

ในการพิจารณาพุทธศาสตร์ที่มีอยู่ในกระบวนการตีความ และในการพิจารณาเหตุผลสำหรับคุณลักษณะและ “ความถูกต้อง” (rightness) ของพุทธศาสตร์เฉพาะในการอธิบายได้ก็ตาม ความคิดพหุนิยมแนวการตีความมีประเด็นปัญหาที่เป็นความสนใจสูงสุด คือ ความรับผิดชอบต่อสาธารณะของนักคิดด้านวัฒนธรรมโดยทั่วไปคืออะไร? ลักษณะสำคัญประการที่สองของการวิจารณ์แนวพหุนิยมในรูปแบบนี้ จึงได้แก่การครอบคลุมเรื่องของการเมืองว่าด้วยการวิจารณ์เชิงวัฒนธรรม (politics of cultural criticism) เอาไว้ด้วย และการหมกมุ่นให้ความสนใจอยู่กับภาวะที่หาทางขอไม่ได้ที่ประสบโดยนักคิดพหุนิยมที่มีความสนใจทางการเมืองในสาขาอื่นๆ ที่เราได้พิจารณาแล้ว ตัวอย่างเช่น การยอมรับและการเสริมสร้างความหนักแน่นทางความคิดให้แก่พหุนิยมแนวการตีความจะทำให้ไม่มีปัญหาความถูกต้อง ความเป็นไปได้ที่จะมีการตีความที่ดีกว่าหรือเลวกว่า หรือไม่มีวิสัยทัศน์นิยม (relativism) หรือการไม่ยอมรับหลักการหรือแนวทางใด เป็นวิธีปฏิบัติด้านการตีความที่รับผิดชอบหรือไม่ (แม้ว่าดูเหมือนจะเป็นข้อสรุปทางทฤษฎีที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ก็ตาม)? จะเป็นได้หรือไม่ที่พหุนิยมของใคราจะจะสามารถมาเป็นเพียงอุดมการณ์เชิงมโนคติและ “ปึก” อีกกรณีหนึ่งเท่านั้น? พุทธศาสตร์ในแนววิพากษ์ลัทธิล้าง (deconstructionist) หลังโครงสร้างนิยม (poststructuralist) และหลังสมัยใหม่ (postmodernist) จะถือว่าอยู่ในแบบอย่างพหุนิยม หรือจริงๆ แล้วอยู่ในแนวต่อต้านพหุนิยมในแง่ของวิธีการและจุดมุ่งหมาย? ทั้งหมดนี้เป็นบางส่วนของประเด็นปัญหานักๆ ที่มีการหยิบยกขึ้นในความคิดพหุนิยมแนวการตีความ

ในงานที่เป็นเอกอย่างสำคัญประเภทนี้ เจย์ม บูล ปีนัยนัยหลักการพหุนิยมในเชิงระเบียบวิธีวิทยาโดยไม่มีข้ออ้างใดๆ แต่พร้อมกันนั้นก็ประกาศความหวังของเราว่า เส้นทางที่พาเป็นผลของการไม่เชื่อ ไม่ยึดถือสิ่งใดเลยในลักษณะของ “อะไรก็ได้” (anything goes) สามารถจะถูกยับยั้งไว้ได้ บูลกำหนดลักษณะเฉพาะของความคิดเอกนิยมแบบตีความ (interpretive monism) – ที่เป็นเป้าสำคัญของเขา – ว่าได้แก่ความพยายาม “ที่จะค้นพบและประกาศความจริงประการเดียว โดยบางครั้งก็ยอมแลกความคิดบางส่วนของผู้ที่อ้างความจริงคนอื่น ๆ ไว้ด้วย แต่บ่อยครั้งก็ปฏิเสธที่คนอื่น ๆ ทั้งหมด”^{๓๓} ในขณะเดียวกันนั้น บูลก็กล่าวว่าการสมมติฐานความคิดอย่างไร้หลักการ (unprincipled objectivism) เป็นสิ่งที่ต้องหลีกเลี่ยง เพราะสิ่งนี้จะปิดกั้นไม่ให้มีการใช้ความคิดอย่างกล้าหาญสร้างทฤษฎีและการเข้าไปมีส่วนร่วมทางวัฒนธรรมด้วยความรู้สึกผูกพันอย่างรุนแรง พหุนิยมที่พึงปรารถนาจะต้องแสดงถึงการมี “ทัศนะด้านระเบียบวิธีวิทยา” ที่สมบูรณ์และใจกว้าง^{๓๔} ความคิดในเรื่องนี้ก็คือความเที่ยงตรงและความน่าเชื่อถือของความเข้าใจแบบเอกนิยมควรจะได้รับการเคารพโดยไม่มีการลดทอนความเข้มข้นของความเข้าใจดังกล่าว – ยกเว้นในกรณีที่มีความคิดเอกนิยมที่น่าพึงหลีกหลายจะต้องได้รับการพิจารณาและเปรียบเทียบกันอย่างเป็นธรรม

ในวิถีการศึกษาแบบนี้ มิใช่ความสอดคล้องต้องกันเบื้องต้นด้านทัศนะของตัวแบบการตีความในแนวเอกนิยมที่ถูกตั้งข้อสงสัย หากแต่เป็นความเชื่อเรื่องความเป็นภววิสัย (objectivism) และการไม่ยอมรับความคิดอื่น (exclusivism) นั้นเองที่เป็นปัญหา ตัวอย่างเช่น ัทธิมาร์กซิสต์อาจจะได้รับการยอมรับโดยไม่มีเงื่อนไขสำหรับคำอธิบายเชิงโครงสร้างและทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับลำดับของพัฒนาการของรูปแบบทางวัฒนธรรมกฎหมายและสำหรับการวิพากษ์วัฒนธรรมคดีวิจารณ์ว่าเป็นอุดมการณ์ อย่างไรก็ตามก็ดี สำหรับนักคิดพหุนิยมแล้ว ภาษาเฉพาะที่ใช้สำหรับการวิพากษ์ในแนวทางของความคิดนี้ บางครั้งยากจะยอมรับได้ ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะในขณะที่ทบทวนนิยามในทัศนะของบูลได้รับการคาดหวัง (อย่างถูกต้อง) ว่าจะยอมรับบางสิ่งของคำที่แบบมาร์กซิสต์ ก็กลับเป็นการยากยิ่งกว่าสำหรับพวกมาร์กซิสต์ที่จะวิพากษ์ตนเอง แม้เพียงอย่างน้อยที่สุดเท่าที่จะเป็นการตอบแทน หรือลองดูอีกตัวอย่างหนึ่ง คือ ความคิดวิพากษ์ลัทธิล้าง (deconstructionist) ความคิดนี้มีสาระสำคัญอยู่ที่ประเด็น

ทางความคิดที่ว่า ภาษาไม่มีความไม่มั่นคง (unstable) ในตัวเอง และความหมายจากตัวบท (textual meanings) ไม่อาจกำหนดได้แน่นอน ในความหมายหนึ่งนั้นความคิดเช่นนี้เป็นความคิดแบบพหุนิยมอย่างหนึ่งแน่นอนชัดเจน โดยจะมีผลต่อการทำให้คำกล่าวที่ถือว่าเป็นจริง หรือถูกต้อง กลายมาเป็นข้อความที่ได้แย้งได้เท่านั้นเอง อย่างไรก็ตาม แม้ว่าวัตถุประสงค์ของการวิพากษ์ลัทธิข้างจะเป็นได้ในเรื่องพหุนิยมอย่างแน่ชัด แต่ในความเห็นของบรูว์สตี การทางความคิดและวิธีการต่อสู้แสดงรูปลักษณ์ของความเชื่อแบบเอกนิยมที่ไม่ยอมให้มีการโต้แย้ง (monistic dogmatism) นั้นเอง ทั้งนี้เพราะนักคิดในแนวนี้นักจะหันมามองความคลุมเครือเกี่ยวกับการยืนยันในการเปิดเผยสิ่งที่ยึดว่าเป็นภาพลวงตาที่สร้างขึ้นมาโดยวิถีปฏิบัติด้านการตีความในแนวอื่น แต่แน่นอนหากจะถือว่ายึดมั่นต่อหลักการของพหุนิยมอย่างแท้จริงแล้ว นักคิดเหล่านี้ไม่มีสิทธิใดๆ ที่จะยึดถือวิธีการหรือรูปแบบเฉพาะ เช่นนั้นใช่หรือไม่?”

กล่าวกันว่านี่เป็นเพราะการมีเสรีภาพที่จะรู้สึกล้ำหรือขมขื่นอย่างไม่เลือกหน้าของความคิดในการวิพากษ์ลัทธิข้างดังกล่าวนี้ในตัวเอง ที่กระตุ้นให้นักทฤษฎีเช่นบรูว์สตีจะประกาศตนเองเป็นนักคิดพหุนิยม “เชิงวิพากษ์” (critical pluralist) แทนที่จะเป็นพวกสัมพัทธนิยม (relativist) หรือพวกหลังโครงสร้างนิยม (poststructuralist) ความคิดในเรื่องนี้ได้แก่ ความพยายามที่จะกำหนดขอบเขตเชิงวิพากษ์บาง/ระนาบให้แก่ทัศนะที่มั่นคงหนักแน่น และเป็นที่ยอมรับได้ต่างๆ โดยใช้เกณฑ์ที่ไม่เคร่งครัด เช่น ความคงเส้นคงวา (consistency) และความสมบูรณ์ครบถ้วนกว่าที่จะทำได้ ด้วยเหตุที่ไม่สามารถจะยึดถือวิธีการแสวงหาความรู้ในแบบเอกนิยมหรือสัมพัทธนิยมได้อย่างคงเส้นคงวา แต่เต็มใจจะยอมรับคุณค่าการที่ความคิดเหล่านี้มีต่อกระบวนการตีความ พหุนิยมแนวทางการตีความจึงพยายามจะกำหนดทางสายกลางที่มีความรับผิดชอบต่อระหว่างความคิดที่ไม่ไกลของข้อดังกล่าว

ดูเหมือนจะมีสองแนวทางหลักด้วยกันที่โจมตีความคิดพหุนิยมแนวทางการตีความ แนวทางแรกจะเป็นด้วยการชี้ให้เห็นว่า หากพิจารณาอย่างเข้มงวดแล้ว พหุนิยมควรจะไปในแนวทางของตนเองอย่างเต็มที่ กล่าวคือหลังจากที่เอกนิยมถูกทิ้งทิ้งไปแล้ว ก็ไม่มี “หลักการ” ใดที่จะไม่ยอมรับความคิดอื่นๆ ที่เกิดขึ้นทั้งหมด ไม่มีที่คนจะเชิงตำหนิใดที่จะ “แยกความแตกต่าง” ระหว่างความคิดป่าสนใจต่างๆ ที่เสนอตัวแข่งขึ้นมา เพราะหากไม่ยอมรับกับการยอมรับของความคิดหลากหลาย ทัศนะใหม่ดังกล่าวนั้น โดยตัวของมันเองก็จะต้องถือว่าเป็นเพียงความพยายามแบบที่เอกนิยมก็กำลังหนึ่งที่จะจับตาดูการสิ่งที่กำลังพิจารณาอยู่ขึ้นใหม่ทั้งหมด ไม่เพียงเท่านั้น แต่ยังไม่มีการใดในการกำหนดความถูกต้องมีเหตุผลของแบบแผนเชิงวาทศิลป์ หรือวิธีการต่อสู้เฉพาะใดๆ ด้วยการประท้วงของบรูว์สตี “อันตราย” และความไม่รับผิดชอบของการวิพากษ์แบบลัทธิข้างและลัทธิพหุนิยมจึงต้องล้มเหลวลงด้วยมาตรฐานของความเป็น “พหุนิยมที่แท้จริง” (genuine pluralism) นี้เอง” ทั้งนี้เพราะความคิดอย่างหลังนี้ไม่อาจปฏิเสธสิทธิของแบบแผนการตีความใดๆ ไม่ใช่ว่าจะมีหลักยึดอย่างใดก็ตาม เพียงเพราะความไม่มีเหตุผล (unreasonableness) อย่างชัดเจนของแบบแผนดังกล่าวนั้น ผลที่ตามมาก็คือพหุนิยมแนวทางการตีความ “ที่มีเหตุผล” เองก็เผชิญกับภาวะชะงักงันอย่างยิ่งเช่นเดียวกัน นั่นคือ หากไม่เลิกลัทธิการอย่างลัทธิในเชิงของการยอมรับว่าที่อื่นๆ หลากหลาย ก็จะต้องเลิกล้มความพยายามที่จะกำหนดขอบเขตของการตีความ

แนวทางการวิพากษ์วิจารณ์แนวที่สองมุ่งที่ “การตีแผ่” (exposing) การฝึกฝนทางอุดมการณ์ที่ซ่อนเร้นอยู่ของพหุนิยมแนวทางการตีความ ในลักษณะเดียวกันกับที่ “อคติ” (bias) ที่ยังมีได้ยอมรับกันของวิธศาสตร์แนวพหุนิยมเคยถูกนำมาตีแผ่อย่างต่อเนื่องมาแล้ว” แม้ว่าเราจะประกาศทัศนคติเชิงวิพากษ์ต่อเสรีนิยมแบบแก้ตัว (apologetic liberalism) แต่ข้อหาลำหรับพหุนิยมแนวทางการตีความก็คือ “ถอยจาก” การเป็นเอกนิยมในตัวเอง (substantive monism) เพียงเพื่อต่อสู้ในแนวหลังกับกระแสความคิดที่ไม่ยอมเป็นไปตามกระแสหลัก (non-

comfortable currents) เช่น ความคิดวิพากษ์ลัทธิลัทธิ ด้วยการขอให้ทุกคนเข้าใจซึ่งกันและกัน ความเคลื่อนไหวแบบนี้นักกล่าวได้ว่าเป็นการชี้แจงข้อขัดแย้งกับอุดมการณ์โพหุนิยมแนวเสรีนิยมประเภทที่ยังคงโดดเด่นอยู่ในวงการสาธารณะในสหรัฐอเมริกา” จากกรณีทำที่เช่นนี้ ผลในแง่อุดมการณ์ที่ตามมาของพหุนิยมในทั้งสองกรณีมีได้น้อยไปกว่าการแสดงท่าที “รับศีลธรรมแบบกดขี่” (repressive tolerance) นี่เป็นเพราะในที่สุดแล้วความคิดที่ถูกคัดลอกไปจากการพิจารณาอย่างมีเหตุผลก็คือความคิดที่โดยตัวของมันเองก็อยู่ในรูปแบบที่ไม่มีเหตุผลและกีดกันความคิดอื่นออกไป – ตามความคิดพหุนิยม

หลักการที่ขัดแย้งโดยไม่ได้ตั้งใจของพหุนิยมที่ยังไม่ได้ระบุงออกมาอีกประการหนึ่ง ซึ่งปรากฏชัดเจนในการโต้เถียงเกี่ยวกับการตีความก็คือ โดยตัวของมันเองนั้น คำว่า “หลักการที่ไม่ยอมให้โต้แย้ง” (dogma) (ครั้งหนึ่งเคยเป็นคำที่มีนัยของการเข้ามามีส่วนร่วมอย่างมีหลักยึดทางศีลธรรม) ในสายตาของนักคิดพหุนิยมเห็นว่าเป็นสิ่งเลวร้ายเหมือนกันหมด และเมื่อเป็นเช่นนั้น คำนี้ก็จะเป็นสิ่งที่คนอื่นๆ เท่านั้นที่ยึดมัน แต่ไม่ว่าใครก็ตาม ดังนั้นแม้ว่าจะมีการพูดถึงอย่างโจ่งแจ้งเกี่ยวกับความเข้มแข็งพื้นฐานที่เป็นลักษณะของการตีความในแนวเอกนิยม (ลัทธิมาร์กซิสต์ อดวินิยม ศาสนาออร์ทอดอกซ์ ศาสนาอิสลาม ความคิดหลังสมัยใหม่ และอื่นๆ) แต่นักคิดพหุนิยมก็ต้องถือว่าโลกทัศน์เหล่านี้ทั้งหมดต้องยอมรับการแตกแยกที่รุนแรงทางวาทกรรมที่เสรีและเท่าเทียมกัน นั่นคือ นั่นคือ ให้ความสำคัญกับในสิ่งที่ผู้วิจารณ์คนหนึ่งเรียกว่า จริยธรรมทางปัญญาของ “การไม่มัววาทไป” (openness to change)” เมื่อเป็นเช่นนั้นนักคิดพหุนิยมจึงคาดหมายว่า วาทกรรมที่นักแปลเริ่มขึ้นทั้งหลายจะต้องยอมรับและเคารพการวิพากษ์ตอบโต้ “ยอมรับที่จะที่จะมีความแตกต่าง” (to accept to differ) ยึดถือกฎเกณฑ์การแข่งขันอย่างยุติธรรมและเคารพซึ่งกันและกัน และโดยนัยนี้นักคิดพหุนิยมก็ทำหน้าที่จรรโลงกระบวนการประเมินค่าที่มีเหตุผลแล้วว่าจะในระดับนัยที่สุด นั่นเอง มีการคาดหมายในเรื่องนี้ว่า ผู้ที่ยึดถือทัศนคติต่างๆ ซึ่งเป็นผู้รับการวิจารณ์นั้น จะต้องยอมรับการแตกแยกที่ชนวนอย่างยุติธรรมก่อนที่จะยอมรับทัศนคติเฉพาะที่พวกเขามีค่านิยมอย่างเหนียวแน่น และปัญหาในเรื่องนี้ก็คือ ผู้ที่ยึดถือทัศนคติในแนวการตีความที่โหดร้ายและฝังแน่นมักจะไม่ต้องการที่จะมีการแตกแยกที่ชนวนและจะวิพากษ์อย่างเสมอภาค พวกนี้กลัวว่า ความแสดงการมีเหตุผลเชิงเสรีนิยมแบบนี้ไม่เพียงจะทำให้บรรลุถึงได้แต่ยังไม่เพียงพอด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ทัศนคติแบบเอกนิยมยากที่จะปรับเข้ากันได้กับลักษณะการมีเหตุผลอย่างกลมกลืนแบบที่พหุนิยมชื่นชอบ นั่นคือการแสดงเหตุผลทางทฤษฎีให้มีการแสดงการไม่มัววาทผู้ถนัดที่มีความคิดเสรีนิยม หากแต่เป็นการบรรลุถึงการมีเอกภาพและการต่อสู้ทางสังคม

การพิจารณาในลักษณะดังกล่าวนี้ไม่ได้ตรงดลี่ยเลยว่าจะสามารถตีแผ่ “หลักการที่ไม่ยอมให้โต้แย้ง” และปัญหายากลำบากมากมายประการในความคิดพหุนิยม มีข้อเสนอที่ดูแล้วขัดกันในตัวเองว่าเพื่อจะบรรลุถึงสิ่งที่เฮเดน ไวท์ (Hayden White) เรียกว่า “พหุนิยมที่แท้” (pluralist pluralism) อันได้แก่การยอมรับอำนาจของทัศนคติและวิธีการที่เป็นทางเลือกอื่นๆ อย่างแท้จริงได้ ก็จะต้องมีความหนักแน่นอย่างไม่ยอมผ่อนปรนในแบบของเอกนิยมนั่นเองเพื่อที่จะรักษาท่าทีแบบพหุนิยมไว้ไม่ให้ไขว่เขว นั่นอาจจะเป็นเหตุผลว่าเหตุใดนักเขียนอย่างเช่นบูธ จึงไม่สบายใจนักเกี่ยวกับการวิพากษ์แบบลัทธิลัทธิ ความหนักแน่นในแนวทางพหุนิยมของท่าทีแบบนี้ดูคล้ายจะไม่มีฐานคำนิยามที่จะยึดถือในท้ายที่สุด แต่ถึงกระนั้นก็มีได้สิ่งที่จะโจมตีความพยายามใดๆ ที่จะสร้างกรอบวิธีการพิจารณาหรือความหมายสุดท้ายในวาทกรรมเชิงวรรณกรรม

การวิพากษ์พหุนิยมแนวความคิดความอย่างมีเหตุผลตามที่ข้าพเจ้าเพิ่งจะได้สรุปบททวนมา นั้น เป็นการวิพากษ์ที่แหลมคมและน่าฟัง อย่างไรก็ตาม การวิพากษ์ความคิดพหุนิยมแนวเสรีนิยมดังกล่าวนี้ ก็เผชิญปัญหาของคนเข่งด้วย แม้ว่าจะมีท่าที “คนนอก” (outsider) และในแบบ “เชิงรุก” (activist) อยู่มากในรั้วอ้างทางความ

คิดแบบต่อต้านเสรีนิยมที่เพิ่งจะนำเสนอไป แต่การใช้วิธีการดั้งเดิมในแบบของผู้แต่งที่พยายามจะโน้มน้าวผู้อ่าน
ความหลงใหลทางความคิดและการยึดมั่นด้วยการต่อสู้เพื่อเหตุผล (ไม่ใช่การต่อสู้แบบเขาเป็นเขาตาย) นั้นแนบ
นอนเป็นแนวทางที่ยึดถือโดยนักวิจารณ์ด้านวัฒนธรรมส่วนใหญ่ ที่ไม่ใช่แต่เฉพาะนักคิดทฤษฎีนิยมที่เดินสายกลาง
เท่านั้น แต่รวมถึงนักวิพากษ์สังคมนิยมทางทฤษฎี (theoretical deconstructors) นักคิดหลังสมัยใหม่ นักคิดแนว
มาร์กซิสต์ และนักคิดสตรีนิยมด้วย หากแปลตามแบบทฤษฎีนิยมที่ได้รับการยึดถือ หนังสือและคำพิพากษาที่ถูกต้องให้แก่
“การตีแผ่” ทฤษฎีนิยม ก็อาจมิได้มีการผลิตออกมาในรูปแบบที่มีลีลาสวยๆ และภายในวงการทางสังคมอย่างที่ไม่
ปรากฏ

ถึงไม่กว่านั้น การยอมรับ “อย่างเดิมที่” หรือ “แท้จริง” ที่ให้แก่ความคิดสัมพัทธ์นิยมหรือการไม่ยึดถือ
หลักการโคตตายตัว ยังคงเป็นคำที่ทางจริยธรรมที่มีลักษณะ “เสรีนิยม” อย่างเด่นชัด เมื่อเรายืนยันว่านักคิดทฤษฎี
นิยมที่ไม่หนักแน่นจะไม่สามารถเข้าใจสาระที่แท้จริงของทศวรรษที่มีใช้ทฤษฎีนิยมโดยแท้ นั่น ความเข้าใจของเราก็คือ
นักคิดทฤษฎีนิยม “แท้ๆ” และหนักแน่นจริงจัง โดยทางอ้อมแล้วสามารถเข้าใจหลักคิดแบบแบ่งแยกเป็นเอกเทศแก่
กันและความเข้มแข็งกระตือรือร้นของกระบวนการที่คิดมีที่ปรับเข้าในไม่ได้หลากหลาย กระนั้นก็ตาม ปฏิบัติไปได้ยาก
เหลือเกินที่นักคิดทฤษฎีนิยมจะไม่คิดในแนวสัมพัทธ์นิยมที่ยึดมั่นจริงจังเหล่านี้โดยทั่วไป จะยอมรับอย่างแท้จริง หรือ
ยอมรับใช้ชีวิตในแบบแยกอย่างใดอย่างหนึ่งของทศวรรษเอกนิยมเหล่านี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบรรยากาศปัจจุบันที่
ต่อต้านความคิดรวบยอดและการยอมรับกับพันธุกรรมแบบไม่คู่กันคิดทั้งหมด ปัญหาที่ท้าทายอีกไม่ได้ของความคิด
ทฤษฎีนิยมจึงเผชิญนักคิดทฤษฎีนิยมทุกประเภท ไม่เพียงแต่พวกทฤษฎีนิยมที่เป็นนักวิชาการเสรีนิยมเท่านั้น แม้กระทั่งใน
กรณีความคิดต่อต้านทฤษฎีนิยม ซึ่งเป็นกรณีที่มีผู้ยึดมั่นต่อความคิดเอกนิยมอย่างใดอย่างหนึ่งก็ตาม ก็อาจยังมีความ
คิดที่ไม่แน่วแน่ที่จะพยายามตั้งคนขึ้นๆ ลอกมาจากทศวรรษที่เป็นคู่แข่งโดยชี้ชวนให้นึกถึงข้อดีของจุดยืนทางความ
คิดของตน เรามีความยึดมั่นทางความคิดต่อทศวรรษเฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้น ส่วนหนึ่งเพราะเชื่อกันว่า
ทศวรรษเหล่านั้นจะเหนือกว่าทศวรรษอื่นๆ ในแง่ของการอธิบายและในแง่ของอารมณ์ความรู้สึก หากไม่มีความเชื่อใน
เรื่องการเปลี่ยนความคิดได้เองโดยไม่มีการผลักดันใดๆ แล้ว ก็ไม่อาจอาศัยเพียงกลยุทธทฤษฎีนิยมแนว “เสรีนิยม”
เท่านั้นในการแสดงให้เห็นถึงข้อดีเหล่านั้นในเชิงเหตุผล โดยมีวาระของประเด็นปัญหาและกรณีต่างๆ ที่ตกลง
ร่วมกัน

(๕)

การสำรวจเส้นทางความเป็นมาและการถกเถียงในแนวความคิดทฤษฎีนิยมที่ข้าพเจ้าได้เสนอมานี้ในสอง
บทนี้ นึกถึงสิ่งไม่ได้ที่จะเป็นการสำรวจอย่างเลือกสรรและในรูปแบบที่ย่นย่ออย่างมาก แต่การสำรวจความคิด
ทฤษฎีนิยมในลักษณะใดก็ตามย่อมไม่สมบูรณ์เพียงพอ หากไม่มีการพิจารณาอย่างน้อยกระแสดความคิดบางกระแส
ที่ข้าพเจ้าได้ระบุถึงแล้วและได้เริ่มประเมินในเชิงวิพากษ์แล้วด้วย ในช่วงเวลาที่มีการหยิบยกกลยุทธและคำนิยาม
แนวทฤษฎีนิยมที่เฝ้าอย่างถึงและถือเป็นแบบอย่างชนิดที่ไม่เคยมีมาก่อน เราจำเป็นต้องมีสำนึกเกี่ยวกับความคลุมเครือ
ความหลากหลาย ตลอดจนสิ่งที่เหมือนกันในบรรดากระแสย่อยจำนวนมากของความคิดแนวนี้ ส่วนหนึ่งของสิ่งที่
เหมือนกันทางความคิดซึ่งเราได้เห็นแล้วในตอนท้ายของบทนี้ เกิดขึ้นจากปัญหาหลักจำนวนมากจำนวนหนึ่งและ
ทางออกที่เป็นไปได้ในด้านการเรียบเรียงวิธีวิทยาการศึกษาม เราจะทำพิจารณาเพิ่มเติมในประเด็นปัญหาเหล่านี้และหา
ทางออกต่างๆ ในบทต่อไป

บทที่ ๕

การแสดงออกของพหุนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยา

(๑)

ประเด็นด้านระเบียบวิธีวิทยา (methodology) และญาณวิทยา (epistemology) มักจะสร้างปัญหา - หรือบางคนอาจจะกล่าวว่าเป็นเรื่องที่ยาก - สำหรับคนธรรมดาโดยตลอด ตัวแบบการอธิบายแบบวิทยาศาสตร์เหล่านั้น ตัวแบบแล้วตัวแบบเล่า ถูกนำมาจากปรัชญาวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ และใช้เพื่อวัด - หรือบางคนอาจจะเรียกว่า “ควบคุมกำกับ” - ความน่าเชื่อถือของทฤษฎีทั่วไปและโครงการวิจัยในประเด็นสาระต่างๆ ในสาขาสังคมศาสตร์ ตั้งแต่เริ่มต้นแล้วที่ตัวแบบแต่ละตัวแบบเหล่านี้และความคิดพื้นฐานหลักว่าด้วยความเป็นวิทยาศาสตร์ (scientificity) ในการศึกษาสังคมถูกท้าทายโดยกระแสที่คงอยู่ถึงไม่ในแนว “การตีความ” ของประเด็นทางความคิดของยุคเรืองปัญญา (Enlightenment) ทุกวันนี้มีการถกเถียงถึงความสัมพันธ์เชิงทวิลักษณ์ทางวิทยาศาสตร์ (quasi-scientific objectivism) และความคิดการตีความที่ต่อต้านแนวทางวิทยาศาสตร์ (anti-scientific interpretivism) เราได้เห็นแล้วว่ายังคงดำรงอยู่อย่างลึกซึ้งในสิ่งที่มักจะเรียกกันว่าสถานะหลังปฏิฐานนิยม (post-positivism) ในแง่ของระเบียบวิธีวิทยาจะทุกวันนี้ เป็นที่ยอมรับกันมากขึ้นว่า มีความหลากหลายในแง่ของปรัชญา กระบวนทัศน์ (paradigms) ทฤษฎีทั่วไป (general theories) แนวทางการวิจัย (approaches to research) และวิธีตีค่าด้านคุณค่า (value orientations) ที่เกี่ยวกับว่าถูกต้องมีเหตุผล และนอกจากนั้น ยังยอมรับกันด้วยว่า เป็นไปไม่ได้และไม่ใช่ที่พึงประสงค์ที่จะระบุวิธีคิดลงไปเลยว่า ความคิดใดในบรรดาที่มีอยู่หลากหลายเหล่านี้มีความเป็นอาริสโตเติลกว่า จิงกว่า เป็นวิทยาศาสตร์มากกว่า หรือแสดงให้เห็นค่าคุณทึบมากกว่า โลกทัศน์ที่กว้างเช่นนี้ คือสิ่งที่ข้าพเจ้าเรียกว่า “พหุนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยา” (methodological pluralism) และในบทนี้ข้าพเจ้าต้องการที่จะวิเคราะห์บางส่วนของเรื่องของความเป็นมา การแสดงออกในลักษณะต่างๆ ในด้านทฤษฎี (theory) หรือความคิดทางปรัชญาเกี่ยวกับทฤษฎี และปัญหาบางประการที่แนวคิดนี้มีอยู่

รูปแบบการอธิบายที่เขยื้อนเด่นสำหรับสังคมศาสตร์ที่เรียกว่า “ปฏิฐานนิยม” (positivism) - หรือถ้าจะให้ถูกต้องกว่านั้นควรจะเรียกว่า “ประสบการณ์นิยมเชิงตรรก” (logical positivism) - เป็นความพยายามที่นำประพจน์ที่จะทำให้ความมุ่งหวังด้านทฤษฎีของเขาเข้าไปอยู่ในแนวทางของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติตามที่กำหนดไว้เฉพาะอย่างหนึ่ง เป็นที่น่าเสียดายว่า เพราะได้ชื่อว่ายังไม่ “พัฒนาเติบโต” (mature) เติบโตและเกี่ยวข้อง กับสิ่งที่ยากจะค้นคิดเข้าใจได้จำนวนมากว่าในวิชาทฤษฎี นักสังคมศาสตร์จึงถูกมองโดยพวกนิยมความคิดเชิงประจักษ์ว่า อย่างสิ่งที่พูดก็ทำได้เพียงกำหนดการอธิบายที่โสมมบูรณ์ขึ้นเท่านั้น สิ่งที่สังคมศาสตร์สร้างขึ้นไม่ใช่ “กฎที่ใช้ในการอธิบาย” (covering laws) ชนิดสมบูรณ์แบบ ซึ่งสร้างขึ้นโดยโครงสร้างทางทฤษฎีของวิทยาศาสตร์ “แท้จริง” เพื่อตีความทำความเข้าใจสิ่งที่ได้จากการสังเกตอย่างเป็นระบบ มากแต่เป็น “เค้าโครงการอธิบาย” (explanation sketches) เพื่อทำความเข้าใจข้อมูลเชิงประจักษ์ที่ได้มา ในความคิดของ คาร์ล เฮมเพล (Carl Hempel) ซึ่งเป็นต้นตำรับทางความคิดหนึ่งของวิธีการอธิบายโดยอาศัย “กฎ” หรือที่เรียกว่า “hypothetico-deductive method” เค้าโครงการอธิบายดังกล่าวนี้แท้จริง แล้วเป็นความสำเร็จที่น่าพอใจที่ได้ที่เดียวในสภาพการณ์ที่เป็นอยู่ เราจึงไม่ควรจะผิดหวังมากเกินไปนัก”

นักวิชาการจำนวนมากด้านปฏิสัมพันธ์ของมนุษย์ ไม่สนใจนักที่ถูกกำหนดให้เป็นเสมือนพลเมืองชั้นสองในทางปัญญา ดังนั้น จึงมีการทบทวนกลับมาอย่างทรงพลังของแนวคิดในการศึกษาในช่วงทศวรรษ ๑๙๖๐ มีการให้เหตุผลว่า สังคมศาสตร์ไม่อาจจะนำไปเปรียบเทียบกับวิทยาศาสตร์ธรรมชาติได้ ความคิดเกี่ยวกับการเป็นสาเหตุและผล (causal order) และตรรกวิทยาแบบนิรนัย (deductive logic) ของปฏิฐานนิยม ไม่อาจนำมาใช้กับสาขาอื่น มีความสัมพันธ์ระหว่างเครื่องมือทางทฤษฎีกับผู้ที่ศึกษา-สิ่งที่ศึกษาในสาขามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ที่ต้องใช้การตีความ (hermeneutic) และเป็นไปในทางลึก (intensive) มากกว่า การตอบโต้ดังกล่าวนี้จะกระตุ้นความคิดอย่างดีพอทีเดียวเกี่ยวกับลักษณะเด่นของศาสตร์เกี่ยวกับมนุษย์ (human sciences) ประเด็นคำถามต่อไปคือ อะไรจะเกิดขึ้นหากวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเชิงที่ไม่อาจเข้าได้กับวัฒนธรรมประสมการนิยมหรือตรรกะ? ในกรณีนั้น จึงอาจกลับกลายเป็นว่า พวกนักคิดมนุษยนิยม (humanists) อาจจะได้ละทิ้งวิทยาศาสตร์ให้แก่ศัตรูไปแล้วทั้งหมดเลย เพื่อจะปกป้องความเป็นเอกลักษณ์ที่เห็นว่ามีค่าของผู้กระทำที่เป็นมนุษย์ (human subjects) ที่เราศึกษา

ด้วยเหตุนี้ ตลอดช่วงทศวรรษ ๑๙๖๐-๑๙๘๐ จึงมีความพยายามที่จะหลีกเลี่ยงความคิดสุดขั้วของทั้งวิทยาศาสตร์นิยมในแบบปฏิฐานนิยม (positivist scientism) และความคิดว่าด้วย "ความเป็นลักษณะเฉพาะ" ของมนุษยนิยม (humanist exceptionalism) กลยุทธ์ทั่วไปประการหนึ่งคือการพยายามกำหนดความคิดเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์เชิงขึ้นใหม่ทั้งหมด โดยเฉพาะอย่างยิ่งกำหนดความสัมพันธ์ภายในวิทยาศาสตร์ระหว่างทฤษฎีกับการสังเกตเชิงประจักษ์ และหันกลับไปพิจารณาสถานะของสรรพสิ่งที่ได้ซึ่งว่ามีอยู่จริงของวิทยาศาสตร์ใหม่ด้วย มีการกล่าวอ้างหลายครั้งในการถกเถียงวิพากษ์ต่างๆ จนเป็นเชิงธรรมดาที่จะกล่าวในทางตรงข้ามกับความคิดปฏิฐานนิยมว่า การสังเกตทั้งหมด "มีนัยทางทฤษฎี" (theory-laden) ทั้งสิ้น และทฤษฎีทั้งหมดก็ "มิได้ถูกกำหนดอย่างเด็ดขาด" (undetermined) โดยข้อมูลหลักฐานที่มีอยู่ ความเข้าใจที่กลายมาเป็นหลักความเชื่อใหม่นี้นำไปสู่แนวคิดที่เลือนไม่ไหว (fluid) มากขึ้นและถูกกำหนดโดยกรอบความคิดนิยมของรูปแบบความรู้ที่ศาสตร์ต่างๆ - ทั้งวิทยาศาสตร์ธรรมชาติและศาสตร์เกี่ยวกับมนุษย์ - ผลัดขึ้น

