

2

ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร

จัดทำโดย

โครงการวิจัยและพัฒนาประชาสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)



ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ : บทสำรวจพัฒนาการ สถานภาพ และนัยยะเชิงความคิด/ ทฤษฎีต่อการพัฒนาประชาธิปไตย*

รศ.ดร.ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร
คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

1. ความนำ

1.1 ความสำคัญของปัญหา

เริ่มตั้งแต่ต้นคริสต์ทศวรรษ 1970s เป็นต้นมา มีขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชนธรรมดาเกิดขึ้นมากมายในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้าในซีกโลกตะวันตก เช่น ขบวนการต่อต้านอาวุธนิวเคลียร์, ขบวนการสันติภาพ, ขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม, ขบวนการเรียกร้องให้กลับไปสู่คำสอนดั้งเดิมของศาสนา, กลับ ไปสู่วัฒนธรรม/ภูมิปัญญาดั้งเดิมของตน, ขบวนการเรียกร้องสิทธิต่างๆ อย่างขบวนการสิทธิสตรี, ขบวนการสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในประเทศต่างๆ, ขบวนการสิทธิของคนรักร่วมเพศ หรือแม้แต่ขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องให้กินอาหารธรรมชาติอย่างขบวนการมังสวิวัติ เป็นต้น การกล่าวเช่นนี้ มิได้หมายความว่า ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้เกิดขึ้นอย่างทันทีทันใดในต้นปีคริสต์ทศวรรษ 1970s ซึ่งย่อมเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ผู้เขียนเพียงต้องการชี้ให้เห็นว่า นับตั้งแต่ช่วงเวลาดังกล่าว ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ เริ่มปรากฏให้เห็นเป็นรูปธรรมชัดเจน จนสามารถบอกถึงความแตกต่างไปจากขบวนการเคลื่อนไหวที่มีมาก่อนหน้ากล่าวอีกนัยหนึ่ง ผู้เขียนมีความเห็นว่า ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ เป็นผลโดยตรงมาจากการเปลี่ยนแปลงของสังคม และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเทศสหรัฐอเมริกา เป็นผลโดยตรงมาจากบทเรียนและประสบการณ์ต่างๆ ที่ได้จากความรุนแรงวุ่นวายในสังคมในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1960s ซึ่งถือเป็นทศวรรษที่สังคมอเมริกันเกิดความสับสนวุ่นวายและระส่ำระสายอย่างมาก จนดูราวกับว่าจะนำไปสู่การล่มสลายของสังคมอเมริกันเลยทีเดียว เพราะเป็นช่วงเวลาที่มีการเดินขบวนประท้วง และก่อการจลาจลวุ่นวายไปทั่วประเทศ (civil disorder) นับตั้งแต่ขบวนการประท้วงของนักศึกษาในมหาวิทยาลัยต่างๆ ที่ไม่เห็นด้วยกับนโยบายการทำสงครามเวียดนามของรัฐบาลสหรัฐฯ, เกิดขบวนการของพวกปุปผาชน (hippies) ที่ไม่ต้องการเป็นส่วนหนึ่งของระบบสังคม/วัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ และขบวนการเรียกร้องสิทธิของคนอเมริกันผิวดำทั่วประเทศที่เรียกว่า civil rights movements เป็นต้น (ดูรายละเอียดและข้อถกเถียงต่างๆ เกี่ยวกับ

* บทความนี้ เป็นส่วนหนึ่งในองค์ประกอบที่ 1 ของโครงการวิจัยและพัฒนาประชาสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล และได้รับการสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

เกี่ยวกับเหตุการณ์ในช่วงเวลาดังกล่าวได้ใน Burkhart and Kendrich, eds., 1971 และ Bellah, 1979) เป็นช่วงเวลาที่ประชาชนชาวอเมริกันส่วนใหญ่ลุกขึ้นมาใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐ (civil disobedience) อย่างแข็งขัน (ดูสาระสำคัญของสิทธิแบบนี้ได้ใน Zinn, 1978 และในหัวข้อที่ 3 และ 4 ของงานศึกษานี้) พร้อม ๆ กับการใช้ความรุนแรงของรัฐเข้าจัดการกับประชาชนผู้ประท้วงด้วยเช่นกัน ความวุ่นวาย เหล่านี้ในที่สุดก็นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงเชิงรูปธรรมในสังคมอเมริกันอย่างมากมาย ดังกรณีของนโยบาย/โครงการที่ไม่เลือกปฏิบัติ/สร้างความเป็นธรรมแก่ทุกคน ไม่มีการกีดกันปิดกั้นบนฐานของเพศ เชื้อชาติ ศาสนา ภาษา และวัฒนธรรมในการจ้างงาน การศึกษา และเรื่องอื่นๆ (the Affirmative Action Policy) เป็นต้น นอกจากนี้ ประสบการณ์ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1960s ยังนำไปสู่การคิดค้น ปรับปรุงขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชน ทั้งในประเทศสหรัฐอเมริกาเองและในประเทศอื่นๆ อีกด้วย

ขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชนธรรมดาเหล่านี้ สร้างปริศนาที่ยิ่งใหญ่ให้กับบรรดานักทฤษฎีทางด้านสังคมศาสตร์ในช่วงนั้นอย่างมากว่าจะอธิบาย หรือทำความเข้าใจกับการปรากฏตัวขึ้นของขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ได้อย่างไร เนื่องจากทฤษฎีทางด้านสังคมศาสตร์เท่าที่มีอยู่ในขณะนั้น ไม่สอดคล้องกับสาระสำคัญของขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องเหล่านี้เลย เพราะประการแรก ขบวนการเหล่านี้ มิใช่ขบวนการเคลื่อนไหวบนฐานของชนชั้นใดเพียงชนชั้นเดียว อย่างขบวนการเคลื่อนไหวในอดีตที่ทฤษฎีมาร์กซิสต์พยายามจะอธิบาย, ประการที่สอง เรื่องที่เคลื่อนไหวเรียกร้องของขบวนการเหล่านี้ ก็มีใช้เรื่องแคบ ๆ เกี่ยวกับผลประโยชน์เฉพาะของกลุ่ม อย่างที่ทฤษฎีกลุ่มผลประโยชน์ในวิชารัฐศาสตร์ว่าไว้, ประการที่สาม ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ ไม่ได้เรียกร้องผ่านกลไกทางการเมืองที่ดำรงอยู่อย่างเช่นพรรคการเมือง หรือนักการเมือง และก็ได้หวังพึ่งกลไกของรัฐอย่างขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องในอดีต แต่เคลื่อนไหวเรียกร้อง ด้วยตัวเอง เนื่องจากไม่เชื่อในความเป็นตัวแทนของระบบพรรคการเมือง และไม่เชื่อมั่นศรัทธาในความสามารถและความจริงใจของรัฐ, และ ประการสุดท้าย เป้าหมายของการเคลื่อนไหวเรียกร้องก็มีใช้เพื่อต้องการช่วงชิงอำนาจรัฐอย่างขบวนการเคลื่อนไหวในอดีต แต่ต้องการสร้างสิ่งที่เจอร์เก็น ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas, 1981) นักทฤษฎีคนสำคัญแห่งสำนักทฤษฎีวิพากษ์สังคม (critical theory) เรียก ว่า “กติกาหรือกฎเกณฑ์ชุดใหม่ในการดำรงชีวิต” (the grammar of forms of life), หรือที่เออเนสโต ลาคลาว และช็องตาล มูฟ (Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, 1985) สองนักทฤษฎีคนสำคัญแห่งสำนักหลังยุคมาร์กซิสม์ (post-Marxism) เรียกว่าการช่วงชิงการนำในการสร้างค่านิยม/ความหมายชุดใหม่ให้กับสิ่งที่ต่อสู้เรียกร้อง, หรือถ้าพูดในภาษาของมิเชล ฟูโก (Michel Foucault) นักคิด นักเขียน และนักปรัชญาชาวฝรั่งเศสที่มีชื่อเสียงแห่งสำนักหลังยุคสมัยใหม่/ หลังยุคโครงสร้างนิยม (postmodernism/ poststructuralism) ก็คือเป็นการเคลื่อนไหวเรียกร้องเพื่อสร้างวาทกรรม (discourse) ชุดใหม่ในเรื่องนั้น ๆ นั่นเอง (ดูรายละเอียดความคิดของฟูโกได้ใน ไชยรัตน์, 2540:บทที่ 3)

ภายใต้สภาวะการณ์เช่นนี้ ได้มีความพยายามจะอธิบายถึงการเกิดขึ้นของขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องเหล่านี้ในรูปของทฤษฎีต่างๆ มากมาย (ดูตัวอย่างใน Cohen, 1985 และ Offe,

1985) แต่มีทฤษฎีหรือคำอธิบายชุดหนึ่งที่ค่อนข้างเป็นที่นิยม และเริ่มได้รับการยอมรับจากคนในแวดวงวิชาการทางด้านสังคมศาสตร์มากขึ้นในปัจจุบัน ทฤษฎีหรือคำอธิบายชุดนี้เรียกรวมๆ และหลวมๆ ว่าการเมืองแบบใหม่และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่” (the new politics and the new social movements; ดูรายละเอียดของคำอธิบายชุดนี้ได้ใน ไชยรัตน์, 2540:บทที่ 5) สารสำคัญหลักของคำอธิบายชุดนี้อยู่ที่การมองขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชนธรรมดาข้างต้นว่า เป็นการตอบโต้กับปัญหาและความขัดแย้งชนิดใหม่ที่เกิดขึ้นในสังคม เป็นความขัดแย้งที่วางอยู่บนฐานที่หลากหลายกว่าเรื่องของชนชั้น หรืออุดมการณ์ทางการเมืองอย่างในอดีต แต่รวมเอาเรื่องของเพศ (gender ไม่ใช่ sex), เชื้อชาติ (race ไม่ใช่ ethnic), ศาสนา (religion) และวัฒนธรรม (culture) เข้าไปด้วย ทำให้ความขัดแย้งชุดใหม่ที่เกิดขึ้นมีความยุ่งยาก และสลับซับซ้อนเกินกว่าที่สถาบันหลักทางการเมือง และสังคมที่ดำรงอยู่ จะสามารถแก้ปัญหาความขัดแย้งเหล่านี้ได้ จึงต้องหารูปแบบการเคลื่อนไหวเรียกร้องเพื่อปะทะกับปัญหาความขัดแย้งเหล่านี้ด้วยตัวเอง ในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องแบบต่างๆ ข้างต้น (ดูตัวอย่างของขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ได้ในหัวข้อที่ 2)

กล่าวอีกนัยหนึ่ง นักทฤษฎีในแนวมองว่าโลกและสังคมได้เปลี่ยนแปลงไปมาก แต่ระบบการเมืองที่ดำรงอยู่ ไม่สามารถปรับเปลี่ยนได้ทัน ตามปัญหาไม่ทัน แก้ปัญหาใหม่ๆ ที่เผชิญอยู่ไม่ได้ จึงหันไปใช้ความรุนแรงเข้าจัดการกับปัญหา ทำให้ประชาชนเสื่อมศรัทธาในรัฐ รัฐบาล ฝ่ายค้าน รัฐสภา ฯลฯ เมื่อเสื่อมศรัทธาในระบบที่ดำรงอยู่ จึงไม่มีเหตุผลใดที่จะไปช่วงชิงอำนาจรัฐที่ไร้อำนาจในการแก้ปัญหาไว้ นอกจากหาทางสร้างแหล่งอำนาจใหม่ขึ้นมา เพื่อเป็นทางเลือกให้กับระบบ นั่นคือ การหันกลับไปสร้างสิ่งที่เรียกว่า “ประชาสังคม” (civil society) ให้เข้มแข็งขึ้นมานั่นเอง ความไม่ต้องการช่วงชิงอำนาจรัฐ แต่ต้องการสร้างความหมาย กฎเกณฑ์ กติกา หรือค่านิยมชุดใหม่ให้กับสิ่งที่เคลื่อนไหวเรียกร้อง ด้วยการลงมือเคลื่อนไหวเรียกร้องด้วยตัวเอง มากกว่าเรียกร้องผ่านระบบตัวแทนต่างๆ นี่เอง ทำให้บางครั้งมีการเรียกชื่อขบวนการเหล่านี้แตกต่างกันออกไปอีกมากมาย เช่น การเมืองเอกลักษณ์ (identity politics), ขบวนการเคลื่อนไหวด้านเอกลักษณ์ (identity movements), และขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม (civil society movements) เป็นต้น

1.2 วัตถุประสงค์

วัตถุประสงค์ ประการแรก ของงานศึกษานี้อยู่ที่ความพยายามที่จะนำกรอบความคิด/ทฤษฎีชุดหนึ่งที่เรียกว่า “การเมืองแบบใหม่และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่” (the new politics and the new social movements) มาใช้อธิบายหรือทำความเข้าใจบรรดาขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นในต่างประเทศ ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1970s เป็นต้นมา

วัตถุประสงค์ ประการที่สอง อยู่ที่ความพยายามที่จะเชื่อมโยงบรรดาขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องเหล่านี้ กับผลลัพธ์เชิงรูปธรรมและนัยยะเชิงความคิด/ทฤษฎีที่เกิดขึ้น ผลลัพธ์เชิงรูปธรรมที่โดดเด่นมากประการหนึ่งที่เกิดจากการเคลื่อนไหวเรียกร้องของขบวนการเหล่านี้ ได้แก่

การกลับมาใหม่ของมโนทัศน์เรื่อง “ประชาสังคม” (civil society), “ความเป็นการเมือง” (the political), “ความเป็นพลเมือง” (citizenship), และ “สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน” (civil disobedience) (ดูรายละเอียดในหัวข้อที่ 3 และ 4) การกลับมาใหม่ของบรรดามโนทัศน์เหล่านี้ กำลังนำเราไปสู่การขบคิดทบทวนเกี่ยวกับทฤษฎีประชาธิปไตยแบบอื่น ๆ ด้วย (ดูรายละเอียดในหัวข้อที่ 4 และ 5),

สำหรับวัตถุประสงค์ ประการสุดท้าย ของงานศึกษานี้ได้แก่ ความพยายามที่จะจุดประกายความคิด อันจะนำไปสู่การอภิปราย ถกเถียง รวมตลอดถึงการขบคิดทบทวนเกี่ยวกับขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชน การพัฒนาประชาสังคม และการพัฒนาประชาธิปไตยในสังคมไทยต่อไป

1.3 วิธีการศึกษา

งานศึกษานี้จะทำการสำรวจ วิจัย และตีความเอกสาร (documentary research/textual interpretation) เป็นหลัก เพื่อจัดระบบระเบียบความคิด อันจะนำไปสู่การเข้าใจพัฒนาการ สถานภาพ และนัยยะเชิง ความคิด/ทฤษฎีของบรรดาขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ ที่เริ่มปรากฏให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรม ประมาณต้นคริสต์ทศวรรษ 1970s เป็นต้นมา โดยจะเริ่มต้นศึกษาจากตัวอย่างรูปธรรมจริงที่เกิดขึ้นในประเทศต่าง ๆ เพื่อค้นหาลักษณะร่วม และลักษณะเฉพาะของขบวนการเคลื่อนไหว เหล่านี้ ในรูปของการให้รายละเอียดและข้อสังเกตต่าง ๆ อันจะนำไปสู่การอภิปราย ถกเถียง และการขบคิดทบทวนเกี่ยวกับขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในบริบทของสังคมไทยต่อไป สำหรับ ตัวอย่างรูปธรรมที่ผู้เขียนจะหยิบยกมาศึกษาในที่นี้มี 5 ตัวอย่าง โดยแยกออกเป็น 3 ประเภทด้วยกัน ได้แก่ (1) ขบวนการเรียกร้องประชาธิปไตย โดยใช้ขบวนการโซลิดาริตี (Solidarity) ในประเทศโปแลนด์เป็นตัวอย่าง, (2) ขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม โดยใช้ขบวนการเอิร์ธเฟิร์ส (Earth First!) ในประเทศสหรัฐอเมริกาเป็นตัวอย่าง, และ (3) ขบวนการเรียกร้องสิทธิ โดยใช้ขบวนการเรียกร้องสิทธิในการทำงานนอกบ้านของสตรีในประเทศอินเดียและบังกลาเทศ, ขบวนการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิมหรือคนอินเดียในลาตินอเมริกา, และขบวนการเรียกร้องสิทธิของสตรีอินเดียในประเทศแคนาดาเป็นตัวอย่าง รายละเอียดและข้อสังเกตต่าง ๆ เกี่ยวกับขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ ผู้เขียนจะได้กล่าวถึงในหัวข้อที่ 2 นอกจากนี้ ผู้เขียนจะได้พยายามเชื่อมโยงผลจากการศึกษาบรรดาตัวอย่างต่าง ๆ เหล่านี้ กับผลกระทบที่เกิดขึ้นจริง และนัยยะเชิงความคิด/ทฤษฎี ต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งผลกระทบต่อรูปแบบและการเคลื่อนไหวของขบวนการประชาชน และการพัฒนาประชาธิปไตย

2. ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ

การเลือกหยิบยกตัวอย่างของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศมาอภิปรายในที่นี้ ผู้เขียนกระทำด้วยความระมัดระวัง และด้วยความตระหนักอย่างถึงถึงความแตกต่างที่สำคัญระหว่างสิ่งที่เรียกว่า “ตัวอย่าง” กับ “ตัวแทน” เพราะดังที่ ฌาร์ค แดร์ริดา (ดู Derrida, 1992a) นักปรัชญาชาวฝรั่งเศสที่มีชื่อเสียงโด่งดังในปัจจุบันอีกท่านหนึ่ง ได้ชี้ให้เห็นอย่างน่าประทับใจว่า สิ่งที่เรียกว่า “ตัวอย่าง” นั้น มีตรรกะของตัวเอง กล่าวคือ ถ้าตัวอย่างใดถูกหยิบยกมาใช้เป็นตัวอย่างบ่อยๆ สม่าเสมอๆ และยาวนาน ก็จะทำให้แปรสภาพจากตัวอย่าง (example) กลายเป็น “ยอดตัวอย่าง” (exemplar) หรือ “ตัวแทน” ไป ดังกรณีของสิ่งที่เรียกว่า “ยุโรป” (Europe) ซึ่งมีได้มีความหมายเพียงประเทศต่างๆ ในทวีปยุโรป แต่สิ่งที่เรียกว่า “ยุโรป” มีฐานะเป็นตัวแทนของสิ่งที่เรียกว่า “ตะวันตก” และเป็นตัวแทนของอารยธรรมของมนุษยชาติเลยทีเดียว ในทำนองเดียวกัน ผู้เขียนมีความเห็นว่าสิ่งที่เรียกว่า “ตะวันตก” เองก็มีใช้เพียงตัวอย่างหนึ่งของสังคมมนุษย์ เพราะเมื่อมีการหยิบยกมาเป็นตัวอย่างเปรียบเทียบกับเสมอๆ สิ่งที่เรียกว่า “ตะวันตก” ก็แปรสภาพจากตัวอย่างกลายเป็น “ยอดตัวอย่าง” ของสังคมมนุษย์ ที่สังคมมนุษย์แบบอื่นๆ ต้องลอกเลียนแบบอย่างให้เหมือนดังที่นิยม เรียกขานกันสั้นๆ ในแวดวงวิชาการตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่สอง เป็นต้นมากระแสนี้ว่า “การพัฒนา” (development) หรือ “การทำให้ทันสมัย” (modernization) นั่นคือ ความแตกต่างที่สำคัญระหว่าง “ตัวอย่าง” กับ “ตัวแทน” อยู่ที่ เรื่องของอำนาจ เมื่อเป็นตัวแทนแล้ว ก็สามารถวางแบบอย่าง/มาตรฐานให้กับสิ่งอื่นๆ ได้ และนี่คือเหตุผลสำคัญที่แดร์ริดาเรียกร้องให้มีการเปลี่ยนหัวหรือชื่อเรียกของสิ่งที่เรียกว่า “ยุโรป” ในปัจจุบันเสียใหม่ (The Other Heading) ดังชื่อหนังสือของเขา (ดูเปรียบเทียบกับงานที่จุดประกายความคิดเกี่ยวกับสถานภาพของสิ่งที่เรียกว่า “ยุโรป” ในปัจจุบันได้ใน Kearney, ed., 1992)

ฉะนั้น บรรดากรณีศึกษาต่างๆ ที่ผู้เขียนจะเลือกหยิบยกมาอภิปรายในที่นี้ จึงต้องการให้มีฐานะเป็นเพียงตัวอย่างมิใช่ตัวแทนของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ โดยจะเลือกหยิบยกมาอภิปรายเพียง 3 ประเภทใหญ่ๆ ได้แก่ (1) ขบวนการเรียกร้องประชาธิปไตย, (2) ขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม, และ (3) ขบวนการเรียกร้องสิทธิ เนื่องจากเห็นว่าน่าจะเป็นการเพียงพอที่จะให้ภาพของความสลับซับซ้อน ความคล้ายคลึง และความแตกต่างของบรรดาขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องเหล่านี้ได้ และจะเป็นพื้นฐานสำคัญในการอภิปรายถกเถียง และขบคิดเกี่ยวกับขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม ในบริบทของสังคมไทยต่อไปในอนาคต

2.1 โซลิดาริตี: ขบวนการเรียกร้องประชาธิปไตยในประเทศโปแลนด์

ขบวนการโซลิดาริตี (Solidarity) เป็นผลมาจากการประท้วงอย่างสันติวิธีของแรงงานโปแลนด์ในปี ค.ศ.1980 เพื่อเรียกร้องสิทธิของแรงงาน และรัฐบาลคอมมิวนิสต์ของโปแลนด์ในขณะนั้น ยอมรับในสิทธิการรวมตัวของแรงงาน และนำไปสู่การก่อตั้งสหภาพแรงงานเสรีแห่งแรกในโลกคอมมิวนิสต์ ในความหมายที่ไม่อยู่ภายใต้การบงการของพรรคคอมมิวนิสต์ ฉะนั้น ขบวนการโซลิดาริตี จึงถือได้ว่าเป็นการปฏิวัติแบบสันติ (the peaceful revolution) และส่งผลสะเทือนไปทั่วโลก ทั้งค่ายคอมมิวนิสต์และค่ายโลกเสรี (ดู Dobbs, Karol, Trevison, 1981:48-85) นั่นคือ การเรียกร้องประชาธิปไตยในประเทศโปแลนด์ซึ่งเป็นประเทศหนึ่งที่มีความสำคัญมากในภูมิภาคที่เรียกว่ายุโรปตะวันออก (Eastern Europe) เท่ากับเป็นการท้าทายอำนาจการนำของพรรคคอมมิวนิสต์ โซเวียต ขณะเดียวกันการเรียกร้องประชาธิปไตยของแรงงานในประเทศโปแลนด์ ก็เท่ากับเป็นการชูระบบคุณค่าของโลกเสรีตะวันตก ดังนั้น การเคลื่อนไหวเรียกร้องประชาธิปไตยของแรงงานในประเทศโปแลนด์ในเดือนสิงหาคม ค.ศ. 1980 จึงเป็นสนามของการทำสงครามจิตวิทยาระหว่างสองอุดมการณ์หลักที่ขัดแย้งทำสงครามเย็นกันมาตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่สอง เมื่อเป็นเช่นนี้ ทั้งโลกคอมมิวนิสต์และโลกเสรีนิยม ต่างก็ให้ความสนใจกับการเคลื่อนไหวครั้งนี้อย่างมาก แต่ด้วยเหตุผลที่แตกต่างกัน

ขบวนการโซลิดาริตีในประเทศโปแลนด์ เริ่มต้นจากการประท้วงด้วยการนัดหยุดงานของแรงงานในโรงงานทำรถแทรกเตอร์ในเมืองเอร์ซัส (Ursus) ในเดือนกรกฎาคม ปี 1980 เพราะไม่พอใจกับการประกาศขึ้นราคาอาหารโดยเฉพาะเนื้อสัตว์ของรัฐบาลโปแลนด์ ซึ่งทำให้แรงงานได้รับความเดือดร้อนอย่างมาก จากนั้นการนัดหยุดงานก็ลุกลามไปยังโรงงานประกอบรถยนต์ในเมืองซีแรน (Zeran) รัฐบาลโปแลนด์มีท่าทีที่อ่อนโยนกว่าการประท้วงที่เคยมีมา ท่าทีของรัฐบาลคอมมิวนิสต์โปแลนด์ต่อการเคลื่อนไหวของแรงงานในปี 1980 นับว่าน่าสนใจยิ่ง เพราะนับตั้งแต่การเดินขบวนประท้วงของแรงงานโปแลนด์ครั้งแรกในปี 1956 จนถึงการประท้วงในปี 1970 และ 1976 รัฐบาลโปแลนด์จะใช้มาตรการที่เด็ดขาดและรุนแรงเข้าปราบปรามผู้ประท้วง ส่งผลให้เกิดการสูญเสียชีวิตของประชาชนเป็นจำนวนมาก แม้แต่การประท้วงของนักศึกษามหาวิทยาลัยวอร์ซอว์ (Warsaw University) ในปี 1968 ก็ถูกรัฐบาลโปแลนด์ปราบปรามอย่างรุนแรงเช่นกัน แต่การประท้วงของแรงงานในปี 1980 รัฐบาลโปแลนด์กลับส่งเจ้าหน้าที่ของรัฐมาเจรจากับคนงานที่ประท้วง พร้อมรับปากว่าจะเพิ่มค่าแรงให้คนงาน พร้อมกับจะยังไม่ประกาศขึ้นราคาอาหารชนิดอื่นเช่นเบคอนด้วย นอกจากนี้ รัฐบาลโปแลนด์ยังพยายามสกัดกั้นการติดต่อระหว่างคนงานในโรงงานต่าง ๆ แต่ก็ไม่ได้ผล คนงานในเมืองต่าง ๆ ก็ลุกขึ้นมาประท้วง เพื่อเรียกร้องให้ได้รับข้อเสนอ แบบเดียวกับของแรงงานที่เมืองเอร์ซัส และซีแรน การประท้วงนัดหยุดงานลุกลามไปเรื่อย ๆ จนมาถึงโรงงานอู่ต่อเรือที่เมืองท่ากาดังส์ (Gdansk) ในเดือนสิงหาคม ปี 1980 พร้อม ๆ กับการเพิ่มข้อเรียกร้องจากเรื่องราคาสินค้าอุปโภคบริโภคมาเป็นเสรีภาพ สิทธิในการได้รับสวัสดิการของแรงงานเช่นข้าราชการของรัฐ รวมตลอดถึงการเรียกร้องในเรื่องเสรีภาพของสื่อมวลชนด้วย (ดูรายละเอียดใน Kurczewski, 1993: chs. 7,8) และที่ เมืองกาดังส์ การเรียกร้อง

ของคณงานพุ่งประเด็นไปสู่การตั้งสหภาพแรงงานเสรี เนื่องจากไม่พอใจที่ผู้บริหารมีคำสั่งปลดผู้นำคณงานของอู่ต่อเรือ กาดังส์คนหนึ่ง ที่นำไปปลิวของฝ่ายประท้วงไปแจกให้กับคณงาน ประกอบกับการประท้วงของคณงานที่อู่ต่อเรือเมืองกาดังส์ได้ผู้นำการเคลื่อนไหวที่มีประสบการณ์ การต่อต้านรัฐบาลอย่างโจ่งแจ้งและมีความสามารถในการจัดการการเคลื่อนไหวชื่อ เล็ช วาเลนซ่า (Lech Walesa, ดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับประวัติของนายวาเลนซ่าได้ใน Kurski, 1993) มาร่วม ทำให้การเคลื่อนไหวเรียกร้องมีความเข้มข้นและจริงจังยิ่งขึ้น

ในระยะแรกนั้น สิ่งที่คณงานที่เมืองกาดังส์เรียกร้องมี 2 ข้อ คือ สิทธิในการตั้งสหภาพแรงงานเสรี และสิทธิในการนัดหยุดงานประท้วงของคณงาน เมื่อการประท้วงขยายตัวออกไป และมีส่วนอื่น ๆ ของสังคมมาร่วมสนับสนุนการประท้วง เช่น ปัญญาชน ผู้นำศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก และประชาชนทั่วไป ข้อเรียกร้อง 2 ประการข้างต้น ก็ได้รับการแก้ไขปรับปรุงในรายละเอียด จนกลายเป็นข้อเรียกร้องต่าง ๆ รวม 21 ข้อ เพื่อใช้ในการเจรจาทันทีกับรัฐบาล คอมมิวนิสต์ของโปแลนด์ ข้อเรียกร้องเหล่านี้มีมากกว่าการขอขึ้นค่าแรงงาน สวัสดิการคณงาน แต่รวมถึงเรื่องสังคม-การเมืองด้วย เช่น การให้เสรีภาพแก่สื่อมวลชน ไม่มีการลอบสังหารผู้นำคณงาน ปลอ่ยนักโทษการเมือง ข้าราชการไม่ควรได้รับอภิสิทธิ์มากกว่าประชาชน/ คณงาน (the red bourgeoisie) เป็นต้น ผลของการเจรจาทันทีนำไปสู่การยอมรับในการจัดตั้งสหภาพแรงงานเสรีที่ชอบด้วยกฎหมายแห่งแรกในโลกคอมมิวนิสต์ขึ้น เมื่อวันที่ 31 สิงหาคม 1980 ภายใต้ชื่อว่า "โซลิดาริตี"

มีคำถามเกิดขึ้นมากมายจากการเคลื่อนไหวของคณงานในประเทศโปแลนด์เมื่อกลางปี ค.ศ.1980 จนนำไปสู่การจัดตั้งขบวนการแรงงานเสรีโซลิดาริตีได้สำเร็จ เช่น ทำไมคณงานในประเทศโปแลนด์ จึงสามารถทำได้สำเร็จภายใต้ระบบเผด็จการอำนาจนิยม, อะไรคือลักษณะเด่นของขบวนการโซลิดาริตี ที่แตกต่างไปจากขบวนการเคลื่อนไหวในอดีตของประเทศโปแลนด์, และทำไมรัฐบาลโปแลนด์จึงไม่ใช่วิธีการปราบปรามอย่างรุนแรงและเหี้ยมโหดอย่างที่เคยปฏิบัติมาในอดีต หรืออย่างที่ประเทศคอมมิวนิสต์อื่นๆ จัดการกับประชาชนผู้ก่อการประท้วงอย่างกรณีของ

การปราบปรามผู้ประท้วงเพื่อเรียกร้องประชาธิปไตย ที่จตุรัสเทียนอันเหมิน ในประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีนเมื่อต้นเดือนมิถุนายน ปี ค.ศ.1989 แต่หันมาใช้วิธีการเจรจาทันทีกับคณงาน เป็นต้น การที่จะตอบคำถามเหล่านี้ได้ ผู้เขียนเข้าใจว่า นอกจากเราจะต้องมีพื้นฐานความรู้เกี่ยวกับสังคม เศรษฐกิจ การเมือง วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ของประเทศโปแลนด์แล้ว (ดูงานของ Taras, 1986 เป็นตัวอย่าง) เรายังจะต้องมีความรู้ ความเข้าใจ เกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า การเมืองแบบใหม่ และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาชนสังคมอีกด้วย

นอกจากความล้มเหลวของการพัฒนาเศรษฐกิจที่ลอกเลียนแบบอย่างมาจากสหภาพโซเวียต และเป็นผลให้คุณภาพชีวิตของประชาชนในประเทศโปแลนด์ตกต่ำลงอย่างมากแล้ว, มีเหตุผลประการหนึ่งที่ผู้เขียนคิดว่ามีความสำคัญมาก ที่ทำให้ขบวนการเรียกร้องประชาธิปไตย

โซลิดาริตีได้รับการสนับสนุนจากคนงานและประชาชน/สังคมในประเทศโปแลนด์อย่างท่วมท้น นั่นคือ ขบวนการโซลิดาริตี นำเสนอทางเลือกที่สามให้กับประชาชนโปแลนด์ เป็นทางเลือกที่สมจริง และสอดคล้องกับสภาวะการณ์ภายในของประเทศโปแลนด์อย่างยิ่ง กล่าวคือ ประชาชนโปแลนด์ทุกคน ขาดซึ่งถึง ขีดจำกัด ของตัวเอง ขาดซึ่งในระบอบอำนาจธิปไตยแบบจำกัด (limited sovereignty) ว่าไม่สามารถเคลื่อนไหวเรียกร้องอะไรได้มากนัก เนื่องจากมีทั้งพรรคคอมมิวนิสต์โปแลนด์และพรรคคอมมิวนิสต์รัสเซียครอบงำ เพราะฉะนั้น การเคลื่อนไหวเรียกร้องแบบปฏิวัติด้วยการยึดอำนาจรัฐ ล้มล้างรัฐบาลโปแลนด์, หรือการเรียกร้องให้ประเทศโปแลนด์ออกจากการครอบงำของสหภาพโซเวียต อย่างที่ประเทศอังกฤษพยายามกระทำในปี 1956 และถูกกองทัพรัสเซียปราบปรามอย่างรุนแรงภายใต้ข้ออ้างของข้อตกลงที่เมืองวอร์ซอร์ จึงเป็นทางเลือกที่เลือนลอยอย่างยิ่ง ดังนั้น การช่วงชิงอำนาจรัฐจึงมิใช่เป้าหมายของขบวนการโซลิดาริตี ขณะเดียวกัน การเรียกร้องให้มีประชาธิปไตย ด้วยการลอกเลียนแบบอย่างของสังคมตะวันตก ที่เน้นกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินส่วนบุคคล ก็เป็นสิ่งที่ไม่สอดคล้องและไม่คุ้นเคยกับวิถีชีวิตของคนโปแลนด์ ยิ่งไปกว่านั้น การเรียกร้องประชาธิปไตยแบบตะวันตก ก็ล่อแหลมต่อการถูกปราบปรามอย่างรุนแรงจากกองทัพโซเวียต ดังกรณีของประเทศเชโกสโลวาเกียในปี ค.ศ. 1968 ดังนั้น ทางเลือกที่สามจึงเป็นทางออกที่ดีที่สุด คือการเรียกร้องสิทธิ-เสรีภาพของประชาชนเพิ่มมากขึ้น ภายใต้ระบบที่เป็นอยู่ในรูปของสหภาพแรงงานเสรี มากกว่าการจัดตั้งพรรคการเมืองและการปกครองแบบรัฐสภา

