

Philosophy of Mind

The philosophy of mind has seen tremendous progress since Descartes proposed his dualist view of mind and body. Contemporary philosophical analyses of mental states and processes are among the key components of a rapidly emerging new science of mind, cognitive science. Philosophers of mind, along with psychologists, information scientists, and neuroscientists have begun to work out detailed explanations of how our physical brains realize and carry out the functions of many mental states. In this chapter we will cover some of the progress philosophy of mind has contributed over the past century. As we will see by the end, some challenging philosophical questions about the nature of mind persist.

Descartes' Dualism

As with many topics, modern philosophy of mind begins with Descartes and soon moves on. Descartes' dualism holds that the mind is composed of a fundamentally different kind of substance than the body. Bodies are composed of matter that exists in space and time, and behaves in accordance with laws of nature. Minds, however, are spiritual in nature according to Descartes. Their existence is not spatio-temporally bound, and unlike

physical stuff, minds have free will. The critical faults in Descartes' view were quickly spotted by Princess Elisabeth of Bohemia. The central problem lies in accounting for how the mind and the body can have any influence on each other. Clearly the physical world has effects on the mind, as when I perceive things. And it seems equally obvious that the mind has effects in the physical world, as when I act on my will. But if mind and body are so completely different, it is hard to see how this can happen at all. How does something that exists outside of space and time have any influence over the body that exists in space and time? How can the behavior of my causally determined body be influenced by a freely willing mind? The problem of mind/body interaction is a major stumbling block for Cartesian dualism about the mind and the body.

Descartes' correspondence with Princess Elisabeth can be found in a heavily edited form here: <https://www.earlymoderntexts.com/authors/descartes> The full original text of Descartes' correspondence with Elisabeth includes some ornate literary flirtation in the first couple letters. By today's standards, Descartes could be accused of sexual harassment for much of his flattery of Elisabeth. But the

patronizing flattery pretty much disappears in later letters as Descartes comes to appreciate the seriousness of the Elisabeth's incisively argued challenge. Elisabeth provides a brilliant illustration of how to deal most effectively with patronizing behavior whether it is of sexist variety or some other kind: be competent and this will show that you deserve to be taken seriously.

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เราจะเริ่มต้นบทใหม่ที่น่าตื่นเต้นที่สุดบทหนึ่ง ในโลกปรัชญา นั่นคือ "ปรัชญาแห่งจิต" (Philosophy of Mind) ครับ ในอดีต ปรัชญาเรื่องจิตเคยเป็นเรื่องของการคาดเดาทางอภิปรัชญา แต่ในปัจจุบัน สาขานี้ได้กลายเป็นรากฐานสำคัญของ "วิทยาการพุทธิปัญญา" (Cognitive Science) ซึ่งเป็นการทำงานร่วมกันระหว่างนักปรัชญา นักจิตวิทยา นักวิทยาศาสตร์ข้อมูล และนักประสาทวิทยา เพื่อหาคำตอบว่า "สมองที่เป็นก้อนเนื้อทางกายภาพ สร้างความคิดและความรู้สึกขึ้นมาได้อย่างไร?"

1. ทวิภาคของเดสการ์ตส์ (Descartes' Dualism)

จุดเริ่มต้นของปรัชญาแห่งจิตสมัยใหม่ต้องย้อนนีกถึง เรเน เดสการ์ตส์ ครับ เขายกเสนอแนวคิดที่เรียกว่า "ทวิภาค" (Dualism) ซึ่งเชื่อว่ามนุษย์เรา ประกอบด้วยสาร (Substance) 2 ชนิดที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง:

ร่างกาย (Body): คือสสารทางกายภาพ อุปภัยใต้กุฏิของพื้นที่ เวลา และกฎธรรมชาติ

จิต (Mind): คือ "จิตวิญญาณ" (Spiritual) ไม่อุปภัยใต้ข้อจำกัดของพื้นที่และเวลา และที่สำคัญคือมี "เจตจำนงเสรี" (Free Will) ซึ่งต่างจากสสารทางกายภาพที่ถูกกำหนดโดยเหตุและผล

2. ข้อโต้แย้งจากเจ้าหญิงเอลิซาเบธ: ปัญหาการปฏิสัมพันธ์

แม้แนวคิดของเดสการ์ตส์จะดูน่าฟัง แต่มันกลับถูกท้าทายอย่างแหลมคมโดยเจ้าหญิงเอลิซาเบธแห่งโบหีเมีย (Princess Elisabeth of Bohemia) ท่านได้ตั้งคำถามสำคัญที่กล้ายเป็น "ตอ" ของแนวคิดนี้ นั่นคือ "ปัญหาการปฏิสัมพันธ์ระหว่างจิตและกาย" (Mind/Body Interaction)

คำถามคือ: ถ้าจิตกับกายเป็นสิ่งที่แตกต่างกัน "คนละข้าว" ขนาดนั้น (อย่างหนึ่งมีตัวตนในพื้นที่ อีกอย่างหนึ่งไม่มี) แล้วพวกมันจะมีอิทธิพลต่อกันได้อย่างไร?

ลองคิดดูนะครับ: เวลาคุณหิวน้ำ (ความรู้สึกในจิต) ทำไมร่างกายถึงขยับไปหิบแก้วได้? หรือเวลาคุณโดนเข็มติ่ม (เหตุการณ์ทางกาย) ทำไมจิตถึงรู้สึกเจ็บได้?

ถ้าจิตอยู่นอกพื้นที่และเวลา มันจะ "ส่งแรง" ไปกระทบกับร่างกายที่อยู่ในพื้นที่และเวลาได้อย่างไร? และร่างกายที่ทำงานตามกฎพิสิกส์จะถูกบงการโดยเจตจานงส์ที่ไม่มีตัวตนได้อย่างไร?

3. บทเรียนเรื่องความสามารถจากเจ้าหญิงเอลิซาเบธ

อาจารย์ยกเล่าเกร็ดประวัติศาสตร์เล็กน้อยครับ ในช่วงแรกที่เดิมการต่อสู้เป็นจดหมายโต้ตอบกับเจ้าหญิงเอลิซาเบธ เขายังคงใช้คำพูดที่ดูถูกในเชิง "ยกยอ" (Patronizing flattery) ตามค่านิยมชายเป็นใหญ่ในยุคหนึ่น

แต่เจ้าหญิงเอลิซาเบธทรงพิสูจน์ให้เห็นด้วย "ความสามารถ" (Competence) และข้อโต้แย้งที่เฉียบคม จนในที่สุดเดิมการต่อสู้ต้องเลิก พูดจากะโลมและหันมาถกเถียงกับท่านอย่างจริงจังในฐานะนักประชัญญา เท่าเทียมกัน นี่คือบทเรียนที่ยอดเยี่ยมครับว่า "ความสามารถและการทำงานที่แน่นแฟ้นคืออาวุธที่ดีที่สุดในการทำให้คนอื่นยอมรับ"

สรุปสิ่งที่awayจากอาจารย์

ปัญหาที่เจ้าหญิงเอลิซาเบธทิ้งไว้ให้เดิมการต่อสู้นั้นยังใหญ่มากครับ เพราะถ้าเรารอธิบายไม่ได้ว่าจิตกับกายคุยกันได้อย่างไร เรายังอาจต้องเปลี่ยนความเชื่อใหม่ทั้งหมดว่า "จริงๆ แล้วจิตอาจจะเป็นแค่ส่วนหนึ่งของร่างกายหรือเปล่า?"

นักศึกษาครับ... ถ้านักศึกษาเป็นเด็กการ์ตส์ นักศึกษาจะอธิบายอย่างไรดีครับ ว่า "ความคิดที่ไม่มีตัวตน" สามารถ "สั่ง" ให้ "แขนที่มีตัวตน" ขยับได้? หรือว่า จริงๆ แล้วจิตใจของเรานี่เป็นเพียงแค่กระแสไฟฟ้าในสมองเท่านั้น?

ในหัวข้อนี้ เราจะไปดูความพยายามของนักปรัชญาที่พยายามจะแก้ปัญหานี้ โดยการบอกว่า "จริงๆ แล้วโลกนี้มีสารแคลเซนิດเดียว!" ใครอยากรู้ว่าเป็นอย่างไร เจอกันคบหน้าครับ!

Empiricism leads to Logical Behaviorism

95

Some of the main questions for the philosophy of mind are metaphysical questions about the nature of minds and mental states. “What is the mind?” quickly proves to be too big a question. We might say that for a being to have a mind is just for it to have mental states like beliefs, desires, perceptions, memories, emotions, and so forth. And this leads us towards somewhat more tractable questions like “What is a belief (desire, memory, perception. . .)?” This is the helpful turn taken with Logical Behaviorism.

Following Hume in the 18th century, the philosophy of science takes a sharp empirical turn in the latter 19th and early 20th century. During this time, what is scientifically knowable is taken to be limited to what can be defined in observable terms. This puts the mind and psychological phenomena generally on epistemically shaky ground. Mental states like beliefs, desires, perceptions, and anxieties are not the sorts of things we can examine under a microscope. If all things knowable are supposed to be knowable through sense experience, then it begins to appear that minds and mental states are not knowable.

The philosophical behaviorism of Gilbert Ryle is an attempt to salvage talk of minds and mental states and make such talk empirically acceptable. Mental terms like belief or fear can often be associated with observable behavior. Anger and fear, for instance, often seem to be observable. Suppose we identified the mental state of being angry with displaying angry behavior. On this proposal, anger just is stomping around, cursing a lot or generally throwing a fit. The obvious problem here is that some people can be angry without displaying it and some people, good actors for instance, can engage in convincingly angry behavior even though they aren't really angry. Or to take another

example, my desire for chocolate ice cream might be observable in my rummaging around in the freezer, or it might not be observable at all because the usual behaviors are checked by my (also unobservable) desire to shed a few pounds. So mental states like anger or many beliefs and desires sometimes show in terms of behaviors, but perhaps only under the right sorts of conditions. To make mental states empirically respectable and yet avoid the obvious problems we've seen in identifying mental states with observable behaviors, Ryle proposed to analyze mental states as dispositions to behave.

We are disposed in one way or another when we would behave a certain way given certain conditions. The behavior is not the disposition itself, but a manifestation of the disposition. The disposition can be identified in terms of a certain kind of "if. . . then. . ." statement. To help get clear on the idea, consider simpler physical dispositions like solubility or flexibility. To say that a spring is flexible is not to say that it is currently flexed. It is rather to say that if you were to stress it in the right way, then it would absorb the force placed on it and bend. To say that sugar is soluble is not to say that it is dissolved. But it is to say that if you were to submerge it in water (under the right

conditions), then it would go into solution. So dispositions are described in terms of stimulating conditions and responses or manifestations. Ryle's idea is that talk of mental states, like beliefs, desires, perceptions, or emotions can be fully explained as talk of very complex dispositions where the stimulating conditions and the manifestations are observable conditions and behaviors. So, my desire for chocolate ice cream might be understood as a complex disposition to exhibit behaviors like rummaging around in the freezer if I think I'll find chocolate ice cream there, and I'm not too worried about my weight, and If this project works out, then we can understand talk of mental states in terms of empirically respectable stimulus-response dispositions.

The project of defining talk of mental states in terms of observable environmental stimuli and behavioral responses faces a number of difficult challenges though. We normally understand simple physical dispositions as being grounded in some further physical basis. Sugar is soluble in water because of its molecular structure, for instance. For sugar to be soluble is for it to have this underlying chemical structure that causes it to go into solution when submerged in water. In his eagerness to avoid

positing unobservable mental states, Ryle wanted us to understand talk of dispositions merely as defining mental terms in terms of empirically respectable stimulus response “if. . then. . .” claims. He wanted to avoid positing any unobservable states of the brain, for instance, as the basis of mental dispositions. So Ryle’s talk of dispositions is limited to mere “if . . then . . .” statements without any appeal to underlying states of the brain.

A second problem is that while we might be able to formulate plausible stimulus response conditionals for some mental state terms like fear or anger, in many cases the subtle links between stimulus and response that we might associate with a belief or a desire are simply too complex to allow for an analysis of the mental state talk in terms of observably defined disposition talk. What “if . . then . . .” claim, for instance, analyzes talk of my belief that my brother lives in Arizona?

A distinct problem, one that will continue to dog subsequent theories in the philosophy of mind, is the problem of conscious experience. However Ryle’s project works out, we could imagine some kind of mindless robot that satisfies all of the relevant stimulus-response dispositions we associate with beliefs, desires, and emotions. And yet the robot has no mind and so no

conscious experience. When we think of our own case at least, our subjective conscious experience seems to be quite central to having a mind. This is an issue we will return to after considering a few other 20th century approaches to understanding the mind.

Here is a link to the IEP entry on Behaviorism and some related movements in the Philosophy of Mind including material eliminativism: <http://www.iep.utm.edu/behavior/>

สวัสดิ์ครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เราจะมาดูจุดเปลี่ยนสำคัญเมื่อ¹
"ประสบการณ์นิยม" (Empiricism) พยายามจะยึดครองอาณาจักรของจิตใจ
ผลที่ได้คือแนวคิดที่เรียกว่า "พัฒนาระบบนิยมเชิงตรรกะ" (Logical
Behaviorism) ครับ

ในบทที่แล้ว เราค้างกันไว้ที่ปัญหาของเดส์การ์ตส์ว่า "จิต" กับ "กาย" คุยกันได้ยังไง พอนักปรัชญาสายประสบการณ์นิยมมองปัญหานี้ พวกเขางоворว่า "เลิกพูดเรื่องจิตที่เป็นวิญญาณลึกลับเถอะ เพราะมันมองไม่เห็นและตรวจวัดไม่ได้!"

1. ปัญหาของ "สิ่งที่มองไม่เห็น"

ในช่วงต้นศตวรรษที่ 20 มาตรฐานของวิทยาศาสตร์คือ "ต้องสังเกตได้เท่านั้น" ครับ

ความเชื่อ (Belief), ความปรารถนา (Desire), หรือความกลัว (Fear) มันไม่ได้อยู่ใต้กล้องจุลทรรศน์

ถ้านักประสบการณ์นิยมบอกว่า "ความรู้ต้องมาจากประสบการณ์" แล้วเราจะ "รู้" เรื่องจิตใจได้อย่างไร ในเมื่อเรามองไม่เห็นความรู้สึกของคนอื่น?

คำตอบของ กิลเบิร์ต ไรล์ (Gilbert Ryle) คือ: จิตใจไม่ใช่ "สิ่งของ" ที่ซ่อนอยู่ข้างใน แต่ มันคือ "รูปแบบพฤติกรรม" ครับ

2. จากพฤติกรรม สู่ "แนวโน้มที่จะแสดงพฤติกรรม" (Dispositions)

ไรล์ได้ครับว่า การบอกว่า "โกรธ = กระทีบเท้า" นั้นไม่พอ เพราะบางคนโกรธแต่เก็บอาการ หรือนักแสดงแกล้งโกรธทั้งที่ใจจริงไม่ได้โกรธ เขายังเสนอว่า จิตใจคือ "แนวโน้มเชิงพฤติกรรม" (Dispositions)

ลองนึกถึง "ความประทับใจ" ของแก้ว หรือ "การละลาย" ของน้ำตาลดูครับ:

แก้วที่วางอยู่เฉยๆ เราก็เรียกมันว่า "ประทับใจ" แม้มันจะยังไม่แตกในตอนนี้ ความประทับใจ "พลังลึกซึ้ง" ในแก้ว แต่ มันคือเงื่อนไขว่า "ถ้า (If)... คุณเอาก้อนไปทุบมัน เลยว (Then)... มันจะแตก"

ໄຣລົງສຽງ ຢູ່ກາວທາງຈິຕ (Mental States) ກີ່ເໝືອນກັນ:

ການທີ່ອາຈາຍ "ອຍກິນໄອສກົມ" ໄມໄດ້ແປລວ່າອາຈາຍຕ້ອງກິນອຸປະກອນນີ້ແຕ່ມັນຄືວ່າ "ດ້າ" ອາຈາຍເດີນຝ່ານຮ້ານໄອສກົມ ແລະ "ດ້າ" ອາຈາຍໄມ້ໄດ້ເວທອຍ່າງ "ແລ້ວ" ອາຈາຍຈະເດີນເຂົ້າໄປເຊື້ອຄັບ

3. ປຸ່ມາໃຫຍ່ 3 ປະກາດຂອງພຸດທະນາ

ແມ່ແນວຄືດນີ້ຈະດູ "ວິທຍາສາສົກ" ມາກ ເພົ່າເປົ້າໃຫ້ກາລຍເປັນເຮືອງທີ່ສັງເກົດໄດ້ ແຕ່ມັນກີ່ເຈອທາງຕົ້ນຄັບ:

ຂາດຮາກຮູ້ານທາງກາຍກາພ: ໄຣລົງພາຍາມເລີ່ມໃໝ່ພຸດທົ່ງ "ສມອງ" ເລຍ ເຂາເນັ້ນແຕ່ເຈື່ອນໄຂ "ດ້າ...ແລ້ວ..." ແຕ່ນັກວິທຍາສາສົກແຢ່ງວ່າ ນ້ຳຕາລະລາຍພຣະ "ໂຄຮສຮ້າງໂມເລກຸລ" ດັ່ງນັ້ນ ຄວາມຄິດກົດລະກວະຈະເກີດຈາກ "ໂຄຮສຮ້າງຂອງສມອງ" ສີຄວາມໜັບໜຳທີ່ເກີນບຣຍາຍ: ເຮົາຈະຈະເຂີຍນີ້ໃໝ່ "ດ້າ...ແລ້ວ..." ຂອງຄວາມໂກຮດໄດ້ ແຕ່ເຮົາຈະເຂີຍນີ້ໃໝ່ຂອງ "ຄວາມເຂົ້ອວ່າພີ່ໜ້າອາຫຍວຍອຸ່ນທີ່ເຂີຍໃໝ່" ໄດ້ຍັງໃໝ່? ມັນໜັບໜຳເກີນກວ່າຈະອົບປາຍດ້ວຍພຸດທະນາເພີ່ມຍ່ອງຍ່າງເດືອກ

ປຸ່ມາເຮືອງ "ຈິຕສຳນັກ" (The Problem of Consciousness): ນີ້ຄື່ອຈຸດຕາຍຄັບ! ລອນນີກທີ່ "ຫຸ່ນຍົນຕີ່ໄມ້ມີຈິຕໄຈ" ແຕ່ຖຸກຕັ້ງໂປຣແກຣມໃຫ້ຕອບສູນອງ (If/Then) ໄດ້ເໝືອນມູນໜູ້ທຸກຍ່າງ

ຫຼຸ່ມຍິນຕໍ່ຕ້ວນນີ້ອ່ານຈະແສດງພຸດທິກຣມ "ເຈັບ" ໄດ້ສມບູຮົນແບບ ແຕ່ມັນ "ຮູ້ສຶກ" ເຈັບ ຈົງໆ ໄໝນ?

