

## پدیدارشناسی، نقد شکاکیت و ضرورت هستی‌شناسی وحدت‌گرا

مصطفی زالی<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

سید حمید طالبزاده

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

(ص ۵۱ تا ص ۷۱)

تاریخ دریافت مقاله ۹۵/۴/۷ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۶/۳۱

### چکیده

هگل ناشناختنی ماندن شیء فی‌نفسه را در فلسفه کانت معادل با شکاکیت دانسته و علت آن را در روش نقادی جستجو می‌کند. چرا که از نظر او سنجش امکان معرفت پیش از مواجهه با متعلقات معرفت به معنای از پیش مفروض گرفتن سوپژکتیویسم است. در این مقاله نخست نشان داده می‌شود که هگل چگونه با نگارش پدیدارشناسی اولاً اصل پروژه نقادی را به رسمیت شناخته و ثانیاً بدیلی در برابر روش نقادی کانتی ارائه می‌دهد که گرفتار معضل از پیش مفروض گرفتن سوپژکتیویسم و در نتیجه شکاکیت نباشد. سپس با نظر به تفاسیر مختلفی از پدیدارشناسی که آن را به عنوان برهانی علیه شکاکیت قلمداد کرده‌اند، ثابت می‌شود که نتیجه پدیدارشناسی نه اثبات کفایت مفاهیم ذهنی برای اطلاق بر شیء فی‌نفسه که ضرورت وجود ایده مطلق برای امکان معرفت است؛ چرا که از یقین بی‌واسطه آگاهی نمی‌توان حقیقت جهان خارج را استنتاج کرد و وحدت هستی و معرفت تنها ذیل ایده مطلق میسر می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** هگل، پدیدارشناسی، شکاکیت، سوپژکتیویسم، ایده مطلق

## ۱. مقدمه

کانت در نظام فلسفی خویش و به طور خاص در نقد عقل محض صورت‌بندی خاصی از مسأله معرفت ارائه می‌دهد که در نهایت موجب ناشناختنی ماندن شیء فی‌نفسه می‌شود. هگل به صراحت ناشناختنی ماندن شیء فی‌نفسه را موجب آن می‌داند که صدق به امری صرفاً سوپژکتیو تبدیل شده و معرفت که علم به واقعیت عینی است شأن یک باور را بیابد (Logik 1: 38/ 25). او مفهوم عینیت کانتی را که معادل با کلیت و ضرورت است، عینیت سوپژکتیو می‌خواند و بر آن است که عینیت حقیقی که فلسفه باید به دنبال آن باشد، به معنای آن است که امری از جنس اندیشه در خود جهان خارجی و در اشیاء فی‌نفسه تحقق دارد (Enz §41Z). بنابراین نقد بنیادین هگل به نظام فلسفی کانت آن است که سوژه را به عنوان عقل از هستی و جهان جدا نموده و راه نفی سوپژکتیویسم، اثبات حضور عقل در تعینات هستی است. هگل مشکل اصلی کانت را در نفس روش نقادی او می‌داند و در عین حال که موضع فلسفه نقادی را در برابر متافیزیک دگماتیک به رسمیت می‌شناسد، روش نقادی آن را عقیم تلقی می‌کند.<sup>۱</sup> او مشکل متافیزیک کهن را در آن می‌داند که اجازه می‌دهد تعیناتش بدون سنجش پذیرفته شوند، بنابراین این اندیشه آزاد نیست؛ چرا که اندیشه آزاد باید بدون پیش‌فرض (Vorssetzung/ Presupposition) باشد (Enz §41Z1). اما در عین حال روش نقادی فلسفه کانت نیز کافی نیست. بنابراین هگل، وجهه نظر اصلی فلسفه نقادی آن است که پیش از اقدام برای اکتساب معرفت، باید از پیش توانایی عقل را در بدست آوردن معرفت مورد ارزیابی قرار دهد. در بیانی استعاری باید ابزار را پیش از به کارگیری آن برای تولید، شناخت؛ چرا که اگر ابزار کافی نباشد تلاش برای به کارگیری آن بی‌حاصل است. این نوع نگاه به جای مواجهه با متعلقات اندیشه به سوی جنبه صوری خود اندیشه (فارغ از محتوا) روی آورده است. هگل اما این بیان استعاری را فریب تلقی می‌کند، چرا که بر خلاف سایر اشیاء که می‌توان آنها را پیش از به کارگیری واقعی مورد آزمون قرار داد، ارزیابی دانستن جز در مسیر دانستن میسر نمی‌شود از نظر هگل شناخت قوای

<sup>۱</sup> نقد (critique) در کاربرد تحت‌اللفظی و عام خود به معنای متمایز کردن دعاوی درست از غلط و موجه از ناموجه است. اما نقادی کانتی معنایی خاص دارد، نقادی کانتی نه دعاوی معرفتی که خود عقل را مورد سنجش قرار می‌دهد (Bristow, 2003: 55-58). البته کانت خود در بیان معنای نقد عقل محض، هم گونه‌ای محکمه را عرضه می‌کند که در آن دعاوی معرفتی مورد سنجش قرار می‌گیرند و هم از گونه‌ای خود-سنجش‌گری خرد از طریق بنیان نهادن معیاری برای سنجش آن سخن می‌گوید. بنابراین دوگانه‌ای میان بنیان‌گذاری و سنجش شکل می‌گیرد (ibid: 60-61). بریستو در نهایت بر آن است که کانت وظیفه نقادی را در همان بنیان‌گذاری اصول عقل محض پیش از سنجش دعاوی متافیزیک در دادگاه عقل می‌بیند؛ و همین بنیان‌گذاری پیشین است که موجب از پیش گرفتن سوپژکتیویسم می‌شود. هگل در پدیدارشناسی می‌کوشد روش جایگزینی برای نقد کانتی عرضه کند که همزمان، هم معیارهای سنجش عقل و هم متعلقات معرفت را مورد ارزیابی قرار دهد.

شناختی جز از طریق به‌کارگیری آنها در شناخت متعلقات شناخت ممکن نیست. هگل با یادآوری یک ضرب‌المثل مدرسی می‌گوید: با این ابزار اصلاحی، آزمودن معنایی جز کسب شناخت از آن ندارد. اما خواستن به دانستن پیش از آنکه کسی بداند به همان صورت ناسازگار است که تفکیک خردمندانه مدرسی میان آموختن شنا کردن پیش از افکندن خود در آب (Enz §10). بنابراین هگل با این مدعای فلسفه نقادی که صور اندیشه خود باید متعلق اندیشه قرار گرفته و ارزیابی شوند موافقت دارد، ولی خطای این نگاه را در آن می‌داند که با انتزاع این ارزیابی از فرآیند دانستن خود اشیاء، از پیش سوپژکتیویسم را مفروض گرفته است؛ کانت ابژکتیو را از معنای متعارف خود یعنی امر بیرون و مستقل از آگاهی خارج کرده و آن را تحت عنوان کلیت و ضرورت به کار می‌برد. کانت با نظر به نقد هیوم از آنجا که اندیشه-تعیینات (همچون علت و معلول) در ادراک حسی مطابقی ندارند، آنها را واجد عینیت ندانسته بلکه به خود اندیشه یا خودانگیختگی آگاهی متعلق می‌داند و به این معنا همین اندیشه-تعیینات که کلیت و ضروری شناخت را می‌سازند سوپژکتیو هستند. پس عینیت و ذهنیت در معنایی عام هر دو امری از جنس ذهن و ذهنی هستند. هگل برای رفع ابهام از اصطلاح عینی میان سه معنا از عینیت تمایز می‌گذارد (Enz §41Z2):

۱. عینی به معنای آنچه خارجی است در مقابل آنچه کاملاً ذهنی است؛
۲. معنایی که توسط کانت وضع شده یعنی آنچه کلی و ضروری است در مقابل امر محسوس، جزئی و سوپژکتیو
۳. آنچه که در فی‌نفسه از جنس اندیشه است در مقابل آنچه صرفاً در ساحت آگاهی است.

هگل به دنبال آن است که راهی برای اثبات عینیت به همین معنای سوم بیابد، چرا که عینیت را نه کلیت و ضرورت سوپژکتیو بلکه حقیقت بنیادین و ساختار نهایی هستی می‌داند. اما اگر هگل، کانت را به مفروض گرفتن سوپژکتیویسم متهم می‌کند، خود چگونه بدون پیش‌فرض، از وحدت هستی و معرفت و امکان به چنگ آوردن واقعیت عینی توسط مفاهیم سخن می‌گوید؟ این پرسشی که این مقاله سعی در پاسخ به آن دارد.

