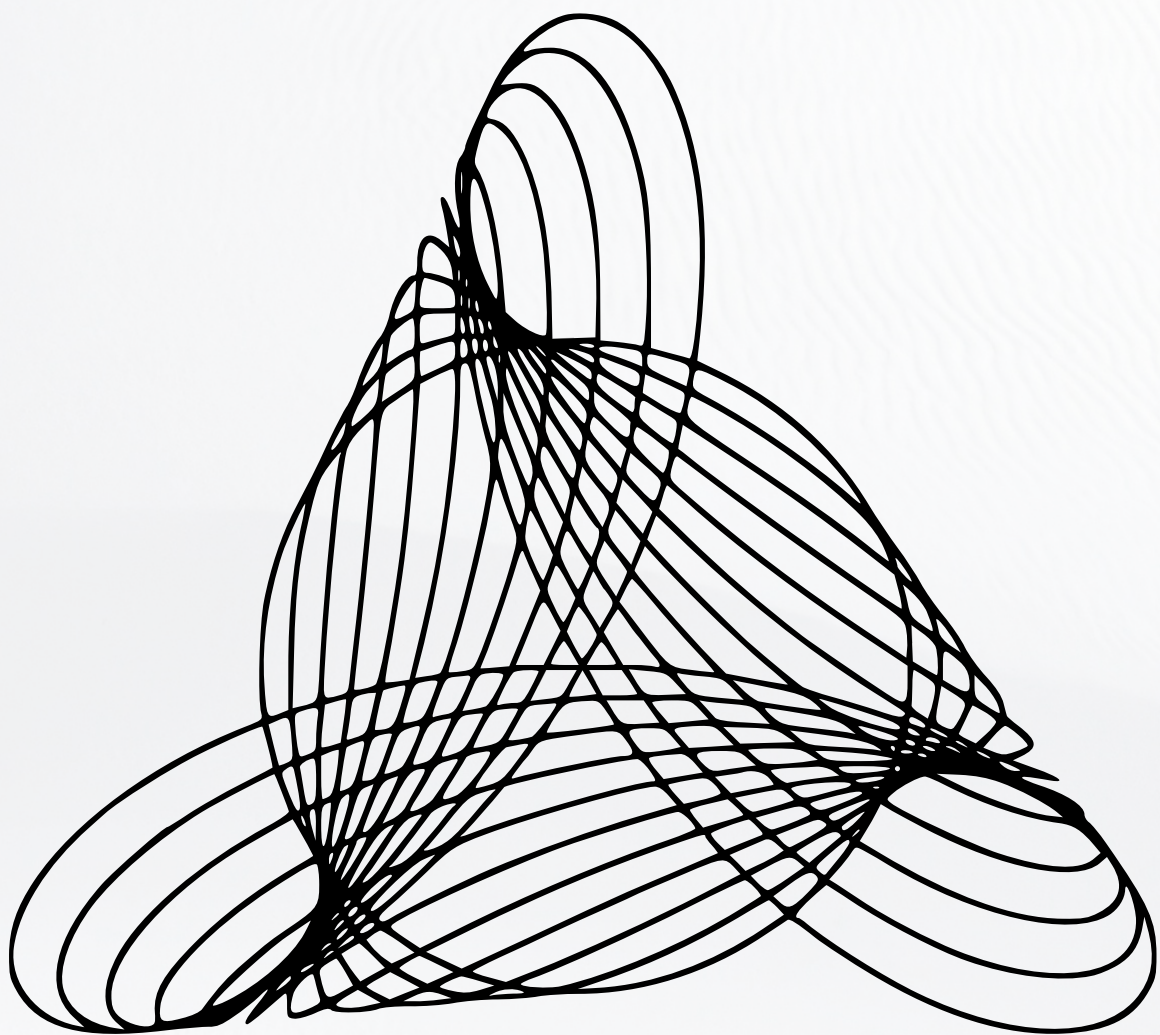




خاستگاه هندسه

ادموند هوسِرل

ترجمه: ابوذر کُردی

خاستگاه هندسه

نویسنده: ادموند هوسرل

برگردان به فارسی: ابوذکر گردی

رئوس مطالب

مقدمه مترجم.....	صفحه ۳
ادموند هوسرل: زندگی، اندیشه و جایگاه او در فلسفه معاصر.....	صفحه ۵
چرا «خاستگاه هندسه» برای دانشجوی فلسفه مهم است؟.....	صفحه ۹
این رساله چه کمکی به دانشجویان و فارغ التحصیلان علوم طبیعی می کند؟.....	صفحه ۱۰
آیا این رساله می تواند برای فضای کسب و کار نیز سودمند باشد؟.....	صفحه ۱۱
متن رساله خاستگاه هندسه	صفحه ۱۲
منابع.....	صفحه ۴۱

مقدمه مترجم

من دانش‌آموخته رشته ریاضیاتم و در سال‌های تحصیل و پس از آن، به تدریج دریافتم که پرسش‌هایی که بیش از خود حل مسائل ریاضی ذهن مرا درگیر می‌کند، به منشأ و معنای خود ریاضیات مربوط است: این که مفاهیم ریاضی چگونه پدید آمده‌اند، چگونه در طول تاریخ انتقال یافته و دگرگون شده‌اند، و چه نسبتی با تجربه زیسته انسانی دارند. ریاضیات در آموزش رسمی غالباً به صورت مجموعه‌ای از قضایا، روش‌ها و تکنیک‌ها عرضه می‌شود، بی‌آن که پرسش از خاستگاه و معنای این ساختار عظیم دانشی موضوع تأمل قرار گیرد. حال آن که همین پرسش‌ها می‌توانند افقی تازه برای فهم علم و جایگاه آن در زندگی انسانی بگشایند.

در فضای علمی و دانشگاهی ایران نیز، با وجود رشد آموزش ریاضیات و علوم فنی، توجه به فلسفه علم و به‌ویژه فلسفه ریاضیات هنوز چندان گسترده نیست. اغلب، ریاضیات به عنوان دانشی کاملاً صوری و مستقل از تاریخ و فرهنگ معرفی می‌شود، در حالی که مطالعه آثار فیلسوفانی چون ادموند هوسرل نشان می‌دهد که حتی دقیق‌ترین علوم نیز در بستر تاریخ انسانی و در دل تجربه‌های زیسته بشر شکل گرفته‌اند. متن کوتاه اما مهم «خاستگاه هندسه» یکی از تلاش‌های برجسته در فلسفه قرن بیستم برای بازاندیشی در باب منشأ معنای علم و به‌ویژه ریاضیات است.

هوسرل در این نوشته می‌کوشد نشان دهد که هندسه، پیش از آن که مجموعه‌ای از قضایا و برهان‌های انتزاعی باشد، نتیجه فرایندی تاریخی و انسانی است که در آن تجربه‌های عملی انسان از فضا و شکل‌ها به تدریج به ساختارهایی ایدئال و قابل انتقال برای نسل‌های بعدی تبدیل شده‌اند. به این ترتیب، مسئله هندسه صرفاً مسئله‌ای فنی یا منطقی نیست، بلکه به پرسش‌هایی بنیادی‌تر درباره زبان، سنت، انتقال معنا، تاریخ علم و در نهایت نسبت عقل انسانی با تاریخ خود پیوند می‌خورد. همین پیوند میان دقت ریاضی و ژرفای فلسفی، انگیزه اصلی من برای ترجمه این متن بوده است.

ترجمه حاضر تلاشی است برای آن که خواننده فارسی‌زبان بتواند با این بحث مهم آشنا شود. در کار ترجمه، کوشش شده است تا حد امکان دقت مفهومی متن حفظ شود و در عین حال نثر فارسی از خشکی و سنگینی بی‌مورد دور بماند. همچنین در موارد لازم، پانویس‌هایی افزوده شده تا برخی اصطلاحات پدیدارشناختی و مفاهیم دشوار روشن‌تر شوند و خواننده بتواند مسیر استدلال را آسان‌تر دنبال کند.

این ترجمه با بهره‌گیری از ابزارهای هوش مصنوعی، از جمله سامانه زبانی ChatGPT، و سپس با بازبینی، ویرایش و یکدست‌سازی توسط مترجم انجام شده است. مسئولیت نهایی انتخاب معادل‌ها و صورت‌بندی فارسی متن بر عهده مترجم بوده است و تلاش شده تا متن حاصل، تا حد امکان به زبان و فضای فکری خواننده فارسی نزدیک باشد، بی‌آن که از دقت مفهومی متن اصلی فاصله بگیرد.

امید است این ترجمه بتواند علاقه‌مندان به ریاضیات، فلسفه و تاریخ علم را به تأمل بیشتر درباره‌ی خاستگاه و معنای علوم و نسبت آن‌ها با تجربه‌ی انسانی ترغیب کند، و شاید زمینه‌ای کوچک برای گفت‌وگویی گسترده‌تر درباره‌ی فلسفه‌ی ریاضیات و علوم در زبان فارسی فراهم آورد.

ادموند هوسرل: زندگی، اندیشه و جایگاه او در فلسفه معاصر

ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) (Edmund Husserl)، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان قرن بیستم و بنیان‌گذار جنبشی فلسفی است که بعدها با نام «پدیدارشناسی» شناخته شد؛ جریانی که تأثیری عمیق بر بخش بزرگی از فلسفه معاصر، علوم انسانی، و حتی برخی شاخه‌های علوم شناختی و روان‌شناسی گذاشت. بسیاری از فیلسوفان بزرگ قرن بیستم، از جمله هایدگر، مرلو-پونتی، سارتر، لویناس، گادامر و دیگران، به‌نحوی مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر اندیشه او قرار گرفتند. حتی جریانهایی که خود را در تقابل با پدیدارشناسی تعریف کردند نیز ناگزیر با میراث هوسرل درگیر بوده‌اند.

اهمیت هوسرل در این است که او کوشید فلسفه را دوباره به بنیانی استوار بازگرداند؛ بنیانی که نه صرفاً بر نظریه‌های علمی یا سنت‌های متافیزیکی گذشته، بلکه بر تحلیل دقیق تجربه آگاهی و چگونگی پدیدارشدن معنا برای انسان استوار باشد. پروژه فکری او تلاشی عظیم برای پاسخ به این پرسش بود: چگونه شناخت، علم و معنا برای ما ممکن می‌شود؟

زندگی و تحصیلات

هوسرل در سال ۱۸۵۹ در شهر پروسنیتس (در قلمرو امپراتوری اتریش-مجارستان، در جمهوری چک کنونی) در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد. مسیر اولیه تحصیل او نه در فلسفه بلکه در ریاضیات و علوم دقیق بود. او در دانشگاه‌های لایپزیگ، برلین و وین ریاضیات خواند و نزد ریاضیدانان برجسته‌ای چون کارل وایرستراس آموزش دید.

هوسرل در سال ۱۸۸۳ دکترای خود را در ریاضیات گرفت. اما در همین دوران به فلسفه علاقه‌مند شد و تحت تأثیر فیلسوف و روان‌شناس آلمانی، فرانتس برنتانو، قرار گرفت. برنتانو با طرح ایده «قصیدیت» (اینکه هر آگاهی، آگاهی از چیزی است) تأثیری بنیادین بر هوسرل گذاشت. پس از آن، هوسرل مسیر خود را به‌سوی فلسفه تغییر داد و به‌تدریج پروژه فکری مستقلی را شکل داد.

او در دانشگاه‌های هاله، گوتینگن و سپس فرایبورگ تدریس کرد و به یکی از چهره‌های مرکزی فلسفه آلمانی بدل شد. با روی کار آمدن حکومت نازی در دهه ۱۹۳۰، به دلیل ریشه یهودی‌اش از فعالیت دانشگاهی محروم شد، هرچند برخی شاگردانش کوشیدند از آثار و میراث فکری او حفاظت کنند. هوسرل در سال ۱۹۳۸ درگذشت، اما آثار منتشرنشده فراوانی از او باقی ماند که بعدها منتشر شد و تأثیر او را گسترده‌تر کرد.

مسئله اصلی اندیشه هوسرل

در نگاه نخست ممکن است هوسرل فیلسوفی بسیار انتزاعی به نظر برسد، اما دغدغه او در اصل بسیار ساده و بنیادی است:

- ما جهان را چگونه تجربه می‌کنیم؟
- چگونه چیزی برای ما معنا پیدا می‌کند؟
- علم چگونه ممکن می‌شود؟

او معتقد بود که علوم جدید، با وجود موفقیت‌های عظیم‌شان، بنیان فلسفی خود را از دست داده‌اند. علوم طبیعت جهان را اندازه‌گیری می‌کنند، اما نمی‌پرسند که اصلاً این جهان چگونه برای انسان به‌عنوان «جهان» پدیدار می‌شود. به بیان دیگر، علم درباره جهان سخن می‌گوید، اما درباره تجربه خود این جهان خاموش می‌ماند.

پدیدارشناسی هوسرل تلاشی است برای بازگشت به «خود تجربه»، یعنی بررسی اینکه چیزها چگونه در آگاهی ما پدیدار می‌شوند.

پدیدارشناسی چیست؟

پدیدارشناسی در ساده‌ترین بیان، مطالعه شیوه پدیدارشدن امور در تجربه آگاهی است. هوسرل می‌خواست پیش از هر نظریه علمی یا متافیزیکی، تجربه زیسته انسان را تحلیل کند.

او روشی را پیشنهاد کرد که به آن «تقلیل پدیدارشناختی» می‌گفت؛ یعنی کنار گذاشتن پیش‌فرض‌های معمول درباره وجود جهان و تمرکز بر این که جهان چگونه در تجربه ما حاضر می‌شود. هدف این بود که ساختارهای بنیادینی کشف شوند که امکان تجربه، شناخت و علم را فراهم می‌کنند.

در این چارچوب، مفاهیمی چون زمان، فضا، شیء، دیگران، و حتی خود سوژه، موضوع تحلیل فلسفی قرار می‌گیرند.

آثار مهم هوسرل

۱. پژوهش‌های منطقی (۱۹۰۰-۱۹۰۱)

این اثر نقطه عطفی در فلسفه قرن بیستم است. هوسرل در آن با روان‌شناسی کردن منطق مخالفت می‌کند و نشان می‌دهد که قوانین منطقی صرفاً قوانین ذهنی نیستند. این اثر زمینه شکل‌گیری پدیدارشناسی را فراهم کرد.

۲. ایده‌ها برای پدیدارشناسی ناب (۱۹۱۳)

در این کتاب، پروژه پدیدارشناسی به صورت منظم عرضه می‌شود و مفهوم تقلیل پدیدارشناختی به شکل دقیق‌تری طرح می‌شود.

۳. تأملات دکارتی

در این اثر، هوسرل کوشید روش خود را در قالبی نزدیک به سنت دکارتی ارائه کند و مسئله سوژه و بیناسوژگی را بررسی کند.

۴. بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی

یکی از مهم‌ترین آثار متأخر او که در آن بحران معنایی علم مدرن بررسی می‌شود. متن «خاستگاه هندسه» در واقع ضمیمه‌ای به همین پروژه فکری است. هوسرل در اینجا نشان می‌دهد که علوم جدید چگونه از جهان زندگی فاصله گرفته‌اند.

اهمیت متن «خاستگاه هندسه»

این متن کوتاه، یکی از عمیق‌ترین تأملات درباره منشأ علم است. هوسرل در آن نشان می‌دهد که هندسه صرفاً مجموعه‌ای از قضایا نیست، بلکه نتیجه تاریخی فرایندی است که در آن تجربه‌های عملی انسان از فضا به ساختارهای ایدئال تبدیل شده‌اند.

نکته مهم این است که مفاهیم هندسی از راه زبان و نوشتار در طول تاریخ منتقل شده‌اند و به دانشی ظاهراً فراتاریخی تبدیل شده‌اند. اما این دانش همچنان ریشه در تجربه انسانی دارد.

به این ترتیب، علم نه صرفاً مجموعه‌ای از حقیقت‌های آماده، بلکه نتیجه کار تاریخی و جمعی انسان‌هاست.

تأثیر هوسرل بر فلسفه بعدی

تقریباً تمام فلسفه قاره‌ای قرن بیستم به‌نوعی از هوسرل تأثیر گرفته است. هایدگر، شاگرد او، مسیر متفاوتی را در تحلیل وجود انسانی گشود. مرلو-پونتی پدیدارشناسی بدن و ادراک را توسعه داد. سارتر و لویناس نیز پروژه‌های اخلاقی و وجودی خود را بر پایه سنت پدیدارشناسی بنا کردند.

حتی هرمنوتیک فلسفی، فلسفه زبان، و برخی شاخه‌های علوم انسانی مدرن، به‌نحوی وامدار پروژه هوسرل‌اند.

چرا هوسرل امروز مهم است؟

در دوره‌ای که علم و فناوری نقش مسلطی در زندگی بشر دارند، پرسش از معنای علم دوباره اهمیت یافته است. هوسرل یادآوری می‌کند که علم محصول فعالیت انسانی است و بدون بازگشت به تجربه زیسته انسان، معنای خود را از دست می‌دهد.

او می‌خواست نشان دهد که عقل انسانی در تاریخ حرکت می‌کند، اما این حرکت صرفاً تصادفی نیست، بلکه در جستجوی معنا و حقیقت پیش می‌رود.