ພຸດທິກຣມນີ້ມອອີບາຍ "ພຸດທິກຣມກາຍນອກ" ໄດ້ດີ ແຕ່ສອບຕົກໃນກາຮູ້ອີບາຍ "ຄວາມຮູ້ສຶກກາຍໃນ" (Subjective Experience) ທີ່ເຮົາແຕ່ລະຄົນມີຄົວບັນຍາ

ສຽງສັງຫ້ຍາກອາຈານ

ກິລເບີຣີຕ ໄຣລ ພຍາຍາມຈະ "ລັກບ້ານ" ປະຈຸບາໂດຍກາຮົາກຳຈັດ "ຜົນເຄີ່ອງຈັກ" (The Ghost in the Machine - ມາຍຄື່ງຈີຕິວິລູງລູານໃນຮ່າງເນື້ອ) ທີ່ໄປ ແຕ່ເຂົາລັບເພລອໂຢີນ "ຄວາມຮູ້ສຶກນີ້ກົດ" ຈົງໆ ຂອງເຮົາທີ່ໄປດ້ວຍ

ນັກສຶກສາຄົວ... ຄ້ານັກສຶກສາເຈອຫຼຸ່ມຍິນຕໍ່ທີ່ຮອງໄໝແລະບອກວ່າ "ເສີຍໃຈ" ໄດ້ເໜືອນຄົນເປົ້າ ນັກສຶກສາຈະຄືວ່າຫຼຸ່ມຍິນຕໍ່ຕ້ວນນີ້ "ມີຈິຕໃຈ" ຮີ້ອປ່າ? ຮີ້ວ່າ "ຄວາມຮູ້ສຶກຂັ້ງໃນ" ຄືອສິ່ງທີ່ສຳຄັນທີ່ສຸດໄມ່ວ່າພຸດທິກຣມຈະເປັນຍ່າງໄຮ?

ໃນຄາບໜ້າ ເຮົາຈະໄປດູທຸ່ງໝົງທີ່ກ້າວໜ້າຂຶ້ນໄປອີກ ຄືອກຮມອງວ່າ "ຈິຕໃຈ = ສມອງ" (Identity Theory) ຜົ່ງຈະນຳເຮົາເຂົ້າສູ້ລົກຂອງປະສາທິປະໄຕ! ມີຂໍອ ສັງສັຍເຮື່ອງ If/Then ຂອງພຸດທິກຣມໄໝມຄົວບັນຍາ?

.....

The Brain State Identity Theory

Ryle's behaviorism attempts to make talk of mental states empirically respectable by defining mental terms in terms of observable conditions and behaviors. One concern raised about this approach was that mental state terms are to be understood entirely in terms of observable things going on outside the person. This seems to take the mind out of the person. There is no place in behaviorism for any account of our inner lives or even the notion that my beliefs and desires are

97

in some sense in me or part of me. The Brain State Identity Theory, most ably advanced by J. J. C. Smart, goes some ways towards remedying this defect (though Ryle would not have counted it as a defect). The Brain State Identity Theory proposes that mental states are identical with brain states. Contrary to Descartes' dualism, the Identity Theory takes mind to be a physical thing. Namely, it takes the mind to be identical with the brain. For this reason the Identity Theory as a physicalist view of the mind.

According to the Identity theory, the belief that the state of Washington is in the Pacific Northwest just is a certain neuro-chemical state of the brain. Note that a great many people share this belief. When we speak of the belief as a view about what is true, one that might be shared by many people, we are speaking of a belief type. My belief that the state of Washington is in the Pacific Northwest is just one token of that shared belief type. This distinction between types and tokens is important to understanding what the identity theory says. The Identity Theory holds that mental state types are identical with brain state types. So, the identity theory holds that for anyone to have the belief that the state of Washington is in the Pacific Northwest is just for them to have that same specific neuro-chemical property. A plausible example of such mental state/brain state type identity is that pain just is C-fibers, a certain kind of neuron, firing.

We have scientific evidence that very roughly points in the direction of something like the Identity Theory. Cases of localized brain injuries indicate that different parts of the brain carry out different functions. People who suffer lesions in specific areas of the brain tend to find specific mental functions impaired while other functions are left perfectly intact. It is through analyzing

such cases that we began to map areas of the brain according to the functions they perform.

In the Identity Theory we have a significant point of intersection between the philosophy of mind and the science of mind. Philosophical speculation has given rise to a great many scientific hypotheses. Here we have an example of how this can happen. We have a theory about the nature of mental states that turns out to be empirically testable. The Identity Theory says that mental state types are identical with brain state types. Types are properties, so this view tells us that all of your mental properties are physical properties of your brain. We have learned a great deal about how brains store and process information since this hypothesis was popular. The science of mind is not yet mature, but it is well past its infancy and the broad outlines of how brains work are more or less in place. What the science tells us is that different brains store and process the same information in very different ways. That is, the Identity Theory is wrong. My belief that the state of Washington is in the Pacific Northwest involves many properties of my brain. But your belief that the state of Washington is in the Pacific Northwest involves your brain having different properties. So, in the case of the Identity Theory, we

have philosophers of mind proposing a scientific hypothesis that subsequent evidence showed to be false. But the rejection of type-type identity points us towards functionalism.

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เราจะขยับจากพัฒนาระบบที่กล่าวมา สำหรับสิ่งที่อยู่ "ข้างใน" ร่างกายเรากันบ้าง กับทฤษฎีที่เปลี่ยนโฉมหน้าปรัชญาแห่งจิตให้กลายเป็นวิทยาศาสตร์แบบเต็มตัว นั่นคือ "ทฤษฎีอัตลักษณ์ทางสถานะสมอง" (Brain State Identity Theory) ครับ จำได้ไหมครับว่าคราวที่แล้ว "พัฒนาระบบที่กล่าวมา" ของไรล์ถูกวิจารณ์ว่า "เอาใจออกห่างจากตัวบุคคล" คือมองแต่พัฒนาระบบที่ข้างนอกจนลืมโลกภายนอกไป ทฤษฎีอัตลักษณ์นี้จึงเสนอทางออกที่ตรงไปตรงมาที่สุดคือ: "จิตใจก็คือสมองนั่นแหละ!"

1. จิตคือสารทางกายภาพ (Physicalism)

ทฤษฎีนี้ถูกนำเสนออย่างทรงพลังโดย J. J. C. Smart โดยเขามองว่าเดส์การ์ดส์คิดผิดที่บอกว่าจิตเป็นวิญญาณลึกลับ จริงๆ แล้ว:

จิต = สมอง: ทุกความคิด ความรู้สึก หรือความเชื่อ ไม่ใช่อะไรที่ลอยไปลอยมา แต่มันคือ "สถานะทางประสาทและเคมี" (Neuro-chemical state) ของสมองเรา

เราเรียกมุ่งมองแบบนี้ว่า สารนิยม (Physicalism) คือเชื่อว่าทุกอย่างอธิบายได้ด้วยเรื่องทางกายภาพครับ

2. ประเภท vs. หน่วย (Type vs. Token)

เพื่อให้เข้าใจทฤษฎีนี้ นักศึกษาต้องแยกคำสองคำนี้ให้ขาดก่อนครับ:

ประเภท (Type): คือหัวข้อกว้างๆ เช่น "ความเชื่อว่ากรุงเทพฯ เป็นเมืองหลวง"

หน่วย (Token): คือสิ่งที่เกิดขึ้นจริงในหัวของแต่ละคน (ความเชื่อนี้ในหัวของอาจารย์ กับในหัวของนักศึกษา คือคนละ Token กัน)

ทฤษฎีอัตลักษณ์ (Type-Type Identity) บอกว่า: "ประเภท" ของสถานะทางจิต ต้องเท่ากับ "ประเภท" ของสถานะสมองแบบเป็นๆ

ตัวอย่างคลาสสิก: ความเจ็บปวด (ประเภททางจิต) = การทำงานของเส้นประสาทซี (C-fibers firing - ประเภททางสมอง)

นั่นแปลว่า โครงสร้างในโลกลนี้ (หรือแม้แต่สิ่งมีชีวิตอื่น) ถ้าจะ "เจ็บ" ได้ ต้องมีเส้นประสาทซีทำงานเหมือนกันเป็นเท่านั้น!

3. ທັກຫຼາຍທາງວິທະຍາສາສົກສົນ

ທຳໄມ້ຄົນດຶງເຂົ້ອທຸ່ກົງນີ້? ເພື່ອຮັມມືທັກຫຼາຍທາງການແພທຍົກຮັບ:

ກຣນີສມອງບາດເຈັບເນັພາະຈຸດ: ເຮັບວ່າຄ້າສມອງສ່ວນໜຶ່ງເສີຍຫຍ່າຍ ພົງກົ່ນ
ທາງຈິຕບາງອ່າງຈະຫຍາຍໄປທັນທີ (ເຊັ່ນ ພຸດໄມ້ໄດ້ ອີ່ຈຳຈັ້ອຄົນໄມ້ໄດ້) ໃນຂະໜາດ
ສ່ວນອື່ນຍັງປກຕິ

ສິ່ງນີ້ທຳໃຫ້ວິທະຍາສາສົກສົນ "ວາດແຜນທີ່ສມອງ" ແລະເຊື່ອວ່າຈິຕໃຈຖຸກເກັບໄວ້ໃນ
ກ້ອນເນື້ອສ່ວນຕ່າງໆ ຈົງໆ

4. ທຳໄມ້ທຸ່ກົງນີ້ດຶງ "ສອບຕົກ"?

ແມ່ຈະພົງດູສມເຫດຖຸສມຜລ ແຕ່ເມື່ອວິທະຍາສາສົກສົນກ້າວໜ້າຂຶ້ນ ເຮັບຄວາມຈົງທີ່
ນ່າຕົກໃຈວ່າ ທຸ່ກົງນີ້ຜິດຮັບ!

ສມອງແຕ່ລະຄນໄມ່ເໜືອນກັນ: ຈາກວິຊ້ຢັ້ງເປົ້າວ່າ ສມອງຂອງອາຈາຍຈະເກັບ
ຂໍ້ມູນລົບ "ກຽງເທິງ ເປັນເມື່ອງຫລວງ" ໄວ້ດ້ວຍການເຂື່ອມຕ່ອເຊລົລ໌ປະສາທແບບໜຶ່ງ
ແຕ່ສມອງຂອງນັກສຶກສາອາຈະໃໝ່ເຊລົລ໌ປະສາທຄນລະຫຼຸດກັນເລຍໃນການເກັບ
ຂໍ້ມູນລົບເດືອນກັນ

ປັບປຸງການເປັນຜ່ານ: ຄ້າ "ຄວາມເຈັບ" ຕ້ອງເຫັນກັບ "ເສັ້ນໃຍ້ໃຈ" ເຫັນນັ້ນ ແປລວ່າ
ຄ້າເຮົາເຈອເລື່ອເລື່ອນທີ່ໄມ່ມີເສັ້ນໃຍ້ໃຈແຕ່ໂດນຍິງຂາຂາດ ເຂົກ້ຈະ "ເຈັບໄມ່ເປັນ" ໃຊ່
ໄໝມ? ທີ່ມີມັນດູໄມ່ຄ່ອຍສມເຫດຖຸສມຜລເທົ່າໄຮ່

สรุปสังท้ายจากอาจารย์

ทฤษฎีอัตลักษณ์ (Identity Theory) คือตัวอย่างที่ยอดเยี่ยมของการที่ปรัชญาเสนอ "สมมติฐานทางวิทยาศาสตร์" ให้โลก และเมื่อวิทยาศาสตร์พิสูจน์ว่ามันผิด (ในแง่ Type-Type) มันก็ไม่ได้สูญเปล่าครับ แต่มันนำเราไปสู่ทฤษฎีใหม่ที่ยืดหยุ่นกว่าเดิมที่เรียกว่า "หน้าที่นิยม" (Functionalism)

นักศึกษาครับ... ถ้านักศึกษามี "ความทรงจำที่แสนสุข" เรื่องเดียวกันกับเพื่อน แต่�ันถูกเก็บไว้ในเซลล์สมองคนละตำแหน่งกัน นักศึกษาจะยังกล้าพูดใหม่ว่า ความทรงจำนั้นคือ "สิ่งเดียวกัน"? หรือว่าสิ่งที่สำคัญคือ 'หน้าที่' ของมัน ไม่ใช่ 'ตัวก้อนเนื้อ' ที่เก็บมันไว้?

cabหน้า เราจะไปดูว่าแนวคิด Functionalism จะเข้ามาเกี่ยวนะครับ
"สมองโครงสร้าง" ได้อย่างไร เจอกันค้าบหน้าครับ!

Functionalism

Belief is the spring of action. We explain people's actions in terms of their mental states. People do what they do because of what they believe, desire, fear, hope for, and so forth. The behaviorists were on to something in thinking about mental states in terms of dispositions to behave. But recall that the behaviorists were looking for a way to analyze talk about mental states entirely in

terms of observable things like behavior. They wanted to avoid talking about unobservable things going on in the head. Talk of dispositions for the behaviorists was not talk of underlying and possibly unobservable brain states that give rise to behavior. Rather it was merely talk of tendencies that might allow us to understand mental state terms as synonymous with complex “if. . . then. . .” conditional statements.

Functionalists would understand talk of dispositions more in line with the way we usually do when we take a disposition to be based on some underlying state, as when we take the springs flexibility to be based on the physical properties of the steel it is made of.

According to functionalism, to be in a mental state is to be in some underlying brain state that realizes a certain functional role. The functional role can be understood as a complex of dispositions. But, unlike in the case of the Identity Theory, we now take dispositions to be grounded in underlying physical states.

An important point to understand about functional roles is that they are multiply realizable. Note that dispositions like flexibility might be grounded in very different causal bases in different

cases, like the molecular structure of steel in the case of a watch spring or the biology of muscles and tendons in the case of your calf. Likewise, functional roles can be realized by very different underlying physical mechanisms. Consider the case of mouse traps. For something to be a mouse trap is for it to function effectively in a way that traps mice. But this is not to say anything specific about the physical properties of a mouse trap. Many different sorts of things, things of different designs and materials, can perform the functional role of trapping mice.

Similarly, in the case of mental state as functional states, the functionalist allows that a variety of different underlying brain states might realize the same functional role and constitute the same type of mental state. So, we share a mental state when share the belief that Obama was president in 2012, but that same mental state might be realized by differing brain states in my brain and yours. This in fact is what the neuro science bears out. When we examine how brains process and store information, we find that different brains handle the same information in different ways.