## ۲. هگل و نقد سوپژکتیویسم پیش از پدیدارشناسی

دغدغه‌های هگل جوان متمرکز بر مسائل اجتماعی و دینی است و نخستین افکار فلسفی او در سال ۱۸۰۰ با ورود به ینا شکل می‌گیرد. تا پیش از این دوران با پذیرش انتقادات کانت به مابعدالطبیعه در پی طرح مفهومی دینی از امر مطلق بود (Förster, 2012: 279-281). اما با نگارش رساله تمایز نظام فلسفی شلینگ و فیشته در بیان تفاوت عقل و

فاهمه، اصل حاکم بر اولی را اینهمانی و اصل حاکم بر دومی را ناینهمانی می‌داند. از این رو فاهمه همواره در تعیینات جزئی متوقف می‌شود و نمی‌تواند کل را درک کند، ولی عقل قوه درک وحدت در میان امور متضاد و در نتیجه امر مطلق است (Differenz: 10/ 80-81).<sup>۱</sup> از این رو با تفکیک میان فاهمه و عقل، علت ناکامی کانت را در شناخت امر مطلق، تمسک به فاهمه و کنار نهادن عقل می‌داند. مهم‌ترین استدلال هگل در این دوران بر امر مطلق از طریق برهانی است که مبتنی بر شکاکیت امر متناهی است؛ این استدلال را می‌توان در ساحت تعیینات متناهی جهان خارج که در رساله تمایز آمده به شکل زیر صورت‌بندی کرد (Differenz: 26/95; Ebd., 28/96):

۱. امر متناهی سلبی است و نمی‌تواند بر پای خود بایستد؛

۲. برای بر جای ماندن متناهی باید نامتناهی وجود داشته باشد؛

۳. پس نامتناهی وجود دارد.

مشابه آن نیز برای آگاهی متناهی سوپژکتیو در مقاله درباره نسبت شکاکیت و فلسفه به صورت زیر است (VSP: 221/319):

۱. آگاهی متناهی در یقین به متعلقات بی‌واسطه خود، مشروط است؛ و یقین مشروط نوعی تناقض است؛ چرا که یقینی بودن به معنای نامشروط بودن است.

۲. برای رفع تناقض باید نامشروط وجود داشته باشد.

۳. پس آگاهی نامشروط وجود دارد.

بنابراین هگل در این موضع، سوپژکتیویسم را از طریق مشروطیت و در نتیجه شکاکانه بودن آن نفی می‌کند. هگل در این دوران از یک سوی، مفهوم نقد را یکسر کنار می‌گذارد و از سوی دیگر، گویی که «امر مطلق را به عنوان شیء فی‌نفسه و به عنوان معیار سنجش و مطابقت مفروض می‌گیرد و به طور کلی پروژه نقادی کانتی را برای ارزیابی خرد در شناخت شیء فی‌نفسه به رسمیت نمی‌شناسد» (Bristow, 2007: 164)؛ در نهایت فلسفه نیز بازگشت به یک ایده باستانی یعنی دریافت امر مطلق فرازمانی-فرامکانی است. بنابراین سوژه انسانی و یقین سوژه به خویش و نقش آن در تقویم معرفت، هیچ گونه نسبتی با امر مطلق ندارد. هگل در مقدمه خود بر *ژورنال نقد فلسفی* با عنوان *درباره ذات نقادی فلسفی*، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی امر مطلق را به عنوان شیء فی‌نفسه و به عنوان معیار سنجش و مطابقت مفروض می‌گیرد و به طور

<sup>۱</sup> . بنابراین جنبه سلبی آموزه هگل آن است که مطلق بواسطه اندیشیدن متناهی فاهمه به مفهوم درخواهد آمد. اما جنبه مثبت آموزه هگل طرح شناخت معقول امر مطلق به عنوان بنیان وحدت هستی و معرفت است. او مدل شناخت نظروزانه (spekulativ) را در گذار از سلبیت متناهی به مطلق نامتناهی مطرح می‌کند. از نظر هگل «فاهمه فقط تضادها را می‌بیند و مشروط است و برای تقلید مطلق در اینهمانی می‌کوشد ولی گرفتار تناقض می‌شود» (Heidemann, 2007: 184-194).

کلی پروژه نقادی کانتی را برای ارزیابی خرد در شناخت شیء فی‌نفسه را به رسمیت نمی‌شناسد: نقادی در هر بخش از هنر یا علم که به کار بسته شود نیاز به معیار دارد که نه از پدیدارهای منفرد و نه از جزئیت سوژه، بلکه از مثل سرمدی و تغییرناپذیر شیء فی‌نفسه مشتق می‌شود (WdpK: 171/ 275). چرا که در تصور او در این دوره، کانت با تمسک به «من» به عنوان بنیان تبیین عینیت از ابتدا در دام سوپژکتیویسم گرفتار شده و به طور کامل شناخت را امری منقطع از حقیقت هستی دانسته است.

### ۳. پدیدارشناسی به مثابه مقدمه سیستم فلسفه

انتشار پدیدارشناسی را در سال ۱۸۰۷ را می‌توان نقطه عطفی در شکل‌گیری دوران پخته تفکر هگل قلمداد کرد. هگل با انتشار این اثر می‌کوشد در عین به رسمیت شناختن موضع نقادی کانتی مسیری جایگزین برای تبیین امر مطلق ارائه نماید که ناشی از انتخاب میان دوگانه فرض سوپژکتیویسم یا اینهمانی نباشد. از این رو می‌توان، پدیدارشناسی را نقطه عزیمت هگل برای ارائه برهانی در نفی شکاکیت و اثبات امر مطلق دانست.<sup>۱</sup> رساله‌ای که دیالکتیک را به عنوان مسیری جایگزین در برابر روش استعلایی کانت و فیشته قرار می‌دهد. بنابراین در پدیدارشناسی ابتدا امر مطلق موجه شده و سپس در سیستم دایره‌المعارف تعیین هستی‌شناسانه این امر مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در تفسیر پدیدارشناسی سویه‌های تفسیری و جریان‌های گوناگونی شکل گرفته که پرداختن به همه آنها خارج از محتوا و مقصود این رساله بوده و در اینجا فقط به آن دسته از تفسیرهایی اشاره می‌شود که ویژگی مشترکشان نگرش به این رساله به عنوان مقدمه سیستم فلسفه و برهانی علیه شکاکیت است.<sup>۲</sup> اما اختلاف این تفاسیر در دریافت پاسخ هگل به مسأله شکاکیت را می‌توان چنین بیان کرد: آیا هگل نقد شکاکیت را با تعینی هستی‌شناسانه از مطلق گره می‌زند (تفسیر متافیزیکی) یا در ساحت

<sup>۱</sup> ویلیام بریستو (William Bristow) با اشاره به آثار دوره‌ی ینا، بر آن است که هگل در این دوره پروژه نقادی کانت را موجه ندانسته و بر آن است که فلسفه از ابتدا باید مطلق را مفروض بگیرد. به عبارت دیگر فلسفه باید دوگانگی سوژه-ابژه را مفروض بگیرد که معرفت نظروزانه را کنار می‌نهد یا آنکه اینهمانی سوژه-ابژه را مفروض بگیرد که مصادره به مطلوب به نفع معرفت نظروزانه است. اما با نگارش کتاب پدیدارشناسی می‌کوشد تا در مسیر پروژه نقادی کانت راهی طرح مسأله مطلق بیابد (Bristow, 2003: 118). بنابراین در پدیدارشناسی با طرح روش نقادی، خود-اکتشافی مدرن و مطابق آن مشروعیت خاص معرفت‌شناسانه نقادی کانت را به رسمیت شناخته است (ibid: 203).

<sup>۲</sup> در تفسیر پدیدارشناسی سه رویکرد تفسیری مختلف شکل گرفته است: متافیزیکی، استعلایی و اجتماعی؛ مدافعان تفسیر متافیزیکی بر آن هستند که این اثر مقدمه‌ای نظام‌مند بر ایدالیسم مطلق است؛ مدافعان تفسیر استعلایی آن را تعمیق و تدقیق و رفع نقائص نظام فلسفه استعلایی کانت قلمداد می‌کنند و مدافعان تفسیر اجتماعی آن را بنیانگذاری اجتماعی عقلانیت انسانی می‌دانند (Heidemann, 2008: 1-2).

معرفت‌شناسی باقی مانده و صرفاً تقابل میان مفاهیم و شیء فی‌نفسه را نفی می‌کند (تفسیر غیرمتافیزیکی)؟

الف) بر اساس تقریر مشهور تفسیر غیرمتافیزیکی، کوشش هگل آن است که تقابل شکاکانه میان مفاهیم و شیء‌نفسه را از میان بردارد. بنابراین مسأله هگل آن است که چگونه از شکاکیت مدرن فراروی کند که تنها یقین را یقین به واقعیت‌های آگاهی دانسته و نسبت به مطابقت آنها با جهان خارج مشکوک است (Pippin, 1989: 96). کوشش هگل در اثبات عینیت مطلق مفهوم یعنی کفایت مفهوم برای حکایت از امر خارجی آن نیست که «هستی چنانکه فی‌نفسه می‌تواند دانسته شود چنان است که ما آن را درک می‌کنیم، بلکه فعلیت مشروط به مفهوم تمام آن چیزی است که هستی می‌تواند در معقولیت خود باشد» (ibid: 68). او با مرور تاریخی انواع مختلف نسبت میان آگاهی و متعلق آن که در تاریخ اندیشه رخ داده است، در نهایت استقلال سوپراکتیویتی را ثابت می‌کند؛ سوژه‌ای که در موقف نهایی روح درمی‌یابد تمام مشهوداتش محصول فعالیت خودش است که شامل مشهودات فلسفی، علمی و سیاسی است (ibid: 166-170). مشهوداتی که در عین حال بیگانه با عینیت جهان نیستند.

