการอ้างกรรมสิทธิ์เหนือสัตว์หรือธรรมชาติก็คือการดึงสภาวะธรรมชาติเข้าสู่ปริมนทลทางวัฒนธรรม สัตว์ซึ่งมีสถานะเป็นทรัพย์สินส่วนบุคคลของมนุษย์ก็คือสัตว์ที่ผ่านการใส่กำลังแรงงานของมนุษย์ลงไปผ่านกระบวนการทำให้เป็นของบ้าน หรืออาจเรียกได้ว่า “สัตว์บ้าน” เช่นนี้แล้ว มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิในทรัพย์สินจึงวางอยู่บนการมีอยู่ของสภาวะธรรมชาติกับวัฒนธรรมที่แยกขาดออกจากกัน

อย่างไรก็ตาม ตัวอย่างในสังคมอังกฤษช่วงศตวรรษที่ 16 และ 17 ก่อนหน้ายุคเรืองปัญญาและก่อนการเกิดขึ้นของลัทธิเสรีนิยมเผยให้เห็นว่า แม้มนุษย์จะใช้ประโยชน์จากสัตว์ในฐานะปศุสัตว์ แต่ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์กลับไม่ได้ห่างเหินเฉกเช่นในยุคสมัยใหม่ ช่วงเวลาดังกล่าว ผู้คนส่วนมากยังอาศัยอยู่ร่วมกับปศุสัตว์ โดยเฉพาะวัวหรือแกะภายใต้หลังคาเดียวกัน (Thomas, 1984, pp. 94–95) แม้กระทั่งช่วงต้นของยุคเรืองปัญญา มนุษย์ยังรับรู้ตนเองว่าอยู่ภายใต้ความเมตตาของธรรมชาติ จนกระทั่งในระยะหลัง วิทยาศาสตร์และวิศวกรรมที่พัฒนาเฟื่องฟูมาในยุคนี้เริ่มทำให้ธรรมชาติอยู่ภายใต้การควบคุมของมนุษย์มากขึ้น ซึ่งนำมาสู่การสร้างระยะห่างระหว่างมนุษย์กับสัตว์มากขึ้นเรื่อย ๆ สัตว์ที่เป็นเหมือนตัวแทนของสภาวะธรรมชาติที่ถูกกำกับควบคุมมากขึ้นก็เป็นภาพสะท้อนของการกำกับควบคุมธรรมชาติเช่นกัน การควบคุมเหล่านี้จะเห็นได้จากการปรับปรุงสายพันธุ์ การเกิดขึ้นของวิชาสัตวแพทยศาสตร์ รวมไปถึงการเกิดขึ้นของเทคโนโลยีต่าง ๆ ที่พัฒนาขึ้นเพื่อกำกับควบคุมสัตว์ (Ritvo, 1987, p. 3) จากตัวอย่างข้างต้น อาจกล่าวได้ว่า ระยะห่างระหว่างมนุษย์กับสัตว์ รวมถึงการสถาปนาอำนาจของมนุษย์เหนือสัตว์ภายใต้มโนทัศน์ว่าด้วยทรัพย์สินเพิ่งเกิดขึ้นภายหลังจากการกำเนิดของวิธีคิดแบบเสรีนิยมเท่านั้น

ข้อเสนอดังกล่าวจะชัดเจนมากยิ่งขึ้น หากพิจารณาจากการอ้างความชอบธรรมของการครอบครองสัตว์ที่ปรากฏผ่านเรื่องเล่าของประวัติศาสตร์การเปลี่ยนแปลงรูปแบบทางการผลิตที่ดำเนินรอยตามวิธีคิดแบบเสรีนิยม โดยเฉพาะในงานด้านมานุษยวิทยาในศตวรรษที่ 19 ดังที่อิงโกลด์ให้ความเห็นว่า วิธีคิดแบบตะวันตกอธิบายความเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์เพื่อแยกสภาวะธรรมชาติออกจากสังคมและวัฒนธรรม จากสังคมล่าสัตว์และเก็บของป่า (hunter-gatherer) สู่วัฒนธรรมเกษตรกรรมที่มีการเพาะปลูกและเลี้ยงสัตว์ (agriculturalism) พัฒนาการของสังคมดังกล่าวมีลักษณะที่ดำเนินไปเป็นเส้นตรงโดยเริ่มจากความสัมพันธ์ใกล้ชิดหรือเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติสู่การสร้างสรรค์วัฒนธรรมที่ถอยห่างออกจากธรรมชาติ เรื่องเล่าเช่นนี้ก็คือการยืนยันถึงวิวัฒนาการของมนุษย์ที่อยู่ในลำดับขั้นที่สูงกว่าสัตว์ พร้อมทั้งการทำให้โลกธรรมชาติและสัตว์อยู่ภายใต้การควบคุมผ่านกระบวนการทำให้เป็นของบ้าน จากมุมมองดังกล่าว ผู้คนที่ยังชีพด้วยการล่าสัตว์และเก็บของป่าจึงเป็นผู้เก็บสะสมอาหารมากกว่าการเป็นผู้ผลิตอาหาร พวกเขาไม่สามารถทำการผลิตและไม่สามารถเป็นเจ้าของหรือควบคุมสิ่งต่าง ๆ ได้ ตรงข้ามกับวิถีการเพาะปลูกและเลี้ยงสัตว์ที่มนุษย์มีสถานะเป็นผู้ผลิตและครอบครองสิ่งที่ตนผลิตได้ (Ingold, 2003) ดังนั้น กระบวนการทำให้เป็นของบ้านจึงเป็นการใส่กำลังแรงงานของมนุษย์ลงไปเพื่อเปลี่ยนให้สัตว์กลายเป็นทรัพย์สินส่วนบุคคล

กระบวนการทำให้เป็นของบ้านในงานมานุษยวิทยาดังกล่าวก็คือเรื่องเล่าที่มีนัยยะเพื่อเน้นย้ำให้เห็นว่า 1) วัฒนธรรมกับธรรมชาติคือสิ่งที่แยกขาดออกจากกัน เหตุเพราะกระบวนการทำให้สัตว์เป็นของบ้านก็คือการเปลี่ยนสัตว์ซึ่งอยู่ในสภาวะธรรมชาติให้เข้าไปสู่ปริมาตรพลทางวัฒนธรรมของมนุษย์ 2) มนุษย์ในฐานะผู้ที่เปลี่ยนสัตว์ป่าเป็นสัตว์บ้านก็คือผู้ที่สามารถข้ามพ้นสภาวะธรรมชาติและอยู่ในลำดับขั้นที่สูงกว่าสัตว์ 3) สัตว์บ้านมีสถานะไม่ต่างจากวัตถุที่สามารถปรับปรุงหรือเปลี่ยนแปลงได้ และ 4) การที่สัตว์สามารถปรับปรุงเปลี่ยนแปลงได้ก็สัมพันธ์กับการเป็นสิ่งสร้างของมนุษย์ “สัตว์ [ในสังคมเกษตรกรรม-ผู้เขียน] จึงกลายเป็นสถานะที่เป็นทรัพย์สินที่สามารถถูกครอบครอง ส่งต่อ และแลกเปลี่ยนได้” (Ingold, 2003, p. 6) กล่าวโดยสรุปแล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในฐานะบุคคลกับสัตว์ในฐานะวัตถุสิ่งของก็คือความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ผู้เป็นเจ้าของกับทรัพย์สิน ดังปรากฏอย่างชัดเจนในระบบกฎหมายปัจจุบัน เช่นที่มณีชา เดคกา (Maneesha Deckha) ตั้งข้อสังเกตว่า ระบบกฎหมายที่วางอยู่บนฐานคิดแบบเสรีนิยมแยกระหว่างความเป็นบุคคลกับวัตถุหรือ

ทรัพย์สิน การแยกดังกล่าวก็คือเงื่อนไขของการผดุงไว้ซึ่งการแยกระหว่างมนุษย์กับสัตว์ ขณะที่มนุษย์มีสถานะเป็นบุคคล สัตว์กลับมีสถานะเป็นทรัพย์สินและอยู่ภายใต้กรรมสิทธิ์ของมนุษย์ (Deckha, 2021)

ภายใต้บริบทของความวิตกกังวลต่อการล่มสลายโลกธรรมชาติ บทความนี้จะให้ความสำคัญกับจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ในฐานะประเด็นที่เกี่ยวข้องกับวิกฤตสิ่งแวดล้อม กล่าวคือการสถาปนาอำนาจของมนุษย์ในฐานะผู้ครอบครองก็คือรูปแบบหนึ่งของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ และมนุษย์กับสัตว์ มนุษย์ในฐานะผู้ครอบครองและสัตว์ในฐานะทรัพย์สินก็คือเงื่อนไขของการขูดรีดและหาประโยชน์จากสัตว์ ดังนั้น เรื่องเล่าเกี่ยวกับกระบวนการทำให้เป็นของบ้านก็คือหนึ่งในเรื่องเล่าที่สร้างความชอบธรรมให้การครอบครองสัตว์ในฐานะทรัพย์สิน ลัทธิเสรีนิยมซึ่งเป็นรากฐานให้การสถาปนาสถานะทรัพย์สินให้กับสัตว์ซึ่งสืบเนื่องต่อมาจนเป็นรากฐานให้การขยายตัวของระบบทุนนิยมเพื่อใช้ประโยชน์จากสัตว์คือเงื่อนไขสำคัญของความเสื่อมโทรมของสิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะเมื่อโลกก้าวเข้าสู่การผลิตสัตว์แบบอุตสาหกรรม (Fleischman, 2020)

ในส่วนถัดไปจะพิจารณาโมโนทัศน์ว่าด้วย “สิทธิสัตว์” ในฐานะโมโนทัศน์ที่พยายามแก้ปัญหาสถานะการเป็นทรัพย์สินของสัตว์ ซึ่งการเป็นทรัพย์สินสัมพันธ์กับการรุกรานและขยายขอบเขตของการกดขี่ขูดรีดสัตว์และสิ่งแวดล้อมเพื่่มุ่งไปสู่การสะสมทุน การขูดรีดเหล่านี้เองที่ก่อให้เกิดวิกฤตสิ่งแวดล้อม ดังที่มัวร์ (Moore, 2017) เรียกว่ายุคสมัยแห่งทุน

สิทธิสัตว์: ภาพมาษาของ “ความเป็นบุคคล” ภายใต้ลัทธิเสรีนิยม

รากฐานพัฒนาการของจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมคือการย้อนกลับไปสู่ความคิดว่าด้วยสภาวะธรรมชาติเพื่่อนิยามคุณค่าทางศีลธรรม ด้วยเหตุนี้ จริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมจึงอ้างอิงกับโมโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิธรรมชาติที่เสนอโดยล๊อค ซึ่งเป็นระบบจริยศาสตร์ที่วางอยู่บนการดำรงอยู่ของสภาวะธรรมชาติหรือสภาวะก่อนสังคมที่หมายถึงก่อนการเกิดขึ้นของระบบการปกครอง การขยายสิทธิธรรมชาติก็คือความพยายามที่จะย้ายฐานของ “คุณค่า” เพื่อยืนยันว่าคุณค่าไม่ใช่สิ่งที่วางอยู่ที่ใจกลางของความเป็นมนุษย์ นั่นหมายความว่า คุณค่าดังกล่าวโดยเฉพาะคุณค่าในเชิงศีลธรรมคือสิ่งที่ครอบคลุมสภาวะธรรมชาติทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นพืช สัตว์ สิ่งแวดล้อม ระบบนิเวศ รวมไปถึงโลก หว่าการปฏิบัติต่อสัตว์ไม่ใช่สิ่งที่ล๊อคให้ความสนใจเท่ากับการปฏิบัติต่อทรัพย์สิน สำหรับปรัชญาแบบล๊อคแล้ว เมื่อสัตว์กลายเป็น

ทรัพย์สิน สุดท้ายสัตว์ก็จะได้มาซึ่งสิทธิ (บางประการ) จากสิทธิของเจ้าของซึ่งสัมพันธ์กับผลประโยชน์ของมนุษย์ (Nash, 1989, p. 19)

