

Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității

Intr-un mare număr de cărți publicate în România și Franța de-a lungul a peste cincizeci de ani, Cioran construiește — așa cum știe el: fragmentar, obsesiv și apofatic — o definiție metafizică extremă a etnicității românești. Versiunea succintă a acestei hermeneutici negative a românității este întrebarea „**Comment peut-on être Roumain?**“, formulată ca atare în **La Tentation d'exister** (1956). Cioran adaptează astfel celebra întrebare „**Comment peut-on être Persan?**“, pusă de lumea saloanelor pariziene din epoca Luminilor unui călător oriental, nobilul Rica, eroul ficțional al uneia din marile cărți datorate lui Montesquieu, **Lettrés persanes**. La Montesquieu, interogația semnala un refuz superficial, arogant și în esență ridicol, al alterității, o închidere a spiritului prin absolutizarea normelor întîmplătoare ale unei culturi locale ce se autopercepea și se impunea altora ca universală. Sagacele aristocrat exotic, care încarnează varianta cea mai subversivă și paradoxală a lui **bon sauvage**, pare merit de filozoful francez să inspire Luminilor cel puțin o umbră de îndoială în privința unor noțiuni, discursuri și valori amenințate de superbie. Rica nu face prea mare caz de întrebarea malițioasă, care în fond nici nu iese din cadrele banale ale provincialismului, ignoranței, suficienței. Nici pentru Mon-

tesquieu, în acel an 1712, reacția lui Rica nu este centrală, fiindcă miza episodului nu este psihologică (efectele violenței interogative a Celuilalt asupra sinelui), ci autocritică (divulgarea îngustimii spirituale a unui mediu reputat ca „luminat“).

Totuși, când vom reciti povestea acestei întâlniri culturale paradigmatică după lectura paginilor ce urmează, vom putea observa că scena are o profunzime psihosociologică uimitoare, mai cu seamă dacă reținem că salonarii nu adresează întrebarea de neuitat străinului abia sosit, ci străinului care încerca să-și atenueze diferența publică prin adoptarea unor mărci exterioare mimetice: cită vreme Rica era îmbrăcat ca străin, în hainele baștinei, el stârnea o curiozitate generală, dar pasageră și superficială; când personajul trece la codul vestimentar local, el rămîne neobservat pînă atunci cînd, într-un fel sau altul, francezii descoperă „impostura“, masca „dezidentificatoare“. Abia atunci apare întrebarea „**Comment peut-on être Persan?**“, pe un fond de iritare, incredulitate, surpriză și, în esență, respingere a deghizării diferenței în asemănare. Astfel, cred că ieșim din spațiul psihologic al stuporii amuzate (ilustrată mai bine de satisfacția timpă a celui care descoperă rezonanțele unor obscenități din limba maternă în fonemele unei limbi străine, sau de combinația acestei joase bucurii, cu o observație de genul celei făcute de francezi privind frecvența terminație în -escu a numelor românești), trecem și de faza ironiei afaibile („**Si jeune, et déjà Moldo-Valaque?**“), pentru a ajunge la o criză: respingerea încă subtilă, dar fermă, a angajării unei relații de „rivalitate mimetică“ (René Girard), o relație în care Celălalt amenință privilegiul nostru de a fi unici depozitari ai unei identități prestigioase și, cel puțin potențial, hegemonice.

În continuare, păstrînd linia de argumentație tocmai expusă, aș vrea să examinez ecourile identitare și mai dramatice ale acestei scene simbolice, focalizînd deci tot asupra celui întreat și lăsînd celui ce întreată un loc secundar, deși mereu semnificativ (în măsura în care persoana noastră e un **cadeau empoisonnée** al Celuilalt). În același sens, mă dezinteresez de scenariul alternativ în care

la întrebarea lui Montesquieu se răspunde printr-o altă întrebare, mult mai generală: „Cum putem fi ceea ce sîntem?“¹ E tot o întrebare metafizică, desigur, dar cred că în fața ei sîntem mai puțin vulnerabili (sau rămînem nelubrurați, dacă sîntem credincioși). În opinia mea, marea furtună identitară se stîrnește doar atunci cînd presiunea interogației inițiale nu se disipă pe suprafața genului uman, ci se concentrează pe una din actualizările sale punctuale: tribul, etnia, națiunea — ori individul a cărui identitate e construită prioritar în aceste orizonturi.

