

ซ้ำ โดยความแตกต่างกลายเป็นความคิดที่ทรงอิทธิพลมากที่สุดในขณะนี้ หากมองในแง่บวกที่สุด ความแตกต่างก็คือสัญลักษณ์แห่งชั้นดิฐธรรม การปรับตัว และความเคารพซึ่งกันและกัน

การตีความโลกาภิวัตน์ว่าเป็นการเข้าถึงซึ่งกันและกันได้ทั้งหมด (pan-accessibility) กับการให้ความสำคัญแก่รูปแบบวิถีชีวิตที่มีลักษณะท้องถิ่นหรือศูนย์รวม สนับสนุนยุทธวิธีที่จะเอื้ออำนวยให้เราหลบเลี่ยงคตินิยม (ideology) ที่คาดการณ์ว่า การปะทะทางอารยธรรมกำลังจะเกิดขึ้น คำพยากรณ์นี้ขึ้นอยู่กับความเข้าใจโลกาภิวัตน์ว่าเป็นแนวคิดที่พวกสากลนิยมขับเคลื่อนอยู่ หรือเป็นการต่อต้านของวัฒนธรรมป้องกัน (insular culture) ที่ต่อต้านขัดขืนข้ออ้างของกลุ่มสากลนิยม ความขัดแย้งของอุดมการณ์ระหว่างโลก "ตะวันตก" กับโลกอิสลาม เป็นตัวอย่างของโลกาภิวัตน์ในความหมายแรก ในขณะที่ปฏิกริยาของจีนต่อการคุกคามของกระบวนการทำให้เป็นตะวันตกแบบทั้งดุ้น เป็นตัวอย่างของโลกาภิวัตน์ในความหมายหลัง การให้น้ำหนักกับการถกประสานทางวัฒนธรรมในระดับท้องถิ่น เป็นการสนับสนุนการเมืองเชิงวัฒนธรรมในระดับชอยย้อย แทนที่จะใช้วิธีการเข้าถึงการเมืองทางวัฒนธรรมแบบทั้งดุ้น

กล่าวโดยสรุป การเมืองเชิงวัฒนธรรมกำลังดำเนินไปในสองทางที่แยกออกจากกัน ทางแรกเป็นที่รู้จักกันมากที่สุดคือ กระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่ ซึ่งมาพร้อมกับการขยายตัวทางเทคโนโลยี เศรษฐกิจ และการเมืองที่ถูกจัดเข้ากระบวนการทำให้เป็นเหตุผล โดยทั้งหมดถูกห่อหุ้มบรรจุอยู่ในฉันทามติทางศีลธรรมและความเป็นเหตุเป็นผลของยูเคร์แจ้งตะวันตก ส่วนรูปแบบที่สองของโลกาภิวัตน์เกี่ยวข้องกับการยอมรับรูปแบบในแต่ละวัฒนธรรมที่สามารถเข้าถึงซึ่งกันและกันได้ รวมทั้งกระบวนการเจรจาต่อรองในเรื่องเฉพาะกิจและในระดับท้องถิ่นที่มุ่งแก้ไขปัญหเฉพาะเจาะจง

หากเป็นโลกาภิวัตน์ในความหมายแรก คำว่า "ประชาธิปไตยแบบขงจื้อ" จะเป็นคำที่มีความหมายขัดแย้งกันเอง การทำให้เป็นประชาธิปไตยก็เท่ากับการทำให้เป็นตะวันตกนั่นเอง ไม่ว่าคำว่าทำให้เป็นตะวันตกจะรวมความหมายอื่นๆ อะไรบ้าง ในกรอบนี้ ภาพของลัทธิขงจื้อเป็นส่วนหนึ่งของโลกวัฒนธรรมดั้งเดิมที่กำลังจางหายอย่างรวดเร็ว คล้ายกับรอยยิ้มอ่อนล้าของแมวเชเชียร์* ที่ยังเหลือให้มองเห็นได้ในประชาธิปไตยยุคใหม่

ความหวังที่จะผสมผสานความตระหนักกับขงจื้อกับประชาธิปไตย จึงขึ้นอยู่กับความสำเร็จของโลกาภิวัตน์ในรูปแบบหลัง กล่าวคือ การสำนึกในประโยชน์ที่เป็นไปได้ของการถกประสานซึ่งกันและกัน โดยมองว่าทั้งความเชื่อและแบบแผนปฏิบัติของวัฒนธรรมขงจื้อกับประชาธิปไตย เป็นทรัพยากรอันทรงคุณค่าที่จะต้องพัฒนาควบคู่กันไป

3. นำเข้าประชาธิปไตย: แบบทั้งดุ้น แบบชอยย้อย หรือแบบทีละขั้นทีละเรื่อง?

* แมวเชเชียร์ (Cheshire cat) เป็นตัวละครหนึ่งในนิยายเรื่อง "Alice in Wonderland" ของลูอิส แครร์รอลล์ (Lewis Carroll) ชอบยิ้มยั้วยิตักกว้าง และมักค่อยๆ ปรากฏหรือหายตัวโดยคงรอยยิ้มไว้ – ผู้แปล

กระบวนการโลกาภิวัตน์ที่ส่งเสริมให้รูปแบบวัฒนธรรมต่างๆ สามารถเข้าถึงซึ่งและกันได้ เป็นกระบวนการที่ให้ความเชื่อมั่นว่า จะทำให้พลวัตที่มาพร้อมกับการขยายตัวของความตระหนักรู้เชิงเหตุผลของโลกตะวันตกสมัยใหม่มีลักษณะสัมพัทธ์มากขึ้น ชีวิตทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองที่ถูกทำให้มีเหตุผลมากขึ้น จะพบแรงต้านจากการก่อตัวของการถกประสานระหว่างวัฒนธรรมที่ปรับสภาพเพื่อหลีกเลี่ยงบรรทัดฐานทางวัฒนธรรมใดๆ ที่ครอบงำอยู่ การถกประสานดังกล่าวเกิดขึ้นในระดับท้องถิ่นและเป็นเรื่องเฉพาะครั้งเฉพาะคราว โดยมุ่งเน้นแก้ประเด็นและปัญหาที่เฉพาะเจาะจง แทนที่จะทำให้เกิดฉันทามติอย่างเป็นเหตุผลเป็นจริงขึ้นมา³

ข้ออ้างแรกของเราเกี่ยวกับคุณค่าของวาทกรรมปรัชญาปฏิบัตินิยม ในฐานะที่เป็นเครื่องมือถกประสานหลักซึ่งจู่โจมประชาธิปไตย ได้แก่การที่ชนบความคิดแบบปฏิบัตินิยมอเมริกัน โดยแก่นแกนแล้วมิได้เป็น “ตะวันตก” หรือ “สมัยใหม่” หรือ “อเมริกัน” ในความหมายหลักที่ผู้คนใช้คำเหล่านี้ทั้งในเอเชียและโลกตะวันตก แม้ว่าข้อเท็จจริงนี้จะไม่ได้รับรู้กันโดยทั่วไป แต่นักปรัชญาที่เป็นตัวแทนของชนบปรัชญาอเมริกัน ตั้งแต่โจนาธาน เอ็ดเวิร์ดส์ (Jonathan Edwards) จนกระทั่งถึง เอเมอร์สัน (Emerson), วิลเลียม เจมส์ (William James), ชาร์ลส์ เพียร์ส (Charles Peirce) และดิวิตี ต่างก็ไม่ได้มีส่วนร่วมในกระบวนการปัญหาเกี่ยวกับปรัชญายุโรป กระแสความคิดในอเมริกาที่ก่อตัวเป็นปรัชญาปฏิบัตินิยม มีพื้นฐานมาจากความสนใจเชิงสุนทรีย์มากกว่าเชิงเหตุผลเชิงผล อีกทั้งอยู่บนพื้นฐานของการสนับสนุนความเป็นพหุนิยมมากกว่าการผูกมัดที่จะต้องหาฉันทามติ⁴ ดังที่วิลเลียม เจมส์ได้กล่าวไว้ว่า ปรัชญาปฏิบัตินิยม “เป็นเพียงระเบียบวิธีหนึ่ง” กล่าวคือเป็นกิจกรรมทางปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับการถกประสานปัญหาเฉพาะต่างๆ ภายในพื้นที่ปฏิบัติการสาธารณะ

ตรงกันข้ามกับการแสวงหาฉันทามติทางศีลธรรมและเหตุผลเป็นผลตามยุโรป ยังคงเป็นกระแสหลักทางปรัชญา ปรัชญาปฏิบัตินิยมอเมริกันก็ยังคงถูกละเลย และตกอยู่ในพื้นที่ชายขอบของการถกเถียงทางปรัชญา อย่างไรก็ตาม ตอนนี่วิธีการส่งออกแบบทั้งดุ้นของเหตุผลนิยมตะวันตก กำลังตกอยู่ในสภาพที่ไม่น่าเชื่อถืออีกต่อไป กระบวนวิธีแก้ปัญหาคำเฉพาะประเด็นอย่างชัดเจนของพวกปฏิบัตินิยมกำลังค่อยๆ มีความสำคัญมากขึ้น ชนบปรัชญาปฏิบัตินิยมอเมริกันเป็นขุมทรัพย์ทางความคิดที่น่าดึงดูดใจสำหรับการถกประสานความตระหนักรู้แบบขจู่โจมกับแบบตะวันตกในประเด็นเรื่องอุดมคติและสถาบันประชาธิปไตย ทั้งนี้เพราะเป้าหมายทางปัญญาและแบบแผนปฏิบัติของปรัชญาปฏิบัตินิยมไม่ได้พัฒนามาจากยุโรป ด้วยเหตุนี้จึงไม่ได้มีลักษณะของความเป็นสมัยใหม่ ซึ่งถ้าหากมีลักษณะดังกล่าว จะทำให้ขาดคุณสมบัติของการเป็นตัวประสานกับความตระหนักรู้แบบเอเชีย

³ ดังนั้นชาวตะวันตกผู้สนับสนุนประชาธิปไตยแบบแอตแลนติกเหนือ (North Atlantic-style democracies) ก็ไม่ควรยุ่งยากใจนักกับข้อเท็จจริงที่ว่าหัวข้อเรื่อง “สิทธิมนุษยชน” “ตัวแทนที่ชอบธรรมด้วยกฎหมาย” (legal representation) “การเลือกตั้งโดยเสรี” เป็นต้น จะไม่ค่อยได้รับการใส่ใจอย่างจริงจังเป็นพื้นฐานเชิงอุดมการณ์ แต่มักปรากฏในปฏิกิริยาตอบโต้ต่อแรงกดดันทั้งภายในและภายนอกสังคมจีนมากกว่า

⁴ ดูข้อยืนยันนี้อย่างย่อๆ ใน Hall and Ames (1999) และการถกเถียงลงลึกในรายละเอียดได้จากงานของพวกเขาที่กำลังจะตีพิมพ์ โดยจะใช้ชื่อว่า *Peace in Action- American's Broken Promise*.

ถ้าหากยังคงรักษาข้อยืนยันที่ว่า ปรัชญาปฏิบัตินิยมอเมริกันไม่ได้มีท่าทีสมัยใหม่ไว้ได้ ก็อาจก่อให้เกิดผลทั้งในแง่เนื้อหา (substantive) และในแง่โน้มน้าว (rhetoric) ในการถกเถียงกับความตระหนักรู้ที่พัฒนามาจากเอเชีย เพราะตราบไต่ที่ยังเข้าใจกันอยู่ว่า กระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่เท่ากับกระบวนการทำให้เป็นตะวันตก องค์ประกอบทางชนบจารัตอื่น ๆ ในสังคมวัฒนธรรมขงจื๊อ ก็ย่อมต้องต่อต้านขัดขืนกระบวนการนี้ ทั้งที่องค์ประกอบดังกล่าวจะทำให้คำว่า "ประชาธิปไตยแบบขงจื๊อ" มีความหมายที่จริงแท้ได้มากที่สุด ก้าวต่อไปที่ก่อให้เกิดผลตามมาที่ดีที่สุดคือ เสนอการตีความระบอบประชาธิปไตยที่ห่างไกลจากลักษณะของความเป็นสมัยใหม่ ซึ่งชัดเจนว่าสังคมวัฒนธรรมขงจื๊อปฏิเสธลักษณะนี้มาโดยตลอด

ที่สำคัญพอกัน ปรัชญาอเมริกันที่แสดงออกในเสียงของนักคิดอย่าง เอเมอร์สัน, วอลท์ วิตแมน (Walt Whitman) และต่อมาดิวอี้ เป็นชนบความคิดที่ถูกทำให้อยู่ชายขอบในอเมริกา ด้วยเหตุนี้ การชี้ให้เห็นว่าปรัชญาปฏิบัตินิยมอเมริกันเป็นแหล่งทรัพยากรทางความคิดสำหรับตีความการนำเข้าระบอบประชาธิปไตยและความเป็นไปได้ที่จะเชื่อมโยงกับลัทธิขงจื๊อ จึงไม่ใช่การส่งเสริม "การทำให้เป็นอเมริกัน" ในความหมายคับแคบที่เป็นเพียงกระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่อีกต่อไป สิ่งนี้เป็นจริง เพราะจนกระทั่งเมื่อไม่นานมานี้เอง นักคิดชาวอเมริกันส่วนใหญ่ รวมทั้งผู้ที่อธิบายตีความความตระหนักรู้แบบอเมริกันของพวกเรา ต่างมองหาชนบธรรมเนียมดั้งเดิมของตนผ่านมุมมองปรัชญาสายภาคพื้นทวีปยุโรป ผลตามมาคือทรัพยากรทางความคิดของปรัชญาอเมริกัน ยังไม่ได้ถูกขุด (un-mined) ขึ้นมาใช้ หรือที่เลวร้ายกว่านั้นก็คือถูกทำลาย (under-mined) โดยการตีความที่ผิดพลาด

นัยที่ตามมาคือ ปรัชญาปฏิบัตินิยมอเมริกันโดยแก่นแท้ไม่ได้เป็นสมัยใหม่ เป็นความตระหนักรู้ที่ไม่เป็นอเมริกัน ที่ก้าวข้ามลักษณะสมัยใหม่ และยังสื่อถึงอุดมคติและแบบแผนปฏิบัติของชนบความคิดอเมริกันที่ถูกผลักไปอยู่ชายขอบก่อนหน้านี้ ด้วยเหตุนี้ จึงหมายความว่าปรัชญาปฏิบัตินิยมสามารถรองรับด้านที่สร้างสรรค์ของการถกประสานทางปัญญาในบริบททั่วโลกได้ ในส่วนต่อไปของความเรียงนี้ จะให้เหตุผลแกข้ออ้างสนับสนุนปฏิบัตินิยมในรายละเอียดมากขึ้น ณ ที่นี้ก็เพียงพอแล้วที่กล่าวว่า ความตระหนักรู้แบบอเมริกันสามารถนำเข้ามาในบริบทของโลกไร้พรมแดนที่กำลังเกิดขึ้นได้ด้วยเหตุผลหลักสองประการ ประการแรก ความคิดแบบอเมริกันเป็น ความตระหนักรู้ที่ก่อร่างสร้างสรรค์ใหม่ (constructive sensibility) ไม่เหมือนกับแนวคิดหลังสมัยใหม่ที่เป็นวาทกรรมแย้ง ซึ่งยึดโยงเชิงวิพากษ์กับวาทกรรมของความเป็นสมัยใหม่ นอกจากนี้ยังเป็นแนวคิดที่เริ่มต้นใหม่ มีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับบริบทโลกาภิวัตน์อย่างสมกาล ประการที่สอง เสียงซึ่งสอดคล้องต้องกันระหว่างความตระหนักรู้แบบเอเชียกับแบบอเมริกันที่กล่าวถึงไว้ตั้งแต่จุดเริ่มต้นของชนบความคิด เช่น เอเมอร์สัน, เฮนรี ธอโร (Henry Thoreau), วิตแมน เป็นต้น ทำให้การสนทนาระหว่างตะวันตกกับเอเชียมีความเป็นไปได้สูงแน่นอนว่าบทสนทนานี้ย่อมเป็นสิ่งสำคัญมากประการหนึ่งของพลวัตแห่งวาทกรรมโลกาภิวัตน์ในอนาคต

เราพึงระลึกว่า จอห์น ดิวอี้ ได้พยายามแนะนำความเชื่อและแบบแผนปฏิบัติเกี่ยวกับประชาธิปไตยมาสู่เอเชียแล้วครั้งหนึ่ง แต่เขาล้มเหลว เหตุผลที่โครงการปฏิรูปจีนของดิวอี้ต้องล้มพับในที่สุด เพราะเขาปฏิเสธที่จะใช้วิธีแก้ปัญหาแบบทั้งดุ้น ในช่วงเวลาที่ทุกอย่างต้องรับเอามาทั้งดุ้นหรือไม่ก็ไม่เอาอะไรเลย ถึงแม้ว่าดิวอี้ได้สร้างอุดมการณ์ประชาธิปไตยขึ้นมาใหม่อย่างถอนรากถอนโคน แต่เขาก็

ใช้วิธีทางสายกลางเกินไปสำหรับจีน ซึ่งกำลังเสาะหาการปฏิวัติ เขาได้ใช้ทุกโอกาสเพื่อเตือนชาวจีนให้ต่อต้านการนำเข้าแนวคิดตะวันตกโดยไม่ได้พิจารณาไตร่ตรอง (แน่นอนว่ารวมถึงปรัชญาของเขาด้วย) รวมทั้งเตือนเรื่องการปฏิเสธคุณค่าในขนบจารีตของจีนโดยไม่ได้พิจารณาไตร่ตรอง อย่างไรก็ตามท่ามกลางช่วงเวลาแห่งการปฏิวัติ บางทีอาจหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่อุดมการณ์สามัญของลัทธิมาร์กซิสม์ จะชนหน้าปรัชญาที่ยึดแน่นกับการแก้ปัญหาเฉพาะเรื่องเฉพาะคราวอย่างของดิวอี้

เมื่อดิวอี้กล่าวถึงจีนเฉกเช่นเดียวกับที่กล่าวถึงที่อื่นๆ เขาจะละเลียงหลักการที่เป็นนามธรรมแล้วส่งเสริมความเชื่อในแบบแผนปฏิบัติรูปธรรมว่า เป็นพลังสร้างสรรค์รูปลักษณะเดียวที่ส่งผลได้ในสังคม นอกจากนี้เขายังยืนยันว่า กระบวนการรวมยอดทั้งหลาย ไม่ว่าจะเป็นเศรษฐกิจหรือเทคโนโลยี จะต้องถูกปฏิเสธ แต่ในทางตรงกันข้าม ปัจจุบันนี้มีผู้สนับสนุนประชาธิปไตยจำนวนมากที่เชื่อว่าหลักการประชาธิปไตย กฎหมายที่รองรับ “เหตุผลที่ถูกต้อง” ทฤษฎีตลาดเสรี รวมทั้งเทคโนโลยีที่ให้เหตุผลได้อย่างที่เราคุ้นเคย ล้วนเป็นข้อตกลงที่ตกลงกันเรียบร้อยแล้ว ซึ่งสามารถจัดใส่หีบห่อย่อยส่วนพร้อมส่งออกได้ทุกเมื่อ ในช่วงแรกที่ฟานักในจีน ดิวอี้ยังคงเฝ้าระวังในการยืนยันว่า ประชาธิปไตยเป็นทัศนคติ มากกว่าเป็นกฎหมายและสถาบัน อีกทั้งทัศนคติแบบประชาธิปไตยซึ่งมาจากวิสัยทัศน์ประชาธิปไตยของเขา เป็นสิ่งที่ค่อยๆ ก่อตัวและเสริมสร้างความเข้มแข็งได้ด้วยการศึกษา เรื่องนี้พึงเป็นประเด็นให้เราไตร่ตรอง อย่างน้อยที่สุดสำหรับผู้ใดก็ตามที่เชื่อว่า ความพยายามที่จะสร้างประชาธิปไตยในประเทศแถบเอเชียด้วยวิธีการบังคับบีบคั้น ไม่ว่าจะจริงใจเพียงใดก็ตาม จะก่อให้เกิดผลที่น่าชื่นชม มีผู้ส่งออกประชาธิปไตยตะวันตกไปยังเอเชียมากมายที่ดูเหมือนพอใจว่า ความเปลี่ยนแปลงภายในในบรรดาผู้ประกอบการในเมืองหรือปัญญาชนที่ทรงอิทธิพลบางคน หรือแรงกดดันจากประเทศที่เรียกได้ว่าประเทศประชาธิปไตย หรืออุปสงค์ของตลาดโลกจะได้ผล ในขณะที่ความพยายามของดิวอี้ที่ใช้สติปัญญา ความอดทน รวมทั้งการรับรู้ความรู้สึกแตกต่างกลับล้มเหลว

เราขอแนะนำว่า การเดินทางสู่เอเชียครั้งที่สองของดิวอี้จะประสบอุปสรรคเช่นเดียวกับครั้งแรก เพราะหากผู้คนยังคิดว่าแนวคิดของดิวอี้รับรองแนวคิดที่เป็นค่านิยมตะวันตกโดยเฉพาะ (หรือแบบสมัยใหม่นั้นเอง) ปรัชญาของเขาก็เสี่ยงที่จะได้รับการปฏิเสธอีกเป็นครั้งที่สองบนพื้นฐานที่ขัดแย้งกันสองประการ กล่าวคือ ผู้คนที่ยึดถือวัฒนธรรมขงจื๊อดั้งเดิมจะละเลยหรือไม่ก็ปฏิเสธเขา เพราะพวกเขาเชื่อว่าดิวอี้ก็เหมือนกระบอกเสียงของค่านิยม “ตะวันตก” หรือ “อเมริกัน” อย่างคนอื่นๆ ในขณะที่เดียวกัน ผู้คนที่ชูธงประชาธิปไตยแบบทุนนิยมอย่างกระตือรือร้นทั้งของตะวันตกและเอเชีย ย่อมปฏิเสธดิวอี้เช่นกัน เพราะเป็นที่เข้าใจกัน (อย่างถูกต้องเสียด้วย) ว่าดิวอี้เป็นตัวแทนของพวกปฏิเสธระบบทุนนิยมและยืนหยัดกับระบอบประชาธิปไตยแบบชุมชนนิยมอย่างชัดเจน มีความหวังไม่มากนักที่ทัศนะชุมชนนิยมของดิวอี้ จะสามารถโน้มน้าวผู้ที่ได้เปลี่ยนใจไปยึดถือคุณค่าสุดท้ายของประชาธิปไตยแบบที่ขับเคลื่อนด้วยแนวคิดความเป็นเอกเทศของปัจเจก ทฤษฎีตลาดเสรี และเทคโนโลยีที่ให้เหตุผลได้ บางทีภารกิจที่พึงทำตอนนี้และอาจได้ผลมากกว่าคือ พยายามแสดงให้คนที่ยึดถือวัฒนธรรมขงจื๊อตามขนบเห็นว่า ปรัชญาของดิวอี้สร้างโอกาสที่ดีที่สุดสำหรับการได้มาซึ่งประชาธิปไตยแบบขงจื๊อ โดยยังคงรักษาคุณค่าของปรัชญาขงจื๊ออันเป็นหัวใจหลักไว้ได้เป็นส่วนใหญ่

ถ้าเพียงประเมินจากพลวัตทางประวัติศาสตร์ในอดีต ดูเหมือนจะมีทางเลือกน้อยมาก จนทำให้ต้องยอมรับรูปแบบเสรีประชาธิปไตยที่เกี่ยวข้องอยู่กับสังคมสมัยใหม่ในยุคหลัง ซึ่งมีความเป็นเหตุเป็นผลมากเกินไป ความหวังใดๆ ที่ว่า การเดินทางสู่เอเชียครั้งที่สองของดิโอจะประสบความสำเร็จมากกว่าครั้งแรกนั้น อยู่ที่ข้อเท็จจริงที่ว่าในเวลาแปดสิบปีระหว่างการเดินทางสองครั้งนี้ ความมั่นใจในอุดมการณ์ดำรงสามัญทั้งหลายได้เสื่อมถอยไปมาก มีพื้นที่หนึ่งได้เปิดออกและแนวโน้มปัจจุบันก็เอื้อต่อการร่วมมือกันและแก้ปัญหาแบบเฉพาะเรื่อง พลเมืองของโลกที่ถูกทำให้ไร้พรมแดนและถูกทำให้เป็นท้องถิ่น ต่างมีความอดทนน้อยลงกับแนวคิดว่ามีทางออกเหมารวมหรือแผนการสากลใดๆ ในช่วงที่เรายังห่างไกลจากการความเป็นจริงของ “จุดจบแห่งอุดมการณ์” ดูเหมือนจะมั่นใจได้ว่า ตอนนี้เรามีศรัทธามากขึ้นในความพยายามทางปัญญาที่อ่อนน้อมกว่าเดิม ซึ่งเชื่อมโยงกับการปฏิรูปเฉพาะครั้งเฉพาะคราว

ในความเรียงส่วนต่อไป เราจะพิจารณาเจาะจงบางประเด็นเกี่ยวกับสิ่งที่ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยแบบขงจื๊ออาจได้ประโยชน์ โดยอ้างอิงถึงรูปแบบปฏิบัตินิยมของดิโอ แน่นอนว่าเพื่อความคงเส้นคงวา เราจะต้องหลีกเลี่ยงภาพการลดทอนอย่างมั่งง่ายจากปรัชญาขงจื๊อเป็นปรัชญาปฏิบัตินิยม เราจะใช้วิธีอ่อนน้อมถ่อมตนอย่างชัดเจนถึงขนาดค่อยเป็นค่อยไป โดยเพียงพยายามชี้ให้เห็นประโยชน์ของทรัพยากรทางปฏิบัตินิยมในตัวอย่างเฉพาะกรณีนี้หรือกรณีนั้นเท่านั้น

4. กฎหมาย ความเคยชิน และจารีต

ความเรียงอื่นๆ ในหนังสือ “Confucianism For The Modern World” ได้พิจารณาบทบาทอันโดดเด่นของกฎหมายในสังคมวัฒนธรรมแบบขงจื๊อ และการปรับใช้กฎหมายในสถาบันและการปฏิบัติเฉพาะต่างๆ โดยละเอียด การวิเคราะห์ดังกล่าวจะต้องผ่านการไตร่ตรองเชิงวิพากษ์วิจารณ์จากความเข้าใจกฎหมายและจารีตในเชิงปฏิบัตินิยม ทั้งนี้เพราะยุทธศาสตร์การจัดระเบียบสังคมเหล่านี้ได้ก่อร่างขึ้นจากหัวใจหลักของปรัชญาปฏิบัตินิยม ซึ่งก็คือการปลูกฝังขัดเกลา “ความเคยชิน” ที่สร้างสรรค์ขึ้นเอง ทั้งนี้เพราะความหมายของ “ความเคยชิน” ในปรัชญาปฏิบัตินิยม ซึ่งตรงข้ามกับความเข้าใจตามกระแสหลักของปรัชญาตะวันตก จะสร้างความเชื่อมโยงลึกซึ้งกับความเข้าใจบุคลิกภาพของมนุษย์ที่เด่นชัดแบบขงจื๊อในเรื่องปัจเจกบุคคลและสังคมโลก

ในวัฒนธรรมยุโรป – อังกฤษ ความเข้าใจเรื่องกฎหมายพัฒนาขึ้นภายในสังคมที่ยึดถืออยู่ก่อนแล้วว่าสังคมโดยแก่นแกนแล้วเป็นที่รวมตัวของปัจเจกบุคคล การปกครองโดยหลักนิติธรรมพัฒนาขึ้นอย่างรวดเร็วในทิศทางเพื่อปกป้องสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคลและจำกัดอำนาจรัฐเพื่อต่อต้านการใช้อำนาจของกลุ่มผู้ปกครอง องค์ประกอบหลักซึ่งในเวลานี้เชื่อมโยงกับการปกครองโดยหลักนิติธรรมคือการคุ้มครองเสรีภาพของพลเมืองตามรัฐธรรมนูญ (ด้วยกระบวนการที่ถูกต้องและปกป้องอย่างเท่าเทียม) การประกันการถ่ายโอนอำนาจด้วยการเลือกตั้งที่เป็นธรรม และการแบ่งสรรอำนาจของรัฐบาล องค์ประกอบเหล่านี้รวมกันเป็นความสัมพันธ์พื้นฐานเชิงพันธะสัญญาระหว่างผู้ปกครองกับพลเมือง เพื่อปกป้องไม่ให้พลเมืองต้องทนทุกข์ทรมานจากผู้ปกครองที่ใช้อำนาจอย่างฉ้อฉล

การปกครองโดยหลักนิติธรรมได้พัฒนาควบคู่ไปกับอุดมการณ์ของเสรีนิยมที่ยึดถือสิทธิเป็นพื้นฐาน ที่จริงแล้ว เสรีนิยมทางการเมืองในปัจจุบัน จากความเข้าใจบางมุม ฉายภาพรัฐในฐานะกรอบที่เป็นกลางมากขึ้นเรื่อย ๆ โดยพลเมืองสามารถแสวงหาความคิดเรื่องชีวิตที่ดีของแต่ละคนได้โดยรัฐแทรกแซงน้อยที่สุด พวกเสรีนิยมโต้แย้งว่า เหตุที่จำเป็นต้องยึดกรอบดังกล่าว เป็นเพราะในภาวะพหุนิยมของสังคมสมัยใหม่ มนุษย์ไม่อาจคาดหวังว่าจะมีความเห็นพ้องตกลงกันในเรื่อง “ชีวิตที่ดี” ได้

พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่ต่างกันในประเทศแถบเอเชียที่มีวัฒนธรรมแบบขงจื๊อ ทำให้การแปลงแปลงการปกครองโดยหลักนิติธรรมลงในบริบทแบบขงจื๊ออย่างง่าย ๆ เป็นสิ่งที่ไม่อาจทำได้ สังคมวัฒนธรรมขงจื๊อไม่ได้ประกาศความสัมพันธ์ที่เป็นปรปักษ์กันระหว่างผู้ปกครองกับพลเมือง หรือเสนอภาวะหลากหลายทางความคิดในเรื่องชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคล ความเข้าใจของตะวันตกเรื่องการปกครองโดยหลักนิติธรรมในลักษณะที่เป็นหลักการเงื่อนไขข้อแรก ไม่ได้ปรากฏในประเทศอย่างเช่นจีน ในประเทศจีน กฎหมาย (法 fa 法) พัฒนขึ้นเพื่อเป็นตัวเสริมการปฏิบัติตามจารีต (礼 li 禮) โดยจารีตมีเป้าหมายเบื้องต้นเพื่อกำหนดสิ่งที่ต้องทำตามากฎหมายพัฒนาควบคู่ไปกับพัฒนาการโครงสร้างตามระบอบอำมาตยาธิปไตยอันซับซ้อน ซึ่งเป็นเครื่องมือเบื้องต้นเพื่อสร้างเสถียรภาพในสังคมจีน ตั้งแต่ราชวงศ์ช้านจงถึงต้นศตวรรษที่ยี่สิบ เมื่อเอ่ยถึงคำอย่างกฎหมายแพ่งและอาญาที่เราในตะวันตกใช้กันนั้น กฎระเบียบต่าง ๆ เหล่านี้ จะมีที่ไ้เพิ่มขึ้นและใช้บ่อยขึ้นในประวัติศาสตร์จีนช่วงต่าง ๆ อย่างได้สัดส่วนโดยตรงกับช่วงเวลาที่ทำตามกฎแห่งจารีตได้สูญเสียพลังบางส่วนซึ่งผูกโยงมนุษย์เข้าด้วยกันอย่างมีประสิทธิภาพ นอกจากนี้กฎหมายดังกล่าวไม่ได้มีไว้เพื่อปกป้องพลเมือง หากแต่ปกป้องชุมชน ดังที่แสดงออกในตัวบุคคลของผู้ปกครอง และ “ระเบียบสังคม” ที่เหล่าอภิสิทธิ์ชนร่วมกันธำรงรักษาไว้

ปรัชญาปฏิบัตินิยมของดิวอี้เปิดโอกาสให้เข้าใจบทบาทหน้าที่ของกฎหมายในสังคม ในลักษณะที่แตกต่างจากทฤษฎีเสรีนิยมกระแสหลักอย่างถอนรากถอนโคน การเล็งเห็นความสำคัญของประเพณีและความเคยชินในฐานะพลังยึดเหนี่ยวสังคม สะท้อนแนวคิดแบบขงจื๊อได้ดี ทั้งนี้เพราะแก่นแนวคิดของดิวอี้มีลักษณะปฏิรูปอย่างถึงรากถึงโคน เขายังสำนึกในพลังกำหนดควบคุมของประเพณีและความเคยชิน โดยเฉพาะเมื่อพลังเหล่านี้เป็นปัจจัยเสริมให้เกิดสภาวะแวดล้อมที่เอื้อต่อการใช้กิจกรรมทางปัญญาอย่างตรงเป้าหมายที่สุด ในการผลักดันให้ชุมชนก้าวไปข้างหน้า ชุมชนประชาธิปไตยประกอบไปด้วยปัจเจกบุคคลผู้สร้างตัวตนผ่านความสัมพันธ์ทางสังคมที่ชัดเจน และผ่านบทบาทที่เป็นที่ยอมรับกันทั่วไปในโลกสาธารณะ ปัจเจกบุคคลเหล่านี้บรรลุความพึงพอใจสูงสุดเมื่อได้ทำตามบทบาท และมีความสัมพันธ์ที่แฟ่งฝักกับประเพณีและธรรมเนียมปฏิบัติของสังคมอย่างแนบแน่นหยั่งราก ดิวอี้ตระหนักว่าบุคคลไม่อาจเลือกที่จะก้าวข้ามประเพณีและธรรมเนียมปฏิบัติเหล่านี้ไปได้โดยง่าย ด้วยเหตุนี้ “ความต่อเนื่องของประวัติศาสตร์อันเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งจึงมีหลักประกันเป็นทบทวี ไม่เพียงแต่ความปรารถนาและความเชื่อส่วนบุคคลจะผันแปรไปตามความเคยชินและประเพณีเท่านั้น แต่เงื่อนไขภายนอกซึ่งเป็นแหล่งที่มาและเป็นเครื่องมือสำหรับการกระทำ...ก็เป็นสิ่งที่กลั่นตัวจากอดีต สืบทอดต่อ

อำนาจและการยึดเหนี่ยวของอดีต ไม่ว่ามนุษย์จะต้องการเช่นนั้นหรือไม่ก็ตาม”⁵ สิ่งสำคัญที่ต้องเข้าใจคือ “อำนาจและการยึดเหนี่ยว” ของอดีตที่มีประเพณีและความเคยชินเป็นปัจจัยในการสืบต่อนั้น เป็นมากกว่าแค่พลังสถิต (inertia) ดิวอี้เชื่อว่า ความเคยชินเป็นเงื่อนไขจำเป็นของประสบการณ์ทางสุนทรีย์อย่างแท้จริง ซึ่งห่างไกลจากการมองพลังแห่งอดีตว่าเป็นพลังไร้ชีวิตชีวา (inertial forces) ของ “สิ่งที่ตายไปแล้ว” เพื่อทำความเข้าใจความเชื่อมโยงระหว่างความเคยชินกับประสบการณ์ทางสุนทรีย์ เราจะต้องอธิบายเสริมบางประเด็นโดยสังเขป

เรามักมองความเคยชินในแง่ลบว่าเป็นการกระทำที่ซ้ำซาก หรือเป็นพฤติกรรมที่ถูกบังคับให้ทำซ้ำๆ เป็นกิจกรรมที่ถ้าจะเปลี่ยนแปลง ต้องใช้จินตนาการและการสร้างสรรค์หรือพลังแห่งเจตจำนงในระดับที่เป็นทฤษฎีมากกว่านี้ เราอาจมีความรู้สึกแสบวกกับความเคยชินมากขึ้นว่าเป็นการเสริมสร้างอุปนิสัยและความประพฤติที่ถูกต้อง อย่างไรก็ตาม แม้แต่ในระดับนี้ มโนทัศน์นี้ก็มักเข้าใจกันบ่อยในลักษณะที่เกี่ยวข้องกับพฤติกรรมที่เป็น “สิ่งบังเอิญ” และมีได้เป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์แก่นแกนของปัจเจกบุคคล

เราอาจเริ่มต้นทำความเข้าใจกับความเคยชินในทัศนะของดิวอี้ซึ่งมีความหมายแตกต่างออกไปได้ จากความหมายของคำนี้ที่พัฒนาจากยุคกรีกโบราณ คำว่า “*hexis*” (habit) หมายถึง “การมี” (having) หรือ “การอยู่ในสภาวะครอบครอง” (being in possession of) ในสมัยก่อน คำ ๆ นี้มีนัยด้วยว่าเป็นทั้ง “เงื่อนไข” (condition) และ “สภาวะ” (state) ในสมัยนั้นมีการใช้คำนี้เพื่อหมายถึง ธรรมชาติ หรือ “แนวโน้มน” ที่ถูกกำหนดมาแล้วของสิ่งต่างๆ เช่น ธรรมชาติของต้นองุ่น (the habit of a vine) อริสโตเติลเองบางครั้งก็ใช้ *hexis* เพื่อพูดถึงพฤติกรรมของสิ่งมีชีวิตตามธรรมชาติหรือที่ติดตัวมาแต่กำเนิด

หากเรานำความหมายของความเคยชินที่ว่า เป็นสภาวะหรือเป็นเงื่อนไขหนึ่งกับแนวโน้มนตามธรรมชาติมารวมกัน ก็จะได้ความหมายของคำตามที่พบในสกุลความคิดปฏิบัตินิยมอเมริกัน ความเคยชินคือแนวโน้มนที่จะกระทำ ยิ่งกว่านั้น สิ่งต่างๆ ไม่มีความเคยชิน แต่เป็นความเคยชิน ความเคยชินจึงเป็นรูปแบบหนึ่งของการดำรงอยู่ (mode of being) ดิวอี้ใช้แนวคิดเรื่องความเคยชินเพื่อสร้างความสัมพันธ์ระหว่าง “การมี” (having) และ “การดำรงอยู่” (being) ซึ่งเป็นแกนหลักของความตระหนักรู้ทางสุนทรีย์ของเขา⁶

อันที่จริง การแยกแยะนี้ได้กลายเป็นการแยกแยะระหว่างการมีอยู่สองรูปแบบ คือ แบบไม่ผ่านตัวกลาง (unmediated) กับแบบผ่านตัวกลาง (mediated) ประสบการณ์ที่ผ่านตัวกลาง (mediated experience) นำมาซึ่งข้อเท็จจริงที่ว่า การมีอยู่ซึ่งอยู่ในรูป (mode) ของแก่นแท้หรือแก่นแท้นั้นจะปรากฏผ่านสิ่งเฉพาะในโลก ประสบการณ์ดังกล่าวมาจากทัศนะทางภววิทยาและจักรวาลวิทยาแบบ

⁵ John Dewey, *The Public and Its Problems* (Athen, Ohio: Ohio UP, 1927): 161-162.

