

ว่าด้วยอุดมการณ์และโครงสร้างของหลุยส์ อัลธุสแซร์:
สำรวจงานศึกษาในไทยและข้อเสนอในการอ่านใหม่

สิงห์ สุวรรณกิจ¹ทินกฤต สิริรัตน์²

(วันที่รับ: 26 ธ.ค. 2566; วันที่แก้ไขเสร็จ: 2 เม.ย. 2567; วันที่ตอบรับ: 2 เม.ย. 2567)

บทคัดย่อ

หลุยส์ อัลธุสแซร์ (2461-2533) นักปรัชญามาร์กซิสต์คนสำคัญชาวฝรั่งเศส ได้รับความสนใจเพียงน้อยนิดในหมู่มาร์กซิสต์ไทย ยังมีพักต้องเอ่ยถึงวงวิชาการไทยโดยทั่วไป และเมื่อมีคนเริ่มให้ความสนใจเขา เริ่มมีการเขียนงานและตีพิมพ์เกี่ยวกับอัลธุสแซร์ในไทยขึ้นมาบ้างตั้งแต่ทศวรรษ 2520 เวลาที่ได้เคลื่อนไหวคล้อย และวิธีคิดแบบโครงสร้างนิยม (structuralism) อันเป็นลายเซ็นของเขานั้นก็หลุดจากวงโคจรและไม่ค่อยเป็นที่นิยมในโลกตะวันตกแล้วอีกต่อไป ทั้งนี้ ข้อเสนอที่เป็นที่รู้จักที่สุดของเขาในสังคมไทย และอาจจะทั่วทั้งโลกด้วยก็ได้ นั่นคือชุดความคิดว่าด้วยอุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์ของรัฐ (Ideology and Ideological State Apparatuses หรือ ISA) อย่างไรก็ตาม มิงานเขียนอื่น ๆ ของเขาที่สำคัญไม่น้อยไปกว่ากัน แต่กลับถูกละเลยไปโดยส่วนมากในวงวิชาการไทย บทความวิจัยนี้ต้องการเติมเต็มภาพที่เว้าแหว่งนี้ โดยจะเริ่มจากการสำรวจสถานะความรู้เกี่ยวกับอัลธุสแซร์ในวงวิชาการไทยที่ผ่านมา ซึ่งให้น้ำหนักกับประเด็นเรื่อง “อุดมการณ์” ค่อนข้างมาก ส่วนการขบคิดเรื่อง “โครงสร้าง” ที่ปรากฏในหลายแห่งจากหนังสือรวมข้อเขียนเล่มสำคัญ ๆ ของเขาเช่น *For Marx* (1965) และ *Reading Capital* (1968) นั้นมีจำนวนน้อยชิ้นในภาษาไทย ทั้ง ๆ ที่อิทธิพลของเขาในประเด็นนี้และอื่น ๆ ส่งผลสะท้อนวงการอย่างกว้างขวางจนมีผู้เรียกว่าเป็น “การปฏิวัติทางความคิดแบบอัลธุสแซเรียน” การกลับไปอ่านงานของเขาใหม่ โดยเฉพาะผ่านการตีความของมาร์กซิสต์รุ่นหลังอย่างสลาวอย ชิเชค และเฟรดริก เจมสัน จะช่วยให้เข้าใจอัลธุสแซร์อย่างรอบด้านมากขึ้นและน่าจะทำให้กรอบการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์และสังคมไทย โดยเฉพาะที่อิงฐานแบบมาร์กซิสต์นั้น ขยายขอบเขตออกไปและรุ่มรวยขึ้นได้

คำสำคัญ หลุยส์ อัลธุสแซร์ มาร์กซิสต์ ทฤษฎีวิถุนิยม อุดมการณ์ โครงสร้าง

¹ รองศาสตราจารย์ ดร. ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

อีเมล: sing.s@cmu.ac.th

² อาจารย์ ดร. ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

อีเมล: tinakrit.s@cmu.ac.th

On Louis Althusser's Ideology and Structure: A Survey of Writings in Thai and a Proposal for a Re-reading

Sing Suwannakij³

Tinakrit Sireerat⁴

(Received: December 26, 2023; Revised: April 2, 2024; Accepted: April 2, 2024)

Abstract

Louis Althusser (1918-1990), one of the most eminent French Marxist philosophers, received scant attention from Thai Marxists, let alone Thai academia in general. When he did – Thai academics began publishing on his thoughts in the late 1970s – time had changed and structuralism fell out of fashion in the West. The most well-known thesis of his in Thailand, and probably worldwide, arguably remains Ideology and Ideological State Apparatuses (ISA). Meanwhile, his complex thinking in other significant texts has largely been ignored, and only a sprinkle of Thai texts on these exists. This research article attempts to fill in this lacuna, beginning with a survey of the state of knowledge about Althusser in Thailand. It finds that Thai scholarship tends to emphasize his considerations on “ideology” while that on his reflections on “structure,” which appear in many of his major works, such as *For Marx* (1965) and *Reading Capital* (1968), is few and far between. His influence on this and other issues has had a profound impact, to the point where some have called it an “Althusserian revolution.” Rereading his works, especially through the interpretations of such later Marxists as Slavoj Žižek and Fredric Jameson, will help us understand Althusser more comprehensively and will help expand and enrich the frameworks for understanding Thai history and society, particularly those based on Marxism.

Keywords: Louis Althusser, Marxism, materialist theory, ideology, structure

³ Associate Professor, Dr., Department of History, Faculty of Humanities, Chiang Mai University.

E-mail address: sing.s@cmu.ac.th

⁴ Lecturer, Dr., Department of History, Faculty of Humanities, Chiang Mai University.

E-mail address: tinakrit.s@cmu.ac.th

บทนำ

หลุยส์ อัลธุสแซร์ (2461-2533) นักปรัชญามาร์กซิสต์คนสำคัญชาวฝรั่งเศส ได้รับความสนใจเพียงน้อยนิดในหมู่มาร์กซิสต์ไทย ยังมีพักต่อง่ายถึงวงวิชาการไทยโดยทั่วไป และเมื่อมีคนเริ่มให้ความสนใจเขา เริ่มมีการเขียนงานและตีพิมพ์เกี่ยวกับอัลธุสแซร์ในไทยขึ้นมาบ้างในทศวรรษ 2520 เวลาที่ได้เคลื่อนไหวคล้อย ยุคสมัยได้เปลี่ยนผ่าน และวิธีคิดแบบโครงสร้างนิยม (structuralism) อันเป็นลายเซ็นของเขานั้นก็หลุดจากวงโคจรและไม่ค่อยเป็นที่นิยมในโลกตะวันตกแล้วอีกต่อไป ทั้งนี้ ข้อเสนอที่เป็นที่รู้จักที่สุดของเขาในสังคมไทย และอาจจะทั่วทั้งโลกด้วยก็ได้นั้น คือชุดความคิดว่าด้วยอุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์ของรัฐ (Ideology and Ideological State Apparatuses (ISA)) อย่างไรก็ตาม งานเขียนอื่น ๆ ของเขาที่สำคัญไม่น้อยไปกว่ากัน เช่น การพยายามขบคิดทำความเข้าใจเรื่อง “โครงสร้าง” ของสังคม การหลีกเลี่ยงกับดักของวิธีคิด “มาร์กซิสต์แบบหยาบ” (vulgar Marxism) ที่ลดทอนปรากฏการณ์ทางสังคมทุกอย่างให้เหลือเพียงความสัมพันธ์ระหว่าง “ฐานรากทางเศรษฐกิจ” กับ “โครงสร้างส่วนบน” (economic base and superstructures) การพยายามทำความเข้าใจ “วิธีการผลิต” (mode of production) แบบใหม่ รวมไปถึงการอ่านมาร์กซ์ใหม่ผ่านเลนส์ของจิตวิเคราะห์แบบฟรอยด์ (Sigmund Freud) และลากอง (Jacques Lacan) รวมไปถึงปรัชญาของสปิโนซา (Baruch Spinoza) เป็นต้น กลับถูกละเลยไปโดยส่วนใหญ่ในหมู่นักวิชาการไทย ทั้ง ๆ ที่แนวความคิดเหล่านี้ล้วนเป็นสะพานสำคัญให้กับนักคิดรุ่นต่อมาอย่างมิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) ฌาคส์ แดริดา (Jacques Derrida) จิลส์ เดอเลิซ (Gilles Deleuze) และคนอื่นๆ สามารถกระโดดไปสู่แนวทางแบบหลังโครงสร้างนิยม (post-structuralism) ได้ ซึ่งวงวิชาการไทยก็รับเข้ามาอีกต่อหนึ่งโดยไม่ได้ทำความเข้าใจ “สะพาน” สำคัญดังกล่าวอย่างเพียงพอ

บทความวิจัยนี้ต้องการเติมเต็มภาพที่เว้าแหว่งนี้ โดยจะเริ่มจากการสำรวจสถานะความรู้เกี่ยวกับอัลธุสแซร์ในวงวิชาการไทยที่ผ่านมา โดยที่ส่วนมากมักจะอยู่ในทศวรรษ 2520 ก่อนที่จะจืดจางลงไปในเวลาต่อมา ผู้บุกเบิกสำคัญคือกาญจนา แก้วเทพ ซึ่งเป็นคนแรกๆ ที่พูดถึงแนวทางแบบ Freudo-Marxist และแทบจะเป็นผู้กำหนดวาระในการศึกษาอัลธุสแซร์ในไทยในหลายทศวรรษ โดยเฉพาะในหัวข้อเรื่องอุดมการณ์ วิทยานิพนธ์บทความ งานวิจัยในสายสังคมศาสตร์-มนุษยศาสตร์ หากได้กล่าวถึงเรื่องอุดมการณ์แล้วต้องทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับอัลธุสแซร์นั้นก็แทบจะอ้างอิงกาญจนาเป็นหลัก นอกเหนือจากหัวข้อเรื่องอุดมการณ์แล้ว การขบคิดเรื่องโครงสร้าง ซึ่งปรากฏในหลายแห่งจากหนังสือรวมข้อเขียนเล่มสำคัญ ๆ ของอัลธุสแซร์เช่น *For Marx* (1965) และ *Reading Capital* (1968) นั้นส่งผลสะท้อนวงการอย่างกว้างขวางจนเฟรดริก เจมสัน (Fredric Jameson) ยักษ์ใหญ่ด้านวรรณกรรมวิจารณ์ในแนวมาร์กซิสต์เรียกว่าเป็น “การปฏิวัติทางความคิดแบบอัลธุสแซเรียน” (the Althusserian revolution) เราจะเห็นข้างล่างว่ามีนักวิชาการไทยที่ตระหนักถึงความสำคัญของการคิดในประเด็นนี้ของอัลธุสแซร์อยู่บ้าง แต่ก็ไม่มากนัก การกลับไปอ่านงานของเขาใหม่ โดยเฉพาะผ่านการตีความของมาร์กซิสต์รุ่นหลังอย่างเจมสันและสลาวอย ชิเช็ค (Slavoj Žižek)

จะช่วยให้เข้าใจอัลตูแซร์อย่างรอบด้านมากขึ้นและน่าจะช่วยให้กรอบการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์และสังคมไทย โดยเฉพาะมุมมองที่อิงฐานแบบมาร์กซิสต์นั้น ขยายขอบเขตออกไปและรุ่มรวยขึ้นได้⁵

วัตถุประสงค์

- 1) เพื่อสำรวจและประเมินอิทธิพลทางความคิดของหลุยส์ อัลตูแซร์ ในวงวิชาการไทย
- 2) เพื่อนำเสนอการอ่านความคิดของอัลตูแซร์ในเรื่องอุดมการณ์และโครงสร้างในแง่มุมที่แตกต่างออกไปจากเดิม

วิธีการวิจัย

งานวิจัยชิ้นนี้ใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ (qualitative research) โดยอาศัยการวิจัยเอกสาร (documentary research) ที่มีรายละเอียดดังนี้

แหล่งข้อมูล งานวิจัยจะศึกษาหลักฐานนั้นคืองานเขียนเกี่ยวกับอัลตูแซร์ในภาษาไทยตั้งแต่ทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา ทั้งในรูปหนังสือ บทความ วิทยานิพนธ์ รวมไปถึงอาศัยตัวบทของงานเขียนของอัลตูแซร์ที่มีการแปลเป็นภาษาอังกฤษเพื่อศึกษาเปรียบเทียบ วิเคราะห์ และนำเสนอการอ่านใหม่ ซึ่งจะถูกรับรองด้วยการตีความของงานทฤษฎีในภาษาอังกฤษอีกจำนวนหนึ่ง โดยเฉพาะงานเขียนของเจมสันและซีเช็ค

ขอบเขตการวิจัย ในด้านเนื้อหา จะศึกษาตัวบทในภาษาไทยเหล่านั้นว่านำเสนออะไรบ้างและเลือกรับแนวคิดของอัลตูแซร์ในด้านใด ประเด็นใดบ้าง ในอีกส่วนหนึ่ง เป็นการถกเถียงในเชิงความคิดและปรัชญา โดยเฉพาะในกรอบมาร์กซิสต์แบบใหม่ ๆ ซึ่งงานวิจัยจะนำเสนอการอ่านและตีความความคิดของอัลตูแซร์ในเรื่องอุดมการณ์และโครงสร้างในมุมที่แตกต่างออกไปจากที่เคยถูกเสนอไว้ *ในด้านเวลา* มุ่งเน้นไปที่งานศึกษาที่ได้รับอิทธิพลความคิดของอัลตูแซร์ในภาษาไทยตั้งแต่ทศวรรษ 2520 จนถึงทศวรรษ 2560 ส่วนงานเขียนดั้งเดิมของอัลตูแซร์นั้นเน้นในส่วนที่ว่าด้วยอุดมการณ์กับโครงสร้างโดยเฉพาะ ซึ่งปรากฏในหลายบทความที่ได้รับการรวมเล่มใน พ.ศ. 2508 และ 2513 งานเหล่านี้ส่งอิทธิพลยาวนานหลายทศวรรษและยังได้รับการตีความหรือขยายความออกไปใหม่อยู่เสมอจนปัจจุบัน

ขั้นตอนการวิจัย

- 1) รวบรวมและศึกษาเอกสารที่เกี่ยวข้อง
- 2) วิเคราะห์และสังเคราะห์ข้อมูล
- 3) นำเสนอผลวิจัยด้วยการบรรยาย

⁵ ผู้วิจัยขอขอบคุณผู้ทรงคุณวุฒิในนามทั้งสามที่ช่วยชี้ช่องทางต่าง ๆ ของต้นฉบับและช่องทางในการแก้ไขที่ช่วยให้บทความวิจัยนี้สมบูรณ์มากยิ่งขึ้น นอกจากนี้ ขอขอบคุณอิกานต์ ศรีนารา ผู้เชี่ยวชาญด้านประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาฝ่ายซ้ายในไทย โดยเฉพาะในช่วงทศวรรษ 2520 อันเป็นช่วงที่ความคิดของอัลตูแซร์เริ่มปรากฏในบรรณพิภพภาษาไทย

ผลการวิจัย

ผู้วิจัยขออภิปรายผลการวิจัยโดยแบ่งเป็นหัวข้อดังต่อไปนี้ (1) ญาณวิทยาเรโธ: ทบทวนงานเขียนภาษาไทยเกี่ยวกับอัลธูแซร์ในยุค 80s (ทศวรรษ 2520) (2) กาญจนา แก้วเทพ และอิทธิพลข้ามทศวรรษ (3) ทศวรรษ 2540-2560: ธเนศ วงศ์ยานนาวา, สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล และคนอื่น ๆ (4) อุดช่องโหว่: แนวคิดอุดมการณ์และโครงสร้างของอัลธูแซร์ ซึ่งในข้อนี้แยกย่อยออกเป็น “ว่าด้วยอุดมการณ์” และ “ว่าด้วยโครงสร้าง” เพื่อพิจารณาแต่ละประเด็นในรายละเอียด (5) บทสรุป ซึ่งนอกจากเป็นการขมวดเนื้อหาในบทความวิจัยนี้แล้วยังจะได้ทดลองเสนอแนวทางการศึกษาต่อไปผ่านการอ่านอัลธูแซร์ใหม่ด้วยพอสึงเซป

ญาณวิทยาเรโธ: ทบทวนงานเขียนภาษาไทยเกี่ยวกับอัลธูแซร์ในยุค 80s (ทศวรรษ 2520)

เช่นเดียวกับแทบทุกกระแสก่อนยุคอินเทอร์เน็ต อิทธิพลต่างๆ จากโลกตะวันตก ไม่ว่าจะเป็นวัฒนธรรมมวลชนอย่างดนตรี ภาพยนตร์ ศิลปะ แฟชั่น หรือแนวคิดในแวดวงวิชาการ ทั้งในเชิงความคิดปรัชญาและการเคลื่อนไหวทางการเมืองต่าง ๆ มักจะใช้เวลาราว 1 ทศวรรษหรือมากกว่านั้นกว่าจะปรากฏขึ้นในสังคมไทย งานของอัลธูแซร์ก็เช่นกัน หนังสือรวมบทความชิ้นสำคัญที่ทำให้เขามีชื่อเสียงโด่งดังและกลายเป็นนักคิดคนสำคัญในฝรั่งเศสคือ *For Marx* นั้นได้รับการตีพิมพ์ใน พ.ศ. 2508 ถูกแปลเป็นภาษาอังกฤษในอีก 4 ปีต่อมาคือ พ.ศ. 2512 กว่าที่เนื้อหาบางส่วนจากเล่มนี้จะได้รับการกล่าวถึงและถกเถียงในไทยคือใน พ.ศ. 2524 ซ้ำยังเป็นการอ่านโดยย่อและโดยอ้อมผ่านงานของอี.พี. ธอมป์สัน (E.P. Thompson) ที่วิจารณ์อัลธูแซร์อีกที ส่วนบทความเรื่องอุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์ของรัฐอันเป็นที่รู้จักที่สุดของอัลธูแซร์นั้นได้รับการรวมเล่มและตีพิมพ์ใน พ.ศ. 2512 แปลเป็นภาษาอังกฤษใน พ.ศ. 2514 กว่าที่จะถูกนำมาใช้โดยกาญจนา แก้วเทพ นั้นก็ใน พ.ศ. 2525 แล้ว (ดู สมเกียรติ วันทะนะ, 2524 และกาญจนา แก้วเทพ, 2525 และข้ออภิปรายต่อด้านล่าง)