La Cioran, „**Comment peut-on être Roumain?**“ este formula sintetică a unui scandal ontologic, urmînd poate **Zeitgeist**-ul nostru interbelic, saturat de exerciții intelectuale prin care cîmpul istoric e transmutat în cîmp ontologic — Nae Ionescu, cel mai spectaculos operator al acestei răsturnări de planuri, precum și discipolii săi, par să fi dus la extrem o propensiune deja identificabilă la pașoptiști. Intr-adevăr, Cioran nu se resemnează la a fi pur și simplu un critic sever al seriei noastre istorice și culturale: spre deosebire de relativ puținii români care își evaluează critic baștina, el nu se mulțumește cu deconstrucția „**idolilor tribului**“ — demontarea vulgatei etno-naționale, începînd cu miturile centrale, sau relativizarea prin comparatism a postulatului unicității noastre. Altminteri, el nici nu ocolește asemenea exerciții spirituale, sugerînd uneori chiar ideea că pînă și el e capabil de **amor fati**, dacă nostalgia originilor devine sursă de **delectatio morosa**. Cioran întreprinde însă mult mai mult decît (de regulă) dureroasa distanțare de falsă conștiință etno-mistică inspirată de reconstrucția antimodernă a postulatelor **Aufklärung**-ului (esența modelelor de tip german ale etnicității și sursa naționalismelor est-central-europene). Reprezentînd identitatea românească „**abisală**“ ca pe un flagel, „**scepticul de serviciu**“ din **rue de l'Odéon** oferă cea mai articulară imagine a românității ca **stigmat**. În consecință, vehemența diatribelor sale împotriva propriilor origini începe să se explice altfel decît prin prezumția unei rătăcirii de tinerețe eternizate într-o poză post-nietzscheană (ca să nu mai vorbim de acuzația formulată de naturile mai fruste: „Cioran e un renegat“). Patosul interminabilei

disecții cioraniene a ființei românești are ceva din ambiguitatea originară a noțiunii de stigmat, care acoperă deopotrivă mărcile miraculoase ale elecțiunii divine (prin memoria simbolică a rănilor lui Cristos), atributele externe ale maladiei și handicapului, sigiliul indelebil al justiției pe corpul marilor delincvenți, semnul oprobriului public la adresa persoanei ieșite din „normalitatea“ specifică a unei comunități.

Studiul de față este mai curînd un program de cercetare decît un bilanț: mai întîi, voi reaminti cîteva formulări radicale ale identității stigmatice românești, așa cum apar ele mai ales la Cioran; apoi, voi prezenta modelul identității stigmatice teoretizat de Erving Goffman, precum și alte concepții complementare (prevenind încă de acum împotriva tendinței analitice de a medicaliza stigmatul), pentru a sugera relevanța acestora în orizontul studiilor românești; va urma o expunere a cîtorva expresii ale stigmatului colectiv din alte culturi, identificate în scrierile lui Ceadaev, la evrei (pornind de la mitul lui **jüdische Selbsthass**), la unguri; voi examina apoi pedagogia socială și ideologia politică asociate stigmatului etno-național românesc, cu trimiteri la România post-comunistă; în fine, după cîteva concluzii speculative, voi contempla eventualele căi de ieșire din obsesia stigmatului.²

1. „Comment peut-on être Roumain?“

Pentru oricine are cea mai mică idee despre opera lui Cioran, este de la sine înțeles că nu se pune problema prezentării sistematice a unei gândiri paradoxale, ambigue și profund ironice. Așadar, să reținem doar acele pasaje și formule care merg în sensul discuției noastre centrale, stigmatul românesc. Și să începem cu fragmentul cel mai relevant, contextul imediat al întrebării privitoare la identitatea românească — pe care îl reproduc în franceză, pentru savoarea inegalabilă a stilului:

„Le paradoxe d'être Persan, en l'occurrence Roumain, est un tourment qu'il faut savoir exploiter, un défaut dont on doit tirer parti. Je confesse avoir naguère regardé comme une honte d'appartenir à une nation quelconque, à une collectivité de vaincus, sur l'origine desquels aucune illusion ne m'était permise. [...] „Comment peut-on être Roumain?“ était une question à la quelle je ne pouvais répondre que par une mortification de chaque instant. Haïssant les miens, mon pays, les paysans intemporels, épris de leur torpeur et comme éclatant d'hébétude, je rougissais d'en descendre, les reniais, me refusais à leur sous-éternité, à leur certitude de larves pétrifiées, à leurs songeries géologiques [...] Mon pays, dont l'existence, visiblement, ne rimait à rien, m'apparaissait comme un résumé du néant ou une matérialisation de l'inconcevable [...]“.³

Fragmentul pare extras dintr-un breviar al discursului autostigmatizant, fiindcă mai toate motivele și temele acestuia sînt coprezente: rușinea de a aparține unei națiuni obscure și chiar detestabile; mortificarea continuă datorită întrebării privind identitatea; etapa acută a stigmatului — ura față de țară și conaționali; în sfîrșit, evocarea posibilității de a profita de stigmat („un tourment qu'il faut savoir exploiter, un défaut dont on doit tirer parti“), ca și soluția cioraniană a „micului profit“ (Erving Goffman) derivat din stigmat, și anume valorizarea a tocmai ce este negativ (țara are privilegiul neașteptat de a fi simultan lipsită de sens (existența ei „ne rimait a rien“) și saturată de semnificație metafizică („résumé du néant“, „matérialisation de l'inconcevable“), deci izbăvită paradoxal de banalitate, poate chiar de stigmat.