⁶ ความเข้าใจแบบปฏิบัตินิยมต่อ “ความเคยชิน” มาจากการใช้คำนี้ของนักปรัชญาและนักเทววิทยาอเมริกันยุคแรก โจนาธาน เอ็ดเวิร์ดส์ (Jonathan Edwards) ดูเพิ่มเติมการอภิปรายเกี่ยวกับความสำคัญของแนวคิดเรื่องความเคยชิน และคุณูปการของแนวคิดนี้ต่อ “แก่นแกนทางสุนทรีย์” (aesthetic axis) ในความคิดแบบชาวอเมริกันได้ในงานชิ้นต่อไปของพวกเรา *Peace in Action – American’s Broken Promise*

แก่นสารนิยม (substantialist) ที่ทำให้สสาร (substance) และรูปแบบ (form) เป็นพื้นฐานของทุกสิ่ง สสารต่าง ๆ เป็นที่รับรู้ผ่านรูปแบบหรือมโนทัศน์ที่มีอยู่ก่อนสสารนั้นแล้ว หรือไม่ก็ถอดจากรูปแบบหรือมโนทัศน์นั้น ในอีกแง่หนึ่ง ประสบการณ์ที่ไม่ผ่านตัวกลาง (immediate experience) จะต้องอาศัยสิ่งเฉพาะเองเป็นวัตถุแห่งความรู้ สิ่งเฉพาะดังกล่าวถูก “รับรู้” โดยทันทีทันใด ในความหมายที่ว่ามิเพียงแต่ประสบการณ์สิ่งเฉพาะนั้นเอง โครงสร้างที่ก่อให้เกิดการมีประสบการณ์ก็คือความเคยชินซึ่งโน้มจูงมนุษย์สู่ประสบการณ์นั้น ประสบการณ์ที่ผ่านตัวกลางกำหนดให้เรารับรู้แก่นสารของสิ่งหนึ่งในลักษณะที่ปรากฏเป็นมโนทัศน์ ในขณะที่ประสบการณ์ทางสุนทรีย์นั้น เรามีได้โดยตรง

ผู้รู้ทางภูมิปัญญาจีนต่างตั้งข้อสังเกตกันมานานแล้วว่า ภาษาจีนไม่มีการรวมความหมาย “เป็น” (to be) เข้ากับ “ดำรงอยู่” (to exist) คำว่า *ไหย่ว* (you 有) หมายความว่า “มี” (to have) และ “ปรากฏอยู่” (to be present) มากกว่า ไม่ว่าการแปล *ไหย่ว* ในภาษาจีนจะเป็นอย่างไร ต้องระลึกไว้ว่ามโนทัศน์นี้ให้น้ำหนักแก่ประสบการณ์ที่ไม่ผ่านสื่อกลาง ดังนั้น ถ้าเราเล็งเห็นความเข้าใจเชิงสุนทรีย์ว่าเป็นสิ่งสำคัญในการนิยามความตระหนักรู้แบบจีน เราก็มีเหตุผลที่จะสันนิษฐานความหมายของ *ไหย่ว* ว่า “การมี” ย่อมเป็นทั้งลักษณะเงื่อนไขและผลประการหนึ่งของรูปแบบความคิดเชิงสุนทรีย์ดังกล่าว การเป็น (being) กลายเป็นการมีความเคยชิน กับการมีบุคลิกลักษณะบางอย่าง การเป็นก็คือ การมี (having) ข้อเท็จจริงนี้จะเป็นตัวเชื่อมโยงการทำตามจารีต (หลี่ // 禮) ในความเข้าใจแบบขงจื้อกับความเข้าใจเรื่องความเคยชินในปรัชญาปฏิบัตินิยม ทั้งนี้เราจะขยายความประเด็นนี้ในการถกเถียงเรื่อง “โลกเปี่ยมมณต์เสน่ห์” ของขงจื้อในส่วนที่สองของความเรียงนี้

5. ความเป็นปัจเจก การแบ่งระดับชั้น และความเสมอภาค

ในมุมมองวิธีคิดแบบขงจื้อ แนวคิดเสรีปัจเจกชนนิยม (liberal individualism) มีข้อจำกัด เพราะแนวคิดดังกล่าวทำทลายการจัดระเบียบสังคมตามจารีต ซึ่งขอบเขตของบุคคลหนึ่ง ๆ นั้นอาจมีเส้นแบ่งเพียงเลื่อนลง ตัวตนแบบขงจื้อ “มีความเป็นปัจเจก” ภายในโครงข่ายบทบาทและหน้าที่อันซับซ้อน ซึ่งผูกโยงกับพันธะต่าง ๆ ที่มีต่อกลุ่มบุคคลอันหลากหลายที่พวกเขาเป็นสมาชิกอยู่ ความเป็นบุคคลเฉพาะของคน ๆ หนึ่งเกิดจากความสัมพันธ์ส่วนบุคคลในรูปแบบต่าง ๆ อาทิ เป็นลูกชายคนนี้ ลูกสาวคนนี้ พ่อคนนี้ พี่ชายคนนี้ สามีนคนนี้ ภรรยาคนนี้ พลเมืองคนนี้ หรือครูคนนี้

การนำบทบาทหน้าที่มาเป็นตัวบ่งชี้อัตลักษณ์ของบุคคล ไม่ได้มีความหมายเดียวกับความเข้าใจของพวกคณาธิปไตย (collectivist) ความหมายของ “ตัวตน” ของคน ๆ หนึ่ง มีอาจแตกต่างหากจากสังคมได้ตั้งแต่ต้น แล้วจึงค่อย ๆ สวมหรือซึมซับบทบาทหน้าที่เข้าไป หากแต่บทบาทหน้าที่เป็นองค์ประกอบที่กำหนดความเป็นบุคคลจริง ๆ หากไม่มีการปฏิบัติตามบทบาทหน้าที่เหล่านี้ สิ่งประกอบกันขึ้นเป็นบุคคลที่คงเส้นคงวาจะไม่หลงเหลืออยู่เลย ไม่มีวิญญาณ ไม่มีจิต ไม่มีอัตตา หรือไม่มีแม้กระทั่ง “ฉันที่เป็นอะไรก็ไม่รู้” ด้วยเหตุนี้ สำนักขงจื้อจึงมิใช่ปรัชญาแห่งการละวางตัวตน ซึ่งถือ “ความไร้ตัวตน” เป็นคุณธรรมพื้นฐาน ในทางตรงกันข้าม สำนักขงจื้อยอมรับความหมายที่เด่นชัดไม่เพียงในแง่อัตลักษณ์ของบุคคลเท่านั้น แต่ยังรวมถึงการพัฒนาศักยภาพของมนุษย์ด้วย ทั้งนี้บทบาทหน้าที่ที่นิยามบุคคลจะ

แสดงออกผ่านระบบจารีต ดังที่กล่าวไว้แล้ว เสียงสะท้อนจากสำนักขงจื๊อจะไปด้วยกันได้กับวิธีมองแบบปฏิบัตินิยม ในแง่ที่ว่าทั้งสองระบบคิดต่างยอมรับเป็นรากฐานแต่แรกว่า ปัจเจกบุคคลในชุมชนจะพัฒนาพลังสร้างสรรค์ได้ครบถ้วนที่สุด ด้วยการปฏิบัติตามบทบาทเฉพาะต่าง ๆ ภายในความสัมพันธ์ชุดต่าง ๆ

ปรากฏการณ์ที่ตัวตนแยกออกเป็นปัจเจกอย่างสุดขั้ว เป็นพัฒนาการที่เกิดขึ้นค่อนข้างช้าในชนบทตะวันตก ในช่วงแรกเริ่มแห่งวัฒนธรรมกรีก ลักษณะแบบชนเผ่าของรูปแบบทางสังคม ทำให้สำนักของความ เป็นอื่นอย่างเข้มข้นถูกกีดกันออกไปอย่างชัดเจน⁷ ความ เป็นอื่นในความหมายเข้มข้นนี้เพิ่มขึ้นอย่างเด่นชัดพร้อมกับการเจริญเติบโตของเมืองที่รวมหลากหลายชนชาติ (cosmopolitan cities) แท้จริงแล้ว คำว่า “อารยธรรม” โดยรากศัพท์คือ civil-ization ซึ่งไปถึงกระบวนการหนึ่งของ “การสร้างเมือง” (citi-fication) นั่นเอง การเติบโตของสังคมเมืองและความสัมพันธ์ทางการค้าได้ผุดศูนย์กลางเมืองใหญ่ ทำให้เกิดการแบ่งแยกชัดเจนระหว่างพื้นที่ส่วนตัวกับพื้นที่สาธารณะ การแบ่งแยกความสัมพันธ์อันใกล้ชิดภายในครอบครัวออกจากความสัมพันธ์ที่ไม่เป็นส่วนบุคคลในชีวิตสาธารณะ ทำให้พัฒนาการสำนักอัตลักษณ์ของตัวตนเพิ่มขึ้นอย่างเด่นชัด

พัฒนาการของลัทธิขงจื๊อแบบเอเชียดำเนินไปในลักษณะที่ต่างออกไป ตัวอย่างเช่น จีนโบราณเอาชนะภาวะตึงเครียดและความขัดแย้งในความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมส่วนใหญ่ด้วยการใช้ภาษา มากกว่าที่จะใช้กระบวนการทำให้เป็นเมืองใหญ่เป็นศูนย์กลางสืบทอดส่งผ่านวัฒนธรรม กลุ่มบัณฑิตสำนักขงจื๊อ (Confucian literati) ก้าวขึ้นทำหน้าที่เป็นข้าราชการที่ปรึกษาแก่ราชบัลลังก์ งานนิพนธ์คลาสสิกจำนวนมากได้รับสถาปนาเป็นคัมภีร์ที่ร่ำเรียนร่วมกับชนบททางอรรถกถา เพื่อเกื้อหนุนหลักคำสอนสำนักขงจื๊อให้กลายเป็นอุดมการณ์ของชาติ บัณฑิตสำนักขงจื๊อสมัยราชวงศ์ฮั่นตอนต้นได้สร้างระบบการสอบจอหงวนโดยอาศัยคัมภีร์เหล่านี้เป็นบททดสอบ ภายใต้การปกครองด้วยระบบกษัตริย์ราชวงศ์เป็นเวลาสองพันปี ระบบอำมาตยาธิปไตยที่แบ่งเป็นระดับชั้น (hierarchical bureaucracy) และมีอำนาจรวมศูนย์ ได้สืบทอดตนเองเป็นโครงสร้างทางสังคมการเมือง เนื่องจากครอบครัวเป็นต้นแบบของความสัมพันธ์ทุกประเภท นับตั้งแต่ความสัมพันธ์ในหมู่พสกนิกรโดยทั่วไปที่ “ไม่คุ้นเคย” กัน ไปจนถึงความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับพสกนิกรด้วย ดังนั้น พื้นที่สาธารณะจึงมีเพียงเล็กน้อย การจัดระเบียบสังคมการเมืองจึงเป็นความเกี่ยวข้องสัมพันธ์ซึ่งกันและกันในลักษณะของวงกลมที่แผ่กว้างออกไปเป็นชั้นๆ ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล ครอบครัว ชุมชน รัฐ และจักรวาล มีความเข้มแข็งในลักษณะที่ต่อเนื่องเชื่อมโยงส่งผลกระทบต่อกันและกัน ด้วยเหตุนี้ แนวคิดเรื่อง “สาธารณะ” ซึ่งตรงข้ามกับพื้นที่ชีวิตส่วนตัวที่แยกจากกันอย่างชัดเจน จึงมีความหมายน้อยในสังคมจีน

อย่างไรก็ตาม เราอาจกล่าวถึงพื้นที่สาธารณะในจีนได้ หากพูดในลักษณะเดียวกับที่จอห์น ดิวอี้ได้นิยามไว้ สำหรับดิวอี้ ความเป็นสาธารณะประกอบด้วย “ทุกคนที่ได้รับผลกระทบทางอ้อมจากปฏิสัมพันธ์ต่างๆ ในระดับที่เห็นพ้องต้องกันว่า ผลกระทบดังกล่าวพึงได้รับความเอาใจใส่อย่างเป็น

⁷ ดูการอภิปรายเรื่องพัฒนาการแนวคิดเกี่ยวกับตัวตนในวัฒนธรรมกรีกเพิ่มเติมใน Alvin Goudner, *The Hellenic World: A Sociological Analysis* (New York: Harper and Row, 1969): 104ff .

ระบบ”⁸ รัฐบาลคือการปฏิบัติงานของเจ้าหน้าที่รัฐทั้งหมดที่จัดระบบเป็นสถาบัน ซึ่งมีหน้าที่รับผิดชอบดูแลผลทางอ้อมดังกล่าว ในสังคมพหุนิยม พื้นที่สาธารณะในความหมายดังกล่าวค่อนข้างสำคัญ เพราะมีโครงข่ายปฏิสัมพันธ์อันซับซ้อนไม่รู้จบ ส่งผลกระทบทางอ้อมพอกพูนมากขึ้นที่ต้องให้ความสนใจกระบวนการนี้อาจไม่เห็นประจักษ์ชัดนักในสังคมที่อิงชนบทธรรมเนียมเนื้อเดียวกัน ดังเช่นในโลกวัฒนธรรมแบบขงจื้อที่จัดระบบโดยอาศัยชนบจารีต

เราไม่ควรสรุปว่า เส้นแบ่งสาธารณะ/ส่วนตัวที่เลื่อนรางในสังคมวัฒนธรรมขงจื้อ จะทำให้ความขัดแย้งระหว่างข้อเรียกร้องของครอบครัวกับข้อเรียกร้องของชุมชนไม่เกิดขึ้น ในความเข้าใจแบบขงจื้อ แนวคิดเรื่องความภักดีที่แบ่งเป็นขีดชั้น จะเป็นตัวอธิบายตามแบบฉบับต่อความขัดแย้งดังกล่าว พันธะหน้าที่ต่อครอบครัวเป็นอันดับแรกและสำคัญที่สุด ส่วนความภักดีอื่นๆ สำคัญรองลงไป ในสังคมที่ยึดถือชนบจารีตขงจื้อ หากมีการโต้เถียงกัน เช่น ระหว่างพันธะหน้าที่ต่อผู้ปกครองกับพันธะหน้าที่ต่อพ่อแม่ ก็ต้องพิจารณาแตกต่างกันไปตามสถานการณ์เฉพาะในแต่ละกรณี

จีนตามวัฒนธรรมขงจื้อได้ก่อให้เกิดปฏิทรรศน์ (paradox)* ทางการเมืองเสมอ ด้านหนึ่ง จีนโดยชนบทธรรมเนียมมีรัฐบาลรวมศูนย์อำนาจที่เข้มแข็ง แต่อีกด้านหนึ่ง ประชาชนส่วนใหญ่กลับเห็นพ้องกับทัศนคติที่ไม่เป็นทางการว่า “ฟ้าอยู่สูง จักรพรรดิอยู่ไกล” เราอาจแกสิ่งๆ ที่ดูเหมือนเป็นความขัดแย้งในตัวเองนี้ได้ โดยการขยายความหมายที่เลื่อนลงของ “ชีวิตสาธารณะ”

ชุมชนที่จัดระเบียบด้วยจารีต ซึ่งเป็นรูปเป็นร่างด้วยธรรมเนียมประเพณี ก็คือสิ่งที่ดิวอี้เรียกว่า “ความเคยชินรูปแบบเดียวกันที่กระจายไปทั่ว”⁹ (widespread uniformities of habit) จารีตแสดงออกซึ่งธรรมเนียมประเพณีเหล่านี้โดยไม่เรียกร้องให้ผู้คนในชุมชนพัฒนานิสัยส่วนบุคคล หากเราอยากกล่าวถึงจิตรวมหมู่ (collective mind) ก็จะเป็นอย่างที่ดีอีกกล่าวไว้ว่า “เมื่อถึงจุดหนึ่ง ธรรมเนียมประเพณีจะแสดงออกซึ่งจิตสำนึกร่วมกันทางอารมณ์หรือทางปัญญาที่เด่นชัดหนักแน่น”¹⁰ ดังตัวอย่างในสังคมที่มีความเป็นปัจเจกสูง ความคิดเรื่องจิตรวมหมู่มักถูกตั้งข้อสงสัยบางประการเสมอ ขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาของมวลชน ดังเช่นที่เชื่อมโยงกับการตื่นตัวครั้งใหญ่ (Great Awakening) ในสังคมยุโรปและอเมริกันช่วงศตวรรษที่สิบแปด แสดงให้เห็นภาพพลังของความเคยชินอันเหนียวแน่นที่ก่อให้เกิดจิตสำนึกรวมหมู่ ตัวอย่างที่ร่วมสมัยมากกว่า ได้แก่ “จิตสำนึกรวมหมู่” (collective consciousness) ที่เชื่อมโยงกับการเข้าร่วมรบของอเมริกาในสงครามโลกครั้งที่สอง

ในสังคมที่มีความเป็นปัจเจกบุคคลสูง ธรรมเนียมประเพณีต่างๆ ไม่ได้เป็นเป้าหมายในตัวเอง แต่ทำหน้าที่เป็นเงื่อนไขแวดล้อมที่ปัจเจกบุคคลสร้างรูปแบบความเคยชินของตน ส่วนในสังคมที่ธรรมเนียมประเพณีไม่ค่อยแสดงออกผ่านทางความเคยชินของปัจเจกบุคคล ย่อมมีโอกาสมากกว่าที่จิตสำนึก

⁸ Dewey (1927):15-16.

* โปรดอ่านของหมายของปฏิทรรศน์ในเชิงอรรถแรกของผู้แปลบทความ “ปฏิทรรศน์ในทฤษฎีประชาธิปไตย”

⁹ John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: The Modern Library, 1957): 58.

¹⁰ Dewey (1957): 60.

รวมหมู่จะแสดงผลออกมาภายใต้แรงกดดันจากเหตุการณ์ที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน สภาพการณ์เช่นนี้อาจนำไปสู่การแสดงผลของฝูงชน ดังที่ดิวยี่ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า

ในประชาธิปไตยทางการเมือง... ความคิดแผ่อยู่ภายใต้ความเคยชิน ในหมู่ชนและฝูงชนความคิดแผ่อยู่ภายใต้อารมณ์ที่ไม่มีนิยามชัดเจน จีนและญี่ปุ่นแสดงออกซึ่งจิตวิทยาฝูงชนบ่อยครั้งกว่าประเทศประชาธิปไตยตะวันตก... เพราะความเป็นมาของธรรมเนียมประเพณีที่เข้มงวดและเข้มข้นมาบรรจบกับช่วงเวลาแห่งการเปลี่ยนผ่าน สิ่งกระตุ้นใหม่ๆ ที่ผุดขึ้นสร้างสภาพการณ์ที่ความเคยชินยังหาทางออกไม่ได้¹¹

การปฏิวัติวัฒนธรรมของจีน เป็นตัวอย่างหนึ่งของการแสดงออกของ “จิตวิทยาฝูงชน” อย่างน่าระทึกใจในประวัติศาสตร์สมัยใหม่ การตอบโต้อย่างรุนแรงของรัฐบาลต่อการประท้วงที่จัตุรัสเทียนอันเหมินในปี ค.ศ. 1989 เป็นผลมาจากความหวาดระแวงในปฏิกิริยาตอบโต้ของฝูงชน และการปราบปรามการเคลื่อนไหวของลัทธิฝ่าหลุนกงที่เพิ่งเกิดขึ้นไม่นานนี้ เมื่อมองจากมุมมองภายใน เป็นเพียงตัวอย่างล่าสุดที่รัฐบาลคำนึงถึงความมั่นคงของสังคมเป็นหลักปฏิบัติอันดับแรก การที่รัฐบาลจีนต้องแสดงออกถึงความเห็นอกเห็นใจอันเข้มแข็ง เป็นผลจากการยอมรับความเป็นไปได้ที่ระบอบสังคมนิยมซึ่งผุดงไว้อย่างจืดจางจะพังทลายไปในช่วงเวลาแห่งการเปลี่ยนผ่าน

ในสังคมที่ให้คุณค่าสูงแก่ปัจเจกภาวะที่เป็นเอกเทศ ความรุนแรงและความไร้ระเบียบของสังคมมักเกิดขึ้นระหว่างปัจเจกบุคคลกระทำต่อปัจเจกบุคคล ตัวอย่างเช่น ในขณะที่รัฐบาลจีนยังปลิดชีวิตพลเมืองของตนมากกว่ารัฐบาลของเรา แต่ชาวอเมริกันก็ยังปลิดชีวิตกันเองจำนวนมากกว่าที่ชาวจีนทำต่อกันมาก หากเทียบสัดส่วนต่อคน สหรัฐอเมริกาต้องเจ็บปวดกับคดีฆาตกรรม ช่มชู้ ความรุนแรงในรูปแบบอื่นๆ และอาชญากรรมที่มาจากการใช้ยาเสพติดในจำนวนที่มากกว่ามาก ผลก็คือสหรัฐอเมริกามีสัดส่วนประชากรที่ติดคุกคิดเป็นเปอร์เซ็นต์ที่สูงกว่ามาก ไม่มีเหตุผลสนับสนุนการที่ปัจเจกบุคคลจะฆ่าเพื่อนร่วมชาติด้วยแรงกระตุ้นทางอารมณ์หรือเพียงเพื่อคำนึงถึงผลประโยชน์ เช่นเดียวกับที่ไม่มีเหตุผลสนับสนุนการที่รัฐบาล อย่างเช่น รัฐบาลจีน จะเช่นฆ่าพลเมืองของตนเมื่อพลเมืองเหล่านั้นเป็นภัยต่อระบอบสังคมนิยม ความรุนแรงทั้งสองชนิดต้องได้รับการประณาม ส่วนการเย้ยหยันข้อบกพร่องทางสังคมของทั้งสองประเทศก็พึงต้องค้นหากันต่อไป

ความหวาดระแวงว่าระบอบสังคมนิยมซึ่งผุดงไว้อย่างจืดจางจะล่มสลาย ดังแสดงออกในปฏิกิริยาตอบโต้ของรัฐบาลจีนต่อเหตุการณ์จัตุรัสเทียนอันเหมินและการปราบปรามลัทธิฝ่าหลุนกง เป็นหนึ่งในเหตุผลเบื้องต้นที่รูปแบบแนวคิดเสรีปัจเจกชนนิยมกระแสหลักไม่ได้รับความนิยมในภูมิภาคนี้ อย่างไรก็ตาม สิ่งสำคัญที่จะต้องคำนึงก็คือ ปรัชญาปฏิบัตินิยมแบบอเมริกันเสนอมุมมองความหมายของความปัจเจกที่แตกต่างออกไป ความโดดเด่นของปฏิบัตินิยมในฐานะที่เป็นปรัชญาแห่งปฏิสัมพันธ์ทางสังคม แสดงออกอย่างน่าทึ่งในการเข้าใจ “ความเป็นปัจเจก” นักปรัชญาปฏิบัตินิยมอเมริกันอย่าง จอร์จ

¹¹ Dewey (1957): 61.

เฮอร์เบิร์ต มีด (George Herbert Mead) และจอห์น ดิวอี้ ได้เสนอให้มองประสบการณ์ในเชิงลักษณะทางสังคมอย่างเด่นชัด ซึ่งแตกต่างตรงข้ามกับปัจเจกชนนิยมตามทัศนะเสรีประชาธิปไตยที่ครอบงำวิธีคิดของตะวันตกสมัยใหม่ โดยนักปรัชญาปฏิบัตินิยมมองว่า รูปแบบชีวิตมนุษย์ที่สมบูรณ์คือการมีชีวิตร่วมกัน ดิวอี้อ้างว่า “ความเป็นปัจเจกที่มั่นคงและเชื่อมประสานเป็นหนึ่งเดียวกัน เป็น... ผลผลิตของความสัมพันธ์ทางสังคมที่กำหนดไว้ชัดเจน และการปฏิบัติตามหน้าที่ที่ยอมรับร่วมกันอย่างเป็นสาธารณะ”¹²

ดิวอี้ยกสมมติฐานภาวะแย้ง (antithesis) ระหว่างปัจเจกบุคคลกับสังคมว่าเป็นผลของสมมติฐานที่ขาดหลักฐานยืนยัน กล่าวคือ ในกรณีของสังคมเสรีประชาธิปไตย ถ้าปัจเจกบุคคลมีสิทธิที่จะแยกตัวเองออกจากการรวมกลุ่มใดๆ เราอาจสรุปได้ว่าปัจเจกบุคคลย่อมสามารถดำรงอยู่อย่างสมบูรณ์พร้อมโดยไม่ต้องยุ่งเกี่ยวกับผู้ใดแต่อย่างใด แต่สามัญสำนึกบอกเราว่า ขั้วตรงข้ามระหว่างปัจเจกบุคคลและสังคม เป็นการแบ่งขั้วที่ผิด จริงๆ แล้ว สิทธิที่จะแยกตัวเองออกจากการรวมกลุ่มทุกประเภท ก็คือ “สิทธิ” ที่จะหยุดการดำรงอยู่อย่างมีความหมายใดๆ ในฐานะที่เป็นมนุษย์นั่นเอง¹³

ทื่อภิปรายมาทั้งหมดยังไม่พอที่จะแสดงให้เห็นว่า มีความหมายของแนวคิดเรื่อง “ปัจเจกบุคคล” และ “ปัจเจกชนนิยม” ที่สามารถยอมรับร่วมกันได้ทั้งในความตระหนักรู้แบบขงจื้อและแบบปฏิบัตินิยม ยังมีอุปสรรคอย่างอื่นที่จะต้องฝ่าฟันไปให้ได้ หนึ่งในอุปสรรคที่สำคัญที่สุดคือ ความเชื่อที่ว่า “ระดับชั้น” ทางสังคมที่มีอยู่อย่างชัดเจนในสังคมวัฒนธรรมขงจื้อ ไม่สามารถไปด้วยกันได้กับระบอบประชาธิปไตย ความเข้าใจผิดนี้บ่งบอกอะไรได้มาก เพราะเป็นการนิยามประชาธิปไตยให้ใกล้เคียงมากเกินไปกับความเข้าใจที่วางพื้นฐานอยู่บนแนวคิดของปัจเจกชนนิยมแบบแยกเดี่ยว (discrete individualism) และความหมายของความเท่าเทียมในเชิงคิดคำนวณเป็นปริมาณได้ ซึ่งเป็นผลมาจากแนวคิดปัจเจกชนนิยมดังกล่าว

เพื่อให้ชุมชนที่สื่อสารกันได้เกิดขึ้นจริง จำต้องมีความรู้ร่ายทางสุนทรียในฐานะที่เป็นฐานสำหรับสังคมประชาธิปไตย แต่พื้นฐานดังกล่าวไม่อาจเกิดขึ้นในบริบทที่ความเสมอภาคถูกนิยามอย่างหยาบง่าย มิใช่เพียงปรัชญาขงจื้อเท่านั้น แต่ปรัชญาปฏิบัตินิยมก็เช่นกัน ต่างต้องอาศัยดุลยภาพของความสัมพันธ์ที่เป็นลำดับขั้น แทนที่จะเป็นความสัมพันธ์ที่เสมอภาคแบบนามธรรม มีแต่ในสังคมที่ปัจเจกบุคคลทั้งหลายดำรงอยู่ในชุดความสัมพันธ์ต่างๆ ที่สะท้อนเอกลักษณ์ของบทบาทและหน้าที่ที่เกี่ยวข้องเท่านั้น สังคมนั้นจึงเป็นสังคมประชาธิปไตยอย่างแท้จริง ตามทัศนะของดิวอี้ “ความเสมอภาคมิใช่หมายความว่ามีความเท่าเทียมในทางกายภาพและปริมาณที่คำนวณได้ ซึ่งองค์ประกอบหนึ่ง

¹² John Dewey, *Individualism Old and New* (New York: Carpricon Books, 1962): 53.