กล่าวอีกนัยหนึ่ง การเคลื่อนไหวของขบวนการโซลิดาริตีในประเทศโปแลนด์ เป็นการเคลื่อนไหวเพื่อสร้างความแข็งแกร่งให้กับประชาสังคม (civil society) นั่นเอง ทำให้เส้นแบ่งระหว่างรัฐกับประชาชน/ประชาสังคมเด่นชัดขึ้น เพราะสำหรับประชาชนชาวโปแลนด์แล้ว อะไรที่เป็นของรัฐ เกี่ยวข้องกับรัฐ เป็นสิ่งที่ต่อต้านความเป็นชาติ เป็นพวกไม่รักชาติ เนื่องจากมองว่ารัฐบาลโปแลนด์เป็นเพียงร่างทรงของประเทศรัสเซีย ในขณะที่อะไรที่ไม่เกี่ยวข้องกับรัฐ ต่อต้านรัฐ ถือเป็นความรักชาติ และขบวนการโซลิดาริตีก็ถูกจัดวางไว้ในบริบทนี้ คือเป็นขบวนการที่ไม่ เป็นส่วนหนึ่งของรัฐ ไม่เป็นส่วนหนึ่งของระบบที่ดำรงอยู่ และก็ไม่ใช้พรรคการเมือง เพราะรู้ว่าไม่สามารถทำอะไรได้มากภายใต้การครอบงำของพรรคคอมมิวนิสต์รัสเซียดังกล่าวมาแล้วข้างต้น แต่มีฐานะเป็นสหภาพแรงงานอิสระ เป็นฝ่ายค้านของพรรคคอมมิวนิสต์โปแลนด์โดยปริยาย ยิ่งไปกว่านั้น สิ่งที่ขบวนการโซลิดาริตีทำ ก็เป็นการเคลื่อนไหวแบบทดลอง แสวงหา หรือลองผิดลองถูกบนพื้นฐานของประสบการณ์ที่ผ่านมา มากกว่าการตั้งเป้าหมายในอุดมคติที่ชัดเจนไว้ล่วงหน้า อย่างขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องในอดีต

ส่วนสาเหตุที่รัฐบาลคอมมิวนิสต์โปแลนด์ ไม่ใช้วิธีการปราบปรามผู้ประท้วงในปี 1980 อย่างรุนแรง ก็เนื่องมาจากภาวะเศรษฐกิจที่ตกต่ำอย่างมากในโปแลนด์ ซึ่งมีมาอย่างต่อเนื่องและยาวนาน ประกอบกับถ้าหากปล่อยให้มีการปะทะกันขึ้น ก็ยังสร้างความเสียหายให้กับระบบเศรษฐกิจเพิ่มมากขึ้น และยิ่งล่อแหลมต่อการถูกแทรกแซงโดยกองทัพรัสเซีย เหมือนกับที่รัสเซียเคยกระทำกับประเทศอังกฤษในปี 1956 และประเทศเชโกสโลวาเกียในปี 1968 นอกจากนี้ ใน

หมู่ผู้นำพรรคคอมมิวนิสต์โปแลนด์เอง ก็มีความคิดเห็นแตกแยกกัน ทำให้ไม่มีเอกภาพพอที่จะจัดการกับการประท้วงอย่างรุนแรงและโหดร้ายอย่างกรณีของเทียนอันเหมินในประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน สำหรับประเทศรัสเซียเอง ก็พยายามโดดเดี่ยวโปแลนด์ เพราะเกรงว่าถ้าหากปล่อยให้มีการเคลื่อนไหวเรียกร้องสำเร็จ ก็อาจจะเป็นตัวหอกให้กับประเทศอื่น ๆ ในยุโรปตะวันออกเลียนแบบอย่าง มีการเตรียมพร้อม/ซ้อมรบของกองทัพรัสเซียภายใต้ข้ออ้างการซ้อมรบเพื่อซ้อมขบวนการโซลิดาริตี ขณะเดียวกันในประเทศตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งประธานาธิบดีโรนัลด์ เรแกน แห่งประเทศสหรัฐอเมริกา ก็ได้แสดงเจตนารมณ์อย่างแน่วแน่ว่าจะช่วยปกป้องโปแลนด์หากถูกแทรกแซงโดยกองทัพรัสเซีย ทำให้รัสเซียเกิดความลังเลในการใช้กำลังทหารเข้าจัดการกับ สถานการณ์ภายในของประเทศโปแลนด์

ความสำเร็จอีกประการหนึ่งของขบวนการโซลิดาริตี คือความสามารถของผู้นำอย่างนายวาเลนซ่า ซึ่งฉลาดในการใช้สื่อเพื่อเผยแพร่การเคลื่อนไหวเรียกร้องของตนให้กว้างขวางออกไป ซึ่งแตกต่างไปจากผู้นำการเคลื่อนไหวครั้งก่อน ๆ ในประเทศโปแลนด์ และในประเทศคอมมิวนิสต์อื่น ๆ ที่กลัวการถูกถ่ายรูป เพราะจะทำให้ตำรวจสามารถติดตามจับกุมได้ง่าย ยุทธศาสตร์ในการเคลื่อนไหวก็ใหม่ คือแทนการใช้ความรุนแรงเข้าปะทะกับเจ้าหน้าที่ของรัฐบนท้องถนน ก็หันมาใช้ในการเรียกร้องอย่างสันติในโรงงานทั่วประเทศ เพื่อสร้างเงื่อนไขเจรจาต่อรองกับ รัฐบาลโปแลนด์ การออกสื่อของขบวนการโซลิดาริตี ทำให้ทั้งรัฐบาลโปแลนด์และรัฐบาลโซเวียต ไม่สามารถใช้ความรุนแรงเข้าจัดการกับขบวนการประท้วงได้อย่างที่ผ่านมา เพราะเกรงว่าจะถูกประชาคมโลกประณาม

ลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งของขบวนการโซลิดาริตี คือไม่มีความเชื่อถือศรัทธาในรัฐบาลโปแลนด์ เพราะเห็นว่าไม่มีความสามารถในการบริหาร-จัดการกับระบบเศรษฐกิจ การลอกเลียนแบบอย่างการพัฒนาจากรัสเซีย ไม่ช่วยให้ชีวิตความเป็นอยู่ของคนในประเทศโปแลนด์ดีขึ้น ไม่เชื่อในคำมั่นสัญญาของรัฐบาล นักการเมือง จึงลุกขึ้นมาเคลื่อนไหวเรียกร้องด้วยตัวเองจากการเคลื่อนไหวครั้งนี้ ทั้งขบวนการโซลิดาริตี และตัวนายวาเลนซ่าเอง กลายเป็น "ความหวังใหม่" ของชาวโปแลนด์ กลายเป็นสัญลักษณ์เพื่อนำไปสู่การต่อสู้เรียกร้องประชาธิปไตยในประเทศโปแลนด์ และในประเทศเผด็จการอื่น ๆ ด้วย

แต่ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในโปแลนด์อย่างขบวนการโซลิดาริตี ก็มีอายุได้เพียง 15 เดือนเท่านั้น เพราะในวันที่ 31 ธันวาคม 1981 รัฐบาลโปแลนด์ภายใต้การนำของนายพลจาร์ูเซลสกี (Jaruzelski) ก็ประกาศกฎอัยการศึก และนำระบบเผด็จการเบ็ดเสร็จกลับมาใช้ในประเทศโปแลนด์อีกครั้ง การยึดอำนาจของนายพลจาร์ูเซลสกีเท่ากับเป็นการประกาศสงครามกับประชาสังคมในโปแลนด์ และทำให้ขบวนการโซลิดาริตียุติบทบาททางการเมือง และกลายเป็นขบวนการนอกกฎหมายไป มีการลอบสังหารผู้นำขบวนการโซลิดาริตี โดยเฉพาะการลอบฆ่าบาดเจ็บที่สนับสนุนขบวนการโซลิดาริตีที่ชื่อ Jerzy Popieluszko ในเดือนตุลาคม ปี 1984 เหตุการณ์ครั้งนี้สร้างความไม่พอใจให้กับประชาชนโปแลนด์อย่างมาก จากปี 1981 - 1985 ขบวนการโซลิดาริตีก็เปิด

การเคลื่อนไหวใต้ดิน และเคลื่อนไหวใน ปริณิเทศของวัฒนธรรม มากกว่าการเมืองในรูปของการออกเอกสารใต้ดินต่างๆ เพื่อเป็นทางเลือกให้กับประชาชน นอกเหนือไปจากเอกสารของทาง การ/ของรัฐ ไม่ว่าจะเป็นหนังสือพิมพ์ จดหมายข่าว วารสาร นิยาย เรื่องสั้น กวีนิพนธ์ บทกลอน เพื่อสร้างวัฒนธรรมอีกแบบขึ้นมามีชีวิตชีวาวัฒนธรรมของรัฐ มีการประท้วงเชิงสัญลักษณ์แบบ ต่างๆ เช่น โยนหนังสือพิมพ์ของทางราชการทิ้งถึงขยะ ไม่อ่าน ไม่รับรู้การโฆษณาชวนเชื่อของรัฐ, หันจอภาพโทรทัศน์ไปที่หน้าต่าง เพื่อบ่งบอกให้รู้ว่าไม่ต้องการรับฟังข่าวสารของรัฐ, หากเป็นการ ชมละคร หรือการแสดงต่างๆ ที่รัฐบาลเป็นผู้จัด ก็จะใช้วิธีหัวเราะเยาะ หรือไม่ก็ใช้วิธีปรบมือ แสดงการชื่นชมแบบไม่ถูกกาลเทศะ หรือปรบมือไม่ยอมหยุดเมื่อละครจบ เป็นต้น (ดูราย ละเอียดใน Taras, 1986:168-172) สิ่งเหล่านี้คือตัวอย่างรูปธรรมของวัฒนธรรมใต้ดินของพวกเขา โซลิดาริตี เป็นการประท้วงในเชิงสัญลักษณ์ เพื่อลดความน่าเชื่อถือศรัทธาของรัฐโปแลนด์ลง

ในปี 1983 นายวาเลนซาผู้นำขบวนการนอกกฎหมายโซลิดาริตี ได้รับรางวัลโนเบลสาขาสันติภาพ รางวัลดังกล่าว นอกจากจะทำให้ตัวนายวาเลนซาที่มีชื่อเสียง และเป็นที่ยอมรับในสังคมโลกมากขึ้นแล้ว ยังช่วยทำให้ขบวนการเคลื่อนไหวใต้ดินของคนงานโปแลนด์คึกคักขึ้นมาอีกด้วย ในปี 1987 ภาวะเศรษฐกิจตกต่ำมากจนรัฐบาลทหารไม่สามารถแก้ปัญหาอะไรได้ รัฐบาลทหารขอความเห็นชอบจากประชาชนในนโยบายเศรษฐกิจ แต่นายวาเลนซาและขบวนการนอกกฎหมายโซลิดาริตี เรียกร้องให้ประชาชนคว่ำบาตรไม่ไปออกเสียงแสดงประชามติ มีการประท้วงของคนงานในเมืองต่างๆ รัฐบาลของนายพลจาร์เซลสกีไม่สามารถแก้ปัญหาอะไรได้ ขบวนการโซลิดาริตีจึงออกมาเคลื่อนไหวเรียกร้อง เพื่อเจรจาต่อรองกับรัฐบาลครั้งใหม่ เดือนพฤศจิกายน ปี 1988 มีการอภิปรายทางโทรทัศน์ระหว่างนายวาเลนซากับตัวแทนของรัฐบาลในหัวข้อ "สภาพแรงงานเสรี" ผลจากการอภิปรายสร้างแรงกดดันในสังคมโปแลนด์อย่างมาก จนรัฐบาลเผด็จการต้องหันมาเจรจากับขบวนการโซลิดาริตีใหม่ และในที่สุดก็นำไปสู่การเลือกตั้งใหญ่ ผลการเลือกตั้ง ผู้สมัครของขบวนการโซลิดาริตีได้รับการเลือกตั้งมากที่สุด แต่ก็ไม่ได้เข้ามาบริหารประเทศ ปล่อย ให้นักการเมืองชื่อ Tadeusz Mazowiecki เป็นนายกรัฐมนตรี ส่วนนายพลจาร์เซลสกีเป็นประธานาธิบดี ซึ่งเป็นตำแหน่งใหม่ที่เพิ่งถูกสร้างขึ้น ส่วนนายวาเลนซา กลับไปเป็นผู้นำขบวนการโซลิดาริตีตามเดิม เพื่อทำหน้าที่ควบคุมตรวจสอบการทำงานของรัฐบาล เดือนมกราคม 1990 มีการเลือกตั้งประธานาธิบดีคนใหม่เนื่องจากนายพลจาร์เซลสกีเกษียณ และนายวาเลนซาได้รับเลือกตั้งให้เป็นประธานาธิบดีของโปแลนด์ ปี 1996 นายวาเลนซาไม่ได้รับการเลือกตั้ง ก็กลับมาทำงานในฐานะคนงานอุ้งต่อเรือที่เมืองท่ากาดังส์ตามเดิม!

เท่าที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้น จะเห็นว่าขบวนการโซลิดาริตีในประเทศโปแลนด์ ถือเป็นตัวอย่งรูปธรรมหนึ่งที่เด่นชัดที่สุดของขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมร่วมสมัยในต่างประเทศ และเป็นขบวนการเคลื่อนไหวที่ได้รับความสนใจจากทั่วโลก ผ่านการโฆษณาชวนเชื่อของสื่อชนิดต่างๆ ในประเทศประชาธิปไตยตะวันตก ความโดดเด่นของขบวนการโซลิดาริตีในฐานะที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่อยู่ที่ มิได้เคลื่อนไหวเพื่อต้องการช่วงชิงอำนาจรัฐ แต่เรียกร้องความเป็นอิสระจากรัฐ เพื่อสร้างประชาสังคมให้ฐานะเป็นคู่เจรจากับรัฐ ซึ่งถือได้ว่าเป็นเรื่องที่

แปลกมากในโลกคอมมิวนิสต์ สมาชิกของขบวนการก็เป็นด้วยความสมัครใจ มิได้มีการบังคับให้เป็นอย่างสมาชิกของพรรคคอมมิวนิสต์ นอกจากนี้ ขบวนการโซลิดารีตี้ ยังเป็นความพยายามที่จะเสนอทางเลือกที่สามให้กับสังคมโปแลนด์ เป็นทางเลือกที่ไม่ใช่ทั้งซ้ายและขวา แต่เป็นทางเลือกที่เข้าใจถึงขีดจำกัดของตัวเอง พร้อม ๆ กับขีดจำกัดของทางเลือกทั้งสองแบบที่เคยมีมาก่อนด้วย ยิ่งไปกว่านั้น การจัดองค์กรของขบวนการโซลิดารีตี้ ก็มิได้มีการจัดแบบสายการบังคับบัญชาลดหลั่นกันลงมาอย่างระบบรวมศูนย์อำนาจทั้งหลาย แต่เป็นการกระจายอำนาจไปยังขบวนการของแรงงานในโรงงานต่าง ๆ ทั่วประเทศ บริหารงานในรูปของคณะกรรมการ ภายใต้การประสานงานของนายวาเลนซ่า คุณลักษณะต่างๆ เหล่านี้ คือสาระสำคัญของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ที่เราจะเห็นได้ชัดเจนยิ่งขึ้น เมื่อผู้เขียนกล่าวถึงขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมขบวนการหนึ่งในประเทศสหรัฐอเมริกาที่มีชื่อว่า “เอิร์ธเฟิร์ส” (Earth First!)

2.2 เอิร์ธเฟิร์ส: ขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในประเทศสหรัฐอเมริกา

เอิร์ธเฟิร์ส (Earth First!) หรือแปลเป็นภาษาไทยว่า “ขบวนการโลกต้องมาก่อน!” (หากไม่ระบุเป็นอย่างอื่น รายละเอียดต่อไปนี้จะเก็บสาระสำคัญมาจากการงานของ Luke, 1994) เป็นขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในระดับท้องถิ่นในประเทศสหรัฐอเมริกา เริ่มการเคลื่อนไหวในปี ค.ศ. 1980 ในมลรัฐอะริโซนา (Arizona) ก่อน จากนั้นก็ขยายการเคลื่อนไหวไปยังมลรัฐต่างๆ และมีเครือข่ายโยงใยในหลายประเทศทั่วโลก เป้าหมายหลักของขบวนการเอิร์ธเฟิร์สอยู่ที่การอนุรักษ์ธรรมชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งป่าไม้และที่ดินสาธารณะต่างๆ และความหลากหลายทางชีวภาพ เพื่อคงความสมดุลของระบบนิเวศของโลกไว้ แต่รัฐบาลและสื่อมวลชนในประเทศสหรัฐอเมริกา ทั้งในระดับท้องถิ่นและในระดับชาติ กลับพยายามฉายภาพของขบวนการเอิร์ธเฟิร์สว่า เป็นขบวนการก่อการร้ายทางด้านนิเวศ (eco-terrorism) หรือไม่กี่เป็นกลุ่มอาชญากรที่ผิดกฎหมายเลยทีเดียว การมองขบวนการเอิร์ธเฟิร์สในทำนองนี้ของรัฐบาลและสื่อมวลชนอเมริกัน แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความคับแคบ ตื้นเขิน และปราศจากความเข้าใจในการเปลี่ยนแปลงของขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชนธรรมดา ที่มีลักษณะที่เรียกว่า “ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่” เลย

เหตุผลประการหนึ่งก็คือว่า ทั้งรัฐบาลและสื่อมวลชนอเมริกัน ต่างก็ร่วมมือกันทำสงครามเย็นกับโลกคอมมิวนิสต์มานานหลายทศวรรษ จนทำให้มีติดบอดกับการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชนในรูปแบบอื่นๆ มองเห็นแต่เพียงว่าการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชน ที่มีวัตถุประสงค์ในการต่อต้านรัฐ ต่อต้านระบบ ต้องเป็นการเคลื่อนไหวเรียกร้องของพวกคอมมิวนิสต์เท่านั้น ฉะนั้น เมื่อต้องมาเผชิญกับขบวนการเคลื่อนไหวอย่างขบวนการเอิร์ธเฟิร์ส ก็ไม่รู้ว่าจะทำอย่างไร นอกจากใช้ความคุ้นเคย และความเคยชินแบบเดิมๆ เข้าปะทะ ในเรื่องนี้มีตัวอย่างรูปธรรมหนึ่งที่น่าสนใจมาก เป็นคำบอกเล่าของผู้นำขบวนการเอิร์ธเฟิร์สคนหนึ่งชื่อ เดฟ ฟอว์แมน (Dave Foreman, ดู Luke, 1994:242) เอง กล่าวคือ ในการประท้วงการตัดไม้แห่งหนึ่งในเมือง

เม็ดฟอร์ด (Medford) มลรัฐโอเรกอน (Oregon) ฟอว์แมนไปประท้วงกับสมาชิกของขบวนการเอิร์ธเฟิร์สคนหนึ่งที่เป็นผู้ขายพิการ ต้องนั่งในรถเข็น โดยทั้งคู่ไปยืน/นั่งในรถเข็น ขวางถนน เพื่อไม่ให้เจ้าหน้าที่ป่าไม้เข้ารถยนต์ และเครื่องมือตัดไม้เข้าไป ทั้งเจ้าหน้าที่ป่าไม้และคนขับรถบรรทุก ต่างก็ประหลาดใจมากกว่า ทำไมการประท้วงจึงมีคนน้อยมาก คือมีเพียงสองคน และหนึ่งในสองของผู้ประท้วงยังเป็นคนพิการไม่สมประกอบด้วย เจ้าหน้าที่ป่าไม้และคนขับรถบรรทุกระวังตัวมาก ด้วยการขับรถช้าๆ และพยายามมองว่ามีผู้ประท้วงคนอื่น ๆ แอบซุ่มคอยทำร้ายพวกตนอยู่หรือไม่ เมื่อขับรถบรรทุกเข้ามาใกล้บริเวณที่ฟอว์แมนกับชายพิการในรถเข็นขวางอยู่ คนขับรถก็บีบแตรเตือน เพื่อให้ผู้ประท้วงทั้งสองคนหลบไป แต่ฟอว์แมนไม่หลบ นอกจากนี้ ยังเกาะกันชนรถบรรทุกให้เจ้าหน้าที่ป่าไม้ลากตัวเขาไปอีกประมาณ 100 หลา คนขับรถหยุดรถ กระโดดลงจากรถพร้อมตะโกนว่าฟอว์แมนว่าเป็น "ไอ้พวกคอมมิวนิสต์" แต่ฟอว์แมนตอบกลับไปว่า เขาไม่ใช่คอมมิวนิสต์ และไม่เคียดแค้นจะเป็นด้วย แต่เขาเป็นสมาชิกที่จดทะเบียนถูกต้องตามกฎหมายของพรรครีพับลิกัน (a registered Republican) ซึ่งเป็นพรรคการเมืองที่มีนโยบายอนุรักษ์นิยมในสหรัฐอเมริกา!

ตัวอย่างข้างต้นแสดงให้เห็นอย่างเด่นชัดว่า เจ้าหน้าที่ของรัฐขาดความรู้ ความเข้าใจในการเปลี่ยนแปลงของขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชน ยังคงวิธีคิดในยุคสงครามเย็นอยู่ ในขณะที่โลกเคลื่อนไปสู่ยุคหลังสงครามเย็นแล้ว ไม่มีความรู้ความเข้าใจในเรื่องของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมแบบใหม่เลย

นอกจากวิธีคิดในสังคมอเมริกัน ทั้งในส่วนของรัฐและในส่วนของผู้พลเรือน ที่ปรับเปลี่ยนไม่ทันกับการเปลี่ยนแปลงของขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนแล้ว ยุทธศาสตร์ที่ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สนำมาใช้ในการเคลื่อนไหวเรียกร้อง ก็ชวนให้ถูกมองไปในทำนองเป็นการก่อการร้าย เป็นการกระทำที่ไม่หวังดีต่อประเทศชาติ ต่อสังคม และต่อระบบเศรษฐกิจโดยรวมด้วย ยุทธศาสตร์หลัก ๆ ที่ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สใช้ในการเคลื่อนไหวได้แก่ การพยายามเข้าไปสร้างความเสียหายให้กับบรรดาเครื่องจักร เครื่องมือ อุปกรณ์ หรือกิจการที่ได้ชื่อว่าทำลายสภาพแวดล้อม เช่น แอบเอาทรายใส่ลงไปในถังน้ำมันของเครื่องจักร อาทิเครื่องตัดต้นไม้, เอาตะปู/เหล็กแหลมไปตอกไว้ตามต้นไม้ ทำให้ยากแก่การตัด, นำตัวเองไปผูก/ล่ามโซ่ไว้กับต้นไม้ที่จะถูกตัด, จงใจให้ตำรวจจับกุมในการประท้วงครั้งละจำนวนมาก ๆ , นำขยะไปทิ้งในโรงงาน หรือในบ้านของเจ้าของกิจการที่ได้ชื่อว่ามีส่วนในการทำลายธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อม, ปิดถนนประท้วง, โค่นต้นไม้ขวางทาง, ทำลายป้ายโฆษณาสินค้าของธุรกิจที่ทำลายสิ่งแวดล้อม เป็นต้น

วัตถุประสงค์หลักของยุทธศาสตร์ในการต่อต้านเหล่านี้ หรือที่เรียกขานกันในภาษาของคนในขบวนการเอิร์ธเฟิร์สว่า "monkey wrenching" ตามชื่อนวนิยายเรื่องหนึ่งนั้น ก็เพื่อปิดกั้นขัดขวางไม่ให้การผลิต หรือการดำเนินงานของรัฐ ซึ่งมีผลต่อการทำลายสิ่งแวดล้อมและสิ่งแวดล้อม คือเป็นการก่อวินาศกรรมย่อย ๆ นั่นเอง ในด้านหนึ่ง ยุทธศาสตร์ดังกล่าว ทำให้ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สถูกตอบโต้จากรัฐ และถูกฉายภาพจากสื่อมวลชนว่าเป็นขบวนการก่อการร้าย/ก่อ

วินาศกรรมทางนิเวศน์ดังกล่าวมาแล้วข้างต้น แต่ในอีกด้านหนึ่ง ยุทธศาสตร์ดังกล่าวก็สร้างความฮือฮา และทำให้การเคลื่อนไหวของขบวนการเอิร์ธเฟิร์ส กลายเป็นข่าว ตลอดเวลา ทั้งในประเทศสหรัฐอเมริกาเอง และในประเทศต่าง ๆ ผ่านสื่อมวลชนประเภทต่าง ๆ เช่น CNN, Times Magazine และ News week เป็นต้น หลังจากถูกเจ้าหน้าที่จับกุม ผู้นำขบวนการอย่างฟอร์แมน ก็ได้รับเชิญไปออกรายการโทรทัศน์อย่างรายการ “หกสิบนาที” (Sixty Minutes) ของสถานีโทรทัศน์ CBS มีการสัมภาษณ์พิเศษจากหนังสือพิมพ์ นิตยสาร และรายการวิทยุต่าง ๆ ทำให้ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สสามารถแพร่กระจายความคิดของตนออกไปในสังคมในวงกว้างได้มากขึ้น

จากกรณีของขบวนการเอิร์ธเฟิร์สข้างต้น ผู้เขียนคิดว่ามีคำถามในเชิงทฤษฎีที่น่าสนใจอย่างน้อย 3 ประการ ได้แก่ ประการแรก ความใหม่, ความเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ของขบวนการเอิร์ธเฟิร์สคืออะไร?, ประการที่สอง บทเรียนและประสบการณ์ของขบวนการ เอิร์ธเฟิร์ส ข้างต้น จะสามารถนำมาใช้กับสังคมอื่น ๆ ได้หรือไม่?, และ ประการสุดท้าย การเคลื่อนไหวของขบวนการเอิร์ธเฟิร์ส เป็นการละเมิดสิทธิของผู้อื่นและผิดกฎหมายด้วย วิธีการเคลื่อนไหวที่ไม่ชอบด้วยกฎหมาย และไม่เป็นประชาธิปไตยเหล่านี้ จะเป็นที่ยอมรับกันได้อย่างไร?

สำหรับ คำถามแรก นั้น ผู้เขียนมีความเห็นว่า ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สมีทั้งความใหม่ และความเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในหลายประการด้วยกัน กล่าวคือ ประการแรก อยู่ที่เป้าหมายในการเคลื่อนไหวที่ไม่ต้องการช่วงชิงอำนาจรัฐ แต่ต้องการสร้างค่านิยม/ความหมายชุดใหม่ให้กับการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ด้วยการนำเสนอมุมมองใหม่ต่อธรรมชาติ ด้วยการชูโลกให้เป็นศูนย์กลางตามชื่อขบวนการว่า Earth First! คือโลกต้องมาก่อน ไม่ใช่ มนุษย์มาก่อนโลก เรียกร้องให้เลิกมองโลกในฐานะที่เป็นเพียงแหล่งทรัพยากรหรือวัตถุดิบ ที่มนุษย์สามารถเข้าไปฉกฉวยหาประโยชน์ได้ตามอำเภอใจ และเลิกมองว่าเฉพาะสิ่งที่มีประโยชน์ต่อมนุษย์เท่านั้น จึงจะมีคุณค่าและควรแก่การอนุรักษ์ นั่นคือ สำหรับขบวนการเอิร์ธเฟิร์สแล้ว มนุษย์เป็นเพียงส่วนหนึ่งของโลก/ของธรรมชาติ ไม่ใช่เป็นศูนย์กลาง มนุษย์มีฐานะไม่ต่างไปจากพืช สัตว์ หรือสิ่งไม่มีชีวิตอื่น ๆ ในโลกแต่อย่างใด ในนัยนี้ เอิร์ธเฟิร์สจึงเป็น ขบวนการเรียกร้องสิทธิแบบหนึ่ง แต่เป็นการเรียกร้องสิทธิให้กับธรรมชาติ ให้กับสิ่งที่ไม่มีชีวิตที่ถูกมนุษย์เก็บกดปิดกั้นไว้ (the non-human other; ดูเปรียบเทียบกับงานของ Goodin, 1996 ซึ่งก็ต้องการสิทธิของธรรมชาติเช่นกัน)

ประการที่สอง การจัดองค์กรของขบวนการเอิร์ธเฟิร์ส ก็เป็นแบบกว้างและหลวมในรูปแบบของเครือข่ายโยงใยมากกว่าการจัดแบ่งตามสายการบังคับบัญชาแบบระบบราชการ ไม่มีผู้นำที่เป็นทางการ ไม่มีการรวมศูนย์อำนาจ แต่ละสาขา แต่ละกลุ่ม จะเคลื่อนไหวโดยอิสระ บนฐานของประเด็นเรื่องการอนุรักษ์ธรรมชาติร่วมกัน มีสื่อกลางคือ วารสารของขบวนการที่ชื่อว่า The Earth First! Journal ซึ่งใช้เป็นเวทีแลกเปลี่ยนประสบการณ์ แสดงความคิดเห็น มากกว่าเป็นแหล่งกำหนดจุดยืน/มาตรฐานของขบวนการ และที่น่าสนใจยิ่งไปกว่านั้นก็คือว่า วารสาร ดังกล่าว เป็น

แหล่งประกาศขายสินค้าต่าง ๆ ด้วย ประเด็นนี้ผู้เขียนจะได้กล่าวถึงในรายละเอียดข้างหน้า มีการประชุมใหญ่ปีละครั้ง สำหรับสมาชิกจะได้มาพบปะแลกเปลี่ยนประสบการณ์กัน และเปิดโอกาสให้คนนอกที่สนใจเข้าร่วมประชุมได้ด้วย ในวันนี้ ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สจึงมีลักษณะของความเป็นประชาธิปไตยสูง มีการจัดองค์การคล้ายกับการปกครองของชนเผ่าโบราณมากกว่าการจัดองค์กรสมัยใหม่

ประการที่สาม การเคลื่อนไหวเรียกร้องของขบวนการเอิร์ธเฟิร์สก็ใหม่ กล่าวคือ มิใช่เป็นการวิ่งเข้าหากลไกของรัฐ หรือสถาบันหลักทางการเมืองที่ดำรงอยู่อย่างพรรคการเมือง หรือนักการเมืองเพื่อขอความช่วยเหลือ แต่เคลื่อนไหวเอง จึงเป็นการเคลื่อนไหวเพื่อขยายประชาสังคมให้กว้างและมีพลังมากขึ้น เป็นการใช้สิทธิของพลเมืองในระบบประชาธิปไตยที่จะไม่เชื่อฟังรัฐ (civil disobedience) ซึ่งเป็นสิทธิขั้นพื้นฐานของพลเมืองในระบบประชาธิปไตย (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในประเด็นนี้ได้ในตัวข้อที่ 3) เป็นการใช้สิทธิในการต่อต้านแสดงความเห็นด้วยกับระบบที่ดำรงอยู่ และเป็นการเคลื่อนไหวด้วยตัวเอง มากกว่าเคลื่อนไหวเรียกร้องผ่านตัวแทนอย่างระบบประชาธิปไตยแบบตัวแทนที่เป็นอยู่ ฉะนั้น สำหรับขบวนการเอิร์ธเฟิร์สแล้ว จึงไม่มีความหมายอย่างยิ่ง หากจะมีนักการเมืองท่านใดมาบอกว่า “ให้มาพูดกันในรัฐสภา อย่าเล่นนอกกติกา” อย่างที่มักนิยมกล่าวอ้างกันในหมู่นักการเมืองของบางประเทศ เพราะสำหรับขบวนการเอิร์ธเฟิร์ส และสำหรับขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่แล้ว การเมืองมิได้จำกัดและผูกขาดแต่เพียงเรื่องแคบ ๆ ของรัฐสภาและการตัดสินใจในรัฐสภาเท่านั้น แต่การเมืองหมายถึงการมีส่วนร่วมของประชาชนโดยตรงในฐานะพลเมืองในระบบประชาธิปไตย ส่วนการที่ต้องลุกขึ้นมาเคลื่อนไหวเรียกร้องเองก็เพราะว่า บรรดากลไกของรัฐที่ทำหน้าที่ดูแลรับผิดชอบการอนุรักษ์ธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อมทำงานล้มเหลว เป็นตัวทำลายล้างธรรมชาติมากกว่า

ประการที่สี่ การรวมกลุ่มของขบวนการเอิร์ธเฟิร์ส ก็เป็นเรื่องของจิตสำนึกส่วนบุคคลที่ต้องการอนุรักษ์ธรรมชาติ (individual conscience) มิใช่รวมกลุ่มบนฐานของผลประโยชน์ส่วนตัวแคบ ๆ ดังนั้น จึงมิใช่กลุ่มผลประโยชน์แบบเก่าที่ใช้กันอยู่ในวิชารัฐศาสตร์กระแสหนึ่ง กล่าวคือ ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สไม่ใช่ interest group politics แต่เป็น issue groups politics คือรวมตัวกันบนฐานของประเด็นปัญหาที่ต่อสู้ร่วมกันและเคลื่อนไหวเรียกร้องบนฐานของปัญหาเดียวกัน ปัญหาที่เรียกร้องก็เป็นปัญหาร่วมกันไม่ใช่ผลประโยชน์ส่วนตัว เมื่อเป็นเช่นนี้ ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สจึงมีลักษณะของการรวมตัวแบบหลังยุคสมัยใหม่ (postmodern) คือ ใหญ่แต่หลวม ในรูปของเครือข่ายโยงใย มากกว่าในรูปของสายการบังคับบัญชาที่ลดหลั่นกันลงมา

