Ramona HĂRȘAN

ZODIA NEGAȚIEI

Imoralismul ca formă de căutare a identității în proza lui Mircea Nedelciu

Editura Universității Transilvania din Brașov
2026

EDITURA UNIVERSITĂȚII TRANSILVANIA DIN BRAȘOV

Adresa: Str. Iuliu Maniu nr.
500091 Brașov
Tel.: 0268 476 050
Fax: 0268 476 051
E-mail: editura@unitbv.ro

Editură recunoscută CNCS, categoria B pentru domeniul Filologie (2020)

ISBN 978-606-19-1865-2 (e-book)

Copyright © Autorul, 2026

Cu o prefață de Adrian LĂCĂTUȘ și o postfață de Caius DOBRESCU.

Memoriei lui Sir,
Menalcilor mei
și lui Ioan Sîrbu zis Nelu-Mihai
pe care aș fi vrut să-l cunosc

CUPRINS

PREFAȚĂ 7
Cuvânt înainte 9

PREMISE, IPOTEZE: UN FEL DE ARGUMENT EXTINS 15

Premisă (I): împotriva critic -ismelor sau pledoarie pentru întoarcerea la *story* 17
Premisă (II): probleme cu identitatea protagonistului 29
Premisă (III), ipoteză de lucru: amendament la dreptul de coproprietate al eroului 33

INSTRUMENTAR: DESPRE MORALĂ, IMORALISM ȘI IDENTITATE 37

Câteva precizări utile 39
Cultură și sisteme etice 42
Moralele negației 800
Despre identitate 94

ILUSTRĂRI: IMORALISMUL CA REPREZENTARE ÎN PROZA LUI MIRCEA NEDELCIU 103

Preliminarii – *nexus* și precizări utile 105
Species sau atât de diversele fețe ale lucrului 109
Rebelii cu cauză: moralele scandalului versus bunul-simț ceaușist 111
Copiii sălbatici: *generation gap* și celule familiale în Epoca de Aur 162
Noii libertini: frenezia sexuală și bio-politicile utilitare 202
Paraziții: ateismul social și datoria încadrării în muncă 229
Alienații mintal: refuzul normalității, patria și „starea de raznă" a lumii 260
Genus: imoraliștii capitali și morala negației totale 312
În marginea unei fotograme cu imoraliști – câteva concluzii deschise 325

SINTEZE: NEO-IMORALISMUL CA FORMĂ DE REZILIENȚĂ IDENTITARĂ 331

Zodia negației și cele două suprafețe continue ale trupului: despre autoconstrucție și reziliență identitară 333
Proza lui Mircea Nedelciu și principiul agenției 335
Ceva mai mare decât viața 345
Un fel de epilog 348

POSTFAȚĂ. Un discurs asupra metodei (de a trăi) 351

BIBLIOGRAFIE 359

PREFAȚĂ

Această carte reușește, prin ample analize aplicate personajelor și lumii prozei lui Mircea Nedelciu, să răspundă unor întrebări esențiale ce vizează statutul creativității literare în interiorul unei epoci istorice și al unui sistem literar care au fost, în același timp, relativ închise, controlate instituțional, ținute sub presiune, dar și sofisticate, întreţinînd prin diverse canale relații cu tradiții artistice și intelectuale diverse, intrând în rețele de schimburi pe cât de fragmentare și bruiate, pe atât de bogate și surprinzătoare.

Faptul că autoarea își declară demersul ca fiind unul specific studiilor culturale este doar parțial adevărat (în sensul în care percepem în general acest domeniu) pentru că ea împărtășește în mod evident convingerea că literatura artistică este expresia privilegiată a tensiunilor, provocărilor, dilemelor existenței moderne, spațiul exersării formelor de supraviețuire simbolică, de construcție și articulare a imaginii sinelui și a identității morale. Importanța acordată acestei opere o face să plaseze într-un plan secund conceptele prin care bibliografia critică a fixat-o până acum.

Ceea ce întreprinde aici Ramona Hărșan este mai mult decît o abordare tematică a operei unuia dintre cei mai importanți prozatori români din ultima jumătate de secol, mai mult decît o tipologie a personajelor prozei lui Mircea Nedelciu. Personajul nedelcian, surprins aici într-o varietate de tipuri, ingenios identificate și numite, rezultate dintr-un extraordinar inventar analitic, într-o galerie memorabilă de imoraliști, este un revelator al posibilităților morale, al pluralității formelor de coerență, confuzie sau incertitudine morală din lumea comunistă.

Experimentalismul literar în care se integrează și proza lui Mircea Nedelciu a fost în general definit într-o perspectivă negativă, prin contrast sau diferențiere de literatura dominantă, clasică, recunoscută sau validată în sistemul de valori al instituției literare. Versiunile conceptuale utilizate în critica sau publicistica literară (românească și internațională) pentru experimentalismul acestei generații creatoare au fost și sunt cele de *underground*, *contracultură*, *neo-avangardă* și, mai faimoasele, *postmodernism* și *textualism*. Dintre aceste concepte autoarea îl alege pentru o discuție consistentă în care elaborează distincții corecte și cu un important potențial de extensie ulterioară pe cel de *contracultură*. Provocarea căreia Ramona Hărșan îi răspunde cu pagini foarte bune, de referință în acest moment al discuției problemei, este aceea a „localizării" contraculturii în istoria socială românească recentă. Raporturile pe care autoarea le stabilește între cultura americanilor *Sixties*, a *`68*-ului vest-european și culturile din spatele fostei Cortine de Fier (inclusiv cea română) sunt rezultatul unei gândiri critice atente la nuanțe și specificități, pentru care pasiunea pentru teoretizare și categorii nu sacrifică investigația empirică a fenomenelor culturale și literare.

Pînă în 1989, critica literară românească a acordat o atenție periferică experimentalismului prozastic ca fenomen, definit în primul rând ca textualism,

fiind oarecum mai generoasă cu autorii cu autorii percepuți individual (precum Mircea Nedelciu sau Gheorghe Crăciun). A fost considerat un fenomen marginal sau minor, o formă de decadentism sau formalism steril. A mai fost văzut ca reprezentând sincronizarea mimetică și forțată cu forme de expresie literară occidentale. A fost folosit, de câțiva critici cu agendă politică explicită, prin simpla observare a existenței sale, ca un argument al libertății complete de creație în interiorul epocii. De cealaltă parte politică a baricadei literare, experimentul a fost văzut ca o detașare de implicarea socială și politică și chiar de reprezentarea realității, o formă alternativă de evaziune. Cercetări recente vin să ofere o imagine mult mai complexă acestui fenomen iar, printre acestea, perspectiva Ramonei Hărșan este cu siguranță una dintre cele mai originale.

Persistă încă în studiile ultimilor douăzeci de ani o perspectivă binară asupra culturii în socialism sau comunism conform căreia artiștii și intelectualii au fost fie dezumanizați de teroarea insidioasă regimului și au pactizat în diverse moduri, fie au fost cu toții eroii unei subtile rezistențe și toată cultura creată atunci reprezintă o formă de subversiune. Ramona Hărșan evită aceasta capcană.

Autoarea posedă înțelegerea implicită a faptului că societatea comunistă europeană a secolului 20 ar trebui privită ca o *longue durée* pe parcursul căreia au avut loc numeroase și semnificative evoluții și repoziționări ale sistemului politic, economic și ale câmpului cultural. Modalitățile de adaptare, poziționare, socializare au fost și acestea diferite, deși persistă adesea în cercetare ideea unei culturi comune. Autorul căruia îi este dedicată această teză este unul dintre cei mai originali și reprezentativi creatori ai acestei epoci. Cercetătoarea nu folosește intensiv în structurarea perspectivei sale conceptul de *generație*, dar înțeles ca operator în analiza istoriei sociale și literare el recapătă sens, dacă dăm *generației* și *vârstei* definiția lui Karl Mannheim, de *localizare* comună într-un proces social și înțelegem că diferența de experiență politică a generațiilor succedate în socialism a fost semnificativă. (Probabil că rezerva ei vine dintr-o pre mare insistență a criticii literare românești asupra Generației `80, și din percepția riscului indistincției conturului definitoriu al autorului abordat).

Proza lui Mircea Nedelciu este citită aici ca oscilînd între o deteritorializare stilistică, culturală și instituțională și o continuă încercare de adecvare la un redefinit principiu al *mimesis*-ului, în condițiile falsificării și medierii constante a experienței. În acest sens, această proză s-a plasat mai degrabă în continuitatea unui principiu modern și autenticist, cel al exprimării/căutării identității, decât în zona relativismului postmodern. Un numitor comun al acestei proze în cadrul generației a fost explorarea realității corporale, lingvistice, psiho-sociale, fenomenale și obiectuale în relațiile continue dintre aceste sfere. Un alt element definitoriu și pentru proza nedeciană este critica (pe care personajele, în efortul lor spre autonomie morală, o fac) limbajului public și privat pe care textele scriitorului optzecist o realizează sesizând caracterul „hiper-real" al limbajului în „logocrațiile" totalitare (cum a numit Czesław Miłosz regimurile comuniste încă din anii '50).

Adrian Lăcătuș

Cuvânt înainte

Aventura interioară a volumului de față a început în jurul anului 2001, când mi-am găsit într-o carte de minunată pedagogie a individuației primul mare maestru al gândirii. Cartea se numea *Fructele pământului* și fascinația ei avea să dăinuie, iată, până mult mai târziu. În 2010 – la doi ani după finalizarea studiilor de licență în filologie cu o lucrare intitulată *André Gide: La morale de l'immoraliste* – începeam un doctorat tot în jurul ideii de imoralism, sub coordonarea celui de-al doilea Menalc al devenirii mele intelectuale: regretatul poet, om de litere și magistru Alexandru Mușina. Cei trei ani petrecuți (cel puțin) pe jumătate pe Calea București numărul 97 rămân, cu siguranță, cea mai luminoasă și mai formidabilă experiență formatoare pe care am avut privilegiul să o trăiesc – chiar în ciuda finalului scurtat cu finețea unui satâr rău (sau poate prea bine?) ascuțit. *Sir* s-a stins în 19 iunie 2013, cu nici trei luni înainte de susținerea publică a lucrării. Travaliul de finalizare a studiilor doctorale a fost preluat din mers pe durata acestor ultime luni de contract de către un alt Menalc: profesorul, teoreticianul și traducătorul Virgil Podoabă. Nici sarcina sa nu a fost ușoară: studiul doctoral care a stat la baza prezentului volum, intitulat *Amoralism și căutare a identității în proza lui Mircea Nedelciu*, era, firește, finalizat în principiu la momentul iunie 2013, dar se concretizase într-un proiect de dimensiuni (cantitativ vorbind) monstruoase, numărând peste 600 de pagini format A4 în forma extinsă în care ajunsese din cauza (sau datorită?) seducției absolute pe care o exercita asupra mea (re)lectura metodică a operei lui Mircea Nedelciu. Lucrarea îngloba, pe scurt, dincolo de ideea de bază originală, (multiple) tematici adiacente, tratate buruienos, profuz, alteori, dimpotrivă, schematic.

Zodia negației valorifică, de fapt, inima vie a tezei, intenția ei de bază; preocupările secundare (studiul contrastiv al amoralității la personajele secundare și al configurărilor identitare aferente, deschiderile comparative către literaturile vecine din fostul bloc estic), ușor deplasate în raport cu ideea originală și formând, de altfel, elipse proprii (ultima, aprofundată, de pildă, în cadrul proiectul postdoctoral), nu au fost incluse aici în primul rând pe considerentul masei enorme de material. Hermeneutica neo-imoralismului ca explorare a identității la protagoniștii tipici – dimensiunea care se regăsește reflectată aici – a constituit, însă, temeiul și probabil inovația capitală a întregii cercetări, reclamând inclusiv un instrumentar teoretic relativ străin abordărilor anterioare ale operei. Restructurată pentru a cuprinde într-o organizare întrucâtva monotematică și o expresie mai puțin stufoasă conținutul primar al tezei, cartea de față reflectă ideea fundamentală pe care am urmărit-o în cercetările mele din acea perioadă. Altfel, destul de extinse, interesele mele s-au manifestat, pe lângă contribuțiile care au rezultat prin natura studiilor de doctorat și post-doctorat, într-o multitudine de articole științifice și capitole în volume care pornesc, mai evident sau mai puțin, tot de la această idee

majoră a întoarcerii (etice) la „*story*" (cum îi plăcea lui Nedelciu să spună) – la miezul epic al operei – pe care o consider, poate, una dintre concluziile cele mai ofertante pe care le antrenează această abordare ghidată de personaje.

Conceptul de „amoralism" pe care îl defineam în cercetarea originală (prin de-localizare și aclimatizare) pornind de la imoralismul individualist Occidental și-a schimbat aici doar suprafața, semnificantul: așa cum se vede și din subtitlul acestui tom, îi voi spune aici (fără rezervele sau scrupulele inițiale) imoralism, cu alternativa de precizie „neo-imoralism" pentru referirea specifică la varianta imoralistă nedelciană. Creator de o ingeniozitate spectaculoasă, optzecistul român își conduce personajele principale pe un parcurs identitar tipic imaginarului imoralist modern, chiar dacă îl delocalizează. Scopul? Eminamente „ovid-petrenian": negarea prin inversiune simbolică a valorilor impuse de Noua Morală ceaușistă începând cu anii 1970. Mai departe, întrebându-ne dacă fuziunea structurilor de adâncime ale imaginarului cu sistemul (în principal) gidian de reprezentări ale identității este, aici, de domeniul coincidenței sau, dimpotrivă, ține de un efort deliberat și secret al prozatorului, suntem liberi să ne alegem speculația favorită (deși convingerea lui Zare Popescu și a altor neo-imoraliști capitali când vine vorba despre semnificația coincidențelor ar putea să indice o cale).

Ceea ce își propune cartea de față este, însă, doar sesizarea unor paralelisme în ceea ce ține de formularea ficțională emblematică (în ambele cazuri) a eticilor negației pe care le-am considerat surprinzătoare și relevante. De aici și titlul „mare", mai scurt și mai puțin tehnic, așezat în fața subtitlului cărții: „zodia negației" se vrea o formulare intuitivă a focalizării discursului analitic asupra reprezentărilor refuzului moral la protagoniștii tipici, inventariați de la un capăt la altul al operei. De altfel, așa cum vom avea ocazia să constatăm în desfășurarea propriu-zisă a demonstrației, poate cele mai lizibile, mai indubitabile indicații ale neo-imoralismului ca formă asumată de căutare a identității sunt de găsit în povestirea *Călătorie în vederea negației* (care, avându-l drept erou central chiar pe numitul Ovid Petreanu, închidea sugestiv primul volum de proză scurtă publicat de Nedelciu în 1979) și respectiv, în romanul postum *Zodia scafandrului*, apărut în primă ediție la editura „Compania" în 2000, curând după dispariția fizică prematură a autorului său.

În orice caz, public acum acest volum, la 13 ani distanță de la finalizarea studiilor doctorale, cu convingerea că este nevoie de el: cred cu tărie că literatura lui Nedelciu merită o mult mai largă paletă de investigații centrate pe conținutul propriu-zis epic, narativ decât am putut oferi aici, dar îmi doresc ca acest studiu să motiveze o direcționare cât mai diversă și mai acribică a atenției critice către „poveste", această componentă uitată a scriiturii sale care are, cu certitudine, mult mai mult de oferit decât pare. Sensurile acestea sunt însă, de cele mai multe ori, întrețesute în textura nivelului de profunzime al retoricii prozei, din păcate ocultat de mecanismele exhibate la suprafață cu o ostentație nu de puține ori voit înșelătoare.

Firește, nu vorbim aici despre prima orientare a atenției interpretării către substanța epică a operei. Secțiunea de „ipoteze" a cărții trece în revistă, în fapt, intuițiile critice ale receptării acestei dimensiuni (colosale) a textelor de până în

prezent. Referințele citate încurajează din două motive: cel al autorității primelor tatonări care au „deschis" în această linie până în jurul anului 2000; și respectiv, cel al intensificării în anii din urmă – din 2010-2015 încoace – a interesului academic pentru faptele intradiegetice. Extrem de valoroase și de autoritare, abordările anterioare nu depășesc, însă, în cele din urmă, nivelul unor mențiuni motivante, dar tangențiale, cel mult rezumativ-descriptive, survolând pe scurt sau „printre altele" un conținut care necesită amerizări, scufundări la mare adâncime, echipamente, aparaturi și instrumentare insolite, deschideri riscante spre lumile de dincolo (de literar)... De aceea, mi-am propus un obiectiv mai degrabă ambițios pe care, neștiind dacă am neapărat și anvergura intelectuală să-l realizez cum ar merita, îl consider mai degrabă o propunere dintre multele posibile în lectura structurilor imaginarului nedelcian decât o concluzie. (Da, aș propune și „clasicizarea" acestui adjectiv pe care, din afecțiune și deferență, Ion Bogdan Lefter îl folosește, încă, în ghilimele în prefețele la *Operele* reeditate în 2014[1]: poate că este timpul pentru o percepție plenară a valorii excepționale și a singularității deopotrivă etice și stilistice acestui prozator; și de un adjectiv re-canonizant care să permită mișcarea suplă, sintactic hidrodinamică, a scafandrilor în pagină.)

Dincolo de o minimală introducere a stadiului curent al cercetării, capitolul întâi stabilește, așadar, ipoteza de lucru a cercetării, înrădăcinată în premisele critice anterioare care atrăgeau atenția asupra importanței lumii fictive și/sau spre identitatea indeterminată, vulnerată a personajelor lui Nedelciu – „vene" deschise, extrem de utile în interpretarea mega-proiectului nedelcian, dar rămase, după părerea mea, fără un sistem circulator pe măsură.

Cel de-al doilea capitol, dedicat selecției și „pregătirii" „instrumentarului teoretic" cuprinde (cu foarte mărunte reformulări, aproape neglijabile) conținutul original al aparatului teoretic din cercetarea doctorală. Am adăugat, însă, chiar în ultima secțiune, un concept recent din psihosociologie referitor la relația dintre reziliență și identitate individuală (așa cum le concepem astăzi, în galaxia post-Covid și alte crize umanitare globale) pe care îl consider potrivit să exprime cu precizie, deși retroactiv, tocmai formula rezistenței pe care o practicau deja personajele principale ale optzecistului român încă din deceniile de final ale ceaușismului. În acest sens, cred că ideea de reziliență (așa cum o vedem astăzi, în cele mai contemporane definiții ale ei) poate să introducă în discuție posibilitatea ca regimul totalitar să fi fost metabolizat la nivelul generațiilor născute în epocă (deci începând cu anii 1950, cel puțin de către indivizii dezangajați etic) în termenii unei calamități, ai unui dezastru macro-comunitar care necesita, la nivel de urgență, o abordare întâi de toate umanitară, o procedură de salvgardare a lucrurilor apte să prezerve supraviețuirea și minima demnitate a subiectului uman.

Altfel, dincolo de această excepție, nu am considerat că instrumentele teoretice ar necesita înnoiri: unele dintre ele sunt perene și de neocolit (ca de pildă, Kant, Nietzsche, Heidegger, dar și Foucault, Canetti, Bourdieu, Moreno, apoi firește, Gide sau Baudelaire, absolut vitale lucrului cu textul nedelcian). Altele fuseseră integrate

[1] V. prefețele din Mircea Nedelciu, *Opere.* Vol. I-VI, Pitești, Paralela 45, 2014.

în teză foarte recent de la apariția lor originală (în cazul celor mai multe, prin traduceri care îmi aparțin din limba franceză), fructificând un stagiu doctoral extern efectuat la Paris în 2013. Astfel încât unii autori din bibliografia teoretică apar la noi abia în ultimii ani (de pildă, Belhaj Mehdi Kacem[2], dar nu cu lucrarea citată aici, sau François Cusset[3]); altele, fundamentale (precum dicționarul de filosofie morală coordonat de Monique Canto-Sperber[4], ori volumele teoretice care problematizau din nou în forță, la Paris, chiar în 2013, întregul discurs șaizecișioptist[5]) nu sunt disponibile publicului nostru nici în prezent.

Capitolul teoretic transferă, deci, în spațiul nostru cultural (așa cum a devenit deja probabil evident) un instrumentar teoretic interdisciplinar mai degrabă inedit, dar pe care l-am considerat absolut necesar unei lecturi corect documentate, și îl adaptează unei interpretări a textului literar venite dinspre etică, dinspre studiile culturale, psihosociologie, dar și dinspre literatura universală esențială a modernității artistice mai puțin vehiculate la noi (poate exemplul cel mai clar este chiar André Gide, a cărui operă integrală nu este tradusă în românește nici până acum, deși un interes pe piață destul de ridicat pare să se reflecte în diversele reeditări ale aparițiilor existente – în timp ce, prin comparație, în Franța este considerat o figură de talie relativ egală pentru literatura secolului XX – și nu numai – cu Marcel Proust).

În rest, demersul propunea, și în teză, studiul minimal al documentelor Epocii de Aur care normau Noua Morală ceaușistă pe care l-am reluat aproape ca atare, pentru a o circumscrie din aproape în aproape atât în raport cu ascendența filosofică (gândirea politică de stânga) cât și pentru a-i identifica mai ușor elementele inversate de discursul simbolic-politic-etico-epic al lui Mircea Nedelciu.

Capitolul de „ilustrări" (altfel, în materie de metodă, niște analize de text *oldschool*) este, probabil, secțiunea cea mai aparte – atât tematic, cât și discursiv. Pentru a condimenta abordarea interpretativă a identității morale la protagoniștii lui Nedelciu – identități ficționale de o complexitate uluitoare, inconfundaile inclusiv printre eroii pozei optzeciste între care îi încadrează fără diferențiere altfel foarte perceptivul Adrian Oțoiu – și, în fond, pentru a „colora" în nuanțe

---

[2] Mă refer la lucrarea încă netradusă la noi *Inesthétique et mimésis: Badiou, Lacoue-Labarthe et la question de l'art*, apărută la Nouvelles Éditions Lignes, Fécamp, 2010, care la momentul stagiului extern era o noutate de ultimă oră, extrem de discutată în mediile academice.

[3] Françcois Cusset, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuse & Co. și transformările vieții intelectuale din Statele Unite*, trad. de Andreea Rațiu, TACT, 2016 pentru versiunea în limba română. În franceză, cartea apăruse deja în două ediții în Franța la momentul elaborării tezei: *French theory. Foucault, Derrida, Deleuse & Cie. et les mutations de la vie intéllectuelle aux Etats-Unis*, Editions La Découverte, Paris, 2003, 2005.

[4] Monique Canto-Sperber (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. I-II, 4e édition, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2004.

[5] Dau, de pildă, numai trei exemple capitale, Patrick Marcolini, *Le mouvement situationniste. Une histoire intellectuelle*, Éditions L'Echappée, Montreuil, 2013; Cristophe Boursellier și Olivier Penot-Lacassagne (coord.), *Contre-cultures!*, CNRS Éditions, Paris, 2013; Emmanuel Guy și Laurence Le Bras (coord.), *Guy Debord. Un art de la guerre*, Paris, Éditions BnF et Éditions Gallimard, 2013, dintre care prima abordare (cea a lui Marcolini avansează tocmai în direcția resituării situaționismului în descendența modernismului finalului de secol XX).

suportabile realitățile triste ale societății în care se mișcă toată această populație a macro-fabulei într-adevăr hiperrealiste (Eugen Negrici avea perfectă dreptate[6]), am ales să titrez mai degrabă ludic și sugestiv sub-secțiunile care îl compun; trebuie înțeles, însă, că am făcut-o în încercarea de a onora astfel lipsa de emfază ridicată la puterea eticului a acelui „*sound* Nedelciu" despre care vorbește în atâtea rânduri Ion Bogdan Lefter[7].

Analizele constituie, altfel, un demers mai degrabă meticulos, organizat în simultan pe o coordonată tematică (valorile problematizate critic) și tipologic (pe profiluri și sub-profiluri imoraliste corespunzând acestor problematizări), reluând la nivelul structural și al conținuturilor (accesibilizate formal în anumite puncte sau îmbogățite cu noi ilustrări, în altele) capitolul omolog din teza de doctorat. Perspectiva etică propusă aici este, în fond, o tentativă de a veni cu propriile răspunsuri – dinspre filosofia morală și vocabularul ei literar de bază – la „problemele cu identitatea" personajelor principale.

Capitolul ultim, concluziv-sintetic, contras aici la esențial (mult mai restrâns cantitativ în raport cu concluziile larg-rezumative ale studiului doctoral, dar comportând un mic adaos clarificator privind politicile negative ale sinelui ca reziliență) deschide rezultatele cercetării înspre ideile cu care cred că se poate avansa în continuare în direcția explorării epicului nedelcian.

Fără să anticipez mai mult ceea ce urmează, țin să mulțumesc, înainte de a încheia, întâi de toate, întregului *Alma Mater* brașovean. La Facultatea de Litere a Universității „Transilvania" am învățat că se poate avea încredere în literatură în moduri care să evite deopotrivă locul comun și jocurile cu mărgele de sticlă; tot de aici a venit și ocazia de a porni în aventura angajantă a acestei cărți: elaborarea ei mi-a (re-)format identitatea în moduri pe care nu le-aș fi bănuit. Sunt infinit recunoscătoare pentru natura dialogică și mereu liberă a acestei relații instituționale care pentru mine nu va pieri niciodată cu totul; pentru norocul de a-mi fi scris teza sub îndrumarea unor formidabili maeștri, printre care trebuie să amintesc aici și atenția permanentă și binevoitoare a directorului școlii doctorale din perioada elaborării tezei – poetul, literatul și profesorul Andrei Bodiu.

Este de asemenea imposibil să nu îmi exprim recunoștința față de iluștrii profesori universitari cu care am colaborat în timpul stagiilor externe de cercetare de la Paris: din cadrul Inalco, mulțumiri speciale îi datorez supervizorului exemplar care a fost scriitoarea și istoricul Catherine Durandin, coordonatoarea cercetării doctorale externe din mai-iunie 2013; apoi, cercetătorului și profesorului Matthieu Letourneux de la Universitatea Paris-Nanterre, cu ajutorul căruia am și avut ocazia de pași în interiorul campusului legendar al revoltei studențești din mai 1968, pentru recomandările bibliografice decisive (precum marele „dicționar" coordonat de Monique Canto-Sperber), mulțumiri și *amitiés*.

---

[6] Eugen Negrici, *Literatura română sub comunism. Proza*, București, Fundația PRO, 2002.

[7] V., de pildă, Ion Bogdan Lefter, „Proza scurtă, text, experiment etc." apud Al. Th. Ionescu, *Mircea Nedelciu : Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Brașov, Aula, 2001, pp. 102-103; idem, „Prefață. Profil de prozator: Mircea Nedelciu. Primele două cărți", în Mircea Nedelciu, *Opere*, vol. I , p. 41.

Nu în ultimul rând, recunoștință specială le datorez foștilor mei profesori, pe care îi stimez enorm: Decanului Facultății de Litere Adrian Lăcătuș (pentru susținerea permanentă, ghidajul critic vital și pentru timpul pe care mi l-a dedicat mereu cu maximă generozitate); Caius Dobrescu (pentru tot ce am învățat și am folosit mai departe, pentru atitudinea pozitivă și motivantă pe care a afișat-o mereu în privința ideilor expuse aici, atât în calitate de membru al comisiei de susținere a tezei, cât și în afara ei); Directorului Departamentului de Literatură și Studii Culturale al facultății, Rodica Ilie, pentru tot sprijinul. La fel, colegilor de doctorat cu care făceam un schimb foarte util de dileme și anxietăți despre cercetările noastre (în special aș vrea să îi nominalizez aici pe Dan Țăranu, Mihaela Alecu, Adriana Marcu și Naomi Ionică); bunului meu prieten Robert-Gabriel Elekes, pentru că mi-a suportat cu nesfârșită răbdare ruminațiile și tribulațiile doctorale (& post-); colegilor de la Academia Forțelor Aeriene „Henri Coandă", pentru încrederea cu care m-au creditat în perioada reconfigurării pentru publicare a materialului tezei (un „mulțumesc" aparte pentru Directorul Departamentului de Științe Fundamentale, Bogdan-Gheorghe Munteanu); celor dragi, fiindcă mi-au suportat ani de-a rândul crizele scrierii și rescrierii; și firește, profesorului care mi-a pus pentru prima dată în mână o carte de Gide: mama mea, acest Menalc feminin căreia îi sunt infinit redevabilă pentru o mulțime de lucruri ajunse indirect, pas invizibil cu pas invizibil, până în acest punct.

Aș fi vrut să pot spune aici ceva și despre (mereu) tânărul unchi al tatălui meu, Ioan Mihai Sârbu, despre care, însă, până și cei care i-au fost apropiați știu foarte puține: născut tocmai pe 9 mai 1945, a fost un *drifter* plin de talente. Știa de la pictură la Esperanto, primea scrisori și cărți din străinătate (mai ales în franceză); colecționa timbre; purta părul lung; și-a desenat singur pe cămașă niște motive *Flower Power*, ca mulți alți tineri din vremea lui; nu și-a terminat facultatea de litere la Cluj; viața lui s-a sfârșit prea devreme, nu se știe cum, într-un pliu din marginile hărții Epocii de Aur. Nu l-am cunoscut. Dar poate cel mai simplu ar fi să spun că realitatea lui insondabilă se poate citi pentru mine acum prin textele lui Nedelciu – ale cărui personaje au existat cu adevărat.

Așa că în deschidere, în loc de „*j'aurais été bien curieuse de connaître Caloub*", am să spun mai bine odată cu Menalc: „*Et quand tu m'auras lu, jette ce livre — et sors*", cu speranța sinceră ca după ce parcurge cartea, cititorul să se simtă îndemnat întâi spre relectura „poveștilor" lui Mircea Nedelciu și de acolo, către orice nouă interpretare.

Ramona Hărșan

PREMISE, IPOTEZE:
UN FEL DE ARGUMENT EXTINS

Premisă (I): împotriva critic -ismelor sau pledoarie pentru întoarcerea la *story*[1]

În ciuda interesului critic destul de constant de care s-a bucurat începând cu anii 2000, Mircea Nedelciu pare să rămână, totuși, în linii mari, un capitol închis al istoriei literaturii. Deplasând aici o analogie imaginată de Alexandru Mușina pentru o altă discuție[2], am putea spune că pe Mircea Nedelciu l-am „clasat" și l-am așezat, ca niște buni „entomologi", la locul cuvenit în marele „insectar": prozator optzecist; prozator experimentalist, textualist sau postmodernist; în orice caz, „inginer" sofisticat al textului, „tehnician" practicant al unor investigații notabile – dar se (sub)înțelege, concomitent: datate – asupra limbajului ficțiunii; „realist", poate, într-o măsură secundară. Caz închis? Așa s-ar părea, judecând (și) după ascendentul pe care (nu) îl are asupra generațiilor de prozatori care i-au urmat, mai puțin preocupate de exhibarea autoreflexivă a funcționalităților interne ale textului.

Ne punem, însă, mai rar problema dacă această clasificare a cazului s-a produs într-adevăr în mod natural, prin fireasca epuizare a subiectului, a principalelor piste de investigație; sau, altfel spus, dacă nu cumva închiderea în chestiune este (și) o rezultantă a relativei monocromii a viziunilor și metodelor critice utilizate. Or, poate chiar unele dintre reluările mai recente ale încercărilor de a revizita opera acestui prozator aparent „clasat" constituie, ca fenomen în sine, un indiciu că nevoia de noi/alte/altfel de lecturi există și se face simțită.

În ceea ce privește istoria receptării, cred că o privire (chiar și razantă) asupra „etichetelor" mai sus enumerate este grăitoare pentru identificarea principalelor (sau celor mai autoritare) discursuri critice care au circumscris până în prezent proiectul prozastic nedelcian. Aglomerația evidentă de „-isme", ținând (strict) fie de zona istoriei și teoriei (pure și dure, a) literaturii – cea din urmă deținând încă, la noi, o postură de prestigiu în raport cu celelalte meta-retorici care își împart câmpul literaturii – semnalează în mod flagrant faptul că preocuparea principală a exegezelor care au dat tonul interpretării a fost, în fond, aceea de a renegocia statutul canonic al scriitorului – efort, de altfel, legitim după 1989, care a și dat rezultate. Numai că, paradoxal, tocmai aceste demersuri necesare și absolut sustenabile (istoriografice, monografice, teoretice) de recuperare par să aibă, în timp, un efect secundar mai puțin dezirabil, mai puțin favorabil valorificării critice (și mai departe, creatoare) a prozei lui Mircea Nedelciu: este vorba despre istoricizarea implicită și (așa cum voi încerca să o arăt) prematură a unei opere care, dincolo de suprafața ostentativ tehnicist-experimentală a textului, ascunde un potențial semnificativ încă abia bănuit. Marele deserviciu pe care îl face această limitare a discuției la perimetrul – aici, insuficient de larg – al teoriilor literaturii

[1] Reiau aici, cu adăugiri și adaptări, o discuție relativ amplă publicată sub forma unui articol științific în 2021. V. Ramona Hărșan, „Re-reading Mircea Nedelciu's Fiction: Against Critic «–isms» and Back to the Story", în *Journal of Romanian Literary Studies*, nr. 24 / 2021, pp. 262-271.

[2] V. Alexandru Mușina, *Paradigma poeziei moderne*, Editura „Aula", Brașov, 2004, p.179.

este, cu alte cuvinte, aceea că defavorizează dimensiunea propriu-zis ficțională a scrisului nedelcian, cea a misanscenei narative propriu-zise, a asamblării semnificative a unui anumit imaginar, a articulării unor structuri de profunzime aparte, întreaga complexitate simbolică a configurării unor constelații specifice și substanțiale de reprezentări recurente care se cer încă inventariate, explicitate și puse în evidență.

Intuiții critice deloc neglijabile există, desigur, și de această „parte a saulei"[3], numărându-i (fără ca lista să aibă pretenții de exhaustivitate) pe Gheorghe Crăciun[4] Valeriu Cristea[5] sau Ion Bogdan Lefter[6] înainte de 1990, apoi pe Sanda Cordoș[7], Al. Th. Ionescu[8] și Adrian Oțoiu[9], în anii 1990, printre cei care au atras explicit atenția că nucleul dur al operei este de căutat și dincolo de preocupările formale; sau, mai recent, pe Adina Dinițoiu[10] printre cei care au simțit nevoia să-și suplimenteze mijloacele explorărilor critic-sintetice cu metode ținând de domeniul literaturii comparate; iar odată cu *Geografii semnificative. Spațiul în proza scurtă a lui Mircea Nedelciu* de Ionuț Miloi[11] – deși este un studiu de mică întindere, care ar fi reclamat dezvoltări ulterioare – avem și prima abordare fundamental tematică și interdisciplinară, cu o deschidere mai largă spre teoriile culturii. Aceste tendințe au rămas, însă, fără alte urmări vizibile, iar vastul teritoriu al semnificării tematice (cu implicații filosofice, etice, sociologice sau socio-politice) pe care îl cuprinde universul prozelor lui Mircea Nedelciu este, și astăzi, o zonă a creației sale care nu beneficiază de nici un studiu extins, aprofundat, detaliat, care să o pună în valoare și să fie în același timp adecvat (inclusiv din punct de vedere metodologic) stadiului contemporan al cercetării și nevoilor textului.

Iarăși, o perspectivă mai ancorată în „poveste" este direcția interpretativă care propune în prim-plan poetica realistă, documentară sau a unui anume tip de realism. Tatonări sau sugestii hotărâte în acest sens apar la Valeriu Cristea[12], (din

---

[3] Aluzie la o secvență metanarativă din debutul romanului *Zodia scafandrului*: „Eu, însă, mereu convins că la capătul celălalt al saulei se află un om, continui să scriu. Măcar din curiozitate, acel om ipotetic este capabil să mă salveze". V. Mircea Nedelciu, op. cit., București, Compania, 2000, p. 5.

[4] În principal în cronicile selectate în *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei). Fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003 și în *Pactul somatografic,* Pitești, Paralela 45, 2009.

[5] Valeriu Cristea, „Text și literatură", în România literară, nr. 41/ 1983 apud Al. Th. Ionescu, *Mircea Nedelciu : Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Brașov, Aula, 2001.

[6] Ion Bogdan Lefter, „Nașterea unui personaj", în *România literară*, an XV, nr. 18, 29 aprilie1982, p. 4, citat aici din *7 postmoderni: Nedelciu, Crăciun, Müller, Petculescu, Gogea, Danilov, Ghiu*, Pitești, Paralela 45, 2010.

[7] În prefața la integrala prozei scurte pe care o vom cita pe parcursul lucrării. V. Sanda Cordoș, „Mircea Nedelciu și proba clasicismului" (prefață), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 8-16.

[8] Al. Th. Ionescu, *Mircea Nedelciu : Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Brașov, Aula, 2001.

[9] Adrian Oțoiu, *Trafic de frontieră. Proza generației `80. Strategii transgresive*, Paralela 45, Pitești, 2000.

[10] Adina Dinițoiu, *Proza lui Mircea Nedelciu. Puterile literaturii în fața politicului și a morții*, Tracus Arte, București, 2011.

[11] Ionuț Miloi, *Geografii semnificative. Spațiul în prozele scurte ale lui Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Limes, 2011.

[12] Valeriu Cristea, „Text și literatură", în România literară, nr. 41/ 1983 apud Al. Th. Ionescu, *op. cit.*, ed. cit.

nou) la Gheorghe Crăciun[13], Eugen Negrici[14], Al. Th. Ionescu[15], Mircea Cărtărescu[16], Adina Dinițoiu[17], Mihai Iovănel[18]; niciuna dintre ele nu este, însă, un demers sistematic de investigare a virtualităților reprezentării. Ceea ce rezultă în anduranța în prim-planul receptării a perspectivelor de tipul celei rezumate în acest fragment dintr-un text al lui Adrian G. Romila:

> „Trăind literatura ca reflexul unui gest fiziologic, Nedelciu a valorificat original în proză nu doar un gen de „realism" (gustat de regimul politic de atunci), dar a stors cât a putut de mult în favoarea sa textualismele la modă în anii '70-'80 ai secolului trecut, pentru a le transforma într-un nou tip de a face ficțiune. Puternic ancorat într-un derizoriu pe care îl reconstituia din fragmente disparate, proza lui Nedelciu ducea, de fapt, la extrem un demers structuralist jakobsonian. Autoreferențialitatea devenea textualism, mai întâi, și apoi un fel de experiment intercomunicațional în care participanții la jocul ficțional – autor, narator, personaj, cititor – erau implicați cu toții în procesul performativ al literaturii. Textul vorbea despre o lume, da, dar vorbea mai ales despre sine, obsesiv, redundant, deconstruindu-se și reconstruindu-se pe măsura parcurgerii prin lectură."[19]

Or, tocmai aici vom propune un amendament, căci dincolo de autocomentariul „bifurcat"[20], intenționat confuz (pentru că textul avea și cititori indezirabili care trebuiau trimiși pe piste false, blocați în complicații-capcană la suprafața prozei), se întinde un întreg continent de semnificare profundă cel puțin la fel de relevant, cealaltă (sau poate adevărata) inimă vie a operei. O explică lizibil în diverse rânduri chiar autorul (așa cum vom vedea imediat), dincolo de negarea deschisă și justificabilă a etichetei de textualist.

O nouă linie nouă de cercetare a deschis, într-adevăr, anul trecut, Iuliana Miu[21], cu o investigație biografistă, de istorie propriu-zisă a literaturii, absolut necesară. O sugera de altfel indirect și Gheorghe Crăciun prin demersul din *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei). Fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*[22]. Printre secțiunile biografice intercalate, câteva evocă în mod perceptibil episoade prelucrate narativ de autorul *Tratamentului fabulatoriu.* Deși vine, din păcate, destul de târziu – personalități precum Ion Dumitriu, Gheorghe Iova,

---

[13] Gheorghe Crăciun, „La o reeditare" (1997), în *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei). Fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003 ș.a.

[14] Eugen Negrici, *Literatura română sub comunism. Proza*, București, Fundația PRO, 2002.

[15] Al. Th. Ionescu, *op. cit.*, ed. cit.

[16] Mircea Cărtărescu, *Postmodernismul românesc*, București, Humanitas, 1999, pp. 412-413.

[17] Adina Dinițoiu, „Tratament fabulatoriu" de Mircea Nedelciu – sens parabolic și „realism nemărginit", în *Literomania*, nr. 36 din 08.09.2017, online: https://www.litero-mania.com/tratament-fabulatoriu-de-mircea-nedelciu-sens-parabolic-si-realism-nemarginit/ [28.05.2026].

[18] Mihai Iovănel, *Istoria literaturii române contemporane 1990-2020*, Iași, Polirom, 2023.

[19] Adrian G. Romila, „Nedelciu, forever young", în *Dilema*, joi, 13 noiembrie 2025, online: https://www.dilema.ro/regimul-artelor-si-munitiilor/nedelciu-forever-young [28.05.2026].

[20] Trimitere la analizele lui Adrian Oțoiu din *Ochiul bifurcat, limba şaşie. Proza generației '80. Strategii transgresive*, Paralela 45, Pitești, 2003.

[21] Iuliana Miu, *Mircea Nedelciu. Un personaj principal*, Editura MNLR, București, 2025.

[22] Gheorghe Crăciun, , *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003, reed. în 2016 la Polirom/Cartea Românească.

Gheorghe Crăciun, Alexandru Mușina, Andrei Bodiu ar fi putut oferi informații prețioase în cadrul unui astfel de studiu – cartea Iulianei Miu este cu atât mai utilă cu cât, tocmai, orice întârziere ar fi riscat extinderea pierderilor semnificative.

Din perspectiva ipotezelor noastre de lucru, relevanța apariției acestei cărți constă în această primă intenție de recitire atentă, dintr-o perspectivă inedită, a biografiei ficționalizate, a travaliului de „punere în poveste" (nu în autocomentariu, deci) a realității, și – implicit – o reliefare a personajului. O întreagă poveste narativizată a generației optzeci mai poate fi încă, cu mare probabilitate, reconstituită pornind de aici, beneficiind de „tratamente fabulatorii" în sistemul operei.

Ceea ce propunem, deci, la nivelul metodei (sau al „grilei de lectură") este un tip de abordare tematic-hermeneutică extensivă care, combinând cu metodologia studiilor culturale (*i.e.*, depășind, deci, câmpul strict al mijloacelor teoriei și istoriei literaturii), să tenteze mutarea accentului pe „adâncimea" epică, pe „profunzimile"[23] „modelului lumii"[24] scufundate sub suprafețele jocului textual, relevând astfel importanța capitală a construcției ficționale aflate dincolo de evidența atât de intens discutată a artificiului discursiv. Sau, mai direct spus, vom încerca să reclamăm, începând de la o perspectivă de studiu asupra personajelor principale, o pivotare la 180° a interesului de receptare prin întoarcerea la *story*.

Desigur, obiecțiile care s-ar putea aduce împotriva aplicării unei lecturi comparatist-interdisciplinare nu sunt neapărat neglijabile. Poate una dintre cele mai substanțiale ar fi cea legată de problema „instrumentarului": hibridarea conceptuală (necesară) între discursurile literaturii comparate și discursurile culturale venite dinspre alte arii, depășind competențele proprii cercetătorului filolog, se poate face respinsă ori ca nespecifică, ori ca presupunând implicita și nedorita asumare a unei doze de diletantism. Dar să considerăm, însă, că acceptarea (pe cât posibil) calculată a riscului este totuși indispensabilă, cel puțin în situația în care textul o reclamă (să ne gândim doar la multiplele trimiteri pe care le conține proza lui Nedelciu la teorii sau produse artistice din alte domenii ale culturii: sociologie, psihologie, istorie, teorii ale culturii, filozofie politică, muzică și cinematografie sau chiar cultură populară etc.). Pe de altă parte, documentarea interdisciplinară (istorică, de pildă) poate presupune și ea, pentru a fi utilă (sau, la rigoare, suficientă), stricta lectură a documentelor și a discursurilor aferente ca text, ca material care are inclusiv (sau în primul rând) un conținut imaginar-simbolic specific.

---

[23] Aluzie la discuția despre „straturile" romanului din *Zodia scafandrului*. V. Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Editura „Compania", București, 2000, pp. 5-7.

[24] Folosesc aici noțiunea de „model al lumii" în sensul alocat de Caius Dobrescu, *i.e.*, modelul reflectat de structurile imaginarului literar, modelul lumii ca reprezentare ficțională. V. Caius Dobrescu, „Dea Munera: Despre analogie, agenție, glisare și incertitudine. O circumscriere tipologică a reprezentărilor literare ale corupției", eseu amplu apărut în volumul *Dea munera: reprezentări asupra corupției în modernitatea intelectuală și literară românească*, Caius Dobrescu și Ovidiu Moceanu (coord.), Brașov, Editura Universității „Transilvania" din Braşov, 2006, pp. 26-27, la care voi mai reveni și cu alte ocazii pe parcursul prezentei lucrări păstrând același sens și aceeași paternitate a termenului.

Un exemplu potrivit „speței" noastre este, de exemplu, investigația de acest tip pe care o propunem în cadrul capitolului teoretic (adică în primul rând simbolică, atentă la imaginile/modelele umane și societale pe care le vehiculează) a documentelor de partid care, antologate în diverse culegeri, „normau" (inclusiv la nivelul discursului, al semnificanților, al conținutului semantic și semiotic deopotrivă) societatea în și despre care scrie Nedelciu, fiindcă erau menite să genereze și să „formateze" (etic) o ficțiune (mitopoetică): Omul Nou și lumea ceaușistă. Aici, paralelele sunt uneori mai ușor de trasat decât s-ar putea crede, chiar și prin simpla lectură comparativă a textelor, prin apelul (de ultimă instanță) la surse (încă) necomentate, neexplorate, în direcții utile situației particulare.

În altă ordine de idei, tot (aparent) defavorabil „căii" comparatist-interdisciplinare a interpretării poate să pară, uneori, metadiscursul scriitorului însuși – sau, mai degrabă, felul în care este/a fost citit. E posibil să descurajeze în acest sens senzația că formula tipic nedelciană a „romanului popular subminat"[25] (sau, de ce nu, a prozei populare subminate) presupune o separare implicită și drastică între ceea ce este destinat lecturii cititorului „plebeu"[26] și respectiv celui „inițiat"[27]. Am să reiau aici, întru explicitare, un fragment *Trafic de frontieră. Proza generației `80. Strategii transgresive* [28], de la care am și preluat cei doi descriptori ai celor două tipuri de lector și care, deși privește romanul *Femeia în roșu*, cred că este relevant pentru discuția noastră în genere:

> „Formula finală a cărții, aceea a « un[ui] roman popular subminat », are ambiția de a fi în același timp « ceva brici de deștept, dar și pentru larg consum! ». Ambiția e în bună măsură realizată: devoratorul de *thriller*-e și de biografii romanțate poate savura pe nerăsuflate un story alert, cu gangsteri și *hold-up*-uri, plasat pe fundalul trepidant al Americii prohibiției. La rândul lui, lectorul inițiat are în față un regal savuros din al cărui meniu nu lipsesc punerile în abis, colajul de texte reale și trucate, pastișele și simulacrele ce par mai reale decât realitatea, pivotările perspectivice, relativismul polifonic. Un demers profitabil pentru ambele părți: cititorul plebeu învață să discearnă manipularea ludică postmodernă sub candoarea trucată a melodramei, iar cititorul elitist învață să deceleze virtualitățile expresive ale paraliteraturii și ale textelor brute. Pasionatul de hermeneutică are la îndemână câteva piste incitante (cum ar fi cea escatologică), dar și iubitorul de filme de acțiune se simte acasă în această lume ce datorează mult artei a șaptea"[29].

O astfel de separare strictă între un tip de cititor și altul ar comporta însă, și ea, un pericol pe care se cuvine să îl luăm în calcul înainte de a o îmbrățișa fără rezerve: această separație conține o doză de elitism nefavorabilă exploatării plenare a potențialului textelor. În sensul în care, în mod automat, cititorul „avizat" (criticul, cercetătorul) se va feri să citească (să investigheze) altceva decât rafinamentele demne

---

[25] V. Mircea Nedelciu, Adriana Babeți, Mircea Mihăieș, *Femeia în roșu*, București, Cartea românească, 1990, pp. 412-413. Expresia romancierului este parafrazată și conceptualizată de Adrian Oțoiu, v. *Trafic de frontieră…*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2000, p. 176.

[26] Adrian Oțoiu, *op. cit.*, ed. cit., p.179.

[27] Ibidem.

[28] Ibidem, passim.

[29] Ibidem, p. 179.

de propria sa erudiție, să practice „lectura-întrebare”[30] dincolo de teritoriul care îi este, prin „demnitatea funcției”, alocat. Nu se va aventura, deci, de pildă, în hermeneutica „melodramei” sau în speculații legate de virtualitățile simbolice ale imaginarului, fiindcă se teme să nu se auto-descalifice. (Cu atât mai mult cu cât, să o recunoaștem: hermeneutica însăși este considerată, astăzi, o fundătură, un fel de simplism al metodei – în fine, o abordare cam „ieșită din modă”).

De unde, o omisiune care cred că falsifică – aparent imperceptibil, în realitate flagrant – interpretarea naturii și limbajului angajamentului politic, diminuează valoarea deopotrivă etică și estetică a proiectului nedelcian și ignoră pactul de lectură. Caracterul „antropogenetic”[31] al scrisului nedelcian trebuie înțeles ca simultaneitate, ca suprapunere complexă (și nu ca separație) a celor două „niveluri de lectură”. În perspectiva pe care vom încerca să o și demonstrăm aplicativ, reducând focalizarea la o singură coordonată a narațiunii (identitatea moral-culturală a personajului principal predilect), cele „două lecturi” corespund cu două paliere de semnificare diferite, dar interconectate, ale textului: cel formal și cel epic, dintre care ultimul – nivelul ficțiunii propriu-zise – nu trebuie ignorat ca nesemnificativ, comercial sau secundar. Mai precis: între cele două suprafețe ale textului – să le spunem, suprafața *hypertech*, „pentru cunoscători” și suprafața (zisă) *pulp*, aparent dedicată „neinițiaților” – s-ar putea să nu existe deloc o ruptură, o fractură care să justifice căderea în dizgrație a unuia sau altuia dintre cele două planuri, ci o complicată complicitate funcțională, o interdependență care să depășească simpla lor juxtapunere.

Deși nu este ideală sau suficientă *per se* (fiindcă necesită anumite precauții, în sensul în care autorul nu știe neapărat mai bine sau mai mult decât lectorul profesionist), cred că inclusiv o abordare mai atentă de tip „Mircea Nedelciu *par lui-même*” poate furniza suficiente indicii pentru „redeschiderea cazului”.

Este ceea propune această deschidere a studiului de față, prin apelul (în principal) la două texte: primul este „textul serial” al unei suite de scrisori din 1977 (scris, deci, înainte de publicarea primului volum de proză); celălalt – un text bine-cunoscut care a văzut lumina tiparului abia după dispariția prozatorului: deschiderea romanului *Zodia scafandrului*. Dincolo de capacitatea lor de a sublinia continuitatea neîntreruptă a viziunii, cele două texte au și un al doilea punct comun: „libertatea de mișcare/expresie” a gândirii, care, oricât de relativă în cazul primului, periclita totuși mai puțin secretul (subversiv al) „compoziției” „formulei lui Orlando”[32] decât textele concepute pentru publicare. Sigur, cele două ilustrări pe

---

[30] Mircea Nedelciu, „Dialogul în proza scurtă (III) – Autenticitate, autor, personaj”, în „Echinox”, nr.4-5-6 / mai-iunie-iulie 1982, *apud* Gheorghe Crăciun, *Competiția continuă: Generația`80 în texte teoretice*, Paralela 45, Pitești, 1999, p. 313.

[31] V. Mircea Nedelciu, *„Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie”*, interviu de Gabriela Hurezean, în „Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic”, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p. 3 și postfața *Avertisment la ediția a II-a – 1996* la romanul *Tratament fabulatoriu*, București, Alfa, 1996.

[32] Parafrază după Gheorghe Crăciun, v. cap. „Formula lui Orlando”, în Gheorghe Crăciun, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003.

care le propunem aici nu sunt, tehnic vorbind, de aceeași factură; ceea ce le reunește, însă – așa cum vom încerca să demonstrăm – este meditația asupra mecanicii fine a unei formule de creație proprii care s-ar cere „recitită" și re-evaluată. Iar dacă optăm pentru a folosi drept argument și un text – în fond – „beletristic", motivul nu este doar acela că (așa cum s-a arătat cu suficientă acribie) literatura lui Nedelciu își conține și propriul comentariu teoretic; o altă rațiune este tocmai „reversul" acestei observații, și anume aceea că Mircea Nedelciu a fost întotdeauna, în ceea ce privește „limbajul", un fidel al discursului prozei și al potențialului său comunicativ-exploratoriu, mai degrabă decât al retoricilor teoriei pure și dure. Ca dovadă că sunt puține și extrem de sintetice textele de această factură pe care ni le-a lăsat sau pe care a ținut să le publice, chiar și după 1990; sau că – în cazul controversatei prefețe la *Tratament fabulatoriu*, scriitorul a preferat fără ezitări să sacrifice paratextul teoretic, chiar acuratețea etic-științifică a acestuia, pentru a „salva romanul de la maltratări"[33].

„Angajamentul politic devine o problemă de tehnică artistică", îi scria Mircea Nedelciu lui Gheorghe Crăciun în 1977, citându-l pe Herbert Marcuse, iar „invențiile formale în general atacă *statu quo*-ul societății"[34]. S-ar putea presupune, pornind de aici, că experimentul la nivel de limbaj (și în special metatextul) ar constitui preocuparea fundamentală a scrisului nedelcian, că „funcționarea cvasiindependentă a limbajului"[35] (și-)ar fi (auto)suficientă pentru transmiterea mesajului esențial (politic, să reținem) al activității „textuante".

Numai că problema „tehnicii artistice" însăși trebuie înțeleasă aici într-un mod mai cuprinzător: stricta înnoire a panopliei de procedee nu este considerată drept singura linie de acțiune a căutărilor „tehnice" care privesc înnoirea limbajului prozei și nici ce mai importantă. Inovația formală are nevoie, în viziunea prozatorului, de un „complement" (considerat tot „tehnic") de o importanță egală: este vorba despre ceea ce scriitorul numește *story* (uneori traducând, alteori lăsând în original termenul englezesc/american), *i.e.*, traducerea în „corelativi obiectivi" (sau corelativi narativ-simbolici) a mesajului.

Chiar cu riscul de a cita excesiv, transcriu aici două fragmente mai consistente pe care le consider edificatoare din același ciclu de scrisori către Gheorghe Crăciun:

> „[E]xacerbarea simțurilor alături de funcționarea cvasiindependentă a limbajului, specularea conștientă a oricărui mic accident de limbaj, pot duce la un real nou, încă necunoscut, dar el riscă să rămână al unei singure persoane. [Î]i mai trebuie ceva. Noi (vreau să spun eu și până mai ieri unul Stan [Constantin Stan, n.RH.] care însă acum suferă imens că nu-i apare cartea și deci nu prea mai poate fi abordat) ținem încă foarte mult la structura narativă, la *story*, numai prin el poți menține legătura cu a cea a doua parte a realității care nu este natura ci societatea, acea parte în care de asemenea totul se schimbă de la o zi la alta, clasele sociale sunt altele în fiecare zi,

[33] Mircea Nedelciu, „Avertisment la ediția a II-a –1996", în *Tratament fabulatoriu. Roman cu o prefață a autorului*, Bucureşti, 2006, Editura Compania, p. 309.

[34] Mircea Nedelciu, Gheorghe Crăciun, [corespondență]: „Generația `80 în epistolar (I)". În: *Paralela 45. Revistă de avangardă culturală*, an III, nr. 1, ianuarie-februarie-martie 1996, p. 92.

[35] Ibidem, p. 90.

în fiecare secundă. Orice fabulă, deci, își schimbă sensul după cum realitatea se transformă. Imaginează-ți *story*-ul ca un pahar în care eu încă mai încerc să torn un cocktail ca al vostru [„cocktail de limbaj cu simțuri" practicat, în viziunea sa, de Gheorghe Crăciun și Gheorghe Iova, n.RH.] și de fiecare dată ori paharul se sparge și se dizolvă, se dezagregă (dracu' să-l ia), ori, dacă paharul rezistă, cocktailul nu mai e tocmai ăla după rețetă. Asta nu trebuie însă să ne descurajeze. Mai putem încerca. […]"[36].

Și, în continuare:

„*Story*-ul, deci, îl consider o posibilitate de revelare a acelui ceva nou smuls din realitate pentru că el își poate schimba sensul pe măsură ce au loc noi și noi transformări în relațiile dintre oameni, în societate deci. El pare să fie un «corelativ obiectiv» prin care eu îmi exprim noile mele achiziții în cunoașterea mersului societății. Dacă eu aflu cu emoție că trecerea în timp de treizeci de ani de la 20% populație urbană la 50% populație urbană într-o țară care întâmplător este cea în care trăiesc determină modificări în structura psihică a indivizilor și aceste modificări le observ zilnic în jurul meu, le trăiesc eu însumi – corelativul obiectiv al acestei emoții va fi un *story* imaginat de mine în care un personaj bărbat este împins de forțe necunoscute lui de la un mod de viață spre altul, iar un personaj femeie urmează un drum invers. Unirea fizică între ei, ca și pasajul cu porcii (care mă bucur că ți-a plăcut) sunt niște embleme ale modului în care eu văd lumea în care trăiesc. Scriitura poate fi o altă emblemă. CUM? [s.M.N.] Întrebarea de mai sus este numai pentru mine. Eu într-adevăr încă nu consider scriitura mea reprezentativă pentru mediul social în care ea apare și pentru poziția mea critică față de acesta. (Pentru asta și am nevoie de un fel de șoc.) […]"[37].

Această atenție la narațiune/fabulă, la *story* ca posibilă „emblemă" (alături de „scriitură") a viziunii esențiale care articulează ansamblul, ca semnificant sau „corelativ obiectiv" corespunzând unor realități culturale (sociale) și a unei poziții „critice" (deci, etice) devenite semnificat (ascuns) al limbajului prozei va rămâne o constantă a gândirii lui Mircea Nedelciu, așa cum o indică scriitorul însuși în mai multe rânduri și cu diverse ocazii, atât înainte de 1989 (v., de exemplu, declarațiile referitoare la romanul *Zmeura de câmpie*: „În ceea ce mă privește, am încercat […] să obțin o imagine convingătoare, semnificativă a realității, așa cum o cunosc eu"[38], sau controversata prefață la *Tratament fabulatoriu*, unde afirmă citeț că „literatura încearcă integrarea socialului prin textualizare"[39] ș.a.) cât și după (v. spre exemplificare *Avertismentul la ediția a II-a…*, unde, din nou, scrie că romanul poate fi un „obiect util" în măsura în care el „construiește" prin „fabulație"/„tratament fabulatoriu" „refugii și adăposturi" contra manipulării[40]).

---

[36] Ibidem, p. 89.

[37] Ibidem, p. 90.

[38] V. Liviu Papadima, *Cinci minute cu scriitorul Mircea Nedelciu* (interviu), în „Tribuna României", București, anul XIV, nr. 290, 15 aprilie 1985, p. 15.

[39] Mircea Nedelciu, *Prefață* la romanul *Tratament fabulatoriu* (în *Tratament fabulatoriu. Roman cu o prefață a autorului,* Bucureşti, 2006, Compania, p. 32.

[40] Mircea Nedelciu, *Avertisment…*, ed.cit., p.307.

Chiar mai mult: poate că cea mai elocventă expunere a relației „realitate-poveste" ca relație de tip semnificat-semnificant[41] apare „tratată fabulatoriu" (*i.e.*, cu mijloacele ficțiunii – pentru că, să nu ne lăsăm înșelați: Mircea Nedelciu a fost întotdeauna, în termeni de „limbaj", un fidel al discursului prozei mai degrabă decât al retoricilor teoriei) în deschiderea *Zodiei scafandrului*. Aici, discuția despre suprafețe, diferențe de presiune și scriitura ca scufundare / imersiune în real ca activitate de explorare și traducerea textuală a acestuia trimite tocmai la relevanța semnificativă a universului imaginar (sau re-creat imaginar). Numită „roman de profunzime"[42], fabula se cere „citită" printr-o imersiune kantiană, (deopotrivă) empatică și intelectuală, care trebuie să transperseze „interfața", nivelul convenției scripturale (demontând, de fapt, conștiința hiperlucidă a literaturii ca artificiu, a pactului de lectură ca joc autarhic – *aka* „romanul de suprafață"[43] – și re-autentificând contractul autor-cititor).

„Scufundarea" în „poveste", în „lumea personajului" conferă, prin această „trecere dincolo" de foaia de hârtie, accesul la două „profunzimi" (una interioară, alta exterioară) ale existenței, care se comunică și își răspund. Este vorba, într-un cuvânt, despre accesul la experiența subiectivă – cât se poate de acută și de dureroasă, de internalizată și de „corporală"[44], dar și de ireductibilă/ne-traductibilă (altfel decât prin ficțiune, corelativi obiectivi și deci, prin *story*) – a lumii în dimensiunile ei fenomenale („natura", spunea dincolo, în scrisoarea din 1977) și culturale (dincolo: „societatea") deopotrivă. Ne aflăm în fața unei puneri în comun (între scriitor și cititor) a „trăitului" realității concrete, a relației directe și personale (în fond, tragice) cu lumea, cu un imediat „în stare de razna"[45] care „generează spaima":

> „Ezităm adesea să trecem dincolo de suprafețe. Este firească teama de ceea ce ar putea fi obscur, labirintic, periculos dincolo de ele. […] Preferăm să luăm lucrurile, dar și oamenii așa cum se prezintă la suprafață. Ni se pare simplu și eficace. Este, de fapt, o trimitere a responsabilității spre celălalt, o deresponsabilizare a propriei decizii. / « N-ai zis că… așa? De unde să știu eu ce ai de gând (ce e dincolo de suprafață și nu se vede)? Am luat de bun ce ai spus și am reacționat în consecință. Dacă între timp, din cine știe ce rațiuni de profunzime, suprafața pe care mi-ai prezentat-o s-a schimbat, vina nu este a mea, este a ta. » Acesta este raționamentul cel mai răspândit, raționamentul oamenilor care nu vor complicații, care preferă să răspundă matematic unor stimuli evidenți și să continue la nesfârșit un joc fără surprize. […] Sigur, simțul comun, rareori sfâșiat între nevoia de certitudine (care-l

[41] Voi folosi termenii de „semnificat" și „semnificant" pornind de la antiteza de bază pe care o propune acest cuplu de termeni la Ferdinand de Saussure, însă extinzând principiul de la nivelul lingvistic de bază la cel al sensurilor și expresiilor corespondente ale acestora la nivelul discursului cultural. V. pentru conceptele lingvistului elvețian Ferdinand de Saussure, *Scrieri de lingvistică generală*, Polirom, Iași, 2003.

[42] Mircea Nedelciu, *Zodia…*, ed. cit., p.5.

[43] Ibid., p. 5.

[44] În sensul atribuit termenului de către Gheorghe Crăciun. V. Gheorghe Crăciun, *Pactul somatografic* (ed. Ion Bogadn Lefter), Pitești, Paralela 45, 2009, *passim.*

[45] Expresia îi aparține personajului Diogene Sava. V. Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Editura „Compania", București, 2000, pp.60-61.

> îndeamnă să rămână la suprafață și la raționamente simple) și curiozitatea sau teama de viitoare surprize (care l-ar îndemna spre cercetarea profunzimilor), continuă să meargă cu robustețe mai mult pe prima variantă"[46].

Lumea poveștii („romanul de profunzime"), pusă în contrast cu suprafața „de hârtie", se „deconspiră" ca fiind corespondentul unei realități sociale și culturale de un tragism intens:

> „[…] în ce fel vrei să comunice suprafața albă de hârtie din fața ta cu **profunzimile în care se mișcă el** [personajul încă nenumit, n.RH.]? Cu **presiunea care crește acolo** cu o atmosferă la fiecare 10 metri?"[47]; „[…] în fața paginii, totdeauna, tot la suprafață te afli. Respiri. Ești în aer. Între tine și el [același personaj nenumit, n.RH.] sunt distorsiuni, neînțelegeri, carențe grave de comunicare [ca și între scriitorul devenit personaj al romanului „de suprafață" și cititor, a căror relație este descrisă, neîntâmplător, exact în aceeași termeni pe o pagină anterioară, n.RH.]. Ceea ce lui i se pare a fi o catastrofă, pentru tine poate fi doar o umbră roșie în apă. Ce frumos, spui tu, de parcă soarele ar răsări din adâncuri! El însă știe că-n preajmă se mișcă rechinul și că tocmai a atacat o făptură cu sânge cald"[48].

Avem indubitabil aici o cu explicitare în text a imposibilității formei de a trimite direct (ne-falsificat) la nucleul dramatic, problematizant, de adâncime, la adevăratul centru de greutate al textului – pe care îl conține ficțiunea, „povestea" – în condițiile în care scriitorul, ca și personajul său, se află „sub presiune"/sub opresiune, *i.e.*, creează/trăiesc într-un context totalitar și nu spun totdeauna exact ce gândesc: „N-ai zis că… așa? De unde să știu eu ce ai de gând (ce e dincolo de suprafață și nu se vede)?". Deși opuse, „suprafața" și „profunzimile" scrisului ar trebui să formeze, deci, un mecanism (contradictoriu, tragic, dar necesar) al „textuării" în condiții de „presiune" care să nu obnubileze, în raport cu cititorul ideal, esența (narativă, ficțională) a prozei, dar să o ascundă Puterii, cititorului nedorit (Cenzorului). Nedelciu o indică încă din 1982 – observă, foarte corect, Adrian Oțoiu:

> „[d]iscutând situația artistului care creează, odată cu textul, și comentariul metatextual al acestuia, el [Mircea Nedelciu, n.RH.] notează că duplicitatea creatorului duce la «scindarea conștiinței», cu efecte «de un tragism nemăsurat »"[49].

Soția scriitorului povestește, într-un interviu: „înainte de ultima suflare, [Mircea Nedelciu, n.RH.] a strigat cumplit: «Mă scufund. Cad în gol». Apoi, și-a recăpătat brusc liniștea, zicând: «Acum urc. Am ieșit la suprafață.»"[50]. Nu este vorba aici doar de coincidența cu episoadele similare din *Probleme cu identitatea, Ora spre zero* și din *Zodia scafandrului*, în care personajele experimentează brusc spaima inexplicabilă a morții în lifturi întunecate, ci despre viziunea asupra scrisului ca

---

[46] Mircea Nedelciu, *Zodia…*, ed. cit., pp. 6-7.

[47] Ibidem, p. 6.

[48] Ibidem, p. 7.

[49] Adrian Oțoiu, *op.cit.*, ed, cit., p.14.

[50] Mira Nedelciu, „Ultima carte a lui Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului* – exerciții de suferință. Interviu cu Mira Nedelciu (2000)", interviu de Sorin Preda, în *Formula AS*, anul X, nr. 443 (49), 11-18 decembrie, 2000, p. 15, *apud* Mircea Nedelciu, *Opere,* Vol *6. Zodia scafandrului*, Pitești, Paralela 45, 2014, pp. 201-206.

supraviețuire și a unei vieți trăite prin literatură[51] în vremuri teribile. De altfel, iată ce declara prozatorul într-un interviu din perioada în care lucra la *Zodia...*:

> „Am câteva teme ofertante. Una este aceea a diferenței de presiune între două persoane care comunică și care suferă de perturbări ale acestei comunicări. Diferențele de presiune schimbă lumina, simțul și chiar dau ceea ce scafandrii numesc «beția marilor adâncuri». Această beție a adâncurilor, cel puțin pentru anii `85-`89, era într-adevăr starea noastră. Atmosferă fără speranțe, cu presiune psihică mare a cărei singură posibilitate de evadare era să trăiești o euforie inconștientă, ca aceea trăită în adânc. Ea îți place atât de mult că te duci tot mai jos, spre sinucidere"[52].

Iată, deci – revenind acum la discuția inițială despre complicitățile dintre nivelul formal și nivelul narațiunii – că mecanismul întregului scris presupune această alunecare dintr-o lume într-alta. Autocomentariul, artificiul de suprafață (pe de o parte), și *story*-ul, elementul de profunzime (de cealaltă parte), sunt concepute în scopul de a forma un continuum complex, sofisticat și deconcertant, pe care îl putem imagina (la sugestia subtilă și, ca de obicei, „fabulatorie" a lui Nedelciu însuși) ca pe o bandă Möbius: cele două fețe opuse ale benzii (la fel de bine ale foii sau ale textului) se întâlnesc (atunci când sunt citite corect, *i.e.*, simultan, corelat, lipind capetele) și devin „o curea de transmisie" – pe cât de (aparent) paradoxală, pe atât de reală și de coerentă – a unui mesaj despre lume.

Mecanica fină a „benzii" se cere, în aceste condiții, re-explicitată. Autoreflexivitatea textului nedelcian nu are (doar) un singur rol – acela de a deconstrui/explicita, în raport cu un cititor ideal, mecanismele limbajului (fie el al noilor tendințe ale literaturii sau al manipulării) – ci poate avea (are, adesea) două; sau mai bine-zis, are o funcționalitate dublă, care presupune în același timp „deschiderea" textului către destinatarul dorit și „închiderea", „încifrarea" lui în raport cu destinatarii indezirabili (în speță, Cenzorul). Unde a doua funcție se realizează prin manipularea (discursiv) reală a „intrusului", presupunând în termeni de *modus operandi* întoarcerea limbajului manipulării împotriva lui însuși:

> „Scopul scrisului ar fi transformarea omului, tehnicile și metodele de implicare a cititorului în operă și controlul efectelor asupra conștiințelor și afectivității. Nu-mi pare deloc rău că am „cercetat" în această direcție. Am aflat multe despre funcțiile de manipulare pe care arta le poate avea și care sunt adesea exploatate de forțe din afara literaturii. Am putut să observ și că arta poate întări sufletul și mintea împotriva manipulărilor de tot felul. În ultima vreme cred cu tot mai multă convingere că totuși literatura este o căutare individuală de adevăr despre om, iar funcția asta „antropogenetică" este colaterală. Vreau să spun că omul este o minune a universului așa cum este el. Știe singur să se formeze și să reziste manipulării.

[51] O sugerează și Alexandru Musina, în *Supravietuirea prin fictiune*, Brașov, Aula, 2005.

[52] Mircea Nedelciu, „«A fost un moment dificil, în care am avut de ales între viață personală și viață, pur și simplu». Interviu cu Mircea Nedelciu", interviu de Viorica Rusu, în *Adevărul literar și artistic,* anul V, nr. 303, 28 ianuarie 1996, p. 3 *apud* Mircea Nedelciu, *Opere,* Vol *6. Zodia..*, ed. cit., p. 196.

> Literatura poate, cel mult, să stimuleze autocunoașterea și asta nu e puțin lucru" – declara Nedelciu într-un interviu din 1988 în *Scânteia tineretului*[53].

Răspunsul pe care îndrăznim să îl propunem, deci, prin deducție (eliminare) – aici, pe post de premisă a studiului extins care urmează — la întrebările formulate mai devreme este unul care ar putea să pară, la prima vedere, destul de improbabil: dacă „mesajul" transgresiv major, fundamental nu se regăsește (numai) în meta-discursurile ficțiunii – al căror rol pare să se oprească, nu de puține ori, la (nu tocmai) simpla instituire a unei duble măsuri necesare (*i.e.*, la instruirea receptorului prin instituirea în calitate de convenție tacită a complexului diversiune-și-concomitent-indicare-complice-a-transgresiunii/transgresiunilor-posibile) – atunci poate că acest mesaj subversiv-constructiv însuși este de căutat (și – sau mai ales)… în *story*. „Povestea" se poate revela, astfel, ca purtătoare (secretă, ascunsă a) unor valențe etice, sociologice, istorice, politice (într-un cuvânt: larg culturale) încă prea puțin explorate. Și a căror analiză (nici pe departe exhaustivă, aici – ilustrativă, ci mai degrabă) va confirma, sperăm, cu asupra de măsură, această ipoteză.

[53] Mircea Nedelciu, „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie", interviu de Gabriela Hurezean, în *Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic*, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p. 3.

Premisă (II): probleme cu identitatea protagonistului

Un al doilea punct de plecare al demersului de față a fost observația că deși analiza tematică a fabulei nedelciene nu a fost numaidecât un discurs favorit al întâmpinării critice sau al studiilor academice, preocuparea majoră, aproape reflexă a discuțiilor de acest tip – atunci când apăreau – era legată de identitatea problematică, interogativă, nelămurită decât (cel mult) descriptiv, a personajului principal. Retorica mai degrabă evocatoare și/sau deschis-interogativă decât propriu-zis hermeneutică, afirmativă, a receptării venite din această direcție, pe de o parte, dar și solidaritatea perspectivelor în intuiția profundă că protagonistul ar fi depozitarul unui conținut simbolic important (deși rămas în mare măsură nedefinit), pe de altă parte, a constituit o provocare.

Firește, scriitura lui Mircea Nedelciu este o scriitură esențialmente liberală (calificativul îi descrie, poate, cel mai complet soma[54]): ca atare, nu vom presupune că textul acceptă răspunsuri unidirecționale sau absolute la întrebările de lectură pe care le adresează; însă în contrapartidă, presupunem cu fermitate că un răspuns individual posibil face, dimpotrivă, obiectul unei elicitări[55]. Sau, altfel spus, vom da curs ambiției de a veni cu un răspuns personal în întâmpinarea întrebării „de ce intuim că personajul este, totuși, important, ce aduce el, în fond, în text, și în ce fel contează această contribuție?". Și o vom face fiindcă un posibil răspuns s-a conturat într-un mod foarte natural (lesnicios, chiar), la lectura sistematică a ansamblului prozastic, pe fondul unui paralelism la prima vedere improbabil: cel cu imoraliștii din romanele lui André Gide. Dar să nu anticipăm (încă).

Revenind la discuțiile existente în literatură despre identitatea protagoniștilor, două abordări domină în mod evident acest buchet restrâns de investigații. Discursul de bază rămâne cel al funcției realiste, documentar-mimetice și, să spunem, *soft*-subversive pe care l-am mai pomenit și în secțiunea anterioară, mergând (prin simplificare) pe ideea ilustrării perceptive / fidele / curajoase / autentice etc. a cotidianului ceaușist. În mare măsură prezentate enumerativ, în inventarieri rapide ale reprezentărilor percepute drept specifice, tipice, aceste referiri organizează un profil socioprofesional specific al protagonistului asupra căruia întreaga receptare preocupată câtuși de puțin de instanța personajului manifestă un acord aproape literal; el poate fi rezumat în jurul următoarelor seme[56]: navetiști/eterni călători, dezrădăcinați, inadaptați/excluși. Aceste atribute de bază

[54] În sensul identitar în care folosește Gheorghe Crăciun familia de cuvinte a „somei" în teoriile pactului somatografic.

[55] Chiar în sensul specific din jargonul științelor sociale (psihologie, economie, programare neurolingvistică): acela de tehnică a extracției de informații bazate pe interogații, stimuli sau observație.

[56] Cu sensul lingvistic de trăsături distinctive.

primesc descrieri enumerative mai mult sau mai puțin detaliate la majoritatea susținătorilor tezei „realismului nemărginit”[57].

Fără să amendăm în niciun fel acest grad zero *sine qua non* al observației, vom reliefa în continuare câteva puncte de vedere care „adaugă” interpretări relevante, parțiale sau holistice, acestei întemeieri cruciale a discuțiilor posibile.

Un prim pas înspre adâncirea interpretativă vine – desigur – cu conceptul de marginalitate și noțiunile conexe: frontieră, limes și liminalitate, care evoluează repede în două direcții esențiale. Prima pleacă de la observația pe care o face, probabil, pentru prima dată citeț, Adrian Oțoiu în *Trafic de frontieră...*: că această marginalitate pare o alegere „voluntară”[58]. Am avea, deci, de-a face cu o marginalitate „auto-atribuită”, dacă ar fi să introducem personajul nedelcian în grila teoretică propusă de Dan Țăranu în ampla dezvoltare a conceptului din *Toposul marginalității in romanul romanesc. Dimensiuni ale marginalității* (2013)[59]. Ideea alegerii deliberate depășește deja sfera simplului descriptiv extins al statutului socioprofesional: chestiunea voinței și alegerii evoluează vizibil spre o problematică fundamental etică.

De aici, Al. Th. Ionescu plusează semnificativ în aceeași linie, notând (din păcate fugitiv):

> „Ele [personajele tipice, n.n.] ajung la o asemenea situație [de permanent provizorat, n.n.] mai mult din voință proprie, decât forțate de cineva, dar în toate situațiile e vorba și de o stare de revoltă măruntă față de cine știe ce disfuncționalități familiale, profesionale sau sociale”[60],

ilustrând în continuare, succint, cu cazul lui Alexandru Daldea.

La fel de semnificativ este, din perspectiva pe care vrem să o articulăm, că în relație cu această remarcă, tot autorul extrem de perceptiv al monografiei de la editura „Aula” mai precizează și că „încercăm să credem că sensul unei proze trimite la ideea că nu te poți găsi cu adevărat decât dacă și după ce te debarasezi de toată încărcătura socială care ți-a fost dată”[61] – un fel de dezinstruire gidiană, deci, căci vorbim despre edificarea sinelui prin *tabula rasa*. Dar să nu anticipăm (încă).

Să ne oprim deocamdată asupra observației că pornind de la tezele mimesisului realist reautentificat, evoluând spre cele ale auto-atribuirii voluntare și mărunt-revoltate a condiției marginale, s-a putut avansa spre chestionările privind căutările identitare ale protagoniștilor pe care le formulează accentuat Sanda Cordoș în prefața consistentă a integralei prozei scurte apărute în 2003[62].

---

[57] Sintagma îi aparține lui Eugen Negrici. V. *op. cit.,* p. 292.

[58] Adrian Oțoiu, *Trafic de frontieră. Proza generației `80. Strategii transgresive*, Paralela 45, Pitești, 2000, p. 51.

[59] Dan Țăranu, *Toposul marginalității in romanul romanesc. Dimensiuni ale marginalității*, București, Muzeul Literaturii Române, 2013.

[60] Al. Th. Ionescu, Al. Th. Ionescu, *Mircea Nedelciu : Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Brașov, Aula, 2001, p. 22.

[61] Ibidem, p. 23.

[62] Sanda Cordoș, „Mircea Nedelciu și proba clasicismului”, în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 8-16.

Dar să integrăm aici întâi și o observație semnificativă a lui Ion Bogdan Lefter. Deși nepreocupat în genere de *story* sau personaje, autorul celor *7 postmoderni* notează foarte precis o caracteristică definitorie pentru acești eroi principali: este vorba despre faptul că „scena e [...] populată cu personaje din familia «nedelciană» a tinerilor conectați la spiritul timpului, inteligenți, cosmopoliți”[63]. Deși scrie doar cu privire la volumul *Amendament la instinctul proprietății*, observația este valabilă în genere: vorbim nu doar de personaje de obicei încadrabile între vârsta liceului și cea a primei maturități, ci și de o a doua generație de „comuniști” conectată mediatic. Ei nu au avut doar acces la „fructele” Dezghețului tocmai în momentul oportun al formării, ci sunt și generația *mass-media*, *pop culture*, a comunicării prin transmisiuni pe calea undelor din ce în ce mai realiste, a radio-televiziunii... Nu este așadar întâmplător că – așa cum congenerii lor americani vedeau imagini din Vietnam și se oripilau, umplând străzile, tineretul nostru constrâns vedea și el niște lucruri; o precizează și Gheorghe Crăciun în *Doi într-o carte...*[64]: globalizarea începuse și nu putea fi stăvilită, iar această generație caută deja (și găsește), într-un soi de *underground* estic dominat de antene parabolice, casete video și magnetofoane, semnalele unei alte lumi.

Orientându-se mai degrabă spre observația psihologică, Sanda Cordoș subliniază caracterul indeterminat al identităților eroilor tipici ca simptom al suferinței tăcute, indicibile, o identitate prejudiciată, sau „rănită iremediabil” (cu formularea lui Adrian Oțoiu[65]): interioritatea sau identitatea „debusolată sau măcar contrariată”, „fragilă”, „dezordonată”, „confuză”, „nedesăvârșită”[66] sunt tot atâtea expresii descriptive folosite de prefațatoarea acestei prime integrale a prozei scurte.

Intuiția criticului deschide aici o portiță spre relectura operei dintr-o perspectivă care exprimă, simbolic, vulnerabilitatea ca „suprafață continuă a trupului”[67] despre care vorbește naratorul *Acțiunii (romanului) Black Money*. Numai că acest „supraveghetor” permanent al personajelor mai adaugă ceva, o notație de o remarcabilă importanță pentru discuția noastră: „vulnerabilitatea e o suprafață continuă a trupului, rezistența așijderi”[68].

Ne vom propune să demonstrăm că această corelare între vulnerabilitate și rezistență este aproape o echivalență la eroii nedelcieni tipici, că fracturarea identitară nu vorbește doar despre prejudiciu și pierdere la acești eroi care înfruntă, în felul lor, conform indicațiilor noii morale, „balaurii timpurilor moderne”,

---

[63] Ion Bogdan Lefter, „Prefață. Proza scurtă a lui Mircea Nedelciu: ultimele două cărți și alte texte; imagine de ansamblu”, în Mircea Nedelciu, *Opere*, vol. II, Pitești, Paralela 45, 2014, p. 11.

[64] Gheorghe Crăciun, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei). Fotograme cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003, pp. 145-147.

[65] Adrian Oțoiu, „Frontiere și transgresiuni. Marginalitate și ambiguitate : marginali, declasați, navetiști”, în *Trafic de frontieră. Proza generației `80*. Paralela 45, Pitești, 2000, p. 51.

66 Sanda Cordoș, *Mircea Nedelciu și proba clasicismului* (prefață), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 13-14.

[67] Mircea Nedelciu, *Acțiunea ...*, vol. *Amendament ...* (1983), ed. cit., p.470.

[68] Ibidem.

răspund la întrebarea „cine a fost sau este voinicul care le-a tăiat capetele”[69], fără să fie „plângători că viața e grea”[70]: dimpotrivă, protagoniștii lui Nedelciu încearcă să facă din suferința identitară un *locus* al puterii partizane, contestatare, al rezistenței anti-totalitare a for(t)ului interior; o vor face recunoscând Răul, negându-l și reconstruind totul de acolo, măcar pe dinăuntrul conștiinței. Vor rămâne astfel liberi, ar spune sociologul francez André Petitat, fiindcă reușesc (spre deosebire de personajele secundare ale adaptaților sistemului, ale corupților etc.) să păstreze viu întregul potențial al „reversibilității simbolice”[71] – *i.e.*, al refuzului valorilor pe care un regim totalitar încerca din toate puterile să le impună cu forța conștiinței, inventând un Om Nou.

În rezumat, vom porni de la ideea că problemele identității pe care le observă cercetarea existentă sunt esențiale înțelegerii personajului, însă vom tenta o definiție care să le salveze de la impresia indeterminării, arătând că protagonistul nedelcian tipic la care se referă autorii citați aici se află într-un proces de redefinire etică a identității care dacă în cazul multora – surprinși în plin proces de negare și reformare a sinelui – este (cel puțin) în curs, în cazul altora, ca Ovid Petreanu sau Diogene Sava (și alți câțiva eroi cheie) este finalizat, complet, „desăvârșit” și reprezintă cifrul capital al înțelegerii narațiunii nedelciene.

Rezumând, am arătat că intuiții notabile ale receptării situează psihosocial identitatea eroului, fără să îi găsească, în fapt, un element unic și esențial de organizare – acel miez esențial despre care vom vedea că definește identitatea persoanei în definițiile contemporane. Noi vom susține, însă, mai departe – dar având la bază aceste intuiții cruciale ale criticii, că elementul acela există și este unul moral.

Abia pornind de aici vom putea înțelege, poate, altfel pactul tripartit de lectură care include, aparent nejustificat, la Nedelciu, personajul alături de „povestitor” și „ascultător”: dacă formal (estetic) observația lui Al. Th. Ionescu despre dimensiunea mai mare decât proza a protagonistului este revelatoare și suficientă, trebuie să completăm, argumentat, că ea este expresia importanței majore, dacă nu primare, a unui conținut care se exprimă prin intermediul eroului – acest coproprietar al povestirii până acum mai degrabă ignorat de majoritatea lecturilor de autoritate.

---

[69] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București,1972, fără autor, p. 211.

[70] Ibidem.

[71] Conceptul central al lucrării *Secret și forme sociale* (1998, PUF), citată aici din ediția românească apărută la Polirom în 2003 la care vom mai reveni.

Premisă (III), ipoteză de lucru: amendament la dreptul de coproprietate al eroului

„Povestitorul, ascultătorul și eroul unei povestiri sunt coproprietari”[72], scrie Nedelciu în *Decalogul* din volumul de proză scurtă *Amendament la instinctul proprietății* (1983). Dacă luăm în serios acest „document” în 10 prevederi ca-și-contractuale, inserat printre textele de proză, drept un pact somatografic[73], ne putem întreba de ce receptarea s-a aglomerat aproape invariabil în jurul primelor două instanțe (povestitorul și ascultătorul), uitând-o sau neglijând-o complet pe cea de-a treia (eroul). Ea, aceasta din urmă, se încăpățânează totuși să existe; și să adreseze, atunci când iese din anonimat (cam ca protagonistul din *Cât timp ești invizibil*[74]), în principal întrebări identitare. Răspunsurile – atunci când i se răspunde – pot fi organizate (așa cum arătat în cardul permisei a doua) – în jurul identității sociale (s-a scris despre marginalitate, nomadism, alienare/însingurare, fracturi biografice, proveniență rurală sau urbană, profesii și/sau lipsa lor) și personalității/psihologiei (vulnerabilitate afectivă, liminalitate psihică, imaturitate, instabilitate afectivă, perpetuă reconfigurare a sinelui).

Câteva opinii critice mai degrabă razante (nedezvoltate în studii dedicate) au indicat, totuși, în direcția personajului. Semnale nedezvoltate în secvențe ample (capitole, cărți) apar încă de dinainte de 1989: probabil unul dintre cei mai precoce comentatori este, în acest sens, iarăși, Gheorghe Crăciun, care cu timpul devine tot mai convins de dimensiunea sociologică a literaturii lui Nedelciu. Arătam într-un text mai vechi[75] despre *Doi într-o carte...*[76] că Gheorghe Crăciun îi caracterizează pe eroii lui Nedelciu drept „personalități potențiale”, și alegeam acest citat dintr-un text de întâmpinare publicat în 1981, referitor la *Efectul de ecou controlat*, în care subtextul identificându-i drept transgresivi, diferiți, nonconformiști – într-un cuvânt, subversivi – nu este neapărat subtil:

---

[72] Mircea Nedelciu, *Decalogul*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.471.

[73] Cu termenul lui Gheorghe Crăciun de autentificare a pactului de lectură prin tranzitivizarea ca fenomen a întregului trup interior (natural, biologic, biografic, social, cultural) al scriitorului în comunicare și amprentarea scriiturii cu caracterul irepetabil al individualității profunde (nu doar intelectuale, raționale și afective, teoretice etc.). V. Gheorghe Crăciun, *Pactul Somatografic*, Pitești, Paralela 45, 2009.

[74] A zecea povestire din volumul de proză scurtă *Și ieri va fi o zi* (1989).

[75] V. Ramona Hărșan, „Gheorghe Crăciun și formula lui Orlando. Fotograme cu Mircea Nedelciu”, în *Trupul și litera. Explorări critice în biografia și opera lui Gheorghe Crăciun*, Andrei Bodiu, Georgeta Moarcăs (coord.), Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2012, pp. 238-260. Fragmentul la care mă refer a fost reluat și în noua ediție a cărții lui Gheorghe Crăciun, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei). Fotograme cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Iași/București, Editura „Polirom”/„Cartea românească”, 2016, pp. 285-288.

[76] Gheorghe Crăciun, *Doi într-o carte...*, Editura „Grinta”, Cluj-Napoca, 2003.

> „Nu vom mai găsi aici acele «făpturi neînsemnate», resemnate, condamnate la acceptarea unei vieți anodine, meschine, anoste, ci tineri animați de un accentuat activism existențial [...]. Chiar dacă mișcarea în care se antrenează îi face uneori ridicoli sau stupizi și îi transferă în categoria «învinșilor», toți acești tineri sunt personalități potențiale [...]"[77].

În aceeași direcție, dar mai apăsat, Crăciun își reia constatarea în textul dedicat lui Nedelciu din *Pactul somatografic* (rescrierea din 2002):

> „Nu există, în toată proza noastră postbelică, o substanță socială atât de diversificată și ilustrativă pentru omul nou produs de comunism ca la acest autor [...]. Notând reacțiile, gândurile, scopurile vitale ale acestui tip de om, autorul atrage atenția asupra lui, îi dezideologizează imaginea propagată de mecanismele puterii oficiale din anii `80-`90 [...] și sugerează destule dintre motivele care au contribuit la capacitatea sa de supraviețuire."[78].

Mai mult, o și subliniază ca pe o sugestie de cercetare: „S-ar putea iniția o lectură a cărților autorului și în această direcție"[79], notează el.

Al. Th. Ionescu abordează frontal importanța personajului și a inovației pe care o aduce de-a lungul câtorva pagini consistente din micro-monografia apărută la editura „Aula" în 2001[80]. Începe de la o observație asupra relației personajului cu spațiile (intra-textual versus extra-textual) care se va confirma, altfel și de altundeva, și prin analizele noastre[81]:

> „În *Călătorie în vederea negației* avem, cronologic, primele semne ale procesului de emancipare a relației narator-personaj. [...] Personajele lui Nedelciu nu mai sunt reflexe tăcute ale unei realități, proiecții de la persoană la personaj, ci au forța, chiar aplombul, să inverseze în favoarea lor acest raport. [...]"[82]

Am arătat deja că în continuarea acestei idei, autorul monografiei de la „Aula" cartografiază foarte exact, deși concentrat, niște trăsături identitare ale personajelor pe care vom avea ocazia să le discutăm pe larg în cele ce urmează; la fel, am văzut în secțiunea anterioară că și Sanda Cordoș[83] face referire la identități, într-un conținut similar ca întindere (câteva pagini), plasând accentul pe identitățile vulnerabile, în suferință și pe caracterul lor indecis, indeterminat.

O viziune asupra protagonistului similară cu a lui Al. Th. Ionescu are și Adina Dinițoiu. Abordarea ei monografică de mari dimensiuni își propune, însă, un

---

[77] Gheorghe Crăciun, *Realitate și izomorfism textual* (1981, reed. 2003). În: *Doi...*, op.cit., ed.cit., p. 141.

[78] Gheorghe Crăciun, „Mircea Nedelciu și curtea interioară a literaturii. Corpuri netransparente, sociografii narative, tratamente ambulatorii" (2002, reed. 2009), în *Pactul Somatografic*, Pitești, Paralela 45, 2009, p. 75.

[79] Ibidem.

[80] Al. Th. Ionescu, *Mircea Nedelciu : Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Brașov, Aula, 2001, pp. 21-25.

[81] V. observațiile din capitolul de analize privitoare la spectralitatea personajului și la natura integrativă a identității protagoniștilor individuali sau *simili*-colectivi.

[82] Ibidem, p. 22.

[83] Sanda Cordoș, „Mircea Nedelciu și proba clasicismului", în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 8-16.

demers mai degrabă totalizant asupra operei lui Nedelciu în genere; încercând să înglobeze rezumativ cam tot ce este de spus despre fiecare text în parte, nu ajunge să acorde cu adevărat prioritate personajului, însă îi observă foarte precis (din perspectiva noastră) substanța:

> „Personajul e, așadar, nu numai o ființă de hârtie, inventată și manevrată de autor, ci și deținătorul unei autonomii, al unor titluri de proprietate, deci o ființă cu un picior în realitate, ca să spun așa... O ființă cu statut nu numai naratologic, ci și ontologic."[84]

După ce îl încadrează foarte corect pe Mircea Nedelciu în „metarealismul postmodern", recenta istorie literară a lui Mihai Iovănel[85] încheie secvența dedicată prozatorului optzecist cu o observație originală și încurajată pentru demersul nostru:

> „Un alt joc al perspectivelor din opera lui Nedelciu privește diferența dintre adâncimea și suprafața unui text. *Zodia scafandrului* urma să o tematizeze pe larg.[...] Și structura personajelor din literatura lui Nedelciu pune în discuție ideea de frontiere. Personajele sunt tot timpul în mișcare, unind prin dinamica lor spații eterogene (capitală-provincie, metropolă-sat). O condiție consecventă a personajelor este aceea de navetiști. Se circulă cu trenul, cu avionul, cu autocarul, cu mașina. În spectrul larg de profesii întră profesori, medici, șoferi, ghizi turistici, muncitori, milițieni, moașe, cartofori. Alături de celelalte dinamici descrise anterior, aceste personaje aflate în mișcare construiesc o euristică a sensului care oferă literaturii lui Nedelciu actualitatea pe care o au problemele deschise."[86]

Se poate subînțelege, deci, că vom căuta în cele ce urmează să îi restituim acestei coordonate centrale a imaginarului o parte din demnitatea cuvenită unui coproprietar cu drepturi egale al pactului tripartit. Mai precis, lucrând numai asupra personajelor de prim-plan, asupra eroilor tipici – limitare care se înscrie numai în logica unei restrângeri cantitative rezonabile, practicabile, a materialului (altfel, poate că personajele secundare, de fundal sau investigarea non-umanului, a spațiului ar avea la rândul lor multe de revelat în aceeași direcție despre discursul subtil, de profunzime, al sistemului de reprezentări) – vom căuta să „rezolvăm" problema identităților indeterminate adăugând un strat nou, general valabil, de determinare: anume, așa cum am precizat-o și la finalul secțiunii privind premisa a doua, o pan-determinare de ordin etic-politic cu mesaj negaționist.

Cu alte cuvinte, vom susține (fără paranteze naratologice privind definirea conceptului de „personaj principal") că identitatea sau coordonata principală comună majorității evoluțiilor identitare ale protagoniștilor dominanți, *i.e.*, tipici și semnificativi, este una morală – *i.e.*, care se definește esențialmente prin acte, decizii, comportamente, acțiuni menite să realizeze, să prezerve – sau chiar să demonstreze și să propună – o anumită calitate a conștiinței și o anumită raportare,

---

[84] Adina Dinițoiu, *Proza lui Mircea Nedelciu. Puterile literaturii în fața politicului și a morții*, Tracus Arte, București, 2011, p. 288.

[85] Mihai Iovănel, *Istoria literaturii române contemporane 1990-2020*, Iași, Polirom, 2023.

[86] Ibidem, pp. 362-363.

considerată esențială, la cultura în care trăiesc, la un anumit sistem de valori dat. Mai precis, comportamentele lor nonconformiste sau inexplicabile, identitățile lor dezordonate, dezarticulate psihologic și social pot fi reunite simbolic sub „umbrela" unui anumit tip de căutare moral-identitară: negațională, revoltată, pasiv-agresivă și contestatară, și o etică negativă dialogând mai evident decât s-ar putea crede, poate, cu imoralismul lui André Gide.

Firește, este vorba în primul rând de raportarea inversă, contestatară a eroilor cotidieni ai lui Nedelciu la un sistem etic de tip *moralpolitik*, într-un sens similar cu cel în care formulează conceptul cercetătorul sud-coreean Sunhyuk Kim[87] – *i.e.*, de politică articulată în jurul unei definiții anume a Binelui colectiv. Aici, mai precis, un fals *moralpolitik*, un discurs legitimator cu suprafață etică articulând, de fapt, o logică totalitară și abuzivă – anume, „noua morală" ceaușistă, chemată să îndulcească discursurile represive ale Înghețului ideologic. Îl vom cataloga, deci, pe acest erou tipic în cele ce urmează drept un neo-imoralist, un eretic și un rezilient (căci este mult mai mult decât o victimă) vizavi de valorile sistemului etic ceaușist – cu multele și profundele implicații ale acestei observații.

Desigur, sunt și texte unde personajul „principal" nu este semnificativ în sine – ca *O căutare în zăpadă*[88], în care geografia povestirii dă dimensiunea principală a scrisului, sau inserturi teoretice, cum este chiar *Decalogul*, lipsite de dimensiune epică și constituind un fel de transmisiuni directe către naratar; însă *per total* un anumit tip uman este proiectat vizibil, ca un mare spectru (profund și inalienabil) uman, prezidând fără drept de apel macro-textul continuu, *quasi*-balzacian al sistemului operei, întreg universul imaginat și generând, în fapt, valoarea de adâncime a scrisului – această a treia coordonată geometrică fără de care foaia de hârtie rămâne o suprafață bidimensională.

[87] Folosesc aici pentru o realitate *avant la lettre* un concept construit de Kim Sunhyuk pe urmele lui Confucius, I. Kant și J.J. Rousseau. V. Kim, S. (2000) *Inventing moralpolitik: a sociological interpretation of Confucian ideology, ritual, and politics*. Unpublished PhD dissertation, Columbia University; Kim, S. (2002) The genealogy of Confucian moralpolitik and its implications for modern civil society, in *Korean Society: Civil Society, Democracy, and the State* (ed. C. Armstrong), Routledge, New York, pp. 57–91 și Kim, S. (2003) Interpreting Confucian modernity in late Joseon Korea. *Daedong Munhwa Yeongu*, 42, 59–91.

[88] Povestirea care încheie volumul *Amendament...* (1983).

INSTRUMENTAR: DESPRE MORALĂ, IMORALISM ȘI IDENTITATE

Câteva precizări utile

Întrebarea care urmează logic dacă vrem să căutăm un răspuns la problematica personajului tipic este la ce tip de identitate este necesar să ne referim. Să îi căutăm o identitate personală (de orice tip) sau una culturală, socială, relațională, de gen etc.? Am răspuns deja în cadrul argumentului extins că răspunsul pe care acest studiu îl propune este de ordin moral: vom vorbi despre identități morale transgresive și un nou tip de imoralism – acest concept occidental cu o istorie născută odată cu individualismul modern care nu vine să vorbească, nici atunci, nici acum, despre altceva decât despre libertate: acea libertate politică de neînchipuit în totalitarism fără o negație, o inversiune interioară prealabilă a tuturor valorilor neliberale.

Două concepte de bază din filosofie (mai exact, din domeniul eticii) ne sunt necesare: cel de imoralism și cel de identitate morală, relaționate pe un principiu al inversiunii pe care îl vom împrumuta sociologiei.

Numai că trebuie să începem aici de la asumarea faptului că sensurile conceptelor etice de care avem nevoie (imoralism, identitate morală) diferă relativ în funcție de contextul cultural în care le plasăm. Mai mult, ele se cer folosite într-un sens cu atât mai particular atunci când referentul lor este ansamblul prozastic al lui Mircea Nedelciu, un context „cu ramă", ficțional, intens relaționat (invers) cu un altul (istoric, social, politic, cultural) care îl determină și îl înglobează. Avem de a face, așadar, în acest caz, cu un idiolect propriu universului imaginar, dar care are ca punct de pornire discursul oficial, normativ al Epocii de Aur. Discuția legată de imoralism și căutarea identității nu poate să facă abstracție de această ramă care leagă, dar și separă intra-diegeticul de ceea ce se află în afara lui. Cu alte cuvinte, referirea la cele două noțiuni, dislocate din contextele lor de origine și „transplantate" în contextul prozei nedelciene (căci ele nu îi sunt inerente, nu apar formulate ca atare nici în interiorul acesteia, nici în textele teoretice ale scriitorului – sau nu explicit) se cere făcută cu anumite amendamente, în lumina unor particularizări necesare etc.

Sumara introducere teoretică în semantica specifică a termenilor la care vom recurge în acest capitol își propune, așadar, adaptarea sensurilor celor doi termeni („imoralism" și „identitate" / „căutarea identității") luați consecutiv. În cazul fiecăruia dintre concepte există un context cultural larg de origine (cel al modernității și respectiv, postmodernității occidentale), unul mai restrâns (contextul comunismului românesc), și în final cel particular (al operei). În definitiv, doar ultimul dintre ele este cel care interesează mai departe, în cuprinsul lucrării, dar el nu poate fi delimitat de celelalte fără a le lua în considerare, fără a trasa – comparativ – liniile de demarcație care se impun. Căci așa cum o arată Jacques Derrida în *La Dissémination*, dacă, pe de o parte, sensul este fatalmente dependent

de context, pe de altă parte, perceperea sa strict într-un anumit/unic context nu-i este suficientă, nu îl saturează[1].

Vorbim aici, într-adevăr, de două semne și sensuri „diseminate" într-un nou context: recognoscibile, reiterate, dar în același timp diferite, reconfigurate într-un scop anume. De aceea, preocuparea principală va fi, în cadrul acestui capitol, decontextualizarea și re-contextualizarea sensurilor celor doi termeni de bază în așa fel încât semnificațiile particulare, noi, pe care le capătă prin intermediul utilizării lor ca instrumentar teoretic în analiza prozei lui Nedelciu (care alcătuiește un context inedit) să se reveleze cu cât mai multă exactitate.

O a doua provocare va fi relaționarea (necesară) a celor două concepte de bază. Fiindcă prozei lui Mircea Nedelciu i se cuvine o aplicare aparte (în special) a conceptului de „identitate" – mai precis, o aplicare a acestuia exclusiv (sau în orice caz pornind de la) subordonarea lui în raport cu cele de „morală" și „imoralism".

Cu alte cuvinte, ceea ce îmi propun să demonstrez, în principal, în cuprinsul acestei cercetări este că „problemele cu identitatea"[2] protagoniștilor, care apar ca una dintre temele fundamentale ale scrisului nedelcian, trebuie citite, în fapt, pornind de la problema moralității, a amoralității/imoralității și a imoralismului.

Ca atare, cu privire la conceptul de „imoralism" găsesc necesar să trasăm o scurtă istorie intelectuală a evoluțiilor sale moderniste, occidentale, înainte de a-l particulariza; în problema identității vom renunța la un astfel de demers în ceea ce privește la conceptul general de „identitate" (de altfel, discuția care ar fi rezultat ar fi devenit extrem de stufoasă și în mare măsură inutilă), referindu-ne strict (și direct) la un concept din start mult mai restrâns: este vorba despre cel de „identitate morală" în relația ei cu identitatea personală și de grup. Noțiune relativ nouă chiar și în câmpul eticii contemporane occidentale, ea vine nu doar cu un istoric mai restrâns și mai gestionabil, ci și cu un sens aparte care se apropie lizibil de calitatea instrumentală necesară interpretării prozei lui Mircea Nedelciu.

Desigur, dincolo de aceste interese majore ale capitolului teoretic, există și alte câteva chestiuni legate de „metodă" care cred că se cer clarificate de la bun început. În primul rând, cu privire la conceptul de „imoralism" (care are, prin definiție, și valențe identitare) se cere, de asemenea, precizat sistemul de valori morale în raport cu care el trebuie înțeles. Firește, și cu privire la diversele sisteme etice (corespunzătoare diverselor epoci istorice sau zone antropologice etc.) discuția riscă să devină una (prea) complicată. Ca atare, s-a impus o reducție (chiar limitând, pe alocuri, complexitatea situațiilor și a rețelelor simbolice) la un minimum necesar, și o articulare proprie, „situată"[3] și simplificată, a unuia dintre aceste sisteme: va

[1] Jacques Derrida, *La Dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.

[2] Trimitere la premisele și ipotezele pe care le-am formulat anterior, dar și la titlul povestirii lui Mircea Nedelciu *Probleme cu identitatea*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp.520-563.

[3] În sensul în care este folosit termenul, de pildă, în *Situated Marxism. Theoretical Practices in State Socialist Europe*, Adela Hincu, Stefan Baghiu, Alex Cistelecan, Christian Ferencz-Flatz (coord.), London, Routledge, 2026.

interesa, aici, în special, „noua morală ceaușistă" (ca disociabilă de etica marxistă, spre exemplu).

În al doilea rând, trebuie precizat din capul locului că trasarea (chiar și pe scurt a) istoriei intelectuale a „imoralismului" presupune, ca punct de plecare, diferențierea sa în raport cu concepte conexe precum „amoralitate" și „imoralitate".

În al treilea rând, am menționat deja că problematica identității și a „căutării identității" este, de asemenea, una extrem de largă, și că recursul la restrângerea din start a conceptului la cel de „identitate morală" devine, în acest caz, o soluție adecvată. Am exclus, deci, fără alte discuții, problematica identității culturale și, în parte, chiar pe cea a identității personale, pentru a nu îngreuna zadarnic demersul. Adevărat, chestiuni legate de identitatea culturală locală a unor mici zone marginale sau de identitatea de grup vor fi „recuperate" punctual acolo unde este cazul. La fel, noțiunile deja cunoscute de „sine", „identitate profesională", „autenticitate relațională", „identitate socială" etc. vor fi folosite direct și intuitiv, fără vreo detaliere teoretică, acolo unde se întâlnesc cu identitatea morală. Firește, secțiunea dedicată acesteia din urmă va cuprinde, spre deosebire, în rezumat, o secvență (necesară) dedicată istoriei intelectuale a conceptului în gândirea Occidentală a ultimelor decenii (termenul și ideea apar în cadrul mai larg al teoriilor identității abia în ultimele decenii ale secolului XX).

Demersul acestui capitol este, așadar, unul cu rol funcțional sau utilitar, vizând circumscrierea teoretică și adaptarea (în prealabil) a „instrumentarului" teoretic fundamental necesar „disecării" contextului care ne interesează aici, *i.e.*, proza lui Mircea Nedelciu și complexul său sistem de reprezentări ale elementului uman în ceaușism, ca discurs cu o estetică eminamente etică și fundamental antitotalitară.

Cultură și sisteme etice

Pentru a putea demara discuția legată de imoralism și de sensul pe care avem nevoie să i-l conferim aici trebuie să începem de la conceptul căruia, într-un anumit sens, i se opune sau pare să i se opună: cel de morală, de filosofie morală (etică) sau, mai precis, cel de sistem de norme și valori morale: căci imoralismul la protagoniștii lui Mircea Nedelciu, așa cum am mai precizat deja, trebuie particularizat, caracterizat ca fiind un anume tip de amoralism ce trebuie înțeles ca antagonic în raport cu un anume sistem etic (dintre multele posibile). Cu alte cuvinte, întrebarea la care vom răspunde aici este privește definirea acelui sistem de prescripții morale căruia i se opun personajele principale tipice.

Firește, premisa (filosofică) cu care plecăm la drum este cea a relativismului moral, în sensul de concepție opusă universalismului etic prin aceea că presupune, în principiu, existența unor diferențe ireductibile între sistemele de norme și valori morale de la o cultură la alta, sau chiar de la o epocă ori perioadă istorică la alta în cadrul aceleiași culturi etc. În sensul care interesează aici, este de la sine înțeles din această perspectivă, de pildă, că nu este deloc același lucru să susținem că imoralismul nedelcian s-ar opune moralei în general (ideii de morală, la nivel de concept universal) sau unei grile valorice anume, să spunem, premoderne sau moderne, creștine ori marxiste, staliniste, național-socialiste ș.a.m.d. O selecție se cere operată – cu atât mai mult cu cât unele dintre organizările axiologice moderne sunt, într-o măsură, eclectice: resemantizează, reordonează, se întâlnesc sau se despart asupra unei valori sau alteia, re- sau de-valorizează, (se) compun și recompun. În cele ce urmează, vom focaliza gradual perspectiva asupra noii morale ceaușiste pornind de la tablouri mai largi, în așa fel încât să avem în finalul acestei secțiuni la îndemână o perspectivă utilă definirii corecte a „moralelor negației".

Trei macro-sisteme etice relevante: paradigma morală tradițional-creștină, paradigma individualist-burgheză, paradigma socialistă

Pentru început, vom limita discuția general-filosofică la trei sisteme majore de valori care contribuie la definirea grilei morale specifice național-comunismului; ele corespund cu trei modele majore ale lumii[4] occidentale a căror delimitare și circumscriere generală face obiectul unui acord relativ în cadrul teoriilor culturii: modelul medieval (creștin), modelul modern al societății industriale și modelul

[4] Folosesc aici noțiunea de „model al lumii" definită de Caius Dobrescu în „Dea Munera: Despre analogie, agenție, glisare și incertitudine. O circumscriere tipologică a reprezentărilor literare ale corupției", eseu amplu apărut în volumul *Dea munera: reprezentări asupra corupției în modernitatea intelectuală și literară românească*, Caius Dobrescu și Ovidiu Moceanu (coord.), Brașov, Editura Universității „Transilvania" din Braşov, 2006, pp. 26-27, la care voi mai reveni și cu alte ocazii pe parcursul prezentei lucrări păstrând același sens și aceeași paternitate a termenului.

socialist. Fiindcă aplicabilitatea acestui consens nu rezistă, însă, detalierii, am combinat aici trei (plus una) perspective care vin din direcții divergente.

Punctul zero a fost perspectiva concentrată și sistematică asupra culturii pe care o oferă filosoful francez Henri Lefebvre în *Le Marxisme*[5], pe care am dublat-o, pentru a articula o perspectivă plurală și cât mai echidistantă, cu cea a comparatistului politic american Ronald Inglehart, și cu cea est-europeană a semioticianului, istoricului și teoreticianului culturii estonian Iuri Lotman; la toate acestea, am adăugat – acolo unde a fost util – completări sau dileme aduse în discuția care propune, de fapt, conceptul de „model al lumii" (definit ca reflectare etic-subiectivă a culturii în diferitele universuri ficționale) propus de profesorul, scriitorul și teoreticianul român Caius Dobrescu.

În viziunea sintetică a lui Lefebvre, așadar, două mari sisteme de valori (divergente, pe care le consideră ca având puncte de origine premoderne) sunt de neocolit în definirea marxismului: cu termenii săi, ele pot fi descrise drept „concepția creștină / medievală a lumii" și respectiv „concepția individualistă / burgheză a lumii", la care se adaugă, desigur, paradigma socialistă – la care se referă cu ajutorului descriptorilor „marxistă" sau „modernă"[6]. Vom prelua, de aici, pe tot parcursul studiului nostru, separația în sine, cu termenii de termenii de model „creștin/tradițional" sau „tradițional-creștin" al lumii, model „individualist / burghez" sau „individualist-burghez" și respectiv, model „socialist / marxist", cu detalieri specifice, limitându-ne la a reține și a folosi mai degrabă dimensiunea descriptivă de bază decât pe cea comparativă (vizibil și declarat pro-marxistă) din analizele sale.

Grila propusă de Lefebvre pentru care am optat aici prezintă, în schimb (dincolo de preferința ideologică explicită, care, firește, recomandă o anumită prudență) două avantaje majore: pe de o parte, este extrem de sistematică și de riguroasă; pe de altă parte, ea dă seama în mare măsură de structura axiologică a acestor concepții, ceea ce apropie observațiile sale de interesele noastre privitoare la grilele de valori (pe cât posibil) strict morale la care urmează să ne referim[7].

În *Culture and Democracy*, Ronald Inglehart vine cu o organizare diferită (dihotomică) a sistemelor de valori care ne va și ajuta să ne despărțim de anumite interpretări propuse de marxistul francez. Din perspectiva specialistului în științe politice american, societățile „tradiționale" sau „premoderne" sunt cele guvernate de „valori tradiționale", „ale supraviețuirii"; lor le sunt conceptual opozabile societățile „democratice", „moderne", cu axiologii și norme „rațional-legale",

---

[5] Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, 19e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1980, pp.8-22.

[6] *Ibidem*. În original: *„la conception chrétienne / médievale du monde", „la conception individualiste / bourgeoise du monde", „la conception marxiste / moderne du monde"*. Traducerea mea.

[7] „Pe cât posibil" „strict morale", căci în filosofia morală actuală există opinii științifice conform cărora seturile de valori morale nu pot fi separate de cele culturale în genere, tot așa după cum normativitatea morală se cere tratată în contextul mai larg al normativității sociale. V. în acest sens opiniile la care face referire Ruwen Ogien în Monique Canto-Sperber (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 4e édition revue et augmentée, 2004, art. „normes et valeurs", p. 1355-1356, 1358-1359, 1362-1363, 1365.

„seculare" „ale exprimării de sine"[8]; este, de altfel viziunea care subîntinde, subtil, și perspectiva dobresciană asupra opoziției modern-premodern.

În același timp, pentru a da seama de relația dintre diversele concepții despre lume și organizările simbolice cărora le corespund ele, voi face de fiecare dată apel, în parale, și la teoria lui Iuri Lotman din *Studii de tipologie a culturii* referitoare la relația dintre semn, valori și configurația vizibilă, organizatorică, a culturii[9]. Se disting aici patru paradigme / tipologii ale culturii descrise prin intermediul „semnelor" și al „sistemelor de semne" care le structurează: culturile „semantice/simbolice" (în principal, antice/tribale, sau cultura romantică), în care fiecare parte a întregului este însuși Semnul sacralizat reprodus în totalitatea sa; culturile „sintactice" (medievale, dar și cele totalitare), în care nu Semnul, ci Structura, *i.e.*, esențial este aici locul fiecărui element în ierarhia statică (ce devine, ea însăși, imuabilă/sacră); apoi, culturile (sau fazele, perioadele de criză ale sensului) „asemantice și asintactice" (precum epoca Luminilor în dimensiunea sa rousseauistă) – unde semnul în sine tinde să fie negat, abolit, contestat, căutându-se o desemiotizare profundă și totală a lumii în numele întoarcerii la „natură" ca obiectualitate imediată, ca materialitate a cărei ficțiune semantică se cere deconstruită; și respectiv, culturile „semantico-sintactice" (moderne / postmoderne / contemporane), unde raporturile culturii cu semnul se multiplică și coexistă plural ca alternative posibile.

Prin urmare, revenind la chestiunea concepțiilor despre lume, în descrierea lui Lefebvre privind concepția creștină (a teologiei catolice, în principal) în vârful ierarhiei valorilor se află divinitatea. Aici, modelul uman și comportamental suprem (*i.e.*, modelul moral prin excelență) este sfântul, credinciosul perfect, ascetul, cavalerul virtuos din romanele curtenești care devine păstrătorul Graalului: avem aici de-a face cu figura militarului-prelat, militarul-călugăr, militarul sanctificat. De unde, pe nivelurile inferioare, tot atâtea sinonime morale și/sau concepte, norme de comportament conexe arhetipului religios al Binelui: idealul ascetic al vieții, loialitatea (față de cei care în ierarhia socială reprezentau puterea divină, discursul sacru și alegerile divinității), principiul supunerii, al respectării „umile", non-dubitative a structurilor de putere și *statu-quo*-urilor, principiul autorității absolute a cuvântului puterii, principiul justificării moral-religioase a oricărei acțiuni ori decizii politice, ideile tradiționale ale iubirii și milei creștine (înțelese în sensul *hard,* absolutist, mergând până la intoleranța – religioasă sau ca-și-religioasă – la orice concepții alternative), ideea răsplății/dreptății amânate și amânabile, o anumită concepție a acceptării inegalității morale a indivizilor ș.a.m.d.

---

[8] Ronald Inglehart, „Culture and Democracy", în *Culture Matters: How Values Shape Human Progress,* Lawrence E. Harrison Samuel P. Huntington (coord.), Basic Books, New York, 2000, pp. 79-96. Termenii marcați cu ghilimele în acest pasaj îi aparțin cercetătorului american. În original : *„traditional values", „survival values"* versus *„modern", „rational-legal / secular / self expression values"*, pp. 81-91. Traducerea mea.

[9] Iuri Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, trad. Radu Nicolau, Editura „Univers", București, 1974. V. în special cap. *Problema semnului și a sistemului de semne și tipologia culturii ruse în secolele XI-XIX*, pp.26-53.

Aici, între Lefebvre și Inglehart suprapunerea este perfectă. În terminologia specifică societăților pre- sau ne-moderne și grilei corespunzătoare (a „valorilor supraviețuirii") din grila lui Inglehart, tendința „de a evita orice conflict politic" (sau conflict de putere), accentul pe „consens" mai degrabă decât pe „confruntarea" critică, tendința de a respecta structuri ierarhice militarizate (inclusiv structura tradițională piramidal-patriarhală a familiei, sau structura monarhică absolutistă, ori organizarea instituțiilor suprastatale de putere ale Bisericilor)[10], concepția vagă asupra identității, definită colectiv și monodirecțional (religios) constituie caracteristicile principale ale acestei paradigme. Sau, cu terminologia modernă retroactivă a unui moralist naționalist ca Maurice Barrès, se articulează aici axa valorilor fundamentale familie-pământ/patrie-Dumnezeu[11].

Ca atare, cultura medievală poate fi definită ca o structură „sintactică" a lumii (în termenii lui Iuri Lotman), o tipologie cu configurații fixe, imuabile, cu structuri de putere centralizate, în care „semnificația simbolică a fenomenelor și evenimentelor este dată de o parte: eclesiastică sau statală"[12] iar „importanța unui om sau a unui fenomen oarecare [...] era determinată [...] prin includerea lui într-o serie bine definită". Aici, norma etică supremă devine, deci, în fapt (dacă este să gândim în termenii raporturilor individ-ansamblu cultural, în sensul imaginării unui model al „vieții bine conduse"[13]) respectarea ierarhiei și a rolurilor *a priori* atribuite. Ca atare, se numără printre valorile centrale, potrivit lui Lotman, indicatori pe care îi mai regăsim și astăzi în discursurile ultraconservatoare: „bani [sau avuții, în special latifundiare, dar nu numai, n.RH.], uniforme, funcții sau reputații"[14].

Întorcându-ne la schema lui Lefebvre, trebuie menționat – împotriva sugestiei autorului – că celelalte două concepții ale lumii pe care rămâne să le discutăm pornind de la sinteza operată de el (*i.e.*, concepția individualistă și respectiv concepția socialistă) sunt cele două mari perspective antagonice, conflictuale ale lumii moderne (și postmoderne)[15]. Mai mult, trebuie luată în considerare din start varianta descriptiv-explicativă propusă, în completarea (și în descendența) viziunii weberiene despre originile protestante ale capitalismului[16], de către Caius Dobrescu

---

[10] V. Ronald Inglehart, *op. cit.*, ed. cit., pp. 82-83. Termenii marcați cu ghilimele în acest pasaj îi aparțin cercetătorului american. În original: *„avoidance of political conflict", „acceptance of military rule", „emphasis on consensus rather over confrontation"*. Tr. R.H.

[11] V. Maurice Barrès, *La terre et les morts : sur quelles réalités fonder la conscience française : troisième conférence*, Paris, La ligue de la Patrie Française, 1899; Maurice Barrès, *Les Diverses Familles spirituelles de la France*, Paris, Émile-Paul frères, 1917; Maurice Barrès, *Les Déracinés*, Paris, Charpentier, 1897.

[12] Iuri Lotman, *op. cit.*, ed. cit., p.38.

[13] Cu termenii lui Aristotel din *Etica Nicomahică*, București, Iri, 1998.

[14] Iuri Lotman, *op. cit.*, p.43.

[15] Atât prin terminologia paralelă marxistă, cât și prin concepția marxistă asupra istoriei pe care o îmbrățișează deschis, Lefebvre consideră că individualismul este revolut (burghez, depășit ca funcționalitate istorică) și că doar marxismul „apare odată cu societatea modernă, cu marea industrie și cu proletariatul industrial" – viziune și/sau sugestie de care mă separ. V. Henri Lefebvre, *op. cit.*, ed. cit., p.11 pentru citat, pp.8-22 pentru întreaga descriere teoretică la care mă refer aici. În original: *„le marxisme est apparu avec la société «moderne», avec la grande industrie et le proletariat industriel"*. Traducerea mea, RH.

[16] V. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Humanitas, 1993, passim.

în *Revoluția radială*, conform căreia atât viziunea burgheză a lumii, cât și marxismul (deopotrivă cu toate curentele de gândire conexe precum anarhismul sau dezvoltările sale ulterioare) își găsesc o origine comună (dincolo de cea a tradiției antice) în contradicțiile concepției protestante a lumii[17]. Adoptarea perspectivei pe care o propune cercetătorul român este cu atât mai relevantă aici cu cât, în paranteză fiind spus, Mircea Nedelciu mizează nu de puține ori tocmai pe aceste puncte comune (cel puțin, în viziunea sa) ale perspectivei capitaliste în raport cu cea specifică comunismului ceaușist[18].

Cu privire la concepția individualist-burgheză a lumii[19], Lefebvre notează (semnificativ):

> „individul (și nu ierarhia, ca până atunci) pare să devină realitatea esențială; el se presupune că ar fi depozitarul rațiunii pe care o adăpostește în forul să interior; între aceste două aspecte ale ființei umane – unul individual, altul universal, adică rațiunea – ar exista o unitate, o armonie spontană; la fel între interesul individual și cel general (al tuturor indivizilor), între drepturi și datorii, între natură și om. Teoriei pesimiste a ierarhiei (imuabilă în fundamentele sale și găsindu-și justificarea într-un «dincolo» strict spiritual), individualismul a încercat să îi opună o teorie optimistă a armoniei naturale între oameni și sub aspectul funcțiilor umanului”[20];

iar printre valorile fundamentale ale acestei perspective se numără examenul de conștiință[21] (o practică de sorginte protestantă, aș adăuga alături de Caius Dobrescu și Max Weber).

Completarea weberiană se cere, de altfel, făcută (o integrează și Lefebvre în continuarea expunerii sale[22]), la fel și cea propusă de cercetătorul român. Căci dacă idealurile (etice) nu de puține ori contradictorii ale „austerității”, „gratificațiilor întârziate” (care iau, la capătul celălalt, forma capitalului), ale „respectării cuvântului dat”, „libertății absolute bazate pe responsabilitatea absolută”, ale „concentrării interioare”, „maximalismului moral” al acestor (deopotrivă) „comercianți și mistici”[23], dar și ale bunăstării materiale ca demonstrație terestră a grației divine (de unde „o doctrină nu mai puțin fermă a constantei maximalizări a

---

[17] Caius Dobrescu, *Revoluția radială: critica conceptului de post-modernism dinspre înțelegerea plurală și deschisă a culturii burgheze,* Editura Universității „Transilvania” din Brașov, 2008, passim.

[18] V., spre exemplu, din această perspectivă, lecturile alternative care se pot iniția în raport cu discursul celebrei și controversatei prefețe la romanul *Tratament fabulatoriu*, dar și referirile cu dublu-sens la noțiunile de „proprietate”, „posesie” din prozele lui Mircea Nedelciu precum *[Claustrofobie]* sau cele din volumul *Amendament la instinctul proprietății,* precum *Decalogul* ș.a.

[19] În cazul în care nu precizez altfel, prin „individualistă” înțeleg (întru simplificarea expresiei) în cadrul acestei secțiuni a lucrării, individualist-capitalistă, individualistă de dreapta. La fel voi face și cu conceptul de „liberalism”/„liberal”, acolo unde nu specific altfel. Precizez acest lucru pentru că există, altfel, firește, și poziții filosofice și/sau morale de stânga liberală, există ceea ce se numește în limbajul filosofiei morale „anarhism individualist” etc., cei doi termeni având, așadar, un sens marcat într-un mod care este strict politic și unul mai larg, cultural-filosofic.

[20] Henri Lefebvre, *op. cit.*, ed. cit., pp.8-9.

[21] Ibidem.

[22] Ibidem, p.14.

[23] Pentru toate sintagmele marcate cu ghilimele, v. Caius Dobrescu, *Revoluția...*, ed. cit., p.66.

profitului”[24]) și o retorică etică strictă a auto-controlului și a „cuantificării” („sufletești”[25] sau nu), articulate de valori precum spațiul privat și nevoia de proprietate[26], alcătuiesc paradoxurile și complexitatea unei perspective care „prezidează nașterea lumii moderne”[27] – inclusiv a contradicțiilor și a dezvoltărilor ei (mai târziu) divergente.

Vorbind despre „istoria morală a modernității”, Caius Dobrescu observă de asemenea că „potențialul de «universalizare» [seculară, n.RH.] al eticii protestante a găsit ulterior, în raționalism, pozitivism, în socialismul creștin sau laic, ocazii succesive de manifestare” care izbutesc să separe „o anumită îmbinare de maximalism și incertitudine de concretizarea sa istorică protestantă”[28]. Sens în care devine vizibilă (confirmând aceeași direcție de interpretare) sinteza „sematico-sintactică” pe care Lotman o propune ca descriere a tipologiei moderne a culturii (excepție făcând momentele / episoadele „asemantice și asintactice” tipice crizei modelelor culturale existente – asupra cărora voi reveni puțin mai târziu).