ทั้งหมดนี้ไม่ใช่เรื่องผิดปกติหรือควรตำหนิประการแต่อย่างใด หากแต่เป็นเรื่องปกติของการเดินทางข้ามพรมแดนของวัฒนธรรมทางวัฒนธรรมต่าง ๆ มาทุกยุคทุกสมัย ก่อนที่จะค่อย ๆ ถูกเร่งเร้าขึ้นด้วยเทคโนโลยีการขนส่ง การติดต่อสื่อสาร และเดินทางที่เป็นไปได้อย่างรวดเร็วขึ้นเรื่อย ๆ ในกรณีของอัลธูแซร์เราอาจจะกล่าวรวม ๆ ได้ว่าแนวคิดของเขาไม่ได้หยั่งรากลึกในสังคมไทยเสียเท่าไร แต่เข้ามาในหีบห่อพร้อมกับกระแสมาร์กซิสต์ตะวันตก (Western Marxism) รวม ๆ ท่ามกลางกระแสอื่น ๆ ทั้งลัทธิทรอตสกี (Trotskyism) ทฤษฎีพึ่งพา (Dependency Theory) รวมไปถึงการกลับไปหาความคิดมาร์กซ์คลาสสิก (Classical Marxism) เป็นต้น นอกจากระยะเวลาของการเดินทางแล้ว บริบทของปลายทางในการรับอิทธิพลความคิดก็สำคัญด้วย ในประเด็นนี้ อิกานต์ชี้ว่าเป็นเพราะในทศวรรษก่อนหน้า ความคิดในแนวทางของเหมาเจ๋อตุง โดยเฉพาะทฤษฎี “กึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินา” ที่ชูโดยพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) นั้นทรงอิทธิพลและเป็นที่ยอมรับอย่างกว้างขวางในหมู่นักศึกษาปัญญาชน จนกระทั่งเกิดวิกฤติศรัทธาและ พคท. ล่มสลายลงทั้งในแง่อุดมการณ์และขบวนการตั้งแต่ พ.ศ. 2524 แนวทางอื่น ๆ จึงค่อย ๆ เบ่งบานขึ้นมาแทนที่และเป็นคำตอบส่วนหนึ่งให้กับปัญญาชนฝ่ายซ้ายที่กำลัง “ท้อแท้สับสนทางความคิดอย่างหนัก” อีกทั้งยัง

ประจวบกับบริบททางเศรษฐกิจการเมืองระดับมหภาค ไม่ว่าจะเป็นการที่ไทยเริ่มกลายเป็นประเทศอุตสาหกรรมใหม่หรือ “นิคส์” และการเปลี่ยนผ่านจากยุค “ประชาธิปไตยครึ่งใบ” ไปสู่ประชาธิปไตยที่สมบูรณ์มากยิ่งขึ้น ซึ่งล้วนแต่ทำให้คำอธิบายแบบเก่าของ พคท. ใช้การไม่ได้ท่ามกลางการเผชิญหน้ากับโจทย์ใหม่ ๆ ของการเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของทุนนิยมโลกอย่างแนบสนิทมากยิ่งขึ้นและการเปลี่ยนแปลงของภูมิทัศน์การเมืองไทยที่ทหารมีบทบาทลดลง (ธิดานต์ ศรีนารา, 2555, น. 32-34)

งานที่กล่าวถึงอัลธูแซร์ในภาษาไทยเริ่มปรากฏเด่นชัดในช่วงทศวรรษ 2520 ยกตัวอย่างเช่นบทความ “วิกฤตการณ์ทางสังคมศาสตร์และการเติบโตของประวัติศาสตร์แบบมาร์กซิสม์ในทศวรรษ 1970” ของสมเกียรติ วันทะนะ (2524), บทความ “รัฐตามความหมายของทฤษฎีแนวความคิดแบบมาร์กซ์” ของไชยันต์ รัชชกุล (2524), และบทความ “อุดมการณ์: อาวุธปฏิวัติหรือเครื่องมือการกดขี่” ของเสกสรรค์ ประเสริฐกุล (2527) ทั้งนี้ยังมิได้นับรวมงานเขียนของกาญจนา แก้วเทพ ที่ควรจะอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย แต่เนื่องจากงานของกาญจนามีหลายชิ้นและส่งอิทธิพลข้ามทศวรรษจึงจะแยกเป็นอีกหัวข้อหนึ่งเป็นการเฉพาะ (ดูข้างล่าง)

บทความของสมเกียรติกับเสกสรรค์นั้นค่อนข้างชัดเจนว่าเป็นความพยายามฉีกออกจากแนวทางคอมมิวนิสต์เดิม โดยเฉพาะแบบ พคท. ในลักษณะที่คล้ายคลึงและล่อไปกับมาร์กซิสม์ตะวันตกอันเป็นกระแสภูมิปัญญาของฝ่ายซ้ายในยุโรปที่พยายามฉีกตัวเองจากสิ่งที่เกิดขึ้นในสหภาพโซเวียตในทศวรรษ 1960-70 สมเกียรติหยิบยกอัลธูแซร์ขึ้นมาเป็นตัวอย่างของความพยายามเช่นนี้ ภายหลังจากที่ได้เกริ่นถึงเหตุที่ทำให้เกิดการทบทวนความคิดขนานใหญ่ ซึ่งก็คือมรณกรรมของสตาลินและเหตุการณ์ในฝรั่งเศสในเดือนพฤษภาคม 1968 (พ.ศ. 2511) ซึ่งกรณีหลังสมเกียรติเทียบเคียงเข้ากับขบวนการ 14 ตุลาคม 2516 ในไทย เนื้อหาในส่วนที่กล่าวถึงอัลธูแซร์นั้นมีประมาณ 23 หน้าจาก 85 หน้า (ในหนังสือขนาดเล็ก) กว่าครึ่งเป็นข้อวิพากษ์ที่ดึงมาจากธอมป์สัน แต่ก็ได้อภิปรายถึงความพยายามที่จะไปให้พ้นจากความคิดแบบที่มี “ระบบการอธิบายพัฒนาการของสังคมมนุษย์ตามระบบวัตถุนิยมกลไก... [ที่] ง่ายเสียจนน่ากลัว และเสี่ยงต่อการผิดพลาดอยู่มาก” (สมเกียรติ วันทะนะ, 2524, น. 20) นั่นคือการยกให้พื้นฐานทางเศรษฐกิจเป็นตัวกำหนดทุกสิ่งทุกอย่างและสังคมมนุษย์คลี่คลายตามแนวทางที่เป็นเส้นตรงจากสังคมบุพกาลไปสู่สังคมคอมมิวนิสต์ สมเกียรติเสนอว่าสิ่งที่อัลธูแซร์แย้งก็คือความจำเป็นต่อ “ศึกษาโครงสร้างส่วนบนว่าเรามีประสิทธิภาพเฉพาะอย่าง ที่มีอำนาจในตัวของมันเองในบางระดับได้อย่างไร กล่าวอีกนัยหนึ่ง กฎหมาย การเมือง ศาสนา อุดมการณ์ ฯลฯ สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้มีอิทธิพลในตัวของมันเองเป็นพิเศษในบางระดับอย่างไรในระดับสังคมส่วนรวม” (สมเกียรติ วันทะนะ, 2524, น. 33) นอกจากนี้ สมเกียรติอ้างอิงถึงบทความของธเนศ อาภรณ์สุวรรณ ใน พ.ศ. 2519 ว่าได้เขียนถึงการทบทวนท่าทีของตนเองของเอนเกลส์ (Friedrich Engels) ที่ยอมรับว่า “ความจริงแล้วปรากฏการณ์ทางการเมืองและปัจจัยสังคมด้านอื่นๆ ต่างก็มีบทบาทต่อการเปลี่ยนแปลงสังคมและต่อพื้นฐานเศรษฐกิจได้เช่นเดียวกัน คือมีความสัมพันธ์ทั้งสองด้าน...” โดยที่ธเนศไม่ได้อ้างอิงถึงอัลธูแซร์ ทว่าก็สอดคล้องไปกับข้อเสนอของอัลธูแซร์เองที่เริ่มต้นจากการทบทวนตัวเองในช่วงปลายชีวิตของเอนเกลส์ภายหลังที่มาร์กซ์เสียชีวิตไปแล้ว (สมเกียรติ วันทะนะ, 2524, น. 22-23 และธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2519)

เสกสรรค์เลือกหยิบบางส่วนของงานเขียนของอัลดูซเร่เรื่องอุดมการณ์เพื่อวิจารณ์ “กระแสชาวยึด” ของขบวนการนักศึกษาที่พุ่งขึ้นสูงสุดในต้นปี 2518 (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2527, น. 68) เสกสรรค์เริ่มจากการกล่าวถึงข้อเสนอของอัลดูซเร่ว่าด้วยบทบาทของรัฐด้านการผลิตซ้ำอุดมการณ์เพื่อค้ำจุนระบบและความสัมพันธ์ทางการผลิต มากกว่าการใช้กำลังบังคับอย่างเดียว อันเป็นประเด็นที่นักวิชาการไทยมักเน้นย้ำว่าเป็นประเด็นสำคัญของบทความชื่อกระฉ่อนของอัลดูซเร่เรื่อง ISA แต่เสกสรรค์ก็ยังหยิบยกเอาส่วนอื่น ๆ ของบทความมาอภิปรายเพิ่มเติมด้วย เช่น ส่วนที่ว่าด้วย imaginary relationship ที่เสกสรรค์แปลว่า “ความสัมพันธ์โดยจินตนาการ” (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2527, น. 71) หรือส่วนที่ว่าด้วย the Subject and subjects ที่เขาแปลว่า “ปรมุขและบริวาร” (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2527, น. 73) เพียงแต่ว่าค่อนข้างที่จะเป็นการหยิบฉวยเอาบางส่วนขึ้นมาเพื่อวิจารณ์ พคท. เช่น “กระบวนการครอบงำทางอุดมการณ์นับเป็นการแปลกแยกหมู่หนึ่งที่ทำร้ายมนุษย์มาแล้วเหลือคณานับ ทั้งกายและใจ ทั้งโดยจงใจและไม่จงใจ ทั้งอุดมการณ์ฝ่าย “ซ้าย” และฝ่ายขวา” (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2527, น. 75) หรือ “ในความเป็นจริง พรรคควบคุมทุกอย่าง แต่อุดมการณ์ไม่อนุญาตให้สะท้อนข้อเท็จจริงอันนี้ กลับพยายามทำให้เชื่อว่าประชาชนเป็นผู้ควบคุม” (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2527, น. 79) เราจะได้เห็นต่อไปข้างล่างว่าการตีความอุดมการณ์เช่นนี้มีปัญหาอย่างไร

บทความของไชยันต์เป็นหนึ่งในงานที่กล่าวถึงอัลดูซเร่ในภาษาไทยรุ่นบุกเบิก ในความพยายามที่จะหันกลับมาอธิบาย “รัฐ” อันเป็นสิ่งที่มาร์กซิสต์ชนบทมักมองข้าม นอกจากอังก์ถึงกรัมสกี (Antonio Gramsci) และปูลันท์ซัส (Nicos Poulantzas) ไชยันต์ให้พื้นที่กว่าครึ่งของบทความแก่อัลดูซเร่เพื่อช่วยขยายการทำ ความใจเรื่องรัฐที่ไม่เพียงมีด้านที่บีบบังคับเท่านั้น แต่ยังมีกลไกด้านอุดมการณ์ที่ทำงานครอบคลุมด้าน ความรู้สึกนึกคิดและแทรกซึมเข้าไปในปริณิถนส่วนบุคคลด้วย ไม่ว่าจะเป็นศาสนา การศึกษา ครอบครัว สื่อ กฎหมาย วัฒนธรรม กล่าวคือ “รัฐนั้นครอบคลุมในทุกๆ แง่มุมของชีวิต ตั้งแต่ “ในบ้าน” จนถึง “สนามหลวง”” (ไชยันต์ รัชชกุล, 2524, น. 89) อย่างไรก็ตาม บทความ ISA ของอัลดูซเร่ยังมีอีกหลายแง่มุม โดยเฉพาะการพยายามนิยามตัวอุดมการณ์นั่นเอง แน่นอนว่าไชยันต์ต้องการ “มุ่งพิจารณาความหมายของรัฐ ในแบบมาร์กซ์” (ไชยันต์ รัชชกุล, 2524, น. 82) จึงอาจจะเห็นว่าส่วนอื่นของบทความ ISA ไม่จำเป็นที่จะต้องกล่าวถึงในที่นี้ การกล่าวถึงเฉพาะ “แง่มุมด้านไม้นวมของรัฐ” ในลักษณะคล้ายคลึงกันนี้สามารถพบได้ ในงานศึกษาอื่นอีกหลายชิ้นจนแทบจะกลายเป็นมาตรฐานหลักเวลากล่าวถึงอัลดูซเร่ในทศวรรษต่อ ๆ มา

กาญจนา แก้วเทพ และอิทธิพลข้ามทศวรรษ

กาญจนาเริ่มผลิตผลงานเกี่ยวกับอัลดูซเร่ในทศวรรษ 2520 เช่นกัน โดยเอ่ยชื่อของอัลดูซเร่ครั้งแรกใน “บทวิเคราะห์ “ความกลัวในสังคมไทย”” (2525) กาญจนามองว่าความกลัวเป็นลักษณะหนึ่งของสังคม ศักดินาที่ถูกสร้างและผลิตซ้ำโดยชนชั้นนำเพื่อ “ครอบงำระบบจิตสำนึกของมวลชน เพื่อค้ำประกันการขูดรีด ทางเศรษฐกิจ (มูลค่าส่วนเกินและผลผลิตส่วนเกิน) และกดขี่ทางการเมือง (โดยผ่านกลไกของรัฐ)” (กาญจนา แก้วเทพ, 2525, น. 28) วิเคราะห์ไปถึงไตรภูมิพระร่วงในลักษณะของการครอบงำเชิงอุดมการณ์หรือที่ กาญจนาเรียกว่า “ไม้เรียวในใจ” ให้คนกลัวและไม่กล้าตั้งคำถามกับชนชั้นปกครอง หรือกลัวถามแต่ก็ไม่กล้า

กระทำการ (กาญจนา แก้วเทพ, 2525, น. 37-39) กระนั้นก็ตาม บทความนี้ไม่ได้มีบทสนทนาตอบโต้กับตัวบทของอัลธูแซร์อย่างเป็นกิจจะลักษณะ มีการใช้แนวคิดแบบจิตวิเคราะหฺ์ก็จริง แต่เป็นจิตวิเคราะหฺ์นอกแนวทางของอัลธูแซร์ ขณะที่ในส่วนที่เกี่ยวกับงานของอัลธูแซร์ก็นั้นไปที่กลไกด้านอุดมการณ์ของรัฐเท่านั้น (กาญจนา แก้วเทพ, 2525, น. 32)

จนอีก 2 ปีต่อมา กาญจนาทும்เขียนบทความเกี่ยวกับเรื่องอุดมการณ์โดยเฉพาะ โดยเริ่มจากการอธิบายความคิดที่พยายามไปให้ไกลกว่าลัทธิเศรษฐกิจกำหนด (economism) และหันมาให้ความสำคัญกับโครงสร้างส่วนบน โดยเฉพาะอุดมการณ์ กาญจนาได้อ้างอิงตั้งแต่จดหมายของเองเกลส์ (เช่นเดียวกับบทศออาภรณ์สุวรรณ ข้างบน) ลูคัซ (Georg Lukacs) กรั้มซี และอัลธูแซร์ กาญจนาเรียกอุดมการณ์ตามวิธีคิดของอัลธูแซร์ว่า “มาตรการไม้นวม” (กาญจนา แก้วเทพ, 2527, น. 13) กระนั้นก็ตาม กาญจนายังคงกล่าวถึงอัลธูแซร์เพียงสั้น ๆ และจัดวางให้เขาอยู่ท่ามกลางการวิเคราะหฺ์อุดมการณ์แบบอื่น ๆ โดยไม่ได้ติดตามอัลธูแซร์ลงไปในรายละเอียดความคิดของเขา การไม่ได้ลงลึกในรายละเอียดอาจจะเห็นได้จากการที่กาญจนาแบ่งลักษณะของอุดมการณ์เป็นสอง กล่าวคือมีอุดมการณ์ครอบงำและอุดมการณ์ต่อต้าน (กาญจนา แก้วเทพ, 2527, น. 14) ซึ่งหากเราอ่านบทที่เกี่ยวกับอุดมการณ์ของอัลธูแซร์อย่างระมัดระวังแล้วก็จะพบว่าอัลธูแซร์ไม่น่าจะกล่าวเช่นนั้น เพราะสำหรับเขา อุดมการณ์ครอบงำล้าลึกจนกระทั่งแทบจะไม่มีที่เหลือสำหรับต่อต้าน (ดูประเด็นนี้ต่อข้างล่าง)

กาญจนายังได้กล่าวเน้นถึงความสัมพันธ์ระหว่างการผลิตซ้ำกับพิธีกรรมว่า “การที่อุดมการณ์นี้อยู่ยังคงกระพันได้ ก็เพราะมีสถาบันที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งพิธีกรรมที่แสดงออกในชีวิตประจำวันคอยหล่อเลี้ยงอุดมการณ์อยู่” (กาญจนา แก้วเทพ, 2527, น. 14) ซึ่งก็เป็นลักษณะสำคัญของอุดมการณ์ในแบบอัลธูแซร์ อีก 2 ปีถัดมาใน “จิตสำนึกจากพิธีกรรม” (2529) กาญจนาอ้างอิงอัลธูแซร์โดยตรงและขยายความลักษณะของพิธีกรรมที่สืบทอดอุดมการณ์ชุดหนึ่ง ๆ ว่าต้องมีสถาบันและกิจกรรมประกอบ ความน่าสนใจคือกาญจนาไม่ได้ปฏิเสธพิธีกรรมทางศาสนาเป็นเรื่องเพื่อเจ้อหรือนอกเหนือการต่อสู้ทางการเมือง⁶ กระนั้นก็ตาม เวลาอธิบายก็ยังเป็น “พิธีกรรม” ในความหมายแคบ กล่าวคือเฉพาะเจาะจงลงไปในด้านศาสนาเป็นหลัก ได้กล่าวถึงแต่ก็มีได้เน้นย้ำถึงพิธีกรรมในฐานะกิจกรรมธรรมดา ๆ ที่เราล้วนปฏิบัติอยู่ในชีวิตประจำวัน อันเป็นประเด็นสำคัญที่อัลธูแซร์เสนอ นอกจากนี้ ยังแยกการครอบงำออกจากการต่อต้านเช่นกัน เช่น การกล่าวว่า “พิธีกรรมต่อต้าน” มีลักษณะเหมือน “ดาบนั้นคืนสนอง” (กาญจนา แก้วเทพ, 2529, น. 183) ซึ่งอ้างอิงคนอื่น ๆ มากกว่าดึงมาจากอัลธูแซร์โดยตรง

จุดเด่นของงานของกาญจนาในช่วงนี้คือการพยายามนำแนวคิดต่าง ๆ (ไม่เฉพาะของอัลธูแซร์) มาวิเคราะห์สังคมไทย พยายามยกตัวอย่างของสังคมไทยและทำให้เห็นว่าคุณค่าที่ไหลเวียนอยู่ในสังคมอย่างความขยัน ความหัวอ่อน การรักษาความสะอาด ฯลฯ เป็นอุดมการณ์ที่เชื่อมโยงกับการขูดรีดแสวงหากำไร

⁶ ดู จิตสำนึกชาวนา: ทฤษฎีและแนวการวิเคราะห์แบบเศรษฐศาสตร์การเมือง ของกาญจนา (2527) ประกอบ ซึ่งใช้เลนิน กรั้มซี ลูคัซ แต่ไม่ได้กล่าวถึงอัลธูแซร์เลย

