

**LBRIS**

We know  
books

# **Literatură mondială, cosmopolitism și exil**

**GALIN TIHANOV**

**Traducere din limba engleză de  
Maria Chiorean**

**Prefață de Andrei Terian**

 **EDITURA  
ULBS**

**CUPRINS**

<b>PREFAȚĂ</b>	i
<b>NOTĂ INTRODUCȚIVĂ</b>	vii
<b>COSMOPOLITISMUL ÎN PEISAJUL DISCURSIV AL MODERNITĂȚII: DOUĂ ARTICULĂRI ILUMINISTE</b>	1
<b>COSMOPOLITISM FĂRĂ POLIS: CĂTRE O HERMENEUTICĂ A EXPERIENȚEI EXILULUI EST-EST (1929-1945)</b>	21
<b>NARAȚIUNI ALE EXILULUI. COSMOPOLITISMUL DINCOLO DE IMAGINAȚIA LIBERALĂ</b>	41
<b>DOUĂ TIPURI DE COSMOPOLITISM</b>	55
<b>REGIMURI ALE MODERNITĂȚII ÎN ZORII GLOBALIZĂRII: CARL SCHMITT ȘI ALEXANDRE KOJÈVE</b>	63
<b>CRITICA ȘI TEORIA LITERARĂ PRODUSE DE EMIGRAȚIA RUSĂ INTERBELICĂ</b>	81
<b>DINCOLO DE DIASPORA</b>	107
<b>DE CE TEORIA LITERARĂ MODERNĂ A LUAT NAȘTERE ÎN EUROPA CENTRALĂ ȘI DE EST (ȘI DE CE E ACUM MOARTĂ)</b>	113
<b>LOCAȚIA LITERATURII MONDIALE</b>	131
<b>DISCURSURI DISCIPLINARE ȘI EXTRADISCIPLINARE DESPRE LITERATURA MONDIALĂ</b>	147
<b>LITERATURA MONDIALĂ, RĂZBOIUL, REVOLUȚIA: IMPORTANȚA CĂLĂTORIEI SENTIMENTALE A LUI VIKTOR ȘKLOVSKI</b>	151
<b>PURTÂND UN GÂNDITOR PESTE TIMP ȘI GRANIȚE LINGVISTICE: BAHTIN, FENOMENUL TRADUCERILOR, LITERATURA MONDIALĂ</b>	165

<b>MAI EXISTĂ „LITERATURI MINORE”? REFLECȚII DESPRE LITERATURA MONDIALĂ (ȘI DESPRE LITERATURA BULGARĂ)</b>	179
<b>DESPRE LITERATURĂ MONDIALĂ, COSMOPOLITISM ȘI EXIL</b>	189
<b>INSCRIȚII EXILICE: MIGRAȚIA ȘI REZISTENȚA LA TEORIE (MONDIALĂ)</b>	211
<b>LECȚII VERNACULARE: DANTE, KAVAFIS, GOMBROWICZ</b>	227
<b>DINCOLO DE CIRCULAȚIE</b>	235
<b>NOTE</b>	247

## **COSMOPOLITISMUL ÎN PEISAJUL DISCURSIV AL MODERNITĂȚII: DOUĂ ARTICULĂRI ILUMINISTE**

Gândind cosmopolitismul din punct de vedere istoric, ajungem (a) să înțelegem cum au fost legitimate sau contestate idei precum cosmopolitismul și ordinea mondială cosmopolită; (b) să putem produce o ipoteză despre principala funcție a discursurilor despre cosmopolitism din societățile moderne (prin „modern”, putem conveni să ne referim la societățile existente aproximativ din ultimul sfert al secolului al XVIII-lea încoace) sau, altfel spus, să începem să recunoaștem locul specific ocupat de cosmopolitism în peisajul discursiv al modernității; și (c) să identificăm domeniile de evoluție istorică (politic, artistic, științific etc.) în care au fost articulate ideile și afectele asociate cosmopolitismului. Am discutat punctul (a) într-o altă lucrare<sup>1</sup>, astfel încât aici mă voi concentra mai îndelung asupra problemelor (b) și (c). Voi începe prin a construi o ipoteză despre funcția de substrat îndeplinită în modernitate de discursurile atașate cosmopolitismului. Odată ce voi fi elucidat natura duală a acestor discursuri, mă voi concentra asupra domeniilor lor de articulare, limitându-mi exemplele la filosofia politică și la literatura comparată și punând accentul pe două idei de origine iluministă ce supraviețuiesc și astăzi (ideea păcii eterne și cea a „literaturii mondiale”). Viețile lor secundare trăite în prezent vor fi discutate selectiv, pentru a-mi extinde și a-mi detalia ipoteza.

