

ANTECEDENTE ISTORICE ȘI ASPECTE ACTUALE ALE CULTURII POLITICE ÎN ROMÂNIA. UNELE PUNCTE DE VEDERE

LORENA PĂVĂLAN STUPARU

Cercetarea urmelor unei culturi politice românești în trecut și a posibilei continuități a unui „stil caracteristic“ în manifestările prezente — se înscrie în categoria temelor vaste (dacă nu chiar „enorme“) a căror încărcătură istorică, antropologică, psihologică, filosofică și politică nu poate fi decât sugerată în paginile unui articol.

Conform referințelor generale, situat la intersecția orizonturilor filosofiei și științei politice, conceptul de „cultură politică“ poate fi înțeles ca „percepție subiectivă a istoriei și politicii“ (Archie Brown), ca modalitate de structurare a valorilor și credințelor ce încarcă mai mult cognitiv decât emoțional experiențele și orizontul de aşteptare (al individului sau al colectivității) privitoare la acea zonă a existenței dependentă de raporturile dintre arta guvernării și stadiul „seriutății voluntare“ (La Boétie).

Legăturile culturii politice cu ceea ce numim „cultură“ în sensul cel mai larg, ca serie de produse și acte simbolice, de valori, mentalități și atitudini sunt relevante pentru caracterul sistemului politic în care se manifestă și pentru „personalitatea de bază“ care o vehiculează, așa cum sper că va reieși din cele ce urmează.

După cum aflăm din *Political Culture & Political Change in Communist States*, editată de Archie Brown și Jack Gray, conceptul de „cultură politică“ (aplicat în această carte studiului comparat al fostelor state comuniste) a fost folosit în mod sporadic înainte de a fi discutat ca un posibil concept al științelor sociale.

Terminologia aceasta a fost cândva întrebunțată de Lenin¹ și a fost pentru prima dată folosită în limba engleză de Sidney și Beatrice Webb în anii '30, atunci când cei doi teoreticieni au pus în discuție educația politică și rolul mass media în Uniunea Sovietică.

În știința politică modernă conceptul a fost dezvoltat și îmbogățit de antropologi precum Margaret Mead, Ruth Benedict sau Clyde Kluckhohn și de sociologii Max Weber și Talcott Parsons.

Un important stimул teoretic în acest sens l-au reprezentat evenimentele politice din „Lumea a treia“, atunci când noile state au început să funcționeze pe

baza unor constituții și instituții noi, într-un mod care i-a surprins și i-a descumpănit pe oamenii politici.

Un prim articol care a contribuit la precizarea conceptului de „cultură politică“ a fost publicat de Gabriel Almond în 1956, alte contribuții semnificative în domeniu aparținându-le lui Lucian Pye și Sydney Verba.

Astfel încât, oricare cercetare a unui caz individual (cum ar fi cazul României — care ne interesează în acest articol — și care nu este analizat în cartea invocată aici, autorii având în vedere doar aspecte din U.R.S.S., Iugoslavia, Polonia, Ungaria, Cehoslovacia, China și Cuba) nu poate eluda ipotezele acestor profesioniști în știința politicului.

Lucrarea cea mai importantă ce pare a-i stimula pe cercetători este *Comparative Political Culture*, eseul lui Sidney Verba ce încheie *Political Culture and Political Development* (Princeton, 1965, 65, p. 512–600).

Contextul intelectual în care conceptul de „cultură politică“ a fost întrebuințat a reprezentat probabil factorul hotărâtor datorită căruia criticele aduse au mers până la o respingere (precipitată) a acestuia.

În *Introducere la Political Culture and Political Change in Communist States* Archie Brown precizează că autorii acestei lucrări au legat „cultura politică“ de schimbarea sau *continuitatea* politică, fără să-i urmeze pe Almond sau Easton în definirea *sistemului politic*, întrebuiuțând acest termen cu înțelesul de „rețea de instituții politice și modele de comportament politic în interiorul unui stat dat“². Relația dintre cultura politică și sistemul politic, pe de o parte, și dezvoltarea economică, pe de alta, după autorii acestui volum reprezintă o „altă problemă“, căci dezvoltarea economică este un indicator al „dezvoltării politice“³. El își formulează ipoteza inițială observând că „există o conexiune semnificativă între structura socială și cultura politică“⁴ un mod de exprimare prudent care lasă loc și observației că structura socială nu condiționează cultura politică într-o mai mare măsură decât experiența istorică specifică a unui popor. La Apus și la Răsărit există societăți cu nivele de dezvoltare economică și structură de clasă similară, ale căror diferențe de cultură politică legitimează pertinența ipotezei experienței istorice ca factor hotărâtor al „ethosului civic“ și al specificului culturii politice. Un exemplu în acest sens îl reprezintă ancheta privitoare la șapte țări realizată de Sydney Verba care constata clivajele dintre corelațiile care pot fi stabilite între participarea politică și statul socio-economic, în funcție de specificul național.