چرا «خاستگاه هندسه» برای دانشجوی فلسفه مهم است؟

بسیاری از دانشجویان فلسفه ممکن است هنگام روبه‌رو شدن با متنی دربارهٔ هندسه یا ریاضیات احساس کنند که با حوزه‌ای تخصصی و دور از دغدغه‌های فلسفی طرف‌اند. حتی ممکن است برخی ندانند قضیهٔ فیثاغورس دقیقاً چیست یا هندسه در تاریخ علم چه جایگاهی داشته است. با این حال، رسالهٔ کوتاه «خاستگاه هندسه» اثر ادموند هوسرل اصلاً کتابی آموزشی دربارهٔ ریاضیات نیست، بلکه متنی فلسفی دربارهٔ خودِ معنای علم و چگونگی شکل‌گیری دانش انسانی است.

هوسرل در این نوشته نمی‌خواهد توضیح دهد که مثلث قائم‌الزاویه چگونه محاسبه می‌شود یا قضیه‌های هندسی چگونه اثبات می‌شوند. مسئلهٔ او این است که اصلاً چگونه ممکن شده است که انسان‌ها به دانشی برسند که هزاران سال بعد نیز همچنان معتبر باقی بماند. چگونه چیزی که زمانی کشفی محدود در میان گروهی کوچک از انسان‌ها بوده، امروز به دانشی جهانی و بدیهی تبدیل شده است؟

این متن در واقع به دانشجوی فلسفه کمک می‌کند تا بفهمد علم چگونه در تاریخ شکل می‌گیرد، چگونه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، و چگونه معنا در زبان و نوشتار تثبیت می‌شود. هوسرل نشان می‌دهد که حتی دقیق‌ترین علوم نیز در نهایت از تجربهٔ انسانی آغاز می‌شوند و بدون توجه به این ریشهٔ تاریخی و انسانی، علم به مجموعه‌ای از فرمول‌ها و قواعد بی‌معنا تبدیل می‌شود.

برای دانشجوی فلسفه، اهمیت این رساله در آن است که پلی میان فلسفه، تاریخ علم و تجربهٔ انسانی می‌زند. این متن نشان می‌دهد که پرسش از علم، در نهایت پرسش از خودِ انسان و شیوهٔ فهم جهان توسط اوست. بنابراین، حتی اگر خواننده آشنایی چندانی با ریاضیات نداشته باشد، این رساله می‌تواند افقی تازه برای فهم نسبت میان فلسفه، علم و تاریخ بگشاید.

این رساله چه کمکی به دانشجویان و فارغ التحصیلان علوم طبیعی می‌کند؟

دانشجویان و پژوهشگران علوم طبیعی معمولاً بیشتر وقت خود را صرف یادگیری روش‌ها، فرمول‌ها و ابزارهای محاسبه و آزمایش می‌کنند. در این مسیر، علم اغلب به صورت مجموعه‌ای از نتایج آماده و تکنیک‌های کارآمد تجربه می‌شود؛ چیزی که باید به کار برد، نه چیزی که باید درباره‌ی معنای آن اندیشید. رساله «خاستگاه هندسه» ادموند هوسرل از این جهت اهمیت دارد که نگاه ما را از درون کار علمی، برای لحظه‌ای، به بیرون می‌برد و خود علم را موضوع پرسش قرار می‌دهد.

هوسرل نشان می‌دهد که مفاهیم و ساختارهای علمی – حتی در دقیق‌ترین علوم مانند ریاضیات و فیزیک – یکباره و مستقل از انسان پدید نیامده‌اند، بلکه نتیجه‌ی فرایندی تاریخی و انسانی‌اند. آنچه امروز برای ما بدیهی و روشن است، زمانی حاصل تجربه‌ها، تلاش‌ها و صورت‌بندی‌های نخستین انسان‌ها بوده است. فهم این نکته می‌تواند به دانشجوی علوم طبیعی کمک کند تا علم را نه فقط به عنوان ابزاری برای حل مسئله، بلکه به عنوان دستاوردی تاریخی و انسانی درک کند.

این رساله همچنین به ما یادآوری می‌کند که علم، هر قدر هم پیشرفته باشد، در نهایت بر تجربه‌ی انسانی و بر شیوه‌ای که جهان برای ما پدیدار می‌شود تکیه دارد. وقتی پژوهش علمی صرفاً به کار با فرمول‌ها و داده‌ها محدود شود، خطر آن وجود دارد که پیوند آن با تجربه‌ی زیسته‌ی انسان و معنای انسانی آن کم‌رنگ شود. هوسرل این فاصله را یکی از بحران‌های علم مدرن می‌داند.

برای دانشجوی علوم طبیعی، مطالعه‌ی این متن می‌تواند فرصتی باشد برای تأملی کوتاه اما مهم: اینکه کاری که هر روز در آزمایشگاه یا پشت میز محاسبه انجام می‌دهد، در چه تاریخ و سنتی ریشه دارد و چه معنایی در زندگی انسانی پیدا می‌کند. چنین تأملی نه تنها از ارزش علمی کار او نمی‌کاهد، بلکه می‌تواند نگاه او را به علم ژرف‌تر و انسانی‌تر کند.

آیا این رساله می‌تواند برای فضای کسب‌وکار نیز سودمند باشد؟

در نگاه نخست، ممکن است متنی فلسفی درباره‌ی خاستگاه هندسه هیچ ارتباطی با فضای کسب‌وکار، مدیریت یا فعالیت‌های اقتصادی نداشته باشد. اما اگر کمی دقیق‌تر نگاه کنیم، مسئله‌ای که هوسرل در این رساله مطرح می‌کند تنها مربوط به ریاضیات یا تاریخ علم نیست، بلکه به شیوه‌ای مربوط است که انسان‌ها معنا، دانش و روش‌های عمل خود را شکل می‌دهند و در طول زمان منتقل می‌کنند؛ و این دقیقاً همان چیزی است که در هر سازمان، شرکت یا فعالیت اقتصادی نیز رخ می‌دهد.

هوسرل نشان می‌دهد که حتی دقیق‌ترین دانش‌ها نیز محصول فرایندی تاریخی از تجربه، آزمون، انتقال و تثبیت معنا هستند. در فضای کسب‌وکار نیز بسیاری از روش‌ها، تصمیم‌ها و رویه‌ها به تدریج به عادت‌ها و قواعد تثبیت‌شده تبدیل می‌شوند، بی‌آن‌که همواره پرسش شود این روش‌ها چگونه شکل گرفته‌اند و آیا هنوز با شرایط کنونی سازگارند یا نه. این رساله به ما یادآوری می‌کند که هر نظام کاری اگر پیوند خود را با تجربه واقعی و شرایط زنده کنونی از دست بدهد، ممکن است به مجموعه‌ای از قواعد صوری و بی‌روح تبدیل شود.

از این منظر، این متن می‌تواند برای کسانی که در فضای سازمانی و اقتصادی فعالیت می‌کنند نیز الهام‌بخش باشد؛ اینکه گاهی لازم است به خاستگاه روش‌ها، تصمیم‌ها و ساختارهای کاری بازگردیم و دوباره بررسییم چرا و چگونه به این شیوه کار می‌کنیم. چنین بازاندیشی‌ای می‌تواند زمینه نوآوری، اصلاح ساختارها و سازگاری بهتر با شرایط تازه را فراهم کند.

به این معنا، هرچند این رساله مستقیماً کتابی درباره‌ی مدیریت یا اقتصاد نیست، اما تأملی که پیشنهاد می‌کند - یعنی بازگشت به معنای آغازین آنچه انجام می‌دهیم - می‌تواند برای هر حوزه‌ای که با عمل انسانی، انتقال تجربه و تصمیم‌گیری سروکار دارد، سودمند باشد.

خاستگاه هندسه

خاستگاه هندسه

علاقه‌ای که ما را در این پژوهش پیش می‌راند، ایجاب می‌کند که در همه تأملاتی درنگ کنیم که بی‌تردید هرگز به ذهن گاليله آخطور نکرده بود. ما باید نگاه خود را نه صرفاً بر هندسه آماده و به‌دست‌رسیده و انتقال‌یافته، بلکه بر شیوه وجودی‌ای متمرکز کنیم که معنای آن در اندیشیدن او حضور داشت؛ و این شیوه در اندیشه او تفاوتی با آنچه در اندیشه همه وارثان بعدی حکمت هندسی کهن وجود داشت، نداشت، خواه آنان به‌منزله هندسه‌دانان محض فعالیت می‌کردند یا کاربردهای عملی هندسه را دنبال می‌کردند. بلکه، افزون بر این، باید به معنای اصیل هندسه انتقال‌یافته نیز بازگردیم؛ هندسه‌ای که همچنان با همین معنا معتبر باقی مانده، ادامه یافته و در همان حال بیشتر بسط پیدا کرده، و در همه صورت‌های نوین خود همچنان صرفاً «هندسه» باقی مانده است. ملاحظات ما ناگزیر ما را به عمیق‌ترین مسائل معنا، به مسائل علم و تاریخ علم در کل، و سرانجام به مسائل تاریخ عام بشری رهنمون خواهد شد؛ به‌گونه‌ای که مسائل و تحلیل‌های ما درباره هندسه گاليله‌ای اهمیتی نمونه‌وار به خود می‌گیرد.

بگذارید از پیش یادآور شویم که در متن تأملات تاریخی ما درباره فلسفه جدید، اینجا برای نخستین بار، در پیوند با گاليله، از خلال آشکارسازی مسائل ژرف مربوط به خاستگاه معنایی هندسه، و بر پایه آن، خاستگاه معنایی فیزیک نوین او، نوری روشن‌گر بر سراسر طرح ما افکنده می‌شود: یعنی اندیشه پیش بردن، در قالب تأملات تاریخی، نوعی خودبازاندیشی درباره وضعیت فلسفی کنونی خویش، به این امید که از این راه سرانجام بتوانیم معنای، روش، و آغاز فلسفه را در تملک خود بگیریم، آن فلسفه یگانه‌ای را که زندگی ما در پی آن است و باید خود را وقف آن کند. زیرا، چنان که در ادامه و نخست در پیوند با یک نمونه روشن خواهد شد، پژوهش‌های ما به معنایی نامتعارف تاریخی‌اند؛ بدین معنا که به‌واسطه جهت‌گیری موضوعی‌ای، افق مسائلی ژرف را می‌گشایند که برای تاریخ‌نگاری معمول چندان شناخته‌شده نیستند، اما با این حال به شیوه خاص خود بی‌تردید تاریخی‌اند.

مسئله خاستگاه هندسه (که در اینجا، برای اختصار، همه رشته‌هایی را که با صورت‌هایی سروکار دارند که در فضای محض ریاضی وجود دارند نیز دربر می‌گیرد) نباید در اینجا به‌منزله پرسشی فلسفی - تاریخی در نظر گرفته شود؛ یعنی نه به‌صورت جست‌وجو برای نخستین هندسه‌دانانی که گزاره‌ها و براهین ناب هندسی را بیان کردند یا برای مسائل خاصی که آنان کشف کردند و امثال آن. مقصود ما چیزی دیگر است: بازگشت پرسش به اصیل‌ترین معنایی

^۱ این دست‌نوشته در سال ۱۹۳۶ نوشته شد و به‌وسیله اوینگن فینک ویرایش و منتشر گردید (از پاراگراف سوم آغاز می‌شود) در *Revue internationale de philosophie*، جلد اول، شماره ۲ (۱۹۳۹)، تحت عنوان «Der Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem».

^۲ هوسرل گاليله را در این متن نه صرفاً به‌عنوان یک فیزیک‌دان، بلکه به‌منزله نمونه تاریخی گذار به علم مدرن و شکل‌گیری معنای «هندسه/ریاضی‌سازی طبیعت» در افق یک سنت زبانی-نوشتاری بررسی می‌کند؛ از این رو «مسئله گاليله» نزد او در اصل مسئله تکوین و انتقال معنا در تاریخ علم است.

که هندسه در آن پدید آمد، معنایی که به صورت سنتی طی هزاره‌ها برای ما حاضر مانده و همچنان در یک تداوم زنده رو به آینده در حال کار و گسترش است؛ ما می‌پرسیم این معنا نخستین بار در تاریخ چگونه پدیدار شد - در زمانی که ناگزیر می‌بایست پدیدار شود، هرچند امروز دیگر هیچ‌چیز از نخستین پدیدآورندگان آن نمی‌دانیم و حتی پرسش از آنان نیز مطرح نیست. با آغاز از آنچه اکنون می‌دانیم، از هندسه خودمان، یا دقیق‌تر از صورت‌های کهن انتقال‌یافته (همچون هندسه اقلیدسی)، پرسش ما بازگشتی است به آغازهای نخستین^۳ و اکنون در اعماق فرو رفته هندسه، آن‌چنان که این آغازها ناگزیر در کارکرد بنیان‌گذار اولیه خود حضور داشته‌اند.

این پژوهش واپس‌رونده ناگزیر در قلمرو کلیت‌ها باقی می‌ماند، اما - چنان‌که خواهیم دید - این کلیت‌ها می‌توانند به تفصیل روشن شوند، با امکان‌هایی که برای رسیدن به پرسش‌های معین و پاسخ‌های بدیهی فراهم می‌کنند. هندسه‌ای که اکنون آماده و در اختیار ماست، به منزله سنتی انتقال‌یافته در برابر ما قرار دارد. وجود انسانی ما در سنت‌های بی‌شماری جریان دارد. تمام جهان فرهنگی، در همه صورت‌هایش، از خلال سنت وجود دارد. این صورت‌ها چنان پدید آمده‌اند، نه صرفاً به‌طور تصادفی، بلکه در درون فضای انسانی ما، از خلال کنش انسانی، یعنی به صورت معنوی^۴؛ حتی اگر ما عموماً چیزی یا تقریباً هیچ‌چیز درباره منشأ خاص و سرچشمه معنوی آنچه پدید آمده نمی‌دانیم.

و با این همه، دقیقاً در همین ناآگاهی، در همه‌جا و به‌گونه‌ای اساسی، دانشی ضمنی حضور دارد که می‌تواند به صراحت درآید: دانشی از بداهت‌هایی که به‌گونه‌ای تزلزل‌ناپذیر خود را نشان می‌دهند. این دانستن از سطحی‌ترین بداهت‌ها آغاز می‌شود، مانند این که هر آنچه به صورت سنتی در دسترس ماست از کنش انسانی برخاسته است، که تمدن‌های انسانی گذشته وجود داشته‌اند و در میان آنان مخترعانی بوده‌اند که از مواد موجود، خواه خام و خواه پیش‌تر به صورت معنوی شکل گرفته، صورت‌های نو پدید آورده‌اند. اما از این سطح، می‌توان به ژرفاها راه یافت. سنت، در این معنای کلی، همواره راه را برای ادامه پژوهش می‌گشاید، اگر کسی پیگیرانه جهت تحقیق را حفظ کند؛ زیرا در این جهت پرسش، بی‌نهایتی از پرسش‌ها گشوده می‌شود، پرسش‌هایی که در نهایت به پاسخ‌هایی مطابق با معنای آن‌ها می‌انجامند. صورت کلیت نامشروط، یا اعتبار عام نامشروط، کاربرد آن را در موارد معین

^۳ منظور از «بازگشت به آغازهای نخستین» نزد هوسرل رجوع به خاستگاه‌های اولیه شکل‌گیری معنا و مفاهیم در تجربه زیسته انسانی است، نه بازسازی تاریخی صرف نخستین رویدادها یا اشخاص. این بازگشت، روشی پدیدارشناختی است که می‌کوشد ساختارهای معنایی‌ای را که بعدها در سنت علمی به صورت بدیهی و آماده به کار درآمده‌اند، دوباره به سرچشمه تجربه‌ای و معنابخش آن‌ها بازگرداند.

^۴ مراد هوسرل از «پدید آمدن معنوی» این است که این صورت‌ها صرفاً اشیای طبیعی یا داده‌های فیزیکی نیستند، بلکه در جریان کنش‌ها، مقاصد، و فعالیت‌های انسانی شکل می‌گیرند و به همین سبب حامل معنا هستند. «معنوی» در اینجا به معنای وابسته به آگاهی و فرهنگ انسانی است، نه در تقابل با امر مادی، بلکه به‌منزله بُعد معنابخش تجربه انسانی.

امکان‌پذیر می‌سازد^۵، هرچند فقط در موارد فردی است که آنچه در کلیت گفته شده، از طریق شمول بر مصادیق، قابل درک می‌شود.

اکنون، در پیوند با هندسه، از بدیهی‌ترین نکاتی آغاز کنیم که پیش‌تر نیز برای نشان دادن معنای پژوهش واپس‌رونده خود به آن‌ها اشاره کرده‌ایم. ما هندسه خود را، آن‌گونه که از راه سنت به ما رسیده است (آن را آموخته‌ایم و معلمان داشته‌ایم)، به‌منزله مجموعه‌ای از دستاوردهای معنوی می‌فهمیم که از خلال کار پیوسته کنش‌های معنوی نو به دست آمده است. ما صورت‌های انتقال‌یافته پیشین آن را می‌شناسیم، همان صورت‌هایی که هندسه از آن‌ها برخاسته است، اما در هر گام ارجاع به گذشته تکرار می‌شود. آشکار است که هندسه باید از یک کسب نخستین، از فعالیت خلاقانه اولیه، برخاسته باشد. شیوه تداوم وجود آن را نیز می‌فهمیم: نه صرفاً فرایندی رو به جلو از یک مجموعه اکتساب‌ها به مجموعه‌ای دیگر، بلکه سنتزی پیوسته که در آن همه اکتساب‌های پیشین اعتبار خود را حفظ می‌کنند و در مجموع کلیتی را شکل می‌دهند، چنان‌که در هر مرحله کنونی، کل آنچه تاکنون به دست آمده، به‌منزله پیش‌زمینه‌ای برای اکتساب‌های سطح نو عمل می‌کند. هندسه ناگزیر این پویایی را دارد و افق کارکردهای هندسی دقیقاً به این شیوه شکل می‌گیرد؛ و برای هر هندسه‌دانی که آگاهی از وجود دانشی ضمنی و دائماً حاضر را در جریان پیشرفت رو به آینده دارد، معنای آن نیز همین است: دانشی که در افق همواره در حال ساخته شدن است.^۶

همین امر درباره هر علم دیگری نیز صادق است. هر علمی با زنجیره‌ای باز از نسل‌هایی از پژوهشگران پیوند دارد که برای یکدیگر کار می‌کنند، خواه یکدیگر را بشناسند یا نه، و همگی در سوژگی دستاوردی مشترک سهیم‌اند که علم زنده را شکل می‌دهد. علم، و به‌طور خاص هندسه، با این معنای هستی‌شناختی خود، باید آغازی تاریخی داشته باشد؛ یعنی این معنا خود باید در دستاوردی نخستین ریشه داشته باشد: نخست به‌صورت طرحی پدیدار شده و سپس در اجرای موفق خود تحقق یافته است.

