

SEBASTIAN CONRAD

Iluminismul în istoria globală: o critică istoriografică

ARTICOL ORIGINAL:

Conrad, Sebastian. „Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique”. *American Historical Review* 117, nr. 4 (2012): 999-1027.

Iluminismul a ocupat pentru o perioadă îndelungată un loc fundamental în relatările istoriei lumii. A servit ca element al modernității și continuă să joace acest rol până astăzi. Interpretările standard tindeau totuși să presupună și să perpetueze o mitologie eurocentristă. Acestea au ajutat la înrădăcinarea unei viziuni a interacțiunilor globale ca fiind în mod esențial antrenate doar de Europa. Istoricii au început astăzi să conteste acest punct de vedere. O perspectivă a istoriei globale apare în literatura care se dezvoltă dincolo de obsesia pentru originile europene ale Iluminismului.

Lecturile dominante sunt bazate pe narațiuni ale unicității și propagării. Presupunerea că Iluminismul a fost un fenomen specific european rămâne una din premisele fundamentale ale modernității vestice și a Vestului modern. Iluminismul apare ca un produs original și autonom al Europei, adânc consacrat în tradițiile culturale din Occident. Conform acestei narațiuni fondatoare, Renașterea, Umanismul și Reforma „au dat un nou impuls dezvoltării intelectuale și științifice, astfel încât, puțin mai bine de trei secole și jumătate mai târziu, s-au dezvoltat în revoluția științifică și mai apoi, în Iluminismul secolului al optsprezecelea”¹. Rezultatele au inclus lumea individului, drepturile omului, accentua rațiunii și ceea ce se știe pretutindeni că a numit Max Weber „dezvrăjire a lumii”². De-a lungul secolului al nouăsprezecelea, cel puțin după cum atestă cunoștințele primite, aceste componente ale modernului au fost apoi exportate către restul lumii. După cum William McNeil exultă în cartea sa *Rise of the West* [Ascensiunea Vestului], „[n]oi, și toată lumea secolului douăzeci, suntem, în special, creaturile și moștenitorii unui grup restrâns de genii ale

Europei moderne timpurii”³.

Această interpretare nu mai este validă. Savanții contestă acum relatarea eurocentristă a „nașterii lumii moderne”. O astfel de recitare implică trei mișcări analitice. În primul rând, dinamicile culturale ale secolului al optsprezecelea, convențional intitulat ca „Iluminism”, nu pot fi înțelese ca fiind doar realizarea suverană și autonomă a intelectualilor Europeni; acestea au avut mulți autori în diferite locații. În al doilea rând, ideile Iluminismului trebuie să fie înțelese ca un răspuns la interacțiunile interstatale și la integrarea globală. Dincolo de noțiunile convenționale ale progresului rațiunii cu privire la Europa, apartenența la Iluminism a fost mereu o cale spre a gândi comparativ și global. Iar în al treilea rând, Iluminismul nu s-a încheiat cu romantismul: a continuat pe întreg parcursul secolului al nouăsprezecelea și chiar și după. Crucial este faptul că aceasta nu a fost doar o istorie a difuziunii; impactul global al Iluminismului nu a fost stimulat numai de ideile filosofilor parizieni. A fost, mai degrabă, munca actorilor istorici din jurul lumii – în locuri cum sunt Cairo, Calcutta și Shanghai – care au recurs la acest termen și la ceea ce au considerat ca fiind cele mai importante premise ale acestuia, pentru propriile lor scopuri specifice.

Cu alte cuvinte, Iluminismul are o istorie, iar această istorie contează; nu este o entitate, un „lucru” care a fost inventat și mai apoi diseminat. Trebuie să mergem dincolo de preocuparea pentru definițiile care fac sensul Iluminismului de nestrămutat. De când a apărut faimosul eseu al lui Immanuel Kant în *Berlinische Monatsschrift*, istoricii au studiat întrebarea sa „Was ist Aufklärung?” [Ce este Iluminismul? – tradus în română cu titlul *Ce sunt luminile?*]. Lupta savantă între încercările de a-i defini substanța și a-i stabili limitele a generat o bibliografie masivă⁴. Răspunsurile au fost variate, depinzând de perioadă și locație, dar nu au adus o definiție oficială. Mai degrabă demonstrează doar cât de maleabil a fost conceptul de fapt.

Să luăm, ca exemplu, o alegorie a artistului japonez Shosai Ikkei, din 1872, pe care o putem interpreta ca pe un răspuns posibil la întrebarea lui Kant, deși cu beneficiul de aproape un secol de retrospectivă. În xilogravura sa, intitulată *Mirror of the Rise and Fall of Enlightenment and Tradition* [Oglindă a ascensiunii și căderii Iluminismului și tradiției], el ilustrează conflictele și luptele între noutate și ce este vechi în Japonia de la începutul perioadei Meiji (1868-1912), noutatea ocupând, indiscutabil, un loc privilegiat. Nu toate obiectele ar fi ajuns pe lista lui Kant: gravura arată o umbrelă vestică învingând o umbrelă de soare japoneză, un scaun dominând un taburet tradițional, un pix peste o pensulă, cărămidă asupra țiglei, părul scurt culminând tunsoarea tradițională

chonmage, cu vârful capului ras și așa mai departe. Tot procesul este condus de o locomotivă pe aburi, simbolul dominant pentru spiritul progresului care a fermecat japonezii contemporani. În centrul gravurii o lampă cu gaz domină o lumânare, fiind astfel mai mult decât o iluminare simbolică a tot ce a părut întunecat în Japonia premodernă.

Termenul esențial din titlul gravurii este *kaika*, interpretat convențional ca „Iluminism”; este, de asemenea, tradus drept „civilizație” și poartă conotații ale evoluționismului social⁵. Civilizația/Iluminismul nu a venit numai cu puterea de convingere, ci și cu utilizarea forței; nu doar cu promisiunea emancipării – „ieșirea omenirii din imaturitatea sa auto-asumată” –, ci și cu „mobilizarea, în numele ei, a modalităților eficiente de constrângere fizică”, cum vor spune cercetătorii postcolonialismului abia un secol mai târziu⁶.

La fel de semnificativă este includerea unui obiect în parada modernității iluministe care cu greu ar părea că își are locul acolo: o ricșă. Pe partea dreaptă a gravurii, un om etichetat „ricșă” calcă în picioare pe altul reprezentând un car cu boi, mijlocul de transport preferat de elitele din Tokugawa. Față de alte obiecte la care se face aluzie, ricșa nu a fost importată din Europa, ci a fost de fapt o invenție de la începutul perioadei Meiji. Cu toate acestea, a ajuns un simbol al noilor timpuri, împreună cu clădirile din cărămidă din Ginza, trenurile, ceasurile și lumina artificială. Portretizarea ricșei este, în acest fel, un memento pentru faptul că ce era receptat ca fiind nou, civilizată sau iluminist a fost, de fapt, ambivalent și hibrid, produsul condițiilor locale și al structurii de guvernare mai mult decât actualizarea unei schițe concepute în secolul al optsprezecelea la Paris, Edinburgh sau Königsberg.

Accentuarea variațiilor de folosire a „Iluminismului” în lume implică o respingere a primelor definiții limitate ale termenului⁷. Cercetările recente în istoria europeană au fost tot mai sceptice cu privire la ideea ce susține că Iluminismul reprezintă un corp coerent de gândire. În schimb, istoricii se concentrează pe ambivalența și multiplicitatea viziunilor Iluminismului. O ramură a cercetării preocupată de dezbaterile intelectuale a clarificat faptul că variațiile Iluminismului european trebuie să fie situate în contextul specific – Halle, Napoli, Helsinki și Utrecht, pe lângă altele – la care răspundeau și în funcție de care și-au generat dinamice, uneori foarte diferite și centrifuge⁸. John Pocock, printr-o muncă monumentală, a reconstruit modul în care Edward Gibbon a interacționat cu o varietate de „tipuri de Iluminism” distincte⁹. Jonathan Israel și alții au extins semnificativ perspectiva înapoi în timp și au complicat astfel înțelegerea „Iluminismului”¹⁰. O a doua ramură a cercetării a analizat istoria socială a ideilor și a comuni-

cării, contribuind mai apoi la ideea eterogenității Iluminismului. Imediat ce accentul este mutat de pe dezbaterile filozofice elevate pe producția materială a sferei publice și pe formele mentalităților naționale, imaginea devine mult mai puțin uniformă. Iluminismul, conceput ca fiind un întreg, a fost astfel fragmentat social și de-a lungul granițelor dintre genuri¹¹. Dicotomia înrădăcinată a Iluminismului și a contra-Iluminismului a fost, de asemenea, pusă sub semnul întrebării¹². Și, într-un sfârșit, ficțiunea convenabilă a secolului al optsprezecelea ca fiind o Țară a Rațiunii a început să se risipească. A devenit din ce în ce mai clar că Iluminismul nu poate fi echivalat cu secularizarea, ci că a fost, din contră, adânc înrădăcinat în viziunile religioase ale lumii¹³. Prin urmare, caracterizarea perioadei ca fiind o Țară a dezvrăjirii lumii este, în sine, un mit modern. În schimb, practici sociale tradiționale, cum ar fi ocultismul, mesmerismul și magia, nu doar că au supraviețuit, dar au fost incorporate în cultura elitistă, știința empirică și celebrarea rațiunii¹⁴.

În prezent, doar o mică minoritate de istorici – chiar dacă vocală – menține unitatea proiectului Iluminismului¹⁵. Majoritatea autorilor insistă pe caracterul plural și contestat: Iluminismele sau – după cum termenul francez le-a numit, într-o anticipare înțeleaptă, încă din secolul al optsprezecelea – *les lumières* [Luminile]¹⁶. Nu este o întâmplare faptul că însuși termenul de „Iluminism” a fost la origini un strigăt public de adunare, pornit de adversarii catolici și regaliști ai *filosofilor* francezi¹⁷. Caracterul unitar al fenomenului a fost, deci, constituit de dușmanii săi. A devenit și mai consacrat când a fost adoptat de către America Latină și Asia ca fiind un corp aparent integral și uniform al gândirii. „Iluminismul”, sub forma sa conceptuală, cu alte cuvinte, a fost inițial un slogan folosit de către actorii istoriei pentru a eticheta o mișcare care ar trebui fie contestată, fie imitată. Iluminismul a fost „o stare de tensiune intelectuală” – după cum a formulat-o Judith Shklar – „mai degrabă decât o succesiune de idei similare”¹⁸.

O înțelegere atât de amplă este un punct de pornire util pentru trecerea noastră dincolo de diferitele moduri prin care istoriografia actuală a înțeles rolul Iluminismului în istoria globală. Ne poate ajuta să ne concentrăm asupra condițiilor tranziționale care au contribuit la crearea Iluminismului de secol optsprezece, preponderent în lumea atlantică și oriunde în altă parte. În cele din urmă, ne permite să îndreptăm discuția spre secolul al nouăsprezecelea și să analizăm modul în care aceste dezbateri au fost răspândite prin Asia, „Iluminismul” devenind o preocupare pentru reformatorii sociali din toată lumea¹⁹.

Prin intermediul conexiunilor privilegiate și contextelor sincronizate din lume, de-a lungul unei continuități intelectuale în

timp, o perspectivă a istoriei globale are consecințe fundamentale în înțelegerea noastră asupra „Iluminismului”. Puțini alți termeni sunt la fel de normativ încărcăți sau la fel de puternic investiți cu noțiuni de unicitate și superioritate europeană și puțini au dobândit atât de multă influență în dezbaterile politice contemporane. Situarea istoriei Iluminismului într-un context global va avea, astfel, implicații deranjante și potențial salutare. În cele din urmă, o astfel de perspectivă descentrează dezbaterile asupra universalismului, care este indispensabil noțiunilor generale ale gândirii iluministe. Nu universalitatea inclusă a premiselor susținute de iluminiști a făcut ca acesta să se răspândească în întreaga lume. Mai degrabă istoria globală a referințelor la Iluminism, de rearticulare și de reinventare, în condițiile inegalităților dintre puteri, a transformat multiple afirmații ale Iluminismului în prezențe ubicue.