Intr-o logică a escaladei, tabloul pe care-l face Cioran fenomenului românesc începe cu ridiculizarea miturilor centrale ale vulgatei naționaliste, de la postulatele generale referitoare la istoria națională pînă la o serie de amănunte încărcate de conotații simbolice. Astfel, fraza „România nu este o țară originală. Ea redevine un zero

istoric reîntorcîndu-se la surse". (SFR 191) este o provocare la adresa teoriei specificului național (și, practic, o respingere a oricărei alieri spirituale cu epoca și generația autorului, obsedate de profunzimea unice ale spiritului național), după cum este și o critică netă a utopiei regresive conservatoare și naționaliste, o fantasmă construită pe ficțiunea unui trecut istoric glorios. Cioran vorbește frecvent de „subistoria noastră” (SFR 12), de „somnul nostru istoric” (SFR 43), „anistoria noastră” (SFR 63) și, în repetate rînduri, de „o mie de ani de subistorie”, de „monotonie subistorică”, în care „istoria s-a făcut peste noi”, părăind „o multiplicare monstruoasă a unui moment, a unui singur moment” (SFR 41, 45). Din punct de vedere filozofic, istoria României s-ar caracteriza, potrivit lui Cioran, prin vacuitate, discontinuitate, inorganicitate, labilitate (SFR 46), fiindcă „în țara aceasta [...] nu există continuări, reluări, linii și directive” (SFR 42). România îi pare tînărului Zarathustra de la Dunăre o potențialitate, nu o actualitate (SFR 92), cu precizarea că românii „au trăit o mie de ani ca plantele” (*ibidem*); aici Cioran întîlnește concepția lui Eliadé despre „teroarea istoriei” și despre explicația subzistenței noastre, în ciuda vicisitudinilor, printr-un „boicot al istoriei” (Mircea Eliadé): „Munteni, moldoveni, ardeleni au putut conserva o substanță etnică numai întru cît n-au participat direct la istorie” (SFR 102).

Dacă prețul conservării etnice a fost o istorie vegetativă, chiar minerală, nici măcar substanța atît de nedemn păstrată nu pare să fi meritat somnambula oste-neală: chiar dacă există, specificul național e lipsit de merite. Uneori, Cioran e tentat să exclame că „noi românii [...] nu avem o fizionomie proprie” (SFR 92). Sau, atunci cînd admite niște trăsături specific naționale, ele sînt esențe negative, carențe sau traume: există „un viciu substanțial în structura sufletească a românului” (SFR 62), o „deficiență substanțială” în „potențialul psihic al popoului român” (SFR 62). Exasperat, într-una din ieșirile sale caracteristice de profet apocaliptic, tînărul radical lansează o frenetică invocație nihilistă: „Va trebui să vedem care este specificul național al României, care a ți-

nut-o o mie de ani în nemișcare, pentru a-l putea lichida împreună cu mândria ridicolă care ne atașează de el“ (SFR 65). În alt loc, peste decenii, Cioran este la fel de străin de mitologia specificului național, declarînd unui convorbitor că se simte „foarte apropiat, psihologic vorbind, de maghiari, de gusturile și obiceiurile lor. Muzica maghiară țigănească mă emoționează profund, foarte profund. Sînt o corcitură de maghiar și român“ (CC 19). Depășind sfera disputei teoretice, filozoful, probabil amuzat dinainte de ecourile abominabilei declarații printre români, aderă simbolic la două fețe ale alterității atît de detestate de naționaliști — ungurul și țiganul. Sîntem la capătul unui parcurs identitar ce începe ca simplă îndoială în legătură cu originea și etnogeneza („Să nu fi lăsat Roma nici o picătură în sîngele acelui neam?“ [românii, IPP 66]), trecuse prin faza în care etnia era considerată „racaille fardée d'un rien de latinité“ (TE 54), pentru a sfîrși în refuzul identității românești — cel puțin în forma sa ideală, „pură“.

Așadar, ecoul subiectiv al mediocrității istoriei naționale este rușinea („am avut momente cînd mi-a fost rușine că sînt român“, SD 230), chiar disprețul de sine („disprețul pe care românul îl are pentru propria lui țară“, SD 231). Contemplarea trecutului colectiv torturează o „conștiință nemulțumită“ (SFR 211), care înregistrează precaritatea și derizoriul: „Modul existenței românești este minorul“ (SFR 220); „Diminutivul e divinitatea noastră“ (IP 66); România este „un superfluu geografic și o farsă istorică“ (SD 302). Această „obsesie dureroasă“ (SD 338) este cauza perpetuă a stigmatizatului.