ب) بنابر این نگاه که با تفاسیر متافیزیکی سازگار است هگل در این پروژه به دنبال اثبات آن است که هرگونه مواجهه میان آگاهی و متعلق آن تنها در صورتی امکان‌پذیر است تمام حالات متناهی شناخت که در آن برابری‌ستای شناخت امری متمایز از آن است مشکوک بوده و تنها در افق دانستن مطلق که در آن حقیقت عالم چیزی جز ظهور سوپراکتیویتی نیست، شکاکیت مرتفع می‌شود. اما هگل به جای مفروض گرفتن افق مطلق، می‌کوشد تا با مسیری دیالکتیکی از دل آگاهی طبیعی به نقطه نظر دانستن مطلق برسد و راه برای دانش فلسفی بگشاید. یعنی هگل نشان داده است که تمام مواضع آگاهی در نهایت ذیل صورتی از آگاهی ممکن هستند که در آن هستی و معرفت از هم جدا نیستند و از آن به دانستن مطلق تعبیری می‌کند. بنابراین تمام صور آگاهی، تنها در صورت تحقق یک هستی‌شناسی وحدت‌گرا امکان‌پذیر هستند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> هورستمان در مقاله‌ای با عنوان «پدیدارشناسی همچون برهانی استعلایی بر یک هستی‌شناسی وحدت‌گرا»، بر آن است که این اثر مفروضات بنیادین متافیزیکی فلسفه هگل از جمله وحدت عقل و امکان علم به امر فی‌نفسه را موجه می‌نماید. او هستی‌شناسی وحدت‌گرا را اینگونه تعریف می‌کند: «کلیت واقعیت باید همچون یک موجودیت عقلانی همه-گیر خود-توسعه‌دهنده فهم شود که معرفت به خویش را در فرآیند زمانی-مکانی تحقق تعینات مفهومی متمایزش بدست می‌آورد» (Horstmann: 2006). این بیان هورستمان متضمن دو معناست: ۱- اجزای متکثر عالم، اموری مجزای از هم نبوده بلکه یک امر به عنوان کل بر اجزا تقدم دارد؛ ۲- این کل واحد در نهایت به معرفت از خویش می‌رسد. به عبارت دیگر امکان معرفت به این امر کلی از طریق معرفت به خویش ثابت می‌شود. هگل به این منظور برهانی استعلایی عرضه می‌کند، برهانی که «به شرایط ضروری برای امکان معرفت منجر می‌شود. چنین برهانی می‌کوشد تا آموزه‌ای را از این طریق ثابت کند که آن آموزه شرطی ضروری برای معرفت است ... این برهان از آن رو استعلایی است که که شرطی ضروری را برای امکان علم به برابری‌ستا صورت‌بندی

ج) دیدگاه سوم بر آن است که هگل برای رهایی از آنچه خود سوپژکتیویسم کانتی می‌نامد، در پدیدارشناسی به شیوه دیالکتیکی نشان می‌دهد که واقعیت خارج از مفهوم قرار نمی‌گیرد و آنچه در نفس‌الامر تحقق دارد می‌تواند به چنگ مفهوم درآید. سپس در علم منطق به با بررسی انتقادی مفاهیم، به صورت‌بندی این مفهومی واقعیت می‌پردازد و با تبیین دیالکتیکی خاص علم منطق ثابت می‌کند که مفاهیم مجموعه‌ای جدا از هم نبوده بلکه یک مفهوم واحد را شکل می‌دهد. بنابراین واقعیت امری درهم‌تنیده و سیستماتیک است و از این رو عالم را کلی واحد تلقی می‌کند که می‌توان از آن به امر مطلق تعبیر نمود (Kreines: 2005). بنابر قول مشهور، هگل پدیدارشناسی را به عنوان مقدمه نظام علم خود قلمداد می‌کند و از آن به «علم تجربه آگاهی» (Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins/ Science of Experience of Consciousness) یاد می‌کند (Phänomenologie, §88). هگل خود در مقدمه علم منطق به صراحت جایگاه پدیدارشناسی را در سیستم فلسفی خود و نسبت میان پدیدارشناسی و علم منطق را توضیح می‌دهد. پدیدارشناسی بیان سیر آگاهی در عزیمت از نخستین تضاد بی‌واسطه میان خود (آگاهی) و برابریستایش (Gegenstand/ Object) تا نیل به معرفت مطلق است. در این مسیر تمام صور نسبت میان آگاهی و متعلق‌اش (Object) پیموده می‌شود که به مفهوم علم می‌انجامد. بنابراین مفهوم علم در پدیدارشناسی توجیه شده و نیازی به توجیه مجدد آن در علم منطق نیست گرچه خود علم در علم منطق ظهور می‌کند (Logik 1: 42/ 28). «مفهوم علم محض (die reine Wissenschaft/ pure science) که پدیدارشناسی چیزی جز استنتاج آن نیست، همان حقیقت تمام حالات آگاهی است؛ ولی آگاهی در وضعیتی که تمایز میان برابریستا و یقین از میان رفته و حقیقت و یقین یکی شده‌اند» (Logik 1: 43/ 29). پس علم مطلق در وضعیتی وحدت هستی و معرفت میسر می‌شود و پدیدارشناسی وظیفه اثبات وحدت هستی و معرفت را عهده‌دار بوده است. «علم محض، آزادی از امر متضاد آگاهی را مفروض گرفته است» (Logik 1: 43/ )

می‌کند، به گونه‌ای که تنها از طریق سوژه و ابژه واحد، امکان معرفت میسر می‌شود» (ibid). نمونه دیگری از این نگاه توسط ویلیام بریستو، در کتابی با عنوان «هگل و استحاله نقد کانتی» (Hegel and Transformation of Philosophical Critique) بررسی شده است. هگل با نگارش پدیدارشناسی می‌کوشد با به رسمیت شناختن موضع کانتی مبنی بر یقین به خودآگاهی راهی به سوی امر مطلق بگشاید (Bristow, 2003: 169)؛ چرا که با انتشار پدیدارشناسی، خواست معرفت‌شناسانه‌ی کانت را از آن جهت که به خود-اکتشافی مدرن و سوپژکتیویتی خود-بنیاد (Self-Standing)، متکی است، مشروع تلقی می‌کند. بنابراین هگل بر خلاف رساله‌های دوره‌ی ینا که امر مطلق را مستقل از سوپژکتیویتی انسانی به رسمیت می‌شناسد، در پدیدارشناسی ایده یا مطلق را جدای از سوژه نمی‌داند و بنابراین ایده را همچون موجود متناهی معقول، در فرآیند تحول و تاریخ‌مندی می‌داند (Ibid: 181). به عبارت دیگر هگل با انتشار پدیدارشناسی نشان می‌دهد که چگونه تمام صور آگاهی و نسبت‌های گوناگون میان سوژه و ابژه و تلقی از امر فی‌نفسه در نهایت باید به نقطه‌ای ختم شود که فی‌نفسه یعنی امر مطلق جدای از آگاهی نباشد و جوهر (امر مطلق فی‌نفسه) همان سوژه باشد.

29)؛ علم محض به معنای علم نامشروط از امر متضاد با آگاهی است. هگل در چند سطر پایین‌تر به این مسأله اشاره می‌کند که ناکامی فلسفه نقادی «در تأثر اندیشه از امری ناشناختنی یعنی شیء فی‌نفسه است و علم برای تحقق خویش باید بتواند آزادی از این امر متضاد با آگاهی را مفروض بگیرد تا اندیشه از این نقطه‌نظر ناقص تعالی جسته و بتواند بدون محدودیت به شناخت امر فی‌نفسه و لِنفسه نائل آید» (Logik 1: 45/ 30). بنابراین «علم محض از آن جهت شامل اندیشه است که اندیشه همان واقعیت در فی‌نفسگی‌اش است یا واقعیت فی‌نفسه چنانکه به اندیشه در آمده است. علم، حقیقت خودآگاهی محض خود-توسعه‌دهنده است بطوریکه مفهوم آگاه در واقعیت جهان ساری و جاری است» (Logik 1: 43/ 29). روشن است که علم منطبق به عنوان مقدمه، نتیجه پدیدارشناسی را مفروض گرفته است. اما این نتیجه چیست: اثبات امر مطلق یا اثبات کفایت مفاهیم برای اطلاق بر شیء فی‌نفسه؟ در ادامه با بررسی نحوه استدلال هگل در مقدمه پدیدارشناسی و تبیین موقف نهایی پدیدارشناسی انسجام هر یک از تفاسیر سه گانه مذکور مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