ด้วยการลด "ความเข้มแข็ง" ของแนวคิดว่าด้วยการอธิบายแนววิทยาศาสตร์ในแง่หนึ่งละ ที่ทำให้นักเขียนบางคนคิดว่ายังเป็นไปได้ที่จะเชื่อมประสานสังคมศาสตร์และวิทยาศาสตร์เข้าด้วยกันครั้งใหม่ในฐานะที่เป็นศาสตร์ที่มีศักดิ์ศรีเท่าเทียมกันและมีลักษณะกึ่งภาววิสัย (quasi-objective) เหมือนกัน แม้จะมีส่วนที่แตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัดก็ตาม ขบวนการทางความคิด "โครงสร้างนิยม" (structuralism) ก็เป็นความพยายามอย่างประสานเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันประการหนึ่งที่จะเปิดหนทางที่เป็นไปได้และลบล้างองค์มีเหตุผลระหว่างปฏิฐานนิยมและมนุษยนิยม ยิ่งไปกว่านั้น ก็ยังมีปรัชญาวิทยาศาสตร์หลายแนวทางนิยมเนื่องตามกันออกมาในแนวหลังประจักษ์นิยม (post-empiricist philosophies of science) ที่มีความสัมพันธ์ทางความคิดอย่างมากและปรากฏในชื่อเขียนเกี่ยวกับวัตถุประสงค์และวิธีการของวิทยาศาสตร์ เช่น ความคิดของ คาร์ล พอปเปอร์ (Karl Popper) ว่าด้วยวิทยาศาสตร์ก้าวหน้าด้วยวิภาษวิธี (dialectic) ของการกำหนดสมมติฐานและพิสูจน์ล้มล้าง (conjectures and refutation) ความคิดของทอมัส คูห์น (Thomas Kuhn) ว่าด้วยทฤษฎีการของวิทยาศาสตร์ในแง่ของความสืบเนื่องของกระบวนทัศน์ (paradigms) ที่ประสานเข้ากันไม่ได้ (incommensurable) ความคิดของอิมเมร์ ลากาตอส (Imre Lakatos) ว่าด้วยตรรกะของ "โครงการวิจัยทางวิทยาศาสตร์" (scientific research programme) ความคิดของแลร์รี ลาวเดน (Larry Laudan) ที่ว่า วิทยาศาสตร์ดำเนินการโดยกระบวนการแก้ปัญหา (problem-solving) และความคิดในแนว "ลัทธินิยม" (realist) ของ รอย บิฮาสการ์ (Roy Bhaskar) เกี่ยวกับลักษณะที่ยัง

“เปิด” ของสรรพสิ่งทั้งที่เป็นธรรมชาติและในทางสังคมของวิทยาศาสตร์ ซึ่งประกอบด้วย “กลไกในการก่อ
กำเนิด” (generative mechanisms) และโครงสร้างเสมือน (virtual structures) หลากหลาย ซึ่งมีอยู่จริงแต่ไม่
ปรากฏ”

แม้จะเสนอแนะอย่างซึ่งซึ่งถึงความเหมาะสมของวิทยาศาสตร์สำหรับสังคมศาสตร์ แต่แนวคิดทาง
ปรัชญาเหล่านี้และความคิดที่แตกย่อยออกมาต่างก็ยอมรับมากกว่าประสบการณ์นิยมเชิงตรรกะว่า วิทยาศาสตร์
นั้นที่จริงแล้ว เป็นผลผลิตของมนุษย์และสังคม โดยลักษณะนั้น ความเป็นมาวิสัย (objectivity) ของวิทยาศาสตร์
แม้ว่าในทางทฤษฎีจะยังเป็นที่ต้องการและบรรลุถึงได้ในบางระดับ แต่โดยเนื้อแท้แล้วมีสภาพชั่วคราวและไม่แน่นอน
ยิ่งไปกว่านั้น ผู้ผลิตวิทยาศาสตร์ก็ยอมรับกันว่า เป็นผู้กระทำทางสังคมอย่างมาก นั่นคือ มีสถานะอย่างหนึ่ง
คงอยู่ในวัฒนธรรมเฉพาะและประวัติศาสตร์ เมื่อท่านได้ยอมรับว่า (ก) การมีนัยทางทฤษฎีของการสังเกต (ว)
การมีลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมของทฤษฎี และ (ค) ความไม่เที่ยงแท้ที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ของความรูทางวิทยา
ศาสตร์ที่ผลิตขึ้น ก็เห็นเรื่องยากมากที่จะรักษาความคิดที่สูงส่งของภววิสัยทางวิทยาศาสตร์ไว้ได้มากนัก
พอลเปอรได้กำหนดวิธีการตอบโต้ที่เข้มงวดหนักแน่นและตรงไปตรงมาตามแบบของราชัศความเสื่อมคลายไป
สู่สภาพล้มเหลวนิยม (residualism) หรือการไม่ยึดถือหลักการใดที่พัฒนาตามมา เขาให้เหตุผลว่า ชำนาญในการ
ควบคุมกำกับของกรอบทางทฤษฎีและทางวัฒนธรรมสำหรับความรู้ถูกบดบังความจนเกินความเป็นจริงมาก ใน
ฐานะของผู้กระทำทางสังคมเราได้รับอิทธิพลอย่างแน่นอนโดยสถานการณ์และค่านิยมของเรา แต่ในฐานะบุคคล
เราไม่เคยถูกจองจำทางความคิดอย่างสิ้นเชิงโดยทรงพลังชั่วของการตีความอย่างใดอย่างหนึ่ง และโลกาสที่
จะเกิดแบบนี้ก็มีน้อยลงไปอีกเมื่อเราของวิทยาศาสตร์โดยภาพรวม แล่นอน แม้ว่าวิทยาศาสตร์อาจจะเกินเหตุผล
ของจินตนาการของมนุษย์อย่างแน่ชัด แต่ผลของมันเมื่อได้มาแล้วก็อาจจะถือได้ว่า “สพพ” ไปสู่โลกอีกแบบ
หนึ่ง นั่นคือ “โลกสาม” (world three) ของความคิดที่ยั่งยืนและเป็นมาวิสัย (แม้ว่าจะไม่สมบูรณ์)

ไม่ว่าจะยอมรับวิธีคิดของพอลเปอรหรือไม่ก็ตาม แต่ข้อคิดในลักษณะนี้บางอย่างก็ยังคงเป็นสาระ
สำคัญของการต่อต้านลัทธิพหุนิยมตั้งแต่บัดนั้นมา อาจจะเป็นที่เข้าใจได้ว่านักสังคมศาสตร์จำนวนมากสงสัยไม่เชื่อ
ในความมุ่งหวังแบบจิตนิยมเชิงความรู้ (cognitive universalism) ของความคิดนี้ ความสงสัยเช่นนี้แสดงออกอย่างมี
ความหวังในเชิงสาระมากที่สุดในการพัฒนาการของ “โครงการแบบเข้มข้น” (strong program) ในทฤษฎีสังคม
วิทยาแห่งความรู้ (sociology of knowledge) ตลอดทศวรรษ ๑๙๗๐ และ ๑๙๘๐” ความคิดในเรื่องนี้ก็คือ
พัฒนาการทางวิทยาศาสตร์อาจจะวิเคราะห์ได้อย่างดีที่สุดในแง่ที่เป็นการแสดงออกซึ่ง “ผลประโยชน์ทางสังคม”
(social interests) ของกลุ่มสำคัญๆ ที่เป็นผู้กำหนดค่านิยมทางวัฒนธรรมของวิทยาศาสตร์ ผู้มีแนวคิดจิตนิยม
ทางปรัชญาแบบดั้งเดิมย่อมจะรู้สึกไม่พอใจกับการเน้นความคิดสังคมวิทยา (sociological) แบบนี้เป็นอย่างแน่นอน
เพราะดูเหมือนจะเป็นการสร้างเสริมความเชื่อเสียให้แก่วิทยาศาสตร์ เน้นหาสาระของความรู้กลายมามีความสำคัญ
เป็นรองหน้าที่ทางสังคมของความรู้ ซึ่งเห็นว่าถูกขยายความจนเกินจริงไปโดยสิ้นเชิง นอกจากนั้น ยังเห็นได้ชัดว่า
ความคิดลัทธิพหุนิยมหรือการไม่ยึดถือหลักการใดได้รับการยอมรับไปโดยปริยาย ซึ่งจะทำให้ความรู้ทางวิทยา
ศาสตร์อยู่ในฐานะเดียวกับระบบค่านิยมโลกที่สามของความเชื่อทางวัฒนธรรมและการเมือง

อย่างไรก็ดี ในแง่ของความเชื่อมั่นในตนเองของสังคมศาสตร์ ความคิดใหม่ของสังคมวิทยาว่าด้วย
วิทยาศาสตร์ (sociology of science) ให้การปลดปล่อยอย่างแท้จริง โดยเสนอแนะการยกระดับฐานะอย่างรว
เร็วของสังคมศาสตร์โดยตรงให้สูงขึ้นในวงวิชาการ เช่นเดียวกับข้อเสนอของกูห์นในเรื่องที่ว่ากระบวนการค้น
ค้นได้รับการยอมรับได้อย่างไรในวัฒนธรรมด้านวิชาชีพของนักวิทยาศาสตร์ เราจะเห็นได้ว่าวิทยาศาสตร์ธรรม

ชาติเองได้รับการกำหนดขึ้นใหม่ในแง่ของโครงสร้างการจัดตั้งทางสังคม อุดมการณ์ และความสนใจทางวัตถุของ
วิทยาศาสตร์เอง แทนที่จะถูกควบคุมกำกับโดยตัวแบบการอธิบายที่นำมาจากฟิสิกส์

แม้ว่าการท้าทายของโครงการแบบเริ่มต้นที่มีต่อวิทยาศาสตร์และปรัชญาแบบดั้งเดิมจะนำเอาความมี
ชีวิตชีวากลับมาอีกครั้งหนึ่ง แต่ก็ไม่ใช่เป็นที่ยึดเหนี่ยวว่า ความคิดสัมพัทธนิยมด้านญาณวิทยา (epistemological
relativism) เป็นหลักการสำคัญต่อความท้าทายดังกล่าวนี้ - หรือหากเป็นเช่นนั้น เรื่องนี้ก็จะมีความสำคัญจริงๆ
หรือไม่? จริงๆ แล้วผู้ที่ยึดถือโครงการแบบนี้ถือว่า ความจริง (truth) หรือไม่จริง ของความเชื่อ (beliefs) จริงๆ
แล้วไม่ได้เป็นปัญหาสำหรับพวกเขาเลย ประเด็นมีอยู่เพียงว่า การขึ้นเฝ้าโคเคนของความเชื่อที่ถูกตั้ง (เป็น
วิทยาศาสตร์) หรือที่เป็นระบบหรือยกว่า (เป็นเพียงอุดมการณ์) สามารถจะแสดงให้เห็นได้ว่า มีเหตุผลทางสังคม
ทั้งสองกรณี อย่างไรก็ดี ในกรณีนี้ แม้ว่าการอ้างถึงเหตุผลทางสังคมอาจจะช่วยอธิบายว่าเหตุใดความเชื่อบาง
อย่างจึงขึ้นมาโคเคน แต่ก็ได้ทิ้งมีสิ่งอื่นซึ่งควรจะอธิบายว่าเหตุใดความเชื่อที่เป็นวิทยาศาสตร์โดยทั่วๆ ไปแล้วจึง
เป็นความจริง (หากเป็นเช่นนั้นจริงๆ) รูปแบบอื่นของความเชื่อ หากพิจารณาในกรณีนี้โครงสร้างแบบเริ่มต้นก็ไม่ได้แสดงถึง
ค่าที่ (แบบสัมพัทธนิยม) ภายในญาณวิทยาหากเทียบกับการมีอย่างเข้มงวดจากประเด็นด้านนี้

ความล้มเหลวแบบนี้อยู่ในวิถีคิดแบบสัมพัทธนิยมและสังคมวิทยาเกี่ยวกับเกี่ยวกับความรู้ทางวิทยา
ศาสตร์ ได้กระตุ้นนักปรัชญาประเภทอื่นๆ ที่ไม่ได้ยึดถือแนวทางประสบการณ์นิยมเชิงตรงๆ ให้งังแงกิดถือความ
คิดที่ว่า แม้ว่าจะวิทยาศาสตร์ในบางลักษณะถูกกำหนดโดยสังคม แต่ในลักษณะอื่นๆ มิได้เป็นเช่นนั้น ตัวอย่างเช่น
ในความคิดสังคมนิยมทางวิทยาศาสตร์ (scientific realism) ของภาสกาเร ทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ถูกกำหนดขึ้นใน
ลักษณะที่มีภาวะมีทั้งมิติที่เรียกว่า "Incommensurable" (มิติทางสังคม) และมีมิติแบบ "Incommensurable" (มิติธรรมชาตินิยม)
เหนือประสบการณ์ปฏิบัติ ในลักษณะที่มีมิติหนึ่งไม่อาจจะลดไปสู่อีกมิติหนึ่งได้ การตอบโต้ในแนวสังคมนิยมแบบยึด
หมู่ประเภทนี้ ได้รับการสนับสนุนอย่างมากโดยบรรดานักสังคมศาสตร์แนวก้าวหน้าในช่วงทศวรรษ ๑๙๗๐ และ
ต้นทศวรรษ ๑๙๘๐ และทำให้การยึดมั่นในแนวหลังประจักษ์นิยมที่มีต่อทฤษฎีนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยา ยังคงอยู่ใน
ระดับที่ค่อนข้างกว้างและคลุมเครือ เมื่อถึงช่วงนี้ข้อเรียกร้องที่สูงสุดในทฤษฎีนิยมจะกลายเป็นข้ออ้างที่ปกติธรรมดาว่า
ที่ว่า สังคมศาสตร์มีสิ่งที่จะต้องการศึกษาและวิถีการศึกษาที่มีลักษณะเฉพาะของตนเอง

ทั้งแผนการและการแตกแขนงออกเป็นแนวคิดต่างๆ ในความคิดหลังประจักษ์นิยมเกิดขึ้นก่อนและเกิด
ขึ้นในลักษณะที่เป็นอิสระจากความคิด "หลังสมัยใหม่" (postmodernism) และความคิดที่มีมาก่อนหน้าความ
คิดหลังสมัยใหม่ คือ "หลังโครงสร้างนิยม" (deconstructivism) กระนั้นก็ตาม แทนที่จะต้องสงสัยเลยว่า การท้าทาย
ที่เพิ่มมากขึ้นต่อทั้งปฏิฐานนิยมและความคิดที่แสดง "ลักษณะพื้นฐานสำคัญ" (foundationalism) ชนิดใดๆ
ก็ตามภายในวาทกรรมด้านสังคมปรัชญา (รวมทั้งสังคมนิยม) ได้รับแรงกระตุ้นอย่างเข้มข้นรุนแรงเมื่อความคิดหลัง
สมัยใหม่แพร่ขยายออกไปจากแหล่งเริ่มต้นในสุนทรียศาสตร์และสถาปัตยกรรม ภายใต้ชื่อนี้เองที่เส้นแบ่งที่เรา
คุ้นเคยระหว่างปรัชญาและสาขาวิชาอื่นๆ ระหว่างประเทศในทางความคิดแบบภาคพื้นยุโรป (Continental) และ
แบบแองโกล-อเมริกัน (Anglo-American) และระหว่างการครุ่นคิดโครงสร้างในเชิงเนื้อหาสาระ (substantive)
และในเชิงระเบียบวิธีวิทยา (methodological) ก็เริ่มเลือนไปอย่างสำคัญ

แนวโน้มเหล่านี้สะท้อนอยู่ในปรัชญาวิทยาศาสตร์กระแสหลัก ที่มีนักคิดนักเขียนที่ทรงอิทธิพลอย่างเช่น
พอล ไฟเยราเบนส์ (Paul Feyerabend) ที่มีแนวคิดแบบ "อนาธิปไตย" (anarchist) ฮิลลารี พิตแมน (Hilary
Putnam) ที่ยึดแนว "สังคมนิยมแบบอ่อน" (soft-realist) และเนลสัน กูดแมน (Nelson Goodman) ที่เป็นพวกสร้าง
ขึ้นเอง (creationist) เรียกแนวทางความคิดของพวกเขาอย่างตรงไปตรงมาว่า "ทฤษฎีนิยม" ที่ไม่ห่างไกลกันนักก็มี

นักปรัชญาวิเคราะห์ (analytical philosophers) ซึ่งๆ ที่ยอมรับอย่างกระตือรือร้นว่า "ความคิดว่าด้วยการอธิบายทางวิทยาศาสตร์เกิดโอกาสให้ใครๆ ก็นำมาใช้ได้ตามความเข้าใจของตนเอง เพราะร่องรอยสุดท้ายทางความคิดปฏิฐานนิยมได้สูญสลายไปหมดสิ้นแล้ว" ในบริบทเช่นนี้ก็มีคนหนึ่งที่พัฒนาขึ้นอย่างรวดเร็วว่า "ความคิดทางทฤษฎี (Theory) ไม่ควรจะถือว่าเป็นสิ่งที่ได้รับจากทฤษฎีเฉพาะที่ถูกต้องต่างๆ (correct theories) เมื่อทฤษฎีเหล่านี้สะท้อนภาพของโลกในความเป็นจริงอย่างแม่นยำวิสัย แต่ทฤษฎีเหล่านี้ก็จะพิจารณาข้างเป็นประโยชน์ที่สุดว่าเป็นวิธีคิดที่ถ่ายทอดเป็นถ้อยคำ (vocabularies) ที่เปลี่ยนไปไม่ตลอดเวลานี้เกี่ยวกับความเข้าใจในทางลึกและขอบเขตความสนใจ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การอธิบายมิใช่เรื่องของการเข้าถึงความจริง (truth) และความถูกต้อง (validity) เช่นนั้นโดยตรง หากแต่เป็นเรื่องของวิธีการสื่อสารทำความเข้าใจกับคนอื่น ๆ เกี่ยวกับบางสิ่งบางอย่างที่เราเห็นว่ามันน่าสนใจและมีความสำคัญ"

เมื่อความคิดหลังสมัยใหม่เข้ามาเป็นความคิดโดดเด่นในปัจจุบัน การวิพากษ์วิจารณ์การยึดถือหลักการพื้นฐาน เป็นเรื่องของการโจมตีบทบาทที่มีข้อว่าสำคัญเป็นพิเศษที่วาทกรรมทางปรัชญาเข้าไปอยู่ในรูปแบบหลากหลายของประเพณีทางความคิดแบบตะวันตก ทฤษฎีใหม่แนวหลังสมัยใหม่แยกจากจะเล็ดลอดได้ซึ่งดูจะตรวจหาค้นหาเชิงความคิดทางทฤษฎีที่มีอยู่หลากหลายแล้ว ยังมีผลในการกระตุ้นให้มีการหนีจากวาทกรรมแห่งการสร้างความชอบธรรมทางปรัชญาไปโดยสิ้นเชิง โดยหันไปเน้นที่ลักษณะที่เกี่ยวเนื่องกับอารมณ์ความรู้สึก อุดมการณ์ เทคนิควิธีการ วิจารณ์ ราชคดี และความสัมพันธ์ทางอารมณ์ของพันธกิจด้านคุณค่าของเรานี้ในทฤษฎีและปฏิบัติ ส่วนด้านตัวอย่างของผลที่ตามมาในแง่ทฤษฎีแบบก้าวหน้าหรือความเปลี่ยนแปลงในทางลึกในความลึกซึ้งหลังสมัยใหม่นี้ เราอาจพิจารณาการรวมกันของในเรื่องของสังคมวิทยาของวิทยาศาสตร์ซึ่งให้แนวคิดแก่เราได้ไม่น้อย ด้วยผลกระทบจากกระแสของ "โครงการแบบเพิ่มขึ้น" ในสังคมวิทยาแห่งความรู้ จิตพิภพครอบงำของปรัชญาที่ทวนซ้ำที่กำหนดความคิดของเราว่าอะไรคือสิ่งที่กำหนดศรัทธาศาสตร์ที่ "แท้จริง" ขึ้นมา ก็ถูกทำลายลงไม่ได้ซึ่งเห็นได้ชัด จิตนิยม (idealism) และภาวะวิสัยนิยม (objectivism) ถูกแทนที่โดยอัตนิยม (subjectivism) และสัมพัทธนิยม (relativism) ในฐานะที่เป็นวิถีการนำในด้านการระเบียบวิธีวิทยา อย่างไรก็ตาม ในความคิดหลังสมัยใหม่โดยทั่วไปนั้น มีความระแวงต่อ "สังคมวิทยานิยม" (sociologism) แล้วจะไม่ยอมไปกับการครอบงำทางความคิดของปรัชญา (philosophical imperialism) สังคมวิทยาในที่สุดแล้วก็มีความมุ่งหวังต้องการในแง่ของการยึดถือหลักการพื้นฐานและการลดระดับไปสู่หลักการเช่นนั้น ดังนั้น ความวิตกกังวลจึงเกิดขึ้นว่า จิตนิยมแบบเอกนิยม (monistic idealism) ของปรัชญาถูกวิพากษ์ล้มล้างไม่ได้เพียงพอที่จะทำให้เราเห็นอัตนิยมแบบเอกนิยม (monistic relativism) ของสังคมวิทยาถูกกำหนดขึ้นมาแทนที่ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ แม้ว่าเนื้อหาสาระของการโต้เถียงหาความรู้จะเปลี่ยนไป แต่ความพยายามที่จะหาทางออกอย่างเป็นระบบในการ "แก้ปัญหา" ของการอธิบายแบบวิทยาศาสตร์ยังคงอยู่ต่อไป แทนที่จะกำหนดทางออกนั้นในแง่ของหลักคิดที่คงที่ว่าด้วยการเรียนรู้ (cultural logic of cognition) (ปรัชญาเหตุผลนิยม) ก็กำหนดขึ้นในตรรกทางสังคม (logic of the social) ขึ้นได้แก่โครงการแบบเพิ่มขึ้นนั้นเอง โดยอาศัยการอ้างเหตุผลเช่นนี้และค่อยๆ ปฏิบัติตัวเองให้เข้ากับอารมณ์แบบหลังสมัยใหม่ทีละเล็กละน้อยถึงการมีน้อยที่ตรงข้าม นักคิดนักเขียนที่ทรงอิทธิพลกลุ่มหนึ่งก็ได้พยายามที่จะทิ้งคำว่า "สังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ทางวิทยาศาสตร์" (sociology of scientific knowledge) และหันมาใช้คำว่า "วิทยาศาสตร์ศึกษา" (science studies) ที่เข้ามากำหนดระเบียบกฎเกณฑ์ด้านต่างๆ น้อยกว่าแทนที่ ชื่อที่กำหนดขึ้นใหม่นี้เป็นการเรียกสั้นๆ สำหรับสิ่งที่ได้กลายมาเป็นการวิเคราะห์วิธีดำเนินการของวิทยาศาสตร์ (แทนที่จะเป็นทฤษฎี) ที่อาศัยการค้นคว้าคิดอย่างมากและอาศัยปัจจัยภายนอกในการวิเคราะห์"

โดยลบล้างองค์กับการสรุปภาพรวมของประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาไม่นานและลักษณะของความเคลื่อนไหวด้านความคิดทางทฤษฎีแนวพหุนิยมที่เสนอไว้ข้างต้น คำประกาศของพหุนิยมในปัจจุบันจะพบได้ทั้งในกรอบวาทกรรม (meta-discourses) ของสาขาวิชาเฉพาะต่างๆ และในเนื้อหาของปรัชญาสังคมศาสตร์ ในงานต่างๆ เหล่านี้มีความแตกต่างหลากหลายด้านคุณค่าในบรรดานักสังคมศาสตร์ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวาง และการที่ทฤษฎีนี้ได้ถูกกำหนดโดยข้อมูลอย่างแท้จริง (underdetermination of theories by data) ก็มีการอ้างถึงอย่างเป็นมาตรฐานเสมอกัน โดยที่ประเด็นทางความคิดทั้งสองนี้ก็บ่งบอกถึงการมีหลากหลายทฤษฎีแข่งขันกันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ในศาสตร์ทั้งมวล อย่างไรก็ดี จำเป็นต้องกล่าวด้วยว่าความเห็นใจจนถึงความคิดปัจเจกนิยม (post-empiricist consensus) เกี่ยวกับพหุนิยมมิได้นำพาเราไปไกลนัก โดยลักษณะแรกฉบับก็คือ เมื่อผ่านจุดที่เป็นความเห็นร่วมกันแล้ว พวกที่มีความคิดสังคมนิยมและ “ธรรมชาตินิยม” ซ่อนเร้นอยู่ ก็มีความโน้มเอียงที่จะสนับสนุนผลักดันแนวทางวิทยาศาสตร์ในสังคมศาสตร์ต่อไป นักสังคมพหุนิยมก็ยังคงอ้างว่าที่เฉพาะต่างๆ ของการตีความ (interpretative or hermeneutic stances) ของตน ส่วนทฤษฎีปฏิบัตินิยมและอนานิยมโดยนิยาม ก็มุ่งตีแผ่ให้เห็นความเสียหายร้ายแรงที่กระทำต่อการทำความเข้าใจด้านสังคมศาสตร์โดยแบบแผนนิยมทางปรัชญา (philosophical formalism) ทุกประเภท

แนวทางปฏิบัตินิยมและอนานิยมโดยอาจะจะเป็นแนวทางที่เป็นพหุนิยมอย่างเข้มข้นแรงที่สุด ซึ่งก่อให้เกิดโครงการในแบบของโพสตรูชันลิสม์สำหรับสังคมศาสตร์ โดยแนวทางนี้นักคิดเช่น พอล ดีอิง (Paul Deegan) กล่าวอย่างจริงจังที่จะให้นิยามที่ชัดแจ้งกันเองว่า หนังสือของเขาที่ว่าด้วยวิธีการจะใช้แนวทางอย่างมากในการวิพากษ์ล้มล้างปรัชญาในฐานะที่เป็นกรอบกำหนดระเบียบวิธีวิทยาในด้านสังคม แต่ก็ไม่มีข้อสรุปหรือข้อเสนอแนะทางปรัชญาไม่ว่าประเภทใดตามมาจากการข้างเหตุผลของเขา นี่เป็นเพราะความคิดสร้างสรรค์ (creativity) และความเข้าใจในทางลึก (insight) ต่างหาก ไม่ใช่ความจริง (truth) ที่กระตุ้นให้เกิดผลงานที่ดีในสังคมศาสตร์ เพื่อที่จะให้ความคิดสร้างสรรค์ขึ้นได้นั้น “การมีความเป็นพหุนิยมด้านโครงการวิจัยที่มีความคิดซัดแย้งกัน” จะต้องขยายตัวมากขึ้น” หากสังคมศาสตร์จะบังเกิดผลดีอะไรก็ตามที่คล้ายกับความจริงขึ้นมา สิ่งที่สังคมศาสตร์ยึดขึ้นมานั้น ก็จะเป็น “ความจริงที่หลากหลายและขัดแย้งกันสำหรับผู้คนของเรา” ประเด็นตรงนี้มีใช้การปฏิบัติแบบทาล์คำสัญญาของทฤษฎีในสาขาเฉพาะต่างๆ แต่เป็นเพียงว่าทฤษฎีเหล่านี้จะต้องได้รับการพิจารณาในแง่ของคุณค่าที่มีต่อผู้ให้แทนที่จะเป็นการวินิจฉัยว่า มีความสอดคล้องกันตัวแบบที่เป็นแบบแผนนามธรรมบางประการของการอธิบาย ในปรัชญาสังคมก็เช่นเดียวกับการบริหารการอุดมศึกษาโดยทั่วไป ที่แนวคิดในการกำหนดทิศทางและการแสวงหาความรู้ที่มีได้มีผลประโยชน์แอบแฝงได้ถูกแทนที่โดยแนวคิดของการสนองตอบผลประโยชน์และความต้องการของผู้มีส่วนได้ส่วนเสียต่างๆ (stake-holders)

ผู้ประเมินปรัชญาสังคมศาสตร์แนวพหุนิยมใหม่คนอื่นๆ ต่างก็สนับสนุนแนวทางที่เชื้อคอผู้ให้ และด้วยเหตุนี้จึงวิพากษ์ความคิดแบบแผนนิยม แต่ในขณะเดียวกันพวกเขาก็ค่อนข้างจะขัดแย้งไม่สบายใจเกี่ยวกับความคิดปฏิบัตินิยม (pragmatism) ซึ่งเป็นผลที่ตามมาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ตัวอย่างเช่น เจมส์ โบห์มอน (James Bohman) ประกาศอย่างตรงไปตรงมาเลยว่า ความรู้ด้านสังคมศาสตร์เป็นความรู้ด้านปฏิบัติและมีค่านิยมเป็นตัวกำหนด ความคิดว่าคำอธิบายมีพลังด้านการอธิบายอย่างพอเพียง (explanatory adequacy) เป็นความคิดที่มีปัญหา และด้วยเหตุนี้มีความหลากหลายของรูปแบบในการวิเคราะห์และทรัพยากรที่มีอยู่ สังคมศาสตร์ทุกวันนี้จึงไม่จำเป็นต้องมีทฤษฎีที่รวมยอดความคิดเป็นหนึ่งเดียว” ด้วยเหตุนี้ ความหลากหลาย (multiplicity) และการ

ไม่สามารถกำหนดได้ (Indeterminacy) (และดังนั้นพหุนิยม) จำเป็นต้องถือว่าเป็นส่วนสำคัญของสถานการณ์ด้านระเบียบวิธีวิทยาของเรา กระนั้นก็ตาม แทนที่จะหยุดอยู่เพียงนั้น ซึ่งก็จะเป็นการหาไม่ถูกที่ค้น ดังคำกล่าวของ ริชาร์ด รอร์ตี้ (Richard Rorty) โทล์แมนก็ยังไม่สามารถลดความรู้สึกได้ทีเดียวนักว่า ความคิดแนววิทยาศาสตร์นิยมว่าด้วย “ความหนักแน่น” ของการอธิบาย (explanatory power) จำเป็นจะต้องรักษาไว้ ณ ส่วนใดส่วนหนึ่งในภาพนี้ ด้วยเจตนาบรรณนี้เองเขาจึงเสนอแนะว่า การมี “มาตรฐานร่วม” ของหลักฐาน (evidence) และความสอดคล้องต่อเนื่อง (coherence) เป็นเหตุผลจะต้องยึดถือเป็นหลักการด้วย โทล์แมนหวังว่า การยอมผ่อนปรนให้แก่ประเพณีจะนำไปสู่ “รูปแบบการอธิบายอย่างละเอียดและสมบูรณ์เพียง” แต่ปัญหาขณะนี้ก็คือ ถ้าหากทั้งพหุนิยมและอนาลิติก (แม้ว่าทั้งสองกระแสนี้จะมีคำนิยามที่ตรงข้ามกันในเรื่องนี้) การยอมผ่อนปรนให้แก่ประเพณีคงจะต้องจัดว่า เป็นการประนีประนอมที่สร้างความเสียหายสำหรับพหุนิยม เพราะภาพที่วาดด้วย “ความสมบูรณ์เพียง” (adequacy) และ “การอธิบาย” (explanation) ขวัญใจความมุ่งหวังของพหุนิยม-เหตุผลนิยมแนววิทยาศาสตร์ ไม่ใช่โศกนาฏกรรมที่ซ่อนอยู่แบบพหุนิยม

แนวทางพหุนิยมทั้งสองแนวทางที่ข้าพเจ้าเพิ่งจะวางงานไป ค่อนข้างจะแตกต่างกัน แนวทางแรก ซึ่งเป็นแนวทางก้าวหน้า ไม่ต่างอะไรไปจากปฏิบัตินิยม – ระเบียบวิธีวิทยาใด หรือทรัพยากรทางทฤษฎีใดก็ได้ที่ใช้งานได้ – และท่านก็มีทางเลือกมากมาย – ก็คือทั้งนั้น ไม่ต้องกังวลกับการแสวงหาสาเหตุที่แท้จริงที่ตัดสินว่าแนวทางหรือวิธีการใดจะดีกว่ากัน ส่วนแนวทางที่สองเป็นแนวทางที่ระมัดระวังกว่า และด้วยเหตุนี้จึงตกอยู่ในภาวะของการหาทางออกไม่ได้ ไม่มีวิธีทางที่เป็น “ภววิสัย” ที่จะตัดสินว่ากรอบความคิดที่มีอยู่หลากหลายและแตกต่างกัน กระทบใดดีที่สุด แต่ถึงกระนั้นภารกิจประการแรกคือพิจารณาแต่ละกรอบความคิดอย่างจริงจังเขาจึงและประการที่สองพยายามประเมินคุณสมบัติด้านการอธิบายนั้น ตระหนักกันว่า จะก่อให้เกิดปัญหาว่าด้วยความสมบูรณ์เพียงและหลักการที่ไม่ไกลกว่านี้ของของผู้มีส่วนได้ส่วนเสียและการเป็นประโยชน์ต่อผู้ใช้ในแบบปฏิบัตินิยม พิจารณาจากความแตกต่างระหว่างพหุนิยมแบบปฏิบัตินิยมและแบบระมัดระวังจะเห็นได้ว่าความเห็นพ้องที่แพร่หลายในปัจจุบันเกี่ยวกับพหุนิยมระเบียบวิธีวิทยาสามารถจะมีรูปแบบที่จำกัดและไม่เชิงลบเท่าไร นั่นคือ การปฏิเสธว่ามี “กฎเกณฑ์ที่เหมาะสมอยู่หนึ่ง” ในการศึกษาพฤติกรรมมนุษย์” อย่างไรก็ตาม หากท่านสนใจผู้ที่มีแนวคิดถึงหลักการพื้นฐาน (underlying principles) เช่น นักคิดสังคมนิยมทางปรัชญา (philosophical realists) ในสังคมศาสตร์ก็ควรจะมีสิทธิ์ที่จะมีส่วนร่วมในความเห็นพ้องร่วมกันของพหุนิยม หากสังคมนิยมอาจกล่าวได้ว่า แม้จะมีวิธีการที่ถูกตั้งมีเหตุผลหลายวิธีการในการสำรวจทำความเข้าใจความเป็นจริงและมีความจริงบางส่วน (partial truths) อยู่เป็นจำนวนมาก ณ ช่วงเวลาใดเวลาหนึ่ง แต่ก็ยังมีเหตุผลที่จะถือว่ามีความเป็นจริงที่แท้เพียงหนึ่งเดียว (ซึ่งมีโครงสร้างซับซ้อน) และโดยหลักการก็ต้องถือว่ามีความจริงชุดเดียวสำหรับแต่ละเรื่องหรือแนวคิดที่ศึกษา

(๓)

การถกเถียงภายในวาทกรรมของสาขาวิชาเฉพาะต่างๆ ยืนยันความคิดที่ว่า หากพหุนิยมเป็นสภาพเงื่อนไขที่พบได้ทั่วไปในสังคมศาสตร์ ข้อเรียกร้องและความหมายที่แน่นอนยังไม่ปรากฏชัด โดยเฉพาะอย่างยิ่งมีหลากหลายทัศนะเกี่ยวกับประเด็นที่ว่า เราจะรับความคิดพหุนิยมระเบียบวิธีวิทยามาทั้งหมดหรือปรับเปลี่ยนผลผลิตให้ลดความเข้มแข็งลง ตัวอย่างเช่น เราได้เห็นแล้วว่า สตรีศึกษา (feminist studies) สะท้อนลักษณะของการหาทางออกไม่ได้ของการถกเถียงทางปรัชญาในขอบเขตกว้างออกไปอย่างไร ประสพการณ์ของการมีความกำกวมไม่ชัดเจน (ambivalence) มักกล่าวกันว่า เป็นส่วนสำคัญให้เกิดสภาพเงื่อนไขทางความคิดในแนว