„Savanții iluminismului”, a recunoscut Dorinda Outram, „trebuie, încă, să depună un efort pentru a înțelege problemele relației dintre Iluminism și crearea unei lumi globale”²⁰. Până la data de astăzi, trei metanarațiuni au dominat interpretările rolului Iluminismului în istoria lumii. În majoritatea manualelor și a cursurilor universitare, Iluminismul este, în general, portretizat ca fiind apoteoză rațiunii universale cu privire la religie și cosmologii tradiționale și promovând o raționalizare cuprinzătoare a vieții sociale și culturale. Este considerat, pe scurt, progresul secularismului²¹. Nașterea Iluminismului, după versiunea generală, a fost în mod exclusiv și în întregime o chestiune Europeană: numai atunci când s-a dezvoltat complet aici a urmat momentul răspândirii sale pe tot globul. Această viziune a difuziunii a condus la întrebări de felul „de ce emanciparea din autoritatea religiei nu s-a dezvoltat în afara Vestului?”²². Paradigma standard este bazată pe o logică a repetiției, amânării și derivării. „Iluminismul a fost un fenomen european” a spus Jürgen Osterhammel, rezumând problema existentă, „care a avut efecte de mai multe tipuri în toată lumea, dar este originar doar din Europa”²³.

Împotriva acestei opinii dominante, o a doua interpretare a apărut, bazată pe o viziune radical critică cu privire la Iluminism. Savanții din domeniul studiilor postcoloniale s-au concentrat pe conexiunile directe dintre gândirea iluministă și imperialism. Acest punct de vedere împarte cu paradigma dominantă a modernizării benevole ipoteza că Iluminismul a fost, în mod unic, o invenție europeană. Echivalează, de asemenea, Iluminismul cu „marșul rațiunii universale”. În plus, împarte viziunea difuziunii primei interpretări. Dar aici, răspândirea mesajului Iluminismului nu este văzut ca fiind emanciparea, ci depravarea.

Două argumente diferite – însă legate – sunt implicate. Primul ar fi ipoteza că dorința expansionistă a Vestului a fost înrădăcinată puternic în gândirea iluministă. A fost doar un pas mic, conform acestei critici, între propunerea standardelor universale și deciderea de a interveni în implementarea acelor standarde, inclusiv cu forța, sub auspiciile unei misiuni de civilizare paternalistă. Într-una din afirmațiile mult mai extreme, „noile forme de violență create de om s-au dezlănțuit în Europa de după secolul al șaptesprezecelea, sub numele de valori ale Iluminismului” par mai apoi să ducă nu doar la imperialism, dar și la „al Treilea Reich, Gulagul, cele două Războaie Mondiale și amenințarea anihilării nucleare”²⁴. Al doilea argument este acela că răspândirea cosmologiei Iluminismului trebuie să fie înțeleasă drept o formă a imperialismului cultural, cu potențialul de a eradica viziuni alternative despre lume²⁵. Cercetătorii critici au interpretat propagarea principiilor Iluminismului în secolul al nouăsprezecelea ca fiind un proces al difuziunii sub constrângere, uneori brutal, proces făcut posibil și condus de relații extrem de asimetrice de putere²⁶.

Critica postcolonială a făcut multe pentru a ne ajuta să înțelegem complexitatea transferului de cunoștințe în condițiile colonialismului. În mod special, ne-a dezvoltat sensibilitatea pentru structurile asimetrice de schimb și ne-a îndemnat să „scriem în istoria modernității ambivalențele, contradicțiile, folosirea forței, tragediile și ironiile care o însoțesc”²⁷. O perspectivă critică asupra istoriei globale, care nu intenționează să reproducă o ideologie liberală a globalizării, trebuie construită pe baza acestor abordări. Totuși, asta nu implică ideea că dezbaterile iluministe ale secolului al optsprezecelea conțineau deja originile imperialismului; studiile recente au arătat în ce măsură gânditorii iluminiști erau implicați într-o critică fundamentală a imperialismului și a ipotezelor sale de bază²⁸. De asemenea, în formulările sale mult mai radicale, critica postcolonială implică pericolul de a postula părți incompatibile de cunoștințe, ordini civilizaționale între care dialogul este cu adevărat imposibil. Un asemenea esențialism cultural ne poate opri din a recunoaște măsura în care presupusele tradiții indigene pure și aparentele forme universale ale cunoștințelor vestice sunt, ambele, rezultatul unui proces complex de interacțiune.

Modernizarea emancipatoare și imperialismul cultural sunt puternic difuziste și consideră din start originile europene ale Iluminismului ca fiind adevărate. Mai mult decât atât, ele se bazează ca pe o axiomă de bază pe absența Iluminismului de oriunde altundeva. În ultimii ani, totuși, revendicarea europeană a originalității, a calității exclusive de autor al Iluminismului, a fost pusă sub semnul întrebării. Istoricii au început să caute paralele și analogii, procese ale raționalizării care nu au depins de dezvoltarea

tările din Europa și care au condus la rezultate similare. Această căutare determină o parte a unei dezbateri mai extinse despre originile modernității. A apărut dintr-o dorință de a combate noțiunile propagării modernizării și de a lua la cunoștință dinamicile sociale care au existat în multe societăți, înainte de întâlnirea lor cu Vestul. Scopul a fost de a înlocui noțiunile mai vechi ale societăților tradiționale și a „oamenilor fără istorie”, cu o înțelegere mai largă a polivalentelor „modernități timpurii”²⁹.

În timp ce majoritatea cercetării care a încercat să de-europenizeze Iluminismul a fost preocupată cu America Latină și Haiti, o afirmație puternică despre „începuturile modernității” a fost făcută în contextul istoriei asiatice. Genealogia acestor dezbateri ne duce înapoi la scrieri clasice, cum ar fi cea a lui Robert Bellah, *Tokugawa Religion* (1957). În această carte, el a încercat să localizeze originile Japoniei moderne în anumite ramuri ale gândirii confucianiste, un „analog funcțional pentru etica protestantă”, pe care Max Weber a semnalat-o ca fiind forța conducătoare din spatele capitalismului vestic³⁰. Analiza lui Bellah a stabilit un precedent pentru o multitudine de lucrări care urmăresc pluralizarea noțiunii de modernizare. În lumea islamică, Peter Gran a văzut în Egiptul secolului al optsprezecelea o formă de „renaștere culturală” în devenire – origini islamice specifice ale modernizării, cu mult înainte de campania egipteană a lui Napoleon.³¹ În căutarea unui „Iluminism islamic” independent, Reinhard Schulze a susținut faptul că „ideea autonomiei gândirii, care iese la iveală prin experiență și rațiune, a fost formulată de un număr mare de înțelepți islamici” în secolul al optsprezecelea.³² În Asia de Est, Mark Elvin observă în China secolului al optsprezecelea „o tendință de a vedea mai puțini dragoni și miracole, deloc diferită de dezvrăjirea care a început să se răspândească de-a lungul Europei în Iluminism”³³. De asemenea, Joel Mokyr este convins că „unele din evoluțiile pe care le asociem cu Iluminismul european corespund perfect cu evenimente din China”³⁴.

Aceste invenții recente oferă memento-uri binevenite ale faptului că imaginea societăților non-vestice ca stagnante și imobile este mult „pe lângă”. Vestul nu a avut monopol pe transformări culturale și pe conflicte intelectuale. O astfel de arheologie a originilor independente ale modernului este adeseori conectată la proiectul mai extins de revizuire a teoriei modernizării și de înlocuire a ei cu paradigma timpurie, alternativă și de modernități multiple³⁵. Dar această remodelare a teoriei modernizării nu este puțin problematică. În ultimă instanță, paradigma modernității multiple a postulat o teorie identică – societatea modernă capitalistă – chiar dacă acest obiectiv nu este atins de transformările inspirate de contactul cu Vestul, ci mai degrabă pe baza resurselor

culturale indigene recent „redescoperite”: o necesitate a dezvrăjirii universale realizată pe plan intern în fiecare societate, dar și pe tot globul. Este acest spectru al paralelelor – „căutarea indianului Vico, chinezului Descartes, arabului Montaigne” – ceea ce continuă să alimenteze căutarea recentă de modernități alternative³⁶. Accentul este pus pe condițiile interne și dinamice schimbării, dar și pe „paralelele ciudate” între părți separate ale globului³⁷. În acest mod, istoria erei moderne este construită sub forma unui șir de civilizații analoage, auto-poietice, neglijând, pe alocuri chiar ștergând, lunga istorie de încurcături și integrarea sistemică a lumii. Reducerea istoriilor specifice locale și complexe ale transformărilor culturale la o preistorie indigenă a modernului tinde astfel să eclipseze structurile mai largi și puterile asimetrice care au creat lumea modernă³⁸.

Aceste trei paradigme – modernizarea, postcolonialismul și modernitatea multiplă – converg prin pârținirea lor metodologică pentru cadrele naționale și civilizaționale. În ciuda multelor diferențe dintre ele, toate se bazează pe logici interne în încercările lor de a explica ceea ce a fost, de fapt, un fenomen global. Ca răspuns la cercetări recente stimulative, trebuie totuși să plasăm înțelegerile variate de „Iluminism” în contextul conexiunilor care au modelat și reconfigurat societăți la nivel global. Făcând referire la problema modernității, Sanjay Subrahmany a susținut că aceasta este „din punct de vedere istoric, un fenomen global și conjunctural, nu un virus care se răspândește dintr-o parte în alta. Este localizat într-o serie de procese istorice ce au adus societăți, relativ izolate până atunci, în contact și trebuie să îi căutăm rădăcinile într-un set de fenomene diverse”.³⁹ Dintr-un astfel de punct de vedere, este mai puțin instructivă căutarea pentru presupuse origini – europene sau nu – decât centrarea pe condițiile și interacțiunile globale în care „Iluminismul” a apărut.

Dezbaterile cu privire la Iluminism au fost produsul încercărilor conexe de a accepta o situație globală. Ele s-au desfășurat în interiorul unui spațiu care a depășit granițele Europei de Vest, iar circulația conceptelor și a ideilor a fost urmată de o varietate de traiectorii⁴⁰. Aceste dezbateri au fost purtate peste granițe, dar nu s-au desfășurat peste tot în mod egal. Traiectoria interacțiunilor nu a fost nediscriminată, ci a fost condiționată de structurile mai mari ale economiei lumii și de către puterile politice, cum ar fi Imperiul Britanic. Invocarea Iluminismului a presupus o anumită relație cu Europa, chiar și când referințele erau, la bază, retorice și strategice. Conexiunile au ajuns dincolo de lumea atlantică integrată, dar viteza și densitatea contactelor au fost foarte inegale; în timp ce Madras a făcut parte din multiple rețele din oceanul

Indian și mai departe, Coreea, „regatul pustnic”, a tins spre izolare, iar transferurile intelectuale au ajuns la elitele sociale din orașele-port, mai devreme decât în orice altă parte – în cazul în care au ajuns și în altă parte⁴¹.

