

โพสต์โมเดิร์นคืออะไร
จากปฏิกิริยาแบบมาร์กซ์สู่การเมืองแบบปฏิบัตินิยม
ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์

โพสต์โมเดิร์นเป็นศัพท์แสงทางวิชาการที่โด่งดัง และแพร่หลายมากที่สุดในการบัญญัติภาษาไทยในทศวรรษที่ผ่านมา ไม่มีใครที่ไม่ได้อิทธิพลจากแนวคิดนี้ หรืออย่างน้อยก็ไม่มีใครที่จะปิดหูปิดตาและทำไม่รู้ไม่ชี้ต่อการมีอยู่ของคำๆ นี้ไปได้

โพสต์โมเดิร์นเป็นคำใหม่ในสังคมไทย แต่ถึง พ.ศ.นี้ โพสต์โมเดิร์นก็ไม่ได้เป็นศัพท์แสงที่จำกัดอยู่แต่ในวงการปัญญาชน และนักวิชาชีพตามมหาวิทยาลัยอีกต่อไปแล้ว อิทธิพลของโพสต์โมเดิร์นต่อวงการศิลปะ-ภาพยนตร์-สถาปัตยกรรม-วรรณกรรม ทำให้แม้แต่ชาวบ้านร้านตลาดก็เผชิญกับการหลอกหลอนของคำนี้อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ โดยเฉพาะในรายที่มีความสามารถในการอ่านออกเขียนได้ และสมัครรักใคร่ในวัฒนธรรมการอ่านในระดับเพียงพอ.

ปฏิกิริยาที่ปัญญาชนไทยมีต่อโพสต์โมเดิร์นนั้นมีหลายทาง.

ทางหนึ่งก็คือการคลั่งไคล้อย่างไม่ลืมหูลืมตาในอะไรก็ได้ที่มีคำว่า "โพสต์โมเดิร์น" ปะหน้าราวกับว่าภูมิปัญญามนุษยชาตินั้นได้มาถึงบทสุดท้ายพร้อมๆ กับการปรากฏกายของโพสต์โมเดิร์นขึ้นมา ไม่มีคำตอบที่ดีกว่านี้ในอดีต และไม่มีทางจะมีคำตอบที่ลึกซึ้งกว่านี้ในอนาคต

อีกทางหนึ่งคือการบอกปิดอย่างไม่ใยดี พร้อมกับโจมตีอย่างง่าย ๆ ว่าโพสต์โมเดิร์นไม่มีอะไรใหม่ เป็นเรื่องเลอะเทอะเหลวไหล ไม่สนใจสังคม หรือกระทั่งเป็นของเล่นใหม่ทางภูมิปัญญา

HisMid's history และแนวทางสุดท้ายก็ได้แก่ฝ่ายที่พยายามอย่างเหลือเกินที่จะอธิบายโพสต์โมเดิร์นให้มีลักษณะ "เพื่อสังคม" แล้วใช้วิธีคิดแบบนี้เป็นเครื่องมือในการสร้างปฏิบัติการทางวิชาการและการเมืองบางอย่างขึ้นมา. เห็นได้ชัดเจนว่าปฏิกิริยาแบบแรกกับแบบที่สองนั้นขัดแย้งกันโดยตรง และเพราะเหตุนี้ จึงไม่น่าแปลกใจที่วิวาทะและการโต้เถียงเกี่ยวกับโพสต์โมเดิร์นที่ชัดเจนที่สุดจะมาจากคนสองกลุ่มนี้

อย่างไรก็ดี การถกเถียงและโต้แย้งกันผ่านข้อเขียนเชิงวิวาทะอย่างเปิดเผยนั้น เป็นสิ่งที่ไม่เคยมีอยู่ในประเพณีทางภูมิปัญญาแบบไทยๆ ของปัญญาชนไทยมานานแล้ว ความขัดแย้งระหว่างความคิดทั้งสองแบบจึงไม่ใช่เรื่องที่จะมองเห็นได้ง่ายๆ แต่ใครที่ติดตามความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาให้ดี ก็คงจะสังเกตเห็นถึงความไม่ลงรอยข้อนี้ได้ไม่ยาก ถึงแม้จะไม่เคยมีวิวาทะและการเผชิญหน้ากันโดยตรงไปตรงมาเกิดขึ้นจริงๆ เลยก็ตาม. บทความนี้ไม่มีวัตถุประสงค์ที่จะเสนอว่าโพสต์โมเดิร์นพูดถึงอะไร และก็ไม่ได้มีความมุ่งหมายที่จะอธิบายว่าท่ามกลางการโจมตี, เห็นด้วย, ชื่นชม, ต่อต้าน และอะไรต่อมิอะไรที่อื้ออึงอลหม่านอยู่ตามหน้าหนังสือพิมพ์, วารสาร, เว็บไซต์, วงสนทนา ฯลฯ นั้น ใครเป็นฝ่ายถูกและใครที่เป็นฝ่ายผิด

เป้าหมายของบทความนี้อยู่ที่การแสดงให้เห็นว่าในท่ามกลางการทะเลาะเบาะแว้งและถกเถียงที่อื้ออึงอลหม่านทว่ายากจะมองเห็นได้นั้น มีแง่มุมความคิดอะไรบ้างที่แต่ละฝ่ายใช้เป็นหลักเป็นฐานในการโต้แย้งอภิปราย และแง่มุมที่ว่่านั้นสะท้อนให้เห็นถึงทฤษฎีคติทางภูมิปัญญาและปฏิบัติการทางการเมืองที่แตกต่างกันอย่างไรบ้าง

ด้วยข้อจำกัดที่ปัญญาชนไทยไม่เคยถกเถียงในเรื่องอะไรกันอย่างจริงจังและเต็มที่ โดยเฉพาะเรื่องในระดับอภิปรายและมรรควิธี จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่ผู้เขียนจะต้องพูดถึงเรื่องนี้โดยอาศัยข้อถกเถียงในโลกตะวันตกเป็นกรอบอ้างอิง

โพสท์โมเดิร์นคืออะไร

คำถามนี้ตอบได้ไม่ง่าย และแม้แต่นักคิดในกลุ่มโพสท์โมเดิร์นที่มีชื่อเสียงมากที่สุดคนหนึ่งก็ยังไม่ตอบคำถามนี้ได้เหมือนกัน ความคลุมเครือและกำกวมของโพสท์โมเดิร์นนั้นเป็นที่มาของคำตอบอย่างนี้ แต่ความคลุมเครือและกำกวมนี้เองที่ถือว่าเป็นคุณลักษณะสำคัญของโพสท์โมเดิร์นเอง เพราะโพสท์โมเดิร์นเป็นกระแสความคิดที่เต็มไปด้วยความหลากหลาย, แยกย่อย, กระจัดกระจาย, ไม่ได้มุ่งเสนอทฤษฎีที่เป็นระบบระเบียบในการอธิบายสังคม, ไม่มีระเบียบวิธีที่แจ่มชัด, ไม่มีอุดมการณ์เพื่อวันข้างหน้า, ไม่ได้พูดถึงการเปลี่ยนแปลงโลก และยังไม่ได้พูดถึงลักษณะของสังคมที่พึงปรารถนา.

แม้แต่จะบอกว่าโพสท์โมเดิร์นเกิดขึ้นเมื่อไร ก็ยังเป็นสิ่งที่นักคิดในกลุ่มนี้หลายรายปฏิเสธด้วยซ้ำไป. ความคลุมเครือเป็นเหตุให้โพสท์โมเดิร์นถูกโจมตีด้วยหลายข้อหา นักสังคมศาสตร์บางคนโจมตีว่าโพสท์โมเดิร์นใช้การไม่ได้ เพราะไม่มีทฤษฎีและระเบียบวิธีอะไรที่ชัดเจน นักปรัชญาเสนอว่าโพสท์โมเดิร์นไม่ได้พูดถึงอะไร นอกเหนือไปจากลัทธิสัญญานิยมและการหักล้างทำลาย นักคิดปะปนเห็นว่าโพสท์โมเดิร์นไม่เคยมีอยู่จริงๆ ฝ่ายซ้ายเห็นว่าโพสท์โมเดิร์นไม่สนใจการปฏิวัติ ในขณะที่นักทฤษฎีสังคมหลายรายกล่าวหาว่าโพสท์โมเดิร์นเป็นฝ่ายขวา และกระทั่งเป็นเครื่องมือทางอุดมการณ์ของชนชั้นนายทุน.

แล้วโพสท์โมเดิร์นเป็นอย่างที่ว่ามาจริงหรือเปล่า.

คำตอบคือใช่และไม่ใช่ ที่ใช่ก็เพราะโพสท์โมเดิร์นไม่ทำอะไรต่อมิอะไรตามที่นักนั้นนักนี้ว่าไว้จริงๆ แต่ที่ไม่ใช่ก็เพราะการสรุปว่าโพสท์โมเดิร์นเป็นอะไร จากสิ่งที่โพสท์โมเดิร์นไม่ทำนั้นบ่อยครั้งก็เป็นการด่วนสรุปโดยเอาบรรทัดฐานของผู้สรุปเองเป็นตัวตั้งมากเกินไป แล้วสร้างข้อสรุปขึ้นมาจากความไม่รู้ อคติ ฉันทาคติ ทัศนคติทางเมือง ฯลฯ จนกระทั่งการโจมตีโพสท์โมเดิร์นโดยนักทฤษฎีหลายราย กลายเป็นการประกาศความสูงส่งของทฤษฎีที่ตนยึดถือ มากกว่าจะเป็นการจำแนกแยกแยะให้เห็นว่าโพสท์โมเดิร์นมีจุดอ่อนและข้อบกพร่องอะไรจริงๆ

โพสท์โมเดิร์นไม่ได้เสนออะไรที่ชัดเจน เพราะตัวโพสท์โมเดิร์นเองเป็น "กระแสดความคิด" มากกว่าจะเป็น "สำนักคิด" ที่มีระเบียบวิธี, ปรัชญา และเป้าหมายในการศึกษาที่ชัดเจนตายตัว แต่อย่างไรก็ดี นี่ไม่ได้หมายความว่าโพสท์โมเดิร์นจะไม่มีอะไรบางอย่างร่วมกันเสียเลย และยังไปกันใหญ่ หากจะบอกว่าโพสท์โมเดิร์นไม่มีอะไรที่เป็นแก่นสารอยู่ข้างใน.

เชื่อกันว่าโพสท์โมเดิร์นปฏิเสธความจริง แต่คงจะถูกกว่าถ้าจะบอกว่าโพสท์โมเดิร์นเห็นว่าเป็นความจริงเป็นสิ่งที่สังคมสร้างขึ้นมา ด้วยความรู้แบบวิทยาศาสตร์, ด้วยวิธีคิดแบบเหตุผลนิยม และด้วยวิธีการศึกษาแบบปฏิฐานนิยม ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนเป็นสิ่งที่วงการสังคมศาสตร์ถือว่าสูงส่งและเป็นกลางกว่าสิ่งใดๆ และเพราะฉะนั้น ความจริงที่ได้มาจากองค์ประกอบเหล่านี้ จึงเป็นความจริงที่จริงแท้แน่นอนและไม่มีวันผันแปรเป็นอื่นไปได้

โพสท์โมเดิร์นตั้งข้อสงสัยกับเรื่องเหล่านี้ และได้แย้งว่าทั้งหมดนี้ก็เป็นแค่ผลผลิตที่มาจากความรู้ความเข้าใจในแบบหนึ่งๆ ซึ่งเอาเข้าจริงๆ แล้วก็พิสูจน์ไม่ได้ว่าเป็นความจริงเหนือกว่าความจริงแบบอื่นๆ ตรงไหนและอย่างไร.

โพสท์โมเดิร์นตั้งคำถามกับความเชื่อที่ว่าความรู้ที่เหมือนกระจก ส่วนโลกก็เหมือนวัตถุที่เราจะเอากะจกไปส่องให้เห็นได้อย่างถ้วนทั่ว สำหรับโพสท์โมเดิร์นแล้ว วัตถุที่อยู่นอกจอจกไม่มีทางที่กระจกบานใดจะส่องได้ทั่วถึง และการจ้องมองวัตถุนั้นก็สัมพันธ์อย่างมากกับตัวตนและตำแหน่งแห่งที่ของบุคคลผู้ถือกระจกเอง

ภาพในกระจกเป็นเพียงภาพตัวแทนของความจริง แต่ก็เหมือนภาพตัวแทนทั่ว ๆ ไป คือถึงอย่างไรมันก็ไม่ใช่และไม่มีวันจะเป็นความจริงไปได้

สำหรับโพสท์โมเดิร์นแล้ว ศาสตร์และความรู้ทั้งหลายที่สร้างขึ้นอย่างมีระเบียบแบบแผน โดยมีเป้าหมายที่จะอธิบายโลกและเข้าถึง "ความจริง" นั้น แท้จริงแล้วจึงเป็นแค่คำอวดอ้างที่ได้รับการค้ำยันจากระบบอำนาจในสังคม จนทำให้คำอวดอ้างนี้ยิ่งใหญ่และกลายเป็นความรู้ที่จริงแท้และไม่มีวันเป็นอื่นไปได้เลย.

ทั้งหมดนี้ทำให้โพสท์โมเดิร์นคล้ายกับปรัชญาแบบสัมพัทธนิยม และพอลคล้ายกับสัมพัทธนิยมแล้ว ผู้คนจำนวนไม่น้อยก็จะคิดต่อไปว่าโพสท์โมเดิร์นเป็นสกุลความคิดแบบอะไรก็ได้ ใครอยากทำอะไรก็ได้เสมอ ไม่ต้องมีบรรทัดฐานอะไร บอกไม่ได้ว่าใครถูกใครผิด เผล็ดจการดีพอๆ กับประชาธิปไตย การฆ่าเพื่อนมนุษย์ไม่ใช่เรื่องชั่วร้าย ทั้งเป็นโพสท์โมเดิร์นเองต่างหากที่เผยให้เห็นถึงแนวโน้มที่ภาวะสมัยใหม่จะนำไปสู่เรื่องโหดร้ายในประวัติศาสตร์อย่างเช่นการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ หรืออย่างที่นักปรัชญาหลายคนว่าไว้ว่า สัมพัทธนิยมนั้นเป็นฝันร้ายของวิชาปรัชญา.

ถ้าถือว่าสัมพัทธนิยมคือการปฏิเสธความคิดว่าโลกมีความจริงแท้ที่แน่นอนและเป็นอื่นไม่ได้เพียงหนึ่งเดียว โพสท์โมเดิร์นก็เป็นสัมพัทธนิยมอย่างไม่ต้องสงสัย แต่ถ้าสัมพัทธนิยมคือความเชื่อว่าโลกไม่มีความเป็นจริงใดๆ เลยสักอย่าง โพสท์โมเดิร์นก็คงไม่ใช่สัมพัทธนิยม

โพสท์โมเดิร์นยอมรับการมีอยู่ของความจริง แต่การพูดถึงความจริงนั้นก็สัมพันธ์กับภาษา และถ้อยคำ ซึ่งไม่มีวันที่จะสะท้อนความเป็นจริงทั้งหมดให้ครบถ้วนสมบูรณ์แบบไปได้ และที่เรา ทำได้อย่างมากที่สุดก็คือการมองเห็นข้อจำกัดนี้ และไม่อดอ้างว่าได้เข้าถึงความรู้อันยิ่งใหญ่ใดๆ ที่เป็นเสมือนกุญแจไขไปสู่ความลึกลับของจักรวาล.