^۵ منظور از «کلیت نامشروط» یا «اعتبار عام نامشروط» این است که یک گزاره یا ساختار علمی نه فقط در موارد خاص، بلکه برای هر مورد ممکن از همان نوع معتبر است. چنین کلیتی امکان می‌دهد که حکم یا قانون مورد نظر در موقعیت‌های معین و انضمامی به کار رود؛ زیرا از آغاز به‌گونه‌ای صورت‌بندی شده که وابسته به شرایط خاص یا افراد معین نیست.

^۶ «افق» نزد هوسرل به زمینه همواره حاضر معنا اشاره دارد که هر تجربه و هر دانشی در درون آن شکل می‌گیرد. بنابراین «دانشی که در افق همواره در حال ساخته شدن است» دانشی است که هرگز کاملاً پایان‌یافته نیست، بلکه پیوسته در جریان کار نسل‌های پیاپی پژوهشگران گسترش می‌یابد و در پرتو دستاوردهای تازه دوباره فهم و بازسازی می‌شود.

بدیهی است که در اینجا نیز همان چیزی روی می‌دهد که در هر اختراع دیگری. هر دستاورد معنوی که از طرح اولیه تا تحقق آن پیش می‌رود، نخستین بار در بدهات موفقیت واقعی خود حاضر می‌شود. اما هنگامی که توجه می‌کنیم که ریاضیات شیوه وجودی حرکتی زنده از اکتساب‌هایی به‌منزله مبنای برای اکتساب‌های نو دارد،^۷ به‌گونه‌ای که معنای پیشین در هر مرحله در معنای نوین حفظ می‌شود، آنگاه روشن می‌شود که معنای کلی هندسه (به‌مثابه علمی در حال توسعه، و همین‌طور هر علم دیگر) نمی‌توانسته است از همان آغاز به‌صورت طرحی کامل و سپس تحقق متحرک آن حاضر باشد. پیش از آن، در مقام مرحله‌ای مقدماتی، بی‌تردید به‌گونه‌ای بود که این معنا برای نخستین بار در بدهات تحقق موفق پدیدار می‌شد.

اما این شیوه بیان در واقع مبالغه‌آمیز است. بدهات چیزی نیست جز درچنگ‌آوردن یک موجودیت با آگاهی به‌حضور-بودن اصیل آن [Selbst-da]^۸. تحقق موفق یک طرح، برای سوژه کنش‌گر، بدهات است؛ و در همین بدهات، آنچه تحقق یافته است، *originaliter*، همچون خود آن، حاضر است.

اما اکنون پرسش‌هایی پیش می‌آید. این فرایند طرح‌افکنی و تحقق موفق، در هر حال، سراسر درون سوژه مخترع رخ می‌دهد؛ و از این‌رو معنا، با تمام محتوایش، به‌مثابه حضوری *originaliter*، به‌اصطلاح منحصر می‌ماند در فضای ذهنی او. اما وجود هندسی وجود روانی نیست؛^۹ همچون چیزی شخصی در حوزه شخصی آگاهی وجود ندارد: وجود چیزی است که به‌نحو عینی برای «همگان» حاضر است (برای هندسه‌دانان بالفعل و بالقوه، یا کسانی که

^۷ هوسرل علم، و به‌ویژه ریاضیات، را مجموعه‌ای از نتایج ثابت و پایان‌یافته نمی‌داند، بلکه آن را جریانی زنده می‌فهمد که در آن هر دستاورد تازه بر پایه دستاوردهای پیشین شکل می‌گیرد. بدین معنا، هر اکتساب علمی هم نتیجه کار گذشته است و هم بنیانی برای پیشرفت‌های آینده، و علم در تداومی تاریخی و جمعی پیوسته بازسازی و گسترش می‌یابد.

^۸ در پدیدارشناسی هوسرل، «بدهات» (Evidenz) «صرف احساس یقین یا وضوح ذهنی نیست، بلکه حالتی است که در آن چیزی به‌گونه‌ای اصیل و بی‌واسطه در آگاهی حاضر می‌شود، چنان‌که سوژه آن را مستقیماً «در خود آن» درمی‌یابد. بدهات بدین معنا تجربه‌ای است که در آن شیء یا معنا نه به‌صورت حدس یا استنتاج، بلکه در حضور آشکار خود داده می‌شود.

^۹ واژه لاتینی *originaliter* در نوشته‌های پدیدارشناختی هوسرل به معنای «به‌نحو اصیل و در سرچشمه خود» است؛ یعنی چیزی همان‌گونه که در تجربه نخستین و بی‌واسطه داده می‌شود، نه به‌صورت بازسازی‌شده، نقل‌شده، یا مبتنی بر نشانه و یادآوری. در این حالت، معنا یا شیء مستقیماً در خود تجربه حاضر است.

^{۱۰} مراد هوسرل این است که موضوعات هندسه (مانند نقطه، خط، یا قضیه‌های هندسی) رویدادهایی در ذهن یک فرد یا حالات روانی شخصی نیستند، بلکه ساختارهایی ایدئال و بیناسوژه‌ای‌اند که می‌توانند به‌طور یکسان برای همگان فهمیده و بازشناخته شوند؛ از این‌رو وجود آن‌ها وابسته به روان فردی خاصی نیست.

هندسه را می‌فهمند). در واقع، از همان استقرار نخستین خود، نحوه‌ای از وجود دارد که به‌گونه‌ای خاص «فرا-زمانی» است و - در این تردیدی نداریم - برای همه انسان‌ها دسترس‌پذیر است؛ پیش از همه برای ریاضی‌دانان بالفعل و بالقوه همه اقوام و همه اعصار؛ و این درباره همه صورت‌های جزئی آن نیز صادق است. و همه صورت‌های تازه‌ای که کسی بر پایه صورت‌های پیش‌داده تولید می‌کند نیز بی‌درنگ همان عینیت را می‌یابند. این همان چیزی است که یادآور می‌شویم: یک «عینیت ایدئال». این عینیت به یک طبقه کامل از فرآورده‌های معنوی جهان فرهنگی تعلق دارد؛ طبقه‌ای که نه فقط همه بناهای علمی و خود علوم، بلکه مثلاً ساخته‌های ادبیات فاخر^{۱۱} نیز به آن تعلق دارند. «آثار» این طبقه، برخلاف ابزارها (چکش، انبردست) یا محصولات معماری و از این دست، تکرارپذیری خود را در قالب نمونه‌های همسان متعدد ندارند. قضیه فیثاغورس - و در واقع کل هندسه - فقط یک‌بار وجود دارد، فارغ از این که چند بار یا حتی به چه زبانی بیان شود. این قضیه در «زبان اصلی» اقلیدس و در همه «ترجمه‌ها» عیناً همان است؛ و درون هر زبان نیز باز همان است، هر قدر هم که به‌نحو حسی ادا شده باشد: از بیان و نوشتار نخستین گرفته تا بی‌شمار گفتارهای شفاهی یا ثبت‌های مکتوب و دیگر گونه‌های مستندسازی. بیان‌های حسی، مانند همه رویدادهای جسمانی، در جهان فردیت مکانی-زمانی دارند، همان‌گونه که هر چیز مجسم در بدن‌ها چنین است؛ اما این درباره خود صورت معنوی صادق نیست، که به آن «ابژه ایدئال [ideale] Gegenständlichkeit» گفته می‌شود. به یک معنا ابژه‌های ایدئال واقعاً به‌نحو عینی در جهان وجود دارند، اما تنها به‌واسطه این تکرارهای دومرتبه‌ای و در نهایت به‌واسطه تکرارهایی که به‌نحو حسی تجسم می‌یابند. زیرا خود زبان، در همه تحقق‌های خاصش (واژه‌ها، جمله‌ها، گفتارها)، چنان که از منظر دستور زبان به‌آسانی می‌توان دید، یکسره از ابژه‌های ایدئال ساخته شده است؛ برای مثال، واژه Löwe در زبان آلمانی فقط یک‌بار رخ می‌دهد!^{۱۲} و

^{۱۱} اما گسترده‌ترین مفهوم «ادبیات» همه آن‌ها را دربر می‌گیرد: یعنی به عینیت آن‌ها تعلق دارد که به‌نحو زبانی بیان شوند و بتوانند دوباره بیان شوند؛ یا دقیق‌تر: عینیت آن‌ها، وجود-برای-همگان آن‌ها، فقط به‌منزله دلالت، یعنی به‌منزله معنای گفتار، تحقق دارد. این امر در مورد علوم عینی به‌نحو خاص صادق است: برای آن‌ها تفاوت میان زبان اصلی اثر و ترجمه آن به زبان‌های دیگر، دسترس‌پذیری عیناً یکسان آن را از میان نمی‌برد و آن را به دسترس‌پذیری ناموثق و غیرمستقیم تبدیل نمی‌کند.

^{۱۲} منظور هوسرل از «ابژه ایدئال (ideale Gegenständlichkeit)» چیزی است که وجود آن وابسته به یک شیء مادی معین یا تجربه روانی فردی نیست، بلکه می‌تواند بارها و برای افراد گوناگون به‌صورت یکسان فهمیده و بازشناخته شود؛ مانند اعداد، مفاهیم و قضیه‌های هندسی. چنین ابژه‌هایی نه اشیای فیزیکی‌اند و نه صرفاً حالات ذهنی، بلکه ساختارهای معنایی بیناسوژه‌ای‌اند که در زبان و اندیشه قابل بازتولیدند.

^{۱۳} مقصود هوسرل این است که یک واژه، به‌عنوان واحدی زبانی با معنایی معین، ساختاری ایدئال دارد؛ به این معنا که با وجود بی‌شمار تلفظ یا نوشتار متفاوت آن، همچنان «همان واژه» باقی می‌ماند. بنابراین واژه Löwe (شیر) نه به تعداد کاربردهایش، بلکه به‌عنوان صورتی زبانی با هویتی واحد وجود دارد که در هر بار کاربرد دوباره تحقق می‌یابد.

در سراسر بی‌شمار تلفظ‌های آن توسط هر اشخاصی، همان واژه واحد است. اما ایدئالیت‌های واژه‌ها، جمله‌ها، نظریه‌های هندسی - اگر صرفاً به‌منزله ساختارهای زبانی در نظر گرفته شوند - ایدئالیت‌هایی نیستند که آنچه در هندسه به‌صورت حقیقت «بیان می‌شود» و اعتبار می‌یابد را تشکیل می‌دهند؛ این دومی‌ها ابژه‌های ایدئال هندسی‌اند، امور واقع (states of affairs)، و جز آن. هر جا چیزی اظهار می‌شود، می‌توان میان آنچه «تماتیک» است - یعنی آنچه درباره آن گفته می‌شود (معنای آن) - و خود «اظهار/ادعا» تمایز گذاشت؛ ادعا در هنگام ادعا کردن هرگز و نمی‌تواند تماتیک باشد. و آنچه اینجا تماتیک است دقیقاً ابژه‌های ایدئال‌اند، و ابژه‌هایی کاملاً متفاوت از آنچه ذیل مفهوم زبان می‌آیند. مسئله ما اکنون دقیقاً همین ابژه‌های ایدئالی است که در هندسه تماتیک‌اند: ایدئالیت هندسی (همچون ایدئالیت هر علم دیگر) چگونه از خاستگاه نخستین درون-شخصی خود - جایی که ساختاری در فضای آگاهی روان نخستین مخترع است - به عینیت ایدئال‌ش گذر می‌کند؟ از پیش می‌بینیم که این گذر به‌واسطه زبان رخ می‌دهد؛ زبانی که از خلال آن، به‌اصطلاح، بدن زنده زبانی خود را دریافت می‌کند^{۱۴} [Sprachleib]. اما تجسم زبانی چگونه از ساختار صرفاً درون‌سوژه‌ای، ساختار عینی‌ای می‌سازد که - مثلاً - به‌مثابه مفهوم هندسی یا «امر واقع» - بالفعل همچون چیزی فهم‌پذیر برای همگان حاضر است و معتبر است؛ چیزی که همین حالا نیز در بیان زبانی‌اش، به‌عنوان گفتار هندسی، به‌عنوان گزاره هندسی، برای تمام آینده در معنای هندسی خود اعتبار دارد؟

طبعاً به مسئله عامی که اینجا نیز سر برمی‌آورد - یعنی خاستگاه زبان در وجود ایدئال‌ش و وجود آن در جهان واقعی مبتنی بر گفتار و مستندسازی - وارد نخواهیم شد؛ اما باید اینجا چند کلمه‌ای درباره نسبت زبان، به‌مثابه کارکرد انسان در درون تمدن انسانی، با «جهان» به‌عنوان افق وجود انسانی بگوییم.

ما که بیدارانه در جهان زندگی می‌کنیم، همواره آگاه جهانیم^{۱۵}؛ چه به آن توجه کنیم چه نکنیم؛ آگاه آن به‌منزله افق زندگی‌مان، به‌منزله افق «چیزها» (ابژه‌های واقعی)، و افق علایق و فعالیت‌های بالفعل و بالقوه ما. همواره در برابر افق جهان، افق هموعان ما برجسته است، خواه کسی از آنان حاضر باشد خواه نباشد. پیش از آن که اصلاً به آن التفات کنیم، آگاه افق گشوده هموعان خود هستیم، با هسته محدود همسایگان ما، آنان که برای ما

^{۱۴} واژه آلمانی *Sprachleib* (به‌معنای تحت‌اللفظی: «بدن زبانی») نزد هوسرل به این معناست که معنا برای آن که بتواند در میان انسان‌ها پایدار بماند و منتقل شود، نیازمند نوعی تجسم یا بدن‌یافتگی در زبان است. بدین معنا، زبان همچون «بدنی» عمل می‌کند که معنا در آن جای می‌گیرد و از طریق گفتار یا نوشتار می‌تواند برای دیگران حاضر و قابل بازفعال‌سازی شود.

^{۱۵} در پدیدارشناسی هوسرل، آگاهی همواره «آگاهی از چیزی» است و انسان حتی زمانی که به‌طور مستقیم به جهان توجه نمی‌کند، باز هم در افق جهان زندگی می‌کند و آن را به‌صورت پس‌زمینه‌ای همواره حاضر تجربه می‌کند. بنابراین، آگاهی از جهان وضعیتی دائمی و پیشینی در زندگی بیدار انسان است، نه نتیجه تأمل یا شناخت نظری بعدی.

شناخته شده‌اند. بدین‌سان ما به‌طور هم‌زمان آگاهی از انسان‌هایی که در افق بیرونی ما حضور دارند، در هر مورد همچون «دیگران»؛ و در هر مورد، «من» آگاه است از دیگران به‌مثابه «دیگرانِ من»، کسانی که می‌توانم با آنان در روابط بالفعل یا بالقوه، در مناسبات بی‌واسطه یا باواسطه همدلی وارد شوم؛ این روابط نوعی «با هم کنار آمدن» متقابل را دربر می‌گیرد. بر پایه همین روابط می‌توانم با آنان در ارتباط قرار گیرم، به شیوه‌های گوناگون مشارکت با آنان وارد شوم، آنان را بشناسم، و در شیوه‌ای عادت‌شده از بودنِ من در نسبت با دیگران زیست کنم. هر انسان، همان‌گونه که برای من و برای دیگران فهمیده می‌شود، همواره هموعان خود را پیشاپیش در افق خویش دارد و خود را در کلیتِ تمدن انسانی جای می‌دهد، تمدنی که در آن می‌داند زندگی می‌کند.