Cu privire la aceste forme diferite de interacțiune culturală, un val nou, al unei cercetări captivante, a resituat apariția gândirii iluministe. Până acum, majoritatea studiilor acestora s-au referit la o anumită literatură, în timp ce întreg tabloul nu a fost format. Totuși, bazarea pe această lucrare permite dezbaterilor iluministe să fie citate într-un context care depășește Europa. Globalitatea Iluminismului secolului al optsprezecelea trebuie plasată pe două nivele: a fost un produs și un răspuns al conjuncturilor globale; și a fost munca a multor autori din diferite părți ale lumii.

Producția de cunoștințe de la sfârșitul secolului al optsprezecelea a fost structural încorporat într-un context global mai amplu, iar majoritatea dezbaterii despre Iluminism în Europa poate fi înțeleasă ca un răspuns la provocările integrării globale. Lumea non-europeană a fost mereu prezentă în discuțiile intelectuale ale secolului al optsprezecelea. Niciun gen literar contemporan nu a fost mai popular decât literatura de călătorie⁴². Relatările lui Hurons din America de Nord, ale polinezianului Omai, care a fost dus în Anglia de către căpitanul Cook în 1774 și ale mandarinilor de la Curtea Chineză au avut un public cititor vast și și-au pavat drumul spre cultura popularității. Impactul cel mai direct a fost cel al idealizării domniei împăraților din Qing, Kangxi (1661-1722) și Qianlong (1736-1795); China a fost postulată ca fiind încarnarea unei societăți iluministe și meritocratice – și instrumentalizată pentru critica asupra regimului absolutist din Europa⁴³.

Apropierea lumii nu s-a limitat doar la funcția sa de oglindă. În multe moduri, elemente centrale ale transformărilor culturale care sunt, în mod obișnuit, rezumate prin „Iluminism”, trebuie înțelese ca o reacție la încercările globale apărute de-a lungul timpului. Expansiunea orizonturilor Europei, care a început în Era Descoperirilor și a culminat în călătoriile lui James Cook și Louis de Bougainville, a rezultat în incorporarea „lumii” în sistemele de cunoștințe europene. În particular, apariția științelor moderne poate fi văzută ca o încercare de a ține pasul cu realitățile globale. Alte exemple includ discuția despre caracterul umanității, urmând intervențiile lui Bartolomé de las Casas; ideea de lege a națiunii și de o ordine a unei lumi internaționale, cum a fost propusă de Hugo Grotius; explorările etnologice și geografice ale globului; studiul comparativ al limbii și al religiei; teoriile liberului schimb și efectele civilizatoare ale comerțului; și noțiunile de popor, pe de-o parte și de cosmopolitism, pe alta. Percepția unui glob tot mai interconectat a pus o provocare cognitivă care a fost gradual

urmată de reorganizarea informației și de ordinea disciplinelor⁴⁴.

În acest punct, *lumirea* (worldliness) Iluminismului european nu a fost limitat la referințe despre locuri îndepărtate, utilizate în special ca oglinzi ale Sinelui – cum vedem în Orientul imaginat de Montesquieu în ale sale *lettres persanes*. Nu este util nici să se calculeze proporțiile de influență, un fel de fișă de import-export cultural care cântărește propagarea culturii occidentale, cu împrumuturile din Est – porțelanul, ceaiul, dar și idei ale unei vieți juste. În schimb, trebuie să înțelegem producerea de informație de la sfârșitul secolului al optsprezecelea ca fiind la fel de fundamental legată de condițiile globalității: ca pe un mod specific de incorporare a lumii în contextul expansiunii relațiilor comerciale europene, anexarea de baze sau colonii comerciale și militare și cartografierea globului. Esențial, aceste dezbateri au făcut mai mult decât doar faptele încurcăturii ca atare; mai degrabă, modurile și structurile particulare ale integrării au afectat termenii care au fost incluși și teoriile dezvoltate. Cu alte cuvinte, ierarhiile geopolitice și-au făcut drum inclusiv până la conținutul vocabularului care a fost conceput pentru a gândi lumea. Dicotomiile civilizației și barbarismului, la fel ca descoperirea unui registru progresiv al timpului și teoriile stadiale ale istoriei, spre exemplu, nu au răspuns doar la o lărgire a orizonturilor, ci în special apariției hegemoniei europene sau, mai precis, la ce europenii au perceput ca fiind acestea, chiar dacă comercianții lor încă se supuneau regulilor locale din Asia și lordul Macartney a fost obligat să îngenuncheze în fața împăratului Chinei.

Dezbaterile iluministe erau, prin urmare, mereu momente politice și niciodată doar însușiri intelectuale ale unei lumi abstracte. Invenția „Europei Estice”, de exemplu, nu a reprezentat doar etapele civilizației prescrise de istoria conjecturală, ci a fost strâns legată de diferențele dintre puterile de pe continent⁴⁵. Când Hegel a definit libertatea în termenii de stăpân și sclav a reformat o ontologie aristoteliană care ar trebui de asemenea plasată în lunga istorie a expropriării necruțătoare și a sclaviei care a modelat economia atlantică⁴⁶. Cartografierea a fost situată în – și în corespondență cu – relațiile inegale de putere care au structurat integrarea globului.

Discuțiile intelectualilor din Europa secolului al optsprezecelea nu au fost situate doar într-un context global, ele au fost și primite, însușite și într-adevăr făcute la nivel global. Istoria dezbaterilor iluministe a fost una a schimbărilor și a întrepătrunderilor, a traducerilor, a citărilor și a coproduției științei. „Al cui Iluminism a fost, până la urmă?”, s-a întrebat Jorge Cañizares-Esguerra, iar această întrebare poate fi ușor extinsă în afara lumii atlantice⁴⁷. După cum sugerează cercetările recente, Iluminismul a fost munca multor actori și produsul interacțiunilor globale.

În particular, istoricii au evidențiat adunarea globală de fapte și informații și coproducția regimurilor moderne de cunoaștere. Istoricii științei au contribuit la o viziune mai amplă a rețelelor transregionale și a circulațiilor interstatale care au alimentat știința iluministă și viziunea asupra lumii.⁴⁸ Acoperirea geografică a acestor rețele era largă, întinzându-se de la America latină, până la Tibet, Japonia și Oceania.⁴⁹ În contrast cu literatura anterioară, care se baza pe citirea difuzionistă a conflictelor științifice, istoricii au început să accentueze gradul la care „informația științifică [este făcută] prin procese co-constructive de negociere a comunităților și indivizilor calificați” în multe părți ale lumii, „rezultând apariția de noi tipuri de cunoaștere, la fel ca o reconfigurare a celor existente și practicilor specializate din ambele părți ale conflictului”⁵⁰.

Această literatură sugerează faptul că, în mare măsură, producerea cunoștințelor în Era Iluminismului nu a fost limitată doar la academie și laborator, ci a apărut din multele forme de „știință în aer liber”, dintr-o multitudine de zone de contact din America latină, Africa și Asia. Circulația în sine a apărut ca fiind o componentă centrală a formării cunoașterii. Să fim siguri, aceste relații nu erau sub nicio formă egale din punct de vedere economic, politic și militar, ci balanța se înclina de obicei – dar nu întotdeauna – în favoarea europenilor. Condițiile asimetrice pentru producerea de cunoștințe nu au exclus cooperarea activă a unei mari varietăți de actori istorici. „Părți importante a ceea ce trece drept știință «vestică» au fost create în afara Vestului de fapt”, concluzionează Kapil Raj⁵¹.

De asemenea, vocabularul filozofic și politic al Iluminismului a fost o creație globală. În multe cazuri, acesta a fost rezultatul reformulărilor intenționale ale unui anume corp de gândire și ale practicilor asociate cu „Iluminismul” în Europa. Astfel, atenția noastră se mută de pe saloanele din Paris, Berlin și Napoli pe condițiile în care elitele culturale din Caracas și Valparaíso, din Madras și Cairo s-au înfruntat cu revendicările acestuia. Angajarea propozițiilor Iluminismului a ajuns mult mai departe de Europa Vestică – de la Grecia la Rusia, unde Ecaterina a II-a a Rusiei s-a remodelat într-un „monarh iluminat”, care intenționează să schimbe cursul „irațional” al istoriei, la Philadelphia, locul apariției Declarației Americane de Independență – un document cu detentă globală, „un instrument însărcinat cu soarta noastră și a lumii”, după cum a contemplat retrospectiv Thomas Jefferson⁵². În centrele culturale cum sunt Lima și Bogotá mici grupuri de „ilumiști” creoli (*ilustrados*) au interacționat cu ideile filosofilor europeni, în timp ce exploatau și lucrări anterioare ale elitelor indigene în căutarea de a contesta afirmațiile cruciale ale rațio-

nalității Iluminismului european și eurocentrismul teritoriilor europene despre America latină⁵³.

Referințele la ideile iluministe de la sfârșitul secolului al optprezecelea nu s-au limitat doar la lumea atlantică. Astfel, și în alte locuri expansiunea europeană a pus în mișcare un conflict cu dorințele de validare a premiselor Iluminismului. De exemplu, în Egipt, expediția lui Napoleon a servit drept declanșator al transformărilor sociale, care au revenit asupra dezbaterilor despre reforma intra-islamică, dar acum erau justificate prin referirea la autoritatea Iluminismului⁵⁴. În India sultanul Tipu, conducătorul din Mysore și dușmanul britanicilor, a fost cel care s-a portretizat pe sine ca fiind un monarh iluminist: a fost unul din membrii fondatori ai Clubului (francez) Jacobin din Seringapatam, a plantat un copac al libertății și a cerut ca lumea să i se adreseze cu numele de „Tipu Citoyen”⁵⁵.

Este important analitic de recunoscut că răspânditul contact cu acești termeni și aceste idei nu i-a lăsat neafecțați. Pe măsură ce actorii din diferite situații și momente au mobilizat concepte pentru propriile lor interese, rearticularea lor a pus în mișcare un proces de destituire. Aceste reformulări erau produsul unor situații istorice particulare, dar impactul lor a fost mai presus de efectele lor locale. Momentele de apropiere au fost astfel, în mod frecvent, cazuri de radicalizare programatică. Cel mai puternic exemplu a acestui fel de redefinire a fost revoluția din Haiti (Saint-Dominigue) de la 1791, la doar doi ani după căderea Bastiliei. După cum Laurent Dubois a formulat-o, „[p]osibilitățile democratice pe care puterile imperiale ar fi pretins că le aduceau în colonii au fost de fapt create nu în interiorul granițelor Europei, ci prin lupta pentru drepturi, care s-a răspândit în toate imperiile atlantice”⁵⁶.