ถ้าถือว่าโพสท์โมเดิร์นหมายความว่า "หลังสมัยใหม่" ก็จะชวนให้คิดต่อไปว่าโพสท์โมเดิร์น คืออะไรที่ถ้อยห่าง, มาทีหลัง และสามารถจำแนกแยกแยะและลากเส้นแบ่งออกจาก "สมัยใหม่" ได้อย่างชัดเจน

ความเข้าใจข้อนี้เป็นสาเหตุให้ปัญญาชนไทยบางรายโจมตีโพสท์โมเดิร์นอย่างง่าย ๆ ว่า เพราะสังคมไทยยังไม่เข้าสู่ภาวะสมัยใหม่ "หลังสมัยใหม่" จึงเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง ทั้งที่โพสท์โมเดิร์น หมายความว่าถึงปฏิกริยาที่ผู้คนจำนวนไม่น้อยมีต่อความคิด, ความเชื่อ, ความรู้, แบบแผนการ ปฏิบัติ, สถาบัน และอะไรต่อมิอะไรที่เป็นทั้งผลผลิตและเป็นไวพจน์ของภาวะสมัยใหม่ไปพร้อมๆ กัน ไม่ว่าจะเป็นความรู้, ความมีเหตุมีผล, ประชาธิปไตย, สังคมสมัยใหม่, โรงพยาบาล, สังคม ข้อมูลข่าวสาร, ความเป็นตัวตน, เทคโนโลยี, การปลดปล่อย ฯลฯ ซึ่งในบางกรณีก็กินความไปถึง หลักสิทธิมนุษยชนสากล, ประชาธิปไตย, เสรีภาพสมบูรณ์ ฯลฯ ไปเลยด้วยซ้ำ.

เพราะเหตุนี้ ถึงโพสท์โมเดิร์นจะมาทีหลังสมัยใหม่ และถึงบางสังคมจะไม่ได้อยู่ในภาวะ สมัยใหม่อย่างสมบูรณ์ แต่โพสท์โมเดิร์นก็ดำรงอยู่ควบคู่ไปกับภาวะสมัยใหม่ตลอดเวลา เพราะ โพสท์โมเดิร์นเป็นกระแสความคิดที่เป็นปฏิกริยาต่อภาวะสมัยใหม่ในทุกๆ ด้าน โดยเฉพาะในด้าน ที่เป็นวิธีคิดที่มักเรียกรวมๆ กันอย่างกว้างๆ ว่า Enlightenment ซึ่งครอบงำโลกสมัยใหม่ไปทุกหน แห่งในรอบ ๒-๓ ศตวรรษที่ผ่านมาอย่างไม่มีข้อยกเว้น

โพสท์โมเดิร์นไม่ได้ล้มล้างภาวะสมัยใหม่ ไม่ว่าจะในทางภูมิปัญญาหรือในทางโลก กายภาพ แต่สิ่งที่โพสท์โมเดิร์นทำคือการท้าทายและขัดแย้งขัดขวางภาวะสมัยใหม่ไปตลอดเวลา แล้วเตือนให้ภาวะสมัยใหม่ตระหนักว่าตนเองไม่ได้เป็นบรรทัดฐานหนึ่งเดียวในการมองโลกและ ตัดสินความถูกต้องของจักรวาลไปตลอดเวลา.

ความไม่เชื่อในการมีอยู่ของ "ความจริง" ในระดับใหญ่โตที่สังคมใช้เป็นรากฐานในการ อธิบายเรื่องต่างๆ เช่น ความเท่าเทียม, อภิปราย, การแบ่งแยกระหว่างหญิง/ชาย อย่างตายตัว, ความเชื่อเรื่องความก้าวหน้า ฯลฯ อย่างที่พวกโพสท์โมเดิร์นมักเรียกว่า "อภิมหาพหุภพ" เป็นเหตุ ให้โพสท์โมเดิร์นถูกโจมตีทั้งจากพวกฝ่ายขวาและฝ่ายซ้าย.

ฝ่ายขวาโจมตีว่าโพสท์โมเดิร์นต่อต้านพระเจ้าและอภิปราย ขณะที่ฝ่ายซ้ายเห็นว่าโพสท์ โมเดิร์นเป็นอุดมการณ์จอมปลอมที่ขัดแย้งกับการปฏิวัติสังคม ทั้งที่โดยตัวของโพสท์โมเดิร์นเองนั้น เป็นได้ทั้งซ้ายและขวา แต่การปฏิเสธ "อภิมหาพหุภพ" ก็ทำให้หลายฝ่ายยอมรับโพสท์โมเดิร์น ไม่ได้อยู่ดี

ลัทธิมาร์กซ์และโพสท์โมเดิร์น

หนึ่งในคนกลุ่มที่โจมตีโพสท์โมเดิร์นไว้อย่างรุนแรงที่สุดได้แก่ชาวลัทธิมาร์กซ์ ทั้งที่ปัญหาเรื่องลัทธิมาร์กซ์นั้นแทบไม่ได้เป็นประเด็นที่นักคิดแนวโพสท์โมเดิร์นสนใจ อย่างไรก็ตาม นี่เป็นเรื่องที่เข้าใจได้ ถ้าถือว่าลัทธิมาร์กซ์เป็นส่วนหนึ่งของภาวะสมัยใหม่ และมาร์กซิสต์เองก็เห็นพ้องกับความคิดพื้นฐานของภาวะสมัยใหม่หลายประการ โดยเฉพาะความคิดเรื่องการปลดปล่อยมนุษย์ รวมทั้งความคิดเรื่องสังคมอุดมคติในอนาคต ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนเป็นเรื่องที่นักคิดที่มีอิทธิพลต่อโพสท์โมเดิร์น หรือ "หลังสมัยใหม่" ไม่เห็นด้วย ไม่ว่าจะเป็น Adorno/Horkheimer ที่มองว่าภาวะสมัยใหม่เป็นเรื่องของการครอบงำ หรือ Koselleck ที่ถือว่าความคิดเรื่องสังคมอุดมคติในอนาคตนั้นเป็นศัตรูของภาวะสันติสุข ไม่ว่าจะสังคมในอุดมคตินั้นจะอยู่ในรูปของคอมมิวนิสต์, ฟาสซิสต์ หรือเสรีประชาธิปไตยก็ตาม.

มาร์กซิสต์แนวหรือทาส์ก็อัสท์อย่าง อเล็กซ์ คาลลินนิคอส (Alex Callinicos) โจมตีโพสท์โมเดิร์นว่าเป็นความคิดที่เต็มไปด้วยความไม่สม่ำเสมอทางตรรกะและลึกลับขัดแย้งกันเอง[2] ส่วน Jean-Francois Lyotard ผู้เขียนหนังสือเล่มสำคัญอย่าง The Postmodern Condition ที่นิยาม "หลังสมัยใหม่" ว่าเป็นเรื่องของการตั้งคำถามและข้อสงสัยอย่างไม่หยุดยั้งต่ออภิมาพวรรณนา (postmodern as incredulity toward metanarratives)[3] ก็เป็นบุคคลที่คาลลินนิคอสเปิดโปงว่าเป็นอดีตสมาชิกกลุ่มนิยามหรือทาส์ก็อัสท์ในทศวรรษ ๑๙๕๐ ผู้ถูกหักและผิดหวังจากลัทธิสตาลิน แล้วตกอยู่ใต้อิทธิพลของปัญญาชนปารีแซงในช่วงทศวรรษ ๑๙๗๐ มากเกินไป จนเขียนหนังสือเล่มนี้เพื่อประกาศความเชื่อที่ไม่มีทางเลือกเพื่อออกไปจากระบบที่เป็นอยู่

คาลลินนิคอสย้ำอยู่ตลอดเวลาว่าโพสท์โมเดิร์นเป็นความคิดที่คลุมเครือและไม่ชัดเจน และแม้แต่มิเชล ฟูโกต์เอง ก็ยอมรับว่าไม่แน่ใจเหมือนกันว่า "ภาวะหลังสมัยใหม่" หรือ "postmodernity" หมายความว่าอะไรกันแน่ ความคลุมเครือนี้ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงแคในระดับทฤษฎี หากแต่ยังรวมความไปถึงการดำรงอยู่ของ "หลังสมัยใหม่" ในฐานะที่เป็นความเป็นจริงทางสังคม ซึ่งคาลลินนิคอสเสนอว่าเส้นแบ่งระหว่าง "สมัยใหม่" กับ "หลังสมัยใหม่" เป็นสิ่งที่ไม่อาจมองเห็นได้อย่างชัดเจน และนั่นก็หมายความว่าความแตกต่างระหว่าง "สมัยใหม่" กับ "หลังสมัยใหม่" อาจจะเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง[4]

ไม่ใช่เรื่องเหนือความคาดหมายที่นักลัทธิมาร์กซ์อย่างคาลลินนิคอสจะมีปฏิกิริยาต่อ "หลังสมัยใหม่" ไปในลักษณะนี้ อย่างไรก็ตาม ปัญหาของการวิจารณ์แบบนี้ก็ของมันเป็นการโจมตีหลังสมัยใหม่โดยไม่ได้นิยามให้ชัดเจนว่ากำลังพูดถึงหลังสมัยใหม่หรือโพสท์โมเดิร์นในแง่มุมไหนกันแน่ สุนทรียศาสตร์? วิธีการทางทฤษฎี? การแบ่งยุคสมัยทางสังคม? การเมือง? ฯลฯ

การโจมตีที่เต็มไปด้วยความคลุมเครือเช่นนี้ทำให้มองไม่เห็นว่ข้อบกพร่องของหลังสมัยนั้นคืออะไรกันแน่ รวกับว่าอะไรก็ตามที่มีคำว่าโพสท์โมเดิร์นหรือ "หลังสมัยใหม่" ห้อยท้าย ก็เป็นอันรับประกันได้เลยว่าต้องไม่ดีเป็นแน่ โดยมองไม่เห็นพลวัตและนัยยะที่ความคิดแบบหลังสมัยใหม่มีต่อนักทฤษฎีสังคมหลายต่อหลายราย ซึ่งให้ความสำคัญต่อการต่อต้านการครอบงำไม่น้อยไปกว่าลัทธิมาร์กซ์เอง นอกจากนั้น ในแง่ภาพรวมแล้ว คาลลินิคอสใน Against Postmodernism ก็เป็นการอธิบายว่าลัทธิมาร์กซ์พูดถึงอะไร เพื่อยืนยันถึงความเป็นวิทยาศาสตร์สากลและความสูงส่งอย่างไม่มีวันเป็นอื่นไปได้ของลัทธิมาร์กซ์ มากกว่าจะเป็นการพูดถึงเนื้อหาสาระของความเป็น "หลังสมัยใหม่" เอง จนอาจจะถูกต้องกว่าถ้า คาลลินิคอส จะตั้งชื่อเรื่องกับหนังสือเล่มนี้ว่า "In Defense of Marxism" ไปเลย.

แต่คำวิจารณ์ของปัญญาชนแนวมาร์กซ์ไม่ได้เป็นแบบนี้เสมอไป คำวิจารณ์ที่แหลมคมและน่าสนใจที่สุดที่มาจากภูมิปัญญาแบบมาร์กซ์นั้นเป็นผลงานของ Terry Eagleton ศาสตราจารย์ด้านวรรณคดีนามกระเดื่อง บุคคลที่เพอร์รี แอนเดอร์สัน ยกย่องว่ามีฐานะทางภูมิปัญญาเทียบเท่ากับเบเนดิก แอนเดอร์สัน ในวิชาประวัติศาสตร์, เดวิด ฮาร์เวย์ ในการศึกษาทางด้านพื้นที่ และจิโรวานนี อาริกคี ในทางเศรษฐศาสตร์[5] โดยเฉพาะ The Illusion of Postmodernism นั้น ถือเป็นปฏิกริยาครั้งสำคัญที่ปัญญาชนแนวมาร์กซ์ที่ฝั่งอังกฤษ มีต่อความคิดแบบ "หลังสมัยใหม่" เลยทีเดียว .[6]

อีเกิลตันเริ่มต้นงานเขียนใน The Illusions of Postmodernism โดยยอมรับความสำคัญของความคิดแบบ "หลังสมัยใหม่" ในแง่ที่เกี่ยวกับปัญหาชาติพันธุ์และสีผิว , การเตือนให้เห็นปัญหาของความคิดเรื่องเอกลักษณะ / อัตลักษณ์ และอันตรายของวิธีคิดแบบส่วนทั้งหมด (totality) แต่ขณะเดียวกัน อีเกิลตันก็ชี้ให้เห็นว่า "หลังสมัยใหม่" ที่มีญาณวิทยาแบบสัมพัทธนิยมนั้น มีข้ออ่อนตรงที่มีลักษณะ "สัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม, อนุรักษ์นิยมทางศีลธรรม, การตั้งข้อสงสัยไปกับทุกเรื่อง, ปฏิบัตินิยม และท้องถิ่นนิยม ปฏิเสธความคิดเรื่องภราดรภาพและการจัดองค์กรที่มีวินัย รวมทั้งการปราศจากทฤษฎีว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองที่มีน้ำหนักพอ" [7]

สำหรับอีเกิลตันแล้ว จุดแข็งของความคิดแบบ "หลังสมัยใหม่" วางอยู่บนญาณวิทยาที่ผิดพลาด นอกจากนั้น "หลังสมัยใหม่" ยังเป็นวิธีคิดที่ปราศจากการคำนึงถึงนัยยะทางการเมืองและเมื่อถึงขั้นนี้ "หลังสมัยใหม่" จึงไม่ใช่ข้อใด นอกจากทฤษฎีที่เต็มไปด้วยภาพลวงตา.

สำหรับนักลัทธิมาร์กซ์จำนวนไม่น้อย สัมพัทธนิยมทางปรัชญาเป็นพื้นฐานของพหุนิยมทางการเมือง แต่นอกจากจะมีความใกล้เคียงกับพหุนิยมทางการเมืองแล้ว อีเกิลตันยังชี้ด้วยว่า สัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรมนั้น อาจจะนำไปสู่ลักษณะ "รวมศูนย์" ทางวัฒนธรรม ('cultural absolutism') เพราะเมื่อวัฒนธรรมทุกชนิดทุกรูปแบบล้วนเป็นสิ่งที่มีคุณค่าทัดเทียมกัน การโจมตี

ลักษณะ "รวมศูนย์" ของวัฒนธรรมหนึ่งวัฒนธรรมใด ก็ไม่ใช่เรื่องที่จะสามารถกระทำได้อีกต่อไป [8]

แต่ไม่ว่าความเป็นสัมพัทธนิยมของ "หลังสมัยใหม่" จะทำให้เกิดพหุนิยมทางการเมือง หรือ ลักษณะ "รวมศูนย์" ทางวัฒนธรรมกันแน่ สิ่งที่ไม่อาจละเลยไปได้ก็คือ สัมพัทธนิยมเป็นจุดยืนทางปรัชญาที่อยู่ตรงข้ามกับสารัตถะนิยม และฉะนั้น การโจมตี "หลังสมัยใหม่" ว่าเป็นสัมพัทธนิยม จึงจำเป็นต้องมาจากความเห็นพ้องต้องกันที่นักทฤษฎีวรรณกรรมแนวมาร์กซิสต์รายนี้มีต่อ "สารัตถะนิยม" ด้วย

อย่างไรก็ดี ข้อที่น่าประหลาดก็คือ ในการประกาศความผูกพันต่อ "สารัตถะนิยม" นั้น อีเกิลตันกลับไม่ได้พิสูจน์ให้เห็นความสมเหตุสมผลและมีอยู่จริงของสารัตถะนิยมไว้แม้แต่น้อย นอกเหนือไปจากการพูดไว้อย่างกว้างๆ ว่า สารัตถะนิยมเป็นเรื่องที่มีความจำเป็นอยู่ในบางด้าน โดยเฉพาะในการอธิบายว่าอะไรคือความต้องการที่เป็นแก่นสารอย่างแท้จริงของความเป็นมนุษย์ ซึ่งนั่นก็เท่ากับว่าอีเกิลตันได้ยกระดับสารัตถะนิยมให้เป็นเรื่องทางอภิปรัชญาที่อยู่เหนือการถกเถียงใดๆ ไปโดยปริยาย.

