

รู้เพื่อสังคมที่ดีกว่า: ปัญญาชนนักวิพากษ์กับการแสวงหาเสรีภาพ และความเสมอภาคให้สังคมไทย¹

ฐิติกร สังข์แก้ว²

วันที่รับบทความ: 20 มิถุนายน 2568

วันที่แก้ไขครั้งสุดท้าย: 14 ตุลาคม 2568

วันที่ตอบรับตีพิมพ์: 15 ตุลาคม 2568

บทคัดย่อ

วิกฤตการเมืองไทยช่วงทศวรรษ 2550 มีรากเหง้าอยู่ในวัฒนธรรมจารีตซึ่งไม่สามารถผูกยึดสมาชิกของสังคมได้อีกต่อไป ในห้วงเวลานี้ ปัญญาชนนักวิพากษ์ได้เข้าไปท้าทายต่อ “ความเป็นไทย” กระแสหลักพร้อมกับนำเสนอภาพอนาคตของสังคมที่ดีกว่า งานวิจัยนี้ศึกษามโนทัศน์เรื่อง “เสรีภาพและความเสมอภาค” ของปัญญาชนกลุ่มดังกล่าวท่ามกลางการขยายตัวของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” ระหว่างปลายทศวรรษ 2520 ถึงครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 ผลการวิจัยพบว่า ความรู้เชิงวิพากษ์ปรากฏขึ้นในห้วงที่สังคมไทยเผชิญกับวิกฤตเชิงอัตลักษณ์ มโนทัศน์เรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคจึงเป็นทั้งเครื่องมือในการวิพากษ์ “ความเป็นไทย” และรากฐานอ้างอิงสำหรับภาพอนาคตของสังคมไทย ซึ่งแสดงออกผ่าน 2 กระแสความคิด กระแสแรกคือชนบทวิพากษ์เบ็ดเสร็จ ให้ความสำคัญกับเสรีภาพของปัจเจกชนที่ไม่ถูกแทรกแซงโดยอำนาจรัฐและความเสมอภาคเท่าเทียมภายใต้กฎหมายที่ยุติธรรม ทั้งเน้นย้ำถึงสิทธิพลเมืองและสิทธิทางการเมืองในการสร้างความสัมพันธ์ที่เสรีและเท่าเทียมระหว่างปัจเจกชนด้วยการปกครองตามหลักกฎหมาย กระแสที่สองคือชนบทวิพากษ์ภายใน มุ่งส่งเสริมความหลากหลายทางอัตลักษณ์ สังคมเสรีที่ผนวกรวมนักคนพร้อมด้วยความเสมอภาคด้านโอกาสในการเข้าถึงทรัพยากรต่าง ๆ อย่างเป็นธรรม ทั้งมองว่าสิทธิทางสังคมคือสิ่งจำเป็นในอันที่พลเมืองจะมีอิสระในการแสวงหาเป้าหมายชีวิตจนกลายเป็นพลังขับเคลื่อนสังคมโดยรวม แม้ปัญญาชนนักวิพากษ์จะนำเสนอทางเลือกใหม่แก่สังคมไทย แต่การรัฐประหาร พ.ศ. 2557 ก็ทำให้ภารกิจดังกล่าวต้องสะดุดหยุดลงชั่วคราว ทั้งมรดกทางความคิดและข้อจำกัดบางประการไว้ให้แก่ปัญญาชนคนรุ่นใหม่สืบทอดต่อไป

คำสำคัญ ความเป็นไทย, ปัญญาชนนักวิพากษ์, เสรีภาพและความเสมอภาค, สังคมที่ดีกว่า

¹ บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “พรมแดนความรู้: ปริณิพนทวิพากษ์ ‘ความเป็นไทย’ กระแสหลักกับมโนทัศน์เรื่อง ‘อิสระเสรีและความเสมอภาค’ ในสังคมไทยร่วมสมัย” ภายใต้ชุดโครงการ “เมื่อฟ้าทองผ่องอำไพ: การศึกษามโนทัศน์เรื่องอิสระเสรีและความเสมอภาคกับการเปลี่ยนแปลงค่านิยมหลักในสังคมไทย” โดยได้รับการสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ระหว่าง พ.ศ. 2558-2559 รหัสโครงการเลขที่ SRI58H0001

² สาขาวิชารัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช จังหวัดนนทบุรี 11120 อีเมล: thitikorn.san@stou.ac.th

Struggling for Better Societies: Critical Intellectuals and Their Pursuits of Liberty and Equality for Thai Society³

Thitikorn Sangkaew⁴

Received: 20 June 2025

Revised: 14 October 2025

Accepted: 15 October 2025

Abstract

The political crisis of the 2000s in Thailand was rooted in the inability of the traditional culture to restrain its own members. During this period, critical intellectuals challenged the mainstream notion of ‘Thainess’ and envisioned more equitable forms of society. This paper examines their conceptions of liberty and equality amid the growing critique of ‘Thainess’ between the early 1980s (the late 2520 B.E.) and the early 2010s (the first half of 2550s B.E.). The findings reveal that critical knowledge emerged during the crises of unified identity in Thailand. The conceptions of liberty and equality served both as tools for such criticisms and as foundations for envisioning prospective Thai societies. These ideas were articulated through two main approaches. The first one was the tradition of totalizing critique, which gave precedence to individual freedom from state interference and to equality before the just laws, emphasizing civil and political rights as essential to shaping free and equal relationships among individuals under the rule of law. The second approach involved the tradition of internal critique that promoted diverse identities, a free and inclusive society with equal opportunities and fair access to resources, and regarded social rights as an essential element enabling Thai citizens to freely pursue their own lives so that they could become the driving force of society. Although critical intellectuals had offered alternative visions for Thai society, the 2014 military coup temporarily

³ This research article is part of a research project titled “State of Knowledge: The Sphere of the Critique of the Mainstream Notion of Thainess and the Conceptions of Liberty and Equality in Contemporary Thai Society,” conducted under the research program “When the Sky turns to Gold: Liberty and Equality and the Changing Values in Thailand,” funded by Thailand Research Fund (TRF) during 2015 - 2016. Project code: SRI58H0001

⁴ School of Political Science, Sukhothai Thammathirat Open University, Nonthaburi 11120.
E-mail: thitikorn.san@stou.ac.th

halted their activities, leaving behind a legacy of both their ideas and their limitations for emerging intellectuals.

Keywords Thainess, Critical Intellectuals, Liberty and Equality, Better Societies

1. บทนำ

การชุมนุมของขบวนการเสื้อเหลืองช่วงปลายรัฐบาลทักษิณ ชินวัตร และช่วงต้นทศวรรษ 2550 สลับสับเปลี่ยนกับการเคลื่อนไหวของขบวนการเสื้อแดงหลังรัฐประหาร 19 กันยายน 2549 ก่อนที่จะขึ้นสู่กระแสสูงในช่วงเดือนเมษายน-พฤษภาคม พ.ศ. 2552-2553 สะท้อนถึงความขัดแย้งทางการเมืองที่แผ่กว้างด้วยวิกฤตทางวัฒนธรรมในสังคมไทย การรัฐประหารโดยคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) เมื่อ 22 พฤษภาคม พ.ศ. 2557 ตามมาด้วยการประกาศ “ค่านิยม 12 ประการ” ให้เป็นวาระแห่งชาติ ซึ่งปรากฏออกมาในรูปบทเพลงและเนื้อหาที่บรรจุอยู่ในหลักสูตรการเรียนการสอนของนักเรียนนักศึกษา⁵ ก็ยิ่งตอกย้ำถึงความกังวลของชนชั้นนำที่มีต่อสังคมไทยขณะนั้นว่ากำลังเผชิญกับปมปัญหาความขัดกันของค่านิยมในหมู่ผู้คนแต่ละกลุ่ม อย่างไรก็ตาม แหล่งอ้างอิงหลักที่ชนชั้นนำไทยมักนำมาใช้ยึดโยงสมาชิกของสังคมเข้าไว้ด้วยกันอันได้แก่ “ความเป็นไทย” กลับยังคงผูกติดอยู่กับอำนาจรัฐและสถาบันหลักทางสังคม โดยเฉพาะการปลูกฝังพลเมืองให้เกิดความภักดีต่อสถาบันจารีตและพุทธศาสนา เน้นย้ำคติเรื่อง “รู้ที่ต่ำ-ที่สูง” ในสถาบันครอบครัว ก่อนที่จะถูกขัดเกล่าให้คุ้นชินกับคติเรื่อง “หน้าที่และความรับผิดชอบ” ในสถาบันการศึกษาภาคบังคับ (Bechstedt, 2002)

สถาบันเหล่านี้เป็นประดิษฐกรรมทางสังคมซึ่งคอยธำรงรักษาและส่งทอดค่านิยมของระบบสังคมทั้งหมดไว้ได้ในเวลาหนึ่ง ย่อมต้องปรากฏตัวขึ้นพร้อมกับชุดความรู้บางอย่างที่คอยกำกับให้ภาคปฏิบัติการแข่งขันสถาบันทำงานได้อย่างชอบธรรมจนขึ้นำสำนึกคิดและการกระทำของผู้คนวงกว้าง กลุ่มคนที่มีบทบาทในการผลิตความรู้และค่านิยมหลักของสังคมไทยมากที่สุดกลุ่มหนึ่งก็คงหนีไม่พ้นปัญญาชนจารีต/ปัญญาชนกระแสหลัก ผู้จัดวางโครงเรื่องให้กับ “ความเป็นไทย” โดยมีสถาบันจารีตเป็นศูนย์กลางและหลักคำสอนพุทธศาสนาเป็นอุดมการณ์รองรับอีกชั้นหนึ่ง หากย้อนกลับไปพิจารณาในประวัติศาสตร์จะพบว่าบทบาทในการสร้างปลูกฝัง และสถาปนาความหมายให้แก่ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” ของพระมหากษัตริย์และบุคคลในราชวงศ์สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ โดยเฉพาะพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว สมเด็จพระยาอดิศัยราชานุภาพ และสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิรญาณวโรรส (สายชล สัตยานุรักษ์, 2557ก) ตลอดจนการสืบทอดและปรับเปลี่ยนความหมายให้แก่ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” โดยปัญญาชนกระแสหลักหลังปฏิวัติ พ.ศ. 2475 อย่างหลวงวิจิตรวาทการ พระยาอนุมานราชธน พระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหมื่นนคราธิปพงศ์ประพันธ์ และหม่อมราชวงศ์คึกฤทธิ์ ปราโมช (สายชล สัตยานุรักษ์, 2557

⁵ ทั้งนี้ พลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา หัวหน้า คสช. แกลงผ่านรายการคืนความสุขให้คนในชาติ เมื่อวันที่ 11 กรกฎาคม 2557 โดยกล่าวว่าสิ่งที่คนไทยยังเป็นปัญหาและจำเป็นต้องพัฒนาอย่างเร่งด่วนเพื่อให้เกิดความเข้มแข็ง ก็คือค่านิยมหลักของคนไทย ทั้งนี้ หัวหน้า คสช. ได้ระบุถึงค่านิยม 12 ประการ ตามนโยบายของ คสช. ซึ่งประกอบด้วย 1) มีความรักชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ 2) มีความซื่อสัตย์สุจริต 3) มีความรับผิดชอบ 4) มีความเสียสละ 5) มีความอดทน 6) มีความสามัคคี 7) มีความกตัญญู 8) มีความมุ่งมั่นในการทำงาน 9) มีความเคารพในสิทธิของผู้อื่น 10) มีความรักความสงบ 11) มีความมีระเบียบวินัย 12) มีความรู้และความสามารถ (จิตติกร สังข์แก้ว, สราวุธ ทับทอง และอรรถสิทธิ์ ปานแก้ว, 2559, น. 282-293)

ข) ได้กลายเป็นเสมือน “เชิงอรรถ” ของ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก เป็นกรอบกำหนดวิธีคิด วิธีชีวิตของสังคมไทยมานานนับศตวรรษ

กล่าวได้ว่า “ความเป็นไทย” กระแสหลักซึ่งจรจรระบอบการเมืองแบบรวมศูนย์และระบบสังคมที่มีโครงสร้างแบบลำดับชั้น เป็นภาคปฏิบัติการของ “อำนาจ” ที่แสดงออกมาในรูปของ “ความรู้” (Power/Knowledge) ดังที่ สายชล สัตยานุรักษ์ (2548, น. 42) เน้นย้ำว่าความเป็นไทย “...กลายเป็น ‘ระบอบแห่งสัจจะ’ ที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อวิธีคิดของคนไทย และสร้าง ‘ความจริง’ อันสำคัญหลายประการขึ้นมาในสังคมการเมืองไทย” งานวิจัยนี้เห็นว่าหาก “ความจริง” เกี่ยวกับ “ความเป็นไทย” เป็นภาคปฏิบัติการของ “อำนาจ/ความรู้” แล้ว ความรู้ซึ่งมุ่งวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลักก็ย่อมอุบัติขึ้นในสถานการณ์ที่ความรู้และค่านิยมจารีตไม่เพียงพอที่จะให้คำอธิบายต่อปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในสังคมไทยได้อย่างสมเหตุสมผลอีกต่อไป โดยเฉพาะตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา ที่การศึกษาเรื่อง “ชาติไทย/ความเป็นไทย” ไม่ใช่ประเด็นทางเศรษฐกิจการเมืองเพียงอย่างเดียว หากขยายไปถึงประเด็นการเมืองวัฒนธรรม (Cultural Politics) ที่มีลักษณะเป็นพลวัตของการต่อสู้ช่วงชิงนิยามความหมาย คุณค่าของคำ และแนวคิดในสังคมการเมืองไทย ปัญญาชนนักวิพากษ์ในฐานะผู้นำทางความคิด จึงไม่เพียงแต่จะเป็น “นักการเมือง” ในสังเวียนการเมืองวัฒนธรรมที่เข้าไปช่วงชิงการนิยาม “ความเป็นไทย” เท่านั้น หากยังถือเป็น “แนวหน้าทำรบ” ในสมรภูมิต่างภูมิปัญญา มุ่งเปิดพื้นที่เพื่อขยายขยายถ้อยแถลงสาธารณะ (Public Discourse) ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงด้านค่านิยมระหว่างปลายทศวรรษ 2520 ถึงราวครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 เพื่อแสวงหาความรู้/ความจริงเกี่ยวกับสังคมที่ดีกว่าซึ่งไม่ต้องอ้างอิงกับ “ความเป็นไทย” กระแสหลักแบบเดิมอีกต่อไป

ภารกิจหลักของปัญญาชนนักวิพากษ์ คือการแสวงหาคำตอบต่อคำถามประเภทที่ว่า “ความเป็นไทย” ถูกประดิษฐ์หรือประกอบสร้างความหมายขึ้นมาอย่างไร, ดำรงคงอยู่ ผลิตซ้ำ และส่งทอดไปยังความรู้ของผู้คนได้อย่างไร, ส่งผลต่อวิถีชีวิตประจำวันของผู้คนในสังคมไทยอย่างไร ปัญญาชนมุ่งตอบคำถามเหล่านี้ด้วยการผลิตความรู้เชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” เพื่อชี้ให้เห็นข้อจำกัดน้อยใหญ่ที่กักขังเหนี่ยวรั้งสังคมไทยไว้ พร้อมทั้งนำเสนอทางเลือกทางออกให้กับสังคมโดยวางอยู่บนความแตกต่างชั้นมูลฐานซึ่งอาจแบ่งได้เป็น 2 ธรรมเนียมตามการจำแนกของเกเชียร เดชะพีระ (2548ข) ก็คือ นักวิพากษ์แบบเบ็ดเสร็จ (Totalizing Critics) และนักวิพากษ์จากภายใน (Internal Critics)⁶ ธรรมเนียมแรก นำเสนอทางออกจากจุดยืนภายนอกสังคมไทย จึงมุ่งแทนที่ “ความเป็นไทย” ด้วย “ความจริงแท้สากล” ซึ่งคนทั้งโลกยอมรับ ในแง่นี้ชาติไทยที่ไร้ “ความเป็นไทย” ก็คือเป้าหมายของชนบทวิพากษ์เบ็ดเสร็จ ตัวอย่างของปัญญาชนชนบทวิพากษ์เบ็ดเสร็จมีตั้งแต่ผู้ที่ผลิตงานประวัติศาสตร์ออกมาอย่างต่อเนื่อง

⁶ เกเชียร เดชะพีระ (2548ข, น. 70) อธิบายว่าชนบทวิพากษ์เบ็ดเสร็จ “วิจารณ์ ‘ความเป็นไทย’ จากจุดยืนที่อยู่ข้างนอก ‘ความเป็นไทย’ ทั้งเพและเพื่อละทิ้ง ‘ความเป็นไทย’ ไว้ข้างหลังโดยไม่ต้องเหลียวกลับมาดูอีกได้ก็จะดี” ขณะที่ชนบทวิพากษ์ภายใน “วิจารณ์เพื่อเลือกรักษา ปรับเปลี่ยน สร้างใหม่ซึ่งองค์ประกอบของ ‘ความเป็นไทย’, นิยาม ‘ความเป็นไทย’ เสียใหม่ให้กว้างพอที่จะมีพื้นที่รองรับคนทุกคนทุกกลุ่มอย่างเสมอภาคและสมศักดิ์ศรีมนุษย์”

ได้แก่ ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ ธงชัย วินิจจะกูล และสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล ไปจนถึงนักรัฐศาสตร์อย่างประจักษ์ ก้องกีรติ เป็นต้น ขณะที่อีกธรรมเนียมหนึ่งมิได้มีเป้าหมายเพื่อไล่ทั้ง “ความเป็นไทย” ไว้ข้างหลัง หากมุ่งแสวงหาทางเลือกที่เป็นไปได้ในสังคมไทย เพื่อสามารถทำความเข้าใจ “ความเป็นไทย” ได้ดียิ่งกว่าคำอธิบายกระแสหลักอย่างที่เคยเป็นมา จนนำไปสู่การขยายขยาย “ความเป็นไทย” ให้ครอบคลุมคนทุกกลุ่มอย่างเสมอภาคเท่าเทียมกัน ปัญญาชนชนบทวิพากษ์ภายในครอบคลุมกลุ่มนักประวัติศาสตร์ซึ่งมีผลงานโดดเด่นอย่างนิธิ เอียวศรีวงศ์ สายชล สัตยานุรักษ์ และอรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ รวมถึงนักรัฐศาสตร์ผู้มีข้อคิดงานเขียนที่เปิดบทสนทนากับสังคมต่อเนื่องอย่างเกษียร เตชะพีระ เป็นต้น ถึงแม้ว่าปัญญาชนทั้งสองธรรมเนียมอาจมีขอบความคิด วิธีการวิพากษ์ และภาพอนาคตของสังคมไทยแตกต่างกัน แต่ก็มีความเชื่อร่วมกันว่าการท้วงถามต่อ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” โดยอาศัยมโนทัศน์ “เสรีภาพและความเสมอภาค” เป็นหลักแหล่งอ้างอิงใหม่จะนำพาสังคมการเมืองไทยไปสู่สภาพที่ดีกว่าเก่าและยังผลให้พลเมืองไทยได้รับการปฏิบัติที่ดีกว่าเดิม

จริงอยู่ เสรีภาพและความเสมอภาคถือเป็นค่านิยมสากลที่ถูกใช้วัดระดับคุณภาพประชาธิปไตยทั่วโลก จึงมิใช่เรื่องแปลกที่ปัญญาชนจะอาศัยมโนทัศน์ดังกล่าวเป็นจุดอ้างอิงในการวิพากษ์ “ความเป็นไทย” แต่สิ่งที่ต้องยอมรับ ก็คือ เนื้อหาของ “เสรีภาพและความเสมอภาค” ที่นำเสนอโดยปัญญาชนนักวิพากษ์ยังไม่ค่อยแจ่มชัด บางกรณีให้ความหมายคลุมเครือกำกวม จนยากที่จะเกิดความเข้าใจร่วมกัน งานวิจัยนี้จึงให้ความสำคัญกับการสำรวจพรมแดนความรู้ของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก พร้อมกับการศึกษาตีความเนื้อหาของ “เสรีภาพและความเสมอภาค” ที่กำกับอยู่เบื้องหลังบทวิพากษ์ดังกล่าว ด้วยเหตุที่เข้าใจว่า “ความเป็นไทย” กระแสหลักเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่ตกทอดมาจากอดีต และปรากฏในรูปแบบโครงสร้างลำดับชั้นความสัมพันธ์เชิงอำนาจ บทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” ดังกล่าวก็น่าจะบรรจุไปด้วยข้อคิด/ความเข้าใจบางอย่างทางทฤษฎีเพื่อแผ้วถางปูทางให้กับข้อเรียกร้องประชาธิปไตยที่ตามมา

2. วัตถุประสงค์ในการวิจัย

(1) เพื่อสำรวจองค์ความรู้เชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลักในสังคมการเมืองไทย ระหว่างปลายทศวรรษ 2520 ถึงครั้งแรกของทศวรรษ 2550

(2) เพื่อศึกษาเนื้อหาของมโนทัศน์เรื่อง “เสรีภาพและความเสมอภาค” ในงานเขียนเชิงวิพากษ์ของปัญญาชนฝ่ายก้าวหน้าจำนวนหนึ่ง

3. ขอบเขตและวิธีการวิจัย

งานวิจัยนี้เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) อาศัยการเก็บรวบรวมข้อมูลเอกสารประเภทงานวิจัย หนังสือ บทความวิชาการ และบทความกึ่งวิชาการที่เผยแพร่บนสื่อสิ่งพิมพ์ และสื่ออิเล็กทรอนิกส์ เพื่อจัดจำแนก วิเคราะห์ และตีความเนื้อหาบนพื้นฐาน

การบรรยายผลการวิจัยเชิงพรรณนา (Descriptive Analysis) ทั้งนี้ การศึกษาแบ่งออกเป็น 2 ส่วน ได้แก่

(1) สำนักรงานเขียนเชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก ระหว่างปลายทศวรรษ 2520 ถึงครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 ที่เผยแพร่ต่อสาธารณะ เพื่อชี้ให้เห็นขอบเขต พัฒนาการ วิธีการ และทิศทางการวิพากษ์ อันสัมพันธ์กับเงื่อนไขทางสังคมวัฒนธรรมของไทย

(2) ศึกษาความรู้และการใช้มโนทัศน์เรื่อง “เสรีภาพและความเสมอภาค” ในงานเขียนของปัญญาชนนักวิพากษ์ เพื่อวิเคราะห์เนื้อหาของมโนทัศน์ดังกล่าวซึ่งถูกคาดหวังให้เป็นหลักแหล่งอ้างอิงใหม่ของสังคมการเมืองไทย

ควรกล่าวด้วยว่างานวิจัยนี้ยึดถือแนวทางการศึกษาแบบแผนทั่วไปของปัญญาชน (General Patterns) ในฐานะกลุ่มบุคคลที่มีอิทธิพลทางความคิดต่อสาธารณะโดยรวม ทั้งยังอาศัยแนวพินิจแบบสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ (Sociology of Knowledge) มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์ อันตั้งอยู่บนฐานคติที่ว่าความรู้คือผลผลิตของสังคมและขณะเดียวกันความจริงทางสังคมก็ถูกประกอบสร้างขึ้นโดยความรู้ การนำเสนอชุดความรู้/ความจริงแบบใหม่ จึงต้องอิงอาศัยค่านิยมแบบใหม่ที่อาจจะเป็นผลสืบเนื่องหรือตัดขาดจากค่านิยมจารีต โดยเฉพาะในสังคมที่เก็บแฝงความแตกแยกอย่างร้ายลึกไว้ด้วยแล้ว สนามของความรู้ก็จะปรากฏคำอธิบายใหม่ ๆ หรือความรู้เชิงวิพากษ์ขึ้นมาท้าทายตั้งคำถามต่อความรู้กระแสหลักอยู่เสมอ

4. แนวคิดและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง

เนื้อหาในส่วนนี้เป็นการทบทวนแนวคิดและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับประเด็นต่าง ๆ ได้แก่ คุณลักษณะของปัญญาชนและแนวทางสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ มโนทัศน์เรื่องเสรีภาพและความเสมอภาค งานศึกษาปัญญาชนหลัก ๆ ในสังคมไทย ก่อนที่จะกล่าวถึงความแตกต่างระหว่างงานวิจัยชิ้นนี้กับงานศึกษาปัญญาชนที่มีมาก่อนหน้า

4.1 ปัญญาชนกับสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้

ความเข้าใจที่ว่า “ปัญญาชน” (Intellectuals) คือกลุ่มคนที่ใช้กิจกรรมทางปัญญาในทางสาธารณะเพื่อจรรโลงหรือท้าทายโครงสร้างอำนาจนั้นเป็นความเข้าใจแบบสมัยใหม่ (Simon-Nahum, 2011, p. 1208) ทักษะที่มีต่อ “ปัญญาชน” อาจมีได้ต่างกันตามสังกัดอุดมการณ์ หรือแม้แต่ต่างกันในกลุ่มที่สมานานอุดมการณ์เดียวกัน ตัวอย่างเช่น ปัญญาชนแห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตอย่าง Max Horkheimer and Theodor Adorno (2002, p. 173) ตั้งข้อวิจารณ์อย่างรุนแรงว่าในสถานการณ์ที่สุมเสี่ยง ปัญญาชนคนฉลาดมักป่าวประกาศชาวดีต่อสาธารณชน ทั้งหลงไปกับข้อมูลและประสบการณ์ของตนอันแน่นเนื่อง จนทำเรื่องต่าง ๆ เข้าทางฝ่ายผู้มีอำนาจเสมอ เพราะพวกเขามีภูมิรู้สูงส่งด้านใดด้านหนึ่งเป็นการเฉพาะแต่กลับมืดบอดในด้านอื่น ๆ ไป ขณะที่ปัญญาชนมาร์กซิสต์ชาวอิตาเลียนอย่าง Antonio Gramsci (1971) กลับให้ทัศนะเชิงบวกมากกว่า โดยแยกปัญญาชนออกเป็น 2 ประเภท ระหว่างปัญญาชนจารีต (Traditional Intellectuals) ซึ่งทำหน้าที่เป็นฟันเฟืองทางสังคมเพื่อจรรโลงระบบโครงสร้างอำนาจกับปัญญาชนชนชั้น (Organic Intellectuals) ซึ่งอาศัยปัญญาความรู้