Here is a link to further reading on functionalism:
<http://www.iep.utm.edu/functism/>

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เรามาถึงทฤษฎีที่เป็น "พระเอก" ของวิชา วิทยาการพุทธิปัญญา (Cognitive Science) ในปัจจุบัน และเป็นทฤษฎีที่ยึดหยุ่นที่สุดในการอธิบายเรื่องจิตใจ นั่นคือ "หน้าที่นิยม" (Functionalism) ครับ

หลังจากที่เราเห็นว่า "ทฤษฎีอัตตัลักษณ์" (Identity Theory) สอบnakเพราไปยึดติดว่าสมองทุกคนต้องเหมือนกันเป็น วันนี้เราจะมาดูว่า Functionalism แก้ปัญหานี้อย่างไรครับ

1. จิตใจคือ "บทบาท" ไม่ใช่ "ก้อนเนื้อ"

Functionalists เห็นด้วยกับพฤติกรรมนิยมบางส่วนตรงที่ว่า ความเชื่อคือบ่อเกิดของการกระทำ แต่เขายังออกไปตรงที่เขามี "เดิมของแค่พฤติกรรม" ภายนอกอย่างเดียวครับ

พวกเขาเปรียบเทียบจิตใจเหมือนกับ "กับดักหนู":

การที่บางสิ่งจะเป็น "กับดักหนู" ได้นั้น ไม่ได้ขึ้นอยู่กับว่ามันทำจากไม้ เหล็ก หรือพลาสติก

แต่ "มันอยู่ที่" "หน้าที่" (Function) ของมัน คือ "มันดักหนูได้หรือไม่?"

ถ้ามันทำหน้าที่ดักหนูได้ เรา ก็เรียกมันว่า กับดักหนู ไม่ว่าหน้าตาหรือวัสดุข้างในจะเป็นอย่างไรก็ตาม

2. การปรากฏขึ้นได้ในหลายรูปแบบ (Multiple Realizability)

นีคือคีย์เวิร์ดสำคัญครับ "Multiple Realizability" หมายความว่า หน้าที่หนึ่ง อย่าง สามารถเกิดขึ้นได้จากวัสดุหลายประเภท

ตัวอย่าง: ความยืดหยุ่น (Flexibility) ในสปริงนาฬิกาเกิดจากไมเลกุลของ เหล็ก แต่ความยืดหยุ่นในกล้ามเนื้อขาเกิดจากเส้นใยทางชีวภาพ

ในทำนองเดียวกัน "ความเจ็บปวด" หรือ "ความเชื่อ" ก็สามารถเกิดขึ้นได้ใน สมองของมนุษย์ (ที่เป็นคาร์บอน), ในสมองของเอเลี่ยน (ที่อาจเป็นซิลิคอน), หรือแม้แต่ในคอมพิวเตอร์ (ที่เป็นวงจรไฟฟ้า) ตราบใดที่พวกล้มทำหน้าที่ ประมวลผลข้อมูลอุปมาในรูปแบบเดียวกัน

3. เมื่อสมองแต่ละคนทำงานไม่เหมือนกัน

Functionalism สอดคล้องกับวิชาประสาทวิทยา (Neuroscience) สมัยใหม่ มากครับ เพราะเราพบว่า:

อาจารย์กับนักศึกษามีความเชื่อเรื่องเดียวกัน เช่น "โอบามาเคยเป็น ประธานาธิบดี"

แต่ในระดับเซลล์ประสาท สมองของอาจารย์อาจจะใช้เซลล์กลุ่ม A ส่วนของ นักศึกษาอาจใช้เซลล์กลุ่ม B

ข้อสรุป: เรามีสถานะทางจิต "ประเภทเดียวกัน" ได้ แม้สถานะทางสมองจะ "ต่างกัน" เพราะเราทั้งคู่มีระบบที่ทำหน้าที่ (Function) เก็บข้อมูลและดึงข้อมูลซึ่งนี้ถูกออกแบบมาใช้งานได้เหมือนกันนั่นเอง

4. สรุปภาพรวม: จิตใจคือ "ซอฟต์แวร์"

ถ้าจะให้เข้าใจง่ายที่สุด นักศึกษาสามารถมองเปรียบเทียบได้ดังนี้ครับ:

สมอง เปรียบเสมือน ฮาร์ดแวร์ (Hardware) (ตัวเครื่อง, วงจร)

ຈົດໃຈ ເປີຍັບແສມືອນ ຈົວຳວັດ (Software) (ໂປຣແກຣມ, ຮະບບປົງປົກຕິການ)

โปรแกรมเดียวกัน (เช่น เว็บเบราว์เซอร์) สามารถรันได้ทั้งบนคอมพิวเตอร์ PC, Mac หรือมือถือ แม้เครื่องข้างในจะต่างกัน แต่ "หน้าที่" ของมันยังเหมือนเดิม

สรุปส่งท้ายจากอาจารย์

Functionalism ช่วยให้เราหลุดพ้นจากข้อจำกัดที่ว่า "จิตใจต้องเป็นเนื้อสมองมนุษย์เท่านั้น" แต่เม้นก็ฝากรคำว่า "ชวนคิดไว้ครับว่า ถ้าเราสร้างหุ่นยนต์ที่มีระบบประมวลผลหน้าที่เดียวกับมนุษย์เป็นๆ เราจะต้องยอมรับให้กับว่าหุ่นยนต์ตัวนั้นมีจิตใจจริงๆ?"

นักศึกษาครับ... ถ้านักศึกษาแอปพลิเคชันหนึ่งในมือถือที่สามารถ "คุย" และ "ปะอปใจ" นักศึกษาได้ดีกว่าเพื่อนสนิทเสียอีก นักศึกษาจะเริ่มรู้สึกว่าแอปฯ นั้น "มีจิตใจ" ตามหลักหน้าที่นิยมใหม่ครับ? หรือว่า yāng ขาดอะไรบางอย่างไป?

คงหน้า เราจะไปดูข้อโต้แย้งที่ได้ดังที่สุดต่อ Functionalism นั่นคือ "ห้องภาษาจีน" (Chinese Room) ของ จอห์น เชิร์ล ครับ! เตรียมตัวมาลับสมอง กันนะครับ!

.....

Consciousness and Property Dualism

99

Functionalism remains the reigning paradigm for analyzing mental states. But not all that is mental yields to functional analysis. In particular, subjective conscious experience resists analysis in terms of functional roles. You might recall that consciousness was among the defining characteristics of Descartes' immaterial minds. The difficulty of understanding conscious experience in terms of functional roles and physical processes leads David Chalmers to another kind of dualism: property dualism. On this view, though the world consists of just one kind of substance, matter, that substance has fundamentally different kinds of properties including those we can regard as purely physical, like

mass, charge and so forth, and other kinds of properties, like consciousness, that are irreducibly mental. Let's start by thinking about how consciousness is special and especially difficult to analyze in terms of physical properties.

Functionalism gives us a promising approach for understanding some kinds of mental states in terms of physical states that fulfil functional roles. According to functionalism, for me to believe that my cat is sleeping on the sofa only requires that my brain be in some state that plays an appropriate functional role. I can't specify the functional role completely, but it might include walking softly when I go to refill my tea, not playing loud music on the stereo, saying "no" if my wife asks me if the cat is outside, etc. The state of my brain that fulfills this mental functional role might be one that can be entirely specified in physical terms. It is just the state of having certain connections between networks of neurons activated in certain ways. With enough neurophysiology, we could completely describe this brain state in terms of chemical and electrical properties. A great many kinds of mental phenomena might yield completely to such functional explanation in purely physical terms. Cognitive scientists have already made tremendous progress at understanding memory,

shape recognition, belief, and desire in terms of functional roles that have purely physical bases. But then there is our subjective conscious experience, what it is like for me to perceive something, for instance, or how I experience desiring something, believing something, remembering something.

Consciousness does not yield to functional analysis in the same way. An interesting kind of thought experiment suggests that consciousness can't be understood in purely functional terms or in terms of physical properties and processes at all. First, we need to talk about zombies. The zombies we are familiar with from horror stories are easily recognizable. They walk in menacing dull-witted ways in spite of broken legs and open wounds. They are the reanimated dead. This is not at all like philosophical zombies, the beings that populate philosophical zombie thought experiments in the philosophy of mind. The idea of a philosophical zombie is the idea of being that functions exactly like a conscious person in every observable respect. The only difference between a philosophical zombie and a normal person is that the philosophical zombie lacks conscious experience. Imagine a physical duplicate of yourself, a doppelganger that is functionally indistinguishable from the actual you. It looks the

same, acts the same, gives the same replies you would give to questions and the same responses to stimuli. It is just as subtly expressive as you in every conceivable way because it is functionally just like you. Your mother or your lover could never tell the difference. The only difference there is, is that the zombie lacks

100

the conscious experiences that you have. There is simply nothing it is like to be your zombie doppelganger.

There is philosophical debate about whether such a being is metaphysically possible. There don't appear to be any logical contradictions involved, but that may not settle the issue. However, if such a zombie is possible, this possibility would demonstrate something interesting. Since your zombie doppelganger is exactly like your conscious self in every physical and functional respect down to the atomic level, yet differs from you mentally because it lacks conscious experience, the mere possibility of such a being would show that whatever consciousness is, it can't be understood in terms of functioning or the kinds of physical biochemical properties that ground your functioning.

Chalmers thinks philosophical zombies are possible, so consciousness can't be understood purely in terms of physical properties or the functional processes they ground. He instead proposes that we understand some properties of minds, like consciousness, as fundamentally mental properties that are not reducible, even in principle, to physical properties. While no distinct kind of non-physical substance is proposed, Chalmers is offering a kind of dualism we now call property dualism. Property dualism in the philosophy of mind is the view that among the primitive most fundamental properties of our world, there are both basically physical properties and basically mental properties.

Here is David Chalmers' clear and accessible paper "Facing up to the Problem of Consciousness":

<http://consc.net/papers/facing.pdf>

Here is the IEP reference article on consciousness:

<http://www.iep.utm.edu/consciou/>

Here is a collection of SEP entries on Mind, largely edited by David Chalmers: <http://consc.net/guide.html>

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เราจะมาถึง "ปราการด้านสุดท้าย" ของปรัชญาแห่งจิต ที่แม้แต่วิทยาศาสตร์ที่ล้ำสมัยที่สุดในปัจจุบันก็ยังหาคำตอบที่แน่นชัดไม่ได้ นั่นคือเรื่อง "จิตสำนึก" (Consciousness) และแนวคิดที่เรียกว่า "ทวิภาวะเชิงคุณสมบัติ" (Property Dualism) ครับ

ในคาบที่แล้ว เราเรียนเรื่อง หน้าที่นิยม (Functionalism) ซึ่งอธิบายว่าจิตใจคือการประมวลผลข้อมูล แต่ไม่สิงหนึ่งที่การประมวลผลข้อมูลอธิบายไม่ได้ นั่นคือ "ความรู้สึกส่วนตัว" (Subjective Experience) หรือที่นักปรัชญาเรียกว่า "Qualia" (เช่น ความรู้สึกว่าสีแดงมัน 'แดง' อย่างไร หรือความเจ็บปวดมัน 'รู้สึก' อย่างไร)

1. ปัญหาของหน้าที่นิยม (The Limit of Functionalism)

หน้าที่นิยมอธิบายความเชื่อหรือความจำได้ดีครับ เช่น "การเชื่อว่าเมวนอนอยู่บนโซฟา" คือสถานะของสมองที่ทำให้คุณเดินเบາลง หรือตอบว่า "ใช่" เมื่อมีคนถาม แต่หน้าที่นิยมกลับอธิบายไม่ได้ว่า "ความรู้สึกข้างใน" ขณะที่เห็นเมวนั้นคืออะไร

นักปรัชญาอย่าง เดวิด ชาลเมอร์ส (David Chalmers) จึงเสนอว่า เราอาจต้องการแนวคิดใหม่ที่เรียกว่า ทวิภาวะเชิงคุณสมบัติ (Property Dualism) > Property Dualism คืออะไร?

ມັນຄື່ອງຄວາມເຊື່ອທີ່ວ່າ ໂດກນີ້ມີສສາຣເພີຍໜິດເດືອນຄື່ອງ "ສສາຣທາງກາຍກາພ" (Matter) ແຕ່ສສາຣນີ້ມີ ຄຸນສມບັດ (Properties) 2 ປະເທດທີ່ແຍກຈາກກັນໂດຍສິ້ນເຊີງ:

ຄຸນສມບັດທາງກາຍກາພ: ມາລ, ປະຈຸໄຟຟ້າ, ກາຮສັງກະແສປະສາທ

ຄຸນສມບັດທາງຈິຕ: ຈິຕສຳນິກ, ຄວາມຮູ້ສຶກນິກຄິດ

2. ກາຮທດລອງທາງຄວາມຄິດເຮືອງ "ໜອມບັ້ທາງປັ້ງປຸງ" (Philosophical Zombies)

ເພື່ອພິສູຈນີ້ວ່າຈິຕສຳນິກໄມ້ໃໝ່ແຄ່ເຮືອງທາງພິສິກສັນ ທາລເມອຣສໃຫ້ເຮາລອງຈິນຕາກາຮຄື່ອງ "ໜອມບັ້" ຄຮັບ ແຕ່ໄມ້ໃໝ່ໜອມບັ້ໃນໜັງຮະທຶກຂວ້າງທີ່ເດີນຕົ້ວແໜ້ງນະຄຮັບ

ໜອມບັ້ທາງປັ້ງປຸງ ຄື່ອສິ່ງທີ່ມີລັກເໝນະດັ່ງນີ້:

ຮ່າງກາຍເໜືອນຄຸນເປົ່າ: ມີອະຕອມ ເຊລ໌ສມອງ ແລະກາຮທຳການຂອງຮ່າງກາຍເໜືອນຄຸນທຸກປະກາດ

ພຸດທິກຣມເໜືອນຄຸນເປົ່າ: ຄ້າຄຸນຫຍິກມັນ ມັນຈະຮ້ອງ "ໂອີຍ" ຄ້າຄຸນຄາມຄຳຄາມມັນຈະຕອບໄດ້ຂລາດເໜືອນຄຸນເປົ່າ ຈົນແມ່່ກໍ່ອຄນຮັກຂອງຄຸນກີ່ແຍກໄມ່ອອກ

สิ่งที่ขาดไปอย่างเดียวคือ: มัน "ไม่มีความรู้สึกข้างใน" มันไม่มีลักษณะในที่รับรู้ความเจ็บปวดหรือสีสันใดๆ มันเหมือนคอมพิวเตอร์ที่ประมวลผลได้สมบูรณ์แบบแต่ "มีดสนิท" อยู่ข้างใน

3. ทำไมซอมบี้ถึงเป็นปัญหาใหญ่?

ชาลเมอร์สเยิ่งว่า ถ้าเป็นไปได้ว่าจะมี "ซอมบี้ทางปรัชญา" อยู่จริง (คือมีกายภาพครบแต่ไม่มีจิตสำนึก) นั่นแสดงว่า จิตสำนึกต้องเป็นอะไรที่มากกว่าแค่เรื่องทางกายภาพ เพราะถ้าจิตสำนึกเป็นเพียงแค่ผลลัพธ์ของพิสิกส์และเคมีในสมอง 100% สิ่งที่มีสมองเหมือนคุณเป็นก็ควรจะมีจิตสำนึกเหมือนคุณเป็นด้วย แต่ในเมื่อเราจินตนาการถึงซอมบี้ที่ "ไร้ใจ" ได้โดยไม่ขัดแย้งทางตรรกะ แสดงว่าจิตสำนึกคือคุณสมบัติพิเศษที่เพิ่มเข้ามาในโลกใบนี้

4. สรุป: ปัญหายากของจิตสำนึก (The Hard Problem)

นี่คือสิ่งที่ชาลเมอร์สเรียกว่า "ปัญหายาก" (The Hard Problem of Consciousness) ครับ:

ปัญหาง่าย: คือการอธิบายว่าสมองประมวลผลข้อมูลหรือควบคุมพฤติกรรมอย่างไร (ซึ่งวิทยาศาสตร์กำลังทำอยู่)

ปัญหาสำคัญ: คือการอธิบายว่า "ทำไม" การประมวลผลเหล่านั้นถึงต้องให้ความรู้สึกว่า "มีโครงบางอย่างใน" ที่กำลังรู้สึกอยู่?

สรุปส่งท้ายจากอาจารย์

Property Dualism ของชาลเมอร์สไม่ได้บอกว่ามี "วิญญาณ" แยกจากร่างแบบเดิมการ์ตสันนั่นรับ เขายอมรับว่าจิตเกิดจากสมอง แต่เขายังบอกว่ามันคือคุณสมบัติขึ้นพื้นฐานของจักรวาลที่เราไม่อาจลดรูป (Reduce) ให้เหลือเพียงแค่ตัวเลขทางฟิสิกส์ได้

นักศึกษาครับ... ถ้านักศึกษาต้องเลือกระหว่าง "เป็นซอมบี้ที่ฉลาดและประสบความสำเร็จที่สุดในโลกแต่ไม่มีความรู้สึกข้างในเลย" กับ "เป็นคนธรรมดายที่มีความรู้สึกสุขศร้าเหงารักแบบเต็มเปี่ยม" นักศึกษาจะเลือกอะไร? และนักศึกษาคิดว่า 'ตัวตน' ของเราริงๆ อยู่ที่พฤติกรรมที่เราแสดงออก หรืออยู่ที่ความรู้สึกเงียบๆ ข้างในใจเรากันแน่ครับ?