สิทธิเสรีนิยมให้ความสำคัญกับเรื่องทรัพย์สินในฐานะสิ่งที่ละเมิดมิได้ ภายใต้วิธีคิดดังกล่าว สัตว์ที่มีสถานะเป็นทรัพย์สินจึงไม่สามารถปลดปล่อยตัวเองจากสถานะนี้ได้เพราะเท่ากับขัดหลักการว่าด้วยทรัพย์สินของมนุษย์ ดังนั้น สัตว์สามารถมีความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นได้ก็ด้วยการได้รับการปกป้องคุ้มครองภายใต้สถานะทรัพย์สินหรือกฎหมายสวัสดิภาพสัตว์ กล่าวให้ชัดก็คือความเป็นเจ้าของ (ownership) คือวิถีของความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อสัตว์ สถานะของบุคคลในฐานะเจ้าของสัตว์ก็คือการยืนยันว่าบุคคลมีสิทธิในการครอบครองสัตว์ อย่างไรก็ตาม ภายใต้การครอบครองสัตว์ดังกล่าว ผู้ครอบครองต้องมีส่วนรับผิดชอบในการเป็นเจ้าของด้วย ดังนั้นสิทธิในทรัพย์สินจึงมาพร้อมกับ 1) การเป็นเจ้าของ และ 2) ภาระรับผิดชอบต่อทรัพย์สินนั้น ในมุมมองเช่นนี้ ผู้เป็นเจ้าของจึงมีสิทธิในการครอบครอง ปรับปรุง เปลี่ยนแปลง หรือขายเพื่อให้ได้รับผลตอบแทนจากการขายสัตว์หรือสิ่งที่สัตว์ผลิตขึ้นมา สิทธินี้จึงเป็นทั้งสิทธิทางการเมืองและเศรษฐกิจ (McMullen, 2016, pp. 142–143) และแน่นอนว่าต้องไม่ละเมิดทรัพย์สินผู้อื่นด้วย

อย่างไรก็ตาม ความคิดต่อสัตว์ของนักเสรีนิยมอย่างล๊อคก็แตกต่างจากนักคิดก่อนหน้านี้เป็นอย่างมาก เรอเน เดส์การ์ต (René Descartes) ซึ่งมองโลกของสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์เป็นเพียงสิ่งที่ปราศจากจิตใจ ไร้ความรู้สึกหรือเหตุผล และไม่สามารถเจ็บปวดได้สำหรับล๊อคแล้ว สัตว์สามารถรู้สึกเจ็บปวดทรมานและการทำให้สัตว์ทุกข์ทรมานโดยไม่จำเป็นคือการทำผิดเชิงศีลธรรม แต่กระนั้น การให้ความสำคัญกับความรู้สึกของสัตว์ก็ไม่ได้มาจากสิทธิธรรมชาติของสัตว์ แต่มาจากการคำนึงถึงผลกระทบของการทารุณสัตว์ที่จะกระทบต่อมนุษย์ ล๊อคมองว่าการทารุณหรือทำให้สัตว์เกิดความเจ็บปวดส่งผลกระทบต่อจิตใจของมนุษย์ มนุษย์ผู้ซึ่งมีความพึงพอใจกับความเจ็บปวดของสิ่งมีชีวิตจะไม่สามารถเห็นอกเห็นใจต่อเผ่าพันธุ์เดียวกันได้ (Nash, 1989, pp. 17–19) กล่าวให้สั้นก็คือ การทารุณสัตว์มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันกับความรุนแรงที่มีต่อมนุษย์ด้วย (Roberts, 2006)

การปฏิบัติต่อสัตว์อย่างมีมนุษยธรรมคือกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่กำกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ โดยเฉพาะในสังคมอเมริกันที่อยู่ภายใต้อิทธิพลของศาสนาคริสต์ ซึ่งแม้จะล่องไปสู่ยุคฆราวาส การตัดสินใจว่าการกระทำใดถูกหรือผิดก็อยู่ภายในกรอบของศาสนาคริสต์เช่นเดิม ภายใต้ความคิดดังกล่าว มนุษย์กับธรรมชาติคือสิ่งที่ตรงข้ามกันและมนุษย์เป็นนายเหนือธรรมชาติ สิ่งสร้างของพระเจ้า

ที่เหลือทั้งหมดคือสิ่งที่ดำรงอยู่เพื่อผลประโยชน์ของมนุษย์เท่านั้น วิธีคิดเช่นนี้สร้างความชอบธรรมและสภาวะยกเว้นให้มนุษย์สามารถขูดรีดธรรมชาติและสัตว์ได้พร้อมกันนี้ ศาสนาคริสต์ปฏิเสธความคิดแบบวิญญานนิยมที่แพร่หลายก่อนการเกิดขึ้นของคริสต์ศาสนา เหตุเพราะวิญญานนิยมเชื่อว่า ทุกส่วนของสิ่งแวดล้อมไม่ว่าจะมีชีวิตหรือไม่มีชีวิตล้วนมีความรู้สึกนึกคิดและมีจิตวิญญาน วิญญานนิยมคือฐานความคิดที่ขยายขอบเขตของการพิจารณาเชิงศีลธรรมที่ไม่ขึ้นต่อกฎของพระเจ้า สรรพสิ่งล้วนมีความศักดิ์สิทธิ์และควรได้รับความเคารพอย่างเท่าเทียมกัน มนุษย์จึงสัมพันธ์กับธรรมชาติในฐานะที่เป็นความสัมพันธ์แบบบุคคล เฉกเช่นความสัมพันธ์กับมนุษย์คนอื่น ๆ ซึ่งฐานคิดเช่นนี้เป็นปฏิกิริยาต่อการอบคิดแบบศาสนาที่แยกความต่างระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ (Nash, 1989, pp. 88–90)

นักปรัชญาสายอรรถประโยชน์นิยมในศตวรรษที่ 19 คือนักเสรีนิยมกลุ่มแรก ๆ ที่ยอมรับคุณค่าทางศีลธรรมของสัตว์ในฐานะที่สัตว์เป็นสิ่งมีชีวิตที่สามารถรู้สึกได้ (sentient beings) ด้วยคุณสมบัติของการมีความรู้สึกเช่นนี้จึงทำให้เราแยกแยะระหว่างสัตว์และวัตถุที่ไม่เคลื่อนที่ได้ ซึ่งแน่นอนว่าวัตถุคือสิ่งที่ไม่มีความรู้ทางศีลธรรมเพราะไม่มีคุณสมบัติที่จะรับรู้ความรู้สึก ดังจะเห็นได้จากคำถามของเจเรมี เบนแธม (Jeremy Bentham) ต่อฐานะทางศีลธรรมของสัตว์ที่ว่า “คำถามไม่ใช่ว่าพวกเขา[สัตว์]สามารถใช้เหตุผลหรือสามารถพูดคุ้ยได้หรือไม่ แต่คำถามคือ พวกเขาสามารถเจ็บปวดได้หรือไม่ต่างหาก” (Bentham, 2007) ความคิดของเบนแธมส่งอิทธิพลต่องานของปีเตอร์ ซิงเกอร์ (Peter Singer) ซึ่งเน้นย้ำเรื่องการยอมรับว่าสัตว์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีความรู้สึก รวมถึงเสนอให้พิจารณาผลประโยชน์ของมนุษย์และสัตว์อย่างเท่าเทียมกัน โดยพื้นฐานก็คือการยอมรับว่าสัตว์ก็เป็นสิ่งมีชีวิตที่สามารถรู้สึกได้ (Singer, 1977)

การจัดรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ในโลกสมัยใหม่ที่ส่งอิทธิพลอย่างกว้างขวางในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมาคือสิทธิสัตว์ (animal rights) โดยอิงอยู่กับหลักการที่ว่า สัตว์เป็นสิ่งมีชีวิตที่สามารถรู้สึกได้ กระแสการเรียกร้องสิทธิสัตว์มีรากฐานมาจากการพัฒนาการของการขยายคุณค่าเชิงศีลธรรมดังที่กล่าวไปข้างต้นและเติบโตมาพร้อมกับอุดมการณ์ประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม โดยเฉพาะการผงาดขึ้นมาเป็นผู้นำโลกฝ่ายเสรีนิยมประชาธิปไตยของสหรัฐอเมริกาและภายหลังการล่มสลายของสหภาพโซเวียต มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิสัตว์ก็คือการขยายความเป็นบุคคลให้ครอบคลุมสัตว์เพื่อตั้งคำถามต่อความคิดแบบสายพันธุ์นิยม (speciesism) ที่ก่อให้เกิดอคติต่อสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ เช่นเดียวกับกระแสก่อนหน้านี้ที่เป็นการขยายสิทธิให้กว้างกว่า

แค่คนผิวขาวเพื่อทำลายความคิดแบบเชื้อชาตินิยม (racism) รวมไปถึงความคิดว่าด้วยอคติทางเพศ (sexism)

สิทธิสัตว์ภายใต้วิธีคิดแบบเสรีนิยมเชื่อมั่นและศรัทธาต่อสถาบันทางกฎหมายว่าจะสามารถให้ความเป็นธรรมกับสัตว์ด้วยสถานะบุคคลได้ ซึ่งจะนำมาสู่การพิจารณาสัตว์ว่ามีคุณค่าเชิงศีลธรรมและมีเสรีภาพที่จะไม่ถูกใช้เป็นเครื่องมือหรือสินค้าได้ สัตว์จะสามารถครอบครองสิทธิเหนือเนื้อตัวร่างกายตนเองได้ก็ด้วยการมีสถานะเป็นบุคคลตามกฎหมายเฉกเช่นมนุษย์ ความเป็นบุคคลตามกฎหมายดังกล่าวจึงจะสามารถเป็นหลักประกันว่าสัตว์จะหลุดพ้นจากการปฏิบัติเยี่ยงทรัพย์สินหรือวัตถุ อย่างไรก็ตาม ดีเดคกากลับสนอว่า การมอบความเป็นบุคคล (ทางกฎหมาย) ให้กับสัตว์เป็นเพียงการตั้งคำถามต่อวิธีคิดเกี่ยวกับอคติทางสายพันธุ์เท่านั้น ไม่ได้ทำลายหรือตั้งคำถามต่อฐานคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางที่เป็นใจกลางของปัญหาที่ก่อให้เกิดการอ้างความชอบธรรมในการใช้ประโยชน์จากสัตว์ในฐานะทรัพย์สิน สำหรับเดคกา การละเลยการแยกสายพันธุ์นิยามออกจากวิธีคิดแบบมนุษย์เป็นศูนย์กลางเกิดจากการยึดมั่นในวิธีคิดแบบเสรีนิยม แนวคิดแบบเสรีนิยมมีแนวโน้มจะผลักดันข้อเสนอว่าด้วยสิทธิสัตว์ไปสู่การมองหาความคล้ายคลึงกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ โดยการโอบรับเกณฑ์ความเหมือนมนุษย์มาใช้ได้แย่งและสร้างข้อเสนอ ผลที่ตามมาก็คือ การสถาปนาลำดับชั้นให้กับสัตว์ผ่านระดับของความเหมือนมนุษย์หรือใกล้เคียงมนุษย์ (Deckha, 2021, pp. 10–14)

การจำแนกสัตว์ด้วยความเหมือนมนุษย์ย้อนกลับไปที่ตกย้ำสถานะอันสูงสุดของมนุษย์ที่ใช้เป็นเกณฑ์ว่าสัตว์สายพันธุ์ไหนสมควรได้รับการปกป้องคุ้มครองดังเห็นได้จากกรณีล่าสุดที่ The London School of Economics and Political Science (LSE) ยืนยันว่าหมึกยักษ์ ปู และล็อบสเตอร์ เป็นสิ่งมีชีวิตที่สามารถรู้สึกได้ จากข้อค้นพบดังกล่าวนำไปสู่การเพิ่มสัตว์เหล่านี้เข้าไปในบัญชีของกฎหมายสวัสดิภาพสัตว์ฉบับใหม่ของสหราชอาณาจักรที่กำลังอยู่ระหว่างการพิจารณา LSE นิยามความรู้สึกว่าเป็นความสามารถในการมีความรู้สึก (feeling) ตัวอย่างเช่น ความเจ็บปวด ความทุกข์ ความวิตกกังวล ความเบื่อ ความหิว ความกระหาย ความยินดี ความอบอุ่น ความปิติ ความสบายใจ และความตื่นเต้น เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ความรู้สึกไม่ได้หมายความว่าต้องเป็นการไตร่ตรองความรู้สึกของตนเองอย่างมีสติหรือเข้าใจความรู้สึกของผู้อื่นเฉกเช่นมนุษย์กระทำ พื้นฐานที่สุดของการเป็นสิ่งมีชีวิตที่สามารถรู้สึกได้ก็คือความรู้สึก (Birch et al., 2021, p. 12)