### **COSMOPOLITISMUL ȘI RECALIBRAREA POLISULUI**

Ipoteza mea de lucru se bazează în parte pe lucrările recente ale Seylei Benhabib. Benhabib explorează paradoxul fundamental al democrației, referindu-se la tensiunea aflată în centrul legitimității ei: atunci când rostim cuvântul „noi” pentru a proclama drepturi umane universale, comitem deja un act de excludere; legitimarea lui „noi” este o delegitimare a Celuilalt. Această idee nu este nouă. Înainte de Benhabib, Julia Kristeva, inspirându-se la rândul ei din *Originile totalitarismului* de Hannah Arendt, a meditat la același paradox în volumul ei, *Strangers to Ourselves*. A făcut acest lucru prin examinarea îndeaproape a primelor paragrafe din Declarația

Drepturilor Omului și ale Cetățeanului, introdusă în timpul Revoluției Franceze, și mergând pe urma scăpărilor semantice care fac trecerea de la drepturi universale la drepturi concrete, a căror exercitare este permisă și garantată de un anumit polis ce își impune propriile reguli de apartenență. Ceea ce aduce nou gândirea lui Benhabib nu este doar reafirmarea nevoii de a ne confrunta activ cu acest paradox, ci soluția pe care încearcă să o formuleze. Democrația, susține Benhabib, este dependentă de suveranitatea circumscrisă teritorial și exercitată de un *demos*. Totuși, printr-un proces pe care îl numește „repetiție democratică”<sup>2</sup>, un proces de evocare și revocare constantă și de renegociere permanentă a ceea ce este local și universal, Benhabib consideră că „în timp ce *demosul*, ca suveran popular, trebuie să exercite control asupra unui anumit domeniu teritorial, el poate participa și la acte reflexive de auto-constituire, prin care limitele *demosului* pot fi reajustate”<sup>3</sup>. În termeni practici, toate acestea o fac să propună noțiunea de „federalism cosmopolit”, pe care o consideră a fi răspunsul la paradoxul legitimității democratice. Kant este spectrul evident care bântuie această soluție, din moment ce propriul lui proiect de pace eternă se baza pe o federație mondială (lax definită) de state republicane, mai degrabă decât pe un singur stat mondial.

Ipoteza mea împrumută convingerea lui Benhabib că *demosul* își poate reajusta granițele. Dar, spre deosebire de ea, văd cosmopolitismul ca pe o practică discursivă care se cere înțeleasă și interpretată din perspectivă istorică, drept indicator ce reflectă procesele suferite de comunități (nu doar de *demosul* statului național, ci și de comunități subnaționale sau transnaționale) pe măsură ce își modifică forma și limitele – și, în consecință, percepția de sine – indiferent de direcție, extinzându-se și devenind entități mai incluzive sau contractându-se și transformându-se în grupuri definite din ce în ce mai mult prin excludere. „Indicator” este un calificativ important în acest context. Nu accept ideea conform căreia comunitățile își schimbă limitele doar participând la acte autoreflexive *conștiente*. În locul acestei grile, îmi propun să tratez discursurile cosmopolitismului ca pe un simptom istoric, un semn că se află în desfășurare o ajustare a limitelor comunității și, implicit, a percepției de sine și a statutului aceluși grup, fie prin acte de autorefecție, fie printr-o multitudine de practici inconștiente.

Așadar, pentru a formula o primă concluzie, ori de câte ori discursurile cosmopolitismului își fac apariția (ceea ce include și momentul prezent de reafirmare spectaculoasă, de care s-au bucurat încă de la începutul anilor 1990), este nevoie de o explicație istorică ce le poate dezvălui funcția în societate. Ca sumă de practici discursive, cosmopolitismul poate opera (sau nu) ca instrument direct al unui proces de recalibrare a polisului, aflat în desfășurare; este

Însă cert că poate fi privit drept indicator al unui astfel de proces. Am optat pentru „polis” în defavoarea lui „demos” atunci când am formulat expresia „recalibrare a polisului” tocmai pentru a-mi arăta angajamentul față de îndemnul Hannei Arendt (din *Condiția umană*) de a medita neîncetat la una dintre întrebările clasice ale filosofiei politice: care este întinderea potrivită pentru un polis, care este scara adecvată la care trebuie proiectat? – „polis” fiind, aici, un sinonim pentru orice comunitate politică determinată de propriile reguli de guvernământ.