Cumulând tendințele de afirmare sau reprimare ale impulsurilor de a „negoția“ cu puterea lumească, de a intra în jocurile adesea periculoase și rareori cu un sens altruist ale acesteia, de a capitula sau de a surmonta inegalitățile, de sacrificiu până la aneantizare sau pur și simplu de aşezare calmă în timpul „granular“ (Philippe Braud) al existenței omenești, de a gândi la toate acestea sau a le suspenda (nefilosofic) — „experiența istorică“ este marcată psihologic și mitologic-simbolic. Încrucișarea acestor factori cu diverse alte componente ale vieții lăuntrice și sociale dau naștere la atitudini și comportamente care exprimă aprecierea de care se bucură într-o societate concepte ale „cetății“ precum: lege, justiție, autoritate, virtute, norme, respect, demnitate, libertate, drepturi, toleranță.

Sintetizând intențiile celor care au consacrat conceptul în anii '50-'60, Aurelian Craiuțu vede în cultura politică „atât produsul istoriei colective, cât și al milioanelor de istorii și traectorii individuale“, având legătură „atât cu fenomenele și instituțiile politice propriu-zise, cu tradițiile de interpretare a acestora cât și cu experiențele personale ale indivizilor“, bucurându-se de un dublu rol: „comunității îi oferă o structură sistematică de valori, norme, idealuri și simboluri care asigură funcționalitatea și coerența instituțiilor sale, în timp ce individului îi pune la dispoziție câteva linii directoare pentru comportamentul său în sfera publică și cea politică“⁵.

Orice tip de societate (chiar și cea primitivă) se autoconstruiește în virtutea unei „culturi politice“ (*i.e.* cel puțin pe baza unei mentalități cu privire la stăpânire și supunere, la respectul unor ierarhii, norme și reguli care îngăduie libertăți), dar aspectul rudimentar („subcultura politică“) depinde de ceea ce se numește „vocația civică“⁶. Dacă la scara culturii politice de tip „parohial“ (Almond și Verba) vocația civică tinde spre nulitate, iar în cazul culturii politice „dependente“ abia pâlpâie, raportată la noțiunea de „cultură politică participativă“⁷ vocația civică este definitorie.

Căci în calitatea ei de „set de orientări față de un set special de obiecte și procese sociale“⁸ cultura politică trimite la simplii cetăteni (care au „internalizat“ în cunoștințe, sentimente și evaluări sistemul politic, după Almond și Verba) și mai puțin la elitele intelectuale sau conducătoare, despre care se presupune în mod tacit că o posedă⁹. Legată în mod inevitabil de noțiunile de „cetățean“ și „cunoaștere“, cultura politică presupune un interes special și o preocupare în această direcție, o vocație în virtutea căreia să se dezvolte chiar și atunci când mediul politic (cum ar fi regimul totalitar comunist autointitulat „democratic“, guvernând cetăteni cu drept de vot, dar nu de alegere) nu îi este favorabil.

În cazul României, capitalul istoric și cultural acumulat îndeamnă în primul rând la scepticism. și în al doilea rând la speranță.

Căci acolo unde începe multă violență, cultura politică abia își face loc, iar violența ar fi „intrinsecă“ culturii române, potrivit notei unei autoare americane, Leslie Holmes, ce rezumă concluziile referitoare la revoluția română din 1989 aparținând observatorilor care compară revoluțiile anticomuniste din țările est-europene. Forma de manifestare violentă a revoluției române de la 1989 și consecințele grave (numărul mare de morți și răniți, executarea cuplului dictatorial) ar fi indicativul naturii incomparabil mai represive a regimului comunist român față de alte țări comuniste, și în același timp, expresia unui „înalț nivel al ostilității publice față de acest regim“¹⁰.

În componenta ei spontană, din căte îmi aduc aminte ca „observator participativ“, ostilitatea publică față de regimul comunist român a reprezentat pe de o parte manifestarea unei disperări sociale și politice, atingerea cotei maxime a nemulțumirii de masă (care vrea să-și depășească condiția) iar pe de altă parte (la București, Cluj, Brașov, Sibiu și mai în toate reședințele de județ) apariția adeverării solidarități (cu victimele și luptătorii de la Timișoara) și nu a celei impuse propagandistic (cu sistemul socialist) în chiar acele zile. Altfel spus, a reprezentat o reacție și o atitudine civică ce exprimau un nivel al „culturii politice“

superior cunoștințelor dobândite în mod organizat în orele de „învățământ politico-ideologic“ și „informare politică“ (despre faptele importante ale conducătorilor), obligatorii încă dinainte de 1989 în orice domeniu de activitate — chiar și în agricultură, măcar că în ultimii ani aceasta tindea să devină o a doua specializare a unor „nechemați“ precum profesori, elevi, studenți, militari, proiectanți la strânsul recoltei; în căminele culturale sau în școlile sătești, dacă nu în sala festivă de la Primărie se organizau dezbateri politico-ideologice cu finali invitați urbani, despre importanța evenimentelor cele mai recente, cum erau Congresele și Plenarele P.C.R. Ceea ce nu înseamnă că aceste lucruri erau luate în serios: în cele mai multe cazuri se naștea un acord tacit între „propagandiști“ și ascultători cu privire la legăturile cu realitatea și cu viața ale lucrurilor expuse sau doar enunțate. Formele de rezistență împotriva spălării creierelor nu întârziau să apară, uneori în forme sclipitor de inteligente, ca în cazul bancurilor.