¹³ หากถูกคลาดเคลื่อน พวกเสรีนิยมอาจจะโต้แย้งว่า “สิทธิที่จะมีส่วนร่วมและสิทธิที่จะแยกออกจากสังคม” บ่งถึงการมีส่วนร่วมเฉพาะครั้งเท่านั้น และต้องมิใช่หมายความว่าปัจเจกบุคคลสามารถดำรงอยู่อย่างมีความหมายในภาวะละแยกจากการมีส่วนร่วมใดๆ กับสังคม ปัญหาของข้ออ้างดังกล่าวคือ ยกเว้นว่าจะต้องกำหนดเงื่อนไขในทางทฤษฎี (ในหลักการ) ให้ความหมายของคำพูดอย่างเช่น “สิทธิที่จะมีส่วนร่วมอย่างเสรี” ตั้งแต่เริ่มต้นถกเถียงกันเสียก่อน จึงจะส่งผลได้ทั้งสองทาง (กล่าวคือ ทั้งการมีส่วนร่วมและการแยกออกจากสังคม) มิใช่มากำหนดในกรณีเฉพาะ เมื่อถูกคลาดเคลื่อนให้ได้กลับด้วยการอ้างเหตุผลที่ลดทอนสู่ความไร้สาระ (reductio ad absurdum)

ทดแทนอีกส่วนหนึ่งได้ แต่ความเสมอภาคหมายถึงการเคารพสิ่งใดก็ตามที่เป็นลักษณะเฉพาะและโดดเด่นในแต่ละคน”¹⁴

ในยุคแรก ๆ ประชาธิปไตยในอเมริกาก็มีฐานคติเรื่องความไม่เท่าเทียมกันในเรื่องที่สำคัญ ๆ เช่น ความรู้ คุณธรรม และภาระรับผิดชอบ การให้เกียรติแก่ครู นักบวช และเจ้าหน้าที่รัฐ ไม่ได้ขัดต่อการยอมรับหลักการแห่ง “ความเสมอภาคต่อหน้าพระเจ้าและภายใต้กฎหมาย” แต่อย่างใด การใช้ทำที่น้อมรับความเป็นเลิศ ซึ่งเป็นทำที่ที่แพร่หลายและมีมานานในสังคม เป็นวิธีที่มีประสิทธิภาพมากที่สุดวิธีหนึ่งที่จะป้องกันชุมชนประชาธิปไตยไม่ให้อ่อนแอจนกับความเหมือนที่ดาษดื่น ซึ่งมาพร้อมกับความเท่าเทียมที่วัดในเชิงปริมาณเท่านั้น

การอธิบายความเสมอภาคด้วยคำที่เน้นแต่ปัจเจกภาพ เป็นการคิดในเชิงปริมาณอย่างเด่นชัด การเข้าใจความเสมอภาคในความหมายดังกล่าว เกื้อหนุนการสร้างมโนทัศน์ปัจเจกภาวะให้มีอาจจะเกิดขึ้นได้ ในขณะเดียวกัน ความเข้าใจแบบนี้ก็ลดคุณค่าของแรงกดดันและการโน้มน้าวอย่างไม่เป็นทางการ ซึ่งสามารถใช้เป็นทางเลือก นอกเหนือไปจากการใช้เครื่องมือบีบบังคับเพื่อผดุงระเบียบสังคม การเข้าใจความเป็นเอกเทศ (autonomy) เช่นนี้ ทำให้เกิดความขัดแย้งกับสถาบันที่มีความไม่เท่าเทียมอยู่ในตัวมันเอง เช่น สถาบันครอบครัว สหภาพ และสถาบันวิชาการ ซึ่งต่างก็เป็นสถาบันที่ส่งเสริมสิ่งที่ดีต่อส่วนรวม การนิยามบุคคลว่าเป็นปัจเจกที่เป็นเอกเทศ จึงขัดแย้งกับทัศนะเกี่ยวกับสิ่งที่ดีที่ส่วนรวมมีส่วนร่วม¹⁵

เป้าหมายของสำนักขงจื้อคือมุ่งสร้างชุมชนที่เป็นครอบครัวขยาย และความสัมพันธ์ในครอบครัวมีลำดับชั้นอย่างแน่นอนชัดเจน ในอุดมคติ มโนทัศน์บุคคลที่ดำเนินอย่างต่อเนื่อง (processive) จะช่วยแบ่งเบาผลกระทบจากการแบ่งลำดับชั้นความสัมพันธ์ การแสดงออกตามบทบาทและความสัมพันธ์ทำให้บุคคลต่างให้และได้รับความเคารพในระดับที่แตกต่างกัน เรามีความเคารพต่อครูบาอาจารย์ของเรา และเมื่อถึงเวลาที่เหมาะสม เราก็จะมีความสัมพันธ์แบบเดียวกันกับลูกศิษย์ของเรา บทบาทระหว่างผู้ให้และผู้รับจึงสลับหมุนเวียนไปตามกาล การแบ่งลำดับชั้นไม่จำเป็นจะต้องเคร่งครัดและไร้ความยืดหยุ่นอย่างที่เราคิดกัน อีกทั้งไม่จำเป็นต้องเป็นเงาสะท้อนอันเลวร้ายของการบีบบังคับเสมอไป อย่างไรก็ตาม แม้ในสังคมแบบขงจื้อที่ดีที่สุด ก็เช่นเดียวกับในสังคมอุดมคติตะวันตกที่เคยเป็นจริงในประวัติศาสตร์ (แม้ว่าจะด้วยเหตุผลที่แตกต่างกันก็ตาม) สมมติฐานเรื่องการแบ่งลำดับชั้นก็ได้คุกคามความเสมอภาคของทุกคนมิให้เป็นจริงได้ การปฏิบัติต่อสตรีและต่อชนกลุ่มน้อย เป็นตัวอย่างชัดเจนที่สุดของความไม่เท่าเทียมดังกล่าว¹⁶

¹⁴ Dewey (1927): 150-151.

¹⁵ เป็นไปได้ว่าคนที่แตกต่างกันก็อาจจะยึดถือสิ่งที่ดีร่วมกันได้ และมักจะมีเหตุผลแตกต่างกันในการยึดถือสิ่งนั้นว่าเป็นสิ่งที่ดี แต่ส่วนใหญ่ภาวะเช่นนี้เป็นลักษณะเฉพาะครั้งเฉพาะคราวและเป็นความบังเอิญของสังคม นอกจากนี้ การที่สังคมยึดถือบางอย่างร่วมกันเพราะการตกลงยินยอมด้วยเหตุผล กับการยึดถือสิ่งที่ดีเพราะทัศนคติและความรู้สึกนั้น ก็มีความหมายแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ

¹⁶ เราได้กล่าวถึงประเด็นเรื่องสตรีกับการถูกกดขี่ในสังคมจีนและตะวันตกใน Hall and Ames (1999): 44-47 and 206.

สำหรับดิวอี้ ความคิดเรื่อง “ความเสมอภาค” และ “ความเป็นปัจเจก” มิใช่ได้มาเพราะการหยิบยื่นให้ หากแต่มีคุณลักษณะที่เกิดขึ้นจากประสบการณ์ธรรมดาประจำวันของมนุษย์เสียมากกว่า เหมือน “ชีวิต” และ “ประวัติศาสตร์” ประสบการณ์ธรรมดาประจำวันเป็นทั้งกระบวนการและเนื้อหาของ การปฏิสัมพันธ์กับสังคม ธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อมทางวัฒนธรรม “คำว่า ‘ประสบการณ์’...รวมถึงสิ่งที่ มนุษย์กระทำและเจ็บปวด สิ่งที่มนุษย์เฝ้ารัก เชื่อ และอดทน อีกทั้งยังรวมถึงวิธีที่มนุษย์กระทำและ ถูกกระทำอย่างไรด้วย กล่าวคือ เป็นวิธีการที่พวกเขากระทำและเจ็บปวด บรรเทา และชื่นชอบ เห็น เชื่อ และจินตนาการ กล่าวอย่างสั้นๆ ก็คือ ทั้งหมดเป็นกระบวนการของการมีประสบการณ์”¹⁷ ความเป็นปัจเจกเป็นผลมาจากการได้ปฏิสัมพันธ์มากมายหลากหลาย ซึ่งกำหนดลักษณะเฉพาะบุคคลของ คนๆ นั้น ดังนั้น “ความเป็นปัจเจกจึงไม่อาจเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับการมีปฏิสัมพันธ์... เพราะความเป็น ปัจเจกมาจากการมีปฏิสัมพันธ์ และการมีปฏิสัมพันธ์นั่นเองที่เขาคิดความเป็นปัจเจก”¹⁸ ปัจเจกบุคคลที่ ก่อร่างขึ้นเช่นนี้จึงไม่ใช่วัตถุ แต่เป็นเหตุการณ์ ซึ่งอธิบายได้ในภาษาแห่งอัตลักษณ์ ความเป็นตัวเอง กิจกรรมทางสังคม สัมพันธภาวะ และความสำเร็จเชิงคุณภาพ

สำหรับดิวอี้ มนุษย์คือผลสัมฤทธิ์ทางสังคม เป็นความสำเร็จในการปรับตัวซึ่งเป็นไปได้โดยนำ สติปัญญาทางสังคมมาใช้ให้เป็นประโยชน์ เนื่องจากความเป็นจริงแปรเปลี่ยนตลอดเวลา ความสำเร็จนี้ จึงเป็นสิ่งชั่วคราวเสมอ ทำให้เราเป็นสิ่งมีชีวิตที่ไม่สมบูรณ์ ต้องต่อสู้กับเงื่อนไขที่ไม่แน่นอนตลอดเวลา แต่ความสำเร็จนี้เป็นความสำเร็จที่ก้าวหน้าและมีระเบียบแบบแผน “เราใช้ประสบการณ์ในอดีตเพื่อสร้าง ประสบการณ์ใหม่และประสบการณ์ที่ดีขึ้นในอนาคต”¹⁹

ปรัชญาปฏิบัตินิยมของดิวอี้ก็เหมือนกับปรัชญาสำนักขงจื้อ ตรงที่ให้ความสำคัญอย่างยิ่งยวดแก่ ภาษา(รวมถึงเครื่องหมาย สัญลักษณ์ การแสดงท่าทาง และสถาบันทางสังคม) “ด้วยคำพูด คนๆ หนึ่ง สามารถสร้างอัตลักษณ์แก่ตนด้วยการกระทำและกิจกรรมที่เป็นไปได้ เขาแสดงหลายบทบาท มิใช่เล่นที่ ละบทบาทชีวิตตามขั้นตอน หากแต่แสดงนาฏกรรมเหล่านั้นออกมาพร้อมๆ กัน ด้วยเหตุนี้ จิตจึง บังเกิดขึ้น”²⁰ สำหรับดิวอี้ จิตเป็น “คุณสมบัติที่เพิ่มเติมขึ้นของสิ่งมีชีวิตที่มีความรู้สึก เมื่อเกิดการ ปฏิสัมพันธ์อย่างมีแบบแผนกับสิ่งมีชีวิตอื่นซึ่งก็คือภาษาและการสื่อสาร”²¹

เราอาจคาดได้ว่า เมื่อมองจากทัศนะเรื่องปัจเจกบุคคลเชิงคุณภาพของดิวอี้ ความเสมอภาคคือ การมีส่วนร่วมในรูปแบบชีวิตในชุมชน ซึ่งเปิดโอกาสให้แต่ละคนได้เสริมสร้างความสามารถเฉพาะตน ออกมาได้ทั้งหมด โรเบิร์ต เวสต์บรู๊ค (Robert Westbrook) ให้ความเห็นเกี่ยวกับความหมายของความ เสมอภาคของดิวอี้ที่ต่างจากความหมายโดยทั่วไป โดยอธิบายว่าดิวอี้ “เสนอความเข้าใจเรื่องความเท่า

¹⁷ John Dewey, *Late Works*, 1899-1924, in 17 vols., edited by Jo Ann Boydston (Carbondale, Ill.: Southern Illinois UP, 1981-1990)1: 18.

¹⁸ “Lecture Notes: Political Philosophy, 1892,” p. 38, *Dewey Papers*.

¹⁹ *Middle Works*, 1899-1924, in 15 vols., edited by Jo Ann Boydston (Carbondale, Ill.: Southern Illinois UP, 1976-1983)12:134.

²⁰ *Late Works*, 1:135.

²¹ John Dewey, *Experience and Nature* (New York: Norton, 1929): 133.

เทียม ที่มีใช้ความเท่าเทียมเชิงผลลัพธ์ ซึ่งทุกคนจะต้องเหมือนกันหมด หรือทุกคนจะต้องได้รับการแบ่งสรรทรัพยากรทางสังคมอย่างเท่าเทียมกันหมด"²²

ความเสมอภาคต้องอธิบายข้างต้นมิใช่เป็นสิ่งที่มียุ่แต่เดิม แต่เป็นการฝากการตีความซึ่งไม่คุ้นเคยมากที่สุดไว้กับคำที่คุ้นเคย ดิวอี้ยืนยันว่า

ความเสมอภาคไม่ได้บ่งบอกถึงความเท่าเทียมในเชิงปริมาณหรือเชิงกายภาพ ซึ่งทำให้องค์ประกอบหนึ่งสามารถทดแทนองค์ประกอบอื่นใดก็ได้ หากแต่ความเสมอภาคแสดงถึงการยอมรับสิ่งใดก็ตามที่มีลักษณะความพิเศษเฉพาะและโดดเด่นในแต่ละคน โดยไม่คำนึงถึงความไม่เท่าเทียมทางกายภาพและจิตวิทยา ความเสมอภาคนี้มีใช่เป็นสิ่งที่ได้มาแต่เดิมตามธรรมชาติ แต่เป็นดอกผลของชุมชน เมื่อชุมชนเป็นตัวกำหนดลักษณะและการดำเนินการของความเสมอภาคดังกล่าว²³

ในการตีความข้อความข้างต้น เรย์มอนด์ บอยสเวิร์ท (Raymond Boisvert) ได้เน้นย้ำข้อเท็จจริงที่ว่า สำหรับดิวอี้ “ความเสมอภาคเป็นผลที่เกิดขึ้น เป็นดอกผล ไม่ใช่สิ่งเดิมที่มีอยู่ก่อน” ความเสมอภาคเติบโตขึ้นด้วยการส่งเสริมสนับสนุน อีกทั้งยังคล้ายกับเสรีภาพ คือมิได้มีความหมายเมื่ออ้างไปถึงบุคคลที่แยกต่างหาก และเป็นเอกเทศ มันจะมีความหมายสำคัญต่อเมื่อ “มีปฏิสัมพันธ์ทางสังคมอย่างเหมาะสม” เท่านั้น ในภาษาของดิวอี้ ความเสมอภาคจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อ “มีการสร้างเงื่อนไขพื้นฐานซึ่งทุกคนสามารถเป็นในสิ่งที่เขาสามารถจะเป็นได้ในทุกแง่มุม”²⁴

ตามทัศนะประชาธิปไตยของดิวอี้ การดำรงอยู่อย่างมีศักดิ์ศรีของปัจเจกบุคคล ผันแปรไปตามความคล่องจองกันของชุมชนที่มีประสบการณ์ร่วมกัน ชุมชนเท่านั้นที่จะประกันความสมบูรณ์ของประสบการณ์ของคนๆ หนึ่งได้ ผลประการหนึ่งของการยอมรับเช่นนี้คือ การบรรลุผลตอบแทนหลักของปัจเจกบุคคลจะเป็นจริงได้ เมื่อผ่านบทบาทหน้าที่ที่พวกเขาแสดง แทนที่จะผ่านเงินกำไรที่ได้ส่วนตัว นับเป็นอีกครั้งหนึ่งที่เราได้พบกับลักษณะทางสุนทรีย์โดยแก่นแท้ในวิสัยทัศน์ของดิวอี้ ปัจเจกบุคคลคือความเฉพาะ แต่ไม่ใช่ความแยกอยู่เดี่ยว ปัจเจกบุคคลคือองค์ประกอบที่มีลักษณะเฉพาะตน ในชุมชนที่สมาชิกเกื้อหนุนตอบสนองความต้องการเพื่อเพิ่มความรู้รวมของประสบการณ์แก่กันและกัน พฤติกรรมมีส่วนร่วมและการปฏิสัมพันธ์กันของผู้คน เป็นเครื่องหมายบ่งบอกความเป็นชุมชน ประชาธิปไตยที่องงาม อีกทั้งพฤติกรรมดังกล่าวยังให้บริบทอุปถัมภ์การก่อเกิดเป็นปัจเจกบุคคล

สำหรับดิวอี้ ทัศนะเรื่องเสรีภาพและความเป็นเอกเทศ มีความหมายที่แตกต่างอย่างถอนรากถอนโคนจากข้อเสนอของเสรีประชาธิปไตย เสรีภาพเป็นเสรีภาพในบริบท ซึ่งการกระทำและการ

²² Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy* (Ithaca, N.Y.: Cornell UP, 1991): 165.

²³ *Middle Works*, 12:329-330.

²⁴ *Late Works*, 11:168. ดูข้อถกเถียงของเรย์มอนด์ บอยสเวิร์ทได้ใน *John Dewey: Rethinking Our Time* (Albany: State University of New York Press, 1998): 68-69.

ตัดสินใจจะปรากฏ โดยอาศัยแหล่งประสบการณ์ที่มาจากประสบการณ์ร่วมกับผู้อื่น ดิวอี้เห็นว่าเสรีภาพพึงมีประสิทธิผล มิใช่เป็นนามธรรม

ในความหมายเชิงนามธรรม เราเป็นอิสระเมื่อมีการกีดกันน้อยที่สุดในการกระทำหนึ่งๆ ส่วนในความหมายเชิงการเห็นผลจริงของเสรีภาพ ปัจเจบุคคลมีอิสระเมื่อมีเงื่อนไขที่ส่งเสริมให้ปฏิบัติได้เท่านั้น สมาชิกชุมชนรับผิดชอบร่วมกันในการเพิ่มโอกาสสูงสุดให้สมาชิกได้ตัดสินใจและทำสิ่งต่างๆ ซึ่งในที่สุดก็จะย้อนกลับมาเพิ่มคุณค่าให้กับชุมชนอีกทอดหนึ่ง นอกจากนี้ ในสังคมประชาธิปไตย เจ้าหน้าที่รัฐจะต้องปฏิบัติหน้าที่ส่งเสริมเป้าหมายดังกล่าวด้วยเช่นกัน การทำให้ชุมชนสมบูรณ์พูนสุขไม่ใช่สิ่งที่มีค่าในตัวเอง ปัจเจบุคคลในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของชุมชน ได้รับประโยชน์จากบริบทการเพิ่มคุณค่าให้กับชุมชน ประโยชน์ดังกล่าวจะแบ่งปันร่วมกันในชุมชน จนกลายเป็นแหล่งทรัพยากรที่เพิ่มพูนคุณค่าให้กับคนอื่นต่อไป เป้าหมายของการปฏิสัมพันธ์กันในชุมชนก็เป็นการเพิ่มคุณค่าให้กับปัจเจกบุคคลนั่นเอง

สำหรับดิวอี้ เราต้องเข้าใจความเป็นเอกเทศภายในบริบทความเข้าใจประสบการณ์แบบชุมชน ความเข้าใจนี้เรียกร้องให้พันธะทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคล ไม่อาจเป็นของมโนธรรมส่วนบุคคลแต่โดยพื้นฐาน หากแต่เป็นของบริบทของชุมชนที่พวกเขาเป็นส่วนหนึ่ง ในที่สุดแล้ว ปัจเจบุคคลนั่นเองที่ก่อปรี่ขึ้นเป็นชุมชน และเป็นผู้สรรค์สร้างเนื้อหาของมโนธรรม และวิธีการที่จะชำระไว้ซึ่งศักดิ์ศรีของตน เมื่อต้องเผชิญกับการเรียกร้องของชุมชน ความซื่อตรงต่อตนเองก็คือ การซื่อตรงต่อที่มา สมรรถภาพและความโน้มเอียง ซึ่งสร้างตัวตนในบริบทชุมชน (self-in-community-context) การซื่อตรง (Being true) หมายถึงการบำรุงเลี้ยงตัวตนตั้งแต่จุดเริ่มต้น (ชุมชนในฐานะที่เป็นแหล่งประสบการณ์) รวมถึงการดูแลตัวตนจนถึงปลายทางด้วย (จุดเน้นเฉพาะของชุมชนนั้น) ผลที่ตามมาคือ มีการเข้าใจตัวตนในลักษณะที่ไม่แยกออกจากบริบทชุมชน โดยภายในชุมชน บุคคลทั้งหลายต่างปรากฏเป็นตัวตนขึ้นในฐานะที่เป็นจุดรวมศูนย์ของการมีประสบการณ์

การอภิปรายของเราข้างต้นพยายามแสดงให้เห็นว่า มีเหตุผลมากเกินไปที่ชาวเอเชียผู้สมารถวัฒนธรรมขงจื๊อจะหันมาพิจารณาความคิดของจอห์น ดิวอี้อีกครั้งที่สอง ดิวอี้มิใช่เพียงเสนอทางเลือกที่ชัดเจน ซึ่งแตกต่างจากรูปแบบประชาธิปไตยทางการเมืองที่มีรูปแบบปัจเจกเฉพาะตัวสูง หากแต่มีความแตกต่างเป็นพิเศษระหว่างทฤษฎีการเมืองเสรีนิยมกับข้อเสนอของดิวอี้เรื่องรูปแบบสังคมประชาธิปไตยที่มีลักษณะเฉพาะ ความแตกต่างนี้คือคุณลักษณะที่สะท้อนความเข้าใจในสังคมอย่างสร้างสรรค์ของวัฒนธรรมขงจื๊อนั่นเอง ในส่วนที่สองของความเรียง เราพยายามอธิบายการอ้างเหตุผลของเราในกรอบภาษาของดิวอี้ให้ชัดเจนขึ้น ทั้งนี้กรอบภาษาของดิวอี้แตกต่างจากข้ออ้างแบบเวเบอร์ (Weberian) ที่มองว่า เราไม่อาจหลีกเลี่ยงกระบวนการให้เหตุผล (rationalization) และ “การถอดถอนมนต์เสน่ห์” (disenchantment) โดยโลกสมัยใหม่ได้ ความเข้าใจหลักเกี่ยวกับการพัฒนาประชาธิปไตยเอเชีย ขึ้นอยู่กับความเข้าใจประชาธิปไตยที่มาพร้อมกับกระบวนการให้เหตุผลแก่สถาบันการปกครอง เราจะเห็นว่า ปรัชญาปฏิบัตินิยมแบบดิวอี้เสนอประชาธิปไตยต้นแบบที่ปกป้ององค์ประกอบที่ไม่ได้ถูก

ทำให้เป็นเหตุผลในสังคมวัฒนธรรมของข้อที่ทรงพลังสร้างสรรค์ และด้วยเหตุนี้ จึงเป็นการยืนยันถึง “มนต์เสน่ห์” (enchantment) ในระดับหนึ่งของชีวิตทางสังคมในโลกวัฒนธรรมของข้อ

ส่วนที่ 2: ดิวอี้ ของข้อ และมนต์เสน่ห์ของโลกสังคม

1. โลกแห่งมนต์เสน่ห์ในทัศนะของดิวอี้

หากเราเอ่ยอย่างเฉพาะเจาะจงถึงพลวัตทางความคิดของชาวตะวันตกในตอนปลายสมัยใหม่ เราอาจได้ประโยชน์จากการแทนคำ “หลังสมัยใหม่” ที่นิยมใช้กันอยู่ มาเป็น “หลัง-วัฒนธรรม” (post-cultural)²⁵ จะอย่างไรก็ตามมโนทัศน์ “วัฒนธรรม” รักษาความหมายไว้ได้ ก็ต่อเมื่อเข้าใจในฐานะเป็นแบบแผนของคุณค่าและพฤติกรรม เป็นชุดการใช้มโนทัศน์ที่ดำเนินไปได้ระดับความตั้งใจที่รู้ตัว พื้นที่แห่งชนบทร่วมและประเพณีครอบคลุมเรื่องใกล้ตัวในชีวิต ได้แก่สถานการณ์ต่างๆ ที่ไม่ต้องอาศัยการคิดคำนวณหรือการไตร่ตรอง โดยพื้นฐานแล้ววัฒนธรรมมนุษย์คือการมีชีวิตอยู่ในโลกนี้ (lebenswelt) ซึ่งมาก่อนการคิดด้วยเหตุผล (pre-rational) เป็นการยอมรับกันโดยนัยและโดยอ้อม เป็นโลกแห่งความรู้สึกที่ตกตะกอน และการปฏิบัติที่ไม่ต้องใช้การคิดคำนวณหรือการไตร่ตรอง ด้วยลักษณะดังกล่าว วัฒนธรรมจึงเป็นโลกที่ “มีมนต์เสน่ห์”

ประวัติศาสตร์ตะวันตกสมัยใหม่เป็นประวัติศาสตร์แห่งการสำนึกเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ซึ่งแสดงออกในวิถีต่างๆ ของสกุลคิดแบบเวเบอร์ ได้แก่ กระบวนการลดทอนพลังเร้นลับ (demystification) กระบวนการทำให้เป็นโลกียะ (secularization) กระบวนการให้เหตุผล (rationalization) และกระบวนการทำองค์กรให้เป็นทางการ (bureaucratization) ซึ่งล้วนแต่นำไปสู่ภาวะ “การถอดถอนมนต์เสน่ห์ของโลก” โลกซึ่งผ่านกระบวนการให้เหตุผล และผ่านการถอดถอนมนต์เสน่ห์มาแล้วโดยสมบูรณ์ คือโลกหลัง-วัฒนธรรมนั่นเอง กระบวนการดังกล่าวเป็นลักษณะที่ชัดเจนขึ้นเรื่อยๆ ของโลกตะวันตกสมัยใหม่ โลกาภิวัตน์ดังที่เข้าใจว่าเป็นเพียงกระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่นั้น โดยหลักการแล้ว มีแต่จะทำให้ความตระหนักรู้อันหลากหลายแตกต่างกลายเป็นกระบวนการมีเหตุผลเท่านั้น

ความแตกต่างอย่างสำคัญซึ่งดำเนินไปโดยตลอดข้อถกเถียงทั้งหมดในความเรียงนี้ก็คือ ความแตกต่างระหว่างความมีเหตุผลเพิ่มขึ้นของพลวัตทางสังคมวัฒนธรรม ซึ่งนำไปสู่การถอดถอนมนต์เสน่ห์ของชีวิตมนุษย์ และทางเลือกอีกทางหนึ่ง ซึ่งพบได้ในปรัชญาปฏิบัตินิยม แมกซ์ เวเบอร์ (Max Weber) ระบุไว้ว่า กระบวนการให้เหตุผลเกี่ยวข้องกับกระบวนการลดทอนความเป็นบุคคล (depersonalization) ออกจากความสัมพันธ์ทางสังคม แล้วเพิ่มการจัดการทางเทคนิคเพื่อควบคุมธรรมชาติและสังคม

²⁵ คำว่า “Post-cultural” ในที่นี้ใช้ในความหมายเดียวกันกับในงานของ เดวิด แอล ฮอลล์ *The Uncertain Phoenix: Adventures Toward a Post-Cultural Sensibility* (New York: Fordham UP, 1982): 363-365 and 393-395.

ลักษณะของกระบวนการให้เหตุผลที่เวเบอร์ทั้งชื่นชมและคร่ำครวญเสียดยคือ การใช้กลไกทางกฎหมายเข้ามาควบคุมแทนการใช้ธรรมเนียมประเพณี การเชื่อมประสานระหว่างทุนนิยมกับเทคโนโลยี การให้ความสำคัญกับสิทธินามธรรม และการมองความเป็นปัจเจกกับความเสมอภาคในเชิงปริมาณเท่านั้น ผลประโยชน์จากกระบวนการดังกล่าวคือ ประสิทธิภาพที่เพิ่มขึ้น โดยส่วนใหญ่แล้วในทางเศรษฐกิจ การเมือง และการศึกษา สิ่งที่สูญเสียไปซึ่งเกี่ยวโยงสัมพันธ์กับการถอดถอนมนต์เสน่ห์ของโลกสังคม วัดได้จากการสูญเสียความหมายทางความรู้สึก

ดูเหมือนจอห์น ดิวอี้ ยังไม่เคยอ่านงานของเวเบอร์จนกระทั่งช่วงบั้นปลายชีวิต เขาได้อ้างอิงถึงทัศนะของเวเบอร์ไว้เพียงคร่าวๆ ในการอ้างเหตุผลหลักของเขาเท่านั้น นี่เป็นเหตุผลส่วนหนึ่งที่ผู้ตีความงานของดิวอี้ ส่วนใหญ่ไม่ได้ใส่ใจที่จะค้นหาว่า ความคิดของดิวอี้เป็นทางเลือกมากนักน้อยเพียงใดจากสมมติฐานของเวเบอร์เรื่องการถอดถอนมนต์เสน่ห์แห่งโลกสมัยใหม่อันหลีกเลี่ยงไม่ได้ อย่างไรก็ตามก็มีคนที่ตัดสินว่า ในยุคสมัยใหม่ตอนปลายนี้ ปรัชญาของดิวอี้ซึ่งเป็นปรัชญาสุนทรียอย่างชัดเจน ได้ทำหน้าที่เป็นเหมือนยาต้านพิษสำหรับกระบวนการทั้งหลายที่เวเบอร์เคยเชื่อว่าจะไม่มีทางแปรเปลี่ยนเป็นอื่นได้

จอห์น แพทริก ดิกกินส์ (John Patrick Diggins) ได้ชี้ให้เห็นความแตกต่างตรงข้ามอันน่าระทึกใจระหว่างวิสัยทัศน์ของดิวอี้และเวเบอร์ไว้ในงานของเขาเรื่อง *"Promise of Pragmatism"*²⁶ แต่น่าเสียดายว่าภาพของความแตกต่างที่ดิกกินส์สร้างนั้น ยอมรับไว้ล่วงหน้าแล้วซึ่งข้อถกเถียงต่างๆ ที่แยกสังคมจารีตกับสังคมสมัยใหม่ออกจากกันตามมาตรฐานที่ยอมรับกันทั่วไป ทั้งๆ ที่เป็นสิ่งที่ความคิดแบบดิวอี้พยายามหลีกเลี่ยง ผลลัพธ์คือดิกกินส์พบว่า บทวิพากษ์วิทยาศาสตร์ของเวเบอร์นั้นสมจริงและความกระตือรือร้นต่อการสืบค้นของดิวอี้ (ซึ่งเขาจำกัดขอบเขตไว้เสมอ) เป็นเรื่องเพื่อฝันไม่สมจริง การที่ดิวอี้ให้ความสำคัญกับประชาธิปไตยเหนือวิทยาศาสตร์ จึงถูกปัดไปอย่างง่ายๆ ว่า เป็น "บทศรัทธาที่วางผิดที่"²⁷ การที่ดิกกินส์เข้าใจดิวอี้ผิด เป็นผลมาจากความหมกมุ่นของเขาเองในประเด็นปัญหาความขัดแย้งระหว่างชนบประเพณีกับภาวะสมัยใหม่ จนทำให้เขาเชื่อว่า ความยิ่งใหญ่ของภาวะสมัยใหม่อยู่ที่ระดับที่ปัจเจกบุคคลและสังคมสามารถชี้นำตัวเองอย่างรู้ตัวตั้งใจ ด้วยฉันทามติทางระบบศีลธรรมและความเป็นเหตุเป็นผล ซึ่งนำไปสู่การมีเสรีภาพและภาวะเป็นเอกเทศเพิ่มขึ้น การถอดถอนมนต์เสน่ห์ของโลกด้วยกระบวนการให้เหตุผลและการทำองค์กรให้เป็นทางการ จะมองว่าเป็นปัญหาก็ต่อเมื่อมี "มากเกินไป" และทำกันเลเยิดเท่านั้น

เป็นเรื่องธรรมดาที่วาทกรรมสมัยใหม่อย่างเช่นของดิกกินส์นั้น จะมองข้ามข้อเท็จจริงที่ว่า การสร้างและดำรงไว้ซึ่งสังคมที่บริบูรณ์นั้น ต้องมีศิลปะและประสบการณ์ทางสุนทรียเป็นแกนกลาง ด้วยเหตุนี้ เขาจึงไม่เห็นความสำคัญจริงจิงในข้อถกเถียงของดิวอี้เรื่องความเป็นแกนกลางของศิลปะ ในฐานะเครื่องมือสู่ชีวิตประจำวันที่มีมนต์เสน่ห์อย่างต่อเนื่อง²⁸ สมมติฐานคือ การยอมรับความสำคัญของศิลปะ

²⁶ John Patrick Diggins, *Promise of Pragmatism* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

โดยเฉพาะอย่างยิ่งบทที่ 1 เรื่อง "The Disenchantment of the World"

²⁷ Diggins (1994): 42-43.

²⁸ สังเกตได้จากดิกกินส์กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้เพียงย่อๆ หน้าเดียวจากงานทั้งหมดกว่าห้าร้อยหน้า

ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าการเสริมแต่งทางวาทศิลป์ อย่างไรก็ตาม ดังที่ดิวยี่ยืนยันไว้ว่า มิใช่ศาสตร์ แต่ ศิลป์ ต่างหากที่เป็นพื้นฐานกิจกรรมสร้างสรรค์ต่างๆ อันนำไปสู่สังคมประชาธิปไตยและการสร้างชุมชนแห่งการสื่อสาร

สิ่งอื่นๆ อย่างดอกไม้ ลำแสงจากดวงจันทร์ บทเพลงจากเสียงนกร้อง ไม่ใช่สิ่งที่หายากและห่างไกล ต่างเป็นวิธีที่ชีวิตระดับลึกลงไปสามารถสัมผัสได้จนผลิบานเป็นความปรารถนาและความคิด กระบวนการนี้คือศิลปะ... ศิลปินคือผู้ส่งข่าวสารที่แท้จริงตลอดมา เพราะเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นภายนอกมิใช่สิ่งใหม่ในตัวมันเอง หากแต่เพราะเหตุการณ์นั้นปลุกเร้าอารมณ์ การรับรู้และความซาบซึ้งตื้นตื้นต่างหาก²⁹

สัญญาณที่บ่งบอกว่า การถอดถอนมนต์เสน่ห์ของโลกสมัยใหม่ ซึ่งมาจากกระบวนการให้เหตุผลนั้นไปไกลเพียงใด ดูได้จากปฏิกิริยาแรกที่เกิดขึ้นเมื่ออ่านข้อความที่ยกมาข้างต้น คือ "ให้ตายสิ! 'ลำแสงจากดวงจันทร์' เกี่ยวข้องอะไรกับประชาธิปไตยด้วย" แท้จริงแล้ว ผู้เสนอเรื่อง "การมีมนต์เสน่ห์" เชื่อว่า สิ่งอื่นๆ รอบตัวมีความเชื่อมโยงกันทั้งโดยตรงและมีนัยสำคัญ

เป็นที่ทราบกันดีว่า โทมัส เจฟเฟอร์สัน (Thomas Jefferson) เห็นดีเห็นงามกับ "สิ่งที่มีมนต์เสน่ห์" และภาวะผูกพันทางความรู้สึกที่มาพร้อมกับชีวิตชนบท มากกว่าวิถีตรงข้าม เช่น ชีวิตแบบพ่อค้าแยงกี้ (Yankee trader) หรือ "คนงานในโรงงาน" ใน "บันทึกแห่งรัฐเวอร์จิเนีย" (Notes on the State of Virginia) เจฟเฟอร์สันตั้งข้อสังเกตว่า "ความเสื่อมโทรมทางศีลธรรมของเหล่าเกษตรกร เป็นปรากฏการณ์ที่ไม่เคยมีตัวอย่างเกิดขึ้นในยุคใดหรือชาติไหนมาก่อน ลักษณะเด่นของคนกลุ่มนี้ ผู้ไม่ได้มองขึ้นไปยังสวรรค์ แผ่นดิน และแรงงานของตน หากอาศัยความเสียหายและความแปรปรวนของลูกค้า" การมองไปยังสวรรค์เดียวกันและทำงานร่วมกันบนผืนดินเดียวกัน ย่อมสร้างประสบการณ์ร่วมซึ่งสร้างสรรค์ชุมชนบนความรู้สึกผูกพัน แทนที่จะผูกพันกันเพียงในรูปแบบเชิงสัญญา ซึ่งผูกมัดด้วย "ผลประโยชน์ร่วมกัน" ทางเศรษฐกิจหรือการเมือง

สำหรับดิวยี่ ประชาธิปไตยและกระบวนการทางการศึกษา ซึ่งมุ่งพัฒนาและรักษาประชาธิปไตยนั้นเอง เป็นวิถีที่ประสบการณ์ทางอารมณ์ความรู้สึกร่วมกันกลายเป็นพลังอันทรงประสิทธิภาพในสังคม "ประชาธิปไตยคือนามเรียกชีวิตผูกพันที่อิสระและต่างเกื้อหนุนกัน.... ประชาธิปไตยจะบรรลุถึงจุดสมบูรณ์สูงสุด เมื่อการแสวงหาทางสังคมโดยเสรี ประสานเข้ากันอย่างแนบแน่นกับศิลปะแห่งการติดต่อสื่อสารที่เคลื่อนไหวโดยตลอด"³⁰ ทฤษฎีการศึกษาของดิวยี่ได้รับอิทธิพลจากความคิดเรื่องการติดต่อสื่อสาร การสื่อสารที่มีประสิทธิภาพก็คือการสื่อสารความรู้สึกที่ส่งผล เราไม่ได้เริ่มต้นด้วยมโนภาพ หรือด้วยการปฏิบัติที่เข้าใจกันแบบพื้นๆ คำพูดที่ว่า "เรียนรู้ด้วยการปฏิบัติ" (Learning by doing) อันเป็นสำนวนดาษตินที่รูปแบบการศึกษาของดิวยี่ถูกนำไปล้อเลียนและปฏิเสธ ที่จริงแล้วหมายความว่า

²⁹ Dewey (1927): 183-184.

