



ترجمه : نگار داوری اردکانی

نوشته : فردین المایر



# آن سوی شرق شناسی

## باید بیاموزیم که چگونه تکثرها، چندگانگی‌ها و تفاوت‌های فرهنگی را تحمل کرده و آنها را ارج بنهیم استیلا یا قدرت غیر قابل چالش ملتی واحد... بشریت را تهدید می‌کند. برخلاف آزادی بشر است... وحدتی در کثرت است

هانس گئورگ گادامر در مصاحبه‌ای که اخیراً با صاحب‌نظر سیاسی هندی توماس پانتام داشته گفته است که:

همبستگی بشر به زعم من وحدتی جهانی نیست، بلکه وحدت در کثرت است. باید بیاموزیم که چگونه تکثرها، چندگانگی‌ها و تفاوت‌های فرهنگی را تحمل کرده و آنها را ارج بنهیم. استیلا یا قدرت غیر قابل چالش ملتی واحد - چونان زمان حاضر که تک ابر قدرتی بر جهان حاکم است - بشریت را تهدید می‌کند. برخلاف آزادی بشر است... وحدتی در کثرت است، و نه یکسانی یا استیلا - که میراث اروپاست. چنین وحدتی در کثرت باید به کل جهان تسری یابد - ژاپن، چین، هند و حتی فرهنگ‌های اسلامی را در بر بگیرد. هر فرهنگ و ملتی برگی از کتاب سعادت بشر را رقم می‌زند.<sup>۲</sup>

در این تفاسیر، گادامر مجدداً به مسئله اختلاف فرهنگی که پیشتر در کتاب «میراث غرب»<sup>۳</sup> طرح کرده بود می‌پردازد، اما این بار آن را به کل جهان تعمیم می‌دهد همان که منجر به تشکیل جامعه جهانی یا جهان میهن<sup>۴</sup> می‌شود. مسئله اختلاف فرهنگی صرفاً یک ملاحظه سطحی و یا طرحی در جهت برجسته کردن اروپا یا غرب نیست. گادامر همواره دانشجویان رشته فلسفه اروپا را ترغیب و تشویق می‌کرد که نگرش خود را از طریق ارتباط با افکار غیرغربی بسط داده و عمیق کنند. او در کتاب «راه‌های هایدگر»<sup>۵</sup> بر این مطلب پا می‌فشرد که برخی از این راه‌ها به مواجهه و گفت‌وگویی بین اروپا و آسیا یا بین غرب و شرق منتهی می‌شود. گادامر این گونه ترغیب‌ها را از استادش مارتین هایدگر آموخته بود همو که حیات فکری‌اش بیشتر متوجه گونه‌های زندگی غیرغربی بود و با آنها دمسازتر بود. در طول دوران بین دو جنگ بسیاری از دانشجویان آسیایی در سخنرانی‌های او در فربورگ شرکت می‌کردند که بسیاری از آنها ژاپنی‌هایی بودند که در مدرسه معروف کبوتو مشغول بررسی ارتباط بین بودیسم و

فلسفه غربی بودند. شواهد دال بر این است که آشنایی هایدگر با متون تائوئیستی به همان دوران بازمی‌گردد. (چنان که) در سال‌های پس از جنگ هایدگر با همکاری یک محقق چینی به ترجمه Tao Te Ching به زبان آلمانی پرداختند (متأسفانه این کار به پایان نرسید). در دهه‌های بعدی هایدگر به مسئله «اروپایی شدن» یا غربی شدن جهان پرداخت، و در این میان مسئله استانداردسازی جهان تحت قاعده تکنولوژی غرب<sup>۶</sup> مشغله اصلی ذهن او بود. در نامه‌ای که در سال ۱۹۵۵ به ارنست یونگر<sup>۷</sup> نوشت ترویج نوع جدیدی از «تفکر سیاره‌ای»<sup>۸</sup> را چاره‌ای برای مقابله با و یا ایجاد توازن در توسعه تمدن جهان تکنولوژیک (که یکی از پیامدهای «نیهیلیسم» غربی تلقی می‌شد) معرفی کرد. در سال ۱۹۶۹ در مراسم بزرگداشت هشتادمین سالگرد تولد هایدگر، کویچی تسوئیمورا<sup>۹</sup> فیلسوف ژاپنی (و دست پرورده مدرسه کبوتو) پیام افتتاح گردهمایی را در Messkirch قرائت کرد. درست در همان زمان، سمپوزیومی در مورد «هایدگر و تفکر شرقی» در دانشگاه هاوایی برگزار شد، هدف از این سمپوزیوم تهید ملاقات فیلسوفان شرق و غرب بود. هایدگر در آن زمان خطاب به برگزارکنندگان کنفرانس چنین نوشت: «همواره معتقدم که برای روشن شدن تلقی ما از جهان شرق باید بین متفکران گفت‌وگو صورت بگیرد.»

