

# „Multiplicitățile interbelice” și piața reinvenției de sine

Caius Dobrescu

Universitatea din București

caius.dobrescu@g.unibuc.ro

**Pentru a cita acest articol:** Dobrescu, C., 2024, „Multiplicități interbelice și piața reinvenției de sine”. *Romanian Studies Today*. VIII, 2024, p. 115-134.

---

**Abstract.** The study starts from a concept of ‘multiplicities’ that sheds light on the dispersive imaginaries, commitments, projects of the Romanian interbellum political-cultural life. The concept was devised by Sorin Alexandrescu, a prominent literary scholar who reconnected to Romanian academe after a decades-long exile in Holland through a trilogy dedicated to cultural and intellectual modernization in our part of the world. His vision runs against the grain of an external and domestic scientific discourse, which tends to construe the Romanian civilizational process of the decisive third and fourth decades of the 20th century as essentially homogenous – irrespective of the auspicious or malign, progressive or reactionary overall meaning projected on the said process. Through the methodological instrumentalization and further elaboration of Alexandrescu’s conceptual breakthrough, the present inquiry surveys a diversity of forms of collective and utopian self-invention that, through their market-like competition and conflict, articulate the Romanian public sphere, in the short but highly intense historical period compressed between the end of WWI and the beginning of WWII.

**Keywords:** multiplicities; cultural pluralism; self-invention; radicalism; utopianism; nationalism; agonal cohesion; modernization; agonal cohesion; secularisation

---

## 1. Premise teoretice

Ruptura civilizațională și trauma produse de sovietizarea României au făcut ca, în timp, epoca interbelică să fie percepută drept depozitara unui proiect perfect al modernității. Imaginea acestei epoci a fost pusă sub semnul unei „slave stătătoare”,

ajungând să întruchipeze un ideal aproape de neatins pentru intențiile de reformă ale prezentului. Între literați, „interbelicul” demonstrează teoria lovinesciană a occidentalizării progresive: calitatea și diversitatea producției intelectuale a anilor 1920-1940 ar fi expresia neproblematică a maturizării instituțiilor și, prin aceasta, a statului român în ansamblu. Epoca interbelică ar marca punctul culminant al modernizării prin occidentalizare inițiate în epoca pașoptistă (George 1997, Marino & Antohi 2001). Toate acestea, însă, împotriva evidențelor statistice, după care nici în perioada interbelică România nu a reușit să se sustragă duratei lungi a subdezvoltării economice (Murgescu 2010).

Unul dintre cele mai importante merite în interlocarea și problematizarea acestui proces de canonizare îi revine lui Sorin Alexandrescu. Afirmat, la sfârșitul anilor 1960, ca semiotician și comparatist literar, profesorul Alexandrescu avea să revină în spațiul intelectual românesc, după un îndelungat exil olandez la care a fost forțat de regimul ceaușist, ca strălucit istoric al societății, culturii și ideilor. Efortul său principal, din primul moment al repatrierii, a fost acela de a sincroniza cât mai rapid cu putință studiile românești cu metodele, cu modelele, cu etosul cercetării și, nu în ultimul rând, cu valorile sociale și politice prevalente în umanistica occidentală. Regândirea și articularea studiilor sale ce jalonează decenii de reflecție asupra identității și modernității românești, ca și dezvoltarea acestor teme cardinale din perspectiva construcției democratice a perioadei postcomuniste, au condus la o fascinantă „trilogie română”, de o anvergură, profunzime și originalitate fără precedent în cultura noastră. Sau având drept unic precedent semnificativ *Istoria civilizației române moderne* a lui Eugen Lovinescu. Este vorba, așa cum bine se știe, despre volumele *Paradoxul român* (1998), *Privind înapoi, modernitatea* (1999) și *Identitate în ruptură: Mentalități românești postbelice* (2000).

Epoca interbelică este abordată cu precădere în primul volum al seriei, *Paradoxul român*, volum în care Sorin Alexandrescu transgresează spațiul cel mult bidimensional al encomiasticii indigene, înspre un spațiu nu doar tri-, ci multidimensional al înțelegerii și interpretării. Esența viziunii sale este exprimată deja din prefața volumului, provocator calificată drept „imposibilă” de autorul ei. „Principiul activ” al multiplicității de la care pornește demersul din *Paradoxul român* sugerează de la bun început că, departe de a se mulțumi cu o facilă deconstrucție a mitologiilor ce învăluie/constituie „interbelicul”, Sorin Alexandrescu își propune o, pe cât de „imposibilă”, pe atât de spectaculoasă reconstrucție:

„Delimitarea unor realități interbelice multiple îmi pare a fi, retrospectiv, scopul urmărit de această carte [...]. Această multiplicitate nu eu o proiectez, însă, în trecut. Existența (istorică, socială, culturală) a fost dintotdeauna multiplă, deși gradul ei de multiplicitate a diferit după epoci și culturi. [...] Prăbușirea ideologiilor, obișnuința noastră postmodernă de a vedea și accepta multiplicitatea în societățile de astăzi, „ne deschid ochii” și ne fac să le putem vedea și în alte societăți, dincolo de, sau în ciuda modalităților discursive și a relațiilor de putere unificatoare de atunci, care operau interesat, retoric, dacă nu chiar demagogic. Noi

nu introducem multiplicitatea noastră într-o perioadă revolută, ci doar o descoperim acolo pe cea atunci existentă, de obicei alta decât a noastră” (Alexandrescu 1998: 14).

„Dacă admitem”, conchide Sorin Alexandrescu, un teoretician al istoriei ideilor și culturii, „că noi sîntem diverși, trebuie să admitem că lumea pe care o studiem, fie că ea se constituie ca un Celălalt al nostru, fie că nu, este și ea diversă”. În sensul acestei profesiuni de credință a respectului față de contingent și ireductibil, Sorin Alexandrescu își mărturisește „dorința de a lua în seamă, în perioada data, mai multe puncte de vedere și chiar existența „mai multor Români”, dintre care, unele, nu le pot în nici un caz accepta ca fiind „ale mele”, iar altele da, sau parțial da”. Această intersecție a reticenței cu empatia se justifică în raport cu premisa că „perioada întreblică [...] nu este „un întreg”, ci un număr de fragmente, printre care și fragmentele „mele”. Nu există nici o relație privilegiată de sens, ori de valoare, între acestea”. Acumulate, observațiile de mai sus ne revelează un veritabil caleidoscop al cronotopurilor:

„Acțiunile și textele acestei perioade manifestă norme și puncte de vedere atât de fundamental diferite, încât ele cu greu se pot raporta la un referent istoric comun. Deși s-au scris în același timp și spațiu, ele nu par a trimite la același referent politic și cultural, ci la mai multe „Români”, diferite între ele” (16).

Percepția intensă a diversității nu rămâne, însă, în planul constatativ, al factualității pure, ci se dezvoltă înspre o viziune dinamică și dramatică:

„Țara’ lui Maniu nu a fost aceeași cu țara’ lui Carol, și nici una din ele aceeași cu țara’ lui Zelea-Codreanu. Cei trei au decupat din referentul comun spațio-temporal ‘România întreblică’, referenți cultural-politici atât de diferiți, țări viitoare’ atât de neasemenea, încât fiecare din ei erau mai curând gata să moară pentru viitorul ‘țării sale’ (Codreanu a și murit), decât să treacă la un dialog, sau să se mulțumească cu un compromis. De aici violența din epocă, și oroarea, sau fascinația, pe care o simțim astăzi față de ea” (17).

De altfel, predilecția pentru tensiunea dramatică, bazată pe credința în puterea revelatoare a evenimentelor agonale, este mărturisită direct în „imposibila”, și totuși atât de densa și vizionara prefață: „Nici narațiunea, nici statistica nu mi se (mai) par a fi formele predilecte ale textualizării evenimentului istoric, ci drama, confruntarea, chiar teatralitatea evenimentului [...]” (23).