ประการที่ห้า ยุทธศาสตร์ในการเคลื่อนไหวเรียกร้องของขบวนการเอิร์ธเฟิร์ส คือถ้อยแถลงหรือคำประกาศที่ต้องการให้โลกรับรู้ถึงปัญหาของสิ่งแวดล้อม เป็นเทคนิคในการดึงและสร้างความสนใจของประชาชนในวงกว้างผ่านการใช้สื่อต่าง ๆ มิได้หวังผลในการเปลี่ยนแปลงเชิงรูปธรรมแบบฉับพลัน ในความหมายของการเปลี่ยนแปลงระบบ เพราะการต่อต้านของขบวนการเล็ก ๆ อย่างเอิร์ธเฟิร์ส ไม่สามารถไปล้มล้างระบบความสัมพันธ์ที่ยิ่งใหญ่และเหนียวแน่นระหว่าง

รัฐกับภาคธุรกิจเอกชนในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมได้เลย แต่สิ่งที่ขบวนการเอิร์ธเฟรเอนด์ทำ คือ การเมืองในเชิงสัญลักษณ์ (symbolic politics) หรือการเมืองเชิงอิทธิพล (politics of influence) มากกว่า เป็นการปลุกจิตสำนึกของคนในสังคมให้ตระหนักถึงปัญหาเรื่องสิ่งแวดล้อม อันจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงในการดำรงชีวิตแบบใหม่ หรือถ้าพูดในภาษาของฮาเบอร์มาส (Habermas) ที่ผู้เขียนกล่าวถึงในหัวข้อที่ 1 ก็คือ เพื่อเปลี่ยน the grammar of the forms of life นั้นเอง ด้วยการนำเสนอทางเลือกในการดำรงชีวิตแบบอื่นๆ ที่ไม่เน้นการผลิต ไม่เน้นกำไร ไม่เน้นการบริโภค และไม่เน้นการทำลายล้างธรรมชาติ

ประการสุดท้าย การเมืองในเชิงสัญลักษณ์ มีความสำคัญมากในระบบการเมือง-สังคมแบบปิดล้อมอย่างที่เป็นอยู่ เพราะวิถีชีวิตของคนในสังคมถูกครอบด้วยระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม แม้แต่การประท้วงต่อต้านระบบก็ต้องกระทำผ่าน การบริโภคเชิงสัญลักษณ์ เช่นการใส่เสื้อยืดที่มีข้อความในเชิงอนุรักษ์ธรรมชาติ, การติดกระดุม โปสเตอร์ที่มีข้อความทำนองเดียวกัน, การบริโภคเทป หนังสือ วิดีทัศน์ เกี่ยวกับการอนุรักษ์ธรรมชาติ แม้แต่การบริโภคสินค้าก็จะ **บริโภคเฉพาะสินค้าที่ติดป้ายว่า "รักธรรมชาติ"** ไม่ทำลายธรรมชาติ หรือมีป้ายบ่งบอกว่าได้ผ่านการรับรองจากขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติ หรือใช้วัสดุจากธรรมชาติ หรือไม่เป็นอันตรายต่อสิ่งแวดล้อม (ดูรายละเอียดใน Luke, 1993) คล้ายกับการรณรงค์ให้ใช้เครื่องไฟฟ้าประหยัดไฟหมายเลข 5 ของการไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย หรือการบริโภคสินค้าที่มีเครื่องหมาย ISO หมายเลขต่างๆ เป็นต้น ในวันนี้ ขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ในที่สุดแล้วก็ยังคงเป็นการตอกย้ำลัทธิการผลิตและการบริโภคอยู่นั่นเอง แทนที่จะลดการผลิตและลดการบริโภค เพียงแต่เป็นการผลิตและการบริโภคเพื่ออนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม! หรือที่ Luke เรียกว่า "green consumerism" นั้นเอง เพราะบรรดาป้ายหรือฉลากเหล่านี้ ทำหน้าที่ที่สำคัญยิ่ง แต่มักถูกมองข้ามไปอย่างน่าเสียดาย กล่าวคือ ทำให้ผู้บริโภคเล็งคั่งคำถาม เลิกระมัดระวัง แต่เชื่อใจ ไว้วางใจในหน่วยงานที่ออกป้ายหรือฉลากดังกล่าว แล้วก็ซื้อสินค้านั้นๆ มาบริโภคด้วยความสบายใจ จึงเป็นการบริโภคที่ดูเสมือนว่ามีจิตสำนึก แต่ในทางปฏิบัติแล้ว เป็นการทำให้เรื่องของอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมกลายเป็นสินค้าตัวใหม่ เจียนไขชนิดใหม่ในการบริโภคเท่านั้น

การแสดงออกทางการเมืองด้วยการเลือกบริโภคสินค้าตามความเชื่อ รสนิยม หรือจุดยืนทางการเมือง คือรูปแบบการมีส่วนร่วมทางการเมืองของคนในสังคมทุนนิยมก้าวหน้า เป็นการบริโภค/เสพย์เพื่อบ่งบอกถึงจุดยืนทางการเมืองของตน ดังนั้น จึงเป็น identity politics และ identity movements แบบหนึ่ง เป็นการบริโภคเพื่อเอกลักษณ์ สถานภาพ บทบาทของตัวเองภายใต้สังคมแบบบริโภคนิยม และนี่คือสาระสำคัญประการหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ เพราะไม่ต้องสู้เรียกร้องในปริณทณของเศรษฐกิจหรือการเมืองอย่างขบวนการเคลื่อนไหวในอดีต แต่หันมาเคลื่อนไหวเรียกร้องในปริณทณของวัฒนธรรมแทน (ดูเปรียบเทียบกับงานของ Sampson, 1993) ในรูปของการสร้างค่านิยม/ความหมายชุดใหม่ให้กับสิ่งที่เคลื่อนไหว เรียกร้อง สร้างเอกลักษณ์ใหม่ ขยายขอบเขตของประชาสังคมให้กว้างขวางขึ้น ด้วยการเคลื่อนไหว

เรียกร้องในเรื่องที่ถูกเก็บกดปิดกั้นไว้โดยรัฐ และระบบราชการของรัฐ (ดู ไชยรัตน์, 2540: บทที่ 5)

สำหรับ คำถามที่สอง เกี่ยวกับการประยุกต์ใช้ประสบการณ์/บทเรียนของขบวนการเอิร์ธเฟิร์สกับสังคมอื่นนั้น ผู้เขียนเห็นว่าค่อนข้างเป็นไปได้ยาก และต้องกระทำด้วยความระมัดระวังอย่างยิ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมที่ไม่มีจารีตเรื่องประชาสังคมที่เข้มแข็งอย่างสังคมไทย หรือสังคมแบบเผด็จการอำนาจนิยมทั้งหลาย เพราะจะถูกรัฐอ้างข้ออ้างต่าง ๆ เข้าปราบปรามอย่างรุนแรงตั้งแต่เริ่มแรก เหตุการณ์ที่จตุรัสเทียนอันเหมิน ในประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีนในปี ค.ศ. 1989 หรือเหตุการณ์ "พฤษภาทมิฬ" ในสังคมไทยในปี พ.ศ.2535 คือตัวอย่างรูปธรรมที่เด่นชัดที่สุดของการใช้ความรุนแรงของรัฐเข้าจัดการกับขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในปัจจุบัน นอกจากนี้ ยุทธศาสตร์ที่ขบวนการเอิร์ธเฟิร์สเลือกใช้ ก็เหมาะสมสำหรับกลุ่มคนที่มีฐานะดี และมีเวลา ส่วนคนยากคนจนคงทำได้ยาก และสุดท้าย ประเด็นที่เคลื่อนไหวเรียกร้องก็เช่นกัน ในประเทศโลกที่สาม อาจมีปัญหาอื่นที่ดูเร่งด่วนกว่าปัญหาเรื่องธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมก็ได้ เช่น ปัญหาความอดอยากยากจน ความหิวโหย เป็นต้น

ในส่วนของ คำถามที่สาม นั้น เนื่องจากเป็นคำถามที่มีความสำคัญและมีความสลับซับซ้อนมาก จึงจะขอยกไปกล่าวในรายละเอียดในหัวข้อที่ 3

2.3 ขบวนการเรียกร้องสิทธิ (the rights movements)

(1) สิทธิในการทำงานนอกบ้าน: ขบวนการสิทธิสตรีในบังคลาเทศและอินเดีย

ในระบบที่เพศชายเป็นใหญ่ (patriarchal system) อย่างในสังคมปัจจุบันของเรานั้น ฐานะของสตรีจะถูกเก็บกดปิดกั้นในด้านต่าง ๆ ให้ต่ำต่อยกว่าบุรุษเสมอ เช่น ในอดีตสตรีไม่มีสิทธิลงคะแนนเสียงเลือกตั้ง แม้แต่ในประเทศที่ถือกันว่าเป็นแม่แบบของการปกครองแบบประชาธิปไตย! จากรายงานขององค์การสหประชาชาติ เมื่อปี ค.ศ. 1993 (ดู UNDP, 1993) ปรากฏว่ายังไม่มีประเทศใดในโลกที่สตรีมีสิทธิเท่าเทียมกับบุรุษ มีคุณภาพชีวิตเท่าเทียมกับผู้ชาย ไม่ว่าจะเป็นในด้านการศึกษา การทำงาน สุขภาพอนามัย โอกาส และสิทธิทางการเมือง เป็นต้น ยิ่งในประเทศโลกที่สามหรือประเทศกำลังพัฒนาด้วยแล้ว ความไม่เท่าเทียมกันระหว่างเพศชายกับเพศหญิง ยิ่งมีเพิ่มมากขึ้น นอกเหนือไปจากความเป็นเพศหญิงแล้ว สตรีในประเทศกำลังพัฒนาที่มีฐานะยากจน หรือเป็นคนกลุ่มน้อยในสังคมที่เพศชายเป็นใหญ่ ก็จะถูกเก็บกดปิดกั้นในด้านสิทธิต่าง ๆ เพิ่มเป็นสองเท่า ดังกรณีของสตรีในบังคลาเทศ และในอินเดีย ซึ่งถูกรีดรอนสิทธิขั้นพื้นฐานไม่ให้ทำงานนอกบ้าน เพื่อหารายได้มาเลี้ยงตัวเองหรือครอบครัว เพราะถือว่าเป็นการกระทำที่ไม่เหมาะสม ทำให้เสื่อมเสียชื่อเสียง และเกียรติยศของวงศ์ตระกูล ประเพณีปฏิบัติที่ห้ามผู้หญิงทำงานนอกบ้านนี้ ทำให้สตรีกลุ่มหนึ่งได้รับความเดือดร้อนอย่างมาก นั่นคือ สตรีที่เป็นแม่หม้ายอันเนื่องมาจากสามีตาย หย่าร้างกับสามี สามีทอดทิ้ง หรือสตรีที่สามีไม่สามารถหารายได้มาเลี้ยงครอบครัวได้เนื่องจากเจ็บป่วย/พิการ หรือมีรายได้แต่ไม่พอเลี้ยงดูครอบครัว เป็นต้น ภาย

ใต้สถานการณ์เช่นนี้ สตรีเหล่านี้ ซึ่งมีอยู่ประมาณ 30% ของครอบครัวในประเทศอินเดีย จะได้รับทั้งความเจ็บปวดและแรงกดดันอย่างมาก เพราะในด้านหนึ่ง หากไม่ดิ้นรนทำงานทำ ก็ไม่มีรายได้มาเลี้ยงครอบครัว ซึ่งก็หมายถึงต้องอดตายนั่นเอง แต่ในอีกด้านหนึ่ง ถ้าหากออกไปทำงานทำ นอกจากไม่มีทักษะและความรู้ที่ตลาดต้องการแล้ว ยังจะถูกสังคม ชุมชนที่ตัวเองสังกัดประนาม รังเกียจเหยียดฉิ่น ถูกทำร้ายร่างกาย หรือถูกบีบคั้นให้ต้องออกจากบ้านของสามี ทำให้ไม่มีที่พึ่ง และก่อตายได้เช่นกัน ฉะนั้น ไม่ว่าจะเลือกเส้นทางใด สตรีกลุ่มนี้ ก็จะได้รับแต่ความเจ็บปวดรวดร้าวทั้งสิ้น ดังตัวอย่างของสตรีสองคนที่ชื่อ ซาลิฮา บีกัม (Saleha Begum) ในบังคลาเทศ และเมธา ไบ (Metha Bai) ในประเทศอินเดีย (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Chen, 1995) ซึ่งลุกขึ้นมาแหวกกฎเกณฑ์สังคม ด้วยการหางานทำนอกบ้าน เพื่อความอยู่รอดของตัวเองและของครอบครัว

ความแตกต่างที่สำคัญประการหนึ่งระหว่างอินเดียกับบังคลาเทศ ในเรื่องของการริดรอนสิทธิสตรีไม่ให้ทำงานนอกบ้านอยู่ที่ว่า ในประเทศอินเดียมีระบบวรรณะ (the caste system) เข้ามาเกี่ยวข้อง ส่งผลให้ปัญหาเรื่องสิทธิในการทำงานนอกบ้านของสตรีอินเดียยุ่งยาก และสลับซับซ้อนกว่าในบังคลาเทศ แต่ทั้งสองประเทศก็มีความคล้ายคลึงกันในแง่ที่ว่า การทำงานของสตรีนอกบ้านเป็นสิ่งต้องห้าม ถึงแม้ว่าในกฎหมายรัฐธรรมนูญของทั้งสองประเทศ จะมีการรับประกันในเรื่องของโอกาส ความเสมอภาคในการทำงาน และค่าแรงงานของสตรีให้เท่าเทียมกับบุรุษก็ตาม แต่ในความเป็นจริง สตรีของทั้งสองประเทศถูกกีดกัน และถูกเลือกปฏิบัติอย่างมาก มีการแยกค่าจ้างระหว่างเพศชายกับเพศหญิง มีการกำหนดประเภทของงานเป็นการเฉพาะสำหรับเพศชายและเพศหญิง นั่นคือ ในการจ้างงาน จ่ายค่าจ้างแรงงาน หรือการทำงานจะวางอยู่บนฐานของความแตกต่างทางเพศเป็นสำคัญ

ในบังคลาเทศ การจัดประเภทงานสำหรับเพศ ได้รับการถือปฏิบัติอย่างเคร่งครัดและยาวนาน จนกระทั่งต้นปีคริสต์ทศวรรษ 1970s จึงเริ่มมีการยืดหยุ่นเนื่องจากประสบกับปัญหาน้ำท่วมอย่างรุนแรงในปี 1974 ทำให้เกิดการขาดแคลนอาหาร และความอดอยากหิวโหยแพร่ขยายไปทั่วประเทศ รัฐบาลต้องประกาศภาวะฉุกเฉิน และนำอาหารกล่องออกแจกจ่ายแก่ประชาชน มีการอพยพของประชาชนที่ยากจนในชนบทเข้ามาในเมืองใหญ่ๆ อย่างมาก เพื่อหาอาหารประทังชีวิต ผู้หญิงส่วนใหญ่เข้ามาเป็นขอทานในเมือง ทำให้รัฐบาลบังคลาเทศต้องออกนโยบายช่วยเหลือประชาชนในรูปของโครงการทำงานเพื่อแลกกับอาหาร (a food-for-work program) มีสตรีมาสมัครทำงานในโครงการมากมาย แต่เจ้าหน้าที่ของรัฐยังไม่พร้อมจะรับสตรีเข้าทำงาน ยังคงวิธีคิดแบบจารีตนิยมว่าสตรีไม่ควรทำงานนอกบ้าน ฉะนั้น สตรีที่มาสมัครงานจึงถูกเจ้าหน้าที่โครงการปฏิเสธเป็นส่วนใหญ่ ส่วนสตรีที่ได้งานทำในโครงการก็จะถูกกดค่าแรงงาน และถูกรังควานในรูปแบบต่าง ๆ เพียงเพราะเป็นผู้หญิงเท่านั้น

จากสภาพปัญหาดังกล่าวทำให้สตรีกลุ่มหนึ่งมารวมตัวกัน เพื่อศึกษาปัญหานี้ในรูปของคณะกรรมการเพื่อความก้าวหน้าของชนบทในบังคลาเทศ (the Bangladesh Rural Advancement

Committee หรือ BRAC) ด้วยการพบปะ พูดคุย สัมภาษณ์สตรีที่ทำงานในโครงการทำงานเพื่อ แลกอาหารของรัฐบาล ตามที่ตั้งต่าง ๆ ของโครงการทั่วประเทศ จากการศึกษา คณะกรรมการฯ พบว่า สตรีในบังคลาเทศถูกเก็บกดปิดกั้นในสองด้าน กล่าว คือ ประการแรก ถูกปฏิเสธไม่ยอม ให้ทำงานจากประเพณีนิยม และถูกปฏิเสธไม่ยอมให้ทำงานจากเจ้าหน้าที่ของรัฐ, ประการที่สอง ถ้าได้งานทำ ก็จะได้รับปฏิบัติอย่างไม่เท่าเทียมกับบุรุษ คณะกรรมการชุดนี้จึงพยายามนำ ประเด็นที่พบไปเคลื่อนไหว เพื่อให้รัฐบาลและองค์กรพัฒนาเอกชนได้รับรู้ การเคลื่อนไหวของ คณะกรรมการชุดนี้ ทำให้รัฐบาลบังคลาเทศ มีประกาศในปี 1976 ให้รับสตรีเข้าทำงานใน โครงการทำงานเพื่อแลกกับอาหารของรัฐบาลอย่างเป็นทางการ พร้อมกับมีการสงวนหรือสร้าง งานบางอย่างเพิ่มขึ้นสำหรับสตรีเป็นการเฉพาะ เช่น ปลูกต้นไม้ ดูแลถนน เป็นต้น

นอกจากการทำให้การทำงานนอกบ้านของสตรีกลายเป็นนโยบายของรัฐแล้ว คณะ กรรมการชุดนี้ยังเคลื่อนไหวในด้านอื่น ๆ ด้วย เพื่อช่วยเหลือสตรีบังคลาเทศให้สามารถเป็นอิสระ จากจารีตปฏิบัติในสังคม ที่ไม่เป็นธรรมกับผู้หญิง เช่น จัดทำโครงการฝึกอบรมเพื่อเพิ่มทักษะใน อาชีพให้แก่สตรียากจนในชนบท ให้สินเชื่อ ให้คำปรึกษา และให้ความช่วยเหลือในด้านอาชีพ ต่าง ๆ เพื่อให้สตรีสามารถอยู่ได้ด้วยตัวเอง

การเคลื่อนไหวเรียกร้องของคณะกรรมการชุดนี้มีความสำคัญมาก เพราะเป็นการจุด ประเด็นให้รัฐบาลและสังคมเห็นถึงปัญหาของสตรีบังคลาเทศ ว่าถูกเก็บกดปิดกั้น และรุกรอน สิทธิอย่างไร ขณะเดียวกันก็ช่วยสลายมายาคติที่ว่า สตรีไม่มีศักยภาพในระบบการผลิต ต้องอยู่แต่ ในบ้านและทำงานบ้านลงได้ ส่วนในกรณีของประเทศอินเดีย ดังที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วข้างต้น ระบบวรรณะทำให้ฐานะของสตรีชนบทต่ำกว่าในบังคลาเทศ เพราะในแต่ละวรรณะ ก็จะมี กฎเกณฑ์เฉพาะที่เข้ามากำหนดการดำรงชีวิตของสตรีให้แตกต่างกันออกไป ยิ่งในระดับห้อง ถิ่น/ชนบท และในภาคเหนือของอินเดียด้วยแล้ว ระบบวรรณะยิ่งสลับซับซ้อนมากกว่าในเมือง ในส่วนของสตรี ยิ่งวรรณะสูงเท่าใด ยิ่งมีระเบียบกฎเกณฑ์กำหนดวิถีชีวิตมากขึ้น สตรีที่อยู่ใน วรรณะสูงในภาคเหนือของประเทศอินเดีย จะถูกโดดเดี่ยว ปิดกั้น และกักขังไม่ให้มีสิทธิในการทำ งานนอกบ้าน แต่ถ้าเป็นสตรีในวรรณะต่ำ ก็จะมีอิสระในการหางานทำนอกบ้านมากกว่า เพราะมี ศักดิ์ศรีต่ำกว่า

ในอินเดีย งานที่สตรีในวรรณะสูงในชนบททำได้แก่ งานบ้าน งานของครอบครัว และถ้า ต้องการให้ได้รับการยอมรับหรือต้องการเลื่อนฐานะทางวรรณะของตนให้สูงขึ้น ก็ต้องเคร่งครัด กับกฎเกณฑ์ จารีตปฏิบัติว่าด้วยวรรณะของตน คือ ทำงานแต่ในบ้าน แม้แต่ในบ้านก็ต้องทำนอก บ้านอย่างการดักน้ำ เก็บฝืนก็ทำไม่ได้ ฉะนั้น การทำงานของสตรีชนบทในอินเดีย จึงถูกยึดโยงอยู่ กับวรรณะ งานประเภทหนึ่งเหมาะกับคนในวรรณะหนึ่ง ถ้าหากไปทำงานอย่างอื่น ก็หลุดจาก วรรณะของตัวเอง ในวันนี้ งานจึงเป็นตัวบ่งชี้ฐานะทางวรรณะ และฐานะของสตรีอินเดียไปพร้อม ๆ กัน สตรีชนบทในอินเดียในวรรณะสูง จึงถูกเก็บกดปิดกั้นอย่างมาก ฐานะของสตรีอินเดียถูกจัด วางไว้บนฐานของความสัมพันธ์กับเพศชาย หรือใช้เพศชายเป็นตัวเปรียบเทียบอย่างเดียว คือ

เป็นลูกสาว เป็นภรรยา เป็นแม่ และเป็นแม่หม้ายในที่สุด ฉะนั้น ถ้าไม่มีสามีก็สิ้นไร้ไม้ดอก ทำอะไรไม่ได้ ทำงานนอกบ้านก็ไม่ได้ แต่งงานใหม่ก็ไม่ได้ ต้องขอความช่วยเหลือจากญาติของสามี และจากรัฐเท่านั้น ช่วยตัวเองไม่ได้

ในบังคลาเทศ ความบีบคั้นทางเศรษฐกิจอันเนื่องมาจากสภาพความไร้ที่ดินทำกิน ความอดอยากยากจน และภัยธรรมชาติ บีบบังคับให้สตรีบังคลาเทศทำงานนอกบ้าน แม้จารีตปฏิบัติจะไม่นิยมให้ทำงานนอกบ้านก็ตาม แต่ในอินเดีย โดยเฉพาะในภาคเหนือของอินเดีย ไม่ปรากฏว่ามี การเปลี่ยนแปลงในเรื่องของการรื้อถอนสิทธิสตรีในการทำงานนอกบ้าน อย่างมีนัยสำคัญอย่างที่เกิดขึ้นในบังคลาเทศ เนื่องจากมีระบบวรรณะเข้ามาเกี่ยวข้อง แต่สตรีในสองประเทศนี้ ก็มีความคล้ายคลึงกันที่สำคัญประการหนึ่ง คือไม่สามารถตัดสินใจเลือกด้วยตัวเอง การที่สตรีจะทำ/ไม่ทำงานนอกบ้าน เป็นผลมาจากการถูกบีบบังคับทั้งสิ้น เช่น ถ้าทำก็เพราะถูกภาวะเศรษฐกิจบีบบังคับให้ทำ ถ้าไม่ทำก็เพราะจารีตปฏิบัติบังคับให้ไม่ทำ ปัญหาเรื่องสิทธิในการดูแลปกครองตนเอง หรือสิทธิในการตัดสินใจเลือกด้วยตัวเอง (self-determination) เป็นสิทธิที่สำคัญ และถือเป็นสิทธิมนุษยชนขั้นพื้นฐานที่สตรีในสองประเทศนี้ถูกปฏิเสธ และเป็นประเด็นสำคัญที่ผู้เขียนจะได้กล่าวถึงในอีกสองตัวอย่างข้างหน้า

ทำไมสิทธิในการทำงานนอกบ้านของสตรี (women's right to employment) จึงสำคัญ? คำตอบหนึ่ง ก็คือว่า ในบรรดาสิทธิต่าง ๆ ของสตรีนั้น สิทธิในการทำงานนอกบ้าน ถือเป็นสิทธิขั้นพื้นฐานที่จะนำไปสู่สิทธิอย่างอื่น และในที่สุดจะนำไปสู่การหลุดพ้นจากการครอบงำของเพศชายได้ เพราะเมื่อมีงานทำก็มีรายได้ คุณภาพชีวิต สุขภาพอนามัยก็ดีขึ้น มีศักดิ์ศรีในความเป็นมนุษย์สูงขึ้น มีอิสระ มีความเชื่อมั่นในตัวเอง และเคารพ ภาควุฒิจาใจในตัวเอง ไม่ต้องเป็นเบี้ยล่างของบุรุษ เมื่อสตรีมีฐานะเท่าเทียมกับบุรุษ ในที่สุดอาจนำเราไปสู่สังคมที่ไม่มีการแบ่งแยกในเรื่องเพศ (a gender-free society) หลุดลอยออกจากสังคมที่แบ่งแยกเพศอย่างเคร่งครัด (a gender-conscious society) อย่างสังคมปัจจุบันของเรา

นอกจากการเก็บกดสตรีให้เป็นเบี้ยล่างบุรุษแล้ว การห้ามสตรีทำงานนอกบ้าน ยังมีผลสำคัญต่อระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมด้วย กล่าวคือ บรรดาสตรีที่ทำงานบ้านทั้งหลาย ก็คือภาคเศรษฐกิจที่ไม่เป็นทางการ (the informal sector) เพื่อช่วยให้ภาคเศรษฐกิจที่เป็นทางการทำงานได้อย่างราบรื่น ในกรณีนี้คือผู้ชายสามารถออกไปทำงานนอกบ้านได้ โดยไม่ต้องพะวงกับงานบ้านต่าง ๆ รวมถึงการดูแลลูกด้วย เพราะสตรีรับผิดชอบไปทำ ในนัยนี้ บทบาทการทำงานบ้านของสตรีก็ไม่ต่างไปจากบทบาทของแรงงานอพยพที่ผิดกฎหมายในประเทศต่าง ๆ หรือบทบาทของประเทศบริวาร/ชายขอบนอก (the periphery) ในทฤษฎีระบบโลก คือทำหน้าที่เป็นภาคเศรษฐกิจที่ไม่เป็นทางการ เพื่อให้ภาคเศรษฐกิจที่เป็นทางการ (the formal sector) เอาไว้เอาเปรียบ เพื่อความเจริญเติบโตของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมนั่นเอง (ดูตัวอย่างการวิเคราะห์ทำนองนี้ได้ ใน Portes and Walton, 1981)

(2) สิทธิในการปกครองตนเอง: ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิม (คนอินเดียน) ในลาตินอเมริกา

นอกจากขบวนการสิทธิสตรีที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วในหัวข้อ 2.3 (1) ข้างต้น ขบวนการเรียกร้องสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิม (indigenous peoples) ในประเทศต่าง ๆ อย่างขบวนการของคนอเมริกันอินเดียน และขบวนการของคนอเมริกันเชื้อสายซามัว ในมลรัฐฮาวายในประเทศสหรัฐอเมริกา, ขบวนการของชาวอะบอริจินิส ในประเทศออสเตรเลียและนิวซีแลนด์, หรือขบวนการของคนอินเดียนพื้นเมืองในประเทศต่าง ๆ ในทวีปลาตินอเมริกา ที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงในที่นี้นั้น ต่างก็เป็นทั้งขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิ และเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ที่น่าสนใจมาก เพราะ ประการแรก การเคลื่อนไหวของคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ อาจนำเราไปสู่การขบคิดทบทวนเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า "สิทธิ" ใหม่ก็ได้ ด้วยคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ต่างก็มีระบบคิด ระบบคุณค่า ระบบกฎหมาย และจารีตปฏิบัติของตัวเอง ที่แตกต่างไปจากวิถีคิดในระบบปัจจุบันของเราที่เรียกว่า "ระบอบรัฐธรรมนูญสมัยใหม่" (modern constitutionalism; ดูรายละเอียดการเปรียบเทียบสองระบบคิดนี้ได้ในงานที่น่าสนใจยิ่งของ Tully, 1995) ประการที่สอง การเคลื่อนไหวของคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ ถือได้ว่าเป็นตัวอย่างรูปธรรมที่ชัดเจนของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ เนื่องจากมิใช่เป็นการเคลื่อนไหวเพื่อช่วงชิงอำนาจรัฐ แต่เป็นการเคลื่อนไหวเพื่อต้องการความเฉพาะเจาะจงหรือเอกลักษณ์ของตัวเองให้ได้รับการยอมรับ นั่นคือเป็น identity movement แบบหนึ่ง

ความน่าสนใจของขบวนการเรียกร้องสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในประเทศต่าง ๆ ในทวีปลาตินอเมริกา หรือที่เรียกขานกันในภาษาอังกฤษว่า "A Pan-American Indigenous Peoples Movement" (หากไม่ระบุเป็นอย่างอื่น รายละเอียดต่อไปนี้จะเก็บสาระสำคัญมาจากงานของ Van Cott, 1996) นั้น อยู่ที่เป็น การเคลื่อนไหวเรียกร้อง บนเวทีนานาชาติ ผ่านองค์การสหประชาชาติ ด้วยการพยายามชูการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของตน (self-determination) ให้เป็นส่วนหนึ่งของสิทธิมนุษยชน (human rights) จนสามารถนำไปสู่ร่างคำประกาศว่าด้วยสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิม (the draft declaration on the rights of indigenous peoples) ในปีค.ศ.1987 และกำลังอยู่ในระหว่างการพิจารณาของคณะกรรมการว่าด้วยสิทธิมนุษยชนขององค์การสหประชาชาติในปัจจุบัน นอกจากนี้ การเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกาเหล่านี้ ก็มีใช้เป็นการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องอิสรภาพ และนำไปสู่การตั้งรัฐ-ชาติใหม่ อย่างขบวนการปลดปล่อย/ ขบวนการแบ่งแยกดินแดนในอดีต เพราะเห็นว่าการกระทำดังกล่าว เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ (ดูเปรียบเทียบกับขบวนการโซลิดาริตีในประเทศโปแลนด์ ที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงในหัวข้อ 2.1 ข้างต้น ซึ่งก็คิดในทำนองนี้เช่นกัน) ฉะนั้น การเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ จึงเป็นการเรียกร้อง สิทธิในการปกครองตนเองอย่างจำกัด (internal self-determination) มากกว่าการเรียกร้องเพื่อนำไปสู่การตั้งรัฐอธิปไตยของตัวเอง (external self-determination; ดูรายละเอียดและความแตกต่างของสิทธิในการปกครองตนเองสองแบบนี้ได้ใน Cassese, 1995: esp. chs. 4, 5)

นั่นคือ การเคลื่อนไหวเรียกร้องของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกา มิใช่เป็นการเรียกร้องเพื่อต้องการสิทธิในการปกครองตนเองในระดับชาติ (a national self-determination) แต่เป็นเพียงต้องการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองภายใต้รัฐ-ชาติของคนพื้นเมืองดั้งเดิม (indigenous peoples's self-determination) ส่วนสาเหตุที่ต้องเคลื่อนไหวเรียกร้องในระดับนานาชาติมากกว่าในระดับชาติ ก็เพราะว่าเกรงจะถูกใช้ความรุนแรงเข้าจัดการจากรัฐ ภายใต้ข้ออ้างของการเป็นขบวนการปลดปล่อย/ ขบวนการแบ่งแยกดินแดน มากกว่าเป็นขบวนการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองอย่างจำกัดดังกล่าวมาแล้วข้างต้น การเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิในเวทีระดับนานาชาตินี้ เคยทำได้ผลสำเร็จมาแล้ว ดังกรณีของนายเนลสัน แมนเดลา กับพรรคอาฟริกันแห่งชาติของเขา (the African National Congress Party) ซึ่งสามารถโค่นล้มลัทธิแบ่งแยกผิวอย่างรุนแรง (apartheid) ในประเทศอาฟริกาใต้ลงได้สำเร็จ ด้วยการพุ่งการเคลื่อนไหวในระยะหลัง ๆ ไปยังประชาคมโลก มากกว่าเคลื่อนไหวภายในประเทศอาฟริกาใต้เอง

