

اثر اصلی آرتور شوپنهاور، «جهان همچون اراده و تصور اَبازنمایی‌ا»؛ با این جمله آغاز می‌شود: «جهان تصور من است». او به تمایز کانتی بین فنومن یا پدیدار و نومن یا نا – پدیدار اشاره می‌کند، یعنی جهانی که ما به‌عنوان سوزِه مدرک به‌وسیله حواسمان تجربه می‌کنیم مربوط به حوزه پدیدارهاست؛ به بیان دیگر اعیان یا ایزه‌هایی که تجربه به آنها تعلق می‌گیرد، ذاتی مستقل از ذهن یا سوزِه مدرک ندارند، ازاین‌رو، شناخت این اعیان محدود به تصور ما می‌شود. ما نمی‌دانیم خورشید یا تابلوی که بر دیوار خانه‌مان آویزان است چه هستند، بلکه تنها تصویری از آنها در ذهنمان داریم که فقط تحت قالب‌های خاصی می‌توانند شکل بگیرند. اما منظور از «تصور» چیست؟ در ترجمه انگلیسی واژه معادل «بازنمای» گذاشته شده است [لذا زین پس این واژه را به کار می‌بریم]: به نظر کانت، آنچه ما در صورت‌های زمان و مکان تجربه می‌کنیم و مقولاتی چون علیت به آنها اطلاق می‌شوند، بازنمودهایی‌اند از آنچه وی آن را «شیء فی‌نفسه» می‌خواند -که خود مستقل از ادراک به‌واسطه حواس است. به عبارت دیگر، شیء فی‌نفسه در نظر کانت، نه آن خورشید و تابلو – زیرا این نام‌ها مفاهیم کلی‌ای هستند که پس از تجربه بر آنها اطلاق شده‌اند – بلکه آن چیز (هایی)‌اند که «پشت حواس» ما پنهان شده‌اند. به باور شوپنهاور، نه‌تنها تن ما مربوط به جهان پدیدارهاست، بلکه عقل ما، یا همان ذهن مدرک، نیز به این جهان تعلق دارد؛ بنابراین از این لحاظ تن و

عقل ما نیز بازنمایی‌اند. پس نه‌فقط تصویری که از جهان خارج داریم، بلکه تصویری که از خودمان داریم نیز جزء این سطح از جهان است. به تعبیر شوپنهاور، همه «هستی زنده و شاخصتی» مشمول این حقیقت می‌شود؛ آنچه از دنیای اطرافمان می‌توانیم بشناسیم، صرفا نمود پدیداری آن است. «فهمیدن» یعنی «عمل ایجاد بازنمایی یا تصویر ذهنی است» و محدود به همین سطح پدیداری است. مطالعه این قلمرو وظیفه علوم طبیعی است. «شناخت دقیق از این سطح فیزیک است، به‌وسیع‌ترین معنای کلمه». مطالعه قلمرو نا-پدیدار مربوط به چه حوزه‌ای از دانش است؟ آنچه موضوع فیزیک یا علوم طبیعی نیست، «موضوع متافیزیک است». آیا از قلمرو ناپدیداری می‌توان شناخت حاصل کرد؟ کانت امکان هرگونه شناختی از این قلمرو را منتهی می‌داند. بنابراین تمام آنچه‌ما از خودمان می‌توانیم بشناسیم، آن جنبه خود پدیداری ماست؛ نه جنبه خود غیرتجربی‌مان، یعنی «من می‌اندیشم» دکارتی. اما اینجااست که وجه تمایز شوپنهاور با کانت را به گفته شوپنهاور نقطه‌ای که در آن فلسفه کانت به فلسفه او رهنمون می‌شود) آشکار می‌شود. به‌زعم شوپنهاور، ما می‌توانیم به شیوه‌ای درکی از شیء فی‌نفسه داشته باشیم. شیء فی‌نفسه در نظر شوپنهاور چیست؟ او آن را «اراده» می‌نامد؛ بازنمایی «وجه بیرونی هستی است» و اراده، وجه درونی آن. باین‌حال شناخت ما از اراده به‌طور بی‌واسطه ممکن نیست. ما اشیای خارج را در قالب زمان و مکان می‌شناسیم، درحالی‌که شناخت ما از درونمان فقط به طرف زمان بستگی دارد – مثلا احساساتی مانند گرسنگی یا عواطف خاصی، در ظرف مکان واقع نیستند. از آنجایی‌که زمان نیز یک صورت پیشین ادراک پدیدارهاست، این شناخت همچنان در حوزه پدیدارها باقی می‌ماند. جهان پدیدارهای متکثر تماما تجلی اراده است، اما اراده خود نه واحد است و نه متکثر – زیرا این مقولات فقط به پدیدارها اطلاق می‌شوند؛ و نه اختلاف و افتراقی از خود دارد – زیرا افتراق فقط در زمان و مکان اتفاق می‌افتد. اراده همچنین علت پدیدارها نیست، زیرا مقوله علت به آن تعلق نمی‌گیرد. اراده حقیقت زیربنایی جهان پدیدارهاست و پدیدارها تنها تجلی یا بیان آن هستند. ازاین‌رو، رابطه بین اراده و پدیدارها رابطه علت و معلولی نیست و وظیفه توضیح علت از محدوده علوم طبیعی فراتر می‌رود. «توضیح فیزیکی همواره از طریق علت است و توضیح متافیزیکی همواره از طریق اراده».