ดังนั้นแล้ว ความเป็นบุคคลจึงเป็นสภาวะที่จำกัด ด้วยเหตุที่ความเป็นบุคคลครอบคลุมได้เฉพาะสิ่งมีชีวิตที่ได้รับการรับรองตามกฎหมายเท่านั้น ทว่ากลับไม่สามารถขยายครอบคลุมสรรพสิ่งหรือสิ่งมีชีวิตทั้งหมดได้ เช่นที่โรแบร์โต เอสโปซิโต (Roberto Esposito) ชี้ว่า ความเป็นบุคคลมีรากมาจากกฎหมายโรมันที่สถาปนา “บุคคล” ขึ้นเพื่อโยงมนุษย์ในฐานะสิ่งมีชีวิตกับความเป็นพลเมือง ส่งผลให้บุคคลมีสถานะเป็นมโนทัศน์ทางกฎหมายที่กำกับความคิดว่าด้วย “สิทธิ” ให้กับบุคคลต่าง ๆ ในกรอบของกฎหมาย ยิ่งความเป็นบุคคลขยายตัวมากเท่าไร ตัวมันเองก็ยิ่งสร้างข้อจำกัดหรือถ่างขยายช่องว่างระหว่างตัวมันเองกับกรอบของกฎหมายมากขึ้นเท่านั้น การเป็นบุคคลทางกฎหมายหรือต้องได้รับความคุ้มครองทางกฎหมายจึงเป็นสิ่งไม่ได้ที่สิ่งเหล่านั้นต้องเข้ามาอยู่ภายในกรอบของรัฐหรืออำนาจในการออกกฎที่เหนือรัฐอยู่เสมอ การขยายตัวของกรอบกฎหมายจึงเป็นการขยายตัวของการให้สถานะหรือรับรองสถานะความเป็นบุคคลอยู่เสมอ ในทางกลับกัน การขยายตัวของความเป็นบุคคลก็ทำให้เกิดการขยายตัวของกรอบกฎหมายหรืออำนาจของกฎหมาย ซึ่งหมายถึงการเพิ่มอำนาจให้กับรัฐด้วย (Esposito, 2012)

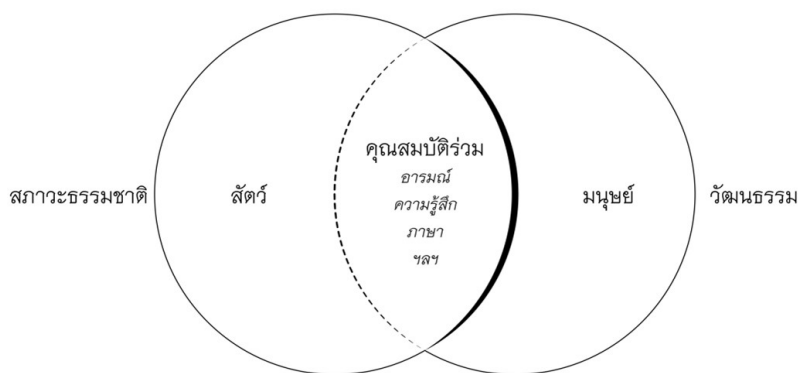
สำหรับเอสโปซิโตแล้ว ความเป็นบุคคลจึงสะท้อนความล้มเหลวของตัวมันเอง ตั้งแต่ต้น ยิ่งเราขยายความเป็นบุคคลมากเท่าไร เราจะยิ่งพบว่าสิ่งที่ไม่สามารถมีสถานะเป็นบุคคลได้มากขึ้นเท่านั้น ในแง่นี้ สิทธิของบุคคลที่ขยายตัวออกไปทาบทัບสัตว์ โดยเฉพาะการใช้เกณฑ์ “สิ่งมีชีวิตที่สามารถรู้สึกได้” ของซิงเกอร์และพวกสิทธิสัตว์ จึงเป็นวิธีคิดที่วางอยู่บนฐานคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ซึ่งมนุษย์เป็นตัวแบบในอุดมคติและตัวชี้วัดคุณค่าของสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ผ่านการจัดระดับความเป็นบุคคลในหลายระดับลดหลั่นกันไป ดังจะเห็นได้จากแนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิสัตว์ที่เป็น การสถาปนาลำดับชั้นโดยวางกฎหมายของมนุษย์ (ประเภทหนึ่ง) เป็นตัวตั้ง แล้วจึงนำเกณฑ์ของความเป็นบุคคลของมนุษย์ประเภทนั้นไปใช้วัดหรือจัดลำดับความใกล้เคียงความเป็นมนุษย์ให้แก่สิ่งอื่น ๆ หรือคนอื่น ๆ อยู่เสมอ ส่งผลให้สัตว์บางประเภทที่ห่างไกลจากความเป็นมนุษย์มีสถานะเป็นเพียง “สิ่งของ” (things) ที่มนุษย์สามารถอ้างความเป็นเจ้าของกรรมสิทธิ์ได้ (Esposito, 2015, pp. 52–56)

เช่นเดียวกับที่เดคคาตั้งข้อสังเกตว่า ความพยายามที่จะทำให้สัตว์บางชนิดเป็นบุคคลจะนำไปสู่การเน้นย้ำความเป็นสิ่งของให้กับภาวะการเป็นอื่น ๆ อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ความเป็นบุคคลดังกล่าวไม่เพียงแต่กีดกันสัตว์อื่น ๆ ออกจากข้อเสนอของการเป็นบุคคลเท่านั้น แต่ยังกีดให้สัตว์ที่เหลือเหล่านั้นไปอยู่ในปริมณฑลของทรัพย์สินหรือสิ่งของมากขึ้นกว่าเดิมด้วย (Deckha, 2021, p. 94) กล่าวโดยสรุป วิธีคิด

เกี่ยวกับการใช้เกณฑ์จัดจำแนกด้วยความเหมือนมนุษย์เช่นนี้ไม่ได้นำไปสู่การทำลายลำดับชั้นของสิ่งมีชีวิต แต่กลับตอกย้ำลำดับชั้นที่ครอบงำโลกตะวันตก ซึ่งเป็นวิธีคิดที่ถูกครอบงำโดยความคิดแบบเสรีนิยม

แม้ว่าการโอบรับสัตว์เข้าสู่ชุมชนเชิงศีลธรรมด้วยคุณสมบัติร่วมกับมนุษย์นั้นคือ ความสามารถที่จะรู้สึกได้ จะเป็นการตั้งคำถามต่อสายพันธุ์นิยมที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ทว่าวิธีคิดเช่นนี้ยังแยกระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่วางอยู่บนการแยกวัฒนธรรมออกจากธรรมชาติ แม้สัตว์จะมีคุณสมบัติร่วมกันกับมนุษย์ แต่สัตว์กลับไม่ได้อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ทางวัฒนธรรมเดียวกับมนุษย์ กล่าวให้ชัดก็คือ สัตว์อาจไม่สามารถปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ทางวัฒนธรรมของมนุษย์ได้ ในแง่นี้ การมีความรู้สึก การมีภาษา การมีความรัก รวมถึงคุณสมบัติอื่น ๆ เป็นเพียงคุณสมบัติร่วมกันกับมนุษย์เท่านั้น ทว่าสัตว์ไม่อาจนับว่าเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีวัฒนธรรมและอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์เดียวกับมนุษย์ได้ (ดูภาพ 1) เหตุเพราะสัตว์คือสภาวะธรรมชาติที่ไม่สามารถคาดเดาหรือไว้วางใจว่าจะทำตามกฎเกณฑ์เดียวกับมนุษย์ได้ (ดูประเด็นความเป็นผู้กระทำการทางศีลธรรมของสัตว์ได้ใน Shupe, 2021)

ภาพ 1 แสดงคุณสมบัติร่วมระหว่างมนุษย์กับสัตว์

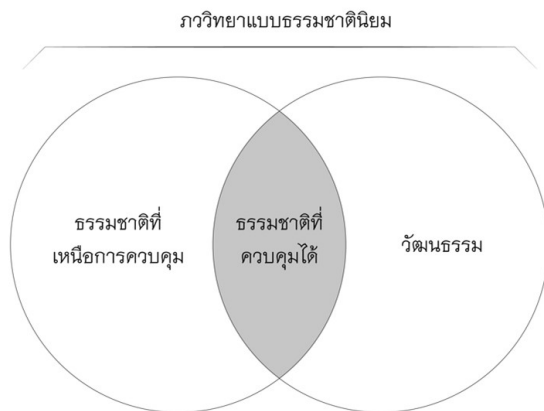


ที่มา: ผู้เขียน

ดังนั้นแล้ว ปัจจัยหลักที่สัตว์ไม่สามารถรวมเข้าสู่ปริมนทลทางวัฒนธรรมภายใต้
ลัทธิเสรีนิยมได้มีอย่างน้อย 2 ประการคือ *ประการแรก* ความเป็นสัตว์ในฐานะสภาวะ
ธรรมชาติคือสิ่งที่มนุษย์ไม่สามารถคาดเดาได้ ซึ่งการคาดเดาไม่ได้มีความเสี่ยงต่อ
การละเมิดสิทธิในชีวิตและทรัพย์สินของมนุษย์ *ประการที่สอง* ผลประโยชน์ของมนุษย์
(โดยเฉพาะในระบบทุนนิยม) ส่วนใหญ่ได้มาจากการหาประโยชน์จากสัตว์ในฐานะที่
สัตว์เป็นทรัพย์สินประเภทหนึ่ง อย่างไรก็ตาม แม้ลัทธิเสรีนิยมจะให้ความสำคัญกับ
ศีลธรรม ทว่าศีลธรรมของลัทธิเสรีนิยมกลับวางอยู่บนความหลากหลาย (moral
pluralism) ที่ส่งเสริมเสรีภาพของมนุษย์ การปกป้องผลประโยชน์ของสัตว์จึงเป็น
ความพึงพอใจทางศีลธรรมมากกว่าจะเป็นประเด็นความยุติธรรมต่อสัตว์ ด้วยเหตุนี้
แม้ว่าจะมีกฎหมายที่ส่งเสริมสวัสดิภาพสัตว์ แต่ผลประโยชน์ของมนุษย์และ
ความหลากหลายของศีลธรรมก็กลับเป็นสิ่งที่ขัดขวางการบังคับใช้กฎหมายที่อาจขัดต่อ
เสรีภาพของปัจเจกบุคคล (Garner, 2003, p. 238) ท้ายที่สุดแล้ว การปฏิบัติต่อสัตว์
จะวกกลับไปสู่ความคิดที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางที่มีเพียงมนุษย์เท่านั้นที่มีวัฒนธรรม
ส่วนสัตว์เป็นเพียงสิ่งมีชีวิตตามธรรมชาติที่จะได้รับสิทธิเท่าเทียมกับมนุษย์หรือไม่ก็
ด้วยความพึงพอใจทางศีลธรรม

ทั้งการให้สิทธิสัตว์เพื่อนิยาม “สถานะความเป็นบุคคลตามกฎหมาย” ของสัตว์
และการคงไว้ซึ่ง “ความเป็นธรรมชาติ” ผ่านการผลักดันสัตว์เข้าสู่พื้นที่ของการอนุรักษ์
ความสัมพันธ์ต่อสัตว์ทั้ง 2 รูปแบบ ยังวางอยู่บนการแยกพื้นที่ระหว่างมนุษย์กับสัตว์
และโลกธรรมชาติอย่างตายตัวและหยุดนิ่ง หรือที่เรียกว่า ภาววิทยาแบบมนุษย์
เป็นศูนย์กลาง ลักษณะทางภาววิทยาเช่นนี้คือข้อจำกัดของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่าง
มนุษย์กับสัตว์ แม้ดูเหมือนว่าการให้สถานะบุคคลแก่สัตว์จะเป็นการเคลื่อนข้ามจาก
สภาวะธรรมชาติสู่ปริมนทลทางวัฒนธรรม แต่ภายใต้ฐานคิดแบบทวิภาวะที่แยก
ระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาตินั้น ความเป็นสัตว์คือสิ่งที่ผูกติดอยู่กับความเป็น
ธรรมชาติจึงไม่สามารถผนวกรวมเข้ากับวัฒนธรรมได้ การเคลื่อนไปมาดังกล่าว
จึงเป็นการเคลื่อนอยู่ภายในปริมนทลของสภาวะธรรมชาติ ระหว่าง “สภาวะ
ธรรมชาติที่เหนือการควบคุม” กับ “สภาวะธรรมชาติที่ควบคุมได้” ความเป็นสัตว์
จึงมีสถานะที่หยุดนิ่งและเป็นสภาวะที่แยกขาดและห่างไกลจากมนุษย์เสมอ (ดูภาพ 2;
Kantha, 2020)