دقیقاً به این افقِ تمدنی است که زبان مشترک تعلق دارد. انسان از همان آغاز به‌واسطه پیوندی زبانی و بی‌واسطه با این افقِ تمدنی آگاه می‌شود. روشن است که تنها از راه زبان و مستندسازی‌های دوردستِ آن، و نیز از طریق ارتباطات ممکن، افقِ تمدن می‌تواند افقی گشوده و بی‌پایان باشد؛ افقی که همواره افقِ انسان‌هاست. آنچه در آگاهی ما همچون افقِ تمدن برجسته می‌شود، همان افقِ جامعه زبانی پخته انسانی است (اگر از حالت‌های نابهنجار و از جهانِ کودکان چشم‌پوشیم). در این معنا، افقِ تمدنی برای هر انسانی که درون آن قرار دارد، جامعه‌ای از کسانی است که می‌توانند به‌طور متقابل خود را بیان کنند و در شیوه‌ای عادی و کاملاً فهم‌پذیر با یکدیگر ارتباط داشته باشند؛ و در درون این جامعه، هر کس می‌تواند درباره آنچه در جهانِ پیرامونِ تمدن همچون چیزی موجود مطرح است سخن بگوید. هر چیز نامی دارد یا دست‌کم در معنای گسترده، قابلیت بیان زبانی دارد. جهانِ عینی از همان آغاز جهانی است که «همگان» دارای افقِ جهانی آن‌اند. عینیتِ آن از پیش انسان‌هایی را مفروض می‌گیرد که یک زبان مشترک دارند. زبان، از سوی خود، به‌عنوان کارکرد و توانشی به‌کارگرفته‌شده، در هم‌بستگی با جهان قرار دارد، یعنی با کل جهانِ ایزه‌هایی که در بودن و بودنِ چنین خود به‌صورت زبانی قابل بیان‌اند. از این‌رو انسان‌ها همچون انسان‌ها، هموعان، جهان - جهانی که از آن سخن می‌گوییم و درباره‌اش سخن می‌گویند - و از سوی دیگر زبان، به‌نحوی جدایی‌ناپذیر درهم‌تنیده‌اند، و وحدتِ رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر آن‌ها معمولاً تنها به‌طور ضمنی، همچون افقی همواره حاضر، مورد یقین است.

^{۱۶} مراد هوسرل این است که زبان مشترک تنها وسیله‌ای برای ارتباط فردی نیست، بلکه درون افق یک زندگی جمعی و تاریخی شکل می‌گیرد و عمل می‌کند. انسان‌ها از خلال همین افق مشترک فرهنگی و تاریخی می‌توانند یکدیگر و جهان پیرامون خود را به‌طور متقابل فهم کنند؛ از این‌رو زبان خود بخشی از ساختار این افقِ تمدنی است، نه ابزاری بیرون از آن.

با مفروض گرفتن این وضعیت، هندسه‌دان بنیان‌گذار می‌تواند ساختار درونی خود را آشکارا بیان کند.^۷ اما پرسش دوباره سر برمی‌آورد: این ساختار در «ایدئالیت» خود چگونه عینی می‌شود؟ بی‌گمان، آنچه روانی است و دیگران می‌توانند آن را بفهمند و انتقال دهند، چیزی روانی است که به این فرد تعلق دارد؛ و به همین دلیل، به گونه‌ای بدیهی عینی به‌شمار می‌آید، همان گونه که خود او نیز به‌عنوان انسانی مشخص، همچون چیزی واقعی در جهان امور عینی تجربه‌پذیر و نام‌بردنی است. انسان‌ها می‌توانند دربارهٔ چنین چیزهایی توافق کنند، می‌توانند تجربه‌های مشترکی بر پایهٔ تجربهٔ مشترک بنا کنند. اما چگونه ساختاری که در درون روان شکل گرفته است به وجودی بیناسوژه‌ای ایزه‌ای ایدئال بدل می‌شود، وجودی همچون «ابژهٔ هندسی» - که با آن که منشأیی روانی داشته، چیزی بیش از یک ابژهٔ روانی صرف است؟

بگذارید بازگردیم: به‌حضور-بودن اصیل در اکنون زندهٔ تحقق نخستین، یعنی در بدهت اولیهٔ آن.^۸ این تحقق در آغاز در اکتسابی پایدار تثبیت نمی‌شود که بتواند وجود عینی داشته باشد. بدهت زنده سپری می‌شود، چنان که کنش مربوط به آن در گذار سیلان آگاهی محو می‌گردد. سرانجام آنچه «بازداشت» یا *retention* نامیده می‌شود نیز ناپدید می‌شود؛^۹ اما این ناپدیدشدن به معنای نابودی برای سوژه نیست: آن می‌تواند دوباره بیدار شود. در انفعال آنچه در آغاز به‌نحو مبهم بیدار می‌شود، آنچه شاید با وضوحی فزاینده سر برمی‌آورد، امکان فعالیت یادآوری است، که در آن تجربهٔ گذشته به گونه‌ای شبه‌نو و شبه‌فعال از نو زیسته می‌شود.

^{۱۷} مقصود این است که هنگامی که افق مشترک زبانی و فرهنگی میان انسان‌ها وجود داشته باشد، آنچه در تجربه و اندیشهٔ فردی شکل می‌گیرد می‌تواند به‌صورت زبانی بیان شود و برای دیگران نیز قابل فهم گردد. بدین ترتیب، دستاوردی که در آغاز در آگاهی فردی یک پژوهشگر پدید آمده، می‌تواند وارد عرصهٔ فهم جمعی و سنت علمی شود.

^{۱۸} مراد هوسرل از «اکنون زنده» لحظه‌ای از تجربه است که در آن معنا یا امر مورد نظر به‌طور مستقیم و بی‌واسطه در آگاهی حاضر می‌شود. بازگشت به «بدهت اولیه» یعنی بازگرداندن معنا به همان تجربهٔ نخستینی که در آن ساختار مورد نظر برای نخستین بار به‌صورت اصیل و روشن در آگاهی پدیدار شده است.

^{۱۹} در تحلیل زمانی آگاهی نزد هوسرل، *retention* (بازداشت) یا «نگهداشت» به شیوه‌ای اشاره دارد که در آن لحظه‌های گذشتهٔ تجربه هنوز به‌صورت محوشونده در اکنون آگاهی حفظ می‌شوند. این نگهداشت با یادآوری آگاهانه تفاوت دارد؛ زیرا در آن، گذشته هنوز در پیوستگی جریان تجربه حضور کم‌رنگی دارد، هرچند به تدریج از آگاهی محو می‌شود.

اگر تولیدی که در اصل بدیهی بوده، یعنی تحقق کامل قصد آن، دوباره در یادآوری تجدید شود، آنگاه همراه با فعالیت یادآوری، نوعی تولید کنونی نیز رخ می‌دهد؛^{۲۰} و در این هم‌زمانی اصیل، بدهتِ هویت پدید می‌آید: آنچه اکنون به‌نحو اصیل تحقق یافته، همان است که پیش‌تر نیز بدیهی بوده است. بدین ترتیب توانایی تکرار نیز تثبیت می‌شود، یعنی بدهتِ همواره یکسانِ هویتِ ساختار در زنجیرهٔ تکرارها.

باین‌حال، حتی در این مرحله نیز هنوز از سوژه و توانایی ذهنی او فراتر نرفته‌ایم؛ هنوز «عینیتی» به‌معنای دقیق داده نشده است. باین‌همه، اکنون مرحله‌ای مقدماتی در فهم حاصل می‌شود، به‌محض آن که کارکردِ همدلی و همنوعی، همچون جامعه‌ای از همدلی و زبان، در نظر گرفته شود. در تماسِ فهمِ زبانیِ متقابل، تولیدِ اصیل و محصولِ یک سوژه می‌تواند به‌گونه‌ای فعال توسط دیگران فهمیده شود. در این فهمِ کامل از آنچه دیگری تولید می‌کند - همان‌گونه که در یادآوری، همراهیِ کنونی با بخشِ خودِ شخص رخ می‌دهد - فعالیتِ هم‌زمان در اکنون نیز ضرورتاً تحقق می‌یابد؛ و در همان حال، آگاهی از هویتِ ساختارِ ذهنی در تولیداتِ هر دو سوی ارتباط - هم دریافت‌کننده و هم ارتباط‌دهنده - برقرار می‌شود، و این فرایند به‌گونه‌ای متقابل جریان دارد. تولیدات می‌توانند همانندیِ خود را از شخصی به شخص دیگر منتقل کنند، و در زنجیرهٔ فهمِ این تکرارها، آنچه در آگاهیِ یکی بدیهی است، در آگاهیِ دیگری نیز همان می‌شود. در وحدتِ این ارتباط، میان چندین شخص، ساختاری که بارها بازتولید می‌شود، به ابژه‌ای برای آگاهی بدل می‌گردد؛ نه صرفاً به‌مثابه شباهتی میان تجربه‌ها، بلکه به‌مثابه همان ساختاری که برای همگان مشترک است.

اکنون باید توجه کنیم که عینیتِ ساختار ایدئال هنوز به‌طور کامل از خلال این انتقال واقعی آنچه در آغاز در یک شخص تولید شده بود به دیگرانی که آن را از نو تولید می‌کنند، پدید نیامده است. آنچه هنوز کمبود دارد، وجودِ پایدارِ خود «ابژه‌های ایدئال» است، حتی در دوره‌هایی که مخترع و همکاران او دیگر در حالت بیداریِ آگاهانه نسبت به آن‌ها نیستند یا حتی دیگر زنده نیستند. آنچه غایب است، تداومِ وجودِ آن‌هاست، حتی زمانی که هیچ‌کس آن‌ها را در بدهتِ آگاهیِ خویش از نو تحقق نمی‌بخشد.

کارکردِ مهمِ بیانِ نوشتاری و مستندسازیِ زبانی در این است که ارتباط را بدون نیاز به خطابِ شخصی بی‌واسطه یا باواسطه ممکن می‌سازد؛ به‌بیانِ دیگر، ارتباط اکنون می‌تواند مجازی شود. از این راه، اجتماعی‌شدنِ انسان به سطحی نو ارتقا می‌یابد. نشانه‌های نوشتاری، اگر از دیدگاه صرفاً جسمانی نگریسته شوند، چیزهایی هستند که

^{۲۰} از نظر هوسرل، یادآوری صرفاً بازنمایی گذشته نیست؛ بلکه هنگامی که تجربه‌ای پیشین در یادآوری به‌روشنی دوباره حاضر می‌شود، سوژه تا حدی همان کنشِ معنابخشِ اولیه را دوباره به‌صورت فعلی انجام می‌دهد. از این رو، یادآوری می‌تواند نوعی بازتولیدِ کنونی معنا باشد، نه صرفاً تصویر یا گزارشِ امری گذشته.

همواره می‌توان آن‌ها را به‌صورت حسی تجربه کرد؛ و از این رو، همواره ممکن است که در تجربه‌ای مشترک برای همگان حاضر شوند. اما به‌مثابه نشانه‌های زبانی، هنگامی که معنایشان بیدار می‌شود، کارکرد آشنای خود را به‌دست می‌آورند. این بیدار شدن معنایی، خود امری انفعالی است؛ معنایی که در گذشته پدید آمده و به تاریکی فراموشی فرو رفته است، به‌نحوی تداعی‌وار دوباره بیدار می‌شود و همچون خاطره‌ای کم‌وبیش روشن سر برمی‌آورد.^{۲۱} اگر انفعال مورد نظر در اینجا، آنچه به‌طور انفعالی بیدار شده، می‌تواند دوباره به کنش متناظر خود بازگردانده شود؛ این همان توانایی بازفعال‌سازی است که به هر انسان سخن‌گو تعلق دارد. از این رو، نوشتن به‌منزله دگرگونی شیوه اولیه وجود ساختار معنایی - مثلاً - در قلمرو هندسی بداهت‌های هندسه‌دان عمل می‌کند؛^{۲۲} ساختاری که اکنون در قالب واژه‌ها بیان شده است. به‌اصطلاح، این ساختار رسوب می‌کند؛ اما خواننده می‌تواند دوباره آن را در بداهت زنده سازد و بداهت خویشتن را بازفعال کند.^{۲۳}

بنابراین باید میان فهم منفعلانه یک بیان و تبدیل آن به امری بدیهی از راه بازفعال‌سازی معنای آن تمایز گذاشت. با این حال، امکان‌های دیگری از نوعی فعالیت نیز وجود دارد: اندیشیدن در چارچوب همان معنا.

اموری که صرفاً به‌صورت دریافتی و منفعلانه پذیرفته می‌شوند، با دلالت‌هایی سروکار دارند که فقط به‌نحوی منفعل فهمیده و اخذ شده‌اند، بی‌آن‌که بداهت فعالیت اصیل در آن‌ها حضور داشته باشد. انفعال، به‌طور کلی، قلمرو چیزهایی است که تنها به‌صورت تداعی‌وار در کنار هم نهاده می‌شوند و در هم می‌آمیزند؛ جایی که تمام معنا به‌صورت منفعل ساخته می‌شود. آنچه اغلب در اینجا رخ می‌دهد این است که معنایی پدید می‌آید که به‌ظاهر وحدتی دارد - یعنی وحدتی که به‌ظاهر از طریق واکنشی منفعلانه به بداهت می‌رسد - درحالی‌که کوشش برای بازفعال‌سازی واقعی فقط اجزای منفرد این ترکیب را بیدار می‌کند، و قصد وحدت‌بخش به‌جای آن‌که تحقق یابد، به هیچ فرو می‌ریزد؛ بدین معنا که اعتبار بداهت اولیه در آگاهی از میان می‌رود.

^{۲۱} این دگرگونی بدین معناست که آنچه آگاهانه تجربه می‌شود، بر اساس آنچه به‌طور منفعل بیدار شده، صورت می‌گیرد.

^{۲۲} مراد هوسرل این است که هنگامی که یک دریافت یا کشف علمی به صورت نوشتاری ثبت می‌شود، شیوه وجود آن از تجربه زنده و درونی پژوهشگر به صورتی پایدار و قابل انتقال دگرگون می‌شود. بدین ترتیب، آنچه نخست به‌صورت بداهت شخصی در آگاهی فرد حضور داشته، در قالب نوشتار به ساختاری بدل می‌شود که می‌تواند مستقل از حضور شخص نخستین حفظ و دوباره فهمیده شود.

^{۲۳} اما این کار به هیچ‌وجه ضروری یا حتی در عمل معمول نیست. حتی بدون چنین بازفعال‌سازی‌ای، شخص می‌تواند بفهمد؛ می‌تواند «به‌عنوان امری بدیهی» اعتبار آنچه فهمیده شده را بپذیرد، بی‌آن‌که خود فعالیت انجام دهد. در این صورت، او کاملاً به‌صورت منفعل و دریافتی عمل می‌کند.

به سادگی می توان دید که حتی در زندگی عادی انسانی، و پیش از هر چیز در زندگی هر فرد از کودکی تا بلوغ، آن زندگیِ شهودیِ نخستین که در آغاز ساختارهایی بدیهی را بر پایهٔ تجربهٔ حسی پدید می آورد، به سرعت و به نحوی فزاینده قربانی «فریب زبان» می شود.^{۲۴} بخش های هرچه بزرگ تری از زندگی در نوعی سخن گفتن و خواندن فرو می روند که به طور خالص زیر سلطهٔ تداعی ها قرار دارد؛ و اغلب، در مورد اعتبارهایی که بدین شیوه به دست آمده اند، تجربهٔ بعدی آن ها را باطل می کند.

اکنون می توانیم بگوییم که در حوزه ای که برای ما اهمیت دارد - یعنی حوزهٔ علم، اندیشه ای که به دستیابی به حقیقت و پرهیز از خطا جهت گیری شده است - از همان آغاز باید کوشید تا جلوی بازی آزاد ساختارهای تداعی وار گرفته شود. با توجه به رسوب ناگزیر فرآورده های ذهنی در قالب اکتساب های زبانی پایدار، که می توانند ابتدا صرفاً به صورت منفعل پذیرفته شوند و سپس به وسیلهٔ هر کسی اخذ شوند، چنین ساختارهایی همواره خطری دائمی باقی می ماند. این خطر تنها زمانی برطرف می شود که شخص نه فقط پس از وقوع، خود را متقاعد کند که آن ساختار خاص می تواند بازفعال شود، بلکه از همان آغاز، پس از تثبیت بدهت اولیه، از توانایی بازفعال سازی پایدار آن اطمینان حاصل کند. این امر زمانی رخ می دهد که هدف، رسیدن به یگانگی بیان زبانی باشد و از طریق صورت بندی هرچه دقیق تر واژه ها، گزاره ها و مجموعهٔ گزاره ها، نتایج به گونه ای بیان شوند که تنها یک معنا داشته باشند. این کار باید به وسیلهٔ دانشمند منفرد انجام شود، اما نه فقط توسط مخترع نخستین، بلکه به وسیلهٔ هر دانشمند به عنوان عضوی از جامعهٔ علمی، که پس از آنچه از دیگران به ارث می برد، آن را ادامه می دهد. این امر به سنت علمی خاص و به جامعهٔ دانشمندی تعلق دارد که همچون جامعه ای از دانشی زنده در وحدت مسئولیتی مشترک زندگی می کنند.

مطابق با ذات علم، کارکرد آن در این است که برای همهٔ آنچه در گزاره های علمی عرضه می شود، این اطمینان شخصی پایدار حفظ شود که آنچه یک بار و برای همیشه گفته شده، «ثابت» می ماند؛ این که می تواند همواره به نحو بدیهی تکرار شود، برای کاربردهای نظری و عملی بعدی قابل استفاده باشد، و معنای بالفعل آن به صورت عیناً همان معنا همواره دوباره قابل بازفعال سازی باشد.^{۲۵}

^{۲۴} مراد هوسرل از «فریب زبان» این است که انسان به تدریج به کار بست عادت وار واژه ها و عبارت ها خو می گیرد، بی آن که همواره به تجربهٔ شهودی و معنای اصیلی که این واژه ها در آغاز بر آن استوار بوده اند بازگردد. در نتیجه، زبان می تواند جایگزین تجربهٔ زنده شود و نوعی فهم سطحی پدید آورد که در آن واژه ها به کار می روند بی آن که معنای آن ها واقعاً در تجربهٔ مستقیم دوباره روشن شده باشد.