Fascinantă ideea acestei simultaneități în non-concomitență sau non-convergență: actori istorici, individuali sau colectivi, care acționează în propriile lumi de sens, reciproc exterioare, se regăsesc, totuși, angrenați în aceleași fluxuri evenimentiale, puși în situația să interacționeze încontinuu, în același câmp, sau, mai precis, în aceleași câmpuri, în aceleași spații de joc sociale, politice ori culturale. Această viziune complexă ne indică și motivul pentru care Sorin Alexandrescu nu utilizează noțiunea, foarte la îndemână, de pluralism și pluralități. Multiplicitatea este o pluralitate

complexă, bazată pe jocul (non)întâlnirilor, al intricațiilor și dezintricărilor. De asemenea, multiplicitatea trimite la o pluralitate reconstruită istoric, o pluralitate a Celuilalt, care solicită un efort respectuos de înțelegere, nu reducă reflexă (aici, prefața ne adresează un avertisment crucial) la propria experiență și noțiune a pluralității. Nu în ultimul rând, multiplicitatea se referă la o condiție socio-culturală puternic marcată de faptul pluralității, dar în care pluralismul nu a fost decelat și internalizat ca valoare. În conceptul multiplicității este, deci, înscrisă reconstrucția diversității divergente și dramatice, recuperarea travaliului diversității dintr-o istorie supusă, să ne reamintim formularea remarcabil de sintetică a lui Sorin Alexandrescu, „relațiilor de putere unificatoare de atunci, care operau interesat, retoric, dacă nu chiar demagogic”.

În cele ce urmează, îmi propun să utilizez deschiderea analitică și conceptuală adusă de modelul multiplicităților interbelice atât ca pe un indispensabil instrument al cercetării, cât și în spiritul unui omagiu adus gândirii novatoare și vibrante a lui Sorin Alexandrescu. Dezvoltările pe care le propun se nasc la intersecția dintre conceptul/modelul său și preocupările mele legate de focarele de diversificare a reprezentării de sine a clasei mijlocii (Dobrescu 2001), a naționalismului românesc (Dobrescu 2003) sau a proceselor de secularizare (Dobrescu 2004).

## 2. Câmpul reinvenției de sine și actorii săi

Noțiunea de multiplicitate ne ajută să înțelegem modernitatea epocii interbelice nu în relație cu un proiect social care l-ar continua neproblematic pe cel al occidentalizațiilor secolului al XIX-lea, ci deducând-o dintr-o condiție a crizei (Habermas 1983: 282-285). Dar nu fără a depăși un contraargument ce pare întemeiat pe auto-evidență: în ce fel se poate aplica această noțiune, „criză”, unui proces pe care ni-l reprezentăm ca moment culminant al devenirii noastre naționale, ca epoca prin excelență fastă a istoriei moderne a României? Psihologia socială pare să ne indice, însă, că mutațiile bruște, indiferent dacă sunt resimțite ca dezastruoase sau providențiale, prin epuizantele eforturi adaptative pe care le impun, generează stări extreme, tensiuni, conflicte interioare și exterioare (Lindholm 2001: 272-288). În cazul României interbelice, avem de-a face cu un proces paradoxal, în care voința de apartenență comună și de construire a unei entități etno-politice coerente accentuează dramatic tendințele divergente în privința valorilor trăite, a aspirațiilor de viață.

În perioada instaurării comunismului, un ascetism apocaliptic-revoluționar, bazat pe o gnoză salvaționistă agrementată cu noțiunile economiei politice moderne (Besançon 1993), va agresa toate celelalte surse concurente, manifeste ori potențiale, de feroare emancipatoare din societatea românească. În scurt timp, salvaționismul comunist își va elimina toți competitorii, toți „adversarii naturali”, instaurând, datorită unui regim de teroare construit cu concursul direct al forțelor de ocupație sovietice, monopolul absolut asupra utopianismului și energetismului

soteriologic. În anii 1920-1940, însă, o democrație imperfectă dar funcțională a încurajat fenomenul, perfect opus, de multiplicare a focarelor de „entuziasm” și a mișcărilor orientate spre schimbarea radicală a propriei identități, spre ceea ce am putea numi „reinvenția de sine”.

Modernitatea epocii interbelice este legată de gradul în care capătă relevanță socială o dublă experiență: aceea a voinței de schimbare, de reinvenție de sine, și, în același timp, a ciocnirii de voința (potențial-echivalentă a) Celuilalt. Pe de o parte, așadar, constatăm generalizarea unor tendințe voluntarist-utopiene, pe de alta, înregistrăm multiplicarea voluntarismelor. Ipoteza unei concurențe a voliționismelor auto-poetice ne impune să regândim natura însăși a procesului de secularizare în societatea românească: nu mai putem vorbi despre o simplă separare a religiei de stat, ci despre reconfigurarea „neutralității”, ca spațiu în care se confruntă impulsurile soteriologice „echivalente”. Neutralitatea secularității nu mai este expresia unei tranzacții raționale, ca în modelul „sferei publice” al lui Habermas (1998), ci devine interstițială: o consecință a neutralizărilor momentane a unor voințe de autoinvenție orientate agonal.

Altfel spus, nu mai avem de-a face cu adâncirea unui proces de autonomizare a câmpului politic, așa cum se petrecuse în Vechiul Regat, în România „stil 1900”. Atunci, conflictele între liberali și conservatori erau ritualizate, politica își avea mizele ei distinct-seculare, Biserica și valorile ultime dețineau un statut de extrateritorialitate în raport cu sfera dezbaterilor publice. Modelul care triumfă, o dată cu proclamarea Regatului la 10 mai 1881, este unul al tranzacționalismului și al evoluționismului gradual. Deși, în planul doctrinelor politice, gradualismul explicit este adjudecat de doctrina neo-conservatoare a junimiștilor (Ornea 1998), este evident că și Partidul Național Liberal încetează de a mai fi un partid propriu-zis revoluționar (Matei 2004). Dar atmosfera apocaliptic-milenaristă de la sfârșitul primului război mondial aruncă în aer acest consens, de la care, să nu uităm, era exclusă marea majoritate a populației Vechiului Regat. Linia de separație, sau „zona-tampon”, dintre sfera dezbaterii politice și sfera conflictelor normative, (pe care o mai putem numi: a conflictelor asupra scopurilor ultime și valorilor fondatoare), se estompează, dacă nu dispăre cu desăvârșire (Alexandrescu 1999: 47-124).

În aceste condiții, consensul *fin-de-siècle*, care face din câmpul cultural un fel de teren de încercare al ideilor politice, menit să le estompeze trăsăturile radicale (Charle 1979), este înlocuit cu o situație de „conflagrație” spirituală, în care momentul reflecției și momentul acțiunii tind să se contopească. Teoria politică distinge între două accepțiuni de bază ale democrației: a) praxisul și etosul comunicațional în care confruntarea argumentativă se concentrează exclusiv asupra chestiunilor ce pot fi descrise sub specia unui interes public rațional/raționalizabil; b) experiența contrastării reciproce a unor corpus-uri distincte și ireductibile de credințe fundamentale în cadrul unui „pluralism agonistic” (Connolly 1995, Mouffe 1999 : 29-38). Din această perspectivă, epoca anterioară primului război mondial e marcată, tendențial, de

instrumentalizarea procedurală a politicului, în timp ce epoca României Mari cunoaște estomparea, uneori până la ștergere, a liniei de demarcație dintre dezbaterile publice și „zbaterea” de a transforma politicul în agentul unor credințe ultime, de natură religioasă, sau reprezentând echivalentul secularizat al acestora.

O dată cu instaurarea dictaturii lui Carol al II-lea și, apoi, cu intrarea țării în război, jocul pasiunilor „auto-poietice” va fi blocat sau „înghețat”. El va da semne de rapidă reanimare în scurta perioadă postbelică de repunerea în drepturi a Constituției democratice, dar va fi, în curând, inhibat din nou, iar apoi eliminat cu brutalitate de instrumentele represive ale totalitarismului de tip sovietic.