ภาพ 2 แสดงความต่างระหว่างธรรมชาติที่เหนือการควบคุมกับธรรมชาติที่ควบคุมได้

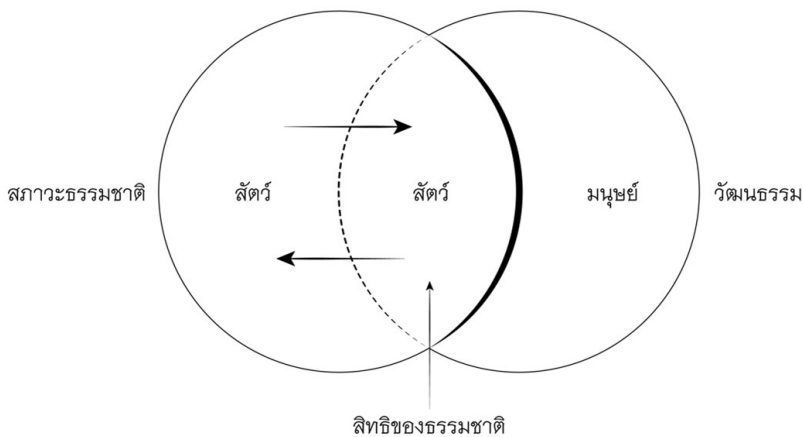


ที่มา: ผู้เขียน (Kantha, 2020, p. 140)

ด้วยสถานะของสัตว์ที่ผูกยึดอยู่กับสภาวะธรรมชาติ สัตว์ได้รับอนุญาตให้เคลื่อนจากสภาวะธรรมชาติที่เหนือการควบคุมสู่สภาวะธรรมชาติที่ควบคุมได้ สภาวะธรรมชาติที่ควบคุมได้ก็คือสภาวะที่มนุษย์รู้สึกปลอดภัยจากการคุกคามของสัตว์ ตราบเท่าที่สัตว์ไม่ละเมิดสิทธิของมนุษย์ สัตว์ก็ย่อมสามารถได้รับการปกป้องสิทธิ แต่เมื่อมนุษย์เผชิญหน้ากับการปรากฏตัวของสัตว์ที่อาจเป็นภัยอันตราย มนุษย์จะเลือกใช้วิธีการปฏิบัติต่อสัตว์ไม่ต่างจากการปฏิบัติต่อสิ่งที่ถูกนิยามว่าธรรมชาติที่มีสถานะของการดำรงอยู่เพื่อผลประโยชน์ของมนุษย์ ดังจะเห็นได้อย่างชัดเจนจากกรณีการปิดตลาดค้าสัตว์ป่าที่สันนิษฐานว่าเป็นต้นตอการระบาดของไวรัสโควิด-19 เป้าหมายก็เพื่อสกัดกั้นสภาวะธรรมชาติให้ห่างไกลออกไปจากสังคมของมนุษย์ หรือการกำจัดสัตว์ที่ก่อให้เกิดโรคระบาด สัตว์ที่ทำลายระบบนิเวศ (ดูกรณีแมวจรจัดใน Van Patter & Hovorka, 2018) สัตว์ที่รุกราล้ำชีวิตและทรัพย์สินของมนุษย์ ตัวอย่างเช่น กรณีของกอริลลาในสวนสัตว์ชินชินเนดิที่ชื่อ ฮารัมเบ (Harambe) ซึ่งกลายเป็นประเด็นถกเถียงกันอย่างกว้างขวางในหมู่นักสิทธิสัตว์ จากเหตุการณ์ที่เด็กตกลงไปในพื้นที่คุ่มซังของฮารัมเบและนำมาสู่การตัดสินใจฆ่า

ฮาร์มเบเพื่อรักษาชีวิตเด็กไว้ เหตุเพราะเจ้าหน้าที่สวนสัตว์ไม่สามารถคาดเดาอารมณ์ความรู้สึกของฮาร์มเบได้ กรณีเหล่านี้สะท้อนว่า สัตว์กลับสู่สภาวะธรรมชาติที่เหนือการควบคุม สัตว์ก็ไม่สามารถได้รับการปกป้องคุ้มครองจากมนุษย์ได้ด้วยสิทธิสัตว์ได้อีกต่อไป (ดูภาพ 3) ในสภาวะเช่นนี้ สัตว์กลายสถานะเป็นสัตว์ที่อยู่ในสภาวะธรรมชาติที่เหนือการควบคุม คุณสมบัติร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ก็เป็นเพียงคุณสมบัติที่ไม่อาจนำมาเป็นเกณฑ์ของการตัดสินเชิงศีลธรรม

ภาพ 3 แสดงสิทธิของธรรมชาติที่แยกออกจากวัฒนธรรมของมนุษย์



ที่มา: ผู้เขียน

กล่าวโดยสรุป การตอบโต้กับสถานะทรัพย์สินของสัตว์โดยการให้ “สิทธิสัตว์” ที่อิงอยู่กับวิธีคิดแบบเสรีนิยมไม่สามารถนำไปสู่การสร้างเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ในรูปแบบที่แตกต่างออกไปจากเดิมได้ เหตุเพราะวิธีคิดดังกล่าวยังอิงอยู่กับฐานคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางที่แยกมนุษย์ออกจากสัตว์ด้วยวัฒนธรรมกับธรรมชาติ ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญของการสถาปนาอำนาจของมนุษย์ในฐานะบุคคลผู้สามารถครอบครองทรัพย์สินได้ และการแยกระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาตก็คือเงื่อนไขสำคัญของการครอบครองสัตว์ผ่าน “การทำให้เป็นของบ้าน” มากไปกว่านั้น การให้สถานะบุคคลตามกฎหมายกับสัตว์กลับเป็นเพียงสถานะบุคคลที่อิงตามคุณสมบัติที่คล้ายคลึงกับมนุษย์เท่านั้น

และคุณสมบัติเหล่านี้จะหมดความสำคัญเมื่อมนุษย์เผชิญหน้ากับความขัดแย้งกับสัตว์ทั้งในแง่การคุกคามชีวิตและทรัพย์สินของมนุษย์ ภายใต้ภววิทยาเช่นนี้ สัตว์ไม่สามารถหลุดออกจากสถานะของการเป็นทรัพย์สิน และการให้สถานะบุคคลแก่สัตว์ก็เป็นเพียงสถานะชั่วคราวเพียงเพราะสัตว์อยู่ในสภาวะธรรมชาติที่ควบคุมได้เท่านั้น

รูปพรุนของเส้นขอบ: โลกแห่งบุคคลหลากหลายพันธุ์

การใช้ชีวิตอยู่ท่ามกลางวิกฤตสิ่งแวดล้อมที่ตัดข้ามพรมแดนสังคมกับโลกธรรมชาติย่ำเตือนมนุษย์ว่า การดำรงอยู่ของเส้นแบ่งระหว่างภาวะการเป็นต่าง ๆ อย่างตายตัวไม่สอดคล้องกับวิกฤตการณ์ที่มนุษย์กำลังเผชิญอยู่ในโลกปัจจุบัน ภววิทยาที่สร้างคู่ตรงข้ามระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติแบบเดิมอาจไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจโลกหรืออยู่ร่วมกับโลกได้อีกต่อไป ประสบการณ์ต่อความผันผวนของโลกที่สั่นคลอนฐานคิดของโลกสมัยใหม่เช่นนี้เรียกร้องให้มนุษย์ต้องเปิดรับความรู้แบบอื่นและต้องจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลกธรรมชาติในรูปแบบที่แตกต่างออกไป ดังจะเห็นได้จากกระแสของการนำความรู้ของกลุ่มชนที่ไม่ใช่ชาวตะวันตกกลับมาสู่แวดวงวิชาการอีกครั้ง กล่าวคือจากเดิมที่องค์ความรู้นอกสังคมตะวันตกถูกจัดวางอยู่ในฐานะของความเชื่อที่แตกต่างจากองค์ความรู้แบบวิทยาศาสตร์ ทว่าความรู้เหล่านี้ได้เดินทางมาบรรจบกันกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ท่ามกลางวิกฤตของโลกในศตวรรษที่ 21 (Kitirianglarp, 2021c, p. 13) เพื่อเสนอความเป็นไปได้ของการอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่ต่างไปจากเดิม นั่นคือความสัมพันธ์ที่ไม่ได้ผูกโยงกันด้วยสถานะของการเป็นเจ้าของกับทรัพย์สิน

ความพยายามในการแก้ปัญหาวาดด้วยสัตว์ในฐานะทรัพย์สินด้วยวิธีคิดแบบเสรีนิยมดังที่ได้นำเสนอไปในส่วนก่อนหน้านี้นี้เผยให้เห็นแล้วว่า แนวคิดแบบเสรีนิยมซึ่งวางอยู่บนภววิทยาแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางไม่สามารถนำไปสู่การทำให้สัตว์มีสถานะเป็นบุคคลได้ ในความหมายที่ความเป็นบุคคลคือสภาวะที่ดำรงอยู่โดยไม่ได้แยกโลกธรรมชาติของสัตว์ออกจากโลกทางวัฒนธรรมของมนุษย์ ในวิธีคิดแบบเสรีนิยม สถานะของสัตว์กลับผูกอยู่กับสภาวะธรรมชาติที่แยกออกไปจากมนุษย์ซึ่งเป็นเงื่อนไขในการสร้างความชอบธรรมให้กับมนุษย์เพื่อครอบครองสัตว์ในฐานะทรัพย์สิน การเป็นทรัพย์สินของสัตว์ก็คือบ่อเกิดของการขูดรีดสัตว์ขนาดใหญ่โดยเฉพาะอุตสาหกรรมเนื้อสัตว์ซึ่งสัมพันธ์กับการเกิดขึ้นของวิกฤตสิ่งแวดล้อมส่วนนี้ของบทความจะชี้ชวนให้เห็นว่า ภววิทยาของกลุ่มชนนอกสังคมตะวันตกคือตัวอย่างของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่สามารถเป็นฐานให้กับ

การสร้างเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกันที่แตกต่างออกไปจากเดิมนั้นคือความเป็นไปได้ของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ ซึ่งสัตว์ที่โลกระหว่างภาวะการเป็นต่าง ๆ ไม่ได้แยกขาดออกจากกันอย่างชัดเจน

อิงโกลด์ชี้ให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ของมนุษย์ต่อสัตว์ในฐานะทรัพย์สินเป็นเพียงภววิทยาแบบโลกตะวันตกที่สัมพันธ์กับเรื่องเล่าของกระบวนการทำให้สัตว์เป็นของบ้านเท่านั้น อิงโกลด์เสนอมุมมองใหม่เกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์จากสังคมล่าสัตว์เก็บของป่าสู่สังคมที่เลี้ยงปศุสัตว์ว่า ความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนแปลงไปหาใช้การที่มนุษย์เปลี่ยนสัตว์ป่าให้กลายเป็นสัตว์เลี้ยงผ่านการทำให้เป็นของบ้าน ในสังคมล่าสัตว์เก็บของป่ากับสังคมที่เลี้ยงปศุสัตว์นั้น สัตว์คือบุคคลที่มีภาวะอิสระของตนเอง ทั้งมนุษย์และสัตว์ล้วนอาศัยอยู่ในโลกเดียวกันและต่างพึ่งพาซึ่งกันและกัน ความแตกต่างของทั้ง 2 สังคม จึงเป็นความแตกต่างของความสัมพันธ์แบบเชื่อใจ (trust) กับความสัมพันธ์แบบควบคุม (domination) ที่เกิดขึ้นในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ อย่างไรก็ตาม ภายใต้ฐานคิดที่มองว่าสัตว์มีภาวะอิสระของตนเองนั้น ทั้งความเชื่อใจและการควบคุมจึงเป็นรูปแบบของการพัวพันกันที่ไม่สามารถระบุได้ว่ามนุษย์หรือสัตว์เหนือกว่าหรืออยู่ในลำดับขั้นที่สูงกว่า (Ingold, 2003)