อีเกิลตันตอกย้ำความสำคัญของสารัตถะนิยมด้วยเหตุผลแบบประโยชน์นิยม แทนที่จะเป็น "เหตุผลนิยม" แบบที่นักสังคมนิยมที่เป็นวิทยาศาสตร์ควรจะเป็น และนอกจากจะปกป้องปรัชญาแบบ "สารัตถะนิยม" ด้วยเหตุผลแบบ "ประโยชน์นิยม" แล้ว อีเกิลตันยังอธิบาย "สารัตถะนิยม" ในลักษณะที่เต็มไปด้วยความคลุมเครือ และโน้มเอียงไปในทาง "สัมพัทธนิยม" ด้วย ดังที่เขา กล่าวว่า "ความเชื่อในสารัตถะนิยมไม่จำเป็นว่าจะต้องหมายถึงการเห็นดีเห็นงามไปกับความคิดที่ยากจะยอมรับได้ นั่นก็คือความคิดที่ว่าทุกสิ่งทุกอย่างต้องอยู่ภายใต้สารัตถะนั้นๆ" [9]

สำหรับอีเกิลตันแล้ว สารัตถะที่เป็นธาตุแท้ของทุกสรรพสิ่งจึงเป็นสิ่งที่มียู่ แต่การมีอยู่ของสารัตถะนั้นก็ไม่ได้เป็นไปอย่างสัมบูรณ์แต่อย่างใด.

ถ้าฟังคำอธิบายเช่นนี้ก็คลุมเครือและเต็มไปด้วยความกำกวมมากพออยู่แล้ว และตัวอย่างที่อีเกิลตันหยิบยกขึ้นมาอ้างนั้นก็ทำให้ทุกอย่างคลุมเครือและกำกวมยิ่งขึ้นไปอีก เช่นในการพูดถึงปัญหาสตรีนั้น เขากล่าวว่าเพราะผู้หญิงมี "มนุษยภาพ" บางอย่างร่วมกัน ผู้หญิงจึงไม่ควรจะถูกกดขี่ ซึ่งเป็นการตกลุมพรางที่นักสิทธิสตรีเมื่อหนึ่งหรือสองทศวรรษที่แล้วเคยตกลงไป นั่นก็คือการมองว่าผู้หญิงทุกคนเป็นอันหนึ่งอันเดียวและเป็นกลุ่มก้อนเดียวกัน โดยไม่ตระหนักถึงความหลากหลายของการกดขี่ผู้หญิงในรูปแบบต่างๆ ซึ่งสัมพันธ์กับศาสนา, อายุ, สีผิว, พื้นที่ ฯลฯ จนยากจะหาสารัตถะที่ผู้หญิงทุกคนมีอยู่ร่วมกันได้ และประเด็นก็คือไม่ว่าผู้หญิงในฐานะกลุ่มจะมี "มนุษยภาพ" ร่วมกันหรือไม่ ผู้หญิงก็ไม่ควรจะถูกกดขี่อยู่ดี.

อีเกิลตันไม่เห็นด้วยกับการที่โพสท์โมเดิร์นหรือ "หลังสมัยใหม่" ต่อต้าน "อภิมหาพรรณนา" (metanarratives) และความคิดแบบ "ส่วนทั้งหมด" ("totalities") ดังที่เขา กล่าวว่า "สำหรับนัก

สังคมนิยมแล้ว เมื่อภูมิภาพพรรณนาดำรงอยู่อย่างแน่นอน และส่วนใหญ่ก็คือความเห็นอกเห็นใจต่อผู้ที่ตกทุกข์ได้ยาก สิ่งนี้นักสังคมนิยมรับไม่ได้ต่อประวัติศาสตร์ในทุกวันนี้ก็คือมันแสดงให้เห็นอย่างสม่ำเสมอและเด่นชัดว่าจะปฏิเสธการมีอยู่ในระดับความเป็นจริงของการกดขี่ขูดรีดและความทุกข์"[10]

สำหรับอีเกิลตันแล้ว ญาณวิทยาแบบสัมพัทธนิยมทำให้ทฤษฎี "หลังสมัยใหม่" ไม่เห็น "อภิมหาพรรณนา" ข้อนี้ ผลที่ตามมาก็คือ "หลังสมัยใหม่" ต่อต้านระบบที่เป็นอยู่เฉพาะแต่ในอาณาบริเวณของความเป็นการเมือง แต่เป็นพันธมิตรที่ยอมรับกันได้ในทางเศรษฐกิจ (politically oppositional but economically complicit) และนอกจากนั้น "หลังสมัยใหม่" ยังโน้มเอียงที่จะพูดถึงถึงมนุษย์ในระดับ "เอกบุคคผล" มากกว่า "ส่วนรวม" ซึ่งในทางการเมืองย่อมนำไปสู่การเรียกร้องยอมรับ-เพิกเฉย ต่อรัฐที่ทำการกดบังคับส่วนรวมลงไป.

อีเกิลตันโจมตี "หลังสมัยใหม่" ในแง่ที่ไม่ได้คิดถึงนัยยะทางการเมืองของทฤษฎี เขายอมรับว่าการบรรจบกันของปัจจัยและพลังอันหลากหลายทางวัฒนธรรม, เศรษฐกิจ และการเมือง เป็นสิ่งที่มีความสำคัญต่อการเฟื่องฟูขึ้นของ "หลังสมัยใหม่" แต่สิ่งที่เกิดขึ้นท่ามกลางการบรรจบกันของปัจจัยเหล่านี้ก็คือทฤษฎีที่ว่าลัทธิมาร์กซ์แบบবাদิกาล หรือ "ถึงรากถึงโคน" เป็นเรื่องที่ล้มเหลวไปแล้ว และเพราะฉะนั้น จึงเป็นไปได้ที่จะสร้างการกระทำทางการเมืองที่ทรงความหมายได้อีกต่อไป.

ทฤษฎีเช่นนี้ทำให้ "หลังสมัยใหม่" ประกาศว่าการต่อสู้กับอะไรก็ตามที่เป็น "ส่วนทั้งหมด" นั้น แท้จริงแล้วเป็นเพียง "ภาพลวงตา" ผลที่ตามมาคือฝ่ายবাদิกาลหันไปหาปรัชญาปฏิบัตินิยมแนวเข้มขัน (hard-boiled pragmatism) โดยเฉพาะในหมู่ฝ่ายซ้ายที่เจ็บปวดจากความล้มเหลวที่ลอกหลอนมาจากอดีต และประกาศความพ่ายแพ้ ทั้งที่ยังไม่เคยมีความพ่ายแพ้จริงๆ บังเกิดขึ้นมา. พุดง่ายๆ ก็คือ สำหรับอีเกิลตัน "หลังสมัยใหม่" ไม่ใช่ข้อใด นอกจากเป็นเรื่องของความล้มเหลวในแง่ขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมือง

ฐานในการศึกษาของอีเกิลตันมาจากวรรณกรรม, วัฒนธรรม และสุนทรียศาสตร์ ซึ่งเป็นเรื่องนักลัทธิมาร์กซ์จำนวนมากถือว่าไม่มีความสำคัญ อย่างน้อยก็ไม่สำคัญเท่ากับการพูดถึงการต่อสู้ทางชนชั้น, การเมืองของการปลดปล่อย, ความอัปยศของจิตนิยมทางปรัชญา, การขูดรีดมูลค่าส่วนเกิน ฯลฯ และเพราะเหตุนี้ จึงไม่น่าแปลกใจที่งานของอีเกิลตันจะได้รับการขานรับจากโลกทางภูมิปัญญาแบบลัทธิมาร์กซ์ "แท้ๆ" น้อยกว่างานของคาลลานิคอสมากมายนัก ถึงแม้ว่าการโจมตี "หลังสมัยใหม่" ของอีเกิลตันจะแหลมคมกว่าการปกป้องลัทธิมาร์กซ์ของคาลลานิคอสก็ตาม

ในขณะที่คาลินีคอสโจมตีว่า "หลังสมัยใหม่" ไม่ต่างไปจากคนที่นั่งดีดพิณ ในเวลาที่กรุงโรมกำลังถูกเผาไหม้ ส่วนโลกนั้นก็เรียกร้องให้เกิดการปฏิวัติ[11] โดยแทบไม่ได้พูดถึงประเด็นหลักๆ ของหลังสมัยใหม่เลย งานเขียนของอีเกิลตันใน The Illusions of Postmodernism กลับสาธกให้เห็นประเด็นสำคัญของพวก "หลังสมัยใหม่" และชี้ให้เห็นข้อบกพร่องในระดับญาณวิทยาโดยตรง.

อย่างไรก็ดี สิ่งที่นักทฤษฎีการเมืองแนวลัทธิมาร์กซ์และนักทฤษฎีวรรณกรรมแนวมาร์กซ์เขียนคู่นี้ มีเหมือนๆ กันก็คือการยกย่องลัทธิมาร์กซ์อย่างสูงในแง่ของการปฏิบัติเพื่อเปลี่ยนแปลงสำหรับนักลัทธิมาร์กซ์แล้ว ดูเหมือนว่าบทเสนาว่าด้วยฟอยเออร์บาคของมาร์กซ์จะกลายเป็นสิ่งที่ทรงคุณค่ามากกว่า - หรืออย่างน้อยก็ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่า - วิชาวิธีทางปรัชญาของคาร์ล มาร์กซ์เอง

เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่น่าแปลกใจที่แม้จะค้นพบว่าลัทธิมาร์กซ์มีด้านที่เป็นอคติแบบปิตาธิปไตยหรือผู้ชายเป็นใหญ่ (patriarchal bias) และล้มเหลวในการทำความเข้าใจเพื่อ "ปลดปล่อย" ประเด็นลัทธิสตรี อีเกิลตันก็ยังยืนยันต่อไปว่าอคติแบบนี้เป็นผลมาจากการที่ลัทธิมาร์กซ์นั้นเป็น "เรื่องเล่าที่มีขีดจำกัด" หรือ "restricted theory" ที่ไม่ได้มุ่งหมายจะเป็น "ทฤษฎีสำหรับทุกเรื่อง" หรือ "Theory for Everything" ซึ่งเป็นคำแก้ตัวที่เต็มไปด้วยการใช้ภาษาแบบ "หลังสมัยใหม่" , ใช้วิธีการแบบ counter-factual และใช้วิธีคิดแบบ "สัมพัทธนิยม" มากกว่าจะเป็นการตอบคำถามนี้ด้วยวิธีคิดแบบสารัตถะนิยม อันเป็นสิ่งที่อีเกิลตันพยายามปกป้องมาโดยตลอด.

ปัญหาของลัทธิมาร์กซ์

ไม่ว่าวิธีคิดแบบมาร์กซ์จะเป็นเพียงวิธีคิดเดียวที่ให้ความสำคัญต่อปฏิบัติการเพื่อเปลี่ยนแปลงโลกจริงหรือไม่ และไม่ว่าวิชาวิธีแบบมาร์กซ์จะเป็นวิธีการตั้งคำถามต่อโลกอย่างรุนแรงและถึงรากถึงโคนที่สุดจริงหรือเปล่า ปัญญาชนที่มีบทบาทในช่วงหลังทศวรรษ ๑๙๘๐ อย่าง Stanley Fish, Edward W.Said, Cornel West, Slavoj Zizek และ Gayatri Spivak ก็ไม่ได้อยู่ใต้อิทธิพลของวิธีคิดแบบมาร์กซ์อีกต่อไป แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าคนกลุ่มนี้จะมีลักษณะวิพากษ์วิจารณ์น้อยลง.

ตัวอย่างเช่น Gayatri Chakravorty Spivak ก็เป็นผู้ที่มีชื่อเสียงอย่างมากจากการถ่ายทอดงานชิ้นสำคัญของเดวิดอาอย่าง Of Grammatology มาสู่โลกภาษาอังกฤษในทศวรรษ ๑๙๗๐ และได้ผสมผสานความคิดแบบเฟมินิสต์, มาร์กซิสต์ และวิธีการศึกษาแบบ subaltern studies เข้าด้วยกัน สปีวาคเคยตั้งคำถามแบบรื้อถอนความคิด "สารัตถะนิยม" เอาไว้ ก่อนจะหันมาพูดถึงการมีความเข้าใจต่อ "สารัตถะนิยม" แบบรื้อถอน เพื่อปกป้องไว้ซึ่งการมีสารัตถะนิยมในแง่ที่เป็น "ยุทธศาสตร์" อันเป็นวิธีคิดที่แพร่หลายเป็นอย่างมากในหมู่คนที่พยายามเชื่อมจุดยืนแบบต่อต้านสารัตถะนิยมเข้าด้วยกันกับการเมือง โดยเฉพาะการเมืองเรื่องอัตลักษณ์ [12]

ปัญญาชนกลุ่มนี้เติบโตและได้รับอิทธิพลจากการถกเถียงแบบมาร์กซิสต์ในด้านใดด้านหนึ่งอยู่ไม่มากก็น้อย แต่ก็ไม่ใช่ "มาร์กซิสต์" ตามความหมายแบบเดิมๆ อีกต่อไป คนเหล่านี้เติบโตและให้ความสำคัญอย่างสูงต่อการวิพากษ์วิจารณ์เรื่องต่างๆ ภายใต้บรรยากาศทางภูมิปัญญาแบบซ้ายๆ ก่อนจะหันไปหาระเบียบวิธีใหม่ๆ ซึ่งมีความหมายอย่างสูงในการศึกษาทางทฤษฎี ไม่ว่าจะเป็นจิตวิเคราะห์แบบลาแกง, New Criticism, Subaltern Studies, ปฏิบัตินิยม ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนเป็นระเบียบวิธีที่มีญาณวิทยา และวิธีการในการศึกษาที่ใหญ่โตกว้างขวางเกินกว่าภูมิปัญญาลัทธิมาร์กซ์ในอดีตจะคาดคิดได้ แต่นั่นก็ไม่ได้ทำให้คนกลุ่มนี้จะให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงน้อยลงไปแต่อย่างใด.