Cosmopolitismul nu este singurul indicator de acest fel. În viziunea mea, există o întreagă clasă de concepte – adaptate ezitant în spațiul disputat al științelor politice și al istoriei – precum „internaționalismul”, „universalismul”, „transnaționalismul”, „multiculturalismul”, care, deși nu se suprapun perfect cu noțiunea de „cosmopolitism”, pot fi văzute ca îndeplinind aceeași funcție: semnalează (și, uneori, ajută societățile să raționalizeze) procesul de recalibrare a polisului. Specificul în cazul cosmopolitismului este că operează în cadrul unui orizont de așteptare care nu distruge, ci încorporează diferența (vs. „universalismul”), nevăzând națiunea și statul național ca pe unicele întrucipări și piese de construcție ale acelei diferențe (vs. „transnaționalismul”), și asumându-și – cel puțin ca proiect – aprecierea și afirmarea interactivă a alterității (vs. modelul mozaicat, paralel, și, deci, izolaționist promovat adesea de „multiculturalism”)⁴. Contrastul cu „transnaționalismul” este în mod special palpabil: transnaționalismul a evoluat din anii 1970, când a început să fie promovat de către cercetătorii din câmpul științelor politice din Statele Unite, devenind o abordare ce suspendă intenționat orice apel ontologic la un nucleu uman – spre deosebire de cosmopolitism, care s-a construit întotdeauna, explicit sau tacit, pe asumția unei constituții umane împărtășite (și accesibile, chiar și atunci când nu e imediat transparentă), care poate fi mobilizată, sau cel puțin interpelată pe măsură ce proiectul cosmopolit își susține cazul.

Tensiunea-cheie dintre perspectiva liberală (drepturile omului) și cea democratică (drepturile cetățeanului), explorată de Arendt, Kristeva, Benhabib și alții (în mod remarcabil de către Derrida, în deconstrucția actului performativ al Declarației de Independență)⁵ ne atrage atenția asupra prezenței inevitabile a națiunii în orice discuție despre cosmopolitism. Pentru o vreme, mai ales în anii nouăzeci, s-a făcut simțită tentația de a înțelege cosmopolitismul exclusiv ca pe un remediu paliativ împotriva nedreptăților globalizării (Ulrich Beck și David Held rămân cei mai vizibili reprezentanți ai acestei tendințe)⁶. Astfel, cosmopolitismul era văzut desfășurându-se pe o scenă globală, cu actori globali pe măsură: ONG-uri, grupuri globale de presiune, „cetățeni ai lumii” etc. Craig Calhoun a scris convingător despre problema înrudită a conceptualizării

cosmopolitismului ca „absență a particularismului mai degrabă decât ca formă pozitivă de apartenență”<sup>7</sup>. Lăsând la o parte faptul că „cetățenia globală/în lume” rămâne o categorie insuficient definită, adevăratul defect al acestei noțiuni de cosmopolitism este ignorarea intersecțiilor sale complicate – în istorie și în contemporaneitate – cu statul național și cu naționalismul. Nu doar că naționalismul a evoluat, producând forme adaptate noilor condiții transnaționale<sup>8</sup>, dar dovezile istorice sugerează că naționalismul și cosmopolitismul au fost legate simbiotic în multe puncte ale istoriei europene moderne. Scopul nu este revenirea la „naționalismul metodologic”, adică la strategia epistemică ce observă și analizează fenomenele sociale exclusiv prin prisma – și cu prejudecăți în favoarea – statului național (o optică adoptată în studiul clasic al lui Friedrich Meinecke, ce analizează „evoluția” organismelor statului de la *Weltbürgertum* la *Nationalstaat*)<sup>9</sup>. Atenția acordată coabitării fluide dintre cosmopolitism și naționalism facilitează și reafirmă o înțelegere a importanței istorice a cosmopolitismului ca indicator/simptom al proceselor de recalibrare a polisului, care – deși conținutul lor nu este epuizat în acest fel – devin adesea vizibile și pot fi observate tocmai ca procese în care granițele și statutul națiunii sunt renegociate.