Lăsând deocamdată la o parte chestiunea originilor puritane ale perspectivei individualiste, Henri Lefebvre și Caius Dobrescu (și firește, nu numai ei – vezi în acest sens și sinteza etică și de filosofie morală coordonată de Monique Canto-Sperber[29] ș.a.) sunt de acord asupra valorii fundamentale, centrale care stă la baza acesteia: este vorba despre ideea de „autonomie”[30] a individului. Motiv pentru care în *Revoluția radială*, la capitolul referitor la filosofia morală a modernității și la relația acesteia cu literatura[31], dezvoltând și explorând teoretic ceea ce numește „politicile [asociate acestei etici specifice, n.RH.] „ale sinelui și identității”[32], teoreticianul român al culturii așază la baza celor două direcții principale de gândire (cu cele patru variante importante ale lor)[33] o noțiune de „autonomie” descinzând, pe de o parte, din etica protestantă, iar pe de altă parte, din (re)formularea ei kantiană (aspect asupra căreia viziunea sa coincide, din nou, la nivel descriptiv, cu a lui Henri Lefebvre, chiar dacă ele se separă vizibil la nivelul

---

[24] Ibidem.

[25] Ibidem.

[26] V. și Caius Dobrescu, *Revoluția...*, ed. cit., p.117.

[27] Ibidem.

[28] Ibidem, p.68.

[29] Monique Canto-Sperber (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e édition, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2004, art. „individu”, „individualité”, „liberalisme”, dar și „Karl Marx” sau „anarchisme” ș.a., în cadrul cărora sunt sintetizate (de cele mai multe ori în diacronie, și comparativ) multiplele opinii științifice și filosofice care converc spre aceeași direcție de interpretare a concepției individualiste/burgheze despre lume.

[30] Caius Dobrescu, *Revoluția...*, ed. cit., pp.69-73.

[31] Ibidem, cap. II: „Literatura și etica”, pp.66-124.

[32] Ibidem.

[33] Cele două linii principale de gândire pornesc de la noțiunea de „autonomie”, pe de o parte înspre cele de „compasiune” (prin turnura pe care o ia, prin opoziție, gândirea morală odată cu Schopenhauer) și „salt în absurd”/„ataraxie” (în continuarea lui Schopenhauer, prin Kirkegaard); pe de altă parte (prin ceea ce Charles Taylor numește, în *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1989, p. 45, „o etică a inarticulării” pornind, vag, dinspre Niccolò Machiavelli) înspre cele de „obligație” (în carul căreia valoarea „dreptății”/„justiției” ia adesea locul celei de „bine”) și respectiv, de „datorie”. V. *ibidem*.

valorizării obiectului descrierii[34]). Definiția oferită de Kant constituie, practic, în opinia lui Dobrescu (și din nou, această opinie este susținută și de diverse alte luări de poziții din domeniul eticii[35]), piatra angulară a eticii/eticilor moderne, fie ea (sau fie ele) individualiste sau marxiste, anarhiste, de „dreapta" sau de „stânga" (înțelese nu doar în sens politic, ci în sensul mai larg, cultural).

O paranteză care poate să confirme această perspectivă se poate referi, de pildă, la „solidaritatea" non-revoluționară și non-combativă, ci rațional consimțită pe care o presupunea socialismul utopic. Avându-i ca reprezentanți de bază pe Henri de Saint Simon, Charles Fourier, Étienne Cabet sau Robert Owen, acest curent se deosebea de marxism (și în general de socialismul științific) prin neîncrederea îi ideea că lupta de clasă ori revoluția erau necesare – sau altfel spus, printr-o etică a încrederii în raționalitatea alegerii individuale. Această filosofie politică inventariază printre imaginile specifice ale Binelui ideea de coeziune socială, cooperare, muncă de echipă; ideea satisfacerii necesităților proletariatului mai degrabă decât preluarea controlului asupra mijloacelor de producție; apoi, conceptul de Falanster, în cadrul căruia atribuirea rolurilor profesionale trebuia făcută conform preferinței și „pasiunii" individuale descoperite prin dezvoltarea liberă a identității; Răul era reprezentat, în primul rând, de interesul comercial. Am ales acest exemplu, în mod evident, și din alt motiv: utopia falansterului sau a „marelui complex hotelier", cum îi mai spunea Fourier, capătă la Nedelciu un rol instrumental nu doar în *Tratament fabulatoriu*, ci și în unele dintre prozele scurte (v. *Călătorie în vederea negației*).

Fără să mă mai opresc aici în detaliu asupra descrierii celor patru „politici ale sinelui și identității" teoretizate de Caius Dobrescu, voi reține deocamdată observația legată de rolul esențial al filosofiei lui Immanuel Kant în definirea concepțiilor etice moderne. Pe de o parte, trebuie subliniată importanța pentru concepția individualistă (și nu numai) a principiului kantian conform căruia etica este „un produs al rațiunii înseși" – și de aici urmează deducția că și „coerența, necesitatea, obligativitatea ei [a eticii, n.RH.] sunt ale rațiunii înseși". Ca atare, „judecățile morale decurg logic din precepte, iar acțiunile urmează logic acestor judecăți"; între aceste elemente – *i.e.*, între „sfera faptelor și sfera valorilor" există, în viziunea lui Kant, o „solidaritate" specifică conferită de simpla funcționare a „legităților interne ale Rațiunii"[36].

Pe de altă parte, tot de la Kant reține Charles Taylor ca definitorie pentru gândirea etică modernă (chiar dacă mai degrabă – sau în multe cazuri – prin opoziție) ideea că la Kant doctrina „demnității agenților raționali" (pe principiul

---

[34] V. discuția legată de „imperativul categoric". Henri Lefebvre, *op. cit.*, ed. cit, p.14.

[35] V., de exemplu, încercările de re-fundamentare în baza filosofiei morale kantiene ale eticii (sau a absenței eticii) marxiste venite din exteriorul teoriilor lui Karl Marx, e.g. tentativele revizioniștilor marxismului precum Eduard Bernstein, Jean Jaurès sau Karl Vorländer, ori, în stricta noastră contemporaneitate, interpretarea științifică conferită eticii lui Marx de către Jacques Hoarau în Monique Canto-Sperber (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e édition, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2004, art. „Marx, Karl : la philosophie morale de Marx et le marxisme", pp. 1205-1213.

[36] Caius Dobrescu, *Revoluția...*, ed. cit., p.69.

libertății înțelese ca autonomie/autodeterminare individuală și ca act de „voință") conține în sine o deschidere (parțial, cel puțin, blocată de evoluțiile ulterioare ale filosofiei morale moderne) înspre câmpul mai larg al autodefinirii de sine ca „natură a unei vieți împlinite" – un principiu mult mai cuprinzător, în viziunea cercetătorului și filosofului canadian, decât simpla filosofie morală a „acțiunii obligatorii"[37], a „concepției «negative» asupra libertății"[38] (o auto-limitare a filosofiei morale în modernitate pe care el o numește „etică a inarticulării"[39]), a indeterminării binelui, generatoare de ambiguitate și confuzii ideologic periculoase.

Aceste două fundamente kantiene ale concepției morale a modernității se văd, însă, potrivit lui Caius Dobrescu, contrazise de unele dintre evoluțiile ulterioare ale eticii moderne: primul, prin noțiunea schopenhauerianã a „compasiunii" (complementară în raport cu ideea kantiană a naturii raționale a construcțiilor moralității), apoi (pe aceeași direcție, dar chiar mai departe), prin „salutul în absurd"/„ataraxia" kirkegaardiană (prelungită apoi în existențialism și în literatura absurdului); și respectiv, în direcția cealaltă, așa cum o arată Taylor, etica lui Kant se vede subminată prin ceea ce Caius Dobrescu numește „concepțiile «negative» ale libertății" care rezultă (vag, în descendența filosofiei politice, odată cu Machiavelli), dând naștere acelei „etici a inarticulării" la care se referă Charles Taylor.

> „Definiția «negativă»", explică teoreticianul român „presupune [...] că libertatea nu poate fi definită decât minimal și procedural, punându-se accentul pe ceea ce reprezintă o încălcare a libertății și pe garanțiile ce se pot oferi împotriva unor asemenea încălcări",

de unde problema delicată că „orice încercare de a aborda planul moral în termeni «substanțiali» este resimțită de conștiința modernă [...] ca o încălcare a libertății interioare"; și, analog, „prezumtivele încercări de a da conceptului libertății politice un conținut trezesc suspiciuni maxime, fiind interpretate drept tentative de îngrădire a acestei libertăți"[40].

Rezultă din aceste două analize ale teoriilor care vin în contrapunctul kantianismului, însă, și natura esențială a chestiunii reflecției asupra libertății (atât interioare cât și politice) ca punct nervos central al concepției moderne asupra lumii. Mai mult, alunecarea acestor reflecții înspre latura emoțională a construcției moralității (ca la Schopenhauer și descendența sa intelectuală – în special anarhistă), înspre „ataraxie" și senzația absurdului, a „greții" existențiale (ca la Kirkegaard sau Sartre, cel dinaintea „angajării" politice), înspre discursurile urii, ale obligației de a face „dreptate", de a „judeca" și până la urmă, pedepsi injustiția, ori, în sfârșit, înspre (mai mult sau mai puțin) presupusele încercări de a limita autonomia individului (ca în discursurile marxiste și post-marxiste) nu anihilează, însă, varianta kantiană a raționalizării datoriei morale, definite drept experiență etică

---

[37] Pentru termenii și fragmentele marcate cu ghilimele, v. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1989, pp. 83-84, 79.

[38] Caius Dobrescu, *Revoluția...*, ed. cit., pp. 71-72.

[39] Charles Taylor, *op. cit.*, pp. 91-94.

[40] Caius Dobrescu, *op.cit.*, ed. cit., p.72.

critic-sensibilă (nu emoțională, ci rațională-estetică și empatică, internalizată) a lumii.

În viziunea lui Caius Dobrescu (la care subscriem) această a patra variantă (de sorginte kantiană) a eticii supraviețuiește până în post-modernitate alături de celelalte variante ale „separării" de Kant și de principiul unității între autonomia conferită de rațiune – sau identitate, până la urmă, și acțiune. Este o variantă pe care Caius Dobrescu o numește „a intelectualului «kantist»", și care prezervând „solidaritatea" între intelect și acțiune prin intermediul unei sensibilități (și în sensul englezesc al termenului de *sensibility*, echivalând cu cel de „rațiune", dar nu numai) în special estetice este, în fond, „o etică a libertății responsabile", având ca valoare fundamentală prezervarea/extinderea libertății de gândire a individului[41]. Mă voi opri să precizez că în această descendență îl plasează teoreticianul român, printre alții – și pe bună dreptate – pe André Gide, o figură extrem de semnificativă (așa cum vom vedea în secțiunile ce urmează) – și nu întâmplător astfel – pentru definirea neo-imoralismului nedelcian.

De altfel, putem „traduce" și în vocabularul lu Iuri Lotman din *Studii de tipologie a culturii* viziunea dobresciană despre evoluțiile – să le spunem – „negative" și „pozitive" ale gândirii moderne protestant-burgheze (nu în sens moral, ci ca natură, *i.e.*, caracterizate prin tentația spre duba negație de tipul logic „nici..., nici..." versus tendința spre afirmația/afirmarea plurală de tipul logic „și..., și..."). Căci teoreticianul eston identifică și el două ipostaze ale culturii moderne: una „negativă", „dionisiacă" – sau, în termenii săi – „asemantică și asintactică", a fazelor de criză ale relației culturii cu semnul (și aici exemplul prin excelență este filiera rousseauistă a gândirii Epocii Luminilor, continuată în romantism)[42] care o complementează pe cea pluralistă, „pozitivă", „apolinică" – sau, în termenii săi, „semantico-sintactică"[43].

Avem așadar de a face, în modernitate, pe de o parte, cu o direcție bazată pe concepția acceptării pluraliste și simultane a unui semn și a unei semnificații (ambele) multiple și relativizate / individualizate / liberalizate / democratizate / tolerante ș.a.m.d.; pe de altă parte, avem de a face și cu un revers compensatoriu (sau anti-compensatoriu) reprezentat de direcția refuzului semnului și al sintaxei, al societății deopotrivă cu al idealității / realității idealului intelectual, caracterizat prin mefiența, prin neîncrederea în orice nu este „natural" (aici, în sensul de „material", „concret"); artificialul, conceput ca minciună, ca tendință manipulativă și de îngrădire a libertății interioare a individului, care se concretizează în discursuri nu de puține ori revanșarde, insurecționale, ale distrugerii, spre idealuri anarhice în sensul cel mai literal, până la urmă, al cuvântului.

Cele două atitudini – în fond, cea (de obicei moderat-)constructivă a kantianismului intelectual și respectiv cea (de obicei maximalist-)destructivă, negatoare, paranoică, a spaimei legate de pierderea sau limitarea libertății –

[41]Caius Dobrescu, *Revoluția...*, ed. cit., pp.110-111.

[42] Pentru descrierea detaliată a modelului „asemantic și asintactic", v. Iuri Lotman, *op.cit.*, ed. cit., pp. 43-49.

[43] Pentru descrierea detaliată a modelului „semantico-sintactic", *ibidem*, pp. 50-53.

alcătuiesc, în fond (cu un termen al lui Marx) o unitate dialectică, a contrariilor. Căci, așa cum am arătat – și cum voi încerca să o demonstrez în secvențele care urmează), nu întotdeauna modelul negator poate fi asimilat Răului, „negativului" moral, tot așa după cum nu întotdeauna cel constructiv este și similar Binelui (există și manii ale construcției).

Morala în concepția marxistă clasică

Vom dezvolta în cele ce urmează descrierea viziunii așa-zis anti-burgheze sau anti-capitaliste (i.e. marxiste și anarhiste, în principal) despre lume: și aceasta, nu doar pentru că ea reprezintă, inevitabil, „cealaltă față" a modernității, ci și pentru că va fi necesară o delimitare între acestea și ceea ce voi numi în acest studiu „noua morală" sau „morala ceaușistă".

Pornind, ca și în celelalte cazuri, de la observațiile descriptive ale lui Henri Lefebvre privitoare la concepția marxistă asupra lumii (păstrând prudența față de nuanțele conferite discursului, aici, de angajarea teoretică a filosofului și sociologului francez), putem lua ca punct de pornire următoare observație:

> „marxismul refuză să propună/impună o ierarhie exterioară (metafizică) indivizilor; dar, pe de altă parte, nu se lasă nici restrâns, așa cum o face individualismul, la sfera strictă a conștiinței individuale și la ideea examenului de conștiință a acestei conștiințe considerată izolat. El ia în calcul realități care scăpau examenului de conștiință individualist: este vorba despre realități naturale (natura, lumea exterioară) – practice (munca, acțiunea) – sociale și istorice (structura economică a societății, clasele sociale etc.)[44].

Ca atare, marxismul poate fi considerat mai degrabă afin, într-un anumit sens, concepției creștine a lumii – prin aceea că el constituie o perspective asupra lumii având o vocație care se vrea completă, exhaustivă, atotcuprinzătoare, totală. Pe de altă parte, însă, Lefebvre face o descriere comparativă a marxismului în raport cu alte curente de gândire înrudite sau opuse (cel puțin) interesantă, pe care am să o reiau aici.

Susținând teza marxistă conform căreia „individualismul s-a «prăbușit» literalmente sub presiunea propriilor sale contradicții interne", teoreticianul francez observă:

> „Unitatea armonioasă pe care marii săi reprezentanți clasici (Descartes, Leibniz de exemplu, apoi Rousseau) crezuseră că au descoperit-o între conștiința individuală și conștiința absolută, între conștiința individuală și adevăr, între individual și universal s-a dovedit falsă. Individualul s-a separat de universal pentru a i se opune, prin intermediul tot atâtor forme – literare, sentimentale, politice – de anarhism. Și invers, universalul nu a putut să reziste în cadrul acestei tradiții de gândire, decât strivind individualul, sub forma «imperativelor categorice» (Kant), sub cea a statului considerat ca încarnare a rațiunii (hegelienii de dreapta) etc."[45].

---

[44] Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, 19e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1980, p.9. Traducerea mea, RH.

[45] Henri Lefebvre, *op. cit.*, ed. cit., p.14. Traducerea mea, RH.

De reținut este, pe de o parte, de aici, că marxiștii reproșează individualiștilor de dreapta cam același lucru pe care îl reproșează individualiștii de dreapta marxiștilor: *i.e.*, tirania rațiunii dezlănțuite a statului asupra individului și a libertății sale de gândire, a creativității sale, glorificarea muncii/exploatării, manipularea ideologică, dar și asemantismul și refuzul sintaxei tipice momentelor de criză a valorilor[46], atribuindu-și în același timp atât valori esențiale ținând de respectarea drepturilor și libertăților individuale, cât și intenția de a configura, din punct de vedere social, un model al lumii care să răspundă cât mai eficient (și mai corect moral) nevoilor acestuia. Pe de altă parte, avem aici de a face cu o înțelegere a „imperativelor categorice" Kantiene care exclude dimensiunea „demnității" și „datoriei" (așa cum le descrie Caius Dobrescu în *Revoluția radială...*), păstrându-se doar (*pro domo* sau nu) interpretarea prin accepțiunea „negativă" a conceptului de libertate (*i.e.*, prin noțiunea de limitare, de transgresare a ei de către exterioritate).

Fără să căutăm aici o rezolvare acestei dispute, ne putem limita la a deduce, de aici, că Lefebvre anexează viziunii marxiste despre lume câteva concepte mai puțin asociate acesteia în conștiința comună românească decât cele ale revoluției necesare, de exemplu, decât idealurile proletare, decât idealul maximalist al progresului și al transformării (forțate) a omului într-o entitate moralmente superioară sieși etc.: el reclamă ca fiind centrală marxismului preocuparea pentru realizarea creativității istorice a individului și a libertății sale de gândire și de acțiune (vezi dezideratele justițiare ale înlăturării „exploatării" și „alienării"), ca scop final al transformării social-politice socialist-comuniste a lumii. Lefebvre (și nu numai el[47]) susține, cu alte cuvinte, că individul este (logic vorbind) scopul, și nu mijlocul proiectului marxist. De asemenea, el susține (tot *pro domo* sau nu) că separarea morală dintre ideea de justiție (ca avatar posibil al furiilor revanșarde, al sentimentalismelor negative mergând până la discursurile urii ș.a.m.d.) și cea de „datorie" (presupunând impulsul interior, rațional spre moralitate care îi conferă omului „demnitatea" despre care vorbea Kant și dezvoltarea identității morale cerute de Charles Taylor) nu este proprie marxismului, ci interpretărilor (sau unei anumite tradiții interpretative) a marxismului[48], în sensul în care evoluțiile societății spre socialism și, ulterior, comunism nu ar figura la Marx ca obligații sau comandamente/prescripții moral-politice referitoare la direcțiile de acțiune necesare ale clasei proletare, ci strict descriptiv, ca dezvoltări probabile (și naturale, chiar dacă inevitabil sincopate sub aspectul concordiei generale) ale socialului. Firește, limita dintre o astfel de descriere și încurajarea precipitării spre acțiune este, trebuie

[46] V. în acest sens perspectiva legată de prăbușirea în contradicție și antagonism a individualismului, *ibidem*.

[47] V., în același sens, interpretarea eticii marxiste ca individualism marxist dată, mai recent, de Louis Dumont în *Homo æqualis*, I, Éditions „Gallimard", Paris, 1997, passim, la care subscrie și Jacques Hoarau în Monique Canto-Sperber (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, art. „Marx, Karl : la philosophie morale de Marx et le marxisme", pp. 1205-1213.

[48] Pentru toate aceste aspecte, v. Henri Lefebvre, *op.cit.*, ed. cit., pp. 11-14, 36-48.

recunoscut, extrem de fină, dacă nu insesizabilă (de unde și modificările leniniste și staliniste, mult mai explicit agresive, ale marxismului).

În altă ordine de idei, însă, mai trebuie remarcat că atât individualiștii de dreapta cât și marxiștii susțin ca normă de funcționare a unei etici viabile o anumită idee de raționalitate (la individualiști, kantiană, intelectual-sensibilă, iar la marxiști „științifică", bazată pe atenția acordată materialității lumii în ansamblul său dinamic – inclusiv unei anumite materialități a „lumii ideilor", a „lumii interioare"[49]). Cele două raționalități fondatoare ale moralității nu mai par, însă, astfel privite, atât de profund diferite teoretic. Dimpotrivă: să nu uităm că „revizionismul marxist" (curent în filosofia morală ale cărui personalități-cheie ar fi, probabil, Eduard Bernstein, Jean Jaurès, Karl Vorländer – și în continuitatea ideilor lor, parte dintre reprezentanții marxismului italian, dintre care poate cel mai semnificativ este Benedetto Croce) vine să propună tocmai o lectură implicit kantiană a moralei marxiste, chiar cu riscul (asumat) de a depăși (așa cum li s-a reproșat de către susținătorii ipotezei amoralismului marxist) litera textului lui Marx.

Dar înainte de a trece la descrierea succintă a moralei marxiste pe care o realizează „revizioniștii" kantieni (căci aceasta este, în fapt, singura interpretare etică închegată și integral „pozitivă" – din nou, în sensul de afirmativă, constructivă – a marxismului) se cere făcută o mică paranteză asupra unei alte direcții de interpretare, de data aceasta „negativă", i.e. realizată prin intermediul (și/sau cu ajutorul) categoriei negative de „amoralism" / „amoralitate" / „imoralism" marxist.

Fără să insist aici asupra detaliilor, voi nota doar că din cauza respingerii de către Marx însuși[50] (în repetate rânduri și destul de violent formulate) a ideii de morală în sine, înțeleasă ca apanaj retoric istoricizat al dominației (sau diverselor dominații) de clasă – și ca atare, de instrument manipulativ, mincinos, „alienant", utilizat în vederea „exploatării" – s-a vorbit destul de des în câmpul filosofiei morale despre o absență a discursului etic în filosofia lui Karl Marx, cu alte cuvinte, despre o variantă marxistă de amoralism sau chiar imoralism. Ceea ce trebuie să observăm, însă, cu privire la această ipoteză este că aparentul imoralism al doctrinei lui Karl Marx pe care îl sesizează, nu fără motiv, susținătorii acestei linii interpretative[51] este că refuzul moralei/moralelor echivalează, aici, în fapt, cu o variantă radicală a relativismului etic, mai precis cu un nihilism etic, în sensul în care din punctul de vedere al lui Marx sistemele etice de norme și valori sunt (prea) dependente de un anumit context cultural dat (și istoricizat) pentru a mai putea fi considerate componente funcționale și/sau dezirabile ale unui sistem de gândire modern. Mai mult, construcția unui sistem etic specific marxismului, crede Marx,

[49] V. André Comte-Sponville în Monique Canto-Sperber (coord.), *op.cit.*, ed. cit., pp. 1213-1220.

[50] În *L'Idéologie allemande*, dar și în *La Sainte Famille*, *Le Capital*, în *Manifeste du parti communiste*, *Misère de la philosophie*, *Grundisse* ș.a.

[51] V. direcția inaugurată, înainte de 1900, de gânditori precum Werner Sombart, Étienne Balibar, Karl Kautski și preluată, până la un punct (sau într-o anumită măsură) de către neo-kantienii Eduard Bernstein și Benedetto Croce (care consideră că teoria marxistă are nevoie de un supliment etic neo-kantian relativ deductibil în raport cu categoriile eticii negative formulate de Marx). Iar pentru un cadru mai larg asupra diverselor direcții de interpretare ale eticii marxiste, v. Philippe Van Parjis, *Marxism Recycled*, Maison des Sciences de l'homme/CUP, Cambridge, 1993, passim.

nu ar face decât să denatureze, să „alieneze", în fond, marxismul (ca discurs, în fond, imparțial, ne-partinic, nu al unei clase ci al niciunei clase, al umanității) în raport cu sine, transformându-l într-un discurs propriu-zis politic, *i.e.*, convertibil în instrument al unei noi dominații (fie ea și a proletariatului)[52]. Ar putea fi vorba, ca atare, despre un refuz al moralei ca ideologie (manipulatoare, falsificatoare). Prin urmare, vom considera (alăturându-ne astfel concluziilor cercetătorului francez contemporan Jacques Hoarau[53] sau celor ale lui Antonio Gramsci[54]), că nu este vorba, aici, cu adevărat, despre un caz particular de amoralism, ci despre unul de anti-moralism[55] sever (într-un sens pfefferian al termenului[56], despre un nihilism etic care conține el însuși, în filigran, o componentă morală).

Revenind, acum, la interpretarea neo-kantiană a moralei marxiste (la care subscriu din motivele expuse mai sus), cred că merită menționat, înainte de a discuta ideile principale ale aceste direcții exegetice, faptul că Friedrich Engels însuși trimitea, odată cu afilierile filosofice pe care le punctează începând cu 1880 (mai întâi în *Socialism utopic și socialism științific*, apoi în *Manifestul filosofic al școlii istorice a dreptului*) spre o astfel de lectură (printre altele) kantiană a marxismului original: „Noi, socialiștii germani, ne mândrim cu faptul că nu suntem doar descendenții lui Saint-Simon, Fourier și Owen, ci și ai lui Kant, ai lui Fichte și Hegel"[57]. De altfel, și Jacques Hoarau consideră (din nou, o observație la care subscriu) că există, la Marx, în *Contribuție la critica filosofiei dreptului hegelian* (1842) un „imperativ categoric"[58] care „trimite ca schemă la Kant și la Fichte, ca temă la Feuerbach și – fără știința lui Marx însuși – la tânărul Hegel [...] și la cuvântul de ordine politic din 1847 care îi corespunde: «Proletari din toate țările, uniți-vă!»"[59] (care are, aș adăuga, și o rezonanță nietzscheeană vizibilă). Lăsând la o parte, însă, în acest punct, stabilirea tuturor filiațiilor filosofice ale eticii marxiste astfel definite (sau posibil de definit) – pentru că ele interesează, în fapt, mai puțin proiectul

---

[52] V. în acest sens explicațiile sintetice ale lui Jacques Hoarau (în Monique Canto-Sperber [coord.], *op.cit.*, ed. cit., art. „Marx, Karl : la philosophie morale de Marx et le marxisme", pp. 1205-1213) sau cele (mai ample) ale lui Antonio Gramsci din *Cahiers de prison*, Gallimard, Paris, 1978-1992, passim.

[53] Jacques Hoarau, *op.cit.*, v. sopra, pp. 1205-1213.

[54] Ibidem.

[55] Ibidem, p. 1206.

[56] V. Rodney G. Pfeffer, *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, 1990, passim.

[57] Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880) apud Nadia Urbinati, în Monique Canto-Sperber (coord.), *Dictionnaire d'éthique...*, ed. cit., art. „Socialisme: La reflexion morale dans les courants socialistes", p. 1799. Tr. R.H. V. și afirmațiile similare din Friedrich Engels, *Le Manifeste philosophique de l'école de droit historique*, partie V, Vol. I, 1927.

[58] Immanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Victor Delbos, col. „Les Classiques des Sciences Sociales", versiune numerică realizată de Philippe Folliot în colaborare cu Université du Quebec à Chicoutimi, disponibilă online pe site-ul universității (http://whttp://www.uqac.ca/ww.uqac.ca/), pp. 29-49. URL: http://classiques.uqac.ca//classiques/kant_emmanuel/fondements_meta_moeurs/fondements.html [vizualizat: 29.06.2013]. Pentru prima apariție a conceptului ca atare în lucrarea lui Kant, v. *loc.cit.*, p.29.

[59] Jacques Hoarau în Monique Canto-Sperber (coord.), *op.cit.*, ed. cit., art. „Marx, Karl : la philosophie morale de Marx et le marxisme", p.1205. Tr. R.H.

nostru – putem porni în descrierea sistemului marxist original de norme și valori morale chiar de la formularea lui Marx din *Contribuție...* a acestui imperativ categoric.

> „A fi radical înseamnă a căuta rădăcina lucrurilor", afirmă el, „Or, rădăcina, pentru om, este omul însuși [...]. Critica religiei are ca finalitate [...] imperativul categoric de a răsturna toate acele raporturi care fac din om o ființă umilită, aservită, abandonată, demnă de dispreț [...]"[60].

Ne întoarcem astfel la individualismul (specific) marxist despre care vorbeam mai devreme și asupra căruia concluzionează și Henri Lefebvre în capitolul privitor la filosofia marxistă din *Le Marxistme*[61], deopotrivă cu Jacques Hoarau în mai recentul dicționar de filosofie morală coordonat de Monique Canto-Sperber[62] sau cu Louis Dumont în *Homo æqualis* [63]. Dar să clarificăm (cât mai) exact specificul acestei specii aparte de individualism.

Pentru început, iată alte câteva citate (cred eu) edificatoare din Marx cu privire la individ: „Perspectiva mea [...] nu atribuie unui singur individ responsabilitatea unor raporturi sau condiții atâta timp cât el rămâne simplul produs al acestora [...]"[64]; cu referire nostalgiile paseiste de tip romantic (comparativ cu alienarea individului în societatea burgheză) Marx notează:

> „În stadii anterioare de dezvoltare, individul singular este, aparent, mai complet [decât în societatea burgheză, n.RH.] pentru că nu și-a elaborat încă în mod plenar rețelele de relații și nu se găsea încă în situația de a face față acestora sub aspectul lor de puteri și de raporturi sociale independente de el. Este la fel de ridicol să trăim cu nostalgia aceste plenitudini originare cum este să credem că este o fatalitate să ne mulțumim cu vacuitatea totală prezentă"[65].

Iar privitor la relația dintre ideea modelului cultural comunist și libertatea individuală de conștiință, Marx afirmă:

> „A recunoaște produsele (forței de muncă) ca fiind propriile sale produse și a recunoaște această separare în raport cu condițiile realizării acestora ca fiind ceva inacceptabil și impus prin forță este un fapt care cere o imensă conștiință [...] la fel ca atunci când, devenind conștient că propria sa persoană nu putea fi proprietatea unui terț, sclavul și-a conștientizat statutul de persoană, făcând ca sclavagismul să [...] înceteze a mai putea funcționa ca bază a producției"[66].

---

[60] Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit hégelien* (1842), apud Jacques Hoarau, *ibidem.* Traducerea mea, RH.

[61] V. Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, ed. cit., în special secțiunea *II. L'aliénation de l'homme*, pp. 36-48.

[62] V. Jacques Hoarau în Monique Canto-Sperber [coord.], *Dictionnaire...*, ed. cit., art. „Marx, Karl : la philosophie morale de Marx et le marxisme", p.1208, 1210, 1212.

[63] Louis Dumont, *Homo æqualis*, I, Éditions „Gallimard", Paris, 1997, passim.

[64] Karl Marx, *Le Capital*, prefața de autor la prima ediție germană, apud Jacques Hoarau, *op.cit.*, p.1206. Traducerea mea, RH.

[65] Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits Grundrisse*, Éditions Sociales, Paris, 1980, vol. I, p.23. Traducerea mea, RH.

[66] Ibidem, p.48. Traducerea mea, RH.

Luând aceste citate ca punct de pornire, cred că putem constata, împreună cu Jacques Hoarau, că „dezvoltarea forțelor productive umane nu înseamnă altceva decât dezvoltarea naturii umane", că „această ultimă expresie denotă idealul istoric al lui Marx, binele marxist suprem"[67] și că „dezvoltarea omului generic și cea a individului particular sfârșesc prin a coincide"[68] prin mersul firesc al istoriei societății umane (aspect sub care viziunea lui Marx poate fi caracterizată ca fiind o variantă a darwinismului social).

Ca atare, moralitatea (ca parte integrantă a dezvoltării conștiinței individuale) poate fi definită, luând în considerare afirmațiile lui Marx însuși și observațiile lui Jacques Hoarau, ca reprezentând o formă de sociabilitate a indivizilor, *i.e.*, un set de norme care să reglementeze buna colaborare socială a acestora în avantajul tuturor și care să le permită o autorealizare socială cât mai plenară. Această definiție de prim nivel a eticii marxiste ar reduce-o, însă, cel mult, la un set de norme și prescripții fără o construcție propriu-zis „pozitivă" a Binelui, a modelului vieții bune, căci ea echivalează, în fapt, cu principiul „definirii minimale și procedurale" a libertății, cel mult o stipulare a ceea ce presupune o „încălcare" a ei[69], căruia i s-ar adăuga, poate, un aspect constructiv (definit, și el, mai degrabă psihosocial/sociologic decât moral – cel al „autorealizării" sociale). De altfel, acest lucru pare să coincidă cu faptul că (așa cum am sugerat deja înainte) scrierile lui Marx sunt într-adevăr, discursiv vorbind – așa cum o sugerează și Caius Dobrescu – un exemplu destul de evident de retorică a așa-numitei „concepții «negative» a libertății". Discursul etic al lui Marx poate fi, astfel, reconstruit pornind de la premisa „eticii inarticulării" (cum o numea Taylor) și de la un anumit discurs al negativității ca interdicție (al stipulării încălcărilor, limitărilor libertății, și nu al unui concept explicit al acesteia).

Astfel, în categorii ale Răului (non-valori și anti-norme de conduită – ori norme și valori considerate inacceptabile din punct de vedere moral) avem la Marx câteva concepte esențiale – ținând, aparent (în vocabularul dobrescian din *Revoluția radială...*), de câmpul eticii „dreptății"/„justiției" – pe care le identifică și Jacques Hoarau. Este vorba despre noțiunile centrale de „exploatare", „alienare", „fetișism" – de unde, apoi, și câteva concepte subiacente, unele destul de dure: dominația, corupția, „prostituția" simbolică, spiritul mercantil, voința de putere și contribuțiile comportamentale la osificarea socialului în structuri de putere devenite „ereditare" etc., la care se adaugă întreaga teorie – nu doar economică, ci filosofică – din spatele lor. O pronunțată conotație morală (negativă) are și noțiunea (altfel, nu neapărat strict etică) de „clasă" ca realitate istoricizată în plan actanțial a exploatării omului de către om.

---

[67] Ambele segmentele de frază marcate cu ghilimele sunt citate din Jacques Hoarau, în Monique Canto-Sperber [coord.], *Dictionnaire ...*, ed. cit., art. „Marx, Karl : la philosophie morale de Marx et le marxisme", p.1208. Traducerea mea, RH., s.J.H.

[68] Ibidem. Traducerea mea, RH.

[69] Formulele marcate cu ghilimele îi aparțin lui Caius Dobrescu, în *Revoluția radială: critica conceptului de post-modernism dinspre înțelegerea plurală și deschisă a culturii burgheze*, Editura Universității „Transilvania" din Brașov, Brașov, 2008, p.72.

Se poate considera, prin deducție (și nu numai), că lor li se opun, etic vorbind, ca valori esențiale, după cum urmează: „exploatării", ideea de emancipare a individului (în dimensiunea sa de unic creator de cultură și civilizație), ca drept la libertate (i.e. libertate de gândire și de acțiune – sau, în termenii lui Marx, cea de a-și exersa creativitatea istorică – antrenând totodată și responsabilitatea morală a acțiunii); valorii negative a „alienării", ideea de autenticitate, *i.e.*, de „solidaritate" – din nou, kantiană – „între sfera faptelor și sfera valorilor"[70], între rațiune și gest; și în fine, principiului diabolic al „fetișismului"/„fetișizării", virtutea/datoria (sau, i-aș spune, pentru a evita confuziile terminologice[71], „vocația") morală față de ideea de egalitate înțeleasă ca refuz moral al principiului exploatării omului de către om, fundamentată nu pe „compasiune" (ca la Schopenhauer sau Tolstoi), dar nici pe ideea de „obligație" (sinonim neadecvat, aici, al „datoriei"[72]) ci pe înțelegerea rațională (științifică) ce permite sesizarea dinamicii ansamblurilor dialectice care constituie o lume aflată în continuă în mișcare și (ca atare) înțelegerea / internalizarea profundă a ideii de necesitate a solidarizării (de data aceasta) sociale a indivizilor.

De unde pornind, valori precum solidaritatea, justiția socială, idealul (aristotelic al) „vieții bune" – iar ca norme / principii de conduită, aspirația spre progresul individual (al conștiinței), dezideratul autorealizării individuale plenare, ideea criticii și autocriticii ca principii constructive, a internalizării imperativelor categorice viabile întru încărcarea cu (același) sens moral a acțiunii (nu doar politică sau economică, ci și culturală), principiul înțelegerii rațional-științifice a lumii, principiul revoluției (în primul rând de conștiință) ca principiu emancipator etc.

În concluzie (și ca o sinteză a întregii discuții), noțiunii (negative) de „clasă" vine, în această interpretare, să i se opună (moralmente vorbind) noțiunea (pozitivă) de „individ". Aceasta este, de altfel, și una dintre concluziile finale ale sintezei lui Jacques Hoarau, atunci când notează:

> „ontologia socială a lui Marx recunoaște două tipuri de entități, clasele și indivizii; conceptul de exploatare este suficient de operațional pentru analiza raporturilor de clasă, dar el are ca fundament individualismul marxist, [...] natura incomensurabilă a indivizilor, [...] singularitatea talentelor, a preferințelor lor, a strategiilor lor existențiale"[73], iar „comunismul presupune dispariția claselor, definiția sa determină în mod paradoxal întoarcerea la categoriile individualismului"[74].

Și de-abia de aici decurge, dar subordonat individualismului marxist drept concepție etică primară, principiul de acțiune / conduită al recuperării de către indivizii creatori (sau producători) a proprietății lor legitime asupra mijloacelor de producție – de unde și „cuvântul de ordine politic" al uniunii (internaționale)

---

[70] Caius Dobrescu, *Revoluția* radială, ed. cit, p.69.

[71] Jacques Hoarau și Caius Dobrescu nu folosesc cu același sens, de pildă, termenul de „datorie". La primul, el este sinonim cu ceea ce cel de-al doilea înțelege prin „obligație", în timp ce la cercetătorul român nu există sinonimie în contextul dat (i.e. al interpretării lui Kant).

[72] V. Caius Dobrescu, *op.cit.*, secțiunea *2.2. Autonomie – datorie – obligație*, pp.70-73.

[73] Jacques Hoarau, în Monique Canto-Sperber (coord.), *op. cit.*, ed. cit., p.1212. Traducerea mea, RH.

[74] *Ibidem*. Traducerea mea, RH.

proletare. Iată, din nou, în acest sens, o explicație relevantă din Marx cu privire la caracterul de realitate (și nu de deziderat moral sau actanțial) al evoluției spre comunism, reluată în multiple alte situații în operele sale: „Comunismul nu este pentru noi nici o stare de lucruri care trebuie creată, nici un ideal căruia realitatea să i se conformeze. Noi numim comunism evoluția factuală a realității care abolește starea de lucruri actuală"[75]. Etic vorbind, deci, idealul istoric al instaurării comunismului nu intră, la Marx, în categoria idealului, a dezideratului sau dezirabilului, ci în cea a realității.

Rămâne, deci, că individualismul etic marxist astfel definit poate fi înțeles foarte bine și ca o etică a „exprimării de sine", în termenii lui Inglehart din *Cultură și democrație*[76] – sau a „afirmării indivizilor" (în termenii lui Marx din *Ideologia germană*[77]. De altfel, descrierea grilelor axiologice ale societăților exprimării de sine (i.e. al societăților democratice) pe care o realizează sociologul american corespunde în mare măsură modelului marxist al societății comuniste. De unde, în paranteză fiind spus, posibilitatea operării unei separări între ideea de marxism (sau chiar de comunism original marxist) și cea de totalitarism.

Revenind la concluziile acestei sumare descrieri a eticii marxiste originale, subscriu (și) la deducția finală a cercetătorului francez (care îi reia, la rândul său, pe Petrucciani[78] și Breckert[79]) potrivit căreia etica marxismului original nu este, sau în orice caz nu în primul rând (tot așa după cum nu este, în opinia sa, nici amoralism în sensul ignorării pure și dure a oricărui principiu moral, norme sau valori, și nici o etică a acțiunii în atributele sale esențiale) o etică „justițiară", a „obligației" morale, în cadrul căreia „ideea de dreptate ajunge să precumpănească asupra celei de bine"[80] – ci o etică darwinist-progresistă, a virtuții, a autenticității, a libertății individuale și a emancipării, dar care își subordonează, desigur, și o retorică (cinică în ceea ce privește suprafața retorică, pe model Mandeville) a unei anumite idei de justiție ca egalitate/solidaritate și o etică imoralistă (cu sensul precis de „anti-moralistă" ce poate fi aplicat, mai târziu, fără teama de a greși, și imoralismului unui André Gide).

Tocmai pe acest teren se poate contura, pe de o parte, o distincție între etica marxismului original și etica totalitarismelor „comuniste", iar pe de altă parte, posibilitatea unei apropieri cu imoralismul unui André Gide. În această interpretare, etica marxistă mai are un punct de convergență care se cere discutat: ea tinde, aici, spre un anumit tip de anarhism (speculat, nu de puține ori, de Mircea Nedelciu) – o ultimă concepție despre lume (și un ultim sistem) etic care interesează aici.

---

[75] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 64.

[76] Ronald Inglehart, *Culture and Democracy*, în Culture *Matters: How Values Shape Human Progress,* Lawrence E. Harrison Samuel P. Huntington (coord.), Basic Books, New York, 2000, pp. 79-96. Traducerea mea, RH.

[77] Karl Marx, *op. cit.,* ed. cit., pp.279-280.

[78] Stefano Petrucciani, *Marx and morality... in Actuel Marx*, în „Éthique et politique", no.10, Paris, 1991 apud Jacques Hoarau, *op. cit*., ed. cit., p.1212.

[79] George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1983, passim.

[80] Pentru termenii și sintagmele marcate cu ghilimele, v. Caius Dobrescu, *Revoluția...*, ed. cit., p.72.

Morala în concepțiile anarhiste

Ca specie a gândirii de stânga, anarhismul (și descendența sa intelectuală postmodernă) face o figură destul de aparte – lucru care se reflectă (și) sub aspectul eticii pe care o conține. Și aceasta, pe fondul unei tendințe eclectice: „gânditorii anarhiști au făcut recurs la diferite sisteme etice care le-au furnizat diverse argumente împotriva ideii de Stat și care au generat viziuni variate asupra ideii anarhiste de societate”[81], scrie George Crowder[82].

În particular, tradiția individualistă a anarhismului are o coloratură intelectuală chiar mai eclectică, ea despărțindu-se de anarhismul tradițional al unui William Godwin, Lev Tolstoi, Mihail Bakunin, Piotr Kropotkin (sau chiar de cel al lui Pierre-Joseph Proudhon, dar într-o mai mică măsură) în ceea ce privește ideea abolirii și/sau protejării proprietății private.

În fapt, anarhiștii individualiști nu reține din liberalismul capitalist (de dreapta) doar intenția salvgardării și apărării proprietății private, ci și pe aceea a pieței libere, a schimburilor libere (chiar dacă de multe ori ei preconizează în acest sens – ca Benjamin Tucker, în descendența lui Proudhon – un criteriu suplimentar al „justei valori” sau al „prețului corect / unitar” ori chiar „egal”) și a naturii contractuale a relațiilor economice și de drept. Spre diferențierea de gândirea capitalistă tradițională, însă, proprietatea privată și drepturile individuale vor fi protejate legal nu de către Statul a cărui abolire este principalul deziderat, ci prin soluții contractuale alternative non-ierarhice de tipul angajării contractuale a unor astfel de servicii din partea unor organizații private. În comparație cu marxismul, arată același George Crowder[83], diferențele în materie de viziune generală constau în eliminarea principiului marxist (cu aplicările sale nefericite) al etapei statului revoluționar tranzitoriu (*i.e.*, socialist) și în non-adeziunea la ideea partidului de avangardă.

În ceea ce privește etica anarhismului individualist și fundamentele sale, noțiunile-cheie sunt, pe latura „pozitivă” a sistemului de norme și valori: ideea „drepturilor naturale” absolute (în sensul de inviolabile) ale individului; „interesul personal”, numit și „egoism etic” (cel din urmă concept apare pentru prima dată în corelație cu anarhismul la Max Stirner, în 1845[84]), anti-ierarhismul și suveranitatea individuală ca valoare esențială. Pe dimensiunea „negativă”, avem, evident, ideea de ierarhie, în special în manifestarea ei statală, Statul ca element coercitiv și/sau de autoritate asupra indivizilor, din care decurge principiul diminuării puterilor Statului (până la abolirea sa totală) și a ierarhiilor politice și/sau sociale în general.

---

[81] *Ibidem*, p.65.

[82] George Crowder, în Monique Canto-Sperber [coord.], *Dictionnaire...*, ed. cit, art. „Anarchisme: la réflexion morale dans les courants anarchistes”, pp. 65-71. Tr.RH.

[83] Ibidem, p.68.

[84] V. Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, în *Œuvres complètes*, Éditions „L'Âge d'Homme”, Lausanne, 1972 [1845], passim.

În descendența lui Ludwig Feuerbach, Stirner consideră că ideea oricărei datorii față de Celălalt trebuie abolită ca istoricizată (cam în aceeași manieră în care este istoricizată tradiția intelectuală religioasă). Interpretată drept limitativă în raport cu drepturile naturale și cu libertățile individului, datoria primește aici o definiție negativă; Stirner propune, în schimb, o etică a autenticității în satisfacerea interesului personal. De aici decurge și ideea noii structuri sociale ca „uniune a egoiștilor" a căror libertate se poate manifesta în mod nelimitat. Benjamin Tucker[85] vine să modereze pozitiv acest principiu utopic prin apelul la un concept al libertății egale a egoiștilor cu conștiință (morală), presupunând limitarea libertății fiecărui individ acolo unde aceasta ajunge să o încalce pe a altuia. În concepția sa, Statul poate fi astfel înlocuit cu o uniune sau asociație voluntară a indivizilor contractanți care amintește de socialismul utopic.

Voi menționa aici, în încheierea acestei scurte descrieri a eticilor anarhismului, că tot în descendența acestor viziuni despre lume vine, printre altele, în perioada postbelică occidentală, anarhismul situaționiștilor francezi și al Noii Stângi (în frunte cu Guy Debord și [est]etica acțiunii directe asupra mentalităților și inerțiilor de gândire ale indivizilor considerați separat), luări de poziții informal-ideologice care au avut o funcție (sau o influență) importantă asupra reprezentărilor culturii populare și a trendurilor de gândire specifice fenomenului mai larg (și eclectic) pe care îl numim, cu un termen general, Contracultura occidentală a anilor 1960-1970.

Fac această precizare pentru că, așa cum vom arăta în cele ce urmează, atât Contracultura de masă, cât și parte dintre ascendența sa intelectuală și morală (precum anarhismul sau socialismul utopic, de pildă) se regăsesc în literatura lui Mircea Nedelciu într-o formă „personalizată", trecând prin teoriile post-marxiste ale gânditorilor Școlii de la Fankfurt, teoriile post-structuraliste și, nu în ultimul rând, prin propria gândire teoretică. Toate acestea (și nu numai) devin la prozatorul optzecist (altfel, pe fond, un „intelectual «kantist»" sau „independent" tipic[86]) elemente legitimatoare ale criticii sale referitoare la societatea ceaușistă și la sistemul său de valori. Căci, în viziunea sa, există diferențe sesizabile între, pe de o parte, etica și axiologia socialismelor originale (utopice sau științifice, fourieristă, marxistă sau anarhistă), și, pe de altă parte, etica și axiologia comunismului românesc al ultimelor decenii.

Iată de ce cred că este necesară, în continuare, o discuție separată cu privire la etica leninistă și stalinistă, apoi a totalitarismului comunist din România perioadei 1965-1990 (pornind de la formularea pe care i-o conferă documentele de partid reunite în culegerile oficiale ale PCR sub numele de „Morala comunistă").

[85] În *Instead of a Book, by a Man too Busy to Write One* (1893). V. Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book...*, New York, Arno Press, 1972 pentru prezenta citare.

[86] Caius Dobrescu, *Revoluția...*, ed. cit., pp. 110, 123.

Morala în leninism și stalinism: câteva diferențieri esențiale pentru definirea național-comunismului românesc

În *Despre comunism: destinul unei religii politice*[87], Vladimir Tismăneanu arată cu suficiente argumente că modelul societal comunist aplicat în Europa de Est s-a îndepărtat, prin Lenin și apoi prin Stalin, de o practică bazată strict pe marxismul original (sau clasic) occidental al lui Marx și al lui Engels[88]. Pe scurt (în caz că mai este nevoie de vreun rezumat aici), arhicunoscutul politolog vorbește despre un profil național-stalinist (sau, mai precis, naționalist-stalinist) al unora dintre comunismele mature din Estul Europei, printre care, alături de cazul Albaniei, cel al României este evidențiat între exemplele cele mai pure. Este vorba în particular situația României ultimilor ani de președinție ai lui Gheorghe Gheorghiu-Dej și (cu precădere) de România ceaușistă, care efectuează de fapt mișcarea de contaminare-reinventare a *topos*-ului ideologic până la capăt.

Dar să ne amintim mai întâi care erau, în viziunea profesorului de științe politice, evoluțiile bolșevice ale marxismului aplicat în Europa de Est. La finalul capitolului intitulat „Ce a fost și ce este încă comunismul" din tomul mai sus menționat, teoreticianul român concluzionează sintetic privitor la interpretarea rusească a concepției marxismului clasic (occidental):

> „Lenin a modificat marxismul prin faptul că a atribuit partidului rolul de avangardă al revoluției, mai degrabă decât clasei proletare; a plasat izbucnirea revoluției mai curând într-o țară mai puțin dezvoltată, decât într-una dezvoltată (în Rusia, nu în Europa de Vest), și a făcut din dictatura proletariatului nucleul teoriei sale asupra statului comunist. Pe scurt, datorită contribuției lui Lenin la rusificarea marxismului, leninismul reprezintă o sinteză între valorile vestice, social-democrate, și tradițiile rusești ale violenței revoluționare. [...] Stalin a codificat și ultrasimplificat leninismul, ajustându-l la nevoile și la așteptările birocrației medii de partid. În loc de o doctrină revoluționară, leninismul lui Stalin reprezenta un mijloc de a legitima exercițiul puterii pentru birocrația de partid"[89].

Ca atare, dacă leninismul reprezintă, deja, o hibridizare a modelului marxist original prin „rusificarea" acestuia (presupunând nu doar mutarea în Est a centrului geografic al internaționalismului – vezi Internaționala a III-a – ci și integrarea unor idei radicale cu scopuri autoritariste de tipul dictaturii proletariatului sau diverselor justificări ale conspiraționismului și ale radicalismului revoluționar), odată cu Stalin marxismul rusofon suferă o a doua modificare, propriu-zis totalitară[90], bazată pe transformarea retoricii revoluționare

---

[87] Vladimir Tismăneanu, *Despre comunism: destinul unei religii politice*, București, Humanitas, 2011.

[88] V. *ibidem*, cap. „Despre comunism: o religie seculară", „Ce a fost și ce este încă comunismul", „Stalinismul în Europa de Est" și „Ce a fost stalinismul național?", pp.15-105.

[89] Ibidem, pp.46-47.

[90] „Chiar de la început", notază Valdimir Tismăneanu în acest sens, „regimul leninist s-a bazat pe violență și pe reprimarea oricărei forme de opoziție politică. Aceste trăsături autoritariste ale leninismului au fost exacerbate ulteroir de Stalin, care a transformat Uninunea Sovietică într-un stat totalitar". *Ibidem*, p.39.

în retorică legitimatoare și sacralizantă a Liderului „partidului de avangardă" leninist[91] incluzând și aparatul său birocratic, ceea ce presupune, implicit, pe de o parte, instaurarea unui regim represiv (o exacerbare a militarismului leninist) ca necesitate permanentă (spre diferențiere, susține Tismăneanu, Lenin vedea autoritarismul ca pe o soluție temporară)[92]. Stalin justifică acest caracter de permanență prin teza „încercuirii capitaliste", a „fortăreței asediate"[93]. Pe de altă parte, turnura stalinistă implică și o simplificare a discursului leninist până la reducerea sa la statutul de simplu „slogan" legitimator al cultului personalității, golit de sensul său (măcar într-o oarecare măsură, autentic) revoluționar, misionar[94].

În consecință, Statul (care conform lui Marx trebuia, în fond, abolit, chiar dacă în două etape progresive) devine în cadrul modelului stalinist un organism polițienesc, o „tiranie puternic centralizată și ideologizată"[95]; partidul (la Lenin) și conducătorul său (la Stalin) devin „entități magice" ale unei religii seculare[96]; ordinea culturii se apropie de vechiul model premodern, cel creștin tradițional, în versiunea sa absolutistă; legea devine un „epifenomen moral al revoluției"[97] (la Lenin) și un instrument al puterii personale (la Stalin), iar locul principiului marxist al criticii și autocriticii este luat, progresiv, de strategii ale eliminării delictului ideologic care ajung să amintească foarte bine (și nu întâmplător) de metodele Inchiziției[98].

Etic vorbind, aceste îndepărtări (notabile) ale modelul bolșevic de marxismul clasic (occidental) nu rămân fără urmări. Mai precis, două sunt principalele mutații etice a căror subliniere ne este utilă. În primul rând, este vorba, la bolșevici, despre radicalizarea machiavelică a laturii utilitarist-transformiste[99] a filosofiei marxiste originale, dimensiune pe care (așa cum am arătat în secvența precedentă) sinteza teoretică a lui Jean Hoarau din *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* o consideră cel mult secundară eticii individualismului marxist[100].

De altfel, și observația lui Vladimir Tismăneanu că odată cu Lenin, legea devine un simplu „epifenomen moral al revoluției" merge în aceeași direcție de interpretare: „conceptul moral al lui Lenin asupra moralității pornea de la un principiu formulat de revoluționarul rus din secolul al XIX-lea Serghei Neceaiev în

---

[91] Lenin modifică, și în acest sens, marxismul clasic: în concepția sa, formațiunile politice și sociale ale proletariatului sunt și ele „corupte" ideologic de către burghezie, proletariatul însuși este o masă derutată și lipsită de inițiativă – de unde necesitatea formării unui partid nou, „de avangardă" sau „de tip nou", care să servească interesele revoluției și ale proletariatului. V. și Vladimir Tismăneanu, *ibidem*, p.40.

[92] Ibidem, pp. 43-44.

[93] Ibidem, pp. 66, 61.

[94] Ibidem, p. 44.

[95] Ibidem.

[96] Ibidem, p.24.

[97] Ibidem, p. 41.

[98] V. și Vladimir Tismăneanu, *Despre comunism...*, ed. cit., p.39.

[99] Ibidem.

[100] V. Jacques Hoarau, în Monique Canto-Sperber (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, art. „Marx, Karl : la philosophie morale de Marx et le marxisme", secțiunea „La morale du point de vue du communisme", pp.1208-1209.

Catehismul revoluționar", scrie cercetătorul român, și anume, acela că „«Este moral tot ce contribuie la triumful revoluției. Imoral și criminal este tot ceea ce stă în calea ei.»"[101]. În termenii lui Caius Dobrescu din *Revoluția radială...*[102], această turnură echivalează cu o alunecare profundă în acea etică a „obligației" căreia îi corespunde idealul moral al justiției (sociale) separate de ideea de Bine, autorizând desolidarizarea subiectului moral în raport cu exteriorul și putând justifica în mod periculos (ceea ce s-a și întâmplat) autoritarismul, totalitarismul, crima în scopul realizării dreptății supreme.

Stalin înaintează (sau mai precis regresează, etic vorbind) pe aceeași linie, subliniind presupusa legătură organică (deja dogmatică, religioasă, de tip absolutist) dintre – de data aceasta – conducătorul partidului de tip nou și cetățeni. Conform lui Vladimir Tismăneanu, principiul criticii și autocriticii este înlocuit începând de aici cu principiul etico-mistic conform căruia partidul și/sau conducătorul său suprem devin deținătorii științei supreme, „*locus* al rațiunii și al cunoașterii istorice"[103]. Știința evoluțiilor istoriei, moștenită de la Engels[104] în virtutea intenției sale de a delimita „socialismul științific" de formele pre-marxiste, „utopice" ale socialismului occidental (de tip Owen sau Fourrier) devine la Lenin și apoi la Stalin apanajul exclusivist al partidului și al conducătorul său, care, pornind cu astfel de premise, nu se pot afla niciodată în eroare morală. Pe scurt, etica în varianta stalinistă care ne interesează aici devine nu o știință sau filosofie a moralei, ci una a moralei-politică[105], a moralei-ideologie.

Din această primă mutație etică decurge (logic) o a doua. Dacă utilitarismul transformist deturnează individualismul marxismului clasic dinspre o etică a emancipării individului înspre o etică a subordonării sale scopurilor maximaliste ale revoluției – introducând, deci, principiul unei „heteronomii a acțiunii individuale"[106], atunci emanciparea marxistă originală se transpune în mod evident alterat, în varianta sa sovietică (trădând sensul inițial, așa cum o observă și Oleg Naumov împreună cu Arch Getty în *The Road to Terror*[107]), printr-o etică a „dresajului" ideologic al persoanei, căci „«Pentru bolșevici, existența a fost un subgrup al existenței mulțimii, al existenței în cadrul partidului, și viața partidului

---

[101] Vladimir Tismăneanu, *op. cit.*, ed. cit., p.39.

[102] V. Caius Dobrescu, *Revoluția radială: critica conceptului de post-modernism dinspre înțelegerea plurală și deschisă a culturii burgheze*, Editura Universității „Transilvania" din Brașov, Brașov, 2008, secțiunea „2.2. Autonomie – datorie – obligație", pp.70-73 și „3.3. Strategiile obligației", pp.98-108.

[103] Vladimir Tismăneau, *Despre comunism: destinul unei religii politice*, Editura „Humanitas", București, 2011, p.63.

[104] Friedrich Engels, *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*, Éditions sociales, Paris, 1973[1880], passim.

[105] V. și Vladimir Tismăneau, *op. cit.*, ed. cit., p.56, sau, în ecoul său românesc, utilizarea obsesivă a acestui termen (începând chiar cu motto-ul din Nicolae Ceaușescu) în culegerea de documente de partid intitulată *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, passim.

[106] Vladimir Tismăneau, *op. cit.*, ed. cit., p.41.

[107] Oleg Naumov și Arch Getty, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932—1939*, Yale University Press, 2010.

prevala asupra propriei vieți fizice»"[108]. De unde, importanța pe care o capătă doctrina transformismului antropologic radical a unui Makarenko – o doctrină care, din nou, nu echivalează cu ideea (totuși, modernă) a marxismului clasic, căci acesta din urmă avea în centru (așa cum am arătat în capitolul precedent) tocmai eliberarea individului de manipularea ideologică („alienare"), libertatea acestuia de a se auto-realiza, de a se manifesta și de a se auto-construi autentic.

Mai departe, urmează o întreagă etică a „convertirii" la „credința/știința cea dreaptă" a individului devenit, atunci când singular și autonom sub aspectul gândirii, un „păcătos", un delincvent ideologic periculos. De la politicile reeducării ideologice forțate (inclusiv prin învățământ, familie etc.) la recursul la metodele de tortură și teroare[109], toate vădesc o morală a suspiciunii (atenuată în formula „vigilenței ideologice"), o prezumție de vinovăție care planează automat asupra oricărui „om interior"[110] (sau suspect de gândire critică în raport cu politica partidului) – chiar și atunci când se declară dedicat cauzei comunismului în principiu[111]. „Gândirea critică devine", așadar, „potențial subversivă (atât obiectiv, cât și subiectiv) deoarece prin natura ei se contrapune mitului omogenității intrinsec ortodoxismului stalinist clasic", „opoziția devenea păcat mortal, suspiciunea căpătând valoare absolută", iar „asumarea diferenței echivalează cu oprobiul ostracizării. Ea reprezintă însă și primul pas spre emancipare, ceea ce Soljenițân a numit «autonomia spiritului»"[112]. Termenii în care era definită diferența asumată erau duri și sunt extrem de reprezentativi pentru discursul urii chemat să justifice moral negarea dreptului la viață al „paraziților", „microbilor", al „drojdiei societății"[113] în morala-politică ceaușistă. Or, vom vedea că proza lui Mircea Nedelciu se încadrează citeț tocmai în categoria acestui gen de deviere critică pe fundamente provenite din marxismul clasic (și nu numai).

Prin urmare, trebuie reținut că bolșevismul – culminând cu stalinismul – se conturează ca o „ideologie sectară"[114] în raport cu marxismul original, pe fondul deturnării unui model (totuși, în fond) social-democrat modern, care păstra încă anumite legături cu tradiția scepticismului occidental; noul model se apropie, mai degrabă, de modelul absolutist medieval, prin fundamentalismul său secular. Ceea ce echivalează, în termenii lui Ronald Inglehart din *Culture and Democracy* și cu un regres (care se și întâmplă) de la valorile „exprimării de sine" tipice societăților moderne și democratice înspre „valorile supraviețuirii" caracteristice „societăților tradiționale"[115].

---

[108] Oleg Naumov și Arch Getty, *The Road to Terror...*, apud Vladimir Tismăneanu, *op. cit*., ed.cit., p.26.

[109] V. în acest sens Vladimir Tismăneau, *op. cit*., ed. cit., pp.26-27.

[110] Aici nu mă refer la formula lui Gheorghe Crăciun, ci la formula omonimă a lui Alexandre Wat din *My Century*, New York Review of Books, New York, 1988, p. 2.

[111] V. și cazurile de acest fel descrise de Vladimir Tismăneanu, *op. cit*., ed.cit., pp. 26-29.

[112] Ibidem, pp. 60-61.

[113] Ibidem, p. 62.

[114] Ibidem, p. 24.

[115] V. Ronald Inglehart, „Culture and Democracy", în Culture *Matters: How Values Shape Human Progress,* Lawrence E. Harrison Samuel P. Huntington (coord.), Basic Books, New York, 2000, pp. 79-96. Termenii marcați cu ghilimele în acest pasaj îi aparțin cercetătorului american. Traducerea mea, RH.

O componentă esențială, însă, a stalinismului care îl diferențiază, în opinia lui Vladimir Tismăneanu, chiar și prin raportare la leninism este turnura naționalist-șovină a (re)interpretării marxismului (clasic sau leninist), aspect care, din nou, va îndepărta și mai mult acest tip de organizare socială de valorile moderne. De altfel, s-a sesizat și argumentat după 2000 că întoarcerea la naționalism a marcat, în fapt, o modificare neotradiționalistă a vechii concepții marxiste a lumii[116]. Infidelitatea față de doctrina marxistă se traduce, în cadrul regimului stalinist, prin apariția unor paradoxuri, unor contraste profunde între discursul puterii (chiar astfel stalinizat) și practica ei. Deși Stalin susținea deschis că „în cazul în care cauți totul la Marx, deviezi de la traiectorie"[117], caracterul nedemocratic (totalitar) al regimului său se cerea mascat în discursul ideologic. De unde contradicția dintre idealurile exprimate declarativ și realitățile sumbre ale societății reale pe care îl sesizează analiștii actuali ai regimului stalinist:

> „Teoretic, URSS-ul era o comunitate de națiuni libere, iar cetățenii săi se bucurau de drepturi și libertăți depline. În realitate, poliția secretă controla totul, iar drepturile fundamentale nu erau respectate. Teoretic, statul trebuia să se dizolve, așa cum prevedea doctrina marxistă. Practic, aparatul birocratic guvernamental creștea exponențial. [...] Stalinismul a reprezentat ideologia partidului și a birocrației de stat și a marcat o ruptură clară de conceptul inițial de internaționalism al revoluției bolșevice. [...] în timpul stăpânirii sale, Stalin a preluat numeroase teme ale șovinismului tradițional, de mare putere, al Rusiei. [...] Uniunea Sovietică, «un stat fără ambiția de a se transforma într-o națiune-stat – și totuși vădind o ambiție total opusă» a devenit un loc al epurărilor etnice la scară largă."[118]

Mai mult, chiar conceptul original de „clasă" (care, așa cum am arătat în secțiunea precedentă, este unul esențial pentru concepția marxistă a lumii) suferă modificări importante: „societatea era ierarhizată pe baza stalinismului «soslovnost», adică în termenii relației claselor sociale cu statul, mai degrabă decât în termenii relației dintre o clasă socială și alta, ca în modelul claselor marxiste", observă Sheila Fitzpatrick[119]. În descendența acestei idei, Vladimir Tismăneanu notează că Stalin impune, în fapt, o „nouă formă de mobilizare «populară», fără diferențe de clasă"[120], care să facă față multiplelor provocări ale „imperialismului" extern. Căci „pentru el [Stalin, n.m.], principiul *naționalizației*, adică ideea consolidării naționale prin construcție statală, era fundamental"[121].

---

[116] V. Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Cornell University Press, Ithaca, 2001, passim sau David Brandenberger, „Satlin as a Symbol: A Case Study of Personality Cult and its Construction", în Sarah Davies, James Harris (coord.), *Stalin: A New History*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2005, pp. 249-270.

[117] Iosif Vissarionovici Stalin apud Vladimir Tismăneanu, *op. cit*., ed.cit., p.80.

[118] Vladimir Tismăneanu, *op. cit*., ed.cit., pp.78-79.

[119] Sheila Fitzpatrick, „Ascribing Calss : The Construction of Social identity in Soviet Russia", pp. 20-47, în Sheila Fitzpatrick (coord.), *Stalinism – New Directions*, Routledge, London/New York, 2007, p. 249 apud Vladimir Tismăneanu, *op.cit*., p.79.

[120] Vladimir Tismăneanu, *op. cit*., ed.cit., p.79.

[121] Ibidem, p. 80.

Tot principiul naționalist-neotradițional va antrena, în fapt, și ideologizarea intensă a culturii (aici, în sensul restrâns, de producție intelectuală a unei anumite comunități): „cultura din întreaga Uniune Sovietică a dobândit un șablon prin esențializarea hibridizării sovieto-ruse a politicii potrivit căreia particularitățile popoarelor sovietice se armonizau într-o metanarațiune a moștenirii Marii Puteri, care legitima realizările construirii socialismului într-o țară”[122], arată Tismăneanu.

Noua Morală a epocii ceaușiste (I): categoriile „pozitive” ale maximalismului etic

Dacă am insistat aici mai întâi asupra trăsăturilor stalinismului, pentru a delimita și defini cu claritate această interpretare bolșevică radicală și îndepărtarea ei de la sursă, este fiindcă Mircea Nedelciu combate tocmai o astfel de etică în societatea comunistă românească și o face (la vedere) cu ajutorul marxismului original, dar și (în subtext) cu instrumentele neomarxismului (atât interbelic, în reinterpretarea liberală și intelectuală a Școlii de la Frankfurt, cât și a „neo-marxismului postmodern”[123] – cu un termen al lui Jordan Peterson. Căci național-comunismul – sau, cu formula lui Vladimir Tismăneanu – „stalinismul național” românesc nu se îndepărtează, în principiu, decât prin stricta culoare locală de acest model stalinist de origine: „Moștenirea sa [a lui Stalin, n.m.] a fost modelul unui regim izolat, ultrapersonalizat” – sau dinastic, cum l-ar fi caracterizat chiar Marx însuși[124] – iar „această abordare «creativă» a gândirii politice a părinților fondatori (Marx și Lenin) va deveni mai târziu acel *modus operandi* urmat de liderii de partid național-staliniști din țările Europei de Est”[125], printre care o ilustrare dintre cele mai tipice este, așa cum o demonstrează în *Despre comunism...*, Nicolae Ceaușescu.

Totuși, cele câteva particularități de detaliu ale național-stalinismului indigen românesc (sau „domestic”[126]) trebuie punctate, pe scurt – pornind tot de la analiza lui Vladimir Tismăneanu. În primul rând, este relevant că (pornind din perioada 1960 a mandatului lui Gheorghiu-Dej), liderii români au optat, progresiv, nu pentru o ruptură nu de ordin ideologic în raport cu modelul național-stalinist (care devine, dimpotrivă, mai degrabă o acoperire „simbolică” a conservatorismului lor fundamental și extrem de rezistent la orice perspectivă reformistă[127]), cât spre o indigenare de suprafață a acestuia, menită, inițial, să mascheze refuzul tăcut al politicii de destalinizare inițiată în anii 1960 de Nikita Hrușciov. Mai precis, pentru

---

[122] Ibidem.

[123] Peterson, Jordan, “Postmodernism: Definition and Critique (with a Few Comments on its Relationship with Marxism).”, 25 mai 2018, https://www.jordanbpeterson.com/. Online. URL: https://www.jordanbpeterson.com/philosophy/postmodernism-definition-and-critique-with-a-few-comments-on-its-relationship-with-marxism/ [11.09.2025].

[124] V. Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, 19e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1980, „Cahpitre III: La Sociologie marxiste ou Matérialisme historique”, p.68.

[125] Vladimir Tismăneanu, *op. cit*., ed.cit., p.80.

[126] Ibidem, p. 69.

[127] Ibidem, pp.74, p.81.

„colorarea" național-locală a acestuia, începând cu înlocuirea figurilor „părinților fondatori" (inclusiv celei a lui Stalin) cu figura conducătorului local, continuând cu apelul (altfel, extrem de eclectic) la orice mitologie și metanarațiune indigenă care putea servi la autohtonizarea procesului de masificare (națională, în primul rând) a populației: protocronismul, întoarcerea la figurile eroice ale evului mediu și mai departe la mitul dacic / daco-roman ca dovezi „științifice" ale moștenirii „Marii Puteri", transpunerea în mit a discursurilor și a figurilor importante ale „romantismului" românesc, apelul la miturile fondatoare ale națiunii și chiar la fantasme legionare etc. sunt simptomele acestei adaptări indigene. La fel, tacticile diverse de glorificare / legitimare a conducătorului (și a apropiaților săi) ca întrupare absolută a puterii Binelui „comunist" (de la inventarea de biografii la cea de genealogii și de la recursul, pe model stalinist, la „ritualuri ideologice"[128] performate în spațiul public la teroarea secretă, de la falsificarea istoriei la cea a rezultatelor /„realizărilor" vădind „progresul" societății comuniste românești „avansate" ș.a.m.d.)[129]. De aici decurge, printre altele, unul dintre principiile ceaușiste care vor interesa în mod special proza lui Mircea Nedelciu, cel al originii sociale sănătoase / nesănătoase. De altfel, în acest sens, Vladimir Tismăneanu notează semnificativ că „«originea socială» (pătura socială)" , alături de cea etnică, era unul dintre criteriile de bază ale admiterii în partid[130].

Vorbim așadar de o nouă mutație, de această dată românească (a treia, după cea leninistă și cea stalinistă), a modelului marxist clasic: cea rezultată din „indigenarea"[131] / „naturalizarea" bolșevismului în spațiul nostru. Fără a mai insista asupra tuturor particularităților variantei românești a stalinismului național, vom nota deocamdată, împreună cu autorul studiului *Despre comunism...* că

> „Hoxha și Ceaușescu nu numai că au «indigenat marxismul» (adică au încorporat categoriile marxism-leninismului în teorii care dădeau prioritate întrebărilor de ordin etnic sau național») cu scopul de a-și păstra puterea asupra statului și partidului, dar au și reconstruit și schimbat întreaga istorie și dezvoltare a națiunilor lor în acord cu scopurile radicale și cu imperativele atotcuprinzătoare ale stalinismului"[132].

Cu această ultimă observație în minte trebuie să pornim, în fapt, la înțelegerea configurației de norme și valori care definesc morala comunistă din spațiul românesc; căci ea este, înainte de toate, în viziunea lui Ceaușescu, o metodă esențială de „refacere" a istoriei trecute și „comuniste" a societății românești:

> „rezultatul cel mai remarcabil al operei de construcție socialistă este evoluția politică și spirituală a constructorului socialismului însuși. Aceasta exprimă tocmai sensul orânduirii eliberate de exploatare, esența idealului nostru comunist –

[128] Ibidem, p. 55.
[129] V. pentru detalii *ibidem*, secțiunea „Ce a fost stalinismul național?", pp.74-105.
[130] Ibidem, p. 101.
[131] Ibidem, p. 105.
[132] Ibidem.

fericirea și bunăstarea omului, ridicarea condiției sale sociale și morale..."[133], iar „mersul nostru înainte presupune în același timp transformarea omului; nu se poate concepe făurirea societății comuniste fără transformarea revoluționară a omului, fără ca omul care constituie figura centrală a societății comuniste să devină un om nou, pătruns de spirit revoluționar, hotărât întotdeauna să lupte împotriva vechiului, pentru victoria noului"[134].

De unde și preocuparea intensă de a alcătui, prin intermediul documentelor de partid culese în volum, adevărate îndreptare morale pentru Omul Nou autohton.

Acest radicalism transformaționist nu se încadrează, însă, în principiile marxismului clasic, așa cum ar putea să pară – căci iată ce citim câteva rânduri mai jos: „[...] fiecare membru al societății trebuie să se gândească la faptul că are obligații și îndatoriri, că trebuie să facă totul pentru a-și aduce contribuția la înfăptuirea programului minunat de făurire a comunismului în România..."[135]. Transpare aici, chiar ca principiu general, deja, acea subordonare a existenței individului în raport cu cea a masei despre care vorbeau Oleg Naumov și Arch Getty atunci când afirmau că „«Pentru bolșevici, existența [inclusiv cea etică, n.m.] a fost un subgrup al existenței mulțimii, al existenței în cadrul partidului, și viața partidului prevala asupra propriei vieți fizice»"[136]. Individul trebuie să facă „totul" pentru a contribui, este un membru al societății cu obligații și îndatoriri morale extrem de înalte față de colectivitate – o colectivitate care se definește, deja, iată, (și) național.

De altfel, o simplă privire asupra cuprinsului culegerii normative a Noii Morale ceaușiste, în structura căreia subtitlurile de capitol sunt, nu întâmplător, sintagme sau propoziții esențiale extrase chiar din corpul textelor pe care le marchează, poate fi mai mult decât lămuritoare în sensul definirii acesteia drept rezultat al unui travaliu de formulare a unui model „național-stalinist indigenat".

Vom lua în continuare în discuție îndreptarul de bază al „noii" etici configurate în Epoca de Aur din 1972 intitulat *Morala comunistă: documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*. Volumul conținând principiile de bază ale eticii comunismului autohton antologhează în mare parte decupaje din discursurile și lucrările „științifice" ale lui Nicolae Ceaușescu (devenite, iată, acte cu valoare normativă, porunci ale noii scripturi) și câteva documente de partid. În fond, întregul sistem de reprezentări morale (norme, valori) specific se reflectă și legiferează aici. Alcătuită de către un „colectiv de cercetători de la Institutul de filosofie al Academiei de științe sociale și politice și de un colectiv redacțional al Editurii politice"[137] ale căror nume nu sunt menționate (un bun exemplu, de altfel,

---

[133] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică,* Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, secțiunea „Ridicarea condiției sociale și morale a omului – esența idealului nostru comunist", p. 28.

[134] *Ibidem*, secțiunea „Mersul nostru înainte presupune transformarea omului", p.30.

[135] Ibidem.

[136] Oleg Naumov și Arch Getty, *The Road to Terror*, apud Vladimir Tismăneanu, *op. cit*., ed. cit., p. 26.

[137] Fragmentul citat face parte din descrierea bibliografică a culegerii. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică,* Editura Politică, București,1972, fără autor, p.6.

de anonimat neo-religios de tipul celui ai călugărilor transcriitori din Evul Mediu) – culegerea este (relativ) organizată în patru capitole.

Primul, intitulat „Socialismul și înflorirea personalității umane", cuprinde la rândul său două secțiuni ale căror titluri și ordonare sunt mai mult decât grăitoare în sensul subordonării eticii marxismului clasic idealurilor etice ale „comunismului domestic": „1. PCR – Promotor al celor mai înalte idealuri morale" și „2. Omul societății socialiste – omul multilateral dezvoltat, cu o înaltă conștiință". Sub-secțiunile corespunzătoare sunt „Numai socialismul eliberează omul de asuprire și inegalitate", „Forța politică conducătoare a tuturor sectoarelor vieții sociale este Partidul Comunist Român", și respectiv „Formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor – o necesitate obiectivă", „Ridicarea condiției sociale și morale a omului – esența idealului nostru comunist", „Mersul înainte presupune transformarea omului"[138]. Amestecul de aparent individualism marxist și stalinism național-local nu trebuie să inducă în eroare: alăturarea (înșelătoare) a celor două este o mișcare legitimatoare de subordonare a primului în scopurile realizării celui de-al doilea.

Chiar începând cu acest prim capitol generic-introductiv, menit să explice rolul esențial al „noii morale" ceaușiste pentru construcția comunismului românesc, manipulările (să le spunem) neo-staliniste ale marxismului occidental sunt mai mult decât vizibile, în special pe latura justificării autoritarismului justițiar al PCR și al conducătorului său (vezi, în acest sens, și tendențioasa afirmație că „rezultatul cel mai remarcabil al operei de construcție socialistă este evoluția politică și spirituală a constructorului socialismului însuși" pe care am citat-o mai devreme, sugerând că puterea și autoritatea incontestabilă a liderului PCR vine ca o consecință firească a calității sale de depozitar suprem al *know-how*-ului – căci la urma urmelor el este, dintre toți, constructorul suprem al socialismului în România), pe direcția accentuării paroxistice a etosului dejist al „muncii îndârjite"[139] întru „făurirea comunismului în România" (*i.e.*, subordonarea mașinistă și uniformizantă a individului în raport cu așa-zisul interes colectiv) și, pe de altă parte, în dimensiunea care vine să justifice „înalta misiune patriotică și social-educativă a lucrătorilor din Ministerul Afacerilor Interne", *i.e.*, a poliției secrete și a organelor judiciare[140].

Ereziile neotradiționaliste ale sistemului etic ceaușist în raport cu modelul marxist original devin din ce în ce mai evidente în secțiunile care urmează. În capitolul al doilea, intitulat „Trăsături ale eticii comuniste", avem, de data aceasta, șase secțiuni principale: „1. Devotamentul față de patrie și partid, față de cauza socialismului, a internaționalismului socialist" (iată o ilustrare evidentă a încercării de a masca

[138] V. *ibidem*, pp.11-36.

[139] V. de pildă *Planul de stat al Republicii Populare Române pe anul 1949*. Expunere în fața marii adunări naționale, 27 decembrie 1948, p. 221, disponibil online pe site-ul cnsas.ro, la adresa chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.cnsas.ro/documente/istoria_comunism/documente_PMR_PCR/documente_programatice/1948%20Planul%20de%20stat%20pe%20anul%201949.pdf [consultat 11.09.2025], dar nu numai.

[140] Preiau aici, parțial, titlul unei secțiuni din capitolul al patrulea al aceleiași culegeri. V. *Morala comunistă..*, ed. cit., pp.151-152. V. și sub-secțiunea „Combativitatea organelor judiciare față de infracțiune", *ibidem*, pp. 152-153.

evoluțiile de factură naționalistă prin raportarea lor la socialism și de aici, la internaționalismul socialist devenit slogan, prin însăși ordinea sintactică a discursului); „2. Valoarea etică a muncii. Echitatea socială" (din nou, o deturnare a egalitarismului original către obiectivul masificării și neo-exploatării prin muncă a individului, cum ar fi numit-o probabil Marx, în favoarea intereselor statului-partid); „3. Eroism, abnegație, solidaritate" (o nouă pledoarie implicită în favoarea necesității sacrificiului individual pentru cauza socialismului care nu mai necesită comentarii); „4. Funcția social-educativă a familiei" (care marchează, în raport cu imoralismul social al concepției marxiste originale despre familie, o manipulare neo-tradiționalistă a conceptului înspre noul său rol de instituție cu rol ideologic); „5. Legalitatea – condiție a consolidării orânduirii socialiste, a dezvoltării noii morale" (*i.e.*, o justificare mascată a instituirii terorii polițienești); și, în fârșit, „6. Promovarea consecventă a noului, a criticii și auto-criticii" (care reprezintă o încercare de reconciliere, în final, ca și în cazul capitolului precedent, a tuturor acestor principii cu cele ale marxismului internațional)[141]. Iată cum sună aici titlurile sub-secțiunilor aferente: pentru prima parte, avem „Cunoașterea tradițiilor revoluționare ne învață să prețuim libertatea, independența și suveranitatea națională" (primul, este, deci, din nou, principiul statului național), „Nimănui nu-i este admis să nesocotească interesele patriei", „Virtuțile poporului nostru – virtuțile fiecărui cetățean", „Tot ceea ce s-a creat pe aceste meleaguri este rezultatul muncii întregului popor, fără deosebire de naționalitate" (iată și o manipulare ingenioasă, înspre reversul său, a principiului egalității în drepturi a cetățenilor indiferent de etnie, coroborată cu o explicație izolaționistă, deja, a meritelor și realizărilor regimului), „Apărarea patriei – îndatorire supremă", și, în finalul părții întâi, „Poziția internaționalistă a partidului izvorăște din însăși natura orânduirii noastre" (cu alte cuvinte, suntem internaționaliști strict prin adeziunea noastră – oricât de infidelă – la crezul comunist internaționalist); în cuprinsul celei de-a doua secțiuni intră „Mare atenție pregătirii profesionale", „Ordine și disciplină în muncă" (aici este vorba, în mod evident, despre legitimarea organizării militariste a muncii și a evaluării eticii profesionale), „Calitatea produselor – o problemă de demnitate și patriotism", „Atitudine înaintată față de avutul obștesc", „Întregul nostru tineret să se încadreze, să participe la muncă" (din nou, așa cum vom vedea, una dintre temele obsesive ale culegerii de „morală comunistă" este, nu întâmplător, această angrenare forțată în construcția socialismului a unui tineret mai puțin dispus să „contribuie" decât generațiile anterioare), „Stimulii materiali și morali în comunism" și, în final, „Venitul fiecăruia – rezultatul muncii utile pentru societate" (și aici, o formulare clară a maximalismului utilitarist, o concepție justițiar-masificatoare care prevalează asupra individualismului marxismului clasic)[142].

Secțiunile a treia și a patra, referitoare la „eroismul" hiper-fraternizat (sau hiper-solidarizat) al comunistului român și respectiv la rolul ideologic al familiei nu comportă sub-secțiuni separate. A cincea și a șasea, însă, cuprind „Respectarea neabătută a legilor", „Exigență și fermitate față de cei ce încalcă normele de

[141] Ibidem, pp.37-122.
[142] Ibidem, pp. 37-80.

convieţuire socială" (iată şi legitimarea clară şi explicită a principiului stalinist al suspiciunii şi a instaurării terorii poliţieneşti), „Cunoaşterea legilor de către toţi cetăţenii patriei" şi respectiv „Critica şi autocritica – lege a dezvoltării sociale – Atitudine fermă împotriva birocratismului" (traducând, în fond, implicit, mai degrabă principiul „pocăinţei" pentru deviere şi pentru crima de gândire), „Dezvoltarea democraţiei socialiste – preocupare de seamă a partidului" (PCR este, deci, cel care va decide ce este şi ce nu este democratic), „Lupta dintre vechi şi nou – factor motor al progresului" (se revine, şi aici, la „acoperirea" cu teoria marxismului clasic a evoluţionismului istoric, justificând, însă, eradicarea prin violenţă a „vechiului"/Răului/„reacţionarismului"), „Promovarea consecventă a principiului muncii colective" (o „alienare" evidentă a principiului creativităţii şi singularităţii forţei de producţie a individului din teoriile lui Marx – prin justificarea morală a „colectivizării" şi industrializării forţate a muncii)[143].

Capitolul al treilea, referitor la „calităţile morale ale comuniştilor" – definiţi sinonimic ca „oameni ai muncii" pe un principiu care, din nou, are ca scop denaturarea stalinistă a ideii originale a vocaţiei revoluţionare a proletariatului întru transformarea sa heteronomică în masă omogenă, ale cărei iniţiative politice sunt, de acum, de competenţa partidului unic şi a conducătorului suprem al statului despre care vorbea Vladimir Tismăneanu – reia, în mare măsură, principiile deja conturate. Organizat pe două secţiuni – intitulate „1. Comuniştii – promotori ai celor mai înalte idealuri ale epocii noastre", şi „2. Fiecare profesie – o atitudine etică", el comportă o multitudine de sub-secţiuni care privesc, în fapt, asimilarea dimensiunii morale a individului cu stricta etică a muncii. Tendinţa vizibilă spre limitarea dramatică a personalităţii (şi a posibilităţilor plurale de a se autodefini identitar ale individului), dar şi a creativităţii sale (de acum strict normate de către partidul cu „rol conducător crescut", sub ghidajul conducătorului cu „calităţi morale, politice, umane şi profesionale" incontestabile[144]) se traduce ideologic printr-un cult exacerbat al muncii. Individul, ca atare, se defineşte etic şi identitar strict prin calităţile sale profesionale. Titlurile sub-secţiunilor aferente sunt şi aici mai mult decât relevante: „Înalte îndatoriri şi răspunderi" (echivalând, în fapt, cu stricta îndeplinire a obligaţiilor profesionale trasate), „Prin întreaga viaţă şi muncă – la înălţimea titlului de comunist" (alăturarea viaţă-muncă este, din nou, elocventă), „Calităţile morale, politice, umane şi profesionale ale conducătorului" şi „Creşterea rolului conducător al partidului depinde în ultimă instanţă de activitatea fiecărui membru de partid" (secţiuni care vin să atribuie, de fapt, în răspăr, aparatului birocratic de partid şi lui Nicolae Ceauşescu în mod exclusiv coordonarea complexităţii realităţilor etice ale comuniştilor oarecare), „Comunistul – promotor al noului", „Devotamentul faţă de cauza socialismului – criteriul suprem de apreciere a fiecărui membru al societăţii" (iată că avem nu doar un principiu de judecată morală – chiar în sens juridic – ci şi instanţe în măsură să îl

[143] Ibidem, pp. 81-122.

[144] V. sub-secţiunile „Calităţile morale, politice, umane şi profesionale ale conducătorului" şi „Creşterea rolului conducător al partidului depinde în ultimă instanţă de activitatea fiecărui membru de partid", *ibidem*, pp.133-135, 136-141.

practice), „Lenin și calitățile comunistului", „Datoria comuniștilor : identificarea cu interesele oamenilor muncii" (aici apare, subtil, o separație între „comuniști", *i.e.*, elita comunistă și masă, „oamenii muncii")[145].

În secțiunea a doua, titlurile reflectă trasarea unor principii fundamentale pentru principalele profesii cărora li se atribuie un pronunțat rol etic în societate: „Inventivitate și pasiune în activitatea omului de știință. Etica cercetării științifice" (obsesia scientistă simili-religioasă de factură stalinistă se reflectă clar în această poziționare în prim-plan a figurii omului de știință, deținătorul adevărurilor supreme ale istoriei), „Profesiunea de dascăl are un profund sens social și etic" (aici este vorba, în fapt, despre atribuirea unui rol profund ideologizant educației de stat), „Mersul înainte depinde în mod hotărâtor și nemijlocit de calitatea și competența oamenilor", „Conștiința și etica medicală socialistă" (aici, referirea principală este la corupție), „Calitățile morale ale gazetarilor comuniști" (iată și limitarea la o funcție strict ideologică a presei), și, în final, „Înalta misiune patriotică și social-educativă a lucrătorilor din Ministerul Afacerilor Interne – Combativitatea organelor judiciare față de infracțiune" (unde nu este vorba doar despre legitimarea deschisă a propagandei și a terorii secrete, ci și de un apel, formulat într-un limbaj care este în mod vizibil unul al violenței justițiare, către adâncirea „vigilenței" ideologice)[146].

Ultimul capitol al culegerii – „IV. Promovarea permanentă a principiilor eticii comuniste – o cerință legică a progresului societății" – se referă la accentuarea și fundamentarea (para)legală a procesului de ideologizare, trasând, din nou, sarcini specifice diverșilor agenți ai acțiunii de propagandă. Discursul este organizat pe șapte secțiuni: „1. Activitatea politic-ideologică a organizațiilor de partid", „2. Un obiectiv de seamă al sindicatelor – munca de educare a oamenilor muncii" (care, conform leninismului deja, nu mai sunt depozitarii vocației revoluționare, ci trebuie formați ideologic în acest sens de către partid și instituțiile pe care acesta le controlează), „3. O largă participare a intelectualității la munca educativă de la sate" (aici avem, pe de o parte, ideea de educare ideologică a țărănimii, pe de altă parte o limitare dramatică a potențialului educativ al intelectualității), „4. Formarea unui tineret însuflețit de un înalt sentiment al îndatoririlor sociale" (asupra importanței acestei sub-secțiuni în parte voi reveni), „5. Contribuția științelor sociale" (care primesc, prin aceasta, și ele, un program moral-politic fix), „6. Rolul presei, al radioteleviziunii în educarea comunistă a maselor" (evidentă tendință de manipulare în și prin *mass media*) și, firește „7. Arta, literatura – instrumente de educare morală" (o prescripție limitativă sinistră asupra căreia cred că nu mai este nevoie să insistăm; mă voi rezuma doar la a menționa că este un principiu antropogenetic de acțiune în și prin literatură pe care Mircea Nedelciu îl va lua în serios – dar în răspăr)[147]. Important de remarcat este și faptul că singura secțiune

[145] Ibidem, pp.123-145.
[146] Ibidem, pp. 146-154.
[147] Ibidem, pp.155-212.

care are, aici, sub-secțiuni separate („Instruirea și educarea copiilor – o problemă de mare însemnătate pentru viitorul națiunii noastre", „În centrul activității de formare a tineretului – educarea prin muncă și pentru muncă", „Rolul formativ și educativ al școlii", „Educarea în spiritul ideilor socialismului" și „Munca de educare a tineretului – sarcină de prim ordin a organelor și organizațiilor de partid"[148]) este cea referitoare la înregimentarea ideologică a tineretului, ale cărei metode se instituționalizează. Sunt precizate, în acest sens, (din nou) instituția familială, instituțiile învățământului de stat și organizațiile de partid (UTC-ul), iar valoarea supremă este, din nou, munca înțeleasă ca o contribuție înalt-morală la construcția socială a comunismului național. De asemenea, de reținut este și convingerea (bolșevică) de subtext potrivit căreia individul (inclusiv proletarul) nu au o vocație naturală, firească a adeziunii la comunism, ci trebuie „formatați" ideologic în acest sens printr-un efort conjugat al elitelor sociale și politice.

De asemenea, o morală erotică fundamentalist-tradițională cu scopuri utilitariste reiese, în subtext, dincolo de „pudicitatea" discursului ceaușist, din secțiunile referitoare la familie și din pasajele consacrate maternității – o concepție care își va găsi și o consacrare juridică atroce în legislația împotriva avorturilor emisă în perioada 1966-1985, înăsprind condițiile legale deja restrictive ale decretului din 1957. Este vorba despre o viziune conform căreia practica erotică, monogamă (altceva este exclus pe temeiuri morale), primește o finalitate exclusiv demografică legată de creșterea numerică a populației României și (implicit) a forței de muncă. Proliferarea sau acutizarea mentalităților premoderne relative la cuplul înțeles (exclusiv) ca familie heterosexuală (sub semnul instituției matrimoniale clasice) reprezintă o aprofundare a tot ceea ce înseamnă, în fond, ortodoxie erotică tradițional-conservatoare, idealuri maximaliste ale purității/castității, pe de o parte, și, din nou, concomitent, tendința evidentă a regimului spre masificarea și mașinizarea individului.

Câteva tendințe etice specifice rezultă, cred, cu destulă claritate în urma acestui „survol", dincolo de evidența turnurii naționalist-indigene. Este vizibil, în primul rând, accentul stalinist pe înregimentarea ideologică a maselor comuniste și pe uniformizarea lor în baza strictă a calității de oameni ai muncii, *i.e.*, de contributori la făurirea proiectului ceaușist și de „datornici" (etica muncii este o etică a datoriei, a obligației). Trebuie reținut în mod special că integrarea în muncă echivalează moral, așadar, cu o integrare în societate, în legalitatea comunistă care se traduce, în fapt, printr-o pactizare – o legitimare tacită, individuală, prin adeziune, a regimului. Este o definiție a încadrării pe care o vom regăsi, dar valorizată invers, în negativ, și la „imoraliștii" lui Nedelciu.

În al doilea rând, devine vădită (tot cu același scop al „vulgarizării" utilitare a ideologiei) simplificarea (tot pe model stalinist) a doctrinei filosofice oficiale, care trebuie să poată fi internalizată de către „păturile" sociale cele mai variate. De unde,

[148] Ibidem, pp.179-192.

alunecarea evidentă înspre populism (vezi și interpretarea pe care o dă Vladimir Tismăneanu momentului 1968 românesc[149]), propagandă și demagogie; retorica se „alienează" în raport cu marxismul și cu ea însăși prin așezarea în șabloane și limbă de lemn a discursului moral-politic. Toate acestea au ca rezultat, consideră același Vladimir Tismăneanu, consecința că „socialismul lui Ceaușescu [...] în anumite momente a pătruns în pături semnificative ale populației, dincolo de partid și de birocrația Securității"[150], o observație alarmantă asupra evoluțiilor socialului pe care Mircea Nedelciu se pare că o face și el, în forul său interior, pornind de la investigarea extrem de subtilă a realității imediate – și pe care va căuta să o diminueze prin deconstrucția discursurilor politice totalitare proprii etosului ceaușist.

Pe scurt, comunismul românesc conferă eticii originale a marxismului occidental, pe o cale sinuoasă și eretică (via bolșevism cu cele două turnuri ale sale, leninistă și stalinistă, apoi via ceaușism, în special) o interpretare totalitară. În fapt, este aici mai degrabă vorba despre o mutație esențială a gândirii și filosofiei morale așa-zis „de stânga" (deși este evident că nici tradiționalismul, nici naționalismul, nici ultra-conservatorismul, nici șovinismul nu pot fi asociate nici măcar stângii extreme, ci totalitarismului, dictaturii și respectiv poziției diametral opuse pe spectrul politic a extremei drepte).

Erezia se refractă, în mod simbolic și semnificativ, și la nivelul discursului moral în general: căci dacă la Marx conceptul/termenul în sine de „morală" nu apare niciodată cu conotație pozitivă, fiind folosit strict în relație cu categoriile negative ale „exploatării" de clasă și ca semnificant al unui semnificat istoricizat, periculos, la Ceaușescu, dimpotrivă: nu numai că termenul este folosit obsesiv (sau uneori chiar abuziv), dar i se adaugă un determinant a cărui (omni)prezență îmi pare extrem de elocventă: „morala" devine, aici, „moral-politică", sau, cu un termen al cercetătorului sud-coreean Sunhyuk Kim, o *moralpolitik*[151], definiție clarificată încă din *motto*-ul semnat chiar de conducătorul suprem care deschide culegerea:

> „Noi considerăm și am considerat întotdeauna că menirea istorică a socialismuluieste nu numai de a elibera omul de asuprire și exploatare, de a asigura bunăstarea lui materială, ci de a făuri o civilizație spirituală superioară, care nu se poate realiza decât prin formarea unui om nou, cu o înaltă conștiință și pregătire culturală și profesională, cu un profil moral-politic înaintat" [152].

---

[149] Ibidem, p. 86.

[150] Ibidem, p. 82.

[151] Folosesc aici pentru o realitate *avant la lettre* un concept construit de Kim Sunhyuk pe urmele lui Confucius, I. Kant și J.J. Rousseau. V. Kim, S. (2000) *Inventing moralpolitik: a sociological interpretation of Confucian ideology, ritual, and politics*. Unpublished PhD dissertation, Columbia University; Kim, S. (2002) The genealogy of Confucian moralpolitik and its implications for modern civil society, in *Korean Society: Civil Society, Democracy, and the State* (ed. C. Armstrong), Routledge, New York, pp. 57–91 și Kim, S. (2003) Interpreting Confucian modernity in late Joseon Korea. *Daedong Munhwa Yeongu*, 42, 59–91.

[152] V. *Morala comunistă*..., ed. cit., p. 5.

Ca atare, sistemul de valori și norme morale specific societății în și despre care scrie Mircea Nedelciu trebuie considerat, așa cum am încercat să o sugerez încă începând cu titlul acestei secțiuni, un model eclectic (interferențele diverse dinafara marxismului clasic au fost, deja, în mare măsură menționate: caracterul bolșevic, cu precădere stalinist-militarist, componenta naționalistă, culoarea locală) a cărui evoluție este, în mod indiscutabil, sinonimă cu alunecarea (regresul) înspre un totalitarism fundamentalist bazat pe o religie seculară, o „erezie modernă" a creștinismului" (cum o numește Pascal Bruckner[153]) amintind de organizarea culturală a societăților absolutiste premoderne.

Un ultim punct pe care l-aș face aici este acela că Mircea Nedelciu sesizează cu deosebită acuitate „prăpastia" axiologic-morală care se cască între sistemul de valori și norme morale al marxismului clasic și cel al totalitarismului ceaușist, și va folosi în prozele sale împotriva acestuia din urmă tocmai caracterul său nemărturisit-eretic. La argumentele marxismului original, Nedelciu va adăuga simbolistică moral-politică bazată pe evoluțiile occidentale anterioare și ulterioare (Fourreirism, Școala de la Frankfurt, poststructuralism / „neo-marxismul postmodern", anarhism). Iată, pe scurt, definit în „categorii negative" (i.e. prin opoziție), specificul imoralismului nedelcian.

Vom arăta că proza lui Mircea Nedelciu înregistrează sistematic și deliberat, cu o acuratețe singulară în literatura română, impuritatea morală a *moralpolitik*-ului totalitar, în special la nivelul personajului (sau dialecticii personaj principal versus secundar): pe de o parte, refuzul moral (pe care l-am numit „imoralist") al valorilor eticii ceaușiste aparține protagoniștilor; pe de altă parte, efectele ei (i- sau a-)morale secundare (i.e., descompunerea înspre imoralitate pură a acestui sistem) caracterizează o întreagă categorie de personaje secundare mai mult sau mai puțin negative, mai mult sau mai puțin marcante identitar sau dimpotrivă, masificate. Dar despre categoria celor din urmă, fie ei simple victime sau corupți, poate într-un alt studiu dedicat.

Noua Morală a epocii ceaușiste (II): categorii negative ale maximalismului etic, discursuri ale urii

La fel de importante sunt, însă – sau poate chiar mai semnificative decât poleiala demagogică de suprafață – categoriile negative vehemente, specifice limbajului urii, în care se face referire la câteva abateri de la noua morală. Ele revelează cu cea mai mare claritate, dincolo de discursul optimist de fațadă, care sunt adevăratele ținte vizate de „marile schimbări"[154].

[153] Pascal Bruckner, *Paradoxul iubirii* (apărut în primă ediție în 2009 la Éditions Grasset & Fasquelle). Citat aici din traducerea românească de la Editura Trei, 2011, p. 217.

[154] Ibidem, p. 28.

Prima evidență privește problema tineretului, care pare, de printre rânduri, să capete mai degrabă profilul unui tineret-problemă. Cel puțin trei capitole sunt dedicate din titlu ideii de „tineret" implicat, angajat; se pune mult accent pe comportament și forma(ta)rea comportamentală – inclusiv la nivel universitar, unde „dascălul" trebuie „să participe activ și îndeaproape la îndrumarea studenților, atât la învățătură, cât și în întreaga lor comportare și viață"[155]. În plus, se insistă pe rolul educativ al școlii, al familiei, al instituției materne. Așa încât senzația intuitivă este aceea că tânăra generație contemporană cu *baby-boomerii*, care avusese (inclusiv conform declarațiilor lui Nedelciu) acces la ideile ale Vestului neomarxist în timp real, în traducere, pe durata Dezghețului, acum la vârsta studenției, devine între-timp un motiv de îngrijorare.

De altfel, mici încercări de rebeliune mai avusese studențimea bucureșteană (și nu numai) în 1956, odată cu izbucnirea Revoluției anticomuniste din Ungaria; apoi, (implicit) în direcția solidarizării cu revoltele studențești din Europa au fost și la noi mici mișcări de protest în 1968 (așa-zisul „Colind din Ajunul Crăciunului" de la București, un protest cu obiective mărunte și punctuale, în urma căruia apare sintagma „golăniei studențești" – cu termenul devenit iconic al șefului UTC, Ion Iliescu); au urmat protestele din 1987 de la Iași și solidarizarea studenților cu salariații uzinei de autocamioane în 15 noiembrie, la Brașov, pe care se pare că „noua morală" nu a reușit să le prevină). Diverse manifestări individuale, pasive, sugerau o aliniere internaționalistă:

> „Contracultura anilor `60 face parte din rezervorul de frumusețe interzisă al tinereții noastre. Toți am încercat să purtăm plete [...], toți purtam celebrul ecuson al bombelor învăluite în rotundul izbăvitor al Soarelui, toți ascultam Beatles (inclusiv Lucy in the Sky with Diamonds [s.a.], piesa despre care nu aveam voie să pomenim), toți simpatizam cu Pink Floyd («The Wall» devenind un soi de religie ilicită, suprapusă peste senzația de claustrare pe care ne-o impunea comunismul) [...]. Toți ascultam muzică psihedelică, ne amăgeam erotic cu «Nights in White Satin» și citeam pe ascuns «Howl» sau «On the Road» [...]"[156],

mărturisește în legătură cu acest subiect Ștefan Borbély într-un eseu publicat în revista „Vatra". Tot acolo adaugă, cu o anecdotă care amintește de Nora lui Nedelciu din *Claustrofobie*:

> „Unul dintre colegii noștri Tiby Pásuky își vopsise câteva șuvițe de păr în culori baudelairiene, nemaifiind lăsat să intre pe poarta școlii. Tiby a fost primul amestec de dandy și hipster pe care l-am văzut: nu distingeam foarte bine nuanțele, dar revolta ne era de ajuns, empatizam cu ea, deși nu prea aveam curajul s-o imităm, eu făcând parte din categoria celor care voiau să intre pe poarta școlii, motiv pentru care am căzut profund în melancolie revelatorie atunci când, deja student fiind, am

[155] Ibidem, p. 148.

[156] Ștefan Borbély, „Argument", în *Vatra*, Serie nouă, Anul XLII, octombrie-noiemrie 2012, nr. 10-11 (499-500): „Contracultura anilor '60 și reflexele sale", p.39.

descoperit, ca titlu, «Biata mea cumințenie», a lui Ion Pop. Mă definea, mi-am zis ușor rușinat [...]"[157].

Aceste manifestări mai degrabă pasiv-agresive, mai degrabă neconvingătoare prin număr și discursuri, par totuși să devină un motiv crescând de angoasă pentru sistemul „ultravigilent". Un întreg vocabular negativ, abuziv chiar, al suspiciunii transpersează inopinat discursul – cu un termen al lui Bruckner din *Paradoxul iubirii* – „mieros"[158] din *Morala comunistă...* .

Discursul incorect politic și abuziv visează tânăra generație (și cu precădere studenții) în termeni care merg de la întrebări retorice precum „Ce fel de liceu este acesta care pregătește tineri cărora le e rușine de muncă?"[159] sau interpelări directe adresate studenților cu privire la „comportarea civilizată, care să facă cinste valoroasei intelectualități a patriei noastre..."[160] la acuze generalizate de „huliganism"[161], „parazitism social"[162], „îngâmfare și aroganță"[163], „indolență, superficialitate"[164], „cosmopolitism"[165], „neocolonialism"[166], „importuri dăunătoare"[167] – și chiar injurii: „rebuturi umane"[168], „elemente declasate, infractoare"[169]. Impresia unui *generation gap* politizat sau moralizat politic este implicit omniprezentă, în special între statul-tătuc și generația care avea, în cele din urmă, să iasă masiv în stradă în decembrie 1989.

Vocabularul negativ mai vizează, firește, și toposul contrarevoluției, al „elementelor înapoiate", cu „tendințe de căpătuială"[170] etc., dar un accent mult mai puternic se pune în primul rând pe muncă – acest „criteriu determinant al poziției individului în societate în țara noastră"[171], și pe „politica de construcție socialistă", cu care „toți oamenii se identifică [...] acționând ca unul singur"[172]. Identitățile nereductibile la această definiție monocromă și uniformizatoare a persoanei sunt, desigur – am văzut: rebuturi, declasați, paraziți cu „manifestări antisociale"[173] etc., împotriva cărora se cere mai multă „vigilență, intransigență, și combativitate"[174] din partea MAI.

---

[157] Ibidem.
[158] Pascal Bruckner, *op. cit*., ed. cit., p. 216.
[159] *Morala comunistă...*, ed. cit., p. 66.
[160] Ibidem, p. 181.
[161] Ibidem, p. 103.
[162] Ibidem.
[163] Ibidem, p. 130.
[164] Ibidem, p. 167.
[165] Ibidem, p. 191.
[166] Ibidem, p. 192.
[167] Ibidem, p. 209.
[168] Ibidem, p. 66.
[169] Ibidem, p. 103.
[170] Ibidem, p. 76.
[171] Ibidem, p. 15.
[172] Ibidem, p. 23.
[173] Ibidem, p. 167.
[174] *Ibidem*, p. 152.

Destul de contondent, dar blocat în tabuuri, apare și discursul care privește adulterul sau libertinajul: definită ca „atitudini retrograde" „de desconsiderare a familiei"[175], „manifestările de ușurință față de familie"[176], „neglijarea educației copiilor"[177]. Divorțul este și el conotat negativ, odată cu autoritățile care îl ratifică din „lipsă de exigență"[178]. La toate acestea se adaugă, desigur, normarea legală, judiciară prin faimosul *Decret nr. 770 din 1 octombrie 1966.*

Artistul – cu precădere scriitorul – este și el o problemă și se face apostrofat: literatura valoroasă nu se scrie „de pe Calea Victoriei, de la cafenea"[179], este întrebat retoric „de ce oare" nu scrie inteligibil, așa încât să poată fi citit de oricine[180] și că împrumută „mode artistice din Occident"[181], se ocupă cu „importuri dăunătoare", „propagă concepții rasiste, șoviniste, naționaliste", „face apologia brutalității, a modului de viață burghez"[182] etc. I se recomandă, în compensație, să scrie o literatură care să promoveze „tipuri umane înaintate"[183] și să arate cine sunt „balaurii timpurilor moderne și cine a fost sau este voinicul care le-a tăiat capetele"[184] și să nu fie „plângător că viața e grea"[185].

Dacă parcurgem ultimele pagini ale culegerii, este imposibil să nu ne întrebăm dacă scriitorul nu cumva Mircea Nedelciu și-a luat rolul literalmente în serios, întocmai punct cu punct după indicații – dar cu mesaj inversat. Își va alege protagoniștii numai dintre imoraliști, dintre tinerii-problemă, dintre soții denaturați, adulterini, dintre cei care disprețuiesc monogamia și munca, încadrarea, dintre plângătorii că viața e grea, dar va reprezenta, sigur, și țărănimea în calitate de nou proletar, va trimite la tot soiul de importuri, și va dovedi că tragedia istorică rebutează din plin, mai ales printre indivizii cu o reală creativitate istorică.

Mai trebuie adăugat aici, deși discuția nu se regăsește în culegerea de documente de partid citată, ci direct la nivelul legislației, că o altă categorie redefinită abuziv, în termeni moral-politici, este aceea a bolnavului mintal periculos. Definirea bolii se face în termeni etici și include, aproape pe modelul moscovit al „schizofreniei latente" al lui Andrei Snejnevskii, orice atitudine perturbatoare: una dintre descrieri sună astfel: „b. tulbură, prin manifestările lor, în mod repetat și grav, condițiile normale de viață și de muncă ale altora»"[186].

---

[175] Ibidem, p. 186.
[176] Ibidem, p. 86.
[177] Ibidem, p. 186.
[178] Ibidem.
[179] Ibidem, p. 208.
[180] Ibidem, p. 207.
[181] Ibidem, p. 191.
[182] Ibidem, p. 209.
[183] Ibidem, p. 184.
[184] Ibidem, p. 211.
[185] Ibidem.
[186] Decretul 12/1965, articolul 2 *apud* Corina Doboș, Dumitru Lăcătușu, „Marginalități fluide în România ceaușistă: cazul lui Gh. Brașoveanu între «boală mintală» și «disidență»", ed. cit., p. 295.

Vom detalia cele două decrete care reglementau psihiatria ceaușistă ca instituție represivă în Epoca de Aur punctual, atunci când analizele o vor cere – să reținem, însă, observația istoricului Iuliana Cindrea[187] că definițiile și măsurile (pseudo-)psihiatrice instituite în ceaușism aveau, pe fond, o apăsată dimensiune morală, afectând atât potențialii pacienți, cât și personalul medical (prin cerința „exigenței" sporite).

Paranteza privitoare la noua psihiatrie și etica muncii medicale este necesară fiindcă și aici, printre „alienații mintal" și „bolnavii periculoși", prozatorul optzecist găsește „tipuri umane înaintate" pe care le propune în roluri principale.

Altfel spus, rezumând, putem deja constata că o doză majoră de (ne-)coincidență (semnificativă și sistematică) în relația cu noile exigențe morale afectează scrisul nedelcian; iată, deci, principalele valori morale vizate de negaționismul moral al protagoniștilor săi: bunul simț comportamental; familia (paternitatea); monogamia și politicile sexuale conformiste; munca, încadrarea în muncă; normalitatea și utopia comunitară; morala în general. Să credem în lipsa de însemnătate a coincidențelor nu pare să se mai califice, aici, deja, drept o opțiune viabilă[188].

[187] Iuliana Cindrea, „Abandonul eticii medicale: psihiatrie și represiune politică în România epocii Ceaușescu". În *Anuarul IICCMER, Vol. XI / 2016: Traversând comunismul: conviețuire, conformism, compromis*, Lucian Vasile, Constantin Vasilescu, Alina Urs (coord.), Iași, Polirom, pp. 91-121.

[188] Aluzie la o teorie care revine la diverse personaje *porte-parole* în proza lui Nedelciu, începând cu Zare Popescu în *Zmeura de câmpie* (1984).

Moralele negației

Din aceleași motive ca în cazul sistemelor etice diferențiate anterior va trebui să discutăm pe scurt și despre acele sisteme opuse de norme și valori care își propun refuzul unui sistem moral dominant. Am ales această sintagmă generală pentru a diferenția aceste paradigme alternative și în general contestatare de „morala negativă": ele sunt, în fond, fie variante de nihilism etic, fie morale relativiste. Ca atare, spre deosebire de morala negativă (care presupune restricționarea, negarea percepută, reală sau discursivă a unor drepturi și libertăți etc.), sau de valența etică „negativă" în sensul de caracter indezirabil al unui comportament, al unei concepții etc., prin sintagma „morală a negației" ne vom referi la acele concepții, teorii, paradigme etice care își propun, simplificând, negarea existenței sau maximalismelor unei alte concepții, teorii, paradigme etice etc. Moralele negației sunt, astfel, prin definiție, anti-normative; iar dacă nihilismul se oprește la anti-normativitatea generalizată, relativismele sunt mai degrabă anti-moraliste și pluraliste: ele pledează, de fapt, pentru posibila renegociere liberă a scărilor de valori.

Dintre cele din urmă (căci în ciuda aparențelor, nu este vorba despre o categorie a nihilismului moral), ceea ce ne interesează aici este exclusiv este imoralismul individualist-burghez, cu precădere gidian, fiindcă vom fi nevoiți mai târziu să recunoaștem trimiterile (sub formă de *topoi* reconfigurați) din opera lui Mircea Nedelciu care îl au ca referință implicită (fiindcă intertextul tacit va indica, de fapt, și la prozatorul optzecist, intenția contestării exceselor unei întregi paradigme etice).

Distincții lexicale: imoralism, amoralism, imoralitate și amoralitate

În mod evident, dacă este să pornim de la simpla etimologie a termenilor, imoralismul și nihilismele etice (imoralitatea, amoralitatea) nu sunt echivalente, deși toate pot fi înțelese ca poziții (identitar-)morale negaționiste – i.e., care se opun, în moduri diferite, unui sistem etic, unui sistem de valori.

Firește, în ceea ce privește imoralismul, este evident că putem înțelege, chiar făcând abstracție de semnificatul[189] său din istoria ideilor, esențialul: anume, că nu poate fi vorba despre un refuz al moralei în genere. Putem porni – oricât de simplist ar putea să pară un astfel de demers – de la regimul sufixelor: dacă terminația „-(it)ate" din „amoralitate", „imoralitate" este (semantic) eminamente calificativă, *i.e.*, indică, aici, o calitate practică a unor opțiuni existențiale, sufixul „-ism" trimite la

[189] Voi folosi termenii de „semnificat" și „semnificant" pornind de la antiteza de bază pe care o propune acest cuplu de termeni la Ferdinand de Saussure, însă extinzând principiul de la nivelul lingvistic de bază la cel al sensurilor și expresiilor corespondente ale acestora la nivelul discursului cultural. V. pentru conceptele lingvistului elvețian Ferdinand de Saussure, *Scrieri de lingvistică generală*, Polirom, Iași, 2003.

existența unei concepții teoretice justificative, legitimatoare. Cu alte cuvinte, se poate spune că o persoană se comportă „amoral" sau „imoral" ignorând sau încălcând pur și simplu, în practică, o anumită morală general acceptată, un anumit sistem etic; sau că o astfel de persoană dă dovadă, comportându-se astfel, de „amoralitate" / „imoralitate". În schimb, imoralismul trebuie să fie o concepție cu articulare logică, o teorie pe care anumite persoane (imorale sau nu, în practică!) o raționalizează la nivelul unei convingeri formulate ideologic (sau măcar infra-ideologic[190], i.e., asumat, chiar dacă parțial sau imperfect articulat teoretic). În acest sens, „amoralitatea", „imoralitatea" (pe de o parte) și „imoralismul" (pe de altă parte) pot coexista, pot funcționa (și funcționează) de obicei împreună la nivelul persoanei, se pot suprapune sau corela la același individ – sau nu; în orice caz, nu ca sinonime, ci cel mult ca un cuplu dialectic, complementar, conceptual-actanțial.

Apoi, mai este și prefixul privativ: „a-" și „i-" nu desemnează nici ele, aici, același conținut semantic: dacă primul semnifică ceva ce se află în afara moralei, în afara oricărui sistem etic, presupunând nu neapărat ignoranța, dar cu siguranță ignorarea eticii, neincluderea ei între criteriile gândirii (amoralism) sau acțiunii (amoralitate), cel de-al doilea implică încălcarea ei conștientă, buna-știință relativă la existența normei sau valorii morale contrazise prin gândire sau acțiune. Sau, altfel spus, dacă primul nu implică în mod necesar contrarierea conștientă a moralei, celălalt da.

Firește, diferențierile de la nivel lexical reflectă aici, deja, un aspect cultural important: acela că, odată cu modernitatea, începe să se pună nu doar problema respectării în practică a anumitor sisteme de reguli, norme și/sau valori morale date (sau a devierilor factuale în raport cu acestea), ci și problema teoretică, conceptuală a legitimității acestor sisteme, a legitimității selecțiilor, prioritizărilor, valorizărilor și articulărilor care ele le presupun. Mai precis, „amoralismul" / „imoralismul" apar, deja, ca formulări de ordin „filosofic" (așa cum o arată deja *Dicționarul de neologisme din 1986*)[191], deci teoretic/ideologic. Scara de valori (general acceptată în premodernitate) suferă modificări sau democratizări, apoi variațiuni notabile, consecutive, se face în final este dublată sau contrazisă de „scări" (axiologii) alternative sau chiar negative, opuse. Simultaneitatea sau pluralitatea liberală a versiunilor axiologice ale lumii se accentuează, în primul rând, ca o consecință directă a relativismului sceptic specific gândirii moderne.

Tot pe acest teren (cultural) se poate opera și mai fina distincție între amoralism și imoralism, o disociere (și ea) necesară în contextul demersului de față. Este vorba aici despre doi termeni considerați, în mod uzual (lexical vorbind), ca echivalenți, adesea utilizați în variație liberă în limba română, deși dicționarele marchează uneori o diferență semnificativă. Spre exemplu, în *Dicționarul explicativ*

[190] Termen folosit de Adrian Lăcătuș cu privire la *Zodia scafandrului* în cadrul anchetei *22 de ani de roman* din revista *Corpul T*, Brașov, numărul 4/2011, p. 43.

[191] *Dicționar de neologisme*, Florin Marcu și Constant Maneca (coord.), București, Editura Academiei, 1986.

al limbii române din 1998[192], amoralismul apare definit drept o „concepție care preconizează o atitudine indiferentă față de morală" (caz în care conceptul ar deveni relativ sinonim cu amoralitatea sau chiar imoralitatea), dar și ca „faptul de a nu recunoaște valabilitatea nici unei morale"[193]; la rândul său, imoralismul este înțeles ca „teorie care contestă valoarea normelor și judecăților morale dintr-o epocă dată, negând prin aceasta morala însăși"[194]. Nu am să reiau diferențele (similare) din alte dicționare explicative. Aici delimitarea este, deja, suficientă pentru scopurile noastre: în rezumat, reiese că amoralismul definește o concepție relativă la existența înafara moralei (chiar înafara oricărei morale), pe când imoralismul reprezintă o contrazicere, o de-legitimare a moralei specifice unui context anume (de regulă, a unui anumit sistem de reguli, principii și valori morale contextualizat istoric, nu a moralei în definire universalistă) printr-un discurs subversiv.

Alteori mai apare, ca diferență relevantă de subtext, faptul că în timp ce imoralismul are referințe culturale precis definite (*i.e.*, Friedrich Nietzsche și André Gide), de conceptul de amoralism nu se leagă numele vreunui gânditor anume: este, poate relevant că această diferențiere se regăsește în dicționarele Epocii de Aur, precum *Dicționarul de neologisme din 1986* și *Micul dicționar filosofic al lui Vasile Olac din 1973*. Recursul la termenii de origine, preluați la noi din limba franceză, poate, însă, să clarifice într-un mod mai pertinent diferențele de făcut sub acest aspect. În franceză, „imoralismul" este un termen specific din câmpul eticii/teoriei culturii, care se referă în principal, în sensul său curent, la un curent de gândire avându-i ca principali promotori, așa cum o semnalează și dicționarele românești citate mai sus, pe Friedrich Nietzsche și André Gide.

În cultura franceză, însă, se fac și diferențieri relevante ținând de evoluția conceptului în istoria gândirii. Să luăm ca exemplu următoarea definiție a imoralismului, extrasă dintr-un dicționar francez specializat în vocabularul filosofiei și al științelor umane apărut cam în aceeași perioadă[195] (din care preiau aici, deocamdată, doar ultimele două sensuri ale termenului, cele de specialitate):

> „[...] c) doctrină a lui Nietzsche, care, printr-o transvalorizare (*Unwertung*) sau inversare a valorilor comune, respinge morala creștină, înlocuindu-i valorile centrale cu acelea ale voinței de putere și ale cultului supraomului; d) orice doctrină care valorizează dreptul fiecăruia de a-și formula propriile valori; cf. imoralismul lui A. Gide"[196].

---

[192] *Dicționarul explicativ al limbii române, ediția a II-a,* Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", București, Univers Enciclopedic, 1998.

[193] Ibidem, art. „amoralism".

[194] Ibidem, art. „imoralism".

[195] Louis-Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980.

[196] În original : „ [...] *c) [l'immoralisme est la, n. n.] doctrine de Nietzsche, qui par une transvaluation (Unwertung) ou renversement des valeurs communes, rejette la morale du christianisme et y substitue comme valeur essentielle la volonté de puissance et le culte du surhomme ; d) toute doctrine qui prône le droit pour chacun de poser ses propres valeurs ; cf. l'immoralisme d'A. Gide*". Louis-Marie Morfaux, op. cit., art. „immoralisme". Tr. R.H.

Prin urmare, lexicologia diferențiază aici, simplificând: în primul rând între calitatea morală a acțiunii exterioare persoanei (comportament, decizii cu efecte practice etc.) – caz în care putem vorbi despre amoralitate sau imoralitate – și gândirea individuală despre morală și moralitate – unde ne putem referi la amoralism sau imoralism, la moralism, absolutism sau relativism moral, idealism sau utilitarism etic... etc. În al doilea rând, constatăm că în anii 1980 (și vom vedea: chiar mai devreme), aproape toate aceste „isme" sunt deja asociate unor istorii intelectuale corespondente.

Scurtă istorie a imoralismului individualist-burghez: Nietzsche, Gide, Marx și câțiva *topoi* semnificativi

Deja din definiția dată de Louis-Marie Morfaux imoralismului în 1980[197] rezultă că avem de a face, în istoria ideilor morale, cu două „imoralisme" diferite, chiar dacă reprezentările lor specifice (exceptând vocabularul, tonul sau expresia) pot să pară, la o primă vedere, similare. Este vorba, cronologic, de conceptul de imoralism al lui Friedriech Nietzsche (care îl și inventează), și despre cel (ulterior) dezvoltat de scriitorul și gânditorul modernist André Gide, care îl deschide dinspre excepționalismul romantic spre pluralismul postmodern și politicile identității personale ca diferență.

În cazul lui Nietzsche, este vorba (în primul rând) despre o doctrină a respingerii moralei creștine, tradiționale, înțeleasă (și) ca „moralism", ca practică/impunere limitativ-absolutizantă a unor principii considerate imuabile.

> „Morala, așa cum e ea", scrie el în *Amurgul idolilor*, „condamnă, în sine și fără a ține seama de perspectivele, retrospectivele și prospectivele vieții, este o eroare specifică, față de care trebuie să fim nemiloși, este o idiosincrazie a degeneraților, care a făcut mult rău!... Noi, ceilalți, imoraliștii, suntem, dimpotrivă, cu totul deschiși către înțelegere, către inteligență și să aprobăm orice. Noi nu negăm ca să negăm, ci ne facem o onoare din a fi dintre aceia care afirmă. Înțelegem din ce în ce mai bine, mai clar, această economie care are nevoie – și știe să tragă foloasele din tot ceea ce respinge nebunia sacră a preotului – de rațiunea bolnavă a preotului, această economie în legea vieții, care profită de pe urma ipocritului, preotului, virtuosului, care este acest profit? Noi, imoraliștii, suntem, în acest caz, răspunsul…".

Pentru filosoful german „morala" se definește, așadar, ca impediment în calea dezvoltării naturale a individului liber, o barieră artificială în fața intereselor sale firești, a voinței sale de putere, în fine – ca parte a unui mecanism având ca scop principal menținerea unei dominații a „degeneraților", a celor „slabi" asupra celor „puternici", prin folosirea cu rea voință a discursului cultural-religios.

Retorica acestei filosofii făcute cu barosul este, într-adevăr, violent-negativ, însă mai degrabă nu etic, ci ca estetică. Frizând nihilismul moral-religios, cu o expresivitate invitând interpretările extreme, imoralismul nietzschean se referă,

[197] V. paragrafele finale ale secțiunii anterioare.

totuși, la ideea libertății și curiozității intelectuale ca politică personală. Avem de-a face, în fond, cu o idee agresiv formulată a „deschiderii" spirituale „către inteligență". Fără să intrăm aici în toate analizele de detaliu sau disputele posibile, este relevant în cadrul discuției noastre să reținem că morala negațională a lui Nietzsche se raportează (invers, în răspăr, *à rebours*) la paradigma creștină sau tradițională. Și o face, firește, nu fără legătură cu necesitățile autonomiei individuale impuse de turnura spre societatea individualist-burgheză.

În cazul imoralismului gidian – care ne și interesează aici – situația se schimbă dramatic: nu doar prin temperarea aspectului romantic, agresiv-afectiv al expresiei – care, de altfel, la Gide, devine una propriu-zis literară, ficțională și autoreflexivă, dialogică[198] – ci și prin modificarea și relativizarea sensului de fond al conceptului.

La Gide se pierde, în primul rând, intenționat și cu adresă directă, cultul supraomului și discursurile conexe despre cei puternici (versus cei slabi). Omul superior se vede aici ironizat și/sau împins până la ultimele consecințe (complet dezolante în *Imoralistul,* macabru-grotești în *Pivnițele Vaticanului*, unde discursul naratorial impune o distanță ironică vizibilă în raport cu Lafcadio, sau rizibil-afectuoase în relație cu bastarzii invertiți din *Falsificatorii de bani*), chiar dacă Gide recuperează – în *Ușa îngustă*, spre exemplu (dar nu numai) – critica nietzscheană a moralismului, respingerea moralei obiective și a caracterului său absolutist.

Transgresiunea morală devine, la scriitorul francez, nu atât o unealtă a distrugerii, cât o reprezentare lizibilă a libertății / liberalizării posibile a discursului etic unic, tradițional – prin semnalarea virtualităților pluralismului în materia opțiunilor morale și axiologice. Barosul filosofic voluntarist al lui Nietzsche devine o rafinată politică a sinelui: „dezinstruirea"(*désinstruction*)[199] prin metoda *tabulei rasa* (morale)[200] și a autenticității „dezgolite" (prin *dénuement, mise à nu*)[201] urmată de autocunoaștere. Apoi, imaginarul simbolic se completează cu imaginea bastardului (sau a „copilului natural"[202], a „fiului risipitor"[203]) căruia i se cuvine totul nu fiindcă deține o voință de putere, ci o voință exploratorie: a explora și a se explora, a-și găsi propria identitate individuală, irepetabilă și originală. Vorbim aici, însă, despre o identitate lizibil definită nu natural, ci prin autoconstrucție; sigur, nici la Nietzsche nu era vorba despre altceva, însă stilul său avântat, maniera de a spune l-a făcut o

---

198 Referirea la termenul propriu-zis de „imoralism"/„imoralist" se face, la Gide, (exclusiv) în romanul *L'Immoraliste* (1902), deși aluzii (de altfel, relativizante în toate cazurile) se regăsesc și în romanele *Les Caves du Vatican* (1914) sau *Les Faux-monnayeurs* (1926).