ในการกำหนดจัดแจงสังคม (Organizer of Society) โดยมุ่งเปลี่ยนแปลงระบบโครงสร้างอำนาจเพื่อผลประโยชน์ของชนชั้นตน ปัญญาชนชนชั้นจึงมีบทบาทในการหนุนนำอุดมการณ์วัฒนธรรม (Ideological-Culture Role) สร้างอำนาจนำ (Hegemony) โดยการขยายโลกทัศน์แบบชนชั้นตนไปสู่ “สำนึกร่วม” (Collective Consciousness) ของชนชั้นอื่น ๆ ที่เหลือ

ปัญญาชนเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในทางสาธารณะ ทว่าคนกลุ่มนี้จะถูกนับว่าเป็น “ปัญญาชน” ก็ต่อเมื่อความรู้และบทเรียนที่พวกเขาเก็บรับมานำเสนอสู่สังคมนั้นไปไกลเกินกว่าความเชี่ยวชาญเฉพาะด้านของตน กิจกรรมของปัญญาชนจึงเกี่ยวเนื่องกับปัญหาทั้งหลายของสังคมและอาจรวมถึงปัญหาของมนุษยชาติด้วย (Gourgouris, 2008, p. 68) ทั้งนี้ Thomas Sowell (2011, p. 5) ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่า ปัญญาชนมีหลายระดับ แต่คุณสมบัติหลัก ๆ ที่ทุกคนมีร่วมกัน คือ การทำงานกับความคิด (people whose occupations primarily deal with ideas) ปัญญาชนแตกต่างจากอาชีพอื่น ๆ ไม่ได้ด้วยผลลัพธ์ของความคิดหรือการเป็นผู้นำพาความคิดไปสู่การปฏิบัติให้เกิดผล เพราะสำหรับปัญญาชนในฐานะผู้ประกอบการทางปัญญาแล้ว งานของพวกเขาเริ่มต้นและให้ผลผลิตออกมาในรูปความคิดล้วน ๆ จริงอยู่ ปัญญาชนอาจเป็นผู้ทำงานทางความคิดเป็นหลัก แต่ผลลัพธ์ทางความคิดของปัญญาชนก็อาจนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองขนาดใหญ่ได้เช่นกัน Edward W. Said (1996) ถึงกับลงความเห็นว่าการปฏิวัติใหญ่ทุกครั้งในประวัติศาสตร์สมัยใหม่ล้วนมีปัญญาชนเข้าไปเกี่ยวข้องด้วยทั้งนั้น เช่นเดียวกับขบวนการปฏิวัติใหญ่ทุกหนที่ปรากฏบทบาทสำคัญของปัญญาชนด้วยเสมอ จนกล่าวได้ว่า “เหล่าปัญญาชนเป็นบิดามารดผู้ให้กำเนิดขบวนการเคลื่อนไหวต่าง ๆ และแน่นอนว่าปัญญาชนก็เป็นบุตรและธิดา หรือแม้แต่หลาน ๆ ของขบวนการเหล่านั้นด้วย” (Said, 1996, pp. 10-11)

ด้วยเหตุที่ปัญญาชนจำนวนมากเป็นผู้มาก่อนกาลสภาวะของการบรรลุถึงความเป็นจริงเชิงวัตถุ พวกเขาจึงเป็นเสมือนผู้แผ้วถางปูทางหลักการความคิดก่อนที่จะถูกรองรับด้วยสถาบันทางสังคมในภายหลัง การศึกษาภาพอนาคตของสังคมจึงสามารถจับสังเกตได้จากบรรดาความคิด ความคาดหวัง และความไม่ฝันถึงตัวตนและสังคมอุดมคติซึ่งปรากฏอยู่ในงานเขียนของปัญญาชน ทั้งนี้ แนวทางการศึกษาปัญญาชนอาจจำแนกเป็น 2 ลักษณะ ได้แก่

(1) ศึกษาปัญญาชนรายบุคคล เพราะความคิดของผู้คนเหล่านั้นประกอบกันขึ้นเป็นระบบเหตุผล ดังนั้น ระบบเหตุผลของปัญญาชนผู้ยิ่งใหญ่จึงควรได้รับการศึกษาอย่างละเอียดลึกซึ้ง อย่างไรก็ตาม แม้ความคิดของปัญญาชนจะตกผลึกตรึงตรองจากประสบการณ์และความจริงแห่งชีวิตที่ประสบพบเจอ แต่บ่อยครั้งถ้อยแถลงที่ปรากฏในงานเขียนประเภทต่าง ๆ ก็ขัดแย้งไม่ลงรอยกับชีวิตจริงของปัญญาชน (Johnson, 1988)

(2) ศึกษาแบบแผนทั่วไปของปัญญาชน โดยมีได้เน้นย้ำความยิ่งใหญ่ของปัญญาชนคนใดเป็นการเฉพาะ หากแต่ให้ความสำคัญกับปัญญาชนในฐานะกลุ่มบุคคลที่มีอิทธิพลต่อความคิดทัศนคติสาธารณะ (Sowell, 2011; Aron, 2001; Carey, 1992; Said, 1996) ในแง่นี้การศึกษา “แบบแผน” ย่อมหมายความว่าผู้ศึกษาต้องพยายามค้นหาลักษณะที่ปรากฏอย่างสม่ำเสมออันดำรงอยู่ในหมู่ปัญญาชนท่ามกลางบริบทประวัติศาสตร์ ขณะเดียวกัน การศึกษาแนวทางนี้ก็มิมีลักษณะ “ทั่วไป” ในแง่ที่ว่ามิได้มุ่งศึกษาปัญญาชนทุกรายหรือทุกข้อวิพากษ์ของ

พวกเขา แต่สนใจบทสรุปรวบยอดความคิดที่มีแบบแผนแน่นอนเฉพาะตัวของปัญญาชนบางกลุ่ม

การศึกษาแบบแผนทั่วไปของปัญญาชนสอดคล้องกับสมมติฐานข้อหนึ่งของสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ กล่าวคือ ธรรมเนียมสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้แบบดั้งเดิม มุ่งศึกษาหาจุดกำเนิดทางสังคมของความรู้ (Social Origins of Knowledge) เพราะถือว่าความรู้เป็นผลผลิตของสังคม สภาพเงื่อนไขทางวัตถุเป็นตัวกำหนดว่าอะไรคือความรู้และอะไรไม่ใช่ความรู้ ดังนั้น การจะทำความเข้าใจต่อวิถีแห่งความคิด (Mode of Thought) ใด ๆ จึงต้องค้นหาตำแหน่งแห่งที่ของความรู้ภายใต้สถานการณ์เฉพาะทางสังคมเชิงประวัติศาสตร์ (Historical-Social Situation) และเพราะความรู้ทางสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะประวัติศาสตร์ ความคิดเชิงอุดมการณ์ ความคิดทางการเมือง และสังคมวิทยา เป็นความรู้ที่มุ่งเปลี่ยนแปลงหรือสงวนรักษาโลกธรรมชาติและโลกทางสังคมอันรายล้อมกลุ่มสังคมที่ เป็นผู้ผลิตความรู้เหล่านั้น ความรู้ประเภทนี้จึงล้วนแล้วแต่ถูกชักนำโดยแรงปรารถนาที่จะให้การตีความโลกตามกลุ่มเฉพาะของตนกลายเป็นสากล (Mannheim, 1991, pp. 2-3, 1952, pp. 196-197) อย่างไรก็ตาม สังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ก็ธรรมเนียมหนึ่ง คือแนวการวิเคราะห์การประกอบสร้างความจริงทางสังคม (Social Construction of Reality) กลับถือว่าความรู้มิได้เป็นเพียงผลผลิตเฉพาะของสังคม หากแต่ความจริงทางสังคม (Social Reality) ก็ยังเป็นผลผลิตของความรู้ด้วย ความรู้จึงมีความหมายกว้างขวางครอบคลุมทุก ๆ เรื่องที่ผู้คนถือว่า “จริง” ในสังคมนั้น ดังนั้น ความรู้/ความรับรู้ในเรื่องนั้น ๆ จึงสร้างความเป็นจริงบางอย่างทางสังคมขึ้นมา โดยปัจเจกชนเป็นผู้ผลิตซ้ำและส่งทอดผ่านการปฏิบัติสร้างสรรค์ด้วยความเข้าใจที่ตนเองมีต่อความเป็นจริง จนกลายเป็นแบบฉบับที่ฝังระบบความหมายทางวัฒนธรรมและเป็นสถาบันที่ปรากฏในรูปความเป็นจริงเชิงวัตถุ (Berger & Luckmann, 1966)

นอกจากงานวิจัยนี้จะอาศัยแนวทางการศึกษาแบบแผนทั่วไปของปัญญาชนในฐานะที่เป็นกลุ่มความคิดเชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก ผ่านการศึกษาค้นคว้าเผยแพร่ออกสู่สาธารณะแล้ว ยังอาศัยแนวทางสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้มาช่วยเป็นกรอบในการวิเคราะห์ด้วย ถึงแม้สังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ทั้งสองธรรมเนียมที่กล่าวถึงก่อนหน้านี้จะมีฐานคติและจุดมุ่งเน้นแตกต่างกัน (แนวทางแรกสนใจการวิเคราะห์ระดับมหภาค มุ่งเน้นไปที่โครงสร้างทางสังคมและกลุ่มทางสังคมในฐานะจุดกำเนิดของความคิด/ความรู้ ส่วนแนวทางที่สอง สนใจการวิเคราะห์ระดับจุลภาค โดยเฉพาะกิจกรรมและสามัญสำนึกของผู้คนในชีวิตประจำวัน) ทว่างานวิจัยนี้วางอยู่บนแนวทางที่พยายามประสานทั้งสองธรรมเนียมเข้าด้วยกัน โดยพิจารณาว่าความรู้เป็นรูปแบบหนึ่งของวัฒนธรรม (Knowledge as Culture) ที่ประกอบไปด้วยระบบแห่งความหมายและการสื่อสารระหว่างกันในระบบความสัมพันธ์เชิงวัฒนธรรม (McCarthy, 1996) การศึกษาสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ทางการเมืองของปัญญาชนนักวิพากษ์จึงไม่ใช่เพียงการค้นหากำเนิดทางสังคมของความรู้เท่านั้น หากยังจำเป็นต้องอาศัยการตีความวัฒนธรรมภูมิปัญญาเพื่อสำรวจและทำความเข้าใจขอบข่ายของนัยความหมายที่ความรู้เหล่านั้น ๆ สื่อออกมาด้วย กล่าวในกรณีของงานวิจัยนี้ก็คือความรู้เชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลักที่สื่อขอบข่ายนัยความหมายของเสรีภาพและความเสมอภาคนั่นเอง

4.2 มโนทัศน์ว่าด้วยเสรีภาพและความเสมอภาค

มโนทัศน์เสรีภาพและความเสมอภาคสมัยใหม่ล้วนมีรากฐานภูมิปัญญามาจากยุคแห่งการรู้แจ้ง (Age of Enlightenment) และการปฏิวัติสมัยใหม่ คติพจน์ของยุครู้แจ้งที่ว่า “จงกล้าที่จะใช้ความรู้ความเข้าใจของตนเอง!” (Sapere Aude!) ให้ความสำคัญกับวุฒิภาวะทางปัญญาของมนุษย์ (Intellectual Maturity) ในอันที่จะใช้เสรีภาพของเหตุผลอย่างเปิดเผยในทุก ๆ เรื่อง (Kant, 1991, p. 54) แต่ข้อจำกัดต่อการใช้เสรีภาพของมนุษย์อาจมิได้มาจากอำนาจภายนอกเพียงฝ่ายเดียว หากตัวปัจเจกชนก็อาจเป็นอุปสรรคขัดขวางเสรีภาพเหนือตนเองด้วย ดังที่ Isaiah Berlin (2002, pp. 166-217) เสนอว่าความเข้าใจที่มีต่อเสรีภาพแบ่งออกเป็น 2 มโนทัศน์ มโนทัศน์แรก คือ เสรีภาพเชิงลบ (Negative Liberty) ซึ่งเกี่ยวข้องกับการตอบคำถามประเภทที่ว่าขอบเขตพื้นที่ใดที่บุคคลหรือกลุ่มบุคคลจะสามารถกระทำหรือสามารถเป็นในสิ่งซึ่งเขาสามารถกระทำหรือเป็นได้โดยไม่ถูกแทรกแซงจากผู้อื่น กล่าวอีกแง่หนึ่งคือ การสูญเสียเสรีภาพประเภทนี้มีที่มาจากอำนาจข่มขู่บังคับ (Coercion) หรือการแทรกแซงอย่างจงใจจากมนุษย์ผู้อื่นในเรื่องที่มนุษย์คนหนึ่งอาจจะกระทำสิ่งนั้นได้หากไม่ถูกผู้อื่นแทรกแซง ส่วนมโนทัศน์ที่สอง คือ เสรีภาพเชิงบวก (Positive Liberty) พยายามตอบคำถามประเภทที่ว่าอะไรหรือใครเป็นแหล่งที่มาของการควบคุม/แทรกแซง ซึ่งสามารถจะกำหนดชีวิตของใครสักคนให้กระทำหรือให้เป็นในสิ่งหนึ่งมากกว่าอีกสิ่งหนึ่งได้ ในแง่นี้เสรีภาพจึงเกิดจากแรงปรารถนาของปัจเจกชนที่จะเป็นนายตนเอง (Self-Mastery) หรือองค์ประธาน (The Subject) ในการกระทำโดยอาศัยเหตุผลและพร้อมรับผิดชอบในตัวเลือกของตน การสูญเสียเสรีภาพจึงเกิดจากเหตุผล “ภายใน” ตนเอง หรือการไร้ความสามารถของตัวมนุษย์ผู้กระทำในการบรรลุเป้าหมายของตนเอง โดยตนเอง และเพื่อตนเอง

มโนทัศน์เกี่ยวกับเสรีภาพเชิงลบอาจอยู่ในรูปเสรีภาพตามธรรมชาติของปัจเจกชนอย่างสมบูรณ์ (ดังที่ปรากฏในภาพพรรณนา “สภาวะธรรมชาติ” ของ Thomas Hobbes) ไปจนถึงการสนับสนุนให้สงวนรักษาพื้นที่ขั้นต่ำของเสรีภาพส่วนบุคคลที่จะไม่ถูกแทรกแซงหรือละเมิดโดยอำนาจสาธารณะ และในพื้นที่เล็ก ๆ นี้เองที่ปัจเจกชนมีอิสระที่จะพัฒนาศักยภาพตามธรรมชาติของตนและแสวงหาเป้าหมายที่ตนยึดถือเชื่อใจว่าถูกต้อง (ผู้ที่ปกป้องเสรีภาพแนวทางนี้ได้แก่ John Locke, John Stuart Mill, Benjamin Constant และ Alexis de Tocqueville เป็นต้น) (Berlin, 2002, p. 171) ขณะที่มโนทัศน์เกี่ยวกับเสรีภาพเชิงบวกอ้างอิงไปถึงตัวตนที่ถูกขับเคลื่อนด้วยเหตุผล หรือ “ธรรมชาติขั้นสูง” ของตนในอันที่จะคาดค่านิยมและมุ่งเป้าไปที่การบรรลุธรรมชาติแท้จริงของตนมากกว่าจะถูกชี้นำกำกับด้วยหลักศีลธรรมดาด ๆ กิเลสตัณหาขั้นต่ำ หรืออารมณ์รุนแรงไร้เหตุผล (Berlin, 2002, p. 179) อย่างไรก็ตาม ตัวตนของเสรีภาพเชิงบวกยังแยกได้เป็น 2 แขนง ด้านหนึ่ง คือ การยอมตน (Self-Abnegation) เพื่อที่จะมีอิสรภาพ ในแง่ที่ว่าเสรีภาพจะบรรลุถึงได้ไม่ใช่ด้วยปัจเจกชนเพียงคนเดียว หากต้องอาศัยการกระทำร่วมและลักษณะรวมหมู่ (Collectivity) โดยที่ปัจเจกชนเป็นเพียงองค์ประกอบหนึ่งในนั้น (เช่น Jean-Jacques Rousseau เสนอว่าปัจเจกชนบางคนควรถูกบังคับให้เสรีเพื่อให้เป็นไปตาม “เจตจำนงทั่วไป”) อีกด้านหนึ่ง คือ การประจักษ์แจ้งแก่ตนเอง (Self-Realization) เพราะในเมื่อไม่สามารถควบคุมปัจจัยภายนอกที่มากระทบต่อตนเองได้ ปัจเจกชนอาจเลือก

ที่จะหวนคืนสู่จิตบริสุทธิ์หรืออาตมอันที่ไม่ถูกกระทบจากพลังภายนอกใด ๆ อีกต่อไป (ตัวอย่างของวิธีคิดลักษณะนี้คือ ผู้บำเพ็ญตบะ ปราชญ์สโตอิก และผู้บำเพ็ญภาวนาแบบพุทธ) นอกจากนั้นแล้ว ปัจเจกชนอาจบรรลุถึงเสรีภาพเชิงบวกได้ด้วยการสนับสนุนจากรัฐเพื่อก้าวข้ามอุปสรรคภายนอก โดยเฉพาะความยากจนและการขาดการศึกษา ในแง่ที่ว่ารัฐสวัสดิการอาจเป็นเงื่อนไขจำเป็นในการจัดหาทรัพยากรและโอกาสให้แก่ปัจเจกชนเพื่อให้สามารถดำเนินชีวิตและแสวงหาเป้าหมายของตนได้อย่างเสรี (Carter, 2022)

ความเข้าใจสมัยใหม่ที่มีต่อ “ความเสมอภาค” ก็อาจแบ่งได้เป็น 2 มโนทัศน์เช่นเดียวกัน Philippe Beneton (2004) ได้ชี้ให้เห็นว่าพัฒนาระยะแรกเรียกว่าความเสมอภาคเชิงแก่นสาร (Substantive Equality) ซึ่งวางอยู่บนลักษณะอันเป็นสากลในธรรมชาติมนุษย์ (Human Nature) และสภาพเงื่อนไขของมนุษย์ (Human Condition) มนุษย์เป็นส่วนหนึ่งส่วนเดียวกับมนุษยชาติทั้งปวง จึงมองเห็นคุณลักษณะร่วมกันก่อนที่จะมีความแตกต่าง กล่าวคือ ทุกคนเกิดมาเป็นชายหรือหญิง ได้รับมอบชีวิต เป็นส่วนหนึ่งของครอบครัว ภาษา ประเทศชาติ และช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ มนุษย์ล้วนกำเนิด เติบโต และแตกต่าง โดยไม่อาจควบคุมหรือแม้แต่คาดเดาความเป็นไปของโลกได้ มนุษย์จึงเสมอภาคกันในเรื่องหลักและแตกต่างเหลือมล้ำในเรื่องรอง ๆ ลงมา พัฒนาการระยะต่อมาเรียกว่าความเสมอภาคจากเริ่มต้น (Equality By Default) เมื่อสังคมเลิกล้มยึดถือในแก่นทั้งปวงของความเป็นมนุษย์นอกจาก “เสรีภาพ” แต่พึงใจกับการมีอิสระเป็นเจ้าชีวิตตนเอง (Sovereign Independence) และอัตตาณัติอันทัดเทียมกัน (Equal Autonomy) ความเสมอภาคแบบนี้ละทิ้งความแตกต่างไม่เท่ากันที่สำคัญไปหมดไม่ว่าเป็นเหตุผล ความเห็นอกเห็นใจ เสียงเรียกร้องจากภายนอก หรือแม้แต่ธรรมชาติ กล่าวได้ว่าแก่นของมนุษย์ถูกลดทอนเหลือเพียงเสรีภาพที่จะแตกต่าง การเลือกตามใจตน ไม่ต้องคำนึงถึงเหตุผล ปัญหาสำคัญของมนุษย์จึงเป็นเรื่องของความเห็น และทุก ๆ ความเห็นก็ล้วนแล้วแต่มีค่าเท่าเทียมกันหมด

ความคิดเกี่ยวกับ “สิทธิ” ถือเป็นแกนกลางที่เชื่อมโยงเสรีภาพกับความเสมอภาคเข้าด้วยกัน บทประมวลสิทธิของมนุษย์ที่เป็นรูปธรรมและครอบคลุมกว้างขวางมากที่สุดน่าจะได้แก่ ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน พ.ศ. 2491 (The Universal Declaration of Human Rights) อย่างไรก็ตาม พัฒนาเรื่อง “สิทธิ” นั้นเกี่ยวพันกับความเป็นพลเมืองอย่างแยกไม่ออก ดังที่ Marshall (1963, pp. 78-79) ได้จำแนกสิทธิความเป็นพลเมืองออกเป็น 3 ประเภทตามช่วงเวลาประวัติศาสตร์ ประเภทแรก สิทธิพลเมือง (Civil Rights) วิวัฒนาการมาจนถึงจุดสูงสุดในคริสต์ศตวรรษที่ 18 อันถือเป็นสิทธิที่จำเป็นสำหรับเสรีภาพของปัจเจกชน ได้แก่ เสรีภาพส่วนบุคคล เสรีภาพในการแสดงความเห็น ความคิด ความเชื่อ และการนับถือศาสนา สิทธิในการถือครองทรัพย์สินและการทำสิทธิสัญญาระหว่างปัจเจกชน รวมถึงสิทธิที่จะได้รับความเสมอภาคภายใต้กระบวนการทางกฎหมาย ดังนั้น สถาบันสำคัญที่ประกันสิทธิประเภทแรกก็คือศาลยุติธรรม ประเภทที่สอง สิทธิทางการเมือง (Political Rights) ขยายตัวในคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยเปิดโอกาสให้ปัจเจกชนมีส่วนร่วมในกิจกรรมทางการเมือง ได้แก่ สิทธิในการออกเสียงเลือกตั้ง สิทธิในการลงสมัครรับเลือกตั้ง และการขึ้นสู่ตำแหน่งทางการเมือง เป็นต้น สถาบันศูนย์กลางที่ประกันสิทธิประเภทนี้ คือ รัฐสภาและสภาท้องถิ่น และ

ประเภทที่สาม สิทธิทางสังคม (Social Rights) ถูกเน้นย้ำความสำคัญอย่างสูงในคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา เพื่อให้หลักประกันสถานภาพขั้นต่ำทางสังคมแก่ปัจเจกชน กลุ่มคน และชุมชน ไม่ว่าจะเป็นสวัสดิภาพขั้นพื้นฐาน ความมั่นคงปลอดภัยในชีวิต ไปจนกระทั่งสิทธิที่จะร่วมแบ่งปันมรดกทางวัฒนธรรม และการเติบโตมีชีวิตที่ดีในสังคมแห่งอารยะ ดังนั้น สถาบันที่จะประกันสิทธิประเภทนี้ ก็คือ ระบบการศึกษาและสวัสดิการทางสังคมทั้งหลาย

อย่างไรก็ตาม เสรีภาพและความเสมอภาคในปัจจุบันอันมีรากฐานมาจากยุครู้แจ้งและเป็นสปิริตให้กับการปฏิวัติสมัยใหม่ ได้ปรับเปลี่ยนความหมายไปจากต้นธารความคิดเป็นอย่างมาก ทั้งความเป็นจริงของโลกปัจจุบันยังสวนทางกับคำมั่นสัญญาที่ให้ไว้อีกด้วย Richard Stivers (2008) ได้เปรียบเทียบอุดมคติกับความเป็นจริงของเสรีภาพและความเสมอภาค โดยเผยให้เห็นว่าโลกาภิวัตน์ให้คำมั่นว่าเสรีภาพจะกลายเป็นอำนาจในการเลือกบริโภคสินค้าอย่างไม่จำกัด (Consumer Choice and Abundance) สิทธิทั้งหลายของปัจเจกชน (Individual Rights) และความเป็นไปได้ที่น่าับการจากเทคโนโลยี (Technological Possibility) ส่วนความเสมอภาคสัญญาว่าจะเป็นพหุนิยมของกลุ่มอัตลักษณ์ที่ทำให้ผลประโยชน์เฉพาะมีคุณค่าเทียบเทียมกันหมด (Plural Equality) จึงตัดขาดจากสายสัมพันธ์แบบจารีตทั้งแนวตั้งและแนวนอน หรือแม้แต่ความเสมอภาคทางวัฒนธรรมและการสื่อสาร (Cultural And Communicative Equality) จะนำมาซึ่งการเลิกยึดถือวัฒนธรรมร่วมที่เน้นลำดับขั้นต่ำสูงของสุนทรียศาสตร์และคุณค่าเชิงจริยธรรม ทว่าความเป็นจริงในสังคมโลกาภิวัตน์กลับให้ภาพที่เลวร้ายยิ่งกว่า เพราะเสรีภาพและความเสมอภาคในอารยธรรมเทคโนโลยี (Technological Civilization) กลับเน้นย้ำค่านิยมแห่งอำนาจ (ประสิทธิภาพและสัมฤทธิ์ผล) จนสังคมมีแนวโน้มรวมหมู่อย่างเข้มข้นแต่นำเสนอปัจเจกชนนิยมบนฉากหน้า (A Façade of Individualism) ผลที่สุดก็คือ เสรีภาพถูกหันเหไปสู่ทรราชทั้งในรูปบริโภคนิยมเชิงบังคับ (Forced Consumerism) ระบบสังคมที่กฎหมายเป็นพระเจ้า ความจำเป็นและชะตากรรมของมนุษย์ที่ต้องขึ้นต่อเทคโนโลยี ส่วนความเสมอภาคแปรสภาพเป็นภาวะกลืนกลายไปกับกลุ่มสังกัด (Group Conformity) การขับเคี่ยวแข่งขันอย่างไม่รู้จบ และลักษณะแบบแผนเดียวกันหมด (Uniformity) ภายใต้ความแตกต่างหลากหลายเชิงอัตลักษณ์