บนฐานของภววิทยาที่ไม่ใช่ตะวันตก สัตว์จึงไม่ใช่สิ่งที่สามารถถูกทำให้เชื่อหรือสามารถปรับปรุงเปลี่ยนแปลงตามความประสงค์ของมนุษย์ แต่ความสัมพันธ์ของคนเลี้ยงสัตว์หรือคนต้อนฝูงสัตว์เป็นความสัมพันธ์ในรูปแบบการควบคุม ซึ่งสะท้อนว่าสัตว์มีภาวะอิสระที่สามารถต่อต้านอำนาจของมนุษย์ การควบคุมจึงไม่ได้หมายถึงความเชื่อเชื่อสยบยอม แต่การควบคุมสะท้อนการต่อต้านของสัตว์ด้วยในหมู่นักล่าสัตว์แล้ว สัตว์เป็นอิสระและมีความรู้สึกที่ต้องเคารพ ส่วนในพวกเลี้ยงปศุสัตว์ก็คือ การเอาชนะสัตว์ต้องใช้พลังที่เหนือกว่า ความสัมพันธ์ต่อสัตว์ทั้ง 2 รูปแบบจึงสะท้อนวิถีคิดที่วางอยู่บนการมองว่าสัตว์มีภาวะอิสระ หรือมีความเป็นองค์ประธาน (Subject) นั่นเอง (Ingold, 2003) อาจกล่าวได้ว่า เรื่องเล่าของพัฒนาการทางสังคมจากสังคมล่าสัตว์และเก็บของป่ามาสู่สังคมเลี้ยงปศุสัตว์ที่วางอยู่บนวิถีคิดแบบตะวันตกจึงเป็นเพียงเรื่องเล่าที่สร้างความชอบธรรมให้การครอบครองสัตว์ในฐานะทรัพย์สินเท่านั้น

เช่นเดียวกับทีนาตาชา ฟิจน์ (Natasha Fijn) ตั้งข้อสังเกตว่า กระบวนการทำให้เป็นของบ้านซึ่งหมายถึงการที่มนุษย์ปรับปรุงเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมและร่างกายของสัตว์นั้นเป็นมุมมองที่ไม่สมบูรณ์ เหตุเพราะสัตว์ก็ปรับปรุงเปลี่ยนแปลงพฤติกรรม

และวัฒนธรรมของมนุษย์เช่นกัน สำหรับคนเลี้ยงปศุสัตว์ชาวมองโกเลียแล้ว ชีวิตของทั้งผู้เลี้ยงและสัตว์เลี้ยงไม่สามารถพิจารณาแยกขาดออกจากกัน มากไปกว่านั้นฝูงสัตว์เหล่านี้สำคัญต่อลักษณะวัฒนธรรมของผู้เลี้ยง ตัวอย่างเช่น ดนตรี ศาสนา ภาษา และความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนด้วยตนเอง และในทางกลับกัน พฤติกรรมของสัตว์ก็ถูกปรับปรุงเปลี่ยนแปลงโดยความสัมพันธ์ที่มีต่อผู้เลี้ยงด้วย (Fijn, 2011) สำหรับฟินจ์แล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างคนเลี้ยงปศุสัตว์ชาวมองโกเลียกับฝูงปศุสัตว์จึงเป็นความสัมพันธ์ในลักษณะที่ต่างฝ่ายต่างทำให้อีกฝ่ายเป็นของบ้าน (co-domestication) ซึ่งหมายถึง “การปรับตัวทางสังคมของสัตว์ร่วมกับมนุษย์ โดยใช้ปฏิสัมพันธ์ข้ามสายพันธุ์และการมีส่วนร่วมทางสังคม” (Fijn, 2011, p. 35) ดังนั้น กระบวนการทำให้เป็นของบ้านในฐานะกระบวนการทางวัฒนธรรมจึงไม่ได้หมายถึงการที่มนุษย์เป็นผู้ตั้งสัตว์เข้าสู่ปริณิณทาลทางวัฒนธรรมของมนุษย์ ทว่ามนุษย์ก็เรียนรู้วัฒนธรรมจากสัตว์จากกระบวนการดังกล่าวด้วยเช่นกัน อาจกล่าวได้ว่า วัฒนธรรมไม่ใช่คุณสมบัติของมนุษย์ที่ใช้แยกตัวเองออกจากสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ แต่วัฒนธรรมเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อสายพันธุ์อื่น (Hartigan, 2014; Kantha, 2021)

เช่นเดียวกับงานศึกษาความเกี่ยวข้อง (relatedness) ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ของราธิกา โควินดราจัน (Radhika Govindraján) พบว่า พิธิบูชาย์ญแพะของชาวปาฮารี (Pahari) ที่อาศัยอยู่ทางตอนเหนือของประเทศอินเดียสะท้อนความเกี่ยวข้องกันระหว่างผู้บูชา ผู้ถูกสังเวย และผู้รับการสังเวย พิธิบูชาย์ญแพะแสดงให้เห็นความเชื่อมโยงกันผ่านความเป็นเครือญาติ (kinship) ระหว่างแพะและหญิงชาวปาฮารีที่ทำหน้าที่เลี้ยงดูแพะตั้งแต่ต้นจนเข้าสู่พิธิบูชาย์ญ ความเป็นเครือญาตินี้เชื่อมโยงกันด้วยความเป็นแม่ที่ทำหน้าที่ดูแลแพะไม่ต่างจากการดูแลเด็ก ๆ จนก่อให้เกิดความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดซึ่งก่อตัวขึ้นจากประสบการณ์ที่ใกล้ชิดร่วมกัน ทั้งการดูแลอย่างเป็นกิจวัตรประจำวัน ความลำบากตรากตรำ และการทุ่มเทแรงงานอารมณ์ ซึ่งถูกเรียกร่องจากการปฏิสัมพันธ์ เริ่มตั้งแต่การช่วยทำคลอด การดูแลหลังคลอด การเตรียมหน้า การต้อนฝูงแพะ ซึ่งเวลาในชีวิตประจำวันส่วนใหญ่ใช้ไปกับการดูแลแพะ นอกจากนี้ ความเกี่ยวข้องเป็นเงื่อนไขให้เกิดการดัดข้ามความแตกต่างของภาวะการเป็นที่สร้างวิถีของการสื่อสารข้ามความแตกต่างของสายพันธุ์ ตัวอย่างเช่น ความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกันอย่างต่อเนื่องและยาวนานทำให้สามารถรับรู้ความต้องการของแพะได้ เป็นต้น (Govindraján, 2018)

การบูชาด้วยสัตว์คือการสังเวยชีวิตสัตว์แทนชีวิตของมนุษย์ ความตายของสัตว์ที่รวมเข้ากับความรู้สึกของการผานเข้ากับความสัมพันธ์เชิงเครือญาติได้สร้างความรู้สึกสูญเสียและโศกเศร้า ซึ่งความรู้สึกถึงการสูญเสียและโศกเศร้าก็คือแก่นของการบูชาที่ยั่งยืน ดังนั้น การบูชาจึงเป็นภาพสะท้อนของความรักและความโศกเศร้าที่เกิดจากความสัมพันธ์ใกล้ชิดหรือความเกี่ยวข้อง เราจะเห็นความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ใน 2 ระดับ คือ 1) ความสัมพันธ์ระหว่างผู้บูชากับสิ่งที่ถูกบูชา ในฐานะความสัมพันธ์ใกล้ชิด และ 2) ความสัมพันธ์ระหว่างผู้เลื่อมใสศรัทธากับเทพเจ้าที่ผู้เลื่อมใสเต็มใจมอบสิ่งที่มีคุณค่าที่สุดในชีวิตให้กับเทพเจ้า ความโศกเศร้าที่เกิดขึ้นไม่ใช่เพียงเพราะแพะได้ตายจากไป แต่เพราะผู้บูชาຍุญมีสายสัมพันธ์ที่ยึดโยงแพะเข้ากับตนเอง สำหรับชาวปาฮารีแล้ว การบูชาຍุญจึงเป็นการกระทำที่เปี่ยมไปด้วยความรัก ไม่ใช่การทารุณกรรม ผู้บูชาຍุญจะต้องเลี้ยงดูและให้ความรักกับสัตว์ที่ตนเองจะนำไปบูชาຍุญ ผู้บูชาຍุญต้องดูแลสัตว์ไม่ต่างจากลูกของตนเอง ความรักอย่างลึกซึ้งที่ก่อตัวขึ้นผ่านการดูแลสัตว์เหล่านี้เองคือสิ่งที่จะทำให้เทพยดอมรับของบูชาຍุญ (Govindrajan, 2018, p. 39)

อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างชาวปาฮารีกับแพะดังกล่าวไม่อาจยอมรับได้ในสังคมสมัยใหม่ที่โอบรับวิถีชีวิตเกี่ยวกับสิทธิสัตว์ กระแสการเรียกร้องสิทธิสัตว์ที่ขยายตัวทั่วโลกนำไปสู่ข้อเรียกร้องให้ยกเลิกพิธีบูชาຍุญในสังคมอินเดีย ในมุมมองของนักสิทธิสัตว์และองค์กรเพื่อการปฏิรูปศาสนาฮินดู รวมไปถึงกลุ่มคนรุ่นใหม่ในอินเดียแล้ว การบูชาຍุญสัตว์ถือเป็นความโหดร้ายทารุณ ไม่สมเหตุผลผล และผิดหลักการศีลธรรมอย่างร้ายแรง ความขัดแย้งเดินทางมาถึงจุดแตกหักเมื่อองค์กร People for Animals (PFA) ได้ยื่นคำร้องต่อศาลสูงให้ยกเลิกกิจกรรมที่เข้าข่ายทารุณกรรมสัตว์ กอปรกับหลักคิดสำคัญของชาวฮินดูว่าด้วยหลักอหิงสา (ahimsa) ที่หมายถึงการไม่เบียดเบียนหรือกระทำความรุนแรงก็ได้รับการชูขึ้นมาเป็นประเด็นในการสนับสนุนข้อเรียกร้องดังกล่าว (Govindrajan, 2018, p. 35) ควบคู่มากับการอ้างอิงหลักคำสอนในคัมภีร์พระเวทที่ยืนยันถึงการปฏิเสธการสังเวยชีวิตเพื่อบูชาเทพเจ้า ข้อเสนอของผู้สนับสนุนการปฏิรูปศาสนาก็คือ การบูชาຍุญเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นและเป็นสิ่งต้องห้ามในคัมภีร์ทางศาสนาด้วย สิ่งที่เกิดขึ้นจากการที่นักรณรงค์สิทธิสัตว์ผนวกเข้ากับกระแสการปฏิรูปศาสนาฮินดูก็คือ ข้อเสนอที่ว่า การบูชาຍุญเป็นเพียงความมกมายนอกวิถีที่ต้องถูกกำจัด เชนเช่นการจุดไฟเผาตัวเองของหญิงหม้ายและการแต่งงานของเด็ก (Govindrajan, 2018, p. 54)

เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาโน้ตค้นว่าด้วยทรัพย์สินของจอห์น ล็อค ที่เสนอว่า การใส่กำลังแรงงานของตนเองลงไปเท่ากับว่าสิ่งนั้นเป็นทรัพย์สิน สำหรับชาวปาสารี กลับมีวิธีคิดที่แตกต่างออกไป เนื่องด้วยโลกของชาวปาสารีคือโลกหลากหลายพันธุ์ที่ไม่สามารถแยกระหว่างวัฒนธรรมของมนุษย์ออกจากธรรมชาติของสัตว์ ทั้งสัตว์และมนุษย์ล้วนอยู่ในวัฒนธรรมเดียวกันและอยู่ในโลกเดียวกัน แม้พวกเขาจะใส่กำลังแรงงานของตนเองลงไปอย่างเข้มข้นเพื่อเลี้ยงดูแพะของตนเอง ทว่าแพะกลับไม่ได้มีสถานะเป็นทรัพย์สินในความหมายที่เป็นสภาวะธรรมชาติที่ใช้ประโยชน์ได้ สำหรับชาวปาสารี แพะมีสถานะเป็นญาติที่มีความเกี่ยวข้องกันอย่างแน่นแฟ้นผ่านปฏิบัติ การของการทุ่มกำลังแรงงานเพื่อเลี้ยงดู อาจกล่าวได้ว่าบนฐานภววิทยาที่ไม่ได้ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง การใส่กำลังแรงงานของมนุษย์ลงไปไม่ได้มีความหมายว่าสัตว์ต้องเป็นทรัพย์สินของมนุษย์ แต่การผลานกำลังแรงงานลงไปกับสัตว์กลับเป็นการสร้างความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างมนุษย์กับสัตว์ ความสัมพันธ์เช่นนี้มีอาจเกิดขึ้นได้ด้วยภววิทยาในลักษณะทริภาวะเช่นในโลกตะวันตกซึ่งแยกวัฒนธรรมออกจากธรรมชาติ รวมถึงแยกมนุษย์ออกจากสัตว์