«اراده» به چه معناست؟ مسلمانا این مفهوم کاربردی فراتر از کاربرد عامیانه آن دارد. در زبان روزمره اراده همواره اراده به چیزی است و فاعلی دارد؛ «من اراده می‌کنم «کاری» را انجام دهم. اما اراده‌ای که ذات حقیقی جهان است و «چیزها خودشان صرفا مرئیت» آتند، نیاز به فاعل ندارد. به تعبیری، این اراده است که به فاعل شکل می‌دهد. عقل در کارکرد نخستین آن خادم اراده است؛ دانش انبزاری از خدمت اراده و وظیفه آن برآوردن خواوش‌های جسمانی فرد و نوع است. شوپنهاور در مقاله نظراتی درباره عقل به‌طورکلی این تعبیر از مفهوم عقل و همچنین کارکرد آن در فلسفه پیشینیانش را مختصرا شرح می‌دهد. مفهوم اراده را نیز در فلسفه پیشینیان شوپنهاور می‌توان یافت. باین‌حال، اگرچه بنیان فلسفه اراده در فلسفه کانت و آموزه شیء فی‌نفسه نهفته است، دیگر فلسفه‌های اراده تنها یک‌چور احساس قبلی و یک روشن‌بینی و طراحی کرم‌کرم و مه‌آلود- به آن به‌وجود آوردند. به بیان دیگر، اوست که این مفهوم را که در فلسفه پیشینیان به‌طور مضمرب بیان شده، «از روی زمینه‌هایش تشخیص داده» و آن را تا نتایج نهایی‌اش استخراج می‌کند. این مفهوم مورد استفاده آیندگان و نیز فار می‌گیرد، به‌ویژه نیچه که تعبیری متفاوت از آن ارائه می‌کند؛ با این‌حال، از جهتی اراده شوپنهاوری