4.3 การศึกษาปัญญาชนในสังคมไทย

ถึงแม้ว่าปัญญาชนจะมีบทบาทในการสร้างและสถาปนาความหมายให้กับ “ความเป็นไทย” มาตั้งแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ทว่าคำเรียก “ปัญญาชน” ในภาษาไทยยังมีได้ปรากฏอย่างเด่นชัดจนกระทั่งต้นทศวรรษ 2490 และน่าจะถอดศัพท์มาจาก “intellectual” และ/หรือ “intelligentsia” ในภาษาอังกฤษ มากพอ ๆ กับคำว่า 知識分子 ในภาษาจีน ภายใต้บริบทที่การเมืองมวลชนแบบฝ่ายซ้าย คอมมิวนิสต์/สังคมนิยม เริ่มแตกหน่อหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ควบคู่ไปกับการเคลื่อนไหวมวลชนในรูปการชุมนุมประท้วงของฝ่ายขวา-ฟาสซิสต์ต่อต้านคอมมิวนิสต์และสนับสนุนรัฐประหาร กล่าวให้เฉพาะเจาะจง ก็คือ “ปัญญาชน” เป็นชนบฝ่ายซ้ายไทยก่อนกลายมาเป็นคำเรียกขานในปัจจุบัน ฉายภาพถึงความเปลี่ยนแปลงทางสังคมวิทยาของสังคมไทยมากกว่า 15 ปีหลังการปฏิวัติ พ.ศ. 2475 จากระบบการศึกษา

สมัยใหม่ ความไม่พอใจรัฐบาลเผด็จการทหาร และแนวคิดปฏิวัติเปลี่ยนแปลงประเทศต่อต้านจักรวรรดินิยมทุนนิยม ผสมผสานเข้าด้วยกัน (เกษียร เตชะพีระ, 2536) ในระยะต่อมา คือระหว่าง พ.ศ. 2510-2512 กลุ่มนักคิดนักเขียนไทยจำนวนหนึ่งพยายามอธิบายขยายบทบาทและความรับผิดชอบที่ “ปัญญาชน” พึ่งมีต่อสังคมไทย การศึกษาความคิดและแนวทางทางสังคมของปัญญาชนจึงปรากฏเด่นชัดตั้งแต่ช่วงก่อนเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516

งานเขียนเกี่ยวกับปัญญาชนในช่วงก่อน 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 มีลักษณะร่วมกันตรงที่การแสวงหาคำนิยามและการบรรยายคุณลักษณะเฉพาะของปัญญาชน ซึ่งมีบทบาททั้งสงวนรักษาคุณค่าดั้งเดิมหรือมุ่งเปลี่ยนแปลงไปสู่คุณค่าใหม่ เช่น กมล สมวิเชียร (2511, น. 39-41) ให้คำจำกัดความของ “ปัญญาชน” ว่า “นักคิด ผู้มีปัญญา มีกิจกรรมทางปัญญาที่สังคมเห็นได้ และเป็นผู้ใช้ปัญญาและวิจารณ์ญาณอย่างอิสระ” ซึ่งอาจเป็นปัญญาชนหัวเก่า (Tradition-Oriented) หรือปัญญาชนหัวใหม่ (Change-Oriented) ก็ได้ งานของสุลักษณ์ ศิวรักษ์ (2512, น. 75) พิจารณาปัญญาชนในฐานะผู้เป็น “แสงสว่างทางความคิด” ของสังคม ซึ่งสนใจในทางปรับปรุงสังคมและบ้านเมือง รู้จักพิจารณาปัญหาหลัก ปัญหารอง ทั้งเรื่องคุณธรรม ความดี ความงาม ความรู้ ศิลปะ วัฒนธรรม และวิทยาการ ส่วนนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2512, น. 100-106) เห็นว่าปัญญาชนคือผู้ที่สามารถใช้ความคิดความเห็นของตนได้อย่างมีประสิทธิภาพ ในอันที่จะทำให้เกิดการกระทำตามความคิดนั้นอย่างเป็นกลุ่มก้อนหรือทำให้คนกลุ่มใหญ่คล้อยตามความคิดนั้น โดยทั่วไปแล้ว “งานของปัญญาชนคือการถามคำถามและตอบคำถาม อยู่เสมอไป...หน้าที่อย่างหนึ่งของปัญญาชนคือคอยตรวจสอบ ทดทาน ตกแต่งความเจริญของสังคม มิให้เป็นความเจริญอย่างอ่อนแอ”

งานระยะหลังที่ศึกษาปัญญาชนมักมุ่งไปในทางความคิดและระบบเหตุผลเป็นการเฉพาะ อาจอยู่ในรูปแบบการศึกษาปัญญาชนรายบุคคล กลุ่มก้อนความคิด หรือแม้แต่เครือข่ายทางภูมิปัญญา เช่น งานของอรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2538) ได้แสดงให้เห็นถึงการปรับสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชนชั้นปกครองและปัญญาชนจารีตตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 ถึงการปฏิวัติ พ.ศ. 2475 อันส่งผลต่อการเปลี่ยนสำนึกเรื่องสังคม รัฐ ตัวตน สถาบันพระมหากษัตริย์และราษฎร งานวิจัยขนาดใหญ่ของสายชล สัตยานุรักษ์ (2557ก, 2557ข) ที่ศึกษาปัญญาชนจำนวนมากทั้งก่อนและหลังปฏิวัติ พ.ศ. 2475 ซึ่งมีบทบาทสร้างสรรค์ จรรโลง และสงวนรักษา “ความเป็นไทย” กระแสหลัก งานของเกษียร เตชะพีระ (2538) ได้สรุปบรรยายอดความคิดและข้อถกเถียงของปัญญาชน อันเป็นปฏิกิริยาต่อโลกาภิวัตน์และลัทธิเสรีนิยมในช่วงปลายทศวรรษ 2530 นอกจากนั้นแล้ว งานอีกจำนวนหนึ่งหันมาศึกษาปัญญาชนหัวก้าวหน้า เช่น อิกานต์ ศรีนารา (2555) ศึกษากระแสธารความคิดและเครือข่ายภูมิปัญญาของขบวนการนักศึกษาและปัญญาชนฝ่ายซ้ายภายหลังวิกฤตศรัทธาต่อพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) และเหตุการณ์ป่าแตกระหว่าง พ.ศ. 2524-2534 ขณะที่งานของศุภมิตร ปิติพัฒน์ (2555) และไชยันต์ ไชยพร (2557) ซึ่งอยู่ภายใต้ชุดโครงการวิจัยเดียวกัน ศึกษาปัญญาชน 4 ราย ได้แก่เกษียร เตชะพีระ, ธงชัย วินิจจะกุล, สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล และนิธิ เอียวศรีวงศ์ ในฐานะประกาศกผู้ประกาศธรรมวิทยาแห่งพลเมืองใหม่แก่สังคมการเมืองไทย

งานวิจัยชิ้นนี้ทำหน้าที่แตกต่างไปจากงานศึกษาที่มีมาก่อน อย่างน้อย 3 ประการ ประการแรก งานวิจัยนี้ศึกษาการขยายตัวของพรมแดนความรู้โดยจัดระบบและประเมินสภาพของงานเขียนเชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก ซึ่งมีได้เป็นความสนใจหลักของงานศึกษาก่อนหน้า เนื่องจากช่วงปลายทศวรรษ 2520 จนกระทั่งถึงครั้งแรกของทศวรรษ 2550 ปัญญาชนต่างผลิตงานเขียนและเผยแพร่ความรู้เชิงวิพากษ์ออกมาอย่างต่อเนื่อง ด้วยเหตุนี้ ปัญญาชนนักวิพากษ์จึงกลายเป็นตัวแสดงหนึ่งในสังเวียนการเมืองวัฒนธรรมและงานเขียนของพวกเขา ก็กลายเป็นวัตถุทางวัฒนธรรม หรือตัวบท (Text) ที่สามารถถูกศึกษา วิเคราะห์ และตีความได้ ประการที่สอง ถึงแม้ว่างานศึกษาก่อนหน้าอย่างศุภมิตร ปิตัพฒน์ (2555) และไชยันต์ ไชยพร (2557) จะทำการศึกษาปัญญาชนหัวก้าวหน้าที่มุ่งวิพากษ์สังคมการเมืองไทยในเรื่องค่านิยมแบบอนุรักษนิยม แต่งานข้างต้นก็มุ่งเน้นศึกษาปัญญาชนรายบุคคล ทั้งยังให้ความสำคัญเป็นการเฉพาะกับวิธีการและวิถีวิทยาที่ปัญญาชนแต่ละคนเข้าสู่ประเด็นปัญหาเพื่อปะทะคะคานากับสังคมไทย จึงแตกต่างจากงานวิจัยของผู้เขียนที่เป็นการศึกษาแบบแผนโดยทั่วไปของปัญญาชน ประการที่สาม การศึกษานักคิดและความคิดเชิงวิพากษ์อาจถูกผลิตและเผยแพร่ออกมาเป็นระยะ แต่การศึกษามโนทัศน์ “เสรีภาพและความเสมอภาค” ของกลุ่มความคิดเหล่านั้นยังมีอยู่อย่างจำกัดและมิได้รับการศึกษาอย่างเป็นระบบมากนัก งานวิจัยนี้จึงมุ่งศึกษามโนทัศน์ “เสรีภาพและความเสมอภาค” ของกลุ่มความคิดเชิงวิพากษ์ให้ปรากฏเป็นคำอธิบายที่เป็นระบบ เพราะหากเสรีภาพและความเสมอภาคจะเป็นหลักอ้างอิงใหม่ในสังคมการเมืองไทยแล้ว การทำความเข้าใจมโนทัศน์ดังกล่าวอย่างแจ่มชัด ก็จะต้องทำให้มองเห็นทิศทางความเปลี่ยนแปลงได้ชัดเจนมากขึ้นด้วย กล่าวได้ว่างานวิจัยนี้จะเข้าไปเติมเต็มความเข้าใจทั้งในส่วนที่เป็นพรมแดนความรู้ของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก แบบแผน/รูปแบบการคิดทั่วไปของปัญญาชนนักวิพากษ์ รวมถึงระบบความคิด ความหมาย เกี่ยวกับ “เสรีภาพและความเสมอภาค” ของปัญญาชนนักวิพากษ์แถวหน้าในสังคมไทยร่วมสมัย

5. ผลการวิจัย

งานวิจัยนี้แบ่งการศึกษาออกเป็น 2 ส่วนที่สัมพันธ์กัน ส่วนแรก คือ การสำรวจพรมแดนความรู้ของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก โดยมีได้จำกัดอยู่เพียงปัญญาชนสองกลุ่ม หากครอบคลุมงานเขียนเชิงวิพากษ์ ระหว่างปลายทศวรรษ 2520 ถึงครั้งแรกของทศวรรษ 2550 และส่วนที่สอง คือ การตีความและวิเคราะห์มโนทัศน์ว่าด้วยเสรีภาพและความเสมอภาค ที่ปรากฏเป็นแบบแผนความคิดของปัญญาชนสองกลุ่ม คือชนบทวิพากษ์เบ็ดเสร็จและชนบทวิพากษ์ภายใน อันเป็นผลมาจากการการขยายขอบเขตของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก

5.1 การขยายตัวของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก ระหว่างทศวรรษ 2520-2550

ความรู้เชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลักเกิดขึ้นท่ามกลางวิกฤตเชิงอัตลักษณ์ อันส่งผลอย่างสำคัญต่อความเป็นปึกแผ่นของนิยาม “ความเป็นไทย” ในระยะนี้เอง เครือข่าย

ภูมิปัญญาค่อย ๆ ก่อตัวขึ้น โดยได้รับอิทธิพลจากพลวัตความเปลี่ยนแปลงทั้งภายในและภายนอกประเทศ

ราวกลางทศวรรษ 2520 เกิดวิกฤตศรัทธาต่ออุดมการณ์สังคมนิยม ปัญญาชนฝ่ายซ้าย ละทิ้งการโต้แย้งกับอำนาจรัฐไทย โครงสร้างเศรษฐกิจการเมือง และประเด็นเชิงอัตถิภาวนิยม โดยหันไปมองและแก้ปัญหาเชิงจริยธรรม ภาคส่วนนอกอำนาจรัฐ และจิตนิยมในระดับปัจเจกชน (เกษียร เตชะพีระ, 2527, น. 84) พลวัตที่อยู่เบื้องหลังการเปลี่ยนแปลงนี้ ก็คือโครงสร้างระบบเศรษฐกิจของไทยที่กำลังเข้าสู่ประเทศอุตสาหกรรมใหม่ อีกทั้งสภาพการเมืองไทยที่กำลังหลุดพ้นจากประชาธิปไตยครึ่งใบและเคลื่อนเข้าหาประชาธิปไตยมากขึ้น พร้อม ๆ กับการปรับเปลี่ยนสถานะของสถาบันพระมหากษัตริย์ซึ่งมีความชอบธรรมทางการเมืองสูงขึ้นเรื่อย ๆ ที่สำคัญไปกว่านั้นคือ “ทฤษฎีกิ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินา” ของ พคท. ที่ปัญญาชนเคยยึดถือเป็นแบบฉบับคำอธิบายสังคมไทยก็ไม่มีพลังอีกต่อไป ท่ามกลางบรรยากาศท้อแท้สับสนดังกล่าว เครือข่ายภูมิปัญญาใหม่ค่อย ๆ ก่อตัวขึ้นจากบรรดาปัญญาชนรุ่น 14 ตุลาฯ 2516 และปัญญาชนฝ่ายซ้ายที่เพิ่งแตกหักจาก พคท. (ธิดานันท์ ศรีนารา, 2555, น. 32-33) ทั้งนี้ กระแสแนวคิดพุทธศาสนา วัฒนธรรมชุมชน และประชาธิปไตยแบบรัฐสภา นับว่ามีอิทธิพลสูงสุดในหมู่ปัญญาชน อันเป็นรากฐานให้การขยายประเด็นวิพากษ์จากเศรษฐกิจการเมืองไปสู่การวิพากษ์วัฒนธรรมในระยะต่อมา

ระหว่างทศวรรษ 2520-2530 เกิดความตึงเครียดระหว่างเอกลักษณ์ไทยกับการปรับตัวเข้ากับกระแสนิยมระดับโลก ในด้านหนึ่ง สถาบันพระมหากษัตริย์และพุทธศาสนาถูกฉายภาพให้เป็นเสาหลักของเอกลักษณ์ไทย (Connors, 2007, pp. 142-143) แต่อีกด้านหนึ่ง “ความเป็นไทย” ก็ถูกนำเสนอให้กลายเป็นสินค้าสำหรับนักท่องเที่ยวต่างชาติ (Reynolds, 2002, p. 13) ภาครัฐถึงกับจัดตั้งหน่วยงานเฉพาะขึ้นมาเสริมสร้างและส่งเสริมสถาบันหลักของชาติ ตีพิมพ์เผยแพร่สิ่งพิมพ์ประเภทต่าง ๆ ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ โดยมีเนื้อหาแสดงถึงเทศกาล พระราชพิธี พิธีสงฆ์ พระประวัติของสมาชิกราชวงศ์สำคัญ ตลอดจนออกอากาศรายการวิทยุโทรทัศน์ชุดอุดมการณ์แห่งชาติ⁷ ในช่วงเวลานี้เอง ปัญญาชนถูกคาดหวังให้รับใช้ผลประโยชน์ของคนชั้นกลางที่กำลังเติบโตขึ้นมาอย่างก้าวกระโดดและกลายเป็นภูมิทัศน์ใหม่ในสังคมการเมืองไทย ปัญญาชนจึงโอบรับแนวคิดเสรีประชาธิปไตยต่อต้านรัฐราชการ คัดค้านเผด็จการทหาร สนับสนุนการลดอำนาจรัฐ เพิ่มอำนาจประชาสังคมให้เข้มแข็งขึ้น ก่อนที่เครือข่ายปัญญาชนในระยะต่อมาจะกลายเป็นพันธมิตรในขบวนการเรียกร้องประชาธิปไตยเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2535 (เกษียร เตชะพีระ, 2538, น. 111-112)

⁷ หน่วยงานภาครัฐที่มีบทบาทสำคัญในช่วงเวลานี้ ก็คือ คณะกรรมการเสริมสร้างความมั่นคงแห่งชาติ ซึ่งก่อตั้งขึ้นใน พ.ศ. 2521 และพัฒนาต่อมาเป็นคณะกรรมการเสริมสร้างเอกลักษณ์ของชาติ และคณะกรรมการเอกลักษณ์ของชาติ ตามลำดับ ครั้นเมื่อถึง พ.ศ. 2523 ได้ตั้งเป็นหน่วยงานระดับกอง สังกัดสำนักเลขาธิการนายกรัฐมนตรี ภายใต้ชื่อสำนักงานเสริมสร้างเอกลักษณ์ของชาติ กระทั่งได้รับการยกฐานะเป็นหน่วยงานระดับสำนักใน พ.ศ. 2539 และปัจจุบันสังกัดสำนักงานปลัดสำนักนายกรัฐมนตรี (สำนักงานเสริมสร้างเอกลักษณ์ของชาติ, ม.ป.ป.)

ตั้งแต่ทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา สังคมไทยเผชิญกับวิกฤตเศรษฐกิจต้มยำกุ้งที่ทำให้คนชั้นกลางสูญเสียความเชื่อมั่นต่อโลกาภิวัตน์อย่างสำคัญ เพราะพิสูจน์ให้เห็นว่าอำนาจอธิปไตย (อย่างน้อยก็ในทางเศรษฐกิจ) ถูกแย่งยึดไปโดยกลุ่มทุนข้ามชาติ บริษัทข้ามชาติและองค์กรโลกบาล (Global Organizations) นิยามผลประโยชน์แห่งชาติที่เคยเป็นข้ออ้างแสวงหาความชอบธรรมของผู้นำไทยมาตลอดกลับถูกบ่อนเซาะกระจายและกระจุกตัวอยู่กับชนชั้นนำ-นายทุนข้ามชาติน้อยรายลงไปอีก และเพราะการอ้าง “ผลประโยชน์แห่งชาติ” ขาดความชอบธรรมลงไป ก็ทำให้ชนชั้นนำไทยในระบบรัฐสภาขาดฉันทานุมัติทางการเมืองอย่างรุนแรงไปด้วย (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2553, น. 104-127) ท่ามกลางสภาวะการณ์นี้ ทางเลือกของชนชั้นนำ-คนชั้นกลางไทยจึงมีอยู่อย่างน้อย 2 แนวทางใหญ่ ก็คือ ถ้าไม่หันไปหาชาตินิยมทางเศรษฐกิจซึ่งมีรากฐานอยู่บนแนวคิดเศรษฐกิจพอเพียง ก็จำต้องยอมรับอำนาจทางการเมืองที่มีความชอบธรรมระดับสูงเพื่อมาแก้ปัญหาเศรษฐกิจ (เกษียร เตชะพีระ, 2545, น. 9) วิกฤตการเมืองไทยในช่วงปลายทศวรรษ 2540 อันได้แก่ การชุมนุมประท้วงของกลุ่มพันธมิตรฯ เพื่อขับไล่รัฐบาลทักษิณ ชินวัตร บทบาทของตุลาการภิวัตน์กับการเลือกตั้งโมฆะเมื่อ 2 เมษายน พ.ศ. 2549 และการรัฐประหาร 19 กันยายน พ.ศ. 2549 ฯลฯ จึงเป็นเสมือนการปะทะกันระหว่างกระแสชุมชน-ชาตินิยมที่แอบอิงพิงหลังเข้ากับพระราชอำนาจกับกระแสประชาธิปไตยเสียงข้างมากที่มีผู้นำอำนาจนิยม การนำเสนอทางออกที่เพียงแต่แยกเป็นสองทางในตอนต้น ได้ยกระดับไปสู่ขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มเสื้อเหลืองและกลุ่มเสื้อแดง ในช่วงทศวรรษ 2550 กระทั่งปลุกกระแสวิพากษ์ “ความเป็นไทย” ในหมู่ปัญญาชนขึ้นมาอีกครั้งหนึ่ง

ระหว่างช่วงรอยต่อของวิกฤตแต่ละระลอก ความรู้เชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” ได้ปรากฏตัวขึ้นในสังคมการเมืองไทย ซึ่งปัญญาชนได้สร้างสรรค์ขึ้นผ่านงานเขียนประเภทต่าง ๆ ในฐานะการกระทำทางสังคมรูปแบบหนึ่งที่บรรจุไปด้วยความหมายและการสื่อสารตอบโต้ระหว่างกันจนก่อตัวเป็นวัฒนธรรมภูมิปัญญา ดังนั้น การศึกษาการผลิตสร้างความรู้จึงสามารถดำเนินการได้ผ่านการสืบสอบปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันในกระบวนการผลิตงานเขียนซึ่งมีลักษณะของการหยิบยืมถ้อยคำความคิด ถ่ายทอด และส่งต่อความหมายจนกลายเป็นวาทกรรมกระแสโตในสังคมไทย การสำรวจพรมแดนความรู้ของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลักซึ่งงานวิจัยนี้ดำเนินการโดยประเมินสถานภาพ พัฒนาการ และการขยายตัวของความรู้ระหว่างปลายทศวรรษ 2520 ถึงราวครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 ทำให้สามารถจำแนกงานเขียนของปัญญาชนบนพื้นฐานของ “ประเด็นวิพากษ์” ได้เป็น 4 กลุ่มใหญ่ ดังปรากฏในตารางที่ 1

ตารางที่ 1 การขยายตัวขององค์ความรู้เชิงวิพากษ์ “ความเป็นไทย” ระหว่างทศวรรษ 2520-2550

แนวทางและประเด็นวิพากษ์	ตัวอย่างงานหลัก
“ความเป็นไทย” ในฐานะสิ่งสร้างของชนชั้นนำจารีต	
☐ ประวัติศาสตร์นิพนธ์ทางการ/อุดมการณ์ชาตินิยม	ธงชัย วินิจจะกูล (2544, 2556ก) นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2538ข) ประจักษ์ ก้องกีรติ (2548)
☐ บทบาทของปัญญาชนจารีต	สายชล สัตยานุรักษ์ (2557ก, 2557ข) อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2538)
☐ วัตถุทางวัฒนธรรม	ชนิดา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม (2546) ชาตรี ประกิตนันทการ (2547, 2549) นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2538ข) สายพิน แก้วงามประเสริฐ (2538)
“ความเป็นไทย” ถูกผลิตซ้ำโดยสถาบันทางสังคม	
☐ สถาบันพระมหากษัตริย์	เกษียร เตชะพีระ (2554) ธงชัย วินิจจะกูล (2554, 2556ค, 2556ง) สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล (2544, 2551ก, 2551ข) สุลักษณ์ ศิวรักษ์ (2548ก)
☐ พุทธศาสนา	ปฐม ตาคะนันทน์ (2551) สุลักษณ์ ศิวรักษ์ (2547, 2548ข)
☐ สถาบันการศึกษาของรัฐ	นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2538ข) วารุณี โอสการมย์ (2524, 2549)
“ความเป็นไทย” เป็นวาทกรรมรวมชาติเชื้อไทย	
☐ ประวัติศาสตร์ชาติผูกขาดรวมศูนย์	ธิดา สาระยา (2532, 2537) ศรีศักร วัลลิโภดม (2524, 2532) สุจิตต์ วงษ์เทศ (2526, 2527)
☐ เชื้อชาติ/ชาติพันธุ์ไทย/ชาติพันธุ์นิพนธ์ไทย	นิติ ภาวครพันธุ์ (2541, 2547, 2558) ยุกติ มุกดาวิจิตร (2547, 2548)
☐ วัฒนธรรมชุมชน	ฉัตรทิพย์ นาถสุภา (2540, 2543) ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และพรพีโล เลิศวิชา (2537)
“ความเป็นไทย” เป็นวัฒนธรรมที่ไม่เป็นธรรม	
☐ กลุ่มคนไทยเชื้อสายจีน	เกษียร เตชะพีระ (2537ก, 2537ข) นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2531)
☐ คนชั้นกลางเมือง/วัฒนธรรมการบริโภค	เกษียร เตชะพีระ (2539) นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2536, 2538ก, 2538ค, 2547) มุกหอม วงษ์เทศ (2549, 2552)
☐ วัฒนธรรมย่อย/ชายขอบ	เกษียร เตชะพีระ (2548ก) ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ (2555ข, 2556) นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2545)

ที่มา: ผู้เขียน

งานกลุ่มแรก ถือว่า “ความเป็นไทย” เป็นผลผลิตประดิษฐ์สร้างของชนชั้นนำจารีตแนวทางนี้ได้รับอิทธิพลอย่างสูงจากแนวคิดชาตินิยมทางการเมือง (Official Nationalism) ของ Benedict Anderson (1983) จึงมุ่งศึกษาการสร้าง “ชาติ/ชาตินิยม” และจินตกรรมความเป็นชาติซึ่งก่อรูปสำนึกคิดของผู้คนและสังคมไทยส่วนรวม แนวทางนี้พยายามตีแผ่อุดมการณ์นามธรรมที่อยู่เบื้องหลังการกระทำทางการเมือง เช่น ประวัติศาสตร์แห่งชาติ/ประวัติศาสตร์นิพนธ์บับทางการเมือง (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2538ข; ธงชัย วินิจจะกูล, 2544, 2556ก) “อุดมการณ์ราชาชาตินิยม-ราชาชาตินิยมประชาธิปไตย” (ธงชัย วินิจจะกูล, 2544, ประจักษ์ ก้องกีรติ, 2548) บทบาทของชนชั้นปกครองและปัญญาชนจารีตในการนิยามและให้ความหมายแก่ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” กระแสหลัก (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2538; สายชล สัตยานุรักษ์, 2557ก, 2557ข) หรือแม้แต่การศึกษาการเมืองในสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมที่บรรจุไปด้วยความหมายและการตอกย้ำค่านิยมจารีต ได้แก่ พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ และสถาปัตยกรรมร่วมสมัย (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2538ข; สายพิน แก้วงามประเสริฐ, 2538; ชนิตา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม, 2546; ชาตรี ประกิตนันทการ, 2547, 2549) นอกจากนั้นแล้ว งานกลุ่มนี้ยังมีลักษณะร่วมกันอีกอย่างหนึ่ง คือการมองว่า “ความเป็นไทย” กระแสหลักส่งผลให้รัฐไทย/ชาติไทยถือตนว่าดีเด่นจนแลเห็นประเทศรอบข้างเป็นศัตรูไปหมด