^{۲۵} در آغاز، البته، مسئله به جهت گیری استوار اراده مربوط می شود که دانشمند آن را در خود برقرار می کند، همراه با توانایی یقینی بازفعال سازی هدف. اما از آنجا که آنچه به دست می آید در ابتدا فقط نسبی تحقق می یابد، ادعایی نیز که از آگاهی توانایی دستیابی

بالین‌همه، دو نکته مهم را هنوز در نظر نگرفته‌ایم. نخست آن‌که هنوز این واقعیت را لحاظ نکرده‌ایم که اندیشه علمی نتایج تازه‌ای را بر بنیاد نتایج پیشین به‌دست می‌آورد و نتایج تازه خود به بنیانی برای نتایج بعدی بدل می‌شوند؛ و این در وحدت فرایندی انتقال‌یابنده معنا رخ می‌دهد.

در تکثر عظیم علمی‌ای چون هندسه، چه بر سر این ادعا و توانایی بازفعال‌سازی می‌آید؟ وقتی پژوهشگری در بخشی از این بنای علمی کار می‌کند، وقفه‌ها و فاصله‌های زمانی کاری که در این میان رخ می‌دهد چگونه جبران می‌شود؟ وقتی او دوباره به ادامه کار بازمی‌گردد، آیا باید تمام زنجیره گسترده استنتاج‌ها را تا مقدمات نخستین از نو مرور کند و در واقع همه آن‌ها را دوباره در بداهت زنده سازد؟ اگر چنین می‌بود، علمی چون هندسه نوین اساساً ممکن نبود. بالین‌حال، ماهیت نتایج هر مرحله چنین است که معنای عینی آن‌ها بعدتر بر پایه نتایج پیشین قرار می‌گیرد؛ زیرا معنا بر معنای پیشین استوار می‌شود و معنای پیشین بخشی از اعتبار معنای تازه را فراهم می‌کند، و خود تا حدی در آن حفظ می‌شود. بنابراین، هیچ جزء بنای ذهنی به‌خودی خود بسنده نیست، و هیچ کدام نیز نمی‌تواند بی‌واسطه به تنهایی بازفعال شود.

این امر به‌ویژه درباره علوم صا‌دق است که، همچون هندسه، حوزه موضوعی خود را در فرآورده‌های ایدئال دارند، یعنی در ایدئالیت‌هایی که از آن‌ها ایدئالیت‌های تازه و تازه‌تری در سطوح بالاتر ساخته می‌شود. وضعیت در علوم موسوم به توصیفی متفاوت است؛ علمی که در آن‌ها علاقه نظری، طبقه‌بندی و توصیف در حوزه شهود حسی صورت می‌گیرد، جایی که بداهت به‌طور مستقیم در دسترس است. در آنجا، دست‌کم به‌طور کلی، هر گزاره تازه می‌تواند خود در بداهت ذخیره شود.

اما برعکس، چگونه علمی چون هندسه ممکن می‌شود؟ چگونه ممکن است که در ساختاری نظام‌مند و بی‌پایان در حال رشد از ایدئالیت‌ها، معنای آغازین از طریق قابلیت زنده بازفعال‌سازی آن حفظ شود، اگر تفکر شناختی قرار باشد چیزی نو پدید آورد، بی‌آن‌که بتواند همواره به سطوح پیشین دانش و سرانجام به سرچشمه نخستین بازگردد؟ حتی اگر در مراحل ابتدایی‌تر هندسه چنین بازگشتی ممکن بوده باشد، انرژی لازم در نهایت چنان صرف کسب بداهت می‌شد که دیگر نیرویی برای بارآوری بالاتر باقی نمی‌ماند.

به چیزی برمی‌خیزد، خود نسبی باقی می‌ماند؛ و همین نسبت نیز به‌تدریج آشکار می‌شود و برطرف می‌گردد. در نهایت، شناخت عینی و کاملاً استوار حقیقت، ایده‌ای نامتناهی است.

^{۲۶} منظور هوسرل این است که اگر پژوهشگر ناچار باشد در هر مرحله از کار علمی همه بنیان‌های پیشین را دوباره به بداهت اصیل بازگرداند، بخش عمده توان او صرف بازسازی مبانی می‌شود و امکان پیشرفت و تولید نتایج تازه کاهش می‌یابد. از این رو علم ناگزیر به سنت، نوشتار و رسوب دستاوردهای پیشین تکیه می‌کند تا پیشرفت آن ممکن شود.

در اینجا باید فعالیت «منطقی» خاصی را در نظر بگیریم که به زبان تعلق دارد، و نیز ساختارهای شناختی ایدئالی را که به‌طور خاص در آن جای دارند. برای هر ساختار جمله‌ای، در فهم آن، نوعی فعالیت منفعل وجود دارد که به بهترین وجه می‌توان آن را با واژه «توضیح دادن» یا «تصریح کردن» توصیف کرد.^{۲۷} معنایی که از پیش به‌صورت منفعل دریافت شده است - مثلاً در حافظه - یا صرفاً به‌صورت منفعل فهمیده شده، همچون معنایی پذیرفته‌شده در اختیار ما قرار دارد. از اینجا می‌توان فعالیت مهم و خاص تصریح معنا را تمییز داد. در شکل نخستین خود، معنا به‌نحو یکپارچه و بی‌تمایز پذیرفته می‌شود، همچون جمله‌ای که به‌طور مستقیم معتبر دانسته می‌شود؛ اما اکنون همان معنا در قالب فعالیتی که آن را به‌صراحت روشن می‌کند، مبهم و نامتمایز باقی نمی‌ماند، بلکه به‌نحو فعال توضیح داده می‌شود. تصور کنید چگونه معمولاً، هنگام خواندن روزنامه، صرفاً «خبر» را دریافت می‌کنیم؛ در این حالت، آنچه خوانده می‌شود به‌صورت منفعل اعتبار می‌یابد و مستقیماً به نظر ما بدل می‌شود.

اما وضع زمانی متفاوت است که قصد می‌کنیم معنا را تصریح کنیم؛ یعنی فعالیتی انجام دهیم که آنچه خوانده شده - یا جمله‌ای جالب از آن - را از آنچه به‌صورت مبهم و منفعل دریافت شده جدا کند، و عناصر معنایی را یکی‌یکی استخراج کند، و بدین‌سان کلیت معنا را در کنشی فعال بر پایه اعتبارهای جزئی بازسازی کند. آنچه پیش‌تر الگویی منفعل از معنا بود، اکنون به ساختاری بدل می‌شود که از راه تولید فعال ساخته شده است. این فعالیت نوعی بدهت خاص دارد: ساختاری که از دل آن پدید می‌آید، اکنون در شیوه وجودی چیزی قرار دارد که خود اصالتاً تولید شده است. و همراه با این بدهت، نوعی اجتماعی‌شدن نیز رخ می‌دهد: حکم توضیح‌داده‌شده به ابژه‌ای ایدئال بدل می‌شود که می‌توان بر آن بازگشت و دوباره آن را در نظر گرفت. دقیقاً این ابژه است که در منطق، وقتی از جمله‌ها یا داوری‌ها سخن گفته می‌شود، منظور است. از این‌رو قلمرو منطق به‌طور عام تعیین می‌شود: این قلمرو همان قلمرو وجودی‌ای است که منطق بدان می‌پردازد، یعنی نظریه جمله‌ها (یا گزاره‌ها) به‌طور کلی.

بدهت ساختن داوری‌های تازه بر پایه داوری‌هایی که پیش‌تر برای ما معتبر شده‌اند، ویژگی خاص تفکر منطقی است و در نتیجه ویژگی بدهت منطقی محض نیز هست. این بدهت حتی هنگامی که داوری‌ها به صورت فرض درآیند همچنان محفوظ می‌ماند؛ در این حالت، به جای آن که خود در مقام داوری‌کننده یا تأییدکننده قرار گیریم، خود را در موقعیت کسی می‌گذاریم که داوری یا تأیید می‌کند.

اکنون باید بر جمله‌های زبان، آن‌گونه که به صورت منفعل به ما می‌رسند و صرفاً دریافت می‌شوند، تمرکز کنیم. در اینجا نیز باید توجه داشت که جمله‌ها خود در آگاهی همچون دگرگونی‌های بازتولیدی معنایی ظاهر می‌شوند

^{۲۷} Verdeutlichung، یعنی: روشن‌سازی یا صریح‌کردن معنا. معادل واژه انگلیسی آن، Explication است.

که در اصل در یک کنش فعال تولید شده است؛ یعنی خودِ آن‌ها به چنین تکوینی ارجاع می‌دهند. در قلمرو بداهت منطقی، استنتاج یا اشکال استنتاجی در آگاهی نقشی دائمی و اساسی ایفا می‌کنند. از سوی دیگر، باید فعالیت‌های سازنده‌ای را نیز در نظر گرفت که با ایدئالیت‌های هندسی‌ای سروکار دارند که تصریح شده‌اند اما هنوز به بداهت اصیل بازنگشته‌اند. بداهت اصیل نباید با بداهتِ «اصل موضوع‌ها» یکی گرفته شود؛ زیرا اصل موضوع‌ها خود در اصل نتیجهٔ یک ساختنِ معنایی اصیل‌اند و همواره این خاستگاه را در پسِ خود دارند.

اما اکنون پرسش این است که امکانِ بازفعال‌سازیِ کامل و اصیلِ آن بداهت‌های نخستین، یعنی بازگشت به بداهت‌های آغازین در مورد هندسه و علوم موسوم به «قیاسی»، چگونه ممکن است، با آن‌که هندسه صرفاً از راه استنتاج پیش نمی‌رود؟ در اینجا قانون بنیادین، قانونی با اعتبار عام و نامشروط، چنین است: اگر مقدمات بتوانند واقعاً تا بداهت‌های آغازین بازفعال شوند، آنگاه پیامدهای بدیهی آن‌ها نیز می‌توانند چنین شوند. بنابراین، بداهتِ پیامدها نیز از بداهت‌های آغازین آغاز می‌شود و اصالتِ نخستین از طریق زنجیرهٔ استنتاج منطقی منتقل می‌شود، هرچند این زنجیره ممکن است بسیار طولانی باشد. باین‌حال، اگر محدودیتِ آشکارِ فرد انسانی و حتی توانایی اجتماعی انتقال زنجیره‌های منطقی دستاوردها را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که چنین انتقالی تنها در وحدت یک دستاورد ممکن می‌شود که زنجیره‌های اصیلِ بداهت را حفظ می‌کند؛ و همان‌گونه که از ملاحظات پیشین برمی‌آید، این امر خود در دل نوعی ایدئال‌سازی روی می‌دهد: یعنی برداشتن محدودیت‌های توانایی ما، به‌گونه‌ای که این توانایی به نحوی ایدئالی نامتناهی می‌شود. شکل خاص بداهت‌هایی که به این حوزه تعلق دارند، بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت.

این‌ها، در نتیجه، بصیرت‌های بنیادینی‌اند که کلِ رشدِ روش‌شناختیِ علوم قیاسی و شیوهٔ وجودیِ خاص آن‌ها را روشن می‌کنند.

این علوم، در قالب جمله‌هایی مستند و از پیش آماده، صرفاً منتقل نمی‌شوند؛ بلکه دربرگیرندهٔ پیشروی زنده و بارورِ صورت‌بندی‌های معنایی‌اند، که در آن، مستندات همچون رسوبی از تولیدات پیشین همواره در دسترس‌اند و فعالیت منطقی بر آن‌ها عمل می‌کند. اما از جمله‌هایی با معنای رسوب‌کرده، این فعالیت منطقی تنها می‌تواند جمله‌های دیگری با همان ویژگی پدید آورد. این‌که همهٔ این دستاوردها حقیقتاً حقیقتی هندسی را بیان می‌کنند، تنها در صورتی از پیش تضمین می‌شود که بنیان‌های ساختار قیاسی در بداهت اصیل پدید آمده و عینیت یافته باشند، به‌گونه‌ای که برای همگان قابل دسترسی شوند. پیوستگی انتقال از شخصی به شخص دیگر و از زمانی به زمان دیگر باید امکان‌پذیر بوده باشد. روشن است که روش تولید ایدئالیت‌ها از آنچه در جهان فرهنگی به‌نحو حضوری داده شده، باید پیش از شکل‌گیری هندسه در قالب جمله‌های تثبیت‌شده وجود داشته باشد؛ افزون بر آن، توانایی تبدیل جمله‌ها از فهم مبهم زبانی به وضوح معنای بدیهی و بازفعال‌سازی آن نیز باید خود انتقال‌پذیر بوده باشد.

تنها تا زمانی که این شرط تحقق داشت، یا امکان تحقق آن برای همیشه تضمین شده بود، هندسه می‌توانست معنای اصیل و حقیقی خود را همچون علمی قیاسی از طریق ساختن‌های منطقی حفظ کند. به بیان دیگر، تنها در این صورت بود که هر هندسه‌دان می‌توانست معنای هر جمله را به بداهت زنده خود بازگرداند، نه صرفاً معنای منطقی رسوب‌یافته آن را، بلکه معنای حقیقی و حقیقت آن را. و همین امر درباره کل هندسه نیز صادق است.

پیشرفت استنتاج از بداهت منطقی صوری پیروی می‌کند؛ اما بدون توانایی واقعاً رشدیافته بازفعال‌سازی فعالیت‌های اصیلی که در مفاهیم بنیادی آن نهفته‌اند - یعنی بدون آن‌چه و چگونه مواد دقیقاً علمی آن - هندسه به سنتی توخالی و بی‌معنا بدل می‌شد؛ و اگر ما خود چنین توانایی‌ای نداشتیم، حتی نمی‌توانستیم بدانیم که هندسه زمانی معنایی اصیل داشته یا نه، معنایی که واقعاً می‌توان آن را در بداهت زنده «به نقد کشید» و تحقق بخشید.^{۲۸}

متأسفانه، این دقیقاً وضعیت ما و کل عصر جدید است.

«پیش‌فرض»ی که پیش‌تر ذکر شد، در واقع هرگز به‌طور کامل تحقق نیافته است. سنت زنده شکل‌گیری معنای مفاهیم ابتدایی را امروز تنها در آموزش ابتدایی هندسه و کتاب‌های درسی آن می‌توان دید؛ آنچه واقعاً در آنجا آموخته می‌شود، شیوه کار کردن با مفاهیم و جمله‌های از پیش آماده در چارچوبی روش‌مند و سخت‌گیرانه است. قابل‌شهود ساختن مفاهیم از راه شکل‌های ترسیم‌شده جایگزین تولید واقعی ایدئالیت‌های نخستین می‌شود. و بقیه کار از طریق موفقیت ادامه می‌یابد - نه موفقیت بینش واقعی در بداهت خود روش منطقی، بلکه موفقیت‌های عملی هندسه کاربردی، با سودمندی عظیم اما اغلب فهم‌نشده آن. و به این باید چیزی دیگر نیز افزود که در بررسی ریاضیات تاریخی آشکارتر خواهد شد، یعنی خطرات زندگی علمی‌ای که به‌طور کامل به فعالیت‌های صرفاً منطقی سپرده شده است. این خطرها در دگرگونی‌های تدریجی معنایی^{۲۹} نهفته‌اند که این شیوه برخورد علمی با معنا ایجاد می‌کند.

با نشان دادن پیش‌فرض‌های اساسی‌ای که چنین نگرشی بر آن‌ها استوار است، می‌توان دریافت که چگونه علمی چون هندسه، با وجود آن‌که در سراسر قرن‌ها به‌گونه‌ای حیاتی رشد کرده است، هنوز هم به‌طور اصیل فهمیده نشده است. میراث گزاره‌ها و ایدئالیت‌ها، و روش‌های منطقی ساختن گزاره‌های تازه، از دوره‌ای به دوره دیگر بی‌وقفه ادامه می‌یابد، حال آن‌که توانایی بازفعال‌سازی معنای آغازین هر آنچه بعداً ساخته می‌شود، یعنی معنایی

^{۲۸} مراد هوسرل از «به نقد کشیدن در بداهت زنده» این است که اعتبار یک مفهوم یا گزاره علمی تنها زمانی به‌راستی قابل سنجش است که بتوان آن را دوباره به تجربه اصیل و شهودی بازگرداند و معنای آن را مستقیماً در آگاهی آزمود، نه آن‌که صرفاً به صورت فرمول یا عبارتی پذیرفته‌شده باقی بماند.

^{۲۹} این فعالیت‌ها به سود روش منطقی عمل می‌کنند، اما ما را هرچه بیشتر از خاستگاه‌ها دور می‌سازند و نسبت به مسئله خاستگاه و در نتیجه نسبت به معنای هستی‌شناختی و حقیقت همه این علوم بی‌حس می‌کنند.

که در آن انتقال نیافته است، از دست رفته است. آنچه کمبود دارد، همان دادن دوباره معنا به همه گزاره‌ها و نظریه‌هاست، یعنی معنایی که از سرچشمه‌های نخستین برمی‌خیزد و می‌تواند بارها و بارها در بداهت زنده ساخته شود.