อาจกล่าวได้ว่า ความขัดแย้งทางความคิดดังกล่าวคือความไม่ลงรอยกันระหว่างภววิทยาที่แตกต่างกัน ขณะที่นักสิทธิสัตว์และกลุ่มคนรุ่นใหม่ในอินเดียที่เปิดรับความคิดแบบเสรีนิยมที่เชื่อในเรื่อง “สิทธิ” ให้ความสำคัญกับสิทธิส่วนบุคคลที่ห้ามละเมิด โดยการสร้างเส้นแบ่งอย่างชัดเจนตายตัวระหว่างตัวเรากับสิ่งอื่นและขยายขอบเขตของสิทธิهابลงไปในความสัมพันธ์ดังกล่าว แต่สำหรับชาวปาสารีที่โลกของพวกเขาไม่สามารถแยกออกจากสายพันธุ์อื่น ๆ แล้ว พวกเขากลับให้ความสำคัญกับการปฏิสัมพันธ์ที่แนบแน่นระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่เป็นกระบวนการของการสร้างความเกี่ยวข้องเชิงเครือญาติ กระบวนการดังกล่าวเป็นเงื่อนไขให้เส้นขอบระหว่างสายพันธุ์มี “รูพรุน” ซึ่งทำให้ต่างฝ่ายต่างเข้าถึงอารมณ์ความรู้สึก หรือสามารถสื่อสารซึ่งกันและกันได้ รูพรุนระหว่างสายพันธุ์ที่เกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดได้สร้างสภาวะเงื่อนไขให้ภาวะการเป็นที่แตกต่างกันสามารถสร้างสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกันอย่างแนบแน่นได้ (Govindrajan, 2018, p. 37)

ดังที่เอ็ดเวิร์ด คาซี (Edward Casey) ได้ชี้ให้เห็นความแตกต่างของเส้นขอบใน 2 ลักษณะ คือ 1) เขตแดน (border) ในฐานะเส้นขอบที่แข็งทื่อและตายตัว ตัวอย่างเช่น เส้นขอบที่ปักปันเขตแดนเพื่อแยกสถานที่หนึ่งออกจากสถานที่หนึ่ง ตรงข้ามกับ 2) พรหมแดน (boundary) ที่เป็นเส้นขอบซึ่งมีลักษณะไม่ชัดเจนและมักจะเปลี่ยนรูปร่างได้ ด้วยสภาวะที่เปลี่ยนแปลงได้เช่นนี้ พรหมแดนจึงมีลักษณะที่ซึมผ่านได้และเอื้อให้

เกิดการเปิดไปสู่พื้นที่อื่นหรือภูมิภาคอื่น ตัวอย่างเช่น พรหมแดนของแม่น้ำที่สัมพันธ์กับการขึ้นลงของน้ำตามฤดูกาล หรือพรหมแดนระหว่างพื้นที่เมืองกับพื้นที่ชนบท รวมไปถึงพรหมแดนอื่น ๆ ในโลกธรรมชาติ เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่า เขตแดนเป็นเส้นขอบที่มีลักษณะปิดและกีดกันการเคลื่อนย้าย ทว่าพรหมแดนกลับเป็นเส้นขอบที่เต็มไปด้วยรูปทรงหรือช่องโหว่ที่เอื้อให้เกิดการซึมผ่านหรือโยกย้ายและเป็นการกระจายในลักษณะสองทิศทาง พรหมแดนไม่เพียงแต่ยอมรับหรือเปิดรับให้เกิดการเคลื่อนข้ามเท่านั้น แต่พรหมแดนยังเชื้อชวนให้เกิดการหลอมละลายร่วมกันทางความคิด พิธีกรรม และวัฒนธรรมอื่น ๆ ด้วย (Casey, 2017)

อย่างไรก็ดี สำหรับคาเซีย (Casey, 2013) แล้ว เขตแดนที่เกิดจากข้อตกลงร่วมหรือข้อบังคับของมนุษย์ก็ไม่ใช่สิ่งที่คงทนถาวรเช่นวัตถุประสงต์แรกเริ่ม เมื่อเวลาและบริบทเปลี่ยนแปลงไป เขตแดนก็สามารถแปรเปลี่ยนสภาพกลายเป็นพรหมแดนได้เช่นเดียวกัน การแลกเปลี่ยนทางสังคมและเศรษฐกิจซึ่งมีความซับซ้อนนำไปสู่การกัดกร่อนวัตถุประสงต์แรกเริ่มของเขตแดนเหล่านี้ รวมไปถึงกาลเวลาอีกอาจเป็นปัจจัยที่ทำให้ลายเขตแดนเหล่านี้ด้วย ตัวอย่างเช่น La Frontera (รั้วกันเขตแดน Mexico-USA) ซึ่งทำหน้าที่กีดกันผู้คนที่ไม่ใช่พลเมืองชาวอเมริกันไม่ให้สามารถข้ามเขตแดนดังกล่าวได้ หรือการสร้างกำแพงเมืองจีนเพื่อต่อต้านการรุกรานของชนเร่ร่อน (nomad) เป็นต้น ทว่าในทางปฏิบัติแล้ว เขตแดนเหล่านั้นกลับเปิดให้เกิดการเคลื่อนข้ามหรือลอดผ่านเสมอ การเคลื่อนข้ามเหล่านี้ไม่ได้หมายถึงเพียงแค่กองกำลังทหารของแต่ละฟากฝั่งของเขตแดนเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงสินค้าและบริการต่าง ๆ ที่เคลื่อนข้ามไปมาด้วย หรือรวมไปถึงการกัดเซาะผ่านกาลเวลาก็นำไปสู่การแปรเปลี่ยนสภาพของเขตแดนเช่นเดียวกัน แรกเริ่มที่เป็นกำแพงแบ่งแยกฟากฝั่งอย่างตายตัว แต่จบลงด้วยการแทรกซึมผ่านได้ เช่นที่กำแพงเมืองจีนแปรเปลี่ยนจากเขตแดนที่กีดกันผู้คนกลายเป็นสถานที่ท่องเที่ยวในปัจจุบัน กล่าวได้ว่าเส้นเขตแดนที่ขีดค้นขึ้นโดยมนุษย์ทั้งในเชิงกายภาพและนามธรรมกลับเป็นเส้นขอบที่ไม่เสถียร

เส้นขอบซึ่งไม่เสถียรหรือไม่คงทนในรูปแบบที่สามารถแยกระหว่างมนุษย์กับสัตว์ปรากฏให้เห็นในความสัมพันธ์ทางสังคมของสังคมที่ไม่ใช่ตะวันตก ตัวอย่างเช่น โลกของชนพื้นเมืองชาวบาคะ (Baka) ที่สัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติที่เรียกว่า “มอกิลลา” (Mokila) ซึ่งอยู่ในรูปลักษณะของช้าง ชาวบาคะบางคนมีพลังอำนาจดังกล่าวที่จะเปลี่ยนร่างตัวเองให้กลายเป็นมอกิลลาได้ แต่ขณะเดียวกันก็ยังมีแก่นแกนของความเป็นมนุษย์อยู่ภายใน มอกิลลาสามารถเปลี่ยนร่างตัวเองเมื่ออยู่ในป่าและสามารถเปลี่ยนร่างสลับไปมาได้อย่างรวดเร็วเท่าที่พวกเขาต้องการ การเผชิญหน้า

กับช้างจึงเรียกร้องให้ชาวบาเกต้องสื่อสาร ดีความ หรือพยายามทำความเข้าใจ โดยอาศัยทักษะในการสังเกตจากรอยเท้าและการดมกลิ่น เพื่อที่พวกเขาจะสามารถ จำแนกความต่างระหว่างช้างจริงกับช้างที่เป็นมอกิล่าได้ เมื่อชาวบาเกรับรู้ถึงช้าง ที่ปรากฏต่อหน้าเป็นมอกิล่า พวกเขาจะหลีกเลี่ยงการล่าช้างตัวดังกล่าว พร้อมทั้ง จัดวางความสัมพันธ์รูปแบบใหม่ในฐานะที่ช้างมีพลังอำนาจมากกว่าตัวพวกเขาเอง กล่าวคือ จากเดิมที่ช้างอยู่ในสถานะของเหยื่อที่ถูกล่าก็กลายเป็นผู้ล่าที่มี อำนาจเหนือกว่าพวกเขา นอกจากนี้ ความสามารถในการเปลี่ยนร่างของมอกิล่า ก็สะท้อนว่า เส้นแบ่งที่ถูกเข้าใจในสังคมตะวันตกซึ่งแยกสิ่งต่าง ๆ โดยเฉพาะการแยก สายพันธุ์ด้วยระบบอนุกรมวิธานก็ไม่ใช่สิ่งซึ่งเป็นสากล สำหรับชาวบาเกแล้ว ช้างอาจไม่ใช่ช้างและมีศักยภาพในการกลายร่างเป็นสิ่งอื่น ในแง่นี้ เส้นขอบที่แยกระหว่างมนุษย์ สัตว์ และพลังเหนือธรรมชาติจึงเป็นเส้นขอบที่พร่าเลือนหรือมีรูพรุน ซึ่งเป็นเส้นขอบที่เปิดให้เกิดการเคลื่อนข้ามและไม่สามารถแยกระหว่างภาวะการเป็นต่าง ๆ ออกจากกันได้อย่างสมบูรณ์ (Köhler, 2000)

ดังนั้นแล้ว รูพรุนของเส้นขอบจึงเป็นเงื่อนไขของการสร้างโลกร่วมกันระหว่าง สายพันธุ์ต่าง ๆ ดังที่ดอนนา ฮาราเวย์ (Donna Haraway) เสนอว่าความสัมพันธ์ ระหว่างตัวเรากับสิ่งอื่นคือความสัมพันธ์ที่ต่างฝ่ายต่างสร้างขึ้นมาร่วมกัน ดังนั้น ภาวะ การเป็นจึงไม่ใช่ภาวะที่ดำรงอยู่ก่อนการเกิดขึ้นของความสัมพันธ์หรือการปฏิสัมพันธ์ กับสิ่งอื่น ๆ แต่ภาวะการเป็นคือความสัมพันธ์หรือโลกที่ปรากฏขึ้นผ่านการปฏิสัมพันธ์ ที่เฉพาะเจาะจงร่วมกัน ดังนั้น ภาวะการเป็นของทั้งมนุษย์และสัตว์จึงเป็น “การกลาย เป็นร่วม” (becoming with) ที่ไม่สามารถแยกปริณิชนของธรรมชาติออกจาก วัฒนธรรมได้ (Haraway, 2016) อย่างไรก็ตาม การที่สายพันธุ์ต่าง ๆ จะสามารถก่อรูป ความสัมพันธ์ร่วมกันได้ก็ด้วยการเปิดให้เส้นขอบมีรูพรุนที่เอื้อให้เกิดการแลกเปลี่ยน เรียนรู้ข้ามสายพันธุ์ เส้นขอบดังกล่าวจึงแตกต่างจากเส้นขอบของภววิทยาแบบ ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางที่เน้นการแบ่งแยกภาวะการเป็นหนึ่งออกจากภาวะการเป็นอื่น แต่เส้นขอบของภววิทยาที่ไม่ได้ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางกลับเป็นเส้นขอบที่เปิดให้เกิด การเคลื่อนข้ามและแลกเปลี่ยนซึ่งกันและกัน