Pentru a oferi o imagine sintetică, și în același timp relevantă prin cuprindere, a multiplicității energetismelor soteriologice iradiind din prisma interbelicului românesc, în cele ce urmează voi prezenta, foarte concentrat (ca pentru a sugera ceva din tensiunea lor constitutivă) câteva dintre principalele specii ale „entuziasmului” (cum ar fi spus, cu distanță sceptică, filozofii Luminilor) relevante pentru perioada 1920-1940. Chiar dacă este vorba despre manifestări ce vin din sfere diferite ale vizibilității și prestigiului social, ale nivelului de educație sau al indicelui de impact, ele pot fi concepute ca echivalente sub unghiul intensității lor subiective, ca experiențe trăite. Această echivalență virtuală, ipotetică, ne ajută să le reconstruim în co-existența și co-manifestarea lor, din care emerge, ca efect „secundar”, neintenționat, profilul modernității noastre interbelice.

Cu privire la Europa occidentală, s-a spus că sfârșitul secolului al XIX-lea aduce o deplasare dinspre un pluralism normat, conținut, înscris în structura societății, în Establishment, înspre un „pluralism al mișcărilor militante” în care Biserica însăși nu mai este resimțită ca o autoritate stabilă, ci doar ca o „mișcare” printre altele (Nipperdey 1987: 174). În privința societății românești, o asemenea reprezentare este îndreptățită abia pentru perioada de după primul război mondial. Evoluția dinspre o unitate a „fundamentelor” unanim acceptate înspre o proliferare a „mișcărilor”, a mobilizaționismelor voluntariste, (pe care am putea-o aproxima, din nou, prin conceptul creat de Sorin Alexandrescu, ca expresie a „multiplicităților interbelice”), este exact ceea ce încearcă să surprindă următorul exercițiu de „spectrografie” ideologică.

### ***2.1. Apoteoza târzie a utopianismului libertar***

Principala manifestare cu potențial radical ce vine dinspre sfera liberală este ducerea la bun sfârșit, în 1921, a proiectului reformei agrare. Este vorba aici despre un act irațional din punct de vedere economic, care fărâmițează proprietatea, împiedică trecerea la exploatarea pământului în regim industrial, imobilizează în lumea rurală, în condițiile unei economii de subzistență, o importantă parte a populației. Pe de altă parte, însă, este un act care exprimă spiritul libertar al secolului al XIX-lea. În

strânsă legătură cu metamorfoza constituțională din 1923, care elimina sistemul cenșitar și extindea masiv dreptul de vot, reforma agrară e legată de idealul unei națiuni de cetățeni a căror autonomie de conștiință se bazează pe condiția lor de proprietari funciari. Să nu uităm că ideea unei redistribuții egalitare a proprietății este centrală în doctrina politică a lui Proudhon (Billington 1980: 287-305), doctrină care influențase substanțial aripa radicală, utopiană, a liberalismului pașoptist (Antoși 1994).

Epoca interbelică este momentul în care ceea ce am putea numi, accentuându-i esențiala componentă utopiană, construcționismul liberal, ajunge la deplina sa articulare teoretică. *Istoria civilizației române moderne*, opera doctrinară publicată de Eugen Lovinescu în 1924-1925, marchează momentul în care voința de auto-invenție născută odată cu occidentalizării de la 1848 ajunge, pentru a vorbi în termeni hegelieni, să-și fie prezentă sieși, să se cunoască pe sine. Deși perceput, în mod tradițional, ca model de echilibru intelectual și de raționalitate critică (Martin 1981: 137-171; Lefter 2002), studiul postulează în clar credința aproape inflexibilă într-o teleologie individualistă, liberală și democratică (Șiulea 2003, Dumitru 2016). Motiv pentru care cercetarea istorică întreprinsă de Eugen Lovinescu poate fi considerată expresia cea mai elaborată a religiei civile liberale. Deși distinge între utopianismul „burghez”, orientat spre dezvoltarea civilizației urbane, și cel „rural”, dedicat exaltării formelor tradiționale de civilizație (Lovinescu 1997: 48-62), teoria „sincronismului” ilustrează ea însăși utopianismul proudhonist al unei societăți formate din proprietari agrari egali și liberi.

## 2.2. *Revoluția „comunitariană”*

Formula „republicii țărănești” este vehiculată, pentru prima dată, în jurul anului 1900, de poporanști. Tema este parte a unei sinteze ideologice surprinzătoare, ce asociază elemente socialiste cu evocarea modelului „eroic” al burilor, adică al fermierilor olandezi sud-africani percepuți nu în condiția lor de persecutori ai populației indigene, ci de rebeli împotriva Coroanei britanice (Ibrăileanu 1971). Războiul burilor este cel ce face să renască, la sfârșitul secolului al XIX-lea, idealul republican și egalitar al revoluției americane de la 1776. Este vorba despre un fenomen care găsește o rezonanță deosebită în zonele estice, neindustrializate, ale Europei, zone în care elitele propovăduiesc totuși o accelerată occidentalizare politică și instituțională. Idealul unei republici de *gentlemen farmers* pare să împace atașamentul față de tradițiile rurale cu impulsurile modernizatoare.

În spațiul românesc vedem, așadar, stânga agrariană tinzând către idealurile jeffersoniene vehiculate, înainte de război, de un personaj atât de contradictoriu și insolit ca ideologul „rasial” Aurel C. Popovici (1997). Un spirit pe care, astăzi, am fi tentați să-l numim *grass roots democracy*, sau „democrație participativă”, animă

mișcarea politică născută din fuziunea între Partidul Țărănesc și Partidul Național Român. Nu este întâmplător că îndepărtarea liberalilor de la putere, în 1928, este percepută de către coaliția victorioasă, condusă de recentul, pe atunci, Partid Național Țărănesc, drept o formă de *ballot revolution*, de „revoluție prin vot”. Aceasta vorbește despre avântul utopian ce domina în acel moment spiritele militanților și explică de ce agrarianismul este considerat, și, de altfel, se auto-definește, adeseori într-un mod tranșant, ca o doctrină de stânga.

Deși, în mod tradițional, ardelenilor li se aplică stereotipul legalismului procedural care ucide inițiativa, ceea ce aceștia aduc în politica României Mari este o asociere, lipsită de precedent și resimțită ca aproape neverosimilă în sfera civilizațională post-otomană, între legalism și radicalism. Impulsurile radicale ale ardelenilor vin dintr-o cultură politică a teologiei militante, „luptătoare”, greco-catolice și, în același timp, dintr-un îndelung exersat egalitarianism comunitarian. PNȚ creează o rețea prin care elitele clasei mijlocii ardeleni, provenind din „habsburgicul” Partid Național Român, încearcă să extindă tradițiile lor asociative în rândurile elitelor rurale din Vechiul Regat, din rândul cărora emanase Partidul Țărănesc al lui Ioan Flueraș, sperând în potențialul deopotrivă revoluționar și conservator al acestei culturi organizaționale (Alexandrescu 1998 : 92, 273-6).

### 2.3. *Sultanismul*

„Sultanismul” este un concept creat de Max Weber, pentru a exprima sinteza de patrimonialism și legitimitate charismatică tipică pentru civilizația islamică (Weber 1946: 442-4). Îl preluăm aici într-un sens figurat, pentru a denumi un întreg fascicol de mobilizaționisme având în centru cultul liderului charismatic. Asemenea tendințe sunt evidente în durata lungă a modernizării românești. Chiar liberalismul pașoptist este infuzat de un individualism de factură providențialistă (Matei 2004). Acesta se poate fixa asupra unor personalități din trecutul local, transformate în agenți sau în anticipatori profetici ai spiritului Istoriei (cum este cazul în teologia politică expusă de Nicolae Bălcescu în celebrul său op *României subț Mihai-Voevod Viteazul*), sau, la fel de bine, asupra unui lider european al momentului (să ne gândim la eclecticismul entuziast cu care pașoptiștii moldo-valahi văd în Napoleon al III-lea continuatorul legitim și autentic al cezarismului bonapartist).

