

วิวาทะทางทฤษฎีในมานุษยวิทยา

Current Anthropological Debates

รองศาสตราจารย์ ดร. ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Associate Professor, Pinkaew Laungaramsri, Ph.D.,

Department of Sociology and Anthropology, Chiang Mai University

บทคัดย่อ

ตีเบตถือเป็นส่วนสำคัญของพัฒนาการทางทฤษฎีของมานุษยวิทยาในอังกฤษ นับตั้งแต่ ค.ศ. 1988 เป็นต้นมา นักมานุษยวิทยาได้ร่วมในการตีเบตทางวิชาการที่จัดโดยกลุ่มตีเบตทางทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในแมนเชสเตอร์ ภายใต้ประเด็นถกเถียงอันหลากหลาย อาทิ ความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับวิทยาศาสตร์ มโนทัศน์สังคมในความสัมพันธ์กับปัจเจกบุคคล มานุษยวิทยาพิจารณาอดีตในความสัมพันธ์กับปัจจุบันอย่างไร และตำแหน่งแห่งที่ของภววิทยากับวัฒนธรรมในงานชาติพันธุ์นิพนธ์ ในการสืบสาวตีเบตเหล่านี้ บทความชิ้นนี้เสนอว่าประเด็นต่าง ๆ ที่มีการถกเถียงกันนี้ สะท้อนความกระวนกระวายและการวิพากษ์ตนเองในทางมานุษยวิทยา และทั้งยังแสดงให้เห็นถึงขีดจำกัดของมานุษยวิทยาในอย่างน้อยสามมิติด้วยกัน ได้แก่ ขีดจำกัดของการดำรงอยู่ ขีดจำกัดของการสร้างกรอบคิด และขีดจำกัดของการมีส่วนร่วมทางการเมืองและสังคม ประเด็นใจกลางเหล่านี้ไม่เพียงมีความสำคัญในทางวิชาการ หากแต่ยังส่งผลต่อทิศทางของมานุษยวิทยาอีกด้วย

คำสำคัญ: ตีเบต, มานุษยวิทยา, ทฤษฎี, GDAT, ขีดจำกัด

Abstract

Debates have been integral to the development of anthropological theories. Since 1988, British social anthropologists have gathered to debate motions pivotal to their disciplinary subject, organized by the Group for Debates in Anthropological Theory (GDAT) based in Manchester. Various questions have been investigated in the debates including the relationship between anthropology and science, the concept of society in relation to notions of individual, how anthropologists view the past in relation to the present, and the location of ontology vs. culture in ethnography. By tracing these debates, this paper argues that the various issues addressed in the discussions reflect anthropological anxieties and self-critique. Three limits including the limit of existence, the limit of conceptualization, and the limit of political and social engagement have constituted the key disciplinary concerns which have, in turn, shaped the course of the anthropological trajectory.

Keywords: Debates, Anthropology, Theories, GDAT, Limits

คำนำ

การถกเถียงกันในทางมานุษยวิทยา เป็นองค์ประกอบสำคัญที่สร้างสีสันให้กับวงการมานุษยวิทยาในโลกตะวันตก ซึ่งเป็นกิจกรรมทางปัญญาที่เกิดขึ้นมาโดยตลอดประวัติศาสตร์ของมานุษยวิทยา ไม่ว่าจะเป็นระหว่างนักมานุษยวิทยาผิวขาวด้วยกันเอง ระหว่างนักมานุษยวิทยาชายกับนักมานุษยวิทยาหญิง หรือระหว่างนักมานุษยวิทยาโลกที่หนึ่ง กับนักมานุษยวิทยาโลกที่สาม การเถียงกันเป็นเรื่องปกติในทางมานุษยวิทยา สะท้อนความไม่ลงรอยทางความคิด อันเป็นรากฐานสำคัญที่ทำให้มานุษยวิทยาเป็นศาสตร์ที่มีชีวิต และมีการปรับปรุงตนเองเสมอ ดีเบตที่นักมานุษยวิทยารู้จักกันดี ไม่ว่าจะเป็น Mead-Freeman Debate ซึ่งเป็นวิวาทะ ที่ Derek Freeman (1983) โจมตีงานของ Margaret Mead (1928) ในการศึกษาวัยรุ่นในซามัว ในปี 1983¹ หรือวิวาทะอันลือลั่นระหว่าง Gananath Obeyesekere กับ Marshall Sahlins ในปี 1992 ว่าด้วยความตายของกัปตันคุก กับการประกอบสร้างความเป็นเทพ² วิวาทะเหล่านี้ ต่างสะท้อนว่า แม้จะเป็นเหตุการณ์เดียวกัน (กรณีความตายของกัปตันคุก) กลุ่มชนในที่เดียวกัน (ซามัว ในหมู่เกาะซามัว) แต่นักมานุษยวิทยาที่มีวิธีคิดที่ต่างกัน มีภูมิหลังทางเชื้อชาติชาติพันธุ์ แม้กระทั่ง เพศ ที่ต่างกัน ก็อาจมองเห็นปรากฏการณ์ได้ต่างกัน สร้างชุดวิเคราะห์เกี่ยวกับชาวบ้านที่พวกเขาศึกษาที่ต่างกัน ไม่เพียงเท่านั้น แม้ว่าการเข้าใจ (Verstehen)³ หรือ การสร้างความรู้เกี่ยวกับผู้คน จะเป็นหัวใจของศาสตร์ทางด้านมานุษยวิทยา มาตั้งแต่เริ่มแรก แต่นักมานุษยวิทยาก็ไม่เคยลงรอยกัน ในเรื่องที่ว่าพวกเขาจะใช้เครื่องมืออะไรในการเข้าใจมนุษย์ ความไม่

ลงรอยนี้ต่างหาก ที่เป็นหัวใจสำคัญที่ขับเคลื่อนงานของมานุษยวิทยามาตลอด ศตวรรษที่ผ่านมา

ในฝั่งอังกฤษนั้น ในปี ค.ศ. 1988 ได้มีการตั้งกลุ่มที่เรียกว่า กลุ่มดีเบตทางทฤษฎีมานุษยวิทยา (the Group for Debates in Anthropological Theory - GDAT) ขึ้น ริเริ่มโดย Tim Ingold ซึ่งขณะนั้นยังสอนอยู่ที่มหาวิทยาลัยแมนเชสเตอร์ สำหรับ Ingold ช่วงเวลาดังกล่าวของมานุษยวิทยาอังกฤษ เป็นช่วงเวลาที่น่าทึ่งจากแนวคิดอะไรใหม่ ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการถกเถียงในทางทฤษฎี ในขณะเดียวกัน กิจกรรมที่มักจัดกันประเภทบรรยายหรือปาถกฐาพิเศษ (Distinguished lecture) ก็มักไม่ค่อยมีคนมาฟังสักเท่าไร และที่สำคัญคือไม่สนุก ดีเบตในทัศนะของ Ingold เป็นเสมือนการหาทางตกลงในสิ่งที่ตกลงกันไม่ได้ (Modus vivendi) ในทางทฤษฎีซึ่งท้าทายกว่า ทั้งนี้เนื่องจากทฤษฎีก็ไม่ใช่แค่เรื่องที่หยิบเอามาใช้เพื่ออธิบายโลก หากแต่เป็นเรื่องที่แสดงให้เห็นว่าเราสัมพันธ์กับโลกอย่างไร ตัวทฤษฎีเองจึงมีนัยทางการเมืองด้วย

GDAT แมนเชสเตอร์ เป็นเจ้าภาพจัดดีเบตติดต่อกันทุกปี ตั้งแต่ ค.ศ. 1988-1999 และหยุดไป 8 ปี ก่อนจะกลับมาจัดต่อในปี ค.ศ. 2008 ซึ่งมหาวิทยาลัยแมนเชสเตอร์ ยังคงเป็นเจ้าภาพ แต่ผู้ที่เป็นหัวเรือหลัก เปลี่ยนจาก Tim Ingold ซึ่งย้ายไปสอนที่มหาวิทยาลัย Aberdeen มาเป็น Soumya Venkatesan นักมานุษยวิทยาหญิงชาวอินเดียที่สอนอยู่ที่แมนเชสเตอร์ และได้รับการสนับสนุนจากวารสาร Critique of Anthropology ที่ได้ตีพิมพ์รายงานการดีเบตนี้ในทุกปี นอกจากนี้แล้ว

สมาคมมานุษยวิทยาและชาติพันธุ์ศึกษาสากล (The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences - IUAES) ก็ยังมีการจัดติเบตทำนองนี้ด้วยเช่นกัน ในขณะที่วงของผู้เข้าร่วมติเบตก็ได้ขยายจากนักมานุษยวิทยาอังกฤษ ไปสู่นักมานุษยวิทยาชาติอื่น ๆ ด้วย⁴

Ingold (1996) ได้เขียนในบทนำของ Key Debates In Anthropology ไว้ว่า ประวัติศาสตร์การสร้างทฤษฎีของมานุษยวิทยานั้น ตกอยู่ในวังวนของปฏิทัศน์ (Paradox) อย่างน้อยสามประเภทด้วยกัน ได้แก่ 1) ปฏิทัศน์ของความรู้ กล่าวคือ ในขณะที่มานุษยวิทยานั้น อ้างตนว่าสร้างความรู้จากการตระหนักรู้ ในความรู้อันหลากหลายที่ดำรงอยู่บนโลก วิพากษ์ตนเองเพื่อให้พ้นจากอคติของโลกตะวันตก แต่ที่สุดแล้ว สิ่งที่ถูกวิพากษ์ วิธีการวิพากษ์ และอคติที่นักมานุษยวิทยากระวนกระวายใจ กลับกลายเป็นสิ่งที่ถูกผลิตซ้ำอยู่นั่นเอง ซึ่งหมายถึงวิธีคิดที่ถูกครอบงำด้วยอคติของโลกตะวันตก 2) ปฏิทัศน์ของการเขียน ทั้งนี้แม้ว่านักมานุษยวิทยาจะอ้างตนว่าอยู่กับสิ่งที่เรียกว่าสิ่งสามัญ (Ordinary) กล่าวคือ ชีวิตปุถุชนธรรมดา แต่สิ่งที่นักมานุษยวิทยาเขียนนั้นอ่านแล้วกลับไม่สามัญ แต่เข้าใจยากเสียยิ่งกว่างานเขียนของผู้อื่น ไม่ว่าจะนักเขียนหรือกวีก็ตามที 3) ปฏิทัศน์ของสถานะทางทฤษฎี กล่าวคือ ในขณะที่ทฤษฎีมีสถานะที่มีความสำคัญสูงสุดในมหาวิทยาลัยของมานุษยวิทยา แต่ก็ก่อให้เกิดคำถามเรื่องการแบ่งแยกทางแรงงานระหว่างการสร้าง/ผู้สร้างทฤษฎีและการใช้/ผู้ใช้ทฤษฎี คำถามที่มักเกิดขึ้นจากการพยายามสร้างทฤษฎีใหม่ ๆ ขึ้นในวงการมานุษยวิทยา กลับได้แก่ เรื่องที่ว่า นักทฤษฎีสร้างทฤษฎีขึ้นเพื่อให้นักชาติพันธุ์ หรือนักวิจัยที่ถูกมองว่ามีสถานะทางวิชาการ “ต่ำ” กว่านัก

ทฤษฎี ได้ใช้ทฤษฎีต่าง ๆ ในงานภาคสนาม หรืออีกนัยหนึ่งคือสนามเป็นเพียงพื้นที่ที่ทดสอบเชิงประจักษ์สำหรับทฤษฎีนามธรรมเช่นนั้นหรือ คำถามเหล่านี้ไม่เพียงสะท้อนนัยทางการเมืองระหว่างทฤษฎีกับสนามเท่านั้น หากแต่ยังบ่งบอกถึงความย้อนแย้งภายในมานุษยวิทยาอีกด้วย ทั้งนี้ เมื่อพิจารณาว่า หัวใจของนักมานุษยวิทยานั้นอยู่ที่สนาม แต่ในความสัมพันธ์กับทฤษฎีแล้ว ดูเหมือนสนามจะกลายเป็นเพียงสิ่งที่ปราศจากการกระทำ (Passive) เป็นเพียงแหล่งบรรจุข้อมูล รอการถูกดึงออกมาเท่านั้น ลักษณะการเช่นนี้ได้สร้างการแยกขั้วระหว่าง บทบาทของมานุษยวิทยาที่ทำหน้าที่ในการดึงข้อมูล (Extractive) กับ การผลิตสร้างทฤษฎีจากข้อมูลที่ตั้งจากสนาม (Productive) โดยปริยาย ปัญหาที่นักมานุษยวิทยาจำเป็นต้องขบคิดจึงได้แก่การจะหาอย่างไรถึงจะทำให้การสัมพันธ์กับทฤษฎีและการสัมพันธ์กับสนาม เป็นไปในลักษณะที่ก่อให้เกิดการสร้างการสนทนาระหว่างกัน และนำไปสู่การสร้างความรู้ มิใช่การสร้างความรู้อันเกิดจากทฤษฎีเพียงอย่างเดียว โดยที่สนามกลายเป็นเพียงแหล่งที่ถูก “ดึง” ความรู้ออกมาเท่านั้น

ดีเบตในทางทฤษฎีสำหรับ Ingold จึงเป็นแบบฝึกหัดเพื่อช่วยให้ชุมชนมานุษยวิทยาตะวันตก ได้มีโอกาสสะท้อนย้อนคิดกับตนเอง ทบทวนทฤษฎีที่ถูกสร้างขึ้น ตลอดจนครุ่นคิดถึงหน้าที่ของมานุษยวิทยาและความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับศาสตร์อื่น ๆ Ingold ได้อ้างคำกล่าวของ Marilyn Strathern ที่ว่า “ด้วยดีเบตและการถกเถียง นักมานุษยวิทยาได้ทำให้ความเห็นร่วมของพวกเราดำเนินต่อไปได้” (Strathern อ้างใน Venkatesan และ Candea, 2012: 82) และในแง่นี้ ไม่ว่าจะเป็นการเสนอ การค้าน และ

การลงคะแนนของผู้เข้าร่วม อันเป็นองค์ประกอบของดีเบต จึงมีเป้าหมายร่วมกัน ในการผลักดันให้มานุษยวิทยาเคลื่อนต่อไปผ่านการถกเถียง ซึ่งการจะบรรลุเป้าประสงค์ดังกล่าว ย่อมมิใช่ด้วยวิธีคิดแบบทวิลักษณ์นิยม หรือเอกนิยม หากแต่เป็นท่าทีแบบอทวิลักษณ์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ดีเบตนั้นเป็นเครื่องมือที่สำคัญที่จะช่วยทลายวิธีคิดแบบคู่ตรงข้าม ที่รังแต่จะแยกขั้วความแตกต่างให้ถ่างออกและไม่มีวันที่จะบรรจบกัน ด้วยการสนทนา และถกเถียง ความต่างจึงจะเป็นสิ่งที่ถูกเข้าใจได้ และช่วยให้สังคมนั้นดำเนินต่อไป สังคมที่ไม่มีดีเบต จึงเป็นสังคมที่พิกลพิการในการพัฒนาและในการแสวงหาเครื่องมือในการทำความเข้าใจความเห็นที่แตกต่าง อันเป็นลักษณะธรรมชาติของมนุษย์

บทความชิ้นนี้ ทำหน้าที่ในการประมวลสาระสำคัญในดีเบตที่จัดขึ้นโดยสำนักแมนเชสเตอร์ที่ดำเนินมานานกว่าสี่ทศวรรษ โดยเลือกบางดีเบตที่ผู้เขียนเห็นว่าน่าสนใจ นำมาสะท้อนให้เห็นถึงความกระวนกระวายของนักมานุษยวิทยา และการตั้งคำถามต่อขีดจำกัด (Limits) ของตนเอง ที่นักมานุษยวิทยาเพียรพยายามแสวงหาทางออก หรืออย่างน้อยที่สุดก็ค้นหามรรควิธีที่สมเหตุสมผลในการทำความเข้าใจต่อขีดจำกัดเหล่านั้น ในที่นี้ จะขอแบ่งขีดจำกัดที่สำคัญของมานุษยวิทยาออกเป็นสามประเภทด้วยกัน ได้แก่ 1) ขีดจำกัดของการดำรงอยู่ (Limit of existence) ทั้งในแง่ศาสตร์และสถานะ อันเป็นคำถามสำคัญที่มีมาตลอดประวัติศาสตร์ของมานุษยวิทยา และยังคงถกเถียงกันอยู่ในปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การตอบคำถามว่า มานุษยวิทยานั้นคืออะไร อะไรทำให้มานุษยวิทยานั้นเป็นมานุษยวิทยา? คำถามดังกล่าว ยังสะท้อนเส้นแบ่งระหว่างมานุษยวิทยาในความสัมพันธ์กับ

ศาสตร์อื่น และถูกตั้งขึ้นเป็นญาติแรกของดีเบตของ GDAT ทั้งยังถูกหยิบยกขึ้นเป็นคำถามอยู่ตลอดเวลาในดีเบตอื่น ๆ หลังจากนั้น ซึ่งสะท้อนความไม่สงบหรือยุติลงง่าย (Unsettling) ทางภาววิทยาของมานุษยวิทยา ความไม่ยุติดังกล่าว ไม่เพียงเกิดจากความสัมพันธ์ที่มานุษยวิทยามีต่อศาสตร์อื่นๆ เท่านั้น หากแต่ยังเป็นผลมาจากผลกระทบของศาสตร์อื่นที่มีต่อมานุษยวิทยา ไม่ว่าจะเป็นวิทยาศาสตร์สายปฏิฐานนิยม ปรัชญา วัฒนธรรมศึกษา หรือ ประวัติศาสตร์ 2) ขีดจำกัดของการสร้างกรอบคิด (Limit of conceptualization) ซึ่งสะท้อนการวิพากษ์ตนเองของมานุษยวิทยา และวิธีคิดที่มานุษยวิทยาใช้ในการมองและเข้าใจสังคม ในดีเบตเหล่านี้ มโนทัศน์ที่คุ้นชิน ไม่ว่าจะเป็น สังคม วัฒนธรรม หรือกระทั่ง อดีต ถูกนำมาถกเถียง รื้อถอน และตั้งคำถาม ไม่เพียงเพื่อเปิดเผยให้เห็นถึงกับดัก อำนาจ และอคติของมานุษยวิทยาเอง หากแต่ยังเป็นการชี้ให้เห็นถึงปัญหาของความสัมพันธ์ระหว่างการสร้างกรอบคิด กับความเป็นจริงของสังคมที่ทั้งมีพลวัต และทั้งไม่หยุดนิ่งอีกด้วย และ 3) ขีดจำกัดของมานุษยวิทยาในการมีส่วนร่วมกับการสังคมและการเมือง (Limit of social and political engagement) อันเป็นคำถามสำคัญต่อขอบข่ายของภาคปฏิบัติการของมานุษยวิทยาในสังคมที่มานุษยวิทยาดำรงอยู่

มานุษยวิทยาเป็นอะไร ? : ขีดจำกัดของการดำรงอยู่ของมานุษยวิทยา

ในดีเบตแรกภายใต้ญาติ “Social anthropology is a generalizing science or it is nothing” หรือ มานุษยวิทยาสังคมต้องเป็นวิทยาศาสตร์

ทั่วไปเท่านั้น เป็นดีเบตระหว่าง Keith Hart และ Anthony Good กับ Anthony Cohen และ Judith Oakly ในดีเบตนี้ ทั้งฝ่ายเสนอและฝ่ายค้าน ต่างก็มีความเห็นร่วมกันว่า มานุษยวิทยานั้นไม่ได้ปฏิเสธความเป็นวิทยาศาสตร์ (Science) แต่อย่างใด แต่วิทยาศาสตร์ที่ว่า ต้องไม่ใช่ปฏิฐานนิยม หรือลัทธิที่ถือเอาแต่สิ่งที่เห็นได้หรือรู้ได้ว่าเป็นความรู้ (Positivism) เป็นสำคัญ ประเด็นที่ฝ่ายเสนอและฝ่ายค้านเห็นต่างกันนั้น อยู่ที่ว่า มานุษยวิทยาจะจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของตนเองกับวิทยาศาสตร์อย่างไร