#### DOMENII DE ARTICULARE

Tocmai această simbioză istorică dintre cosmopolitism și naționalism ar trebui să pregătească terenul pentru explorarea domeniilor discursive în care au fost articulate ideile și noțiunile cosmopolitismului. Îmi voi limita investigația la două dintre acestea, a căror evoluție a fost marcată decisiv de procese declanșate în perioada iluministă: filosofia politică (unde voi examina pe scurt proiectul lui Kant pentru pacea eternă și două dintre răspunsurile esențiale pe care le-a generat) și literatura comparată (unde mă voi concentra pe istoria ideii de „literatură mondială”, inclusiv, într-o manieră similară, pe rolul jucat de experiența exilului).

Dar mai întâi, trebuie să încep această secțiune încercând să fac distincția dintre o sumă de înțelegeri ale termenului „cosmopolitism”, urmărind schimbările corespunzătoare ale definiției de-a lungul istoriei. Pentru acest scop, avem nevoie de o tipologie funcțională a „cosmopolitismului” ce poate rămâne sensibilă la viața conceptului în diverse intervale istorice extinse. Argumentul meu este că până acum „cosmopolitismul” a fost înțeles ca și folosit pentru a denota: a) un etos personal de a aparține (sau aspirația de a aparține) unui polis care coincide cu lumea (cosmos); acest etos implică deschidere spre culturi aflate dincolo de experiența imediată și de zona de confort a individului; b) fundația unei ordini politice mondiale; c) o paradigmă metodologică (o etapă relativ recentă de evoluție, începând cu anii nouăzeci) ce s-a

dovedit compatibilă cu transnaționalismul și care concurează cu acesta, încercând să explice lumea interconectată, globalizată în care trăim. Subliniind faptul că aceste trei fascicule semantice nu sunt izolate unul de celălalt și, istoric vorbind, pot fi văzute adesea ca aparținând aceleiași structuri pluristratificate, vreau, totuși, să adaug câteva considerații mai specifice referitoare la primele două dintre aceste utilizări importante semantic și – fie spus – destul de diferite ale „cosmopolitismului”. Din punct de vedere istoric, ideea apartenenței la un polis suprapus întregii lumi (cosmos) și a unui comportament determinat de această apartenență reprezintă cea mai timpurie articulare discursivă a cosmopolitismului, începând cu cinicii și continuând cu stoicii<sup>10</sup> (cu accent pe cosmopolitism înțeles ca etos personal), pentru ca ulterior această viziune să se metamorfozeze în diverse discursuri – multe dintre ele încă vehiculate astăzi – care promovează o conștiință mai acută a diferențelor culturale și acceptarea lor, în principal de către individ, dar și, prin extensie, ceva mai târziu, de colectivitate (așa cum vom vedea când vom discuta ideea de „literatură mondială”). În ultimii ani, s-au încercat atât reînvierea acestui discurs, mai ales de către Martha Nussbaum, cât și legarea lui de discursul modern al cosmopolitismului ca fundație pentru o ordine mondială, scriind despre o punte ce poate fi aruncată între stoici și Kant<sup>11</sup>. Cu toate că lectura lui Kant și a stoicilor propusă de Nussbaum are meritul de a atrage atenția asupra asemănarilor și diferențelor dintr-o perspectivă filosofică, în termeni de istorie politică și intelectuală sentimentul de ruptură și de discontinuitate este copleșitor<sup>12</sup>. Kant, spre deosebire de stoici, a gândit misiunea cosmopolitismului în termenii unui discurs modern ce reflectează asupra puterii, a constelațiilor și a obiectelor *politice*. Chiar și atunci când acestea sunt determinate de un imperativ moral, natura lor rămâne politică, depășind preocuparea stoică pentru cosmopolitism ca etos personal al cetățeanului, care nu implică neapărat vreo serie de operațiuni politice pentru stabilirea unei noi ordini mondiale. În acest sens, cosmopolitismul apare ca discurs politic modern odată cu filosofia lui Kant, în special în eseul „Spre pacea eternă”, fiindcă odată cu acest text începe și procesul de imagineare a unei ordini mondiale explicit politice, „cu intenții cosmopolite”. (De aici și relația de echivalență, de la Kant încoace, între „cosmopolitism” și „o ordine mondială cosmopolită”, drept consecință a faptului că, istoric vorbind, cosmopolitismul *modern* este întâi de toate o idee și o viziune a unei ordini mondiale cosmopolite).