บทต่อไปเราจะมาดูสรุปคำถ้าบททวนเรื่องประชญาแห่งจิตทั้งหมดกัน คร้มีคำถ้าเรื่อง "ซ้อมปี" หรือ "คุณสมบัติทางจิต" ถ้าอาจารย์ได้เลียนนะครับ!

Love and Happiness

In this chapter we will begin to study things that matter, things that are important. We have had brief passing encounters with ethical issues in prior chapters, but beginning with this chapter and for the remainder of this text we will be concerned with issues that are, at least broadly speaking, ethical. We will begin with the things that matter to us individually, the things we love. Of course, different people love different things, people, and activities, so our starting point has to do with things that are good in a highly subjective way. But after thinking some about the nature of love, we will turn our attention to the good life later in this chapter. It's tempting to think that happiness and the good life are, like love, highly subjective. But notice that we can love, prefer, and pursue things that are also quite self-destructive. Between love and happiness, it is quite possible for us to be at odds with ourselves. Indeed, this is the stuff of tragedy. So perhaps what will make us happy and lead to a flourishing life isn't so subjective after all.

In subsequent chapters we'll examine the nature of morality generally, some theories of morally good action, and finally social justice. It might be tempting to think we move from the

more to the less subjective in this sequence of topics. But subjectivity and objectivity are not the organizing principle I have in mind in taking things in this order. Rather, our own sphere of concern, what matters to us or what we love can be more narrowly focused on our subjective desires or it can encompass a broader realm beginning with our own well-being and proceeding to concern for others, respect for persons generally, and ultimately concern for the various often nested communities we are part of, all the way from the homeowner's association up to the biosphere. Maturing as a person likewise involves moving beyond the narcissistic self-centered sphere of concern we have as infants and towards an appropriately broader sphere of concern. Our introduction to ethics is organized around the idea that developing towards moral maturity is partly a matter of successively expanding our sphere of personal concern.

Love

Love comes in many varieties. A few varieties of love identified in ancient Greece continue to provide useful points of orientation. The Greek terms for these are *Philia*, *eros* and *agape*. *Philia* is friendship (this word is also the root of “philosophy” literally translated as the love of wisdom). *Eros* refers to erotic

love, and agape we are most familiar with through the Christian tradition as a kind of universal love for all people. Agape is the sort of love that God has for all people and it also provides the foundation for Christian ethical precepts.

The classic account of Philia comes from Aristotle who takes friendship to be a concern for the good of another for her own sake. In friendship we adopt the good of another as a good of our own. It's important that we understand this as expanding our sphere of concern beyond ourselves. Concern for another just because of some benefit she will bring to us is not genuine friendship. Cultivating a relationship with someone because you think it will improve your social

102

standing or help you land a job is not really love in the sense of friendship. This is the significance of having concern for another for their own sake. Given this view, we can see the cynical view that everyone is ultimately motivated only by narrow self-centered self-interest as entailing the non-existence of Philia or friendship. Cynicism seems a rather sad and lonely attitude.

Friendship is not, on Aristotle's view, opposed to self-interest. It is common to think that when we come to genuinely care for another we do so at the expense of self-interest. Love, on this popular view often involves a measure of self-sacrifice for the sake of another. But this popular view is at best a bad distortion of Aristotle's view of friendship. This is because Aristotle takes love in the sense of friendship to involve an expansion of our own sphere of concern to include the good of another. This is not the refocusing of it away from ourselves. Of course, there will be conflicting desires among friends. But among friends these aren't mere conflicts between their individual wills. Rather, when I love my friend in the sense of *Philia* and I want one thing while my friend has a competing desire, I experience this as an internal conflict of my own will, and perhaps my friend does, too. It might not be obvious to either of us which movie we should see on our night out together. But the question of my self-interest versus my friend's dissolves in our mutual concern for each other for his or her own sake. The salient issue becomes what movie we should see together.

We often suppose that loving another means feeling good about that person. But love is emotionally more complicated than that,

and Aristotle's account of *Philia* sheds some light on this. A person who cares about you for your own sake will generally feel good about you when things are going well. But another emotional manifestation of whole-hearted love might include disappointment when if you make an irresponsible choice, or anxiety if you are at risk in some way. This makes perfect sense on Aristotle's account.

Loving things

If philosophy is genuinely a case of *Philia*, then we should be able to make sense out of talk of loving things other than persons. We do commonly talk of loving chocolate, loving this or that band, or loving our house. In most cases this probably shouldn't be taken literally. Love is not mere appreciation, preferring, or desiring. So, saying I love the new Spoon album isn't saying that I care for it for its own sake or that I have adopted its interests as my own. It doesn't have interests that I'm in any position to adopt as my own. So, talk of loving things other than persons is often merely metaphorical. But is it always metaphorical?

Philia requires that a thing have a good of its own that we can adopt as part of the good for ourselves. We don't ordinarily

regard things other than persons and relatively sophisticated animals as having a good of their own. My computer has value only in that it is useful to me. We refer to this kind of value as instrumental value. This is the sort of value a thing has because it is instrumental to satisfying other ends that we have. Typically we deny that non-sentient things have any value beyond their usefulness to us. In this frame of mind we are prone to think the

103

young hot-rodder who takes his vintage Mustang to have a good of its own, a value that is intrinsic to it and not merely instrumental to him and its admirers, as suffering from a kind of delusion. But perhaps this doesn't tell us so much about whether non-sentient things can have the kind of value that can make them appropriate objects of love as it does about the shortcomings of our ordinary state of mind. It might be worth considering the matter from a more creative state of mind and pondering the relationship between an artist and his or her art.

As a listener I can admire or enjoy a Spoon song or a Rachmaninov piano concerto, but I'm not in much of a position to adopt the good of the work as a good of my own. However, Britt Daniel and his colleagues are in a position to adopt the good

of a Spoon song as a good of their own. Rachmaninov could very well be concerned with the aesthetic quality of his piano concerto for its own sake. The cynic will snidely remark that artists only aim to please their audience for the sake of drawing praise and honor on themselves. But I think the cynic fails to understand the artist and the experience of creating art. Practicing artists are typically not too concerned with reviews and prizes while they are actively creating. The concert pianist invests most of her time and concern in playing well. The adulation of an audience may be icing on the cake, but what really matters to the serious artist is the art. The creative activity is not a mere means to some further end, but it's absorbing, even all consuming. The artist is concerned with playing well, dancing well, making a beautiful and functional building, cooking well. We might worry that this is all just so much self-indulgence. The cynic might claim that artists are just doing what they want to, and if they are really lucky, others might like it too. But again, this doesn't really do justice to the nature of creative activity. When I bake an apple pie, I might be inclined to do so this way or that, and I might be perfectly happy with the results. But I don't get to set the standard of apple pie goodness. If I'm to be serious

about my baking, I have to learn from people who know. Then I have to practice a lot, recognize my mistakes, and learn from them. In this process I have to sublimate my own inclinations and aspire to standards of excellence that lie well beyond my self-interest narrowly conceived. Really baking well requires a kind of aspiration and devotion that goes beyond self-indulgence. In recognizing this we can see the potential for love in creative activity. Creative activity can involve expanding one's sphere of concern to include the goodness of some activity or product for its own sake and this is the essence of *Philia*. Art, I'd suggest, is distinguished in part by the loving devotion of the artist. Now, depending on your inclination, listen to some Rachmaninov or some Spoon and see if you get my point.

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เราจะเริ่มต้นบทเรียนในหัวข้อที่ใกล้ตัวและสำคัญกับชีวิตรามากที่สุดหัวข้อนึง นั่นคือ "ความรักและความสุข" (Love and Happiness) ครับ

ที่ผ่านมาเราคุยกันเรื่องความรู้ สาระ และจิตใจกันมาเยอะแล้ว แต่ตั้งแต่นี้ไปเรา จะเข้าสู่ขอบเขตของ "จริยศาสตร์" (Ethics) หรือการศึกษาเกี่ยวกับสิ่งที่มีคุณค่าและสิ่งที่ควรทำ โดยเริ่มจากสิ่งที่ขับเคลื่อนชีวิตร้าเป็นอันดับแรก นั่นคือ "ความรัก" ครับ

1. จากความชอบส่วนตัวสู่ชีวิตที่ดี (From Subjective Love to the Good Life)

นักศึกษาอาจจะคิดว่าความรักหรือความสุขเป็นเรื่อง "นานาจิตตั้ง" (Subjective) ใครชอบอะไรก็ชอบอย่างนั้น แต่ลองคิดดูนะครับ:

เราสามารถ "รัก" หรือ "ไล่ตาม" สิ่งที่ทำลายตัวเราเองได้ (Self-destructive) บางครั้งความรักกับความสุขก็ขัดแย้งกันเอง จนกลายเป็นโศกนาฏกรรมในชีวิต

อาจารย์อยากให้พวกเรามองการเรียนจริยศาสตร์เหมือนกับการ "ขยายวงกลมแห่งความใส่ใจ" (Expanding our Sphere of Concern) ครับ ตอนเป็นทารก เราสนใจแค่ตัวเอง (Narcissistic)

เมื่อเติบโตขึ้น วงกลมนี้จะขยายไปสู่คนรอบข้าง (ความรัก/มิตรภาพ) ไปสู่ชุมชน สังคม และไปถึงระดับระบบ生นิเวศ (Biosphere) การเป็นผู้ให้ที่มีจริยธรรมคือการขยายวงกลมนี้ให้กว้างขึ้นเรื่อยๆ นั่นเองครับ

2. ประเภทของความรัก (Varieties of Love)

ชาวกรีกโบราณแยกแยะความรักไว้หลายประเภท ซึ่งช่วยให้เราเข้าใจความสัมพันธ์ได้ชัดเจนขึ้นครับ:

Eros (อีรอส): ความรักเชิงชู้สาว หรือความเสน่หา

Agape (อากาเป): ความรักสากล การปรารถนาดีต่อเพื่อนมนุษย์ทุกคนโดยไม่หวังผลตอบแทน (เหมือนความรักของพระเจ้าในคริสต์ศาสนา)

Philia (ฟิเลีย): มิตรภาพ (นี่คือรากศัพท์ของคำว่า Philosophy ที่แปลว่า การรักในความรู้)

3. มิตรภาพในทัศนะของอริสโตเติล (Aristotle on Philia)

อริสโตเติลนิยามมิตรภาพไว้ลักษณะมากครับ เขาบอกว่ามิตรภาพคือ "ความปรารถนาดีต่อผู้อื่นเพื่อตัวเขาเอง" (For their own sake)

ไม่ใช่การหวังผลประโยชน์: ถ้าคุณคบครัวเพราฯ เขาจะช่วยให้คุณได้งาน หรือทำให้คุณดูรวยขึ้น นั่นไม่ใช่ Philia

ไม่ใช่การเสียสละที่ขัดแย้งกับตัวเอง: คนมักคิดว่ารักคือการยอมทิ้งความต้องการของตัวเองเพื่อคนอื่น แต่อริสโตเติลมองว่ามันคือการ "รวมความต้องการ" ครับ เมื่อเรานิยามว่า "ความสุขของเพื่อนคือความสุขของเรา" ความขัดแย้งเรื่องผลประโยชน์จะ slavery ไป เพราะเป้าหมายของเรากลายเป็นสิ่งเดียวกันไปแล้ว

4. เราสามารถ "รัก" สิ่งของได้จริงหรือไม่?

เรามักพูดว่า "ฉันรักซือกโกแลต" หรือ "ฉันรักวงศ์ตระกูล" แต่ในทางปรัชญา คือความรักจริงๆ หรือเป็นแค่การอุปมา (Metaphor)?

คุณค่าทางเครื่องมือ (Instrumental Value): สิ่งของส่วนใหญ่เรา "รัก" เพราะมันมีประโยชน์ (เช่น คอมพิวเตอร์มีค่า เพราะมันพิมพ์งานได้)

คุณค่าในตัวเอง (Intrinsic Value): อริสโตเตลอมองว่า *Philia* จะเกิดขึ้นได้ สิ่งนั้นต้องมี "ความดีงามในตัวเอง" ที่เราเข้าไปสั่งเสริมได้

ตัวอย่างที่น่าสนใจคือ "ศิลปินกับงานศิลปะ": ศิลปินที่แท้จริงไม่ได้วาดรูปเพื่อ หวังคำชมหรือรางวัล (นั่นคือผลพลอยได้) แต่เข้าทุ่มเทเพราต้องการให้ "งานศิลปะชีนนั้นออกมาดีที่สุดเพื่อตัวงานเอง" เขายอมขัด gele ไม่มีอ ยอมรับ ความผิดพลาด และอุทิศตนเพื่อมาตรฐานของความงามที่อยู่เหนือ ผลประโยชน์ส่วนตัว นี่แหลกคือลักษณะของ *Philia* ที่มีต่องาน สร้างสรรค์

สรุปสิ่งที่야จากอาจารย์

ความรักไม่ใช่แค่เรื่องของความรู้สึกดีๆ (Feeling good) แต่มันคือการอุทิศ ตัวเพื่อสิ่งที่เราให้คุณค่า ไม่ว่าจะเป็นเพื่อนมนุษย์หรืออุดมการณ์บางอย่าง ครับ

นักศึกษาครับ... ลองสำรวจ "วงกลมแห่งความสุข" ของตัวเองดูนะครับ ว่า ในตอนนี้มั่นคงรอบคุณไปถึงไหนหรือสิ่งใดบ้าง? และมีสิ่งไหนใหม่ที่คุณยอมทุ่มเทให้ "เพื่อตัวสิ่งนั้นเอง" ไม่ใช่เพื่อผลประโยชน์ของตัวคุณ?

ในหัวข้อหน้า เราจะขยับไปดูเรื่อง "ความสุข" ว่าชีวิตที่รุ่งเรือง (Flourishing Life) หน้าตาเป็นอย่างไร เจอกันค้าบหน้าครับ!

.....

Self-Esteem

What if we apply Aristotle's classic treatment of *Philia* to ourselves? The result is just that to love ourselves is to adopt the good for ourselves as a good of our own. Broadly speaking, to love yourself is just to care about what is best for you. We haven't yet said much about what is best for you. But let's suppose for now that what is best for you is subjective at least in some aspects and can be understood in terms of what you love. If what's best for me is what's good for the things I love, then to love myself is just to love what I love. This is pretty much the view of self-love

advanced by Harry Frankfurt in his essay, “The Dear Self,” the last chapter of his book *The Reasons of Love*.

The idea that to love yourself is just to love what you love sounds kind of poetically appealing, but a significant worry about this application of Aristotle's view of *Philia* to the self is that it also appears to be trivial. After all, how could you fail to love what you love? If loving what you love is all there is to self-esteem this would seem to make poor self-esteem logically impossible. This would rob the idea of self-esteem of meaningful content. Frankfurt appreciates this problem and addresses it in an interesting way. He argues that we can fail to love what we love by being half-hearted. Sometimes we are at odds with ourselves in ways that undermine our love for the things we love. To take an all-too-common example, many of us both love our health and at least like things that aren't so good for our health. Our appetite for unhealthy food frustrates and undermines our love of being healthy. So, we are half-hearted and at odds with ourselves about the prospect of going to the gym and having tofu for dinner. To have low self-esteem on Frankfurt's account just is to have a divided will that leaves us half-hearted about the things we love. So we might love our bodies, but not whole-

heartedly when we hold ourselves to unrealistic standards of physical beauty. Too many of us love our lovers, but not wholeheartedly because we still wish they were somehow more ideal. Or we might love our work, but not whole-heartedly if we feel it is under-appreciated or if it has too much drudgery attached to it. On Frankfurt's account, these are all examples of ways in which we might suffer from low self-esteem. To love yourself is nothing more than to love your friends and family, your community, your activities, and projects whole-heartedly. To love yourself is to wholeheartedly love what you love.