³⁰ Dewey (1927): 184.

ว่า การเรียนรู้จะต้องผ่าน การได้รับประสบการณ์ ด้วย ไม่มีการปฏิบัติที่ไร้การได้รับประสบการณ์ ไม่มีการกระทำใดที่ปราศจากพลังแห่งอารมณ์ (passion) กิจกรรมทางการศึกษามาร่วมกับความรู้สึกและทำให้เกิดความรู้สึกด้วย ด้วยเหตุที่การศึกษาทั้งหมดเป็นการติดต่อส่งผ่าน เป้าหมายของการศึกษาจึงเป็นการสร้างสรรค์ชุมชนแห่งความรู้สึก (a community of affect) ชุมชนดังกล่าวเป็นที่มาและเป้าหมายของสังคมประชาธิปไตย ชุมชนแห่งการติดต่อสื่อสาร (communicating community) นี้เอง ที่ก่อร่างสร้างตัวอย่างต่อเนื่องด้วยมนต์เสน่ห์ของศิลปะและกิจกรรมทางสุนทรีย์

เป็นสิ่งสำคัญที่ต้องตระหนักว่า ประสบการณ์ที่ “หายากและห่างไกล” นั้นเป็นประสบการณ์ที่สร้างความเป็นปัจเจกและแยกผู้คนออกจากกัน ประสบการณ์ที่น้อยคนจะเข้าถึง ก่อให้เกิดศักดิ์นาเชิงประสบการณ์ ประเภทสุนทรีย์นิยมป้อแป้ของชนชั้นผู้ “มีวัฒนธรรม” เท่านั้น ศิลปะตั้งอยู่บนประสบการณ์ธรรมดาสามัญซึ่งสามารถหล่อเลี้ยงทุกชีวิตให้องงาม ในฐานะ “ชุมชนแห่งการติดต่อสื่อสาร” สังคมประชาธิปไตยประกันการเข้าถึงร่วมกันของสิ่งธรรมดาสามัญของชีวิตเหล่านี้

ความเข้าใจทางสุนทรีย์ของดิโอมีไซจะไร้ร่องรอยประกอบทางจิตวิญญาณอย่างเด่นชัด ดิโอมีไซใช้คำ “ศาสนา” เพื่อชี้ให้เห็น “ความหมายของการเชื่อมโยงมนุษย์กับโลกรอบตัว ทั้งในแง่อิงอาศัยและการเกี่ยวพันโลกซึ่งจินตนาการรู้สึกว่าเป็นจักรวาล”³¹ ความเข้าใจของดิโอมีไซเกี่ยวกับศาสนา เริ่มต้นจากการปฏิบัติทางสังคม ซึ่งเมื่อบรรลุถึงความหมายทั้งกว้างและลึกในระดับหนึ่ง จะเผยความตระหนักรู้ทางศาสนา ซึ่งเชื่อมโยงชุมชนมนุษย์ที่วัฒนธรรมกล่อมเกลามาแล้วเข้ากับโลกธรรมชาติได้อย่างลึกซึ้งมากขึ้น ศาสนาในความหมายของดิโอมีไซไม่จำเป็นต้องมีความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งสูงสุดเหนือธรรมชาติ “ธรรมชาติในฐานะที่เป็นวัตถุแห่งความรู้ สามารถเป็นที่มาแห่งความดีที่มั่นคงและเป็นกฎแห่งชีวิตได้ ด้วยเหตุนี้จึงมีคุณสมบัติและบทบาททุกประการที่ชนบจาริตของยิว-คริสเตียนถือว่าเป็นคุณลักษณะของพระเจ้า”³²

ที่จริงแล้ว แม้ว่าบางครั้งดิโอมีไซจะเอ่ยถึง “พระเจ้า” แต่ความคิดใดๆ ในภาวะอุตรภาพที่มาก่อนกาลเวลา เป็นองค์ผู้ออกแบบสร้างประสบการณ์มนุษย์ เป็นผู้บัญญัติกฎหมาย หรือองค์พิพากษา ล้วนแต่เป็นแนวคิดที่ขัดแย้งกับปฏิบัตินิยมแบบดิโอมีไซ ขนบทางเทวนิยมที่ดิโอมีไซต้องการคงไว้ก็คือ “การมีศรัทธาตามธรรมชาติ” (natural piety) ในความหมายของความเกรงขามอัศจรรย์ใจซึ่งส่งเสริมทำให้ความร่วมมืออย่างอ่อนน้อมต่อมตนต่อความซับซ้อนของธรรมชาติรอบตัวเรา ความเป็นศาสนาในความหมายนี้จึงรับประกันการมีมนต์เสน่ห์ของประสบการณ์มนุษย์

มีหลายประเด็นในคำศัพท์เฉพาะตัวของดิโอมีไซสะท้อนความตระหนักรู้แบบขงจื้ออย่างเด่นชัด อย่างคำว่า “ประสบการณ์” กับ เต๋า (dao 道) (วิถี) “ความสมบูรณ์สูงสุดแห่งประสบการณ์” กับ เหว (he 和) (ความกลมกลืน) “ความเป็นปัจเจก” กับ เหริน (ren 仁) (มนุษยธรรม) “ความเป็นศาสนา” กับ หลี่ (li 禮) (จารีต) และธรรมชาติของมนุษย์ กับ เหรินซิง (renxing 人性) (ธรรมชาติของมนุษย์) ส่วนประเด็นอื่นที่ทั้งสองแนวคิดมีร่วมกันคือ ธรรมชาติของประสบการณ์มนุษย์ซึ่งมีลักษณะเชิงสังคมอย่างไม่อาจลดทอนได้ การให้น้ำหนักแก่สถานการณ์มากกว่าผู้กระทำ การให้ความสำคัญเป็นหลักแก่

³¹ Late Works, 9:36.

³² Late Works, 4:45.

การติดต่อสื่อสารอย่างมีประสิทธิภาพ แนวคิดทั้งหลายของดิวอี้และขงจื๊อต่างผสมผสานกันในการสนับสนุนและธำรงรักษาโลกที่มีมนต์เสน่ห์ไว้

แน่นอนว่านักวิจารณ์ทั้งหลายเป็นฝ่ายถูกที่ให้อภัยแก่ความกลัวทั้งหลายของเวเบอร์มีเหตุผลรองรับมากกว่าความหวังทั้งมวลของดิวอี้ อย่างไรก็ตาม ข้อแตกต่างของเวเบอร์เป็นผลของการปฏิเสธไม่ยอมใส่ใจในทางเลือกแบบดิวอี้ มากกว่าจะเป็นผลของความจำเป็นตามสถานการณ์ นอกจากนี้ มีบางเหตุผลที่เชื่อได้ว่า การที่ความคิดของดิวอี้ช่วยพัฒนาประชาธิปไตยแบบขงจื๊อได้ ความคิดของดิวอี้เองอาจกลับมามีชีวิตใหม่ได้อีกครั้งในโลกตะวันตก กล่าวคือ ตัวแปรใหม่ในข้อพิจารณาทางประวัติศาสตร์ ซึ่งก็คือลัทธิขงจื๊อ อาจจะเคลื่อนน้ำหนักรถ่วงดุลให้เข้าใกล้ประชาธิปไตยที่เป็นชุมชนแห่งการสื่อสารตามความเข้าใจของดิวอี้ และเคลื่อนออกห่างจากการยอมจำนนต่อการถดถอยมนต์เสน่ห์ และกระบวนการให้เหตุผลที่มีอาจหลีกเลี่ยงได้ อย่างไรก็ตามหากประชาธิปไตยเชิงสถาบันสามารถหลุดพ้นจากข้อจำกัดของ “กรงเหล็ก” ของเวเบอร์ได้ อย่างไรเสียประชาธิปไตยเชิงสถาบันเหล่านั้นก็ต้องดำเนินการต่อไปในทิศทางเดียวกับที่ดิวอี้วาดภาพไว้ ความได้เปรียบในที่นี้จึงดำรงอยู่ในสังคมแบบขงจื๊อ เพราะเป็นสังคมที่ก่อร่างด้วยอิทธิพลทางสุนทรียะมากกว่าความมีเหตุผลอยู่แล้ว

2. ขงจื๊อ และมนต์เสน่ห์ของสิ่งคุ้นเคย

เป็นที่รู้กันทั่วไปว่า เวเบอร์ได้ยกเว้นสังคมเอเชียออกจากการสรุปทั่วไปเกี่ยวกับกระบวนการให้เหตุผลที่มีอาจหลีกเลี่ยงได้แน่นอนว่าถ้าเวเบอร์สร้างทฤษฎีในวันนี้ เขาอาจจะพิจารณาข้อยกเว้นดังกล่าวใหม่จากแง่มุมพลวัตที่แคบลงของโลกาภิวัตน์ แนวคิดจารีตนิยมทางศาสนาที่ทรงอิทธิพลเหนือสังคมเอเชีย ซึ่งเวเบอร์เคยคิดว่าไม่อาจแปรเปลี่ยนได้ เริ่มอ่อนกำลังลงไปมากภายใต้แรงกดดันของกระบวนการทำให้เป็นตะวันตก กล่าวเจาะจงลงไปก็คือ ความหวังว่าคุณค่าดั้งเดิมที่กำหนดความตระหนักรู้แบบขงจื๊ออาจรอดพ้นจากกระบวนการทำให้เป็นโลกยะ ดูเหมือนจะเป็นความหวังที่ผิดพลาด นักวิเคราะห์เกี่ยวกับเอเชียร่วมสมัยที่มีความรู้หลายคน และบางคนก็มีความเห็นอกเห็นใจด้วย ต่างเชื่อว่าถ้าแนวโน้มแบบปัจจุบันยังดำเนินต่อไปไม่หยุดยั้ง สิ่งที่เราเรียกว่าวัฒนธรรมขงจื๊อ อาจจะตกอยู่ในภาวะอันตรายก็เป็นได้

แน่นอนว่าการจินตนาการภาพสังคมวัฒนธรรมขงจื๊อที่ถูกทำให้มีเหตุผลอย่างเห็นได้ชัด เป็นสิ่งที่ทำได้ยาก จาริต (礼 禮) คือสิ่งที่ก่อกำเนิดมนต์เสน่ห์ จาริตเป็นเครื่องมือที่ทำให้มนุษย์ติดต่อกันได้อย่างมีมนต์เสน่ห์โดยไม่อาศัยตัวกลาง ซึ่งไม่จำเป็นต้องมีการ “ครุ่นคิด” การทำให้รูปแบบทางสังคมเข้ากระบวนการให้เหตุผล เป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับหลี่ และตรงข้ามกับแกนหลักปรัชญาสำนักขงจื๊อด้วย

ในปรัชญาสำนักขงจื๊อ หลี่ ต้องเข้าใจในความหมายว่าทำหน้าที่เหมือนอุปถัมภ์ควบคุม “ครอบครัวยุ” ให้เป็นพื้นที่แห่งความใกล้ชิดที่ไม่ต้องอาศัยกระบวนการใช้เหตุผล “ระดับความรักพึงเป็นไปตามความแตกต่างของความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ส่วนความนับถืออย่างมีขีดขั้นก็พึงเป็นไปตามความแตกต่างของบุคลิกภาพ นี่คือนิยามที่ก่อกำเนิดจาริต” (คัมภีร์จื๊อ 中庸, 20) กล่าวโดยทั่วไป จาริตเป็นรูปแบบของการแสดงความเคารพเชื้อพ้อง ซึ่งก่อรูปสร้างร่างแก่ครอบครัวยุ การปฏิสัมพันธ์อย่าง

เหมาะสมระหว่างสมาชิกนำไปสู่การก่อรูปนิยาม และมอบบทบาทและความสัมพันธ์เฉพาะตามจารีตกำหนด อันเป็นกระบวนการที่การกล่อมเกล่าปัจเจกบุคคลดำเนินไปด้วย สิ่งที่ทำให้ความสัมพันธ์และบทบาทตามจารีตแตกต่างจากกฎแห่งเหตุผลหรือกฎหมาย คือข้อเท็จจริงที่ว่าบทบาทเหล่านี้มิใช่เพียงต้องทำในระดับส่วนบุคคลเท่านั้น หากแต่คุณภาพของแต่ละคนที่ได้รับการขัดเกลาจากการทำตามจารีตในที่สุดแล้วจะเป็นเกณฑ์วัดประสิทธิภาพของพวกเขาด้วย³³

คำว่า จงยง (zhongyong 中庸) ซึ่งพบครั้งแรกใน *หลุนอี่วี่* (*Analects*) และมีการขยายความในคัมภีร์ที่ใช้ชื่อเดียวกัน มีความหมายจริง ๆ ว่า การตื่นตัวที่ถ่วงอย่างต่อเนื่องต่อความจำเป็นต้อง “ใส่ใจสิ่งใกล้ชิด” (focus the familiar) ใน *คัมภีร์จงยง* 1 บันทึกไว้ว่า “อาจารย์กล่าวว่า ‘การคงความมุ่งมั่นใส่ใจ (จง zhong) ต่อกิจการงานของคนใกล้ชิดในแต่ละวัน ถือเป็นภารกิจสูงสุด คนที่ยังคงทำเช่นนี้ได้ยาวนาน หาได้ยากในปฐวีนทุกไป’” จงยง ในคำแปลนี้เป็นการย้อนไปสู่บันทึกใน *หลุนอี่วี่* เล่มที่ 12.1 ว่า “ควบคุมตนเอง (เค่อจี keji 克己) และกลับคืนสู่หลี่ (ฟูหลี่ fuli 復禮) คือมนุษยธรรม (เหริน ren 仁) แม้เพียงวันเดียวที่ควบคุมตนเอง และกลับคืนสู่หลี่ได้ ผู้คนทั้งมวลได้พาก็จะตอบสนองมนุษยธรรมของเขา การปฏิบัติมนุษยธรรมมาจากตนเองใช่ว่ามาจากผู้อื่น...มันจะมาจากผู้อื่นได้อย่างไร?”

ในการอ่าน *หลุนอี่วี่* ช่วงเล่มกลาง ๆ ตั้งแต่เล่ม 9-11 เรามักจะให้ความสำคัญเพียงเล็กน้อยแก่ชุดภาพชีวิตส่วนตัวสั้น ๆ ของขงจื้อในประวัติศาสตร์ ซึ่งสะท้อนอุปนิสัยในชีวิตประจำวันของท่าน แต่บันทึกเหล่านี้เอง ซึ่งฉายแสดงอย่างชัดเจนที่สุด เกี่ยวกับลักษณะพฤติกรรมต่าง ๆ อันเหมาะสมของขุนนางบัณฑิตในชีวิตประจำวันในราชสำนัก ซึ่งกำหนดท่าทีท่าทางไว้เป็นขนบจารีต ไม่ว่าจะเป็นอาภักดิ์ปฏิกิริยาที่เล็กน้อยที่สุด อาการที่สวมใส่ ท่วงทำนองก้าวเดิน การวางท่าทางและการแสดงออกทางสีหน้า น้ำเสียงเมื่อเอ่ยวาจา แม้กระทั่งท่วงทำนองจังหวะแห่งลมหายใจ

เมื่อเดินเข้าประตูตำหนัก จะค้อมกายไปข้างหน้าราวกับว่าช่องประตูสูงไม่พอ ยามยืน ไม่ขวางประตู เมื่อเดินเข้าออก ไม่เหยียบธรณีประตู เมื่อเดินผ่านที่ประทับท่าทางจะดูเปลี่ยนเป็นเคร่งขรึม เร่งฝีเท้าอย่างสำรวม คำพูดเสมือนหนึ่งมีไม่พอ เมื่อก้าวขึ้นยังท้องพระโรง จับชายผ้าด้วยมือทั้งสองข้าง กายโน้มต่ำ หายใจค่อย ๆ ราวกับไม่กล้าหายใจ เมื่อออกจากท้องพระโรง ก้าวลงบันไดหนึ่งขั้น จึงคลายความเคร่งขรึม มีสีหน้าผ่อนคลาย เมื่อเดินลงไปจนสุดข้างล่าง เหมือนมีปีก เมื่อกลับไปที่พัก ทำท่ายังแสดงความเคารพอยู่³⁴

³³ ดู *Analect* 3:3: “หากบุคคลใดขาดซึ่งมนุษยธรรม เขาจะมีอะไรเกี่ยวกับขนบจารีตได้เล่า หากบุคคลใดขาดซึ่งมนุษยธรรม เขาจะมีอะไรเกี่ยวข้องกับดนตรีได้เล่า?” (ผู้แปลใช้สำนวนแปลในภาษาไทยจาก สุวรรณา สถาอานันท์, แปลและเขียนบทนำ, *หลุนอี่วี่: ขงจื้อสนทนา*, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551)

³⁴ *Analect* 10.4.

ความใส่ใจในการกระทำวางตัว มิใช่มีไว้สำหรับชีวิตในราชสำนัก แต่เริ่มต้นจากสิ่งแวดล้อมในบ้านที่เราใกล้ชิดคุ้นเคย: “เมื่อขงจื๊อ อยู่ที่บ้านในหมู่บ้านของท่านเอง ท่านดูเรียบๆ ราวกับว่าเป็นคนพูดไม่เก่ง เมื่ออยู่ในวิหารบรรพชนหรืออยู่ในท้องพระโรง อาจารย์พูดอย่างฉาดฉานละเอียดละออ และระมัดระวัง”³⁵

หลุนอี่วี่มิได้ให้คำสั่งสอนในรูปแบบปุจฉา-วิสัชนาว่าด้วยการประพฤติตนอย่างมีแบบแผน หากแต่ให้ภาพของบุคคลคนหนึ่งในประวัติศาสตร์ ซึ่งได้ใช้จินตนาการเพื่อแสดงความระวังไหวต่อการใช้ชีวิตอย่างมีขอบจารีต ซึ่งในที่สุดได้ทำให้ท่านกลายเป็นบรมครูแห่งอารยธรรมทั้งระบบ ดังตัวอย่างบทต่อไปนี้ “เมื่อป่วยและเจ้าเมืองมาเยี่ยม จะหันศีรษะไปทางทิศตะวันออก เอาชุดเข้าเฝ้ามาคลุมกาย แล้วผูกสายรัดเอาไว้”³⁶ นี่เป็นภาพหนึ่งของขงจื๊อ บทดังกล่าวไม่ได้สื่อว่าในทุกๆ ครั้งที่เจ้าครองนครเสด็จมาเยี่ยม เราต้องปฏิบัติอย่างมีรูปแบบเฉพาะเจาะจง หากแต่บทนี้บรรยายว่าขงจื๊อพบวิธีที่จะแสดงความเคารพและความภักดีอย่างเหมาะสม ซึ่งจำเป็นต่อความสัมพันธ์หนึ่งได้อย่างไร แม้ว่าจะอยู่ในสถานการณ์ที่ต้องใช้ความพยายามอย่างยิ่งก็ตาม

จากบทดังกล่าวและอีกหลายๆ บททำนองนี้ น่าจะเป็นที่ชัดเจนแล้วว่า หลี่ มิได้ลดทอนความหมายสู่ความหมายทั่วไป ซึ่งกำหนดลงอย่างเป็นทางการเช่น “จารีต” และ “พิธีกรรม” ซึ่งประกอบในเวลาที่กำหนดเพื่อประกาศสถานะความสัมพันธ์ และกำหนดจังหวะฤดูกาลชีวิต หลี่เป็นมากกว่านั้นอีกมากมาย เราจะต้องเข้าใจว่าการแสดงออกซึ่ง หลี่ เป็นการแสดงออกซึ่งลักษณะพิเศษของแต่ละคน และยังเป็นการสร้างคนๆ หนึ่งในสถานที่เฉพาะ ให้กลายเป็นบุคคลที่มีความเฉพาะตนด้วย หลี่เกี่ยวข้องกับกระบวนการลงแรงอย่างต่อเนื่อง ซึ่งเมื่อทำด้วยความเพียรอดทน จะเป็นการขัดเกลาคุณภาพการปฏิสัมพันธ์ในชุมชนของตน แทนที่จะเป็นการยึดเยียดบุคลิกภาพอันเลอเลิศด้วยกระบวนการนี้ เราอาจนึกถึง หลี่ ในฐานะที่เป็นกระบวนการสร้างอุปนิสัยที่ขัดเกลาดีแล้ว ท่าทีที่มาจากการปลุกฝังนิสัย กิริยาท่าทาง และอัตลักษณ์ในการกระทำ (identity-in-action)³⁷

ตามที่ได้อภิปรายไว้ในส่วนแรกของความเรียงเกี่ยวกับทัศนะของดิ่วอี้เรื่อง “ความเคยชิน” เราสามารถเข้าใจได้ว่า หลี่จะช่วยส่งเสริมประสบการณ์ทางสุนทรีย์ที่ไม่ผ่านตัวกลางได้อย่างไร นอกจากนี้เรายังเข้าใจด้วยว่า เป็นการไม่เหมาะสมที่เราจะคิดถึงหลี่ในลักษณะที่เป็นกลไกควบคุมสังคม ซึ่งทำให้ประสบการณ์กลายเป็นเรื่องซ้ำซาก และส่งผลให้ประสบการณ์เสื่อมถอยลงในตัวกระบวนการนั่นเองจริงๆ แล้ว การอาศัยหลี่ในปรัชญาขงจื๊อ มุ่งหมายบรรลุสิ่งตรงข้ามโดยสิ้นเชิง เป้าหมายของ หลี่ คือเป็นวิธีสร้างมนต์เสน่ห์สู่ชีวิตประจำวัน และสร้างแรงบันดาลใจแก่ชีวิตธรรมดา การแสดงออกหลี่อย่างเหมาะสม เป็นการยกระดับธรรมเนียมธรรมดาให้เป็นสิ่งที่สง่างามและมีความหมายลึกซึ้ง การใส่ใจต่อ

³⁵ *Analect* 10.1.

³⁶ *Analect* 10.13.

³⁷ ดูข้อถกเถียงเพิ่มเติมเกี่ยวกับการมีชีวิตในระบบจารีตใน Roger T. Ames and David L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong (中庸)* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).

สิ่งคุ้นเคยเป็นการพยายามสร้างความเป็นไปได้ที่จะสร้างสรรค์ชุมชนมนุษย์อย่างดีที่สุด อีกทั้งเป็นการแปรเปลี่ยนรูปแบบวิถีชีวิตประจำวันให้เป็นการปฏิบัติในเชิงศาสนสังคมอย่างลึกซึ้ง

บทสนทนาในบรรดาชาวจีนผู้มีการศึกษา อ้างอิงถึงคลังวาทกรรมแก่นหลักชุดหนึ่ง บทสนทนาเหล่านั้นมักอ้างอิงถึงแหล่งปัญญาญาณอื่นอยู่เสมอ รวมถึงการอ้างอิงด้วยบทกวีคลาสสิก และใช้ตีพจน์กับสุภาษิตตามชนบทที่มีร่วมกัน การโต้ตอบกันโดยอ้างอิงแหล่งปัญญาญาณอื่น บรรลุเป้าหมายทางสุนทรีย์ มากกว่าเป้าหมายทางเหตุผลในความหมายเคร่งครัด ผลของการสื่อสารในเชิงสุนทรีย์ และเชิงการใช้วาทอ้างอิงดังกล่าว คือ 1) ชี้ออกไปจากบุคลิกภาพส่วนบุคคลไปที่รูปแบบทางวัฒนธรรมที่ยอมรับร่วมกัน 2) ส่งเสริมให้เกิดความรู้สึกผูกพันโดยอาศัยการปลุกเร้าให้เกิดความซาบซึ้ง มากกว่าอาศัยความหมายเชิงมโนทัศน์ ด้วยเหตุนี้ การสำนึกถึงเหตุผลชัดๆ เมื่อเกิดความไม่เห็นด้วย จะถูกกันไม่ให้เกิดขึ้น และ 3) ด้วยเหตุนี้จึงป้องกันมิให้การแลกเปลี่ยนใด ๆ ที่อาจช่วยให้ดีขึ้น ไม่เสื่อมทรามลงจนกลายเป็นความแปร่งแย้ง³⁸

คำว่า "propriety" ในภาษาอังกฤษ ซึ่งมีความหมายที่เข้าใจกันว่า "การทำให้เป็นของตน" (a making one's own) มีรากศัพท์มาจาก *proprius* ซึ่งหมายถึง "proper (สมควร) appropriate (เหมาะสม) property (กรรมสิทธิ์)" เมื่อใช้ "propriety" แปล หลี่ ซึ่งเน้นกระบวนการขัดเกลาความเป็นบุคคล จึงเป็นการแปลที่เหมาะสมอย่างยิ่ง ด้วยเหตุนี้ หลี่จึงเป็นการแสดงออกถึงภาวะบุคคลอย่างเนียบชัด ซึ่งแสดงออกถึงคุณค่าของบุคคลนั้นและของชุมชนของตน หลี่เป็นวาทกรรมส่วนบุคคล และส่วนสาธารณะที่ตนสร้างและเผยตัวตนของตนเองในฐานะปัจเจกบุคคลที่เป็นมนุษย์ครบถ้วนและเป็นปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะเฉพาะตน สิ่งสำคัญคือจะต้องไม่มีการหยุดพัก การปฏิบัติหลี่จะต้องมีความตั้งใจปฏิบัติอย่างถึงที่สุดจนในรายละเอียดทุกอย่างของสิ่งที่ทำอยู่ในขณะนั้นๆ ตั้งแต่การแสดงนาฏกรรมท่าทางในวังหลวงจนถึงท่าทางเวลาเข้านอน ตั้งแต่การต้อนรับแขกต่างฐานะจนถึงแนววิถีวางตนเมื่ออยู่เพียงลำพัง หรือตั้งแต่มารยาทบนโต๊ะอาหารทางการ จนถึงการแสดงอาภักปฏิกิริยาที่ไม่ได้เตรียมไว้ก่อนอย่างเหมาะสม

อีกวิธีหนึ่งที่จะเน้นข้ออ้างที่ว่า การปฏิบัติหลี่นำไปสู่การตระหนักรู้อย่างเต็มที่และการตอบสนองต่อความซับซ้อนและขอบข่ายของการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกันของมนุษย์ ก็คือการสำรวจบทบาทของหลี่ในฐานะสิ่งต้องศึกษา (เสวีย *xue* 學) เบื้องต้นในคัมภีร์คลาสสิก ที่จริงแล้ว หลี่ เป็นตัวสร้างขอบข่ายและรูปแบบแน่ชัดของบุคคลนั่นเอง เป็นการฉายออกและขยายอัตลักษณ์ออกไปบรรจบโลกที่ไม่แน่ชัดของตน เมื่อขงจื้อประกาศตนบ่อยครั้งในพันธกิจอันลึกซึ้งว่าตนรักการเรียนรู้ (ห่าวเสวีย *haoxue* 好學)³⁹ และบรรยายเหียนหุยศิษย์รักด้วยเหตุผลเดียวกัน⁴⁰ ขงจื้อให้นิยามเนื้อหาของ "การเรียนรู้" นี้ว่า เป็นการขัดเกลาตนซึ่งสำเร็จได้ด้วยการใช้ชีวิตในจารีต รากศัพท์ของตัวอักษรซึ่งมีความหมายคาบเกี่ยวกัน คือระหว่าง "การศึกษา" (เสวีย *xue* 學) กับ "ความรู้สึก" (เจวีย *jue*

³⁸ เราอาจคิดต่อได้อีกว่า การที่พลเมืองทางตะวันตกได้เล่าเรียนโฮเมอร์ ไบเบิล และเชกสเปียร์ตามหลักสูตรการศึกษา จะนำไปสู่การมีชีวิตที่เป็นประชาธิปไตยได้มากขึ้นอย่างไร

³⁹ *Analect* 1.14, 5.15, 8.13, 17.7.

⁴⁰ *Analect* 6.3 และ 11.7.

覺) ที่ไม่ผ่านสื่อกลาง แสดงความสัมพันธ์ระหว่างการศึกษากับความรู้สึก ในขณะที่วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษรจะเป็นองค์ประกอบเกื้อหนุนการศึกษาแบบนี้ ด้วยมีบันทึกเรื่องเล่าเกี่ยวกับบุคคลตัวอย่างทางวัฒนธรรม และเหตุการณ์สำคัญในชีวิตของคนเหล่านั้น แต่หัวใจหลักที่สำคัญมากกว่าคือ การแสดงออกที่แท้จริงของหัวใจ ในการมี “ความรู้สึก” (เจวีย jue 覺) ในการปฏิบัติกิจต่อคนคุ้นเคยใกล้ชิดในแต่ละวัน

“คนคุ้นเคย” (familiar) เป็นคำที่เลือกใช้ในที่นี้ เพราะมีรากศัพท์เดียวกันกับ “ครอบครัว” (family) อันเป็นหัวใจหลักของประสบการณ์ศาสนสังคมแบบขงจื๊อ ในการรื้อฟื้นธรรมชาติอัน “คุ้นเคย” ของหัวใจ เราต้องยอมรับว่าจุดเน้นที่แผ่ขยายออกจากศูนย์กลางในการปฏิบัติขนบจารีตต่อคนใกล้ชิดในวันหนึ่งๆ อยู่ที่ครอบครัว คัมภีร์จื๊อ ยง 20 เน้นย้ำความสัมพันธ์ระหว่างครอบครัว และการขยายออกไปสู่หน้าที่ทางสังคมการเมืองว่า “โดยทั่วไปมีอยู่เก้าสิ่งที่ชี้แนะแนวทางการปกครองโลก รัฐ และครอบครัว แต่วิถีปฏิบัติให้สิ่งเหล่านี้สำเร็จมีเพียงหนึ่งเดียว และเป็นวิถีเดียวกัน” หลุนอี่ว 1.2 บันทึกไว้อย่างชัดเจนว่า เต๋า (dao 道) หรือวิถีปฏิบัติตนในฐานะมนุษย์ เกิดจากการบรรลุเป้าหมายแห่งความสัมพันธ์กตัญญู “วิญญูชน (จวินจื๊อ junzi 君子) ใส่ใจในรากฐาน เมื่อรากฐานตั้งมั่นแล้ว มรรควิธี (dao 道) ก็เกิด ความกตัญญูและความเชื่อฟังพี่และพ่อ เป็นรากฐานแห่งมนุษยธรรม (เหริน ren 仁) แน่แท้กระมัง?”