ภายใต้ฐานคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ความเป็นบุคคลคือสิ่งที่ต้อง สัมพันธ์กับวัฒนธรรมเท่านั้น สัตว์ที่ไม่สามารถผนวกรวมเข้าสู่ปริณิชน ทางวัฒนธรรมจึงไม่สามารถเป็นบุคคลในความหมายที่เทียบเท่ามนุษย์ได้ ความเป็น บุคคลของสัตว์ภายใต้วิธีคิดแบบเสรีนิยมจึงไม่ใช่ความเป็นบุคคลที่ข้ามพ้นทวิภาวะ

ระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติ มากไปกว่านั้น ความเป็นบุคคลของสัตว์ยังเป็นสิ่งที่ขัดต่อวิธีคิดแบบเสรีนิยมด้วย กล่าวให้ชัดก็คือ การเปลี่ยนสถานะของสัตว์จากทรัพย์สินไปเป็นบุคคลเท่ากับเป็นการทำลายระบบกรรมสิทธิ์ที่ผูกอยู่กับการสถานะของสัตว์ ซึ่งการแยกระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติคือเงื่อนไขของการสร้างความชอบธรรมในการสถาปนาทรัพย์สินหรือระบบกรรมสิทธิ์ซึ่งส่งเสริมระบบทุนนิยมเพื่อให้สิ่งที่นิยามว่าเป็นทรัพย์สินกลายเป็นสินค้า ดังนั้น เราจะเห็นความเชื่อมโยงของภววิทยาแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ลัทธิเสรีนิยม และระบบทุนนิยม ซึ่งองค์ประกอบเหล่านี้เชื่อมโยงกันด้วยมโนทัศน์ว่าด้วยทรัพย์สินหรือระบบกรรมสิทธิ์ ซึ่งสัตว์ในฐานะสภาวะธรรมชาติคือทรัพย์สินของมนุษย์

ขณะที่ภววิทยาแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางวางอยู่บนการแยกพื้นที่ระหว่างวัฒนธรรมออกจากธรรมชาติ ซึ่งการแยกเช่นนี้นำมาสู่การแยกความต่างของสภาวะภายในระหว่างมนุษย์กับสัตว์ด้วย ซึ่งแน่นอนว่าในภววิทยาเช่นนี้ มนุษย์คือสิ่งมีชีวิตที่เหนือกว่าสัตว์ ส่วนสัตว์มีสถานะเป็นเพียงทรัพยากรหรือทรัพย์สินของมนุษย์เท่านั้น แต่พื้นฐานของภววิทยาแบบไม่ได้ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางกลับพบว่า ทั้งสัตว์และมนุษย์ล้วนมีสถานะเป็นบุคคลและอยู่ภายในโลกเดียวกันที่ไม่ใช่โลกที่แยกระหว่างโลกธรรมชาติกับโลกทางวัฒนธรรม ดังนั้น ความเป็นบุคคลในแง่นี้จึงต่างจากความ เป็นบุคคลตามกฎหมายแบบแนวคิดเสรีนิยมที่วางอยู่บนวิธีคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง การจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์จึงวางอยู่บนความสัมพันธ์ที่ต่างฝ่ายต่างเป็นบุคคลบนโลกใบเดียวกัน ไม่ใช่ความเป็นบุคคลที่เกิดจากการแยกโลกออกเป็น 2 ส่วน ได้แก่ สัตว์คือบุคคลที่อยู่ในโลกธรรมชาติ ส่วนมนุษย์คือบุคคลที่อยู่ในโลกทางวัฒนธรรม

บทสรุป

หากพิจารณาด้วยกรอบแบบทวิภาวะระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติจะพบว่าด้วยการขยายสิทธิธรรมชาติไปสู่สัตว์ในโลกสมัยใหม่สามารถแยกออกเป็น 2 แนวทาง คือ 1) การกั้นออก ซึ่งหมายถึงการกีดกันสัตว์ออกจากปริณทลทางวัฒนธรรมพร้อมทั้งจัดวางสัตว์อยู่ในสภาวะธรรมชาติ และ 2) การผนวกรวม ซึ่งหมายถึงการดึงสัตว์เข้าสู่ปริณทลทางวัฒนธรรม โดยพิจารณาสัตว์ในฐานะสิ่งมีชีวิตที่มีอารมณ์ความรู้สึกไม่แตกต่างจากมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ทั้ง 2 แนวทาง ยังวางอยู่บนฐานคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ซึ่งจัดวางสัตว์ในฐานะสิ่งมีชีวิตที่อยู่ในสภาวะธรรมชาตรวมถึงสถาปนาอำนาจมนุษย์เหนือกว่าสัตว์ในฐานะที่มนุษย์อยู่ในโลกทางวัฒนธรรม

ขณะที่แนวทางแบบ “กันออก” เป็นการจัดวางสัตว์ในฐานะธรรมชาติที่เหนือการควบคุม ส่วนแนวทางแบบ “ผนวกรวม” เป็นการจัดวางสัตว์ในฐานะธรรมชาติที่ควบคุมได้ กล่าวในแง่นี้ แม้ว่าแนวทางแบบการผนวกรวมจะเป็นการเปิดพื้นที่ให้สัตว์เข้าสู่ปริณิชนทางวัฒนธรรมของมนุษย์ แต่สิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงคือ คู่ตรงข้ามระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติยังคงดำรงอยู่ สัตว์ในฐานะสภาวะธรรมชาติจึงยังคงถูกรอปรจำกัดอยู่ภายใต้ नियามของเป็นสัตว์ที่สัมพันธ์กับสภาวะธรรมชาติที่หยุดนิ่ง

เช่นเดียวกับกรณีของสิทธิสัตว์ การขยายคุณค่าเชิงศีลธรรมออกไปครอบคลุมธรรมชาติทั้งหมดยังรวมไปถึงโลก สิ่งแวดล้อม ระบบนิเวศ และแม่น้ำด้วย ตัวอย่างเช่น การตอบโต้กับความเป็นทรัพย์สินของสัตว์ด้วยการขยายนโนทัศน์ว่าด้วย “สิทธิ” ออกไปให้ครอบคลุมเพื่อให้ได้รับการปกป้องคุ้มครองตามกฎหมาย เป้าหมายก็คือควบคุมและฟื้นฟูโลกให้กลับเข้าสู่ภาวะสมดุลให้มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ดังเห็นได้จากกรณีล่าสุดเมื่อต้นปี ค.ศ.2021 แม่น้ำแม็กพาย (Magpie River) ในประเทศแคนาดาก็ได้รับสถานะเป็นบุคคลตามกฎหมาย (Kestler-D’Amours, 2021) รวมถึงกรณีที่รัฐบาลนิวซีแลนด์ได้ประกาศให้แม่น้ำวังกานุย (Whanganui River) มีสถานะเป็นบุคคลตามกฎหมายเมื่อ ค.ศ.2017 ซึ่งสถานะบุคคลดังกล่าวเป็นผลมาจากการคัดง้างทางความคิดระหว่างชนชาวเมารีกับรัฐบาลนิวซีแลนด์มาอย่างต่อเนื่องมากกว่า 150 ปี (Kramm, 2020) อย่างไรก็ตาม แม้การประกาศให้แม่น้ำมีสถานะเป็นบุคคลตามกฎหมายจะดูเหมือนว่าเป็นการยอมรับคุณค่าในเชิงศีลธรรมไม่ต่างจากมนุษย์ แต่ในมุมมองของกฎหมายแล้ว สถานะบุคคลดังกล่าวที่อยู่ภายใต้กรอบกฎหมายแบบเสรีนิยมคือการให้สิทธิที่จะไม่ถูกละเมิดซึ่งยังเป็นการแยกธรรมชาติออกไปจากมนุษย์ เป้าหมายก็เพื่อคงความเป็นธรรมชาติดั้งเดิมและไม่เปลี่ยนแปลงของแม่น้ำไว้ ซึ่งสืบเนื่องมาจากวิธีคิดแบบธรรมชาตินิยมที่มองว่า ธรรมชาติคือสภาวะที่เป็นหนึ่งเดียวและไม่เปลี่ยนแปลง

ความไม่ลงรอยกันของความเข้าใจเกี่ยวกับความเป็นบุคคลของสัตว์ ต้นไม้ หรือแม่น้ำ ไม่ใช่ความขัดแย้งที่วางอยู่บนการมีวัฒนธรรมหรือมุมมองต่อธรรมชาติที่แตกต่างกัน แต่เป็นความขัดแย้งที่วางอยู่บนความแตกต่างของโลกหรือภววิทยากล่าวคือขณะที่มุมมองต่อป่าของนักอนุรักษ์ถูกรอปรจำกัดด้วยภววิทยาแบบคู่ตรงข้ามระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติ แต่กลุ่มชนพื้นเมืองที่มีประสบการณ์ร่วมกับป่ากลับอาศัยภววิทยาที่ไม่ได้แยกคู่ตรงข้ามระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติ ซึ่งภววิทยาเช่นนี้ไม่สามารถแยกตัวของพวกเขาเองออกจากป่าและสิ่งอื่น ๆ ได้ ชีวิตของชนพื้นเมืองล้วนแล้วแต่ปฏิสัมพันธ์และมีผลต่อกันและกันไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง (Bakels et al.,

2016, p. 7) ความต่างทางภววิทยาสะท้อนอย่างชัดเจนผ่านสุนทรพจน์ของหัวหน้าซีแอตเทิล (Chief Seattle) ชนพื้นเมืองอเมริกันเผ่าซูความิช (Suquamish) ตอนหนึ่งว่า “เรารู้ดีว่าโลกนี้ไม่ได้เป็นของมนุษย์ ทว่ามนุษย์คือส่วนหนึ่งของโลกนี้ สรรพสิ่งมีส่วนสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน เฉากเช่นสายเลือดที่สร้างความผูกพันในครอบครัว ทุกสิ่งทุกอย่างมีส่วนผูกพันต่อกัน ความวิบัติที่เกิดขึ้นกับโลกนี้จะส่งผลต่อมนุษย์เช่นกัน” (Arrowsmith, 1969) เช่นเดียวกับเรื่องเล่าปรัมปราของชาวเมนทาวาย (Mentawai) และชาวเกอร์รินจี (Kerinci) ซึ่งอาศัยอยู่บนเกาะสุมาตราที่กล่าวถึงพันธะสัญญาระหว่างมนุษย์ สัตว์ และพืชที่อาศัยอยู่ร่วมกันมาตั้งแต่โบราณกาล เรื่องเล่าดังกล่าวสะท้อนว่าสิ่งมีชีวิต (และไม่มีชีวิต) อยู่ในโลกเดียวกันที่อาศัยกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์และศีลธรรมชุดเดียวกัน โลกเช่นนี้ยอมรับว่าสัตว์ก็เป็นบุคคล โดยไม่ต้องอ้างอิงกับกรอบความเป็นบุคคลตามกฎหมาย (Bakels, 2013)

กล่าวโดยสรุป เงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ในวิธีคิดแบบเสรีนิยมวางอยู่บนฐานคิดที่แยกวัฒนธรรมออกจากธรรมชาติ วิธีคิดเช่นนี้คือเงื่อนไขสำคัญที่ส่งผลให้สัตว์มีสถานะเป็นทรัพย์สินหรือกรรมสิทธิ์ของมนุษย์ ความเกาะเกี่ยวสัมพันธ์กันระหว่างสภาวะธรรมชาติ สัตว์ และทรัพย์สินนำไปสู่การกดขี่ขูดรีดสัตว์ในฐานะสินค้าประเภทหนึ่งภายใต้ระบบทุนนิยม ระบบทุนนิยมขบขันชอบเขตของสัตว์ผ่านฐานคิดแบบทวิภาวะระหว่างธรรมชาติกับวัฒนธรรม สัตว์ภายใต้การเคลื่อนไปของระบบทุนนิยมเช่นนี้ถูกจัดประเภทบนพื้นฐานของเศรษฐกิจเป็นหลัก ตัวอย่างเช่น สัตว์เลี้ยง สัตว์รบกวน สัตว์ที่ใช้เป็นอาหาร ฯลฯ การจัดประเภทสัตว์ผ่านการคิดคำนวณในเชิงเศรษฐกิจเช่นนี้ นอกจากเป็นการจัดลำดับความสำคัญให้กับสัตว์หรือจัดลำดับคุณค่าเชิงศีลธรรมให้กับสัตว์แต่ละประเภทแล้ว ในด้านกลับกันยังเป็นการสร้างความชอบธรรมให้กับการกดขี่ขูดรีดสัตว์บางประเภทไปพร้อมกันด้วย