สำหรับฝ่ายเสนอแล้ว มานุษยวิทยานั้นเป็นวิทยาศาสตร์ เนื่องจากหน้าที่ของมานุษยวิทยาคือการทำให้ความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติและสังคมเข้ามาสัมพันธ์กันอย่างเชื่อมต่อและสนับสนุนซึ่งกันและกัน พร้อมทั้งข้ามพินคู้ตรงกันข้ามระหว่างวิทยาศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ซึ่งมานุษยวิทยา อาทิ สายวิวัฒนาการนิยม ก็ทำกันอยู่แล้วในประวัติศาสตร์การสร้างทฤษฎีที่ผ่านมา และทั้งนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเองก็ไม่สามารถเข้าใจการดำรงอยู่ของมนุษย์ที่ซับซ้อนได้ การจะหวังพึ่งหน้าที่นี้กับนักมนุษยศาสตร์ ก็คงจะไม่ได้ เนื่องจากเลิกสนใจที่จะไขข้อสงสัยว่าโลกทำงานอย่างไรกันนานแล้ว ในขณะที่เดียวกันนักสังคมศาสตร์ก็ไม่สามารถอุดช่องว่างระหว่างวิทยาศาสตร์กับมนุษยศาสตร์ได้ เพราะนักสังคมศาสตร์ส่วนหนึ่งก็ทำตัวเหมือนนักวิทยาศาสตร์เสียเอง กล่าวคือมีทิศทางที่เป็นปฏิฐานนิยม ในทัศนะของฝ่ายเสนอนั้น เห็นว่าไม่ควรปล่อยให้ “วิทยาศาสตร์” และการสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไปให้ตกอยู่แต่ในมือของนักวิทยาศาสตร์เพียงฝ่ายเดียว สิ่งที่เราเรียกว่า กฎทางวิทยาศาสตร์ (Law) ไม่ควรมีลักษณะที่เป็นการพรรณนา (Descriptive) และ การพยากรณ์

(Predictive) เท่านั้น หากแต่ควรที่จะกำหนดให้มีด้านที่เป็นศีลธรรมด้วย (Morally prescriptive)

ในทางตรงกันข้าม ฝ่ายค้านในญัตตินี้กลับเห็นว่า มานุษยวิทยาไม่ได้มีขึ้นมาเพื่อสร้าง “กฎเกณฑ์ทั่วไป” (Generalization) แต่มานุษยวิทยานั้นใช้การสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไปเป็นเครื่องมือในการกรุยทางผ่าน “ความทั่วไป” (Generality) ไปสู่สิ่งที่มีความสำคัญมากกว่า กล่าวคือการสร้างสัมพันธัญญะ และวิจารณ์ญาณ (Sensitivity) และเห็นว่า มานุษยวิทยาควรออกจากการเอาแต่มองหาลักษณะร่วมของวัฒนธรรมที่ต่างกัน ไปสู่ความเฉพาะเจาะจงทางวัฒนธรรม โดย Cohen ได้เรียกร้องให้มานุษยวิทยาให้ความสำคัญกับ “ความเฉพาะ” และตั้งคำถามกับการมุ่งหากฎเกณฑ์ทั่วไป ดังนี้

สัญลักษณ์มีความหมายที่ต่างกันสำหรับผู้ที่ต่างกัน เป็นสิ่งที่ต่างกันสำหรับกลุ่มคนเดียวกันในเวลาที่แตกต่างกัน สถานะของข้ออ้างทั่วไปจะมีความหมายอะไรในการไขความกระจ่างของพฤติกรรมทางสังคมที่ปิดซ่อนและเข้าใจยาก ห่อหุ้มอยู่ในตำนานลึกลับของความเชื่อและพิธีกรรม ปกคลุมอยู่ภายใต้อุดมการณ์ของเครือญาติ ... มานุษยวิทยาควรมีความกล้าหาญที่จะมองฝ่าความไร้รสชาติของความทั่วไป ไปสู่ความคมชัดของความเฉพาะ หรืออย่างน้อยก็รู้ว่าควรจะมองความทั่วไป ด้วยสายตาสงสัยและระมัดระวัง” (Cohen, 1996: 30)

อย่างไรก็ตาม ผู้ร่วมฟังดีเบต ต่างก็ให้ความเห็นว่า ญัตติของดีเบตในครั้งนี้ถูกตีกรอบในลักษณะที่เป็นการแยกขั้วระหว่าง Hard science vs. Soft

science⁵ หรือระหว่างการสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไปกับ การสร้างความเข้าใจและการตีความ โดยที่ไม่ได้ลงไปในประเด็นเกี่ยวกับธรรมชาติของการเปรียบเทียบ หรือการสร้างมโนทัศน์ ซึ่งเป็นหัวข้อสำคัญที่จะทำให้สามารถข้ามคู่ตรงข้ามระหว่างวิทยาศาสตร์และอวิทยาศาสตร์ได้ โดยบางท่านได้ให้เห็นความเห็นที่ว่า วิทยาศาสตร์นั้น ไม่ได้หมายความว่าเพียงปฏิธานนิยมเพียงอย่างเดียว และการสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไป ก็ไม่ควรมีความหมายเพียงจำกัดอยู่เพียงภายใต้กรอบคิดของปฏิธานนิยมเท่านั้น ซึ่งอันที่จริง สามารถเรียกได้ว่าเป็นวิทยาศาสตร์ปลอม (Pseudo-science) และไม่ควรนำมาใช้เป็นตัวแทนของวิทยาศาสตร์ทั้งหมด

ดีเบตในครั้งนี้สะท้อนปัญหาสถานะของมานุษยวิทยา ในท่ามกลางอิทธิพลปฏิธานนิยมที่แพร่กระจายในศาสตร์กระแสหลักต่าง ๆ และข้อข้องใจต่อความจริงที่ว่า วิทยาศาสตร์สมัยใหม่นั้นเติบโตขึ้นมาอย่างห่างไกลจากมวลมนุษยชาติ มีลักษณะอำนาจนิยมและเป็นราชการมากขึ้นทุกขณะ ในขณะเดียวกันก็มุ่งรับใช้กองทัพ ทุนนิยม ตลอดจนอุตสาหกรรมมากกว่าคนส่วนใหญ่ของสังคม นักวิทยาศาสตร์กลายเป็นกลุ่มคนที่ขาดมโนทัศน์ชี้นำทางมนุษยศาสตร์ และในแง่นี้ นักมนุษยศาสตร์จำนวนไม่น้อยจึงรู้สึกแปลกแยกจากวิทยาศาสตร์ และเลิกที่จะทำงานแม้แต่จะวิพากษ์วิทยาศาสตร์ ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้ว วิทยาศาสตร์เคยเป็นองค์ประกอบที่สำคัญที่ถูกสร้างโดยสังคมประชาธิปไตยที่มีเหตุผล เพื่อมวลมนุษยชาติ ทั้งนี้ ฝ่ายเสนอนั้นเห็นว่า วิทยาศาสตร์ควรเป็นเช่นนั้น และยืนยันว่ามานุษยวิทยาควรเป็นโครงการหนึ่งในการทำให้วิทยาศาสตร์เป็นศาสตร์ที่ตอบสนองต่อสังคม เพราะ

“วิทยาศาสตร์นั้นเป็นความคิดที่มีความสำคัญมากเกินไปกว่าที่ปล่อยให้อยู่ในมือของนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเท่านั้น” (Hart 1996: 50)

สำหรับ Ingold แล้ว คำถามสำคัญว่าวิทยาศาสตร์คืออะไร และควรสัมพันธ์กับการสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไปอย่างไร ขึ้นอยู่กับว่าจะนิยามทั้งสองสิ่งนั้นอย่างไร ซึ่งฝ่ายเสนอและฝ่ายค้าน ต่างก็นิยามแตกต่างกัน ข้อวิพากษ์ของฝ่ายค้านโดยเฉพาะของ Cohen วางอยู่บนฐานคิดว่าการสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไปนั้นสร้างปัญหาเนื่องจากการสร้างกฎทั่วไปที่ถอดเอาความแตกต่างของปัจเจกบุคคล และลักษณะเฉพาะออก เพื่อสร้างคุณสมบัติร่วมของกลุ่ม ซึ่งเอื้ออำนวยให้มนุษยวิทยาสามารถจินตนาการความเป็นกลุ่มชนต่าง ๆ ขึ้นมา ไม่ว่าจะ เป็นชนเก็บของป่าล่าสัตว์ ชาวนูร์ ชาวนา ฯลฯ โดยนักมนุษยวิทยามักจะพูดถึงสังคม หรือวัฒนธรรมประหนึ่งว่า หน่วยเหล่านี้ มีคุณสมบัติร่วมกัน อันเป็นสิ่งที่สมาชิกในสังคมต่างมีเหมือนกัน ในขณะที่ความแตกต่าง ประวัติศาสตร์ ชีวิต ที่มีลักษณะเฉพาะ ที่เกิดจากการที่ผู้คนเข้าไปมีส่วนร่วม (Engage) กับสังคม กลับไม่มีที่ทางให้ปรากฏ แต่ในขณะเดียวกัน คำถามอันย้อนแย้งกลับเป็นเรื่องที่ว่า หากสังคมและวัฒนธรรม ไม่สามารถที่จะถูกนิยามโดยความเห็นพ้องของสมาชิกในสังคมแล้ว สังคมและวัฒนธรรมจะถูกนิยามโดยอะไร และหากสิ่งเหล่านี้ไม่สามารถถูกนิยามโดยสิ้นเชิง เว้นแต่จะนิยามมันตามอำเภอใจ มานุษยวิทยาในฐานะศาสตร์แห่งการเปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรม จะมีสถานะเช่นไร

Ingold ยังตั้งข้อสังเกตอีกว่า จุดยืนที่ไม่เห็นด้วยกับมานุษยวิทยาในฐานะวิทยาศาสตร์ของฝ่ายค้าน ซึ่งได้โต้แย้งวิธีคิดของ Karl Popper นั้น ไม่ได้

เป็นการวิพากษ์วิทยาศาสตร์ หากแต่เป็นการวิพากษ์ ความเป็นวิทยาศาสตร์นิยม (Scientism) ซึ่งแท้จริงแล้วฝ่ายค้านเองก็ไม่ได้เห็นแย้งกับแนวคิดที่ว่า มานุษยวิทยานั้นเป็นวิทยาศาสตร์ หากวิทยาศาสตร์ที่ว่า จะกลับไปสู่ความหมายดั้งเดิม ก่อนที่ความรู้ ซึ่งวิทยาศาสตร์นิยมที่พัฒนาขึ้นมาจากวิทยาศาสตร์นั้น จะได้ปิดกั้นความรู้และการสร้างความรู้ ด้วยการขัดขวางจินตนาการที่สร้างสรรค์และลดทอนความรู้ลงเหลือเพียงช่างชำนาญการทางเทคนิค การปิดกั้นนี้ เป็นการเมือง และเป็นปัญหาของวิทยาศาสตร์กระแสหลัก และในแง่นี้ทั้งฝ่ายเสนอและฝ่ายค้าน จึงต่างก็มีจุดร่วมกันมากกว่าความเห็นที่แตกต่าง กล่าวคือ ต่างก็ไม่เห็นด้วยกับปฏิธานนิยม ซึ่งอันที่จริงเป็นศาสตร์ที่ตกยุคในวิทยาศาสตร์ธรรมชาติกระแสหลักในปัจจุบัน (ในโลกตะวันตก) และการที่วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ผูกตนเองเข้ากับวิธีวิทยาแบบปฏิธานนิยม ก็ได้ทำให้วิทยาศาสตร์กลายเป็นทฤษฎีศาสตร์ที่รับใช้เพียงกลุ่มชนชั้นนำทางทหารและทุนเท่านั้น

ดีเบตในครั้งนี้ ฝ่ายค้าน ซึ่งยืนยันว่ามานุษยวิทยามีใช้วิทยาศาสตร์ที่มุ่งสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไป ชะงักด้วยคะแนน 37 ต่อ 26 โดยมีผู้งดออกเสียง 8 คน

หากมานุษยวิทยามีใช้วิทยาศาสตร์ที่มุ่งสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไป และสาเหตุสำคัญที่เป็นเช่นนั้น ก็เพราะว่า การต่อต้านวิธีคิดแบบทวิลักษณ์นิยม ซึ่งถือเป็นฐานรากสำคัญที่ทำให้วิทยาศาสตร์มีอิทธิพลเหนือศาสตร์อื่น ๆ ในการอธิบายโลก เช่นนั้นแล้ว คำถามสำคัญคือ มานุษยวิทยาควรมองทวิลักษณ์นิยมในฐานะอะไร ในฐานะที่เป็นวิธีคิดในทางปรัชญา หรือเพียงมรรควิธีในการทำงานทางชาติพันธุ์นิพนธ์? ดีเบตในปี 2011 ได้ชี้ให้เห็นว่า คำถามว่าด้วยการ

ดำรงอยู่ของมานุษยวิทยา ในความสัมพันธ์กับศาสตร์อื่น ๆ ยังคงเป็นประเด็นที่ยากที่จะหาข้อยุติ ญัตติตีเบตในครั้งนี้ ภายใต้หัวข้อ อทวิลักษณะนิยม เป็นปรัชญามิใช่ชาติพันธุ์นิพนธ์ (Non-dualism is philosophy not ethnography)⁶ มีฝ่ายนำเสนอคือ Michael Scott และ Nikolai Ssorin-Chaikov กับฝ่ายค้าน ซึ่งได้แก่ Chris Pinney และ Joanna Cook

อาจกล่าวได้ว่าประวัติศาสตร์ของมานุษยวิทยา คือการพยายามต่อสู้ที่จะไปให้พ้นทวิลักษณะนิยม ไม่ว่าเหล่ามานุษยวิทยาจะเห็นต่างกันในเรื่องแนวคิดอะไรก็ตาม แต่ดังที่ Ingold เองได้เคยตั้งข้อสังเกตไว้ตั้งแต่ปี 1996 ว่าความพยายามในการยืนยันในความเป็นองค์รวมที่มีใช้ตะวันตก (Non-Western holism) ของนักมานุษยวิทยา ก็ไม่วายที่จะต้องใช้ตะวันตกเป็นแหล่งอ้างอิงจุดยืนอยู่ดี ซึ่งหมายถึงการผลิตซ้ำความเป็นคู่ตรงข้ามที่นักมานุษยวิทยาพยายามที่จะหลีกเลี่ยง ในท่ามกลางกระแสคิดของหลังโครงสร้างนิยม (Post-structuralism) หรือกระทั่งหลังภาวะมนุษย์ (Posthuman) ซึ่งสร้างอิทธิพลอย่างใหญ่หลวงต่อวงการมานุษยวิทยาในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา ความพยายามที่จะเป็นอทวิลักษณะได้ยิ่งทวีความเข้มข้นขึ้น และดูเหมือนยิ่งทำให้มานุษยวิทยามีภาวะที่ใกล้เคียงกับปรัชญามากยิ่งขึ้น หรือว่าแท้จริงแล้ว มานุษยวิทยาก็เป็นปรัชญานั้นเอง

ในญัตตินี้ ผู้เสนอทั้งสี่คนต่างก็ตีความทวิลักษณะนิยมในลักษณะที่หลากหลาย เพื่อตอบโจทย์ของตนเอง ทั้งในแง่ความสงสัยในแนวโน้มที่จะอ่านจักรวาลวิทยาของชาวบ้านในฐานะที่เป็นปรัชญาแบบอทวิลักษณะนิยมจากมุมมองของโลกตะวันตก และความปรารถนาที่จะสำรวจลำดับชั้นที่ซ่อนเร้น

เบื้องหลังการผลิตภววิทยาที่แบนราบ ในดีเบตจะพบว่าทวิลักษณ์นิยมมีความหมายที่มากไปกว่าความหมายในทางปรัชญา หากแต่รวมไปถึงมิติด้านศีลธรรม อาทิ ดีกับชั่ว ในทวิลักษณ์นิยมของโลกของคนทั่วไปกับโลกของคนทรง หรือทวิลักษณ์นิยมระหว่างคนกับสัตว์ ซึ่งทำให้เห็นความหมายที่เลื่อนซ้อนและความหลากหลายในวิธีคิดของทวิลักษณ์นิยมที่ใช้โดยนักมานุษยวิทยา อย่างไรก็ตาม สิ่งที่ผู้เข้าร่วมดีเบตต่างเห็นพ้องต้องกันคือ คือ ทวิลักษณ์นิยมนั้นไม่ได้มีความหมายเพียงการเป็นคู่ตรงข้าม (Binary opposition)⁷ เท่านั้น ซึ่งเป็นประเด็นที่แสดงให้เห็นชัดเจนตลอดการดีเบต

ฝ่ายเสนอโดย Michael Scott ได้เตือนถึงอันตรายในความปรารถนาที่จะทำลายสารัตถะนิยมอย่างไม่มีระยะวัง ทั้งนี้ Scott นิยามอทวิลักษณ์นิยมในความหมายที่เกี่ยวข้องกับหลายกระแสคิด อาทิ กระบวนทัศน์เกี่ยวกับความเป็นสังคม ซึ่ง Scott ได้อ้างอิงมโนทัศน์ของชาวเมลาเนเซียนซึ่งเป็นกลุ่มชนที่ Scott ศึกษา ทฤษฎีเครือข่ายผู้กระทำการ (Actor Network Theory-ANT) สัณนิเวศวิทยาของวัตถุ ทัศนะมิติของพหุลักษณะธรรมชาตินิยม (Perspectival multinaturalism) รวมทั้งสกุลความคิดเช่นหลังมนุษย์นิยม (Posthumanism) และหลังพหุลักษณะนิยม (Postpluralism) ซึ่งนักคิดในสายต่าง ๆ เหล่านี้แม้จะไม่ได้มีความคิดที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แต่ก็มีจุดร่วมกันอย่างน้อยสองประการคือ 1) ต่างก็เป็นอทวิลักษณ์นิยม และยืนยันในภววิทยาที่เห็นว่าความสัมพันธ์ (Relation) มาก่อนสิ่งที่ดำรงอยู่ (Entity) 2) อทวิลักษณ์นิยมนั้นเป็นด้านกลับของแนวคิดทวิลักษณ์นิยมของปรัชญายุโรปในสายคาร์ทีเซียน (Cartesianism) ซึ่งมีพื้นฐานทางความคิดสำคัญจากการลากเส้นแบ่งระหว่างคู่

ตรงข้ามของวัตถุ/อวัตถุ ความคิด จิตใจ/ร่างกาย วัฒนธรรม/ธรรมชาติ องค์กร
ประธาน/กรรม หรือความคิด/สิ่งของ

Scott เห็นว่าการใช้ระบบปรัชญาอทวิลักษณ์นิยมในการทำความเข้าใจ
โลกนั้น นักมานุษยวิทยาพึงต้องตระหนักว่าระบบดังกล่าว เป็นเรื่อง
ความสัมพันธ์ มิใช่เป็นตัวโลกจริง ๆ เช่นเดียวกับที่ดินแดน (Territory) นั้น
ย่อมมิใช่แผนที่ (Map) โดยได้ยกคำกล่าวของ Alfred Korzybski (1933) ที่ว่า
แผนที่ย่อมมิใช่ดินแดน (A map is not the territory) ขึ้นประกอบการ
อธิบาย การเข้าใจผิดว่าแผนที่คือดินแดนของโลกทั้งหมด ก็เช่นเดียวกับการ
เข้าใจผิดว่าระบบปรัชญาคือระบบโลก ทำให้ตัวปรัชญาเองกลายเป็นเหตุผลใน
ตัวของมันเอง (Raison d'être) แทนที่จะเป็นเครื่องมือสำหรับงานทาง
มานุษยวิทยา Scott เสนอว่างานทางมานุษยวิทยาควรเป็นไปตามวัฒนธรรม
ของผู้คนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา ซึ่งวัฒนธรรมหนึ่ง ๆ ของกลุ่มชน อาจไม่
จำเป็นต้องสมาทานเจตจำนงค์แบบอทวิลักษณ์นิยมของนักมานุษยวิทยาก็ได้
แทนที่จะตั้งเป้ามุ่งแต่จะทลายวัฒนธรรมความคิดตะวันตกผ่านอทวิลักษณ์
นิยม สิ่งสำคัญที่ควรพิจารณา ได้แก่ การดำเนินต่อไปของประวัติศาสตร์และ
สาระสำคัญของกลุ่มชน ที่ย่อมไม่เกี่ยวข้องกับเป้าหมายในการทลายอทวิลักษณ์
นิยมของนักมานุษยวิทยา ทั้งนี้ งานชาติพันธุ์นิพนธ์ก็มีขึ้นเพื่อทำความเข้าใจ
การดำเนินต่อไปของวัฒนธรรมของกลุ่มชน มากกว่าที่จะมุ่งพิสูจน์การ
ต่อต้านอทวิลักษณ์นิยมของนักมานุษยวิทยา