หลังสมัยใหม่ของเรา และด้วยเหตุนี้นักคิดสตรีนิยม นักสังคมวิทยา และผู้มีส่วนพัฒนาความคิดในสาขาวัฒนธรรมศึกษาบางคนได้พยายามที่จะมีท่าทีในทางบวกเกี่ยวกับปัญหาที่หาทางออกไม่ได้ของพหุนิยมแนวทฤษฎี โดยมีได้เสนอแนะว่า มีคำตอบที่เห็นได้ชัดเจนประการหนึ่ง – แม้กระทั่งคำขอบแบบพหุนิยมอย่างเข้มข้น^{๕๔}

สภาพการณ์หาทางออกไม่ได้นี้สามารถจะแสดงให้เห็นได้ทันทีในกรณีของวัฒนธรรมศึกษา (cultural studies) ซึ่งมีผลงานการค้นคว้าหลากหลาย และภาควิชาที่สอนวิชานี้ กระจายตัวไปทั่วโลกอย่างน่าทึ่งถึงขนาดประมาณ ค.ศ. ๑๙๘๐ จากการที่ไม่มีผลประโยชน์ส่วนตัวเกี่ยวข้องโดยตรงในฐานะด้านสาขาวิชาตามแบบแผนเดิม ผู้เป็นปากเสียงเสียงให้กับวัฒนธรรมศึกษาได้ยอมที่จะอย่างเปิดเผยและเห็นเป็นเรื่องดีที่วิชานี้ไม่มีหลักการทางทฤษฎีตายตัว การเติบโตเป็นสถาบันที่แพร่หลายไปในระดับนานาชาติของวัฒนธรรมศึกษาเกิดขึ้นบนพื้นฐานที่ว่าสาขาใหม่นี้ เกิดมาโดยนิยามแล้วมีลักษณะเชิงสำรวจ (exploratory) ข้ามวิทยาการ (interdisciplinary) มีการเมืองแบบแบ่งขั้ว (vaguely political) และเป็นพหุนิยมในแง่ของระเบียบวิธีวิทยา (methodologically pluralist)^{๕๕} มีบางสิ่งบางอย่างอยู่ในกรณีอย่างแน่นอน อย่างไรก็ดี พร้อมกับนั้นการวางรากฐานส่วนมากของประเพณีด้านวัฒนธรรมศึกษาดำเนินการโดยบุคคลและกลุ่ม (เช่น Centre for Contemporary Cultural Studies ที่มหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮม) ซึ่งสนใจที่จะปกป้องการมีพื้นที่สำหรับสหวิทยาการและโครงการที่มีนโยบายทางการเมืองในระดับกว้าง โดยไม่ต้องยอมจำนนต่อพหุนิยมแบบเจ็ดขีดและครอบคลุมกว้างขวาง^{๕๖} หากไม่มีนักวิชาการคนใดคนหนึ่ง กระบวนการที่ค่อนข้างโดยพลการ หรือโครงการใดโครงการหนึ่ง ปรากฏในที่สุดในฐานะของการเป็นหลักการสำหรับยึดถือต่อไปแล้ว ก็ได้มีการสำรวจหา “ทางออก” ที่เป็นไปได้ต่างๆ หรือการผสมผสานกันของทางออกเหล่านี้ อย่างมุ่งมั่นจริงจัง ทัศนคติที่ไปด้วยกันไม่ได้กับเป้าหมายเชิงปฏิบัตินิยมหรือประนีประนอมเพียงประชดประชน (ironic) แม้กระทั่งเมื่อมีอิทธิพลความคิดหลังสมัยใหม่เข้าไปในวัฒนธรรมศึกษาอย่างเต็มที่แล้ว ความกำกวมในแบบพหุนิยม (pluralist ambivalence) ที่ทั้งสร้างความสับสนและไม่สบายใจและไม่รู้ทางความหวังก็ยังปรากฏออกมาอย่างเด่นชัด^{๕๗}

ทุกวันนี้สาขาวิชาการศึกษาที่เฝ้าระวังอยู่ในรูปแบบดั้งเดิม โดยเฉพาะสังคมวิทยา ความจริงแล้วก็มีลักษณะวิธีการวิจัย ประเด็นการใคร่ครวญทาคามรู้ และปัญหาที่หาทางออกไม่ได้ด้านระเบียบวิธีวิทยาจำนวนมาก ที่เหมือนกับของสาขาวิชาในวัฒนธรรมศึกษา ความแตกต่างสำคัญระหว่างจะมีอยู่เพียงว่า ทัศนคติในแง่ของการจัดตั้งองค์กรที่มีต่อความคิดว่าด้วยการเป็น “สาขาวิชา” และความสำนึกของสาขาวิชา ดูจะสวนทางกับการยอมรับความกำกวมไม่ชัดเจน (ambivalence) และวิกฤตด้านเอกลักษณ์ (identity-crisis) วิธีการอย่างหนึ่งที่ใช้กันอยู่เป็นประจำในการลดปัญหาในการเลือกกระหว่างทางเลือกต่างๆ ของปัจจุบัน ก็คือการผลิตบทอ่านที่เป็นการสังเคราะห์เพื่อนำมาอ่านกันใหม่จากงาน “ต้นแบบ” (classics) ต่างๆ^{๕๘} (เราอาจจะสังเกตด้วยว่าวิธีปฏิบัติแบบแผนแบบนี้ได้กลายมาเป็นลักษณะมาตรฐานอย่างหนึ่งของวัฒนธรรมศึกษาเช่นเดียวกัน) กฤษฎีอีกอย่างหนึ่งคือการร่างคัลยภาพด้านเนื้อหาสาระของสาขาวิชาขึ้นใหม่ด้วยการลดความเข้มข้นส่วนที่เป็นปรัชญาลงไป ดังนั้น โดยไม่ต้องการที่จะรื้อฟื้นการศึกษาเชิงประจักษ์ล้วนๆ ในความหมายของการศึกษาค้นคว้าด้านข้อมูลเท่านั้น (straight empiricism) นักสังคมวิทยาที่มีความนิยมเชิงไปในแนวทางทฤษฎีอยู่แล้วจำนวนหนึ่ง ก็ยังกล่าวว่า อิทธิพลของปรัชญาเอง – รวมทั้งความคิดหลังสมัยใหม่ที่มีลักษณะต่อต้านญาณวิทยา – ที่มีต่อทฤษฎีสังคมวิทยาโดยเฉพาะนั้น ให้ผลในทางตรงข้ามกับที่ต้องการ ในการมีปฏิริยาตอบโต้ในเรื่องนี้ ทฤษฎีสังคมวิทยาควรจะดำเนินไปในทิศทางของเนื้อหาสาระมากกว่าจะเป็นแบบแผน (formal) โดยแท้ ควรจะเป็นทฤษฎี “ขนาดกลาง” (middle-range) แทนที่จะเป็นทฤษฎีเชิงสังคมปรัชญา (social-philosophical) และที่สำคัญควรจะ

กำหนดขึ้นในลักษณะของแนวคิดที่มุ่งด้านการวิจัย (research-oriented) มากกว่าจะเป็นการครุ่นคิดไร้โครงสร้างเชิงนามธรรม (abstract speculation) ในการเคลื่อนไหวในลักษณะนี้มีการเสนอแนะให้หันมาสู่แนวทางปฏิบัตินิยม (pragmatic turn) เพื่อเป็นวิถีทางหนึ่งที่จะปรับความคิดนักสังคมวิทยาให้เข้ากับความเป็นพหุลักษณะ (plurality) โดยไม่ต้องให้เข้ามาเกี่ยวข้องกับปัญหาที่ยังแก้ไขไม่ได้เกี่ยวกับว่าส่วนที่เป็นรากฐานทางความคิดมีความจำเป็นหรือไม่^{๑๑}

ในสหรัฐอเมริกาแรงกระตุ้นแบบเดียวกันที่จะให้ปรัชญามีบทบาทของปรากฏขึ้นเมื่อมีการนำเอาคำว่า "อภิปรัชญา" (metatheory) อธิบายแทนที่ ผลงานที่รวบรวมขึ้นในลักษณะของการประกาศความคิด (manifesto) อย่างใหม่มีจุดหนึ่ง คือว่าการกำหนดความคิดในระดับกรอบใหญ่ทางทฤษฎีแบบที่ระบอสังคมวิทยา เทียบได้กับความคิดหลังสมัยใหม่ในตัวเอง และในลักษณะนี้เองที่เป็นการศึกษาสำคัญต่อการสร้างแบบแผนทางความคิดเชิงปรัชญาในวิชาสังคมวิทยา อภิปรัชญาที่โรบินสันได้รับการนิยามว่าเป็น "คำนิยามครุ่นคิดเกี่ยวกับการมีความหลากหลาย" และการยึดมั่นต่อพหุนิยมแนวทฤษฎีและลัทธินิยมนิยมเท่าเทียม^{๑๒} ในการรวบรวมผลงานระดับอภิปรัชญาอีกชุดหนึ่ง จึงมีความโน้มเอียงไปในแนวจิตวิทยา บรรณาธิการของชุดผลงานได้ยกย่องอย่างอบอุ่นว่าความสับสนทางทฤษฎีที่เกิดขึ้นขณะนั้น ความจริงแล้วก่อให้เกิดประโยชน์อย่างถึง โดยทำให้สังคมศาสตร์ถูกกำหนดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ในลักษณะของการเป็นผลผลิตที่นำขึ้นและขึ้นของกิจกรรมเชิงพหุนิยม^{๑๓}

มีปัญหาคือ ๓ ประการที่เรซินิกคิดด้านทฤษฎีประเภทนี้ ประการแรกเกิดขึ้นเมื่อเราสังเกตพบว่าทัศนะเชิงทฤษฎีในแนวปฏิฐานนิยมใหม่ (neo-positivist) ก็ปรากฏในชุดรวมผลงานเหล่านี้ด้วยแม้ว่าโดยภาพรวมแล้วจะอ้างว่าเป็นงานในแนวหลังปฏิฐานนิยม (post-positivist) ก็ตาม วิสัยทัศน์ที่จะหลีกเลี่ยงปัญหาในทิศทางนี้คือยอมรับว่าความเอนเอียงยังคงเป็นเพียงทางเลือกซึ่งเราหลีกเลี่ยงไม่ได้เท่านั้น แต่กระทั้งความคิดปฏิฐานนิยมเองก็อาจเป็นที่ยอมรับได้ หากจะตัดความคิดนี้ออกไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อปรากฏในรูปแบบสมมติอย่างเหมาะสมของความเป็นเพียงหนึ่งในบรรดาทางเลือกที่มีอยู่มากมาย ก็เท่านั้นในทางวิธีการกำหนดกรอบทางทฤษฎีที่เกิดขึ้นแต่เฉพาะความคิดบางอย่างเท่านั้นอีกครั้ง แม้ว่าจะมีการแสดงความใจกว้างอย่างนั้นแล้วก็ตาม แต่ก็คงเป็นไปได้ที่นักคิดปฏิฐานนิยม หรือพวกที่ยึดถือระเบียบวิธีวิทยาศาสตร์เฉพาะประเภทใดก็ตาม ที่จะคิดว่านี่เป็นการละทิ้งความมุ่งหวังของพวกเขาอย่างยุติธรรม เพราะความเอนเอียงของปฏิฐานนิยมตลอดเวลาที่ผ่านมามีที่สู่ทางความหวังของการกำหนดวิถีทางที่ชัดเจนผ่านสภาพความสับสนของความเห็นและการอ้างความถูกต้องในเหตุผลที่จริงจัง แล้วถูกทิ้งอยู่กับการผสมปนเปทางความคิดและลัทธิลัทธินิยม (subjectivism) นั้นเอง

ปัญหาประการที่สองเกี่ยวข้องกับธรรมชาติของอภิปรัชญาเหล่านั้น ซึ่งส้างไปจากปรัชญาปฏิฐานนิยมตรงที่กำหนดขึ้นโดยเฉพาะเพื่อให้ละข้อความเป็นพหุลักษณะในแง่ของเนื้อหาสาระในระดับระเบียบวิธีวิทยา โดยเชื่อว่าความเป็นพหุลักษณะดังกล่าวมีอยู่ในโลกทางสังคมโดยตรง ของพิจารณาซ้ำข้างของนักสังคมวิทยาเจฟฟรีย์ อเล็กซานเดอร์ (Jeffrey Alexander) ที่ว่า ความคิดของเขาเรื่อง "ความหลากหลายมิติ" (multi-dimensionality) นั้น มีสถานะเป็นอภิปรัชญา^{๑๔} คำที่ความหมายครอบคลุมนี้ แสดงถึงความพยายามที่จะนำเอาทฤษฎีทางทฤษฎีทั้งหมด ซึ่งกำหนดขึ้นเป็นความคิดทางทฤษฎีในรูปแบบที่เป็นเอกนิยมอย่างมากในงานสำคัญๆ ในอดีต มารวบรวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ความคิดในเรื่องนี้มีอยู่ว่า แนวคิดที่มีจะนั้นจะเป็นคู่แข่งกันนั้น หากนำมาพิจารณาเสียใหม่ในฐานะที่เป็นองค์ประกอบร่วมของคำว่าหลากหลายมิติเพื่อให้ครอบคลุมแนวคิดเหล่านั้นในเชิงระเบียบวิธีวิทยาแล้ว ก็จะได้เห็นได้ว่ามีความถูกต้อง (validity) เพียงบางส่วน ปัญหาของพวกเขาคือ ความเป็นแบบแผนนิยมโดยแท้ - ประหนึ่งว่าท่านเพียงแต่กำหนดคำที่เหมาะสมขึ้นมาคำหนึ่ง คือ

“แตกต่างแต่ร่วมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้” แล้ว การแข่งขันที่เป็นลักษณะสำคัญของกระบวนการทัศน์ที่เป็นคู่แข่งกันมานานหลายทศวรรษ ก็ถามว่าจะประกาศได้ว่า หมดสิ้น หรือทำให้มันคล้ายลงไปได้

ปัญหาประการที่สามของ “อภิปรัชญา” เกิดขึ้นเมื่อเราเปรียบเทียบความคิดสองอย่างซึ่งพบได้ในวรรณกรรมงานแต่ละชุดที่ข้าพเจ้ายกมาเป็นตัวอย่าง ท่าทีพหุนิยมในลักษณะที่เป็นกรอบใหญ่หรืออภิปรัชญาประการหนึ่งกำหนดตัวเองว่า เป็นหลังกระบวนการทัศน์ (post-paradigm) แต่ท่าทีทางความคิดอีกประการหนึ่งอ้างว่า อภิปรัชญาแสดงถึงการยอมรับอย่างเปิดเผยถึงการมีหลายกระบวนการทัศน์ ซึ่งอ้างอย่างที่สองมีข้อบกพร่องอย่างมาก เพราะยังคงรักษาความคิดเกี่ยวกับกระบวนการทัศน์ในฐานะที่เป็นแนวทางในการนำเอาทฤษฎีต่างๆ มาอยู่ด้วยกันเอาไว้ ส่วนความคิดประการแรกตั้งใจจะให้เราก้าวพ้นไปจากการครอบงำของกระบวนการทัศน์โดยที่เดียว ความคิดแรกมีนัยว่า “อะไรก็ได้” (anything goes) ที่จะรวบรวมขึ้นเป็นแนวทางการศึกษา ความคิดอย่างที่สองมีความหมายว่า องค์ประกอบหลากหลายของการประเมินทางทฤษฎีประกอบกันเป็นประจักษ์ความคิดที่กำหนดไว้ชัดเจน (well-defined packages).

(๔)

เมื่อได้พิจารณาว่าประเด็นของพหุนิยมเข้ามาเป็นประเด็นความสนใจสำคัญของปรัชญาวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์ และของสาขาวิชา เช่น วัฒนธรรมศึกษาและสังคมวิทยาแนวทฤษฎีได้เป็นอย่างดี ข้าพเจ้าจำเป็นต้องพิจารณาเรื่องนี้ต่อไป โดยกำหนดความแตกต่างของความคิดพหุนิยมในด้านลักษณะด้วยกัน คือ พหุนิยมในเชิงเทคนิคและระเบียบวิธีวิทยา (technical-epistemological pluralism) พหุนิยมเชิงญาณวิทยา (epistemological pluralism) และพหุนิยมเชิงภววิทยา (ontological pluralism) เราจะเริ่มที่พหุนิยมรูปแบบแรกก่อน การพิจารณาพหุนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยาอย่างง่าย ๆ ที่เรารู้เคยกันได้แก่ความคิดที่ว่า ในงานด้านสังคมศาสตร์ เราสามารถอาศัยวิธีการวิจัย (research methods) ได้มากมายหลายวิธีด้วยกัน เมื่อไม่นานมานี้ระเบียบวิธีวิทยาเชิงคุณภาพ (qualitative methodologies) หลายอย่างเป็นวิธีวิจัยที่มีสถานะขึ้นสอง (second-rate) อย่างเด่นชัดด้วยเหตุผลที่ว่า การไล่สวนหาความรู้ในรูปแบบการศึกษามีได้ย่อมเป็นวิทยาศาสตร์แท้จริง มรดกทางความคิดดังกล่าวของปฏิฐานนิยมอาจจะมิใช่หลักการที่ยอมรับได้โดยมีอาจโต้แย้งอีกต่อไป แต่ก็ยังคงหลงเหลืออยู่และมีผลอย่างมากในสาขาวิชาด้านสังคมศาสตร์ที่ประกาศตนเองเป็น “ศาสตร์ที่มีความหนักแน่น” (“hard” disciplines) ในแง่ของระเบียบวิธีการหาความรู้และในการวินิจฉัยของสถาบันระดับชาติที่ให้การวิจัย

มีความพยายามไปในแนวตรงข้ามที่จะให้ความสำคัญพิเศษแก่การวิเคราะห์เชิงคุณภาพบางประเภทด้วย เช่น ในข้ออ้างของสหิธาร์กซิสต์ในนามของการตีความหลักฐานข้อมูลเชิงประวัติศาสตร์และวิภาษวิธี (historical and dialectical interpretation) นอกจากนั้นก็มีพวกที่สนับสนุนให้มีการศึกษาในแนว “วิจัยการกระทำ” (action research) หรือเทคนิควิธีวิทยาแนวชาติพันธุ์ (ethnomethodological techniques) ตลอดจนข้ออ้างที่ว่า สตรีนิยมก็มีวิธีการเฉพาะของตนเองที่เรียกว่า “feminist techniques” สำหรับศึกษาวิเคราะห์ประสบการณ์ของสตรี ความพยายามอื่นๆ ในการกำหนดระเบียบวิธีวิทยาของตนเอง ก็ยังพบได้ในข้ออ้างที่มีน้ำหนักที่เดียวของชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) หรือของ “วิธีการเปรียบเทียบ” (comparative method) และอื่นๆ ท่าทีที่ต้องการวิธีระเบียบวิธีการเฉพาะของตนเองเหล่านี้ อาจจะไม่เป็นที่นิยมในทุกวันนี้เหมือนกับในช่วงทศวรรษ ๑๙๗๐ และ ๑๙๘๐ ประการหนึ่งนั้น ทฤษฎีในแนวก้าวหน้า (radical theories) ได้ถูกแปรสภาพให้มีความเป็นพหุนิยมในแง่ของหลักการที่เป็นเนื้อหาสาระ และที่แผนกการดังกล่าวนี้อาจมีผลตามมาในแง่ของระเบียบวิธีวิทยาด้วย นอกจากนั้น หลายคนก็ครั้งหนึ่งอาจจะเคยอ้างเหตุผลในเชิงสนับสนุนระเบียบวิธีการเฉพาะ ก็เข้า

เรามีสถานะมั่นคงทางวิชาการแล้ว และมีแรงกดดันบางประการที่จะโน้มเอียงไปในทางยอมรับความหลากหลายในการจัดการกับผลประโยชน์ที่แตกต่างกัน ออกติ และความนิยมในการสอนที่หลากหลายของทั้งผู้ร่วมงานและนักศึกษาที่กำลังทำวิจัย ดังนั้น ทิศนะโดดเด่นทางวิชาการปัจจุบันจึงอาจเป็นว่า ทางเลือกด้านวิธีการของท่านค่อนข้างจะเปิดศรัณไต่ในที่สุดแล้วเป็นที่ปรากฏชัดว่า ทางเลือกนั้นเหมาะสมสำหรับเป้าหมายในการทำวิจัยของท่าน เป็นทางเลือกที่สอดคล้องกับประเด็นในการวิจัย และเป็นทางเลือกที่กำหนดขึ้นอย่างมีเหตุผลในลักษณะโดดเด่นหนึ่งในทางทฤษฎี

อย่าเข้าใจผิดว่า แม้ว่าคุณนิยมในเชิง "การศึกษา" (pedagogic pluralism) ในแง่ของการยอมรับความหลากหลายด้านวิธีการดังกล่าวนั้น จะเป็นที่แพร่หลาย แต่คุณนิยมแม้กระทั่งในระดับนี้ก็ยังเป็นที่ถกเถียงอยู่เช่นกัน ทั้งนี้เพราะเป็นการยากที่จะกำหนดความแตกต่างจากกันอย่างชัดเจนระหว่างระเบียบวิธีวิทยาในเชิง "เทคนิควิธีการ" (technical methodology) และระเบียบวิธีวิทยาในความหมายที่เกี่ยวข้องประเภทของประเด็นการวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ (strategic research question) และค่านิยมเกี่ยวกับมนุษย์ (human values) ที่เป็นตัวกำหนดการศึกษาในแนวทางเฉพาะทั้งหมดของเรา เป็นการดีแล้วที่จะแนะนำนักศึกษาให้พิจารณาวิธีการเฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่งที่มีอยู่ และเมื่อใดก็ตามที่เราเข้าไปอยู่ "ข้างใน" โครงการและระเบียบวิธีการเฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่งอย่างเต็มที่พอใจแล้ว ก็มักจะปรากฏชัดแก่เราเองว่า เทคนิควิธีการบางอย่าง "ดีกว่า" - ไม่เพียงแต่ความเหมาะสมตลอดคดียิ่งกว่าเท่านั้น แต่ถูกต้องมีเหตุผล (valid) - มากกว่าวิธีการอื่นๆ ด้วยสำนึกในการที่จะค้นพบสิ่งที่เราเห็นว่าสำคัญที่สุด จากจุดยืนดังกล่าวนี้ก็จะมีการยากที่จะกลับไปให้ความคิดเสรีนิยมที่แสนแปลกประหลาด ไม่ว่าใครก็สามารถจะศึกษาอะไรก็ได้เกี่ยวกับสังคม และในการศึกษานั้นก็สามารถเลือกใช้วิธีการในการวิจัยของตนได้อย่างเสรี แม้ว่าจุดยืนแบบก้าวหน้าจะชัดเจนลงไปบ้าง แต่นักสังคมศาสตร์จำนวนมาก็ยังคงรู้สึกว่ามี "ความผูกพันที่ไม่อาจสลายได้" (indissoluble bond) ระหว่างเทคนิควิธีการและทฤษฎี ซึ่งสามารถมองคร่าวๆ จะเป็นเครื่องมือกำหนดลักษณะเฉพาะของโครงการที่มีนัยสำคัญในทางความคิดต่างๆ หากทัศนคติเช่นนี้ได้รับการยอมรับ ความคิดพหุนิยมของการมีเทคนิควิธีการที่มีฐานะเท่าเทียมกันและเป็นกลางไม่ผูกพันกับทฤษฎีใดก็จะถูกบั่นทอนลงไประดับหนึ่ง"

ความหมายอย่างที่สองของคุณนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยา ก็คือความคิดที่กว้างกว่านั้นที่ว่า มีความหลากหลายอยู่เต็มอู่ด้านมุมมองทางความคิด (perspectives) แนวทาง (approaches) กระบวนทัศน์ (paradigms) หรือกรอบความคิด (conceptual frameworks) สำหรับทฤษฎีและการวิจัย เป็นไปได้ว่าเพียงแต่ยอมรับความหลากหลายดังกล่าวนี้เท่านั้น ก็ทำให้ท่านเป็นนักคิดแนวพหุนิยมประเภทหนึ่งแล้ว แต่อย่างน้อยที่สุดท่านควรจะไม่ใช่เพียงยอมรับเท่านั้น แต่ควรจะเห็นชอบความหลากหลายด้านระเบียบวิธีวิทยาในความหมายนี้ด้วย อย่างใดก็ตาม ความนิยมพหุนิยมในลักษณะนี้มีแนวโน้มว่ายังอยู่ในระดับที่น้อยที่สุด และก็ยังเข้ากันได้กับทัศนคติเกี่ยวกับความจริง (truth) และความเป็นจริง (reality) ที่ในที่สุดแล้ว เป็นทัศนะเอกนิยมนั่นเอง ดังนั้น นักปรัชญาแนวสังคมนิยมคนหนึ่งจึงกล่าวว่า นักคิดพหุนิยมควรจะเริ่มใจ

ที่จะยอมรับและใช้ประโยชน์จากความหลากหลายทางความคิดและแนวทางการศึกษา โดยพร้อมกันนั้นก็ยอมรับกับเกณฑ์มาตรฐานที่เปิดโอกาสให้มีการเปรียบเทียบและประเมินคุณค่าทางเลือกต่างๆ ที่ได้รับการยอมรับและนำมาใช้ประโยชน์ดังกล่าวนั้น อย่างเป็นภววิสัยด้วย"

แน่นอนความคิดเช่นนี้ยังเป็นที่โต้แย้งถกเถียง เพียงอุปประโยคแรกในข้อความนี้เท่านั้น ที่ละท่อนพหุนิยม "โดยสามัญ" (intuitive pluralism) ของนักสังคมศาสตร์ส่วนมาก ซึ่งโดยพื้นฐานแล้วเป็นการแสดงถึงการมีเสรีนิยมหรือการมีรัตนตรัยทางความคิด อุปประโยคหลังสะท้อนความโน้มเอียงของผู้เขียนไปในแนวนิยมความ

เป็นาววิสัย อันเป็นความโน้มเอียงทางความคิดที่นักคิดพหุนิยมจำนวนมากเห็นว่ามีปัญหา กระนั้นก็ตาม พหุนิยมจะต้องได้รับการเสริมสร้างให้มั่นคงขึ้นอีกหากจะให้เข้มแข็งพอที่จะต่อต้านความคิดเอกนิยมได้ วิธีการหนึ่งที่จะทำเช่นนี้ได้ ก็คือการเปลี่ยนการกล่าวถึง “แนวทาง” (approaches) มาเป็นการพูดถึง “กระบวนทัศน์” (paradigms) ตรงจุดนี้เราพบกับพหุนิยมแนวความคิดความประมาทที่ได้กล่าวถึงแล้วในท้ายบทก่อน แนวคิดจากมุมมองดังกล่าวนี้คือ ท่านไม่อาจอาศัยเพียงการเคลื่อนไหวอย่างหลวมช่อนและหยิบเอาส่วนนั้นบ้างส่วนนี้บ้างของกระบวนทัศน์ต่างๆ มาใช้ เมื่อท่านเข้าไปใช้วิธีการเฉพาะในการมองปัญหาในเชิงทฤษฎีอย่างใดอย่างหนึ่งแล้ว ก็ถือได้ว่าท่านได้ผูกมัดตัวเองที่จะติดตามแนวทางนั้นตลอดไปจนจบสิ้นกระบวนความ การเป็นพหุนิยม “เชิงกระบวนทัศน์” (‘paradigm’ pluralist) จึงต้องอาศัยการมี “ทัศนระบอบ” ด้านระเบียบวิธีวิทยา (methodological perspectivism) อย่างสมบูรณ์แบบและอาจจริงเขาจึงมีลักษณะที่จะทำให้มีการยอมรับการคิดความที่มีลักษณะโดดเด่นเฉพาะและตัวกันไม่ได้จำนวนหนึ่งเสมอส่วนรับจะเลือกเอามาใช้ได้ และก็จะไม่เป็นการปฏิเสธหรือลดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอย่างแยกแยะ (integrity) ของทางเลือกที่กว้างมาอย่างดีแล้วเหล่านี้ที่จะใช้วิธีการหับข้อมเขามาเพียงเพื่อหาความเข้าใจทางลักษณะบางส่วนเท่านั้น โดยหวังอย่างง่าย ๆ ว่าจะนำสิ่งที่หยิบข้อมมาเหล่านี้ มาปะติดปะต่อได้อย่างน่าฟัง แนวคิด “พหุนิยมแบบไม่เลือกข้าง” (non-eclectic pluralism) ดังกล่าวนี้จึงมุ่งมองถึงสภาพการมีความหลากหลายของทฤษฎีและค่านิยมที่มีความเห็นกันในตัวเอง โดยที่นักคิดและเป้าหมายที่เป็นเอกเทศของทฤษฎีและค่านิยมเหล่านี้จะต้องได้รับการเคารพด้วยการไม่ถูกหับข้อมมาใช้แบบแยกส่วนด้วย

เราได้นำความนำจากความสำเร็จที่ว่า ความหลากหลายทางความคิดเป็นสิ่งที่ดี มาถึงข้ออ้างที่ว่า ไม่มีเส้นทางการคิดที่แน่ชัดไปสู่ความเป็นาววิสัย หรือความคิดที่ว่าจะมีทัศนะที่ “ถูกต้องมีเหตุผล” ที่เบียดเบียนกับจำนวนหนึ่งเสมอ นักคิดพหุนิยมเรื่องวิพากษ์ยังไม่จำเป็นต้องกล่าวหาว่า “อะไรก็ได้” เพราะแค่ละกระบวนทัศน์สามารถจะแยกแยะพิจารณาได้ในแง่ของจุดแข็งและจุดอ่อนเฉพาะไปทางทฤษฎีที่มีอยู่ในตัวเอง และในแง่หลักฐานเชิงประจักษ์ที่เหมาะสม การกล่าวเช่นนี้มีนัยว่า แม้ว่า “ความเป็นาววิสัย” อาจจะเป็นสิ่งที่เราสูญเสียไปจากการยอมรับความคิดพหุนิยม แต่เราก็ไม่จำเป็นต้องสละ “ความมีเหตุผล” (rationality) ไปด้วย เราสามารถจะประเมินหรืออ้างแนวคุณค่าของแต่ละทัศนะได้อย่างเหมาะสมในการกำหนดพันธกิจทางปัญญาของเรา อย่างไรก็ตาม เรื่องนี้สามารถจะพิจารณาต่อไปได้อีก เพราะการพูดถึงการประเมินอย่างเหมาะสมที่จำเป็นยังคงดูเสมือนเป็นการฉีกภาพรูปแบบของความเป็นกลางแบบเสรีนิยม (liberal detachment) และการยอมรับกฎเกณฑ์การศึกษา (fair play) บางทีเราควรเพียงแต่ยอมรับและประกาศว่า การยึดมั่นผูกพันต่อการมีความหลากหลายด้านกระบวนทัศน์มิได้หมายความว่าเลือกทัศนะที่มีอยู่หลากหลายอย่างมีเหตุผล เท่ากับหมายถึงการปะทะกันอย่างเต็มรูปแบบของ “หลักเหตุผลที่แตกต่างกัน” (divergent rationalities)

(๕)

เมื่อถึงจุดนี้พหุนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยาอาจจะพิจารณาได้ว่าจำเป็นต้องอาศัยสัมพัทธนิยมหรือการไม่ยึดติดกับหลักการใดในแง่ของญาณวิทยา (epistemological relativism) และในทำนองเดียวกันสัมพัทธนิยมในแง่ของญาณวิทยาที่ว่านี้ ก็ต้องอาศัยพหุนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยาด้วย หากไม่มีข้ออ้างพื้นฐานที่ว่ามีความหลากหลายของรูปแบบของความรู้อยู่เสมอ ข้อสรุปที่ว่าความถูกต้องมีเหตุผล (validity) ขึ้นอยู่กับปกติฐานเฉพาะของรูปแบบของความรู้นั้นมีนัยว่า ก็มิอาจยึดถือต่อไปได้ พหุนิยมที่ “เขารู้เขารู้จริง” (socratic) และ “แท้จริง” (genuine) จึงมีความหมายเช่นเดียวกับการไม่ยึดติดกับหลักการใดในบริบทนี้ และเช่นเดียวกับพหุนิยม สัมพัทธ์

นิยมก็สามารถกำหนดขึ้นในแง่ของรูปแบบหลากหลายที่มีความเข้มแข็งหนักแน่นยิ่งขึ้นเป็นสำคัญ รูปแบบพื้นฐานที่สุดอย่างหนึ่งคือ ความคิดที่อ้างว่าเป็นวิทยาศาสตร์ เป็นความจริง ถูกต้องมีเหตุผล และอื่นๆ จะเกิดจากแบบแผนเฉพาะในการตีความและวิถีปฏิบัติเฉพาะในการใช้ลวดลายความรู้เสมอ แบบแผนและวิถีปฏิบัติเหล่านี้ก็จะเป็นส่วนหนึ่งของแบบแผนทางวัฒนธรรมเฉพาะอีกทอดหนึ่ง จึงอาจกล่าวได้ว่า ความถูกต้องมีเหตุผลในเชิงวิทยาศาสตร์ขึ้นอยู่กับค่านิยมตามแบบวัฒนธรรมย่อยและค่านิยมหลักของสังคมทางประวัติศาสตร์ แม้ว่านักคิดสังคมนิยมมักจะถูกเข้าใจว่า สอดคล้องกับค่านิยมในเชิงญาณวิทยา แต่ค่านิยมของลัทธิสังคมนิยมก็ได้สร้างปัญหาแก่นักคิดเหล่านี้แต่อย่างใด เพราะสิ่งที่ดูเหมือนจะเป็นข้อเรียกร้องก็มีอยู่เพียงว่า วิทยาศาสตร์จะต้องยอมรับกันว่าเป็นวิถีปฏิบัติอย่างหนึ่งไม่ทางสิ่งอื่น ว่าที่จริงนักคิดสังคมนิยมบางคนรู้สึกว่าการตัดสังคมนิยมนั้นจริง ๆ แล้วเรียกร้องให้ยอมรับลัทธิสังคมนิยม เพราะควรจะเป็นที่ประจักษ์ชัดแล้วว่า ทิศน่านความรู้ของเราเป็นเพียงสิ่งที่ถืออยู่จริงแบบชั่วคราวชั่วครู่ (transient real creatures) นึกภาพอยู่ในโลกซึ่งมีกลไกในการก่อเกิดสรรพสิ่งที่ไม่ปรากฏให้เห็นชัดเจน ดังนั้น ไม่ว่าเราจะพยายามทำให้ทิศน่านความรู้ของเราสมบูรณ์เพียงใดก็ตาม ก็จะต้องคงเป็นเพียงการเข้าถึงความจริงบางส่วนและไต่เต้าขึ้น นั่นเป็นเพียงความหมายของการที่บอกว่า เราเป็นส่วนหนึ่งของโลกที่กว้างกว่า ที่เปี่ยมพลวัติ และประกอบด้วยกลไกต่างๆ ที่คงอยู่ได้ไม่เท่าเทียมกัน"