ความเรียงขนาดยาวของซีเซคที่พูดถึงชีวิตทางการเมืองของวัลคลาฟ ฮาเวล เป็นตัวอย่างที่ดีของสิ่งที่กล่าวมานี้ เพราะในความเรียงชิ้นนี้ ซีเซคแสดงถึงความเป็น "ซ้าย" ในแง่ของการวิพากษ์วิจารณ์ มากกว่าที่พวกซ้ายแบบ "มาร์กซิสต์" ได้กระทำเอาไว้เสียอีก โดยเฉพาะในการประณามการสนับสนุนทั้งโดยทางตรงและทางอ้อมที่พวก "ซ้าย" มีต่อบทบาทของกองกำลังนาโต้ในคาบสมุทรบอลข่าน ที่อ้างว่าทำไปเพื่อ "ต่อต้าน" การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ โดยมองไม่เห็นว่ทั้งหมดนี้เป็นเรื่องของกระบวนการสร้างความเป็น "เหยื่อ" เพื่อประโยชน์ของระบบทุนนิยมโลกในระดับสากล และแม้ว่าซีเซคจะเห็นด้วยกับความคิดเรื่องเสรีภาพ แต่ก็โจมตีชาว "หลังมาร์กซ์" อย่างฮาเบอร์มาสเอาไว้เช่นกันว่า ออกจะ "ละเมอ" เกินไป เมื่อพูดถึงเป้าหมายของการบรรลุซึ่งชีวิตที่ปราศจากความแปลกแยก ในขณะที่ซีเซคเห็นว่าความแปลกแยกและการแบ่งแยกในระดับสังคมเป็นราคาที่ต้องจ่ายเพื่อให้ได้เสรีภาพมา[13]

เมื่อถึงตอนนี้ ไม่ว่าจะลัทธิมาร์กซ์จะเป็นทฤษฎีที่ปฏิบัติหรือไม่ แต่การยกย่องลัทธิมาร์กซ์โดยชาวมาร์กซิสต์ทุกวันนี้ว่าเป็นปรัชญาของการเปลี่ยนแปลง ก็เป็นเรื่องที่คนกลุ่มนี้คิดไปเอง เพราะการปฏิบัติในทุกวันนี้จำกัดอยู่ที่การสะกดคำว่า "ป-ฏิ-วิ-ติ" มากกว่าจะเป็นเรื่องของการเคลื่อนไหวเพื่อเปลี่ยนแปลงสังคมจริงๆ

การปฏิบัติแบบมาร์กซ์นั้นรวมศูนย์อยู่ที่ชนชั้นและสังคม แต่การเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญในโลกในช่วงหลังทศวรรษ ๑๙๙๐ เป็นต้นมา เป็นการเปลี่ยนแปลงในระดับประชาชาติเพื่อปรับปรุง / สร้างรัฐ มากกว่าจะเป็นการปฏิบัติตามที่พวกมาร์กซิสต์เข้าใจ ไม่ว่าจะมีความล้มเหลวของระบบทฤษฎีในอินโดนีเซีย, การพังทลายของลัทธิเหี้ยมดั่งผีในอัฟริกาใต้, การถอยทัพกลับเข้ากรมกองของทหารในเกาหลีใต้, ชัยชนะของฝ่ายเรียกร้องเอกราชในติมอร์ตะวันออก, การปิดฉากของระบบคอมมิวนิสต์ในเวเนซุเอลา และความสั่นคลอนอย่างไม่เคยมีมาก่อนของรัฐศาสนาในอิหร่าน

ภายใต้สถานการณ์อย่างนี้ ความเห็นของปัญญาชนแนวมาร์กเซียนอาจดูโหดอย่างเพอร์รี แอนเดอร์สัน จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจ แอนเดอร์สันเสนอว่า เพื่อที่จะตอบให้ได้ว่าทำอะไรที่จะฟื้นชีพพลังอย่างที่เคยมีในศตวรรษที่แล้วขึ้นมาได้อีกครั้ง สิ่งที่ฝ่ายซ้ายต้องกระทำก็คือการยอมรับความพ่ายแพ้อย่างหมดรูปในทางประวัติศาสตร์ของฝ่ายซ้ายเอง [14]

แน่นอนว่าความพ่ายแพ้ในทางประวัติศาสตร์ไม่ได้หมายความว่าความพ่ายแพ้ในปัจจุบันและอนาคต และสิ่งที่แอนเดอร์สันยืนยันอยู่ตลอดเวลา ก็คือเป็นไปได้ที่ฝ่ายซ้ายจะคืนชีพมาอีกครั้ง แต่ทั้งหมดนี้ต้องเริ่มต้นด้วยการตระหนักถึงความเป็นจริงอย่างตรงไปตรงมา โดยไม่ยอมจำนนกับภาพลวงตาที่ว่าสังคมนากำลังเคลื่อนไปสู่ทิศทางที่ดีขึ้น รวมทั้งปฏิเสธมายาคติแบบที่เรียกร้องให้ยอมรับสภาพอันเลวร้ายในทุกวันนี้ เพื่อปกป้องระบบจากพลังแบบปฏิกริยา.

พูดง่าย ๆ ก็คือแอนเดอร์สันเห็นว่าในการฟื้นฟูฝ่ายซ้ายในฐานะที่เป็นขบวนการทางการเมืองขึ้นมา นั้น สิ่งที่สำคัญมากก็คือการปฏิเสธความเชื่อมั่นในความเปลี่ยนแปลงย่อย ๆ ที่บอกว่าจะทำให้ระบบอ่อนแอ และบอกปิดความพึงพอใจในทุกรูปแบบกับระบบที่เป็นอยู่ [15] ส่วนวิถีคิดในแนว "หลังสมัยใหม่" นั้น ก็เป็นสิ่งที่แอนเดอร์สันตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่าเริ่มมีลักษณะถึงรากถึงโคนยิ่งขึ้น แต่ก็เป็นการถึงรากถึงโคนในแง่ของความน่าตื่นตาตื่นใจทางทฤษฎี มากกว่าจะเน้นไปที่ผลซึ่งเกิดขึ้นกับสังคม [16] หรือพูดง่าย ๆ ก็คือเป็นการถึงรากถึงโคนที่วางอยู่บนความผิดพลาดจากการปฏิวัติ แล้วหันไปเชิดชูบูชาความพึงพอใจส่วนบุคคล ที่ไปกันได้กับวัฒนธรรมการบริโภคสิ้นเกินในทศวรรษ ๑๙๘๐ นี้เอง

ข้อเรียกร้องของแอนเดอร์สันแตกต่างจากปฏิกริยาของนักลัทธิมาร์กซ์มาตรฐาน เพราะสิ่งที่เกิดขึ้นในหมู่นักลัทธิมาร์กซ์มาตรฐาน ก็คือการอธิบายว่าความพ่ายแพ้เป็นผลผลิตของระบบทรวาซียในยุคสตาลิน. อย่างไรก็ตาม ปัญหาของการโยนความผิดทุกอย่างไปที่สตาลินก็คือ มันโน้มเอียงที่จะทำให้ลัทธิมาร์กซ์และการปฏิวัติสังคมนกลายเป็นความฝันที่ไม่เคยบังเกิดขึ้นจริง หรือเกิดขึ้นแค่ในช่วงสั้นๆ ระหว่างการปฏิวัติบอลเชวิคในปี ค.ศ. ๑๙๑๗ จนถึงอสังกรรมของเลนินในเดือนมกราคม ค.ศ. ๑๙๒๔ ซึ่งเป็นช่วงเวลาสั้นเหลือเกินเมื่อเทียบกับความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ในศตวรรษที่ผ่านมา.

นัยยะที่ไม่ได้ตั้งใจของคำอธิบายแบบนี้คือการบอกอยู่ๆ ว่าระบบทุนนิยมมีความมั่นคงสถาพร ส่วนการปฏิวัติสังคมนั้นเป็นแค่ "กรณียกเว้น" ที่ไม่สามารถจะใช้อ้างอิงอะไรได้ ซึ่งเป็นผลลัพธ์ที่แตกต่างอย่างมหาศาลจากเป้าหมายที่นักลัทธิมาร์กซ์ว่าไว้ นั่นก็คือการโจมตีสตาลินเพื่อ "ชำระ" ลัทธิมาร์กซ์ให้สะอาดต่อไป ไม่ในระดับการจัดการทางเศรษฐกิจการเมือง ก็ในระดับของปรัชญาและทฤษฎีทางสังคม.

เพื่อปกป้องลัทธิมาร์กซ์เอาไว้ การโจมตีสตาลินจึงเป็นเรื่องที่ต้องกระทำต่อไป ส่วนเจตนารมณ์อันยิ่งใหญ่ของเลนินก็เป็นเรื่องที่ต้องรักษาไว้ให้ได้ อย่างน้อยก็เพื่อเป็นแรงบันดาลใจสำหรับการปฏิวัติที่อาจจะเกิดขึ้นในอนาคต.

แต่ทำที่ที่ปัญญาชนฝ่ายซ้ายมีต่อเลนินนั้นก็ก็เป็นสิ่งที่มีความกำกวมมาโดยตลอด ทฤษฎีองค์การและพรรคแบบเลนินนั้นเป็นสิ่งที่ปัญญาชนจำนวนมากยากจะยอมรับได้ เพราะเห็นได้ชัดว่าพรรคแบบเลนินนั้นมีศักยภาพจะกลายพันธุ์เป็นชนชั้นนำในระบบสังคมนิยม แต่แม้กระทั่งนักลัทธิมาร์กซ์ที่เปี่ยมไปด้วยวัฒนธรรมแห่งการวิพากษ์วิจารณ์อย่างสำนักแฟรงค์เฟิร์ต ก็ยังเห็นเหมือนกับเลนินว่าจิตสำนึกของชนชั้นกรรมาชีพนั้นเกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติได้ยาก และแม้ว่าปัสคาจิวิตาของการต่อต้านชนชั้นนำจะทำให้ปัญญาชนไม่สนับสนุนทฤษฎีองค์การโดยเปิดเผย แต่ความสงสัยในเรื่องจิตสำนึกแบบเป็นไปเอง ก็ทำให้พรรคแบบกองหน้ากลายเป็นเรื่องที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ไปโดยปริยาย [17]

ความเคลือบแคลงใจในจิตสำนึกของคนชั้นล่างและความปรารถนาจะมีกองหน้าในการต่อต้านระบบทุนนิยมดังนี้ สอดคล้องกับข้อสังเกตของ ซลาโว ชิเชค ที่ว่า กระทั่งในช่วงที่ระบอบสังคมนิยมในยุโรปกลางและยุโรปตะวันออกใกล้ล่มสลาย ฝ่ายซ้ายในยุโรปตะวันตกก็ยังคงเลือกที่จะปกป้องพรรคคอมมิวนิสต์ มากกว่าจะต่อสู้เคียงบ่าเคียงไหล่กับฝ่ายประชาสังคม โดยที่ฝ่ายซ้ายบางรายถึงกับคัดค้านการเลือกตั้งโดยเสรี เพราะเกรงว่าประชาชนจะหันไปลงคะแนนให้ฝ่ายที่สนับสนุนทุนนิยม. [18]

แต่ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจการเมืองที่ตามมาจากการล่มสลายของสังคมนิยมเป็นเหตุให้ความสำคัญในทางประวัติศาสตร์ของเลนินและการปฏิวัติก็ถูกตั้งข้อกังขาไปด้วย ในสายตาพลเมืองชาวยุโรปกลางและยุโรปตะวันออกนั้น เลนินและการปฏิวัติเป็นสัญลักษณ์ทางการเมืองที่ไม่สามารถแยกออกจากพรรคคอมมิวนิสต์, ตำรวจลับ, การคอร์รัปชัน, ลัทธิชาตินิยมจัด, รัฐรวมศูนย์ และโปลิตบูโร ไม่ว่าทั้งหมดนี้จะเป็นความจริง หรือเป็นสิ่งที่ถูกสร้างและตอกย้ำให้รุนแรงจนเกินจริงโดยโลกตะวันตกก็ตาม.

ด้วยเหตุดังนี้ ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างแพร่หลายในยุโรปกลางและยุโรปตะวันออก ก็คือการที่ "ปัญญาชนสาธารณะ" ออกมาให้ความเห็นที่ นอกเหนือจากจะต้องคัดค้านคอมมิวนิสต์แล้ว ยุโรปกลางและยุโรปตะวันออกยังต้องสร้างขบวนการ "ต่อต้านคอมมิวนิสต์ใหม่" ด้วย (from anticommunism to anti-postcommunism)[19]

เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่น่าแปลกใจที่อนุสาวรีย์และสัญลักษณ์ต่างๆ ที่จะชวนให้ระลึกถึงเลนินและ "การปฏิวัติ" จะถูกรื้อทำลายหรือโยกย้ายออกไปให้พ้นหูพ้นตา ส่วน คาร์ล มาร์กซ์ นั้น แม้จะได้รับการยกย่องอยู่บ้าง แต่ก็เป็นที่ในฐานะนักปรัชญา ไม่ใช่ชนกปฏิวัติ.

ยุโรปตะวันตกไม่มีประสบการณ์จากคืนวันอันโหดร้ายภายใต้ระบอบ "ปฏิวัติ" แต่ใบหน้าของเลนินก็ชวนให้หวนคิดถึงจักรวรรดิโซเวียตอันยิ่งใหญ่อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ และฉะนั้น สิ่งที่เกิดขึ้นในหมู่ฝ่ายซ้ายในโลกตะวันตก ก็คือการหันหลังให้ เลนิน-หรือทสกี แล้วบ่าหน้าไปหา โรซา ลุกเซมเบิร์ก ซึ่งแสดงจุดยืนคัดค้านและวิพากษ์วิจารณ์ทฤษฎีองคกรและพรรคของเลนินเอาไว้ตั้งแต่ ค.ศ. ๑๙๐๔. โดยโจมตีว่าพรรคเป็นอุปสรรคต่อความเป็นอิสระและประสบการณ์ตรงของชนชั้นกรรมกร แล้วเสนอว่าการสไตรค์และลุกขึ้นสู้อย่างเป็นทางการที่เป็นพลังไปสู่การปฏิวัติ "สังคมนิยม" ที่แท้จริง.

อย่างไรก็ดี ลุกเซมเบิร์กเป็นปัญญาชนที่ซื่อสัตย์ต่อการปฏิวัติไม่น้อยไปกว่าเลนินและทสกี และการคัดค้านทฤษฎีองคกรของเลนินก็ไม่ได้ทำให้ลุกเซมเบิร์กเป็นฝ่ายขวา หรือกระทั่งเห็นด้วยกับลัทธิรัฐสภาแบบเค้าทสกี และการ "ปฏิรูป" แต่อย่างไรก็ตาม [20] การเชิดชูลุกเซมเบิร์กจึงเป็นเสมือนฟางเส้นสุดท้ายที่ฝ่ายซ้ายในยุโรปตะวันตกจะทำได้ เพื่อจะให้ "ประชาชน" ในตลาดการเลือกตั้งแบบเสรีนิยมยอมรับได้ ขณะเดียวกันก็สามารถสืบทอดความคิดในการปฏิวัติเอาไว้.

ประวัติศาสตร์ชั้นตอนนี้สันนิษฐานว่าจะระบุได้ว่ากระบวนการทั้งหมดจะเดินไปสู่เส้นทางไหน ถึงแม้จะพอเห็นได้ว่าพลเมืองยุโรปขานรับการปรับตัวเช่นนี้อย่างเบาบาง จนดูเหมือนว่าแม้ลุกเซมเบิร์กจะตายด้วยน้ำมือของเยอรมันฝ่ายขวาในสภาพที่โหดร้าย ไม่ต่างไปจากทสกีผู้ซึ่งตายด้วยการลอบสังหารของสตาลินและ "ฝ่ายซ้าย" แต่ลุกเซมเบิร์กก็ยังเป็นสัญลักษณ์ของสิ่งที่น่าสะพรึงกลัวอย่าง "การปฏิวัติ" และ "คอมมิวนิสต์" ไม่น้อยไปกว่าเลนินอยู่ดี.