Nikolai Ssorin-Chaikov ผู้สนับสนุนฝ่ายเสนอ ได้ขยายความเกี่ยวกับ
วิธีคิดแบบอทวิลักษณ์นิยม โดยวิพากษ์งานของมานุษยวิทยาว่า ในความเป็น

จริงแล้ว ก็ไม่สามารถข้ามพ้นทวิลักษณ์นิยม ดังที่มักกล่าวอ้างกัน หากแต่ยังคงต้องพึ่งพามุมมองของผู้อื่น ทั้งนี้ ทวิลักษณ์นิยมนั้นมักเกี่ยวข้องกับทฤษฎีในสาย Actor Network (ANT) ซึ่งวิพากษ์การแยกขั้วระหว่างความคิดกับวัตถุ ดังเห็นได้ในงานของ Latour (1999; 2005; 2010) Ssorin-Chaikov เห็นว่ากรอบคิดแบบทวิลักษณ์นิยมแบบ ANT ผ่านแนวคิดที่ว่าด้วยเครือข่าย แม้จะช่วยให้มานุษยวิทยาสามารถคลี่การก่อรูปทางสังคมออกมา มองเห็นสังคมที่ต่างไปจากแนวคิดแบบ Cartesian แต่ถึงที่สุดแล้ว งานชาติพันธุ์นิพนธ์แบบมานุษยวิทยา ก็ยังไปไม่พ้นการเป็น Cartesian subject หรือที่ Ssorin-Chaikov เรียกว่า Anamorphic ethnography⁸ หรือ ชาติพันธุ์นิพนธ์ผ่านมุมมองที่หักเห เพราะจะอย่างไรก็ตาม นักมานุษยวิทยาก็ยังคงต้องพึ่งพาการมอง (Gazing) ในทางทฤษฎี ไม่ว่าจะผ่าน Foucault (ผ่านแนวคิดเช่น Panopticon) หรือ Latour (ผ่านการวิพากษ์วิทยาศาสตร์) หรือใครก็แล้วแต่ และดังนั้นจึงยังเป็นการสังเกตการณ์ผู้ที่ทำการสังเกต (Observing the observer) ซึ่ง Ssorin-Chaikov เห็นว่าด้วยวิธีการเช่นนี้ งานชาติพันธุ์นิพนธ์ก็ยังไม่ละทิ้งทวิลักษณ์นิยระหว่างผู้ที่สังเกตการณ์ และผู้ที่ถูกสังเกต ซึ่งเป็นแกนกลางสำคัญของ Cartesianism อยู่ดี

สำหรับฝ่ายค้าน Chris Pinney ซึ่งนิยามตนเองว่าเป็นพวกโรแมนติกและ Neo-primitivist⁹ นั้น ได้ชี้ให้เห็นว่าข้อเสนอของตีเบตในความเป็นจริงแล้ว สนับสนุนซึ่งกันและกัน และไม่มี ความจำเป็นต้องเลือกระหว่างชาติพันธุ์นิพนธ์หรือปรัชญาแต่อย่างใด ความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับปรัชญานั้นมีความต่อเนื่องระหว่างกัน มากกว่าที่จะเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน ซึ่งเขาเห็นว่า

ประเด็นนี้มีความสำคัญ เพราะเป็นกระบวนการปลดปล่อยการสามารถ ปฏิสนธิข้ามสายพันธุ์ ที่ซึ่งปรัชญาทำหน้าที่ในการชำระล้างให้กับมานุษยวิทยา ให้สามารถหลุดออกจากปีศาจของวิธีคิดแบบทวิลักษณ์นิยมของ Cartesian หากไม่เข้าใจความต่อเนื่องอันนี้ นักมานุษยวิทยาย่อมเสี่ยงต่อการตก หลุมพรางของการแสดงแทน ซึ่งหาก Scott เชื่อในงานชาติพันธุ์นิพนธ์ที่ ชื่อสัตย์ต่อสารัตถะของชาวบ้านจริง ก็ควรจะมองเห็นว่า องค์ภาพทั้งหลาย ต่างก็เชื่อมร้อยกันอยู่ในข่ายใยของชีวมณฑลเดียวกัน เป็นการเชื่อมต่อ (Knottism) มากกว่าเอกนิยม (Monism) ชีวมณฑลนั้นสำคัญต่อการอยู่รอด ของเผ่าพันธุ์มนุษย์ แต่โครงการแบบทวิลักษณ์นิยม ไม่ได้เคารพความเชื่อมโยง ภายในโลกที่ดำรงอยู่ Pinney เชิญชวนให้นักมานุษยวิทยา จินตนาการไปในอนาคตข้างหน้าอีกห้าสิบปี หากแนวคิดแบบ Cartesianism ยังคงครองอำนาจ ทั้งมนุษย์และอารยธรรมที่มนุษย์สร้างขึ้นย่อมล่มสลายลงภายใต้ความเสื่อม โทรมของนิเวศวิทยาและสงคราม Pinney ได้ยกประโยคของ Michael Taussig ในการปิดท้ายข้อเสนอของเขาที่มีต่อนักมานุษยวิทยาว่า “เรามีได้มี ผู้ให้ข้อมูล เราต่างอยู่กับนักเล่าเรื่อง ผู้ซึ่งเราทรมานด้วยวิทยาศาสตร์อันลวง ตา” (Taussig, 2004: 314) วิทยาศาสตร์ลวงตานั้นถูกสร้างขึ้นโดย Descarte ซึ่ง Pinney เห็นว่าการปฏิเสธความต่อเนื่องระหว่างปรัชญาและชาติพันธุ์ นิพนธ์นั้น เท่ากับยอมรับและคำจูนภาพลวงตา (ของทวิลักษณ์นิยม) ของ วิทยาศาสตร์นั่นเอง

ผู้สนับสนุนฝ่ายค้าน Joanna Cook ซึ่งศึกษาเรื่องพุทธศาสนาใน สังคมไทย ได้เสนอสนับสนุน Pinney ว่าจะอย่างไรก็ตาม งานชาติพันธุ์นิพนธ์ก็

เป็นอทวิลักษณ์นิยม หากแต่อทวิลักษณ์นิยมคืออะไร กลับเป็นสิ่งที่ถูกอธิบาย น้อยมาก Cook เสนอว่า ตรรกะของทวิลักษณ์นิยม ไม่ใช่ด้านตรงข้ามระหว่าง ทวิลักษณ์นิยมกับอทวิลักษณ์นิยม หากแต่เป็นระหว่างทวิลักษณ์นิยมกับ เอกนิยม ซึ่งหมายถึง ทศนะที่ว่าความจริงแท้ของสรรพสิ่งนั้นมีสิ่งเดียว ที่ซึ่งสิ่ง เดียวสร้างปรากฏการณ์ทั้งหมด ทศนะในพุทธศาสนานั้นต่างไปจาก อทวิลักษณ์นิยมในโลกตะวันตก โดย Cook ยกตัวอย่าง อทวิลักษณ์นิยมใน ปรัชญาพุทธ ว่าด้วย ปฏิจจนสมุปบาท อันเป็นหลักธรรมที่อธิบายถึงการเกิดขึ้น พร้อมแห่งธรรมทั้งหลายเพราะอาศัยกัน ที่เชื่อว่าปรากฏการณ์ที่ต่างกันไม่อาจ แยกจากกันได้ และไม่มีปรากฏการณ์ใดที่เกิดขึ้นตามลำพัง หากแต่พึ่งพาและ เป็นสาเหตุของกันและกัน งานมานุษยวิทยา มีลักษณะอทวิลักษณ์นิยม เพราะ ไม่ได้เชื่อในคู่ตรงข้ามระหว่างเอกนิยมกับทวิลักษณ์นิยม ในทางตรงกันข้าม งานมานุษยวิทยานั้นเห็นว่าความตึงเครียดระหว่างเอกนิยมกับทวิลักษณ์นิยม เป็นสิ่งที่ไม่อาจแก้ไขได้ งานชาติพันธุ์นิพนธ์มีลักษณะอทวิลักษณ์นิยมก็เพราะ งานดังกล่าวมุ่งเอาชนะข้ออ้างในการแบ่งแยกระหว่างจิตใจและร่างกาย ระหว่างซับซ้อนกับการเป็นวัตถุ นักมานุษยวิทยาเข้าไปมีส่วนร่วมในสนาม เฉกเช่นกับผู้คนและปฏิสัมพันธ์กับผู้คน ซึ่งได้สร้างความหมายอันหลากหลาย สร้างความเข้าใจ และความเชื่อมโยงสัมพันธ์ขึ้น (Strathern 1991) ประสบการณ์ดังกล่าวไม่อาจนำมาใส่กรอบทวิลักษณ์นิยมหรือเอกนิยมได้ และ ย่อมเป็นอันตรายหากงานมานุษยวิทยาจะมีลักษณะทวิลักษณ์นิยมเสียเอง อาทิ การลดทอนวัฒนธรรมลงเป็นสิ่งที่มิชอบเขต องค์กรวม หรือเป็นอันหนึ่งอัน เดียวกันที่เข้าใจได้หมด ในแง่นี้ Cook จึงมีความเห็นเช่นเดียวกับ Ssorin-

Chaikov ซึ่งเห็นว่านักมานุษยวิทยานั้นรับรู้โลกแบบส่วนเสี้ยวเท่านั้น นักมานุษยวิทยาไม่ใช่องค์ประธานที่เข้าใจโลกเชิงนามธรรมผ่านวิสัยทัศน์ หากแต่เป็นตัวแทนที่มีพลวัตภายในโลก Cook เห็นว่าหากสนามล้นเกินไปด้วยความรู้ของนักมานุษยวิทยา นักมานุษยวิทยาก็ล้นเกินไปด้วยสนาม เพราะนักมานุษยวิทยาแทรกเข้าไปในสนาม รบกวนสิ่งต่าง ๆ หากแต่ก็ผลิตสิ่งต่าง ๆ ขึ้นมาใหม่ พวกเขากลายเป็นความแตกต่างที่สร้างความแตกต่าง สำหรับนักมานุษยวิทยาแล้ว หน้าที่ของพวกเขาไม่ใช่ไปขจัดข้อสงสัย เพราะไม่มีข้อสงสัยใด ๆ ให้ขจัด และวัฒนธรรมก็ไม่ใช่สิ่งที่หยุดนิ่งรอให้สำรวจ อธิบาย หรือแสดงแทน ในความสัมพันธ์แบบแลกเปลี่ยนในสนาม นักมานุษยวิทยาเป็นประจักษ์พยานต่องานอภิวัตถิคุณิยที่พวกเขาสร้างขึ้น Cook เห็นว่างานศึกษาทางมานุษยวิทยาจะช่วยให้พบกับวิถีแห่งการดำรงอยู่ (Mode of being) ที่แตกต่างไปจากอภิวัตถิคุณิย ดังที่ Pinney ได้เสนอเอาไว้ และต่างไปจากสัมพันธ์นิยในฐานะภาววิทยาดังที่ Scott และ Ssorin-Chaikov พยายามนำเสนอ Cook ยังเห็นอีกว่าชาติพันธุ์นิพนธ์ในฐานะปฏิบัติการโดยตัวของมันเองนั้น มีลักษณะอภิวัตถิคุณิย เพราะนักมานุษยวิทยามีส่วนร่วมกับสนามที่มีชีวิตอย่างมีเนื้อหนังมังสา ไม่ใช่เพียงเพ่งมอง (Gazing) ผ่านทฤษฎี ดังทัศนะของ Ssorin-Chaikov ซึ่งทำให้นักมานุษยวิทยามีอิสระที่จะปฏิสัมพันธ์กับความคิดและการกระทำแบบใด ๆ ก็ได้ ไม่ว่าจะอภิวัตถิคุณิย หรือเอกนิย หรือ สัมพันธนิย ในเมื่อการทำงานในภาคสนาม นั้นเป็นสิ่งที่มีความพลวัต

ขีดจำกัดของกรอบคิดในการมองโลกของมานุษยวิทยา

ภววิทยากับวัฒนธรรม

ในบรรดานักคิดที่มีอิทธิพลต่อนักมานุษยวิทยาในสายภววิทยา (Ontology) Eduardo Viveiros de Castro นักมานุษยวิทยาบราซิลผู้ศึกษาสังคมอะเมซอน และงานของเขา ดูเหมือนจะเป็นหนึ่งในบรรดาผู้ทรงอิทธิพลในดีเบตของสำนักแมนเชสเตอร์ในทศวรรษหลังที่ผ่านมา ในกระแสการเลี้ยวสู่ภววิทยา (Ontological turn) งานของ Viveiros de Castro ได้รับการอ้างอิงมากกว่านักคิดร่วมสมัยคนอื่น ๆ¹⁰ ทั้งนี้ เขาได้เคยกล่าวไว้ในปาฐกถาครั้งหนึ่งว่า คุณค่าสูงสุดของมานุษยวิทยานั้นคือ การทำงานเพื่อสร้างมโนทัศน์ ซึ่งหมายถึง สิทธิในการกำหนดภววิทยาของผู้คน (Viveiros de Castro 2003) ในดีเบตในปี 2008 ภายใต้ญัตติ “ภววิทยาเป็นเพียงคำ ๆ หนึ่งสำหรับวัฒนธรรมเท่านั้น” ได้หยิบยกเอาวิธีคิดว่าด้วยภววิทยา มาถกเถียงกันอย่างจริงจัง ซึ่งไม่เพียงสะท้อนจุดเปลี่ยนที่สำคัญที่มีต่อมโนทัศน์วัฒนธรรม อันเป็นแนวคิดรากฐานสำคัญของมานุษยวิทยามานับศตวรรษ หากแต่ยังแสดงให้เห็นถึงข้อจำกัดของมานุษยวิทยาในฐานะศาสตร์ในการมองและเข้าใจโลก และทั้งยังแสดงให้เห็นถึงทางแยกที่สำคัญในทางปรัชญาความคิดของมานุษยวิทยาอีกด้วย ดีเบตในครั้งนี้นำโดยฝ่ายเสนอคือ Michael Carrithers และ Matei Candea โดยมีฝ่ายค้านคือ Karen Sykes และ Martin Holbraad

ฝ่ายค้าน Martin Holbraad ได้สนับสนุนทัศนะของ Viveiros ที่ว่าเป้าหมายของมานุษยวิทยานั้น คือ การสร้างมโนทัศน์ พร้อมทั้งต่อต้านกระแส

คิดแบบพหุวัฒนธรรมนิยม (Culturalist) โดยเห็นว่ามานุษยวิทยาควรหันทิศทางมาสู่ภววิทยา ซึ่งหมายความว่า ต้องยอมให้ข้อมูลในสนามทำหน้าที่ในการเปลี่ยนแปลงแนวคิดของมานุษยวิทยา หน้าที่ของมานุษยวิทยา จึงไม่ใช่การตีความ หากแต่เป็นการสร้างกรอบแนวคิด (Conceptualize) Holbraad เห็นว่า สิ่งที่ทำให้มานุษยวิทยามองตนเองว่าต่างไปจากศาสตร์ในสาขาอื่น อยู่ ที่การที่มานุษยวิทยาให้ความสำคัญกับ “Alterity” (ซึ่งหมายความว่าทั้ง ความแตกต่าง และความเป็นอื่น) และพยายามที่จะอธิบายความแตกต่างดังกล่าว แต่ดังที่ Viveiros de Castro (2003) ได้เคยเสนอเอาไว้ว่า ในการอธิบายความแตกต่างของนักมานุษยวิทยา สิ่งที่นักมานุษยวิทยาต้องกระทำในอันดับแรกคือ การจัดวางตำแหน่งแห่งที่ทางภววิทยาขึ้นมา กล่าวคือสร้างสมมติฐานที่ว่า อะไรคือสิ่งที่ดำรงอยู่ ซึ่งก็คือ โลกอันมีคุณสมบัติ (Property) ที่เป็นหนึ่งเดียว และเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แต่มีความหมายที่หลากหลาย และเป็นพหุลักษณะ ขึ้นอยู่กับว่าใครยึดถือความหมายชนิดใดอยู่ วิธีคิดในแง่ภววิทยาแบบนี้ มีลักษณะที่เป็นทวิลักษณ์นิยมของโลกที่ถูกแสดงแทน กับโลกแสดงแทน ซึ่ง Holbraad เห็นว่ากระแสคิดแบบการประกอบสร้างทางสังคม (Social constructivism) ซึ่งอ้างว่าปฏิเสธวิธีคิดแบบทวิลักษณ์นิยม ในความเป็นจริง แล้วกลับสร้างทวิลักษณ์นิยมขึ้นมาในการอธิบายความแตกต่างในโลก กล่าวคือ โลกที่ถูกอธิบายนั้น เป็นโลกใบเดียว แต่เพียงต่างทัศนะเท่านั้น (Viewpoints)

ตัวอย่างอันหนึ่งที่ Holbraad ยกมาใช้ประกอบข้อเสนอของเขาคือ การวิเคราะห์เรื่องแฝด ในงาน The Nuer ของ Evans Pritchard ชาว Nuer กล่าวกับ Evans-Pritchard ว่าแฝดนั้นเป็นนก ซึ่ง Holbraad ได้ชวนตั้งคำถาม

ว่า นักมานุษยวิทยาจะเข้าใจคำกล่าวนี้อย่างไร เพราะแน่นอนที่ว่า แผลซึ่งเป็นมนุษย์ กับนกซึ่งเป็นสัตว์ ในตรรกะของโลกตะวันตกนั้น ย่อมไม่มีทางเป็นสิ่งเดียวกันไปได้ เราอาจคาดเดาได้สำหรับนักโครงสร้างหน้าที่นิยม (Functionalism) พวกเขาจะพยายามจะค้นหาว่าการสร้างความเหมือนดังกล่าว เป็นการรับใช้เป้าหมายของสังคมบางอย่างหรือไม่ ในขณะที่นัก Cognitivist ก็อาจมีสมมติฐานว่าเกี่ยวกับการทำงานของการรับรู้ของสมองในการวิเคราะห์แนวการรับรู้ สำหรับสายการตีความ (Interpretivism) พวกเขาอาจจะลวนค้นหาคำความสมเหตุสมผลในบริบทเฉพาะของเจ้าของประสบการณ์ หรือเห็นว่าเป็นจริง ๆ แล้วคำพูดดังกล่าวเป็นเพียงอุปลักษณ์ตามวิธีการมองแบบสัญลักษณ์นิยม (Symbolism) ก็เป็นไปได้