نگاهی به «متعلقات و ملحقات» تحول شوپنهاور

فرید درفش‌ی

آخرین تجسدهای متافیزیکی فلسفه اراده است (رجوع شود به نیچه و فلسفه، ژیل دلوز، ترجمه عادل مشایخی). شوپنهاور در کتاب «متعلقات و ملحقات» شمایی کلی از دستگاه فلسفی خود می‌دهد؛ این کتاب گزیده‌ای است از مجموعه مقالات وی که پس از کتاب «جهان همچون اراده و تصور» در دهه یابانی عمر او منتشر شد. این کتاب آن توجه شایسته به فلسفه شوپنهاور را، که وی مدت‌های زیادی به‌دنبال آن بود، برایش به ارمغان آورد. شوپنهاور ثنری منحصربه‌فرد داشت و متون او به‌قدری روشن و واضح نوشته شده‌اند که هیچ اثری نمی‌تواند به‌سادگی آثار او، شرحی از فلسفه‌اش ارائه دهد. خوشبختانه سبک و سیاق او تا حد زیادی در ترجمه فارسی آثار او منتقل شده است. شوپنهاور به این می‌بالد که دستگاه فلسفی‌اش «ساده و یک‌جا قابل فهم» است و این سادگی را نشانه حقیقت آن می‌داند. او فلاسفه معاصر خود را سرزنش می‌کند که مبهم و مغلق می‌نویسند و فلسفه آنها را جعلی می‌خواند. شوپنهاور دستگاه فلسفی خود را «جزم‌اندیشی درون‌ماندگار» توصیف می‌کند (در ترجمه فارسی به جزم‌باوری محضری برگردانده شده است). زیرا «نظریه‌های آن واقعا جزمی‌اند، ولی از جهانی که در تجربه داده شده فراتر نمی‌روند». این در حالی است که جزم‌اندیشی قدیم «استعلایی» بود چون تلاش می‌کرد جهان را با چیزی ورای آن توضیح دهد. اما هر



کوششی برای شناخت ذات غیرتجربی جهان محکوم به شکست است. او همچنین اثبات منطقی یا استنتاج استقرایی را که هدفش دست‌یابی به حقایق اساسی درباره جهان به‌وسیله گزاره‌های بنیادی است مردود می‌شمارد. دستگاهی که از این گزاره‌ها منتج می‌شود، ملال‌آور است زیرا «صرفا بسط و تکرار آن چیزی است که از قبل در گزاره‌های بنیادین بیان شده است». در عوض «گزاره‌های من اغلب به زنجیره‌های استدلالی تکیه ندارند، بلکه مستقیما به خود جهان ادراک شهودی متکی‌اند»، بنابراین از مسیر صرفا منطقی حاصل نشده‌اند.

شوپنهاور در مقاله در باب اخلاق می‌گوید که حقایق اخلاقی دالالت درونی دارند؛ یعنی تکلیف مسئله ارزش‌گذاری‌های اخلاقی را «طبیعت درونی» انسان مشخص می‌کند و برای توجیه آنها نباید به عاملی بیرونی متوسل شد. حق با کانت بود وقتی که رفتار انسان را دارای «معنای درونی عمیق» می‌پنداشت. با این حال اخلاق کانتی نهایتا تفاوتی با «اخلاق خدانشاسانه» ندارد. او قیلا با نقد خدانشاسی نظری و رد کردن برهان‌های

اندیشه

نظری‌ای که برای اثبات خدا اقامه شده بودند، یک بار برای همیشه بنیان هرگونه فرضیه «وجود متعالی» را که به‌منظور توجیه نهایی باورهای اخلاقی به‌کار گرفته می‌شد، بر چیده بود. اما امر مطلق کانتی با جاشدن از این وجود متعالی، پشتوانه خود را از دست داده و در نتیجه بی‌معنا شده است. شوپنهاور قاعده‌ای جایگزین برای اصل اخلاقی کانت مطرح می‌کند؛ برمبنای این قاعده، رفتار با انسان‌ها نباید آن‌طور که کانت می‌گفت براساس «ارزش و کرامت انسانی» آنها باشد؛ بلکه هنگام برخورد با یک انسان باید توجه‌مان را «تنها معطوف رنج‌ها و بی‌قراری‌ها و درد‌هایش» کنیم. این رویکرد در تقابل با خودخواهی است. خودخواهی از شیوه شناخت ما از جهان حاصل می‌شود؛ منظور از آن، نگاه متمایز به خود به‌عنوان پدیداری جدا از دیگر پدیدارها همچنین درنظرگرفتن جایگاهی متمایز و قائل‌شدن اهمیتی ویژه برای خود است. به نظر شوپنهاور خودخواهی مهم‌ترین «محرك ضد اخلاقی» و عامل بخش اعظم شررات در جهان است.