This might sound pretty good. Enough so that it can be easy to miss just how dramatic a departure Frankfurt's account of self-love is from conventional popular wisdom. We are frequently told that we have to love ourselves before we can love others. And in this conventional wisdom, loving ourselves just means feeling good about ourselves or thinking we are perfectly fine the way we are. But this is the narcissistic approach to self-esteem, a self-referential approach that is continually and simultaneously perpetuated and exploited in our consumer culture. Pop psychology tells us that we can't care for others until we care for ourselves and consumerism makes sure that we are never

quite done taking care of ourselves. This view is so deeply ingrained in our culture that it can be hard to penetrate even with pretty clear and compelling argument. What Frankfurt is recommending, perhaps without enough fanfare, is that the popular way of thinking about of self-esteem gets things backwards. Leading a meaningful life and loving yourself is a matter of whole-heartedly caring about other things. There is no reference to feeling good about yourself in Frankfurt's account of self-love. If things go well, feeling good about yourself might be the result of whole-heartedly loving what you love. But trying to feel good about yourself is exactly the wrong starting place.

Erotic Love

105

Even the most subtle minds are often overly tempted by the lure of simplification. So, it is not too surprising to hear smart people speaking of erotic love as nothing more than friendship plus sex. This view has the attraction of reducing erotic love to just a special variety of *Philia*. But the world has seen plenty of lovers that for one reason or another can't or don't have sex. And we are familiar enough with the notion of "friends with benefits" that aren't cases of erotic love.

We may also struggle here with the unfortunate fact that the word “erotic” has acquired a seedy connotation over the past century or two and now often serves as a code word for “X Rated.” This is somewhat worse than a distortion of the word’s traditional meaning. Erotic love does involve desire, attachment, and passion that is focused on a person, but this is not exhausted by the desire for sex. It’s not even clear that this kind of love entails desire for sex. So, it’s probably best to try to examine erotic love on its own terms, first and then maybe somewhere down the line think about how it relates to *Philia* or friendship.

The classic work on erotic love is Plato’s *Symposium*. This dialogue is a literary masterpiece as well as an interesting philosophical discussion of enduring themes on love. Do we search for our ideal other half in love? Do we love for reasons? And if so, what of the individuals we love? Do they matter except for the qualities we find loveable in them? These issues remain relevant in the very active contemporary literature on erotic love.

Erotic love is traditionally thought of as the kind of love that involves passionate longing or desire. This would appear to make erotic love self-centered and this seems to be at odds with the idea of *Philia* where another is valued for his or her own sake. A

developed account of eros might resolve this apparent tension. And some further reflection on passionate longing might motivate this. If erotic love is hopelessly mired in selfish desire, then we might deem it a bad thing, nothing more than a euphemism for lust. But this would entirely miss what many people seek and sometimes find in erotic loving relationships.

When we desire something, we generally have our reasons. There is something about it we appreciate. When we are attracted to and desire some person, it may be because of this person's wit, beauty, or some other quality we find charming. Socrates makes this point in Plato's *Symposium* and it becomes the first step towards a highly impersonal view of eros. We might love an individual for their beauty, but this is just a step towards loving beautiful people generally and ultimately to loving beauty itself. As Socrates sees it, this is all for the good as our attention and love is drawn ever closer to the most real and divine of things, the form of goodness itself. Attachment to a particular individual is not the proper aim of erotic love and may even be a hindrance. The view of erotic love voiced by Socrates in the *Symposium* becomes refocused on God in the thought of Augustine with the result that in some veins of the Christian tradition, proper erotic

love becomes passionate devotion to God. When focused on a person, it is dismissed as mere sinful lust, a misguided eros focused on less than worthy beings.

106

Christianity aside, the Socratic conception of erotic love is much broader than personal love. Any passionate aspiration can fall under the scope of the erotic on this broad view. An artist's passionate devotion to creative activity might count as erotic even when it has nothing to do with sexuality per se.

Freud offers a kind of inversion of this view. All creative aspiration is erotic, but Freud sees erotic aspiration as essentially sexual. When our sexual longings get thwarted or repressed, they surface in other kinds of creative activity. So, Socrates would say that aspiration generally is erotic and not necessarily sexual. Freud would also say all aspiration is erotic and still indirectly sexual.

Socrates' view of erotic love in the Symposium is a highly intellectualized view that most people simply can't relate to. The contemporary literature on the erotic love has framed the problem with this impersonal view of erotic love in new ways. Robert Nozick, for instance, has pointed out that if erotic love for

another is focused on qualities we find charming or desirable, then it should make sense for us to “trade up” whenever we find another individual who has those qualities to a higher degree or those qualities plus others we find charming. Indeed, in the shuffle of immature relationships we see this happen often enough. He dumps her for someone hotter, or she dumps him for someone cooler. And granted some adults never quite outgrow this behavior. But as erotic loving relationships go, we see something deficient in this “trading up” behavior. We are inclined to say that these are rather sad cases where some of the people involved don’t really know how to love. And we are inclined to say this precisely because there is something superficial about loving the just the qualities we find attractive to the exclusion of the individual person that might have some of those qualities. So, insofar as passionate longing or desire is focused on qualities we find attractive or charming, we seem to be missing most of what we find valuable in loving relationships. Perhaps what we do prize is a mix of *Philia* and *eros*. But just saying this hardly solves the problems of erotic love, since it should be clear now how there is liable to be some tension between the two.

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เราจะมาคุยกันในหัวข้อที่หลายคนอาจจะเคยได้ยินบ่อยๆ ในเชิงจิตวิทยา แต่อาจารย์จะพาไปดูในมุมมองของ "ปรัชญา" ครับ นั่นคือเรื่อง "การเห็นคุณค่าในตัวเอง" (Self-Esteem) และ "ความรักเชิงชู้สาว" (Erotic Love)

1. การรักตัวเอง: มุมมองจาก Harry Frankfurt

ถ้าเราเอาหลักการ *Philia* (มิตรภาพ) ของอริสโตเติลมาใช้กับตัวเอง การรักตัวเองก็คือ "การปรารถนาดีต่อตัวเองเพื่อตัวเอง"

นักปรัชญาชื่อ แฮร์รี แฟรงก์เฟิร์ต (Harry Frankfurt) เสนอไอเดียที่ฟังดูเรียบง่ายแต่ลึกซึ้งว่า:

"การรักตัวเอง" คือการรักในสิ่งที่คุณรักอย่างหมดหัวใจ (Wholeheartedness)

ทำไมเราถึงสอดคล้องกับการรักตัวเอง? แฟรงก์เฟิร์ตบอกว่า ปัญหาของคนที่มี *Self-esteem* ต่ำ ไม่ใช่เพราะเขามิรักตัวเอง แต่เป็นเพราะเขา "แบ่งใจ" (*Divided Will*) ครับ:

ตัวอย่าง: เราบอกว่าเรา "รักสุขภาพ" แต่เราเกี้ยงช้อนกินของทอดที่ไม่ดีต่อสุขภาพ ความย้อนแย้งนี้ทำให้เราไปไม่สุดสักทาง และเกิดความขัดแย้งภายใน

เรารอาจจะรักแฟน แต่ก็ยังแอบหวังให้เข้าเป็นคนในอุดมคติมากกว่าที่เป็นอยู่ ความ "ไม่เต็มร้อย" นี้แหล่ครับคือที่มาของการสูญเสียความนับถือในตนเอง จุดที่แฝงรากเหง้าต่างจาก Pop Psychology: จิตวิทยาสมัยใหม่มักบอกว่า "คุณต้องรักตัวเองก่อนถึงจะรักคนอื่นได้" และมักเน้นให้เรา "รู้สึกดีกับตัวเอง" (เช่น ไปซื้อปั๊ง ปรนเปรอตัวเอง) แต่แฝงรากเหง้าว่า "นั่นมันคือ ลักษณะตัวเอง (Narcissism) ครับ

สำหรับเขา การรักตัวเองไม่ได้เริ่มที่การจ้องมองตัวเอง แต่เริ่มจากการไป "รักสิ่งอื่นอย่างเต็มทั่วไป" (รักครอบครัว, รักงาน, รักงานอดิเรก) เมื่อคุณทุ่มเทใจให้สิ่งเหล่านั้นอย่างไม่แบ่งแยก ความรู้สึกดีต่อตัวเองจะตามมาเองในฐานะผลผลอยได้ครับ

2. ความรักเชิงชู้สาว (Erotic Love) หรือ Eros

หลายคนชอบนิยามง่ายๆ ว่า "ความรักแบบแฟน = มิตรภาพ + เช็คส์" แต่ อาจารย์อยากบอกว่ามันซับซ้อนกว่านั้นครับ เพราะบางคู่รักกันมากแต่ไม่มี เช็คส์ หรือบางคู่มีเช็คส์แต่ไม่ได้รักกันแบบ Eros

มุ่งมองของโซกราตีส (จากบทสนทนา Symposium ของเพลโต): โซกราตี สมองว่า Eros คือ "แรงปราณain ความดีและความงาม"

เริ่มต้นเราราจรักใครสักคนเพราะเข้า "สวย/หล่อ"

แต่ต่อมาเราจะขยับไปรัก "ความสวยงามของนิสัย"

จนสุดท้ายเราจะรักไปถึง "มโนทัศน์ของความงาม" (The Form of Beauty) หรือความดีงามสูงสุด

ข้อเสีย: มุ่งมองนี้ทำให้ความรักดู "ไม่เป็นส่วนตัว" (Impersonal) เพราะถ้าเรารักแค่ความสวย วันหนึ่งถ้าเจอคนที่สวยกว่า เราอาจจะ "เปลี่ยนคน" (Trade up) ได้สิ?

มุ่งมองของฟรอยด์ (Freud): ฟรอยด์มองกลับกันครับ เขามองว่าแรงขับทางเพศ (Erotic) คือพื้นฐานของทุกอย่าง แม้แต่การทำงานศิลปะหรือการสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ก็คือแรงขับทางเพศที่ถูกเปลี่ยนรูป (Sublimated) ไปนั่นเอง

3. ปัญหาของการ "หาคนที่ดีกว่า" (The Trading Up Problem)

โรเบิร์ต โนซิก (Robert Nozick) ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า: ถ้าเราอกว่าเรารักเพนเพราเชา "ฉลาด" และ "ตกล" และถ้าวันหนึ่งเราเจอคนที่ "ฉลาดกว่า" และ "ตกลกว่า" การที่เราทิ้งเพนไปหาคนใหม่จะถือว่าเป็นสิ่งที่สมเหตุสมผลหรือไม่?

ในความเป็นจริง เราจะรู้สึกว่าคนที่ทำแบบนั้น "รักไม่เป็น" เพราะความรักที่แท้จริงมันไม่ใช่แค่การรัก "คุณสมบัติ" (Qualities) แต่มันคือการรักที่ "ตัวบุคคล" (Individual person) นั่นๆ

สรุปสังท้ายจากอาจารย์

นักศึกษาจะเห็นว่า ทั้งการรักตัวเองและการรักคนอื่น มีจุดร่วมเดียวกันคือ "การก้าวข้ามความเห็นแก่ตัว"

การรักตัวเอง คือการทุ่มเทใจให้สิ่งที่คุณให้คุณค่าอย่างเต็มที่ การรักคนอื่น คือการเห็นคุณค่าในตัวตนของเขาริงๆ ไม่ใช่แค่ เพราะเขามีคุณสมบัติที่คุณถูกใจ

นักศึกษาครับ... ในความสัมพันธ์ที่ผ่านมา นักศึกษาเคยรู้สึกไหมว่าเรากำลังรัก "ภาพอุดมคติ" ของเขามากกว่ารัก "ตัวตนจริงๆ" ของเขาระหว่างความ "ไม่เต็มร้อย" นั้นมันส่งผลต่อความสุขในใจเราย่างไรบ้างครับ?

บทหน้าเราจะไปดูเรื่อง "ชีวิตที่ดีและความสุข" ในเชิงลึกกันต่อครับ คราวนี้คามาเรื่อง Self-love หรือ Eros เชิญได้เลยนะครับ!

.....

The Ideal Union

Nozick proposes a model of love as a kind of union. In Nozick's version of the union model lovers form a "we" which is a new and different kind of entity, something more than just the sum of two individuals. We might be on to Nozick's idea of a "we" when we think of lovers as couples. Being part of a couple changes how we relate to the rest of the world. The IRS now wants to hear from "us" every year. We now socialize with other couples as a couple. I might be known as her partner to some and she will be known as mine to others.

Nozick is hardly the first to think of erotic love as a kind of union. The first was probably, once again, Plato, who has Aristophanes offer a colorful telling of the myth of the origins of love at the outset of the Symposium. In this story people were once two-headed eight-limbed round beings who upstaged the gods in their joyful vitality. To instill a bit of humility, the gods split them in two, and since then, erotic love has been the attempt by us incomplete halves to find our

other half and rejoin, if only temporarily. Less mythical versions of a union model of erotic love have been articulated by several contemporary philosophers of love.

Critics of the union model often see a metaphor run amuck. To think of the couple as a new entity distinct from the individuals that form it obscures the underlying reality. In fact, lovers are autonomous individuals making their own decisions. My selfishness and my self-sacrifice remain relevant in the relationship, but they are impossible to conceptualize on the union model. Our individual tastes, desires, and transgressions get dissolved in a “we.” Love as a kind of union sounds appealing as an ideal, but it may shed only limited light on the nature of our relationships and attitudes, even when these are at their best.

However philosophical theories of love as a union work out, many of us seek partners we think will be ideal complements to ourselves. The dream of a “soul mate” has powerful appeal. In the grip of this vision, we often find ourselves projecting what we want to see on to others who probably don’t actually live up to our desires. This may be a pretty good description of infatuation. A classic literary expression of “the birth of love” is given by the

French writer Stendhal (1822 On Love). Stendhal describes falling in love as a process of crystallization, referring to how a twig left in a salt mine for a period of time will be retrieved covered in salt crystals. Similarly, our perception of our beloved is laced with projections of our own imaginative desire. In infatuation, our imagination gets the best of us and presents a distorted picture of another. The prospects for disappointment are built into such high expectations. If you haven't personally fallen victim to the cycle of infatuation, disillusionment, and heartbreak yourself, I'm sure you know others who have.

Perhaps the stumbling block of distorting imagination is just a practical problem and the quest for one's soul mate can be redeemed if only we can get a clear picture of who really is ideal for us. But there are other stumbling blocks built into the quest for one's soul mate. A problem inherent to this quest is that, except for the searching, it puts one in a totally passive position, expecting another to conform to one's own needs and desires. There is a tendency towards narcissism in this view when it encourages us to limit our sphere of concern to our own desires. This passivity renders us vulnerable to dependency and disappointment.

Another problem with the ideal union vision of love is that people are not just packages of qualities and capacities. People are active, dynamic, malleable beings that have their own will, grow in their own way, and have their own experience of the world. The person with the qualities you like might not have them tomorrow. Or you might come to prefer different qualities. The person you admire has his or her own desires and will, and fixating on what you want in a partner will render you ill equipped to be responsive to the autonomy and agency of another person.

Our challenge at this point is to find a way of understanding erotic love that is not both selfish and self-defeating. As easy as it might be to fall victim to cynicism, we should find hope in the

108

many cases of people who do find mutually enriching loving relationships. It might help to turn our attention away from what we want and towards trying to understand how erotic love enriches the lives of lovers when it does.

Bestowal

Notice how lovers affect each other. A kindness from a lover isn't just pleasant, it can also improve the beloved. A sincere complement isn't just acknowledgement of something attractive or admirable in us, it amplifies that attractive or admirable quality. When we value something or someone, we generally appraise that thing or person positively. Further, doing so can make that thing or person more praiseworthy. Through valuing something we bestow value on it. The marketplace provides a simple illustration of this in a very straightforward sense. If lots of people value a house when it goes on the market, its market value increases. It will fetch a higher price as a result. We bestow objective market value through subjectively appraising things highly. Popularity and attraction works something like this in a superficial way. A person's popularity can be substantially boosted by a few people deeming him or her to be likable. But this is not the kind of bestowal of value that makes loving relationships so enriching to the lives of lovers.

The marketplace example is just supposed to illustrate how valuing something can make it more valuable. Popularity and attractiveness are fleeting things that are as liable to mask vices

and insecurities as contribute to flourishing. Much more significant kinds of bestowal are at work in loving relationships. When people care about each other they have much greater impact on each other. And this is not just a matter of degree. We affect those we care about in very different ways. Valuing an admirable quality in someone we love is a way of cultivating that quality. The contemporary philosopher of love Irving Singer has made bestowal of value central to his treatment of erotic love. Singer's central idea is that through valuing another in a loving relationship we create value and bestow it on our beloved. Loving another is not just a feeling on this view, it's a creative activity. Loving another and being loved brings out the best in us and improves the quality of our lives. It might seem obvious enough when put this way. What Singer would underscore is that through loving, we create and bestow value. Of course, as most of us will recognize, the value we bestow on people we care about is not always positive. We can tear down our lovers by being overly critical or unkind. So, the first rule of being a good lover is to try to be charitable and kind. Love, when it goes well, is the cultivation of value and goodness in the person we love.