În cele ce urmează, discuția va fi centrată pe primele două dintre cele trei utilizări interconectate ale „cosmopolitismului” la care m-am referit mai sus: ca fundație a unei noi ordini mondiale și ca etos personal (ulterior extins la nivelul colectivității) al apar-

tenenței la un polis în expansiune, cu potențialul de a se suprapune întregii lumi, suprapunere care implică și cultivarea unei abilități specifice de a aprecia diferențele (culturale).

### **COSMOPOLITISMUL CA FUNDAȚIE A UNEI NOI ORDINI MONDIALE: IDEEA DE PACE ETERNĂ**

Din moment ce mare parte din munca necesară pentru analiza eseului kantian din 1795, „Spre pacea eternă”, și pentru explorarea detaliată a răspunsurilor generate ulterior a fost deja făcută, mă pot limita aici la câteva idei cu relevanță imediată pentru teza mea<sup>13</sup>. Pentru început, trebuie identificate aspectele noi ale ideii lui Kant, care o separă de proiectele de pace anterioare<sup>14</sup>. Primul astfel de proiect european, „De recuperatione Terre Sancte” de Pierre Dubois (1305: 1308), propune idealul păcii exclusiv între creștini, permițându-le astfel să se concentreze asupra redobândirii Țării Sfinte. Erasmus, în „Querela pacis” (1517), oferă o condamnare pur morală a războiului, în timp ce eseul lui William Penn, „Towards the Present and Future Peace of Europe” (1693) este de obicei văzut ca ultima interpretare religioasă a ideii de pace. „Pacea eternă” apare prima dată ca deziderat în lucrarea în trei volume „Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe” de Abbé Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, care conține deja toate elementele de bază ale unei federații internaționale. Rousseau a reacționat la proiectul lui Saint-Pierre prin două texte, „Extrait” (1756/61) și „Jugement sur la Paix perpétuelle” (1756; publicat postum în 1782). Voltaire a discutat de asemenea proiectul lui Saint-Pierre sub pseudonimul Dr. Goodheart, criticând ideea unei federații de state și susținând că pacea nu este posibilă decât prin intermediul progresului moral<sup>15</sup>. Kant cunoștea proiectul lui Saint-Pierre și primul dintre cele două texte ale lui Rousseau, „Extrait”, însă se pare că nu citise și al doilea eseu, „Jugement”<sup>16</sup>. Spre deosebire de Rousseau, Kant respinge dreptul și autoritatea acestei ligi mondiale ipotetice a statelor de a purta războaie pentru a atinge pacea. Deși admite faptul că progresul iluminist din sfera filosofiei și a teoriei politice putea încuraja reformele necesare (deși acestea aveau să fie înainte de toate produsul acțiunii combinate a providenței și a intereselor umane), Kant nu împărtășește încrederea lui Voltaire în posibilitatea de a deriva pacea din progresul moral. Mai mult, spre deosebire de Saint-Pierre, Kant nu caută exemple istorice prin care să legitimizeze idealul păcii; în schimb, încearcă să îl fundamenteze filosofic, ca pe o necesitate independentă de diverse evoluții istorice (ceea ce nu înseamnă că nu era conștient de constelațiile istorice și politice particulare sau că nu răspunde acestei realități). În final, ceea ce este important pentru teza mea în ansamblul ei e că tocmai Kant a fost primul autor care a de-

pășit eurocentrismul predecesorilor săi; în timp ce alții (inclusiv Leibniz) credeau încă în legitimitatea exportării războiului dincolo de granițele Europei (împotriva turcilor, în cazul lui Leibniz), pentru Kant pacea trebuia să fie universală.