پس تکلیف مفاهیم اخلاقی چه می‌شود؟ بنابر ادعای شوپنهاور، مفهوم «آزادی» مفهومی متافیزیکی است؛ آزادی «نه در طبیعت بلکه بیرون از آن وجود دارد». ازآنجاکه آزادی در جهان فیزیکی ممکن نیست، اعمال فردی ما آزادانه نیستند. به‌این‌ترتیب آزادی فقط به قلمرو اراده تعلق دارد. عقیده شوپنهاور مشابه نظر جبرگرایانی است که «کل جریان زندگی انسان را با همه اتفاقات کوچک و بزرگش» از پیش تعیین‌شده می‌دانند، مانند ساعتی که حرکتش از قبل تنظیم شده است. آگاهی از عمل آزادانه متافیزیکی مربوط به یک ادراک شهودی است. اما در حوزه شناخت، ادراکی که تحت صورت‌های زمان و مکان قرار گرفته، به‌شکل آگاهی از یک «ضرورت» ظاهر می‌شود. به نظر شوپنهاور آزادی در حوزه پدیدارها وهمی بیش نیست. این کتاب آن توجه شایسته به فلسفه شوپنهاور را، که وی مدت‌های که از طریق رنج‌هایی که می‌بریم می‌فهمیم سزوار چه هستیم». از این‌رو، شخصیت نقشی تعیین‌کننده در سرنوشت فرد بازی می‌کند. شوپنهاور خاستگاه تمام فضیلت‌های اخلاقی را فطری می‌داند؛ شخصیت ما توسط اراده است که تعیین می‌شود. رفتار فرد «اصلا» در کل به‌وسیله قوه عاقله‌اش و تصمیمات این قوه هدایت نمی‌شود.

شوپنهاور در مقاله در باب حقوق و سیاست مفهوم «حق» را سلبی می‌داند: «محتوای آن صرفا یک نفی است». کارکرد این نفی، جلوگیری از آسیبی است که «به خود شخص، دارایی او، یا آبروی او» وارد می‌آید. انسان‌ها گرچه در شایستگی و توانایی بنا بر ضرورت تفاوت دارند، اما در حقوق یکسان‌اند. حراست از این حقوق شکل‌گیری دولت را ضروری می‌کند، «لزوم وجود دولت نهایتا ناشی از ستم‌کاری و بی‌عدالتی تصدیق‌شده نوع بشر است». باین‌حال، شوپنهاور معتقد است که باطل بر جهان حکم‌رانی می‌کند، نه عدالت. او با اسپینوزا موافق است که می‌گفت: «در چه قدرت دارد حق دارد» (البته شوپنهاور به شیوه خود آن را تفسیر می‌کند). رنج و مصیبت در جهان ماهیت اراده است؛ دولت فقط شری لازم برای قابل تحمل کردن برخی از نمودهای این رنج و مصیبت است. شوپنهاور در ادامه این مقاله توضیحی در باب نظام‌های حکومتی، حق مالکیت و شهروندی می‌دهد، اما طبق گفته خودش مبنی بر اینکه وظیفه فلسفه تحقیق است نه توجیه؛ به این توضیحات بسنده می‌کند و در پی برساختن یک نظام سیاسی برنمی‌آید.

فلسفه شوپنهاور واکنشی است به مکتب عقل‌گرایی قرن هجدهم؛ او در بیشتر آثار خود به متفکران معاصرش، به‌ویژه به فیثسته، شلایماخر، شلینگ و بیشتر از همه هگل حمله می‌کند. او در پی طرح‌افکندن مسیری نوین در فلسفه پس از کانت بود، مسیری که از هگل عبور نکند. اما فلسفه او به یک بدبینی عارفانه و نفی زندگی ختم می‌شود. با وجود این، چنین نفی‌ای نهایتا در خدمت حفظ وضع موجود عمل می‌کند. «دستگاه فلسفی او هیچ‌گاه تأثیر فلسفه هگل را نگذاشت؛ پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸ بود که عملا توجه‌ها به او جلب شد، اما این توجه نیز دیر نپایید (شهرت او در انگلستان بیشتر از آلمان بود). باین‌همه، پروژه غریبدانکیبکی با خد هگلی شوپنهاور -زیرا او مکررا به هگل حمله می‌کند، فلسفه‌اش را مهمل می‌خواند و دستگاه فلسفی خود را در تضاد با آن می‌داند- بعدا در فلسفه انتقادی نیچه اجرا می‌شود. به‌این‌ترتیب فلسفه شوپنهاور از این جهت نیز واجد اهمیت است که مسیری مجزا در تاریخ فلسفه طرح می‌افکند. باین‌حال، آیا می‌بایست با شوپنهاور به‌منزله مقصد نهایی مواجه شد یا، در عوض آن را به‌منایه گذرگاهی در نظر داشت؟ پاسخ به این سؤال هرچه هست، باید متوجه این مسئله باشد که اقبال به فلسفه شوپنهاور در جامعه کنونی ما، ازآن‌جاکه قربات‌های بسیاری میان دستگاه فلسفی او و آموزه‌ها و مکتب بودایی هست، می‌تواند به تفاسیر عرفانی‌ای ختم شود که ارزش روش فلسفی او را نازل می‌کنند. البته باید با شوپنهاور مواجه شد، ولی همچنین مراقب بود که این مواجهه به‌جای گشایش امکان‌های نوین برای تفکر، مخاطب را به پرتگاه «نیپیلیسم» و شکل‌های مختلف آن نکشاند و توان اندیشیدن او را نابود نسازد.