งานกลุ่มที่สอง เห็นว่า “ความเป็นไทย” ถูกผลิตซ้ำส่งผ่านโดยสถาบันหลักทางสังคม (สถาบันพระมหากษัตริย์ พุทธศาสนาเถรวาท และสถาบันการศึกษาของรัฐ) เพื่อจรรโลงโครงสร้างรัฐรวมศูนย์และสังคมที่มีลำดับชั้นต่ำสูง การวิพากษ์สถาบันพระมหากษัตริย์แบ่งได้เป็น 3 กระแสน้อย คือ 1) การวิพากษ์สถาบันจารีตและเครือข่ายเบื้องหลัง โดยมุ่งหวังให้สถาบันฯ ตั้งมั่นยั่งยืนในสังคมไทย (สุลักษณ์ ศิวรักษ์, 2548ก) 2) การวิพากษ์สถานะของสถาบันพระมหากษัตริย์ซึ่งเป็นศูนย์กลาง/สร้างอำนาจนำในระบอบการเมืองสมัยใหม่ของไทย (ธงชัย วินิจจะกูล, 2554, 2556ก, 2556ข; เกษียร เตชะพีระ, 2554) และ 3) การวิพากษ์อย่างถึงรากถึงโคนโดยตีแผ่ว่า “ใครเป็นใคร” ในอดีตและการตัดสินใจของบุคคลเหล่านั้นนำมาซึ่งการพลิกโฉมประวัติศาสตร์การเมืองไทยอย่างไร (สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, 2544, 2551ก, 2551ข) กระแสหลังสุดได้รับความนิยมอย่างสูงในแวดวงภูมิปัญญาฝ่ายก้าวหน้าหลังรัฐประหาร 19 กันยายน พ.ศ. 2549 ทั้งนี้ การขยายพรมแดนความรู้ของบทวิพากษ์สถาบันพระมหากษัตริย์เกิดขึ้นไปพร้อมกับการขยายประเด็นไปสู่สถาบันสงฆ์และสถาบันการศึกษาของรัฐ กล่าวคืองานวิพากษ์พุทธศาสนามักสนใจอุดมการณ์ความคิด (เช่น ชาตินิยม บุญกรรม บาปมี และรู้ที่ต่ำที่สูง) ที่จรรโลงโครงสร้างลำดับชั้นทางสังคม (สุลักษณ์ ศิวรักษ์, 2547, 2548ข; ปฐม ตาคะนันทน์, 2551) ขณะที่งานวิพากษ์การศึกษาภาครัฐมักเน้นย้ำการทำหน้าที่ผลิตสร้างแนวคิดพลเมืองและตอกย้ำความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ (วราวุธ โอสธามย์, 2524, 2549; นธิ เอียวศรีวงศ์, 2538ข)

งานกลุ่มที่สาม นำเสนอว่า “ความเป็นไทย” เป็นมากกว่าวาทกรรมรวมเลือดเนื้อชาติเชื้อไทย อันเป็นแบบฉบับของประวัติศาสตร์ทางการเมือง งานเขียนกลุ่มนี้อาศัยวิธีการศึกษาทางโบราณคดี ภาพถ่ายทางอากาศ คติความเชื่อ เรื่องเล่าขาน ตำนาน เพื่อแสดงให้เห็นถึงการตีความข้อมูลหลักฐานที่บิดเบี้ยวของประวัติศาสตร์ทางการเมืองและความสับสนปนประหว่าง

คติเรื่อง “เชื้อชาติไทย/ไท/ไต” กับ “กลุ่มชาติพันธุ์ไทย/ไท/ไต” (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2524; สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2527) แขนงหนึ่งของแนวทางนี้นำเสนอ “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” ของแคว้นอันกระจายไปทั่วแถบอุษาคเนย์ซึ่งเป็นวัฒนธรรมร่วมของภูมิภาค (Shared Culture) (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2532; สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2526; ธิดา สาระยา, 2532, 2537) อีกแขนงหนึ่งอาศัยวิธีการทางมานุษยวิทยาเพื่อศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ จนพบว่าเรื่องเล่าตำนานมีลักษณะใกล้เคียงกัน (ยุกติ มุกตาวิจิตร, 2547, 2548; นิติ ภาวครพันธุ์, 2541, 2547, 2558) อย่างไรก็ตาม งานวิพากษ์อีกแขนงที่อาจจัดอยู่ในแนวทางใหญ่นี้ ก็คือ แนววัฒนธรรมชุมชนซึ่งพยายามค้นหาแก่นแกนดั้งเดิมอันบริสุทธิ์ของ “ความเป็นไทย/ไท” จนได้ข้อสรุปว่า “ชุมชนหมู่บ้าน” มี “ความเป็นไทย” มากกว่าคนเมือง ทั้งยังเป็นรากฐานแท้จริงสำหรับการพัฒนาของทุกสังคม (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และพรพิไล เลิศวิชา, 2537; ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, 2540, 2543) ทว่างานแขนงนี้เริ่มหมดพลังลงไปเมื่อชุมชนชนบทปรับเปลี่ยนเข้าสู่ความเป็นเมืองมากขึ้นนับตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา

งานกลุ่มที่สี่ เฟื่องเริงไปที่ “ความเป็นไทย” ในฐานะหน่วยทางวัฒนธรรมที่ไม่เป็นธรรม แนวทางนี้ให้ความสำคัญกับพลวัตทางวัฒนธรรม จึงเห็นตรงกันข้ามกับ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก ซึ่งหยุดนิ่ง ตายตัว และคับแคบ ในแง่นี้ “ความเป็นไทย” จึงถูกมองว่าเอื้อประโยชน์แก่คนบางกลุ่ม แต่กลับทอดทิ้งกลุ่มอื่น ๆ ไว้ข้างหลัง การวิพากษ์มุ่งเป้าไปที่การขยับโยกย้ายกลุ่มทางสังคมจากสถานะที่ไม่เป็นไทยมาสู่สถานะที่เป็นไทย เช่น “คนไทยเชื้อสายจีน” ซึ่งเป็นกำลังสำคัญทางเศรษฐกิจเสมอมา (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2531; เกษียร เตชะพีระ, 2537ก, 2537ข) วัฒนธรรม/ค่านิยมของ “คนชั้นกลางเมือง” ซึ่งเติบโตหลุดพ้นจากบ่วงพันธนาการของผู้ปกครองและวิธีการผลิตแบบสังคมเกษตร และการบริโภค “ความเป็นไทย” ของคนชั้นกลางผ่านสื่อสมัยใหม่ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2536, 2538ก, 2538ค, 2547; เกษียร เตชะพีระ, 2539; มุกหอม วงษ์เทศ, 2549, 2552) นอกจากนั้นแล้ว แนวทางนี้ยังสนใจค่านิยมและอัตลักษณ์ของผู้คนที่กำลังแปรเปลี่ยนไป เช่น ความรักระหว่างเพศ/เพศเดียวกัน กลุ่มวัฒนธรรมย่อย/วัฒนธรรมชายขอบ ค่านิยมความงาม ศิลธรรมจริยธรรม เป็นต้น (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2545; เกษียร เตชะพีระ, 2548ก; ธนศ อารณสุวรรณ, 2555ข, 2556) งานกลุ่มนี้มุ่งหวังให้ส่วนที่มีพลังในสังคมไทย (คนชั้นกลาง) หันกลับมายอมรับกลุ่มอันหลากหลายเพื่อจะให้เป็นส่วนหนึ่งของ “ความเป็นไทย” พร้อมกับสร้างภูมิคุ้มกันทางวัฒนธรรมให้แต่ละกลุ่มดำรงอยู่ร่วมกันท่ามกลางความแตกต่าง

ทั้งที่ทราบว่าความรู้เชิงวิพากษ์ได้ขยายพรมแดนของ “ความเป็นไทย” ให้ทอดยาวไปสู่ปริณิทัศน์ที่ไม่เคยเอื้อมถึงมาก่อน แต่เพราะงานวิพากษ์ส่วนใหญ่ยังมีลักษณะสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม (Cultural Relativism) และประวัติศาสตร์นิยม (Historicism) ค่อนข้างสูง ให้ความสำคัญกับ “ข้อเท็จจริงเฉพาะ” และ “บริบทเฉพาะ” มากกว่าการสืบสาวลักษณะอันเป็นสากลซึ่งอาจจะแฝงเร้นอยู่ท่ามกลางกรณีเฉพาะทั้งหลาย จึงกลายเป็นว่าความรู้เชิงวิพากษ์ได้นำเสนอ “ความจริงเฉพาะ” ต่อสังคมไทย ซึ่งมีโอกาสชักนำให้ “ความเป็นไทย” กลายเป็นแหล่งรวมของเรื่องเล่าเฉพาะกลุ่มและความจริงเฉพาะอย่างจำวนนับไม่ถ้วน ผลสืบเนื่องที่ตามมา

อย่างเลียงไม่ได้ ก็คือ ไม่มีความจริงเฉพาะใด (แม้แต่จากความรู้เชิงวิพากษ์เอง) มีเหตุผลรองรับมากพอที่จะขยายกลายเป็นความจริงให้ยึดถือเชื่อใช้กันในสังคมการเมืองไทยได้อีกต่อไป

5.2 ปัญญาชนนักวิพากษ์สองชนกับ “เสรีภาพและความเสมอภาค” ในสังคมไทยร่วมสมัย

การจะเข้าใจมโนทัศน์เรื่อง “เสรีภาพและความเสมอภาค” ของปัญญาชนนักวิพากษ์สามารถกระทำได้โดยการศึกษาความหมายของมโนทัศน์นี้ไปพร้อมกับการพิจารณาข้อจำกัดอันเป็นอุปสรรคขัดขวางไม่ให้เสรีภาพและความเสมอภาคได้วางหลักปักฐานในสังคมไทย ทั้งนี้ปัญญาชนเฟื่องเล็งขีดจำกัดเหล่านั้นไปใน 2 ทิศทาง ซึ่งเป็นภาพแทนความคิดชนบวิพากษ์ 2 ธรรมเนียม ได้แก่ ปัญญาชนชนบวิพากษ์เบ็ดเสร็จและปัญญาชนชนบวิพากษ์ภายในควรกล่าวด้วยว่าการจำแนกปัญญาชนนักวิพากษ์ออกเป็นสองธรรมเนียมเป็นเพียงการแบ่งแยกเพื่อวิเคราะห์ (Analytic Partition) โดยอาศัยการจัดกลุ่มอย่างเป็นนามธรรมมากกว่าที่จะเป็นกลุ่มก่อนรูปธรรม เพราะตามความเป็นจริงแล้ว ปัญญาชนทั้งสองธรรมเนียมต่างก็มีความเห็นสอดคล้องต้องตามกันอยู่มาก ทั้งยังมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันผ่านการแลกเปลี่ยน ปรับใช้ และผลิตซ้ำความคิดของกันและกันอยู่เสมอ นี่ย่อมหมายความว่าความต่อไปด้วยว่ากรอบความคิดใหญ่ของปัญญาชนกลุ่มหนึ่งไม่จำเป็นต้องกีดกันหรือแม้แต่ปฏิเสธโต้แย้งกับความคิดของปัญญาชนอีกกลุ่มหนึ่งเสมอไป และด้วยวิธีการนี้จึงทำให้สามารถศึกษาทำความเข้าใจรูปการณ์ความคิดที่เด่นชัดของปัญญาชนแต่ละกลุ่มได้

5.2.1 ชนบวิพากษ์เบ็ดเสร็จ: เสรีภาพของ “ปัจเจกชน” กับความเสมอภาคภายใต้กฎหมาย

...ในกรณีของไทย การลงลึกและระยะเวลาที่รัฐสมบูรณาญาสิทธิธิ์แผ่ขยายอำนาจนั้น ยังไม่มากพอที่จะผลักดันให้เกิดความเปลี่ยนแปลงอย่างพลิกฟ้าคว่ำแผ่นดินทางสังคม สิ่งที่เกิดขึ้นแทนก็คือ การกบฏที่เกิดขึ้นบางส่วนและคลุมเครือของระบบราชการอันเป็นจักรกลของรัฐสมบูรณาญาสิทธิธิ์เอง ซึ่งส่งสัญญาณโดยรัฐประหาร พ.ศ. 2475 ปัญหาทางการเมืองที่แท้จริงของสยามที่เคยเป็นและกำลังเป็นอยู่ก็คือนิมีการแตกหักอย่างเด็ดขาดกับ “รัฐสมบูรณาญาสิทธิธิ์” โดยขบวนการประชาชนที่ขับเคลื่อนด้วยความคิดทางสังคมแบบถอนราก และโดยขบวนการชาตินิยมมวลชนที่แท้จริง (แอนเดอร์สัน, 2546, น. 131)

ปัญญาชนชนบวิพากษ์เบ็ดเสร็จมีฉันทามติร่วมกันว่าสังคมไทยไม่เคยแตกหักกับ “สมบูรณาญาสิทธิธิ์ราชย์” อย่างเด็ดขาด⁸ (นี่เป็นประเด็นที่สอดคล้องกับความเห็นของปัญญาชนชนบวิพากษ์ภายในหลายคน ซึ่งจะอภิปรายต่อไป) มรดกสมบูรณาญาสิทธิธิ์ราชย์ทางการเมือง

⁸ อันที่จริงข้อความข้างต้นถูกอ้างถึงอย่างกว้างขวาง จนกล่าวกันว่า Benedict Anderson เป็นคนแรก ๆ ที่ชี้ให้เห็นถึงปัญหานี้ตั้งแต่หลังเหตุการณ์ 6 ตุลาฯ 19 ใหม่ ๆ คือเมื่อวันที่ 30 มีนาคม พ.ศ. 2521 ในการประชุมทางวิชาการประจำปีของสมาคมเอเชียศึกษา (Association for Asian Studies: AAS) ณ สหรัฐอเมริกา ภายหลังจึงรวมพิมพ์ในหนังสือรวมบทความ โปรดดู Anderson (1979)

และวัฒนธรรมจึงกลายเป็นอุปสรรคขัดขวางสังคมไทยปัจจุบัน สร้างปัญหาเรื้อรังกักขังไม่ให้สังคมสามารถปรับตัวสอดคล้องกับกาลเทศะที่เปลี่ยนไป ในแง่นี้ อุดมการณ์และภาคปฏิบัติของคณะราษฎรในเหตุการณ์ปฏิวัติ พ.ศ. 2475 เกี่ยวกับ “รัฐธรรมนูญ” และ “ประชาธิปไตย” จึงไม่สามารถเติบโตใหญ่ขยายตัวและหมดพลังในการให้ความหมายต่อ “ชาติ” “พลเมือง” และ “สิทธิเสรีภาพ” ตามไปด้วย⁹ มรดกดังกล่าวปรากฏออกมาในรูปของรัฐรวมศูนย์อย่างเข้มข้น คุณลักษณะเหลื่อมล้ำต่ำสูงแทบทุกมิติ การผูกผู้คนไว้กับ “หน้าที่” และ “ความรับผิดชอบ” แทนที่จะเป็นสิทธิของปัจเจกชนที่เสมอภาคเท่าเทียมกัน ทำให้สังคมไทยไม่เคยมี “ประชาชน” หรือ “พลเมือง” ตามความหมายที่แท้จริง สังคมเช่นนี้จำกัดเพดานความคิดไม่ให้ปัจเจกชนมีเสรีภาพในการใช้เหตุผลอย่างอิสระ ธงชัย วินิจจะกูล (2554, น. 57) จึงเสนอว่าการปฏิวัติประชาธิปไตยใด ๆ ในโลกจะไม่สามารถเปลี่ยนแปลงอย่างถึงรากถึงโคนได้ในคราวเดียว ดังนั้น “ทางออกที่สถาวรในระยะยาวก็คือ เลิกพยายามสืบทอดมรดกที่มาจากสมบูรณาญาสิทธิราชย์” หรือกล่าวได้ว่าการทลายมรดกสมบูรณาญาสิทธิราชย์อย่างเด็ดขาดน่าจะเป็นเงื่อนไขให้เสรีภาพและความเสมอภาคได้เติบโต การต่อสู้ทางวัฒนธรรมเท่าที่เป็นอยู่จึงถือเป็นการประจันหน้ากันโดยตรงระหว่างปัญญาชนนักวิพากษ์ในฐานะผู้รับช่วงภารกิจของคณะราษฎรฝ่ายหนึ่งกับทายาทสมบูรณาญาสิทธิราชย์อีกฝ่ายหนึ่ง¹⁰

ชนวิพากษ์เบ็ดเสร็จให้ความสำคัญกับลักษณะการก่อตัวของรัฐสมัยใหม่ (Formation of Modern State) เป็นอย่างยิ่ง ในฐานะที่เป็นหน่วยทางการเมืองที่ถูกสร้างขึ้นในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปัญญาชนมีความเห็นที่สอดคล้องกันว่าสยามในเวลานั้นไม่เพียงแต่ตอบโต้ลัทธิอาณานิคมด้วยการทำประเทศให้ทันสมัย (Modernization) แต่อีก

⁹ อย่างไรก็ตาม ธนศ อภรณ์สุวรรณ (2549, น. 229) ตั้งข้อสังเกตว่าการรับทอมนรดกสมบูรณาญาสิทธิราชย์หลังการปฏิวัติ 2475 อาจไม่ได้เกิดขึ้นด้วยความตั้งใจ แต่เพราะความอ่อนแอและขาดตอนในการผ่องถ่ายอำนาจของชนชั้นนำกลุ่มใหม่ จึงส่งผลให้สมบูรณาญาสิทธิราชย์มีความต่อเนื่องและส่งทอดมรดกจากอดีตมามายังรัฐใหม่สูงกว่าการเกิดขึ้นของรัฐใหม่ที่เป็นของประชาชนทั้งหมด

¹⁰ จากการประมวลทัศนะปัญญาชนนักวิพากษ์จำนวนหนึ่ง ทำให้ระบุได้ถึงทายาทผู้รับทอมนรดกสมบูรณาญาสิทธิราชย์ โดยจำแนกเป็น 4 กลุ่ม ได้แก่ (1) จอมพล ป. พิบูลสงคราม ผู้สืบทอดรายแรกหลังการปฏิวัติ 2475 ผ่านนโยบายรัฐนิยมภายใต้คำขวัญแบบชาตินิยม (ธนศ อภรณ์สุวรรณ, 2555, น. 67; ธงชัย วินิจจะกูล, 2544, น. 62) (2) กลุ่มกษัตริย์นิยมที่เริ่มฟื้นคืนกำลังก่อนรัฐประหาร 2490 และหลังจากนั้นจึงผลิตงานเขียนเชิดชูวัฒนธรรมสมบูรณาญาสิทธิราชย์เพื่อรื้อฟื้นสถานะของสถาบันพระมหากษัตริย์ภายใต้ระบอบใหม่ (ธงชัย วินิจจะกูล, 2556, น. 36-39; ฌุลพล ใจจริง, 2556) (3) กลุ่มนิสิตนักศึกษาปัญญาชน 14 ตุลาฯ 16 ในฐานะผู้รับเอากรอบความคิดจากกลุ่มกษัตริย์นิยมมาผสานเข้ากับอุดมการณ์ซ้ายเก่า-ซ้ายใหม่ จนกลายเป็นรากฐานภูมิปัญญาเพื่อต่อสู้กับรัฐบาลจอมพลถนอม กิตติขจร โดยเฉพาะการอ้างข้อความจากเอกสารพระราชหัตถเลขาของรัชกาลที่ 7 มารณรงค์ทางการเมืองในบริบทและความหมายใหม่ จนสมบูรณาญาสิทธิราชย์ทางการเมืองและวัฒนธรรมกลายเป็นสถาบันตั้งมั่นนับแต่นั้น เป็นต้นมา (สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, 2544, น. 9-19; ประจักษ์ ก้องกีรติ, 2548) และ (4) ปัญญาชนนักวิชาการทั้งเก่า-ใหม่ ซึ่งรับเอาผลรวมของมรดกจากทุกกลุ่มก่อนหน้ามาเป็นกรอบคิด วิธีการมองโลก แล้วเผยแพร่ความรู้ออกสู่แวดวงวิชาการ ก่อนที่จะขยายไปสู่ความรู้ของสาธารณชนวงกว้าง (แอนเดอร์สัน, 2546, น. 110)

ด้านหนึ่งก็คือการรวมศูนย์อำนาจ (Centralization) จนได้ดินแดนที่เคยเป็นแคว้นแคว้นประเทศราชซึ่งไม่เคยตกอยู่ในการควบคุมของรัฐสยามอย่างเด็ดขาดมาก่อนให้เข้ามาอยู่ในเขตแดนอธิปไตยของรัฐไทยปัจจุบัน (แอนเดอร์สัน, 2546, น. 110; ธนศ อภรณ์สุวรรณ, 2555, น. 10-14; ธงชัย วินิจจะกูล, 2545, น. 76) เนื่องจากรัฐจารีตสยามเป็นเพียงรัฐราชาธิราชซึ่งอาศัยความจงรักภักดีต่อศูนย์อำนาจหนึ่งที่แวดล้อมไปด้วยศูนย์อำนาจอื่น ๆ คติเรื่องรัฐอธิปไตย (Sovereign State) และรัฐราชการ (Bureaucratic State) เป็นคติใหม่ที่ชนชั้นนำสยามรับเอามาจากอาณานิคม (หมู่เกาะอินเดียตะวันออกของดัตช์ เขตปกครองทางอ้อมของอังกฤษ อาณานิคมมลายู และอินเดียของอังกฤษ) (แอนเดอร์สัน, 2552, น. 183-185) แม้สยามไม่ได้ตกเป็นเมืองขึ้นตามความหมายตรงตัวอักษร แต่โดยเนื้อแท้แล้วก็ เป็น “อาณานิคมอำพราง” หรือ “กึ่งอาณานิคม” เพราะสภาพเศรษฐกิจ รูปแบบของรัฐ ความปรารถนาของชนชั้นนำ มีสภาพดุดจเกี่ยวกับรัฐอาณานิคมในช่วงเวลานั้น จึงไม่มีความจำเป็นที่เจ้าอาณานิคมตะวันตกจะเข้ายึดครองเชิงพื้นที่ ขณะเดียวกันชนชั้นนำสยามก็อาศัยช่วงวิกฤตนี้เป็นโอกาสรวบรวมแคว้นต่าง ๆ ซึ่งอยู่ปลายขอบอำนาจอิทธิพลของตนให้เข้ามาอยู่ในอธิปไตยของสยาม แต่กลับเรียกกระบวนการนี้ว่า “การปฏิรูปการปกครองหัวเมืองของสยาม” แทนที่จะเรียกว่า “การได้ดินแดน” (ธงชัย วินิจจะกูล, 2544, น. 59, 2545, น. 76)

การไม่เคยแตกหักกับสมบูรณาญาสิทธิราชย์ย่อมส่งผลให้สังคมไทยสงวนรักษาคูณลักษณะเหลื่อมล้ำต่ำสูงแทบทุกด้าน เพราะความสัมพันธ์แบบศักดินาของสังคมจารีตนั้นวางอยู่บนการที่ผู้มีสถานะต่ำกว่าต้องพึ่งพาผู้มีสถานะสูงกว่า จึงให้ความสำคัญกับ “หน้าที่” “ความรับผิดชอบ” และ “ความสามัคคี” เป็นฐานคติที่ค้ำจุนสังคมอินทรีย์ภาพ (Organic Society) อันมีองค์ประกอบต่าง ๆ มาประกอบกันและมีความสำคัญลดหลั่นกันไป (ประจักษ์ ก้องกีรติ, 2558, น. 7) ความสามัคคีปรองดองและการแบ่งชั้นทางสังคมอันเป็นคติคำสอนของสังคมไทยถูกผลิตซ้ำโดยปัญญาชนจารีตเพื่อปลูกฝังให้คนไทยยอมรับความไม่เสมอภาค “จนยอมจัดวางตัวเองอย่างเชื่อง ๆ สงบเสงี่ยมเจียมตัวอยู่ในโครงสร้างสังคมที่ไม่เสมอภาค และพร้อมที่จะสามัคคีกับคนอื่นที่อยู่ในสถานะที่เหนือกว่า” เหล่านี้ ก่อตัวเป็นวาทกรรมครอบงำวิธีคิดของสังคมไทย ไม่ว่าจะเป็นวาทกรรม “คุณธรรมของผู้ปกครอง” “บุญบารมี” “ผู้ดี” “ชาติกำเนิด” และ “กฎแห่งกรรม” (ประจักษ์ ก้องกีรติ, 2558, น. 9)

ความไม่เท่าเทียมกันถูกมองเป็นเรื่องธรรมชาติกำหนด ซึ่งผูกไว้กับกรอบคิดแบบพุทธศาสนาและประเพณีอย่างแยกไม่ออก แต่ความสัมพันธ์ลักษณะนี้ก็เป็นบ่อเกิดของ “สิทธิ” ที่ผูกพันเจ้านายและไพร่ทาสเข้าด้วยกัน เจ้านายมีหน้าที่ให้ความคุ้มครองชีวิตไพร่ทาส ขณะที่ไพร่ทาสต้องฝากชีวิตรับใช้นาย ศูนย์กลางของจักรวาลนี้อยู่ที่พระมหากษัตริย์อันมีสถานภาพเป็นทั้ง “เจ้าชีวิต” และ “เจ้าแผ่นดิน” ดังนั้น ขุนนางซึ่งเรียกกันว่า “ข้าแผ่นดิน” หรือหากเป็นผู้รับใช้ใกล้ชิดก็เรียก “ข้าราชการบริพาร” จะได้รับสิทธิบางอย่าง อาทิ การถือครองแรงงานไพร่ทาสและการถือครองที่ดิน ฯลฯ ขณะที่บรรดาไพร่ทาสกลับไม่มีสิทธิอ้างอิงเองได้ เพราะสิทธิของไพร่ทาสมาจากการเข้าสู่โครงสร้างสังคมมูลนาย ดังนั้น “สิทธิ” ที่ได้รับจึงมาจากความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ และเพราะสภาพสังคมแบบอุปถัมภ์ให้ความปลอดภัยแก่ชีวิตไพร่ทาส

ก็ย่อมส่งผลให้ราษฎรไม่ปรารถนาออกจากโครงสร้างความสัมพันธ์นี้ แม้แต่ไม่มีแนวคิดต่อต้านอำนาจรัฐหรือการปฏิบัติที่รุนแรง (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2555ก, น. 55-56, 63)