Cultura politică a bancului — ca indiciu al libertății de conștiință și ca expresie a detașării ironice față de un regim, un sistem, unul sau mai multe personaje conducerătoare — alunecă, în ultimii ani ai dictaturii, treptat, într-o *cultură politică a resentimentului* față de un regim întruchipat în 1989 de câteva personaje și instituții (în afară de cei de la vârf în zona negativului sumbru se situa secretarii de județ, secretarii cu propaganda, Securitatea și Miliția) și intră în colaps în momentul savurării uciderii cuplului dictatorial transmisă pe micile ecrane (chiar dacă, după declarațiile celor mai mulți, mulțumirea a fost „impură“, amestecată cu milă).

Inocență în sine, cultura politică a bancului are antecedente istorice, căci spre deosebire de ruși, de exemplu, la care Stephen White constata „un înalt nivel al atașamentului personalizat față de autoritatea politică, în particular față de persoana țăranului“¹¹, românii au avut față de autoritatea conducerătoare (cu rare excepții, poate un Mircea cel Bătrân, un Ștefan cel Mare, un Constantin Brâncoveanu, un Alexandru Ioan Cuza) sentimente amestecate, care nu aduc câtuși de puțin a devotament¹². Dar cereri exprese din partea „prostimii“ de exterminare fizică a unui reprezentant al autorității sunt consemnate rareori, cum ar fi aceea din vremea lui Alexandru Lăpușneanu transmisă literar în formula „Capul lui Moțoc vrem!“ (dreptul artei la ficțiune fiind inalienabil).

Violența actului refondator al democrației românești (culminând cu moartea Elenei și a lui Nicolae Ceaușescu în ziua Nașterii Domnului, pe 25 decembrie 1989) ridică un mare semn de întrebare cu privire la paradigma creștină a culturii române (așa cum o definea, între alții Părintele Dumitru Stăniloae într-o serie de articole din anii '30)¹³ și convertește în tragic benignul sentiment caragelian al ființei politice românești.

Urmările cultural-politice ale momentului radical revoluționar percepute de cetățeanul român activ, pasiv sau contemplativ — dintre care cele mai semnificative sunt mineriale¹⁴, răfuialile din interiorul CPUN, apoi dintre puterea legitim instalată în mai 1990 și partidele istorice, precaritatea civică a campaniilor electorale și a confruntărilor candidaților la alegeri (în anii electoralni 1992, 1996, 2000, 2004), războiul mediatic dintre reprezentanții actualei puteri (Alianța DA și opoziția PSD) — arată că nici măcar după ce au pășit în „Grădina

deliciilor democrației“ (Philippe Braud) politicienii români, ca și cei mai mulți dintre cei care îi urmăresc pe micul ecran sau îi ascultă la radio¹⁵ au aceleasi impulsuri primare de a-și distrugе adversarul (real sau imaginar), de a-l desființа politic, juridic, social și dacă se poate și fizic; competiția corectă, dialogul sincer, dezbaterea substanțială de idei, polemica serioasă, pamfletul zglobiu par lucruri îndepărtate, de vreme ce românii parcurg rapid stadiile și etapele violenței¹⁶, tinzând către iremediabil.

Și aceste manifestări recente nu sunt doar rezultatul acumulării unor emoții negative și resentimente față de „politic“, „adversar“, „celălalt“ datorate condițiilor istorice vitrege, ele (ca și sacrul eliadian, atrăgător și respingător în același timp) reprezintă elemente în structura conștiinței românilor pe care creștinarea nu a reușit să le modifice genetic¹⁷. Ne place sau nu, unul dintre miturile fondatare, *Miorița* povestește despre doi indivizi cu îndeletniciri pastorale care își ucid prietenul din invidie, pentru a intra în mod fraudulos în posesia bunurilor lui: „oile mai multe, multe și cornute/caii învătați, cainii mai bărbați“. Interpretarea optimistă a mesajului baladei, ca expresie a mentalității românului de pace cosmică, împăcare cu universul și propriul destin (Eliade) care conduc la o atitudine virtuoasă de resemnare și înțelepciune, de grație cosmică și gratuitate mai mult decât estetică, de speranță în justiția divină și detașare la orânduielile nedrepte lumești, nu atenuază greutatea verdictului cioranian din *Schimbarea la față a României* care consideră *Miorița* „blestem poetic și național“ (care se perpetuează din generație în generație, după cum stim). Căci personajul pozitiv se salvează individual (într-un mod superior, după modelul creștin al jertfei Mântuitorului), dar colectivitatea rămâne la bunul plac al personajelor negative care își continuă lucrarea, iar în absența unei hotărâri intime de primenire a firiei, nici chiar un eveniment minunat nu poate schimba situația.