در این زمان، چون مسئله جهانی شدن علم، تکنولوژی و صنعت غرب بسیار مهم تلقی می‌شد آرای هایدگر نیز مورد توجه خاص قرار گرفت. ضرورت سیاسی و عقلی گفت‌وگو و مواجهه فرهنگ‌ها برای مقابله با دستورالعمل ساده «جهان واحد»<sup>۱۰</sup> بیش از پیش آشکار شده بود. برای اطمینان از حصول این امر ضروری، تکرار تقاضای هایدگر با بیان اختصاری نظرات هایدگر و تعالیم گادامر کافی نیست. درست است که امروز تفاسیر محققانه، مهم و ضروری هستند ولی کافی نیستند و اراده خطر کردن و راه سپردن به سمت حوزه‌های ناشناخته‌ای که در آثارشان تلویحاً به آنها اشاره شده است و به دنبال آن

## اگر بخواهیم به تعالیم هایدگر و گادامر وفادار بمانیم باید همواره با آنها هم‌داستان و هم‌سفر باشیم و شیوهٔ اروپایی گفتمان را به سویی نهیم و به گفتمان‌های بین فرهنگ‌ها پردازیم

آمادگی برای «بریدن» از قبود و وابستگی‌ها ضروری است.

این بریدن از تعلقات به هیچ وجه مخالف روح آثار آنها نیست. نیچه در یکی از آخرین نوشته‌هایش می‌گوید: «آنگاه که مرا یافتی، گویی که کار مهمی انجام نداده‌ای و حال با مشکل دیگری مواجه می‌شوی و آن اینکه چگونه از من ببری.» هایدگر گفتهٔ نیچه را چنین تعبیر می‌کند که مراد از «بریدن» ترک کردن نیست بلکه کشف قابلیت‌های بالقوه یا امکانات آینده یک چیز است از طریق وفادار ماندن به آن. او می‌گوید: «بریدن سخت‌تر از کشف است، چرا که در این یافت «بریدن» صرفاً به معنی از دست دادن، رها کردن یا ترک چیزی نیست. «بریدن» یعنی خود را واقعاً آزاد و رها کردن برای (اتصال) به تفکرات نیچه.» به همین ترتیب، اگر بخواهیم به تعالیم هایدگر و گادامر وفادار بمانیم باید همواره با آنها هم‌داستان و هم‌سفر باشیم و شیوهٔ اروپایی گفتمان را به سویی نهیم و به گفتمان‌های بین فرهنگ‌ها پردازیم.

این تداوم و تغییر موضع امروزه دیگر کاری فردی و مخاطره‌آمیز نیست، بلکه کاری است جمعی و مشارکتی که متفکران غرب و شرق مسئول انجام آن هستند. ژاک دریدا از جمله متفکران غربی است که از آثار هایدگر الهام گرفته است و قدم‌های مهمی در این راه برداشته است. بر این مسئله در کتاب اخیرش تحت عنوان «یک سرآغاز: ملاحظاتی در باب اروپای امروز»<sup>۱۱</sup> تأکید بسیار کرده است. دریدا در این کتاب به این نتیجه می‌رسد که اروپا همواره سعی کرده است که خودش را «پایتخت»<sup>۱۲</sup> فرهنگی جهان تلقی کند، سر فصلی (است برای یک کتاب) و دماغه (ای است) نه فقط به مفهوم جغرافیایی بلکه به معنی راهنمای «تمدن جهان یا فرهنگ بشر». این تلقی اروپا از خود، امروز به چند دلیل مردود شمرده می‌شود: عدم اعتماد به نفس و مراقبت درونی<sup>۱۳</sup> هویت سنتی اروپا را زیر سؤال برد و تغییر شدید یافت جهانی نیز تأثیرگذار بود. امروز مسئله این نیست که فقط الهامات