แต่ไม่มีทางที่นักมานุษยวิทยาจะเชื่อว่า ชาว Nuer นั้นหมายความว่า เช่นนั้นจริง ๆ หรือเชื่อว่าแผลนั้นก็คือนกจริง ๆ ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะ ฐานคิดแบบวัฒนธรรมนิยมนั้น มองว่าโลกที่ดำรงอยู่นั้นเป็นโลกใบเดียว หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ มีภววิทยาชนิดเดียวกัน หากแต่มีหลายวัฒนธรรม และดังนั้น นักมานุษยวิทยา จึงไม่สามารถที่จะจินตนาการได้ว่า สิ่งสองสิ่งที่เชื่อว่ามีคุณสมบัติ (Property) ที่ต่างกันนี้ จะเป็นสิ่งเดียวกันไปได้ Holbraad เห็นว่าการจะสามารถเข้าใจชาว Nuer ในภววิทยาของพวกเขาได้ จำเป็นที่นักมานุษยวิทยาจะต้องออกจากมโนทัศน์วัฒนธรรม และเข้าหาโลกที่ดำรงอยู่ หากแต่ต่างโลกกันอีกด้วย การเลี้ยวเข้าสู่ภววิทยาในต้นทศวรรษที่ 2000 จึงเป็นการวิพากษ์และหาทางออกจากญาณทัศน์ในยุค 1980 โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่นำขบวนโดยกระแสการเขียนวัฒนธรรม (Writing culture) ที่ครอบงำการ

มองโลกผ่านการวิเคราะห์ของแนวคิดว่าด้วยการแสดงแทน และเป็นข้อขัดขวางมิให้นักมานุษยวิทยาสามารถเข้าถึงภาววิทยาชนิดอื่น ๆ นอกโลกตะวันตก

ฝ่ายเสนอนั้นได้โต้แย้งว่า แทนที่จะละทิ้งมโนทัศน์วัฒนธรรมไปโดยสิ้นเชิง สิ่งที่นักมานุษยวิทยาพึงกระทำคือ แสดงให้เห็นว่า มโนทัศน์วัฒนธรรมนั้นสามารถทำหน้าที่ได้ดีกว่าที่เคยเป็นมาในยุคก่อนหน้านี้ กล่าวคือ แทนที่จะแสดงให้เห็นถึงพหุลักษณะของทัศนะที่มีต่อความแตกต่างทางวัฒนธรรม นักมานุษยวิทยาควรริบบทบาทในการแสดงให้เห็นว่ามีความหลากหลายของโลกหลายใบที่ดำรงอยู่ในสังคมมนุษย์ และค้นหาวิธีในการอธิบายที่ออกไปจากกับดักของโลกตะวันตก อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าผู้เข้าร่วมฟังดีเบต ต่างก็เห็นพ้องต้องกันว่า ยุคของมโนทัศน์วัฒนธรรม ได้ยุติลงแล้วในมานุษยวิทยาตะวันตก และดังนั้นฝ่ายค้านจึงชนะไปด้วยเสียง 39 ต่อ 19 โดยมีผู้งดออกเสียง 6 คน

สังคมกับความเป็นสังคม

วัฒนธรรมไม่ได้เป็นมโนทัศน์แรกที่ถูกตั้งคำถามในดีเบตของมานุษยวิทยาอังกฤษ อันที่จริงแล้ว มโนทัศน์ที่ถูกตั้งคำถามอย่างดุเดือด ได้แก่แนวคิดเรื่องสังคม ซึ่งเป็นญัตติที่ 2 ของดีเบตในปี 1989 ภายใต้หัวข้อ มโนทัศน์สังคมนั้นเป็นทฤษฎีที่ตกสมัย (The concept of society is theoretically obsolete) และยังเป็นดีเบตที่แม้จะเกิดขึ้นกว่าสี่ทศวรรษแล้ว แต่ยังคงถูกอ้างอิงมาจนถึงปัจจุบัน ดีเบตนี้มีฝ่ายเสนอ คือ Marilyn Strathern

และ Christina Toren กับ ฝ่ายค้าน J.D.Y. Peel และ Jonathan Spencer ทั้งนี้ Ingold เห็นว่า ความสำคัญของมโนทัศน์นี้ มีความพิเศษต่อวงการมานุษยวิทยาอังกฤษ เพราะไม่มีคำไหนที่เป็นใจกลางของอัตลักษณ์มานุษยวิทยาสังคมในอังกฤษ มากไปกว่าคำว่า สังคม มานุษยวิทยาสังคม (Social anthropology) สำหรับนักมานุษยวิทยาอังกฤษนั้น เป็นผลผลิตของการพยายามคิดเกี่ยวกับสังคม และจินตนาการเกี่ยวกับสังคม ดังนั้นข้อท้าทายของมานุษยวิทยาสังคม จึงได้แก่การที่จะทำอย่างไร จึงจะคิดเกี่ยวกับสังคม (Think society) ที่ต่างไปจากที่เป็นอยู่ แต่ในการทำเช่นนั้น ก็เป็นการบ่อนเซาะฐานรากของสาขาวิชาของมานุษยวิทยาเอง

ฝ่ายเสนอโดย Marilyn Strathern เริ่มต้นด้วยข้อเสนอที่ว่า “เราต่างก็อยู่กับผลลัพธ์อันหายนะของการลงทุนทางวัฒนธรรมอันยาวนานไปกับแนวคิดที่ว่าสังคมนั้นเป็นภาวะการดำรงอยู่อย่างเป็นเอกเทศชนิดหนึ่ง” (1996: 60) Strathern เสนอญัตติดีเบตครั้งนี้ขึ้นเพื่อเป็นเกียรติและระลึกถึง Edmund Leach นักมานุษยวิทยาคนแรก ๆ ที่ท้าทายมโนทัศน์ว่าด้วยสังคมในทางทฤษฎี ในยุคที่ใครต่อใครต่างก็เห็นว่า สิ่งที่เรียกว่าสังคมนั้น เป็นข้อเท็จจริงที่ไม่จำเป็นต้องพิสูจน์ Leach ในปี 1961 วิพากษ์คู่ตรงข้ามยอตนิยมในยุคนั้น ที่มักแยกชั่วระหว่าง นิเวศกับโครงสร้างทางสังคม ท้องถิ่นกับสายตระกูล หมู่บ้านกับกลุ่มทางสังคม โดยแย้งว่า “ไม่มีปริมณฑลของการดำรงอยู่ทางสังคมอย่างเป็นเอกเทศใด ๆ ที่ยืนอยู่ตรงกันข้ามกับข้อเท็จจริงเชิงวัตถุของหน่วยต่าง ๆ หรือของท้องถิ่น ในทางตรงกันข้าม ข้อเท็จจริงทางวัตถุที่ว่านั้นต่างก็อยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมทั้งสิ้น” (Leach 1961 อ้างใน Strathern

หน้า 60) Strathern เห็นว่าคู่ตรงข้ามดูเป็นจริงขึ้นมา ก็เพราะความคิดที่มักแยกชั่วระหว่างเศรษฐกิจกับสังคม ซึ่งเป็นไปได้ ก็เพราะมโนทัศน์ทางสังคม มักถูกประกอบสร้างให้กลายเป็น “สิ่ง” หรือ “สิ่งของ” (A thing) ทำให้สามารถนำมาวางไว้ตรงข้ามกับ “สิ่ง” อื่น เช่น เศรษฐกิจ แต่ Leach ได้ประกาศชัดว่าสังคม ไม่ใช่ สิ่ง แต่เป็นวิธีการจัดเรียงประสบการณ์ และนี่เป็นวิธีที่ Leach พยายามจะทำให้นักมานุษยวิทยาพูดถึงสังคมในลักษณะที่เป็นพหุลักษณะ (ไม่ใช่สิ่งของหลายสิ่ง หากแต่เป็นประสบการณ์ที่หลากหลาย)

Strathern เห็นร่วมกับ Leach ว่า การคิดเกี่ยวกับสังคมในฐานะ “สิ่ง” เป็นการคิดในแง่ของภาวะการดำรงอยู่อย่างเป็นเอกเทศ หน้าที่ทางทฤษฎีเลยกลายเป็นการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งนี้ กับ สิ่ง (Entity) อื่น ๆ วิธีคิดแบบนี้คือ คณิตศาสตร์ ที่การมองโลกนั้นแยกออกเป็นหน่วยต่าง ๆ ผลที่ตามมาคือ ความสัมพันธ์ ได้กลายเป็นสิ่งที่อยู่นอกหน่วยเหล่านี้ กลายเป็นทฤษฎีของการเชื่อมสิ่งต่าง ๆ เหล่านี้เข้าด้วยกัน Strathern ได้จำแนกปัญหาจากวิธีคิดดังกล่าวออกเป็น 3 ลักษณะ คือ 1) สังคมถูกทำให้เป็นรูปธรรมของสิ่งที่เป็นเอกเทศ และกลายเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่มาก่อนความสัมพันธ์ 2) สังคมถูกทำให้เป็นบุคคล (Personified) ในฐานะประชากรที่เหมือนกัน เป็นกลุ่มก้อนของบุคคล ที่ต่างไปจากกลุ่มก้อนบุคคลอื่น 3) ในทางกลับกัน กลุ่มก้อนประชากร แต่ละกลุ่มถูกมองว่าเป็นสิ่งที่รวมหมู่ (Collectivity) ของปัจเจกบุคคลที่เป็นสมาชิกของสังคม ราวกับว่าต่างก็เป็นส่วนประกอบ (Parts) ของส่วนรวม (Whole) ไม่ว่าสังคมจะถูกมองว่าเป็นผลรวมของปฏิสัมพันธ์ของปัจเจกบุคคล หรือในฐานะการดำรงอยู่อย่างเป็นเอกเทศที่ควบคุมกำกับพฤติกรรมของ

ปัจเจกบุคคลก็ตามที่ ปัจเจกบุคคลกลายเป็นปรากฏการณ์อันดับแรกของชีวิต ในขณะที่ความสัมพันธ์นั้นมาที่หลัง ซึ่งได้สร้างคู่ตรงข้ามอีกชุดหนึ่งขึ้นมา คือระหว่างสังคม กับกลุ่มชนผู้สร้างสังคม ดังนั้น เมื่อพูดถึงปัจเจกบุคคล ก็จะกลายเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่เป็นเอกเทศอีกประเภทหนึ่ง ทางต้นของกรอบคิดชนิดนี้คือการที่สังคมถูกทำให้เป็นหน่วยที่ถูกสร้างเส้นขอบเขต (Bounded) เป็นหน่วยที่นับได้ เปรียบเทียบได้ และที่หนักที่สุดคือ การที่สังคมในฐานะองค์รวม (Whole) ชวนให้เชื่อว่าปัจเจกบุคคลนั้นเป็นสมาชิกของสังคมที่ว่า ซึ่ง Strathern เห็นว่า วิธีคิดดังกล่าว ได้สร้างสมการที่ผิดพลาดสำคัญว่าสังคมหมายถึงกลุ่ม ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ในขณะที่เดียวกัน สังคมก็ถูกเปรียบเสมือนวัตถุที่อยู่นอกประชาชน ที่หากไม่เป็นระเบียบทางกฎหมาย ก็เป็นพิธีกรรมที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ศาสนาได้กลายเป็นตัวแทนของสังคม กฎหมายก็เป็นตัวแทนของสังคม ที่แยกออกจากปัจเจกบุคคลซึ่งถูกหล่อหลอมให้ยอมรับอำนาจของภาวะภายนอกอันนี้

Strathern เห็นว่าการอธิบายดังกล่าวเป็นเพียงแค่สำนวนโวหาร และหากเข้าใจว่าเป็นเพียงโวหาร มโนทัศน์สังคมก็ไม่สามารถมีที่ทางในทางทฤษฎีได้ Strathern ชี้ว่า การที่สังคมถูกจินตนาการในฐานะวัตถุของการแสดงแทนของประชาชน จินตนาการดังกล่าวได้ทำให้ด้านที่เป็นสัญลักษณ์มีความสำคัญขึ้นมา เราจินตนาการสังคมในฐานะที่เป็นสิ่งปรากฏภายนอก แต่การแสดงแทนก็ถูกมองว่าเป็นรูปแบบของการครอบงำประเภทหนึ่ง บุคคลแสดงออก “ในนามของสังคม” สังคมกับปัจเจกบุคคล อยู่ในความสัมพันธ์แบบลูกตุ้มที่แกว่งไปมา จากการแสดงแทนแบบรวมหมู่ไปสู่อุดมการณ์ของกลุ่ม

ผลประโยชน์ Strathern เห็นว่า ลูกต๋มดังกล่าว เคยมีประโยชน์ เพราะถูกใช้ในสาขามานุษยวิทยา เพื่อช่วยคิดเกี่ยวกับองค์กรทางสังคม ชีวิตของกลุ่มชนและความสัมพันธ์ต่าง ๆ และมีประโยชน์ต่อมนทัศน์ความเป็นสังคม (Social, sociality) ที่อธิบายตารางความสัมพันธ์ (Relational matrix) ที่ประกอบสร้างชีวิตของผู้คน แต่แนวคิดสังคม (Society) ได้ถูกบิดเบือน และถูกถอดรื้อด้านที่เป็นความสัมพันธ์ออก แทนที่ความเป็นสังคม (Sociality) จะถูกมองว่าเป็นด้านที่สำคัญของนิยามความหมายของความเป็นบุคคล ความหมายของสังคมถูกทำให้อยู่ตรงกันข้ามกับปัจเจกบุคคล ดังตัวอย่างประโยคอันลือลั่นของ Margaret Thatcher ที่ว่า “*ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าสังคม มีแต่ปัจเจกบุรุษและสตรี และครอบครัว*” (There is no such thing as a society. There are individual men and women and there are families.)¹¹

ในการวิพากษ์วิธีคิดของผู้นำอังกฤษในยุคนั้น Strathern ได้ยกความคิดของ Leach มาอธิบายว่า เมื่อ Leach กล่าวว่า สังคมไม่ใช่สิ่งของ เขาหมายความว่าปฏิบัติการของสังคม (Social practices) ซึ่งไม่ใช่สิ่งที่นำมาจัดวางไว้ในชั่วตรงกันข้ามได้ ข้อความของ Thatcher มีนัยที่เป็นปัญหาที่ตามมาอย่างน้อยสามประการด้วยกันคือ 1) ภายใต้ระบอบการเมืองที่เชิดชูทุนนิยมเสรีนิยมใหม่ รัฐพยายามที่จะกวาดล้าง ภาวะส่วนรวม (Collectivities) ที่เชื่อมร้อยระหว่างมนุษย์ในสังคมออกให้หมด เหลือแต่เพียงปัจเจกบุคคล 2) ปัจเจกบุคคลภายใต้กรอบคิดนี้ จะต้องเป็นปัจเจกบุคคลที่ช่วยตนเองทางเศรษฐกิจ และ 3) ระบอบดังกล่าวต้องการทำให้ความสัมพันธ์ทางสังคมที่ไม่สามารถถูกหล่อหลอมหรือไปด้วยกันกับตลาด กลายเป็นสิ่งที่ถูก

มองไม่เห็น ในบริบทเช่นนี้ ปัจเจกบุคคลถูกนิยามใหม่ ให้กลายเป็นเพียง
ผู้บริโภค และผู้ให้บริการเท่านั้น

Strathern เห็นว่า ที่ Thatcher ทำเช่นนี้ได้ ก็เพราะมโนทัศน์ทาง
สังคมถูกทำให้เป็นหน่วยของ “สิ่งของ” (Entity) ที่เป็นเอกเทศ เป็นสิ่งของที่
อยู่นอกความสัมพันธ์และความเกี่ยวพันของผู้คน ที่ซึ่งภาวะส่วนรวมทั้งหลาย
และความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนสามารถถูกกอบขึ้นมา แล้วกวาดทิ้งได้ใน
คราวเดียว สิ่งที่เป็นความเป็นสังคมทั้งหลายถูกเขี่ยทิ้งไปอย่างง่ายดาย เหลือไว้
แต่ปัจเจกบุคคลที่ต้องรับผิดชอบตนเอง และในจังหวะก้าวทางความคิด
ประเภทนี้ ปัจเจกบุคคลได้ถูกสร้างขึ้น “ในฐานะที่ตรงกันข้าม” กับสังคม
คู่ตรงข้ามดังกล่าวจึงปกปิดข้อเท็จจริงของการก่อรูปทางสังคม และ
ความสัมพันธ์ทางอำนาจ

ข้อเสนอของ Strathern นั้นตรงพล้ง ไม่ใช่เพราะเป็นข้อเสนอในทาง
ทฤษฎีนามธรรม หากแต่เพราะสะท้อนสิ่งที่เกิดขึ้นในอังกฤษในสามทศวรรษที่
แล้ว และเป็นปรากฏการณ์ที่สามารถพบเห็นได้ในที่อื่น ๆ ทั่วโลก และเมื่อมอง
มายังสังคมไทย เราจะพบกระบวนการนิยามสังคมและปัจเจกบุคคลในลักษณะ
ที่ไม่ได้ต่างไปจากในสังคมอังกฤษ ในตลอดหลายปีที่ผ่านมาของสังคมไทย
“สังคม” ได้ถูกรัฐนำมาประกอบสร้างความเป็น สิ่ง/สิ่งของ เป็นวัตถุ ที่เรียบ
สงบ และไร้เสียง ปลอดภัยจากความสัมพันธ์ทางสังคมและความสัมพันธ์ทาง
อำนาจ เป็นสิ่งของที่ตั้งอยู่ตรงกันข้ามกับปัจเจกบุคคล ในขณะที่ปัจเจกบุคคล
ในทัศนะของ Thatcher คือบุคคลที่มีประสิทธิภาพในการรับผิดชอบตนเอง
โดยไม่ยอมอิงอู่เท้าหรือรอรัฐ ปัจเจกบุคคลในไทยนั้น นอกจากจะต้องมี

ประสิทธิภาพในการเลี้ยงตนเองแล้ว ยังต้องเป็น “คนดี” ที่เชื่อฟังสำหรับรัฐ อีกด้วย

ข้อเสนอของ Strathern จึงไม่เพียงเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาทั้ง มโนทัศน์ Society เสีย หากยังเรียกร้องให้ทิ้งแนวคิดด้วยปัจเจกบุคคล และ คู่ตรงกันข้ามที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมาอีกด้วย Strathern เสนอให้หันไปใช้ แนวคิดเกี่ยวกับความเป็นสังคม (Sociality) และความสัมพันธ์ทางสังคม (Social relation) แทน ซึ่งมีรากมาจากแนวคิดสังคม ก่อนที่แนวคิดนี้จะถูก บิดเบือน

ญัตตินี้ของ Strathern ยังได้รับการสนับสนุนจาก Chritina Toren นักมานุษยวิทยาสาย Cognitive Anthropology ซึ่งใช้การอธิบายการเติบโต ของเด็กทารก และความสัมพันธ์ระหว่างเด็กและสังคม ในการชี้ให้เห็นว่า กระบวนการเติบโตของเด็กนั้น ไม่ใช่เรื่องผ้าขาวที่ถูกหล่อหลอมทางสังคม อย่างที่มักเข้าใจกัน ทั้งนี้เพราะ แม้แต่ทารกก็เป็นตัวแทนการกระทำ (Active agent) ที่เป็นทั้งผู้ที่ดำรงอยู่ (Being) และผู้ที่กลายเป็น (Coming to be) ในการกลายเป็นบุคคล ด้วยการมีส่วนร่วมกับสังคม ในแง่นี้ สังคมจึงไม่ใช่ ชุดของกฎ หรือระเบียบ ประเพณี หรือโครงสร้าง และระบบ แต่เป็น ความสัมพันธ์ที่ทารกปฏิสัมพันธ์ด้วย Toren นำงานของจิตวิเคราะห์มาใช้เพื่อ ชี้ให้เห็นว่างานศึกษาส่วนใหญ่ต่างก็เห็นพ้องกันว่า ทารกนั้นมีความสามารถในการรับรู้ (Cognitive ability) มากกว่าที่เคยยอมรับกัน อาทิ การสามารถ เชื่อมโยงระหว่างภาพ เสียงของกลอง และการนับได้ในทารก 6-8 เดือน (เด็ก สามารถหันหน้าไปหารูปที่แสดงวัตถุสามอย่างได้ เมื่อได้ยินเสียงกลองตีสาม