Stimulată de sfârșitul secolului al XIX-lea (care înregistrează succesul surprinzător al unei mișcări politice bazate exclusiv pe carisma conducătorului ei, disidentul junimist Nicolae Iorga), și intensificată de izbucnirea războiului (vezi cultul Ecaterinei Teodoroiu, încă sustras oricărei investigații serioase, dar, în mod evident, modelat după simbolismul providențialist al Ioanei d'Arc), piața liderilor providențiali înflorește după Unirea din 1918. Un caz semnificativ de asociere a strategiilor mobilizării cu frenezia re-definirii și auto-invenției este cel al mișcării politice



născute în jurul mareșalului Averescu. Faima sa de lider militar, care îi asigură un masiv (dar totuși pasager) suport popular, intră în conjuncție, pentru clasele educate, cu modelul din jurul anului 1900 al generalului Boulanger, „salvatorul patriei”, și al „boulangismului” ca mișcare politică populistă (Irvine 1989).

Pentru epoca pe care o discutăm, însă, fenomenul care colectează în cel mai înalt grad disponibilitățile providențialiste este inspirat de Carol al II-lea. Este vorba despre o mișcare carismatic-voluntaristă inițiată de un suveran pe care adulatorii din epocă, mai mult sau mai puțin spontani, îl văd ca pe un nou Lorenzo Magnificul, dar pe care, din perspectiva comparativă pe care o avem astăzi, l-am putea asocia mai degrabă cu Mohammad Reza Pahlavi, șahul Iranului între 1941 și 1979. Deși România anilor 1930 avea, probabil, un dosar al modernizării mai consistent decât cel al Iranului postbelic, există totuși asemănări sesizante între proiectele emancipatoare „cezariste” ale lui Carol II și „revoluția albă” inițiată de șah în 1963 (Pahlavi 1967, Kapuściński 1985). Ca și Iranul lui Pahlavi, România lui Carol al II-lea este o monarhie petroliferă care asimilează accelerat comportamente de consum de tip occidental, păstrând însă instituțiile publice sub un control autoritar care le debilitază. Ca și autocratul persan, și cel de-al treilea rege al României moderne crede într-o schimbare socială și economică făcută de sus în jos, în care structurile tradiționale ale autorității pot deveni resorturile unei modernizări accelerate.

Pe de altă parte, trebuie să reținem că o trăsătură distinct modernă a ceea ce am putea numi „sultanismul carolingian” (ideologia și practică patrimonialistă spre care gravitează și „corporativismul” medievalizant, în sensul de nou regim al breslelor – e.g. Manoilescu 1933) este modul în care acesta instrumentalizează mediile de comunicare în masă disponibile în epocă, adică presa ilustrată, buletinele de știri cinematografice și radiodifuziunea.

#### ***2.4. Revoluția conservatoare***

Dispariția sau descompunerea doctrinelor gradualiste este evidentă și dacă privim spre piața doctrinară a „conservatorismului”, efervescentă și ea, în condițiile desființării, în 1919, a partidului omonim și a competiției pentru capitalul său simbolic rămas în suspensie. În atmosfera de fermentație milenaristă de după Marea Unire emerge o veritabilă galaxie a aspirațiilor de „renaștere națională”, pe care o putem aproxima prin modelul, elaborat, în context german, pentru epoca Republicii de la Weimar, al (din nou!) multiplicităților „revoluției conservatoare” (Mohler 1994).

În acest conglomerat, putem găsi, la un pol, limbajul pozitivist al corporatismului tehnocratic, iar la celălalt pol, proiectul de a transforma experiența religioasă în combustibilul unor mișcări direct-politice. În această a doua categorie se integrează specia cea mai agresivă de voluntarism auto-telic și auto-poietic a epocii interbelice:

militantismul etno-centric, teologico-politic și antisemit al Legiunii Arhanghelului Mihail (Tismăneanu & Pavel 1994: 402-438; Veiga 1995; Volovici 1995). Putem vorbi, în acest caz extrem, de o paradoxală sinteză locală de *Action Française* și de *Narodnaia Volya*. Nu întâmplător, locul de ecloziune al mișcării este Iașiul, devenit, la sfârșitul secolului al XIX-lea, un receptacol al radicalismelor seculare și religioase venind dinspre Rusia (Ornea 1972). În privința escaladării antisemitismului, alimentat de o ideologie în care argumente manipulative ținând de economia politică se întrepătrund cu simbolisme revanșarde pseudo-cristice, un rol important îl joacă influența basarabeană, mai precis exemplul pogromurilor „sotniilor negre” care se desfășurau în Chișinăul *fin-de-siècle*. În această privință, merită analizat cazul lui Gherasim Romanenko, moldoveanul care joacă un rol determinant în orientarea populismului rus, a așa-numitului „narodnicism”, către antisemitism (Ivianski 1988 : 139).

Pe de altă parte, fundamentalismul religios ortodox, ca actor politic, incită la compararea cu modelele modernității protestante. I. Culianu este primul care îl compară pe Zelea Codreanu cu Cromwell (Culianu 1995 : 184), deschizând astfel analiza radicalismului interbelic românesc înspre teoria difuziunii globale, oricât de deformate, a tipului de reducere a experienței religioase operat asupra tradiției catolice, în „focarul” european, de diferitele „valuri” ale Reformei protestante (Léonard 1988). Ca posibil *missing link* între ortodoxismul fundamentalist și etica protestantă ne putem gândi la filosoful și doctrinarul Nae Ionescu (Marineasa 2004). Sunt de analizat, în această privință, influențele exercitate asupra sa, în 1917-1919, epoca studiilor sale de la Universitatea din München. Exact în această perioadă, teoria despre relația dintre „etica protestantă și spiritul capitalismului” este importată în capitala Bavariei chiar de autorul ei, Max Weber, aflat acolo în calitate de profesor titular (Weber 1950 : 680-700). Chiar dacă nu există dovezi ale faptului că Ionescu ar fi audiat cursurile lui Weber, ipoteza unei influențe indirecte, prin emulii (sau chiar preopinienții) celebrului sociolog, rămâne în continuare de explorat. Dacă acceptăm, de exemplu, că prelegerile de economie politică ale profesorului Blidaru din romanul *De două mii de ani* de Mihail Sebastian reprezintă o stilizare în spiritul originalului a cursurilor lui Nae Ionescu, vom descoperi acolo formularea explicită și insistentă a celui mai important principiu weberian: supradeterminarea moral-religioasă a comportamentelor de producție și schimb (Sebastian 1990 : 41).

Conservatorismul radical, bazat pe fundamentalism ortodox, al legionarilor poate fi înțeles și prin analogie cu fenomene survenite în procesele de modernizare ale unor țări islamice, foste provincii, ca și Moldova și Valahia, ale Imperiului otoman. În contextul lumii arabe, aceeași internalizare concomitentă a unor teme moderne și antimoderne, a unor puternice tendințe simultane către de-tradiționalizare și re-tradiționalizare (Heelas 2004: 1-20) determină apariția „Frăției musulmane” și, apoi, a mișcărilor radicale, teroriste, de astăzi (Pipes 2002; Lewis 2002).

### 2.5. Radicalismul de stânga: realitatea unei „fantome”

Religia seculară a stângii marxiste nu se regăsește decât într-o măsură relativ superficială pe piața revoluțiilor anilor 1920-1940, dar asta numai dacă ne-o reprezentăm în termeni pozitivi, ca prezență activă. Există, fără îndoială, momente de maximă încordare în privința conflictelor de muncă, așa cum sunt greva generală din 1920 (Olteanu 2017), greva din 1929, cu consecințe tragice, a minerilor de la Lupeni (Guță 2015), sau greva de la Atelierele „Grivița” din 1933 (Diac 2011). Toate aceste evenimente vorbesc despre tensiuni reale acumulate în societate, însă legătura lor cu o amplă și articulată mișcare muncitorească nu este decât produsul imaginației istoricilor oficiali din epoca comunistă (Țone 2010). Cu toate acestea, fantoma comunismului bântuie cu vigoare imaginarul politic și social al epocii, impulsionată de izbucniri punctuale, care, luate în sine, nu reprezintă o amenințare consistentă, dar care întrețin totuși o stare de panică difuză, cum ar fi revolta de la Tatar-Bunar, din Basarabia, având în spate instigatori ai poliției secrete sovietice (Clark 2003), sau atentatul anarhist al lui Max Goldstein, de la Senat, din 8 decembrie 1920 (Tănase 2003).