Cea mai radicală revoluție din Era Revoluțiilor a avut multe cauze, culminând cu conflictele structurale dintr-o societate deținătoare de sclavi și de transformările economiei atlantice. În același timp, Revoluția Franceză și puterea simbolică a Declarației Drepturilor Omului din 1789 au fost puncte de referință importante. Purtătorii de cuvânt ai sclavilor rebeli și *gens de couleur* au formulat frecvent cerințele lor în limbajul drepturilor republicane⁵⁷. La fel de importantă ca transferul de idei, rebeliunea nu a fost doar un efect distant și periferic al Revoluției Franceze. După cum au demonstrat pe larg cercetări recente, a avut propria semnificație din punctul de vedere al istoriei lumii. A fost parte din revoluția sferei publice care a cuprins Atlanticul, dar și dincolo de acesta, extinzându-se până la grupurile sociale din afara elitelor burgheze europene⁵⁸. Cel mai important, a reintegrat parametrii dezbaterii asupra drepturilor omului, având în vedere că – în ciuda istoriei lungi a criticii iluministe a sclaviei – Assemblée nationale din

Paris a refuzat explicit extinderea drepturilor civile ale sclavilor. Eventualul transfer al drepturilor omului populației de sclavi „a provocat ipotezele ontologice și politice celor mai radicali scriitori ai Iluminismului”⁵⁹. Noțiunea de *humanité*, după cum a fost implementată în Franța metropolitană, s-a bazat pe o preocupare abstractă, preponderent pentru drepturile naturale; doar remodelarea sa din Caraibe a mutat recurgerea de la „umanitate”, la revendicarea de anvergură universală prin care a fost considerată, retrospectiv, ca fiind dintotdeauna. Prin urmare, universalizarea drepturilor omului – nu era în joc nimic mai prejos – a fost rezultatul circulației ideilor și rearticularea lor în condiții coloniale.⁶⁰

În cele din urmă, apropierea conceptelor și ideilor trebuie să fie situată într-un context larg al încurcăturilor transnaționale în care transferurile din Europa au fost doar un factor, deși unul important. Prelucrarea afirmațiilor Iluminismului la nivel global a fost un rezultat al hibridizării ideilor și practicilor. După cum arată exemplul din Haiti, formele variate de apropiere au făcut parte din fluxuri transculturale complexe. Afirmații radicale, cum au fost cele formulate la Paris, au fost percepute și mobilizate în Haiti, de exemplu de către Toussaint L'Ouverture, liderul rebeliunii sclavilor. Toussaint a citit critica stridentă a colonialismului european în cartea cu mai multe volume a lui Raynal, *Histoire des deux Indes* și a fost în special impresionat de anticiparea venirii unui „Spartacus Negru”⁶¹. Totuși, Europa nu a fost unica sursă de inspirație. Două treimi din sclavi au fost născute în Africa și au venit din diverse fundaluri politice, sociale și religioase. Aceasta le-a permis să aducă după sine anumite noțiuni ale regatului și ale guvernării din Africa de Vest și centrală și să implementeze practici religioase, cum ar fi voodoo, pentru formarea comunităților revoluționare⁶². Revoluția din Haiti a fost rezultatul schimbului triangular în lumea atlantică, nu doar de bunuri și muncitori, dar și de practici și idei. Evenimentele din Haiti au forțat Convenția Națională Franceză să abolească sclavia în 1794. Valurile făcute de acest eveniment transnațional au fost din nou palpabile în ambele Americi și au rămas o referință influentă la nivel global⁶³. Procesele de amestecare și hibridizare au fost caracteristice – și într-adevăr esențiale – carierei ideilor și practicilor iluministe. Negocierea diferitelor resurse intelectuale și culturale a fost o parte normală și integrală a istoriei.

Iluminismul a fost mai mult decât un moment de sine stătător în istoria europeană. După cum au demonstrat studiile recente, a fost produs într-un regim de simultaneitate globală. Dar nu s-a oprit acolo. Trecând dincolo de acea literatură este posibil să trasăm traiectoria Iluminismului de-a lungul secolului al nouăsprezece-

lea. Atunci, se poate construi un argument pentru o istorie lungă a Iluminismului. Cercetătorii au ignorat această posibilitate, presupunând că dezvoltarea substanțială a Iluminismului s-a sfârșit în jurul anului 1800, dacă nu înainte și că a fost adus la suprafață ca subiect de interes științific abia în anii 1930 și 1940⁶⁴. Însă această cronologie este una eurocentristă, în care se șterg contestațiile vibrante și încinse ale „Iluminismului” din restul lumii, mai ales din Asia. În mod esențial, aceste dezbateri nu trebuie văzute numai ca efectele unui moment fundamental. Dimpotrivă, reformulările standardelor Iluminismului au făcut parte din istoria sa continuă⁶⁵.

O astfel de afirmație s-ar putea să ridice imediat două posibile obiecții. A fost acesta tot „Iluminism” și avem motive să subsumăm o varietate de dezbateri din locuri precum India, insulele Filipine și Coreea acestei rubrici? Iar dacă da, nu a avut acesta un proces de difuziune la bază, un proces prin care un tipar de gândire a fost transmis din Europa către restul lumii? Această a doua întrebare ar sugera, de asemenea, că nu este mai nimic de învățat despre Iluminism prin urmărirea istoriei diseminării sale.

Să punem în paranteze ultima problemă pentru moment și să tratăm întrebarea despre substanța Iluminismului. Au făcut aproprierile globale despre Iluminism ale secolului al nouăsprezecelea lumină cu privire la „Iluminism în sine”? Această întrebare este pusă greșit, având în vedere că pune problema unui Iluminism esențial și ferm stabilit. O astfel de definiție axiomatică îngreudește orice posibilitate a perspectivelor globale, considerând orice variație ca fiind deficitară și lacunară. Iluminismul nu a fost un „lucru”; mai degrabă ar trebui să întrebăm ce au făcut actorii istorici cu el. Acesta nu ar trebui confundat cu o categorie analitică. A fost, în primul rând, un concept folosit pentru a formula anumite cerințe. „Specialiștii nu ar trebui să caute o definiție mai bună”, a spus Frederick Cooper în discuția sa despre termenul de „modernitate”. „Ar trebui să asculte ce se spune în lume în loc”. Prin urmare, dacă Iluminismul este „ce aud, ar trebui să se întrebe cum este folosit și de ce”⁶⁶.

Într-adevăr, când reformatorii sociali din jurul lumii au intrat în retorica iluministă, au fost capabili de filtrarea unei multitudini de afirmații prin vocabularul acesteia. Pentru unii, conceptul denotă un angajament față de rațiune, „îmbunătățire” și un fel de emancipare, deși diferit definită. „Iluminismul” s-a angajat și în demontarea tarifelor și încadrarea proprietății private interne; a fost invocat pentru a aproba iubirea liberă și recăsătoria văduvelor; a fost menționat pentru a susține reforma sistemelor penale și a dat naștere discuțiilor despre caracterul național; a fost citat pentru autorizarea introducerii magazinelor universale, folosirea lenjeriei intime, răspândirea ceasurilor de buzunar și a scrisului

orizontal și pentru introducerea calendarului vestic. Reformatorul japonez Tsuda Mamichi a spus în anii 1870 că „de fiecare dată când deschidem gurile, o facem pentru a vorbi despre «Iluminism»”⁶⁷.

Asta implică faptul că de-a lungul carierei sale globale, eticheta de „Iluminism” a devenit detașabilă într-o oarecare măsură de noțiunile și ideile cu care a fost asociată la început. Așadar, de exemplu, impulsul secularizării etichetei ar putea fi inversat: „Nu mai este nicio religie în lume care promovează astăzi Iluminismul la fel cum o face creștinismul”, a insistat Tsuda în cuvintele care ar fi putut stârni încruntarea lui Voltaire și Diderot în secolul al optsprezecelea – și a lui Jonathan Israel în secolul douăzeci și unu.⁶⁸ Acest aspect nu ar trebui pur și simplu clasat drept o neînțelegere culturală. Nu putem înțelege manifestările globale ale Iluminismului comparându-le cu o structură abstractă, ci doar urmărind constelațiile în care „Iluminismul” a fost menționat – ca autoritate, obiectiv sau avertizare. Cu alte cuvinte, este mai puțin important să comparăm revendicările formulate de *ilustrados* din Filipine, de exemplu, diacronice cu canoanele Europei din secolul al optsprezecelea, decât este înțelegerea a ce a implicat catalogarea lor ca parte dintr-un „Iluminism” filipinez în ultimii ani ai secolului al nouăsprezecelea.

Pe cât de orbitoare era varietatea de referințe, ea nu a fost făcută fără o anume selecție. Când reformatorii sociali au folosit vocabularul său, ei făceau uneori explicit referințe la „Iluminism” și la termeni indigeni echivalenți, dar nu găsim mereu acest cuvânt. Odată ce un set de idei a fost stabilit și asociat cu Iluminismul, era de asemenea posibil să fie adaptat în altă parte fără folosirea aceluiași vocabular. În aceste cazuri, elitele reformiste au atras un grup specific de idei, texte și autori, stârnit frecvent de transpunerea mișcărilor în moduri variate. Lucrările personalităților mari ale mișcării – Rousseau și Voltaire, Adam Smith și Benjamin Franklin, dar și Fukuzawa Yukichi și Liang Qichao – au fost puse la dispoziția audiențelor locale prin intermediul publicațiilor și traducerilor. Astfel, putem trata aceste dezbateri asupra dezvoltării și schimbării ca fiind fenomene asociate, dar nu convergente – chiar dacă etichetele atașate acestora au variat de la „Iluminism”, în Asia de Est, la „Renaștere”, în Bengal și lumea arabă.

Nici cronologia acestor dezbateri nu a fost accidentală. În general, sincronizarea a corespuns cu momente în care problemele locale erau legate de transformări sociale profunde, declanșate de integrarea acestor societăți în economia lumii și ordinea imperialistă⁶⁹. În astfel de momente de urgență domestică și externă, susținătorii schimbării și-au unit cerințele pentru reînnoirea socială a resurselor tradiționale și a noului discurs valabil despre Iluminism, pentru a uni programele lor de reformă socială cu

autoritatea puterii europene. În părți ale Indiei, în contextul autoproclamatei „Renașteri Bengale”, canoanele reformei post-iluministe au fost discutate devreme, în anii 1820. Rammohan Roy, cel mai influent actor din înfruntarea Bengalului cu Vestul, a eliminat diferite tradiții în proiectul său de reformă socială, care l-a făcut un susținător al „religiei națiunii”, după cum îl numește Friedrich Wilhelm Schelling.⁷⁰ În Imperiul Otoman textele filosofilor francezi au devenit un important punct de referință în anii 1830, în timp ce introducerea acestor clasici în dezbaterile publice a avut de așteptat până la mijlocul secolului. Ca rezultat, tineri otomani, cum este Namik Kemal, și-au justificat cauza făcând referire la lucrările lui Locke, Rousseau și Montesquieu⁷¹. În Egipt Rifa al-Tahtawi a fost nominalizat în 1841 la postul de conducător al biroului de traduceri (Tercüme Odasi) și a și supravegheat publicarea a sute de lucrări europene în limba arabă⁷². În Japonia anilor 1870, revista *Meirotoku zasshi* a introdus publicului larg termeni cruciali, cum ar fi „drepturi”, „libertate” și „economie”, în timp ce bestsellerul lui Fukuzawa Yukichi *Conditions in the West* (Condițiile din Vest) a discutat instituțiile, obiceiurile și cultura materială a Vestului⁷³. În China din timpul dinastiei Qing, Yan Fu a apărut drept cel mai important traducător – al lucrărilor scrise de Thomas Huxley, Adam Smith, Herbert Spencer, Montesquieu și alții – din anii 1890⁷⁴.