ส่วนเหตุผลสำคัญที่ทำให้คนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ ลุกขึ้นมาเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเอง ก็เนื่องมาจากประวัติศาสตร์ที่ถูกแย่งชิงที่ดิน และทรัพยากรธรรมชาติต่าง ๆ ไปโดยเจ้าอาณานิคม ประกอบกับความอยู่รอดของคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้เอง กำลังถูกคุกคามอย่างมากจากทั้งสื่อมวลชน ระบบกฎหมาย และระบบการศึกษาสมัยใหม่ ที่มุ่งสลายเอกลักษณ์/ตัวตน ความเป็นคนพื้นเมืองดั้งเดิมของบุคคลเหล่านี้ลงในทุก ๆ ด้าน ไม่ว่าจะเป็นด้านวัฒนธรรม สังคม กฎหมาย และระบบคิด (ดูเปรียบเทียบกับงานของ Clifford, 1988:chs.9, 12) ฉะนั้น เพื่อความอยู่รอดของตนเอง คนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ จึงลุกขึ้นมาเคลื่อนไหวเรียกร้อง ด้วยการสร้างคำนิยามชุดใหม่ให้กับสิ่งที่เรียกว่า "สิทธิในการปกครองตนเอง" (self-determination) และ "ความเป็นคนพื้นเมืองดั้งเดิม" (indigenous peoples) เพื่อที่จะสามารถปกป้องรักษาที่ดิน แหล่งทรัพยากร และเอกลักษณ์/ตัวตนของตนไว้ให้ได้ ทั้งนี้เพื่อเป้าหมายสุดท้าย คือการอยู่รอดของตนเองในฐานะที่เป็นมนุษย์ที่ได้รับการเคารพและยอมรับในความเป็นคนพื้นเมืองดั้งเดิมของตน

นั่นคือ สิทธิในการปกครองตนเองสำหรับคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ หมายถึงความเป็นอิสระจากรัฐ ไม่ถูกควบคุมโดยรัฐ สามารถเข้าไปมีบทบาทหน้าที่ในด้านต่าง ๆ ที่รัฐผูกขาดทำอยู่ ได้รับการยอมรับในความเป็นกลุ่มเชื้อชาติ/กลุ่มวัฒนธรรมของตน กล่าวอีกนัยหนึ่ง คนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ ต้องการให้ทั้งรัฐ-ชาติ และประชาคมโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายระหว่างประเทศ ยอมรับว่ากลุ่มวัฒนธรรม (culturally distinct ethnic groups) เป็นหน่วยอิสระทางการเมืองประเภทหนึ่ง ที่มีอาณาเขตและอำนาจอธิปไตยของตัวเอง แต่มิใช่เป็นการแบ่งแยกออกจากรัฐ แต่ต้องการให้รัฐยอมรับในความเป็นอิสระของตนในระดับหนึ่ง สามารถจัดการกับกิจกรรมต่าง ๆ ของตัวเองได้ บนมาตรฐานของจารีตปฏิบัติของกลุ่มตน ไม่ใช่จะใช้แต่กฎเกณฑ์ กติกา ระบบกฎหมายของรัฐ ซึ่งเป็นคนกลุ่มอื่นที่มีโชคนินเดียมาบังคับใช้กับคนอินเดีย โดยคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ ต้องการเรียกร้องความเป็นอิสระใน 3 ด้านด้วยกัน กล่าวคือ ประการแรก ความเป็นอิสระในการจัดการกับการพัฒนาเศรษฐกิจของตัวเอง (economic autonomy) มิใช่เป็นการพัฒนาที่ยัดเยียดจากรัฐ จากเจ้าของที่ดิน และจากทุนต่างชาติ เพราะการพัฒนาของรัฐเท่าที่

ผ่านมา เป็นการพัฒนาที่ตัดขาดจากรากเหง้าทางวัฒนธรรมของคนพื้นเมืองดั้งเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การพัฒนาที่จัดระบบกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินส่วนรวม/กรรมสิทธิ์ชุมชน และแทนที่ด้วยระบบกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล/ทรัพย์สินส่วนบุคคล นอกจากนี้ ยังเป็นการพัฒนาที่ไม่ให้สิทธิแก่คนพื้นเมืองดั้งเดิมในการดูแลและจัดการทรัพยากรธรรมชาติ และที่ดินในเขตของพวกเขา/เธอ การจัดการกับเศรษฐกิจในแบบของคนพื้นเมืองดั้งเดิม แม้จะดูว่าไม่มีเหตุผลในเชิงเศรษฐกิจในสายตาของรัฐ แต่ก็มีเหตุผลในเชิงวัฒนธรรมและในเชิงประวัติศาสตร์ของคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ และสิทธินี้--สิทธิในการจัดการกับระบบเศรษฐกิจในแบบของคนพื้นเมือง (indigenous economies) ก็คือสิทธิขั้นพื้นฐานของสิทธิมนุษยชน ที่ควรได้รับการเคารพ และยอมรับจากรัฐ-ชาติ

ประการที่สอง เป็นเรื่องของความเป็นอิสระทางการเมือง กล่าวคือ คนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกา เรียกร้องการยอมรับในระบบ องค์การของพวกเขา ให้สามารถใช้กฎหมายจารีตปฏิบัติจัดการกับกิจการของตนเองได้ (customary laws) ในบริบทที่ไม่ขัดกับมาตรฐานสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน เป็นการเรียกร้องให้เปิดพื้นที่ทางการเมืองสำหรับคนพื้นเมืองดั้งเดิมให้มากขึ้น มากกว่าการกลืนกลายคนพื้นเมืองดั้งเดิม ให้เป็นส่วนหนึ่งของระบบรัฐธรรมนูสมัยใหม่แต่เพียงแบบเดียว เช่น ให้มีตัวแทนของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในรัฐสภามากขึ้น มีการปรับเปลี่ยนระบบโครงสร้างการเมืองให้เกิดการยอมรับในเอกลักษณ์ความเป็นคนพื้นเมืองดั้งเดิมมากขึ้น เป็นต้น,

ประการที่สาม เป็นความอิสระทางด้านวัฒนธรรม ที่สำคัญคือ สิทธิในการใช้ภาษาของตนเอง เป็นการเรียกร้องสิทธิที่จะดำรงอยู่ในเชิงวัฒนธรรม มีจารีตปฏิบัติ ความคิด ความเชื่อแบบของตนเอง มีหลักสูตรการเรียน การสอน การพูดถึงเรื่องราวของตนเอง ไม่ใช่หลักสูตรที่จัดโดยรัฐ-ชาติอย่างเดียว

สำหรับสิ่งที่เรียกว่า "ความเป็นคนพื้นเมืองดั้งเดิม" (indigenous peoples) จะเป็นปัญหามากพอๆ กับความหมายของสิ่งที่เรียกว่า "สิทธิในการปกครองตนเอง" ข้างต้น เพราะสำหรับขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ จะหลีกเลี่ยงหรือ ไม่ยอมรับนิยามว่าใครคือคนพื้นเมืองดั้งเดิม แต่เปิดกว้างให้เจ้าตัวนิยามกันเอง เพราะเห็นว่า สิทธิในการนิยามว่าตัวเองคือใคร หรือคืออะไรนั้น คือสิทธิขั้นพื้นฐานของการปกครองตนเองเลยทีเดียว (the right of self-identification is the basic foundation of the right of self-determination, Van Cott, 1996:56) ไม่ใช่ปล่อยให้ผู้อื่นมาสร้างคำนิยามให้กับเรา และสิ่งนี้เองคือปัญหาของขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกา เนื่องจากเมื่อไม่ชัดเจนว่าใครคือคนพื้นเมืองดั้งเดิมแล้ว ก็ไม่สามารถพูดถึงสิทธิ หน้าที่ และเรื่องอื่นๆ ที่ตามมาได้เลยในทรรคนะของรัฐ-ชาติ และประชาคมโลกที่คุ้นเคยกับการสร้างคำนิยามให้กับสรรพสิ่งต่างๆ

นอกจากปัญหาเรื่องคำนิยามหรือความหมายของสิ่งที่เรียกว่า "สิทธิในการปกครองตนเอง" และ "ความเป็นคนพื้นเมืองดั้งเดิม" แล้ว ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกา ยังต้องเผชิญกับอุปสรรคที่สำคัญๆ อีกหลายประการ ประการแรก

ได้แก่คำถามที่ว่า ด้วยเหตุผลใดที่คนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ จึงสมควรได้รับสิทธิในการปกครองตนเอง ได้รับการคุ้มครองสิทธิของตน มากกว่า คนกลุ่มน้อยประเภทอื่นๆ ทำไมจะต้องเป็น "สิทธิในการปกครองตนเอง ของคนพื้นเมืองดั้งเดิม" แทนที่จะเป็น "สิทธิในการปกครองตนเอง" เฉยๆ คือเป็นสิทธิขั้นพื้นฐานของ ทุกคน ไม่ใช่เป็นสิทธิเฉพาะของคนกลุ่มใดเท่านั้น ในส่วนของคนพื้นเมืองดั้งเดิมแล้ว ประเด็นนี้เป็นจุดแตกหักที่สำคัญ เพราะการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิม เท่ากับเป็นการเรียกร้องให้ยอมรับในสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิมว่ามีอยู่/ เป็นอยู่จริง ขณะเดียวกันก็เป็นการขยายคำนิยามของสิ่งที่เรียกว่า "กฎหมายระหว่างประเทศ" ให้กว้างไกลไปจากเดิมที่มองว่าเป็นเพียงกฎหมายระหว่างรัฐสู่การเป็นกฎหมายระหว่างประเทศของประชาชน (international law of peoples) ไม่ใช่กฎหมายระหว่างประเทศของรัฐแต่เพียงอย่างเดียวอย่างที่เป็นอย่างอยู่ (international law of states) นั่นคือ ไม่ใช่เฉพาะรัฐ-ชาติเท่านั้น จึงจะถือว่าเป็นผู้ทรงสิทธิในกฎหมายระหว่างประเทศ แต่กลุ่มเชื้อชาติ/กลุ่มวัฒนธรรมต่าง ๆ อย่างคนพื้นเมืองดั้งเดิม ก็ชอบที่จะเป็นผู้ทรงสิทธิในกฎหมายระหว่างประเทศเช่นกัน

อุปสรรค ประการที่สอง ของการเคลื่อนไหวเรียกร้องอยู่ที่ว่า คนอินเดียนพื้นเมืองที่อยู่ในประเทศต่าง ๆ ในลาตินอเมริกา มักมีฐานะยากจน ถูกกีดกันปิดกั้นออกจากบริการสาธารณะที่สำคัญ ๆ ของรัฐ เช่น การศึกษา ถูกเอารัดเอาเปรียบในเชิงเศรษฐกิจ เพราะไม่มีทักษะใหม่ ๆ ที่ตลาดต้องการ ไม่มีเงินทุน ยิ่งไปกว่านั้น ยังต้องเผชิญกับการรวมศูนย์อำนาจของรัฐต่าง ๆ ในลาตินอเมริกา ทำให้ไม่มีอำนาจต่อรองทางการเมือง ไม่มีตัวแทนในปริมาณที่มากพอทั้งในพรรคการเมือง และในรัฐสภา สิ่งเหล่านี้ทำให้การเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกาเป็นไปด้วยความยากลำบาก

อุปสรรค ประการที่สาม ได้แก่ข้ออ้างในการเคลื่อนไหวเรียกร้องเอง กล่าวคือ การอ้างเหตุผลทางประวัติศาสตร์ ดูจะไม่ค่อยมีน้ำหนักเท่าใดนักในสายตาของสมาชิกของระบอบรัฐธรรมนูญสมัยใหม่ การอ้างว่าถูกเอารัดเอาเปรียบในประวัติศาสตร์ และการอ้างฐานะที่เป็น ชาติชนิตหนึ่งในอดีต เนื่องจากสามารถเป็นคู่สัญญาในสนธิสัญญาต่าง ๆ ที่ทำกับชาติมหาอำนาจตะวันตก แสดงว่าชาติตะวันตกในอดีต ยอมรับความเป็นชาติของคนพื้นเมืองดั้งเดิม นั่นคือ ยอมรับในอำนาจอธิปไตยและยอมรับในความเป็นนิติบุคคลของคนพื้นเมืองดั้งเดิม ดังนั้น จึงเป็นสิทธิที่ชอบธรรม ที่คนพื้นเมืองดั้งเดิมจะกลับมาทวงสิทธิในฐานะที่เป็น "บุคคล" ในกฎหมายระหว่างประเทศ ในปัจจุบัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง คนพื้นเมืองดั้งเดิมพยายามเสนอข้อถกเถียงว่า ในอดีตตนมีฐานะเป็น "ชาติ" เท่าเทียมกับประเทศตะวันตก และมีรูปแบบการปกครองของตนเองที่เห็นได้เด่นชัด ในอดีตฐานะความเป็นชาติ ความเป็นนิติบุคคลของคนพื้นเมืองดั้งเดิมได้รับการยอมรับจากชาติตะวันตก ดังนั้น ประเด็นสำคัญจึงน่าจะอยู่ที่ว่า คนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ ได้สูญเสียฐานะความเป็นชาติและความเป็นนิติบุคคลไปได้อย่างไร และสูญเสียไปเมื่อใดมากกว่า ฐานะของคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ เพิ่งมาถูกเปลี่ยนในศตวรรษที่ 19 และศตวรรษที่ 20 นี้เอง ผ่านระบอบรัฐธรรมนูญสมัยใหม่ ที่ลดฐานะความเป็นบุคคลในกฎหมายระหว่างประเทศของบรรดาคนพื้นเมืองดั้งเดิมเหล่านี้ ลงมาเป็นเพียงฐานะของบุคคลภายใต้กฎหมายภายในของรัฐ-ชาติ

เมื่อการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองอย่างสมบูรณ์ ด้วยการแยกตัวออกไปตั้งรัฐ-ชาติใหม่ของตัวเอง (external self-determination) เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ เนื่องจากจะต้องเผชิญกับการปราบปรามอย่างรุนแรงของรัฐ ประกอบกับคนพื้นเมืองดั้งเดิมเองก็ไม่พร้อมสำหรับทางเลือกนี้ นอกจากนี้ การเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองอย่างจำกัด (internal self-determination) ก็มีปัญหาอีก เพราะไม่สามารถก้าวข้ามเรื่องอาณาเขต/พรมแดนในกฎหมายระหว่างประเทศปัจจุบันไปได้ ด้วยจารีตหลักของกฎหมายระหว่างประเทศในการขบคิด พิจารณาเกี่ยวกับสิทธิในปัจจุบัน ยังคงยึด อาณาเขต/ดินแดน มากกว่าเรื่องของเชื้อชาติ/ กลุ่มคน/ กลุ่มวัฒนธรรม หรือประวัติศาสตร์ ดังนั้น คนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกาจึงไม่มีทางเลือกเป็นอย่างอื่นนอกจากเคลื่อนไหวในระดับนานาชาติ เพื่อสร้างคำนิยามชุดใหม่ให้กับสิ่งที่ตนเองเคลื่อนไหวเรียกร้อง ด้วยการพยายามชี้ให้เห็นว่า การให้ความสำคัญกับดินแดน/ อาณาเขตของรัฐ ทำให้มองข้าม/ ไม่มีพื้นที่หรือที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลายของกลุ่มคนภายใต้อาณาเขตของรัฐไป ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของเชื้อชาติ วัฒนธรรม ลัทธิความเชื่อ หรือผิวสี บรรดาระบบตัวแทนที่เป็นอยู่ ก็เป็นเพียงตัวแทนทางการเมือง/ ตัวแทนทางความคิด มากกว่าตัวแทนทางเพศ เชื้อชาติ วัฒนธรรม (ดูการเสนอข้อถกเถียงทำนองนี้ได้ในงานที่น่าสนใจยิ่งของ Phillips, 1995) ยิ่งไปกว่านั้น การยอมรับในอาณาเขตของประเทศอย่างที่เป็นอยู่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในลาตินอเมริกา และในประเทศโลกที่สามอื่น ๆ ก็เท่ากับเป็นการมองข้าม การใช้ความรุนแรงเข้ายึดครองดินแดนเหล่านี้ของเจ้าอาณานิคมในอดีต ในวันนี้ การปฏิเสธการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิม ก็เท่ากับเป็นการตอกย้ำในนิยามความเป็นประชาชน บนฐานของอาณาเขตของประเทศเท่านั้น ไม่ยอมรับในคำนิยามแบบอื่น ๆ และยังเป็นการมองข้ามความยุติธรรม ความโหดร้ายรุนแรงต่าง ๆ ที่คนพื้นเมืองดั้งเดิมได้รับในประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาอีกด้วย

ในทางกลับกัน ถ้าหากยอมรับในสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิม ก็จะสร้างความไม่ยุติธรรมให้กับคนกลุ่มน้อยแบบอื่น ๆ เช่น กลุ่มศาสนา กลุ่มภาษา เป็นต้น ยิ่งถ้าหากพิจารณาในบริบทของรัฐ-ชาติด้วยแล้ว ยิ่งเป็นปัญหามากขึ้น เพราะถ้าหากยอมรับให้คนกลุ่มน้อยต่าง ๆ เรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเอง เอกภาพและความมั่นคงภายในชาติก็จะสั่นคลอน แต่ถ้าหากมองในแง่ของสิทธิมนุษยชนแล้ว การเคลื่อนไหวเรียกร้องของคนพื้นเมืองดั้งเดิมก็ชอบที่จะทำได้ เพราะการที่รัฐ-ชาติใช้กำลังเข้าปราบปราม หรือใช้มาตรการเก็บกดปิดกั้นต่าง ๆ ก็เท่ากับเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนของบรรดาคนกลุ่มน้อยเหล่านี้ พร้อม ๆ กับการสร้างความระส่ำระสายให้กับเพื่อนบ้าน อันเนื่องมาจากปัญหาผู้อพยพลี้ภัย เกิดสงครามกลางเมือง และขบวนการก่อการร้ายต่าง ๆ ดังที่ปรากฏในประเทศต่าง ๆ ในปัจจุบัน ดังนั้น เพื่อความสงบสุขของโลก องค์การสหประชาชาติจึงต้องหันมาชูเรื่องสิทธิมนุษยชน

ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกาข้างต้น คงพอจะเป็นตัวอย่างแสดงให้เราเห็นถึงความยุ่งยาก และความสลับซับซ้อนของขบวนการเรียกร้องสิทธิต่าง ๆ ในปัจจุบัน ขณะเดียวกันก็บังคับให้เราต้องขบคิด ทบทวน ถึงบรรดาระบบและโครงสร้างทางการเมืองและสังคมที่ดำรงอยู่ด้วยว่าจะสามารถปรับเปลี่ยน เพื่อเปิดพื้นที่ให้กับการเรียก

ร่องเหล่านี้ได้มากน้อยเพียงไร กระแสโลกในปัจจุบันและในอนาคต จึงน่าจะเคลื่อนไปในทิศทางที่เปิดกว้าง ยอมรับในความแตกต่างและหลากหลายมากขึ้น รัฐ-ชาติเองจะต้องปรับเปลี่ยนบทบาท และนโยบายของตนให้เปิดกว้าง เพื่อเปิดโอกาสให้คนพื้นเมืองดั้งเดิม และบรรดากลุ่มคนที่ถูกเก็บกดปิดกั้นต่าง ๆ (the subaltern groups) สามารถเข้ามามีบทบาท มีส่วนร่วมในระบบได้ ในแบบฉบับเฉพาะของตัวเอง ลำพังระบบประชาธิปไตยแบบตัวแทน และการพัฒนาอย่างเป็นอยู่ ไม่เพียงพอที่จะเปิดพื้นที่ให้กับคนพื้นเมืองดั้งเดิม เพราะประชาธิปไตยเสรีนิยมแบบตะวันตก ที่เน้นเสรีภาพส่วนบุคคล ความเท่าเทียมกันทางด้านโอกาส และระบบตัวแทนบนฐานของความคิด ไม่สอดคล้องกับระบบคิด และวิถีชีวิตของคนพื้นเมืองดั้งเดิม ซึ่งเน้นสิทธิชุมชน กรรมสิทธิ์ร่วมในทรัพยากร การมีส่วนร่วมโดยตรง และการตัดสินใจบนฐานของความเห็นพ้องต้องกัน ขณะเดียวกัน วิถีคิดเกี่ยวกับการพัฒนาที่ดำรงอยู่ ก็เน้นแต่การทำให้เหมือนกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งให้เหมือนกับสังคมตะวันตก ทำให้ทฤษฎีทางด้านการพัฒนาเท่าที่ผ่านมา มองข้าม/ ไม่ให้ความสำคัญกับเรื่องของเพศ (ดู Waylen, 1996 เป็นตัวอย่าง), เชื้อชาติ (ดู Stavenhagen, 1986) และศาสนา (ดู Haynes, 1993 และ Binder, 1988) เลย แต่จากการเคลื่อนไหวเรียกร้องของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในประเทศต่าง ๆ ทำให้ต้องมีการหันกลับมาให้ความสนใจเรื่องเชื้อชาติ กลุ่มคน ในกระบวนการพัฒนามากขึ้น หรือที่เรียกว่า "ethnodevelopment" นั้นเอง (ดูรายละเอียดในงานบุกเบิกทำนองนี้ได้ใน Stavenhagen, 1986)

(3) สิทธิมนุษยชน: ขบวนการเรียกร้องสิทธิของสตรีอินเดียในประเทศคานาดา

ขบวนการเรียกร้องสิทธิของสตรีอินเดียในประเทศคานาดา (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Two-Axe Early, 1994) ก็เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งของขบวนการเรียกร้องสิทธิสตรี และขบวนการเคลื่อนไหวของคนพื้นเมืองดั้งเดิม และก็เช่นเดียวกันกับในสังคมอื่น ๆ ลำพังการเป็น สตรี เพียงอย่างเดียวก็ยังไม่เพียงพอแล้วในสังคมที่ผู้ชายเป็นใหญ่ แต่ถ้าเป็นสตรีด้วย และยากจนด้วย อย่างกรณีของสตรีในอินเดียและบังคลาเทศ ที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วในหัวข้อ 2.3 (1) ก็ยิ่งซ้ำร้ายใหญ่ ยิ่งถ้าหากเป็นสตรีด้วย ยากจนด้วย และเป็นชนกลุ่มน้อยด้วย อย่างสตรีผิวดำในประเทศสหรัฐอเมริกา หรือสตรีอินเดียในประเทศคานาดา สถานการณ์ยิ่งเลวร้ายหนักขึ้นอีกหลายเท่า เพราะจะถูกเลือกปฏิบัติ ถูกเอารัดเอาเปรียบ และถูกเก็บกดปิดกั้นสิทธิในด้านต่าง ๆ มากมาย ดังกรณีของสตรีอินเดียในประเทศคานาดา ที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงในที่นี้

ประเด็นที่ขบวนการสิทธิของสตรีอินเดียในประเทศคานาดาเรียกร้อง คือความอยู่ดีธรรมของพระราชบัญญัติอินเดีย (the Indian Act) ของประเทศคานาดา ซึ่งนอกจากจะเป็นพระราชบัญญัติที่ไม่ได้ผ่านความเห็นชอบของคนอินเดียในคานาดาแล้ว ยังเลือกปฏิบัติต่อผู้ชายและผู้หญิงอินเดียแตกต่างกันอย่างน่ารังเกียจมากด้วย กล่าวคือ ในพระราชบัญญัติอินเดียฉบับดังกล่าว กำหนดว่าถ้าสตรีอินเดียคนใด แต่งงานกับผู้ชายที่ไม่ใช่ คนอินเดียด้วยกัน ก็จะไม่หมดสภาพความเป็นคนอินเดียทันที คือสูญเสียทั้งเอกลักษณ์ของความเป็นคนอินเดีย และสูญเสียสิทธิทุกอย่างในฐานะที่เป็นคนอินเดียด้วย เช่น ไม่มีสิทธิรับมรดก ถูกตัดออกจากเผ่า ห้ามมี

บทบาทใด ๆ ในชุมชนอินเดีย ถูกไล่ออกจากบ้านพัก ถูกตัดขาดจากครอบครัว ญาติมิตร เพื่อนฝูง ชุมชน เมื่อตายไปแล้วก็ไม่มีสิทธิที่จะนำศพมาฝังในสุสานที่คนอินเดียถือว่าศักดิ์สิทธิ์ หมัดโอกาสฝังศพใกล้พ่อแม่ตัวเอง ในขณะที่ผู้ชายอินเดีย หากแต่งงานกับผู้หญิงที่ไม่ใช่คนอินเดีย ก็ไม่สูญเสียสิทธิใด ๆ ทั้งสิ้น ยิ่งไปกว่านั้น ผู้หญิงอื่นที่แต่งงานกับผู้ชายอินเดีย ก็จะได้รับสิทธิทุกประการเช่นผู้หญิงอินเดีย

คำถามเกิดขึ้นว่า เพียงเพราะการเป็นผู้หญิงอย่างเดียวหรือ ที่ทำให้ต้องถูกตัดขาดจากเอกลักษณ์ และสิทธิต่าง ๆ ที่ได้มาจากการเกิด ข้อห้ามดังกล่าวมีความยุติธรรมหรือไม่? ความผิดที่สตรีอินเดียเหล่านี้ทำคือ แต่งงานกับผู้ชายที่ไม่ใช่คนอินเดีย การแต่งงานสามารถสลายเอกลักษณ์ ตัวตน และสิทธิต่าง ๆ ของคนได้มากมายถึงขนาดนี้หรือไม่? ประเด็นเหล่านี้ ผู้เขียนมีความเห็นว่าน่าจะสามารเทียบเคียงได้กับฐานะของสตรีในกฎหมายไทย คือเมื่อแต่งงานแล้วสถานภาพของสตรีก็ถูกเปลี่ยนจาก "นางสาว" เป็น "นาง" และต้องใช้นามสกุลสามีด้วย ในขณะที่ผู้ชายแต่งงานแล้ว กลับไม่มีการเปลี่ยนแปลงสถานภาพใด ๆ ทั้งสิ้น ทำไมสังคมไทยต้องกระทำกับผู้หญิงถึงขนาดนี้?

ขบวนการสิทธิของสตรีอินเดียในแคนาดาเห็นว่า พระราชบัญญัติอินเดียฉบับนี้ ไม่ยุติธรรมต่อสตรี เป็นกฎหมายที่เลือกปฏิบัติ (discriminatory) และลำเอียงเข้าข้างเพศชายอย่างสูง (sexist) จึงลุกขึ้นมาเคลื่อนไหวคัดค้าน ด้วยการเสนอข้อถกเถียงว่า ในระบบคิดของคนอินเดีย ไม่มีการแยกเพศอย่างชัดเจน และขอให้เพศชายเป็นใหญ่อย่างวิธีคิดของคนผิวขาว ซึ่งเป็นผู้ร่างกฎหมายว่าด้วยคนอินเดียขึ้นมา สำหรับคนอินเดียแล้ว ทั้งเพศชายและเพศหญิงมีฐานะเท่าเทียมกันยิ่งไปกว่านั้น พระราชบัญญัติฉบับดังกล่าว ยังขัดแย้งและไม่เคารพต่อวัฒนธรรม จารีตปฏิบัติของคนอินเดีย และที่สำคัญที่สุดคือ เป็นข้อกำหนดที่ขัดกับหลักการว่าด้วยสิทธิมนุษยชนขององค์การสหประชาชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง สิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิม (ดูรายละเอียดในหัวข้อ 2.3 (2) ข้างต้น) เนื่องจากเป็นกฎหมายที่ไม่เคารพในความแตกต่างหลากหลายของคนในสังคมเลย ในวันนี้ ขบวนการเรียกร้องสิทธิของสตรีอินเดียในประเทศแคนาดา จึงเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในปัจจุบัน เพราะเป็นขบวนการที่เน้นการเคลื่อนไหวเรียกร้องในปริภูมิของวัฒนธรรม ด้วยการชูเอกลักษณ์เฉพาะของตัวเอง อันเนื่องมาจากถูกรัฐ-ชาติรุกรานไป

ขบวนการเรียกร้องสิทธิของสตรีอินเดียในประเทศแคนาดา เริ่มเคลื่อนไหวในปีค.ศ. 1965 โดยมี Two-Axe Early เป็นหัวหน้าคนหนึ่งในการขบวนการ ความสำเร็จของขบวนการเป็นผลมาจากการร่วมมือประสานงาน ระหว่าง ขบวนการสิทธิสตรีในแคนาดา และขบวนการสิทธิสตรีในประเทศต่าง ๆ จึงเป็นการเคลื่อนไหวข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติ ด้วยการสร้างแรงกดดันต่าง ๆ ต่อรัฐบาลแคนาดา พยายามฉายภาพรัฐบาลแคนาดา/สังคมแคนาดาว่ามีการเก็บกด ปิดกั้นทางเพศสูง จนในต้นคริสต์ทศวรรษ 1990s จึงยอมเสนอร่างแก้ไขพระราชบัญญัติอินเดีย เพื่อให้สิทธิแก่สตรีอินเดียเท่าเทียมกับบุรุษอินเดีย แต่กว่าจะมาถึงจุดนี้ได้ ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียก

ร้องสิทธิของสตรีอินเดียในประเทศแคนาดา ก็ได้รับบทเรียนที่เข้มข้นมากมาย กล่าวคือ ได้เรียนรู้ถึงเล่ห์เหลี่ยม ชั้นเชิงของนักการเมืองในการบิดพลิ้วคำมั่นสัญญาต่าง ๆ ที่ให้ไว้กับขบวนการ ตัวอย่างเช่นในปี 1969 รัฐบาลแคนาดาได้จัดตั้งคณะกรรมการว่าด้วยสถานภาพของสตรีชุดใหม่ขึ้นมา ทำให้ขบวนการเรียกร้องสิทธิของสตรีอินเดียเห็นว่า เป็นโอกาสดีจึงทำหนังสือเรียกร้อง/ร้องเรียนต่อคณะกรรมการ คณะกรรมการชุดดังกล่าว ก็รับข้อเสนอของขบวนการ และรายงานให้รัฐบาลแคนาดารับรู้ แต่เมื่อมีการพิมพ์รายงานฉบับสมบูรณ์ออกมา ปรากฏว่าข้อเสนอ-ข้อเรียกร้องของขบวนการสิทธิของสตรีอินเดียถูกตัดออก ไม่ได้รับความสนใจจากรัฐบาลแคนาดาแต่อย่างใด บทเรียนครั้งนี้ทำให้ขบวนการเห็นว่า จะต้องมีการเคลื่อนไหวเรียกร้องในระดับชาติ และในระดับนานาชาติ เพื่อสร้างแรงกดดันต่าง ๆ ต่อรัฐบาลแคนาดา ดังนั้น ในปี 1973 จึงมีการจัดตั้งองค์กรเพื่อเรียกร้องสิทธิของคนอินเดียสำหรับสตรีอินเดีย (Indian Rights for Indian Women) ขึ้น เพื่อเป็นตัวแทนของสตรีอินเดียทั่วประเทศ และทำการเคลื่อนไหวอย่างจริงจัง อย่างต่อเนื่อง และอย่างเป็นระบบ, หรือในปี 1977 ก็เช่นกัน รัฐบาลแคนาดา เสนอพระราชบัญญัติว่าด้วยสิทธิสตรีให้รัฐสภาพิจารณา แต่ในร่างพระราชบัญญัตินี้ กลับไม่มีการพูดถึงสิทธิของสตรีอินเดียเลย

การเคลื่อนไหวเพื่อสร้างแรงกดดันต่อรัฐบาลแคนาดาในระดับนานาชาติ ของขบวนการเรียกร้องสิทธิของสตรีอินเดียในแคนาดา ถือเป็นยุทธศาสตร์ที่สำคัญ ไม่ต่างไปจากขบวนการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในลาตินอเมริกา หรือของขบวนการโซลิดาริตี และของพรรคอาฟริกันแห่งชาติของนายเนลสัน แมนเดลา ที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้ว จนในที่สุด ศาลโลกที่มีคำวินิจฉัยในปี 1981 ว่า การกระทำของรัฐบาลแคนาดาในพระราชบัญญัติอินเดีย เป็นการกระทำที่ขัดกับหลักการว่าด้วยสิทธิมนุษยชนขององค์การสหประชาชาติ การสร้างแรงกดดันในเวทีนานาชาติ การเคลื่อนไหวผ่านสื่อมวลชนต่าง ๆ นับเป็นยุทธศาสตร์ที่สำคัญของขบวนการเรียกร้องสิทธิ เพราะทำให้รัฐบาลแคนาดาเกรงว่าจะเสียภาพลักษณ์ของตัวเองในชุมชนโลก ในฐานะที่เป็นประเทศที่มีการปกครองแบบประชาธิปไตย และในที่สุดก็นำไปสู่การแก้ไขกฎหมาย ด้วยการคืนเอกลักษณ์/ ตัวตนกลับให้แก่สตรีอินเดียอีกครั้งหนึ่ง

3. การกลับมาใหม่ของ “ประชาสังคม” (civil society), “ความเป็นการเมือง” (the political), และ “สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน” (civil disobedience)