ریویو

تنش اسمیت وروسو

کتاب «مزایا و مشکلات جامعه تجاری» شرحی است بر مقابله فکری نظرات دو نفر از مهم‌ترین متفکران قرن هجدهم، آدام اسمیت و ژان‌ژاک روسو که از خلال مکتوبات این دو متفکر استخراج شده است. مؤلف کتاب معتقد است بحث بر سر عملکرد و مشکلات سرمایه‌داری لیبرال یکی از داغ‌ترین و گسترده‌ترین بحث‌های اقتصادی جهان امروز است؛ این بحث‌ها نه‌تنها به دریافت ما از جهان شکل می‌دهد، بلکه مشخص می‌کند چطور می‌توان با این جهان مواجه شد و چطور باید با مشکلات آن مقابله کرد. ازاین‌رو، این کتاب از اندیشه اولین و شاید مهم‌ترین مدافع جامعه اقتصادی، یعنی آدام اسمیت آغاز می‌کند و در مقابل به اولین و مهم‌ترین منتقد آن، ژان‌ژاک روسو می‌پردازد. این دو متفکر با اینکه در یک دوره زندگی می‌کردند ولی با هم ارتباط و مکاتبه‌ای نداشتند. اگرچه آشنایی اسمیت با بسیاری از متفکران برجسته اروپا نشان از آگاهی او نسبت به آرای روسو دارد. نزدیک‌ترین دوست اسمیت، دیوید هیوم، حلقه ارتباط این دو نفر بود. البته معروف است که اسمیت احترام زیادی برای نوشته‌های روسو قائل بود.