فرهنگی اروپا را نفی کنیم و - به این ترتیب فضا برای انزوا و تجزیه مهیا شود - و یا اینکه به طریقی امپریالیستی یا سلطه‌جویانه به میراث اروپا تکیه کنیم. او می‌نویسد که اروپا امروز با شک‌انگیزی<sup>۱۴</sup> عمیق یا حکمی مضاعف مواجه است: از یک طرف، هویت فرهنگی اروپا نمی‌تواند و نباید به «هزاران بخش»<sup>۱۵</sup> تجزیه شود، «چند گانگی در ملیت‌های تنگ نظر» که هر یک بر دیگری حسد ورزیده و برای یکدیگر ناآشنا و غریب هستند. از طرف دیگر، اروپا نمی‌تواند و نباید خودش را «پایتخت یک قدرت مرکزی» تلقی کند که از طریق «سازوکارهای فرهنگی رایج در اروپا» می‌کوشد که «هم عناصر سازندهٔ خود و هم دیگر بخش‌های خود را کنترل و استاندارد سازد».

مشاهدات دریدا را می‌توان به آسانی به مسئلهٔ ارتباط بین تمدن غربی با غیر غرب و با مجموعهٔ فرهنگ‌های غیر غربی که با ما در «دهکدهٔ جهانی» زندگی می‌کنند بسط داد. اما اروپا یا غرب چگونه می‌تواند به این فرهنگ‌ها نزدیک شود؟ اروپا چگونه می‌تواند خود را به آن «سرآغاز دیگر» برساند، سرآغازی که به زعم دریدا چیزی ورای آغاز و پایانی صریح و ساده است و اصلاً گویی کرانه‌ای دیگر است؟

در این زمینه تجربهٔ تاریخی چندان کمکی نمی‌کند. در گذشته، اروپا یا غرب کوشیده است که از زوایهٔ برتری عقلی و سیاسی به فرهنگ‌های دیگر نگاه کند یعنی از چشم یک آبر تماشاچی<sup>۱۶</sup> که قصد طراحی انگاره‌ای برای تسلط بیشتر و بومی کردن<sup>۱۷</sup> دارد. ادوارد سعید، در مطالعات مشهورش ارتباط تاریخی اروپا با فرهنگ اسلامی را تحت عنوان «شرق‌شناسی» توضیح داده است. مراد او از شرق‌شناسی شیوهٔ «آشتی باشرق» بر مبنای جایگاه خاص شرق به زعم غرب اروپایی<sup>۱۸</sup> است. شرق‌شناسی به زعم سعید «سازمانی حقوقی» بود که برای ایجاد رابطه با شرق در غرب تأسیس شد. این ایجاد رابطه «از طریق صدور احکام، آموزش، سر و سامان دادن و

## دریدا در این کتاب به این نتیجه می‌رسد که اروپا همواره سعی کرده است که خودش را «پایتخت» فرهنگی جهان تلقی کند

حکومت کردن به آن» انجام می‌شود، به طور خلاصه: «شیوه‌ای غربی برای تسلط، بازسازی و ولایت یافتن بر شرق».

همان طور که در مطالعات سعید گفته شده است، تولد، تأسیس، سابقه و فراگیری شرق‌شناسی حدوداً با توسعه استعمار و امپریالیسم غربی هم‌زمان بوده است: یعنی، دوره بین سال‌های ۱۸۱۴ و ۱۸۱۵، آن زمان که حوزه استعماری اروپا حدود ۸۵٪ سطح زمین را گرفته بود، سعید در تحقیق خود با تأمل در پیوند تنگاتنگ بین آموزش دانشگاهی و قدرت استعماری، شرق‌شناسی را با مفاهیم شبه نیچه‌ای «اراده به سوی دانایی» یا «اراده معطوف به قدرت» مرتبط می‌داند؛ با چنین نگرشی، گفتمان شرق‌شناسانه مشغله‌ای جدی نیست بلکه «توهمی» اجتماعی یا نوعی «بازنمود» است که برای رسیدن به مقاصد استراتژیک صرف جعل شده است. او می‌گوید «به نظر من شرق‌شناسی اصولاً آموزه‌ای است سیاسی که بر شرق تحمیل شده است،<sup>۱۸</sup> چون شرق ضعیف‌تر از غرب است و تفاوت آن هم با غرب همین ضعفش می‌باشد... شرق‌شناسی ابزاری فرهنگی است برای تجاوز، فعالیت، قضاوت، اراده معطوف به حقیقت و اراده به سوی دانایی.