O consecință a acestei cronologii schimbătoare a fost faptul că dezbaterile nu se concentrau mereu pe același subiect. Aceasta se datora în special contextelor locale, în care termenul a fost adus în discuție, care s-au schimbat considerabil, de la Bengalul anilor 1820 la Coreea anilor 1890. Mai mult decât atât, referința în sine s-a schimbat și ea. „Iluminismul” nu a însemnat același lucru în anii 1830 cu ce a însemnat în secolul al optsprezecelea și până în anii 1880 conotațiile acestuia au continuat să se transforme. Având în vedere că ideile iluministe erau articulate pe tot globul, au fost unite cu alte moduri de gândire, dintre care unele au fost formulate împotriva acestora. Foarte important a fost impactul liberalismului, utilitarismului pe principiul lui John Stuart Mill, al evoluționismului darwinian și spencerian și al filosofiei pozitivistă conturată de Comte, deseori popularizată în bestsellerurile globale, cum ar fi *Self-Help* de Samuel Smiles și de mult mai specializatele manuale ale autorilor precum Frédéric Bastiat și Henry Wheaton. Un rezultat al îmbinării vocabularelor este schimbarea conținutului conceptual al „Iluminismului”. Acum accentul este pus mai puțin pe conștiința individului eliberat de dogmele religioase și de opresiunea statului și mai mult pe proiecte colective și naționale de îmbunătățire tehnică și materială. Până în anii 1880 o noțiune inechivocă de progres material a fost adânc înrădăcinată

și a pierdut simțul ambivalenței și al posibilităților neliniare, care mai erau încă prezente în secolul al optsprezecelea. Pe cât de paradoxal poate părea, includerea și îmbinarea diferitelor ramuri de gândire a ajutat la transformarea multelor tipuri de Iluminism din secolul al optsprezecelea în Iluminismul singular „ultrareal” al anilor 1880⁷⁵. A ajuns să fie adoptat de o mare varietate de actori. Mulți dintre ei au folosit termenii de „Iluminism” și „civilizație” aproape interschimbabil; uneori au evitat ambii termeni și au adoptat doar un limbaj al reformei. În Japonia, de exemplu, termenul de *keimo* („Iluminism”) a făcut loc treptat celui de *kaika*, cu tonurile sale puternice de evoluționism social⁷⁶.

Echivalarea civilizației cu Iluminismul indică măsura în care cel de-al doilea termen și-a schimbat sensul; era atunci în special un etalon pentru pozițiile geopolitice relative ale unei națiuni în arena globală. Această cu siguranță nu era ceva nou; gândirea etapizată a fost una din căile prin care gânditorii iluminiști din secolul al optsprezecelea au tradus diferențele culturale într-o limbă a progresului. Deși, în timp ce această idee a coexistat cu alte noțiuni „iluministe” – progresul rațiunii, sfera publică, viziuni laice despre lume – până în secolul al nouăsprezecelea Iluminismul a fost tot mai mult inclus într-o relatare a evoluționismului și a avansării civilizației. A fost astfel transformat dintr-un proces într-o monedă de schimb – unii au avut mai mult, alții au avut nevoie de tutori care să le-o ofere. Acesta a fost cazul inclusiv în Europa, unde războaiele culturale care au asmuțit statele liberale împotriva bisericilor erau considerate ca fiind o „bătălie grandioasă” între lumina Iluminismului și întunericul papalității din Evul Mediu și unde Iluminismul, sub forma misiunii retorice de civilizare și a legii internaționale, a servit drept recuzită ideologică a imperialismului⁷⁷.

Această transformare a fost și mai pronunțată în afara Europei. Retorica „Civilizației și Iluminismului”, sloganul convingător din Japonia, Coreea și China, s-a angajat pe plan extins în încercarea de a ține pasul cu provocările globalității. Noțiunea a ocupat mereu o poziție în lume, ca tripticul influent al barbarismului, semi-Iluminismului și civilizației, de Fukuzawa Yukichi. În multe societăți viziunea predominantă susținea că Iluminismul nu a fost specific european, ci mai degrabă un standard universal. Societățile vestice au părut probabil superioare la acea vreme, dar acesta nu a fost mereu cazul, nici nu va fi în viitor. „Europa, care în termeni de Iluminism a rămas în urmă, era acum înaintea noastră”, a declarat ziarul coreean *Hhwangsong sinmun* în 1899⁷⁸.

Să vorbești despre Iluminism însemna deci să gândești global – și urgența cu care principiile iluministe au fost invocate a depins de diferențierile între puteri. În mod caracteristic, conexiunea

dintre local și global a fost mediată prin trei căi fundamentale prin care secolul al nouăsprezecelea a fost transformat: integrarea economiei globale, apariția unui sistem de state-națiune și consolidarea imperialismului. Aceste procese vaste au stabilit un cadru global care a părut că impregnează limbajul Iluminismului cu valoarea de schimb globală și a generat rezonanțe între locuri altfel disparate⁷⁹. Ei au lucrat astfel după cum permiteau contextele și au structurat modul în care ideile iluministe erau folosite. Mai important, discursul despre „Iluminism” a fost folosit drept mijloc de negociere a acestor momente de schimbare și de a ține pasul cu viața într-o lume globală.

În primul rând, apariția unui sistem de magazine universale și acumularea capitalului nu doar au sincronizat națiuni în toată lumea, dar au creat și au făcut reformele care ținteau la a face incorporarea graduală a societăților în structurile capitaliste să pară o necesitate istorică. Mulți actori care și-au formulat obiectivele în funcție de retorica iluministă, tindeau să transforme societatea sub auspiciile liberalismului și integrării pieței. Apelurile la Iluminism erau frecvent legate de cererile pentru noi forme de taxare și introducerea standardelor de aur pentru liberalizarea obiceiurilor, regimul liberului schimb și deschiderea de porturi. Proiectele de iluminare a mulțimii și de transformare a populației inactive într-o forță de muncă diligentă erau astfel cereri pentru participarea în economia planetară.

În al doilea rând, incorporarea națiunilor în sistemul internațional de stat a fost acompaniată de strategiile de construire a națiunii apărute în termenii iluminiști. De la Marea „reorganizare” (*tranzimat*) a imperiului otoman după 1830, activitățile „Clubului Independenței” din Coreea în 1896, la reformele lui Guangxu din China în 1898, toate au fost încercări de a aduna ramuri variate ale gândirii reformiste într-un răspuns cuprinzător la adâncirea crizei politice și sociale a statului. Reformiștii foloseau adesea retorica Iluminismului în două moduri. Pe de-o parte, noul limbaj a fost adoptat pe plan intern, într-un efort de a grăbi populația spre un comportament, participare și muncă „civilizate”: misiunea de civilizare autohtonă. Pe de altă parte, a fost direcționată împotriva amenințării colonizării, una din grijile centrale ale formării națiunii. În 1897, regele Chulalongkorn din Siam, una din puținele țări necolonizate din Asia, a făcut o călătorie extinsă prin Europa pentru a putea vedea direct – de la bărci de luptă și mașini de pompieri la grădini botanice și spitale – ce au făcut societățile „iluminate” și „civilizate”⁸⁰. În colonia spaniolă din Filipine, „iluminiștii” autoprocamați au adus în discuție autoritatea rațiunii și legea naturală în critica lor naționalistă la adresa conducerii Spaniei și a influenței misionarilor spanioli. În

Java, Raden Ajeng Kartini, una din puținele voci ale femeilor din sfera publică a Asiei care s-a făcut auzită, a adresat două memorii guvernului colonial olandez în 1903, în care a introdus principii iluministe pentru a face apel la educația modernă și emanciparea socială pentru fetele și femeile javaneze⁸¹.

În al treilea rând, invocarea „Iluminismului” era parte integrantă a strategiilor de poziționare a țării în ordinea vastă a imperialismului. Cu alte cuvinte, retorica iluministă poate fi folosită pe post de instrument al imperiului. Pentru Japonia expansionistă, cosmologia diferitelor etape ale civilizației și cronologiile progresului care difereau au fost elemente esențiale în justificarea incursiunilor coloniale în Asia de Est. Într-un eseu faimos, Fukuzawa Yukichi accentuează faptul că „țara noastră nu își poate permite să aștepte iluminarea vecinilor noștri și să coopereze pentru a ridica Asia. Mai degrabă, ar trebui să le părăsim rândurile pentru a ne alătura taberei de țări civilizate ale Vestului [*datsua nyuo*]”. Prin urmare, a concluzionat cu faptul că Japonia ar trebui să trateze China și Coreea „după cum o fac vesticii”⁸². Asta nu a fost nici mai mult, mai puțin decât un apel la colonizare.

În toate aceste cazuri, noțiunea de „Iluminism” a ajutat actorii istorici în a gândi global și în a face clară o lume complexă. În fața provocărilor locale, regionale și globale și-au articulat cerințele cu ajutorul discursului iluminist, nu doar pentru că a fost *lingua franca* care promisese a înzestra ideile lor cu validitate universală, dar și pentru că „Iluminismul” a fost transformat, nu în ultimul rând, prin eforturile lor, într-un limbaj al poziționării globale. Termenul a fost astfel folosit în moduri care s-au depărtat de utilizările anterioare – dar ne-ar oferi o viziune îngustă dacă ignorăm această istorie mai lungă. „Fiecare lectură a generațiilor viitoare despre conceptualizările trecute alterează spectrul posibilelor semnificații transmise”, ne amintește Reinhart Koselleck. „Contextul original al conceptului se schimbă; deci se schimbă și sensurile originale sau ulterioare purtate de concepte”⁸³. Acest proces este proeminent mai ales din punct de vedere al istoriei globale: traiectoria „Iluminismului” și modurile variate în care este folosit trebuie înțelese ca fiind parte din dezvoltarea sa conceptuală.

Date fiind aceste trei transformări fundamentale, dacă aceasta a fost mai mult decât o istorie a răspândirii, poate apărea ca o întrebare retorică. Totuși, merită să rămânem asupra ei pentru un moment, pentru că trebuie să recunoaștem că schimbarea conceptuală nu a fost doar rezultatul schimbării contextelor geopolitice și al expansiunii europene în Era Imperialismului. În schimb, actorii din afara Europei au preluat treptat conducerea în ceea ce privește proclamarea pretențiilor la egalitate și a promisiunilor Iluminismului⁸⁴.

Lunga istorie a Iluminismului a fost rezultatul reinventării sale constante, mai degrabă decât un proces de difuziune.

Astfel, putem vorbi despre coproducția globală a cunoștințelor iluministe. Acest proces a luat multe forme, dar două mecanisme sunt de o anumită anvergură. În timp ce victoria Iluminismului a rămas investită cu autoritatea puterii europene, a fost îmbinată cu alte tradiții culturale și s-a detașat tot mai mult de unica sa asociere cu Europa. În primul rând, amestecarea și hibridizarea resurselor intelectuale au fost caracteristice oricărei încercări de a conecta așa-zisul universalism al noțiunilor iluministe cu specificitățile mecanismelor autohtone. Acest model a fost mai pronunțat în contextul asiatic al secolului al nouăsprezecelea, având în vedere că resursele intelectuale endogene aveau mai multă greutate, autonomie și putere care dăinuie – în Asia mai mult decât în lumea atlantică. Unirea cu tradițiile s-a datorat și nevoii strategice de a implementa viziuni radicale pe teren familiar. „Viziunea Iluminismului” lui Rammohan Roy, după cum C. A. Bayly a subliniat, „îmbrățișată noțiunile virtuții hinduse, musulmane și vestice”⁸⁵. Când Fukuzawa a publicat *Introduction of the Countries of the World (Sekai kunizukishi)* în 1869, l-a aranjat în tipare metrice pentru a facilita citirea în maniera catehismelor budiste⁸⁶.