อย่างไร นอกจากนี้ ยังเริ่มใช้คำว่า discourse ที่ยังไม่ได้แปลว่าวาทกรรมดังเช่นที่รู้จักกันในปัจจุบัน ซึ่งเป็นฐานให้กาญจนาเขียนงานวิเคราะห์สื่อในทศวรรษถัดไป

หลัง พ.ศ. 2529 ที่กาญจนาแปลบทความ “Ideology and Ideological State Apparatuses” ของอัลตุสเซร์เป็นภาษาไทย (อัลตุสเซร์, 2529) การใช้คำโน้ตชน “อุดมการณ์” รวมไปถึงการคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างส่วนล่างกับส่วนบน โดยเฉพาะความเป็นอิสระโดยสัมพันธ์ของส่วนบน ของกาญจนาในงานชิ้นต่อ ๆ มาที่หนักแน่นชัดเจนขึ้น โดยเฉพาะงานศึกษาและตำราด้านสื่อสารศึกษาที่ผู้วิจัยมองว่ากดแป้นตรงโน้ต (hit the right note) ในจังหวะและท่วงทำนองพอดีพอดีที่ภูมิปัญญาของโลกตะวันตกหมุนเปลี่ยนผ่านเข้าสู่การให้ความสำคัญกับภาษา การสื่อสาร และวัฒนธรรมศึกษา กาญจนาเริ่มตีพิมพ์ตำราและงานวิจัยในสาขาสื่อสารมวลชนตั้งแต่ พ.ศ. 2541 เป็นต้นมา ซึ่งหลายเล่มได้รับการตีพิมพ์ซ้ำหลายครั้ง และถูกอ้างอิงอย่างกว้างขวาง อาทิ การศึกษาสื่อมวลชนด้วยทฤษฎีวิพากษ์ (Critical theory): แนวคิดและตัวอย่างงานวิจัย (2541) ศาสตร์แห่งสื่อและวัฒนธรรมศึกษา (2544) และ สายธารแห่งนักคิดทฤษฎีเศรษฐศาสตร์การเมืองกับสื่อสารศึกษา (2551) ซึ่งให้พื้นที่ 1 บทเติมกับอัลตุสเซร์ ก่อนที่ใน คู่มือสื่อใหม่ศึกษา (2555) นั้นไม่มีอัลตุสเซร์แล้วอีกต่อไป ซึ่งเล่มหลังก็อาจถือได้ว่าเป็นหมุดหมายของแนวทางในระยะตั้งแต่กลางทศวรรษ 2550 เป็นต้นมาของกาญจนาที่งานส่วนใหญ่ยังคงเป็นงานเชิงสื่อสารมวลชน แต่เป็นลักษณะกรณีศึกษาและมุ่งวิเคราะห์ประเด็นที่เฉพาะเจาะจงมากขึ้น เช่น กีฬา สื่อพื้นบ้าน อาหารและสุขภาพ สิ่งแวดล้อม และการท่องเที่ยว เป็นต้น

งานศึกษาจำนวนมากอ้างอิงต่อยอดจากกาญจนา แม้จะวิเคราะห์ด้วยบทที่ต่างกัน แต่ก็นำไปสู่ข้อสรุปที่คล้ายคลึงกัน นั่นคือตัวบท/สื่อเหล่านี้เป็นเครื่องมือของรัฐในการเผยแพร่อุดมการณ์เพื่อครอบงำผู้คนในสังคม (เช่น สมสุข หินวิมาน, 2534; ระดม พบประเสริฐ, 2549; สุพรรณษา ภักตนิกร, 2556; ณัฐกมล ไชยสุวรรณ, 2559; อธิพนธ์ สกฤตศรี และคนอื่น ๆ, 2560; กันต์ แสงทอง, 2561; ดุษฎี นิลดำและคนอื่น ๆ, 2562; บัณฑิตทิพย์เดช และคนอื่น ๆ, 2562; เบญจมาภรณ์ สุธีราวุธ และคนอื่น ๆ, 2563; กฤษดา เกิดดี, 2565) อันเป็นเพียงบางด้านของอุดมการณ์ที่อัลตุสเซร์พยายามเสนอ หากจะมีที่ต่างออกไปบ้างก็เช่นงานของสุนทร ค่ายอดและสมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์ (2559) ที่เลือกศึกษาตัวบทที่นำเสนอ counter-narrative/ideology เช่น อุดมการณ์ล้านนานิยมเพื่อต่อต้านการรวมศูนย์อำนาจของรัฐไทย อย่างไรก็ตาม คำอธิบายของสุนทรและสมพงศ์ก็ยังแสดงให้เห็นการทำงานของอุดมการณ์อย่างจำกัด เพราะแม้จะแสดงให้เห็นรูปแบบของการ “ต่อต้าน” ในผลงานของนักเขียนล้านนานิยม แต่ก็ยังไม่อาจอธิบายได้ว่าเหตุใดการขีดข่วน “ล้านนาที่ดี” จึงไม่สามารถทำให้อุดมการณ์ของความเป็นไทยหลุดออกไปจากความเป็น “กระแสหลัก” ได้ ทั้งนี้สาเหตุหลักน่าจะเป็นเพราะการนิยามอุดมการณ์ในฐานะ “กรอบวิธีคิด” ซึ่งนำไปสู่ข้อสรุปว่า “หากคนเราได้อยู่ภายใต้อุดมการณ์ที่ต่างกัน วิธีคิด ความเข้าใจความเป็นไปต่าง ๆ จะแตกต่างกันไปด้วย” (น. 54) เราจะเห็นต่อไปข้างล่างว่าในมือของอัลตุสเซร์ อุดมการณ์เป็นมากกว่ากรอบวิธีคิดหรือโลกทัศน์อย่างไรบ้าง

ควรกล่าวไว้ด้วยว่างานส่วนใหญ่มักเลือกมองข้ามความสัมพันธ์ระหว่างอุดมการณ์กับการต่อสู้ทางชนชั้น ซึ่งเป็นจุดที่กาญจนาค่อนข้างให้ความสำคัญตั้งแต่ในงานชิ้นแรก ๆ งานในสมัยหลังนี้มักเลือกศึกษา

อุดมการณ์ของ “รัฐ” หรือ “วัฒนธรรมกระแสหลัก” ซึ่งอาจจะมีความเกี่ยวข้องกับประเด็นปัญหาเกี่ยวกับทุนนิยมและโครงสร้างเศรษฐกิจ-สังคมอยู่บ้าง แต่มักไม่ค่อยอดมิติของการวิพากษ์ระบบทุนนิยมอย่างจริงจังนัก นอกจากนี้ยังมีบทความที่ไม่ได้ตีความผ่านทฤษฎีโดยตรง เช่นของ Maytawee Holasut (2557) และของ เจษฎาพัช ทองศรีนุช (2560) แต่ก็เป็นการสรุปโดยย่อเท่านั้นและได้ข้อสรุปที่คล้ายคลึงกันในประเด็นว่าด้วยอุดมการณ์

ทศวรรษ 2540-2560: ธเนศ วงศ์ยานนาวา, สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล และคนอื่น ๆ

จะเห็นว่าอุดมการณ์เป็นหัวข้อสำคัญเมื่อเรากล่าวถึงอัลธูแซร์ในงานศึกษาในไทย แต่นั่นไม่ใช่หัวข้อเดียวที่ทำให้เขาโด่งดัง เราพบอิทธิพลของ Western Marxism ในวงวิชาการไทยได้ตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2510 และมีการตั้งคำถามกับทวิภาคของโครงสร้างส่วนล่างกับส่วนบนและการกำหนดโดยฝ่ายเดียวของส่วนล่าง (เศรษฐกิจ) ต่อสิ่งอื่น ๆ ในสังคมและประวัติศาสตร์ กระนั้นก็ตาม ก็ยังไม่ถึงขั้นการตีความสิ่งที่เรียกว่า “โครงสร้าง” นี้ใหม่อย่างสลับซับซ้อนอันเป็นลายเซ็นสำคัญอีกประการของอัลธูแซร์ จนกระทั่งธเนศ วงศ์ยานนาวา และสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล ผลิตงานออกมาในทศวรรษ 2540

ใน “ผีของมาร์กซ์” (2541) ธเนศสรุปใจความสำคัญจากเล่ม *For Marx* และ *Reading Capital* ของอัลธูแซร์ โดยใช้ให้เห็นถึงความพยายามของอัลธูแซร์ในการ “ไล่ผีประวัติศาสตร์นิยม” ในมาร์กซ์ อันหมายถึงการเขียนประวัติศาสตร์บนฐานของเวลาที่เดินเป็นเส้นตรงและเป็นขั้นตอนแบบที่นิยมท่องจำกัน ซึ่งในการรื้อวิธีคิดทางเวลาเช่นนี้ อัลธูแซร์รื้อวิธีคิดเกี่ยวกับโครงสร้างแบบมาร์กซิสต์เดิมที่แยกเป็นสองอย่างตายตัวไปพร้อมกันด้วย ดังที่ว่า “โครงสร้างที่เฉพาะที่ว่าเป็นโครงสร้างที่กรณี (instance) นั้น มีความเป็นอิสระอย่างสัมพัทธ์ของตัวเอง (relative autonomy) แต่ละกรณีนั้นไม่ใช่แค่ถูกกำหนด แต่ยังเป็นตัวกำหนดเองด้วย” แต่ละกรณีมีจังหวะ มี “เวลาทางประวัติศาสตร์” ของตัวเอง และไม่ใช่เป็นเพียงผลจากการแสดงตัวของเศรษฐกิจหรือเทคโนโลยีเท่านั้น (ธเนศ วงศ์ยานนาวา, 2541, น. 27-28) งานของธเนศค่อนข้างครอบคลุมสิ่งที่อัลธูแซร์ต้องการวิพากษ์และนำเสนอใน *For Marx* และ *Reading Capital* แต่บ่อยครั้งก็แปลมาโดยตรงและมีได้ขยายความหรืออธิบายเพิ่มเติม เนื้อที่เพียงไม่กี่หน้าของบทความก็อาจจะเป็นข้อจำกัดสำคัญด้วย โดยเฉพาะเมื่อธเนศไม่ได้กล่าวถึงเฉพาะอัลธูแซร์ในบทความ แต่วางเขาไว้ในข้อถกเถียงกับพ็อพเพอร์ (Karl Popper) บรอตเตล (Fernand Braudel) และคนอื่น ๆ

สมศักดิ์เคยได้บรรยายเกี่ยวกับอัลธูแซร์เอาไว้ในชั้นเรียนที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ในช่วงราว พ.ศ. 2547-49⁷ เริ่มจากบริบทของ “โครงสร้างนิยม” ในช่วงทศวรรษ 1960 ที่ต้องการไปให้ไกลกว่าแนวคิดแบบมนุษยนิยมก่อนหน้านี้ ไกลเรียงข้อเสนอของอัลธูแซร์จากการอ่านมาร์กซ์ใหม่แบบ “วินิจฉัยโรค” (symptomatic reading) การวิจารณ์เฮเกิล (G.W.F. Hegel) ว่าคิดได้เพียงแค่องค์รวมแบบ totality

⁷ ผู้วิจัยโชคดีที่ได้ “สมุดบันทึก” ที่ถอดคำบรรยายของสมศักดิ์ ทำให้ได้เพิ่มเติมการสำรวจงานศึกษาเกี่ยวกับอัลธูแซร์ในวงวิชาการไทยในอดีตได้ยิ่งขึ้น ผู้วิจัยขอขอบคุณสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, ปรภากร กลิ่นพั่ง ผู้ถอดเทปอย่างละเอียด, ธิกานต์ ศรีนารา, และดิน บัวแดง ไว้ ณ ที่นี้

ที่สะท้อนแกนกลางหรือสาระบางอย่างของยุคสมัยหนึ่ง ๆ ขณะที่อัลธูแซร์อ่านมาร์กซ์ว่าไปไกลกว่านั้นด้วยการเสนอเอกภาพอันสลับซับซ้อน (complex unity) “เช่นในทางเศรษฐกิจบอกว่าเงินทุนนิยม การเมืองก็ต้องเป็นแบบทุนนิยมด้วย วัฒนธรรมก็ต้องเป็นแบบทุนนิยม ไม่จำเป็น แต่ละอันมันเป็นอิสระของมันระดับหนึ่ง และแต่ละอันมีความซับซ้อนในโครงสร้างข้างในของมันระดับหนึ่ง” (สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, 2549, น. 183) และเช่นนั้นเอง การกำหนดโดยวิธีการผลิตนั้นก็อยู่ในขั้นสุดท้าย (in the last instance) ด้วยเหตุนี้จึงเป็นการปลดปล่อยวิธีการอ่านมาร์กซ์แบบเดิมที่มีกลดทอนทุกปรากฏการณ์ให้กลายเป็นเพียงเรื่องเศรษฐกิจหรือความขัดแย้งทางชนชั้นเท่านั้น (สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, 2549, น. 189-90)

ในทศวรรษ 2560 นอกเหนือจากงานศึกษาด้านอุดมการณ์ที่กล่าวถึงไปด้านบนแล้ว มีบทความอีก 2 ชิ้นเกี่ยวกับอัลธูแซร์ที่โดดเด่นขึ้นมาอันเป็นผลผลิตจากนักวิชาการรุ่นใหม่ นั่นคือ “เวลา พื้นที่ การดำรงอยู่อย่างหลากหลายในโครงสร้างของหลุยส์ อัลธูแซร์” ของศุภรดา เฟื่องฟู (2561) และ “ว่าด้วยเวลาอนาคต” ของเก้งกิง กิติเรียงลาภ (2563) ในบทความแรก ศุภรดาต้องการสนทนากับงานของสมเกียรติใน พ.ศ. 2524 โดยชี้ว่าการอ่านอัลธูแซร์ของสมเกียรติผ่านเลนส์ของรอมปัสนันมีข้อจำกัด โดยเฉพาะข้อกล่าวหาว่าอัลธูแซร์มองประวัติศาสตร์อย่างตายตัวและไม่เห็นความเคลื่อนไหว แท้จริงแล้วอัลธูแซร์คิดเรื่องเวลาอย่างสลับซับซ้อน โดย “ระดับชั้นต่าง ๆ ภายในสังคมต่างมีมาตรวัดเวลาเป็นของตนเองที่แตกต่างกันไปและเป็นอิสระในระดับหนึ่ง” (ศุภรดา เฟื่องฟู, 2561, น. 110) จุดเด่นของบทความของศุภรดาอยู่ที่การนำการตีความของเดอเลซมารวมอภิปราย โดยอธิบายว่าการเกิดขึ้นของวิจิตรเชิงโครงสร้าง ระบบ และสัญลักษณ์นั้น เป็นพื้นที่ที่ 3 ที่มาเติมเต็มแนวคิดก่อนหน้านี้ที่มีเพียงสองกล่าวคือความเป็นจริงกับจินตภาพที่สะท้อนความเป็นจริงเท่านั้น (ศุภรดา เฟื่องฟู, 2561, น. 115) นอกจากนี้ ยังแสดงให้เห็นว่าวิจิตรเชิงโครงสร้างแบบอัลธูแซร์ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงภายในได้ “เพราะในทุกโครงสร้างจะมีช่องว่างเสมอ... เห็นตัวอย่างได้จากทั้งหมากรุก หรือเกมต่อภาพ ที่ต้องอาศัยช่องว่างให้แต่ละหน่วยภายในโครงสร้างได้เคลื่อนที่ต่อไป” กล่าวคือช่องว่างของการต่อสู้ต่อรองภายในโครงสร้างที่สามารถเปิดไปสู่ความเป็นไปได้อื่นเสมอ ฉะนั้นการตีความแบบสมเกียรติว่าข้อเสนอของอัลธูแซร์นั้นเป็นกลไกอันตายตัวนั้นจึงผิด (ศุภรดา เฟื่องฟู, 2561, น. 118)

ส่วนงานของเก้งกิง เราก็อาจจะมองว่าต่อยอดจากงานของธเนศก่อนหน้านี้ในประเด็นการวิพากษ์ประวัติศาสตร์นิยมได้ เก้งกิงขยายความการอ่าน *Reading Capital* ของอัลธูแซร์ในส่วนที่ว่าด้วยเวลาเป็นการเฉพาะและวางข้อถกเถียงของอัลธูแซร์ในบริบทที่เป็นปัจจุบันมากขึ้น โดยมองว่าเวลาในสังคมทุนนิยมดิจิทัลนั้นเปลี่ยนไปแล้วจากยุคอุตสาหกรรม และชวนให้คิดเรื่องลักษณะของกาลเวลา โดยเฉพาะ “เวลาอนาคต” ที่ควรจะเป็นปลายเปิดมากกว่าหมายถึงจุดจบ (เก้งกิง กิติเรียงลาภ, 2563, น. 12-13) เก้งกิงเปรียบเทียบข้อเสนอของโคแฌฟ (Alexandre Kojève) ผู้สมานานวิจิตรแบบเฮเกล กับอัลธูแซร์ผู้พยายามไปให้ไกลกว่าเวลาแบบเฮเกล อัลธูแซร์วิพากษ์ว่าการยกให้ปัจจุบันสำคัญในฐานะจุดหมายที่ทำให้เห็นองค์รวมของประวัติศาสตร์นั้นทำให้วิจิตรแบบเฮเกลไม่สามารถคิดถึงอนาคตได้ ในขณะที่อัลธูแซร์ทำให้มิติเวลาสลับซับซ้อนขึ้นในโครงสร้าง แต่ละระดับและมีประวัติศาสตร์ของตนเองและเป็นเอกเทศพอสมควร แต่ก็มีจุดบรรจบ (conjuncture) ของเวลาอันหลากหลายเหล่านี้ซึ่งเกิดขึ้นในบริบทเฉพาะ ๆ ไป ไม่สามารถจับมัน

วางลงในลำดับเวลาแบบเป็นเส้นตรงได้ ตรงนี้เองที่อนุญาตให้เกิดความเป็นไปได้ใหม่ ๆ เนื่องจาก “เวลาทำงานคล้ายกับหลุม/โพรงที่ดูดเอาสิ่งต่างๆ มาบรรจุกัน...” ซึ่งมีลักษณะที่คาดเดาไม่ได้ ส่งผลให้ “ประวัติศาสตร์มีสถานะเป็นปลายเปิด... เวลาจึงไม่ใช่เรื่องของการเดินทาง แต่เป็นเรื่องของศักยภาพหรือความเป็นไปได้จำนวนมากที่เกิดจากการมาบรรจุกันของตัวแปรมหาศาลในจุดบรรจุทางประวัติศาสตร์หนึ่ง ๆ” (เก่งกิจ กิติเรียงลาภ, 2563, น. 24)

อุดช่องโหว่: แนวคิดอุดมการณ์และโครงสร้างของอัลธูแซร์

จากการทบทวนข้อเขียนเกี่ยวกับอัลธูแซร์ในรอบ 5 ทศวรรษ เราอาจจะสรุปเบื้องต้นได้ดังต่อไปนี้

(1) นักวิชาการไทยจำนวนหนึ่งเข้าใจปัญหาของการยึดเอาฐานทางเศรษฐกิจเป็นโครงเรื่องหลักของมาร์กซิสม์แบบชนบ และเห็นความจำเป็นที่จะต้องให้ความสำคัญกับโครงสร้างส่วนบนมากขึ้นมาตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2510