ครั้ง) และสามารถแยกระหว่างสิ่งที่มีชีวิตประเภทต่าง ๆ ได้ โดยเฉพาะมนุษย์และสัตว์ ซึ่งความสามารถในการรับรู้นี้มีรากอยู่ในความเป็นสังคม (ซึ่ง Toren ใช้คำว่า sociality) แม้ในช่วงเวลาก่อนที่ทารกจะพูดได้เสียอีก ในแง่นี้ มนุษย์ทารกนั้นปรับตัวที่จะรู้จักโลก แม้ว่าจะยังไม่รู้ว่าโลกนั้นมีความเฉพาะเจาะจงทางประวัติศาสตร์ เด็กทารก เป็นองค์ประธานของพฤติกรรมของตนเองในความสัมพันธ์ทางสังคม และมีความเป็นบุคคลภายในประวัติศาสตร์เฉพาะตัวของเด็กทารก ได้ช่วยให้เห็นว่า แนวคิดเรื่องการหล่อหลอม (Socialization) ซึ่งมี “สังคม” เป็นแหล่งแนวคิดที่สำคัญนั้น ขาดความสมเหตุสมผล ในระดับนามธรรมนั้น มโนทัศน์ Sociality และ Social relation ได้แสดงให้เห็นถึงกระบวนการทางสังคมที่มีพลวัตที่ซึ่งมนุษย์เข้าไปร่วมกับสังคม ไม่ใช่ในฐานะของกฎเกณฑ์หรือระบบ การเปลี่ยนมุมมองที่มีต่อการกระทำผ่านการรับรู้ ว่าเป็นกระบวนการที่สร้างสรรค์ จะช่วยให้เห็นว่าเด็กทารกนั้นเป็นทั้ง Being และ Coming to be ภายในกระบวนการทางสังคม ที่เขาเป็นองค์ประธานของการกระทำของตน การปรับวิธีคิดในการมองความเป็นสังคม ช่วยทำให้เห็นทารกในวิธีคิดใหม่ และเมื่อมองสังคมเสียใหม่ ก็ย่อมมีผลต่อการมองมโนทัศน์วัฒนธรรมด้วย โดยช่วยทำให้เล็งมองความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและสังคม ในฐานะคู่ตรงข้าม หรือมองว่าบุคคลเป็นเพียงผลผลิตของสังคม สำหรับ Toren แล้ว มโนทัศน์ว่าด้วยสังคมและปัจเจกบุคคลที่ใช้กันอยู่ นับเป็นมโนทัศน์ที่ล้าสมัย เพราะไม่ช่วยให้เห็นว่าปัจเจกบุคคลนั้นเป็นทั้งผลผลิตและผู้ผลิตการกระทำ ในแง่นี้ จึงไม่มีสังคม

และไม่มีปัจเจกบุคคล มีแต่ความสัมพันธ์ทางสังคมที่มนุษย์ใช้ชีวิตด้วย ทำงาน ด้วย และมีบทสนทนาด้วย

สำหรับฝ่ายค้าน J.D.Peel แม้จะเห็นด้วยกับข้อวิจารณ์ที่ฝ่ายเสนอมิต่อ มโนทัศน์ว่าด้วยสังคม แต่ก็เสนอว่า มโนทัศน์ Society มีความซับซ้อนและ หลากมิติเกินกว่าจะละทิ้งไปเสีย พร้อมทั้งเสนอให้ขยายการพิจารณา มโนทัศน์ ดังกล่าวออกไป แทนที่จะมองความหมายเฉพาะของตัวมโนทัศน์ Peel เห็นว่า ความหมายของสังคม จะเด่นชัดขึ้น หากนิยาม “ในความสัมพันธ์” ในลักษณะ ที่เป็น Antithesis อาทิ สังคม กับปัจเจกบุคคล หรือสังคมกับรัฐ Peel ได้ใช้ นิยาม “สังคม” โดย นักสังคมวิทยาอังกฤษ Anthony Giddens (1986) ใน *The Constitution of Society* ซึ่งได้แยกความหมายของสังคม ออกเป็นสอง ลักษณะคือ 1) ความหมายทั่วไปเกี่ยวกับปฏิสัมพันธ์ทางสังคม อาทิ แบบแผน ความสัมพันธ์ระหว่างผู้กระทำการทางสังคมต่าง ๆ และ 2) หน่วยที่มีขอบเขต โดยเปรียบเทียบ (Bounded unity) ของความสัมพันธ์ทางสังคม และระบบ สังคมที่ต่างไปจากสังคมแวดล้อม ความแตกต่างดังกล่าวในทัศนะ Giddens เป็นความต่างระหว่างสังคมทั่วไป กับสังคมเฉพาะ นักทฤษฎีแต่ละคนให้น้ำหนักกับนิยามที่แตกต่างกันไป อาทิ Spencer และ Durkheim มักนิยาม สังคมตามความหมายในข้อ 2 ในขณะที่ Simmel และ Weber เน้น ความหมายในข้อ 1 เป็นต้น

ในอังกฤษนั้น ความหมายของ Society มีนัยในแบบที่ 1 ซึ่งถูกใช้เป็น ครั้งแรกในคริสต์ศตวรรษที่ 16 โดยสามารถพบได้ในงานเขียนของ Hobbes ใน *Leviathan* ในประโยคที่รู้จักกันดี ในหมู่วิทยาสตวรรษว่า “No account of

time; no Arts; no Letters; no Society; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish and short.” ในขณะที่ในยุคกรีกโบราณ ไม่มีการนิยามคำที่แยกต่างหากออกมาในความหมายของ Society คำดังกล่าวรวมอยู่ในคำว่า the Polis ซึ่งเป็นรูปแบบทางการเมืองที่สังคมอยู่ภายใต้รัฐ Peel ตั้งข้อสังเกตว่า ในยุคสมัยของ Hobbes สังคมเริ่มแยกตัวเองออกจากรัฐแล้ว แต่ก็ยังเชื่อมกับรัฐ รูปแบบทางการเมืองถูกวางเงื่อนไขภายใต้รูปแบบของประชาสังคม (Civil society) และดังนั้น สังคมจึงมาก่อน ไม่ใช่รัฐ ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นด้วยเหตุผลอย่างน้อยสามประการ ดังที่ Ferguson อธิบายไว้ในงาน *Essays on the History of Civil Society* ในปี 1767 ดังนี้ คือ

1. การเกิดขึ้นของเศรษฐกิจทุนนิยมที่ปลดปล่อยมนุษย์ออกจากหน่วยของแรงงาน และแสดงแบบแผนของความสัมพันธ์ทางชนชั้นออกมาอย่างชัดเจน
2. เกิดเสรีภาพในการจัดตั้งสมาคม และกลุ่มสังคมต่าง ๆ ที่จำเป็นต่อการไปสู่ขบวนการประชาธิปไตย
3. การขยายตัวของลัทธิชาตินิยม ซึ่งทำให้ ชาตินี้มีความหมายถึงสังคมในด้านวัฒนธรรม และการเติบโตของรัฐไปพร้อม ๆ กับชาติ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง รัฐจะทำงานได้ดีเมื่อผนวกเอาชุดความเข้าใจทางวัฒนธรรมร่วมที่มาจากอดีตของประชาชน

Peel เห็นว่า ความกังวลของ Strathern ไม่ได้ช่วยทำให้มันโนทัศน์ Society หยุดถูกใช้นอกวงวิชาการ ซึ่งการใช้และไหลเวียนของมันโนทัศน์

ดังกล่าวของวชิรากร ได้ทำให้มันทัศน์กลายเป็นความเป็นจริงทางสังคมขึ้นมา แม้ว่าความพยายามหาคำมาแทน จะเกิดขึ้นตลอดในวงการวิชาการก็ตามที่ อาทิ งานของ Michael Mann เรื่อง The Sources of Social Power ที่เสนอให้ใช้มันทัศน์เครือข่ายอำนาจ (Network of power) แทน เป็นต้น และเมื่อหันมาดูประโยคคมของ Margaret Thatcher ในปี 1987 และพยายามทำความเข้าใจว่า ความหมายที่แท้จริงของการปฏิเสธสังคมของ Thatcher คืออะไร Peel เห็นว่า ประโยคดังกล่าวสะท้อนการที่รัฐกดปราบสังคม ลดคุณค่าของสถาบันต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐท้องถิ่น สหภาพแรงงาน มหาวิทยาลัย โบสถ์ สื่อ และแม้แต่ครอบครัว (ในทางทฤษฎี) ในยุคที่ Privatization และ Entrepreneurialism เติบโตและแผ่ขยายอำนาจ Peel เห็นด้วยกับ Strathern ว่าในยุคดังกล่าวแนวคิดสังคมในฐานะสิ่งของกลายเป็นสิ่งที่รัฐใช้ในการวางนโยบายต่าง ๆ ในการทำลายสังคมลง ให้เหลือแต่ปัจเจกบุคคลที่เผชิญหน้ากับรัฐ แต่ขณะเดียวกัน ก็จะพบว่ามีการต่อต้านที่ท้าทายแนวคิดดังกล่าวด้วยเช่นกัน จากฝั่งของประชาสังคม ซึ่งต่อต้านการพยายามผลักให้สังคมไปอยู่ตรงกันข้ามกับปัจเจกบุคคล ซึ่งสะท้อนข้อเท็จจริงที่ว่า สังคมยังมีฐานะที่เป็นภาวะการณ์ที่เป็นไปได้ ไม่ใช่สิ่งถูกกดปราบของปัจเจกบุคคลโดยรัฐฝ่ายเดียว หากแต่เป็นสังคมที่ต่อกรกับรัฐ และดังนั้น Peel จึงเห็นว่า เราไม่ควรที่จะมองมันทัศน์ว่าด้วยสังคม ในมุมมองที่เสื่อมถอยอย่างเกินเลย แต่ควรมองออกไปให้เห็นถึงการต่อต้านที่มาจากขบวนการประชาชนในที่ต่าง ๆ ที่ไม่สยบยอมต่อมันทัศน์สังคมของรัฐ และไม่ยอมให้รัฐผูกขาดความหมายของสังคมแต่ฝ่ายเดียว

ตีเบตนี้ได้รับการถกเถียงในหมู่ผู้เข้าร่วมฟังตีเบตอย่างกว้างขวาง ทั้งนี้ผู้ฟังส่วนใหญ่เห็นว่าตีเบตนี้มีหลักใหญ่ใจความอยู่ที่การคัดง้างกับความคิดเกี่ยวกับสังคมในฐานะที่เป็นภาวะการดำรงอยู่ที่เป็นหนึ่งเดียว ทั้งฝ่ายเสนอและฝ่ายค้าน ต่างก็เห็นร่วมกันว่า มโนทัศน์ สังคม นั้นมีปัญหา แต่มีวิธีคิดต่อการจัดการปัญหาที่ต่างกัน Strathern และ Toren เสนอทางเลือกในการใช้มโนทัศน์ Sociality ซึ่งจะทำให้คนและความสัมพันธ์ปรากฏขึ้นในความหมายของสังคม ทำให้มองเห็นคนในฐานะที่เป็นผู้กระทำการและองค์ประธานปรากฏขึ้นในฐานะใจกลางของโลกทางสังคม Peel และ Spencer กลับเห็นว่ามโนทัศน์ สังคมนั้น ไม่ได้เป็นเครื่องมือการวิเคราะห์ที่มีความหมายเดียว ในขณะเดียวกันก็ไม่อาจแยกออกจากบริบททางการเมืองที่มีพลวัตได้ รัฐอาจใช้มโนทัศน์สังคมในการอ้างสิทธิเหนือพลเมืองของตน ในขณะเดียวกัน พลเมืองก็อาจใช้มโนทัศน์เดียวกันเพื่อเสริมสร้างอำนาจของตนเพื่อต่อกรกับรัฐ และตราบที่การต่อสู้ดังกล่าวดำเนินไป คำดังกล่าวก็ย่อมถูกใช้ การไม่ใช่คำดังกล่าวในทางทฤษฎี ก็เท่ากับแยกการสร้างทฤษฎีออกจากความเป็นจริงในโลกทางการเมืองที่เราดำรงอยู่ ทั้งสองฝ่าย ต่างก็เห็นพ้องต้องกันว่า การแยกชั่วระหว่างสังคมและปัจเจก แบบเดอริโคมเมียนั้น น่าจะเป็นปัญหามากกว่าที่จะเป็นประโยชน์ แต่ความต่างระหว่างสองฝ่ายอยู่ที่ว่า ทฤษฎีและแนวคิดควรถูกใช้เพื่ออะไรต่างหาก หากแนวคิดเรื่องสังคม ไม่สามารถมีความหมายเหมือนกันในทุก ๆ สังคมที่ใช้ ในฐานะที่เป็นหน่วยของการเปรียบเทียบแล้วคำถามที่ตามมา ย่อมได้แก่ เช่นนั้นแล้ว มานุษยวิทยาจะเปรียบเทียบอะไร ซึ่งย่อมสร้างปัญหาต่อมานุษยวิทยาเปรียบเทียบอย่างแน่นอน นอกจากนี้แล้ว ต่อ

ข้อเสนอที่ว่ามโนทัศน์สังคมนั้นเป็นสิ่งตกสมัยทางทฤษฎี Ingold ได้ตั้งข้อสังเกตว่าแนวคิดดังกล่าวสะท้อนนัยของการเปลี่ยนผ่านของกระบวนทัศน์ซึ่งหมายความว่ามโนทัศน์นั้น ๆ ไม่มีที่ทางในลำดับทางความคิดใหม่อีกต่อไปแล้ว แต่ปัญหาคือเราสามารถมองกระบวนทัศน์แบบอันหนึ่งตามหลังอีกอันหนึ่ง แบบเป็นลำดับติดต่อกันได้หรือไม่ ถ้าในทางตรงกันข้าม วิธีในประวัติศาสตร์มีลักษณะคู่ขนาน ก็เป็นไปได้ที่มโนทัศน์ต่าง ๆ อาจกลับมาและกลับไป ในขณะที่ก็เปลี่ยนแปลงไปในกระบวนการของการกลับมาใหม่ด้วยเช่นกัน และนั่นเหมือนจะเป็นชะตากรรมที่เป็นจริงของมโนทัศน์สังคม

สำหรับตีเบตตี ฝ่ายเสนอที่เรียกร้องให้ละทิ้งมโนทัศน์สังคมเสีย ชะนะไป ด้วยเสียง 45 ต่อ 40 โดยมีผู้งดออกเสียง 10 คน

อดีตกับความทรงจำ

นอกจากมโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรม และสังคมแล้ว คำถามว่าด้วยอดีตก็เป็นสิ่งที่ถูกถกเถียงกันมากในวงการมานุษยวิทยา ซึ่งสะท้อนวิธีคิดว่าด้วยเวลา และประวัติศาสตร์ ระหว่างนักมานุษยวิทยากับนักประวัติศาสตร์ ตีเบตในหัวข้อ อดีตนั้นคือดินแดนอันแปลกต่าง (The past is a foreign country) ในปี 1992 ได้นำนักประวัติศาสตร์ David Lowenthal มาร่วมสนทนากับนักมานุษยวิทยา โดยเป็นฝ่ายเสนอร่วมกับ Penelope Harvey โดยมีฝ่ายค้านคือ Gillian Feeley-Harnik และ Susanne Küchler

ญาติของดีเบตนี้ นำมาจากวลีอมตะของนักเขียน L.P.Hartley ทั้งนี้ลีดังกล่าวสะท้อนความอิทธิพลเหลือของนักมานุษยวิทยา เกี่ยวกับวัฒนธรรม การเขียนที่หยุดนิ่งในวงการมานุษยวิทยา ที่เรียกกันว่า Ethnographic present¹² เป็นอย่างดี ดีเบตนี้ ยังสะท้อนวิธีคิดที่แตกต่างกัน ระหว่างความเป็นประวัติศาสตร์ (Historical) และความทรงจำ (Memorial) ที่นักมานุษยวิทยาและนักประวัติศาสตร์ใช้ในการเข้าใจอดีต ผู้คนและเหตุการณ์ ประโยคดังกล่าวยังชวนให้คิดต่อถึง Dilemma ชนิดหนึ่ง ทั้งนี้ ในแง่หนึ่งแล้วอดีต ซึ่งโดยนิยามนั้นไม่ได้เป็นปัจจุบันในแง่จิตสำนึก ดูราวกับถูกตัดออกจากโลกของประสบการณ์ปัจจุบันของเรา ดังที่ Lowenthal ใช้คำว่า มันจบลงแล้ว มันสิ้นสุดลงแล้ว อาทิ ความเป็นเด็กของเราที่สิ้นสุดลง แต่ขณะเดียวกัน เหตุการณ์ในอดีตหรือวัยเด็ก กลับมีความสำคัญในฐานะที่เป็นบทบาทที่ก่อรูป (Formative role) ในการพัฒนาความสามารถในการตระหนักรู้ของเรา Ingold เห็นว่า อดีตและความทรงจำแม้ว่าจะเกี่ยวข้องกัน แต่ไม่จำเป็นต้องเป็นสิ่งเดียวกัน และทั้งยังมีความสัมพันธ์ที่ยอกย้อนกับมนุษย์ เพราะหากอดีตนั้นอยู่ “ข้างหลัง” เรา ความทรงจำนั้นก็กลับอยู่ “กับ” เรา หรืออยู่ในตัวของเรา ในอุปนิสัยใจคอ ในความรู้สึก และในทักษะในการรับรู้ และการกระทำ ในแง่หนึ่ง อดีตดูเหมือนจะแปลกแยก (Alien) ต่อประสบการณ์ปัจจุบัน แต่ในอีกแง่หนึ่ง อดีตกลับดูเหมือนจะมีภาวะก่อกำเนิด (Generative) ต่อประสบการณ์ หากว่าอดีตเป็นเหมือนดินแดนอันไกลโพ้น เราในฐานะนักมานุษยวิทยา ก็เป็นผู้สร้างอดีตในดินแดนอันไกลโพ้นในปัจจุบัน

ดิเบตนี้ยังตั้งคำถามต่อความสัมพันธ์ระหว่างประวัติศาสตร์กับความทรงจำ ซึ่งก่อให้เกิดการทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับการจดจำ (Remembering) ทั้งนี้ การจดจำ อาจหมายถึงการกระทำที่เกี่ยวกับการสร้างการระลึกถึง (Commemoration) ที่ซึ่งเหตุการณ์ที่คาดว่าจะเกิดขึ้นในอดีตได้ถูกนำมานำเสนออีกครั้ง ไม่ว่าจะในรูปของการเขียน การเล่า ปฏิมากรรม หรือการแสดง แต่ไม่ว่าอย่างไรก็ตามการแสดงแทน (Representation) ดังกล่าว ก็ไม่สามารถมีผลต่อผู้ชม ผู้อ่าน หรือผู้เห็นได้เช่นเดียวกับผู้ที่ผ่านเหตุการณ์นั้น ๆ มาเอง Ingold เห็นว่า ส่วนหนึ่งเพราะการรับรู้ในปัจจุบัน ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตาม ได้ถูกทาบทาด้วยสิ่งที่ตามมาภายหลัง และพื้นหลังของเหตุการณ์ซึ่งอาจไม่เป็นที่สังเกตโดยผู้ที่เกี่ยวข้อง การแสดงแทนจึงเป็นสิ่งที่ถูกแสดงแทนด้วย “สัญญาณแห่งเวลา” การที่จะสร้างอดีตขึ้นมาใหม่ให้มีลักษณะที่แท้จริง (Authentic) จึงมิใช่การนำอดีตมาสู่ปัจจุบันกาล หากแต่เป็นการเน้นการแยกความแตกต่าง (Disjunction) ระหว่างอดีตกับปัจจุบันต่างหาก ดังที่ Weiner ผู้ฟังดิเบตได้ให้ความเห็นไว้ว่าการสร้างการระลึกถึงนั้นเป็นการทำซ้ำ (Repitition) กล่าวคือเป็นการสร้างเหตุการณ์ในอดีตขึ้นอีกครั้งในกระบวนการสร้างประวัติศาสตร์ ภายใต้ขอบฟ้าของปัจจุบัน ที่แบ่งแยกพยานของเหตุการณ์ออกจากสิ่งที่ประดิษฐ์ขึ้นเพื่อรำลึกอดีต และแยกการรับรู้ออกจากความทรงจำ (Recollection)