199 André Gide, *Les Nourritures terrestres*, Gallimard, Paris, 1921, p. 13 ș.a.

200 V. André Gide, *Les Nouvelles nourritures*, Ebooks libres et gratuits, 2007, https://www.ebooksgratuits.com/html/gide_nouvelles_nourritures_terrestres.html#_Toc178239771 [20.02.2026].

201 André Gide, *Les Nourritures Terrestres suivi de : Les nouvelles Nourritures*, Paris, Gallimard, pp. 11-12.

202 În *Falsificatorii de bani,* imoralistul Édouard se minunează de frumusețea etică și estetică a acestui concept: „Viitorul aparține bastarzilor. – Cât sens în acest cuvânt: «un copil din flori»! Numai bastardul are un drept natural.", scria alter-ego-ul lui Gide din *Falsificatorii de bani*, Edouard. În original: „L'avenir appartient aux bâtards. – Quelle signification dans ce mot : « un enfant naturel» ! Seul le bâtard a droit au naturel.", Traducerea mea, RH. Citat din André Gide, *Les Faux-monnayeurs*, Éditions Gallimard, Paris, 1960, p. 119.

203 Aluzie la nuvela „Le retour de l'enfant prodigue" (1907) apărută în *Vers et Prose*.

țintă mai ușoară manipulărilor – sau interpretărilor greșite ale sensului. La Gide, însă, acest sine liber (re-)construit devine scopul existenței așa-zisului imoralist – un deziderat, de altfel, izbitor de similar cu ideea foucaultiană a „vieții ca operă de artă"[204], a „utilizării plăcerilor" (*usage des plaisirs*) și a „preocupării de sine" (*le souci de soi*) care alcătuiesc la un Foucault *epimeleia heautou*[205], acel set de practici prin care individul își asumă responsabilitatea construcției de sine.

Conform lui Gide, identitatea anterioară gata-făcută, gata livrată de alții (de obicei familie, școală) conform normei unitare trebuie negată de către aspirantul imoralist pur și simplu pentru că nu este autoconstrucție. Atunci când *tabula rasa* și dezinstruirea nu funcționează (sau nu complet), se cere eliberarea de atașamente (vicii, spaime, ancore, plase de siguranță de orice fel, idei fixe, prejudecăți, complexe de superioritate). Orice piatră de poticnire în calea explorării perpetue trebuie derealizată printr-o purificare presupunând „dezgolirea" (*dénuement*) adevărului personal, „dezbrăcarea" de elementele străine propriilor preocupări în sensul autentificării sinelui – fie și, la nevoie, prin îmbrățișarea, cunoașterea intimă a viciului, a Răului. Ideatica, în fond nu foarte diferită de a lui Nietzsche, își pierde însă valențele maximaliste și iluziile de sine excepționaliste nietzscheene.

Modelul imoralistului câștigă, astfel, cu Gide, tocmai în mobilitate postmodernă, dobândind posibilitatea unui „joc" necesar: de obicei, tinerii protagoniști gidieni tentează un fel de auto-împuternicire nietzscheană, o autonomizare extremă (în raport cu familia, cu societatea, cu partenerul de viață), dar mereu ratează pe undeva. Bastarzii din *Falsificatorii de bani* se dovedesc care de care mai naivi și mai puțin cinici decât și-ar dori să pară; Lafcadio din *Pivnițele Vaticanului* se trezește vânat de un ucigaș mai teribil decât el (Protos), chiar când se credea imposibil de „prins" cu inteligenta lui crimă nemotivată; sau chiar Michel, în *Imoralistul*, se va plictisi, totuși, de atâta bine după moartea soției. Acești anti-eroi ratează, deci, atunci când dorința edificării sinelui sau autenticitatea gestului depășește explorarea și avansează spre pierderea umanității, spre voința egoistă de putere sau complexul de superioritate, spre nepăsarea cinică în raport cu suferința aproapelui etc.

Mai mult, mecanismul este în primul rând autoironic, căci imoraliștii lui Gide, ca Édouard însuși, sunt adesea personaje *porte-parole.* În *Si le grain ne meurt*, de pildă, zâmbim ironic odată cu tânărul Gide la descoperirea că nu vocația religioasă, semi-auto-sanctificatoare îl ținea departe de dorințele carnale, așa cum se convinsese pe sine în anii fragedei tinereți pentru a-și explica propria diferență, acel celebru *„Je ne suis pas pareil aux autres!"*[206]; el află cu stupoare că sfânta repulsie față de amorul carnal heterosexual care îi generase aproape un complex de superioritate în raport cu semenii nu era decât un reflex natural al propriei sexualități minoritare, homosexuale, ignorate. Considerată în epocă „deviantă", „păcătoasă" și ilegală (v.

[204] V. Michel Focault, *Dits et écrits* (ediția întâi: Éditions „Gallimard", Paris, 1994) conform căruia viața trebuie trăită „ca o operă de artă", i.e. exploatând propriile particularități identitare.

[205] V. Michel Focault, *Istoria sexualității*, vol. II și III.

[206] André Gide, *Si le grain ne meurt*, Ebooks libres et gratuits, 2007, p. 116. Ebook. Online: Ebooks libres et gratuits, http://fr.groups.yahoo.com/group/ebooksgratuits [31.05.2026].

cazul Oscar Wilde și teama cu care Gide decide să îi ia public apărarea prietenului său), ea îi oferă o anti-revelație necesară. La fel, un exemplu minunat este și râsul infinit de surprins al lui Wilde însuși atunci când, sperând să își oripileze mai tânărul prieten protestant, îi propune o escapadă cu un prostituat magrebian; irlandezul nu se va mai putea opri multă vreme din amuzamentul pe contul propriei ignoranțe: aceea de a fi confundat bunele maniere și discreția lui Gide cu obtuzitatea. Unui episod oarecum similar, absolut buf, îi cade pradă imoralistul Édouard din *Falsificatorii de bani*, care (altfel) dă lecții de voluntarism și atotputernicie imoralistă tuturor prietenilor mai tineri, închipuindu-se un fel de maestru subtil al manipulării, un fel de Menalc; când, însă, i se pare că întrezărește o țintă ușoară pentru avansurile sale senzuale într-un adolescent minor cu mici antecedente penale (Ghéridanisol), se face dejucat într-un mod jalnic de micuțul presupus „vulnerabil", care îl mai și jecmănește în repetate rânduri, șantajându-l cu denunțarea comportamentului său pederast. Iluziile de sine (de intrigant abject) ale naivului personaj principal sunt astfel jalnic dezamorsate, iar situația neașteptat de penibilă în care îl regăsim nu poate să genereze decât amuzament.

Mereu ușor ridiculizat (cum am încercat să o arăt și mai sus) imoralistul gidian nu reușește, de cele mai multe ori, să devină absolut liber. El rămâne de obicei să penduleze între liberate și recăderea în viciu – poate cu excepția lui Michel din *L'immoraliste*, care persevereză inerțial.

Imoralismul nu se manifestă, de altfel, la Gide, nici în teorie prin simpla negare a moralei creștin-tradiționale înțeleasă ca obstacol. În primul rând, negația în sine este una relativistă, în sensul în care autorul *Fructelor pământului* salvează tocmai principiile etice (în reinterpretare proprie) atunci când se desparte de mitologia creștină. Motiv pentru care va prețui mereu abordarea raționalizată, autentificată a religiei sau ateismului și pluralitatea de opțiuni mai mult decât alternativele facile: „Sunt un necredincios. Dar nu voi fi niciodată un hulitor"[207]. După negație urmează, așadar, întotdeauna, etapa (re)constructivă, cel puțin la fel de importantă: instruirea autodidactă, (re)configurarea rațională (sau rațional-sensibilă), autentificată la nivelul conștiinței individuale, a unei scări de valori internalizabile în mod autentic.

Aceasta este și logica în care se înscriu curajul și etica scandalului, fie el literar (v. *Si le grain ne meurt*, care se deschide, din prima pagină, cu probabil una dintre cele mai timpurii abordări frontale a autoerotismului homosexual la copii, asumată la persoana întâi într-un text autobiografic cu siguranță șocant până și pentru unele subculturi contemporane) sau social (v. apărarea deschisă a lui Oscar Wilde), verticalitatea discursului (v. recunoașterea publică a erorii de judecată privitoare la Proust, dar și repudierea visului bolșevic după vizita în Rusia – v. *Retour de l'U.R.S.S.* – fără renunțarea, însă, la credința în socialism, sau multiplele dispute teoretice deschise privitoare la naționalismul francez în expansiune ș.a.). Toate aceste cutezanțe sunt unelte ale auto-descoperirii, a auto-construcției autentice.

[207] În original: *„Je suis un incroyant. Je ne serai jamais un impie"*, Traducerea mea, RH. André Gide, *Journal* 1889-1939 / 6 novembre 1927.

Vorbim aici, de fapt, despre o structurare a identității care corespunde mentalității și necesităților persoanei (autonome) moderne – cu particularitățile și idiosincraziile ei. Toată această mecanică mai degrabă complexă a refuzului daturilor culturale și reconfigurării de sine constituie, în cele din urmă, un *bildungs*, un exercițiu de maturizare: examenul de conștiință protestant este chemat, alături de auto-educarea neîntreruptă, să interogheze totul, să clarifice conștiința tânărului burghez, tocmai pentru ca în cele din urmă, ceea ce rezistă negației să fie asumat autentic. Ca atare, la Gide (spre deosebire de Nietzsche) individul poate oricând recupera parțial sau chiar total ceea ce a deconstruit, internalizând respectivele concepte, principii, valori ca valabile pentru sine.

Iată că revenim, astfel, la acele strategii etice ale de ale autonomiei, ale libertății de gândire raționalizate, kantiene, pe care le teoretizează Caius Dobrescu în *Revoluția radială* – oferind o definiție care îl determină, de altfel, pe cercetătorul român să includă (neîntâmplător) poziția etică a lui André Gide printre cele exemplare ale „intelectualilor «kantiști»", descinse din buna tradiție a scepticismului occidental[208]. Ca atare, chiar dacă așa-zisul imoralism gidian conține și o dimensiune anti-moralistă moderată, el se cere definit, în fapt, ca o etică sofisticată, specifică unei dimensiuni a gândirii morale individualist-burgheze care își are originea în raționalismul lui Kant și în morala protestantă, devenind în același timp „politică a sinelui și identității" – sau altfel spus, o filosofie morală sceptică având ca fundament raționalizarea „sensibilă"[209], estetizată, intelectualizată a lumii în spațiul conștiinței.

De asemenea, este important de reținut și că la Gide, aparentul voluntarism exploratoriu (non-echivalent, aici, „voinței de putere" nietzscheene, ci mai degrabă unei concepții aparte a principiului auto-determinării individual-identitare) trebuie să nu contravină libertății celuilalt de a acționa, de a-și constitui propria axiologie sau de a-și practica propriile alegeri. Există, deci, în această gândire morală – și este iarăși un punct important de atins – o puternică preocupare pentru posibilitatea pluralismului, a negocierii valorilor, pentru drepturile egale ale alterității și pentru respectarea diferenței. Conștiința acută a demnității proprii și a demnității Celuilalt, dublată de un scepticism pyrrhonian fundamental (moștenit de la Montaigne, unul dintre scriitorii pe care Gide îi admira fără rezerve, și pe care, ca și el, Henri Lefebvre îl plasează în avangarda gândirii modernității individualiste[210]), imoralismul gidian câștigă în toleranță, și de aici, în coerență, în anduranță istorică, în dimensiune culturală.

Axa tradițională completă Dumnezeu-familie-patrie face, la Gide, obiectul unei deconstrucții constante și susținute, însă „bine temperate" de atenția permanentă la alteritate, la diferență (având ca punct de pornire propria sa diferență

---

[208] Caius Dobrescu, *Revoluția radială: critica conceptului de post-modernism dinspre înțelegerea plurală și deschisă a culturii burgheze*, Editura Universității „Transilvania" din Brașov, Brașov, 2008, cap. II : „Literatura și etica", pp. 109-120.

[209] Termenii marcați cu ghilimele sunt folosiți în sensul pe care li-l conferă Caius Dobrescu, *ibidem*, pp.66-124.

[210] Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, 19e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1980, p. 8.

sexuală, locală și religioasă). Conservarea paletei complete a atitudinilor posibile este un principiu vital al sinelui: gânditorul francez înțelege că identitatea personală nu există decât în legătura sa cu ceilalți și cu lumea; de aici, apare în gândirea sa, ca principiu omniprezent, ethosul singurei aversiuni niciodată dezmințite: cea față de orice maximalism discursiv, față de orice absolutizare (am văzut că inclusiv discursul propriu este continuu relativizat prin chestionare și autoironie).

Firește, în finalul acestui rezumat al gândirii gidiene, nu putem ignora impactul (parțial) al marxismului clasic asupra eticii lui Gide, prezent mai puțin în vocabularul anti-moralist (pe acesta îl datorează, poate, mai degrabă resursei intelectuale nietzscheene), cât prin morala deopotrivă protestantă a renunțării la tendințele constante ale conștiinței spre cupiditate și/sau dominație asupra Celuilalt (cele două sunt, la Gide, considerate un continuum cu valență morală negativă), dar și spre hedonismul extrem (vezi teoria gidiană a dominării intelectuale a tentației spre negativitate prin experimentarea ei, prin renunțarea la rezistența stoică în favoarea unei gnoseologii a tentației având ca finalitate atât asumarea solidară – internalizarea Răului – cât și explorarea soluțiilor morale posibile). O anumită noțiune de egalitate de conștiință a indivizilor există, de asemenea, și la Gide, și la Marx. Însă nici aici influența marxismului nu este una decisivă: imoralismul gidian presupune, în fapt, un egalitarism stric sinonim restaurării (kantiene) a „demnității" individului în calitatea sa de „agent rațional"[211].

Indivizii sunt egali, așadar, numai ca depozitari ai posibilității de a-și gestiona autonom și responsabil, la nivelul conștiinței, ceea ce Charles Taylor (alături de o întreagă tendință de gândire contemporană venind în descendența viziunii sale) numește „identitate morală"[212]. Egalitarismul gidian se opune, în acest sens, oricărei interpretări care tinde să reducă singularitatea individului la scheme comune, pe de o parte (căci el instituie tocmai domnia pluralismului și a dreptului la diferență), dar „scapă" și tradiției romantice a glorificării excepționalului (în cadrul căreia tinde să se înscrie, sub acest aspect cel puțin, imoralismul nietzschean). Gândirea morală a lui André Gide propune, prin urmare, sintetizând, reiterarea libertății de gândire (inclusiv sau în principal sub aspect etic) a tuturor indivizilor ca singularități ireductibile, pe de o parte, dar și ca agenți raționali (și deci responsabili) ai propriei auto-definiri moral-identitare, pe de alta, într-o definiție cu largă deschidere spre postmodernism care stă în multe sensuri la baza moralei negaționiste din constituția intimă a proiectului prozastic nedelcian.

Punctele de convergență între cei doi scriitori sunt vizibile, deși implicite. Între *topoii* specifici (despre care detalii se vor adăuga punctual și în cursul analizelor propriu-zise), vom regăsi în primul rând condiția bastardă ca oportunitate de autoconstrucție identitară; morala Baudelairiană a scandalului (la Gide transpusă

---

[211] Termeni preluați din interpretarea lui Charles Taylor a filosofiei morale kantiene. V. Charles Taylor, *Sources of the Self..*, pp.83-84, apud Caius Dobrescu, *Revoluția radială: critica conceptului de post-modernism dinspre înțelegerea plurală și deschisă a culturii burgheze*, Editura Universității „Transilvania" din Brașov, Brașov, 2008, p. 70.

[212] Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1989, passim.

drept o acțiune de „neliniștire" – *inquiéter* – a mentalității tranchile); morala autenticității / autentificării sinelui; complexul non-apartenenței / dezrădăcinării, la ambii în corelație cu toposul călătoriei (să ne amintim de faimoasa interpelare a imoralistului cu ascendență deopotrivă catolică și protestantă, adresată naționalistului Maurice Barrès, ca argument în apărarea „dezrădăcinării": „Născut la Paris, dintr-un tată originar din Uzès și o mamă normandă, unde ați vrea dumneavoastră, domnule Barrès, să mă înrădăcinez? Am preferat să călătoresc."[213]); apoi, tema paternității diminuate, relaționată cu tematizarea indirectă a unui oarecare complex reflectat prin scris al proveniență, de obicei compensat printr-o activitate de auto-instrucție acerbă.

La nivelul formelor literare sau retorice, vom recunoaște drept caracteristici comune ale scriiturii autentificarea discursului scriptural prin asumare la persoana întâi sau prin *porte-paroles*, autoreflexivitatea expusă, interpelarea directă (la persoana a doua) a naratarului-învățăcel, ironia și auto-ironia relativist-atașată, lectura-întrebare, revenirea personajului semnificativ (Menalc), suprapunerea fluidă a genurilor și speciilor literare, experimentul semi-autoficțional.

O ultimă instanță (sau poziție etică) definită adesea ca „imoralism" în istoria gândirii morale occidentale care se cere discutată aici este cea a socialismului științific. Să ne amintim, însă, mai întâi, că atât reputatul analist al marxismului occidental Henri Lefebvre[214], cât și sintezele teoretice recente precum cea a lui Jacques Hoarau[215] resping ideea că etica lui Karl Marx și a lui Friedrich Engels poate fi redusă la simplul nihilism moral – opinie la care, de altfel, subscriem. Lăsând însă la o parte chestiunea esenței morale a filosofiei lui Marx, trebuie observat că există, în gândirea filosofului german, o pronunțată tendință (aparentă) spre un anumit tip de relativism moral, *i.e.*, spre anti-moralism, într-un sens foarte similar cu atitudinea nietzscheană. În *Ideologia germană* se insistă în special asupra istoricității concepțiilor morale, *i.e.* asupra caracterului lor fundamental ideologic-manipulativ decurgând din teoria exploatării de clasă. Conform lui Marx, moralele (în acest sens, de sisteme de norme și valori) sunt un apanaj al puterii politice, al claselor dominante – căci nu există (implicit: până la marxism) vreo filosofie morală specifică (sau construită, configurată) de către dominați pentru ei înșiși.

Iată, deci, sensul în care – ca și în gândirea nietzscheană, de altfel – Karl Marx consideră că nu atât etica și/sau practica ei, ci moralele (diversele sisteme etice care s-au succedat pe parcursul evoluției istorice) sunt ideologii marcate cultural, forme sau instrumente ale alienării și ale dominației omului asupra omului, trebuind, ca atare, să fie excluse din gândirea modernă (marxistă). Sistemul său filosofic exclude, așadar, adeziunea la vreo formă de gândire morală preexistentă. Ceea ce nu echivalează cu nihilismul moral, ci, mai degrabă, cu un deziderat al

---

[213] André Gide, „À propos des *Déracinés* " [1898] în *Pretextes*, Paris, Mercure de France, 1903, p. 51.

[214] V. Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, 19e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1980, cap. II : „La Morale marxiste", pp.49-59.

[215] Jacques Hoarau, în Monique Canto-Sperber (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, art. „Marx, Karl : la philosophie morale de Marx et le marxisme", pp.10205-1213, și în special secțiunea „Un nihilisme moral ?", pp.1205-1207.

dezideologizării / dez-alienării unei zone a gândirii filosofice „corupte" de tentația dominării Celuilalt.

Să reținem, așadar, deocamdată, sintetizând, că imoralismul are o evoluție proprie în cadrul istoriei ideilor, cu trei etape esențiale având istorii intelectuale și evoluții diferite, dacă în anumite puncte, secante, marcate de trei gânditori capitali ai modernității (Friedrich Nietzsche, Karl Marx și André Gide).

Despre imoralism(e) ca etici ale reversibilității simbolice, cu o notiță asupra dublei negații logice implicite

În acest punct al discuției se mai impune o conexiune care ne va ajuta să sesizăm cu mai multă claritate negația etică (nietzscheană, marxistă, gidiană, și mai departe, nedelciană) la nivel de mecanism. Fiindcă ceea ce operează, de fapt, aceste „morale ale negației" nu este, de fapt, o simplă negare; sau mai precis, vom susține că refuzul sistemelor etice respective nu se oprește la simpla negare, ci propune, de fapt, o etică a libertății de gândire (a libertății de conștiință) de sorginte kantiană ridicată la rang de politică identitară (în sensul descris și deschis de Charles Taylor în *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*[216].

Modul în care poate funcționa ea, însă, în totalitarism – deci în speță, în gândirea și literatura lui Mircea Nedelciu – este explicabil, poate, la modul cel mai pertinent cu ajutorul conceptelor de „secret" și „reversibilitate simbolică" propuse de sociologul André Petitat în *Secret și forme sociale*[217].

În rezumat, pentru Petitat (ajuns aici pe urmele lui Simmel și Goffman), secretul se referă la conștiința individuală, însă nu ca *locus* al unor resporturi psihice insondabile. Dimpotrivă, dimensiunea care interesează aici este secretul conștiinței ca spațiu al unei „libertăți imense"[218]: cel al renegocierii sau chiar contestării întotdeauna posibile a valorilor, a definițiilor acestora. Pentru Petitat, această calitate ireductibilă a persoanei care este „nesupunerea" se bazează, în fapt, pe secret, pe *le non-dit*[219], pe conținutul semantic „nespus" al semnului, ceea ce îi conferă calitatea de spațiu al unei irepresibile libertăți, inclusiv în totalitarism:

> „Regimul care interzice a spune și care se protejează împotriva lui a face se teme, evident, și de cele mai firave gânduri. Dacă ar putea, ar proclama o lege împotriva fantasmelor. Barierele între a spune, a face și a gândi nu îl liniștesc. Utopia totalitarismului este transparența celor dominați. Când, în *1984*, descrie culmile ororii, Orwell ruinează ultima speranță formulată de Julie: «Ei ne pot face să spunem orice, dar nu pot să ne facă să și credem orice» (1950, p. 241). Continuarea romanului arată că «ei» ajung și la aceasta, recurgând la o violență de nesuportat,

[216] Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1989.

[217] Apărută în primă ediție în 1998 în Presses Universitaires de France (PUF), lucrarea de autoritate a lui André Petitat va fi citată aici din ediția românească de la Polirom din 2003, *i.e.*, André Petitat, *Secret și forme sociale,* trad. Dana și Dan Lungu, Editura „Polirom", Iași, 2003.

[218] André Petitat, *Secret și forme sociale,* trad. Dana și Dan Lungu, Editura „Polirom", Iași, 2003, p. 153.

[219] Ibidem, p.15.

> care mizează pe temeri ce nu pot fi reprimate, proprii fiecăruia. Furându-i unui om controlul distanței și al atașamentului [față de valori, principii etc., n.RH.], i se fură calitatea de om. Nu e nici măcar un sclav; nu mai e decât un zombi, o zdreanță a condiționărilor. Un om liber nu este acela care își construiește singur, cu propriile materiale, o interioritate în întregime originală, sustrăgându-se oricărei constrângeri venite din mediu; abandonând această ficțiune iluzorie, omul liber este acela care rămâne **atât cât e posibil** [s.A.P.] stăpân al virtualităților reversibilității [simbolice, n.RH.] și care uzează de acestea pentru a-și întări autonomia și creativitatea istorică. Omul liber este un om-limită, un trecător și uneori un contrabandist, dar știe că libertatea sa se menține prin cordonul ombilical semiotic ce-l leagă de ceilalți."[220].

Putem sesiza pornind de la acest fragment similaritatea cu imoralismul gidian, în special – și vom constata că aceeași viziune a libertății se regăsește și la Nedelciu; însă va trebui să verificăm, întru edificare, și definiția „reversibilității simbolice" – un concept care ne va fi foarte util în analizele care urmează.

Capitolul intitulat „Reversibilitate și libertate" se deschide cu această explicație simplă: „Reversibilitatea simbolică întemeiază libertatea noastă de alegere cea mai elementară. Gestionarea distanței interioare față de reguli și valori pregătește ocolirea, încălcarea, reinterpretarea și transformarea lor"[221], cu completarea esențială că „A reduce, a ucide această libertate elementară legată de reversibilitate a fost și rămâne obsesia tuturor totalitarismelor"[222]. Cu alte cuvinte, ea formează substratul necesar, sau prezumția *sine qua non* a nesupunerii civice[223] și al oricărei negocieri a regulilor între individ și macrostructură.

Abolirea secretului conștiinței nu poate da naștere, notează Petitat, decât unor „structuri sociale rudimentare, plictisitoare sau de coșmar"[224], printre care cea care ne interesează în mod special – comunismul – înscriindu-se, fără îndoială, în ultima categorie, este descrisă astfel:

> „Cea de-a patra variantă posibilă a fost exploatată de G. Orwell (1950) în romanul 1984. Această variantă prelungește de fapt posibilitățile noastre tehnice redutabile de a pătrunde în viața privată, în relațiile intime și reprezentările mentale. Ascultările de la distanță, deschiderea corespondenței, supravegherea video, băncile de date (medicale, școlare, fiscale), drogurile și alte seruri ale adevărului, tehnicile psihologice asociate cu internările și izolarea, fără a mai pune la socoteală rafinamentele torturii, toate aceste violențe se conjugă pentru a viola intimitatea gândirii, pentru a-i sfărâma opoziția, eventual pentru a „reeduca" și spăla creierele. Acest trist cortegiu al terorii, reversul transparenței, demonstrează, dacă mai era nevoie, importanța autonomiei conferite de natura ascunsă a reprezentărilor mentale în relațiile sociale și mai ales în relațiile de putere"[225].

---

[220] Ibidem., p.143.
[221] Ibidem, p. 142.
[222] Ibidem.
[223] Henry David Thoreau, *Resistance to Civil Government/Civil Disobedience*, 1849, disponibil online la adresa http://thoreau.eserver.org/civil.html [08.05.2013].
[224] Ibidem, p. 20.
[225] Ibidem, p. 22.

În detalierea care urmează, Petitat merge, însă, mai departe, stabilind de ce reversibilitatea simbolică este spaima regimurilor maximalist-nedemocratice. În viziunea sa, posibilitatea inversiunii echivalează, pentru astfel de regimuri, cu virtualitatea rebeliunilor posibile, este „germenele ascuns al acțiunilor viitoare"[226]:

> „A scotoci cunoștințele, a organiza delațiunea între cei apropiați, a se insinua în sânul familiilor, a face presiuni, a șantaja, a tortura, a droga – orice mijloc poate fi folosit pentru a strânge lanțurile în jurul gândurilor devinate, acești germeni ascunși ai acțiunilor viitoare",

susține sociologul, deschizând către asocierea posibilă și perceptibilă între deviantă și libertate în totalitarism. Printre acestea, vom utiliza, de pildă, mai târziu, apropierea simbolică citată mai sus pe care o trasează între trafic, contrabandă, liminalitare și subversiune anti-totalitară.

Petitat rezumă așadar conceptul de „reversibilitate simbolică" sub definiția posibilității negocierii sau negării/inversiunii conotațiilor morale ale valorilor în spațiul conștiinței, a practicării propriilor alegeri / nuanțări / configurări axiologice în spațiul interior – spațiu interior devenit, în totalitarism, un spațiu al libertății pe care niciun regim nu îl poate reduce la zero și, deci, un pericol social.

Acesta este, de fapt, sensul pozitiv al imoralismului gidian și într-un fel, cel negativ-constructiv al (neo-)imoralismului nedelcian (un nou imoralism fiindcă se opune unui sistem etic opresiv care se autointitulează „nouă morală" politică, specifică unui Om Nou) despre care vom vorbi mai departe: protagoniștii lor sesizează, unul în liberate, celălalt sub presiune totalitară, această libertate a conștiinței la care, crede Petitat, nu se poate ajunge.

Nedelciu, însă, are mai puțină încredere în Oamenii Noi decât Petitat: neo-imoraliștii lui favoriți, acești Don Quijote ai eroismului cotidian la care reflectează Gregor Vranca în *Efectul de ecou controlat* par să acționeze mai degrabă de spaimă decât cu încrederea că acest secret este de neatins.

„Bântuiți" tocmai de astfel de coșmaruri (așa cum vom avea ocazia să vedem), de „spectrul" supravegherii[227] și de angoasa suprimării secretului, deci, de spaima suprimării „libertății de alegere", a „calității de om", resimțind subliminal pericolul de a deveni simple „zdrențe ale condiționărilor"[228] exterioare, vom vedea că imoraliștii lui Nedelciu încearcă, de fapt, cu disperare, o salvgardare a ultimului spațiu potențial al libertății: cel al „spațiului de reversibilitate simbolică virtuală"[229]. Or, această acțiune (interioară) este un aspect al internalismului moral: ea echivalează, de fapt, cu opozabilitatea evaluării interioare, subiective, intelectual-sensibile, kantiene (în fond) în raport cu un set de valori și principii morale exterioare considerate (moralmente) inacceptabile ca motivație posibilă.

---

[226] André Petitat, *Secret și forme sociale*, Polirom, Iași, 2003, p. 143.

[227] Termenii evidențiați sunt preluați din gândirea lui Jacques Derrida din *Spectres de Marx. L'état de la Dette, le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*, Éditions „Galilée", Paris, 1993, passim.

[228] André Petitat, *Secret și forme sociale*, trad. Dana Lungu și Dan Lungu, Editura „Polirom", Iași, 2003, pp. 142-143. Pentru detalii, v. și fragmentul *in integrum* citat în cadrul secțiunii de concluzii a capitolului precedent.

[229] *Ibidem*, p.10. Pentru detalii, v. și secțiunea de concluzii a capitolului precedent și secțiunea introductivă a capitolului de față.

Spaima, de altfel, capătă de multe ori aspectul unui spectru monstruos invizibil, încarnat chiar în interioarele minților, dă formă celor mai negre anxietăți; frica supremă a protagoniștilor nedelcieni este nici mai mult, nici mai puțin decât cea a căderii acestei ultime redute: a posibilității unei inversiuni simbolice sănătoase operabile măcar în ascunsul minții. Ei nu încetează, însă, niciodată să caute sau să spere, totuși, odată cu autorul lor, că acțiunea individuală transferată cumva în comunicabil, solidarizabilă, deci, mai poate schimba lumea: „Comoditatea v-ar putea să abandonați o astfel de lectură", scrie naratorul-autor chiar în prima pagină a romanului *Zodia scafandrului*, după ce mărturisește că urmează un conținut „de profunzime", o carte „scrisă sub o mare presiune, [...] scrisă sub ape". Însă dincolo de suspiciunea firească rămâne o căutare: „Eu, însă, mereu convins că la capătul celălalt al saulei se află un om, continui să scriu. Măcar din curiozitate, acel om ipotetic este capabil să mă salveze"[230].

În această dimensiune internalistă a sa, imoralismul se înrudește, așadar (sau poate fi asociat) cu teoria secretului și a reversibilității simbolice, așa cum o formulează sociologul francez André Petitat în *Secret și forme sociale* (1998). Această reversibilitate presupune, în fond, negocierea liberă a sistemului de valori propus/impus într-o anumită cultură, prin gestionarea personalizată și neîngrădită a valențelor calitativ pozitive sau negative pe care le atribuie uneia sau alteia dintre valori.

Ca atare, reversibilitatea este o negație a maximalismului. Însă la rândul său, am văzut că maximalismul însuși este o morală negativă (restrictivă, care limitează libertăți și drepturi), inversând la rândul ei ceea ce percepe ca destructiv sau constructiv. Sau altfel spus, negând negarea unor coordonate de bază ale normalității moral-politice, imoralismul eroilor unui Nedelciu realizează o dublă negație logică: adică o afirmație.

Sigur, nu trebuie înțeles de aici că personajele prozei sale sunt schematice (sau dispuse schematic); ele nu sunt „bune" și / sau „rele", „pozitive" și / sau „negative" prin excelență. Însă dincolo de nuanțele fine, de relativizările necesare, dincolo de gama extrem de vastă a variantelor și variabilelor, a combinațiilor de Bine și Rău, la Mircea Nedelciu rămâne vizibilă o distribuție a „rolurilor" de tipul protagonist / protagoniști versus antagoniștii care sunt, din punct de vedere simbolic, lumea – sau ajung să fie lumea însăși prin compromisul cu ea. Ceea ce se traduce mai degrabă, așadar, într-un raport care corespunde dialecticii model uman împotriva Omului Nou versus lume(a ceaușistă). Or, această gestiune implică, deja, o opțiune morală – indiferent cât de stranie, de neobișnuită, de idiosincrasică – sau de subtilă.

Dar dacă etica prozei este în cele din urmă o afirmare prin dublă negație, atunci trebuie să ne întrebăm ce afirmă, exact: întoarcerea necondiționată la individualismul burghez sau la Marx? Sau preferă poate descendența noii stângi, a școlii de la Frankfurt? Ori, poate, cu totul altceva? Este probabil momentul să introducem în discuție o definiție rezumativă a ideii de identitate morală, și să îi adăugăm un apanaj conex – al rezilienței.

---

[230] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului. Roman inedit*, București, Compania, 2000, p. 7.

Despre identitate

Un ultim punct al discuției teoretice care adaptează instrumentarul la nevoile de interpretare ale (neo-)imoralismului nedelcian este cel legat de definirea sa (în termenii lui Caius Dobrescu din *Revoluția radială...*) ca „politică a sinelui și a identității”[231]. Lucrăm aici deja cu o viziune filosofică asupra eticii care – așa cum o arăta Charles Taylor, teoreticianul capital al conceptului de „identitate morală” – nu este concepută în accepțiunea sa „restrânsă” de „călăuză a acțiunii [...] ocupându-se numai de ceea ce este drept să faci”[232], ci într-o accepțiune mai largă și mai bogată, a moralei ca filosofie și „natură a unei vieți împlinite (*a good life*)”, „ocupându-se [...] de ceea ce este bine să fii”[233]. Etica devine, deci, dintr-o astfel de perspectivă, o componentă esențială a identității persoanei. De unde, luând ca referință proza lui Mircea Nedelciu, tot atâtea căutări ale identității personale ce pot fi înțelese ca aventuri (esențialmente) morale ale căutării de sine.

Așadar, după cum o sugerează deja și circumscrierea (neo-)imoralismului nedelcian pe care am sugerat-o în secțiunile anterioare, la eroii tipici ai lui Mircea Nedelciu opțiunea (i)moral(ist)ă nu este în mod exclusiv o chestiune legată de strictul câmp al acțiunii, ci se combină în mod firesc cu problema autodefinirii.

În acest sens, definirea utilă a conceptului de care avem nevoie pentru a discuta problematica identităților „confuze”, „nedesăvârșite”[234] este una care să înlesnească o „punere în comun” mai puțin obișnuită: relaționarea eticii cu zona studiilor privind identitatea personală (și, într-o oarecare măsură, cea de grup), înțeleasă ca autoconstrucție.[235]

O introducere privind conceptul de identitate morală

În câmpul eticii și al psihologiei morale există o preocupări privind relația dintre etică și identitate începând cu anii 1970 (chiar trecând, sub anumite aspecte, prin Locke sau Kant), pornind la ideile unor cercetători precum Amélie Rorty[236] și

[231] După o sintagmă a lui Caius Dobrescu din *Revoluția radială: critica conceptului de post-modernism dinspre înțelegerea plurală și deschisă a culturii burgheze*, Editura Universității „Transilvania” din Brașov, Brașov, 2008, p.73.

[232] Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1989, p. 79.

[233] Immanuel Kant *apud* Charles Taylor, *op. cit.*, ed. cit., p. 79.

[234] Sanda Cordoș, *Mircea Nedelciu și proba clasicismului* (prefață), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 13-14.

[235] În acest sens, am mai conceput o contribuție relativ amplă, sub forma unui capitol de volum teoretic, care poate fi consultată. V. Ramona Hărșan, „Identitate morală ficțională: un posibil instrument al istoriei literare”, în *Modele, concepte și contexte ale istoriei literaturii române contemporane*, Rodica Ilie, Dan Botezatu (coord.), Editura Universității „Transilvania”, 2016, pp.143-158.

[236] V. Amélie Rorty, *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1976, passim.

Charles Taylor[237], și continuând până în stricta contemporaneitate. Este vorba despre studii privind, așa cum o arată Alan Montefiore în *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*[238], un concept pe care îl voi prelua și folosi ca atare relativ la chestiunea identității în proza lui Mircea Nedelciu: cel de „identitate morală" definită ca parte a „identității «esențiale»" a individului și/sau a grupului[239]. Dar să vedem, pe scurt, ce presupun aceste două concepte.

Pe de o parte, noțiunea de „identitate morală" trebuie pusă în relație cu cea de „persoană", așa cum o definește Amélie Rorty: „Ideea de persoană este ideea unui centru unificat de alegere și acțiune, unitate la care se raportează responsabilitatea legală [...]. Alegând, persoana acționează, și este prin urmare legal și moral responsabilă"[240]. Firește, această definiție trimite, în mod evident, la concepția kantiană despre morală ca presupunând „o solidaritate între sfera faptelor și sfera valorilor"[241], corelată cu ideea (tot de sorginte kantiană) a autonomiei sau „demnității agenților raționali"[242].

Să mai notăm, de asemenea, că în sinteza sa referitoare la relația dintre noțiunea de persoană și cea de identitate morală, Alan Motefiore amintește mai multe posibile caracteristici care, de-a lungul istoriei ideilor, au fost considerate ca întemeind această „unitate" a persoanei/individului ca „*locus* de responsabilitate" (chiar dacă niciuna dintre acestea nu este suficientă considerată singură), printre care esențiale (inclusiv pentru demersul nostru) ar fi: corpul, memoria și ideea (tot de sorginte kantiană) a individului uman ca scop în sine, ca purtător de valoare[243].

Tot în această definiție există și discuții care deschid problematica identității personale spre o preocupare globală mai recentă: cea pentru strategiile rezilienței sociale; și între acestea, ne vom opri succint, deocamdată, asupra unei viziuni teoretice aparținând cercetătoarei în psihosociologie Glynis M. Breakwell, care propune localizarea noțiunii de reziliență identitară la nivelul individului în vederea atingerii obiectivelor macro-comunitare[244].

Din acest punct, noțiunea de identitate – atât personală, cât și de grup – a fost analizată și definită / redefinită din multiple puncte de vedere. Dintre ele, interesează să o reținem aici, mai întâi, pe cea legată de noțiunea de „identitate «esențială»" a individului sau a grupului. Aceasta poate fi definită, succint, conform unui principiu al „identificării individului" (în termenii lui Amélie Rorty) constând, la nivel de ansamblu, în

---

[237] Charles Taylor, *op. cit.*, ed. cit., passim.

[238] Alan Montefiore în Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, art. „Identité morale : l'identité morale et la personne", pp.883-891.

[239] Ibidem.

[240] Amélie Rorty, *op. cit.*, ed. cit., p. 309, *apud* Alan Montefiore, *op.cit.*, ed. cit., p. 883.

[241] Caius Dobrescu, *op. cit.*, ed. cit., p. 69.

[242] Charles Taylor, *op. cit.*, ed. cit., pp. 83-84.

[243] V. Alan Montefiore *op.cit.*, ed. cit., secțiunea „Les Personnes", pp.883-885.

[244] Glynis M. Breakwell, „Identity resilience: its origins in identity processes and its role in coping with threat", în *Contemporary Social Science*, Vol. 16, No. 5, 2021, pp. 573-588.

> „caracteristici [care] permit identificarea unei persoane ca fiind *în esență* o anumită persoană, în așa fel încât aceste caracteristici s-ar modifica, aceasta ar deveni o persoană extrem de diferită, deși poate fi în continuare diferențiată și re-identificată ca fiind aceeași persoană”[245],

și într-un mod similar privind grupurile (inclusiv familia, partidele politice, facțiunile religioase, națiunile etc.).

În completare, Alan Motefiore notează, semnificativ:

> „[...] identitatea «esențială» a persoanelor se leagă, în moduri diferite și adesea extrem de complicate, de aceea a grupurilor de care aceste persoane estimează că aparțin, sau de care ceilalți estimează că aceste persoane ar aparține. Mai mult [...], răspunsurile la chestiunile relative la identitatea esențială depind în mare parte de considerații, în mod esențial contingente, referitoare la circumstanțele istorice și sociale în aceeași măsură ca de procesul de evaluare personală sau socială [a sistemelor de norme și valori, n.RH.]”[246],

dar și că problema „apartenenței” (sau a apartenenței estimate) a indivizilor (ca identități esențiale) la identitățile esențiale ale anumitor grupuri (*i.e.*, unitatea/solidaritatea dintre valorile, normele și principiile estimate de către individ ca fiind valabile/internalizabile și cele ale grupului/comunității) nu este întotdeauna o chestiune de omogenitate, de identificare posibilă a identității esențiale a persoanei cu cea a grupului din care se presupune că face parte.

Mai precis, această observație presupune, de fapt, o relație mai complicată între individ și grup/grupuri la nivelul apartenenței, descriptibilă astfel:

> „dacă este adevărat că a descrie ființele umane ca fiind «persoane» înseamnă, actualmente, cel puțin, a le considera în termeni în esență individuali, este la fel de adevărat că, în calitatea lor de indivizi, ei au adesea puțin sau niciun fel de control asupra comportamentului grupurilor de care aparțin sau asupra rolurilor pe care se văd nevoiți să le joace, și, uneori, nici măcar asupra faptului de a ști dacă ar trebui să se considere ca aparținând respectivelor grupuri”[247].

Admițând, pe de altă parte, că o „constituire a identității «esențiale» comportă, poate, o multitudine de elemente care nu au nimic, sau aproape nimic în comun cu morala” (dând de exemplu, în cazul individului, pasiunea pentru sport)[248], același Alan Motefiore arată, însă, că ea comportă – uneori drept constituent esențial – astfel de elemente.

Rezultă de aici o definiție a conceptului de identitate morală la care subscriem și care va determina, în continuare, sensul în care ne vom referi de aici începând la ideea de identitate și/sau căutare a identității:

> „[...] un profund angajament în favoarea anumitor valori – un angajament care se manifestă atât prin intermediul dispozițiilor practice și la nivelul comportamentului observabil, cât și prin ceea ce (ne) spunem (sau nu) în mod explicit nouă sau altora –

[245] Alan Montefiore *op.cit.*, ed. cit., secțiunea „Les Personnes”, pp.883-885.
[246] Alan Montefiore, *op.cit.*, ed. cit., pp.885-886.
[247] Ibidem, p. 889.
[248] Ibidem.

poate fără îndoială să constituie o caracteristică centrală a caracterului, chiar în așa măsură încât el poate forma ceea ce putem numi, cu siguranță, identitatea morală, o caracteristică în absența căreia nu am mai fi recognoscibili ca fiind aceeași persoană «în sensul moralmente complet al termenului»"[249].

Pornind de aici, cercetătorul emerit al Balliol, Oxford descrie conceptul de identitate morală ca fiind o sub-specie (sau o trăsătură) esențială, *sine qua non*, a identității „esențiale" a individului ori a grupului.

Un ultim punct teoretic care necesită o scurtă detaliere (fiindcă poate clarifica încă mai mult situația imoraliștilor nedelcieni și a identităților lor problematice) este cel al raporturilor (directe sau inverse) posibile între identitatea morală esențială a individului și cea a grupului (aici interesând în special macro-grupurile, comunitatea social-cultural-politică ce poate fi descrisă, cu un termen luat în accepțiunea sa cea mai generală, ca „națiune" sau chiar, dincolo de ea (*e.g.*, macro-comunitatea Est-Europeană a ultimelor decenii de comunism, a fostului „bloc estic"). Cu privire la identitatea morală a grupurilor, preiau, din nou, punctul de vedere (general, de altfel) sintetizat de Alan Montefiore, conform căruia:

„grupurile, ca și indivizii, pot avea propria lor identitate morală – compusă din adeziunile lor specifice în raport cu anumite valori, cele ale unui domeniu laic deschis tuturor, de pildă, sau cele care țin de credințele și practicile sociale ale unei anumite religii"[250].

Grupul, așadar – după cum reiese și din secțiunea dedicată eticii ceaușiste – are, de obicei, o identitate morală proprie, parte importantă, fundamentală a identității sale esențiale; este o identitate morală cu care cea a individului poate coincide (se poate „solidariza") sau nu (una la care acesta se poate raporta, atunci când cele două nu pot fi suprapuse, într-un mod similar cu ceea ce Caius Dobrescu numea, în *Revoluția radială...*, poziția moral-identitară a intelectualului independent, autonom sau „kantist"[251].

Iată cum descrie Montefiore această variantă a relației individ-grup:

„Am arătat deja, pe de o parte, că faptul de a aparține, vrând-nevrând, anumitor grupuri este unul dintre factorii care pot participa în modul cel mai profund la configurarea identității «esențiale» a membrilor acestora; și pe de altă parte, că membrii acestor grupuri pot adesea să nu aibă decât o influență minimă sau nulă asupra configurării identității «esențiale» a grupurilor de care aparțin. Ce rezultă, atunci, din această dublă situare pentru individul a cărui identitate «esențială» este în mod efectiv configurată, în parte, prin apartenența sa, să spunem, la un grup național anume, dacă acest individ se găsește, concomitent, în dezacord cu valorile la care grupul ca atare aderă, în așa măsură încât respectiva adeziune devine un element indisociabil de identitatea morală proprie a grupului?"[252].

---

[249] Ibidem, p. 890.
[250] Ibidem.
[251] Caius Dobrescu, *op.cit.*, ed. cit., pp.110, 123 ș.a.
[252] Alan Montefiore, *op.cit.*, ed. cit., p. 890.

Răspunsul la această dilemă este – în mod deloc surprinzător – același pe care îl sugerează, mai subtil, și lucrarea lui Caius Dobrescu: de-solidarizarea completă a individului în raport cu respectivul grup (având în vedere importanța grupului în raport cu construcția identității sale esențiale) este imposibilă și/sau, de la un punct încolo, iresponsabilă:

> „din moment ce mă recunosc ca atare (sau din moment ce sunt recunoscut ca atare de Celălalt), anume ca fiind în parte construit prin intermediul acestei aparteneț [la grup, n.RH.], poate părea imposibil să mă separ total de o anumită responsabilitate morală în raport cu identitatea morală actuală a grupului meu, chiar dacă nu aspectul moral al identității sale este cel pe care mi-aș dori să îl accept ca fiind și al meu"[253].

Căci, susține Montefiore, am văzut că individul are o identitate morală, în principiu, doar atunci când el poate fi definit (cu termenii lui Amélie Rorty) ca „*locus* de responsabilitate pentru o gamă anume de alegeri și acțiuni"[254]. Această definire a mecanismului de construcție a identității morale individuale ca autonomie morală, ar trebui, pe de altă parte, să antreneze tocmai de-solidarizarea acestuia în raport cu valorile comunității în cazul în care alegerea sa morală autentică nu poate fi aceea a internalizării valorilor, normelor, principiilor grupului.

Cercetătorul britanic răspunde acestei probleme – aparent fără ieșire (sau în situația căreia orice răspuns pare să presupună o diminuare identitară a persoanei – fie morală, în cazul în care se solidarizează în ciuda alegerii sale autentice, cu grupul, fie esențială, dacă alege să se de-solidarizeze moral) – prin conceptul de integritate. Ca definiție, acest concept presupune – ca și la intelectualul „kantist" al lui Caius Dobrescu – o unitate etică fundamentală între alegere și acțiune, între valori și comportamentul care le corespunde. Dar mai presupune, în plus, o idee (mai explicit formulată) a autenticității. Iată definiția lui Montefiore în acest sens:

> „o persoană integră este o persoană unitară, care este responsabilă într-un sens dublu: acela că se poate avea încredere în ea și acela că este dispusă să răspundă pentru ceea ce face sau pentru ceea ce a făcut, o persoană care nu trișează atunci când vine vorba despre ceea ce crede în mod fundamental că trebuie apărat"[255].

Am reluat aici citând această definiție pentru că, dincolo de statuarea explicită a chestiunii autenticității, mai există un punct important al descrierii care se cere remarcat. Este vorba despre faptul extrem de semnificativ pentru direcția în care vom reciti opera lui Mircea Nedelciu, că – și Montefiore ține să o sublinieze, pornind tocmai de la un extras dintr-un text al lui Václav Havel[256] (una dintre personalitățile evocate și de cercetarea lui Caius Dobrescu ca exemplu, alături de reprezentanții de seamă ai disidenței comuniste din Europa de Est, al

---

[253] Ibidem.

[254] Amélie Rorty, *The Identities of Persons*, *apud* Alan Montefiore, *op.cit.*, ed. cit., p. 890.

[255] Alan Montefiore, *op.cit.*, ed. cit., p. 890.

[256] Václav Havel, *Lettres à Olga*, Éditions „L'Aube", Paris,1990, p.350, *apud* Alan Montefiore, *op.cit.*, ed. cit., p. 891.

intelectualului independent, kantist, adept al conceptului de „datorie morală" „înțeleasă ca datorie față de libertatea propriei conștiințe"[257]):

> „dacă o persoană integră este o persoană care nu trișează atunci când vine vorba despre ceea ce crede în mod fundamental că trebuie apărat, o persoană care susține astăzi același lucru pe care l-a susținut ieri, sau care, în caz contrar, «integrează» totuși acest trecut prezentului său, asumând responsabilitatea schimbării sale de poziție – o schimbare care să fie rațională și autentică – atunci avem de a face cu o persoană care are o identitate morală «esențială» specifică"[258].

Acesta este, în fapt, punctul capital al definirii conceptului de identitate de care avem nevoie pentru cercetarea și înțelegerea prozei lui Mircea Nedelciu: identitatea este de definit, cel puțin în cazul individului (al eroului nedelcian, în speță) ca fiind o „identitate morală esențială specifică". (Firește, ar fi de discutat dacă și cultura în care el „trăiește" nu ar putea fi definită tot ca având – sau pretinzând – o identitate morală esențială relativ opusă ca alegeri valorice, dar discuția ar rămâne de făcut mai degrabă într-un studiu separat.)

Cu această definiție a identității în minte, proza lui Mircea Nedelciu își poate revela conținutul profund și etica ascunsă: căci, pe de o parte, vom vedea că protagoniștii nedelcieni tipici sunt, în fond, tocmai astfel persoane integre care „nu trișează atunci când vine vorba despre ceea ce crede în mod fundamental că trebuie apărat" – sau în orice caz, încearcă prin diverse modalități să nu o facă – în confruntarea lor cu identitatea esențială a unui grup căruia nu îi pot asuma / internaliza dimensiunea morală.

Adevărat, gradul de solidarizare/desolidarizare cu identitatea culturii în care trăiesc variază, dar el rămâne între limitele definiției propuse de Alan Montefiore. O reală diferențiere s-ar putea face, pornind tot de aici între imoraliștii nedelcieni și personajele amorale de fundal – numai că și o astfel de perspectivă comparată ar reclama un studiu extrem de vast.

Firește, crizele identității morale esențiale așa cum apar ele „înscenate" în scrierile lui Mircea Nedelciu antrenează inevitabil (și) alte tipuri de carențe sau dileme identitare (în special la nivel comportamental, în panul acțiunii): refuzul maturizării, al încadrării sociale, al realizării profesionale a individului sau a autorealizării sale în general etc. – cele pe care, am arătat-o deja în premise, receptarea le-a observat deja, măcar la nivel de survol. Este așadar momentul să închidem cercul sau turul teoretic de onoare și să avansăm spre proximitatea textelor.

Nu în ultimul rând, avem convingerea că odată cu această discuție va reieși (implicit) și o viziune clarificată a poziției etice a scriitorului, de data aceasta: este vorba, indiscutabil, despre o opțiune etic-identitară similară celei a „intelectualilor critici" (cum îi numește Vladimir Tismăneanu[259]) sau a „disidenței din Răsăritul

---

[257] V. Caius Dobrescu, *op.cit.*, ed. cit., p. 118.
[258] Alan Montefiore, *op.cit.*, ed. cit., p. 891.
[259] Vladimir Tismăneanu, *Spectrele Europei Centrale*, Polirom, Iași, 2001, passim.

Europei din epoca dominației sovietice" (cu sintagma lui Caius Dobrescu[260]). Cu o diferență specifică importantă, însă: opțiunea nedelciană (în fond, absolut similară, inclusiv ca filiație intelectuală – vezi importanța, în ambele cazuri, a filonului de gândire al Școlii de la Frankfurt) este una care nu se formulează – cel puțin nu la suprafață, căci subtextul este puternic configurat teoretic – (atât) filosofic / ideologic, cât literar / ficțional.

Firește, aici s-a făcut în spațiul românesc o întreagă discuție referitoare la oportunitatea (sau chiar la curajul moral ori autenticitatea / integritatea etică) a acestei preferințe pentru rezistența prin dublul-discurs literar[261]. Fără să căutăm o articulare elaborată a unei (altfel de) variante de răspuns (căci, din nou, nu este aici locul a unei astfel de dezbateri), ne vom opri doar la precizarea că, în contrapartidă, putem lua în considerare, de pildă, evoluțiile mult mai recente ale discuției despre relația eticului cu esteticul (și cu politicul) în artă din câmpul culturii franceze, precum pozițiile adoptate în acest sens de gânditori marcanți ai contemporaneității francofone precum Philippe Lacoue-Labarthe[262], continuat de poziția (extrem de influentă) a lui Beljah Mehdi Kacem[263] din *Inesthétique et mimésis*. Căci ei susțin, în problema „plasării" eticului între sfera discursului artistic versus a celui teoretic o poziție fundamental anti-teoretică și raționalist-estetică (tot pe filiera aristotelică pe care putem „coborî" până la Kant și apoi până la intelectualii independenți, dar și, pe de altă parte, pe filiera Școlii de la Frankfurt) conform căreia arta este cea care ar trebui să preia, din nou, inițiativa de a opune „cetății" propriul *hybris*, propriile probleme morale. Sau, dacă nu, putem merge, în altă direcție (una aproape opusă, de altfel), spre un Hayden White, cu a sa *The Practical Past* pe care am mai pomenit-o – unde istoricul american vine de pe poziții moraliste să demonstreze că discursul ficțiunii poate fi depozitarul unei precizii istorice mai rafinate și mai valoroase decât discursul științific de mai multe ori decât am putea crede... și să aflăm că alegerea nedelciană e, poate, mult mai substanțială și mai responsabilă, ori, în orice caz, mai durabilă și mai universalistă decât le părea revanșarzilor (sigur, justificabili, atunci) ai criticii post-decembriste. Putem să ne întrebăm și despre zilele noastre, de altfel, și cu oarecare probabilitate ne vom lămuri că literatura are, utilizată astfel, un potențial antropogenetic de lungă, foarte lungă respirație.

---

[260] Caius Dobrescu, *op.cit.*, ed. cit., p. 118.

[261] V., printre alții, extrem de coerentul punct de vedere prezentat în acest sens de Adrian Oțoiu, în *Ochiul bifurcat, limba șașie. Proza generației '80. Strategii transgresive*, Paralela 45, Pitești, 2003.

[262] Philippe Lacoue-Labarthe, *Remarque sur Adorno et le jazz (D'un désart obscur)*, în „L'Animal" – „Le Simple/Philippe Lacoue-Labarthe", nr.19-20, iarnă 2008, passim.

[263] Beljah Mehdi Kacem, *Inesthétique et mimésis: Badiou, Lacoue-Labarthe et la question de l'art*, Nouvelles Éditions Lignes, Fécamp, 2010, passim.

Scurtă incursiune în psihosociologia noțiunii de reziliență identitară

Noțiunea de reziliență a intrat în atenția comunității globale într-o nouă definiție, în principal socială, adecvată amenințărilor globale din domeniul sănătății publice și din geopolitică începând cu cel de-al treilea deceniu al noului mileniu, deși cercetări sociologie porniseră în direcția studierii managementului crizelor comunitare, societale, economice după 2010. Inițial provenită din psihologie, noțiunea se refera, în principal, la gestionarea „adversității, traumei, tragediei, amenințărilor" și stresului paroxistic[264].

Arătând că studiile converg nu doar spre observația că indivizilor li se cere să devină din ce în ce mai rezilienți în raport cu amenințări tot mai diverse, ci și asupra constatării că gradul de reziliență al unei societăți depinde dramatic de capacitatea indivizilor de a rezista și a se autogestiona în perioade de criză, cercetătoarea britanică Glynis M. Breakwell ajunge la concluzia că teoria proceselor identitare (*identity process theory* sau *IPT*) este absolut necesară „modelării rezilienței" persoanei (și abia de aici se poate pune problema gestiunii corecte la nivelul macro-grupului)[265]. O astfel de viziune poate da seama, susțin Willem Doise și Joaquim Pires Valentim, de „constructe la diverse niveluri de analiză (de la cele intra-psihice, prin cele interpersonale și intergrup, și până la cele ideologice și socio-istorice)"[266].

Pe scurt, *IPT* se ocupă de identitate ca proces de autoconstrucție, presupunând că „individul caută în mod activ să își construiască și o identitate care este unică și să o mențină", dar în același timp „monitorizează valoarea (pe o axă pozitiv-negativ) atribuită conținuturilor sale", această a doua coordonată formând „dimensiunea valorică" a identității[267].

De aici, Breakwell sintetizează astfel procesualitatea autoconstructivă de la nivelul persoanei care contribuie la modelarea rezilienței identitare:

> „Dimensiunea conținutului structurii identității poate fi caracterizată în raport cu: (1) aranjamentul ierarhic al elementelor pe care le conține (adică, modurile în care acestea sunt conectate); (2) importanța relativă a elementelor (adică, importanța fiecăruia în evaluarea generală a identității); și (3) gradul de centralitate al fiecărui element (adică, măsura în care un element are altele dependente de el)"[268].

---

[264] American Psychological Association. (2020, February 1). Building your resilience. http://www.apa.org/topics/resilience, *apud* Glynis M. Breakwell, „Identity resilience: its origins in identity processes and its role in coping with threat", în *Contemporary Social Science*, Vol. 16, No. 5, 2021, p. 574.

[265] Glynis M. Breakwell, *op. cit.*, ed. cit., p. 574.

[266] Willem Doise și Valentim Joaquim Pires, „Explanations in social psychology", în *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (pp. 899–903) *apud* Glynis M. Breakwell, *op. cit.*, ed. cit., p.574.

[267] Ibidem, p. 575.

[268] Ibidem.

Un punct important în acest efort este, conform unui studiu mai timpuriu al psihosociologului britanic, creativitatea[269]. Aici, vom continua pe ipoteza lui Gerard Duveen[270] – care ne interesează mai îndeaproape – conform căreia reziliența crește odată cu creativitatea, aceasta din urmă înlesnind reconfigurarea identitară așa încât unitatea ei esențială să reziste la influențele exterioare.

La aceasta vom adăuga observația cercetătorilor Gail Moloney și Iain Walker[271] că normele, reprezentările și mesajele sociale pot afecta semnificativ valorizarea identității, și din nou pe a lui Breakwell, care subliniază în aceeași direcție, că „reziliența identitară [...] este asociată cu capacitatea de a găsi strategii de adaptare care vor proteja identitatea de evaluare negativă"[272].

Mai precis, vom reține că în viziunea reputatei cercetătoare de la Universitatea din Bath, acest proces de modelare a identității reziliente cuprinde, *groso modo*, trei stadii, motivate de principiile directoare ale autoconstrucției permanente: continuitatea, diferența pozitivă, stima de sine și eficiența politicilor sinelui[273]. Primul semnal al declanșării procesului de auto-(re)construcție în sensul devenirii reziliente pe care identitatea le primește prin intermediul evaluării vigilente a acestor patru coordonate ale sinelui constă în „sensibilizarea individului la existența amenințării și semnalizarea dimensiunii identitare supuse riscului"; urmează selecția în consecință a „strategiilor care trebuie utilizate pentru gestiunea amenințării", iar al treilea este „dezvoltarea sau reconfigurarea" în timpul crizei și după ce aceasta ia sfârșit[274].

Acești trei pași ai auto-(re-)construcției identitare în relație cu o amenințare exterioară care se cere manageriată pentru prezervarea sinelui ne vor ajuta să sesizăm configurația specifică a identității la eroii nedelcieni. Firește, lucrăm aici cu un concept mult ulterior literaturii lui Nedelciu. El este perfect superpozabil, însă, gândirii prozatorului, dovedind nu doar actualitatea perpetuă a preocupărilor sale, ci și adâncimea observației psiho-sociologice „ascunse" la nivelul narațiunii.

---

[269] Glynis M. Breakwell, „Identity process theory" în G. E. Sammut, E. E. Andreouli, G. E. Gaskell, & J. E. Valsiner (Eds.), *The Cambridge handbook of social representations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 250–266.

[270] Gerard Duveen „Representations, identities, resistance", în S. Moscovici, S. Jovchelovitch, & B. Wagoner (Eds.), *Development as a social process: Contributions of Gerard Duveen*, Abingdon, Routledge, 2001, pp. 182–195.

[271] Gail Moloney și Iain Walker, *Social Representations and Identity: Content, Process, and Power*, New York, Springer, 2007.

[272] Glynis M. Breakwell, „Identity resilience: its origins in identity processes and its role in coping with threat", în *Contemporary Social Science*, Vol. 16, No. 5, 2021, p. 577.

[273] Ibidem, p. 577.

[274] Ibidem, p. 579.

ILUSTRĂRI: IMORALISMUL CA REPREZENTARE ÎN PROZA LUI MIRCEA NEDELCIU

Preliminarii – *nexus* și precizări utile

Capitolul de față se dorește a fi o inventariere exemplificativă, categorială și tipologică a devierii ideologice în raport cu noua morală ceaușistă. Interesează aici felul în care gândirea și/sau acțiunile eroilor sunt ilustrative pentru o mentalitate non-conformistă, subtil contestatară și implicit subversivă, pe care am numit-o aici „neo-imoralism"[1] fiindcă se raportează critic la retorica legitimatoare a restricțiilor impuse în anii 1970 de regimul Ceaușescu – un discurs de propagandă care se voia fundamentat în primul rând etic[2]. Am căutat, așadar, liniile directoare în jurul cărora să poată fi ordonate într-un mod cât mai natural categoriile și sub-categoriile identității morale transgresive la personajele de prim-plan ale lui Mircea Nedelciu.

Prima observație care se cere subliniată apriori, chiar dacă reiterativ, este diferențierea necesară între imoralism și imoralitate pe care am detaliat-o în capitolul introductiv. Ea își produce aici efectele vizibile, căci selecția de personaje nu include manifestările corupției sau ale derogării de la morală fără aderarea la un principiu etic alternativ. Termenul de „imoraliști" sau „neo-imoraliști" nu îi circumscrie, deci, pe cei lipsiți de morală, ci dimpotrivă: pe aceia dintre eroi care dispun de o senzitivitate morală extremă, incompatibilă cu adeziunea la etica rudimentară, restrictivă și ultra-ideologizată a național-comunismului – motiv pentru care devin anti-moraliști contextuali (*i.e.*, opozanți ai impunerii setului de valori antiliberal normat și normalizat de regimul Ceaușescu), îmbrățișând refuzul etic ca pe o condiție primară a construcției identității personale și de (micro-)grup. Înțeles ca atare, (neo-)imoralismul este forma dominantă pe care o capătă căutările identitare ale acestor tineri în plin proces de maturizare, care ating (ca și scriitorul, de altfel), majoratul în jurul anului-simbol al emancipării – 1968.

Pornind de aici, căutările lor sunt puternic individualizate: fiecare imoralist construit de Nedelciu își demonstrează, într-un fel sau altul, devierea, incapacitatea de a se adapta la sistem. Manifestările refuzului sunt diverse, particulare și întrucâtva stranii, fiindcă negația morală nu este – nu poate fi, nici de pe poziția autorului, nici de pe cea a personajului – descrisă explicit (prin relatare / *telling*[3]) drept ceea ce este (*i.e.*, un refuz al participării la noua ordine comunistă a lumii). Adevărul este de găsit, așadar, în detaliile reprezentării (*showing*)[4] și în dublul autentic, simbolic, de multe ori extra-referențial al limbajului „bifurcat"[5]. Căci, cum

[1] Pentru circumscrierea detaliată a termenului v. secțiunea dedicată din capitolului anterior.

[2] Pentru detalii, v. capitolul anterior.

[3] V. Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Second Edition, University of Chicago Press, Chicago & London, [1961] 1983 pentru terminologia englezească și Wayne C. Booth, *Retorica romanului*, București, Univers, 1976, pentru terminologia românească.

[4] Ibidem.

[5] Adrian Oțoiu din *Ochiul bifurcat, limba șașie. Proza generației '80. Strategii transgresive*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2003.

o precizează „sașiu”[6] instanța narativă a uneia dintre numeroasele povestiri la care vom avea ocazia să ne referim, „[n]u e vorba de niciun pansemantism aici, ci de *a vorbi două sau mai multe limbi cu aceleași cuvinte*”[7].

Absența spectrală[8] conținutului indicibil insolitează[9] fundamental evenimentele, acțiunile și comportamentele, conferind acestor personaje un aspect incomplet, poate chiar viciat și o complexitate barocă, deconcertantă. Surprinși mereu în plin proces de auto-(re)definire, sau mai precis, de căutare a propriei identități morale, acești eroi generează confuzie și cer un efort interpretativ considerabil din partea observatorului, pe care analiza de față caută, în fond, să îl înlesnească.

Preocuparea principală a fost, așadar, organizarea acestei (poate surprinzător de) extinse alternosfere anti-moraliste într-un mod suficient de ilustrativ. Au rezultat „cinci plus unu” macro-profiluri de neo-imoraliști, organizate în jurul valorilor fundamentale ale noii morale pe care le „atacă”: bunul-simț comunist, instituția familială (în special la nivelul ascendenților), politicile utilitare ale corpului (sexualitatea monogamă și reproductivă, ideologizarea descendenței familiale), munca și încadrarea profesională (deopotrivă cu disciplina militarizată a comportamentului angajatului și cu conscripția), respectiv patria, comunitatea și înalta conștiință a binelui și progresului colectiv, la care se adaugă o categorie de practicanți ai unei negații morale holistice (cazuri în care toate aceste valori sunt negate în simultan, ca părți ale unui întreg discurs identificat în ansamblul său drept inacceptabil).

Etichetele în mod intenționat construite mai degrabă sugestiv decât științific ale „speciilor” și „*genus*-ului” se vor trimiteri intuitive la studiul „caracterelor morfologice” comune care organizează în biologie organismele vii, unde genul este definit ca un *summum*, un numitor comun al sub-categoriilor sale. Astfel, „speciile și sub-speciile” reunesc comportamente monodirecționale – *i.e.*, ilustrări ale negării câte unei valori morale fundamentale considerate separat. La rândul său, analiza din *„genus”* evidențiază un număr restrâns de profiluri capitale, pe care le-am numit „desăvârșite”, de neo-imoraliști pluridirecționali care practică negația (cu vorbele unuia dintre ei) „totală, absolută”[10] și se definesc (sau se auto-construiesc) identitar în jurul acestui exercițiu continuu, neîntrerupt. Altfel spus, dacă unii dintre acești indivizi de hârtie deviază tocmai pe considerente morale (și nu din lipsă de scrupule) în raport cu o valoare sau alta a noii etici (e.g. familia, „datoria” socială etc.), alții deviază concertat în raport cu mai multe, pe care le identifică

---

[6] Ibidem.

[7] Mircea Nedelciu, *Voiajul chimic*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, București, Compania, 2003, p. 433, s. M.N.

[8] În sensul în care este resemantizat termenul în gândirea lui Jacques Derrida, *i.e.*, de prezență intensă a absenței, cu efecte subliminale asupra realului. În *Spectres de Marx. L'état de la Dette, le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*, Éditions „Galilée”, Paris, 1993, passim.

[9] În sensul descris de Viktor Șklovski în *Arta ca procedeu*, în *Poetică şi stilistică. Orientări moderne*, Editura „Univers”, Bucureşti, 1972, pp. 157-171.

[10] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 165.

drept părți integrante ale unui sistem axiologic inacceptabil. În funcție de natura acestei nevoi – intuitivă sau raționalizată, ideologică sau infra-ideologică[11] – se reflectă în încadrarea lor în categoriile din *speciae* sau, respectiv, din *genus*.

Trebuie să mai înțelegem, însă, și că aceste delimitări sunt, de fapt, artificiale și au un rol strict utilitar: în realitate, vom vedea că mulți dintre eroii lui Nedelciu au o focalizare bi- sau chiar tri-direcțională (*i.e.*, refuză deopotrivă două sau trei dintre valorile sistemului – de altfel, interconectate), sau, altfel spus, se află pe diverse trepte, în diverse stadii ale „desăvârșirii" imoraliste, ale configurării identității personale în jurul negației morale. Acesta este, așadar, motivul pentru care vom avea ocazia să constatăm că același personaj se întâmplă să corespundă mai multor încadrări, depinzând de perspectiva din care este privit.

S-a mai remarcat, de altfel[12], că eroii centrali din prozele și romanele lui Nedelciu sunt „incompleți", „neterminați" identitar[13]; vom constata, însă, pornind chiar de la (aparent) nerecomandabila hermeneutică a fabulei nedelciene (această componentă a scrisului său mai degrabă ignorată sau deconsiliată în majoritatea lecturilor de autoritate), de ce incompletitudinea identitară a protagonistului nedelcian nu echivalează nici pe departe cu schematizarea utilitară, cu transformarea în fantoșă subordonată demonstrației tehnice sau discursive: vom vedea că acești eroi sunt, dimpotrivă, construcții complexe, pe care le mărturisim în plin proces de căutare a unui sine autentic din punct de vedere moral, personalități tridimensionale cu reacții diverse și uneori articulate (chiar la nivel ideologic, în cazul imoraliștilor *genus*) la abominația exterioară. Deși sunt de multe ori *alter-ego*-uri ale scriitorului însuși, eroii nu devin, așa cum se crede, niște simple jucării în mâna unui păpușar; tocmai dimpotrivă: forța și complexitatea lor este dată de faptul că sunt, în fond, cu toții, cum nu se poate mai reali și vin să exprime, *in corpore*, acest „personaj principal" colectiv cu corelativ istoric pe care îl dezvăluie în cartea sa Iuliana Miu[14]. Personajul principal nu mai poate fi citit, începând de aici, ca fiind o simplă funcție a textului – el devine însăși inima vie a scrisului, rațiunea sa ultimă, oferind o carnație sensibilă, fremătătoare și, în cele din urmă, o vocație emancipatoare (antropogenetică[15]) întregii tragi-comedii umane (sau comédii tragice) a vieții individului în ceaușism, *i.e.*, a vieții scriitorului și cititorului

[11] Termen folosit de Adrian Lăcătuș cu privire la *Zodia scafandrului* în cadrul anchetei *22 de ani de roman* din revista *Corpul T*, Brașov, numărul 4/2011, p. 43.

[12] V. pentru detalii argumentul extins al studiului de față.

[13] Ibidem.

[14] Iuliana Miu, *Mircea Nedelciu. Un personaj principal*, Editura MNLR, București, 2025.

[15] „Antropogenia" sau valoarea „antropogenetică" a scrisului se referă, de fapt, la un principiu al emancipării cititorului similar (dar adaptat societății totalitare românești) celui enunțat de gânditorii Școlii de la Frankfurt (în special de Theodor Adorno), presupunând în primul rând o funcție dezideologizantă de primă importanță a scrisului. Principiul este formulat de Mircea Nedelciu în premieră în discuția din *„Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie"*, interviu de Gabriela Hurezean, în „Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic", București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p.3 și reiterat în postfața *Avertisment la ediția a II-a –1996* la romanul *Tratament fabulatoriu*, București, Alfa, 1996. V. și Gheorghe Crăciun, *Un outsider al literarului* (2001, reed. 2003) în *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003, pp. 173-178.

deopotrivă. Sau altfel spus, este cel care dă dimensiunea cu adevărat umană și dramatică a „marii metafore sociologice" despre care vorbește Gheorghe Crăciun[16]: povestea și personajul principal ilustrează, la firul ierbii, transparența înșelătoare a pericolului suprem pe care îl prezintă monstrul fără chip: capacitatea lui de a supraviețui, imperceptibil, în mentalul colectiv și gestul cotidian aparent oarecare. Ele sunt cele care livrează, de fapt, povestea esențială și completă a unei generații: generația care, în 1989, a înlăturat comunismul în România; și tot generația care, din păcate, mai are încă de luptat, și astăzi, cu monstrul (încă neașteptat de viu, iată, la aproape o jumătate de secol de la înfrângerea consemnată istoric) al ideologiei internalizate.

Mai trebuie precizat și că tocmai această identitate vie a protagonistului imoralist a rezultat într-o excludere notabilă în ceea ce privește sursele primare ale analizelor care urmează. Deși intenția este cartografierea întregii opere a lui Mircea Nedelciu (incluzând integrala prozei scurte și romanele) în căutarea reprezentărilor minorității negaționiste, am ales să nu luăm în considerare romanul *Femeia în roșu*[17]. Logica acestei excluderi nu se sprijină decât pe unicul considerent al naturii autorului colectiv: deși putem specula, este imposibil de separat cu claritate contribuția lui Mircea Nedelciu de cele ale Adrianei Babeți sau Mircea Mihăieș. Or, în fond, una dintre ipotezele esențiale de fundamentat prin demonstrație este manifestarea la nivelul personajului și prin tramă a intenției auctoriale „antropogenetice"[18], emancipatoare. Decupajul nu este, așadar, pe de altă parte, în niciun fel o judecată de valoare asupra proiectului colectiv al *Femeii în roșu*: este vorba doar despre focalizarea galeriei de ilustrări asupra unor reprezentări care aparțin indiscutabil unei etici fundamental personale a scrisului.

Scopul ultim al acestui capitol analitic este, așadar, în rezumat, acela de a demonstra ipoteza formulată în primele pagini ale demersului nostru, prin deconstruirea sistematizată logic a varietăților tipice imaginarului nedelcian, în vederea evidențierii acelor idei și conținuturi care propun, de fapt, o miză moral-ideologică în răspăr: un elogiu subtil al „anormalității" (în ghilimele!), al devierii, al opoziției (până la urmă), în contextul unui sistem aflat în plină „stare de raznă"[19].

---

[16] Gheorghe Crăciun, „Realitate și izomorfism textual" (1981), în *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Editura „Grinta", Cluj-Napoca, 2003, p.140.

[17] Mircea Nedelciu, Adriana Babeți, Mircea Mihăieș, *Femeia în roșu*, roman colectiv apărut în primă ediție la Cartea românească, București, 1990.

[18] Mircea Nedelciu, *„Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie"*, interviu de Gabriela Hurezean, în „Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic", București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p.3 și *Avertisment la ediția a II-a –1996* la romanul *Tratament fabulatoriu*, București, Alfa, 1996. Preluat și de Gheorghe Crăciun în *Un outsider al literarului* (2001, reed. 2003). V. *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003, pp. 173-178.

[19] Expresia, formulată de naratorul omniscient al *Zodiei scafandrului*, este în fapt a lui Diogene (sau invers). V. Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului,* Compania, București, 2000, p. 62 ș. urm.

Species sau atât de diversele fețe ale lucrului

Delimitarea pe „specii" a galeriei de neo-imoraliști este, în fond, un demers de definire a diferențelor specifice între diversele reprezentări individualizate și a numitorilor comuni posibili dincolo de aceste particularități personalizate la nivelul fiecărui protagonist în parte. Această organizare își propune să reliefeze, în fapt, dincolo de discursul pronunțat etic al proiectului ficțional în integralitatea sa, două trăsături complementare ale personajului principal tipic nedelcian: diversitatea și relevanța semnificativă a formelor pe care le capătă morfologia neo-imoralistă (și nu numai) în textele sale, respectiv scara de valori care circumscrie identitatea morală a personajului principal dincolo de varietatea și bogăția sa demografică.

Împreună, cele două caracteristici ale eroului principal rezultă, așa cum vom vedea în urma analizelor, într-o retorică a macro-textului operei care formulează propunerea fundamentală a scrisului la Mircea Nedelciu: construcția ficțională, contra-ideologică și anti-totalitară a unui model uman concurent și complet opozabil Omului Nou ceaușist, sau altfel spus, a unei identități alternative capabile să perceapă și să învingă monstrul moralist-mentalitar printr-o modalitate aparte de auto-instruire: negația completă – *tabula rasa* imoralismului clasic urmată de (auto-)formarea (autodidactă) prin educație, un principiu care sună cunoscut, deopotrivă, și oricui care s-ar fi întâmplat să cerceteze ideile unei anumite direcții filosofice cunoscute sub numele de Școala de la Frankfurt, sau urma ei vizibilă în teoriile Contraculturii șaizecișioptiste. Și de acolo, mai departe.

Titulaturile care descriu speciile sunt, pe cât posibil, structurate pornind de la un termen sau o sintagmă care să definească succint, ușor contextualizabil, un macro-profil neo-imoralist important: astfel am ajuns la categorisirea acestor protagoniști negaționiști în „rebeli cu cauză", „copii sălbatici", „noi libertini", „paraziți" și „alienați mintal". Aceste etichete sunt urmate de o opoziție între ceea ce propun ei ca alternative morale și valorile noii morale pe care le refuză: „moralele scandalului versus bunul simț ceaușist", „*generation gap* și celule familiale [...]" etc. Unele dintre formulările valorilor comuniste sau alternative, neo-imoraliste, sunt preluate din *Zodia scafandrului* și îi aparțin, așadar, chiar lui Mircea Nedelciu: „frenezia sexuală", „starea de raznă a lumii"; altele aparțin textelor normative ale regimului: „celula familială", „paraziții", „datoria încadrării în muncă", „alienații mintal"; în fine, altele sunt originale, încercând să rămână fidele principiului conciziei sugestive.

La fel au fost formulate și conceptele metaforice sau descrierile din titlurile secvențelor referitoare la sub-specii. Titlurile se conformează și la acest nivel aceluiași principiu descris în preliminarii: scopul lor este de a permite, în timpul unu, identificarea *quasi*-intuitivă a unui profil sau altul (de la rebelii cu cauză la alienații mintal, sau de la recalcitranți, activiști, delincvenți, orfani, dezrădăcinați, bastarzi și până la așa-zișii „bolnavi periculoși"); în timpul doi, obiectivul este descrierea – din nou, mai degrabă plastică – a comportamentului specific („Ovid

Petreanu poartă jeans", „Mituța se obrăznicește", „brigăzile artistice agită [...]" etc.). Ele se vor în același timp relevante și ușor ironice sau, măcar, lipsite de morga intelectuală auto-atribuită, respinsă aici (și) din simplă admirație față de smerenia meritorie a discursului nedelcian.

Printre studiile privitoare la aceste „specii și sub-specii" imoraliste am intercalat câte un „antract" – o paranteză teoretică sau organizatorică necesară într-un punct sau altul al discuției, plasată la locul resimțit ca fiind cel mai potrivit. Am preferat integrarea lor în cursivitatea analizei în detrimentul regrupării lor vizibile într-o secțiune sau într-un capitol aparte, cu speranța că vor rămâne astfel prezerva dinamismul lecturii mai mult decât îl vor întrerupe sau deraia. Secvențele semnalate drept „*intro*" sau „*outro*" au, în mod evident, rolul unor mini-introduceri și respectiv al unor micro-concluzii, acestea din urmă dublate pe cât posibil de o ilustrare animalier-sintetică extrasă din textele nedelciene.

Descrise cu termenul general de „morfologie" pentru a menține terminologia împrumutată științelor naturii, sub-categoriile corespunzătoare fiecărei specii permit și continuarea „jocului" de identificare în zona altor exemple posibile, dincolo de ilustrările exemplificative discutate aici. Cu alte cuvinte, nu trebuie să înțelegem selecția de personaje ca fiind exhaustivă, ci sugestivă.

În această formulă, titulaturile primare și secundare vor să demonstreze din prima mișcare, dacă este posibil, și altceva: anume, că acești protagoniști semnificativi uzează, în fond, tocmai de ceea ce sociologul francez André Petitat numea „reversibilitate simbolică", *i.e.*, „libertatea noastră de alegere cea mai elementară", acea „gestionare a distanței interioare față de reguli și valori" care „pregătește ocolirea, încălcarea, reinterpretarea și transformarea lor" și al cărei control, deci, „rămâne obsesia tuturor totalitarismelor"[20].

Să îi observăm, deci, la fața lucrului[21], și să vedem dacă ipotezele de lucru formulate până în acest punct se confirmă într-adevăr și la firul textului, unde textul în sine trebuie înțeles drept un sistem simili-balzacian, alcătuit din patru volume de proză scurtă și (cel puțin) trei romane care formează o singură „lume" și articulează o singură „mare metaforă sociologică"[22].

---

[20] Toate secvențele redate între ghilimele sunt citate din definiția sintetică a conceptului reversibilității simbolice oferită de André Petitat în *Secret și forme sociale*, Polirom, Iași, 2003, pp. 142-143.

[21] *La fața lucrului* este titlul unei povestiri (a patra, pe cuprins) din volumul *Amendament la instinctul proprietății*, apărut în primă ediție la Editura Eminescu, București, în 1983.

[22] Gheorghe Crăciun, „Realitate și izomorfism textual" (1981), în *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Editura „Grinta", Cluj-Napoca, 2003, p.140.

Rebelii cu cauză: moralele scandalului versus bunul-simț ceaușist

O categorie numeroasă și semnificativă de personaje care se definesc prin etica negației, reprezentată sub forma unor morfologii ficționale variate, dar recognoscibile în fond ca actualizări ale unei structuri esențiale comune, este cea pe care o vom numi – cu un termen-umbrelă mai degrabă utilitar – a „rebelilor".

Firește, nu este vorba despre trupe de gherilă (deși, așa cum vom vedea, trimiteri există și în această direcție, chiar pornind de la text), ci despre o tipologie ficțională internaționalistă și contestatară. Mai precis, personajele din această micro-galerie își exprimă refuzul în raport cu noile valori ale regimului prin diverse forme aclimatizate – a se citi: ambigue (politic) și izolate (social), îmblânzite și decontextualizate – de nesupunere civică[23].

Fluctuând de la ceea ce pare simplu teribilism adolescentin la forme creative de activism social și, în extremă, la deviații care presupun ieșirea efectivă în ilegalitate, comportamentele rebelilor, adesea inspirate de „importuri dăunătoare"[24] provenite din Vestul șaizecișioptist, par (atât din interiorul diegezei, cât și din exteriorul ei) stranii, deconcertante, dificil de cadrat. În realitate protestatari mascați, rebeli *cu* cauză – o cauză care poate fi înțeleasă, esențializând, ca refuz al conformității neproblematice în relația cu ordinea totalitară și o încercare de repunere în drepturi a criticii puterii ca discurs al adevărului (în fond, o tentativă de recâștigare a acelui drept cetățenesc pe care vechii greci îl numeau *parrhesia*[25], „vorbirea fără frică"[26] împotriva dominației) – acești eroi percep placiditatea morală colectivă în fața opresiunii în termenii unui compromis moral detestabil. Anti-reacțiile lor sunt spontane, fabulatorii sau expansive, aproape somatice (așa cum șade bine oricărui *parrhesiast*[27]), și scandalizează: deranjează, agită, dăunează,

[23] Chiar în sensul conferit termenului de Henry David Thoreau în *Civil disobedience* (1849), una dintre cărțile de căpătâi – se știe – ale Contraculturii anilor șaizeci. V. și amplul studiu al lui Hans-Peter Rodenberg despre „Henry David Thoreau", în Hartmut Heuermann (coord.), *Classics in Cultural Criticism, Volume II*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1990, pp. 69-99.

[24] În principal, dinspre imoralismul modernist și contracultura șaizecișioptistă. Pentru sintagmă, v. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972, p.200.

[25] Practică discursivă a criticii puterii politice considerată un drept al cetățeanului, folosit pentru prima dată de Euripide. Mai precis, este vorba aici despre ceea ce Michel Foucault definește drept o formă de rezistență a dominatului în fața celui care exercită dominația: *parrhesia* negativă și de imprecație. V. Michel Foucault, *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia. (Six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct-Nov. 1983)*, online: https://foucault.info/parrhesia/ [27.03.2026]; Michel Foucault, "Truth and Power" și "Subject and Power", în *Essential Works*, Vol 3., New York, The Harvester Press, 1980; Michel Foucault, *The Government of Self and Others*, Palgrave Macmillian, New York, 2010.

[26] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, București, 1988, p. 31.

[27] Preiau aici termenul și familia de cuvinte din teza de doctorat a lui Cristian Zăgan *Discurs și putere. Valențe ale autonomiei discursului în filosofia lui Michel Foucault*, coord. Prof. univ. dr. Ștefan Afloroaei, susținută la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Facultatea de filosofie și științe social-politice, în 2016.

lezează. Rezistenți (uneori intuitiv, alteori în forme conștientizate sau chiar articulate ideologic) la falsitatea quietistă, majoritatea nu au, însă, și curajul unei opoziții asumate public până la capăt, *i.e.*, cu mărturisirea explicită a delictului de gândire. Exprimat astfel, adică pe jumătate (în versiuni mascate, confuze, absconse ori simbolice), cu ajutorul unui vocabular insolit aparținând unor (contra)culturi (deopotrivă istoric, geopolitic și mentalitar) îndepărtate, negaționismul lor etic îi face să pară, la suprafață[28], nimic mai mult decât niște inadaptați scandalagii, niște Gică Contra ușor bizari, niște rebeli fără cauză sau chiar răufăcători veritabili; în orice caz: niște marginali ranchiunoși, s-ar putea crede, lipsiți de valoare socială, motivați exclusiv de resorturile propriilor frustrări.

Poate să pară astăzi, poate, ciudat că în limbajul paralel al Centrului există un vocabular conceptual specific și surprinzător de complet[29] menit să descrie astfel de indivizi sau grupuri, vizând cu precădere tinerii și studenții, ca pe niște personalități narcisice[30] în căutare de atenție[31]: „alienații", „huliganii"[32], „elementele declasate, infractoare"[33], „elemente" cu „manifestări antisociale"[34] etc. Firește, ne putem întreba și dacă etichetele morale ale puterii nu erau întrucâtva justificabile, sau dacă portretul nedelcian al acestei generații cu o poveste proprie a poveștilor nu vine să susțină această judecată etică. Cu atât mai mult cu cât, marginalizați sau aparent dezangajați social, acești rebeli ficționali sunt mereu de găsit la periferia societății (iar dacă nu, atunci îndreptându-se inexplicabil, dar vertiginos, într-acolo) și (re)acționează mereu pe cont propriu ori în grupuri mici de prieteni, fără confirmarea sau asentimentul vreunui segment comunitar decelabil. Alteori, mai rău: ei lasă impresia unor indivizi misterioși, periculoși, certați cu legea – traficanți, membri ai unor organizații paramilitare, sau criminali prin imprudență. Pe deasupra, chiar discursul naratorului îi etichetează adesea, înaintea oricui (împrumutând, adică, discursul *establishment*-ului cu un exces de zel mai degrabă vădit – și tocmai de aceea, suspect) ca pe niște „recalcitranți"[35], a căror preocupare de bază ar consta în ultragierea metodică și intenționată, lipsită de vreo logică inteligibilă, a bunului-simț și moralei general acceptate.

---

[28] Coincidența cu opoziția suprafață *versus* profunzime din metadiscursul care deschide romanul *Zodia scafandrului* nu este întâmplătoare, nici lipsită de însemnătate.

[29] V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972.

[30] Caracterizate prin „îngâmfare și aroganță". V. *Morala* comunistă, ed. cit., p. 130. În aceeași linie, există și perspectivele teoretice recente care descriu *contrarianism*-ul, din punctul de vedere al psihologiei politice, ca pe un reflex al frustrării individuale sau colective, precum „Rebels Without a Cause: Collective Narcissism and Political Contrarianism", de Christopher Federico, Agnieszka Golec de Zavala și Baran, Tomasz, în *Political Psychology*, nr. 47 (1), Wiley Online Library, februarie 2026. Disponibil online la adresa https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/pops.70114 [11.02.2026].

[31] V. *Morala...*, ed. cit., cap. „Profesiunea de dascăl are un profund sens social și etic", pp. 147-148.

[32] V. și secțiunea referitoare la noua morală ceaușistă, sau, ca sursă directă, *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972, p. 103.

[33] Ibidem.

[34] Ibidem, p.167.

[35] Vom vedea că adjectivul apare în mod recurent în descrierile acestei categorii de personaje.

Firește, prozatorul optzecist joacă totul tocmai pe cartea ambiguității între o critică moralizatoare și conformistă, aproape prea „ca la carte" ca să nu sugereze altceva, și opusul său: contracararea fabulatorie metodică, perfect articulată rațional, a aberației etice național-comuniste cu propriile arme. Sau, altfel spus, vine să submineze realismul socialist tocmai prin conformitatea în raport cu ceea ce ar fi trebuit el să însemne (etic și estetic deopotrivă), *i.e.*, prin practica unui realism socialist autentic, parrhesiac. În fond, toți acești protagoniști se vor dovedi mai degrabă niște zurbagii *à la* Ivan Ivanovici din *Înălțimi găunoase*[36]: niște transgresivi din punct de vedere ideologic, practicanți ai unui imoralism secret, interior, exprimat cu mijloace similare moralei sofisticate a scandalizării burghezului, sau manifestat, cu o expresie a lui Nedelciu, printr-un „fel de șoc"[37]: căci, vorba *motto*-ului din Baudelaire[38] la povestirea *Mesaje (transmisiune directă)*[39]: „Ciudate mârșăvii avură loc"[40].

Dar în loc să anticipăm, să pornim la observația directă.

Intro. Morfologia tripartită a rebeliunii: recalcitranți, agitatori, delincvenți

Să începem, așadar, prin a identifica, în primă instanță, câțiva rebeli reprezentativi. Pentru a sistematiza cu mai multă claritate numitorii comuni care definesc această mulțime, este necesar din punct de vedere metodologic să îi organizăm în trei sub-categorii circumscrise în baza unor tipologii cu profiluri comportamentale morfologic recognoscibile – *i.e.*, îmbrăcând forme și evoluții încadrabile în arhetipuri de bază – apoi să îi vedem la fața lucrului[41], în interiorul mecanicii ficțiunii. Să imaginăm această operațiune de „sortare" ca pe o aranjare a fragmentelor colorate dintr-un caleidoscop după nuanțele celor trei culori primare, în scopul înțelegerii fenomenului optic fracturat și multifațetat care generează spectaculoasele modele mereu în plină mișcare.

Cine sunt, deci, cei care se califică, ce acte scandaloase comit și de ce?

Mai întâi, putem porni de la o mică galerie de recalcitranți (să le spunem așa deocamdată, dimpreună cu naratorul-autor-personaj). Ei se fac vinovați, în

---

[36] Personajul lui Alexandr Zinoviev supranumit „Zurbagiul" în romanul distopic publicat inițial în 1976 *Зияющие Высоты* [*Înălțimi găunoase* în traducerea formulată de Nicolae Steinhardt]. V. Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii,* Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 14.

[37] Mircea Nedelciu, Gheorghe Crăciun, [corespondență]: „Generația `80 în epistolar (I)". În: *Paralela 45. Revistă de avangardă culturală*, an III, nr. 1, ianuarie-februarie-martie 1996, p. 90.

[38] În original : „D'étranges abominations se produisirent". Charles Baudelaire, „Salon de 1859" (1859, 1868), în *Œuvres complètes*, Imprimerie Nationale de France, 1917. Online : https://dn790006.ca.archive.org/0/items/curiositsesth00baud/curiositsesth00baud.pdf [23.02.2026].

[39] A zecea povestire din cel de-al doilea volum de proză scurtă al lui Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou* controlat, apărut în prima ediție la Cartea Românească, București, în 1981.

[40] În Mircea Nedelciu, *op.cit.*, ed. cit., p. 264.

[41] *La fața lucrului* este titlul unei povestiri (a patra, pe cuprins) din volumul *Amendament la instinctul proprietății*, apărut în primă ediție la Editura Eminescu, București, în 1983.

principal (pe limba sistemului), de „îngâmfare și aroganță”[42]: par să se creadă niște congeneri rătăciți în Europa de Est ai rebelilor fără cauză americani, sunt niște „cosmopoliți”[43], adevărați susținători ai „neocolonialismului”[44]. Numai că fronda lor vizibilă, exterioară, nu depășește, de obicei, simplul nonconformism în stil și vestimentație, sarcasmul în schimbul verbal cu instanțele autorității, sau (la limită) tendințele auto-restrictive (altfel spus, diverse forme de auto-negare). Acești (aparenți) zurbagii singuratici manifestă pur și simplu un refuz (aparent inexplicabil, nemotivat) de a se conforma bunei conduite sociale și normelor bunului-simț: „le place” lor, pur și simplu, „să șocheze opinia publică”[45], să facă scandal, să ducă existențe marginale sau la limita legalității. Ori poate că lucrurile sunt mai puțin pure și simple decât s-ar putea crede, dacă ne amintim și de soluția zurbagiului zinovian despre care scria Steinhardt[46].

Drept exponenți decisivi, i-am selectat pe naratorul-supraveghetor din *Acțiunea (romanului) « Black Money »* (pentru claritatea imoralistă cu care descalifică bunul-simț în finalul povestirii, întorcându-se 180 de grade asupra propriului moralism comunist de suprafață), pe Ovid Petreanu în povestirea *Călătorie în vederea negației*[47] (fiindcă el este recalcitrantul cu discurs asupra metodei[48]), apoi pe Măinescu din *Greva de zel*[49] (recalcitrantul zelos sau prin definiție), dar și doi „obraznici”[50]: pe (Mihai) Maco(vei) în *Voiajul chimic*[51] și pe Mituța din *Călătorie în jurul satului natal*[52]. I-am mai putea adăuga aici cel puțin pe Jenny, preafrumoasa

---

[42] V. și secțiunea referitoare la noua morală ceaușistă, sau, ca sursă directă, *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București, 1972, p.130.

[43] Ibidem, p.191-192.

[44] Ibidem.

[45] Despre Ovid ni se spune, în *Călătorie în vederea negației*: „are uneori obiceiul să șocheze opinia publică. Are el meteahna asta! Așa-i place lui. E tot ce i-a rămas de când era mai tânăr.” V. Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.174.

[46] Referirea este la ceea ce Steinhardt numește „Solutia a doua: a lui Alexandru Zinoviev”, ilustrând-o cu ajutorul personajul supranumit „Zurbagiul” în romanul distopic *Зияющие Высоты* [*Înălțimi găunoase,* tr. Nicolae Steinhardt]. „Pentru a iesi dintr-un univers concentrationar”, crede Steinhardt, „Soluția [a doua, n.RH.] stă în totala neadaptare în sistem”; „Zurbagiul s-a proiectat (în stil existențialist) odată pentru totdeauna câine de pripas, capră râioasă, călugăr budist cerșetor, smintit, nebun pentru (întru) libertate. Un asemenea om, aflat la marginea societății, e si el imun: nici asupra lui nu au de unde exercita presiuni, nu au ce-i lua, nu au ce-i oferi [...]. E liber, liber, liber”. V. Alexandr Zinoviev, *Les Hauteurs béantes*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1976 sau Alexandr Zinoviev, *Yawning Heights*, Random House, NY, 1978/1979/1980 și respectiv Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii,* Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 14.

[47] Proza care încheie volumul inaugural *Aventuri într-o curte interioară,* apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1979.

[48] Prin această expresie mă refer aluziv, via Descartes, la claritatea teoretică de fond a teoriilor lui O.P., explicitată parțial în diverse sub-secțiuni ale capitolului de față și sumativ în discuția despre „imoraliștii desăvârșiți”.

[49] Al optulea text din cel de-al treilea volum de proză scurtă al lui Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou* controlat, apărut în primă ediție la Editura Cartea Românească, București, 1981.

[50] Tot un descriptor iterativ pentru acest tip de personaje.

[51] A șaptea povestire din *Amendament la instinctul proprietății* (1983). Personajul Macovei mai apare și în alte texte, încadrabile în alte tipologii și sub-tipologii.

[52] Proza, care dă titlul primei secțiuni a volumului *Și ieri va fi o zi*, apărut în prima ediție la Cartea Românească, București, în 1989. Este a șaptea povestire de pe cuprins.

conțopistă, pe Pictoru – în special așa cum îl descoperim în proza *Efectul de ecou controlat*, unde revine din (și trece spre) alte povestiri – sau pe Zare Popescu din *Zmeura de câmpie. Roman împotriva memoriei*[53] (care se întoarce și el neschimbat în *Zodia scafandrului. Roman inedit*[54]); în ipostaza de rebeli, ei nu diferă însă dramatic de ilustrările alese. De pildă, Jenny este, ca Mituța, o visătoare romanțioasă care nu reușește să se integreze nicăieri fiindcă are apucături de orășeancă, Zare este și el, ca și O.P., un cartezian al imoralismului; ca și Alexandru Daldea sau ca Marcel Rădulescu din *Crizantemele din tundră*[55], Pictoru este întâi de toate un copil teribil și un anti-familist convins, dar și un visător ca Zare...). În plus, vom mai avea ocazii să ne apropiem de ei în cele ce urmează.

Apoi, tot la rebeli se califică și câteva „brigăzi artistice de agitație" (conceptul aparține chiar limbii de lemn a sistemului, de data aceasta – și îl vom prelua atât fiindcă este auto-evident, cât și pentru că „sună" nedelcian – sau... invers, fiindcă există un motiv pentru care Nedelciu transpune ficțional atât de fidel, dar răsturnat, un concept al regimului)[56]. În fond, acești „agitatori"[57] brigadieri artistici din prozele lui nu sunt decât niște simpli activiști culturali dezorientați. Eroii principali de acest tip sunt adesea (aproape) colectivi, fiindcă lucrează mai totdeauna organizat (chiar dacă, de obicei, fără prea mult spor în intenția lor de a provoca o formă sau alta de reactivitate socială). Ceea ce îi caracterizează este tipul lor specific de răspuns: faptul că se dedau în mod (micro-)organizat la acte mărunte de nesupunere civică deghizate sub forma unor experimente social-moral-artistice precum punerea în scenă a unor improvizații stradale, dramatic-experimentale sau investigativ-„jurnalistice". La nivelul inventarului reprezentativ, vom număra printre ilustrările de căpătâi personajele *quasi*-colective din *Claustrofobie*[58] și *O zi ca o proză scurtă*[59].

Ca punct comun cu „recalcitranții", trebuie observat că în structura identităților de grup ale activiștilor (anti-)sociali intră, în mod vizibil, „importurile dăunătoare"[60], *i.e.*, anumite elemente Contraculturale occidentale, în special americane, dintre cele poate relativ mai puțin cunoscute la noi. Exponenții acestei sub-categorii amintesc, în special, de *San Francisco Mime Troupe* și de așa-numiții „*Yippies*" din America anilor `60 – tinerii care au constituit atunci *Youth International Party (YIP)*. Înrudiți atât prin ideologia (sau contra-ideologia) de fundal – neomarxistă, stângist-liberală sau chiar anarhistă – cât și prin discursurile care le articulează estetic modalitățile (artistice, simbolice) de expresie publică a

[53] Primul roman al lui Mircea Nedelciu, publicat în primă ediție la Editura Militară, București în 1984.

[54] Ultimul roman al lui Mircea Nedelciu, nefinalizat, publicat postum în forma incompletă în care se regăsea la momentul dispariției prozatorului în anul 2000, la Editura Compania, București.

[55] Al treilea text din volumul *Și ieri va fi o zi* (1989), apărut în primă ediție la Cartea Românească.

[56] V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p.166.

[57] *Morala comunistă...*, ed. cit., p. 166.

[58] *Ibid*. *Claustrofobie* este povestirea care închide volumul *Efectul...* (1981).

[59] A cincea povestire din cuprinsul volumului *Amendament...* (1983).

[60] Ibidem, p. 209.

protestului – „înscenările”[61] sau „observațiile participative”[62], cum le numesc protagoniștii din *O zi ca o proză scurtă* sau *Claustrofobie*, sunt reprezentații cu valoare de experimente sociale satirice, abstract-avangardiste, de *guerilla theatre*[63]. Asocierea devine clară dacă ne gândim, de exemplu, la preocuparea membrilor *YIP* pentru cultura *underground* (în special pentru film și muzică – pe care o are și un Macovei în *Acțiunea (romanului) « Black Money»* [64]), pentru jurnalism (sau contra-jurnalism simbolic, ca în cazul grupului din *O zi ca o proză scurtă*), la acțiunile teatral-simbolice cu caracter de farsă sau înscenare publică, desfășurate în plină stradă, ale „partidului” *Yippie,* de care amintesc cu lux de amănunte cele ale tinerilor din *Claustrofobie* și *O zi ca o proză scurtă*. Aceste numere dramatic-politice au, la „brigăzile artistice” ale lui Nedelciu, întocmai ca la *Yippies*, funcția de acțiune politică simbolică exprimată (în cazul lor, nu de voie, ci de ne-voie) cu instrumentele creativității artistice, ale atotputernicei (pentru șaizecișioptiști) imaginații educate. Imaginație care, altfel, trimite și mai departe în urmă, la moralele scandalului: pentru Baudelaire, ca și pentru Gide, creativitatea artistică era o formă de scandalizare a liniștii burgheze, ea presupunea o acțiune de uimire[65], de tulburare[66].

În cazul acestor rebeli estici, însă (ca și în cel al „recalcitranților” pomeniți mai devreme) contextul în care se manifestă este atât de diferit încât par complet depeizați, de neînțeles, iar acțiunile lor mai degrabă experimentale se bucură cel mult, la nivelul efectelor sociale, de câte o solidarizare individuală (*e.g.*, Clientul din *Claustrofobie*). Ele nu găsesc un vocabular comun cu majoritatea socială (sau o „limbă comună”, cu o expresie a Pictorului din *Aventuri într-o curte interioară*[67]). „Anchetele”[68] simulează, de obicei, infracționalitatea (în *O zi...*, scenetele vor să

---

[61] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Editura Compania, București, p.304.

[62] Mircea Nedelciu, *O zi ca o proză scurtă*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, ed. cit., p.389.

[63] Improvizații dramatice stradale, militante, puternic politizate, din America anilor 1960-80 (pentru deceniul VIII, v. *Guerilla Girls*). Termenul *guerilla theatre* îi aparține lui Peter Berg, care i-l sugerează fondatorului trupei *San Francisco Mime Troupe* și este practicat, mai întâi, de grupurile de „Teatru Radical” precum cea a lui R.G. Davis menționată mai sus și altele (ca *The Living Theatre, Bread and Puppet Theater, the Free Southern Theater, El Teatro Campesino*); „teatrul de gherilă” câștigă notorietate prin reprezentațiile satiric-politice ale activiștilor *Yippie* (acronim de la „Youth International Party”) în anii 1960-70. Printre sursele de inspirație ale acestui tip de artă beligerant-angajată se numără Dadaismul, teatrul cruzimii al lui Antonin Artaud și teatrul de *happening* al lui Allan Kaprow. Peter Braunstein, Michael William Doyle, *Imagine Nation: The American Counterculture of the 1960s and '70s*, Routledge, 2002. V., pentru proprietatea conceptului, Davis, R.G., „Guerrilla theater”. *Tulane Drama Review*, summer 1966, Vol. 10, No. 4 (vara 1966), pp. 130-136.

[64] Cea de-a noua povestire din cuprinsul celui de-al treilea volum al lui Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății* (1983).

[65] V. *étonner* la Charles Baudelaire, *Salon de 1859*, ed. cit.

[66] V. *inquiéter* la André Gide, în *Journal des Faux-monnayeurs*, Gallimard, 1937, p. 94-95 ; *André Walter. Cahiers et poésies, in Romans et récits. Œuvres lyriques et dramatiques*, Pierre Masson (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade ; 135), 2009, t. I, « Préface », p. 4 ș.a.

[67] Prima povestire din volumul inaugural de proză scurtă cu același nume, apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1979.

[68] Mircea Nedelciu, *O zi ca o proză scurtă*, ed. cit., p.389.

pară, în primă fază, jafuri comise cu violență) sau chiar o frizează (în *Claustrofobie*, răpirea și sechestrarea repetată de persoane pare să rezulte aproape într-un omor din culpă – situații rezolvate, ce-i drept, într-o cheie aparent bufă), ceea ce îi apropie pe acești „huligani”[69], în unele cazuri, de o a treia categorie de rebeli, cea mai contondentă: cea a „elementelor declasate, infractoare”[70].

Compusă din mici infractori și quasi-infractori, ultima sub-varietate de rebeli este o categorie a transgresivilor *hardcore* prin definiție. Putem regrupa aici de la delincvenți ideologici la cei propriu-ziși, dar mărunți, care se ocupă cu traficul de valută (ca dom' Lucian din *Călătorie în vederea negației*), de combustibil (grupul din *Partida de «Taxi-Sauvage»*[71]) sau diverse mici ilegalități nespecificate decât aluziv (ca la Macovei în *Acțiunea (romanului)...* ori la Alexandru Daldea în *Amendament la instinctul proprietății*). Această categorie de transgresivi încarnează cel mai lizibil identitatea contrabandistă ca transpunere epică a conceptului de reversibilitate simbolică[72], așa încât s-ar putea crede că acești protagoniști sunt construiți pornind de la teoriile lui André Petitat; numai că sociologul francez își face pentru prima dată publice teoriile decenii mai târziu.

Apoi, tot încălcări ale legii comite grupul de partizani (închipuiți sau nu) din *Împrejurarea iunie sau Fabula rasa*[73] (din nou un titlu care amintește de *tabula rasa*[74] gidiană), dar și de arta „de gherilă” pomenită în discuția despre „brigadierii artistici”. În această povestire, tinerii protagoniști, ascunși în munți (sau surprinși în plină reverie politică de grup – nu reiese dincolo de orice îndoială dacă ei fantazează sau nu), ar forma un grup de rezistență armată (evident) clandestin a cărui referință istorică este auto-evidentă. Și desigur, mai sunt de inclus tot în această categorie *quasi*-ucigașii, eroii care par aproape autori morali ai unor omoruri din culpă: meteorologul Luca din *Tratament fabulatoriu*[75] sau falșii făptuitori ai unor acte similare din *Claustrofobie* și *Voiajul chimic* (din nou avem de-a face cu Maco, vinovat aici de o „neglijență în serviciu” pentru care „va fi pedepsit după ce termină turul”[76] considerată de martori drept aproape un omor din iresponsabilitate). În final, nu trebuie să uităm de Petre Măinescu, „recalcitrantul” prin (auto-)definiție din *Greva de zel*[77]: condamnat, închis și eliberat, el traversează efectiv o experiență carcerală revelatoare, care îi redefinește identitatea drept una explicit imoralistă.

---

[69] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p. 103.

[70] Ibidem, p.103.

[71] A noua povestire din *Efectul…* (1981).

[72] André Petitat, *Secret și forme sociale*, Polirom, Iași, 2003, pp. 142-143.

[73] *Împrejurarea iunie sau « Fabula rasa»* este a treia povestire din parea a II-a, *Și ieri va fi o zi*, a volumului omonim, apărut pentru prima dată la Cartea Românească, București, în 1989.

[74] André Gide, *Les Nourritures terrestres*, Gallimard, Paris, 1921, p.13. Online : https://archive.org/details/lesnourritureste00gideuoft/page/n5/mode/2up [20.02.2026].

[75] Apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1986.

[76] Mircea Nedelciu, *Voiajul chimic,* vol. *Amendament...* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 452.

[77] A opta povestire din volumul *Efectul…* (1981).

Încheind aici această sumară pre-vizualizare a celor trei profiluri morfologice tipice ale rebelilor lui Nedelciu, să continuăm prin a-i examina, pe rând, mai îndeaproape.

Recalcitranții (I): Naratorul *Acțiunii (romanului) «Black Money»* redefinește bunul simț; Radu Grințu își dă concursul[78]

Opoziția în raport cu „bunul-simț" comunist (echivalent cu quietismul și supunerea) care dă titlul acestui subcapitol este inspirată de formularea aproape explicită a naratorului din *Acțiunea (romanului) «Black Money»*[79], reiterată ulterior, aproape în aceeași formă, de Radu Grințu în *Zmeura de câmpie*[80]. În proza din volumul *Amendament la instinctul proprietății*, vocea care spune povestea (un povestitor-urmăritor-*quasi*-personaj, care nu știm dacă își filează personajele din interiorul sau exteriorul diegezei – de altfel, plasarea punctului mobil de observație nici nu are prea multă importanță decât ca aluzie la panopticul foucaultian[81]) ne anunță în primă instanță că „Cine-romanul intitulat provizoriu «Black Money» de către posibilii lui autori [Maco și G.V., n.RH.] nu se va face; președintele [Cine-clubului, n.RH.] Primotei l-a respins din capul locului în numele bunului simț"[82]. Apoi, ni se relatează că președintele Cine-clubului are un chip pe suprafața căruia Maco și G.V. au ocazia să observe, printr-o lentilă, „Pori și striații [...], ridicături albastre pe sub care bunul-simț bănuiește că se scurge sângele roșu"; iată, deci, cum pentru „bunul-simț", evidența și locul comun iau locul imaginației, al creativității, iar chipul monstrului[83] devine „[u]n peisaj demn de a fi privit cu luare-aminte de cei doi învățăcei"[84].

Naratorul acestei povestiri este un autor-personaj insolit, un fel de narator necreditabil de-ai lui Booth, dar cu funcționalitatea întoarsă pe dos: în cazul său, esența vine să re-credibilizeze, în ultima clipă și *à rebours*, aparența. Intervenient neinvitat, pare mai tot timpul un guraliv moralist ușor agasant, auto-atribuindu-și încă de la bun început rolul de supraveghetor moral al personajelor și de gardian al simțului comun. Altfel cum, dacă însăși patria și literatura i-o cer: documentele de partid din 1972 prevedeau că „[a]rta trebuie să servească unui singur scop:

---

[78] Parafrază nedelciană scoasă din context, preluată din titlul povestirii *Maistrul Ilie Ilie Razachie își dă concursul*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981).

[79] Vol. *Amendament…*(1983).

[80] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie. Roman împotriva memoriei*, Editura Militară, București, 1984.

[81] V. Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi: nașterea închisorii*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2005. Ediția originală: *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

[82] Mircea Nedelciu, *Acțiunea (romanului) «Black Money»*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 469.

[83] Aluzie la monstrul fără chip al lui Ovid Petreanu din povestirea *8006 de la Obor la Dâlga*, metaforă asupra căreia vom reveni cu lux de amănunte la momentul oportun.

[84] Ibidem, p.461.

educației socialiste, comuniste", „educării morale"[85]. Sau, mai precis, așa lasă acest povestaș intruziv, dar legitim, falsa impresie de-a lungul întregii povestiri. Se trezește, însă, chiar la final, să purceadă la un adevărat ac de păr moral (ca și cum această cotitură etică la 180 de grade i s-ar potrivi *en toute naturalité*). Într-o frază strecurată printre ultimele rânduri ale textului, acestui narator ipocrit precum cititorul lui Baudelaire, îi „scapă" o propoziție contrariantă, pentru care devine, ca să păstrăm analogia (răsturnată) cu *Au lecteur*, seamăn și frate al celor doi protagoniști (și de ce nu, al cititorului): „[p]ersonal nu cred că simplul exercițiu al bunului-simț a dus vreodată la descoperirea de mari adevăruri"[86].

În mod „inchietant" (și simptomatic), această ultimă aserțiune va fi reluată aproape literal (și completată definitiv), în romanul *Zmeura de câmpie*, de pasionatul de cinematografie Grințu:

> „Ar mai fi răspunsul de bun simț : «părerile sunt împărțite și nimeni nu știe nimic, nimeni nu are certitudini». Numai că simplul exercițiu al bunului simț nu a dus niciodată spre descoperirea marilor adevăruri. Și nici la adevăruri mai mici"[87].

Definiția bunului-simț (comunist) pe care o propun deopotrivă naratorul-supraveghetor din *Acțiunea...* și Radu Grințu în *Zmeura...* (vorbind nu neapărat aceeași limbă „bifurcată"[88], cum ar spune-o Adrian Oțoiu, dar folosind aproape aceleași cuvinte pentru descrierea Adevărului) este aceea de discurs falsificator, de limbaj de lemn folosit drept camuflaj pentru realitățile grave, incomode (artistice sau sociale deopotrivă). În contrapartidă, firește, ne putem figura din acest punct moralele „scandalului" ca pe un discurs transgresiv, anti-chietist, pe de o parte moral-identitar, pe de altă parte, ca pe unul al adevărului politic (în vena conceptului de *parrhesia* în actualizările propuse de un Foucault[89], un Said[90] sau un Habermas[91]). Dar să pornim deocamdată cu această circumscriere negativă iterativă a bunului-simț comunist în urmărirea primului grup de rebeli, cel al recalcitranților, al zurbagiilor solitari.

---

[85] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, fără autor, cap. „Arta, literatură – instrumente de educare morală", p. 206, 202.

[86] Ibidem, p.469.

[87] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, Editura Militară, București, 1984, p.202.

[88] Cu expresia lui Adrian Oțoiu din *Ochiul bifurcat, limba șașie. Proza generației '80. Strategii transgresive*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2003.

[89] V. Michel Foucault, *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia. (Six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct-Nov. 1983)*, online: https://foucault.info/parrhesia/ [27.03.2026]; Michel Foucault, "Truth and Power" și "Subject and Power" în *Essential Works*, Vol 3., New York, The Harvester Press, 1980; Michel Foucault, *The Government of Self and Others*, Palgrave Macmillian, New York, 2010.

[90] Edward W. Said, „Speaking Truth to Power", în *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 11-14.

[91] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (1981), vol. 1-2, Boston, Beacon Press, 1984, 1987.

Recalcitranții (II): Ovid Petreanu poartă *jeans*

Ca aspect general, fizic și mentalitar, Ovid Petreanu (O.P.) din *Călătorie în vederea negației*[92] poate fi considerat un personaj-emblemă pentru categoria recalcitranților (și nu numai pentru ei[93]). De obicei, protagoniștii lui Nedelciu nu sunt portretizați fizic – însă în rarele ocazii în care apar cu trup, portretele lor converg către tipologii semnificative. Să îl luăm ca exemplu, deci, pe O.P.: el este „un tânăr cu plete (circa douăzeci și cinci de ani, mutră recalcitrantă)"[94], genul preferat al comandanților de miliție:

> „[...] O.P. poftește în biroul comandantului oferindu-i acestuia o priveliște de neuitat. Trebuie să spunem că O.P. poartă o pereche de jeans soioși, un tricou alb pe care este desenată în culori toată formația Rolling Stones cu Mick Jagger în frunte și că mai are atârnat de gât și un medalion mare de lemn pe care este pictată mutra unui tip care seamănă cu un pirat din secolul XVI"[95].

Fără să comită vreo ilegalitate demonstrabilă, el este un nonconformist asumat public, ceea ce îi conferă pentru majoritatea socială (aproape în virtutea unui automatism, aproape din inerție) alura unui monument de „îngâmfare și aroganță"[96]. Această specificitate (în fond, inofensivă social), dublată de înfățișarea sa de rebel *rock'n'roll* (care traduce o afinitate culturală internaționalistă șaizecișioptistă deja neagreată de sistem), este totuși îndeajuns de incomodă pentru Structura-semn ca fiul adoptiv al colonelului O.G. să se facă etichetat (chiar în ciuda ascendenței impozante), drept un „element" perturbator, neconform, cu o atitudine agresivă.

În realitate un imoralist pur și dur, cu o conștiință teoretică (secretă, dar) extrem precisă a opțiunii sale etice[97], filologul „simt[e] tentația să rișt. Uneori și altceva decât viața"[98], ca într-un act gratuit gidian; în rest, mai „are uneori obiceiul să șocheze opinia publică. Are el meteahna asta! Așa-i place lui"[99] –. Ca de exemplu atunci când o agresează verbal pe o „tovarășă stewardesă"[100] care se poartă necuviincios cu pasagerii, sau când este obraznic cu „tovarășul însoțitor de bord"[101], când se ceartă „cu un tip care avea sarcină să mătură prin sala de așteptare"[102] a

---

[92] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri ...* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 149-174.

[93] De altfel, este și unul dintre cei mai complecși imoraliști, dar justificarea acestei afirmații se va contura progresiv până la finalul capitolului.

[94] Mircea Nedelciu, *Călătorie …*, op. cit., ed. cit., p. 152.

[95] Ibidem, p. 166.

[96] V. și secțiunea referitoare la noua morală ceaușistă, sau, ca sursă directă, *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972, p. 130.

[97] Va urma o analiză în detaliu a acestei trăsături a lui O.P. spre finalul capitolului, în secțiunea privind „imoraliștii desăvârșiți".

[98] Mircea Nedelciu, *Călătorie …*, op. cit., ed. cit., p. 151.

[99] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.174.

[100] Ibidem, p.152.

[101] Ibidem, p.157.

[102] Ibidem, p.171.

gării, sau când îi persiflează pe milițienii care îl interoghează cu privire la incidentul din Antonov 24; apoi, când își părăsește iubita fără vreo justificare aparentă și fără explicații, când poartă blugi, plete și tricouri cu trupe rock etc. Ori: când vorbește singur, cântă și recită poezii pentru copii în gura mare în tren, astfel încât „Toți sunt din ce în ce mai convinși că e beat”[103], deși naratorul susține că „dacă vreți să vedeți un tânăr care nu e nici beat, nici nonconformist, nici bolnav, nici morfinoman, și care totuși vorbește singur în tren, urcați-vă în acceleratul București-Deva la data de 29 iulie 1984”[104].

În fapt, nu știm dacă să îl credem pe narator, însă este evident că protagonistul se află într-o stare psihică deplorabilă:

> „Starea mea psihică din această seară, ca și starea mea socială, profesională etc., [...] în fine, mai mulți factori au concurat la impresionarea persoanei mele: tunelurile [...] mi-au creat o senzație de rușine, de neputință”,

declară el, ca într-o notă informativă sau într-o declarație la poliție[105]. Problema? O.P. pornește într-o călătorie menită să se încheie cu o „negație totală, absolută”[106] a identității sale în integralitatea ei. „Scopul călătoriei sale este negația [...] propria negație”[107]. „Înfiat de unchiul său, colonelul O.G.”[108] sub formă de favoare personală și transformat (cu deplinul acord inițial al minorului fascinat de Eminescu) din sătean în orășean, Ovid Petreanu își începe noua istorie identitară, ca într-un roman de André Gide, prin a-și contraria părinții adoptivi:

> „Așadar, în vara anului 1973, pe terasa cafenelei C., privind o fotografie îngălbenită și având impresia că ea îl reprezintă mai degrabă pe prietenul său G.V. decât pe el însuși, O.P. se decide să intre în conflict cu tutorele său. Consideră că dacă trecutul i-a fost, în fond, furat, viitorul totuși îi aparține”[109];

așa că refuză un post de profesor în comuna Topolog, județul Tulcea, cerând negația fiindcă, o admite el însuși, „orgoliul meu personal [...] uneori [...] depășește nejustificat toate limitele admise de buna-cuviință”[110]. Mai mult: călătoria nu se va sfârși acolo, ci va continua cu una spre Vârful Parâng și cu o dispariție bizară.

Periplul începe odată cu revelația unor identități problematice: propria identitate, apoi identitatea întregii sale generații. O.P. are la începutul povestirii sentimentul apăsător că alegerile individuale sunt de fapt extrinseci, pre-programate de instanțe exterioare (de către Structură sau „celulele” sale de bază – *e.g.*, familia). El percepe cu o claritate cumplită atât imposibilitatea liberului arbitru, îngrădirea profundă a libertății personale, cât și eradicarea memoriei, falsificarea istoriei personale în calitatea lor de fundamente ale identității. Iată de ce,

---

[103] Ibidem, p.173.
[104] Ibidem, p.172.
[105] Ibidem.
[106] Ibidem, p.165.
[107] Ibidem.
[108] Ibidem, p.149.
[109] Ibidem, p.161.
[110] Ibidem, p.151.

dezorientat, după ce până la douăzeci și cinci de ani a „șocat opinia publică" și bunul-simț prin libertinismul și nonconformismul său, O.P. se hotărăște, fascinat de ideea de a trăi într-o colonie izolată (muncitorească sau nu, fiindcă, aparent, viziunea sa despre concept are mai mult de-a face cu falansterele lui Charles Fourier[111] decât cu realitatea istorică) să își rezilieze contractul social și (posibil) propria existență, schimbând-o cu o alta într-un mod atât de radical încât s-ar zice (deși nu este sigur) că dispare efectiv, ca într-un pliu al hărții[112], în timpul expediției sale în munți: „Nimeni nu reuși să discearnă o altă urmă în afara celei care [...] se termina în punctul numit vârful Parângul Mare [...], de unde începea o urmă nouă, a altcuiva"[113]. Avem aici efectiv de-a face cu o „dezinstruire" gidiană de manual, o *tabula rasa* aproape literală (în realitate, literară) a identității personale[114].

Literat pasionat, gânditor umanist (prin natura profesiei de care este, altfel, profund atașat), fiul adoptiv al colonelului teoretizează, mai departe, pornind de la propria identitate fracturată, problema identității generaționale – acea „conștiință" culturală devenită evidentă tocmai odată cu *baby boomer*-ii despre care vorba Karl Mannheim[115]. Veritabil congener al șaizecișioptiștilor, O.P. devine obsedat de întrebarea colectiv-identitară „Noi, însă, cum vom fi numiți?", „Cum se va numi, deci, generația noastră?"[116]. Răspunsul neexprimat traduce, de fapt, o identitate etică negativă a tinerei generații din Blocul Estic, sau mai precis, o identitate negată *a priori*, recuperabilă cel mult printr-o dublă negație logică.

---

[111] V. Charles Fourier, *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction*, Beecher, Jonathan; Bienvenu, Richard (eds.), Beacon Press, Boston, 1971. Online: https://archive.org/details/TheUtopianVisionOfCharlesFourierSelectedTextsOnWorkLoveAndPassionateAttraction [18.02.2026].

[112] Modul în care „se pierde" O.P. la finalul povestirii trimite la o proprietate specifică a universului ficțional nedelcian, teoretizată de Great Bibi în textul mult ulterior din *Amendament...* (1983) intitulat *Tipografi și topografi*, și apoi așezată la temelia tramei din romanul *Tratament fabulatoriu* (1986): este vorba despre geometria neeuclidiană a spațiului, în care pe „harta" poveștilor apar cute și pliuri improbabile, glith-uri spațiale în care se dispare (individual sau la nivel de comunități întregi, v. falansterul fourierist din *Tratament...*). Aceste „pliuri "ale hărții, care amintesc de tipul istoric pliat al zeilor din *Orfeul* lui Cocteau (1925), corespund de fapt unor cute ascunse ale limbajului narativ – v. observațiile naratorului din *Tipografi...*, în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 340.

[113] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.174.

[114] În original: „désinstruction", „table rase", *Traducerea mea, RH.* Celebrul principiu presupune dezrădăcinarea spiritului de toate erorile de judecată anterioare, de tot ceea ce este învățat de-a gata, dat educativ. Pentru detalii, v. David Steel, „A propos d'un "Descartes" oublié" în *BAAG (Bulletin des Amis d'André Gide)*, n° 70, avril 1986, pp. 57-58; André Gide, *Les Nourritures terrestres*, Gallimard, Paris, 1921, p.13. Online : https://archive.org/details/lesnourritureste00gideuoft/page/n5/mode/2up [20.02.2026] și *Les nouvelles nourritures*, Ebooks libres et gratuits, 2007, online : https://www.ebooksgratuits.com/html/gide_nouvelles_nourritures_terrestres.html#_Toc178239771 [20.02.2026].

[115] V. Karl Mannheim, „The Problem of Generations". In Kecskemeti, Paul (ed.). *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works*, Vol. 5, Routledge, NY, 1952, pp. 276–322 și Andy Furlong, *Youth Studies: An Introduction*, Routledge, NY, 2013.

[116] Mircea Nedelciu, *Călătorie ...*, vol. *Aventuri ...* (1979), op.cit., p.172.

În realitate, problema de fond este că Ovid experimentează o „rușine" morală profundă în fața „neputinței" de a combate „monstrul fără chip" totalitarist (metafora monstrului îi aparține tot lui, la fel și teoria aferentă, expusă în *8006 de la Obor la Dâlga*)[117]. Jena asociată eșecului de a construi o societate frecventabilă și de a folosi un discurs asumat al Adevărului este escamotată ca formulare de suprafață prin recursul la referenți „glorioși" din mitologia comunistă a făuririi României moderne (generația coloniilor muncitorești de la Bumbești-Livezeni, Petrila, Petrimanu, Vidraru ș.a.); senzația frustrantă a ratării moral-civilizaționale este transferată sarcastic comparației cu aceste jaloane-tabu ale progresului pentru ca auto-apostrofarea să rămână neatacabilă, să nu poată fi circumscrisă delictului ideologic:

> „Noi ne petrecem vacanțele de vară la Costinești. Vom putea fi numiți generația de la Costinești? Nu, pentru că la Costinești noi n-am înălțat decât niște corturi pe care le-am luat înapoi de fiecare dată. Vom putea fi numiți atunci generația Bibliotecii centrale universitare? Nici măcar, pentru că noi n-am adus nimic acolo"[118].