ครอบครัวในฐานะสถาบันเป็นต้นแบบสำหรับกระบวนการสร้างวิถีปฏิบัติตนที่ทรงพลังที่สุด โดยปล่อยให้คนที่สร้างกระบวนการนี้ได้ร่วมมือลงแรง ได้รับประสบการณ์แห่งการเป็นมนุษย์มากที่สุด สมมติฐานที่แฝงอยู่คือ แต่ละคนน่าจะยอมทุ่มเทตนให้กับครอบครัวอย่างเต็มที่และอย่างไร้เงื่อนไขมากกว่าให้สถาบันทางสังคมอื่นๆ การส่งเสริมความสัมพันธ์ในครอบครัวให้เป็นศูนย์กลางหลัก จึงเป็นความพยายามทำให้มั่นใจว่า บุคคลทุกคนได้ร่วมทุนลงแรงกับการกระทำแต่ละครั้งอย่างไม่เก็บงำสิ่งใดไว้

ข้อพิจารณาที่สองในการเพิ่มพลังสร้างสรรค์ชุมชนให้มากที่สุด คือการไม่มีศาสนาแห่งอูธรภาพ พลังของครอบครัวซึ่งทำหน้าที่เป็นจุดเน้นที่การเติบโตของมนุษย์ยังอกเงยได้ จะมีมากขึ้นเมื่อครอบครัวตามธรรมชาติและความสัมพันธ์ของชุมชนไม่ถูกมองว่ากำลังแข่งขันกับ หรือพลัดหลงจาก หรือขึ้นต่อความสัมพันธ์เหนือธรรมชาติอันสูงสุดอื่นใด การแผ่ขยายออกจากครอบครัวนั่นเอง ทำให้บุคคลพัฒนาตนขึ้นในฐานะที่เป็นปูชนียบุคคลแห่งชุมชนวัฒนธรรม และในที่สุดก็เป็นสิ่งอันพึงเคารพทางศาสนาอย่างลึกซึ้ง นอกเหนือจากการบรรลุคุณสมบัติทางศาสนาในประสบการณ์ชีวิตประจำวันแล้ว วิญญูชนยังปรากฏตนในฐานะเป็นบรรพชนของครอบครัวและชุมชน และเป็นผู้มีส่วนสร้างมรดกตกทอดของบรรพชนด้วย

ภาพของระบอบเผด็จการในโลกตะวันออกแบบเฮเกลเลียน (G. W. F. Hegel)* ซึ่งองค์จักรพรรดิทรงอำนาจสูงสุด สะท้อนให้เห็นความล้มเหลวของผู้ตีความชาวตะวันตก ที่ไม่อาจเล็งเห็นกลไกสังคมที่ไม่เป็นทางการ (informal) อย่าง “การทำตามจารีตอย่างเหมาะสม” (หลี่ li 禮) และ

* นักปรัชญาชาวเยอรมัน มีชีวิตอยู่ระหว่าง ค.ศ. 1770-1831

การปลูกฝังวัฒนธรรมแห่งความละเอียดใจ ซึ่งเป็นช่องทางที่ชุมชนสร้างระเบียบแห่งตน นี่เองเป็นประเด็นใน หลุนอวี่ 2.3 ที่ว่า “ถ้านำประชากรมาบริหารโดยใช้กลไกรัฐ (เจิ้ง zheng 政) สร้างระเบียบโดยใช้บทลงโทษ (ซิง xing 刑) ประชากรจะทำตาม แต่จะไร้ความละเอียด ถ้านำประชากรมาบริหารด้วยคุณธรรม (เต๋อ de 德) สร้างระเบียบด้วยพิธี (ลิ 禮) ประชากรจะมีความละเอียดแล้วยังจะอยู่ในครรลองอีกด้วย” บทนี้ทำให้เราเห็นภาพปณิธานแบบขงจื้อซึ่งเสนอการขึ้นนำที่ “ไม่บังคับ” โดยการมีส่วนร่วมอย่างเต็มที่ในชุมชนที่สร้างขึ้นจากชนบจารีต กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ภาพเสนอของ “การกระทำที่ไม่รุกราน” (อู่เหว่ย wuwei 無為) แบบขงจื้อนั่นเอง

การไม่มีวิญญูณเฉพาะปัจเจกหรือธรรมชาติที่เป็นสารัตถะ ทำให้มนุษย์ในทัศนะปรัชญาขงจื้อยุคคลาสสิก เป็นที่รวมตัวกันของประสบการณ์ร่วมกัน ซึ่งโดยมากคือประสบการณ์ในครอบครัว กิจกรรมแห่งชนบจารีตเป็นตัวกลางยืนยันว่าประสบการณ์ที่สะสมนี้ยังจะได้รับการขัดเกลาและมีความหมายอย่างต่อเนื่อง ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงเป็นสัตว์ (being) ที่ “ต้องมโนทัศน์” เสมอ อีกทั้งความสัมพันธ์ทางสังคมที่มนุษย์ใส่ใจให้ความสำคัญ ก็คือตัวกระบวนการแห่งโลกที่มีมโนทัศน์อย่างต่อเนื่องนั่นเอง

3. ประเด็นเรื่องสิทธิ

แม้ว่าจะอยู่ภายใต้การปกครองระบอบ “คอมมิวนิสต์” แต่สังคมจีนปัจจุบันก็ยังคงลักษณะสังคมที่ก่อรูปจากจารีต ทั้งนี้โดยไม่ต้องอาศัยข้ออ้างเชิงวาทศิลป์ที่วางบนความเชื่อในหลักการที่เป็นภาวีสัยอย่างที่เราเคยได้ยินมาพิจารณาประเด็นเรื่องสิทธิมนุษยชน แนวความคิดที่ว่าสิทธิมนุษยชนบางประเภทที่มีอยู่ก่อนที่มนุษย์จะได้รับจากสังคมที่ตนเป็นสมาชิกอยู่นั้น ไม่เคยเป็นสมมติฐานของผู้ปกครองหรือของชาวจีนแต่อย่างใด แต่ดังที่เราจะได้เห็นคือ การไม่ยึดถือสมมติฐานดังกล่าว มิได้หมายความว่าชาวจีนจะไร้หลักประกันใดๆ ต่อการมีสิทธิทางสังคมหรือการเมือง

ภาวะย้อนแย้งอย่างแท้จริง (the real irony) ของวิธีการเข้าถึงสิทธิมนุษยชนของพวกเขานิยม ก็คือ ถึงแม้สิทธิมนุษยชนเป็นแนวคิดที่ปกป้องได้ทั้งหมด แต่ถ้อยคำผูกขาดที่อธิบายสิทธิมนุษยชนกลับกีดกันการมีส่วนร่วมของชาวจีนในแนวคิดและนัยที่ตามมาของสิทธิมนุษยชน ผลที่ตามมาของสากลนิยมตะวันตกสำหรับชาวจีนเท่าที่ผ่านมา เป็นเรื่องการใช้อำนาจครอบงำและเป็นความน่าอับยศ การที่ชาวจีนมีทัศนะเกี่ยวกับบุคคลมาแต่เดิมว่า มาจากพันธกิจในชุมชน คุณค่าที่เสรีประชาธิปไตยสนับสนุน เช่น ความเป็นเอกเทศ ความเป็นอิสระไม่ขึ้นกับผู้อื่น และการดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง ชาวจีนย่อมไม่เห็นว่าเป็นอุดมคติ หากแต่มองว่าเป็นอาการของโรคภัยแรงชนิดหนึ่ง

ในการอธิบายเกี่ยวกับสิทธิในระยะหลัง ชาวจีนถือว่า “สิทธิ” เป็นสิ่งที่สังคมมอบให้ ซึ่งเป็นทัศนะที่สอดคล้องกับวิธีคิดแบบปฏิบัตินิยม นอกจากนี้ การศึกษาก็เป็นตัวส่งเสริมสิทธิเหล่านี้ โดยทำให้ปัจเจกบุคคลมีความรู้สึกนับว่าที่จะตระหนักในความสำคัญของสิทธิต่างๆ ทั้งสำหรับปัจเจกบุคคล และสำหรับความกลมเกลียวของสังคมโดยรวม ด้วยเหตุนี้ ในประเทศจีนจึงมีแนวโน้มน้อยกว่าที่จะใช้กฎหมายคุ้มครองสิทธิอย่างเข้มงวด แท้จริงแล้ว สังคมจีนมองว่า การอาศัยแต่การบังคับใช้กฎหมาย

เป็นการลดทอนความเป็นมนุษย์ในขั้นพื้นฐาน หากใช้วิธีที่จะทำให้บรรลุความมีศักดิ์ศรีของมนุษย์ไม่
ทั้งนี้เพราะกฎหมายทำให้การปรับตัวเข้าหากันต้องเสื่อมถอยลง และทำให้ภารกิจเฉพาะของชุมชนที่จะ
กำหนดว่าพฤติกรรมใดเหมาะสมถูกแทรกแซง

สิ่งสำคัญที่ต้องตระหนักเช่นกันคือ ความเข้าใจในสิทธิของชุมชนนิยมแบบจีนมีแนวโน้มนำไปสู่
การส่งเสริมผลประโยชน์ทางสังคม มากกว่าสิทธิส่วนบุคคล การแยกแยะระหว่างสิทธิและผลประโยชน์
สะท้อนให้เห็นทัศนะของเสรีนิยมเรื่องการแยกแยะระหว่างสิ่งที่ควรและสิ่งที่ดี การแยกแยะดังกล่าวให้
ข้อปกป้องบางประการต่อข้อโต้แย้งของพวกเชื่อดิตรวมหมู่ ซึ่งนำไปสู่การบังคับปัจเจกบุคคลโดยอ้างสิ่ง
ที่ดีทางสังคมบางอย่าง

สิทธิได้รับการนิยามจัดประเภทเป็นหลักการทางศีลธรรม แต่ในอีกทางหนึ่ง ผลประโยชน์ถูก
ผนวกพร้อมกับบรรดาประโยชน์และสวัสดิการทางสังคม เวลาที่อ้างถึงสวัสดิการทางสังคม ผลประโยชน์
ของคนส่วนใหญ่จะได้รับการคงไว้ให้อยู่เหนือผลประโยชน์ของคนส่วนน้อย บางครั้งสิทธิทำหน้าที่
ปกป้องปัจเจกบุคคลจากคนส่วนใหญ่ การอ้างผลประโยชน์มักจะไม่ยอมให้มีการปกป้องเช่นนั้น
เป้าหมายในสังคมที่ยึดถือผลประโยชน์เป็นฐาน ไม่ใช่การปกป้องปัจเจกบุคคล หากแต่คือการประสาน
ผลประโยชน์ต่างๆของปัจเจกบุคคลเข้ากับผลประโยชน์ของกลุ่ม นี่เป็นอุปสรรคอย่างแท้จริงในการ
พัฒนาการสร้างมโนทัศน์สิทธิมนุษยชนในปรัชญาขงจื้อ โดยการทำให้ความกลมเกลียวทางสังคมเป็น
เป้าหมาย ปรัชญาขงจื้อจะไม่เข้ากับวิสัยทัศน์ใดๆ ในเรื่องสิทธิมนุษยชน ซึ่งมุ่งปกป้องปัจเจกบุคคล
จากคนส่วนใหญ่ อย่างที่แรนดอลล์ พีเร็นบูม (Randall Peerenboom) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า
“โดยทั่วไปแล้ว การแปลสิทธิเป็นภาษาแห่งผลประโยชน์ นำไปสู่ผลที่ยอมรับการใช้อำนาจรัฐและ
รุกรานการป้องกันปัจเจกบุคคล เมื่อต้องชั่งน้ำหนักระหว่างผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลคนใดคนหนึ่ง
กับผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลจำนวนมาก ชุมชน หรือรัฐ คนจำนวนมากมักเป็นฝ่ายชนะเสมอ”⁴¹

ในสังคมชุมชนนิยม เมื่อความกลมเกลียวทางสังคมล่มสลาย แน่นนอน ผลที่ตามมาย่อมรุนแรง
สุดขั้ว ทั้งนี้เพราะในภาวะซึ่งไร้กลไกทางกฎหมายที่เกื้อหนุนเสถียรภาพทางสังคมและปกป้องปัจเจก
บุคคลจากรัฐและคนส่วนใหญ่ สิ่งที่เหลืออยู่จะมีแต่การกระทำแบบใช้อำนาจเผด็จการโดยรัฐ ดังนั้น
การเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในประเทศจีนปัจจุบัน จึงยุ่งยากเป็นพิเศษ เพราะดูเหมือนหลีกเลี่ยง
ไม่ได้ที่จีนจะต้องเจ็บปวดจากการอาศัยการกระทำของรัฐบาลกลางมากเกินไป แม้ว่าวิกฤติการณ์นี้จะ
ใกล้เข้ามา แต่การมองรูปแบบของจีนอย่างระมัดระวังและอย่างเห็นอกเห็นใจ อาจชี้แนะได้ว่า การ
แก้ไขในระยะยาวไม่อาจเป็นไปในทิศทางพึงพากฎหมายมากขึ้นแต่เพียงประการเดียว แต่น่าจะหา
กลไกทางเลือกที่มีใช้กฎหมายมากกว่า

ประสิทธิผลทางปฏิบัติของหลักประกันทางกฎหมาย ขึ้นอยู่กับระดับ “ความเห็นอกเห็นใจทาง
สังคม” (social empathy) หรือความรู้สึกว่าผู้อื่นก็สมควรได้รับการคุ้มครองทางกฎหมายเช่นเดียวกับตน
การพิจารณาอย่างซื่อสัตย์ต่อสถานภาพของชนกลุ่มน้อยและคนยากจนในสังคมเสรีนิยม บ่งบอกว่า

⁴¹ Randall Peerenboom, “Confucian Harmony and Freedom of Thought: The Right to Think Versus Right Thinking,” in *Confucianisms and Human Rights*, edited by Wm. T. de Bary and Tu Wei-ming (New York: Columbia UP, 1998): 251-252.

หลักประกันทางกฎหมายมีไม่พอนั่นเอง ในกรณีของจีนก็เช่นเดียวกัน การปฏิบัติอย่างเลวร้ายต่อชาวทิเบตโดยรัฐบาลจีน เป็นกรณีตัวอย่างที่หนักหนาสาหัสที่สุด หากเราพิจารณาประเด็นปัญหาอย่างตรงไปตรงมา เราอาจต้องยอมรับว่า เนื่องจาก “สิทธิมนุษยชน” คือการรับรองสิทธิแก่มนุษย์เท่านั้น คำถามในทางปฏิบัติก็คือ “ใครบ้างในพวกเราที่จัดว่าเป็นมนุษย์?” กล่าวในทางปฏิบัติคือ ชาวจีนปฏิเสธเกียรติแห่ง “ความเป็นมนุษย์” ของชาวทิเบต แต่ทั่วโลกก็เป็นเช่นนี้ ไม่ว่าจะเป็นชาวออสเตรเลียที่ปฏิเสธชาวอะบอริจิน ชาวอเมริกันผิวขาวปฏิเสธชาวอเมริกันเชื้อสายแอฟริกัน หรือชาวคริสต์ในยุโรปตะวันออกปฏิเสธชาวมุสลิม (และในทางกลับกัน) เป็นต้น ทั้งหมดนี้ยังเป็นคำถามเปิดอยู่ว่า จริงหรือไม่ว่าในบางประเทศ เช่น ในอเมริกา ชนกลุ่มน้อยและผู้หญิงสามารถเรียกร้องการคุ้มครองสิทธิต่างๆ อย่างได้ผลโดยอาศัยสถาบันกลไกทางกฎหมาย มากกว่าที่ชนกลุ่มเหล่านี้จะเรียกร้องได้จากการมุ่งขยายความเข้าใจในทางปฏิบัติว่าใครกันแน่เป็นมนุษย์ที่แท้จริง โดยการขยายความเข้าใจผ่านกลไกต่างๆ ของการศึกษาแบบประชาธิปไตยอย่างแท้จริง

สำหรับพวกปฏิบัตินิยม มีความกังวลที่จะ “สร้างรากฐาน” แก่ลำดับสิทธิต่างๆ น้อยกว่าการแสดงความคืบหน้าของสิทธิต่างๆ ในทางปฏิบัติ ประเด็นหลักมิใช่ความเชื่อเฉพาะประการใดประการหนึ่งในตัวปัจเจกบุคคล ซึ่งดำรงอยู่ก่อนแล้วในฐานะเจ้าของสิทธิชุดนี้หรือชุดนั้น หากแต่อยู่ที่การปฏิบัติทางสังคมที่เป็นรูปธรรมจริงๆ ของชุมชนหรือสังคม ซึ่งยืนยันหรือไม่ยืนยันคุณค่าของชุดความเชื่อใดๆ การปฏิบัติอย่างป็นรูปธรรมเหล่านี้วางอยู่บนความเห็นอกเห็นใจทางสังคม ซึ่งขยายการเคารพในศักดิ์ศรีของ “มนุษย์” มากเท่าที่เป็นไปได้ในการใช้ชีวิตท่ามกลางชนบจาริต

โวหารของเสรีนิยมเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนจำนวนมาก ให้อะไรไม่มากไปกว่าข้อพิจารณาเชิงทฤษฎีนามธรรมเกี่ยวกับความจำเป็นที่มนุษย์ทุกคนต้องมีสิทธินี้หรือสิทธินั้น โดยปฏิเสธพวกชุมชนนิยมอย่างว่าคาญใจว่าเป็นพวกเพ้อฝันนิยมสังคมอุดมคติ ดิวอี้ตระหนักดีว่า อนาคตทางทฤษฎีนี้เป็นปัญหาหลักของการถกเถียงเรื่องสิทธิมนุษยชน ดิวอี้เห็นว่าพวกเราจะดีกว่านี้มาก หากเราหันมาใส่ใจมากขึ้นต่อการทำให้การคุ้มครองสิทธิบรรลุผล และใส่ใจน้อยลงต่อการคิดคำนึงนามธรรมเกี่ยวกับสถานภาพและเนื้อหาของสิทธิมนุษยชน เมื่อดิวอี้อ้างถึงการพูดเป็นนัยขบขันแถมเหน็บแนมของชาวฝรั่งเศสเจ้าคารมผู้ตั้งข้อสังเกตว่า “กฎหมายห้ามทั้งคนรวยและคนจนขโมยขนมปัง” ดิวอี้เสนอว่า เราควรมองปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนโดย “เปลี่ยนจากการแสวงหาตัวสิทธิส่วนบุคคลต่างๆ มาเป็นการแสวงหาโอกาสที่จะใช้สิทธิเหล่านั้น”⁴² ทฤษฎีการเมืองพึงหันมาถามถึงวิธีที่ปัจเจกบุคคลจะได้ครอบครองทรัพย์สิน เพื่อว่าพวกเขาจะสามารถใช้สิทธิแห่งความเป็นเจ้าของทรัพย์สิน แทนที่จะมัวคิดทฤษฎีนามธรรมว่างเปล่าเกี่ยวกับความจำเป็นที่ทุกคนต้องได้รับสิทธิในการครอบครองทรัพย์สิน ความใส่ใจต่อชุมชนอย่างเด่นชัดของดิวอี้แสดงออกอย่างชัดเจนที่สุดในประเด็นนี้ เสรีนิยมที่ยึดถือสิทธิเป็นพื้นฐานจำต้องใส่ใจกับการทำให้เกิดการคุ้มครองสิทธิน้อยกว่าพวกชุมชนนิยม ความกังวลใจต่อข้อเท็จจริงที่ว่า “คนไม่มีอันจะกิน” ในทางพฤตินัย กลับมีสิทธิในทางใช้ได้จริง (effective) น้อยกว่า “ผู้มีอันจะกิน” อาจชวนใจให้เราเชื่อ

⁴² John Dewey, *Lecture in China*, translated and edited by Robert Clopton and Tsuin-chen Ou (Honolulu: University of Hawaii Press, 1973): 152.

ตามพวกชุมชนนิยมว่า สิทธิรุ่นที่สอง เช่น สวัสดิการทางเศรษฐกิจ จริงๆ แล้วต้องมาก่อนสิทธิรุ่นแรก ที่เน้นความเสมอภาค แต่ไม่มีพวกเสรีนิยมที่ยึดถือสิทธิเป็นพื้นฐานอย่างจริงใจคนใดจะยอมเชื่อเช่นนั้น

4. การเมืองตามหลักเหตุผล กับวัฒนธรรมมณฑลเสน่ห์: กรณีสาธกเทียบเคียง

เส้นด้ายใจกลางที่ถักร้อยทุกสิ่งในความเรียงนี้ก็คือ ภาพต่างอย่างตรงข้ามระหว่างกลไกทาง “การเมือง” ที่จัดเป็นระบบเหตุผลแบบเวเบอร์ กับการดำเนินไปของวัฒนธรรม “อันทรกมณฑลเสน่ห์” ซึ่งไม่ได้ผ่านการจัดรูปเป็นเหตุผล ทฤษฎีประชาธิปไตยโดยกระแสหลักเป็นทั้งผลลัพธ์ของกระบวนการให้เหตุผลและองค์การขับเคลื่อนผลักดันความเป็นเหตุผลเชิงสถาบัน การใช้ปรัชญาปฏิบัตินิยมแบบดิวอี้ในฐานะที่เป็นจุดคั่งงำที่เป็นไปได้แบบหนึ่งต่อการถอดถอนมณฑลเสน่ห์ในโลกสมัยใหม่ ทำให้อย่างน้อยที่สุดเราสามารถนำปรัชญาขงจื้อเข้าสู่การถกเถียงเชิงบวก ภายใต้ปีกของกลุ่มชุมชนนิยมในหมู่ผู้สนับสนุนการพัฒนาประชาธิปไตยในเอเชีย

การณเป็นไปตามที่คาดหมายไว้ว่า แนวโน้มการพัฒนาประชาธิปไตยในเอเชียปัจจุบัน แสดงออกถึงพลังของกระบวนการให้เหตุผลทางหนึ่ง และอีกทางหนึ่งคือโดยกระบวนการแห่งพลังอันทรกมณฑลเสน่ห์ ในย่อหน้าต่อไป เราต้องการเสนอว่า เราจะเข้าใจและตีความกระบวนการพัฒนาประชาธิปไตย ซึ่งกำลังแสดงบทบาทในสังคมเอเชียสังคมหนึ่งได้ดีขึ้นได้อย่างไร แม้ว่าเราจะเน้นเจาะจงไปที่ประเทศจีน แต่ความคิดเห็นของเราก็สามารถนำไปปรับใช้กับประเทศอื่นที่มีวัฒนธรรมขงจื้อ เช่น ประเทศเกาหลีใต้ ได้อย่างแน่นอน⁴³

กิจกรรมที่เรียกได้ไม่ผิดว่าเป็น “การสร้างภาพมารร้ายแก่จีน” มิได้เป็นสิ่งที่เสื่อมวลชนทั่วไปและรัฐสภาอเมริกันเป็นผู้กระทำเพียงผู้เดียวเท่านั้น ทศนคติแบบนี้ ซึ่งเป็น “ข้อกล่าวหาแสวงหาประเด็น” (indictment-in-search-of-an-issue) ปรากฏอยู่ในแวดวงวิชาการตะวันตกด้วยเช่นกัน แม้ว่าจะเข้มข้นน้อยกว่าเป็นธรรมดา ผลกระทบของทำนองนี้ที่มีต่อความเป็นไปได้ในการสร้างระบอบประชาธิปไตยแบบขงจื้อ อาจกล่าวได้อย่างไม่เกินความจริงว่า เป็นผลเชิงลบและเชิงบ่อนทำลายตัวเองอย่างล้าลึก ผลกระทบดังกล่าวกระตุ้นให้เกิดความตึงเครียดแบ่งแยกออกเป็นสองฝ่าย ระหว่างกลุ่มปัจเจกบุคคลผู้แสวงหาประชาธิปไตยเสรีนิยมอย่างแน่วแน่สำหรับประเทศจีน ซึ่งเราเชื่อว่าเป็นสิ่งที่นอกกริตนอกรอยกับการจัดระเบียบสังคมตามขนบจารีตของจีน กับอีกฝ่ายคือรัฐบาลที่มักไม่มั่นคง ซึ่งในยุคสมัยที่กำลังแปรเปลี่ยนในปัจจุบันนี้ ได้ยึดถือการธำรงรักษาระเบียบสังคมเป็นนโยบายหลักแห่งรัฐ

เราขอเสนอว่า ปัญหาของข้อวิพากษ์เกี่ยวกับการพัฒนาประชาธิปไตยในจีน ก็คือการมีสมมติฐานล่วงหน้าไว้แล้วถึงการตีความประชาธิปไตยทางการเมืองที่มีกระบวนการให้เหตุผลอย่าง

⁴³ สำหรับคำอธิบายข้อถกเถียงเกี่ยวกับวิถี “การร่วมรู้สึกทางสังคม” ซึ่งมีบทบาทกำหนดลักษณะสังคมวัฒนธรรมขงจื้อสังคมอื่นๆ สามารถดูเพิ่มเติมได้จาก Lew Seok-Choon, Chang Mi-Hye, and Kim Tae-Eun, “Affective Networks and Modernity: The Case of Korea” in *Confucianism for The Modern World*, eds., Danial A. Bell and Hahm Chaibong (Cambridge: Cambridge UP, 2003), pp. 201-217. และ Chang Yun-Shik, “Mutual Help and Democracy in Korea” in *Confucianism for The Modern World*, pp. 90-123.

ชัดเจน โดยถือว่าสถาบันการปกครองและกระบวนการตัดสินใจต่างๆ เป็นแก่นสารของสังคมประชาธิปไตย หากมีสิ่งใดที่เป็นของพื้นถิ่นอย่างประชาธิปไตยแบบขงจื้อในประเทศจีน วิธีการทางการเมืองลักษณะนี้จะต้องได้รับการแทนที่ด้วยวิธีอื่นซึ่งมีรากเหง้าจากการดำเนินการขั้นพื้นฐานของคุณค่าทางวัฒนธรรม เพื่อขูประเด็นนี้ให้ชัดเจน เราจะเปรียบเทียบทัศนะที่ขัดแย้งกันของไมเคิล อ็อกเซ็นเบิร์ก (Michel Oksenberg) กับเคท โจว (Kate Zhou) โดย อ็อกเซ็นเบิร์กเป็นตัวแทนลักษณะต้นแบบของการใช้กลวิธีทางการเมืองเพื่อประเมินความเป็นไปได้สำหรับประชาธิปไตยในจีน ในขณะที่โจวใช้วิธีการทางวัฒนธรรมอย่างชัดเจน

เมื่อไม่นานมานี้ ไมเคิล อ็อกเซ็นเบิร์ก ได้เขียนความเรียงเรื่อง *"The Long March Ahead"* ลงในจดหมายข่าว "แพคเน็ต" (PacNet) ในความเรียงนี้ ตอนแรกอ็อกเซ็นเบิร์กจาระไนถึงอุปสรรคทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมมากมายที่ชาวจีนจะต้องขจัดทิ้งไป เพื่อคงทิศทางการพัฒนาประชาธิปไตยในจีนในเชิงบวก แต่แล้วเขาก็กลับประกาศว่า ข้อกังวลดังกล่าวเป็นประเด็นรองที่ไม่สำคัญ การที่เราวิตกกังวลต่ออุปสรรคเหล่านี้ ทำให้เรามองไม่ตรงจุด อ็อกเซ็นเบิร์กกล่าวว่า

ปัญหาใหญ่ที่สุดไม่ใช่ปัญหาทางเศรษฐกิจ สังคม หรือวัฒนธรรม แต่เป็นปัญหาทางการเมือง กล่าวคือพรรคคอมมิวนิสต์จีน (CCP) ที่กำลังปกครองอยู่ สามารถปฏิรูปตัวเองและคงความหมายของตนไว้ได้หรือไม่? พรรคจะสามารถนำชาติผ่านพ้นความเปลี่ยนแปลงที่คืบคลานเข้ามาอยู่ต่อหน้าโดยการปฏิรูปตนเองได้หรือไม่? หรือพรรคจะถูกพิสูจน์ว่าไม่สามารถเผชิญกับความท้าทาย จนลงเอยเป็นความแตกแยกอย่างรุนแรง และความล้มเหลวถอยหลังในกระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่?⁴⁴

พรรคคอมมิวนิสต์จีนเป็นปัจจัยที่ "สร้างหรือทำลาย" การก้าวเดินไปข้างหน้าสู่ประชาธิปไตยในจีน แม้มีข้อสังเกตว่าจีนไม่ได้อยู่ในภาวะวิกฤติถึงขั้นแตกสลายในตอนี้ แต่อ็อกเซ็นเบิร์กก็ยังกังวลว่า "พรรคกำลังมีปัญหายุ่งยาก พรรคกำลังก้าวสู่จุดเสื่อม ซึ่งไม่อาจย้อนกลับได้ เหตุการณ์ในทศวรรษ 1980 กับ 1990 เป็นพยานถึงความเสื่อมถอยอย่างรุนแรงในประสิทธิผลของความสำเร็จของอุดมการณ์พรรค อำนาจของพรรคต่อสถาบันอื่นๆ ได้อ่อนกำลังลง และเครื่องมือที่เป็นแก่นแกนของพรรคก็ฝ่อลีบ ในหลายๆ ท้องที่ พรรคได้สูญเสียบทบาทไปแล้ว"

เพื่อความเป็นธรรมต่ออ็อกเซ็นเบิร์ก เขาไม่ได้ยอมรับแนวคิดทั่วไปที่ว่า จีนได้บรรลุความสำเร็จในการปฏิรูปเศรษฐกิจอันน่าทึ่ง ทั้งๆ ที่ไม่มีการปฏิรูปที่สำคัญทางการเมืองเลย แม้กระนั้น แรนดอลล์ พี เรินบูมก็ให้ข้อสังเกตว่า "หลังจากที่ให้รายการปฏิรูปมายืดยาว" อ็อกเซ็นเบิร์ก "ได้ยอมรับว่าการปฏิรูปทางการเมืองดำเนินไปอย่างเชื่องช้า และเนื้อหาของประเทศจีนก็ยังเป็นรัฐแบบลัทธิโซเวียต-เลนินอยู่"

⁴⁴ PacNet Number 45 (November 19, 1999) of Pacific Forum CSIS, 1001 Bishop Street, Honolulu, HI.

ดี"⁴⁵ อ็อกเซ็นเบิร์กเชื่อว่า สิ่งสำคัญที่สุดที่บ่งชี้การปฏิรูปทางการเมืองของจีนที่กำลังดำเนินอยู่คือ โครงสร้างของรัฐบาลที่เป็นทางการ ชนชั้นนำอาจได้รับทั้งคำชมหรือคำติเตียน สำหรับการเปลี่ยนแปลงใดๆ ที่เกิดขึ้นในระดับเสรีภาพของมนุษย์

แต่ผู้ศึกษาวัฒนธรรมจีนส่วนใหญ่ ซึ่งได้ใช้เวลาระยะหนึ่งอาศัยอยู่ในประเทศจีนในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา ต่างเป็นพยานถึงความเปลี่ยนแปลงมหาศาลในระดับการมีเสรีภาพ ซึ่งดำเนินไปพร้อมกับกิจวัตรประจำวันของชีวิต มิใช่เพียงในเมืองใหญ่เท่านั้น แต่ที่สำคัญกว่านั้นคือเมืองในชนบทก็เช่นกัน หากพรรคคอมมิวนิสต์จีนเป็นปัจจัยสำคัญ และอ็อกเซ็นเบิร์กกล่าวถูกต้องเกี่ยวกับความไม่อ่อนข้อของพรรค เราจะอธิบายได้อย่างไรเกี่ยวกับการแปรเปลี่ยนอันก้าวกระโดดในวิถีคิดและวิถีชีวิต ซึ่งกำลังก่อรูปแบบความเคยชินใหม่ๆ ในทุกวันนี้? และการเข้าใจความเปลี่ยนแปลงอันมหัศจรรย์นี้จะเกี่ยวข้องกับการประเมินกระบวนการพัฒนาประชาธิปไตยอย่างพอเพียงได้มากน้อยเพียงใด?

มุมมองปฏิบัตินิยมซึ่งต้องอาศัยการอ้างเหตุผลที่เกี่ยวกับความสำคัญของการปฏิบัติ ไม่ได้หมายความว่าละทิ้งการอธิบายเชิงวัฒนธรรม ตรงกันข้าม ความพยายามใดๆ ที่จะเลี้ยวแปรทางวัฒนธรรมต่างๆ มากมาย ซึ่งอาจใช้เป็นแนวทางหรือเครื่องกระตุ้นการกระทำได้ ย่อมไม่เอื้อต่อผลเชิงปฏิบัติอย่างแน่นอน

ไม่ต้องสงสัยเลยว่า อ็อกเซ็นเบิร์กกล่าวถูกต้องที่เสนอว่า เหตุการณ์ต่างๆ มักถูกกำหนดด้วยการตัดสินใจเฉพาะการณซึ่งสอดคล้องตามสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริง ซึ่งอาจจะเกี่ยวหรือไม่เกี่ยวข้องกับ การอ้างถึงสิ่งที่เรียกว่าคุณค่าทางวัฒนธรรมอย่างเปิดเผย แต่สิ่งสำคัญที่ต้องบ่งบอกคือ อิทธิพลคุณค่าทางวัฒนธรรมไม่จำเป็นต้องโจ่งแจ้ง จึงจะมีความสำคัญ ที่จริงแล้ว ผลกระทบชัดเจนของโลกทางวัฒนธรรมอันทรงมนต์เสน่ห์นั้น ไม่อาจพิจารณาได้อย่างง่ายดาย แต่อย่างไรก็ตาม คุณค่าทางวัฒนธรรมก็ได้สร้างโลก-ชีวิตที่กิจกรรมทางการเมืองและเศรษฐกิจจะต้องตอบได้ในที่สุด

ปัจเจกบุคคลที่ยอมรับการกระทำและการตัดสินใจทางการเมืองว่า เป็นเครื่องยนต์ขับเคลื่อนการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ต่างไม่ยอมรับการอ้างเหตุผลที่ถือความสำคัญของคุณค่าและสถาบันทางวัฒนธรรมเป็นสมมติฐาน ทั้งนี้เพราะพวกเขาได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของภาวะการถดถอยมนต์เสน่ห์ของพื้นที่ทางวัฒนธรรมไปแล้วอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ซึ่งเป็นผลมาจากกระบวนการให้เหตุผลของชีวิตทางสังคมในสังคมสมัยใหม่ช่วงปลาย เอ็ดเวิร์ด ฟรีดแมน (Edward Friedman) กล่าวไว้ว่า "กิจกรรมทางการเมืองสามารถเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขที่สำคัญได้อย่างรวดเร็ว... การเมืองเปลี่ยนแปลงเร็วกว่าวัฒนธรรม"⁴⁶ กลุ่มกดดันทางการเมืองหรือการตัดสินใจอันเด็ดขาดของผู้นำผู้ทรงอำนาจ อาจก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงอย่างน้อยในระยะสั้น แม้ว่าลักษณะปัจจัยกำหนดทางวัฒนธรรมอาจดูเหมือนว่าฝืนการเปลี่ยนแปลงเหล่านั้น

⁴⁵ Randall P. Peerenboom, *China's Long March Toward Rule of Law* (Cambridge: Cambridge UP, 2002), citing Michel Oksenberg, "China's Political System: Challenges of the Twenty First Century," *The China Journal*, No. 45 (2001): 24-25.

⁴⁶ Edward Friedman, ed., *The Politics of Democratization – Generalizing Asian Experiences* (Boulder, Colo.: West Press, 1994): 4, 5.