Fapt remarcabil, Cioran nu reușește să fie consecvent cu sine atunci cînd încearcă mai multe formule de ieșire din stigmat. Indecizia, ambiguitatea, contradicția caracterizează orice tentativă de a demonta monolitul stigmatului etno-național prin blamarea unui singur fragment al acestuia. Soluția la îndemină ar putea părea o topologie socială selectivă a conștiinței stigmatizate. Totuși, pentru Cioran e imposibil să identifice un țap ispășitor convenabil: aristocrația noastră (mai ales fanariotă) e „un capitol rușinos“ (SFR 161); țăranul român are o „ideo-

logie de victimă“ (CC 19), iar imaginea lui e absolut antisămănătoristă — e cel mai „amărit“, „pămîntiu“, „co-pleșit“ țaran din Europa (SFR 65) —, o adevărată „critică fizionomică a României“ (SFR 65—66); în fine, **Weltanschauung**-ul popular nu e altceva decît „un văz al lumii alcătuit din glod și țuică — și cruci strîmbe de lemn ce veghează morți fără mîndrie“ (IP 67).

Intelectualii? Ei împart cu celelalte grupuri sociale răspunderea prăbușirii generale în stigmat, fiind tot sub „influența dizolvantă a umilinței“ (SFR 94). El nu are o viață interioară profundă, nici „stil interior“ (SD 13); îi „lipsește energia lăuntrică“ (SD 14), e specializat „pînă la paroxism“ (SD 16), e superficial, produce „o formă fadă de cultură de oameni inteligenți și sterili“ (SD 205), fiind în fond „incapabili de altceva decît de politică“ (SD 154). Comentînd ceea ce el consideră a fi o inflație de diplome universitare, Cioran vorbește de „marea plictiseală românească“ (CC 7), insondabilul **spleen** al unor oameni prea educați pentru a-și reasuma natural condiția paradoxală de marginali și de contemplativi, dar în același timp lipsiți de calificările și voința intervenției în viața generală a națiunii. Tabloul nu întîrzie să evoce dramele intelighenției ruse din anii 1840, o generație alienată — ori, după o răspîndită autoimagine, „superfluă“. Cînd ne vom opri puțin la Ceaadaev, vom avea prilejul să ne aducem aminte de acest sentiment tenace al inadecvării.

În momentele sale de profetism mesianic, Cioran afirmă că endemicul sentiment românesc al ratării (altminteri exaltat, uneori cu accente ridicole, în perioada interbelică, în primul rînd de Nae Ionescu) este generat de „detașarea de națiune“ (SFR 53), „separarea radicală dintre pătura cultă și țărănime“ (SD 218) apărîndu-i ca o racilă semnificativă. Pe de altă parte, cred că asemenea observații istorice și sociologice nu sînt nici destul de frecvente, nici destul de articulate pentru a impune acea topologie socială a conștiinței colective de care vorbeam mai sus, deși există elementele unei analize a bovarismului cultural al intelectualului român obsedat de Occident și „extrateritorial“ în raport cu spațiul național. Ca mai toți românii, Cioran nu depășește pozițiile teoretice

ale antropologiei filozofice herderiene, căutînd perpetuu (eventual cu adaosuri de Lazarus, Steinthal și Frobenius) o **Volksstimme**, un **Volksgeist**, o **paideuma**. Ca mulți români, Cioran este sedus de subtilitățile speculative ale unei estetici metafizice a istoriei (a se vedea succesul interminabil al teoriilor privind „formele fără fond“, de la Titu Maiorescu încoace — deși conceptul de pseudo-morfoză rămîne la suprafața fenomenelor istorice), preferînd judecățile de valoare vertiginoase oricărei forme de studiu empiric.

În consecință, Cioran ne propune o formă difuză de responsabilitate colectivă, alimentată de o „românitate“ generică ireductibilă la vreuna din părțile ei. Cu toții, românii sînt sceptici, ba încă de la intrarea în istorie, deci **înainte** de experiențele nefericite (SFR 68—69) — poate cu excepția Maglavitului (SD 284—289), cînd s-a văzut că și românii sînt capabili de acte de credință. „Blazarea, îndoiala și dezabuzarea sînt cancerul ființei noastre naționale“ (SD 271), peste tot este „prea multă îndoială“ (SD 272). Nici nu există probă mai clară a scepticismului și fatalismului decît „acel blestem poetic și național care se cheamă **Miorița**“ și doinele, „rana neînchisă a sufletului românesc“ (SFR 70).⁴