Senzația „de rușine, de neputință"[119] care îl cuprinde la traversarea zonei Bumbești-Livezeni traduce un autoreproș moral și un refuz politic. Lipsa curajului de a „spune adevărul în fața Puterii" totalitare[120] este internalizată sub forma unei stări de vinovăție profunde, intolerabile (o resimte la fel de explicit lingvistic, Luca din *Tratament fabulatoriu,* sau, mai puțin asumată personal, un Zare Popescu, de pildă, sau Petre Măinescu), ceea ce antrenează în reacție, la O.P. – împotriva aparențelor – tocmai refuzul „identificării cu politica de construcție socialistă"[121] a României anilor 1970 și pe cale de consecință (iarăși, ca la Zare, Pictoru și de altfel, la majoritatea personajelor principale) ratarea, alienarea, dezangajarea în relația cu mediul social. La fel, așa cum se întâmplă și în cazul celorlalți rebeli, acțiunile lui Ovid își au originea într-o nevoie reală de a contribui la ansamblul unei comunități – dar al unei comunități normale, care își integrează și valorizează indivizii, așa cum (doar) pretinde că o face România lui Ceaușescu. Declarativ, morala ceaușistă stabilește ca principiu al „înfloririi personalității umane", printre altele, „punerea deplină în valoare a capacităților creatoare ale tuturor oamenilor muncii"[122] – iar Nedelciu pare să joace cartea adevărului tocmai pe o (ne)suprapunere a experienței istorice factuale (aici, experiența individuală a lui O.P.) peste irealitatea acestei limbi de lemn. Din păcate, ca orice intelectual autentic (și să nu ne lăsăm păcăliți de aparențele neconforme: el este un intelectual veritabil), Ovid percepe cu limpezime ce exact îi generează criza identitară profundă în care îl găsim: faptul că dincolo de

---

[117] *8006…* este a patra proză din volumul *Aventuri ...* (1979). V. Mircea Nedelciu, *Proză scurtă,* ed. cit., p.54. Vom detalia într-o secțiune următoare această teorie alegorică a lui O.P.

[118] Mircea Nedelciu, *Călătorie ...*, vol. *Aventuri ...* (1979), op.cit., p.172.

[119] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972, „Capitolul I. Socialismul și înflorirea personalității umane", p.172.

[120] Referire la conceptul de *parrhesia*. V. explicațiile din finalul sub-secțiunii anterioare.

[121] Ibidem, p.23.

[122] Ibidem, p. 19.

retorica sforăitoare, Epoca de Aur își dizolvă potențialele capacități prin simple decizii ale unor structuri militarizate, învestite cu autoritate deplină de decizie asupra valorii sociale a indivizilor – „nu avem nevoie de asemenea elemente în județ”[123], decretează după un examen rapid un oarecare inspector de la miliție, drept pentru care O.P. „(descoperă acum) [că, n.RH.] se poate considera un refulat”[124].

Frustrat de imposibilitatea de a uza de „reversibilitatea simbolică”[125], individul protestează, se revarsă (sau tinde să se reverse) asemantic și asintactic asupra sferei publice (sintactice, în comunism, *i.e.*, supra-normate spre a servi Structura în detrimentul elementului izolat)[126]. Iar imposibilitatea realizării propriului potențial creativ, amplificată de (auto)critica morală a propriei pasivități istorice, constituie pentru eroii lui Nedelciu una dintre marile crize ale individualității în comunism.

„Nu e nimic ciudat în asta, totul este în ordinea **modernă** a lucrurilor”[127], își spune Ovid. Iar sublinierea grăitoare a termenului „modernă” (invitând la înlocuirea cu altceva, fiindcă dacă nu operăm substituția, sensul se fracturează) îi aparține chiar prozatorului.

Recalcitranții (III): Petre Măinescu (prea) e zelos (dar îi trece)

Există, firește, și alți rebeli *rock'n'roll* care amintesc, în „ținuta destul de extravagantă”[128] și comportamentul „nonconformist”[129], de Ovid Petreanu: Maco, un „obraznic”[130], Radu Grințu, cu „pletele care-i atârnau, mai ceva ca lui Făt-Frumos, până, hăt, pe umeri”[131], Diogene Sava, care își făcea „[f]otografii de identitate fără plete [...] totdeauna după ce se tundea și le păstra într-un plic pentru orice eventualitate urgentă”, fiindcă „[ă]știa erau în stare să-ți refuze și un abonament de autobuz dacă te prezentai cu o poză cu părul lung”[132]. La unii dintre ei vom reveni curând, la alții, puțin mai târziu – dar să reținem deocamdată că, în forme mai puțin explicite (fiindcă reflectă alte actualizări idiosincrasice ale aceleiași tipologii), un fel de tânăr *hippy* estic pare să bântuie RSR-ul.

---

[123] Mircea Nedelciu, *Călătorie ...*, vol. *Aventuri ...* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 167.
[124] Ibidem, p. 173.
[125] În definiția lui André Petitat din *Secret și forme sociale*, trad. Dana Lungu și Dan Lungu, Polirom, Iași, 2003, passim.
[126] În sensul termenilor „asemantic”, „asintactic” și „structură” circumscris de Iuri Lotman în *Studii de tipologie a culturii*, Editura „Univers”, București, col. „Studii”, 1974.
[127] Mircea Nedelciu, *Călătorie ...*, ed. cit., p.165.
[128] Ibidem, p.168.
[129] Ibidem, p.172.
[130] Adjectivul îi este aplicat de două ori în *Acțiunea…*, v. Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, ed. cit., p. 461, p.462.
[131] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie,* Editura Militară, București, 1984, p.22.
[132] Idem, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 33.

Același mecanism al defulării comportamentului individual asemantic și asintactic[133] în spațiul public sintactic (caracteristic societății comuniste) ca formă de rebeliune, de refuz „deturnat", apare și la Petre Măinescu din *Greva de zel*[134] sau – ca manifestare defulantă pură și simplă, fără alte conotații – în *Cât timp ești invizibil*[135], unde Văzdăuțeanu trebuie să se răstească dacă vrea să existe, să redevină perceptibil pentru ranchiunoșii săi semeni. Proletarul din *Cât timp...* nu are, însă, anvergura intelectuală a lui Măinescu: dacă primul este un epifenomen necritic, lipsit de cultură critică, tânărul protagonist recalcitrant din *Greva...* este o figură aparte – și într-un sens, un model uman aproape abstract-generic. El devine imoralist declarat după ce comite, ca și Maco, o „infracțiune", o „faptă antisocială"[136] (posibil, aceea de a raporta evaziunile fiscale ale superiorilor și traficul de influență practicat în planul vertical al ierarhiei – deci o non-ilegalitate, în fond). Personajul îi seamănă aparent, în postura sa inițială, lui Petreanu: este genul „recalcitrant"[137] care „se ceartă cu directorii [...], iubește sau neglijează o colegă frumoasă la care s-ar mai înghesui și directorul și inginerul-șef și alții, cere investiții în afara planului aprobat, își dă demisia"[138] etc. Pare, deci, un alienat, un personaj bizar, neînțeles. Toate acestea nu sunt, însă, altceva decât manifestările „zelului" său (de unde, porecla pe care i-o atribuie naratorul: „recalcitrantul zelos"[139]). Eroarea lui inițială este idealismul (ingenuu): că „își urmărește cu tenacitate, cu obstinație [...] o idee de «mai bine colectiv»"[140]. Cu alte cuvinte, personajul pornește ca un fidel naiv al principiilor marxiste, care joacă după reguli – și deranjează, incomodează, pierde: fiindcă este, în realitate, singurul care o face.

După încarcerare și reabilitare, însă, Petre Măinescu devine altcineva:

> „Vă sunt dintr-o dată superior, dar nu vă disprețuiesc și nici milă de voi nu-mi este. Eu sunt liber, voi nu. Am fost eliberat abia ieri. [...] abia acum îmi dau seama că liber n-am știut să fiu niciodată. Acum știu",

spune el într-o adresă cu destinatar general, dedicată „lumii"[141]. Și iată cum își motivează spusele:

> „Pentru că ce faceți voi în închisoarea voastră de viață? Aveți orgolii, eu nu. Vă simțiți jigniți [...] Alergați după bani [...] Doriți o altă femeie [...] Vreți un post mai bun [...] Vă enervați [...] Vă plictisiți [...] Vă e teamă, mie nu."

---

[133] Caracteristic individului modern în genere, conform lui Iuri Lotman. V. Iuri Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Editura „Univers", București, col. „Studii", 1974.

[134] *Greva de zel* este a opta povestire din volumul *Efectul de ecou controlat*, apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1981.

[135] A doua povestire din partea secundă a celui de-al patrulea volum de proză scurtă al lui Mircea Nedelciu, *Și ieri va fi o zi*, apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1989.

[136] Mircea Nedelciu, *Greva de zel*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.251.

[137] Ibidem, p.245.

[138] Ibidem.

[139] Ibidem.

[140] Ibidem, p.245.

[141] Ibidem, p.251.

etc., și continuă:

> „Eu mi-am dărâmat în sfârșit propria mea închisoare, voi v-o construiți pe a voastră zi de zi. Voi n-ați comis niciodată o faptă antisocială, dar vina voastră față de societate e mare. Voi respectați legile fără să le gândiți. Și pe voi trebuie să vă recupereze cineva, dar în afară de literatură, nu mai cunosc vreo altă instituție care să se ocupe de asta”[142].

Iată, din nou, un discurs al vinovăției îndeaproape înrudit cu al lui Ovid, ai cărui semnificanți încep deja să sune cunoscut: „nonconformismul” fostului inginer echivalează cu gândirea critică, este reversul respectării pe negândite a normativului (social, istoric, politic, moral) și devine o formă de refuz al vinovăției echivalate cu conformismul, comoditatea, orgoliul... ș.a.m.d. Fie și extremă (*e.g.*, fapta antisocială), neconformitatea cu imperativul social este o obligație morală, o eliberare din carceră. Acest lung monolog retoric defulator din finalul textului legitimează, astfel, nu infracțiunile reale, ci delictul de gândire, propunându-l ca pe o exigență morală.

Un aspect demn de interes în finalul acestei scurte discuții asupra caracterului vulcanic al lui Petre Măinescu este și convingerea „recalcitrantului zelos” că singura reabilitare posibilă a individului se realizează prin literatură. Nu putem să nu ne gândim aici la filosofia lui Nedelciu despre vocația „antropogenetică” a artei, *i.e.*, la puterea ei de a genera un anti-(anti)Om Nou[143]. Firește, ca trăitori în post-comunism, ne vine greu să ghicim că dacă am deschide, din nou, culegerea de documente ale PCR care vin să redefinească *Morala Comunistă* în 1972, am putea descoperi acolo normarea unui principiu antropogenetic diametral opus, o stipulare în care un autor care ar vrea să scrie literatură plecând de la ideea unei de-construiri subversive își poate găsi o sursă tristă, dar consistentă de inspirație:

> „Noi credem că datoria scriitorilor și a artiștilor este aceea de a contribui activ la făurirea omului nou, la formarea conștiinței socialiste, la dezvoltarea umanismului socialist, a acelor virtuți morale pe care dorim să le cultivăm la fiecare cetățean și pe care poporul român le are în însăși structura sa psihică”[144].

Din nou, suprapunerile intra- și extra-ficționale (între biografiile eroilor, tipologii, dar și între reprezentarea literară inversată și realitatea semnificatului) tind să provoace măcar o interogație interioară asupra însemnătății coincidențelor.

---

[142] Mircea Nedelciu, *Greva de zel*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp.251-252 [s.m., R.H.].

[143] Explicitat de Mircea Nedelciu în „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie”, interviu de Gabriela Hurezean, în *Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic*, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p.3. V. și discuția teoretică a lucrării de față.

[144] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972, „Capitolul I. Socialismul și înflorirea personalității umane”, p.204-205.

Recalcitranții (IV): Mituța se obrăznicește

Din inventarul rebelilor nu lipsesc nici personajele feminine. De pildă, tot o recalcitrantă, o „obraznică"[145] este și Mituța din povestirea *Călătorie în jurul satului natal*[146]. „Cosmopolită" și, deci, „neocolonialistă"[147] (ca majoritatea rebelilor și, în fond, a imoraliștilor lui Nedelciu), dar mai puțin auto-conștientă de propriul anti-moralism decât un Ovid Petreanu, Petre Măinescu, Zare Popescu sau Pictoru, tânăra proletară se face și ea vinovată de gândire critică. În ciuda faptului că nu prea convinge, realmente, în materie de insolență (iarăși, ca multe alte personaje similare – masculine și feminine deopotrivă – pare mai degrabă o semi-orășeancă ingenuă și romanțioasă, aflată în căutarea unei relații de cuplu autentice), este amenințată (în glumă) cu refuzarea concediului medical pe motiv de impertinență („Nu fi obraznică! zice doctorul. Acu' nu-ți mai dau niciun fel de certificat"[148]).

Dar ce obrăznicie comite Mituța? Atât pentru consăteni, cât și pentru medicul de la oraș (nu există, iată, nicio fractură mentalitară între România premodernă și cea a spațiilor „modernizate" ale Epocii de aur), ea pare o alintată și scandalizează pur și simplu prin refuzul de a se căsători la prima ocazie. Implicit, respinge, firește, și asumarea în orice condiții a rolului de mamă-eroină a progresului, favorizând, în detrimentul stereotipurilor și mitologiilor tradiționale, o definiție individualizată (fie ea și nerealistă) a iubirii. Interesul doctorului Nanu în a o încuraja să se realizeze amoros ține, însă, de retorica Structurii, vocabularul său moral este vocabularul celebrului *Decret nr. 770*[149]: „Păi, vezi, dacă nu te măriți? D-aia ai coșmaruri. [...] Mai măritați-vă și voi, măi fetelor, mai faceți copii. La toamnă să vii la mine să-ți dau concediu de naștere!", o îndeamnă medicul. Mituța se dovedește, însă, îndeajuns de perspicace în a recunoaște limbajul Puterii și îi răspunde franc, câștigându-și descriptorul negativ de rigoare: „E adevărat că aveți plan de sporire a natalității?".

Problema necesității încheierii contractului matrimonial se leagă atât în universul rural, ca și în cel urban, de valorile supraviețuirii unui micro- sau macro-sistem (cum le-ar spune Inglehart[150]), nevoi considerate, iată, deopotrivă în

---

[145] Mircea Nedelciu, *Călătorie în jurul satului natal*, vol, *Și ieri va fi o zi* (1989), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.615.

[146] Proza deschide și intitulează partea I a volumului *Și ieri va fi o zi* (1989).

[147] Temenii între ghilimele provin, din nou, din vocabularul sistemului. V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București, 1972, pp. 191-192.

[148] Mircea Nedelciu, *Călătorie...*, în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.615.

[149] În bunul spirit naționalist al ideologiei PCR din anii mandatului lui Nicolae Ceaușescu, *Decretul nr. 770 din 1 octombrie 1966* interzicea întreruperile de sarcină în vederea sporirii natalității.

[150] Ronald F. Inglehart, specialist în științe politice american cunoscut pentru studiile sale comparative privind diversitatea axiologiilor care definesc diferitele culturi ale lumii, cunoscute astăzi sub numele generic de „harta Inglehart–Welzel". În cadrul acestei hărți culturale a lumii, valorile supraviețuirii (fundamentate pe definiția tradițională a axei Barrès – familie-patrie-divinitate) sunt specifice societăților nedemocratice economic subdezvoltate sau în curs de dezvoltare. Pentru conceptul citat mai sus, v. Ronald F. Inglehart, „Culture and Democracy", în *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Harrison, Lawrence E., Huntington, Samuel P. (coord.), Basic Books, New York, 2000, pp. 79-96.

lumea tradițională și în cea comunistă ca fiind superioare dreptului la fericire al individului[151]: „Poate nu s-o plăcea!", presupune una dintre vârstnicele satului cu privire la zvonul că Mituța ar fi refuzat o cerere în căsătorie din partea lui Tudor Calafoc. Celelalte, însă, reacționează cu argumentele inconștient internalizate (pe modelul panopticului Foucaultian[152]) ale unui discurs patriarhal mai degrabă brutal: „Etee, nu s-o plăcea, zice o babă care tăcuse până atunci [...] că io m-am plăcut cu al meu! Dacă m-a cerut, m-a cerut și m-am dus după el!"[153].

Numai că pentru imoraliștii nedelcieni, o astfel de concepție colectivist-retrogradă, premodernă, nu mai este acceptabilă. Fără să aibă neapărată nevoie de teoretizări sofisticate (de altfel, nu are educația necesară), Mituța percepe realitățile sociopolitice imediate pur și simplu pentru că interferențele globalizate ale urbanului (globalizate, mai precis, dincolo de ceea ce poate un stat, fie el și totalitar, controla); așadar, proaspăta orășeancă dă dovadă de vigilență civică și deranjează, devine o rebelă în ochii celorlalți. Și deși nu își percepe până la capăt propria înclinație cosmopolit-imoralistă (înrădăcinată, într-adevăr, în valorile occidental-democratice ale exprimării de sine[154] – de altfel, așa cum vom vedea, puțini eroi nedelcieni ajung în acel punct de precizie intelectuală al conștientizării teoretice și teoretizabile a propriei identități morale[155]) – tânăra Micky / Jenny / Mituța își generează și ea (așa cum o face și un Alexandru Daldea în *Amendament la instictul proprietății* sau o Nora-Ioana-Maria din *Claustrofobie*) identități imaginare, semi-contrafăcute, semi-contrafactuale (de tipul „ce-ar fi fost – sau cine aș fi fost, cum m-aș fi comportat – dacă eram cu adevărat modernă, liberă, și mă numeam...?"): „Obișnuia să nu rostească totdeauna cu ușurință numele ei evident țărănesc și-l înlocuia cu primul alt nume care-i venea în minte"[156]. Iată un comportament specific pe care îl vom mai pomeni, fiindcă este definitoriu tocmai pentru cei pe care îi vom numi „copiii sălbatici" – un alt topos imoralist esențial în proza lui Nedelciu asupra căruia ne vom apleca mai târziu cu mai multă atenție.

Antract. Protagoniștii *simili*-colectivi și identitatea integrativă ca mecanism textual

Am văzut că reflexul defulării comportamentului individual în spațiul public, caracteristic rebelilor singuratici din categoria recalcitranților, poate fi citit ca o formă implicită de refuz nu doar în raport cu uniformizarea identitară, ci și (sau mai ales) față de internalizarea inerțială, lipsită de filtru critic, a normei impuse. În

[151] Un drept care ține de zona valorilor exprimării de sine (*self-expression values*, în original) la același Ronald Inglehart. Pentru referința bibliografică, v. sopra.

[152] Referirea este la Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi: nașterea închisorii*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2005.

[153] Mircea Nedelciu, *Călătorie...*, în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 618.

[154] Tot cu conceptul lui Inglehart, v. notele anterioare.

[155] V. secțiunea despre imoraliștii desăvârșiți de la finalul acestui capitol.

[156] Mircea Nedelciu, *Călătorie...*, ed. cit., p. 611.

principal, același resort stă de cele mai multe ori și la baza aparentelor devieri comportamentale ale protagoniștilor-grup cum sunt tinerii activiști din *Claustrofobie*[157] sau *O zi ca o proză scurtă*[158], apoi cei care alcătuiesc rețele mărunt-infracționale – traficanții din *Partida de «Taxi-sauvage»*[159], *Călătorie în vederea negației*[160], *Amendament la instinctul proprietății*[161] sau delincvenții intelectuali de gherilă din *Împrejurarea iunie sau «Fabula rasa»*[162] – și lista exemplelor ar putea continua cu grupurile de orfani, dezrădăcinați și *quasi*-orfani care apar inițial în povestirile din *Aventuri într-o curte interioară,* dar de ei ne vom ocupa într-o discuție separată[163].

Înainte de a circumscrie cu mai multă exactitate sensul termenului compus de „protagonist *simili*-colectiv" cu ajutorul căruia ne vom referi la aceste grupuri ficționale, trebuie întâi clarificat din capul locului că acest mecanism textual este, în ciuda automatismelor interpretării, aproape opozabil personajului colectiv în sensul său clasic. De aceea, este util să reținem mai întâi că probabil singurele grupuri care nu corespund definiției acestui tip aparte de protagonist multiplu, la nivelul întregii opere, sunt cel țăranilor din *Cocoșul de cărămidă* și cel al proletarilor navetiști („pălăriile cenușii, maronii, negre"[164]) din *Buzunare cu pumni, buzunare cu bomboane*. Personaje colective propriu-zise, acestea trebuie încadrate într-o cu totul altă paletă de reprezentări moral-identitare, fiindcă sunt altfel de actanți ficționali. În primă instanță, personajele cu adevărat colective au, în general, spre deosebire de imoraliști, roluri secundare în proza lui Mircea Nedelciu; apoi, identitatea lor morală (sau chiar personală) nu este decelabilă de cea a grupului, sunt un fel de portrete macro-sociale reduse, cum ar fi spus-o Gheorghe Crăciun în siajul unui Herbert Marcuse[165], la o alcătuire interioară bidimensională sau chiar la obiectualitate (precum „pălăriile cenușii, maronii, negre"[166] din *Buzunare...*), figuri-mulțime care par amorțite în inerții mentalitare conservatoare, ca primii, sau într-o resemnare absolută în fața realităților așa-zis progresiste ale național-comunismului românesc, precum cei din urmă. Mai precis, osificarea trupurilor interioare (sau a non-trupurilor) ale acestor entități colectivizate,

[157] A treisprezecea povestire (și ultima) din volumul *Efectul de ecou controlat* (1981).

[158] A cincea povestire din volumul *Amendament la instinctul proprietății* (1983).

[159] A noua povestire din volumul *Efectul...* .

[160] A treisprezecea povestire (și ultima) din volumul *Aventuri într-o curte interioară* (1979).

[161] A șasea povestire, care dă și titlul volumului omonim publicat în 1983.

[162] A unsprezecea povestire (a treia din partea a doua) a volumului *Și ieri va fi o zi* (1989).

[163] V. Secțiunea următoare, dedicată „copiilor sălbatici".

[164] Mircea Nedelciu, *Buzunare cu pumni, buzunare cu bomboane*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p. 221.

[165] V. Gheorghe Crăciun, „Fotograme cu Mircea Nedelciu" (2000, reed. 2003), în Gheorghe Crăciun, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003 pp. 131-218 și Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

[166] Mircea Nedelciu, *Buzunare cu pumni, buzunare cu bomboane*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p. 221.

sociografiate[167] prin scris, se traduce, la astfel de personajele efectiv colective (sau personaje-colectiv), într-o anihilare narativă aproape totală a personalităților individuale care le alcătuiesc; trăsătura fundamentală a acestor entități textuale este prozaismul, coloritul tern spre invizibil al diferențelor particulare, împins până la limita la care lipsa de profilare individuală devine o definiție negativă semnificativă socio-politic. Există și cazuri în care eroi individuali cu aceeași descriere se desprind de grup pentru o proză, dar apartenența simbolică la grupul anodin rămâne lizibilă printre rânduri tocmai datorită acestui tip de non-prezență pe care o reprezintă grupul – ca eroul proletar individual (neindividualizat decât în final, când suferă o transformare și devine... un recalcitrant!) din *Cât timp ești invizibil*. Difuzia sau dispersia identitară a actanților colectivi „pursânge" pare, astfel, în mod vădit menită să ilustreze diminuarea diferenței specifice a persoanei în comunism, reducția ei până spre un punct zero absolut al personalității.

Semnificativ este însă că acest tip de diluție identitară nu îi caracterizează și pe imoraliști, nici măcar când par să acționeze coordonat, la nivel de grupuri mai mult sau mai puțin organizate: este și unul dintre principalele motive pentru care îi vom diferența de personajele colective, definindu-i drept personaje sau protagoniști *simili-* sau *quasi-* colectivi, adică personaje de prim-plan, principale, individualizate, care acționează ocazional împreună, coordonat (pe parcursul uneia sau mai multor proze); dacă se asociază temporar sau permanent este mai puțin important. Ceea ce contează este că în definiția necesară propusă aici, eroii *simili*-colectivi ai lui Nedelciu împărtășesc (au drept punct comun, de întâlnire), pe un anumit segment al parcursului lor diegetic, mai degrabă un set de convingeri cultural-morale care trimit înspre o astfel de solidarizare (de obicei activă) decât trăsături colective, dez-individualiza(n)te. Microgrupurile sociale alternative pe care le formează personajele *simili*-colective au de regulă scopuri transgresive și trebuie imaginate ca niște intersecții sau întâlniri (naturale, pe de o parte, simbolice, pe de alta) între indivizi neconformi normei – sunt, cu alte cuvinte, niște momente de congruență, niște tronsoane comune în biografiile diverșilor imoraliști, relaționări spontane la nivel de micro-grup determinate firesc de comunitatea unor valori importante pentru fiecare individ în parte.

Indivizii din grupurile imoraliste apar, așadar, de cele mai multe ori și cu istoriile lor personale, separat, în alte proze – adică parcursurile lor ficționale depășesc cu mult simpla apariție într-un grup sau într-o singură povestire. De pildă, întreg volumul *Efectul de ecou controlat* pare articulat pe principiul unei perspective caleidoscopice, complementar individuale și sociale, asupra eroilor *simili*-colectivi din *Partida...* și *Claustorfobie*; iar poveștile lor personale au ramificații, la rândul lor, și în alte narațiuni din volume ori romane anterioare ori ulterioare,

[167] Folosesc aici conceptul de „trup interior" cu sensul pe care i-l conferă Gheorghe Crăciun, și fac în același timp o trimitere aluzivă la unul dintre textele critice dedicate de scriitorul brașovean prozei lui Mircea Nedelciu. V. Gheorghe Crăciun, *Mircea Nedelciu și curtea interioară a literaturii. Corpuri netransparente, sociografii narative, tratamente ambulatorii*, în Gheorghe Crăciun, *Pactul Somatografic*, Pitești, Paralela 45, 2009, p. 71 ș.a.

unii traversând proza lui Nedelciu de la primul la ultimul tom (fie ele o colecții de proză scurtă sau un romane).

O altă specificitate care îi desparte pe protagoniștii *simili*-colectivi de personajul colectiv tradițional este identitatea activ-integrativă a micro-grupurilor pe care ei le formează. Este vorba, mai întâi, de fluiditatea compozițională a rețelelor imoraliste sau despre tendința lor de a acapara noi și noi personaje cu identități pe de o parte confuze, pe de alta secretizate prin confuzia (bine) controlată de la nivel auctorial. Pe urmă, aceste grupuri au astfel de tendințe expansive și înafara ficțiunii, invitând – neexplicit, dar vizibil – la identificarea cititorului ideal cu grupul ficțional, toate ca parte a unui mecanism rafinat de inducție a unei introspecții identitar-morale revelatorii.

Să luăm drept ilustrare în acest sens (fiindcă este, poate, și cea mai sofisticată, și cea mai lizibilă instanță de acest tip) protagonistul *simili*-colectiv din *Clautrofobie*, proza care încheie și interconectează (în mod sugestiv) toate textele care alcătuiesc cel de-al doilea tom de proză scurtă publicat de scriitorul optzecist în 1981, *Efectul de ecou controlat*. Încă din *motto*-ul textului apare avertismentul subtil că identificarea personajelor urmează să prezinte dificultăți: „de fiecare dată când apar" – notează Mircea Nedelciu în nume propriu (auto-incluzându-se, de altfel, cu numele corect și complet în grupul ficțional de rebeli) – „personajele ar trebui să poarte același nume și fiecare nume propriu ar fi bine să desemneze mereu același personaj. [...] DAR..."[168] – și propoziția rămâne nefinalizată, cu sublinierea autorului plasată grăitor pe conjuncția adversativă. Urmează direct pasajele de debut ale povestirii, în care preocuparea narativă principală este descrierea (meticuloasă, aproape enumerativ-administrativă, ca-și-birocratică – deci, ca-și-informativă) a rețelei.

Interesant – și nu doar la nivel de procedeu tehnic (fiindcă mecanica textuală corespunde întotdeauna la Nedelciu unui conținut etic imposibil de verbalizat) – este că persoana I plural reprezintă, în *Claustrofobie*, o mulțime intenționat lăsată deschisă de personaje principale din alte proze. Majoritatea sunt (lucru deloc de mirare) figuri de imoraliști nu atât ne-, cât de-realizați cu care, inevitabil, ne vom întâlni și reîntâlni. Apar în debutul acestei proze (și nu numai), drept apropiați ai protagoniștilor, un număr considerabil de eroi cu *retour* ca-și-balzacian, lăsând impresia că aproape integrala demografiei ficționale nedelciene s-ar mișca prin aceleași spații (interioare), prin aceleași (mici) încăperi (dezolante): Jenny (preafrumoasa conțopistă – o altă Mituța, sau poate chiar aceeași, dacă îl ascultăm pe naratorul-autor și nu ne orientăm după nume), Ion, fiul de gemabaș (aici, Ion „a lu Tică Geambașu"[169]), Cornelia, Christian voiajorul, Petre Măinescu din *Greva de zel*, Pictoru din *Aventuri...* ș.a. Ies în față, ca personaje de prim-plan ale spațiului narativ astfel (re-)definit (în același mod ca în primul volum) drept claustral: Nora-Ioana-Maria (probabil Nora din *balada...*), Great Bibi (probabil G.B. și Bebe

[168] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.299 [s.M.N.].
[169] Ibidem, p. 299.

Pârvulescu), G.V. (revenit din volumul inaugural și identificabil probabil cu Gregor Vranca sau Grig/Griguță din *Efectul de ecou controlat*[170] și George Unu din *O zi ca o proză scurtă*), Ogaru, care revine în *Târgul de animale mici, pești de acvariu, păsări cântătoare...*[171], plus un personaj care ne poate părea nou: Clientul. Mai mult, această mulțime se deschide și către lumea de dincoace de ficțiune: am văzut că printre ei îl recunoaștem și pe Mircea Nedelciu, venit în nume propriu; apoi, avem cel puțin încă un „alt eu"[172] care se exprimă.

Prin urmare, putem bănui că identitatea „nedesăvârșită"[173] a acestui grup difuz nu este caracterizabilă doar printr-o conștiință frustrantă (și frustrată) a ratării nemeritate (despre care vom vorbi mai detaliat abia în secțiunea următoare). Și nici măcar observația că am avea de-a face cu un construct pur tehnic, dialogic-experimental, nu mai acoperă sensul integral al acestui mecanism textual. Dacă este să luăm în considerare că acest protagonist *simili*-colectiv are în mod evident o identitate din punct de vedere estetic deschisă (în sensul că integrează în mod semnificativ toate personajele principale ale volumului și leagă în simultan analeptic și proleptic cu ansamblul prozastic complet), nu mai putem ignora caracterul ei profund politic și etic-integrativ: prozatorul incită la auto-identificarea indivizilor similari cu grupul și implicit la solidarizare/raliere între eroii din proză și persoanele reale, de „la celălalt capăt al saulei"[174]; ori, poate chiar la acțiune, dacă este să vedem în acești activiști într-adevăr niște „agitatori" anti-sistem.

Non-finitudinea acestei identități colective devine, așadar (întocmai ca utilizarea acelui „tu" dialogic à la Butor[175] din alte proze sau interpelările metaficționale directe atât de frecvente în textele lui Nedelciu[176]), un procedeu antropogenetic care are rolul activ-participativ de a-l include pe lectorul potrivit în calitatea sa identitar-morală deplină de (anti-)„om" (nou)[177] în grupul fabulatoriu definit și articulează un principiu de acțiune socială (sau măcar mentalitară) subversivă prin resemantizarea ficțională antinomică a discursului regimului.

Iată explicația pe care scriitorul o și oferă în acest sens, prin subînțeles, într-un interviu din 1988:

---

[170] A șaptea povestire din *Efectul...* (1981).

[171] A unsprezecea povestire din *Efectul...* (1981).

[172] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 300.

[173] Cum i-ar spune Sanda Cordoș, v. „Mircea Nedelciu și proba clasicismului" (prefață), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, pp. 13-14.

[174] Citatul este preluat din debutul romanului *Zodia scafandrului*: „Eu, însă, mereu convins că la capătul celălalt al saulei se află un om, continui să scriu. Măcar din curiozitate, acel om ipotetic este capabil să mă salveze". V. Mircea Nedelciu, op. cit., București, Compania, 2000, p. 5.

[175] Mă refer la romanul lui Michel Butor *La Modification*, care se consideră că introduce în cadrul experimentelor moderniste majore ale secolului XX, utilizarea dialogică a persoanei a doua în narațiune. V. Michel Butor, *La Modification*, Paris, Minuit, 1957.

[176] V. spre exemplu povestirea *Amendament*....

[177] Scriitorul explică principiul în mod abscons, dar aproape fără rest în interviul intitulat „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie", realizat de Gabriela Hurezean, în *Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic*, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988.

> „Până nu demult poziția mea de lucru presupunea că acțiunea de a scrie este un fel de antropogenie", mărturisește scriitorul, „Scopul scrisului ar fi transformarea omului, tehnicile și metodele de implicare a cititorului în operă și controlul efectelor asupra conștiințelor și afectivității. Nu-mi pare deloc rău că am „cercetat" în această direcție. [...] Literatura poate [...] să stimuleze autocunoașterea și asta nu e puțin lucru"[178].

Principiul diametral opus, elaborat de sistem, se regăsește în *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, „Capitolul I. Socialismul și înflorirea personalității umane", unde se stipulează într-o expresie foarte asemănătoare, dar în fond, absolut contrară, că:

> „menirea artei noastre este de a înnobila omul, de a-l inspira spre noi fapte mărețe, spre realizarea idealurilor socialismului și comunismului [...]. Arta va contribui astfel la modelarea unui tip înaintat de om, gata să lupte pentru fericirea, libertatea și independența patriei sale, pentru cauza socialismului, pentru pace și prietenie între popoare. Vorbim de educație patriotică [...]" etc.[179]

Lectura nedelciană a principiului pe care îl și denumește antropogenetic propune, de fapt, dacă este să comparăm fie și exclusiv aceste două pasaje, o aplicare în răspăr, subtil-subversivă, a exigențelor regimului: Omul Nou nedelcian este neo-imoralistul, un prototip ficțional ideal chemat să realizeze efectiv ceea ce sistemul propune doar la nivelul limbii de lemn și în realitate, oprimă. *Quasi*-similaritatea expresivă cu limba de lemn (a spune „estetică" ar fi o exagerare, căci Nedelciu insolitează[180] estetic pentru a marca orice redefinire-cheie, contestatară, a discursului pe care pare că îl evocă) (re-)definește (cu sens contrar) în aceeași măsură principiul antropogeniei prin literatură și dicotomiile simpliste, tarate ale teoriei literaturii cu privire la distincția personaj individual versus colectiv. În fapt, mai precis, această distincție estetică în retorica obișnuită devine, la Nedelciu, o clarificare etică: un personaj colectiv este, pentru scriitorul optzecist, eroul caracterizat prin lipsa unui profil identitar-moral (și de aici, social-politic, civic, cultural) specific și vigilent, autoconștient, activ din punct de vedere critic. Și viceversa.

Am văzut, deci, că protagoniștii *simili*-colectivi sunt personalități complexe solidarizate ocazional, că sunt imoraliști și că au o identitate subversiv-integrativă expandată nu doar în interiorul fabulei, ci și înafara logicii textului, tentând o convertire etică a cititorului. Să mai adăugăm, în încheiere, și că până la urmă, identificarea personajelor cu ele însele (sau, la fel de bine, cu realitatea[181]) este și în același timp nu este importantă. Poate la fel de pertinent – sau chiar mai relevant – este simplul fapt că aceste personaje au identități vii, în mișcare, se dezvoltă, evoluează sau involuează de la o apariție la alta, dar o fac păstrând, în același timp, câteva trăsături comune, tipologice, care formează un numitor sau un „nod" comun cultural și axiologic, uneori exprimat prin asocierea indivizilor ficționali în

---

[178] V. interviul citat în nota anterioară, p. 3.

[179] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București, 1972, pp. 204-205.

[180] Șklovski

[181] Multe dintre aceste personaje au echivalenți biografici recognoscibili, așa cum o arată Iuliana Miu în *Mircea Nedelciu. Un personaj principal*, Editura MNLR, București, 2025.

micro-grupuri sau rețele sociale alternative. Și, mai departe, faptul că această categorie de protagoniști neo-imoraliști individuali, coagulată în câteva profiluri simbolice majore (rebeli, „copii sălbatici", neo-libertini, paraziți sociali, visători sau imoraliști desăvârșiți), realizează un fel de mulțime a alternativelor de actualizare a identității morale transgresive în ceaușism. Indiferent, deci, dacă eroii sunt mereu chiar ei sau alți eroi similari care poartă același nume; nu o spune explicit doar naratorul intruziv nedelcian: din perspectiva acestei analize, interesul și empatia secretă (sau „iubirea"[182], dacă vrem) cu care scriitorul optzecist urmărește sistematic aceste grupuri de neo-imoraliști constituie, așa cum vom arăta, un mesaj etic în sine, exprimat numai *faute de meiux* cu mijloacele esteticului – sau cu ajutorul unor inovații estetice extrem de inteligente – care permit, în contextul totalitar al producerii lor, autentificarea morală a discursului (anti-)ideologic (sau dez-ideologizant) de profunzime.

Activiștii (I): descind claustrofobii sau brigăzile artistice agită spațiile închise

Am arătat anterior că printre rebelii neo-imoraliști putem număra și câteva personaje principale *simili-* sau *quasi*-colective, printre care eroii de acest fel din sub-tipologia activiștilor-agitatori, alături de micile rețele de traficanți și de gherilele ideologice imaginate. Toate aceste micro-grupuri au câteva apariții-cheie, uneori cu altă morfologie de la o proză la alta, iar personajele care le compun revin adesea în prim-planuri individuale în alte povestiri.

În cazul „brigăzilor artistice de agitație" (surprinzător de potrivit, conceptul compus aparține regimului, referindu-se, însă, la agitatorii însărcinați cu propaganda favorabilă regimului, dar susținând senzația deloc irațională că există mereu, la Nedelciu, o semnificație profundă a aparentei coincidențe)[183], ceea ce îi definește pe membrii colectivului este practica unei forme aparte de psihoterapie (mai precis, psihodramă combinată cu sociometrie) *à la* Jacob Levy Moreno[184], resimțită ca aplicabilă întregii societăți românești din anii comunismului. Modelele reale (*i.e.*, istorice, non-ficționale) ale acestor terapii de grup, propuse de omul de știință plecat din București în 1895 – cu o carieră considerabilă în câmpul psihologiei contemporane, de altfel – au la bază premisa că individul nu se poate însănătoși (psihic) pe cont propriu: el are nevoie de ajutorul contextului, de roluri sociale, de psihodramă și metodă de grup. Este exact ceea ce încearcă să realizeze aceste micro-comunități ficționale. Deloc „antisociale", cum le-ar eticheta retorica

[182] Aluzie la confesiunile naratorului-supraveghetor din *Acțiunea (romanului) «Black Money»*, cu privire la sinonimia dintre iubire și supraveghere. V. Mircea Nedelciu, *Acțiunea...*, în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 464.

[183] V. pentru detalii secțiunea *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p.166 și secțiunea anterioară, „Trei morfologii ale rebeliunii...".

[184] Nu întâmplător, numele psihiatrului și psihologului austro-american de origine iudeo-română apare în titlul unei povestiri din *Amendament...*: este vorba despre cea de-a treia proză din volum, *Provocare în stil Moreno*.

regimului[185], ci Contraculturale, aceste grupuri solidarizate de rebeli nedelcieni au o cauză aproape literalmente declarată: însănătoșirea ideologică a mentalului colectiv; sau dacă nu, atunci măcar documentarea „gradului de lașitate”[186], măsurarea (sau chiar antrenarea) rezilienței sociale, a capacității de reacție și de organizare împotriva totalitarismului[187].

Este însă foarte ușor ca toată această dimensiune a prozelor *Claustrofobie* sau *O zi ca o proză scurtă* să scape lecturii, dacă nu corelăm teoriile lui J.L. Moreno (pe care Nedelciu le citise[188] și le citează altundeva[189]) cu contextul (comunist) în care aceste personaje își încep acțiunea artistic-psihosocială. Mai mult, se știe încă prea puțin pentru a se putea realiza conexiunile necesare, cu precădere în câmpul studiilor literare, despre manifestările angajat-artistice ale „șaizeci și opt”-ului american sau francez precum teatrul de gherilă sau reprezentațiile dramatice ale *Youth International Party* în SUA, Internaționala Situaționistă europeană ș.a.m.d.[190] – la care trimite prozatorul (printre rânduri, dar surprinzător de lizibil, date fiind interdicțiile specifice epocii). De notat, deci, că identitatea grupului are, ca și la rebelii solitari, și o puternică dimensiune cosmopolită: contrabanda se face cu mărfuri misterioase, dar (cel puțin) în egală măsură, ea are ca obiect importul neautorizat cu idei ilegale din Occident.

Complementară cu importul cultural-intelectual vestic resimțit ca necesar (sau, mai precis, determinându-l direct), senzația de dezamăgire convertită în atitudine de dez- și re- angajare socială activă (alternativă, transgresivă) pe care o trăiește „gașca pestriță”[191] din *Claustrofobie* (în frunte cu protagoniștii acestei povestiri: Nora-Ioana-Maria, Great Bibi, G.V., Ogaru și apoi continuând cu Clientul – dar nu numai ei) se fundamentează, inițial, pe un sentiment identitar al excluderii din propria comunitate sinonim cu ratarea. Deși toți membri grupului (ca, de altfel, la fel de bine Tudor Calafoc, Alexandru Daldea, Ovid Petreanu sau o multitudine de alți eroi de prim-plan) au merite care ar fi trebuit (dimpotrivă) să îi confirme social drept indivizi valoroși și să le asigure succesul, confirmarea socială întârzie (inexplicabil) să apară:

> „Unii dintre noi” – povestește „Nora-Ioana-Maria zisă Jenny”[192] – „au vrut, au sperat sau chiar au fost pe punctul de a se consacra ca artiști, ca sportivi, sau și ca una și ca alta. Acum probabil ca suntem iremediabil ratați și asta ne și unește într-un fel”[193].

---

[185] Referirea inversă, firește, este, și aici, la limba de lemn a retoricii centrale. V. secvența privitoare la „brigăzile artistice de agitație” din *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București, 1972, pp. 166-167.

[186] În *Claustrofobie*, v. și declarația explicită a Norei în Mircea Nedelciu, *Claustrofobie, Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.304.

[187] În *O zi ca o proză scurtă*. V. Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, ed. cit., p. 389.

[188] V. sopra, nota privitoare la *Provocare în stil Moreno*.

[189] V. Mircea Nedelciu, *Provocare...*, în *Proză scurtă*, ed. cit., p.355, pentru citare metaficțională explicită.

[190] V. și explicațiile din sub-secțiunea privitoare la morfologia rebeliunii, pe care nu le-am reluat aici în detaliu.

[191] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, ed. cit., p.303.

[192] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, ed. cit., p.299.

[193] Ibidem, pp.303-304.

Identificându-i, deci, în acest fel pe „neidentificații”[194] din *Claustrofobie* – adică pornind de la premisa că principiul non-finitudinii estetice care le afectează identitatea are un fond esențialmente etic, anti-totalitar și dez-ideologizant (ori, în termeni gidieni, dez-instructiv), să ne întoarcem din acest punct de observație atenția spre fabulă.

Așadar, grupul de tineri solidarizat în baza eșecului integrării – amintind (din nou, deloc prin coincidență) de personajele din filmele lui Michelangelo Antonioni – se ocupă, printre altele, cu niște așa-zise „înscenări”. Termenul include o paletă relativ diversă de manifestări social-artistice (aparent) bizare, iar una dintre acestea constituie trama povestirii (neintitulate, de fapt) *Claustrofobie*[195]. Descrise ca un fel de „opere de artă sau spectacole semisportive”[196], acțiunile neobișnuite ale acestor activiști absconși reflectă (în chip de manifest) frustrarea de a nu avea acces liber la propria autoformare și – din nou – un cosmopolitism șaizecișioptist resimțit ca o coordonată secretă, dar în același timp esențială a identității personale și de grup. Cu alte cuvinte, acești tineri par, cam toți, la nivel de profil cultural de această dată, niște șaizecișioptiști rătăciți – sau niște neomarxiști postmoderni, crescuți cu Școala de la Frankfurt, dar văduviți de dreptul la o lectură activă, liberală a lui Marx și a descendenței sale filosofice. La suprafața textului, care (se) folosește în mare măsură (de) optica regimului, avem însă de a face cu un fel de răpiri și/sau acte de huliganism stradal, ori cu acțiuni de tulburare a liniștii publice, intuindu-se, dincolo de ele, și ideologia contrarevoluționară (de fapt, tocmai: revoluționară, dar actualizată) de fundal. Iar inaderența la sistem a acestei retorici contra-culturale este ilustrată poate cel mai clar de virulența cu care ține să îi acuze pe rebeli comisarul Miliției în cadrul interogatoriului.

Înscenările care se desfășoară în spațiul public („înscenările din exterior”[197], cum le definește Nora-Maria-... – prolepsă trimițând lizibil la „anchetele” de „observație participativă”[198] din volumul ulterior, *Amendament la instinctul*

[194] Expresia este folosită ca atare cu privire la Alexandru Daldea: „Deci asta eşti în cele din urmă: UN NEIDENTIFICAT. De ce mă voi fi simţit obligat să-ţi dau totuşi un nume?” [s.M.N.]. V. Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății*, vol. *Amendament ...* (1983), în *Proză scurtă*, Editura „Compania”, București, 2003, p.420.

[195] Povestirea nu are un titlu propriu-zis. Ea apare în fapt redactată fără secțiune de titlu specifică, însă un fals *motto* deschide textul cu precizarea că „Titlul textului care urmează ar trebui să fie CLAUSTROFOBIE [s.M.N.] iar metatextele din cuprinsul său ar trebui să nu aibă decât un rol ritmic. De fiecare dată când apar, personajele ar trebui să poarte același nume [...]. O continuitate ar trebui să existe mai ales între faptele fiecăruia [...]. Pronumele posesiv de persoana întâi, singular, care pe alocuri lipsește nejustificat (gramatical), ar trebui, poate, repus în drepturi, DAR... [s.M.N.]” – și aici intro-ul se „taie” ca să înceapă povestea. Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, ed. cit., p. 299.

[196] Ibidem, p. 304.

[197] Ibidem.

[198] Mircea Nedelciu, *O zi...*, vol. *Amendament...* (1983), în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 389.

proprietății[199]) – constau în „provocarea la acțiune”[200] a trecătorilor, a călătorilor dintr-un autobuz etc., considerați „material al expresiei noastre”[201].

Un alt tip de manifestare definită cu același termen de Nora-naratoarea este cea care se petrece în spațiul privat pe care îl locuiește grupul (o casă cu o adresă semnificativă: „Potecuța dintre Vii, nr. 4 și ultimul”[202]):

> „« Înscenările » de la noi de-acasă” sunt „un fel de imagine negativă a celor de mai sus”[203], în sensul în care un „spectator unic și ocazional, care a fost răpit de pe stradă, adus în casa de pe Potecuța dintre Vii nr. 4, testat, imobilizat prin legare pe un scaun cu spătar înalt și împiedicat să verbalizeze printr-un căluș de cauciuc care nu-i este scos decât o dată pe zi în timpul prânzului”[204], dar este, totuși, „prevăzut special pentru a se putea fuma prin el”[205].

Răpitul, numit „Clientul”[206], suportă acțiunea provocatoare, forțat de- și re-culturalizantă a grupului, apoi este eliberat – nu fără a i se administra, injectabil, „drogul de lăsare la vatră”[207]. Iată cum decurge „testul” – în realitate, o experiență re-formatoare, cu rol de „botez” (în sensul rar al termenului, cel de rit de trecere ocult, destinat acceptării noului-venit în grupări elitiste și cluburi secrete[208]), având un aspect recognoscibil de *tabula rasa* gidiană, menită să „dezinstruiască”[209] – deci, aici, în subtext: să dezideologizeze. Descris de aceeași Nora, experimentul se prezintă astfel:

> „Reproduceri în pagini de proză realistă sau fotografii sau filme pe 8 mm sau înregistrări pe bandă de magnetofon realizate de noi cu ocazia „înscenărilor” din exterior, precum și opere de artă originale (ilustrând momentele în care, din nostalgie, vreunul din noi revine la folosirea mijloacelor tradiționale de «exprimare» artistică) sunt prezentate pe rând și non-stop în fața unui spectator unic și ocazional [...]”[210].

Pe scurt, este ceea ce se și întâmplă în povestirea în discuție; doar că deznodământul este unul neașteptat: pe eroi îi așteptă o mică peripeție bufă (despre care vom discuta puțin mai târziu), în urma căreia clientul se reîntâlnește cu „răpitorii” și – surprinzător pentru lector, dar aparent nu și pentru tinerii „(ne)claustrofobi” – cere să i se permită integrarea în grup. Aflăm, în rândurile din

---

[199] În povestirea *O zi ca o proză scurtă*, vol. *Amendament...* (1983). Această prolepsă demonstrează, de altfel, cu claritate coerența și intenționalitatea proiectului emancipator nedelcian.

[200] Mircea Nedelciu, *O zi...*, în *Proză scurtă,* Compania, București, 2003, p. 389.

[201] Ibidem.

[202] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie,* în în *Proză scurtă,* ed. cit., p. 300.

[203] Ibidem.

[204] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, ed. cit., p. 304.

[205] Ibidem, p. 308.

[206] Ibidem.

[207] Ibidem, p.322.

[208] În sensul în care definește conceptul Arnold Van Genep în *Les rites de passage* (prima ediție: Librairie Critique Émile Nourry, Paris, 1909). Citat aici din idem, *Riturile de trecere*, Polirom, Iași, 1998.

[209] V. principiul pe care l-am mai discutat în cadrul prezentei secțiuni din *Les nourritures terrestres.* Citat și tradus aici din *Les Nourritures terrestres*, Gallimard, Paris, 1921, p.13.

[210] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, ed. cit., p.322.

finalul textului, că de fapt, aceasta era modalitatea obișnuită de „recrutare" a noilor membri: „A doua zi concediul nostru de odihnă lua sfârșit și aveam să ne prezentăm (din nou cu unul în plus) la uzinele « Jupiter » și să ne luăm mașinile în primire, ca în fiecare dimineață, la orele 7"[211].

Am văzut, deci, că acest mic grup de șoferi profesioniști și delincvenți juvenili – care vor reveni și în alte povestiri din volum (în *Partida de «Taxi-sauvage»*, de pildă), sau pe care îi întâlnim uneori în situații legale mai delicate[212] – are o dublă personalitate și funcționează, în multe sensuri, ca o mică societate secretă. Dar atunci, care este obiectivul ei statutar? „Ceea ce cunoaștem și verificăm noi de fiecare dată este gradul de lașitate al Clientului", explică fără ocolișuri aceeași „Nora"[213]. Reiese că grupul de „cinici" din *Claustrofobie* caută, de fapt, provocarea forțată a unei reacții individuale la abulia generalizată și la uniformitatea de gândire, o reformatare ideologică pe cât posibil completă și o sincronizare universalistă cu acel „vânt ușor, care are însă puterea și rezistența și căldura să sufle peste toate cele șase continente"[214] care ar pute fi citit chiar drept un echivalent al mișcărilor Contraculturale din Vest.

Pe de altă parte, este important de observat și că la Mircea Nedelciu aceste grupuri de tineri activiști caută un „altceva" sau un „altfel" nu întotdeauna foarte clar definit (sau nu foarte răspicat exprimat ca opțiune etică). Rețelele paralele pe care și le organizează sunt însă vizibil centrate pe compensarea carențelor discursului cultural și căutarea de opțiuni morale alternative. Răpirea la care participă cu toții în *Claustrofobie* nu este o infracțiune în sensul propriu al cuvântului: resorturile care o determină nu sunt nici financiare, nici vreo manie serială criminală; ea constituie pur și simplu un gest simbolic de extragere forțată (sau, dacă vrem, de acțiune de salvare prin comando sau desant[215]) a clientului din simulacrul social la care ia parte prin inerție. Scopul neexprimat pare să fie, prin urmare, o trezire a conștiinței critice individuale, o revigorare sau resetare a reactivității și o re-repartizare socială – o reintegrare a acestuia într-un grup alternativ-transgresiv.

Creativitatea lor imoralistă se revelează, astfel, ca nefiind altceva decât o formă de căutare a normalității integrative în relațiile inter-umane. Foarte plastică în acest sens explicația Norei cu privire la intenția perpetuu nerealizată a grupului de a se auto-dezumaniza, de a se defini prin negativitate morală: „noi vrem să părem niște

---

[211] Ibidem.

[212] În *Partida de «Taxi-sauvage»*, apoi, pe G.V., posibil și în *Efectul de ecou controlat*, proza care dă titlul volumului, personajele principale ies înafara legalității.

[213] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, ed. cit., p. 304.

[214] Ibidem, p. 324.

[215] Aluzie, firește, la antologia *Desant `83. Antologie de proză scurtă scrisă de autori tineri* (București, Cartea Românească, 1983), la care Nedelciu contribuie dintr-o postură de cap de afiș (este primul pe cuprinsul care îi mai include pe Sorin Preda, Nicolae Iliescu, Cristian Teodorescu, George Cușnarencu, Ion Lăcustă, Constantin Stan, Marius Bădițescu, Emil Paraschivoiu, Hanibal Stănculescu, Ion Bogdan Lefter, Gheorghe Iova, Gheorghe Crăciun, Gheorghe Ene, Mihai Rogobete, Valentin Petculescu, Maria Holmeia și Mircea Cărtărescu), tocmai cu *Provocare în stil Moreno* și *O zi ca o proză scurtă*.

cinici și nu totdeauna reușim"[216]. Avem de a face cu o acțiune culturală contestatară care se vrea dură. De fapt, fără să o realizeze până la capăt, acest grup cu un profil identitar individualizat își propune nimic altceva decât salvarea individului oarecare, prin resemnificarea acestuia în cadrul unei minorități etice (în fond) fictive, imaginate, și printr-o bizară încercare de repunere în drepturi a discursului cultural global. Ca dovadă, iată ce declară Clientul la miliție:

> „Că m-au torturat, nu e deloc bine spus [...]. Problema mea [...] ar fi cu totul alta [...]: de ce nu-și publicau ei «operele», tovarășe maior? Ar trebui identificați pentru asta. Sunt multe lucruri de valoare care se pierd acolo, care rămân necunoscute, și asta mă înfurie!"[217].

Rezultatul experimentului este, așadar, atașamentul total al subiectului – nu un sindrom Stockholm, ci mai degrabă o însănătoșire firească semănând mai degrabă cu o revelație moral-culturală.

Activiștii (II): descind fotoreporterii sau brigăzile artistice agită în spații deschise

O situație similară este și cea din textul mult ulterior din punct de vedere cronologic *Claustrofobiei,* intitulat *O zi ca o proză scurtă.* Povestirea apărută în volumul *Amendament la instinctul proprietății* în 1983 îi aduce în prim-plan pe „George Unu" (posibil G.V.), „Fotonelu" (posibil chiar Clientul nostru) și un personaj căruia naratorul i se adresează, în stil Butor[218], la persoana a doua. Metodologia experimentului contra-jurnalistic din acest text coincide perfect cu descrierea făcută de Nora „înscenărilor de exterior", așa încât putem bănui cu niscaiva motive serioase că poate fi vorba chiar de o acțiune a aceleiași rețele de activiști. Sau, dacă nu, atunci rămâne să credem că tinerii „(ne)claustrofobi" mai au și alți congeneri mentalitari în (relativ) același spațiu închis al Bucureștilor Epocii de Aur – iar discursul narativ joacă probabil intenționat în favoarea acestei ambiguități integrative.

În orice caz, cei trei eroi din *O zi...* „înscenează" (și înregistrează pe material fotografic) reacțiile trecătorilor la mici delicte sau acte de deranjare a liniștii publice. În aceste cazuri, ei regizează un presupus furt al unei serviete și, respectiv, o situație de deranjare a liniștii publice de către un cetățean aflat (aparent) sub influența alcoolului, care îi agresează verbal pe trecătorii dimprejur. Cei trei fotojurnaliști își definesc experimentul ca „«observație participativă»" (un concept care rimează prin automatism – sau poate doar prin coincidență? – cu ideea de „democrație participativă"[219]), în fine: o „anchetă" socială în cadrul căreia se arată

---

[216] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, ed. cit., p.324.

[217] Ibidem, p.305.

[218] Mă refer la romanul lui Michel Butor *La Modification*, care se consideră că introduce în cadrul experimentelor moderniste majore ale secolului XX, utilizarea dialogică a persoanei a doua în narațiune. V. Michel Butor, *La Modification*, Paris, Minuit, 1957.

[219] Pentru dezambiguizarea conceptului, v. de pildă Joel D. Wolfe, "A Defense of Participatory Democracy". *The Review of Politics*. 47 (3), July 1985: pp. 370–389. Ibidem, p. 389.

„cum reacționează lumea la huliganismul mărunt”[220]. Cercetarea lor are, pe post de concluzie, trista constatare a inerției și sau a disponibilității generale spre adaptarea ori chiar participarea la sistem prin mici acte de corupție. De pildă, în prima „înscenare”, o fotografă cedează foarte ușor de la regulile deontologice în fața miliției anului de serviciu, apoi un păgubit se dovedește extrem de tentat să ceară foloase necuvenite pe post de daune (și numai din obedientă față de reprezentantul autorității polițienești renunță la a-l escroca pe autorul tentativei de furt). În a doua, la fel: un muncitor încearcă să fure sticla cu rom a presupusului alcoolic, iar o doamnă de vârstă mijlocie, asistentă medicală sau chiar medic, devine realmente violentă: „ [...] ia scoal’ d’aici mă, porcule!» și ți-a și ars un șut în coaste cu pantoful ei care părea mai degrabă bocanc”[221]. Un singur cetățean, cu mentalități mai autentic tradiționale – muncitorul numit „faraonul” – îl îngrijește cu implicare pe presupusul alcoolic, lăsând oarecum să se înțeleagă că empatia față de cetățeanul agresiv în stare de ebrietate avansată căzut în stradă ar trece dincolo de simplul altruism, *i.e.*, spre o identificare de-a dreptul personală, fraternă, cu acest avatar arhetipal al ratării manifestate prin dependență bahică. Cei mai mulți martori asistă, însă, pasiv la situațiile la care sunt expuși, sau se arată interesați mai degrabă de dimensiunea spectaculară, de scandal, a situațiilor.

Actele infracționale ale grupului sunt aici simulate, jucate și „înregistrate” în scopul provocării și analizării reacțiilor individuale. Ca și în *Claustrofobie*, în spatele acestor experimente se ascunde un manifest ideologic: ceea ce se dorește este ruperea inerției, activarea socială a unor identități amorțite, diminuate sau reduse la inexistență prin forțarea spre suprafață a manifestărilor morale autentice.

Delincvenții (I): activism de contrabandă sau taximetriștii-*sauvage* trafichează

Putem bănui (justificabil, dar nu dincolo de orice dubiu) că evenimentele din proza *Partida de «Taxi-Sauvage»*[222] sunt episoade ale istoriei (sau istoriilor) aceluiași grup lărgit care alcătuiește și „brigăzile artistice de agitație”[223] din *Claustrofobie* sau *O zi ca o proză scurtă* (în volumul următor). Firește, nu putem fi niciodată siguri, fiindcă în cadrul acestei mici formațiuni sociale alternative, eroii nu au neapărat continuitate la nivelul numelui de câte ori apar[224]: propoziția-titlu din *Claustrofobie*

---

[220] Mircea Nedelciu, *O zi ca o proză scurtă*, vol. *Amendament la instinctul proprietății. O zi...* este a noua povestire din volumul apărut în primă ediție în 1983, la Editura Eminescu, București. Citat aici din Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.389. A se observa și folosirea exactă a terminologiei Sistemului din *Morala comunistă*..., ed. cit., p. 103 ș.a.

[221] Mircea Nedelciu, *O zi...*, în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 388.

[222] Mircea Nedelciu, *Partida de «Taxi-sauvage»*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 254-263.

[223] Concept preluat din *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p.166.

[224] Folosesc aici o parafrază nedelciană. V. Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 299 [s.M.N.]. pentru detalii despre această idee, v. și secțiunea imediat anterioară.

rămâne deschisă asupra acestei incertitudini, însă ambiguitatea astfel generată nu le afectează identitatea morală, ci are mai degrabă, așa cum am arătat deja, rolul unei funcții etice integrative deopotrivă intra- și extra-diegetice[225].

Grupul de „taximetriști-sauvage(s)"[226] este însă reprezentativ (și) pentru o altă serie de iterări fictive constante: este vorba despre o tipologie mai largă a personajelor de mici delincvenți. Infractorii mărunți ai lui Nedelciu sunt de obicei contrabandiști: în *Călătorie în vederea negației*, aflăm că un anume „dom' Lucian", este arestat pentru trafic de valută, iar Ovid Petreanu se teme să nu fie chemat pentru a depune mărturie împotriva colegului său[227]; Alexandru Daldea (în *Amendament la instinctul proprietății*) sau neastâmpăratul Macovei (în *Acțiunea (romanului) «Black Money»*) fac și ei un soi de contrabandă cu bunuri nespecificate. Particularitate evidentă a rețelelor de „elemente declasate", „infractoare"[228], preferința lor clară pentru traficul cu diverse mărfuri sau valute interzise devine, însă, așa cum o arată și André Petitat[229], un delict de drept care trimite subliminal și simbolic mai degrabă la ideea de transgresiune (ca opoziție, refuz, sau ca etică a acelui „*influence par protestation*" gidian[230]) decât spre imoralitate[231] și ilegalitate motivată antisocial. Același lucru par să îi inspire acești eroi și lui Adrian Oțoiu, autor al unora dintre cele mai competente analize ale literaturii optzeciste[232]:

> „O fascinație aparte exercită asupra prozatorului optzecist figura liminală a declasatului voluntar, individ cu studii superioare, cultivat, care din motive care rămân adesea neelucidate – optează pentru o existență precară [...] devenind un *drifter*, un solitar enigmatic care refuză să joace după regulile sacrosante trasate de societate. [...] mentalitatea underground este de altfel o trăsătură evidentă a scriitorului optzecist, care trăiește într-o lume care este pe cale să se închidă, după ce lăsase să răzbată rumorile mișcărilor studențești din 1968 și ecourile subculturii *flower-power*. Declasații din proza optzecistă sunt fie cei structural inadaptabili, fie cei răniți iremediabil de viață, însă în ambele situații decăderea lor este o formă de protest mut adresat societății"[233].

Cel mai adesea, deci, micile infracțiuni ale rebelilor au o natură neclară, uneori trimițând direct spre trafic ca „delict de gândire" orwellian, sau altfel spus, ca

---

[225] Analiza care justifică această afirmație se regăsește în secțiunea dedicată protagoniștilor *simili*-solectivi, motiv pentru care nu am reluat-o aici.

[226] Mircea Nedelciu, *Partida de «Taxi-sauvage»*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 254-263.

[227] V. Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., pp. 153-154.

[228] Am ales aici termenii echivalenți din discursul regimului care i-ar putea caracteriza. V. *Morala comunistă. Documente...*, ed. cit., p. 103 și următoarele.

[229] V. André Petitat, *Secret și forme sociale*, trad. Dana și Dan Lungu, Editura „Polirom", Iași, 2003, pp. 142-143.

[230] Hilary Hutchinson, „Gide and Barrès: Fifty Years of Protest". În *The Modern Language Review,* Vol. 89, No. 4 (Oct., 1994), Published by Modern Humanities Research Association, p. 856.

[231] Pentru diferența immoralism-imoralitate v. distincțiile din capitolul teoretic.

[232] Adrian Oțoiu, „Frontiere și transgresiuni. Marginalitate și ambiguitate : marginali, declasați, navetiști", în *Trafic de frontieră. Proza generației `80*. Paralela 45, Pitești, 2000, pp.50-56.

[233] Ibidem, p.51.

transgresiune ideologică în sensul explicitat de Adrian Oțoiu: exemple utile pot fi situația lui Maco[234] sau a lui Gregor Vranca în povestirea *Efectul de ecou controlat*.

Cu câteva rare ocazii, traficul apare dublat și de alte delicte (sau, în majoritatea cazurilor, *quasi*-delicte) mai grave: la Macovei sau la grupul din *Claustrofobie*, de exemplu. În aceste cazuri, protagoniștii devin suspecți, cel mai adesea, de omucidere, fără să și fie, de regulă, efectiv vinovați. Și aici, crimele sunt mai degrabă indirecte, neintenționate, imaginate, ireale în cadrul fabulei; mai mult, ele au un caracter simbolic relevant pentru analiza noastră, căci este vorba îndeobște de situații în care, pe fondul unei crize morale interioare având la bază tot „crima de gândire", protagoniștii procedează la o *tabula rasa* identitară, la o eradicare fabulatorie a memoriei unei identități care nu mai corespunde prezentului emancipat, a lor ori a altcuiva – a se vedea Clientul (presupusa victimă din *Claustrofobie*) sau cazul de prim-plan al meteorologului Luca și al Ulei (pe care îl vom trata separat puțin mai târziu) din *Tratament fabulatoriu*.

Apoi, mai trebuie remarcat și un alt motiv pentru care, moralmente, aceștia nu sunt niște „declasați" veritabili: scopurile lor finale – adesea expuse narativ în moduri discrete, dar decelabile – par să fie un fel de acte gratuite, identitare și de justiție socială. De pildă, eroii din *Partida...* (mai precis: naratorul-personaj care este probabil tot Alexandru Daldea, Great Bibi / G.B., probabil Bebe Pârvulescu din *Amendament...*, Lola, G.V. din *Claustrofobie* și asociații sau sateliții lor Avionaru și Nae B.) se ocupă cu traficul de combustibil:

> „Avionaru era chiar pilot la aviația utilitară. Meseria lui era să arunce prafuri pe câmp la niște ferme din estul Bucureștiului. Numai că ce trebuia el să împrăștie în patru raiduri putea fi împrăștiat și în trei. Descoperise mai întâi lucrul ăsta și abia pe urmă faptul că benzina care-i rămânea putea s-o vândă. Pe urmă îl descoperisem noi pe el și ne oferisem să-i cumpărăm benzina la jumătate de preț. Îi cumpăram cam 150 de litri la două zile, deși era o benzină proastă [...]. Obișnuiam să ne ducem pe la 6 la el acasă și să-l luăm [...]. de-acolo plecam împreună la câmpul de aviație și ne făceam plinul. Cât timp Avionaru alimenta pe unul din noi, ceilalți doi țineau mașinile ascunse lângă o vie sub coasta dealului și supravegheau drumul. [...]"[235]

Până aici, nimic nu sugerează mai mult decât simpla imoralitate. Numai că la finalul descrierii acestui *modus operandi*, aflăm de la naratorul-personaj că „Noi într-un fel și căutam astfel de riscuri gratuite"[236]. Este dificil să nu realizăm, automat, o sinapsă cu actul gratuit din *Pivnițele Vaticanului*[237] (unul dintre romanele emblemă ale imoralismului gidian, alături de însuși *L'Immoraliste*[238]).

---

[234] Pentru detalii, v. analiza dedicată naratorului din *Acțiunea (romanului) «Black Money»*.

[235] Mircea Nedelciu, *Partida de «Taxi-sauvage»*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.256.

[236] Ibidem.

[237] André Gide, *Les Caves du Vatican*, Gallimard, Paris, 1914. Citat aici din *Pivnițele Vaticanului,* trad. Mioara Izverna, Curtea Veche Publishing, București, 2010.

[238] André Gide, *L'Immoraliste*, Gallimard, Paris, 1902.

Apoi, mai descoperim spre finalul povestirii și că „taximetriștii-*sauvage*" strângeau, de fapt, banii într-un fel de „fond comun" alocat redistribuiției sociale. G.V. ne și livrează obiectivul secret al acestui depozit:

> „Încă de când începuserăm să economisim, voiam să realizăm împreună un lucru mare și frumos, care să uimească pe toată lumea" (iată, din nou, o morală a scandalului, chiar dacă a unuia socialmente constructiv) „dar încă nu știam ce anume"[239].

Din păcate, dezideratul lor nu se va realiza, grupul se va dezintegra la finalul povestirii, Bibi și iubita sa, Lola (influențată de el) renunță cu totul la partea lor de fond, în timp ce G.V. se simte exclus rămânând cu banii. Mai precis, suferă extrem când realizează că suma i-a fost lăsată în întregime și reușește, în cele din urmă, să îi împartă cu naratorul (care îi refuzase și el, inițial – dar îi acceptă doar de mila lui G.V., care „Stătea în genunchi și aproape plângea"[240]). În mod evident, deși nu dau deloc semne că ar fi ei înșiși deosebit de înstăriți – dimpotrivă, par mai degrabă lipsiți de mijloace financiare stabile – coordonata pecuniară a afacerii ilegale nu îi interesează deloc pe taximetriștii rebeli în folos propriu. Mai mult: înainte să se aleagă involuntar cu activele bănești ale fondului comun, tot G.V. venise cu ideea de a dona banii unui cuplu al căror urmaș murise de hemofilie la o vârstă fragedă, însă cei patru prieteni realizează că „părinții nu duceau lipsă de bani, nu de asta e vorba"[241].

Pornind de la idealismul lor dezarmant, devine legitim să suspectăm că poate „actul gratuit" pe care îl comit „taximetriștii" are de-a face în principal cu convingerea – pe care o împărtășesc și cu un André Petitat, de exemplu – că „Omul liber este un om-limită, un trecător și uneori un contrabandist [...]"[242] care trebuie să aibă curajul asumării unor riscuri majore (așa cum o face și victima mai-sus numitei afecțiuni a sângelui) – indiferent de consecințele potențial dramatice ale acestui angajament interior al conștiinței.

Delincvenții (II): gherilele anti-ideologice fac fabula *rasa*

O problemă legală de altă natură este cea pe care o aduce în prim-plan grupul din *Împrejurarea iunie sau « Fabula rasa »*, proză apărută în ultimul volum de povestiri scurte publicat de Nedelciu, *Și ieri va fi o zi* (1989). Mica rețea de personaje este compusă și aici din eroi pe care îi recunoaștem din volumele anterioare: „își dau concursul"[243] Pictoru (din povestirile *Aventuri într-o curte interioară* și *Excursie la câmp*, dar și din *Claustrofobie* și *Efectul de ecou controlat*), apoi Rolly, naratorul de

---

[239] Mircea Nedelciu, *Partida ...*, ed. cit., p.261.

[240] Ibidem, p.263.

[241] Ibidem.

[242] André Petitat, *Secret și forme sociale*, trad. Dana Lungu și Dan Lungu, Polirom, Iași, 2003, p.143.

[243] Parafrază nedelciană scoasă din context, preluată din titlul povestirii *Maistrul Ilie Ilie Razachie își dă concursul*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981).

persoana I din *Aventuri...* și *Excursie...*, alături de care mai apar două personaje feminine: o anume Ana și „fata cu ochii verzi”[244].

Deși par prinși într-un SF distopic, în care istoria este (dintr-un motiv abscons) de ne-narat (și asupra acestui calificativ vom reveni mai târziu), tinerii formează aici, aparent, un mic grup paramilitar de rezistență armată ascuns în munți. La rândul său, puterea de ocupație este descrisă abstract, dar literalmente (și semnificativ) în același mod în care și-o reprezintă mai târziu Zare Popescu[245], unul dintre imoraliștii „desăvârșiți” (*i.e.*, autoconștienți și pe deplin articulați teoretic): societatea din care se retrag acești partizani este o lume inimaginabilă, „ce se întâmplă dincolo nu poate fi povestit”[246]. În același timp, fără ca asocierea să se facă explicit în text, această civilizație distopică este asimilabilă României anilor instaurării comunismului, iar referința istorică la grupurile de rezistență anticomunistă devine auto-evidentă.

Numai că din *Aventuri...* și mai ales din *Excursie...*, știm deja că acești tineri rebeli fabulează mai degrabă decât acționează; așadar, putem bănui că întreaga situație narativă este mai degrabă un produs al imaginației, o reverie eroică decât o conjunctură reală (de altfel, o sugerează și titlul); sau poate că este un fel de „exil la cronoscop”[247] orientat spre trecut. În orice caz, un lucru este sigur: indiferent dacă se chiar organizează într-o mișcare de rezistență propriu-zisă ori nu, acest grup este surprins aici în plin delict ideologic, imaginând o luptă kinetică, *hard kill*, cu sistemul.

Delincvenți (III): infractorii pe cont propriu ratează (Alexandru Daldea își dă concursul, Maco insistă)

O altă tipologie de infractori care merită investigată ar mai fi cea a delincvenților pe cont propriu sau multiplu reprezentați – cum sunt Alexandru Daldea, Mihai Macovei, Petre Măinescu, Pictoru, Great Bibi ș.a. Sunt personaje pe care le surprindem comițând acte ilegale sau ca-și-infracțiuni de o natură diversă în mai multe povestiri, pe cont propriu sau în asociere temporară cu una sau alta dintre rețelele de activiști, traficanți sau partizani (închipuiți): de pildă, A.D. lucrează temporar cu Maco în *Voiajul chimic*, dar aflăm în *Amendament la instinctul proprietății* că participă și la traficul din *Partida de «Taxi-Sauvage»*; Petre Măinescu este un recalcitrant care ispășește o sentință pentru un delict neprecizat, dar îl regăsim și în proximitatea activiștilor din *Claustrofobie*, ei înșiși deopotrivă

[244] Mircea Nedelciu, *Împrejurarea iunie sau « Fabula rasa »*, a treia povestire din partea a doua a volumului *Și ieri va fi o zi*, apărut în primă ediție la Editura Cartea Românească, București, în 1989. Citat aici din Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.639.

[245] În romanul *Zmeura de câmpie* (1984).

[246] Mircea Nedelciu, *Împrejurarea iunie...*, în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.643. Și: o lume în care „liantul, povestea, nu mai funcționează”, căci războiul „nu poate fi povestit”. În Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, Editura Militară, București, 1984, p.47.

[247] Aluzie la povestirea care încheie volumul *Și ieri…*(1989), intitulată *Primul exil la cronoscop*, în care protagonistul este proiectat în viitor de un aparat misterios.

delincvenți ideologici, răpitori și *quasi*-ucigași; Maco este amendat în *Acțiunea (romanului) «Black Money»* pentru o faptă antisocială neprecizată (se sugerează, aici, fie un trafic de narcotice sau valută, fie un furt, fie un delict ideologic), apoi se face investigat în *Voiajul chimic* (un titlu trimițând și el la consumul de substanțe[248]) pentru o neglijență în serviciu pe care societatea o percepe ca echivalentă (moral) unui omor din culpă; Pictoru socializează și el cu „claustrofobii", dar face parte și din grupul de *guerilleros* din *Împrejurarea iunie sau «Fabula rasa»*; Great Bibi pare să fie sufletul rețelei de contrabandiști din *Partida de «Taxi-Sauvage»*, pe care în final o părăsește, dar – ca și G.V., de altfel – apare și în relație cu activiștii din *Claustrofobie* etc. În detaliu îi vom discuta la capitolul „rebeliuni cu cauză" doar pe Maco și pe A.D., care ilustrează cu lux de amănunte specificul acestei sub-morfologii rebele, iar în final îi vom aborda separat pe *quasi*-ucigași.

Ca punct de pornire, să ne amintim pe scurt trama povestirii *Acțiunea (romanului) «Black Money»*[249], unde un „obraznic"[250] zis Maco (pe numele său întreg Mihai Macovei) se face amendat pentru o faptă antisocială. La începutul poveștii, el și prietenul să G.V., aici în rolul lor de membri ai unui cineclub de anticipație, sunt convocați de către președintele acestei mici instituții culturale (Vasile Brîncă *alias* Primotei Vasilie) pentru a fi sfătuiți – după un lung moment de tăcere incomodă, în timpul căruia sunt priviți de (și îl privesc pe) președinte printr-o lupă[251] – să își „pună la punct o tehnică"[252] (cinematografică, pesemne) – care să îi ajute să își realizeze în practică ideile. Aflăm că cei doi prieteni se plimbaseră cu puțin înainte pe străzile orașului, urmăriți de naratorul-supraveghetor („Așadar, la mine, prima dragoste s-a manifestat prin dorința de a fi supravegheat. Sper să înțelegeți, deci, de ce, cam tot de pe atunci încoace, îmi iubesc personajele supraveghindu-le"[253], mărturisește acesta, cu o aluzie clară la Foucault[254] și confirmând ceea ce Pascal Bruckner numește, aproximativ un sfert de secol mai târziu, un „paradox al iubirii" comuniste[255]). În timpul plimbării, G.V. și Maco discută despre o idee pornind de la care ar putea realiza un film de anticipație. Numai că la un moment dat, Mihai Macovei, scăpat pentru câteva momente de sub filajul și controlul naratorului, comite „o faptă anti-socială", „vreo cleptomanie – credea G.V. – ăsta e punctul lui vulnerabil, călcâiul lui!"[256]. Deci știm deja că Macovei se dedă destul de adesea la

---

[248] Mai degrabă alcoolice, aici – sau în orice caz, doar alcoolul este menționat, constituind una dintre circumstanțele care favorizează incidentele din povestire.

[249] A noua proză din cel de-al treilea volum de proză scurtă al lui Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății*, apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1983.

[250] Calificativul îi este aplicat în mai multe rânduri în *Acțiunea (romanului) Black Money.* V. Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 461, p. 462.

[251] Imaginea este și profund autoreferențială, dacă ne gândim la celebra serie de fotografii în care Nedelciu însuși privește lumea printr-un astfel de instrument de macroscopie.

[252] Mircea Nedelciu, *Acțiunea ...*, în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 469.

[253] Ibidem, p. 464.

[254] Cu *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, apărută în ediția întâi la Gallimard, Paris, 1975.

[255] V. Pascal Bruckner, *Paradoxul iubirii (*apărut în primă ediție în 2009 la Éditions Grasset & Fasquelle). Citat aici din traducerea românească de la Editura Trei, 2011, pp. 205-226.

[256] Mircea Nedelciu, *Acțiunea ...*, vol. *Amendament ...* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 470.

câte un mic furt. Va fi, de altfel, imediat amendat de către neobosita, hiper-activa și hiper-eficienta miliție comunistă, deși nu suntem siguri pentru care infracțiune: cea recentă, furturi anterioare, delicte comise în alte proze (în *Voiajul chimic*, este acuzat de „neglijență în serviciu"[257] cât timp o turistă străină în vârstă are o criză fatală), sau pentru relații epistolare cu „cetățeni străini, sabotaj, relații neprincipiale etc."[258] (*i.e.*, corespondența și relațiile cu Martine, sau poate cu Catherine etc., despre care aflăm tot în *Acțiunea...*); sau poate, încă, pentru delictul ideologic pe care îl comite imaginând universul (utopic-meritocratic) din potențialul film SF, în jargonul căruia este, de altfel, narată și povestirea (anterioară *Acțiunii...*) intitulată *Voiajul chimic.*

Revenind la ideea filmului care rămâne, probabil, să devină roman – sau un roman suspendat între paranteze – ea este în sine inacceptabilă moral din perspectiva sistemului. Lumea *science-fiction* a lui Maco descrie o societate alternativă în care „totul poate fi cumpărat", „dar numai dacă poți îndepărta din vecinătatea acestei propoziții orice nuanță de imoralitate, de neuman"[259]. Considerată, în final, nepotrivită bunului-simț de către președintele cine-clubului și respinsă, trama din interiorul ramei reprezintă un delict de gândire pasibil de pedepsire. Însă chiar în timp ce lectorul face diverse presupuneri posibile, naratorul îi sare în ajutor, lămurind într-un mod surprinzător chestiunea: „Da' de unde, spun și eu din incomoda mea poziție de supraveghetor[260], vulnerabilitatea e o suprafață continuă a trupului, rezistența așijderi"[261].

Trimiterea spre abuzurile sistemului de securitate internă ceaușist – extorcări, din păcate, în acest punct, (deja prea) familiare autorului inclusiv ca experiență biografică reală[262] – nu este tocmai subtilă și se face citeț: recursul la șantaj acolo unde colaborarea nu era acceptată de bunăvoie este, de altfel, o temă care apare în diverse texte (începând cu *Efectul de ecou controlat* și continuând, fără să menționăm și situațiile în care ea nu constituie un punct focal al narațiunii, cu întregul angrenaj care realizează complexa problematizare a delațiunii din *Zmeura de câmpie*).

Mai mult, reflecțiile lui Maco despre o lume în care „banii ar avea culori diferite în funcție de calitatea muncii prestate"[263], „să zicem, luând ca bază culorile curcubeului, că banii negri ar fi cei mai valoroși și deci cu ei poți cumpăra

---

[257] Mircea Nedelciu, *Voiajul chimic,* vol. *Amendament ...* (1983), ed. cit., p.452: „Pentru neglijență în serviciu, Maco va fi pedepsit după ce termină turul."

[258] Expresiile, preluate fără îndoială din vocabularul legal al regimului, sunt ale lui Liviu Andronache, din *Crizantemele din tundră*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989), unde descrie o situație similară cu al lui Maco. Citat aici din Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, ed. cit., p.589.

[259] Mircea Nedelciu, *Acțiunea ...*, ed. cit., p. 467.

[260] Din nou, aluzia autorului este la propria biografie, v. dosarele de securitate în care i se cere să îndeplinească un rol (incomod moral și de la care se eschivează abil) de informator.

[261] Mircea Nedelciu, *Acțiunea ...*, ed. cit., p.470.

[262] Conform unor discuții private ale autoarei cu Alexandru Mușina (coordonatorul tezei de doctorat aflate la baza prezentului material), Mircea Nedelciu este șantajat de Securitate în vederea acceptării unei colaborări informative începând cu 1975. V. și dosarul de încercare de recrutare „Niky", R 368043 și următoarele, *apud* Iuliana Miu, *Mircea Nedelciu: un personaj principal*, Editura Muzeul Literaturii Române, București, 2025, pp. 73-87.

[263] Mircea Nedelciu, *Acțiunea ...*, vol. *Amendament ...* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.464.

produsele de cea mai bună calitate"[264] și în care comerțul ar funcționa pe baza unui „*ritual artistic de cumpărare* [s.M.N.]"[265] constând într-o „muncă de convingere" care să devină „o operă de artă"[266] (din nou, ne putem gândi pe fundal la Foucault[267]) nu sunt tocmai coincidente nici cu realitatea, nici cu lumea ideală impusă de discursul central (acesta, așa cum știm, excludea din oficiu negocierea, marșandizarea și comercialismul / consumismul capitalist, plasând în același timp accentul pe aspectul cantitativ al muncii). Viziunea artistică exprimată de Maco implică, automat, faptul că personajul este nemulțumit de orânduirea sub care trăiește (își dorește, mai precis, o societate meritocratică și piață liberă, în care dreptul la exprimare este o libertate fundamentală garantată ș.a.m.d.); ca atare, el devine un delincvent (ideologic), autor de „fapte anti-sociale"[268]. De unde, întrebarea (din păcate adecvată contextului, dar în fond, ilegitimă) a prietenului său, G.V.:

> „- Bine, băi, Maco, dar ai tu dreptul să-ți vină o asemenea idee?
> Maco pare surprins.
> - Cum adică, în ce sens?»
> - Așa! Dreptul moral, intelectual, social.
> - Nu m-am gândit.",

răspunde Maco[269]. Și deși nu suntem complet siguri că putem să îl credem, este rezonabil să suspectăm că autorul său nu este tocmai inocent în această privință.

Oricum, „devierea" lui Maco din *Acțiunea...* este una care se înscrie, fie că el „s-a gândit" sau nu explicit la acest aspect, în categoria *thoughtcrime*[270]. Nu reiese clar în interiorul povestirii dacă aceasta se combină într-adevăr cu vreo faptă ilegală, ori constituie în sine delictul pentru care protagonistul rebel este amendat:

> „Știți, se întâmplă uneori ca un personaj cu o moralitate fără prihană în poveste să-și permită, odată ieșit din cadrul stabilit al acesteia, să comită cele mai abominabile fapte. Scriitorul nu le consemnează pentru că nu le cunoaște și, chiar de le-ar afla cândva, dezvăluirea lor ar alcătui altă poveste",

se scuză pieziș naratorul[271] (ca și cum, aflat în cunoștință de cauză, ar căuta totuși să evite o delațiune). Și mai târziu:

> „Maco a fost amendat (din nou) la câteva minute după terminarea convorbirii cu Primotei, pe stradă. Deci am avut dreptate când am presupus că în cele câteva momente cât a rămas nesupravegheat (acolo în piață) a săvârșit o faptă anti-socială"[272].

---

[264] Ibidem, p.465.
[265] Ibidem, p.466.
[266] Ibidem.
[267] V. Michel Focault, *Dits et écrits* (ediția întâi: Éditions „Gallimard", Paris, 1994) conform căruia viața trebuie trăită „ca o operă de artă", i.e. exploatând propriile particularități identitare.
[268] Mircea Nedelciu, *Acțiunea ...*, vol. *Amendament ...* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 470.
[269] Ibidem, pp. 467-468.
[270] Cu termenul lui Orwell din *1984.*
[271] Ibidem, p. 466.
[272] Ibidem, p.469.

Putem presupune pe cont propriu, aici, fără să dăm crezare naratorului, că „obraznicul" ucenic l-ar fi agresat pe președintele cineclubului în vreun fel sau, iarăși, că simpla neconformitate ideologică atrage pedeapsa.

Firește, ideea supravegherii ca garant al moralității pentru care pledează (sarcastic și în răspăr) acest povestitor alunecos este un intertext alegoric deopotrivă cu *1984* și cu *Nașterea închisorii*, odată cu toate implicațiile distopice care decurg din indicația auctorială lizibilă spre aceste referințe. În orice caz, infracționalitatea și delictul ideologic se leagă la acest gen de personaje într-un tot actanțial de tip „asemantic și asintactic"[273]. Mai precis, frustrat nu numai de lipsa spațiului privat ca spațiu firesc de manifestare, ci și de imposibilitatea de a uza, în secret – așa cum este normal – de „reversibilitatea simbolică"[274], individul ripostează, protestează, se revarsă (sau tinde să se reverse) asupra sferei publice și este sancționat în conformitate.

Tot ca un rebel multiplu de tipul lui Mihai Macovei, în ipostazele lui de recalcitrant, dar și de infractor pe cont propriu (lucrează numai ocazional cu grupul din *Partida...*, sau alteori, ca în *Voiajul...*, poate chiar cu Maco) se comportă și A.D./ Alexandru Daldea în *Amendament la instinctul proprietății*[275]. Fără să insistăm asupra conflictului generațional (chestiunea va mai reveni ca temă centrală de discuție), este totuși important aici că printre trăsăturile definitorii ale personalității fiului celui mai mic al „chirurgului D." se numără spiritul feroce de fondă în raport cu autoritatea părintească (una dintre instituțiile fundamentale ale educației ideologice în comunism[276]). A.D. își apostrofează părinții cu orice ocazie (pe care, câteodată, ține chiar să și-o creeze singur, transformând-o în act gratuit) și de față cu oricine. Motivul? Imoralitatea lor, combinată exploziv cu un moralism comunist fervent, dar de fațadă.

Iconică este scena (tipică, după cum aflăm pe parcurs ce lecturăm povestirea) în care, de față cu noul său șef, Alexandru Daldea îi reproșează deschis tatălui său că face trafic de influență, iar mamei îi transmite „complimente" adresate amantului pe rol, „doctorul Lungescu"[277]. Sfidarea de acest tip este pentru A.D. un mod de viață și de autodefinire (din nou, un fel de scandalizare a burghezului): primul lucru pe care îl destăinuie turcoaicei Dialré, aproape în loc de prezentare, este că tatăl său este „celebrul chirurg D." și că relațiile lui cu acesta din urmă nu sunt tocmai amiabile[278].

Pe de altă parte, A.D. este și el, se pare, un delincvent mărunt. Deși soț și tată de familie, cu educație înaltă și oportunități profesionale multiple, dublate de statutul părinților (autorealizare viciată sau „viciabilă" pe care și-o interzice în

---

[273] V. Iuri Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Univers, București, 1974, *passim*.

[274] V. André Petitat, *Secret și forme sociale*, Polirom, Iași, 2003, *passim*.

[275] A șasea povestire din volumul *Amendament...* (1983), care îi dă și titlul.

[276] V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, capitolul „2.4. Funcția social-educativă a familiei", pp.86-89.

[277] Mircea Nedelciu, *Amendament ...*, în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.395.

[278] Ibidem, p. 394.

același stil cu O.P.), soțul Corneliei se află în relații de colaborare cu grupul din *Partida de «Taxi-Sauvage»* și cu Mihai Macovei: în *Amendament...* se fac repetate referiri la un trafic ilegal (nu se știe despre ce transporturi este vorba, dar putem bănui) cu ajutorul căruia Alexandru își completează veniturile.

Fronda lui față de ascendenții familiali, negarea propriului potențial și asocierile repetate cu „elemente declasate", opțiunea lui pentru „parazitism"[279] menită ca *protestation* și *scandale* fac din A.D. un imoralist complex și un personaj la care ne vom întoarce.

Delincvenții (IV): *quasi*-ucigașii sunt cinici, dar nu prea reușesc (își dau concursul grupul de claustrofobi, Luca și Maco)

O altă tipologie de *quasi*-infractor foarte întâlnită în lumea imaginată de Nedelciu este cea în care se încadrează mai ales indivizi singuratici, de obicei enigmatici, pe jumătate bizari, ca (meteo) Luca din romanul *Tratament fabulatoriu*[280] sau din nou Maco, mai ales în contextul *Voiajului chimic*[281], dar și (într-un sens) tinerii din *Claustrofobie*: este vorba despre „declasați"[282] care ratează milimetric omuciderea și pretind (din toate puterile, dar „nu prea reușesc"[283]) că acțiunile lor ar fi motivate, pur și simplu, de un inexplicabil cinism. Atributul „cinic" devine, în cazul lor, un fel de leitmotiv și este folosit ca modalitate de caracterizare (cu precădere introductivă sau auto-introductivă).

Acești rebeli *quasi*-ucigași nu sunt doar niște recalcitranți solitari și nici niște delincvenți mărunți: la prima vedere, cel puțin, par aproape niște ucigași din culpă sau niște asasini morali. Însă nu există, la ei, nici pe departe, o intenționalitate criminală definită: sunt cel mult ucigași colaterali, morali, fără intenție, iar cei care pier în jurul lor (sau aproape că o fac) sunt victime ale inconștienței sau chiar ale radicalismului neo-contrarevoluționar al acestor tineri răzvrătiți teribili (și/sau teribiliști). Ca atare, *quasi*-ucigașii sunt, în fond, niște rebeli (auto)radicalizați până într-un punct de criză morală totală – sau de fracturare a raționalității, în termenii căreia se apropie de bolnavii psihic dintr-o categorie imoralistă următoare (dacă este să ne gândim în special la „meteo Luca"), dar și de arhetipurile imoraliste gidiene cele mai pure și dure – un Lafcadio din *Pivnițele Vaticanului*, un Michel din *Imoralistul*, și mai ales, de un Armand Vedel din *Falsificatorii de bani* – dacă nu prin altceva, atunci măcar prin nonșalanța lor de-a dreptul cinică... de suprafață.

În profunzime, la fel – ceea ce i se aplică lui Armand li se aplică la fel de bine și lor: „E un fel de rol pe care-l joacă... fără să vrea. În realitate, el nu e deloc așa... [...]

---

[279] Pentru detalii privind definiția ceaușistă a conceptelor între ghilimele, v. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p. 103.

[280] Apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1986.

[281] A șaptea povestire din cuprinsul volumului *Amendament...* (1983).

[282] Folosesc, aici, din nou, unul dintre echivalenții teoretici proveniți din retorica sistemului, v. spre edificare *Morala comunistă...*, ed. cit., p.103.

[283] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 324.

Cred că e foarte nefericit și ia totul în derâdere numai ca să ascundă acest lucru. E un om foarte demn"[284], îi explică Olivier lui Édouard despre cinismul recalcitrant al prietenului lor comun. Considerat unul dintre cele mai tipice prototipuri ale rebelului gidian, Armand este interpretat critic ca un dezabuzat și un depresiv refulat care se defulează sarcastic, iar întregul său portret se potrivește fără rest, din acest punct de vedere, rebelilor individuali sau *simili*-colectivi ai lui Nedelciu. Dar pentru a evita să ne antepronunțăm, să analizăm îndeaproape câteva cazuri semnificative.

În *Claustrofobie*, spre exemplu, ni se spune deschis și cât se poate de ingenuu prin vocea „Norei-Ioana-Maria, zisă Jenny, zisă Cornelia" că răpitorii încearcă să se comporte ca și cum ar fi niște „cinici"[285], într-o definiție deloc flatantă a termenului – una mai degrabă de demnitatea unui *Lafcadio*, ucigașul fără motiv. Dar să nu trecem, totuși, prea ușor peste finalul povestirii lui Nedelciu: câteva detalii sunt esențiale pentru dejucarea acestei analogii de suprafață.

În ultimele pagini ale textului, așadar, aflând că exista posibilitatea ca tânărul fotograf pe care îl „botezaseră" „Clientul" să fi încercat să se sinucidă după experimentul la care fusese supus, grupul de activiști se prezintă la morgă – și, cu riscul de a transcrie aici un citat relativ lung, trebuie să ne amintim exact ce se întâmplă în paragraful care dă, de fapt, titlul implicit al textului. Iată, deci, ce conține fragmentul, cu niște decupaje deocamdată de ignorat:

> „În cea de-a patrusprezecea zi am mers cu toții la Spitalul de Urgență. La poartă se afla o femeie în vârstă, cu o expresie de bunătate pe față, care ne-a impresionat neplăcut. [...] Când am rostit numele Clientului, femeia a început să răsfoiască cu grijă un repertoar. Pe urmă, când i-a găsit numele, s-a uitat încă o dată la noi și a început să plângă. În registru, în dreptul numelui Clientului, cineva zgâriase cu creionul o cruce, ceea ce probabil că avea o semnificație precisă. «Da' ce-a avut, maică, dă s-a omorât?» spune femeia, care acum deja hohotește. «Pentru vreo fată?» «Nu, doamnă, spune G.V., cu fruntea extrem de încrețită [...] a avut claustrofobie!"[286].

Dacă ne-am rezuma la acest paragraf sau am citi cu relativă neatenție, sărind peste scurtele pasaje deocamdată ascunse în citarea de mai sus, situația ar putea părea gravă, ca extrasă dintr-un *thriller* cu ucigași psihotici; am putea trage concluzia pripită că grupul este format din niște alienați monstruoși, cu manifestări seriale, mândri de saltul (invers-) calitativ de la statutul de delincvenți ludici și gratuiți la cel de ucigași sadea, cărora moartea unui tânăr nevinovat li se pare o glumă, iar empatia unei doamne în vârstă – o oroare. Situație în care până și ludicul Lafcadio, inventatorul crimei gratuite, s-ar vedea depășit, în tot jocul lui cu soarta

---

[284] În original: „C'est une espèce de rôle qu'il joue…malgré lui. Au fond il est très différent de cela… […] Je crois qu'il est très malheureux et c'est pour cacher cela qu'il se moque. Il est très fier". André Gide, *Les Faux-monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1960, p. 142. Traducerea mea, RH.

[285] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, *Claustrofobie* și *Amendament la instinctul proprietății*, în *Proză scurtă*, Editura Compania, București, 2003, pp. 152, 324, 392.

[286] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 324.

bietului Fleurissoire (victima nemotivată); poate Raskolnikov să se apropie, eventual, în cinism, de brigada noastră de agitatori artistici.

Numai că vocea Norei le dă de gol umanitatea în segmentele decupate: „[...] ne-a impresionat neplăcut. Noi vrem să părem niște cinici și nu totdeauna reușim"[287]; „[...]spune G.V., cu fruntea extrem de încrețită și cu o voce care vrea să fie sigură pe sine, dar nu e, [...]"[288]. Apoi, limbajul corporal al tinerilor în timp ce stau în sala de așteptare le trădează tensiunea și autoreproșul neverbalizat. Pe pagina imediat următoare, tot Nora confirmă această impresie. După ce ne contrariază precizând (poate cu prea multe explicații, ca un mincinos începător sau lipsit de talent) că înfățișarea promptă a întregului grup pe holul spitalului s-ar fi datorat numai unei curiozități morbide („ne-am dus cu toții la morgă curioși să-l vedem mort"[289]), aflăm, dimpotrivă, despre bucuria autentică și senzația de despovărare sufletească cu care tinerii primesc vestea fericită:

> „[...] de fapt nu murise. Crucea desenată cu creionul în dreptul numelui său fusese greșit descifrată de portăreasa Spitalului de Urgență. Semnificația ei era cu totul alta"[290]; „ne bucuram", „ne pierise, într-o oarecare măsură, sentimentul vag de vinovăție pe care-l avuseserăm până atunci"[291].

Încordarea dispare total abia când constată că viitorul nou membru al grupului este teafăr și nevătămat:

> „Am ieșit cu toții în stradă râzând. Ne-a propus să ne însoțească, să vină cu noi, să facă parte din grupul nostru. Am votat în unanimitate pentru. Era o dimineață însorită de ianuarie. A doua zi concediul nostru de odihnă lua sfârșit și aveam să ne prezentăm (din nou cu unul în plus) la uzinele «Jupiter» să ne luăm mașinile în primire, ca în fiecare dimineață, la orele 7. În fiecare dimineață la orele 7. În fiecare dimineață la orele 7."[292]

Acesta este și paragraful ultim al povestirii, care trimite cu mare probabilitate, prin analepsă, spre *Partida de «Taxi-Sauvage»*, aflată la trei titluri mai sus pe cuprinsul volumului.

Așadar, de ce ne minte Nora – acest narator numai pe jumătate creditabil[293]? Mai mult: de ce ar încerca ea să genereze impresia insensibilității, sau chiar a devierii patologice când, de fapt, nu este cazul? Reflexul psihic firesc ar fi fost, mai degrabă, minciuna dezincriminatoare, nu una auto-incriminantă.

În primul rând, devine evident că se dorește neliniștirea lectorului în stilul lui Gide, contrarierea lui, stimularea problematizării, a lecturii-întrebare[294]: cititorul

---

[287] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 324.

[288] Ibidem.

[289] Ibidem, p.325.

[290] Ibidem.

[291] Ibidem.

[292] Ibidem.

[293] În sensul atribuit conceptului de Wayne C. Booth în *The Rhetoric of Fiction* (1961).

[294] Mircea Nedelciu, „Dialogul în proza scurtă (III) – Autenticitate, autor, personaj", în *Echinox*, nr.4-5-6 / mai-iunie-iulie 1982, apud Gheorghe Crăciun, *Competiția continuă: Generația`80 în texte teoretice*, Editura „Paralela 45", Pitești, 1999, pp. 312-313.

trebuie provocat să decidă singur cine și de ce este vinovat, iar naratorul necreditabil – acest mincinos netalentat – este acolo să indice, indirect, calea de urmat.

În al doilea rând, personajele par să aibă și ele o fobie de grup, manifestată nu prin spaima de spații închise, ci – din nou ca la Armand Vedel – de sensibilitate, de fragilizarea prin experiența empatică, emotivă. Aparent conștienți de inevitabilitatea reacțiilor emoționale, ei încearcă totuși să își construiască o imagine (fie ea și simplă aparență) de „cinici", de imoraliști, de raționaliști puri și duri. Firește, avem de-a face și cu un apropo în răspăr la mitologiile cerebralității științific-critice comuniste, dar și cu un „*envoi*"[295] destul de direct la eroii imoraliști ai lui André Gide. Cinismul jucat devine, deci, un mecanism de auto-(re-)definire identitară – nu neapărat unul funcțional până la capăt, dar unul practicabil. Ne putem aminti acum că grupul se simte solidar prin ratare[296] („probabil ca suntem iremediabil ratați și asta ne și unește într-un fel"[297], mărturisește tot Nora), în ciuda diferitelor talente și merite evidente (pe care le sesizează și Clientul: „De ce nu-și publicau ei «operele», tovarășe maior? Ar trebui identificați pentru asta. Sunt multe lucruri de valoare care se pierd acolo, care rămân necunoscute, și asta mă înfurie!"[298]).

Dacă asociem cele două constatări rezultă, pe de o parte, că grupul din *Claustrofobie* ratează (cel puțin) în cinism; pe de alta, că încearcă să camufleze, probabil, aceeași frustrare pe care o resimte și Clientul (devenit, iată, furios – sau poate chiar recalcitrant?) în conversația cu tovarășul maior. În orice caz, ceea ce devine lizibil dincolo de orice doză de dubiu este că ei caută să își mascheze umanitatea ca și cum ar ascunde... o vulnerabilitate, o suprafață continuă a trupului – și ar încerca să o convertească într-o formă continu(at)ă de rezistență[299].

Pornind de la această perspectivă, nu putem să nu remarcăm că tot spre întregul *topos* modern al „falsei monede", începând de la Baudelaire, trecând prin Gide și reverberând până la Derrida[300], poate trimite încă din titlu și *Acțiunea*

---

[295] Aluzie la pasajul celebru din *Fructele pământului*. V. André Gide, *Les Nourritures terrestres*, Mercure de France, 1897, pp.209-210. Online : https://fr.wikisource.org/wiki/Nourritures_terrestres/Envoi [01.03.2026].

[296] Analiza se regăsește într-un pasaj anterior al secțiunii curente.

[297] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, în *Proză scurtă*, ed. cit., pp. 303-304.

[298] Ibidem, p.305.

[299] Aluzie la pasajul discutat mai devreme din *Acțiunea (romanului) «Black Money»* (vol. *Amendament...*), unde naratorul-supraveghetor previne că „vulnerabilitatea e o suprafață continuă a trupului, rezistența așijderi". V. Mircea Nedelciu, op.cit., ed. cit., p.470.

[300] *La Fausse Monnaie* este cel de-al XXVIII-lea text din *Petits poèmes en prose* de Charles Baudelaire. Citat aici din Charles Baudelaire, *Œuvres complètes de Charles Baudelaire,* Paris, Michel Lévy Frères, 1869, *IV. Petits Poèmes en prose, Les Paradis artificiels,* pp. 84-86. În *Donner du temps 1. La fausse monnaie*, Jacques Derrida discută tradiția modernistă a reprezentărilor falsificării de bani, de la Baudelaire și Gide la Mauss cu *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-1924), susținând că o pură gratuitate a darului nu este, în fapt, imaginabilă, iar darul rămâne, cultural, un schimb care presupune îndatorarea. V. Jacques Derrida, *Donner du temps 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, [1960] 1991.

(romanului) « Black Money », unde îl avem drept protagonist pe „obraznicul”[301], Macovei, un alt criminal fără crimă și fără intenție. În proza *Voiajul chimic*[302], Maco este considerat aproape un ucigaș din culpă când în timpul unui tur pe care avea rolul să îl ghideze, o turistă franțuzoaică în vârstă de 82 de ani decedează, în condiții absolut naturale și străine de el (atac de cord în urma consumului de alcool). Aparent, simplul motiv că peste noapte nu fusese de găsit este suficient pentru ca ghidul nostru rebel să fie investigat și să fie „pedepsit după ce termină turul”[303] pentru „neglijență în serviciu”[304]. Martorii prezintă situația aproape drept un omor din iresponsabilitate, deși familia decedatei nu formulează niciun fel de plângere (dimpotrivă, se bucură, mai degrabă, să moștenească): „Tot grupul e furios pe Maco, dacă ar fi fost găsit la timp, el ar fi chemat doctorul și poate că... [...] Va trebui, se pare, să răspundă pentru absența lui din hotel în timpul nopții sau, dacă se va dovedi, pentru că a fost în cameră și a refuzat să răspundă”[305]. Și într-adevăr, „cinicul”[306] „Maco e reținut pentru cercetări” în plin tur, iar „ajutorul de șofer, unul Daldea, se sperie și plecă acasă cu trenul”[307] (de teamă să nu fie descoperit traficând). Adevărat, Macovei chefuise strașnic alături de un alt „cinic”[308] (Gheorghiță) și „dispăruse” „pe scara de serviciu”[309] încercând să evite întâlnirea dintre două amante cu care se vedea în simultan – însă libertinajul și pofta de distracții nocturne diverse par să echivaleze aici cu crima sau, în orice caz, cu o vinovăție care cere atenția autorităților.

Evident, este vorba aici despre o reacție disproporționată a organelor abilitate, poate motivată și de relațiile multiple ale tânărului cu turistele străine; mai mult, investigația în sine generează tensiune și teamă nu doar în cazul protagonistului (care încearcă să explice „cu o mutră disperată”[310] că turista consumase și alcool), ci și printre cei din jur, de la martorii care acuză la A.D., care fuge efectiv din calea miliției, deși nu fusese implicat în niciun fel.

Dincolo de toate acestea, o sugestie ciudată apare în text cu privire la destinul lui Macovei: după ce ni se relatează de către vocea autorului-narator că personajul nu se poate face înțeles fiindcă „moartea e ceva ce vorbește o cu totul altă limbă”[311], aceeași instanță meta-textuală adaugă, câteva rânduri mai jos, că „Asta e soarta lui, îți spun eu, adică cel care i-a ales-o: să traducă mereu dintr-o limbă într-alta”[312] –

---

[301] Adjectivul îi este aplicat de două ori în *Acțiunea…*, v. Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, ed. cit., p. 461, p.462.

[302] *Voiajul chimic* este al șaptelea titlu din cuprinsul volumului *Amendament la instinctul proprietății* (1983), iar Macovei mai apare cu mare probabilitate și în textul care dă titlul volumului (al șaselea) înainte să revină în *Acțiunea...* .

[303] Mircea Nedelciu, *Voiajul chimic,* în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 452.

[304] Ibidem, p. 452.

[305] Ibidem, p. 450.

[306] Ibidem, p. 436.

[307] Ibidem, p. 451.

[308] Ibidem, p. 436.

[309] Ibidem, p. 447.

[310] Ibidem, p. 450.

[311] Ibidem.

[312] Ibidem.

adică, dacă este să corelăm cele două enunțuri: din limba morții în limbile pământene. Intervenția lasă, în ciuda tonului șugubăț, o umbră de un poetism întunecat peste comedia umană. Iată, deci, că rebelul nostru este definit ca un personaj-limită, umblând (sau fugind de ceva) pe marginile lumii, cu Hadesul alături și amintind (dramatic) de biografia lui Nedelciu însuși. Ca și quasi-ucigașii din *Claustrofobie*, ghidul nostru de frontieră este, deci, mai degrabă o victimă a istoriei și deloc un ucigaș.

Cinismul nonșalant ca atitudine jucată își atinge, poate, consecințele ultime în romanul *Tratament fabulatoriu* (poate tocmai de aceea, o ciudată sinapsă intertextuală există între George din *Voiajul chimic* și meteorologul în jurul căruia se construiește romanul, căci amândoi „încearcă să facă punctul”[313] – sau poate că povestirea este pur și simplu unul dintre punctele de germinare ulterioară a romanului). În orice caz, Luca pare să fi ajuns din orgoliu în situația de autor moral veritabil al unei omucideri: o lăsase pe Ula Mierean să piară pe drumul spre Muntele Mare într-o furtună de zăpadă. „Îmi propusesem totdeauna să am o gândire critică și nu sentimentală”[314], declară el (din nou, exact ca George în *Voiajul...*) încă din primele pagini ale poveștii; această retorică sună recognoscibil, are un ton Sorelian[315] de imoralist pragmatic[316] – sau de Lafcadio. De altfel, pretinsa „milă” cu care analizează ignoranța celorlalți „în prima zi a omului nou” (chipurile, a noului Luca)[317], ca și scuza că nu ar fi dormit bine în tren[318] par tot atâtea intertexte clasice cu *Pivnițele Vaticanului*.

Numai că aidoma grupului din *Claustrofobie* (sau lui George, de altfel) nici meteorologului nu-i reușește complet transformarea: dispoziția i se schimbă la contact cu noul mediu în care se mută, „lăsând loc într-un fundal îndepărtat al gândului pentru ceea ce-mi propusesem să reprim mereu în mine – regretul după serile cu Schumann și Ula în camera de la mansarda vilei domnului Mierean”[319] – permițând, deci, sentimentalismul. Mai mult, vinovăția devine o obsesie și rezultă într-o tulburare psihică destul de severă, „psihanalizabilă” – sau mai precis, psihanalizată efectiv de către doctorul Abraș.

Spre deosebire de ceilalți eroi pomeniți aici, cu adevărat, Luca pare pe tot parcursul narațiunii, într-o măsură, un posibil suspect de crimă – autor moral, ucigaș din culpă (fiindcă știa de plecarea ei pe munte, de fenomenele meteorologice

---

313 V. Mircea Nedelciu, *Voiajul chimic,* în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 447 și obsesia lui Luca.

314 Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, Compania, București, 2006, p.82.

315 Julien Sorel din *Roșu și negru*.

316 Încă de la începutul secolului trecut, în *Deux types d'immoralisme*, Georges Palante îl încadrează pe Stendhal, cu *Roșu și negru*, în lista de exemple care ilustrează unul dintre tipurile de imoralism pe care le definește – cel care vine în descendența lui Bayle și presupune o critică implicită a lipsei de influență a gândirii morale asupra realității comportamentelor umane. În *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. 65, 1908, pp.274-285. Considerăm că discuția despre pragmatismul lui Julien, considerat imoral de către o bună parte a interpretărilor operei stendhaliene este suficient de cunoscută pentru a nu fi necesară reluarea, fie ea și rezumativă.

317 Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, Compania, București, 2006, p.82.

318 Ibidem.

319 Ibidem, p. 83.

defavorabile, dar refuzase să pornească în întâmpinarea ei) sau chiar un autor de crimă pasională, anchetat de autorități. Numai că până la finalul romanului, mare parte din acest episod melodramatic capătă aspectul tot mai credibil al unui produs „fabulatoriu" născut în imaginația de suferind (din dragoste) a convalescentului, o istorie compensatorie pentru o realitate resimțită ca inacceptabilă și încă incomplet procesată. Astfel, în trama de aparent *policier* sunt întreținute niveluri supraetajate de discurs moral-politic, care o transformă efectiv în altceva.

Este poate relevant de reținut și că la nivelul instanțelor textuale care relatează, avem din nou de a face naratori necreditabili (mecanism propice *story*-ului polițist), peste care interferează uneori un discurs extra-diegetic favorabil fabulosului – mai precis, fidel alegoriei simbolic-politice. Dar să ne amintim întâi câteva detalii relevante ale „cazului".

Deși se pare că pe Luca și Ula i-ar fi legat inițial o relație statornică și cu perspective, tatăl fetei se opune căsătoriei, pe care o consideră o mezalianță, și își exprimă acest dezacord în fața potențialului ginere cu o desconsiderație vădită:

> „Domnule, zisese, dar nu-i pentru dumneata, ea face pian, merge în expoziții de pictură, dumneata cu bocancii ăștia nici nu ai putea să știi cum să calci în preajma ei. [...] I-am servit o listă de capodopere ale muzicii în interpretări cât mai celebre și, după ce a ciulit urechea, s-a repliat și mi-a zis: Spoială!"[320].

În realitate, avocatului Mierean (care era, de altfel, „cum se spune, un avocat de birou, un cercetător al justiției"[321]) nu îi convine originea rurală nesănătoasă a meteorologului atunci când afirmă că „mezalianța e altceva"[322] decât o problemă de stare materială ori de educație. Într-adevăr, pe tânăr nu îl recomandă nici nonconformismul, nici atitudinea ușor recalcitrantă („eram ironic și puțin nervos"[323]), dar cu atât mai puțin o face ascendența paternă (relativ) neloială regimului: tatăl său se opusese colectivizării și avusese relații tangențiale cu familia de boieri legionari din satul natal; în timp ce, la polul opus, tatăl Ulei este o personalitate perfect conformă și un membru de vază al sistemului.

În cele din urmă, dacă este să ne încredem în „fabula" lui Luca, lipsa de autonomie a Ulei față de influența tatălui său este ceea ce îl dezamăgește în așa măsură încât pune capăt relației, pleacă la postul de pe Muntele Mare și ajunge să recurgă la gestul inuman care îl bântuie, apoi, de-a lungul romanului:

> „Asta, de fapt, m-a umplut de furie [...]. Așa că nu frica este întotdeauna cauza lașității. [...] Da, am ucis-o! Am ucis-o și nu cu sânge rece, ci cu sânge laș! [...] Ascultam răzvrătirea vremii în același timp și-mi închipuiam că nu-mi pasă."[324].

Din nou, ca la „claustrofobi", și la meteorologul din *Tratament...* indiferența jucată („[î]mi închipuiam că nu-mi pasă") lasă un loc discret, dar sesizabil

---

[320] Ibidem, p. 75.
[321] Ibidem, p. 74.
[322] Ibidem, p.75.
[323] Ibidem.
[324] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, Compania, București, 2006, pp. 235-236.

sensibilității naturale a individului, acolo unde, prin contrast, la majoritatea realizaților sistemului se lasă învinsă de mașinăriile artificiale de întreținere a vieții:

> „Tocmai constatasem că fusesem învins de un bătrân bicisnic și mă întrebam de unde forța lui de a rezista la tot ce încercasem ca să-l scot din ale lui. [...] Poate că el nu mai era decât o cochilie, o carcasă de os, deci materie moartă care nu mai reacționează la nicio influență externă, în timp ce puținul viu rămas înăuntru își permite să fie tenace. Eu reacționasem instantaneu la influențe meteo ce abia se pregăteau să se exercite, pe când el *[avocatul Mierean, n.m.R.H.]*, ca un fitotron – aș spune acum – o ținea pe-a lui"[325].

Mai mult: ca simptom vizibil și destul de grav al remușcării, protagonistul pare să se auto-submineze psihic, să își genereze singur propria traumă.

Ieșind acum din „filmul" lui Luca, trebuie să ne amintim că moartea Ulei nu este, probabil, o realitate, ci rodul unei imaginații bogate, strivite și surmenate de autoreprosul moral. Sugestia este că Luca își reinventează istoria personală din punctul în care se confruntă cu refuzul avocatului, își „tratează" pur și simplu „fabulatoriu" eșecul de a nu fi acționat (sau reacționat) cu fermitate. Este un gest fatal, pe care îl admite în final ca pe o suverană dovadă de lașitate:

> „Sigur, acum știa că Ula nu murise, dar felul în care pentru el era «dispărută» era unul definitiv. «Deci tu ai ucis-o?» îl întreba în vis salvamontistul E. Ionescu. Pentru că nu poți da ochii cu o iubire pe care ai trădat-o, pentru că ea se află într-o lume ce ți-a devenit pentru totdeauna inaccesibilă... «Da.» – rostea Luca ratând din nou punctul și trezindu-se."[326]

Numai că lașitatea este un fenomen mai complicat – un fenomen colectiv, social-istoric, care, într-adevăr, nu îl afectează doar pe acest (anti-?)erou al meteorilor de pe Muntele Mare:

> „Și uriașa cantitate de fantezie, își zice, pe care o consumă cu toții pentru a-și da impresia că nu le e frică de nimic, nici din afara, nici dinlăuntrul lor. [...] încerc să le spun că marea veselie ce-i cuprinde adesea [...] nu e decât rezultatul acestei spaime provocate de un fenomen meteo [...]. Ei îl simt în aer și, în loc să-l analizeze serios și să ia apoi măsuri de apărare, își cumpără băutură, mâncare din belșug, pun muzică, își dau întâlniri, dansează, flirtează, joacă tot felul de năzbâtii infantile, se relaxează, chipurile, neacceptând că sunt de fapt victime ale unei subtile infiltrări de lașitate în sufletul lor și că, după aceea, urmările catastrofale devin imposibil de înlăturat".[327]

Întregul său discurs revoltat[328] se centrează, de fapt, pe această idee, pe care o poartă ca pe o literă stacojie interioară, ca pe o povară morală de neînvins: el închipuie teoria „influenței meteopsihice"[329], conform căreia o undă meteo încă necercetată („un fenomen meteo cu nume necunoscut, fenomenul Luca"[330]) ar

---

[325] Ibidem, pp. 234-235.
[326] Ibidem, p.299.
[327] Ibidem, pp. 271-272.
[328] Rezonanța camusiană este intenționată. V. Albert Camus, *L'homme révolté* (Paris, Gallimard, 1951).
[329] Ibidem, p.275.
[330] Ibidem, p.272.

provoca o reacție de lașitate insurmontabilă. Crima sa nu este, deci, nici omorul pasional, cum par să creadă unele personaje (sau așa își închipuie protagonistul), și (probabil) nici măcar unul indirect, căci nici iresponsabilitatea sentimentală nu îl caracterizează. Este o crimă morală pentru care legea nu prevede nicio răspundere, dar este resimțită interior ca fiind „la fel de periculoasă ca agresivitatea"[331]: „Chiar asta e, recunosc, lașitate! N-avem legi care să pedepsească lașitatea, spune tânărul *[tânărul anchetator în costum maro, care nu este deloc clar dacă lucrează pentru alte autorități sau pentru miliție, n. R.H.]* cu un ton de amărăciune, se vede că-i e greață de unele cazuri din cariera lui"[332]. Ceea ce ne întoarce, de altfel, la tema structurală a lașității culpabile ce străbate toate trei romanele semnate de Nedelciu ca autor unic, sau prozele cu „rebeli" (să ne gândim numai la *Călătorie în vederea negației* sau *Claustrofobie*). Așadar, fără ca explicația să apară verbalizată ca atare în roman, reiese că vina eroului din *Tratament...* (a lui sau a iubitei – nici nu contează, în fond, a căruia dintre îndrăgostiți, sau dacă este ori nu a amândurora) poate fi definită, de fapt, drept o „spaimă", o groază care alterează (moral): aceea de a înfrunta daturile și restricțiile sistemului. Or, despre o astfel de spaimă și „făptura ei"[333] mai știm câte ceva de la un Ovid Petreanu, de la un Diogene Sava[334]...

Outro. Rebelul, un portret-robot: *parrhêsia* ca morală contestatară; despre câini și șoareci (Pictoru își dă concursul)

Ca să rezumăm analizele dedicate acestei prime categorii de imoraliști într-un mod cât mai plastic, este poate de folos să compunem acum, din „bucățele" (imaginabile, din nou, sub forma acelor piese colorate din caleidoscop, dacă vrem), portretul-robot al arhetipului pe care îl ilustrează, în varii actualizări ficționale individualizate, toți acești protagoniști. Exercițiul nu este doar sumativ: cu ajutorul acestui profil general îl vom putea identifica pe „rebel" și înafara celor câțiva exponenți evidențiați până în acest punct. Care ar fi, deci, profilul sumativ al acestui imoralist?

Fizic, el este tânăr sau foarte tânăr (cam între vârsta liceului și, să spunem, cu aproximație, până în 30-35 de ani); poate fi de orice sex; este un personaj individual sau uneori, unul *simili*-colectiv (*i.e.*, aparent colectiv, organizat în grupuri compuse din indivizi de cam aceeași generație, cu profiluri asemănătoare); este, în general, un exemplar relativ atrăgător pentru sexul opus; mai ales în cazul protagoniștilor masculini, ținuta denotă clar o înclinație vădit cosmopolită și anarhistă care, în context, este în sine un scandal: poată părul lung, *jeans*, tricouri și accesorii specifice

---

331 Ibidem, p.259.

332 Ibidem, p.289.

333 În *Zodia...*, „făptura spaimei" este explicit echivalată cu istoria (totalitară). Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 148.

334 La Ovid, referirea se regăsește în metafora monstrului fără chip din *8006 de la Obor la Dâlga*, amintind aproape deschis de Moloch din *Howl*. În Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 48-64. Pentru Diogene Sava, v. sopra.

pentru cultura *beat* sau *flower-power*. De obicei, referirile directe la înfățișarea acestor eroi lipsesc cu desăvârșire; portretele lor rezultă întotdeauna – poate cu Ovid Petreanu ca unică excepție – din relatarea faptelor narative (*showing*), nu din descriere explicită (*telling*)[335].

Psihologic, în ciuda aparenței „recalcitrante", „obraznice" sau „cinice" (descriptori ostentativi și sibilinici sub aparența moralizatoare care nu lipsesc aproape niciodată, dimpotrivă: tind să rezume o definiție etică sub forma unui adjectiv-etichetă de citit în răspăr), rebelul lui Mircea Nedelciu este un individ demn (nu se plânge aproape niciodată, deși ar avea multiple motive serioase), dar biografic fracturat (părăsit de un părinte sau de ambii, dezrădăcinat, sau nedreptățit social); frustrarea sau trauma tacită astfel generată îl fragilizează, îl transformă într-o identitate suferindă, sensibilă *malgré soi*, ceea ce de obicei îl înfurie și îl determină să se manifeste în special prin sarcasm și o „nonșalanță" jucată (termenul între ghilimele apare poate mai rar decât cei din debutul paragrafului, dar suficient cât să constituie o etichetă specifică – fiindcă prezența textuală a adjectivului este dublată sau sugerată prin reprezentare/*showing*). Nu este totdeauna un intelectual (de aceea nici nu își conștientizează mereu până la capăt revolta), însă este un individ creativ social, (adesea) talentat, artist; visează sau fabulează mult, închipuie tratamente fabulatorii ale crizei interioare, are întotdeauna prea multă imaginație. Sincronizat mental cu o (contra)cultură imposibil de contextualizat în România vremii, rebelul se simte neînțeles, precondiționat, redus la o scară care nu i se potrivește și se desolidarizează în raport cu macro-comunitatea, compensând fie prin simplul recurs la autosuficiență, fie prin asocierea în cadrul unor mici grupuri izolate cu care formează micro-comunități de conștiință autentice.

Sociocultural, este un marginal, un nerealizat care de multe ori pare să caute o „negație absolută" din proprie inițiativă; se plasează singur (sau așa dă impresia) pe o traiectorie-limită din perspectivă legală sau profesională, în ciuda abilităților și oportunităților pe care tutorii (legali sau naturali) i le oferă; pare, așadar, să refuze cu orice preț integrarea, se află mereu în mișcare, pe drumuri (ca un adevărat *drifter* american) și caută compania celor care îi seamănă din acest punct de vedere – cu ei se și asociază adesea în mici cercuri sau rețele (uneori secrete), organizând sau fantazând la acțiuni sociale anti-regim, ambigue moral și ușor riscante. Se simte incompatibil cu macro-comunitatea și/sau cu comunitatea locală (urbană sau rurală deopotrivă), dar se integrează tacit, interior, în comunitatea globală: mai precis, este un cosmopolit prin (auto-)definiție, pare să se simtă mai degrabă parte integrantă din Contracultura Occidentală a anilor `60-`70, congener intelectual, mentalitar și axiologic, cu șaizecișioptiștii vestici. Pe spectrul politic, se plasează, deci, în zona progresismului de stânga (liberală sau chiar radical-liberală, *Yippie*, anarhistă, fiindcă este un anti-autoritarist), iar conștiința lui critică, în special civică, mereu vigilentă, îl poate face să pară un *contrarian*[336], un rebel confuz și „fără cauză" clară;

[335] În română, dicotomia *showing/telling* este tradusă prin opoziția reprezentare/relatare în ediția românească de la Univers. V. Wayne C. Booth, *Retorica romanului*, București, Univers, 1976, trad. Alina Clej, Ștefan Stoenescu.

[336] În sensul precizat în secțiunea de debut a analizelor privitoare la „rebelii cu cauză".

face, prin urmare, scandal; deranjează, incomodează, neliniștește pe metodă imoralistă.

Dincolo de aceste suprafețe mai mult sau mai puțin vizibile, am arătat că rebelii au o cauză specifică – *parrhesia*, reinstaurarea unui discurs civic contestatar, al adevărului antitotalitar – și își folosesc imaginația (acest topos central al Școlii de la Frankfurt și al mișcărilor sociale cu tentă globală din anii 1960-1970) pentru a face *tabula rasa* cu locurile comune, legitimatoare ale discursului politic moralist practicat de *establishment*-ul ceaușist; în fapt, ei șochează terapeutic: pentru a dez-instrui (în sensul imoralist, gidian, dar re-contextualizat al termenului), *i.e.*, a dez-ideologiza; sunt purtătorii de stindard ai unei practici neîntrerupte a rezilienței morale, etica lor este „o suprafață continuă a trupului" care vulnerabilizează[337], o formă pasiv-agresivă de rezistență ideologică și civică în formă continuată. Negația pe care ei o practică este o contestare neomarxist-progresistă și internaționalistă a valorilor non-liberale, retrograde (moralist-ultra-conservatoare) instaurate la nivel de retorică axiomatică de național-comunismul Epocii de Aur. Iar valoarea negației este, pe fundal, întotdeauna etică: un imperativ Kantian care definește întreaga identitate a „rebelului cu cauză". Iată, deci, că imoralismul lor este, de fapt, o identitate morală definită socio-politic, cultural, o politică personală a autenticității (sau re-autentificării) exprimată printr-o tentativă *parrhesiacă* cu ținte în primul rând anti-moraliste și anti-autoritare.