การเน้นย้ำความสำคัญอย่างสูงต่อ “หน้าที่” และ “ความรับผิดชอบ” ซึ่งเป็นคุณสมบัติของบุคคลที่ต้องสังกัดขึ้นกับผู้อื่นมากกว่าการให้ความสำคัญกับสิทธิและเสรีภาพซึ่งเป็นคุณสมบัติอันจำเป็นของปัจเจกภาพ¹¹ ย่อมส่งผลให้มนทัศน์เรื่องเสรีภาพในสังคมการเมืองไทยไม่ได้ถูกพัฒนาขึ้นมาอย่างเป็นระบบ ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ (2555ก, น. 51) เห็นว่าการรับเอาคตินิยมพุทธศาสนาและศาสนาพราหมณ์มาเป็นอุดมการณ์พื้นฐานเพื่อรองรับอำนาจการปกครองจาริตของไทยโบราณ ทำให้ “เสรีภาพ” มีความหมายไม่ได้มากไปกว่า “การปลดปล่อยตัวตนออกมาจากกิเลสตัณหาและพันธนาการของอำนาจใฝ่ต่ำทั้งหลาย” เสรีภาพจึงยังไม่มีเป้าหมาย/ความหมายที่จะปลดปล่อยตนเองจากการครอบงำของผู้อื่น ส่วนคำที่คล้ายคลึงกันอย่าง “อิสรภาพ” ก็ยังห่างไกลจากเสรีภาพของปัจเจกชนเพราะคำ ๆ นี้มาจากพระอิศวรผู้มีอำนาจและความเป็นธรรมสูงสุดในรัศมีของตนเอง นัยนี้สื่อความถึง “สิทธิและเสรีภาพของผู้มีอภิสิทธิ์ในการปฏิบัติหน้าที่อันจำเป็นต่อความสงบเรียบร้อยของชุมชนหรือส่วนรวม” (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2555ก, น. 90) และเพราะระบบศักดินาในสังคมจาริตได้กำหนดสถานภาพของบุคคลทุกระดับนับแต่ชั้นเจ้าฟ้าโอรสลงมาถึงไพร่ทาส ยกเว้นพระมหากษัตริย์ที่ไม่มีศักดินาดังนั้น ปัจเจกชนเพียงคนเดียวที่มีเสรีภาพในสังคมจาริตก็คือพระมหากษัตริย์นั่นเอง (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2555ก, น. 54)

คำว่า “อิสรภาพ” เริ่มเข้าใกล้ความหมายแบบสมัยใหม่ของ “เสรีภาพ” หรือ liberty มากขึ้นเมื่อชนชั้นนำสยามเผชิญหน้ากับภัยคุกคามจากชาติอาณานิคม เพราะ “อิสรภาพ” ในที่นี้อยู่ตรงกันข้ามกับการตกเป็นทาสผู้อื่น แต่เพราะความหมายเดิมของ “อิสรภาพ” หมายถึงอำนาจของผู้เป็นใหญ่ ดังนั้น การที่ชนชั้นนำสยามสามารถรักษา “อิสรภาพ” ไว้ได้ก็ย่อมหมายถึงผู้เป็นใหญ่ (พระมหากษัตริย์) มีสิทธิเสรีภาพไม่ตกเป็นทาสของชาติอาณานิคม (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2555ก, น. 92) แนวคิดและความหมายของ “เสรีภาพ” แบบตะวันตกถูกแปลครั้งแรกโดยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เพื่อสื่อความไปในทางที่ว่า การเป็นอิสระจากอำนาจครอบงำของผู้เป็นใหญ่ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ก็คือ การเป็นอิสระแก่ตนเองหรือการพึ่งตนเองเป็นใหญ่ อย่างไรก็ตาม การปรากฏขึ้นของคำและความหมาย “เสรีภาพ” แบบสมัยใหม่ก็เป็นเพียงในระดับความคิดนามธรรม หรืออย่างมากที่สุดก็เป็นเพียงสำนึกคิดของปัจเจกชนกลุ่มเล็ก ๆ โดยไม่ได้ขยายไปสู่ความคิดหรือความจริงทางสังคมของราษฎรวงกว้าง (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2555ก, น. 124-128)

¹¹ กล่าวได้ว่าสังคมไทยทุกระดับเต็มไปด้วยหน่วยย่อยที่มีบุญบารมีแตกต่างกัน ตั้งแต่ระดับครอบครัวไปจนถึงระดับชาติ สำหรับธงชัย วินิจจะกุล (2554, น. 51) แล้ว ผลที่ตามมาคือสังคมไทยเรียกร้องและเน้น “ความสามัคคี” และ “หน้าที่” เป็นอย่างยิ่ง ก็เพราะกลัวความขัดแย้งและจัดการความขัดแย้งไม่ค่อยเป็น อย่างไรก็ตาม นี่จะเป็นประเด็นที่ปัญญาชนชนวิพากษ์ภายในเห็นต่างออกไป เพราะมองว่า “ความปรองดอง” เป็นสิ่งจำเป็นภายใต้เงื่อนไขเฉพาะบางอย่าง นั่นคือสถานการณ์สุดโต่งที่ขัดแย้งแบ่งขั้วรุนแรง ซึ่งจะอภิปรายประเด็นนี้ต่อไป

จากนัยของเสรีภาพดังกล่าว โจทย์ใหญ่ท้าทายของปัญญาชนนักวิพากษ์จึงหนีไม่พ้นการสร้างปัจเจกชนอันเป็นอิสระจากการครอบงำของค่านิยมจารีต อันเป็นค่านิยมที่ผูกสิทธิและเสรีภาพของปัจเจกชนไว้กับผู้เป็นใหญ่ซึ่งมีอำนาจอย่างไม่จำกัดเหนือคนอื่น ๆ และจะเป็นเช่นนั้นได้ก็ด้วยการท้าทายต่อประวัติศาสตร์นิพนธ์/ความทรงจำในอดีตที่ถูกสร้างขึ้นโดยชนชั้นนำจารีต หรือที่ ธงชัย วินิจจะกุล (2544, น. 65) กล่าวว่า

“การศึกษาประวัติศาสตร์ตามจารีตของไทยไม่ได้มีไว้เพื่อยกระดับการคิด การใช้สมองของประชากร ไม่ได้มุ่งหมายผลิตปัจเจกชนที่อิสระ หัวแข็ง ไม่ยอมเชื่ออะไรง่าย ๆ ความรู้ดีตามจารีตเดิมมีไว้เพื่อสถาปนาระเบียบ ไม่ใช่เวทีของการโต้แย้ง

การสร้างปัจเจกชนที่คิดวิพากษ์วิจารณ์ย่อมหมายถึงการก้าวข้ามพ้นวัฒนธรรมทางประวัติศาสตร์แบบไทย ๆ ที่เป็นมาแต่เดิม และย่อมต้องท้าทายประวัติศาสตร์แบบราชาชาตินิยม”

ความต่อเนื่องของระบบค่านิยมจารีตมีผลในแง่กรอบวิธีคิดที่มีต่อสถานภาพของปัจเจกชน หรือประชาชนอันเป็นสมาชิกของสังคมการเมือง กล่าวคือ “ประชากรไทยไม่เคยเป็นพลเมือง (Citizen) ที่เท่าเทียมกันและมีความสัมพันธ์กันตามแนวนอน สังคมไทยสมัยใหม่ไม่เคยเป็นที่รวมของปัจเจกชน (Individual) ที่นับเป็นหน่วยทางสังคมในตัวเอง” (ธงชัย วินิจจะกุล, 2554, น. 51) ตามทัศนะเช่นนี้ ประชาชนคนไทยจึงเป็นเพียง “ไพร่ฟ้าข้าแผ่นดิน” ที่ต้องสังกัดกลุ่มฝ่ายของอำนาจค้ำหัวตัวเอง นี่ถือเป็นตัวอย่างหนึ่งของชนบิพาทย์เบ็ดเสร็จที่ใช้เป็นรากฐานการอธิบายว่าเหตุใดคนไทยจึงไม่อาจตระหนักรู้ถึงความสัมพันธ์ที่เป็นจริงระหว่าง “มนุษย์กับมนุษย์” ในระบบสังคมการเมืองเดียวกัน เนื่องจากมีอุดมการณ์บางอย่างเคลือบฉาบไว้ ผู้คนในสังคมจึงไม่เคยมองเห็นว่ารัฐและกลไกต่าง ๆ ของรัฐ กำลังคุกคามการดำรงอยู่ของตนเอง สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล เน้นย้ำความสำคัญของประเด็นนี้ไว้อย่างหนักแน่นว่า “‘ประชาชน’ ไม่ใช่สิ่งสำเร็จรูปที่มีอยู่ทุกแห่งที่มี ‘คน’ ประชาชนไม่ใช่ point of departure (จุดตั้งต้น) แต่เป็น point of arrival (จุดหมายปลายทาง) เป็นสิ่งที่คุณต้องสร้างขึ้นมา... ประชาชนเกิดจากความสัมพันธ์ 2 ด้าน ด้านหนึ่งคือความสัมพันธ์แนวขวางระหว่างคนกับคนด้วยกันในสังคม อีกด้านหนึ่งคือความสัมพันธ์ระหว่างคนกับรัฐ ซึ่งสถาบันกษัตริย์เป็นส่วนหนึ่งของรัฐ” (กองบรรณาธิการวารสารฟ้าเดียวกัน, 2553, น. 206) ดังนั้น การจัดการปัญหานี้ให้ตลอดรอดฝั่ง (Think Through) จึงต้องถือสถาบันพระมหากษัตริย์เป็นปมหลักในการคิดและแก้ปัญหาให้ได้เสียก่อน จึงจะสามารถก้าวข้ามข้อจำกัดของสังคมไทยที่เป็นอยู่เดิมเพื่อเปลี่ยนผ่านไปสู่สังคมประชาธิปไตย อันหมายถึงสังคมที่มีความเสมอภาคทางการเมือง เสรีภาพในการแสดงออก และผู้ถืออำนาจสาธารณะถูกตรวจสอบเอาผิดได้

วิกฤตทางวัฒนธรรมในสังคมไทยระหว่างทศวรรษ 2550 ถือเป็นส่วนหนึ่งของการต่อสู้ช่วงชิงเอาชนะกันยาวนานระหว่างความคิดเรื่องความเสมอภาค 2 กระแส กระแสหนึ่ง ถือว่า “คนไทยเกิดมาไม่เท่ากัน มีความไม่เสมอภาคกัน” จึงไม่ควรได้รับสิทธิและอำนาจเท่าเทียมกัน ส่วนอีกกระแสหนึ่ง “เชิดชูความเสมอภาค เท่าเทียมระหว่างคนในสังคม” โดยไม่ถือชาติกำเนิด

พื้นฐานทางเศรษฐกิจสังคม และระดับการศึกษาเป็นเกณฑ์ (ประจักษ์ ก้องกีรติ, 2558, น. 6) กล่าวได้ว่า กรณีแรก “ธรรมชาติ” และ “ชั้นบุณยบาร์มี” เป็นตัวกำหนดเงื่อนไขความไม่เสมอภาคแต่เริ่มแรกของคนไทย ขณะที่กรณีหลัง “ธรรมชาติสมมติของมนุษย์” (Fictitious Nature of Human Beings) เป็นตัวกำหนดเงื่อนไขความเสมอภาคเท่าเทียมของประชาชนคนไทย โดยมีกฎหมายให้การคุ้มครองรับรองสิทธิต่าง ๆ นับตั้งแต่เกิดจนกระทั่งตายจากโลกนี้ไป ขนบวิพากษ์เบ็ดเสร็จมีแนวโน้มที่จะสนับสนุนความคิดกระแสหลัก โดยพยายามแสวงหาความเสมอภาคของปัจเจกชนเพื่อเข้าแทนที่อภิสิทธิ์ของอภิชน ด้วยเหตุที่คณะราษฎรหลังการปฏิวัติ พ.ศ. 2475 ไม่สามารถสถาปนาความเสมอภาคระหว่าง “มนุษย์กับมนุษย์” ให้ตั้งมั่น จึงเป็นภารกิจของเหล่าปัญญาชนนักวิพากษ์ที่จะต้องปรับระนาบความสัมพันธ์ของผู้คนให้เท่าเทียมกัน อันจะเป็นหน่อเนื้อเชื้อไม้ให้กับอำนาจอธิปไตยของปวงชนที่จะเติบโตใหญ่ต่อไปในอนาคต

การวิพากษ์ประเด็นเรื่องสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคในสังคมการเมืองไทย ผ่านการเผยให้เห็นสภาพเงื่อนไขที่เป็นจริง ไม่ว่าจะเป็นคดีเรื่องอธิปไตยของปวงชนที่ไม่เคยหยั่งรากสถาปนาจนกลายเป็นหลักการสมัยใหม่ที่ถูกละเลยรับทั่วไป รวมทั้งการไม่มี “ประชาชน” หรือ “พลเมือง” ดำรงอยู่ในสังคมไทย ต่างก่อร่างสร้างรูปให้ชนวิพากษ์เบ็ดเสร็จมีจินตภาพว่า “เสรีภาพ” และ “ความเสมอภาค” ไม่เคยถูกทำให้กลายเป็นความจริงทางสังคม ถึงแม้ว่าสังคมไทยจะมีลักษณะเป็นพิเศษ (Diferencia Specifica) ซึ่งให้กำเนิดวิกฤตการณ์เฉพาะแตกต่างไปจากสังคมอื่น ทว่าเส้นทางพัฒนาการของทุกสังคมก็ควรมุ่งสู่ลำดับขั้นตอนที่เป็นสากล ทั้งนี้ ก็เพราะการใช้เหตุผลของมนุษย์ที่มีวิจรรย์ญาณเป็นของตนเองจะผลักดันให้มนุษย์ตระหนักถึง “สิทธิมนุษยชน” หรือกระบวนการที่ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ (2549ก, น. 262) อธิบายว่า “ปฏิบัติการที่เหตุผลตกย้ำในศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ให้เรายู่ตลอดเวลาอันเอง เราได้รับมอบสิทธิมนุษยชน ก็เพราะเราเกิดมาพร้อมกับศักดิ์ศรี แต่ที่มากกว่านั้นคือ การที่เรามีความสามารถในทางเหตุผลที่จะนำไปสู่การตกย้ำศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ได้” สิทธิมนุษยชนจึงวางอยู่บนความเป็นมนุษย์อันเป็นสิ่งที่มาก่อนปัจจัยองค์ประกอบทางสังคมและการเมืองอื่น ๆ สิทธิมนุษยชนต้องมีลักษณะทั่วไปและเป็นสากล ไม่ได้เป็นสิ่งที่เฉพาะหรือถูกจำกัดด้วยเงื่อนไขทางสังคมใด ๆ

ในแง่นี้ ประชาธิปไตยอันเป็นเป้าหมายปลายทางของชนวิพากษ์เบ็ดเสร็จ นอกจากจะต้องวางอยู่บนการปกครองตามหลักกฎหมายที่เป็นธรรม (Rule of Law) บนพื้นฐานของความเสมอภาค เสรีภาพ และความเป็นมนุษย์แล้ว¹² ยังต้องเน้นย้ำเสรีภาพที่ปราศจากการแทรกแซงโดยจงใจไม่ว่าจะเป็นไปเพื่อเหตุผลที่ดีเพียงใดก็ตาม ดังที่สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล (2552,

¹² อันที่จริง ข้อเสนอที่สอดคล้องกับความคิดของนักวิชาการกลุ่มนิตราชฎารเป็นอย่างยิ่ง (วรเจตน์ ภาคีรัตน์, 2552) จนอาจกล่าวได้ว่าข้อเสนอปฏิรูปประมวลกฎหมายอาญามาตรา 112 ของกลุ่มนิตราชฎารเป็นบทสรุปรวบยอดที่สะท้อนให้เห็นถึงความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาของสังคมไทยขณะนั้น แต่เนื่องจากกลุ่มนิตราชฎารเพิ่งเริ่มมีบทบาทช่วงหลังรัฐประหาร 19 กันยายน พ.ศ. 2549 โดยเฉพาะในห้วงที่การชุมนุมทางการเมืองของกลุ่มคนเสื้อแดงกำลังขึ้นสู่กระแสสูงใน พ.ศ. 2553 นอกจากนั้นแล้ว กลุ่มนิตราชฎารยังมิได้มุ่งวิพากษ์ “ความเป็นไทย” ทางวัฒนธรรมโดยตรง ด้วยเหตุนี้จึงอยู่นอกเหนือขอบเขตการศึกษาของงานวิจัยนี้

น. 89) เสนอว่า “ประชาธิปไตย...ต้องเป็นในเชิงรูปแบบให้มากที่สุด มีเนื้อหาให้น้อยที่สุด คือ ทำอย่างไรจะสร้างรูปแบบที่ไม่ favor (เอื้อต่อ) ใครทั้งนั้น...สิ่งที่เราต้องทำคือ ต้องสร้างรูปแบบที่เป็นประชาธิปไตยในความหมายที่แพร่กับทุกฝ่าย เป็นกรอบที่ทุกฝ่ายแพร่ด้วยกันได้” ข้อเสนอต่อมาเพื่อที่จะให้รัฐบังคับใช้กฎหมายอย่างเสมอหน้า ก็คือ การวางรากฐานให้กับระบบกฎหมายที่ยุติธรรมโดยสร้าง “สปิริตของกฎหมาย-การเมือง” ซึ่งต้องเข้าไปแก้ปัญหาพื้นฐานของประวัติศาสตร์ที่เป็นจริงของสังคมไทย โดยการทำให้รัฐธรรมนูญบรรลุไปด้วยหลักการกว้าง ๆ อย่างน้อย 3 ประการ ได้แก่ 1) การกำหนดสถานภาพของประชาชน และความสัมพันธ์ระหว่างประชาชนกับสมาชิกของสถาบันจารีต ในฐานะที่เป็น “มนุษย์” เหมือน ๆ กัน ดังนั้น ความแตกต่างของสถานะจึงเป็นแต่เพียงในเชิงหน้าที่ 2) การระบุให้เสรีภาพในการแสดงความคิดเห็นประเด็นสาธารณะ (Freedom of Speech) เป็นเรื่องที่ไม่ถูกจำกัดด้วยข้ออ้างอื่น ๆ และ 3) การแยกรัฐกับศาสนาออกจากกัน เพื่อให้ศาสนาเป็นเรื่องความเชื่อส่วนบุคคล การดำเนินการทางศาสนาเป็นในเชิงเอกชนโดยไม่มีรัฐเข้าไปสนับสนุนและเกี่ยวข้องด้วยทั้งสิ้น (สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, 2552, น. 90)

รูปการณ์ความคิดของชนวิพากษ์เบ็ดเสร็จมีลักษณะโดดเด่นไปในทาง “เสรีภาพเชิงลบ” โดยเน้นย้ำความสำคัญของปัจเจกชนในอันที่จะแสดงความคิดเห็นอย่างอิสระ ไม่ถูกจำกัดควบคุมจากรัฐหรือค่านิยมจารีต ทั้งปล่อยให้ศาสนาเป็นเรื่องความศรัทธาส่วนตัว หรือแม้แต่วรรณคดีให้สังคมมีอำนาจกำกับกลไกของรัฐและราชการผ่านการตรวจสอบเอาผิดได้ ฯลฯ¹³ นอกจากนั้นแล้ว ชนวิพากษ์เบ็ดเสร็จยังมองเห็นว่าข้อได้เปรียบของอภิสิทธิ์ชนจำนวนน้อยได้ก่อให้เกิดความเหลื่อมล้ำต่ำสูงในสถานภาพของบุคคลจนเป็นอุปสรรคกีดขวางประชาธิปไตย ในแง่นี้ การทบทวนบทบาทหน้าที่ที่รัฐสมัยใหม่พึงจะเป็นในตำแหน่งแห่งที่ซึ่งประชาสังคมหรือประชาชนมีอำนาจกำกับเหนือรัฐ ก็คือ การเพิ่มอำนาจให้กับประชาชนหรือปัจเจกชนในฐานะองค์อธิปัตย์ผู้เป็นเจ้าของอำนาจอธิปไตย ความเสมอภาคจะปรากฏเป็นจริงด้วยการปฏิรูปกฎหมาย (ท่ามกลางการปฏิรูปด้านอื่น ๆ อีกมากมาย) และการบังคับใช้กฎหมายที่เป็นธรรมถ้วนหน้าโดยไม่ถือความเหนือกว่าและ/หรือต่ำกว่าด้านต่าง ๆ เป็นเกณฑ์ เพื่อให้หลักประกันต่อสิทธิเสรีภาพของปัจเจกชน ด้วยเหตุนี้ การสร้างสังคมประชาธิปไตยจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อสามารถแปรสภาพ “เสรีภาพและความเสมอภาค” ให้เป็นสถาบันทางกฎหมายและสถาบันทางการเมืองแบบเสรีประชาธิปไตย ขณะเดียวกันก็เป็นการสลายอภิสิทธิ์ของอภิชน ตลอดจนระบบอุดมการณ์ทั้งหลายที่จรรโลงโครงสร้างอำนาจ ไม่ว่าจะเป็นอุดมการณ์ราชาชาตินิยม-

¹³ อย่างไรก็ตาม งานของวันวัฒน์ ยัมมิวิทยา (2565) ได้ให้ข้อสรุปที่ต่างออกไปว่าสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล น่าจะเป็นผู้สนับสนุนความคิดเสรีภาพแบบสาธารณรัฐ (Republican Freedom) กล่าวคือนอกจากประชาชนจะต้องมีเสรีภาพจากการถูกครอบงำกำกับ (Freedom from Domination) ของทุกสถาบันการเมืองที่ไม่ชอบธรรมแล้ว วิถีชีวิตของพลเมืองยังต้องเป็นเรื่องส่วนบุคคลที่อยู่ภายใต้โครงสร้างของรัฐที่มีความเป็นกลาง ในแง่นี้ รัฐไทยตามข้อเสนอของสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล จึงต้องมีองค์ประกอบ 3 ส่วน ได้แก่ รัฐฆราวาส ประชาธิปไตย และสาธารณรัฐ (ที่มีได้เสนอออกมาตรง ๆ ให้ยกเลิกสถาบันพระมหากษัตริย์)

กษัตริย์นิยม พุทธเถรวาท ที่ส่งเสริมอำนาจของชนชั้นปกครอง หรือแม้แต่ความสัมพันธ์ระหว่าง กษัตริย์-ไฟฟ้าเข้าแผ่นดิน และคนดี-คนเลว ฯลฯ

5.2.2 ขนบวิพากษ์ภายใน: เสรีภาพของ “ผู้คน” กับความเสมอภาคใน “ความเป็นไทย”

“...ในชาติไทยของเราหรือสังคมไทยของเรามันมีความหลากหลายมากมาย ในขณะที่จินตนาการที่ใช้อธิบายความเป็นชาติของเรามันไม่เหลือพื้นที่ให้แก่ ความแตกต่างหลากหลายอย่างเพียงพอ ในขณะที่เดียวกันจินตนาการแบบนี้แหละ ที่จะสร้างความเหลื่อมล้ำเกิดขึ้นแก่คนไทยอีกมากมายหลายอย่างเหลือเกิน ระหว่างคนที่สามารถพิสูจน์ความเป็นไทยได้ร้อยเปอร์เซ็นต์ อีกคนเก้าสิบ อีกคน แปดสิบ, เจ็ดสิบ, ห้าสิบ จนกระทั่งติดลบไปเลย มันก็จะมีสิทธิและอำนาจในชาติ ของเราไม่เท่ากัน เรามีวิธีการกีดกันคนอื่นไม่ให้เข้ามาสู่เวทีแห่งอำนาจ เวทีแห่ง สิทธิ โดยการกันเขาออกไปจากความเป็นไทย โดยอาศัยจินตนาการที่มันคับแคบ เกินไปไม่รับรองความเป็นจริง และที่สำคัญที่สุดทำให้ชาติที่แท้จริงเกิดขึ้นไม่ได้” (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2549, น. 79)

หลายทศวรรษหลังการปฏิวัติ พ.ศ. 2475 วัฒนธรรมหลักในนาม “ความเป็นไทย” ยังคงมีพลังในการกำหนดวิถีชีวิต วัตรปฏิบัติ โลกทัศน์ และชีวิตทัศน์ของสังคมการเมืองไทย เพราะเป็นบทสรุปความคิดรวบยอด หรือ “วาทกรรมชั้นยอด” ที่ใช้เป็นกรอบกำหนด “ว่านี่คือ คนไทย และนั่นไม่ใช่” (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2544, น. 159) แต่เพราะ “ชาติไทย/ความเป็น ไทย” กระแสหลักเป็นอุดมการณ์จรรโลงโครงสร้างสังคมที่ไม่เป็นธรรม ยึดถือชาติแบบ เฉพาะเจาะจงไม่เป็นสากลและไม่ต้องสัมพันธ์กับใคร การที่คนไทยและสังคมไทยนำตัวเอง ไปขึ้นกับ “ความเป็นไทย” จึงนำมาซึ่งโลกทัศน์และชีวิตทัศน์อัน “คับแคบ” จนมองไม่เห็น ทางเลือกอื่น ๆ ในสังคม ถึงแม้ว่าปัญญาชนขนบวิพากษ์ภายในจะมองเห็นถึงความต่อเนื่อง และอิทธิพลทางวัฒนธรรมของมรดกสมบูรณาญาสิทธิราชย์เช่นเดียวกับขนบวิพากษ์เบ็ดเสร็จ¹⁴ ทว่าประเด็นใหญ่สำหรับขนบวิพากษ์ภายในกลับเป็นเรื่องการเปลี่ยนแปลงและพลวัตของมรดก ตกทอดอย่างเช่นสำนึกเกี่ยวกับ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” ที่นับวันอัตลักษณ์ร่วมจากอดีต จะยิ่งก่อสิทธิที่ไม่เสมอภาคและจัดความสัมพันธ์อันแตกต่างเหลื่อมล้ำมากขึ้นเรื่อย ๆ ทั้งนี้

¹⁴ ตัวอย่างของความคิดดังกล่าวปรากฏในงานของนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2548, น. 14-15) ที่กล่าวว่า “การเกิด ‘ประชาธิปไตย’ ของไทยมีความแตกหัก (Discontinuity) จากยุคก่อนหน้าน้อยเกินไป โดยเฉพาะในแง่ของ ประวัติศาสตร์ หรือความทรงจำร่วมกัน ผมคิดว่าความแตกหักด้านสำนึกประวัติศาสตร์ระหว่างยุคราชธิราช กับยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์มากกว่าระหว่างยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์กับยุค ‘ประชาธิปไตย’ เสียอีก” หรือแม้แต บทความตีพิมพ์ในวารสารฟ้าเดียวกันฉบับเดียวกับธงชัย วินิจจะกุล (2554) ที่กล่าวถึงมรดก สมบูรณาญาสิทธิราชย์นั้น นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2554) ก็กล่าวว่า “เห็นด้วยกับอาจารย์ธงชัยทุกประการ” แต่ทดลองนำเสนอมุมมองที่มีต่อมรดกสมบูรณาญาสิทธิอันแตกต่างออกไป กล่าวคือความต่อเนื่อง ของสมบูรณาญาสิทธิไม่ใช่ลักษณะพิเศษจำเพาะของไทย แต่อาจจัดได้ว่าเป็นมรดกของจักรวรรดินิยมและ การล่าเมืองขึ้นอันเป็นปรากฏการณ์ร่วมของอาณานิคมในยุคสมัยเดียวกันเสียมากกว่า

นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2542, น. 83-84) อธิบายว่าการนิยามตัวตนของเราเพื่อกำหนดอัตลักษณ์เป็นกระบวนการเดียวกันกับการนิยามคนอื่นขึ้นมาพร้อมกัน เป็นปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มต่าง ๆ ที่เข้าไปช่วงชิงความหมายให้เกิดการยอมรับอย่างเป็นพลวัตไม่หยุดนิ่ง จึง “ต้องปรับต้องเปลี่ยน ต้องรุก ต้องถอยไปเรื่อย ๆ” การนิยามตนโดยอ้างอิงกับ “ความเป็นไทย” จึงสร้าง “คนอื่น” ขึ้นมาอย่างเลี่ยงไม่ได้ ก่อสิทธิและอำนาจบางประการให้กับเรา พร้อม ๆ กับเบียดแย่งสิทธิและอำนาจจากคนอื่นที่ขัดแย้งกับเราจนเกิดเป็นความได้เปรียบเสียเปรียบอยู่ตลอดเวลา

ถ้านี่คือขีดจำกัดของสังคมไทยตามทัศนะของชนบทวิพากษ์ภายใน ยุทธศาสตร์หลักของปัญญาชนกลุ่มนี้น่าจะได้แก่การขยายนิยาม “ชาติไทย/ความเป็นไทย” ให้กว้างขวางเพียงพอเพื่อให้กำเนิดเสรีภาพและความเสมอภาคที่แท้จริง สำหรับปัญญาชนอย่างนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2548, น. 14) แล้ว “มันมีปัญหาในแนวคิดเกี่ยวกับ ‘ชาติ’ ของเราเอง คือเราไม่ได้มองรัฐเราเป็น ‘ประชารัฐ’ หรือรัฐที่เป็นของประชาชนอันเป็นที่ซึ่งทุกฝ่ายทุกกลุ่มควรมีอำนาจเท่าเทียมกันจริง เวลาเราปลุกใจให้รักชาติ เราคิดถึงแต่อะไรก็เป็นเพียงสัญลักษณ์ แต่เราคิดถึงเนื้อหาของชาติน้อยเกินไป เนื้อหาของชาติคือประชาชนครับ” และเพื่อที่จะให้ “ชาติ” ที่แท้จริงเกิดขึ้นได้

“ผมคิดว่าเป็นภารกิจของพวกเราคนไทย...เป็นภารกิจของเราที่ต้องสร้างชาติ แต่ไม่ใช่ชาติที่คับแคบที่สร้างความเหลื่อมล้ำ เราต้องสร้างชาติของเราขึ้นมาจากความยุติธรรม, สร้างชาติของเราขึ้นมาจากความเข้าใจถึงความหลากหลายของผู้คนในชาติของเราเอง เพื่อจะสร้างประชาชาติไทยที่แท้จริงนั้นต้องทำอะไร ผมคิดว่าสิ่งสำคัญที่สุดต้องทำความเข้าใจเรื่องนี้ให้ดี ๆ

...สิ่งที่เรามองว่าเป็นอัตลักษณ์ของเรานั้น มันควรจะกว้างขวางกว่านี้ ไม่ใช่เฉพาะอัตลักษณ์ของกลุ่มคนไทยในภาคกลาง แต่มันเป็นอัตลักษณ์ที่กว้างขวางเพื่อที่เราจะสามารถมีพลังต่อรองในโลกข้างนอกได้มากขึ้น เพราะฉะนั้นถามว่าคนไทยคืออะไร คนไทยคือกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความหลากหลาย มีความสามารถที่จะเปลี่ยนแปลงได้ ไม่หยุดนิ่งตายตัว

ผมเรียกร้องว่าในการคิดถึงความเป็นชาติของไทย เราต้องสร้างจินตนาการใหม่ให้แก่ชาติไทย ไม่ใช่ยึดจินตนาการที่สืบทอดมาเมื่อ 100 ปีที่แล้ว เพราะเป็นจินตนาการที่แคบเกินไปและอาจก่อให้เกิดความบาดหมาง ความเหลื่อมล้ำในสังคมไทยเป็นอย่างสูง” (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2549, น. 79-81)

ข้อความข้างต้นของนิธิ เอียวศรีวงศ์ สะท้อนแบบฉบับที่โดดเด่นของชนบทวิพากษ์ภายใน กล่าวคือขณะที่โต้แย้งถกเถียงกับ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” กระแสหลักที่กำลังสืบประสิทธิภาพ ไร้ความหมาย ไร้พลังในอันที่จะเป็นแหล่งยึดเหนี่ยวสังคมไทยเสมือนหนึ่งว่าต้องการรื้อล้างให้สิ้นไป แต่พร้อมกันนั้นก็นำเสนอ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” อีกแบบจินตนาการแบบใหม่ อัตลักษณ์ใหม่ที่ให้พลังแก่สังคมไทยไปสู่อนาคต กล่าวได้ว่าชนบทวิพากษ์ภายในพิจารณาไปที่ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” กระแสหลักอันเป็นหน่วยทางวัฒนธรรมซึ่งมิได้ให้สิทธิร่วมส่วนแก่พลเมืองผู้เป็นเจ้าของ “ชาติ” อย่างเสมอภาคเท่าเทียม เพราะจินตนาการ

“ชาติไทย” สร้างขึ้นจากวัฒนธรรมศูนย์กลางและธรรมเนียมประเพณีราชสำนัก จึงแย่งยึดพื้นที่ที่เป็นจริงและพื้นที่จินตนาการของคนกลุ่มอื่นในสังคมไป

ในกระบวนการนี้เอง อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2542, น. 71-73) ตั้งข้อสังเกตว่ารัฐราชการที่มีพลังและขยายกลไกอำนาจอย่างเข้มข้นในช่วงต้นทศวรรษ 2500 ได้สร้างสภาพของ “คนชายขอบ” (Marginalization) ขึ้นมาผ่าน 2 กลไกที่สำคัญ คือ 1) การขยายตัวของรัฐออกไปบริสุทธิการใช้และจัดการทรัพยากรตามประเพณีต่าง ๆ ของชาวบ้าน นำมาซึ่งการกำหนดขอบเขต “พื้นที่สาธารณะที่รัฐเป็นเจ้าของ” ซึ่งรัฐทำหน้าที่จัดการทรัพยากรและจัดทำบริการแก่ประชาชนแทบทุกด้านกับ “พื้นที่ที่เอกชนเป็นเจ้าของ” ซึ่งปัจเจกชนเพียงทำหน้าที่ทางเศรษฐกิจสังคมตามกำลังให้ดีที่สุดในพื้นที่เล็ก ๆ ของตน เพราะส่วนที่เหลือเป็นหน้าที่ของรัฐ และ 2) กระบวนการการสร้าง “ภาพลักษณ์” ของคนชายขอบจนเกิดการยอมรับสถานภาพคนชายขอบเพื่อกำกับความชอบธรรมในการกระทำของรัฐต่อคนกลุ่มนี้ ให้เป็น “ภาพของกลุ่มคนที่เรอรา ล้าสมัย ใจและพัฒนาได้ยาก มักจะจมอยู่กับการดำรงชีวิตแบบเดิม ๆ” ปัญหาของ “คนชายขอบ” จึงถูกอธิบายว่าเป็นผลมาจากปัจจัยส่วนบุคคลมากกว่าปัญหาเชิงโครงสร้างเศรษฐกิจการเมือง ดังนั้น “คนชายขอบจะไม่สามารถรื้อฟื้นความเป็นคนที่เท่าเทียมกันคืนมาได้เลย หากปราศจากความร่วมมือจากคนชั้นกลาง และความร่วมมือของคนชั้นกลางก็อาจจะเกิดขึ้นไม่ได้หากคนชั้นกลางไม่ช่วยกันพังทลายกรอบจินตนาการที่เกิดจากกระบวนการทำลายความเป็นคนของคนชายขอบลงอย่างถึงที่สุดโดยรัฐ” (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2542, น. 75)

ภารกิจรื้อฟื้นคืนความเป็นคนให้แก่ “คนชายขอบ” ต้องประสบกับความล้มเหลวมาโดยตลอด เพราะด้านหนึ่งการเคลื่อนไหวเรียกร้องประเด็นสิทธิพลเมืองและสิทธิมนุษยชนในสังคมไทยต้องเผชิญกับการรับรู้ที่ผิดพลาดเกี่ยวกับ “ภาพลักษณ์” ดังกล่าว และอีกด้านหนึ่งมาจากความอ่อนแอของคนชั้นกลางด้วย ทั้งนี้ ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และวัฒนธรรมที่มาจากภายนอกและพลวัตของสังคมไทยเองล้วนส่งผลให้เนื้อหาของ “ชาติไทย/ความเป็นไทย” แผ่วเบาและกลวงเปล่ามากขึ้นทุกที (เกษียร เตชะพีระ, 2539, น. 112) สถานะอันไม่มั่นคงทางจิตใจของผู้คนจึงปรากฏเด่นชัดที่สุดในกรณีของคนชั้นกลางซึ่งรับเอาสำนึกกร่วมว่าด้วย “ชาติไทย/ความเป็นไทย” ทางวัฒนธรรมอันคับแคบมาไว้กับตน คนชั้นกลางกีดกันผู้มีสถานะ “ความเป็นไทย” น้อยกว่าออกไปจากการเข้าถึงสิทธิและทรัพยากร ขณะเดียวกันก็มองขึ้นไปยังสถานภาพที่สูงขึ้นตลอดเวลา พยายามเข้าถึงและลอกเลียนวัฒนธรรมที่สูงกว่ามาเป็นของตน คนชั้นกลางจึงสับสนเป็นกั๊กวลกับอัตลักษณ์และสถานภาพของตนมากที่สุด (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2536, น. 40)¹⁵ ความหมายของ “ชาติไทย” ไม่เพียงคับแคบ หากยังก่อเกิบความขัดแย้งเชิงผลประโยชน์ของกลุ่มต่าง ๆ ไม่ให้แสดงตนออกมา ก่อความรุนแรงเชิงโครงสร้างทั้งต่อคนรุ่นปัจจุบันและปิดโอกาสการเจริญงอกงาม

¹⁵ มุกหอม วงษ์เทศ (2549, น. 48) ตั้งข้อสังเกตว่ากลุ่มชนชั้นนำไทยได้คัดสรรและนำเข้าวัฒนธรรมตะวันตกมาสู่สังคมนานนับศตวรรษ ดังนั้น ความพยายามที่จะเป็นตะวันตก ก็คือความเป็นไทยของ “ผู้ดีไทย” และ “กระฎุมพีไทย” อันแตกต่างจากความเป็นพื้นถิ่นของคนชั้นล่าง ซึ่งก็คือความเป็นไทยที่ “ดั้งเดิม” มากกว่า จึงเห็นได้ว่าคนชั้นล่างไม่จำเป็นต้องเป็นกั๊กวลกับ “ความเป็นไทย” ที่พวกเขาคุ้นชินเป็นพื้นถิ่นที่คุ้นเคยมากเท่ากับความรู้สึกที่ชนชั้นนำและคนชั้นกลางมีต่อ “ความเป็นไทย”

ของอนุชนคนรุ่นหลัง จึงมิใช่เรื่องแปลกแต่อย่างใดที่ชนวิพากษ์ภายในจะถือเอาคนชั้นกลางเมืองเป็นเป้าหมายการวิพากษ์เพื่อพยายามปลุกสำนึกคนกลุ่มนี้ให้ตื่นขึ้นในฐานะที่เป็นพลังทางเศรษฐกิจสังคมของระบอบการเมืองเสรีประชาธิปไตย พร้อมทั้งแสดงความเห็นอกเห็นใจคนชั้นกลางระดับล่าง คนรากหญ้า คนด้อยอำนาจ ซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ของประเทศ

รากฐานทางวัฒนธรรมประการหนึ่งที่สร้างความอ่อนแอให้แก่คนชั้นกลางเป็นการเฉพาและสังคมไทยเป็นการทั่วไปมาจากการที่สังคมไทยมีลักษณะอำนาจนิยมในตัวเองสูงมากเสียจนกระทั่งผู้คนเชื่อมั่นในผู้นำที่มีอำนาจเด็ดขาดใช้อำนาจอย่างมีประสิทธิภาพ สำนึกของคนไทยที่มีต่อผู้นำทุกระดับนับแต่ผู้นำครอบครัว ผู้นำชุมชน-ท้องถิ่น ไปจนถึงผู้นำระดับชาติล้วนคาดหวังที่จะเห็นผู้นำที่เป็นนักบริหารมืออาชีพ ประกอบด้วยอำนาจเบ็ดเสร็จ และใช้อำนาจอย่างมีประสิทธิภาพด้วยกันทั้งสิ้น หากผู้นำไม่อาจทำหน้าที่ได้ตามความคาดหวังของสังคม โดยใช้อำนาจหย่อนยานและไร้ประสิทธิภาพก็มักถือกันว่าผู้นำคนนั้น “หน่อมแน้ม” “เหยาเหยา” “ไร้หน้า” “มะเขือเผา” (กองบรรณาธิการวารสารฟ้าเดียวกัน, 2548, น. 52; นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2552, น. 97-104) แก่นแท้ของความอิทธิพลที่ลึกลับนี้ถือเป็นโรคทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่งซึ่งเรื้อรังมานานในสังคมไทย ระหว่างความปรารถนา “คนดีมีความสามารถ” ที่พร้อมจะสร้าง “เผด็จการโดยธรรม” ขึ้นมากับผู้นำจากการเลือกตั้งตามระบอบประชาธิปไตย ซึ่งเป็นนักการเมืองหน้าเดิมที่เคยตบตีทุจริตมาเป็นรัฐมนตรี (เกษียร เตชะพีระ, 2537ค, น. 35-39)

นอกจากนั้นแล้ว ความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างรัฐกับราษฎรในวัฒนธรรมการเมืองไทย ก็เป็นอีกหนึ่งสาเหตุของความอ่อนแอทางสังคม เพราะความสัมพันธ์ดังกล่าวได้ผนึกแน่นหนาจนกลายเป็นสิ่งที่นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2534, น. 274-281) เรียกว่า “รัฐธรรมนูญฉบับวัฒนธรรมไทย” ทั้งนี้ อำนาจรัฐที่มีกฎหมายและประเพณีรองรับ (เช่น อำนาจของกษัตริย์โบราณและอำนาจข้าราชการสมัยใหม่) มักกระทำความเดือดร้อนแก่ราษฎรอยู่เสมอ อาทิ การเรียกเก็บภาษี การข่มเหงรังแกโดยขุนนางและข้าราชการสมัยใหม่ การสักระเลาะเข้ากรมกองในสังคมศักดินา และการเกณฑ์ทหารในระบบกองทัพประจำการสมัยใหม่ ประชาชนซึ่งถ้าไม่ได้รับการสงเคราะห์จากรัฐ ก็ได้รับความเดือดร้อนจากรัฐเสมอมา จึงหลีกเลี่ยงจากอำนาจรัฐไปพึ่งพา “อิทธิพล” หรืออำนาจที่ไม่เป็นทางการจากกองทัพ ส.ส. และเจ้าพ่อท้องถิ่นเพื่อมาคาน “อำนาจ” ที่เป็นทางการแทน ระบบอิทธิพลนี้เองเป็นรากฐานให้กับสังคมอุปถัมภ์ของไทย ซึ่งเป็นระบบแลกเปลี่ยนระหว่างกันบนความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียม อันมีอุดมการณ์ที่ช่วยจรรโลงความสัมพันธ์นี้ไม่ว่าจะเป็น “แนวคิดเรื่องพระเดช-พระคุณ บุญคุณความกตัญญู วิชา บารมี ข้าสองเจ้า บ่าวสองนาย ไผ่ซึก-ไผ่ซุง เป็นผู้น้อยคอยก้มประนมกร ฯลฯ” (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2539, น. 171-172)

เนื่องจากคนชั้นกลางดูดซับรับเอา “ความเป็นไทย” กระแสหลักมาปรับใช้ให้มีความหมายใหม่เมื่อเผชิญหน้ากับสถานการณ์ที่เป็นจริงในชีวิตประจำวัน โดยวางตนในสังคมบนความสัมพันธ์ส่วนบุคคลตามค่านิยมจารีต (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2536, น. 41) ปัญหาใหญ่ที่ตามมา ก็คือ ความสัมพันธ์ส่วนตัวภายใต้โครงสร้างแบบอุปถัมภ์ไปจำกัดศักยภาพของเสรีภาพและความเสมอภาค สายชล สัตยานุรักษ์ (2546) อธิบายว่าทัศนคติของคนชั้นกลางไทยที่มีต่อ “ความยุติธรรม” มีรากฐานมาจากการยอมรับความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ “ทำให้ไม่รังเกียจ

การ ‘ต่อมือให้ยาวขึ้น’ หรือไม่รังเกียจการใช้เส้นสาย ดังนั้น การสร้างระบบผูกขาด การใช้อำนาจทางการเมืองเพื่อค้ำจุนธุรกิจ ตลอดจนการคอร์รัปชันจึงมีวัฒนธรรมทางความคิดเรื่อง ‘ความยุติธรรม’ (ที่ไม่เสมอภาค—ผู้วิจัย) เป็นฐานรองรับอยู่มากทีเดียว” ดังนั้น แทนที่จะเป็นพลังสร้างสรรค์สังคมที่วางอยู่บนพื้นฐานของ “ความยุติธรรมที่เสมอภาค” คนชั้นกลางไทยกลับมีอารมณ์ผูกพันต่อประชาธิปไตยที่เปราะบางอย่างยิ่ง มักหันไปหาอุดมการณ์ชาตินิยมเป็นพลังเคลื่อนไหวทางการเมืองที่แท้จริง จนกระทั่งอุดมการณ์เสรีประชาธิปไตยและสังคมนิยมไม่อาจหยั่งรากลงได้ในสังคมไทย ตัวอย่างเช่น คนชั้นกลางช่วง 14 ตุลาฯ 16 อาศัยอุดมการณ์ชาตินิยม “ราชประชาสมาสัย” เพื่อต่อสู้กับผู้นำกองทัพ เมื่อถึงทศวรรษ 2530 คนชั้นกลางไทยก็รับเอาชาตินิยม “พ่อแห่งชาติ” มาเป็นกรอบกำหนดวัฒนธรรมเพื่อสู้กับผู้นำทหาร ทั้งยังกลายเป็นวาทกรรมหลักขับไล่นายทุนใหญ่ที่เข้ามาผูกขาดอำนาจการเมืองช่วงปลายทศวรรษ 2540 ครั้นภายหลังรัฐประหาร 19 กันยายน พ.ศ. 2549 ชาตินิยม “ราชประชาสมาสัย” ก็ถูกนำกลับมาใช้โดยคนชั้นกลางทุกกลุ่มฝ่าย (ทั้ง “คนเสื้อเหลือง” และ “คนเสื้อแดง”) แต่ให้ความหมายแตกต่างกันไป (สายชล สัตยานุรักษ์, 2557ค)

ความขัดแย้งรุนแรงจนก่อวิกฤตการเมืองช่วงครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 เป็นเพียงผลสะท้อนของรอยแตกกว้างทางวัฒนธรรม หรือที่เกษียร เตชะพีระ (2553ก, น. 79) วิเคราะห์สถานการณ์ในช่วงเวลานั้นว่าเป็นความขัดแย้งซึ่งมิได้อิงพรรค อิงพวก ผลประโยชน์ส่วนตัว หรือเจตจำนงทางอัตวิสัยของใครเป็นการเฉพาะ หากเป็นความขัดแย้งเชิงโครงสร้างทางภววิสัย ซึ่งวางตัวอยู่ในฐานะผลประโยชน์และความสัมพันธ์ของแต่ละกลุ่ม ระหว่างฝ่ายหนึ่ง คือ ขนชั้นนายทุนใหญ่รุ่นใหม่ ขนชั้นเกษตรกร และแรงงานนอกระบบภาคเมือง กับอีกฝ่ายหนึ่ง คือ ขนชั้นนำดั้งเดิม และคนชั้นกลาง ที่สำคัญก็คือ ภายใต้ความขัดแย้งเชิงโครงสร้างนี้ ได้เกิดกระแสการปลุกเร้าแต่ละกลุ่ม แต่ละฝ่าย ให้ตื่นตัวทางการเมืองเกินขนาด (Over-Politicization) จนตระหนักสำนึกหันมาสนใจปัญหาการเมือง ปรับเปลี่ยนทัศนะ อัตลักษณ์ หรือตัวตนให้กลายเป็นผู้กระทำทางการเมือง พร้อมกันนั้นก็หลอมละลาย ลืมตน กลืนตัว เข้าร่วมอัตลักษณ์รวมหมู่กับฝูงชนจนกระทั่งมุมมองทางการเมืองหดแคบลงไปเรื่อย ๆ การถูกปลุกเร้าให้ตื่นตัวทางการเมืองเกินขนาดจึงมาพร้อมกับการแบ่งขั้วเลือกข้างเป็น “พวกเรา” กับ “พวกมัน” (เกษียร เตชะพีระ, 2553ก, น. 144-148) ทัศนะดังกล่าวนำไปสู่สังคมที่แบ่งขั้วเลือกข้าง มองเห็นฝ่ายที่ผิดแผกแตกต่างจาก “พวกเรา” เป็น “ศัตรู” “ข้า” “สามัญ” หรือ “อธรรม” ที่ต้องถูกฝ่าย “ธรรมะ” ของ “พวกเรา” เอาชนะทำลายให้ราบคาบ

ความขัดแย้งเชิงโครงสร้างส่งผลให้สายสัมพันธ์ทางสังคมเปราะบางยิ่งขึ้นไปอีก จนท้ายที่สุดจะชักนำไปสู่การแตกสลายของสังคมไทยโดยรวม โดยเฉพาะสังคมทุนนิยมบริโภคนิยมโลกาภิวัตน์ที่กำหนดกรอบความสัมพันธ์ของผู้คนในเชิงพาณิชย์ คำนึงถึงเพียง “กำไร-ขาดทุน” เป็นเงื่อนไขของการกระทำตัดสินใจต่าง ๆ กอปรกับการไม่มีวัฒนธรรมความคิดเรื่อง “สิทธิเสรีภาพ” “ความยุติธรรมที่เสมอภาค” “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในอันที่จะผูกพันผู้คนให้ซาบซึ้งถึงความหมายของการเคารพผู้อื่นในฐานะ “เพื่อนมนุษย์” หรือ “พลเมืองเพื่อนร่วมชาติไทย” ด้วยแล้ว ความขัดแย้งเชิงโครงสร้างก็ย่อมเป็นสภาพที่สังคมไทยจะมีอาจหลีกเลี่ยงไปได้หากปราศจากการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางสังคมที่ดำรงอยู่จริง หนทาง

ที่เป็นไปได้มิใช่จะไร้อื่นนอกจากการตระหนักถึงความหลากหลายของผู้คนที่แตกต่างจากตนและเรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกันกับความแตกต่างโดยสร้างกรอบกติกาอันยอมรับร่วมกันระดับหนึ่ง “ที่ทำให้เราจัดวางความสัมพันธ์กับคนที่แตกต่างจากเราได้อย่างไม่กระทบกระเทือนความรู้สึก และสามารถสร้าง ‘งาน’ ร่วมกันได้” (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2553, น. 21) หรืออย่างน้อยก็ด้วยการลดเป้าหมายให้ต่ำสุดเหลือเพียง “การทะเลาะกันอย่างสันติ...เปิดพื้นที่กว้างและเอื้ออำนวยให้ผู้คนต่างชนชั้นต่างความคิดความเชื่อต่างเอกลักษณ์ทางการเมือง สามารถมาขัดแย้งทะเลาะเบาะแว้งแย่งอำนาจกันต่อไปได้อย่างสันติ เสรีและเป็นธรรม แทนที่จะไล่ฆ่าฟันจนลงนรกตกเหวไปด้วยกันทั้งหมด” (เกษียร เตชะพีระ, 2553, น. 57) กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ปัญญาชนชนวิพากษ์ภายในพยายามแสวงหาหนทางประนีประนอมไม่ให้สังคมการเมืองไทยเดินไปสู่การเมืองสุดโต่ง หรือยึดถือเชื่อใช้ความคิด อุดมการณ์นามธรรม และเป้าหมายทางการเมืองของฝ่ายตนเป็นสรณะจนมองไม่เห็นหนทางในอนาคตที่พอจะใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันได้¹⁶