จากตัวอย่างต่าง ๆ ที่ผู้เขียนกล่าวถึงในหัวข้อที่ 2 ข้างต้น เกี่ยวกับขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม จะเห็นได้ว่า แม้ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ จะปรากฏขึ้นในระบบการเมืองเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม ที่แตกต่างกันอย่างมาก และแม้จะมีประเด็นในการเคลื่อนไหวเรียกร้องที่แตกต่างกันออกไปอย่างมากด้วยก็ตาม แต่ภายใต้ความแตกต่างและหลากหลายนี้ กลับมีลักษณะร่วมกันที่สำคัญประการหนึ่งที่น่าสนใจมาก กล่าวคือ ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ ต่างก็เป็นการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชนธรรมดา เพื่อเรียกร้องสิทธิของตนในฐานะที่เป็นพลเมืองในระบอบประชาธิปไตย หรือไม่ก็เรียกร้องสิทธิขั้นพื้นฐานในฐานะที่เป็นมนุษย์/ สิทธิมนุษยชน รวมตลอดถึงสิทธิที่จะไม่เชื่อฟังรัฐด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่ง สิ่งที่ขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องเหล่านี้ทำ ก็คือ การขยายขอบข่ายและความแข็งแกร่งของประชาสังคมและของสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” ให้กว้างไกลออกไปกว่าที่เป็นอยู่ ในวันนี้ ผู้เขียนจึงมีความเห็นว่า หากเราจะทำความเข้าใจขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องเหล่านี้ เราควรจะต้องมองในบริบทที่กว้างไกลออกไปจากตัวขบวนการ โดยจัดวางขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของกระแสการเคลื่อนไหวที่เรียกขานกัน ในแวดวงวิชาการปัจจุบันกระแสหนึ่งว่า “การเมืองแบบใหม่” (the new/postmodern politics) และ “ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่” (the new social movements) ดังกล่าวมาแล้วในหัวข้อที่ 1 และผลลัพธ์เชิงรูปธรรมที่เกิดขึ้นของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่เหล่านี้คือ การหันกลับมาให้ความสนใจศึกษา/พูดถึงสิ่งที่เรียกว่า “ประชาสังคม” (civil society) และ “ความเป็นการเมือง” (the political) ในรูปแบบใหม่ ตั้งแต่ต้นคริสต์ทศวรรษ 1970s ในโลกวิชาการตะวันตกเป็นต้นมา จากนั้นก็แพร่ขยายไปยังประเทศต่าง ๆ (ในกรณีของประเทศไทยดูงานของ ไชยรัตน์, 2540: บทที่ 5 และของ ชูชัยและยุวดี, 2540 เป็นตัวอย่าง) ดังนั้น ความเป็น “ประชาสังคม” ของสังคมใดจึงสามารถดูได้จากความกระฉับกระเฉง และความคึกคักตื่นตัว ของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ในสังคมนั้น ๆ ว่ามีมากน้อยแตกต่างกันอย่างไร

อย่างไรก็ตาม การตั้งข้อสังเกตทำนองนี้ ยังมีลักษณะของการสืบสายธารความคิดแบบเสรีนิยมอยู่ค่อนข้างมาก เพราะดังที่ลูค (Luke, 1994) ได้ชี้ให้เห็นอย่างน่าสนใจยิ่งว่า ในทางกลับกัน การปรากฏตัวขึ้นของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในปัจจุบัน ก็เท่ากับเป็นการฟ้องถึงความผุพังของประชาสังคมแบบเดิมในสังคมนั้น ๆ ไปพร้อม ๆ กันด้วย ทำให้จำเป็นต้องเลือกทางเลือกที่สามในการเรียกร้องต่อต้าน ดังเช่นการใช้สิทธิที่จะไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน ในกรณีของขบวนการเอร์ธเฟรส์ ที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงข้างต้น

ในเชิงวิชาการ มีความพยายามที่จะอธิบาย หรือทำความเข้าใจกับการปรากฏตัวของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่, การกลับมาใหม่ของมโนทัศน์เรื่องประชาสังคม และการหันกลับมาขบคิดทบทวนกับสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” ใหม่ ว่าเป็นผลมาจาก การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น

ในโลก (ดูตัวอย่างใน Falk, 1987) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง โลกในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 ที่บังคับให้ทั้ง “ฝ่ายซ้าย” และ “ฝ่ายขวา” ต้องหันกลับมาขบคิดทบทวนเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” และ “ประชาธิปไตย” กันใหม่ (ดู Mouffe, 1993:1-8) กล่าวคือ ในส่วนของ “ฝ่ายซ้าย” เริ่มตระหนักชัดว่า ความฝันที่จะเห็นลัทธิคอมมิวนิสต์/สังคมนิยม นำไปสู่การปกครองแบบประชาธิปไตย ไม่อาจเกิดขึ้นได้จริง จะมีก็แต่ระบบเผด็จการอำนาจนิยมแบบต่าง ๆ เกิดขึ้นในสังคมเหล่านี้ยิ่งไปกว่านั้น หลังจากการล่มสลายของกำแพงเบอร์ลิน ด้วยการรวมเยอรมันนีตะวันออกกับตะวันตกเข้าด้วยกัน, การล่มสลายของสหภาพโซเวียต และการสิ้นสุดของยุคสงครามเย็นก็ไม่ปรากฏว่าโลกจะสงบร่มเย็นขึ้น และมีประชาธิปไตยเพิ่มมากขึ้นอย่างที่เคยคิด/เคยเชื่อกันแต่อย่างใดตรงกันข้าม หมดยุคสงครามเย็น โลกกลับวุ่นวายเพิ่มมากขึ้น มีความขัดแย้งชนิดใหม่ ๆ เกิดขึ้นมากมายในสังคม เป็นความขัดแย้งที่ไม่ได้วางอยู่บนฐานของชนชั้น หรืออุดมการณ์ทางการเมืองอีกต่อไป แต่เป็นความขัดแย้งที่วางอยู่บนฐานที่หลากหลาย เช่น ความขัดแย้งบนฐานของเพศ เชื้อชาติ ศาสนา วัฒนธรรม รวมถึงตลอดถึงการกลับมาใหม่ของความขัดแย้งบนฐานของลัทธิชาตินิยม/ลัทธิเชื้อชาตินิยม เป็นต้น (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Calhoun, 1994)

ในส่วนของ “ฝ่ายขวา” ก็เช่นกัน ระบอบประชาธิปไตยแบบตัวแทน/ประชาธิปไตยเสรีนิยม ที่ชูปัจเจกบุคคลเป็นหลัก ก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากว่า ไม่สามารถสร้างความเสมอภาคและความเท่าเทียมกัน ซึ่งเป็นหัวใจของการปกครองแบบประชาธิปไตยได้ ประชาธิปไตยแบบตัวแทนสับสนระหว่างสิ่งที่เรียกว่าความเสมอภาค และความเท่าเทียมกัน กับการทำให้เหมือนกัน ชูความเสมอภาคด้วยการเก็บกดเสรีภาพ ในรูปของการสร้างสิ่งที่เรียกว่า “พลเมือง” (citizen) และ “ความเป็นพลเมือง” (citizenship) แบบเดียว คือแบบของรัฐ เป็นพลเมืองของรัฐเท่านั้น ไม่สามารถเป็นพลเมืองแบบอื่น ๆ รัฐเท่านั้นที่ทรงสิทธิในการสร้างพลเมืองขึ้นมา และเฉพาะพลเมืองของรัฐเท่านั้น จึงจะทรงสิทธิต่าง ๆ ภายในอาณาเขตของรัฐในขณะนี้ ความเป็นพลเมืองในระบอบประชาธิปไตยที่นิยมยกย่องกันอย่างมากในระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยม จึงเป็นเพียงเทคนิควิทยาการในการปกครองแบบหนึ่งเท่านั้น เป็นเทคนิคในการจัดระบบระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ กับประชาชนแบบหนึ่ง (ดูเปรียบเทียบกับงานของ Foucault, 1978) ประเด็นนี้ผู้เขียนคิดว่ามีความน่าสนใจมาก เพราะในขณะที่แวดวงขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในสังคมไทย กระแสหนึ่ง กำลังชูความเป็นพลเมืองว่าเป็นเสาหลักหนึ่งของประชาสังคมและของการปฏิรูปการเมืองการปกครอง เพื่อนำไปสู่ความเสมอภาคและความเท่าเทียมกันในสังคมไทย เนื่องจากเมื่อเปรียบเทียบกับสังคมไพร่แล้ว ความเป็นพลเมืองคือสัญลักษณ์ของความเสมอภาคและความเท่าเทียมกัน แต่กระแสโลกวิชาการกระแสหนึ่งในปัจจุบัน (ดูรายละเอียดข้างหน้า) กลับกำลังวิพากษ์วิจารณ์ความคิดเรื่องความเป็นพลเมืองแบบเสรีนิยมข้างต้นว่า เป็นตัวเก็บกดปิดกั้นความแตกต่างหลากหลายไว้ ทำให้ไม่สามารถนำไปสู่ความเสมอภาค และความยุติธรรมในสังคมได้ ฉะนั้น การชูความเป็นพลเมืองในสังคมไทย จึงควรกระทำด้วยการตระหนักถึงความปลอดภัยในการเปลี่ยนแปลงในระดับสากลด้วย

นอกจากคำอธิบายเกี่ยวกับสถานการณ์โลกที่เปลี่ยนแปลงไปดังกล่าวข้างต้นแล้ว ยังมีคำอธิบายอีกชุดหนึ่งเกี่ยวกับการปรากฏตัวของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ที่ผู้เขียนคิดว่าน่าสนใจ คำอธิบายชุดนี้ได้แก่คำอธิบายว่าด้วยการหันกลับมาขบคิดทบทวนเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” ใหม่ ด้วยการขูสิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นการเมือง” (the political) ว่าเป็นคนละเรื่องและแตกต่างไปจากสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” (politics; ดูรายละเอียดงานบุกเบิกในเรื่องนี้ได้ใน Schmitt, 1991 และดูเปรียบเทียบกับ Heller, 1991; Stern, 1996) นั่นคือ การหันกลับมาสนใจศึกษาเรื่องประชาสังคมในปัจจุบัน นำไปสู่ความสนใจศึกษาสิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นการเมือง” และนำไปสู่การเสนอความคิดเรื่อง “ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลาย” (the radical and plural democracy; ดูรายละเอียดในงานที่น่าสนใจยิ่งของ Laclau and Mouffe, 1985, Mouffe, ed., 1992 และ Mouffe, 1993) ไปพร้อม ๆ กันด้วย

ในทฤษฎีของนักวิชาการกระแสนี้ “ความเป็นการเมือง” กับ “การเมือง” เป็นคนละเรื่องกัน สิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” (politics) มีฐานแคบมาก กล่าวคือ ในอดีตก่อนยุคสมัยใหม่ “การเมือง” วางอยู่บนฐานของผู้ปกครอง และในยุคสมัยใหม่วางอยู่บนฐานของรัฐ-ชาติอย่างเดียว ให้รัฐ-ชาติเป็นศูนย์กลาง และมองการเมืองว่าเป็นเรื่องของการช่วงชิงอำนาจรัฐ และการเลือกตัวแทน เพื่อเข้าไปปกป้องดูแลผลประโยชน์ของตนเท่านั้น ส่วน “ความเป็นการเมือง” มีความหมายกว้างไกลกว่าเรื่องของรัฐ อำนาจอธิปไตย หรือการเป็นตัวแทน แต่เป็นเรื่องของ ความสัมพันธ์ระหว่างเอกลักษณ์กับความแตกต่างหลากหลาย (identity/ difference, ดูรายละเอียดใน Connolly, 1992 และ Stern, 1996) และปริณทลหรืออาณาบริเวณของสิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นการเมือง” เป็นเรื่องของความขัดแย้งของสองสิ่งนี้ เนื่องจากเอกลักษณ์ทุกชนิด สร้างขึ้นมาจากความแตกต่างหลากหลาย มีความแตกต่างเป็นส่วนผสมหรือองค์ประกอบที่สำคัญ เอกลักษณ์เป็นเรื่องของการชูความเฉพาะเจาะจงชนิดหนึ่ง ขณะเดียวกันก็เก็บกดปิดกั้นความเฉพาะเจาะจงแบบอื่น ๆ ไว้เอกลักษณ์ คือ ความแตกต่างไปจากสิ่งอื่น ขณะเดียวกัน ก็สร้างหรือวางอยู่บนฐานของสิ่งอื่น/ความเป็นอื่นด้วย มาร์ค แดร์ริดา เรียกว่า “the other in me/ the difference with itself” (ดู Derrida, 1992a:9 เป็นตัวอย่าง) หรือของดาล มูฟ เรียกว่า “the constitutive outside” (ดู Mouffe, 1992) ตัวอย่างเช่น ถ้ามี “เรา” ก็ต้องมี “เขา/เธอ” มิฉะนั้นความเป็นเราหรือเอกลักษณ์ก็ไม่เกิดขึ้นดังนั้น เอกลักษณ์จึงมิใช่เรื่องของการมีคุณสมบัติเฉพาะที่แน่นอนตายตัวของสิ่งนั้น ๆ เอง (identity) แต่เอกลักษณ์เป็นเรื่องของกระบวนการสร้าง/ทำให้เกิดขึ้น (identification/constitution/construction) มากกว่า

ความขัดแย้งระหว่างเอกลักษณ์กับความแตกต่าง--นั่นคือสาระสำคัญของ “ความเป็นการเมือง”--เกิดขึ้นเพราะการดำรงอยู่ของเรา ขึ้นกับการดำรงอยู่ของผู้อื่นด้วย (we/they; self/other) ขณะเดียวกัน การดำรงอยู่ของผู้อื่น ก็คุกคามการดำรงอยู่ของเรา/ความเป็นเราไปพร้อม ๆ กันด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้ ความขัดแย้ง (antagonism) จึงเกิดขึ้นได้ตลอดเวลา และเกิดขึ้นได้ในทุกปริณทลของความสัมพันธ์ของมนุษย์ ไม่จำกัดอยู่เฉพาะแต่ความขัดแย้งทางด้านชนชั้นอุดมการณ์ทางการเมือง หรือความขัดแย้งระหว่างรัฐ ดังที่นิยมเข้าใจกันในแวดวงของสิ่งที่เรียกว่า

“การเมือง” (politics) เช่น ความขัดแย้งระหว่างศาสนาของเรา/ของผู้อื่น, ความขัดแย้งระหว่างเชื้อชาติ เศรษฐกิจ วัฒนธรรม และเพศของเรา กับของผู้อื่น เป็นต้นฉะนั้น “ความเป็นการเมือง” จึงมิได้มีความหมายแคบๆ เกี่ยวกับสถาบันทางการเมือง-การปกครองเท่านั้น แต่เป็นเรื่องที่กว้างไกลครอบคลุมความสัมพันธ์ของคนในสังคม นั่นคือ “ความเป็นการเมือง” เป็นตัวกำหนดการดำรงอยู่ของเรา/ตัวตนของเราเลยทีเดียว

หลังยุคสงครามเย็น สถานการณ์ของโลกเปลี่ยน หมดยุคความสัมพันธ์แบบมิตร/ศัตรูที่ชัดเจน [ดูเปรียบเทียบกับงานของ Schmitt, 1991 ที่มองว่าสิ่งนี้คือสารัตถะของ “การเมือง” (politics) แต่ไม่ใช่สารัตถะของ “ความเป็นการเมือง” (the political)] อย่างประชาธิปไตย/คอมมิวนิสต์ เกิดความขัดแย้งแบบอื่นๆ เพิ่มขึ้นมากมาย เป็นความขัดแย้งที่ดำรงอยู่มานานแล้ว เพียงแต่ถูกเก็บกดปิดกั้นไว้ด้วยความขัดแย้งแบบมิตร/ศัตรูในยุคสงครามเย็นเท่านั้น หลังยุคสงครามเย็น ระบอบประชาธิปไตยเกิดปัญหาทางด้านเอกลักษณ์มาก (เท่าๆ กับระบอบคอมมิวนิสต์) เพราะขาดความเป็นอื่น ซึ่งเป็นองค์ประกอบที่สำคัญของความเป็นประชาธิปไตย นั่นคือลัทธิคอมมิวนิสต์ ทำให้โลกตะวันตก/โลกประชาธิปไตย ต้องหันกลับมาขบคิดทบทวนเรื่องเอกลักษณ์ความเป็นประชาธิปไตยของตัวเองใหม่เช่นกัน ทำให้เกิดการเคลื่อนไหวต่างๆ มากมาย และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม ก็จัดได้ว่าเป็นความพยายามหนึ่งของกระบวนการปรับเปลี่ยนเอกลักษณ์ของระบอบประชาธิปไตยด้วย นอกจากนี้ ความพยายามจะสร้างเอกลักษณ์ของระบอบประชาธิปไตย บนฐานของความเป็นอื่นในโลกหลังยุคสงครามเย็น ยังสามารถเห็นได้อย่างเด่นชัด จากความพยายามของศาสตราจารย์แซมมวล ฮันติงตัน กับงานที่มีชื่อว่า “The clash of civilization” (ดู Huntington, 1993) ที่พยายามสร้างให้อารยธรรมจีนและอิสลาม (the Confucian-Islamic connection) กลายเป็นศัตรูตัวใหม่ของโลกตะวันตก/โลกประชาธิปไตยเพื่อแทนที่ลัทธิคอมมิวนิสต์ ซึ่งหมดบทบาทไปในโลกหลังยุคสงครามเย็น, และงานของฟรานซิส ฟูกูยามา ที่มีชื่อว่า “Social capital and global economy” (ดู Fukuyama, 1995) ที่พยายามชูคุณค่าในสังคมอุตสาหกรรมตะวันตกชุดหนึ่งเรียกว่า “ความไว้วางใจกันในสังคม” (the social trust) ว่าเป็นปรากฏการณ์ที่สำคัญการสร้างประชาสังคม และระบอบประชาธิปไตยในที่สุด เป็นระบบคุณค่าเฉพาะของสังคมประชาธิปไตย, หรือความพยายามของขบวนการขจัดในทวีปยุโรป อย่างพวกนีโอนาซี และพวกสกิน เฮด ที่พยายามจะใช้คนอพยพจากเอเชียและตะวันออกกลาง ในฐานะความเป็นอื่นเพื่อสร้างเอกลักษณ์ความเป็นยุโรปของตนให้ชัดเจนขึ้น สิ่งเหล่านี้คงเพียงพอจะช่วยให้เราเข้าใจได้ว่า ทำไมโลกหลังยุคสงครามเย็น จึงไม่สงบสุขแต่เต็มไปด้วยความขัดแย้ง-เกลียดชังบนฐานของเชื้อชาติ ที่ทวีความรุนแรงยิ่งขึ้น พร้อมๆ กับความรู้สึกเรื่องชาตินิยมก็กลับมารุนแรงขึ้นด้วยดังตัวอย่างของการทำสงครามล้างเผ่าพันธุ์ในประเทศต่างๆ ในยุโรปตะวันออก, หรือการโหมกระพือความเกลียดชังทางเชื้อชาติของนักการเมืองสตรีที่ชื่อ พอลีน แฮนสัน (Pauline Hanson) ในประเทศออสเตรเลียในปัจจุบัน เป็นต้น

นอกเหนือไปจากสาระสำคัญต่าง ๆ ที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น ยังมีประเด็นปัญหาหนึ่งที่ผู้เขียนคิดว่ามีความสำคัญมาก และอาจถือได้ว่าเป็นคุณูปการที่เด่นชัดของขบวนการเคลื่อนไหวทาง

สังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศในปัจจุบัน นั่นคือ ประเด็นเรื่องสิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน (civil disobedience) ประเด็นนี้มีความสำคัญมากต่อสิ่งที่เรียกว่า “ประชาสังคม” และเป็นเสาหลักที่สร้างความชอบธรรมให้การเคลื่อนไหวของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมเลยทีเดียว คำถามที่นิยมถามกันมากก็คือว่า ทำไมขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ จึงไม่เลือกใช้ช่องทางปกติ ช่องทางที่ถูกต้องตามกฎหมาย แต่กลับใช้ช่องทางที่ไม่ชอบด้วยกฎหมาย และขัดกับหลักการประชาธิปไตย ด้วยการเคลื่อนไหวของขบวนการเอิร์ธเฟิร์สซังตัน ที่มีลักษณะของการละเมิดสิทธิของผู้อื่น และผิดกฎหมายด้วย เช่น การนำขยะไปทิ้งในโรงงานที่ได้ชื่อว่ามีส่วนในการทำลายล้างธรรมชาติ หรือการทำลายป้ายโฆษณาสินค้าของบริษัทที่มีชื่อเสียงในการทำลายล้างธรรมชาติ เป็นต้น

คำถามนี้ผู้เขียนคิดว่ามีความสลับซับซ้อนมาก ส่วนคำตอบก็คงขึ้นกับว่าจะใช้ทฤษฎีประชาธิปไตยแบบใดมาจับเท่าที่ผ่านมา มีความพยายามใหญ่ ๆ สองแบบ ที่จะอธิบายถึงความถูกต้องชอบธรรมของการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน (ดูรายละเอียดใน Cohen and Arator, 1992:ch.11) ทฤษฎีแรก ได้แก่ทฤษฎีเสรีนิยม(the liberal theory) ที่เน้นเรื่องสิทธิส่วนบุคคลตามสายธารความคิดแบบเสรีนิยม แต่ก็ยังไม่สามารถอธิบายให้ชัดเจน และให้เป็นที่ยอมรับได้ว่า ทำไมการใช้สิทธิส่วนบุคคล แต่ไปละเมิดสิทธิของผู้อื่น จึงเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ และถ้าปล่อยให้เป็นอย่างนี้ไปเรื่อย ๆ สังคมโดยรวมจะเป็นอย่างไร? นอกจากนั้น การเน้นเรื่องสิทธิ ทำให้เห็นว่า ถ้าหากไม่มีการละเมิดสิทธิเกิดขึ้น ก็ใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชนไม่ได้ ทำให้เรื่องของการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชนเกิดความเขັงทื่อ ไม่สามารถสร้างสิทธิใหม่ ๆ ให้เกิดขึ้นได้เลย

ทฤษฎีที่สอง ไม่อธิบายสิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน ผ่านมโนทัศน์เรื่องสิทธิอย่างทฤษฎีเสรีนิยม แต่อธิบายผ่านทฤษฎีประชาธิปไตย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ทฤษฎีประชาธิปไตยแบบเข้มข้น (a radical democratic theory) ด้วยการชูความคิดเรื่อง ความชอบธรรมในระบอบประชาธิปไตย (democratic legitimacy) นักคิดที่โดดเด่นในแนวนี้ได้แก่ เจอร์เก็น ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas), ฮันนา อะเร็นดท์ (Hannah Arendt) และคนอื่น ๆ นักทฤษฎีแนวนี้มองว่าการแสดงความไม่เชื่อฟังรัฐ การแสดงความไม่เห็นด้วยกับระบบ เป็นเรื่องปกติธรรมดาในระบอบประชาธิปไตย เป็นความชอบธรรมของการมีส่วนร่วมทางการเมืองแบบไม่ชอบด้วยกฎหมาย (the legitimacy of illegal political action) นั่นคือ ในทัศนะของนักทฤษฎีแนวนี้นั้น ระบอบประชาธิปไตย มี/เป็นมากกว่าระบบกฎหมาย การมองแต่ในแง่ของความถูกต้องตามกฎหมาย ทำให้เกิดความเขັงทื่อ ไม่ยืดหยุ่น เพราะการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชนเป็นไปเพื่อการสร้าง/เรียกร้องสิทธิใหม่ ๆ ที่ถูกเก็บกดปิดกั้นไว้ เพื่อผลในการสร้างกระแสประชาชาติให้เกิดการเปลี่ยนแปลง แก้ไขกฎหมาย ดังตัวอย่างของขบวนการเรียกร้องสิทธิของคนอเมริกันผิวดำในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1960s (the civil rights movement) เพราะถ้าหากไม่มีการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของคนอเมริกันผิวดำ ภายใต้การนำของสาธุคุณมาร์ติน ลูเธอร์ คิง (Martin Luther King) แล้ว สิทธิต่าง ๆ ของคนอเมริกันผิวดำ และของคนกลุ่มน้อยอื่น ก็คงยังมี

ได้มีการยอมรับ และรับรองอย่างเป็นอยู่ในปัจจุบัน นั่นคือ นักทฤษฎีแนวนี้เน้นความชอบธรรมของระบอบประชาธิปไตยมากกว่าเรื่องสิทธิอย่างทฤษฎีเสรีนิยม นักทฤษฎีแนวนี้เห็นว่า การมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชน โดยตรง คือหัวใจของระบอบประชาธิปไตย และเป็นมรรควิธีในการพัฒนาประชาสังคมไปพร้อม ๆ กันด้วย

เมื่อระบอบประชาธิปไตยแบบตัวแทนที่ดำรงอยู่ เป็นที่พึงของประชาชนไม่ได้ ประกอบกับเห็นถึง ขีดจำกัด ของการเปลี่ยนแปลงแบบปฏิวัติว่าไม่สามารถนำไปสู่การพัฒนาประชาธิปไตยได้ ฉะนั้น ทางเลือกที่สามก็คือ การเร่งสร้างประชาสังคมให้เข้มแข็ง ผ่านการขยายนิยามของสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” ให้กว้างไกลไปกว่าการแย่งชิงอำนาจรัฐ และการเลือกตั้ง และผ่านการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐ ในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมต่าง ๆ ดังกล่าวข้างต้นกล่าวอีกนัยหนึ่ง การใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน คือช่องทางเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชนธรรมดาในระบอบประชาธิปไตย ที่อยู่นอกเหนือช่องทางปกติ นอกเหนือระบบกฎหมาย นอกเหนือสถาบันหลักต่าง ๆ ในสังคม แต่เป็นสิ่งที่ชอบธรรม และสามารถกระทำได้ในระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตย ยิ่งไปกว่านั้น การใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน ยังเป็นตัวปรับเปลี่ยนที่สำคัญ (the pacesetter) ที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง ทั้งในทางกฎหมายและในทางสังคม ไม่ใช่ปล่อยให้รัฐ ผู้พิพากษา นักกฎหมาย นักการเมือง นักเทคนิควิชาการ และข้าราชการ ผูกขาดการกำหนดทิศทางการเมืองแต่เพียงฝ่ายเดียว

การใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน เป็นตัวสร้างสิ่งใหม่ ๆ ให้เกิดขึ้นในสังคม ซึ่งในระบบที่ดำรงอยู่ไม่สามารถกระทำได้ เป็นการปลุกกระแสประชาคม เพื่อนำไปสู่การเปลี่ยนแปลง มากกว่าการสร้างแรงกดดันกับรัฐ หรือรัฐบาลตรง ๆ อย่างการเมืองแบบเก่าในนัยนี้ การใช้สิทธิไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน จึงเป็นการใช้สิทธิพลของประชาชนและประชาสังคม ต่อสังคมการเมือง (political society) และสิ่งนี้คือฐานรากของการปกครองแบบประชาธิปไตย ฉะนั้น การใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน ในอีกด้านหนึ่งก็คือ เครื่องชี้วัดหรือตัวบ่งบอกถึงขีดจำกัด และข้อบกพร่องของระบอบประชาธิปไตยที่ดำรงอยู่ พร้อม ๆ กับการบ่งบอกถึงความอดทน อดกลั้น ของระบบต่อคนที่ไม่เห็นด้วย ซึ่งก็เป็นคุณสมบัติที่สำคัญอีกประการหนึ่งของระบอบประชาธิปไตยนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม โคเฮิน กับอาเรโด (1992:602) ได้ตั้งข้อสังเกตที่น่ารับฟังว่า ทั้งสองทฤษฎี--ทฤษฎีเสรีนิยม และทฤษฎีประชาธิปไตย--ต่างก็มีขีดจำกัดคนละแบบ เพราะในขณะที่ทฤษฎีเสรีนิยม สร้างความชอบธรรมให้กับการกระทำที่ผิดกฎหมาย อย่างการใช้สิทธิไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน บนฐานของการปกป้องสิทธิส่วนบุคคล เป็นการใช้สิทธิขั้นพื้นฐานในฐานะปัจเจกบุคคลนั้น ทฤษฎีประชาธิปไตย เน้นการขยายประชาธิปไตยออกไป โดยมองว่าการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน ก็คือประชาธิปไตยในภาคปฏิบัตินั่นเอง แต่ทั้งคู่ก็มีติดบอดกับปัญหาที่ว่า จริง ๆ แล้ว การใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชนทุกครั้ง/ทุกรูปแบบ จะต้องนำไปสู่การ

พัฒนาประชาธิปไตยเสมอหรือ? ซึ่งคำตอบก็คงไม่ใช่ นั่นคือ ทั้งสองทฤษฎียังมองประชาธิปไตยในลักษณะที่หยุดนิ่ง มากกว่าในฐานะที่เป็นกระบวนการเรียนรู้ (learning process) แบบหนึ่ง ที่เปลี่ยนแปลงไปเรื่อย ๆ เพราะในความเป็นจริง ย่อมไม่มีระบบกฎหมายใด หรือทฤษฎีใดที่สามารถเปิดพื้นที่ให้กับ สิทธิทุกแบบ เนื่องจากโลกมีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ทำให้สิทธิบางอย่างไม่จำเป็นอีกต่อไป ในขณะที่มีสิทธิบางอย่างที่จำเป็นเพิ่มขึ้นมา มีคุณค่าทางศีลธรรมแบบอื่น ๆ เกิดขึ้น และการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชนดังกล่าวข้างต้น ก็จะช่วยให้ระบบมีความยืดหยุ่น และคล่องตัว ปรับเปลี่ยนไปตามการเปลี่ยนแปลงของสังคมและของโลกได้ จึงสอดคล้องกับหลักการของการปกครองแบบประชาธิปไตย เพราะประชาธิปไตยมิใช่เป็นเรื่องของสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคล อย่างที่ทฤษฎีเสรีนิยมว่าเท่านั้น แต่สิทธิ เสรีภาพส่วนบุคคลเป็นเพียงส่วนหนึ่งของระบอบประชาธิปไตย

4. นัยยะเชิงความคิด/ทฤษฎีต่อการพัฒนาประชาธิปไตย

นัยยะเชิงความคิด/ทฤษฎีที่ได้ จากการศึกษามหาขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ ที่ผู้เขียนเลือกหยิบยกมาอภิปรายเป็นตัวอย่าง, มิใช่ตัวแทน, ในที่นี้นั้น มีมากมายหลายประการ แต่ที่คิดว่าน่าสนใจและสำคัญได้แก่ประการแรก ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม จะตั้งคำถามโดยตรงกับสิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นตัวแทน” (representation) โดยเฉพาะอย่างยิ่งระบอบประชาธิปไตยแบบตัวแทน (representative democracy) แต่ก็ยังไม่ไปไกลถึงขนาดต้องการสลายหรือล้มล้างความคิดในเรื่องของความเป็นตัวแทนลงอย่างสิ้นเชิง อย่างในกรณีของนักคิดในแนวที่เรียกว่าสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม (poststructuralism) หรือสำนักหลังยุคสมัยใหม่ (postmodernism) ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้เห็นว่า ระบอบประชาธิปไตยแบบตัวแทนที่ดำรงอยู่ นอกจากจะเป็นระบบที่ไม่มีประสิทธิภาพแล้ว ยังเป็นระบบตัวแทนที่คับแคบ และตื่นเกินมาก แทนได้แต่ความคิด/ความเชื่อ เป็นระบบตัวแทนทางความคิดเท่านั้น แต่มิได้เป็นตัวแทนแบบอื่น ๆ เช่น ตัวแทนทางเพศ เชื้อชาติ ศาสนา ผิวสี หรือวัฒนธรรมขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องเหล่านี้เห็นว่า ลำพังการเป็นตัวแทนทางความคิดอย่างเดียวยังไม่พอ ที่จะสร้างความเสมอภาคและความเท่าเทียมกันให้เกิดขึ้น แต่จะต้องถามคำถามเพิ่มเติมอีกว่า ใคร เป็นตัวแทนด้วย เช่นผู้ชายหรือผู้หญิง, คนผิวขาวหรือคนผิวดำ, เชื้อชาติ ศาสนาอะไร เป็นต้น ในนัยนี้ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม จึงเป็นขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อต้องการเปิดพื้นที่ ให้กับบรรดากลุ่มคนที่ถูกเก็บกดปิดกั้น ให้มีสิทธิ มีเสียง มีตัวแทนของตนเพิ่มมากขึ้น ดังกรณีของขบวนการสิทธิสตรี หรือขบวนการเรียกร้องสิทธิของคนพื้นเมืองดั้งเดิม ที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วข้างต้นหรือถ้าหากพูดในลีลาของแอนนี่ ฟิลลิปส์ (ดู Phillips, 1995: esp. ch.1) ก็คือว่า ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ ต้องการเปลี่ยนฐานของสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” จากการเน้นเฉพาะแต่เรื่องของความคิด, การเป็นตัวแทนทางความคิด (the politics of idea) สู่การเมืองที่เน้นการปรากฏตัว การเปิดพื้นที่ให้กับกลุ่มคนที่ถูกเก็บกดปิดกั้นต่าง ๆ (the politics of presence)

ประการที่สอง การกลับมาใหม่ของบรรดาโน้ตชนต่าง ๆ อันเป็นผลมาจากการเคลื่อนไหวเรียกร้องของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม ไม่ว่าจะเป็นโน้ตชนว่าด้วย “ประชาสังคม,” “ความเป็นการเมือง,” “สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน,” หรือแม้แต่สิ่งที่เรียกว่า “ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม” (social movement) เองก็ดี มีลักษณะไม่ต่างไปจากการกลับมาใหม่ของบรรดาโรคภัย/โรคร้ายต่าง ๆ ในปัจจุบัน ซึ่งเราเคยคิดว่า/ เชื่อว่าสามารถปราบปรามจนหมดสิ้นไปแล้ว อย่างวัณโรคหรือหวัดหวัดโรค หรือไข้มาลาเรีย เป็นต้นเป็นการกลับมาใหม่ในลักษณะที่รุนแรง และเข้มข้นกว่าเดิมเพราะ “ดื้อยา” มากขึ้นในกรณีของ “ประชาสังคม” ก็เช่นกันเป็นการกลับมาใหม่เพื่อเรียกร้องให้มีระบอบประชาธิปไตยที่เข้มข้น และมีที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลาย (the radical and plural democracy) มากกว่าระบอบประชาธิปไตยแบบตัวแทน/ ระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยม ด้วยการหันกลับมาทบทวนโน้ตชนเรื่อง “ความเป็นพลเมือง” (citizenship), “ความเป็นการเมือง” (the political), และ “สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน” (civil disobedience)