Istoria românilor nu a făcut altceva, după Emil Cioran, decât să întrupeze spiritul de resemnare propriu arhetipului național *Miorița*, care „alături de înțelepciunea cronicarilor constituie rana neînchisă a sufletului românesc“¹⁸. De aici decurge, propriu românilor, un scepticism „teluric și subteran (...) suferind, crispat, lipsit de drăgălașenie și eleganță“, iar împrejurările defavorabile ale trebuchului nu au făcut altceva decât să adâncească acest scepticism originar, „căci este imposibil ca împrejurările exterioare să fi creat ele însele dispoziții atât de esențiale“¹⁹.

Evaluarea lucid-amară a defectelor românilor, independentă de rolul dizolvant al străinilor acuzați în mod vulgar după Emil Cioran de toate neajunsurile țării, este prezentă în capitolul IV din *Schimbarea la față a României*, prima ediție și a doua ediție (1936; 1941), *Colectivism și naționalism*, care lipsește din ediția definitivă, redusă la șase capitole.

„României i-a lipsit totdeauna forma interioară. Când prea lucidă, când prea gelatinosa, ea își caută o cale de viață prin desigurul proprietelor deficiențe.“²⁰

Din perspectiva necesității unei revoluții naționale nutritе de „speranța într-o nouă Românie“²¹, problema xenofobiei românești ca expresie a imaginarii politice violent după un „somn istoric“ îndelungat trebuie asumată cu discernământ: „O mie de ani am trăit cu toții sub streini: este o lipsă de instinct național

a nu-i urî și a nu-i elimina. Invazia iudaică în ultimile decenii ale devenirii românești a făcut din antisemitism trăsătura esențială a naționalismului nostru. Inteligibil aiurea, la noi acest fapt își are o legitimitate care nu trebuie totuși exagerată. Dacă România n-ar fi avut nici un evreu ar fi reprezentat ea o existență mai puțin mizerabilă? Întrucât nivelul ei istoric (singurul care importă) era mai ridicat? Că era mai puțină corupție este evident, dar de aici până la istorie, mai e drum lung“²².

Naționalismul românesc a rămas străin de problemele dramatice ale modernității (cum ar fi justiția socială și primatul politicului), pentru că acestea sunt de fapt problemele ei eterne și actuale: „România este o țară care nu moare de foame, fiindcă mizeria este naturală, de secole încوace. O țară de țărani urâți și nehrăniți care de o mie de ani îndură mizeria din cauza streinilor“²³. Departe de a-și legitima existența prin lupta pentru o idee istorică, națiunea română se complacă în „îngustarea de viziune a naționalismului“ care derivă din antisemitism. Astfel o problemă periferică devine sursă de mișcare și de viziune“²⁴. Or, problema revoluției naționale este corect pusă numai dacă se ține cont de fundamentul social al acesteia: „Cu cât sunt mai buni capitaliștii români decât capitaliștii evrei? Aceeași bestialitate în unii ca și în alții. Nu pot concepe și refuz să cred că am putea face o revoluție națională, care distrugând capitaliștii evrei, ar crăta pe cei români. O revoluție națională care să salveze capitaliștii români mi se pare ceva oribil“²⁵.

Faptul că în România trebuie să aibă loc mai întâi o revoluție în ordine morală și civică (din care s-au văzut doar câteva scăpături în decembrie 1989), ce poate fi dedus din această aserțiune temperamentală cioraniană, este la fel de „etern“ (ca și problemele justiției în sens propriu și social) în faza prezentă a capitalismului sălbatic românesc denumit postdecembrist, care combinat cu lichelismul, baronismul și clientelismul (noțiuni care ar trebui studiate separat în calitate de componente ale culturii politice specific românești) oferă imaginea paradoxală a unei „restaurații“ privind prin prisma noțiunii cioraniene a „revoluției naționale“.

După Emil Cioran „politicul“, „naționalul“, „spiritualul“ sunt, ca și „economicul“, serii istorice evoluând conform proprietății interne, conform proprietății structuri specifice de valori, iar dacă „economicul“ a fost ales de Marx ca sursă primordială a tuturor celorlalte, este pentru că celelalte secole l-au neglijat. De aceea, consideră gânditorul român în anii '30, au apărut condiții obiective care „justifică acțiunea comunistă“, iar atacarea fundamentalului teoretic al acestuia, materialismul istoric, nu conduce la combaterea comunismului, care poate fi realizată numai prin „soluționarea problemelor sociale“²⁶, altfel spus prin răspunsul la întrebarea dacă este posibilă formula colectivistă în cadrul existenței naționale²⁷ (de aceea Emil Cioran este considerat de Nicolae Manolescu în *România literară*, 21/2002, drept „primul nostru național-comunist“).