ສໍາວັດສິນ ດັບນັກສຶກສາທຸກຄົນ ວັນນີ້ເຮົາຈະມາຄຸຍກັນຕ່ອນເຮືອງຂອງຄວາມຮັກທີ່
ເຂັ້ມຂັ້ນຂຶ້ນ ໂດຍຮາຈະດູວ່າປັບປຸງມາອຸ່ນ "ຄວາມຮັກໃນອຸດົມຄຕີ" ແລະ "ພລັ້ງຂອງ
ການມອບຄວາມຮູ້ສຶກ" ໄທກັນອຍ່າງໄຮຄຮັບ

1. ໂມດເດລກາຮວມເປັນໜຶ່ງ (The Union Model)

ນັກປັບປຸງ ໂຣເບີຣີຕ ໂນຊີກ (Robert Nozick) ໄດ້ເສນອແນວຄິດທີ່ນ່າສັນໃຈວ່າ
ຄວາມຮັກຄືຂອງການສ່ວນ "ເຮົາ" (We) ຂຶ້ນມາຮັບ

ໃນມຸນມອນນີ້ ອຸປະກໄມ່ໃໝ່ແຄ່ຄົນສອງຄົນມາຢູ່ດ້ວຍກັນ ແຕ່ພວກເຂາຫລອມຮວມກັນ
ເປັນ "ໜ່ວຍໃໝ່" (New Entity)

ນັກສຶກສາຈະເຫັນພາພນີ້ຂຶ້ນເວລາເຮົາເຮີຍຄົນສອງຄົນວ່າເປັນ "ອຸປະກ"
(Couples) ໂລກຈະເຮີມມອງເຮົາໃນຈູນະໜ່ວຍເດືອນ ເຊັ່ນ ການໄປງານສັງຄມ
ດ້ວຍກັນ ອີ່ວິທີແຕ່ການເສີຍກາຍີທີ່ມອງເຮົາເປັນຄຸ້

ຕໍ່ານານຄົງສຶກຂອງພລາໂຕ: ແນວຄິດເຮືອງກາຮວມເປັນໜຶ່ງນີ້ມີມານານແລ້ວຮັບ
ໃນບທສນທາ Symposium ພລາໂຕເລ່າຕໍ່ານານວ່າ ເດີມທີມນຸ່່ໜີມີ 4 ແນ 4 ຂາ
ແລະມີ 2 ທີ່ນ້າໃນທີ່ວິທີ ແຕ່ພຣະເຈົ້າກລັວອຳນາຈມນຸ່່ໜີມີຈຶ່ງຜ່າຄົງເຮົາອກ
ຕັ້ງແຕ່ຕັ້ນມາ ຄວາມຮັກຄືຂອງການທີ່ "ຄົງສຶກ" ທີ່ຂາດຫາຍີໄປພຍາຍາມອອກຕາມຫາວິກ
ຄົງທີ່ນຶ່ງເພື່ອກລັບມາເຕີມເຕີມກັນ

ຂໍ້ວິຈາරົນ: ອຢ່າງໄຮກ້ຕາມ ນັກວິຈາරົນມອງວ່າມີເດລນີ້ "ອັນຕຣາຍ" ຄຣັບ ເພຣະ ມັນທຳໃໝ່ "ຕົວຕະນີຂອງປ່ຈເຈກບຸຄຄລ" (Individual Autonomy) ພາຍໃປ ເຮົາ ອາຈຈະລື່ມໄປວ່າຄົນສອງຄົນຍັງມີຮສນີຍມ ຄວາມຕ້ອງການ ແລະ ຄວາມພິດພລາດ ສ່ວນຕົວອູ່ ກາຣລະລາຍທຸກອ່າງກາລາຍເປັນ "ເຮົາ" ອາຈຈະຟັງດູໂຣແມນຕິກ ແຕ່ມັນ ອາຈໄມສະຫວັນຄວາມເປັນຈິງຂອງຊື່ວິຕຸ່ມທີ່ຍັງຢືນ

2. ກາຣຕກພລືກຂອງຄວາມຮັກ (Crystallization) ແລະ ປັບປຸງຫາຂອງ "ເນື້ອຄູ່"

ນັກເຂີຍນໜາວຸົງເສັ້ນເສັ້ນ ສຕົ້ອງດາລ (Stendhal) ໄດ້ເປີຍບເທີຍບອກເກມ "ຫລັງຮັກ" ໄວ້ອຍ່າງເຫັນພາພວ່າເໜີ້ອນ "ກາຣຕກພລືກ" (Crystallization):

ຈິນຕານາກາຮົງກິ່ງໄມ້ແໜ່ງໆ ທີ່ຄູກທີ່ໄວ້ໃນເໜີ້ອນເກລືອ ເມື່ອເວລາຜ່ານໄປມັນຈະຄູກ ປົກຄລຸມດ້ວຍເກລືອທີ່ເປັນປະກາຍຈຸດໜ້ອນກິ່ງໄມ້ພີ້ງ

ຄວາມຮັກກີ້ເຊັ່ນກັນຄຣັບ ບ້ອຍຄຣັງທີ່ເຮາເອາ "ຈິນຕານາກາ" ແລະ "ຄວາມປຣາດນາ" ຂອງເຮົາໄປພອກໄວ້ທີ່ຕົວອີກຝ່າຍ ຈນເຮັມອອງເຫັນເຂາເລີສເລອເກີນຄວາມເປັນຈິງ (Infatuation) ທີ່ຈຶ່ງກິ່ນນຳໄປສູ່ຄວາມພິດທວັງໃນກາຍຫລັງເມື່ອ "ເກລືອ" ແລ່ານັ້ນເຮີມ ທລຸດລອກອອກໄປ

3. การมอบคุณค่า (Bestowal)

เพื่อไม่ให้เราติดอยู่ในวังวนของความเห็นแก่ตัวหรือการหลงผิด นักปรัชญา เออร์วิ� ซิงเกอร์ (Irving Singer) จึงเสนอแนวคิดเรื่อง "การมอบคุณค่า" (Bestowal of Value):

ความรักไม่ใช่แค่ความรู้สึก แต่คือการสร้างสรรค์: เมื่อเราให้คุณค่ากับใครสักคน เราไม่ได้แค่ไป "ตรวจพบ" ความดีของเข้า แต่เรากำลัง "มอบ" คุณค่าเพิ่มให้กับเข้าด้วย

ตัวอย่าง: คำชมที่จริงใจจากคนรักไม่ใช่แค่การบอกว่าเราดูดี แต่มันช่วย "ขยาย" (Amplify) ความมั่นใจและคุณสมบัตินั้นในตัวเราให้เด่นชัดขึ้นจริงๆ

ความรักที่สร้างสรรค์: การรักใครสักคนคือการทำตัวเป็นดินและน้ำที่ช่วย "เพาะปลูก" (Cultivation) สิ่งดีๆ ในตัวอีกฝ่ายให้ลงตัวขึ้น

สรุปสิ่งท้ายจากอาจารย์

ความรักที่ไปได้สวยตามแนวคิดของซิงเกอร์ จึงไม่ใช่การตามหาคนที่ "สมบูรณ์แบบ" เพื่อมาเติมเต็มเรา (แบบ Passive) แต่คือการที่เราเข้าไปมีส่วนร่วมอย่าง "กระตือรือร้น" (Active) ในการสร้างคุณค่าและสิ่งดีๆ ให้เกิดขึ้นในตัวของคนที่เรารักครับ

นักศึกษาครับ... เคยสังเกตไหมว่าเวลาเรารอยู่กับบางคน เราจะกลایเป็น "เรา เวอร์ชันที่ดีขึ้น" แต่เวลาอยู่กับบางคนเรากลับดูแย่ลง? ในฐานะ "คนรัก" นักศึกษาคิดว่าเรากำลังทำหน้าที่ "ตกผลึกเกลือ" (สร้างภาพหลอน) หรือกำลัง "เพาะปลูกคุณค่า" (สร้างความเติบโต) ให้กับอีกฝ่ายมากกว่ากันครับ?

ในหัวข้อหน้า เราจะไปดูกันว่าความรักเหล่านี้จะนำไปสู่ "ชีวิตที่รุ่งเรืองและ เป็นสุข" ได้อย่างไร เจอกันค่าบหน้าครับ!

Happiness

Let's start with the idea of something mattering. First notice the difference between something mattering to us and something mattering for us. Almost anything could matter to someone. All it takes for something to matter to someone is for that person to be concerned with it. Mattering to or being important to someone is subjective. Stamp collecting might matter to one person but not another. Football matters to some people but not others. The difference lies entirely in what the various parties are concerned with, prefer, or value.

Mattering for is another matter. Eating well and getting exercise matter for your health whether you prefer to do these things or not. Participating in caring relationships matters for your psychological well-being and this is so even for introverted people who enjoy their solitude. The notion of mattering for is not entirely subjective. And what matters for you is not relative to you in the way that what matters to you is. But mattering for is relational in a different way. There is a sense in which the idea of something mattering for you is incomplete. Things matter for your health, for your psychological well-being, your happiness, your marriage, your career, your projects, or for the quality of your life. You don't get to just pick and choose which things matter for your health or for your psychological well-being. For these things at least, what matters for you is largely settled by what and who you are. It remains an open question whether what matters for our happiness is up to us or subjective in the way that what matters to us is subjective.

Do I get to pick and choose what matters for my happiness? Is what matters for my happiness a question of what matters to me? Assuming the good life is the happy life, the question we have before us now is whether or not happiness and the good

life are subjective and relative to our values and preferences the way that what matters to us is. Popular opinion would seem to make short work of these questions and straightaway affirm the subjectivity of happiness and the good life. Surely different people enjoy different things depending on their preferences and values. And nobody gets to decide what I enjoy or prefer but me. So, concludes this line of argument, happiness for me and the good life for me are up to me.

Cultural norms of individualism and liberty probably feed a bias towards subjective ways of thinking about happiness and the good life. The American way of life at the beginning of the 21st century does seem to include an implicit view of the good life. We are indoctrinated into that view of the good life by advertising and media from a very early age, and our peers, similarly influenced, reinforce the programming. We are used to being referred to as consumers rather than citizens, or simply people. And consumerism might be as good a name as any for the philosophy of the good life that is standard issue in our culture. Consumerism as a philosophy of the good life tells us that what is good for us is just getting what we want. It's a seductive view. Who could possibly object? We all want what we want after all.

No matter how seductive the conventional wisdom is, if we want to address questions about happiness and the good life philosophically, we had better resist the urge to settle them by wishful thinking. A bit of critical thinking should get us past our culturally ingrained bias and at least suggest a more subtle and interesting appreciation of these issues. For starters, let's look at cases where people really do get everything they want and ask whether these make for plausible examples of happiness and the good life. The spoiled child comes to mind. The spoiled child, by definition, is the child that always gets what he or she wants. But spoiled children are typically not very pleasant or happy. Closer to home, we are all familiar with instances where we get what we wanted and then find that we aren't as pleased as we'd hoped. Even when we are well satisfied, we are generally not pleased for long. The next even more pressing want waits just

110

around the corner and we are dissatisfied again until we are briefly sated by its attainment. Getting what he or she wants doesn't seem to help the spoiled child either. Part of the problem might be that having your every wish indulged provokes insecurity. The spoiled child becomes completely and passively

dependent on the parent who indulges, and the stakes are ever higher as the desires become more pressing. Clearly, we can get what we want and still not be happy. This should be a pretty clear indicator that what we want is not a perfectly reliable guide to what will make us happy.

Perhaps we have said enough to debunk consumerism as a plausible theory of the good life. But in doing so we ran roughshod over an issue that might be worth exploring. We often suffer from internal conflicts between two or more of the many things that matter to us. It might be that losing a few pounds and being physically fit matter to me. And yet when the dessert cart comes around, I give in to the temptation for chocolate. What I want at the moment might diverge from what really matters to me. Of course, if I want the chocolate cake, then there is a sense in which it matters to me as well. So, we are conflicted. Our wants also change. We get drawn in and, in our craving, we neglect other things that also matter to us. Our wants don't just conflict, they seem to jostle and vie for the privilege of commanding our will. So, when we choose among the various things we want, like losing some weight or enjoying a piece of cake, we might begin to wonder whether there is some wise

rational executive function in our mind that can systematically bring our competing desires into line with each other. Perhaps there is, but the effectiveness of this rational deliberative function varies significantly from person to person, and from period to period in the lives of the same person. It seems that among the people we know some do better and some do worse at resisting the temptation of the moment and staying motivated by what matters to them most. Even in our own lives, most of us can identify times when we exercised self-control more effectively than others.

So, here's what we have so far: There can be conflicts among the things that matter to us and some things matter to us more than others. We can do a better or worse job of resolving the various conflicts in favor of the things that matter more to us. When we do well at this we have willed rationally and exercised self-control. When we fail, we fall victim to weakness of will. Based on this, it should be clear that self-control is a good thing. That is to say it's a virtue. Self-control empowers us to act most effectively on what matters most to us. We are now in position to articulate another view of the good life, one that still doesn't appeal to any external standards and makes the good life a

function of what matters to us, but doesn't simply make the good life a question of whatever I want or choose. The good life on this model is one where we reflectively weigh the various things that matter to us in a way that makes it possible to resolve conflicts among them in favor of the things that matter more to us and then exercise the virtue of self-control in formulating the will to act in accordance with those things that matter to us most. On this view, consumerism takes a step in the right direction by looking to what matters to us, but then fails to articulate a model for resolving conflicting values and desires and misses the virtues of rational deliberation and self-control in adjudicating these.

111

The next big question should be how do we determine what matters most to us? How do we settle the conflicts among our competing desires? Is this simply a matter of our choice? If so, then the whole structure we just articulated might be at risk of collapsing. If what matters to us most can be read off of what we choose, then the distinction between exercising self-control and being weak-willed simply collapses. Suppose we say that if I choose the chocolate cake, that can only be because that's what matters most to me. If what matters to us is simply a question of

what we choose, then there can be no such thing as weakness of will or self-control. So, formulating a plausible view of the good life seems to require that we somehow reach beyond our subjective preferences, but it is not yet clear just how. Should some things matter more to us than others? It begins to look like we need to recognize some substantive difference between what matters to us and what matters for us. But it is not yet clear how to do so.

One thing does seem clear on the question, however: we don't want to be told what is good for us. Settling on what is good for us shouldn't be a matter of acquiescence to some authority, whether it is our parents, some tyrant, or the tyranny of popular opinion. If we don't get to decide what matters for us, then it won't do to have anybody else deciding for us. The possibility that remains open is that determining what matters for us is not a matter of anybody deciding, but instead a matter of us figuring it out. If this suggestion is on the right track, then questions about happiness and the good life are not subjective, that is, they aren't matters for us or anybody else to just decide. Rather, they are objective in the way that scientific truths are. We have to

investigate, discover, reason well, and figure out what is good for us. Enter Aristotle.

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เราจะมาตั้งคำถามกับสิ่งที่ทุกคนปรารถนา
มากที่สุดในชีวิต นั่นคือ "ความสุข" (Happiness) ครับ
นักศึกษาเคยสงสัยไหมครับว่า "ความสุข" กับ "การได้ทำตามใจตัวเอง" คือ
เรื่องเดียวกันหรือเปล่า? วันนี้เราจะใช้แurenทางปรัชญามาวิเคราะห์เรื่องนี้
กันครับ

1. สิ่งที่ "สำคัญต่อเรา" vs สิ่งที่ "สำคัญสำหรับเรา"

อาจารย์อยากให้พากเราแยกแยะคำสองคำนี้ให้ชัดเจนก่อนครับ:

สำคัญต่อเรา (Mattering TO): สิ่งนี้เป็นเรื่อง "อัตวิสัย" (Subjective) ครับ
คือขึ้นอยู่กับความชอบส่วนบุคคลล้วนๆ เช่น บางคนให้ความสำคัญกับการ
สะสมสะสม บางคนให้ความสำคัญกับฟุตบอล ถ้าคุณชอบมัน มันก็สำคัญ
ต่อคุณ

สำคัญสำหรับเรา (Mattering FOR): สิ่งนี้มีลักษณะเป็น "วัตถุวิสัย"
(Objective) มากกว่าครับ เช่น การกินอาหารดีๆ และการออกกำลังกาย มัน
"สำคัญสำหรับ" สุภาพของคุณ ไม่ว่าคุณจะชอบทำมันหรือไม่ก็ตาม หรือการ
มีความสัมพันธ์ที่ดีกับ "สำคัญสำหรับ" สุภาพจิตของมนุษย์ทุกคน

ຄໍາຖາມຄືວ່າ: ແລ້ວ "ຄວາມສຸຂ" ລະ? ມັນສຳຄັນ "ຕອ" ເຮົາ (ເຮົາເລືອກເອງໄດ້) ອີ່ວິ່ວ່າ
ສຳຄັນ "ສຳຫັບ" ເຮົາ (ມີກຸງເກີນທີ່ບາງອຍ່າງກຳຫັນໄວ້) ກັນແນ່?