#### ۴. پدیدارشناسی: بدیلی نقادانه در برابر روش نقد استعلایی

هگل در مقدمه پدیدارشناسی بار دیگر نگاهی را مورد نقد قرار می‌دهد که مطابق آن، باید پیش از پرداختن به متعلقات واقعی معرفت یعنی شناخت واقعی آنچه در حقیقت است، در باب خود معرفت به عنوان یک ابزار یا واسطه توافق کنیم. چنین نگرشی به قوه شناخت از پیش مفروض می‌گیرد در فرآیند شناخت با اعمال ابزار بر متعلق شناخت آن را تغییر داده و چنانکه هست باقی نمی‌گذارد (Phänomenologie §73). به عبارت دیگر با این نگاه از پیش جدایی میان سوژه و ابژه مفروض گرفته می‌شود؛ یعنی مفروض می‌گیرد که مطلق در یک سوی شناخت قرار می‌گیرد و شناخت در سوی دیگر؛ چنین نگاهی نسبت به مطلق و نسبت به حقیقت خارجی است (Phänomenologie §74). بنابراین از پیش امکان تحقق علم مطلق و علم به مطلق وجود ندارد. به نظر می‌رسد هگل بار دیگر موضع مکرر خود نسبت به ناکامی سوژکتیویسم کانتی را تکرار کرده است؛ کانت در روش نقد خود با اتکای بر نقد خرد پیش از مواجهه با متعلقات تجربه، از ابتدا فرض خود را بر سوژکتیو بودن خرد نهاده و سوژه را در برابر ابژه مفروض گرفته است. هگل در پدیدارشناسی به جای مفروض گرفتن سوژکتیویسم یا اینهمانی، با آغاز از آگاهی طبیعی به سمت معرفت حقیقی حرکت می‌کند تا با گذار از مراحل مختلف تجربه آگاهی به معرفت حقیقت فی‌نفسه نائل آید (Phänomenologie §77). «رویکرد هگل را می‌توان رویکرد درونی (immanent) نامید. یعنی هر موقف بدون مفروضی از بیرون خود ضرورتاً به موقف بعدی منجر می‌شود. در این صورت هگل می‌تواند ادعا کند



که نقطه نظر فلسفی بدون از پیش مفروض گرفتن، موجه شده است» (Houlgate, 2013: 7). سیر کلی پدیدارشناسی، عبارتست از تطورات ضروری نسبت میان سوژه شناسنده و برابرایستای آن؛ یعنی طرق مختلفی که این دو در نسبت با یکدیگر قرار می‌گیرند و به نحوی ضروری گذار از یک نسبت به نسبت دیگر صورت می‌گیرد. بنابراین هگل در اینجا تمایز اصلی روش خویش را با کانت روشن می‌کند؛ به جای آنکه سوژه از ابتدا در برابر ابژه فرض شود، سوژه و ابژه در نسبت با یکدیگر تغییر یافته تا نقادی به پایان خویش برسد. بنابراین فرآیند نقادی توجه به سوژه جدای از ابژه نیست، بلکه بررسی سیر تطورات نسبت میان سوژه و ابژه تا نقطه‌ای است که تضاد آنها از میان برداشته شود: هدف در نقطه‌ای قرار می‌گیرد که معرفت نیاز به آن نداشته باشد از خود فرا رود، یعنی در جاییکه معرفت خویش را بیابد و جاییکه مفهوم با شیء و شیء با مفهوم مطابقت کند (Phänomenologie §80). حال پرسش اصلی آن است که این گذار چگونه صورت می‌گیرد؟ در هر مرحله آگاهی نسبت میان معرفت و متعلق آن را مورد سنجش قرار می‌دهد و در صورتیکه انطباق میان آن دو نباشد، گذار به مرحله بعدی صورت می‌گیرد. یعنی در هر مرحله این مسأله ارزیابی می‌شود که آیا آنچه به عنوان معرفت در آن مرحله مطرح است با مفهوم معرفت حقیقی مطابقت دارد؛ اما سنجش (Prüfung / Examination) مراحل گوناگون آگاهی بدون یک معیار (Maßstab/ Standard) بنیانگذار ممکن نیست؛ چرا که سنجش، شامل اعمال یک معیار پذیرفته شده به منظور تعیین درستی یا نادرستی امر مورد سنجش است. این معیار همان ذات یا امر فی‌نفسه است. به عبارت دیگر در بحث معرفت معیار آن است که آیا آگاهی بر متعلق آن که همان حقیقت فی‌نفسه مطابقت دارد یا خیر. اما اگر از ابتدا بخواهیم امری را به عنوان معیار منظور کنیم از دو حال خارج نیست (Phänomenologie §81):

۱. حقیقت فی‌نفسه را به عنوان معیار لحاظ کنیم، در حالیکه از ابتدا این امر موجه نیست؛

۲. خود آگاهی را مستقل از حقیقت فی‌نفسه پیش از مواجهه با جهان مورد سنجش قرار دهیم که در این صورت به دام سوپژکتیویسم کانتی گرفتار می‌شویم.

هدف هگل آن است که این ارزیابی بدون مفروض گرفتن هرگونه معیاری خارج از همین فرآیند آگاهی صورت گیرد، و برای نفی هرگونه پیش‌فرض، مفهوم آگاهی طبیعی را مورد تحلیل قرار می‌دهد، چرا که در صورت مفروض گرفتن هرگونه معیاری از ابتدا، آن معیار موجه نبوده و در معرض نقدهای شکاکانه قرار می‌گیرد. در اینجا هگل به خوبی با مسأله رئالیسم استعلایی و معضل کانتی مواجه است. چرا که بنابر تقریر کانت، از آنجا که راهی برای برون‌روی از آگاهی و امکان سنجش تطابق میان آگاهی و متعلقات آن وجود ندارد، هرگونه نگاهی که بر آن باشد انطباق آگاهی را با امری بیرون از خود

بسند، محکوم به شکست و گرفتار آمدن در دایره شکاکیت است. بنابراین باید از درون آگاهی راهی برای برون‌روی از آن و رسیدن به نفس‌الامر یافت. اما در عین حال هگل این محدودیت کانتی را نمی‌پذیرد که راهی برای امکان شناخت واقعیت فی‌نفسه وجود ندارد. با تحلیل مفهوم آگاهی درمی‌یابیم که آگاهی همواره یک حقیقت متضایف است یعنی همواره امری را در دل خود به عنوان متعلق آگاهی از خویش متمایز می‌کند و البته آن را در نسبت با خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر آگاهی همواره در عین آنکه نظر به غیر دارد آن غیر را در نسبت با خویش لحاظ می‌کند. به تعبیر هگل: «چیزی برای آگاهی وجود دارد». این نسبت با دیگری برای آگاهی همان معرفت است (Phänomenologie §82). ویژگی آگاهی طبیعی آن است که همواره یک هستی فی‌نفسه را جدای از آگاهی به عنوان متعلق خویش لحاظ می‌کند. اما میان هستی فی‌نفسه و هستی لغیره یعنی هستی برای آگاهی تمایزی است. جنبه فی‌نفسه امری است که در نسبت با معرفت قرار دارد و در عین حال متمایز از آن است و به عنوان امری خارج از این نسبت قرار می‌گیرد. بنابراین اگر در پی معرفت باشیم باید به دنبال همین امر فی‌نفسه باشیم. نقطه اصلی تحلیل هگل آن است که دسترسی ما به این هستی فی‌نفسه جز به وساطت آگاهی میسر نیست و تنها از راه لغیره (معرفت به امر فی‌نفسه) است که امر مستقل از آگاهی یعنی همان حقیقت فی‌نفسه را می‌شناسیم. بنابراین معیار و آنچه که می‌خواهد مورد سنجش قرار گیرد هر دو در دل آگاهی قرار دارند و از این رو مقایسه نمی‌تواند موجب تشخیص اعتبار معیار شود (Phänomenologie §83).<sup>۱</sup> اما هگل معیار آگاهی را از جانب خود آگاهی می‌داند، چرا که از یک سو سنجش صدق معرفت بدون معیار ممکن نیست و از سوی دیگر معیار نمی‌تواند چیزی بیرونی و خارج از آگاهی از ابتدا به نحو دکماتیک وضع شود، بنابراین این سنجش نیز در ساحت آگاهی رخ داده و مقایسه آگاهی با خودش است (Phänomenologie §84). آگاهی از یک سو آگاهی از برابریستا و از سوی دیگر آگاهی از خود است یعنی هم آگاهی از آنچه حقیقت تلقی می‌شود و آگاهی از معرفت به خود حقیقت. اما این هر دو برای آگاهی هستند و بنابراین

<sup>۱</sup>. تام راکمور در تفسیر این فقره بر آن است که هگل بر خلاف کانت که به شیء فی‌نفسه ناشناختنی قائل است، تنها از نسبت میان سوژه و ابژه در ساحت آگاهی بحث می‌کند؛ به عبارت دیگر هگل تمام بحث معرفت را از جانب جهانی مستقل از ذهن منصرف کرده و بر متعلقات آگاهی متمرکز می‌شود، چرا که راهی برای شناخت جهان مستقل از ذهن وجود ندارد (Rockmore, 2007: 82-85). به نظر می‌آید اینگونه تفسیر از هگل شدت بخشیدن به مفهوم سوژکتیویسم کانتی باشد که مبدأ عزیمت هگل برای طرح مفهوم دیالکتیکی در مقابل استعلایی است. ولی هایدمان مسأله هگل را در قالب بیراهه زیر ترسیم می‌کند (Heidemann, 2007: 1-206): ۱- ارزیابی معرفت‌شناسانه معیاری موجه را پیش روی خود قرار می‌دهد؛ ۲- توجه معیار خود از طریق یک ارزیابی معرفت‌شناسانه صورت می‌گیرد؛ ۳- پس: ارزیابی معرفت‌شناسانه ناممکن است. اما هگل ارزیابی معیار را نیز جدای از ارزیابی معرفت نمی‌داند و از این طریق از بیراهه فوق اجتناب می‌کند.