De ce se ascund, însă, rebelii sub această aparență de zurbagii neînțeleși, de ce atâtea suprafețe înșelătoare, de ce un discurs tacit? „Omul este cel mai puțin el însuși când vorbește în nume propriu. Dați-i o mască și vă va spune adevărul"[338], scria un alt imoralist emblematic, Oscar Wilde, în 1891, explicând că presiunea socială alterează autenticitatea persoanei. În profunzimi, presiunea crește – ne avertizează și Nedelciu însuși în primele pagini din *Zodia scafandrului*, singurul text elaborat de la bun început după căderea comunismului. Desigur, imposibilitatea *parrhesiei* explicite într-un regim totalitar este răspunsul evident – iar caracterul nemanifest al acțiunii sau discursului contestatar este un mecanism de auto-protecție resimțit adesea drept un compromis moral insuportabil. Or, cea mai cumplită spaimă a rebelilor (la care acești eroi „lucrează" pe un principiu Jungian și încearcă să obțină negația): integrarea, acceptarea chietistă a dominației. Acceptarea alegerilor „de bun-simț" echivalează, pentru ei, cu compromisul moral ultim în relația cu sistemul opresiv – în fond, deci, cu contribuția morală la perpetuarea tiraniei. O explică printr-o alegorie animală extrem de sugestivă Pictoru, un rebel care este în același timp un imoralist „desăvârșit" (autoconștient și capabil de a-și teoretiza opțiunea). Iată cum își întâmpină el prietenul (pe Gregor Vranca, probabil G.V. într-o postură ulterioară, de maturitate), într-un pasaj la care ne vom mai

[337] Parafrazez aici fraza-cheie a naratorului din încheierea povestirii *Acțiunea (romanului) «Black Money»* pe care am citat-o deja cu mai multe ocazii de-a lungul analizelor.

[338] Traducere din engleză: „Man is least himself when he talks in his own person. Give him a mask, and he will tell you the truth." V. Oscar Wilde, *Intentions*, 1981. Citat aici din ediția on-line The Project Gutenberg eBook, octombrie 2014. Text integral disponibil la adresa https://www.gutenberg.org/files/887/887-h/887-h.htm [22.04.2026].

întoarce și mai târziu, fiindcă îl consideră tentat să se compromită moral de teama sistemului:

> „Acuma ești un șoarece, domnule [...] cu blana cenușie și ochii speriați. [...] cauți de fapt o gaură în care să te ascunzi cât mai repede. Vrei să bei o cafea? [...] Sunt clement pentru că știu că înainte ai fost câine vagabond și te-ai făcut șoarece pentru că nu te-a luat ecarisaju. A uitat ecarisaju de tine, domnule! Și atunci ai crezut că ține, vrei o linguriță de zahăr?"[339].

Firește, prima sugestie a acestei substituții animale este deschiderea intertextuală: spre zoopoetica lui Kafka[340], spre Steinbeck[341], dar și spre Bulgakov cu *Inimă de câine*[342]. Ele nu contrazic, ci mai degrabă susțin interpretarea, aici, neechivocă: pentru Pictor, diferența între „câinii vagabonzi" și „șoarecii cu blana cenușie" este, în alți termeni, cea între refuzul (riscant, dar etic al) închisorii interioare (*i.e.*, al internalizării normativității specifice panopticului foucauldian) și acceptarea ei (forțată sau nu), în schimbul iluziei unei relative siguranțe defensive. Pentru Pictor, deci, un câine vagabond trebuie să evite capcana cooperării cu sistemul pentru a-și păstra libertatea, această definiție fundamentală a identității sale caracterizate prin refuzul mutual, activ-reactiv, între individ și comunitate. Vorbim, așadar, cu necesitate, despre identitatea persoanei în primul rând în termeni morali și de aici, politici.

În încheiere, să mai punctăm doar că așa non-beligeranți cum sunt (sau, altfel spus, relativ taciți, impliciți sau pasivi în *parrhesia* lor doar pe jumătate dusă la capăt), „rebelii" nedelcieni întruchipează, explorează și legitimează fabulatoriu, totuși, o categorie demografică aparte a României Epocii de Aur – prezența identificabilă a unor minorități ideologice contestatare care trebuie să fi fost percepută de către sistem drept o amenințare. Dovada cea mai clară în acest sens este vocabularul specializat și abuziv, deloc subtil stigmatizator, al documentelor de partid care vizează, se pare, cu un grad de obstinație relevant, odată cu turnura totalitară a anilor 1970, anumite „elemente" sociale indezirabile localizate cu predilecție în rândurile tineretului, și mai ales ale tineretului educat (educația studenților devine brusc o temă importantă pentru exigențele etice ale sistemului[343]). Termeni precum noțiunile de „huliganism"[344], „neocolonialism"[345],

---

[339] Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou controlat*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p. 235.

[340] Ne putem gândi la personajele-șoareci din *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäusear* [Josephine, cântăreața sau Poporul șoarecilor, Traducerea mea, RH.] (text apărut pentru prima dată în *Prager Presse*, în 1924) sau din anecdota Kleine Fabel [O mică fabulă, Traducerea mea, RH.] (publicată postum în 1931, în *Beim Bau der Chinesischen Mauer*), dar și la transformarea animală (care implică tot un dăunător mărunt) din *Metamorfoza* / *Die Verwandlung* (1915).

[341] Cu *Despre oameni și șoareci* (1937).

[342] Roman scurt publicat în 1925.

[343] V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p. 147 și următoarele.

[344] *Ibidem*, p. 103.

[345] *Ibidem*, p. 192.

„cosmopolitism”[346], descriptorii de tipul „elemente declasate, infractoare”[347], „antisociale”[348], caracterizate prin „îngâmfare și aroganță”[349] țin de un aparat conceptual extras ca atare din *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică* (Editura Politică, 1972). Acest vocabular coincident, dar inversat, pune în evidență un paralelism imposibil de ignorat între acest tip de personaj principal și noile anti-modele morale impuse de sistem. Mai precis, devine foarte dificil să credem, judecând după corespondența directă, „unu la unu”, între cele două prototipuri contrare – al omului nou ceaușist și respectiv, al rebelului neo-imoralist nedelcian – că propaganda de partid nu a fost vizată metodic, deci cu o intenție auctorială clară de către prozatorul optzecist pe parcursul întregii sale creații; sau că acest mesaj abscons nu avea o miză socială activă, vizându-i pe rebelii cu realitate istorică aflați dincoace de carte.

Identificarea categoriei de „imoraliști” nu face astfel decât să permită (sau să înlesnească, de fapt), sesizarea acestei opoziții extrem de organizate textual – și menținute, de altfel, ca atare în cadrul întregului ansamblu prozastic – antiteză în contextul căreia fabula încurajează, prin propunerea constantă de anti-modele de prim-plan, neconformitatea, rezistența și refuzul. Mai mult, vom constata în cele ce urmează că această concluzie este aplicabilă tuturor categoriilor de protagoniști plasați sub „zodia negației” care fac obiectul acestui studiu extins.

[346] *Ibidem*, p. 191.
[347] *Ibidem*.
[348] *Ibidem*, p. 167.
[349] *Ibidem*, p. 130.

Copiii sălbatici: *generation gap* și celule familiale în Epoca de Aur

Tot un fel de rebeli cu cauză sunt și protagoniștii pe care îi vom organiza sub eticheta de „copii sălbatici": este vorba despre un grupaj consistent de neo-imoraliști care se rup de mediile presupus protejate, de ascendenții lor biologici sau de micro-comunitatea locală care le este familiară, fie prin forța împrejurărilor, fie prin conflict. Singura diferență între ei și „rebelii" din categoria analizată anterior este, în fond, că ținta negației pe care o practică este relativ mai specifică: vorbim despre ascendența familială directă ca instanță sistemică de propagandă și presiune – sau, în cu o formulare a lui André Gide, despre „familie ca instituție"[350]; iar unicul motiv pentru care nu i-am integrat formelor rebeliunii este mulțimea și varietatea specifică a reprezentărilor. Separația este astfel mai degrabă motivată metodologic (favorizând lizibilitatea textului analitic și vizibilitatea imaginarului specific extins) decât logic.

Descriptorul figurativ „copii sălbatici" trebuie citit aici fără vreun recurs la referințe teoretice sau livrești precise, deși nu se află nici complet în afara lor[351]. Termenul se vrea sugestiv pentru toți protagoniștii pierduți de căminul lor, privați de stabilitatea unor legături familiale firești; „sălbăticiți" în acest mod, ei se adaptează la lumea în care trăiesc ca la o veritabilă junglă, un spațiu advers în relație cu care nu reușesc să găsească un limbaj comun. Sintagma-etichetă include, prin urmare, sub un concept unic, orfanii și dezrădăcinații, urmașii ilegitimi sau adoptivi, copiii-problemă, extinzându-se deopotrivă asupra celor „născuți" ca atare (*i.e.*, determinați de condiții externe, independente de voința lor) sau „făcuți" (*i.e.*, auto-definiți simbolic prin negarea identității sau ascendenței naturale).

Ne referim, deci, la o specie de imoraliști nu aflați propriu-zis în anii copilăriei, ci ai adolescenței, ai primei tinereți sau, cel mult, ai primilor ani de maturitate (se încadrează, de obicei, ca și rebelii, între vârsta liceului și cea a primilor ani de căsnicie), având drept numitor comun faptul că intră, în principal, în conflict cu instituția familiei ceaușiste, în calitatea sa de „celulă de bază a societății"[352]. De obicei tineri și foarte tineri, și de aceea părând (la suprafață) de multe ori niște simpli teribiliști, acești eroi reacționează, de fapt, la autoritatea parentală percepută

---

[350] Gide explică, referitor la celebrul „Familles, je vous hais" din *Fructele pământului*, că referirea este la familia ca instituție, nu la persoanele care o alcătuiesc, subliniind diferența de perspectivă. V. André Gide, *Jurnal. Pagini alese*, Bucureşti, Univers, [1939, 1954] 1970, p. 457.

GIDE, André (1939, 1954 rééd. 1970) - Jurnal. Pagini alese, Bucureşti, Ed. Univers.

[351] Nu este neapărat o trimitere la romanul pentru copii al lui Felice Holdman *The Wild Children* (1983), nici la cel al lui Constantin Iftime intitulat chiar *Copiii sălbatici* (2016), deși un liniaj conceptual care să îl includă și pe Mircea Nedelciu nu ar fi imposibil de realizat de la primul la al doilea.

[352] *Apud* Roxana Deca, „Influența comunismului asupra structurilor familiale tradiționale românești". În *LITUA, XVI*, Muzeul Județean Gorj „Alexandru Ștefulescu", Târgu-Jiu, 2014, 335-338. Online: https://biblioteca-digitala.ro/?articol=1437-influenta-comunismului-asupra-structurilor-familiale-traditionale-romanesti--litua-studii-si-cercetari--xvi-2014 [12.02.2026].

ca instanță de propagandă sau, dimpotrivă, la absența ei, ori la alterarea prestigiului părinților, punând în evidență compromisurile morale sau, invers – consecințele nealinierii[353].

Exemplele cele mai complexe și pertinente i-ar include (întrucâtva în ordinea apariției/reapariției, combinată cu contextul narativ în care predomină revolta împotriva ascendenței) pe tinerii care fac parte din grupul introdus în *Aventuri într-o curte interioară*[354] și regăsit în mai multe povestiri ulterioare (naratorul-personaj, Pictoru, Rolly, Americanu), pe G.V. în *Călătorie în vederea negației*[355], dar și pe Ovid Petreanu (mai degrabă în *Călătorie...* decât în *8006 de la Obor la Dâlga*[356]), pe Alexandru Daldea și Bebe Pârvulescu în *Amendament la instinctul proprietății*[357], pe Marcel Rădulescu din *Crizantemele din tundră*[358], pe Zare Popescu, Radu Grințu, și într-o măsură pe Gelu Popescu / G.P. din *Zmeura de câmpie*[359], sau, dintre personajele feminine, pe Nora în *NORA sau balada zânei de la Bâlea-lac*[360], Dilaré (tot din *Amendament*...), Alice Mățăoanu din *Dansul cocoșului*[361], Mituța din *Călătorie în jurul satului natal*[362], Nicoleta Sava din *Zodia scafandrului*[363] – ș.a.

Conform biografiilor intra-narative, ruptura dintre acești eroi și familiile lor se produce în anii instalării comunismului, așa cum o observă foarte bine Sanda Cordoș:

> „O distanță severă separă generațiile, indiferent dacă e vorba despre fiii unor țărani care nu mai vorbesc limbajul părinților [...] sau despre fiii unor orășeni impuri, imorali. În câteva rânduri, ei sunt orfani, după cum, în mod generic, toți acești fii sunt urmașii tulburilor ani `50 [...]"[364].

Discuția nu se poate tăia, însă, în acest punct, căci dezarticularea familială depășește cu mult în complexitate chestiunea persecuțiilor dejiste și chiar pe cea a obiecțiilor împotriva imoralității.

---

[353] Problemele de cuplu, sexualitatea, conflictele cu consorții, partenerii de viață sau relația cu ideea de descendenți, maternitatea și paternitatea, semnificative și ele, vor fi abordate în următoarea secțiune.

[354] Textul inaugural al volumului omonim, apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1979.

[355] *Călătorie...* este proza finală, treisprezecea, din volumul *Aventuri...* (1979).

[356] A patra proză din *Aventuri...* (1979).

[357] A șasea proză din volumul omonim, apărut în primă ediție la Editura Eminescu, București, în 1983.

[358] A treia povestire din volumul *Și ieri va fi o zi*, partea *I. Călătorie în jurul satului natal*, apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1989.

[359] Primul roman al lui Mircea Nedelciu, cu titlul complet *Zmeura de câmpie. Roman împotriva memoriei*, apărut în primă ediție la Editura Militară, în 1984. Citarea se va face în continuare din această primă ediție a cărții.

[360] Proza care deschide volumul *Efectul de ecou controlat*, apărut în primă ediție la Cartea Românească, București, în 1981. S.a., M.N.

[361] Prima povestire din volumul de proză scurtă *Și ieri va fi o zi* (1989).

[362] A șaptea proză, penultima dintre cele opt care alcătuiesc partea *I. Călătorie în jurul satului natal* a volumului *Și ieri va fi o zi* (1989).

[363] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului. Roman inedit*, Editura Compania, București, 2000.

[364] Sanda Cordoș, *Mircea Nedelciu și proba clasicismului* (prefață), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 14.

În primul rând, familia și comunitatea de baștină apar cel mai adesea asociate unui vocabular ficțional saturat simbolic cu reprezentări afine universului carceral: autorul *Claustrofobiei* dezvoltă fabulatoriu o întreagă colecție de internate, de spectre ale orfelinatelor sau cazărmilor care bântuie trecutul ori viitorul posibil al personajelor; apoi, sunt înfățișate o multitudine de relații familiale alterate, diminuate, prohibitive, neo-patriarhale, neo-matriarhate etc. – așa încât se poate susține cu abundență de ilustrări că perspectiva nedelciană reflectă o raportare profund critică la ideea de origine genetică localizabilă în genere. Discursul prozei pare să inspire, printr-un *showing*[365] sofisticat (*i.e.*, prin expunere tacită a faptelor intra-narative) o veritabilă repulsie morală relativ la raporturile cu ascendenții în România ultimelor trei decenii de comunism, și să exploreze alternativele unei detașări imoraliste tipice.

De altfel, inclusiv la nivelul articulării teoretice, familia descrisă sub forma „celulei de bază a societății" ia, într-adevăr, mai degrabă o tentă de sens penitenciară decât organică și intră astfel în multiple rezonanțe extrem de relevante pentru discuția noastră. O astfel de punere în scenă trimite (inclusiv lexicalizat, în *Zodia*...) deopotrivă la Maurice Barrès, André Gide, Nadejda Krupskaia și la tradiționalismul național-stalinist al eticii ceaușiste – într-o buclă care închide, de fapt, un cerc istoric al definițiilor politice din modernitate încoace: pe de o parte, la teoriile conservatoare, tradiționale, naționalist-organice ale familiei și, respectiv, la cele diametral opuse, progresiste, individualiste sau liberal-marxiste. Să procedăm, deci, la un scurt istoric al formulei care ne va fi extrem de util pe parcursul analizelor care urmează.

Asocierea originală (organică, de descendență hegeliană) între familie și celulă (*i.e.*, definirea familiei drept celulă socială fundamentală) este asociată inițial cu scriitorul moralist Paul Bourget, poetul, scriitorul și filosoful ultraconservator Charles Maurras și apoi, cu scriitorul și ideologul naționalist Maurice Barrès (1862-1923). În acest sens inițial, corelativul obiectiv „celulă" era folosit exclusiv în sensul biologic al termenului și era, evident, poziționat în afara oricărei asocieri sarcastic-depreciative bazate pe omonimia cu sensul secundar de „[î]ncăpere (strâmtă) în închisori, unde sunt ținuți arestații sau condamnații"[366]. Celde-al doilea sens, critic-opozitiv, intră în discuție, așadar, odată cu intensa, îndelungata și bine-cunoscuta dispută intelectuală[367] dintre André Gide și Barrès (care insistă mai mult pe temă chiar decât Bourget sau Maurras[368]).

Pentru naționalistul francez, nu individul, ci familia era unitatea socială fundamentală, formând macrostructuri comunitare trainice datorită înrădăcinării în

---

[365] În sensul din *Retorica romanului* de Wayne C. Booth. Citat aici din Wayne C. Booth, *The rhetoric of fiction*, Second Edition, University of Chicago Press, Chicago & London, 1983.

[366] DEX online, sensul 3. Online: https://dexonline.ro/definitie/celul%C4%83 [14.02.2026].

[367] Hilary Hutchinson, „Gide and Barrès: Fifty Years of Protest". În *The Modern Language Review,* Vol. 89, No. 4 (Oct., 1994), Published by Modern Humanities Research Association, pp. 856-864.

[368] Pentru detalii privind disputa lui Gide cu Bourget și Maurras privind instituția familială, v. Jean-Michel Wittmann, „Maurras, Barrès et Bourget dans Les Faux-Monnayeurs. Fonction et enjeux de trois allusions nominatives". În *Roman 20-50,* 2009/2 no.48, pp. 117-126.

tradiție[369]. Neîntâmplător, desigur, pentru individualistul André Gide (autorul celebrei exclamații „Familii, vă urăsc!”[370], dar și al teoriei „influenței prin opoziție”[371]), celula familială, cu „regimul celular” corespondent[372] este (re)definită sarcastic, în mod iterativ, ca un spațiu dacă nu efectiv inchizitorial sau penitenciar, atunci măcar ca o experiență prohibitivă și inhibantă, care desfigurează și deformează identitar. În viziunea marelui modernist francez, o persoană stăpână pe propria identitate nu se poate regăsi și autodefini decât odată ce „sămânța moare”[373], descarcerând noul individ din mediul sufocant al daturilor culturale, al regulilor prestabilite și permițându-i să eclozeze în deplina sa unicitate. În aceeași direcție, dar de pe poziții bolșevice, Nadejda Krupskaia denunță structurile patriarhale osificate ale familiei burgheze ca pe un obstacol în calea emancipării femeilor, propunând instituții și mijloace sociale de sprijin, finanțate de stat, pentru familiile unde ambii părinți ar deveni oameni ai muncii cu drepturi și obligații egale[374].

La rândul său, Mircea Nedelciu preia jocul descalificant de cuvinte bazat pe polisemia vocabulei „celulă”[375] în *Zodia scafandrului*, textul-cheie al întregii sale proze: „celula societății, familia [Sava]”[376], scrie naratorul „romanului inedit”, însă (re)pliază, în fapt, formula progresistă pe realitatea Epocii de Aur. Din perspectiva prozelor sale, familia ceaușistă se confruntă cu multiple dileme, uneori suprapuse sau superpozabile. Pe de o parte, își recapătă vechea autoritate tradițională, naționalist-burgheză (a se citi: autoritarismul patriarhal) și rolul ideologizant, de factor esențial al „propășirii” vitalității biologice și spirituale a nației, tocmai într-o cultură ale cărei ideologii fundamentale ar fi justificat, dimpotrivă, o „revoluție sexuală”[377]. Pe de altă parte, degenerează, în principal din patru cauze. Istoric, primul factor degenerativ sunt practicile (așa-zis revoluționare) inumane care au dus la instaurarea socialismului în România postbelică: încarcerările politice și

---

[369] V. Maurice Barrès, *Les Déracinés*, Paris, Charpentier, 1897 și *Les diverses familles spirituelles de la France*, Paris, Émile-Paul Frères, 1917.

[370] În original: „Familles, je vous hais!”, Traducerea mea, RH. Citat aici din André Gide, *Les Nourritures Terrestres*, Paris, Gallimard, 1921, p. 72. Online: https://tinyurl.com/4jne8amy [15.02.2026].

[371] În original: „influence par protestation”. Am ales aici să traduc termenul „protestation” prin „opoziție” fiindcă dezambiguizează: în franceză, cuvântul înseamnă refuz activ, protest, dar nu neapărat în sens civic (sau nu numai). *Apud* Hilary Hutchinson, *op. cit*., p. 856.

[372] În original: „régime cellulaire”, Traducerea mea, RH. André Gide, *Les Faux-monnayeurs,* Éditions Gallimard, Paris, 1925, p. 118. Online: https://www.ebooksgratuits.org/pdf/gide_faux_monnayeurs.pdf [15.02.2026].

[373] Referire la *Si le grain ne meurt* [Până sămânța nu moare], t.R.H. Ediția orifinală: André Gide, *Si le grain ne meurt*, Gallimard, Paris, 1924.

[374] V. Nadejda Krupskaia, *On Education. Selected Articles and Speeches*, Foreign Languages Publishing House, 1957.

[375] În original, „cellule familiale”. André Gide, *Falsificatorii de bani*, ed. cit., p.118.

[376] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Bucreşti, Compania, 2003, p.100. Decupajul meu, R.H.

[377] Termenul în sensul atribuit de Willhelm Reich în *Die Massenpsychologie des Faschismus* (1933) – căci mai apăruse și înainte, cu referire la alte perioade istorice de liberalizare a sexualității, v., spre exemplu, nota următoare – nu apare aici din simplu reflex: în Occident, Contracultura șaizecișioptistă o și înfăptuiește, într-un mod ideologic coerent cu dezvoltările neomarxiste ale gândirii de stânga, iar imoraliștii nedelcieni vor folosi aceste evoluții, așa cum vom vedea mai târziu.

deportările ca fenomen demografic cu reverberații profunde și de durată în psihologia socială, determinând la nivelul familiei, de pildă, mutilări ale compoziției tradiționale, de obicei prin extragerea definitivă, anihilarea sau vulnerabilizarea instanței paterne. A doua cauză a degenerării (în deplină continuitate cu prima) este vânătoarea de vrăjitoare din jurul teoriei originilor nesănătoase. A treia – libertinismul anilor `50 românești[378]. Venit în siajul retoricilor emancipatoare ale marxismului clasic, acest fenomen de scurtă durată ca practică socială deschisă este sesizat de prozatorul optzecist în deplina sa relevanță de după turnura tradiționalist-naționalistă din anii 1970, îndeosebi în pertinența sa pentru cursul micro-istoriilor[379] secrete, individuale, din lumea socialistă „modernă" și mondenă, a orășenilor de primă generație. Și în final, a patra cauză a alterării relațiilor familiale – și una dintre cele mai prezente în tramele nedelciene – este compromisul moral cu sistemul ca metodă de parvenire.

În rezumat, „copiii sălbatici" vin să pună în lumină tocmai aproprierea contradictorie, nefirească între prelucrările staliniste ale marxismului original și reacționarismul burghez pursânge al lui Barrès. Ei trăiesc – contrar obișnuinței sociale – nu din iterarea, ci tocmai din negarea originilor ca mecanism al auto-definirii identitare. În acest proces, unii resimt o senzație acută și frustrantă a alienării (familiale, comunitare) și a imposibilității de a comunica; alții au conștiința pe cât de clară, pe atât de chinuitoare a diferenței generaționale insurmontabile, cu care nu știu (moralmente) ce să facă. Însă în majoritatea cazurilor, aceste suferințe sunt înăbușite sub suprafața unui dezinteres nonșalant sau chiar a unui refuz agresiv, beligerant.

Pentru a completa această mică introducere teoretică, mai trebuie să punctăm că există și la *baby boomerii* vestici concepte echivalente, parțial superpozabile. În ceea ce privește ideea de alienare, este arhicunoscut că definiția marxistă originală se retraduce pentru generația *Flower power* prin intermediul teoriilor Școlii de la Frankfurt și continuă să reprezinte până în stricta contemporaneitate, trecând prin mișcările șaizecișioptiste, un concept-cheie al ideologiilor contraculturale. Pentru problema incomunicării (la *boomeri,* în raport cu *the Silent Generation*, generația chietistă[380] – iată o altă echivalență aplicabilă), omologii *communication impossible,*

---

[378] V., de pildă, în acest sens, cercetările lui Konstantin Dushenko din *Slovar sovremennykh tsitat* [Dictionar de citate contemporane] despre folosirea, încă din 1925, a termenului de „revoluție sexuală" în Rusia, cu privire la normele liberale menite să destabilizeze familia burgheză, aduse, în urma revoluției bolșevice din Rusia – 1917 – și a Războiului Civil Rus – 1917-1923 –, de Codurile Penale ale RSFSR din 1922 și respectiv 1926. Konstantin Dushenko, *Slovar sovremennykh tsitat,* Moscova, Agraf, 1997 *apud* Julia Solovyova, „Mustering Most Memorable Quips", în *The Moscow Times,* 28 Octombrie 1997. Online: https://bailey83221.livejournal.com/87856.html [15.02.2026].

[379] Aici, nu neapărat în sensul atribuit conceptului de Ginzburg și Ghobrial. V. Ginzburg, Carlo, „Microhistory: Two or Three Things That I Know about It", în B. Brown, & H. Keenleyside, *Critical Inquiry*, Vol. 20, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 10-35, Ghobrial, J.-P. An Introduction: *Seeing the World like a Microhistorian*, vol. 242, no. S14, Oxford University Press, 2019, pp. 1-22 și Ginzburg, Carlo, „Microhistory and Global History", în J. H. Bentley, S. Subrahmanyam, & M. Wiesner-Hanks, *The Cambridge World History*, Vol. 4, Cambridge University Press, 2015, pp. 446-473.

[380] Karl Mannheim, „The Problem of Generations". In Kecskemeti, Paul (ed.). *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works,* Vol. 5, Routledge, NY, 1952, pp. 276–322.

fausse communication sau *non-communication* ai lui Raoul Vaneigem[381] par sinonime teoretice evidente, cu atât mai mult cu cât însăși ideea de conștiință generațională este concepută, în studii recente precum cele ale profesorului american de sociologie Andy Furlong, tocmai în efortul de a redefini fenomenul de conflict al generațiilor ca pe un simptom și un resort vital al schimbării sociale[382].

Senzația de abandon, de dislocare sau – dimpotrivă – de încarcerare și incomunicare este compensată la fel de frecvent la „copiii sălbatici" ca în cazul rebelilor prin recursul la asocierea cu afinii morali. Poate mai puțin deschiși spre surogate inter-culturale (deși identificarea cu congenerii șaizecișioptiști din alte zone ale lumii se face și aici în câteva cazuri-cheie) decât spre regruparea în mici rețele de prieteni apropiați, acești copii fără părinți caută în ceilalți un tată sau un frate. Atunci când găsesc identități compatibile (de obicei vulnerate într-un mod similar) devin uneori protagoniști *simili*-colectivi, asociindu-se în mici grupuri puternic solidarizate (ca în *Aventuri...* sau în *Zmeura...*). Iată, deci, că pornind tot de la o condiție comună a ratării (întocmai ca rebelii asociativi) – aceea de copii ai nimănui sau care se simt astfel – „copiii sălbatici" alcătuiesc și ei un fel de frății de cruce[383], în încercarea de a forma împreună un fel de front comun împotriva unui inamic ambiguu reprezentat.

Și-atunci, cine să fie, oare, acest dușman care separă familii, într-o parte, și se ascunde în spatele unui chip de „tătuc" – de părinte, gardian, tutore legal sau moral, în cealaltă? Același, oare, care face, pentru alții[384], din căsătorie sau procreare o vulnerabilitate de felul unei suprafețe continue a trupului? Ca să răspundem, va fi necesar să ne lăsăm ghidați, mai întâi, prin hățișurile ficțiunii de către niște neidentificați[385].

Intro. Morfologia fluidă a sălbăticirii: orfani, dezrădăcinați, bastarzi și fii risipitori

Înainte de a-i vedea în fabulă, este necesar să organizăm și pentru această categorie de neo-imoraliști – întocmai ca în cazul rebelilor cu cauză – câteva sub-categorii principale, determinate de diferitele tipare morfologice ale alienării generaționale. Formulate nu atât în baza acțiunilor care îi definesc (cum se întâmpla cu rebelii), ci mai degrabă în baza resorturilor biografice decelabile care îi motivează în refuzul apartenenței, vom structura aici patru conformații într-o măsură distincte: orfanii, dezrădăcinații, bastarzii și fiii risipitori.

---

[381] Vaneigem este considerat, alături de Debord, una dintre figurile fundamentale ale internaționalei situaționiste. Coceptele sunt preluate din celebrul său *Tratat*. Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, Paris, 1967.

[382] Andy Furlong, *Youth Studies: An Introduction*, Routledge, New York, 2013.

[383] V. în acest sens și analizele cu privire la căutările identității.

[384] Anticipând, este vorba despre adulterinii din secțiunea următoare, *Noii libertini*... .

[385] Aluzie la Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.420.

Cu ajutorul primului descriptor ne vom referi la copiii părăsiți sau rămași efectiv fără părinți în urma persecuțiilor politice, cum sunt Rolly și naratorul de persoana I din povestirea *Aventuri într-o curte interioară*, Bebe Pârvulescu în *Amendament...* sau cei trei protagoniști din romanul *Zmeura de câmpie*: Radu Grințu, Zare, Gelu Popescu (G.P.). Printre ei – inclusiv între exemplele menționate aici – se află și personaje neconflictuale în raport cu ideea de ascendență (v. Bebe și Gelu): atitudinea lor se explică fie prin lipsa efectivă a „vinovăției generației anterioare"[386], ca la Bebe, fie prin triumful nevoii autentice de apartenență (ca la Gelu). Ceea ce nu înseamnă că acești orfani devin neapărat integrabili sistemic: de pildă, dacă Bebe este Great Bibi din *Partida de «Taxi-Sauvage»*, am văzut deja că el devine un „rebel cu cauză", iar faptul că se poate reconcilia neproblematic cu mama regăsită relativ târziu nu pare să îi afecteze identitatea imoralistă deja formată. Acești orfani neproblematici nu vor face, însă, obiectul principal al analizelor care urmează, din simplul motiv că nu au o relație tensionată cu conceptul de familie – deci nu se califică de „copii sălbatici" (deși pot fi altfel de imoraliști, v. Bebe Pârvulescu/Great Bibi).

Cu ajutorul conceptului „dezrădăcinării"[387] – termen barrèsian resemantizat critic de Gide – îi vom regrupa separat pe eroii care pleacă de la sat la oraș și se alienează – își pierd vocabularul comun cu părinții și comunitatea de baștină – odată cu racordarea la mediul citadin. Ca și orfanii, „dezrădăcinații" au un corelativ istoric semnalat științific (și semnificativ sociologic) în lumea comunistă reală: ei se despart de spațiul familial-familial rural ca efect al modernizării, al urbanizării forțate. Plecarea la oraș pentru studii sau oportunități profesionale îi marchează constructiv prin contactul globalist, cosmopolit, poate mai puțin vădit Contracultural decât în cazul „rebelilor" sau (așa cum vom vedea) al „noilor libertini"; dar îi și traumatizează, îi fracturează cam în maniera în care o face cu orfanii: problema esențială a dezrădăcinatului nedelcian ține, de fapt, tot de un sentiment al non-apartenenței, al rupturii biografice, atât în relație cu ascendența familial-locală (originea țărănească), cât și cu comunitatea orășenească de adopție, *simili*-postmodernă, marcată de accelerarea nefirească a progresului. Deși pare diametral opusă biografic următoarelor două și se apropie vizibil de orfelinat prin aderența la idealul gestionării non-conflictuale a diferenței generaționale, această

[386] Folosesc aici o expresie teoretică a lui Zare Popescu din *Zodia scafandrului* la care vom reveni în scurt timp.

[387] André Gide a reacționat prin intermediul unor articole vehement critice la romanul *Les Déracinés* (1897) de Maurice Barrès. Articolele critice publicate în *L'Ermitage* (decembrie 1897 și respectiv februarie 1898) i-au consolidat lui Gide (o)poziția profund progresistă în raport cu ideile promotorului fundamental al tradiționalismului francez și au contribuit la generarea dublei sale imagini: nu doar de scriitor, ci și de „maestru al gândirii" (*maître à penser*) – sintagmă uzuală folosită astăzi în legătură cu gânditorul francez. Aici, ținta sa principală a fost naționalismul și localismul lui Barrès: în timp ce ultimul susținea, printre altele, că tinerii din provincie trebuie să rămână profund înrădăcinați în pământurile natale pentru a-și conserva adevărata forță și pentru a nu ajunge în situația unui eșec individual, autorul *Imoralistului* a valorizat, dimpotrivă, de pe poziții individualiste, dezrădăcinarea ca pe o șansă la emancipare, pornind de la noțiunile-cheie din *Les Nourritures...* (prozopoem extins apărut integral în volum tot în 1987, la Editura „Mercure de France", după ce *La Ronde de la Grenade* și *Ménalque* văzuseră lumina tiparului în 1896 la revistele *Le Centaure* și *L'Ermitage*): disponibilitatea și fervoarea.

sub-categorie face parte din același univers tipologic (mentalitar vorbind) cu celelalte într-un sens pe care îl vom detalia „la fața lucrului"[388]. Să reținem deocamdată că în literatura lui Nedelciu, ei sunt (literalmente) niște refugiați sau niște transfugi, geografic dislocați din locul de origine și din universul familial-familiar într-o lume în care se simt excluși, singuri, pierduți, inadaptați, depeizați. Printre exemplele la care ne vom referi aici se numără Americanu în *Excursie la câmp*, O.P. în *Călătorie în vederea negației*, Dilaré din *Amendament la instinctul proprietății* și Mituța din *Călătorie în jurul satului natal*. Și aici, ca și în cazul orfanilor, nu toți protagoniștii sunt și imoraliști, sau copii sălbatici: exemple pertinente sunt, în acest sens, G.V. sau Ion din *Balada tânărului lup, ION, fiul de geambaș*[389].

În contrapartidă, tipologia „bastarzilor" i-ar include, aparent previzibil, pe urmașii ilegitimi, pe „copiii din flori" – „*les enfants naturels*", cum îi alinta Édouard în *Falsificatorii de bani*[390]. Selecția celui mai dur termen din întreaga serie sinonimică posibilă nu are aici doar avantajul că este un descriptor mai concis și mai simplu de frazat; ea permite conexiunea directă, din nou, cu imoralismul Gidian într-una dintre dimensiunile sale cele mai tipice. Condiția de bastard („*la bâtardise*") înțeleasă drept circumstanță dezirabilă și imperativă a dezvoltării sinelui constituie, în fapt, la individualistul francez, o fațetă a teoriei mai largi despre „dezinstruire"[391], presupunând o „tabula rasa" a tabuurilor și preconcepțiilor primite de-a gata; iar în acest context, controversele dintre modernistul francez și adversarii săi conservator-moraliști au făcut din condiția bastardă un *locus* imoralist notoriu, permițând sinapsa referențială spontană.

Numai că în proza lui Mircea Nedelciu, mulțimea eroilor imoraliști sau de prim-plan care sunt descendenții biologici veritabili ai altor părinți tinde spre zero. Și atunci, de ce am genera o categorie? Evident, interesează aici tocmai acei eroi care nu sunt veritabili copii ilegitimi ai părinților sau tutorilor legali, dar se comportă ca și cum ar fi, ori închipuie această posibilitate în baza unui dubiu mai mult sau mai puțin nejustificat. Drept exponenți, i-am selectat aici pe Marcel Rădulescu din *Crizantemele din tundră*, pe Alexandru Daldea în *Amendament...*, dar și pe Nicoleta Sava din *Zodia scafandrului* – deși au o tentație în acest sens și Ovid Petreanu, Mituța sau Nora în *balada zânei... .*

A patra categorie este asemănătoare, dar totuși non-identică: vom regrupa aici personaje principale a căror paternitate este diminuată în diverse dimensiuni ale sale. Avem, de fapt, de-a face cu „fiii risipitori" – „*les enfants prodigues*" (din nou, cu un termen consacrat al imoralismului gidian) – care se simt alienați, îndepărtați

---

[388] Aluzie la titlul unei povestiri din volumul *Amendament...* (1983).

[389] A patra povestire din volumul *Efectul de ecou controlat* (1981).

[390] „Viitorul aparține bastarzilor. – Cât sens în acest cuvânt: «un copil din flori»! Numai bastardul are un drept natural.", scria alter-ego-ul lui Gide din *Falsificatorii de bani*, Edouard. În original: „L'avenir appartient aux bâtards. – Quelle signification dans ce mot : « un enfant naturel» ! Seul le bâtard a droit au naturel.", Traducerea mea, RH. Citat din André Gide, *Les Faux-monnayeurs*, Éditions Gallimard, Paris, 1960.

[391] V. pentru detalii explicațiile anterioare ale conceptului.

printr-o forță difuză a istoriei de părinții lor, în special de figura tatălui (dar nu numai) și au experiența profundă a imposibilității de a comunica, a „golului" irecuperabil, a abisului generațional. Este probabil morfologia cu cei mai numeroși exponenți, de la copiii fugiți de acasă ca Pictoru în *Aventuri...*, Nora în *balada zânei...*, la cei care se imaginează orfani fiindcă își refuză ascendența, cum este Zare Popescu în *Zmeura...* și din nou sau la risipitorii propriu-ziși ai protecției parentale ca (din nou) Ovid Petreanu în *Călătorie...*, Alexandru Daldea în *Amendament...*, sau Alice Mățăoanu din *Dansul cocoșului*.

Firește, se poate deja observa că aceste tipologii sunt mai degrabă fluide: unii dintre „copiii sălbatici" fac parte, simultan, din mai multe sub-categorii; pentru fiecare dintre ei vom alege în cadrul analizelor morfologia dominantă, menționând rezumativ sau prin asociere, ori de câte ori se ivește ocazia și profilurile morfologice „secundare" cărora li se aliniază.

Orfanii (I): Rolly și naratorul-personaj din *Aventuri...* fac probleme „tovarășului-tată"; Americanu și Pictoru își dau concursul

În *Aventuri într-o* curte *interioară* (proza de debut a primului volum de povestiri, care îi dă și titlul), un protagonist *simili*-colectiv aparte atinge majoratul ideologic: desprinderea mentală problematică de mediul familial este aici compensată prin ralierea idealistă, dar mai degrabă imaginară, la o apartenență mai vastă – cea șaizecișioptistă.

Istoria pare să înceapă simplu, deși puțin bizar: un grupul de prieteni pleacă cu cortul în timpul vacanței de iarnă pentru a-și petrece zilele libere pe un câmp pustiu bătut de crivăț. Doi dintre ei – personajul-narator și Rolly – sunt orfani, foști rezidenți ai unui leagăn de copii. Ajunși liceeni, sunt acum cazați într-un internat mizer; un al treilea membru al grupului (Bob/Americanu) este un dezrădăcinat: fiu de fermier, se vede nevoit să își părăsească familia de la țară pentru a urma studiile liceale la oraș și preia, în compensație, mare parte din modelele comportamentale ale orfanilor propriu-ziși; ultimul (Pictoru), copil de familie „bună", fuge de acasă în toiul iernii urmând un proces similar unui orfelinat autoindus, aproape jungian, de individuație[392].

Altfel spus, gestul Pictorului este influențat, s-ar putea crede, tocmai de ideile nonconformiste ale grupului de adolescenți „sălbatici" din care alege să facă parte: „Noi am fost principalii vinovați", presupune naratorul, „[n]umai de la noi are el idei d-astea, a zis odată tovarășu ta-su"[393], identificându-i astfel pe orfani și pe dezrădăcinatul Bob, din oficiu, drept niște copii-problemă. Tensiunile cu autoritatea

[392] V. C.G. Jung, *Collected Works, Volume 6: Psychological Types. A revision by R. F. C. Hull of the translation by H. G. Baynes*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971. Online: https://www.jungiananalysts.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/C.-G.-Jung-Collected-Works-Volume-6_-Psychological-Types.pdf [24.04.2026].

[393] Mircea Nedelciu, *Aventuri într-o curte interioară*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.19.

paternă, asociată din start cu sociopoliticul, devin deja evidente, iar conformitatea cu bunul-simț familial este resimțită ca formă de compromis pasiv cu sistemul: tatăl Pictorului este „tovarăș" prin definiție, și un tovarăș care nu pare să se bucure de respectul adolescenților – apelativul informal „ta-su" pare să sugereze mai degrabă o relație de adversitate cu o istorie mai lungă.

În ciuda opiniilor tovarășului-tată, însă, tinerii nu comit, aici (spre deosebire de activiștii-rebeli sau delincvenții care mai formează protagoniști *simili*-colectivi), nicio infracțiune *à la lettre*. Grupul din *Aventuri...* nu constituie nicio rețea socială transgresivă; este vorba aici doar de o prietenie bazată esențialmente pe două elemente structurale interconectate: sentimentul alienării familiale și idealismul șaizecișioptist – în virtutea căruia, de pildă, vizita lui De Gaulle în România se poate suprapune necontrariant cu evenimentele din 1968 de la Paris X Nanterre. Iată, în acest sens, felul în care se identifică (nu doar la nivelul identității personale, ci și ca microgrup) naratorul de persoana I din *Aventuri...* cu șaizecișioptiștii occidentali, chestionând, în fond, maturitatea politică a generațiilor trăitoare în totalitarism:

> „Este un lucru minunat pentru noi că am devenit majori și am căpătat dreptul de vot în chiar A.D. 1968. A doua zi după ce Pictoru suflase în cele 18 lumânări ale așa-zisului tort pe care i-l pregătisem [...], am avut rara plăcere să salutăm steagul bleublancrouge care flutura pe limuzina lui însuși De Gaulle. Noi fără să știm (așa cum, de fapt, nici De Gaulle nu știa) că tocmai atunci la Paris ideile unui anume H. Marcuse, ca și alte lucruri pe care nu se poate da vina, îi scoseseră pe sorboniști în stradă și-i făcuseră să scrie pe ziduri. [...] Lumea se dovedea mai puțin rectangulară decât o crezusem până atunci. Fără aceste dovezi, dialectica, despre care tocmai citisem și noi câte ceva prin manualele de liceu, ar fi rămas o simplă metafizică în capetele noastre. Am mai fi avut noi atunci dreptul să devenim majori?"[394]

Interogarea (retorică) de la finalul fragmentului propune o perspectivă abscons morală asupra identității: putem, cu adevărat, pretinde că am fi niște indivizi maturi atunci când nu avem o conștiință politică pe măsură, *i.e.*, formată și activă? Ținta acestei critici este, așadar, problema acceptării placide, chietiste, pasive a ireversibilității simbolice[395], a gândirii necritice ca principiu specific lumii totalitare, diametral opus liberalismului.

Prăpastia reală constă, deci, de fapt, în imposibilitatea dialogului, a negocierii între acești copii sălbatici, aparent născuți într-o zodie a negației (care simt nevoia unei anumite libertăți – de alegere, de mișcare, de expresie – pe de o parte, dar și nevoia unei apartenențe afective la un grup, pe de altă parte) și discursul gol, osificat, al sistemului, care se exprimă prin intermediul instanțelor autorității familiale tradiționale (*pater familias*, alias tovarășul-tată). Comunicarea dintre individ și Structură[396] este întreruptă: „Nimeni nu crede într-o limbă comună"[397];

---

[394] Mircea Nedelciu, *Aventuri...*, ed. cit., pp.30-31.

[395] În sensul unui antonim al conceptului de „reversibilitate simbolică" definit de André Petitat în *Secret și forme sociale*.

[396] În sensul conferit termenului de Iuri Lotman, în *Studii de tipologie a culturii* (1970).

[397] Mircea Nedelciu, *Aventuri într-o curte interioară*, vol. *Aventuri ...* (1979), ed. cit., p.21.

„NIMENI NU CREDE ÎNTR-O LIMBĂ COMUNĂ!”[398], constată obsesiv Pictoru în numele întregului grup. „Aștepți un cuvânt (...)”[399]; „Ai vrea sa spui cuiva un cuvânt”[400].

> „[Î]mbogățindu-ne, nu devenim mai bogați, ci mai scindați și, nemaiputând stăpâni multitudinea de țăndări în care ne-am scindat, nu mai tronăm peste ele, ci alergăm amețind de la una la alta și astfel acestea ne subjugă. Și poate de aceea căile de comunicare între noi sunt rupte”,

confirmă și Americanu altundeva[401]. Întregul text este dominat, inclusiv la nivelul imaginilor și fundalurilor (v. câmpul pustiu peste care trece crivățul siberian), de acuta senzație a însingurării care domină mentalul microgrupului.

Înclinația adolescenților spre vagabondaj și imaginație este simbolică, pe de o parte, simptomatică, pe de altă parte. Ca acțiune simbolică, ea echivalează cu opțiunea pentru fuga de înregimentare, cu auto-marginalizarea, cu decizia de a ieși din macrostructură – o alegere în primul rând morală pe care unii dintre acești eroi (reveniți în alte povestiri) o vor menține pe întreg parcursul existenței lor ficționale. Ea echivalează cu „Soluția a doua: a lui Alexandru Zinoviev”[402]: un refuz simbolic (și dramatic, în plan personal) al cooperării cu sistemul.

Ca simptom, tentația aproape morbidă, bolnăvicioasă a hoinărelii fără oprire este generată (ca la toate personajele lui Nedelciu, de altfel) nu doar de mobilitatea (post)modernă, ci de contextul specific românesc al modernizării comuniste, în care spațiul cultural nu mai are răbdare cu omul, iar persoana atipică nu își găsește locul. Sau poate că și-l găsește în comunități re-imaginate, renăscute din comunitatea de valori, ca o variațiune seculară a comunității spirituale. Putem interpreta în acest sens nu doar relația orfanilor din *Aventuri...* cu comunitatea globală, înlesnită de radioul vechi pe care îl poartă cu ei, ci și bizarul final al povestirii – cu cele patru siluete fantomatice, mărturisite „desigur”[403] de toți membrii grupului în același mod (deci, probabil, fantasmatice), mișcându-se fără grabă, „ca o procesiune stranie, secretă, răsărită din rădăcinile viscolului sau ale câmpiei”[404], și care „probabil, căutau ceva în cerc”[405], „urmele păsărilor sau urmele unei păsări anume”[406]. Alături de hipermotricitatea (fizică) centrifugă prin „curtea interioară” totalitară, refugiul (intelectual) în imaginație, fabulație, creativitate, contemplare – o altă curte interioară, de altfel – este, pentru orfani, ca și pentru mulți dintre imoraliștii nedelcieni în genere, un spațiu favorit al unei oarecare libertăți.

---

[398] Ibidem, p. 25 [s.M.N.].
[399] Ibidem, p. 20.
[400] Ibidem, p. 21.
[401] Mircea Nedelciu, *Excursie la câmp*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 112.
[402] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii,* Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 14.
[403] Mircea Nedelciu, *Aventuri...*, ed. cit., p. 36.
[404] Ibidem.
[405] Ibidem.
[406] Ibidem, p. 37.

Orfanii (II): Radu Grințu își ignoră cu nonșalanță originea; Gelu și Zare Popescu își dau concursul

Un alt tip de pornire anti-familială este cea a lui Radu Grințu[407], care pendulează între dorința de a-și afla trecutul, teama de origini și indiferența jucată. De obicei – imitându-l, de fapt, pe bunul său prieten Zare, alături de care își petrece copilăria la orfelinat – ceea tânărul profesor arată la suprafața povestirii este o răceală nonșalantă cu privire la necunoașterea propriilor origini (atitudine simulată, căci în cele din urmă va alege să primească, totuși, pasiv, informațiile disponibile). „De acum înainte să nu-mi mai povestești ce vise ai avut. Nu-mi folosește la nimic", îi spune el lui Gelu Popescu / G.P., cel de-al treilea „frate de cruce" de la orfelinat, atunci când amintirile acestuia le trezesc pe ale sale[408].

Mecanismul care se ascunde în spatele acestei negații imoraliste este, de fapt, același în cazul lui Radu și al lui Zare: răceala sentimentală (aparentă) nu e nici mai mult nici mai puțin decât un mecanism de auto-apărare, iar teama de origini este una inoculată de sistem: părintele care și-a părăsit copilul este, cu siguranță, fie „pătat" moralicește, fie un reacționar pedepsit de sistem, a cărui contribuție genetică vulnerabilizează. De altfel, reținerile celor doi – pe care mai tânărul Gelu, „meșterul" investigator, nu le împărtășește – se dovedesc justificate. În cazul lui Grințu, tatăl, fost deținut politic, îi dă, de fapt, o șansă părăsindu-l. Pe de altă parte, Zare este mâhnit de descoperirile lui G.P. în legătură cu propriile sale rude, printre care s-ar afla (în postura de părinte legitim) delatorul Florea Popescu (tocmai cel care cauzase, se pare, întemnițarea lui Anton Grințu).

Iată, deci, că în acest „roman împotriva memoriei"[409], prieteniile și comunicarea autentică în cadrul micro-grupului de orfani nu se pot prezerva decât prin ignorarea cinic-dezabuzată a trecutului – sau, cu o expresie a lui Zare, prin abandonarea (morală) a „vânătorii de strămoși"[410]. Singurul care nu renunță și nici nu își ascunde dorința de reunire familială este (în mod semnificativ) tocmai cel care nu află nimic despre sine: dintre cei trei orfani, lui Gelu îi lipsește orgoliul lui Armand Vedel[411] din *Falsificatorii de bani* – el nu se pretinde un cinic și va continua să își caute părinții. Ceilalți doi protagoniști relativ mai vârstnici, în schimb, ar fi putut foarte bine să scrie, întocmai ca imoralistul deprimat al lui Gide când se descoperă urmaș ilegitim, această notiță tăioasă:

---

[407] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie (roman împotriva memoriei)*, Editura Militară, București, 1984, p. 90.
[408] Ibidem, p. 93.
[409] Sintagma figurează ca subtitlu al romanului.
[410] Ibidem, p. 214.
[411] V. și secțiunea privitoare la quasi-ucigașii cinici din rândul rebelilor.

„Am înțeles, în urma unei anumite descoperiri întâmplătoare, că trebuie să încetez a te mai considera tatăl meu, și acest lucru reprezintă pentru mine o imensă despovărare. Simțind mereu atât de puțină dragoste pentru dumneata, m-am crezut mereu un fiu denaturat; prefer să știu că nu sunt deloc fiul tău”[412].

Firește, Grințu îi seamănă chiar mai bine lui Armand decât Zare (care face mai degrabă figură pură și dură de Édouard) – sau mai precis, asemănarea este mai vizibilă, dacă este să îl credem pe Olivier atunci când susține că nonșalanța și sarcasmul lui Vedel nu sunt decât o mască orgolioasă a suferinței. Cu atât mai mult cu cât Radu dă într-un final ascultare (chiar dacă lasă impresia că o face *malgré-soi*) „raportului complet al comisiei Gelu Popescu”[413].

Ceea ce este interesant de remarcat este, însă, că tânărul profesor își ignoră cu succes – sau își controlează rațional – reacțiile afective, deși tatăl său (dimpreună cu întregul destin al familiei) este afectat iremediabil tocmai de părintele biologic al celui mai apropiat prieten. Cu mare probabilitate din grijă pentru sentimentele „fratelui orfan”, fiul lui Anton Grințu evită orice ieșire dramatică, orice expresie a șocului afectiv; devine chiar concesiv în momentul în care se confruntă cu reacția ultragiată a lui Zare: „Bine, dar delațiunea are și ea un rol istoric, doar ai acceptat cândva asta, nu-i așa? – îi răspunde Grințu”[414]. Punct în care masca indiferenței devine la Radu un mecanism empatic, o tentativă de prezervare a coerenței grupului.

Iată, deci, că deși familia-surogat pe care cei trei orfani o formează prin liber arbitru este o entitate fragilă prin definiție, alcătuită din victime ale aceluiași timp lung al istoriei, ea rămâne, în principiu, funcțională și după șocul descoperirilor identitare. Acest lucru nu se datorează doar experiențelor comune sau preocupărilor intelectuale, creative, care îi reunesc, ci și unei comunități a valorilor etic-mentalitare dominante. Chiar dacă nu par să resimtă la fel de intens atracția cosmopolitismului ca grupul din *Aventuri...*, orfanii din *Zmeura...* funcționează efectiv ca o familie compensatorie, pe care toți cei trei membri o prioritizează în raport cu ascendența biologică reală. Cei doi Popescu se vor considera „frați” până la finalul romanului (deși se dovedește că nu sunt, iar Zare îl apostrofează în glumă pe Gelu pentru tentația investigării originilor cu un apelativ similar „tovarășului ta-su” din povestirea care deschide volumul inaugural: *i.e.*, „tovarășu frate-miu”[415]); nici Radu nu se manifestă revanșard pe motivul ascendenței lui Zare, astfel încât revelațiile biografice nu degenerează în disoluția completă a relațiilor fraterne, deși cei trei se îndepărtează geografic.

---

[412] În original: „« J'ai compris, à la suite de certaine découverte que j'ai faite par hasard cet après-midi, que je dois cesser de vous considérer comme mon père, et c'est pour moi un immense soulagement. En ne sentant que si peu d'amour pour vous, j'ai longtemps cru que j'étais un fils dénaturé ; je préfère savoir que je ne suis pas votre fils du tout.”, Traducerea mea, RH. André Gide, *Les Faux-monnayeurs*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 22-23.

[413] Titlul ultimului capitol din cea de-a treia secțiune a romanului, în care Gelu pune cap la cap istoriile personale ale lui Radu și Zare. Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, ed. cit., p. 207.

[414] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, ed. cit., p. 214.

[415] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, ed. cit., p. 214.

Structura ierarhică a acestei familii artificiale este și ea un punct de interes, în sensul în care Zare Popescu – cel mai aprig imoralist, un adevărat „bastard" și un teoretician al unui refuzul structural – face figură de substitut al instanței de *pater familias*, influențându-i în grade diferite și pe ceilalți doi orfani. Refuzul lui îi inspiră lui Grințu atitudinea dezangajată față de originile biologice, și îi canalizează sau clarifică diverse tendințe neo-imoraliste (v. opinia privitoare la bunul-simț menționată în secțiunea anterioară). Spre finalul cărții, până și Gelu („mezinul" care nu încetează, altfel, să-și caute familia și prin aceasta nu se califică, neapărat, de neo-imoralist), preia o doză de detașare relaxată din discursurile celorlalți doi: decide că „Despre mine, nimic. Dar, vorba lui Zare, ce-avem noi în clin sau în mânecă cu oamenii aceia?"[416]. Distanța sufletească la care G.P. își așază în această notiță frații dobândiți prin coincidență (a se citi: întâmplare, dar și congruență morală) este distanța exactă dintre pronumele-subiect (noi) și demonstrativul („aceia" din fraza nominală) sugerând (în)depărtarea.

Orfanii (III): Zare Popescu își refuză categoric arborele genealogic

La rândul său, Zare Popescu, liderul ideologic al grupului de orfani din *Zmeura...* refuză categoric (și definitiv) să își caute părinții, așa încât ar putea fi calificat, pa anumite coordonate, drept un „fiu risipitor". Numai că în cazul său, acceptarea ascendenței nu ar fi atras vreun avantaj existențial, ca în cazul Pictorului, al Norei sau al lui Alice Mățăoanu. Oricum, acest imoralist desăvârșit nu ezită nicio clipă să își nege moștenirea genetică, și o face din motive morale: „Cred că nu aveam mai mult de 15-16 ani atunci, [...] m-am decis să nu-i caut niciodată pe cei care-mi sunt, după legile naturii, părinți"[417], îi mărturisește el lui Grințu. Gelu notează și el că „[d]intre toți cei implicați în aceste povești, cel mai indiferent este, paradoxal, tocmai Zare Popescu. El a încercat de nenumărate ori să mă împiedice să-mi continui ancheta. El a susținut totdeauna că nu are nicio legătură cu acei oameni. El refuză să-și recunoască părinții și, în general, nu prea acceptă ideea că el ar putea avea așa ceva."[418] Firește, motivația ține de fapta reprobabilă comisă de Florea Popescu: „Cred că un delator nu poate iubi!", decretează Zare, refuzând până la capăt să accepte adevărul[419]. Se înfurie când este pus în fața faptelor, poreclindu-și prietenii – un fel de nouă familie pentru el – „*chasseurs d'ancêtres*" (vânători de strămoși)[420]:

> „Cum își permite tovarășul frate-miu [G.P., prietenul său de la căminul de copii, n.RH.] [...] să-mi spună mie că sunt rudă cu acel delator? Bine, dar delațiunea are și ea un rol istoric, doar ai acceptat cândva asta, nu-i așa? - îi răspunde Grințu. Da, dar am acceptat-o, așa, în general, nu pentru că ar putea face parte din arborele meu

[416] Ibidem, p. 209.
[417] Ibidem, p. 90.
[418] Ibidem, p. 208.
[419] Ibidem, p. 89.
[420] Ibidem, p. 214.

genealogic. Așa ceva mi se pare exclus. Și apoi, ce v-a apucat pe toți obsesia asta a căutării părinților? [...] voi nu sunteți metiși, nu-i așa?"[421].

Mai mult, ruptura între Zare și părinții săi este una emblematică și se află, în subtext, la rădăcina majorității refuzurilor autorității părintești din prozele lui Mircea Nedelciu.

Problema de fond este explicitată de Zare însuși într-o discuție cu Diogene Sava, în romanul *Zodia scafandrului* (2000, postum). „Teoria sa cea mai secretă", ca pasionat de istorie, este ideea „vinovăției generației anterioare"[422]: aceea de a nu se fi opus instaurării regimului comunist după război, atunci când sistemul nu se instaurase încă pe deplin, nu se stabilizase și era, poate, încă vulnerabil la refuzul social. Generația părinților acestor eroi este, conform lui Zare, una vinovată moral prin definiție, căci „se adaptase la rău înainte de a încerca să-l combată"[423]. Zare se consideră în acest sens (în perfectă conformitate cu doctrina imoralistă gidiană), un privilegiat (în calitatea sa de orfan), pe de o parte, și pe de altă parte, un caz simbolic pentru întreaga națiune, devenită (din vina generației părinților) „un popor întreg amenințat și supus, care continuă să nască fără să se gândească pe ce lume își aduce progeniturile și ce fel de viitor le asigură", o „simplă turmă"[424].

Nu este o presupunere hazardată să considerăm că Zare este aici un *porte-parole* al lui Nedelciu însuși, căci „teoria vinovăției" este reluată, sub diferite forme și ilustrări, și în alte contexte: o altă expresie explicită a acestui păcat originar este cea a unui veteran de război (probabil identificabil cu tovarășul inspector Stamatescu) din *Zmeura de câmpie*: „Cred că generația noastră a avut mai mult curaj pe câmpul de luptă decât curaj civic înainte și după război!"[425], declară el într-un fel de proces-verbal al unor întâmplări trăite spre sfârșitul conflagrației. Implicit, putem ghici că această vinovăție este și cea a părinților Pictorului din *Aventuri...*, de pildă – și nu numai.

Pe de altă parte, aceeași idee se degajă și din legenda (imaginară) a toponimului Temenia din *Tratament fabulatoriu* (1986), sau din cea (tot imaginară) a „acelei populații de nobili ai câmpiei despre care se spune că au decis să dispară castrându-și toți bărbații și copiii de sex masculin în anul în care a fost cucerită și luată în sclavie" la care se face referire în *Zodia scafandrului*[426], „legendă imposibil de datat, chiar cu carbon 14" – notează, (aparent) sarcastic, naratorul – „dar mărturisind responsabilitatea față de progenitură: să n-o aduci pe lume decât în libertate"[427]. La fel, trebuie semnalată aici și o a doua situație în care acest fiu adoptiv al tuturor celor care nu îi sunt tați devine personaj *porte-parole*: în re-introducerea care i se face lui Zare în *Zodia scafandrului*, ni se spune citeț că fiind

[421] Ibidem.
[422] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p.126.
[423] Ibidem.
[424] Ibidem.
[425] Ibidem, p.191.
[426] Ibidem, pp. 139-140.
[427] Ibidem, p. 140.

crescut „într-un orfelinat [...] avea, pe lângă experiența dură a internatelor de tot felul și a intrigilor meschine din cancelarii și inspectorate școlare, un fel de rezistență naturală la manipulare. Nu-i suflau lui în ciorbă «generalii de istorie reinventată la fiecare congres al partidului»"[428]. Reiese și de aici o suprapunere vizibilă între autor și personaj, căci iată o declarație a scriitorului în *Scânteia tineretului*, datând din 1988, pe care o va relua și în celebra prefață la romanul *Tratament fabulatoriu* (1985), inclusiv în forma „amendată" pentru „ediția a doua", din 1996:

> „Am putut să observ și că arta poate întări sufletul și mintea împotriva manipulărilor de tot felul. […] Vreau să spun că omul este o minune a universului așa cum este el. Știe singur să se formeze și să reziste manipulării. Literatura poate, cel mult, să stimuleze autocunoașterea și asta nu e puțin lucru"[429].

Mai trebuie să notăm, apoi, și că povestea nobililor câmpiei menționată mai sus generează imediat apropierea filială a lui Zare față de cel care i-o livrează: atașamentul este declanșat imediat de comunitatea de valori morale, exact în același mod în care în *Zmeura...*, același Zare se comportă filial cu profesorul de istorie Valedulcean (căruia îi scrie nenumărate scrisori și cu care se simte înrudit axiologic):

> „Oho, cât îl marcase această legendă spusă sau inventată de bătrân pe bietul Zare, fostul pensionar al orfelinatelor organizate semimilitar dintr-o Românie care numai liberă nu se putea spune că este", continuă vocea narativă, menționând și că „aproape o înfiere reciprocă avusese loc între Popescu-bunicul *[Iorgu Popescu, învățătorul din Boroana, n.RH.]* și Popescu-nepotul, chiar dacă nicio «probă» istorică nu putea fi adusă în sprijinul vreunei presupuse legături de rudenie"[430].

Orfanul imoralist se comportă, deci, și ca un „fiu risipitor", într-o măsură – negându-și ascendența biologică și căutând mereu să o înlocuiască cu una morală (sau acceptabilă etic). Prin urmare, la Zare rudenia genetică este negată și înlocuită – sau compensată – de afinitatea ideologică (sau contra-ideologică), ceea ce face din acest protagonist un exponent al tuturor tipologiilor de copii sălbatici (asemeni Pictorului, lui A.D. sau O.P.) și un *porte-parole* recognoscibil al persoanei reale, biografice, a prozatorului – a cărui adeziune morală nu se lasă întru totul obnubilată de suprafața ironică a discursului narativ extra-diegetic din romanele cu Zare. Sau mai precis, nu este disimulată deloc, ci asumată prin paralelism discursiv.

---

[428] Ibidem, p112.

[429] Mircea Nedelciu, „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie", interviu de Gabriela Hurezean, în *Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic*, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p.3.

[430] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p.140.

Dezrădăcinații (I): Americanu suferă de *communication breakdown*; Pictoru și G.V. își dau concursul

În *Excursie la câmp*[431] ne reîntâlnim cu personajul *simili*-colectiv din *Aventuri într-o curte interioară*, format aici din naratorul de persoana I, Pictoru, Americanu și din care, de această dată, lipsește Rolly. Grupul pare își continue întâlnirile, deși după toate aparențele povestirea are loc la un interval de câțiva ani distanță, căci tinerii protagoniști par să își fi finalizat studiile. Convalescenți (simbolic: nu se știe în urma cărei boli), cei trei tineri beau cafea și își spun (sau inventează) povești al căror subiect sunt ieșirile (reale sau închipuite) în natură. Naratorul povestește o astfel de istorie despre o excursie la câmp pe care ar fi făcut-o chiar în acea zi în compania prietenului său, Bob / Americanu. Discuțiile celor doi (imaginate sau nu) converg până la urmă spre problema dezrădăcinării forțate și a unei falii generaționale care nu are nimic de a face cu ceea ce denotă expresia occidentală (quasi-)echivalentă (*generation gap*) – ci cu fractura definitivă a comunicării între părinții de la țară și urmașii plecați la oraș.

Vocabularul intelectual al unora nu mai corespunde cu al celorlalți, iar realitățile lor antropologice și culturale nu se mai suprapun:

> „Tu știi că ai mei au lucrat pământul întotdeauna," spune Americanu în povestirea prietenului său, „că tatăl meu are numai cinci clase și că mama nu știe să iscălească? Știi toate astea? Spune-mi tu atunci, cui trebuie să-i vorbesc despre structuri semnificative? Și cum trebuie să fac asta pentru ca nici eu, nici ei să nu avem senzația că ne-am rupt unii de alții?"[432].

Americanu consună aici vizibil cu Pictoru din *Aventuri...*, așa încât senzația acută a dezintegrării social-identitare pare să reprezinte o preocupare continuă pentru acești tineri care, nereușind să stabilească legătura firească dintre ei și ascendenții lor (ca exponenți ai seamănului general) trăiesc un sentiment irepresibil al însingurării, al separării de familie, al orfelinatului: „căile de comunicare între noi sunt rupte", crede „Americanu[433], care exprimă aici deschis această criză fundamentală. Conflictul este unul mai degrabă mut și pasiv, însă decizia lui „Bob" asupra propriei identități este clară: el se simte un orfan și un șaizecișioptist american mult mai degrabă decât un urmaș al tatălui său – motiv pentru care și contribuie, alături de ceilalți doi orfani din grup (Rolly și naratorul) la dezinstruirea Pictorului, prin perpetuarea relației conflictuale a acestuia cu tovarășul-tată.

Același sentiment îl domină și pe G.V. în *Partida de «Taxi-sauvage»*[434] (de altfel, și el, ca și „Americanu", un dezrădăcinat emblematic, după cum o știm deja din *Călătorie în vederea negației*[435], dar despre care nu știm dacă a intrat efectiv în conflict

---

[431] Povestirea este inclusă tot în volumul inaugural de proză scurtă *Aventuri…* (1979).

[432] Mircea Nedelciu, *Excursie la câmp*, vol. *Aventuri...* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.113.

[433] Ibidem, p. 112.

[434] Vol. *Efectul de ecou controlat* (1981).

[435] Povestirea care încheie volumul *Aventuri…* (1979).

cu părinții, dar vedem că percepe separarea de satul natal ca pe o anormalitate macro-socială) atunci când exclamă exasperat, în momentul în care grupul său de prieteni pare să se destrame: „Ce latură integratoare îi lipsește lumii ăsteia?”[436].

Dezrădăcinații (II): Ovid Petreanu devine conflictual; G.V. își dă din nou concursul

Am văzut deja că Ovid Petreanu, ca-și-înfiat din familia sa modestă de la țară de către unchiul său, colonelul O.G., își începe căutarea identitară cu realizarea că este (întocmai ca tinerii nici săteni, nici orășeni din *Claustrofobie*[437]) un dezrădăcinat. Revelația îi este inspirată de identificarea cu G.V.:

> „privind o fotografie îngălbenită şi având impresia că ea îl reprezintă mai degrabă pe prietenul său G.V. decât pe el însuși, O.P. se decide să intre în conflict cu tutorele său. Consideră că dacă trecutul i-a fost, în fond, furat, viitorul totuși îi aparține.”[438]; „Oricum, O.P. era un tip care se considera dezinvolt. Dar el descoperi în G.V. o imagine a sa.”[439]

Judecata asupra gestului colonelului poate să pară prea aspră; însă nu dacă luăm în considerare naivitatea motivațiilor alegerii pe care copilul de atunci, la vârsta de 13 ani, este nevoit să o facă. Aflăm, de pildă, că O.P. se bucurase să se mute pe strada „M. Eminescu” fiindcă îi plăcea să citească și pentru că acest obicei începuse să îl izoleze de ceilalți; sau:

> „O.P. se transformase foarte repede (poate prea repede) dintr-un copil de la țară într-un adolescent de la oraș. [...] fusese întotdeauna îndrăgostit de cărți, și de aceea, chiar când încă mai era un băiat de la țară, între el și ceilalți copii exista totuși o distanță. [...] Părinții săi, părinți ai altor șapte frați și surori de-ai lui O.P., nu aveau (mai ales vara) cine știe ce timp să se ocupe de sufletul divizat al copilului lor, pe care o rudă de la București tocmai îl înfiase. Sufletul său însă rămânea divizat.”[440]

Înțelegem de aici că în familia naturală, Ovid nu primește atenția de care are nevoie, pe fondul unei situații de incomunicare agravate de „(prea) multele”[441] sale lecturi și se îndepărtează. Unchiul său profită de situația dificilă a familiei ca să îl înfieze – „avea prea mulți bani și prea puține posibilități să și-i cheltuie singur”[442]; adevărat, îl dă la studii. Însă atunci când încearcă să îi controleze și viitorul, Ovid se schimbă, devine dintr-un „răsfățat de la oraș”[443], un rebel și un recalcitrant. În cele

---

[436] Mircea Nedelciu, *Partida de «Taxi-Sauvage»*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.263.
[437] În descrierea Clientului. Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, vol. *Efectul...* (1981), ed. cit., p. 305.
[438] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, ed. cit., p.161.
[439] Ibidem, 160.
[440] Ibidem, p. 149.
[441] Ibidem.
[442] Ibidem, p. 153.
[443] Ibidem, p. 150.

din urmă, hotărăște să pornească în căutarea propriei identități reale, după ce face *tabula rasa* cu trecuturile sale:

> „Nu fac parte dintr-o familie teribil de închegată (era să zic înghețată) sau, în orice caz, mai multe eforturi ale tatălui meu de a păstra o unitate de vederi între membrii familiei noastre au eșuat. [...] Așa că nu am de apărat nicio onoare a familiei (cea a familiei O.G. cu atât mai puțin)"[444].

De altfel, în varianta în care interpretăm dispariția sa în Parâng din *Călătorie...* ca pe o încercare de reinventare a sinelui, constatăm că avem de a face, de fapt, cu o încercare de reintegrare a fostului „snob"[445], a fostului „adolescent răsfățat de la oraș"[446] într-un mediu non-urban, atavic, improbabil, de care simte că ar putea aparține (chiar dacă din mediul în sine a rămas mai degrabă un mit decât o realitate concretă):

> „Bineînțeles că, după urma cea nouă, nimeni n-a mers la Petrimanu, spre exemplu (dar ce e Petrimanu/ Petrimanu e o colonie muncitorească în creierii munților. Acolo s-a construit un baraj), sau la Vidra (dar la Vidra ce e? O altă colonie muncitorească, unde, la fel, s-a construit un baraj și o stațiune montană pe marginea lacului de acumulare. De fapt, sunt niște hoteluri de o arhitectură ultramodernă încă locuite de muncitori și soldați. Lacul de acumulare există deja. Barajul e gata, dar pin măruntaiele muntelui încă se mai toarnă betoane, mai sunt unele lucruri de definitivat, de pus la punct), sau la Voineasa sau în satele mici de munte. Acolo nu l-a mai căutat nimeni"[447].

Nici această reintegrare nu-i reușește, însă, căci îl regăsim pe Ovid (la finalul firului cronologic al evenimentelor din *Călătorie...*) cu „stagiul militar satisfăcut"[448] – fiindcă „[c]olonelului îi mai rămăsese o posibilitate de a controla situația și bine-înțeles că n-avea de gând s-o rateze. Prins într-o piuneză pe ușa camerei de la subsol, pe O.P. îl aștepta un ordin de încorporare"[449], dar ducând un trai pe cont propriu izolat și pauper, într-un mediu urban mai degrabă sordid: „Judecând însă după câți bani am în buzunar, după ce mănânc în fiecare zi și după camera în care locuiesc, s-ar zice că am mai degrabă o viziune tragică despre lume"[450].

Și totuși, în pofida tuturor așteptărilor, rebelul copil sălbatic nu pare să își regrete alegerea – dimpotrivă, o va asuma cu demnitate atâta timp cât se va mișca prin prozele lui Nedelciu:

---

[444] Ibidem, p. 151.
[445] Ibidem, p. 149.
[446] Ibidem, p. 150.
[447] Ibidem, p. 174.
[448] Ibidem, p. 151.
[449] Ibidem, p. 162.
[450] Ibidem, p. 152.

„[c]u toate astea, mă simt foarte bine (precum cosmonauții în singurătatea lor) și probabil (sau sigur) că într-un viitor apropiat va trebui să mă reanalizez (lucrul ăsta chiar că nu-l face prea multă lume în zilele noastre), să văd dacă nu cumva sărăcia și incertitudinea îmi priesc mai mult decât confortul în anumite condiții”[451].

Cu alte cuvinte, în finalul cronologic al călătoriei, O.P. ajunge să prefere un trai modest, în marginile socialului, atâta timp cât alegerile îi aparțin – o auto-izolare, altfel, dramatică a unui individ valoros și plin de potențial, dar care îi permite să prezerve ceea ce pare să conteze cel mai mult, căci fiul adoptiv *malgré soi* al colonelului O.G. valorizează, de fapt, aici, la maximum, faptul că poate să rămână integru și autonom din punct de vedere etic. Iată, deci, că imoralistul nostru desăvârșit este, în fond, o ființă într-atât de morală încât își (re)definește astfel întreaga identitate.

Dar ce vede el, însă, în prietenul său G.V. la începutul aventurii sale identitare? Ce îl face să decidă că este momentul să refuze? Vom cita aici un pasaj mai extins, unde mirajul psihologic al fugii de la sat la oraș este explicitat lizibil prin vocea naratorului:

„Un lucru este însă de remarcat în legătură cu toți fii de țărani care se prezentaseră [...] cu geamantanele în mână direct la școală pentru a întreba unde se află căminul; toți aveau senzația unui vis pe jumătate împlinit, a unui uriaș pas înainte. Pentru fiecare din ei istoria acelei de a doua jumătăți a visului avea să fie la fel de complicată ca un roman baroc, pentru fiecare din ei cel de al doilea uriaș pas înainte pe care-l mai aveau de făcut la sfârșitul școlii avea să pună grave probleme de direcție, de sens, de scop, de mijloace. Pentru că un țăran are sensul lui înainte dezvoltat puțin altfel. Pentru că un țăran care pleacă din sat la o școală din Capitală visează să se întoarcă în sat cu o glorie și nu pentru a făuri acea glorie acolo în sat. Pentru că un fiu de țăran are un orgoliu puțin special, iar rezultatele acțiunilor sale călăuzite de acest orgoliu pot fi uneori bune, alteori catastrofale. G.V. avea douăzeci de ani, era fiu de țăran din Câmpia Dunării, și poseda acest tip de orgoliu. El înțelegea că îi va fi greu să se adapteze în mediul urban, dar considera că e dator să lupte pentru asta, să se adapteze adică cu orice preț și era chiar sigur că va reuși. Lui G.V. îi era o teamă imensă de ridicol... și cam atât”[452].

Or, tocmai acest complex al ridicolului, dublat de obsesia succesului social este ceea ce lui O.P. i se pare acum „absurd”, „o pură exagerare”[453] – cum i se pare, pe de altă parte, și propria mască de orășean: „mă găsesc din ce în ce mai insuportabil”[454], admite el altundeva.

La Ovid avem de a face, deci, în rezumat, cu un refuz final al paternității artificiale, ceea ce face din el un caz aparte de dezrădăcinat: el este (am văzut) un rebel, un recalcitrant, dar este în același timp și un copil-problemă (care fuge de acasă), apoi un *quasi*-orfan înfiat de tutorele său fără ca familia reală să dispară sau să îl abandoneze, un fiu risipitor auto-definit... și vom vedea că mai este și alte

[451] Ibidem, p. 152.
[452] Ibidem, p. 158.
[453] Ibidem, p. 160.
[454] Ibidem, p. 164.

lucruri asemănătoare și încă mai mult decât atât – un imoralist desăvârșit, cu un discurs identitar și moral teoretic. Ba chiar mai mult: în cele din urmă, vom constata că din prietenie pentru G.V., Ovid va fi încercat să îi explice, în *8006 de la Obor la Dâlga*, cine și ce este „monstrul fără chip" – iată o îndeletnicire pe cât de profesorală, în fond, pe-atât de tipic imoralistă. Printre altele, să citǎm aici această învățătură pe care Ménalque-ul nostru estic i-o transmite Nathanaël-ului său[455], reunind toposul dezrădăcinării cu delictul ideologic:

> „monstrul se află cuibărit pretutindeni, inclusiv pe această masă (e vorba de o masă simplă din p.f.l. care se află în camera lor din căminul studențesc Regie) reprezentat (pe această masă deci) printr-o cheie și o căpățână de usturoi sau, mai exact, prin tendința mea de a lua aceste obiecte drept semne a ceva sau a cuiva care este monstrul"[456].

Asocierea insolită dintre cele două obiecte-simbol are, pentru Ovid (și pentru lector odată cu el) o semnificație sociopolitică auto-evidentă: dezrădăcinarea și efectele ei alienante devin una dintre actualizările (omni)prezenței monstruoase a sistemului până în ultimele detalii ale fibrei microcosmosului cotidian.

Bastarzii (I): Alexandru Daldea experimentează (cu) conflictul dintre vârste

Și în povestirea *Amendament la instinctul proprietății* ni se livrează clar și explicit că pentru „relațiile familiale" ale lui A.D./Alexandru Daldea, „«reci» e un adjectiv călduț"[457] – ceea ce amintește foarte bine de O.P., căruia îi scapă o asociere involuntară (dar semnificativă) între familia sa biologică și adjectivul „înghețat"[458]. Cei doi protagoniști se aseamănă și în ceea ce privește vehemența critică în raport cu tutorii legali – însă ceea ce face din A.D. un bastard este că spre deosebire de Ovid, el nu a fost înfiat: tutorele său, „profesorul-doctor-mare-chirurg-fost-director-în-alimentația- publică"[459], este (după știința tuturor, cel puțin – deși un dubiu rezonabil există, așa cum vom vedea în continuare) și părintele lui biologic. Exasperat de conformismul, coruptibilitatea și autoritatea nemeritată a tatălui său, care are (precum colonelul O.G.) mereu ambiția de a-l trimite la facultate și a-i „înlesni" drumul în viață pe căi ilegale, dezgustat de aventurile extraconjugale ale mamei sale – încurajate, de altfel, de complicitatea-extorsiune a celor doi frați mai mari ai lui Alexandru – și de inegala distribuție a afecțiunii parentale între el și aceștia, rebelul A.D. (sau „personajul principal" „neidentificat"[460]) refuză să meargă la studii și lucrează mai mult „la negru" – ba se mai ocupă și de trafic ilegal împreună cu Great Bibi.

---

[455] Referința este la relațiile de tip mentorat din textele lui Gide, dintre care cea mai celebră este, poate, cea între Nathanaël și Ménalque din *Fructele pământului.*

[456] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dîlga*, vol. *Aventuri ...* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p. 54.

[457] Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății*, vol. *Amendament ...* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.402.

[458] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației,* ed. cit., p. 152.

[459] Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății,* vol. *Amendament ...* (1983), ed. cit., p. 419.

[460] Ibidem, p. 420.

Crezându-se bastard, Alexandru Daldea se rupe afectiv de familie și se consideră – întocmai ca Armand Vedel din *Falsificatorii de bani*, *i.e.*, cu mândrie, deși nu fără să aibă de suferit din această cauză – orfan:

> „[...] nu de multe ori mama ta a acceptat o confruntare deschisă cu tine *[pe tema paternității lui A.D., n.RH.]* și de aici încolo misterele adevăratei tale identități se pot multiplica la infinit. Erai încă de la 10 ani dispus să nu te atașezi de nimeni din familie, să-ți faci prieteni mai ales pe stradă și printre colegii tăi care proveneau de la casele de copii, să te declari orfan de atâtea ori în acte scrise sau chestionare inutile, în discuții purtate întâmplător în tren sau aiurea cu persoane necunoscute, să-ți identifici uneori cu o plăcere deosebită istoria personală cu cea a lui Vasile Popa, a lui Anton Cârlig sau a matematicianului clasei, Ion, zis Bebe, Pîrvulescu *[colegii proveniți din casele de copii, n.RH.]*"[461].

Alteori (așa cum vom arăta imediat), își dorește să fi fost fiul altcuiva (al unui cuplu parental de alegere proprie). Nu este lipsită de relevanță nici faptul că este dintre puținii protagoniști care evoluează spre o conștiință teoretică a a conflctului generațional:

> „există și adevărate conflicte între vârste, [...] unele dintre ele nu pot fi tratate cu nonșalanța cu care tu îi spuneai tatălui tău să nu se mai facă atâta caz de reputația lui de vreme ce acceptă plicuri cu 5-10 bilete albastre în ele de la pacienți de toate categoriile sociale."[462]

Mai mult, rebelul A.D. se bucură (din nou, ca Armand) cu un cinism jucat ori de câte ori își poate șoca părinții (iată și principiul scandalizării, acel *épater le bourgeois* al rebelilor, vezi și negația lui Ovid Petreanu), chiar cu sacrificiul propriului destin: „[...] eu n-am serviciu, n-am viză de flotant, n-am studii, sunt tocmai bun pentru a se săvârși cu mine o eroare judiciară", îi mărturisește el lui Dilaré[463]. Cinismul și „nonșalanța" aparentă cu care îi sfidează cu orice ocazie (care se ivește sau pe care de-abia așteaptă să și-o creeze, întocmai ca prietenii săi din *Partida de «Taxi-Sauvage»*) pe cei care îi sunt (cel puțin în acte) părinți nu îl scutește, însă, de amărăciunea pe care i-o generează lipsa lor de afecțiune și decadența lor morală:

> „Eu nu-mi pot explica" – susține pieziș naratorul, preluând atitudinea indiferentă, jucată, pe care eroul său nu o mai poate menține – „de ce ai plâns atunci, de ce te-ai gândit la Ionuț și la Cornelia, la tine însuți și la ce ți s-ar întâmpla dacă afacerile tale cu Great Bibi și cu ceilalți ar fi descoperite (e destul o zi cu ghinion, un accident, un milițian care n-avea altceva mai bun de făcut în ziua aia!) și dacă tu ai fi arestat. Nu-mi pot explica nici de ce ți s-a făcut dintr-o dată milă de tine când, de fapt, ar fi trebuit să ți se facă milă de bătrânii ăia doi [mama pe care Bebe, orfan, o regăsește în timpul studenției lui, și soțul acesteia, n.RH.] sau de Bebe, doar știai deja câte ceva despre viața lui nu tocmai ușoară. Câteodată lucrurile nu sunt simple deloc"[464].

---

[461] Ibidem, pp.403-404.
[462] Ibidem, p. 392.
[463] Ibidem, p. 418.
[464] Ibidem, p.407.

A.D. reușește, astfel, performanța negativă de a-l invidia pe vechiul său prieten, Bebe, pentru relația lui simplă, dar caldă, cu mama care îl părăsise – probabil la cererea tatălui său genetic, agent de securitate, în timp ce soțul de elecțiune al pe atunci tinerei țărănci fusese deportat în Bărăgan (firește, o altă eroare de sistem):

> „Tu o cunoșteai pe mama ta de peste 20 de ani, iar el o văzuse pentru prima oară pe a lui cu numai doi ani în urmă. Asta presupunea că el trăiește altfel decât tine sentimentul de iubire filială?" – se întreabă A.D.[465], și se trezește constatând că „Ai simțit dintr-o dată că o respecți [pe mama lui Bebe, n.RH.] și chiar o iubești ca pe o mamă, nu ca pe mama ta"[466].

Fiul chirurgului D. face, însă, tot ce-i stă în putere să își respecte, cu stoicism, promisiunea făcută sieși: aceea de a deveni independent de familia sa și de influența tatălui, de dorințele și așteptările stereotipe (comandate social) pe care aceștia le proiectează continuu asupra lui, deșirându-i, până la urmă, identitatea. Ceea ce nu-l oprește, în contrapartidă, să rămână uman, atașat sufletește de rudele decăzute moral:

> „Ce-o fi pe-acasă, se întreabă el. E totuși soțul Corneliei, tatăl lui Ionuț, al lui Paulică și al lui Petruț. Este apoi fiul doamnei D., poate și al profesorului-doctor [...], este fratele lui Doru și al Vivianei, cumnatul Lilianei ș.a.m.d."[467].

Toată această înșiruire ironic-tragică de „agenți" de construcție (forțată) a identității, extrinseci persoanei în cauză, este resimțită (jungian) ca insuficientă:

> „Deci asta ești în cele din urmă: UN NEIDENTIFICAT [s.M.N.]. De ce mă voi fi simțit obligat să-ți dau totuși un nume?", se întreabă retoric, în finalul povestirii, naratorul[468].

Firește, putem deduce că instanța extra-diegetică nu îl identifică din inerție, ci fiindcă îl consideră o persoană morală, construită pe un principiu al individuației care presupune autoconștiența etică.

Pe de altă parte, paternitatea este, și în cazul lui Alexandru Daldea, și în cel al orfanului Bebe (ca și în multe alte biografii ale personajelor lui Nedelciu) în suferință: o paternitate slabă, la unul, viciată, la celălalt. În timp ce chirurgul se lasă înșelat în mod constant de soție, agentul de Securitate este iresponsabil față de progenitura sa, și, de altfel, moare la câțiva ani de la nașterea lui Bebe. Deși acesta din urmă încearcă să comunice cu „tatăl vitreg", comunicarea între generații este (chiar și aici, unde cele două părți nu sunt lipsite de bunăvoință) iremediabil alterată:

> „La rândul tău, te simți vinovat împreună cu Bebe pentru ca n-ai știut cum să-l faci pe bătrân să-și dea drumul la gură, să se simtă în legătură cu voi, să creadă adică în existenta unui canal de comunicație între el și voi doi, fii necunoscuți ai tinereții lui răvășite de istorie"[469].

---

[465] Ibidem, p.405.
[466] Ibidem, p.406.
[467] Mircea Nedelciu, *Amendament* ..., ed. cit., p.419.
[468] Ibidem, p.420.
[469] Ibidem, p.410.

Bastarzii (II): Marcel Rădulescu, mezinul poznaș, devine subiect de apropouri

Într-o situație relativ asemănătoare cu Bebe Pîrvulescu se găsește și Marcel Rădulescu din *Crizantemele din tundră*, dar atitudinea sa în legătură cu situația pe care o descoperă accidental este diferită – *i.e.*, imoralistă. Cuplul parental din această povestire este, ca în familia Daldea, format din doi cetățeni „de nădejde" ai societății comuniste[470]: tatăl protegonistului, agent al Securității, moare „în misiune" cu mult înainte de timpul narațiunii (biografia tatălui asemănându-se într-adevăr, în acest punct, cu cea a tatălui lui Bebe); mama – Alexandrina Rădulescu – (re)descoperă, odată cu Marcel, că a iubit pe altcineva din trecutul său mai mult decât pe soțul care i-a asigurat poziția socială prezentă. Este vorba despre o relație complicată de tinerețe cu inginerul horticol Liviu Andronache. Încheiată definitiv pentru Alexandrina odată cu momentul în care Liviu are o scurtă aventură (în timpul căreia se și îndrăgostește) cu o finlandeză venită la Festivalul Mondial al Tineretului și Studenților pentru Pace și Prietenie (FMTSPP) din 1953, această iubire afectează dramatic viitorul celor doi foști amanți: inginerul este „cercetat" pentru „fapta suspectă"[471] de a fi avut o relație cu o turistă finlandeză (membră a „organizați[ei] tinerilor creștini sau [...] social-democrați"[472]), de către cel care avea să devină soțul Alexandrinei (în aceste condiții își cunoaște Rădulescu-tatăl viitoarea soție). Dorința ascunsă a agentului de Securitate de a o cere în căsătorie se împlinește, însă, se pare, numai pentru că acesta știe să și profite de pe urma profesiei sale. Ajutat de actul de delațiune al femeii înșelate, pentru că „Pe el [pe domnul Rădulescu, n.RH.] începuse să-l intereseze mai mult persoana ta [a Alexandrinei, n.RH.] decât a vecinului care «comisese» o faptă suspectă"[473], viitorul tată al lui Marcel îl sfătuiește (în marea sa bunăvoință, firește) pe infractorul-concurent să dispară, să își piardă urma – ceea ce acesta și face, de teama Securității.

Marcel descoperă (cu ajutorul iubitei sale, Sorina) această poveste premaritală printr-un concurs de împrejurări, și se răzbună (într-un mod destul de cinic) pe mama sa: el reface triunghiul amoros atunci când se întâmplă să organizeze (în calitate de reprezentant O.N.T.) o serată în cadrul căreia include o mini-(re)întâlnire internațională între foștii festivaliști. Marcel se îngrijește astfel ca Liviu Andronache, finlandeza Suvi Lathela și tovarășa Alexandrina Rădulescu să fie prezenți, să se nimerească la aceeași masă, iar mama sa să devină interpretul conversațiilor celor doi. Cel mai dureros este, pentru ea, faptul că Liviu nu o recunoaște, dar se străduiește să facă față situației de dragul fiului său și al propriei imagini publice:

> „Din când în când îl vezi pe fiu-tău trecând pe lângă voi, făcându-și meseria de ghid, mulțumit de cum îi merg treburile. Te gândești că, dacă el e mulțumit, trebuie să fii tare și să suporți"[474].

---

[470] Mircea Nedelciu, *Crizantemele din tundră*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.576.

[471] Ibidem, p.585.

[472] Ibidem, p.589.

[473] Ibidem, p. 585.

[474] Ibidem.

Starea de nervozitate cu care fiul află despre povestea de dragoste a mamei sale – stare care nu îl părăsește, de altfel, până în momentul în care îi așază la masă pe cei trei actori principali – este un indice al importanței emoționale pe care această istorie o are pentru el, iar indiscreția cu care scotocește trecutul mamei de îndată ce ghicește din tonul ei că festivalul ar ascunde o amintire importantă lasă impresia unei anumite „răceli" familiale, nu doar în raport cu ea, ci și (sau mai degrabă) cu tatăl defunct. Sigur, relația fiului cu mama nu este, nici ea, una ideală (comunicarea, așa cum reiese din conversațiile lor telefonice, este și aici viciată de un *generation gap* mai apropiat de sensul obișnuit al termenului), dar cei doi nu se află, aparent, pe pozițiile adverse în care îi găsim pe membrii familiei Daldea. Tovarășa Rădulescu (de remarcat că reprezentanții corupți ai regimului sunt mereu marcați de acest titlu de politețe specific) nu știe, de exemplu (ca părinții lui A.D.) dacă „e de râs sau trebuie să iei măsuri" și nici „ce măsuri, mă rog, ar fi eficiente" în legătură cu „prostiile mezinului" (*i.e.*, aventurile sale amoroase, devenite știre locală și subiect de „apropouri" moralizatoare)[475]. Ea pare, în acest sens, mult mai liberală decât cuplul parental Daldea, sau mai emancipată sexual – probabil datorită și libertinismului său funciar, original-bolșevic[476]. Pe de altă parte, Marcel încearcă și el, la început, să protejeze intimitatea mamei, pe când „Sandu" Daldea nu simte deloc această nevoie (firește, în cazul lui, promiscuitatea mamei îi afectează identitatea și întreaga moralitate a familiei, ceea ce rezultă într-un grad mai ridicat de animozitate).

Fratele lui Marcel, însă, pare făcut din același „aluat" ca și frații mai mari ai lui A.D.: aflăm că (om așezat, în rând cu lumea) el se plânge tovarășei (cum „în meseria lui, e bine să nu aibă un frate golan!"[477]) că „i se fac apropouri la prostiile mezinului"[478]. Această relație de rivalitate între odraslele „cuminți" (a se citi: conformiste) și cele rebele este, la rândul ei, simptomatică. Este în joc, pe de o parte, menținerea etichetei morale (de suprafață), obligație direct proporțională cu statutul persoanei. Vorbim despre o etichetă care, în comunismul tradiționalist al anilor `70-`80, însemna mai mult decât un simplu calificativ social: ea putea să compromită (până la distrugerea fizică a persoanei, la „vulnerabilizarea continuă"[479]) sau, dimpotrivă să făurească destine. Pe de altă parte, este semnificativă reacția celor care se simt păgubiți de dreptul lor la încadrare socială: faptul că ei au obiceiul de a se plânge autorității familiale este un trist indiciu al internalizării normei impuse de societatea-panoptic, al faptului că delațiunea (aici, la scară micro-socială, familială) se confundă, deja, cu moralitatea.

---

[475] Ibidem.

[476] V. în acest sens și discuția din prima parte a acestei secțiuni, privind libertinismul primilor ani de după război.

[477] Mircea Nedelciu, *Crizantemele din tundră*, ed. cit., p. 565.

[478] Ibidem.

[479] Aluzie la comentariul naratorial din finalul povestirii *Acțiunea (romanului) «Black Money»*, discutat anterior, în secvența dedicată rebelilor cu cauză, într-o sub-secțiune dedicată.

Fiii risipitori (I): Pictoru fuge de acasă; Americanu și Ovid Petreanu își dau din nou concursul

Am văzut deja în analize anterioare[480] că protagonistul poreclit „Pictoru" se simte mai apropiat de prietenii orfani sau dezrădăcinați decât de familie încă din ziua în care atinge majoratul legal, și că trăiește cu un sentiment intens – care se extinde sub ochii noștri în povestirea *Aventuri într-o curte interioară* de la „celula" familială la întreaga societate – al alienării, al incomunicării: „Nimeni nu crede într-o limbă comună"[481]; „NIMENI NU CREDE ÎNTR-O LIMBĂ COMUNĂ!"[482], constată obsesiv Pictoru în numele întregului grup. „Aștepți un cuvânt (...)"[483]; „Ai vrea sa spui cuiva un cuvânt"[484].

Observația lui pare să coincidă întocmai cu a prietenului său „dezrădăcinat", Americanu – însă aici trebuie punctată o diferență subtilă care justifică logic eticheta de „fiu risipitor": mai degrabă ca O.P. sau A.D. – și spre deosebire de orfani sau dezrădăcinați – acest protagonist își refuză ascendența, fugind de acasă imediat ce împlinește optsprezece ani. În compensație, el nu se imaginează, însă, drept fiu al altcuiva (ca bastarzii), ci se alătură grupului de orfani cu care simte că împărtășește o identitate comună. Conflictul său cu familia este explicit, iar atitudinea sa este (pe jumătate) deschis revanșardă și critică:

> „Și totuși, în ce fel ai putea să-ți critici părinții? Ei încă mai duc un trai mic-burghez. Ei încă se prefac că nu știu de multele schimbări. Iar tu ce poți face? Cum te poți răzbuna? Numai așa, plecând de la ei și trăind cu băieții de la casele de copii, crescuți în orfelinate, deprinși din vreme cu ideea și cu viața de colectiv. Altfel nu văd cum",

își spune Pictoru[485], cu referință de suprafață la teoriile leniniste ale educației colective.

Firește, avem aici de a face cu o afinitate clară, aproape explicită, între acest personaj și fiii risipitori (*enfants prodigues*) ai lui André Gide: tipologia tânărului (imoralist) revoltat, care își refuză familia (în calitatea ei de instituție responsabilă cu impunerea unor norme și valori sociale prestabilite), plecând de acasă în căutarea unei identități idiosincrasice și a unei axiologii proprii (*e.g.*, Bernard din *Falsificatorii de bani*). Însă am văzut deja că la Mircea Nedelciu, critica adusă celulei familiale nu se rezumă doar la problematica tendinței de a impune urmașului valori (morale, existențiale, sociale etc.) de-a gata – nu se referă, deci, doar la lipsa internalizării și excluderea alegerii personale tipic tradiționaliste. La aceasta se adaugă, în viziunea lui Nedelciu, vina morală de a nu se fi opus instalării

---

[480] Analizele dedicate orfanilor din *Aventuri într-o curte interioară* (Rolly și naratorul-personaj) și „dezrădăcinatului" poreclit Americanu.

[481] Mircea Nedelciu, *Aventuri într-o curte interioară*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.21.

[482] Ibidem, p. 25 [s.M.N.].

[483] Ibidem, p. 20.

[484] Ibidem, p. 21.

[485] Ibidem, pp.22-23.

comunismului în anii de după cel de-al doilea Război Mondial – o vină care se răsfrânge dureros asupra generației următoare; sau: au permis, poate, alterarea marxismului original în varianta stalinizată a național-comunismului (așa cum reiese la nivelul explicit al textului). Sintagma „multele schimbări" este intenționat interpretabilă și confuză. Indiferent, însă: vina morală a ascendenților biologici presupune fie lașitate, fie compromis, într-un cuvânt, adaptare necritică; și niciuna dintre aceste alternative nu este de natură să genereze, la acest tip de imoraliști est-neomarxiști, respectul sau afecțiunea filială cerute prin tradiție sau de la Centru.

Congenerii levantini ai *boomerilor* americani din *Aventuri...*, *Excursie la câmp* și *Împrejurarea iunie sau «Fabula rasa»* gustă, astfel, ca Pictoru, senzația amară că ar avea, mai degrabă, un statut de orfani sau ca-și-orfani, de „copii sălbatici", chiar și atunci când se află în interiorul unei familii biologic normale.

Am mai arătat că întregul text este dominat, inclusiv la nivelul imaginilor și fundalurilor, de o acută senzație a singurătății într-un univers în care oamenii „se prefac" că știu ce fac – sau, mai grav, poate, „se prefac că nu știu de multele schimbări", ducând în continuare „un trai mic-burghez"[486]. Ceea ce pare să răspundă direct (dar în răspăr) următoarei propoziții din culegerea documentelor doctrinare ale PCR intitulate *Morala comunistă*[487]:

> „[...] orașele și satele s-au ridicat la o viață nouă, prosperă. Pretutindeni au pătruns și pătrund cu vigoare elementele civilizației socialiste, cuceririle științei și tehnicii moderne [...] Viața poporului nostru devine cu fiecare an, cu fiecare lună ce trece, am putea spune, mai bogată și mai intensă, atât pe planul creației materiale, cât și al activității social-obștești, al participării la conducerea întregii opere de construcție a socialismului în România. Toate aceste mari schimbări reflectă [...]" etc.

Paralelismul contra-ideologic, exprimat inclusiv prin preluarea în negativ a sintagmelor limbii de lemn, este dificil de ignorat.

În contrapartidă, dimensiunile dramei acestor tineri sunt puse în scenă discret și cu o finețe expresivă admirabilă, parcă încercându-se (așa cum se întâmplă și cu ceilalți copii sălbatici și în general, cu neo-imoraliștii) o prezervare a demnității în suferință de la nivelul instanței naratoriale. Singurul fragment care face referire directă la dezorientarea și la suferința reală a copiilor sălbatici din grupul Pictorului este următorul:

> „Unde să pleci, la cine? Prietenii tăi (cei care nu se pot duce acasă în timpul vacanței pentru simplul motiv că n-au casă) sunt plecați într-o călătorie pe care, de altfel, i-ai și sfătuit să n-o facă. La cine anume să pleci?"[488].

La cei optsprezece ani abia împliniți ai săi, Pictoru pleacă, totuși, de acasă și se adăpostește într-o casă părăsită în câmp, unde va fi găsit de prietenii săi – momentul regăsirii este *hors-champ*, nu are loc în timpul narațiunii, dar povestirea

---

[486] Ibidem, pp.22-23.

[487] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, fără autor, p. 28.

[488] Mircea Nedelciu, *Aventuri într-o curte interioară*, ed. cit., p. 23.

se încheie cu o reverie colectivă care îi reunește pe protagoniști nu doar între ei, ci și cu modelele lor culturale.

Însă trebuie să mai punctăm aici și că în multiplele reapariții pe care le are (nu doar în povestirile deja menționate, ci și în cele în care apare separat de protagonistul *simili*-colectiv al familiei-surogat, ca în proza *Efectul de ecou controlat*, de pildă), putem constata care au fost consecințele acestei alegeri de tinerețe. Pe de o parte, Pictoru devine unul dintre puținele personaje perfect autoconștiente de imoraliști „desăvârșiți" și nu va ezita nicăieri, pe întregul său parcurs ficțional, să își asume pe deplin această alegere: vom vedea, de altfel, că și el, ca și O.P., devin, într-un sens, instanțe ale metoratului neo-imoralist, iar Pictoru este, poate, cea mai contondentă (verbal, cel puțin) dintre ele.

Pe de altă parte, vom avea ocazia să constatăm că – din nou, în același mod ca O.P. – ajunge să ducă un trai mizer, precar, marginal, dar de care nu se va plânge niciodată. Niciunul dintre ei nu regretă, altfel spus – am observat același lucru și la Ovid, cu altă ocazie[489] – negarea oportunităților de realizare socială și personală pe care mediul (ultra-)protejat al familiilor conforme, bine situate (și compromise moral) li l-ar fi oferit *nolens, volens*. De unde și eticheta de „risipitori" – dar care nu se mai întorc niciodată acasă, ca în mitul creștin, ci își asumă „risipirea" într-un stil perfect individualist, gidian și imoralist.

Antract: desantul personajelor feminine

În cele ce urmează, am operat o separare de gen: vom avea în prim-plan o proporție autoritară de exponenți feminini ai categoriei „copiilor sălbatici" – delimitare artificială care cere, poate, o explicație, în contextul în care imoraliștii de sex masculin domină universul prozei lui Nedelciu considerat *per total*. Trebuie precizat, din capul locului, ca această disjuncție are scopul de a evidenția nu doar accentuarea prezenței feminine în cadrul categoriei, ci și de a-i reliefa semnificația aparte.

Firește, se cade să începem cu întrebarea dacă eroinele sunt prin definiție mai puțin interesante pentru scriitorul optzecist și de ce – se justifică, oare, să credem că sunt urmărite cu mai puțină tenacitate? Răspunsul este afirmativ, însă justificabil (pornind de la texte) prin prisma unei perspective psihosociale aparte asupra feminității, mai degrabă decât prin prejudecăți de gen.

Pe de o parte, să observăm mai întâi că personajele feminine nu lipsesc în genere – minoritatea lor în raport cu protagoniștii masculini este neglijabilă numeric; ca importanță, există un număr semnificativ de eroine care se află în poziția centrală sau pe poziții de egală importanță cu bărbații în economia tramelor; nici imoralitatea nu le afectează mai mult decât pe antagoniștii masculini. Așadar, se poate susține că numai un minorat relativ neelocvent le afectează statura globală în universul ficțional.

[489] V. analiza despre O.P. ca „dezrădăcinat".

Pe de altă parte, însă, situația se schimbă – nu fundamental, dar vizibil – atunci când ne referim strict la protagoniștii neo-imoraliști – a căror prezență constituie în mare măsură suflarea de viață a narațiunii nedelciene. Situația feminității în acest ecosistem este însă justificabilă. Mai întâi, imoraliștii sunt, cel puțin din perspectiva pe care o articulează macrostructura prozastică, individualități contestatare, dar nu tocmai pragmatice, și care se tem de maturitate/maturizare (așa cum o vom arăta într-un alt capitol); or, feminității i se alocă un portret nu neapărat mai puțin idealist sau creativ, ci mai ancorat în realitate, mai puțin teoretic și mai non-conflictual, intensificat și de predominanța în rândul reprezentantelor „sexului frumos", încă realistă în societatea românească a finalului de secol XX, a idealurilor casnice (căsătorie, responsabilitatea față de copii) sau a presiunii sociale comparativ mai ridicate în sensul realizării acestor exigențe. În consecință, eroinele sunt nevoite mereu să se „maturizeze" mai repede – de pildă, au și un grad mai ridicat de angajare în muncă (până la un punct, din simpla dorință de independență), ceea ce presupune, din păcate, automat, și un grad mai ridicat de conformitate și integrare sistemică. Așadar, din perspectiva prozatorului, femeile, fie ele și tinere, par (prin condiționare socială), mai limitate (de către comunitate) în libertatea lor civică și de mișcare, în creativitate (care nu le lipsește, dar este de multe ori înăbușită cu mai multă ușurință), ceea ce se va observa și în cazul eroinelor pe care le vom analiza în continuare. Lupta lor este, deci, adesea, o opoziție tacită la prejudecățile ultraconservatoare care revin în forță în carul structurii național-socialiste.

Ca un complement necesar, apare explicit în romanul *Zodia scafandrului*, drept confirmare a multiplelor reprezentări implicite anterioare, o perspectivă aparte asupra masculinității în Epoca de Aur: spre deosebire de eroine, a căror luptă este, mereu, în principal, emanciparea de gen, eroii de sex masculin simt nevoia articulării unei identități contestatare, în multe cazuri dublată de o auto-hipersexualizare beligerantă convertită în discurs politic[490], drept compensare a eșecului de a desfășura o defensivă deschisă, eroică, împotriva dictaturii. Cu alte cuvinte, se simt diminuați în atributele lor masculine de luptători/apărători și încearcă să compenseze prin soluții alternative, inspirate vizibil și de reminiscențele inconștiente ale mentalității patriarhale locale, dar și de dimensiunea profund critică, politică a unora dintre discursurile revoluției sexuale șaizecișioptiste. Iată un fragment din excursul naratorial privitor la „misoginie"[491] și „homofobie"[492] din *Zodia...*:

> „demonul fără chip [...] părea să fie un demon care-și închipuia despre tine, oricine ai fi fost, că ești femeie, că ești homosexual – pe scurt, că nu ești bărbat. Altfel cum și-ar fi permis toate abuzurile pretinzând în același timp să fie admirat, lăudat, adulat, aplaudat? [...] Iar Diogene prefera să fie bărbat și n-avea alte mijloace la îndemână decât misoginismul, disprețul față de trupul femeii, eșanjismul, exhibiționismul ș.a.m.d. [...] Dictatura deci – și nu există alt cuvânt mai precis

[490] Vom vedea cu detalii în ce sens am caracterizat sexualitatea masculină în acești termeni, în secțiunea dedicată noilor libertini.

[491] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, p.72.

[492] Ibidem.

pentru starea din acea vreme – își ia mai întâi toate măsurile pentru a-i descuraja pe luptători, închide apoi granițele și nu lasă pe nimeni să fugă. În faza imediat următoare, indivizii cad moi, inhibați și letargici în gheara micului monstru genialoid"[493].

Desigur, aceste profiluri complementare ale identității de gen au rezonanțe mai degrabă conservatoare, însă în interiorul prozei, ele funcționează ca principii ale realismului, ale mimesisului, nu la nivel de discursuri etice, chiar și atunci când sunt transferate naratorului – ca în pasajul de mai sus; ele aparțin personajelor și reprezintă, *i.e.*, imită o realitate. Un argument care susține această teză se reflectă și în pasajul următor, referitor de judecata colectivă aplicată Nicoletei Sava: „Cruzimea comentariului de tip bârfă, mai ales când e vehiculat de fetele mai urâțele și de băieții refuzați, capătă accente apocaliptice"[494], comentează naratorul, de data aceasta în asentiment cu Diogene. Devine evidentă aici și o perspectivă psihologică (prezentă subtil și cu alte ocazii) venită în apărarea imoralistei, a libertinei – în fapt, a tinerei practicante a principiilor revoluției sexuale: aceea că moralismul este asociat cu frustrarea, fie ea politică sau personală. Mesajul care se reflectă înafara textului se dovedește unul exclusiv liberal, căci toate aceste personaje sunt victimele unuia și aceluiași sistem, iar prejudecățile sau erorile lor de judecare ilustrează limitările specifice ale libertății de gândire în totalitarism, chiar și acolo unde eroii se vor intelectual autonomi și emancipați.

Fără a mai specula și în jurul ideii că experiența biografică a autorului poate să fi afectat în sine predilecția pentru identitățile masculine, fie și numai prin simpla accesibilitate a materialului existențial dobândit subiectiv (i.e., la nivelul propriului subiect), să ne întoarcem, din acest punct al discuției, la galeria de „copii sălbatici" care a generat acest interludiu. Vom observa că pregnanța cu care apar aici protagoniștii feminini devine deja lesne explicabilă prin simplul fapt că presiunile venite dinspre ascendenții parentali sau comunitatea tradițională le afectează cu precădere pe protagoniste. Problemele familiale ale tipologiilor feminine se leagă, în cele mai multe cazuri, tocmai de acest tip de criză identitară, determinată de cadrul mentalitar care guvernează (și pre-definește) destinul femeii în societatea ceaușistă, și de soluțiile emancipatorii pe care încearcă să le găsească sau să le practice.

Mai trebuie, de asemenea, amintit aici că „fundamentala" culegere de texte ale PCR intitulată *Morala comunistă. Documente ale partidului comunist român*[495] avem, spre exemplificare, unele dispoziții legate de drepturile și obligațiile femeii în noua societate socialistă. Se confirmă, mai întâi, drept „una dintre marile înfăptuiri ale socialismului" „asigurarea egalității depline în drepturi a femeilor cu bărbații"[496], după care textul continuă astfel (câteva rânduri mai jos): „În calitate de mame și educatoare, femeilor le revine un rol esențial în formarea și educarea tinerelor

[493] Ibidem.

[494] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 109.

[495] V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, capitolul „2.4. Funcția social-educativă a familiei", pp. 86-89.

[496] Ibidem, p. 86.

vlăstare ale patriei" etc. Respectivul capitol, dedicat „funcției social-educative a familiei" continuă cu un apel energic la sporirea natalității, încheiat astfel:

> „Sunt unii care spun că măsurile luate [în legătură cu creșterea natalității, n.RH.] sunt prea riguroase, că a avea mai mulți copii înseamnă a renunța la unele elemente de confort. [...] Desigur, tovarăși, necesitățile societății impun și unele restricții, unele «renunțări» – cum se exprimă doritorii de a trăi fără nicio obligație față de societate"[497].

Contradicția dintre principiul modern al egalității în drepturi a femeii cu bărbatul și prevederile ulterioare este flagrantă și (aproape) hilară. Decurg, în consecință, o mulțime de consecințe nefaste asupra relației fiicei în raport cu autoritatea parentală, finalizate, de obicei, prin diferite variante ale rupturii. Dacă unele eroine sunt nehotărâte și au reacții slabe sau întârziate la prejudecățile morale prin intermediul cărora familia le guvernează viețile (ca Ula Mierean, de pildă), cele mai multe protagoniste – ca Nora, Alice, Dilaré, Mituța sau Nicoleta – au reacții mai energice, de obicei (deși nu totdeauna) vitaliste, în fața acestor exigențe. Iar dorința lor de emancipare echivalează implicit, dar inevitabil – așa cum vom vedea – și cu un refuz al datului familial în definiția sa politică național-socialistă, căci ea presupune relegitimarea unui topos ultra-tradițional, premodern, diametral opus emancipării.

Dezrădăcinații (III): Mituța ratează satul natal

O reprezentare tipică a dezrădăcinării este Mituța din povestirea *Călătorie în jurul satului natal*[498]. Originară, deci, dintr-o comună din preajma capitalei, tânăra locuiește într-o suburbie mizeră a Bucureștiului, muncește la o fabrică și visează să nu se căsătorească decât din dragoste, motiv pentru care alege, aparent, să nu dea curs unei cereri în căsătorie. Localitatea de origine, similară cu Fundulea, reapare din *Cocoșul de cărămidă*, dar într-o configurare ulterioară, căci la momentul în care se desfășoară trama, Fitotronul este deja funcțional. Coincidența nu este lipsită de semnificație: pretendentul pe care Mituța îl refuză este chiar Tudor Calafoc. Presiunile care acționează asupra ei, legate de necesitatea de a se căsători iminent și de a procrea sunt aceleași, însă, și în satul natal, și în București – deși, firește, cele pe care le face, de exemplu, doctorul Nanu asupra ei se leagă, în primul rând, așa cum am mai arătat, de necesitățile Sistemului, legiferate prin decretul privind sporirea natalității[499]. Așteptările ei despre traiul modern la oraș rămân, așadar, și ele, nerealizate, căci diferența spațială nu antrenează, din păcate, și diferențele mentalitare sperate.

---

[497] Ibidem, p.89.

[498] Povestirea este a șaptea pe cuprinsul cărții și dă titlul primei părți a volumului *Și ieri va fi o zi* (1989).

[499] V. și discuția despre Mituța din secțiunea dedicată rebelilor cu cauză.

Mituța este astfel, și ea, un copil-problemă: se dezrădăcinează din proprie inițiativă, pentru a evita predeterminările culturale tradiționale legate de destinul feminin. Cum o face și Alexandru Daldea, ea se prezintă de multe ori necunoscuților sub identități false, cu sonorități occidentale: „obișnuia să nu rostească totdeauna cu ușurință numele ei evident țărănesc", ni se povestește, „și-l înlocuia cu primul alt nume care-i venea în minte"[500], ca de pildă, în povestirea noastră, „Michi"[501]. La începutul narațiunii, tânăra pare să simtă nevoia unei vizite în satul natal, cu ocazia unui parastas după tatăl său; după o zi petrecută acasă, însă, pleacă intempestiv, pierde autobuzul și pornește spre gară pe jos peste câmp, singură, într-o noapte de ianuarie. Aflăm că ar fi făcut orice, numai să nu ajungă înapoi acasă: „Nu s-ar mai fi întors în seara aia să doarmă în casa părintească nici legată"[502]. În aceste circumstanțe, descoperă că la Fitotron era în plină desfășurare un carnaval și decide să participe, moment asupra căruia linia narativă se taie.

Dar de ce fuge Mituța de acasă într-un mod atât de bizar, după ce tocmai ea își dorise să meargă și își apostrofase fratele (tot un dezrădăcinat) care nu se arătase încântat să participe? Răspunsul reiese în mod evident prin *showing*: protagonista noastră nu își mai găsește locul niciunde: nici la oraș, dar nici acasă. Nu ni se spune literal, dar inițial, Mituței îi e dor – reiese acest lucru, mai întâi, din conversația telefonică pe care o are cu Nelu:

> „Uite de ce te-am sunat: tu știi că mâine se fac cinci ani de când a murit tata? Cred că mama face un parastas! Tu de când n-ai mai fost pe la țară? Păi, vezi? Io m-aș duce până acolo, poate trebuie s-o ajutăm și noi cu ceva. Nu vii și tu? Păi, sigur, de ce să vii, tu ești mare inginer, cum să te murdărești tu la țară? Ce dacă plouă, dragă, ce, nu e tata, nu te-a crescut și pe tine?"[503]

În acest fragment, Mituța pare, dimpotrivă, un copil neproblematic, dornic să își ajute părinții, să reunească familia și nu pare să se eschiveze de la a-și asuma originile rurale: tocmai ea este cea care își apostrofează fratele, acuzându-l de vanități mondene, când Nelu nu se arată prea dornic de reuniune. Se supără foarte rău, însă când acesta atinge, fără să intenționeze, o coardă sensibilă: „Am dat în boala fetelor bătrâne, da? Bine, Neluțule, biine! Am să țin minte chestia asta"[504] – ceea ce și face, respingând furibund orice încercare a fratelui de a o îmbuna.

Am văzut deja altundeva[505] că, ajunsă în casa părintească, este nevoită să suporte presiunea exigențelor maritale, mai întâi din partea unor persoane care, în fond, nici nu o cunosc: eroina noastră nu le poate identifica decât drept niște

---

[500] Mircea Nedelciu, *Călătorie în jurul satului natal*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989) în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 611.
[501] Ibidem.
[502] Ibidem, p.622.
[503] Ibidem, p. 612.
[504] Ibidem.
[505] În discuția despre rebelii cu cauză, secvența dedicată Mituței.

„bătrâne, vecine sau rude necunoscute”[506]. Foarte tipic rurală este aici și această identitate colectivă intruzivă a satului, unde gradele de rudenie se extind până la confuzie (până în punctul în care toată lumea satului devine un singur „neam” colectiv în același timp în care aproape nimeni nu este recognoscibil pe criteriul apropierii afective); comunitatea astfel definită participă la identitatea individului într-un continuum care depășește orice limită a dreptului modern la intimitate, activându-se, solidarizându-se și intervenind moral-corectiv asupra elementelor neconforme cu ocazia ceremonialurilor arhaice. Astfel încât, „Când [...] se întoarce în cuhnia unde plutesc mirosuri dulci de mâncare proaspăt făcută și de prăjituri”, tânăra dezrădăcinată „e întâmpinată cu o întrebare care o lasă cu gura căscată”[507] privind neangajarea ei maritală.

Mituța e deranjată de coincidența între glumița neinspirată a fratelui și preocupările ne-la-locul-lor care le ocupă pe rubedeniile neidentificate – se duce în cameră și plânge „pe săturate”[508] (de altfel, face acest lucru destul de des, fără ca motivele să fie și aparente întotdeauna, deci am putea bănui și o depresie) – însă fractura completă are loc atunci când, rămasă singură cu mama, aceasta îi adresează aceeași întrebare nefericită:

> „Ea și-a șters lacrimile și a venit în cuhnie unde mama ei, pe întuneric, stătea cu coatele pe masă și privea în gol fără să se gândească la ceva anume. Au tăcut împreună multă vreme, dar, după ce s-a ridicat să aprindă lumina, mama ei a oftat și i-a zis, mângâind-o pe creștet: «De ce nu te măriți și tu odată, fata mamii?»”[509].

În acest punct, Mituța își face bagajul și pleacă fără să se mai uite înapoi: mama devine una cu „gura satului”, iar tânăra pierde ultimul punct de sprijin: ultima linie de comunicare se dovedise, și ea, impracticabilă.

Din nou cam în același mod ca în cazul „bastardului” Daldea din *Amendament...*, dar tacit, deficiența identitară generată de imposibilitatea coeziunii familiale se exprimă în termenii unei triste irepresibile, manifestate prin crize de plâns aparent aleatorii. Aceste reacții afective intense nu sunt explicitate literal de la nivelul naratorului în cazul niciunuia dintre cei doi copii sălbatici, însă faptele ficționale vorbesc de la sine: sunt amândoi niște însinguraţi, niște marginali; ca și pentru Pictoru sau Americanu, este momentul realizării unei absențe copleșitoare a unui „Celălălt” (presupus) apropiat, a unui seamăn, în fond, cu care să vorbească „o limbă comună”[510]. Toate acestea se dovedesc, din cauza diferenței mentalitare, o iluzie – atât în raport cu cei (teoretic) apropiați, cât și cu macrosocialul, rural sau urban deopotrivă.

---

[506] Mircea Nedelciu, *Călătorie în jurul satului natal*, ed. cit., p. 619.
[507] Ibidem, p. 618.
[508] Ibidem, p. 621.
[509] Ibidem, p. 622.
[510] Mircea Nedelciu, *Aventuri într-o curte interioară*, vol. *Aventuri ...* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 25.

Derădăcinații (IV): Dilaré e decăzută (din drepturi)

Tot o dezrădăcinată prin proprie voință este și Dilaré din *Amendament la instinctul proprietății*. Turcoaică, ea provine dintr-o familie musulmană la fel de încorsetată în daturi morale premoderne precum cea a lui Alexandru Daldea (cu care, de altfel, își și descoperă instantaneu această afinitate) sau a Mituței. Pe de altă parte, deși nu este o libertină – fiindcă își dorește și de fapt, caută o relație definită în termenii comuni ai unei căsnicii fericite – comportamentul ei sexual este unul dezorientat și vital, ceea ce nu corespunde imperativului familial (a avut, se pare, o relație cu Bebe Pîrvulescu, are o aventură cu A.D., iar în *Acțiunea (romanului) «Black Money»* aflăm că îi trimite scrisori de dragoste lui Maco).

Dilaré se simte, de fapt (invers decât Mituța), într-o imposibilitate de a se căsători: cu un „ghiaur" nu se poate mărita decât fără voia părinților, iar cu un musulman nu se mai califică din punct de vedere fizic:

> „Și-ți dai seama că, dacă m-aș căsători cu ghiaurul, mama ar muri imediat: e bolnavă de inimă. Așa ceva... (gura rotunjită a groază, fără sunet) e cea mai mare rușine la musulmani. Iar cu un musulman, nici vorbă... [...] rușinea cealaltă e și mai mare."[511]

Simțindu-se sfâșiată de această imposibilitate de a se integra în oricare dintre cele două comunități, tânăra se simte debusolată și înfrântă afectiv, iar soluția disperată a refuzului pe care o găsește este sinuciderea. Din fericire, tentativele ei eșuează în repetare rânduri, dar această încheiere fericită (pe care o putem bănui și temporară, pe de altă parte) nu rezolvă, nici nu diminuează dramatismul, subtil redat stilistic, al situației.

Bastarzii (III): Nicoleta e necuviincioasă fiindcă naște din pisică

La rândul său, Nicoleta din *Zodia scafandrului*, și ea o dezrădăcinată care se întoarce în locul de baștină după o absență emancipatoare într-un mediu modernizat (chiar dacă nu plecase, inițial, din alegere proprie), este o adeptă tipică a principiilor revoluției sexuale[512] șaizecișioptiste. Numai că fiica născută în afara căsătoriei – ilegitimă, deci, social-politic, nu biologic, a Smarandei Grecu (*i.e.*, ea nu poate fi recunoscută legal din cauza abuzurilor repetate ale politicului și conservatorismului social, nu pe motive genetice) – răspunde la o situație generată de nonconformitatea sa biologică în contextul tradiționalismului patriarhal al satului comunist.

Forma de opoziție pentru care optează implică libertinajul fățiș, ultragiant –un fel de morală a scandalului bazată pe libertatea sexuală extremă, afișată pe cât

---

[511] Ibidem, p. 394.

[512] În deplină conformitate cu teoriile lui Wilhelm Reich din *La Révolution sexuelle: pour une autonomie caractérielle de l'homme* (1936).

posibil în văzul public. Astfel, ea se califică, în fond, și de „rebelă cu cauză", dar este și o neo-libertină[513], complet neatașată structurilor „celulei" familiale tradiționale, nici pe linia ascendenței, nici pe cea a descendenței; mai precis, nu pare deloc o idealistă romantică (precum Mituța sau Dilaré), nici o dezrădăcinată suferindă, un copil abandonat traumatizat de lipsa sprijinului familial sau o femeie care să își dorească (măcar în perspectivă) o relație erotică bazată pe stabilitate, ci o hedonistă pursânge mai degrabă înrudită mental cu imoraliștii lui Gide.

Lăsată de mică în grija unor rude de la oraș de către mama sa (Smaranda Grecu) după fuga și dispariția lui Alexandru Sava (tatăl natural al Nicoletei), ea primește, se poate bănui, o educație neglijentă – una care îi permite auto-instruirea în politicile senzuale ale propriului corp. Aproape de vârsta liceului, este luată din nou în grijă de mama ei, în Boroana.

Ceea ce constată Diogene, împreună cu restul comunității locale, este că frumoasa „nepoată" crescută la oraș a „Nașei Dița" nu se comportă tocmai cuviincios, iar sătenii pun pe seama geneticii o problemă care este determinată, fără îndoială, în principal, de normativitatea socială și mentalitățile asociate:

> „Cruzimea comentariului de tip bârfă, mai ales când e vehiculat de fetele mai urâțele și de băieții refuzați, capătă accente apocaliptice: ce naște din pisică, șoareci mănâncă (adică, vezi-Doamne, Nașa Dița ar fi fost și ea cam curvișteină)."[514]

Avem de-a face aici, evident, cu un discurs ultra-conservator, extrem, care transformă victima în călău, ignorând complet fenomenele macroistorice. Situată într-un intemporal al vinei morale, această retorică injustă aparține, aici, „gurii satului" tradițional, pe care Nedelciu nu caută să îl idealizeze, ci mai degrabă să îl plaseze corect pe harta mentalitară și axiologică a Republicii Socialiste România.

Firește, spre deosebire de localnici, un cititor actual va specula, fără îndoială, că dacă „Naș Licsandru" (Licsandru Cair, soțul Smarandei) nu ar fi fost închis politic, dacă Alexandru Sava nu ar fi fugit de acasă din cauza aventurii cu soția acestuia și/sau nu ar fi devenit, apoi, agent al Securității, dacă Smaranda Grecu însăși nu ar fi fost complet ruinată în momentul în care își născtea fetița, și astfel nevoită să o dea în grija rudelor de la oraș, dacă moralitatea de tip tradițional nu ar fi avut un impact atât de mare asupra identității persoanei etc., destinul și comportamentul Nicoletei ar fi putut diferi măcar într-o măsură.