ความสัมพันธ์ระหว่างการสร้างการระลึกถึง พิธีกรรมรำลึก กับการจดจำ ยังเป็นสิ่งที่ยังไม่ค่อยถูกนำมาพิจารณาอย่างจริงจัง กระบวนการเหล่านี้ ต่างก็เกี่ยวข้องกับการทำซ้ำ การบอกเล่าเรื่องราว ซึ่งอาจทำได้ในสอง

ทาง กล่าวคือ จากมุมมองของผู้เล่าเรื่อง ในฐานะการเฉลิมฉลองคุณลักษณะ และเหตุการณ์ และจากมุมมองของผู้ฟัง ในฐานะที่เป็นกระบวนการให้ การศึกษาด้านอารมณ์และความรู้สึก การเล่าเรื่อง (Telling) นั้น ในแง่หนึ่ง มี ฐานะเป็นการบรรยาย ที่นำอดีตมาจัดวางไว้เป็นวัตถุของเหตุการณ์ที่ถูกเล่าใน ปัจจุบันกาล หากในอีกแง่หนึ่ง การเล่าเรื่องก็มีฐานะของการรับรู้ประสบการณ์ ในอดีต ที่ผ่านปฏิบัติการและการฝึกฝน และดังนั้นจึงให้ทักษะกับปัจจุบันใน การเข้าใจอดีต ความหมายของการเล่าเรื่องทั้งสองลักษณะเกี่ยวข้องกับการ จดจำและอดีต ทั้งในฐานะสิ่งที่อยู่ข้างหลังเรา และสิ่งที่อยู่กับเรา ซึ่งเป็นหัวใจ ของดีเบตในเรื่องนี้

ดีเบตดำเนินไปภายใต้ “ปีศาจของปัจจุบันนิยม” (Spectre of presentism) ของสาขาวิชามานุษยวิทยา ดังการอธิบายของ Malinowski ที่นัก มานุษยวิทยาส่วนใหญ่คุ้นชินกันดีว่า การรับรู้เกี่ยวกับอดีตนั้น ถูกเข้าใจใน ฐานะข้อเท็จจริงของปัจจุบัน เป็นการรับรู้เพื่อตอบสนองต่อความสนใจใน ปัจจุบัน ไม่ถูกจำกัดโดย “ความเป็นอื่น” ของสิ่งที่อดีตเป็น ในดีเบตนี้ ฝ่าย เสนอได้เรียกร้องให้ตระหนักและรับรู้ถึงความเป็นอื่น และตั้งคำถามต่อ แนวโน้มของปัจจุบันนิยมในความคิดของนักวิชาการ ทั้งนี้ Lowenthal ได้ตั้ง ข้อสังเกตอันท้าทายว่า นักวิชาการนั้นมีแนวโน้มที่จะทำให้อดีตนั้นดกไปด้วย ประชากรเช่นเดียวกับพวกเขา กล่าวคือ เป็นกลุ่มคนที่มีเป้าหมายเดียวกัน และตอบสนองต่อความรู้สึกเดียวกัน แม้ว่าจะแต่งองค์ทรงเครื่องด้วยเครื่อง แต่งกายที่ต่างออกไปก็ตามที ดังตัวอย่างที่เห็นได้จากรัฐชาติในโลกต่างๆที่มัก สร้างความหลากหลายทางวัฒนธรรมประเพณี ที่ผู้คนในอดีตแม้จะมีวิถีชีวิตที่

ต่างไปจากปัจจุบัน แต่งกายต่างออกไป แต่มีโลก หรือวิถีคิด ไม่ได้ต่างไปจากผู้คนในปัจจุบัน การสร้างโลกอดีตประเภทนี้ เป็นที่ทราบกันดีว่า เป็นสินค้าที่ขายได้ดีสำหรับนักท่องเที่ยว

ในฐานะที่เป็นนักประวัติศาสตร์ Lowenthal มองอดีตว่าเป็นสิ่งบังเอิญ เกิดไร้ระเบียบและจัดวางด้วยการมองจากข้างหลัง เป็นสิ่งที่ได้เกิดขึ้นแล้ว และเรามองในสิ่งที่ได้เกิดขึ้น จึงได้รู้ว่าเราจะไม่มีทางที่จะได้เห็นมันทั้งหมด แต่เรามองอดีตจากการคัดกรองของปัจจุบัน ด้วยไวยากรณ์ของปัจจุบันกาล และโดยลูกศรแห่งเวลา (Time's arrow) ที่ไม่มีทางย้อนกลับ อดีตเป็นสิ่งที่จากไปแล้วตลอดกาล มันไม่เพียงเป็นดินแดนอันไกลโพ้น (Foreign) หากแต่ยังอยู่ชั่วตรงข้ามกับโลก (Antipodal) ที่เกินเอื้อม อดีตนั้นถูกรับรู้ผ่านความทรงจำผ่านการปฏิบัติสัมพันธ์อย่างต่อเนื่องกับตัวบททางประวัติศาสตร์ ซึ่งการตรึงกับที่ของตัวบทได้แยกเราออกจากตัวบทเหล่านั้น Lowenthal ยังได้ชี้ชวนให้พิจารณาสิ่งที่เรียกว่าดินแดนอันแปลกต่าง (Foreign country) ที่ซึ่งผู้คนทำอะไรต่างออกไป และสามารถก่อให้เกิดการซื้อคทางวัฒนธรรม ที่แปลกต่าง ก็เพราะความลึกลับ หรือกระทั่งไม่อาจเข้าใจได้จากปัจจุบัน จากดินแดนที่เราอยู่ Lowenthal เห็นเช่นเดียวกับ Hartley ว่า อดีตไม่ใช่เพียงแตกต่าง หากแต่ยังแปลกต่าง แปลกแยกสำหรับนักเดินทาง และแม้แต่คนมานุษยวิทยา

ในยุคก่อนรู้แจ้งของยุโรป อดีตนั้นถูกมองว่าคุ้นเคยในบ้านเดียวกัน (Domestic) เพราะมนุษย์ถูกมองว่าเหมือน ๆ กัน ประวัติศาสตร์จึงเป็นเรื่องของการเกิดซ้ำ ๆ ของเรื่องราว Lowenthal เห็นว่า การพบกับกลุ่มชนต่างพวก และการเสื่อมศรัทธาในประวัติศาสตร์อันศักดิ์สิทธิ์ มีผลต่อการที่อดีต

กลายเป็นสิ่งที่แตกต่าง ซึ่งทำให้อดีตไม่เพียงเป็นเรื่องห่างไกล แต่ยังเป็นเรื่องที่แตกต่างกัน ประวัติศาสตร์ไม่เพียงเริ่มมีความหลากหลาย หากแต่ยังมีอายุสั้น และเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ทักษะที่มีต่ออดีตเริ่มไร้ระเบียบ ดังที่เกอเธ่ ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า “ในเมืองเดียวกัน เราจะได้ยินเหตุการณ์ที่สำคัญในตอนเย็นต่างไปจากที่ได้ยินมาเมื่อเช้า” ประโยคเกี่ยวกับเวลาเพียงประโยคเดียวทำให้อดีตเดียวกัน กลายเป็นสิ่งที่ต่างออกไปโดยทันที สำหรับ Lowenthal แล้ว สำนึกเกี่ยวกับอดีตที่ไม่เหมือนปัจจุบัน ที่เห็นว่าผู้คนในเวลาอื่นและสถานที่อื่นทำอะไรต่างออกไป เป็นสำนึกที่เป็นใจกลางของความคิดของตะวันตกที่เกิดขึ้นภายหลัง อดีตกลายเป็นกลุ่มของปริณิชนคติที่เฉพาะ ที่มีแรงจูงใจและกลไกของตนเอง ในแวดวงนักวิชาการ ความพยายามนำความคิด เป้าหมายของปัจจุบันไปให้กับผู้คนในอดีต ผ่านการประกอบสร้างสถานที่ทางประวัติศาสตร์ เสื้อผ้าโบราณอันโรแมนติก เป็นการสร้างความเชื่อที่ว่าธรรมเนียมนั้นเป็นสิ่งที่คงเส้นคงวา และผู้คนนั้นไม่ได้เปลี่ยนจากยุคสู่ยุค หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ อดีตถูกมองเห็นว่าเป็นปัจจุบันกาลอีกประเภทหนึ่ง ความแตกต่างของอดีตได้ทำให้อดีตไม่สามารถถูกทำให้เป็นเรื่องในบ้านเดียวกัน (Domesticate) ได้ อีกต่อไป ดนตรีในอดีตกลายเป็นสิ่งคลาสสิก และแตกต่างสำเนียง เช่นเดียวกับพิพิธภัณฑสถานสำหรับคนสมัยใหม่ สิ่งที่เราเห็นไม่ว่าจะเป็นเครื่องมือ เครื่องมือทั้งหลาย ไม่ใช่เครื่องมือใหม่ แม้จะเห็นเป็นครั้งแรก แต่เป็นเครื่องมือที่มีมาก่อน (Former tool) Lowenthal ได้ตั้งคำถามว่า หากอดีตเป็นดินแดนอันไกลโพ้นแล้ว ดินแดนที่ว่าย่อมมีหลายดินแดน มากกว่าที่เดียวหรือไม่

นอกจากนี้แล้ว สิ่งที่ยกอดีตออกจากเรา ยังได้แก่เวลา ซึ่งมีจุดจบ อดีตถูกสร้างบทบรรยายได้ง่ายกว่าปัจจุบัน ก็เพราะว่ามีจุดจบ นักประวัติศาสตร์จึงมักเรียงอดีตด้วยลำดับที่ชัดเจนด้วยเวลาอันอลหม่านของตนเองในปัจจุบัน ทศนะที่ว่าอดีตมีแบบแผน เห็นได้ชัดจากมโนทัศน์ว่าด้วยความทรงจำ อันเป็นมายาคติที่ถูกสร้างขึ้นโดยนักประวัติศาสตร์ เราวาดภาพปัจจุบันอย่างที่เรอาศัยอยู่ เรายืนอยู่นอกอดีต มองมันในฐานะที่เป็นรูปแบบที่เสร็จสิ้นแล้ว ซึ่งรวมไปถึงผลที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน แม้จะเต็มไปด้วยความแปลก แต่อดีตก็ให้ความรู้สึกที่สมบูรณ์และน่าเชื่อถือ และเนื่องจากอดีตนั้นเป็นสิ่งที่จบไปแล้ว ชีวิตวัยเด็กก็เป็นเช่นนั้นด้วยเช่นกัน จบลง สมบูรณ์ มีบทสรุป เราอาจไม่ชอบชีวิตวัยเด็ก แต่ในความทรงจำ ชีวิตวัยเด็กไม่เหมือนชีวิตที่เต็มไปด้วยความยุ่งเหยิงดังเช่นชีวิตในปัจจุบัน เรื่องเล่าของวัยเด็กมักถูกเล่าด้วยการเริ่มต้นและจบลงอย่างไร้กาลเวลา การเดินทางของชีวิตวัยเด็กจึงมักมีรูปร่างของนิทานเด็ก ครั้งหนึ่งนานมาแล้ว และจบด้วย “และอยู่ด้วยกันอย่างมีความสุขตลอดมา” มีแต่ในอดีตเท่านั้น ที่สิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้นแบบนั้น อดีตจึงเป็นที่พึงพิงสำหรับความเป็นจริงใด ๆ ก็ตามที่เราอยากจะทำให้เกิด และมรดกอันนี้ก็คือ อุบาย/สิ่งประดิษฐ์ของยุคสมัยใหม่ Lowenthal ได้ลงท้ายว่า เมื่อมนุษย์ได้ขายอดีต ไม่ว่าจะเป็นเพื่อการท่องเที่ยวหรืออะไรก็ตามที่ มนุษย์ได้ขายจิตวิญญาณของตนเอง และเมื่อไม่มีอดีตใด ๆ เหลือ เหลือแต่สิ่งประดิษฐ์ภายใต้การควบคุมกำกับของรัฐ มนุษย์จึงได้ครอบครองดินแดนอันไกลโพ้นและทำให้ดินแดนนั้นกลับเป็นดินแดนภายในบ้านเดียวกัน (Domestic) อีกครั้งหนึ่ง

Penelope Harvey ผู้สนับสนุนฝ่ายเสนอ ได้เสนอเพิ่มเติมว่า แนวคิดที่ว่าด้วยอดีตในฐานะดินแดนแปลกแยกนั้น ช่วยในการทำความเข้าใจความแตกต่างในทางมานุษยวิทยา แม้ว่าในยุคหลังการมองเรื่องการทดแทนของเวลาและพื้นที่จะถูกพัฒนาขึ้นโดยนักคิดหลายคนก็ตามที่ (อาทิ Harvey; Clifford) แต่ความแตกต่าง ก็ยังมีความสำคัญต่อประสบการณ์ของผู้คน หากแต่เป็นความต่างที่ไม่ก่อให้เกิดความตึงเครียด (Anodyne difference) เต็มไปด้วยทางเลือก และง่ายต่อการบริโภค ดังปรากฏในงานแสดงหรือมหรสพทางวัฒนธรรมทั้งหลาย หรือภาพยนตร์ของฮอลลีวูด ที่ซึ่งดินแดนอันไกลโพ้นเป็นตัวอย่างของความแตกต่างที่มีอยู่ทุกหนทุกแห่ง ถูกทำให้สะอาด สะอ้าน มีรสนิยมน ที่โลกตะวันตกผลิตขึ้นเพื่อตนเอง ในวงจรรูปภาพที่ Penelope Harvey เรียกตาม Marilyn Strathern ว่า การโหยหาอดีตหลังพหุนิยม (Postplural nostalgia) ที่ซึ่งประดิษฐกรรมและความเปลี่ยนแปลงทั้งหลายผลิตสร้างความแตกต่างทางวัฒนธรรมไปพร้อม ๆ กับการทำลาย และ ดังนั้นหากอดีตมิใช่ดินแดนที่แปลกต่างในโลกปัจจุบันเสียแล้ว ก็ย่อมไม่มีดินแดนใดที่แปลกต่างอีกเลย

สำหรับฝ่ายค้าน Gillian Feeley-Harnik นั้นกลับเห็นว่าคำถามของอดีตนั้น ไม่ควรเป็นเรื่องที่ว่าอดีตคือดินแดนอันแปลกต่าง หากแต่เป็นเรื่องที่ว่าอดีตถูกทำให้เป็นเช่นนั้นได้อย่างไร ซึ่งเกี่ยวข้องกับการถูกลืม การพยายามทำให้ปราศจากความรู้สึก และการเดินทางระหว่างกลางซึ่งทำให้ชีวิตใหม่นั้นเกิดขึ้นมา ถ้าตามตรรกะของ Hartley เจ้าของวลีอันเป็นที่มาของอดีต สิ่งที่มีความสำคัญคือพลวัตของการการเชื่อมต่อ การกดปราบ และการเชื่อมต่ออีก

ครั้ง การเคลื่อนไหวนี้เริ่มต้นจากปัจจุบันกาล เราเริ่มจากที่นี่และเดี๋ยวนี้ ซึ่งในทัศนะของ Feeley-Harnik เป็นความจริงเชิงภววิทยา ซึ่งหมายถึงแนวคิดที่ว่าอดีตนั้นเป็นข้อเท็จจริงของปัจจุบัน แน่นนอนที่ว่า เราไม่มีช่องทางเข้าถึงอดีตที่ไม่ผ่านปัจจุบัน หรือกล่าวง่าย ๆ คือ เราไม่มีความรู้เกี่ยวกับผู้คนในอดีตเว้นแต่ผ่านผู้คนในปัจจุบัน เราไม่มีทางรู้จักคนอื่น เว้นแต่ผ่านตัวเราเอง แต่นั่นเป็นเงื่อนไขต่างตอบแทนในความสัมพันธ์ระหว่างอดีตกับปัจจุบัน Feeley-Harnik เห็นว่า ทางที่จะไปให้พ้นจากการแยกชั่วระหว่างอดีตกับปัจจุบัน ในการพิจารณาเรื่องการจดจำ ได้แก่การให้ความสำคัญกับกระบวนการเปลี่ยนแปลงและปฏิสัมพันธ์ ซึ่งเป็นการย้ายการวิเคราะห์มาที่ความสัมพันธ์ และการเคลื่อนไหวไปมาของความทรงจำ ซึ่งสัมพันธ์กับองค์ประกอบต่าง ๆ อาทิ คำพูด เสียง ภาพคำ และอื่น ๆ Feeley-Harnik ได้ยกงานวิจัยชิ้นหนึ่งของ Gell, Howes และ Siegel ซึ่งชี้ให้เห็นว่า ความทรงจำนั้นเดินทางระหว่างประสบการณ์ไกลและประสบการณ์ใกล้ที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับกลิ่น¹³ และมีความสำคัญต่อประสบการณ์ในชีวิตประจำวันเกี่ยวกับสถานที่ หรือเรื่องราวของชนพื้นเมืองในภาคตะวันตกของ Apache ซึ่งใช้ชื่อของสถานที่และเรื่องราวเกี่ยวกับสถานที่ที่เกี่ยวข้องกับคนในการประเมินพฤติกรรมเชิงศีลธรรมของผู้คน เรื่องเหล่านี้ เมื่อถูกเล่าออกไป เป็นเสมือนสิ่งที่ติดตามคนเข้าไปในความคิดของเขา เสียดแทงเหมือนลูกธนู และทำหน้าที่ในการทำให้ผู้คนใช้ชีวิตที่ถูกต้อง ยังมีบทเพลงของนกร้าให้ของชาว Kaluri ในพิจิตพ และงานของ Gisalo ที่สร้างภาพอันทรงพลังเกี่ยวกับสถานที่ ภูมิทัศน์ และเส้นทางที่ทำให้ผู้ที่มีชีวิตอยู่เชื่อมต่อกับบรรพบุรุษในโลกที่ทั้งมองเห็นได้ และที่

มองเห็นไม่ได้ นอกจากนี้แล้ว ความเชื่อมโยงระหว่างพื้นที่ เวลาและบุคคลยังมี มิติของความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจการเมือง ดังเช่นในประวัติศาสตร์ของการ ล่าทาส ซึ่งเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการสูญเสียความเป็นผู้คน ดินแดน/สถานที่ อัตลักษณ์ การพรางจากสถานที่ ซึ่ง Feeley-Harnik เห็นว่าความทรงจำและ ประวัติศาสตร์นั้นไม่อาจแยกออกจากปัจจุบันกาลทางการเมืองและเศรษฐกิจ การเมืองได้ และในเมื่อประสบการณ์เรื่องเวลานั้นฝังรากอยู่ในสถานที่ หรือที่ Feeley-Harnik เรียกว่า Placedness of time เราย่อมไม่มีทางที่จะเห็นว่า อดีตเป็นดินแดนอันแปลกต่างไปได้ เว้นเสียแต่ว่าเราจะทำการวางระยะห่าง ระหว่างผู้คนกับตัวเรา อดีตจึงไม่ใช่ความแปลกต่างหรือดินแดนอันไกลโพ้น หากแต่เป็นพื้นฐานที่สร้างตัวเราขึ้นมาในความสัมพันธ์กับผู้อื่น

ประเด็นของ Feeley-Harnik ได้รับการสนับสนุนจาก Susan Kuchler ผู้สนับสนุนฝ่ายค้าน ซึ่งเห็นว่า การแยกอดีตออกมาจากปัจจุบันในฐานะที่เป็น ถ้อยความเชิงอุดมการณ์ และทำให้แปลกต่างนั้น เป็นการทำให้ปัจจุบัน กลายเป็นเสมือนเกาะที่โดดเดี่ยวออกมาและไม่อาจเข้าถึงได้ ทั้งที่ความ ต่อเนื่องนั้นสำคัญต่อการส่งผ่านทางวัฒนธรรม การกล่าวว่าอดีตนั้นเป็น ดินแดนอันไกลโพ้น เป็นการทำให้อดีตและความทรงจำ กลายเป็นสิ่งที่ ปราศจากการกระทำ (Passive) ความคิดชนิดนี้วางอยู่บนฐานคิดที่ว่า การ จดจำนั้นมีคุณลักษณะที่ไม่เป็นรูปเป็นร่าง และสามารถเป็นเจ้าเข้าเจ้าของใน เชิงปัญญาได้ กล่าวคือในที่ที่แปลกต่างถูกแยกออกจากผู้ที่ผลิตอดีต และทำให้ อดีตไม่ใช่เวลาที่มีชีวิต เราถูกบอกให้จินตนาการถึงตัวเองที่ห่างจากอดีต ห่าง จากที่ที่เป็นความฝันของเราและการผจญภัยของเรา ความคิดเช่นนี้สร้างภาวะ