نویسنده کتاب به‌جای عبارات آشنای لیبرالیسم یا سرمایه‌داری از اصطلاح «جامعه تجاری» استفاده می‌کند. در نظر او واژگان لیبرالیسم و سرمایه‌داری بیش از قرن نوزدهم استفاده نمی‌شد، ازاین‌رو، استفاده از آنها برای بیان نظرات آدام اسمیت و روسو قرن هجدهمی منطقی نیست. دیدگاه اسمیت و روسو تفاوت زیادی با هم دارند. بسیاری روسو را یکی از بزرگ‌ترین منتقدان اروپای زمان خود می‌دانند. نقد روسو به جامعه تجاری یکی از نخستین انتقادهای فلسفی از این نوع جامعه بود و حتی امروز نیز یکی از جامع‌ترین نقدها نسبت به جامعه تجاری است. در مقابل آدام اسمیت از متفکران مهم اسکاتلند، از واژه جامعه‌تجاری در ادبیات خود استفاده می‌کرد. چون به زعم او هر انسانی در جامعه با دیگر انسان‌ها مبادلاتی دارد، پس به‌عبارتی دیگر او یک تاجر است و جامعه در نهایت به جایی می‌رسد که در نظر اسمیت باید آن را جامعه‌ای تجاری نامید. جامعه تجاری در نظر اسمیت جایی است که در آن تقسیم‌کار گسترده، سطح بالایی از استقلال و حمایت از حقوق مالکیت و تحرک اجتماعی و اقتصادی و جغرافیایی و شغلی بالایی وجود دارد. این کتاب در پنج فصل تنظیم شده است. در فصل اول با عنوان «دیدگاه ناراضی روسو نسبت به جامعه تجاری»، نویسنده سه نقد اصلی روسو نسبت به جامعه تجاری را مطرح می‌کند: نقد اول «تقسیم‌کار»، نقد دوم «امپراتوری عقیده» و نقد سوم «در جست‌وجوی بدبختی». در فصل دوم با عنوان «موافقت اسمیت با نقد روسو»، راسموس میزائ موافقت اسمیت با نقد روسو را بررسی می‌کند. در فصل سوم، «هقان اروپایی و انسان معقول»، نویسنده نشان می‌دهد برای اسمیت انتقاد تقسیم‌کار و امپراتوری عقیده روسو چندان متقاعدکننده نبوده است. نویسنده در فصل چهارم با عنوان «پیشرفت و خوشبختی» مستلزم درونی‌کردن قلم‌و ذهن و رغبت متابعت و مشارکت فعال و خلاقانه افراد است. درواقع، بر تعداد کشش‌گران و فضای مربوط به عاملیت افزوده شده است. فضایی که البته به‌شدت قشرپندی شده و به‌طرز گریزنابذیری در بستر جهانی قرار گرفته است. اگر نوعی مدل سنتی کش جمعی و ساختن سلسله‌مراتب مخالف (مانند اتحادیه‌ها و احزاب) را فرض بگیریم، می‌توان گفت ظرفیت عاملیت سیاسی آشکارا تقلیل یافته است. باین‌همه، اگر فرض را بر این بگذاریم که مفهوم ناظر بر زنجیره طولانی کش متقابل، زنجیره‌ای که دانه‌هایش آزادانه‌تر به یکدیگر پیوند خورده‌اند، ممکن است «به نحوی وارونه» عمل کند. به این نتیجه می‌رسیم که زنجیره‌های کش متقابل فرصت‌هایی فراهم می‌کند تا نوعی عاملیت جمعی آزاد و خلاق شکل گیرد.

به گفته واکنر اکنون می‌توان «شمار بسیاری از فرابندهای متفاوت و ناهماهنگ» را تصور کرد که گونه‌ای همبستگی پدید می‌آورند که برای وضع حاضر مدرنیته کافی و بسنده است. مسئله این است که روابط مبتنی‌بر گردهمایی وجود دارد یا نه، روابطی که بتواند پراکتیس‌های اجتماعی را بدون مداخله در اصل لیبرالی خودمختاری فردی شکل دهدد و رضایت همه را جلب کند. بنابراین با وجود دهادهایی که از ازم‌پاشیدگی اجتماعات بشری می‌گویند، این فکر که تکه‌تکه‌شدن و زوال تا ابد ادامه خواهد داشت از دیدگاه واکنر اندیشه‌ای یکسر اشتباه است: جوامع ما ساخت‌مند هستند و توزیع قدرت بسیار نابرابری دارند، ازاین‌رو، کسانی که مواضع مستقتر قدرت را در اختیار دارند به‌خوبی می‌توانند نظم و سامانی مجدد برپا کنند و وظیفه جمعی‌کردن جدید را برعهده گیرند.