(2) จำนวนหนึ่งหันไปให้ความสนใจกับเรื่องอุดมการณ์อันอยู่ในโครงสร้างส่วนบน โดยมีบทความของอัลธูแซร์และการแปล/ตีความโดยกาญจนาเป็นธำมาตั้งแต่ทศวรรษ 2520

(3) ยิ่งเวลาผ่านไป ก็ยิ่งมีความพยายามในการทำความเข้าใจกับตัวบทต้นฉบับของอัลธูแซร์มากและหลากหลายยิ่งขึ้น โดยเฉพาะ *For Marx* และ *Reading Capital* นำมาสู่การขบคิดประเด็นเรื่องโครงสร้างอันสลับซับซ้อนของอัลธูแซร์ อันเป็นการแก้ปัญหของการลดทอนทุกอย่างในสังคมและในประวัติศาสตร์ให้เหลือเพียงการกำหนดโดยฐานทางเศรษฐกิจเท่านั้น โดยกระแสธารนี้เริ่มตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2540 และเข้มข้นขึ้นในทศวรรษ 2560

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยยังเห็นช่องโหว่ของงานศึกษาที่ผ่านมาใน 2 ประเด็นหลักคือ (1) การอ่านและตีความข้อเขียนของอัลธูแซร์โดยเลือกบางส่วนเสี้ยวมาใช้ ซึ่งในตัวเองอาจจะไม่ใช่ปัญหาเนื่องจากงานเขียนแต่ละชิ้นล้วนแต่มีด้านที่ตนสนใจ อย่างไรก็ตาม การไม่ได้เชื่อมโยงให้เห็นภาพรวมรอบด้าน โดยเฉพาะในหัวข้อ *อุดมการณ์* จากบทความ ISA นั้นดำเนินมาแล้วหลายทศวรรษ จนอาจชวนให้เกิดความเข้าใจไปว่า “มาตรการด้านมั่นคงของรัฐ” เป็นข้อเสนอทั้งหมดของอัลธูแซร์ในเรื่องนี้ และ (2) ความพยายามทำความเข้าใจตัวบทของอัลธูแซร์ในเรื่อง *โครงสร้าง* ตั้งแต่ทศวรรษ 2540 มานี้เป็นเรื่องที่น่ายินดีอย่างยิ่ง เพราะพาให้วงวิชาการไทยรู้จักอัลธูแซร์มากขึ้นกว่าเฉพาะบทความ ISA อย่างไรก็ตาม เนื่องจากบทความส่วนใหญ่เป็นการบรรยายทางทฤษฎีในเนื้อที่อันจำกัด ทำให้ขาดการขยายความและยกตัวอย่างที่อาจจะช่วยให้ความกระจ่างแก่วงวิชาการที่จะสามารถนำไปคิดต่อยอดได้อย่างเพียงพอ ในแง่หลังนี้ งานของกาญจนาและคนอื่น ๆ ที่สมทานความคิดของกาญจนาอาจถือเป็นข้อยกเว้นได้ เพราะพยายามนำมโนทัศน์ไปใช้วิเคราะห์สังคมไทยในแง่มุมต่าง ๆ อย่างน่าสนใจ

แน่นอนว่าในเนื้อที่อันจำกัด บทความวิจัยชิ้นนี้ก็จำเป็นต้องเอ่ยถึงเพียงบางมิติของอัลธูแซร์เช่นกัน โดยที่จะเจาะจงไปยังความคิดว่าด้วย “อุดมการณ์” และ “โครงสร้าง” (ไม่สามารถไปถึงงานชิ้นหลัง ๆ ของเขา

อย่าง aleatory materialism ได้ เป็นต้น) แต่จะพยายามทำความเข้าใจและขยายความให้รอบด้านยิ่งขึ้นจากแง่มุมที่เคยศึกษากันมาแล้ว⁸ โดยผ่านทั้งการย้อนกลับไปอ่านต้นฉบับของอัลธูซเซอร์และผ่านการตีความ-วิพากษ์โดยนักคิดฝ่ายซ้ายชื่อดังรุ่นหลังอย่างซีเช็คและเจมสัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งตัวบทของเจมสันนั้นถือเป็นอรรถาธิบายที่ดีที่สุดชิ้นหนึ่ง (ในทรรศนะผู้วิจัย) ที่พยายามทำให้ความคิดของอัลธูซเซอร์ในเรื่องโครงสร้างที่บ่อยครั้งก็กำกวมยิ่งนั้น เป็นรูปธรรม ชัดเจน และมีตัวอย่างประกอบมากยิ่งขึ้น

ว่าด้วยอุดมการณ์

ในภาษาไทยยังใช้อย่างคลุมเครือระหว่างความหมายบวก (เช่น “เขาเป็นคนมีอุดมการณ์”) กับลบ (เช่น “การปลูกฝังอุดมการณ์ของลัทธิทางการเมืองต่าง ๆ” คล้ายการโฆษณาชวนเชื่อ เป็นต้น) ขณะที่ในภาษาอังกฤษอย่างดีที่สุดก็มีนัยยะกลาง ๆ (เช่น หมายถึงระบบความคิดความเชื่อของกลุ่มคน) แต่ในระยะหลังมักจะใช้ในความหมายลบเป็นส่วนใหญ่และมีกลิ่นอายของการหลอกหลอหลอหลวง ทั้งนี้เพื่อไม่ให้เกิดความสับสน ในบทความนี้จึงขอยกความหมายเชิงบวกในภาษาไทยออกไปก่อน โดยหมายเหตุไว้ว่า สำหรับนัยยะเชิงบวกนั้น ผู้วิจัยเห็นว่าเราควรเปลี่ยนไปใช้คำอื่นเลยเพื่อป้องกันความสับสน เช่น อุดมคติ หรือ ideal เป็นต้น

มาร์กซิสต์มักจะใช้ “อุดมการณ์” ในความหมายลบ ซีเช็คเอาคำนี้มาล้อพฤติกรรมในสังคมทุนนิยมปัจจุบันอยู่เป็นประจำ ในคำพูดติดปากของเขาว่าการทำแบบนี้ ๆ “เป็นอุดมการณ์ระดับบริสุทธิ์เลยที่เดียววะ (ideology at its purest)” อัลธูซเซอร์ก็ใช้ในความหมายนี้เช่นกันเวลาระบุว่าบางสิ่งเป็นระบบคิดของปลอมอ่อนด้อย และไม่เป็นวิทยาศาสตร์ โดยเฉพาะเมื่อเปรียบเทียบระบบคิดที่มีความเป็นศาสตร์อย่างในงานเขียนยุคปลายชีวิตของมาร์กซ์ อย่างไรก็ตาม ในเวลาเดียวกัน ในบทความเรื่อง ISA เขาก็ได้ขยายนิยามคำว่าอุดมการณ์ออกไปมากกว่าการเป็น “จิตสำนึกอันจอมปลอม” (false consciousness) ด้วย มันฝังรากลงลึกในชีวิตจนเราไม่สามารถสลัดมันออกไปอย่างง่ายดาย ไปจนกระทั่งว่าแม้ผ่านการปฏิวัติเป็นสังคมนิยมแล้ว เราก็อาจจะยังตกอยู่ในอุดมการณ์อยู่นั่นเอง เท่ากับว่าในงานเขียนของอัลธูซเซอร์ อุดมการณ์มีทั้ง 2 นัยยะควบคู่กันไป

เวลากล่าวถึง ISA งานในภาษาไทยที่ผ่านมามักจะหยุดอยู่แค่นัยยะแรก กล่าวคือหมายถึงกลไกต่าง ๆ ของรัฐในแบบ “ไม้นวม” อันได้แก่สถาบันทั้งการศึกษา กฎหมาย ศาสนา สื่อ ครอบครัว ศิลปวัฒนธรรม ฯลฯ (อัลธูซเซอร์รวมเอาสหภาพแรงงาน สมาคมวิชาชีพต่าง ๆ และสถาบันการเมือง เช่น รัฐสภา พรรคและกลุ่มการเมืองต่าง ๆ ในนี้ด้วย) ที่ทำหน้าที่ตะล่อม หลอกล่อ หลอหลอม ปลูกฝังอุดมการณ์ให้ผู้คนมีแบบแผนวิธีคิด และโลกทัศน์สอดคล้องไปกับวิถีการผลิตแห่งยุคสมัย

⁸ เพื่อประหยัดเนื้อที่ ผู้วิจัยจะไม่ย้อนกลับไปกล่าวถึงอีก ยกเว้นจำเป็นต้องแสดงความเชื่อมโยง อนึ่ง ผู้อ่านสามารถตามอ่านงานศึกษาเหล่านั้นเพิ่มเติมได้จากเอกสารอ้างอิงด้านล่าง

แต่หากหยุดแค่นี้ เราใช้เพียงมโนทัศน์ของกรัมซีเรื่องอำนาจนำ (hegemony) ก็น่าจะเพียงพอแล้ว เหตุใดจึงต้องมีอัลธูแซร์ขยายความต่อ⁹ คำตอบส่วนหนึ่งอยู่ใน 6 ข้อข้างล่างดังต่อไปนี้ซึ่งผู้วิจัยดึงมาจากบทความ ISA ของอัลธูแซร์ บางข้อแม้จะได้รับการกล่าวถึงในงานศึกษาก่อนหน้านี้ในภาษาไทย โดยเฉพาะของ กาญจนาแล้ว แต่ก็ยังมิได้รับการเน้นย้ำให้ชัดเจนอย่างเพียงพอที่จะทำให้ลายเส้นของอัลธูแซร์เกี่ยวกับเรื่องอุดมการณ์โดดเด่นขึ้นมาและทำให้เขาเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะในส่วนที่ 2 ของบทความ ISA (ตั้งแต่ข้อ (4) ข้างล่างนี้เป็นต้นไป) ถือเป็นแกนกลางที่แทบจะถูกกลืนหายไปโดยสิ้นเชิงในไทย

(1) ในส่วนแรกของบทความ ISA แทนที่โครงสร้างส่วนบนจะเป็นเพียงเงาสะท้อนของโครงสร้างส่วนล่าง มันเป็นการผลิตเช่นกัน แต่เป็นการผลิตซ้ำ (reproduction) เพราะการผลิตในฐานะทางเศรษฐกิจโดยลำพัง “ไม่สามารถมีชีวิตยืนยาวเกินกว่า 1 ปี” หากไม่มีการผลิตซ้ำเงื่อนไขต่างๆ ที่ทำให้การผลิตนั้นเป็นไปได้ (Althusser, 1970, ส่วน On the Reproduction of the Conditions of Production, อ้างอิงคำกล่าวของ มาร์กซ์ที่ว่าเด็กที่ไหนก็รู้ข้อนี้) เงื่อนไขเหล่านั้นรวมถึงปัจจัย พลังแรงงาน และความสัมพันธ์ทางการผลิตด้วย ในส่วนหลังนี้เองที่กลไกด้านอุดมการณ์เข้ามาทำหน้าที่อย่างแข็งขันเพื่อให้เงื่อนไขที่สืบต่อชีวิตของตนเองต่อไปได้ เช่น มีการผลิตแรงงานป้อนตลาดอยู่เสมอ ผลิตซ้ำความสัมพันธ์การเลี้ยงดูเด็กในครอบครัว ผลิตซ้ำการเชื่อฟัง การตรงต่อเวลา การมีตารางในแต่ละวันในโรงเรียน ฯลฯ ในการเสนอเช่นนี้ อัลธูแซร์พยายามขยายความจากข้อเสนอของเขาในบทความก่อนๆ แต่ยังคงไม่ตอบคำถามได้อย่างชัดเจนว่าโครงสร้างส่วนบนที่มี “อิสระโดยสัมพัทธ์” และทำงาน “ส่งผลกลับมายังฐานแห่งการผลิต” นั้น มันทำอย่างไรกันแน่ การผลิตซ้ำความสัมพันธ์ทางการผลิตผ่านอุดมการณ์คือคำตอบหนึ่งที่อัลธูแซร์ให้ไว้ในบทความในปี 1970 นี้

(2) กระทั่งองค์กรเอกชนก็ทำหน้าที่เชิงอุดมการณ์ได้ แม้ว่าจะมีคำว่า “รัฐ” ในกลไกรัฐก็ตาม อัลธูแซร์มองว่าถ้าองค์กรใด ๆ ทำหน้าที่ในลักษณะนี้ก็ถือให้จัดอยู่ใน ISAs ได้ (Althusser, 1970, ส่วน The State Ideological Apparatuses)

(3) ISAs ก็เป็นพื้นที่ของการต่อสู้ทางชนชั้นได้เช่นกัน แต่ประโยคต่อๆ มาของอัลธูแซร์ก็แสดงให้เห็นว่ามันมีความซับซ้อนมากกว่าการต่อสู้ต่อต้านทางด้านอุดมการณ์กันอย่างตรงไปตรงมา (อย่างที่กาญจนามักสรุปไว้ เช่นในกาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน, 2560, น. 217-8) มันเป็นสนามของความขัดแย้ง “ที่แสดงออก... ถึงผลของการปะทะระหว่างการต่อสู้ของชนชั้นนายทุนกับการต่อสู้ของชนชั้นกรรมาชีพ” (Althusser, 1970, ส่วน On the Reproduction of the Relations of Production, เน้นโดยผู้วิจัย) คำว่า “ผล” นี้หากอ่านควบคู่ไปกับปัจจัยมโนทัศน์ของบทความก็จะชัดเจนมากขึ้นเพราะอัลธูแซร์เขียนว่า จริงอยู่ที่มี

⁹ อัลธูแซร์อ่านและชื่นชอบแนวคิดของกรัมซี แต่กวีพากษ์เขาไปในเวลาเดียวกัน ในเรื่องอุดมการณ์ ขณะที่เขามองว่ากรัมซี “เดินทางไปไกลกว่าใครบนถนนเส้นที่ผมกำลังเดินอยู่” เขาก็กล่าวเช่นกันว่ากรัมซีไม่ได้ขบคิดเรื่องสถาบันเชิงอุดมการณ์อย่างเป็นระบบ ในจดหมายส่วนตัวฉบับหนึ่ง อัลธูแซร์ตั้งข้อสงสัยกับมโนทัศน์ “อำนาจนำ” ว่ากรัมซีมักอธิบายมันในลักษณะผลของการทำงานของสถาบันต่าง ๆ แต่ไม่ได้อธิบายเหตุที่มาของมันอย่างเพียงพอ ขณะที่อัลธูแซร์พยายามนิยาม ISA ผ่านเหตุที่ขับเคลื่อนการทำงานของกลไกสถาบันเหล่านั้น ซึ่งก็คืออุดมการณ์ รวมไปถึงอธิบายความสัมพันธ์ที่อุดมการณ์มีต่อ “ฐาน” หรือกระบวนการผลิตของสังคมโดยรวมด้วย (ดู Sotiris, 2017)

การต่อต้านกันใน ISAs แต่มันก็เป็นเพียงแง่มุมหนึ่งที่สะท้อนการต่อสู้ทางชนชั้นในสังคม และลักษณะที่มันปรากฏสะท้อนใน ISAs ยังมีความเป็นนามธรรมสูง กล่าวให้ชัดเจนก็คือการต่อสู้ทางชนชั้นมีขอบเขตกว้างขวางกว่า ISAs (Althusser, 1970, ส่วนปัจฉิมลิขิต)

(4) ส่วนที่ 2 ของบทความ ISA ซับซ้อนขึ้นไปกว่าเดิม และยังทำให้ประเด็นในข้อ (3) ที่บ่งนัยยะว่าอุดมการณ์เป็นเรื่องที่ต่อต้านไม่ได้ง่ายตายนักนั้นชัดเจนยิ่งขึ้นไปอีก เช่นการที่อัลธูแซร์กล่าวว่าอุดมการณ์มีโครงสร้างและทำงานคล้ายคลึงกับจิตไร้สำนึกของฟรอยด์ ซึ่งนอกจากจะแปลว่ามันอยู่ลึกมากแล้วยังยากที่จะเปลี่ยนแปลงอีกด้วย จนถึงขั้นที่อัลธูแซร์กล่าวว่าอุดมการณ์โดยทั่วไปไม่มีประวัติศาสตร์ เป็นนิรันดร์ ไม่เปลี่ยนแปลงข้ามกาลเวลา (กล่าวรวม ๆ ในเชิงรูปแบบ ไม่ได้หมายถึงอุดมการณ์อันใดอันหนึ่งในเชิงเนื้อหาที่แน่นอนว่าย่อมมีที่มาที่ไปของมัน) (Althusser, 1970, ส่วน Ideology has no History) ตรงนี้อาจจะอ่านควบคู่ไปกับอีกประโยคในอีกส่วนของบทความ (Ideology Interpellates Individuals as Subjects) ได้ว่าอุดมการณ์ไม่เคยประกาศตนว่าเป็นอุดมการณ์ แต่ดำรงอยู่นอกสิ่งที่เราคิด นอกจิตสำนึก และไม่สนว่าเราคิดอย่างไร

ถ้าอุดมการณ์ไม่ได้อยู่ในหัวเรา หรืออย่างน้อยก็อยู่นอกเหนือสิ่งที่เราคิด แล้วมันอยู่ที่ไหนกันแน่? อัลธูแซร์ให้คำตอบไว้ 2 ประการดังต่อไปนี้ ที่อาจจะถือได้ว่าเป็นไฮไลต์ของข้อเสนอของเขาในเรื่องนี้ก็ได้

(5) อุดมการณ์บิดเบือนก็จริง แต่มันไม่ใช่สิ่งที่สะท้อนความสัมพันธ์อันโป๊ปด ลวงหลอก จอมปลอมสำหรับอัลธูแซร์แล้ว (ในคำพูดของเขา) ในใจกลางของอุดมการณ์คือความสัมพันธ์ในเชิงจินตภาพที่ปัจเจกบุคคลมีต่อเงื่อนไขที่แท้ของการดำรงอยู่ (imaginary relationship to the real conditions of existence) ซึ่งตรงกันข้ามกับวิธีการตีความก่อนหน้านี้ที่มักจะเสนอว่า มันมีภาพแทนเงื่อนไขของการดำรงอยู่ที่แท้ของบุคคลอยู่ แต่อุดมการณ์กลับมาทำให้มันกลายเป็นภาพที่บิดเบี้ยวไปเสีย

หากจะพูดใหม่ให้ง่ายก็คือ การตีความแบบเดิม (กระทั่งโดยมาร์กซ์เอง โดยเฉพาะในงานเขียนสมัยหนุ่มเช่น *The German Ideology*) มองว่า มันมีสภาพเงื่อนไขที่แท้จริงของการดำรงอยู่ แต่อุดมการณ์ที่เป็นภาพแทนของสภาพนี้มาทำให้มันบิดเบือนไป ซึ่งก็เท่ากับว่ามันเป็น “ม่านบังตา” ที่ทำให้ของจริงกลายเป็นของปลอมขึ้นมา แต่อัลธูแซร์มานั้นไปที่ “เส้นทางการเข้าถึง” สภาพเงื่อนไขที่แท้จริง ก่อนการบิดเบือนใด ๆ จะเกิดขึ้นเสียอีกนั่น เส้นทางนั้นมีชื่อเรียกว่าจินตภาพ ซึ่งก็เป็นอุดมการณ์เรียบร้อยแล้ว ในอุปมาของผู้วิจัยเองคือ “มูมมอ” ก่อนที่สายตาสายจะกวาดไปเห็น “ม่านบังตา” นั่นก็ถือว่าเป็นอุดมการณ์เรียบร้อยแล้ว