ท่าทีแบบลัทธิสังคมนิยมที่เข้มข้นกว่าที่กล่าวจะปฏิเสธตรงๆ ในสิ่งที่มักจะอ้างกันว่า เป็นพื้นฐานของ "สังคมนิยม" (realism) "ภววิสัยนิยม" (objectivism) หรือ "ลัทธิอนุภวนิยม" (absolutism) กล่าวคือเป็นการปฏิเสธสมมุติฐานที่ว่า โดยอาศัยวิทยาศาสตร์ เราสามารถจะเข้าถึง "ภาพความจริงจากพระเนตรของพระเจ้า" หรือความจริงอย่างที่ว่าจริงจริง "โดยตัวของมันเอง" นอกจากนั้น นักคิดลัทธิสังคมนิยมในยุคสมัยของเรายังปฏิเสธความคิดหลักในการต่อต้านลัทธิสังคมนิยมว่า เป็นความคิดที่ขัดแย้งในตัวเอง ตามข้อกล่าวอ้างที่ว่า "ความถูกต้องมีเหตุผลไม่มีลักษณะสัมพัทธ์" (All validity is relative) โดยตัวของมันเองและนั่นเป็นข้ออ้างแบบรวบยอดลัทธิอนุภวนิยม (absoluted claim) ที่ต้องการให้มีการยอมรับหลักการที่เป็นสากล และข้ออ้างนี้จริง ๆ แล้วเป็นการขัดแย้งกันในตัวเอง ในการตอบโต้ข้อกล่าวอ้างนี้มักกล่าวกันว่า ลัทธิสังคมนิยมเป็นเรื่องของการตั้งข้อสงสัยกับข้ออ้างแบบรวบยอดลัทธิอนุภวนิยม มิใช่เป็นข้ออ้างแบบนั้นที่ขึ้นนิยามกันเอง นักคิดลัทธิสังคมนิยมไม่ใส่ใจกับปัญหาการมี "ความขัดแย้ง" ในตัวเองของแนวคิดแบบนี้เท่ากับพวกที่ยึดแนวคิดแบบรวบยอดลัทธิอนุภวนิยม (absolutism) ทั้งนี้เพราะแนวคิดที่เป็นทางเลือก ล้มได้แก่ความคิดว่า ความรู้มีสถานะ (status) รูปแบบ (form) และสาระอันเป็นแก่นแท้ (essence) ซึ่งอยู่บนขอบเขตความรู้ที่ชัดเจนถึงกันของมนุษย์ผู้สร้างความรู้ขึ้นมา เป็นแนวคิดที่โต้แย้งได้อย่างมากและปรากฏว่าไม่สามารถจะแสดงให้เห็นได้ว่ามีความรู้เช่นนั้นด้วย ทุกวันนี้นักคิดลัทธิสังคมนิยมยังมักระบุว่า ในการรับความคิดนี้พวกเขาไม่มีความตั้งใจใดๆ ที่จะละทิ้งมาหาฐานที่ "ถูกต้องเหมาะสม" ในการประเมินหรือเปรียบเทียบ ข้ออ้างนี้ที่กล่าวอ้างนี้พวกเขาก็ยืนยันว่า เขามีได้กับขอบหรือลัทธิอนุภวนิยมซึ่งเรียกว่า "ความจริงที่แปรเปลี่ยนได้" (relative truth) มากกว่ากับข้ออ้างความคิดแบบรวบยอดลัทธิอนุภวนิยมชนิดเหนือมนุษย์ในทุกรูปแบบ ดังนั้น ที่นักมานุษยวิทยา คลิฟฟอร์ด เกียร์ดท์ (Clifford Geertz) กล่าวว่า ท่าทีที่เสนอในที่นี้มีใจการไม่ยึดหลักการใดมากเท่ากับ "การต่อต้านพวกที่ต่อต้านความคิดลัทธิสังคมนิยม" (anti-anti-relativism)"

ไม่ว่าจะเป็นความหลักแหลมของการใช้ปฏิเสธข้ออ้างปฏิเสธอย่างไรก็ตาม การปฏิเสธความสามารถในการพยายามของมนุษย์ที่จะฝ่าฟันผ่านกำแพงขวางกั้นของวัฒนธรรมอันเป็นที่มาของตน ได้ก่อให้เกิดความคิดลัทธิสังคมนิยมอย่างที่สุด ที่ตรงข้ามกับความคิดนี้ก็มีความคิดต่อต้านอยู่จำนวนหนึ่งที่ไม่อาจจกไปได้ง่ายๆ ความคิดแรกก็คือ "ปัญหาพอปเปอร์" (the 'Popper' problem) ในความคิดนี้ลัทธิสังคมนิยมเป็นความคิดแบบ

กำหนดไว้ว่าจะต้องเป็นไปโดยไม่ทางเลือก (deterministic) เป็นการขยายความให้ปทัสฐานทางวัฒนธรรมและกรอบความคิดเฉพาะมีอำนาจครอบงำทั้งหมดเกินกว่าที่เป็นจริง ลักษณะเฉพาะดังกล่าวนี้ถูกมองอย่างไม่น่าเป็นไปได้ว่าปิดกั้นไม่ยอมรับแนวทางอื่นและมีอำนาจครอบงำความคิดของผู้ที่อยู่ในกรอบของมันอย่างสมบูรณ์แบบแตรโดยฉันทวิ ประการสอง ไม่ว่านักคิดสัมพัทธนิยมในระดับพอสมควร ไม่ไปไกลเกินไป จะปฏิเสธอย่างไรก็ตาม แต่การไม่มีผลหลักการใดในทางความคิดก็ได้นำไปสู่การไม่มีความเชื่อหรือหลักการใดในทางศีลธรรม (moral principle) ด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่ง หากปราศจากความมุ่งหวังที่จะให้มีการถูกต้องมีเหตุผลที่เป็นการจัดระบบความคิดข้ามวัฒนธรรม และความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมทัศน์ ความคิดที่จะให้มีการวิพากษ์อย่างมีคุณค่าภายในวัฒนธรรมเดียวกันหรือข้ามวัฒนธรรม ก็ยากที่จะสร้างให้ได้ นักคิดหลังสมัยใหม่บางคนได้ขอให้เราเลือกหนทางคุณค่าต่ออยู่กับความจำเป็นที่จะต้องให้การวิพากษ์มี “รากฐานทางความคิด” ในลักษณะนี้โดยชี้ให้เห็นถึงความเสียหายที่เกิดแก่สังคมสมัยใหม่โดยวัฒนธรรมทางคิดและการเมืองที่เคร่งครัดเกินไปและมุ่งจัดระเบียบอยู่ตลอดเวลา นั่นเป็นการกล่าวเตือนที่มีค่า แต่แม้กระนั้นชีวิตมนุษย์เท่าที่ผ่านมาและโดยทั่วไปแล้วมีเครื่องคิดจริงจังและมีระเบียบ ดังนั้น หากจะละทิ้งการวิพากษ์ที่ “เคร่งครัดจริงจัง” ก็จะเป็นการละทิ้งระบอบการร่วมกันของเราให้เป็นไปตามกระแสของความบังเอิญและเวลา

ไม่ว่าจะในระดับพอสมควรหรือในรูปแบบที่ไม่ไกลอย่างถึงก็ตาม ชัยชนะหลักของความคิดสัมพัทธนิยมก็คือ ไม่มีรูปแบบหนึ่งแบบใดของความรู้หรือการที่ความที่จะถูกต้องมีเหตุผลในเชิงภววิสัยมากกว่าความรู้ในทุลแบบอื่นใดก็ตามที่เป็นทางเลือก แม้ว่าจะมีความพยายามมาแล้วมากมายนับไม่ถ้วนโดยผู้นิยมความเป็นภววิสัยที่จะปฏิเสธความคิดนี้ในเชิงปรัชญาแท้ๆ แต่การตอบโต้ที่ข้าพเจ้าจะมีประสิทธิผลที่สุดมาจากความคิดในเชิงศีลธรรมและประวัติศาสตร์ ดังคำกล่าวของ เทอร์มันส์ เกลเลอร์ (Terrence Gellner) ที่ว่า แทนจะเป็นเรื่องธรรมดาอย่างที่พูดที่ “ทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับสถานะของมนุษยชาติในยุคสมัยของเขา ทำให้เป็นที่ชัดเจนที่สุดแล้วว่าสัมพัทธนิยมในแง่ของความรู้ไม่มี...ความคิดเช่นนี้ไม่เสนอภาพของการมีส่วนร่วมของพวกเราอย่างมีเดียนไปโดยสิ้นเชิงเท่านั้นเอง”

ประเด็นในที่นี้คือ ตมวตุฐานภายในความคิดสัมพัทธนิยมที่ว่า มีโลกที่ “สมมูล” (symmetrical) ประกอบด้วยวัฒนธรรมที่เท่าเทียมและทดแทนกันได้เป็นการเข้าใจผิดอย่างร้ายแรง ในทางตรงกันข้ามวิถีการให้เหตุผลในแบบวิทยาศาสตร์-เชิงเหตุผล (scientific-rationality) ได้ประสบความสำเร็จอย่างเด่นชัดที่ไม่อาจล้มกลายได้แม้ว่าจะมีสิ่งลึกลับวุ่นวายที่เป็นส่วนหนึ่งของความเข้าใจนี้ด้วยก็ตาม ไม่ว่าเราจะยอมรับหรือไม่ แต่วัฒนธรรมดั้งเดิมทั้งหมดและรูปแบบการอ้างเหตุผลที่เป็นทางเลือกทั้งหมดได้ถูกแปรสภาพโดยเหตุผลที่มุ่งเน้นของการใช้เงินเครื่องมือ (instrumental rationality) และการคาดค่านวณในเชิงวิทยาศาสตร์ เมื่อเผชิญกับสถานการณ์แบบนี้ สัมพัทธนิยมแบบเขาจะหยั่งประชิดประชิดที่เป็นผลผลิตของปัญญาชนที่ “หลงใหลกับความคิดของการมีวิสัยทัศน์หลากหลาย” แต่ในขณะที่เขาก็นึก “รู้สึกผิดเกี่ยวกับวิถีทางวัฒนธรรมของตนเอง” อาจถือได้ว่าแสดงถึงความล้มเหลวสำคัญด้านกำลังขวัญและการวินิจฉัย

ข้าพเจ้าเห็นว่ากรอบคิดในแบบของเกลเลอร์คือสัมพัทธนิยม เป็นการตอบโต้ที่ทรงพลังและทันสมัยกับยุคสมัย แต่ข้าพเจ้าก็ยังสงสัยว่าจะเป็นบทสรุปสุดท้ายเกี่ยวกับเรื่องนี้หรือไม่ ตัวอย่างเช่น เมื่อผ่านจุดหนึ่งไปแล้ว ก็อาจจะไม่มีประโยชน์อะไรนักที่จะเห็นว่า หลักเหตุผลในทางวิทยาศาสตร์เป็นกระบวนการทัศน์ที่มีความสอดคล้องกันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางความคิดโดยตัวของมันเองทั้งหมด เราควรจะจำไว้ว่า “วิทยาศาสตร์” เป็นเพียงความคิดที่ถูกกำหนดให้มีตัวตน (hypostatization) ซึ่งเป็นที่ขึ้นชอนมากที่สุดโดยนักคิดเหตุผลนิยมตะวันตก เมื่อถูก

กำหนดขึ้นเช่นนั้น ทั้งความเกี่ยวพันที่มีอยู่ระหว่างเหตุผลทางวิทยาศาสตร์และสังคมเสรีแบบตลาด และ “ความ
ประจักษ์ชัด” อย่างไม่ต้องสงสัยของความหมายภายในและหลักเหตุผลของวิทยาศาสตร์ มักจะถูกขยายความ
เกินจริง

(๖)

รูปแบบต่างๆ ของพหุนิยม/สัมพัทธนิยมด้านญาณวิทยาจะเกี่ยวโยงไปถึงความเป็นพหุนิยมด้าน
ภววิทยา (ontological pluralism) อีกทอดหนึ่ง อันเป็นลักษณะสุดท้ายของพหุนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยาซึ่ง
ข้าพเจ้าต้องการจะกล่าวถึง เราจะเห็นได้ชัดเจนเป็นพิเศษในรูปแบบหลังสมัยใหม่ของพหุนิยมเชิงระเบียบวิธี
วิทยาว่า ความคิดที่ว่าด้วย “ความหมายที่หลากหลาย” (plural conceptions) นำไปสู่การยืนยันถึงการมี “ความ
เป็นจริงที่หลากหลาย” (diverse realities) โดยตรง” พหุนิยมเชิงภววิทยาในความหมายนี้มีลักษณะ “จิตนิยม”
(idealism) อย่างเด่นชัด หากไม่มีสภาพอย่างเช่นความเป็นภววิสัยที่ข้ามพ้นและที่หลากหลายหรือข้ามวัฒนธรรม
แล้ว ปัญหาที่ว่าโลกเป็นอย่างไร “โดยตัวของมันเอง” ก็ไม่อาจจะมีการพูดถึงพิจารณาได้อย่างมีความหมาย แต่
โลกจะเบี่ยงไปได้ในหลายแบบด้วยกัน และจริงๆ แล้วก็ดูจากสำนวนได้เลยว่า จะมีโลกได้มากเท่ากับที่มีความหมาย
ในเชิงวาทกรรม (discursive conceptions) เราอาจใช้ถ้อยคำของเนลสัน กูดแมน (Nelson Goodman) มา
สรุปทำนองนี้ได้ว่า “มีทัศนียภาพมากเท่าใด ก็มีโลก (ที่สร้างขึ้น) มากเท่านั้น”

ผู้ที่ยึดความคิดดั้งเดิมไม่สนใจกับวิธีคิดเชิงวาทกรรมของพหุนิยมเชิงภววิทยา ตัวอย่างเช่น ได้มีการ
ตั้งข้อสังเกตแล้วว่า นักคิด “สังคมนิยม” บางคนไม่ยอมรับว่ามีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ระหว่างพหุ
นิยมเชิงญาณวิทยาและพหุนิยมเชิงภววิทยา พวกนี้ให้เหตุผลว่า ด้วยការยอมรับว่ามีโลกทางวัตถุจริงๆ (ที่จับต้อง)
ที่ดำรงอยู่อย่างอิสระเพียงโลกเดียวเท่านั้นนั่นเอง ที่การมีความคิดหลากหลายเกี่ยวกับโลกสามารถอธิบายได้ใน
เบื้องต้น ดังนั้นคำกล่าวเกี่ยวกับเรื่องนี้จึงอาจเป็นได้เป็น “หลากหลายความคิด (ที่กระจัดกระจาย คำรองอยู่ชั่ว
ครู่) แต่โลกเดียว (ที่ดำรงอยู่อย่างแท้จริง)”

ความเป็นไปไม่ได้ประการที่สาม ได้แก่การยอมรับพหุนิยมเชิงภววิทยา แต่ปฏิเสธพหุนิยมเชิงญาณวิทยา
หากเลือกนี้คือการละทิ้งกฎของประการ ประการแรกอาจจะชี้ให้เห็นได้ว่า สังคมนิยมดั้งเดิม (conventional realism)
เป็นแนวคิดที่ยึดถือการมี “โลกเดียว” อย่างไรก็ดี แทบไม่มีความพยายามที่จะแสดงให้เห็นความเชื่อสำคัญที่มี
ติดพันกับเอาเองประการนี้ และเมื่อครุ่นคิดต่อไปแล้ว ความคิดที่ว่า มีโลกจริงๆ เพียงโลกเดียวเป็นความคิดที่
จำกัดและยังไม่มีการศึกษายืนยัน อาจจะเป็นการเหมาะสมและน่ารับฟังมากกว่าที่จะพูดถึงการมี “หลายโลก”
อย่างแท้จริง ข้อเสนอในที่นี้ก็คือ เรามีได้พูดเพียงในแง่ของ “อุปมาอุปไมย” เมื่อเราพูดถึง “โลก” ที่แตกต่างกัน เช่น
ฟิสิกส์และเคมี ระบบเศรษฐกิจและสังคม ความรักและวิทยาศาสตร์ สิ่งที่ยกกล่าวถึงและกระบวนการอธิบายที่
แสดงให้เห็นวาทกรรมเหล่านี้ อาจถือได้ว่าหมายถึงระเบียบแท้จริงที่แตกต่างกันของการดำรงอยู่ (different actual
orders of being) นักดาราศาสตร์จะไม่มีปัญหาในการพิจารณาดาวเคราะห์ต่างๆ หรือระบบดวงดาวในฐานะที่
เป็นโลกที่แตกต่างกัน แม้ว่า จะมีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงกัน ดังนั้น เหตุใดนักวิชาการด้านมนุษยศาสตร์และนักวิชาการที่
สนใจโลกของเราจะต้องมีปัญหาด้วย?

ปัญหาที่น่าสนใจประการหนึ่งสำหรับนักสังคมศาสตร์ที่ดำเนินรอยตามพหุนิยมเชิงภววิทยาในรูปแบบ
นี้ก็คือ “สังคม” เป็นโลกหนึ่งเดียวในบรรดากระบวนโลกที่เป็นธรรมชาติ (natural world-systems) อื่นๆ หรือไม่?
หรือภายในโลกทางสังคมของจริงๆ แล้วก็มีแวตองแห่งการดำรงอยู่ (realms of being) ที่สามารถจะระบุให้เห็น
ชัดได้จำนวนหนึ่ง โดยที่แต่ละแวตองก็สมควรที่จะได้รับสถานะของการเป็น “โลก” ของตนเองโดยแยกเทศ? ด้วย

วิธีคิดแบบนี้ ก็เป็นที่ยอมรับมากขึ้นเป็นต้นว่า ความไม่ต่อเนื่อง (discontinuity) ต่างหาก ไม่ใช่ความไม่สอดคล้องเข้ากันไม่ได้ (contradiction) ระหว่างกันโดยตรง ที่แสดงถึงความแตกต่างระหว่างรูปแบบ “มหภาค” และ “จุลภาค” ของปฏิสัมพันธ์ ระหว่างจิตใต้สำนึกและการมีสำนึก ระหว่างระบบชนชั้นและและเพศที่ทำให้เกิดความแตกต่างเชิงโครงสร้าง (structural) ในสังคม และอื่นๆ แนวทางหรือขอบเขต หรือระดับที่แตกต่างแต่เชื่อมโยงเกี่ยวข้องกับเหล่านี้ของ “สังคม” อาจจะยอมรับได้จริงจริงจิงว่า เป็นโลกจริงๆ หรือมีศักยภาพที่จะเป็นจริง เช่นเดียวกับโลกจริงๆ จำนวนมากที่ประกอบกันเป็น “จักรวาล” (cosmos) การวิจัยก็คือ พยายามกำหนดว่า โลกที่เชื่อว่ามิใช่โลกใดโลกหนึ่งสามารถจะแสดงให้เห็นว่า มีหลักการที่ค่อนข้างเป็นเอกเทศในการดำเนินงานและมีหน่วยแห่งการดำรงอยู่ (unit of being) ที่มีลักษณะเฉพาะของตนเอง หรือไม่?

หัวข้อสำหรับประเภทที่สามารถพหุนิยมเชิงภววิทยาจึงอาจสรุปได้ดังนี้ “มีความคิด (ที่ถูกต้องมีเหตุผล) อย่างเดียวสำหรับหนึ่งโลกเท่านั้น แต่มีหลายโลก” นอกจากจะเปลี่ยนแนวทางไปจากสมมุติฐานแบบเดิมของการมีโลกเดียวในความคิดสังคมนิยมแล้ว จุดยืนนี้ยังมีผลในทางต่อต้านแนวคิดที่เชื่อว่า ความเป็นจริงคือสิ่งที่เราสร้างขึ้นเอง (constructivism) และการไม่มีหลักการได้ด้วย จุดยืนดังกล่าวนี้ยืนยันว่า แต่ละโลกที่มีอยู่จำนวนมากหมายถึงเป็นจริงโดยสมบูรณ์ มิใช่เพียงจินตนาการขึ้น และสำหรับแต่ละโลกเหล่านี้ (ในที่สุดหรือโดยหลักการ) ก็จะมีกฎปฏิสมมูลแบบที่ถูกต้องมีเหตุผลเพียงหนึ่งกฎเท่านั้น แม้จน ณ จุดใดจุดหนึ่งอาจจะมีการทับซ้อนกันได้หลายทีละครั้งด้วยกันสำหรับแต่ละโลกที่มีอยู่มากมายเหล่านั้น แต่ไม่เคยถือว่าขอบเขตที่จะถือว่าทีละหนึ่งหมดเหล่านี้ถูกต้องมีเหตุผลเท่าเทียมกันโดยหลักการ ในแง่ที่สิ่งที่น่าสนใจที่ผ่านสามารถจะปฏิเสธพหุนิยมเชิงภววิทยาแบบเข้มข้น แต่ในขณะที่ขยับก็ให้การยอมรับพหุนิยมเชิงภววิทยาที่ไม่ “ไกลสุดขีด”

(๗)

ข้าพเจ้าได้พยายามพิจารณาความคิดพหุนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยาหรือเชิงปรัชญาให้ถึงที่สุดเพื่อจะพูดว่า เป็นความคิดที่แสดงถึงท่าทีใหม่เพียงหนึ่งเดียวที่ทรงพลังในกรอบอภิปรัชญาของวิทยาศาสตร์สังคมศาสตร์ หรือไม่ และนอกจากนั้นก็เพื่อดูว่าเกี่ยวข้องกับเรื่องถึงขั้นไหน “ต่อต้านสังคมนิยม” หรือไม่ ไม่ต้องสงสัยเลยว่า บรรยากาสาทางความคิดในแนวพหุนิยมแบบเข้มข้นสามารถจะเห็นได้ในระดับต่างๆ ของความคิด การมีหรือควรจะมีวิธีการจำนวนหนึ่งที่สามารถจะนำมาใช้ได้ซึ่งถูกต้องเหมาะสมในการวิจัยด้านสังคมศาสตร์ การมีกระบวนการที่สัมพันธ์ทางทฤษฎีอย่างกว้างๆ อยู่เสมอ การมีค่านิยมที่ถูกต้องมีเหตุผลจำนวนมากสำหรับควบคุมกำกับงานของเรา การมีหลักการที่แตกต่างหลากหลาย การมีทัศนะและเรื่องราวมากมายว่าด้วยโลก หรือแม้กระทั่งการมี “โลก” จริงหลายโลก - ข้ออ้างเหล่านี้เป็นพหุนิยมไม่ในลักษณะใดก็ลักษณะหนึ่ง และก็ยังเป็นข้ออ้างที่น่ารับฟังและดึงดูดใจในหลายลักษณะด้วยกัน

เราจึงอาจกล่าวด้วยความมั่นใจได้ว่ามีแนวทางที่เป็นพหุนิยมอย่างชัดเจนสำหรับกำหนดกรอบอภิปรัชญาของสังคมศาสตร์ ในขณะที่เดียวกันข้าพเจ้าได้ระบุเหตุผลหลัก ๔ ประการด้วยกัน ซึ่งวางกันการกำหนดแนวทางพหุนิยมที่แน่ชัดกว่านี้ในสาขานี้ คือ

๑. ท่านสามารถจะเป็นนักคิดพหุนิยมในระดับหนึ่งระดับใดก็ได้ที่กำหนดไว้ โดยไม่ต้องยึดมั่นต่อพหุนิยมในระดับอื่นอีก ไม่ว่าจะเป็นระดับหนึ่งระดับใด หรือระดับอื่นๆ ทุกระดับ ทำให้มีความเป็นไปได้ที่จะพูดกลับมายืนยันทางเลือก “เอกนิยม” ในจุดที่พหุนิยมที่เป็นที่ยอมรับทั้งหมดความนิยมลงไปได้ ดังนั้น ท่านสามารถจะยอมรับพหุนิยมที่เป็นระเบียบวิธีวิทยาด้านเทคนิคและยอมรับความหมายโดยทั่วไปของคำนิยามแห่งการมี “แนวทาง” ที่หลากหลาย โดยไม่ต้องยอมรับ “กระบวนการ

- ทัศน์" ต่างๆ ของพหุนิยมอย่างเต็มรูปแบบ ท่านอาจจะยอมรับพหุนิยมในแง่กระบวนการทัศน์ (paradigm pluralism) โดยมีต้องเชื่อว่าจำเป็นต้องยึดมั่นต่อ "เหตุผลที่หลากหลาย" ไปพร้อมกันด้วย และท่านสามารถยอมรับหลักการใดหลักการหนึ่งของพหุนิยมด้านเหตุผล (rationality pluralism) หรือการไม่มีหลักการใดด้านคุณวิเศษ โดยไม่ต้องยอมรับพหุนิยมเชิงภววิทยาด้วย
๒. ภายในแต่ละระดับที่ข้าพเจ้าระบุไว้ พหุนิยมจะปรากฏในรูปแบบที่เป็นการพรรณนา (descriptive) และที่เป็นการเสนอแนะ (prescriptive) ตัวอย่างเช่น การบอกว่ามีวิธีการวิจัยจำนวนหนึ่งจำนวนหนึ่ง ไม่ใช่มีวิธีเดียว และสภาพเช่นนี้ก่อให้เกิดสถานการณ์ที่นำไปสู่ต้นตอมีวิธีชีวิต แต่การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าคล้ายกับการบอกว่า วิธีการทั้งหมดมีหรือควรจะมีความสำคัญเทียบกัน นอกจากนั้น การบอกว่ามีกระบวนการทัศน์จำนวนหนึ่งย่อมได้มากถึงการระบุว่าคนที่อยู่ในกรอบความคิดหนึ่งไม่อาจเข้าใจคนที่อยู่ในกรอบความคิดอื่นๆ ได้จริงๆ
๓. เป็นไปได้ที่จะระบุความแตกต่างระหว่างสิ่งที่อาจจะเรียกว่าพหุนิยมเชิงทัศนคติ (attitudinal pluralism) และพหุนิยมในแง่ของหลักความจริง (doctrinal pluralism) ในความหมายแรกพหุนิยมสามารถจะมิใช่แสดงถึงการพินิจของความนิยมการผสมผสานความคิดหลากหลายอย่าง เข้าวางเขาวาง พหุนิยมในความหมายนี้เป็นพหุนิยมที่เปิดกว้างและต่อต้านการปิดกั้นไม่ยอมรับความคิดอื่นที่นอกเหนือจากไป ดังที่นิโคลัส เรสเซอร์ (Nicholas Rescher) ได้กล่าวอย่างหนักแน่นว่า นี่เป็น "พหุนิยมแบบโรเจอร์ โรเจอร์ส (W.B. Rogers) ที่ไม่เคยพบกับท่าทีที่ไม่ชอบ" อย่างไรก็ดี พหุนิยมชนิดยอมรับและยอมรับเป็นมิตรกับความคิดหลากหลายนี้ ขัดแย้งกับพหุนิยมที่เป็นหลักความจริง ในกรณีนี้ความคิดเอกนิยมจะถูกตัดออกไปเพียงเพราะเห็นว่าเป็นภาพลวงตาที่อันตราย โลกและความคิดของเราเกี่ยวกับโลกมีความหลากหลาย มิได้เป็นอันหนึ่งเดียว จนเรื่อง
๔. การพบกันของพหุนิยม/เอกนิยมถูกค้นพบอย่างน้อยโดยการแยกแยะทางปรัชญาที่ได้แยกกันมาและเกี่ยวโยงกัน ๒ กรณีด้วยกัน กรณีแรกเป็นการแยกแยะเกี่ยวกับสำนึก (cognition) และการต่อต้านสำนึกนิยม (anti-cognition) และกรณีที่สองเกี่ยวกับประเด็นนำปวงหัวของความสัมพันธ์ระหว่างสัมพัทธนิยม (relativism) และกาววิสัยนิยม (objectivism) มีสมมุติฐานร่วมประการหนึ่ง โดยเฉพาะในกลุ่มความคิดดังกล่าวก่อนหน้านี้ ที่ว่าพหุนิยมจะระเบียบวิธีวิทยาศาสตร์มีความหมายแสดงถึงทั้งสัมพัทธนิยมและการต่อต้านสำนึกนิยมในความหมายที่ว่า ความเป็นจริงเข้าใจได้ในลักษณะที่กำหนดขึ้นในเชิงวาทกรรม ยิ่งไปกว่านั้น แนวโน้มในทางทฤษฎีสังคมแนววิพากษ์ ก็คือเห็นว่าแนวคิดและท่าทีเหล่านี้โดยรวมนำมาสนใจและก้าวร้าว คำวิจารณ์ของข้าพเจ้าในบทนี้ได้พยายามที่จะตั้งประเด็นปัญหาขึ้นจากวิธีการอ้างเหตุผลดังกล่าวนี้เอง พหุนิยมปรากฏในรูปแบบการแสดงออกและระดับความเข้มข้นหนักแน่นหลากหลายแตกต่างกันไป และประเภทที่มีความเข้มข้นหนักแน่นมากกว่า ก็ก่อให้เกิดปัญหาที่หาทางออกไม่ได้ ผลก็คือแม้ว่าบางครั้งจะกำหนดขึ้นในลักษณะของท่าทีอิสระด้านระเบียบวิธีวิทยาศาสตร์ แต่พหุนิยมก็มักจะปรากฏออกมาในลักษณะของส่วนประกอบที่มีความสำคัญเป็นรองภายในทางเลือกทางปรัชญาที่เราคุ้นเคยกันมากกว่า" ในกรณีของอภิทฤษฎีที่เช่นเดียวกับในสาขาอื่นๆ ที่พหุนิยมเมื่อดูเผินๆ ก็คล้ายกับว่าจะให้สิ่งใหม่อะไรมาอย่าง และให้หนทางใหม่ที่จะก้าวไปข้างหน้า แต่เป็นที่น่าเสียดายว่า เมื่อพิจารณาถึงลงไปแล้ว สิ่งต่างๆ ก็กลายมาด้วยความซับซ้อนยิ่งขึ้น

บทที่ ๖

พหุนิยมเชิงสังคมการเมืองแบบก้าวหน้ารุนแรง

(๑)

บ่อยครั้งที่เดียวที่พบว่ามีช่องว่างขนาดใหญ่ระหว่างสองระดับของการพิจารณา นั่นคือการพิจารณาในระดับญาณวิทยา/ระเบียบวิธีวิทยา (epistemological/methodological level of discussion) ที่เป็นประเด็นหลักของบทที่แล้ว และการพิจารณาในระดับการพรรณนาและการเสนอแนะทางการเมือง ในความเข้าใจดังกล่าวนี้ กิจกรรมการกำหนดแนวความคิดทั่วไป (conceptual generality) มักจะเห็นกันว่าเป็น "เพียงนามธรรม" และมักจะยังเป็นกิจกรรมทางปรัชญา "ชั้นสูง" (elitist) ในขณะที่การเสนอภาพเหตุการณ์และจำนวนการทางการเมืองจริงที่เป็น "รูปธรรม" (concrete) มักจะกล่าวกัน (อย่างน้อยก็) ว่าเป็นเรื่องที่ "เข้าถึง" (accessible) ได้ง่ายกว่าและ "เกี่ยวข้องกับหรือมีความสำคัญ" (relevant) มากกว่า อย่างไรก็ตามถึงแม้ความแตกต่างดังกล่าวและประเด็นความขัดแย้งของเรื่องนี้ที่คุ้นเคยกัน ล้วนของไม่มาก ทั้งนี้เพราะแนวทางการถกเถียงที่รุนแรงในศาสตร์เกี่ยวกับมนุษย์ว่าด้วยความรู้คืออะไร (ญาณวิทยา/ระเบียบวิธีวิทยา) ได้เข้ามาเกี่ยวข้องอย่างแยกไม่ออกกับการถกเถียงเกี่ยวกับว่า ความรู้มันคืออะไร หรือที่อะไร (การเมือง) ด้วยเหตุนี้ ระเบียบวิธีวิทยา (methodology) และอภิทฤษฎี (metatheory) ได้เข้าไปเกี่ยวข้องกับประเด็นทางการเมืองมากขึ้นอย่างมาก ในขณะที่การถกเถียงพิจารณาเรื่องการเมืองก็กลายมาที่มีความเป็นนามธรรมมากขึ้นเช่นกัน นั่นเสนอความคิดเกี่ยวกับการเมืองแบบพหุนิยมในแนวหลังสมัยใหม่ (postmodern pluralist politics) - ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญของการนี้ - มิได้มีความขัดแย้งต่างไปจากการคลั่งไคล้หรือหลงทางทฤษฎีในแนวหลังสมัยใหม่โดยทั่วไป สิ่งที่เรพบก็คือ ความพยายามต่อเรื่องที่สืบค้นลักษณะพื้นฐานของเอกลักษณ์ทางสังคมจำนวนมากของนาทุกวันนี้ กำหนดตามระบอบสังคม (the social) และทางการเมือง (the political) เสียใหม่ให้มีความเป็นพหุลักษณะ และได้พบและยืนยันผลกระทบของการปรับตัวทางความคิดที่มีต่อสมมุติฐานเดิมของเราเกี่ยวกับความมุ่งหมายและโครงสร้างการกระทำทางการเมือง - โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มฝ่ายซ้าย ชื่อความต่อไปนี้จะทำหน้าที่ทางอารมณ์ใหม่ในแนวของพหุนิยมก้าวหน้า

สถานะทางภาพเมืองหลังสมัยใหม่มาจากการยอมรับความเป็นพหุลักษณะของวัฒนธรรมและการกระทำ พหุนิยม (ในรูปแบบระบอบหลาย) แบ่งอยู่ในสถานะหลังสมัยใหม่ (postmodernly) ในฐานะ "โครงการอย่างหนึ่ง"

หัวใจของวัฒนธรรมหลังสมัยใหม่อยู่ที่การยอมรับลักษณะความเป็นพหุลักษณะที่ลดรูปไม่ได้ (irreducible) ของประสบการณ์ทางสังคม เอกลักษณ์และมาตรฐานความจริง ความถูกต้องด้านศีลธรรม และความงาม"

ลักษณะเด่นของการเมืองใหม่แนววัฒนธรรมที่ว่าด้วยความแตกต่างก็คือ การวิพากษ์สภาพครอบงำหรือความเหมือนกันเป็นหนึ่งเดียวอย่างรุนแรงในนามของความหลากหลาย การมีจำนวนมาก และความแตกต่าง การปฏิเสธสิ่งนามธรรม สิ่งทั่วไป และสิ่งสากล โดยอาศัยสิ่งที่เป็นรูปธรรมและสิ่งเฉพาะ และการแสดงให้เห็นความเป็นเอกภาพประวัติศาสตร์ การมีบริบทเฉพาะ และความเป็นพหุลักษณะ ด้วยการเน้นถึงความไม่แน่นอน สถานะชั่วคราว สถานะแปรเปลี่ยน สถานะที่ยังมิได้กำหนดแน่ชัด สถานะเลื่อนไหลและเปลี่ยนแปลง"

การเมืองใหม่แนววัฒนธรรมที่ว่าด้วยความแตกต่าง การเมืองของความหลากหลาย การเมืองของเอก
ลักษณะ ประชาธิปไตยก้าวหน้า ตามารณรัฐนิยมใหม่ ขบวนการทางวัฒนธรรมใหม่ การสร้างความเข้มแข็งให้แก่
ชนชั้นล่าง การเมืองว่าด้วยรูปแบบการดำเนินชีวิต การเมืองว่าด้วยโลกของชีวิต (life-world) – วลีสั้นๆ เหล่านี้
ปรากฏครั้งแรกแล้วครั้งเล่าในงานในแนวหลังสมัยใหม่ หลังมาร์กซิสต์ (post-marxist) หลังอาณานิคม (post-
colonialist) และหลังสตรีนิยม (post-feminist) อันเป็นการแสดงถึงความสำคัญของพหุนิยมด้านสังคมการเมือง
ที่มีต่อวาทกรรมเชิงวิพากษ์เหล่านี้ ในกรณีศึกษาพิจารณาในที่นี้ข้าพเจ้าต้องการพิจารณาลักษณะที่แน่ชัดและ
ผลกระทบของพหุนิยมใหม่แนวก้าวหน้า จึงพึงชี้ให้เห็นสภาพความมีชีวิตชีวาของขบวนการทางความคิดพหุนิยม
แนวนี้ ปัญหาเหล่านี้สามารถจะระบุดอกมาได้ด้วยการตั้งคำถามดังต่อไปนี้ ในความหมายใดอย่างแน่ชัดที่พหุ
นิยมใหม่มีลักษณะ “ก้าวหน้ารุนแรง” (radical)? ในความหมายใดที่ความคิดนี้เป็น “ประชาธิปไตย”
(democratic)?