O altă formulă de ieșire din lamentația inspirată de nimicnicia națiunii putea fi regionalizarea stigmatului, printr-o geografie simbolică a spațiului românesc înrudită structural cu orientalismul, avînd în vedere ceea ce eu numesc caracterul metonimic al acestei propensiuni de a marginaliza alteritatea⁵. Astfel, oricare din provinciile istorice putea fi blamată pentru stigmat, începînd, în bună logică orientalistă, cu regiunile aflate mai la sud și mai la est. Tendința există la nivelul mentalității populare (disprețul ardelenilor față de regăteni; disprețul față de moldoveni, basarabeni ori olteni), la români ca și la alte națiuni, deoarece, evident, conștiința națională se dezvoltă neuniform, pe grupări sociale și regiuni⁶, rămînînd perpetuu eterogenă, în pofida a ceea ce consider a fi „ingineria națională“, vasta întreprindere de producere a „poporului unic“ fără de care statul național, ca administrație de obiecte identice, nu poate funcționa⁷. Urmînd

linia regionalizării stigmatului, Cioran ar fi întâlnit chiar considerațiile unor figuri intelectuale, care au putut susține, pentru a absolvi o regiune de blamul ticăloșiei generale (și nu întotdeauna era vorba de regiunea lor de origine), că, de exemplu, moldovenii au monopolul spiritului critic, ardelenii sînt serioși și harnici, Banatul este o insulă de înaltă civilizație habsburgică, punte multiculturală între Vest și (Sud-)Est. Dacă o atare tentație se observă la un moment dat — Cioran întreabă retoric „Unde sînt ardelenii?” (SD 156) —, nu este decît pentru a fi imediat respinsă: ardelenii n-au interioritate; după olteni (totuși!), „sînt cei mai săraci în viață religioasă” (SFR 158). Și, pentru a respinge orice asemenea încercare viitoare, Cioran conchide „logic”: „Fiind justificat un pesimism atît de radical față de o întreagă țară, cum ar putea fi mai optimiste considerațiile despre o provincie care în ultimul timp n-a dat nici o contribuție serioasă la cultură?” (SFR 159).

S-a putut observa pînă aici că rădăcinile „subistoriei” românești nu sînt identificate de Cioran altunde decît în interioritatea colectivă și/sau individuală. Totuși, responsabilitatea rămîne difuză, fiindcă prea generală. Dacă am putea reproșa autorului că nu construiește o **Schuldfrage** românească (s-a văzut între timp, după căderea comunismului de stat, că ideea unei vinovații generale fără vinovați este versiunea noastră pentru „distanțarea de trecut”, **Vergangenheitsbewältigung**), trebuie să reținem și detaliul care îl onorează pe vehementul Cioran: nașterea și persistența stigmatului nu sînt imputate Celuilalt, fie el turc, ungur, rus, evreu sau țigan (cf. SFR 12).

Mai ușor îi este să implice că damnarea națională are circumstanțe istorice și metafizice. Vorbind despre exemplul Rusiei, Cioran scrie: „Plaga mare a Rusiei — ca și a noastră — a fost tradiția bizantină, suflul spiritualității bizantine, care altoit într-o cultură străină devine anchiloză, schematism abstract, iar pe plan politic și cultural, reacționarism organizat [...] Și cînd te gîndești că România a viețuit secole sub blestemul spiritului bizantin!” (SFR 20). Moștenirea spirituală a Bizanțului, ortodoxia, este la fel de criticată (SFR 82 sqq), uneori în ter-

meni extremi („sfînți idioti“, SFR 118), în contextul unei opoziții Occident—Orient în care doar primul termen inspiră admirație, iar celălalt comportă o turnură malefică: „blestem balcanic“ (SFR 116 sq). Scrise în anii '30, asemenea diatribe împotriva Bizanțului trebuie să fi contrariat, **to say the least**, întreaga elită culturală, de la Iorga — părintele măgulitoarei teorii **Byzance après Byzance** — pînă la asasinii acestuia, legionarii, apostolii ireductibili ai unei „revoluții puritane“ ce trebuia să ducă la un nou stat, etnoteocratic, cu multe ecouri bizantine. Mai mult, într-o lume care, într-un fel sau altul, se orienta către Răsărit — **Ex Oriente lux** tindea să înlocuiască maxima **Ex Occidente lux**, care însoțise elanurile modernizării noastre —, o atît de hotărîtă eliminare a Bizanțului și ortodoxiei nu putea veni decît de la cel ce scrisese **Pe culmile disperării**⁸.

Ideea „blestemului balcanic“ — diabolizarea contextului istoric și geografic al României — trebuie înțeleasă în legătură cu alte exasperări cioraniene în fața senzației că națiunea e victima unei sancțiuni cosmice. În imagini nocturne, sumbre, terifiante, Cioran se întreabă: „Ce piază rea a pecetluit începuturile noastre?“, ajungînd la o plastică viziune a maledicțiunii: „La descălecarea voievozilor a cîntat o cucuvaie...“ (IP 67). Deși l-am văzut criticînd „ideologia asta de victimă“ a țaranului, Cioran nu se poate opri de la a vorbi de „existența subterană a unui popor persecutat“ (SFR 44 sq), „neam fără noroc“ (IP 50), „nesoarta valahă“ (IP 52), „nenorocul valah“ (IP 65), „neamul urzit nesoartei“ (**ibidem**), „blestem satanic“ (SFR 113). România devine o figură a neființei, „deșertul natal“, „vidul agresiv al dureroasei patrii“ (IP 50 sqq), un teritoriu al carenței. Retorica „neantului valah“ reprezintă paroxismul negativizării unei geografii a ființei românești ce iese astfel din banalitatea hărților obișnuite, pentru a se pierde într-o gaură neagră, negativitatea pură.