مقایسه، درون آگاهی رخ می‌دهد. یعنی برای و در همان آگاهی این مسأله مطرح می‌شود که آیا معرفت‌اش از برابری با خود برابری است انطباق دارد؟ اما برای آگاهی، برابری صرفاً به طریقی وجود دارد که آگاهی آن را می‌داند یعنی آگاهی قادر نیست از خود فراروی کند و به برابری نه چنانکه به نزد آگاهی حاضر است، بلکه چنانکه فی‌نفسه است دست یابد. بنابراین به نظر می‌رسد پروژه هگل در همین نقطه برای رسیدن به حقیقت امری فی‌نفسه شکست خورده و او نیز در دام آگاهی گرفتار شده و امکان برون‌روی از آن را ندارد. اما هگل در این نقطه تسلیم نشده و راهی برای فراروی عرضه می‌کند: «در دل آگاهی امری برای دیگری وجود دارد، یعنی این دیگری فقط برای او نیست بلکه یک جنبه فی‌نفسگی و خارج از این رابطه را نیز داراست؛ یعنی همین جنبه فی‌نفسگی یا حقیقت که آگاهی برای متعلق خویش لحاظ می‌کند، معیاری است که آگاهی وضع می‌کند تا آنچه را که می‌شناسد ارزیابی کند» (Phänomenologie §84). از یک سو، آگاهی از برابری است و از سوی دیگر آگاهی از خویش است و از آنجا که هر دو برای یک آگاهی هستند، آگاهی، خود مقایسه آنهاست؛ برای آگاهی است که آیا معرفت از برابری با آن تطبیق می‌کند یا نه. آگاهی چنانکه هست به نظر می‌رسد ناتوان از آن است که از برابری فراروی کند، یعنی از برابری نه چنانکه برای آگاهی است بلکه آنچنانکه فی‌نفسه است و بنابراین ناتوان از سنجش واقعی معرفت خود با برابری است. اما دقیقاً به خاطر اینکه آگاهی خودش معرفت از برابری است، تمایز از پیش حاضر است، یعنی در پیش چشمان او امری فی‌نفسه است، اما موقوف دیگر معرفت است یعنی هستی برابری برای آگاهی. بر اساس همین تمایز سنجش استوار می‌شود. اگر در این مقایسه، هیچ بر دیگری تطبیق نداشته باشد، آنگاه آگاهی به دنبال تغییر معرفت خود خواهد رفت تا بتواند معرفت خود را با برابری معادل سازد. اما چنانکه معرفت تغییر می‌کند، خود برابری نیز به نزد آگاهی تغییر می‌کند چرا که معرفت در دست معرفت از برابری است ... بنابراین از آنجا که در خود برابری می‌یابد که معرفت‌اش برابری در تطابق با آن نیست، برابری نیز تغییر می‌کند. یعنی معیار سنجش نیز هنگامی که در سنجش شکست بخورد، تغییر می‌کند (Phänomenologie §85). در اینجا خود آگاهی است که مورد سنجش قرار می‌گیرد تا مشخص شود می‌تواند امر فی‌نفسه را چنانکه هست بشناسد یا نه. از این رو مقایسه درون خود آگاهی صورت می‌گیرد. کل مسیر پدیدارشناسی سنجش همین معیار معرفت است. بنابراین حرکت دیالکتیکی عبارتست از مجموعه آنچه آگاهی بر معیار، معرفت و برابری به کار می‌بندد و از آنجا که در این فرآیند همواره یک برابری جدید

سربرمی آورد، هگل آن را تجربه می‌نامد. هگل در مقدمه علم منطق، با اشاره به آنکه او روش مستقلی برای علم ندارد<sup>۱</sup> و روش یعنی سیر درونی خود مفاهیم در بررسی محتوای علوم، که از آن به روش دیالکتیکی تعبیر می‌شود، سیر درونی پدیدارشناسی را نیز به عنوان نمونه‌ای از سیر کلی دیالکتیکی به صورت زیر توصیف می‌کند: در پدیدارشناسی، نمونه‌ای از این روش [سیر درونی خود مفهوم] را در نسبت با متعلق انضمامی یعنی آگاهی عرضه کرده‌ام. در آنجا، صور آگاهی، هر یک خود را در تحقق یافتن نفی می‌کند و سلب خود را به عنوان نتیجه دارند و در نتیجه به صورتی والاتر گذر می‌کنند (Logik 1: 49/ 33). در هر مرحله ارزیابی سنجش آن است که آیا معیاری که برای معرفت در نظر گرفته شده با خود معرفت تطابق دارد؟ نخستین مرحله یقین حسی است؛ یعنی بسیط‌ترین مواجهه آگاهی با جهان. استاندارد یقین حسی بی‌واسطگی است. سنجش یقین حسی نشان می‌دهد که یقین حسی بی‌واسطه نیست بلکه در دل همین گونه از آگاهی نوعی وساطت مفاهیم عقلی نیز وجود دارد، بنابراین استاندارد بی‌واسطه بودن درهم می‌شکند و آگاهی به مرحله بعدی یعنی ادراک حسی منتقل می‌شود. در مرحله بعدی با نوعی آگاهی مواجهیم که از طریق مفاهیم در پی شناخت واقعیتی مستقل از خویش است. پس آگاهی جدید آگاهی مفهومی است و معیار آن هم شناخت از طریق این مفاهیم است و متعلق آن هم امری است که بتواند در دل این مفاهیم بیاید. در مرحله ادراک حسی به دنبال شناخت صفات شیئی مانند شکر هستیم. ولی این شیء را در قالب اعراض آن درک می‌کنیم؛ یعنی معیار معرفت در این مرحله آن است که شیء را در قالب اعراض آن بشناسیم. ولی در همین مرحله روشن می‌شود که تعریف معرفت به اعراض مانع از آن است که خود شیء یعنی وحدت این اعراض به عنوان شکر شناخته شود. بنابراین ادراک حسی و معیار آن در شناخت شیء شکست خورده و به مرحله بعدی منتقل می‌شویم و از طریق قوانین به شناخت شیء می‌پردازیم. مسأله بسیار مهم در فهم پدیدارشناسی آن است که در هر مرحله «فهم از سوژه و نقش آن در دانستن نیز تغییر می‌کند. در حالیکه آگاهی حسی خود را در مواجهه با جهان امری همواره منفعل حس می‌کند در همین مرحله ارزیابی و انتقال، سوژه به امری فعال در نسبت با متعلقات شناخت تبدیل می‌شود.» (Bristow: 2003, 230) بنابراین سوژه پدیدارشناسی بر خلاف سوژه استعلایی کانت در یک وضعیت ثابت و از پیش معین قرار

<sup>۱</sup> اینکه دیالکتیک برای هگل حکم روش را نداشته و هگل هیچگاه آن را به نحو پیشین تعریف و استنتاج نمی‌کند، یکی از مهم‌ترین مسائل در فهم نحوه استنتاج در فلسفه هگل محسوب می‌شود؛ چرا که چنین رویکردی (داشتن روش پیشین) با لزوم بدون پیش‌فرض بودن فرآینده اندیشه سازگار نیست و اندیشدین بدون پیش‌فرض نباید قاعده و روشی را جدای از فرآیند واقعی اندیشدین مفروض بگیرد. بلکه دیالکتیک در سیر درونی خود اندیشیدن فلسفی ظهور کرده و چیز جز همین فرآیند نیست. برای توضیح بیشتر رجوع شود به: Houlgate, 2006: 32-