แน่นอน การเมืองทำให้เกิดความแตกต่าง การที่จีนเปลี่ยนแปลงมาสู่ระบบเศรษฐกิจทุนนิยมอย่างรวดเร็ว แสดงให้เห็นชัดเจนถึงพลังแห่งผลประโยชน์และแรงขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจ ประเด็นของนักวัฒนธรรมปฏิบัตินิยม (pragmatic culturalist) คือ ในขณะที่การเมืองก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงได้รวดเร็วกว่า แต่วัฒนธรรมฝังลึกกว่าและส่งผลในระยะยาวกว่า นอกจากนี้ ทั้งการเมืองและเศรษฐกิจต่างก็เป็นการแสดงออกทางวัฒนธรรม ซึ่งอำนาจที่ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงจะต้องได้รับการประเมินเทียบเคียงกับคุณค่าทางวัฒนธรรมอื่นๆ ด้วย วิธีการทางเศรษฐกิจและการเมืองส่วนใหญ่เน้นที่สถาบันการปกครอง แต่ในอีกด้านหนึ่ง การวิเคราะห์ทางวัฒนธรรมเกี่ยวพันกับคุณค่าต่างๆ มากมาย ซึ่งแฝงฝังอยู่ในความตระหนักทางสังคม จริยธรรม สุนทรียศาสตร์ และศาสนาในชีวิตประจำวันของผู้คน วิธีการทางวัฒนธรรมช่วยให้เราตระหนักถึงองค์ประกอบที่มีนัยสำคัญในสังคมและวัฒนธรรมจีน ซึ่งการวิเคราะห์ทางการเมืองและเศรษฐกิจด้านเดียวอาจมองข้ามไปได้โดยง่าย

ในการศึกษาอนาคตที่เป็นไปได้สำหรับประชาธิปไตยในประเทศจีน ในหนังสือ *"Democracy of the Dead"* เราได้พยายามปกป้องหลักอธิบายที่ว่า "ทุกสิ่งเป็นเรื่อง (ในระดับ) ท้องถิ่น" (everything is local) โดยท้าทายสิ่งที่เราถือว่าเป็นข้อจำกัดของคำอธิบายทางการเมืองและเศรษฐกิจสังคม ซึ่งเป็นตัวเร่งกระบวนการพัฒนาประชาธิปไตยที่กำลังเกิดขึ้นในจีน เราโต้แย้งว่าในความพยายามตีความความเปลี่ยนแปลงในประเทศจีน บ่อยครั้งเราได้รับอิทธิพลจากการจัดลำดับความสำคัญของสาเหตุปัจจัยของเราเอง และในที่สุดทำให้มองไม่ตรงจุด ยกตัวอย่างเช่น เรามักโอนเอียงผูกติดกับพวกปัญญาชนว่าเป็นพลังขับเคลื่อนในการบุกเบิกและกำหนดกระแสการปฏิรูปประชาธิปไตยที่ไหลบ่าท่วมท้น โดยลืมไปว่าพวกเขาในฐานะที่เป็น "ปัญญาชนสังกัดสถาบัน" แบบบอริสลิทชิน (และมักจะอ่อนกำลัง) พวกเขาเองก็มีส่วนสมรู้ร่วมคิดในโครงสร้างอำนาจที่เป็นอยู่อย่างสำคัญ และยังมีผลประโยชน์ไม่น้อยตามสถานภาพด้วย บางทีเราจำเป็นต้องมองไปที่อื่นบ้าง การไหลบ่าของชาชนบทเข้าสู่เมืองอย่างไม่ขาดสาย ประมาณ 10-20 เปอร์เซนต์ (100-200 ล้านคน) ของประชากรจีน อีกทั้งการเปลี่ยนภูมิทัศน์ประชากรอย่างมีอาจหวนคืนทั้งในชนบทและในเมือง จึงเป็นการดีกว่าหากเรามองแรงกดดันที่กำลังเกิดขึ้นจากล่างสู่บนมาอธิบายพัฒนาการประชาธิปไตยของประเทศจีน

อลิซาเบธ ครอลล์ (Elisabeth Croll) นักมานุษยวิทยา เสนอข้อโต้แย้งที่น่าเชื่อถือ สำหรับการทำความเข้าใจ "การพัฒนา" อันเป็นความเข้าใจที่ลุ่มลึก และมีความอ่อนไหวทางวัฒนธรรมว่า ในช่วงยุคคอมมิวนิสต์ "การพัฒนา" ถูกขับเคลื่อนด้วยความฝืนร่วมกันถึงอนาคตพระศรีอารีย์ในจินตนาการ แต่ในระยะหลัง การดิ้นอย่างฉับพลันและเจ็บปวดจากความฝืนอันมืดมน ซึ่งกลายเป็นฝันร้ายที่หล่อเลี้ยงไว้ด้วยอุดมการณ์ ทำให้การพัฒนาถูกขับเคลื่อนด้วยวิธีคิดใหม่ๆ เรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลง

มีความเป็นไปได้ที่จะบ่งชี้พื้นที่ ขอบเขต หรือบริเวณที่เป็นความสัมพันธ์ในครัวเรือน ซึ่งประกอบขึ้นเป็นครัวเรือนชาชนบท และเป็นจุดเน้นหลักของกระบวนการพัฒนาชนบทแน่นอน สิ่งที่กำหนดลักษณะของยุคสมัยการปฏิรูปในหลายสิบปีที่ผ่านมา คือ การบ่งชี้ว่าการพัฒนาอยู่ที่พื้นที่ในครัวเรือน ซึ่งเป็นพื้นที่ที่การพัฒนาเกิดดอก

ออกผล และมีการผลักดันซ้ำแล้วซ้ำเล่าเพื่อให้การจัดการและกิจกรรมภายใน
ครัวเรือนเป็นศูนย์กลางหลักของแผนพัฒนาชนบท⁴⁷

เราอาจเปรียบเทียบความแตกต่างอย่างตรงข้ามของแนวการวิเคราะห์แบบที่อ็อกเซ็นเบิร์กเป็นตัวแทน
กล่าวคือ วิธีการเน้นรัฐเป็นศูนย์กลางและเน้นที่ผู้นำ กับแนวการวิเคราะห์ของนักรัฐศาสตร์อย่าง เคท
โจว (Kate Chou) ที่อธิบายพลังแห่งความเปลี่ยนแปลง เคท โจว จงใจแทนคำ “farmer” ด้วยคำว่า
“peasant”^{*} เพื่อแสดงการประเมินจุดเน้นอำนาจใหม่ และได้แย้งว่าการปฏิรูปที่เห็นชัดในจีนร่วมสมัย
เริ่มขึ้นช่วงแรกในพื้นที่ชนบท ความสำเร็จที่เกิดขึ้นไม่ใช่เพราะนโยบายที่เกิดขึ้นโดยจงใจของพรรค
คอมมิวนิสต์จีน แต่ส่วนใหญ่สำเร็จได้แม้ต้องขัดขึ้นต่อนโยบายพรรค อย่างมากที่สุดที่พรรคคอมมิวนิสต์
จีนจะอ้างความดีความชอบจากการพัฒนาในระยะหลังได้ ก็คงอ้างได้เพียงว่าพรรคไม่ได้
แทรกแซงหยุดยั้งกระแสนี้

ในหนังสือ *“How the Farmers Changed China: Power of the People”* โจวได้สืบเสาะหาดันตอ
และพลังแห่งการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมอย่างน่าทึ่ง จากสิ่งที่เขามองว่าเป็น
ผลมาจากการผ่อนผันอย่างไม่เป็นทางการของแหล่งผลิตระดับท้องถิ่น การสร้างผลผลิตและทำ
การตลาดโดยชาวนาผู้มีผลผลิตส่วนตัว นอกเหนือจากส่วนแบ่งที่รัฐอนุญาตให้ในระดับครัวเรือนท้องถิ่น
ที่เรียกว่า เปาฉ่าน เต้าฮู่ (*Baochan daohu* 包產到戶)^{**} ซึ่งตอนแรกดูเหมือนเป็นนวัตกรรมที่ไม่
ค่อยสำคัญมากนัก ต่อมาได้ส่งผลและยังส่งผลต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน โจวโต้แย้งว่า ที่จริงแล้ว
กระบวนการปฏิรูปที่ขยายตัวอย่างรวดเร็ว เป็นผลผลิตของ “การเคลื่อนไหวที่เป็นไปเอง ไร้ผู้นำ ไม่

⁴⁷ Elisabeth Croll, *From Heaven to Earth: Images and Experiences of Development in China*
(London: Routledge, 1994): x.

^{*} farmer มีความหมายกว้างกว่า peasant กล่าวคือ มิได้หมายความว่าชาวนาเท่านั้น ผู้ที่เลี้ยงสัตว์
เป็นอาชีพก็ถือเป็น farmer ได้ คำว่า peasant หมายถึงผู้ทำไร่นา เจ้าของไร่นาที่มีได้ลงมือทำเองแต่จ้างคนอื่นทำ
ไม่เรียกว่าเป็น peasant

^{**} เดิมระบบเกษตรกรรมของจีนเป็นแบบคอมมูนซึ่งเริ่มใช้ตั้งแต่ยุคสมัยของเหมาเจ๋อตง เป็นระบบที่ชาวนาใน
แต่ละเขตของแต่ละมณฑลจะต้องสร้างผลผลิตบนพื้นที่ของรัฐแล้วนำผลผลิตทั้งหมดมารวมไว้ที่กองกลาง แต่เนื่องจาก
ประชากรของจีนมีมาก และแต่ละพื้นที่ก็มีทรัพยากรแตกต่างกัน ระบบคอมมูนจึงทำให้เศรษฐกิจของจีนถดถอย
เพราะไม่มีการพัฒนาผลผลิต และแรงงาน รวมทั้งเกิดความแตกต่างระหว่างเมืองที่มีทรัพยากรมากกับเมืองที่ก้นดาร์
ทำให้เกิดความไม่เท่าเทียมกันเรื่องรายได้ระหว่างเมืองกับชนบท ในยุคของเติ้งเสี่ยวผิง ได้เกิดการปฏิรูปแผน
เกษตรกรรมครั้งใหญ่ ในปี ค.ศ. 1983 รัฐได้ออก “ระบบรับผิดชอบการผลิตเกษตรกรรม” (*baochan daohu*) หลักการ
คือ ชาวนาผู้ผลิตทำข้อตกลงกับรัฐว่าจะมีผลผลิตจำนวนเท่าใดที่จะขายให้รัฐ โดยพิจารณาตามขนาดที่ดินและปริมาณ
การผลิตในแต่ละท้องที่ ส่วนผลผลิตที่เหลือชาวนาจะขายให้ใคร ราคาเท่าใดก็ได้ โดยแต่ละหมู่บ้านมีทีมการผลิตซึ่ง
ผู้จัดการทีมจะเข้ามาช่วยวางแผนและติดต่อชาวนาในแต่ละครัวเรือนว่า บนที่ดินแปลงนั้นๆ จะตั้งเป้าผลผลิตไว้เท่าใด
ผลที่ตามมาคือชาวนามีแรงจูงใจในการทำการผลิต และยังทำการผลิตย่อยๆ เป็นของตนได้ด้วย “ระบบรับผิดชอบการผลิต
เกษตรกรรม” นี้ เดิมเคยนำมาใช้แล้วในปี ค.ศ. 1950 จ้าวจื่อหยางเลขาธิการพรรคประจำมณฑลเสฉวน และว่านท
ลีประจำมณฑลอานฮุย ได้นำกลับมาใช้ปฏิรูปในมณฑลของตนอีกครั้งจนประสบความสำเร็จ ต่อมาพรรคคอมมิวนิสต์

เกี่ยวกับอุดมการณ์ “ไม่เป็นการเมือง (SULNAM)”^{*} ซึ่งก่อให้เกิดการปรับโครงสร้างอย่างต่อเนื่องในการปกครองระดับมหภาค ให้อำนาจเป็นผลจากนโยบายที่ประกาศใช้และกำหนดโดยอำนาจชนชั้นนำในเมืองอันค่อยๆ ส่งผลซึมซับทีละน้อยไปสู่ชนบทไม่ ประเด็นที่สำคัญคือโจวไม่ได้แค่ท้าทายคำอธิบายทางการเมืองและเศรษฐกิจสังคมของการปฏิรูปในจีนเท่านั้น แต่จริงๆ แล้วเธอเขียนประวัติศาสตร์ยุคปัจจุบันขึ้นมาใหม่จากมุมมองของชาวนาด้วย

แม้ว่าหัวข้อ “การพัฒนาประชาธิปไตย” จะแฝงอยู่ในการวิเคราะห์ของโจวเรื่อง “การพัฒนา” ในจีน แต่ในผลงานเมื่อไม่นานมานี้ของเธอเกี่ยวกับสิทธิพลเมือง หัวข้อการพัฒนาประชาธิปไตยได้กลายเป็นประเด็นหลักของการอภิปราย การอ้างเหตุผลของโจวคือสิทธิของพลเมืองมิใช่ได้รับมาจากกลุ่มคนซึ่งบริหารกลไกรัฐที่เป็นทางการ หากแต่ได้มาจากชัยชนะของประชาชนอย่างช้าๆ แต่มันคงการอ้างเหตุผลดังกล่าวของโจวได้อาศัยและขยายต่อจากงานวิจัยของเจมส์ สก็อตต์ (James Scott) ซึ่งเป็นคนแรกที่อธิบายแนวคิดเรื่องพลังขัดขืนที่เกิดขึ้นทุกวันโดยมิได้จัดตั้งในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ชัยชนะของพลเมืองส่วนใหญ่เกิดขึ้นจากปฏิสัมพันธ์อย่างไม่เป็นทางการและไม่มีการเผชิญหน้าซึ่งเกิดขึ้นจากการสร้างมนต์เสน่ห์ในชีวิตประจำวันของประชาชน โดยที่การกระทำและปฏิสัมพันธ์เหล่านี้ต่างโลดแล่นอยู่ในโรงเรียน ที่ทำงาน และบ้านของพวกเขา สิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันของประชาชนนี้คือแรงกดดันอย่างสม่ำเสมอไม่ลดราวาคอกของกิจกรรมที่ไม่เป็นทางการ รวมถึงการขัดขืนอำนาจรัฐอย่างสงบ (civil disobedience) ในระดับกว้างนั่นเอง เป็นการทดสอบความเหนียวแน่นของโครงสร้างที่เป็นทางการ ซึ่งบางครั้งก็ทำให้เห็นว่า โครงสร้างที่เป็นทางการก็มีช่องโหว่และปรับเปลี่ยนได้ หรือบางครั้งก็ทำให้โครงสร้างนั้นไร้ประสิทธิภาพ

งานวิจัยของโจวมองไปที่เงื่อนไขที่กำลังเปลี่ยนแปลงในท้องถิ่นและในชีวิตประจำวัน ในขณะเดียวกันก็ส่งผลกระทบซึ่งก่อให้เกิดการแปรเปลี่ยนในระดับโลก โครงการของโจวสอดคล้องกับข้อเสนอของเราโดยรวมที่ว่า หากประชาธิปไตยแบบขงจื้อจะเกิดขึ้นได้ ย่อมมาจากระดับความสำเร็จของกลุ่มคนระดับท้องถิ่นสามารถสร้างมนต์เสน่ห์ให้แก่วิถีชีวิตประจำวันอย่างช้าๆ และเรียบง่าย มากกว่าการประกาศอันน่าตื่นตาตื่นใจใดๆ ที่มาจากอำนาจส่วนกลาง ถ้าการพัฒนาประชาธิปไตยในจีนจะเกิดขึ้นได้ก็จะเกิดในภูมิทัศน์ทางสังคม เศรษฐกิจ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งทางวัฒนธรรมนั่นเอง

จริงหรือที่เรามีอาจหลีกเลี่ยงกระบวนการลดทอนพลังเร้นลับ และการถอดถอนมนต์เสน่ห์ที่กระทำต่อโลกแบบขงจื้อ? ถ้าเป็นเช่นนั้น คำว่า “ประชาธิปไตยแบบขงจื้อ” ก็ย่อมขัดแย้งในตัวเอง เราเชื่อว่าความหวังเดียวที่จะหลีกเลี่ยงหายนะแห่งความขัดแย้งระหว่างชนบจารีตกับภาวะสมัยใหม่ ซึ่งสรุปรวมไว้ในทัศนะแบบเวเบอร์เรื่องกระบวนการให้เหตุผลก็คือ การขอย้ำถึงข้อเสนอเชิงปฏิบัตินิยมอีกครั้งหนึ่ง ดังที่เราได้เสนอมานี้ เพราะข้อเสนอแบบนี้สามารถหลุดพ้นจากกระบวนการให้เหตุผลที่เวเบอร์คิดว่ามีอาจหลีกเลี่ยงได้ในโลกตะวันตก อีกทั้งเรายังเชื่อว่า มีเพียงต้นแบบเชิงปฏิบัตินิยมของ

^{*} SULNAM เป็นคำย่อที่เจท โจวใช้เพื่อบอกว่าการปฏิรูปในจีนเป็นผลผลิตจากลักษณะต่อไปนี้คือ spontaneous, unorganized, leaderless, non-ideological และ apolitical movement – ผู้แปล

ประชาธิปไตยนี้เท่านั้นที่เป็นข้อยกเว้นที่โดดเด่น ซึ่งจะพาเราหลีกเลี่ยงจากกระบวนการให้เหตุผลและกระบวนการทำให้เป็นโลกียะ ซึ่งกำลังกำหนดรูปร่างกระบวนการพัฒนาประชาธิปไตยในสังคมเอเชีย

การเมืองแบบร่วมไตร่ตรอง

เจอร์เกน ฮาเบอร์มาส เขียน
เวทีน ซาดิกุล และ ปิยฤดี ไชยพร แปล

ระหว่างแบบจำลองประชาธิปไตยเชิงบรรทัดฐานและแบบจำลองประชาธิปไตยเชิง ประจักษ์นิยม

ข้าพเจ้าขอเริ่มต้นด้วยการตั้งสมมติฐานว่า ความสัมพันธ์เชิงโน้ตชนระหว่างอำนาจทางการเมืองและกฎหมายได้กลายมามีความสำคัญในเชิงประจักษ์ ก็เนื่องจากฐานคติเชิงเน้นผลปฏิบัติ (pragmatic presupposition) เกี่ยวกับการออกกฎหมายอย่างชอบธรรม อันเป็นฐานคติที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ในเชิงโน้ตชน และยังเนื่องจากการปกครองตนเองของพลเมืองที่สัมพันธ์กับฐานคติดังกล่าว ได้ยกระดับกระทั่งมีสถานะเป็นสถาบันไปแล้ว สมมติฐานดังกล่าวอาจเป็นที่โต้แย้งเพราะว่าเป็นการกันวิธีการเชิงประจักษ์ออกไปตั้งแต่ต้น ประจักษ์นิยม (Empiricism) ขจัดสิทธิอำนาจเชิงบรรทัดฐานออกจากโน้ตชนเรื่องอำนาจ โดยที่สิทธิอำนาจเชิงบรรทัดฐานนี้ได้มาจากความสัมพันธ์ภายใน (internal) กับกฎหมายที่ชอบธรรมนี้เอง ทฤษฎีเชิงประจักษ์นิยมเกี่ยวกับอำนาจ ไม่ว่าจะคิดถึงในระดับปฏิบัติหรือระดับระบบ ไม่ได้มองข้ามลักษณะเชิงบรรทัดฐานที่แทรกซึมอยู่ในรูปกฎหมาย ซึ่งมีไว้เพื่อสนับสนุนการใช้อำนาจทางการเมือง แต่ทฤษฎีเหล่านี้ลดทอนอำนาจทางการเมืองลงเป็นอำนาจทางสังคม ตามการตีความอย่างหนึ่ง “อำนาจทางสังคม” ปรากฏให้เห็นเมื่อผลประโยชน์ที่สำคัญกว่าและสามารถแสวงหาได้อย่างมีเหตุมีผลไม่มากนักน้อยนั้นสามารถมีชัยได้ความเป็นต่อ ในกรณีเช่นนั้น “อำนาจทางการเมือง” จึงคิดได้ว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของอำนาจทางสังคมที่มั่นคงถาวรและมีลักษณะเป็นนามธรรมกว่า โดยรูปแบบนี้ให้สิทธิแก่การเข้าสู่ “อำนาจด้านการบริหาร” นั่นคือ ตำแหน่งหน้าที่ต่าง ๆ ด้านการบริหารปกครอง เมื่อเราใช้มุมมองผู้สังเกตการณ์ของนักประจักษ์นิยม เราจะใช้คำแตกต่างออกไปจากเมื่อใช้มุมมองของผู้มีส่วนร่วม ในเวลาที่เราบรรยายคำกล่าวอ้างถึงความชอบธรรมซึ่งแสดงออกโดยอำนาจทางการเมืองที่อยู่ในรูปกฎหมาย รวมถึงเวลาที่เราบรรยายความจำเป็นที่จะต้องสร้างความชอบธรรม ซึ่งทำให้ต้องย้อนไปสู่มาตรฐานความถูกต้องบางอย่าง หรืออีกนัยหนึ่ง เงื่อนไขที่ทำให้กฎหมายและสิทธิอำนาจทางการเมืองเป็นที่ยอมรับกลายเป็นเงื่อนไขของการเป็นที่ยอมรับจริง ๆ ขณะที่เงื่อนไขความชอบธรรมกลายเป็นเงื่อนไขที่ช่วยให้ความมั่นคงแก่ความเชื่อที่ยึดถือกันทั่วไปเกี่ยวกับความชอบธรรมของรัฐบาล ดังที่เราจะได้เห็นต่อไป การวิเคราะห์โดยอาศัยเครื่องมือเชิงโน้ตชนเหล่านี้หรือที่คล้ายกัน จะช่วยให้เราสามารถวิพากษ์ได้อย่างค่อนข้างแจ่มชัด ในเรื่องของความเข้าใจที่ประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญมีเกี่ยวกับตนเองในเชิงบรรทัดฐาน¹

¹ ดูบทที่ 8 หัวข้อ 8. 1 ใน *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* ซึ่งเป็นที่มาของบทความชิ้นนี้

อย่างไรก็ตาม นับเป็นเรื่องที่ต่างออกไปโดยสิ้นเชิง ถ้าทฤษฎีประชาธิปไตยที่มุ่งหมายในเชิงบรรทัดฐานจะหยิบยืมมุมมองแบบมุงวัดฤวิสัยและกลยุทธิ์แบบประจักษ์นิยมมาจากสังคมศาสตร์ วิธีการเชิงบรรทัดฐานแบบชอนเร็นนี้ มุ่งที่จะแสดงว่าการปฏิบัติต่าง ๆ แบบประชาธิปไตยสามารถมีความชอบธรรมได้จากมุมมองของผู้มีส่วนร่วมโดยอาศัยภาษาเชิงพรรณนาของประจักษ์นิยม ทฤษฎีเช่นนี้เริ่มจากสมมติฐานว่า การกล่าวอ้างถึงความถูกต้องเชิงบรรทัดฐานของการเมืองและกฎหมายนั้นขาดค่าจริงเท็จ ดังนั้นจึงพยายามอธิบายว่า ผลประโยชน์ส่วนบุคคลในหมู่ชนชั้นนำหรือพลเมืองย่อมเป็นเหตุผลที่ดีที่ทำให้พวกเขาสนับสนุนเกมการสร้าง ความชอบธรรมที่มีข้อเรียกร้องเชิงบรรทัดฐานของระบบประชาธิปไตยเสรีนิยมที่อ้างคนหมู่มาก ถ้าประชาธิปไตยรูปแบบนี้สามารถอธิบายให้เหตุผลสนับสนุนได้ คำถามของเราเกี่ยวกับความสัมพันธ์ภายนอก (external) ระหว่างเงื่อนไขข้อเท็จจริง (facticity) กับความถูกต้อง (validity) ก็จะไปสละไปในพื้นที่ เมื่อนั้น เราไม่จำเป็นต้องยอมรับสัจจะเชิงบรรทัดฐานของรัฐในระบบรัฐธรรมนูญอย่างที่เราเห็นว่ามีอีกต่อไป

ในหัวข้อที่ 1.1 ข้าพเจ้าจะเริ่มด้วยการตรวจสอบความคงเส้นคงวาของเหตุผลในข้อเสนอที่ เวอร์เนอร์ เบคเคอร์ (Werner Becker) ยกมาเพื่อให้คำอธิบายเชิงประจักษ์สนับสนุนกฎกติกาแบบประชาธิปไตย ผลการตรวจสอบที่ไม่น่าพึงพอใจจะบังคับให้เราต้องย้อนไปหาแบบจำลองเชิงบรรทัดฐานของประชาธิปไตยสามประการดังที่เราได้พบมาแล้ว (ดูหัวข้อ 1.2)

1.1

เบคเคอร์ใช้แหล่งเนื้อหาจากฝ่ายประจักษ์นิยมมาสร้างทฤษฎีประชาธิปไตยเชิงบรรทัดฐาน ซึ่งเป็นทฤษฎีที่ออกแบบขึ้นเพื่อการให้เหตุผลสนับสนุน หากอำนาจโดยทั่วไปแสดงออกมาในรูปของความเหนือกว่าที่เห็นได้ในเชิงประจักษ์ของผลประโยชน์หรือเจตจำนงที่เข้มแข็งกว่าฉันใด อำนาจทางการเมืองก็แสดงออกมาในรูปของเสถียรภาพแห่งระบบการเมืองฉันนั้น ความชอบธรรมจึงถือเป็นมาตรวัดของเสถียรภาพ เนื่องจากความชอบธรรมของรัฐจะวัดเชิงวัดฤวิสัยได้ โดยดูจากการยอมรับโดยพฤตินัยในส่วนของผู้ถูกปกครอง ความชอบธรรมนี้อาจมีตั้งแต่การมีขนัตติธรรมเฉย ๆ ไปจนถึงการให้ฉันทานุมัติอย่างสมัครใจ ในที่นี้ ฉันทานุมัติที่ก่อให้เกิดความชอบธรรมต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานของเหตุผลแบบอัตวิสัย (subjective) ที่กล่าวอ้างได้ว่ามีความถูกต้องภายใน “กรอบความคิดด้านอุดมการณ์” ที่ยอมรับกันอยู่ในขณะนั้น แต่เหตุผลเหล่านี้ไม่ยอมรับการประเมินอย่างเป็นวัดฤวิสัย การสร้างความชอบธรรมแบบไหน ๆ ก็เหมือนกัน ตราบเท่าที่สามารถสร้างเสถียรภาพให้แก่ระบบการปกครองนั้น ๆ ได้อย่างเพียงพอ ตามทัศนะนี้ แม้แต่ระบอบเผด็จการก็ต้องถือว่ามีความชอบธรรม ตราบเท่าที่กรอบการสร้าง ความชอบธรรมที่ยอมรับกันทั่วไปในสังคมนั้นช่วยให้รัฐบาลมีเสถียรภาพอยู่ได้ จากมุมมองของทฤษฎีอำนาจแบบนี้ คุณภาพของเหตุผลไม่มีนัยสำคัญในเชิงประจักษ์ “ความคิดที่ว่าระบอบเผด็จการอยู่รอดได้

ก็ด้วยอาศัย “ความคุ้มครองจากตาบปลายปืน” คือมายาคติของพวกเสรีนิยมและพวกนิยมประชาธิปไตย”²

ต่อจากนั้น เบคเกอร์เสนอแนวคิดเกี่ยวกับประชาธิปไตย โดยพิจารณาจากกฎกติกาที่กำกับสิทธิในการออกเสียงถว้นหน้าและเสมอภาค การแข่งขันระหว่างพรรคการเมือง และการปกครองโดยเสียงข้างมาก แน่หนอ สิ่งที่แฝงอยู่เบื้องหลังก็คือ ความเข้าใจเรื่องบรรทัดฐานของสังคมในแบบประจักษ์นิยม ซึ่งถือว่า “ความถูกต้อง” ของบรรทัดฐานหมายถึงมาตรการอะไรก็ตามที่สามารถรักษาเสถียรภาพได้อย่างมีประสิทธิภาพเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ เบคเกอร์จึงไม่สามารถนิยามภารกิจที่เขากระทำอยู่ว่าเป็นการอธิบายให้เหตุผลสนับสนุนในเชิงบรรทัดฐานแก่ประชาธิปไตย อันที่จริง ทฤษฎีของเบคเกอร์มีเพียงเป้าหมายที่จะแสดงให้เห็นว่า ถึงแม้ผู้มีส่วนร่วมทางการเมืองจะใช้ภาษาแบบประจักษ์นิยมในการบรรยายตนเองก็ตาม แต่พวกเขาก็สามารถมีเหตุผลที่ดีในการสนับสนุนกฎกติกาของประชาธิปไตยแบบมวลชน ประการแรก สิ่งนี้อธิบายการปฏิบัติตามบรรทัดฐานเหล่านี้ของพรรคการเมืองที่กุมอำนาจ ดังที่เขากล่าวไว้ว่า “พรรคการเมืองที่กุมอำนาจจะไม่มีวันที่จะพยายามจำกัดกิจกรรมทางการเมืองของพลเมืองหรือพรรคการเมือง トラบที่คนเหล่านี้ไม่พยายามใช้ความรุนแรงล้มล้างระบอบ” ในทำนองเดียวกัน ฝ่ายที่แพ้ก็จะยอมอยู่ในความสงบ ดังที่เขากล่าวไว้ว่า “พรรคการเมืองที่แพ้การเลือกตั้งจะไม่หันไปใช้ความรุนแรงหรือวิธีผิดกฎหมายอื่นๆ เพื่อขัดขวางพรรคที่เป็นผู้ชนะไม่ให้เข้าดำรงตำแหน่งทางการเมือง”³ ภายใต้เงื่อนไขเช่นนี้ การถ่ายโอนอำนาจอย่างสันติก็จะดำรงอยู่ได้

การให้เหตุผลสนับสนุนของเบคเกอร์ สามารถนำเสนอในรูปของขั้นตอน 3 ขั้น โดยแต่ละขั้นประกอบไปด้วยส่วนย่อย 2 ส่วน ในแต่ละขั้นนี้ ครั้งแรกจะเป็นคำอธิบายเชิงวัตถวิสัย อีกครั้งหนึ่งจะเป็นความพยายามในการแปลคำอธิบายจากมุมมองของผู้สังเกตการณ์สู่คำอธิบายแบบ “การเลือกที่เป็นเหตุเป็นผล” (rational choice) สำหรับจุดยืนของผู้มีส่วนร่วมเอง การอ้างเหตุผลนี้มีเป้าหมายที่จะบรรลุ “จุดแห่งความเป็นกลาง” (indifferent point) อันเป็นจุดที่คำอธิบายเชิงวัตถวิสัยเป็นที่ยอมรับได้ในฐานะคำอธิบายที่เพียงพอจากมุมมองของผู้มีส่วนร่วม

(ก) ในประชาธิปไตยแบบพหุนิยม ความชอบธรรมมีที่มาจากมติของเสียงข้างมาก ซึ่งได้จากการออกเสียงเลือกตั้งอย่างเสรี เสมอภาคและเป็นความลับ ถือกันว่าความน่าเชื่อถือของแนวคิดนี้ได้มาจากโลกทัศน์และความเข้าใจตนเองแบบสมัยใหม่โดยเฉพาะ ซึ่งมีรากฐานอยู่บนสิ่งที่เบคเกอร์เรียกว่า “อัตนัยนิยมเชิงจริยศาสตร์” (ethical subjectivism) ในด้านหนึ่ง อัตนัยนิยมคือการนำความเข้าใจแบบยิว-คริสเตียน เรื่องความเสมอภาคของมนุษย์ต่อเบื้องพระพักตร์ของพระเจ้า มาดัดแปลงให้มีรูปแบบทางโลก (secular- คือไม่อ้างถึงสิ่งเหนือธรรมชาติ) อัตนัยนิยมแทนที่จุดกำเนิดของบัญญัติแห่งหน้าที่อันอยู่พ้นโลก ด้วยความถูกต้องชอบธรรมที่พบหาได้ในโลกนี้ นั่นคือ อัตนัยนิยมถือว่าความถูกต้องของบรรทัดฐานต้องมีรากฐานมาจากเจตจำนงของเจ้าตัวเท่านั้น ตามการตีความของประจักษ์นิยมนั้น ความเข้าใจสมัยใหม่เกี่ยวกับอิสราเอลมีความหมายประการหนึ่งว่า “ความถูกต้องของ...บรรทัด

² W. Becker, *Die Freiheit, die wir meinon: Entscheidung fur die liberal Demokratie* (Munich, 1982) น. 61 (ในข้อความที่อ้างมาจากหนังสือไม่ได้แสดงตัวตนของเบคเกอร์)

³ Becker, *Freiheit*, น. 68

ฐานที่มนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลยอมรับนั้น เกิดมาจากฉันทานุมัติโดยเสรี⁴ ปัจเจกบุคคลคือผู้ตั้งใจสร้างความถูกต้องให้แก่บรรทัดฐานด้วยการให้ฉันทานุมัติโดยเสรี ความเข้าใจเกี่ยวกับความถูกต้องที่วางพื้นฐานอยู่บนเจตจำนงเสรีนี้ สอดคล้องกับทัศนะแบบปฏิฐานนิยม (positivist) เกี่ยวกับกฎหมาย ซึ่งเชื่อว่ากฎหมายก็คือทุกสิ่งที่มีบัญญัติโดยผู้ออกกฎหมายที่มาจากฝ่ายการเมืองที่ผ่านการเลือกมาอย่างถูกต้อง ทัศนะนี้ยังเข้ากันได้ดีกับเหตุผลนิยมเชิงวิพากษ์ (critical rationalism) ในความหมายที่ว่าความเชื่อมั่นแบบสมัยใหม่นั้น ปราศจากพื้นฐานทางเหตุผลใดๆ สนับสนุน ความเชื่อมั่นเหล่านี้เป็นเพียงการแสดงออกซึ่งการตัดสินใจ หรือเป็นเพียงผลผลิตของวัฒนธรรมที่ต่อมากลายเป็นสิ่งที่คนส่วนใหญ่ยอมรับกันเท่านั้น⁵