Dacă includ acest focar al imaginarului social în prezenta discuție despre multiplicitățile interbelice, o fac tot sub cauțiunea gândirii socio-culturale a lui Sorin Alexandrescu. În prefața la *Paradoxul român* la care s-a raportat pe larg preambulul prezentului text, criticul cultural pledează, într-un mod pe cât de insolit, pe atât de stimativ, „pentru includerea analizei virtualului, a acțiunilor și a formulărilor textuale alternative la cele realizate sau formulate în realitatea istorică, alternative la care agentul istoric putea să apeleze din orizontul lui cognitiv din acel moment [...]” (19).

În imaginarul interbelic, revoluția proletară este proiectată ca un Celălalt care produce, pe de o parte, repulsie și anxietate, pe de altă parte, o intensă fascinație. În plan simbolic, această ambiguitate este exprimată în romanul lui Gib I. Mihăescu, *Rusoaica* (1933). Nu ne referim aici la fascinația personajului principal, fantastul locotenent Ragaiaș, pentru o prințesă în exil, ci la întreaga atmosferă a romanului, care plasează lumea de peste granița de est a recentei României Mari în orizontul unui mister de-a dreptul magnetic, amintind de acel „dincolo” perpetuu nedefinit din *Deșertul tătarilor* de Dino Buzzati (Manolescu 1981).

În altă ordine de idei, pe lângă influența intelectuală a marxismului occidental, trebuie să luăm în seamă și situația specifică a României, ca parte a „cordonului sanitar” menit să izoleze Uniunea Sovietică de Europa democratică (în intenție, cel puțin) rezultată din Tratatul de la Versailles. Acest sentiment al frontierei cu misterioasa patrie a Sovietelor face din fantasma revoluției bolșevice un participant paradoxal la competiția radicalismelor redemptive. Este vorba, de fapt, de o participare prin absență: așa cum, mult timp, în imaginarul european, „ateismul” nu este o realitate sesizabilă, ci doar o proiecție teoretică, inclusă însă constant, chiar și

numai pentru a fi demonizată, în tabloul atitudinilor spirituale posibile, tot astfel și radicalismul comunist, neglijabil în formele sale manifeste, organizate, devine în negativ o parte semnificativă a spectrului utopianismelor interbelice. Această inserție imaginară este evidentă odată cu izbucnirea celui de-al doilea război mondial, când tema centrală a propagandei oficiale devine „războiul sfânt împotriva bolșevismului” (Rotaru, Burcin & Zodian 1994).

## 2.6. Resurecția milenarismului

Dinamizarea atitudinilor și auto-percepției nu se limitează la clasele urbane și educate. Clasele populare pornesc și ele, în formele lor specifice, în „căutarea mileniului” (Cohn 1972). Altfel spus, perioada interbelică este și epoca „revoluției” de la Maglavit (Marinescu 1935). Fenomenul Petrache Lupu este o reverberație a milenarismului apocaliptic subiacent mișcărilor țărănești de la 1907, expus cu pregnanță și inteligență în *Răscoala* lui Liviu Rebreanu (1932), roman ce poate fi citit cu profit în paralel cu *Războiul sfârșitului lumii* de Mario Vargas Llosa (1981) care prezintă o mișcare milenaristă similară din Brazilia începutului de secol XX. Maglavitul nu este, în mod evident, un fenomen „modern”, dimpotrivă, ține de supraviețuirea tradițiilor vizionare și milenariste medievale. Putem vorbi, eventual, despre o formă de „occidentalizare fără modernizare”, în cazul unei mișcări ce seamănă cu psihozele apocaliptice ale creștinătății apusene, fără precedente locale semnificative. Dar, inserată în peisajul general al „crizei” interbelice, această resurgență a creștinismului popular apocaliptic cu epicentrul în sudul Olteniei vorbește despre o voință generală de reinventare și remodelare.

De altfel, caracterul „popular” al fenomenului nu derivă din faptul că ar fi afectat exclusiv păturile rurale sărace. În realitate, dinamica entuziasmului nu cunoaște bariere de clasă, demonstrând încă o dată cât de puțin justificat este modelul „în doi timpi” care separă credințele presupus raționalizate ale elitelor de practicile magice ale maselor (Brown 1995 : 23-32).

Deși ar merita o tratare mai largă, ne vom limita aici să amintim doar și un alt fenomen de dinamizare populară, și anume apariția relativ spontană, nedirijată, a mișcării religioase auto-intitulate „Oastea Domnului”. Modelată după protestanta Armată a Salvării, această formă de mobilizaționism plasată sub semnul fervorii misionare creștin-ortodoxe oscilează între condiția unei dizidențe religioase și cea a unui ordin laic para-monahal de tipul celor ce proliferază în evul mediu occidental (Lerner 1972; Vauchez 1994: 69-134). O asemenea manifestare de activism social, nu lipsită de elementele moderne ale organizării de tip militar/militant, nu-și găsește nici un precedent în tradiția religioasă locală și poate fi considerată simptomul unei mutații bruște în planul mentalităților religioase populare.

## 2.7. *Revoluția personalistă*

Epoca interbelică este și scena de manifestare a unei tinere generații care face din individualism, împins până la anarhie, forma supremă de auto-expresie. Este vorba despre o evidentă tendință de „privatizare a religiei”, de deplasare a centrului de greutate al acesteia către sfera interioară și de fuziune a sentimentelor religioase cu afirmarea dreptului la autoexpresie.

În sens simbolic, putem vorbi despre o „revoluție eminesciană”, legată de receptarea operei poetului de către noile generații: aceasta se plasează între descoperirea doctrinarului conservator cu accente revoluționare, a precursorului „naționalismului integral”, din publicistică, și descoperirea „subiectivismului integral” din operele postume. Prin pasionatul său eseu *Poezia lui Mihai Eminescu*, Ion Negoitescu teoretizează, implicit și retroactiv, radicalismul personalist, o dimensiune esențială a sensibilității tinerelor generații de intelectuali interbelici (Negoitescu 1969). Această sursă internă a ofensivei individualismului și personalismului este, desigur, consolidată de influența „tinerilor furioși” ai Occidentului anilor 1920 și 1930. O epocă în care, în Europa, modelul raționalist și pragmatic al individualismului trece printr-o completă transformare, care a fost sugestiv denumită „the expressivist turn” (Taylor 1989). Individualismul rațional autonom se „convertește” în individualism expresiv. Avem de-a face cu o insurecție a intimității „militante” și „revoluționare”, cu individualismul ca specie a voluntarismului. Chiar dacă acest curent al sensibilității se asociază adeseori cu mișcări politice colectiviste, naționaliste, spiritualiste sau marxiste, el poate fi, totuși, perceput și analizat ca un fenomen distinct. Feminismul incipient al anilor '20-'30 interferează, de asemenea, foarte puternic cu această revoluție a personalismului, a individualismului expresiv (Bucur & Miroiu 2002).

Deși, în titlul prezentului subcapitol, am folosit termenul „personalism” într-un sens larg și intuitiv, trebuie totuși precizat că spațiul cultural românesc este străbătut și de influențele curentului de gândire astfel auto-denumit în spațiul cultural francez. Legat de fenomenologie, de neo-tomism, dar și de catolicismul social, acest curent, coagulat, în anii 1930, în jurul revistei *Esprit*, propovăduia o revoluție politică și intelectuală centrată pe valorile persoanei umane (Mounier 1966). Rezultatul cel mai relevant al influenței personaliste asupra intelectualilor români formați și afirmați după 1918 este pasionatul eseu filozofic *Despre dialogul interior*. Fragment dintr-o *Antropologie Metafizică* publicat de Mihai Șora, la Paris, în 1947 (Șora 1995).