โรแมนติกเหนือธรรมชาติที่เป็นมายาภาพ และละเลยความจริงอันสลับซับซ้อนที่ว่า เรามีชีวิตอยู่กับอดีตในเวลาเดียวกับปัจจุบัน อดีตถูกหล่อหลอมด้วยความทรงจำ และทั้งหล่อหลอมความทรงจำ ในแง่ที่ทางออกจากรักกับดักความคิดที่แยกความต่างระหว่างอดีตกับปัจจุบันคือ การรื้อฟื้นอดีตที่มีปฏิสัมพันธ์อันกระทำการกับปัจจุบัน ซึ่งจะทำให้สามารถพิจารณาอดีตในฐานะงานของความทรงจำ (Memory-work) ที่เคลื่อนไหว และทำให้เห็นว่า อดีตไม่ใช่สิ่งถูกเก็บไว้ในจิตไร้สำนึกที่จะถูกนำออกมาผ่านการระลึกเท่านั้น อันเป็นแนวคิดที่ถูกสร้างขึ้นโดยจิตวิทยาในศตวรรษที่ 20 แต่แนวคิดนี้ก็ถูกโต้แย้ง ว่าจิตสำนึกและความทรงจำนั้นเป็นสิ่งที่ไม่อาจแยกขาดจากกันได้ ความทรงจำของมนุษย์จึงเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์กับองค์ประกอบต่าง ๆ เดิบโต และเปลี่ยนแปลง โดยตัวของมันเองอย่างมีพลวัต และมีลักษณะเป็นอัตวิสัย หากไม่เห็นด้วยกับแนวคิดที่ว่าความรู้ถูกบรรจุไว้ในสมอง รอเวลาในการนำมาใช้ เราก็ไม่ควรจะเห็นด้วยกับวิธีคิดที่ว่าอดีตเป็นสิ่งที่ถูกเก็บเอาไว้ในดินแดนที่ไกลโพ้น รอการเปิดออกมาจากที่เก็บ หากแต่ปฏิสัมพันธ์กับปัจจุบันอยู่ตลอดเวลา อาทิ ถูกกระตุ้นความทรงจำจากกลิ่นที่เคยคุ้นชิน หรือจากวัตถุความทรงจำอื่น ๆ

สิ่งที่น่าสนใจในติเบตครั้งนี้ ได้แก่การที่ทั้งฝ่ายเสนอและฝ่ายค้านต่างก็คัดค้านปัจจุบันนิยม ทั้งสองฝ่ายต่างก็ไม่เห็นว่ามันจะสมารถรู้จักผู้คนในอดีตผ่านตัวตนปัจจุบันได้อย่างแน่นอน แต่ตัวตน (Self) ก็ไม่ควรถูกนิยามให้เป็นตัวตนทางปัญญาอิสระ (Free-floating intellect) ที่แยกออกจากเงื่อนไขการดำรงอยู่ของเราในโลกทางกายภาพ Wenier ผู้เข้าฟังติเบต ได้ตั้งข้อสังเกตภายหลังจากที่ฟังติเบตว่า ฝ่ายเสนอนั้นสนใจในเรื่องการเขียนอดีต

ในขณะที่ฝ่ายค้านมีจุดเน้นที่ว่าอดีตจะถูกจดจำอย่างไรโดยคนที่มีประสบการณ์เกี่ยวกับอดีต และดังนั้นจึงเป็นการตีเบตระหว่างนักประวัติศาสตร์ กับนักปรากฏการณ์นิยม ในขณะที่ Lowenthal เห็นว่าในการตีเบตครั้งนี้ ทั้งสองฝ่ายถูกทำให้ต้องใช้แนวทางที่ต่างกัน ฝ่ายเสนอนั้นใช้แนวทางแบบประวัติศาสตร์ (Historical approach) ในขณะที่ฝ่ายค้านใช้วิธีคิดเชิงความทรงจำ (Memorial approach) ทำให้ฝ่ายค้านนั้นพึ่งพาจิตวิทยาในการวางข้อถกเถียง ในขณะที่ฝ่ายเสนอ เอนเอียงมาทางประวัติศาสตร์ ทั้งนี้ทั้งฝ่ายค้านและฝ่ายเสนอเอง ต่างก็ตระหนักดีถึงปัญหาของการสร้างอดีตให้เหมือนปัจจุบัน ดังที่ Lowenthal ได้ทิ้งท้ายไว้ว่า เป็นกระบวนการของปัจจุบันนิยมที่นำไปสู่การสร้างการกดขี่ทางการเมือง สังคมและเศรษฐกิจ ของกลุ่มผู้มีอำนาจเหนือกลุ่มชนที่มีกฎนิยามว่าอยู่ใน “อดีต”

ตีเบตในครั้งนี้ ฝ่ายเสนอซึ่งเห็นว่าอดีตเป็นดินแดนอันแปลกต่าง และไม่ใช่สิ่งเดียวกับปัจจุบัน ชนะไปด้วยคะแนน 26 ต่อ 14 โดยมีผู้งดออกเสียง 7 คน

มานุษยวิทยากับการมีส่วนร่วมทางการเมืองและสังคม

มานุษยวิทยานั้นไม่ได้เป็นเพียงศาสตร์ที่มุ่งทำความเข้าใจโลกทางสังคมเท่านั้น หากแต่ยังมีฐานะที่เป็นวิชาการที่ใกล้ชิดและคลุกคลีกับกลุ่มชนผู้ด้อยและไร้อำนาจมากที่สุด คำถามที่สำคัญคือ มานุษยวิทยาควรมีพันธะผูกพันกับสังคมที่ตนเองศึกษาอย่างไร ตีเบตในปี 1995 เรื่อง “การเป็นปากเป็นเสียงในสาธารณะเป็นเรื่องส่วนตัวของนักมานุษยวิทยา ไม่ใช่พันธกิจเชิงสถาบันของ

มานุษยวิทยา”(Advocacy is a personal commitment for anthropologists, not an institutional imperative for anthropology) สะท้อนข้อถกเถียงในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับสังคมในภาคปฏิบัติการ หรือวิชาการกับปฏิบัติการทางสังคม ที่ยังคงเป็นคำถามสำคัญที่ดำรงอยู่แม้ในปัจจุบัน ดีเบตเป็นการถกเถียงระหว่างฝ่ายเสนอคือ Chris Fuller และ Jane Parish กับ Robert Layton และ Michael Rowlands

Keith Hart และ Anna Grimshaw ได้เคยเขียนไว้ถึงวิกฤตของปัญญาชนในโลกตะวันตกว่า ไม่ใช่วิกฤตทางทฤษฎีแต่อย่างใด หากแต่เป็นวิกฤตของการตอบสนองต่อสังคม โดยเฉพาะกลุ่มคนที่ตนเองศึกษา ถ้อยความดังกล่าวไม่เพียงตั้งคำถามต่อบทบาทของนักมานุษยวิทยา แต่ยังวิพากษ์ฐานะและผลสะท้อนของงานของมานุษยวิทยาในการสนองตอบต่อสังคมที่เป็นที่มาของศาสตร์ของมานุษยวิทยา อย่างไรก็ตาม Marilyn Strathern ได้เคยแย้งคำถามดังกล่าวว่า ความรู้ที่ผลิตโดยนักมานุษยวิทยา ไม่ว่าจะเป็นคนในหรือหรือนอกก็ตามที่ ไม่ใช่สิ่งที่จะสามารถส่งกลับไปยังสังคมชนพื้นเมืองในแบบเดียวกับที่เผยแพร่ในหมู่สังคมตะวันตกได้โดยง่าย ทั้งนี้ ชาวบ้านไม่ได้มีความสนใจ หรือมีข้อสงสัยในแบบเดียวกับที่นักมานุษยวิทยามี แม้ว่าจะไม่ต้องสงสัยว่า นักมานุษยวิทยาจำเป็นต้องเป็นปากเป็นเสียงให้กับสังคมที่พวกเขาศึกษาในฐานะที่เป็นวิถีแห่งการสะท้อนย้อนคิดต่อภาคปฏิบัติของวิชาการ แต่คำถามที่จำเป็นต้องขบคิดคือ ภาคปฏิบัติดังกล่าวจะดำเนินไปในลักษณะใดนอกจากนี้แล้ว Dilemma ที่สำคัญยังได้แก่ การเลือกยืนอยู่ข้างกลุ่มชนเพื่อ “เป็นปากเป็นเสียง” ให้และผลิตสร้างการเป็นปากเป็นเสียงดังกล่าว ในแง่หนึ่ง

ก็เป็นการทำให้อัตลักษณ์และประวัติศาสตร์ของกลุ่มชนกลายเป็นสิ่งที่มีสารัตถะนิยมและเป็นรูปธรรมขึ้นมา ซึ่งโดยตัวของมันเอง เป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาเพียรพยายามที่จะรื้อถอนมาโดยตลอด นักมานุษยวิทยาเช่น Hastrup และ Elsass ได้ตั้งข้อสังเกตว่า การเป็นปากเป็นเสียงของนักมานุษยวิทยานั้น หลีกเลียงไม่ได้ที่จะสร้างความขัดกันภายในตัวเองขึ้นมา เพราะมานุษยวิทยานั้นมีเป้าหมายในการเปิดเผยให้เห็นโลกทัศน์หลายแบบ ในขณะที่การรณรงค์ทางการเมืองนั้น คือการเลือกที่จะปกป้องทัศนะเพียงทัศนะเดียว

ฝ่ายเสนอ Chris Fuller ซึ่งเห็นว่าการรณรงค์เป็นปากเป็นเสียงให้กับสังคมควรเป็นข้อผูกพันส่วนบุคคลของนักมานุษยวิทยามากกว่าเงื่อนไขเชิงบังคับระดับสถาบัน เห็นว่าทั้งฝ่ายเสนอและฝ่ายค้านนั้น ย่อมเห็นร่วมกันว่าการเป็นปากเป็นเสียงให้กับกลุ่มเฉพาะต่าง ๆ นั้นเป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาในฐานะที่เป็นผู้ที่มีความรู้เกี่ยวกับกลุ่มชนนั้น ๆ ทำได้ในทางทฤษฎี และได้ทำมาโดยตลอด ไม่ว่าจะเป็นกรณีข้อพิพาทระหว่างชาวอะบอริจินในออสเตรเลียกับบริษัทเหมืองแร่ หรือกรณีอื่น ๆ ก็ตามที ทั้งนี้ Fuller เห็นว่ามานุษยวิทยาสมัยใหม่นั้น ย่อมมีฐานคิดร่วมกันต่อความเสมอภาคเชิงศีลธรรมของมนุษย์ทุกคน และดังนั้นแนวคิดว่าด้วยการเหยียดเชื้อชาติ (Racism) ย่อมไปด้วยกันไม่ได้กับงานของมานุษยวิทยา คำถามจึงไม่ใช่เรื่องหลักการว่าด้วยการเป็นปากเป็นเสียง และการต่อต้านการกดขี่กลุ่มชน หากแต่เป็นความสลับซับซ้อนของบริบทภาคสนาม และผลอันไม่อาจคาดเดาได้ของภาคสนาม นักมานุษยวิทยาจะรู้ได้อย่างไรว่า การรณรงค์ของตน จะไม่นำไปสู่การยังประโยชน์ให้กับคน

กลุ่มหนึ่งเหนือกลุ่มคนอื่นภายในชุมชน และทำให้ชาวบ้านผู้เสียประโยชน์มีสถานะที่ยากลำบากมากขึ้น โดยเฉพาะในหมู่บ้านที่มีความหลากหลายของกลุ่มชน ที่มีได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ทั้งคิดต่างกัน และมีผลประโยชน์ต่างกัน คำถามอีกประการหนึ่งของ Fuller ยังได้แก่เรื่องที่ว่า ทางเลือกเชิงศีลธรรมของนักมานุษยวิทยาจะไปด้วยกันได้อย่างไรกับการทำงานภาคสนาม หากการเลือกที่จะเข้าข้างชาวบ้านที่ถูกกดขี่โดยกลุ่มชนชั้นที่สูงกว่าในหมู่บ้าน นำมาสู่การที่นักมานุษยวิทยาถูกขับไล่ออกจากหมู่บ้าน และไม่อาจทำงานภาคสนามได้อีกต่อไป Fuller ตั้งคำถามว่า ทางเลือกดังกล่าวจะไปด้วยกันได้กับความสำเร็จของงานภาคสนามหรือไม่ ซึ่ง Fuller เห็นว่าหากการเป็นปากเป็นเสียงให้กับชาวบ้านกลายเป็นเงื่อนไขบังคับในทางสถาบันเสียแล้ว การทำงานที่เน้นประสบการณ์เชิงสัมผัส หรือการทำความเข้าใจและสร้างความรู้เกี่ยวกับสังคมที่รวมถึงชนทุกกลุ่ม ไม่ว่าจะมียอำนาจหรือไรอำนาจ จะถูกลดคุณค่าลง

ฝ่ายค้าน Robert Layton ได้แย้ง Fuller โดยชี้ให้เห็นว่านักมานุษยวิทยานั้นสามารถมีส่วนร่วมด้วยสังคมได้อย่างน้อยสองระดับ กล่าวคือในเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ ซึ่งหมายถึงการใช้งานศึกษาในการสร้างประโยชน์ให้กับชาวบ้านโดยตรง เช่นกรณีการต่อสู้เรื่องสิทธิในที่ดินของชาวอะบอริจิน ที่นักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อยเข้าไปเกี่ยวข้องด้วย ซึ่งเป็นการทำงานรณรงค์ ในความหมายแคบ ในอีกระดับคือ การเป็นปากเป็นเสียงในทางทฤษฎี ซึ่งหมายถึงการทำให้ทฤษฎีนั้น รับใช้สังคม Layton เห็นว่าความรุนแรงของมานุษยวิทยาเกิดขึ้นเมื่อพื้นที่ทางวัฒนธรรมของวัฒนธรรมแปลกต่างนั้นถูกสร้างและอธิบายโดยการมองของคนนอก ทฤษฎีจึงควรมีนัยยะทางการเมือง

และด้วยนัยของการปลดปล่อยนี้เองที่ทำให้มานุษยวิทยาตอบสนองต่อสังคมและโลกที่ตนดำรงอยู่ ส่วน Michael Rowlands จาก UCL ก็ได้เริ่มด้วยคำถามที่ท้าทายว่า เหตุใดในถิ่นของสำนักแมนเชสเตอร์ ยังมีความจำเป็นต้องตีเบตกันในเรื่องบทบาทของมานุษยวิทยากับสังคมอีก? ทั้งนี้เป็นที่รู้กันว่าประวัติศาสตร์ของมานุษยวิทยาในมหาวิทยาลัยแมนเชสเตอร์นั้นเป็นประวัติศาสตร์ของการต่อสู้เพื่อกลุ่มชนที่นักมานุษยวิทยาอังกฤษทำงานด้วยมายาวนาน ซึ่งสามารถเห็นได้จากประวัติของผู้ก่อตั้งสถาบัน Rhodes Livingstone ของนักมานุษยวิทยามาร์กซิสต์ เช่น Max Gluckman และเพื่อนนักมานุษยวิทยาของเขาไม่ว่าจะเป็น Godfrey Wilson, Elizabeth Coson, Clyde Mitchell หรือกระทั่ง Victor Turner ซึ่งงานศึกษาในแอฟริกาของนักมานุษยวิทยาเหล่านี้ ไม่ว่าจะเป็น เรื่องเกี่ยวกับ คนงานเหมืองแร่ การเคลื่อนย้ายแรงงาน ผลกระทบของอุตสาหกรรม พิธีกรรมของกลุ่มชน เป็นมรดกทางปัญญาที่สำคัญที่ทำให้เข้าใจชนชั้นล่างในแอฟริกาได้อย่างละเอียดลึกซึ้ง และทั้งยังวิพากษ์อำนาจของรัฐและทุนนิยม จนทำให้บางคนถูกสั่งห้ามมิให้เข้าแอฟริกา Rowlands ยังเห็นอีกว่าพันธะผูกพันที่มานุษยวิทยามีต่อกลุ่มชนที่ตนศึกษานั้น ไม่ใช่เรื่องใหม่ หากแต่มิมีนับตั้งแต่สมัยการต่อต้านการค้าทาส และแม้ว่าในยุคนี้มานุษยวิทยาจะทำงานให้กับพวกรัฐอาณานิคมก็ตามที แต่งานที่ถูกผลิตออกมาก็วิพากษ์ลัทธิอาณานิคม ถึงแม้ว่าจะไม่ใช่ด้วยท่าทีที่ตรงไปตรงมาดังเช่นปัจจุบัน สำหรับ Rowlands แล้ว การเป็นปากเป็นเสียงให้กับสังคมเป็นพันธกิจเชิงสถาบันที่มีมาก่อนแล้ว และเป็นสิ่งที่มานุษยวิทยาควรที่จะต้องสืบทอดต่อไป

ดีเบตว่าด้วยปฏิบัติการทางสังคมของมนุษยวิทยาในครั้งนี้ มีคะแนนเสียงที่ก้ำกึ่ง โดยฝ่ายเสนอชนะไปด้วยคะแนน 25 ต่อ 24 ทั้งนี้มีผู้งดออกเสียง 2 คน ซึ่งน่าจะสะท้อนถึงภาวะลังเลใจในการผลักดันให้มนุษยวิทยาก้าวไปสู่การสถาปนาที่ทำงานกิจกรรมทางสังคมอย่างเป็นทางการ

สรุป

ดีเบตที่ดำเนินต่อเนื่องมายาวนานกว่าสี่ทศวรรษในอังกฤษ ซึ่งยังคงจัดให้มีขึ้นเป็นประจำในปัจจุบัน เป็นกิจกรรมทางปัญญาที่สะท้อนความเคลื่อนไหวในเชิงแนวคิดในแวดวงมนุษยวิทยาตะวันตก ที่ทำให้การเข้าใจโลกในแง่มุมต่าง ๆ ของนักมนุษยวิทยาเป็นภาวะการณ์ที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา และเกิดขึ้นภายใต้การวิพากษ์และตรวจสอบตนเอง สะท้อนย้อนคิดต่อความสัมพันธ์ที่มนุษยวิทยามีทั้งต่อโลกที่ตนดำรงอยู่ และโลก “อื่น” ที่นักมนุษยวิทยาสัมพันธ์ด้วย ไม่ว่าจะเป็นความเป็นอื่นในแง่เวลา หรือความแตกต่างในแง่พื้นที่ก็ตามที และทั้งยังสะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษยวิทยากับศาสตร์ต่าง ๆ ที่นักมนุษยวิทยาเกี่ยวข้องและมีปฏิสัมพันธ์ด้วย อาจกล่าวได้ว่าประวัติศาสตร์ของมนุษยวิทยานั้น เป็นประวัติศาสตร์ของการพยายามสลัดตนเองให้หลุดพ้นจากการครอบงำของวิธีคิดในการมองชีวิตและสังคมโลกจากความเป็นหน่วยและการแยกขั้วที่ทรงอำนาจในตัวเอง โดยมีมนุษย์ในโลกรหัสศาสตร์ตะวันตกเป็นศูนย์กลาง ไปสู่การให้ความสำคัญต่อความสัมพันธ์ และการยอมรับการดำรงอยู่ของโลกหลายประเภท มโนทัศน์อันคุ้นชินของมนุษยวิทยา ได้ทยอยถูกตั้งคำถาม ไม่ว่าจะเป็นมโนทัศน์ว่าด้วย