البته، گزاره‌ها و زنجیره‌های نحوی درست، هرچند چگونه پدید آمده باشند و به چه میزان اعتبار یافته باشند - حتی اگر صرفاً از طریق تداعی شکل گرفته باشند - در هر حال دارای معنایی منطقی‌اند؛ یعنی معنایی که می‌توان آن را از راه تصریح دوباره به بداهت رساند و باز همان گزاره‌ها را، چه سازگار و چه ناسازگار، بازشناخت. در مورد گزاره‌هایی که در علوم قیاسی به کار می‌روند و عمدتاً با آن‌ها سروکار داریم، با قلمرویی از ایدئالیت‌ها روبه‌رو هستیم که برای آن‌ها امکان سنت‌مندی پایدار به‌سادگی قابل درک است. اما چنین گزاره‌هایی، مانند دیگر ساختارهای فرهنگی، بر صحنه سنت به‌صورت رسوب‌هایی از معنایی ظاهر می‌شوند که می‌تواند در اصل به بداهت اصیل رسانده شود، بی‌آن‌که ضرورتاً در واقع چنین معنایی در پس آن‌ها وجود داشته باشد؛ همان‌گونه که در مورد صورت‌بندی‌هایی که صرفاً از راه تداعی به دست آمده‌اند نیز چنین است. بنابراین، در کل علوم قیاسی پیشرفته، نظام کامل گزاره‌ها در وحدت اعتبارشان در آغاز فقط ادعایی است که می‌توان آن را به‌مثابه بیان معنایی که حقیقتاً در آن نهفته است توجیه کرد، و این تنها از طریق توانایی واقعی بازفعال‌سازی آن معنا ممکن می‌شود.

در چنین وضعیتی، می‌توان مطالبه عمیق‌تری را فهمید که در دوران جدید گسترش یافته و سرانجام برای چیزی که «بنیان‌گذاری معرفت‌شناختی» علوم نامیده می‌شود، به پذیرشی عمومی رسیده است، هرچند هنوز هیچ روشنی واقعی درباره آنچه علوم بسیار ستوده‌شده در حقیقت فاقد آن‌اند به دست نیامده است.^{۳۰}

اما اگر به جزئیات بیشتر درباره شکل‌گیری اصیل سنت علمی بپردازیم، یعنی سنتی که در آغاز خود دارای بداهت اصیل بوده است، می‌توان به دلایل ممکن و به‌راحتی فهم‌پذیری اشاره کرد. در همکاری نخستین هندسه‌دانان، نیاز به تثبیت دقیق توصیف‌های مواد علمی نخستین و راه‌هایی که در پیوند با این مواد، ایدئالیت‌های هندسی همراه

^{۳۰} اشاره هوسرل در اینجا به فیلسوف تجربه‌گرای اسکاتلندی، **دیوید هیوم**، است که در تحلیل منشأ مفاهیم و شناخت انسانی می‌کوشد ایده‌ها و مفاهیم پیچیده را به «تأثرها» یا داده‌های نخستین تجربه حسی بازگرداند. از نظر هیوم، مفاهیم و اندیشه‌های ما در نهایت ریشه در تجربه‌های اولیه حسی دارند. هوسرل با یادکرد او نشان می‌دهد که مسئله بازگشت به سرچشمه نخستین معنا در سنت فلسفی پیش‌تر نیز مطرح بوده، هرچند رویکرد پدیدارشناختی او این بازگشت را نه صرفاً در سطح تجربه حسی، بلکه در سطح ساختارهای معنابخش آگاهی پی می‌گیرد.

با نخستین گزاره‌های «اصل موضوعی» پدید آمدند، وجود داشت.^{۳۱} افزون بر این، ساختارهای منطقی هنوز چنان گسترش نیافته بودند که بازگشت مکرر به معنای اصیل ناممکن شود. از سوی دیگر، امکان کاربرد عملی قوانین مشتق شده که در پیوند با شکل‌گیری‌های نخستین پدید آمد، در قلمرو عمل به سرعت به شیوه‌ای عادت شده از کاربرد ریاضیات بدل شد، تا جایی که به حل مسائل سودمند بینجامد. چنین روشی می‌توانست حتی بدون توانایی بدهت اصیل نیز انتقال یابد. به این ترتیب، ریاضیات، تهی از معنا، می‌توانست خود را به گونه‌ای زنجیره‌وار ادامه دهد و پیوسته از راه افزودن ساختارهای منطقی تازه رشد کند، در حالی که در سوی دیگر روش‌های کاربرد فنی گسترش می‌یافت. سودمندی عملی شگفت‌انگیز این علوم به انگیزه‌ای اساسی برای گسترش و ارج‌گذاری آن‌ها بدل شد. از این رو می‌توان فهمید که چرا از دست رفتن معنای اصیل حقیقت چندان احساس نشد و چرا نیاز به آن پژوهش واپس‌رونده که باید دوباره بیدار می‌شد، چندان محسوس نگردید. بلکه بیش از این، معنای حقیقی چنین پژوهشی حتی باید نخست کشف می‌شد.

نتایجی که ما به آن‌ها رسیده‌ایم، بر پایه اصلی عام قرار دارند که بر همه علوم موسوم به قیاسی و حتی بر مسائل مشابه در همه علوم گسترش می‌یابد. در همه آن‌ها، سنت‌هایی رسوب کرده وجود دارد که بارها و بارها بر آن‌ها کار می‌شود، و نیز فعالیتی برای تولید ساختارهای تازه معنا و انتقال آن‌ها. بدین‌سان، آن‌ها در طول زمان گسترش می‌یابند، زیرا هر دستاورد تازه خود رسوب می‌کند و به ماده کاری بعدی بدل می‌شود. در هر جا که چنین مسائلی پدید می‌آیند، بررسی‌های روشن‌گر و بصیرت‌های اصولی ماهیتی تاریخی دارند. ما در افق تمدن انسانی ایستاده‌ایم، همان افقی که در آن زندگی می‌کنیم. ما همواره به‌طور زنده از این افق آگاهییم، و آن را به‌طور خاص همچون افقی زمانی در درون افق اکنون حاضر تجربه می‌کنیم. برای این تمدن انسانی، در اساس یک جهان فرهنگی و یک جهان پیرامونی زندگی وجود دارد که شیوه خاص بودن خود را دارد؛ جهانی که برای هر انسان در هر دوره تاریخی و در هر تمدنی ویژگی‌های خاص خود را دارد و دقیقاً همین سنت آن را شکل می‌دهد. ما درون افق تاریخی‌ای ایستاده‌ایم که در آن هر آنچه هست تاریخی است، هرچند ممکن است درباره آن آگاهی روشنی نداشته باشیم.^{۳۲} اما این ساختاری اساسی است که از راه پژوهش روشمند می‌تواند آشکار شود. این پژوهش همه پرسش‌های تخصصی ممکن را تعیین می‌کند، و برای علوم نیز شامل بازگشت به خاستگاه‌هاست؛ خاستگاه‌هایی که به سبب

^{۳۱} منظور هوسرل این است که در آغاز شکل‌گیری هندسه، لازم بود تجربه‌ها و شکل‌های عملی مربوط به فضا و اندازه به گونه‌ای دقیق توصیف و تثبیت شوند تا بتوان بر پایه آن‌ها مفاهیم و ساختارهای ایدئال هندسی و نخستین اصل‌ها یا اصل موضوع‌ها را صورت‌بندی کرد؛ اصل‌هایی که سپس مبنای استدلال‌ها و گسترش بعدی علم هندسه شدند.

^{۳۲} مراد هوسرل این است که زندگی انسانی همواره در بستر سنت‌ها، تجربه‌های گذشته و ساختارهای فرهنگی به‌ارث‌رسیده جریان دارد، حتی اگر افراد به این وابستگی تاریخی آگاه نباشند. بدین‌سان، هر فهم و هر دانشی در زمینه‌ای تاریخی شکل می‌گیرد که معمولاً به صورت پس‌زمینه‌ای نادیده‌گرفته‌شده حضور دارد.

شیوه تاریخی وجودشان ویژگی خاص دارند. در اینجا ما به مواد آغازین شکل‌گیری معنا، به اصطلاح به مقدمات نخستین، بازمی‌گردیم؛ مقدماتی که در جهان فرهنگی حاضر حضور دارند. البته این جهان فرهنگی نیز به نوبه خود پرسش‌های خاستگاه خاص خود را دارد، پرسش‌هایی که در آغاز حتی مطرح هم نمی‌شوند.

طبیعتاً چنین مسائلی بی‌درنگ کل مسئله تاریخ‌مندی عام شیوه‌های همبسته بودن انسانیت و جهان فرهنگی و ساختار پیشینی نهفته در این تاریخ‌مندی را برمی‌انگیزند.^{۳۳} با این حال، پرسش‌هایی مانند روشن‌سازی خاستگاه هندسه ساختاری بسته دارند^{۳۴}، به گونه‌ای که نیازی نیست فراتر از مواد حاضر و داده‌شده کنونی پرسش کنیم.

توضیحات بیشتر را در پیوند با دو اعتراضی که برای وضعیت فلسفی - تاریخی کنونی آشنا هستند، ارائه خواهیم کرد.

نخست آن‌که، چه مانع عجیبی در کار است که بخواهیم مسئله خاستگاه هندسه را به هندسه‌دانی ناشناخته همچون طالس بازگردانیم؟^{۳۵} کسی که حتی شاید افسانه‌ای باشد؟ هندسه در گزاره‌ها و نظریه‌هایش در دسترس ماست. البته ما باید بتوانیم این بنای منطقی را تا آخرین جزئیات بر پایه بدهات دنبال کنیم. در این مسیر، بی‌تردید نخست به اصل موضوع‌ها می‌رسیم و سپس به آن بدهات‌های اصیلی که مفاهیم بنیادین را ممکن می‌سازند.^{۳۶} اما آیا این همان نظریه شناخت نیست، نه نظریه دانش هندسی؟ هیچ‌کس فکر نمی‌کند مسئله معرفت‌شناختی را تا شخصی تاریخی همچون طالس دنبال کند. چنین کاری کاملاً بیهوده می‌بود. مفاهیم و گزاره‌هایی که اکنون در

^{۳۳} مراد هوسرل این است که بررسی خاستگاه پدیده‌هایی مانند علوم، ناگزیر به پرسش گسترده‌تری درباره «تاریخ‌مندی» انسان و جهان فرهنگی می‌انجامد؛ یعنی این‌که شیوه‌های زندگی، فهم و عمل انسانی همواره در جریان تاریخی شکل می‌گیرند. در عین حال، این تاریخ‌مندی خود دارای ساختارهای کلی و نسبتاً ثابتی است که می‌توان آن‌ها را به گونه‌ای پیشینی مورد تحلیل قرار داد.

^{۳۴} منظور هوسرل از «ساختاری بسته» این است که این نوع پژوهش، با وجود پیوندش با مسائل گسترده‌تر تاریخ و فرهنگ، در درون حوزه مشخصی از مسائل و شواهد قابل بررسی باقی می‌ماند و می‌توان آن را بدون نیاز به بررسی تمامی تاریخ بشر به طور روشمند دنبال کرد.

^{۳۵} در اینجا هوسرل به این دیدگاه اشاره می‌کند که جست‌وجوی خاستگاه یک علم را نباید صرفاً به یافتن یک شخص تاریخی یا مخترع نخستین فروکاست. مسئله او نه شناسایی فردی مانند طالس، بلکه روشن‌سازی شرایط معنایی و تاریخی‌ای است که در آن امکان پیدایش هندسه به عنوان دانشی ایدئال و قابل انتقال برای همگان فراهم شده است.

^{۳۶} منظور هوسرل این است که اگر ساختار یک علم را به صورت تحلیلی دنبال کنیم، سرانجام به اصل‌ها یا اصل موضوع‌هایی می‌رسیم که برهان‌ها بر آن‌ها استوارند؛ اما حتی این اصل‌ها نیز بر تجربه‌ها و بدهات‌های بنیادی‌تری تکیه دارند که در آن‌ها مفاهیم اصلی علم نخستین بار معنا و امکان خود را پیدا می‌کنند.

اختیار داریم معنای خود را در خود دارند؛ نخست همچون نظرهایی به‌ظاهر بدیهی، اما در واقع گزاره‌های حقیقی با معنایی که پنهان مانده و می‌توان آن را با روشن‌سازی به‌بدهت رساند.

پاسخ ما چنین است: بی‌تردید چنین بازگشت تاریخی‌ای به گذشته هرگز به‌عنوان وظیفه‌ای خاص مطرح نشده است؛ نظریه شناخت نیز هرگز به‌منزله کاری تاریخی تلقی نشده است. اما درست در همین‌جا با چیزی روبه‌رو هستیم که به گذشته تعلق دارد. آموزه مسلط جدایی اصولی روشن‌سازی معرفت‌شناختی از تبیین تاریخی، حتی از تبیین روان‌شناختی انسانی، و جدایی خاستگاه معرفت‌شناختی از خاستگاه تکوینی، اساساً نادرست است، مگر آن‌که - آن‌گونه که معمولاً رخ می‌دهد - مفاهیم «تاریخ»، «تبیین تاریخی»، و «تکوین» به شیوه‌ای به کار روند که عمیق‌ترین و اصیل‌ترین مسائل خاستگاهی را از همان آغاز پنهان کنند. اگر درباره تحلیل‌های ما بیندیشیم - تحلیل‌هایی که البته در ادامه ناگزیر ما را به ژرفاهای تازه‌ای خواهند برد - آنچه آشکار می‌شود این است که آنچه اکنون همچون پیکربندی فرهنگی زنده‌ای به نام «هندسه» در اختیار داریم، سنتی است که هنوز هم انتقال می‌یابد؛ نه دانشی درباره علیت‌های خارجی که توالی پیکربندی‌های تاریخی را توضیح دهد، گویی چنین دانشی مبتنی بر استقرا باشد. چنین فرضی در اینجا پوچ خواهد بود؛ زیرا فهمیدن هندسه یا هر واقعیت فرهنگی داده‌شده مستلزم آگاهی از تاریخ‌مندی آن است.^{۳۷} هرچند در آغاز تنها به‌طور ضمنی.

با این حال، این امر صرفاً ادعایی تجربی نیست؛ بلکه حقیقتی عام درباره هر امر فرهنگی است، خواه مربوط به پایین‌ترین سطوح فرهنگ مردمان بدوی باشد یا به والاترین پدیدارهای فرهنگی چون علم، دولت، کلیسا یا سازمان‌های اقتصادی. در واقع، درک مستقیم هر امر فرهنگی همواره مستلزم آن است که در آگاهی ما چیزی حضور داشته باشد که به فعالیت انسانی تعلق دارد. هر اندازه این معنا پنهان باشد، هر اندازه به‌صورت ضمنی درک شده باشد، همواره امکان روشن‌سازی و تصریح آن وجود دارد. هر تصریح و هر گذار از معنایی ضمنی به معنایی روشن - حتی اگر زود متوقف شود - در اصل چیزی جز گفتمانی تاریخی نیست؛ در ذات خود تاریخی است و بنابراین با ضرورتی درونی افق تاریخ‌مندی خود را با خود حمل می‌کند. بدین معنا، کل جهان فرهنگی حاضر، اگر به‌مثابه کلیتی فهمیده شود، سراسر گذشته فرهنگی را در ساختاری کلی در خود «در بر دارد». به بیان دقیق‌تر، تداومی از گذشته‌ها را دربر می‌گیرد که هر یک در نسبت با دیگری گذشته‌ای فرهنگی را تشکیل می‌دهد. این پیوستار کلی، وحدتی از سنت‌مندی است که تا اکنون، یعنی تا زمان حال ما، ادامه یافته است؛ اکنونی که خود فرایندی زنده از سنت‌یابی سیال است. این کلیت، هرچند در کلیت خود نامعین است، اما در اصل دارای ساختاری

^{۳۷} مراد هوسرل این است که هیچ پدیده فرهنگی، از جمله علوم، مستقل از روند تاریخی شکل‌گیری و انتقال خود قابل فهم کامل نیست. فهم معنای کنونی یک علم مستلزم توجه به فرایندی است که در آن این معنا در طول زمان پدید آمده، تثبیت شده و انتقال یافته است، حتی اگر این تاریخ‌مندی معمولاً به‌طور صریح مورد توجه قرار نگیرد.

است که می‌توان آن را به‌گونه‌ای بسیار دقیق‌تر روشن ساخت؛ ساختاری که بنیان‌گذار، «در بر دارنده»، و متضمنِ امکانِ هرگونه پژوهش و تعیینِ امور واقعی و عینی است.

بدیهی ساختنِ هندسه، خواه خود آگاهانه بدان توجه داشته باشیم یا نه، مستلزم کشف تاریخ‌مندی آن است.^{۳۸} اما این شناخت، اگر قرار است به کلیتی مبهم و تهی فروکاسته نشود، مستلزم تولیدی روشمند است که از اکنون آغاز می‌شود و در پژوهش‌های کنونی ما ادامه می‌یابد؛ پژوهش‌هایی که انواع متفاوتی از بداهت‌ها را کشف می‌کنند - چنان‌که پیش‌تر در چند بررسی پراکنده دیده‌ایم - حتی اگر چنین شناختی در آغاز تنها به‌گونه‌ای سطحی حاصل شود.

اگر این کار به‌طور نظام‌مند دنبال شود، چنین بداهت‌هایی در نهایت چیزی جز پیشینیِ عامِ تاریخ، با همهٔ عناصر بسیار غنی آن، را آشکار نمی‌کنند. اکنون می‌توانیم بگوییم که تاریخ از همان آغاز چیزی جز حرکتِ زندهٔ هم‌زیستی و درهم‌تنیدگیِ شکل‌گیری‌های اصیلِ معنا و رسوب‌های معنایی نیست.