Dacă formele de stat pot fi înlocuite, (cum s-a întâmplat în cazul României după realizarea statului național unitar român din decembrie 1918, în decembrie 1947 și în decembrie 1989) „națiunea este o fatalitate“, după Emil Cioran, iar „infinitul negativ al psihologiei românilor“ ar trebui convertit în infinitul pozitiv

care este eroismul“²⁸. Cum eroismul, ca participare la luptă, stil de acțiune sau ca atitudine, exprimă un mod intens și motivat de „participare politică“, intră și în sfera noțiunii de „cultură politică“.

Dar românii sunt lipsiți de eroism, după Cioran, așa cum sunt lipsiți de responsabilitate individuală, explicându-și ratările prin mediul oferit în țara natală. Cu o astfel de mentalitate luptase în epocă și Mircea Eliade — frământare reflecată în *Scrisori către un Tânăr provincial*. Pe de altă parte, Mircea Eliade, în *Memorii*, peste ani, avea să contrazică o altă afirmație — nu foarte dreaptă în totalitate — făcută de Emil Cioran și care (ca multe altele) îl ipostaziază pe acesta în orice altceva decât într-un naționalist care exaltă virtuțile poporului român: „N-am întâlnit om care să aibă o mai slabă aderență la valori ca românul. De când există România nici un intelectual n-a murit pentru o idee, vreau să spun că nici unul nu s-a substituit vreunei idei (...) Îndoiala de sacrificiu este o notă diferențiată a românului. Credința în inutilitatea jertfei este aşa de organică, încât ar trebui o febră asemănătoare epocii de martiri a creștinismului, pentru a convinge acest popor amărât de sensul spiritual al renunțării“²⁹. Prin evocarea evenimentelor legate de destrămarea Mișcării Legionare, Mircea Eliade aducea o mărturie credibilă (scrisă la New York, în anii '70) despre potențialul eroic și spiritual al românilor. În lagărul de la Miercurea Ciuc, Mircea Eliade înțelege faptul că „Mișcarea legionară avea structură și vocație de sectă mistică, iar nu de mișcare politică“³⁰, iar vorbind despre reprimarea Mișcării și despre asasinarea membrilor ei în 1938–1939, afirmă: „Rareori în istoria creștinismului modern au fost răspălatite cu mai mult sânge posturile, rugăciunile și credința oarbă în atotputernicia lui Dumnezeu“³¹. Si parcă pentru a contrazice definitiv opinia lui Cioran cu privire la lipsa de eroism a românilor, istoricul și filosoful religiilor pune în relief imaginea unui eroism care depășește păgânismul (cultul eroului având această origine) înrudit cu martirul: „Singura infirmare masivă a cunoscutului refren că poporul român nu e religios, (singurul popor creștin fără nici un sfânt, ni se amintea necontentit³²) a adus-o purtarea cătorva mii de români, în 1938–1939, în închisori sau lagăre, fugăriți sau liberi. Cu atât mai gravă este răspunderea acelor șefi legionari care au anulat «saturația de tortură și jertfă de sânge» prin odioasele asasinate din 30 noiembrie 1940, când, alături de mulți alții, au fost uciși N. Iorga și V. Madgearu. Dar și această tragedie face parte din destinul neamului românesc, neam fără noroc, căruia nu i-a fost îngăduit nici măcar să-și păstreze neîntinată cea mai proaspătă din nenumăratele sale jertfe“³³. Păcatul unor indivizi maculează întregul grup.

Cele câteva referințe prezentate interesează problema vocației românilor, a valorilor civice și politice pe care le implică aceasta. Un reper fundamental în acest sens îl reprezintă lucrarea lui C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932). Aspectul vocației românilor, „popor în curs de formare culturală“³⁴, încă nu era suficient cercetat în anii '30-'40, dar în schimb era „speculat de politicieni“, după autorul *Personalismului exegetic*. Enumerând locurile deja comune precum vocația românilor de mediatori între civilizația apuseană și cea orientală, vocația românilor de continuatori ai civilizației Bizanțului (subliniată în celebra *Bizanț după Bizanț* a lui Nicolae Iorga și demiti-

zată în recenta *Bizanț contra Bizanț* a lui Daniel Barbu), sau vocația agricolă a românilor, sau „predilecția multor români pentru politică, pentru poezie, pentru oratorie, pentru sport etc.“, C. Rădulescu-Motru își fixează propria ipoteză în enunțul: „Vocația românilor începe de unde sfărșește psihologia românilor“³⁵. De la această înălțime filosoful constată că poporul român este sărac în „genii individuale“ și bogat în „bun simț național“ și cum „vocațiile individuale sunt pârghiile necesare progresului omenesc“³⁶, iar „creșterea funcțiunii conștiinței“ (absolut necesară progresului culturii) „atrage după sine o adâncime a rolului personalităților“³⁷, este necesară o resuscitare a spiritului individualist în cultura română. A adevăratului individualism, bazat pe vocație, și nu pe egoism și urmărire intereselor personale, aşa cum s-a întâmplat în România după „europenizarea“ de la 1848: „Toate instituțiile țării au fost îmbrăcate în forme noi, dar n-au fost și însuflare de un suflu nou. Instituțiile n-au fost luate în serios. Fiecare individ când a putut, a încercat să facă din ele instrumente de dominație. Politica apuseană a fost transformată în politicianism românesc“³⁸ — ceea ce se întâmplă și astăzi, în raportarea politicienilor la integrarea în Uniunea Europeană sau în triumfalismul afirmării de țară membră a NATO. Români, aşa cum constatase și Maiorescu, „au împrumutat numai fațada individualismului apusean, fără să-i împrumute și fondul instituțional. Ei au luat autarhia intereselor personale drept antiindividualism. Pe când, în Europa apuseană, inițiativa individului era sub controlul conștiinței morale, în România, după 1848, inițiativa era lăsată la voia temperamentului“³⁹.