ถ้าถือว่าสิ่งที่ถือกำเนิดขึ้นพยายามทำใน The Illusions of Postmodernism คือการปกป้อง "อภิมหาพหุภพ" ว่าด้วยการกดขี่ขูดรีดและความทุกข์ยากของชนชั้นผู้ยากไร้ ขณะที่แอนเดอร์สันใน Renewal เรียกร้องให้ยื่นหยัดในการเปลี่ยนแปลง และคาลลานิคอสใน Against Postmodernism ต้องการจะปกป้องความสำคัญของการปฏิวัติเอาไว้ต่อไป ปรัชญาการณที่ที่เกิดขึ้นในยุโรปกลาง, ยุโรปตะวันออก และยุโรปตะวันตก ก็คือการที่ฝ่ายซ้ายพยายามรักษาหลักการบางอย่างที่เกี่ยวข้องกับการปฏิวัติเอาไว้ โดยหันไปเชิดชูความสำคัญของนักปฏิวัติรายอื่นๆ ที่ดูจะรุนแรงและเป็น "บอลเชวิค" น้อยกว่าเลนิน.

ดูเหมือนว่าโลกยุคหลังสงครามเย็นและการเฟื่องฟูของความคิดเรื่อง "ทางสายที่ ๓" ได้ฝังทฤษฎีองคกรและพรรคของเลนินลงไปอย่างยากจะฟื้นขึ้นมาได้ และกล่าวให้ถึงที่สุดแล้วประวัติศาสตร์ได้เดินมาถึงขั้นตอนที่เลนินเป็นแค่ "สัญลักษณ์" ของจิตใจที่แน่วแน่และยิ่งใหญ่เพื่อจะเปลี่ยนแปลงโลก ในโลกซึ่งไม่ต้องการ "ฝ่ายซ้าย" ในฐานะขบวนการทางการเมืองอีกต่อไป

ความพ่ายแพ้ในทางการเมืองและอุดมการณ์ของฝ่ายซ้าย เป็นเหตุให้ปัญญาชนฝ่ายซ้าย ต้องยืนยันการมีอยู่จริงของความยากไร้และอภิมหาพรรณนาว่าด้วยความทุกข์ยากของผู้คนไว้ต่อไป ทั้งนี้ก็เพื่อที่จะตอกย้ำถึงความจำเป็นในการปฏิวัติสังคมนิยมเอาไว้ ถึงแม้ว่าทั้งหมดนี้จะกลายเป็นเรื่องที่ต้องทำอย่างละมุนละม่อมและอ้อมค้อมกว่าเดิมมากก็ตาม.

อย่างไรก็ดี นี่ไม่ได้หมายความว่าปัญญาชนกลุ่มอื่นๆ จะต้องมียุทธศาสตร์ต่อความเปลี่ยนแปลงใหม่ๆ ไปในทิศทางเดียวกันนี้ Richard Rorty นักปรัชญาแนวปฏิบัตินิยมใหม่ที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อความคิดแบบโพสต์โมเดิร์น หรือ "หลังสมัยใหม่" เป็นหนึ่งในคนที่แสดงปฏิกริยาต่อความเปลี่ยนแปลงที่วุ่นวายนี้ไว้ เพียงแต่ว่าปฏิกริยาของรอร์ตี้ นั้น สนวนทางและกลับตาลปัตรกับระบบการคิดของปัญญาชนฝ่ายซ้ายอย่างฉกรรจ์.

พูดไม่ได้ว่ารอร์ตี้เป็นตัวแทนของวิธีคิดแบบหลังสมัยใหม่ เพราะความคิดของรอร์ตี้บางข้อก็ขัดแย้งกับนักคิดแนวหลังสมัยใหม่บางราย [21] แต่ก็พูดไม่ได้เช่นกันว่ารอร์ตี้ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของความคิดที่ถูกเรียกกันอย่างเหมารวมและกว้างๆ ว่า "หลังสมัยใหม่" เพราะคำถามที่รอร์ตี้ตั้งสัจและคำตอบที่รอร์ตี้เสนอ มีลักษณะร่วมๆ มากมายกับใครต่อใครที่ถูกจัดประเภทให้อยู่ในกระแสความคิดนี้ ดังจะให้เห็นต่อไป

โพสต์โมเดิร์นและรอร์ตี้

รอร์ตี้เริ่มต้นบทความเรื่อง 'The End of Leninism , Havel and Social Hope' โดยอ้างคำพูดของกริมเขียนอย่าง Ernest Laclau ที่ว่า "วัฏจักรของเหตุการณ์ซึ่งเปิดฉากด้วยการปฏิวัติรัสเซีย ได้ปิดตัวลงไปแล้วอย่างสมบูรณ์ ไม่ว่าจะในฐานะที่เป็นพลังของแสงสว่างแห่งจินตนาการรวมหมู่เรื่องฝ่ายซ้ายสากล หรือศักยภาพของมันในการที่จะครอบงำพลังทางการเมืองและสังคมในระบบซึ่งถือว่าลัทธิเลนินเป็นนโยบายรัฐ ชากศพของลัทธิเลนินที่ปรากฏนั้น เป็นเหมือนการฉีกกระชากหน้ากากของผู้ที่อยู่ในอำนาจ เผยให้เห็นความน่าสมเพชเวทนาและความจริงอันน่าสลดหดหู่"[22]

อย่างไรก็ดี ในขณะที่ลาคลาวเห็นว่าสถานการณ์เช่นนี้เป็นเงื่อนไขที่ดีในทางการเมืองสำหรับการทำประชาธิปไตยให้มีลักษณะถึงรากถึงโคน (a radicalization of democracy) โดยยอมรับส่วนย่อยๆ รวมทั้งข้อเรียกร้องต้องการของกลุ่มเฉพาะต่างๆ ให้มากขึ้น[23] แล้วขยายความคิดเรื่อง "สากล" หรือ "universal" ให้กว้างขวางและต่อยอดขึ้นมาจากข้อเรียกร้องเฉพาะส่วนและการเมืองแบบเฉพาะเรื่องเฉพาะประเด็น (issue-oriented politics) ที่เติบโตอย่างแพร่หลายและกระจัดกระจายในทศวรรษที่ผ่านมา[24] รอร์ตี้กลับเห็นว่าถึงเวลาแล้วที่จะโยนศัพท์แสงและไวยากรณ์ทางการเมืองอย่าง "ทุนนิยม" และ "สังคมนิยม" ทิ้งไป. [25]

รอดี้เห็นว่าความล้มเหลวของสหภาพโซเวียตและฝ่ายซ้ายสากล ทำให้การสร้างสังคมประชาธิปไตยตามแนวทางของ Social Democracy กลายเป็นเรื่องที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ และฉะนั้นภายใต้ภาวะแบบนี้ ศัพท์แสงอย่าง "ทุนนิยม", "สังคมนิยม" และ "การต่อสู้เพื่อต่อต้านทุนนิยม" ย่อมไม่ใช่เรื่องที่มีความจำเป็นอีกต่อไปรอดี้เสนอให้แทนที่ไวยากรณ์ทางการเมืองชุดนี้ด้วยคำพูดแบบพื้นๆ ที่มีลักษณะยึดติดทฤษฎีน้อยลง อย่างเช่น "การต่อสู้กับความเจ็บปวดที่มนุษยชาติสามารถหลีกเลี่ยงได้", "ความเห็นแก่ตัว", "ความละโมภ", "ค่าจ้างที่ไม่พอกิน" ฯลฯ เพราะคำอย่าง "ทุนนิยม" และ "สังคมนิยม" นั้น เป็นผลผลิตของลัทธิโรแมนติคในหมู่ฝ่ายซ้าย ที่เชื่อว่าจะมีความเป็นไปได้ในการขจัดความทุกข์ยากลำบากออกไปจากสังคมมนุษย์ได้อย่างสิ้นเชิง ซึ่งเป็นเรื่องที่เป็นประวัติศาสตร์ในปี ค.ศ. ๑๙๘๙ ก็ได้บอกแล้วว่า เป็นความเพ้อฝันซึ่งไม่มีวันเป็นไปได้ ไม่ต่างอะไรจากความฝันของกรรมพีที่จะสร้างรัฐสวัสดิการและชีวิตที่เท่าเทียมในหมู่พลเมืองขึ้นมา.

รอดี้เรียกร้องให้ปัญญาชนหยุดใช้คำอย่าง "ระบบทุนนิยม", "อุดมการณ์ของชนชั้นกรรมพี" และ "ชนชั้นกรรมาชีพ" เพราะคำเหล่านี้สัมพันธ์กับการรอดอ้างว่าของปัญญาชนว่าตนเองนั้นหยิ่งรู้ว่าจะอะไรคือสิ่งที่ดีกว่าระบบตลาด และอะไรคือสังคม "ทางเลือก" ที่มีความสามารถเท่าทันความสลับซับซ้อนทางเทคโนโลยี รอดี้ปกป้องความสำคัญตลาดโดยอ้างคำกล่าวของฮาเบอร์มาสที่ว่า "สังคมที่สลับซับซ้อนนั้นไม่สามารถผลิตซ้ำตัวเองได้ ตรวจจับว่าจะอยู่ได้ตรรกะของการจัดการตัวเองของเศรษฐกิจตลาดไปอย่างสมบูรณ์" [26] แล้วโจมตีว่าศัพท์แสงประเภทที่กล่าวมาล้วนเป็นผลผลิตของคำรอดอ้างที่เป็นเท็จ เพราะเศรษฐกิจแบบตลาดไม่ใช่ต้นตอของความชั่วร้ายทุกชนิด ส่วนระบบทุนนิยมในฐานะการจัดการทางอุตสาหกรรมการเงิน ก็ไม่ได้เป็นต้นตอของความทุกข์ยากลำบากทุกอย่างของมนุษยชาติเสมอไป และสำหรับ "ทางเลือก" ที่ไวยากรณ์เหล่านี้พูดถึง ก็เป็นสิ่งซึ่งไม่มีใครรู้จัก อย่างน้อยก็ในขณะนี้.

รอดี้อธิบายว่าความหลงใหลในสิ่งที่ไฮเดกเกอร์เรียกว่า "อภิปรัชญาแบบตะวันตก" คือต้นตอของไวยากรณ์ทางการเมืองเหล่านี้ อภิปรัชญาแบบตะวันตกเป็นสิ่งที่สืบทอดกันมาตั้งแต่เพลโตสู่เฮเกิล จากเฮเกิลสู่มาร์กซ์ และจากมาร์กซ์สู่สเตร้าส์ โดยมีสาระสำคัญอยู่ที่การเชื่อมโยงความโรแมนติกทางการเมืองกับชีวิตที่สมบูรณ์ทางปัญญา

การเมืองแบบโรแมนติคเป็นการเมืองที่ปัญญาชนมีบทบาทและ"ปิติ" กับจินตนาการรวมหมู่ในการปลดปล่อยมนุษย์ได้อย่างเต็มที่ และในทางกลับกัน เมื่อความหวังในการปลดปล่อยหมดลง และการจัดความทุกข์ยากก็ไม่ใช่เรื่องที่มีความหมายอีกต่อไป ความปิติก็ยอมกลายเป็นอดีตที่จะถูกแทนที่ด้วยความเฉื่อยชาของจินตนาการในระดับรวมหมู่ไปในที่สุด ซึ่งนั่นคือฝันร้ายที่จะตามมาด้วยลัทธิสูญนิยม, การปฏิเสธว่าการตระหนักรู้ตัวเองคือสิ่งที่มีคุณค่าเหนือสิ่งอื่นใด และการไร้ซึ่งความเป็นมนุษย์ ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนเป็นสิ่งที่ปัญญาชนยากจะยอมรับได้ และบรรยากาศโดยทั่วไปในหมู่ปัญญาชนก็คือ "แม้ไม่มีเหตุผลที่เราจะรู้สึกหมดหวัง แต่เราก็กังสงสัยว่าตัวเราจะมีประโยชน์ได้อย่างไรบ้าง" [27]

สำหรับรอดี้แล้ว ความต้องการของปัญญาชนที่จะมีอะไรบางอย่างซึ่งเกี่ยวข้องกับชะตากรรมของมนุษยชาติ ทำให้ปัญญาชนสร้างภาพลวงตาและความหลงใหลในการ "ปลดปล่อย" มนุษย์ขึ้นมา[28] รอดี้เสนอว่าหลังจากเพลโตเป็นต้นมา ปัญญาชนล้วนสนใจที่จะสร้างชุดของจินตนาการจำนวนมหาศาลที่สลับซับซ้อนและใหญ่โต เพื่อเชื่อมโยงจินตนาการที่เป็นรูปธรรมขนาดย่อยๆ ด้วยความคิดเรื่องความสัมพันธ์ของมนุษย์กับบางสิ่งบางอย่างที่ไม่เป็น "ประวัติศาสตร์" (ahistorical) เช่นพระเจ้า, ธรรมชาติของมนุษย์, ความรู้และความจริงที่เป็นวิทยาศาสตร์, และ "ประวัติศาสตร์" (History) ทั้งๆ ที่ "จินตนาการจำนวนมากสามารถถนอมอยู่ได้ด้วยตัวเอง โดยไม่จำเป็นต้องถูกผูกมัดเข้ากับวัตถุที่ถูกหีบห่อได้ด้วยมโนทัศน์ขนาดใหญ่"[29] และก็มีจินตนาการอีกมากที่มีลักษณะง่าย ๆ ซึ่งพบได้ทั่วไป ทั้งในคนที่มีและไม่มีการศึกษา เช่น จินตนาการเกี่ยวกับงานที่พอใจและค่าจ้างที่พอเพียงสำหรับการดำเนินชีวิต จินตนาการเกี่ยวกับงานที่ปลอดภัยและไม่ถูกทำลายความเป็นมนุษย์ ฯลฯ เพียงแต่ว่าปัญญาชนได้แทนที่จินตนาการเล็กๆ ที่เป็นรูปธรรม, ตรงไปตรงมา และมีลักษณะตามท้องถิ่น ด้วยจินตนาการขนาดใหญ่โตดังที่กล่าวมา.