(๒)

พหุนิยมใหม่ปรากฏขึ้นจากการหมดความเชื่อถือศรัทธาอย่างแท้จริงต่อแนวคิดโครงสร้างนิยม
(structuralist) และเหตุผลนิยม (rationalism) ว่าด้วยสังคมการเมือง อย่างที่บางคนมีใครคาดคิดถึงได้ในช่วงทศ
วรรษ ๑๙๖๐ และ ๑๙๗๐ ขณะนี้เป็นที่ยอมรับได้แล้วว่า ชีวิตและความคิดพหุนิยมที่เป็นกระแสหลัก
จริงๆ แล้วมีสมมุติฐานและความไม่เชื่อทางความคิดในแนว “สมัยใหม่” (modernist) เช่นเดียวกับแนวคิดที่
เป็นปฏิปักษ์กันมาในระยะเวลา คือ ลัทธิมาร์กซิสต์ ถึงอย่างไรก็ตาม บางคนก็คิดว่าลักษณะร่วมเหล่านี้มีน้ำหนัก
ความสำคัญมากกว่าสิ่งใดก็ตามที่ยังเป็นเส้นแบ่งโลกที่คนทั้งสองนี้ออกจากกัน ความเชื่อในเรื่องการรวมศูนย์ใน
ทางสังคม (social centralism) ความก้าวหน้าเชิงเหตุผล (rational progress) สาธารณชนที่มีลักษณะอย่าง
เดียวกัน (homogeneous public) การมีปัจจัยด้านเศรษฐกิจเป็นเครื่องกำหนด (economic determinism) แนววง
ด้านวัฒนธรรมที่รวมศูนย์อยู่ที่ยุโรป (Euro-centric cultural horizon) ทัศนคตินิยมในทางจิตและเชิงเพศ
(psycho-sexual conservatism) การควบคุมและจัดระเบียบทางสังคม (social engineering) – ทั้งหมดนี้
ในสายตาของนักคิดพหุนิยมก้าวหน้าไม่เพียงแต่เป็นที่น่ารังเกียจอย่างยิ่งในทางการเมืองเท่านั้น แต่ยังมีแนวโน้ม
เพียงพอโดยสิ้นเชิงสำหรับโครงสร้างของสังคมที่เราอาศัยอยู่

นี่มิใช่คำว่า “การปิดเขื่อน” ทางประวัติศาสตร์อย่างใดอย่างหนึ่งในวิสัยทัศน์ด้านการปฏิบัติอย่าง
แท้จริงของมาร์กซ์ (หรือของใครก็ตาม) และนี่มิใช่เพียงการมีมติเห็นที่จะ “แก้ไข” ให้อ่างโดยวางทิ้งด้วยการ
เพิกถอนอุดมพหุนิยม เสรีประชาธิปไตย ทฤษฎีการควบคุมโดยคนงาน หรืออะไรก็ตามลงไปในโครงสร้าง
สังคมนิยมให้มากขึ้น จากทัศนะก้าวหน้าในแนวหลังสมัยใหม่ วิธีคิดและวิธีดำเนินการของประเพณีฝ่ายซ้ายสมัย
ใหม่ทั้งหมดสมควรอย่างยิ่งที่จะต้องถูกทดแทน การล่มสลายของระบบคอมมิวนิสต์แบบโรเบิร์ตเมื่อปลายทศ
วรรษ ๑๙๘๐ จึงมิใช่เพียงความล้มเหลวทางการเมืองของระบบสังคมนิยมเฉพาะระบบใด หากแต่เป็นการ
ปฏิบัติทางสังคมอย่างแท้จริงสำหรับพหุนิยมเชิงสังคมวัฒนธรรมโดยตรง อันเป็นการยืนยันครั้งสำคัญในระดับ
โลกที่ลัทธิอำนาจของพลวัตและความซับซ้อนเชิงสังคมเพื่อคัดค้านความเข้มงวดไม่ยืดหยุ่นของระบบรวมศูนย์
ด้านอุตสาหกรรมและการควบคุมบังคับด้านศีลธรรม

สาระสำคัญส่วนหนึ่งของความไม่พอใจก็คือ การเสนอแนะว่าระบบการรวมเป็นหมู่คณะแบบเหตุผล
นิยมที่น่ามาเป็นทางเลือก (rationalist-collectivist alternatives) ทดแทนระบบพหุนิยม เข้าใจประวัติศาสตร์และ
สังคมผิดเพี้ยนไปอย่างมาก แทนที่จะเพิ่มความกลมกลืนเป็นเนื้อเดียวกันในทางสังคม (social homogeneity)

ให้มากขึ้น และกระตุ้นสำนักแห่งอื่นให้สูงขึ้น สิ่งที่เราได้ประสบจริงๆ ทั้งโลกกลับได้แก่ความหลากหลาย (diversity) ที่เพิ่มมากขึ้นในสภาพด้านวัตถุ ความมุ่งหวังทางการเมือง และหลักอ้างอิงทางศีลธรรม แทนที่จะคาดหวังและวางแผนที่จะให้มีวิกฤตที่ไม่ปกติธรรมดาเกิดขึ้นในโครงสร้างสังคมในลักษณะที่เป็นไปตาม “กฎ” ทางโครงสร้างเศรษฐกิจ (structural-economic laws) ที่เป็นพื้นฐานความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว เราจำเป็นต้องต้องปรับท่าทีให้เข้ากับความคิดที่ว่า วิกฤตในระดับท้องถิ่นและระดับจุลภาคมากมายเกิดขึ้นและมีการเจรจาต่อรองเพื่อจัดการกับวิกฤตเหล่านั้นอยู่เป็นประจำจนกลายเป็นเรื่องธรรมดา แทนที่ “สังคม” จะถือว่าเป็นตัวแบบที่กำหนดขึ้นตามแบบอย่างของชาติตะวันตกที่พัฒนาก้าวหน้าแล้ว เราควรจะต้องเข้าใจว่าโลกที่เหลือทั้งหมดได้ปฏิเสธอย่างถึงขั้นขั้นสูงที่จะไม่ถูกกลืนเข้ากับตัวแบบนี้จริงๆ แล้วนี่คือหัวใจของชีวิตและวัฒนธรรมในศูนย์กลางที่เป็นมหานครหรือแหล่งความเจริญของตะวันตกก็เปลี่ยนแปลงไปอย่างนี้ไม่ถึง เพราะการมีประชากร “อื่นๆ” (others) ที่มีชีวิตวันตกเข้ามามีอยู่เพิ่มมากขึ้นทุกที นอกจากนั้น แขนงที่การปฏิวัติด้านสารสนเทศและเทคโนโลยีจะปลดปล่อยการมีโลกใหม่ซึ่งเป็นหนึ่งเดียวที่จะคงอยู่คิดตามตรรกะและควบคุม (ไม่ว่าจะโดยกลไกทางธรรมชาติ การเมืองใดก็ตาม) กระบวนการสื่อสารในช่วง “หลังยุคฟอर्ड” (post-Fordist) ได้เปิดโอกาสสำหรับการเปลี่ยนแปลงข้อมูลข่าวสารอย่างไม่มีที่สิ้นสุดและการติดต่อสัมพันธ์อย่างเสรีไปพร้อมๆ กันบนทางด่วนของความรู้ความเชี่ยวชาญที่กระจายออกไปมากขึ้น

ส่วนหนึ่งของปัญหานี้จึงดูเหมือนจะอยู่ที่ว่า แผนแผนทางความคิดโลกนิยม (globalist visions) ของสังคมนิยมและลัทธิมาร์กซิสต์ได้พิสูจน์ให้เห็นแล้วว่า เป็นทัศนะที่ผิดพลาด อย่างไรก็ดี การวินิจฉัยในเชิงวิพากษ์แบบนี้ดูจะห่างเกินไป และไม่ใช่ว่าจะอย่างไรก็ดีวิพากษ์นี้ก็มีมานานพอแล้ว กับลัทธิมาร์กซิสต์ที่เดียว สิ่งที่มีความเป็นสมัยใหม่โดยเฉพาะก็คือ ทัศนะที่ว่า “สังคม” มีไว้ “วิกฤต” ที่รวมกันเป็นหนึ่งเดียว (totalised object) ที่จะเปิดโอกาสให้มีการกำหนดรูปกิจกรรมหรือการอธิบายได้อย่างถูกต้อง หรือจะควบคุมจัดการเชิงยุทธศาสตร์ – สังคมมิได้เป็นวัตถุประเภทใดเลย” โครงการในแนวคิดเหตุผลนิยมเพื่อการควบคุมและบรรเทาความหมายทางสังคมในความหมายนั้น จึงเป็นแนวคิดผิดๆ ที่เป็นอันตรายแต่เบื้องต้น ทฤษฎีและกลยุทธต่างๆ ย่อมมีไว้สิ่งที่จะทำไว้สิ่งต่างๆ ถูกหรือผิดได้ ความคิดพหุนิยมในแนวหลังสมัยใหม่จึงยอมรับตั้งแต่ต้นว่า ทฤษฎีและกลยุทธทางการเมืองกับแนวคิดความรู้ความเข้าใจเชิงจินตนาการที่เราสร้างขึ้น และโดยอาศัยแบบแผนความรู้ความเข้าใจดังกล่าวนี้เองที่เราพยายามจะสร้างเอกลักษณ์ร่วมและเอกลักษณ์ส่วนบุคคลของเรา นี่มิใช่เป็นเพียงของการพยายามจะเข้าใจความเป็นจริงดังที่เราทราบดีโดยนัยในความคิดเหตุผลนิยมทางการเมือง หากแต่เป็นกระบวนการทางอารมณ์และบางครั้งอยู่ในจิตใจได้สำนึกของการสร้างเสถียรภาพและขีดขวางทำลาย

เมื่อจำเป็นต้องยอมรับว่าเรามี “จินตนาการทางสังคม” (social imaginaries) หลากหลายเป็นทางเลือกอยู่เสมอ และการกำหนดเอกลักษณ์หรือตัวตนและปฏิภณของเราทั้งจะไม่ชัดเจนและไม่สมบูรณ์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ พหุนิยมของความคิดหลังสมัยใหม่จึงเกี่ยวข้องอย่างสำคัญกับการยอมรับพลังอำนาจของกระแสจิตได้สำนึกและที่ไม่ได้เป็นไปตามหลักของเหตุผล (non-rational) อันเป็นกระแสที่เราอาศัยกำหนดเส้นทางชีวิตของเรา ผลก็คือ แนวคิด “อุดมการณ์” ซึ่งเคยมีความสำคัญยิ่งสำหรับโครงการทางการเมืองในแนวเหตุผลนิยมในแบบสมัยใหม่ลงในฐานะที่เป็นเครื่องมือของการวิเคราะห์และความถูกต้อง ได้ถูกกำหนดให้เป็นแนวคิดที่จะถูกวิพากษ์ล้มล้าง (under erasure) ในพหุนิยมแนวหลังสมัยใหม่” แทนที่จะให้ทัศนะทางการเมืองของเราอยู่บนหลักของความแตกต่างอย่างแท้จริงระหว่างความรู้เชิงทวิสัยและความเข้าใจผิดพลาดทางอุดมการณ์ ก็กลับถือว่ามีวิธีคิดเชิงจินตนาการในเชิงความรู้และที่ขบขันได้จิตสำนึกอยู่มากมายสำหรับที่เราจะนำมาใช้ และผลประโยชน์

ทางการเมืองและภาพลักษณ์ส่วนตัวของเราเองก็จะถูกสร้างขึ้นมาตามแนวทางที่เป็นการผสมผสานของวิถีคิดเชิงจินตนาการเหล่านี้ ความหมายโดยหลักการของเรื่องนี้ก็คือ ไม่มี "ความถูกต้อง" ทางการเมืองอย่างที่กำหนดโดยทฤษฎีใดทฤษฎีเดียวที่ถูกต้องเกี่ยวกับโครงสร้างทางสังคมอีกต่อไป มีเพียงจุดยืนที่รับฟังได้เพียงใดหรือที่โนมน้าวความเชื่อได้มากหรือน้อยแตกต่างกันแค่นั้นเท่านั้น ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่า ท่านและความคิดเหล่านี้ยืนอยู่ตรงจุดไหน มีผลกระทบที่กว้างไกลอีกประการหนึ่งตามมาจากการย้อนรอยหลักความคิดของยุคเรืองปัญญา (Enlightenment) ครั้นนี้ด้วย ตัวตนเฉพาะของเราแต่ละคนก็เช่นเดียวกับทฤษฎี โครงการ และขบวนการ ที่ต้องถือเป็นปรากฏการณ์เชิงพลวัตที่ยังคงเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอในสภาพเงื่อนไขหลังสมัยใหม่ การเมืองที่เกาะกุมกับยุคใหม่นี้จึงจะต้องกำหนดให้เข้ากับสภาพความเป็นพลวัตหนึ่งในส่วนบุคคลและการเมือง

(๓)

ถ้าโครงสร้างความคิดทุนนิยมในแนวหลังสมัยใหม่ให้สรุปไว้ข้างต้นยังคงเป็นเพียงแบบอุดมคติ (ideal type) หนึ่ง แต่ไม่มีนักเขียนจำนวนไม่น้อยที่ถือเอา "คำแถลง" (statement) แบบนามธรรมอย่างนี้ที่กล่าวแล้ว เป็นเครื่องมือมาคิดทางการเมือง ซึ่งอาจไม่เหมาะสมที่จะถือว่า ส่วนที่เป็นความคิดหลังสมัยใหม่ของทุนนิยมก้าวหน้า (advanced pluralism) เป็นเพียงคำลบล้างที่ช่วยเพิ่มสีสันเท่านั้น เพราะไม่ว่าอย่างใดก็ตามคำนี้ปฏิเสธ "การเมืองว่าด้วยความแตกต่าง" (politics of difference) มีความหมายได้จากความไม่เท่าเทียมกันทั้งทางปฏิเสธ (dependence/rejection) กับ "การเมืองว่าด้วยความเหมือน" (politics of sameness) ที่เพิ่มขึ้นจนรวมเข้าด้วยกัน หลักคิดของเรื่องนี้ก็คือ ความคิดทางการเมืองว่าด้วยความแตกต่างปรากฏขึ้นในลักษณะที่เป็นทัศนคติและพฤติกรรมเชิงพลวัตที่หมายรวมถึงมากกว่าความคิดเอกนิยม (ethnocentrism) ของการเมืองฝ่ายซ้ายในแนวสมัยใหม่ ที่เห็นได้ชัดเจนที่สุดในความคิดประเภทนี้ก็คือ ลัทธิมารกซิสต์ที่มุ่งความสนใจไปเฉพาะที่ชนชั้นทางสังคมเศรษฐกิจในฐานะที่เป็นลักษณะเด่นเพียงประการเดียวของสังคมในอดีตและการเมืองในปัจจุบัน ความคิดประเภทนี้เองที่ในทางปฏิบัติถือว่าแสดงถึงการมีองว่าด้วยความเหมือนกัน

ในความคิดอย่างหลังนี้ ในสังคมที่มีชนชั้น และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในระบบทุนนิยมร่วมสมัยของเรา ประชาชนส่วนใหญ่จะมีสิ่งที่ยอมรับ ไม่ว่าพวกเขาจะรู้หรือไม่ก็ตาม นั่นคือ การอยู่ในสภาวะ (ถูกเอาใจเอาเปรียบ) บางประการและการมีผลประโยชน์ในขั้นปลาย (ของการได้รับการปลดปล่อย) ร่วมกัน ถึงแม้ว่านั่นหากเราคิดและกระทำร่วมกันในฐานะของตัวนำการเปลี่ยนแปลงโดยการปฏิบัติที่มีอำนาจขึ้นดังกล่าวนี้นั้น เราก็จะบรรลุถึงสภาวะและประสบการณ์ใหม่ซึ่งดีกว่าโดยรวมและยังคงเป็นสภาวะและประสบการณ์ที่มีร่วมกัน นั่นคือ การมีสังคมที่ปราศจากชนชั้นที่ได้รับการปลดปล่อยโดยสิ้นเชิง โดยที่ในสังคมเช่นนี้แรงงานของเราก็จะเป็นครั้งแรกที่เป็นแหล่งรวมของการรู้จักตัวเอง การกินคืออยู่ดี และการมีความคิดสร้างสรรค์

ผู้สนับสนุนการเมืองว่าด้วยความแตกต่างต้องการท้าทายการสร้างความสำเร็จในอดีตและหนทางที่จะได้รับการปลดปล่อยในอนาคตจนกว่าเวลานั้นขึ้นมา จะเป็นอย่างไรหากไม่มี "เรา" ในทางการเมืองที่เห็นได้ชัดใดๆ เลย? จะเป็นอย่างไรหากสถานะอื่นของเรามีได้มี หรือรู้สึกว่ามี ร่วมกัน? จะเป็นอย่างไรหากการเมืองชนชั้นไม่ได้รวมถึง เช่น สตรีและคนมีผิวสี เพราะการเมืองแบบนี้ก่อตัวขึ้นทางประวัติศาสตร์ในบริบทการแรงงานผู้ขายและในใจกลางของวัฒนธรรมตะวันตกที่เป็นอุตสาหกรรมและจักรวรรดินิยม? และจะเป็นอย่างไรหากสังคมทั้งหมดที่จะได้รับการปลดปล่อยตามที่ฉายภาพไว้ นั้น ซึ่งยังคงมุ่งไปที่ผู้กระทำที่เป็นผู้ชายที่ใช้แรงงาน เป็นที่รู้สึกจากทัศนคติที่แตกต่างออกไปว่า จำกัดในทางวัฒนธรรมและชาติความละเอียดอ่อนในทางศีลธรรม? ประเด็นเชิงวิพากษ์เหล่านี้หากปล่อยให้เป็นประเด็นปัญหาอยู่เช่นนั้น ก็เพียงพอที่จะบ่อนทำลายสมมุติฐานแบบเอกนิยม

นางประภาวดีที่แฝงตัวอยู่ของ "ความคิดก้าวหน้ารุนแรงแบบสมัยใหม่" (modernist radicalism)" โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่ปรากฏในรูปแบบที่อิงกับลัทธิมาร์กซิสต์

ปัญหาประการแรกของความคิดก้าวหน้ารุนแรงในแบบหลังสมัยใหม่ (postmodernist radicalism) ซึ่งข้าพเจ้าต้องการจะพิจารณาในที่นี้ เกี่ยวกับลักษณะการที่แนวคิดนี้ประกาศแยกแยะแนวทางจากความคิดหลักในอดีต โดยในเรื่องนี้มีความตึงเครียดอยู่บ้างระหว่างสองแบบของการวิพากษ์ความคิดเอกนิยมแบบสมัยใหม่ที่ข้าพเจ้าได้กล่าวถึงพอเป็นสังเขปมาจนถึงขณะนี้ ด้านหนึ่งนั้นได้แก่เกณฑ์ที่วิจารณ์ด้านความพอเพียง (criticism of adequacy) ซึ่งก่อให้เกิด "การปฏิเสธล้มล้าง" (refutation) ทฤษฎีการเมืองแบบสมัยใหม่ในแนวมาร์กซิสต์ในแง่ศีลธรรมหรือในเชิงประจักษ์ อีกด้านหนึ่งนั้นได้แก่ข้อเสนอนี้ว่า มีจินตนาการทางสังคมที่แตกต่างกันอย่างมากมายอยู่เสมอ โดยไม่มีความคิดใด "จริงกว่า" ความคิดอื่นๆ ความตึงเครียดเกิดขึ้นตรงนี้เพราะเกณฑ์พิจารณาข้างที่สองมีความหมายสื่อแสดงว่า การล้มล้างโดยเหตุผลของ "ความเพียงพอ" ในเชิงประจักษ์หรือในแง่ศีลธรรม (เกณฑ์พิจารณาอย่างแรก) จริงๆ แล้วเป็นไปได้ไม่ได้ เพราะในการถกเถียงที่แฝงไว้ด้วยประเด็นด้านอุดมการณ์เช่นนั้น ไม่มีอะไรถูก อะไรผิด เกี่ยวกับเรื่องนี้ นั่นคือ จริงๆ แล้วเรากำลังพิจารณาวิสัยทัศน์ (visions) ที่ไปด้วยกันไม่ได้ (incommensurable) งานเขียนแนวพหุนิยมหลังสมัยใหม่เมื่อไม่นานมานี้สองชิ้นด้วยกันเป็นตัวอย่างแสดงให้เห็นความยากลำบากในเรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี

ตัวอย่างเช่น แอนนา ยีสแมน (Anna Yeatsman) ระบุว่าความคิดว่าด้วยสังคมแห่งเหตุผล (rational society) ที่ "ปลอดจากการครอบงำได้สูญเสียความน่าเชื่อถือไปหมดแล้ว" และสตีฟ เซตแมน (Steve Seidman) ก็ไม่เห็นด้วยเช่นกัน ถ้ามองว่า การเรียกร้องทางการเมืองของชนวนิยม เหตุผล หรือกฎทางศีลธรรม "ขาดความน่าเชื่อถือด้านศีลธรรม" ข้อวิพากษ์เหล่านี้ที่มีต่อความคิดสมัยใหม่ในแบบเอกนิยมนำเราไปสู่การคาดหมายว่า ในทางตรงกันข้าม พหุนิยมแนวหลังสมัยใหม่จะมีความน่าเชื่อถือมากกว่า แต่ผลของข้อข้อความต่อไปนี้

งานวิชาการที่คัดค้านความคิดที่มีหลักยึดพื้นฐานไว้กับความเห็นชอบและภาพแสดงหน้าตาของชนชั้นใหม่ (New Class) อย่างแรงขึ้น และชนชั้นที่เข้าไปเกี่ยวข้องกับระบบการครอบงำของทุนนิยมตะวันตกสมัยใหม่ที่มีศูนย์กลางอยู่ที่รัฐและเป็นจักรวรรดินิยม"

ความมั่งคั่งใหญ่โตสูงส่งน่าอิจฉาของเหตุผลเชิงวิทยาศาสตร์ได้ล่มสลายลงแล้วภายใต้การรณเริงรณจากผู้ที่ยังว่า เป็นเหยื่อที่ได้รับเคราะห์กรรมจากความคิดนี้ นั่นคือ ชนผิวสี ผู้ที่ไม่ใช่ชาวตะวันตก หรือหญิงสาวร่วมเพศ ชายรักชายเพศ ผู้พิการ และคนยากจนและไร้อำนาจทางเศรษฐกิจ"

ไม่ปรากฏชัดจากตัวอย่างข้างบนที่เราอ่านแล้วใจชื้นเลยสักนิดอย่างใด ด้านหนึ่งนั้น ข้ออ้างเชิงประจักษ์บางประการดูเหมือนจะได้รับการยืนยัน นั่นคือ ประเด็นเรื่องเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ได้ถูกตั้งข้อสงสัย มีการเคลื่อนไหวในระดับกว้างของการต่อต้านการกดขี่ในรูปแบบที่เป็นสมัยใหม่ ชนชั้นใหม่ทางสังคมบางอย่างกำลังได้รับประโยชน์และอื่นๆ อีกด้านหนึ่งนั้น ภาษาดูแรงขึ้นเป็นทางการมากขึ้นไป และข้ออ้างต่างๆ ก็เห็นได้ชัดว่าโต้แย้งได้ จนกระทั่ง "ความน่าเชื่อถือ" ในเชิงประจักษ์แทบไม่มีน้ำหนัก ข้อความเหล่านี้จึงน่าจะมองได้เป็นอย่างดีที่สุดในแง่ที่เป็นการรณเริงรณในเชิงอุปมาอุปไมยเพื่อการเปลี่ยนแปลงแก้ไข เป็นข้อความที่แสดงความมุ่งหวังมากกว่าจะเป็นข้อเท็จจริง ผู้ร้ายในละครจึงถูกกำหนดตัวขึ้นมา (เหตุผลเชิงวิทยาศาสตร์เป็นผู้กีดกันแบ่งแยก ชนชั้นใหม่เป็นผู้ได้ประโยชน์ในแบบสมัยใหม่ที่กระหน่ำอำนาจ) โดยมีตัวพระเอกในลักษณะของวาทกรรมหลายตัวถูกกำหนดขึ้นมาต่อต้านผู้ร้ายเหล่านี้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ตามความคิดหลังสมัยใหม่ที่เน้นการเน้นว่าด้วยวาทศิลป์ (politics of rhetoric) การอ่านข้อความเหล่านี้ย่อมตรงไปตรงมาในแบบ "ลัทธินิยม" อาจจะไม่เหมาะสม อย่างไรก็ดีความ

หากเป็นเช่นนั้น การประเมินความคิดก้าวหน้ารุนแรงแบบสมัยใหม่ในแง่ “ลัทธินิยม” จำขาดความน่าเชื่อถือ ก็ควรจะถูกละทิ้งไปด้วยเช่นเดียวกัน

(๔)

อาจจะเป็นเพราะลักษณะของการที่ตัวบทอย่างที่ยกมาเหล่านี้มุ่งเน้นยึดถือความคิดที่เป็นประกาศออกมาของความหลังสมัยใหม่มากเกินไป บางคนที่อยู่ในกลุ่มใหม่ของพวกซ้ายใหม่ (new-new Left) จึงชอบที่จะมองการเมืองว่าด้วยความแตกต่างในแง่ที่แสดงถึงการต่อสู้และการเข้าไปพัวพันกับความคิดก้าวหน้ารุนแรงแบบสมัยใหม่แทนที่จะถือเป็นทางเลือกใหม่สำหรับทุกฝ่าย ในการยึดพาดังกล่าวนี้ ข้อเขียนเหล่านี้ตระหนักอย่างเต็มที่ว่ามีปัญหาอย่างมากอื่นๆ อีกที่การเมืองว่าด้วยความแตกต่างจะต้องพิจารณา

๑. ปัญหาที่ได้รับจากการกล่าวถึงอย่างแพร่หลายมากปัญหาหนึ่ง คือ ประเด็นที่ฝังงูขดฝังในตัวเองที่ว่า แม้ว่าสาระสำคัญของทฤษฎีนิยมและการมีจำนวนมากมากมายหลากหลายจะได้รับการเรียกขึ้นขึ้นมาเพื่อต่อต้านอภิปรัชญาเป็นอิสระเหมือนกันที่ความคิดก้าวหน้ารุนแรงแบบสมัยใหม่วางไว้กับผู้ยึดถือหลักการของตน แต่ทฤษฎีใหม่เหล่านี้สามารถจะนำไปสู่สภาพ “ความแบนราบ” (flatness) ปราศจากความแตกต่างที่มีชีวิตชีวาของคนเช่นเดียวกัน” สภาพไร้ความลึกนี้สามารถจะปรากฏขึ้นในความคิดทางปรัชญาหลังสมัยใหม่ประเภทที่หลักการของความแตกต่างหรือความหลากหลายเปลี่ยนไปเป็นเพียงความคิด “สัมบูรณ์” (absolute) ด้านระเบียบวิธีวิทยาและภววิทยา อันเป็นความคิดนามธรรมอย่างใหม่สำหรับใช้ในทุกกรณีที่เกิดขึ้นมาเป็นที่ขึ้นรอบเหนือความคิดอื่นเท่านั้นเอง” นั่นคือ แผนที่จะให้ทุกสิ่งทุกอย่างถูกกำหนดโดยหลักการของการรวมยอดเป็นหนึ่งเดียว ทุกสิ่งทุกอย่างก็กลายมาถูกกำหนดให้ต้องหลากหลาย แตกต่างหากจากกัน และมีความแตกต่างกันอย่างไรก็ดี อาจกล่าวข้างได้ว่า หากที่แบบนี้เป็นเพียงอีกประเภทหนึ่งของเอกนิยม – ที่มีในหน้าทฤษฎีนิยม
๒. ในแง่ของสังคมวิทยา เมื่อโครงการทางความคิดเกี่ยวกับการแบ่งชั้นทางสังคมทั้งหมดที่ได้มีความขึ้นขึ้นเป็นพิเศษถูกตั้งข้อสงสัย ปัญหาที่แสดงรายการที่กลุ่มซึ่งดูเหมือนจะมีข้ออ้างที่รอบร้อมสำหรับการกล่าวถึงอย่างหลากหลายหายไปจนแทบไม่สิ้นสุด ภาพสอ (jigsaw) ทฤษฎีนิยมปัจจุบันจึงประกอบด้วยชิ้นภาพที่เข้ามาไม่เพียงแต่จากสหนิเวศวิทยา (การก่อตัวของชนชั้น) ความคิด corporatism (กลุ่มสมาคมเชิงหน้าที่) และทฤษฎีสังคมนิยม (กลุ่มกดดันประเภทต่างๆ) เท่านั้น แต่ยังมีแหล่งที่มาของการกำหนดเอกลักษณ์ส่วนตัว เช่น จากวิถีชีวิต ลักษณะการบริโภค ความเชื่อ วัฒนธรรมย่อย เป็นต้น ยิ่งไปกว่านั้น กระบวนการกำหนดเอกลักษณ์หรือตัวตนเหล่านี้จำนวนมากเกิดขึ้นโดยมีส่วนสัมพันธ์กับภาพแสดงหรือภาพจำลองจากสื่อต่างๆ” และลักษณะประการนี้ ก็ช่วยบอกถึงความรู้สึกที่ว่า เป็นไปไม่ได้ที่จะกำหนดตัวอย่างแน่ชัดว่า ความแตกต่างในเชิงพฤติกรรมมีขอบเขตอยู่ที่ใด ความรู้สึกถึงความกว้าง (vastness) จากการพรรณนาจึงตามมา อันหมายถึงการมีความเท่าเทียมอย่างง่าย ๆ ไม่ลึกซึ้งละเอียดอ่อนของผลประโยชน์ต่างๆ หรือสภาพที่สถานการณ์ระดับบุคคลมากมายหลากหลายต่างก็มีข้ออ้างที่รอบร้อมที่จะมีตัวแทนโดยสมบูรณ์ในกรอบทางสังคมวัฒนธรรม
๓. ด้วยภูมิหลังทางปรัชญาและสังคมวิทยาเหล่านี้เอง ที่มีสู่ทางที่เป็นรูปธรรมของการที่การเมืองที่ว่าด้วยความแตกต่างจะค่อยๆ เจริญงอก กลายเป็นการเมืองว่าด้วยความไม่สม่ำเสมอใจ (politics of

(indifference)“ หากมีผลประโยชน์และเสียงเรียกร้องที่ซับซ้อนจำนวนมากที่ต้องได้รับการรับฟัง และไม่มี “ระบบความคิดรวบยอด” (grand narrative) ที่โดดเด่น การแสดงออกซึ่งการเป็นอิสระหรือเอกเทศทุกกรณีก็ต้องมีเหตุผลเหมือนกัน กับ นี่เป็นปัญหาฐานแนวสำหรับนักคิดฝ่ายซ้ายโดยเฉพาะ เพราะเหมือนเป็นการประตพวกนี้ ที่ภายใต้ดวงอาทิตย์แห่งพหุสังคมที่เพิ่งขึ้นมาใหม่ ดูเหมือนจะมีดีให้สำหรับทั้งนักเทศน์และพรรคสภาพแรงงาน ทั้งชนมรรักบี้และกลุ่มสตรี ทั้งพวกครอบครัวเด็กผู้หญิงและกลุ่มผู้ชาย ทั้งพวกที่ต้องการให้คนผิวขาวเป็นใหญ่และพวกต่อต้านการเหยียดผิว

๓. สมดุลระหว่างปัจเจกบุคคลนิยม (individualism) และระบบการยึดถือหมู่คณะหรือส่วนรวม (collectivism) ในความคิดพหุนิยมใหม่ยังคงไม่ได้รับการคลี่คลาย บางความเห็นวิพากษ์นิยมเกิดจากประเด็นความขัดแย้งประชาธิปไตย และมีความสำคัญอยู่ที่ “การเคารพต่อสิทธิส่วนบุคคล”^{๕๕} แต่นอนทูนวันก็การมีอยู่ว่าด้วยสิทธิส่วนบุคคลและความเป็นพหุเมืองได้กลายมาเป็นเวทีการเมืองที่ซับซ้อนและมีผลกระทบสำหรับพวกหัวก้าวหน้า โดยมีผลประโยชน์ทำลายความชอบธรรมของระบอบเสรีนิยมขึ้นเป็นระบบที่สิทธิเหล่านี้ปรากฏขึ้นครั้งแรก ด้วยเหตุนี้ปัจเจกบุคคลนิยมก็มีความโดดเด่นขึ้นมาในด้านฝ่ายซ้ายด้วยเช่นกัน ดังนั้น แม้ว่าเอกลักษณ์และผลประโยชน์ของกลุ่มมีความสำคัญอย่างฉาบฉวย แต่ก็ไม่ได้สื่อว่าจะกำหนดไว้แน่นอนตายตัวอีกต่อไปแล้ว หากแต่จะสำคัญประการหนึ่งของการเมืองใหม่ก็คือการถือว่าพลเมืองแต่ละบุคคล หรือความเป็นอัตวิสัยของบุคคลเหล่านี้ ถูกกำหนด หรือกำหนดตนเองให้อยู่ ระหว่างเอกลักษณ์หรือตัวตนและแวดวงสังคมจำนวนมากมาหลายหลาก ในภาพนี้ความคิดแบบยึดถือส่วนรวมที่ไม่ยึดหยุ่นก็ตรงกับเอกลักษณ์และพฤติกรรม ซึ่งกำหนดลักษณะของวัฒนธรรมฝ่ายซ้ายเดิม และได้นำไปสู่การคาดหวังเชิงศีลธรรมเกี่ยวกับความจงรักภักดีและพฤติกรรมทางการเมือง ไม่มีอีกต่อไป

กระนั้นก็ตาม ในทางวิถีทางที่จะตั้งเอาศักยภาพ “เชิงก้าวหน้า” ของพหุนิยมออกมา ความเกี่ยวพันของความคิดนี้กับปัจเจกบุคคลนิยมของความคิดเสรีนิยมจะต้องถูกตระหนักอย่างเต็มที่ ตัวอย่างเช่น ถ้าเราได้อรรถาธิบายความคิดพหุนิยมยุคต้นก็คือ การปฏิเสธปัจเจกบุคคลนิยมแบบเสรีนิยมอย่างหนักแน่น เพราะเป็นความคิดที่ส่งเสริมการเกาะกินผลประโยชน์ได้เปล่าของตัวเองรวม และขัดขวางการมีเอกลักษณ์กลุ่ม และการมีตัวแทนเชิงหน้าที่ (functional representation) ดังนั้น สมดุลระหว่างความคิดที่สับสนขึ้นเกี่ยวกับกลุ่มและบุคคล ระหว่างศีลธรรมและการเคารพประโยชน์แบบได้เปล่า เป็นสมดุลที่ประหลาด เหนือสิ่งอื่นใดอาจเป็นที่คาดหวังได้ว่าพวกที่มีความคิดก้าวหน้าจะปฏิเสธทำที่ติดเอกลักษณ์ในแบบปัจเจกบุคคลนิยม-สัมพัทธ์นิยม (individualist-relativist approach to identity) – ลักษณะอาการในแบบ “I’m OK, you’re OK”^{๕๖} นั่นคือ การต่อต้านทำที่แบบพอใจ ไม่เอาจริงเอาจัง เช่นนั้น ยังคงมีอยู่ แต่ไม่เป็นที่ชัดเจนต่อไปแล้วว่า มีพื้นฐานทางทฤษฎีที่มั่นคงหนักแน่นสำหรับเรื่องนี้

ในบริบทนี้ และจากการที่ปรากฏเด่นชัดว่า ไม่มีข้อเสนอในแนวสหภาพนิยม (universalist proposals) ในบรรดานักทฤษฎีก้าวหน้าด้วยความแตกต่าง ทำให้ความคิดสายหนึ่งพยายามที่จะสถาปนาประชาธิปไตยแบบสมาคม (associative democracy) ที่นำปฏิบัติสำหรับปัจจุบัน^{๕๗} ทำที่นี้พยายามจะกำหนดแนวทางระหว่างตัวของ “รัฐ” และ “บุคคล” ด้วยการกลับมายืนยันความ