Este de asemenea esențial să determinăm locul ocupat de eseul lui Kant în repertoriul discursiv constituit istoric și disponibil în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea în Germania. Spre deosebire de o mulțime de alte discuții pe baza acestui text, consider că eseul lui Kant ar trebui așezat în contextul altor genuri literare și teoretice, inclusiv al corpusului în creștere de literatură germană de călătorie, care folosea în mod explicit titlul de *kosmopolitische Wanderungen* [turnee cosmopolite] pentru a indica un raport despre călătoriile și ieșirile în străinătate, dar și dintr-o provincie germană în alta<sup>17</sup>. Aici, termenul „cosmopolit” deschide orizontul lumii exterioare, din perspectiva căreia sunt apoi explorate teritoriile germane. În *Kosmopolitische Wanderungen durch einen Teil Deutschlands* (1793) de Georg Rebmann, o serie de paisprezece scrisori care îi cartografiază călătoria din Erlangen prin Leipzig și Berlin, întâlnim o critică iacobină a manifestărilor înspăimântătoare ale nedreptății sociale în Germania. Conform lui Rebmann, în loc să promoveze un fals patriotism, Germania trebuie să încerce să își construiască un caracter național „politic”, „moral” și „literar”<sup>18</sup>. În alte cazuri, călătoriile întreprinse dintr-o regiune în alta implică descoperirea unui spațiu cultural extins (german sau cu influențe germane) și dobândirea unei perspective mai largi, precum și a unei patine de rafinament pe care se presupune că o creează aceste călătorii<sup>19</sup>. Nu trebuie să uităm că în acea perioadă „cosmopolit” însemna și „versat în căile lumii, cult, rafinat, înțelept”<sup>20</sup>. Așadar, se cer recuperate conotațiile ascunse ale textului lui Kant vis-à-vis de realitatea naționalismului german emergent, precum și de granițele (și schimbările ulterioare în percepția de sine) ale corpului politic. Această abordare se opune tentației intuitive de a trata cosmopolitismul și naționalismul ca fenomene care se exclud unul pe altul și recunoaște întru totul cele două tipuri de energie discursivă care funcționează aici simultan: cea care conduce la recalibrarea polisului (cu scopul extinderii sale) și cea care exprimă concomitent așa-zisele „practici identitare”, în acest caz auto-educația și auto-perfecționarea prin călătorie sau prin alte mijloace de a afla ceva nou despre părți necunoscute ale lumii. Cel de-al doilea calificativ nu este imaterial, fiindcă pentru Kant, a citi literatură de călătorie oferă acces la fel de eficient – dacă nu mai eficient – la noi cunoștințe despre lume. Deloc surprinzător, a fost criticat pentru afirmația că portul maritim Königsberg, cu populațiile și culturile sale diverse și cu narațiunile abundente ale marinarilor cu experiență, putea fi un spațiu propice studiului

unor limbi și obiceiuri diferite, fără a necesita vreo deplasare în afara orașului<sup>21</sup>. Totuși, Kant lua foarte în serios nevoia de a studia și de a preda geografia, ținându-și cursul introductiv de geografie fizică de 48 de ori de-a lungul întregii sale cariere de profesor universitar (și-a ținut cursurile de filosofie morală de doar 28 de ori)<sup>22</sup>. Cel mai important în discuția de față este faptul că însăși natura argumentului în favoarea păcii și a ospitalității este derivată din considerații referitoare la spațiu și la geografie: „din moment ce pământul este un glob, [oamenii] nu se pot răspândi pe un teritoriu infinit, ci trebuie să tolereze în mod necesar compania altora”<sup>23</sup>. Astfel, deplasările și interacțiunile sociale cotidiene înseamnă că vom intra inevitabil în contact cu alții la un moment dat, fie în calitate de gazdă, fie ca vizitatori ai unor state cărora nu le aparținem. Prin urmare, este obligatoriu să găsim o formulă care permite reglementarea civilizată a relațiilor dintre state și „vizitatorii” lor în timpul traversării granițelor. Pentru ca „turneele cosmopolite” să își împlinească funcția – nu doar în jurnalele de călătorie ale contemporanilor lui Kant, ci și în fiecare interacțiune umană asociată cu traversarea granițelor – este nevoie de un „drept cosmopolit” [weltbürgerlich], bazat pe principiul ospitalității universale. Trebuie menționat că dreptul cosmopolit al lui Kant este diferit de dreptul internațional, fiindcă nu vizează relațiile dintre state, ci relațiile dintre stat și indivizii care nu îi sunt cetățeni<sup>24</sup>. Această diferență explică, cel puțin în parte, dificultatea de a găsi soluții practice și instituționale pentru materializarea principiilor kantiene (în ciuda unor propuneri detaliate, mai ales din partea lui Habermas)<sup>25</sup>.