Fiii risipitori (II): Nora refuză un viitor strălucit și fuge în munți

În *NORA sau balada zânei de la Bâlea-lac*, protagonista fuge de acasă din cauza predeterminărilor pe care le presupune acceptarea unei vieți de familie convenționale. Îndrăgostită de un instructor de schi (Doru), Nora dorește să se izoleze împreună cu iubitul ei pe crestele munților (univers utopic în care adolescenta se visează liberă, cam în același fel în care o face Ovid Petreanu):

[513] Referirea este, aici, la următoare categorie de imoraliști: cea a „noilor libertini".
[514] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 109.

„Nora-i încă o copilă, șaișpe ani abia împliniți, crede-n vise, în iubire, își dorește cinci copii și pe Doru îl urmează”[515]. Întreaga „baladă”, rimată, joacă pe analogia dintre adolescentă și o capră neagră prinsă de soldații care lucrau în Transfăgărășan și închisă într-un țarc.

Nora nu este, însă, doar o adolescentă romantică: refuzul autorității paterne (în special) are la bază, de fapt, imposibilitatea de a se conforma dorințelor pe care aceasta le proiectează asupra liceenei; fata se simte „ca-ntr-un țarc”[516] și fuge de acasă, lăsând în urmă, ca un bastard gidian autentic (Armand Vedel, de pildă) un scurt bilet: „Mamă, iartă-mă, dar lumea cea mai albă și mai pură mă așteaptă sus pe creste, fără mine ar pieri. Spune-i tatii să mă ierte și sărută-l pe obraz. Ingineră, eu, mă crede, n-aș avea nici pic de haz”, îi scrie ea mamei sale în biletul de adio[517]. Intențiile părinților de a o forma (profesional) într-o anumită direcție (pragmatică, adecvată la cerințele sistemului) sunt resimțite de adolescentă (ca și de alți adolescenți similari, precum Claudiu zis Claudio din *Povestirea eludată*[518], de exemplu) ca pe o presiune care o determină, în final, să prefere postura de copil fugit. Avem aici mai degrabă un caz de refuz al identităților socio-profesionale predilecte, agreate de sistem (*e.g.*, formația inginerească), cele care, altfel, garantau în majoritatea cazurilor un viitor stabil financiar, un statut și un prestigiu social specific clasei mijlocii superioare; de asemenea, o astfel de carieră presupunea și un raționalism științific-utilitar al agentului individual implicat în construcția „progresului”, un grad anume de „maturizare” civică și o conștiință pragmatică formată în spiritul materialismului istoric.

Toate acestea, însă, par să îi lipsească tinerei adolescente, care persistă în opțiunea pentru retragerea din societate inclusiv după ce relația amoroasă eșuează. O regăsim la un moment dat vânzând cărți într-o librărie și așteptând scrisori de la iubit; din această postură îl cunoaște pe Nelu, un prieten al lui Doru, cu care are o aventură pasageră și de la care află că instructorul de ski „n-a fost domn”[519]. Este momentul la care, deși rănită din dragoste, Nora are prima reacție de furie și decide să se izoleze deopotrivă de familie și de societate, moment asupra căruia proza se și încheie într-un mod extrem de simbolic:

> „Îl respinse pe Nelu, brutal, cu o mână, pe Doru, în gând, cu o ură nebună. [...] cu furie aproape se aruncă spre grilaj, animalul [capra neagră, n.RH.] și el mai prinse curaj. Ca fulgii de zăpadă căzură șipcile de cinci țoli [împrejmuirea care forma țarcul, n.RH.] animalul zvâcni (mai multe salturi nărăvașe) și nici măcar pentru o clipă nu privi înapoi. [...] Dar nu-i nimic, cinci luni pe an rămâne Nora singură la Bâlea, timp pentru rufe mai e din belșug, acum e mai bine să stai, să privești, să asculți un amurg. A doua zi colonelul [tatăl Norei, n.RH.] urcă pân’ la lac cu mersul lui avântat. Voia să vadă o capră-neagră într-un țarc. Nu-i fu dat”[520].

---

[515] Mircea Nedelciu, *Nora sau bBalada zânei de la Bîlea-lac*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 178.

[516] Ibidem, p. 178.

[517] Ibidem, p. 179.

[518] Prima povestire din volumul *Amendament la instinctul proprietății.* (1983).

[519] Ibidem, p. 180.

[520] Ibidem, p. 181.

De aici, cititorul va putea însă bănui că – întocmai ca Ovid în *Călătorie în vederea negației* – va „începe o urmă nouă, a altcuiva"[521] putem bănui că parcursul Norei va continua cu o îndelungată carieră imoralistă, de rebelă, brigadieră artistică de agitație, poate și taximetristă-*sauvage*, traficantă...[522]

Fiii risipitori (III): Alice Mățăoanu e neascultătoare și scandalizează

Alice Mățăoanu din *Dansul cocoșului*[523] și Mituța din *Călătorie în jurul satului natal* sunt două fațete complementare ale dezrădăcinării. Alice se mută de la oraș, împreună cu familia sa (familia inspectorului silvic Silviu Mățăoanu) într-o mică localitate rurală. Nepotrivindu-se flagrant cu acest spațiu cultural tradițional, fata fuge mai întâi în pădure cu unul dintre viitorii săi colegi de la liceul silvic (Remus Felecan); bănuită de către mama sa că ar fi întreținut relații sexuale cu acesta, Alice se revoltă și are o nouă tentativă de evadare (zădărnicită de accidentul rutier din finalul povestirii) alături de medicul stagiar al comunei, Paul Agapie.

Libertinismul și refuzul autorității materne au, în cazul lui Alice, resorturi ideologice tipic moderne, urbane: „Nu mai încetezi odată cu prostiile tale? [...] Și cu prejudecățile!"[524], își apostrofează ea mama înainte de a trânti ușa în urma ei și a fugi a doua oară. Or, această mentalitate contrastează violent cu tradiționalismul rural (pe de o parte) și (pe de altă parte) cu nevoia mamei (indiscretă, de altfel, și manifestată ca atare) de a-și controla progenitura.

Atitudinea liberală și dezinhibată a fetei intră, pe de o parte, în intertext clar cu o suită de narațiuni culte considerate, la vremea publicării, drept scandaloase: Lolita[525] lui Nabokov, dar cea a lui Kubrick (peliculă cenzurată în anii 1960 în America pentru obscenitate), sau eroina lui Witold Gombrowicz din *Ferdydurke*[526], romancier pe care îl și citează, de altfel, într-un motto la textul următor din volum, *Probleme cu identitatea*.

Alura lui Alice, însă, este una tipică generației sale și vizibil tributară (direct sau indirect) liberalizării sexuale aduse de cultura *hippy*. Fiica inginerului silvic este și unul dintre puținele personaje principale cărora li se face un portret fizic – care este și aici, ca și în cazul lui Ovid, relevant din punct de vedere cultural. Iată ce știm despre Alice (așa cum o descrie profesorul de franceză Vasile / Basil P.):

---

[521] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.174.

[522] V. în acest sens analizele din secțiunea dedicată rebelilor.

[523] Prima povestire din volumul *Și ieri va fi o zi* (1989).

[524] Mircea Nedelciu, *Dansul cocoșului*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989), în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 514.

[525] Vladimir Nabokov.

[526] Publicat în 1937, romanul este probabil cel mai controversat text al scriitorului polonez și un roman cult al explorării adolescenței ca simptom și simbol al schimbării paradigmelor culturale.

„N-ar fi deloc exagerat să spun că puștoaica face pur și simplu parada modei. Poartă un fel de cămașă bărbătească, albă, cu broderie discretă și nasturi foarte mici, colorați, iar primul dintre aceștia care e și încheiat este cel de sub linia sfârcurilor. [...] Fusta, după câte mi-am dat seama la sosire, este foarte strânsă pe talie și are o crăpătură înaltă până aproape de șold, pe partea stângă. [...] Părul ei foarte lung, până aproape de curbura lombară este *roux foncé* cu reflexe de un arămiu ardent, iar ochii foarte mari […] dau impresia că te roagă să nu întrerupi sau să nu amâni o plăcere, o bucurie a ei interioară. Ăsta e, de fapt, lucrul cel mai excitant la acest diavol […]. Aerul ei de absență visătoare !"[527].

Doctorul Colceriu o percepe ca pe o reprezentantă tipică a tineretului anilor 1970-80, și se exprimă cu ajutorul unui clișeu rizibil în legătură cu „scandalul" pe care îl provoacă adolescenta rebelă: „Tineretul din ziua de azi, Silviuț dragă..."[528] – și propoziția rămâne suspendată, așa cum îi șade bine unui loc comun confuz, dar semnificativ al discursului moralist despre *generation gap* în vremea „de aur" a comunismului.

Outro. Copiii sălbatici: o generație alternativă; despre capra neagră și cocoșul de munte

Înainte de a încheia discuția despre copiii sălbatici, acești rebeli cu cauză care fac din ascendența familială o problemă centrală și ținta principală a refuzului lor structural, trebuie să punctăm că în viziunea lui Mircea Nedelciu ei sunt, alături de ceilalți imoraliști, depozitarii unui atribut identitar esențial: ca Zare Popescu, copiii sălbatici născuți sub zodia negației dobândesc, fie și fără să vrea, o „rezistență naturală la manipulare"[529]. Reziliența lor este fie un discurs îndrăgostit și vital, al tinereții, fie rodul unor experiențe de viață dure, diverse, și nu în ultimul rând al unei anumite independențe de mișcare și de gândire a adultului aflat încă în formare, dublate de un idealism de neînduplecat, aproape sălbatic – de unde și alegoriile animale mai-sus menționate. „Autodidacți"[530] în tot ceea ce ține de procesul și dimensiunile (auto-)formării, de cele mai multe ori izolați forțat, de la vârste fragede, de zonele posibile de confort, sau dimpotrivă, mai ales în cazul eroinelor, prizonieri ai acestora, copiii sălbatici se imunizează întrucâtva, sunt mult mai puțin expuși și/sau permeabili la propaganda inculcată în special prin intermediul instituțiilor fundamentale de educare și formare (familia, școala), tinzând spre o individualizare identitară accentuată.

Ca relaționare culturală sau literară, aceste personaje amintesc vizibil ba de bastarzii lui Gide, ba de adolescentele emancipate ale lui Nabokov sau Gombrowicz, și scandalizează, se revoltă, se manifestă teribilist; de cele mai multe

[527] Mircea Nedelciu, *Dansul cocoșului*, ed. cit., pp. 510-511.
[528] Ibidem, p. 511.
[529] Ibidem, p.112.
[530] Ibidem, p.113.

ori se identifică de generația *Flower Power* occidentală, cu conflictele ei generaționale specifice.

Dar dacă imoraliștii individualiști se „sălbăticeau" și dezinstruiau pentru a se debarasa de preambalatele morale și identitare în evoluția spre propria irepetabilitate, acești rebeli cu probleme familiale ai lui Nedelciu sunt forțați de un sistem anormal (în care genealogia curată, „sănătoasă", este un *sine qua non* al existenței, la fel și respectarea etichetei morale corespunzătoare statutului social sau moralismul conservator al noii doctrine de partid) spre o situație similară. Alegerea, însă, nu le aparține. Deși se prefac că sunt complet liberi, că identitățile lor „de scandal", de teribiliști, sunt rodul propriilor decizii (din demnitate, din prea multă responsabilitate morală sau din furie mocnită), mulți dintre ei trăiesc în realitate cu nostalgia nemărturisită a unei vieți de familie dacă nu totdeauna tradiționale, atunci cu siguranță normale, naturale, nealterate de presiunea istorică, de „sentimentul" sau „făptura Spaimei"[531], ori de „monstrul"[532] pe care un tânăr ca O.P., de pildă, „încă nu îl cunoaște"[533] la începutul propriei sale povești identitar-morale. În orice caz, problematica familială se profilează, la Mircea Nedelciu, ca o temă importantă – cu atât mai importantă cu cât poate fi asamblată într-o structură mai amplă de preocupări având în centru antropologia culturală a negaționismului etic și problema articulării identității morale în societatea ultimelor decenii de socialism românesc. Aici, discursul juvenil echivalează cu o morală a scandalului animată de forța, naivitățile, determinările, dar și de o credință încă proaspătă – și deci, permeabilă în fața noilor experiențe – în propria identitate.

Separarea de gen operată aici evidențiază prezența consistentă a exponenților feminini, deopotrivă cu subtilele diferențe telelologice în raport cu protagoniștii masculini: în general, copilele sălbatice trebuie să reziste unui mental patriarhal ultra-conservator, unde orientarea politică (de stânga sau de dreapta spectrului politic) contează mai puțin decât asocierea lor sistemică declarată, fundamentată pe un anti-liberalism evident. Ceea ce revelează ele – poate mai mult decât protagoniștii de sex masculin – este coincidența (teoretic, bizară) dintre filosofia comunistă și cea premodernă, conservatoare, aproape intemporală (a satului, de pildă), întâlnite pe teritoriul hibrid al totalitarismului național-socialist.

Dar prezența lor mai demonstrează și altceva, mai puțin sesizat, poate, inclusiv de istoricii epocii comuniste: faptul că urbanizarea și modernizarea forțată lasă în urmă un mediu rural arhaic mentalitar car rămâne nealterat, *i.e.*, neatins de discursurile progresiste, ceea ce nu face decât să adâncească falia generațională. Și nu numai: asistăm aici la o regie ficțională extrem de relevantă a polarizării societății românești național-socialiste – o polarizare de dimensiuni antropologice, cu consecințe în timpul lung al istoriei, pe care prozatorul le surprinde și instrumentează într-un mod extrem de subtil și de sofisticat.

---

[531] Ibidem, p. 142.

[532] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dâlga,* vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., p.54 și Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p.126.

[533] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației,* vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., p.150.

O altă organizare a copiilor sălbatici ar fi putut separa, de pildă, și altfel de sub-categorii. Relevantă mai este, poate, și sesizarea unor diferențe între unii dintre imoraliștii aflați în faza maturității timpurii și cei mai tineri, în faza adolescenței medii sau târzii. Deși par cu toții, la suprafață, niște adolescenți întârziați, de cele mai multe ori refuzând maturizarea[534], cei aflați la vârste mai fragede au mai rar decât ceilalți tendințe vizibil depresive (Alice sau Nicoleta par încă neafectate profund de condiția de copii sălbăticiți, de pildă), iar cei care rămân pe calea auto-izolaționismului social, își urmează preocupările autentice și avansează spre auto-cunoașterea teoretică a identității lor morale contestatare tind să găsească o oarecare liniște interioară (v. Ovid, Pictoru sau Zare).

Pe modelul sălbăticiunilor pe care le eliberează sau cruță (ca Nora în *balada zânei...* sau Remus Felecan în *Dansul cocoșului*), gradul de reușită al evadării atrage autentificarea etic-identitară și un grad de autonomie interioară care are puterea de a restabili (într-o măsură) niște echilibre și niște forțe într-o dimensiune mai apropiată de cea naturală. Iar acest tineret natural, autentic, eliberat ideologic – *i.e.*, cel neconform, înfierat în documentele de partid privitoare la noua morală ceaușistă – pare să devină tocmai purtătorul însemnelor acelei noi identități generaționale[535] alternative și contestatare care poate să aducă schimbarea. Iată, poate, răspunsul pozatorului la interogațiile lui O.P. din *Călătorie în vederea negației*.

[534] Vom discuta într-un capitol ulterior, în detaliu, despre această „spaimă de maturizare".

[535] Conceptul de identitate generațională îi aparține lui Andy Furlong, v. *Youth Studies: An Introduction*, Routledge, New York, 2013.

Noii libertini: frenezia sexuală și bio-politicile utilitare

O altă categorie de imoraliști este formată de personajele principale care își transformă sexualitatea într-un discurs contestatar, într-o morală a scandalului. Tot un fel de „rebeli" și ei, deci, dar care se exprimă scandalizând prin politici ale trupului opuse bio-politicii[536] utilitare impuse de regim (prin acest concept compus vom înțelege nu doar decretul privind sporirea natalității[537], ci și rolul atribuit familiei și modelului feminin național-socialist[538]). Sintagma „freneziei sexuale" este preluată din *Zodia scafandrului*[539] și va avea aici rolul de a descrie o serie de practici pe care le vom mai numi și „dionisiace", pornind de la conceptul „noilor dionisiaci", definit de Pascal Bruckner în *Paradoxul iubirii*[540]. Cu alte cuvinte, imoraliștii din categoria „noilor libertini" resemantizează ceea ce pare a fi o *ars erotica*, o de- și re-sexualizare a propriului corp fundamentată pe plăcere, pe ceea ce în *Zodia scafandrului* este definit drept „frenezie sexuală"[541], transformând-o într-o formă de refuz al retoricilor comunitar-utilitare menite să reglementeze drept prioritare „comportamentele procreatoare"[542]. Plăcerea devine, astfel, în vocabularul corporal al noilor libertini nedelcieni (adepți aparenți ai retoricii revoluției sexuale[543]), un discurs al emancipării sau chiar unul al luptei.

În realitate, politicile intime ale acestor imoraliști pot fi descrise drept un anumit tip de „genitalitate" (*i.e.*, în vocabularul din *Noua dezordine amoroasă*[544], o definiție a amorului în termenii stricți ai raportului sexual, genital) practicată ca formă de subversiune neverbalizată. În *Zodia scafandrului*, unde discursul prozei este eliberat de presiunea politică, scriitorul optzecist elaborează, în acest sens, prin Diogene Sava (zis și Il Dio poate chiar cu referință dionisiacă), o definiție genitalist-mașinală a corpului erotic exprimat prin „frenezie" „exhibiționism"[545], „desfrâu"[546], „performanțe sexuale"[547] extreme ca retorică a negației:

---

[536] Folosesc aici termenul de biopolitică în sensul conferit de Michel Foucault. V. Michel Foucault, *Istoria sexualității, Vol. I, Voința de a ști*, trad. Cătălina Vasile, Univers, București, 2004, pp. 134-135.

[537] Celebrul *Decretul nr. 770 din 1 octombrie 1966*.

[538] V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, capitolul „2.4. Funcția social-educativă a familiei", pp. 86-89.

[539] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, p. 68.

[540] Pascal Bruckner, *Paradoxul iubirii*, Trei, 2011, p. 167.

[541] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, p. 72.

[542] Michel Foucault, *Istoria sexualității, Vol. I*, ed. cit., p. 99.

[543] În sensul atribuit termenului de Wilhelm Reich în *La Révolution sexuelle*: *pour une autonomie caractérielle de l'homme* (1936), trad. Constantin Sinelnikoff, Librairie Plon, Paris, 1968.

[544] Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Noua dezordine amoroasă* (1977), trad. Luminița Brăileanu, Editura „Trei", București, 2005, p. 179.

[545] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Bucurşti, Compania, 2000, pp.67-68.

[546] Ibidem.

[547] Ibidem, p. 62.

„au fost luni de furie și misoginism, de desfrâu și inconștiență, de beție și mahmureală, și toate astea, la rândul lor, pot fi cauzate de niște presiuni. De fapt una anume, detectată de Diogene [...] și resimțită de toată lumea în aerul întregii societăți românești ca o spaimă difuză. […] Să încerci, în România anului 1979, să fii complet dezinhibat era într-adevăr o performanță [...]. Nici luptă, nici fugă, ci inhibiție și apoi dezinhibare, o dezinhibare printr-o fugă simbolică, prin fuga din pielea de om în aceea de mașină sexualo-comică-alcoolică"[548].

Iată, deci, că pentru acești eroi (masculini sau feminini deopotrivă, așa cum vom vedea), ca pentru noii dionisiaci ai lui Bruckner, „delectarea" însăși este „este o armă îndreptată asupra lumii"[549], „sexul [...] este o bâtă cu care îi dobori pe ceilalți"[550]. Fără să rezolvăm dilema propusă de autorul *Paradoxului...* referitoare la contondența inerentă a toposului revoluției sexuale șaizecișioptiste (cel care îi include și pe hedoniștii situaționiști etc.), vom reține doar că principiul descris de autorul contemporan este perfect aplicabil congenerilor români ai generației *Flower Power* pe care îi aduce în prim-plan. Aici, în schimb, ele nu sunt, așa cum le percepe Bruckner, extremiste în sine – poate, doar, în măsura în care considerăm că răspund unui extremism (național-comunismul) cu un altul (neomarxist); în orice caz, vom vedea că intențiile acestor noi libertini sunt emancipatoare și anti-totalitare, chiar dacă iau uneori, în special la protagoniștii masculini, o tentă efectiv beligerantă și (aparent) sexistă.

Pe de altă parte, neo-libertinii intră în dialog evident și cu vechii imoraliști, prin aparența hedonistă, centrată pe imperativului plăcerii, a comportamentului sexual contestatar; mentalitățile lor sunt marcate, însă, chiar și atunci când nu sunt perfect conștienți de acest lucru, de retorica binară a sexualității revoluționare șaizecișoptiste, sinonimă, pentru ei, cu modernitatea, și cu dezideratul articulării unui discurs politic anti-totalitar. Există, pe de altă parte, și o altă demarcație care trebuie trasată între imoralismul individualist și imoralismul personajelor lui Nedelciu: este cea care ține de căutarea diferenței, a „anormalității", în primul caz, versus dorința (disperată) de normalizare, în al doilea. Dacă individualiștii caută, în general, relații non-binare (în general, homosexuale), „perverse" (preiau termenul în sensul în care îl folosește Michel Foucault în *Istoria sexualității*[551]), imoralistii nedelcieni se mulțumesc cu sterilizarea sentimentală și supralicitarea cantitativă (în același timp) relațiilor sexuale hetero-erotice, sau altfel spus, cu „genitalismul" teoretizat de Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut în *Noua dezordine amoroasă* - 1977[552] (o demonstrează și „teoria" citată mai sus din *Zodia scafandrului)*. În revers sau ca efect secundar și destructiv, se pune de fapt în mișcare, în cazul eroilor lui Nedelciu, aceeași teamă de responsabilitate și aceeași modalitate de auto-apărare

[548] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Bucurşti, Compania, 2000, pp.67-68.
[549] Pascal Bruckner, *Paradoxul iubirii*, Trei, 2011, p. 165.
[550] Ibidem, p. 168.
[551] Michel Foucault, *Istora sexualității*, trad. Cătălina Vasile, Editura „Univers", București, 2004, vol. I: *Voința de a ști*, pp.37-51.
[552] Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Noua dezordine amoroasă* (1977), trad. Luminița Brăileanu, Editura „Trei", București, 2005.

afectivă despre care am vorbit în cazul orfanilor din *Zmeura de câmpie*: Diogene cade, de exemplu, „într-o capcană [...] adâncă și din care n-avea să mai iasă nicicând, aceea a complexului de superioritate față de femei și a spaimei de a te umili din dragoste, adică în incapacitatea permanentă de a iubi”[553].

Galeria libertinilor nedelcieni este una extrem de vastă: aproape toți imoraliștii pot fi incluși aici, de la Diogene Sava și Dragoș Bogdan din *Zodia Scafandrului* la Luca din *Tratament fabulatoriu*, de la categoria ghizilor turistici din prozele scurte (Macovei și George din *Voiajul chimic*, Marcel din *Crizantemele din tundră*, naratorul din *Marie-France în Piața Libertății* etc.) la cea a eternilor călători (precum Ovid Petreanu din *Călătorie în vederea negației* sau „personajul principal” din *La fața lucrului*, ori Alexandru Daldea din *Amendament la instinctul proprietății*)... ș.a.m.d. Nici personajele feminine nu lipsesc, în sensul în care majoritatea protagonistelor imoraliste au o viziune emancipată a sexualității (Nora, Alice, Mituța, Jenny din *JENNY sau balada preafrumoasei conțopiste*, Ana Szasz din *Zmeura de câmpie* sunt doar câteva exemple); la ele, însă – poate cu excepția Nicoletei din *Zodia...*, care face din libido o adevărată tactică de gherilă, erosul rămâne și aici, ca și la „copilele sălbatice”, în primul rând o retorică a egalității de gen și deci, o critică indirectă, moderată, și care se „domesticește” adesea fie în idealul iubirii romantice, fie în cel al iubirii casnice, instituționalizate și (re)productive.

Apoi, mai trebuie menționat că avem și printre neo-libertinii Epocii de Aur acțiuni individuale sau de grup, însă fără ca protagonistul să capete vreodată un profil *simili*-colectiv. Ele se desfășoară, de obicei, în spații mizere (în mansarda din Uranus a lui Diogene Sava, de pildă), în subsoluri (ca în *Călătorie în vederea negației*), în camere de petrecere sau de hotel (*Amendament la instinctul proprietății*), în locuințe dezafectate (*La fața lucrului*) – în general, într-un fel de spații private ale marginalității[554] sau ale unor grupuri de marginali. În cazul comportamentelor colective, nu este neapărat vorba despre relații cu parteneri multipli desfășurate simultan, ci mai degrabă despre triunghiuri amoroase (v. Maco în *Voiajul chimic*), sau despre un fel de „puneri în comun” spațiale a relațiilor intime (așa cum se întâmplă cu Diogene și Nicoleta în *Zodia scafandrului*: „[...] pe una dintre canapelele din sufrageria Ceraselei, în prezența altor perechi îmbrățișate și în lumina abia crescândă, Nicoleta îl făcea pe Diogene să guste plăcerile unei felații”[555]).

> „[...] lunile din pod [petrecute de Diogene, n.RH.] au fost luni de furie și misoginism, de desfrâu și inconștiență, de beție și mahmureală, și toate astea, la rândul lor, pot fi cauzate de niște presiuni. De fapt una anume, detectată de Diogene [...] și resimțită de toată lumea în aerul întregii societăți românești ca o spaimă difuză. O presiune căreia Diogene alesese să i se opună printr-o sălbatică homofobie. Pentru că demonul fără chip [...] părea să fie un demon care-și închipuia despre tine, oricine ai fi fost, că ești femeie, că ești homosexual – pe scurt, că nu ești

[553] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, pp.50-51.
[554] În sensul atribuit termenului de Dan Țăranu, în *Toposul marginalității in romanul romanesc Dimensiuni ale marginalității*, Muzeul Literaturii Române, București, 2013.
[555] Ibidem, p. 51.

bărbat. Altfel cum și-ar fi permis toate abuzurile pretinzând în același timp să fie admirat, lăudat, adulat, aplaudat? Iar metafora cea mai utilizată pentru toate acele osanale aduse colectiv și individual Tovarășului nu este ceea ce în dicționarul fetelor de calitate recrutate de doamna Neaga se numește feuilles de rose? Iar Diogene prefera să fie bărbat și n-avea alte mijloace la îndemână decât misoginismul, disprețul față de trupul femeii, eșanjismul, exhibiționismul ș.a.m.d. [...] Dictatura deci – și nu există alt cuvânt mai precis pentru starea din acea vreme – își ia mai întâi toate măsurile pentru a-i descuraja pe luptători, închide apoi granițele și nu lasă pe nimeni să fugă. În faza imediat următoare, indivizii cad moi, inhibați și letargici în gheara micului monstru genialoid [v. și subcapitolul precedent al prezentei lucrări, n.RH.]. Să încerci, în România anului 1979, să fii complet dezinhibat era într-adevăr o performanță și toată acea lume pestriță a podului din Uranus o realizase. Nici luptă, nici fugă, ci inhibiție și apoi dezinhibare, o dezinhibare printr-o fugă simbolică, prin fuga din pielea de om în aceea de mașină sexualo-comică-alcoolică"[556].

Există, pe de altă parte, și o altă demarcație care trebuie trasată între imoralismul individualist și imoralismul personajelor lui Nedelciu: este cea care ține de căutarea diferenței, a „anormalității", în primul caz, versus dorința (disperată) de normalizare, în al doilea. Dacă individualiștii caută, în general, relații non-binare (în general, homosexuale), „perverse" (preiau termenul în sensul în care îl folosește Michel Foucault în *Istoria sexualității*[557]), imoraliștii nedelcieni se mulțumesc cu sterilizarea sentimentală și supralicitarea cantitativă (în același timp) relațiilor sexuale hetero-erotice, sau altfel spus, cu „genitalismul" teoretizat de Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut în *Noua dezordine amoroasă* - 1977[558] (o demonstrează și „teoria" citată mai sus din *Zodia scafandrului)*. Se pune, de fapt, în mișcare, în cazul eroilor lui Nedelciu, aceeași teamă de responsabilitate și aceeași modalitate de auto-apărare afectivă despre care am vorbit în cazul orfanilor din *Zmeura de câmpie*: Diogene cade, de exemplu, „într-o capcană [...] adâncă și din care n-avea să mai iasă nicicând, aceea a complexului de superioritate față de femei și a spaimei de a te umili din dragoste, adică în incapacitatea permanentă de a iubi"[559].

Galeria libertinilor nedelcieni este una extrem de vastă: aproape toți imoraliștii, în special cei de sex masculin, pot fi incluși aici, de la Diogene Sava și Dragoș Bogdan din *Zodia Scafandrului* la Luca din *Tratament fabulatoriu*, de la categoria ghizilor turistici din prozele scurte (Macovei din *Acțiunea (romanului) «Black Money»* și *Voiajul chimic*, Marcel din *Crizantemele din tundră*, sau naratorul din *Marie-France în Piața Libertății*, George din *Voiajul chimic* etc.) la cea a eternilor călători (precum Ovid Petreanu din *Călătorie în vederea negației* sau „personajul principal" din *La fața lucrului*, ori Alexandru Daldea din *Amendament la instinctul proprietății*)... ș.a.m.d.

---

[556] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, pp.67-68.

[557] Michel Foucault, *Istora sexualității*, trad. Cătălina Vasile, Editura „Univers", București, 2004, vol. I: *Voința de a ști*, pp.37-51.

[558] Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Noua dezordine amoroasă* (1977), trad. Luminița Brăileanu, Editura „Trei", București, 2005.

[559] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, pp.50-51.

Tot la fel ca în cazul rebelilor, avem și printre neo-libertinii Epocii de Aur acțiuni individuale sau de grup. Ele se desfășoară, de obicei, în spații mizere (în mansarda din Uranus a lui Diogene Sava, de pildă), în subsoluri (ca în *Călătorie în vederea negației*), în camere de petrecere sau de hotel (*Amendament la instinctul proprietății*), în locuințe dezafectate (*La fața lucrului*) – în general, într-un fel de spații private ale marginalității sau ale unor grupuri de marginali. În cazul comportamentelor de grup, nu este neapărat vorba despre relații cu parteneri multipli desfășurate simultan, ci mai degrabă, în general, de mobilități în cadrul diferitelor cupluri aparținând aceluiași grup, sau cupluri în cadrul cărora unul dintre parteneri îi „unește" relațional pe toți ceilalți. În alte cazuri, este vorba despre un fel de „puneri în comun" spațiale a relațiilor intime (așa cum se întâmplă cu Diogene și Nicoleta în *Zodia scafandrului*: „[...] pe una dintre canapelele din sufrageria Ceraselei, în prezența altor perechi îmbrățișate și în lumina abia crescândă, Nicoleta îl făcea pe Diogene să guste plăcerile unei felații"[560]).

Expresia este însă, de obicei, mult mai puțin grafică decât în fragmentul tocmai citat în textele publicate până în 1990, din motive evidente. Sau, altfel spus, raportarea predomină expunerea în fapt a comportamentelor „dezinhibate", cum le numește Diogene. Ceea ce nu înseamnă că nu sunt menționate explicit tendințele de acest fel ale majorității personajelor principale. Astfel, limbajul corpului este politizat cam în maniera în care Nedelciu o și teoretiza într-o scrisoare către prietenul său Gheorghe Crăciun (adevărat, cu precauțiile utilizării unui limbaj dublu în cazul în care corespondența ar fi fost supravegheată) încă din martie 1977 (deci înainte de apariția *Aventurilor...*):

> „Noile scopuri istorice ale revoluției au nevoie de un limbaj nonconformist care să pătrundă sufletele unor oameni deformați de existentul sistem. Se pare că Marcuse alege exact acea variantă a pătrunderii la care mă oprisem și eu în scrisoarea mea din 10.03.77. Astfel de limbaje nonconformiste ar exista deja în artă și în tradiția populară (limbaj negru, argot) având afinități cu protestul, refuzul. Acestea se opun automat unei întrebuințări generalizate. Obscenitatea, ar fi observat el, Marcuse, mai demult, ar avea și ea un potențial politic, dar acesta a devenit între timp ineficient, constată tot el. La noi s-ar putea să fie în continuare actual chiar dacă a fost sesizat încă de Geo Bogza. Se caută forme ale artei care să exprime experiența trupului (și a sufletului) nu ca purtătoare ale forței de muncă și resemnării ci ca purtătoare ale eliberării [...]. Este deci evident că invențiile formale în general atacă statu quo-ul societății (oricât s-ar crede ea socialistă și nu mă surprinde că Marcuse știe asta, deși se arată circumspect față de eficiența unui astfel de atac), dar mă surprinde că și Ei o știu (sau o presimt, dracu să-i ia!) și că la redacții mai ales de lucrul acesta se tem"[561].

[560] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului,* Compania, București, 2000, p. 51.

[561] Mircea Nedelciu, grupaj de scrisori către Gheorghe Crăciun datat 10 martie 1977, în *Paralela 45, Revistă de avangardă culturală,* an III, nr.1, ianuarie-februarie-martie 1996, Generația `80 în epistolar (1), pp.91-92.

În mod evident, este o idee pe care Nedelciu o are în vedere de la bun început – o idee structurală, care va articula o sumă semnificativă de reprezentări epice subversive.

Intro. Polimorfia sexualității dionisiace: libidouri de gherilă, libidouri riscante și corpuri emancipate: performeri și anti-performeri cinici, pasiv-agresivi, feline, infideli și identități de gen neconforme

Spre deosebire de categoriile anterioare de imoraliști, vom avea aici de-a face cu o singură morfologie principală a neo-libertinajului, secondată de un discurs mai degrabă de fundal al libertății și egalității de gen. Am precizat deja că personajele feminine sunt în mare majoritate exponenții celui de-al doilea – și vom vedea că discursul auctorial simpatizează, în fond, contrar aparențelor sau așteptărilor, mai degrabă cu această manifestare „minoră", dar legitimă decât cu beligeranța eroică masculină a libido-urilor de gherilă[562] „misogine"[563], extrem-masculinizate.

În contrapartidă, reprezentările libertinilor-războinici (atât pe cât erau posibile în anii cenzurii ceaușiste) abundă și ies în prim-plan, aproape ecranând prezența sexualităților feminine emancipate, altfel aproape echivalente cantitativ în ansamblul prozei. Mai mult, am văzut deja că în romanul-cheie *Zodia scafandrului* apare chiar ceea ce pare o legitimare a comportamentelor mașinal-discriminatorii ale „performerilor"[564] cinci ca Dragoș Bogdan. Însă această mecanică a textului are un scop mimetic, de redare a unei realități psihosociale, mai degrabă decât unul etic: mai precis, ea demonstrează mai degrabă capacitatea perceptivă a prozatorului, abilitatea de a sesiza efectele adverse ale contestării – în acest caz, o criză morală efectivă, auto-alienantă, acea „capcană [...] adâncă și din care n-avea să mai iasă nicicând, [...] a complexului de superioritate față de femei și a spaimei de a te umili din dragoste, adică [...] incapacitatea permanentă de a iubi"[565] care le afectează rareori pe protagonistele feminine.

Așadar, dacă la Nedelciu acest surplus senzual are și valențe (într-un sens) pozitive, ale refuzului (etic) al conformității, el are însă (chiar și în cazul protagoniștilor nonconformiști), ca și la un Esterházy, și această latură (inevitabil) dezumanizantă, mașinizantă, caracterizată prin descompunerea în componente schematiza(n)te pe care o descrie Pascal Bruckner în studiile sale despre erosul contemporan. Astfel înțeleasă, senzualitatea contondentă dă seama, de fapt

---

[562] Am publicat un articol științific dedicat acestui concept în 2015 care poate fi consultat pentru mai multe detalii privind conceptul. V. Ramona Hărșan, „Guerrilla male libidos in Mircea Nedelciu's fiction: from Gender to Genre in Eastern European context", în *Bulletin of the Transilvania University of Brașov*. Series IV: Philology and Cultural Studies, Vol. 8 (57) No. 1 – 2015, pp. 91-102.

[563] Calificativul este extras din *Zodia scafandrului*. V. Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului,* Compania, București, 2000, p. 67.

[564] Preiau aici aluziv expresia din roman referitoare la identitatea hipersexualizată a lui Diogene: „Așa că prin performanțe intelectuale își îmbărbătase el tatăl și-i redăduse speranță, prin performanță sexuală avea să se îmbărbăteze pe sine". Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului,* ed. cit., p. 62.

[565] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, pp.50-51.

inclusiv de dimensiunile și gravitatea efectelor destructive ale ordinii sociale ceaușiste – dar nu numai.

Pe de altă parte, vom vedea că opoziția prin sexualitate nu ia numai aceste forme contondent-falocentrice, ci are și alternative mai originale și mai inteligente decât acea categorie de „pasionați ai clasamentului", practicanți necritici ai teoriilor revoluției sexuale care „nu există decât prin opoziție"[566] și prin „misoginism".

Ca alternative ale transgresiunii sau refuzului conformității în raport cu bio-politica utilitară a regimului, există un limbaj similar, dar aparte, mai complex și sofisticat, al feminității (v. gherilele feline), limbaje abstinente, ale anti-performativității masculine (v. ghreilele pasiv-agresive), apoi un întreg vocabular al ceea ce Bruckner numește „loialități fluctuante" (v. multiplii infideli sau libidourile riscante) și o întreagă paletă de corpuri feminine emancipate.

Și aici, ca și în cazul copiilor sălbatici, am urmărit succesiv identitățile de gen din simplă cursivitate expozitivă, pe de o parte, dar și pentru a le reliefa într-un mod cât se poate de evident, pe de alta.

Libidouri de gherilă (I): Il Dio devine o mașină de călărit carne (la tonă); Dragoș Bogdan își dă concursul

Cazul dionisiacului „Dio" (Diogene Sava din *Zodia scafandrului*) este explicit și emblematic pentru cei mai mulți dintre tinerii libertini de sex masculin. Cu atât mai mult cu cât este explicitat deschis, la modul teoretic și (relativ) pe larg, iar comportamentul sexual al protagonistului este unul dintre cele mai bogate în ceea ce privește galeria de fațete ale libertinismului pe care le acoperă.

Extrem de relevant este, mai întâi, faptul că la personajul principal din *Zodia scafandrului*, sexualitatea de gherilă este o coordonată majoră a identității. Obsesia reconfirmării continue a masculinității începe să se manifeste încă din copilărie, și este relaționată din start cu absurdul totalitarismului („starea de raznă a lumii"):

> „Pe scurt, încă de mic Diogene resimțise acea stare de raznă a lumii ca un atac asupra bărbăției tatălui lui pentru că-i impunea sărăcia și umilința, și deci, încet-încet, un atac asupra propriei bărbății. [...] Așa că prin performanțe intelectuale își îmbărbătase el tatăl și-i redăduse speranță, prin performanță sexuală avea să se îmbărbăteze pe sine"[567].

„Il Dio" (cum îl porecliseră colegii de liceu) își începe lanțul nesfârșit de aventuri amoroase pornind de la o frustrare legată de colega sa de clasă, Nicoleta, pe care o surprinde într-o postură nu tocmai decentă împreună cu proiecționistul de la Căminul cultural Boroana. Diogene își face, pe loc, „dintr-o furie împotriva propriei naivități"[568] o promisiune, similară mai degrabă cu o „amputare voită a capacității de a iubi pentru orgoliul de a poseda pur și simplu": „disprețul ființei posedate, succes pe un plan exterior [...] și insucces total, infirmitate, singurătate

[566] Bruckner, Pascal, *Paradoxul iubirii*, trad. Irina Mavrodin, București, Trei, 2011, p. 167.
[567] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului,* Compania, București, 2000, p. 62.
[568] Ibidem, p.48.

deci, în ordinea naturală a lumii”[569]. Masculinitatea frustrată rezultă într-un principiu erotic al seducției eficiente, deopotrivă destructiv și autodestructiv:

> „Această promisiune mereu respectată fără niciun fel de efort s-ar putea să fie la originea viitorului și constantului succes la femei pe care-l avusese mai târziu Diogene. Pe scurt, își făgăduise să continue să nu acționeze el cel dintâi [...], să aștepte până când aceasta ia inițiativa și apoi, să nu consimtă la inițiativa ei cât mai mult timp cu putință. S-o refuze adică, lăsând-o pradă unei chinuitoare așteptări, până la exasperare și cedarea fără contract. Oripilat de umilința de a fi fost trădat, căutând cauzele propriei greșeli, Diogene descoperise instantaneu știința de a te servi de așteptare în strategia seducției. Altfel cum?”[570].

Trebuie precizat, de altfel, că această tehnică de seducție este și cea a lui Luca, sau a lui Macovei – ea coagulează principiul pe care funcționează, în general, arta seducției la libertinii războinici ai lui Nedelciu.

Decizia de a se căsători o ia târziu, simțindu-se dator tradiției și așteptărilor tatălui său, mai degrabă decât din proprie inițiativă:

> „[...] din acea seară [după vizita tatălui său la București, n.RH.] [...] datează portretul robot al fetei cuminți, serioase, respectuoase, devotate pe care urma s-o cauți ca să-ți devină soție și să obții astfel, în primul rând în ochii tatălui, dar și ai lumii întregi, chipul întreg al Bărbatului”[571].

Până atunci, însă, viața intimă a lui Diogene este un impresionant șir de aventuri la întâmplare. Cu prietenul și colegul său de muncă Dragoș Bogdan, de exemplu, Diogene se angajează într-o perpetuă întrecere, al cărui scor este ținut pe tocul ușii. Culmea cinismului este reprezentată de momentul în care Dragoș Bogdan vine, în timpul unei expediții (mai mult sau mai puțin) arheologice în Polonia, cu ideea ca „războjul” respectiv să fie ținut nu la număr, ci în kilograme: „În două luni depășiseră tona, Bogdan Dragoș ajungând chiar foarte aproape de bara de două tone de poloneze călărite”[572].

Un aspect expresiv care se adaugă la stranietatea de fond a acestor comportamente este și faptul că „aventura” inițială a lui Diogene cu Nicoleta (cea din „salonul” Ceraselei) se dovedește, până la urmă, a fi un probabil incest (după toate aparențele, Nicoleta este fiica nelegitimă a Smarandei Grecu cu fratele colonel al lui Diogene, Alexandru). „Frenezia sexuală”[573] depășește, aici, limitele firescului și trimite semnificativ spre anomalia de fond: cea a unei societăți în care relațiile interumane sunt grav alterate, prin variatele forme de captivitate socială și prin mutilarea istorică a biografiilor.

Tot un aspect simptomatic al dereglării societății românești din acea perioadă (și care decurge din aceeași deficiență indusă a masculinității) este reprezentată foarte clar, tot în *Zodia scafandrului* (dar ea apare și la Macovei în *Acțiunea*

---

[569] Ibidem, p.49.
[570] Ibidem.
[571] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 75.
[572] Ibidem, p. 72.
[573] Ibidem, p. 68.

(romanului) «Black Money») de homofobia „sălbatică". Înafara explicitărilor naratorului, avem în *Zodia scafandrului* și două episoade legate de această aversiune necontrolată față de relațiile homoerotice: primul este cel în care Diogene își amintește șocat despre zvonurile care circulau în facultate relativ la posibila homosexualitate a coordonatorului lucrării sale de licență; celălalt este cel în care Diogene descoperă sexualitatea aparte a colegului său de cameră. Expresiile cu care îl caracterizează mental pe cel din urmă, devenit brusc fostul său prieten, și teama de a nu fi asociat cu acesta sunt grăitoare în acest sens[574]; mai mult, Diogene ține neapărat să „marcheze" cu doamna Traian Groznea (soția fostului coleg de facultate), printr-o partidă de sex „pasionată, demnă de cele mai îndrăznețe filme porno", „aproape regretând amândoi că pederastul nu e acolo să-i vadă", „fiecare adresând în acest fel o sfidare simbolică celui care figura ca locatar al hogeacului și întârzia să vină de la ziar"[575]. De altfel, nici Geanina Groznea nu se arată mai tolerantă în ceea ce îl privește pe soțul său „în acte dar nu și în fapte"[576]: „încerc să-l conving să divorțăm cât mai repede și, dacă tot nu vrea, îi plătesc pe unii să-i tragă o bătaie bună. Pe urmă mă duc la ziar să-l denunț că-i homosexual"[577]. Relația sexuală nu are, așa cum apare aici (și în celelalte cazuri, de altfel) nimic de a face cu iubirea. Ea funcționează ca atac, ca gest simbolic, răzbunător, genitalist, ca mijloc de expresie a unor pulsiuni interioare care au ca țintă, de fapt, un adversar abstract – Structura alienantă, care siluiește indiscriminatoriu masculinitatea și feminitatea, sau, mai precis, intimitatea ființei umane.

Libidouri de gherilă (II): Macovei e un multiplu performer cinic; George își dă concursul

În *Voiajul chimic*, cei doi ghizi din prim-planul povestirii sun și ei niște performeri multipli. Rebelul Macovei aproape că își programează din oră în oră escapadele erotice cu turiste: în timpul unei singure seri, mai întâi „o expediază în camera lui pe scara de serviciu să n-o vadă *recepția*"[578] pe o anume Mimi; întrebat de George ce să îi spună turistei Catherine, cu care se ascunsese mai devreme și în spatele unei șuri și care urmează să îl caute, Maco răspunde spontan: „Spune-i că numai peste vreo oră termin actele, să coboare atunci că ieșim la o plimbare"[579] – însă nu va mai fi de găsit. Nu mai menționăm că mai devreme, „îi arăta stampe japoneze Beatricei chiar în camera ei"[580]; nici că mai târziu, în *Acțiunea (romanului) «Black Money»*, îl asaltează cu avansuri erotice și Martine, colega de cameră a

[574] Ibidem, pp. 55-57.
[575] Ibidem, pp.62-63.
[576] Ibidem, p. 62.
[577] Ibidem.
[578] Mircea Nedelciu, *Voiajul chimic*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 447.
[579] Ibidem.
[580] Ibidem, p. 436.

Catherinei din *Voiajul...*. La rândul lui, George se consideră „cinic, poate mai cinic decât Maco”[581], pentru modul în care îi acoperă aventurile nocturne; nici el nu refuză, de altfel, o aventură cu Martine, iar de Corinne (care îl caută tot pe Maco, la fel ca Dilaré din *Amendament...*) se ferește numai de teama părinților și a vârstei ei fragede (16 ani), altfel „ar fi răspuns într-un fel gândului pe care-l avea Corinne și și-l ascundea atât de prost încât era greu să-ți abții râsul”[582].

Tot în *Voiajul...*, însă, aflăm (deloc întâmplător) că Maco pare să aibă „un interes pentru politică”[583] ieșit din comun, că interoghează turistele pe teme mai degrabă interzise (economie, politică, societate), sau oferă informații neobișnuite pe aceste teme – și că, în calitatea sa de traducător, el vorbește (și autorul subliniază această secvență) „două sau mai multe limbi cu aceleași cuvinte”[584]. Nu știm dacă aceasta este una dintre vulnerabilitățile continue ale trupului său, sau o consecință a delictelor diverse pentru care este pedepsit, exploatată de către Securitate, pentru care lucrează ca informator. Oricare ar fi răspunsul, Macovei pare, însă, interesat de un tip aparte de „eșanjism”, tot o formă politizată a sexualității mașinale pe care am văzut că o menționează și Diogene ca atare (cu vocea naratorului) în *Zodia scafandrului*[585]. Cu alte cuvinte, trupul este aici un vehicul al delictului ideologic – „cetățeni străini, sabotaj, relații neprincipiale etc.”[586] – (pedepsibil sau pedepsit deja) de către Structură.

Libidouri de gherilă (III): Luca și voluptatea neconformității; coloniștii din Valea Plânșii își dau concursul

În relativ același tip de relație cu feminitatea se află și meteorologul Luca din *Tratament fabulatoriu*, dar cu câteva variațiuni expresive semnificative: este vorba, în primul rând, de faptul că la el, relaționarea erotică se leagă în mod nefericit de tema „mezalianței” „ca formă specifică a mutației sociale”[587] „inconștiente”[588]. În definiția idiosincratică pe care o dă protagonistul acestui concept premodern găsim, de fapt, subtil inserată, o critică a principiului comunist al luptei de clasă în sine, căci ea

> „nu se referă decât indirect la iubire și mai de-a dreptul la un specific al omului de a se opune organizării societății pe clase, de a lupta de pe poziția lui de om împotriva oricărei clase, nu de a lupta de pe o poziție de clasă împotriva altei clase”[589].

---

[581] Ibidem.

[582] Ibidem.

[583] Ibidem, p. 431.

[584] Ibidem, p. 433.

[585] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, pp. 67-68.

[586] Expresiile, preluate fără îndoială din vocabularul legal al regimului, sunt ale lui Liviu Andronache, din *Crizantemele din tundră*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989), aflat într-o situație similară cu al lui Maco. Citat aici din Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, ed. cit., p.589.

[587] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, Compania, București, 2006, p.117.

[588] Ibidem, p. 145.

[589] Ibidem.

O altă diferență specifică importantă decurge de aici: Luca pare să ia măsuri drastice (fabulatorii sau nu) care amintesc tocmai de Michel, imoralistul din romanul-emblemă al lui Gide[590]: mai precis, contribuie moral, aparent, la dispariția fizică a partenerei, printr-o alegere voit iresponsabilă. Numai că gestul personajului imaginat de Nedelciu este determinat de un alt fel de presiune culturală (el pedepsește, de fapt, neasumarea relației de către Ula în fața părintelui-instituție) și capătă, în consecință, o obsesie pe cât de vag precizată și de suprarealist motivată, pe-atât de interpretabilă politic a lașității, care va sta la originea dereglărilor relaționale și psihice de care suferă meteorologul. Prin neasumarea iubirii față de Ula Mierean, el pare să facă figură de imoral erotic, mai degrabă decât de imoralist. Însă în structura de profunzime, acest concept al lașității generate din exterior, de forțe incontrolabile (aici, de fenomene meteo-astrale) intră într-un dialog subtil cu teoria lui Zare despre „vinovăția generației anterioare"[591] și cu senzația „de rușine, de neputință"[592] a lui Ovid Petreanu din *Călătorie în vederea negației*. Această lașitate cu consecințe (aparent) tragice este o traumă de care protagonistul romanului încearcă să se salveze prin plăsmuirea unui „nou" Luca, fals-rațional și paralizat emotiv, un fel de „om nou" ceaușist.

Pe de altă parte, din această postură „înnoită", devine un seducător neo-libertin tipic, în relația pe care o întreține cu Gina (zisă Felina), soția doctorului psihiatru care îl tratează (Abraș): senzualitatea cuplului est strict genitală, hedonistă, pur dionisiacă, sterilă afectiv și lipsită de pretenții. Implicarea ambilor parteneri trăiește dintr-un fel de voluptate a neconformității, iar angajarea Ginei pare să crească odată cu refuzul. Pe protagonist îl „salvează", în schimb, normalizarea spre care tinde în finalul romanului, reconstruindu-și viața emoțională alături de Natalia.

O reprezentare aparte a libertinismului care apare tot în *Tratament fabulatoriu* este cea reprezentată de etica (sau para-etica?) sexuală a locuitorilor falansterului. În legătură cu căsătoria, aflăm de la Aron că în colonie „chestia asta e puțin altfel"[593], după ce am asistat la un ritual de îmbăiere publică ce poate să sugereze ideea unei comuniuni (sau comune?) senzuale lipsite de rezerve la nivelul grupului. Comunitatea pare să funcționeze în acest sens pe niște principii conforme, cel mai degrabă, visului *hippy*. „Cum să fie nevasta lui?!" se miră sincer Gheorghe, atunci când Luca întreabă dacă Nușa Păpușa este soția lui Marius. Apoi, și la colonișți (ca și la ceilalți libertini ai lui Nedelciu) orice tip de eros în afară de cel senzual este anatemizat. Considerat o „himeră", o fantasmă periculoasă generatoare de vulnerabilități (orbire, milă) – cam ca delictul în *Acțiunea (romanului) «Black Money»* – iubirea este văzută ca o „iluzie inventată pentru ignoranți și pentru entuziaști lipsiți de spirit critic" care „există pentru a fi exploatată de către tot felul de

[590] *L'immoraliste* (*Imoralistul*). Prima ediție a romanului apare în 1902.

[591] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p.126.

[592] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972, „Capitolul I. Socialismul și înflorirea personalității umane", p.172.

[593] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, ed. cit., p. 115.

întemeietori de religii”[594]. Sentimentul amoros primește, deci, în toate celelalte dimensiuni posibile, o definiție care coincide semnificativ cu a protagonistului individual, pe de o parte, dar și cu teoriile revoluției sexuale, pe de alta. Fără a mai discutarea fiecare caz în parte (fie și pentru că sunt numeroase și episodice), trebuie să observăm că multitudinea de personaje formând, din nou, un grup *simili*-colectiv[595] are (și) rolul de a semnala disfuncția socială și dereglările individuale pe care acestea le antrenează la nivel relațional și subiectiv, alunecarea spre extremisme ca expresie a crizei ajunse la momentul de paroxism. Firește, putem considera și că indivizii care compun comunitatea fourieristă sunt simple voci interioare ale personajului principal – ipoteză pe care romanul o lasă, de altfel, (între)deschisă – marcând astfel realitatea simbolisticii politice din fundalul discursului ficțional, mai degrabă decât o propensiune pură și dură spre fantastic. În oricare dintre interpretări, coincidența rămâne, însă, din nou, neîntâmplătoare.

Gherilele sexuale feline: feminitatea carnivoră sau Gina zisă Felina e ceva de speriat; Nicoleta mâncătoarea de șoareci își dă concursul

Tot un tip de libido de gherilă este și cel al Ginei „Felina” din *Tratament fabulatoriu* – poate, în unele sensuri, mai agresiv, decât al lui Luca – sau, la fel, al Nicoletei Grecu din *Zodia scafandrului*, despre care am mai vorbit, definindu-l în termenii unei rebeliuni (semi-auto-conștiente, dar în orice caz) motivate moral.

Sexualitatea rebelă este, însă, la personajele feminine – așa cum am mai arătat-o și cu privire la relația cu ascendența familială – mai degrabă un mecanism emancipator opus mentalităților patriarhale (și avatarurilor hibride, urbane ale acestora în ceaușism) decât societății în ansamblu. Sau în orice caz, eroinele par să conștientizeze prioritar (atunci când o fac) această dimensiune specifică a gherilei lor contra-ideologice, și este și firesc: în cazul lor, presiunea poate fi perpetuă cu cea mai mare violență la acest nivel al *voinței de a ști* a comunității și a obișnuinței sistemului (preluată și de național-comunism) de a reglementa comportamentele intime mereu în defavoarea lor.

Ceea ce este, poate, mai evident la personajele feminine de imoraliști este îmbrățișarea fără rezerve, aproape disperată, a modernității și modernizării –la neo-libertine, a revoluției sexuale ca necesitate individuală, ca topos esențial al libertății personale; o modernizare care întârzie în a se face dublată mentalitar și axiologic la nivel societal – motiv pentru care eroinele ca Gina, Nicoleta sau poate chiar Ana din *Femeia în roșu*[596] o fetișizează într-un mod particular: ele tind, prin împrumutarea unui comportament sexual misterios și beligerant, „felin”, de „prădător” natural și complet dezinhibat, să contracareze Spaima de istorie cu vocabularul unei alte spaime: cea de necunoscut, definită aici ca o teamă profundă de efectele posibile,

[594] Ibidem, p. 200.

[595] Pentru detalii privitoare la acest concept, v. secțiunea dedicată acestui tip de protagoniști ca mecanism textual.

[596] Nedelciu, Mircea, Babeți, Adriana, Mihăieș, Mircea, *Femeia în roșu*, „Editura Cartea românească”, București, 1990.

imprevizibile și necontrolabile ale transformărilor majore. Ele devin cu intenție un fel de calamitate naturală pe care artificialitatea unei civilizații o atrage fără să o și poată prevedea sau gestiona.

Felinele în chestiune (cele două eroine-exponent sunt și asimilate simbolic unor astfel de sălbăticiuni carnivore: una „naște din pisică", iar cealaltă este poreclită semnificativ), hedoniste și infidele fără niciun fel de scrupul, tind să respire o astfel de eliberare morală absolută, organică și agresivă, (aproape) ocultă, amenințătoare prin aparența de invulnerabilitate. Iată cum o percepe chiar imoralistul Luca pe Gina, „ai cărei ochi mari, rimelați, dau o senzație de demonic și atrăgător în același timp"[597], pe parcurs ce relația lor se prelungește:

> „Această Gina e o ființă care uneori îmi face teamă prin prea puțina grijă ce o poartă convențiilor căsătoriei și, într-un fel obscur, această teamă mi se pare a fi teama de soțul ei, teama de penibil, teama de posibile intervenții în viața noastră intimă, toate amestecate în proporții mereu schimbătoare".[598]

Avem, până aici, o explicație prin care meteorologul încearcă să reducă senzația de anxietatea la paradigma dominației masculine și nu reușește. Însă raționamentul său progresează spre o analiză mai profundă a percepției femininului:

> „Este însă și o frică biologică de adâncurile nesondate ale sufletului. Ea se aruncă spre ele cu inconștiență, iar mie mi se face frică să o urmez. [...] prin felul ei de a accepta că iubirea poate și trebuie să existe din mai multe direcții în același timp, îmi făcea frică. O frică, desigur, obscură, datorată cine știe căror elemente din educație, nemotivată, de fapt, în mod logic. În același timp, instinctiv, mi se pare că trebuie să îi dau dreptate [...]. De fapt, ea spune doar că se poate bucura de plăcerea persoanei pe care o iubește și dacă altcineva i-o provoacă. [...] Pe de altă parte, dragostea nu trebuie nicicând să fie o capcană [...]. Iar eu, la mijloc de libertate și interdicție, trebuie să aleg cea mai bună cale bâjbâind în afara unor adevăruri mici dar importante."[599]

Aici, identitatea erotică percepută a Ginei începe să amintească de acea „turbulență a femininului", „îngrijorătoare", dar care se cere internalizată ca revelație a juisării „infinite" a femininului, despre care scriu Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut în *Noua dezordine amoroasă*[600]. Prezențele felin-feminine depășesc rolul de unealtă inconștientă a noului patriarhat dionisiac (despre care vorbește tot Bruckner în *Paradoxul iubirii*), dar capătă și ceva din profilul alternativ, „revoltat"[601], al prostituatei eliberate de tirania corpului, care, tot la Bruckner și Finkielkraut, întoarce masculinitatea împotriva propriului său caracter fantasmatic-abuziv; iar combinația celor două le conferă eroinelor carnivore, care declară amuzat-nonșalant

---

[597] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, Compania, București, 2006, p.129.
[598] Ibidem, pp. 212-213.
[599] Ibidem.
[600] Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Noua dezordine amoroasă* (1977), trad. Luminița Brăileanu, Editura „Trei", București, 2005, pp. 166, 160.
[601] Ibidem, p. 171 și următoarele.

„*Libido ergo sum*”[602] devine, cel puțin în ochii masculinității reichiene a noilor libertini, dimensiunea istorică a unei karme generatoare de anxietăți profunde: dorința felinelor de a șoca, de a scandaliza tinde să le transforme, cel puțin pentru psihicul masculin vulnerabilizat de „multele schimbări”[603] nefaste, într-o „făptură” (fie ea și antitetică, opozițională) a „spaimei”[604].

Gherilele sexuale pasiv-agresive: imoraliștii nevoitori sau abstinența preventivă – Pictoru și Zare își dau concursul; Il Dio urmează

În relație strânsă cu epifenomenul sterilizării afective la noii libertini, vom genera aici o subcategorie de performeri cinici care poate să pară bizară. În fond, tot o sexualitate de gherilă, dar exprimată la polul opus – prin abstinență sau, mai mult, prin lipsa relaționării amoroase de orice fel ca alegere (morală) a unei politici sexuale extreme, anti-perfromative – îi caracterizează și pe un mic grup de imoraliști nevoitori, de libertini ai alegerii politicilor erotice non-performative, care fac aproape figură de asceți ai neo-imoralismului. În cazul lor, opțiunea pentru lipsa manifestă a interesului față de eternul amoros pare, în sine, o strategie pasiv-agresivă, auto-victimizatoare, o formă de rebeliune și de negare *a priori* a compromisului etic necesar, un refuz al posibilităților restrictive / constrictive specifice responsabilizării față de Celălalt înțelese ca variațiune a angajării sistemice. Lista, relativ scurtă, include aici mai ales imoraliști desăvârșiți ca Pictoru, Zare Popescu sau, într-o măsură, Ovid Petreanu și Diogene.

La Ovid, odată cu conștientizarea Spaimei (care apare chiar în aceiași termeni la Zare și la Diogene – *i.e.*, Spaima, cu majusculă, caracterizată drept o entitate monstruoasă lipsită de chip, un Moloh al experienței istorice cotidiene) intervine și auto-deconstrucția și reconstrucția identitară. În acest punct pare să își piardă interesul pentru sentimentul amoros: deși în *Călătorie în vederea negației* are senzația trecătoare că ar fi momentul să se îndrăgostească de o anume Angela[605]. În loc să aprofundeze situația, însă, are un fel de criză de anxietate foarte similară „*nausée*”-ului sartrian[606] (senzații de greață fizică sau morală asociate cu spaima în diversele ei întruchipări, foarte asemănătoare, de altfel, reacției lui Diogene la epifania Spaimei în cartofii împrăștiați în noroi de la finalul romanului) și, dimpotrivă, renunță, o uită „cu desăvârșire”[607]. Din nou, odată cu momentul revelator din ultimele pagini ale *Zodiei scafandrului*, această definiție a relaționării amoroase ca vulnerabilitate continuă a trupului devine explicită:

---

[602] Referirea este la o expresie a Ginei-Felina. Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, București, Compania, 2006, p. 137.

[603] Aluzie la discursul Pictorului din *Aventuri...*, pe care l-am citat deja mai multe ori.

[604] Aluzie la discursul lui Diogene.

[605] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri ...* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 164.

[606] Trimitere la romanul *La Nausée* (1938).

[607] Mircea Nedelciu, *Călătorie ...*, ed. cit., p. 165.

„[...] cratița se dezechilibrează și cartofii curățați se împrăștie prin noroi ca niște mingi albe de tenis. Pentru Diogene, imaginea devine deodată făptură a Spaimei. Da. Parcă recunoaște deodată frați, surori, unchi, mătuși, prieteni sau cunoștințe răspândiți prin noroiul lumii. Și parcă sunt răspândiți într-un fel anume, ca două tabere care se înfruntă sau urmează să se unească. Se identifică pe el cu un cartof mai lung și pe Renata-Veturia cu unul de-a dreptul suav, unul în fața celuilalt și, în spatele fiecăruia, familia cu care urmează să se confrunte sau să se unească pașnic. Diogene, îmbrățișat de maică-sa, își vede peste umărul ei apropiata nuntă și, nu știe de ce, asta-i provoacă o teamă difuză. De parcă abia acum, la aproape 35 de ani, ar trebui în sfârșit să treacă pragul între inconștienta copilărie și o maturitate plină de responsabilități, greutăți materiale, umilințe."[608]

Nu știm exact dacă Ovid va deveni un devorator războinic ca Dio, se va normaliza sau va deveni un pustnic ca Zare sau Pictoru. În *8006 de la Obor la Dâlga* îl găsim într-un cadru intim alături de o femeie pe care „crede că o iubește", însă „acesta-i un gând care nu stăruie"[609], iar relația, deocamdată bazată pe atracție fizică, nu știm dacă va rămâne strict senzuală sau se va dezvolta. În orice caz, eroul nostru face despre partenera sa, imediat după aceste reflecții, sa o observație misogină: „Râde, dar acest râs nu face parte din atmosferă. Ea simte și se oprește din râs. Sunt convins că gândirea ei începe și se termină cu această piele pe care-o ating."[610]

Numai că până și aici se cuvine un mic amendament politic: convingerea devaluantă a lui Ovid este motivată de nepotrivirea râsului tinerei cu „atmosfera" despre care tocmai explicase, la câteva rânduri mai devreme, că este mediul de viață al monstrului. Ceea ce o descalifică instantaneu în ochii lui este, așadar, impresia ignoranței – și putem crede că nu întâmplător, în următoarea propoziție, gândul îi fuge tocmai la anormalitatea lui Gioni și spre concluzia că nu nebunia, ci ignoranța este „cel mai condamnabil dintre fapte"[611]. Putem specula destul de justificat, deci, că Ovid îl va urma pe „Il Dio" în cursa descrisă de naratorul extradiegetic al *Zodiei...*: „[...] o capcană [...] adâncă și din care n-avea să mai iasă nicicând, aceea a complexului de superioritate față de femei [...] adică în incapacitatea permanentă de a iubi"[612]. Firește, acolo subiectul propoziției este Diogene, însă principiul se aplică, din păcate, (și) retroactiv.

În schimb, pe Zare sau Pictoru nu îi vom mărturisi niciunde în compania vreunei partenere sau preocupați de vreo noțiune amoroasă, deși apar și reapar; dimpotrivă, primul pare chiar advers în povestirea *Efectul de ecou controlat*, sugerându-i (într-o expresie deloc delicată) lui G.V. că soția este sursa vulnerabilității care tinde să îl transforme în delator, în „șoarece". Zare, la rândul său, consideră că progenitura nu trebuie adusă pe lume decât în libertate[613], iar aceasta este singura referire la toposul relaționării erotice. Pentru el, această dimensiune a existenței nu pare să prezinte niciun fel de interes: în *Zodia*

[608] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 148-149.
[609] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dâlga*, vol. *Aventuri ...* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 55.
[610] Ibidem.
[611] Ibidem, p. 55.
[612] Ibidem, pp.50-51.
[613] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, ed. cit., p. 126.

scafandrului, asistăm la o scenă reprezentativă, în care colegii lui cu libidouri de gherilă (Dio și Bogdan Dragoș) se amuză copios pe seama faptului că acest cercetător autodidact are curiozități exclusiv intelectuale în legătură cu colegele din alte țări (mai precis, vrea să afle despre calendarele maya de la Rosa, provenită tocmai din Cuba). „Scenele erau de tot hazul", își amintește Diogene:

> „Rosa stătea pe genunchii lui Dragoș Bogdan, iar Ana-poloneza, pe cei ai lui Diogene. Zare se așeza pe jos în iarbă, în fața lor, și-i punea polonezei întrebări în franceză; aceasta le traducea în spaniolă pentru Rosa și traducea apoi răspunsurile ei în franceză. Băieșii se plictiseau repede și începeau să le ciupească pe fete de buci. Acestea chicoteau și uitau întrebările lui Zare sau răspundeau/traduceau aiurea. Zare se enerva (« Sunteți insuportabili! ») și pleca singur la plimbare."[614]

Firește, nu avem nicio certitudine nici că Pictoru sau Zare sunt, literalmente, fiziologic, complet abstinenți; în orice caz, reușesc să pară niște adolescenți întârziați, niște virgini încremeniți în faza negării idealului amoros. Cu toată aparența imaturității lor, însă, cei doi compensează printr-o maturitate exacerbată a sensibilității istorice prin filtrul căreia castitatea poate fi citită și ca o variantă alternativă, hipertrofică, a simțului responsabilității față de Celălalt (și față de „progenitură", în termenii lui Zare): căci dacă implicarea amoroasă este o expunere, o vulnerabilizare (morală) care trebuie prevenită, înțelegem că acest tip de abstinenți se teme de tentația a ceea ce Eduard Banfield așază la baza teoriei sale despre corupție în „societățile înapoiate": este vorba despre „amoralismul familial"[615], *i.e.* o tendință de a-i proteja pe cei apropiați prin orice mijloace, oricât de imorale. Or, tocmai aici se poate delimita foarte bine neo-imoralismul de imoralitate: cele două noțiuni, în contextul nostru, sunt diametral opuse: fie compromis protectiv, fie stoicism moral – numai că ultimul înseamnă asumarea unei poziții etice care se va răsfrânge, automat, și asupra celor iubiți – este, de fapt, dilema amară cu care se confruntă Gregor în *Efectul de ecou controlat*. Iar cei doi au o percepție cât se poate de clară a acestei opoziții – v. soluția Pictorului la problema lui Vranca – motiv pentru care preferă să facă o alegere cruntă, dar aptă să permită prezervarea intactă a identității morale: celibatul perpetuu.

Infidelii sau libidourile riscante (I): Alexandru Daldea comite adulter; „numitul X" își dă concursul

Un alt tip de sexualitate neconformă, aparent mai degrabă propriu-zis hedonistă decât beligerantă, este cea a exponenților „desfrâului moral"[616] într-o variantă apropiată alternativelor tradiționale ale infidelității. Mai puțin autoconștientă politic, dar în fond motivată de același topos de profunzime al

---

[614] Ibidem, p. 122.

[615] Eduard Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, IL, The Free Press, 1958.

[616] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, fără autor, pp. 128-129.

relației amoroase ca vulnerabilitate / vulnerabilizare este, adesea, cea a adulterinilor și a multiplilor infideli. De obicei căsătoriți – ca „numitul X”[617], „Personajul încă fără nume dar, cum să zicem altfel?, principal în povestirea «La fața lucrului»”[618] sau ca Alexandru Daldea, și el „un neidentificat”[619] în povestirea *Amendament la instinctul proprietății* – acest tip de libertini călătoresc mult, de obicei, și deși se simt legați de familie ca descendență (soție, eventual copii) nu au niciun fel de scrupul în a se bucura, în modul aparent cel mai pur hedonist cu putință, de o clipă sau alta de juisare în compania unor partenere pasagere, în raport cu care nu sunt neapărat și cinici. Acești dionisiaci lasă, așadar, impresia unei relative moderații în raport cu practicații gherilelor sexuale și par, pur și simplu, niște indivizi mereu deschiși spre orice ocazie care poate promite plăcerea.

De exemplu, A.D. (sau Al.D., ori Sănducu), nu uită că este „totuși soțul Corneliei, tatăl lui Ionuț, al lui Paulică și al lui Petruț”[620], ba se mai întreabă și „ce-o fi pe-acasă”[621] a doua zi după o aventură ocazională cu Dilaré. Performanța este la el de obicei singulară, protagonistul nu ține să se repete cu aceeași parteneră – aici, cu atât mai mult cu cât și Bebe Pârvulescu, dar și Maco declară că au intenții serioase cu turcoaica. Alexandru, în schimb, cu atât devine mai cinic cu cât ea insistă mai mult să se revadă: la primul refuz „o plăcere stranie i se insinua în trup [...]. Trânti telefonul cu voluptate”[622]; apoi „[d]in nou aceeași plăcere ciudată a refuzului”[623] revine cu mai multă conștiință de sine la al doilea – imediat după care începe să se gândească la familia rămasă acasă. Astfel, performanța senzuală pare să funcționeze pentru el ca un simplu complement sau catalizator al responsabilității și apropierii reale (nu este, de altfel, singurul infidel care lasă această impresie cel puțin pe jumătate confirmată intratextual).

La fel funcționează și „numitul X” din proza *La fața lucrului* (pe care îl putem, de altfel, identifica drept Daldea – ori G.V., fiindcă soțiile ambilor se numesc „Cornelia, la urma urmei – sau putem, în fond, să nici nu îl identificăm deloc): imediat ce o „posedă grăbit”[624] pe prostituata care (după toate aparențele) se nimerește din greșeală în camera pe care tocmai o primise pentru a se stabili acolo cu familia, că îi și vine în minte Cornelia, care „trebuia să iasă de la serviciu, să cumpere ceva de mâncare, să dea un telefon și să vină să te ajute”[625] la curățenie. Asemeni lui Luca, se simte „laș” pentru că sugerează în loc să spună deschis că se apropie venirea soției și ca să compenseze, încearcă să sugereze o apropiere: „Cum

---

[617] Mircea Nedelciu, *La fața lucrului,* vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă,* Compania, București, 2003, p. 377.

[618] Ibidem.

[619] Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății,* vol. *Amendament...,* ed. cit., p. 420. Sintagma apare chiar în paragraful final al povestirii, scrisă cu majuscule, pentru a i se sublinia semnificația (multiplă).

[620] Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății*, ed. cit., p. 419.

[621] Ibidem.

[622] Ibidem, p. 417.

[623] Ibidem, p. 418.

[624] Mircea Nedelciu, *La fața lucrului,*, ed. cit., p. 377.

[625] Ibidem, p. 378.

te cheamă?", o întreabă, chiar (sau abia) la plecare. Întrebarea nu va primi un răspuns pe același ton: „ea s-a întors spre tine cu o privire impertinentă pe care până atunci n-o avusese: « Ce-ți pasă? Hai să-nchizi ușa! »"[626].

Libidoul protagonistului se dovedește riscant dincoace de câmpul lui vizual: cu puțin înainte de acest episod final al povestirii, suntem puși în fața unui text care are aspectul clar al unei note informative, în care prostituata – aflată la strâmtoare financiară, situație cu atât mai disperată cu cât află că dubioasa „pensiune", frecventată până atunci de notabilități majore, nu mai are destinația cu care era obișnuită – raportează oficial (falsificând realitatea) că

> „numitul X [...] ma pus să mut divanu în hol și a profitat în mod mârșav de cinstea și onoarea subsemnatei, după ce mam spetit muncind cu sudoarea frunții dă dimineață și până la ora douășpe când a zis că să plec căi vine și lui nevasta. Drept pentru care semnez [sic!, n.RH.]"[627].

Iată, deci, că aici se actualizează posibilitatea unei „erori judiciare"[628] de tipul celei de care se teme și A.D. două povestiri mai târziu. Nu reiese dacă delatoarea este trimisă special în acest scop sau mai degrabă acționează în propriul interes, găsind astfel o soluție personală la situația acută de precaritate financiară în care se află. În realitate, este foarte posibil ca noua locuință promisă lui Alexandru – acea „cameră într-o fostă casă de raport"[629] peste care se trece foarte repede, aproape neobservabil în *Amendament...* – să fie chiar camera primită de la ICRAL de protagonistul prins „la fața lucrului", care își dă seama, după detaliile camerei, că aceasta fusese probabil o pensiune „nu prea bine famată [...] în care se făceau beții, orgii, tranzacții"[630].

Ca în cazul tuturor personajelor cu identități (administrative) transferabile, nu este poate pe-atât de important să stabilim cine este, cât să observăm că hedonismul celor doi (sau al acestui tip de personaj) se poate dovedi periculos printr-o simplă conjunctură relativ aleatorie: este omul „tocmai bun"[631], aflat la locul potrivit pentru o extorcare mai mult sau mai puțin înscenată. Mai mult, șantajul de acest tip pare să aibă deja tipare prestabilite (sugerând o stabilitate cel puțin relativă a corupției) și se face structural, prin Securitatea de stat – întocmai ca în cazul superiorului pe care i se cere lui G.V. în povestirea *Efectul de ecou controlat* să îl raporteze. Pe scurt, la acești protagoniști foarte similari libertinilor cu libidouri contondente, observăm că tentația spre hedonism este mai puțin politică decât consecințele ei – deși, dacă ne gândim acum și din această perspectivă la cuplul vulnerabilitate-rezistență ca „suprafață continuă a trupului"[632] – la un Maco... este posibil să facem și aici niște legături.

---

[626] Ibidem.
[627] Ibidem, pp. 377-378.
[628] Mircea Nedelciu, *Amendament...*, ed. cit., p. 418.
[629] Ibidem, p. 414.
[630] Mircea Nedelciu, *La fața...*, ed. cit., p. 369.
[631] Mircea Nedelciu, *Amendament...*, ed. cit., p. 418.
[632] Aluzie, din nou, la remarca naratorului din *Acțiunea (romanului) «Black Money»*, analizată în secțiunea dedicată rebelilor.

Infidelii sau libidourile riscante (II): George este infidel soției-instituție a maternității

Tot un infidel cu libido riscant de tipul lui Daldea este și George din *Voiajul chimic*, tot ghid turistic și prieten cu Maco. Deși se auto-etichetează drept cinic (după care își moderează, totuși, afirmația[633]), acest neo-libertin ne permite o viziune mai clară asupra unui fenomen complementar: cel al îndepărtării soțului de partenera de viață care devine, în mod subit și de obicei surprinzător, de obicei o dată cu maternitatea, dintr-o femeie cu mentalități moderne aparent stabile, o instituție.

Printre aventurile în deplasare ale lui George (cu Martine sau Margareth, dacă vorbim de cele senzuale, și cu Corinne, dacă ne gândim mai degrabă la tentația unei apropieri sufletești) sunt intercalate, în *Voiajul...*, pasaje în care acest personaj de prim-plan care evoluează pe lângă și în paralel cu Macovei (aproape că) își justifică moral infidelitățile. Deducem că îl deranjează din ce în ce mai mult mania soției însărcinate de a imagina și prestabili viitorul descendentului *in absentia* – de a-i îngrădi, deci, astfel, libertatea. Iată ce observă George într-un asftel de pasaj:

> „Elena a devenit de nerecunoscut în ultima vreme. [...] imaginează prea multe lucruri în legătură cu viitorul copil. Ea nu a fost niciodată o femeie din alea care fac din apariția copilului un eveniment mai important decât e. părea să aibă o concepție moderată despre asta, ceva între mentalitatea de țăran a lui George: un copil e un copil, nimic mai mult, nimic mai puțin, și una de intelectuală fină; ca a ei, ca a colegelor ei: copilul nu e un motiv de autoneglijare nici pentru mamă, nici pentru tată, copilul nu e important în sine, ci prin cum va fi educat, instruit, format, crescut sănătos din toate punctele de vedere. Ba chiar, de multe ori, mai înainte, o puteai auzi ironizându-le pe *mamele-kitsch*, cum le numea, pe cele cu simțul măsurii atrofiat de maternitate: copilul *meu* e cel mai deștept, cel mai frumos, cel mai vânjos etc., etc. acum însă imaginează sute de situații pentru cel care din când în când îi mișcă pântecul, se gândește prea mult la viața lui viitoare, la cum va fi, din ce va trăi, ce va iubi, ce va urî, ce va realiza, ce va consuma, în ce vor consta plăcerile lui, unde și cum va călători, ce decizii va lua și ce faimă îi vor face acestea. Ar vrea să știe totul în legătură cu această viață care încă nu a început, să decidă ea totul, [...] să nu-i lase niciun loc pentru viață, pentru viața *lui*, numai a lui."[634]

Observațiile lui George se înrudesc aici lizibil cu celebra *volonté de savoir* a lui Foucault[635], dar și cu observațiile altor protagoniști similari despre societate în general (un exemplu este, așa cum vom vedea imediat, chiar X din *La fața lucrului*).

---

[633] V. Mircea Nedelciu, *Voiajul...*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.436.

[634] Ibidem, p. 429.

[635] Din *Istoria sexualității...*, vol. I: *Voința de a ști*, *i.e.*, în viziunea teoreticianului francez, tentația culturii occidentale de a controla imprevizibilitatea comportamentelor personale prin mărturisirea permanentă a relațiilor intime și politizarea, reglementarea legală a acestora.

De altfel, nu putem să nu observăm că modul în care problematizează colegul lui Macovei această transformare psihologică (din perspectiva lui) nefirească a Elenei intră în rezonanță cu preocupările simbolice ale autorilor-naratori-personaj de pe parcursul volumului (v. *Amendament...*, dar și *Voiajul...*), unde aceștia se joacă de-a dilemele în jurul identității și moralității gestului de a predetermina (într-un mod absolut non-liberal) personalitățile și destinele protagoniștilor. De altfel, se pare că și Elena „într-o zi s-a trezit discutând despre asemănarea dintre un prunc nenăscut și un personaj de roman”[636], (de)generând încet (într-)o alunecare în fabulația gratuită: „O lume utopică lua forme în imaginația Elenei, o puternică justificare morală exista pentru această dezlănțuită fantazare, dar, ca pentru orice utopie, puține șanse de întrupare în realitate”[637], estimează George cu un dublu-sens evident. Firește, trimiterea spre limitarea liberului arbitru și a dezvoltării firești, autodeterminate a individului într-o societate invazivă, cu interese și bio-politici utilitare împinse până în intimitatea extremă, care, cum o precizează (neîntâmplător, tocmai) X din *La fața lucrului*, „pătrunde în familie”[638] imediat ce „te instalezi [...] într-o casă numai a ta”[639]. Și dacă nu reușește altfel, atunci este posibil să reușească, de ce nu, prin soție sau „printr-o altă femeie”[640].

Libidourile infidelilor se dovedesc, așadar, dacă luăm în considerarea și perspectivele asupra maternității și familiei care le subântind, de fapt, în cazul mai multor personaje de acest tip, avem de fapt de a face cu o concepție modernă despre plăcerea senzuală, pe de o parte, naturală („țărănească”), pe de altă parte, și cu niște comportamente care sunt pe de o parte riscante – căci neconforme și de aici, potențial pedepsibile – iar pe de altă parte constituie o reacție reflexă de refuz, o negare a unui celui(lalt) „prin care pătrunde societatea” (sau „siluiește”, cum o formulează aproape obsesiv mai contondentul Diogene?). De altfel, dacă recitim numai fragmentul citat din excursul dedicat Elenei în povestire, se poate observa clar că lucrurile pe care le dorește mama-instituție pentru urmașul nenăscut sunt incompatibile cu negația neo-imoralistă, cu traiul rău-famat în marginile societății etc.: exigența unui compromis structural se întrevede printre faldurile de „basm”[641] ale destinului familial imaginat de femeia-viitoare-mamă (și implicit, chiar fără voia ei, viitoare instituție).

Antract: redefiniri ale identității de gen și identități tranzacționale; feminitatea agresivă, homosexualitatea și homofobia

Trebuie să observăm că în afara masculinității hipersexualizate ca formă de refuz (contondent sau implicit, beligernat sau riscant) există și alte comportamente neconforme care funcționează fie în aceeași paradigmă a negației, fie înafara ei. Am

[636] Mircea Nedelciu, *La fața...*, ed. cit., p. 430.
[637] Ibidem.
[638] Ibidem.
[639] Ibidem.
[640] Ibidem.
[641] Ibidem.

remarcat deja că unele protagoniste („felinele", carnivorele) sunt o categorie aparte de sexualități transgresive, care, împrumutând trăsături ale libidourilor masculine de gherilă, se despart totuși de acestea printr-o formă de refuz a dominației cărnii asupra întregului topos erotic: Gina sau Nicoleta experimentează noi limbaje amoroase care depășesc deopotrivă toposul hedonist și toposul prezentului istoric. Profund emancipatorii, sexualitățile lor nu sunt apolitice, dar reprezintă un refuz al instrumentalizării femininului care are un referent istoric etern – sau, mai precis, dominant până în postmodernitate. Ele preiau controlul asupra erosului și îl definesc într-un vocabular propriu al explorării, generând astfel, de obicei, prin impresia de autonomie și control absolute asupra propriei identități erotice, o anxietate care fusese până la ele apanajul dominației masculine. Ele emană astfel o impresie de putere care intimidează masculinul fără să facă din această autoritate un scop: intenția lor este pur individualistă, ea nu se subordonează unei opoziții în sensul de a se defini antinomic. Astfel, ele iau și nu iau parte la „războaiele civile ale libidoului" așa cum le descrie un Pascal Bruckner în *Paradoxul iubirii*[642]: aceste eroine își trăiesc experiențele senzuale și amoroase dincolo de politic, depășindu-l și în același timp contrariindu-l prin neconformitate, prin natura lor esențială: aceea că sunt orice, numai domestice, dresabile (politic), nu.

Alte eroine, cele pe care le vom descrie drept corpuri „emancipate" se află, așa cum vom vedea, mai târziu, pe o traiectorie care este o politică de refuz auto-constructiv, având, însă, un scop mai puțin excepțional: este vorba fie de idealismul erotic juvenil, fie de căutări confuze ale acestui ideal al iubirii perfecte (ceea ce Pascal Bruckner definește drept o capcană autoconstruită[643]).

Înafara acestora, am mai remarcat că femeile-mame reprezintă, simbolic, sistemul, conformitatea compromițătoare și confortabilă, în variatele sale forme de decadență morală sau autoritarism implicit.

Apoi, am arătat deja că apar în anumite povestiri (ca *La fața lucrului* sau *Efectul de ecou controlat*) sexualități feminine care deservesc politicul fără să se conformeze biopoliticii familiale, utilitare. Avem aici de-a face cu forme de prostituție care completează, complementar, într-un mod aproape tradițional, imaginea „femeii respectabile", a mamei și soției-instituție. Ele nu trebuie confundate, însă, cu definiția teoretică a prostituției pe care o dau Bruckner și Finkielkraut în *Noua dezordine amoroasă*[644]: nu este vorba, aici, despre o atitudine transgresivă, de „revoltă" împotriva „religiilor genitale"[645] prin auto-instrumentalizarea tranzacțională a ceea ce nu mai este considerat definitoriu pentru complexitățile experienței erotice, ci dimpotrivă, de o complicitate adaptativă, imorală și vinovată, care falsifică istoriile individuale și permite vulnerabilizarea, șantajul, pedeapsa. Prostituatele din prozele lui Nedelciu își monetizează corpul vânzându-și, de fapt, integritatea și servind, în secret, regimul: ele nu se opun, ci acceptă postura de corp

---

642 Pascal Bruckner, *Paradoxul iubirii*, București, Trei, 2011, p. 164-168.

643 V. Pascal Bruckner, *Paradoxul iubirii*, cap. „Partea întâi. Un mare vis al mântuirii".

644 V. Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Noua dezordine...*, București, Trei, 2005, cap. „Prostituția II: revoltă sau sfârșitul religiilor genitale".

645 Ibidem, ed. cit., p. 171 și urm.

instrumentalizat politic, subordonat masculinității și biopoliticii utilitare, întinzând capcanele de care Structura are nevoie pentru a subjuga neconformitatea. Aceste personaje nu sunt, ca „felinele", niște imoraliste – și această distincție trebuie sesizată cu claritate: sunt pur și simplu imorale; și sunt astfel în pofida faptului că imoralitatea lor pare întrucâtva justificabilă, în sensul în care este o tactică de supraviețuire, o metodă de subzistență și deci determinată social (rolul cel mai important îl joacă în această precondiționare precaritatea financiară și, probabil, comunitar-relațională, ca în cazul delatoarei din *La fața lucrului*, cu hainele ei roase de uzură și lipsa crasă de educație).

Diferența dintre libidourile „feline" și aceste instanțe imorale este, însă, în fond, ușor de sesizat pe criteriul voinței de adaptare: nici Nicoleta nu este o privilegiată, însă ea nu cedează – nu își „vinde" plăcerea, nu își monetizează experimentele; nici Gina nu este o întreținută: din poziția de soție a doctorului Abraș, ea nu comite infidelități sau gesturi de subordonare sistemică, ci tinde spre autocunoaștere și își definește un mod de a iubi care îi este propriu, cu ajutorul unui vocabular postmodern al relaționării amoroase deschise (experimentului, în fond, cognitiv). Mai mult, acest concept propriu vine, la Gina Abraș, tocmai pe fondul unei opoziții definitorii în raport cu „modelul Getuța Ion" – în ochii Ginei, modelul tipic al arivistei care caută „prestigiul de a fi «doamna inginer cutare»"[646] fără să aibă sentimente reale pentru soț – iar principiul că „ea nu e ca Getuța Ion"[647], adică nu caută adaptarea, ci autodefinirea printr-un trup numai al ei, devine, în fapt, refrenul care îi articulează, în fundal, principiul identitar. Enunțat deschis de față cu psihiatrul și cu amantul deopotrivă, acest „*Libido ergo sum*, Ioane!"[648] pe jumătate sarcastic, pe jumătate ostentativ, este un limbaj alternativ, idiosincratic, dar moralmente perfect autentic.

Spre deosebire, feminitatea imorală, tranzacțională a prostituatelor caută să subziste, să supraviețuiască prin integrare sistemică, fie și în marginea cea mai insalubră a conformității, iar metodele lor combină, în general, promiscuitatea sau agresivitatea efectivă și delațiunea. Ele răspund, altfel spus (folosind aici vocabularul lui Ronald Inglehart din *Culture and Democracy*[649]) nu unor valori moderne, liberale, ale definirii de sine, ci unor valori tradiționale ale supraviețuirii, monetizându-și renunțarea etică și devenind ele însele abuzatorii masculinității. O inversiune identitară nefirească și destructivă le (re)definește identitățile masculinizate. O variațiune a acestui profil secundar și non-imoralist este și Geanina Groznea din *Zodia scafandrului*: homofobia ei nu este doar o retorică imorală și un discurs al urii, ci devine un comportament efectiv abuziv: „încerc să-l

---

[646] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, București, Compania, 2006, p. 132.

[647] Ibidem, p. 133.

[648] Ibidem, p. 137.

[649] Ronald Inglehart, „Culture and Democracy", în *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Lawrence E. Harrison Samuel P. Huntington (coord.), Basic Books, New York, 2000, pp. 79-96. Termenii îi aparțin cercetătorului american. În original : „traditional values" și „survival values", pp. 81-91. Trad. R.H.

conving să divorțăm cât mai repede și, dacă tot nu vrea, îi plătesc pe unii să-i tragă o bătaie bună. Pe urmă mă duc la ziar să-l denunț că-i homosexual"[650].

În contrapartidă, identități de gen neconforme, victimizate, deci, sunt și ipostazele identităților homosexuale, percepute deopotrivă de masculinitatea beligerantă și de feminitatea imorală drept o amenințare la adresa ordinii naturalului. Firește, aici devine cu atât mai evident conservatorismul extrem al acestor personaje altfel cum nu se poate mai contrare moral: ambele tipologii trăiesc cu impresia angoasantă a diminuării identității (mai precis, a autorității) masculine, însă resorturile acestei reacții iraționale de respingere diferă dramatic. Dacă imoralele sunt pur și simplu nemulțumite de rezultatul monetizării și socializării propriei sexualități (sunt dezamăgite, cu alte cuvinte, de statusul social obținut în urma tranzacționării), imoraliștii asociază alternativa neconformă, prin eroare, cu alte forme de vulnerabilizare identitară practicate de sistemul abuziv – așa cum am văzut că se întâmplă în cazul emblematic al lui Diogene Sava.

Corpuri emancipate (I): Jenny e dezinhibată și face elogiul machiajului; Mituța și Ana Szasz își dau concursul

Nu trebuie să considerăm că feminitatea este reprezentată în proza lui Mircea Nedelciu exclusiv de imoralistele feline și de imoralele tranzacționale, agresive; o ipostază de un nonconformism moderat, dar perceptibil este cea a protagonistelor de obicei dezrădăcinate, aflate, sub influența ecourilor revoluției sexuale șaizecișioptiste, în căutarea unei definiții proprii, autentic moderne și relativ rebele a erosului și a corpului feminin.

O astfel de instanță este, de pildă, Jenny, „preafrumoasa conțopistă"[651]: povestea ei este una, în aparență, simplă: tânăra își caută, ca și Mituța din *Călătorie în jurul satului natal*, un iubit acceptabil. Dificultatea de a-și găsi un partener se datorează, aparent, faptului că este o „ciudată"[652] – se machiază, fumează, „prea înjură"[653] și pe deasupra, citește cu pasiune literatură fantastică, visând la alte lumi și la „omul-rază"[654], partenerul ideal a cărui răsuflare ar putea „transforma iubirea într-o torță"[655]. Idealul lumilor alternative nu este, însă, în cazul ei, chiar pe-atât de naiv pe cât ar putea să pară: problema preafrumoasei conțopiste nu este atât reprezentarea juvenilă a perfecțiunii erotice, ca la Mituța, ci mai degrabă expresia unei dezamăgiri în raport cu partenerii reali. Un anume Gelu se dovedește, în debutul narațiunii, un supus fidel al autorității familiale, un „laș"[656] (în vocabularul fetei) în fața interdicțiilor pe care i le formulează instituția maternă ; la rândul său, Nelu Spânu, fiu al unui țăran bogat, îi formulează interdicții care țin de o percepție

[650] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 62.
[651] Din Mircea Nedelciu, *JENNY sau Balada preafrumoasei conțopiste*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981).
[652] Mircea Nedelciu, *JENNY sau Balada...*, în *Proză scurtă*, București, Compania, 2003, p. 201.
[653] Ibidem, p. 198.
[654] Ibidem, p. 195.
[655] Ibidem.
[656] Ibidem, p. 196.

conservator-rurală a feminității: „Draga mea, aici în sat, nimeni n-are să te placă... [...] Fiindcă fumezi, dai cu farduri pe obraz, mama plânge de necaz!”[657].

Aceste eșecuri se reflectă în vocabularul licențios pe care tânăra „conțopistă” îl folosește cu din ce în ce mai multă voluptate: „[d]e atunci înjură Jenny parcă și mai cu plăcere, mama ei de etichetă și de bârfă de muiere”[658] și în intensificarea evaziunilor livrești. Așa încât, atunci când candidatul la funcția de „Tov primar” Paul Verescu, alt partener potențial care apare în povestire, menționează în treacăt o teorie despre non-existența „Antilumilor”[659], se face brusc și aparent inexplicabil respins de „Jenny cea ciudată”.

În finalul povestirii, aflăm că în ciuda sentimentului de respingere pe care îl încerca în raport cu ideea de căsătorie, eroina noastră se mărită; ceea ce nu înseamnă că și dezamăgește:

> „mireasa fu o dulce, o zână, o minune, până spre dimineață, când vru să se sugrume c-o funie de rufe și o găsiră-n spume. Desigur, au salvat-o, dar se-ntrebau de ce, de ce să facă asta, de ce, de ce, de ce?”[660]. „Faptul ăsta însă de explicat e greu”,

specifică defensiv-sarcastic naratorul, înainte de a se dezice pieziș de principiul flaubertian al lui *Madame Bovary, c'est moi* – „oricum duduia Jenny nu sunt eu”[661].

Eșecul „preafrumoasei” eroine constă, în mod evident, nu doar într-un bovarism postmodern de tipul celui teoretizat de Bruckner atunci când vorbește despre iluzia iubirii absolute ca ideal salvator, ci este de fapt – pe fond – un eșec al imposibilității de a comunica, de a se integra, de a găsi un vocabular comun cu potențialii parteneri al tinerei emancipate. Escapismul ei în fantezie echivalează, deci, în realitate, mai degrabă cu un refuz al mentalităților tradiționale, ultra-conservatoare ale lumii național-comuniste (fie ea rurală sau presupus modernizată). Din nefericire, nu este nici pe departe singura protagonistă care trăiește sub semnul acestui bovarism postmodern, echivalentul unui sentiment acut al incomunicării, al izolării și al deziluziei, iar soluția pe care o găsește (soluția Dilaré) este cea a autodistrugerii complete.

Corpuri emancipate (II): Alice Mățăoanu tentează

La rândul său, un discurs al emancipării identității feminine este și Alice Mățăoanu din *Dansul cocoșului* – numai că spre deosebire de Jenny sau Mituța, ea utilizează o altfel de retorică, un limbaj corporal care o apropie de feminitățile „feline” – este și percepută, de altfel, de admiratorul ei suprem (profesorul de franceză Vasile Paicu), drept un „diavol”[662] – întocmai ca Gina-Felina din *Tratament fabulatoriu*.

---

[657] Ibidem, p. 200.
[658] Ibidem.
[659] Ibidem, p. 202.
[660] Ibidem, p. 203.
[661] Ibidem.
[662] Mircea Nedelciu, *Dansul cocoșului*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989), în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 511.

Desigur, în raport cu celelalte „emancipate" despre care am discutat anterior, Alice este o „privilegiată" crescută la oraș și un exponent al unei generații încă mai tinere, așa încât se poate presupune că mentalitățile ei se îndepărtează cu atât mai mult de cele tradiționale. Plăcerea tinerei este, deocamdată, însă – cel mult, fiindcă punctele de vedere subiective ale personajelor nu ne încurajează să le acordăm credit moral în calitate de naratori – să tenteze libidourile frustrate și să scandalizeze. Comportamentul ei rebel este însă, unul vizibil influențat de paradigma postmodernă occidentală. Rezumat sumativ de expresia clișeic-sugestivă „tineretul de astăzi"[663] a doctorului Colceriu, felul ei de a fi – altfel, pe cât de natural și autentic, pe-atât de firesc adolescentin – este interpretat de către cei din jur drept o anticipare a unei amenințări transformative catastrofale, așteptate odată cu succesiunea generațiilor.

Outro. *Noua dezordine amoroasă* meets *Return to Fantasy*[664] sau noii libertini și dezinhibarea ostentativă ca formă de refuz cultural; pisica anarhistă își dă concursul

Himera erotică rămâne și în postmodernitate un tărâm în fond, interior, subiectiv, al fantasmării și al secretului, și de aici, un *locus* potențial atât al germenilor identității cât și al reversibilității simbolice[665] – un spațiu, deci, pe care politicul, dacă este să îl acceptăm pe Foucault și descendența sa teoretică (sau, de ce nu, și pe ascendenții săi teoretici ca Herbert Marcuse) va căuta să îl reglementeze în propriul folos. Ceea ce regimul ceaușist a și încercat să facă, de altfel, prin întoarcerea la valorile conservatoare și biopoliticile notorii ale utilitarismului demografic.

Trebuie precizat, însă, aici – de ce să nu o recunoaștem? – că acest tip de control exercitat de către cultură asupra sexualității nu a fost o idee originală a lui Nicolae Ceaușescu și nici măcar a mai-marilor lagărului comunist: au încercat-o și regimuri occidentale ale vremii considerate democratice, precum cel Britanic sau American[666], cu precădere în zona reglementării legale a corpului feminin în scopul sporului demografic, sau a politicilor referitoare la identitățile de gen non-binare. Motiv pentru care mulți dintre acești neo-libertini se asociază în mod natural, la nivelul valorilor contra-culturale pe care le îmbrățișează, revoluției sexuale șaizecișioptiste și – în strânsă legătură cu ele – valorizează imaginația nu doar ca alternativă escapistă, ci ca pe un discurs propriu-zis al refuzului individual, într-un mod care îi apropie nu doar de rebelii cu cauză și de copiii sălbatici, ci și de o categorie de imoraliști despre care urmează să discutăm puțin mai târziu: cea a visătorilor îndrăgostiți. Relevant este, poate, și să anticipăm că printre idealiștii care

---

[663] Ibidem, p. 511.

[664] Piesă a trupei Uriah Heep compusă în 1975.

[665] În sensul conferit termenului de André Petitat în *Secret și forme sociale*.

[666] În Marea Britanie a anilor 1960, avorturile erau interzise, homosexualitatea era scoasă înafara legalității, la fel și tentativa de sinucidere. SUA, ca un al doilea exemplu în același sens, avea o abordare similară.

visează (naiv) la o iubire salvatoare – întocmai ca Jenny sau ca Mituța – se numără și un număr semnificativ de protagoniști masculini incluși tocmai în categoria menționată, cu singura diferență că în cazul lor, apetența pentru aceste convingeri juvenile nu este interpretată social ca politică sexuală sau de gen. Sau, invers: că multe eroine apolitice (non-imoraliste) par să fi normalizat toposul emancipator într-un mod absolut firesc și mult mai pragmatic decât acești visători îndrăgostiți de puterile imaginației (prietena lui Marcel Rădulescu, Cornelia Daldea ș.a.). Iar dacă este să îi credem pe Pascal Bruckner sau Alain Finkielkraut că o feminizare a masculinului tradițional (înțeles ca formă de dominație asupra celorlalte alternative ale sexualității și genului) este mai degrabă constructivă, pluralistă și liberală decât doctrina reichistă a eliberării sexuale prin masculinizarea senzualităților „slabe" și transformarea lor beligernată, atunci acest tip de eroi ilustrează *bel et bien* tocmai această idee, în deplină sincronizare (sau chiar anticipând-o, în unele sensuri) cu gândirea franceză a anului 1977, fiindcă include și dezvoltările ei ulterioare, care se extind până în stricta contemporaneitate[667].

În contrapartidă, avem o paletă extinsă de reprezentări ale masculinității revoluționare, contondente, recontextualizate istoric într-un domeniu al totalitarismului care o legitimează moral, măcar într-o măsură. Mai precis, putem să observăm acum odată cu prozatorul că singurul efect specific regimului ceaușist dintre avatarurile opoziției sau ale liberalizării pe care le-am discutat este masculinitatea exacerbată, misogină, dar beligerantă a libidourilor pe care le-am numit aici „de gherilă". Acest unic răspuns localizat cultural consună, și el, cu o zonă geopolitică mai largă, dacă ne gândim numai la realitățile care îi vor fi inspirat pe eroii lui Kundera sau ai lui Esterházy, însă nu în totalitate: dacă amoralismul senzual apare în literatura blocului estic în general ca expresie a corupției sau, cel mult, ca modalitate a evaziunii amorale inspirate de politicile egalitarismului de gen specifice marxismului clasic, am văzut că noii dionisiaci ai lui Nedelciu aparțin, mentalitar, unei generații mai noi și transformă retorica șaizecișioptistă într-o manifestare pe cât de alienantă moral, pe-atât de anti-politică în intenție.

Sub acest aspect, nu putem să nu remarcăm vizionarismul prozatorului român, al cărui discurs implicit se potrivește, mai degrabă, așa cum am arătat, cu paradigma ulterioară a unui Pascal Bruckner decât cu cea a contemporanilor săi din blocul estic. O altă evoluție complexă, pornind de la etapa (mentalitară a) masculinității revoluționare, dar depășind-o este aproprierea de către anumite tipuri de feminitate (reprezentate drept feline, carnivore) a *locus*-ului puterii autoritare – cea care domină prin Spaimă – și corectarea ei din aceeași mișcare. „Felinele" feminine din ficțiunile lui Nedelciu nu se mai eliberează sexual doar ca să combată sistemul: ele devin o amenințare pentru orice ordine posibilă a lumii care le pune la îndoială autonomia, independența, libertatea neîngrădită – motiv pentru care adesea ele și „sperie" masculinul, îl angoasează, îi generează anxietate.

---

[667] *Noua dezordine amoroasă* apare în primă ediție în 1977, iar *Paradoxul iubirii*, care extinde cu mai multă claritate unele idei din *Noua dezordine...* spre retorica politic-simbolică, este publicată în primă ediție în 2009 (spre exemplificare).

Or, am văzut deja că și aici Nedelciu are o perspectivă similară cu cea a cuplului Bruckner-Finkielkraut atunci când elaborează toposul prostituatei ca simbol anti-genitalist, capabil să transcendă limitările identității erotice tradiționale, deschizând experiența amoroasă spre un nou câmp al libertății absolute de alegere și auto-determinare. Aceste feline anarhiste apar, deci, ca reprezentări și surse ale unei „noi dezordini amoroase" care nu depășește doar moralismul erotic ceaușist, ci întreaga istorie îndelungată a oprimării identităților erotice considerate până în acest punct secundare (femininul, homoerotismul, sexualitatea non-binară sau abstinentă etc.) și îi „sperie" inclusiv pe neo-imoraliștii beligeranți, a căror mentalitate nu depășește limitele doctrinei reichiste originale. Să deducem, însă, de aici, că este poate singurul punct în care prozatorul se desparte mentalitar de eroii lui imoraliști, luând în raport cu ei, cel puțin în romanul de maturitate, distanța aproximativă a unui salt felin.

Să mai reținem, tot aici (chiar în siajul celor arătate mai sus), și altceva: apare în prozele lui Nedelciu un număr restrâns de imoraliști de sex masculin care fac figură aparte în materie de politici sexuale: abstinenți aparenți, ei evită angajarea erotică în mod intenționat fiindcă o percep drept o expunere implicită la pericolul compromisului moral. De obicei imoraliști desăvârșiți, teoretici, ei pierd tocmai misoginismul neo-dionisiacilor de tipul lui Diogene și devin astfel expresia identitară pursânge a refuzului politicilor corporale ca parte a întregului structural ceaușist. Mai precis, se tem atât de vulnerabilizarea care îi afectează pe infideli, cât și de frenezia sexuală (la fel de expusă „erorii judiciare", în fond) a libertinilor reichiști. Iar opțiunea lor neobișnuită se aliniază mentalitar paletei extinse de alegeri pe care o deschid „felinele", iar moral-politic, discursurilor contestatare ale libertinilor războinici, realizând astfel o combinatorică ultimă, supremă a discursului antisistem, în același timp evoluată în raport cu congenerii reichiști din vest, eliberată complet de carcera definiției patriarhale a erosului, și în același timp conștiente politic, în sensul în care este racordată la mediul totalitar în care se dezvoltă și ripostează.

Putem concluziona, în fond, pornind de la toate aceste analize – care caută să dea seama bogăția și complexitatea reprezentărilor ficționale ale „negației" erotice în proza lui Nedelciu – nu că lupta cu regimul se cere definită în termeni masculini, ci mai degrabă că obsesia masculinității ilustrează, simbolic (în cazul protagoniștilor, într-un mod confuz, inconștient) un delict ideologic neexprimat sau inexprimabil și un surogat funcțional al conflictului eroic *hard kill* cu totalitarismul.

Paraziții: ateismul social și datoria încadrării în muncă

I-am reunit aici sub eticheta de „paraziți" sociali (cu un termen al regimului care ilustrează prin caracterul său pronunțat ofensiv un discurs specific al urii) pe neo-imoraliștii care se opun cu tot dinadinsul „încadrării în muncă"[668] și, prin extensie, responsabilității sociale în definiția ei sistemică, relaționând profesia și instituția familială într-un continuum al datoriei obligatorii[669]. Resimțit ca formă de înregimentare și, implicit, ca formă de compromis moral, de acceptare a sistemului, angajamentul social (dimpreună cu cel conjugal, de altfel, care îl implică) echivalează, pentru imoraliștii „paraziți", în locul celebrului contract social liber consimțit, mai degrabă cu un pact faustian. Pornind de aici, acest tip de protagoniști au în comun adeziunea la un fel de „ateism social". Formula, citată sub formă de epigraf în deschiderea *Pivnițelor vaticanului*[670], îi aparține lui Georges Palante; este un concept prin intermediul căruia gânditorul francez refuză ca utopism (în baza principiilor unui individualism modernist-elitar) posibilitatea rezolvării tensiunilor care se generează între individ și societate, propunând în compensație un model auto-constructiv al interiorității (astfel încât individul să se poată opune spiritului comun sau gregar)[671].

Conceptul sceptic al lui Palante este și de această dată reconfigurat la Mircea Nedelciu și mulat pe realitățile lumii socialiste românești, în care, teoretic, se urmărea „punerea deplină în valoare a capacităților creatoare ale tuturor oamenilor muncii"[672], iar încadrarea profesională devenea „criteriul determinant al poziției individului în societate"[673]. Ceea ce refuză, de fapt, aceste personaje, prin neîndeplinirea cronică și susținută a diferitelor obligații sociale care le revin, este, de fapt, înregimentarea morală și identitară, utopia comunistă a progresului și acea maturizare care presupune internalizarea cerințelor sistemului-panoptic. Cu alte cuvinte, ei aleg, de fapt, o libertate de mișcare cu funcție auto-formativă în detrimentul unei stabilități economice care cere, în mod evident, compromisul și obediența față de Structură, anularea identității personale și pierderea, într-un sens, a contactului cu realitatea – căci la Mircea Nedelciu funcționarul, omul muncii, angajatul-model nu sunt, de fapt, decât tipologii ale ratării morale a individului în

---

668 *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p. 104.

669 V. referirile la parazitism în *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, pp. 108, 128 ș.a.

670 Fragment citat în original: *„Pour ma part, mon choix est fait, j'ai opté pour l'athéisme social…"* [În ceea ce mă privește, alegerea mea este deja făcută, am optat pentru ateismul social...", Traducerea mea, RH.]. În André Gide, *Les Caves du Vatican*, Gallimard, Paris, 1966, p. 5.

671 V. Georges Palante, *La sensibilité individualiste*, Éditions Alcan, Paris, 1909, passim.

672 *Morala comunistă...*, ed. cit., p. 19.

673 *Ibidem*, p. 15.

folosul sistemului, figuri ale reificării și instrumentalizării persoanei, sau cu o expresie a pictorului, niște „șoareci cu blana cenușie și ochii speriați”[674].

Este și motivul pentru care paraziții sunt de multe ori niște *drifteri* estici neobosiți, niște hoinari și niște fugari perpetui, niște transfugi ai spațiului închis pe care îl reprezenta Republica Socialistă România. În acest sens, trebuie să reținem, pe de o parte, observația lui Ionuț Miloi conform căreia „răzvrătirile și izbucnirile lor trec drept inițiative de luptă” iar „mișcarea lor neîntreruptă apare [...] drept fuga survenită în urma eșecului combativ”[675]. Adevărat că afinitățile pe care le dezvoltă aceste personaje cu non-locurile antropologice[676] sau mediile naturale, sălbatice ale călătoriei sunt simbolice, dar pe de altă parte vom vedea că „fuga” perpetuă a acestor neintegrați nu este nici luptă deschisă, dar nici acceptare a eșecului; mobilitatea lor dă seama de un refuz subiacent, mai mult sau mai puțin fățiș, dar susținut, al cerințelor sistemului, al integrării sociale echivalente cu compromisul moral.

Ar fi poate mai corect să spunem că paraziții au o condiție relativ auto-atribuită[677] de marginali (așa cum o sugerează și Adrian Oțoiu[678]), uneori chiar de mici delincvenți – și firește, din acest punct este imposibil de evitat o legătură directă cu subcategoriile deja discutate ale rebeliunii. Și din nou, trasarea separației categoriale se revelează mai degrabă drept o modalitate de expunere discursivă decât o realitate efectivă a prozei: fără urmă de dubiu, traficanții și delincvenții mărunți din tipologia rebelilor cu cauză se încadrează la fel de bine și aici. De altfel, făcând referire tocmai la „starea infracțională din cursul anului 1969”[679], documentele de partid precizau următoarele:

> „De asemenea, este necesar să subliniem cu această ocazie că nici față de unele manifestări de parazitism social, față de cei care vor să trăiască fără muncă sau urmăresc să-și mărească veniturile personale pe căi necinstite, organele noastre de miliție și justiție nu au acționat întotdeauna cu fermitatea cuvenită.[...] În acest sens este necesară o preocupare mai intensă pentru încadrarea în muncă și în activitatea socială a tuturor cetățenilor, și totodată luarea unor măsuri hotărâte [...]. Considerăm că astăzi [...] existența unor oameni care se sustrag muncii constituie un fenomen negativ; trebuie să ne preocupăm serios ca fiecare cetățean să fie încadrat în muncă...”[680].

---

[674] Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou controlat*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania”, București, 2003, p. 235.

[675] Ionuț Miloi, Geografii semnificative. Spațiul în proza scurtă a lui Mircea Nedelciu, Editura „Limes”, Cluj-Napoca, 2011, p. 56.

[676] În sensul conceptului generat de Marc Augé în *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, paris Seiul, 1992.

[677] Cu termenul precis al lui Dan Țăranu din *Toposul marginalității in romanul romanesc. Dimensiuni ale marginalității*, Muzeul Literaturii Române, București, 2013.

[678] Adrian Oțoiu, „Frontiere și transgresiuni. Marginalitate și ambiguitate : marginali, declasați, navetiști”, în *Trafic de frontieră. Proza generației `80*. Paralela 45, Pitești, 2000.

[679] Ibidem, p. 103.

[680] Din capitolul „Exigență și fermitate împotriva celor care încalcă normele de conviețuire socială” al culegerii *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, pp.103-104.

Îi putem număra în categoria paraziților ca exponenți evidenți, deci, în primul rând pe delincvenții mărunți *simili*-colectivi din *Partida de «Taxi-Sauvage»* (Great BiBi, G.V. și naratorul de persoana I), alături de care îi regăsim din nou și pe Alexandru Daldea sau pe Macovei, pe „dom'Lucian" din *Călătorie în vederea negației* ș.a.m.d., ca și pe activiștii din *Calustrofobie* și *O zi ca o proză scurtă*, printre care un caz special este chiar Pictoru, revenit în *Efectul de ecou controlat* din volumul de proză anterior. În afara lor, însă, ne putem gândi în primul rând, ca la un fel de port-stindard al tipologiei, la Ovid Petreanu, a cărui negație vizează întâi de toate încadrarea profesională, și de aici la Grințu, care la rândul lui refuză, ca și Il Dio de altfel, să satisfacă serviciul militar. Apoi, avem de luat în calcul și câteva instanțe mai speciale: pe Gioni Scarabeu în *8006 de la Obor la Dîlga*, sau pe bătrânul Calafoc din *Cocoșul de cărămidă*, pe Gregor Vranca din *Efectul de ecou controlat*, pe Murivale din *Probleme cu identitatea (Variațiuni în căutarea temei)* și pe coloniștii din *Tratament Fabulatoriu*.

Pe de altă parte, aproape toți imoraliștii lui Nedelciu sunt, într-un sens, niște paraziți: unii nu apar niciodată reprezentați ca identități profesionale (*e.g.*, Pictoru); alții sunt surprinși tocmai când părăsesc câmpul muncii (ca Petre Măinescu); cei mai mulți au locuri de muncă marginale, plasate în spații geografice izolate (ca Luca), pasagere sau de pasaj (ca ghizii turistici); alții se izolează în falanstere secrete (coloniștii din *Valea Plânșii*). Pe scurt, în general, imoralistul pare să caute spațiile de la limitele socialului, evaziunea în natural, practic populează intensiv spațiile de trecere, non-locurile antropologice, orice areal neatins de etosul muncii îndârjite.

Intro. Morfologia parazitismului, figurile inamicilor progresului: profesioniști nesatisfăcuți, delincvenți, răspopiți, neîncadrabili

Profilurile protagoniștilor vinovați de „parazitism social" sau comportamente similare acoperă și aici o galerie extinsă și heteroclită de reprezentări, grupate întrucâtva în cele ce urmează în șase sub-categorii pentru pura lizibilitate a discursului analitic. Cetățeni calificați (sau ultra-calificați), dar dezamăgiți, traficanți, cartofori și alți neîncadrați în muncă surprinși în plină evaziune fiscală (fiindcă nu își raportează câștigurile ilegale), angajați care se răzgândesc și vor să se sustragă, apoi diversele chipuri ale politicilor refuzului încadrării – de la artiști la dezertori și *quasi*-dezertori care fug de încorporare și de la pensionari fără dreptul la pensie până la transfugii cronici – pe scurt, o întreagă populație alternativ-transgresivă care nu se poate conforma datoriei sociale din diverse motive (în principal morale) a trebuit organizată (sub-)tipologic. Astfel, au rezultat niște etichete laxe a căror menire principală este să înlesnească referirea la un profil imoralist sau altul: „profesioniștii nesatisfăcuți", „contrabandiștii" (pe care i-am mai întâlnit), „escrocii" și alți delincvenți mărunți, apoi „încadrații răspopiți" și în final, diverse figuri de „neîncadrabili" în structuri care presupun acceptarea „frâului încorporat" al colaborării la construcția socialismului de stat (în principal profesionale și militare).

Formulele găsite nu sunt, firește, nici aici mai puțin relative sau flexibile decât în cazul celorlalte categorii de imoraliști: exponenții delincvenței și ai profesiilor prin definiție artistic-liberale se suprapun într-o multitudine de cazuri, figurile pensionarilor de neîncadrat, foarte diferite între ele și dacă este să luăm în considerare doar cele două exemple care vor reclama aici atenția (Ion Calafoc și profesorul universitar din *Calul cu frâu încorporat zburdă drept spre ținta dinainte stabilită*), converg și ele spre alte sub-categorii: seniorul Calafoc pare și puțin *dandy*, și puțin escroc (sentimental), profesorul este și un „încadrat răspopit", cei mai mulți sunt și un fel de *drifteri* est-europeni cu locuri de muncă pasagere menite să deghizeze delictul ideologic ș.a.m.d.

Larg majoritar masculini, acești protagoniști aflați mereu în mișcare par să rămână imaturi social și familial, detașându-se de conexiunile afective ori profesionale cu ceilalți până și în rarele cazuri în care cultivă astfel de relații (Vranca se simte sufocat moral de responsabilitatea față de „mofturile" Corneliei, cei doi pensionari se rup definitiv de soții și descendenți, divorțează sau intră în grevă totală de zel gospodăresc, își abuzează verbal apropiații sau îi îndepărtează prin sarcasm și aroganță); alții devin preoți sau prozeliți ai ateismului social, ai scepticismului moral în raport cu contribuția la făurirea României moderne.

Am insistat mai puțin asupra condiției lor de „*drifteri*"[681] sau de fugari[682]; sau dacă vrem, asupra mișcării lor „neîntrerupte"[683], „browniene"[684], deși este definitorie pentru aproape toți „paraziții sociali" (și în general, pentru un număr semnificativ de imoraliști). Condiția „nomadă"[685], de eterni călători, navetiști, transfugi se subînțelege și a mai fost, de altfel, evidențiată[686]. În cele ce urmează vor domina, în compensație, reprezentările emblematice, motivate moral, ale dezangajării socioprofesionale, ale refuzului acestei dimensiuni capitale a identității publice și comunitare a persoanei. De altfel, conform noii morale ceaușiste, care stipulează , chiar din primele pagini, că „în țara noastră", munca este „criteriul determinant al poziției individului în societate"[687], prestația profesională devine fundamentul identității individuale și, este definită, iată, o chestiune de etică.

---

[681] Adrian Oțoiu, „Frontiere și transgresiuni. Marginalitate și ambiguitate : marginali, declasați, navetiști", în *Trafic de frontieră. Proza generației `80*. Paralela 45, Pitești, 2000, pp.50-56.

[682] O sugerează Ionuț Miloi atunci când susuține că „mișcarea lor neîntreruptă apare [...] drept fuga survenită în urma eșecului combativ". În *Geografii semnificative: spațiul în proza scurtă a lui Mircea Nedelciu*, Editura „Limes", Cluj-Napoca, 2011, p. 56.

[683] Ibidem.

[684] Sanda Cordoș consideră că personajele lui Nedelciu se află într-o „mișcare browniană". În *Mircea Nedelciu și proba clasicismului*, în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, pp. 13-14.

[685] Tot Ionuț Miloi notează că personajele lui Nedelciu „călătoresc mult, au un stil de viață foarte mobil, aproape nomad". În *op. cit*., ed.cit., p. 29.

[686] Pentru perspectiva mea detaliată asupra acestei chestiuni, v. articolul Hărșan, Ramona Hărșan, „Travelers, Transcultural Identities and Identitarian Reconstruction in Mircea Nedelciu's Fiction., în *Metacritic Journal for Comparative Studies and Theory*, Vol. 3, Nr. 1/iulie 2017 (Alex Goldiș, Emanuel Modoc – coord), Cluj-Napoca, pp.133-150.

[687] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, p. 15.

Contrabandiștii: Alexandru Daldea și taximetriștii-*sauvage* „înșală societatea”[688]

Un alt profil emblematic al categoriei paraziților este cel al traficanților *simili*-colectivi și al sateliților acestor rețele, cum este Alexandru Daldea. Dacă pornim de la informațiile biografice ale personajului „neidentificat” pe care le putem extrage (în special) din povestirea *Amendament la instinctul proprietății*, aflăm încă din primele pagini ale textului aflăm că – deși este tată de familie – Alexandru Daldea „pleacă cu ușurință, ba chiar abia așteaptă să mai schimbe locul de muncă, mai ales acum, când clinica de la Eforie intra în sezon mort și se debarasa de indezirabili”[689]. Într-un mod asemănător cu O.P., și el își interzice șansa de a urma o facultate, preferând slujbe modeste (în prezentul povestirii el lucrează ca șofer) numai din dorința de a nu îi face pe plac tatălui său, cunoscutul chirurg D. (Daldea).

Și asupra sa, ca și în cazul lui Ovid, dar într-un mod chiar mai evident și mai supărător, sistemul acționează prin autoritatea paternă: chirurgul D. caută mereu să-i aranjeze fiului său un post sigur, fix, iar importantul său nume ar trebui să funcționeze mereu pe post de „garant al calității” – și invers, responsabilitatea fiului la locul de muncă ar fi răscumpărat orgoliul știrbit al tatălui:

> „întrebat de vreun mare chirurg ca el, trebuia să răspundă: «Fiul meu cel mai mic este, deocamdată, instalator (sau tehnician dentar sau șofer sau depanator de televizoare. Cum? Nu, n-a făcut nicio facultate»”[690]).

Acest comportament intervenționist are mereu tocmai efectul opus (reacție normală, de altfel, atunci când o persoană simte nevoia firească de a se întreține pe propriile puteri): „[...] ceilalți [frați ai lui Alexandru, n.m.] au acceptat să intre la facultate pe pilele tale, nu?”, îi reproșează (pe bună dreptate) fiul cel mic tatălui său, într-un acces de furie[691], atunci când telefonul tovarășului Daldea îl pune din nou în situația penibilă de a-și dezvălui ascendența la noul loc de muncă. Intervențiile tatălui au darul de a-l complexa pe „Al.D” și nu fac, de fapt, decât să îl alunge pe mezinul familiei dintr-un loc în altul: „Reveni la ale lui: de ce îi era așa de clar dintr-o dată că Scurtu își bate joc de el?” se întreabă proaspăt angajatul șofer[692], pentru ca a doua zi să și plece împreună cu ghidul Maco(vei) ca ajutor (temporar) de șofer (poziție pe care îl regăsim și în următoarea povestire din volum, *Voiajul chimic*).

Mai grav este că Alexandru este împins de nevoia de a-și rotunji veniturile (evident insuficiente pentru a întreține o familie formată dintr-o soție și trei copii) cu ajutorul unor câștiguri pe care le realizează din activități ilegale. Împreună cu Great Bibi, A.D. este traficant, și deși nu aflăm „ce aveau ei de cumpărat din Cluj ca

---

[688] Sintagma între ghilimele este preluată din *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, p.128.

[689] Mircea Nedelciu, *Amendament la instinctul proprietății*, vol. *Amendament ...* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 391.

[690] Ibidem, p. 392.

[691] Ibidem, p. 395.

[692] Ibidem, p. 415.

să vândă la Arad, ce trebuia să cumpere după aia ca să vândă la București și așa mai departe”[693], reiese clar că situația este una periculoasă:

> „Eu nu-mi pot explica de ce ai plâns atunci, de ce te-ai gândit la Ionuț și la Cornelia [fiul cel mare și soția lui A.D., n.RH.], la tine însuți și la ce ți s-ar întâmpla dacă afacerile tale cu Great Bibi și cu ceilalți ar fi descoperite […] și tu ai fi arestat”[694].

În cazul personajului din *Amendament...* avem, astfel, de a face, cu un caz tipic de „spectraizare” (cf. definiției conceptului dată de Derrida termenului[695]) a fiului de către tatăl care apare mereu ca (o)presiune a statutului social pierdut sau refuzat. Această spectralitate a tatălui este, însă, dublă: ea reprezintă în același timp decăderea socială vizibilă și o evoluția morală antagonică, de profunzime, a fiului în raport cu părintele său.

La rândul lor, taximetriștii traficanți din *Partida de «Taxi-Sauvage»* funcționează cam pe aceleași principii ale refuzului care guvernează atitudinea lui A.D.: orfani și/sau dezrădăcinați, Great Bibi, G.V. și naratorul de persoana I se ocupă (programatic) cu taximetria clandestină: „ [...] făceam deplasarea cu trei mașini deodată, ceea ce tripla riscul de a fi descoperiți. Faptul nu ne ținea totuși prea mult în loc. Noi într-un fel și căutam astfel de riscuri gratuite”[696]. Povestirea îi surprinde însă pe membrii grupului în momentul în care, cât pe-aci să fie descoperiți în timp ce se alimentau cu benzina de avion pe care o sustrăgea prietenul lor „Avionaru” de la propriul său loc de muncă, cei trei ajung până la urmă să se despartă.

Dezintegrarea grupului are loc din mai multe cauze mărunte care converg spre același punct, dar momentul critic este cel în care cei trei eșuează în planul lor de a „realiza împreună un lucru mare și frumos, care să uimească pe toată lumea”[697] cu banii puși deoparte. Revelația negativă care îi împinge spre această convingere a eșecului predeterminat este aceea că descoperă, încercând să găsească o soluție de a compensa întrucâtva, cu ajutorul banilor strânși, moartea subită a unui copil bolnav de hemofilie în ochii părinților săi, și realizează că gestul ar fi acum inutil: el ar fi fost valabil numai „[d]acă am fi putut face ceva înainte”[698]. Parabola copilului bolnav care își riscă existența în schimbul experimentării simplei normalități este tot una care trimite, într-o expresie alegorică, la vina reprezentată de pasivitatea generațiilor anterioare: „poate puștiul a vrut să vadă dacă nu cumva rezistă, totuși”, speculează G.V., cu un subtil dublu-sens. „Poate...”, confirmă și Bibi, „Poate că ăsta a fost pariul lui cu viața. Primul și ultimul, înțelegi?”[699].