สำคัญของการเอกลักษณ์กลุ่ม และด้วยการถือร่างองค์กรในรูปแบบบริษัท (corporate organisation) เป็นลักษณะสำคัญยิ่งของสังคมสมัยใหม่ ซึ่งอ้างพื้นฐานกิตติย เช้าโครงของระบบการเมืองประชาธิปไตยจำเป็นต้องได้รับการหล่อหลอมโดยอาศัยหลักการปกครองตนเองในแบบสมาคม (associational self-government) ในทุกส่วนของชีวิต ในตัวแบบนี้ มิได้มีความตั้งใจที่จะลดความสำคัญพื้นฐานของรัฐที่เป็นศูนย์อำนาจ รัฐยังคงมีบทบาทสำคัญยิ่งในการสร้างโครงสร้างใหญ่ๆ (umbrella structures) และองค์กรที่ทำหน้าที่ด้านการควบคุมบังคับต่างๆ (enforcement agencies) ของสังคมพหุนิยม ในขณะเดียวกันเมื่อได้กำหนดโครงสร้างประชาธิปไตยพร้อมด้วยกลไกดำเนินงานต่างๆ แล้ว ก็เป็นไปได้อีกจะกำหนดแนวทางการถ่ายโอนทรัพยากรและอำนาจจำนวนมากไปที่ระดับของสมาคมหลากหลาย โครงสร้างการจัดสรรทรัพยากรของระบบการเมืองแบบสมาคมจะช่วยกระตุ้นส่งเสริมให้มีการก่อตั้งองค์กรต่างๆ ขึ้นตามแนววิถีกรรมหรือหน้าที่ต่างๆ ในสังคม (ประเภทของบทบาทในหน้าที่การงาน แบบแผนการบริโภค ชุมชนว่าด้วยความเชื่อ และเอกลักษณ์ด้านชาติพันธุ์ หน้าที่เกี่ยวกับการเป็นเกียรตินำในการแสดงออกด้านวัฒนธรรม และอื่นๆ) และให้มีการจัดระเบียบภายในองค์กรเหล่านี้ในวิถีทางประชาธิปไตย อย่างไรก็ตาม ไม่มีความจำเป็นสำหรับการจัดระเบียบดังกล่าวนี้ตรงใดที่ไม่สร้างความเสียหายให้แก่ชุมชนในระดับกว้าง แม้จะมีการอ้างความสำคัญของชีวิตแบบกลุ่ม แต่ในแง่ของการจัดองค์กรแล้ว ก็มิได้ละเลยปัจเจกบุคคลนิยม ทั้งนี้เพราะสมาคมต่างๆ กำหนดขึ้นด้วยความสมัครใจโดยแท้ทั้งในแง่สมาชิกภาพและแรงจูงใจ

การถกเถียงและการประเมินประชาธิปไตยแบบสมาคมอย่างครบถ้วนถี่ถ้วนไม่เหมาะสมในที่นี้ ทั้งนี้ข้าพเจ้าเองก็ได้สนับสนุนแนวทางนี้ด้วย ตัวอย่างเช่น เป็นไปได้ที่เชื่อว่าเมื่อพิจารณาในแง่ของการประสานรับมรดกหลายทั้งในเชิงภูมิศาสตร์ เศรษฐกิจ และสังคม สมาคมนิยม (associationism) ก็ปะทะกับปัญหาเก่าๆ ทั้งหมดเกี่ยวกับความไม่ลงรอยระหว่างการรวมอำนาจไว้ที่ศูนย์กลาง (centralism) และการมอบอำนาจให้กระจายออกไป (devolution) ระหว่างอำนาจรัฐและอำนาจของบุคคล ระหว่าง “การวางแผน” ในแนวสังคมนิยมและพหุนิยมที่เลื่อนไหลมากกว่าโดยความแตกต่างที่ซับซ้อนโดยตลอด แต่กระทั้งหากเป็นเช่นนั้นสมาคมนิยมก็ยังถือเป็นระบบความคิดที่เป็นรูปธรรมและทำให้มีชีวิตชีวาเพื่อให้เกิดการมีความรับผิดชอบในฐานะพลเมือง (civic responsibility) โดยไม่จำเป็นต้องสร้างความเป็นหนึ่งเดียวกันทั้งหมดทางสังคม (social uniformity) รวมทั้งให้มีการเชื้อชาติพรตอกัน (communism) โดยไม่จำเป็นต้องสร้างระบบชุมชนนิยม (communism) ขึ้นมาด้วย

- ๕ พหุนิยมไม่จำเป็นต้องเป็นความคิดฝ่ายซ้าย แต่ตลอดช่วงทศวรรษ ๑๙๘๐ ดูเหมือนว่าพหุนิยมเชิงสังคมการเมืองจะได้รับกลิ่นแบบ “ก้าวหน้า” (progressive) อย่างเห็นได้ชัด โดยอาศัยความคิดที่ว่าด้วยขบวนการสังคมใหม่ (new social movements – NSM’s) ขบวนการเหล่านี้ – การเมืองสีเขียว (green politics) การเมืองของคนผิวดำ (black politics) ลัทธิเฟมินิยม (feminism) ขบวนการสันติภาพ (peace movement) ขบวนการเกย์ (gay movement) ขบวนการเยาวชน (youth movements) และอื่นๆ – ถือกันว่าส่วนหนึ่งที่ยืนหยัดต่อต้านการเมืองที่ทันสมัยและค่อนข้าง

ครอบงำของขบวนการแรงงาน แต่ในอีกด้านหนึ่งของขบวนการเหล่านี้ก็เห็นกันว่าทำหน้าที่สืบทอด ขบวนการแรงงานและสังคมนิยมปฏิวัติในการต่อสู้ผลักดันให้เกิดความก้าวหน้าแท้จริง

การวิเคราะห์แบบนี้แม้ว่าจะโน้มถ่วงนำเชื้อติดอยู่เวลาหนึ่ง แต่ก็หมดพลังไประดับหนึ่งแล้ว ประการหนึ่งนั้น แม้ว่าชื่อ NSM's จะมีลักษณะทาง "โครงสร้าง" เพียงพอที่จะทำหน้าที่เป็นแนวคิด ทดแทนสืบเนื่องจากความคิดเรื่องชนชั้น แต่เหตุผลเชิงสังคมการเมืองของความคิดนี้ยากจะ กำหนดได้ชัด ในลักษณะหนึ่งนั้น NSM's ที่มีการอ้างอิงถึงบ่อยที่สุดจะมีฐานะด้านชนชั้นที่ชัดเจน ด้วย นั่นคือ พวกกลุ่มที่ประกอบวิชาชีพต่างๆ (professional petit bourgeois) แต่ในอีก ลักษณะหนึ่ง ความคิดว่าด้วยขบวนการทางสังคมก็ปนทลายวิธีการวิเคราะห์ทางสังคมวิทยา เจิง "โครงสร้าง" ในแบบเดิม ทั้งนี้เพราะเป็นองค์ประกอบที่เป็นหลักการสำคัญของ NSM's คือ ความผูกพันด้านค่านิยม (value-commitment) มากกว่าฐานทางสังคม (social location) ขบวนการเหล่านี้มีลักษณะเป็น "ชุมชนที่เลือกกันเข้ามาอยู่ร่วมกัน" (elective communities) อย่าง มาก"

เมื่อกล่าวถึงปัญหาของประการแรก ปัญหาที่สามก็เกิดขึ้น เหตุใดจึงมีเพียงชุมชนที่เลือกกัน เข้ามาอยู่ร่วมกันประเภทก้าวหน้า (progressive elective communities) เท่านั้น ที่ถือว่าเป็น NSM's ที่จะเป็นองค์ประกอบในการเมืองว่าด้วยความแตกต่าง? ตัวอย่างเช่น ขบวนการทาง สังคมที่อาจจะถือว่าโดดเด่นที่สุดทุกวันนี้ คือ ชาตินิยม (nationalism) ที่เป็นการถกเถียงอย่าง เหนียวแน่นเกี่ยวกับตัวขององค์ประกอบต่างๆ ของเอกลักษณ์ทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นองค์ประกอบที่ มาจากการเลือก ที่ถูกกำหนด หรือได้รับการสืบทอดต่อมา แต่แน่นอนความนิยมทางการเมืองของ ขบวนการนี้มักไม่ก้าวหน้าเสมอไป ในสายตาของคนจำนวนมากมองว่าช่วยทั้งเก่าและใหม่ และ ด้วยเหตุนี้ชาตินิยมจึงยากจะปรากฏในปฏิชีวนะของ NSM's ที่ "ได้รับความเห็นชอบ"

ความนิยมที่ว่า NSM's เป็นขบวนการที่รวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (united) - จริงๆ แล้วนี่ เป็นความหมายของการเป็น "ขบวนการ" นั่นเอง - ก็ดูจะมีปัญหาด้วย ส่วนหนึ่งเป็นเพราะการ เมืองใหม่น่าจะครั้งก็จะมีลักษณะตรงปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมมากกว่าเป็นการเมืองที่มีการ จัดระเบียบองค์กร ในขณะที่ยุทธศาสตร์อื่นๆ ก็พยายามทำลายโครงสร้างของการเมืองที่มีการจัด ระเบียบในแบบเดิมให้ลึกลงไป ขบวนการเหล่านี้พัฒนาและก่อตั้งขึ้นโดยอาศัยเครือข่ายอย่างไม่เป็น ทางการแทนที่จะเติบโตขึ้นใน หรืออาศัย พรรคการเมืองที่มีการรวมศูนย์อำนาจ อย่างไรก็ตามที่ ผลที่ ตามมาก็คือ บางครั้งการพูดถึงการดำรงอยู่ของ NSM's ไม่ได้ตามมาด้วยการดำเนินงานที่ประสาน หลกคล้องกันอย่างดี

นอกจากนั้น เป็นที่น่าสนใจด้วยว่า กระบวนการที่ป่าเถื่อนของการทำให้มีพหุลักษณะเกิดขึ้น ในช่วงเวลานั้นเป็นเมื่ๆ ภายใน NSM's จำนวนมาก ปัจจุบันนี้เราพูดถึงสตรีนิยมหลากหลายรูปแบบทางความคิด (feminisms) แทนที่จะพูดถึงสตรีนิยมเฉยๆ (feminism) เราพูดถึงการเมืองของ ชนผิวดำหลากหลาย (politics of peoples of colour) แทนที่จะพูดถึงการเมืองของคนผิวดำ (black politics) และอื่นๆ ที่แย่ที่สุด เราควรสังเกตด้วยว่า NSM's เกิดขึ้นแล้วก็แตกดับไป ทำให้ เกิดปัญหาว่า จะยังคงมีค่านิยมที่เป็นหลักการครอบคลุมกว้างๆ (umbrella values) ที่มีคุณค่า ความหมายคงอยู่หรือไม่หลังจากที่หลักการหรือความมุ่งหวังเฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่งได้รับชัย

ชนะหรือพ่ายแพ้ไปแล้ว? ตัวอย่างเช่น การเมืองกระแสหลักได้ค่อยๆ รับเอาวาทศิลป์และข้อเรียกร้องบางส่วนของ NSM's ไว้ด้วย ทำให้เป็นการลดความใหม่และความโดดเด่นของขบวนการเหล่านี้ NSM's ก็จะถูกดูเล็กลงและรับเค็ชชั่นโดยอาจเป็นเพราะกลยุทธที่ไม่มีประสิทธิภาพ หรือเป็นเพราะความล้มเหลวของผู้เป็นปากเป็นเสียงในการที่จะเป็นตัวแทนของกลุ่มหรือแวดวงที่กำหนดให้เขาเป็นตัวแทน หรือเป็นเพราะสภาวะการณ์ในโลกเปลี่ยนไป (เช่นขบวนการสันติภาพในยุคหลังสงครามเย็น) กล่าวโดยรวม ภาพลักษณ์ที่ดูดึงดูดความสนใจของทศวรรษที่ ๑๙๘๐ – ที่ว่าจริง ๆ แล้วมีขบวนการสังคมใหม่ไม่ที่ขบวนการและขบวนการเหล่านี้ก็มีทั้งลักษณะก้าวหน้าและสู่ทางที่จะดำรงอยู่ต่อไปอีกนาน – ได้กลายมาด้วยความล้มเหลวล้มลุกในช่วงทศวรรษ ๑๙๙๐

(๕)

การกำหนดความคิดทางทฤษฎีเกี่ยวกับธรรมชาติของเอกลักษณ์ (identity) และอัตวิสัย (subjectivity) อาจจะเป็นลักษณะเฉพาะที่โดดเด่นที่สุดของการเมืองใหม่ในด้านวัฒนธรรมที่วัดด้วยความแตกต่าง จุดแข็งของการเมืองแนวนี้ รวมทั้งปัญหาบางประการที่ได้กล่าวถึงแล้ว จะเป็นได้จากการพิจารณาว่า พหุนิยมแนวก้าวหน้าเกี่ยวข้องกับเรื่องอะไรบ้างในส่วนนี้

โดยศักยภาพในพหุนิยมแนวก้าวหน้าครอบคลุมการขยายภาพการเมืองด้านเอกลักษณ์ที่ต่างกับของแนวทาง แนวทางหนึ่ง ซึ่งตรงข้ามโดยตรงกับความคิดเกี่ยวกับลักษณะการสร้างเอกลักษณ์ที่มีมาจากประสบการณ์อย่างหนึ่งเป็นรูปแบบของเราโดยไม่จำกัดพื้นที่หรือแวดวงเฉพาะ จะนำไปสู่ความคิดเกี่ยวกับลักษณะเฉพาะระดับท้องถิ่น (local essentialism) ประเภทหนึ่ง ตัวอย่างเช่น ความคิดว่าด้วยการเป็นปากเป็นเสียงอย่างแท้จริงให้แก่กลุ่มที่ถูกเนรเทศทางชนและที่ถูกกดขี่ต่างๆ (marginalized and oppressed groups) ความคิดที่ว่าไม่มีใครที่อยู่นอกกลุ่มเฉพาะกลุ่มโลกกลุ่มหนึ่งสามารถจะเป็นปากเป็นเสียงให้แก่กลุ่มนั้นได้ ความคิดว่าด้วยผลประโยชน์และประวัติศาสตร์พื้นฐานเฉพาะของคนผิวดำ หรือของลัทธิ หรือผลประโยชน์และประวัติศาสตร์ที่ถูกคุกคามทั้งหลายโดยตรง การเรียกร้องของชนอื่นๆ ที่รวมกันเป็นกลุ่มก้อนทางการเมือง (a collective political Other) ไม่ค่อยคำนึงถึงพื้นฐานของอุดมการณ์แบบ "บูรพาคติ" (orientalist) ของตะวันตก – ความคิดประเภทต่างๆ เหล่านี้เมื่อจริงให้พหุนิยมประเภทที่มี "แวดวงเฉพาะ" (special spheres pluralism) อย่างหนึ่ง ซึ่งมีศักยภาพสูงไม่เพียงแต่ด้านการแสดงออกซึ่งความขัดแย้งและเอกภาพภายใต้ความกดดันเท่านั้น แต่ยังด้านเรื่องราวที่เป็นตำนานความเชื่อต่างๆ (mythologies) และลัทธิความเชื่อเฉพาะ (sectarianism)

ทางเลือกแนวหนึ่งในการกำหนดแนวคิดเกี่ยวกับการเมืองที่วัดด้วยเอกลักษณ์ก็คือ การพิจารณาอัตวิสัยทางสังคม (social subjectivity) ในโลก (หลัง) สมัยใหม่ในลักษณะที่ข้ามวัฒนธรรมย่อย (sub-cultures) พื้นที่หรือฐานทางสังคม (social locations) และจุดยืนด้านค่านิยมต่างๆ มากขึ้น แทนที่จะถือว่าเอกลักษณ์ถูกกำหนดโดยตัวตามหลักการทั่วไป (global principle) หรือการก่อตัวของกลุ่มเฉพาะ (local group formation) บางอย่าง เอกลักษณ์อาจจะพิจารณาได้ว่า ค่อยๆ ขึ้นหรือรวมตัวกันใหม่ในจุดที่เป็นการพบและผสมผสานกันของวาทกรรมสังคมการเมืองต่างๆ จากแง่มุมนี้การก่อตัวของเอกลักษณ์และการเมืองวัดด้วยเอกลักษณ์เป็นกระบวนการต่อของและแสดงออกซึ่งการเป็นพหุวัฒนธรรม (hybridity) โดยเฉพาะได้มีความสนใจต่อลักษณะ ไม่ว่าจะเป็นในอดีตหรือในสภาพปัจจุบัน ที่วัฒนธรรมที่เป็นศูนย์กลางของตะวันตก (รวมทั้งวัฒนธรรมค้ำค้ำโดยทั่วไปของฝ่ายซ้าย) ได้เข้าไปเกี่ยวข้องกับตั้งแต่ต้นใน (และได้รับการกระตุ้นส่งเสริมโดย) การเมืองวัฒนธรรมวัดด้วยคนที่ถูกครึ่งผิวดำ (black diaspora)^{๕๕}

ในการทำให้ความเข้าใจในทางลึกที่ได้จากภูมิปัญญาความคิดในแนวนี้ เป็นความคิดทั่วไปนั้น คงจะไม่เกิดประโยชน์เท่าใดนักที่จะพูดถึงเอกลักษณ์ทางสังคมวัฒนธรรมที่เป็นหนึ่งเดียวหรือที่กำหนดให้ – เช่น “คำ” หรือ “ตะวันตก” ในขณะที่เดินกันเส้นทางจากตรงนี้จะนำเข้าไปสู่วิธีการแบบ “I’m OK, you’re OK” อย่างง่าย ๆ สำหรับการต่อรองทางการเมือง ก็ถูกปิดกั้นอย่างมั่นคงแน่นอน หากแต่ “ความเป็นพันธมิตร” แสดงถึงลักษณะหนึ่งของการเมืองว่าด้วยเอกลักษณ์ ซึ่งพยายามที่จะเข้าใจแหล่งที่มาทางสังคมของความรู้สึกผูกพันทางอารมณ์ของการเป็นส่วนหนึ่งทางวัฒนธรรม แต่มิได้ตั้งเจตนาที่จะดึงความสนใจไปที่มิติทางอุดมการณ์และเชิงอนุรักษ์ของปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่สำคัญนี้ การวิเคราะห์เรื่องพันธมิตรก็เช่นเดียวกับการวิพากษ์ล้มล้าง (deconstruction) ในทฤษฎีทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นฐานของการวิเคราะห์ด้วย ตรงที่มุ่งมั่นหรือทำลายความพยายามที่จะสร้างความสอดคล้องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันที่กำหนดไว้ก่อนแล้ว (prearranged harmony) ระหว่างท่าทีทางสังคมและระดับด้านศีลธรรม-การเมือง”

การวิเคราะห์ “ความเป็นพันธมิตร” ได้มีการพัฒนาขึ้นในลักษณะที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์โดยเฉพาะกับ ประเด็นการเป็นพลเมือง (citizenship) และการอพยพย้ายถิ่นฐานในช่วงหลังสมัยอาณานิคมโดยทั่วไป แต่ความคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมถูกผสมผสานกันจะสามารถใช้ได้กว้างขวางกว่านั้น ดังนั้น สจวร์ต ฮอลล์ (Stuart Hall) จึงระบุว่า “วัฒนธรรมถูกผสมผสานเป็นเอกลักษณ์ในรูปแบบใหม่อย่างเด่นชัดอย่างหนึ่ง ซึ่งเกิดขึ้นในช่วงปลายสมัยใหม่ (late modernity) และจะพบการนี้ด้วยอย่างของวัฒนธรรมแบบเดิมมากขึ้นและมากขึ้น”^{๓๖} นี่เป็นเพราะวัฒนธรรมถูกผสมผสานกันมากขึ้นโดยกระบวนการเปลี่ยนแบบอย่างทางวัฒนธรรมเดิม ทั้งโดยกระบวนการและในเชิงสัญลักษณ์ภายในในกลุ่มและบุคคลที่มีถิ่นที่ใหม่ทางสังคม^{๓๗} เราอาจกล่าวเสริมตรงนี้ด้วยว่า แม้ว่าประเทศ การณ์การผสมผสานทางวัฒนธรรมจะเป็นประเด็นที่แหลมคมและน่าสนใจ โดยเฉพาะในกรณีของอังกฤษ แต่ก็กำลังกลายมาเป็นลักษณะสำคัญของวัฒนธรรมและวัฒนธรรมย่อยของ “ตะวันตก” เองด้วย ลักษณะความแตกต่างทางสังคมในแบบหลังสมัยใหม่ การได้วิวัฒนาการของโลกมากขึ้น สำนึกของค่าธรรมเนียมในเชิงเปรียบเทียบ และความรู้สึกใคร่ครวญมากยิ่งขึ้น และการได้พบเห็นการล่มสลายของจักรวรรดินิยมและค่านิยมของลัทธิอาณานิคมอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน เป็นแนวโน้มที่โดดเด่น ซึ่งกล่าวได้ว่าก่อให้เกิดการขยายตัวอย่างซับซ้อนและเป็นลูกผสมของเอกลักษณ์และผลประโยชน์ในแบบทางสังคมของความเป็นสมัยใหม่ด้านอุตสาหกรรมเองด้วย ในปัจจุบันนี้เป็นส่วนสำคัญยิ่งของโครงสร้างแบบพหุนิยมของชีวิตและการเมืองในสังคมที่ “พัฒนาก้าวหน้าแล้ว”

โดยแนวคิดเหล่านี้ซึ่งที่นักปรัชญาพหุนิยมไมเคิล วอลเซอร์ (Michael Walzer) ได้ให้ความสนใจด้วย สืบทางคำพูดแบบจีนไปก็ “การเคลื่อนย้ายยิ่งใหญ่อีกต่าง” (our great migrations) ของชีวิตในสังคมสมัยใหม่”^{๓๘} วอลเซอร์ได้เหตุผลว่า ผลกระทบของกระบวนการที่เห็นได้ชัดเจนของการเคลื่อนย้ายในทางภูมิศาสตร์จากการแต่งงาน และการเคลื่อนย้ายทางสังคมและการเมือง ก็คือการเชื่อมโยงโครงการพหุนิยมก้าวหน้าทั้งหลายเข้ากับโลกทัศน์ที่ในลักษณะสำคัญแล้วเป็นเสรีนิยม ไม่ว่าพวกนักคิดหัวก้าวหน้ารุนแรงจะปรารถนาต่อต้านเรื่องนี้มากเพียงใดก็ตามแน่นอนนักทฤษฎีเกี่ยวกับพันธมิตรบางคนปรารถนาจะเห็นตัวเองยังอยู่ในฐานะเป็น “ฝ่ายค้าน” ในความหมายสำคัญ แต่ประเด็นของวอลเซอร์คือ เมื่อไรการต่อต้านคัดค้านเสรีนิยมกระแสหลักเดิวนี้อ่อนคลายไปมากและแปรจวบเป็นมักเป็นฝ่ายน้อยลงอย่างน่าสนใจเมื่อพิจารณาจากการแปรจวบฝ่ายที่เป็นหลักคิดสำหรับนักปฏิบัติ

การเมืองและพื้นฐานทางทฤษฎีของการมุ่งความสนใจไปที่เอกลักษณ์ที่เป็นลูกผสมในการวิเคราะห์ทางวัฒนธรรมจึงยังคงค่อนข้างคลุมเครือ – และโดยเจตนาที่จะให้เป็นเช่นนั้น ตัวอย่างเช่น ไม่เป็นที่ชัดเจนว่า

"ความเป็นพหุวัฒนธรรม" นั้น เป็นสิ่งที่ตั้งใจจะให้มาเสริม หรือล้มล้าง ความคิดที่ว่า สังคมในยุคสมัยของเราได้กลายมาเป็นสังคมโลกาภิวัตน์ (globalised) ไปแล้วอย่างสิ้นเชิง มรดกทางด้านหนึ่ง ความเป็นพหุวัฒนธรรมเป็นเครื่องหมายของความซับซ้อนที่เพิ่มสูงขึ้นทางสังคมและการเมือง - อันเป็นความเคลื่อนไหวที่ไกลไปจากสภาพความเหมือนเป็นแบบเดียวกัน (uniformity) ของอดีตกาล แต่เนื่องจากอีกด้านหนึ่ง ก็อาจกล่าวได้ว่า มิใช่ความซับซ้อน/ความเป็นพหุลักษณะทางสังคมที่มีอยู่จริง ๆ ที่ได้เพิ่มขึ้นอย่างน่าทึ่ง หากแต่เป็นเพียงคำนิยามของเราในความแตกต่างดังกล่าวที่มีมากขึ้นมากกว่า การมีสำนึกร่วมกันในความเป็นพหุวัฒนธรรมดังกล่าวนี้ เป็นผลผลิตสำคัญทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่งของการแพร่ขยายอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อนในประวัติศาสตร์ของวาทกรรมร่วม (dialogical discourses) ความจำเป็นทางเศรษฐกิจ และช่องทางสื่อสารคมนาคมในระดับโลก ในความหมายนี้ความเป็นสากลของภาษาของอุดมการณ์ทางการเมืองที่ประชาธิปไตย การมุ่งกันอย่างไม่หยุดยั้งสู่ความเป็นชาติในบรรดากลุ่มชนหลากหลาย การเคลื่อนไหวไปสู่ระบบการสื่อสารคมนาคมที่ลัดคดต้องเข้ากันได้ในระดับโลก การทำให้โลกแห่งชีวิตเป็นสินค้า (commodification) และการปรับไปสู่วิถีของ "แมคโดนัลด์" (McDonaldisation) ของวัฒนธรรมเยาวชน การเข้าไปถึงของบรรษัทข้ามชาติ และอื่นๆ เป็นสัญลักษณ์และลักษณะของการ (symptoms) ที่บ่งบอกถึงการปรับเข้าหากันทางวัฒนธรรมในระยะยาว มิใช่เป็นความแตกต่างหลากหลายในตัวของมันเอง ประเด็นสำคัญที่เกี่ยวกับพหุวัฒนธรรมจึงได้แก่ประเด็นที่ว่า รูปแบบที่สืบพื้นฐานในสังคมระดับโลกเป็นเงื่อนไขสนับสนุนความคิดว่าด้วย "โลกเดียว" (one world) หรือในทางกลับกันมีการสนับสนุนความคิดว่าด้วย "หลายโลก" (many worlds) ในขณะที่ยาจะจะทำให้เข้าใจไว้เร็วมากจะเกิดขึ้นถึงทฤษฎีความเป็นพหุวัฒนธรรมผ่านเงื่อนไขโดยตรงกับความคิด "หลายโลก" ในทางตรงข้ามกับความคิด "โลกเดียว" นั้น ก็มีความจำเป็นอย่างมากที่จะต้องขยายความในรายละเอียดเกี่ยวกับประเด็นนี้ต่อไปอีก

ประเด็นที่ตามมาอีกประการหนึ่ง ซึ่งยังคงไม่ได้มีการพูดถึงเลย ก็คือความเป็นพหุวัฒนธรรมนั้น ตั้งใจจะให้เป็นทั้งแนวคิดในเชิงพรรณนา (prescriptive) และแนวคิดเชิงพรรณนา-วิเคราะห์ (analytical-descriptive) ถึงระดับใดมีเหตุผลที่จะคิดว่าเป็นความตั้งใจที่จะให้สิ่งนี้เป็นวิธีแห่งการดำรงอยู่แบบใหม่ที่ได้ได้รับความนิยม แม้ว่าจะด้วยสาเหตุเพียงเพราะจะเป็นการทำลายน้ำหมึกความสำคัญด้านจิตใจของการเรียกร้องการมีลักษณะที่เป็นอาณานิคมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นระดับท้องถิ่นหรือในระดับโลก สภาวะที่กล่าวมานี้และไม่รู้ที่นั่นของวัฒนธรรมถูกผสมจึงกลายมาเป็นตัวแบบอย่างหนึ่งซึ่งสำนักเชิงพหุวัฒนธรรมในภายหลัง (หลัง) สมัยใหม่ ซึ่งต้องทบทวนกับประเด็นปัญหาที่จะดำรงชีวิตอย่างอิสระ (แต่ก็อย่างขาดแคลนและอย่างวิพากษ์ไปพร้อมกันด้วย) ในท่ามกลางจุดยืนด้านค่านิยมที่เข้มจืดรุนแรงและรูปแบบทางประวัติศาสตร์ที่หลากหลายแตกต่างกัน ได้อย่างไร"

อย่างไรก็ตาม มีข้อจำกัดเกี่ยวกับเรื่องนี้อยู่ด้วย ขณะนี้ประเด็นการมีอยู่ของการมีความเป็นพหุวัฒนธรรมและการคิดโคจรตรงเกี่ยวกับสภาวะนี้ จะปรากฏชัดที่สุดในบรรดาแวดวงของปัญญาชนที่มีความคิดก้าวหน้า นั้นเป็นความพลัดถิ่นของชะตาชีวิตอย่างเห็นได้ชัดที่ชุมชนทางปัญญาเหล่านี้มักจะมีความสับสนกับปัญหาความคิดสูงอาศัยอยู่ในเขตเมือง และมีแนวโน้มที่จะเลื่อนขึ้นทางสังคมสูงขึ้นไป และอาจจะไม่เป็นจริงด้วยว่าคนส่วนใหญ่ที่อยู่ในลัทธิวัฒนธรรมย่อยเหล่านี้ จะรู้สึกถึงการมีความหลากหลายแห่งเอกลักษณ์ หรือมีความรู้สึกตื่นตัวกับชีวิตแบ่งที่ความเป็นพหุวัฒนธรรมดังกล่าวจะก่อให้เกิดขึ้นในสภาพแวดล้อมนั้นๆ" กล่าวโดยทั่วไปความรู้สึกของความสับสนหรือถูกถอนรากทางวัฒนธรรมและสังคม ก็มักจะโน้มเอียงให้ประชาชนหันไปหากลยุทธ์วิธีสัญลักษณ์ที่แสดงถึงลักษณะเฉพาะ ไม่ได้ยืงไปกว่าหาแบบการแสดงออกที่เป็นการผสมผสานทางความคิดและวัฒนธรรม นักเขียน "อพยพ" ในแนวหลังสมัยใหม่" อาจจะพูดเรื่องนี้ไปโดยเร็วอย่างไม่ดีเพราะไม่เห็นเป็นปรากฏการณ์สำคัญ

ความจำเป็นจากความรู้สึกถึงการมีความผูกพันเป็นส่วนหนึ่งในทางสังคมเป็นสิ่งที่อยู่ลึกลับ และโดยเปรียบเทียบแล้วลักษณะการแสดงออกของตัวนี้ที่ไร้รากเหง้า (rootless consciousness) ไม่มีทิศทางที่จะนำไปสู่การก่อตัวของนักรบที่ยิ่งมีหรือโดดเด่นทางวัฒนธรรมได้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง สภาพความเป็นพันธมิตรสมมุติว่าจะก่อให้เกิดประธาณของตนได้โดยง่าย ในขณะเดียวกันก็มีเสียงสะท้อนจากการถกเถียงพิจารณาเรื่องของพันธมิตรสมมุติในบางครั้ง อันเป็นเสียงสะท้อนของความพยายามในช่วงแรกๆ ที่จะสร้างวัฒนธรรม “หลังอุดมการณ์” (post-ideological cultures) จากปัญญาชนที่เป็นกลาง ไม่ผูกพัน แต่มีความกังวลสนใจเกี่ยวกับสังคม”

(๖)

ถึงขณะนี้ปัญหาความหมายเชิงประวัติศาสตร์ของพหุนิยมใหม่ได้ปรากฏเป็นนัยอยู่ในการถกเถียงพิจารณาส่วนมาก แต่ก็ยังมิได้มีการจัดการกับปัญหานี้โดยตรง ข้าพเจ้าต้องการจะทำสิ่งนี้เอง เหนือสิ่งอื่นใด ข้าพเจ้าต้องการจะย้ำและพิจารณาซ้ำเตือนที่ว่า พหุนิยมทางสังคมนั้นแทบจะอยู่ในข้อเสนอร่วมสมัยสำหรับ “ประชาธิปไตยแบบก้าวหน้ารุนแรง” (radical democracy)

ในการมีปฏิริยาต่อความลึกลับของฝ่ายซ้าย และด้วยการทลายทฤษฎีทางทฤษฎีที่กว้างขวางลุ่มพืกรวาทอย่างเห็นได้ชัด โดยเฉพาะงานเขียนของกริมซี (Gramsci) นักคิดแนวมาร์กซิสต์และสังคมนิยมที่โน้มน้าวไปยังความคิดพหุนิยม ได้พยายามที่จะรักษามาสงวนของความจริงและภาษาของสังคมนิยม แต่ก็ได้ย้ำยืนยันอย่างไม่ปิดบังว่า ประชาธิปไตยที่เป็นรูปแบบทางการและพหุนิยมทางสังคม มีความสำคัญยิ่งยวด มิใช่เพียงส่วนเสริมโครงการก้าวหน้า ที่มีความสำคัญเกินพิเศษในกรณีนี้คือ ความคิดเรื่อง “ประชาสังคม” (civil society) อันเป็นแวดวงที่ซับซ้อนของปฏิสัมพันธ์ทางสังคม การก่อตัวของกลุ่ม ปฏิบัติการทางศีลธรรม-การเมือง ซึ่งในเชิงทฤษฎีอาจถือว่า (โดยปกติ) มิได้ถูกควบคุมกำกับโดยสถาบันทางการเมืองของรัฐ และไม่อาจลดระดับลงมาเป็นหลักการแห่งวิถีการผลิตที่โดดเด่น (แบบทุนนิยม) ในแง่นี้เองที่มีการยืนยันอย่างกว้างขวางว่า หากความคิดสังคมนิยมจะได้รับการฟื้นฟูขึ้นใหม่ และหากชนวนสังคมนิยมจะเป็นที่พึงปรารถนาได้จริงๆ ประชาสังคมก็จะต้องได้รับการยอมรับและได้รับการสนับสนุนในทางบวกว่าเป็นเวทีทางสังคมที่สำคัญยิ่ง ซึ่งมีลักษณะสำคัญอยู่ที่พหุนิยมเชิงวัฒนธรรมและแรงกระตุ้นด้านประชาธิปไตย โดยเขียนในแนว “ประชาสังคม” ผู้หนึ่งจึงระบุว่า สังคมนิยมจะต้อง “มีความหมายอย่างเดียวกับการมีประชาธิปไตยมากขึ้น - นั่นคือ มีความหมายอย่างเดียวกับระบบอำนาจที่มีกรรมแตกต่างและเป็นพหุลักษณะ”

นักคิดพหุนิยมก้าวหน้าคนอื่นๆ มีความสงสัยว่า สังคมนิยมนั้นจริงๆ แล้วจะมีอะไรที่เป็นประโยชน์และบรรลุถึงได้ ให้แก่พหุนิยมและประชาธิปไตยหรือไม่ พวกเราได้เข้าไปข้อยืนยันที่ว่า นวัตกรรมแบบของสังคมและภาคีจะมีส่วนอยู่ด้วยอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ไม่เพียงแต่ในความคิดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์และการเมืองในแนวมาร์กซิสต์-เลนินิสต์เท่านั้น แต่ในความคิดของกริมซีด้วย และอาจจะรวมถึงความคิดใดๆ เกี่ยวกับสังคมนิยมในฐานะที่เป็นเป้าหมายทางสังคมที่ชัดเจน นั่นคือ หลักการหรือ “จินตนาการทางสังคม” (social imaginary) จะทำให้พหุลักษณะทางสังคมลดความแตกต่างหลากหลายลงไปและผลักดันสำนึกของเราในการริเริ่มประชาธิปไตยให้ไปสู่บ้านหลังใหม่ที่หลีกเลี่ยงกันในรูปแบบเดิม ในแง่นี้แม้กระทั่งนักคิดสังคมนิยมแบบ “ประชาสังคม” ก็อาจอ้างได้ว่าจริงๆ แล้วมิได้ถือว่าพหุนิยมเป็น “จุดเริ่มต้น” โดยแท้จริงของการวิเคราะห์และการผลักดันข้อเสนอทางความคิด” ประเด็นในเรื่องนี้คงเป็นเรื่องที่ว่า ประชาธิปไตยแบบก้าวหน้าควรจะต้องเป็นกระบวนการที่สืบทอดแทนสังคมนิยม มิใช่เพียงกำหนดขึ้นในฐานะที่เป็นเงื่อนไขที่มาก่อน (preconditions) สำหรับสังคมนิยม