หากอ่านอย่างระมัดระวัง อัลธูแซร์จะแยกอุดมการณ์ออกเป็น 2 ชั้น หนึ่ง ชั้นพื้นผิว คือการบิดเบือน (“ม่านบังตา” ซึ่งหลายจุดในบทความ เขาก็ดูจะไม่ได้ปฏิเสธว่าอุดมการณ์ก็ทำแบบนั้นด้วย) แต่ สอง ในชั้นที่ลึกลงไปนั้น คือเราไม่สามารถเข้าถึงสภาพเงื่อนไขการดำรงอยู่ที่แท้จริงได้ตรง ๆ ได้เลย เพราะมูมมอที่เรามองโลกตั้งแต่ต้นนั้นอยู่ในอุดมการณ์แล้ว ฉะนั้นคำว่า imaginary ของอัลธูแซร์จึงมีนัยยะมากกว่า “จินตนาการ” โดยทั่วไป ตรงนี้เองที่การแปล imaginary ว่า “จินตนาการ” มีปัญหา มันอาจจะใช้ได้กับขั้นแรกคือพื้นผิว แต่ในชั้นที่ลึกลงไปนั้น imaginary เป็นองค์ประกอบที่ขาดไปไม่ได้เลยในการมีความรู้สึกมีตัวตน เป็นบุคคล

เป็นตัวเป็นตนของเราขึ้นมาเสมอ มันเป็นนัยยะในเชิงจิตวิเคราะห์ที่อัลธูแซร์นำมาใช้อธิบายสังคมอีกที ซึ่งในที่นี้จะใช้คำว่า “จินตภาพ” แปลไปก่อน¹⁰

กล่าวซ้ำอีกครั้งหนึ่งก็คือว่าเราไม่สามารถสลัดอุดมการณ์ทิ้งไปได้ง่ายๆ เพราะสิ่งที่เราเรียกว่าความเป็นจริงต้องมีอุดมการณ์เป็นองค์ประกอบเสมอ เราจะเข้าถึงความเป็นจริงได้ต้องผ่านอุดมการณ์แล้วเสมอ (always-already) ผู้วิจัยขออ้างอิงอีเกิลตัน (Terry Eagleton) ที่สรุปความข้อนี้ไว้อย่างกระชับว่า ในมือของอัลธูแซร์แล้ว

“อุดมการณ์ไม่ใช่เพียงการบิดเบือนหรือภาพสะท้อนอันผิดพลาด หรือม่านที่มาแทรกระหว่างเรากับความเป็นจริง... แต่มันเป็นสื่อกลางอันขาดไปไม่ได้เลยในการผลิตสร้างอัตตบุคคลขึ้นมา ท่ามกลางวิถีการผลิตต่าง ๆ ในทุก ๆ สังคม มีการผลิตวิธีหนึ่ง [ซึ่งก็คืออุดมการณ์ – ดูข้อ (1) ข้างบนประกอบ] ที่ทำหน้าที่ผลิตรูปแบบของการเป็นบุคคลในสังคมขึ้นมาโดยเฉพาะ และมันเป็นการผลิตที่ทั้งเป็นรูปธรรมและมีความหลากหลายในประวัติศาสตร์พอ ๆ กับการผลิตแห่งช็อคโกแลตหรือรถยนต์” (Eagleton, 2012, p. 218).

(6) อุดมการณ์เป็นรูปธรรมและอยู่ในการปฏิบัติในชีวิตประจำวัน อัลธูแซร์อ้างถึงปาสคาล (Blaise Pascal) นักคิดชาวฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 17 ที่กล่าวถึงการเชื่อในพระเจ้าว่า “คุณเขาลง ขยับปากตามบทสวดแล้วท่านจะเชื่อ” ซึ่งนัยยะก็คือไม่ว่าจะเชื่อหรือไม่เชื่อ สิ่งสำคัญกว่านั้นคือเรากำลังทำตัวอย่างไรและทำอะไรในแต่ละวันมากกว่า แล้วเดียวความเชื่อจะเกิดขึ้นตามมาเอง อัลธูแซร์เน้นย้ำถึงการที่ความคิดนั้นที่แท้แล้วอยู่ในการกระทำ การกระทำอยู่ในการประพฤติปฏิบัติ และการประพฤติปฏิบัติต่าง ๆ ก็ถูกกำกับอยู่ด้วยพิธีกรรมอีกชั้นหนึ่ง ซึ่งแต่ละกลไกทางอุดมการณ์ต่างก็มีแบบแผนพิธีกรรมของตัวเอง เช่น พิธีมิสซาในโบสถ์ งานศพ การแข่งขันกันในตลาดการค้า การเรียนในโรงเรียน การประชุมของพรรคการเมือง ฯลฯ

ความข้อ 6 นี้ถูกขยายต่อมาโดยซีเซ็ค เขาเน้นย้ำลักษณะของอุดมการณ์ว่าเป็นรูปธรรมและอยู่ภายนอกบุคคลอย่างหนักแน่นกว่าเดิมว่า มันแทบจะไม่สำคัญเลยว่าเราคิดอะไรและอย่างไร トラバไตทีในวิถีปฏิบัติในชีวิตประจำวันยังรวมใน “พิธีกรรม” ของสังคมในมิติต่าง ๆ トラバไตทีเรายังอยู่ในอุดมการณ์ มันฝังอยู่ในร่างกาย ในชีวิตประจำวันอย่างเป็นรูปธรรม เป็นส่วนหนึ่งของการทำงานของสังคม ซีเซ็คยกตัวอย่างมโนทัศน์ “มนตราของพาณิชย์วัตถุ” (commodity fetishism) ของมาร์กซ์และอ่านมันใหม่ (โดยวิจารณ์อัลธูแซร์ไปในตัวด้วยว่ายังอ่านประเด็นนี้อย่างจำกัดเกินไป – ดู Žižek, 2008, p. 31) ในกรณีของวัตถุเงินตรา นั้นชัดเจนที่สุด เพราะเรารู้ทั้งรู้ว่า “เงิน” ไม่ใช่อะไรนอกจากสัญลักษณ์ที่สังคมปั้นแต่งขึ้นมา โดยตัวมันเองก็เป็นเพียงแค่แร่เงินและเศษกระดาษ แต่ในชีวิตประจำวันเรายังปฏิบัติต่อมันราวกับว่าคุณสมบัติของการเป็นทรัพย์สินและการและความร่ำรวยนั้นเป็นธรรมชาติของมันโดยอัตโนมัติ เรารู้ทั้งรู้ว่ามันไม่จริง แต่ในการกระทำ

¹⁰ ผู้วิจัยสนใจจะใช้คำว่า “จินตกรรม” อย่างที่คณะผู้แปลหนังสือ *Imagined Communities* ของ Benedict Anderson (2557) เสนอไว้เช่นกันเพราะมันมีนัยยะของการประกอบสร้างโลกความเป็นจริงด้วยและไม่ใช่ว่าเพียงแค่ความฝันเพ้อพกเท่านั้น แต่ “จินตภาพ” ก็เข้าใจได้ทันทีมากกว่า จึงขอใช้คำหลังไปก่อน

ของเรา เราทำเหมือนว่ามันจริง “อุดมการณ์ทำงานในเชิงวัตถุปรนัย” จึงมีนัยยะเช่นนี้ มันไม่สำคัญที่เราคิดกับมันอย่างไร แต่ในความสัมพันธ์ที่เรามีกับวัตถุเงินตราอยู่เมื่อเชื่อกันนั้นมัน “เชื่อ” แทนเราไปแล้วเรียบร้อย (Žižek, 2008, pp. 27-31)

เท่ากับว่าอุดมการณ์ทำงานในระดับจิตไร้สำนึก ซึ่งสำหรับซีเช็คนั้นถือว่าอยู่ “ภายนอก” แต่ละบุคคลในที่นี้คือระเบียบสัญลักษณ์ของสังคมที่กำหนดส่วนที่ลึกที่สุดของจิตใจแต่ละคนเรียบร้อยแล้วก่อนที่จะเราตั้งใจจะเชื่อหรือไม่เชื่ออะไรในระดับจิตสำนึกเสียอีก (Žižek, 2008, pp. 34, 38, 42) ซีเช็คยังพยายามขยับไปไกลกว่าเดิมด้วยการวิพากษ์อัลธูซเซอร์ในอีกประเด็นว่า สำหรับอัลธูซเซอร์ กระบวนการที่สังคมกำหนดจิตใจแต่ละคน (ศัพท์ของอัลธูซเซอร์คือ interpellation) ยังคงทำงานในระดับประสบการณ์และความหมาย (ตัวอย่างอันมีชื่อเสียงของเขาคือ เมื่อเราถูกเรียกโดยตำรวจบนถนนแล้วหันไปขานรับนั้น เรากลายเป็นอัตบุคคลที่อุดมการณ์สร้างขึ้นมาจากทันที) ขณะที่ซีเช็คกลับเข้าไปอ่านปาสคาลใหม่แล้วเสนอว่านัยยะของปาสคาลมีมากไปกว่านั้น กล่าวคืออุดมการณ์ทำงานโดยการที่หักเหหรือเชื่ออย่างไรสาระหรือทำงานบนความไร้ความหมายด้วย (Žižek, 2008, p. 43) เช่นเดียวกับวัตถุเงินตราที่ทำหน้าที่ “เชื่อ” แทนเราไปเสียก่อนที่จะเราจะคิดอย่างไรกับมันเสียอีก ในหัวเราอาจจะคิดว่ามันปลอม แต่มือของเราเวลากำเงินไปซื้อของหน้าปากซอยมันเชื่ออย่างสนิทใจอย่างไรสาระ อย่างหัวปักหัวปำไปแล้วว่าเงินมีค่าในตัวมันเองจริง ๆ ในภาษาแบบจิตวิเคราะห์ ความไร้สาระในระดับพื้นฐานนี้คือ fantasy หรือความเพ้อพกอันหาสาระอันใดไม่ได้ แต่มันเป็นใจกลางของการก่อร่างสร้างตัวตนขึ้นมาและกำกับ “ความเป็นจริง” ทางสังคมของเราด้วย ทั้งนี้อาจจะเสริมด้วยว่าการเพ้อพอกนั้นทำหน้าที่ปกปิดความพร่องหรือรูโหว่พื้นฐาน มันคือพื้นที่ของความปรารถนา (desire) ที่ในการพยายามหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้ากับความว่างเปล่าอันหลอกลอนของการไม่มีตัวมันนั้น ได้สร้างโครงเรื่องเกี่ยวกับตัวตนของตนเองขึ้นมา หากลองกลับไปหากรณีพาณิชย์วัตถุ ก็อาจกล่าวได้ว่ามูลค่าการแลกเปลี่ยน (exchange value) ของสินค้าแต่ละชิ้นเป็นเรื่องสมมติที่เกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเข้าสู่ตลาดซื้อขายทั้งสิ้น และเช่นนั้นเอง ระบบทุนทั้งหมดก็ตั้งอยู่บนพื้นฐานของสมมติซ้อนสมมติไปเรื่อย ๆ บั่นโยออกมาโยงเชื่อมกันอย่างไม่สิ้นสุดเพื่อสร้าง “โลกความเป็นจริง” ของตนเองขึ้นมาปกปิดซ่อนเร้นรูโหว่ในใจกลางของมัน นั่นคือการที่มันไม่ได้มี “ตัวตน” หรือความหมายหรือนัยยะสลักสำคัญอันใดเลยในตัวมันเองและจะดำรงอยู่ไม่ได้เลยนอกเหนือจากในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ รวมถึงพยายามปกปิดซ่อนเร้นความขัดแย้งพื้นฐานในสังคมเพื่อให้ระบบบนพื้นผิวสามารถทำงานต่อไปได้ กล่าวโดยย่อที่สุดก็คือ ซีเช็คต้องการเสนอว่าอุดมการณ์ทำงานในระเบียบแห่งจินตภาพ (imaginary order) ด้วย และไม่ใช่เฉพาะในระเบียบแห่งสัญลักษณ์ (symbolic order) ของภาษาและกฎเกณฑ์แบบที่อัลธูซเซอร์เสนอเท่านั้น

ด้วยเหตุที่มันอยู่ลึกและทำงานในระดับ “ก่อน” ตัวตนนี้เองที่ทำให้การพูดลักษณะที่ว่า “สลัดอุดมการณ์ออกเสียสิ แล้วก็ตาสว่างขึ้นมามองความเป็นจริงเสียที” นั้นเป็นความตื้นเขินประการหนึ่ง (ของสังคมโพสต์โมเดิร์น, ของยุค “หลังอุดมการณ์” (post-ideological), ของสังคมปัจจุบันที่มักมีที่ท่า “ชาญฉลาด” ว่าไม่ตกอยู่ในชุดอุดมการณ์ใด ๆ อย่างงมงาย) ทั้งนี้เพราะสิ่งที่เราเรียกติดปากว่า “ความเป็นจริง” นั้นเป็นผลมาจากการทำงานของอุดมการณ์ที่ฝังอยู่ในทั้งระบบระเบียบ กฎเกณฑ์ ภาษา จินตภาพ ตัวตน

ตลอดจนการประพฤติปฏิบัติในชีวิตประจำวัน ช่วงขณะที่เราพูดว่า “โลกมันก็เป็นอย่างนี้แหละ” เช่นทุนนิยม-เสรีนิยมเป็นหนทางปกติธรรมดาของสังคมมนุษย์ พ้นไปจาก (ช่วงเวลาแบบยุคสงครามเย็นแห่งการแข่งขันด้าน) อุดมการณ์ใด ๆ ทั้งสิ้นนั่นคือช่วงแห่งอุดมการณ์ที่เข้มข้นที่สุด คนที่บอกให้ตื่นจากความมกมายแล้ว “ดูความเป็นจริงตรงหน้า” จึงเป็นคนที่อยู่ใต้อุดมการณ์อย่างมกมายที่สุด (ดูประเด็นนี้ต่อไปในบทสรุป)

กระนั้นก็ตาม ไม่ว่าจะวิจารณ์อัลธูแซร์เพียงใด ชิเชคและนักคิดอีกหลายคนในปัจจุบันก็ยังระบุว่า อัลธูแซร์เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญในการคิดประเด็นนี้ ได้นำพาข้อถกเถียงไปไกลกว่ายุคสมัยของมาร์กซ์ โดยเฉพาะจากใน *The German Ideology* (Žižek, 2012, pp. 19-20) นอกจากนี้ ยังอาจเสริมได้ด้วยว่า กระทั่งเทียบ กับอีกหลายมโนทัศน์ในเวลาต่อมา วิธีคิดเรื่องอุดมการณ์ของอัลธูแซร์ก็ยังครบครันรอบด้านกว่า เช่น ชิเชค เปรียบเทียบพลังการอธิบายสังคมด้วยอุดมการณ์ของอัลธูแซร์กับอำนาจของฟูโกต์ว่า อำนาจแบบฟูโกต์จารึก ลงบนร่างกายโดยตรงและไม่ผ่านอุดมการณ์ รวมถึงว่าฟูโกต์ไม่เคยเห็น้อยหนายที่จะอธิบายว่าอำนาจก่อตัวขึ้น “จากข้างล่าง” อย่างไร ขณะที่จุดบนสุดของอำนาจเช่นรัฐหรือองค์กรอิตยันั้นเป็นเพียงแค่ “ผลระดับรอง” (secondary effect) ของเครือข่ายของความสัมพันธ์อันอนกอนันต์ของจุลปฏิบัติการแห่งอำนาจ กระนั้นก็ตาม เมื่อถูกถามให้อธิบายอย่างเป็นรูปธรรมถึงกลไกของการปรากฏตัวของอำนาจในรูป “ภาพลวง” หรือ “ผี” บนชั้นยอดนี้ ฟูโกต์ก็ไม่สามารถอธิบายได้อย่างน่าพึงพอใจ ขณะที่สำหรับอัลธูแซร์แล้วจุลปฏิบัติการ เหล่านั้นเป็นส่วนหนึ่งของ ISA ตั้งแต่เริ่มแรก เกี่ยวพันกับรัฐและความสัมพันธ์ที่ปัจเจกบุคคลมีต่อรัฐตั้งแต่แรก และเช่นนั้นจึงไม่ติดปัญหาการอธิบายแบบที่ฟูโกต์เป็น (Žižek, 2012, p. 13)¹¹ เป็นต้น

ลักษณะการเขียนของอัลธูแซร์ค่อย ๆ ปลอกเปลือกไปที่ละชั้น บางชั้นถึงข้อสรุปบางประการ ในชั้น ต่อมาก็กลับถูกตีตกไปหรือขยายความให้พิสดารออกไป ดังนั้นการแยกเอาบางส่วนออกไปตีความโดด ๆ จึงอาจก่อให้เกิดปัญหาได้ ส่วนหากเราสามารถทำความเข้าใจข้อเสนอของอัลธูแซร์เรื่องอุดมการณ์อย่างเป็น องค์กรรวมมากขึ้นแล้วจะทำให้เรามีมุมมองใหม่ ๆ โดยเฉพาะต่อการวิเคราะห์สังคมไทยอย่างไบบ้างนั้น ผู้วิจัยขอ นำไปอภิปรายในส่วนสุดท้ายของบทความวิจัย และในตอนนีขอหันไปหาอีกหัวข้อหนึ่งนั่นคือ “โครงสร้าง” ในแบบอัลธูแซร์ก่อน

ว่าด้วยโครงสร้าง

การอ่าน *The Political Unconscious* (2002) ของเจมสันสามารถช่วยเติมเต็มการคิดเรื่องโครงสร้าง ของอัลธูแซร์ (ทีชเนต สมศักดิ์ สุภรดา และเก่งกิจเคยเสนอในเชิงทฤษฎีเอาไว้ในบางแง่มุม) ได้เป็นอย่างดี ทั้งนี้ เพราะนอกจากเจมสันเริ่มต้นงานของตนด้วยการสรุปข้อเสนอของอัลธูแซร์ในเรื่องนี้อย่างกระชับ เขายัง พยายามตีความ วิพากษ์วิจารณ์ และขยายความ เพื่อหาตำแหน่งแห่งที่ให้กับปริณทลัฒนธรรมในวิธีคิดแบบ

¹¹ ชิเชคอธิบายความสำคัญของการคิดเรื่อง “ผี” หรือ specter นี้เพิ่มเติมด้วยว่า สิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นจริง” นั้นจะไม่มีวัน ปิดวกรอบของมันเป็นได้อย่างสมบูรณ์หากปราศจากรูปสัณญะนี้ ซึ่งในตัวมันเองทั้งว่างเปล่า โง่งเงา และไร้ความหมาย แต่ “ผี” กลายเป็นสิ่งจำเป็นหาก “ความเป็นจริง” หรือสังคมจะปรากฏตัวขึ้นอย่างเป็นองค์กรรวม มีตัวมีตน และสมบูรณ์ในตัวมันเอง ขึ้นมาได้ (Žižek, 2012, p. 21)