การกลับมาใหม่ของ ความเป็นพลเมือง ในที่นี้ นั้น จะไม่เหมือนกับพลเมืองในอดีต ที่รัฐ-ชาติเป็นผู้หยิบบินให้ในรูปของการเป็นพลเมืองของรัฐ หรือสัญชาติ (nationality) แต่เป็นพลเมืองที่มีความหมายกว้างไกลกว่า กล่าวคือ เป็นพลเมืองที่มีความเข้มข้นเข้มแข็งในบทบาทหน้าที่ของตนในประชาสังคม มีการสร้างความหมายและตัวตนของตนในฐานะที่เป็นพลเมืองในระบอบประชาธิปไตย ด้วยการเข้ามามีกิจกรรมอย่างเข้มข้นในประชาสังคม เพราะการทำหน้าที่พลเมืองของตนในประชาสังคม คือ แหล่งที่มาของความหมาย เอกลักษณ์ และตัวตน ไม่ใช่ตัวตนที่รัฐหยิบบินให้อีกต่อไป ฉะนั้น ความเป็นพลเมืองที่กลับมาใหม่ จึงมิได้ผูกติด/ยึดโยงกับความเป็นชาติ, รัฐ-ชาติ ในรูปของสัญชาติอีกต่อไป แต่อยู่ที่การมีบทบาทอย่างเข้มข้นในประชาสังคม/ ในอาณาบริเวณสาธารณะ (civil society/public sphere) มากกว่า

ในส่วนของสิ่งที่เรียกว่า “ประชาสังคม” เอง ก็สลับซับซ้อนกว่าประชาสังคมในอดีตมาก และถึงแม้ว่าจะยังไม่สามารถนิยามให้ชัดเจน และเป็นที่ยอมรับในวงกว้างได้ว่าเป็นอะไร เนื่องจากเกิดขึ้นในประเทศต่าง ๆ ที่มีระบบการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม แตกต่างกันอย่างมาก แต่เราก็สามารถบอกได้ว่าอะไรที่ ไม่ใช่ ประชาสังคม เช่น ประชาสังคมย่อม ไม่ใช่รัฐ, ไม่ใช่ระบบเศรษฐกิจ และก็ไม่ใช่วัตถุหรือสังคม (the social) แต่เป็นสิ่งที่นักทฤษฎีอย่างฮาเบอร์มาส หรืออะเร็นด์ท์ เรียกว่า “public sphere/public realm” หรือ “อาณาบริเวณสาธารณะ” (ดู Habermas, 1982 และ Calhoun, ed., 1992; และดู Arendt, 1958, esp. ch. 2, Hansen, 1993: chs. 2, 3 และ Benhabib, 1996) การแยกอย่างแคบ ๆ ระหว่างรัฐกับประชาสังคม หรือการแยกระหว่างเรื่องส่วนตัวกับเรื่องสาธารณะ ดังที่นิยมกระทำกันในอดีต จึงไม่สามารถให้ภาพที่สลับซับซ้อนของประชาสังคมที่กลับมาใหม่ในปัจจุบันได้เลย ตัวอย่างเช่น รสนิยมทางเพศของคนในสังคม จะถือว่าเป็นเรื่องส่วนตัวหรือเรื่องสาธารณะอย่างใดอย่างหนึ่งแต่เพียงอย่างเดียวไม่ได้ เพราะถ้าหากถือว่าเป็นเรื่องส่วนตัวล้วน ๆ การที่คนเราจะชอบเพศเดียวกันก็ไม่น่าจะมีปัญหาอะไร แต่ทำไมการชอบเพศเดียวกัน จึงเป็นปัญหามากในสังคมแบบที่เราอยู่ในปัจจุบันในทำนองเดียว

กัน การเรียกร้องสิทธิที่จะฆ่าตัวตาย (euthanasia) ก็เป็นอีกปริมณฑลของความพรัมัว ที่ไม่สามารถแยกออกได้ชัดเจนว่าเป็นเรื่องส่วนตัวหรือเรื่องสาธารณะ, การเรียกร้องสิทธิในการคุมกำเนิด หรือสิทธิในการทำแท้งของสตรี (abortion) ก็เช่นกัน มิใช่เป็นเรื่องส่วนตัว หรือเป็นเรื่องของศีลธรรมแต่เพียงอย่างเดียว แต่มีเรื่องของสาธารณะรวมอยู่ด้วยในความหมายของการใช้สิทธิในการดูแลปกครองตนเองแบบหนึ่งของสตรี (self-determination)

นั่นคือ ในโลกปัจจุบัน อาณาบริเวณสาธารณะได้ขยายตัวกว้างออกไป พร้อม ๆ กับการคมนาคมติดต่อสื่อสารที่สะดวกรวดเร็วขึ้น ดังนั้น การแบ่งแยกแบบเดิม ๆ จึงไม่สามารถให้ภาพที่สลับซับซ้อนของสังคมปัจจุบัน ที่ประชาชนมีความตื่นตัวเรียกร้องสิทธิ เสรีภาพในด้านต่าง ๆ เพิ่มขึ้นกล่าวอีกนัยหนึ่ง ประชาสังคมที่กลับมาใหม่ ต้องการเป็นอิสระจากทั้งรัฐ และระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมและกลไกตลาดเพราะเห็นว่าทั้งสองส่วน ไม่สามารถแก้ปัญหาความขัดแย้งใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคม และระหว่างสังคมได้ ดังตัวอย่างของปัญหาความเสื่อมถอยของธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อม เป็นต้น ยิ่งไปกว่านั้น ทั้งสองส่วนยังไม่มีการรับรองสิทธิของพลเมืองอย่างจริงจัง ประชาสังคมที่กลับมาใหม่ เป็นประชาสังคมที่สนใจการเมือง (politicized civil society) ไม่ใช่ประชาสังคมของพวกอนุรักษนิยมใหม่ (neo-conservatism) ที่ชูประชาสังคมแบบกลไกตลาด และการทำให้เป็นกิจการของเอกชน (privatization) แต่ไม่สนใจการเมือง (depoliticized civil society) นั่นคือ ประชาสังคมที่กลับมาใหม่ เป็นเรื่องของขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชน เพื่อนำไปสู่การปกครองแบบประชาธิปไตยที่เข้มข้น และมีที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลาย ด้วยการสร้างขีดจำกัดให้รัฐ มากกว่ามุ่งสลายรัฐ เป็นการเปิดพื้นที่ทางการเมือง/พื้นที่สาธารณะ (political space/public space) อีกแบบขึ้นมาที่ ไม่ใช่ รัฐ ไม่ใช่ระบบเศรษฐกิจ และก็ไม่ใช่เรื่องส่วนตัว เป็นพลังที่อยู่นอกสถาบันการเมืองที่ดำรงอยู่ (ดูรายละเอียดใน Roden, 1997; Parashar, 1995 และ Cohen and Arator, 1992)

ดังนั้น หัวใจของประชาสังคมที่กลับมาใหม่ จึงมิใช่เรื่องของการจัดกลุ่ม/องค์การแบบอาสาสมัคร (voluntary groups/organization) อย่างประชาสังคมในอดีต แต่เป็นเรื่องของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ และการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชนมากกว่า อย่างไรก็ตาม การกล่าวเช่นนี้ ผู้เขียนมิได้หมายความว่า ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ คือ ประชาสังคม เพราะถ้าหากเป็นเช่นนั้น ก็เท่ากับว่าผู้เขียนมีติดบอด/มองข้ามลักษณะอื่นๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นประชาสังคมในอดีต ไม่ว่าจะเป็นการรวมกลุ่ม/องค์การแบบอาสาสมัคร, สถาบันที่ทำหน้าที่ผลิตซ้ำ/กล่อมเกลาสมาชิกในสังคมอย่างครบถ้วน โรงเรียน วัด สื่อมวลชนและสถาบันอื่นๆ ที่หลุยส์ อัลธุสเซอร์ (Louis Althusser) เรียกรวม ๆ ว่า "กลไกทางด้านอุดมการณ์ของรัฐ" (the ideological state apparatus; ดู Althusser, 1971) ไปแต่ผู้เขียนเพียงต้องการชี้ให้เห็นถึงลักษณะเด่นประการหนึ่งของประชาสังคมที่กลับมาใหม่ในปัจจุบันเท่านั้น เพื่อชี้ให้เห็นว่าประชาสังคมที่กลับมาใหม่ เป็นประชาสังคมที่มีความตื่นตัวทางการเมืองสูง ในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม มากกว่าประชาสังคมในยุคที่ผ่านมา

การมีส่วนร่วมโดยตรงของประชาชน ในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ และการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน คือคุณสมบัติประการสำคัญของประชาสังคมที่กลับมาใหม่ เป็นทั้งการใช้สิทธิในฐานะที่เป็นพลเมือง และเป็นทั้งการแสดงออก/การมีส่วนร่วมทางการเมืองในระบอบประชาธิปไตยด้วย เพราะจุดกำเนิดของระบอบประชาธิปไตยเอง ก็คือการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชนในระบอบสมบูรณาญาสิทธิ นันเอง! การกลับมาใหม่ของประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ จึงเป็นประชาสังคมที่มีความตื่นตัวทางการเมืองสูงดังกล่ามาแล้วข้างต้น ไม่ใช่ไม่ยุ่งกับการเมืองอย่างประชาสังคมของพวกเสรีนิยมหรือพวกอนุรักษนิยมใหม่ ที่ปล่อยให้กลไกตลาดจัดการทุกอย่าง มองไม่เห็นด้านทำลายล้างของกลไกตลาดเลย ในวันนี้ การกลับมาใหม่ของประชาสังคม จึงเป็นการเปิด ทางเลือกที่สาม ที่ไม่ใช่ทั้งซ้ายและขวา แต่ต้องการขยายอาณาบริเวณสาธารณะในฐานะที่เป็นพื้นที่ทางการเมือง/พื้นที่สาธารณะให้กว้างไกลออกไป

เมื่อเป็นเช่นนี้ การเริ่มต้นด้วยการสร้างคำนิยามว่าอะไรคือ “ประชาสังคม” และอะไรคือ “ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม” จึงอาจมิใช่การเริ่มต้นที่เหมาะสม เพราะการเริ่มต้นดังกล่าว นอกจากจะมองข้ามความสลับซับซ้อนของประชาสังคมที่กลับมาใหม่ดังกล่าวมาแล้ว ยังเป็นการคงวิธีคิดแบบอภิปรัชญาตะวันตก (metaphysics) ที่เชื่อในเรื่องของแก่นแท้/ศูนย์กลาง กล่าวคือยังเชื่อว่าสรรพสิ่งมีคุณสมบัติเฉพาะที่แน่นอนตายตัว จนสามารถระบุได้ว่าเป็นอะไร คือยังเชื่อใน identity ไม่ใช่ identification นอกจากนี้ การเริ่มต้นด้วยการสร้างคำนิยามที่ชัดเจน ยังเป็นการเริ่มต้นในแบบของการสร้างกรอบ/วงล้อม/ขีดจำกัด ให้กับสิ่งที่ต้องการศึกษาไว้ตายตัว ล่วงหน้าเรียบร้อยแล้ว การกระทำดังกล่าว จะไม่สามารถช่วยให้เราจับภาพที่สลับซับซ้อนของการกลับมาใหม่ของประชาสังคมในปัจจุบันได้เลย เพราะประชาสังคมที่กลับมาใหม่ เป็นเรื่องของความสัมพันธ์ เป็นเรื่องของการสมาคมติดต่อสื่อสารกันของคนในสังคม ที่เป็นอิสระจากรัฐ และกลไกตลาด และเปิดกว้างในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ที่มีเครือข่ายโยงใยกว้างขวาง เพื่อมุ่งหาข้อยุติหรือหลักการร่วมกัน เพื่อสร้างวิถีชีวิตแบบประชาธิปไตยที่เข้มข้น และมีที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลาย และสิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน

ส่วนขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม/ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ แนนอนยอมไม่ใช่ขบวนการปลดปล่อยแห่งชาติ ไม่ใช่ขบวนการแบ่งแยกดินแดน หรือขบวนการปฏิวัติอย่างในอดีต ขณะเดียวกันก็มีใช้พรรคการเมือง กลุ่มผลประโยชน์ นักการเมือง รัฐสภา หรือแม้แต่ภาคธุรกิจเอกชน แต่เป็นขบวนการปฏิรูปที่เข้มข้นและหลากหลายของประชาชนธรรมดา ที่เริ่มตระหนักถึงขีดจำกัดของการปฏิวัติว่าเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ยาก หรือถึงแม้ว่าจะเป็นไปได้ แต่ก็ไม่ใช่บรรทัดในการพัฒนาประชาธิปไตย จึงหันกลับมาเคลื่อนไหวเรียกร้องในระบบเป็นขบวนการที่ยังยอมรับในรัฐ-ชาติ มิใช่ปฏิเสธรัฐ-ชาติ ยอมรับในการแบ่งแยกระหว่างรัฐกับสังคม ขณะเดียวกันก็ตระหนักถึงขีดจำกัด และความสามารถของรัฐ-ชาติ ในการแก้ปัญหาความขัดแย้งใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นดังกล่าวมาแล้ว จึงเสนอทางเลือกด้วยการสร้างประชาสังคมให้แข็งแกร่งขึ้นมา ในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบต่าง ๆ แทนการช่วงชิงอำนาจรัฐด้วยการปฏิวัติ

รุนแรง อย่างขบวนการปฏิวัติ/ขบวนการปลดปล่อยในอดีตในนัยนี้ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม จึงเป็นขบวนการปฏิรูประบบเดิมที่ดำรงอยู่ ให้ความสำคัญประชาธิปไตยมากขึ้น ดังกรณีของขบวนการโซลิดาริตีในประเทศโปแลนด์ หรือ ขบวนการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของคนพื้นเมืองดั้งเดิมในประเทศต่าง ๆ มากกว่า เป็นขบวนการต่อสู้จากระบบเพื่อล้มล้างระบบอย่างขบวนการคอมมิวนิสต์ในอดีต และขบวนการปลดปล่อยแบ่งแยกดินแดนในปัจจุบันในประเทศต่าง ๆ ฉะนั้น การศึกษาขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม และการกลับมาใหม่ของมโนทัศน์เรื่อง “ประชาสังคม,” “ความเป็นการเมือง,” “ความเป็นพลเมือง,” และ “สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน” ในปัจจุบัน ในที่สุดจะสามารถนำเราไปสู่การพัฒนาทฤษฎีประชาธิปไตย ที่แตกต่างไปจากทั้งแนวทางของพวกเสรีนิยม และพวกชุมชนนิยม (communitarianism) ที่มีอิทธิพลต่อวิถีคิดของเราหลายศตวรรษลงได้ความสำคัญและความลึกซึ้งของสิ่งที่เรียกว่า “ประชาสังคม” ในปัจจุบันอยู่ที่ว่า เป็นสิ่งที่กำลังถูกทำลายล้างลงอย่างรวดเร็ว ด้วยการขยายตัวของกลไกการบริหาร-การปกครองของรัฐสมัยใหม่ ภายใต้ข้ออ้างของการตอบสนองต่อความต้องการและข้อเรียกร้องของประชาชนอย่างรัฐสวัสดิการ และด้วยระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ที่เน้นอาณาบริเวณส่วนตัวมากกว่าอาณาบริเวณสาธารณะ (ดูบทความที่น่าสนใจของ Putnam, 1995) ขณะเดียวกัน ประชาสังคมก็คือฐานรากของการพัฒนาประชาธิปไตย ให้ความสำคัญประชาธิปไตยยิ่งขึ้นดังนั้นการศึกษาประชาสังคมในปัจจุบัน จึงเป็นทั้งจุดแตกหักและจุดหักเหที่สำคัญของทฤษฎีประชาธิปไตย

ความน่าสนใจของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม มิใช่อยู่ที่ว่ามีคุณสมบัติอะไรที่ “ใหม่” จนจัดได้ว่าถอดตัวออกมา เมื่อเปรียบเทียบกับขบวนการเคลื่อนไหวที่มีมาก่อนหน้า (ดูรายละเอียดใน Frank and Fuentes, 1989) หรือต้องมีคำนิยามที่ชัดเจนว่าคืออะไร แต่ความน่าสนใจน่าจะอยู่ที่ ความสัมพันธ์ระหว่างขบวนการเหล่านี้กับการพัฒนาประชาสังคม และการพัฒนาประชาธิปไตย เพราะขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ มาพร้อม ๆ กับการกลับมาใหม่ของมโนทัศน์เรื่องประชาสังคม ซึ่งเคลื่อนไหวอย่างต่อเนื่องและเป็นระบบในยุโรปตะวันออก รัสเซีย และประเทศสังคมนิยมอื่น ๆ ควบคู่กันไปกับการเคลื่อนไหวเรียกร้องของประชาชนในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้าในตะวันตก ที่ต้องการเห็นความเป็นประชาธิปไตยเพิ่มมากขึ้นในสังคมของตน และต่อมาก็แพร่ขยายไปยังประเทศต่าง ๆ ในโลกฉะนั้น ประเด็นที่น่าจะได้รับการพิจารณาขบคิดสำหรับการวิจัยในอนาคต น่าจะเป็น ความสัมพันธ์ระหว่างประชาสังคม กับขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม และขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ ส่งผลสะท้อนต่อวิถีคิด วิธีการเคลื่อนไหว รูปแบบการเคลื่อนไหวทางสังคมในปัจจุบันและในอนาคตอย่างไรบ้าง

สิ่งหนึ่งที่พอจะมองเห็นได้ในขณะนี้ก็คือว่า แนวโน้มที่ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศกำลังเคลื่อนไปสู่ ได้แก่การสร้างสิ่งที่เรียกว่า “คุณธรรมแบบพลเมือง” (civic virtue) ขึ้นมา ตามความคิดของฮันน่า อะเร็นต์

(Hannah Arendt) ที่มองว่าการเมืองเป็นเรื่องของคุณธรรม (politics is virtue; ดูรายละเอียดใน Parekh, 1981) มากกว่าเป็นเรื่องของความชั่วร้ายสกปรก และผลประโยชน์อย่างที่ยึดมองกันในปัจจุบัน เป็นคุณธรรมที่เน้นความอดทน อดกลั้น ต่อความแตกต่างหลากหลาย เคารพ ยอมรับ และอยู่ร่วมกันกับความแตกต่างหลากหลาย มากกว่าเรื่องของวัฒนธรรมทางการเมืองแบบที่เรียกว่า “วัฒนธรรมพลเมือง” (civic culture) ของอัลมอนต์ กับ เวอร์บา (ดู Almond and Verba, 1963) ที่มุ่งชูแต่วัฒนธรรมของสังคมอุตสาหกรรมตะวันตกเป็นหลัก ขณะเดียวกันก็เก็บกดปิดกั้นวัฒนธรรมแบบอื่น ๆ ไว้ในคุณธรรมแบบพลเมืองนี้ จะมองการเคลื่อนไหวทางสังคมว่าเป็น หน้าที่ ของพลเมืองในระบอบประชาธิปไตยที่เข้มข้นและมีที่วางให้กับความแตกต่างหลากหลาย ไม่ใช่เป็นเรื่องของการคุกคามต่อเสถียรภาพ/ความมั่นคงของรัฐ หรือของสังคมอย่างทฤษฎีจิตวิทยา แนวพฤติกรรมร่วมที่วิพากษ์ในวัฒนธรรมทางการเมืองแบบของอัลมอนต์ กับเวอร์บา อิงอยู่

ฉะนั้น ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่วางให้กับความแตกต่างหลากหลาย (the radical and plural democracy) จึงเป็นคนละอย่างกับประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม (participatory democracy) และประชาธิปไตยแบบตัวแทน (representative democracy) ของพวกเสรีนิยม เพราะประชาธิปไตยสองแบบหลัง มีความหมายเพียงแค่ว่า ถึงการมีส่วนร่วมทางการเมือง เพื่อปกป้องผลประโยชน์ส่วนตัว และการเมืองก็มีความหมายเพียงแค่ว่า คือ เรื่องของการเลือกตั้ง/เลือกตัวแทน จึงมองไม่เห็น/ก้าวไม่ทันความขัดแย้งแบบใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมส่วน ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่วางให้กับความแตกต่างหลากหลายนั้น ความเป็นพลเมืองอยู่ที่ การเข้าไปมีส่วนร่วม/มีบทบาทในประชาสังคม การมีบทบาทในประชาสังคม หรือ “ความเป็นการเมือง” (the political) นั้น คือแหล่งที่เราจะสามารถเรียนรู้ รู้จัก และเข้าใจตัวเองและผู้อื่นและถือเป็นหน้าที่ของพลเมือง (civic duty) ที่สำคัญในคุณธรรมแบบพลเมือง (civic virtue) ในขณะที่ ความเป็นพลเมืองของประชาธิปไตยเสรีนิยมนั้น เป็นความเป็นพลเมืองแบบเดียว คือเป็น พลเมืองของรัฐ (citizen of the state) และหน้าที่ของพลเมืองก็คือหน้าที่ที่มีต่อรัฐ เช่นเสียภาษี ถูกเกณฑ์เป็นทหาร หรือต้องไปลงคะแนนเสียงเลือกตั้งในกรณีที่กฎหมายบังคับให้ไป เป็นต้น จึงมิใช่ความเป็นพลเมืองในระบอบประชาธิปไตยนั้นคือสำหรับประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่วางให้กับความแตกต่างหลากหลายนั้น, “เข้มข้น” (radical) ในความหมายของการแยกเสรีนิยมทางการเมือง (political liberalism) กับเสรีนิยมทางเศรษฐกิจ (economic liberalism) ออกจากกัน เพราะประชาธิปไตยเสรีนิยมเท่าที่ผ่านมา ไม่ได้แยกสองสิ่งนี้ออกจากกัน ทำให้เป็นประชาธิปไตยของชนชั้นนายทุนเท่านั้น แต่ประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ชูบทบาทที่ยืนยันแข็งของพลเมือง; และ “หลากหลาย” ในความหมายของการขยายฐานของประชาธิปไตยให้กว้างออกไป ไม่ใช่เป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลล้วน ๆ อย่างประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม แต่รวมเอาเรื่องของชุมชน (community), ความเป็นพลเมือง, เอกลักษณะ, และบรรดาสรรพสิ่งทั้งหลายที่ถูกเก็บกดปิดกั้นไว้ในประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมเข้าไว้ด้วย

สำหรับโลกปัจจุบันและอนาคต ประเด็นที่สำคัญประเด็นหนึ่ง จึงมิใช่การพยายามจะจัด ปัญหาความขัดแย้งต่าง ๆ ให้หมดสิ้นไป เพราะเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ และรังแต่จะสร้างความขัด

แย้งที่ไม่รู้จัก ดังตัวอย่างของความรุนแรงที่เกิดขึ้นในประเทศต่าง ๆ ทั่วโลกในปัจจุบันแต่ประเด็นหลักน่าจะอยู่ที่ การหาวิธีการอยู่ร่วมกันกับความขัดแย้งเหล่านี้ได้อย่างไรมากกว่า คำถามที่สำคัญน่าจะอยู่ที่ว่า เราควรมีประชาธิปไตยแบบใด? --แบบที่เก็บกดปิดกั้นความแตกต่างหลากหลาย อย่างประชาธิปไตยแบบตัวแทน/ประชาธิปไตยเสรีนิยมที่ดำรงอยู่ หรือประชาธิปไตยแบบที่มีที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลาย เราจะต้องเลิคมองความขัดแย้ง ในฐานะที่เป็นศัตรูที่ต้องทำลายล้างให้หมดสิ้นไป แต่ควรมองความขัดแย้งเหล่านี้ในฐานะที่เป็น "หุ้นส่วน" (partners) หรือ "คู่ปรับ" (adversary) มากกว่า "ศัตรู" (enemy), ที่ต้องอยู่ด้วยกัน ขาดจากกันไม่ได้ มีสิทธิในการดำรงอยู่เท่า ๆ กับเรา เราจำเป็นต้องอดทน อดกลั้น และเรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกับหุ้นส่วนหรือคู่ปรับเหล่านี้อย่างสันติให้ได้ และสิ่งนี้คือสาระัตถะของการเมืองในอนาคต--การเมืองเรื่องความแตกต่างหลากหลาย (the politics of difference)--ไม่ใช่การเมืองแบบแยกมิตร/ศัตรูเด็ดขาด, การเมืองแบบเสียงข้างมากเก็บกดเสียงข้างน้อย, หรือการเมืองแบบใช้ปัจเจกบุคคลเป็นฐานอย่างที่ผ่านมา

การเมืองเรื่องความแตกต่างหลากหลาย หรือบางครั้งก็เรียกว่า การเมืองเรื่องเอกลักษณ์ (the politics of identity) นี้ จะนำเราไปสู่การขบคิดเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า "การเมือง" อีกแบบ ที่ไม่เหมือนกับการเมืองที่ผ่านมา เพราะเป็นการเมืองที่เน้นเรื่องเอกลักษณ์ ไม่ใช่รัฐ และเป็นการเมืองที่ก้าวข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติ ด้วยการทำให้บรรดาเอกลักษณ์ต่าง ๆ ซึ่งในทฤษฎีการเมืองที่ผ่านมาไม่ถือว่าเป็นปริณิชนของการเมือง เช่น เพศเชื้อชาติ ศาสนา วัฒนธรรม ให้กลายเป็นเรื่องของการเมืองขึ้นมา (politicized identity) ปลดปล่อยการเมืองออกจากวิธีคิดแบบฐานเดียว โดยมีรัฐ-ชาติเป็นฐาน สู่วิถีคิดเกี่ยวกับการเมืองที่มีหลายฐาน ขณะเดียวกันก็ทำให้ความแตกต่างหลากหลายของบรรดาเอกลักษณ์ต่าง ๆ ในสังคม เป็นสิ่งที่ ลดทอนลงเป็นอะไรอีกไม่ได้แล้วนอกจาก ความแตกต่างหลากหลายเอง (an irreducible pluralism/difference) กล่าวคือ ไม่สามารถลดทอนลงเป็นเพียง "เอกลักษณ์ของชาติ" (national identity) อย่างที่รัฐ-ชาติได้ผูกขาดกระทำมาในอดีตในนัยนี้การเมืองเรื่องความแตกต่างหลากหลาย/การเมืองเรื่องเอกลักษณ์ จึงแสดงให้เห็นว่า รัฐเองก็มีไ่ว่หรือศูนย์กลาง ที่กลุ่มพลังต่าง ๆ จะเข้ามาเรียกร้อง เพื่อให้ความต้องการของตนได้รับการตอบสนอง อย่างทฤษฎีพหุนิยม (pluralism) ในวิชารัฐศาสตร์อเมริกันเสนอไว้ แต่รัฐในตัวเองก็คือเอกลักษณ์ชนิดหนึ่ง อยู่ในกระบวนการของการต่อสู้เพื่อช่วงชิงการนำ ในการสร้างนิยาม/ความหมายให้กับตัวเอง เพื่อให้นิยามของตัวเองกลายเป็นภาคปฏิบัติการในสังคมหรือวาทกรรมนั่นเอง ฉะนั้น รัฐจึงเป็นส่วนหนึ่งของการเมืองเรื่องเอกลักษณ์/การเมืองเรื่องความแตกต่างหลากหลาย เฉกเช่น "ประชาสังคม" และบรรดาเอกลักษณ์ต่าง ๆ ที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงในที่นี้.

5. สรุป: ความเป็นไปได้ของประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ?

หากจะกล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว ประเด็นหรือข้อถกเถียงหลักประการหนึ่ง ที่ผู้เขียนต้องการนำเสนอในงานศึกษา นี้ก็คือว่า เวลาที่เราพูดถึงขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้าในตะวันตก นับตั้งแต่ต้นคริสต์ทศวรรษ 1970s เป็นต้นมา เรามีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องแยกลักษณะของ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคม เหล่านี้ออกเป็น 2 ประเภทใหญ่ๆ ด้วยกัน คือ (1) ในฐานะที่เป็นกลุ่มหรือองค์กรอาสาสมัคร (civic groups/ voluntary organizations) และ (2) ในฐานะที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม (social movements) บรรดากลุ่มและองค์กรอาสาสมัครต่างๆ นั้น ถือเป็นฐานรากของประชาสังคม และของระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมดังในอดีตที่ผ่านมาของประเทศสหรัฐอเมริกาและอังกฤษ ซึ่งถือกันว่าเป็น แม่แบบของการปกครองแบบประชาธิปไตย แต่ในปัจจุบัน บรรดากลุ่มและองค์กรอาสาสมัครเหล่านี้ กำลังลดบทบาทและลดความสำคัญลงมาก และนี่คือปริศนาที่งานของโรเบิร์ต พูทนาม (ดูตัวอย่างใน Putnam, 1955) ต้องการหาคำตอบว่าเป็นเพราะอะไร? ส่วนลักษณะที่สำคัญอีกด้านหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ ที่ผู้เขียนให้ความสนใจและให้ความสำคัญอย่างมากในงานศึกษานี้ได้แก่ ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ซึ่งถือว่าเป็นพัฒนาการที่สำคัญของประชาสังคมในต่างประเทศในปัจจุบัน เพราะเป็นการกลับมาใหม่ของ สิ่งที่เราเรียกว่า “ประชาสังคม” (civil society) ในรูปของ “ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่” (the new social movements) ซึ่งเริ่มปรากฏให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมชัดเจนราวต้นคริสต์ทศวรรษ 1970s ในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้าในยุโรปและอเมริกา

ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างประชาสังคมในฐานะที่เป็นกลุ่มหรือองค์กรอาสาสมัคร และในฐานะที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่อยู่ที่ ประการแรก ประชาสังคมในรูปของกลุ่มหรือองค์กรอาสาสมัคร มักจะมองรัฐในแง่ดี คือมองรัฐในฐานะที่เป็นกรรมการกลางคอยตอบสนองความต้องการหรือข้อเรียกร้องของประชาชน ตามจารีตวิธิตดของสำนักพหุนิยม (pluralism) ในวิชารัฐศาสตร์อเมริกันกระแสหนึ่ง; ส่วนประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ จะตั้งข้อสงสัยกับความเป็นกลางและความสามารถของรัฐ ในการตอบสนองต่อข้อเรียกร้องและความต้องการของประชาชน ฉะนั้น ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ จึงเป็นความพยายามที่จะท้าทายหรือสร้างขีดจำกัดให้กับอำนาจรัฐ ในขณะที่ประชาสังคมในรูปของ กลุ่มและองค์กรอาสาสมัครต่างๆ จะมีแนวโน้มที่จะช่วยขยายอำนาจรัฐให้กว้างไกลออกไป; ความแตกต่าง ประการที่สอง อยู่ที่ว่า ประชาสังคมในรูปของกลุ่มหรือองค์กรอาสาสมัครนั้น มักมีภาพของสิ่งที่เรียกว่า “ประชาสังคม” คับแคบกว่าแบบของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ เพราะประชาสังคมในรูปของกลุ่มหรือองค์กรอาสาสมัคร มักจะมีชุมชน (community) เป็นฐาน ไม่ว่าจะเป็นชุมชนเมืองหรือชุมชนชนบทก็ตาม ในขณะที่ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ จะมีสิ่งที่เรียกว่า

“พื้นที่/อาณาบริเวณสาธารณะ” (the public sphere) เป็นฐาน; และ ประการที่สาม ประชาสังคมในรูปของกลุ่มหรือองค์กรอาสาสมัคร จะมีภาพของ “ความเป็นพลเมือง” (citizenship) ที่เข้มข้นแข็งในการเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมของชุมชน/ท้องถิ่น (a participatory citizen) ในฐานที่เป็นหน้าที่พลเมือง (civic duty) แบบหนึ่ง, แต่ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ จะมีภาพของ “ความเป็นพลเมือง” แบบที่สนใจ ตัวตน และมีจิตสำนึกทางการเมืองสูง (a politicized citizen) เพราะเห็นว่าการให้ความสำคัญกับชุมชน/ท้องถิ่น นอกจากจะทำให้ความหมายของสิ่งที่เรียกว่า “ประชาสังคม” คับแคบแล้ว ยังลดทอนบทบาททางการเมือง/ความเป็นการเมืองของประชาสังคมไปพร้อม ๆ กันอีกด้วย คือ de-politicized civil society นั่นเอง

คำถามเกิดขึ้นว่าทำไมประชาสังคมที่กลับมาใหม่ ในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ จึงน่าสนใจและสำคัญกว่าประชาสังคมแบบเก่าในรูปของกลุ่มและองค์กรอาสาสมัครต่าง ๆ? คำตอบหนึ่งก็คือว่า ประชาชน ในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้าในตะวันตก เริ่มตระหนักถึงขีดจำกัดและความคับแคบของประชาสังคมแบบเก่า เนื่องจากโลกและสังคมได้เปลี่ยนแปลงไปมากและอย่างรวดเร็ว มีปัญหา อุปสรรค และความขัดแย้งแบบใหม่ ๆ เกิดขึ้นมาก และไม่สามารถแก้ไขได้ด้วยการรวมกลุ่มหรือองค์กรแบบเดิม ๆ เป็นปัญหา อุปสรรค และความขัดแย้งที่เกิน อำนาจของรัฐ-ชาติจะแก้ไขจัดการได้ ดังนั้น จึงคิดค้นวิธีการเคลื่อนไหวแบบอื่นขึ้นมา และกลายเป็นสิ่งที่เรียกขานกันในแวดวงวิชาการกระแสหนึ่งว่า “ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่” ผ่านการประสานร่วมมือกันของฝ่ายต่าง ๆ ในสังคม ในรูปของเครือข่ายโยงใยเพื่อขยายพื้นที่/อาณาเขต/ปริณฑลของสิ่งที่เรียกว่า “พื้นที่/อาณา บริเวณสาธารณะ” ให้กว้างไกลออกไปเป็นอาณาบริเวณสาธารณะที่กระฉับกระเฉง ตัวตน มีชีวิตชีวาที่ประชาชนธรรมดาสามัญสามารถเข้าถึงได้ ไม่ใช่ปล่อยให้รัฐผูกขาดกำหนด หรือคอยหวังความช่วยเหลือจากรัฐอย่างประชาสังคมในอดีต