هر آنچه به‌عنوان واقعیتی تاریخی نشان داده می‌شود، خواه در اکنون از راه تجربهٔ مستقیم یا در گذشته از راه کار مورخ، ناگزیر دارای ساختار درونیِ معناست؛ اما به‌ویژه پیوندهای انگیزشی‌ای که در فهم روزمره دربارهٔ آن برقرار می‌شود، لایه‌های ژرف‌تر و ژرف‌تری از دلالت‌ها را در خود دارد که باید مورد پرسش و آشکارسازی قرار گیرد. صرفِ تاریخِ واقع‌نگارانه همیشه نارسا باقی می‌ماند، زیرا همواره به شیوه‌ای ساده‌انگارانه از واقعیت‌ها نتیجه‌گیری می‌کند و هرگز بنیانِ کلیِ معنا را که همهٔ این نتیجه‌گیری‌ها بر آن استوار است، موضوع بررسی قرار نمی‌دهد، و هرگز آن پیشینیِ ساختاریِ عظیمی را که خاصِ خودِ تاریخ است، بررسی نمی‌کند. تنها آشکارسازیِ این ساختار کلیِ بنیادی^{۳۹} که در اکنون ما نهفته است و در هر اکنونِ تاریخی گذشته یا آینده به‌مثابه اکنون حضور دارد، و تنها روشن‌سازیِ زمانِ تاریخیِ زنده‌ای که در آن کلِ انسانیتِ ما زندگی می‌کند، امکانِ پژوهشِ تاریخیِ ممکن را فراهم می‌کند؛ پژوهشی که همان فهم حقیقی و بصیرانه و به معنای اصیلِ علمی است. آنچه در اینجا پیشینیِ تاریخیِ عینی را تشکیل می‌دهد، همان کلیتِ شدنِ تاریخی و آنچه به‌عنوان سنت انتقال یافته و همچنان انتقال می‌یابد است.

^{۳۸} مقصود هوسرل این است که برای آن‌که مفاهیم و گزاره‌های هندسی به‌صورت اصیل و بدیهی فهمیده شوند، باید روند تاریخیِ شکل‌گیری و انتقال معنای آن‌ها نیز روشن شود؛ زیرا آنچه امروز به‌صورت دانشی آماده در اختیار ماست، حاصل فرایندی تاریخی از تولید، تثبیت و انتقال معناست، هرچند این پیشینه معمولاً نادیده گرفته می‌شود.

^{۳۹} ساختار سطحیِ انسان‌های ظاهراً «آماده» در جهان اجتماعی - تاریخی، در حقیقت ساختاری عمیق‌تر را نیز در خود دارد که تاریخ‌مندیِ درونیِ اشخاصِ درگیر در آن را آشکار می‌کند. (این نکته در واقع الحاقی از سوی بیمل است.)

آنچه تاکنون گفته شد، به شکل کلی «اکنون تاریخی» و به طور عام به زمان تاریخی مربوط می‌شود. اما پیکربندی‌های خاص فرهنگی که در این هستی تاریخی هم‌پسند سنتی جای دارند و خود به گونه‌ای زنده انتقال می‌یابند، در درون این کلیت، تنها به صورت اجزایی نسبتاً خودبسنده وجود دارند، یعنی به عنوان اجزایی از کلیتی که خود به طور کامل خودبسنده نیست. در نتیجه، باید به سوژه‌های تاریخ‌مندی نیز پرداخت، یعنی به کسانی که این پیکربندی‌های فرهنگی را می‌آفرینند و در کلیت آن عمل می‌کنند: به انسان‌های خلاق در تمدن شخصی^{۴۰}.

در مورد هندسه، اکنون درمی‌یابیم که چون بر پنهان‌ماندن مفاهیم بنیادی آن، که به صورت‌هایی غیرقابل دسترسی درآمده‌اند، و نیز بر این واقعیت که این مفاهیم در خطوط کلی نخستین‌شان فهمیده نشده‌اند، تأکید کرده‌ایم، تنها وظیفه آگاهانه کشف تاریخی خاستگاه هندسه (در پیوند با مسئله کلی پیشینی تاریخی‌مندی) می‌تواند روش فهم هندسه‌ای را که واقعاً نسبت به خاستگاه‌های خود صادق است فراهم کند. همین امر درباره همه علوم و نیز درباره فلسفه صادق است. در اصل، تاریخ فلسفه، تاریخ علوم خاص، به شیوه تاریخ صرفاً واقع‌نگارانه، هرگز موضوع خود را به گونه‌ای فهم‌پذیر ارائه نمی‌کند. تاریخ اصیل فلسفه یا علوم خاص چیزی جز پی‌گیری ساختارهای معنایی تاریخی داده‌شده در اکنون، یا بداهت‌های آن‌ها، در زنجیره مستند ارجاعات تاریخی به بعد پنهان بداهت‌های نخستین نیست که در بنیاد آن‌ها نهفته است.^{۴۱} حتی هر مسئله‌ای نیز تنها از راه بازگشت به پیشینی تاریخی قابل فهم می‌شود، یعنی سرچشمه عام همه مسائل قابل تصور فهم. بدین ترتیب، مسئله تبیین تاریخی در مورد علوم با مسئله بنیان‌گذاری معرفت‌شناختی یا روشن‌سازی درونی آن‌ها هم‌گرا می‌شود.

با این حال، هنوز با اعتراضی جدی و مهم روبه‌رو هستیم. از تاریخ‌گرایی‌ای که امروز در شکل‌های گوناگون رواج دارد، انتظار می‌رود که پژوهشی که فراتر از تاریخ صرف واقعیت‌ها می‌رود، دقیقاً به وحدت این پژوهش تعلق داشته باشد، به‌ویژه از آن زمان که بیان «پیشینی» به کار رفته و چنین ادعایی مطرح شده است که بداهتی مطلق و فرازمانی در برابر همه واقعیت‌ها وجود دارد. گفته می‌شود این ادعا ساده‌لوحانه است که بخواهیم پیشینی تاریخی‌ای را نشان دهیم که پس از آن همه گواهی فراوان درباره نسبت هر امر تاریخی، از جهان‌بینی‌های اقوام ابتدایی گرفته تا فرهنگ‌های بزرگ، مطرح می‌شود. هر قومی، کوچک یا بزرگ، جهانی برای خود دارد که در آن همه چیز جا افتاده و فهمیده می‌شود، خواه در چارچوبی اسطوره‌ای - جادویی، خواه در چارچوب عقلانی اروپایی، جایی که

^{۴۰} جهان تاریخی، بی‌تردید، نخست به صورت جهانی اجتماعی - تاریخی داده می‌شود. اما این جهان تنها از طریق تاریخ‌مندی درونی افراد، که در درون آن قرار دارند، همراه با تاریخ‌مندی اشخاص هم‌بود، تاریخی می‌شود.

^{۴۱} آنچه برای علوم به عنوان بداهت نخستین به شمار می‌آید، توسط شخصی آموزش‌دیده یا گروهی از چنین اشخاصی تعیین می‌شود که پرسش‌های تازه‌ای مطرح می‌کنند؛ پرسش‌هایی تاریخی که هم به ابعاد ژرف‌تر درونی مربوط‌اند و هم به تاریخ‌مندی بیرونی در جهان اجتماعی - تاریخی.

همه چیز به طور کامل تبیین پذیر می‌نماید. هر قومی «منطق» خود را دارد و بنابراین، اگر این منطق در قالب گزاره‌ها بیان شود، «پیشینی» خود را نیز دارد.

با این حال، اجازه دهید روش بنیان‌گذاری تاریخ‌مندی را بررسی کنیم؛ روشی که به طور کلی، از جمله در مورد واقعیت‌هایی که عینیت را پشتیبانی می‌کنند، صدق می‌کند و بنابراین آن را نیز در نسبت با آنچه چنین روش‌شناسی‌ای پیش‌فرض می‌گیرد به کار ببریم. آیا پژوهش علوم انسانی دربارهٔ این که «واقعیت» چگونه واقعاً «هست»، خود بر پیش‌فرضی تکیه ندارد که آن را بدیهی می‌گیرد، یعنی بر مبنای اعتباری که هرگز به طور مستقیم آشکار نشده و هرگز موضوع بررسی قرار نگرفته است: نوعی بداهت سخت‌گیرانه و به نحوی ناسستنی، که بدون آن هر پژوهش تاریخی به تلاشی بی‌معنا بدل می‌شد؟ هرگونه پرسش‌گری و اثبات، آن‌گونه که در معنای معمول صورت می‌گیرد، تاریخ را به عنوان افق عام پرسش‌ها پیش‌فرض می‌گیرد؛ افقی که هرچند به صراحت بیان نمی‌شود، همچنان افقی از یقین ضمنی باقی می‌ماند، یقینی که با وجود همهٔ ابهام‌های پس‌زمینه‌ای، بر این پیش‌فرض استوار است که همه چیز قابل تعیین است و می‌توان در پی تثبیت واقعیت‌های معین برآمد.

آنچه در درجهٔ نخست تاریخی است، همان اکنون ماست.^{۴۲} ما از پیش می‌دانیم که در جهان کنونی زندگی می‌کنیم و این جهان ما را در افقی بی‌پایان از واقعیت‌های ناشناخته دربر گرفته است. این دانستن، به عنوان نوعی یقین افقی، چیزی آموخته شده نیست، دانشی اکتسابی نیست که تنها به تدریج بخشی از پس‌زمینهٔ ما شده باشد؛ بلکه همین یقین افقی از پیش باید وجود داشته باشد تا بتوان چیزی را از نظر موضوعی بررسی کرد؛ همین یقین از پیش مفروض است تا بتوان در پی شناخت آنچه نمی‌دانیم برآمد. این «ناآگاهی» به جهان ناشناخته مربوط است که پیشاپیش برای ما وجود دارد، یعنی به افق همهٔ پرسش‌های اکنون و در نتیجه به افق همهٔ پرسش‌هایی که به گونه‌ای خاص تاریخی‌اند. این‌ها همان پرسش‌هایی‌اند که به انسان‌ها مربوط می‌شوند، به کسانی که در هم‌زیستی اجتماعی خود در جهان عمل می‌کنند و با کنش خود سیمای فرهنگی جهان را پیوسته دگرگون می‌سازند. آیا بیش از این نمی‌دانیم - چنان که پیش‌تر نیز گفته‌ایم - که اکنون تاریخی، گذشتهٔ تاریخی را در پشت سر خود دارد و از دل آن پدید آمده است؛ این که گذشتهٔ تاریخی پیوستاری از گذشته‌هاست که هر یک از دل دیگری برآمده‌اند، گذشته‌ای که خود سنتی است که سنت‌های تازه‌ای را پدید می‌آورد؟ آیا نمی‌دانیم که اکنون و کل زمان تاریخی مفروض در آن، متعلق به تمدنی تاریخی منسجم و یکپارچه است، تمدنی که از طریق پیوندهای تکوینی خود و از راه هم‌زیستی مداوم در پرورش آنچه پیش‌تر شکل گرفته، چه از راه همکاری مشترک و چه از راه کنش متقابل، شکل یافته است؟ آیا همهٔ این‌ها از نوعی «دانش» عام دربارهٔ افق حکایت نمی‌کند، دانشی ضمنی که می‌توان آن

^{۴۲} مراد هوسرل این است که تاریخ چیزی بیرون از زندگی کنونی ما نیست، بلکه همین اکنونی که در آن زندگی می‌کنیم خود نتیجهٔ فرایندی تاریخی و در عین حال نقطهٔ آغاز فهم تاریخ است. ما همواره تاریخ را از درون اکنون زیستهٔ خود می‌فهمیم، نه از موضعی بیرون از آن.

را به‌طور نظام‌مند در ساختار بنیادی‌اش آشکار کرد؟ آیا این افق حاصلِ حلّ مسئله‌ای نیست، بلکه خود همان افقی است که همهٔ پرسش‌ها به سوی آن گرایش دارند و از پیش در همهٔ آن‌ها مفروض گرفته می‌شود؟ بنابراین، نیازی نیست وارد بحثی انتقادی دربارهٔ واقعیت‌هایی شویم که تاریخ‌گرایی مطرح می‌کند؛ کافی است دریابیم که حتی ادعای واقعیت‌مندی آن نیز برای آن که معنایی داشته باشد، خود این پیشینی تاریخی را پیش‌فرض می‌گیرد.

اما همچنان تردیدی باقی می‌ماند. شرح افق، که اکنون دوباره به آن بازمی‌گردیم، نباید به گفتاری مبهم و سطحی فروکاسته شود؛ بلکه خود باید به صورت رشته‌ای علمی درآید. جمله‌هایی که این افق را بیان می‌کنند باید بتوانند تثبیت شوند و بارها و بارها به بداهت بازگردانده شوند. اما از چه راهی می‌توانیم به پیشینی‌ای عام و در عین حال دقیقاً تاریخی دست یابیم، پیشینی‌ای که همواره در شهودِ اصیل حضور دارد؟ وقتی به این مسئله می‌اندیشیم، درمی‌یابیم که توانایی بداهت‌بخشیِ ما اجازه می‌دهد تا دربارهٔ افق تأمل کنیم و آن را به شیوه‌ای روشن‌گرانه تحلیل کنیم. ما همچنین می‌دانیم که آزادیِ کامل داریم تا در اندیشه و خیال، وجود تاریخیِ انسانیِ خود و آنچه در جهانِ زندگیِ ما وجود دارد را دگرگون کنیم. درست در همین فعالیتِ دگرگونیِ آزاد است که از دل امکان‌های گوناگونِ قابلِ تصور برای جهانِ زندگی، بداهتی از نوعی خاص پدید می‌آید: بداهتی که ساختاری کلی از عناصری را نشان می‌دهد که در همهٔ دگرگونی‌های ممکن ثابت می‌مانند، و ما از راه آن می‌توانیم خود را به بداهتی یقین‌آور برسانیم. بدین‌سان، هر پیوندی با جهان تاریخیِ صرفاً واقع‌مند کنار گذاشته می‌شود و این جهان تنها به‌مثابه یکی از امکان‌های مفهومی باقی می‌ماند. این آزادی و جهت‌نگاه ما به سوی ساختارِ بداهت‌یافتهٔ ثابت، بار دیگر به بداهتِ تواناییِ بازتولیدِ آگاهانهٔ ساختارِ ثابت در هر زمان می‌انجامد؛ آنچه یکسان است، آنچه می‌تواند در هر زمان به بداهتِ اصیل بازگردانده شود و در زبانی یک‌معنا تثبیت گردد، همان چیزی است که به‌طور پیوسته در افقِ زندهٔ جریانِ تجربه نهفته است.

با این روش، با گذر از تعمیم‌های صوری‌ای که پیش‌تر مطرح شد، می‌توانیم آن بُعدِ بداهت‌یافتهٔ جهانِ حضوری را نیز موضوع بررسی قرار دهیم که بنیان‌گذار نخستین هندسه در اختیار داشت؛ همان چیزی که می‌بایست مادهٔ اولیهٔ ایدئال‌سازی‌های او را تشکیل داده باشد.

هندسه و علوم‌ی که به آن نزدیک‌اند با فضا - زمان و با شکل‌ها و پیکره‌ها، و نیز با شکل‌های حرکت و دگرگونی‌های تغییر شکل، سروکار دارند؛ همگی در حوزهٔ فضا - زمان قرار می‌گیرند، به‌ویژه در مقام کمیت‌های اندازه‌پذیر. اکنون روشن می‌شود که حتی اگر تقریباً هیچ‌چیز دربارهٔ جهان تاریخیِ پیرامونِ نخستین هندسه‌دانان ندانیم، یک نکته به‌عنوان ساختاری ثابت و ضروری آشکار است: جهانِ آنان جهانی از «چیزها» بوده است (از جمله انسان‌ها به‌عنوان

سوژه‌هایی در میان چیزها؛ جهانی که در آن همه چیزها ناگزیر دارای بُعدی جسمانی بوده‌اند^{۴۳} - هرچند همه چیزها صرفاً جسم نبوده‌اند، زیرا انسان‌های هم‌زیست را نمی‌توان تنها همچون بدن‌هایی صرف تصور کرد، همان‌گونه که حتی ایزدهای فرهنگی نیز در هستی جسمانی خلاصه نمی‌شوند. آنچه همچنین روشن است، و دست‌کم در هسته‌ی اساسی خود می‌تواند از راه تحلیل پیشینی دقیق تثبیت شود، این است که این بدن‌های محض دارای شکل‌های فضا - زمانی و دارای کیفیت‌های مادی یا حسی‌ای مانند رنگ، گرمی، وزن، سختی و جز آن بوده‌اند که با آن‌ها پیوند داشته‌اند. افزون بر این، روشن است که در زندگی عمل روزمره، شکل‌های خاصی برجسته می‌شوند و عمل فنی همواره معطوف به تولید شکل‌های ترجیحی معین و بهبود آن‌ها در جهت درجه‌های خاصی از کمال بوده است.