มาร์กซิสต์ที่มีแนวโน้มจะลดทอนทุกอย่างลงให้เป็นการกำหนดหรือเป็นผลจากฐานเศรษฐกิจไปเสียหมดอีกด้วย นอกจากนี้ เจมสันยกตัวอย่างรูปธรรมในหลายกรณี โดยเฉพาะเมื่อพยายามทำความเข้าใจวรรณกรรม ทำให้เราสามารถเข้าใจอัลธูแซร์ที่ไม่ค่อยยกตัวอย่างในงานของเขาสักเท่าไรได้ดียิ่งขึ้น อีกทั้งเจมสันยังส่งอิทธิพลต่อให้กับชิเช็คและคนอื่น ๆ ที่ก็จะอนุญาตให้เราเข้าใจพื้นฐานความคิดของฝ่ายซ้ายในศตวรรษที่ 21 ได้มากขึ้นอีกโสตหนึ่งด้วย

แม้ว่าเจมสันจะเริ่มด้วยการบอกว่าการตีความในแนวมาร์กซิสต์แบบใหม่ที่เขาพยายามนำเสนอขึ้นนั้นต้องปะทะกับ “สำนักที่มีอิทธิพลยิ่งที่เรียกว่ามาร์กซิสม์เชิงโครงสร้างหรือแบบอัลธูแซเรียน (Althusserian Marxism)” ที่เคยได้ยกข้อคัดค้านต่อตัวแบบการตีความแบบเก่า ๆ เอาไว้อย่างทรงพลัง (Jameson, 2002, p. 7) รวมถึงว่าเจมสันไม่ได้ยกให้อัลธูแซร์เป็นแรงบันดาลใจให้กับหนังสือเล่มนี้ของเขา ขณะที่มอบให้ลูคัสเป็น “นักปรัชญามาร์กซิสต์ที่ยิ่งใหญ่ที่สุดแห่งยุคสมัยใหม่” (Jameson, 2002, p. xiii) เป็นต้น กระนั้นก็ตาม หากอ่านโดยรวมแล้ว เจมสันพุ่งเป้าการวิจารณ์ไปที่ผู้ติดตามอัลธูแซร์ (Althusserians) มากกว่าความคิดของอัลธูแซร์เอง และมักจะกล่าวไปในทำนองว่าเราต้องเข้าใจมิติที่ต่าง ๆ ของอัลธูแซร์ให้เคร่งครัดหรือให้ถึงรากถึงโคน มากกว่าจะเสนอให้โค่นความคิดของเขาลงทั้งหมด กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เจมสันยังทำงานอยู่ในกรอบปมปัญหา (problematic) ที่อัลธูแซร์วางไว้ไม่น้อย แม้ว่าจะพยายามฉีกแยก/ตัดข้ามคำอธิบายผ่านกรอบคิดทฤษฎีอื่น ๆ เช่นของลูคัส ฟรอยด์ เลวี-สเตราส์ (Claude Levi-Strauss) ฯลฯ ควบคู่ไปในเวลาเดียวกันก็ตาม

ในการคิดเกี่ยวกับสิ่งที่เราเรียกว่า “ประวัติศาสตร์” ที่มีวางพื้นฐานอยู่บนการคิดเรื่องเวลาแบบเป็นเส้นตรง ซึ่งเกี่ยวพันโดยตรงต่อการมองความเปลี่ยนแปลงของ “โครงสร้างสังคม” ข้ามยุคข้ามสมัยนั้น อัลธูแซร์พยายามก้าวข้ามมันด้วยการเสนอว่า สิ่งที่เป็นตัวกำหนดความเปลี่ยนแปลงระดับโครงสร้าง ซึ่งในคำอธิบายแบบมาร์กซิสต์ก็คือ “วิธีการผลิต (mode of production)” นั้นอยู่ลึกกว่า “ปริณิพลทางเศรษฐกิจ” ดังที่เข้าใจโดยทั่วไป เมื่อปริณิพลด้านเศรษฐกิจไม่ได้เท่ากับวิธีการผลิตแล้ว เศรษฐกิจก็ไม่ได้เป็นตัวกำหนดวัฒนธรรม กฎหมาย การเมือง หรืออื่น ๆ ในโครงสร้างส่วนบนแต่เพียงฝ่ายเดียวอีกต่อไป แต่ทุกระดับเหล่านี้ต่างมีอิสระโดยสัมพันธ์ในตัวเอง มีห้วงเวลาและความเปลี่ยนแปลงในจังหวะของมันเอง (ไม่ได้จำเป็นต้องถูกกำกับโดย “ฐานทางเศรษฐกิจ” ที่เมื่อเปลี่ยนแล้ว ทุกสิ่งทุกอย่างที่เหลือก็จะเปลี่ยนตามไปหมด) รวมไปถึงตัดข้าม ตัดผ่าน ส่งผลกระทบ และกำหนดซึ่งกันและกันได้เสมอ ขณะที่สิ่งที่เรียกว่า “วิธีการผลิต” นั้นกลับถอยหนีห่างไปสู่ระดับลึกที่เราไม่สามารถเข้าถึงได้อย่างตรงไปตรงมา อัลธูแซร์เปรียบเทียบระดับลึกที่สุดของสังคมนี้กับจิตใต้สำนึกของมนุษย์ที่เราต้องตีความผ่านการปรากฏตัวของมันในรูปลักษณะอื่น ๆ เสมอ เช่น ในความฝันหรือคำพูดในจังหวะเปลือเรอ และหากจะทำความเข้าใจมัน ต้องประกอบสร้างมโนทัศน์และองค์ความรู้ขึ้นมาอย่างละเอียดลออและซับซ้อนทุกครั้ง เฉพาะเป็นกรณี ๆ ไป และไม่มีตัวแบบการอธิบายอย่างตายด้านตายตัว

กระนั้นก็ตาม เจมสันก็เตือนว่าคำว่า “อิสระโดยสัมพันธ์” ของระดับต่าง ๆ ก็ต้องถูกนิยามให้ชัดเจน เพราะหากปล่อยไว้หลวม ๆ ก็จะเป็นมโนทัศน์ที่ไม่อธิบายอะไรเท่าไรนัก และชวนให้หลงไปเข้าใจระดับและ

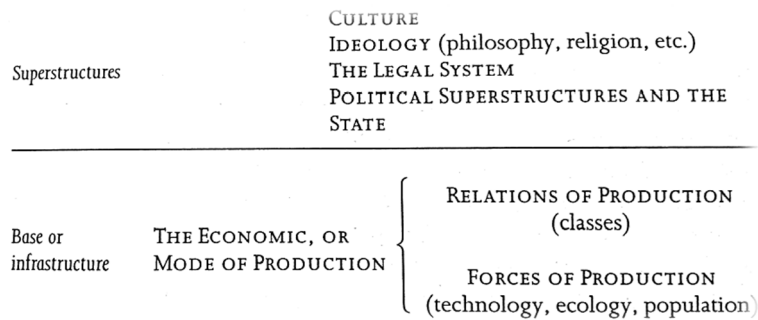
ปริณิชนพลเหล่านี้ดำรงอยู่อย่างเป็นเอกเทศจากกันและกันโดยสิ้นเชิง ให้ภาพคล้ายคลึงกับมโนทัศน์ “พหุสังคม (pluralistic society)” หรือแตกตัวออกเป็นสภาวะแตกต่างหลากหลายที่ไม่มีอะไรเชื่อมโยงกัน แท้จริงแล้ว อัลธูแซร์ยืนยันถึงความเชื่อมโยงของปริณิชนพลเหล่านี้ซ้ำแล้วซ้ำเล่า เพียงแต่ว่าความสัมพันธ์ของระดับต่าง ๆ นั้นไม่ใช่หน่วยต่อหน่วย ชนกันไปมา แบบที่ ก. กระทบชิง (ทำให้เกิด) ข. รวากับเป็นลูกบิลเลียดซึ่งอัลธูแซร์เรียกว่าความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผลแบบกลไก (*mechanical causality*) และไม่ใช่ความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผลเชิงการแสดงออก (*expressive causality*) ที่ปรากฏการณ์ต่าง ๆ เป็นเพียงการแสดงออกซึ่งแก่นแท้หรือเนื้อในบางอย่าง เช่น จิตวิญญาณแห่งยุคสมัย (Geist) ซึ่งอัลธูแซร์เห็นว่าเป็นลายเซ็นของวิถีคิดแบบเฮเกล ขณะที่อัลธูแซร์ยืนยันว่ามาร์กซ์คิดค้น causality อีกลักษณะหนึ่งขึ้นมา นั่นคือความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผลเชิงโครงสร้าง (*structural causality*) ที่องค์ประกอบต่าง ๆ ต้องสัมพันธ์หรือเดินทางหรือถูกมองผ่านองค์รวมของ “โครงสร้าง” เสมอ ในเวลาเดียวกันโครงสร้างก็มีได้ดำรงอยู่อย่างเอกเทศ ลอยอยู่เหนือองค์ประกอบเหล่านี้ แล้วคอยบงการองค์ประกอบไปในทิศทางต่าง ๆ แต่เราจะพบโครงสร้างได้ก็เฉพาะในความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบเหล่านั้นนั่นเอง อาจจะฟังดูย้อนแย้ง แต่ความคิดนี้อัลธูแซร์หยิบยืมมาจากสปิโนซาที่เสนอว่าพระเจ้ามิได้อยู่เหนือโลก แต่ดำรงอยู่ในโลก (immanent) โดยปรากฏในภาวะต่าง ๆ เช่นในพื้นที่หรือในความคิด และเราไม่สามารถเข้าถึงพระองค์ได้โดยตรงนอกจากผ่านภาวะเหล่านั้น (ที่สัมพันธ์กันอย่างสลับซับซ้อนและเราต้องค่อย ๆ แกะออกมาเป็นกรณี ๆ ไป) เช่นเดียวกัน สำหรับอัลธูแซร์ โครงสร้างกับองค์ประกอบมิได้แยกขาดออกจากกันอย่างชัดเจน แต่ส่งผลต่อกันและกันเสมอ ส่วนเสียถูกกำหนดโดยองค์รวมผ่านความสัมพันธ์ที่มันมีต่อส่วนอื่น ๆ ขณะที่เราไม่สามารถมองหามุมมองได้ที่ไหนเลยนอกจากในความสัมพันธ์ที่องค์ประกอบมีต่อกันและกัน ในลักษณะนี้ โครงสร้างจึงเป็นสิ่งที่อัลธูแซร์เรียกตามสปิโนซาว่า absent cause นั่นคือเป็นมูลเหตุก่อกำเนิดแต่แล้วก็ “หายไป” หรือจะกล่าวให้ถูกต้องกว่านั้นคือไม่ปรากฏให้เห็นอย่างชัดแจ้ง แต่อยู่ในระดับที่เข้าถึงไม่ได้ตรง ๆ และแสดงตัวออกในรูปลักษณะอื่น ๆ เสมอ เช่นผ่านความสัมพันธ์ระหว่างหน่วยต่าง ๆ ในระบบ เป็นต้น โครงสร้างจึงดำรงอยู่ทุกหนแห่ง แต่ก็ไม่ได้ดำรงอยู่ (อย่างชัดแจ้ง) ไปในเวลาเดียวกัน¹²

โครงสร้างทั้งแบ่งแยกให้เกิดความแตกต่างระหว่างองค์ประกอบและเชื่อมโยงไปในเวลาเดียวกัน (Jameson, 2002, pp. 25-26) เจมสันตีความว่าการมองความสัมพันธ์แบบนี้คือการทหารหัสแม่บทของ “การเชื่อมโยงเชิงโครงสร้าง” ที่จะสามารถถอดและแปลงรหัสของสิ่งต่าง ๆ ข้ามปริณิชน ข้ามระดับชั้น ข้ามสกุล ข้ามสายพันธุ์ต่าง ๆ (identificatory transcoding) แต่ในเวลาเดียวกันก็ไม่ลดทอนและยังคงอ้างลักษณะความแตกต่างของระดับชั้นเหล่านั้นเอาไว้ไปพร้อม ๆ กัน เช่น การวิเคราะห์สถาบันครอบครัวต้องเชื่อมโยงประสบการณ์ของเด็ก (จิตวิเคราะห์) เข้ากับโครงสร้างชนชั้นของสังคมโดยรวม (การวิเคราะห์แบบมาร์กซิสต์) ให้ได้โดยไม่ลดทอนแต่ละระดับชั้นจนสูญเสียลักษณะพิเศษเฉพาะของแต่ละปริณิชนลงไป ไม่ว่าจะเป็นท่วงทำนองชีวิตของคนคนหนึ่ง หรือประวัติศาสตร์ของครอบครัวเดี่ยวแบบกรรมสิทธิ์ หรือจุดตัดของ

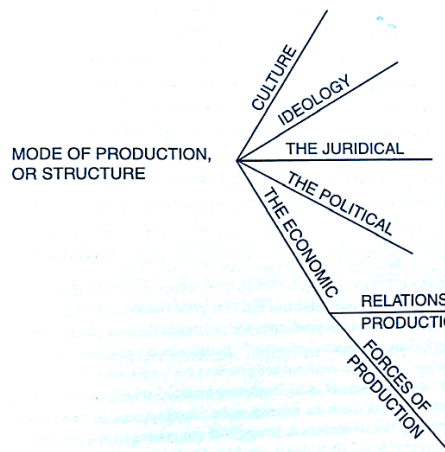
¹² ดูรายละเอียดใน Althusser and Balibar, 1968 โดยเฉพาะในภาคที่ 2 บทที่ 4 “The Errors of Classical Economics: Outline of a Concept of Historical Time” และบทที่ 9 “Marx’s Immense Theoretical Revolution”

ความสัมพันธ์ทางชนชั้นในช่วงเฉพาะของการพัฒนาทุนนิยมในประเทศนั้น ๆ ที่กำลังมุ่งศึกษาอยู่ (Jameson, 2002, p. 28)¹³

เราอาจจะเห็นได้อย่างชัดเจนขึ้นหากมีภาพประกอบ เจมสันตีความว่าสำหรับอัลธูแซร์แล้ว “วิธีการผลิต” หนึ่ง ๆ หมายถึงองค์รวมทั้งหมดของความสัมพันธ์เหล่านี้ในทุกปริณทล ส่วนสิ่งที่เรียกว่า “เศรษฐกิจ” อันรวมไปถึงความสัมพันธ์ทางการผลิต พลัการผลิต ฯลฯ นั้นเป็นเพียงแขนงหนึ่งขององค์รวมนี้เท่านั้น กล่าวคือเราจะต้องเปลี่ยนความเข้าใจจากรูปที่ 1 ดังข้างล่างนี้ไปเป็นรูปที่ 2



รูปที่ 1: ความเข้าใจแบบมาร์กซิสต์ชนบทที่โครงสร้างส่วนล่าง (เศรษฐกิจหรือวิธีการผลิต) กำหนดโครงสร้างส่วนบน (วัฒนธรรม อุดมการณ์ กฎหมาย รัฐ ฯลฯ) (Jameson, 2002, 17)



รูปที่ 2: โครงสร้างแบบอัลธูแซร์ตามการตีความของเจมสัน สังเกตว่าวิธีการผลิตหรือโครงสร้างนั้นกำหนดทุกสิ่งทุกอย่างแต่ถอยร่นไปอยู่ในส่วนลึกที่สุด (จนไม่สามารถสังเกตเห็นได้อย่างชัดเจน) ขณะที่ปริณทลเศรษฐกิจเป็นเพียงแขนงหนึ่งท่ามกลางแขนงอื่น ๆ ของวิธีการผลิตเท่านั้น (Jameson, 2002, 21)

¹³ ควรหมายเหตุไว้ด้วยว่าการตีความอัลธูแซร์เช่นนี้เป็นการทำให้ความคิดเรื่องโครงสร้างแบบอัลธูแซร์คมชัดมากยิ่งขึ้นด้วยตัวอย่างที่ชัดเจนและเป็นรูปธรรม แต่ก็เป็นการวิพากษ์อัลธูแซร์ไปในเวลาเดียวกัน หลัก ๆ เพราะเจมสันมองว่าการเชื่อมโยงใน “ความสัมพันธ์เชิงโครงสร้าง” แบบนี้ก็พบได้ในนักคิดคนอื่น ๆ กระทั่งในหมู่คนที่อัลธูแซร์วิจารณ์และพยายามฉีกตัวเองออกมา ไม่ว่าจะเป็นเฮเกล กริมซี หรือซาตร์ (Jean-Paul Satre) ก็ตาม

เจมสันยืนยันว่า นี่คือลักษณะที่ควรจะเป็นหากเราจะทำความเข้าใจ “โครงสร้าง” แบบอัลธูซเซอร์ กล่าวคือโครงสร้างอันหมายถึงวิธีการผลิตหนึ่ง ๆ นั้นเป็น *absent cause* มันจะไม่ปรากฏในฐานะองค์ประกอบรูปธรรมใด ๆ เลย มันไม่ใช่ส่วนหนึ่งขององค์รวม หรือเพียงระดับหนึ่งของช่วงชั้นต่าง ๆ “แต่คือระบบทั้งหมดของความสัมพันธ์ต่างๆ ของระดับชั้นเหล่านี้” (Jameson, 2002, p. 21)

เช่นเดียวกัน สิ่งที่เรียกว่า “ประวัติศาสตร์” ถึงที่สุดแล้วก็อยู่ในส่วนลึกที่สุดนี้ เพราะหากทุกระดับชั้น (การเมือง วัฒนธรรม วิทยาศาสตร์ ฯลฯ) มีห้วงจังหวะเวลาและความเปลี่ยนแปลงเป็นอิสระโดยสัมพัทธ์ของตัวเองแล้ว *กาลเวลาแบบประวัติศาสตร์ที่ผูกติดกับโครงสร้างอันเป็นส่วนลึกและฉายภาพถึงองค์รวมทั้งหมดนั้น จึงต้องไม่ใช่เส้นตรงและไม่ใช้ความสัมพันธ์ระหว่างเหตุกับผล (causality) แบบธรรมดา* ๗