O atare îndîrjire de a demonstra excepționalismul ontologic al românilor nu putea să nu pară bizară la un autor care și-a construit la Paris o aură de apatrid sceptic, dar continuă să clameze geniul poporului său — un geniu al ratării, al eșecului, al înfrîngerii, dar geniu totuși,

specializare inegalabilă în dezastru. Oare nu cumva prolixă lamentație cioraniană este un simplu antinaționalism, un naționalism negativ, dar la fel de intens? Așa crede Luca Pițu: mândria lui Cioran de a proveni dintr-o națiune ce pare să aibă monopolul eșecului perfect este un „naționalism și etnocentrism à rebours“, iar cel ce vorbește astfel „nu e un apatrid, cum pretinde; nu a învins încă România din el, e mai degrabă un antipatrid“; „Cu negativismul său, de fapt afirmativism răsturnat, cu exaltarea nimicniciei valahe, mi se pare el, sub acest unghi, foarte puțin sceptic: în ciuda reputației sale occidentale“⁹.

Este totuși o lectură reduționistă, fiindcă nu e sensibilă la ambiguitatea lui Cioran. Desigur, construcția unei teorii a elecțiunii negative/diabolice nu poate evita clișeele celeilalte elecțiuni, favoarea divină: pe cînd unii sînt aleși de Dumnezeu și binecuvîntați cu istorie ilustră, cultură magnifică ș.c.l., noi sîntem aleși de Diavol (de vreun **Mauvais Démiurge**) — e gradul absolut al cauzalității diabolice, această meteahnă de a explica insuccesele prin conspirații misterioase. Dar elecțiunea tot elecțiune rămîne, chiar atunci cînd e negativă, deci rămînem în același registru simbolic. Ne amintim și că retorica poporului ales e folosită frecvent de diversele naționalisme pentru a pretinde că, mai înainte chiar de a avea un drept istoric asupra teritoriului său (prin **jus primi occupanti**, de exemplu), tribul/etnia/națiunea are un drept divin (iar în identitatea sa, astfel legitimată transcendentă, intră mandatul conservării spațiului miraculos al elecțiunii). Avem oare astfel proba naționalismului à rebours? Ar fi prea simplu. Și l-ar mîntui pînă la urmă pe ins, care ar avea astfel să decidă între prestigiu (elecțiunea pozitivă/divină) și stigmat (elecțiunea negativă/diabolică). Prin urmare, el ar ieși din tragedie — care este tocmai nesiguranța, nehotărîrea, angoasa unei identități între Bine și Rău.

Așa cum vom vedea în subcapitolul următor, stigmatul nu este totuși permanent, ci depinde întotdeauna de un ansamblu relațional, de un fundal de valori și conotații. El este instabil și ambiguu, într-o relație de incertitudine cu atributul, stereotipul și cadrele interacțiunii

simbolice. La Cioran, așa cum foarte bine observa Matei Călinescu, avem de-a face, în texte ca acela citat mai sus în franțuzește, simultan cu o critică și cu o apologie, ca orice expresie culturală a acestei teme profunde și, crede Matei Călinescu, inconștiente: „nemulțumirile, frustrările, sentimentele de eșec născute din procesul de modernizare sau de occidentalizare al unei țări mici, dintr-un colț al Europei unde istoria (încă o invenție occidentală) a fost, cu câteva întreruperi, un lung «coșmar»“.¹⁰ Tocmai ambiguitatea, lipsa certitudinii, acea „mortification de chaque instant“, fac interesantă și paradigmatică frământarea identitară a lui Cioran, suspendată etern în dubiu.

Intr-un pasaj care ar putea fi foarte bine ales drept motto al acestor pagini, Cioran observa că, la noi, cunoașterea merge împreună cu autodisprețul (SFR 71), iar luciditatea — care e la noi conștiința neantului — ne conduce iremediabil la „autodenigrare colectivă“ (71 sqq). Fiindcă „[n]u este deloc comod să te fi născut într-o țară de a doua mână. Luciditatea devine tragedie. Și dacă nu te sugrumă o furie mesianică, sufletul se îneacă într-o mare de nemîngîiere“ (SFR 32). Ce-i de făcut pentru a scoate „ultima țară din lume“ (SFR 74) din condiția sa nefericită, ce-i de făcut pentru a-i scoate pe români din marginalitatea lor antropologică, evidentă pînă și țiganelor, care le spun românilor că au noroc de ei, fiindcă altminteri ar fi ultimii (SFR 74)?