بررسی

وظیفه جمعی‌کردن جدید

جواد لگزیان

در روزگاری که گرایش‌های فردگرایانه و گفتمان آزادی سيطرة‌ای بسیار دارد، پتر واکنر از نیاز به «حس نیرومندی از اجتماع ضعیف» و «وظیفه جمعی‌کردن جدید» می‌گوید. پتر واکنر، پژوهشگر مؤسسه مطالعات اجتماعی برلین، در این کتاب جامعه‌شناسی مدرنیته را برحسب روایتی تاریخی از دگرگونی‌های اجتماعی طی دو قرن اخیر بررسی می‌کند. واکنر در بررسی خود نشان می‌دهد چگونه در ابتدا گفتمان آزادی جوان می‌داد ولی بعد هواخواهان انضباط گوی سبقت را ربوندند و حالا باز دوباره همه از آزادی می‌گویند. اما به باور واکنر تغییرات آشکار زمان حاضر را نمی‌توان صرفا ادامه برخی از جریان‌های مدرنیته و «مدرنیزاسیون» دانست. وانگهی این تغییرات را نمی‌توان در هیئت تعبیری مانند «پایان مدرنیته»، «پایان تاریخ» یا «پایان سوزِه» فرانچک آورد؛ دو تلو نشان این تعبیر را تهی از معنا تلقی کرد. در بحث درباره گفتمان آزادی، واکنر معتقد است این گفتمان از خواست کسانی صحت می‌کند که در انقلاب‌های سیاسی در پی کسب حق تعیین سرنوشت بودند و به آزادی فعالیت‌های اقتصادی از نظارت و مقررات دولت راجع می‌دهد. در هر یک از این موارد، آزادی به‌عنوان حقی انسانی، حقی اساسی، واگذارناپذیر و مسلم معرفی می‌شود. البته این استدلال در مورد پیامد جمعی آزادی ذهنی هم اقامه می‌شد، به این معنی که همگان باید در کم کسب حقیقت بگویندند و جامعه‌ای سیاسی بسازند که همه افراد در تعیین قواعدش مشارکت کنند. جامعه‌ای که در آن خشونت ابزار مشروعی برای کشش و افزایش «ثروت ملل» تلقی نمی‌شود. در هر دو حالت – یعنی نخست استقرار حقوق فردی و دوم عرضه توجیهی جمعی برای استفاده از این حقوق – گفتمان آزادی به‌عنوان ابزاری برای تفسیر جوامع «مدرن» از خودشان و تفسیر دیگران از این جوامع اهمیت بسیاری دارد.

از سوی دیگر در بررسی گفتمان انضباط می‌خوانیم: نقطه عزیمت گفتمان انضباط این ملاحظه بود که آزادی هرگز چنان‌که در اندیشه‌های لیبرالی فهم می‌شد محقق نشد. مشخصه جوامع انقلابی اروپایی بین سال‌های ۱۷۵۰ و ۱۸۵۰ پیوستگی بود، و مهم‌ترین عنصر پیوستگی مرکزیت ابزار دولت بود. اگر به نوشته‌های دوره روشنگری نگاهی بیندازیم، می‌بینیم که ملت- دولتی که خاستگاه‌های تاریخی فنودالی و مطلقه داشت، اغلب ابزاری برای ممکن‌کردن پراکتیس‌های تاریخی اجتماعی روشنگری تلقی می‌شد. یک طرف بر این استدلال مهم دست می‌گذاشت که وجود دولت برای حفظ نظم اجتماعی ضروری است، و طرف دیگر در استدلال خویش دولت را تجسم اجتماعی خرد می‌دانست، خردی که همچون موجودیتی جهان‌شمول بر فرار جامعه جزئی‌شده قرار می‌گرفت. در هر دو حالت، ماهیت دولت در مقام حد و مرزی مؤثر و مشروع به شمار باقوه نامحدود پراکتیس‌های خودمختار اجتماعی، امری بدیهی پنداشته می‌شد. اندیشه‌ای که دولت را نوعی ظرف می‌دانست، یعنی ابزاری که پراکتیس را محدود و افراد را منضبط می‌کرد و بر قدرت دولت به‌عنوان نهادی اجتماعی می‌افزود.

به نظر واکنر این دو توصیف از مدرنیته (آزادی و انضباط) همیشه در کنار هم به حیات خویش ادامه داده‌اند: سترس‌ناک ناظران مدرنیته، مارکس و وبر، در هر دو ابعاد اینای نقش کردند. تردیدی نیست که آزادی

و انضباط دو مشخصه کلیدی مدرنیته‌اند. بنابراین وظیفه حقیقی ما این است که به‌تعبیری هر دو روی توصیف مدرنیته را هم‌زمان ترسیم کنیم، تا به ماهیت دوگانه مدرنیته دست یابیم. ماهیتی که نمی‌توان به یکی از این عناصر تقلیلش داد. پس برای ترسیم پرتوهای کافی و بسنده از مدرنیته، باید این دو ابعاد را در یک چشم‌انداز ادغام کنیم. چشم‌اندازی که ابهام و دوپهلویی پرتزه مدرنیته را حفظ کند.