เจมสันตีความว่าในความซับซ้อนของกาลเวลา-ประวัติศาสตร์เชิงโครงสร้างนี้ต้องไปให้พ้นจากการคิดในลักษณะที่แบ่งแยกคู่ตรงข้ามระหว่างเวลาแบบที่เดินทางข้ามยุคข้ามสมัย (*diachronic* ที่เราอาจจะแปลได้ว่า “ปรกาล”) กับเวลาภายในระบบหรือยุคสมัยหนึ่ง ๆ (*synchronic* หรือ “สหกาล”) ซึ่งเป็นการคิดโดยสามัญทั่วไปของมาร์กซิสต์ที่พยายามอธิบายลักษณะของระบบการผลิตแบบหนึ่งก่อนที่มันจะเปลี่ยนแปลง เปลี่ยนผ่านไปสู่ระบบการผลิตอีกรูปแบบหนึ่ง การคิดเช่นนี้ทำให้ประวัติศาสตร์ก็ไม่ใช่อะไรนอกจากการเคลื่อนที่ของเวลาและการปฏิวัติก็คือช่วงเปลี่ยนผ่านข้ามรูปแบบการผลิต อย่างไรก็ตาม “โครงสร้าง” แบบที่อัลธูซเซอร์เสนอนั้นคือการคิดอยู่บนสมมติฐานตั้งแต่เริ่มแรกว่า *การก่อรูปของสังคมใด ๆ ก็ตามนั้นประกอบไปด้วยวิธีการผลิตอันหลากหลายและมีกาลเวลาภายในของแต่ละระบบดำรงอยู่ร่วมกันไปพร้อม ๆ กันเสมอ*¹⁴ ฉะนั้น เวลาในโครงสร้างหนึ่ง ๆ จึงไม่ใช่ “สหกาล” (*synchronicity*) ธรรมดา ๆ แต่เป็น “อภิ-สหกาล” (*meta-synchronicity*) ส่วนเวลาแบบข้ามยุคสมัยหรือ “ปรกาล” (*diachronicity*) นั้นก็ต้องถูกเข้าใจในลักษณะใหม่ที่ไม่ได้แยกขาดจาก “สหกาล” อย่างสิ้นเชิงเป็นขั้วตรงข้ามกันและกันอย่างความเข้าใจที่มีมาแต่เดิม และการปฏิวัติก็จะไม่ใช่เป็นเพียง “เหตุการณ์ขึ้นจังหวะ” แต่ต้องถูกตีความใหม่ว่าเป็นการนำพาเอาการต่อสู้ในชีวิตประจำวันและรูปแบบสารพัดของความแตกต่างทางชนชั้นที่ดำเนินมาก่อนหน้าและแฝงฝังอยู่แล้วในประสบการณ์และชีวิตทางสังคมทั้งหมดนั้น ให้ปรากฏขึ้นใน “ห้วงขณะแห่งความจริง” ของการปฏิวัติ ฉะนั้น ห้วงเวลาแห่งการปฏิวัติที่ดูเหมือนจะเป็นการ “เปลี่ยนผ่าน” ที่ได้เห็นได้อย่างชัดเจนนั้นก็ไม่ใช่อะไรนอกจากร่องรอยของเส้นทางขึ้นไปสู่บนพื้นผิวของกระบวนการต่อสู้ที่ดำเนินอยู่ตลอดเวลาแต่เดิมที่ปรากฏให้เราเห็นได้ง่ายขึ้นเท่านั้น ส่วนเบื้องล่างหรือภายใต้ยอมน้ำแข็งนั้นคือการต่อสู้อันถาวรระหว่างวิธีการผลิตอันหลากหลายที่ดำรงอยู่ไปพร้อม ๆ กัน ดังที่เจมสันกล่าวว่า

ห้วงขณะแห่งชัยชนะของวิธีการผลิตใหม่ที่ทรงอิทธิพลขึ้นมา ก็ไม่ใช่อะไรนอกจากการปรากฏออกในลักษณะปรกาล (diachronic manifestation) ของการต่อสู้เพื่ออำนาจรักษาและผลิตซ้ำ

¹⁴ ผู้สนใจในประเด็นนี้ ดูรายละเอียดใน Althusser and Balibar, 1968 โดยเฉพาะในภาคที่ 2 บทที่ 4 “The Errors of Classical Economics: Outline of a Concept of Historical Time” รวมถึงภาคที่ 3 ที่เขียนโดย Étienne Balibar ลูกศิษย์ของอัลธูซเซอร์

ความเหนือกว่าของระบบวิถีของตนเอง การต่อสู้ที่ดำเนินอย่างไม่รู้จักตลอดชั่วอายุขัยของมัน ที่ทุกขณะเวลาเต็มไปด้วยการต่อสู้และความขัดแย้งในระดับระบบหรือโครงสร้างกับวิถีการผลิตที่เก่ากว่าหรือใหม่กว่าซึ่งไม่ยอมถูกควบรวม หรือที่พยายามปลดตัวเองให้เป็นอิสระจากมันเสมอ (Jameson, 2002, 83)

ฉะนั้นบทบาทหน้าที่ของการวิเคราะห์สังคมและวัฒนธรรมคือการเผยให้เห็นการปฏิวัติวัฒนธรรมอันถาวรนี้และอ่านมันในฐานะโครงสร้างส่วนลึกอันเป็นขอบฟ้าแห่งความหมายที่จะทำให้เราเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ในองค์ประกอบในรายละเอียดขึ้นมาได้ (Jameson, 2002, pp. 82-83)

เจมสันมองว่าการทำความเข้าใจ “โครงสร้าง” ในแบบนี้ทำให้เราลัดข้ามปัญหาปลอม ๆ ของการให้น้ำหนักความสำคัญแก่ปัจจัยด้านเศรษฐกิจเหนือด้านอื่น ๆ ในสังคมหรือวัฒนธรรม เช่น เพศสภาพ เป็นต้น ในย่อหน้าที่สำคัญยิ่งเพราะเจมสันยกตัวอย่างอย่างเป็นรูปธรรมนั้น เจมสันมองว่าการเหยียดเพศหรือลักษณะชายเป็นใหญ่ในสังคมต้องถูกทำความเข้าใจในฐานะการตกตะกอนของรูปแบบความแปลกแยกที่เกิดขึ้นในวิถีการผลิตอันเก่าแก่ที่สุดของมนุษยชาติที่ยังคงดำรงอยู่รอดอย่างแข็งขันจวบจนปัจจุบัน อันได้แก่ความแปลกแยกที่เกิดจากการแบ่งงานกันทำระหว่างผู้หญิงกับผู้ชายและการแบ่งสรรอำนาจระหว่างผู้อาวุโสกับผู้เยาว์ การวิเคราะห์ที่ดีนั้นจะต้องมองโครงสร้างโบราณและระบบสัญญาของมันที่ยังเล็ดรอดหลงเหลืออยู่นี้ ควบคู่ซ้อนทับไปกับลักษณะความแปลกแยกที่เกิดขึ้นในวิถีการผลิตอื่น ๆ เช่นการถูกทำให้เป็นสินค้าพาณิชย์ในสังคมทุนนิยม ประเด็นนี้เป็นสิ่งที่สำคัญยิ่งยวดที่จะต้องทำความเข้าใจโดยเฉพาะในยุคสมัยของเราเนื่องจากทุนนิยมชั้นปลายมักดึงเอาระบบวิถีเก่าก่อนเกือบทั้งหมดขึ้นมาให้ดำรงอยู่ควบคู่กันไปไม่มากนักน้อย สตรีนิยมแบบถอนรากถอนโคนจึงไปกันได้ดีกับกรอบคิดมาร์กซิสต์แบบขยายความใหม่นี้ เพราะความพยายามจะเปลี่ยนแปลงวิถีการผลิตที่ทรงอิทธิพลอยู่ในยุคสมัยของเรานั้นจะต้องรู้โครงสร้างก่อนเก่าที่ดำรงอยู่ควบคู่กันไปลงทั้งหมดไปพร้อม ๆ กันด้วย (Jameson, 2002, pp. 85-86)

หากเข้าใจดังนี้แล้ว “ประวัติศาสตร์” ก็มีความหมายใหม่ขึ้นมาด้วย มันอยู่ในส่วนลึกของภูเขาน้ำแข็งที่บนส่วนยอดมีกาลเวลาเคลื่อนที่อย่างหลากหลาย ซ้อนทับ และตัดข้ามกันไปมาเป็นเครือข่ายหนาแน่น บนนั้นมันอาจจะมีกาลเวลาที่เคลื่อนที่อย่างเป็นเส้นตรงข้ามยุคข้ามสมัย (ปรกาล) เช่นกัน กล่าวคือการทำ ความเข้าใจประวัติศาสตร์ใหม่นี้ไม่ได้ปฏิเสธการจัดแบ่งยุคสมัยหรือ periodization ทว่าวางมันในแผนผังทางกาลเวลาที่กว้างขวางไปกว่านั้น มันเป็นเพียงหนึ่งในรูปกาลของวิถีการผลิตต่าง ๆ ที่ตกตะกอนซ้อนกันจนจมลงอยู่กันบึงของสิ่งที่เรียกว่า “โครงสร้าง” อันมืมาและสลับซับซ้อน ที่นั่นเองที่ “ประวัติศาสตร์” เป็นผลจากโครงสร้างอันเป็น “มูลเหตุที่ก่อกำเนิดแล้วหายไป” “ประวัติศาสตร์” กลายเป็นองค์รวมและขอบฟ้าของทุกสิ่งทุกอย่าง ที่ที่มันไม่ได้เป็นเพียงแค่นี้อาหรือองค์ประกอบของ “ภาษา” หรือ “สัญญา” (หรือแม่บทอันใดอื่นที่กลุ่มทฤษฎีในช่วงหมื่นให้มีความสำคัญกับภาษา (linguistic turn) หรือโพสโตโมเดิร์นพยายามยกขึ้นมาครองบัลลังก์แทนที่) แต่คือพรมแดนของทุก ๆ การดำรงอยู่และทุก ๆ ความเป็นไปได้ “ประวัติศาสตร์” ในฐานะของปมเงื่อนด้านกาลเวลาในส่วนที่ลึกที่สุดของสังคมมนุษยชาติที่เรียกว่าโครงสร้างนี้คือจุดตัดใหญ่ที่สุด เจ็บปวดรุนแรงที่สุด เป็นบาดแผลลึกที่สุด เพราะมันคือการตกตะกอนของจุดตัดย่อย ๆ อันเกิดจากความ

ขัดแย้งระหว่างวิธีการผลิตอันหลากหลายที่ดำรงอยู่ไปพร้อม ๆ กันและพยายามต่อสู้ ช่ม เบียดขับ เพื่อให้ตนขึ้นมีอิทธิพลเหนือวิธีอื่น ๆ ตลอดเวลา “ประวัติศาสตร์” คือรู้โหว่ใจกลางของการต่อสู้เหล่านี้ว่าลุ่มเหลว แต่ในเวลาเดียวกันก็เป็นดาวเหนือที่สุกสกาวที่สุดซึ่งไปสู่ความเป็นไปได้ใหม่ ๆ (เจมสันตั้งใจใช้คำเก่านั้นคือ “ยูโทเปีย”) อันเปิดกว้าง และไม่มีกรอบเกณฑ์ตายตัวที่จะต้องมีเศรษฐกิจหรือเทคโนโลยีกำหนดความเปลี่ยนแปลงและความเป็นไปได้ในกรอบคิดของมาร์กซิสต์ชนบ ในความหมายเช่นนี้เองที่เจมสันย้อนกลับไปหาสโลแกนที่เขาเชื่อว่าเป็นจุดร่วมเชื่อมเอาวิธีคิดในแบบวิภาษวิธีทั้งหมดเข้าด้วยกัน นั่นคือ “จงทำทุกอย่างให้เป็นประวัติศาสตร์เสมอ! (always historicize!)” แน่นนอนว่าประวัติศาสตร์ในฐานะของขอบฟ้าของทุกสิ่งทุกอย่าง ตั้งแต่ความคิด ตัวตน วัฒนธรรม การเมือง เศรษฐกิจ ไปจนถึงการก่อรูปของสังคมในวิธีต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ซ้อนทับกันไปนั้น มิได้มีความหมายทั่วไปอย่างที่เรารู้จักเข้าใจกัน แต่เผลอหลงไปเผลอเล็ดเนื้อของชีวิตของสังคมตลอดจนตัวตนของเรา บาดลึกจนถึงส่วนที่เราไม่ตระหนักหรือคาดคิด แต่มีอิทธิพลกำหนดเราเสมอไม่ว่าเราจะสนใจมันหรือไม่ก็ตาม กล่าวคือลึกลงสู่ระดับที่เจมสันเรียกว่า “ส่วนไร้สำนึก” ของมนุษยชาติอันมีลักษณะของการเมือง (แห่งความขัดแย้ง แห่งการต่อสู้ แห่งการปะทะกันอันถาวร) หรือ the political unconscious นั่นเอง

บทสรุป

แน่อนว่าไม่มีข้อเสนอทางความคิดใดที่สมบูรณ์แบบ ความคิดของอัลธูแซร์ก็เช่นกันที่ถูกวิจารณ์โจมตีจากหลายด้านและยังมีข้อเสนอใหม่ ๆ กระทั่งในปัจจุบันที่พยายามผลึกความคิดของเขาออกไปให้ไกลกว่าเดิม ยกตัวอย่างเช่น เจมสันวิจารณ์การโจมตีเฮเกลของอัลธูแซร์ว่าพลาดเป้าและมีความคล้ายคลึงกับเฮเกลมากกว่าที่อัลธูแซร์คิด (Jameson, 2002, p. 26) รวมไปถึงว่ากรรมมองมาร์กซิสต์แบบโครงสร้างนิยมของอัลธูแซร์ว่ามากกว่าจะเป็นการฉีกแยกออกจากฐานคิดแบบวิภาษวิธีไปโดยสิ้นเชิง (แบบที่อัลธูแซร์ตั้งใจ โดยเฉพาะผ่านการนำสปิโนซาเข้ามาผสมผสานกับมาร์กซ์) นั่น มันเป็นความต่อเนื่องของการคิดเชิงวิภาษวิธี แต่ผ่าน “การกลายพันธุ์” จนทำให้เกิดมาร์กซิสต์สายพันธุ์ใหม่ขึ้นมามากกว่า (Jameson, 2002, p. 34) หรือในประเด็นว่าด้วยอุดมการณ์ที่นอกเหนือจากซีเซ็คด้านบนแล้ว ยังมีนักคิดอีกหลายคนที่มีพากษ์เขาอย่างเผ็ดร้อน เช่น อีเกิลตันวิจารณ์ว่าหลายข้อเสนองของอัลธูแซร์ก้าวม ไปไม่พ้นการเป็น “จิตสำนึกจอมปลอม” รวมไปถึงว่าอ่านจิตวิเคราะห์ของลาองผิด (Eagleton, 2012, pp. 215-216) เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม การวิจารณ์มากมายเช่นนี้ โดยเฉพาะจากในหมู่ฝ่ายซ้ายด้วยกันนั้น เราอาจมองได้ว่าเป็นการพยายามอุดรอยรั่วและก้าวต่อไปบนฐานข้อเสนองของอัลธูแซร์ มากกว่าจะรู้เื่อกรอบคิดของเขาทั้งหมด กระทั่งในกระแสดีทวนคินหาเฮเกลและลาองในมาร์กซิสต์แห่งศตวรรษที่ 21 ที่นำทัพโดยซีเซ็คและบาดิยู (Alain Badiou) นั้น ก็ยังมีผู้สังเกตว่ามาร์กซิสต์รุ่นใหม่ยังทำงานภายในและเพื่อแก้ปมปัญหาที่อัลธูแซร์วางไว้เมื่อหลายทศวรรษก่อนหน้า (Pfeifer, 2015) จากการสำรวจงานชิ้นสำคัญ ๆ ที่เกี่ยวข้องกัอัลธูแซร์ในวงวิชาการไทยที่ผ่านมา ตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2510 จนทศวรรษ 2560 รวมไปถึงพยายาม “อ่านใหม่” ผู้วิจัยหวังว่าบทความวิจัยชิ้นนี้จะเป็นส่วนหนึ่งที่จะช่วยขยายความเข้าใจเกี่ยวกับการขบคิดเรื่อง “อุดมการณ์” และ “โครงสร้าง” ในแบบอัลธูแซเรียนให้ชัดเจนยิ่งขึ้นได้ และหากจะให้ชี้ว่าการขยายความอัลธูแซร์ให้มากยิ่งขึ้นนี้

จะยังประโยชน์ใด ๆ ต่อวงวิชาการไทย ถึงที่สุดแล้วย่อมเป็นเรื่องพ้นวิสัยของผู้วิจัยและพื้นที่ขอบเขตของบทความวิจัยนี้ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยขอทดลองเสนอบางทิศทางของการนำมาวิเคราะห์สังคมไทยพอเป็นสังเขปดังต่อไปนี้

- การทำความเข้าใจอุดมการณ์แบบขยายความใหม่จะทำให้เรามีความระวังระไวมากยิ่งขึ้น ไม่ด่วนสรุปเอาว่า “ตาสว่าง” แล้วโดยง่าย แน่นนอนว่าเราย่อมระบุและวิจารณ์อุดมการณ์กระแสหลักของสังคมไทย เช่นราชาชาตินิยม ได้อย่างไม่ยากเย็นนัก ยิ่งผ่านการประทุงใหญ่ของประชาชนในทศวรรษ 2550-2560 นั้นกระแสวิพากษ์แผ่ซ่านเข้าไปในสังคมอย่างกว้างขวาง กระนั้นก็ตาม ก็มักจะยังเป็นการมองอุดมการณ์ในลักษณะ “จิตสำนึกที่ผิดพลาด” หรือเป็น “มาตรการไม้นวมของรัฐ” (เช่นการโหมประชาสัมพันธ์ผ่านสื่อ) ขณะที่ความเข้าใจอุดมการณ์ในเชิง materialist หรือในเชิงกายภาพที่ดำรงอยู่ในชีวิตประจำวันของเรานั้นยังชวนตั้งคำถามต่อไปได้อีก เช่น ต่อให้ไม่สมาทานอุดมการณ์กระแสหลักแล้ว เราก็กังประพฤติดปฏิบัติร่วมใน “พิธีกรรมรายวัน” ของรัฐไทยต่อไปอยู่หรือไม่ ขณะที่มันักกิจกรรมกลุ่มน้อยลงเรื่อย ๆ (ณ ขณะที่เขียนในช่วงต้นปี 2567) ที่ยังคงยืนเด่นโดยท้าทายและปฏิเสธที่จะดำรงอยู่ร่วมกับ “ความเป็นจริง” ที่รัฐไทยสร้างขึ้นในหลายพื้นที่และหลากหลายปฏิบัติการ เช่น หันหลังปฏิเสธอำนาจศาลหรือท้าทายการแบ่งแยกชนชั้นบนท้องถนน เป็นต้น แต่พวกเขากลับถูกวิจารณ์ว่า “โง่” หรือ “ไม่ยืนอยู่บนความจริง” กระทั่งจาก “ฝ่ายประชาธิปไตย” ด้วยกันเอง การทำความเข้าใจอุดมการณ์แบบใหม่น่าจะทำให้คำว่า “ตาสว่าง” มีความหมายใหม่และไม่ถูกด่วนสรุปอย่างเดิม มันเรียกร้องให้เราต้องทบทวนการคิดเรื่องการทำงานของอุดมการณ์อย่างระมัดระวังและลึกซึ้งยิ่งขึ้น
- อุดมการณ์แบบอัลธูซเซอร์ดูจะ “สลัดให้หลุด” ไดยากหรือกระทั่งเป็นไปไม่ได้เลย แต่สำหรับนักคิดมาร์กซิสต์รุ่นต่อมา “การตกอยู่ในอุดมการณ์” ก็ดูจะไม่ได้สิ้นไร้ไม่ตอกหมดสิ้นหนทางไปเสีย ชิเชคเตือนให้เราระวังกับดักของการ “ก้าวออกจากอุดมการณ์” แบบง่าย ๆ ไม่ว่าแบบที่มองมันเป็นม่านหมอกแห่งจิตสำนึกที่ผิดพลาด (แล้ว “ตาสว่าง” ขึ้นมาดู “ความเป็นจริง”) หรือกระทั่งในชั่วตรงกันข้ามนั้นคือการยอมรับว่าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นเรื่องสมมติทั้งหมดทั้งสิ้น (โพสต์โมเดิร์นมักเสนอให้มองแบบหลัง ซึ่งก็ควรเสริมด้วยว่าไปกันได้ดีกับท่าทีแบบพุทธ ๆ – ข้อหลังนี้ก็เป็นหัวข้อวิจัยได้ข้อหนึ่ง) กระนั้นชิเชคก็ยังคงเสนอต่อไปว่าเราต้องรักษา “แรงดึง” ของการวิพากษ์อุดมการณ์เอาไว้ด้วยการรักษาระยะห่างจากมัน แต่ไม่ใช่ในลักษณะของการแยก “อุดมการณ์” ออกจาก “ความเป็นจริง” ซึ่งก็จะทำให้เรากลับไปตกในวงวนกับดักเดิม แต่ต้องวิพากษ์อุดมการณ์จาก “จุดอันว่างเปล่า” ที่ไม่มี “ความเป็นจริง” หรือ “ตัวตน” ใด ๆ ถมให้เต็มได้ กล่าวคือจุดที่ถูกเบียดขับออกไปเพื่อให้ “ความเป็นจริง” ก่อรูปขึ้นมาได้ แน่นนอนว่าเขากำลังหมายถึง *the real* ที่ไม่ได้หมายถึง *reality* เขายกตัวอย่างของการต่อสู้ทางชนชั้นที่ไม่ควรถูกทำความเข้าใจเพียงแค่ว่าเป็นการต่อสู้กันระหว่างกลุ่มคนภายในสังคม แต่เป็นการต่อสู้ที่ถูกกลบทับเบียดขับออกไปเพื่อให้ระบบระเบียบของสังคมนั้น ๆ ก่อตัวขึ้นมาได้ต่างหาก (Žižek, 2012, pp. 17-23) ในสังคมไทยเราอาจจะนึกถึงการพยายามกลบเกลื่อนว่าไม่มีฝักฝ่าย มีแต่ “คนไทยด้วยกัน” นั่นคือการเบียดขับความขัดแย้งเพื่อให้ตัวตนของ “สังคมไทย” ก่อเกิดและดำรงอยู่ได้ แต่นัยยะของการวิพากษ์อุดมการณ์ต้องเป็นมากกว่า