2. ກັບດັກຂອງ "ລັກທີບຣິໂກຄົນຍົມ" (Consumerism)

ໃນສັງຄມສມັຍໃໝ່ ເຮົາຖືກປຸລູກຝຶກຜິ່ງຄວາມເຊື່ອທີ່ວ່າ "ຄວາມສຸຂຄືອກາຣໄດ້ໃນສິ່ງທີ່
ຕ້ອງກາຣ" ອີ່ວິ່ວ່າເຮົາ ບຣິໂກຄົນຍົມ ຄຮັບ

ໂໂໜ່ານາບອກເຮາວ່າຄ້າຈີ່ອຮັດນີ້ ອີ່ວິ່ວ່າໃຫ້ໂທຣັດທີ່ຮຸນນີ້ເຮົາຈະມີຄວາມສຸຂ
ແຕ່ນັກສຶກພາລອງດູ້ຕ້ວອຍ່າງ "ເດັກສປອຍລົ່ງ" ສີຄຮັບ ເດັກທີ່ໄດ້ທຸກອຍ່າງທີ່ຕ້ອງກາຣ
ມັກຈະເປັນເດັກທີ່ໄມ່ມີຄວາມສຸຂແລະຂຶ້ກ່າວລ

ຫີ່ວິ່ວ່າແມ່ແຕ່ຕ້ວເຮາເອງ ພອໄດ້ຂອງທີ່ອຍາກໄດ້ມາແລ້ວ ເຮົາຈະດີໃຈອູ່ແປ່ບເດືອນ ແລ້ວ
ຄວາມອຍາກໃໝ່ ກີ່ຈະໂພລ່າມາທຳໃຫ້ເຮົາໄມ່ພອໃຈອົກຮັ້ງ

ນີ້ເປັນເຄື່ອງຍືນຍັນຄຮັບວ່າ "ສິ່ງທີ່ເຮົາຕ້ອງກາຣ" ໄນໃຫ້ເຂັ້ມທີ່ເຊື່ອຄືວ່າໄດ້ເສມອໄປ
ໃນການນຳທາງໄປສູ່ "ຄວາມສຸຂ"

3. ພັລັງຂອງ "ກາຣຄວບຄຸມຕົນເອງ" (Self-Control)

ບ່ອຍຄຮັບທີ່ຕ້ວເຮາເກີດຄວາມຂັດແຍ້ງກາຍໃນຄຮັບ ໄຈ້ນີ່ອຍາກພອມ ແຕ່ອົກໄຈ້ນີ່
ອຍາກກິນເຄັກຊື້ອກໂກແລຕຕຽບທີ່

ปรัชญาบอกว่าชีวิตที่ดีไม่ใช่การทำตามความอยากรถึงที่พุ่งเข้ามาทุกอย่าง แต่คือการใช้ "เหตุผล" (Rationality) เพื่อตัดสินว่าอะไรสำคัญกว่ากัน:

ความอ่อนแอกองเจตจัจัง (Weakness of Will): คือการพ่ายแพ้ต่อความอยากรั่วคลา

การควบคุมตนเอง (Self-Control): คือคุณธรรม (Virtue) ที่ช่วยให้เราทำในสิ่งที่ "สำคัญต่อเรามากที่สุด" จริงๆ ในระยะยาว

4. ความสุขไม่ใช่เรื่องของการ "เลือก" แต่เป็นเรื่องของการ "ค้นพบ"

หากความสุขเป็นเรื่องที่เราเลือกเองได้ 100% (Subjective) ความแตกต่างระหว่าง "คนที่มีวินัย" กับ "คนที่ทำตามใจตัวเองไปวันๆ" ก็จะหมดไป เพราะต่างคนต่างก็มองว่า "นี่คือสิ่งที่ฉันเลือกเพื่อความสุขของฉัน"

แต่ปรัชญา (โดยเฉพาะสายอริสโตเตล) กำลังเสนอทางเลือกที่น่าสนใจครับ:

ความสุขและชีวิตที่ดีอาจไม่ใช่สิ่งที่เราหรือใครจะมา "กำหนด" ขึ้นได้ตามใจชอบ แต่มันคือสิ่งที่เราต้อง "สืบเสาะและค้นหา" ให้เจอ เมื่อونกับการค้นพบความจริงทางวิทยาศาสตร์

ເຮົາໄມ້ໄດ້ຕ້ອງການໃຫ້ໂຄຮາສັ່ງວ່າ "ອະໄຣດີສໍາຮັບເຮົາ" (ໄໝວ່າຈະເປັນພ່ອແມ່ໜີ້ອ ສັ່ງຄມ) ແຕ່ເຮັກຕ້ອງຍອມຮັບວ່າ "ຄວາມອຍາກ" ຂອງເຮົາເອັນກີ້າຈະຫລອກເຮົາໄດ້ ແໜື້ອນກັນ

ສຽງສັ່ງທ້າຍຈາກອາຈານ

ຄວາມສຸຂາຈະໄມ້ໃໝ່ແຄ່ຄວາມຮູ້ສຶກພິນຈາກການໄດ້ຂອງໃໝ່ ແຕ່ມັນຄືອກະບວນການ ທີ່ເຮົາຕ້ອງໃໝ່ເຫຼຸດຜລໃໂຮ່ຮວມວ່າ "ຈົງໆ ແລ້ວ ອະໄຣຄື່ອສິ່ງທີ່ມີຄຸນຄ່າສໍາຮັບຊີວິຕ ມຸນຸ່ຍ?" ແລະ ໃ້່ຄວາມເພີຍໃນການຝຶກຝັນຕົນເອງເພື່ອໄປໃຫ້ສົງຈຸດນັ້ນຮັບ

ນັກສຶກພິນຈາກຮັບ... ລອງນີກຄົງຄົງລ່າສຸດທີ່ນັກສຶກພິນຈາກ "ໜ້າມໃຈຕົວເວັງ" ໄນໃໝ່ໃຫ້ທຳ ບາງອ່າງທີ່ອຍາກທຳໄດ້ສໍາເຮົາ ຄວາມຮູ້ສຶກຫລັງຈາກນັ້ນເປັນອ່າງໄຮຮັບ? ມັນຄື່ອ ຄວາມຮູ້ສຶກທີ່ເຂົ້າໄກລ໌ "ຊີວິຕທີ່ດີ" ມາກກວ່າການໄດ້ກິນເຄັກເຊັກໂກແລຕ໌ຈິ້ນນັ້ນໄໝ?

ຄາບໜ້າ ເຮົາຈະໄປເຈາະລຶກຄໍາຕອບຂອງ ອຣິສໂຕເຕີລ ກັນຮັບ ວ່າເຂາ "ສືບເສາະ" ຈະເຈອຄວາມລັບຂອງຊີວິຕທີ່ດີໄດ້ອ່າງໄຮ! ເຈອກັນຮັບນັກສຶກພິນຈາກທຸກຄົນ!

.....

The Nichomacean Ethics

When we considered the consumerist conception of happiness and the good life we spoke of identifying what would make us happy. Notice that this way of thinking about happiness puts us in a passive position. Something outside of us does something to us, and it makes us happy. All that is required of us is to be fortunate enough to be in a position to receive this wonderful benefit. By contrast, for Aristotle, happiness is active. Things external to us might help or hinder, but ultimately, for us to be happy just is for us to be active in the right sorts of ways.

90

Aristotle identifies leading the good life with being happy. But happiness in the sense he has in mind is not just feeling happy or being in a happy mood. Moods and feelings are things that come and go in our lives. They are temporary states of mind. Aristotle is not interested in moods so much as what it means to live well. So we are after the idea of an excellent life. The Greek term Aristotle uses is eudaimonia and this might be best translated as living well and doing well. So when Aristotle identifies the good life with happiness, he has something more enduring and emblematic of a life in mind than just feeling good.

You might recall that Aristotle has a teleological view of the world. That is, everything has an end or a goal towards which it strives. He is inclined to understand the nature of things in terms of how they function in pursuing the ends towards which they are oriented. In this spirit, Aristotle would take goodness to be something we naturally aim at, something we are oriented towards by nature. So for Aristotle, the idea of the good life is understood in a naturalistic way. Aristotle conceives of ethics in a way that blends seamlessly into his broader paradigm for understanding the natural world. Goodness is an integral aspect of the natural world. What is good for a thing can be understood in terms of that thing realizing its telos.

The good life, conceived of as happiness in the broader enduring sense, is a goal or an end for a person's life. But it's an end of a particular kind in that it is sought for its own sake, not as a means to some further end. Aristotle refers to ends like this as final ends. In more contemporary language we might speak of things that are pursued for their intrinsic value, the value had "in itself" as opposed to things that are pursued for their instrumental value, their value in the sense of being useful as a means to other ends. Money, for instance, has instrumental value, but no intrinsic

value. It's a useful instrument for attaining other things of value like clothes or food. And these also may have only instrumental value toward yet further goals. The value of clothing is to keep us comfortable and make us look good. But clothes don't have a value of their own independent of their usefulness towards these other ends.

The idea of things having instrumental value seems to presuppose that some things have value just for their own sake. Otherwise we seem to have a regress of value where many things are valuable as means to further and further ends, but at no point do any of these ends have any value of their own. So to make sense out of anything having any sort of value, it seems there would have to be some things that have intrinsic value or value in themselves. In the broadest sense, goodness is an end that has “to be pursued” built into it. Thus goodness, for the ancient Greeks, was a natural and obvious theoretical posit, needed to make sense out of any sort of talk of value. For humans, the kind of goodness that matters is the good life. So ethics in general is concerned with how to live well, how to lead an excellent life.

In the idea of flourishing, we have at least one familiar notion that should help us better understand how Aristotle sees the good life. Think about what it is for the vegetable plants in the garden to be flourishing. The flourishing tomato plant is one that grows vigorously without disease and is well on its way to achieving its natural end, growing lots of sweet ripe tomatoes.

91

In line with his teleological view of the natural world, Aristotle has it that the good for any sort of thing can be understood in terms of fulfilling its natural function well and thereby realizing its telos. So what then is the unique function of humans in terms of which our essence can be understood?

It seemed we had a pretty good idea of what it means for a tomato plant to flourish. Roughly it is for it to take in nourishment and grow. Biologically we might say its function is to photosynthesize, converting nutrients and CO₂ into lots of sugar and oxygen (and, ultimately, tilthe). But we are essentially different from plants, so our function must be different as well. Aristotle entertains the idea that our function might be to satisfy our appetites. This much seems in line with the consumerist idea of the good life. But Aristotle rejects this too since it fails to

separate us from barnyard animals. Perhaps as infants we are similar to animals in functioning only to satisfy our appetites, but then we outgrow this similarity. We might now see the consumerist conception of the good life as infantilizing us since it appeals only to how we function as infants, getting our appetites satisfied. But for Aristotle, how we function beyond the developmental stage of small children is important to understanding our telos as human beings. Ultimately Aristotle settles on our rational capacities. He takes the function of the human being to lie in exercising our rational capacities because these are the ways of functioning that are unique and special to humans. Humans are distinguished from others sorts of being by their ability to function rationally. For Aristotle, the human being essentially is the rational animal. The ability to reason is what sets us apart from other animals and this is what defines us.

Since for Aristotle, what's good for us is not something we get to choose for ourselves, his idea of the good life might seem much less flexible and personalizable than the consumerist conception of the good life. But the apparent flexibility of the consumerist conception might be just that, only apparent. On the consumerist conception of the good life, the preferences that fix what is good

for you are just given. What we want is taken as the starting point for thinking about what is good for us. For this reason, the consumerist philosophy affords no means of critically evaluating our wants. We just want what we want; that's all there is to it. In our contemporary consumerist culture, any challenge to the aptness of our wants is received as grounds for offense, where our freedom to choose is compromised by someone else telling us what we should want. However, our desires are quite malleable. Our tastes are typically acquired and usually this happens without much critical reflection. Advertisers, and political pundits among others know this well. The most powerful institutions in our culture put immense and sophisticated effort into shaping and manipulating our desires. We are free to choose what we want as consumers, but only after our wants have been engineered with care by others that aren't really concerned about what's actually in our interest. In practice, the supposed freedom and flexibility of the consumerist conception of the good life is more illusion than reality.

On the other hand, Aristotle's view of the good life as the life of actively exercising one's rational capacities might be more flexible than it appears at first. Interpreted narrowly, Aristotle

offers a highly intellectualized view of the good life. The good life is the life of the

92

philosopher/scientist. It would not be unreasonable to suspect a bit of professional bias in Aristotle's idea of what it is to live well. We might object that some people would rather work in the garden, ride bicycles, or practice yoga than just do philosophy all the time, and that this is a good way to live too. A reply that Aristotle can offer here (the reply I think he ought to offer) is to say, "very well, and any of these activities will contribute to your flourishing only if you engage your rational capacities and do them in thoughtful and inquisitive ways." Many crafts, arts, and skills can be cultivated in ways that exercise and develop our rational capacities. A life spent working in the garden, riding bikes, doing yoga, or working as a plumber can be a flourishing life on this more liberal interpretation of Aristotle's account. There are details to work out here concerning just what ways of life will exercise and cultivate our uniquely human rational capacities. But more generally, perhaps I can understand the good life as the active life of exercising and developing our uniquely human

rational, capacities whatever specific endeavors and activities I ultimately identify as serving that end.

Once we have a thought out idea of what the good life is, there remains the issue of how to go about leading such a life. Through critical reflection on our nature and capacities we might discover (as opposed decide or choose) where our genuine interests lie. But then how do we bring ourselves to act in our best interest. What if it turns out that we don't desire what is best for us? Are we then just fated for misery? Aristotle doesn't think so. There is a degree of flexibility in our inclinations and preferences and we have some ability to shape these over time. On the consumerist conception, what matters for us is set by our desires and the theory of the good life is made to conform to them. On Aristotle's view, the theory of the good life is developed according to what matters for us and this is set by the sort of being we are. So living well is a matter of bringing our desires into line with our interests. If Aristotle's idea that we don't get to simply choose what is best for us still seems at all stifling, your sense of personal autonomy might be replenished in appreciating how we are empowered to shape our tastes and preferences and

gradually bring them into line with what we can learn about our interests.

We are creatures of habit. While this often presents an obstacle to acting on our considered interests, habit is also the means available to us for shaping our lives for the better. Recognizing that making some a change would be good for us typically doesn't result in our immediately preferring it. Many of us, for instance, recognize that getting more exercise and eating better would be good for us. But thinking that more exercise would improve our lives doesn't automatically result in feeling the urge to go for a run. Habituation, however, can bring our preferences and urges into line. People that regularly go for runs do often have the otherwise unusual urge to go for a run. Good habits are potentially as addictive as bad ones. And once we establish a good habit, that becomes what we prefer and what we enjoy the most. For Aristotle, the power you have to shape your life for the better lies in your ability to intentionally shape your habits. Once we have figured out what really is in our best interest by examining who we are and how we function, the key to being happy and living well is to mold our inclinations, preferences,

and pleasures through habituation. The good life, which is also the virtuous life, will be the most

93

pleasant life because it is the life in which our pleasures cohere rather than clash with our interests. The good life is one in which we have resolved the conflicts in our inclinations and pleasures and we no longer have things that matter to us fighting against things that matter for us. The truly virtuous person can wholeheartedly pursue what pleases her most because this will be well aligned with what is best for her. The affinity between Aristotle's advice on how to live well and Frankfurt's account of self-esteem should be easy to see here. Both would say living well is largely a matter of getting your desires, inclinations, and motivations to hang together in a unified coherent way. Where Frankfurt and Aristotle will differ is just in how that unified will gets oriented. Frankfurt would have our considered best interest be determined by what we love. Aristotle sees our considered best interest as settled by our nature as rational animals.

For Aristotle, to be virtuous is to have habitually established inclinations and preferences for actively exercising our human rational capacities. Virtue aims at flourishing. Habit, on this view,

is quite literally character building. This way of thinking about virtue stands in sharp contrast to more popular conceptions where to be virtuous involves lots of self-sacrifice. We suffer from a Christianized notion of virtue that is more often than not associated with self-denial. To be virtuous in the popular sense means something like not overindulging in cheesecake or sex. But we are concerned with the idea of virtue as a kind of excellence. When Aristotle talks about virtue, he is just talking about the excellent character traits a person might have. What makes a character trait a good one is that on the whole, it contributes better to a flourishing life than contrasting traits. So life in accordance with virtue promotes human flourishing, and for this reason it is also likely to be the most pleasant.