În mod esențial, faptul că principiul ospitalității al lui Kant oferă dreptul de vizitare, dar nu neapărat și pe cel de locuire a produs dispute vehemente în ceea ce privește corolarul moral al proiectului său de pace. Pe de o parte, trebuie recunoscut atacul anti-imperialist lansat prin ideea de ospitalitate universală fără drept necondiționat de locuire (Kant a precizat, de asemenea, că popoarele indigene nu trebuie să folosească sau să îmbunătățească un teritoriu pentru ca el să rămână proprietatea lor; astfel, a inversat teza mai veche a lui Locke, conform căreia proprietatea asupra unui teritoriu ar fi condiționată de utilizarea sa productivă)<sup>26</sup>. Pe de altă parte, principiul ospitalității – redus la dreptul de vizitare – a fost privit implicit cu scepticism, dată fiind capacitatea sa îndoielnică de a gestiona problemele societăților noastre globalizate<sup>27</sup>. Așa-zisa lipsă de radicalism a principiului ospitalității, mai ales în comparație cu accentul pus de Fichte asupra celui mai fundamental drept al fiecărei persoane – de a deține și a obține drepturi oriunde s-ar afla<sup>28</sup> – în *Bazele dreptului natural* (1796-97), la puțin timp după Kant –, a fost adăugată listei crescânde de limitări detectate în filosofia kantiană (precum rasismul sau prejudecățile împotriva femeilor)<sup>29</sup>.

Întrepătrunderea accentuată dintre cosmopolitism și naționalism pe care am menționat-o este poate exemplificată și evidențiată cel mai bine de anumite reacții contemporane la eseul lui Kant<sup>30</sup>, în special de tratatul lui Fichte despre statul comercial închis (*Der Geschlossene Handelsstaat*, 1800). De fapt, Fichte împărtășea și voia să promoveze cosmopolitismul lui Kant ca pe un mod de a apăra Revoluția Franceză, așa cum făcuse și în texte mai vechi, mai ales în recenzia din 1796 la eseul lui Kant (unde mergea mai departe decât Kant, recunoscând dreptul unei uniuni potențiale de state de a face uz de forță), dar susținea puternic că, date fiind procesele de recalibrare a polisului german, aflate în plină desfășurare, singura legitime rațională putea veni dintr-o pledoarie pentru cosmopolitism bazată încă pe națiune. Volumul său, *Der Geschlossene Handelsstaat*, a fost, așadar, scris nu doar ca schemă a socialismului (totalitar) de stat (așa cum este citit până astăzi de toți comentatorii lui Kant și Fichte)<sup>31</sup>, ci, în același timp, ca pledoarie pentru Revoluția Franceză și pentru idealul cosmopolit al păcii eterne.

Să ne amintim pe scurt contextul istoric. Evenimentul din spatele eseului lui Kant despre pacea eternă (finalizat în august 1795) a fost tratatul de pace de la Basel (5 aprilie 1795), semnat de Prusia și de Republica Franceză, în urma căruia Prusia a fost eliberată de orice datorii față de coaliția antirevoluționară, dar a fost obligată să renunțe la teritoriile de pe malul stâng al Rinului. Fichte credea că, pentru ca Revoluția să fie protejată, iar pacea să se poată construi ca o condiție permanentă, țările implicate (a se citi Germania) ar fi trebuit lipsite de orice îmbold de a purta un război cu Franța. Pentru a suprima impulsurile agresive era nevoie de state din ce în ce mai puternice, capabile să regleze viața economică a propriilor teritorii, astfel încât să poată crește economic în mod independent și să piardă motivația necesară începerii unui război. Astfel, ceea ce trebuia să fie un tratat în sprijinul Revoluției Franceze și al ordinii cosmopolite a păcii eterne a devenit și un document care formula și alimenta visul naționalist al autosuficienței și al autarhiei. Un astfel de paradox proeminent este extrem de rar în istoria ideilor, așa cum este și această dramă cu întorsături remarcabile de situație, în care cosmopolitismul și naționalismul ajung să coabiteze sub forma unui program social și economic atât de detaliat (cuprinzând în întregime domeniul afacerilor, de la comerț la reglajul ratelor de schimb și la organizarea industriei după modelul breslelor).

Răspunsurile produse de proiectul lui Kant în secolul XX dovedesc, în mod similar, o preocupare pentru naționalism, pentru drepturile suverane ale statului național, și pentru recalibrarea crucială a polisului în urma unor evenimente istorice importante. Doi gânditori foarte diferiți - într-un fel chiar diametral opuși,