Înainte de a examina succint „soluțiile“ sociale și politice propuse de Cioran „chestiunii românești“, e bine să ne reamintim că el nu este nici un Platon, nici un Aristotel, nici un Sf. Augustin — ci un profet. Fondul său psihologic și filozofic este un pesimism antropologic aproape desăvîrșit, înrudit cu acela al mării tradiții conservatoare (afinitatea lui Cioran cu Joseph de Maistre e grăitoare). Pe de o parte, Cioran afirmă că „[o]ptimismul antropologic nu șade bine nici unui gînditor...“ (SFR 182); pe de altă parte, el nu crede „în nici o doctrină socială și în nici o orientare politică, fiindcă imperativul istoriei nu poate să-mi anuleze o anumită perspectivă antropologică [...] insuficiența iremediabilă a omului și a vieții“ (SFR 152 sq). Coborînd din planul umanității în

genere în planul încarnării sale idiomatice, aflăm cheia metafizicii etno-naționale apofatice: „Este unul dintre elementele tristeții mele de a nu putea determina decât negativ realitățile autohtone“ (SD 218). Demersul apofatic induce chiar un fel de optimism gnoseologic („Nu știm ce este România, dar știm perfect ce nu este.“, SFR 57), dar astfel de bucurii sînt rare, mereu amenințate de incertitudine.

Sesizînd foarte bine decalajul dintre sat și oraș (SFR 118 sq), Cioran pledează pentru urbanizare și, amănunt remarcabil într-o epocă de exaltare a țăranului, consideră că integrarea proletariatului în națiune „este una din cele mai grave probleme ale prezentului și viitorului“ (SFR 125). Chestiunea proletariatului în România interbelică (atît de puțin industrializată) era oarecum ocultată de retoricile de centru-dreapta și de extremă dreaptă, iar anumite tendințe de producere a dușmanului intern indispensabil regimurilor autoritare nu ocoleau construcția unei alterități proletare, vag alogene, oricum alienate în raport cu rezervorul rural al specificului național și expuse influenței bolșevice, dacă nu de-a dreptul tributare ei. Pe acest fond, din nou, Cioran e original — cel puțin în grupul său de referință —, mergînd, ca Petre Țuțea în aceeași perioadă, pînă la prețuirea deschisă a Rusiei și a lui Lenin. Lauda revoluției (SFR 118—132) face parte din repertoriul unui interbelic românesc mesmerizat de violență și patimă virilă, care poate ajunge la proverbiala apologie a războiului „catalizator de energii“ (cf. SFR 137 sqq), negarea inerției naționale, a mediocrității istorice și antropologice. Din păcate pentru asemenea reverii, români „au fost întotdeauna prea călduți“, au „dat ocol evenimentelor“ (SFR 64), „schema formală a soartei“ lor este orizontala, iar noi „ne-am tîrît în vreme“ (SFR 66 sq). La întrebarea gravă „Ce rămîne din România în fața fenomenului revoluționar?“, răspunsul este o decepție: „Un popor de răzmerițe, apăsător de mizerie lăuntrică și exterișară, fără respirație revoluționară mai amplă“ (SFR 161). Pentru profet, situația e într-adevăr disperată, iar răspunsul e din nou rușinea de a aparține unei națiuni bicisnice și apatice. Alternativa este desigur încercarea,

atît de cunoscută din istoria revoluțiilor, de a „lumina“ masele inerte, de a le electriza printr-un apel mesianic, pentru a grăbi „schimbarea la față“ — semnul mistic al unei prefaceri substanțiale: „Fanatizarea României este transfigurarea României“ (SFR 49).

La o lectură rapidă, nimic nu distinge elanul revoluționar al junelui Cioran de avînturile legionare. Totul seamănă, de la mesianism pînă la violența programului politic („Oamenii în care nu arde conștiința unei misiuni ar trebui suprimați“, SFR 49), de la diagnosticul situației naționale („Sîntem un popor prea bun, prea cumsecade și prea așezat“, SFR 95; „Fondul nostru? Desigur, multe lucruri bune, dar în sinul lor o rană“, SFR 112 — plastică descriere a stigmatului etnic), pînă la soluție: mobilizarea maselor împotriva democrației, care este mediocră antropologic (SFR 201 sq), și instaurarea dictaturii, care e necesară (SFR 200). Mai subtil, apare chiar o imagine pozitivă implicită a statului totalitar pe baze naționale: Cioran observă că armata și statul sînt excentrice națiunii, iar „[f]uncțiile României sînt disociate una de alta; o ia pe prea multe căi înspre nimic“ (SFR 146). Repet: dacă facem abstracție de mica simpatie pentru revoluția rusă (el recomandă studiul acesteia pentru viitorul României, fără să știe cîtă dreptate avea să-i dea istoria — cf. SFR 121 sq), asemenea exortații și frustrări evocă pe Nae Ionescu (marele nostru critic interbelic al democrației) și, în planul politicii, pe legionari.