Happiness, however, requires more than just virtue. It also requires some degree of good fortune. A person with a virtuous character who is also in a coma is not really flourishing. Likewise, a virtuous person who lives in a community of not so virtuous people faces a significant obstacle to flourishing. Living in community of fools might provide very limited opportunities for exercising one's rational capacities. There would be no one to talk philosophy with for starters. More seriously, disputes could

not be settled reasonably, but only through vicious maneuvering for dominance. Extreme poverty can be an obstacle to flourishing. Being always anxious about where your next meal is coming from could make leading the active life of the rational element a difficult proposition. But extreme affluence and luxury could present its own obstacles since they offers endless distractions, draw your attention to trifles, and ultimately render you passive and weak. How much and what kind of good fortune does leading the good life require? Perhaps we can't give a very precise answer, but it might do to say that we require enough good fortune to give us ample opportunity to exercise our rational faculties.

Here is an excellent translation of Book 1 of Aristotle's Nicomachean Ethics as a PDF:
<http://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam032/99036947.pdf>

Here is the complete Nicomachean Ethics in a good, but older translation: <http://www.gutenberg.org/ebooks/8438>

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน วันนี้เราจะมาเจาะลึกหนึ่งในตำราจริยศาสตร์ที่สำคัญที่สุดในโลก นั่นคือ "นิโคมาเกียน เอธิกส์" (Nicomachean Ethics) ของอริสโตเตลครับ

ในคาบที่แล้วเราพูดถึงความสุขแบบ "บริโภคนิยม" ที่มองว่าเราเป็นฝ่ายรับ (Passive) คือรอให้สิ่งภายนอกมาทำให้เราพอใจ แต่อริสโตเตลกลับมองว่า ความสุขคือการ "ลงมือทำ" (Active) ครับ

1. Eudaimonia: ความสุขที่ไม่ใช่แค่ความรู้สึก

สำหรับอริสโตเตล คำว่า "ความสุข" ไม่ได้หมายถึงอารมณ์ดีชั่วครั้งชั่วคราว แต่เขาใช้คำว่า "ยูไดโนเนีย" (Eudaimonia) * แปลว่า "การมีชีวิตที่ดีและทำในสิ่งที่ดี" (Living well and doing well)

มันคือความสำเร็จในฐานะมนุษย์อย่างยั่งยืน ไม่ใช่แค่ความรู้สึกพินจากการ กินขนมอร่อยๆ แล้วก็หายไป

2. จุดมุ่งหมายและคุณค่า (Telos & Value)

อริสโตเตลเชื่อในเรื่อง "โทรวิทยา" (Teleology) คือทุกสิ่งในโลกมีเป้าหมาย (Telos) ของมันเอง

ຄຸນຄ່າທາງເຄື່ອງນື້ອ (Instrumental Value): ສິ່ງທີ່ເຮົາຮາມາເພື່ອໄປໃຫ້ສິ່ງ
ອື່ນ ເຊັ່ນ "ເງິນ" ເຮົາໄມ້ໄດ້ຕ້ອງການເງິນແກ່ເພື່ອມີເງິນ ແຕ່ເຮົາເອງເງິນໄປໜ້ອອາຫາຮ

ຄຸນຄ່າໃນຕົວເອງ (Intrinsic Value): ສິ່ງທີ່ເຮົາຕ້ອງການເພື່ອຕົວມັນເອງ ທີ່ຈຶ່ງ
ອົບສົດເຕີລບອກວ່າ "ຄວາມສຸຂ" ນີ້ແລະຄືອຈຸດໝາຍສູງສຸດ (Final End) ທີ່ເຮົາ
ໄມ້ໄດ້ທຳເພື່ອສິ່ງອື່ນອີກແລ້ວ

3. ອະໄຮຄືອ "ໜ້າທີ່" ຂອງມນຸ່ຫຍໍ?

ອົບສົດເຕີລເປີຍບໍ່ເຫັນວ່າມີມັນມນຸ່ຫຍໍກັບການເຕີບໂຕຂອງພື້ນ:

ຕົ້ນມະເຂົອເທັນ ຈະຮຸ່ງເຮືອງ (Flourish) ກີ່ຕ່ອມື່ອມັນອອກລູກໄດ້ດັກແລະຫວານຕາມ
ຮຽມຈາຕີຂອງມັນ

ມນຸ່ຫຍໍ ຈະຮຸ່ງເຮືອງໄດ້ ເຮົາຕ້ອງຫາໄ້ເຈົວວ່າ "ອະໄຮຄືອສິ່ງທີ່ມີເພາະໃນມນຸ່ຫຍໍ?"

ໄມ້ໃຊ່ກິນຫີ່ອເຕີບໂຕ (ເພຣະພື້ນກີ່ທຳໄດ້)

ໄມ້ໃຊ່ກຳທຳສັບສົນຫີ່ອສັນຕະລຸານຫີ່ອຄວາມອຍາກ (ເພຣະສັບຕົກກີ່ທຳໄດ້)

ກຳຕອບຄືອ: "ການໃຊ້ເຫດຸຜລ" (Rationality) ຄຣັບ ດັ່ງນັ້ນ ໜ້າທີ່ຂອງມນຸ່ຫຍໍຄືອ
ການໃຊ້ຈິວຕົວໂດຍໃຊ້ສົດປັບປຸງບຸາແລະເຫດຸຜລອຍ່າງເຕັມທີ່

4. การฝึกนิสัยและคุณธรรม (Habit & Virtue)

อริสโตเตลอบอกว่าเราไม่ได้เกิดมาเป็นคนดีทันที แต่เราต้อง "ฝึกจนเป็นนิสัย" (Habituation) * การเป็นคนมีคุณธรรม (Virtue) ไม่ใช่การฝืนใจทำสิ่งที่เกลียด

แต่คือการฝึกจนกระทั่ง "สิ่งที่ดีสำหรับเรา" กลายเป็น "สิ่งที่เรารักที่จะทำ"

ตัวอย่าง: ตอนแรกคุณอาจต้องบังคับตัวเองให้ออกกำลังกาย แต่พอทำจนเป็นนิสัย คุณจะเริ่มสนุกและมีความสุขกับการได้ออกกำลังกายจริงๆ เมื่อนั้นความอยากร้องคุณกับประโยชน์ของคุณก็จะหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน

5. ปัจจัยภายนอก (Good Fortune)

แม้อริสโตเตลจะเน้นเรื่องการฝึกจิตใจ แต่เขาก็ยอมรับความจริงครับว่าความสุขต้องพึ่ง "โชค" บ้างเล็กน้อย:

ถ้าคุณฉลาดและนิสัยดีมาก แต่ดันป่วยหนักจนขับไม่ได้ (Coma) คุณก็อาจจะรุ่งเรืองไม่ได้เต็มที่

หรือถ้าคุณยากจนข้นแค้นจนต้องกังวลเรื่องข้าวทุกมื้อ คุณก็ไม่มีเวลา mann ใช้เหตุผลหรือเรียนปรัชญา

แต่ในขณะเดียวกัน "ความรายลั่นฟ้า" ก็อาจเป็นอุปสรรค เพราะมันจะดึงความสนใจคุณไปที่เรื่องไร้สาระจนไม่ได้พัฒนาปัญญา

สรุปสังท้ายจากอาจารย์

จริยศาสตร์ของอริสโตเตลไม่ใช่การสอนให้เรา "อดกลั้น" แต่คือการสอนให้เรา "พัฒนาตนเอง" จนกลายเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ (The Rational Animal) ที่มีความสุขจากการได้ใช้ศักยภาพของตัวเองอย่างเต็มที่ครับ

นักศึกษาครับ... ลองพิจารณา กิจกรรมที่ทำอยู่ในทุกวันนี้ มีกิจกรรมไหนใหม่ที่คุณทำจนเป็นนิสัยแล้ว และมันช่วยส่งเสริม "การใช้เหตุผล" หรือ "ความเป็นมนุษย์ที่เก่งขึ้น" ของคุณบ้าง?

ในบทหน้า เราจะไปดูเรื่องกฎหมายและศีลธรรมในระดับสังคมกันต่อ คร่าวมีคำถามเรื่อง "ยูไดโนเนีย" ตามอาจารย์ได้เลยนะ!

.....

Review and Discussion Questions

1. Explain Aristotle's view of Philia.
2. What is it to love one's self on Frankfurt's account?
3. How is love of the self the purest form of love? How does Frankfurt handle the two complications for his analysis of self love he raises at the end of section 9?
4. How is self love different from self indulgence? What does Frankfurt mean by "wholeheartedness" and how does this bear on self love.

5. How does Frankfurt see self love as related to morality?
6. How does he see it as related to the meaningfulness of one's life? Do think he is right on these points?
7. How does Frankfurt's analysis of love as wholeheartness square with Aristotle's view of virtue and happiness?
8. Explain the apparent tension between eros and Philia.
9. Explain the view of erotic love voiced by Socrates in the Symposium.
10. Explain Nozick's union model of love. What problems does it raise?
11. What problems are inherent in the idea that the search for love is a quest for one's ideal other half or "soul mate"?
12. How does the cycle of infatuation, disillusionment, and heartbreak work? Explain the role of the imagination in this.
13. What failings do the consumerist conception of the good life and the vision of love as a quest for one's "soul mate" share?
14. How do we bestow value in a loving relationship?
15. How do we understand what matters for us and what matters to us on the consumerist conception of the good life?

16. What sort of evidence can be brought against the consumerist conception of the good life?
17. How can rational deliberation and self-control help the subjectivist view of the good life?
18. What is weakness of will, and what does the possibility of weakness of will tell us about how we can determine what matter most to us?
19. What is the good life according to Aristotle?
20. Explain the ways in which the good life is passive on the consumerist conception and active on Aristotle's view.
21. Explain instrumental and intrinsic value.
22. On Aristotle's view, once we know what the good life is, how do we lead it?
23. How does Aristotle understand virtue?
24. What sorts of things can be aids or obstacles to our flourishing?

สวัสดีครับนักศึกษาทุกคน เพื่อเป็นการบททวนบทเรียนเรื่อง "ความรักและความสุข" ที่เราได้เรียนผ่านมุ่งมองของอริสโตเติล, แฮร์รี แฟรงก์เฟิร์ต และนักปรัชญาท่านอื่นๆ อาจารย์ได้สรุปคำถามสำคัญที่จะช่วยให้นักศึกษาเข้มข้นแนวคิดเหล่านี้เข้าด้วยกันครับ

คำถามทบทวนและอภิปราย (Review and Discussion Questions)

ว่าด้วยความรักและมิตรภาพ (Philia & Self-Love)

1. จงอธิบายมุ่งมองของอริสโตเติลเกี่ยวกับ Philia (มิตรภาพ)
2. การ "รักตัวเอง" ในทัศนะของ แฮร์รี แฟรงก์เฟิร์ต (Frankfurt) คืออะไร?
3. ทำไมการรักตัวเองถึงถูกมองว่าเป็นรูปแบบที่บริสุทธิ์ที่สุดของความรัก? และแฟรงก์เฟิร์ตจัดการกับปัญหาความซับซ้อน 2 ประการที่เข้าตั้งไว้ในช่วงท้ายของบทวิเคราะห์อย่างไร?
4. การรักตัวเอง ต่างจาก การตามใจตัวเอง (Self-indulgence) อย่างไร? คำว่า "ความเต็มเปี่ยมแห่งหัวใจ" (Wholeheartedness) หมายถึง อะไร และมันเกี่ยวข้องกับการรักตัวเองอย่างไร?
5. แฟรงก์เฟิร์ตมองว่าการรักตัวเองเกี่ยวข้องกับ ศีลธรรม (Morality) อย่างไร?
6. เขามองว่ามันเกี่ยวข้องกับ การมีชีวิตที่มีความหมาย อย่างไร? และนักศึกษาเห็นด้วยกับเขาในจุดนี้หรือไม่?

7. การวิเคราะห์ความรักในฐานะ "ความเต็มเปี่ยมแห่งหัวใจ" ของเฟรงก์ เพิร์ต สอดคล้องกับมุ่งมองของอริสโตเติลเรื่อง คุณธรรมและความสุข อย่างไร?

ความรักเชิงชู้สาวและอุดมคติ (Eros & Union)

8. จงอธิบายความขัดแย้งที่ดูเหมือนจะเกิดขึ้นระหว่าง Eros (ความเสน่ห์) และ Philia (มิตรภาพ)

9. จงอธิบายมุ่งมองเรื่องความรักเชิงชู้สาวที่ โซกราติส กล่าวไว้ในบทสนทนา Symposium

10. จงอธิบาย โมเดลการรวมเป็นหนึ่ง (Union Model) ของโนซิก (Nozick) และโมเดลนี้ก่อให้เกิดปัญหาอะไรบ้าง?

11. ปัญหาที่แฝงอยู่ในแนวคิดที่ว่า "การตามหาความรักคือการตามหา เนื้อคู่ (Soul mate) หรืออีกครึ่งหนึ่งที่สมบูรณ์แบบ" คืออะไร?

12. วิจารของ "ความหลงใหล (Infatuation) -> ความตาสว่าง (Disillusionment) -> ความเสียใจ (Heartbreak)" ทำงานอย่างไร? และจินตนาการมีบทบาทอย่างไรในเรื่องนี้?

13. แนวคิดความสุขแบบ บริโภคนิยม กับมุ่งมองความรักแบบ ตามหาเนื้อคู่ มีความล้มเหลวประการใดที่เหมือนกัน?

14. เราจะ "มอบคุณค่า" (Bestow value) ให้แก่กันในความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนด้วยความรักได้อย่างไร?

15. ความสุขและชีวิตที่ดี (Happiness & The Good Life)

16. ในมุมมองแบบ บริโภคนิยม เราจะเข้าใจสิ่งที่ "สำคัญต่อเรา" (Matters to us) และ "สำคัญสำหรับเรา" (Matters for us) อย่างไร?
17. มีหลักฐานหรือเหตุผลใดบ้างที่สามารถนำมาโต้แย้งแนวคิด ความสุขแบบบริโภคนิยมได้?
18. การคิดเครื่องรูปด้วยเหตุผล และ การควบคุมตนเอง ช่วย ปรับปรุงมุมมองความสุขแบบอัตติสัย (Subjectivist) ให้ดีขึ้นได้ อย่างไร?
19. ความอ่อนแอกองเจตจำนง (Weakness of Will) คืออะไร? และ ความเป็นไปได้ที่เราจะอ่อนแอกองความอยากนั้น บวกอะไรเราเกี่ยวกับ การตัดสินว่า "อะไรสำคัญต่อเรามากที่สุด"?
20. ชีวิตที่ดี ตามทัศนะของอริสโตเติลคืออะไร?
21. จงอธิบายว่าชีวิตที่ดีแบบบริโภคนิยมมีลักษณะเป็น ฝ่ายรับ (Passive) และแบบอริสโตเติลเป็น ฝ่ายรุก/การลงมือทำ (Active) อย่างไร?
22. จงอธิบายความแตกต่างระหว่าง คุณค่าทางเครื่องมือ (Instrumental Value) และ คุณค่าในตัวเอง (Intrinsic Value)
23. ในมุมมองของอริสโตเติล เมื่อเราพบแล้วว่าชีวิตที่ดีคืออะไร เรา จะดำเนินชีวิตเช่นนั้นได้อย่างไร?
24. อริสโตเติลเข้าใจคำว่า "คุณธรรม" (Virtue) อย่างไร?

25. ສິ່ງໃດບ້າງທີ່ເປັນຕົວໜ່ວຍຫີ່ອເປັນອຸປະກອດຕ່ອ
(Flourishing) ຂອງໜີວິຕເຮາ?

ຄວາມຮຸ່ງເຮືອງ

ສຽງຈາກອາຈານຍ

ຄໍາຖາມເຫັນນີ້ຈະຊ່ວຍໃຫ້ນັກສຶກສາເຫັນວ່າ ປະຈຸບາໄມ້ໄດ້ມອງຄວາມຮັກແລະ
ຄວາມສຸຂະພົນແລ້ວເຮືອງຂອງຄວາມຮູ້ສຶກ ແຕ່ມັນຄືວ່າເຮືອງຂອງ "ການຝຶກຝັນຕນເອງ"
ແລະ "ການຂໍາຍາຍຂອບເບືດຄວາມໃສ່ເຈີ" ໄປສູ່ສິ່ງທີ່ມີຄຸນຄ່າອ່າງແທ້ຈິງຄົບ
ມື້ຂ້ອໃຫນທີ່ນັກສຶກສາອີກໃຫ້ອາຈານຍ່ວຍຂໍາຍາຍຄວາມຫີ່ອຍກຕ້ວອຍ່າງເພີ່ມເຕີມ
ກ່ອນສອບໄໝມຄົບ? ໂດຍແນພາະເຮືອງ "ໜອມບື້ທາງປະຈຸບາ" ທີ່ໄວ້ "ຢູ່ໄດ້ໂມເນີຍ"
ອາຈານຍີນດີອືບາຍໜ້າໃຫ້ຝຶກຄົບ!

.....