În Asia de Est, una din cele mai importante componente, cumva paradoxal, a fost confucianismul. În loc să transfere moștenirea confucianistă coșului de gunoi al istoriei, idei asociate cu Iluminismul au fost contopite cu cosmologia existentă – care, la rândul ei, a fost modificată în condițiile interacțiunii globale. În Japonia, termenul *ri*, care în gândirea confucianistă denotă principiul care dăruiește ordine și armonie societății umane, a fost folosit pentru exprimarea ideii de *laissez-faire* și de raționalitate a schimbului pieței⁸⁷. În China, noțiunea de progres a fost construită prin inițierea discuțiilor neo-confucianiste și prin intermediul textelor sociale darwiniste⁸⁸. Liu Shipei, intoxicat de fascinația sa pentru Rousseau, a publicat în 1903 *Essential Idea of the Chinese Social Contract*, argumentând că esența proiectului lui Rousseau poate fi găsită în moșteniri mult mai vechi ale confucianismului⁸⁹. Pe cât de mult aceasta a fost o strategie ideologică pentru indigenizarea conceptelor reformiste, a fost afectat conținutul acestor concepte și a permis, spre exemplu, revendicărilor iluministe să fie exprimate într-un limbaj care se baza mai puțin pe un individualism autorizat. Uneori invers, retorica iluministă a putut ajuta la legitimarea rearticulărilor gândirii confucianiste, ca răspuns la noile provocări globale.⁹⁰

În al doilea rând, conceptele „iluministe” au fost smulse din singura legătură cu Europa. În jurul anului 1900, referința la „Iluminism” a fost deja globalizată până în punctul în care Europa

de Vest a încetat să fie unica locație de autoritate. Spre exemplu, în Java, Kartini și-a legitimat cererea pentru emanciparea femeilor nu doar cu modele olandeze, dar și cu textele feministei indiene Pandita Ramabai. Reformele liberale din Bengal de la 1830, au fost, pe de-o parte, alimentate de analogiile cu Islanda și Grecia și în special ci independența mișcărilor din America latină⁹¹. La sfârșitul secolului, cel mai puternic punct de referință a fost Japonia. După victoria militară asupra Rusiei din 1905, Japonia a apărut în mai multe părți ale lumii- inclusiv în Egipt, Siam și Imperiul Otoman – ca fiind un contrapunct care a permis să asigure Iluminismul și modernizarea fără imperialismul și ideologia rasială afișate în „Vest”⁹².

Rolul Japoniei drept mediator cultural a fost puternic mai ales în Asia de Est. „Din fericire, Japonia a preluat conducerea în deschiderea căii spre Iluminism [*kyohwa*]”, au scris editorii de la *Hwangsong sinmun* în 1899⁹³. Atrasă de dezvoltarea de succes a Japoniei, dar și amenințată de imperialismul său agresiv, mișcarea coreeană „Civilizația și Iluminismul” (*munmyong kaehwa*) a fost la început îndreptată spre statul Meiji. Un exemplu bun este gânditorul iluminist Yu Kilchun, care și-a început studiile la Universitatea lui Fukuzawa Keio. Deziluzionat de modernizarea Japoniei, pe care o vedea ca fiind o copie inferioară și o imitație precară a Vestului, Yu a călătorit în Statele Unite pentru a vedea modernitatea „cu propriii lui ochi”. După întoarcerea sa a publicat influentele *Observations on a Journey to the West* (*Soyu kyonmun*), care vor face din „Iluminism” un nume uzual în Coreea. Chiar dacă Yu a făcut orice efort sistematic pentru a-și șterge urmele japoneze ale contactului său cu Vestul, cartea sa a fost modelată după *Seiyo jijo* de Fukuzawa. Într-adevăr, Fukuzawa a subvenționat publicarea cărții, care a fost produsă în Japonia la presa sa de tipar pentru că în Coreea nu existau încă prese de tipar în sistemul de scriere Hangul⁹⁴.

Japonia a apărut ca un agent al inovației intelectuale în China din perioada dinastiei Qing. În urma loviturii de stat eșuate în 1898, Tokyo a fost un magnet pentru chinezii cu gânduri reformatoare. Pentru mulți dintre ei, șederea în Japonia era un punct crucial de conversie. „Cărți cum nu am mai văzut înainte îmi uimesc ochii. Idei pe care nu le-am mai întâlnit îmi derutează creierul. Este ca atunci când vezi soarele după ce ai fost într-o cameră întunecoasă”, a recunoscut Liang Qichao, cel mai influent gânditor chinez de la începutul secolului, care intenționa să transfere *bunmei kaika* în China sub forma unui „Iluminism” general: „Sunt o persoană diferită”⁹⁵. În anii următori, fermentul generat de acest schimb a făcut posibilă producția de noi informații. Profesorii japonezi au lucrat pe post de consultanți ai reformei sistemului educațional

chinez. Liang a fondat un birou de traduceri în Shanghai și până în 1911 au fost publicate în jur de o mie de lucrări japoneze în limba chineză. Cel mai important, neologisme japoneze au fost importate în China: „știință” și „muncă”, „națiune” și „egalitate”, „societate” și „capitalism” au fost printre sutele de termeni nou inventați în Japonia – construind, în schimb, plecând de la personaje chinezești clasice⁹⁶. Autoritatea formelor de cunoaștere care erau asociate cu Japonia era imensă; imitarea Japoniei părea să promită o scurtătură spre modernizare, în comparație cu învățătura primită de la „Vest”. În același timp, împrumutul cultural de la Japonia a fost recunoscut ca o accesare directă a unei versiuni deja „asianizată” – și deci diferită – a modernității, lipsită de tipul de individualism situat la graniță cu egoismul, pe care mulți observatori l-au văzut ca fiind predominant în Europa. „Japonia are anumite avantaje față de Vest”, subliniază Zhang Zhidong în 1898. „China și Japonia împart circumstanțe și obiceiuri similare, făcând mai ușoară pentru noi copierea de la Japonia”⁹⁷.

Rezultatul acestor procese de amestecare și de expansiune a gamei de modele a fost o producție transnațională a cunoașterii, care nu poate fi redusă la o genealogie europeană. Grupuri sociale din Istanbul, Manila și Shanghai *au făcut* pur și simplu Iluminismul; ele nu erau doar la capătul primitor al inovațiilor concepute altundeva un secol mai devreme. Istoricii au avut tendința să citească istoria cunoașterii ca pe un scenariu scris într-un loc și apoi adoptat în altul, influențând, dacă nu chiar determinând gândirea și acțiunile primitorilor. Totuși, traiectoria inversă este cel puțin importantă. A vorbi despre „Iluminism” în Seul era un răspuns la o anumită situație din Coreea anilor 1890, nu un răspuns întârziat dat lui Voltaire.

Iluminismul a făcut o obsesie din problema originilor. Cu siguranță nu a fost o idee originală, având în vedere că intelectualii au fost preocupați de origini încă din Umanism. La sfârșitul secolului al optprezecelea căutarea originilor a ocupat o poziție centrală și a corespuns tendinței generale de istoricizare a științei și filosofiei. Având în vedere că autoritatea biblică și divină nu mai garanta siguranță absolută, genealogia și încercările de a urmări tot fenomenul de la originile de la bază i-au luat locul. Chiar dacă Iluminismul a fost definit de privilegierea raționalității, orientării spre viitor și progresului – Ernst Cassirer a fost unul dintre primii care au semnalat acest paradox – a fost simultan legat de spiritele trecutului și de fascinația începuturilor. „Spectrul originilor este scheletul din dulapul filosofiei politice iluministe, spiritul diabolic care o vânează, amenințarea omniprezentă a incompletitudinii”, după Pierre Saint-Amand⁹⁸.

Așadar, Condillac a căutat originile cunoașterii umane și Rousseau a explorat originile inegalității. Căutarea originilor – și a fundațiilor – legii, conștiinței naționale și ale religiei a fost un interes continuu de cercetare științifică, speculație filosofică și discuție erudită. Winckelmann și mai apoi Schiller au inițiat cultul pentru antichitate, punctul arhimedic de plecare al culturii europene. Arheologia era completată de egiptologie, după exemplul lui Napoleon și Champollion. Expansiunea colonială a extins căutarea pentru origini – ale Europei, ale Omului, ale modernității – în toată lumea: etnografii au căutat „oamenii primitivi”; William Jones s-a interesat în Bengal de origini comune ale limbilor greacă și sanscrită; lingviștii și antropologii au cercetat rădăcinile limbii indo-germanice și originile ariene ale civilizației europene. Pe lângă Europa, căutarea pentru origini a fost și o strategie de a accesa acest discurs: reformatori hinduși din Bengal au căutat cele mai vechi texte disponibile, pentru a putea defini fundamentul cultural al Indiei și José Rizal a construit o „Eră de Aur” pre-colonială în Filipine, a cărei reușită a făcut ca civilizația europeană să pară mică.

Aceasta nu a fost doar fetișizarea părții discursului iluminist despre origini, ci a stat la baza metanarațiunilor despre Iluminism de atunci. Încercările de a situa Iluminismul în istoria lumii au operat în special în interiorul unui cadru al unei istorii a originilor. Istoricii au căutat apariția a ce au văzut ei ca fiind nucleul Iluminismului – în substanță, în spațiu și timp – și au tins să-i citească istoria care a urmat, ca fiind una de difuzie graduală, dacă nu de diluare. În mod obișnuit, aceasta a fost o istorie în care Europa secolului al optsprezecelea a servit pe post de punct de origine, iar restul lumii era doar în poziția unui discurs derivat⁹⁹.

Totuși, Iluminismul secolului al optsprezecelea nu a fost monopolul intelectual al europenilor. Trebuie înțeles ca un rezultat al coproducției transnaționale a cunoașterii multor contribuatori din jurul lumii. Asta nu pentru a nega faptul că anumite dezbateri erau consacrate în tradițiile europene și că au fost modelate de anumite situații din locuri cum sunt Edinburgh, Halle și Napoli. Dinamica intelectuală, la fel și impactul revoluționar al transformărilor de la sfârșitul secolului al optsprezecelea au fost foarte mult puse în mișcare de către condițiile globale.

Mai mult decât atât, Iluminismul nu a fost limitat la momentul său atlantic din secolul al optsprezecelea; a avut un curs mult mai lung. Aceasta nu a fost atât de mult o istorie a propagării sale, ci a permanentei reinventări. Grupuri și medii sociale care au făcut presiuni pentru schimbarea socială și culturală, invocate de autoritățile Iluminismului, simultan cu îmbinarea lor cu alte tradiții. De-a lungul procesului, ce a fost văzut ca fiind nucleul

Iluminismului s-a schimbat fundamental; din cauza combinării creative a elementelor dintr-o varietate de medii culturale, dar și din cauza faptului că aceste idei au fost produse în contexte geopolitice care difereau mult de cele din Europa secolului al optsprezecelea. Iluminismul a fost utilizat tot mai mult drept un concept care permitea actorilor istorici să gândească global și să-și poziționeze comunitățile pe scena lumii.

Aceasta necesită o regândire a spațialității și temporalității Iluminismului global. Istoria sa a fost modelată mai mult de către constelații specifice în locații în care a fost invocat, mai mult decât de către textele înțelepților europeni. Cu siguranță, traducerea și circulația graduală a scrierilor lor și a manualelor simplificate au avut un impact și au fost discutate în locuri îndepărtate ca Vietnam. Dar mai importante decât această diseminare centrifugă au fost modurile în care au fost utilizate: elitele din Calcutta, Lima și Tokio au vorbit despre ideile iluministe în scopuri și necesități proprii – și astfel, au transformat conotațiile conceptului. În termeni spațiali, globalitatea Iluminismului nu poate fi explicată ca o simplă emanare dintr-un centru. Temporalitatea sa are nevoie să fie de asemenea regândită, nefiind determinată de origini și continuități, ci mai degrabă de simultaneități și conjuncturi. Cu alte cuvinte, Parisul nu a fost modelul în secolul al optsprezecelea, iar Shanghai în 1990 continuarea. Elitele din China din timpul dinastiei Qing au fost modelate de forțele și preocupările timpurilor lor, iar modul în care *filosofii* erau traduși, citați și denaturați a fost structurat de aceste condiții.

Așadar, o evaluare a Iluminismului în istoria globală nu ar trebui să fie preocupată în special de originile sale, fie ele etnografice sau temporale. În schimb, accentul trebuie să fie pus pe momentele de articulare și inventare, iar aceste momente trebuie înțelese în raport cu constelațiile globale de sincronie. La nivelul său cel mai general, dinamica apropierei a fost condiționată și mediată de ordinea geopolitică a lumii și de integrarea capitalistă a globului într-o eră a imperialismului. În aceste condiții, ideile care erau (uneori strategic) asociate cu Europa au fost adoptate de diferiți actori și conectate la alt areal de practici culturale și de gândire.