Totuși, există semnificative — și chiar decisive — diferențe. Ele se găsesc mai curînd pierdute într-o masă textuală prolixă, frecvent redundantă ori contradictorie, dar sînt demne de reținut. Mai întîi, deși e greu de spus cum arăta România ideală a lui Cioran (cînd spune „Nu vreau o Românie logică, ordonată, așezată și cuminte, ci una agitată, contradictorie, furioasă și amenințătoare“, SFR 222, cînd vorbește de o „Românie luminoasă“, SD 304), el respinge întoarcerea la etnic (SFR 190 sq), crede că democrația e o „necesitate vitală“ (SFR 179) are cuvinte grele despre naționalism, care „a devenit un cup-tor în care dospește mizeria“ (SFR 164).

Cu asemenea principii contradictorii, oare cum vedea totuși tînărul Cioran ieșirea din criză a națiunii? El are uneori cuvinte bune despre autoritarism și dictatură (alte dovezi: convingerea sa că românii sînt înclinați la servitute voluntară: „Mulțimea vrea să fie biciuită și fanatizată. Apoi vin... ideile“, SFR 201), dar respinge vehement utopia, suportul ideologic obișnuit al unor atari forme de guvernămînt. El este de părere că o „critică severă a României nu trebuie să fie compensată însă de o utopie“, deoarece aceasta din urmă este o „dezertare teoretică din fața realității“; își poate dori „o Românie cu populația Chinei și destinul Franței“, dar nu vrea să facă „din viitorul țării o utopie“. Din fericire, chiar specificul național, cum și dacă este, pare să ne fi scutit de înclinații utopiste: românul poate fi „capabil de orice, numai de utopie nu“, fiindcă distanța „noastră de utopie rezultă din excesul de luciditate“ (toate citatele sînt din SFR 104—106). De fapt, nici nu e prudent să așteptăm „mare lucru de la România — ar însemna să ne condamnăm la decepții continue“ (SFR 109), conchide autorul, eliminînd astfel o sursă majoră a stigmatului etnic: frustrarea dată de formularea unor așteptări prea mari.

Dacă utopia este exclusă atît de net (critica utopiei se va rafina în **Historie et Utopie**, 1960), cu ea este respinsă și utopia regresivă, fantasma politică a conservatorilor și utopia viitoare, care-i mobiliza pe legionari și comuniști.¹¹ Cioran nu este sedus de utopie, care este negarea negativului¹², ci alege să trăiască mereu cu negativitatea, în speranța hegeliană a „conversiunii negativului în pozitiv“ (SFR 70).

Intr-un plan mai subiectiv, cred că în Occident Cioran a încercat, fără să reușească, să iasă din ambiguitatea inițială, să readucă întrebarea „**Comment peut-on être Roumain?**“ din abisul psihologic al identității etnice stigmatizate în planul metafizic al umanității generice, tinzînd secret către soluția lui Valéry: cînd să ajungă la sine cu întrebarea (el detestă, ne amintim din citate, România și pe români; nu se detestă pe sine decît cel mult pentru nenorocul de a fi legat genetic de țară și de națiune), Cioran face o vultă și ajunge la genul uman, pentru a

deveni „scepticul său de serviciu“. Un drum de reconciliere cu originile era deja constatarea că numai ele îl puteau ajuta să rateze, potrivit idealului său paradoxal de a deveni un maestru al disoluției, sfîșierii, abisului — un antimaestru.¹³ Cînd întrebarea identitară e răsfrîntă asupra întregii umanități, orice reziduu al anxietății se risipește, iar Cioran, etern obsedat de rădăcinile sale, poate evada totuși din închiderea metafizică a stigmatului.¹⁴

2. Teorii ale stigmatului. Sugestii pentru româniști

Cariera științifică a noțiunii de stigmat este impresionantă. O simplă consultare a catalogului unei biblioteci bune relevă existența a zeci de titluri potențial utilizabile, iar capitolele ori articolele din periodice sînt pur și simplu imposibil de cuprins astăzi într-o sinteză inteligibilă. Totuși, o cercetare mai atentă nu va putea găsi, în toată această respectabilă bibliografie, o lucrare comparabilă — ca profunzime, inteligență, complexitate și putere de influență — cu clasică monografie a lui Erving Goffman, **Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity**, apărută în urmă cu treizeci de ani.¹⁵ Practic, esențialul s-a spus în acea carte de proporții modeste, care își propunea doar să treacă în revistă cam zece ani de literatură secundară despre stigmat, deopotrivă cu lucrările mai populare (chiar romane și memorii), pentru a vedea ce se poate reține pentru sociologie (S, Prefață). Între timp, Goffman a inspirat cercetări în psihologie clinică, psihologie socială, antropologie, sociologie, istorie — un corpus considerabil de cercetări empirice (care, în linii mari, validează concluziile din **Stigma**), precum și cîteva contribuții teoretice, care propun paradigme de explicare a unor relații interpersonale în contexte diferite: relațiile asimetrice de putere, dinamica comparației sociale, procesele de categorizare și etichetare, controlul social, sti-