Însă Binele nu mai poate fi înfăptuit *post factum*, în prezența atotputernică a Molohului.

---

[693] Ibidem, p. 405.

[694] Ibidem, p. 407.

[695] În *Spectres de Marx. L'état de la Dette, le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*, Éditions „Galilée”, Paris, 1993, passim.

[696] Mircea Nedelciu, *Partida de «Taxi-Sauvage»*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 256.

[697] Ibidem, p. 261.

[698] Ibidem, p. 263.

[699] Ibidem, p. 262.

Profesioniștii nesatisfăcuți: Ovid Petreanu caută negația

În *Călătorie în vederea negației,* Ovid Petreanu este, poate, prototipul cel mai pur al „parazitului social", căci povestirea în cauză se referă încă din titlu tocmai la „actul de negație", în ambele sensuri ale sintagmei: termenul are aici și semnificația restrânsă de act menit să confirme refuzul locului de muncă repartizat prin concurs național. Am văzut deja, cu detalii suficiente[700], că după ce s-a calificat ca profesor de limba română, O.P. decide (deși este un pasionat de lectură) să își aleagă cu totul alt viitor decât cel programat (de familie, de Structură, de el însuși ca produs al acestora). Să ne amintim doar de felul în care ne este prezentat personajul în momentul în care trebuie să îl recunoaștem în rolul pasagerului turbulent din avionul de București-Tulcea: „[...] Ovid Petreanu. Profesor stagiar care nu are intenția să se prezinte la post. Scopul călătoriei sale este negația."[701] Câteva rânduri mai jos, găsim deja o reflecție care trimite, de fapt, în subtext, la teoria pe care o expune același O.P. în proza *8006 de la Obor la Dâlga* – cea a dușmanului fără chip (pe care acolo îl numește „monstru" pentru a-i oferi o identitate surogat – dar asupra acestei discuții vom mai reveni[702]): „Timpurile moderne au evoluat și au schimbat ceva în ordinea lucrurilor. [...] Nu există adversar, dar există negație"[703].

„Victoria" pe care o caută O.P. în *Călătorie...* se reduce la obținerea rupturii cu sistemul, căci

> „dacă cel care o întreprinde nu obține negația, el se consideră înfrânt. Iar negația trebuie să fie totală, absolută. Trebuie să scrie acolo clar că Ovid Petreanu (1,85m; 78 kg; 11,5 pe suta de metri [din nou, aluzie ironică la limba de lemn a birocrației comuniste și a practicilor de identificare a individului în cadrul structurii, n.RH.] are o sănătate șubredă și nu poate face față ca profesor de literatură română în comuna Topolog, Tulcea. Sau are ceva cu nervii și nu poate suporta copiii. Sau pur, și simplu, județul Tulcea nu are nevoie de el ca profesor de literatură. [...] De asta are nevoie, de o negație cât mai concludentă și, dacă se poate, scrisă pe o bucată de hârtie cu antet și ștampilă. Studiile sale, încheiate cu media 9,24, trebuiesc negate. Orice calitate a sa, pedagogică sau de alt fel, trebuie, cel puțin pentru o scurtă perioadă de timp, să fie negate."[704].

Scopul urmărit de O.P., aproape febril, este acela al desfacerii oficiale a contractului social însuși – fiindcă (am văzut-o și altundeva[705]) – fiul adoptiv al colonelului O.G. simte că face parte dintr-o generație care nu contribuie în niciun mod semnificativ la progresul social. Firește, această nevoie acută a retragerii din suprastructură pe care o încearcă Ovid Petreanu este aparent o reacție de tip

---

[700] În analizele dedicate rebelilor și copiilor sălbatici.

[701] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.165.

[702] V. secțiunea imediat următoare, analiza privitoare la Gioni Scarabeu, și subcapitolul următor, centrat pe psihologiile liminale.

[703] Ibidem.

[704] Ibidem.

[705] V. analiza referitoare la „rebeliunea cu cauză" a lui Ovid.

schizofrenic la contactul cu lumea. La Mircea Nedelciu, însă, se pune, fără îndoială (și poate încă mai argumentabil, având în vedere că nu discutăm despre o societate normală, sănătoasă, ci despre una care este ea însăși anormală), problema pe care Michel Foucault o ridică în *Lumea e un mare azil*: „[...] oare nu cumva grupul social este cel bolnav?”[706].

Așa cum era și de așteptat, ținuta *hippy* și comportamentul recalcitrant al lui Ovid Petreanu sunt de natură să îi înlesnească simțitor drumul spre „victoria” „absolută”. „Sper că tovarășii de la inspectorat vă vor da negația. Noi nu avem nevoie de astfel de elemente în județ”, concluzionează colonelul care fusese înștiințat de „actul de indisciplină” (justificabil, de altfel, dar nu și în termenii discursului central) comis de „tovarășul Petreanu” (acela de a-i fi făcut observație unei stewardese tocmai pe tonul pe care aceasta se adresase, fără motiv, unor pasageri mai intimidabili)[707]. De observat aici că termenul cu care este caracterizat O.P. de către colonel – cel de „element” neconform – este, pe de o parte, caracterizarea necesară obținerii negației ca document de muncă; pe de altă parte, este și denominația folosită în documentele de partid pentru cetățenii indezirabili, sau în dosarele Securității pentru persoanele periculoase care erau urmărite. Ruptura obținută este, deci, una cât se poate de clară, așezându-l pe tânărul filolog într-un raport de adversitate oficială în raport cu Structura – iar finalul povestirii trimite, în subtext, și la disparițiile fizice non-accidentale ale indivizilor devianți.

Escrocii și câștigul la negru: Gioni Scarabeu e *gambler*, O.P. persistă în refuz și îi cultivă o vedenie, Macovei își dă concursul

Am văzut deja că Mihai Macovei, personaj cu *retour*, imaginează un scenariu de film intitulat „Black Money”, se face amendat (nu știm exact pentru ce) într-o povestire, investigat în alta, și putem bănui că se ocupă cu un trafic datorită căruia, în cea de-a treia, își permite să îi livreze îi livreze instantaneu lui Alexandru Daldea suma de 1000 de lei fără să fie clar pentru ce. Am mai văzut și că Maco și Daldea nu sunt singurele figuri de traficanți din prozele lui Nedelciu. Însă în afară de acești mici delincvenți rebeli – traficanți, contrabandiști – apar și alte reprezentări ale câștigurilor nedeclarate.

Un caz notabil este și cel al parazitului dezrădăcinat „Gioni Scarabeu” din *8006 de la Obor la Dîlga*. Fiul altui Ion (zis „alu Scârbă”[708]) preferă să își petreacă timpul în trenul personal, jucând cărți și escrocându-i pe ceilalți cartofori (câștigând, adică, „la negru”), mai degrabă decât la locul de muncă. Trenul personal 8006 este „[r]egatul lui Gioni Scarabeu”[709], „prințul sportului cu cartea”[710] (de joc).

---

[706] Michel Foucault, *Lumea e un mare azil*. *Studii despre putere*, trad. Bogdan Ghiu și Raluca Arsenie, Editura „Idea Design&Print”, Cluj-Napoca, 2005, p. 12.

[707] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, ed. cit., p. 167.

[708] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dâlga*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 48.

[709] Ibidem.

„În 8006 prințul este respectat și temut”[711] fiindcă este cel mai bun cartofor dintre cei câțiva care își dau mereu întâlnire în tren – „Gioni pleacă de acasă cu 25 de lei și se întoarce cu 800. Pleacă cu 300 și se întoarce cu 1500”[712] etc. – deși mai încasează și câte o amendă de 5000 de lei „pentru practicarea jocurilor de noroc în tren”[713] când câte un învins ocazional pleacă nemulțumit de la masă și are conexiunile corecte.

Deși are o meserie – ne este prezentat astfel pe prima pagină a povestirii: „Ion Caraba din comuna Dâlga, Ialomița, 20 de ani, electrician la I.C.M. I Buc., navetist, pokerist”[714] – nu este deloc încântat să facă o impresie la fel de bună la întreprindere (probabil Întreprinderea de Colectare a Metalelor). Ni se și explică deschis că

> „Gioni Scarabeul își recreează mediul și gloria încetul cu încetul. Dar nu la locul de muncă, pentru că acolo nu ține, și nici acasă, pentru că știe că n-ar obține niciodată acordul coanei Matilda [mama sa, n.RH.]. și-l recreează și și-l stăpânește acolo, în 8006”[715].

Despre ce mediu și glorie este vorba, însă? Evident, este vorba despre un mediu în care „își câștigă pe drept o meritată alură de șef”[716], „câștigă mereu și acest lucru îi sporește mereu faima”[717] – un surogat de mediu socioprofesional, deci, care să îi ofere, spre deosebire de cel real, satisfacție. Fiindcă (alături de un bun prieten pe care îl vom re/cunoaște imediat) se declară „profund nesatisfăcuți, fiecare de el însuși”[718].

Aflăm, puțin câte puțin, că Gioni are din când în când câte o „criză de seriozitate”[719], câte „o ambiție trecătoare”[720], își spune el inițial, după ce, crezându-se îndrăgostit de premianta clasei în ultimul an de liceu (1969), învață își ia bacalaureatul cu note foarte mari. Constată imediat după ce are acest succes răsunător (până atunci nu fusese un elev model, trecuse „de mai multe ori pe lângă exmatriculare”[721]) că interesul pentru fată nu rămâne la fel de viu; spre deosebire, însă, interesul pentru cărți îi revine subit după un accident de muncă în urma căruia aproape că își pierde vederea și se îndrăgostește (inițial fără să o poată vedea) de eleva liceului sanitar care îl îngrijește în perioada de spitalizare. O va și căuta și prima lor întâlnire va decurge bine – însă miezul povestirii, ușor deplasat și astfel, ușor disimulat, se află altundeva.

Mai precis, Ion dă examen de admitere la facultate și reușește. Numai că aici se împrietenește cu nimeni altul decât Ovid Petreanu, cu care împarte aceeași cameră la căminul studențesc. Printre altele, Gioni îi povestește colegului său „cu trei ani mai tânăr [...] și de trei ori mai filozof”[722] că în timpul orbirii temporare, „văzuse”

---

[710] Ibidem.
[711] Ibidem, p. 49.
[712] Ibidem, p. 52.
[713] Ibidem.
[714] Ibidem, p. 48.
[715] Ibidem, p. 52.
[716] Ibidem, p. 51.
[717] Ibidem.
[718] Ibidem, p. 53.
[719] Ibidem, p. 51.
[720] Ibidem.
[721] Ibidem.
[722] Ibidem, p. 54.

„monștri”[723] – niște creaturi ale căror spectre nu îl vor părăsi nici după ce își recapătă vederea: „Monștrii vor persista însă, și nu în întuneric, ci în noua lumină a minții tale, de data aceasta”[724]. Ar putea să pară că Scarabeul visase, aiurase, avusese vedenii sau că monștrii sunt o expresie figurativă a spaimei de moarte. Însă la o lectură minuțioasă, ne putem lămuri că monstrul spaimei de moarte fusese înlocuit, sub influența teoriilor numitului coleg de cameră, de o altă „făptură a Spaimei”[725], care rămâne nedefinită explicit. Implicit, iată cu se asociază acest nou monstru pentru Gioni:

> „Dacă din nou te vei urca în 8006 și vei vedea acele mutre (tineri țărani care se întorc, dormind în tren, de la muncile industriei), acei ingineri agronomi, medici veterinari accelerându-și viața imediat ce urcă în tren, încetinind-o când coboară din tren în buza tarlalei, acei adolescenți imberbi și teribiliști care fac naveta dintr-un sat de câmpie în alt sat de câmpie unde există și un liceu, acele babe tenace îmbrăcate în negru, continuu ocupate cu mutarea unor papornițe, unor desagi și a unor pungi de material plastic dintr-un capăt într-altul al culoarului, acele profesoare cu ciorapii agățați sau neepilate sau cu pantofi eleganți mânjiți discret cu noroi pe tocuri, toate acestea îți vor mai spune acum același lucru? Fără îndoială că 8006 mai circulă, dar tu îl eviți sistematic, luptând cu monștri imaginați de un anume Ovid Petreanu [...]”[726].

Figura monstrului nu mai este deci recognoscibilă doar în alăturarea simbolică a cheii și a căpățânii de usturoi de pe masă (pe care le-am mai pomenit în discuția despre dezrădăcinați), ci – la fel de bine – în portretele navetiștilor tipici epocii Ceaușescu, pe care acum văzul lui Gioni, afectat de perspectiva filosofică a lui Ovid, le sesizează cu totul altfel: drept compromis moral, înregimentare, adaptabilitate, acceptare resemnată a răului, sau, în termenii lui Petreanu „[...] calificativul de cordialitate care poate să apară pe lângă substantivul ce denumește atmosfera, adică aerul în care trăim. Calm suportând sub privire atâtea lucruri”[727]. Fie el „liric”[728] (*i.e.*, metaforic), cum o spune Gioni – căci „la urma urmelor, orice individ, oricât de cinic, are un fond liric, nu?”[729] – sau manevrat cu abilitate printre diverse piste false, „trenul” acestei gândiri nu putea să fie mai clar: fiul lui „Scârbă”[730] are, odată cu rănirea la locul de muncă, revelația profundei superficialități a visului atingerii statutului de „boss”[731], de „șef”, de „prinț” peste o lume de navetiști chinuiți, imoralitatea acestor „înălțimi găunoase”[732].

---

[723] Ibidem, p. 53.

[724] Ibidem, p. 54.

[725] Expresia este extrasă din ultimele rânduri ale romanului *Zodia scafandrului* (2000, postum), în care ideea de spaimă este definită ca esență a macroistoriei.

[726] Mircea Nedelciu, *8006...*, ed. cit., p. 55.

[727] Ibidem, p. 54.

[728] Ibidem, p. 59.

[729] Ibidem.

[730] Ibidem, p. 51.

[731] Anticipăm, aici, printr-o aluzie la „Fatache, marele boss” din *Efectul de ecou controlat*, despre care va veni vorba chiar în secțiunea imediat următoare.

[732] Aluzie la romanul lui Alexandr Zinoviev pe care l-am mai pomenit, *Înălțimi găunoase* (1976). Traducerea titlului în limba română îi aparține lui Nicolae Steinhardt. V. *Jurnalul fericirii,* Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 14).

De aici, cei doi tineri studenți „se declară" „[p]rofund nesatisfăcuți, fiecare de el însuși"[733], punct din care „începe drumul atât de lung și atât de anevoios (care oricum nu va rezolva nimic în cele din urmă)"[734] – calea negației. La rândul său, odată cu vedenia „monstrului fără chip"[735], Ovid începe să îl considere „nebun" pe prietenul său; dar înțelesul acestui adjectiv ascunde ceva mult mai puțin previzibil decât s-ar crede:

> „Îmi pun acut problema sănătății lui psihice. [...] Este imposibil, îmi spun, ca el, Scarabeul, să fie sănătos, perfect sănătos psihic. Sănătatea lui psihică ar fi pentru mine semnul sigur al ignoranței lui. Cel mai condamnabil dintre fapte"[736].

Aici, am putea să închidem deja cercul, gândindu-ne la „starea de raznă a lumii"[737] (comuniste) din *Zodia...*, la „demonul fără chip care-i domina în acei ani pe toți românii"[738] – în ochii lui Diogene, prin siluire – și de aici, să îi dăm dreptate filosofului negației absolute când demonstrează, iată, chiar în *8006...*, cea de-a patra povestire din volumul *Aventuri într-o curte interioară*, că o percepție autentică a absurdului istoric-politic și sociocultural nu mai poate lăsa pe nimeni nici intact, nici imun la *noma*, la norma inacceptabilă general acceptată, în fine, la așa-zisa normalitate a „atmosferei"[739] pe care Ovid o echivalează cu molohul său imaterial, lipsit de figură umană. De altfel, nici nu vom continua aici cu demonstrația completă pe care imoralistul desăvârșit O.P. o va duce până la capăt – vom reveni „să facem punctul"[740] asupra ei puțin mai târziu[741]. Să reținem deocamdată că el operează aici cu o dublă negație (care îi stă in fire, de altfel – o știm și din *Călătorie în vederea...*), sugerând că pretenția normalității este în sine „cel mai condamnabil dintre fapte", un mod al ignoranței și al admisibilității (în realitate, imorale) a dezastrului societal.

Revenind la Gioni, se pare că în cazul lui o salvare (o variantă de evaziune) apare pe parcursul povestirii: datorită apariției serafice a Gretei (sau din cauza ei, ar spune poate O.P.), Scarabeul reușește să găsească un trup pentru „amintirea unei mâini care te-a mângâiat odată pe frunte"[742] memoria „acelei mâini, sau mai exact [...] acelei mângâieri"[743] care constituise „singura armă împotriva lor [a monștrilor, n.R.H]"[744] „în acel întuneric"[745]. Nu aflăm, mai departe, ce destin îl așteaptă pe fostul cartofor sau ce alegeri mai urmează să facă – interesul nostru pentru Ion Caraba

---

[733] Ibidem, p. 53.
[734] Ibidem.
[735] Ibidem, p. 50.
[736] Ibidem, p. 55.
[737] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Editura „Compania", București, 2000, pp.60-61.
[738] Ibidem, p. 67.
[739] Mircea Nedelciu, *8006...*, ed. cit., p.54.
[740] Expresie a ghidului George din *Voiajul chimic* care devine un refren obsesiv al meteorologului Luca în *Tratament fabulatoriu.*
[741] V. secțiunea despre O.P. în cadrul analizelor dedicate imoraliștilor desăvârșiți.
[742] Mircea Nedelciu, *8006...*, ed. cit., p. 55.
[743] Ibidem, p. 56.
[744] Ibidem.
[745] Ibidem.

trebuie să înceteze odată cu al lui Ovid: în momentul reunirii cu iubita. Căci de aici, el pare să devină o identitate neproblematică și (deși ne bucurăm pentru el) trebuie să înțelegem că narațiunea nedelciană urmărește, întotdeauna, pur și simplu altceva decât simplul final fericit.

Antract. Sinapse asupra tratamentului fabulatoriu al intuiției sociologice: despre trecători și contrabandiști ca imagini-simbol ale libertății de gândire (cu Adrian Oțoiu, Gheorghe Crăciun și André Petitat)

O scurtă paranteză teoretică se impune în marginea discuției despre paraziții delincvenți reprezentați adesea ca personaje principale (individuale sau *simili*-colective): ea poate să clarifice rolul simbolic care le este atribuit în cadrul macro-proiectului integral al prozei lui Mircea Nedelciu.

Am mai arătat și cu alte ocazii că Adrian Oțoiu aduce în prim-planul semnificației marginalității protagoniștilor optzeciști (focalizându-se în special pe eroii lui Nedelciu) natura ei auto-asumată, „voluntară"[746] sau, cum ar numi-o Dan Țăranu, „ambivalentă", deopotrivă „atribuită" și „auto-atribuită"[747], în sensul unei alegeri operate cu bună-știință, dar forțate, în fond, măcar într-o anumită măsură, de un context mai larg (aici, contextul macro-social totalitar). „Figura liminală a declasatului voluntar"[748] este definită de autorul *Traficului de frontieră* drept o reprezentare a unei tipologii sociale semnificative, identificabile prin atitudinea pasiv-agresiv contestatară în raport cu realitatea socioculturală: „Declasații din proza optzecistă sunt fie cei structural inadaptabili, fie cei răniți iremediabil de viață, însă în ambele situații decăderea lor este o formă de protest mut adresat societății"[749].

În același sens, teoreticianul și bunul prieten al lui Micea Nedelciu care a fost Gheorghe Crăciun notează o observație similară într-unul dintre textele sale critice. Am arătat într-un articol extins publicat în antologia *Trupul și litera. Explorări critice în biografia și opera lui Gheorghe Crăciun*[750] că autorul *Pactului somatografic* se preocupă în mod special, privitor la opera nedelciană, de relevarea mecanismelor de simbolizare a socialului. Mai precis, scriitorul brașovean descrie ansamblul textelor lui Nedelciu – și nu se înșală să o facă – drept o „mare metaforă sociologică"[751], notând, chiar pornind de la o intenție critică referitoare la *Efectul de ecou controlat*, că

---

[746] Adrian Oțoiu, *Trafic de frontieră. Proza generației `80*, Paralela 45, Pitești, 2000, p. 51.

[747] V. Dan Țăranu, *Toposul marginalității in romanul romanesc. Dimensiuni ale marginalității*, Muzeul Literaturii Române, București, 2013, capitolele I-III., pp. 25-259.

[748] Adrian Oțoiu, *op. cit.*,, ed. cit., p. 51.

[749] Ibidem.

[750] V. Ramona Hărșan, „Gheorghe Crăciun și formula lui Orlando. Fotograme cu Mircea Nedelciu", în *Trupul și litera. Explorări critice în biografia și opera lui Gheorghe Crăciun*, Andrei Bodiu, Georgeta Moarcăs (coord.), Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2012, pp. 238-260. Fragmentul la care fac aici referire a fost inclus și în dosarul de presă inclus în ediția de la Polirom din 2016 a volumului *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*. V. Gheorghe Crăciun, *Doi...*, Iași, Polirom/Cartea Românească, 2016, pp. 285-288.

[751] Gheorghe Crăciun, *Realitate și izomorfism textual* (1981, reed. 2003). În: *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003, p.140 sau Iași, Polirom/Cartea Românească, 2016, p. 170.

> „Nu vom mai găsi aici acele «făpturi neînsemnate», resemnate, condamnate la acceptarea unei vieți anodine, meschine, anoste, ci tineri animați de un accentuat activism existențial [...]. Chiar dacă mișcarea în care se antrenează îi face uneori ridicoli sau stupizi și îi transferă în categoria «învinșilor», toți acești tineri sunt personalități potențiale [...]"[752],

iar altundeva, într-un text elaborat mai târziu (în cadrul proiectului *Pactului somatografic*), Crăciun își reia constatarea, subliniind-o, chiar, ca pe o potențială direcție relevantă de cercetare:

> „Nu există, în toată proza noastră postbelică, o substanță socială atât de diversificată și ilustrativă pentru omul nou produs de comunism ca la acest autor [...]. Notând reacțiile, gândurile, scopurile vitale ale acestui tip de om, autorul atrage atenția asupra lui, îi dezideologizează imaginea propagată de mecanismele puterii oficiale din anii `80-`90 [...] și sugerează destule dintre motivele care au contribuit la capacitatea sa de supraviețuire. S-ar putea iniția o lectură a cărților autorului și în această direcție"[753].

Observațiile celor doi critici și teoreticieni de relativ aceeași generație nu sunt pure artificii discursive: ele sesizează o dimensiune esențială a proiectului ficțional nedelcian. *Simili*-balzacian, universul continuu și de o realitate fluidă este organizat conform unei geometrii spațio-temporale neeuclidiene unde realismul clasic, euclidian, stabil din perspectiva continuum-ului spațio-temporal pur mimetic este (simbolic) completată/subminată pe alocuri prin sincope subite, generate de anumite pliuri ale hărții (intelectuale) și goluri istorice în memoria colectivă. Cu toate acestea, dincolo de particularitatea simbolisticii fantastic-politice mai-sus menționate a lumii imaginare în care trebuie plasată integrala poveștilor din prozele scurte și romanele lui Nedelciu, geografia umană (comună și ea) a acestei macro-ficțiuni complexe este într-adevăr una re-autentificat mimetică, realistă, cu conținuturi semantice în primul rând psihosociologice.

„Populația" imoralistă reprezentată prin exponenții parazitismului social aflați la limita legalității (sau dincolo de ea) trimit, de fapt, tot în mod simbolic-politic, la un concept care poate fin înțeles cu ajutorul noțiunii sociologice de „reversibilitate simbolică" definite de André Petitat în *Secret și forme sociale* (1998). Elaborată mult mai târziu și fără referire directă la literatură, teoria profesorului de sociologie francez ajunge în punctul în care explicitează intersecția logică dintre libertatea individuală și gradul de liberalism al unui sistem social, cu ajutorul imaginii „contrabandistului", descris ca un „trecător" (nomadul, sau *drifterul*) și ca o identitate liminală, dar constituind în profunzime reprezentarea emblematică a libertății de gândire și acțiune. Iată un extras care rezumă edificator tocmai această asociere:

---

[752] Gheorghe Crăciun, *Realitate și izomorfism textual* (1981, reed. 2003). În: *Doi...*, op.cit., ed. I, p. 141.

[753] Gheorghe Crăciun, *Mircea Nedelciu și curtea interioară a literaturii. Corpuri netransparente, sociografii narative, tratamente ambulatorii*, (2002, reed. 2009). În: *Pactul Somatografic*, Pitești, Paralela 45, 2009, p.75.

„Reversibilitatea simbolică întemeiază libertatea noastră de alegere cea mai elementară. Gestionarea distanței interioare față de reguli și valori pregătește ocolirea, încălcarea, reinterpretarea și transformarea lor. [...]. A reduce, a ucide această libertate elementară legată de reversibilitate a fost și rămâne obsesia tuturor totalitarismelor. A scotoci cunoștințele, a organiza delațiunea între cei apropiați, a se insinua în sânul familiilor, a face presiuni, a șantaja, a tortura, a droga – orice mijloc poate fi folosit pentru a strânge lanțurile în jurul gândurilor deviante, acești germeni ascunși ai acțiunilor viitoare. [...] Utopia totalitarismului este transparența celor dominați. [...] Un om liber nu este acela care își construiește singur, cu propriile materiale, o interioritate în întregime originală, sustrăgându-se oricărei constrângeri venite din mediu; abandonând această ficțiune iluzorie, omul liber este acela care rămâne atât cât e posibil stăpân al virtualităților reversibilității și care uzează de aceasta pentru a-și întări autonomia și creativitatea istorică. Omul liber este un om-limită, un trecător și uneori un contrabandist, dar știe că libertatea sa se menține prin cordonul ombilical semiotic care-l leagă de ceilalți"[754].

Coincidența dintre această descriere definitorie a „omului liber" și profilurile traficanților lui Nedelciu este (aproape) uimitoare – mai ales dacă nu înțelegem proza autorului optzecist în specificul ei de „unică, mare metaforă sociologică"[755]. Cu alte cuvinte, într-un sistem totalitar, susține Petitat, pentru a „rămâne atât cât e posibil stăpân al virtualităților reversibilității" – adică posibilității de a se raporta critic și liber la ideologia culturii sale, individul va trebui să devină, la extremă, un „om-limită", un marginal, un transgresiv. Priviți din acest punct, delincvenții mărunți ai lui Nedelciu pot fi „citiți" astfel într-o lumină aparte, care îi poate revela drept semnificativi pentru întreaga populație imoralistă născută în „zodia negației" la care ne referim aici și le clarifică, în orice caz, identitatea morală.

Încadrații răspopiți: Gregor Vranca refuză delațiunea; Pictoru și Il Dio își dau concursul

Pe de altă parte, un caz particular al parazitului ar putea fi și Gregor Vranca (zis și G.V.) din povestirea *Efectul de ecou controlat*. El nu refuză, însă, un loc de muncă, așa cum o fac ceilalți opozanți ai încadrării profesionale menționați până acum (deși am văzut că reiese, din discuțiile cu prietenul său, Pictoru, că personajul ar fi trecut și printr-o astfel de fază[756]), ci refuză un aspect anume al responsabilității sociale (tipic totalitarismului): este vorba despre sancționarea (reclamarea) imediată a comportamentelor ilegale, neconforme cu noua morală comunistă, acea reacție activă și fermă la imoralitate pe care o reglementează documentele de Partid[757]. Cu

[754] André Petitat, *Secret și forme sociale*, Polirom, Iași, 2003, pp. 142-143.

[755] Gheorghe Crăciun, *Realitate și izomorfism textual* (1981, reed. 2003). În: *Doi...*, op.cit., ed. I, p. 140.

[756] V. în finalul secțiunii dedicate „rebelilor cu cauză" analiza privind alegoria animală pe care o realizează Pictoru.

[757] V. capitolul „Exigență și fermitate împotriva celor care încalcă normele de conviețuire socială" al culegerii *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, pp.103-104.

alte cuvinte, problema lui Gregor Vranca este, de fapt, dilema cetățeanului oarecare șantajat să devină delator.

Imoralist autentic, dar deghizat în conformist (sau „încadrat" sub acoperire), pe Vranca îl deranjează mai mult obligația de a săvârși gestul în sine al delațiunii decât faptul că ar trebui să se comporte inautentic în raport cu propria conștiință – nu este cazul: Fatache, reprezentantul ministerului care ar trebui să devină victima „complotului" nu este tocmai genul de natură umană care să înduioșeze; pe de altă parte, cel care comandă acțiunea de informare (tovarășul Bencu) nu se arată, nici el, mai atașant. Dar să ne amintim, pe scurt, trama povestirii.

Gregor Vranca și colegul său – Triescu – petrec o noapte într-un restaurant în compania tovarășului „«Fatache, marele **boss**»"[758] din minister. Nomenclaturistul se simte bine, consumă cam mult alcool, devine turbulent și are crize de personalitate (ținând să dovedească tuturor „«cine e el»"[759]). Seara se termină și mai neplăcut, căci Fatache este (din fericire) surprins de cei doi subalterni chiar în momentul în care încearcă să obțină, cu forța, favorurile unei tinere întâlnite pe holul hotelului (în baza acelorași argumente „ale autorității": „Știi, dragă, cine sunt eu?"[760]). Gregor și Triescu reușesc să țină situația sub control cu mari eforturi, nu fără să aibă senzația că li se face „o lehamite bruscă de «Fatache, marele **boss**»"[761]. Bencu, superiorul lui Gregor, îi cere (ca și lui Triescu, de altfel) să scrie o notă informativă („egzact așa cum a fost!"[762]) cu privire la comportarea nedemnă și abuzivă a acestui înalt demnitar. „Grig" se vede pus, astfel, într-o situație fără ieșire:

> „În ce fel trebuie să fie textul pentru ca Bencu să nu-l poată folosi? Cum s-ar putea face din el un bumerang? [...] Cum poți, scriind textul, să rămâi totuși cât mai anonim? Cum să începi, cum să termini pentru a arăta cât mai clar că te desolidarizezi de Bencu și că scrii pur și simplu pentru a evita niște urmări neplăcute? Dar, de fapt, dacă n-ai scrie nimic și nu te-ai duce cu capul sus mâine la serviciu («Nu pot să fac așa ceva, tovarășe Bencu!»), ce s-ar întâmpla?[...] numeroase alte mici neplăceri s-ar putea acumula. Dar sunt suficiente asemenea scuze pentru a face un lucru meschin?"[763].

Se hotărăște, așadar, să ceară sfatul celui mai bun prieten al său; dar Pictoru" (același din *Aventuri într-o curte interioară* etc.) îi răspunde deschis că „Pentru el problema era simplă ca un ou"[764] și ca atare nu îl poate ajuta în luarea deciziei:

> „Scrie-i, domnule șoarece, o scrisoare lu ăsta care ți-a cerut chestia asta și începe așa: «Te bag în mă-ta!» și termini cu aceeași propoziție". [...]". „Și Cornelia?...", întreabă descumpănit Gregor. „Ah, da, uitasem. O scrii în două exemplare și una i-o adresezi direct ei, mă-nțelegi?",

---

[758] Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou controlat*, vol. *Efectul ...* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.239 [s.M.N.].

[759] Ibidem, p. 239.

[760] Ibidem, p. 242.

[761] Ibidem, p. 239.

[762] Ibidem, p. 238, sic!

[763] Ibidem, p. 240-241.

[764] Ibidem, p. 241.

îi sugerează cu nonșalanță Pictoru[765], indicând astfel că tocmai responsabilitatea față de soție se află la baza ezitării lui G.V.

Povestirea se încheie cu Gregor încercând să scrie nota, amintindu-și despre presupusa tentativă de viol (despre care Triescu nu menționase nimic în raportul său) și despre faptul că tânăra li se păruse, în fond, suspectă: nu vrea să sune la miliție, iar „[...] după ce a plecat v-ați întrebat ce căuta ea, de fapt, la ora 1 noaptea singură pe holul hotelului"[766]; această idee de a ignora incidentul hotărâtor pare să îi ofere, într-o oarecare măsură, speranța că problema ar putea fi rezolvată printr-un compromis: „Era această omisiune, într-adevăr, adecvată pentru Fatache? Și din toate astea ce justificare în plus ai avea să te apuci să scrii?"[767].

Deși finalul rămâne deschis („Totuși, ce va aduce noaptea pe pagina albă din fața ta?", se întreabă naratorul[768]), frământarea lui Gregor Vranca este elocventă: protagonistul refuză etic-intuitiv să se alinieze (cel puțin) uneia dintre liniile directoare ale eticii comuniste. Este vorba despre principiul „Exigenței și fermității față de cei care încalcă normele de conviețuire socială"[769]; realizarea faptică a acestei datorii se traduce, însă, în vocabularul său (așa cum am văzut într-un citat redat mai sus) prin termenul de „meschinărie", iar concepția negativă despre acest tip de „responsabilitate" se extinde la nivel macro-social:

> „În fond, orice fapt poate fi acoperit cu justificări mărunte, Bencu ți-a și făcut o demonstrație. Triescu, la rându-i, ar fi oricând gata să-ți ofere o alta. El n-o face pe eroul. Dar istoria (chiar și istoria unei întreprinderi sau unei căsnicii) are într-adevăr nevoie de eroi? Nu-i vorbă că și eroii, ca să apară, au nevoie de niște condiții. Ce-i aia eroism de fiecare zi și la ce duce el?"[770].

Neîncrederea în sine (derivată din neîncrederea individului în puterile sale de a interveni asupra problemelor societății în regimurile totalitare teoretizată de Robert D. Putnam[771]) și teama vin să contrabalanseze, însă, aceste porniri „imoraliste": „Și pe urmă, ai tu mutra unui erou?[...] Tu, cu mofturile Corneliei, cu ratele la casă, cu teama ta de a nu fi deplasat prea departe? Să fim serioși! Și chiar dacă nu ți-ar păsa de nimic, ai promis că vei scrie «două-trei pagini», ar fi moral să dai înapoi?"[772].

Întrebarea asupra moralității care se deschide aici spre dublul-sens va rămâne deschisă. Faptul că Gregor Vranca este (și a mai fost, în trecutul său) înclinat spre negarea responsabilității sociale reiese și din relația cu Pictoru. Acesta este, de

---

[765] Ibidem, p. 241.

[766] Ibidem, p. 243.

[767] Ibidem, p.241.

[768] Ibidem, p. 243.

[769] Sintagma dă titlul unui subcapitol al secțiunii „Trăsături ale eticii comuniste" din cadrul culegerii *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, fără autor, pp.37-122, respectiv pp.103-104.

[770] Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou controlat*, ed. cit., p. 241.

[771] Robert Leonardi, Raffaella Y. Nanetti, Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1993, passim.

[772] Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou controlat*, ed. cit., p. 241.

asemenea, el însuși un caz evident de parazitism conic, nu doar prin natura artistică și liberală – așadar, anti-responsabilă (în sensul refuzului încadrării în orice tip de muncă organizată[773]) – a ocupației sale, ci și prin concepțiile sale (exprimate deschis, evidente și aici, și în alte proze[774]) și comportamentul său aparte. „Acuma ești un șoarece, domnule [...] cu blana cenușie și ochii speriați. [...] cauți de fapt o gaură în care să te ascunzi cât mai repede", îl apostrofează el pe Gregor, pe care am văzut că îl sfătuiește, în modul cel mai autentic recalcitrant, să renunțe la responsabilitatea asumată, atunci când îi propune să trimită și soției, acasă, pe post de al doilea destinatar, o copie din scrisoarea ideală:

- Scrie-i, domnule șoarece, o scrisoare lu ăsta care ți-a cerut chestia și începe așa: «Te bag în mă-ta!» și termini cu aceeași propoziție excelentă pentru cazuri d'astea. Frumoasă de-a dreptul, măiestrie în stil!
- Și Cornelia ?
- Ah da, uitasem. O scrii în două exemplare și una i-o adresezi direct ei, mă înțelegi?"[775]

Cele două refuzuri ale responsabilității (cel al încadrării în muncă și cel al supravegherii permanente a moravurilor „oamenilor noi") sunt, de altfel, așa cum am mai menționat, strâns legate conceptual pentru imoraliștii lui Nedelciu și formează tocmai substanța acelui „eroism de fiecare zi"[776] care, în opinia lui Ovid și a lui Gioni Scarabeul, „nu va rezolva nimic în cele din urmă"[777] – ceea ce îl definește, de fapt, ca pe o alegere cu atât mai valoroasă etic cu cât nu se așteaptă nicio răsplată, nicio tranzacție, nicio reușită în negociere. Și invers: încadrarea înseamnă, pentru ei, ca pentru Diogene Sava în paragraful final al *Zodiei scafandrului*, o profeție sumbră asupra viitorului, prefigurând „o maturitate plină de responsabilități, greutăți materiale, umilințe"[778] și implicit, o formă de compromis. Căci de aici până la ducerea la îndeplinire a „înaltelor îndatoriri și răspunderi" față de „cele mai înalte idealuri morale ale epocii noastre", și la „exigența și fermitatea față de cei care încalcă normele de conviețuire socială"[779] nu mai rămâne decât un pas.

---

[773] Preiau aici o idee a lui Georges Bataille, din *Literatura și răul*, trad. Vasile Savin și Laura Teodor, Editura „Rao International Publishing Company", București, 2008, passim.

[774] Mă refer aici în special la *Aventuri într-o curte interioară* și *Excursie la câmp* din vol. *Aventuri...* (1979) sau la povestirea *Claustrofobie* din vol. *Efectul de ecou controlat* (1981).

[775] Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou controlat*, ed. cit., p. 241.

[776] Ibidem.

[777] Mircea Nedelciu, *8006...*, ed. cit., p. 53.

[778] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 200, p. 149. V. și citatul mai detaliat prezentat în secțiunea referitoare la noii libertini.

[779] Sintagmele citate reprezintă din nou preluări din titluri și/sau subtitluri de capitol din culegerea *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, v. p. 103 și următoarele, respectiv p. 125 și următoarele.

Neîncadrabilii (I): bunicul Calafoc devine un pensionar *dandy* (fără să fi plătit cotizație); Gore își dă concursul

Un caz de „muncitor agricol”[780] tradițional care se descoperă brusc, la vârsta senectuții, „parazit” neîncadrabil este bătrânul Calafoc din *Cocoșul de cărămidă*[781]. Desigur, nu ne lămurim dacă el este extrem de inteligent și sarcastic sau pur și simplu depășit de „multele schimbări” (cum le spune Pictoru în *Aventuri...*)[782], căci pare să se exprime admirativ la adresa progreselor în cercetarea agricolă pe care le aduce, chiar lângă tarlaua satului, începutul lucrărilor la un fitotron. Este, în fapt, fitotronul unde, multe volume mai târziu, se va nimeri să petreacă o noapte de bal mascat Mituța din *Călătorie în jurul satului natal*[783] (ne amintim, desigur, că ea este curtată de nepotul preferat, dar zis „sărac cu duhul”[784] al bătrânului, Tudor).

În orice caz, seniorul Calafoc este un nonconformist și un fel de Moromete mateiu-caragialesc. După ce dezleagă misterul mostrei de sol „/342-A/”[785] (care generează printre ceilalți săteni de la spaime superstițioase la frustrări medieval-conservatoare ale instinctului proprietății funciare), și apoi pe al „arpentorilor K”[786] – botezați astfel de ziaristul Gore, fiul favorit al bătrânului, devenit un orășean nonconformist – Ion Calafoc, pe care naratorul îl mai botează și „moș Ion” (întocmai ca pe Roată) se trezește subit într-o dimineață cu convingerea fermă că este timpul să devină pensionar („«Se otărâse», spunea el la ora 5 dimineața, înainte de a se ridica din pat – să iasă și el la pensie”[787]). Zi și făcut: își cumpără, de la oraș, „niște haine dă ținere”[788] stil *dandy* (un costum nou de stofă albă, pălărie de paie și „baston cu măciulie sculptată pe care-l învârtea pe deget ca un flăcău”[789]) și refuză să mai ducă traiul unui țăran oarecare: „io dă azi am ieșit la pensie și vreau să trăiesc așa cum știu io”[790], îi explică lui Gore, și îmbrăcat mereu în costumul de gentilom de care până și un Oscar Wilde ar fi fost mândru, întră într-o grevă permanentă.

Satul, soția și fii de la țară (Mitu și Gheorghe) îl bănuiesc de senilitate și se indignează: „«Cum la pensie, Ioane”, îl întreabă inchizitorial și tușa Gherghina, „tu ai înnebunit, Doamne ferește, ai lucrat tu undeva la stat sau la proprietari, cin’ să-ți dea ție pensie?”[791]. Ion nu le acordă nicio atenție, părând mai degrabă preocupat de lucrările centrului de cercetări și de discuțiile cu Gore.

---

[780] Mircea Nedelciu, *Cocoșul de cărămidă*, vol. *Aventuri...* (1979), în *Proză scurtă*, ed.cit., p. 72, p. 75.
[781] Cea de-a cincea povestire din volumul *Aventuri într-o curte interioară* (1979).
[782] Mircea Nedelciu, *Aventuri...*, vol. *Aventuri...* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 23.
[783] Volumul *Și ieri va fi o zi* (1989).
[784] Mircea Nedelciu, *Cocoșul de cărămidă*, vol. *Aventuri...*, ed. cit., p. 72.
[785] Ibidem, p. 65.
[786] Ibidem, p. 66.
[787] Ibidem, p. 68.
[788] Ibidem, p. 70.
[789] Ibidem, p. 70.
[790] Ibidem, p. 71.
[791] Ibidem, p. 68.

Pensionarul *dandy* devine, astfel, un individualist pursânge: „el era pensionarul și toți ceilalți alcătuiau lumea”[792] și un recalcitrant sarcastic, ceea ce în sat îi generează o faimă dubioasă: „Era oare un semn al nebuniei sau al disprețului pe care ni-l purta de mult [...]?”[793], se întreabă gura satului. Pe fii lui îi ia mereu peste picior sau îi apostrofează tocmai fiindcă i se pare că nu au abilitatea să proceseze realitatea, ce implicații are transformarea majoră, de nivel macrosocial, pe care o trăiesc: „Să nu-i lăsați, bă [pe cercetătorii agricoli, n.RH.], să vă ia pământu, că voi fără pământ sunteți niște rahați. Da’ și cu pământ tot aia sunteți”[794]. Gore încearcă la un moment dat să le ia apărarea, livrând o explicație care amintește de Pictoru: „ei nu sunt deloc proști, numai că nu știu pe ce lume trăiesc adică n-au avut încă timp să observe că s-a schimbat ceva în lumea asta”[795].

Remarca ziaristului poate părea la fel de aplicabilă și în cazul bătrânului însuși. Chestiunea nu se clarifică, însă, nici până la final: rămâne deschisă întrebarea dacă bătrânul își apropriază un concept pe care nu îl înțelege până la capăt sau dimpotrivă – îl înțelege prea bine. Atitudinea lui poate fi interpretată și în sensul unei reacții cinice la realizarea că munca agricolă nu beneficiază de același statut (sau același grad de integrabilitate în sistemul de pensii, dacă vrem) ca a altor lucrători – cu atât mai mult cu cât titulatura (artificială, forțată) de „muncitor agricol” ar justifica asimilarea totală cu proletariatul (și deci, în drepturi la fel de bine ca în obligații).

În orice caz, sfătos și încăpățânat, bunicul lui Tudor va trăi „cum știe el” că i se cuvine unui pensionar până la capătul vieții, lăsând moștenire stației de triere a semințelor un cocoș de cărămidă care fusese doborât de furtună de pe coama casei sale. Ironică situație, căci locuința va fi demolată și ea, după decesul bătrânului, în scopul extinderii centrului de cercetări. Cocoșul îi „supraviețuiește”, însă, și va fi montat, la instrucțiunile sale, tocmai în vârful noii construcții.

Acolo, firește, ne putem imagina că va căpăta alura unui element arhitectonic pe cât de nostalgic, pe-atât de nepotrivit (sau, poate, chiar dimensiunea unui simbol obscen, injurios[796], căci este curios atașamentul acesta al „pensionarului” în legătură cu elementul arhitectonic pe care, altfel, nu se obosise ani de-a rândul să îl așeze la loc pe propria casă după ce fusese doborât de pe acoperiș). În orice caz, cocoșul devine, odată repus în drepturi în acest mod inedit, o decorațiune kitsch capabilă să

---

[792] Ibidem, p. 73.

[793] Ibidem, p. 72.

[794] Ibidem.

[795] Ibidem, p. 70.

[796] Dacă ne gândim că Nedelciu îi explică lui Gheorghe Crăciun într-o scrisoare din 1991 de ce interpretarea obscenă a coloanei infinitului, de pildă, are o semnificație profund culturală și politică, putem specula că ideea acestui tip de reprezentări ca specifice identității profunde a discursului contestatar în România este posibil să fi prins contur mai devreme, poate chiar din anii facultății – dacă este să corelăm explicațiile de aici cu ideea utilizării subversive a toposul corpului beligerant pe care i-o propune tot lui Crăciun într-o scrisoare din 1977. V. fragmentele reluate în Gheorghe Crăciun, *Reducerea la scară*, Editura „Paralela 45”, Pitești, 1999, pp. 103-126 și Mircea Nedelciu „Generația `80 în epistolar (1)” [Scrisori către Gheorghe Crăciun, 1977], în *Paralela 45, Revistă de avangardă culturală*, an III, nr.1, ianuarie-februarie-martie 1996, p. 92.

ilustreze simbolic evoluțiile (sau involuțiile?) unui loc antropologic altfel extrem de interesant pentru ansamblul prozei lui Nedelciu. Iar întrebarea dacă Ion Calafoc intenționează un discurs simbolic tacit în această direcție sau îi reușește întâmplător rămâne deschisă.

Dincolo de ironia evidentă și farmecul subtil al umorului nedelcian, se întrevede, pe de altă parte, tragismul condiției unui lucrător îmbătrânit al pământului, neintegrabil în noile sisteme de organizare comunitară pentru că odinea lumii în care el funcționa dispare subit, iar noua orânduire nu îl ia în considerare. Iată un fragment melancolic-sarcastic din finalul povestirii care ilustrează subtil drama profundă condensată în fundalul discursului:

> „prima stație de triere a semințelor fusese construită mai demult [...]. Acum se construia cea de-a doua stație chiar pe locul în care fusese casa lui Calafoc ăl bătrân. Din casa aceea nu mai exista decât cocoșul de cărămidă care stătuse semeț pe coama ei mai bine de o jumătate de secol. [...] El se afla aici, la mine în apartament, îl țineam în baie", povestește Tudor, „[a]șa că, atunci când stația a fost gata [...] la dorința bătrânului și cu aprobarea directorului institutului, cocoșul de cărămidă a fost luat de la mine din baie și instalat sus pe stație. Acolo se află și acum."[797]

Ar fi totuși, dincolo de ambiguitatea personajului câteva elemente care ar putea înclina balanța interpretării, sugerând mai degrabă că și bătrânul, și Gore înțeleg cu exactitate realitățile minunatei lumi noi[798]. Pe de o parte, iată un fragment dintr-un discurs extrem de cinic al lui Ion către săteni, cu ocazia specială a dezvăluirii că misterioasa cutiuță marcată /342-A/ nu e decât o mostră de sol:

> „«Mitule, Gheorghe? Săriți, bă, că ăștia vor să vă fure pământu! [...] Degeaba vă aruncați ca boii asupra lui [...], el trebuie gândit. Luat cu lingura, cum fac ăștia, și gândit, bă, gândit până la fierberea creierilor. D-aia, mă, Gore, tată, e proști dă moare alde frac-tu Mitu, că ei crede că se mai poate așa ca pân-acuma. [...] Uite că nu se mai poate.» Și aruncă paharul cu băutură peste umăr [...]. «Io – mai zise Calafoc – la concluzia asta am ajuns.» După care șterse cu podul palmei țărâna de pe tejgheaua de zinc, își luă bastonul și dispăru."[799]

În mod evident, aici ironia bunicului Calafoc nu se oprește doar la țintele lui predilecte, ci se răsfrânge vizibil și asupra ocupației asiduilor cercetători agricoli. Mai mult, pentru bătrân, acesta este punctul de rupere totală în relația cu comunitatea. Singurul să interlocutor rămâne fiul de la oraș, chiar și atunci când nu este prezent în persoană – semn că viziunile lor despre lume(a comunistă) sunt, totuși, convergente.

Pe de altă parte, Gore pare un infractor ideologic tot mai vocal cu cât povestea familiei avansează:

---

[797] Ibidem, p. 81.

[798] Aluzia la capodopera lui Huxley nu este întâmplătoare.

[799] Mircea Nedelciu, *Cocoșul de cărămidă*, vol. *Aventuri...*, ed. cit., p. 74.

> „«Proust a afirmat – zicea Gore – că o prăjitură muiată în ceai poate să-ți aducă în minte retrăirea unora dintre senzațiile cele mai îndepărtate în timp. Eu verific mereu acest lucru, dar nu cu o prăjitură, ci pur și simplu cu aerul de respirat"[800],

iar Tudor precizează, cu acel umor trist, fals-naiv pe care îl flutură uneori naratorii lui Nedelciu prin fața cititorului ca pe o eșarfă de iluzionist că unchiul său „bineînțeles că n-a reușit să retrăiască nimic respirând aerul de la mine din baie"[801] – iată și spațiul dedicat păstrării cocoșului de cărămidă înainte să redevină decorativ. Nu putem să nu sesizăm pista falsă – poate ca să nu ne amintim, de la afirmația lui Gore, de atmosfera, *i.e.*, aerul pe care îl respiră cu nervii întinși la maximum un O.P., un Gioni Scarabeu sau chiar bătrânul imoralist câmpean.

Istoria este, iarăși, adusă într-un prim-plan care nu o favorizează: ea miroase perpetuu a aer închis, nemișcat, claustral, a retrogradare evolutivă, întocmai precum cel pe care îl respiră orășeanul de câte ori revine în camera din casa de la țară. Iar naratorul-autor are și el o intervenție care autentifică povestea astfel:

> „NOTA BENE. Aceasta este totuși o povestire istorică: faptele s-au petrecut atunci când autorul avea șapte-opt ani [...] Să-i fie iertată deci imaginației îndrăzneala de a crea personaje și situații care în fapt n-au existat sau n-au fost chiar așa. Orice asemănare cu personaje sau fapte reale este, totuși, INTENȚIONATĂ."[802]

Sigur, și personajele seamănă, aici, cu personaje din literatura de dincoace de ficțiune; la fel de sigur, nici istoria – o susținuse deja un Nietzsche[803], inventatorul imoralismului, chiar înaintea lui Hayden White[804] sau a lui Michel Foucault[805] (pe partea cealaltă a postmodernismului[806]) – nu este neapărat fidelă adevărului; însă declinarea negată a răspunderii pentru asemănarea intenționată trimite (cinematic) la ideea de subtext subversiv sau ofensiv în raport cu realități și personalități din stricta contemporaneitate a textului.

Neîncadrabilii (II): Radu Grințu refuză încorporarea; O.P., Il Dio și Zare își dau din nou concursul

Tot ca un parazit se comportă, în anumite circumstanțe, și Radu Grințu din *Zmeura de câmpie*. Prima dintre acestea este momentul satisfacerii stagiului militar. Ca și tatăl său (Anton Grințu), Radu încearcă să se eschiveze, se pare, de la această datorie socială:

---

[800] Ibidem, p. 80.

[801] Ibidem.

[802] Ibidem, p. 75.

[803] V. Friedrich Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben" (Despre uzul și abuzul de istorie în viață), în *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Considerații inactuale), Leipzig, E.W. Fritzsch, 1874.

[804] V. Hayden White, *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014.

[805] V. *Istoria sexualității* sau *A supraveghea și a pedepsi.*

[806] White l-a criticat intens pe Michel Foucault (drept unul dintre exponenții majori ai post-structuralismului nedeclarat).

„[...] pe când se pregătea să înceapă al doilea an de profesorat, fusese chemat la încorporare. Nu se știe din ce motive, în cele câteva săptămâni care au urmat, deși nu era de găsit la școală, numitul Grințu nu dădu vreun alt semn nici celor care chiar îl așteptau. Se prezentase, în fine, la Centrul Militar care-l chemase la încorporare în ziua în care, dacă acea zi s-ar fi scurs până seara, ar fi fost considerat dezertor și tratat ca atare. I-au spus la ce unitate să se prezinte și [...] el tot nu a găsit timp să se oprească undeva și să-și tundă pletele care-i atârnau, mai ceva ca lui Făt-Frumos, până, hăt, pe umeri”[807].

Apoi, după ce este sfătuit să plece de la liceul din marginea Bucureștiului unde fusese profesor timp de un an fiindcă îi lipsește buletinul de București, Grințu refuză o vreme să mai trăiască din profesia didactică și preferă o slujbă mai liberă de ghid turistic. Redevine profesor, însă, cu gândul la un post în zona în care bănuia că și-ar putea regăsi părinții. El este, deci, un parazit ocazional; îndeplinirea datoriei sociale devine, în cazul lui, pe parcurs ce narațiunea evoluează, mai degrabă un mijloc concret de căutare a identității (a rădăcinilor familiale).

Am văzut, pe de altă parte, că nu este singurul imoralist care încearcă să se eschiveze de la încadrarea în structuri militarizate: două alte ilustrări similare sunt tocmai Ovid (care încearcă să fugă de încorporare și, aparent, să dispară în Parângu Mare) și Diogene Sava – ca să nu anticipăm și asupra lui Murivale (personajul), tocmai fiindcă își are locul său aparte în economia acestei discuții. Il Dio reușește să se eschiveze cu succes prin grija fratelui său mai mare, Alexandru, care este angajat al Securității, și gestul său nonconformist devine în sine o formă a spaimei, o „așteptare” a „urmării”[808], o vulnerabilitate care va constitui o suprafață continuă a trupului. De altfel, și despre Zare Popescu aflăm că părăsește Institutul de Cercetare și „dispare” din societate, aparent în urma unei delațiuni:

„De vreo doi ani Zare a plecat de la Institut. Unii zic că a fugit în străinătate, alții că s-ar fi retras din nou la țară, scârbit de meschinăriile colegilor din Secția 0”[809].

Să observăm în această scurtă notiță care încheie parcursul ficțional cunoscut al lui Zare că noțiunea de meschinărie este folosită din nou, în același sens în care o folosește Gregor Vranca în *Efactul de ecou controlat*, *i.e.* cu referire la activitatea Securității, căci orfanul „presupusese că unul dintre cei doi colegi cu care discutase în Polonia [despre teoria sa secretă, a vinei generației anterioare, n.RH.]. își permisese o mică notă informativă”[810]. În plus, chiar dincolo de fuga lui finală din societate, Zare nu apare prea des ca un încadrat / încadrabil: în afară de *Zodia...*, nu apar mențiuni referitoare la ocupația lui sau la vreun loc de muncă. El pare, mai degrabă, un fel de Pictoru: un om care trăiește mai degrabă interior, din ceea ce îl preocupă.

[807] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie,* Editura Militară, București, 1984, p. 22.
[808] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului,* Compania, București, 2000, p. 38.
[809] Ibidem, p. 125.
[810] Ibidem.

Neîncadrabilii (III): Pictoru și brigadierii artistici de agitație propovăduiesc Răul; gherilele de fabulație își dau concursul

Cazuri agravate de parazitism social sunt și activitățile artistice de agitație ale protagoniștilor *simili*-colectivi pe care i-am mai întâlnit în discuțiile noastre despre rebeli: fără să reluăm cele arătate, trebuie să precizăm aici că, la fel ca în cazul contrabandiștilor, această morfologie imoralistă putea fi la fel de bine (și trebuie) încadrată printre practicanții ateismului social[811]: înscenările lor sunt manifestări pasiv-agresive ale Răului – în termenii precișI în care îl definește Bataille. În *Literatura și răul* (publicată inițial în 1957)[812], gânditorul francez (urmat de o întreagă tradiție teoretică printre ai cărei exponenți relevanți pentru analiza noastră se numărară și Michel Foucault[813]) resemantizează Răul ca evaziune individualistă din cotidianul utilitar (din tot ceea ce este material, orientat spre materie și materialist, pragmatic), ca detașare de realitate și ca imaturitate în contextul actului creator (artistic); în viziunea sa, această ocupație superioară (de a genera o operă de artă) implică în mod imperativ un refuz tipic burghez al muncii și al oricărei activități menite să confere persoanei o „utilitate socială" imediată[814]. Adică tocmai ceea ce noua morală ceaușistă numește „sustragere de la muncă"[815], descriind-o drept „un fenomen negativ"[816] datorat unor „mentalități înapoiate"[817] și în raport cu care se cere sporirea fermității de acțiune.

Am arătat deja în cadrul analizelor privitoare la rebeli că grupul din *Claustrofobie* este alcătuit din indivizi cu o creativitate artistică deloc neglijabilă: Clientul, deși este efectiv răpit în plină stradă, le percepe drept într-atât de valoroase încât se plânge organelor de miliție nu în legătură cu comportamentul infracțional al activiștilor, ci cu faptul că „nu își publicau operele"[818]. Mai precis, se arată de-a dreptul indignat fiindcă „[...] multe lucruri de valoare [...] se pierd acolo, [...] rămân necunoscute, și asta mă înfurie!"[819], adăugând (cu dublu sens) că „[a]r trebui identificați pentru asta"[820]. Firește, trimiterea este la exigența fermității în raportarea parazitismului formulată în documentele de partid, dar și la necesitatea – perfect contrară – a promovării meritocratice a creativității și a valorii (sociale reale, autentice).

---

811 Conceptul îi aparține lui Georges Palante. V. discuția introductivă cu privire la parazitismul social.

812 Citat aici din versiunea românească mult mai recentă a textului: Georges Bataille, *Literatura și răul*, trad. Vasile Savin și Laura Teodor, Editura „Rao International Publishing Company", București, 2008.

813 V. în special în acest sens textele despre dezvoltarea subiectivității individuale din discursurile reunite în Michel Foucault, *Dits et écrits*, Éditions „Gallimard", Paris, 1994.

814 V. Georges Bataille, *Literatura și răul*, trad. Vasile Savin și Laura Teodor, Editura „Rao International Publishing Company", București, 2008, passim.

815 *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p. 104.

816 *Ibidem*.

817 *Ibidem*.

818 Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, în *Proză scurtă*, București, Compania, 2003, p.305.

819 Ibidem.

820 Ibidem.

Altfel, știm deja că grupul de „claustrofobi" (probabil același cu grupul din *O zi ca o proză*, așa cum am mai arătat altundeva[821]) face „taxi-*sauvage*" *by day* și artă angajată, anti-totalitară *by night*, dublată de un efort antropogenetic de reformatare a publicului care presupune un tip de activism înrudit cu războiul urban.

De altfel, tot pradă unei tentații de nestăvilit spre creativitate par să cadă și grupul de „copii sălbatici" care apar în mai multe povestiri din volumul *Aventuri într-o curte interioară* (1979) și revin în forță în *Împrejurarea iunie sau «Fabula rasa»* din *Și ieri va fi o zi* (1989). Războinici fabulatorii înrăiți, ei par să trăiască într-un continuum neîntrerupt al delictului ideologic care se exprimă prin ficțiuni ale unor realități alternative – ei imaginează mereu că sunt altundeva (uneori chiar în munți, în roluri de rezistenți anticomuniști) – și par să nege cu tot dinadinsul realitatea sordidă care îi înconjoară pentru această operă colectivă a interiorității, nesfârșit evazivă. Adevărat, în povestirea care dă titlul volumului inaugural abia atinseseră majoratul, în *Excursie la câmp* sunt studenți, iar în *Împrejurarea iunie...* putem bănui că nu sunt, poate, la vârsta angajării în muncă. Cu toate acestea, relația lor cu datoria socială devine deja destul de clară.

Mai mult, Răul îi pândește ca pe umanitatea lui Cain, iar Pictoru va continua cu siguranță pe această linie: am constata deja[822] că avem ocazia să îl reîntâlnim, la o vârstă a maturității, în povestirea care dă titlul volumului *Efectul de ecou controlat* (1981). Nu știm dacă are un loc de muncă sau nu, dar pare să se ocupe cu artele plastice (tocmai își titrează un peisaj reprezentând o stradă marginală programată pentru demolare „Strada Ecoului"). Dar fapt este că teoretizează efectiv și vehement, aproape agresiv, etica refuzului încadrării prin alegoria animală a angajatului-„șoarece [...] cu blana cenușie și ochii speriați"[823], căruia îi opune imaginea câinelui vagabond vânat de ecarisaj. Analogiile sunt cum nu se poate mai transparente, iar natura hoinară a animalului urban nici sălbatic, nici domestic, cu rolul lui simultan de victimă și vânător, transpune cu finețe artistică mișcarea centrifugă pasiv-agresivă a individului neconform. Dar lucrurile nu se opresc aici: Pictoru își împinge și mai departe convingerile beligerante, sugerându-i lui Vranca (la modul subtil-injurios) să își nege nu doar raporturile de muncă, ci întreaga responsabilitate socială, inclusiv datoria față de familie (soția Cornelia), despre care acest G.V. ajuns la maturitate are senzația (bazată pe o gândire tradiționalistă, de dezrădăcinat) că îi incumbă[824].

Iată, deci, că Pictoru, „cu mutra lui de filosof cinic"[825], și brigadierii artistici mai au în comun și o altă trăsătură esențială: ei nu sunt doar practicanți autoconștienți ai eticii negației, (aici) ai „parazitismului social" motivat de convingerea burgheză că Răul lui Bataille este condiția necesară a artei (sau

[821] V. secțiunea dedicată „rebelilor cu cauză".

[822] V. secțiunea dedicată „încadraților răspopiți".

[823] Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou controlat*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p. 235. V. și secțiunea finală, concluzivă, privitoare la rebeli.

[824] V. în acest sens și secțiunea anterioară dedicată „încadraților răspopiți".

[825] Ibidem, p. 240.

creativității în general) – ei sunt în același timp niște prozeliți, niște activiști și niște agitatori de spirite, în fine, niște imoraliști cu vocație de maeștri: niște Ménalque(s) în perpetuă căutare de învățăcei din genul celor (mai) puși pe rele.

Neîncadrabilii (IV): Murivale comite totul deodată

Asemănător ca principiu comportamental de fond cu brigadierii artistici din *Claustrofobie* sau *O zi ca o proză scurtă*, Pictoru și Zare pe linia preocupărilor pe care și le urmărește până la un soi de aparent autism, dar și (pe alte coordonate interioare) cu Radu Grințu, Gioni Scarabeu sau chiar cu Ion Calafoc, Murivale din *Probleme cu identitatea (Variațiuni în căutarea temei)*[826] este, poate, cazul suprem al „parazitismului social". Cu diferența că povestea lui, livrată în trei variante în cadrul aceleiași proze, îi permite să se dezangajeze social, ca în reluare, din medii diferite (profesional și cazon) de mai multe ori în cadrul unor istorii paralele; ceea ce face din el o ilustrare aproape teoretică a principiului ne- sau dez-anagajării în raport cu sistemul – o încarnare cu osatura la vedere, ca pentru o disecție didactică, a ateismului social.

În ambele variante „pur ficționale" ale povestirii, artistul plastic amator își nesocotește „datoria" socială (față de șeful său, inginerul Sache, în prima variantă a fabulei, sau față de tovarășul sergent Rădoi, în cea de-a doua), pentru a putea fi prezent la priveghiul lui Nichita Stănescu. Alegerea lui fermă (în ciuda repercusiunilor sociale la care se poate aștepta – căci este amenințat cu concedierea și/sau cu raportarea ca dezertor) pune cu claritate în evidență o ierarhie a valorilor personale specifică (numai) lui Mureșan-personajul. Pentru el, producția artistică și respectul datorat celor care o realizează este mult superior celui datorat societății comuniste și oamenilor muncii, într-un mod atât de absolutist încât frizează ridicolul (un ridicol, totuși, înduioșător-suspect care trimite puțin și la Calafoc seniorul).

Pe scurt, protagonistul Murivale este un fel de personaj-emblemă al acestui tip de identitate negativă (în sensul de contestatară). Și nu este vorba aici doar despre lipsa legitimației de serviciu (în prima variantă a povestirii) sau a ordinului de serviciu (ca document militar, în varianta a doua), ci despre identitățile în plină mișcare ale imoraliștilor nedelcieni în general; și mai cu seamă, este (așa cum am văzut) un exponent multifațetat, multidimensional al mai multor forme de refuz al încadrării pe care proiectul lui Nedelciu le aduce în prim-plan. Murivale din interiorul povestirii pare, în fapt, un fel de reflector de imagine chemat să expliciteze acest tip de refuz bazat pe elogiul „burghez" al „sustragerii"[827] de la încadrarea și condiționarea socială – delict moral vehement acuzat de documentele

[826] A doua povestire din volumul *Și ieri va fi o zi* (1989).

[827] Termenul este preluat din capitolul „Exigență și fermitate împotriva celor care încalcă normele de conviețuire socială" al culegerii *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, fără autor, p. 104.

de partid[828]. În filigranul acestei concepții care ține, de fapt, tot de câmpul semantic al delictului ideologic, se poate citi (ca și la Pictoru, de altfel) referința (nu neapărat necritică) concepția lui Bataille despre „Răul" artistic[829].

Protagonistul este, în schimb, puțin mai complicat de atât: o indică evlavia sa puțin „falsă", puțin „teatrală"[830], astfel încât scopul său ultim pare a fi acela de a se convinge pe sine că atracția către expresiile artistice înalte este ceea ce îl determină să se comporte iresponsabil în raport cu datoria socială. Pe fond, pare să fie tocmai invers – vorba naratorului: „soldatul ca și poetul"[831], nu „Poetul ca și soldatul / nu are viață personală"[832]. În ambele variante navetist și cărăuș de ocazie, mic-escroc (amintind de Sacarbeul din *8006 de la Obor la Dâlga*) – la nevoie (din lipsă de bani, călătorește fără bilet, cere de la superiori și știe cum să facă pentru a-i înduioșa, ceea ce izbutește și cu „omul (organ) al legii"[833], fie el milițian sau militar) – Murivale-protagonistul este și el un „descurcăreț" nevoiaș. De fapt, pare să se simtă profund „nesatisfăcut"[834] de sine (își distruge în ambele „variațiuni" propriu-zis narative producțiile artistice la întoarcerea de la înmormântare), dar și de oferta de muncă relativ unilaterală – sintetizând, aici, de fapt, prin cele două povești alternative, esența celor două coordonate principale ale pieței muncii: orientarea spre producția industrială și militarismul. Altfel, el ar fi putut probabil foarte bine, într-o societate cu o paletă mai largă de opțiuni profesionale, să trăiască din artizanatul mărunt pe care îl practică alături de concubina și partenera sa, Simona, iar vehemența pasiunii sale pentru cultura înaltă devine, de fapt, un limbaj contextual al refuzului relativ la materialismul (nu istoric, ci) literal al epocii Ceaușescu.

Comportamentul său evaziv în raport cu datoria profesională sau patriotică nu este doar o fugă de încadrare, ci și un limbaj beligerant: autodenunțându-se de fiecare dată, spunând mereu adevărul cu o tenacitate dezarmantă, reușește să se facă împrumutat, scuzat – ba chiar i se cer scuze, în cele din urmă, de către autoritățile superioare – deși devine adesea recalcitrant, uneori coleric. Iată cum reacționează la miliție când i se cere să recite un poem de-ale lui Stănescu:

> „Murivale se înfurie brusc, își pierde controlul, țipă. [...]
>
> Cum adică, omul ăla a murit și șade acolo, întins pe catafalc, și dumneavoastră mă puneți să-i recit poeziile aici? Ce, nu vă e rușine?"[835].

---

[828] V. și Ibidem, pp. 103-105; sau secțiunea „În centrul activității de formare a tineretului – educarea prin muncă și pentru muncă", pp. 186-187 ș.a.

[829] V. și secțiunea imediat anterioară, despre Pictoru și „brigadierii artistici de agitație".

[830] Mircea Nedelciu, *Probleme cu identitatea (Variațiuni în căutarea temei)*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2023, p. 526.

[831] Ibidem, p. 558.

[832] Referința este Nichita Stănescu, poemul *Poetul și soldatul*, din volumul *Belgradul în cinci prieteni* (apărut mai întâi în ediție iugoslavă în 1970, apoi în 1971 la Editura Dacia). Citat aici *apud* Mircea Nedelciu, *Probleme...*, ed. cit., p. 558.

[833] Mircea Nedelciu, *Probleme...*, ed. cit., p. 534.

[834] Preluăm aici termenul din *8006 de la Obor...* folosit de protagoniști. Vezi Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dâlga*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 53.

[835] Mircea Nedelciu, *Probleme...*, ed. cit., p. 537.

Ca să i se dea drumul și să ajungă la priveghiul autorului *Operelor imperfecte*, se încăpățânează, totuși, și recită *Portretul Păsării-Care-Nu-E*, de Claude Aveline, în loc, precizând din memorie și numele traducătoarei. Impresionează astfel cerberul afacerilor interne, iar dialogul se încheie astfel:

> „Din asistență cel mai uimit pare procurorul. Murivale își ia buletinul din mâna ofițerului.
> - Ne scuzați! – spune acesta – nu știam că sunteți un băiat așa de fin.
> - Mulțumesc, spune Muri.
> - Sunteți liber!
> - Mulțumesc, mulțumesc!"[836]

Viața pare o scenă (improvizată) și „parazitul" se descurcă să cânte exact pe coardele sensibile ale câinelui monstruos cu trei capete. Dincolo, în „variațiunea" a doua, se lasă convins și recită (adecvat, la temă) *Poetul ca și soldatul*. Reacția militarilor din patrula garnizoanei este, însă, și mai emoțională: „După ce recitatorul termină de spus poezia, toți cei cinci bărbați rămân o vreme nemișcați în viscol, de parcă ar fi fost fascinați de o forță necunoscută, hipnotizați. [...]"[837] și căpitanul îl gratulează solemn: „Soldat Mureșan Vasile, îți mulțumesc!"[838]. Firește, vorba lui Gioni, „la urma urmelor, orice individ, oricât de cinic, are un fond liric, nu?"[839], se potrivește aici la fel de bine, dar inversată: oricât de superficială este înțelegerea artei înalte, ea poate calma un cerber fie prin impresia artistică percepută intuitiv și identificarea destinatarului cu mesajul (ca la militari), fie prin mecanismele snobismului (ca la procurorul care bănuiește că autorul „parcă" ar fi „un francez"[840] ca să se vadă că nu este mai prejos de recitatorul nostru).

Ceea ce este angajant, dincolo de profilul său întrucâtva metaficțional, la acest protagonist care îi combină pe Ovid și Gioni, Grințu și Zare într-un singur personaj cu figură de boem pletos, este abilitatea lui de a înduioșa cu folos (propriu), de a evita milimetric excluderea ireversibilă (concedierea și raportarea ca dezertor), dar și căratul poverilor specifice (digitroane sau lăzi cu echipament militar) chiar în același timp în care se salvează printr-o autenticitate stil Păcală de compromisul moral și se crede cu toată convingerea, în mod autentic, că va renunța la compromisul integrativ și se va apuca de munca la o creație înaltă. Numai că în finalul fiecărei povestiri se împacă de fiecare dată cu superiorul venit să îl respingă – și putem bănui că aceste evenimente se repetă, circular, cu o frecvență considerabilă. El pendulează fără oprire între golul socio-profesional materialist și exigența (opusă, estetică, artistică) cea mai înaltă, în timp ce superiorii bolborosesc în limba de lemn a sistemului și apoi îl primesc înapoi:

---

[836] Ibidem, p. 538.
[837] Ibidem, p. 557.
[838] Ibidem.
[839] Mircea Nedelciu, *8006...*, ed. cit., p. 59.
[840] Mircea Nedelciu, *Probleme...*, ed. cit., p. 538.

„Poftim, să mai muncești cu de-alde ăștia! [...] Le intră-n cap că sunt artiști, că sunt fotbaliști, că sunt draci bălțați sau filosofi și inginerul [în varianta cealaltă, „gradatul", n.RH.[841]] să care cu cârca pentru ei!"[842].

Abia aici, ierarhizarea valorică a profesiilor favorizând profilurile inginerești ca pe o contribuție supremă la materialismul istoric și organizarea ierarhică a structurilor ca-și-militare ale socialului devin vizibile, dimpreună cu discursul despre datorie și mentalitățile neconforme ale unui anumit tineret.

Outro. Toc(c)ata și fuga de datoria socială: soluția Zinoviev și imperativul categoric al refuzului responsabilității sociale; interludiu despre calul cu frâu încorporat care nu vrea să zburde spre ținta dinainte stabilită[843]

Indiferent de motivațiile individuale diverse care le jalonează călătoria spre negație (mergând de la refuzul primar al autorității familiale, al dependenței de sistem sau al muncii îndârjite ca piedică în calea creativității), neîncadrații lui Mircea Nedelciu au în comun o criză profundă a încrederii în societate. De altfel, anxietatea lor socială nu este nejustificată: contribuția la construcția național-socialismului este, în sine, un compromis moral implicit și atunci când nu presupune în mod imediat o scădere etică majoră de tipul celei cu care se confruntă Gregor Vranca în *Efectul de ecou controlat*. Firește, nu toți eroii din această galerie raționalizează până la capăt efectele (de ecou) ale cooperării prin muncă: un astfel de efort presupune o înțelegere complexă a mediului cultural înconjurător, o imagine clară a macrostructurii; unii dintre ei (cum e bunicul Calafoc, sau Gioni înainte de a porni pe calea autoinstruirii) nu au gradul de cultură necesar unei percepții clare. Alții (ca Murivale) sunt autodidacți și adaugă intuițiilor afective un nivel relativ de înțelegere a modului în care funcționează contractul social. Cei mai mulți, însă, dintre „paraziții" lui Nedelciu – și este semnificativ că se întâmplă așa – au un nivel de înțelegere teoretică a societății mai degrabă ridicat și sunt capabili să își argumenteze rațional răspunsul negativ în raport cu exigența socială (Ovid, Alexandru Daldea, Gregor, Radu Grințu, Pictoru, „claustrofobii", Diogene), ceea ce le conferă abilitatea unei articulări discursive destul de explicite, deși este de cele mai multe ori convertită în simboluri (monștri fără chip, făpturi ale spaimei, șoareci speriați, uniforme militare).

„Fuga" de contribuția socială reflectă în cazul tuturor acestor personaje principale refuzul compromisului moral cu sistemul – în acest sens, Gregor Vranca, cu dilema lui referitoare la delațiune este, poate, cel mai evident exemplu, deși teoretizările cele mai lizibile apar tot în retorica imoraliștilor desăvârșiți ca Ovid Petreanu, Daldea sau Pictoru. Problematica denunțării este, de altfel, alături de cele ale nepotismului și ignoranței civice, un motiv central al toposului angoasei morale

[841] Ibidem, p. 548.

[842] Ibidem, p. 527.

[843] Aluzie la titlul celei de-a opta povestiri din volumul *Amendament la instinctul proprietății* (1983), intitulate *Calul cu frâu încorporat zburdă direct spre ținta dinainte stabilită*.

pe care o experimentează toți acești eroi în relație cu încadrarea, chiar și atunci când nu este menționată deschis – sau și atunci când apare aproape *off-scrren*, aproape înafara desfășurării epice, ca în foarte scurta povestire intitulată *Calul cu frâu încorporat zburdă drept spre ținta dinainte stabilită.*

Titlul – estrem de sugestiv, altfel, pentru problema „parazitismului" social pare, în mod bizar, să nu aibă nicio legătură cu trama: în interiorul poveștii avem de-a face cu o scurtă interacțiune matinală dintre un profesor universitar aflat la o vârstă înaintată și tânărul său chiriaș. Nici dialogul nu sugerează nimic profund sau intens: cei doi vorbesc absolut convivial despre efectele negative ale cafelei de dimineață asupra pancreasului, despre „subtilitatea jocului economic al americanilor"[844] sau despre vizita apropiată a Marianei, prietena studentului – până în ultimul paragraf, în care se întâmplă efectiv totul. Adevărat, o tensiune planează în aer tot timpul: avem senzația că profesorul caută să ceară un sfat și nu îndrăznește. Aflăm, chiar înainte să iasă din casă, că se duce la facultate fiindcă „trebuie să spună ce crede"[845] despre decizia fiului său de a emigra în Statele Unite. Deși pare perfect stăpân pe sine – coboară scara râzând, impresionându-l astfel pe tânărul care îi admiră pe moment „tăria psihică, neobișnuită pentru un tip de aproape 70 de ani"[846] – bătrânul va suferi un atac fatal în orele următoare – nu aflăm exact ce se întâmplă, acest eveniment este descris într-o singură frază care în cheie povestirea astfel: „A doua zi au telefonat de la spital crezând că tu ești familia lui și că pot să îți comunice ție diagnosticul nemilos pe care tocmai i-l stabiliseră"[847].

Nu se face, desigur, nicio mențiune despre cai – cu frâuri încorporate sau fără – pe parcursul întregului text, însă putem constata că unul dintre personaje se îndreaptă spre o „țintă dinainte stabilită": acest obiectiv final prestabilit ar putea să fie, după toate aparențele, să fie decesul pe motive de sănătate neprecizate; familia de cuvinte a adjectivului „stabil" pare să sugereze această interpretare. Firește, dincolo de suprafețe, simțim mai mult decât vedem că o „făptură cu sânge cald"[848] se zbate într-o luptă interioară care nu poate fi câștigată decât prin dispariția din societate, din lume, printr-o „negație absolută" (cum ar formula-o Petreanu), sau, (ca) aici, prin *exitus*: se poate deduce, privind retroactiv povestea, că profesorul nu alege să informeze sistemul cu privire la „crima" descendentului său direct – așa cum pretinde – ci este forțat prin presiunea predeterminărilor profesionale să o facă. Deși susține că „este foarte supărat de o așa întâmplare"[849], pe care o consideră o urmare a erorilor de judecată comise în educația urmașilor („doi dintre copiii săi erau prea sub influența fostei sale soții, iar cel de-al treilea, mezinul, nu voise să studieze, era muncitor"[850], toate din „greșeala lui"[851] că „prea-i învățase pe toți trei

---

[844] Mircea Nedelciu, *Calul cu frâu încorporat zburdă drept spre ținta dinainte stabilită*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, București, Compania, 2003, p. 453.

[845] Ibidem, pp. 455-456.

[846] Ibidem, p. 456.

[847] Ibidem.

[848] Trimitere aluzivă la metadiscursul auctorial din deschiderea romanului *Zodia scafandrului*. V. Mircea Nedelciu, *Zodia...*, București, Compania, 2000, p. 7.

[849] Mircea Nedelciu, *Calul cu frâu încorporat...*, ed. cit., p. 455.

[850] Ibidem.

să trăiască mai bine decât media”[852]) și nu menționează vreun factor exterior în luarea deciziei („Mă duc la facultate, trebuie să spun ce cred despre decizia lu fi-miu”[853] este tot ceea ce relatează deschis), realitatea este în altă parte, iar criza interioară, chiar dacă nemărturisită – poate, inclusiv forului interior – va rezulta (deși nimic nu o sugerează direct) în consecințe tragice.

În realitate, vedem dincolo de suprafața înșelătoare a textului că bătrânul profesor se luptă cu o frământare interioară pe care încearcă să o exteriorizeze. Întrebat de chiriașul său de ce îl preocupă atât de mult problemele societății americane, bătrânul (altfel, descris ca „un om de aur, discret [...], politicos, deloc pisălog și chiar cu o conversație agreabilă”[854]) „a părut dintr-o dată tulburat. El nu știa să pregătească o mărturisire”[855]. Și scurta referire la tribulațiile sale continuă, subtil, astfel:

> „te trezeai că-ți spune dintr-o dată lucruri care ar fi necesitat oricum o introducere și care, dacă pe el îl frământaseră, nu era deloc sigur că și pe tine te preocupau”[856], și „a părut speriat când a văzut că rămâi în picioare cu ceașca în mână, gata să pleci pre camera ta. Ți-a pus deodată trei întrebări: «N-o bei aici? Ți-e frig? Sau te grăbești, astăzi parcă lucrezi după-amiază?»”[857].

Vedem fără să ni se raporteze explicit că și tânărul resimte tensiunea interioară a profesorului: „Nu i-ai răspuns nimic și te-ai așezat. A trebuit să te miri apoi aflând că băiatul lui, chirurgul, a cerut să emigreze în America [...]”[858]. Efectele de ecou ale alegerii fiului se răsfrâng, însă, evident și asupra tatălui: „o să trebuiască să renunțe la jumătatea aia de normă la facultate”[859] și acest lucru îl afectează: aparent, nu din motive financiare, căci „pensia e destul de mare, îi ajunge, și așa nu are ce face cu banii”[860] – ci fiindcă pare cu adevărat implicat profesional la locul de muncă: „stătea ore în șir la el în cameră citind, ieșea zilnic până la facultate și rămâne trei-patru ore chiar dacă nu avea de predat niciun curs”[861]. Reiese, subtil, că această implicare, alături de altele, de tinerețe, când „avusese, se pare, funcții în economie”[862] și alcătuiau o perioadă a biografiei sale despre care „nu prea îi plăcea să vorbească. Avusese probabil o răspundere dificilă atunci și voia s-o uite sau avea dorința de a nu contrazice bunul-simț comun”[863] – la care se adaugă, firește, sentimentul discret exprimat, dar acut al alienării familiale – converg spre explozia ultimă, petrecută înafara cadrului narativ a presiunilor morale interioare. Este o eludare discursivă

---

[851] Ibidem.
[852] Ibidem.
[853] Ibidem, pp. 455-456.
[854] Ibidem, p. 454.
[855] Ibidem, p. 455.
[856] Ibidem.
[857] Ibidem.
[858] Ibidem.
[859] Ibidem.
[860] Ibidem.
[861] Ibidem.
[862] Ibidem, p. 453.
[863] Ibidem.

care sporește estetic intensitatea faptului ficțional (ne)relatat, extrem de sugestivă în privința lipsei de importanță a destinului individual pentru macro-mecanismul social și gravitatea tragică a rolului său în comunitate.

Personajul din *Calul cu frâu încorporat...* nu ilustrează, în fond, decât un singur lucru: consecințele dramatice ale colaborării, ale integrării, ale adaptării necritice la macrosistemul social-profesional. Diagnosticul nemilos din finalul prozei este unul referitor, pe fundal, la conștiința morală individuală și la dispariția ei (sau auto-anularea ei implicită) odată cu integrarea. Frâul încorporat calului din titlu (un titlu lung care este, de fapt, un text în sine și le explicitează cu o forță de sugestie ieșită din comun pe toate celelalte) are o țintă prestabilită și inevitabilă ca moartea – iată ceea ce încearcă să evite, de fapt, imoraliștii care se feresc de încadrare, iar maturitatea etică a acestei înțelegeri profunde a societății contracarează impresia de iresponsabilitate pe care acești protagoniști tind să o lase.

Toți acești inamici ai încorporării simbolice care evită beneficiile sociale ale încadrării profesionale, ale muncilor agreate, refuză să îmbrace uniforma (și să se conformeze la uniformizarea aferentă), toți delincvenții ideologici care lucrează ca sub acoperire la auto-deghizarea (față de sine sau ceilalți) în șoareci și o ratează știu sau intuiesc care sunt termenii reali ai contractului. Refuzul echivalează cu auto-exilarea în marginea unei comunități naționale închise, în care munca este definită drept „criteriul determinant al poziției individului în societate”[864]. Fuga lor de responsabilizare îi apropie până la identificare de Ivan Ivanovici, eroul neîncadrabil din romanul *Înălțimi găunoase*: opțiunea lor este practica „Soluției a doua: a lui Alexandru Zinoviev”[865], pe care o definește Nicolae Steinhardt în *Jurnalul fericirii* – acea politică personală a refuzului cooperării la crima morală generalizată prin auto-excluderea individuală din mecanismele înregimentării. Deși de obicei creativi, valoroși, meritorii, „paraziții” lui Nedelciu aleg auto-negația și dezangajarea, iar această decizie este una esențialmente etică, fundamentată, în fond, pe critica rațiunii practice kantiene a lui „ce trebuie să fac?”[866].

[864] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică,* Editura Politică, București, 1972, fără autor, p. 15.

[865] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii,* Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 14.

[866] V. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice* (1788).

Alienații mintal: refuzul normalității, patria și „starea de razna" a lumii

O ultimă categorie semnificativă de neo-imoraliști trebuie organizată în jurul tematicii psihiatrice: pornind de la observațiile lui Adrian Oțoiu din *Trafic de frontieră. Proza generației `80. Strategii transgresive,* unde o secțiune aparte este dedicată „psihologiilor liminale"[867] considerate dominante în proza optzecistă, dar și de la vasta problematizare a tulburărilor mintale în proza lui Mircea Nedelciu, dublată de multitudinea de instanțe ale alunecării frecvente în imaginar ca *locus* protejat, de refugiu în fața presiunilor realității cotidiene, se impunea o abordare categorială și nuanțată a imoralismului în relație cu formele afine „alienării mintale".

Formularea conceptului așa cum apare între ghilimelele de mai sus, parțial preluată din vocabularul legislativ anterior, al documentelor regale (unde referirea la persoanele afectate se făcea cu predilecție cu ajutorul noțiunilor de „alienat" sau „defectiv") apare și în terminologia legală a epocii Ceaușescu. Pentru a delimita cu precizie conținutul semantic specific perioadei care ne interesează – în sensul demarcării politicilor culturale ale vremii și discursurilor rezultante – este necesar și să ne raportăm nu la documentele de partid în raport cu care s-au conturat, în răspăr, celelalte galerii de imoraliști (respectiv rebelii, copiii sălbatici, noii libertini și paraziții sociali), ci la două texte legale succesive: *Decretul 12/1965 privind îngrijirea medicală a bolnavilor mintali periculoși*, urmat de *Decretul 313/1980 privind asistența bolnavilor psihici periculoși.* Vom arăta, însă, că deși problema alienării nu apare semnificativ în doctrina noii morale ceaușiste în sistematizarea ei din culegerea sintetică *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român* din 1972 pe care ne-am sprijinit până acum[868], ea este definită în textele de lege mai degrabă în termenii noii etici decât în jargon medicali – o arată explicit și cercetări recente de autoritate, precum cea a Iulianei Cindrea din *Anuarul IICCMER, Vol. XI/2016: Traversând comunismul: conviețuire, conformism, compromis*[869]. În acest scop, să ne abatem mai întâi, succint, atenția asupra normativității sistemice și conceptelor asociate.

Conform cercetătorilor Corina Doboș și Dumitru Lăcătușu, care propun o amplă abordare a „marginalităților fluide" în Epoca de Aur pornind de la cazul disidentului Gheorghe Brașoveanu, *Decretul 12/1965* avea menirea de a înlocui dispozițiile existente (*Legea asupra alienaților* din 1894, *Regulamentul de funcționare*

---

[867] Adrian Oțoiu, *Trafic de frontieră. Proza generației `80. Strategii transgresive*, Paralela 45, Pitești, 2000, cap. „Psihologii liminale", pp. 60-61.

[868] V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972, fără autor,

[869] Iuliana Cindrea, „Abandonul eticii medicale: psihiatrie și represiune politică în România epocii Ceaușescu". În *Anuarul IICCMER, Vol. XI / 2016: Traversând comunismul: conviețuire, conformism, compromis*, Lucian Vasile, Constantin Vasilescu, Alina Urs (coord.), Iași, Polirom, pp. 91-121.

din 1896 cu modificările ulterioare și *Legea Sanitară și de Ocrotire* din iulie 1930); la rândul său, *Decretul 13/1980* modifica într-un sens la fel de restrictiv dispozițiile privind reglementarea politicilor de stat în privința „bolnavului periculos”[870].

Definiția normativă a patologiilor riscante – care ne va fi și extrem de utilă în cele ce urmează – caracteriza în termeni legali periculozitatea pacienților cu posibile afecțiuni astfel:

> „bolnavi mintali care, din cauza stării de tulburare în care se află: a. pun în pericol sănătatea sau integritatea lor corporală, ori a altora, sau pot săvârși, în mod iminent, alte fapte grave prevăzute de legea penală, sau b. tulbură, prin manifestările lor, în mod repetat și grav, condițiile normale de viață și de muncă ale altora»”[871].

Ca atare, așa cum o observă și cei doi cercetători ai cazului Brașoveanu în ampla introducere teoretică pe care o realizează, conform acestei prevederi

> „Periculozitatea bolnavului mintal era definită nu în termeni medicali, ci în termeni normativi („condiții normale”) sau juridici („legea penală”). Este semnificativ că „bolnavul mintal periculos” nu era definit numai prin prisma faptelor săvârșite și sancționate de legea penală, ci și din perspectiva faptelor sale probabile și viitoare”[872].

Pornind de aici, devine deja previzibil că legislația epocii autoriza abuzurile politice comise cu argumente așa-zis medicale – practicate, de altfel, pe scară largă începând cu promulgarea Decretului 12[873]. Deși în România nu a fost preluată literalmente noțiunea sovietică politic-(pseudo-)psihiatrică a „schizofreniei latente” articulate de Andrei Snejnevskii, conform căreia s-ar fi încadrat în definiția acestei afecțiuni severe inclusiv „bolnavii” cu simptome invizibile, dar care își dovedeau condiția prin simpla formulare a unei opoziții ideologice (considerate morbid-iraționale) la discursurile sau practicile regimului[874], este documentat științific faptul că noile definiții legale ale tulburărilor considerate periculoase au transformat abuzul psihiatric în formă de represiune[875].

Conexiunea dintre această încadrare legală a represiunii cu instrumente psihiatrice și noua etică ceaușistă este explicitată pe larg tot de istoricul Iuliana Cindrea, care realizează în capitolul *Abandonul eticii medicale: psihiatrie și represiune politică în România epocii Ceaușescu* o sinteză teoretică aprofundată a legislației și practicii perioadei. Iată, de pildă, o explicație sumativă în acest sens, extrem de

---

[870] V. Corina Doboș, Dumitru Lăcătușu, „Marginalități fluide în România ceaușistă: cazul lui Gh. Brașoveanu între «boală mintală» și «disidență»”, în *Critică, marginalitate, cinism*, Cristian Iftode, Cristina Voinea (coord.), Editura Universității din București, 2017, pp. 293-297.

[871] Decretul 12/1965, articolul 2 *apud* Corina Doboș, Dumitru Lăcătușu, „Marginalități fluide în România ceaușistă: cazul lui Gh. Brașoveanu între «boală mintală» și «disidență»”, ed. cit., p. 295.

[872] Corina Doboș, Dumitru Lăcătușu, *op. cit*., ed. cit., p. 295.

[873] Conform Iulianei Cindrea, *op. cit*., ed. cit., p. 95 ș. urm.

[874] Pentru detalii, v. ibidem, pp. 96-100.

[875] Această judecată teoretică sintetică aparține tot Iulianei Cindrea, v. *op. cit*., ed. cit., p. 98 ș. urm. Aceeași concluzie reiese, însă, și din ansamblul cercetărilor științifice publicate în *Anuarul IICCMER, Vol. XI / 2016* și în volumul tematic *Critică, marginalitate, cinism* (2017). Pentru referințele complete, v. *sopra*.

relevantă pentru discuția noastră, susținută cu argumente detaliate pe parcursul întregului studiu:

> „Noua morală continua să afirme că în socialism nu există conflicte, motiv pentru care pluralismul și orice formă de opoziție erau imposibile până și în teorie, cu atât mai puțin în practică. Dacă se întâmpla totuși ca acestea să se manifeste, erau fie importuri ale lumii capitaliste, fie produsul unei patologii mintale”[876].

Fără să mai detaliem în continuare chestiunea, să reținem, așadar, că orice perspectivă critică asupra teoriei sau practicii socialismului putea fi interpretată, începând cu anul 1965, drept o afecțiune psihică periculoasă, care presupunea, așa cum o arată cercetările menționate mai sus, posibila internare medicală abuzivă, pe motive politice. Se instituia, astfel, psihiatria judiciară, apanaj legal reglementat al Securității[877].

Ca o ultimă observație utilă, să ne oprim și asupra unei descrieri alterate politic a comportamentelor paranoice și psihotice propusă de un anume Petre Spătaru în *Securitatea*, de această dată în baza *Decretului 13/1980*; ea se acordează vizibil cu comportamentele majorității eroilor lui Nedelciu, începând cu protagoniștii *simili*-colectivi precum cei din *Aventuri într-o curte interioară* și încheind cu Zare și Diogene în *Zodia scafandrului*:

> „Deosebit de frecvente în cazul bolnavilor psihic sunt delirurile ce conțin ideea de frustrare, agresionare, persecuție și urmărire, organele de securitate fiind des invocate în acest sens. [...] Actele antisociale comise de paranoici au, de regulă, un caracter lucid, premeditat, motivația lor găsindu-se în sistemul delirant. [...] Frecvente în cazul psihopaților sunt și constituirea în anturaje cu preocupări nesănătoase, aventuriste și cosmopolite – care promovează concepții diferite modului nostru de viață –, răspândirea unor fițuici cu conținut ostil, incitarea la acțiuni turbulente și încercări de trecere frauduloasă a frontierei”[878].

Pe scurt, din nou, dacă acceptăm această definiție (aberantă), cam oricare dintre imoraliști putea fi încadrat aici. Ca atare, i-am selectat numai pe cei care se refugiază deliberat și frecvent sau semi-irațional în lumi paralele, alternative, ca răspuns (sau ca refuz) al realității, ca meteorologul Luca, „Gheorghe” (din colonia de utopiști) sau „bunicul Marcu” din *Tratament fabulatoriu*, Gioni „Scarabeu” sau chiar Ovid Petreanu din *8006 de la Obor la Dîlga*, Nora din *balada zânei de la Bâlea-lac*. I-am adăugat, tot aici, și pe „savanții trăsniți” de tipul lui Zare sau Iorgu Popescu din *Zodia scafandrului.* Pe de altă parte, ca și în cazul celorlalte „galerii”, avem de a face și aici cu grupuri întregi (sau, mai degrabă, cu comunități întregi) de așa-ziși alienați, precum utopiștii din *Tratament fabulatoriu* sau grupul din *Împrejurarea iunie sau Fabula rasa.*

---

[876] Iuliana Cindrea, *op. cit*., ed. cit., p. 95.

[877] V., de pildă, explicațiile lui Mihai Puiu, „Noțiuni de psihiatrie judiciară. Sarcini ce revin organelor de Securitate pentru prevenirea actelor şi faptelor ce pot fi săvârşite de bolnavii psihic periculoşi”, *Securitatea*, nr. 2 / 1980 *apud* Iuliana Cindrea, *op. cit*., ed. cit., p. 113.

[878] Petre Spătaru, „Bolnavul mintal şi câteva din problemele muncii de securitate”, *Securitatea*, nr. 1 / 1989, pp. 65-67, *apud* Iuliana Cindrea, *op. cit*., ed. cit., p. 113.

Refuzul moral al traiului sub aparența normalității în cadrul patriei comuniste ca structură-semn este, așadar, trăsătura fundamentală care îi reunește pe toți acești protagoniști. Înstrăinați de o noțiune viciată etic a sănătății mintale – devenite un corelativ al normalizării răului – ei preferă soluții riscante, auto-destructive, sau uneori doar pur (hiper-)imaginative, dar în orice caz acceptabile din punct de vedere moral. Fie ei indivizi sau comunități izolate, cei mai mulți au o reacție de dublaj (sau dedublare) și reconstrucție alternativă, interioară, a întregii societăți; un fel de tentativă de reglare, de „reparare" a spațiu comunitar structural de-reglat, sau, cu un termen pe care (vom vedea) Diogene Sava îl explicitează extrem de neechivoc în *Zodia...*, tendința lor defensivă (sau rezilientă) este aceea a unei corecții subiective aplicate întregii „lumi în stare de raznă"[879]. Ceea ce vom vedea că modifică dramatic, din nou prin dublă negație logică, definițiile morale ale normalității și anormalității: mai precis, le inversează efectiv pe coordonate morale.

De observat aici că perspectiva lor este de obicei cosmopolită, globalistă (patria devine parte dintr-o bucată mai extinsă de lume). Dată fiind, deci, „dezordinea" macrosocială – intuită sau dimpotrivă, percepută (de câțiva) cu maximă claritate (*e.g.*, Ovid, Gioni Scarabeu, Diogene sau Tudor Calafoc) – imoraliștii din această subcategorie capătă mai degrabă fizionomia (și dimensiunea etică aferentă) Bufonului în sensul *parrhêsian* în care o creionează Michel Foucault în *Lumea e un mare azil*[880] decât pe cea a bolnavului autentic:

> „[...] Statutul nebunului în raport cu limbajul era ciudat în Europa [înainte de modernitate, n.RH.]", explică anti-psihiatristul francez cu privire la rolul istoric „clasic" al măscăricilor. „Pe de o parte, rostirea nebunilor era respinsă ca fiind fără valoare, dar, pe de altă parte, ea nu era niciodată complet anihilată. Întotdeauna i se acorda o atenție specială. Ca să luăm un exemplu [...] din Evul mediu și până la sfârșitul Renașterii, în micile societăți ale aristocraților existau bufoni. Se poate spune că bufonul reprezenta, într-o oarecare măsură, instituționalizarea cuvântului nebuniei. Fără nicio legătură cu morala sau cu politica și, în plus, sub acoperirea iresponsabilității, el povestea într-o formă simbolică adevărul pe care oamenii obișnuiți nu-l puteau enunța", susține Foucault[881].

Pentru autorul *Istoriei nebuniei în epoca clasică*, viziunea asupra afecțiunilor psihice se schimbă abia în modernitate, când Bufonul este inclus și el în sistemul panopticului și întemnițat. În sistemul românesc socialist, însă, știm deja că mentalitățile se află undeva la granița dintre pre-modernitate și modernitate, tradiționalismul și modernismul cel mai radical se îmbină într-o structură monstruos-hibridă căreia îi „scapă", din când în când și din întâmplare, semnificația aluziilor bufonului.

> „Am putea spune că nebunul este un avatar al societăților noastre capitaliste", mai notează Foucault, „și mi se pare că, în fond, statutul nebunului nu variază câtuși de puțin între societățile primitive și societățile avansate. Ceea ce nu face decât să

[879] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 62.
[880] Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, Idea Design & Print, Cluj, 2005.
[881] Ibidem, pp. 7-9.

> demonstreze primitivismul societăților noastre. Până la urmă, am vrut să arăt astăzi caracterul în continuare traumatizant al societăților noastre. [...] Cât despre problema de a ști [...] ce se întâmplă în societățile socialiste, cunoștințele mele sociologice nu sunt suficiente pentru a-mi îngădui să emit o judecată"[882].

Or, tocmai o judecată sociologică în acest sens este exprimată fabulatoriu, cu ajutorul limbajului prozei, de către Mircea Nedelciu, într-un moment în care literatura asuma (printre altele) și funcțiile, și rolul facultăților de sociologie desființate de regim; iar forța de reprezentare a textelor sale ar putea să susțină cu argumente solide tezele contemporane ulterioare (fie ele și de autoritate internațională[883]) care se arată (adevărat, cam contra-curent) încă încrezătoare în abilitatea ficțiunii de a relata în modul cel mai eficient și autentic faptul istoric – sau, dacă vrem, în „puterile literaturii în fața politicului și a morții"[884].

Intro. Morfologia de-rațiunii: liminali sau psihologii de trecere, defectivi, bolnavi periculoși; visători, savanți, alienați, amnezici, traumatizați, deprimați, sinucigași și *quasi*-ucigași iresponsabili

S-au impus și în interiorul acestei „galerii" de neo-imoraliști câteva delimitări interne, corespunzătoare mai degrabă gradului în care exponenții selectați sunt sau nu „răniți iremediabil de viață"[885], *i.e.*, măsurii în care de-raționalizarea lor pare permanentă ori remediabilă – firește, acolo unde se poate vorbi realmente de o afectare reală a capacităților mintale și nu de o definire strict politică a noțiunii psihiatrice. Desigur, vom arăta că majoritatea imoraliștilor corespund exclusiv acestei ultime situații, însă am definit categoriile majore ale „liminalilor", „defectivilor" și respectiv „bolnavilor periculoși" conform aparențelor (mai ușor identificabile) și corespondențelor semantice dintre acestea și limba de lemn a sistemului.

Terminologia pe care o folosim aici se cere explicată, mai întâi, pe scurt, pentru ca sensurile pe care le atribuim aici acestor reprezentări să fie cât mai lizibile. Pentru început, să clarificăm conceptele de „alienare" și „alienat mintal" relaționate cu titlul secțiunii: ele au, evident, aici, un sens multiplu și aluziv menit să le adapteze la materialul analizat. Pe de o parte, noțiunea de „alienat mintal" rezonează implicit, dar relevând deja o alterare semantică semnificativă (fiindcă aici capătă un înțeles medical, psihiatric, justificat pseudoștiințific) cu *toposul* echivalent al „alienării" din cadrul teoriilor marxismului originar. Pe de altă parte, aceeași noțiune constituie termenul de referință din legislația aflată în vigoare la momentul genezei textelor – și trebuie precizat că din păcate, inclusiv *Zodia scafandrului* se

---

[882] Ibidem, p. 10.

[883] *E.g.*, Hayden White, *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014.

[884] Aluzie la titlul și teza principală a monografiei Adinei Dinițoiu *Proza lui Mircea Nedelciu. Puterile literaturii în fața politicului și a morții*, Tracus Arte, București, 2011.

[885] Adrian Oțoiu, *Trafic de frontieră. Proza generației `80. Strategii transgresive*, Paralela 45, Pitești, 2000, p. 51.

încadrează acestei cronologii legale, căci Decretul 13/1980 este abrogat abia în 2002[886].

În al treilea rând – și poate cel mai important – trebuie să precizăm că intenția combinării celor două referințe a fost nu doar integrativă sau comparativă (*i.e.*, nu a avut doar scopul de a răspunde întregii „palete" de profiluri ficționale ilustrate în cele ce urmează, prin suprapunerea critică a celor două concepte în filosofia politică a stângii istorice), ci mai ales aceea de a propune un termen atenuat (alienare mai degrabă decât boală, afecțiune etc.), apt să dea seama de aspectul major al acestor psihologii: anume, de faptul că – într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta, prin diverse mecanisme ale minții (fie ea dereglată până la patologic sau nu) – acești protagoniști se îndepărtează, se înstrăinează de cultura în care trăiesc prin refugiul în lumi interioare. Iar în ultimul rând, ideea de alienare vrea să trimită aici și la postulatul rimbauldian al acelei îndelungate și judicios conștiente dereglări tuturor simțurilor din celebrele scrisori ale vizionarului[887], fiindcă vom arăta că procedeul nu le este, într-un fel, străin celor mai mulți exponenți ai categoriei.

Apoi, am precizat deja că noțiunea de „psihologie liminală" – aflată, deci, la limesul dintre presupusa normalitate și opusul ei, sau pendulând între un teritoriu mental(itar) și altul – este integrat în „etcicheta" de „liminal" cu intenția unei referențialități deferente în raport cu perspectiva lui Adrian Oțoiu, și poate doar cu diferența minimală că aici, sub-categoria astfel definită este menită să îi includă (restrictiv) numai pe acei protagoniști vulnerabili care nu par niște incurabili, niște „iremediabil răniți"[888], ci au mai degrabă o condiție psihică discutabilă.

Spre diferențiere am generat două categorii complementare – „defectivii" și „bolnavii periculoși" pentru a-i delimita pe cei care, din perspectiva regimului, ar constitui cazuri psihiatrice indiscutabile, separându-i, însă, pe două grade de periculozitate: „bolnavii periculoși", *i.e.*, cei care par să aibă tendințe vătămătoare (cu alte cuvinte, cei care corespund definiției „a." sau definiției „b." din *Decretul 112/196* pe care am citat-o în secțiunea anterioară) și cei care se deconectează pur și simplu, afectându-și exclusiv propria adaptabilitate socială, pe care i-am organizat ca „defectivi".

Mai trebuie precizat aici, tot cu privire la terminologie, că „defectiv" se vrea aici o alegere mai degrabă estetică, sugestivă: el nu este specific teoriei medicale comuniste, ci este preluat din legislația anterioară, interbelică – ceea ce pentru mulți dintre acești imoraliști care, vom vedea, își transferă in varii moduri „centrul personal de timp" tocmai în trecutul interbelic poate să devină cu atât mai sugestiv.

Fără alte introduceri, să mai reținem doar că eroii incluși între „liminali" sunt mai degrabă niște visători – contemplativi sau teoretici – decât niște bolnavi, fie ei și potențiali. Ceea ce au în comun cu patologia psihică dincolo de imaginația bogată

---

[886] În contextul Legii nr. 487/2002 privind sănătatea mintală și protecția persoanelor cu tulburări psihice din România.

[887] În celebra scrisoare a vizionarului către Paul Demeny din 15 mai 1871.

[888] Cu termenul autorului volumului *Trafic de frontieră. Proza generației `80. Strategii transgresive*, ed. cit., p. 51.

este, poate, o doză mai ridicată de receptivitate emotivă: deprimați, hipersensibilizați, vulnerabilizați, ei reacționează de fapt în termeni perfect încadrabili normalității. „Defectivii", poate puțin hiperimaginitivi – un fel de fantezişti hipertrofici (deși vom vedea că și această judecată este discutabilă în cazul celor mai mulți dintre ei) – tratează ambulatoriu absurdul existențial (fiindcă nu au de ales), iar această tentativă terapeutică rezultă în construcții fabulatorii complexe, menite să concureze cu succes întreaga realitate istorică. La rândul lor, „bolnavii periculoși" sunt și ei diferiți de ceilalți și între ei: cu mare probabilitate singura subcategorie de eroi afectați „iremediabil"[889] sunt cei care aleg suicidul, deși până și aici deprimarea extremă în care îi regăsim este justificabilă logic; cât despre ca-și-ucigașii „iresponsabili", vom arăta că ei nu sunt decât niște rebeli disruptivi, care afectează ordina socială rigidă și realizează (poate uneori cu puțină întârziere pentru binele lor și al celor din jur) că nu se pot conforma, din motive etice, exigențelor sociale.

Liminalii (I): visătorii îndrăgostiți. Naratorul din *Provocare în stil Moreno* are prea multă imaginație și devine recalcitrant, Nora imaginează Feți-Frumoși, Scarabeul și Jenny își dau concursul

Un caz destul de aparte și de complex este cel al naratorului de persoana I din *Provocare în stil Moreno*. El care joacă – față de alții, dar și față de sine – rolul unui invalid imobilizat într-un scaun cu rotile, accidentat în timpul cutremurului din 1977. „Comedia" pe care reiese că o joacă cu sine și cu vecinii de bloc este, de fapt, un mod de a procesa refuzul cu care este tratat de către fata de care s-a îndrăgostit chiar înainte de catastrofă. Aceasta se preface, la rândul ei, după toate aparențele, că impactul psihic al pierderilor suferite în timpul cutremurului i-ar fi indus o bizară stare de mutenie. Mobilul pentru prefăcătoria nebănuită a fetei pare să fie, însă, unul mai puțin interesant din punct de vedere ideologic decât al admiratorului său secret: ea protejează de fapt secretul unei relații amoroase cu un cetățean german – care o și cere în căsătorie – sau poate nici atât: este posibil ca tăcerea ei să fie, foarte bine, chiar o simplă coincidență. În orice caz, în momentul în care viitorul soț vine să o ia din țară, fata se „vindecă" brusc, oripilându-și vecinii însetați de bârfă și dezamăgindu-și admiratorul. Confruntat cu acest deznodământ neașteptat, edificiul imaginar al studentului la litere se năruiește, iar „invalidul" părăsește bursc, pe propriile picioare, locul său preferat de pe terasa blocului, de unde obișnuia să-și urmărească iubita închipuită.

Ceea ce face din naratorul fără nume al acestei povestiri, în fond, un imoralist rebel nu este atât imaginația debordantă a metodelor de reinventare de sine pe care le practică (mai mult dintr-un fel de solidaritate cu presupusa boală a fetei și din motive afective decât pentru a sfida), și nici chiar scandalul propriu-zis al

[889] Din nou referința este la studiul capital al lui Adrian Oțoiu, *Trafic...*, ed. cit. V. p. 51.

bunului-simț pe care îl provoacă odată cu ciudata sa vindecare. Aspectul cel mai tipic neo-imoralist al comportării sale se leagă, mai degrabă, de motivele pentru care se îndrăgostește cu adevărat de studenta căreia, înainte de cutremur, îi propusese o simplă întâlnire (rămasă, de altfel, fără consecință, ca urmare a efectelor calamității naturale). Personajul-narator apreciază, de fapt, la această tânără, diferența ei (închipuită sau nu, de el și/sau de ea), și alegerea ciudată pe care psihicul ei pare să o facă (sau o face în imaginația lui?) în beneficiul refuzului socializării: „Dar tu? [...] Ce-ți rămâne de făcut în absența, nu a posibilității, ci a plăcerii de a vorbi?”[890]. Autismul ei nu îi pare, însă, în final, altceva decât un simptom al incomunicării, generat de uniformitatea emotivă și mentalitară (sau alienarea, dacă vrem) de care suferă majoritatea celor care corespund definiției normalității:

> „Dar tu, tu ce faci, nu reacționezi nici acum? Doar o auzi pe mama tânărului muncitor spunând că a fost aglomerație în rată [...]. Dar tu, și dacă auzi ce-și spun ți-ar fi destul de greu să-ți dai seama despre ce nenorocire se vorbește. Despre moartea bietului olar sau despre aglomerația din rată?”[891].

Tăcerea fetei i se pare, în orice caz, preferabilă posibilelor (sau bănuitelor) ei manifestări verbale firești: „Ce dacă acum te puteai folosi de limbaj, nu cred că n-ai fi tăcut în continuare. Nu, nu era vorba de gelozie, era altceva [...]”[892], își închipuie el, rănit de faptul că „vindecarea” fetei nu face decât să o îndepărteze și mai mult de el („Deci nu în felul imaginat de mine te-ai vindecat până la urmă, ci altfel! Mai aveam eu dreptul să-mi imaginez în ce fel va surveni propria mea vindecare?”[893]). Sau: „[...] tu ajungeai pe terasă și, în aceeași tăcere de până acum, te întrebai: Dar ăsta care transcrie toată povestea asta e normal, e sănătos, ce e cu el? De ce se tot imaginează aici, pe terasa pustie [...] bând ceai și ascultând Bach?”[894].

Decepția naratorului se leagă, de fapt, de revelația nedorită a normalității fetei pe care o imagina (printr-un veritabil efort psihic), diferită de ceilalți, adică, de fapt, ca pe un seamăn puternic individualizat prin traumă. Mai mult, ea pare acum a se scandaliza, alături de toată lumea, vizavi de aparenta „nebunie” a naratorului-scriitor, atitudine care acestuia îi repugnă profund.

Sigur, naratorul nostru (care la sfârșitul povestirii tinde spre o identificare cu „autorul” însuși) este un visător, un personaj care se refugiază în imaginație, în creativitate; dar el este și un reprezentant al „Răului” în sensul în care îl definește Bataille (continuat, apoi, în acest sens, de Foucault)[895]: al acelui „rău” conform principiilor căruia literatura are proprietatea – și dreptul – de a-și scuti

---

[890] Mircea Nedelciu, *Provocare în stil Moreno*, vol. *Amendament ...* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.359.

[891] Mircea Nedelciu, *Provocare...*, ed. cit., p.364.

[892] Ibidem, p.367.

[893] Ibidem.

[894] Ibidem, p.368.

[895] Georges Bataille, *La Littérature et le mal*, Éditions „Gallimard”, Paris, 1958 și Michel Foucault, *Dits et écrits*, Éditions „Gallimard”, Paris, 1994.

producătorul (sau chiar producătorul imaginat, pe Stephen Dedalus[896], cel care își trăiește viața ca pe o operă de artă[897], de ce nu?) de alte obligații specifice câmpului social. Sau, pe limba sistemului, s-ar spune un „parazit"[898]. Iar punctul de confluență al visării, al nebuniei, al imaginației și al parazitismului social este inaderența la sistem, construită aici prin dezangajare voluntară și psihodramă interioară, fabulatorie.

Acest narator nu este, pe de altă parte, singurul care combină (sau îmbină) aceste trăsături imoraliste: tot un visător îndrăgostit, dar care are parte de un final fericit al proiecției îndrăgostite, este și Gioni Scarabeul în *8006 de la Obor la Dâlga*. Reprezentarea idealului amoros pornește și la el tot de la senzorialitate și motricitate. Obsedat de atotputernicia văzului, Ion Caraba învață să vadă lumea într-un mod cu totul diferit după un accident de muncă în urma căruia orbește temporar. Perioada de convalescență este deopotrivă una de coșmar și una de fantazare fericită, căci fostul cartofor își reprezintă metonimic, cu mult înainte de a o cunoaște (pornind de la singurul indiciu tactil al unor gesturi mângâietoare și vindecătoare) persoana iubitei-sanitar – iar acest lucru îi oferă, de fapt, „singura armă"[899] validă împotriva monstrului imaterial al sistemului pe care i-l revelează Ovid. „Nebunia" lui – ca și la naratorul din *Provocare...* – este o alegorie antisocială, nu o morbiditate psihologică reală, iar fantezia romantică pare să funcționeze ca un antidot la întunericul lumii.

Tratamentul fabulatoriu ca evaziune subiectivă din realitate nu este, însă, doar o tactică masculină: o practică și protagonistele neo-imoraliste, cu precădere în volumul *Efectul de ecou controlat* (1981): în *NORA sau balada zânei de la Bâlea-lac*, *JENNY sau balada preafrumoasei conțopiste*, dar nu numai.

Nora adolescentă, de pildă, se visează mereu într-o cabană în munți, lângă lacul Bâlea, unde se poate întâlni în voie (și mai des) cu iubitul său, Doru (care „e monitor de schi"[900]). Cele două realități (subiectivă și obiectivă) se suprapun fără să se identifice, până în momentul în care Nora alege să se dezrădăcineze efectiv, fugind de acasă cu Doru, și este dezamăgită. Nora trăiește undeva între cele două lumi, până când cea imaginată, bucolică, o acaparează cu totul și o determină să o părăsească pe cealaltă, citadină și banal-sordidă. Evaziunea spre universul visat conduce în final spre o eliberare, exprimată la nivel simbolic prin paralelismul

---

[896] Referire la eroul lui James Joyce din *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Egoist Press Ltd., London, 1917 și din *Ulysses*, Shakespreare&Co, Paris, 1922, erou care este prototipul poetului „fără operă", sau, mai precis, cu operă „interioară", neexprimată social.

[897] V. sugestiile lui Michel Foucault, în textele din *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri – 1963-1984 (Dits et écrits)*, trad. Bogdan Ghiu (partea I), Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga (partea a II-a), Editura „Casa cărții de știință", Cluj-Napoca, 2001, passim.

[898] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București, 1972, p. 167.

[899] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dâlga*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., p. 56.

[900] Mircea Nedelciu, *NORA sau balada zânei de la Bîlea-lac*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.178.

dintre Nora și capra neagră (imaginară?) pe care ea o eliberează din captivitate atunci când renunță la iluziile romantice își alege o condiție de neo-imoralistă:

> „[...] animalul zvâcni (mai multe salturi nărăvașe) și nici măcar pentru o clipă înapoi nu privi. Nora o văzu pentru ultima oară (capra-neagră, liberă, în mediul ei) apoi dispăru printre stânci. [...] A doua zi colonelul urcă pân' la lac cu mersul lui avântat. Voia să vadă o capră-neagră închisă într-un țarc. Nu-i fu dat"[901].

O vom regăsi, mai târziu, probabil, în *Claustrofobie*, unde are deja profilul unei activiste cinice (dacă este într-adevăr vorba despre aceeași eroină sau de un personaj cu profil similar – am mai arătat-o[902] – este, în fond, mai puțin important decât pare).

La rândul său, recalcitranta Jenny citește prea mult SF și visează la prototipul ideal al „omului-rază"[903]. Iată cum închipuie ea interacțiunea amoroasă cu acest „tânăr viu" care „coboară din rachetă" tocmai la ea la serviciu:

> „un sărut și gata, dezintegrarea-i paște pe-amândoi, își spun cuvinte fără sens și iată, un vânt adie prin arbuștii goi. [...] Simplul contact cu răsuflarea lui ar transforma iubirea într-o torță, o catastrofă cosmică de-o forță ce depășește minte orișicui"[904].

Idealul tinerei nu este, însă, exclusiv romantic, ci are la bază nevoia evaziunii din realitatea dezamăgitoare în „Antilumi"[905]: „Ce minte strălucită să gândească contactul ne-ngrădit cu altă lume în care totu-i altfel"[906], meditează ea pornind de la lectură, zâmbind „material și trist"[907] cărții „fără glas"[908]. Suprapunerea dintre lumea imaginară și cea fizică nu este tocmai flatantă pentru realitatea istorică:

> „Din nou pleca-va prin păduri ciudate, cu el în gând, știind că nu se poate, că fizica le iartă nemurirea, dar doar atât, speranțele-s deșarte. O ipoteză a bătrânului ei tată, fizician și filosof deodată, atâta doar și zidul gros al fricii ce ține-n unitate lumea toată"[909].

Reiese cu claritate, prin oglindire în negativ, imaginea lumii claustrale, închise și dominate de frică de dincoace de zidul Berlinului, în care, o știe și Jenny, „suferințele" sunt „fără număr"[910]. Altfel, se va căsători cu Gelu, în ciuda adversității viitoarei soacre, va încerca să se sinucidă în noaptea nunții și nu știm dacă salvarea momentană îi va curma, în cele din urmă, dorința de a fugi definitiv din existența fizică sau dimpotrivă, o va perpetua.

---

[901] Ibidem, p.181.
[902] V. secțiunea privitoare la protagoniștii *simili*-colectivi și identitatea integrativă.
[903] Mircea Nedelciu, *JENNY sau balada preafrumoasei conțopiste*, vol. *Efectul...*, ed. cit., p. 195.
[904] Ibidem.
[905] Ibidem, p. 202.
[906] Ibidem, p. 195.
[907] Ibidem.
[908] Ibidem.
[909] Ibidem.
[910] Ibidem.

Bucolică sau *sci-fi*, imaginația fabulatorie a tinerelor fete *simili*-bovariste (care pot fi, de fapt, una și-aceeași, căci în *Claustrofobie* Nora este identificată drept „Norei-Ioana-Maria, zisă Jenny, zisă Cornelia"[911] le conferă o existență permanent fabulatorie care permite construcția unor universuri alternative, întocmai ca la „visătorii contemplativi" din grupul care debutează în câmpul bătut de crivăț din *Aventuri într-o curte interioară.* Imaginația romantică este, la ele, mai degrabă o „aventură a conștiinței"[912] în curtea interioară a subiectivității refugiate din fața aberației societale decât o speranță naivă a întâlnirii partenerului perfect.

Liminalii (II): visătorii evazioniști. Grupul din *Aventuri într-o curte interioară* traversează mereu; alți excursioniști (ca Nora și O.P.) își dau concursul

Un fel de visători îndrăgostiți – dar de natură, de spații ne-antropologizate – sunt și tinerii din *Aventuri într-o curte interioară*, *Excursie la câmp* și *Împrejurarea iunie sau Fabula rasa*[913], pe care îi surprindem mereu în cursul unei evaziuni fabulate sau rememorate într-un mediu natural aparent neatins de civilizație, perceput – dacă ne amintim în special că în *Împrejurarea iunie...*, tinerii protagoniști se închipuie partizani într-un decor muntos acoperit de păduri – ca un spațiu posibil al ultimei rezistențe. Adevărat, nu sunt singurii imoraliști introduși în primele două volume de proză care au astfel de mitologii ale naturalului: Ovid, care tentează o dispariție în Parângu Mare (în *Călătorie în vederea negației*) sau Nora, care fuge (sau își închipuie că fuge) la Bâlea-lac au o concepție similară. Deși ar putea să pară apolitice, aceste fantazări ecologiste ale pierderii în peisajul ne-antropomorfizat vorbesc întotdeauna apăsat despre alienare: ele sunt legate de o dorință disperată de retragere din civilizație sau chiar de dispariție, auto-negare și pierderea identității, a biografiei, a istoriei personale.

Un fel de coloniști ca din *Tratament fabulatoriu,* dar care nu reușesc încă să dispară cu totul în corp sau nu găsesc acel pliu al hărții care să îi absoarbă cu totul și să îi resocializeze (altfel), ei se află încă în căutarea unei Văi a Plânșii. Mereu negăsind-o, trupul trăiește în cotidianul mizer cât timp spiritul fabulează compensatoriu, inventând câmpuri de luptă asimetrică, spectre aflate în căutarea continuă și eratică a unor păsări uriașe și ciudate care-nu-sunt[914] în câmpia bătută de crivăț, scenarii de film romantic, sau simple excursii la câmp. Iată un fragment

---

[911] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie,* vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 299.

[912] Aluzie la expresia extra-referențială cu care naratorul din *O căutare în zăpadă* își deschide relatarea. V. Mircea Nedelciu, *O căutare...*, vol. *Amendament...* (1983), ed. cit., pp. 472-476.

[913] Primele două povestiri apar în volumul inaugural *Aventuri într-o curte interioară* (1979). Cea de-a treia face parte din ultimul volum de proză scurtă publicat de Nedelciu, *Şi ieri va fi o zi* (1989).

[914] Aluzia vrea să propună o asociere între finalul povestirii *Aventuri...* cu poemul *Portretul Pasarii-Care-Nu-E* de Claude Aveline, recitat de Murivale în *Probleme cu identitatea* și cu *Uriaşa şi ciudata pasăre a viselor noastre*, textul lui Mircea Nedelciu publicat pentru prima dată postum în 2008, în revista *Observator cultural* nr. 432 din 17.07.2008. Citatele din cel de-al treilea text vor fi preluate aici din Mircea Nedelciu, *Opere*, *Vol. II*, Pitești, Paralela 45, 2015, pp. 377-384.

(dintre multele similare) în care ei evadează fabulatoriu, inventând episoade biografice sau îmbogățind memoria, din *Excursie la câmp*:

> „Da, zic. /V-ați urcat amândoi într-un copac și ați continuat acolo discuția începută. Ați străbătut zeci de păduri, v-ați urcat în sute de copaci, zeci de câmpuri cu grâu înșirate în fața voastră ați străbătut [...], ați trecut prin sate, ați auzit strigăte care păreau războinice, altele care păreau să semnifice efortul. Ați mers așa sute de zile și seara ați băut o mie de căni de vin./ Da, zic totuși, deși mi se pare că Pictoru bate câmpii. / V-ați întors apoi în oraș pe zeci de șosele asfaltate. Orașul v-a intrat în sânge. (La aceste cuvinte, văd curgând prin venele voastre mansarde mici prăfuite, scări înguste și întortocheate, lăzi de gunoi urât mirositoare. V-ați urcat în mansarda murdară, ați băut un milion de cafele și ați continuat-o așa o mie de ani. Și din când în când eu însumi vă țineam companie."[915]

În cazul acestor visători, natura este un „altundeva" mai degrabă visat sau – în cel mai bun caz – un spațiu care rezistă puțin spre deloc atingerii, ceea ce face din ei niște transfrontalieri, niște liminali traversând perpetuu dintr-una într-alta, fără să își poată găsi un loc al lor și „o limbă comună"[916] cu ceilalți. Toate acestea, ca univers compensatoriu pentru la momentele de tristețe intensă pe care le trăiesc împreună acești tineri orfani, dezrădăcinați, copii fugiți, cu siluete lor Felliniene, „scheletice, albe"[917]. De pildă, mărturisirea Americanului, acum sociolog, despre imposibilitatea comunicării cu tatăl țăran este însoțită de o imagine extrem de sugestivă și de atașantă, descrisă (ca de obicei) succint, dar intens, astfel: „Da, zic. Așa a zis. / Americanu își trece mâna prin păr și zâmbește trist – un astfel de zâmbet seamănă mai mult cu o scuză sau chiar cu un scâncet, ceea ce e prea mult pe chipul unui bărbat tânăr"[918].