การทบทวนจุดเริ่มต้นและเป้าหมายครั้งสำคัญครั้งนี้ของฝ่ายซ้ายเป็นที่ท้าทายมาก เพราะผลที่เกิดขึ้นก็คือ สังคมนิยมดั้งเดิมและสังคมประชาธิปไตย (social democracy) ตลอดจนลัทธิสังคมนิยมมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ในแนวทางหลักดั้งเดิม ถูกต้องข้อสงสัยว่าเป็นสิ่งที่เกินความต้องการหรือไม่ กล่าวอีกนัยหนึ่ง แม้กระทั่งเมื่อพหุนิยมและประชาธิปไตยจะถูกกำหนดให้เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับสังคมนิยม ก็ยังเป็นการยากที่จะเห็นว่าทั้งสองระบบความคิดนี้จะทำหน้าที่เป็นเงื่อนไขที่เพียงพออย่างมีความหมายแท้จริงได้อย่างไร” นี่เป็นเพราะสังคมนิยมเกี่ยวข้องกับหลักการที่สำคัญเหนือพหุนิยมและประชาธิปไตย คือ ความคิดว่าด้วยความเป็นธรรมในแง่ของความเท่าเทียมในเชิงสาระ ความสำคัญลำดับแรกของสำนึกของมนุษย์ที่ว่าด้วยความเกื้อกูลเชื้อชาติชนกลุ่มน้อยและความร่วมมือ และความคิดที่ว่าลักษณะของหมู่คณะหรือชุมชนโดยรวม (collectivity) และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการจัดองค์กรด้านแรงงานมนุษย์จะมีส่วนอย่างมากในการหล่อหลอมลักษณะและผลประโยชน์ประจักษ์ชัดของบุคคลและกลุ่ม กระทั่งคำถาม เฉพาะมิติที่ “เพิ่ม” เข้ามาดังกล่าวนี้มีเป้าหมายที่ชัดเจนที่เห็นว่าเป็นที่โต้แย้งได้ ด้วยเหตุนี้พหุนิยมประชาธิปไตยแนวก้าวหน้าในสายตาของผู้สนับสนุนความคิดนี้ จึงมีความกระตือรือร้นและน่าเกรงขามยิ่งขึ้น และนอกจากนั้นยังเป็นทางเลือกสำหรับผู้ที่เห็นไม่ได้สำหรับบุคคลสมัยใหม่ด้วย

มีอะไรที่เราจะกล่าวถึงได้ไหมแง่คุณสมบัติของประชาธิปไตยพหุนิยมแบบก้าวหน้าในฐานะของการเป็นของฝ่ายซ้ายใหม่? ข้อวิจารณ์ที่อาจจะน่าแปลกใจอย่างหนึ่งก็คือ ไม่เป็นที่ปรากฏชัดในตัวเองหรือจะให้หลักประกันได้ล่วงหน้าว่า พหุนิยมก้าวหน้าจำเป็นจะต้องเป็น “ประชาธิปไตย” จำพเจ้าได้ข้างเนดูขนาดตลอดในหนังสือเล่มนี้ว่า พหุนิยมเป็นที่เข้าใจได้ดีที่สุดในแง่ของการยอมรับความหลากหลายทางสังคมและทางความคิดอย่างไต่ตาม บางครั้งการเน้นที่ความหลากหลายก็ขัดแย้งโดยตรงกับ “สมมุติฐานเชิงจิตนาการ” (ideological prudence) ของประชาธิปไตยเอง” ขอบข่ายความคิดนี้ แม้ว่าจะมีความหลากหลายของอาณาเขตหรือแนวทางทางสังคมในระบบการเมืองประชาธิปไตย ตามภาษาของความคิดประชาธิปไตยก้าวหน้า แต่ระบบการเมืองประชาธิปไตยก็ยังคงต้องถือว่าเป็นส่วนหนึ่งอันสัมพันธ์กันทั้งหมดในกระบวนการปกครองตนเอง (self-governance) ซึ่งจะนำไปบรรลุความลึกเจึ้งทั้งในทางจริยธรรมและทางสังคม สมมุติฐานดังกล่าวนี้ปฏิบัติประชาธิปไตยทั้งหมดก็คือ กลุ่มต่างๆ ที่เป็นองค์ประกอบของสังคมจะประกอบกันเป็น “ประชาชน” (the people) และในฐานะประชาชนนี้เองที่กลุ่มเหล่านี้บรรลุถึงความเห็นพ้องที่ค่อนข้างกลมกลืนเกี่ยวกับชะตากรรมร่วมกันในทางตรงข้าม สาระสำคัญของพหุนิยมก้าวหน้าในกรณีหลังสมัยใหม่ในปัจจุบัน ก็คือท้าทายหรือสับคลอบแนวคิดระบบกลไกอย่างเช่น “ประชาชน”

ในบางด้าน วิธีการที่เหมาะสมอย่างหนึ่งในการพิจารณาประชาธิปไตยก็คือ ให้ถือว่าเป็นวิธีดำเนินการตัดสินใจอย่างจำกัด (limited decision-making procedure) ภายในสังคมเสรีนิยม ประชาธิปไตยอาจจะมีอยู่ได้อย่างเหมาะสมแม้กระทั่งว่าเป็นเพียงอุดมการณ์ว่าด้วย “การปรึกษาหารือ” (consultation) ที่นำมาใช้โดยรัฐบาลที่โดยพื้นฐานแล้วอำนาจนิยม นอกจากนั้น ความเข้าใจที่อาจจะถึงว่าคงเส้นคงวาที่สุดเกี่ยวกับการตัดสินใจแบบประชาธิปไตยคือ การปกครองโดยประชาชนทั้งหมด และมีการดำเนินงานในทางปฏิบัติในรูปแบบของการปกครองโดยเสียงข้างมาก (majority rule) อาจจะเป็นการปฏิเสธความเป็นอิสระเป็นตัวของตัวเองและอธิปไตยของกลุ่มที่นักคิดพหุนิยมต้องการจะส่งเสริม เราอาจจะสังเกตได้ว่า ประชาธิปไตยไม่อาจจะปรากฏในรูปแบบใดโดยเนื้อแท้แล้วเป็นความคิดว่าด้วยการเป็นตัวแทน (representational notion) นั่นคือ ลักษณะเฉพาะด้านสภาพการณ์และระเบียบวาระด้านค่านิยมของสังคมหนึ่งๆ อาจจะถูกกำหนดออกมาในลักษณะของการมีตัวแทนและแสดงออกภายในเขตปกครองที่ตีกรอบไว้ชัดเจน นั่นคือ ระบบการเมือง (polity) แต่ในกรณีนี้ก็ยังเช่นกัน ฟังก์ชัน

ต่อด้านระบบการมีตัวตนของความคิดหลังสมัยใหม่ดูจะไม่เสนอแนะให้พหุนิยมเข้าไปเกี่ยวข้องกับประชาธิปไตยในลักษณะนั้น

ผลที่ไม่คาดคิดจากการพิจารณาเหล่านี้ก็คือ แม้พหุนิยมก้าวหน้าจะวิพากษ์ความคิดสังคมนิยมแบบเดิมอย่างรุนแรง แต่สามารถเชื่อมโยงกับความคิดประชาธิปไตยประชาชน (popular democracy) ได้ก็ด้วยการเน้นความต่างเนื่องกับความสนใจตามแบบฉบับของฝ่ายซ้าย ไม่ว่าจะเป็นความสงสัยไม่เชื่อถืออย่างใดก็ตาม แต่การฉายภาพแนวทางการพหุนิยมประชาธิปไตยก้าวหน้าจริงๆ แล้วจำเป็นต้องอาศัยลักษณะของประการของความแตกต่างก้าวหน้ารุนแรงแบบสมัยใหม่ (modernist radicalism) นั่นคือ ความคิดกลุ่มหรือหมู่คณะนิยมเชิงปฏิเสธ (agonistic collectivism) และสหวิทยาการเชิงระเบียบวิธีวิทยา (methodological holism) หากไม่มีหลักการดังกล่าวในการกำหนดแนวทาง ก็ไม่มีอะไรที่เรียกว่าก้าวหน้าอย่างมาก ในความหมายทางการเมือง เกี่ยวกับพหุนิยม แต่หากมีหลักการดังกล่าวนี้ก็จะกลับกลายเป็นว่า เรามีจินตนาการทางสังคม "เกินต้องการ" (surplus sociology) ที่ถูกปฏิเสธหลังสมัยใหม่ในประจักษ์สังคม

ปัญหาที่หาทางออกไม่ได้อย่างสุดท้ายของพหุนิยมก้าวหน้าที่ข้าพเจ้าต้องการจะพูดถึงถึง เป็นการขยายความจากข้อสังเกตที่เพิ่งกล่าวถึงนี้เอง พวกที่มีความคิดก้าวหน้าในแนวหลังสมัยใหม่และให้รางวัลกับความคิดเกี่ยวกับ "จินตนาการแบบรวมยอด" (totalising 'totalities') ในฐานะที่เป็นเครื่องมือทางทางการเมืองแบบก้าวหน้า แต่แล้วเช่นนั้นพหุนิยมประชาธิปไตยก้าวหน้าจะแตกต่างอะไรจากข้อเสนอแนวพหุนิยม-เสรีนิยมธรรมดาของปฏิบัตินิยมเชิงสถาบัน (institutional pragmatism)? ด้วยการยอมรับว่าหลักการหรือข้อกำหนดที่ "เกินต้องการ" ทุกประเภทจะต้องถือว่ามีลักษณะเชิงบังคับ (coercive) สลิต์ เซดแมน (Slave Solidarity) เป็นคนหนึ่งที่ยอมรับว่ามีความคิดก้าวหน้าระดับลึกว่า

วิธีการดำเนินการความรู้ในแบบปฏิบัตินิยมที่ดีกว่าไม่ได้มีตัวการที่เป็นกลางในการทดลองเรื่องความแตกต่าง และเราจะตั้งข้อสงสัยพยายามเป็นกรณีๆ ไปในการทดลองเรื่องเอกลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเจ้าใจร่วมกัน เป็นวิธีการที่ส่งเสริมพหุนิยมและประชาธิปไตยที่เป็นฐาน"

ไมทามอนด์เยอร์กับ แอนนา ยีตแมน (Anna Yeatman) ยืนยันว่าการเมืองประชาธิปไตยด้วยความแตกต่าง "จำเป็นจะต้องมีชุมชนทางการเมืองในแบบหลังอาณานิคม (post-colonial) ดังกล่าวนี้นี้เพื่อถูกยึดตัวเข้ากับระเบียบวิธี (pragmatism) ขนาดประมาณ"

ข้ออ้างต่างๆ แบบนี้แสดงให้เห็นถึงแนวทางเชิงระเบียบวิธีการปฏิบัติที่คิดประคองที่ละเล็กละน้อยโดยแท้ (purely procedural and piecemeal approach) ถ้าหากสำหรับกระบวนการแสดงออกในแนวประชาธิปไตยไม่ต้องสงสัยเลยว่า วิธีการนี้จะมีข้อดีของมันเองเมื่อพิจารณาจากภูมิหลังของการถอยห่างจากทฤษฎีสังคมและการเมืองที่แสดงลักษณะ "ธาตุแท้" (essentialist) แต่ในขณะเดียวกัน ก็เป็นการยากที่จะเห็นว่าการวิเคราะห์แบบทั่วไปที่สอดคล้องกันอันหนึ่งอันเดียวกันจะเกิดขึ้นได้อย่างไรจากพื้นฐานแบบปฏิบัตินิยมและในเชิงระเบียบวิธีการอย่างมั่นคงเช่นนั้น ลักษณะนี้ของการเมืองว่าด้วยความแตกต่างยังเสี่ยงต่อการไม่มีความคงเส้นคงวาด้วยทั้งนี้เพราะในขณะที่ภาพลักษณ์ของสังคมและการเมืองในระดับมหภาค ถูกชำระล้างอย่างจริงจังเพื่อไม่ให้มีลักษณะที่ถือว่าเป็นแก่นแท้ (genuing essences) และความมุ่งหวังเกินต้องการ (surplus hopes) นั้น ภาพภาพ "ความจริงแท้" (authenticity) ของเอกลักษณ์กลุ่มในระดับจุลภาค และการแสดงออก "อย่างโปร่งใส" ในการเจรจาทางการเมือง ก็เป็นสิ่งที่ถูกหักเหโดยไม่ได้มีการตั้งข้อสงสัย

ไม่เพียงแค่นั้น การตัดสินใจอะไร (ใช้คำของเซดแมน) ประกอบกันเป็นพหุนิยมที่ "เป็นคุณ" (beneficial) ที่ต่างกับพหุนิยมชนิด "ทำลาย" (destructive) และจะควบคุมกำกับพหุนิยมชนิดแรกให้อยู่ในร่อง

ในรอยอย่างกว้างที่สุดได้อย่างไร ไม่ได้มีการพิจารณากันตรงๆ โดยปฏิบัตินิยมก้าวหน้า นักคิดพหุนิยมไม่ว่า
ประเภทใดก็ตามต้องเผชิญอยู่เสมอกับการตัดสินใจว่า จะยึดเส้นแบ่งตรงไหนแน่นอน ผ่านตามารถจะเป็น "พหุ
นิยมอย่างยิ่ง" (ultra-pluralist) โดยในกรณีนี้ท่านจะไม่ยึดเส้นแบ่งใดๆ อะไรก็ได้ ไม่ว่าในการเมืองหรือในทฤษฎี
ความเป็นพหุนิยมในกรณีนี้ไม่มีที่สิ้นสุดและความคลุมกำกวมไม่ได้อย่างแท้จริง แต่โดยทั่วไปแล้ว พหุนิยมใน
รูปแบบนี้ แม้ว่าจะคงเส้นคงวาและเป็นค่าที่ท้าทายอย่างมาก แต่ก็ปรากฏว่าไม่เป็นเช่นนั้นจริงๆ แล้วงานเขียน
ด้านการเมืองและระเบียบวิธีวิทยาเต็มไปด้วยศรัทธาซึ่งยืนยันความจำเป็นสำหรับพหุนิยมที่จะต้องหลีกเลี่ยงการ
ไม่เชื่อในสิ่งใดเลย (nihilism) และสัมพัทธนิยมอย่างสุดขีด (ultra-relativism) ไม่นิยมไปกว่าการยึดถือการมี
ลักษณะเฉพาะพื้นฐาน รัฐนิยม และอื่นๆ อย่างไรก็ดี ในกรณีนี้ ท่านไม่สามารถจะหนีการพัฒนาความเข้าใจเกี่ยว
กับกลุ่มและค่าที่พหุนิยมที่สามารถมีได้หลากหลาย และจะให้ความเข้าใจดังกล่าวนี้มีผลในโลกจริงๆ ของท่าน
และความคิดได้อย่างไร จุดอ่อนที่ร้ายแรงที่สุดประการหนึ่งในงานเขียนพหุนิยมแนวหลังสมัยใหม่ก็คือ ประเด็น
ปัญหาเหล่านี้มักจะถูกหลีกเลี่ยง

การเมืองว่าด้วยความแตกต่างในแนวหลังสมัยใหม่ที่ยังไม่แน่นอนเช่นนี้ ซึ่งใช้การวิพากษ์ล้มล้างอย่างไม่
ยั้งมือ และไม่มีแนวปฏิบัตินิยมที่มีประสิทธิภาพ ในทางลักษณะนี้ได้ให้ "จุดยืนที่มีหลักการ" (principled
pluralists) ชนิดที่เป็นสาระสำคัญใดๆ แก่เรา" เมื่อไม่สามารถเข้าใจกันเองที่ได้เป็นอย่างดี นักวิจารณ์ที่มีความคิดเชิง
ข้ามก็พยายามชี้ให้เห็นว่าจะให้มีการผสมผสานกันอย่างไรระหว่างพหุนิยมและสากลนิยม ที่เป็นความมุ่งหวัง
อย่างสูงคือ ความเป็นไปได้ที่ว่า พหุนิยมก้าวหน้าอาจจะกลายเป็นเฉพาะสิ่งเดียวที่เชื่อมกับมนุษยนิยมก้าว
หน้า (radical humanism) "ยังคงมีความหวังที่จะเผชิญปัญหาแม้ว่าจะมีแรงกระตุ้นดังกล่าวนี้ เพราะคำว่า
"มนุษยนิยม" (ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตามจะมีความหมายก้าวหน้ารุนแรงอย่างไรก็ตาม) ได้เป็นเป้าหมายการได้แก่งใจสติใน
แนวโลกสร้างนิยมและหลังโครงสร้างนิยมมากกว่าสามทศวรรษแล้ว

อย่างไรก็ดี เราจะต้องบรรลุถึงการยุติการโต้แย้งในแนวนั้นแล้ว ความจริงก็คือว่า แม้ว่าผลกระทบ
ของพหุนิยมและการวิพากษ์ล้มล้างที่มีต่อความคิดเชิงวิพากษ์ (critical thinking) จะน่าทึ่งและไม่อาจลบล้างได้
แต่กระแสดความคิดเหล่านี้ก็ยังมีได้พิสูจน์ให้เห็นว่ามีผลสำหรับการฟื้นฟูทางศีลธรรมและการเมืองในเชิงบวก สิ่ง
นั้น จึงมีความพยายามหลากหลายชุดขณะนี้ที่จะกอบกู้สถานการณ์ ด้วยการนำเอาความคิดดั้งเดิมว่าด้วยความ
ภาค (solidarity) ชุมชน (community) ความรับผิดชอบต่อผู้อื่น (responsibility for others) การอยู่ร่วมกันที่ดี
กัน (goodness) ความเอื้ออาทร (caring) และอื่นๆ มาประกอบกันให้เป็นภาพที่พอควรพหุนิยมและความคิด
แตกต่าง ด้วยการทบทวนที่เป็นการประห้วงที่ทรงพลังต่อความคิด "การเป็นผู้คุ้มครอง" (guardianship) ทาง
การเมืองของฝ่ายซ้ายและภาพลักษณ์ของ "ประชาชน" คงที่ (static) และบิดเบือนที่มีสัน (เศษซาก ผิดขาว ผู้ให้
แรงงาน) การป่าวประกาศเผยแพร่ "ความแตกต่าง" จึงเห็นกันว่าจะช่วยกระตุ้นสำนึกและความเข้าใจที่ลึกซึ้ง
หลายด้วย ความหวังนั้นแรงกล้า เราอาจจะถูกนำไปสู่กระบวนการ "แบ่งแยก" (splitting) ที่ไม่อาจควบคุมได้ -
ภายในฝ่ายซ้าย ภายในวัฒนธรรมย่อยที่ก้าวหน้ารุนแรงแต่ละกลุ่ม ภายในแนวตรงที่มีการจัดตั้งเป็นองค์กร และ
แม้กระทั่งภายในตัวตนของเราเองแต่ละคน - จนถึงจุดที่สิ่งซึ่งยังหลงเหลือทั้งหมดของโครงการ "ปลดปล่อย"
ต่างๆ ถูกขจัดไปสิ้น

(๗)

ขอให้อ่านเจ้าจบด้วยการกลับไปไปที่คำถามว่า การเมืองใหม่ทางวัฒนธรรมว่าด้วยความแตกต่างนั้น
แตกต่างจากพหุนิยมดั้งเดิมอย่างไร จากการพิจารณาของบทนี้และบทอื่นๆ เราอาจกล่าวได้โดยรวมว่า แม้จะมี

ความแตกต่างในแง่ของถ้อยคำที่ได้ใช้ แต่ข้อสังเกตและจุดมุ่งหมายบางประการในแนวพหุนิยมได้ถูกค้นพบใหม่ โดยพวกก้าวหน้าประหนึ่งว่าเป็นความคิดใหม่โดยแท้ เมื่อประกอบกันแล้วความสนใจและสับสนที่แสดงออกโดย พวกที่มีความคิดก้าวหน้าของทศวรรษ ๑๙๕๐ ที่อยู่ในแนวโครงสร้างนิยมและในแนวปลดปล่อยที่มีไม่แก่การ วิพากษ์ ได้เสื่อมคลายลงอย่างสำคัญ จริ่งอยู่พหุนิยมดั้งเดิมมิได้เป็นอย่างที่เคยเป็นมาในอดีต เพราะได้เปลี่ยน ไปเป็นแนวร้ายแล้ว อย่างไรก็ตาม กล่าวโดยรวมพหุนิยมดั้งเดิมอาจมิได้เปลี่ยนไปเท่าใดนัก และท่านอาจจะเห็น สิ่งนี้ได้ด้วยการเปรียบเทียบหนังสือของเล่นโดย โรเบิร์ต ดาห์ล (Robert Dahl) และ ไกรล์ ยิง (Iris Young)***

ใน *Democracy and Its Critics* (1989) ดาห์ล ดูเหมือนจะอยู่ในขบวนการ "วิพากษ์" น้อยกว่าในช่วง ต้นทศวรรษ ๑๙๕๐ โดยหันกลับไปหาแนวคิดและผลดีในทางปฏิบัติของ "การปกครองโดยหลายฝ่าย" (polyarchy) ในระบบเสรีประชาธิปไตย (การเลือกตั้งที่เสรีและยุติธรรม สิทธิในการเลือกตั้งที่ครอบคลุมประชากร ทั้งหมด ความเป็นอิสระของสมาคม ความรับผิดชอบของชนชั้นนำทางการเมือง) แม้เช่นนั้น ดาห์ลยอมรับอย่าง ปลอดโปร่งว่า "การปกครองโดยหลายฝ่าย" เป็นเพียงเงื่อนไขที่จำเป็น (necessary) แต่ไม่เพียงพอ (sufficient) สำหรับการมีประชาธิปไตยที่พอเพียง จริงๆ แล้วดาห์ลเปิดเผยสำนึกของเขาที่เป็นการยอมรับมากขึ้นว่า ประเพณีการปกครองโดยหลายฝ่ายในสหรัฐอเมริกาเกิดขึ้นมาในลักษณะที่เป็น "การปกครองแบบหลายฝ่าย โดยคนผิวขาวเพศชาย" (white male polyarchy)*** ในขณะเดียวกันเขาเสนอแนะอย่างแข็งขันไม่ให้ยอมรับทาง เลือกทางความคิดก้าวหน้าที่ไม่ประนีประนอม ไม่จำเป็นความคิดที่ขัดแย้งความเท่าเทียมอย่างมั่นคงจริงจัง ประโยชน์ร่วมกัน เจตจำนงทั่วไป ความดีด้วยดีและการประพฤติปฏิบัติทางการเมืองที่มี "หลักการ" โดยตลอด หรือประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม "โลกสมบูรณ์"

นอกจากนี้ ดาห์ลยังได้/รับฐานความคิดด้านสังคมวิทยาของเขาเสียใหม่อย่างกระชับและดูเป็นระบบ ลอยงาม ความคิดที่เป็นแกนหลักคือ แนวคิดว่าด้วยสังคมขึ้นเป็นสมัยใหม่ (modern) มีพลวัต (dynamic) และ เป็นพหุนิยม (pluralist) (หรือเรียกโดยย่อรวมกันว่า MDP) สำหรับดาห์ลนั้น แม้ว่าจะไม่มีความเกี่ยวข้องกันที่จำเป็น ระหว่างสังคม MDP กับการปกครองโดยหลายฝ่าย โดยไม่จำเป็นต้องพูดถึงความเกี่ยวข้องกับการแสดงออกที่ สมบูรณ์ถึงขั้นของประชาธิปไตย แต่ MDP มีอยู่อย่างไม่ต้องสงสัยในฐานะที่เป็นรูปแบบทางสังคมที่โดดเด่น "ก้าวหน้าแล้ว" และยิ่งไปกว่านั้นสังคม MDP เท่านั้นในความเห็นของเราที่สามารถหาวิธีลดทอนความก้าวร หาต่อต้านประชาธิปไตยที่สูงส่ง สังคมแบบนี้มีลักษณะสำคัญอยู่ที่การผนวกคนทุกกลุ่มในทางการเมือง การมี ความหลากหลายซับซ้อนทางวัฒนธรรม การมีปฏิสัมพันธ์และการร่วมมือกันมาชิกในรูปแบบเมือง ตลอดจนการ มีระบบเศรษฐกิจแบบตลาดอย่างเด่นชัด และถึงกระนั้นก็ยังยังมีการกระจายความมั่งคั่ง การศึกษา และอำนาจ บังคับอย่างกว้างขวางข้ามวัฒนธรรมย่อยต่างๆ ที่เป็นองค์ประกอบ***

ใน *Justice and the Politics of Difference* (1990) ไกรล์ ยิง พยายามเป็นครั้งแรกที่จะแยกแยะพหุ นิยมของเธอกจากคำที่รบกวน "พหุนิยมกลุ่มผลประโยชน์" (interest-group pluralists) ซึ่งมักนับรวมการโต้แย้ง โดยกลุ่มนี้ด้วย อย่างไรก็ตาม ความพยายามนี้ไม่ประสบความสำเร็จในด้านสำคัญๆ หลายด้านด้วยกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ยังเห็นว่าการพหุนิยมดั้งเดิมมีความเป็นปัจเจกบุคคลมากเกินไปในสำนึกของการเป็น สมาชิกกลุ่ม และมีความเอนเอียงนำเสนอเอกลักษณ์กลุ่มในแง่ที่เป็นพฤติกรรมส่วนตัวและมุ่งที่ตัวเอง อย่างไรก็ตาม นี่เป็นการดูแคลนความผูกพันยาวนานที่ดาห์ลมีต่อการควบคุมวาระทางการเมืองโดยสาธารณชนและความคิด ของเขาเกี่ยวกับการเมืองกลุ่มในแง่ที่มีได้เกิดจากการต่อรองเฉพาะเรื่องโดยตัวของมันเอง แต่มาจากลักษณะของ วัฒนธรรมย่อยต่างๆ ทางสังคม แม้กระทั่ง เดวิด ทูแมน (David Truman) ในปาฐกถาเรื่องพหุนิยมอเมริกันภายใต้

หลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ เนื่องในวาระการเข้ารับตำแหน่งศาสตราจารย์ ก็ยังสร้างสิ่งที่มีลักษณะเป็นฉบับปริญา
ของตัวตนของกลุ่มเพื่อจะยืนยันความสำคัญของวิถีความเป็นมนุษย์ในผลประโยชน์กลุ่มกตสันหลาณหลาย^{๕๕}
ในทำนองเดียวกัน เมื่อยังกระตุ้นให้นักคิดหัวก้าวหน้ายอมรับความแตกต่างหลากหลายของกลุ่ม จำเป็นสิ่งที่ตั้ง
ประสงค์และหลีกเลี่ยงไม่ได้ และเมื่อเขียนถึงกระบวนการที่ทำให้เกิดความแตกต่างว่าลักษณะ "หลากหลาย
หลาย ศรจบกลุ่มหลายส่วน เลื่อนไหล และเปลี่ยนแปลงชุกตลอดเวลา" (multiple, cross-cutting, fluid, and
shifting) ภาษาที่เลือกใช้ก็ทำให้ไปถึงวิถีคิดปกติในแบบพหุนิยมดั้งเดิมอย่างมาก^{๕๖}

ยังมีความคิดที่หลงผิดกันอย่างเห็นได้ชัดอื่นๆ อีกด้วย ตัวอย่างเช่น ทั้งยังและตาห์โนให้ความสนใจโดย
เฉพาะต่อความเสียหายที่เกิดขึ้นจากความคิดว่าด้วย "ประโยชน์ร่วมกัน" (common good) ที่เป็นการคิดแบบ
ก้าวทันจากโลกของความเป็นจริง และในลักษณะนี้ทั้งสองคนก็สร้างใช้แนวทางเดียวกันที่คุ้นเคยด้วยขณะไม่
การวิพากษ์ความคิดมีแบบของรูโหที่จะให้ความเห็นอย่างเท่าเทียม ตัวอย่างของเราทั้งสองกรณีใช้กันได้
เป็นช่องทางดีกับสภาพแวดล้อมแบบในมหานครของยุค (หลัง) สมัยใหม่ และนักวิชาการทั้งสองก็มีความคิดร่วมกัน
เกี่ยวกับเกณฑ์พื้นฐานของประชาธิปไตยว่า ได้แก่วิถีของทุกคนที่ได้รับผลกระทบจากการตัดสินใจสำคัญที่จะ
เข้าไปเกี่ยวข้องกับการถกเถียงว่าด้วยการตัดสินใจนั้นๆ ในขณะเดียวกัน ทั้งยังและตาห์โนก็เชื่อว่าที่จำเป็นให้
อินทราอยู่ที่มีความเป็นพหุลักษณะในด้านวัฒนธรรมย่อยอย่างลึกซึ้ง อันได้แก่ความไม่สอดคล้องของรอยกับ
(heterogeneity) ความขัดแย้ง (conflict) และการมีอคติอย่างไม่ยอมประนีประนอมในเชิงลักษณะอันเป็นแก่นแท้
(essentialist identity) ทั้งสองยังมีความเห็นร่วมกันด้วยว่า การคลี่คลายปัญหาเหล่านี้ขึ้นอยู่กับที่การสร้างวัฒนธรรม
กรรมกรมีส่วนร่วมทางการเมืองที่เข้มแข็งด้านการมีความร่วมมือในทางปฏิบัติ การเมืองของการมีความ
เคารพซึ่งกันและกันต่อความเป็นอิสระและความแตกต่าง และ (แม้ว่าทั้งสองจะคงจะไม่เชื่อในเรื่องของประโยชน์
ร่วมกัน) การมีทัศนคติสูงสุดต่อในบรรดาพลเมืองที่ระบอบการเมืองที่จะเป็นกรอบกว้างในการระงับและแก้ความ
ความแตกต่างหลากหลายโดยไม่ได้ความพยายามหาเหตุผลเชิงใดๆ โดยรวมแล้วยังสนับสนุนอย่างมั่นคงเข้มแข็ง
มากกว่าตาห์โนที่จะให้มีตัวแทนกลุ่มในระบบการเมือง แต่ทั้งสองก็ค่อนข้างลังเลที่จะประกาศหาวิธีชัดเจนในเรื่อง
นี้ และที่แน่นอนที่สุด มีความเห็นที่ตรงกันว่า ปัจเจกบุคคลแนวเสรีนิยมในความหมายแบบเต็มสุดใดๆ ไม่มา
พอใจ กระนั้นก็ตาม ในความเป็นจริงสังคม ๗๗๕ ทุกวันนี้ ความสำคัญของการเป็นอิสระส่วนบุคคลทำให้
ความก้าวหน้าต่อความหลากหลายและความผูกพันเป็นกลุ่มเป็นหมู่คณะเป็นเรื่องซับซ้อนที่ไม่อาจสรุปลงไป
กับแนวคิดครอบคลุณได้อย่างโดยง่ายได้^{๕๗}

มีความแตกต่างอยู่อย่างเด่นชัดระหว่างพหุนิยมดั้งเดิมและการเมืองว่าด้วยความแตกต่าง ประเด็น
ของข้าพเจ้าซึ่งเป็นเรื่องสำคัญ มีอยู่เพียงว่า ความแตกต่างเหล่านี้มิได้หมายความว่าทั้งหมดเหมือนกัน
และที่กล่าวถึงบ่อยๆ เลื่อนกลางไปด้วยซ้ำเมื่อเวลาผ่านไป ดังนั้น ยังจึงมีกันที่ว่า ความแตกต่างสำคัญบางประการ
ระหว่างกลุ่มก่อให้เกิดการกีดกันเป็นลักษณะที่รวมเบี่ยงองค์ประกอบของการเข้าวัดเขาเปรียบทางเศรษฐกิจ
จักรวรรดินิยมเชิงวัฒนธรรม และความรุนแรง ความเป็นความคิดไปในแนว "โครงร่าง" และกำหนดนำรุนแรงน้อย
กว่า แม้ว่าเขาจะเห็นด้วยว่า แหล่งที่มาของความไม่เท่าเทียมทางการเมืองอยู่ที่ "ความแตกต่างด้านทรัพยากร
และโอกาส และที่ความรู้ ข้อมูลข่าวสาร และทักษะด้านการเรียนรู้" ^{๕๘} ดังนั้นเองที่ตาห์โนแสดงให้เน้นสำนักใน
"ความแตกต่าง" ที่ไม่พึงปรารถนา สำนักดังกล่าวนี้เขามีอยู่อย่างแหลมคมกว่าที่ปรากฏอยู่ในงานพหุนิยมกระแส
หลักของเมื่อ ๓๐ ปีที่แล้วอย่างเห็นได้ชัด แต่ถึงกระนั้นก็ยังเป็นที่น่าสนใจว่า ในที่สุดแล้วองค์ประกอบของเหลือที่
ไม่ใช่มโนทัศน์พหุนิยมของทัศนะก้าวหน้า – นั่นคือ โครงสร้างนิยม เหตุผลนิยม และความคิดควบคู่กันในรูปแบบของ

การเป็น “แก่นแท้” ว่าด้วยการกดขี่/การปลดปล่อย - นั่นเองที่ทำให้การศึกษาศึกษาพิจารณาการเมืองใหม่ว่าด้วยความแตกต่างของยังแตกต่างจากความคิดโดยรวมของคณาจารย์เกี่ยวกับศิลปะและสื่อทางขนาดของประชาธิปไตย
พหุนิยม

บทที่ ๗

สรุป

ในบทที่ ๑ ข้าพเจ้าเริ่มต้นด้วยจุดมุ่งหมายโดยรวมของการศึกษาชิ้นนี้ และในระดับหนึ่งก็ได้เสนอเค้าโครงไว้สำหรับข้อสรุปของงานด้วย เมื่อเป็นดังนั้น ข้าพเจ้าจึงเพียงแต่จะทบทวนประเด็นหลักๆ ของหนังสือในรูปแบบของ "ข้อเสนอทางความคิดเรื่องพหุนิยม" (theses on pluralism) ดังนี้

๑. พหุเชิงพหุนิยมประเภทใดก็ตามขึ้นอยู่กับความสามารถที่จะกำหนดลักษณะและกำหนดประเด็นปัญหาของความคิดหลักในแนวเอกนิยม (monistic ontology) บางประการที่โดดเด่นอยู่ขณะนั้น ในแง่ที่พหุนิยมเป็นแนวคิด "ทั่วไป" (generic concept) เป็นประเภทหรือลักษณะทางความคิดอย่างหนึ่ง แทนที่จะเป็นกระบวนทัศน์ (paradigm) หรือประเด็นทางความคิดเฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่ง ความหมายและความถี่ที่แปรปรวนของพหุนิยมจึงขึ้นแปรไปตามบุคคลหรือแวดวงทางปัญญา
๒. ความคิดทั่วไปของพหุนิยมแบ่งออกเป็น ๓ ระดับความเป็นนามธรรมที่ชัดเจนแตกต่างกัน คือ ระดับวิธีพิจารณา (methodological) สังคมวัฒนธรรม (socio-cultural) และการเมือง (political) ภายในในประเภทต่างๆ เหล่านี้ ยังสามารถแบ่งย่อยลงไปได้อีก หากเราไม่ตระหนักถึงกระบวนความหมายระดับต่างๆ เหล่านี้แล้ว การพูดถึงพหุนิยมแบบครอบคลุมไม่แยกแยะก็ดูน่าจำใจมาก
๓. โสภณพจน์มากของการถกเถียงพิจารณา แง่กระตุ้นของพหุนิยมก่อให้เกิดปัญหาแทนที่หาทางออกไม่ได้ (dilemma) ๓ ประการด้วยกัน ปัญหาประการแรกอยู่ที่การตัดสินว่า พหุนิยมที่พยายามจำกัดความหมายของ "ภาพใหญ่" (big picture) นั้น โดยตัวของมันเองแล้ว ก็เป็น "ภาพใหญ่" ภาพใหญ่ด้วยหรือไม่ ตัวอย่างเช่น พหุนิยมในแบบ "เสริมฐานแรง" (strong pluralism) คงต้านทานไม่อดจะต่อทศนิยมแบบมุ่งที่แนวทางใดแนวทางหนึ่งเท่านั้นในทุกประเภท แต่ในการกระทำดังนี้ก็มักจะมีอคติในแง่ของความไม่เห็นแบบประนีประนอม (non-accommodation) หรือไม่ใช่เป็นความคิดในแนวทางเฉพาะที่มุ่งไปทิศทางเดียวเช่นเดียวกัน อีกทงหนึ่งนั้น พหุนิยมในระดับที่ "ไม่ฐานแรง" (weak) พยายามที่จะยืนยันเพียงแต่ว่า ไม่ควรถือว่าฐานแรงหลากหลายนั้นประนีประนอมกันเป็นทางเลือก มิใช่หลักการที่ได้แจ้งไม่ได้และไม่ได้รับความคิดอื่นๆ (exclusive dogmas) อย่างไรก็ตาม พหุนิยมยังคงต้องอาศัยพลังความคิดของโลกทัศน์แบบเอกนิยม
๔. ปัญหาประการที่สองของพหุนิยม ก็คือปัญหาว่าจะกำหนดขอบเขตอย่างมีหลักการได้อย่างไรเพื่อไม่ให้มีการขยายจำนวนตัวตนต่างๆ (entities) พหุเชิง และรูปแบบการรวมตัวทางการเมืองที่ยอมรับได้ที่จะเกิดจากพหุนิยมแบบเสริมฐานแรง
๕. ปัญหาประการที่สาม ก็คือพหุนิยมเชิงพรรณนา (descriptive) จะเกี่ยวโยงไปถึงพหุนิยมเชิงเสนอแนะ (prescriptive) ด้วยหรือไม่ พิจารณาอย่างผิวเผิน พันธกิจที่จะนำเสนอภาพความหลากหลายทางสังคมและระเบียบวิธีวิทยาใดก็ตามที่ดำรงอยู่ ไม่ควรจะนำไปสู่การยืนยันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ว่า ความเป็นพหุลักษณะ (plurality) เป็นสิ่งที่ดี ในกรณีเช่นนั้น พหุลักษณะมิได้หมายถึง