การสร้างสังคมที่มีกรอบกติกาอันยอมรับร่วมกันท่ามกลางความแตกต่างหลากหลายเชิงคุณค่า อัตลักษณ์และกลุ่มสังกัด จำเป็นต้องวางอยู่บนเงื่อนไขบางประการ ตัวอย่างของเงื่อนไขเหล่านั้น ได้แก่ ประการแรก สำนึกร่วมกันอย่างแรงกล้าระหว่างคู่ขัดแย้งถึงความสัมพันธ์ทางสังคม ละเลียงประเด็นที่เป็นเพียงอาการของการเมืองสุดโต่ง เพราะจะส่งผลกระทบต่อการดำรงอยู่ของปัจเจกชนเป็นลำดับแรกและนำไปสู่การพังทลายของทั้งสังคมเป็นลำดับต่อมา (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2552, น. 131) ประการที่สอง การตระหนักสำนึกถึง “ความเสมอภาคเชิงสัมพัทธ์” ซึ่งหมายถึง “ทุกคนย่อมไม่ได้เสมอภาคกันในทุกเวลา หากแต่ในยามวิกฤตหรือในยามที่จะต้องแก้ไขความขัดแย้งให้เกิดการ ‘ปรองดอง’ จะต้องทำให้เกิดการพูดคุย/เจรจา/จัดการแก้ปัญหา ต้องทำให้เกิดความรู้สึกเสมอภาคขึ้นมาในระดับที่คู่ความขัดแย้งนั้น สามารถยอมรับได้” (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2553, น. 170) ประการที่สาม การพิทักษ์รักษาและขยายพื้นที่สิทธิเสรีภาพ (สิทธิเสรีภาพเหนือร่างกาย ชีวิตและทรัพย์สินของพลเมือง และหลักนิติธรรม) และพื้นที่ประชาธิปไตย (ความเสมอภาคและอำนาจอธิปไตยของปวงชน) ให้กว้างขวางมั่นคงจนกลายเป็น “สมบัติร่วม” ทางการเมืองของประชาชน (เกษียร เตชะพีระ, 2553, น. 83-84) กล่าวให้ถึงที่สุด ก็คือ การเมืองสุดโต่งและอุดมการณ์สุดขั้วไม่ได้เป็นผลดีกับใคร เพราะ “ไม่มีเป้าหมายใด ไม่ว่าดีงามสูงส่งแค่ไหน จะมีถูกทำลายลงหากเลือกใช้วิธีการอันชั่วร้าย และดังนั้น จึงไม่มีหลักการนามธรรมใดในโลกที่คู่ควรแก่การ

¹⁶ ขอให้พิจารณาข้อความต่อไปนี้ของเกษียร เตชะพีระ (2553, น. 148) ที่ว่า “...ช่วยกันเหนียวรั้งให้ผู้คนสองฝ่ายที่ขัดแย้งกันยังยั้งซึ่งใจ หัดมองหัดฟังคนอื่น เกิดสงสยความปักใจเชื่อของตัว สงสยความถูกต้องชอบธรรมดีงามอย่างไม่มีเงื่อนไขของฝ่ายตัวเองและผู้นำของตัวขึ้นมาบ้าง และมองเห็นความเป็นคนไทย ความเป็นเพื่อนมนุษย์ร่วมทุกข์ร่วมโลกของฝ่ายตรงข้ามบ้างเช่นกัน” ขณะเดียวกัน อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2553, น. 170) ก็มีทัศนะสอดคล้องต้องกันว่า “...หากเรามองการ ‘ปรองดอง’ ว่าเป็นผลลัพธ์จากกระบวนการแก้ไขหรือระบบการแก้ไขความขัดแย้งเช่นนี้ เราก็ต้องมองหาและ/หรือต้องสร้างเงื่อนไขทางสังคมในวันนี้ เพื่อที่จะเป็นพื้นฐานในการแก้ไขความขัดแย้งในทุกระดับ และหวังว่าจะนำไปสู่ผลลัพธ์ คือการปรองดองกันของคนในชาติ”

เอาชีวิตผู้อื่นมาสังเวย” (เกษียร เตชะพีระ, 2553ข, น. 135) ยิ่งไปกว่านั้น อาการสุดโต่งก็อาจส่งผลทำลายสายสัมพันธ์ทางสังคมและสติปัญญาของสังคมไทยโดยรวมไปอย่างสิ้นเชิง

การใช้สิทธิเสรีภาพทางการเมืองจึงต้องตกอยู่ในเงื่อนไขของสังคม มิใช่การใช้เสรีภาพของเหตุผลอย่างสุดโต่งและไม่อิงกับเงื่อนไขใด ๆ ดังที่เกษียร เตชะพีระ (2553ข, น. 130) กล่าวว่า “ของดี ๆ ความคิดดี ๆ อย่างเช่น รักชาติ รักประชาธิปไตย รักความเป็นธรรม รักประชาชน รักสิทธิเสรีภาพ รักความเสมอภาค ฯลฯ ถ้าผลักไปไม่บันยะบันยังจนสุดขีดสุดโต่งจนเห็นมันทรงคุณค่าเลิศล้ำสูงสุด โดดเดี่ยวอันหนึ่งอันเดียว โดยไม่เกี่ยวพันเชื่อมโยงกับคุณค่าอื่นจนพร้อมจะสละทิ้งคุณค่าอื่น ๆ ทั้งหมดเพื่อรักษาเทิดทูนมันไว้เพียงโดดเดี่ยวเดียวดายก็ล้วนอาจเป็นอันตรายทั้งนั้น” จากข้อความดังกล่าวจึงพออนุมานได้ว่าสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค และความเป็นธรรมทางสังคมจะเติบโตขยายใหญ่และผลิดอกออกผลบานสะพรั่งขึ้นมาได้ในสังคมไทยมิใช่ด้วยการยึดมั่นถือมั่นเป็นความจริงแท้หนึ่งเดียวโดยปราศจากความเกี่ยวพันกับคุณค่าอื่น หากด้วยการมุ่งปรับเปลี่ยนรากฐานทางวัฒนธรรมให้เหมาะสมต่อการเจริญเติบโตของเมล็ดพันธุ์เหล่านั้น และการปรับเปลี่ยนดินทางวัฒนธรรมก็ไม่จำเป็นต้องเป็นอริหรือรื้อล้างการทำลายมรดกทางวัฒนธรรมอันดีงามบางประการจากอดีตไปเสียทั้งหมด เพราะนั่นอาจเท่ากับได้ทำลายรากเหง้าอันอำนวยประโยชน์แก่นโนทัศน์สากลลงไปด้วย การหว่านเพาะหลักการสากลให้ยืนยงคงมั่นในสังคมไทยจึงต้องอาศัยการประนีประนอมระหว่างการคัดสรรข้อมูลจาก “ภายใน” วัฒนธรรมของไทยเองกับการเลือกรับปรับใช้โนทัศน์ที่มาจาก “ภายนอก” ที่จะไม่เป็นปฏิปักษ์ขัดแย้งกับต้นทุนทางวัฒนธรรมของคนส่วนใหญ่ในสังคมไทย (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2539, น. 190)¹⁷

ถึงแม้ปัญญาชนชนวิพากษ์ภายในจะสนับสนุนประชาธิปไตยที่วางอยู่บนการปกครองตามหลักกฎหมายที่เป็นธรรมบนพื้นฐานของความเสมอภาค เสรีภาพ และความเป็นมนุษย์ เช่นเดียวกับชนวิพากษ์เบ็ดเสร็จ แต่ขณะเดียวกันก็ยอมรับในการดำรงอยู่ของ “เงื่อนไขทางสังคม” รวมทั้ง “อำนาจทางวัฒนธรรม” และสนับสนุนการปรับตัวเข้าสู่ระบอบประชาธิปไตยที่มีใช้การเปลี่ยนแปลงอย่างถอนรากถอนโคนหรืออย่างสุดโต่งที่อาจนำไปสู่การสูญเสียเลือดเนื้อหากต้องปรับเปลี่ยนสภาพแวดล้อมหรือเงื่อนไขทางสังคมให้เอื้อต่อการเจริญงอกงามของชีวิตสมาชิกในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ถ้าเราสร้างปัจจุบันของชาติให้เป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพที่สุดในการแสวงหาโอกาสที่เปิดกว้างแก่ทุกคน ความเป็นธรรม เสรีภาพ ความยุติธรรมที่มีประสิทธิภาพ ชีวิตที่มีคุณภาพ ฯลฯ แม้เราจะมีความแตกต่างกันทั้งในอดีตและปัจจุบัน แต่เราทุกคนก็จะเห็นคุณค่าที่จะผดุงชาติของเราให้ยั่งยืนสืบไป” (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2548, น. 81-82) ดังนั้น เพื่อตอบสนองต่อความคาดหวังของประชากรส่วนใหญ่ของประเทศในระยะยาวแล้วประเทศไทยจึงควรทำให้ชีวิตที่ดีขึ้นกลายเป็น “สิทธิ” (ไม่ใช่เพียง

¹⁷ อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ ทดลองนำเสนอยุทธวิธีดังกล่าวด้วยการสร้างลักษณะเฉพาะของ “ชาติไทย” โดยไม่จำเป็นต้องขัดแย้งกับหลักการที่สากลยอมรับ หากแต่สามารถไปด้วยกันได้โดยหันกลับมาศึกษาและทำความเข้าใจว่าอะไรเป็นพลังสำคัญของความเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ผ่านมา แล้วจึงเสริมสร้างให้เป็นพลังขับเคลื่อนสังคมไทยปัจจุบัน ตลอดจนสร้างสรรค์อนาคตร่วมกันแก่ “ชาติ” และ “สังคม” ไปพร้อม ๆ กัน (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2553, น. 27)

“การสงเคราะห์”) ที่เป็นจริงแก่คนจนและคนชั้นกลางระดับล่างอย่างกว้างขวางด้วย โดยการเปลี่ยนเข้าสู่รัฐสวัสดิการระดับใดระดับหนึ่ง ซึ่งครอบคลุมสวัสดิการด้านต่าง ๆ ของประชาชน คนรากหญ้า ไม่ว่าจะเป็นความต่อเนื่องของระบบประกันสุขภาพถ้วนหน้า สวัสดิการด้าน การศึกษา โครงการประกันสังคมสำหรับแรงงานภาคอุตสาหกรรม มาตรการรองรับพืชผล การเกษตร เป็นต้น (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2552, น. 184-185)

ปัญญาชนชนวิพากษ์ภายในมีภารกิจช่วงชิง “ความเป็นไทย” เพื่อฟื้นคืน “ชาติ” คืน “วัฒนธรรม” คืน “คน” แก่สังคมการเมืองไทย โดยปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางสังคม และรากฐานวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ให้เอื้อต่อการเจริญเติบโตของสังคมเสรีและความเป็นธรรม ทางสังคม ปัญญาชนกลุ่มนี้มีรูปการณ์ความคิดที่โดดเด่นไปในทาง “เสรีภาพเชิงบวก” กล่าวคือ การพยายามเรียกร้องให้กลุ่มคนและชุมชนถูกปลดปล่อยจากการรวมศูนย์ผูกขาดอำนาจ การผูกขาดทรัพยากรทางวัตถุ และแหล่งสดมภ์ทางวัฒนธรรมโดยรัฐ ได้รับการประกันสิทธิ ที่สมาชิกของชาติพึงถือครอง มีเสรีภาพในการเลือกดำเนินชีวิตตามครรลองอันเป็นแบบฉบับ ของตนเอง เสรีภาพที่จะยึดถือความเชื่อ อุดมการณ์ ศาสนาที่แตกต่างขัดแย้งกันบนกฎกติกา ที่สันติและเป็นธรรม ฯลฯ ขณะที่ “ความเสมอภาค” จะเข้าไปเจือจางความแตกต่างเหลื่อมล้ำ ที่ดำรงอยู่ในโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมแบบอุปถัมภ์ หรือเข้าปรับระนาบจุดเริ่มต้นแห่ง การดำรงชีวิตของกลุ่มคนให้ผันแปรไปสู่สังเวียนแห่งการประชันขันแข่งของผู้คนที่เท่าเทียมกัน ปรับความสัมพันธ์แบบเดิมที่ยึดถือค่านิยมเรื่องผู้ใหญ่-ผู้น้อย คนรวย-คนจน คนเมือง-บ้านนอก หรือศูนย์กลาง-ชายขอบ ไปสู่การดำรงอยู่ของหน่วยพื้นฐานที่สามารถพึ่งตนเองได้ระดับหนึ่ง ผลก็คือ การได้มาซึ่งปวงชน กลุ่มคน ผลประโยชน์ และชุมชนเชิงอัตลักษณ์ที่เสมอภาค บนพื้นฐานสิทธิ (โอกาส) ในการเข้าถึงทรัพยากรที่เท่าเทียมกัน แม้กลุ่มคนจะมีสถานภาพ และอัตลักษณ์แตกต่างกันอย่างสุดขั้ว แต่ก็พึงเคารพซึ่งกันและกันในฐานะพลเมืองร่วม “ชาติไทย” ผู้เป็นเจ้าของ/แบ่งปันอำนาจร่วมกัน ก่อร่างสร้างชุมชนนานาชาติที่เป็นอิสระ จากรัฐและทุนที่สามารถพึ่งตนเองในทางทรัพยากรด้านต่าง ๆ ได้ระดับหนึ่งจนกระทั่งบรรดา ความแตกต่างทั้งหลายจะไม่มีผลแบ่งแยกก็ตักศักดิ์ศรีที่พึงได้รับในสังคมการเมือง

6. บทสรุปและอภิปรายผล

งานวิจัยนี้เริ่มต้นด้วยการสำรวจพรมแดนความรู้ของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลักซึ่งถูกผลิตออกมาอย่างแพร่หลายระหว่างปลายทศวรรษ 2520 ถึงครึ่งแรกของ ทศวรรษ 2550 ท่ามกลางสภาพที่สังคมการเมืองไทยกำลังเผชิญกับวิกฤตทางอัตลักษณ์ บรรยากาศทางภูมิปัญญาได้ส่งผลทั้งทางตรงและทางอ้อมต่อปัญญาชนนักวิพากษ์ให้ยังคงยืนหยัดในการกิจแสวงหาสังคมที่ดีกว่า โดยขยายประเด็นวิพากษ์จากที่เคยจำกัดอยู่เฉพาะรัฐ- เศรษฐกิจ-การเมืองให้ครอบคลุมไปถึงประเด็นวัฒนธรรมจนแสดงให้เห็นถึงความสลับซับซ้อน ของปมปัญหาในประชาชาติไทยมากยิ่งขึ้น ปฏิสัมพันธ์ระหว่างงานเขียนซึ่งก่อตัวเป็นเครือข่าย ภูมิปัญญานี้ได้ขยายพรมแดนและเส้นขอบฟ้าที่ก่อนหน้านี้ความรู้ว่าด้วย “ความเป็นไทย” กระแสหลักไม่เคยเอื้อมถึงมาก่อน งานวิพากษ์ตั้งประเด็นปัญหา (Problematization)

ต่อ “ความเป็นไทย” กระแสหลักในฐานะที่เป็นระบบสำนึกที่ครอบงำสังคมไทยโดยทั่วไป ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์นิพนธ์ฉบับทางการ สถาบันหลักของสังคมไทย วาทกรรมรวมเลือดเนื้อชาติเชื้อไทย และระบบวัฒนธรรมที่มองเห็นผู้คนไม่เท่ากันและกีดกันพวกเขาอย่างไม่เป็นธรรม

มนทัศน์ “เสรีภาพและความเสมอภาค” จึงเป็นทั้งเครื่องมือในการวิพากษ์ “ความเป็นไทย” และรากฐานอ้างอิงสำหรับภาพอนาคตของสังคมการเมืองไทย เหล่าปัญญาชนนักวิพากษ์เพ่งเล็งขีดจำกัดของเสรีภาพและความเสมอภาคไปใน 2 ทิศทาง ซึ่งเป็นภาพแทนความคิดวิพากษ์ 2 ธรรมเนียม ก็คือ ขนบวิพากษ์เบ็ดเสร็จเห็นว่ารุดคสมบูรณาญาสิทธิราชย์สร้างขีดจำกัดขวางกั้นการถือกำเนิดของเสรีภาพและความเสมอภาคในสังคมไทย ปัญญาชนมีรูปการณ์ความคิดโดดเด่นไปในทางที่ Berlin (2002) เรียกว่า “เสรีภาพเชิงลบ” เพื่อให้ปัจเจกชนสามารถแสดงความเห็น รวมทั้ง มีความคิดความเชื่อที่เป็นอิสระปราศจากการเหนี่ยวรั้งกีดขวางจากอิทธิพลและอำนาจที่ไม่ชอบธรรม เสรีภาพตามสำนวนนี้จะปรากฏเป็นจริงได้ก็ด้วยอาศัยข้อกำหนดกฎหมายที่คุ้มครองเสรีภาพอย่างเป็นสถาบันและการปกครองตามหลักนิติธรรมสมัยใหม่ ขณะที่ขนบวิพากษ์ภายในกลับเน้นหนักไปที่วัฒนธรรม และ/หรือ “ความเป็นไทย” ว่าสร้างขีดจำกัดอัน “คับแคบ” แก่การถือกำเนิดของเสรีภาพและความเสมอภาคที่แท้จริง ปัญญาชนมีรูปการณ์ความคิดโดดเด่นไปในทาง “เสรีภาพเชิงบวก” ที่ปัจเจกชนประกอบด้วยศักยภาพอันเต็มเปี่ยมที่จะกระทำการหนึ่งใดให้บรรลุผล เป็นขีดความสามารถของบุคคลที่จะบรรลุเป้าหมายแห่งตน แต่การที่จะมีเสรีภาพเช่นนี้ก็จำเป็นที่สังคมไทยจะต้องเอื้อให้เกิดบรรยากาศแห่งโอกาสเช่นนั้นด้วย ดังนั้นรัฐและสังคมจึงต้องให้ความสำคัญกับสวัสดิภาพขั้นพื้นฐานแก่ผู้คนเสียก่อน และประกอบไปด้วยทางเลือกที่แตกต่างหลากหลายเอื้ออำนวยให้กับประชาชนคนไทย

การมองเห็นประเด็นเรื่อง “ความเสมอภาค” แตกต่างกันย่อมส่งผลต่อการเรียกร้อง “สิทธิ” ให้กับประชาชนต่างกันด้วย ปัญญาชนขนบวิพากษ์เบ็ดเสร็จมองเห็นอภิสิทธิ์ของอภิชนว่าก่อให้เกิดสถานภาพเหลื่อมล้ำต่ำสูงของบุคคล เพราะอภิชนมักฉวยใช้อำนาจตามใจชอบ ทั้งกฎหมายยังคุ้มครองรองรับอย่างเป็นสถาบันจนปราศจากการปฏิบัติต่อกันอย่าง “มนุษย์กับมนุษย์” พึงกระทำ การรณรงค์เรียกร้อง “สิทธิพลเมือง” และ “สิทธิทางการเมือง” อันสอดคล้องกับคำอธิบายของ Marshall (1963) จะเข้าปรับระนาบความสัมพันธ์แบบไพร่ทาสให้เกิด “ประชาชน” ผู้เป็นเจ้าของอำนาจอธิปไตยโดยแท้จริง ความเสมอภาคจะปรากฏเป็นจริงก็ด้วยการปฏิรูปกฎหมายและบังคับใช้กฎหมายที่ยุติธรรมอย่างเท่าเทียม ด้วยเหตุดังนั้นจึงไม่ควรมิใครอยู่ “นอก” หรือ “เหนือ” กฎหมายทั้งสิ้น เพราะกฎหมายและรัฐที่ยุติธรรมจะคุ้มครองสมาชิกด้วยมาตรฐานเดียวกันอันเป็นสากล ขณะที่ปัญญาชนขนบวิพากษ์ภายในไม่ได้รังเกียจเด็ดฉันท่อภิชน ทว่ามุ่งตรงไปที่ความไม่เป็นธรรมทางสังคมอันก่อให้เกิดการเข้าถึงทรัพยากรทุกด้านอย่างไม่เท่าเทียม ความไม่เสมอภาคจึงเกิดจากประชาชนพลเมืองที่มี “ความเป็นไทย” ไม่เท่ากัน การสร้างวัฒนธรรมที่เปิดกว้าง-หลากหลาย-เป็นธรรมจะทำให้ประชาชนทุกคนมี “สิทธิทางสังคม” เป็นเจ้าของ “ชาติไทย” อย่างเสมอภาคเท่าเทียม และมีสถานะใน “ความเป็นไทย” เท่า ๆ กัน เพราะชาติที่แท้จริงย่อมเป็นสมบัติของสมาชิกทุกคนทั้งอภิชนคนชั้นกลาง คนรากหญ้า และ “คนชายขอบ”

จริงอยู่ ภารกิจของปัญญาชนนักวิพากษ์ คือ การต่อสู้ทางความคิดเพื่อให้ได้มาซึ่งสังคมที่ดีกว่า โดยมี “เสรีภาพและความเสมอภาค” เป็นแรงพลังขับเคลื่อนอยู่เบื้องหลัง แต่การจัดระเบียบสังคมทุกประเภท การออกแบบสถาบันการเมืองทุกชนิด ก็ล้วนแล้วแต่วางอยู่บนเงื่อนไขและความเสี่ยงที่จะก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ไม่คาดคิด (unexpected outcomes) ด้วยกันทั้งนั้น ตัวตนของปัจเจกชนที่มีความสมบูรณ์ในตัวเองประหนึ่งองค์อธิปัตย์ตามความมุ่งหวังของชนวิพากษ์เบ็ดเสร็จ อาจโดดเดี่ยวกระจัดกระจายจนหันมาสดับรับฟังเพียงเสียงในใจของตน แต่เพราะตนเท่าเทียมกับพลเมืองคนอื่น ปัจเจกชนจึงไม่อาจเชื่อได้ว่าความเห็นของตนจะสูงส่งกว่าใคร ผลที่สุดก็คือปัจเจกชนอาจไม่เชื่อถือแม้แต่ตนเองจนกว่าจะยอมตนเอาตัวไปขึ้นกับมติมหาชน (Manent, 1996, p. 110) หรือการทำให้ความเสมอภาคภายใต้กฎหมายของปัจเจกชนปรากฏเป็นจริงขึ้นมา สังคมการเมืองก็จำเป็นต้องประกอบด้วยสถาบันกฎหมาย-การเมืองซึ่งทำหน้าที่ประกันสิทธิและป้องกันการละเมิดสิทธิของกันและกันอย่างแข็งขัน อย่างไรก็ตาม Stivers (2008, p. 43) ย้ำเตือนว่าสังคมลักษณะนี้มีแนวโน้มที่จะนำไปสู่นิติวัฒนธรรม (Legal Culture) เพราะวิถีชีวิตของผู้คนดำเนินไปและต้องขึ้นต่อกระบวนการทางกฎหมายแทบทุกด้าน มนุษย์สายพันธุ์นี้จึงถูกบีบรัดให้ต้องเลือกระหว่างการบูชากฎหมายประดุจเทพเจ้าจนปัจเจกชนสูญเสียเสรีภาพของทางเลือกในชีวิตไป หรือไม่ก็หันไปใช้อำนาจกับผู้น้อยด้อยสถานะจนเสพติดการใช้อำนาจสอดส่องสมาชิกที่แวดล้อมตนเอง ครั้นเมื่อฝ่ายหลังถูกระงับอำนาจอธิปไตยก็ย่อมสูญเสียความเป็นส่วนตัวและตัวตนในที่สุด

ตัวตนของมนุษย์ตามทัศนะชนวิพากษ์ภายในฉายาบุคคลผู้มีสิทธิร่วมส่วนเป็นสมาชิกของชุมชนนานาชาติ ซึ่งอยู่ท่ามกลางการเคารพความแตกต่างหลากหลายและขันติธรรมอดกลั้นต่อวัฒนธรรมของกันและกัน แต่มนุษย์สายพันธุ์นี้ก็อาจสูญเสียเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็นได้เช่นกัน เพราะหวาดเกรงว่าการแสดงความเห็นอย่างตรงไปตรงมาจะกระทบสิทธิกระเทือนศักดิ์ศรีความภาคภูมิใจใจของผู้อื่น ทั้งอาจถูกมิตทางสังคมแทรกแซงในนามความเป็นธรรม สังคมที่ประกอบด้วยมนุษย์สายพันธุ์นี้จึงเข้าลักษณะ “อบอุ่นแต่อึดอัด” เพราะถูกร้อยรัดไว้ด้วยสายสัมพันธ์ทางสังคมหลากหลายชนิด แม้แต่การนิยามตนผ่านกลุ่มสังกัดเพื่อเรียกร้องให้ได้มาซึ่งสิทธิประเภทต่าง ๆ อันเป็น “อำนาจ” ที่จะกระทำการตามเจตจำนงของผู้ถือสิทธิ Stivers (2008, p. 84) ได้ให้ความเห็นต่อประเด็นนี้ไว้เช่นกันว่าด้านกลับของการถือสิทธิผูกติดกับอำนาจ ก็คือ การประชันขันแข่งอย่างไม่หยุดหย่อนซึ่งอาจส่งผลให้ทั้งสังคมตื่นตัวทางการเมืองอยู่ตลอดเวลา (Politicized Society) ข้อสังเกตดังกล่าวจึงชวนให้หันกลับมาตั้งคำถามกับสังคมการเมืองไทยว่าหาก “ความเสมอภาคของการมีอำนาจ” เกิดขึ้นภายใต้สภาพเงื่อนไขที่ไม่มีหลักประกันอันใดรับรองว่าการประชันขันแข่งเพื่ออำนาจจะไม่นำไปสู่สภาพของผู้แพ้ผู้ชนะอย่างถาวร ดังนั้น จะมีอะไรรับประกันได้ว่าความเสมอภาครูปแบบนี้จะไม่ถูกแทนที่ด้วยเสรีภาพของคนบางกลุ่มที่จะมีอำนาจเหนือกลุ่มอื่น ๆ ตลอดไป

ความรู้ที่ปัญญาชนนักวิพากษ์ผลิตขึ้นระหว่างปลายทศวรรษ 2520 ถึงครั้งแรกของทศวรรษ 2550 ได้กลายเป็น “ความจริงทางสังคม” ในหลายวาระ ไม่ว่าจะเป็นขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนเสื้อแดง ซึ่งนำเสนอวาทกรรม “ไพร่-อำมาตย์” (ฟ้ารุ่ง ศรีขาว, 2554, น. 141) ข้อเสนอปล้นล้างผลพวงรัฐประหาร 19 กันยายน พ.ศ. 2549 และรณรงค์แก้ไขประมวล

กฎหมายอาญา มาตรา 112 ของนักวิชาการกลุ่มนิติราษฎร์และแนวร่วมจำนวนมาก (มติชนสุดสัปดาห์, 2566) การฉีกกำลังเคลื่อนไหวของกลุ่มปัญญาชนนักวิชาการแถวหน้า นักเคลื่อนไหวทางสังคม และสื่อมวลชนหลากหลายสาขา ในชื่อกลุ่มสมัชชาปกป้องประชาธิปไตย (สปป.) ซึ่งรณรงค์ด้วยคำขวัญ “คนเท่ากัน เดินหน้าเลือกตั้ง ร่วมกันปฏิรูป” เพื่อคัดค้านแนวทางเคลื่อนไหวของกลุ่มคณะกรรมการประชาชนเพื่อการเปลี่ยนแปลงประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์อันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (กปปส.) ก่อนการรัฐประหาร 22 พฤษภาคม พ.ศ. 2557 (ประชาไท, 2556) เป็นต้น ถึงแม้สมรภูมิทางภูมิปัญญาในทศวรรษ 2550 ที่มีปัญญาชนนักวิพากษ์เป็นแนวหน้าทำรบต้องสะดุดหยุดลงด้วยการรัฐประหารของคสช. โดยที่ประชาชนคนไทยยังไม่ทันมีโอกาสได้เห็น “สังคมที่ดีกว่า” ตามความมุ่งหวังของปัญญาชนเหล่านั้น ทว่าโครงการแห่งความก้าวหน้าย่อมทิ้งร่องรอยและปมปริศนานานัปการที่มีต่อตัวตนของมนุษย์อันวางอยู่บนโน้ตศน์เรื่อง “เสรีภาพและความเสมอภาค” ในฐานะแหล่งอ้างอิงใหม่ของสังคมไทย