În privința sensului mai larg al „revoluției personaliste”, ca revendicare a dreptului persoanei la toate formele imaginabile ale explorării/invenției de sine, una dintre expresiile sale doctrinare cele mai accentuate, și, în același timp, cântecul ei de lebedă, este volumul *Infra-Noir*, apărut, în franceză, la București, tot în 1947 (și salutat ca expresie a unui reviriment postbelic european al supraréalismului),

volum ce reunea texte de Gellu Naum, Virgil Teodorescu, Paul Păun, Trost și Gherasim Luca (Pop 1969; Mincu 1983).

Chiar dacă dintr-o cu totul altă zonă a spectrului intelectual, ceea ce ne arată că tendința despre care vorbim nu ține cont de compartimentalizările doctrinare, cazul lui N. Steinhardt este în egală măsură emblematic pentru revoluția personalistă. Spectaculoasa sa evoluție spirituală, complexitatea opțiunilor sale morale, filozofice, spirituale, ce trebuie percepute nu doar în succesiunea, ci și în simultaneitatea lor (Ardeleanu 2009), conferă momentului „final” al conversiunii sale religioase o relevanță aparte – în special din perspectiva teoriei, clasice în felul ei, care leagă procesul secularizării de graduala transformare a afilierii confesionale dintr-un dat „ontologic”, într-o problemă de opțiune, de liberă alegere (Berger 1967).

### 3. Modelul „descurajării nucleare”

Suita de miniaturi monografice de mai sus nu este, în mod cert, exhaustivă. Lista activărilor auto-expresive, a voliționismelor auto-poietice rămâne, fără îndoială, deschisă. Ajunge să ne gândim la puternicele reacții care au existat în rândul consistentelor minorități naționale constituite după cele trei uniri (cu Bucovina, Transilvania/Banat și Basarabia) în cadrul statului român. Reacțiile lor emoțional-expresive, simbolice, ideologice contribuie la nivelul general de tensiune, și deci la dinamismul evolutiv al momentului, fie și pentru că, în contrapartida acestor tendințe centrifuge, se conturează o veritabilă „revoluție birocratică”, al cărei scop este „românizarea” în regim de forță și de urgență a structurilor administrative și a corpurilor de funcționari publici din noile provincii integrate în Regatul României (Livezeanu 1998).

Trebuie, de asemenea, să recunoaștem că, adeseori, contururile mișcărilor sus-evocate sunt fluide, că trebuie să le punem sub semnul relativizării și aproximației. Aici, din nou, conceptul multiplicățiilor, așa cum a fost propus de Sorin Alexandrescu, își dovedește utilitatea, fiindcă în el putem distinge și disponibilitatea pentru înțelegerea unei diversități a duplicățiilor, nu neapărat în sensul oportunistului moral, ci în acela al ambiguității constitutive și al polivalenței. Revoluția regală a lui Carol al II-lea, de exemplu, intersectează atât o tradiție a liderului puternic, a domnului identificat cu „țara”, cât și spiritul modern al individualismului flamboiant (Quinlan 1995). Revoluția birocratică a epocii este, de asemenea, alimentată nu doar dinspre voliționismul liberal de tradiție „brătienistă”, ci și dinspre conservatorismul naționalist distilat în doctrina corporatistă (Veiga 1995: 213-214). Idealul „republicii țărănești” este explorat nu doar de școala doctrinară poporanistă, ci și dinspre congregaționismul politic transilvănean sau dinspre egalitarismul rural ce supraviețuiește în liberalism. Mediile revoluționare utopic-ortodoxiste caută continuu să comunice cu (de fapt, să controleze) universul mental al milenarismului rural, o organizație precum Oastea Domnului jucând rolul de interfață între entuziasmul profetic al

„maselor” și structuri paramilitare precum Garda de Fier. Afinități electiv se revelează și între comunitarianismul de extracție greco-catolică și strategiile, în general radicale și milenariste, de activare politică a fondului tradițional creștin ortodox (Dobrescu 1999), expresia cea mai semnificativă a acestei ambiguități fiind alianța, e drept, în cadrul unui front politic mai larg, între PNȚ și mișcarea legionară, la alegerile din 1937. Ceea ce am numit „revoluția personalistă” intersectează, la rândul ei, în forme cu totul deconcertante, atât voluntarismele misticii etnice, așa cum este cazul la Mircea Eliade sau Emil Cioran (Petreu 1999; Alexandrescu 2006), cât și voluntarismele misticii proletare, în cazul avangardiștilor atrași de utopianismului comunist (Crohmlăniceanu 2001).

Aceste intersecții și suprapuneri nu au avut, însă, consecința de a atenua tensiunile manifeste sau implicite dintre diferitele pulsuni ale „reinvenției de sine”. Focarele imaginarului identitar pe care le-am descris mai sus au funcționat într-un regim de relativă autonomie, substanțind astfel ipoteza unei veritabile palingeneze a radicalității „reflexive” (Giddens 2000 : 39-46; Vlăsceanu 2007 : 13). Lumile mentale survolate în acest capitol au, în general, o autonomie a lor, o identitate care nu le este conferită prin simpla plasare într-un sistem coerent de categorii. Nu e vorba, decât ca excepție, despre opțiuni ideologice explicite, bine articulate, care se pot poziționa reciproc în mod clar și rațional. Ceea ce le aduce în același plan și le face susceptibile de a fi gândite împreună, ca parte a aceluiași proces, este numitorul comun al intensității, al experienței trăite, ca tendință de a „juca”, deopotrivă, auto-evidența și auto-justificarea.

Descrierea mediului socio-cultural interbelic sub forma unui câmp al reinvenției de sine, un teren de manifestare al erupțiilor voluntariste de auto-definire, se apropie de modul în care Robert Nozick definește „utopianismul”: nu în substanța unui proiect de lume ideală, ci în convențiile care garantează și protejează existența unei potențialități intelectual-expresive ce devine premisa unei diversități de actualizări/articulări/proiecții (Nozick 1997: 355-364). O asemenea întocmire, pe care, în principial, o putem numi „constituțională”, este foarte îndepărtată de simptomul a ceea ce a fost numit „mizeria utopiei” (Tismăneanu 1997). Acest termen, ce parafrazează celebra „mizerie a istorismului” a lui Carl Popper, se referă la situația în care una dintre speciile utopianismului reușește, prin jocul conjuncturilor, să le extermină pe toate celelalte și, suprapunând virtualitatea peste actualitate, să transforme visul reinvenției de sine într-o tiranie de coșmar. Alunecarea în orbita Germaniei naziste și apoi în cea a Rusiei sovietice va face ca modernitatea românească să intre într-o asemenea turnantă nefastă. Însă, pentru perioada pe care am „decupat-o” pentru analiză, aceea a anilor 1920-1940, putem vorbi, în pofida numeroaselor derapaje, izbucnirilor de intoleranță etnică, a numeroaselor blocaje și eșecuri ale regulilor de joc democratice, despre o dinamică amintind de ceea ce a fost numit „piața liberă a religiilor” (Berger 1967), în sensul cel mai cuprinzător (de corp al convingerilor „tari”, ultime, auto-fondatoare) al noțiunii de „religie”.

Lumea occidentală, cel puțin în țările sale de nucleu, a evoluat de la un concept al modernizării ca evoluție ordonată către un scop, la conceptul unei multiplicități a formulelor de emancipare bazate pe un consens instituțional și procedural. Imaginea este aceea a unui spectru de atitudini care include atât raționalizarea cultelor tradiționale, cât și deismul, reducția fenomenologică (de tip „mistic”) a credinței, energetismul „proiectiv” al unor neo-gnoze combinatorice, ateismul integral or scepticismul, sistematic sau numai consecvent. În spatele acestei ordini se configurează reprezentarea larg împărtășită a unui nou organon al „credințelor”, care transcende distincțiile convenționale dintre teologie, mistică, filozofie, ideologie și știință. Din acest motiv putem vorbi despre o „modernitate saturată”, cu un concept prin care putem desemna momentul în care modernitatea ajunge în punctul „realizării” latențelor sale într-un plan care nu mai este al succesiunii, ci al co-manifestării, al concomitenței, sau, cu un concept al filozofului Mihai Șora, al „composibilității”. Multiplicitatea agonală de suprafață a acestor societăți, ce conduce la un continuu joc al echilibrelor, al formării și destrămării alianțelor (și deci și la fenomene de tip *strange bedfellows*), reprezintă sistemul de protecție al acestui organon al credințelor (sau filozofiilor de viață), internalizat și resimțit ca acceptabil de toate părțile implicate.