Dacă la Constantin Rădulescu-Motru putem aproxima premisele noțiunii de „cultură politică“ românească subsumată unei noțiuni critice a vocației, a cărei componentă civică este încă amortită, la Ștefan Zeletin „cultura politică“ apare ca o dimensiune a „culturii renașterii naționale“. În contextul teoretic al unei doctrine economico-politice, Ștefan Zeletin afirmă nevoia societății românești de a trece, prin autoreflecție, într-o altă durată decât aceea a unei „culti minore“ (pentru a ne exprima cioranian, potrivit diagnosticului din *Schimbarea la față a României*) — condiție a accesului la progres social și politic: „Se vede dar bine că adevărata cultură a renașterii naționale — adică: cultura izvorâtă din aspirațiile naționale ale capitalismului — nu a apărut încă. Făuritorii României moderne, reprezentanții nevoilor capitalismului, au avut până acum numai oameni de faptă, nu însă și de teorie. Aspirațiile lor n-au fost încă îmbrăcate în haina culturii, spre a se face în ele educația poporului și a deveni aspirații conștient urmărite de întreaga noastră masă etnică, în frunte cu pătura cultă“⁴⁰. Scurta incursiune (în timpul interbelic) jalonață de marca unor gânditori reprezentativi (Emil Cioran, Mircea Eliade, C. Rădulescu-Motru, Ștefan Zeletin, Părintele Dumitru Stăniloae) deschide o cale (cel puțin „nobilă“⁴¹), în ordine intelectuală, dacă nu regală) de pătrundere în prezent, întemeiată pe respectul tradiției de interpretare a culturii politice ca element semnificativ al *puterii culturii*.

În *Cuvânt la retipărire* (București, 25 iulie 1991), C. D. Zeletin găsea că *Neoliberalismul* (apărută pentru prima dată în 1927) este o carte „surprinzător de actuală“⁴² și îndemna cititorul să se miște liber printre ideile pe care le va întâlni. Mișcarea liberă a gândului reprezintă un bun început pentru cultura politică.

A pretinde o „culturalizare politică“ organizată, ar semăna prea mult cu reîntoarcerea la vechile deprinderi propagandistice, cu înlocuirea „socialismului științific“ prin „capitalismul științific“ și cultivarea unei „culturi politice a generalității“ (Pierre Rosanvallon), oricăr de nobile ar fi obiectivele (cum ar fi conștientizarea rolului cetătenilor ca expresie a funcționării unei societăți democratice raționale). Până la urmă în sfera noțiunii de „cultură politică“ intră în primul rând lucrul bine făcut de fiecare în domeniul său de activitate, faptele care asigură o conviețuire civică echilibrată. Populația României nu este alcătuită numai din politicieni ariviști sau, la celălalt pol, din turmentați cetăteni consumatori de licori dubioase, din lipsa altei activități, nu numai din degustători de înfiorătoare emisiuni de divertisment sau din adeptii ai „Frăției Manelelor“ (cum se intitulează ediția de colecție a „Jurnalului Național“ de luni, 9 ianuarie 2006), nu numai din interlopi și corupți, dar și din profesioniști la nivelul standardelor europene, lucrând nu din dorința de parvenire sau dintr-un orb sentiment al datoriei, ci pur și simplu din încredințarea că aşa este bine. Ceea ce implică și o atitudine politică adecvată, chiar și atunci când decalajele dintre limbajul politicianilor și referentul realității obnubilează cultura politică. Cu titlul de „ipoteză finală“ putem observa că aceasta, în România, este o cultură politică mixtă (Almond și Verba), multiplu stratificată, pe diversele niveluri de situație conștientă a cetățeanului față de valorile cetății (legea, justiția, autoritatea, virtutea, normele, respectul, demnitatea, libertatea, drepturile, toleranța): o „cultură“ politică a inadecvării amestecată cu neașteptate momente de „punctualitate“; o „cultură“ politică a violenței, amestecată cu o cultură politică a toleranței; o cultură politică a obediенței (față de istorie și politică), amestecată cu o cultură politică a oportunismului; o cultură politică a renunțării și pasivității, amestecată cu eroismul.