ทั้งที่ความเปลี่ยนแปลงของสังคมการเมืองไทยอย่างเป็นรูปธรรมมิได้อุบัติขึ้นทันใดระหว่างที่บทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” ยังคงตื่นตัวและขึ้นสู่กระแสสูง แต่เพราะพรหมแดนความรู้ของบทวิพากษ์ “ความเป็นไทย” กระสอหลักได้ขยายขยายออกไปกว้างขวางอย่างที่ไม่เคยเป็นมาก่อน ความรู้กระแสวิพากษ์จึงเริ่มเข้าแทนที่และกัดกร่อนฐานความรู้/ความรับรู้กระแสหลักมากขึ้นเรื่อย ๆ จนส่งทอดกลายเป็น “ความเป็นจริงเชิงวัตถุ” ที่ปรากฏออกมาในรูปขบวนการเคลื่อนไหวเยาวชนและคนรุ่นใหม่ใน พ.ศ. 2563 ซึ่งใช้ภาษา ความคิด และงานเขียนของปัญญาชนนักวิพากษ์เป็นแหล่งอ้างอิงในการต่อสู้กับระบบสถาปนาและค่านิยมหลักของสังคมไทย (กนกรัตน์ เลิศชูสกุล, 2564) สมรภูมิทางภูมิปัญญาในทศวรรษ 2560 จึงอยู่ในลักษณะที่ปัญญาชนนักวิพากษ์กลายเป็นฝ่ายตั้งรับปฏิกิริยาตอบโต้จากปัญญาชนนักวิชาการที่สมทานความรู้กระแสหลัก และดังนั้นจึงนับว่าถูกวิพากษ์จาก “จุดยืนภายนอก” ของชนบทวิพากษ์มากขึ้นเรื่อย ๆ อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่ายังไม่ค่อยปรากฏการตอบโต้ทั้งจากจาก “จุดยืนภายใน” ความรู้เชิงวิพากษ์มากนัก การกิจของปัญญาชนนักวิพากษ์รุ่นหลังจึงน่าจะได้แก่การถามคำถามที่ไหว้ด้วยความรู้เชิงวิพากษ์ เพื่อเลือกรับ ปรับเปลี่ยน แสวงหาองค์ประกอบ และนิยามของ “เสรีภาพและความเสมอภาค” เสียใหม่จาก “จุดยืนภายใน” ของความรู้เชิงวิพากษ์เอง ทั้งนี้ เพื่อหวังให้มันโน้ตศน์ดังกล่าวหลุดพ้นจากข้อจำกัดน้อยใหญ่จนสามารถเจริญงอกงามบนผืนดินของสังคมการเมืองไทยในอนาคต

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

- กนกรัตน์ เลิศชูสกุล. (2564). *สงครามเย็น (ใน) ระหว่างโบว์ขาว*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- กมล สมวิเชียร. (2011). ลักษณะและปัญหาของปัญญาชนไทย. *สังคมศาสตร์ปริทัศน์*, 6(1), 38-56.
- กองบรรณาธิการวารสารฟ้าเดียวกัน. (2548). ทักษิณเปรียบเทียบกับสฤษดิ์ไม่ได้: บทสัมภาษณ์ ทักษิณ เจริญศิริ. *ฟ้าเดียวกัน*, 3(2), 48-62.
- กองบรรณาธิการวารสารฟ้าเดียวกัน. (2553). จากพฤษภาประชาธรรมถึงรัฐประหารเพื่อประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข. *ฟ้าเดียวกัน*, 8(1), 178-210.
- เกษียร เตชะพีระ. (2527). ข้อเขียนเพื่อการวิวาทะ: เส้นทางความคิดของขบวนการนักศึกษาไทย ในรอบทศวรรษ 14 ตุลาคม: การปฏิวัติกระบวนทัศน์ 2 ครั้ง. *วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง*, 3(2), 41-55.
- เกษียร เตชะพีระ. (2536). กำเนิดคำว่า ‘ปัญญาชน’. *ศิลปวัฒนธรรม*, 14(7), 76-80.
- เกษียร เตชะพีระ. (2537ก). *จินตนากรรมชาติที่ไม่เป็นชุมชน: คนชั้นกลางลูกจีนกับชาตินิยมโดยรัฐของไทย*. กรุงเทพฯ: สถาบันพัฒนาและฝึกอบรมนักข่าว หนังสือพิมพ์ผู้จัดการ.
- เกษียร เตชะพีระ. (2537ข). *แอลอดลายมังกร: รวมข้อเขียนว่าด้วยความเป็นจีนในสยาม*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- เกษียร เตชะพีระ. (2537ค). *วิสามัญสำนึก: รวมบทความและทรรศนะที่กลั่นกรองจากประสบการณ์ชีวิต*. กรุงเทพฯ: ทางไทย.
- เกษียร เตชะพีระ. (2538). *วิวาทะโลกาภิวัตน์*. กรุงเทพฯ: ผู้จัดการ.
- เกษียร เตชะพีระ. (2539). บริโภคนิยมไทย. ใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บก.). *จินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนทัศน์ด้านไทยศึกษา?* (น. 85-127). กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- เกษียร เตชะพีระ. (2545). จุดอับทางเศรษฐกิจกับการฟื้นตัวทางการเมืองหลังวิกฤตในประเทศไทย: การเฟื่องฟูใหม่ของชาตินิยมทางเศรษฐกิจ [Post-Crisis Economic Impasse and Political Recovery in Thailand: The Resurgence of Economic Nationalism]. (ประจักษ์ ก้องกีรติ, ผู้แปล). *จุลสารไทยคดีศึกษา*, 19(1), 3-29. (ต้นฉบับพิมพ์ปี 2002)
- เกษียร เตชะพีระ. (2548ก). แจ็กและแบกกับสังคมไทย: พินิจปัญหาคนไทยมุสลิมเชื้อสายมลายูจากประสบการณ์คนไทยเชื้อสายจีน. *เอกสารนำเสนอในงานสัมมนาวิชาการของสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย (TDRI) ประจำปี 2548* (น. 1-21), วันที่ 26-27 พฤศจิกายน 2548 ณ โรงแรมแอมบาสซาเดอร์ ซิตี้ จังหวัดชลบุรี.
- เกษียร เตชะพีระ. (2548ข). บทวิจารณ์การสร้าง “ความเป็นไทย” กระแสหลัก และ “ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” สร้าง. *ฟ้าเดียวกัน*, 3(4), 68-81.

- เกษียร เตชะพีระ. (2553ก). *สงครามระหว่างสี ก่อนถึงจุดที่ไม่อาจหวนกลับ*. กรุงเทพฯ: โอเพ่นบุ๊ก.
- เกษียร เตชะพีระ. (2553ข). *สงครามระหว่างสี ในคืนวันอันมืดมิด*. กรุงเทพฯ: โอเพ่นบุ๊ก.
- เกษียร เตชะพีระ. (2554). ระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข: ที่มาและที่ไป. *ฟ้าเดียวกัน*, 9(1), 88-114.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และพรพิไล เลิศวิชา. (2537). *วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย*. กรุงเทพฯ: สถาบันพัฒนาชนบท มูลนิธิหมู่บ้าน.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. (2540). *วัฒนธรรมชุมชนและชนชาติไทย*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. (2543). *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจไทย*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ชนิดา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม. (2546). *การเมืองในประวัติศาสตร์ธงชาติไทย*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ชาติรี ประกิตนันทการ. (2547). *การเมืองและสังคมในศิลปสถาปัตยกรรม สยามสมัย ไทยประยุกต์ ชาตินิยม*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ชาติรี ประกิตนันทการ. (2549). พระพุทธชินราชในประวัติศาสตร์การสร้างความเป็นไทย. *วารสารเมืองโบราณ*, 32(3), 64-86.
- ไชยันต์ ไชยพร. (2557). *นิติ เอียวศรีวงศ์ ใน/กับวิกฤตการเมืองไทย*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- ฐิติกร สังข์แก้ว, สราวุธ ทับทอง และอรรถสิทธิ์ พานแก้ว. (2559). คำนิยม 12 ประการ. ใน *จุด (ไม่) จบ: ช่วงฉากการเมืองไทย '48-'59* (น. 282-293). กรุงเทพฯ: สถาบันพระปกเกล้า.
- ณัฐพล ใจจริง. (2556). *ขอฝันใฝ่ในฝันอันเหลือเชื้อ: ความเคลื่อนไหวของขบวนการปฏิรูปการปฏิวัติสยาม (พ.ศ. 2475-2500)*. นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.
- ธงชัย วินิจจะกูล. (2544). ประวัติศาสตร์ไทย แบบราชาชาตินิยม จากยุคอาณานิคมอำพรางสู่ราชาชาตินิยมใหม่ หรือลัทธิเสด็จพ่อของกระฎุมพีไทยในปัจจุบัน. *ศิลปวัฒนธรรม*, 23(1), 56-65.
- ธงชัย วินิจจะกูล. (2545). เรื่องเล่าจากชายแดน. *ศิลปวัฒนธรรม*, 23(12), 70-83.
- ธงชัย วินิจจะกูล. (2554). มรดกสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในปัจจุบัน. *ฟ้าเดียวกัน*, 9(2), 44-58.
- ธงชัย วินิจจะกูล. (2556ก). กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิกายาของชาติ [Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation]. (พงทอง ภาวิครพันธุ์, โอตา อรุณวงศ์, และพงษ์เลิศ พงษ์วานันต์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: คบไฟ ร่วมกับ อ่าน. (ต้นฉบับพิมพ์ปี 1994)
- ธงชัย วินิจจะกูล. (2556ข). ข้ามให้พ้นประชาธิปไตยแบบหลัง 14 ตุลา. ใน *ประชาธิปไตยที่มีกษัตริย์อยู่เหนือการเมือง: ว่าด้วยประวัติศาสตร์การเมืองไทยสมัยใหม่* (น. 28-64). นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.
- ธงชัย วินิจจะกูล. (2556ค). ชัยชนะของเสรีประชาธิปไตยที่มีพระมหากษัตริย์อยู่เหนือการเมือง. ใน *ประชาธิปไตยที่มีกษัตริย์อยู่เหนือการเมือง: ว่าด้วยประวัติศาสตร์การเมืองไทยสมัยใหม่* (น. 5-20). นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.

- ธงชัย วินิจจะกุล. (2556ง). วาทกรรมพระราชอำนาจหรือประชาธิปไตยแบบคิดล้น. ใน *ประชาธิปไตยที่มีกษัตริย์อยู่เหนือการเมือง: ว่าด้วยประวัติศาสตร์การเมืองไทยสมัยใหม่* (น. 23-27). นนทบุรี: ฟาเดียวก้น.
- ธนศ อารณสุวรรณ. (2549ก). การเมืองเรื่องของสิทธิ (มนุษย์ชน). ใน *ความคิดการเมืองไพร่กระฎุมพีแห่งกรุงรัตนโกสินทร์* (น. 254-262). กรุงเทพฯ: มติชน.
- ธนศ อารณสุวรรณ. (2549ข). *กำเนิดและความเป็นมาของสิทธิมนุษยชน*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- ธนศ อารณสุวรรณ. (2555ก). “สิทธิ” และ “เสรีภาพ” ในประวัติศาสตร์การเมืองไทย. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ธนศ อารณสุวรรณ. (2555ข). *ความเป็นมาของทฤษฎีแบ่งแยกดินแดนในภาคใต้ไทย* (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- ธนศ อารณสุวรรณ. (2556). *ประวัติศาสตร์วิพากษ์: สยามไทยกับปาตานี*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ธิดานต์ ศรีนารา. (2555). *ความคิดทางการเมืองของ “ปัญญาชนฝ่ายค้าน” ภายหลังการตกต่ำของกระแสความคิดสังคมนิยมในประเทศไทย พ.ศ. 2524-2534* (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์), จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธิดา สาระยา. (2532). (ศรี) ทวารดี: ประวัติศาสตร์ยุคต้นของสยามประเทศ. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.
- ธิดา สาระยา. (2537). *รัฐโบราณในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: กำเนิดและพัฒนาการ*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.
- นิติ ภาวครพันธุ์. (2541). บางครั้งเป็นคนไทย บางครั้งไม่ใช่ อัตลักษณ์แห่งตัวตนที่ผันแปรได้. *รัฐศาสตร์สาร*, 20(3), 215-251.
- นิติ ภาวครพันธุ์. (2547). แปลงความทรงจำ “ไต” สร้างความเป็น “ไทย”. ใน *ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร* (องค์การมหาชน). *ความเป็นไทย/ความเป็นไท* (น. 1-54). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- นิติ ภาวครพันธุ์. (2558). *ชวนถก ขาดิและชาติพันธุ์*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2512). ปัญญาชนไทย? *สังคมศาสตร์ปริทัศน์*, 7(2), 100-112.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2531). ขาวจีน: ปัจจัยสำคัญของการเปลี่ยนแปลง. *ศิลปวัฒนธรรม*, 9(4), 36-48.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2534). รัฐธรรมนูญฉบับวัฒนธรรมไทย. *ศิลปวัฒนธรรม*, 13(1), 266-284.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2536). วัฒนธรรมของคนชั้นกลางไทย. *วารสารธรรมศาสตร์*, 19(1), 31-41.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2538ก). โขน, คาราวาว, น้ำเน่า และหนังไทย. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2538ข). *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2538ค). *ผ้าขาวม้า, ผ้าขี้ริ้ว, กางเกงใน และ ฯลฯ*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2539). *สองหน้าสังคมไทย: บทวิพากษ์โครงสร้างอารยธรรมไทย*. กรุงเทพฯ: ผู้จัดการ.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2542). ตั้งโลกตามชื่อ. *ศิลปวัฒนธรรม*, 20(7), 83-86.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2545). ว่าด้วย “เพศ”: ความคิด ตัวตน และอคติทางเพศ ผู้หญิง เกย์ เพศศึกษา และกามารมณ์. กรุงเทพฯ: มติชน.

- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2547). *ปริศนา/โพสท์โมเดิร์น*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2548). *ประวัติศาสตร์ชาติ ปัญญาชน*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2549). คนไทยหลายเผ่าพันธุ์ 3,000 ปี ในสุวรรณภูมิ. ใน สุจิตต์ วงษ์เทศ (บก.). *ประวัติศาสตร์แห่งชาติ “ซ่อม” ฉบับเก่า “สร้าง” ฉบับใหม่* (น. 72-81). กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2552). *รากหญ้าสร้างบ้าน ชนชั้นกลางสร้างเมือง*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2554). มรดกของใคร? *ฟ้าเดียวกัน*, 9(2), 59-66.
- ปฐม ตาคะนันทน์. (2551). *คณะสงฆ์สร้างชาติ สมัยรัชกาลที่ 5*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ประจักษ์ ก้องกีรติ. (2548). *และแล้วความเคลื่อนไหวก็ปรากฏ: การเมืองวัฒนธรรมของนักศึกษาและปัญญาชนก่อน 14 ตุลา*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ประจักษ์ ก้องกีรติ. (2558). การเดินทางของความไม่เสมอภาคในสังคมไทย. ใน *ประชาธิปไตยในยุคเปลี่ยนผ่าน* (น. 5-28). นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.
- ประชาไท. (2556). *กลุ่มนักวิชาการตั้ง ‘สมัชชาปกป้องประชาธิปไตย’ เห็นต่างข้อเสนอ กปปส.-ทปอ. (แถลงการณ์เต็ม)*. (10 ธันวาคม). สืบค้นเมื่อ 12 กันยายน 2568, จาก <https://prachatai.com/journal/2013/12/50321>
- ฟ้ารุ่ง ศรีขาว. (2554). *สุภาพบุรุษไพร่ ญัษฐิ ไสยเกื้อ*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- มติชนสุดสัปดาห์. (2566). *ย้อนข้อเสนอ “นิติราษฎร์” ปี 54 แฉลงการณ์ ล้างผลพวงรัฐประหาร ชงโลละ-รธน.-คปค.-คตส. (6 เมษายน)*. สืบค้นเมื่อ 12 กันยายน 2568, จาก https://www.matichon.co.th/weekly/featured/article_664420
- มุกหอม วงษ์เทศ. (2549). ไทย, ไทย ๆ, ไทโย-ไทย (1). *ศิลปวัฒนธรรม*, 27(10), 46-49.
- มุกหอม วงษ์เทศ. (2552). *ในเขาวงกต*. กรุงเทพฯ: อาน.
- ยุกติ มุกดาวิจิตร. (2547). โครงร่าง ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์นิพนธ์ หลังยุคคลังชาติ คลังท้องถิ่น. *ศิลปวัฒนธรรม*, 25(10), 160-169.
- ยุกติ มุกดาวิจิตร. (2548). *อ่าน “วัฒนธรรมชุมชน”: วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์นิพนธ์ แนววัฒนธรรมชุมชน*. กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน.
- วรเจตน์ ภาคีรัตน์. (2552). นิติรัฐกับความยุติธรรมทางสังคม. *ฟ้าเดียวกัน*, 7(4): 67-87.
- วันพัฒน์ ยังมีวิทยา. (2565). สมศักดิ์ เจียมธีรสกุลกับการแตกหักกับความคิดแบบปัญญาชน 6 ตุลา. *ฟ้าเดียวกัน*, 20(2), 151-198.
- วารุณี โอสธามย์. (2524). *การศึกษาในสังคมไทย พ.ศ. 2411 - พ.ศ. 2475* (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์), จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วารุณี โอสธามย์. (2549). *กำเนิดการศึกษาสมัยใหม่แบบรวมศูนย์สมัยรัชกาลที่ 5: การสร้างพลเมืองดีและกำลังคนในระบบราชการภายใต้รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์และผลกระทบต่อสังคม* (รายงานการวิจัย). กรุงเทพฯ: ม.ป.พ.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2524). *ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2532). *เมืองโบราณในอาณาจักรสุโขทัย*. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

- ศุภมิตร ปิติพัฒน์. (2555). *บทวิพากษ์ธรรมวิทยาแห่งพลเมืองของประกาศกร่วมสมัย: เกษียร เตชะพีระ, ธงชัย วินิจจะกุล และสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. (2544). *ประวัติศาสตร์ที่เพิ่งสร้าง*. กรุงเทพฯ: 6 ตุลารำลึก.
- สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. (2551ก). *ปริศนากรณีสวรรคต. ฟ้าเดียวกัน*, 6(2), 116-135.
- สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. (2551ข). *พระบารมีปกเกล้า: พระสุรเสียงราชินีบนเวทีพันธมิตร*. สืบค้นเมื่อ 12 พฤษภาคม 2568, จาก <https://shorturl.at/Bty15>
- สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. (2552). *สำคัญอยู่ที่สิทธิของระบบการเมือง-กฎหมาย. ฟ้าเดียวกัน*, 7(4), 88-90.
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2546). *สองร้อยปีวัฒนธรรมไทย และความยุติธรรม*. สืบค้นเมื่อ 18 พฤษภาคม 2568, จาก <https://shorturl.at/8mrZP>
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2548). *การสร้าง “ความเป็นไทย” กระแสหลัก และ “ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” สร้าง. ฟ้าเดียวกัน*, 3(4), 41-67.
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2557ก). *10 ปัญญาชนสยาม เล่ม 1 ปัญญาชนแห่งรัฐ สมบูรณาญาสิทธิราชย์*. กรุงเทพฯ: โอเพ่น โซไซตี้.
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2557ข). *10 ปัญญาชนสยาม เล่ม 2 ปัญญาชนหลังการปฏิวัติ 2475*. กรุงเทพฯ: โอเพ่น โซไซตี้.
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2557ค). *อุดมการณ์ชาตินิยมกับการเคลื่อนไหวทางการเมืองของชนชั้นกลางไทย. วารสารมนุษยศาสตร์สาร*, 15(2), 35-73.
- สายพิน แก้วงามประเสริฐ. (2538). *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สำนักงานเสริมสร้างเอกลักษณ์ของชาติ. (ม.ป.ป.). *ประวัติความเป็นมาของสำนักงานเสริมสร้างเอกลักษณ์ของชาติ*. สืบค้นเมื่อ 25 พฤษภาคม 2568, จาก <https://shorturl.at/uAO1N>
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2526). *สุโขทัยไม่ใช่ราชธานีแห่งแรกของไทย*. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2527). *คนไทยไม่ได้มาจากไหน?* กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. (2512). *ปัญญาชนสยาม*. พระนคร: กรุงเทพมหานครพิมพ์.
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. (2547). *บทบาทของพระสงฆ์ในสังคมไทยปัจจุบัน. ศิลปวัฒนธรรม*, 25(10), 85-92.
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. (2548ก). *การมีสถาบันกษัตริย์ถูกกกว่าการมีประธานาธิบดี. ฟ้าเดียวกัน*, 3(4), 83-93.
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. (2548ข). *ศาสนากับสังคมศาสตร์ในสังคมไทย. ศิลปวัฒนธรรม*, 26(12), 152-160.
- เสกสรรค์ ประเสริฐกุล. (2553). *การเมืองภาคประชาชนในระบอบประชาธิปไตยไทย (พิมพ์ครั้งที่ 3)*. กรุงเทพฯ: วิชาษา.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. (2538). *การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทย ตั้งแต่รัชกาลที่ 4 ถึงพุทธศักราช 2475*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. (2542). *จากคนนอกสู่คนชายขอบ. ศิลปวัฒนธรรม*, 20(12), 68-76.

- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. (2544). ความเป็นคนไทย. *ศิลปวัฒนธรรม*, 22(9), 158-161.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. (2553). จะรักกันอย่างไร ในเมื่อเรายังไม่เข้าใจกัน. นนทบุรี: Oh My God.
- แอนเดอร์สัน, เบเนดิก. (2552). *ชุมชนจินตกรรม: บทสะท้อนว่าด้วยกำเนิดและการแพร่ขยายของชาตินิยม* [Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism]. (ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, บก.แปล). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์. (ต้นฉบับพิมพ์ปี 2006)
- แอนเดอร์สัน, เบเนดิกต์. (2546). *ศึกษารัฐไทย: วิพากษ์ไทยศึกษา* [Studies of the Thai State: The State of Thai Studies]. (ดาริน อินทร์เหมือน, ผู้แปล; มุกหอม วงษ์เทศ, บก.แปล). ฟาเดียวกัน, 1(3), 99-147. (ต้นฉบับพิมพ์ปี 1979)

ภาษาอังกฤษ

- Anderson, B. (1979). Studies of the Thai State: The State of Thai Studies. In Ayal, E. B. (Ed.). *The State of Thai Studies: Analyses of Knowledge, Approaches, and Prospects in Anthropology, Art, History, Economics, and Political Science* (pp. 197-247). Ohio: Ohio University for International Studies.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Aron, R. (2001). *The Opium of the Intellectuals* (New ed.). New Jersey: Transaction Publishers.
- Bechstedt, H. D. (2002). Identity and Authority in Thailand. In Reynolds, C. J. (Ed.). *National Identity and Its Defenders: Thailand Today* (pp. 238-261). (Revised ed.). Chiang Mai: Silkworm.
- Beneton, P. (2004). *Equality by Default: An Essay on Modernity as Confinement*. (Hancock, R. C., Trans.). Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.
- Berlin, I. (2002). Two Concepts of Liberty. In *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty* (pp. 166-217). (Hardy, H., Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Carey, J. (1992). *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia 1880-1939*. London: Faber and Faber.
- Carter, I (2022). *Positive and Negative Liberty*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved September 12, 2025, from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberty-positive-negative/>
- Connors, M. K. (2007). *Democracy and National Identity in Thailand* (Revised ed.). Copenhagen: NIAS Press.

- Gourgouris, T. (2008). Public Intellectuals. In Darity, W. A. (Ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences* (pp. 68-69) (2nd ed., Vol. 4). New York: Macmillan Library Reference.
- Gramsci, A. (1971). The Intellectuals. In *Selections from the Prison Notebooks* (pp. 3-23) (Hoare, Q., & Smith, G. N., Eds., Trans.). New York: International Publishers.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* (Jephcott, E., Trans.; Noerr, G. S., Ed.). California: Stanford University Press.
- Johnson, P. (1988). *Intellectuals*. New York: Harper & Row.
- Kant, I. (1991). *Kant: Political Writings* (Nisbet, H. B., Trans.; Reiss, H. S., Ed.). New York: Cambridge University Press.
- Manent, P. (1996). *An Intellectual History of Liberalism* (Balinski, R., Trans.). New Jersey: Princeton University Press.
- Mannheim, K. (1952). Competition as a Cultural Phenomenon. In *Essays on the Sociology of Knowledge* (pp. 191-229). (Kecskemeti, P., Ed.). London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Mannheim, K. (1991). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Routledge.
- Marshall, T. H. (1963). *Class, Citizenship, and Social Development*. New York: Anchor Books.
- McCarthy, E. D. (1996). *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. New York: Routledge.
- Reynolds, C. J. (2002). Introduction: National Identity and Its Defenders. In Reynolds, C. J. (Ed.). *National Identity and Its Defenders: Thailand Today* (pp. 1-32) (Revised ed.). Chiang Mai: Silkworm.
- Said, E. W. (1996). *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage Books.
- Simon-Nahum, P. (2011). Intellectuals. In Badie, B., Berg-Schlosser, D., & Morlino, L. (Eds.). *International Encyclopedia of Political Science* (pp. 1208-1210). (Vol. 4). Los Angeles: SAGE.
- Sowell, T. (2011). *Intellectuals and Society* (Revised ed.). New York: Basic Books.
- Stivers, R. (2008). *The Illusion of Freedom and Equality*. New York: State University of New York Press.