Modernitatea interbelică a României nu se afla, în mod evident, în acest punct. Și totuși, nu putem ignora procesul de proliferare a focarelor de reinvenție identitară, în virtutea a ceea ce Sorin Alexandrescu numește „multiplicități interbelice”, care includ atât manifestări propriu-zis religioase, cât și diferite forme de religie seculară ori politică, „anti-religii” sau religii personale, aduse, prin determinarea cu care au fost afirmate și asumate, în același plan, în aceeași relație „de piață”. O asemenea efervescentă este tipică pentru o epocă revoluționară, care trăiește din plin „criza”, fără însă a o putea conține/înscris în propria ei structură. De fapt, cazul României este relevant pentru atmosfera general-europeană a anilor 1920, perioadă în care se culeg roadele violent-contradictorii ale așteptărilor milenariste trezite de primul război mondial („the war to end all wars”). În acest deceniu, Europa întregă (inclusiv Rusia sovietică, aflată în faza relativei libertăți concurențiale, nu doar a NEP-ului, ci și a curentelor de avangardă) reprezintă un *commonwealth* al utopianismului agonistic.

Pornind de la acest larg context, propun un experiment mental contrafactual. Să presupunem, așadar, că nu cunoaștem evoluția ulterioară a lucrurilor, autoritarismul și legile rasiale, apoi ocupația sovietică și comunizarea României. Și să ne întrebăm dacă sistemul de determinări interne pe care-l punem în evidență prin această suspendare artificială a presiunilor exercitate de conjuncturile geo-politice ar fi avut șanse să evolueze spre echilibru. Și dacă da, spre ce tip de echilibru.

Concluziile foarte incitantei cărți a Irinei Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare*, merg în direcția considerațiilor lui István Bibó din clasicul său eseu „Mizeria micilor state est-europene” (2000): ca și vecinele sale din arealul la



care se referă politologul maghiar, România interbelică a sacrificat statul de drept, instituțiile democratice și libertățile civice pe altarul „plenitudinii” naționale. În viziunea, foarte bine argumentată, a Irinei Livezeanu procesul civilizațional început la mijlocul secolului al XIX-lea care a condus la crearea unei monarhii constituționale, la conturarea unei tradiții parlamentare, la o maturizare a instituțiilor juridice fondate pe principii raționale de drept, printre care și cel al respectării drepturilor civice individuale, a fost abandonat, după Unirea din 1918, în favoarea unui autoritarism centralizator manifestat întâi în politicile de românizare rapidă a administrației și educației, iar apoi în abolirea efectivă a regimului parlamentar. Ipoteza contrafactuală este că o Românie care ar fi evoluat în parametrii Vechiului Regat s-ar fi orientat, prin forța împrejurărilor, nu spre asimilaționismul etno-național, ci spre patriotismul civic, străduindu-se în mult mai mare măsură să-și „transforme țărani în cetățeni”, cu formula folosită de Eugen Weber pentru Franța sfârșitului de secol XIX (Weber 1976).

Luând foarte în serios această teorie, cred totuși că modelul multiplicităților interbelice, așa cum a fost propus de Sorin Alexandrescu, poate susține un argument contrafactual la fel de puternic. Fără intervenția factorilor externi care au remodelat radical cursul proceselor interne din perioada „României Mari”, ar fi fost posibil să se ajungă la o formă de *checks and ballances* asemănătoare, metaforic vorbind, cu cea rezultată, în era postbelică, din doctrina „descurajării nucleare”: acționând din diferite puncte ale spectrului ideologic/politic, pasiunile reduționist-resurecționiste ar fi ajuns să se țină în șah reciproc, instituind, treptat, un echilibru tranzacțional complex, bazat pe proceduri instituționale împărtășite. Ceea ce putea conduce la o democrație agonală eficientă și vibrantă, cu un grad rezonabil de descentralizare.

O ultimă observație cu privire la virtuțile modelului „descurajării nucleare”<sup>1</sup>: în opinia mea, acest model are avantajul moral de a ne vorbi despre o lume a agenților liberi, chiar dacă, inevitabil, libertate este asociată cu riscuri majore, spre deosebire de teoria care vede în modernitate o „paradigmă” supraordonatoare, ce integrează în mod fatal în logica ei ubicuă și impersonală toate inițiativele de auto-(re)construcție ale ființelor umane.

## Bibliografie

- Alexandrescu, S., 1998, *Paradoxul român*. București, Univers.  
Alexandrescu, S., 1999, *Privind înapoi, modernitatea*. București, Univers.  
Alexandrescu, S., 2006, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*. București, Humanitas.

---

<sup>1</sup> Referitor la această comparație, aș preciza, succint, că, în fond, pasiunile politice, fantasmale și proiecțiile utopice se pot dovedi energii cu nimic inferioare celor pe care le administrează industria modernă a armamentului

- Antohei, S., 1994, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*. București, Litera.
- Ardeleanu, G., 2009, N. *Steinhardt și paradoxurile libertății*. București, Humanitas.
- Bell, D., 1977, „The Return of the Sacred?” in *British Journal of Sociology*, vol. 28, nr. 4, decembrie 1977, 419-449.
- Berger, P., 1967, *The sacred canopy. Elements of a social theory of religion*. Garden City, NY, Doubleday.
- Besaçon, A., 1993, *Originile intelectuale ale leninismului*, traducere de Lucreția Văcar. București, Humanitas.
- Bibó, I., 2000 (1946), „Mizeria micilor state est-europene”, în Isván Bibó Jenő Szűcs: *Între Occident și Răsărit*, traducere de Gheorghe Popovici. București-Cluj, Kriterion.
- Billington, J. H., 1980, *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. Basic Books, New York.
- Brown, C., 1995, *Chaos and catastrophe theories*. Sage Publications.
- Brown, P., 1995, *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*. Timișoara, Amarcord.
- Bucur, M., Mihaela M. (coord.), 2002, *Patriarhat și emancipare în istoria gândirii politice românești*. Iași, Polirom.
- Bulei, I., 1984, *Lumea românească la 1900*. București, Eminescu.
- Charle, C., 1979, *La crise littéraire a l'époque du naturalisme. Roman, théâtre et politique*. Paris, Presses de l'École Normale Supérieure.
- Clark, C.U., 2003 (1927), *Bessarabia. Russia and Roumania on the Black Sea*. New York, Dodd, Mead & Co., capitolul XXVII, „The Tatar-Bunar Episode”.
- Cohn, N., 1972, *The Pursuit of the Millenium*. Londra, Paladin
- Connolly, W.E., 1995, *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- Crohmalniceanu, O.S., 2001, *Evreii în avangarda românească*, text îngrijit de Geo Șerban. București, Hasefer.
- Culianu, I.P., 1995, *Mircea Eliade*. Traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu. București, Nemira.
- Diac, C., 2011, „1933, lecția Griviței”, *Adevărul*, 19 iulie 2011.
- Dobrescu, C., 1999, „Cultura politică a românilor greco-catolici” in I. Boldea, Al. Cistelean, C. Moraru, V. Podoabă (coord.), *Un destin istoric: Biserica Română Unită*, Tg. Mureș, Editura Vatra.
- Dobrescu, C., 2001, *Semizei și rentieri. Despre identitatea burgheziei moderne*. Nemira, București, 2001.
- Dobrescu, Caius. 2003, „Conflict and Diversity in East European Nationalism, on the Basis of a Romanian Case Study”. in *East European Politics and Societies*, Sage Publications, vol. 17, no. 3.
- Dobrescu, C., 2004, *Mihai Eminescu. Imaginarul spațiului privat/ Imaginarul spațiului public*, Brașov, Aula.
- Dumitru, T., 2016, *Modernitatea politică și literară în gândirea lui E. Lovinescu*. București, Editura Muzeului Național al Literaturii Române.
- George, A., *În istorie, în politică, în literatură*, București, Albatros 1997.
- Giddens, A., 2000 (1990), *Consecințele modernității*, traducere de Sanda Berce, București, Univers.
- Gombrich, Richard F. „Buddhism in the Modern World: Secularization or Protestantization?”, în Eileen Barker, James A. Beckford, Karel Dobbelaere, (coord.), *Secularization, Rationalism, and Sectarianism*. Essays in Honour of Bryan R. Wilson, Clarendon Press : Oxford 1993, 59-79
- Guță, D., 2015, „Cea mai cumplită grevă a minerilor din Valea Jiului: vânătoarea de oameni din Lupeni, din '29”. *Adevărul*, 11 mai 2015
- Habermas, J., 1983, *Cunoaștere și comunicare*, antologie de texte de Andrei Marga, traducere din limba germană de Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf. București, Editura politică.
- Habermas, J., 1998, *Sfera publică și transformările ei structurale*, traducere de Janina Ianoși. București, Univers.