NOTE

1. Archie Brown, *Introduction*, în: *Political Culture and Political Change in Communist States*, Edited by Archie Brown and Jack Gray, Second Edition, New York, Holmes & Meier Publishers, Inc., 1979, p. 2.
2. *Ibidem*.
3. O expresie tranșantă a acestui aspect apare în studiul lui Jeffrey W. Hahn, *Continuity and Change in Russian Political Culture* din volumul de referință *Post-Communist Studies and Political Science. Methodology and Empirical Theory in Sovietology*, Edited by Frederic Y. Fleron, Jr. and Erik P. Hoffmann, Boulder. San Francisco, Oxford, West-view Press, Inc., 1993, p. 301: „Cultura politică este o importantă variabilă care intervine între dezvoltarea economică și dezvoltarea instituțiilor democratice. Mai precis, dezvoltarea economică schimbă modul în care gândesc oamenii asupra politicului; ea îi predispusă pe aceștia la receptivitate în privința ideilor și instituțiilor democratice. Cum? (...) Datorită creșterii resurselor materiale și intelectuale care se extind la un cerc tot mai larg de cetăteni, oamenii speră mai mult că luarea deciziilor în societate va fi împărtășită. Pe scurt, dezvoltarea economică favorizează nașterea unui fenomen precum «Cultura civică», iar existența unei astfel de culturi este o precondiție a apariției și menținerii instituțiilor democratice“.
4. Archie Brown, *op. cit.*, p. 4.
5. Aurelian Crăiuțu, *Elogiul libertății*, Iași, Polirom, 1998, p. 141.
6. Folosim acest termen pornind de la noțiunile de „civic“ și „civil“ ca determinații fundamentale ale cetățeniei ce se definesc numai prin raportare la viața publică ce se poate desfășura într-un stat bine organizat, analizate de George Armstrong Kelley în lucrarea *Who Needs a Theory of Citizenship* (New York, Norton & Company Inc., 1979).

7. După Almond și Verba, „cultura politică parohială“ este specifică societăților tribale africane, în care nu există roluri politice specializate, și chiar în sistemele politice diferențiate (Nigeria, Ghana), regimul nu a „internalizat“ norme care să-i reglementeze relațiile cu populația. „Cultura politică dependentă“ cultivă o relație esențialmente pasivă, între sistem și subiecți, în timp ce la nivelul „culturii politice participative“ membrii societății sunt în mod explicit orientați către sistem ca întreg și către structurile politice și administrative — Gabriel A. Almond, Sidney Verba, *Cultura civică*, traducere și studiu introductiv de Dan Pavel, București, CEU PRESS, Editura Du Style, 1996, p. 48–49.
8. Gabriel A. Almond, Sidney Verba, *op. cit.*, p. 43.
9. Asumptie ușor falsificabilă, atât prin examinarea datelor empirice, cât și prin argumente filosofice, în *Revolta maselor*, București, Humanitas, 1994, p. 150, Ortega y Gasset afirmă că principaliii responsabili ai masificării (echivalentă cu dezindividualizarea și colectivizarea) sunt conducătorii politici care au renunțat la statutul lor de oameni de elită. Atunci când conducătorii politici sunt exponenti ai maselor (cazul Uniunii Sovietice din anii '30 la care se referă filosoful spaniol și cazul României după 1947), rezultatul nu poate fi altul decât uitarea misiunii istorice mai înalte pe care o au oamenii de stat.
10. Leslie Holmes, *Post-Communism. An Introduction*, Durham, Dulce University Press, 1997, p. 83.
11. Stephen White, *The USSR. Patterns of Autocracy and Industrialism*, în *Political Culture and Political Change*.
12. Scepticismul românilor cu privire la clasa politică este atât de înrădăcinat, încât până și faptele bune sunt private cu suspiciune și ironizate. În cadrul (declarat național) al credinței creștine a restaurării morale și a speranței, opinia publică (manifestată și prin reprezentanții ei cei mai autorizați, profesioniștii mass-media) își permite să-i sancționeze drastic pe politicienii îmbogățiti (spiritual) de „după războli“, chiar să „închidă“ simbolic Biserica aleșilor neamului. Or, prezența politicienilor la ceremoniile religioase, admisând chiar faptul că nu reflectă o sete religioasă autentică, ci doar o dorință de căstig în imagine — este pur și simplu un lucru bun, de necomențat, pentru că sunt nenumărate povestile despre oameni care purtându-se ca și cum ar fi credincioși, au ajuns chiar să credă. Este poate o caracteristică a „culturii politice“ românești inadecvarea, disproportia dintre reacția combativă și gravitatea faptului incriminat.
13. „Poporul român afirmă importanța credinței sale, numind-o «lege românească» sau «lege strămoșească». Ea reprezintă astfel pentru el fundamentalul cultural al tuturor legilor de viață într-o conviețuire de reciprocă prețuire și conlucrare care-i asigură unitatea și identitatea. Spunându-i «lege românească» și «strămoșească», poporul nostru afirmă trăirea în ea de la începuturile existenței sale, care coincide cu timpul apariției creștinismului și răspândirii lui prin apostolul lui Hristos“ — Dumitru Stăniloae, *De ce suntem ortodocși?*, în: „Teologie și viață“, serie nouă anul I (LXVII), nr. 4–8, aprilie–august 1991, p. 15–27, cf. Dumitru Stăniloae, *Năjâune și creștinism*, Ediție, test stabilit, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Elion, 2004, p. 12. Citatul de mai sus exprimă în primul rând dragostea creștinească a Părintelui Stăniloae: autorul articolelui are același ton ca în articolele pe această temă publicate între anii 1930–1945 în „Telegraful român“, ca și cum campania de ateizare dusă timp de 45 de ani nu și-ar fi atins scopul.
14. Trei la număr în 1990, culminând cu cea din 13–15 iunie; o mineriadă în septembrie 1991 care răstoarnă guvernul, alta în ianuarie 1999. Aceste fenomene reprezintă un capitol aparte, inestimabil din punct de vedere hermeneutic, al culturii politice române.
15. În privința Marelui Asculțător și Marelui Telespectator care este cetățeanul român, observațiile lui Georges Ballandier despre „radiocrație“ (posibilă prin „omniprezenta cuvântului“ și „dramatizarea sonoră“) și forța „telepoliticianului“ sunt perfect valabile, (Georges Ballandier, *Scena puterii*, p. 124). Același asculțător naiv dispus să își arunce televizorul vechi pe fereastră atunci când moderatorul unei emisiuni care testează exact nivelul cultural al cetățeanului de rând, îi promite unul nou „cu platfus, citoplasmă și nucleu“, este capabil să se mobilizeze violent (real sau imaginar) atunci când este convocat în numele instituțiilor statului de drept aflate în pericol datorită forțelor reaționale din „Piața Universității“ sau din subsolul sediilor PNL și PCD, aşa cum s-a întâmplat în cazul mineriadei din 13–15 iunie 1990.
16. Philippe Braud, *La violence politique: Répères et problèmes*, în: *La violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, sous la direction de Ph. Braud, Editions L'Harmattan, 1993.
17. Ar fi multe exemple care arată că români majoritari sunt mai degrabă superstițioși, decât credincioși. Credința adeverăță (care este baza moralei, aşa cum arată părintele Stăniloae) presupune o importantă componentă cognitivă manifestată în înțelegerea și respectarea evenimentului sacru. La noi, de Bobotează de exemplu, unii își botează caii, mașinile și alte obiecte personale, iar cei mai mulți merg la biserică nu pentru a fi părtași și a cinsti evenimentul Epifaniei, căt mai ales pentru a se călca în picioare la coada informă la aghiasmă mare, în care văd o licoare cu virtuți magice, și nu un