เฮเกลทำให้ภาวะเช่นนี้เดินมาสู่จุดสูงสุดด้วยการยืนยันว่ามี "ระบบ" หรือ "ความรู้สัมบูรณ์" ที่ยิ่งใหญ่และแจ่มชัด จนปราศจากความพรัมัวไม่ว่าจะในแง่มุมใดๆ ต่อจากนั้น เฮเกลก็ชวนให้เราหยุดคิดถึงสรรพสิ่งอย่างที่มีนัยเป็นไม่ว่าจะเป็นเจตจำนงของพระเจ้า, วิธีของธรรมชาติ ฯลฯ ไปสู่สิ่งที่สรรพสิ่งไม่เคยเป็น แต่อาจจะเป็นไปได้ด้วยการกระทำของเรา หรืออย่างที่รอดี้พูดไว้ก็คือ เฮเกลทำให้ปัญญาชนออกจากความเพ้อฝันเรื่องการเข้าถึงภาวะนิรันดร ไปสู่ความเพ้อฝันเรื่องการสร้างอนาคตที่ดีกว่า (from fantasies of contacting eternity to fantasies of constructing a better future)

มาร์กซ์พยายามเอาความคิดของเฮเกลข้อนี้มาใคร่ครวญว่าจะทำเพื่อคนในอนาคตได้อย่างไร เพียงแต่ความล้มเหลวที่จะตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างการเข้าใจโลก กับการรู้ว่าจะเปลี่ยนแปลงโลกได้อย่างไร ทำให้มาร์กซ์คิดว่าจะแทนที่ระบบทุนนิยมด้วยระบบคอมมิวนิสต์ได้ ส่วนวัฒนธรรมกรรมพีก็สูญสิ้นไปด้วยวัฒนธรรมใหม่ของกรรมาชีพผู้ถูก "ปลดปล่อย"

การเมืองของการปลดปล่อยสัมพันธ์กับสิ่งที่เรียกว่า "จินตนาการรวมหมู่" เรื่องฝ่ายซ้ายสากล และความเฟื่องฟูของฝ่ายซ้ายในศตวรรษที่ผ่านมา ก็มาจาก "จินตนาการรวมหมู่" ที่ว่านี้ แต่การล่มสลายของลัทธิบอลเชวิคและการปฏิวัติสังคมนิยมในช่วง ค.ศ. ๑๙๘๙ ทำให้ "จินตนาการรวมหมู่" ล่มสลายตามไปด้วย และเพราะฉะนั้น ปัญหาที่ตามมาคือฝ่ายซ้ายในศตวรรษนี้จะใช้อะไรเป็นฐานของขบวนการได้บ้าง โดยเฉพาะในยุคสมัยที่ไม่มีอะไรสามารถจะมาแทนที่บอลเชวิค ไม่มีวีรบุรุษรายใหญ่เทียบเท่าเลนิน และไม่มีใครเชื่อในระบบกรรมสิทธิของรัฐเหนือปัจเจกการผลิตของสังคมอีกต่อไป[30]

สำหรับฮาเวลซึ่งดูจะเป็นแสงสว่างให้กับ "จินตนาการรวมหมู่" ได้นั้น ก็ถูกรอด้ก็ตั้งข้อสงสัยในความยั่งยืนของพลังทางการเมืองและศีลธรรมที่ผลักดันให้ฮาเวลขึ้นสู่อำนาจ และรวมทั้งมองเห็นความไม่ลงรอยกันของความคาดหวังที่ฝ่ายซ้ายและประชาชนชาวยุโรปตะวันออกมีต่อฮาเวล กับสิ่งที่ฮาเวลได้กระทำลงไปจริงๆ จนทำให้รอดี้สรุปอย่างไม่ลังเลใจว่าแม้กระทั่งฮาเวลนั้นก็ไม่ใช่ความหวังของ "จินตนาการรวมหมู่" แต่อย่างใด.

เพื่อที่จะสร้างขบวนการทางการเมืองที่ใหญ่โตขึ้นมา รอดี้เห็นว่ามีจำเป็นต้องสร้าง "อภิมหาพรรณนา" ("Metanarrative") ที่เป็นอิสระจากไวยากรณ์แบบ "ทุนนิยม" แต่ทว่าเปี่ยมไปด้วยความเร่าร้อนอย่าง "เรื่องเล่า" แบบมาร์กซิสต์เคยทำไว้ แต่การสร้างอภิมหาพรรณนาแบบนี้เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ในขณะนี้ และเพราะเหตุนี้ รอดี้จึงหันไปสู่การเรียกร้องให้ปัญญาชนยกเลิกความคิดว่าตนเองมีความสามารถพิเศษที่จะฉวยจับโลกได้เหนือกว่าคนธรรมดา [31] โดยไม่จำเป็นต้องล้มล้างความหวังในการปลดปล่อยมนุษย์จากเงื่อนไขในการดำรงอยู่ที่เลวร้าย.

อย่างไรก็ดี ในช่วงเวลาที่ไม่มีใครมีความคิดที่ชัดเจนว่าทำอย่างไรที่ความหวังนี้จะเป็นจริงได้ ก็จำเป็นต้องสลัดจินตนาการขนาดใหญ่ที่เป็นนามธรรม ไปสู่จินตนาการขนาดเล็กที่เป็นรูปธรรม แล้วหันไปอธิบายความทุกข์ยากของมนุษย์ด้วยคำที่ตรงไปตรงมามากขึ้น โดยระมัดระวังที่จะสรุปว่ามนุษยชาติคืออะไร และอะไรคือสิ่งที่มนุษยชาติสามารถจะทำได้ รวมทั้งหันหลังจากการเมืองวัฒนธรรม ไปสู่การเมืองที่แท้ซึ่งมีเนื้อหาที่เป็นแก่นสารและตรงไปตรงมา บนเป้าหมายเพื่อลดทอนความทุกข์ยากของมนุษย์[32]

รอตส์เสนอว่าปัญญาชนจำเป็นต้องอ่านเบนแรม, มาร์กซ์, พูโก้ ในฐานะนักคิดผู้ช่วยให้เราเข้าใจว่าเราหลอกตัวเองในอดีตได้อย่างไร (how we tricked ourselves in the past) ไม่ใช่ผู้ที่บอกเราว่าอะไรคือสิ่งที่ควรทำในอนาคต (who tell us the right thing to do in the future) ปัญญาชนต้องหยุดมอง "ประวัติศาสตร์" (History) ในฐานะที่เป็นตัวแทนของ "ความจริงสัมบูรณ์" โดยไม่ตระหนักว่าการพูดถึง "ประวัติศาสตร์" (History) ที่ถูกต้องนั้น แท้จริงแล้วก็แค่เรื่องของรสนิยม

ปัญญาชนต้องหยุดยั้งความพยายามที่จะมองหาจุดเปลี่ยนของประวัติศาสตร์โลก รวมทั้งสัญลักษณ์และบุคคลของการเปลี่ยนแปลงนั้น หยุดยั้งการมองหาเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่จะเปิดเผยให้เห็นคลื่นประวัติศาสตร์ทั้งหมด[33] แล้วแทนที่ด้วยการมองว่าประวัติศาสตร์เป็น "บันทึกของอดีต" ที่เต็มไปด้วยเกร็ดเล็กเกร็ดน้อยที่มีลักษณะเฉพาะ แล้วคิดให้มากถึงชุมชนมนุษย์ที่ในอดีตนั้นเต็มไปด้วยความแตกต่างกันอย่างมหาศาล โดยที่แต่ละชุมชนก็มีเรื่องราวที่แตกต่างกันไป ซึ่งย่อมเป็นข้อมูลให้แต่ละชุมชนมีจุดเปลี่ยนแปลงที่ไม่เหมือนกันในปัจจุบัน

รอตส์ยังระบุต่อไปด้วยว่าปัญญาชนต้องหยุดความพยายามที่จะมีชัยชนะเหนือ "ระบบทุนนิยม" และ หยุดมอง "อุดมการณ์ชนชั้นกรรมาชีพ" ว่าเป็นต้นตอของความชั่วร้าย สำหรับรอตส์แล้ว ความชั่วก็คือความดีที่ถูกปฏิเสธ หรือความดีในแบบที่อดีตเคยยึดถือ และเพราะฉะนั้น "ความชั่ว" หรือ "ปีศาจ" ที่เลวร้ายอย่างถึงที่สุดอย่างระบบทุนนิยมและชนชั้นกรรมาชีพนั้น แท้จริงแล้วก็ยังเป็นสิ่งที่ปัญญาชนฝ่ายซ้ายสร้างขึ้นเพื่อการดำรงอยู่ของฝ่ายซ้ายเอง.

ปัญญาชนต้องหยุดค้นหา "ชนชั้นกรรมาชีพ" ในฐานะที่เป็นองค์อวตารของแสงสว่าง หยุดคิดถึงวีรบุรุษผู้ยิ่งใหญ่อย่างเลนิน และหยุดพูดถึงจุดจบที่เป็นโคกนาฏกรรมอันยิ่งใหญ่อย่างโลกาภิวัตน์ รวมทั้งยอมรับว่าตนเองไม่อยู่ในวิสัยที่จะเสนอพิมพ์เขียวใดๆ เพื่อเป็นแนวทางในการเปลี่ยนแปลงและสรรค์สร้างสังคมอุดมคติได้.

อย่างไรก็ดี ทั้งหมดนี้ไม่ได้หมายความว่าปัญญาชนจะต้องหยุดคิดถึงความยุติธรรมในสังคมแต่อย่างใด เพียงแต่ต้องหันไปขบคิดให้มากขึ้นในเรื่องที่เป็นรูปธรรมต่างๆ เช่นการแก้กฎหมาย, มติศาล, ข้อตกลงระหว่างประเทศ ฯลฯ [34]

สรุปโดยรวมก็คือรอตส์ไม่เห็นด้วยกับทรรศนะความเชื่อที่ว่า มีสังคม, ปรัชญา และประวัติศาสตร์ในความหมายของ Truth, Philosophy, History และเพราะฉะนั้น มันจึงไม่มีเหตุผลพื้นฐานและหลักการสากลที่จะใช้ในการอธิบายและตัดสินคุณค่าของทุกสิ่งทุกอย่างได้ต่อไป โลกของรอตส์เป็นโลกที่แตกต่างจากโลกของเพลโต, เฮเกิล, มาร์กซ์ และสเตร้าส์ ส่วน "อภินิทพรรณนา" นั้น แม้จะมีความจำเป็นในทางการเมือง มากกว่าจะเป็นเรื่องที่มีความหมายโดยตัวเองจริงๆ แต่ก็ยังเป็นเรื่องที่ไม่สามารถสร้างขึ้นไปได้ อย่างน้อยก็ในขณะนี้

ดังนั้น สิ่งที่ต้องทำอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้จึงได้แก่การหันกลับไปหาประวัติศาสตร์และเงื่อนไขของสถานการณ์ที่มีลักษณะจำเพาะเจาะจง ณ จุดย่อยต่างๆ เพื่อตัดสินใจเปลี่ยนแปลงและสร้างสิ่งที่ดีที่สุดและเป็นรูปธรรมที่สุดขึ้นมาในขณะนั้นๆ โดยปัญญาชนนั้นต้องตระหนักว่าตนเองไม่ได้มีความสำคัญต่อชะตากรรมของมนุษยชาติมากอย่างที่คิด รวมทั้งยังต้องยอมรับด้วยว่าตนเองไม่มี "ปัญญา" จะคิดถึงการปลดปล่อยมนุษย์ในระดับใหญ่โตและแท้จริงได้อีกต่อไป.

แน่นอนว่าเกือบทั้งหมดที่รอดี้พุดนั้นเป็นสิ่งที่ฝ่ายซ้าย - โดยเฉพาะปัญญาชนที่อยู่ภายใต้อิทธิพลทางภูมิปัญญาแบบลัทธิมาร์กซ์ - ยากจะยอมรับได้ และรอดี้ในงานเขียนชิ้นหลังๆ อย่าง Achieving Our Country ก็พุดถึงสิ่งที่ชวนให้ฝ่ายซ้ายขุ่นเคืองขึ้นไปอีก ดังที่เขากล่าวว่า "ลัทธิมาร์กซ์ไม่ได้สร้างความหายนะแต่ในประเทศที่พวกมาร์กซิสต์มีอำนาจ แต่ยังคงสร้างความหายนะแก่พวกนักปฏิรูปฝ่ายซ้ายในทุกๆ ประเทศด้วยเช่นกัน"[35] และ "มันจะเป็นเรื่องที่ดีมาก หากฝ่ายซ้ายอเมริการุ่นถัดไป จะหลงไหลใน คาร์ล มาร์กซ์ และวลาดีมีร์ ไอลิช เลนิน น้อยลง ในระดับเดียวกับที่รู้สึกต่อเฮอริเบิร์ต สเปนเซอร์ และเบนโต มุสโซลินี" [36]

อย่างไรก็ดี ทั้งหมดนี้ไม่ได้หมายความว่ารอดี้เป็นฝ่ายขวาหรือ "อนุรักษนิยม" เพราะรอดี้โจมตีความเชื่อเรื่องพระเจ้าไว้ด้วยน้ำเสียงที่รุนแรงไม่น้อยไปกว่ากันว่า ในโลกนี้ "ไม่มีมาตรฐานใดๆ แม้กระทั่งมาตรฐานที่ศักดิ์สิทธิ์ของพระเจ้า ที่จะมาขัดขวางการตัดสินใจของเสรีชนได้"[37] จึงเป็นไปได้มากกว่ารอดี้โจมตีลัทธิมาร์กซ์ บนหลักการเดียวกับที่โจมตีฝ่ายอนุรักษนิยมแนวเทววิทยานั้นก็คือทั้งคู่ล้วนเป็นผลผลิตของระบอบการคิดเรื่องอภิมหาพรณนา ที่หมกมุ่นวุ่นวายกับการตัดสินใจโลกไปตามบรรทัดฐานของตน.

การเมืองแบบหลังสมัยใหม่'

ในฐานะที่เป็นไวยากรณ์ทางการเมืองวัฒนธรรมร่วมสมัย คาลินีคอสโจมิติ "หลังสมัยใหม่" ไว้อย่างมากว่าเป็นกระแสความคิดที่ไม่ปฏิบัติและเหินห่างจากสังคม อย่างไรก็ตาม คำวิจารณ์เช่นนี้เป็นผลมาจากการไม่สามารถแยกแยะระหว่างการสะกดคำว่า "ป-ฎิ-วั-ติ" กับการเปลี่ยนแปลงแบบปฏิบัติในระดับความเป็นจริงได้ ซ้ำยังอยู่ภายใต้ภาพของการปฏิบัติแบบที่มีลัทธิบอเลเชวิคเป็นแรงบันดาลใจมากเกินไป และเมื่อถึงจุดนี้ คำวิจารณ์ที่ถือกำเนิดมีต่อ "หลังสมัยใหม่" ดูจะเป็นคำถามที่น่าสนใจกว่า โดยเฉพาะในประเด็นที่ว่า "หลังสมัยใหม่" ต่อต้านระบบที่เป็นอยู่แต่ในด้านการเมือง แต่เป็นพันธมิตรที่ยอมรับกันได้ในทางเศรษฐกิจ ซึ่งชุกช่อนไว้ด้วยคำถามอื่นๆ อีกอย่างน้อย ๓ ข้อ

ข้อแรก มีการเมืองแบบ "หลังสมัยใหม่" ดำรงอยู่หรือไม่ ,

ข้อสอง การเมืองแบบ "หลังสมัยใหม่" เป็นอย่างไร

และข้อสาม การเมืองแบบ "หลังสมัยใหม่" ต่อต้านระบบตรงไหน.

คำถามเหล่านี้ตอบได้ไม่ง่าย ส่วนหนึ่งเป็นเพราะตัวคำถามเองก็ยากอยู่แล้ว แต่ส่วนที่ สำคัญกว่าก็คือบุคลิกลักษณะของ "หลังสมัยใหม่" ไม่ได้เป็นทฤษฎีที่มีสาระดี วิถีวิทยา ญาณ วิทยา ระบบระเบียบ และอะไรต่อมิอะไร ที่เป็นพื้นฐานของความเป็น "ศาสตร์" อย่างหยุดนิ่ง ตายตัว "หลังสมัยใหม่" ไม่ใช่อุดมการณ์ทางสังคมหรือการเมืองที่มุ่งเสนอทางออก, ทางเลือก หรือ "ทางลง" ใดๆ ไม่แม้กระทั่งเสนอความคิดรวบยอดเพื่อเป็นพิมพ์เขียวของปฏิบัติการทางสังคม

ในทางตรงกันข้าม สิ่งที่ "หลังสมัยใหม่" พูดยิ่ง คือการทำลายความรู้และวิธีการหาความรู้ แบบปฏิฐานนิยม, วิทยาศาสตร์ และเหตุผลนิยม ซึ่งเมื่อถึงจุดนี้ "หลังสมัยใหม่" ก็ไม่ต่างจากปฏิ ฐานนิยม, วิทยาศาสตร์ และเหตุผลนิยม นั่นก็คือมันสามารถถูกนำไปตีความ, ประยุกต์, วิจัย, ปฏิบัติ, ปฏิวัติ ฯลฯ ให้เป็นซ้ายขวาน้ำหลังอย่างไรก็ได้ทั้งนั้น จนยากจะจับให้มันคั่นให้ตายได้ว่า "หลังสมัยใหม่" คิดกับการเมืองอย่างไร และต่อต้านระบบตรงไหน ซึ่งหากทำไป ก็อาจจะขัดกับ Spirit บางอย่างของ "หลังสมัยใหม่" ด้วยซ้ำ.