หากพลเมืองมีส่วนร่วมต้องการทำให้คำอธิบายนี้เป็นคำอธิบายจากมุมมองของตน ชั้นแรกสุดพวกเขามีแนวโน้มที่จะหาวิธีการสร้างพื้นฐานให้แก่อัตนัยเชิงจริยศาสตร์ พวกเขาอาจใช้พื้นฐานจากสิทธิมนุษยชน หรืออาจจะอาศัยการวิเคราะห์เชิงกรณีธรรม (deontological) เกี่ยวกับมุมมองเชิงจริยธรรม ซึ่งเห็นว่าบรรทัดฐานที่ถูกต้องก็คือบรรทัดฐานที่ทุกคนมีเจตจำนงปรารถนาได้เท่านั้น แต่ประจักษ์นิยมสอนพวกเขาว่า ทางออกแบบเหตุผลนิยมกลับจะยิ่งนำพวกเขาไกลออกไปจากความจริงที่เห็นว่า สิ่งที่ถูกกำหนดจะต้องเชิงบรรทัดฐานนี้ แท้จริงแล้วมีความง่อนแง่น (contingency) อย่างมีอาจแก้ไขได้ อย่างไรก็ตาม ความตระหนักในความง่อนแง่นนี้เองที่ทำให้คำอธิบายเชิงวัตถุวิสัยที่เสนอมานี้ ไม่เป็นที่น่าพึงพอใจนักสำหรับผู้มีส่วนร่วมในกระบวนการประชาธิปไตย อย่างน้อยพวกเขาก็ต้องการคำอธิบายที่มีลักษณะเป็นเหตุเป็นผลและประกอบด้วยเป้าหมายเพื่อชี้ว่า ทำไมเสียงส่วนน้อยที่แพ้ในการลงคะแนนเสียงจึงควรยอมรับว่า บรรทัดฐานที่เป็นมติของเสียงส่วนใหญ่มีความถูกต้อง

(ข) ถ้าอาศัยเรื่องเจตจำนงเป็นข้อตั้ง (premise) การกล่าวอ้างความถูกต้องของการตัดสินใจโดยเสียงข้างมากจะไม่สามารถใช้พื้นฐานจากประโยชน์ส่วนรวม จากการคาดคะเนอรรถประโยชน์ของส่วนรวม หรือจากเหตุผลด้านเป้าหมายในทางปฏิบัติ เนื่องจากเหตุผลเหล่านี้ต้องอาศัยมาตรฐานเชิงวัตถุวิสัย เบคเคอร์ใช้วิธีอธิบายการยอมรับมติเสียงส่วนใหญ่ในแง่ของการแย่งชิงอำนาจในแบบที่มีการกำกับควบคุม ถ้าเราตั้งเป็นสมมติฐานล่วงหน้าแบบอัตนัยนิยมเชิงจริยศาสตร์ว่า ปัจเจกบุคคลทุกคนมีอำนาจเท่าเทียมกัน การลงมติโดยเสียงส่วนใหญ่ย่อมเป็นการแสดงออกซึ่งอำนาจอันเหนือกว่าที่เห็นได้ชัดด้วยจำนวนตัวเลข ดังที่เขากล่าวไว้ว่า “ถ้าเรามองในลักษณะนี้ การให้คำอธิบายสนับสนุนกระบวนการประชาธิปไตยย่อมตั้งอยู่บนพื้นฐานของ...การข่มขู่โดยฝ่ายเสียงข้างมากที่จะยกเลิกข้อตกลงที่จะไม่ใช้ความรุนแรง หากพบว่าสิ่งต่างๆ ไม่เป็นไปตามเจตจำนงของพวกเขา...ตามทัศนะที่กล่าวมานี้ ประชาธิปไตยจึงไม่ได้มีความหมายมากไปกว่าการที่คนกลุ่มหนึ่งปกครองคนอีกกลุ่มหนึ่งภายในช่วงระยะเวลาหนึ่งนั่นเอง”⁶ หากลองพิจารณาดูว่าคำข่มขู่ของฝ่ายที่มีอำนาจมากกว่าในแง่จำนวนหรืออย่างน้อยก็ในเชิงสัญลักษณ์นั้นสามารถปราบอีกฝ่ายได้อย่างไรในบรรยากาศที่มีความเสี่ยงที่จะ

⁴ Becker, *Freiheit*, น. 38

⁵ Becker, *Freiheit*, น. 58

⁶ Becker, *Freiheit*, น. 77

เกิดสงครามกลางเมืองแฝงอยู่ การปกครองโดยเสียงส่วนใหญ่ภายในช่วงระยะเวลาที่จำกัดก็จะเป็น "ทางออกต่อปัญหาเรื่องอำนาจที่ยอมรับได้" สำหรับเสียงส่วนน้อยเช่นกัน

การปกครองโดยเสียงข้างมากที่เข้าใจตามแบบของฮอบส์ (Hobbesian) นี้ อาจมีความน่าเชื่อถือจากมุมมองของผู้มีส่วนร่วม ถ้าทุกคนให้ความสำคัญอันดับต้นแก่เป้าหมายของการกำกับควบคุมความขัดแย้งอันรุนแรง อย่างไรก็ตาม คำอธิบายนี้ก็ยังไม่น่าพึงพอใจสำหรับผู้มีส่วนร่วมในกระบวนการประชาธิปไตย ตรรกะที่ยังไม่มีความชัดเจนว่าเสียงส่วนน้อยจะได้รับการปกป้องจากความเป็นเผด็จการของเสียงส่วนใหญ่ได้อย่างไร แม้ว่าจะเป็นเผด็จการที่ไม่ใช้ความรุนแรงก็ตาม นอกจากนี้ ยังต้องรับประกันด้วยว่าฝ่ายต่างๆ ที่ขัดแย้งกันจะยอมรับการปกครองโดยเสียงส่วนใหญ่

(ค) เพื่อปกป้องเสียงส่วนน้อยนี้ เบคเคอร์จึงย้อนกลับไปหาแนวคิดเรื่องเสรีภาพพื้นฐานแบบดั้งเดิม เสียงข้างมากจะยอมให้หลักประกันว่าเสียงส่วนน้อยจะได้รับการคุ้มครอง ก็เพราะเสียงข้างมากในขณะนั้นเกรงว่าตนจะกลายเป็นเสียงส่วนน้อยเข้าสักวัน สิ่งนี้ในตัวเองจะช่วยป้องกันไม่ให้เกิดความเสี่ยงที่ว่า เสียงส่วนใหญ่ที่เผด็จการจะอยู่ได้ถาวร เพราะทั้งเสียงส่วนใหญ่ที่เกรงเกรงว่าตนจะเสียอำนาจและเสียงส่วนน้อยที่คาดหวังจะเข้ามาแทนที่ต่างก็มีแรงจูงใจที่จะปฏิบัติตามกฎกติกาที่วางไว้เงื่อนไขที่จะช่วยให้มีการถ่ายโอนอำนาจระหว่างผู้ที่อยู่ในอำนาจและฝ่ายตรงข้ามจึงมีพร้อม เนื่องจากชนชั้นนำที่แข่งขันกันได้ทำให้ผู้มีสิทธิเลือกตั้งแบ่งเป็นฝักฝ่ายตามจุดยืนด้านอุดมการณ์ ในการนี้ ชนชั้นนำมุ่งที่จะชนะใจเสียงส่วนใหญ่โดยอาศัยวิธีการที่วางแผนที่วางไว้ โดยมักจะใช้วิธีให้คำสัญญาเกี่ยวกับผลตอบแทนทางสังคมที่ดีความในบางลักษณะ ดังนั้น กระบวนการได้มาซึ่งความชอบธรรมจึงสรุปรวมเป็นปฏิสัมพันธ์ระหว่างวิธีการแบบ "การเมืองภาคอุดมการณ์" และแบบ "การเมืองภาคสังคม" การปฏิสัมพันธ์นี้ส่วนหนึ่งอธิบายได้ว่าการตอบสนองผลประโยชน์ทางสังคมด้วยมาตรการการกระจายนั้นอันที่จริงแล้วก็ไม่ใช่สิ่งที่เปื้อนวัตถุวิสัย แต่ต้องอาศัยการตีความที่ทำให้คนเชื่อได้

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายเรื่องการคุ้มครองเสียงส่วนน้อยและการถ่ายโอนอำนาจโดยสันติที่กล่าวไปนั้น ออกแบบมาเพื่อจุดยืนทางผลประโยชน์ของคนชั้นนำที่สนใจการได้มาและรักษาไว้ซึ่งอำนาจเท่านั้น แต่สิ่งที่คนชั้นนำเชื่อว่าเหมาะสมก็ไม่จำเป็นที่จะทำให้พลเมืองคนอื่นๆ ต้องเชื่อแบบเดียวกันด้วย สาธารณชนที่ประกอบด้วยพลเมืองจะไม่ขยับเข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการประชาธิปไตย หรืออย่างน้อยที่สุดก็ไม่ยอมอดกลั้นต่อกระบวนการดังกล่าว ตรรกะที่สาธารณชนยังถูกมองเป็นเพียงสิ่งที่พรรคการเมืองที่แข่งขันกันปล้นสะดมมาได้ด้วยอุดมการณ์ สาธารณชนต้องการได้รับความเชื่อมั่นว่าพรรคการเมืองหนึ่งเสนอความเป็นไปได้ด้านนโยบายที่ดีกว่าอีกพรรคหนึ่งจริง กล่าวคือ ต้องมีเหตุผลที่ดีในอันที่จะพอใจเลือกพรรคการเมืองหนึ่งแทนที่จะเป็นอีกพรรคหนึ่ง เมื่อมาถึงตรงนี้ เราก็ตกจุดที่ว่าสิ่งที่ดูน่าเชื่อถือจากมุมมองของผู้สังเกตการณ์ ไม่สามารถที่จะแปลเป็นเหตุผลที่ดูน่าเชื่อถือสำหรับผู้มีส่วนร่วมเอง ภายใต้เหตุผลหลักต่างๆ ของประจักษ์นิยม ความพยายามที่จะแปลเช่นนี้จะนำไปสู่ความขัดแย้งกันเอง

(ง) จากมุมมองที่มุ่งวัตถุวิสัยของแบบจำลองเชิงประจักษ์นิยม การต่อสู้แย่งชิงอำนาจระหว่างพรรคการเมืองขาดมิติเรื่องความถูกต้อง เบคเคอร์เน้นย้ำหลายครั้งว่า การให้เหตุผลจากฝ่ายการเมืองทั้งหมดเป็นเพียงเรื่องของเป้าหมายทางวาทศิลป์ ล้วนๆ การให้เหตุผลทางการเมืองไม่ได้ตั้งใจจะให้

ที่นายอมรับในเชิงความเป็นเหตุเป็นผล แต่มุ่งประสิทธิภาพในการสร้างอิทธิพลต่อผู้ฟัง ดังที่เขาได้กล่าวไว้ว่า “ในระบอบประชาธิปไตย ประเด็นไม่ใช่เรื่องของการตรวจสอบ ‘ความจริงแบบวัตถุวิสัย’ ของนโยบายทางการเมือง แต่เป็นเรื่องของการสร้างเงื่อนไขความน่ายอมรับในเชิงประชาธิปไตยให้แก่เป้าหมายที่พรรคการเมืองต้องการ ในแง่หนึ่ง หน้าที่ของการให้เหตุผลทางการเมือง... เป็นแค่การโฆษณาหรือ ‘อาวูช’ ที่ใช้หลีกเลียงความรุนแรงทางกายภาพ มากกว่าการยืนยันที่สามารถตีความว่าเป็นการสนับสนุนทฤษฎีที่ ‘จริง’”⁷ คำว่าการโต้แย้งทางการเมือง ซึ่งมีนัยเชิงบรรทัดฐานแต่ก็กำกวมด้วยนั้น จึงมีนัยสำคัญด้านอารมณ์ นั่นคือ มีเป้าหมายเพื่อทำให้มวลชนเชื่อตาม ดังนั้น ถ้อยคำทางการเมืองจึงมี “หน้าที่เชิงจิตวิทยาสังคม ไม่ใช่ในเชิงพุทธิปัญญา (cognitive)”⁸

เบคเคอร์ต้องอธิบายให้ได้ว่า ทำไมไม่ใช่แค่เพียงชนชั้นนำเท่านั้น แต่รวมถึงพลเมืองด้วยที่ตระหนักดีในเรื่องของความหมายที่มุ่งอารมณ์ความรู้สึกของการโฆษณาที่แฝงมาในรูปการให้เหตุผล แต่กระนั้นก็ยังยอมรับความหมายเหล่านี้ มีการตั้งสมมติฐานว่า การบรรยายตนเองแบบประจักษ์นิยมไม่ได้มีผลลบลงแรงจูงใจที่จะมีส่วนร่วมของพลเมือง เพราะว่าพลเมืองที่รู้แจ้งซึ่งความจริงแล้วมีทัศนะที่ชัดเจนเกี่ยวกับกระบวนการการเมืองในฐานะเครื่องสร้างการประนีประนอม แต่แม้การประนีประนอมที่วาทะก็ยังต้องการเหตุผลรองรับด้วยเช่นกัน อะไรเล่าที่จะเป็นเหตุผลรองรับเพื่อยอมรับการประนีประนอมนั้น ในแง่หนึ่ง เราไม่มีมาตรฐานเชิงบรรทัดฐานสำหรับประเมินความเป็นธรรมของการประนีประนอม ตัวอย่างเช่น ความยุติธรรมทางสังคมถูกผลักไสให้ไปอยู่ในเรื่องของวาทศิลป์เพื่อการประชาสัมพันธ์ ดังที่เขากล่าวไว้ว่า “ในสภาพความเป็นจริงทางการเมืองของระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยม สิ่งนี้ (กล่าวคือ ความยุติธรรมทางสังคม) เป็นความคิดที่ไม่มีความจำเป็นสำหรับระบบ” แต่ในอีกแง่หนึ่ง ผู้มีส่วนร่วมก็ควรที่จะมีเหตุผลที่ดีในการเข้าร่วมประนีประนอม ดังที่เขาได้กล่าวไว้ว่า “ภายใต้เงื่อนไขของพหุนิยมเชิงสังคมและการเมืองที่เต็มไปด้วยการแข่งขัน “ความยุติธรรมทางสังคม” มีความหมายเพียงการสร้างดุลยภาพที่เป็นธรรม [!] ระหว่างผลประโยชน์ของกลุ่มต่างๆ ในสังคม” ความขัดแย้งกันเองนี้ไม่ใช่เรื่องบังเอิญ ที่สุดแล้วเบคเคอร์ก็ต้องแอบใช้คำอย่างเช่น “ความเป็นธรรม” สำหรับเป็นมาตรฐานในการประเมินการประนีประนอมจนได้ แม้เขาจะไม่ได้ประกาศว่าเป็นเช่นนั้นก็ตาม ดังที่เขาเขียนไว้ว่า “กติกาสถาปนาสำหรับสร้างดุลยภาพระหว่างผลประโยชน์ต่างๆ ต้องครอบคลุมถึง “อาวูชที่เท่าเทียมกัน” ด้วย อย่างไรก็ตาม ตรงข้ามกับที่มโนทัศน์เรื่อง “ความยุติธรรม” ดูจะชี้ไว้ เราไม่จำเป็นต้องมี

⁷ Becker, *Freiheit*, น. 101

⁸ Becker, *Freiheit*, น. 104 เทียบกับ น. 155 f. “พหุนิยมเชิงอุดมการณ์เป็นที่น่าพึงปรารถนาเพราะความชอบธรรมที่เป็นประชาธิปไตยไม่ใช่เรื่องของการอภิปรายทางทฤษฎีที่มุ่งตรวจสอบยืนยัน “ความจริง” ของทัศนะทางปรัชญาหรือศาสนาแบบหนึ่งแบบใด จริงๆ แล้วความชอบธรรมจะเกี่ยวข้องแต่เฉพาะกับบทบาทที่ทัศนะเหล่านี้มีหลังจากที่การเผยแพร่ออกไปแล้วในฐานะเครื่องมือเชิงอุดมการณ์ทางการเมืองที่จะนำมาซึ่งความยอมรับของคนส่วนใหญ่ในเรื่องของการให้หลักประกันแก่เสรีภาพของปัจเจกบุคคลโดยรัฐ ไม่ใช่เรื่องที่น่าพึงปรารถนาเลยถ้าจะอภิปรายกันในเวทีสาธารณะเกี่ยวกับโลกทัศน์และแนวทางเชิงจริยธรรมที่แตกต่าง หรือกระทั่งขัดแย้งกัน เพื่อพยายามตัดสินใจได้ว่าฝ่ายไหน ‘ถูก’ และฝ่ายไหน ‘ผิด’”

มาตรฐานเพียงหนึ่งเดียวสำหรับประเมินผลของการสร้างดุลยภาพให้แก่ผลประโยชน์ต่างๆ"⁹ จริงอยู่ฝ่ายต่างๆ ที่ร่วมเจรจาต่อรองไม่จำเป็นต้องยอมรับผลการต่อรองที่ประสบความสำเร็จด้วยเหตุผลเดียวกัน แต่การพิจารณาอย่างรอบคอบที่แต่ละฝ่ายต่างก็ให้ค่าน้ำหนักจากมุมมองของตน ทำให้เข้าใจได้ว่าต้องมีการยอมรับเหตุผลเชิงบรรทัดฐานบางอย่างร่วมกันอยู่ เหตุผลเหล่านี้ช่วยให้คำอธิบายสนับสนุนตัววิธีการที่เชื่อว่ามีความเป็นกลางด้วยการชี้ให้เห็นว่า ทำไมผลลัพธ์ที่ได้จากการปฏิบัติตามวิธีการนี้จึงอาจถือได้ว่าเป็นผลลัพธ์ที่เป็นธรรม

ดังนั้น ในที่สุดแล้วจึงพบว่า ช่องว่างระหว่างสิ่งที่สามารถยืนยันได้จากมุมมองผู้สังเกตการณ์กับสิ่งที่ยอมรับได้จากมุมมองของผู้มีส่วนร่วมนั้น ไม่อาจเชื่อมได้ด้วยข้อพิจารณาที่อาศัยเรื่องความเป็นเหตุเป็นผลและความมีเป้าหมายเพียงอย่างเดียว ข้อนี้สะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งกันเองแบบกฏกรรม (performative contradiction) ที่คอยดักทฤษฎีประชาธิปไตยแบบประจักษ์นิยมซึ่งมีเจตนาเชิงบรรทัดฐาน อันที่จริงก็เป็นความขัดแย้งในตัวเองที่เบคเคอร์ได้ระบุไว้แล้วในซีรองของหนังสือของเขา ถ้าดูจากข้อตั้งเหตุผลในหนังสือเล่มนั้น ซีรองที่ว่า "การตัดสินใจเพื่อประชาธิปไตย" อาจไม่ได้หมายถึงการตัดสินใจที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความเป็นเหตุเป็นผล อย่างไรก็ตาม ถ้าเป็นเพียงเรื่องของการตัดสินใจเฉยๆ ผู้อ่านอย่างเราก็คงอดประหลาดใจไม่ได้ว่า หนังสือเล่มนี้กำลังพูดถึงเนื้อหาประเภทใดกันแน่ ถ้ามองที่แรก หนังสือดูเหมือนจะเสนอทฤษฎีทางปรัชญาที่อธิบายและให้เหตุผลสนับสนุนกฎกติกาประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม แต่พอมีความคุ้นเคยกับทฤษฎีนั้นบ้างแล้ว เราก็จะตระหนักว่า ถ้าผู้เขียนมีความคงเส้นคงวาจริง เขาก็ต้องยอมรับว่าทฤษฎีที่เขาเสนอนี้ อย่างมากที่สุดก็เป็นเพียง การโฆษณาเชิงอุดมการณ์สำหรับธรรมเนียมแบบเสรีนิยม (liberal constitutionalism) เท่านั้นเอง

1.2

สรุปผลจากการวิเคราะห์ข้างต้น เรากล่าวได้ว่า ถ้าพลเมืองผู้มีความเป็นเหตุเป็นผลต้องบรรยายการปฏิบัติของพวกเขาด้วยภาษาแบบประจักษ์นิยมแล้วละก็ พวกเขาจะไม่มีเหตุผลเพียงพอสำหรับการรักษากติกาประชาธิปไตย เป็นเรื่องชัดเจนว่าทฤษฎีที่มุ่งให้คำอธิบายสนับสนุนจะต้องไม่ละเลยเชิงบรรทัดฐานของความเข้าใจที่มีเกี่ยวกับประชาธิปไตย การให้คำจำกัดความแบบใหม่แก่ประชาธิปไตยโดยฝ่ายประจักษ์นิยมจึงไม่อาจช่วยให้หลีกเลี่ยงพ้นจากคำถามที่ว่า ความเป็นจริงกับบรรทัดฐานนั้นเกี่ยวข้องกันอย่างไร หากเป็นเช่นนั้นจริง เราก็ต้องย้อนกลับไปพิจารณาแบบจำลองประชาธิปไตยเชิงบรรทัดฐานที่ได้กล่าวถึงไปในเบื้องต้น โดยถามว่าความเข้าใจเกี่ยวกับสังคมที่แฝงอยู่ในแบบจำลองนี้ มีจุดเชื่อมกับการวิเคราะห์เชิงสังคมวิทยาต่างๆ หรือไม่

การไต่ตรองของเราจากจุดยืนของทฤษฎีกฎหมายเผยให้เห็นว่า องค์ประกอบหลักของกระบวนการแบบประชาธิปไตยมีอยู่ในวิธีการของการเมืองแบบร่วมไตร่ตรอง (deliberative politics) การเข้าใจประชาธิปไตยในลักษณะนี้มีนัยยะต่อมโนทัศน์เรื่องสังคมที่เป็นฐานคติในแบบจำลองประชาธิปไตยต่างๆ ที่ถือตามกันมา นั่นคือ มโนทัศน์ที่ว่าสังคมมีศูนย์กลางอยู่ที่รัฐ ความเข้าใจที่เสนอ

⁹ Becker, *Freiheit*, น. 186f.

ณ ที่นี้ต่างจากความเข้าใจแบบเสรีนิยมที่เห็นรัฐเป็นผู้พิทักษ์สังคมเชิงเศรษฐกิจ และต่างจากความเข้าใจแบบสาธารณรัฐนิยม (republicanism) ที่เห็นรัฐเป็นชุมชนทางจริยธรรมที่ยกสถานะเป็นสถาบัน¹⁰

ตามทัศนะแบบเสรีนิยม กระบวนการประชาธิปไตยเกิดขึ้นก็เฉพาะในรูปของการประนีประนอมระหว่างผลประโยชน์ต่าง ๆ เท่านั้น กฎเกณฑ์ในการประนีประนอมทั้งหลายถือว่ามีไว้เพื่อเป็นหลักประกันความเป็นธรรมของผลการประนีประนอม โดยอาศัยสิทธิในการลงคะแนนเสียงของทุกคนอย่างเท่าเทียมกัน หน่วยงานต่าง ๆ ของรัฐสภาที่ประกอบด้วยตัวแทนประชาชน วิธีการตัดสินใจกฎระเบียบการประชุม เป็นต้น กฎเกณฑ์เช่นนี้ในที่สุดแล้วมีการอธิบายให้เหตุผลสนับสนุนโดยอาศัยความคิดเรื่องสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐาน ขณะที่ตามทัศนะแบบสาธารณรัฐนิยมนั้น การก่อรูปเจตจำนงด้วยกระบวนการประชาธิปไตยจะอยู่ในรูปของความเข้าใจตนเองเชิงจริยะ-การเมือง ในที่นี้ การร่วมไตร่ตรองสามารถอาศัยการสนับสนุนอย่างสำคัญจากฉันทามติที่มีภูมิหลังซึ่งหยั่งรากฐานมั่นคงในเชิงวัฒนธรรม อันเป็นความเห็นพ้องที่เหล่าพลเมืองมีส่วนร่วมกัน ความเข้าใจที่มีมาก่อนอันเป็นที่มาของบรรณภาพทางสังคมนั้นสามารถถือหรือฟื้นขึ้นใหม่ได้ตลอดเวลาในพิธีกรรมการรำลึกถึงการสถาปนาสาธารณรัฐ ทฤษฎีวาทกรรมใช้องค์ประกอบต่าง ๆ จากทั้งสองฝ่ายนี้และนำมาบูรณาการกันจนเกิดเป็นมโนทัศน์เรื่องวิธีการในอุดมคติสำหรับการร่วมไตร่ตรองและตัดสินใจ วิธีการทางประชาธิปไตยที่ทำให้เกิดเครือข่ายเชื่อมโยงระหว่างการพิจารณาที่มุ่งผลลัพธ์ในเชิงปฏิบัติ การประนีประนอม และวาทกรรมเกี่ยวกับความเข้าใจตนเองและความยุติธรรมนั้น เป็นพื้นฐานให้แก่ข้อสันนิษฐานที่ว่า ผลที่สมเหตุสมผลหรือเป็นธรรมจะได้มาตรงเท่าที่การไหลเวียนของข้อมูลที่เกี่ยวข้องและการดำเนินการกับข้อมูลอย่างเหมาะสมนั้นไม่ถูกขัดขวาง ตามทัศนะนี้ เหตุผลเชิงปฏิบัติมิได้มีอยู่ในสิทธิมนุษยชนอันเป็นสากลหรือในแก่นสารทางจริยธรรมของชุมชนใดชุมชนหนึ่งอีกต่อไป แต่อยู่ในกฎเกณฑ์ของวาทกรรมและรูปแบบการถกเถียงด้วยเหตุผลซึ่งหยาบยืมนื้อหาเชิงบรรทัดฐานมาจากพื้นฐานความถูกต้องของการกระทำที่มุ่งให้ได้มาซึ่งความเข้าใจ ในที่สุดแล้ว นื้อหาเชิงบรรทัดฐานนี้ก็เกิดจากโครงสร้างของการสื่อสารทางภาษาและรูปแบบการร่วมกันเป็นสังคมโดยการสื่อสารนั่นเอง

ในบริบทปัจจุบัน เป็นเรื่องน่าสนใจที่คำบรรยายต่าง ๆ เกี่ยวกับกระบวนการทางประชาธิปไตยยังเปิดโอกาสให้แก่การทำความเข้าใจรัฐและสังคมในเชิงบรรทัดฐาน ข้อสมมติเบื้องต้นเพียงประการเดียวที่เราต้องมีก็คือ รูปแบบของการบริหารรัฐกิจที่เกิดขึ้นในตอนต้นของยุคสมัยใหม่พร้อมกับการเกิดรัฐชาติในยุโรป และในขณะเดียวกันก็พัฒนาหน้าที่ผูกพันกับเศรษฐกิจแบบทุนนิยมด้วย

ตามทัศนะแบบสาธารณรัฐนิยม ความเห็นของพลเมืองและการก่อรูปเจตจำนงถือเป็นตัวกลางที่ช่วยให้สังคมสถาปนาเป็นองค์กรรวมทางการเมือง สังคมนั้นเป็นสังคมการเมืองตั้งแต่ต้นแล้ว เรียกว่า "สังคมแห่งพลเมือง" (societas civilis) ที่เป็นเช่นนี้เพราะว่า จากการที่พลเมืองปฏิบัติภารกิจเพื่อกำหนดชะตาชีวิตตนเองทางการเมืองนั้น ชุมชนก็บังเกิดความตระหนักถึงตนเองและกระทำต่อตนเองโดยอาศัยเจตจำนงร่วมกันแห่งพลเมือง ดังนั้น ประชาธิปไตยจึงไม่ต่างจากการจัดระเบียบตนเองทาง

¹⁰ D. Held, *Models of Democracy* (Oxford, 1987) ตามที่ปรากฏในบทที่แล้ว เมื่อข้าพเจ้าอ้างถึงความเข้าใจรูปแบบ "เสรีนิยม" ข้าพเจ้าจะใช้คำนี้ในความหมายแคบ ๆ ตามจารีตที่ย้อนกลับไปถึงสมัยล๊อค (Locke) "เสรีนิยม" แบบบวอร์คิน (Dworkin) หรือรอลส์ (Rawls) จะไม่จำกัดอยู่กับจารีตนี้

การเมืองของสังคมทั้งมวล ความคิดนี้นำไปสู่การเข้าใจการเมืองแบบต่อต้านซึ่งมุ่งเป้าไปที่กลไกของรัฐ ในงานเขียนทางการเมืองของฮันนาห์ อาเรนต์ (Hannah Arendt) เราจะเห็นเป้าการโจมตีของข้อถกเถียงแบบสาธารณรัฐนิยม นั่นคือ ในอันที่จะต่อต้านการเน้นสิทธิส่วนบุคคลของพลเมืองในหมู่ประชากรที่ขาดมิติทางการเมือง และในอันที่จะต่อต้านการสร้างคามสวามิภักดิ์ในหมู่มวลชนโดยอาศัยพรรคการเมืองที่กลายเป็นแขนขาของรัฐนั้น พื้นที่สาธารณะทางการเมืองควรได้รับการชุบชีวิตขึ้นใหม่ในระดับที่ช่วยให้ความเป็นพลเมืองที่ฟื้นคืนมาสามารถกลับมาเป็นเจ้าของอำนาจแห่งรัฐที่เดิมถูกทำให้แปลกแยกออกไปด้วยความเป็นระบบรัฐที่ซับซ้อน โดยอาศัยรูปแบบการปกครองตนเองผ่านการกระจายอำนาจ วิธีนี้จะทำให้สังคมพัฒนาสู่ความเป็นองค์กรรวมทางการเมืองได้ในที่สุด

ขณะที่การแยกกลไกรัฐออกจากสังคมทำให้ฝ่ายสาธารณรัฐนิยมลุกขึ้นมาโต้แย้ง แต่ตามทัศนะฝ่ายเสรีนิยม ช่องว่างระหว่างรัฐกับสังคมมีอาจหลีกเลี่ยงและมีกระบวนการแบบประชาธิปไตยเท่านั้นที่จะเป็นสะพานเชื่อมได้ โดยธรรมชาติแล้ว ดุลยภาพระหว่างอำนาจและผลประโยชน์ที่มีการควบคุมจัดการนั้นต้องอาศัยการปกครองแบบนิติธรรม (rule of law) เป็นตัวกลาง การก่อรูปเจตจำนงอย่างเป็นทางการโดยของพลเมืองผู้คิดคำนึงถึงผลประโยชน์ส่วนตนนั้นยังไม่มีนัยเชิงบรรทัดฐานเพียงพอ อีกทั้งยังเป็นเพียงองค์ประกอบหนึ่งในรัฐธรรมนูญอันซับซ้อน ถือว่ารัฐธรรมนูญมีหน้าที่ควบคุมการบริหารผ่านบทบัญญัติต่างๆ (เช่น สิทธิขั้นพื้นฐาน การแบ่งแยกระหว่างอำนาจต่างๆ และการควบคุมกำกับโดยอาศัยบทบัญญัติและกฎหมายต่างๆ) นอกจากนี้ รัฐธรรมนูญมีไว้เพื่อขับเคลื่อนรัฐผ่านการแข่งขันระหว่างพรรคการเมืองและการแข่งขันระหว่างฝ่ายบริหารและฝ่ายค้าน ซึ่งจะช่วยให้ผลประโยชน์ต่างๆ ของสังคม รวมถึงทิศทางการให้คุณค่า ได้รับการพิจารณาอย่างครอบคลุม ความเข้าใจการเมืองที่มีรัฐเป็นศูนย์กลางนี้ช่วยให้ละสมมติฐานที่ดูไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงเรื่องความสามารถกระทำการร่วมกันของพลเมืองไปได้ ความเข้าใจนี้มีได้มุ่งความสนใจไปยังปัจจัยนำเข้า (input) ของการก่อรูปของเจตจำนงทางการเมืองอย่างเป็นทางการเป็นเหตุเป็นผล แต่มุ่งความสนใจไปที่ปัจจัยนำออก (output) ของกิจกรรมของรัฐบาลที่ประสบความสำเร็จบนพื้นฐานของดุลยภาพ ข้อถกเถียงแบบเสรีนิยมมุ่งโจมตีความเสี่ยงของการรบกวนแทรกแซงจากอำนาจบริหารซึ่งกีดกันการแลกเปลี่ยนทางสังคมที่เป็นไปตามธรรมชาติระหว่างบุคคลในฐานะ “เอก-ชน” แบบจำลองประชาธิปไตยของฝ่ายเสรีนิยมจึงมิได้ขึ้นอยู่กับกำหนดยุทธศาสตร์ชีวิตของตนอย่างเป็นทางการโดยพลเมืองที่ร่วมไตร่ตรอง หากแต่อาศัยกรอบการทำงานของรัฐธรรมนูญสำหรับสังคมเชิงเศรษฐกิจที่เชื่อว่าจะช่วยรับประกันประโยชน์ส่วนรวม ในความหมายที่นอกเหนือจากผลประโยชน์ทางการเมือง ผ่านทางการตอบสนองต่อแผนการชีวิตส่วนบุคคลและความคาดหวังในความสุขของปัจเจกชน

ทฤษฎีวาทกรรมให้นัยเชิงบรรทัดฐานแก่กระบวนการประชาธิปไตยที่เข้มข้นกว่าเสรีนิยม แต่ไม่เข้มข้นเท่ากับของสาธารณรัฐนิยม และอีกครั้งหนึ่ง ทฤษฎีนี้นำองค์ประกอบจากทั้งสองทฤษฎีมาใช้โดยจัดวางเข้าด้วยกันในรูปแบบใหม่ ทฤษฎีวาทกรรมให้ความสำคัญกับกระบวนการก่อรูปความเห็นและเจตจำนงเช่นเดียวกับสาธารณรัฐนิยม แต่ก็ได้ถือว่ารัฐธรรมนูญเป็นสิ่งสำคัญอันดับสองรองลงมา ตรงกันข้าม ดังที่เราได้เห็นไปบ้างแล้ว ทฤษฎีนี้เข้าใจว่าหลักการเชิงรัฐธรรมนูญคือคำตอบที่สมเหตุสมผลต่อคำถามที่ว่ารูปแบบการก่อรูปความเห็นหรือเจตจำนงอันเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องมีนั้นจะยก