زمانی که سعید این کتاب را نوشت بحث جهانی شدن بسیار داغ بود و لذا سعید نیز بر اصلاح جهت عقل (و هم‌چنین بازسازی روابط سیاسی شرق و غرب) پامی‌فشرد. اگر چه موضوع شرق‌شناسی موضوعی پراهمیت و جذاب بود، مبتلا به برخی ابهامات و پیچیدگی‌های نظری بود. تأیید برخی افکار نیچه‌ای (یا شبه نیچه‌ای) باعث شد که لحن انتقادی و محکوم‌کننده کتاب تا حدی پوشیده بماند چون: اگر اراده معطوف به قدرت و مسائل استراتژیک مربوط به آن تعیین‌کننده تعبیری است که از فرهنگ‌های بیگانه به دست داده می‌شود، دانشجویان اروپایی یا غربی‌ای که تحصیل شرق‌شناسی می‌کنند ناچارند موضوعات درسی خود را

منطبق با امپریالیسم عقلی تغییر جهت دهند. ضمناً سعید قدرت و دانش را برابر با هم نمی‌دانست، بلکه او ترجیح می‌داد بین ساختارگرایی<sup>۱۹</sup> تفسیری و نوع ملایمی از واقع‌گرایی<sup>۲۰</sup> در نوسان باشد، در جای جای کتاب او شرق برخاسته از گفتمان شرق‌شناسانه را با مقوله دیگری که به اشتباه «شرق واقعی»، «شرق حقیقی» یا «خود شرق» نامیده شده است مقایسه و مقابله می‌کند.

سعید در ابتدای کتابش می‌گوید: درست نیست که بگوییم شرق اساساً فکری یا صورتی ذهنی بوده است که واقعیت آن تحقق نیافته است؛ چرا که فرهنگ‌ها و مللی در شرق وجود داشته و دارند که زندگی و تاریخشان «برجسته‌تر و پررنگ‌تر از هر آن چیزی است که در غرب درباره آنها گفته شده است». در جای دیگر گفتمان شرق‌شناسانه را متشکل از «تصاویر نشانگر یا تصاویر مجازی»<sup>۲۱</sup> می‌داند که گویا با «شرق واقعی» مرتبط‌اند، این ارتباط مشابه ارتباط «جامه‌های تصنعی» هر بازیگر با شخصیت او در بازی است. اگر بخواهیم منصفانه و بی‌طرفانه قضاوت کنیم باید بگوییم که شرق‌شناسی نتوانسته است چیزی و رای دو قطب ساختار<sup>۲۲</sup> و واقع‌گرایی<sup>۲۳</sup> ببیند. سعید به طور ضمنی می‌گوید که تحقیق در باب کشف «شقوق دیگر شرق‌شناسی در زمان معاصر» وظیفه‌ای همگانی است یعنی پرسش از اینکه چگونه می‌توان فرهنگ‌های غیرغربی را از «دیدگاهی غیر عوام فریبانه و غیر سرکوبگرانه»<sup>۲۴</sup> مطالعه کرد مستلزم بازاندیشی در «کل مسئله پیچیده دانش و قدرت» است. خود سعید دقیقاً رو به سوی چنین بازاندیشی‌ای داشته است اگر چه با شتابی اندک، و همین گام‌های اساسی او را موفق به طرح پرسشی هرمنوتیکی<sup>۲۵</sup> کرده است که خارج از محدوده شرق‌شناسی، خود پارادایمی تحلیلی و تاریخی است.<sup>۲۶</sup>

دغدغه اصلی سعید انتقاد از شرق‌شناسی نبوده است بلکه مسئله استثمار و استعمار و رواج آن در جهان بوده است. امروز نیز چون گذشته مواجهه فرهنگ‌ها تحت

# اینکه گادامر کلام و سکوت را با هم مرتبط می‌داند تا حدودی به انتقاد دریدا از «نطق محوری» و حمایت او از شفافیت شناخت و عقل شبیه است و این هر دو گواهی تبانی هرمنوتیک و ساخت شکنی می‌باشند

وجه افق‌ها را درهم نمی‌آمیزد چرا که نمی‌خواهد آن جهان را به سطح فهم بدیهیات کاهش دهد. گادامر که به آهستگی در طول جاده تفسیر گام برمی‌دارد با حوصله به فاصله یا غیریت اشعار سلان و «پیغام» (رمزی) درون شیشه»<sup>۳۱</sup> آنها توجه می‌کند. فاصله شاعرانه یعنی سرباز زدن از تأثیر عمدی یعنی آمادگی برای خالی گذاشتن خانه‌های خالی و در نتیجه ارج نهادن به کلاف به هم پیچیده گفته‌ها و ناگفته‌ها و کلام و سکوت - و سکوت در اینجا لزوماً مترادف با گریز و پرهیز از تعبیر نیست.