ในกรณีของประเทศไทยในปัจจุบัน เรามีประชาสังคมทั้งสองแบบนี้ กล่าวคือ เรามีทั้งกลุ่มและองค์กรอาสาสมัครต่าง ๆ ในรูปของมูลนิธิ สมาคม ชมรม ประชาคมและฟอรัม อย่างเช่น มูลนิธิร่วมกตัญญู ปอเต็กตึ๊ง และเมื่อเร็ว ๆ นี้เราก็มีกลุ่มรักบ้านเกิดต่าง ๆ และประชาคมจังหวัด เป็นต้น ขณะเดียวกัน เราก็เริ่มมีประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่เมื่อไม่นานมานี้เช่นกัน ดังตัวอย่างของสมัชชาเกษตรกรรายย่อยซึ่ง ต่อมาได้พัฒนาไปเป็น “สมัชชาคนจน” ขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม, และขบวนการเรียกร้องประชาธิปไตยอย่างสมพันธ์เพื่อประชาธิปไตย และคณะกรรมการณรงค์เพื่อประชาธิปไตย เป็นต้น คำถามเกิดขึ้นว่า ประชาสังคมแบบใด จะเหมาะสมหรือสอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลง/การพัฒนาประชาธิปไตยที่เราต้องการจะเห็น, เราจำเป็นต้องเลือกระหว่างประชาสังคมแบบใดแบบหนึ่งในสองแบบข้างต้นหรือไม่? หรือสามารถประสานทั้งสองแบบเข้ากันได้ และจะประสานในลักษณะใดเป็นต้น นอกจากนี้ การที่จะมีประชาสังคมหรืออาณาบริเวณสาธารณะ ที่กระฉับกระเฉง มีชีวิตชีวาได้นั้น จำเป็นจะต้องมีบรรยากาศที่เอื้ออำนวย นั่นคือ ต้องมีระบบการเมือง-

การปกครองที่เปิดกว้างและรับประกันความปลอดภัยของประชาชนด้วย และนี่คือเหตุผลสำคัญที่ว่าทำไมขบวนการเคลื่อนไหว ประชาสังคมที่กลับมาใหม่ในปัจจุบัน จึงมาพร้อม ๆ กับขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องประชาธิปไตย

อย่างไรก็ตาม การแยกประชาสังคมออกเป็น 2 ประเภทข้างต้นนั้น เป็นการแยกเพื่อวัตถุประสงค์ในการวิเคราะห์ การทำความเข้าใจกับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในแวดวงขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ มากกว่าเป็นการแยกอย่างเด็ดขาด ซึ่งเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ เนื่องจากเส้นแบ่งระหว่างกลุ่มกับขบวนการนั้น เปลี่ยนแปลงและขึ้นต่อกันเสมอ เช่น บางครั้งก็เริ่มจากการเป็นขบวนการเคลื่อนไหวก่อน เมื่อประสบความสำเร็จก็จัดตั้งเป็นกลุ่ม องค์กร หรือแม้แต่เป็นพรรคการเมือง อย่างกลุ่ม Green ในประเทศเยอรมันนี หรือขบวนการโซลิดาริตี ในประเทศโปแลนด์ เป็นต้น, แต่บางครั้งก็เริ่มจากการเป็นกลุ่มเล็ก ๆ และเฉพาะพื้นที่ก่อน ต่อมาก็พัฒนาเป็นเครือข่าย โยงใยกลายเป็นขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องการเปลี่ยนแปลงในสังคม อย่างขบวนการเอิร์ธเฟรส์ ในประเทศ สหรัฐอเมริกาที่ผู้เขียนกล่าวถึงในหัวข้อที่ 2 เป็นต้น ฉะนั้นฐานะที่เป็นกลุ่ม องค์กร หรือขบวนการจึงสลับไหลเปลี่ยน แปลงและขึ้นต่อกันอย่างมาก แต่ก็มีใช้ว่าจะเป็นสิ่งเดียวกัน ดังรายละเอียดของความแตกต่างต่าง ๆ ที่ผู้เขียนได้ กล่าวถึงข้างต้น คำถามที่น่าจะถามในประเด็นนี้ก็คือว่า ถ้าหากเราไม่แยกในเชิงวิเคราะห์แล้ว เราจะมีวิธีการอื่น ที่จะช่วยให้เราเข้าใจการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในแวดวงขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ ในรูปของ “ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่” หรือไม่มากกว่า

ในส่วนของการพัฒนาประชาธิปไตยนั้น ผู้เขียนมีความเห็นคล้ายกับวอร์เรน (ดูรายละเอียดในงานที่น่าสนใจของ Warren, 1996) ถึงแม้ว่าวอร์เรนจะมีได้วิพากษ์วิจารณ์ทฤษฎีประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่ว่างให้กับความ แตกต่างหลากหลาย (the radical and plural democracy) ที่ผู้เขียนกล่าวถึงในงานศึกษานี้เป็นการเฉพาะ ก็ตาม แต่ข้อคิดเห็นและข้อสังเกตต่าง ๆ ของวอร์เรนเกี่ยวกับทฤษฎีประชาธิปไตยแบบเข้มข้น (radical democracy) เฉย ๆ คือไม่มีคำว่า “plural” ด้วยนั้น สามารถนำมาใช้เป็นข้อคิดเกี่ยวกับการพัฒนาประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลาย ที่ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ปัจจุบันพยายามจะชูได้อย่างดี กล่าวคือ วอร์เรนมีความเห็นว่า ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นอย่างเดียวยังไม่พอ แต่ต้องสามารถนำไปสู่การปฏิบัติและนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงอย่างที่ต้องการได้ด้วย หรือที่วอร์เรนเรียกว่า “deliberative democracy” เพราะในทรรศนะของวอร์เรน ประชาธิปไตยแบบเข้มข้น มีจุดบกพร่องที่สำคัญ 3 ประการ (ดู Warren, pp. 242-243) ได้แก่ ประการแรก ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นยังไม่สามารถสลัดทิ้งทั้งความคิดแบบรุสโซ (Rousseau) ที่มองรัฐในฐานะที่เป็นรูปธรรมทางการเมืองของชุมชนประชาธิปไตย และความคิดแบบชุมชนนิยม/ สาธารณรัฐนิยม ที่มองว่าสุดยอดของประชาธิปไตยคือการสร้างชุมชน วิธีคิดเกี่ยวกับประชาธิปไตยทั้งสองแบบนี้ มี ลักษณะของการเก็บกอดปิดกั้นบนฐานของสิ่งที่เรียกว่า “ชุมชน” ฉะนั้น จึงไม่สามารถให้ภาพของความหลากหลาย ความสลับซับซ้อน และความเป็นการเมืองของสังคมปัจจุบันได้เลย นอกจากนี้ วิธีคิดเกี่ยวกับประชาธิปไตยทั้งสอง แบบนี้ ยังมีความ

เชื่อมั่นว่า กิจกรรมทางการเมืองแบบประชาธิปไตยเป็นไปได้ เพราะคนมีความผูกพันสมัครสมานสามัคคีกันในรูปแบบของชุมชน/สังคม

ข้อบกพร่อง ประการที่สอง ของประชาธิปไตยแบบเข้มข้นในสายตาของวอร์เรนได้แก่ ความเชื่อมั่นที่ว่า การมีส่วนร่วมในกระบวนการประชาธิปไตยเป็นกิจกรรมที่ดึงดูดคน ใคร ๆ ก็อยากมีส่วนร่วมหรือเข้าร่วมถ้าหากมีโอกาส ความเชื่อเช่นนี้วอร์เรนเห็นว่าไม่สมจริงอย่างยิ่ง เพราะเป็นความคิดแบบเพ้อฝันเกินไป ด้วยมีคนอีกจำนวนมากที่ไม่อยากยุ่งเกี่ยวกับกิจกรรมทางการเมือง แม้ว่าจะเป็นประชาธิปไตยก็ตาม เนื่องจากระบอบประชาธิปไตยสร้าง เงื่อนไข-ข้อเรียกร้องกับประชาชนมาก คาดหวังและวาดหวังจากประชาชนมาก ในขณะที่การกระทำอย่างอื่นก็ดูน่าสนใจและให้ผลตอบแทนดีกว่ากิจกรรมแบบประชาธิปไตย เช่น การเกียบ-การไม่มีส่วนร่วม เพราะไม่ต้องร้อน และไม่ต้องเสี่ยง, หรือการใช้ความรุนแรงเข้าจัดการกับปัญหาข้อขัดแย้ง ก็ดูจะเห็นผลทันใจกว่าวิธีการแบบประชาธิปไตย เป็นต้น, ประการที่สาม แม้ว่าประชาธิปไตยแบบเข้มข้นจะถูกในแง่ที่ให้ความสำคัญกับมิติด้านการเปลี่ยนแปลง และความเป็นไปได้ในทางปฏิบัติของระบอบประชาธิปไตย (the transformational and generative qualities of democracy) แต่ก็ยังไม่สามารถให้ภาพที่ชัดเจนได้ว่าอะไรคือสิ่งที่ประชาธิปไตยแบบนี้ ต้องการเปลี่ยนแปลง และต้องการให้เกิดขึ้น ยกเว้นการชูแต่ความดีงามของการเห็นพ้องต้องกัน และความสมัครสมานสามัคคี พร้อมกับทักท้วงง่าย ๆ ว่า ประชาชนเห็นแก่ประโยชน์ส่วนรวม มีความอดกลั้น และมีคุณธรรม ทำให้มองข้ามหรือมองไม่เห็นด้านที่ไม่พึงปรารถนาของประชาธิปไตย เช่น การสร้างอำนาจให้กับรัฐ การเก็บกดปิดกั้นความแตกต่างหลากหลายภายใต้ความเห็นพ้องต้องกัน เป็นต้น

ในทฤษฎีของวอร์เรน ข้อบกพร่องทั้งสามประการข้างต้น ประกอบกันขึ้นเป็น ฐานรากที่ไร้ฐาน/ฐานรากที่เลื่อนลอย เกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” ของประชาธิปไตยแบบเข้มข้น (the social groundlessness of political space) การวิพากษ์ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นของวอร์เรน ทำนองนี้ ก็คล้ายกับการวิพากษ์ระบบกฎหมายของฌ็อง-ฌัก แดร์ริดาเมื่อไม่นานมานี้ (ดู Derrida, 1992b และ ไชยรัตน์, 2540:(19)-(24)) กล่าวคือ แดร์ริดาเสนอว่า ความยุติธรรมของกฎหมาย ไม่มีฐานรากใด ๆ มารองรับนอกจากตัวกฎหมายเอง เป็นฐานรากที่เปลี่ยนแปล่า จับต้องไม่ได้ ไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงมายาคติเท่านั้น หรือที่แดร์ริดาเรียกว่า the mystical foundation of authority ในทำนองเดียวกัน ผู้เขียนมีความเห็นว่า ระบอบประชาธิปไตยทุกชนิด มีความคาดหวังและวาดหวังกับประชาชนอย่างมาก ไม่ว่าจะเป็นประชาธิปไตยของพวกเสรีนิยม อนุรักษนิยมทั้งเก่าและใหม่ และพวกชุมชนนิยม แต่สำหรับประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลาย ยังมีความคาดหวังและวาดหวังเกี่ยวกับประชาชนมากขึ้นอีก ดังที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วในหัวข้อที่ 4 ข้างต้น การตั้งความหวังและวาดหวังกับประชาชนมากมายขนาดนี้ของระบอบประชาธิปไตย ทำให้เกิดการตั้งคำถามกับความเชื่อมั่นพื้นฐานของระบอบประชาธิปไตยที่ว่า กิจกรรมทางการเมือง/การมีส่วนร่วมทางการเมืองในระบอบประชาธิปไตย เป็นสิ่งที่ดึงดูดความสนใจของประชาชน อย่างที่วอร์เรนพยายามจะชี้ให้เห็นว่ามีความถูกต้อง สมจริงมากน้อยเพียงไร? การมีส่วนร่วมทางการเมืองเป็นเรื่องที่ง่าย สะดวก น่าอภิรมณ์ และได้ผลคุ้มค่ากว่าการ

ไม่เข้าไปมีส่วนร่วมจริงหรือ? จะมีประชาธิปไตยและประชาธิปไตยแบบที่มีที่ว่างให้กับ คนที่ไม่ชอบมีส่วนร่วมทางการเมือง หรือชอบร่วมเป็นครั้งคราวไหม? ทำอย่างไรจึงจะไม่สร้างความแตกแยกและดูแคลนระหว่างคนที่ชอบมีส่วนร่วม กับคนที่ไม่ชอบมีส่วนร่วมทางการเมือง ขณะเดียวกันสิทธิของคนที่ไม่ชอบมีส่วนร่วมทางการเมืองก็ได้รับการเคารพและปกป้องรักษาด้วย ?

สำหรับประเด็นเหล่านี้ ผู้เขียนมีความเห็นว่าวอร์เรนได้เสนอข้อคิดเห็นที่ท้าทายและชวนให้อภิปรายถกเถียงอย่างมาก กล่าวคือ วอร์เรนเสนอว่าปัญหาของระบอบประชาธิปไตย อาจมิใช่ปัญหาทางด้านวัฒนธรรมเพียงอย่างเดียวอย่างที่นักทฤษฎีประชาธิปไตยทุกแขนงพยายามฉายภาพให้เห็น นั่นคือ นักทฤษฎีประชาธิปไตยส่วนใหญ่มักเสนอว่า ระบอบประชาธิปไตยจะดำรงอยู่ได้ก็ด้วยระบบวัฒนธรรม คุณค่า ความคิด ความเชื่อชุดหนึ่ง ที่ทำให้ระบบทำงาน ได้ เช่น จะต้องมียุคที่เรียกว่า “วัฒนธรรมพลเมือง” (civic culture) อย่างของอัลมอนต์กับเวอร์บา ที่ผู้เขียน ได้กล่าวถึงมาแล้วในหัวข้อที่ 4, หรือต้องมี “ความต้องการที่จะประสบความสำเร็จ” (the achievement motive) อย่างกรณีของนักจิตวิทยาที่ชื่อเดวิด แมคเคลแลนด์ พยายามเสนอ (ดู McClelland, 1970), หรือ ต้องมี “ต้นทุนทางสังคม” (social capital) และ “ความไว้วางใจทางสังคม” (social trust) ดังกรณี ของนักสังคมวิทยาอย่างเจมส์ โคลแมน และฟรานซิส ฟูกูยามา เสนอ (ดู Fukuyama, 1995) เป็นต้น แต่วอร์เรนกลับเห็นไปในทิศทางตรงกันข้ามว่า อาจไม่ใช่ระบบวัฒนธรรมก็ได้ แต่เป็นตัวการเมืองหรือสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” เองต่างหากที่เป็นปัญหาและทำให้ประชาชนไม่อยากจะมาเกี่ยวข้องกับการเมือง ส่งผลให้ความคาดหวัง และวาดหวังของนักทฤษฎีประชาธิปไตยทุกแขนงที่ผ่านมา ต้องกลายเป็นความฝันที่เลื่อนลอยไป

สำหรับวอร์เรนแล้ว สิ่งที่เราเรียกว่า “การเมือง” เป็นเพียง (1) พื้นที่เฉพาะชนิดหนึ่ง (political space) ที่ปราศจากฐานรากใดๆ ในสังคมมารองรับ (social groundlessness), และ (2) เป็นปริภูมิพลหรืออาณาบริเวณของการสงสัย ตรวจสอบ ตั้งคำถาม การอภิปรายถกเถียงอย่างกว้างขวางและไม่จบสิ้น (extensive contestability) และคุณสมบัติสองประการนี้ สร้างปัญหาให้กับระบอบประชาธิปไตยอย่างมาก การเมืองในฐานะที่เป็นพื้นที่เฉพาะชนิดหนึ่งที่ปราศจากฐานรากทางสังคมรองรับ เห็นได้อย่างง่าย ๆ จากการที่คนโดยทั่ว ๆ ไปมักจะหลีกเลี่ยงการแสดงออกความคิดเห็นทางการเมือง เนื่องจากเวลาพูดถึงการเมืองจะต้องมีการถกเถียงกัน ซึ่งคนที่เห็นเพื่อนกันมักไม่นิยมทำ

ผู้เคยเรื่องอื่นจะดีกว่า จะรู้สึกกระอักกระอ่วนน้อยกว่า ตรงนี้ต่างไปจากข้อสมมติ ฐานของนักทฤษฎีประชาธิปไตยทุกแขนงที่นิยมมองว่า ประชาชนชอบพูด/ออกความเห็นทางการเมือง ฉะนั้นการเมืองของวอร์เรนในนัยนี้ จึงมีความหมายคล้ายกับสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” (politics) ที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงในหัวข้อ ที่ 4 คือเป็นความสัมพันธ์แบบมิตร/ศัตรู เป็นความสัมพันธ์ทางสังคมที่ยูกยากที่สุด เมื่อเป็นเช่นนี้ การมีส่วนร่วมทางการเมือง ก็คือการสร้างมิตร/ศัตรูที่ชัดเจน

ส่วนสาเหตุที่การเมือง, ความสัมพันธ์ทางการเมือง มีลักษณะเช่นนี้ก็เพราะว่า การเมืองเป็นสิ่งที่ปราศจาก ฐานราก หรือที่ยืนในสังคม ในความหมายที่ว่าเป็นปริภูมิพลหรืออาณาบริเวณ

ที่ทุกอย่างถูกตั้งคำถาม ขวบนทะเลาะได้หมด ไม่ว่าจะเป็นเหตุการณ์ จารีตปฏิบัติ สถาบัน หรือ เอกลักษณะต่าง ๆ (extensive contestability) ซึ่ง แตกต่างไปจากความสัมพันธ์ทางสังคมแบบอื่น ๆ ที่สามารถหาความลงรอยร่วมกันได้ในระดับหนึ่ง แต่การเมืองเกิดขึ้นเมื่อความลงรายนี้อาจคลอน เริ่มเป็นปัญหา ทำให้การเข้าไปมีส่วนร่วมทางการเมืองเป็นเรื่องที่คาดเดาผลล่วงหน้าไม่ได้ การเมืองคือสภาวะการณ์ที่ความสัมพันธ์ทางสังคมในเรื่องนั้น ๆ เกิดเป็นปัญหาขึ้นมา และต้องการได้รับการตรวจสอบ ทบทวน แก้ไข มากกว่าเป็นเรื่องจำเจในชีวิตประจำวัน ดังความสัมพันธ์ทางสังคมแบบอื่น ๆ เมื่อเป็นเช่นนี้ การเมืองกับอำนาจ ซึ่งแม้จะไม่ใช้สิ่งเดียวกัน แต่ก็แยกกันไม่ออก การเมืองเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ทางสังคมชนิดหนึ่ง แต่อำนาจทำให้ความสัมพันธ์ชนิดนี้รุนแรงขึ้น แม้ว่าความสัมพันธ์ทางสังคมทุกชนิด จะมีเรื่องของอำนาจเข้ามาเกี่ยวข้องมากน้อย แตกต่างกันไป แต่ความขัดแย้งทางสังคม จะกลายเป็นความขัดแย้งทางการเมืองก็ต่อเมื่อผู้ที่เกี่ยวข้องเห็นว่าสำคัญ และจำเป็นต้องเสี่ยงเข้าไปเกี่ยวข้อง พร้อมยอมรับผลที่จะตามมา คือเข้าไปในอาณาบริเวณที่ว่างเปล่า ไม่มีฐาน ไม่มีที่ยืนที่มั่นคง แต่เป็นเรื่องของการต่อสู้เพื่อช่วงชิงการนำในการนิยามหรือสร้างความหมายให้กับสิ่งที่ต่อสู้ (an arena of social groundlessness) หรือถ้าพูดในภาษาของนักทฤษฎีแนวหลังยุคสมัยใหม่ การเมือง ก็คือ การเก็บกดปิดกั้นความแตกต่างหลากหลายนั่นเอง

การเมืองในทฤษฎีของวอร์เรน, ซึ่งก็ไม่ต่างไปจากทฤษฎีของลาคลาวกับมูฟ (ดู Laclau and Mouffe, 1985) หรือของสิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นการเมือง” (the political) ที่ผู้เขียนกล่าวถึงในหัวข้อที่ 4, จึง หมายถึงสภาวะการณ์ที่สั่นไหวเปลี่ยนแปลง ทาฐานแน่นอนไม่ได้ เป็นช่วงเวลาของการแตกหัก/ล่มสลายของความสัมพันธ์ที่ดำรงอยู่ในสังคม และหาข้อยุติ/ความลงรอยกันไม่ได้ (incommensurabilities) ทำให้จำเป็นต้องทำ อะไรบางอย่างเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง ฉะนั้น การเมืองจึงมิใช่เรื่องแคบ ๆ เกี่ยวกับการขัดแย้งทางด้านผลประโยชน์ ภายใต้กฎเกณฑ์กติกาที่ยอมรับกัน อย่างที่นักรัฐศาสตร์สายพหุนิยมในประเทศสหรัฐอเมริกานิยมมอง แต่ การเมืองคือการต่อสู้เพื่อกำหนดกฎเกณฑ์ กติกาเพื่อหาข้อยุติปัญหาความขัดแย้ง นั่นคือ ไม่ใช่ความขัดแย้งทุกชนิดจะต้องเป็นความขัดแย้งทางการเมือง หรือเฉพาะเรื่องที่เกี่ยวข้องกับรัฐกิจกรรมของรัฐเท่านั้น จึงจะถือว่าเป็นเรื่องของการเมืองอย่างนักรัฐศาสตร์สายนโยบายสาธารณะเชื่อ และก็มีใช้การแข่งขันทุกชนิด จะถือว่าเป็นเรื่องของการเมือง อย่างที่นักทฤษฎีแนว Game Theory ว่าเป็น

ความเครียด ความวิตกกังวล และความเสี่ยงในอาณาบริเวณของสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” นอกจากจะเป็นผลมาจากการไม่มีฐานที่มั่นคง และเป็นอาณาบริเวณของสิ่งที่เปราะบางแล้ว ยังเป็นผลมาจากลักษณะเฉพาะของสิ่งที่เรียกว่าการเมืองเอง ที่ต้องการให้การกระทำเกิดผลบังคับ ผลผูกพัน หรือผลการเปลี่ยนแปลงต่อคนส่วนใหญ่ในสังคม ด้วย และเมื่อการเมืองคือสภาวะการณ์ของความไม่ลงรอยกัน ฉะนั้น วิธีการที่จะทำให้การลงรอยกันก็มักหนีไม่พ้นเรื่องของการใช้อำนาจในรูปแบบต่าง ๆ กัน เช่น การใช้ความรุนแรงบังคับในกรณีของรัฐในรูปแบบของกฎหมาย, การถอดถอนความเป็นสมาชิก/เอกสิทธิ์ในกรณีของศาสนา, หรือการบีบบังคับทาง

เศรษฐกิจในกรณีของโรงงาน เป็นต้น หากพิจารณาในนัยนี้ การปกครองแบบประชาธิปไตย ก็ไม่ใช่เรื่องของเสียงส่วนใหญ่ เสียงชุมชน หรือเจตจำนงค์ของประชาชนอย่างที่ยินยอมอ้างกัน แต่ประชาธิปไตยเป็นเพียงวิธีการหนึ่งในการตอบสนองต่อสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” เท่านั้น เป็นวิธีการในการจัดการแก้ปัญหาความไม่ลงรอยกันในสังคมแบบหนึ่งเท่านั้น

เนื่องจากการเมืองเป็นเรื่องของการต่อสู้ ถกเถียง สงสัย ตั้งคำถาม อย่างกว้างขวางและไม่รู้จัก ดังนั้น ยิ่งสังคมมีความยุ่งยากสลับซับซ้อน และมีความแตกต่างหลากหลายมากเท่าใด ปริณิผลของการเมืองก็จะแผ่ขยายออกไปเพียงนั้น เพราะมีประเด็นปัญหาให้ถกเถียง สงสัย ตั้งคำถามได้มากขึ้น นั่นคือ ความสัมพันธ์ทางสังคมถูกทำให้กลายเป็นความสัมพันธ์ทางการเมืองมากขึ้น ทำให้ยิ่งจำเป็นต้องหาข้อยุติทางการเมืองต่อปัญหาต่าง ๆ เพิ่มมากขึ้น ด้วย เพียงแต่ในระบอบประชาธิปไตยจะหลีกเลี่ยงการหาข้อยุติในรูปของการบังคับยึดเยียด แต่จะใช้การประนีประนอม ต่อรองและตกลงร่วมกัน เมื่อมีปัญหาหนัก มีการถกเถียงกันมาก ก็ยิ่งขยายของข่ายของประชาธิปไตยให้กว้างขวางออกไปด้วย สับรรตาส่งต่าง ๆ ซึ่งแต่เดิมมองว่าไม่ใช่ปริณิผลของการเมือง เช่น ในปัจจุบันได้แก่เรื่อง เพศ เชื้อชาติ ศาสนา ภาษา และวัฒนธรรม เป็นต้น ฉะนั้น สิ่งที่เราเรียกว่า “ประชาธิปไตย” ในปัจจุบัน จึงไม่ใช่เรื่องแคบ ๆ เกี่ยวกับการควบคุมตรวจสอบรัฐอย่างในอดีตที่ผ่านมา แต่ประชาธิปไตยเป็นเรื่องของการสร้างขีดจำกัด แยกย่อย สลายอาณาบริเวณของรัฐ และบรรดาสถาบันหลักต่าง ๆ ที่มีอำนาจในสังคมอย่างเช่นพรรคการเมือง นักการเมือง ระบบเศรษฐกิจ ในนัยนี้ ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ที่ผู้เขียนหยิบยกมาอภิปราย/ถกเถียงในงานศึกษานี้ ก็คือความพยายามหนึ่งในการสร้างขีดจำกัด แยกย่อย และ สลายอาณาบริเวณของรัฐ และของบรรดาสถาบันหลักต่าง ๆ ที่มีอำนาจในสังคมนั่นเอง เพื่อนำไปสู่การพัฒนาประชาธิปไตยที่เข้มข้นขึ้น

เมื่อปริณิผลของการเมืองขยายกว้างออกไป ในความหมายที่ว่าทุกอย่างถกเถียง ตั้งคำถามกันได้หมด (problematization as politicization) คำถามเกิดขึ้นว่า ระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น จะสามารถ แกรับการถกเถียง การตั้งคำถาม การสงสัยและการต่อสู้เพื่อช่วงชิงการนำในการสร้างความหมายที่หลากหลายเหล่านี้ได้อย่างไร นั่นคือ ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นจะสามารถนำไปสู่การปฏิบัติ และการเปลี่ยนแปลงได้อย่างไร สำหรับวอร์เรนแล้ว คำตอบน่าจะเริ่มจากคำถามที่ว่า อะไรคือเอกลักษณ์ทางการเมือง (political identity) ที่ระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ต้องการสร้างและนำไปสู่การปฏิบัติ (ประเด็นนี้มีความคล้ายคลึงกับความคิดของ มูฟอย่าง มาก, ดู Mouffe, 1995) สำหรับประชาธิปไตยแบบเข้มข้น การทำตัวสอดรับกับระบบที่ดำรงอยู่ไม่ใช่ การเมือง แต่การตั้งคำถาม การตั้งข้อสงสัยกับระบบมากกว่า ที่ถือเป็นกิจกรรมทางการเมือง เพราะกิจกรรมทางการเมืองดังกล่าวมาแล้วข้างต้น เป็นกิจกรรมที่แตกหักไปจากชีวิตประจำวันปกติประจำของเรา ลำพังการไปลงคะแนนเสียงเลือกตั้ง ซึ่งดูเป็นเรื่องธรรมดาที่นั่น ก็กระทบกับชีวิตปกติประจำวันของเราแล้ว ในนัยนี้ เอกลักษณ์ทางการเมืองก็มีฐานะคล้ายคลึงกับความสัมพันธ์ทางการเมือง คือเป็นเรื่องของการแตกหัก หักเหไปจากเอกลักษณ์แบบ อื่น ๆ และหาความแน่นอนอะไรไม่ได้ เพราะดังที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วในหัวข้อที่ 4 ว่าเอกลักษณ์ทุกชนิดเกิด ขึ้นจากการขู

ความเฉพาะเจาะจงชนิดหนึ่ง ขณะเดียวกันก็เก็บกดปิดกั้นเอกลักษณ์แบบอื่น ๆ ไว้ จึงมีลักษณะที่วอร์เร็น เรียกว่า “self-conscious but insecure identity”

ดังนั้น สิ่งที่ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นต้องทำคือ สร้างความสัมพันธ์ทางสังคมแบบใหม่ ขึ้นมาด้วยการเปลี่ยนเอกลักษณ์เดิมที่ดำรงอยู่ และมีใช้เปลี่ยนด้วยการใช้อำนาจ ความรุนแรงเข้า บังคับยึดเยียดให้เป็น อย่างกรณีของเอกลักษณ์ประจำชาติของรัฐ-ชาติในอดีต แต่ต้องยอมรับในระบบหลายเอกลักษณ์ (multiple identities) ไม่ใช่ระบบเอกลักษณ์เดียวอีกต่อไป ด้วยการขยายพื้นที่/อาณาบริเวณสาธารณะให้กว้างไกลออกไป ในรูปแบบที่ฮาเบอร์มาส เรียกว่า “public discourse” หรือการติดต่อสื่อสารพูดคุยอย่างเสรี ไม่ปิดกั้น เพื่อหาความเห็นพ้องต้องกัน หากพิจารณาในแง่นี้ ประชาธิปไตยจึงมิใช่เรื่องของ การแสดงออกของชุมชน ในรูปของการไปใช้สิทธิเลือกตั้งแต่เพียงอย่างเดียว อย่างประชาธิปไตยของพวกเสรีนิยม/ประชาธิปไตยแบบตัวแทน แต่ประชาธิปไตยเป็นเรื่องของการจัดการกับความขัดแย้ง และการสร้างการเปลี่ยนแปลงให้เกิดขึ้น

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ปัญหาทางด้านเอกลักษณ์ของการเมืองประชาธิปไตยแบบเข้มข้นอยู่ที่ว่า จะสามารถประสานความขัดแย้งระหว่างเอกลักษณ์ของคนในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคล กับในฐานะที่เป็นพลเมืองเข้าด้วยกันได้อย่างไร (ดู Mouffe, 1995) การชูสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ก็เป็นการเก็บกดปิดกั้นอีกสิ่งเสมอ เช่น ถ้าชูปัจเจกบุคคล ก็เก็บกดปิดกั้นความแตกต่างหลากหลาย อย่างกรณีของพวกเสรีนิยม แต่ถ้าชูความเป็นพลเมือง ก็เก็บกดปิดกั้นความเฉพาะเจาะจง อย่างกรณีของประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ทำอย่างไรจึงจะมีความเหมือนกัน (commonality) ที่มีที่วางให้กับทั้งความแตกต่างหลากหลาย และความเฉพาะเจาะจงไปพร้อม ๆ กัน คำตอบของมูฟก็คือ ต้องสร้างความเป็นพลเมือง ในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมืองชนิดใหม่ขึ้นมา (citizenship as a form of political identity) ไม่ใช่ในฐานะทางกฎหมายอย่างที่เคยเป็นมา เป็นพลเมืองที่ตื่นตัว กระฉับกระเฉง มีชีวิตชีวา ในการตั้งคำถาม สงสัย ในปริบทของการเมือง มากกว่าพลเมืองในแบบของประชาธิปไตยเสรีนิยมที่เฉื่อยชา ในฐานะผู้ทรงสิทธิ และในฐานะผู้ที่ได้รับความคุ้มครองจากกฎหมาย นั่นคือ ต้องทำให้ความเป็นพลเมืองเป็นเอกลักษณ์ทางการเมือง แบบหนึ่งขึ้นมา

นอกจากการสร้างเอกลักษณ์ทางการเมืองชนิดใหม่ในรูปของความเป็นพลเมือง หรือการทำให้ความเป็นพลเมือง กลายเป็นเอกลักษณ์ทางการเมืองแบบหนึ่งแล้ว สิ่งที่ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นจะต้องกระทำใน ประการที่สอง ได้แก่ การทำให้ประชาชนในสังคมรู้สึกดีขึ้น ภาคภูมิใจในตัวเองมากขึ้น เพราะการมีส่วนร่วมทางการเมือง ทำให้ความรู้ สึกเป็นพลเมืองชัดเจนขึ้น มีความอดกลั้นมากขึ้น และเห็นแก่ส่วนรวมมากขึ้น และสิ่งนี้คือคุณธรรมทางการเมืองของ ระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้นที่เรียกว่า “คุณธรรมแบบพลเมือง” (civic virtue) ที่ผู้เขียนกล่าวถึงในหัวข้อ ที่ 4 การมีส่วนร่วมทางการเมืองในฐานะพลเมือง ทำให้ประชาชนสามารถตัดสินใจได้ด้วยตัวเอง และนี่คือด้าน การเปลี่ยนแปลงของระบอบประชาธิปไตย ถึงแม้ว่าการมีส่วนร่วมทางการเมือง จะไม่ทำให้ได้อย่างที่ต้องการเสมอไป แต่ประชาธิปไตยก็สร้าง/ทำให้คนรู้ว่าตัวเองต้องการอะไร และจุดนี้คือสาระสำคัญของประชาธิปไตยแบบเข้มข้น คือการสร้างและทำให้ตระหนักถึง