در شرایطی که تئوری تضادفد بر اندیشه‌ها حاکم است واکنر هوشمندانه تضادفد به معنای تقدیر را به کناری می‌نهد و از تدبیر و امکان‌پذیری سیاست در این عصر می‌نویسد: اگر (به تعبیر فلسفی) وضع عمومی تضادفد را در عالم واقع نشود به مجموعه ظاهری از انتخاب‌ها، تقدیرها و پراکتیس‌های اجتماعی (به تعبیر جامعه‌شناختی) تبدیل کرد، خود این حقیقت بر شیوه‌های زندگی اجتماعی «در دسترس» – یعنی شیوه‌هایی از زندگی که می‌توان آنها را برگزید – تأثیر خواهد نهاد. نکته‌ای که ذکر کردیم، مسئله امکان‌پذیری سیاست را به میان می‌گذش. واکنر به اشاره به مرگ نهادهای سازمان‌یافته و ظهور شیوه‌های جدید کشش و نظارت تأکید دارد. اکنون سازمان بوروکراتیک – مانند دولتی که خود را بر جامعه واجد مرز و نظارت‌شده تحمیل می‌کند – تنها شکلی است که برای حمایت و تنظیم امور مشترک انسان‌ها وجود دارد. باید از لحاظ تحلیلی و سیاسی، هر دو نوع زنجیره‌های کش متقابل موجود یا زنجیره‌هایی را که در آینده ساخته می‌شود، مورد بازاندیشی قرار داد. رویگردانی آشکار از کنترل‌های صوری و تأکید مجدد بر سولیت‌پذیری مستلزم درونی‌کردن قلم‌و ذهن و رغبت متابعت و مشارکت فعال و خلاقانه افراد است. درواقع، بر تعداد کشش‌گران و فضای مربوط به عاملیت افزوده شده است. فضایی که البته به‌شدت قشرپندی شده و به‌طرز گریزنابذیری در بستر جهانی قرار گرفته است. اگر نوعی مدل سنتی کش جمعی و ساختن سلسله‌مراتب مخالف (مانند اتحادیه‌ها و احزاب) را فرض بگیریم، می‌توان گفت ظرفیت عاملیت سیاسی آشکارا تقلیل یافته است. باین‌همه، اگر فرض را بر این بگذاریم که مفهوم ناظر بر زنجیره طولانی کش متقابل، زنجیره‌ای که دانه‌هایش آزادانه‌تر به یکدیگر پیوند خورده‌اند، ممکن است «به نحوی وارونه» عمل کند. به این نتیجه می‌رسیم که زنجیره‌های کش متقابل فرصت‌هایی فراهم می‌کند تا نوعی عاملیت جمعی آزاد و خلاق شکل گیرد.

به گفته واکنر اکنون می‌توان «شمار بسیاری از فرابندهای متفاوت و ناهماهنگ» را تصور کرد که گونه‌ای همبستگی پدید می‌آورند که برای وضع حاضر مدرنیته کافی و بسنده است. مسئله این است که روابط مبتنی‌بر گردهمایی وجود دارد یا نه، روابطی که بتواند پراکتیس‌های اجتماعی را بدون مداخله در اصل لیبرالی خودمختاری فردی شکل ددهد و رضایت همه را جلب کند. بنابراین با وجود دهادهایی که از ازم‌پاشیدگی اجتماعات بشری می‌گویند، این فکر که تکه‌تکه‌شدن و زوال تا ابد ادامه خواهد داشت از دیدگاه واکنر اندیشه‌ای یکسر اشتباه است: جوامع ما ساخت‌مند هستند و توزیع قدرت بسیار نابرابری دارند، ازاین‌رو، کسانی که مواضع مستقتر قدرت را در اختیار دارند به‌خوبی می‌توانند نظم و سامانی مجدد برپا کنند و وظیفه جمعی‌کردن جدید را برعهده گیرند.