ندارد، بلکه در همین سیر پدیدارشناسی در حال تغییر است و در این مسیر معیار عقلانیت و دریافت از نقش سوژه تحول یافته و از امر منفعل در تکوین معرفت به امری فعال تبدیل شده؛ در نهایت روشن می‌شود که جهان چیزی جز همین ظهور سوژکتیویته نیست. اما آگاهی در طی این مسیر به سوی وجود حقیقی خویش پیش می‌رود و در نهایت به نقطه‌ای می‌رسد که آنچه را که به عنوان امری بیگانه با آن است کنار نهاده و به آنچه صرفاً برای او همچون دیگری وجود دارد می‌رسد. یعنی به نقطه‌ای می‌رسد که پدیدار و ذات یکی شوند. در نهایت وقتی آگاهی ذات خویش را به چنگ می‌آورد، آگاهی خود را همچون سرشت معرفت مطلق می‌شناسد (Phänomenologie §89). پس آنچه در طی این مسیر سربرآورده امری است که در ضرورت سیر دیالکتیکی آگاهی در نهایت به عنوان حقیقت تلقی می‌شود. در این نقطه نظر نهایی آگاهی از آنچه که برابریستای خود می‌پنداشت، به وحدت هستی و معرفت می‌رسد. مسیری که تا پیش از رسیدن به این نقطه طی شده را می‌توان به این شکل خلاصه کرد: صور آگاهی که هگل در بخش نخست تحت عنوان آگاهی مورد بحث قرار می‌دهد، همه بر مبنای این تصور از نسبت میان آگاهی و برابریستای پیش‌می‌روند، که دومی در جانب شیء قرار گرفته و امری مستقل از انطباعات و ادراکات سوژکتیو است. در واقع هر چیز مستقل از سوژه، فقط به عنوان متعلق یا محصول آن دارای معناست. اما صوری که در بخش خودآگاهی بررسی می‌شوند، واقعیت را در خود سوژه جستجو می‌کنند. در بخش آخر یعنی عقل، سخن از تقویم واقعیت عینی توسط خرد می‌رود (Siep, 2014: 71). در این مسیر آگاهی فردی به یک آگاهی فرافردی و کلی تغییر می‌یابد. به عبارت دیگر با گذار از مرحله خودآگاهی به مرحله عقل، گذار از آگاهی فردی به آگاهی کلی رخ داده است: آگاهی کلی همان ایده است که علم منطقی و طبیعت و روح بیان سیر ظهور آن را بر عهده دارد. آگاهی طبیعی آگاهی فردی است که همچنان به دادگی امری غیر از خود وابسته است؛ در این آگاهی همچنان آگاهی و حقیقت فی‌نفسه دو امر مغایر هستند؛ گرچه آگاهی آن را کماهو درک کرده است (Phänomenologie §394). در سیر دیالکتیکی آگاهی به نقطه‌ای می‌رسیم که در آن ثابت می‌شود که هرگونه مواجهه آگاهی با متعلق آن به گونه‌ای است که این متعلق نمی‌تواند خارج از آگاهی قرار گیرد و از این رو به وحدت هستی و معرفت می‌رسیم. بنابراین هستی فی‌نفسه (حقیقت/اشیاء چنان که هستند) و هستی لِنفسه (یقین/اشیاء چنانکه در ساحت آگاهی حاضر می‌شوند) یکی می‌شوند و به هستی فی‌نفسه لِنفسه می‌رسیم. روح به نقطه‌ای می‌رسد که در آن خود را نه چنانکه فی‌نفسه هست یعنی در قالب محتوای مطلق، و نه چنانکه لِنفسه است در قالب صورت بدون محتوا ... بلکه خود را فی‌نفسه لِنفسه می‌شناسد (Phänomenologie §794). در این مرحله متعلق آگاهی چیزی خارج از آن و در برابر آن نیست؛ از این رو به

وحدت میان هستی و معرفت در قالب ایده مطلق تحقق رسیده‌ایم. یعنی در مرحله و گذار از صور گوناگون آگاهی و تناقض درونی هر یک، در نهایت در سیری دیالکتیکی، به بنیاد این صور آگاهی یعنی امری می‌رسیم که شرط امکان مواجهه آگاهی و متعلق آن در مراحل پیشین است: ایده مطلق که علم منطق و طبیعت و روح از نحوه صورت‌بندی مفهومی و تحقق هستی‌شناسانه آن سخن می‌گویند. یعنی آگاهی در نهایت سیر خویش و پس از گذار دیالکتیکی میان نسبت‌های مختلف بین خود و متعلقش (برابریستا)، به نقطه‌ای می‌رسد که درمی‌یابد تنها نسبتی که می‌تواند حقیقت امر فی‌نفسه را چنانکه هست بر او آشکار سازد، آن است که انطباق میان ساختار سوژه و ابژه باید از طریق حقیقتی سوپرکتیو باشد که جهان به عنوان خارجیت یافتگی (Entäuserung / Externalization) آن قابل تبیین است. از این رو جوهر که در معنای کلاسیک خود به معنای حقیقت اشیاء به کار می‌رفت، به سوژه تبدیل می‌شود؛ به تعبیر هگل: این جوهر اما، روح است، یعنی تبدیل شدنش [روح] به آن چیزی است که فی‌نفسه است، و همین فرآیند انعکاس بر خویش است که فی‌نفسه روح است. روح فی‌نفسه حرکت است، که شناخت است؛ یعنی انتقال امر فی‌نفسه به امر لئفسه، از جوهر به سوژه، از متعلق آگاهی به متعلق خودآگاهی (Phänomenologie §802). باید توجه داشت که در اینجا بر یک هستی‌شناسی وحدت‌گرا استدلال شده که بنیاد عالم به یک جوهر واحد بازگردانده می‌شود؛ ولی هگل معتقد است که این جوهر روح است: یعنی در یک وضعیت ایستا قرار ندارد و به عنوان فاعل آگاهی همواره به امری غیر خود نظر دارد؛ چرا که آگاهی همواره در دل خود مفهومی متضایف و ناظر به غیر است؛ جوهر در وضعیت ایستای اسپینوزایی و یا نوئسیس نوئسئوس ارسطویی که از ابتدا در فعلیت محض به سر می‌برد، نمی‌تواند ناظر به غیر باشد و بنابراین تحقق آگاهی قابل ارجاع به آن نیست. از این رو هگل از مفهوم روح استفاده کرده و سوژه مطلق را روح می‌نامد چرا که در مفهوم روح نوعی حرکت و حیات و سریان در عالم وجود دارد و در عین کلیت و نامشروطیت خویش امکان آن را دارد که نوعی کثرت را در خویش داشته باشد. در همین حرکت است که روح دیگری را به عنوان موقفی از خود درک کرده و در نهایت با انعکاس بر خویش و در مقام سوژه در عین وحدت علم و معلوم، نوعی غیریت میان این دو نیز شکل می‌گیرد؛ حرکتی از نوع غایت‌مندی درونی ارسطویی که در نهایت کل مواضع متعلقات تجربه را شکل می‌دهد (Phänomenologie §22). بنابراین به نحو دیالکتیکی به مرحله‌ای از نسبت میان آگاهی و متعلق آن رسیده‌ایم که بیگانگی میان این دو از میان رفته است و آگاهی دیگر مشروط به امر بیگانه از خود نیست. این گونه از دانستن، دانستن مطلق و نامشروط است. مقصود از خودآگاهی گونه‌ای از اندیشیدن است که میان آگاهی و متعلق آگاهی دوگانگی نیست و هر دو یکی هستند؛ با توجه به عبارت فوق، مشخص است که در

مرحله آگاهی مطلق و تبدیل جوهر به سوژه، دوگانگی سوژه و ابژه از میان رفته است. با رسیدن به موقف آگاهی مطلق روشن می‌شود که برابری همان خارجیت‌یافتگی آگاهی است، که شیئیت را وضع می‌کند. آگاهی، برابری را به عنوان امری خارج از خویش و غیر خویش وضع می‌کند؛ به عبارت دیگر مفهوم متضایف آگاهی که همان برابری استای آگاهی و غیر آن است، نتیجه خارجیت‌یافتگی آگاهی است؛ یعنی متعلق آگاهی امری جدای از آگاهی نیست؛ اما در نهایت سیر دیالکتیکی پدیدارشناسی است که روشن می‌شود متعلق آگاهی چیزی غیر از آگاهی نیست (Phänomenologie §788). هگل در تعبیری صریح می‌گوید: «شیء، من است» (Das Ding ist Ich). شیء فی‌نفسه جدای از آگاهی چیزی نیست و تنها در نسبت با من و بواسطه من است که شیء، شیء است. «خودآگاهی پخته است که از جهان روح بیگانه با خویش (sich Entfremdete Geist/ self-alienated Spirit) گذر کرده و در می‌یابد که شیء را از طریق خارجیت‌یافتگی، همچون خود آفریده است» (Phänomenologie §791). بنابراین دانستن مطلق یک خودآگاهی صرف نیست، بلکه در این موضع متعلق خودآگاهی چیزی بیرون از آن نیست، و در وحدت با آن قرار دارد.<sup>۱</sup> در اینجا مشخص می‌شود که تمام مراحل جهان، حاصل امر مطلق است که هگل از آن به من کلی تعبیر می‌کند. این من بر اساس سلبیت محض خود را نفی کرده و جهانی را به عنوان دیگری وضع می‌کند. پس محتوای جهان چیزی جدا از این آگاهی نیست؛ روح در عینیت جهان نیز شکل محتوا را دارد (Phänomenologie §799). بنابراین وحدت تمام مواضع هستی‌شناسی ذیل ایده مطلق ثابت شده است. ولی صورت‌بندی مفهومی ایده مطلق در جهان و تعیینات هستی‌شناسانه آن مورد بحث قرار نمی‌گیرد. در علم منطق از طریق بررسی انتقادی مفاهیم، نشان داده می‌شود که چگونه هر مفهوم خود موقفی از یک مفهوم جامع و فراگیر یعنی ایده مطلق است که تمام واقعیت شأنی از شؤونات آن است. به بیان دیگر علم منطق که به تحلیل هستی‌شناسانه عالم از دل مفاهیم اختصاص دارد، کیفیت تحقق جهان را مورد بررسی

<sup>۱</sup> بنابر تقریر هگل سیر پدیدارشناسی در نقطه‌ای پایان می‌یابد که شکاف میان معرفت و شیء فی‌نفسه از میان برداشته شود (Phänomenologie §89)؛ بنابراین ایرادی جدی به این مسیر دیالکتیکی آن است که از ابتدا فرض خارجی معرفت حقیقی را مفروض گرفته است تا بتواند این مسیر را به نقطه نهایی برساند، که به نظر یک فرض خارجی ناموجه است (Heidemann, 2008: 19). اما ویلیام بریستو با تفکیک میان دو گونه بدون پیش‌فرض بودن سعی در تدقیق مدعای هگل دارد؛ مطابق بیان او، هگل در پدیدارشناسی نیز مانند آثار دوران ینا و پیش از پدیدارشناسی معتقد است که مطلق باید فرض گرفته شود؛ چرا که مطلق بنیان هرگونه اندیشیدنی نسبت به جهان است. اما بدون پیش‌فرض بودن در معنای دوم خود رفتن به سمت امری است که در پس فاهمه قرار دارد. اگر مفروضی که اندیشیدن را متعین می‌کند امری باشد که همواره در پس قرار می‌گیرد و نمی‌تواند خود صراحتاً متعلق تأمل عقلی قرار بگیرد. چنین پیش‌فرضی اندیشیدن را از بیرون متعین می‌سازد چنانکه در فلسفه کانت امری تحت عنوان خودآگاهی به عنوان بنیانی ثابت در پس پروژه نقادی قرار می‌گیرد (Bristow, 2003: 209-213).