สถานะเป็นสถาบันได้อย่างไร ทฤษฎีวาทกรรมมองว่าความสำเร็จของการเมืองแบบร่วมไตร่ตรองไม่ได้ขึ้นอยู่กับกระทำการร่วมกันโดยหมู่พลเมือง แต่ขึ้นอยู่กับกระทำการยกสถานะวิธีการและเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับการสื่อสารร่วมกันให้มีฐานะเป็นสถาบัน รวมถึงการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกระบวนการร่วมไตร่ตรองต่างๆ ที่ยกสถานะเป็นสถาบันแล้วกับความเห็นของสาธารณชนที่ก่อตัวขึ้นอย่างไม่เป็นทางการ ทั้งอำนาจอธิปไตยของปวงชนที่พัฒนาให้มีวิธีการรองรับและระบบของการเมืองต่างก็ผูกติดกันเป็นเครือข่ายรอบนอกของพื้นที่สาธารณะทางการเมือง โดยทั้งสองนี้ไปด้วยกันกับภาพของสังคมที่ไม่รวมศูนย์ ไม่ว่าในกรณีใด มโนทัศน์ประชาธิปไตยแบบนี้ไม่จำเป็นต้องมีบทบาทพร้อมกับความเป็นองค์รวมทางสังคมที่มีศูนย์กลางอยู่ที่รัฐและมองว่าเป็นภาพขยายส่วนของบุคคล (หรือ องค์ประธาน-subject) ที่มุ่งบรรลุเป้าหมาย อีกทั้งมโนทัศน์แบบนี้ก็ได้เสนอภาพองค์รวมนั้นในระบบของบรรทัดฐานเชิงรัฐธรรมนูญซึ่งทำหน้าที่เป็นกลไกควบคุมดุลยภาพแห่งอำนาจและผลประโยชน์ต่างๆ ตามแบบจำลองของตลาดเสรี ทฤษฎีวาทกรรมละทิ้งแนวคิดหลักทั้งหลายที่ใช้ใน *ปรัชญาแห่งจิตสำนึก* (philosophy of consciousness) ซึ่งชักนำให้เราทำการปฏิบัติเพื่อกำหนดชะตาชีวิตตนเองของพลเมืองมาบรรยายสังคมในฐานะองค์ประธาน หรือชักนำให้เราทำการแข่งขันขององค์ประธานที่เป็นปัจเจกชนมาอ้างถึงในฐานะที่เป็นหลักนิติธรรม วิธีการแบบแรกมองพลเมืองในฐานะผู้กระทำระดับกลุ่ม ผู้ซึ่งเป็นภาพสะท้อนของส่วนรวมทั้งหมดและกระทำการเพื่อส่วนรวมนั้น ขณะที่วิธีการแบบหลังมองผู้กระทำการที่เป็นปัจเจกบุคคลว่ามีบทบาทในฐานะตัวแปรตาม (dependent variable) ในกระบวนการทางอำนาจ โดยกระบวนการนี้ดำเนินไปอย่างมีติดบอด เพราะว่ามันหนีไปจากการตัดสินใจเลือกของปัจเจกบุคคลแล้วก็มีเพียงแค่การตัดสินใจของส่วนรวมอันเป็นเพียงผลรวมของการตัดสินใจของปัจเจกชน มิได้เกิดจากการตัดสินใจและดำเนินการอย่างจงใจ

ทฤษฎีวาทกรรมพิจารณาไตร่ตรองถึงกระบวนการที่อาศัยความมีอัตภาวะร่วมกันในระดับสูงขึ้นไป (higher-level intersubjectivity) อันเป็นกระบวนการบรรลุสู่ความเข้าใจที่มีได้ด้วยวิธีการทางประชาธิปไตย หรือที่เกิดขึ้นในเครือข่ายทางการสื่อสารระหว่างพื้นที่ทางสาธารณะต่างๆ ไม่ว่าภายในหรือภายนอกรัฐสภาและองค์กรของรัฐสภาที่รับผิดชอบการไตร่ตรองตัดสินใจ การสื่อสารต่างๆ ที่ปราศจากองค์ประธานที่รับผิดชอบโดยตรงนี้ช่วยให้มีเวทีต่างๆ ที่เปิดโอกาสให้มีการก่อรูปของความคิดเห็นและเจตจำนงที่มีความเป็นเหตุเป็นผลเกี่ยวกับเรื่องราวต่างๆ ของสาธารณะ อันเป็นเรื่องราวที่มีความสำคัญเกี่ยวข้องกับทั้งสังคมและจำเป็นต้องมีการจัดการดูแล การสื่อสารที่ไหลเวียนอยู่ระหว่างกระบวนการก่อรูปความคิดเห็นสาธารณะ สถาบันการเลือกตั้ง และการตัดสินใจด้านนิติบัญญัตินั้น ก็คือหลักประกันว่าอิทธิพลและอำนาจทางการสื่อสารจะได้รับการแปรรูปให้เป็นอำนาจการบริหารผ่านทางกระบวนการด้านนิติบัญญัติ เช่นเดียวกับแบบจำลองประชาธิปไตยของเสรีนิยม ทฤษฎีวาทกรรมเคารพขอบเขตระหว่าง "รัฐ" กับ "สังคม" แต่ทฤษฎีนี้แยกแยะประชาสังคมอันเป็นพื้นฐานทางสังคมของพื้นที่สาธารณะที่ไม่ขึ้นแก่ใคร ออกจากทั้งระบบเศรษฐกิจและการบริหารภาครัฐ จากมุมมองเชิงบรรทัดฐานความเข้าใจประชาธิปไตยเช่นนี้จำเป็นต้องอาศัยการจัดเรียงความสำคัญของแหล่งทรัพยากรทั้ง 3 อันเป็นแหล่งที่ช่วยให้สังคมแบบสมัยใหม่ตอบสนองความต้องการในการสร้างบูรณภาพและดำเนินการแหล่งทรัพยากรทั้ง 3 ได้แก่ เงิน การบริหารภาครัฐ และความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน นับเชิงบรรทัดฐาน

ที่มีนั้นเห็นได้ชัดเจน พลังของความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันที่ก่อให้เกิดบูรณภาพทางสังคม¹¹ อันเป็นพลังที่มีได้มีที่มาจากกระทำการเชิงการสื่อสารเพียงอย่างเดียวอีกต่อไป เป็นพลังที่ต้องพัฒนาโดยอาศัยพื้นที่สาธารณะต่าง ๆ ที่มีความหลากหลายและเป็นอิสระไม่มากนักน้อย และยังต้องอาศัยวิธีการก่อรูปความคิดเห็นและเจตจำนงอย่างเป็นประชาธิปไตยที่ได้รับการยกสถานะเป็นสถาบันภายในกรอบการทำงานเชิงรัฐธรรมนูญ นอกจากนี้ พลังดังกล่าวก็ต้องคงความเป็นตัวของตัวเองไม่ให้ถูกยุบรวมเข้ากับกลไกแห่งการบูรณภาพสังคมอีก 2 กลไก ได้แก่ เงินและการบริหารภาครัฐ

ทัศนะเช่นนี้มีนัยยะต่อความเข้าใจของเราเกี่ยวกับการสร้างความชอบธรรมและอำนาจอธิปไตยของปวงชน ตามทัศนะแบบเสรีนิยม การก่อรูปเจตจำนงอย่างเป็นประชาธิปไตยมีหน้าที่เฉพาะในการสร้างความชอบธรรมให้แก่การใช้อำนาจทางการเมือง ผลการเลือกตั้งก็คือใบอนุญาตเพื่อเข้าใช้อำนาจทางการเมืองบริหาร ขณะที่ฝ่ายรัฐบาลจะต้องอธิบายให้เหตุผลสนับสนุนการใช้อำนาจนี้แก่สาธารณะและรัฐสภา ตามทัศนะแบบสาธารณรัฐนิยม การก่อรูปเจตจำนงอย่างเป็นประชาธิปไตยมีหน้าที่ที่สำคัญว่า นั่น คือมีหน้าที่ในการ สถาปนาสังคมให้เป็นชุมชนทางการเมืองและยังต้องรักษาความทรงจำของการสถาปนาเช่นนี้ให้คงอยู่ด้วยการเลือกตั้งในแต่ละครั้ง รัฐบาลที่ดำรงตำแหน่งมีอำนาจที่จะใช้อำนาจนิติจากเสียงส่วนใหญ่ที่ลงคะแนนอย่างอิสระในการเลือกตั้งที่มีกลุ่มชนชั้นนำแข่งขันกัน ไม่เพียงเท่านั้น รัฐบาลยังถูกกำหนดโดยผู้ลงคะแนนเสียงให้ดำเนินการนโยบายบางอย่าง รัฐบาลเป็นมากกว่าคณะบุคคลที่เป็นแขนขาของรัฐ แต่มีฐานะเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนทางการเมืองที่ปกครองตนเอง และรัฐบาลก็มีใช้หัวหน้าของการปกครองที่แยกออกมาเป็นสาขาคำถาม ทฤษฎีวาทกรรมยังได้นำอีกแนวคิดหนึ่งมาช่วย นั่นคือวิธีการและฐานคิดด้านการสื่อสารของการก่อรูปความคิดเห็นและเจตจำนงอย่างเป็นประชาธิปไตย ซึ่งมีฐานะเป็นช่องทางที่สำคัญที่สุดสำหรับการสร้างความเป็นเหตุเป็นผลเชิงวาทกรรม (discursive rationalization) ให้แก่การตัดสินใจของฝ่ายบริหารภายใต้ขอบเขตของกฎหมายและบทบัญญัติ การสร้างความเป็นเหตุเป็นผลนี้มีความหมายมากกว่าการสร้างความชอบธรรม แต่ก็ไม่ถึงขั้นที่จะมีฐานะเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดอำนาจ อำนาจที่คณะผู้บริหารมีนั้นเปลี่ยนแปลงในเงื่อนไขโดยรวมได้ตราบเท่าที่ยังคงผูกพันกับการก่อรูปความคิดเห็นและเจตจำนงอย่างเป็นประชาธิปไตย ซึ่งมีได้มีฐานะเป็นเพียงเครื่องสอดส่องการใช้อำนาจทางการเมืองย้อนหลังเท่านั้น แต่ยังกำหนดแนวทางการใช้อำนาจด้วย อย่างไรก็ตาม มีเพียงระบบการเมืองเท่านั้นที่สามารถ "กระทำ" ได้ การเมืองเป็นระบบย่อยที่มีหน้าที่เฉพาะในการตัดสินใจที่จะมีผลผูกพันต่อส่วนรวม ขณะที่โครงสร้างการสื่อสารของพื้นที่สาธารณะประกอบเป็นเครือข่ายการตรวจสอบระดับกว้างที่มีปฏิกิริยาต่อแรงกดดันจากปัญหาต่างๆ ที่กระทบสังคมระดับกว้างและกระตุ้นให้เกิดความคิดเห็นที่ทรงอิทธิพล ความคิดเห็นสาธารณะที่กลายเป็นอำนาจเชิงการสื่อสารผ่านวิธีการทางประชาธิปไตยนั้นไม่สามารถ "ปกครอง" ด้วยตัวมันเอง จะทำได้ก็แต่การชี้นำการใช้อำนาจของฝ่ายบริหารให้เป็นไปในทิศทางหนึ่งทิศทางใดเท่านั้น

¹¹ ตามที่ปรากฏในสองบทแรกของ *Between Facts and Norms* ช่างเจ้ามิได้ใช้คำว่า "ความมีน้ำหนึ่งใจเดียวกัน" ในฐานะมโนทัศน์เชิงบรรทัดฐาน แต่ใช้เป็นมโนทัศน์ทางสังคมวิทยา

มโนทัศน์ อำนาจอธิปไตยของประชาชน มีรากเหง้ามาจากการที่สาธารณรัฐนิยมเข้ายึดครองแนวคิดเรื่องอำนาจอธิปไตยในช่วงต้นของยุคสมัยใหม่ ซึ่งแต่เดิมอยู่ควบคู่กับความคิดเรื่องผู้ปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ และนำมาปรับค่าเสียใหม่ แนวคิดนี้นำเสนอรัฐซึ่งผูกขาดเครื่องมือในการใช้กำลังโดยชอบธรรมแต่เพียงผู้เดียว ในฐานะของศูนย์รวมแห่งอำนาจที่มีชัยเหนืออำนาจอื่นๆ ทั้งหมดในโลก แนวคิดสำคัญนี้สืบย้อนไปถึง ฌอง โบแต็ง (Jean Bodin) โดยฌอง-ฌาค รุสโซ (Jean-Jacques Rousseau) เป็นผู้นำมาพัฒนาต่อให้อยู่ในรูปของเจตจำนงของประชาชนที่รวมตัวกันเป็นเอกภาพ รุสโซรวมแนวคิดนี้เข้ากับแนวคิดยุคคลาสสิกเรื่องการปกครองตนเองของบุคคลที่เป็นอิสระและเท่าเทียมกัน และผนวกทั้งหมดไว้ภายใต้แนวคิดสมัยใหม่ที่เรียกว่าอัตตาณัติ (autonomy) แม้จะปรับเปลี่ยนให้มีลักษณะเป็นนามธรรมสูงส่งแล้วก็ตาม แต่มโนทัศน์เรื่องอำนาจอธิปไตยก็ยังต้องผูกอยู่กับการที่อำนาจนี้สถิตอยู่ในปวงชน (ซึ่งในตอนแรกหมายถึงประชาชนที่ปรากฏอยู่จริง ๆ ในเชิงกายภาพ) ตามทัศนะสาธารณรัฐนิยม ประชาชน อย่างน้อยก็ในฐานะที่สามารถมาปรากฏตัวได้ ก็คือผู้ครอบครองอำนาจอธิปไตยซึ่งโดยหลักการแล้วเป็นสิ่งที่ไม่อาจถือแทนกันได้ กล่าวคือ ในฐานะผู้ทรงไว้ซึ่งอำนาจสูงสุด ประชาชนไม่สามารถมีผู้อื่นมาเป็นตัวแทนของตนได้ สิทธิอำนาจแห่งรัฐธรรมนูญมีพื้นฐานจากการปฏิบัติของพลเมืองเพื่อกำหนดชะตาชีวิตของตนเอง ไม่ใช่จากผู้แทน เสรีนิยมโต้แย้งประเด็นนี้ด้วยทัศนะที่เป็นจริงมากกว่า โดยชี้ว่าในประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญนั้น สิทธิอำนาจทางการเมืองที่ได้มาจากประชาชนจะนำมาใช้ได้ก็ต่อเมื่อ “ผ่านวิธีการเลือกตั้งและลงคะแนนเสียง รวมถึงผ่านองค์กรด้านนิติบัญญัติ บริหารและตุลาการ” (ตัวอย่างในประเด็นนี้ เราหาได้จากมาตรา 20 วรรค 2 ในกฎหมายพื้นฐานแห่งสหพันธ์สาธารณรัฐเยอรมนี)

แน่นอน ทัศนะทั้งสองนี้จะนับได้ว่าเป็นทางเลือกทั้งหมดแล้ว ก็เฉพาะในเงื่อนไขที่ว่าเรายังคงยึดถือทัศนะที่ยังน่ากังขา อันเป็นทัศนะที่มองรัฐและสังคมในฐานะองค์รวมกับส่วนประกอบย่อย โดยองค์รวมในที่นี้ประกอบขึ้นด้วยเหล่าพลเมืองที่ทรงไว้ซึ่งอำนาจอธิปไตยหรือประกอบขึ้นด้วยรัฐธรรมนูญ ในทางตรงข้าม มุมมองของทฤษฎีประชาธิปไตยแบบวาทกรรมสอดคล้องกับภาพของสังคมที่ไม่รวมศูนย์ แม้จะเป็นสังคมที่ประกอบด้วยพื้นที่สาธารณะทางการเมืองที่จำแนกแยกออกไปในฐานะเวทีการรับรู้ ระบุมุมมองและแก้ไขปัญหาก็จะส่งผลกระทบต่อสังคมทั้งหมด เมื่อใดที่เราละทิ้งปรัชญาแห่งองค์ประธาน เมื่อนั้นเราก็ไม่จำเป็นต้องให้อำนาจอธิปไตยไปปรากฏอยู่อย่างเป็นรูปธรรมในตัวประชาชน หรือไม่ต้องให้อำนาจอธิปไตยสลายไปอยู่ในรูปของโครงสร้างและอำนาจทางรัฐธรรมนูญที่ไม่เป็นของใคร โดยเฉพาะ “ตัวตน” ของชุมชนทางกฎหมายที่จัดระเบียบตนเองได้หายไปเป็นรูปแบบต่างๆ ของการสื่อสารที่ไร้องค์ประธาน การสื่อสารนี้เป็นสิ่งที่ควบคุมกำกับความสั่นไหวของกระบวนการก่อรูปในเชิงวาทกรรมของความคิดเห็นและเจตจำนง เพื่อให้ผลลัพธ์ของกระบวนการก่อรูปดังกล่าวที่ยังอาจผิดพลาดได้นั้น สามารถเป็นที่ยอมรับไว้ก่อนได้ว่าสมเหตุผล สิ่งนี้มิใช่เพื่อปฏิเสธความเข้าใจที่มีเกี่ยวกับทัศนะเรื่องอำนาจอธิปไตยแห่งปวงชน แต่เพื่อตีความความเข้าใจนี้ในแง่ของการมีอัตภาวะร่วมกัน

(intersubjectively)¹² อำนาจอธิปไตยของประชาชน แม้จะกลายเป็นสิ่งที่ไม่เป็นของใครโดยเฉพาะ แต่ก็ย้อนกลับมาอาศัยวิธีการทางประชาธิปไตยและการนำฐานคติเกี่ยวกับการสื่อสารที่จำเป็นมาดำเนินการทางกฎหมาย ทั้งนี้ก็เพื่อให้อธิปไตยนั้นรู้สึกได้ว่าเป็นอำนาจที่ก่อกำเนิดจากการสื่อสาร หากจะกล่าวให้ตรงที่สุด อำนาจนี้เกิดจากการปฏิสัมพันธ์กันระหว่างการก่อรูปของเจตจำนงที่ยกระดับเป็นสถาบันทางกฎหมายแล้ว กับ สาธารณชนต่าง ๆ ที่ขับเคลื่อนเชิงวัฒนธรรม อย่างหลังนี้มีพื้นฐานจากการสมาคมในประชาสังคม ซึ่งแยกออกไปต่างหากจากรัฐและระบบเศรษฐกิจ

หากมองในแง่ของวิธีการ ความคิดเรื่องอำนาจอธิปไตยของประชาชนอ้างถึงเงื่อนไขเชิงขอบเขตทางสังคม ซึ่งแม้จะเอื้อให้เกิดการจัดระเบียบตนเองของชุมชนทางกฎหมายขึ้น แต่ก็มิได้ขึ้นกับเจตจำนงของพลเมืองโดยตรง ความเข้าใจตนเองเชิงบรรทัดฐานของการเมืองแบบร่วมไต่ตรองย่อมจำเป็นต้องอาศัยการร่วมกันเป็นสังคมในรูปแบบเชิงวาทกรรมสำหรับชุมชนทางกฎหมาย แต่รูปแบบนี้ก็ได้ครอบคลุมถึงสังคมโดยรวม อันเป็นที่อาศัยของระบบการเมืองที่จัดองค์กรตามแบบรัฐธรรมนูญ แม้ในความเข้าใจตนเองของการเมืองแบบร่วมไต่ตรอง การเมืองรูปแบบนี้ก็เพียงเป็นส่วนหนึ่งของสังคมที่ซับซ้อน ซึ่งโดยรวมแล้วก็ต้านทานวิธีการเชิงบรรทัดฐานแบบที่ใช้ปฏิบัติกันในทฤษฎีทางกฎหมาย ในแง่นี้ การทำความเข้าใจเชิงทฤษฎีวาทกรรมสามารถมาบรรจบกับแนวทางเชิงสังคมศาสตร์ที่ถือว่าระบบการเมืองไม่ใช่ทั้งยอดสุดหรือศูนย์กลางหรือแกนโครงสร้างของสังคม แต่ถือว่าระบบการเมืองเป็นเพียงระบบการกระทำระบบหนึ่งในบรรดากระบวนทั้งหลาย แต่ในอีกแง่หนึ่ง เนื่องจากระบบการเมืองเป็นกลไกที่ให้หลักประกันด้านความปลอดภัยสำหรับใช้ระงับปัญหาข้อพิพาทซึ่งอาจสั่นคลอนบูรณภาพของสังคม การเมืองจึงจำเป็นต้องสามารถสื่อสารผ่านตัวกลางแห่งกฎหมายกับพื้นที่แห่งการกระทำต่าง ๆ ที่บัญญัติไว้อย่างถูกกฎหมาย ไม่ว่าพื้นที่เหล่านี้จะมีโครงสร้างและการกำกับทิศทางในลักษณะใดก็ตาม ระบบการเมืองต้องอาศัยการปฏิบัติการของระบบอื่นๆ เป็นอันมาก เช่น การปฏิบัติการด้านการเงินการคลังของระบบเศรษฐกิจ ยิ่งกว่านั้น การเมืองแบบร่วมไต่ตรองยังมีความเชื่อมโยงภายในกับบริบทต่างๆ ของ "โลกของชีวิต" (lifeworld) ที่อธิบายให้มีความเป็นเหตุเป็นผล โดยโลกนี้ต้องเข้ามาเกี่ยวข้องกับการเมืองแบบในระดับหนึ่ง ความเชื่อมโยงนี้มีอยู่ทั้งในการเมืองที่กำกับด้วยวิธีการที่เป็นทางการของการก่อรูปความคิดเห็นและเจตจำนงที่ยกระดับเป็นสถาบันแล้ว และมีอยู่ในการเมืองแบบไม่เป็นทางการที่เกิดขึ้นในเครือข่ายต่างๆ ของพื้นที่สาธารณะเท่านั้น การสื่อสารทางการเมืองที่ผ่านการกลั่นกรองแล้วโดยการร่วมไต่ตรองก็คือสิ่งที่ต้องพึงพาทรัพยากรจากโลกแห่งชีวิต นั่นคือ ต้องพึ่งพาวัฒนธรรมการเมืองแบบเสรีนิยม การกล่อมเกลากฎการเมืองให้เป็นผู้มีความเป็นเหตุเป็นผล อดทนอดกลั้นและรับรู้ข้อมูล และเหนือสิ่งอื่นใดคือ จากความริเริ่มสมาคมกันเพื่อร่วมสร้างความคิดเห็น ทรัพยากรเหล่านี้จะเกิดขึ้นและงอกเงยใหม่ได้เองในขอบเขตที่กว้างขวาง และไม่ว่ากรณีใด กลไกของรัฐก็มิอาจเข้าถึงทรัพยากรเหล่านี้เพื่อแทรกแซงได้โดยตรง

¹² สำหรับแนวคิดเรื่องอธิปไตยแห่งปวงชน ดู I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie* (Frankfurt am Main, 1992) น. 176 เป็นต้นไป

2.) วิธีการแบบประชาธิปไตยและปัญหาเรื่องความเป็นกลาง

แม้หลังจากละทิ้งทัศนะที่รับต่อกันมาเกี่ยวกับสังคมที่ประกอบขึ้นในเชิงการเมืองแล้ว ก็ไม่ปรากฏชัดว่ามโนทัศน์ประชาธิปไตยแบบวาทกรรมจะไปกับไม่ได้กับรูปแบบและวิธีการปฏิบัติการของสังคมที่มีการแบ่งแยกหน้าที่ เรายังคงตั้งคำถามได้เช่นเคยเกี่ยวกับความเป็นไปได้ของความสัมพันธ์ทางสังคมแบบวาทกรรมในฐานะสมมติฐานของการสมาคมโดยพลเมืองที่เป็นอิสระและเท่าเทียม โดยความเป็นไปได้ที่พิจารณาภายใต้เงื่อนไขที่ว่าความสัมพันธ์เช่นนี้สามารถผลิตซ้ำ (reproduce) สังคมอันซับซ้อนได้หรือไม่อย่างไร ในอันที่จะได้คำตอบที่เปี่ยมด้วยข้อมูลความรู้เชิงสังคมวิทยา เป็นเรื่องสำคัญที่จะต้องนิยามการปฏิบัติการของแก่นแกนแห่งกระบวนการประชาธิปไตยในระดับที่เหมาะสม ในกระบวนการประชาธิปไตย เนื้อหาในอุดมคติของเหตุผลเชิงปฏิบัติมีรูปแบบเชิงปฏิบัติศาสตร์ ระบบแห่งสิทธิจะเกิดขึ้นจริงหรือไม่ นั่นอาศัยการวัดด้วยรูปแบบต่างๆ ที่เนื้อหาสาระนี้ได้รับการยกขึ้นเป็นสถาบัน การนำความเข้าใจเกี่ยวกับกระบวนการประชาธิปไตยในด้านที่เกี่ยวกับเนื้อหาสาระเชิงบรรทัดฐานของรัฐบาลได้รัฐธรรมนูญมาแปลความหมายในเชิงสังคมวิทยานั้น จะต้องเริ่มต้นในระดับที่ไม่สูงหรือต่ำเกินไป

ในบทนำสู่ทฤษฎีประชาธิปไตยของเขา นอร์เบร์โต บ็อบบิโอ (Norberto Bobbio) อาศัยยุทธศาสตร์แบบ “ดัดทอน” (deflationary strategy)¹³ บ็อบบิโอเริ่มต้นด้วยการตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความเปลี่ยนแปลงทางสังคมทั่วโลกที่ดูเหมือนขัดแย้งกับความคาดหวังตามทัศนะแบบดั้งเดิม ประการแรกที่สำคัญที่สุด มีการปรากฏขึ้นของสังคมแห่งองค์กรขนาดใหญ่ที่มีหลากหลายศูนย์กลาง ในสังคมเช่นนี้ อิทธิพลและอำนาจทางการเมืองได้ตกไปอยู่ในมือของผู้กระทำในระดับกลุ่มคน ส่วนปัจเจกบุคคลที่มารวมตัวกันจะได้มาและใช้อิทธิพลและอำนาจเช่นนี้ได้ลดลงทุกที ประการต่อมา กลุ่มผลประโยชน์ที่แข่งขันกันมีเพิ่มขึ้นอย่างมากมาย ทำให้การก่อรูปเจตจำนงอย่างเป็นทางการเป็นไปได้อย่างยาก นอกจากนี้ การขยายตัวของหน่วยงานในระบบรัฐ และบทบาทหน้าที่ของหน่วยงานเหล่านี้ ช่วยส่งเสริมให้ผู้เชี่ยวชาญมีโอกาสรอบงำมากขึ้น และประการสุดท้าย มวลชนผู้เฉยเมยต่อสิ่งต่างๆ เริ่มแปลกแยกจากคนชั้นนำ ซึ่งได้กลายมาเป็นกลุ่มคนประชาธิปไตยที่คอยปกครองและอุปถัมภ์พลเมืองที่ไม่มีปากเสียง ข้อวินิจฉัยที่ตั้งข้อกังขาเช่นนี้ทำให้บ็อบบิโอต้องพัฒนาทฤษฎีประชาธิปไตยขึ้นอย่างรอบคอบ ดังที่เขาเขียนไว้ว่า “ข้าพเจ้ามีข้ออ้างหลักอยู่ว่า หนทางเดียวที่จะทำให้การอภิปรายที่มีความหมายเกี่ยวกับประชาธิปไตยในฐานะที่แตกต่างจากรัฐบาลเผด็จการรูปแบบต่างๆ นั้น จะเป็นไปได้และทำได้ก็ด้วยการพิจารณาประชาธิปไตยในฐานะที่ประกอบขึ้นด้วยกฎชุดหนึ่ง...ซึ่งกำหนดว่าใครเป็นผู้ที่ได้รับสิทธิอำนาจในการตัดสินใจเพื่อส่วนรวมและต้องใช้วิธีการอะไร...”¹⁴ ประชาธิปไตยจะตอบสนอง “เงื่อนไขขั้นต่ำสุดด้านวิธีการ” (procedural minimum) ที่จำเป็น ครอบคลุมที่ประชาธิปไตยให้หลักประกันถึง (ก) การมีส่วนร่วมทางการเมืองของพลเมืองที่มีความสนใจจำนวนมากที่สุดที่จะเป็นไปได้ (ข) การใช้หลักเสียงข้างมาก

¹³ N. Bobbio, *The Future of Democracy*, แปลโดย R. Griffin (Cambridge, 1987)

¹⁴ Bobbio, *Future*, น. 24

ในการตัดสินใจทางการเมือง (ค) สิทธิในการสื่อสารตามปกติทั่วไป พร้อมทั้งสิทธิในการเลือกแผนนโยบายและผู้นำทางการเมืองที่แตกต่างหลากหลาย และ (ง) การให้ความคุ้มครองแก่ขอบเขตส่วนบุคคล¹⁵ ข้อดีของการนิยามด้วยเงื่อนไขขั้นต่ำอยู่ที่การมีลักษณะเชิงบรรยาย นิยามนี้สามารถอธิบายเนื้อหาสาระเชิงบรรทัดฐานของระบบการเมืองอย่างที่มีอยู่จริงในสังคมแบบตะวันตกที่จัดองค์กรแบบรัฐชาติ ด้วยเหตุผลนี้ บ็อบบิโอจึงสรุปได้ว่า “เนื้อหาขั้นต่ำสุดของรัฐแบบประชาธิปไตยยังไม่หายไป ไม่ว่าจะเป็นการให้หลักประกันเสรีภาพขั้นพื้นฐาน การต่อสู้แข่งขันของพรรคการเมือง การเลือกตั้งที่จัดขึ้นเป็นระยะๆ และการให้สิทธิแก่พลเมืองทุกคนในการลงคะแนน รวมถึงการตัดสินใจโดยส่วนรวม หรือ การตัดสินใจที่เป็นผลของการประนีประนอม . . . หรือที่กระทำโดยอาศัยหลักเสียงข้างมาก หรือไม่ว่ากรณีใด ก็เป็นผลของการถกเถียงอย่างเปิดเผยระหว่างฝ่ายต่างๆ หรือระหว่างพันธมิตรฝ่ายต่างๆ ในรัฐบาลแบบผสม”¹⁶

ในขณะเดียวกัน การนิยามเชิงปฏิบัติการเช่นนี้ไม่ได้ครอบคลุมถึงเนื้อหาสาระเชิงบรรทัดฐานทั้งหมดที่มีอยู่อย่างชัดเจนในวิธีการแบบประชาธิปไตย ถ้าเรามองจากมุมมองที่สูงกว่าของทฤษฎีกฎหมายซึ่งมุ่งสร้างแบบจำลองขึ้นใหม่ แม้ว่าความขัดแย้งระดับสาธารณะระหว่างฝ่ายต่างๆ จะได้รับการกล่าวถึงในฐานะเงื่อนไขที่จำเป็นต่อวิธีการตัดสินใจแบบประชาธิปไตย แต่นิยามที่เสนอนั้นมิได้แตะที่หัวใจของความเข้าใจประชาธิปไตยในเชิงวิธีการที่แท้จริง ประเด็นของความเข้าใจดังกล่าวก็คือว่าวิธีการแบบประชาธิปไตยได้รับการสถาปนาขึ้นเป็นสถาบันในวาทกรรมและกระบวนการต่อรองต่างๆ ได้ก็ด้วยอาศัยการใช้รูปแบบต่างๆ ของการสื่อสารที่ให้คำมั่นว่าผลต่างๆ ที่ได้จากการปฏิบัติตามวิธีการนั้นถือว่าสมเหตุผล ยังไม่มีใครที่แสดงทัศนะนี้ออกมาได้อย่างมีพลังเท่ากับจอห์น ดิวอี้ (John Dewey) ผู้กล่าวว่า “หลักการปกครองด้วยเสียงข้างมาก ในฐานะที่เป็นหลักการปกครองด้วยเสียงข้างมากโดยแท้จริงนั้น เป็นสิ่งที่โง่เขลาเหมือนกับที่ถูกวิจารณ์นั้นแหละ แต่กระนั้น มันก็ไม่เคยเป็นการปกครองด้วยเสียงข้างมากล้วนๆ . . . วิธีที่เสียงข้างมากได้กลายมาเป็นเสียงข้างมากนั้นต่างหากที่สำคัญยิ่งกว่า” นั่นคือ วิธีการโต้เถียงที่มาก่อน วิธีการปรับเปลี่ยนทัศนะเพื่อให้สามารถรับกับความเห็นของเสียงส่วนน้อยกลุ่มต่างๆ . . . กล่าวอีกนัยหนึ่ง สิ่งที่สำคัญอย่างแท้จริงเป็นเรื่องของการพัฒนาปรับปรุงวิธีการและเงื่อนไขของการโต้เถียง อภิปรายและหว่านล้อม”¹⁷ การเมืองแบบร่วมไตร่ตรองได้พลังที่สร้างความชอบธรรมมาจากโครงสร้างของการก่อรูปแบบวาทกรรมของความเห็นและเจตจำนง ที่จะสามารถบรรลุวัตถุประสงค์ในการทำหน้าที่ยุทธศาสตร์ของสังคมได้ ก็ด้วยเหตุที่ว่าพลเมืองคาดหวังให้ผลของกระบวนการนี้มีคุณภาพในด้านความสมเหตุผล ดังนั้น การโต้เถียงอย่างเป็นสาธารณะระดับวาทกรรมจึงเป็นตัวแปรที่สำคัญที่สุด การโต้เถียงนี้จะต้องไม่ถูกนำไปซ่อนไว้ใน “กล่องดำ” ของการนิยามเชิงปฏิบัติการที่พอใจเพียงแค่ดัชนีบ่งชี้หยาบๆ ก่อนจะก้าวไปสู่ข้อเสนอพิจารณาแง่มุมนี้ ข้าพเจ้าจะ

¹⁵ Bobbio, *Future*, น. 56 “สิ่งที่คู่ขนานไปกับการต้องการปกครองตัวเองคือความปรารถนาที่จะไม่อยู่ภายใต้การปกครองใดๆ และได้้อยู่อย่างที่เป็น”

¹⁶ Bobbio, *Future*, น. 40

¹⁷ J. Dewey, *The Public and Its Problems* (Chicago, 1954) น. 207f (ข้อความของดิวอี้อ้างมาจากสำนวนแปลของ Samuel J. Tilden)