- Harrison, L.E., Samuel P.H., (coord.), 2000, *Culture Matters*, New York, Basic Books.
- Heelas, Paul. 2004. „Introduction: Detraditionalization and its rivals” în Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris, (coord.), *Detraditionalization. Critical reflections on authority and identity*, Oxford, Blackwell.
- Ibrăileanu, G., 1971. *Campanii*, București, Minerva.
- Irvine, W.D. 1989. *The Boulanger Affair reconsidered : royalism, Boulangism, and the origins of the radical right in France*, New York , Oxford University Press.
- Ivianski, Z., 1988, „The Terrorist Revolution: Roots of Modern Terrorism” in David C. Rapoport (ed.), *Inside Terrorist Organizations*, New York , Columbia University Press, 129-149.
- Kapuściński, R., 1985, *Shah of shahs*, traducere de William R. Brand și Katarzyna Mroczkowska-Brand. San Diego, Harcourt Brace, Jovanovich.
- Lefter, I.B., 2002. *Postmodernism. Din dosarul unei bătălii culturale*, Pitești, Paralela 45.
- Léonard, E.G., 1988, *Histoire générale du protestantisme*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lerner, R.E., 1972, *The heresy of the Free Spirit in later middle ages*. Berkeley, University of California Press
- Lewis, B., 2002., *What went wrong? : Western impact and Middle Eastern response*. New York: Oxford University Press
- Lindholm, C., 2001, *Culture and Identity. The History, Theory and Practice of Psychological Anthropology*. Boston, Mc Graw Hill.
- Livezeanu, I., 1998, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, traducere de Vlad Russo. București, Humanitas.
- Manolescu, N., 1981, *Arca lui Noe : eseu despre romanul românesc*, vol. 2. București, Minerva.
- Manoilescu, M., 1933, *România stat corporativ: de ce trebuie transformat statul nostru*. București, Tipografia modernă
- Marineasa, V., 2004, *Tradiție supralicitată, modernitate diortosită. Publicistica lui Nichifor Crainic și a lui Nae Ionescu; la o nouă citire*, Timișoara, Editura Universității de Vest.
- Marinescu, Gh., 2006 *Lourdes și Maglavit*. Brașov, Suvenir.
- Marino, A., Antohi. S., 2001, *Al treilea discurs: cultură, ideologie și politică în România*. Iași, Polirom.
- Martin, M., 1981, *George Călinescu și “complexele” literaturii române*, București, Albatros.
- Matei, S.A., 2004, *Boierii minții: intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor*. București, Compania.
- Mincu, M. (ed.), 1983, *Avangarda literară românească, antologie*. București, Minerva.
- Mohler, A., 1994, *Die konservative Revolution in Deutschland*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (lucrare de doctorat susținută la Universitatea din Basel, în 1949, sub conducerea lui Herman Schmalenbach și Karl Jaspers).
- Mouffe, C., 1999, „Agonistic Pluralism and Democratic Citizenship”, în Andras Sajó, Shlomo Avineri, (coord.), *The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism*, Haga-Londra-Boston: Kluwer Law International.
- Mounier, E., 1966, *Communisme, anarchie et personalisme*, Seuil, Paris.
- Murgescu, B., 2010, *România și Europa: acumularea decalajelor economice (1500-2010)*. Iași, Polirom.
- Negoïtescu, I., 1969, *Poezia lui Mihai Eminescu*. București, Editura pentru literatură.
- Nipperdey, Th., 1987, „Der Umbruch zur bürgerlichen Gesellschaft seit der Amerikanischen und Französischen Revolution” în K.W. Hempfer, A.Schwan (coord.), *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, Berlin - New York, Walter de Gruyter.
- Nozick, R., 1997 (1974)., *Anarhie, stat, utopie*, traducere de Mircea Dumitru. București, Humanitas.
- Olteanu, C., 2017, „Octombrie 1920. Prima grevă generală din România”. *Evenimentul zilei*, 13 aprilie 2017.
- Ornea, Z., 1972, *Poporanismul*. București, Minerva.

- Ornea, Z., 1998, *Junimea și junimismul* 2 vol. București, Minerva.
- Pahlavi, M.R., 1967, *The white revolution of Iran. Tehran*, Imperial Pahlavi Library.
- Petreu, M., 1999, *Un trecut deochecat sau „Schimbarea la față a României”*, Cluj, Biblioteca „Apostrof”.
- Pipes, D., 2002, *In the path of God : Islam and political power*, New Brunswick, N.J. : Transaction Publishers.
- Pop, I., 1969, *Avangardismul poetic românesc*. București, Editura pentru literatura.
- Popovici, A.C., 1997 (1910), *Naționalism sau democrație: o critică a civilizațiunii moderne*, București, Albatros.
- Quinlan, P.D., 1995, *The playboy king: Carol II of Romania*, Westport, Conn., Greenwood Press
- Rotaru, B., Zodian, 1994, *Mareșalul Ion Antonescu, Am făcut războiul sfânt împotriva bolșevismului*. Oradea, Cogito.
- Sebastian, M., 1990, *De două mii de ani.../ Cum am devenit huligan*. Humanitas, București.
- Șiulea, C., 2003, *Retori, simulacre, imposturi : cultură și ideologii în România*, București, Compania.
- Șora, M., 1995, *Despre dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică*, traducere din franceză de Mona Antohi și Sorin Antohi, Humanitas.
- Talmon, J.L., 1952, *The origins of totalitarian democracy*. Londra, Secker & Warburg.
- Taylor, C., 1989, *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Tănase, . 2003. „Procesul din Dealul Spirii”, Jurnalul național, 20 octombrie 2003
- Tismăneanu, V., Dan P., 1994, „Romania’s mystical revolutionaries: the generation of angst and adventure revisited” în *East European Politics and Societies*, vol. 8, no. 3
- Tismăneanu, V., 1997, *Mizeria utopiei: criza ideologiei marxiste în Europa Răsăriteană*, traducere de Laura Lipovan. Iași, Polirom.
- Țone, F., 2010, „Cum s-au folosit comuniștii de Grivița ’33”, *Historia*, 14 mai 2010.
- Vachez, A., 1994, *Spiritualitatea evului mediu occidental, secolele VIII-XII*, traducere de Doina Marian și Daniel Barbu. București, Meridiane.
- Veiga, F., 1995, *Istoria gârzii de fier 1919-1941. Mistica ultranaționalismului*. București, Humanitas.
- Verdery, K., 1994, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, traducere de Mona și Sorin Antohi. București, Humanitas.
- Vlăsceanu, L., 2007, *Sociologie și modernitate. Tranziții spre modernitatea reflexivă*. Iași, Polirom.
- Volovici, L., 1995, *Ideologia naționalistă și „problema evreiască”* București, Humanitas.
- Weber, E., 1976, *Peasants into Frenchmen : the modernization of rural France 1870-1914*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- Weber, M., 1946, *From Max Weber: Essays in sociology*, Traducere de H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York, Oxford University Press.
- Weber, Marianne. 1950. *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg, Lambert Schneider