สังคม วัฒนธรรม และอดีต ตลอดจนแนวคิดอื่นๆ ที่มีได้ถูกนำมาประมวลไว้ในบทความชิ้นนี้ แต่อยู่ในดีเบตสำคัญอื่น ๆ ด้วย ไม่ว่าจะเป็น ภาษาสุนทรียศาสตร์ หรือกระทั่ง ความรัก ในขณะเดียวกันวิธีคิดใหม่ ๆ ในการเข้าใจโลก สังคม พื้นที่ และเวลา ที่ตั้งคำถามต่อความต่อเนื่อง ความเป็นทวิลักษณ์ และการแสดงแทน ก็ได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในมานุษยวิทยา ที่ไม่ได้ทำให้นักมานุษยวิทยาเพียงต้องเปลี่ยนเลนส์ในการมองโลก ดังเช่นที่นักปรากฏการณ์นิยมเคยนำเสนอ หากแต่ยังเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยามองข้ามเลนส์ตัวแทนที่เคยใช้มา ไปสู่การมองเห็นโลกใบอื่น ๆ ที่ดำรงอยู่นอกประสบการณ์อันคุ้นชินของวัฒนธรรมมนุษย์ในโลกตะวันตกอีกด้วย

สิ่งที่พึงตระหนักอีกประการหนึ่ง ได้แก่การที่ข้อถกเถียงทางทฤษฎีในมานุษยวิทยาตะวันตกที่เกิดขึ้นในตลอดช่วงเวลาที่ผ่านมา นี้ มิได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในสุญญากาศทางสังคม หรือเกิดอันเนื่องมาจากเพียงต้องการสร้างกิจกรรมประเทืองปัญญา หากแต่เป็นปรากฏการณ์ที่เป็นผลสะท้อนของความคับข้องใจที่นักมานุษยวิทยามีต่อโลกที่ตนดำรงอยู่ ดังที่ Ingold (1996: 13) ได้กล่าวไว้ในดีเบตในช่วงทศวรรษที่ 1980-90 ว่า บริบทที่แวดล้อมดีเบตและนักมานุษยวิทยาอังกฤษในยุคนั้น ได้แก่ระบอบแตรเซอร์ ซึ่งได้บ่อนเซาะและทำลายข่ายใยของสังคมอังกฤษ ซึ่งได้ดำเนินไปพร้อม ๆ กับการเปลี่ยนแปลงของโลกตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการล่มสลายของโลกคอมมิวนิสต์ในยุโรปตะวันออก และการกลับมาของลัทธิชาตินิยม ซึ่งได้ทำให้นักมานุษยวิทยาเห็นความจำเป็นอย่างเร่งด่วนในการทบทวนความคิดต่าง ๆ ที่ถูกผลิตขึ้น หรือถูกทิ้งไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งในนามของสิ่งที่เรียกว่า “สังคม” และ “วัฒนธรรม”

การตั้งคำถามต่อมโนทัศน์สำคัญๆจึงเป็นการสะท้อนย้อนคิดต่อตำแหน่งแห่งที่ของมนุษยวิทยาในความสัมพันธ์ทางสังคม และในการเมืองของโลกทางวัตถุที่เกี่ยวข้องชีพจรของมนุษยวิทยาไว้ ดีเบตในทศวรรษหลังสะท้อนการผสมผสานระหว่างกรถกเถียงในเชิงปรัชญา แนวคิดในทางมนุษยวิทยาควบคู่ไปกับประเด็นร่วมสมัยของสังคม อาทิ เสรีนิยมใหม่¹⁴ และโครงสร้างพื้นฐาน¹⁵ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการที่มนุษยวิทยานำพาศาสตร์และปฏิบัติการของตนเข้าไปเกี่ยวข้องกับการแผ่ขยายของโลกทุนนิยมมากยิ่งขึ้น

แม้ว่าดีเบตในทางมนุษยวิทยาที่นำมาประมวลไว้ ณ ที่นี้ จะมีเป้าหมายสำคัญเพื่อจุดประกายให้เกิดการถกเถียงในทางทฤษฎีขึ้นในวงการวิชาการก็ตาม แต่ดีเบตเหล่านี้ ก็มีใช้ตำราสำเร็จรูปทางทฤษฎีที่จัดเรียงอย่างเป็นระเบียบของเวลาหรือสฤลความคิดตั้งงานเขียนทางทฤษฎีทั่วไป ดีเบตของ GDAT มีวัตถุประสงค์เพื่อชี้ชวนให้เกิดข้อสงสัย และถกเถียง และดังนั้นจึงเปิดพื้นที่สำหรับผู้อ่านในการตีความ หรือแม้แต่เข้ามามีส่วนร่วมในแสดงความคิดเห็นที่แตกต่าง ตลอดจนแสดงจุดยืนทางความคิดของตนเอง ทั้งหมดนี้มีใช้เพื่อที่จะทำให้ทฤษฎีนั้นก้าวหน้าขึ้น หากแต่เป็นไปเพื่อเพิ่มเครื่องมือในการมองและพิจารณาโลก สร้างแบบฝึกหัดในการเข้าใจมุมมองที่แตกต่างและขัดแย้ง เพื่อจะได้สามารถเข้าร่วมกับสังคมโลก อธิบายโลกในท่ามกลางความไม่ลงรอยทางความคิด และทั้งเชิญชวนให้ขยายพื้นที่ในการโต้แย้ง ถกเถียงอีกด้วย หากสิ่งที่ว่านี้ ถูกเรียกว่าทฤษฎี คำเรียกที่ว่านี้ ก็ควรที่จะเป็นเป้าหมายสำคัญของวงการวิชาการ ไม่ว่าจะในโลกตะวันตกหรือที่ใดก็ตาม

เชิงอรรถ

- 1 วิวาทะดังกล่าวไม่ได้เป็นข้อถกเถียงระหว่าง Derek กับ Mead โดยตรง เนื่องจาก Mead เสียชีวิตก่อนที่จะทันได้ตอบโต้กับ Derek แต่การโต้แย้งที่ปรากฏในบทความจำนวนมาก เกิดขึ้นระหว่างสาธุศิษย์และเพื่อนพ้องของ Mead กับ Derek ในงานประมวลข้อถกเถียงนี้ในภาษาไทย โปรดดู ธเนศ (2556)
- 2 ดีเบตดังกล่าวเริ่มต้นในปี 1992 เมื่อ Gananath Obeyesekere ตีพิมพ์งานเรื่อง *The Apotheosis of Captain Cook* ซึ่งวิจารณ์งานของ Marshall Sahlins และการวิเคราะห์ความตายของกัปตันคุก ดีเบตดังกล่าวได้กลายเป็นการถกเถียงที่ไปสู่ประเด็นที่สำคัญนอกเหนือจากการตีความเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเกี่ยวกับกัปตันคุก กล่าวคือคำถามที่ว่านักมานุษยวิทยาตะวันตกจะสามารถเข้าใจความคิดและวัฒนธรรมท้องถิ่นนอกโลกตะวันตกได้จริงหรือไม่อย่างไร
- 3 มโนทัศน์ที่มีมานานในทางปรัชญา แต่ได้เข้ามาสู่วงการสังคมวิทยาโดย Max Weber และ Georg Simmel ในฐานะวิธีวิทยาในการเข้าใจความหมายของการกระทำจากมุมมองของผู้กระทำการ
- 4 หัวข้อดีเบตเรียงตามปี ค.ศ. มีดังนี้คือ 1988 Social Anthropology is a generalizing science or it is nothing, 1989 The concept of society is theoretically obsolete, 1990 Human worlds are culturally constructed, 1991 Language is the essence of culture, 1992 The past is a foreign country, 1993 Aesthetics is a cross-cultural category, 1995 Advocacy in anthropology (Advocacy is a personal commitment for anthropologists, not an institutional imperative

for anthropology, 1996 Cultural studies will be the death of anthropology, 1997 In anthropology, the image can never have the last say, 1999 The right to difference is a fundamental human right, 2008 Ontology is just another word for culture, 2009 The anthropological fixation with reciprocity leaves no place for love, 2010 The task of anthropology is to invent relations, 2011 Non-dualism is philosophy not ethnography, 2012 The concept of neoliberalism has become an obstacle to the anthropological understanding of the twenty-first century, 2013 There is no such thing as the good, 2015 Attention to infrastructure offers a welcome reconfiguration of anthropological approaches to the political, 2017 Violence and violation are at the heart of racism, 2013 Humans have no nature, what they have is history จัดโดย IUAES, 2013 Justice for People Must Come Before Justice for the Environment จัดโดย IUAES

- 5 เป็นคำเรียกแบบลาลองในการแบ่งแยกวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตก ซึ่งในวิธีวิทยาในการสร้างความรู้ ความเข้าใจเกี่ยวกับโลกธรรมชาติและโลกมนุษย์ที่แตกต่างกัน ในขณะที่ Hard science มักหมายถึงแนวทางเชิงปริมาณที่มุ่งเน้นหลักฐาน การทดลอง และการค้นพบเชิงประจักษ์ Soft science มักถูกให้ความหมายในวิธีวิทยาที่ให้ความสำคัญต่อความรู้สึกนึกคิด ปฏิสัมพันธ์ พฤติกรรม และด้านที่มีได้ปรากฏให้เห็นเชิงประจักษ์ของโลกธรรมชาติ
- 6 โปรดดูใน Critique of Anthropology ฉบับพิเศษ, The Group for Debates in Anthropological Theory (GDAT), The University of Manchester:

The 2011 annual debate—Non-dualism is philosophy not ethnography 2013, 3(3): 300-306.

- 7 ทวิลักษณ์นิยมคือวิธีการมองสรรพสิ่งในธรรมชาติ ซึ่งเชื่อว่าผู้ที่สร้างและสิ่งที่ถูกสร้างเป็นสองหน่วย/องคาพยพที่แตกต่างกัน ในทางปรัชญาแล้วทั้งสองสิ่งนี้ไปด้วยกันไม่ได้และไม่มีคุณลักษณะใด ๆ ร่วมกัน ในขณะที่คู่ตรงกันข้ามนั้นถูกใช้ในการอธิบายคุณลักษณะของสองสิ่งที่ทำให้ทั้งสองสิ่งนั้นอยู่ตรงกันข้ามกัน
- 8 ในวงการศิลปะ Anamorphosis เป็นเทคนิคในการวาดภาพที่จัดวางวัตถุในมุมหรือตำแหน่งแห่งที่เฉพาะเพื่อสร้างภาพที่เมื่อมองจากระนาบเดียวในระดับสายตาแล้ว เป็นภาพที่หักเห หรือผิดรูป การจะมองเห็นภาพในมิติที่ได้รูป จำเป็นต้องเคลื่อนย้ายมุมในการมอง Anamorphosis ในระดับที่ซับซ้อนอาจใช้เลนส์ หรือกระจกเพื่อช่วยในการสร้างการหักเหของรูปภาพ ตัวอย่างงานศิลปะในยุคต้นสมัยใหม่ที่ใช้เทคนิคแบบ Anamorphosis เช่น Leonardo's Eye (Leonardo da Vinci, c. 1485) Nikolai Ssorin-Chaikov ใช้มโนทัศน์ Anamorphic ethnography ในการชี้ให้เห็นว่า แม้ว่านักมานุษยวิทยาจะพยายามทำลายหรือปฏิเสธวิธีคิดแบบทวิลักษณ์นิยมแบบ Cartesian โดยเฉพาะอย่างยิ่งในงานของ Latour แต่ดูเหมือนความพยายามดังกล่าวกลับหนีไม่พ้นวิธีการแบบ Cartesian ไปได้ ไม่ว่าจะเป็นการสร้างภาพของวิทยาศาสตร์จากมิติเส้นตรง หรือการมองวิทยาศาสตร์จากมุมมองที่หักเห เป็นต้น
- 9 การหวนกลับมาใหม่ของแนวคิดแบบภาวะ/ชนดั้งเดิมนิยม (Neo-primitivist Turn) ในมานุษยวิทยา เป็นปฏิกิริยาตอบกลับต่อกระแสคิดต่อต้านภาวะดั้งเดิมนิยม (Primitivism) ที่มีมาก่อนหน้า Victor Li (2006) ได้เสนอว่า อาจจำแนกท่าทีที่มีต่อแนวคิดชนดั้งเดิมนิยมได้เป็นสองจำพวก โดยที่ พวกแรก

เป็นพวกที่เน้นความต่อเนื่อง โดยเห็นว่าชนดั้งเดิมเป็นภาวะการณ์อันล้ำหลังขององค์ประธานแบบสมัยใหม่ ในขณะที่พวกที่สองมีแนวคิดตรงกันข้าม โดยเห็นว่าชนดั้งเดิมไม่ได้เป็นพวกที่ล้ำหลังแต่ประการใด Li เห็นว่า ทั้งสองแนวทาง โดยผิวเผินอาจดูเหมือนยืนอยู่ฝั่งตรงกันข้าม แต่ในความเป็นจริงต่างก็ยอมรับในความชอบธรรมของอารยธรรมแบบตะวันตก ในฐานะหลักอ้างอิง และแม้ในกระแสดิจิทัลของนักมานุษยวิทยาบางกลุ่มที่เรียกร้องให้เข้าใจความเป็นชนดั้งเดิมนิยมโดยปราศจากชนดั้งเดิม (Primitivism without primitive) ก็ยังลบเลือนของชนเหล่านี้ออก กระแสดิจิทัลแบบ Neo-primitivist จึงเป็นการทบทวนสถานะของวิถีชีวิตเกี่ยวกับ Primitive ที่ยังคงเป็นใจกลางสำคัญในแนวคิดต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นทางมานุษยวิทยา หรือหลังสมัยใหม่ก็ตามที่

- 10 Phillippe Descola ได้เคยกล่าวถึง Viveiros de Castro ว่าเขาได้เรียนรู้อย่างมากจากแนวคิดทัศนมิตินิยม (Perspectivism) ของเขา แต่อย่างไรก็ตาม ทั้งสองคนก็ไม่ได้ลงรอยกันในทางความคิด ซึ่งสะท้อนความแตกต่างระหว่างนักคิดในสายภววิทยา ในการตั้งคำถามต่อการแยกขั้วระหว่างธรรมชาติกับวัฒนธรรมของทวิลักษณ์นิยม Viveiros โจมตี Descola ว่าเป็นนักอุปมานิยม (Analogy) ที่ พยายามจะสร้างตัวแบบของโลกทางความคิดต่าง ๆ (Typology) ซึ่งต่างไปจากทัศนมิติ เนื่องจากทัศนะนั้น ไม่ใช่สิ่งที่จะสามารถจับยึดเข้าไปในโครงสร้างของคู่ตรงข้ามระหว่าง ธรรมชาติ กับวัฒนธรรม ซึ่งเขาเห็นว่าเป็นโครงสร้างทางความคิดของตะวันตก และดังนั้นจึงเป็นลูกระเบิด (Bomb) ที่ต้องการทำลายและแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนผ่านมากกว่า คู่ตรงข้ามของจักรวาลวิทยา (โปรดดู Latour 2009 สำหรับการสรุปความดีเบตนี้)

- 11 คำกล่าวดังกล่าวมาจากบทสัมภาษณ์ในนิตยสาร Women's Own เมื่อวันที่ 23 กันยายน 1987 ซึ่งเป็นคำกล่าวที่ Margaret Thatcher ถูกโจมตีมากที่สุด

โปรดดูบทสัมภาษณ์ฉบับเต็มได้ที่ <https://www.Margaretthatcher.org/document/106689> เข้าถึงเมื่อ 7/10/2561

- 12 แนวโน้มการเขียนในหมู่นักมานุษยวิทยาตะวันตกที่มักเขียนถึงกลุ่มชนและวัฒนธรรมของพวกเขาในลักษณะปัจจุบันกาล และปราศจากซึ่งเวลา (Timeless) ซึ่งสะท้อนวิธีคิดอันหยุดนิ่งของนักมานุษยวิทยาต่อกลุ่มชนต่าง ๆ ว่า ก่อนที่จะพบกับนักมานุษยวิทยานั้น กลุ่มคนเหล่านั้นไม่มีอดีตหรือปราศจากซึ่งเวลา
- 13 นักภูมิศาสตร์ D. W. Gade ได้สร้างคำว่าภูมิทัศน์กลิ่น (Smellscape) ขึ้นเพื่อคัดค้านต่อการที่นักภูมิศาสตร์อเมริกันละเลยไม่ให้ความสนใจต่อกลิ่นที่มีต่อภูมิศาสตร์ความทรงจำ อันเป็นการละเลยที่ซึ่งสะท้อนอคติทางชาติพันธุ์ เช่น กลิ่นของคนตายในสุสานในชวา เป็นต้น
- 14 โปรดดูดีเบตเรื่อง ‘The concept of neoliberalism has become an obstacle to the anthropological understanding of the twenty-first century’ ใน Ventakesan, et al, 2015.
- 15 โปรดดูดีเบตเรื่อง “Attention to infrastructure offers a welcome reconfiguration of anthropological approaches to the political,” ใน Ventakesan, et al, 2018.

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ธเนศ วงศ์ยานนาวา. 2556. *ม(ว)ุษย์โรมันตึก*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม.

ภาษาอังกฤษ

Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer*. Oxford University. Press.

Ferguson, A. 1767. *An Essay on the History of Civil Society*. London: T. Cadell.

Freeman, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Harvard University Press.

Gade, D.W. 1984. “Redolence and land use on Nosy Be, Madagascar,” *Journal of Cultural Geography* 4: 29-40.

Gell, A. 1997. *Magic, perfume, dream in Symbols and Sentiments*, ed., I Lewis. London: Academic Press.

Giddents, A. 1986. *The Constitution of Society*. The University of California Press.

Hartley, L.P. 1953. *The Go-Between*. London: Hamish Hamilton.

Howes, D. 1987. “Olfaction ad transition: an essay on the ritual uses of smell,” *Revue Canadienne de Sociologie et Anthropologie* 14: 398-416.

Ingold, T.(ed.) 1996. *Key Debates in Anthropology*. London and New York: Routledge.

Korzybski, Alfred. 1933. *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. New York: The International Non-Aristotelian Library Pub. Co.

Latour, B. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Latour, B. 2002. "Gabriel Tarde and the end of the social." In: Joyce P (ed.), *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences*, pp. 117–132. London: Routledge,

Latour, B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Latour, B. 2009. "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" *Anthropology Today* 25(2): 21-22.

Leach, E.R.1961.*Pul Eliya: A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. New York: Cambridge University Press.

Li, V. 2006. *The Neo-Primitivist Turn: Critical Reflections on Alterity, Culture, and Modernity*. Toronto [Ont.]: University of Toronto Press.

Mann, M. 1986. *The Sources of Social Power*, Vol.1, Cambridge: Cambridge University Press.

Mead, M. 1928. *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow.

Obeyesekere, G. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking In The Pacific*. New Jersey: Princeton University Press.

Sahlins, M. 1995. *How “Natives” Think about Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press.

Siegel, J. 1983. “Images and odors in Javanese practices surrounding death,” *Indonesia* 36, 1-14.

Strathern, M. 1991. *Partial Connections*. Savage, MD: Rowman and Littlefield

Taussig, M. 2009. *My Cocaine Museum*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Venkatesan, S. et al. 2011. “Annual debate –Non-dualism is philosophy not ethnography,” *Critique of Anthropology* 33(3): 300–360.

Venkatesan, S. et al. 2015. “The concept of neoliberalism has become an obstacle to the anthropological understanding of the twenty-first century,” *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 21: 911-923.

Venkatesan, S. et al. 2018. “Attention to infrastructure offers a welcome reconfiguration of anthropological approaches to the political,” *Critique of Anthropology* 38(1): 3–52.

Vivieros de Castro, E. 2003. "After-dinner speech at 'Anthropology and Science.'" *the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth*, Published in Manchester Papers in Social Anthropology, July 14.

Wade, Peter et al. 1995. "Advocacy is a personal commitment for anthropologists, not an institutional imperative for anthropology." The 7th annual GCAT debate, University of Manchester, October 28.