قرار می‌دهد و هگل از آن به علم خدا پیش از خلقت یاد می‌کند. خدایی که در نهایت این مسیر از خویش آگاه شده و هگل از آن به وحدت سوژه و ابژه یاد می‌کند: اگر در پدیدارشناسی روح، هم موقف هم تمایز میان معرفت و حقیقت است و هم حرکت است که در آن [این تمایز] خود را رفع می‌کند، در مقابل علم شامل چنین تمایز و رفعی نیست، از آنجا که موقف [علم] صورت مفهوم دارد، صور عینی حقیقت را با من داننده، در وحدتی بی‌واسطه، ترکیب می‌کند (Phänomenologie §502). اما این پرسش را می‌توان میان نهاد که آیا طرح وحدت هستی و معرفت (مقوم بودن مفاهیم در تکوین ساختار جهان) و وحدت سوژه (هستی‌شناسی وحدت‌گرا) به عنوان دو نتیجه نهایی پدیدارشناسی جدای از یکدیگر قابل اخذ هستند؟ در صورتیکه، وحدت هستی و معرفت در ذیل سوژه مطلق اثبات شده باشد، آیا کوشش هگل در علم منطق برای استنتاج ایده مطلق یک مصادره به مطلوب نیست؟ چرا که سوژه مطلق در انتهای پدیدارشناسی ثابت شده و استنتاج مجدد آن در علم منطق با مفروض قرار دادن نتیجه پدیدارشناسی یک مصادره به مطلوب محسوب می‌شود. از سوی دیگر اگر صورت‌بندی مفهومی امر مطلق به علم منطق واگذار شده، آیا پدیدارشناسی در کوشش خود علم منطق را مفروض نگرفته است؟ همان طور که در پیشتر بیان شد، هگل بر آن است که مقدمه علم منطق، وحدت یقین و حقیقت است که در پدیدارشناسی اثبات شده است. به نظر می‌رسد معنای این سخن آن باشد که هگل در پدیدارشناسی نشان داده است، تناقضاتی که به تمامی تفاسیر صورت‌گرفته از معرفت و جهان آسیب می‌زند و با تضاد میان آگاهی و شیء و معرفت سوپرکتیو و حقیقت ابژکتیو آغاز می‌شود در نهایت بر مفاهیمی مشخص استوار است که پیوند درونی این مفاهیم و نسبت آنها با یکدیگر، در پدیدارشناسی بیان نشده است. توأم با این کوشش، هگل راه را برای علمی همواره کرده است که مفاهیم را بدون پذیرش بدفهمی هستی‌شناسانه از آنها به پیش می‌برد؛ بدفهمی‌ای که بر اساس آن مفاهیم صرفاً صور مقولات اندیشه مستقل از اشیاء هستند (Siep, 2014: 240). بنابراین از یک سو باید در پدیدارشناسی سوژه مطلق استنتاج شود تا علم منطق مفاهیم را از جهت نقش آنها در تقویم ساختار واقعیت عینی مورد بررسی قرار دهد و از سوی دیگر، در خود پدیدارشناسی صورت‌بندی مفهومی واقعیت بیان نشده تا بتوان گفت، پدیدارشناسی، علم منطق را مفروض گرفته است. بنابراین مسأله علم منطق که استنتاج ساختار جهان از طریق نقد مفاهیم اندیشه برای صورت‌بندی جهان است، مشروعیت یافته و موجه می‌شود، و با این تمایز کلیت علم منطق بر یک مصادره به مطلوب استوار نمی‌شود؛ علم منطق در منتهای خویش ثابت می‌کند که چگونگی در هم‌تنیدگی مفاهیم ایده مطلق را استنتاج می‌کند.



## ۵. نگاهی دوباره به شیوه استنتاج پدیدارشناسی

بار دیگر کل مسأله را به روایت هگل مرور می‌کنیم؛ مشکل کانت آن بود که در مسیر نقادی از ابتدا به دنبال آن رفت که عقل را پیش از مواجهه با جهان مورد بررسی و تحدید قرار دهد؛ ولی این شیوه که عقل را بدون مواجهه با متعلقات آن مورد بررسی قرار دهیم از پیش مفروض گرفتن سوپژکتیویسم است. یعنی سوژه استعلایی در یک نقطه ثابت و در برابر جهان خارج فرض می‌شود و جهان خارج به عنوان امری مباین با آن به محاق ظلمت می‌رود. در حالیکه سوژه باید در نسبت با متعلقات خویش و در مسیر دانستن نقادی شود. هگل در پدیدارشناسی این مسیر بدیل را به این شیوه پیش می‌گیرد که ابتدا از وضعیت آگاهی طبیعی که در آن میان آگاهی و متعلق آن دوگانگی وجود دارد شروع کرده و با طی مراحل گوناگون در نهایت نشان می‌دهد، آنچه که به عنوان متعلقات تجربه خارج از آگاهی لحاظ شده، در نهایت چیزی جز ظهور سوپژکتیویته نبوده است. ابداع خاص هگل در این میان روش دیالکتیکی است. او به ضعف روش دکارتی-فیشته‌ای واقف است که از تناهی آگاهی فردی نمی‌توان جهان خارج را استنتاج کرد. بنابراین هگل در پی آن است که با نقد حالات شناخت متناهی که در آن همواره میان آگاهی و متعلق آن دوگانگی وجود دارد، به مرحله دانستن مطلق برسد. هگل دو راه پیش روی خود داشته است:

۱. بکوشد از درون آگاهی متناهی و اتکای به مفاهیم انتزاعی راهی به جهان خارج و انطباق میان صور شناختی و حقیقت شیء فی‌نفسه بیابد؛ یعنی از یقین بی‌واسطه آگاهی راهی برای امری که خارج از آگاهی و برابریستای آن است بیابد؛ کوششی کانتی-فیشته‌ای که در نهایت موجب گرفتاری در دایره آگاهی متناهی و سوپژکتیویسم می‌شود.<sup>۱</sup>

۲. با سیر دیالکتیکی از درون تناقضات صور متناهی آگاهی انتقال ضروری به آگاهی نامتناهی را نشان دهد؛ هدفی که پدیدارشناسی در پی نیل به آن است. تمامیت سیر دیالکتیکی پدیدارشناسی نیز در همین نهفته است که بدون رسیدن به نقطه دانستن مطلق، تمام مواقف پیشین آگاهی، نمی‌تواند ماندگار باشد.

روشن است که هگل مسیر دوم را انتخاب می‌کند و به جای مدل متعارف استنتاج که در آن یقین بی‌واسطه آگاهی به عنوان بنیانی‌ترین یقین شناخته می‌شود، با شروع از آن

<sup>۱</sup> هگل در مقاله نسبت شکاکیت و فلسفه در توضیح این نگاه می‌گوید: «ابزارهایی که فلسفه برای بازشنایی اشیاء به کار می‌گیرد، مفاهیم، اصول انتزاعی، [و] استلزامات مفهومی هستند، و پل به این اشیای پنهان [اشیای فی‌نفسه] از چیزی جز مفاهیم ساخته نمی‌شود» (VSP: 219/317). و البته در نهایت همین موجب شکاکیت متأخر [کانتی] می‌شود: «مطابق با این شکاکیت متأخر، قوه معرفت انسان چیزی است که واجد مفاهیم است، و از آنجا که چیز مفاهیم ندارد، نمی‌تواند از خود به اشیای خارجی برون‌روی کند» (Ebd.: 253/341)