În cele din urmă, doar acest proces al circulației globale, traducerii și coproduției transnaționale, a transformat Iluminismul în fenomenul general și universal care a pretins mereu să fie. Discursul Europei secolului al optsprezecelea s-a bazat pe un limbaj al afirmațiilor universale și validarea globală. Totuși, pentru a face aceste afirmații valide în practică și pentru ca într-adevăr să convingă – și deseori să forțeze – oamenii din jurul lumii să le accepte, era nevoie de mai mult decât puterea rațiunii

pretins inerente. Această implementare a fost munca multor actori diferiți, influențați de geopolitică și de distribuția inegală a puterii, alimentați de speranțe mari și promisiuni utopice, de amenințări și violență¹⁰⁰. Doar acest proces complex și neliniar al actualizării globale a fost capabil să facă afirmațiile iluministe omniprezente – și astfel, universale.

*Traducere din limba engleză de Hanna Han.
Redactare și revizuire a traducerii de Ștefan Baghiu.*

NOTE:

1. Toby E. Huff, *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective* (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), 4.
2. Max Weber, „Wissenschaft als Beruf”, în Wolfgang J. Mommsen și Wolfgang Schluchter, eds., *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/17: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 / Politik als Beruf 1919* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 9.
3. William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 599.
4. Immanuel Kant, „An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, în James Schmidt, ed., *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley: University of California Press, 1996), 58–64. De asemenea, vezi și monumentală *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. Alan Charles Kors (Oxford: Oxford University Press, 2002).
5. Douglas R. Howland, *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 40–42.
6. Kant, „An Answer to the Question,” citate de la 59, 58; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 44.
7. Pentru explicații standard ale Iluminismului vezi Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vol. (New York, Knopf, 1966–1969); Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Hugh Trevor-Roper, *History and the Enlightenment* (New Haven: Yale University Press, 2010); John W. Yolton, Pat Rogers, Roy Porter și Barbara Stafford, eds., *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (Oxford: Blackwell, 1992).
8. Franco Venturi, *Settecento riformatore*, 5 vol. (Turin: Einaudi, 1966–1990); Roy Porter și Mikulás Teich (ed.), *The Enlightenment in National Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
9. J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, 5 vol. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999–2011).
10. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
11. Outram, *The Enlightenment*; Robert Darnton, „The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France”, *Past and Present* 51 (Mai 1971): 81–115; Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996); Barbara Taylor și Sarah Knott, eds., *Women, Gender and Enlightenment* (New

- York: Palgrave MacMillan, 2005); Dena Goodman, *Becoming a Woman in the Age of Letters* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2009).
12. J. G. A. Pocock, „The Re-Description of Enlightenment”, *Proceedings of the British Academy* 125 (2004): 101–117; Robert E. Norton, „The Myth of the Counter-Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas* 68, nr. 4 (2007): 635–658.
 13. David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008); Jonathan Sheehan, „Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay”, *American Historical Review* 108, nr. 4 (Octombrie 2003): 1061–1080.
 14. Michael Saler, „Modernity and Enchantment: A Historiographic Review”, *American Historical Review* 111, nr. 3 (Iunie 2006): 692–716. Pentru o panoramă recentă a multitudinii de abordări, vezi Karen O’Brien, „The Return of the Enlightenment”, *American Historical Review* 115, nr. 5 (2010): 1426–1435.
 15. În special Jonathan Israel și John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680–1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). De reținut că fiecare autor optează pentru un Iluminism cât se poate de diferit: pentru Israel, Iluminismul „real” se termină până în anii 1740, în timp ce pentru Robertson doar atunci începe.
 16. Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany* (Oxford: Oxford University Press, 1995). Vezi și Sorkin, *The Religious Enlightenment*; Sheehan, „Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization”.
 17. Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 11.
 18. Judith N. Shklar, „Politics and the Intellect”, în Stanley Hoffmann, ed., *Political Thought and Political Thinkers* (Chicago: University of Chicago Press 1998), 94–104. Pagina 94.
 19. O astfel de istorie poate fi cu ușurință extinsă și în secolul douăzeci – și în prezent – când marxiștii, dialecticienii ai Iluminismului, postmoderniștii și războinicii autoprocamați în „confruntarea dintre civilizații” au continuat apropierea și redefinirea „Iluminismului” în scopuri proprii. Pentru încercări de a face filanțul, vezi Keith Michael Baker și Peter Hans Reill, eds., *What’s Left of Enlightenment? A Postmodern Question* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001); Schmidt, *What Is Enlightenment?*; Graeme Garrard, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present* (London: Taylor and Francis, 2005). Voi pune în paranteze ramurile gândirii anti-Iluministes, de la Edmund Burke, Nietzsche și Adorno la Gandhi și Kita Ikki, si mă voi concentra pe momentele în care Iluminismul a fost invocat ca fiind o resursă pozitivă. Pentru aceste alte tendințe, vezi Tetsuo Najita și

- H. D. Harootunian, „Japan’s Revolt against the West”, în Bob Tadashi Wakabayashi, eds., *Modern Japanese Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 207–272; Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
20. Outram, *The Enlightenment*, 8.
 21. De exemplu, Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (New York: Vintage, 2004); Tzvetan Todorov, *In Defence of the Enlightenment* (London: Atlantic Books, 2009); Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2004); John M. Headley, *The Europeanization of the World: On the Origins of Human Rights and Democracy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008); Stephen Eric Bronner, *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement* (New York: Columbia University Press, 2004); Robert B. Loudon, *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
 22. De exemplu, vezi Anthony Pagden, *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
 23. Jürgen Osterhammel, „Welten des Kolonialismus im Zeitalter der Aufklärung,” în Hans-Jürgen Lüsebrink, ed., *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt* (Göttingen: Wallstein, 2006), 19–36. Citat de la pagina 19.
 24. Ashis Nandy, „The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance”, în Veena Das, ed., *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1990), 90.
 25. Vezi Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990).
 26. Pe această temă, vezi Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993); Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999). De asemenea, vezi contribuțiile din Daniel Carey și Lynn Festa, ed., *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
 27. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 43.
 28. Vezi Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003); Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton, N.J.: Princeton University Press 2006); Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert* (Munich: Beck, 1998).
 29. *Early Modernities*, Special Issue, *Daedalus* 127, nr. 3 (1998).
 30. Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*

- (New York: Free Press, 1957), 2.
31. Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1979).
 32. Reinhard Schulze, „Was ist die islamische Aufklärung?“, *Die Welt des Islams* 36, nr. 3 (1996): 276–325, aici 309. Vezi și Schulze, „Islam und andere Religionen in der Aufklärung“, *Simon Dubnow Institute Yearbook* 7 (2008): 317–340.
 33. Mark Elvin, „Vale atque ave“, în K. G. Robinson, ed., *Joseph Needham: Science and Civilisation in China*, vol. 7: *The Social Background*, pt. 2: *General Conclusions and Reflections* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), xliv–xliii, aici xl. Vezi și dezbaterea despre apariția unei „sfere publice” în China din timpul dinastiei Qing; ex., Frederic Wakeman, „Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China”, *Daedalus* 127, nr. 3 (1998): 167–190.
 34. Joel Mokyr, „The Great Synergy: The European Enlightenment as a Factor in Modern Economic Growth”, în Wilfred Dolfsma și Luc Soete, ed., *Understanding the Dynamics of a Knowledge Economy* (Cheltenham: Edward Elgar, 2006), 7–41.
 35. Pentru modernități multiple, vezi *Multiple Modernities*, Special Issue, *Daedalus* 129, nr. 1 (2000); Dominic Sachsenmaier și Jens Riedel cu Shmuel N. Eisenstadt, ed., *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese, and Other Interpretations* (Leiden: Brill, 2002).
 36. Sheldon Pollock, „Pretextures of Time”, *History and Theory* 46, nr. 3 (2007): 366–383, citat de la 380. Este adevărat chiar și pentru unul din cele mai fascinante exemple ale cercetărilor recente, *Textures of Time: Writing History in South India, 1600–1800* (Delhi: Permanent Black, 2001), de Velcheru Narayana Rao, David Shulman și Sanjay Subrahmanyam. Autorii caută o varietate de genuri pentru a localiza scrierile istorice în Africa de Sud, refuzând astfel presupunerile standard despre faptul că, în contextul Indian, o conștiință istorică a apărut doar odată cu Britanicii. Munca lor este una exemplară ca viziune filologică și intelectuală și demonstrează pe viu complexitatea și dinamicile societăților indiene de dinainte de 1800. Totuși, pe alocuri autorii nu se abțin din a introduce acest simț al istoriei în limbajul familiar al individualizării, raționalizării, secularizării și „primirea unui timp de «modernitate» din Sudul îndepărtat” (264). Trebuie menționat faptul că unele contribuții în dezbaterea „modernităților timpurii” nu încurajează viziunea teleologică care pare inerentă în eticheta acesteia. O panoramă reușită a dezbaterii se găsește în Lynn A. Struve, ed., *The Qing Formation in World-Historical Time* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).
 37. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800–1830*, 2 vol. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003–2004). Vezi și Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 118–121; Goody, *Renaissances: The One or the*

- Many?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
38. Pentru o critică, vezi Arif Dirlik, *Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism* (Boulder, Colo., 2007); Timothy Mitchell, „Introduction”, în Mitchell, ed., *Questions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), xi–xvii.
 39. Sanjay Subrahmanyam, „Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400– 1750”, *Daedalus* 127, nr. 3 (1998): 75–104, aici 99–100.
 40. Vezi James E. Vance Jr., *Capturing the Horizon: The Historical Geography of Transportation since the Sixteenth Century* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990); Emma Rothschild, *The Inner Life of Empires: An Eighteenth Century History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011); Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*; Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World around It* (London: Tauris, 2004).
 41. See C. A. Bayly, *Imperial Meridian: The British Empire and the World, 1780–1830* (London, 1989); David Armitage și Sanjay Subrahmanyam, ed., *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760–1840* (New York: Palgrave MacMillan, 2009); C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (Munich: Beck, 2009).
 42. Joan-Pau Rubiés, *Travellers and Cosmographers: Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology* (London: Routledge 2007); Anthony Pagden, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994).
 43. D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1999); Jonathan D. Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds* (New York: Penguin, 1999); Julia Ching și Willard Gurdon Oxtoby, eds., *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment* (Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, 1992); Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*, 271–348; J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought* (London: Routledge, 1997). Vezi și Humberto Garcia, *Islam and the English Enlightenment, 1670–1840* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012).
 44. Lucrări reprezentative ale acestei literaturi vaste includ Christopher Fox, Roy Porter și Robert Wokler, ed., *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1995); Larry Wolff și Marco Cipolloni, ed., *The Anthropology of the Enlightenment* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007); Lauren Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400–1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); István Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005); Lynn Hunt, Margaret C. Jacob și Wijnand Mijnhardt, *The*