نخست باید از میان شکل‌های مربوط به چیزها، سطوح را برجسته کرد: سطوحی کمابیش «صاف»، با لبه‌هایی کم‌وبیش خشن یا یکنواخت‌تر؛ به بیان دیگر، خطوطی کمابیش خط مستقیم، زاویه‌هایی کمابیش خالص، یا نقاطی کمابیش دقیق. باز، در میان خطوط، مثلاً خطوط مستقیم ترجیح داده می‌شوند، و در میان سطوح، سطوح هموار؛ برای نمونه، در کاربردهای عملی، تخته‌هایی با سطوح هموار، خطوط مستقیم و نقاط دقیق مطلوب‌اند، در حالی که سطوح کاملاً یا نیمه‌منحنی اغلب برای مقاصد عملی نامطلوب‌اند. بنابراین تولید سطوح و کمال‌بخشی آن‌ها (صیقل دادن) همواره در عمل نقشی ایفا می‌کند. همین امر در مواردی که تنها تقسیم‌بندی مد نظر است نیز صادق است: در اینجا تخمین خام کمیت‌ها به اندازه‌گیری آن‌ها از راه شمارش اجزای مساوی تبدیل می‌شود. در اینجا نیز با حرکتی از امر واقع به سوی شکل‌های اساسی روبه‌رو هستیم که از راه روش تغییرات قابل شناسایی‌اند. اندازه‌گیری به هر فرهنگی تعلق دارد، و تنها بسته به مراحل رشد فرهنگ از حالت‌های ابتدایی تا پیشرفته دگرگون می‌شود. همواره می‌توان وجود نوعی فن اندازه‌گیری را پیش‌فرض گرفت، خواه در سطحی ابتدایی‌تر باشد یا پیشرفته‌تر، و این فن در پیشرفت بنیادی فرهنگ نقشی اساسی دارد. در کنار آن، هنر طراحی ساختمان‌ها، نقشه‌برداری زمین‌ها، راه‌ها و جز آن نیز قرار دارد. چنین فوونی همواره از پیش موجودند، پیش‌تر به‌وفور رشد یافته‌اند، و برای فیلسوفی که هندسه را نمی‌شناسد، اما ممکن است در مقام مخترع آن تصور شود، در دسترس بوده‌اند. فیلسوفی که از جهان عملی و پیرامون محدود خود - اتاق، شهر، چشم‌انداز و جز آن - به جهان نظری و معرفت جهان می‌رسد، با فضاها و زمان‌هایی محدود در افق نامتناهی روبه‌روست، اما هنوز با فضای هندسی، زمان

^{۴۳} مراد هوسرل این است که جهان تجربی انسان همواره جهانی است که در آن چیزها به‌صورت بدن‌مند و دارای حضور مادی تجربه می‌شوند. با این حال، انسان‌ها و پدیده‌های فرهنگی صرفاً اشیای مادی نیستند؛ بلکه در عین داشتن بُعد جسمانی، حامل معنا و کنش آگاهانه نیز هستند. این تمایز برای فهم چگونگی گذار از تجربه‌ی عملی اشیای مادی به شکل‌گیری مفاهیم ایدئال هندسی اهمیت دارد.

ریاضی و آنچه قرار است از این عناصر محدود همچون محصولی کاملاً معنوی ساخته شود سروکار ندارد.^{۴۴} با شکل‌های گوناگون محدود در فضای تجربی نیز هنوز شکل‌های هندسی ندارد، بلکه تنها شکل‌های ظاهری یا فنی‌ای دارد که در عمل پدید آمده‌اند و از خلال عمل و اندیشه معطوف به کمال تدریجی شکل گرفته‌اند، و این شکل‌ها آشکارا تنها به منزله بنیانی برای نوع تازه‌ای از عمل عمل می‌کنند که از دل آن ساختارهای تازه‌ای با نام‌های مشابه پدید می‌آیند.

از پیش روشن است که این نوع تازه از ساختن، محصول کنشی ایدئال‌ساز و معنوی است، نوعی اندیشیدن «تاب» که مواد خود را از ویژگی‌های عام جهان واقعی پیرامون انسان می‌گیرد و از آن‌ها «بژه‌های ایدئال» می‌آفریند.

اکنون مسئله آن است که با رجوع به آنچه برای تاریخ به معنای اصیل آن اساسی است، معنای تاریخی آغازین را کشف کنیم؛ معنایی که ناگزیر باید به کل هندسه در حال شدن، معنای پایدار حقیقت آن را ببخشد.

اکنون اهمیت ویژه‌ای دارد که این بینش را برجسته کنیم و تثبیت نماییم: تنها محتوای عام بدهات یافته، که در سراسر همه تغییرات ممکن حوزه شکل‌های فضا - زمانی ثابت می‌ماند، در ایدئال‌سازی به صورت ساختاری ایدئال درمی‌آید که برای همه زمان‌ها و برای همه نسل‌های آینده انسان قابل فهم است و می‌تواند با همان معنای بیناسوژه‌ای بازتولید شود.^{۴۵} این شرط نه تنها برای هندسه، بلکه برای همه ساختارهای معنوی‌ای که به‌طور نامشروط قابل انتقال اند معتبر است. اگر فعالیت اندیشیدن دانشمند چیزی «وابسته به زمان» را وارد این ساختارها کند، یعنی چیزی که تنها به واقعیت‌های بالفعل حاضر یا سنتی خاص محدود باشد، آنگاه ساختار ساخته شده تنها معنایی وابسته به زمان خواهد داشت و فقط برای کسانی قابل فهم خواهد بود که در همان شرایط واقع‌مند فهم شریک باشند.

اعتقاد عمومی چنین است که هندسه با همه حقیقت‌هایش به‌طور نامشروط برای همه انسان‌ها، در همه زمان‌ها و نزد همه مردمان معتبر است، نه فقط برای واقعیت‌های تاریخی بالفعل، بلکه برای همه واقعیت‌های قابل تصور.

^{۴۴} هوسرل در اینجا میان تجربه روزمره انسان از فضا و زمان - که همواره محدود و وابسته به موقعیت عملی زندگی است - و فضا و زمان هندسی یا ریاضی تمایز می‌گذارد. گذار به هندسه مستلزم آن است که این تجربه‌های محدود در فرایندی ایدئال‌ساز به مفاهیمی کاملاً انتزاعی و دقیق تبدیل شوند که دیگر به موقعیت‌های عملی خاص وابسته نیستند.

^{۴۵} مراد هوسرل این است که در فرایند ایدئال‌سازی، آن ویژگی‌هایی از تجربه اشیای فضا - زمانی برجسته می‌شوند که در همه تغییرات و وضعیت‌های ممکن ثابت می‌مانند. همین عناصر ثابت به صورت ساختارهایی ایدئال درمی‌آیند که مستقل از شرایط خاص تاریخی یا تجربی می‌توانند توسط همگان فهمیده و بارها با همان معنا بازتولید شوند.

پیش‌فرض‌های اصولی این باور هرگز به‌طور جدی بررسی نشده‌اند، زیرا هرگز واقعاً مسئله‌ساز نشده‌اند.^{۴۶} با این حال اکنون روشن شده است که هر بنیان‌گذاریِ واقعیتی تاریخی که مدعی عینیتِ نامشروط است، در واقع همین ساختار ثابت یا پیشینیِ مطلق را پیش‌فرض می‌گیرد.

تنها از راه آشکارسازیِ این پیشینی است که می‌توان علمی پیشینی را بنیان گذاشت که فراتر از همهٔ واقعیت‌های تاریخی بالفعل، و نیز همهٔ جهان‌های تاریخی پیرامونی، مردمان، زمان‌ها و تمدن‌ها امتداد می‌یابد.^{۴۷} تنها در این صورت است که نوعی حقیقت جاودانه (*aeterna veritas*) برای علوم پدیدار می‌شود.^{۴۸} تنها بر این بنیاد است که توانایی بازگشت پژوهشگرانه از بدهت‌های موقتاً فرسودهٔ علم به بدهت‌های آغازین آن تضمین می‌شود.^{۴۹}

آیا ما در برابر آن افق عظیم و ژرف مسئلهٔ عقل قرار نداریم؛ همان عقل که در هر انسان، صرف‌نظر از میزان بدویت او، به‌عنوان عقلِ حیوانِ ناطق عمل می‌کند؟

اینجا جای ورود به این ژرفاها نیست.^{۵۰}

^{۴۶} مراد هوسرل این است که بسیاری از باورهای بنیادین علم، مانند اعتبار عام و همگانی ریاضیات، معمولاً چنان بدیهی انگاشته می‌شوند که خود شرایط امکان و مبانی این اعتبار هرگز به‌طور فلسفی مورد پرسش قرار نمی‌گیرند؛ زیرا تا زمانی که این بدهت‌ها دچار بحران نشوند، معمولاً به‌صورت مسئله‌ای فلسفی مطرح نمی‌شوند.

^{۴۷} مراد هوسرل از «پیشینی» در اینجا ساختارها و شرایط کلی‌ای است که امکان هرگونه تجربه و شناخت را فراهم می‌کنند و وابسته به موقعیت‌های تاریخی خاص نیستند. از دید او، تنها با روشن‌سازی این ساختارهای بنیادین می‌توان دانشی را بنیان نهاد که اعتبار آن محدود به یک دوره، فرهنگ یا تمدن خاص نباشد و بتواند برای همگان و در هر زمان معتبر بماند.

^{۴۸} عبارت لاتینی *aeterna veritas* (حقیقت جاودانه) به حقیقت‌هایی اشاره دارد که اعتبار آن‌ها وابسته به زمان، مکان یا شرایط تاریخی خاصی نیست. هوسرل با این تعبیر به این ایده اشاره می‌کند که برخی ساختارهای علمی، مانند حقیقت‌های ریاضی، مدعی اعتباری‌اند که فراتر از تغییرات تاریخی و فرهنگی باقی می‌ماند.

^{۴۹} منظور هوسرل این است که اگر بنیان‌های معنایی علوم روشن نشده باشند، مفاهیم و روش‌ها به‌تدریج به صورت عادت‌های فکری بی‌پرسش درمی‌آیند و بدهت اولیهٔ خود را از دست می‌دهند. تنها با امکان بازگشت انتقادی به تجربه‌ها و بدهت‌های آغازین است که علم می‌تواند معنای اصیل خود را بازیابد و از تبدیل‌شدن به مجموعه‌ای از صورت‌های صوری و بی‌معنا جلوگیری کند.

^{۵۰} هوسرل در این‌گونه عبارات آگاهانه از ورود به مسائلی بنیادین‌تر، مانند مسئلهٔ کلی عقل، تاریخ بشر یا غایت‌شناسی تاریخ، خودداری می‌کند؛ مسائلی که بررسی کامل آن‌ها از چارچوب بحث کنونی دربارهٔ خاستگاه هندسه فراتر می‌رود و نیازمند پژوهشی مستقل و گسترده‌تر است.

با این حال، از آنچه گفته شد اکنون می‌توانیم دریابیم که تاریخ‌گرایی، هنگامی که می‌خواهد ماهیت تاریخی یا معرفت‌شناختی ریاضیات را از منظر شرایط جادویی یا شیوه‌های ادراک تمدنی وابسته به زمان توضیح دهد، در اصل دچار خطاست.^{۵۱} برای ذهن‌های رمانتیک، عناصر اسطوره‌ای - جادویی وجوه تاریخی و پیشاتاریخی ریاضیات ممکن است جذاب باشند؛ اما چسبیدن به این جنبه‌های صرفاً واقع‌نگارانه تاریخی ریاضیات به‌سادگی به نوعی رمانتیسم می‌انجامد و مسئله واقعی، یعنی مسئله درونی - تاریخی و معرفت‌شناختی را از نظر پنهان می‌کند. افزون بر این، نمی‌توان چشم را بر این واقعیت بست که حتی واقعیت‌های هر دوره تاریخی - از جمله آن‌هایی که در اعتراض تاریخ‌گرایانه مطرح می‌شوند - ریشه در ساختار اساسی آنچه عموماً «انسان» نامیده می‌شود دارند، آن‌هم به سبب عقل غایت‌مندی که در سراسر تاریخ‌مندی خود را آشکار می‌کند. بدین‌سان، با مجموعه‌ای از مسائل روبه‌رو می‌شویم که در پیوند با کلیت تاریخ و با معنای تامی که در نهایت وحدت آن را تشکیل می‌دهد قرار دارند.

اگر مطالعه متعارف تاریخ، و به‌ویژه تاریخ جهان که در دوران اخیر به‌راستی بُعدی جهانی یافته است، قرار است اصلاً معنایی داشته باشد، این معنا تنها می‌تواند بر آنچه در اینجا «تاریخ درونی» نامیدیم استوار شود؛^{۵۲} و در نتیجه بر بنیاد پیشینی عام تاریخی، چنین معنایی ما را ناگزیر به سوی عالی‌ترین پرسش، یعنی پرسش از غایت‌شناسی عام عقل، رهنمون می‌شود.^{۵۳}

اگر پس از این بررسی‌ها، که افق‌های بسیار کلی و چندسویه‌ای از مسائل را روشن ساخته‌اند، بخواهیم چیزی را به‌عنوان نتیجه‌ای نسبتاً استوار مطرح کنیم، آن این است که جهان پیرامونی انسانی، امروز و همیشه، همان جهانی است که در ارتباط با بنیان‌گذاری آغازین و تداوم سنت‌ها اهمیت داشته است.^{۵۴} در این صورت می‌توان در چند

^{۵۱} هوسرل در اینجا دیدگاه‌های تاریخ‌گرایانه‌ای را نقد می‌کند که حقیقت علوم، از جمله ریاضیات، را صرفاً محصول شرایط فرهنگی یا تاریخی خاص هر دوره می‌دانند. از نظر او، هرچند علوم در تاریخ پدید می‌آیند، اما ساختارهای معنایی و اعتبار آن‌ها مدعی نوعی اعتبار فراتاریخی‌اند که نمی‌توان آن را کاملاً به شرایط تاریخی یا فرهنگی متغیر فروکاست.

^{۵۲} هوسرل میان تاریخ صرفاً رویدادها و توالی وقایع، و آنچه «تاریخ درونی» می‌نامد تمایز می‌گذارد. مقصود از تاریخ درونی بررسی فرایندهای شکل‌گیری و انتقال معنا، انگیزه‌ها و ساختارهای آگاهی انسانی است که در پس رویدادهای تاریخی قرار دارند و به آن‌ها معنا می‌بخشند؛ بدون این سطح درونی، تاریخ به مجموعه‌ای از داده‌های پراکنده و بی‌معنا فروکاسته می‌شود.

^{۵۳} مراد هوسرل از «غایت‌شناسی عام عقل» این است که عقل انسانی در تاریخ صرفاً به‌صورت تصادفی تحول نمی‌یابد، بلکه حرکت آن را می‌توان همچون فرایندی هدف‌مند فهمید که در آن انسان پیوسته در پی دستیابی به فهم روشن‌تر، حقیقت، و سامان‌بخشی معقول‌تر به جهان و زندگی خویش است. این پرسش به بررسی جهت و معنای کلی حرکت عقل در تاریخ بشر مربوط می‌شود.

^{۵۴} مراد هوسرل این است که جهانی که انسان در زندگی روزمره در آن عمل می‌کند - یعنی جهان پیرامونی یا جهان زندگی - همان زمینه‌ای است که در آن دستاوردهای فرهنگی و علمی نخست شکل گرفته و سپس از راه سنت‌ها به نسل‌های بعدی منتقل شده‌اند؛ از این‌رو فهم خاستگاه علوم نیز باید از همین جهان تجربه زیسته انسانی آغاز شود، نه از ساختارهای صرفاً انتزاعی یا نظری.

گام، هرچند به شیوه‌ای صرفاً اکتشافی، و در پیوند با جهان پیرامونی خودمان، آنچه را که باید با جزئیات بیشتر برای مسئله بنیان‌گذاری آغازین ایدئال‌ساز ساختار معنایی «هندسه»^{۵۵} بررسی شود، نشان داد.

^{۵۵} مراد هوسرل از «بنیان‌گذاری آغازین ایدئال‌ساز» آن فرایند تاریخی و معنایی‌ای است که در آن تجربه‌های عملی و شهودی مربوط به شکل‌ها و اندازه‌ها نخستین‌بار به صورت مفاهیم و ساختارهای ایدئال هندسی صورت‌بندی شدند؛ یعنی گذار از تجربه‌های عینی روزمره به مفاهیم انتزاعی و دقیق هندسی که می‌توانند مستقل از موقعیت‌های خاص عملی به کار روند.

- Husserl, Edmund. *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*. Revue internationale de philosophie, 1939.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Belgrade: 1936. (Husserliana VI, The Hague: Martinus Nijhoff, 1954).
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Derrida, Jacques. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Trans. John P. Leavey Jr. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.
- Husserl, Edmund. *The Origin of Geometry*. Included in English editions of *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*.

هندسۀ برای ما دانشی بدیہی و آمادہ بہ نظر می‌رسد؛ مجموعہ‌ای از قضایا و ساختارهایی کہ گویی هموارہ وجود داشتہ‌اند. اما ادموند ہوسرل در این رسالہ کوتاہ و تأثیرگذار می‌پرسد: این دانش چگونہ پدید آمدہ است؟ مفاهیم ہندسی چگونہ از تجربۂ انسانی زادہ شدہ و در طول تاریخ تثبیت و منتقل شدہ‌اند؟ «خاستگاہ ہندسہ» کوششی است برای بازگشت بہ لحظہ‌هایی کہ در آن‌ها معنا و بداہت علمی نخستین بار شکل گرفتند و بہ سنتی پایدار تبدیل شدند.

این اثر، کہ از متون مہم فلسفۂ علم و پدیدارشناسی بہ شمار می‌رود، نشان می‌دہد علم صرفاً مجموعہ‌ای از فرمول‌ها و نتایج نیست، بلکہ دستاوردی تاریخی و انسانی است کہ در جہان زندگی ما ریشہ دارد. مطالعۂ این رسالہ می‌تواند برای دانشجویان فلسفہ، علوم طبیعی و ہر خوانندہ‌ای کہ می‌خواہد بہ معنای عمیق‌تر دانش علمی بیندیشد، دریچہ‌ای تازہ بہ فہم نسبت میان علم، تاریخ و تجربۂ انسانی بگشاید.