ขณะที่มีทัศนะว่าด้วยสิทธิสัตว์ก่อตัวขึ้นมาเพื่อขยายคุณค่าเชิงศีลธรรมออกไปให้ครอบคลุมสัตว์ ทว่ามโนทัศน์ดังกล่าวกลับวางอยู่บนฐานคิดเดียวกันกับระบบทุนนิยมคือ “เสรีนิยม” ซึ่งไม่สามารถปลดปล่อยสัตว์จากสถานะของการเป็นทรัพย์สินได้ ข้อเสนอของบทความคือ เงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์ต้องวางอยู่บนวิธีคิดที่ข้ามพ้นทวิภาวะระหว่างวัฒนธรรมกับธรรมชาติ เงื่อนไขเช่นนี้จึงจะสามารถจัดการความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่แตกต่างออกไปจากเดิมในรูปแบบที่สัตว์ไม่ได้อยู่ในฐานะทรัพย์สินหรือทรัพยากรธรรมชาติเพื่อการสะสมทุนที่ก่อให้เกิดความเสื่อมโทรมของสิ่งแวดล้อม

เมื่อไม่มีสิ่งที่เรียกว่าวัฒนธรรมกับธรรมชาติที่แยกมนุษย์ออกจากสัตว์ เงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์จึงไม่ใช่สิ่งที่กำหนดไว้ล่วงหน้าได้ในแบบที่การอนุรักษ์สัตว์และธรรมชาติกำหนดขอบเขตและแยกระหว่างมนุษย์กับสัตว์ออกจากกันอย่างตายตัว

การดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์จึงต้องอาศัยการเรียนรู้ระหว่างสายพันธุ์ที่มนุษย์จะต้องยอมรับสถานะความเป็นบุคคลของสัตว์ด้วย การปฏิสัมพันธ์กับสัตว์ในฐานะบุคคลก็ไม่ใช่สิ่งที่สามารถเชื่อมสัมพันธ์ได้ผ่านความคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง แต่ปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นจะต้องอาศัยการเรียนรู้ การเปิดรับ และการข้ามเส้นแบ่งของสายพันธุ์ กล่าวโดยสรุปก็คือ เงื่อนไขทางจริยศาสตร์ที่สัตว์สามารถเปลี่ยนสถานะจากทรัพย์สินไปเป็นบุคคลได้คือภาวียาที่เส้นขอบของภาวะการเป็น “รูพุน” ไม่ใช่เส้นขอบแข็งที่ตายตัว รูพุนดังกล่าวเอื้อให้ภาวะการเป็นสามารถเคลื่อนข้ามขอบเขตและก่อรูปความสัมพันธ์ร่วมกันในรูปแบบที่ไม่ได้แยกโลกธรรมชาติออกจากวัฒนธรรม

กิตติกรรมประกาศ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัย “พื้นที่ประชิดขอบ: เงื่อนไขทางจริยศาสตร์ของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับสัตว์” โดยได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากหน่วยบริหารและจัดการทุนด้านพัฒนากำลังคน และทุนด้านการพัฒนาสถาบันอุดมศึกษา การวิจัย และการสร้างนวัตกรรม (บพค.) ประจำปีงบประมาณ 2563

References

- Arrowsmith, W. (1969). Speech of chief seattle. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 8(4), 461–464. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20163221>
- Bakels, J. (2013). Animals as persons in Sumatra. In R. Corbey & A. Lanjouw (Eds.), *The politics of species: Reshaping our relationships with other animals* (pp. 156–163). Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Bakels, J., Bhagwat, S., Drani, E., Infeld, M., & Kidd, C. (2016). *Culture and conservation: Investigating the linkages between biodiversity protection and cultural values and practices*. Cambridge: Arcus Foundation.

- Bentham, J. (2007). Principles of morals and legislation. In L. Kalof & A. Fitzgerald (Eds.), *The animals reader: The essential classic and contemporary writings* (pp. 8–9). Oxford: Berg.
- Birch, J., Bum, C., Schnell, A., Browning, H., & Crump, A. (2021). *Review of the evidence of sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*. London: London School of Economics and Political Science.
- Casey, E. S. (2013). Opening out the boundary: Homage to the Journal of Chinese Philosophy. *Journal of Chinese Philosophy*, 40(S1), 12–16.
- Casey, E. S. (2017). *The world on edge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Chuengsatiansup, K. (2016). Science–(non)science: Ontological turn in anthropology. In C. Charoensri (Ed.), *Science–(non)science: Beyond boundaries* (pp. 117–140). Bangkok: Paragraph publishing. [in Thai].
- Criscuolo, F., & Sueur, C. (2020). An evolutionary point of view of animal ethics. *Frontiers in psychology*, 11, 403. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00403>
- Creutzig, F. (2020). Limits to liberalism: Considerations for the anthropocene. *Ecological Economics*, 177(2020), 106763. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2020.106763>
- Crutzen, P. J. (2006). The “Anthropocene”. In E. Ehlers & T. Krafft (Eds.), *Earth system science in the anthropocene* (pp. 13–18). Berlin: Springer.
- Deckha, M. (2021). *Animals as legal beings: Contesting anthropocentric legal orders*. Toronto: University of Toronto Press.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271–280. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>
- Esposito, R. (2012). *Third person: Politics of life and philosophy of the impersonal*. Cambridge: Polity Press.
- Esposito, R. (2015). *Persons and things: From the body’s point of view*. Cambridge: Polity.
- Fijn, N. (2011). *Living with herds: Human–animal coexistence in Mongolia*. New York, NY: Cambridge University Press.

- Fleischman, T. (2020). *Communist pigs: An animal history of East Germany's rise and fall*. Seattle: University of Washington Press.
- Garner, R. (2003). Political ideologies and the moral status of animals. *Journal of Political Ideologies*, 8(2), 233–246. <https://doi.org/10.1080/13569310306087>
- Govindrajan, R. (2018). *Animal intimacies: Interspecies relatedness in India's centra Himalayas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grossi, G., Goglio, P., Vitali, A., & Williams, A. G. (2019). Livestock and climate change: Impact of livestock on climate and mitigation strategies. *Animal Frontiers*, 9(1), 69–76. <https://doi.org/10.1093/af/vfy034>
- Haraway, D. J. (2016). The companion species manifesto. In *Manifestly Haraway* (pp. 91–198). Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Harman, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. London: Pelican.
- Hartigan, J. Jr. (2014). *Aesop's anthropology: A multispecies approach*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harvey, G. (Ed.). (2014). *The handbook of contemporary animism*. London; New York: Routledge.
- Heise, U. K. (2016). *Imagining extinction: The cultural meanings of endangered species*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Hutangkura, T. (2021). Anthropocene: The era when humans made the world fluctuate. In K. Kitirianglarp (Ed.), *Anthropocene: Criticism of humanity and environmental crisis in the capitalocene* (pp. 25–108). Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public organization). [in Thai].
- Ingold, T. (Ed). (1987). *What is an animal?*. London; New York: Routledge.
- Ingold, T. (2003). From trust to domination: An alternative history of human–animal relations. In A. Manning & J. Serpell (Eds.), *Animals and human society: Changing perspectives* (pp. 1–22). London; New York: Routledge.
- Kantha, P. (2019). Ontological pluralism in the parallelism between animal and human. *Journal of Social Sciences Naresuan University*, 13(2), 5–24. [in Thai].

- Kantha, P. (2020). Shifting (but not crossing) human and animal boundaries in the COVID–19 era. *Journal of Social Sciences Naresuan University*, 16(2), 119–148. [in Thai].
- Kantha, P. (2021). Multispecies ethnography: Methodology about multispecies world. In Y. Mukdawijitra & C. Audjanakitti (Eds.), *Anthropology beyond human* (pp. 95–126). Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public organization). [in Thai].
- Kestler–D’Amours, J. (2021). *This river in Canada is now a ‘legal person’*. Retrieved November 15, 2021, from <https://www.aljazeera.com/news/2021/4/3/this-river-in-canada-now-legal-person>
- Kitirianglarp, K. (2020). *Ontological perspectivism and the subject formation (Revised and expanded version)*. Bangkok: Illuminations Editions. [in Thai].
- Kitirianglarp, K. (2021a). Capitalocene: Controversy on anthropocene in the Marxist academic world. In K. Kitirianglarp (Ed.), *Anthropocene: Criticism of humanity and environmental crisis in the Capitalocene* (pp. 111–144). Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public organization). [in Thai].
- Kitirianglarp, K. (2021b). *Object–Oriented ontology: Introductory OOO for reading in 1 hour*. Bangkok: Illuminations Editions. [in Thai].
- Kitirianglarp, K. (Ed.). (2021c). *Anthropocene: Criticism of humanity and environmental crisis in the capitalocene*. Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public organization). [in Thai].
- Köhler, A. (2000). Half–man, half–elephant: Shapeshifting among the Baka of Congo. In J. Knight (Ed.), *Natural enemies: People–wildlife conflicts in anthropological perspective* (pp. 50–77). London; New York: Routledge.
- Kolbert, E. (2014). *The sixth extinction: An unnatural history*. New York: Henry Holt and Company.
- Kramm, M. (2020). When a river becomes a person. *Journal of Human Development and Capabilities*, 21(4), 307–319, <https://doi.org/10.1080/19452829.2020.1801610>

- Lynn, W. S. (1998). Animals, ethics, and geography. In J. Wolch & J. Emel (Eds.), *Animal geographies: Place, politics, and identity in the nature–culture borderlands* (pp. 280–297). London; New York: Verso.
- McMullen, S. (2016). *Animals and the economy*. London: Palgrave Macmillan.
- Moore, J. W. (2017). The capitalocene, part I: On the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, 44(3), 594–630. <http://dx.doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>
- Mukdawijitra, Y. & Audjanakitti, C. (Eds.). (2021). *Anthropology beyond human*. Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public organization). [in Thai].
- Nash, R. F. (1989). *The rights of nature: A history of environmental ethics*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ritvo, H. (1987). *The animal estate: The English and other creatures in the Victorian age*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press.
- Robert, K. (2006). Interlocking oppressions: The nature of cruelty to nonhuman animals and its relationship to violence toward humans. In P. Waldua & K. Patton (Eds.), *A communion of subjects: Animals in religion, science and ethics* (pp. 605–615). New York: Columbia University Press.
- Serirak, N. (2021). Conservation in the Capitalocene: Brief history and ethnography of “Protected area”. In K. Kitirianglarp (Ed.), *Anthropocene: Criticism of humanity and environmental crisis in the capitalocene* (pp. 197–235). Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public organization). [in Thai].
- Shupe, E. (2021). Punishing moral animals. *Canadian Journal of Philosophy*, 51(5), 331–316. <https://doi.org/10.1017/can.2021.33>
- Singer, P. (1977). *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals*. New York: Avon Books.
- Stuart, D., & Gunderson, R. (2019). Human–animal relations in the capitalocene: Environmental impact and alternatives. *Environmental Sociology*, 6(1), 68–81. <https://doi.org/10.1080/23251042.2019.1666784>

- Souder, W. (2002). *A plague of frogs: Unraveling an environmental mystery*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Thomas, K. (1984). *Man and the natural world: Changing attitudes in England 1500–1800*. London: Penguin Books.
- Unchanam, P. (2020). Animals and rights: Political theories of animal liberation. *Journal of Social Sciences Naresuan University*, 16(1), 119–160. [in Thai].
- Unchanam, P. (2021). The left and animals: Marx and the question of animal exploitation in capitalism. *Political Science and Public Administration Journal*, 12(1), 1–40. [in Thai].
- Van Patter, L. E., & Hovorka, A. J. (2018). ‘Of place’ or ‘of people’: Exploring the animal spaces and beastly places of feral cats in Southern Ontario. *Social & Cultural Geography*, 19(2), 275–295. <https://doi.org/10.1080/14649365.2016.1275754>
- West, E. G. (2018). Property rights in the history of economic thought: From Locke to J. S. Mill. In T. L. Anderson & F. S. McChesney (Eds.), *Property rights: Cooperation, conflict, and law* (pp. 20–42). Princeton: Princeton University Press.