- Book That Changed Europe: Picart and Bernard's "Religious Ceremonies of the World"* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010); Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Hans Erich Bödeker, Clorinda Donato și Peter Hanns Reill, ed., *Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment* (Toronto: University of Toronto Press, 2009); William Max Nelson, „Making Men: Enlightenment Ideas of Racial Engineering”, *American Historical Review* 115, nr. 5 (Decembrie 2010): 1364–1394; Franz Leander Fillafer și Jürgen Osterhammel, „Cosmopolitanism and the German Enlightenment”, în Helmut Walser Smith, ed., *The Oxford Handbook of Modern German History* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 119–143.
45. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994); Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
 46. Susan Buck-Morss, „Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry* 26, nr. 4 (2000): 821–865.
 47. Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), 266.
 48. Vezi Richard H. Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1860* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); John Gascoigne, *Joseph Banks and the English Enlightenment: Useful Knowledge and Polite Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Richard Drayton, *Nature's Government: Science, Imperial Britain and the „Improvement” of the World* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000); David N. Livingstone și Charles W. J. Withers, ed., *Geography and Enlightenment* (Chicago: University of Chicago Press, 1999); Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristin Huffine și Kevin Sheehan, eds., *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009).
 49. Vezi John Gascoigne, *The Enlightenment and the Origins of European Australia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Gordon T. Stewart, *Journey to Empire: Enlightenment, Imperialism, and the British Encounter with Tibet, 1774–1904* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Grant K. Goodman, *Japan and the Dutch, 1600–1853* (Richmond: Curzon, 2000).
 50. Kapil Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900* (Delhi: Permanent Black, 2006), 223.
 51. Ibid. Pentru argumente similare vezi Dhruv Raina și S. Irfan Habib, *Domesticating Modern Science: A Social History of Science and Culture in*

- Colonial India* (New Delhi: Tulika Books, 2004); Thomas R. Trautmann, *Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial Madras* (Berkeley: University of California Press, 2006).
52. David Armitage, *The Declaration of Independence: A Global History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), 1. Vezi și Susan Manning și Francis D. Cogliano, ed., *The Atlantic Enlightenment* (Hampshire, 2008); Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976); Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Vintage, 1992); Robert A. Ferguson, *The American Enlightenment, 1750–1820* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997); Charles W. J. Withers, *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically about the Age of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).
 53. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*. Vezi și Neil Safier, *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America* (Chicago: University of Chicago Press, 2008); și pentru o declarație de la începuturi, Edmundo O’Gorman, *El proceso de la invención de América* (Mexico City, 1958). Pentru contextele imperiale și atlantice vezi Jeremy Adelman, „An Age of Imperial Revolutions”, *American Historical Review* 113, nr. 2 (Aprilie 2008): 319–340; J. H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2006); A. Owen Aldridge, ed., *The Ibero-American Enlightenment* (Urbana, Ill., 1971); Renan Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760–1808: Genealogía de una comunidad de interpretación* (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2002).
 54. Dror Ze’evi, „Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East”, *Mediterranean Historical Review* 19, nr. 1 (2004): 73–94. Vezi și Donald Malcolm Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2002); Juan Cole, *Napoleon’s Egypt: Invading the Middle East* (New York: St. Martin’s Griffing, 2007); Irene A. Bierman, ed., *Napoleon in Egypt* (Reading: Ithaca Press, 2003).
 55. Kate Brittlebank, *Tipu Sultan’s Search for Legitimacy: Islam and Kingship in a Hindu Domain* (Delhi: Oxford University Press, 1997), cap. 5.
 56. Laurent Dubois, *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787–1804* (Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 2004), 4–5.
 57. Carolyn E. Fick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below* (Knoxville, Tenn.: University of Tennessee Press, 1990); Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).
 58. Peter Linebaugh și Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic* (Boston: Beacon Press, 2001); Laurent Dubois și Julius S. Scott, eds.,

- Origins of the Black Atlantic* (New York: Routledge, 2009).
59. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), 82.
 60. Mai explicit, vezi Nick Nesbitt, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment* (Charlottesville, Va.: University of Virginia Press, 2008).
 61. C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (1938; repr., New York: Dial Press, 1963), 25. Afirmația a fost contestată de către Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières: Sous la raison, l'outrage* (Paris, 1992); dar vezi și Srinivas Aravamudan, *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688–1804* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999); Laurent Dubois, „An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic”, *Social History* 31, nr. 1 (2006): 1–14.
 62. Vezi David Barry Gaspar și David Patrick Geggus, ed., *A turbulent time: the French Revolution and the Greater Caribbean* (Bloomington, Ind.: University of Indiana Press, 1997); John K. Thornton, „‘I Am the Subject of the King of Kongo’: African Political Ideology and the Haitian Revolution”, *Journal of World History* 4, nr. 2 (1993): 181–214; Bernard Camier și Laurent Dubois, „Voltaire et Zaire, ou le théâtre des Lumières dans l’aire atlantique française”, *Revue d’histoire moderne & contemporaine* 54, nr. 4 (2007): 39–69.
 63. David P. Geggus, ed., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia, S.C.: University of South Carolina, 2001); Sybille Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2004); Doris L. Garraway, ed., *Tree of Liberty: Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Charlottesville, Va.: University of Virginia Press, 2008).
 64. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680–1715* (Paris, 1935); Max Horkheimer și Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Amsterdam: Querido, 1947). Vezi și Schmidt, *What Is Enlightenment?*
 65. Pentru lucrări stimulante care proiectează istoria intelectuală într-un context global, vezi Christopher L. Hill, *National History and the World of Nations: Capital, State, and the Rhetoric of History in Japan, France, and the United States* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008); și Andrew Sartori, *Bengal in Global Concept History: Culturalism in the Age of Capital* (Chicago: University of Chicago Press, 2008). Vezi și Carol Gluck și Anna Lowenhaupt Tsing, eds., *Words in Motion: Toward a Global Lexicon* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2009).
 66. Frederick Cooper, „Modernity”, în Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2005), 113–149, aici 115.
 67. Citat în Albert M. Craig, *Civilization and Enlightenment: The Early*

- Thought of Fukuzawa Yukichi* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 147.
68. Citat în William Reynolds Braisted, ed., *Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), 39.
 69. Pentru fuziunea dintre problemele interne și externe, vezi Michael Geyer și Charles Bright, „World History in a Global Age”, *American Historical Review* 100, nr. 4 (October 1995): 1034–1060.
 70. Schelling citat în Bruce Carlisle Robertson, *Raja Rammohan Roy: The Father of Modern India* (Delhi: Oxford University Press, 1995), 71. Vezi și David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773–1835* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1969); Lynn Zastoupil, *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010); C. A. Bayly, „Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India, 1800–30”, *Modern Intellectual History* 4, nr. 1 (2007): 25–41. Pentru anii 1840 și 1850, vezi și Brian A. Hatcher, *Idioms of Improvement: Vidyasagar and Cultural Encounter in Bengal* (Calcutta: Oxford University Press, 1996).
 71. 1 Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963); Christoph Herzog, „Aufklärung und Osmanisches Reich: Annäherung an ein historiographisches Problem”, în Wolfgang Hardtwig, ed., *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2010), 291–321; Dagmar Glass, *Der Muqtataf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*, 2 vol. (Würzburg, 2004).
 72. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006).
 73. Braisted, *Meiroku Zasshi*; Carmen Blacker, *The Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).
 74. Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).
 75. În această utilizare a termenului „ultrareal”, urmez Chakrabarty, *Provincializing Europe*.
 76. Alistair Swale, *The Political Thought of Mori Arinori: A Study in Meiji Conservatism* (Richmond: Japan Library, 2000); Howland, *Translating the West*, 40–42.
 77. Vezi Christopher Clark și Wolfram Kaiser, eds., *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004); Martti Koskenniemi,

- The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870–1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
78. Citat în Andre Schmid, *Korea between Empires, 1895–1919* (New York: Columbia University Press, 2002), 83.
 79. Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons* (New York: Russell Sage Foundation, 1984), 147, vorbește despre „două procese principale interdependente”, la care trebuie să adăugăm imperialismul ca mod hegemonic de interacțiune.
 80. Niels P. Petersson, „König Chulalongkorns Europareise 1897: Europäischer Imperialismus, symbolische Politik und monarchisch-bürokratische Modernisierung”, *Saeculum* 52, pt. 2 (2001): 297–328.
 81. Barbara N. Ramusack, „Women and Gender in South and Southeast Asia”, în Bonnie G. Smith, ed., *Women’s History in Global Perspective*, 3 vol. (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 2005), 2: 101–138.
 82. Fukuzawa Yukichi, „On De-Asianization”, în Centre for East Asian Cultural Studies, comp., *Meiji Japan through Contemporary Sources*, 3 vol., vol. 3: 1869–1894 (Tokyo: Center for East-Asian Cultural Studies, 1972), 133.
 83. Reinhart Koselleck, „A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe”, în Hartmut Lehmann și Melvin Richter, ed., *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte* (Washington, D.C.: German Historical Institute, 1996), 59–70, citat de la 62.
 84. Cemil Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought (1882–1945)* (New York: Columbia University Press, 2007).
 85. Bayly, „Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India”, 29.
 86. Marius B. Jansen, *The Making of Modern Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), 460–461
 87. Tessa Morris-Suzuki, *A History of Japanese Economic Thought* (London: Routledge, 1989), 29.
 88. O sinteză bună a tendințelor intelectuale din China poate fi studiată la Charlotte Furth, „Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895–1920”, în Merle Goldman și Leo Ou-Fan Lee, ed., *An Intellectual History of Modern China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 13–96. În mod normal, termenul de „Iluminism chinez” este rezervat pentru mișcarea din 4 mai din 1919. Vezi Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986).
 89. Xiaoling Wang, „Liu Shipei et son concept de contrat social chinois”, *E´tudes chinoises* 27, nr. 1–2 (1998): 155–190; Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890–1911* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1987).

90. Vezi Viren Murthy, „Modernity against Modernity: Wang Hui’s Critical History of Chinese Thought”, *Modern Intellectual History* 3 (2006): 137–165; Ban Wang, „Discovering Enlightenment in Chinese History: The Rise of Modern Chinese Thought, by Wang Hui”, *boundary 2* 34, no. 2 (2007): 217–238.
91. Bayly, „Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India”.
92. Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*.
93. Citat în Schmid, *Korea between Empires*, 90
94. Ibid., 110–111; Lee Sang-Ik, „On the Concepts of ‘New Korea’ Envisioned by Enlightenment Reformers”, *Korea Journal* 40, nr. 2 (2000): 34–64; Shin Yong-ha, „The Thought of the Enlightenment Movement”, *Korea Journal* 24, nr. 12 (1984): 4–21.
95. Citat în Douglas R. Reynolds, „A Golden Decade Forgotten: Japan-China Relations, 1898– 1907”, *Transactions of the Asiatic Society of Japan* 4, nr. 2 (1987): 93–153, citat de la 116. Vezi și Reynolds, *China, 1898–1912: The Xinzheng Revolution and Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); Paula Harrell, *Sowing the Seeds of Change: Chinese Students, Japanese Teachers, 1895–1905* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992). În specificul lui Liang și agendei sale transnaționale, vezi Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996); Joshua A. Fogel, ed., *The Role of Japan in Liang Qichao’s Introduction of Modern Western Civilization to China* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2004).
96. See Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity— China, 1900–1937* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995).
97. Citat în Reynolds, „A Golden Decade Forgotten”, 113. Pentru un studiu de caz instructiv, vezi Joan Judge, „The Ideology of <<Good Wives and Wise Mothers>>: Meiji Japan and Feminine Modernity in Late-Qing China”, în Joshua A. Fogel, ed., *Sagacious Monks and Bloodthirsty Warriors: Chinese Views of Japan in the Ming-Qing Period* (Norwalk, Conn.: Eastbridge, 2002), 218–248.
98. Pierre Saint-Amand, „Hostile Enlightenment”, în Jean-Joseph Goux and Philip R. Wood, ed., *Terror and Consensus: Vicissitudes of French Thought* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), 145–158, citat de la 145.
99. În legătură cu noțiunea de discurs derivativ, vezi Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986). Viziunea internalistă a istoriei europene este răspândită. Unul dintre cei mai activi susținători este David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor* (New York: W.W. Norton, 1998).
100. Chakrabarty, *Provincializing Europe*.