به مطلق به عنوان بنیان مشترک یقین و حقیقت می‌رسد. رویکرد هگل در این مسیر به گونه‌ای است که از نقد حالا متناهی شناخت آغاز می‌کند و با نشان دادن تناقض درونی آنها به مرحله بعدی می‌رود. بنابراین در اینجا نیز با گونه‌ای استنتاج مواجه هستیم؛ ولی نه استنتاج مستقیم از یک موقف آگاهی به موقف بعدی؛ بلکه از طریق استنتاج دیالکتیکی که هر موقف نه از سر قوت که از سر ضعف واجد موقف بعدی است. یعنی هر موقف، موقف قبلی را به وجه اکمل و اشد داراست و نقصان موقف قبلی، ضرورتاً به موقف بعدی منجر می‌شود. هگل به این طریق می‌کوشد تا از دل یقین بی‌واسطه آگاهی راهی برای استنتاج امر مطلق بیابد. بنابراین چنانکه دیتر هایدمان تأکید می‌کند: هگل به دنبال «موضع نظریه‌های شناخت میناگرا که مطابق آن معرفت بر یک مبنای نخستین که خود برای توجیه به مبنای دیگری نیاز ندارد» نیست. این «مدل بنیانگذاری علمی که در فیشته و دکارت بر مبنای یقین نخستین من می‌اندیشم به عنوان بنیادین‌ترین یقین قرار می‌گیرد»، در نهایت موجب شکاکیت نسبت به جهان خارج می‌شود. چرا که از تناهی یقین انسانی نمی‌توان واقعیت جهان خارج را استنتاج کرد. «این شرط ایدال معرفتی است که توسط دریافت کلاسیک از مفهوم معرفت وضع می‌شود که بر مبنای آن باور صادق موجه خود در یک الگوی استنتاج خطی از یک باور صادق موجه دیگر قابل استنتاج است» و هگل در نهایت در می‌یابد که بر مبنای موضع تناهی نمی‌توان یقین علمی و عینیت نسبت به جهان خارج را استنتاج کرد پس با طرح روش دیالکتیکی می‌کوشد نشان دهد که چگونه یقین بی‌واسطه آگاهی در نهایت باید به نقطه دانستن مطلق منتهی شود (Heidemann, 2007: 173-174). از این رو در دیالکتیک هر مرحله نسبت به مرحله قبل غنی‌تر می‌شود تا در نهایت در نقطه وحدت هستی و معرفت ذیل ایده مطلق خاتمه یابد. بنابراین تفسیر غیرمتافیزیکی که کوشش هگل را ادامه پروژه استنتاج استعلایی کانتی-فیشته‌ای می‌داند موجه نیست؛ چرا که در سیر دیالکتیکی در هر مرحله توأم با تغییر موضوع معرفت، فاعل معرفت نیز در حال تغییر است و در نهایت این سیر در نقطه‌ای پایان می‌یابد که شکاف هستی‌شناسانه فاعل معرفت و متعلق معرفت در موضع دانستن مطلق از میان رفته باشد و مادامیکه کل این سیر را در ساحت آگاهی متناهی بدانیم دوگانه حقیقت و یقین پابرجاست. بنابراین عرضه معرفت پدیداری به عنوان معرفت غیر یقینی فاصله‌گیری هگل از سنت دکارتی را نشان می‌دهد؛ چرا که هگل دیگر یقین بی‌واسطه به آگاهی را به عنوان بنیان نهایی توجیه فلسفی و معرفت نمی‌پذیرد، ولی در عین حال امر مطلق را نیز به عنوان بنیان مشترک حقیقت و یقین از ابتدا فرض نمی‌گیرد؛ بلکه نقطه آغاز خویش را از همان یقین

بی‌واسطه آگاهی قرار داده و سپس با نشان دادن تعارض درونی آن، راه را برای امر مطلق می‌گشاید.<sup>۱</sup>

## ۶. نتیجه

با توجه به توضیحات فوق باید گفت که تفسیر اول از جایگاه پدیدارشناسی از آن رو که بر آن است این کتاب کفایت مفاهیم را برای اطلاق بر شیء فی‌نفسه ثابت می‌کند، قابل پذیرش است؛ ولی با توجه به آنکه این مسأله را در ساحت معرفت‌شناسی حفظ کرده و علم منطق را نیز صرفاً بررسی نسبت مفاهیم با یکدیگر بدون هرگونه استلزام هستی‌شناسانه می‌داند برخاست. به عبارت دیگر تفسیر اول، توجه به این نکته ندارد که بدون استنتاج سوژه مطلق راهی برای اثبات کفایت مفاهیم برای اطلاق بر شیء فی‌نفسه وجود ندارد. با توجه به این توضیحات تنها مسیر باقی مانده برای موجه دانستن پروژه هگل و پذیرش پدیدارشناسی به عنوان مقدمه نظام علم در این است که نتیجه پدیدارشناسی را اثبات ایده مطلق هستی‌شناسانه یعنی بنیاد تمامی متعلقات تجربه بدانیم. با توجه به همین توضیحات و از آنجا که یقین، قابل استناد به بی‌واسطگی آگاهی نیست، تفسیر سوم نیز که می‌کوشد ضمن پذیرش یقین مبتنی بر بی‌واسطگی آگاهی، همان را مبنای استنتاج یک نظام هستی‌شناسی قرار دهد در نهایت موجه نیست. از سوی دیگر باید توجه داشت که هگل به صراحت موضوع فلسفه را امر مطلق یا به تعبیری الهیاتی خدا قلمداد می‌کند (Enz §1)؛ بنابراین امر مطلق به عنوان موضوع فلسفه، نمی‌تواند امری باشد که در نهایت آن اثبات شده و به عنوان مسأله‌ای از مسائل فلسفه مطرح باشد. چرا که موضوع هر علمی در آن علم بدیهی فرض می‌شود و نمی‌توان آن را در آن علم اثبات کرد. هگل خود در مقدمه علم منطق با اشاره به مفهوم سنتی موضوع علم (Gegenstand/ Subject Matter) می‌گوید: در این روش آغازیدن علم با یک تعریف، هیچ اشاره‌ای به نیاز به ثابت کردن ضرورت موضوع آن و در نتیجه ضرورت خود علم صورت نمی‌گیرد (Logik I: 43/ 29). اگر موضوع فلسفه هگل مطلق است، مواضع سه گانه نظام علم یعنی منطق، طبیعت و روح باید به بررسی احکام و تعینات آن اختصاص داشته باشد، و نه اثبات خود امر مطلق به عنوان موضوع علم. پس پدیدارشناسی به عنوان مقدمه نظام علم، باید امکان مواجهه با موضوع علم را فراهم کند. از این رو

<sup>۱</sup> به تعبیر بومن «هم پدیدارشناسی و هم علم منطق، در مقصود خود انتقالی هستند. صور و مقولات شناخت متناهی در همین محتوای خود تغییر می‌کنند تا که همچون صور تحت مفهوم (Concept) احقیقت جوهری واحد و فراگیر کل عالم قابل بازشناسی باشند و این نیازمند آن است که ما نگاه خود را تغییر دهیم که این صور و مقولات چه ویژگی‌هایی از واقعیت واقعاً را مشخص می‌کنند. این جنبش در مقایسه با عروج افلاطونی از غار به سوی نور، شباهت کمتری را به شک روش‌شناختی دکارت داراست، که در پایان، تمام باورهای ما را چنانکه از پیش بودند وامی‌گذارد» (Bowman, 2013: 157).

نمی‌توان آگاهی مطلق را به عنوان موقف آخر پدیدارشناسی صرف کفایت مفاهیم برای اطلاق بر شیء فی‌نفسه دانست، بلکه هگل باید در آنجا نشان داده باشد حقیقت عالم به عنوان بنیان تمام نسبت‌های ممکن میان سوژه و ابژه، سوپژکتیویته نامتناهی است که تمام تعینات عینی جلوه و ظهوری از آن محسوب می‌شوند.

### منابع

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Differenz), *Differenz der fichte'schen und schelling'schen Systems der Philosophie* (1801). In *Werke*, volume 2. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H. S. Harris and W. Cerf (Albany: State University of New York Press, 1977).
- (Phänomenologie), *Die Phänomenologie des Geistes* (1807). In *Werke*, volume 3. *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- (Logik), *Wissenschaft der Logik* (1812–1816). In *Werke*, volumes 5 and 6. *The Science of Logic*, translated by George di Giovanni, New York: Cambridge University Press, 2010.
- (Enz), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, erster Teil: Logik* (1817/1827). In *Werke*, volume 8. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part 1: Logic*, translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- (VSP), *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten* (1802). In *Werke*, volume 2. *On the Relation of Skepticism to Philosophy, Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, translated and annotated by George di Giovanni and H. S. Harris (Albany, NY: SUNY Press, 1985).
- (WdpK), *Einleitung, Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (1802). In *Werke*, volume 2. *On the Essence of Philosophical Critique, Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, translated and annotated by George di Giovanni and H. S. Harris (Albany, NY: SUNY Press, 1985).
- Bowman, Brady (2013), *Hegel's Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bristow, William (2003), *Hegel and Transformation of Philosophical Critique*, Oxford: Oxford University Press.
- Förster, Eckart (2012), *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction*, trans. B. Bowman. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heidemann, Dietmar (2007), *Der Begriff des Skeptizismus: Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*. Berlin and New York: de Gruyter.
- Heidemann, Dietmar (2008), *Substance – Subject – System. The Justification of Science in Hegel's "Phenomenology of Spirit"* in Quante, D. Moyar A. N. D. M. (Ed.) *Hegel's "Phenomenology of Spirit". A Critical Guide*

- Horstmann, Rolf-Peter (2006), Hegel's Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology. *Inquiry* 49 (1):103 – 118.
- Houlgate, Stephen (2006), *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press.
- Houlgate, Stephen (2013), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London: Bloomsbury
- Kreines, James (2006), Hegel's Metaphysics: Changing the Debate, *Philosophy Compass* (1) 5: 466-480.
- Pippin, Robert (1989), *Hegel's Idealism: the Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rockmore, Tom (2007), *Kant and Idealism*, New Haven: Yale University Press.
- Siep, Luwdig (2014), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge: Cambridge University Press.