อย่างไรก็ดี เป็นเรื่องผิดฝาผิดตัวอย่างมากที่จะโจมตี "หลังสมัยใหม่" อย่างเหมารวมว่าเป็น ฝ่ายเฉื่อยชาทางการเมือง ปฏิกริยา อนุรักษ์นิยมใหม่ นักปฏิรูปกระฎุมพี ฯลฯ หรืออย่างที่คาลลินี คอสพูตไวกี้คือ "หลังสมัยใหม่" คือฝ่ายที่นิ่งดีดพิณในขณะที่กรุงโรมถูกเผาไหม้ ส่วนโลกเรียกร้อง ให้เกิดการปฏิวัติ เพราะประเด็นหลักของ ริชาร์ด รอดี้ ในหนังสือเล่มที่เป็นเสมือนจดหมายเหตุว่า ด้วยประวัติศาสตร์ปัญญาชนฝ่ายซ้ายในอเมริกา อย่าง Achieving Our Country : Leftists Thought in Twentieth Century ก็คือการเรียกร้องให้ปัญญาชนฝ่ายซ้ายกลับไปมีบทบาทใกล้ชิด กับการเคลื่อนไหวทางการเมืองในระดับรากฐาน เพื่อสร้างการเมืองแบบ "ก้าวหน้า" ให้คืนกลับมา ใหม่ โดยหวนกลับไปหาสิ่งที่ปัญญาชนฝ่ายซ้ายของอเมริกาในทศวรรษ ๑๙๔๐ และ ๑๙๕๐ เคย ทำเอาไว้ โดยเฉพาะการมองไปที่ปัญญาชนอย่าง จอห์น ดิวอี้, วอลท์ วิทแมน, เออร์วิง ฮาว และ ฟิลิป แรנדอล์ฟ ซึ่งมีชื่อเสียงจากปรัชญาปฏิบัตินิยม, การปฏิเสธอภิปราย และการยืนยันว่า จันทานุมติแบบประชาธิปไตยที่มาจากเสรีชน คือสิ่งที่มีความสำคัญเหนืออื่นใด.

สำหรับรอดี้แล้ว การเมืองแบบก้าวหน้าสัมพันธ์กับการมีขบวนการสหภาพแรงงานที่ เข้มแข็ง และเพราะฉะนั้น เพื่อจะสร้างการเมืองแบบก้าวหน้าขึ้นมาใหม่ นอกเหนือจากการกลับไป "ชำระ" ประวัติศาสตร์ของปัญญาชนฝ่ายซ้าย เพื่อสร้างตัวแบบสำหรับเดินไปสู่อนาคต รอดี้ยัง เรียกร้องให้สหภาพแรงงานขยายการเคลื่อนไหวไปสู่คนงานในภาคบริการให้มากขึ้น ดูแค่เดียวกับที่ เคยทำกับคนงานภาคอุตสาหกรรมในอดีต [38]

แต่การเป็นฝ่ายซ้ายหรือฝ่ายก้าวหน้าก็ไม่ได้มีความหมายถึงคอมมิวนิสต์แต่อย่างใด เพราะ รอดี้คิดถึง "ฝ่ายซ้าย" หรือ "ฝ่ายก้าวหน้า" โดยมีนัยถึงพรรคแรงงานอังกฤษและพรรคสังคมนิยมประชาธิปไตยเยอรมันในอดีตมากกว่า ดังที่เขาระบุถึงความจำเป็นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะสร้าง ฝ่ายซ้ายที่เข้มแข็งและไม่ใช่อคอมมิวนิสต์ขึ้นมา เพื่อจะเป็นพลังให้แต่ละรัฐชาติใช้ในการควบคุมกลุ่ม "โคตรรวย" ในระดับโลก (Cosmopolitan Super Rich) หรือไม่อย่างนั้น สิ่งที่จะตามมาคือการลุก อี้อขนานใหญ่ ไม่ว่าจะโดยฝ่ายฟาสซิสต์หรือขบวนการฝ่ายซ้ายแบบ "ประชานิยม" เองก็ตาม [39]

รอดี้เรียกร้องให้นักปรัชญา "ถีบสันดานทางปรัชญาทิ้งไป" ("kicks its philosophy habit") [40] และสิ่งที่เขาโจมตีไว้อย่างมากก็คือการที่นักปรัชญาผู้ใฝ่ใจในลัทธิมาร์กซ์ พวกนั้นเสียเวลาเป็น ชั่วโมงๆ ในการถกเถียงว่าวัตถุนิยมวิภาษวิธีหมายถึงอะไร โดยไม่สนใจว่ากระบวนการทางการเมืองหรือกระบวนการกำหนดนโยบายนั้นเป็นอย่างไร รอดี้เห็นว่าสิ่งที่เกิดขึ้นกับปัญญาชนทุกวันนี้ เปี่ยมไปด้วยความเชื่อที่ต้องรู้ทฤษฎีของลาแกง, ฟูโก้และแดริดา เป็นอย่างดี ก่อนที่จะไปอภิปราย ถึงปัญหาสังคม โดยเฉพาะกับที่ฝ่ายซ้ายในทศวรรษ ๑๙๓๐ เชื่อว่าต้องเข้าใจมาร์กซ์, เองเกลส์ และเลนิน อย่างกระจ่างแจ้ง จึงจะแสดงความคิดเห็นทางการเมืองที่มีน้ำหนักได้ หรือไม่อย่างนั้นก็คือ การหมกมุ่นวุ่นวายอยู่กับ "การเมืองวัฒนธรรม" ในสถาบันการศึกษาและมหาวิทยาลัย แล้วหลง คิดไปว่าทั้งหมดนั้นจะมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงในระดับการเมืองที่เป็นจริง (เช่น "สตรีศึกษา"?)

สำหรับรอดี้ สิ่งที่มีความสำคัญกว่าก็คือการเลิกคิดถึงทฤษฎีทั่วไปว่าเรากำลังอยู่ใน ประวัติศาสตร์ขั้นตอนไหน แล้วหันไปพิจารณาการปฏิรูปในระดับเฉพาะเจาะจง เพื่อป้องกันไม่ให้ ฝ่ายขวาแบบ "ประชานิยม" กลับฟื้นคืนชีพ[41] ซึ่งจะเริ่มต้นทำอย่างนี้ได้ ก็ต้องมี "ความหวัง" ถึง สิ่งที่ดีกว่าในอนาคต.

ถึงจุดนี้ก็จะเห็นว่าการโจมตีที่มาร์กซิสต์มีต่อ "หลังสมัยใหม่" ว่าเป็นพวกปฏิบัติกริยา, ไม่ สนใจความจริงทางสังคม, ต่อต้านประชาธิปไตย, ออกจากการปฏิบัติ ฯลฯ รวมทั้ง "ไม่สนใจ ประชาชน" นั้น แท้ที่จริงแล้วกลับวางอยู่บนคำวิจารณ์ที่ตื่นเงินซึ่งมีเป้าหมายเพื่อปกป้องความชอบ ธรรมทางภูมิปัญญาของลัทธิมาร์กซ์ โดยอาศัยการผูกขาดคำว่า "ป-ฎิ-วิ-ติ" และ "เปลี่ยนแปลง" ไว้ ต่อไป ในขณะที่การเมืองแบบรอดี้ที่นั่นเรียกร้องให้นักปัญญาชนกลับไปหาประชาชนในระดับรากฐาน ยืนยันความจำเป็นของการสร้างขบวนการสหภาพแรงงานที่เข้มแข็ง รวมทั้งเสนอให้นักปัญญาชน ออกไปสู่การเมืองที่เป็นจริง มากกว่าจะหมกมุ่นวุ่นวายอยู่กับการถกเถียงทฤษฎีใดๆ - ไม่ว่าจะ เป็น มาร์กซิสต์หรือฟูโก้ดีเยี่ยมก็ตาม - จะว่าไปแล้วก็เป็นข้อเรียกร้องทางการเมืองที่ซ้ายและมีลักษณะ ถึงรากถึงโคนกว่าพวกมาร์กซิสต์หลายรายเสียอีก เพียงแต่รอดี้เห็นว่าทั้งหมดนี้เป็นเรื่องที่สามารถ ทำได้โดยไม่ต้องอาศัยอภิมหาพรณนาที่วางอยู่บนความคิดแบบเหตุผลนิยมและสากลนิยม ในขณะที่ปัญญาชนแนวมาร์กซิสต์ที่นั่นกลับเห็นว่าถึงอย่างไรก็ต้องปกป้องความสำคัญของการ

ปฏิวัติและชนชั้นกรรมาชีพเอาไว้ ถึงแม้ทั้งหมดนี้จะเป็นแค่การสะกดคำว่า "ป-ฎิ-วั-ติ" ออกมาบ่อยๆ ในที่สาธารณะชนก็ตาม.

รอดี้้อธิบายความคิดและจินตภาพที่เขามีต่อการเมืองไว้อย่างชัดเจนมากขึ้นในบทความชื่อ "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" ว่า

"จริยศาสตร์และการเมือง - ในความหมายของการเมืองที่แท้จริง ไม่ใช่การเมืองวัฒนธรรม - เป็นเรื่องของ การบรรลุซึ่งข้อตกลงระหว่างผลประโยชน์ซึ่งแข่งขันกัน จริยศาสตร์และการเมืองเป็นเรื่องที่ต้องถูกขบคิดในรูปที่ตรงไปตรงมาและใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวัน ในรูปซึ่งไม่ต้องการการวิเคราะห์ทางปรัชญา และในรูปที่ไม่จำเป็นต้องมีสมมติฐานทางปรัชญา ... การเมืองเป็นเรื่องของการปฏิบัติ, การปฏิรูปในระยะสั้นๆ และการประนีประนอม การประนีประนอมเป็นสิ่งซึ่งในสังคมประชาธิปไตยต้องเรียกร้องและปกป้องไม่ให้อยู่แต่คนกลุ่มน้อย ความคิดทางการเมืองต้องมีศูนย์กลางอยู่ที่ความพยายามจะวางรากฐานที่เป็นข้อตกลงร่วมกันบางอย่าง ว่าทำอะไร และภายใต้เงื่อนไขไหน ที่การปฏิรูปอย่างที่ว่ามานี้จะบังเกิดผลได้ ความเป็นนักทฤษฎีที่เต็มไปด้วยความสงสัยเห็นใจเป็นเรื่องที่ต้องเก็บไว้ชั่วคราว และการเป็นนักปฏิรูปที่ปฏิบัตินิยมต่างหากคือสิ่งที่ข้าพเจ้าเลือกเมื่อต้องอยู่กับคนอื่น"[42]

การมองการเมืองว่าเป็นเรื่องของการปฏิบัติ, การประนีประนอม และการปฏิรูปในระดับสั้นๆ เป็นเหตุให้ Chantal Mouffe ตั้งข้อสังเกตไว้ว่าแม้รอดี้จะโจมตีและวิจารณ์วิธีคิดแบบที่วางอยู่บนเหตุผลนิยมและสากลนิยม (rationalism and universalism) แต่ก็ไม่ได้เป็นอิสระจากมรดกทางการเมืองที่ตกทอดมาจากยุคแห่งแสงสว่าง (the political side of Enlightenment) แต่อย่างใด และมรดกที่ว่านั้นก็คือการสร้างประชาธิปไตย ซึ่ง Mouffe ยืนยันว่ารอดี้ให้ความสำคัญกับการเมืองแบบประชาธิปไตยไม่น้อยไปกว่าคนอย่างฮาเบอร์มาส เพียงแต่ฮาเบอร์มาสนั้นเห็นว่ามี ความเชื่อมโยงระหว่างเหตุผลนิยม, สากลนิยม, ประชาธิปไตยสมัยใหม่ และรัฐประชาธิปไตย แล้วหมกมุ่นวนเวียนอยู่กับการค้นหาอะไรบางอย่างที่อยู่เหนือการเมือง เพื่อใช้เป็นฐานในการยืนยันว่าประชาธิปไตยสำคัญเหนือสิ่งอื่นใด รอดี้กลับโจมตีว่าทั้งหมดนี้เป็นเรื่องของเกมภาษา และเสนอต่อไปว่าประชาธิปไตยไม่จำเป็นต้องสร้างขึ้นบนรากฐานทางปรัชญา ส่วนความมั่นคงของประชาธิปไตยก็ไม่ได้มาจากการใช้เหตุผลผ่านสถาบันต่างๆ หรือพูดให้สั้นๆ คือรอดี้โจมตีประชาธิปไตยในทางทฤษฎี ขณะที่เห็นด้วยในทางการเมือง [43]

การเมืองสัมพันธ์กับสังคมการเมือง ความคิดและจินตภาพทางการเมืองจึงเป็นส่วนหนึ่งของสังคมการเมืองอย่างไม่อาจปฏิเสธได้ ถ้าการเมืองเป็นเรื่องของการประนีประนอมและปฏิรูปในระยะสั้นๆ อย่างที่รอตีว่าไว้ ในขณะที่สังคมการเมืองเองก็ไม่จำเป็นต้องมีพื้นฐานมาจากเหตุผลและหลักการแบบอภิปรายอีกต่อไป ดังที่รอตีเองก็ได้กล่าวไว้ว่า "ในฐานะพลเมืองของรัฐประชาธิปไตย ข้าพเจ้าไม่คิดว่าอภิปรายจะมีประโยชน์อะไรนัก" แต่หากปราศจากสิ่งเหล่านี้ คำถามก็คือแล้วการประนีประนอมระหว่างคนกลุ่มต่างๆ จะเกิดขึ้นได้อย่างไร.

ไชนันต์ ไชยพร อธิบายว่าสำหรับรอตีนั้น "ความรัก" สำคัญกว่า "ความรู้"[45] และ Mouffe เองก็ระบุว่ารอตีตอบคำถามนี้โดยทำให้การเมืองกลับไปหาความสำคัญของความรู้สึกและความเห็นอกเห็นใจ (sentiment and sympathy) [46] ตัวอย่างเช่นรอตีเห็นว่าเพื่อที่จะขจัดวาทกรรมแบบเหยียดสีผิวทิ้งไปนั้น สิ่งที่เราต้องการไม่ใช่แค่วาทกรรมแบบต่อต้านการเหยียดสีผิวหรือความคิดเรื่องภราดรภาพที่เป็นนามธรรม แต่คือการขยายความคิดว่าเรา "รู้สึก" อย่างไร ออกไปให้กว้างขวางยิ่งขึ้น ซึ่งเป็นเหตุให้ฝ่ายซ้ายใจมตีว่ารอตีมีจุดยืนไม่ต่างจากฝ่ายอนุรักษนิยมใหม่ เพราะเน้นไปที่การเมืองในระดับของปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล โดยไม่ตระหนักถึงบทบาทของตลาดและพลังของกลไกบริหาร [47]

มองจากมุมของการต่อต้านระบบแบบปฏิวัติตามครรลองของนักลัทธิมาร์กซ์ที่ดี การเมืองแบบหลังสมัยใหม่ในแง่ที่เป็นการต่อรองและประนีประนอมระหว่างคนกลุ่มต่างๆ ด้วยความรักและความรู้สึกร่วมแบบเห็นอกเห็นใจ คือข้อเสนอที่มุ่งรักษาระบบ, อนุรักษนิยม และ เป็น "ปฏิกริยา" มากกว่าจะทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงแบบพลิกฟ้าคว่ำแผ่นดิน.