นั่นด้วย กล่าวคือกระทั่งในคำพูดเชิง “คนเหมือนกัน” หรือ “การนำความขัดแย้งของฝักฝ่ายขึ้นโต๊ะเจรจา” นั่นก็เป็นความพยายามกลบเกลื่อนปมขัดแย้งพื้นฐานออกไปเพื่อให้ “สังคมแบบเสรีนิยม-ทุนนิยม” ก่อเกิดและดำรงอยู่ได้เช่นกัน ฯลฯ

การทำความเข้าใจนิยาม “อุดมการณ์” เชิงขยายนี้จะทำให้เรามีเครื่องมือในชุดกลไกการทำงานของมันให้ลึกลงไปกว่าเดิม ส่วนจะรักษาท่าทีวิพากษ์และขุดไปถึงไหนนั้น เจมสันให้คำตอบไว้ว่าตราบไคที่ตัวตนของเรายังเป็นปัจเจกบุคคลและตราบไคสังคมอิงอยู่กับพื้นฐานข้อนี้ กล่าวคือมองว่ามันเป็นที่รวมของปัจเจกบุคคลเข้ามาอยู่ด้วยกันนั้น ตราบนั้นเรายังตกอยู่ในอุดมการณ์เสมอ เฉพาะในการดำรงอยู่ร่วมกัน ในการมีชีวิตทางสังคมอย่าง collective เท่านั้นที่ขอบฟ้าพอจะเปิดให้เห็นถึงความเป็นไปได้อื่นพ้นไปจากอุดมการณ์ปัจจุบัน กล่าวคือจากมุมมองของสังคมนิยมรูปแบบใหม่ในอนาคตเท่านั้นที่จะเปลี่ยนสิ่งที่เคยเป็น “อุดมการณ์” ให้กลายเป็น “ยูโทเปีย” ขึ้นมาได้ (Jameson, 2002, pp. 273-274) มันเรียกร้องให้เราพิจารณาการเปิดกว้างของขอบฟ้าความเป็นไปได้เอาไว้และไม่ยอมจำนนกับ “ความเป็นจริง” โดยง่าย นอกจากนี้มันยังมอมดมมอมงในการวิพากษ์สังคมปัจจุบันอย่างถึงรากถึงโคนยิ่งขึ้นให้แก่เราด้วย

- ในประเด็นเรื่อง “โครงสร้าง” น่าจะช่วยให้เราสร้างคำอธิบายประวัติศาสตร์ไทยแบบใหม่ ๆ ได้โดยที่ไม่จำเป็นต้องเดินทางผ่านเวลาที่เป็นเส้นตรง เช่นเปลี่ยนผ่านจากศักดินาสู่ทุนนิยมหรือจากก่อนสมัยใหม่สู่สมัยใหม่ ซึ่งล้วนแต่อิงอยู่กับพัฒนาการในยุโรปทั้งสิ้นไม่ว่าจะโดยชัดแจ้งหรือโดยปฏิเสธแต่ยังคงแอบอิงมันอยู่ข้างหลัง เราสามารถทำให้คำอธิบายสลับซับซ้อนขึ้นได้เนื่องจากโครงสร้างวิธีการผลิตแบบอัลตร้าแรรร์ยอมรับการดำรงอยู่ของหลากหลายวิธีการผลิต ไม่ใช่ในลักษณะที่เป็นข้อยกเว้น แต่เป็นเช่นนั้นตั้งแต่ต้น ฉะนั้นมันจึงไม่มีสังคมที่เป็นทุนนิยมบริสุทธิ์ที่มักจะกลายมาเป็น “ตัวแบบ” ให้เปรียบเทียบว่าสังคมไทยยังไปไม่ถึงอย่างไรบ้าง ไม่ว่าจะเป็นเพราะปัจจัยใดในประวัติศาสตร์ เช่นขาดพัฒนาการของชนชั้นกรรมวิธี เพราะพัฒนาอุตสาหกรรมช้ากว่าที่อื่น หรือเพราะเหตุอื่นใด กระทั่งสังคมตะวันตกก็มีลักษณะของสังคมพิวทัลหรือสังคมโบราณดำรงอยู่ควบคู่ไปกับทุนนิยม เช่นนี้แล้ว แรงกำลังในการวิเคราะห์ก็จะย้ายที่จากการไล่ตามวิวัฒนาการอย่างเป็นขั้นเป็นตอนในตะวันตก (หรือหากไม่ไล่ตามและเสนอว่ามีพัฒนาการเป็นของตนเอง แต่ก็ยังอิงในฉากหลังอยู่กับวิวัฒนาการนั้นอยู่นั่นเอง) ไปสู่การทุ่มเทให้การสร้างอธิบายกระบวนการรูปธรรมของความเปลี่ยนแปลง เช่นว่าศักดินาทำงานควบคู่หรือขัดแย้งกับความสัมพันธ์แบบทุนนิยมที่แทรกตัวขึ้นมาในสังคมไทยอย่างไรและเมื่อใดบ้าง (ไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นครั้งเดียวจบ) และความไม่ลงรอยนั้นทั้งร่องรอยไว้ในปริภูมิพลต่าง ๆ เช่น ความรักและสถาบันการแต่งงาน ภาษา หรือ ศาสนาและความเชื่อ ฯลฯ อย่างไรก็ตามการอธิบายนั้น หากจะเป็นแบบมาร์กซิสต์อยู่ ก็ต้องให้ความสำคัญกับวิธีการผลิต แต่ต้องไม่อยู่ในลักษณะที่ว่าวิธีการผลิตกำหนดสิ่งเหล่านี้โดยตรงอย่างไร แต่ควรจะเป็นว่าวิธีการผลิตต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ควบคู่กัน เบียดขับ ขัดแย้งซึ่งกันและกันตลอดเวลานั้น ได้สร้าง “ขอบฟ้า” หรือขีดลาก “ขอบเขตวงรอบแห่งความเป็นไปได้” ที่อนุญาตให้รูปแบบของความรัก ความเชื่อ ภาษา ฯลฯ บางรูปแบบโดดเด่นขึ้นมา ส่วนรูปแบบอื่น ๆ จมหายไปหรือแปรสภาพและถูกแทนที่อย่างไรบ้าง ดังที่เจมสันสรุปไว้อย่างกระชับว่าเป้าหมายของการวิเคราะห์แบบนี้มีมิใช่การแจก

แรงสาเหตุที่มาของแต่ละปรากฏการณ์ทางสังคม แต่คือการระบุนหา “เงื่อนไขแห่งความเป็นไปได้” ที่อนุญาตหรือไม่อนุญาตให้สิ่งนั้นปรากฏขึ้นมาได้ต่างหาก ซึ่งเขายืนยันว่าเป็นคนละเรื่องกัน (Jameson, 2002, pp. 134-135)

ข้างบนคือข้อเสนอแนะบางส่วนเท่านั้น ผู้วิจัยหวังว่าบทความวิจัยนี้จะพอจะช่วยทำให้กรอบคิด ทฤษฎี และมโนทัศน์ต่าง ๆ ในการทำความเข้าใจสังคมและประวัติศาสตร์ไทย โดยเฉพาะที่อิงอยู่บนฐานแบบมาร์กซิสต์ เป็นปัจจุบันมากขึ้น รวมไปถึงมีความรู้มรรย มีพลวัต และหวังว่าจะช่วยตีความวาทะเชิงวิพากษ์ให้แหลมคมยิ่งขึ้นไม่มากนักน้อย โดยเฉพาะเมื่อเราต้องเผชิญหน้าในการต่อสู้อันถาวรกับตรรกะการทำงานของทุนที่นับวันก็สลับซับซ้อนและแทรกซึมในชีวิตของเราอย่างถ้วนทั่วมากขึ้นทุกที โดยเฉพาะในรูปแบบที่มันปฏิบัติการอยู่อย่างหลากหลายและรุนแรงในสังคมไทย

เอกสารอ้างอิง

- กฤษดา เกิดดี. (2565). การวิเคราะห์วัตถุประสงค์ เหตุผล และวิธีการปิดกั้นการสื่อสารในประกาศ คำสั่ง และข้อกำหนดที่เกี่ยวข้องกับสถานการณ์การแพร่ระบาดของโควิด-19 ในประเทศไทย. *วารสารนิเทศศาสตร์ปริทัศน์*, 26(1). 189–200.
- กันต์ แสงทอง. (2561). *วัดกับรัฐ: กรณีศึกษาโครงการความร่วมมือระหว่างวัดพระธรรมกายและกระทรวงศึกษาธิการในโครงการเด็กดี V-STAR* [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย].
- กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน. (2560). *สายธารแห่งนักคิดทฤษฎีเศรษฐศาสตร์การเมืองกับสื่อสารศึกษา*. ภาพพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ และนิคม ชัยขุนพล. (2555). *คู่มือสื่อใหม่ศึกษา*. โครงการเมธีวิจัยอาวุโส ฝ่ายวิชาการสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2544). *ศาสตร์แห่งสื่อและวัฒนธรรมศึกษา*. เอ็ดดิสันเพรสโปรดักส์.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2541). *การศึกษาสื่อมวลชนด้วยทฤษฎีวิพากษ์ (Critical theory): แนวคิดและตัวอย่างงานวิจัย*. ภาพพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2529). จิตสำนึกจากพิธีกรรม ความเชื่อและศักยภาพท้องถิ่น. *วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง*, 5(3-4). 175-187.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2527). *จิตสำนึกชาวนา: ทฤษฎีและแนวการวิเคราะห์แบบเศรษฐศาสตร์การเมือง*. สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2525). บทวิเคราะห์ “ความกลัวในสังคมไทย” ด้วยทฤษฎีจิตวิทยา จิตวิเคราะห์ และสังคมวิทยามาร์กซิสต์. *วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง*, 2(2). 28-50.
- แก่งกิจ กิติเรียงลาภ. (2563). ว่าด้วยเวลาอนาคต: วิพากษ์ประวัติศาสตร์ที่เป็นเส้นตรงและข้อถกเถียงระหว่าง Kojève กับ Althusser. *มนุษยศาสตร์สาร*, 21(2). 9-28.
- เจษฎาพัญ ทองศรีนุช. (2560). มาร์กซิสต์และทฤษฎีวิพากษ์: การครอบงำ การผลิตซ้ำ และการปลูกจิตสำนึกทางชนชั้นในมิติทางอำนาจ. *วารสารด้านการบริหารรัฐกิจและการเมือง*, 6(2). 36–56.
- ไชยันต์ รัชชกุล. (2524). รัฐตามความหมายของทฤษฎีแนวความคิดแบบมาร์กซ์. *รัฐศาสตร์สาร*, 7(3). 82-92.
- ณัฐกมล ไชยสุวรรณ. (2559). *สื่อมวลชนกับการสร้างความชอบธรรมของคณะราษฎร: กรณีศึกษาวันชาติ 24 มิถุนายน พ.ศ.2482-พ.ศ.2503* [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์].

- ดุชนิ นิลดำ, ศุภกร ไกรสร, จักรกฤษณ์ กลิ่นเพชร, และณัฐนันท์ เจริญวงษา. (2562). อุดมการณ์ในภาพยนตร์ เรื่อง ‘ฉลาดเกมส์โกง.’ *วารสารเทคโนโลยีสื่อสารมวลชน มทร.พระนคร*, 4(1). 68-75.
- ธนศ วงศ์ยานนาวา. (2541). “ผีของมาร์กซ์” และ “ผีในมาร์กซ์” ขอบข่ายประวัติศาสตร์นิยมของฟ็อพเพอร์ และอัลธุสแซร์. *รัฐศาสตร์สาร*, 20(2). 1-55.
- ธนศ อารณสุวรรณ. (2519). ปรัชญาประวัติศาสตร์ของลัทธิมาร์กซ์. *วารสารธรรมศาสตร์*, 6(2). 83-100.
- ธิกานต์ ศรีนารา. (2555). *ความคิดทางการเมืองของ “ปัญญาชนฝ่ายค้าน” ภายหลังการตกต่ำของกระแสความคิดสังคมนิยมในประเทศไทย พ.ศ. 2524 – 2534*. วิทยานิพนธ์ดุชนิบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธีรณรงค์ สกฤตศรี, กนกวรรณ ธารวรรณ, และคมกฤษ ตะเพียนทอง. (2560). พันธนาการข้ามยุค: อุดมการณ์เพศ ดิ้น (ไม่เคย) ได้. *Asian Journal of Arts and Culture*, 17(2). 91-108.
- บัณฑิต ทิพย์เดช, เปรมวิทย์ วิวัฒน์เศรษฐ์, และเอื้อมพร ทิพย์เดช. (2562). ภาษากับอุดมการณ์ทางเศรษฐกิจ: กรณีศึกษาเรื่องสั้นของชาติ กอบจิตติ. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยพะเยา*, 7(1). 138-50.
- เบญจมาภรณ์ สุธีราวุธ และอนุชา ทิรคานนท์. (2563). อัตลักษณ์ไทยเลยในการสื่อสารการท่องเที่ยวเขตพื้นที่ พิเศษเพื่อการท่องเที่ยว จังหวัดเลย. *วารสารนิเทศศาสตร์ธุรกิจบัณฑิตย์*, 14(1). 200-232.
- ระดม พบประเสริฐ. (2549). *ประวัติศาสตร์วัฒนธรรมการกินอาหารไทย* [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย].
- ศุภรดา เพ็ญฟู. (2561). เวลา พื้นที่ การดำรงอยู่อย่างหลากหลายในโครงสร้างของหลุยส์ อัลธุสแซร์”. *วารสาร สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาราชวิทยาลัย*, 1(2). 103-119.
- สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. (2549). *รวมคำบรรยาย ประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาขบวนการลัทธิมาร์กซ์*. เอกสารถอดคำ บรรยายที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ในช่วงราว พ.ศ. 2547-2549 โดยปรากฏ กลิ่นฟุ้ง.
- สมสุข หินวิมาน. (2534). *วิฤกษ์กระจายเสียงแห่งประเทศไทยกับการสร้างความชอบธรรมของรัฐ: วิเคราะห์ รายการข่าวภาคค่ำถ่ายทอด* [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย].
- สมเกียรติ วันทะนะ. (2524). *สังคมศาสตร์วิภาษวิธี*. วลี.
- สุนทร คำยอด และสมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์. (2559). ‘อุดมการณ์ล้านนานิยม’ ในวรรณกรรมของนักเขียน ภาคเหนือ. *Journal of Liberal Arts, Maejo University*, 4(2). 52-61.
- สุพรรณษา รักตรนิกร. (2556). ‘อำนาจ’ ของประภัสสร เสวิกุล: การถ่ายทอดอุดมการณ์ทางการเมืองและ ชาติพันธุ์. *วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 13(2). 102-16.

- เสกสรรค์ ประเสริฐกุล. (2527). อุดมการ: อาวุธปฏิวัติหรือเครื่องมือการกดขี่. *จุลสารไทยคดีศึกษา*, 1(2). 68-79.
- อัลธูแซร์, หลุยส์. (2529). *อุดมการและกลไกทางอุดมการของรัฐ* (กาญจนา แก้วเทพ, แปล). สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- แอนเดอร์สัน, เบเนดิกท์. (2557). *ชุมชนจินตกรรม: บทสะท้อนว่าด้วยกำเนิดและการแพร่ขยายของชาตินิยม*. มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- Althusser, L. (1970). *Ideology and Ideological State Apparatuses*. Marxist Internet Archives. <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>
- Althusser, L. (1965). *For Marx*. Marxist Internet Archives. <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1965/index.htm>
- Althusser, L. (1962). *Contradiction and Overdetermination*. Marxist Internet Archives. <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1962/overdetermination.htm>
- Althusser, L., & Balibar, É. (1968). *Reading Capital*. Marxist Internet Archives. <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/reading-capital/index.htm>
- Eagleton, T. (2012). Ideology and its Vicissitudes in Western Marxism. In S. Žižek (ed.), *Mapping Ideology* (pp. 179-226). Verso.
- Holasut, M. (2014). 'As Beautiful as You Are Told': A Critique on the Ideology of Natural Beauty in 'The Body Project' Exhibition. *วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 14(1). 52-67.
- Jameson, F. (2002). *The Political Unconscious*. Routledge.
- Pfeifer, G. (2015). *The New Materialism: Althusser, Badiou, and Žižek*. Routledge.
- Sotiris, P. (2017). Althusser and Poulantzas: Hegemony and the State. *Materialismo Storico: Rivista Di Filosofia, Storia E Scienze Umane*, 2(1), 115-163.
- Žižek, S. (2012). *Mapping Ideology*. Verso.
- Žižek, S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*. Verso.