- simbol al sfintirii apei prin Botezul Domnului. Campania de ateizare din perioada comunăstă, chiar dacă a impulsionat și notabile rezistențe, a servit pentru cei mai mulți ca argument al lenei duhovnicești, de unde decurg celelalte forme de lene mintală.
18. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Humanitas, ediție revăzută, 1990, p. 67.
 19. *Ibidem*, p. 66.
 20. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Vremea, 1941, p. 142.
 21. *Ibidem*, p. 47.
 22. *Ibidem*, p. 128–129.
 23. *Ibidem*.
 24. *Ibidem*.
 25. *Ibidem*, p. 132.
 26. *Ibidem*, p. 139.
 27. *Ibidem*.
 28. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, ediția 1990, p. 187.
 29. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, ediția 1941, p. 71.
 30. Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, București, Editura Humanitas, 1993, p. 352.
 31. *Ibidem*. Este emoționantă mărturisirea lui Mircea Eliade, dar din toate datele istorice reiese că „Mișcarea” nu a stabilit granițele clare între „Împărăția Cezarului” și „Împărăția lui Dumnezeu”. Reprezentanții acesteia au alăturat două concepte disjuncte, naționalismul și creștinismul (a cărui universalitate și intemeiere „semitică” nu mai trebuie demonstrată), în plus unii dintre acești erijându-se în judecători (atribuind care în Absolut îi aparțin numai lui Dumnezeu).
 32. Dar Sfântul Sava Gotul, Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava, Sfântul Ioan Iacob Hozzevitul, Sfânta Teodora de la Sihla, Sfântul Constantin Brâncoveanu, fiul și Sfetnicul Ianache și mulți alții?
 33. Mircea Eliade, *Memorii*, op. cit., p. 353.
 34. C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărător în cultura popoarelor*, Craiova, Scrisul Românesc, Beladi, 1997, p. 147.
 35. *Ibidem*, p. 150.
 36. *Ibidem*, p. 156.
 37. *Ibidem*, p. 157.
 38. *Ibidem*, p. 156.
 39. *Ibidem*, p. 158.
 40. Ștefan Zeletin, *Neoliberalismul*, București, Editura Scripta, 1992, p. 106.
 41. În *Revolta maselor*, Ortega y Gasset definește nobiltea drept condiție spirituală, aceasta însemnând faptul de a fi cunoscut, de a te distinge de categoria „maselor” — care altfel cuprinde toate straturile sociale.
 42. *Ibidem*, p. 6.