ข้อวิจารณ์ของกริมเซียนอย่าง Ernesto Laclau ก็คือความคิดเรื่องปฏิบัตินิยมแบบรอตีนั้นก็ไม่ต่างจากความคิดเรื่องรีธอนแบบเดวิดกา นั่นก็คือมันไม่สามารถจะเป็นพื้นฐานของนำไปสู่การเมืองชนิดใดได้ เพียงแต่ว่าในขณะที่ความคิดเรื่องรีธอนแบบเต็มรูปนั้น ไม่อาจนำไปสู่การสร้างการเมืองแบบประชาธิปไตย ความคิดเรื่องปฏิบัตินิยมของรอตีกลับนำไปสู่ความเชื่อมั่นว่าเสรีนิยมในขณะนี้คือปฏิบัตินิยมที่พัฒนามาอย่างเต็มที่ ส่วนประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาคือขั้นตอนที่ไม่สมบูรณ์แต่จำเป็นเพื่อจะมาถึงจุดนี้[48] และยิ่งไปกว่านั้น ปฏิญาแบบปฏิบัตินิยมของรอตียังมีจุดอ่อนตรงมองเห็นแต่การเคลื่อนไหวทางยุทธศาสตร์ที่เป็นไปได้แต่ในวาทกรรมแบบเสรีนิยมอเมริกัน [49]

แน่นอนว่าการจะประเมินว่า "หลังสมัยใหม่" มีลักษณะต่อต้านระบบหรือไม่นั้น นอกจากจะเป็นผลของการคิดถึง "หลังสมัยใหม่" ในแบบที่มีเอกภาพมีคำตอบมีข้อเสนอที่ชัดเจนเป็นรูปธรรมแล้ว ก็ยังสัมพันธ์อย่างมากกับจุดยืน, ทศนิยม, ความเชื่อ, รสนิยม, บรรทัดฐาน ฯลฯ ของตัวผู้ประเมินเอง

ตัวอย่างเช่นคำถามของอีเกิลตันสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องการต่อต้านระบบโดยเศรษฐกิจ และ "มูลค่าส่วนเกิน" ขณะที่คำวิจารณ์ของคาลลินนิคอสสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องการปฏิบัติแบบใหญ่โต ซึ่งทั้งสองประเด็นนี้ล้วนเป็นสิ่งที่นักคิดแนวหลังสมัยใหม่ไม่ได้ตอบเอาไว้ แต่ปัญหาคือทั้งหมดนี้จะหมายความว่าหลังสมัยใหม่ไม่ต่อต้านระบบได้หรือเปล่า.

ถ้าระบบหมายถึงโครงสร้างสังคมหรือการเมือง และการต่อต้านระบบก็คือการจัดตั้งขบวนการทางการเมืองที่มีเป้าหมายเพื่อปฏิรูปหรือปฏิวัติ โพลท์โมเดิร์นก็ไม่ได้เป็นกระแสความคิดที่มีลักษณะต่อต้านระบบมากมายนัก การปฏิรูปและปฏิวัติเป็นการมองการเมืองที่สัมพันธ์กับนโยบายสาธารณะ ซึ่งนั่นเป็นสิ่งที่โพลท์โมเดิร์นไม่ได้ให้ความสนใจ แต่ถ้าคิดถึงระบบในความหมายที่กว้างกว่านั้น โพลท์โมเดิร์นก็เป็นวิธีคิดที่มีเหตุผลในการต่อต้านระบบอยู่ไม่มากนัก

ความสำคัญของโพลท์โมเดิร์นเกิดขึ้นท่ามกลางสภาวะที่ลัทธิมาร์กซ์หรือสำนักคิดอื่นๆ ไม่ได้สนใจปัญหาเรื่อง the self , การครอบงำ, การต่อต้าน , อำนาจของภาษาและความรู้ ฯลฯ หรือไม่อย่างนั้นก็ได้พูดถึงปัญหาเหล่านี้ด้วยสายตาที่วิพากษ์วิจารณ์มากพอ "ระบบ" ที่โพลท์โมเดิร์นตั้งคำถามจึงเป็นระบบที่ครอบคลุมสังคมในขอบเขตที่กว้างขวาง และเมื่อถึงจุดนี้ คำถามที่ว่า การต่อสู้ในระดับที่เป็นรูปธรรม ณ จุดย่อยๆ แบบนี้ จะเป็นการต่อต้านระบบหรือไม่ ก็คงจะเป็นคำตอบแบบอัตนัยที่เปิดกว้างสำหรับผู้ตอบแต่ละรายไป

เชิงอรรถ

[1] พิมพ์ครั้งแรกในวารสารวิถีทรรศน์ ชุดโลกาภิวัตน์ ปีที่ 5 ฉบับที่ 19 (2544) ฉบับ "ทฤษฎีและความรู้"

[2] Callinicos, Alex. 1989. Against Postmodernism. Cambridge : Polity Press.

[3] Lyotard, Jean-Francois Lyotard, 1984. The Postmodern Condition. Minnesota : Minnesota

[4] ข้อที่น่าสนใจก็คือขณะที่มาร์กซิสต์อย่างคาลลินนิคอสโจมตีว่า "หลังสมัยใหม่" เป็นเรื่องเหลวไหล เพราะเส้นแบ่งระหว่าง "สมัยใหม่" กับ "หลังสมัยใหม่" ไม่เคยมีอยู่จริง นักปรัชญาแนวปฏิบัตินิยมที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อความคิด "หลังสมัยใหม่" อย่าง Richard Rorty กลับเห็นว่า การพยายามลากเส้นแบ่งระหว่าง "สมัยใหม่" กับ "หลังสมัยใหม่" ให้ชัดเจน เป็นผลผลิตของนักปรัชญาที่ต้องการจะทำให้ทุกอย่างมีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดที่แจ่มชัด Rorty เห็นว่า "หลังสมัยใหม่" เป็นเรื่องของความคิดและทรรคนะคติที่ตั้งคำถามกับ "อภิมหาพรรณนา" หรือ "meta-narratives" มากกว่าจะเป็นเรื่องของ "ยุคสมัย" และถ้าถือว่า Jean-Francois Lyotard เป็นคนที่ประกาศว่า "ภาวะสมัยใหม่" ได้ปิดฉากไปแล้ว พร้อมกับ การก้าวข้ามล้าหลังผ่าน การล่มสลายของจักรวรรดิ

การทำลายระบบนิเวศน์ ฯลฯ ก็จะกลายเป็นว่ามาร์กซิสท์อย่างคาลลันนิคอส กับ "หลังสมัยใหม่" อย่าง Lyotard นั้น คิดไม่ต่างกันในเรื่องนี้ คือคิดว่าสามารถลากเส้นแบ่งที่ชัดเจนในแง่ระยะเวลา ระหว่าง "สมัยใหม่" กับ "หลังสมัยใหม่" ขึ้นมาได้ ในขณะที่นักปฏิบัตินิยมอย่าง Rorty กลับเห็นว่า "สมัยใหม่" และ "หลังสมัยใหม่" อยู่ผสมปนเปและปะปนกันอย่างวุ่นวาย

สนใจเรื่องนี้เพิ่มเติม โปรดดู Rorty, Richard. 1991. Essays on Heidegger and Others. Cambridge : Cambridge University Press, pp.67-72.)

[5] Anderson, Perry. "Renewal." New Left Review, Jan-Feb 2000, p.15-24.

[6] ไม่ว่าจะมองในแง่มุมไหน อีเกิลตัน ก็ถือได้ว่าเป็น "ปัญญาชนสาธารณะ" โดยไม่ต้องสงสัย แต่การเป็นปัญญาชนสาธารณะในโลกตะวันตกนั้น ไม่จำเป็นต้องแลกมาด้วยความตื่นเงินทางภูมิปัญญาเสมอไป ในทางตรงกันข้าม ความลึกซึ้งทางภูมิปัญญาและความยอมรับที่ชุมชนวิชาการมีต่อปัญญาชนนั่นเอง ที่จะนำปัญญาชนคนหนึ่งๆ ไปสู่ความเป็น "ปัญญาชนสาธารณะ" ในขณะที่ในสังคมซึ่งอัตคัดวัฒนธรรมการอ่าน และปราศจากชุมชนทางวิชาการที่เข้มแข็งนั้น ก็ย่อมเป็นสาธารณะและ "ตลาด" นั่นเองที่จะเป็นผู้เลือกว่าจะให้ความสำคัญกับปัญญาชนรายไหน ซึ่งการเลือกนั้นก็ไม่ว่าจะมาจากคุณค่าทางปัญญาและความรอบรู้เสมอไป ผลที่ตามมาคือเพื่อที่จะรักษาความเป็นปัญญาชนสาธารณะเอาไว้ ปัญญาชนจำเป็นต้องหาช่องว่างที่ตลาดต้องการ ขายสิ่งที่ตนเองสามารถจะขายได้ พูดอย่างการตลาดประสงค์จะได้ยิน และปิดท้ายลงด้วยการทำอัตวินิบาตกรรมทางภูมิปัญญาไปโดยปริยาย

สนใจเรื่องนี้เพิ่มเติม โปรดดู Goldfarb, Jeffrey C. 1998. Civility and Subversion : The Intellectual in Democratic Society. Cambridge, New York : Cambridge University Press.

[7] Eagleton, Terry. 1996. The Illusions of Postmodernism. London : Blackwell Publishers.

[8] Eagleton, Terry. 2000. The Idea of Culture. Oxford, Massachusetts : Blackwell Publishers. p.77.

[9] Eagleton, Terry. The Idea of Culture. p.91.

[10] Eagleton, Terry. The Idea of Culture. p. 105

[11] Callinicos, Alex.. Against Postmodernism, p.174.

[12] Zizek, Slavoj. "Attempts to Escape the Logic of Capitalism." London Review of Books 21(21).

[13] Zizek, Slavoj. "Attempts to Escape the Logic of Capitalism." London Review of Books 21(21).

[14] Anderson, Perry. "Renewal". P16.

- [15] Anderson, Perry. "Renewal". p.15.
- [16] Anderson, Perry. "Renewal". p.19.
- [17] Jay, Martin. 1988. Fin-De-Siecle Socialism and Other Essays. New York: Routledge. p.111.
- [18] Zizek, Slavoj. "Attempts to Escape the Logic of Capitalism". p.32.
- [19] Zhelva, Zhelyu. 1999. "Is Communism Returning?," Pp.258-262 in The Revolutions of 1989 : Rewriting Histories, edited by Vladimir Tismaneanu. London: Routledge.
- [20] Geras, Norman. 1985. The Legacy of Rosa Luxemburg. London: Verso.
- [21] ดูตัวอย่างของปัญหานี้ได้ใน Critchley, Simon. 1999. "Metaphysics in the Dark : A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau," Pp.106-121. in Ethics, Politics, Subjectivity : Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought. London, New York : Verso.
- [22] Laclau, Ernesto. 1990. New Reflections on the Revolution of Our Time .London: Verso. p.xi.
- [23] New Reflections on the Revolution of Our Time. p.82.
- [24] Butler, Judith , Ernesto Laclau and Slavoj Zizek. 2000. Contingency, Hegemony , Universality :
- [25] Rorty, Richard. 1998. Truth and Progress : Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press. p.229.
- [26] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . p.234.
- [27] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . p.235.
- [28] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . p.230.
- [29] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . p.232.
- [30] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . p.236.
- [31] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . p.235.
- [32] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . p.231โดยรอตตีอธิบายว่า ปัญญาชนมักจะปะทะ "การเมืองวัฒนธรรม" ซึ่งเป็นการเมืองแบบที่ปัญญาชนมีบทบาท กับ "การเมืองที่เกิดขึ้นจริง" หรือ "การเมืองที่แท้" ซึ่งปัญญาชนอาจจะไม่มีบทบาทมากนัก ตัวอย่างเช่น ปัญญาชนเชื่อว่าการเมืองวัฒนธรรมของการกระตุ้นให้นักศึกษาท้าทายระบบครอบครัว ย่อมมีส่วนท้าทายโลกอันปราศจากความยุติธรรมได้ในไม่ช้าก็เร็ว และเมื่อเชื่อเช่นนั้น ปัญญาชนก็จะรู้สึกต่อไปว่างานอันแสนสบายในมหาวิทยาลัย เป็นสิ่งที่ปัญญาชนได้กระทำไปในนามของการต่อสู้เพื่อ

ภราดรภาพของมนุษยชาติ ความสัมพันธ์ระหว่าง "การเมืองวัฒนธรรม" กับ "การเมืองที่เป็นจริง" ทำให้ปัญญาชนหลีกเลี่ยงไปจากคำถามที่ว่าตนเองกำลังใช้ทักษะทางภูมิปัญญาไปเพื่อความพึงพอใจและการแสวงหาส่วนตัว.

[33] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . pp.242-3.

[34] Rorty, Richard. Truth and Progress : Philosophical Papers . p.239.

[35] Rorty, Richard. 1998. Achieving Our Country : Leftist Thought in 20th-Century America. Cambridge : Harvard University Press. p.41.

[36] Rorty, Richard. Achieving Our Country : Leftist Thought in 20th-Century America. p.51.

[37] Ryan, Alan. "The New New Left," London Review of Books. May 17, 1998.

[38] Stossel, Scott. "A Conversation with Richard Rorty," The Atlantic , 23 April 1998.

[39] Stossel, Scott. "A Conversation with Richard Rorty".

[40] Rorty, Richard. 1997. Achieving Our Country : Leftists Thought in Twentieth Century. Cambridge : Harvard University Press.

[41] Stossel, Scott. "A Conversation with Richard Rorty"

[42] Rorty, Richard. 1996. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism," P.17 in Deconstruction and Pragmatism, edited by Chantal Mouffe. London : Routledge.

[43] Mouffe, Chantal Mouffe. 1996. "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy," Pp.1-4. in Deconstruction and Pragmatism, edited by Chantal Mouffe. London : Routledge.

[45] ไชยันต์ ไชยพร, ๒๕๔๓. "หลักการสิทธิมนุษยชนในฐานะวัฒนธรรม : Richard Rorty กับสิทธิมนุษยชนแนวโพสท์โมเดิร์นในโลกตะวันตก : ความก้าวหน้าของจริยธรรมในพัฒนาการของ Enlightenment," หน้า ๕๖๐ ใน วิถีสังคมไทย : สรรนิพนธ์ทางวิชาการ เนื่องในวาระหนึ่งศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์ บรรณาธิการโดย จรัญ โฆษณานันท์. กรุงเทพฯ : เรือนแก้วการพิมพ์.

[46] Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy. p.5.

[47] Dahl, Goran. 1999. Radical Conservatism and the Future of Politics. London, California : Sage Publications Ltd. p.147

[48] Laclau Ernesto, 1996."Deconstruction, Pragmatism, Hegemony," P.62 in Deconstruction and Pragmatism, edited by Chantal Mouffe. London : Routledge..

[49] Deconstruction, Pragmatism, Hegemony . p.67.