เอกลักษณ์ของตัวเอง (self-identity) รู้ว่าเราเป็นเรารู้ว่าเป็นการตัดสินใจของเรา เป็นการเลือกของเรา ซึ่งแตกต่างไปจากของผู้อื่น ในนัยนี้ การเมืองคือการสร้างความแตกต่าง ความห่างไกล ความโดดเดี่ยว และการแบ่งแยก มากกว่าความสมานฉันท์ สามัคคี และความเห็นพ้องต้องกัน อย่างที่พวกเสรีนิยมนิยมเชื่อ

ความเป็นอิสระ ความเป็นตัวของตัวเอง มิใช่เป็นสิ่งที่ติดมากับคนเรา แต่เป็นสิ่งที่ต้องสร้าง/พัฒนาขึ้นมาในรูปของการเข้าไปมีบทบาททางการเมืองในฐานะพลเมือง ที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมืองของคนในระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น และประชาธิปไตยคือเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้ความเป็นอิสระแบบนี้สามารถพัฒนาขึ้นมาได้ เพราะประชาธิปไตยเป็นระบบที่เปิดพื้นที่/เวทีสาธารณะให้กับประชาชนได้ทดลองทำ เพื่อหาประสบการณ์ทางการเมืองแบบประชาธิปไตย ประชาธิปไตยจึงเป็นเรื่องของกระบวนการเรียนรู้ มากกว่าหลักการที่หยุดนิ่งตายตัวอย่างที่เราเสรีนิยมพยายามแสดงให้เห็น แต่ความเป็นอิสระ ความเป็นตัวของตัวเอง จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีการสร้างหลักประกันเชิงสถาบันขึ้นมา ซึ่งถือเป็นคุณสมบัติ ประการที่สาม ที่ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นต้องทำ หลักประกันที่ว่านี้ได้แก่อำนาจใน รูปของการไว้วางใจกัน (trust) ยิ่งในสังคมที่มีความแตกต่างหลากหลายมาก อำนาจในรูปของการไว้วางใจกัน ยิ่งเป็นอำนาจที่จำเป็นมาก ตัวอย่างเช่นในระบอบประชาธิปไตยแบบเลือกตั้ง ตัวแทนที่ได้รับเลือก มีอำนาจ เพราะได้รับความไว้วางใจจากผู้ออกเสียงเลือกตั้ง ในระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น อำนาจก็ยังมิได้อยู่ แต่ในรูปแบบที่เปลี่ยนไป คืออำนาจจะมีลักษณะจำกัด เฉพาะเจาะจง หลากหลาย และสามารถถูกตั้งคำถามได้เสมอ ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา

อย่างไรก็ตาม ประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ที่สามารถสร้างและนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงแบบใหม่ ๆ เช่น การสร้างความเป็นพลเมืองในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมืองชนิดใหม่ขึ้นมา พร้อมเปลี่ยนแปลงเอกลักษณ์ทางการเมืองแบบเก่า นั้น ก็มีความเสี่ยง ความไม่แน่นอนรวมอยู่ด้วย ความโดดเด่นของระบอบประชาธิปไตยก็คือ การทำให้ความขัดแย้งกลายเป็นประเด็นปัญหาทางการเมืองที่สามารถอภิปราย ถกเถียง ตั้งคำถาม เพื่อหาข้อยุติร่วมกันอย่างสันติ แต่เนื่องจากประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ทำให้ทุกอย่างกลายเป็นประเด็นปัญหาทางการเมืองได้ ดังนั้น ภารกิจหลักของประชาธิปไตยแบบนี้จึงอยู่ที่ความสามารถในการสร้างเอกลักษณ์ทางการเมือง ในรูปของความเป็นพลเมือง และในรูปของวัฒนธรรมแบบพลเมือง พร้อม ๆ กับการสร้างอำนาจในเชิงสถาบันขึ้นมา เพื่อแบกรับลักษณะความตื่นตัวทางการเมืองของประชาชน ขณะเดียวกันก็สามารถเปิดกว้าง ไม่เก็บกดปิดกั้นความแตกต่างหลากหลายในรูปแบบ ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นในรูปของสิ่งที่เรียกว่าความดี ศีลธรรม ความจริง มาตรฐาน หลักการ หรือเอกลักษณ์ของชาติ เพราะคุณธรรมแบบประชาธิปไตย ไม่ใช่เรื่องของคุณงามความดี หรือศีลธรรม แต่เป็นเรื่องของความสามารถในการตัดสินใจที่เป็นอิสระ และเป็นตัวของตัวเอง ส่วนการเมืองแบบประชาธิปไตยก็คือ ความสามารถในการตั้งคำถามกับสรรพสิ่งที่ดำรงอยู่ ไม่ใช่การยอมรับ เพราะสำหรับประชาธิปไตยแบบเข้มข้นแล้ว ทุกอย่างสามารถตั้งคำถามได้หมด

การที่ผู้เขียนหยิบยกผลงานของวอร์เรนมาอภิปรายอย่างกว้างขวางในที่นี้นั้น ก็เพื่อต้องการชี้ให้เห็นว่า ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่ว่างให้กับความแตกต่างหลากหลาย เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ มิใช่เรื่องเพ้อฝัน หากมีการตระหนักรู้และเพิ่มความระมัดระวังมากขึ้นเกี่ยวกับข้อบกพร่องต่าง ๆ ที่วอร์เรนได้ชี้ให้เห็น และในบรรดาข้อเสนอ 3 ข้อของวอร์เรนเกี่ยวกับการพัฒนาระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น หรือการทำให้ระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น สามารถนำไปสู่การปฏิบัติได้นั้น ข้อเสนอข้อแรกเกี่ยวกับการสร้างเอกลักษณ์ทางการเมืองชนิดใหม่ขึ้นมา ได้แก่การสร้างความเป็นพลเมืองในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมือง ไม่ใช่ในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางกฎหมายนั้น อาจถือได้ว่าเป็นสิ่งเดียวกันกับที่ประชาสังคม ในฐานะที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่กำลังกระทำอยู่ เพราะดังที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้ว ในหัวข้อที่ 3 และ 4 การมีส่วนร่วมในประชาสังคม หรือในอาณาบริเวณสาธารณะนั้น คือแหล่งที่สร้างความหมาย ตัวตน/เอกลักษณ์ ให้กับประชาชนในฐานะพลเมืองในระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ยิ่งเมื่อมีการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน ยิ่งแสดงให้เห็นถึงความเป็นพลเมืองในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมืองของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมเด่นชัดขึ้น นั่นคือ สำหรับประชาธิปไตยแบบเข้มข้นแล้ว มีเอกลักษณ์ทางการเมืองชนิดหนึ่งที่มีความสำคัญมากสำหรับการพัฒนาประชาธิปไตย ได้แก่ ความเป็นพลเมืองในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมือง ไม่ใช่ในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางกฎหมาย และเอกลักษณ์ทางการเมืองแบบนี้ จะเกิดขึ้นได้ก็ในชุมชนทางการเมืองแบบหนึ่งที่เรียกว่า ระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น เป็นชุมชนทางการเมืองที่ไม่หยุดนิ่ง ตายตัว แต่อยู่ในกระบวนการสร้าง การเปลี่ยนแปลงที่ไม่รู้จบ (a democracy "to come," ดู Mouffe, 1995:44)

ความแตกต่างที่สำคัญประการหนึ่งระหว่างการเมืองประชาธิปไตยแบบเข้มข้น (a radical democratic politics) กับการเมืองแบบหลังยุคสมัยใหม่ (a postmodernist politics) อยู่ที่ว่า (ดูรายละเอียดใน Mouffe, 1995:39-45) การเมืองประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ยังยอมรับในเอกลักษณ์ร่วม (collective identities) บางชนิดที่เชื่อว่าจะช่วยให้เกิดการพัฒนาระบอบประชาธิปไตยอย่างเช่นความคิดเรื่องความเป็นพลเมือง ในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมือง ในขณะที่การเมืองแบบหลังยุคสมัยใหม่ ต้องการให้เปิดพื้นที่ให้กับความแตกต่างหลากหลายแบบสมบูรณ์ ไม่ยอมรับในเอกลักษณ์ร่วมใด ๆ ทั้งสิ้น เพราะเห็นว่าการสร้างเอกลักษณ์ร่วมทุกชนิด เป็นการเก็บกีดกันทั้งสิ้น การเปิดกว้างต่อความแตกต่างหลากหลายทุกชนิด จะไม่สามารถทำให้เราเห็นถึงกระบวนการในการสร้างการเก็บกีดกันในรูปของเอกลักษณ์ต่าง ๆ ได้เลย (ดูเปรียบเทียบกับงานของ Scott, 1995) กล่าวคือมองไม่เห็นอย่างที่มูฟ และสก็อตพยายามชี้ให้เห็นว่า ความแตกต่างหลากหลายนั่นเองคือตัวเก็บกีดกัน (ในกรณีของการใช้ความแตกต่างทางเพศระหว่างผู้ชายกับผู้หญิงเป็นตัวเก็บกีดกันผู้หญิง สามารถดูได้จาก งานที่น่าสนใจยิ่งของ Di Stefano, 1990) มองไม่เห็นว่ามี ความแตกต่างสองชนิด คือความแตกต่างที่มีอยู่ แต่ไม่สมควรจะมี และความแตกต่างที่ไม่มี แต่สมควรจะต้องมี การมี/ไม่มีความแตกต่างแบบใดเป็นปริณิชนของการเมือง (the political) เป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจ/ความสัมพันธ์ทางการเมืองในเรื่องของความแตกต่าง หลากหลาย

การเมืองเป็นเรื่องของส่วนรวม และเกี่ยวข้องโดยตรงกับการสร้างเอกลักษณ์ร่วมในรูปของชุมชนทางการเมืองแบบหนึ่งขึ้นมา ฉะนั้น การเมืองจึงมิใช่เรื่องที่อยู่ภายในชุมชนการเมือง หรือเรื่องที่เกิดภายใน/ภายใต้ชุมชน การเมือง ขณะเดียวกันการจะสร้างชุมชนทางการเมืองได้ ก็จำเป็นต้องมีการเก็บกดปิดกั้นบางอย่างเสมอ ดังนั้น การเก็บกดปิดกั้นจึงเป็นสภาวะอีกด้านของการเมืองความเห็นพ้องต้องกันที่นิยมชุกกันอยู่เสมอ ๆ ในระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมก็คือการเก็บกดปิดกั้นแบบหนึ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้ เงื่อนไขที่ทำให้การสร้างชุมชนทางการเมืองเป็นไปได้ (นั่นคือการเก็บกดปิดกั้น) ก็คือเงื่อนไขเดียวกันกับที่ทำให้ไม่สามารถมีชุมชนทางการเมืองแบบสมบูรณ์ได้ (คือชุมชน ที่มีความสมานฉันท์ สมครสมานสามัคคี) เมื่อการเมืองคือเรื่องของการสร้างเอกลักษณ์ร่วมที่ทำให้แตกต่างไปจากผู้อื่น การเมืองจึงเป็นเรื่องของการสร้างกำแพง/การลากเส้นแบ่งแยกต่าง ๆ เช่น มิตร/ศัตรู, เรา/ผู้อื่น เป็นต้น ถ้าหากไม่มีการแบ่งแยก ก็ไม่มีเหตุผลในการต่อสู้เคลื่อนไหว หรือเรียกร้องใด ๆ และระบบเก็บกดปิดกั้นที่โดดเด่น และแนบเนียนที่สุดเท่าที่มีมาคือระบอบประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมนั่นเอง เพราะเป็นระบบที่สร้างความชอบธรรมให้กับความแตกต่างที่ระบบสร้างขึ้นมาเอง เป็นระบบของการแบ่งแยก เช่น แยกเรื่องส่วนตัว/ส่วนรวม, การเมือง/ การบ้าน, ศาสนา/รัฐ, กฎหมาย/ศีลธรรม, ที่ทำงาน/ที่พักผ่อน ฯลฯ ดังนั้น ถ้าหากยอมรับในการแบ่งแยกเหล่านี้ ก็เท่ากับเป็นการยอมรับความแตกต่างที่ดำรงอยู่ โดยมองไม่เห็นเรื่องของอำนาจ เรื่องของการเมืองไป (ดู เปรียบเทียบกับงานของ Shapiro, 1992:93-95) ฉะนั้น หัวใจของประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมคือศิลปะในการแบ่ง แยก (the art of separation, ดู รายละเอียดในงานของ Walzer, 1984) ภายใต้ข้ออ้างของการป้องกัน ไม่ให้ถูกแทรกแซงโดยการเมือง! คำถามเกิดขึ้นว่าการสร้างกำแพง/เส้นแบ่งแยกเหล่านี้ จะสร้างเสรีภาพและความเสมอภาคให้เกิดขึ้นได้อย่างไร? นักทฤษฎีประชาธิปไตยเสรีนิยม มองการแบ่งแยกนี้ว่าเป็นการสร้างและหลักประกันเสรีภาพ ในขณะที่นักทฤษฎีประชาธิปไตยแบบเข้มข้นมองว่า การแบ่งแยกเหล่านี้คือระบบของการเก็บกดปิดกั้น ที่ต้องได้รับการตรวจสอบและตั้งคำถาม

เมื่อเป็นเช่นนี้ จุดแตกหักของความแตกต่าง-หลากหลายคืออำนาจและความขัดแย้ง ประชาธิปไตยไม่ใช่เรื่องของความสมานฉันท์ หรือความเห็นพ้องต้องกัน ไม่มีใครเป็นประชาธิปไตยมากกว่าใคร ไม่มีเอกลักษณ์ของใครเหนือกว่าใคร สำคัญกว่าใคร จะมีก็แต่ถูกทำให้ "เหนือกว่า," "สำคัญกว่า" ขึ้นมาเท่านั้น การเมืองประชาธิปไตยแบบเข้มข้น จึงมิใช่เรื่องของการสลายหรือการแข่งชิงอำนาจรัฐ แต่เป็นเรื่องของการพิจารณาถึง กระบวนการในการสร้างความแตกต่างหลากหลายในรูปของเอกลักษณ์ต่าง ๆ ขึ้นมามากกว่า และการทำให้เอกลักษณ์ชนิดใดเหนือกว่า/ สำคัญกว่า/สูงกว่า เอกลักษณ์ชนิดอื่น เช่น คนผิวดำเหนือกว่า/สำคัญกว่าคนผิวสีอื่น ๆ เป็นต้น การเมืองของ ประชาธิปไตยแบบเข้มข้น จึงเป็นเรื่องของการคิดค้นหาวิธีการสร้างเอกลักษณ์ที่สอดคล้องกับคุณค่าแบบประชาธิปไตย และความเป็นพลเมืองในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมืองก็คือเอกลักษณ์แบบหนึ่งที่ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นพยายาม จะสร้างการเมืองของประชาธิปไตยแบบเข้มข้น จึงเป็นเรื่องของการสร้างเอกลักษณ์แบบใหม่ ๆ ให้เกิดขึ้น เป็น identity politics เป็นเอกลักษณ์ที่ไม่แน่นอน ดायต์ แต่เปลี่ยนแปลงไปตามความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคม ความเป็นประชาธิปไตยแบบเข้มข้น จะดำรงอยู่ได้ก็ต่อเมื่อไม่ปล่อยให้มันมีเอกลักษณ์ใด

สถาปนาตัวเองเป็นเอกลักษณ์หลัก เป็นเสาหลัก/ฐานรากของสังคม เพราะถ้าปล่อยให้เป็นอย่างนี้ ก็จะไม่เป็นประชาธิปไตย เพราะเป็นการเก็บ กตปิดกั้นเอกลักษณ์แบบอื่น ๆ ไว้ ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นต้องยอมรับ และเปิดพื้นที่ให้กับเอกลักษณ์ต่าง ๆ ให้อยู่ ร่วมกันในรูปของความขัดแย้ง ความแตกต่างมากกว่าการทำให้เหมือนกันหมด ดังนั้น ระบอบประชาธิปไตยแบบเข้มข้น จึงเป็นระบบที่ไม่มีข้อยุติเด็ดขาดที่แน่นอนตายตัว และไม่มีการกำหนดชี้หน้า (indecidability and indeterminacy) แต่เป็นกระบวนการที่จะนำไปสู่ประชาธิปไตย เป็นประชาธิปไตยที่กำลังจะเกิดขึ้น (a democracy "to come") ไม่ใช่เป็นประชาธิปไตยที่เรียบร้อยสมบูรณ์ เพราะถ้าเป็นอย่างนั้น ก็เท่ากับเป็นการแช่แข็ง หยุดนิ่ง สิ่งที่เราเรียกว่า "ประชาธิปไตย" ในวันนี้ ประชาธิปไตยแบบเข้มข้น จึงเป็นพื้นที่ที่สั่นไหว-เปลี่ยนแปลง (a precarious space "in-between") ขึ้นกับการปะทะประสาน (articulation) ของเอกลักษณ์ต่าง ๆ

ประชาธิปไตยแบบเข้มข้นยืนอยู่บนตรรกะคนละชุดกับประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม กล่าวคือ ประชาธิปไตยแบบเข้มข้น ไม่ได้ยืนอยู่บนตรรกะของความเป็นเหตุเป็นผลและความสากล แต่วางอยู่บนตรรกะของความขัดแย้งและความเป็นมิตร/ศัตรูที่ต่อเนื่องและถาวร แต่มิใช่มองความขัดแย้งและความสัมพันธ์แบบมิตร/ศัตรูว่าเป็นสิ่งที่ต้องถูกขจัดให้หมดสิ้นไป เพื่อสร้างความสมานฉันท์ ความเห็นพ้องต้องกันให้เกิดขึ้น ซึ่งเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ トラบเท่าที่ยังมีสิ่งที่เราเรียกว่าเอกลักษณ์หรือตัวตนของเราอยู่ความแตกต่าง-หลากหลายต่างหากคือความเป็นจริงทางการเมืองของระบอบประชาธิปไตย ความพยายามจะทำให้ความแตกต่างหลากหลายที่ดำรงอยู่ ให้เกิดการลงรอยกัน นอกจากจะขัดกับหลักความจริงทางการเมืองและสังคมแล้ว ยังขัดกับหลักการประชาธิปไตย และเป็นเพียงความเพ้อฝันที่รุนแรง อีกด้วย

สิ่งที่ผู้เขียนกล่าวมาทั้งหมดข้างต้น คงพอจะช่วยให้เราเห็นว่า ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ สามารถนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงเชิงรูปธรรมที่สำคัญ ดังจะเห็นได้จากการเปลี่ยนแปลงในวิถีคิด/ ทฤษฎีเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า "ประชาธิปไตย" ในระยะหลัง ๆ นี้ ในรูปของประชาธิปไตยแบบเข้มข้นและมีที่ว่างให้ กับความแตกต่างหลากหลายที่ผู้เขียนนำมาอภิปรายในงานศึกษานี้ นั่นคือ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ช่วยขยาย เจาะลึก และสร้างความหมายใหม่ให้กับสิ่งที่เรียกว่า "ประชาธิปไตย" ด้วยการขยายบทบาทของประชาสังคมให้เข้มแข็งและกว้างไกลออกไป ประชาธิปไตยมิได้มีความหมายเพียงแคบ ๆ ถึงการมีส่วนร่วมของประชาชน ในกิจกรรมของรัฐ ในรูปของการไปใช้สิทธิออกเสียงเลือกตั้ง (ซึ่งกลายเป็นเพียงเครื่องมือในการสร้างความชอบธรรมให้กับอำนาจรัฐ) แต่เพียงอย่างเดียวอีกต่อไป แต่ประชาธิปไตยหมายถึงการมีบทบาทอย่างแข็งขันของประชาชนในประชาสังคมมากกว่า จึงเป็นประชาธิปไตยของพลเมือง (civil democracy) และการเมืองประชาธิปไตยก็ คือการเมืองของพลเมือง (civil politics) ไม่ใช่การเมืองของรัฐหรือของพรรคการเมือง (state/party politics) อย่างที่ผ่านมา ในวันนี้ ประชาธิปไตยแบบใหม่ก็คือประชาธิปไตยของพลเมือง, การเมืองแบบใหม่ ก็คือการเมืองของพลเมือง, และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ก็คือขบวนการเคลื่อนไหวของพลเมือง (civil social movement) นั่นเอง (ดู Frank and Fuentes, 1989)

นอกจากนี้ ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ยังนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงวิถีคิดของคนในสังคมปัจจุบันในเรื่องอื่นๆ อีกด้วย ดังตัวอย่างของการตระหนักรู้ถึงความเสื่อมถอยของธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม พร้อมกับการดำเนินชีวิตที่สอดรับและเป็นมิตรกับธรรมชาติมากขึ้น อันเป็นผลมาจากการเคลื่อนไหวเรียก ร้องของขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในรูปแบบต่างๆ ในประเทศต่างๆ, หรือการตระหนักรู้ถึงการเก็บกตปิดกั้นทางเพศอันเป็นผลมาจากการเคลื่อนไหวเรียกร้องของขบวนการสิทธิสตรี และนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงความคิดและวิถีปฏิบัติต่อสตรีในปัจจุบัน เป็นต้น และสุดท้าย ประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม รูปแบบใหม่ ยังสอดรับกับโลกปัจจุบัน ซึ่งสิ่งที่เรียกว่า “ชุมชน” ได้เปลี่ยนแปลงไปจากเดิมมาก ไม่ใช่ชุมชนแบบที่เห็นหน้าเห็นตากันแบบเก่า แต่เป็นชุมชนแบบใหม่ที่ไม่จำเป็นต้องใช้ความสัมพันธ์แบบเห็นหน้าเห็นตากัน เช่น ชุมชน เครือข่ายคอมพิวเตอร์ (internet), หรือชุมชนเครือข่ายทางอากาศอย่าง จส.100 ในประเทศไทย เป็นต้น ชุมชนแบบใหม่เหล่านี้ ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมด้วย จากเดิมที่รวมตัวกันใน รูปของกลุ่ม องค์กร สู่การรวมตัวในรูปของเครือข่าย โยงใย ขบวนการเนื่องจากการควบคุมตรวจสอบอำนาจรัฐ มิใช่บทบาท/เป้าหมายหลักของประชาสังคมที่กลับมาใหม่ แต่กลับอยู่ที่การสร้างขีดจำกัด การแยกย่อย และการสลายอำนาจรัฐ และบรรดาสถาบันหลักอื่นๆ ที่มีอำนาจในสังคมอย่างเช่น พรรคการเมือง นักการเมือง หรือระบบเศรษฐกิจ/กลไกตลาด ดังกล่าวมาแล้วข้างต้น ประกอบกับปัญหาและ ความขัดแย้งใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นในโลกปัจจุบัน มีความสลับซับซ้อนและส่งผลกระทบกว้างไกลกว่าอาณาเขตของรัฐ-ชาติ ดังตัวอย่างของภัยจากอาวุธนิวเคลียร์ หรือภัยอันเนื่องมาจากความเสื่อมโทรมของธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ซึ่งเกินความสามารถของทั้งรัฐ และชุมชน ในรูปของกลุ่มและองค์กรแบบเก่าจะจัดการได้ ทำให้เกิดคำถามขึ้นว่า ลำพังการจัดกลุ่มหรือ องค์กรอาสาสมัครในประชาสังคมแบบเดิม จะสามารถแบกรับบทบาท/หน้าที่/เป้าหมายใหม่นี้ได้หรือไม่? หรือต้องอาศัยประชาสังคมในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ และ บรรดาพันธมิตรต่างๆ ที่มา พร้อมกับขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ ที่ผู้เขียนได้อภิปรายไว้ในงานศึกษานี้มาช่วย เช่น สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน และความเป็นพลเมืองในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางการเมือง เป็นต้น

ยิ่งไปกว่านั้น การมองประชาสังคมที่กลับมาใหม่ ในฐานะที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ยังจะช่วยให้เราหลุดพ้นไปจากวิถีคิดแบบยุคสมัยใหม่ (modernism) ที่แสดงออกมาในรูปของการมองประชาสังคมในฐานะที่เป็น วัตถุ/สิ่งของ ที่หยุดนิ่ง ตายตัว และอยู่เหนือกาลเวลาและสถานที่ อย่างกลุ่ม/องค์กร/สถาบันจัดตั้งต่างๆ สู่การ มองประชาสังคมในฐานะที่เป็น พื้นที่ทางการเมือง (political space) แบบหนึ่งที่มีพลวัต เปลี่ยนแปลงขึ้นกับกระบวนการต่อสู้เพื่อช่วงชิงการนำในการสร้างนิยาม/ความหมายให้กับการต่อสู้ต่างๆ ในสังคมและระหว่างสังคม วิถีคิดแบบยุคสมัยใหม่ เป็นวิถีคิดที่หยุดนิ่ง แข็งแรง ตายตัว มองไม่เห็นว่สรรพสิ่งหมุนเวียนเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ไม่ หยุดนิ่ง ทุกอย่างอยู่ในกระบวนการของการสร้างที่ไม่จบสิ้น แม้แต่ “ประชาธิปไตย” หรือ “ประชาสังคม” ก็เช่นกัน ไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “ประชาสังคม” ที่หยุดนิ่ง แน่นนอน ตายตัว ไม่เปลี่ยน

แปลง อยู่เหนือกาลเวลาและสถานที่ จะมีก็ แต่ “ประชาสังคมที่กำลังจะเป็น” (civil society “to come”) เท่านั้น

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ชูชัย ศุภวงศ์, นพ. และยุวดี คาคการณ์ไกล, บก. (2540) ประชาสังคม: วรรณชนกคิดในสังคมไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2540) รัฐศาสตร์ การบริหารรัฐกิจ ทฤษฎี: หนึ่งทศวรรษรัฐศาสตร์แนววิพากษ์. กรุงเทพฯ: ศูนย์วิจัยและผลิตตำรามหาวิทยาลัยเกริก

ภาษาอังกฤษ

Almond, Gabriel A. and Sidney Verba (1963) The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton: Princeton University Press.

Althusser, Louis (1971) Lenin and Philosophy and Other Essays. London: NLB.

Arendt, Hannah (1958) The Human Condition. Garden City, N.Y.: Doubleday

Anchor Books. Bellah, Robert N. (1979) "New religious consciousness and the crisis in modernity," 341-363. In Paul Rabinow and William M. Sullivan, eds., Interpretive Social Science: A Reader. Berkeley: University of California Press.

Benhabib, Seyla (1996) The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Thousand Oaks: Sage Publications.

Binder, Leonard (1988) Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Burkhart, James A. and Frank J. Kendrick, eds., (1971) The New Politics: Mood or Movement? Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Calhoun, Craig (1994) "Nationalism and civil society: Democracy, diversity and self-determination," 304-335. In Craig Calhoun, ed., Social Theory and the Politics of Identity. Oxford: Blackwell.

----- (1992), ed. Habermas and the Public Sphere. Cambridge: The MIT Press.

- Cassese, Antonio (1995) Self-Determination of Peoples: A Legal Reappraisal. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chen, Martha (1995) "A matter of survival: Women's right to employment in India and Bangladesh," 37-57. In Martha C. Nussbaum and Jonathan Glover, eds., Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities. Oxford: Clarendon Press.
- Clifford, James (1988) The Predicament of Culture. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Jean L. (1985) "Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements," 663-716. Social Research 52/4 (Winter).
- Cohen, Jean L. and Andrew Arator (1992) Civil Society and Political Theory. Cambridge: the MIT Press.
- Connolly, William E. (1991) Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. Ithaca: Cornell University Press.
- Derrida, Jacques (1992a) The Other Heading: Reflections on Today's Europe. Bloomington: Indiana University Press.
- (1992b) "Force of law: The mystical foundation of authority," 3-67. In Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson, eds., Deconstruction and the Possibility of Justice. New York: Routledge, Chapman and Hill.
- Di Stefano, Christine (1990) "Dilemmas of difference: Feminism, modernity, and postmodernism," 63-82. In L. Nicholson, ed., Feminism/Postmodernism. London: Routledge.
- Dobbs, Michael, K.S. Karol and Dossa Trevisan (1981) Poland Solidarity Walesa. Oxford: Pergamon Press.
- Falk, Richard (1987) "The global promise of social movements: Explorations at the edge of time," 173-196. Alternatives 12/2.
- Foucault, Michel (1978) "Governmentality," 87-104. In Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, eds., The Foucault Effect: Studies in Governmentality. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

- Frank, Andre Gunder and Marta Fuentes (1989) "Ten theses on social movements," 179-191. World Development 17/2 (February).
- Fukuyama, Francis (1995) "Social capital and the global economy," 89-103. Foreign Affairs 74/5 (Sept./Oct.)
- Goodin, Robert E. (1996) "Enfranchising the earth, and its alternatives," 835-849. Political Studies 44/5 (December).
- Habermas, Jurgen (1981) "New social movements," 33-37. Telos 49 (Fall)
- (1989) The Structural Transformation of the Public Sphere. Oxford: Polity Press.
- Hansen, Phillip (1993) Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship. Oxford: Polity Press.
- Hayner, Jeff (1993) Religion in Third World Politics. Buckingham and Philadelphia: Open University Press.
- Heller, Agnes (1991) "The concept of the political revisited," 330-343. In David Held, ed., Political Theory Today. Oxford: Polity Press.
- Huntington, Samuel P. (1993) "The clash of civilization," 22-49. Foreign Affairs 72/3 (Summer).
- Keaney, Richard, ed. (1992) Visions of Europe: Conversations on the Legacy and Future of Europe. Dublin: Wolfhound Press.
- Kurczewski, Jacek (1993) The Resurrection of Rights in Poland . Oxford: Clarendon Press.
- Kurski, Jaroslaw (1993) Lech Walesa: Democrat or Dictator? Boulder: Westview Press.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (1985) Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso.
- Luke, Timothy W. (1993) "Green consumerism: Ecology and the ruse of recycling," 154-172. In Jane Bennett and William Chaloupka, eds., In the Nature of Things:

Language, Politics, and the Environment. Minneapolis: University of Minnesota Press.

----- (1994) "Ecological politics and local struggles: Earth First! as an environmental resistance movement," 241-267. Current Perspectives in Social Theory 14.

McClelland, David (1970) "The achievement motive in economic growth," 74-96. In Bert F. Hoselitz and Wilbert Moore, eds., Industrialization and Society. Unesco-Mouton.

Mouffe, Chantal ed., (1992) Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community. London: Verso.

----- (1993) The Return of the Political. London: Verso. 1995 "Democratic politics and the question of identity," 33-45. In John Rajchman, ed., 1995

Offe, Claus (1985) "New social movements: Challenging the boundaries of institutional politics," 817-868. Social Research 52/4 (Winter).

Parashar, Archana (1995) "Reconceptualisations of civil society: Third world and ethnic women," 221-242. In Margaret Thornton, ed., Public and Private: Feminist Legal Debates. Oxford: Oxford University Press.

Parekh, Bhikhu (1981) Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy. London: The Macmillan Press.

Phillips, Anne (1995) The Politics of Presence. Oxford: Clarendon Press.

Portes, Alejandro and John Walton (1981) Labor, Class, and the International System. New York: Academic Press.

Putnam, Robert D. (1995) "Turning in, turning out: The strange disappearance of social capital in America," 664-683. PS (Political Science and Politics) 28/4 (December).

Rajchman, John, ed. (1995) The Identity in Question. New York: Routledge.

Rodan, Garry (1997) "Civil society and other political possibilities in Southeast Asia," 156- 178. Journal of Contemporary Asia 27/2.

- Sampson, Edward E. (1993) "Identity politics: Challenges to psychology's understanding," 1219-1230. *American Psychologist* 48/12 (December).
- Schmitt, Carl (1991) *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scott, Joan W. (1995) "Multiculturalism and the politics of identity," 3-12. In John Rajchman, ed., 1995.
- Shapiro, Michael J. (1992) "Spatiality and policy discourse: Reading the global city," 86-103. In his *Reading the Postmodern Polity: Political Theory as Textual Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stavenhagen, Rodolfo (1986) "Ethnodevelopment: A neglected dimension in development thinking," 71-94. In R. Apthorpe and K. Krah, eds., *Development Studies*. Leiden: E.P. Brill.
- Stern, David S. (1996) "State sovereignty, the politics of identity and the place of the political," 28-38. In Mark E. Denham and Mark Owen Lambardi, eds., *Perspectives on Third World Sovereignty: The Postmodern Paradox*. London: Macmillan Press.
- Taras, Ray (1986) *Poland: Socialist State, Rebellious Nation*. Boulder: Westview Press.
- Tully, James (1995) *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Two-Axe Early, Mary (1994) "Indian rights for Indian women," 429-433. In Huguette Dagnais and Denise Piche, eds., *Women, Feminism and Development*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- UNDP (1993) *Human Development Report*. New York: United Nations Development Program. Van Cott, Donna Lee
- (1996) "Prospects for self-determination of indigenous peoples in Latin America: Questions of law and practice," 43-64. *Global Governance* 2/1 (January- April).

Walzer, Michael (1984) "Liberalism and the art of separation," 315-330. Political Theory 12/3 (August).

Warren, Mark E. (1996) "What should we expect from more democracy? : Radically democratic responses to politics," 241-270. Political Theory 24/2 (May).

Waylen, Georgina (1996) Gender in Third World Politics. Buckingham: Open University Press.

Zinn, Howard (1978) Disobedience and Democracy. New York: Randon House.