اینکه گادامر کلام و سکوت را با هم مرتبط می‌داند تا حدودی به انتقاد دریدا از «نطق محوری»<sup>۳۲</sup> و حمایت او از شفافیت شناخت و عقل شبیه است. و این هر دو گواهی تبانی هرمنوتیک و ساخت شکنی می‌باشند. به طور کلی گادامر و دریدا در جست‌وجوی نجات پتانسیل فرهنگی غیرسلطه‌جویانه از زیر آوار اروپا محوری<sup>۳۳</sup> و شرق‌شناسی سنتی می‌باشد. امروز دیگر تفاسیر و مطالعات بین فرهنگی مختص به اروپا یا غرب نیست، بلکه در این قرن صداهای غیرغربی بیشتری هر روزه در «گفت‌وگوی بشر» وارد می‌شوند، به این ترتیب مسئله حق تک‌گویی که سعید از آن انتقاد کرده است تا حدی اصلاح شده است.

این کتاب ناظر به حرکتی است ورای شرق‌شناسی اما نه حرکتی که منجر به یک شبیه‌سازی<sup>۳۴</sup> بی‌روح یا جهان‌گرایی<sup>۳۵</sup> مغشوش شود. من معتقدم که سیر توسعه جهان را می‌توان به گونه‌ای تغییر داد که کابوس نیافرند، این توسعه را باید با توسعه و پرورش قوای درونی و آرمان‌های بشر هم‌داستان کرد، آرمان‌هایی که خود ریشه در سنت‌های فرهنگی دارند. این قوه‌های به فعلیت نرسیده ما را به هرمنوتیک اصیل بین فرهنگ‌ها رهنمون می‌سازد، مسیر این راه را گادامر و ج. ل. متا و دیگران مشخص کرده‌اند. گادامر در مصاحبه‌ای که توماس پانتام با او کرده است می‌گوید: «این وضعیت جهان [وضعیت سلطه] باید تغییر کند و نظامی جهانی مبتنی بر همبستگی

الشعاع معادلات سیاسی و اقتصادی است و همین معادلات هستند که غرب را از غیرغرب، نیم‌کره شمالی را از جنوبی و جوامع «توسعه یافته» را از جوامع «در حال توسعه» متمایز می‌کند. به هر حال و حتی برای شرکت در گفت‌وگوها و پرسش‌های هرمنوتیکی لازم است که از این معادلات آگاهی داشته باشیم.

معنای گفت‌وگو در این بافت وضع اجماع و توافق نظری حاضر و آماده و از پیش موجود نیست (از طریق قرار دادن افراد زیر یک چتر جهانی)، هدایت و راجی‌های بی‌هدف هم نیست. گفت‌وگو به زعم تودوروف یعنی تلاش برای ساختن پلی برای گذر از شکافی عمیق، حاصل این تلاش نه از بین رفتن شکاف است و نه خودی شدن «کرانه دیگر» پلی. گفت‌وگو ارتباطی است بین خودی و غیر؛ در معرض غیریت قرار گرفتن است، غیریتی که از خودیت بسیار فاصله دارد (و در عین حال با هم قابل مقایسه‌اند)؛ گفت‌وگو جایگزینی است برای جذب یا سلطه امپریالیستی و نیز برای خودکشی تطبیقی (تسلیم غیر «ریشه‌دار»<sup>۳۶</sup> شدن). گفت‌وگو وضعیتی عجیب دارد، سرگردان بین تسلیم و پیروزی است، چیز ثابت و تثبیت شده‌ای نیست؛ چون نوعی نمایش خود است مستلزم اراده خود را به خطر انداختن است؛ شخص در گفت‌وگو به سرعت درگیر یک فرایند استحاله‌ای یادگیری می‌شود که در آن همواره جایگاه خود و غیر تغییر می‌یابد. از میان فیلسوفان غربی معاصر هانس گئورگ گادامر بیش از همه به مسئله گفت‌وگو و یادگیری از طریق گفت‌وگو پرداخته است؛ اما گهگاه نگرش او تا آنجا محدود جلوه داده شده است که گفت‌وگو را در حد اجماع<sup>۳۸</sup> یا «درهم آمیختن»<sup>۳۹</sup> (از پیش تعیین شده) افق‌ها معرفی کرده‌اند. اگر چه در آثار اولیه‌اش نشانه‌هایی از درهم‌آمیزی مشاهده می‌شود، چنین ارزیابی‌ای از هرمنوتیک پیچیده گادامر چندان عادلانه نیست، خصوصاً مطالبی که در آخرین نوشته‌های او وجود دارد. آن‌گاه که گادامر به جهان شاعرانه سلان<sup>۴۰</sup> نظر می‌افکند به هیچ

ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن افق‌های  
سنت‌های مختلف بشری که تاکنون راهی به یکدیگر نداشتند  
به روی هم بازمی‌شوند و تاریخ‌های مجزای هر قوم گویی  
به طرق عجیب و غریبی به هم متصل می‌شوند یا بهتر بگوییم دیگر بار به هم متصل می‌شوند

9. Koichi Tsujimura
10. one - world
11. the other heading: reflections on today's Europe  
۱۲. واژه Capital از Caput به معنی سر گرفته شده است.
13. internal scrutiny
14. aporia
15. province: حوزه، منطقه
16. master spectator
17. domestication
18. willed over the orient
19. constructivism
20. realism
21. representative figures or tropes
22. construction
23. realism
24. nonrepressive and nonmanipulative perspective
25. hermeneutical interrogation
26. political and economical asymmetries
27. essentialized
28. consensualism
29. fusionism: هم‌آمیزی، اتحاد باوری، النقاط
30. Celan
31. flaschenpost
32. logocentrism
33. eurocentrism
34. assimilation
35. cosmopolitanism
36. the will to interpret and india's dreaming spirit



بشر تأسیس شود.» برای رسیدن به این هدف، هرمنوتیک  
فلسفی با توسل به «سیاست گفت‌وگو و حکمت عملی»  
وارد می‌شود. متا این مسئله را در مقاله‌ای تحت عنوان  
«اراده تعبیر و روح سرگردان هند»<sup>۳۶</sup> بسط و گسترش داده  
است: «ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن افق‌های  
سنت‌های مختلف بشری که تاکنون راهی به یکدیگر  
نداشتند به روی هم بازمی‌شوند و تاریخ‌های مجزای هر  
قوم گویی به طرق عجیب و غریبی به هم متصل  
می‌شوند، یا بهتر بگوییم دیگر بار به هم متصل می‌شوند.  
اما تا وقتی که تعبیری از «ما»ی جهانی در دست نباشد،  
تعبیری که مناسب جهانی باشد که تحت فرایند یک دست  
شدن (از طریق قلمرو مشترک [ Gestell ] احاطه  
تکنولوژیک) قرار دارد، تعبیری که نویدبخش سخن گفتن  
به زبانی مشترک و اشتراک در میراثی همگانی باشد، لازم  
است از ماوراءالطبیعه اختیاری اراده تعبیر غیر براثت  
جویم، بخواهیم که به غیر نیز جواز بودن بدهیم، به او نیز  
اجازه تصرف بدهیم، تصرفی که هیچ‌جان‌انگیز و خلاق  
است، تصرفی برای او و با توجه به سنت او، تصرفی که  
راه به سوی آینده و انتظار آینده دارد. متفکر غیرغربی باید  
ببیند که با دست زدن به چنین اقدام متهورانه‌ای سستش  
می‌تواند او را به حقیقتی نو و زنده و رهای از ابتلائات  
باقت تاریخی‌اش رهنمون سازد، اگر گنج‌های پنهان، نهفته  
و ذخیره‌شده گذشته‌اش را، گنج ناگفته‌ها و  
ناندیشیده‌هایش، گنج Zukunfftige‌ش را به او باز پس  
دهند.»

### پی‌نوشت:

۱. این مقاله مقدمه کتاب Beyond Orientalism می‌باشد.
- 2.
3. Das Erbe Europas
4. cosmopolis
5. Heidegger's Paths
6. gestell
7. Ernst Jünger
8. planetary thinking