การพิพหุนิยม (pluralism) ด้วย อย่างไรก็ตามความเคลื่อนไหวทางความคิดในระยะหลังในด้านญาณวิทยา (epistemology) บอกแก่เราว่า เรามักจะพบสิ่งที่เราค้นหา ดังนั้น "การรับรู้" ของเราว่ามีความหลากหลายมักจะมีแก่นของพหุนิยมในทางอารมณ์และอุดมการณ์ (temperamental and ideological pluralism)

๖. ทุกวันนี้พวกเราทุกคนเป็นพวกพหุนิยม การพบปะเผชิญหน้าระหว่างเอกนิยมกับพหุนิยม (monism-pluralism encounter) ได้พัฒนาไปในลักษณะที่เอกนิยมได้เคลื่อนไหวไปในทิศทางของพหุนิยมแล้วในช่วงเวลาที่ผ่านมา จากการศึกษาครั้งหนึ่งการระดมอยู่กับนักคิดพหุนิยมที่จะต้องเป็นฝ่ายที่ปะทะและคอยตั้งคำถามระบบความคิดชนิดรวบยอด แต่เดี๋ยวนี้ "ภาพใหญ่" ที่น่าเชื่อถือใดๆ ก็จะต้องระมัดระวังอย่างมากที่จะแสดงท่าทีที่ต้องการลบล้างหรือลดคุณค่าของความเป็นพหุลักษณะที่ได้รับรู้
๗. พหุนิยมเชิงระเบียบวิธีวิทยาและทางการเมืองเป็นหัวใจของสิ่งที่น่าสนใจที่สุดเกี่ยวกับความคิดหลังสมัยใหม่ (postmodernism) และการระหลังสมัยใหม่ (postmodernity) ปัญหาที่ท้าทายออกไปไม่ได้ (challenge) ความคลุมเครือ (ambivalence) และลักษณะที่ขัดแย้งกันในตัวของ (paradox) - พหุนิยมใหม่ดูเหมือนจะปรับรูปแบบให้เป็นวิถีทางสำคัญในการพิจารณาและจัดการกับภาวะยากลำบากของยุคหลังสมัยใหม่ (postmodern predicament) เหล่านี้ อย่างไรก็ดี นี่เป็นการดีกว่าที่จะมีพหุนิยมเป็นข้อดีเป็นอุปสรรคยิ่งสำหรับภาวะความยากลำบากดังกล่าวนั่นเอง
๘. ภาวะปลายสมัยใหม่/หลังสมัยใหม่ (late modernity/postmodernity) ในสังคมประชาธิปไตยโดยทฤษฎีแบบเสรีนิยมมีลักษณะที่กำหนดโดยพหุนิยมไม่เพียงแต่ในทุกๆ ฐานแต่ในชีวิตประจำวันด้วย ประชาสังคม (civil society) ทุกวันนี้ประกอบด้วยความคิดและกลไกสำคัญจำนวนมากสำหรับจัดการกับประเด็นปัญหาเกี่ยวกับว่าเราคือใคร เราเชื่อในสิ่งใด และกลุ่มไหนจะถูกกำหนดให้เป็นกลุ่มที่เท่าเทียมกับเราและเป็นพลเมืองเช่นเดียวกับเรา จะมีเพียงทีละขณะที่ถูกต้องเกี่ยวกับสรรพสิ่งเหตุการณ์ และชีวิตที่ดีเพียงทีละขณะเดียว - หรือว่าหลายทีละขณะ? ปัญหานี้เป็นแก่นขั้วมาตรฐานของการกำหนดความคิดทางปรัชญาร่วมสมัยของเขาเกี่ยวกับพหุนิยม แต่ก็ยังเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นมาโดยพลการจากระบบการเมืองร่วมสมัยของเขาด้วย
๙. การเมืองใหม่ด้านวัฒนธรรมว่าด้วยความแตกต่าง (new cultural politics of difference) สร้างความเข้มแข็งขึ้นใหม่ให้แก่ความคิดที่เคยปรากฏอยู่แล้วในพหุนิยมทางการเมืองดั้งเดิม พหุนิยมดังกล่าวนี้สมควรจะได้รับการทดแทนส่วนรับการที่ได้รับการปฏิบัติอย่างไม่ดีไม่ว่าโดยนักคิดหรือการเมือง
๑๐. อย่างไรก็ตาม พหุนิยมประชาธิปไตยก้าวหน้า (radical-democratic pluralism) มิได้สอดคล้องโดยสิ้นเชิงกับพหุนิยมเสรีนิยมแนวปฏิบัตินิยม (liberal and pragmatic pluralism) นี่เป็นเพราะพหุนิยมประชาธิปไตยก้าวหน้ายังคงรักษาจุดมุ่งหมายที่คุ้นเคยบางประการในแนวสังคมนิยมและมนุษยนิยม (และดังนั้น "สากลนิยม") เอาไว้ บางคนรู้สึกไม่สบายใจนักเกี่ยวกับข้อจำกัดของความคิดดั้งเดิมดังกล่าวนี้ที่ยังคงอยู่ แต่ข้อดีประการของเหล่านี้ก็ยังคงสำคัญยิ่งทั้งในทางศีลธรรมและด้านการวิเคราะห์ ความสำคัญในทางศีลธรรมอยู่ที่ว่า พหุนิยมแนวปฏิบัตินิยมปราศจากแรงบันดาลใจ ณ ช่วงเวลาที่เรากำลังการแรงบันดาลใจอย่างยิ่ง ความสำคัญด้านการวิเคราะห์ก็เช่น

เดียวกัน ที่แม้ว่าความหมกมุ่นสนใจของความคิดพหุนิยมอยู่กับความแตกต่างจะมีพลังยึดเหนี่ยว
ในแง่ของประสบการณ์เฉพาะที่เราประสบโดยตรง แต่ก็อาจจะเป็นการมองอย่างสายตาสั้น สังคม
ศาสตร์แนววิพากษ์และการเมืองมนุษย์นิยมก้าวหน้าจำเป็นจะต้องมีทัศนะระยะยาวในเชิง
วิวัฒนาการที่เป็นความคิดที่อยู่ตรงข้ามอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้กับพหุนิยมในแนววิพากษ์พื้นล่าง

๑๑. ลักษณะที่จะส่งผลกระทบในเชิงสถาบันมากที่สุดของพหุนิยมการเมืองแบบก้าวหน้า ก็คือความ
คิดเกี่ยวกับการจัดตั้งองค์กรและการมีตัวแทนในรูปแบบสมาคม ซึ่งเสนอทางความคิดดังกล่าวมี
อยู่ระหว่างรัฐนิยม (statism) และปัจเจกบุคคลนิยม (individualism) โดยไม่ละทิ้งความคิดที่มีราก
ฐานมั่นคงทั้งสองนี้โดยสิ้นเชิง อย่างไรก็ตาม ความสามารถที่จะดำรงอยู่ได้ในเชิงสถาบันของ
"ประชาธิปไตยแนวสมาคม" (associative democracy) ยังมีได้กำหนดขึ้นในลักษณะได้อย่างเด็ด
ขาด นั่นเป็นเพียงนัยที่เป็นรูปธรรมที่สุดที่เราจะต้องยอมรับว่า พหุนิยมแม้กระทั่งในขณะนี้ จะ
สามารถปรับเปลี่ยนให้เป็นจริงเป็นจังขึ้นมาได้หรือไม่

บันทึกอ้างอิง

บทที่ ๑

- 1 ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้จะได้กล่าวถึงอีกเมื่อเราศึกษาทฤษฎีการนำเสนอไม่ สำหรับประเด็นเรื่องนี้ โปรดดู G McLennan, *Maoism, Pluralism and Beyond* (Cambridge: Polity Press, 1992) บทที่ 2 และโปรดดู J Manley, "Neo-Pluralism: A Class Analysis of Pluralism I and Pluralism II", *American Political Science Review*, 77 (2) 1983.
- 2 โปรดดูการอ้างอิงเกี่ยวกับปริศนาสังคมศาสตร์ "ใหม่" ในบทที่ ๔ ในความคิดตามแบบฉบับดั้งเดิมนั้น คือ จำแนกสิ่งต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง (explain) ในทฤษฎี รูปแบบ (patterns) และกระบวนการ (processes) แต่ทั้งนี้ในปรัชญาวิทยาศาสตร์ธรรมชาติและปรัชญาสังคมศาสตร์จะมีการถกเถียงเกี่ยวกับว่า การอธิบายนั้นจริงๆ แล้วหมายความว่าอะไร ตัวอย่างเช่น โปรดดู P Achinstein, *The Concept of Explanation* (Oxford: Oxford University Press, 1983).
- 3 C O Schrag, *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (Bloomington: Indiana University Press, 1992) หน้า 30 และโปรดดู McLennan, *Maoism, Pluralism and Beyond* บทที่ ๕ สำหรับเนื้อหาในทำนองเดียวกันแต่ตรงไปตรงมาและลงวนพาด้านอื่นๆ โปรดดู K McClure, "On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality and Political Identity", in C Mouffe (ed) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* (London: Verso, 1992).
- 4 C Mouffe, "Liberalism, Socialism and Pluralism: Which Citizenship?", in J Squires (ed) *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value* (London: Lawrence & Wishart, 1993) หน้า 69
- 5 วิธีการอื่นๆ ในการแบ่งประเภทความคิดทฤษฎีนิยมมีเสนอไว้ใน R Bratting, "The Concept of Pluralism", in B Ehrlich and G Wootton (eds) *Three Faces of Pluralism* (London: Gower, 1980) และ W Watson, "Types of Pluralism", *The Monist*, 73, 1980.
- 6 ในเรื่องของความคิดเกี่ยวกับปัญหาที่หาทางออกไม่ได้ (dilemmatic thinking) โปรดดู M Billig, *Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) และ M Billig et al, *Ideological Dilemmas: A Social Psychology of Everyday Thinking* (London: Sage, 1988).

บทที่ ๒

- 1 C A MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989) หน้า 4
- 2 *Ibid* หน้า 11
- 3 *Ibid* หน้า xii
- 4 E M Wood, *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism* (London: Verso, 1986) หน้า 63

- 5 M Barrett and A Phillips, "Introduction", in M Barrett and A Phillips (eds) *Destabilising Theory: Contemporary Feminist Debates* (Cambridge: Polity Press, 1992) หน้า 3
- 6 *Ibid* หน้า 4
- 7 N Fraser and L J Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", L J Nicholson (ed) *Feminism/Postmodernism* (New York and London: Routledge, 1990) หน้า 34-5
- 8 J Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", in L J Nicholson (ed) *Feminism/Postmodernism* หน้า 52
- 9 Fraser and Nicholson, "Social Criticism" หน้า 31
- 10 L Nicholson, "Editor's Introduction", *Feminism/Postmodernism* หน้า 2
- 11 S Harding, "Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques", in L J Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism* หน้า 96-7
- 12 H E Longino, "Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science", in L Alcof and E Porter (eds) *Feminist Epistemologies* (London: Routledge, 1993) หน้า 115
- 13 R Pringle and S Watson, "'Women's Interests' and the Post-structuralist State", in M Barrett and A Phillips, *Destabilising Theory* หน้า 65
- 14 นีร์ทูล C Ramazanoglu, "Introduction", in C Ramazanoglu (ed) *Up Against Foucault: Explorations of Some Tension between Foucault and Feminism* (London: Routledge, 1993)
- 15 Pringle and Watson, "'Women's Interests'" หน้า 58
- 16 *Ibid* หน้า 56
- 17 S Walby, "Post-Post-Modernism? Theorising Social Complexity", in M Barrett and A Phillips, *Destabilising Theory* หน้า 31
- 18 Pringle and Watson, "'Women's Interests'" หน้า 65
- 19 *Ibid* หน้า 69
- 20 โน้ทวู เป็นตัวอ้าง D Truman, *The Governmental Process* (New York: Alfred A Knopf, 1951) หน้า 43 และ N W Polsby, *Community Power and Social Theory* (New Haven, CT: Yale University Press, 1963) หน้า 118
- 21 G Almond and S Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Boston, MA: Little, Brown & Co, 1965) และโน้ทวู G Almond and S Verba (eds) *The Civic Culture Revisited* (Boston, MA: Little, Brown & Co, 1980)
- 22 Pringle and Watson, "'Women's Interests'" หน้า 67
- 23 *Ibid* หน้า 69
- 24 *Ibid* หน้า 63

25. ไบรคดู ตัวอย่างเช่น D Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (New York and London: Routledge, 1989)
26. I M Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference", in L J Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism* หน้า 301
27. C de Staphano, "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism", L J Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism* หน้า 77
28. S Benhabib, "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard", in L J Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism* หน้า 123-4
29. อ้างไว้ใน L Nicholson, "Introduction", *Feminism/Postmodernism* หน้า 7
30. M Barret and A Phillips, *Destabilising Theory* หน้า 6
31. A Phillips, "Universal Pretensions in Political Thought", in *Destabilising Theory* หน้า 28
32. M Barrott and A Phillips, *Destabilising Theory* หน้า 8
33. Z Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity Press, 1991)
34. J Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990) หน้า 218-9 และ ไบรคดู H Brakton, *Nomadic Subjects* (New York: Columbia University Press, 1994) และ P Lather, *Getting Smart* (London: Routledge, 1991) สำหรับกรณีศึกษาที่นิยมแนวหลังสมัยใหม่ที่ยืดเยื้อความสับสนเกี่ยวกับและหลากหลายทางความคิดอย่างเต็มที่โดยในขณะเดียวกันก็ยังคงใส่ใจบางอย่างที่อาจจะยอมรับความสับสนพหุนิยม (relativism) หรือที่จะละทิ้งแนวคิดที่หลงเหลืออยู่ของ "การปลดปล่อย" (emancipation)
35. Harding, "Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques" หน้า 65

บทที่ ๓

1. B Russell, *My Philosophical Development* (London: George Allen & Unwin, 1959) หน้า 54-61
2. B Russell, "The Philosophy of Logical Atomism" reprinted in D Pears (ed) *Russell's Logical Atomism* (London: Fontana, 1918/1972) หน้า 59-60
3. W James, *A Pluralistic Universe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1909/1977) หน้า 26
4. *ibid* หน้า 63
5. ไบรคดู ตัวอย่างเช่น B Russell, *History of Western Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1948) บทที่ 29
6. James, *A Pluralistic Universe* หน้า 32
7. R.J Bernstein, "Introduction" to James, *A Pluralistic Universe* หน้า xlii-xxv
8. *ibid* หน้า 141
9. *ibid* หน้า 143
10. J Ward, *The Realm of Ends, or Pluralism and Theism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911) ปากพูด ๕

- 11 H.J Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty* (New Haven, CT: Yale University Press, 1917) หน้า 6
- 12 *Ibid* หน้า 1 อาจจะเป็นการบังเอิญที่ใน *The Realm of Ends* (หน้า 185) Ward ก็เช่นกันที่ใช้รูปแบบอุปมาอุปไมยทางการเมือง เพียงแต่จากมุมมองถึงจิตนิยมของเขานั้น เขาถือว่าจักรวาลที่เป็นพหุลักษณะมีลักษณะคล้าย "ชุมชนหมู่บ้านจำนวนมากมายที่ไม่ได้รวมตัวกันเป็นสหพันธ์ กล่าวคือแม้ในแง่ภูมิศาสตร์จะเป็นเพื่อนบ้านกัน แต่ในทางการเมืองแล้ว ถือเป็นคนแปลกหน้า"
- 13 H.J Laski, *The Foundations of Sovereignty and Other Essays* (1921) as abridged in P.Q Hirst (ed) *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G.D.H.Cole, J.N Figgis, and H.J Laski* (London: Routledge, 1989) หน้า 185
- 14 ในส่วนของความคิดเสรีนิยมใหม่ (New Liberalism) โปรดดู S.Hall and B.Schwarz, "State and Society, 1880-1930", M.Langdon and B.Schwarz (eds) *Crisis in the British State* (London: Hutchinson, 1985)
- 15 F.W.Maitland, "Introduction" to O.von Guericke, *Political Theories of the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); B.Bosanquet, "Introduction" to *The Philosophical Theory of the State*, 2nd edition (London: Macmillan, 1910) หน้า xxiii
- 16 E.Barker, "The Discredited State", *Political Quarterly*, 6 February, 1915
- 17 A.W.Wright, *G.D.H.Cole and Socialist Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1971) หน้า 39
- 18 G.D.H.Cole, *The Social Theory* (London: Methuen & Co, 1920); *Guild Socialism Re-Stated* (London: Leonard Parsons, 1920)
- 19 J.N.Figgis, *Churches in the Modern State* (London: Longman, Green & Co, 1913)
- 20 โปรดดู P.Q.Hirst, "Introduction" to *The Pluralist Theory of the State*; M.Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Martin Robertson, 1983); J.Matthews, *The Age of Democracy* (Melbourne: Oxford University Press, 1989); J.Cohen and J.Rogers, "Associative Democracy", *Politics & Society* 20 (4) 1992; P.Q.Hirst, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance* (Cambridge: Polity Press, 1994)
- 21 การพิจารณาภาพรวมพหุนิยมทั้งแนวตั้งเดิมและแนววิพากษ์ต่อไปนี้มี ๓ ข้อบทที่ ๒ ของหนังสือ *Modernism, Pluralism and Beyond* (Cambridge: Polity Press, 1989) ของข้าพเจ้า การสรุปอย่างมีประโยชน์อื่นๆ จะพบได้ใน P.Dunleavy and B.O'Leary, *Theories of the State* (London: Macmillan, 1987) และ D.Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987)
- 22 G.Almond and S.Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Boston, MA: Little, Brown & Co, 1965)
- 23 จริงๆ แล้ว กลุ่มที่มีแนวคิดเชิงวิพากษ์ในกระแสความคิดพหุนิยมรัฐศาสตร์ (political science pluralism) มีปรากฏก่อนหน้ารูปแบบหลังสงครามของ "American Dream" โปรดดู ตัวอย่างเช่น E.E.Schattschneider, *Politics, Pressures and the Tariff* (New York: Prentice Hall, 1935)

24. โปรดดู ตัวอย่างเช่น P Schmitter and G Lehmbruch (eds) *Trends towards Corporatist Intermediation* (London: Sage, 1979); S Berger, (ed) *Organising Interests in Western Europe: Pluralism, Corporatism and the Transformation of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)
25. P Schmitter, "Neo-Corporatism and the State", W Grant (ed), *The Political Economy of Corporatism* (London: Macmillan, 1985) หน้า 55
26. โปรดดู ตัวอย่างเช่น P Panitch, "The Development of Corporatism in Liberal Democracies", in P Schmitter and G Lehmbruch (eds) *Trends towards Corporatist Intermediation*; D Newman, *The Challenge of Corporatism* (London: Macmillan, 1981)
27. A Cawson, *Corporatism and Political Theory* (Oxford: Blackwell, 1986) หน้า 6.

บทที่ ๔

1. M G Smith, "Institutional and Political Conditions of Pluralism" and "Some Developments in this Analytic Framework of Pluralism", in I. Kuper and M G Smith (eds) *Pluralism in Africa* (Berkeley, CA: University of California Press, 1969); "The Nature and Variety of Plural Units", in D Maybury-Lewis (ed), *The Prospects for Plural Societies* (Washington DC: American Ethnological Society, 1984)
2. J S Furnivall, *Colonial Policy and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948)
3. L Kuper and M G Smith, *Pluralism in Africa*; N Rhoades (ed), *Intergroup Accommodation in Plural Societies* (Proton: Macmillan, 1978)
4. M G Smith, "The Nature and Variety of Plural Units", หน้า 160, 170-1
5. *ibid* หน้า 153
6. โปรดดู ตัวอย่างเช่น J Rex, *Race, Colonialism, and the City*, Part 4: 'Pluralism, Colonial Conflict and Black Revolution' (London: Macmillan, 1973)
7. โปรดดู ตัวอย่างเช่น C Clarke et al (eds), *Geography and Ethnic Pluralism* (London: George Allen & Unwin, 1984); M Keith and S Pile (eds), *Place and the Politics of Identity* (London: Routledge, 1992)
8. สำหรับลักษณะนี้และอื่นๆ ของประชาธิปไตยพหุวัฒนธรรม (multicultural democracy) โปรดดู C Taylor et al, *Multiculturalism and 'the Politics of Recognition'* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992)
9. โปรดดู A Lipphart, *Democracy in Plural Society* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977)
10. โปรดดู J G Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity* (London: Macmillan, 1991) บทที่ 9-11 ความเข้าใจของข้าพเจ้าเกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้ได้รับมาจากเรื่องราวของการเมืองสองวัฒนธรรมและพหุวัฒนธรรม (politics of biculturalism and multiculturalism) ใน Anteaoro/นิวซีแลนด์ โปรดดู ตัวอย่างเช่น

- ฉบับพิเศษว่าด้วย 'National Identities/Futures' ของ *Sites: A Journal of South Pacific Cultural Studies*, 30, 1995
- 11 F W Maitland, "Introduction" to O von Guericke, *Political Theories of the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)
- 12 E Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law* (New York: Arno Press, 1913/1975; trans 1936)
- 13 สำหรับประเด็นความแตกต่างระหว่างพหุนิยมทางกฎหมายอย่างเข้มข้นและอย่างอ่อน และสำหรับการเสนอภาพรวมที่ดีที่สุดของเรื่องนี้ โปรดดู J Griffiths, "What is Legal Pluralism?", *Journal of Legal Pluralism*, 1. และโปรดดู S E Merry, "Legal Pluralism", *Law and Society Review*, 22, 1988
- 14 P Fitzpatrick, "Law, Plurality and Underdevelopment", in D Sugartman (ed), *Legality, Identity and the State* (London: Academic Press, 1983) หน้า 160
- 15 จดคำบัญญัตินี้มาจาก S F Moore, *Law as Process: An Anthropological Approach* (London: Routledge and Kogan Paul, 1978)
- 16 โปรดดู ตัวอย่างเช่น B Z Tamanaha, "The Folly of the 'Social Scientific' Concept of Legal Pluralism", *Journal of Law and Society*, 20 (2) 1993
- 17 B de Sousa Santos, "State, Law and Community in the World System: An Introduction", *Social and Legal Studies*, 1 (12) 1992 หน้า 132
- 18 สำหรับทัศนะหลังสมัยใหม่ว่าด้วยความเป็นเอกตลตามกฎหมาย โปรดดู ตัวอย่างเช่น P Goodrich, *Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Maska* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1990)
- 19 โปรดดู B Ehrlich, "Amphiboles: On the Critical Self-contradictions of 'Pluralism'", *Critical Inquiry*, 12 (3) Spring 1986
- 20 ผู้ที่ถือหลักความคิดจากข้างเขียนที่ยากและเข้มข้นทางปรัชญาของ Richard McKee อาจจะไม่ได้เห็นด้วยกับการที่ข้าพเจ้าหรือนักวิจารณ์อื่นๆ ที่ผ่านเลนส์เอดูมิโนไปเพื่อพิจารณาพหุนิยมในแนวทางของสำนักวิชาการที่ง่ายกว่าผ่านตัวแทนทางความคิดด้านวัฒนธรรมของสำนักนี้ โปรดดู J E Ford, "Introduction" ในฉบับพิเศษของ *The Monist*, 73, 1990
- 21 S Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence* (Berkeley, CA: University of California Press, 1942); H White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973)
- 22 จนถึงจุดที่ไม่ประวัติศาสตร์ก็เช่นกันที่ความคิดหลังสมัยใหม่ (postmodernism) และพหุนิยม (pluralism) ผลมหลาณกันและทำให้เกิดความสับสนปั่นป่วนในรากทรวมนนี้ โปรดดู ตัวอย่างเช่น K Jenkins, *Rethinking History* (London: Routledge, 1991)
- 23 W Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979) หน้า 12
- 24 *ibid* หน้า 32-3

- 25 W Booth, "Pluralism in Classroom", *Critical Inquiry*, 12 (3) 1986 หน้า 479
- 26 H White, "Historical Pluralism", *Critical Inquiry*, 12 (3) 1986 หน้า 486
- 27 โปรดดู W Conolly (ed), *The Bias of Pluralism* (New York: Atherton Press, 1969)
- 28 W.J.T Mitchell, "Pluralism as Dogmatism", *Critical Inquiry*, 12 (3) 1986 หน้า 496; Ehrlich, "Amphibolies" หน้า 524; E Rooney, *Seductive Reasoning: Pluralism as the Problematic of Contemporary Literary Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989) หน้า 17-18
- 29 Rooney, *Seductive Reasoning* หน้า 3

บทที่ ๕

- 1 C Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: The Free Press, 1965)
- 2 K Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965); T S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962); I Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); I. Laudan, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977); R Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (Brighton: Harvester Press, 1978)
- 3 K Popper, "The Myth of the Framework", in E Freeman (ed), *The Abdication of Philosophy* (La Salle, IL: Open Court, 1976); *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1972)
- 4 โปรดดู ตัวอย่างเช่น B Barnes and D Bloor, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", in M Hollis and S Lukes (eds), *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell, 1982)
- 5 D Thomas, *Naturalism and Social Science: A Post-Empiricist Philosophy of Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)
- 6 H Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) หน้า 73-4; H Putnam, *Realism and Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) หน้า 183; P Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso, 1987) หน้า 77; N Goodman and C Z Elgin, *Reconceptions in Philosophy* (London: Routledge, 1988) หน้า 53
- 7 โปรดดู ตัวอย่างเช่น P Achinstein, *The Concept of Explanation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)
- 8 นี่เป็นประเด็นหลักประเด็นหนึ่งในความคิดพหุนิยมแนวปฏิบัตินิยมของ Richard Rorty โปรดดูผลงานของเขา คือ *Consequences of Pragmatism* (Brighton: Harvester Press, 1982); *Contingency, Irony, Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
- 9 โปรดดู A Pickering (ed), *Science as Practice and Culture* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992)
- 10 P Diesing, *How Does Social Science Work?: Reflections on Practice* (Pittsburgh, PA: Pittsburgh Press, 1991) หน้า 321

- 11 *ibid* หน้า 364
- 12 J Bohman, *The New Philosophy of Social Science* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991) หน้า 233
- 13 *ibid* หน้า 232
- 14 P A Roth, *Meaning and Method in the Social Sciences: A Case for Methodological Pluralism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987) หน้า 5
- 15 โปรดดู Z Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity Press, 1991); S Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?* (Milton Keynes: Open University Press, 1991); A McRobbie, "New Times in Cultural Studies", *New Formations*, 13 (Spring) 1991 หน้า 1-18
- 16 โปรดดู L Grossberg *et al*, *Cultural Studies* (London: Routledge, 1992) หน้า 1-2; F Inglis, *Cultural Studies* (Oxford: Blackwell, 1993) หน้า 227
- 17 โปรดดู S Hall, "Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems", in S Hall *et al* (eds), *Culture, Media, Language* (London: Hutchinson, 1986)
- 18 D Hordge, *Hiding in the Light* (London: Comedia/Routledge, 1988) บทที่ 7; A McRobbie, "Post-Modernism and Cultural Studies", in L Grossberg *et al*, *Cultural Studies*
- 19 J Alexander, "The Centrality of the Classics", in A Giddens and J Turner (eds), *Social Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1987)
- 20 โปรดดู ลีออนฮาร์ต N Mouzels, *Back to Sociological Theory* (London: Macmillan, 1992); A Cumah and A Scott, *The Uncertain Science: Criticism of Sociological Formalism* (London: Routledge, 1992)
- 21 D Weinstein and M A Weinstein, "The Postmodern Discourse of Metatheory", in G Ritzer (ed), *Metatheorising* (Newbury Park, CA: Sage, 1992) หน้า 140
- 22 D W Fiske and R A Schewder, "Editor's Introduction: Uneasy Social Science", *Metatheory in Social Science: Pluralisms and Subjectivities* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986) หน้า 1
- 23 J C Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, Vol 1 (London: Routledge and Kegan Paul, 1982) หน้า 68ff; J C Alexander and P Colomy, "Traditions and Compulsion: Preface to a Post-Positivist Approach to Knowledge Cultivation", in G Ritzer (ed), *Metatheorising*
- 24 สำหรับการพิจารณาประเด็นด้านการเมืองและความรู้ในระดับวิธีวิทยา โปรดดู M Hammersley, *Social Research: Philosophy, Politics and Practice* (London: Sage, 1993)
- 25 H Siegel, *Relativism Refuted* (Dordrecht: Reidel, 1987) หน้า 163
- 26 R A Schewder, "Divergent Rationalities", in D W Fiske and R A Schewder, *Metatheory in Social Science*
- 27 โปรดดู R Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation* (London: Verso, 1987)
- 28 C Geertz, "Anti-Anti-Relativism", *American Anthropologist*, 86, 1984
- 29 E Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992) หน้า 55

- 30 Ibid หน้า 80
- 31 P-M Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992) หน้า 119
- 32 N Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co, 1978)
- 33 ไบรลด์ ตัวอย่างเช่น H Siegel, *Relativism Refuted* หน้า 159; N Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993)
- 34 ไบรลด์ R Sylvan, "Radical Pluralism – An Alternative to Realism, Anti-realism and Relativism", in R Nola (ed), *Relativism and Realism in Science* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic, 1988)
- 35 N Rescher, *Pluralism* หน้า 90-91
- 36 ตัวอย่างเช่น คำพิพากษา Siegel เป็นประเภทหนึ่งของความคิด "สัมบูรณ์เชิงพหุนิยม" (pluralistic 'absolutism') (ใน *Relativism Refuted* หน้า 163) คำพิพากษา Rescher ทำให้พหุนิยมเข้ากันได้กับทั้ง "ประจักษ์นิยม" (empiricism) และ "เหตุผลนิยม" (rationalism); *Pluralism* หน้า 78, 101 ในขณะที่คำพิพากษาของ Feyerabend นั้นเป็น "สัมพัทธนิยม" (relativism) อย่างไรก็ตามดู Farewell to Reason บทที่ 1

บทที่ ๖

- 1 A Poller and F Fisher, *The Postmodern Political Condition* (Cambridge: Polity Press, 1988) หน้า 5
- 2 S Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era* (Oxford: Blackwell, 1994) หน้า 324
- 3 C West, "The New Cultural Politics of Difference", in C West, *Keeping Faith: Philosophy and Race in America* (New York: Routledge, 1993) หน้า 3
- 4 E Laclau, "The Impossibility of Society", in E Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Times* (London: Verso, 1990)
- 5 ความเคลื่อนไหวทางทฤษฎีนี้ได้เกิดขึ้นและคมชัดอย่างที่ปรากฏ โดยมี "การทำให้หายความเชื่อ" (demystification) เป็นแนวคิดโดดเด่นที่เข้ามาทดแทน ไบรลด์ ตัวอย่างเช่น M Barrett, *The Politics of Truth* (Cambridge: Polity Press, 1991) หน้า 167; C West, *Keeping Faith* หน้า 23
- 6 S Crook, *Modernist Radicalism and Its Aftermath* (London: Routledge, 1991)
- 7 A Yeatman, *Postmodern Revisionings of the Political* (London: Routledge, 1994) หน้า 7
- 8 S Seidman, *Contested Knowledge* หน้า 191
- 9 A Yeatman, *Postmodern Revisionings* หน้า 40
- 10 S Seidman, *Contested Knowledge* หน้า 327
- 11 L Marci-Lacoste, "The Paradoxes of Pluralism", in C Mouffe (ed), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* (London: Verso, 1992) หน้า 131

- 12 S Crook, *Modernist Radicalism* หน้า 173; C O Schrag, *The Resources of Rationality* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992) หน้า 32; C Ramazanoglu, "Introduction", in C Ramazanoglu (ed), *Up Against Foucault* (London: Routledge, 1993) หน้า 10
- 13 K Thompson, "Social Pluralism and Postmodernity", in S Hall et al (eds), *Modernity and its Future* (Cambridge: Polity Press, 1992) หน้า 251
- 14 C Mouffe, "Democratic Politics Today", in *Dimensions of Radical Democracy* หน้า 13
- 15 C Mouffe, "A Radical Left Project?", in S Wilks (ed), *Talking about Tomorrow* (London: Pluto Press, 1993) หน้า 70
- 16 C Calhoun, "Social Theory and the Politics of Identity", in C Calhoun (ed), *Social Theory and the Politics of Identity* (Oxford: Blackwell, 1994) หน้า 24
- 17 P Q Hirst, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance* (Cambridge: Polity Press, 1994)
- 18 ไบรอน ลูว์อิส A Lousaine, "Is Sociology Still the Study of Society?", *Thesis Eleven*, 23, 1989, A Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991) บทที่ 7
- 19 นวัตกรรมใหม่ในกรณีที่เป็นการสรุปรวมอย่างสังเขปเกี่ยวกับชนวนการทางสังคมใหม่ (new social movements) เช่น S Crook et al, *Postmodernisation: Change in Advanced Society* (Newbury Park, CA: Sage, 1992) บทที่ 5
- 20 P Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993)
- 21 S Hall, "Cultural Identity and Diaspora", in J Rutherford (ed), *Identity* (London: Lawrence & Wishart, 1990)
- 22 S Hall, "The Question of Cultural Identity", in S Hall et al (ed), *Modernity and its Future* หน้า 310
- 23 ไบรอน H K Bhabha, "Introduction", in H K Bhabha (ed), *Narrating the Nation* (London: Routledge, 1990); K Robins, "Tradition and Translation: National Culture in its Global Context", in J Comer and S Harvey (eds), *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture* (London: Routledge, 1991)
- 24 M Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18 (1) 1990 หน้า 11-12
- 25 ไบรอน M Archer, "Sociology for One World: Unity and Diversity", *International Sociology*, 6 (2) 1992 และทำนองเดียวที่ตามมาหลังจากนั้นในวรรคนี้
- 26 คำพิพากษาที่กำหนดความคิดเชิงทฤษฎีด้านศีลธรรมที่นำเสนองานเกี่ยวกับพหุนิยมในฐานะที่เป็นเส้นทางที่ชาญฉลาดระหว่างเอกนิยม (monism) และสัมพัทธนิยม (relativism) ไบรอน J Kokes, *The Morality of Pluralism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993)
- 27 C West, *Keeping Faith* หน้า 27-8