Firește, ni se spune de la început: curtea lor este interioară, iar saltul în aceste spații ale purității (non-)antropologice este singura mișcare posibilă înspre arealuri alternative, care permit reflectarea și auto-reflecția fără interferența Puterii – și care amintesc, poate, de împrejurimile satului natal. „Căutam cu toții, poate, urmele păsărilor sau ale unei păsări anume. Soarele apunea palid în spatele salcâmilor, dincolo de locul unde ar fi trebuit să se găsească pietrele noastre"[919], povestește același personaj-narator în *Uriașa și ciudata pasăre a viselor noastre*, făcând din viziunea celor patru siluete din finalul *Aventurilor...* o instanță a reflectării, a dedublării, a proiectării în viitor. Un viitor care pare mereu proiectat tot mai departe, ca un miraj din ce în ce mai evanescent – întocmai în același fel ca trecutul. Numai prezentul continuu, pauper și demoralizant pare să se expandeze la nesfârșit, transformându-i pe acești „bărbați tineri" în niște siluete Felliniene, „scheletice, albe"[920], la fel de fantomatice ca vedeniile din câmpul înghețat. De altfel, într-un fragment efectiv poetic din *Uriașa și ciudata*

---

[915] Mircea Nedelciu, *Excursie la câmp,* vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, București, Compania, 2003, p. 114.
[916] Ibidem, p. 113.
[917] Ibidem, p. 112.
[918] Ibidem.
[919] Mircea Nedelciu, *Uriaşa şi ciudata pasăre a viselor noastre*, ed. cit., p. 378.
[920] Ibidem, p. 112.

pasăre..., obiectul căutării devine recognoscibil: „și salcâmii uscați străjuiau apusul / de soare / așa cum noi / străjuiam ziua noastră cea de toate zilele / care mereu ne zbura printre mâini / ca o pasăre albă”[921].

Liminalii (III): visătorii de coșmaruri. O.P. și Gioni visează monștri și disprețuiesc normalitatea; Diogene Sava își dă concursul

Știm deja[922] că lui Ion Caraba (alias „Ion alu Scârbă”, alias „Gioni Scarabeul”) din *8006 de la Obor la Dâlga* îi place să trăiască în lumi paralele și într-o oarecare măsură (re)imaginate. În prima perioadă a vieții (până la vârsta exactă de 22 de ani) lumea în care el se simte acasă (paradoxal, tocmai atunci când în realitate face naveta pe drumul dintre Obor și Dâlga) este trenul personal 8006 („regatul lui Gioni Scarabeu”, unde el este „prințul jocului cu cartea”[923]). Aici, pe scurt, spre deosebire de lumea reală, „Gioni este cel care câștigă mereu”[924]. Toate acestea, însă, până în momentul în care iubirea (inițial) imaginară pentru o tânără asistentă pe care nu o cunoaște și nu o poate vedea (într-o perioadă în care un accident de muncă îi provoacă orbirea temporară) se realizează în plan fizic.

Numai că în perioada de „întuneric”, de lipsă a vederii, Gioni are revelația – întrucâtva generată, întreținută și analizată de prietenul său Ovid Petreanu (același din *Călătorie în vederea negației*) – a existenței unui monstru imaterial, „fără chip”, asimilabil realității până în detaliile ei cotidiene, aparent benigne (ca de pildă, o căpățână de usturoi și o cheie).

Ovid îl consideră „nebun” – însușire pe care, în mod bizar, studentul la filologie și-o atribuie și lui însuși, valorizând-o pozitiv: „Este imposibil, îmi spun, ca el, Scarabeul, să fie sănătos, perfect sănătos psihic. Sănătatea lui psihică ar fi pentru mine un semn al ignoranței lui. Cel mai condamnabil dintre fapte”[925]). Halucinația coșmărească a celor doi se leagă, așadar, semnificativ, de viziunea unui inamic de nenumit, pe care ale să și-l închipuie ca pe un monstru decorporalizat și ubicuu numai pentru „a-l învinge”:

> „Nu ești un monstru, ești un dușman ca toți alții, dacă eu te numesc monstru totul e în regulă: ți-am găsit o formă și un nume, în mintea mea ești o finitudine, ai o coadă și un cap, deci te voi învinge fără efort, te voi strivi chiar. Și atunci, iată cât de ușor iese la iveală calificativul de cordialitate care poate să apară pe lângă substantivul ce denumește atmosfera, adică aerul în care trăim. Acest substantiv lipsit pentru totdeauna de vreo nuanță activă. Calm suportând sub privire atâtea lucruri”[926].

---

[921] Ibidem, p. 379.

[922] V. și secțiunea dedicată „escrocilor” din analizele privitoare la „paraziți”.

[923] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dîlga*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 48.

[924] Ibidem, p. 51.

[925] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dîlga*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.55.

[926] Ibidem, p.54.

„Monstrul", însă, „[...] se află cuibărit pretutindeni", cred ei, în sensul în care diversele „semne a ceva sau a cuiva care este monstrul"[927] pot fi identificate oriunde. Se înțelege citeț, de aici, că sub fabulațiile aparent abstract-filosofice cu alură schizofrenică ale lui Ovid Petreanu se ascunde, din nou, o infracțiune ideologică exprimată la modul echivoc-estetic, cu atât mai mult cu cât soluția pe care o propune este o *tabula rasa* – ideologică sau socială, nu putem ști, dar o reducție la zero, o negație absolută: „Totul trebuie reorganizat, refăcut din temelii, să fim radicali deci"[928]. Altfel, cum am putea interpreta sensul asocierii (tragi-comice, grotești) dintre o căpățână de usturoi (un obiect prin excelență rural) și o cheie (mai degrabă marcă a urbanului pe de o parte, a claustrării pe de altă parte, dar și – de ce nu – a accesului la cunoaștere sau la autodezvoltare) ca fiind semne ale Molohului?[929] Spre același sens pare a converge și faptul că inactivitatea – definită drept abilitatea de a „suporta" „calm" „atâtea lucruri" „sub privire" – este valorizată negativ, în contrapartidă cu „nebunia" vizionară, ca în atâtea alte cazuri în care ignoranța, lașitatea sau vinovăția istorică echivalează cu o crimă reală, cât se poate de „condamnabilă".

Această interpretare este validată, de altfel, la celălalt capăt al proiectului nedelcian, chiar de naratorul *Zodiei scafandrului*. Vorbind întrucâtva cu vocea lui Diogene, el explică (aici, neîngrădit) că Diogene Sava are o obsesie similară: cea a „demonul[ui] fără chip, care-i domina în acei ani pe toți românii, exercita deci o presiune asupra lor"[930]. Câteva paragrafe mai jos, identificarea monstrului cu Molohul totalitar se face cum nu se poate mai explicit: „dictatura deci – [...] nu există cuvânt mai precis pentru starea fin acea vreme [...]"[931].

De altfel, Il Dio clarifică (în caz că mai era nevoie) și inversiunea valorică între normalitate și anormalitate pe care o sugerează Ovid, oferind și noțiunea folosită în titlul acestei secțiuni:

> „Obiceiul lui Vasile Sava de a spune despre fiu-său că e «altfel» [...] avea să fie observat curând și cumva asumat chiar de cel în cauză. Numai că și interpretarea avea să fie puțin «altfel»: prin clasa a opta, Diogene decisese că a fi «altfel» înseamnă, de fapt, a fi normal. Și asta ca o deducție logică: pentru că lumea toată o luase razna, era anormală. Exact așa gândea de fapt și taică-său. Anormalitatea începuse cu instalarea rușilor în conacul de la Cocoane [...]. Așa că acest «altfel» fusese până la urmă corect descifrat de Diogene: altfel însemna pur și simplu normal [...]. Pe scurt, încă de mic Diogene resimțise această stare de razna a lumii [...]."[932]

---

[927] Ibidem.

[928] Ibidem.

[929] V. pentru detalii pornind de la această analogie și Ramona Hărșan, „The Communist Moloch: Community as Dialogic Dystopia in Mircea Nedelciu's Fiction". În *Debates on Globalization. Approaching National Identity through Intercultural Dialogue*, Literature Section, Iulian Boldea (coord.), Arhipelag XXX Press, Târgu-Mureș, 2015, pp. 1036-1048.

[930] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, p. 67.

[931] Ibidem, p. 68.

[932] Ibidem, pp. 60-61.

Demonstrația lui Dio și a lui Ovid invalidează, firește, ipoteza prezenței vreunei patologii mintale reale în cazul acestor protagoniști (poate, cel mult, deprimați, ca O.P. în *Călătorie...*). Defectul psihic are o prezență exclusiv simbolică în text, iar judecata explicitată mai sus este, evident, bazată pe principiul logic al dublei negații: a fi „altfel", „nebun", „anormal" într-o lume „anormală", aflată în plină „stare de raznă" echivalează, de fapt, cu a rămâne uman în mijlocul majorității de rinoceri; în contrapartidă, ne-o spune Ovid (dar o sugerează și Pictoru în *Aventuri...*, sau Calafoc în *Cocoșul de cărămidă*), abia „ignoranța" (sau „calmul", „cordialitatea") este „cel mai condamnabil dintre fapte". Iar acest (r)acord cât se poate de clar între primul volum de proză și ultimul text de ficțiune, deja postum, dovedesc deslușit ceva despre integrala acestei opere profund originale: subtextul ei etic este o coordonată esențială, apriorică, non-negociabilă și inalterabilă a scrisului său, un fel de coloană vertebrală care articulează nu o mașinărie textuală, ci un corp epic cât se poate de viu ascuns pe sub pielea ingineriei textuale.

Liminalii (IV): savanții trăsniți. Zare Popescu, teoretician al istoriei; Donqui Delama studiază presiunile asupra psihicului; Anticarul Gheorghe își dă concursul

Tot la psihologiile liminale par să se încadreze și un alt tip de visători: este vorba despre teoreticienii sau oamenii de știință (prea) imaginativi, cu o creativitate experimental-fabulatorie, refugiați în cercetările lor în așa măsură încât întreaga lor existență primară pare să se petreacă într-o altă dimensiune a realității. Nu trebuie înțeles de aici că ei sunt niște cercetători non-etici, cum sunt autorii de pseudoștiință veritabilă (precum concurentul bine conectat al profesorului Donqui Delama din *Primul exil la cronoscop*[933], autor al teoriei împrăștierii vârstelor sau chiar personajul Tovarășului în *Zodia scafandrului*, atunci când inovează astrologia); dar nu sunt, pe de altă parte, nici niște atei sociali dezangajați moral, care „livrează" sistemului minciunile sugerate fără să și creadă în ele – ca imoralistul Diogene Sava, cu teoria spațiu-timpului la Zamolxis. Acești visători științifici sunt niște pasionați genuini, aproape disperați, de știință și teoretizare, de orice care poate constitui un ultim bastion al raționalității într-o lume „în stare de raznă" [934].

Zare Popescu din *Zmeura de câmpie* și din *Zodia scafandrului* este poate cel mai tipic exemplu de „savant trăsnit": un psihic liminal, frizând uneori chiar stări ușor similare cu paranoia sau experimentând episoade amnezice[935], el își alege, ca univers paralel, știința (istoria) – sau fabulația pseudoștiințifică subversivă. Însă ceea ce face el nu este doar falsă cercetare, ca în cazul lui Dio, care își exprimă prin minciună ateismul social. Într-adevăr, dacă este să îl credem pe Diogene odată cu

[933] Ultima povestire din volumul *Și ieri va fi o zi*, publicat în primă ediție la Cartea Românească, București, 1989.

[934] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Editura „Compania", București, 2000, pp.60-61.

[935] V. golul de memorie privind momentul crucial din copilăria sa în care Florea Popescu (tatăl său) este arestat. Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, Editura Militară, Bucureşti, 1984, p. 9.

Renata-Veturia, „imaginația, la el [la Zare, n.RH.], era totdeauna mai puternică decât proba științifică" – o afirmație cu rezonanță puternic șaizecișioptistă, de altfel, dar o perspectivă sustenabilă și astăzi, altfel, dacă este să ne gândim numai la teoriile unui Hayden White[936] despre abilitatea ficțiunii de a relata cu precizie istoria. Cu alte cuvinte, deși de cele mai multe ori sub- sau supra-determinată la nivel experimental și/sau experiențial, viziunea originală a lui Zare despre lume funcționează, în fapt – doar că o face altfel și în alt câmp al cunoașterii – *i.e.*, ea constituie o veritabilă teorie etică deghizată în studiu istoric, „arheologic-lingvistic" etc.

Atât cât îl cunoaștem noi, Zare trăiește, așadar, în mare măsură, în și pentru preocupările sale de factură istoric-lingvistic-antropologică: am văzut că relaționarea amoroasă nu îl interesează (reiese și din *Zodia*, într-un scurt episod în care colegii se amuză pe seama lui fiindcă îl interesează cunoștințele unei colege cercetător și nu competența ei erotică[937], ceea ce îl și enervează cumplit); este însă, în echipa de cercetători, „singura persoană din zonă interesată de rezultatele săpăturilor"[938]. O dovedește din tinerețe, atunci când nu reușește, de pildă, să accepte compromisul de a nu-și susține teoriile originale la examenul de admitere pentru Facultatea de istorie, concurs pe care îl și ratează din acest motiv (episodul este relatat în *Zmeura...* de către Radu Grințu și în scrisorile profesorului Valedulcean și reconfirmat în *Zodia*...).

Teoriile și le va susține, totuși, în continuare și în cadrul Marelui Institut de Istorie (MII I), iar „ipoteza neștiințifică a soldatului Zare"[939] din *Zmeura...* despre *continuum*-ul format de categoriile istorice om-obiect-nume-poveste reprezintă, din start, un delict de gândire care nu îl costă doar prin eșecul repetat la admitere, ci atrage și supravegherea atentă, realizată prin grija „arheologi[lor] cu alură sportivă" de la Secția zero a MII: „cum să spui că piața e totul și nu lupta de clasă, cum să accepți că principiul economiei capitaliste se aplică întregii societăți ca în *Jocurile Schimbului*? *Se poate așa ceva?"*, se întreabă retoric-ironic amicul și colegul său de la MII, Diogene Sava[940].

Reveria sau aparenta dereglare psihică a lui Zare este, așadar, de altă factură decât cele ale personajelor de visători îndrăgostiți prezentate anterior – sau poate ar fi mai corect să spunem că are o suprafață (ori chiar o „acoperire") diferită. Universul său de refugiu este, într-o oarecare măsură, o copie (infidelă în mai multe sensuri) a unui discurs inventat chiar de sistem: mitologizarea științei[941] este ceea ce îi oferă, paradoxal, orfanului un spațiu (interior) de mișcare și posibilitatea unei replici. Zare se angajează, astfel, într-o luptă disimulată, în cadrul căreia se folosește de armele inamicului sau, dacă vrem, răspunde Structurii cu același vocabular. El folosește, pentru promovarea propriilor teorii, un soi de anti-mitopoetică pe model

[936] Hayden White, *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014.
[937] Mircea Nedelciu, *Zodia...*, ed. cit., p. 122.
[938] Ibidem, p. 121.
[939] Mircea Nedelciu, *Zmeura...*, ed. cit., p. 14.
[940] Mircea Nedelciu, *Zodia...*, ed. cit., p. 112 [s.M.N.].
[941] Preiau aici ideea lui Lucian Boia din *Mitologiile științifice ale comunismului*, Humanitas, București, 2011.

protocronist și o anti-limbă de lemn[942] care derutează sistemul în așa măsură încât pare să rezulte în acceptarea lui Zare la MII chiar în lipsa studiilor universitare:

> „Nu-i suflau lui în ciorbă «generalii de istorie reinventată la fiecare congres al partidului». Dacă era de inventat, inventa chiar el: teoria arheologiei lingvistice, cu care-l hipnotizase pe Popescu-Voinești, în ajuta să reziste la tot felul de atacuri ideologice în ședințele științifice ale Secției 0. "[943]

Firește, integrarea la Marele Institut de Istorie nu durează și este de la început relativă, căci amicul lui Diogene este mereu supravegheat și în cele din urmă, înlăturat. El rămâne, însă, poate unul dintre adversarii cei mai conștienți și mai aprigi ai regimului dintre toți liminalii:

> „În fond, ce suntem noi? Cercetători în istorie? Râd curcile. Inventăm tot felul de prostii ca să ne păstrăm un salariu de mizerie și n-avem nici dreptul să vorbim, d-apăi să scriem ce ne trece cu adevărat prin cap. [...] Nouă ne spune Miliția și ce să cercetăm în trecut și cum să vedem viitorul, ți se pare normal?"[944],

îl întreabă el într-un acces de sinceritate pe Diogene.

„Teoria sa cea mai secretă"[945] constituie, însă (ca și „arheologia lingvistică" sau teoria însemnătății coincidențelor[946], de altfel, doar că o face într-un mod mai explicit) un delict de gândire pur și dur, motiv pentru care și face obiectul raportului către Securitate în urma căruia Zare se va vedea nevoit să părăsească institutul. Teza principală a acestui crez formulat eseistic mai degrabă decât științific este cea „a vinovăției generației anterioare, cea care se adaptase la rău înainte de a încerca să-l combată [...]"[947]. Diogene consideră că prietenul său nu greșește când își generalizează integrativ identitatea și biografia nefericită la scara întregului teritoriu național:

> „făcuse din cazul lui un simbol pentru întreaga Românie: un popor întreg amenințat și supus, care continuă să nască fără să se gândească pe ce lume își aduce progeniturile și ce fel de viitor le asigură. Ăsta nu mai e popor, e simplă turmă"[948].

Recunoaștem aici, firește, și ideea în germene preluată din legenda nobililor câmpiei relatată „sau inventată" (cum pare să suspecteze Diogene) de învățătorul Iorgu Popescu (cea de-a două figură paternă de adopție a lui Zare). De altfel, orfanul este, ori de câte ori apare, o sursă inepuizabilă de teorii originale, nu neapărat documentate istoric (mai degrabă fabulatorii) care converg spre aceeași credință profundă în „starea de raznă" a lumii comuniste – de altfel aici se regăsește și motivația ascunsă datorită căreia decide, la finalul *Zmeurii de câmpie*, să studieze istoria[949].

---

[942] Françoise Thom, *Limba de lemn* [1987], Humanitas, București, 1993.
[943] Ibidem.
[944] Ibidem, p. 127.
[945] Ibidem, p.126.
[946] Mircea Nedelciu, *Zmeura...*, ed. cit., p. .19.
[947] Ibidem.
[948] Ibidem.
[949] Pentru mai multe detalii, v. și secțiunea dedicată lui Zare în cadrul analizei privitoare la orfani.

Dacă este, poate, cel mai prolific, mai original și unul dintre cei mai convingători „savanți trăsniți" ai lui Nedelciu (și vom reveni asupra acestei afirmații din urmă în secțiunea dedicată imoraliștilor desăvârșiți, unde orfanul nostru are un loc rezervat), Zare nu este, însă, nici pe departe singurul personaj care trăiește din evaziunea în teoretic sau pseudo-teoretic.

Sigur, teorii pseudoștiințifice în care chiar cred mai inventează și alții (v. teoria spațiului la Inginerul Ion Ion din *Tratament Fabulatoriu,* foarte apropiată, de altfel, de a lui Great Bibi și a lui Maître – poate chiar Gelu Popescu zis „Meșterul"? – din *Tipografi și topografi*[950] despre pliurile completate sau potrivite aleatoriu ale hărții), sau concepția că istoria prezentului este de nepovestit pe care o menționează Rolly în *Fabula rasa* (și care consună foarte bine, prin coincidență semnificativă, tocmai cu observațiile „arheologiei lingvistice"). Însă mai puțini sunt eroii care trăiesc autentic, în secretul conștiinței, ca într-o lume alternativă, pentru sau în jurul unei idei anume, așa cum o face Zare.

Un protagonist care supraviețuiește într-un mod la fel de autentic prin refugiul în teoriile proprii este, poate, profesorul Donqui Delama din povestirea science-fiction *Primul exil la cronoscop*. Sau poate că verbul din familia de cuvinte a „supraviețuirii" nu este tocmai adecvat, din moment de personajul pare să se sinucidă (sau să evadeze?) în finalul textului: ar fi mai precis să spunem că încearcă să supraviețuiască și să își mențină dispoziția psihică în zona creativității sociale. Contrazis după ce munca de o viață îi adusese notorietatea de către un rival bine conectat, pe care profesorul în psihiatrie îl diagnosticase drept un caz patologic, Delama este pedepsit să fie exilat în viitor cu ajutorul unui aparat inovativ numit cronoscop. Inițial curios să își verifice teoriile privitoare la „efectele nefaste ale presiunii asupra psihicului uman"[951] – care anticipează în termeni aproape identici discursul autorului-personaj din deschiderea *Zodia scafandrului*, profesorul constată că în viitor, lumea este scufundată întregime sub ape și supusă presiunii care îi afectează deopotrivă pe scafandri și pe cercetătorii de factura lui etică („oameni ai adâncurilor"[952], cum îi place să îi numească). În fața acestei revelații negative, Delama decide fără deliberări prea îndelungate în favoarea unei evaziuni definitive. În mod evident, el comite un delict multiplu de gândire: în primul rând, sesizează și investighează presiunea (politicului) și reziliența relativă posibilă a conștiinței (deci, în termenii unui Petitat, posibilitatea prezervării „reversibilității simbolice"[953]); apoi, îl diagnostichează cu tulburări psihice pe un susținător al Capitalei (puterea neliberală care domină această lume paralelă cu ajutorul unor Supervizori și planifică activitățile de cercetare științifică prin intermediul Centrului Izobar). Mai mult, refuză să cedeze în fața amenințării cu pedepsirea – întocmai ca eroul teoriei arheologiei lingvistice:

---

[950] Cea de-a doua povestire din volumul *Amendament la instinctul proprietății* (1983).

[951] Mircea Nedelciu, *Primul exil la cronoscop*, vol. *Și ieri va fi o zi* (1989), în *Proză scurtă*, București, Compania, 2000, p. 653.

[952] Ibidem, p. 655.

[953] André Petitat, *Secret și forme sociale*, Polirom, Iași, 2003, pp. 142-143.

„Cu numai o lună înainte fusese primită cu mult entuziasm în lumea științifică vestea că un cercetător din T. a pus la punct un futurocronoscop cu rază mică de acțiune. Cu și mai mare entuziasm fusese primită apoi și vestea că se găsise o aplicație practică a futurocronoscopului: exilarea în viitorul apropiat a celor care nu cred în realizarea planurilor elaborate științific ale Centrului. Deci aplicarea în practică a descoperirii începea să fie la modă. Profesorul fu chiar mulțumit că începea cu el. curiozitatea lui înnăscută îl făcu să și zâmbească. Așa cum delictul nu i se păruse nici o clipă un delict, nici condamnarea nu i se părea condamnare."[954]

Numai că desigur, ca și la Zare, „nonșalanța" profesorului este mai degrabă un mode de a disimula criza interioară profundă. Aceeași senzație a imposibilității de a comunica despre care știm că îi bântuie și pe tinerii din *Aventuri într-o curte interioară* îl face să ia decizia tragică din final:

„La sfârșitul orelor de program, profesorul se gândi să scrie cuiva câteva rânduri. N-avea însă nici rude și nici prieteni, așa că se gândi să îi scrie Valeriei. Începu cu «Dragă Valerie», [...] apoi scrise un citat din Ovidiu: «aici nu știe nimeni niciun cuvânt latin». […] Împături biletul și-l puse în sertar. Avea să-l găsească ea."[955]

O senzație subtilă a irosirii se degajă din paragraful final: aflăm că din semințele mărului pe care profesorul îl avea în buzunar în ziua dispariției crește, ani mai târziu, lângă mormântul acestuia, un pom roditor. Numai că deși „el înflorește și dă rod în fiecare an, [...] fructele lui putrezesc în mare"[956] – o inversiune simbolică a imaginarului genezei pe cât de sugestivă pentru „starea de razna" a viitorului utopic, pe-atât de dureroasă, lăsând impresia unei mari pustietăți: cea a risipirii absurde și nefirești a creativității autentice.

Lui Zare sau Delama le seamănă într-o bună măsură câteva personaje-cheie din *Tratament fabulatoriu*, printre care Anticarul Gheorghe, care crede în posibilitatea „schimbării centrului personal de timp"[957], sau, la loc de frunte, imoralistul Luca însuși, care se ia în serios cu teoria undei meteo generatoare de lașitate sau a mezalianței ca fenomen istoric. Numai că la ei, spre deosebire, imaginația avansează încă puțin mai departe, depășind din start barierele controlului rațional.

Defectivii (I): alienații cu halucinații proprioceptive. Luca și coloniștii din Valea Plânșii își deplasează centrul personal de (spațiu-)timp; bunicul Calafoc își dă concursul

Tot un fel de „savant trăsnit" este și personajul anticarului Gheorghe din *Tratament fabulatoriu* atunci când formulează teoria deplasării „centrului personal de timp"[958] – cu diferența că pentru el (ca și pentru Luca, de altfel) acest gen de

[954] Ibidem, p. 658.
[955] Ibidem, p. 662.
[956] Ibidem, p. 663.
[957] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu* (1986), București, Compania, 2006, p. 284.
[958] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu,* București, Compania, 2006, p. 145. Mezalianța face aici referire și la relația dintre I.L. Caragiale și fiul său „natural", Mateiu.

metaforă teoretică nu rămâne, ca pentru Zare sau ceilalți „teoreticieni" hiperimaginativi, doar o realitate a conștiinței: evaziunea are, pentru acest tip de protagonist, o realitate aparte, halucinatorie, percepută ca materială și proiectată asupra mediului înconjurător cu o atare forță a convingerii interioare încât ecranează realitatea, o face să dispară (cel puțin pentru emitent), generând o mică lume paralelă și secretă. Iată ce povestește în acest sens fostul anticar despre „bunicul Marcu" (unul dintre „întemeietorii" falansterului din fantomatica Vale a Plânșii):

> „El [„bunicul Marcu", n.m.] trăia în trecut, în trecut față de timpul ăla trecut care era prezentul lui [...]. Știi, centrul personal de timp al unui om nu coincide totdeauna cu prezentul cronologic al individului. Ăsta e un truism, dar vedem că personajele descentrate din acest punct de vedere sunt mai greu de reconstituit. «Bunicul Marcu» savura viața, deci încerca să păstreze timpul, într-un fel încerca să fie un bătrân nemuritor, reprezentantul în prezent al unor epoci demult apuse. El era un fel de copil din flori și de aceea se credea nobil. Mezalianța ca formă a mutației inconștiente ce se produce în societate era pentru el transpusă în relația omului cu timpul"[959],

adăugând pe parcurs, în cadrul aceleiași discuții: „Cei care nu au această capacitate [de „a se elibera prin mutarea centrului de timp în altă parte decât în cotidian", n.m.] sunt niște infirmi!"[960].

Inversiunea valorică între normalitate și anomalie operată aici avansează aceeași ipoteză a ignoranței vinovate pe care o regăsim în concepția despre lume a Pictorului[961], sau în teoriile lui Ovid Petreanu[962], Diogene Sava sau Zare Popescu. Pe de altă parte, este dificil să nu formăm aici o sinapsă cu imaginea pensionarului *dandy* Ion Calafoc, care își deplasează și el centrul personal de timp în povestirea *Cocoșul de cărămidă*[963] – cu diferența că în cazul lui nu este clar dacă această mișcare de dislocare se orientează spre trecut sau dimpotrivă, spre viitor.

În orice caz, preluând soluția „bunicului Marcu", anticarul Gheorghe susține că reușește să evadeze efectiv din carcera societății-panoptic:

> „Spunea că la un moment dat dispăruseră niște cărți vechi și de mare valoare, trecute prin comisia de patrimoniu [din anticariatul unde lucra, n.RH.]. Pe baza declarației unui client [iată cât de judicios apare aici sistemul!, n.m.], el fusese reținut pentru cercetări minuțioase. A stat două săptămâni în arestul unei secții de poliție unde colegii lui de detenție se schimbau aproape în fiecare noapte. Atunci a înțeles foarte bine ce mare constrângere înseamnă pentru om trăirea exclusivă în propria viață și ce uriașă este această capacitate a lui de a se elibera prin mutarea centrului personal de timp în altă parte decât în cotidian"[964].

---

[959] Ibidem, p. 145.

[960] Ibidem, p. 147.

[961] În povestirea *Aventuri într-o curte interioară*. V. și secțiunea referitoare la „fiii risipitori".

[962] În povestirea *8006 de la Obor la Dâlga* din volumul inaugural. V. și secțiunea dedicată „visătorilor de coșmaruri".

[963] Povestirea face parte tot din volumul *Aventuri...* (1979).

[964] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, București, Compania, 2006, p. 147.

Fostul anticar concepe limpede această dislocare a conștiinței ca pe o modalitate de eliberare în report cu presiunile unui „cotidian" opresiv: „[...] cât timp a stat în arest s-a tot gândit la zona aceea a orașului și astfel se simțea liber în plină recluziune. Nu credea că-l înțeleg, repeta, liber, liber, liber" povestește Luca[965]. Explicațiile se apropie, mai departe, de ideea ignoranței în raport cu „multele schimbări"[966] pe care o articulează Pictoru încă din povestirea *Aventuri într-o curte interioară*, textul care deschide și dă titlul volumului inaugural:

> „Bineînțeles că atunci încă nu se gândea la «bunicul Marcu» în mod special, ci la toți oamenii din vremea lui și mai ales la aceia care, deși trăiau efectiv atunci, aveau centrul personal de timp și mai îndepărtat în trecut. Când ajunsese cu gândul la strada pe care se afla comisariatul, constatase cu bucurie că numai două sau trei case mai existaseră și în timpul trecut pe care-l alesese el, deci secția a fost de la sine anulată ca inexistentă, ca neconstituită încă și el s-a simțit atunci și mai liber, stătea pe patul lui de fier din arest și, de fapt, se plimba pe un maidan necurățat de la mahalaua orașului, se întâlnea cu personaje pitorești [...]"[967].

După ce părăsește închisoarea, Gheorghe trăiește „o euforie a pătrunderii dincolo de granițele prezentului pe care-l simțea cam ca pe o pată de grăsime care se lățea pe o bucată de stofă"[968]; așadar nu este de mirare că atunci când îl întâlnește pe Aron – unul dintre fondatorii falansterului – mutarea în colonie (care are loc chiar a doua zi de la întâlnire) i se pare „o posibilitate nouă de a-și alege un centru personal de timp diferit de prezent, dar situat de data aceasta în viitor"[969].

Deși ține să pară un interlocutor critic și complet rațional, Luca preia și el involuntar de la anticar speranța evadării posibile. Drept urmare, este catalogat efectiv de alienat mintal de cei din jur și tratat ca atare – inclusiv prin metode de terapie psihanalitică: pornind de la relatările sale despre colonia de utopiști, el ajunge să fie „tratat" (politico-medical) de doctorul Abraș. Lucrurile nu sunt atât de simple cum par, însă, căci ședințele de psihanaliză (ținute, de altfel, *under cover* de doctor – adică fără acordul pacientului) sunt plătite „de la Centru" de către „tovarășul Geu", anchetatorul misterios care se ocupă de cazul Ulei Mierean. Desigur, povestea capătă astfel, la suprafață, mai degrabă aspect de *roman policier* sau de *thriller* decât de distopie politică; dar la fel de bine poate să pară și *Hamlet*-ul lui Shakespeare un simplu *story* Elisabetan cu crime sângeroase, dacă ținem neapărat (iar analogia nu este aici întâmplătoare, căci ambele sunt, într-un sens, niște povești – capitale – cu Bufoni[970]).

---

[965] Ibidem.

[966] Mircea Nedelciu, *Aventuri într-o curte interioară*, vol. *Aventuri ...* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 22-23.

[967] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, ed. cit., p. 148

[968] Ibidem, p.148.

[969] Ibidem, p. 149.

[970] Aluzia este aici la profilul simbolic al Bufonului din *Lumea e un mare azil*. Pentru detalii, v. secțiunea introductivă a secvenței de față.

În realitate, romanul are (așa cum am mai arătat[971]) o morală cu vădite implicații politice, de la refuzul (oricât de alienant) al lumii în ansamblul ei și un fel de „heterotopizare"[972] a interiorității, a subiectivității individuale prin izolarea în halucinație și până la concluzia sumativă că „Lașitatea e la fel de periculoasă ca agresivitatea"[973].

În orice caz, să reținem pe moment (căci la cazul meteorologului vom mai reveni curând[974]) că pentru a se salva de povara propriei crime morale (*i.e.*, lașitatea), Luca reușește să aplice cu succes, în cele din urmă, tehnica „schimbării centrului personal de timp" despre care îi vorbise anticarul Gheorghe – dacă nu cumva o inventează cu tot cu falansterul fourierist și locuitorii lui.

Deznodământul acțiunii lasă impresia că sugerează, de fapt, această a doua interpretare: că meteorologul imaginează micro-societatea de colonișți instalați la fostul conac al „bunicului Marcu" și întâmplările pe care le trăiește acolo. Sau, cel puțin, așa declară el însuși spre sfârșitul cărții. Numai că în discuția finală cu directorul fitotronului, lucrurile devin din nou ambigue. „Deci ai încercat să-i «tratezi» împotriva undei meteo descoperite de tine? [undă meteo care provoacă lașitatea, n.RH.]", îl întreabă Silvestru. „Da! – răspunde Luca"[975], dar ni se relatează în același timp, subtil, că „Luca, noul Luca, ar fi putut doar să izbucnească în râs"[976] la o astfel de interpelare. Răspunsul său rămâne ambiguu, căci poate foarte bine să fie vorba despre o încercare de a proteja falansterul și pe locuitorii săi, cu atât mai mult cu cât pictorul Vio „se pierde" și el, spre finalul cărții (simbolic sau nu) în zona Văii Plânșii.

În orice caz, putem să rămânem cu concluzia indiscutabilă că atât anticarul Gheorghe cât și Luca au senzația conștientă (firește, nu lipsită de o nuanță de scepticism) că nu ei înșiși, ci ceilalți „sunt [...] infirmi" și trebuie „tratați" – de lașitatea resemnării cu prezentul (tradus simplu prin reprezentări heterotopice ale claustrării ca, de pildă, închisoarea în care se afla anticarul în momentul revelației eliberatoare, sau chiar prin referire verbalizată la privarea de libertate). De exemplu, Luca se „vindecă" prin „schimbarea centrului personal de timp" atunci când pornește el însuși spre stația meteorologică de pe vârful Muntelui Mare, unde se pierduse Ula, refăcând drumul și trecând prin aceleași încercări pe care își imaginează că a fost și ea nevoită să le traverseze, notând, cu vocea naratorului, că „[î]ntre a fi liber și prezent este uneori o mare contradicție":

> „abia atunci a uitat Luca de spaima de moarte [...] și a putut evada din propriu-i prezent, s-a metamorfozat din nou în iubita lui din acel septembrie etc. Intre a fi liber și prezent este uneori o mare contradicție. Cuvintele anticarului Gheorghe îi vin în minte ca un elixir al relativizării oricărei catastrofe: schimbarea centrului personal de timp, ohoo..."[977].

---

[971] V. secțiunea dedicată rebelilor *quasi*-ucigași.

[972] Aluzie tot la teoriile lui Michel Foucault din *Espaces autres*, apărut în *Dits et écrits* (Gallimard, Paris, 1994). V. în acest sens „antractul" teoretic imediat următor.

[973] Mircea Nedelciu, *Zodia...*, ed. cit., p. 259.

[974] În secțiunea dedicată „bolnavilor periculoși".

[975] Ibidem, p.302.

[976] Ibidem.

[977] Ibidem, p. 284.

Pornind de aici, evaziunea halucinatorie poate fi înțeleasă nu ca o formă de nebunie, ci ca un discurs antitotalitar având drept țintă normalizarea abuzului, invocând totodată critic tragica realitate a legislației psihiatrice abuziv-represive[978]. Sau, dimpotrivă, dacă preferăm ipoteza unei patologii reale la nivelul poveștii, trebuie să fim măcar de acord cu Adrian Oțoiu că acești protagoniști sunt, cel puțin, niște identități fundamental vulnerate (dintre „cei răniți iremediabil de viață"[979], dacă nu niște neo-imoraliști „structural inadaptabili"[980]), iar „decăderea lor este", oricum „o formă de protest mut adresat societății"[981].

Un personaj care le seamănă este și Ion Calafoc, pensionarul *dandy* care apare în prim-plan în *Cocoșul de cărămidă.* Am văzut deja altundeva[982] că diagnosticul său (neoficial) este formulat de conștiința colectivă a satului, în virtutea unei înțelegeri parțiale – sau sarcastice și piezișe – a „modernității". Numai că practica socialismului nu se suprapune întocmai ideii de modernitate (o demonstrează și O.P. în *Călătorie în vederea negației*), și nici nu are nimic în comun cu modelul *dandy*-ului (cu care se aseamănă mai degrabă noul Calafoc, în costumul său alb, cu pălărie de pai și baston) – așa că bătrânul rămâne, mai degrabă, un Bufon foucaultian[983], un spectru *parrhêsiast* aparținând unui trecut (sau viitor) posibil demult închis. Comportamentul bătrânului nu îndreptățește, oricum, un verdict psihiatric. Faptul că el se consideră „pensionar" poate să țină de o simplă neînțelegere, de necunoașterea prevederilor legale exacte necesare realizării statutului de pensionar; sau poate, la fel de bine, să țină de un refuz pe jumătate conștient al realității factuale – sens în care Ion Calafoc se apropie, de fapt, de alienații cu „centrul personal de timp" modificat.

Nici aparenta ruptură sentimentală în raport cu fii săi rămași la țară (Mitu și Gheorghe) nu este de natură să confirme, neapărat, boala mintală a bătrânului: între el și aceștia se produce, mai degrabă, un fel de *generation gap* (comunist), dar întors: în timp ce Mitu și Gheorghe comunică și gândesc lumea în termenii unui feudalism târziu, Calafoc sesizează desuetudinea acestui mod de a interpreta societatea și îi disprețuiește pentru lipsa lor de adecvare. În acest sens, ruptura este, de fapt rezultatul rupturii dintre „fidelii" unor modele diferite ale lumii (unul patriarhal, altul modern), fiecare considerându-i „proști" sau „nebuni" pe ceilalți, *i.e.*, inadaptați, neadecvați la lume. La toate aceste argumente (cu valabilitate restrânsă strict la lumea tradițională) se mai adaugă și bizarul „curaj" al lui Calafoc de a transgresa tabuurile și superstițiile satului, atunci când deconspiră misterioasa funcționalitate a lui /342A/ drept un simplu recipient conținând mostre de sol.

---

978 V. și teza elaborată de Corina Doboș și Dumitru Lăcătușu în „Marginalități fluide în România ceaușistă: cazul lui Gh. Brașoveanu între «boală mintală» și «disidență»", capitol apărut în *Critică, marginalitate, cinism*, Cristian Iftode, Cristina Voinea (coord.), Editura Universității din București, 2017, pp. 287-335. V. de asemenea și secțiunea introductivă a secvenței de față.

979 Adrian Oțoiu, *Trafic de frontieră. Proza generației `80*, Paralela 45, Pitești, 2000, p. 51.

980 Ibidem.

981 Ibidem.

982 V. secțiunea dedicată acestui protagonist în analizele dedicate „paraziților".

983 V. tipologia bufonului din *Lumea e un mare azil* a lui Michel Foucault. În Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, Cluj-Napoca, Idea Design&Print, 2005, pp. 7-10.

Singura sugestie mai credibilă a bolii (deși nu întru totul lămuritoare) este faptul că dialogul bătrânului cu Gore (despre înapoierea mentalitară a satului românesc al epocii) continuă, la modul retoric, și la multă vreme după ce Calafoc părăsește Bucureștiul:

> „Degeaba vă aruncați ca boii asupra lui (din nou nu mai știam despre cine vorbește [naratorul de persoana I este un fel de „conștiință colectivă a satului, reprezentată de unul dintre copiii prezenți la „eveniment", n.RH.]), el [pământul, n.RH.] trebuie gândit. Luat cu lingura, cum fac ăștia, și gândit, bă, gândit până la fierberea creierilor. D-aia, mă Gore, tată, e proști dă moare alde frac-tu Mitu, că ei crede că se mai poate așa ca pân-acuma. (Deci, cu Gore vorbea! [constatarea este făcută de aceeași conștiință colectivă, n.RH.]) Uite că nu se mai poate"[984].

Firește, sfidările pe care bătrânul le lansează lumii sale nu trec neobservate, transformându-se și ele în capete de acuzare:

„Hainele lui albe, cu care intrase în cârciumă venind de la gară și aducându-ne la cunoștință tuturor celor de față că din acea zi el se pensionase, erau oare un semn al nebuniei sau al disprețului pe care ni-l purta de mult și abia acum ni-l arăta fățiș [...]?"[985].

Discursul lui Ion Calafoc rămâne, însă, unul tipic instanței culturale a Bufonului, situându-se (chiar în conștiința sătenilor) undeva la limita dintre desfidere superioară și absurd, iar rolul său extra-diegetic este o critică literală adusă principiului solidarizării proletariatului cu „țărănimea", amintit, de altfel, de Gore și exprimat iterativ în documentele de partid[986].

Antract. Digresiune despre personajul *simili*-colectiv al coloniștilor de lângă Fuica și lunga istorie a nebuniei din Valea Plânșii, geografia „parșivă"[987] a spațiilor heterotopice și Bufonul lui Foucault; un tipograf zis Maître și un topograf zis Great Bibi își dau concursul

Am văzut deja că bizarii locuitori ai falansterului fourierist din *Tratament fabulatoriu* (imaginați de Luca sau nu) își deplasează „centrul personal de timp" sau au, altfel spus, dintr-o perspectivă pragmatică, un fel de halucinații proprioceptive. Dacă „străbunicul Ion" (identificabil drept nimeni altul decât I.L. Caragiale) este cel care se află la originea fondării coloniei, dimpreună cu „bunicul Marcu" (recognoscibil cu ușurință, la rândul său, drept Mateiu Caragiale) atunci istoria nebuniei în Valea Plânșii poate să înceapă chiar de la credința în științele oculte (spiritism) a „străbunicului" și imaginația debordantă, liminală, a fiului său ilegitim; de aici (firește, tot din perspectiva definiției sistemice a alienării mintale)

---

[984] Mircea Nedelciu, *Cocoșul de cărămidă,* ed.cit., p.74.

[985] Ibidem, p.72.

[986] În acest sens, v. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972, p. 84 ș.a.

[987] Cu o expresie din *Tratament fabulatoriu* referitoare la „parșivenia formei peisajului" în care se ascunde Valea Plânșii. V. Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu,* București, Compania, 2006, p. 246.

aproape niciunul dinte colonişti nu dă semne certe de sănătate, iar cel mai adaptat lumii reale pare să fie cel mai bolnav dintre toţi: este vorba despre trădătorul-agent Gheorghiţă/Aronel, „uzurpatorul de nume", singurul care mai are legături (autorizate de grup) cu „exteriorul"[988].

Numai că această istorie locală simbolică poate să fie la fel de bine una a imaginaţiei creative: de la iluştrii antecedenţi literari la fabulaţia utopică a libertăţii prin ascundere, interpretarea nu pare să îi dea dreptate lui Luca atunci când îi etichetează pe limba de lemn a sistemului:

> „Bine, dar asta e o boală, am zis, faptul că nevoile de toate felurile pe care trupul şi mintea voastră le au nu puteau fi satisfăcute de secolul din care descindeţi fiecare, faptul că unele insuficienţe ale voastre în ce priveşte adaptarea v-au împiedicat să trăiţi în prezentul propriu nu înseamnă decât boală, satisfacţie iluzorie. Vă suspectez pe toţi că sunteţi bolnavi şi nu aşa, ca soldatul pe care medicii militari l-au declarat muribund şi din această cauză l-au lăsat la vatră, nu aşa, ci altfel, mult mai grav, să iei drept refugiu ceva ce e o capcană, asta e foarte grav!"[989].

Oricum, că suntem de acord sau nu cu judecata lui Luca, „simţul" aparte al spaţiului pe care îl au bunicul Marcu, anticarul Gheorghe, utopiştii din colonie în general şi firească, meteorologul – chiar dacă pare la început a se încăpăţâna să îi considere „bolnavi"[990] pe locuitorii de lumi imaginare şi susţine mereu că „nu îi aprobă în niciun fel"[991] – merită o atenţie deosebită în calitatea sa de intuiţie a pliului neeuclidian sau möbiusian al hărţii, interpretabilă vizibil ca formă de percepţie a ceea ce Jacques Derrida numeşte „spectralitate" (aici, a locului antropologic şi a unui alt timp istoric). În *Spectrele lui Marx*, sensul conceptului este acela de prezenţă a absenţei (fie că este vorba despre elemente care ţin de axa trecutului, „bântuind" şi influenţând reprezentările prezentului, fie că este vorba despre virtualităţi, unde „spectrul" este o proiecţie a viitorului sau a unor cadre mentale diferite, potenţiale, care exercită anumite presiuni asupra realului)[992]. Or, la Mircea Nedelciu, tocmai o astfel de spectralitate se comunică la multiple nivele în cazul anumitor toposuri recurente, cum este (în special) cel al conacului boieresc.

În acest punct, trebuie precizat (chiar dacă acest lucru poate genera senzaţia unei scurte digresiuni) că şi protagonişti mai puţin „suspecţi" de deficienţe psihologice severe (ca G.B., de pildă) confirmă aceeaşi (dez-)articulare neeuclidiană a spaţiului. Dacă Ion Ion, inginerul din *Tratament...*, o teoretizează cu ajutorul modelului mental al benzii lui Möbius, în povestirea *Tipografi şi topografi*[993] Great Bibi face aluzie la o idee care formează principiul de bază al întregii geografii ficţionale nedelciene. Pe scurt: naratorul de persoana întâi se angajează temporar la un centru „topo-tipografic" şi descoperă că hărţile întocmite acolo sunt departe de a

---

[988] Mircea Nedelciu, *Tratament ...,* Bucureşti, Compania, 2006, p. 144.
[989] Ibidem, p. 149.
[990] Ibidem, p. 147.
[991] Ibidem.
[992] Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'état de la Dette, le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*, Éditions Galilée, Paris, 1993, passim.
[993] Din volumul *Amendament la instinctul proprietăţii* (1983).

fi exacte. Erorile de măsurare inevitabile sunt „corectate" din imaginație, în așa fel încât să se potrivească imaginii de ansamblu. Și aceasta, deși, cum o explică Great Bibi,

> „orice modificare, să zicem una de câțiva microni, ar putea duce la aberații incontrolabile în interiorul singurei noastre imagini exacte a locurilor, aberații echivalente pe teren cu dislocarea unui deal, sat sau oraș, cu perturbarea unui râu, apariția unui copac gros de 150 de metri sau cu dispariția unei case. Astfel, [...] dacă o imagine fizică a unui Loc nu este funcțională, atunci ce altă imagine a acestuia ar putea fi considerată exactă?"[994].

Reprezentarea nedelciană a geografiei (și a lumii înseși) va rămâne credincioasă acestui principiu al ușoarei infidelități în raport cu realismul euclidian.

Semnificativ în aceeași direcție este că amplasamentele fantomatice de tipul conacului boieresc beneficiază de un referent comun, în mare măsură real și încărcat cu valoare autobiografică, care se colorează și re-colorează mereu diferit din punct de vedere simbolic, antropologic și identitar, fără ca urmele trecutului să se șteargă complet. O arată și Ion Bogdan Lefter, de altfel[995]: în filigranul peisajului în care este situat falansterul din Fuica în *Tratament fabulatoriu* putem citi fără prea multă greutate același peisaj de fundal pe care îl regăsim în *Zodia scafandrului*, în împrejurimile comunei Boroana, lângă satul natal al lui Calafoc[996] și al Mituței[997], și lângă Fundulea lui Mircea Nedelciu și Mateiu Caragiale.

Fundalul real este dislocat, firește, și capătă istorii ficționale într-o oarecare măsură diferite de la un roman la altul, dar prezintă aceleași elemente de bază care se suprapun: conacul cu blazon imaginat al „bunicului Marcu" (din *Tratament fabulatoriu*), al „boierului Matei" (din *Zodia scafandrului*) și al lui Mateiu Caragiale de lângă Fundulea, dimpreună cu elemente importante ce țin de identitatea antropologică a locului; blocul comunist neterminat așezat lângă fostul conac, mărturie a unei tentative de înființare a unei cooperative agricole, pe care îl regăsim în ambele romane și în prozele scurte; la o oarecare depărtare de acestea, cealaltă moșie a familiei Sion (numită „La Cocoane" și într-un roman, și-n celălalt); comuna cu fitotron din apropiere, situată în proximitatea Bucureștiului (Fuica-Temenia în *Tratament fabulatoriu* / Fuica și Fundulea în *Zodia scafandrului*).

În cadrul delimitat de aceste elemente peisagistice concrete (și cu corespondenți cât se poate de reali, dinafara ramei ficționale[998]) își fac loc, însă, pe principiul palimpsestului, alături de semnificațiile antropologice și sociologice care le sunt asociate în prezentul romanului, și spectrele celor trecute. Misteriosul conac-colonie din *Tratament fabulatoriu* are, așadar, în urmă, o lungă istorie

---

[994] Mircea Nedelciu, *Tipografi și topografi,* vol. *Amendament...* (1983), în *Proză scurtă,* București, Compania, 2003, p. 339.

[995] Ion Bogdan Lefter, „Prefață", în Mircea Nedelciu, *Opere. Vol. 4: Tratament fabulatoriu*, Pitești, Paralela 45, 2014, pp. 27-32.

[996] În povestirea *Cocoșul de cărămidă* din volumul *Aventuri într-o curte interioară* (1979).

[997] În povestirea *Călătorie în jurul satului natal,* din volumul *Și ieri va fi o zi* (1989).

[998] O demonstrează cercetarea recentă a Iulianei Miu, *Mircea Nedelciu. Un personaj principal*, București, Muzeul Literaturii Române, 2025.

„burghezo-moșierească", deviantă (din perspectiva regimului) pe care o evocă. În interiorul poveștii din roman conacul a fost, succesiv, refugiul al mai multor excluși (sau auto-exilați) din cadrul diferitelor organizări sociale. Mai întâi marcând pozitiv distincția socială a boierilor în raport cu sătenii din Temenia, el a servit apoi de refugiu unor persoane decăzute din (sau care au renunțat la) drepturile lor de a participa la viața socială a comunității: o femeie (a cărei identitate rămâne neelucidată) retrasă aici pentru a da naștere unui copil din flori; bunicul Marcu, cu iluziile sale aristocratice; bastardul și anticomunistul Fiston Gulianu; apoi, utopiștii și, în final, meteorologul Luca, protagonistul „alienat mintal" al cărții. La fel, actuala „Ferma I Boroana" din *Zodia scafandrului* a fost, pe rând, conacul boierului Matei, sediul unei garnizoane a armatei rusești, închisoare pentru deținuți politici. Toate aceste avataruri trecute ale aceluiași cadru au tendința de a obseda, de a „bântui" și de a se impune prezentului; ele răscolesc memoria personală sau colectivă și generează, în plan individual, de la vise neliniștitoare (v. Diogene Sava în *Zodia...*) și căutări identitare, la obsesii, fie ele și pasagere (v. Zare Popescu sau Iorgu Popescu, în același roman) sau chiar presupuse halucinații (în cazul lui Luca, în *Tratament fabulatoriu*).

Această calitate „spectrală" a locului ficțional ar putea fi definită, în rezumat, ca o funcție de reflectare: o oglindire (într-un sens) mitică a realului poate să devină vizibilă sau relevantă datorită profilului pronunțat simbolic al unui anumit spațiu „semnificativ" (cum i-ar spune Ionuț Miloi[999]). Este vorba aici despre locuri (re)încărcate cu sens identitar, antropologic sau istoric – purtând semnificații (sau funcționând ca trimiteri) de ordin (larg) cultural[1000].

Conacul boieresc din *Tratament...* este, de pildă, un amplasament heteortopic chiar în sensul noțiunii definite de Michel Foucault în *Altfel de spații*[1001]. Pentru filosoful francez, heterotopiile sunt un tip aparte de locuri antropologice, diferite în raport cu toate celelalte datorită (sau din cauza) unui surplus de semnificație care li se atribuie (direct sau indirect) de către cultura din care fac parte. Asimilabile obiectului oglindă (incluzând aici atât corporalitatea lui dedublată, deopotrivă fizică și imaterială, virtuală, cât și reflecția, i.e., interpretarea pe care o propune prin însăși natura sa) aceste „contra-amplasamente" sunt „un soi de utopii efectiv realizate în care amplasamentele reale, toate celelalte amplasamente reale care se

---

[999] Ionuț Miloi, *Geografii semnificative. Spațiul în proza scurtă a lui Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Limes, 2011.

[1000] Este și motivul pentru care am elaborat în diverse lucrări (ambele publicate în 2011) perspective mai detaliate asupra acestor puncte de fugă ale geografiei ficționale: „Mircea Nedelciu's Mysterious Territories", în *Bulletin of the Transilvania University of Brasov*, Series IV, Vol. 4 (53) No.1 – 2011, pp. 101-108 și respectiv „Heterotopie şi ficționalizare a spațiului la Mircea Nedelciu", în *Dilemele identității. Forme de legitimare a literaturii în discursul cultural european al secolului XX*, Andrei Bodiu, Rodica Ilie, Adrian Lăcătuș (coord.), Editura Universității „Transilvania" din Brașov, 2011, pp. 160-170.

[1001] Michel Foucault, *Espaces autres*, în *Dits et écrits*, Éditions „Gallimard", Paris, 1994. Idem, *Altfel de spații*, în *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri – 1963-1984*, trad. Bogdan Ghiu (partea I), Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga (partea a II-a), Editura „Casa cărții de știință", Cluj-Napoca, 2001, pp. 251-260, pentru prezenta citare.

pot găsi în interiorul culturii sunt în același timp reprezentate, contestate și inversate"[1002], reprezentând astfel o „contestare deopotrivă mitică și reală a spațiului în care trăim"[1003]. Ele reflectă cultura și impun reflecția asupra ei în simultan și de pe poziția excepției, a excluziunii, sau în orice caz, a ceea ce o anumită formă de organizare socială respinge, îndepărtează sau izolează.

Reprezentând mereu în alt vocabular simbolic trecerea de la o organizare socială și politică la alta, spațiile heterotopice revelează mereu, de fapt (la Foucault și la Nedelciu deopotrivă), angoasele, temerile subliminale ale fiecărui tip societal, iar vehemența cu care astfel de spații își deconstruiesc cultura este direct proporțională cu gradul de constrângere care caracterizează discursul puterii. Astfel, în proza lui Nedelciu, efectul reflectat asupra culturii este fie o tentativă de recuperare (măcar individuală) a istoriei identității culturale (ca în *Zodia scafandrului*), fie o încercare de a defini critic, prin opoziție, întregul spațiu exterior (ca în *Tratament fabulatoriu*). Spectralitatea despre care am vorbit nu este, așadar, doar un simplu atribut, ci un principiu activ, o funcție socială în definitiv, căci raportul heterotopiilor nedelciene cu societatea pe care o reflectă este unul contestatar, chiar și atunci când contestarea se realizează prin recursul la mitologii (tradiționale ori moderne). Ele nu sunt spații mimetice, ale oglindirii în machetă a societății ca atare, ci a unor forme sublimate (utopice) ori, dimpotrivă, a unor forme descentrate, deviante (distopice) ale ei. În ambele cazuri, prezența modelului mental diferit pe care aceste spații îl reflectă este una spectrală, apăsătoare, generatoare de disconfort – o formă de „presiune", în definitiv, care are tendința de a remodela spațiul social. La Mircea Nedelciu, această „presiune" de semn contrar în raport cu cea emisă de Centru revelează drama identitară, individuală sau colectivă tipică modernității și modernizării, cu atât mai profundă cu cât trecerea de la o societate la alta este, în spațiul românesc, una cultivată și catalizată *in vitro* de către regimul totalitar.

Întorcându-ne pornind de la această perspectivă de ansamblu la discuția despre „alienații halucinatorii" ai lui Nedelciu, putem specula că atitudinea lor existențială (aceea a ființării în și prin iluzie) este, de fapt, o consecință nefastă a macroistoriei împinsă până la consecința ei ultimă: alienarea absolută – refuzul reflex, somatic, nediscriminatoriu, post-rațional, al realității în întregime. Aici, individul nu „se preface"[1004] că nu observă invaliditatea Structurii (așa cum i se pretinde, de fapt, de către regim), ci că ea poate fi ignorată (sau anulată, chiar), de către subiectivitatea individuală și că acest lucru îi poate fi (relativ) suficient. În orice caz, „defectivul" nu acceptă convenția normalității aparente a societății în care trăiește, dar îi răsfrânge anormalitatea asupra propriului sine (sau este constrâns să o facă); sau: „se preface" că o asumă cam în aceeași măsură în care o face prințul-bufon Hamlet.

[1002] Ibidem, p. 254.

[1003] Ibidem, p. 255.

[1004] Trimitere la teoriile Pictorului din povestirea *Aventuri într-o curte interioară.* V. Mircea Nedelciu, *Aventuri ...*, în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, pp. 22-23.

În orice caz, în această patrie-lume în plină „stare de raznă”[1005], individul care caută normalizarea nu poate fi decât fie un ignorant, fie un imoral, fie – dacă nici una, nici alta – atunci un „anormal”, un autist, poate un traumatizat suferind de halucinații; sau, poate, un prinț deghizat în bufon în maniera lui Hamlet, care „se preface” nebun pentru a putea exprima adevărul[1006].

Defectivii (II): amnezicii psihedelici. Tudor Calafoc ; Pym își dă concursul

Și volumul *Aventuri într-o curte interioară* abundă în reprezentări ale tulburării, fie ele aparente sau credibile: am discutat deja despre grupul din povestirea cu care debutează volumul și din *Excursie la câmp*; dar și *Cocoşul de cărămidă* prezintă mai multe astfel de instanțe, chiar dincolo de cazul bătrânului Ion Calafoc. Din altă perspectivă a discuției noastre, un material interesant de studiu este și nepotul pensionarului *dandy* – Tudor Calafoc. Și unul, și celălalt (ca și bătrânul Pym, de altfel – proprietarul atelierului de fotografie din București unde își face Tudor ucenicia și a cărui fiică se va căsători cu ucenicul-angajat) sunt în situații care îi fac pe ceilalți să se simtă justificați în a-i trata drept „nebuni”. Am arătat deja că judecata asupra bunicului se face la „gura satului”, dublată de urmașii adaptați acestui mediu tradițional pe cale de dispariție (Mitu și Gheorghe); asupra lui Pym, judecata este purtată chiar de către fiica sa, Amalia – cât despre Tudor, asupra lui par să cadă de acord ambele instanțe, la care se adaugă – mai în glumă, mai în serios – până și Pym însuși: „Ești nebun, băiete!”, râde el „cu gura larg deschisă și zvârlind hohote printre dinții stricați”, apropo de contemplațiile filosofice adolescentului[1007].

Situația (ne)sănătății mentale a lui Tudor Calafoc, „acest nepot sărac cu duhul”[1008] care este preferatul bătrânului nu poate fi considerată, nici ea, cu mult mai clară decât cea a bunicului său. Pasiunea contemplativă pentru detaliul fotografic (care amintește de pelicula de artă *Blow-up* a lui Michelangelo Antonioni[1009] în atare măsură că poate fi considerată un intertext) sau uimirea conștiinței tânărului în raport cu propria existență nu pot fi luate în calcul drept indicii, așa cum o fac Amalia sau tatăl ei.

Singura manifestare care poate fi relaționată cu tulburarea psihică este, în cazul lui Tudor, un fel de stare amnezică ce intervine, la un moment dat, asupra anumitor evenimente zilnice din viața sa: „De la acest punct înainte amintirile mele

---

[1005] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului,* Compania, București, 2000, p. 62.

[1006] V. în acest sens și discuția despre nebunie și tipologia bufonului din *Lumea e un mare azil* a lui Michel Foucault. În Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, Cluj-Napoca, Idea Design&Print, 2005, pp. 7-10.

[1007] Mircea Nedelciu, *Cocoșul de cărămidă,* vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Editura „Compania”, București, 2003, p.71.

[1008] Ibidem.

[1009] Coproducție italo-britanică din 1966 bazată pe o proză scurtă de Julio Cortázar *Las babas del diablo,* având drept protagonist un fotograf londonez monden și explorând subcultura hedonistă cunoscută drept *Swinging London*, parte a contraculturii șaizecișioptiste (numită alternativ și *Swinging Sixties*).

sunt din ce în ce mai nesigure, vagi", mărturisește el[1010]. Într-adevăr, întregi calupuri din istoria sa personală nu mai sunt reprezentate în memoria lui decât prin imagini „care stăruie nelămurit"[1011], precum instantaneele din localuri mizere de noapte sau de pe străzi, sau tablouri din călătoria de întoarcere în satul natal, întreprinsă la bordul autoturismului „unchiului Gore"[1012].

Numai că ceea ce „uită" Tudor este de fapt latura cotidiană, „normală" a vieții: relația cu Amalia, fiica lui Pym (care avansează până la o căsătorie pe care nepotul lui Calafoc nu și-o mai amintește), apoi evenimentele privind nașterea fiului său (în afară, aici, de starea afectivă care le-a însoțit: „îmi mai amintesc bucuria mea de a avea un băiat"[1013]) etc. Rezistă, mai degrabă, amintirile care se leagă de pasiunea pentru fotografie, înclinație care, după părerea Amaliei, constituise cauza îmbolnăvirii lui:

> „În vorbăria ei, revenea din ce în ce mai des o afirmație: că Pym ar fi nebun. Găsea legături între nebunia tatălui ei și frenezia mea din ultima vreme. Mă întreba de ce nu dorm mai mult, de ce nu mă bărbieresc. În lumina scăzută a laboratorului îi era foarte ușor să-și imagineze că arăt la fel de jalnic ca Pym. Într-o zi, chiar, m-a obligat să mă culc",

povestește Tudor[1014].

Sigur, la o primă vedere, pasiunea lui Tudor pentru fotografie, pentru detaliul personal oarecare poate să pară ușor obsesivă, cu atât mai mult cu cât el însuși o caracterizează în termeni patologici:

> „Nu peste mult timp lucrurile reprezentate în pozele stupide ale clienților noștri au început să mă intereseze într-o oarecare măsură. Curând asta a devenit aproape o boală. Eram atât de curios să văd ce se întâmplă cu fiecare cadru în parte, încât pe unele le măream mai mult decât îmi ceruse clientul, iar din altele scoteam detalii, la început neclare, pe care le măream și mai mult. [...] lucrurile care făceau obiectul curiozității mele păreau a fi dintre acelea de care nu te poți mira, ele fiind prea de mirare"[1015].

Trebuie menționat aici, însă, că acest comportament obsesiv-compulsiv se leagă și de faptul că Tudor trăiește, încă de la bun început, cu un sentiment perpetuu al „uimirii" existențiale. Pe el îl miră, însă, nu existența sa, ci cea a propriei conștiințe, și a conștiinței în general. Iată de ce nepotul „sărac cu duhul"[1016] al bătrânului Calafoc, „despre care se spunea că are mintea puțin năucă"[1017] și „a cărui minte baba Gherghina nu reușise s-o salveze din mâinile ielelor"[1018] se refugiază din spațiul realității în lumea fotografiei.

[1010] Ibidem, p.79.
[1011] Ibidem.
[1012] Ibidem, p.80.
[1013] Ibidem.
[1014] Ibidem, pp. 78-79.
[1015] Ibidem, pp. 77-78.
[1016] Ibidem, p. 72.
[1017] Ibidem, p. 70.
[1018] Ibidem, p. 71.

Personajul amintește în acest sens de Thomas din filmul *Blow-up* al lui Michelangelo Antonioni (realizat după o povestire de Julio Cortázar) prin „frenezia" sa[1019] direcționată univoc spre fotografie ca act de cunoaștere, prin amorțeala sentimentală și dezinteresul față de cotidian; mai mult, „descentrarea" sa, legată de problematica generală a evoluției conștiinței, nu pare a fi una mai specifică spațiului comunist decât cea a lui Thomas. Nici sentimentul „dezordinii" care guvernează, în viziunea sa, lumea nu pare a fi unul mai „zonal":

> „Așadar, ce mă uimește este tocmai faptul că, printre altele, sunt capabil de uimire, că exist uimindu-mă de ceva, așa cum nu fac celelalte lucruri. Ordinea firească ar fi asta – zic către Pym – fiecare lucru să existe şi niciunul să nu simtă că alături de el există un altul și nici măcar să nu se simtă pe sine ca existând. Dar această ordine e absentă!"[1020].

Dacă luăm, însă, în considerare modul aparte în care se raportează de obicei Mircea Nedelciu la tematica legată de conștiință (și conștiința morală), considerată în relație cu „dezordinea" și „starea de raznă a lumii", pe de o parte, dar și cu dezacordul tânărului în raport cu atitudinea lui Pym (pe care o descrie astfel: „La el lucrurile nu pot avea darul să uimească. Singura problemă pe care ți-o poți pune în fața unui lucru este să-l accepți sau nu"[1021]), Tudor se integrează dintr-o dată într-un tablou mai localizat.

Pe de altă parte, putem bănui și că, dacă Tudor nu se arată tot timpul conștient și „lucid", s-ar putea ca aparenta sa „nebunie" să nu se datoreze, totuși, neapărat (sau nu numai), unor cauze naturale: este destul de probabil ca „substanțele" preparate de Pym, despre a căror existență Tudor are convingeri sigure –„Sunt de altfel încredințat că [...] Pym mai prepară și altceva în «hruba lui urât mirositoare» [„pe lângă substanțele necesare laboratorului", n.RH.]"[1022], relatează el – să joace aici un rol destul de însemnat. Mai mult, Tudor își petrece nopțile în taverne și consumând cantități însemnate de băuturi alcoolice, împreună cu Pym (în special în perioada care va fi „voalată" de amnezie). Ceea ce ne mai amintește, de altfel, din nou de Thomas și desigur, de Ovid Petreanu, care vorbește singur în trenul spre Parângu Mare (fără să putem fi siguri, odată cu călătorii din tren, din ce cauză exactă).

Un alt indiciu posibil al alienării mintale ar putea să fie, însă, mărturisirea sa din penultimul paragraf al povestirii, care îl apropie de alienații halucinatorii. Întors pe meleagurile natale, Tudor pare să se întremeze într-o oarecare măsură; iată, însă, ce povestește, la ani buni de la repatrierea în satul bunicului Calafoc:

> „Dar din toate acestea nimic nu e cert. Cert este numai că acum, în plină lumină a soarelui, mă aflu în această poiană plină de flori, văd cerul întinzându-se fără pată de la un orizont la altul, simt în aer parfumuri nemaiîntâlnite vreodată, păsări mari de ridică în văzduh, plutesc alene, dispar [...] iar din când în când îl văd, trecând singur prin această poiană, în costumul cel alb şi cu pălăria de pai, pe bunicul meu Ion Calafoc"[1023].

[1019] Ibidem, p. 78.
[1020] Ibidem, p. 71.
[1021] Ibidem.
[1022] Ibidem, p.76.
[1023] *Ibidem*, p.81.

Firește, nu e complet clar dacă Tudor e, aici, delirant, sau doar rememorează intens niște viziuni, altfel, simbolice. În orice caz, manifestările patologice ale lui Tudor pot fi legate (în termeni de condiții favorizante) de consumul de substanțe (alcool și/sau stupefiante). Trauma principală pare a fi, însă, alta: este vorba despre șocul mental provocat de „dezrădăcinarea", de „transplantarea" individului direct din lumea arhaică a satului în mijlocul vârtejului acaparant și descentrant al universului citadin. Imaginile legate de oraș care stăruie în memoria tulburată a lui Tudor (exceptându-le pe cele legate de conversațiile filosofice cu Pym și de fotografie) sunt instantanee ale rătăcirii, ale vagabondajului:

> „Probabil că de atunci stăruie nelămurit în mintea mea imaginea unor zile însorite de ianuarie în care, individ fără scop și fără cauză clară, mă deplasam pe străzile întortocheate și murdare ale unui oraș, priveam casele vechi de dinainte de război, cu curți amorțite, cu ferestrele deschise spre soarele neobișnuit de luminos pentru mijlocul iernii. S-ar putea ca tot în acel timp să mi se fi întâmplat și primul meu contact cu alcoolul, prima zi petrecută cu Pym într-o cârciumă. Mi-amintesc că ședeam zgribulit pe un scaun, în colțul unei mese murdare și ude, într-o sală mare și întunecoasă și plină de fum. Oameni necunoscuți și cu fețe ciudate vorbeau cu voce tare în jurul meu, fără însă a da vreunul dintre ei impresia că înțelege ce i se spune. Mi-amintesc la fel de vag de Pym, ochii lui roșii, balansul lui neîntrerupt în fața privirilor mele bolânde [...]"[1024].

Sentimentul pierderii reperelor, al dezorientării axiologice sunt cele care domină universul citadin din amintirile rătăcite ale lui Tudor.

Pe de altă parte, satul apare ca un loc al tămăduirii (relative), al regăsirii liniștii interioare – nepotul lui Calafoc este adus înapoi, de altfel, în acest spațiu prielnic reculegerii de către unchiul său, Gore, probabil în ideea întremării. Tudor pare să se stabilească permanent în satul bunicului său: „Acum se construia cea de a doua stație [de selectare a semințelor, n.m.] chiar pe locul unde fusese casa lui Calafoc ăl bătrân. Din casa aceea nu mai exista decât cocoșul de cărămidă care stătuse semeț pe coama ei mai bine de o jumătate de secol, până a fi răsturnat în pod într-o zi de furtună. [...] Așa că, atunci când stația a fost gata (o construcție înaltă cât un bloc cu douăsprezece etaje!), la dorința bătrânului și cu aprobarea directorului institutului, cocoșul de cărămidă a fost [...] instalat sus pe stație. Acolo se află și acum. De aici din fereastră se poate vedea"[1025].

De altfel, din această perspectivă pare destul de evidentă și semnificația titlului povestirii. Vechea lume a satului, înlocuită (în cadrul realității factuale, civilizaționale) cu un surogat care îi mai poartă („cu aprobare") doar însemnele, are încă o puternică existență în mentalul individual și colectiv, iar urmele sale, încă proaspete, determină incongruențe, dezarticulări la nivelul conștiinței, traume mentale, reorganizări ale scărilor de valori. Iată de ce, poate, „recuperarea" lui Tudor nu va fi niciodată completă.

[1024] Mircea Nedelciu, *Cocoşul de cărămidă*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p.79 [s.m., R.H.].

[1025] *Ibidem*, p.80.

În ceea ce privește boala „«doctorului» Pym”[1026] (nu știm exact ce semnifică această poreclă care apare pusă între ghilimele, deși putem bănui), situația sănătății sale mentale este complet echivocă. Povestirea nu oferă șansa sondării acestei realități interioare, căci asupra acestui personaj misterios nu avem decât perspective exterioare – fapt semnificativ, poate, din moment ce majoritatea relatărilor despre el sunt făcute prin intermediul lui Tudor, care aparține încă, cel puțin la nivel afectiv și subliminal-mentalitar, de lumea alternativă, paralelă, a satului, o lume căreia cea citadină îi este străină, de neînțeles și pe care nu o poate percepe decât din afară. Tot ce aflăm în acest sens este că fiica sa îl consideră „nebun” (nu știm pe ce temei, căci pe Tudor îl interesează puțin „vorbăria” aceste fete care „pe lângă că e urâtă, mai stă și toată ziua să învețe în camera dinspre stradă a atelierului, alungându-ne astfel o mare parte din clientelă”[1027]).

Altfel, bătrânul pare a avea o fire mai degrabă pragmatică și o gândire concretă, chiar lucidă, destul de clar „centrată” axiologic: el crede, de exemplu (cu referire la nepotul său – fiul Amaliei și al lui Tudor) că „niciodată copiii născuți din cei sortiți uimirii de sine, pe de o parte, și din cei cu aer de atotcunoscători, pe de alta, nu vor supraviețui pe lumea aceasta”[1028]; iar Tudor observă, la un moment dat, în cursul povestirii: „Bătrânului, de fapt, nu-i pasă că eu sunt uimit de ceva. La el lucrurile nu pot avea darul să uimească”[1029].

Cei doi au, însă, o discuție despre nebunie care cred că merită amintită aici:

> „Ești nebun, băiete!” exclamă Pym, amuzându-se atunci când Tudor încearcă să îi explice cauza „uimirii” sale de sine. Tudor nu se arată mulțumit de răspuns: „«Cu atât mai mult, cum e posibil ca pe lângă toate astea să mai fiu și nebun?» «N-am să-ți arăt niciodată cum e posibil», zice el, ca și când ar ști ceva despre toate astea. Eu știu că nu știe și, mai ales, că nu-i pasă, dar nu-mi fac probleme din asta. În fapt, cauza uimirii mele sunt în primul rând eu și pe urmă el, iar nepăsarea lui nu mă poate contamina și pe mine”[1030].

Reiese de aici că nebunia lui Tudor este, de fapt, o încercare gnoseologică de percepere și internalizare a unei lumi care i se pare, așa cum afirmă cu o replică mai înainte, „dezordonată” și de nedescifrat în misterele ei esențiale. Întrebarea capitală a lui Tudor „Care e cauza? Cum ajunge materia la un asemenea stadiu?”[1031] este una ontologică și vădește perpetua sa preocupare pentru (re)găsirea unor origini pierdute – sau niciodată cunoscute îndeajuns.

Dar ar mai fi ceva: să nu uităm că și despre Ovid Petreanu ni se precizează că, odată cu inițierea în mondenitățile urbane, „devenea din ce în ce mai puțin uimit în

---

[1026] Mircea Nedelciu, *Cocoșul de cărămidă*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania”, București, 2003, p.76.
[1027] *Ibidem*, p.76.
[1028] Ibidem, p.80.
[1029] Ibidem, p.71.
[1030] Ibidem.
[1031] Ibidem, p.79.

fața lumii”[1032]. Putem citi oare, pornind de aici, contemplativitatea vrăjită ca pe o fază în evoluția personalității dezrădăcinaților? Nu neapărat: nu știm dacă Tudor va deveni un O.P., un neo-imoralist desăvârșit sau nu. Însă nu este imposibil ca toată această retorică a miracolului existenței conștiinței, corelată cu refuzul de a deveni nepăsător și cu ideea dezordinii materiei să trimită, discret, spre domeniul moralității civice.

Defectivii (III): suferinzii de stres post-traumatic socializează cu străinii și au prea multă imaginație

Un alt gen de manifestare comportamentală presupus patologică, similară tulburării de stres post-traumatic este cea a tinerei studente din povestirea *Provocare în stil Moreno*. Firește, și aici frontiera dintre normalitate și anormalitate este extrem de fină, poate chiar mai puțin verificabilă decât în cazul învățătorului Popescu sau al „eternilor soldați”. Trama povestirii se leagă de condiția psihică (aparentă) a unei fete care, în urma șocului psihic suferit în timpul cutremurului din 1977, rămâne mută. Ea este urmărită îndeaproape de un admirator secret – naratorul povestirii – care pare a fi, și el, o victimă a aceluiași eveniment nefericit. Imobilizat, după toate aparențele, într-un scaun cu rotile, el o supraveghează pe tânăra de care s-a îndrăgostit chiar înainte de cutremur de pe terasa blocului în care locuiește, sperând ca prin participarea sa psihică la suferința fetei să o poată vindeca.

Ideile tânărului student la litere sunt marcate de teoriile psihoterapiei de grup a lui Jacob Lévi Moreno: „*afin de les saisir dans leur ensemble, il faut se mouvoir avec eux*...”[1033], notează el într-unul dintre caietele sale. Numai că fata pare să se vindece „miraculos” în momentul în care este vizitată de viitorul său soț, venit tocmai din Germania pentru nuntă. Evident, urmează imediat și „vindecarea” „infirmului”, care își părăsește pentru totdeauna fotoliul rulant și locul său (imaginar?) de pe „terasa pustie” a blocului[1034].

Reiese, într-un mod destul de clar (deși voit ambiguu) că cei doi sunt, cel puțin de la un punct încolo, niște „bolnavi închipuiți” (nu se știe dacă doar unul dintre ei are prea multă imaginație sau amândoi). Par mai degrabă actori de „*happening*” social înrudiți cu personajele din *O zi ca o proză scurtă* sau *Claustrofobie*: își „prelungesc” artificial (sau chiar își imaginează?) afecțiunile respective – unul, pentru a se feri de instituția „gurii satului” urban (care funcționează la fel de bine și în mijlocul Bucureștiului, v. „bunica lui Dragoș”); celălalt, pentru a se refugia

[1032] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației,* vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Editura „Compania”, București, 2003, p. 158.

[1033] „[...] pentru a-i putea percepe în ansamblul ființei lor, trebuie să ne mișcăm odată cu ei...” (traducerea mea). Citatul (din J.L. Moreno, publicat în *Cahiers internationaux de sociologie*, IV, 1949 – citarea aparținându-i lui Mircea Nedelciu) este din nou interpus sub formă de colaj, întrerupând, aparent, firul narativ. Mircea Nedelciu, *Provocare în stil Moreno*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania”, București, 2003, p. 360.

[1034] Mircea Nedelciu, *Provocare în stil Moreno*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, Editura „Compania”, București, 2003, p.368.

într-un trecut apropiat care îi este sentimental confortabil (*i.e.*, momentul în care, chiar înainte de cutremur, o invitase pe studentă în oraș).

Ceea ce se leagă, însă, mai îndeaproape cu tematica acestei secvențe de analiză sunt, din nou, cauzalitatea și simbolistica traumei, manifestările (aparentei) maladii mintale a personajului feminin, și reprezentarea ficțională a mentalităților care țin de percepția despre anormalitate a celorlalți (a indivizilor „valizi mintal") în lumea comunistă. Avem, de fapt, și o cheie de lectură oferită chiar de prozator în acest sens: sociometria lui Moreno (pe care o utilizează naratorul-personaj în tentativa sa de tratare a bolii fetei) pornește de la premisa importanței primare a societății în modelarea comportamentului individual, unul dintre principiile de bază ale acestei metode de analiză psihologică fiind acela că, în esență „comportamentele individuale sunt direct legate de structurile din care fac parte indivizii respectivi"[1035].

Boala studentei se declanșează (aparent), așa cum am mai arătat, în urma șocului afectiv provocat de marele cutremur din 1977 („porcăria", cum îl numește personajul-narator[1036]), în urma căruia se pare că rămâne orfană. Trauma inițială nu pare să aibă, deci, o legătură directă cu sistemul comunist. Pe de altă parte, însă, trebuie să luăm în considerare și faptul că la Mircea Nedelciu, calamitățile naturale au, de multe ori, semnificații simbolice de ordin politic și/sau social (așa cum se întâmplă, de exemplu, cu marile căderi de zăpadă, gerul și crivățul). Catastrofele naturii poartă de cele mai multe ori sensuri duble, ascunse. „Porcăria" din 1977 nu pare, însă, să ascundă mai mult decât un simbolism al indiferenței suverane, „stihiale" a Structurii față de individul cantonat în celebrele „cutii de chibrituri", gata oricând să se prăbușească peste el și să-l strivească. Ceea ce se reflectă, subtil, și în această cugetare a naratorului:

> „Ți-am auzit, cred, acel strigăt. [...] După acel țipăt ai tăcut. Știu. Știu că ai fost în zilele următoare la morgă, știu că tăceai, dar cine are timp să-și dea seama, în atmosfera stupidă de după un cutremur, că o studentă de douăzeci de ani tace tot timpul?"[1037].

În orice caz, „reacția adversă" (cultivată rațional, cel puțin de la un punct încolo) a tinerei studente este aceea de a înceta orice fel de comunicare verbală cu semenii săi – un simptom pasiv-agresiv, crede naratorul, și apreciază, dar are o surpriza neplăcută a realizării că se înșală: este vorba mai degrabă, se pare, despre un comportament de auto-apărare împotriva intruziunii permanente a celorlalți în intimitatea spațiului privat și a vulnerabilităților pe care informațiile utile sistemului le-ar putea genera. Ceea ce îl dezamăgește pe narator este tocmai faptul că tăcerea misterioasă a fetei nu depășește limitele unui simplu sistem de apărare împotriva clevetirilor mărunte (și/sau împotriva unor eventuale delațiuni), reacția

---

[1035] În original : "*les comportements des individus sont liés aux structures dans lesquelles ils s'insèrent*", traducerea mea. Sursa citatului : Degenne A. Forse (unul dintre continuatorii, în cadrul teoriei „rețelelor sociale", al lui J.L. Moreno), în *Les réseaux sociaux*, Éditions „Armand Colin", Paris, 1994, p.5.

[1036] Mircea Nedelciu, *Provocare în stil Moreno*, ed. cit., p.355 ş.a.

[1037] Mircea Nedelciu, *Provocare în stil Moreno*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p.357.

ei legându-se strict de situația individuală fericită în care se găsește (fiind pe cale de a se căsători cu un cetățean german va dori, probabil, să părăsească țara fără incidente). Secretul tăcerii se rezumă, deci, probabil, la o „ilegalitate" măruntă, iar refuzul ei este unul care ține de o circumstanță particulară.

Micro-grupul social al vecinilor de bloc re-creează, pe de altă parte, într-un mod absurd și deformat, tradiționala instituție a „gurii satului", fără să poată, însă, juca rolul moral și executiv-juridic (până la urmă) care îi era atribuit în cadrul micii comunități sătești originale. Vecinul de bloc devine, astfel, un simplu voyeur cu veleități moraliste, instanță pe care studenta pare, dintr-o dată, să nu o mai tolereze. Refugiul în interioritate ca alternativă la sistem nu este, de altfel, așa cum am văzut, un fenomen străin protagoniștilor lui Nedelciu. Interesant de sondat este și felul în care se raportează cetățeanul comunist la instanța bolnavului psihic. Foarte elocventă este, în primul rând, atitudinea „bunicii lui Dragoș", vecina clevetitoare a naratorului, despre care acesta are adesea impresia „că-i cinică, nu numai proastă" sau „mai mult cinică decât redusă"[1038]. El observă (fără prea mare greutate) că „[e]a este una care condamnă bolnavii ca tine și-i compătimește pe cei ca mine"[1039], concluzionând sintetic că bătrâna „nu merită, desigur, încrederea noastră"[1040]. Pentru bunica lui Dragoș, boala fetei este cu siguranță un spectacol, un divertisment, o curiozitate și în niciun caz un motiv de compătimire. Lipsa ei de empatie este un sindrom social, atitudinea ei este cel puțin non-empatică, dacă nu adversă: „Părea victorioasă. Când a fost foarte aproape de mine [...] mi-a șoptit răgușit: «A trecut nebuna cu câinele!» După care a râs sau a rânjit sau a horcăit sau a scos un răget. [...] sunt sigur că a urcat scările într-un picior, chicotind, țopăind, scoțând fum de pucioasă pe nări", notează personajul-narator după ce bătrâna îi împărtășește impresiile zilnice[1041]. Vărstnica este, în acest sens, o „modernă" în terminologia lui Michel Foucault din *Lumea e un mare azil*[1042], căci atitudinea ei poate fi citită ca o incriminare a diferenței (și implicit, a neconformității sale sociale).

Nu toată lumea are, însă, aceeași atitudine. Electricianul Negru Vasile, zis Moreno (iată o aparentă justificare alternativă a titlului povestirii), venit de la țară, se comportă față de fată în stil tradițional: o compătimește, poate, dar o ignoră în spațiul public și este departe de a se implica.

Naratorul, atras tocmai de „diferanța"[1043] ei (imaginată?) în raport cu ceilalți este, de fapt, unica persoană (privată, acționând pe cont propriu) care încearcă să preia, pe baza teoriilor lui J.L. Moreno, responsabilitatea îngrijirii tinerei și care caută soluții de „vindecare". Bolnavul psihic pare, în universul comunist citadin – ca și în cel tradițional-sătesc din *Zmeura...*, de altfel – un irecuperabil, un individ

---

[1038] *Ibidem*, p.357.

[1039] *Ibidem.*

[1040] *Ibidem.*

[1041] Mircea Nedelciu, *Provocare în stil Moreno*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p.358.

[1042] Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, trad. Bogdan Ghiu și Raluca Arsenie, Editura „Idea Design&Print", Cluj-Napoca, 2005, pp.9-10.

[1043] Conceptul îi aparține lui Jacques Derrida, și îl folosesc aici în sensul din *De la grammatologie*, Éditions Minuit, Paris, 1967.

pierdut pentru cauzele societății, și deci, un inutil – de unde, indiferența generalizată și marginalizarea reflexă. Toate acestea generează reacția de surprindere și remarca răutăcioasă a „bunicii lui Dragoș" în momentul în care studenta „se vindecă" – sau își dovedește, de fapt, normalitatea:

> „[...] baba avea pe figură un ciudat amestec de admirație pentru un lucru pe care tocmai îl descoperise și grabă de a-l comunica cuiva cât mai repede. [...] s-a grăbit să-mi spună: «auzi, nebuna, noi credeam că e nebună și ea... se mărită c-un neamț! A venit ăla s-o ia, am fost în parc, am auzit tot. Îți dai seama? [...] Extraordinar, auzi, a dracu!»"[1044].

Reacția este doar în parte similară cu cea pe care același personaj o are la aparenta „vindecare" a personajului-narator:

> „Bineînțeles că baba s-a închinat și s-a grăbit să se ascundă în apartamentul fiicei ei. Puțin îmi pasă ce a fost în mintea ei când a mai deschis o dată ușa și, după ce m-a privit cu spaimă, a închis-o la loc. Nu cred că regreta tocmai faptul că mâine nu voi mai fi pe terasă [...]"[1045],

căci dacă a doua (vindecarea fizică) este interpretată de bătrână printr-o grilă tradițională, a „miracolului" divin (sau satanic), prima (vindecarea psihică) suscită o reacție de invidie-admirare-condamnare a unui act (viclean, iscusit, dar reprobabil) ce este, din oficiu, asimilat șarlataniei, înșelătoriei, speculei sociale.

Defectivii (III): amnezicii postbelici cu complexe de vinovăție. Veteranii își uită rușinea; Niculae, *parrhêsiastul* satului, nu-și dă concursul

Tot un fel de suferinzi de TSPT, protagoniștii pe care îi vom cataloga aici drept „amnezicii cu complexe de vinovăție" sunt profiluri liminale de imoraliști – fiindcă frizează amoralitatea (din ignoranță brută sau reale deficiențe psihologice). Cazurile cele mai clare de alienare psihică autentică apar, poate, în romanul *Zmeura de câmpie*, mai precis în comunitatea sătească B. [Burlești], din care provin Zare Popescu, Radu Grințu și așa-zisul său „frate" de la căminul de copii, Gelu Popescu. În familia lui Zare, în primul rând, tulburările mintale abundă: îl avem, în primul rând, pe fiul cel mic al învățătorului Iorgu Popescu, Niculae (unchiul lui Zare), „născut cu deficiențe mintale și corporale", „un fel de prost al satului", „renegat de bătrân și înfiat de o rudă a babei [soția învățătorului, n.RH.]"[1046], apoi crescut de Speranța Popescu, soția fiului celui mai mare al învățătorului (Florea), deja bolnavă și ea atunci când îl ia în grijă; mai mult, se pare că învățătorul Popescu însuși suferă, la rândul său, de o afecțiune psihică (Gelu presupune că este vorba despre o amnezie, căci bătrânul pare să nu-și mai amintească nimic despre rudele sale din perioada de după război – Speranța, Niculae sau Zare).

[1044] Mircea Nedelciu, *Provocare în stil Moreno*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p.367.

[1045] *Ibidem.*

[1046] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie* (1986), Editura Militară, București, 1984, p. 80.

În legătură cu Iorgu, boala psihică trebuie, însă, pusă sub semnul îndoielii. Indiciile pe care le avem – în afară de amnezia aparentă, care poate fi înțeleasă la fel de bine ca fiind un simplu refuz obstinat de a-și recunoaște rudenia cu cei bolnavi și greșelile făcute (în special față de Zare) – sunt, și ele, discutabile. Avem, ca primă probă, scrisoarea învățătorului către fiul său cel mare, Florea Popescu, pe care o găsește Gelu în timpul scurtei sale șederi în casa bătrânului. Gelu presupune (din oficiu) că greșelile de ortografie trebuie să fie semnul unui simptom dislexic legat de boala psihică a bunicului lui Zare despre care se vorbește în sat: „Notezi că sintaxa bătrânului începuse de atunci [scrisoarea este datată în jurul anului 1965, n.RH.] să scârțâie nejustificat pentru un om care încă mai era învățător și nu se pensionase pentru boala de cap pe care acum se zice că și-a mai domolit-o”[1047]. Apoi, un alt indiciu ar fi înfățișarea sa dezordonată: „Părul lui rar și alb i se răvășise și-i cădea pe frunte dându-i o alură de filozof suspect pentru psihiatri”, observă același Gelu. Și, desigur, ar mai fi presupusa amnezie: „Nu, nu, nu, repetă bătrânul trântind cu pumnul lui osos de masă. Nu există niciun Popescu de aici din sat care să fi pierdut sau părăsit vreun copil la vremea de care-mi zici”[1048], susține el.

Aflăm, însă, din „Raportul complet al «comisiei Gelu Popescu»”[1049], că bătrânul învățător nu a avut niciun scrupul în a-și renega rudenia cu Niculae, fiul cel mic – gest care nu pare să fi avut altă motivație în afară de rușinea publică (învățătorul, unul dintre intelectualii de seamă ai satului, nu putea concepe să dea naștere unui fiu dezabilitat fizic și mintal). Așadar, putem bănui că tot rușinea (expandată la nivel de traumă psihică sau nu) îi generează bătrânului și amnezia (mai mult sau mai puțin reală) în legătură cu trimiterea nepotului (Zare) la orfelinat. Este adevărat că aici motivațiile sale sunt, probabil, mai complexe decât în cazul renegării lui Niculae, căci tatăl lui Zare este arestat (politic) după ce comisese el însuși un act de delațiune care cauzase încarcerarea lui Anton Grințu, primul soț al Speranței și tatăl lui Radu (profesorul lui Gelu și prietenul lui Zare). Poveștile lui Radu și Zare se înnoadă, de fapt, în familia învățătorului.

Dar să ne amintim mai întâi, pe scurt, istoriile celor trei orfani (Zare, Radu și Gelu), așa cum se pot ele recompune din informațiile pe care le primim din roman. Fabula începe, de fapt, cu actul de delațiune comis de Florea Popescu (fiul cel mare al învățătorului) împotriva lui Anton Grințu (tatăl lui Radu) în urma căruia acesta este arestat, iar Florea o ia de soție pe fosta doamnă Grințu, Speranța – căsătorie relativ forțată care constituise, de fapt, adevăratul mobil al actului său. Pentru a-l feri de consecințele originii sale devenite „nesănătoase”, Anton își dă copilul spre înfiere la o casă de copii, de unde „un anume Vergu”[1050] (despre care nu aflăm prea multe) îl aduce tocmai în casa lui Florea și a Speranței, tocmai în perioada în care bătrânul învățător îi presa pe cei doi să îi ofere un urmaș. Vergu face, însă, greșeala (dacă greșeală este, într-adevăr) să îl recomande pe fiul adoptiv ca venind „din partea lui Grințu Anton, cel care are de tăiat la stuf pe 15 ani”[1051] – adică, din partea

[1047] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, Editura Militară, București, 1984, p.87.
[1048] Ibidem, p.78.
[1049] Ibidem, pp.207-209.
[1050] Ibidem, p.207.
[1051] Ibidem.

fostului soț al Speranței, trădat de nimeni altul decât Florea. SperanțaPopescu are un atac psihic în urma căruia nu-și va mai reveni niciodată: „Speranța Popescu a înnebunit și nu și-a mai recunoscut nici copilul pe care l-a născut la puțină vreme [Zare, n.RH.]. De altfel, câțiva ani buni n-a recunoscut pe nimeni”[1052]. După o perioadă în care învățătorul și soția sa muribundă, Florea și cei doi fii ai săi – Radu și Zare – trăiesc împreună în casa cu tufe de „zmeură de câmpie” a bătrânului Popescu, Florea este și el arestat, iar cei doi copii sunt repede „expediați la orfelinat” (în expresia lui Gelu)[1053] de către dascăl, iar Niculae, care locuiește în același sat împreună cu Speranța Popescu, trebuie păcălit pentru ca Zare să poată fi scos din sat. Înscenarea este una sinistră: este vorba despre scena morții lui Zare care se reflectă în visele/amintirile lui Gelu (se pare, deci, că locuia și el în același sat până în momentul în care este trimis, la rândul său, la casa de copii).

Revenind la presupusa boală a învățătorului, după coroborarea tuturor elementelor istoriei sale personale, constatăm că ele pot constitui o posibilă „traumă inițială” (multiplă), tot așa de bine cum pot reprezenta o motivație solidă a rușinii publice, care să genereze simptomele (în această variantă de interpretare) non-patologice, ale renegării propriului trecut. Și într-un caz, și în celălalt, însă, mentalitatea rurală joacă un rol esențial. Firește, este vorba din nou despre o combinație axiologică între morala tradițională, arhaică, a satului și „exigențele morale” impuse de noul Centru al României moderne. Dereglarea pornește, însă, tot de la nivelul macro-social: mai precis, de la actul delațiunii comise de Florea și efectele ei (atât directe, cât și secundare), act nefiresc învestit cu putere executorie de către regimul comunist incipient al anilor `50.

De altfel, tot un simptom (general) de tipul amneziei retrograde este și refugiul (colectiv) în trecutul de dinainte de instaurarea socialismului, în lumea celui de-al doilea Război Mondial. Îl avem aici ca exponent principal, în primul rând, chiar pe învățătorul Popescu, care, întrebat de Gelu despre arborele său genealogic, preferă să povestească despre Război.

> „Pare să fi uitat de ce a început să povestească totul încă din război și în fond tu nu asta îl rugaseși să-și amintească. Probabil că acest rezumat e un punct obligatoriu de trecere pentru orice fel de poveste [...].”, concluzionează Gelu, și continuă, semnificativ: „Multe fire trebuie, probabil, urmărite din acel punct [...] pentru a mai avea o logică anume, altfel, scoase din acest context atât de larg, poate că semnificațiile lor ar fi altele. Până și o bușitură din căruță sau o zăpadă abundentă ca cea din iarna lui `53-`54 capătă alte semnificații. [motivul zăpezii siberiene este, de altfel, unul recurent și profund simbolic în prozele lui Mircea Nedelciu, n.RH.[1054]] Ce e ilogic, însă, e că se pornește de a un eveniment de toată lumea acceptat ca ilogic pentru ca celelalte să îşi păstreze logica!”[1055].

[1052] Ibidem, p. 208.

[1053] Ibidem.

[1054] V. semnificația ei aluziv geo-politică în *Zodia scafandrului* (combinația cu „crivățul siberian” și cu metafora frigului este elocventă), în *O căutare prin zăpadă* sau în *Aventuri într-o curte interioară*.

[1055] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, Editura Militară, București, 1984, p. 69.

Mai mult, acest simptom al întoarcerii în trecut ca spațiu al identificării individului nu îl caracterizează doar pe învățător – așa cum observă și Gelu – ci și pe Anton Grințu, întreaga comunitate a satului B., sau pe sătenii adunați în jurul cazanului de țuică din satul vecin (satul G.). Întrebat de Radu Grințu despre stadiul cercetărilor sale, Gelu Popescu „Meșteru" le rezumă astfel (intenționat eliptic): „A fost foarte interesant [...]. Orice i-ai ruga să-și amintească, ei încep așa: «Când eram în război...»"[1056]. Refrenul războiului devine, astfel, spațiul de refugiu al unei întregi generații cu „centru personal de timp" modificat[1057].

Aceasta nu mai este însă credibil ca simptom identificabil patologiei mintale propriu-zise (granițele dintre normalitate și boală sunt aici foarte fine), ci ține, mai degrabă, în cazul multora dintre acești eterni soldați, de refugiul în spații (sau cronologii) alternative, ca refuz conștient al realităților istorice postbelice. Nu întâmplător (și nici la modul gratuit-experimental) se inserează, în text, fragmente de tipul celui din *Manifestul C.C. al P.C.R.* (editat le 7 noiembrie 1942), care figurează, aparent fără nicio legătură, la sfârșitul povestirilor din război ale lui Anton Grințu; citatul de propagandă privind celebra „întoarcere a armelor" împotriva forțelor naziste: „Popor român, salvează-te de la pieire sigură! Ridică-te la luptă împotriva ocupanților nemți și slugilor lor trădătoare de patrie, pentru ieșirea imediată din războiul nemțesc, antiromânesc"[1058] completează, astfel, sfârșitul „poveștii" cu informația rușinoasă care se vrea obliterată din memoria colectivă. Acest mod alternativ de raportare la realitate pe care îl practică participanții la război echivalează cu o renegare a istoriei recente și (implicit) a vinei de a fi avut „mai mult curaj pe câmpul de luptă decât curaj civic înainte și după război!"[1059] – fenomen care îi situează pe „eternii soldați", mai degrabă, în categoria „visătorilor evazioniști" despre care am discutat într-o secțiune anterioară.

Există, însă, și în cadrul acestei largi palete de „personaje-soldat" care frizează aparența anormalității, un caz evident patologic: este vorba despre nebunul „Sică - Ofițerul", despre ale cărui „isprăvi" povestesc bărbații adunați în jurul cazanului cu țuică (povestașul este un fost șofer de Salvare). Sică se crede ofițer activ, aflat încă pe câmpul de luptă, iar lumea sa – cea a războiului – se suprapune (firește, la modul cel mai periculos) peste cea reală: „Pă vremea aia avea el un fix", povestește fostul șofer de Salvare din satul G.,

> „Când îl apuca dracii lui era periculos că apuca te miri ce cu mâna, un baston, un topor, o coasă și te trezeai că vine să se lupte cu tine. [...] Acuma, nu era problemă dacă erai un om mare, că știai că-i nebun și te fereai, da' mai erau copiii, se juca cu ei, le făcea pușți din lemn, îi organiza pe armate, detașamente, divizii și pe urmă îi punea să se bată."[1060]

[1056] Ibidem, p.42 [s.a., M.N.].
[1057] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu* (1986), Editura „Compania", București, 2006, p. 145.
[1058] Idem, *Zmeura de câmpie*, Editura Militară, București, 1984, p.131.
[1059] Ibidem, p.191.
[1060] Mircea Nedelciu, *Zmeura de câmpie*, Editura Militară, București, 1984, p. 112.

Se poate spune, astfel, că „Sică nebunu”[1061] este o manifestare extremă a simptomelor unei întregi generații, iar bufoneriile sale nu sunt lipsite de semnificație simbolică: „Ce crezi că era prost?” – povestește același narator – „Pân’ la urmă tot a reușit să fugă o dată de acolo [...]. A văzut undeva, într-o curte, niște haine militare puse la uscat. Le-a furat și s-a îmbrăcat cu ele. [...] A mers el așa toată noaptea prin oraș s-ajungă la frati-su ăla. Și zice, băi, Vasile, să vezi când se mai făcuse așa, dimineață, cum trecea un militar pe lângă mine, cum mă saluta! Cine știe ce grad o fi avut ăla dă-i furase hainele! [...] Acuma îl știau toți de «Ofițeru», îți dai seama că boala lui mergea și mai și. El se credea ofițer, ăia îi ziceau «Ofițeru», ce mai...”[1062]. Se reliefează aici și critica subtilă a practicii psihiatrice devenite „instrument al abuzului”[1063] mai degrabă decât îngrijire medicală, „situație ce poate fi documentată mai ales după anul 1965”, susține cercetătoarea Iuliana Cindrea de la University College Cork. Absurditatea conflagrației, dar și a logicii care guvernează societatea socialistă „modernă” își găsesc, astfel, la Nedelciu, o critică vie în nebunia „Ofițerului” Sică.

Tot cazuri evidente ce țin de câmpul afecțiunilor psihice propriu-zise sunt și cel al Speranței Popescu și al „fiului său adoptiv”, Niculae – însă deși traumele inițiale ale ambilor sunt efecte indirecte ale transformărilor, abuzurilor și instabilității macro-sociale, situațiile lor diferă. Speranța nu își mai recunoaște copiii din cauza vinei morale pe care o resimte față de soțul încarcerat și față de Radu; tensiunea etică o destabilizează și constituie elementul declanșator al bolii. Amare sunt și inversiunile care rezultă din analiza onomasticii acestor două personaje. Radu, al cărui nume înseamnă „bucurie” în slavă (conform notațiilor lui Zare) devine, prin simpla sa existență, un generator de nenorocire pentru Speranța – alt nume a cărui semnificație este distorsionată, întoarsă pe dos prin simplele mișcări ale destinului istoric.

Este interesant de altfel, de chestionat și această densitate neobișnuită a personajelor care suferă de afecțiuni psihice (sau se comportă ca atare) în romanul *Zmeura de câmpie* – cu atât mai mult cu cât cazurile discutate până acum sunt descoperite (neintenționat) de Gelu doar în decursul câtorva zile. Romanul nu este aleatoriu subintitulat „roman împotriva memoriei”: impresia de „mare azil”[1064]

[1061] Ibidem, p. 111.

[1062] Ibidem, p. 113.

[1063] Conform cercetătoarei Iuliana Cindrea. V. „Abandonul eticii medicale: psihiatrie şi represiune politică în România epocii Ceauşescu”. În *Anuarul IICCMER, Vol. XI/2016: Traversând comunismul: convieţuire, conformism, compromis*, Lucian Vasile, Constantin Vasilescu, Alina Urs (coord.), Iași, Polirom, p. 96. O idee similară se regăsește și în Corina Doboș, Dumitru Lăcătușu, „Marginalități fluide în România ceaușistă: cazul lui Gh. Brașoveanu între «boală mintală» și «disidență»”. În *Critică, marginalitate, cinism*, Cristian Iftode, Cristina Voinea (coord.), Editura Universității din București, 2017, pp. 287-335.

[1064] Aluzie la expresia lui Michel Foucault. V. „Le monde est un grand asile”, publicat mai întâi în Revista Manchete, 16 juin 1973, pp. 146-147 sau *Dits et Écrits, tome II*, texte n°126 (1973). Pentru versiunea românească, citeare s-a făcut aici din Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2005.

atinge proporții hiperbolice și bântuie lumea romanului ca un spectru derridean, iar semnificațiile social-istorice și mentalitare ale acestei bântuiri – cele pe care nimeni nu vrea să le reactiveze în memoria personală sau colectivă – sunt evidente[1065]: deși „amnezicii vinovați" sunt, poate, cel mai aproape de granița dintre neo-imoralism și amoralitate (sau o chiar transgresează), complexul lor trădează (și re/actualizează) o rușine de ne-gestionat la nivelul conștiinței, și deci, un delict de gândire originar. Sau dacă nu, atunci măcar o revelație morală nefastă despre propria colaborare la abuz și teroare care merge – câteodată chiar împotriva voinței ori capacității auto-perceptive a personajelor – în aceeași direcție.

Mai mult: în timp ce „marele azil" aflat în plină „stare de raznă" normalizează anormalitatea, adevăratul alienat rămâne complet „nevinovat" și se constituie automat într-o instanță a *parrhêsiei*: este vorba despre unchiul lui Zare, Niculae. Alienarea psihică este, aici, poate cea mai clară, mai indiscutabilă: fiul lui Iorgu Popescu se naște cu dizabilități mintale și fizice, iar afecțiunea pare moștenită genetic (deși, dacă alegem, putem citi și aici un simbol). Dar în mod paradoxal, ceea ce surprinde la el sunt manifestările de normalitate emoțională, interioară. În timp ce membrii (relativ) valizi psihic ai familiei nu trădează nicio reacție emotivă acută legată de trimiterea la orfelinat a celor doi copii (Radu și Zare), (tocmai) „prostul satului" își plânge, mânat de o pornire autentică, „morții". Niculae amintește aici foarte bine de Benjy al lui William Faulkner din *Zgomotul și furia*, în sensul în care el are o reacție dezarticulată logic și lingvistic, însă autentică și corectă din punct de vedere moral-sentimental. Scena falsei înmormântări a lui Zare, în cadrul căreia singura manifestare sinceră a durerii generate de această despărțire este cea a lui Niculae, devine tocmai din acest motiv extrem de convulsivă estetic, dar și eminamente simbolică: reiese, implicit, că „starea de raznă a lumii" este suficient de gravă pentru a-l transforma pe „nebun" în Bufon, *i.e.* în emițătorul unicului discurs al adevărului despre care vorbește Foucault în *Lumea e un mare azil*: „[...] el [bufonul, n.RH.] povestea într-o formă simbolică adevărul pe care oamenii obișnuiți nu-l puteau enunța"[1066].

Ce este și mai dureros în metafora lui Nedelciu este, însă, faptul că Bufonul comunist este, aici, un „rănit iremediabil"[1067], chiar dacă rămâne, în același timp, o instanță a *parrhêsiei* în comparație cu exponenții general acceptați ai normalității, și le sporește, astfel, rușinea – nu pentru că nu este bolnav, ci pentru că toți ceilalți sunt, într-un sens, mai afectați (moral, uman până la urmă) decât el.

[1065] Mă folosesc, din nou, de terminologia lui Jacques Derrida din *Spectres de Marx. L'état de la Dette, le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*, Éditions „Galilée", Paris, 1993.

[1066] Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, trad. Bogdan Ghiu și Raluca Arsenie, Editura „Idea Design&Print", Cluj-Napoca, 2005, p. 8.

[1067] Adrian Oțoiu, *Trafic de frontieră. Proza generației `80*, Paralela 45, Pitești, 2000, p.51.

Bolnavii periculoși (I): sinucigași refulați și sinucigași deprimați. Ovid Petreanu ia o poziție radicală, în timp ce alții (Jenny și Donqui Delama) renunță

Am arătat în deschiderea acestui capitol că legislația definea boala psihică în termenii periculozității și gradului de turbulență socială de care „alienatul" era capabil, fie și la nivel speculativ. Firește, așa cum o arată cercetările post-decembriste[1068], norma legală permite anticiparea acțiunilor disruptive sau contestatare viitoare ale presupusului bolnav, astfel încât limitele dintre abuz și medicină devin indecidabile:

> „Erau considerați periculoși acei « bolnavi mintali care, din cauza stării de tulburare în care se află: a. pun în pericol sănătatea sau integritatea lor corporală, ori a altora, sau pot săvârși, în mod iminent, alte fapte grave prevăzute de legea penală, sau b. tulbură, prin manifestările lor, în mod repetat și grav, condițiile normale de viață și de muncă ale altora»"[1069],

arată Corina Doboș și Dumitru Lăcătușu în *Critică, marginalitate, cinism* (2017), citând din articolul al doilea al Decretului 12/ 1965.

Protagoniștii pe care îi discutăm aici răspund primei definiții – *i.e.*, își pun în pericol propria existență (sau se pune problema dacă ar face-o, ca la Ovid), „tulburând" astfel, în măsuri diferite, normalitatea celorlalți (sau așa-zisa lor normalitate) prin gestul lor extrem.

Tentativa de suicid este definită, de fapt, într-un mod foarte particular în *Călătorie în vederea negației* de către un fel de voce colectivă a celor din jurul personajului principal chemați să îl caute când dispare pe vârful muntelui, „un grup care putea să aibă o privire mai documentată asupra lui [asupra lui Ovid Petreanu, n.RH.]"[1070]. Acest „cor" al cunoscuților care amintește de teatrul antic grec (și chiar se exprimă, pe alocuri, versificat) definește gestul autodestructiv drept o formă de autocritică (morală) supremă a propriei ignoranțe, această vină pe care Ovid o consideră „cel mai condamnabil dintre fapte"[1071]:

> „dacă totuși ar fi avut unele motive de nemulțumire, el [O.P., n.RH.] rămânea
> un tip sigur pe sine
> lucid
> cu prea multă poftă de viață
> cunoscuse prea mulți tipi
> și prea multe tipe
> de care-i fusese greață sau

[1068] V. secțiunea introductivă privitoare la „alienații mintal".

[1069] Corina Doboș, Dumitru Lăcătușu, „Marginalități fluide în România ceaușistă: cazul lui Gh. Brașoveanu între «boală mintală» și «disidență»", în *Critică, marginalitate, cinism*, Cristian Iftode, Cristina Voinea (coord.), Editura Universității din București, 2017, p. 295.

[1070] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 173.

[1071] În Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dîlga*, vol. *Aventuri ...*, ed. cit., p.55. Pentru detalii asupra acestei asocieri, v. și secțiunea despre „visătorii de coșmaruri".

de care se entuziasmase
pentru ca tocmai față de sine
să aibă o poziție atât de critică și
să se
oh nu, îl căutăm degeaba, spuneau ei, și chiar dacă, să zicem, l-am găsi, acesta nu poate fi decât un accident"[1072].

Convingerea lor pendulează, de fapt, între teama că Ovid ar fi „luat o decizie stupidă"[1073], nejustificat de radical autocritică, și speranța că nu a recurs la gestul extrem pe care îl bănuiesc salvamontiștii:

„Noi, deci, îl așteptăm să coboare, [...]
Și să ne surprindă, desigur, să spună un «bauuu!»
pentru toți cei care l-au cunoscut
să fie un altul, să fie atât de schimbat, adică
încât să pară un altul."[1074]

Aparent, însă, Ovid nu va mai fi de găsit – sau nu pentru ei. Nici naratorul care vorbește în numele autorului nu ține să lămurească situația până la capăt, deși sugerează că „o urmă nouă, a altcuiva" duce de la locul dispariției spre un pliu al hărții (aici, o colonie muncitorească izolată ca Petrimanu sau Vidra) unde „nu l-a căutat nimeni"[1075].

Este însă și mai semnificativ ce reiese din paragraful final al acestei povestiri capitale (etic și estetic deopotrivă):

„Vei pune, totuși, întrebarea firească: «Unde este O.P.?», iar eu, mircea nedelciu [sic!, n.RH.] (precum părintele care ascunde ciocolata în spatele fiului de câțiva anișori), voi spune pur și simplu: Nu e! Și atunci mă vei crede sau nu mă vei crede (e o acțiune care deja nu mai depinde de mine)"[1076],

și continuă cu această observație definitorie pentru întregul mecanism etic-estetic, confirmat și reconfirmat prin atâtea texte ulterioare, al prozei nedelciene: „Este într-adevăr groaznic să nu fii (chiar dacă asta survine în urma unei negații dorite de tine), dar, îți mărturisesc, e și mai groaznic să nu fii crezut"[1077]. Această frază finală concentrează, efectiv, totul: tragedia individului anulat de realitatea totalitară, disimulată demn în spatele bravadei de suprafață a nonșalanței diegetice și tehnice (nici metadiscursul intruziv-incluziv, nici ultima parte a enunțului nu dezamorsează tranzitivitatea suferinței, ci dimpotrivă, o potențează printr-un efect de psihologie inversă – un mecanism expresiv persuasiv, de altfel, preferat al prozatorului); ambivalența dintre auto-atribuire și atribuirea din exterior a

[1072] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 173.
[1073] Ibidem, p. 173.
[1074] Ibidem.
[1075] Ibidem, p. 174.
[1076] Ibidem.
[1077] Ibidem.

mecanismului auto-negării și marginalizării[1078] (sau dispariției) de care uzează, într-un fel sau altul, toți protagoniștii neo-imoraliști; și nu în ultimul rând, efectul de adâncime al scriiturii, pe care, poate, nimic nu îl descrie mai expresiv decât acest paragraf din *Zodia scafandrului*, la celălalt capăt (cronologic) al proiectului nedelcian: „în fața paginii, totdeauna, tot la suprafață de afli", îi explică el cititorului (și aici, tot în nume propriu), ilustrându-și în continuare astfel poziția față de „poveste" (de „*story*", cum îi mai spune, în 1977, altundeva[1079], *i.e.*, de tramă) și personaj:

> „Respiri. Ești în aer. Între tine și el [protagonistul unei povești, n.RH.] sunt distorsiuni, neînțelegeri, carențe grave de comunicare. Ceea ce lui i se pare a fi o catastrofă, pentru tine poate fi doar o umbră roșie în apă. Ce frumos, spui tu, de parcă soarele ar răsări din adâncuri! El însă știe că-n preajmă se mișcă rechinul și că tocmai a atacat o făptură cu sânge cald"[1080].

Metafora trimiterii în planuri ascunse a elementului sensibil esențial devine (în mod insolit la Nedelciu) tocmai o tehnică de „tranzitivizare"[1081] percepției afective menită nu doar să disimuleze radicalismul contestatar al adevărurilor istorice reprezentate prin ficțiune în raport cu cenzura, ci și să autentifice principiul relatării (*telling*-ul manipulator al lui Booth[1082]), prin densificarea paroxistică a transferului tensionat, înalt-tragic, din aceeași mișcare prin care se evită pericolele sentimentaliste (ca autocompătimirea sau ecoul melodramatic) –amenințări serioase la adresa receptării complete a mesajului „de cealaltă parte a saulei"[1083].

Revenind de aici la finalul *Călătoriri în vederea negației*, devine astfel evident mesajul S.O.S. (*save our ship and our souls*) atât de abil strecurat printre rânduri: contează, de fapt, prea puțin dacă Ovid și-a luat viața efectiv sau nu, fiindcă era deja condamnat la inexistență, chiar dacă sângele lui nu colorează neapărat natura în nuanțele unui apus pe mare – ceea ce este (din acest punct, dureros de perceptibil ca fiind) un lucru „într-adevăr groaznic"[1084].

Sinuciderea simbolică a ipostazei ignorante a protagonistului (Ovid Petreanu-„snobul"[1085]-de-capitală), care dispare – pe principiul perfect gidian al lui *si le grain*

[1078] Vorbim de atribuire și auto-atribuire în termenii definiți de cercetătorul Dan Țăranu, în *Toposul marginalității in romanul romanesc. Dimensiuni ale marginalității*, Muzeul Literaturii Române, București, 2013.

[1079] Nedelciu, Mircea, „Generația `80 în epistolar (1)" [Scrisori către Gheorghe Crăciun, 1973, 1977], în *Paralela 45, Revistă de avangardă culturală*, an III, nr.1, ianuarie-februarie-martie 1996, p. 89.

[1080] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p. 7.

[1081] Cu înțelesul pe care îl conferă Gheorghe Crăciun acestei familii de cuvinte în *Aisbergul poeziei moderne* (publicat în primă ediție la Editura Paralela 45, Pitești, în 2002).

[1082] În *Retorica romanului* (1961), principiul relatării tradiționale, clasice, fie ea și realistă (*telling*) se opune inclusiv etic celui al demonstrației factuale, prin ficționalizare (*showing*), specifice naratorului modernist. Relatarea este astfel descrisă în termenii intruziunii manipulative și demonetizării adevărului narativ. V. în versiune românească diferența între „relatare" și „reprezentare" în Wayne C. Booth, *Retorica romanului*, București, Univers, 1976.

[1083] Ibidem, p. 5.

[1084] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, ed. cit., p. 174.

[1085] Ibidem, p. 149, p. 150.

ne meurt[1086] – mai degrabă pentru că identitatea sa morală se naște din revelația spaimei (de monstrul fără chip al dictaturii[1087]) – „simbolică" fiindcă în realitate, pare că îl regăsim, într-un fragment disimulat de caracterul non-liniar al dispunerii cronologice a evenimentelor narate, „șapte-opt ani mai târziu"[1088], într-o ipostază relativ mai bine familiarizată cu tentativele zilnice de „alungare" a „spaimei"[1089] – rămâne reprezentativă pentru întreaga paletă de forme ale negației practicate de neo-imoraliștii nedelcieni.

Această „paletă" include, însă, și câțiva sinucigași propriu-ziși, tentativi (Jenny în *[...] balada preafrumoasei conțopiste* și Dilaré în povestirea care dă titlul volumului *Amendament la instinctul proprietății*, care comit actul, dar sunt salvate) sau complet realizați (profesorul Delama din *Primul exil la cronoscop*). Dacă ei se califică, însă, și de „bolnavi", sau cu atât mai mult, de „bolnavi periculoși", rămâne însă de discutat.

Mai precis, Jenny și profesorul corespund înțelesului politic-abuziv al definiției legislative ceaușiste – căci, dacă judecăm în logica psihiatriei sovietice a schizofreniei latente – ei se opun progresului pe care îl reprezintă societatea socialistă, sunt un pericol pentru ei înșiși și deci sunt etichetabili drept devianți, dar nu corespund și unei definiții medicale autentice. În realitate, catalogabili cel mult ca depresivi – dar nici atât, fiindcă resorturile stării grave de deprimare în care ajung nu sunt nici pe departe neelucidabile, ci se bazează pe simpla logică a faptelor exterioare – acești delincvenți ideologici mai mult sau mai puțin evidenți pentru ei înșiși aleg ieșirea din lumea totalitară chiar și atunci când alternativa este consecința ultimă: a morții. În fapt, sinuciderea devine aici o declarație asumată până la capăt a negației, amintind, cumva, de acel „ori tapetul, ori eu"[1090] atribuit lui Oscar Wilde: dacă lumea noastră dăinuie în starea actuală de „razna", atunci existența în interiorul ei devine inacceptabilă, fie și cu prețul propriei pieiri. Acești protagoniști caută o (re)negociere imposibilă a valorilor culturii în care sunt nevoiți să trăiască și în lipsa rezultatului – fiindcă amândoi realizează că nu au un limbaj comun practicabil în relația cu structura – recurg la soluția ultimă a eliberării (im)posibile. Deprimarea lor este împinsă în extremă de alienarea totală, firească, în raport cu ceilalți – însă nu par prea departe de acest punct terminus al unor dispoziții similare nici Ovid însuși (să ne amintim în ce stare de teribilă deprimare îl găsim în momentul în care ia trenul spre Parângu Mare), și nici alții (ca Daldea, de pildă).

1086 „Dacă/până când sămânța nu moare", Traducerea mea, RH. Referire la romanul autobiografic cu același titlu al lui André Gide, publicat în primă ediție în 1924 la Éditions de la Nouvelle Revue Française, Paris.

1087 V. pentru demonstrația privitoare la această interpretare, secțiunea de analize privind „psihologiile liminale" care se axează pe „visătorii de coșmaruri".

1088 Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, ed. cit., p. 150.

1089 Ibidem.

1090 O informație nesigură, dar preluată la nivelul conștiinței globale este că ultimele cuvinte ale lui Oscar Wilde ar fi fost "*My wallpaper and I are fighting a duel to the death. One or the other of us has to go*." Se spune (deși autenticitatea acestei informații este discutabilă) că faimosul individualist ar fi rostit aceste cuvinte pe patul de moarte, în timp ce zăcea bolnav de meningită în stadiu terminal într-un hotel sărăcăcios din Paris. Se spune că sărăcit și exilat în urma proceselor și sentinței executate, s-ar fi referit pieziș la tapetul strident al camerei și ar fi ales să facă o ultimă remarcă amuzantă din postura sa consacrată de estet despre circumstanțele nedemne ale propriei morți.

Pe de altă parte, sunt și protagoniști rebeli care tentează în mod repetat sinuciderea din cauze aparent diferite– ca Dilaré, care se confruntă mai degrabă cu concepțiile rigide ale familiei musulmane tradiționale. Numai că și această insolvabilitate a conflictului familial ilustrează tot o formă de arierare mentalitară specifică (și) societății ceaușiste: aceea a utilizării drept fundament moral a unei grile axiologice ultraconservatoare, patriarhale, grav depășite în modernitate – de unde și senzația inacceptabilității condiției feminine la personajele vitale ca Dilaré.

Apoi, desigur, o tentație sinucigașă pricinuită tot de un complex de vinovăție similar cu al lui Ovid (*i.e.*, fundamentat tot pe rușinea generată de propria pasivitate în fața puterilor sistemului) are și Luca din *Tratament fabulatoriu*, atunci când pornește în explorarea ultimei călătorii a Ulei – cea care se presupune că ar fi dus-o la pieire. Meteorologul intenționează, acolo, în fapt, să refacă această Golgotă orientată autodestructiv – noroc că meteorologia ține cu el și se alege, în schimb, numai cu câteva posibile degerături, o *quasi*-arestare și cu adevărul de dincolo de propriul discurs al auto-blamării. Cât de periculos este acest „defectiv" pentru alții, însă, rămâne să decidem în secțiunea imediat următoare.

Bolnavi periculoși (II): disruptivii *quasi*-ucigași din iresponsabilitate. Sau Luca, Maco și claustrofobii nu ucid până la urmă pe nimeni, dar tulbură munca și viața

În secțiunea dedicată „rebelilor cu cauză" am arătat că apar, printre protagoniștii lui Nedelciu – atât printre cei individuali, ca Luca din *Tratament fabulatoriu* sau Mihai Macovei din *Voiajul chimic*, dar și printre cei *simili*-colectivi, ca activiștii artiști – personaje de ca-și-ucigași, *i.e.*, de criminali care fie ratează milimetric, fie trăiesc cu senzația că poartă un fel de vină morală fără să acționeze efectiv asupra victimei. Firește, tot acolo am concluzionat în urma analizelor că în realitate, ei nu fac niciun rău nimănui: victimele nu sunt victime, iar decesele – nici măcar atunci când survin cu adevărat și nu în imaginația roasă de complexele vinovate ale presupușilor ucigași – nu se califică nici măcar la categoria nici măcar omorurilor din culpă. Ca atare, două dileme se cer rezolvate aici: prima, de ce s-ar imagina cineva autor (fie și moral) al unei crime, mai ales când este nevinovat – așș cum o fac Luca sau tinerii din *Claustrofobie*; a doua, de ce acești visători imaginativi capătă un statut de „bolnavi periculoși" și cine li-l atribuie?

Răspunsul la prima dilemă reiese și numai din analizele anterioare: mai precis, acești indivizi contemplativi, dar creativi social (pasionați de meteoriți și tipare ale vremii, de teorii filosofic-antropologice sau de arte) – deci, pe scurt, plini de imaginație – comit delicte de gândire fiindcă se simt, întocmai ca O.P. și Ion Caraba în *8006 de le Obor la Dâlga*, „[p]rofund nesatisfăcuți"[1091] socio-profesional și se auto-

[1091] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dîlga*, vol. *Aventuri ...* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, p. 53.

învinovățesc fie pentru pasivitate („lașitatea" lui Luca în fața argumentului mezalianței), fie din prea multă grijă și responsabilitate în raport cu acțiunile de experimentare socială pe care le practică (v. „claustrofobii" în raport cu Clientul). Ceea ce generează, la ei, crizele de conștiință este, de fapt, surplusul de imaginație, hiperactivitatea imaginativă: brigadierii artistici inovează inclusiv la nivelul metodelor activismului social și devin anxioși cu privire la rezultate fiindcă imaginează prea multe (despre sine și despre alții) pornind de la un simplu anunț de ziar; la rândul său, Luca imaginează fenomene astrale, teorii și întâmplări care să-i ascundă „lașitatea" de judecata morală a propriei conștiințe. La meteorolog, odată cu asumarea vinei pe care o constituie, în fond, submisivitatea în fața restricțiilor aberante practicate de adaptații regimului pare să vină și „vindecarea" de iluzii, halucinații și lașități: „noul Luca" își acceptă în sfârșit sentimentele față de Natalia și renunță să mai vorbească despre falanster – aici, nu știm dacă renunțarea este numaidecât o asumare a imaginației ca origine a halucinației sau o modalitate de a-i proteja pe coloniștii infractori (ideologici).

Mai mult, se pare că Luca nu este nici singurul care prezintă, în *Tratament...* astfel de simptome halucinatorii: spre finalul romanului, Gina Abraș („felina") zărește și ea ceva în depărtare care poate sugera existența materială a coloniei; apoi, pictorul Vio se pierde tocmai în zona în care ceilalți (inclusiv Luca) nu reușesc să mai găsească falansterul. Și-atunci, oare toată lumea are prea multă imaginație? Ei bine, să o recunoaștem: răspunsul este afirmativ pentru mare parte din populația neo-imoralistă – ceea ce nu contrazice, altfel, neapărat, posibilitatea existenței fizice a coloniei: dimpotrivă, poate că locuitorii Văii Plânșii sunt și ei niște suferinzi de aceeași hipertrofie imaginativă, într-o societate care nu este dispusă să ofere diversitatea de roluri (înțelese „în stil Moreno"), necesară dezvoltării și „înfloririi" personalității, pe care o promite[1092].

Prin urmare, titlul romanului poate fi considerat perfect lămuritor: aceste personaje trăiesc într-o lume bolnavă, care necesită măcar un tratament ambulatoriu; iar terapia la condiția incurabilă a macro-ansamblului pe care o găsesc este fabulația, generarea de ficțiuni alternative, pe scurt: imaginația creativă și liberă în care credea, în simultan dar în alt spațiu, o întreagă contracultură. De altfel, și despre Macovei putem proba că are prea multă imaginație – la el, nu auto-justificativă, ca a lui Luca, ci subversivă, ca la Nora & comp. – ea vine în prim-planul povestirii *Acțiunea (romanului) «Black Money»*, unde se pare că tânărul nostru ghid are deja are prea multe filme în minte (pe care pare că le și pune în practică) să nu se facă arestat. „Tratamentul fabulatoriu" devine, astfel, cum o arată în prefața celei mai recente ediții a romanului Ion Bogan Lefter, unul „aplicat vieții"[1093].

[1092] V. *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București,1972, „Capitolul I. Socialismul și înflorirea personalității umane".

[1093] Ion Bogdan Lefter, „Prefață", în Mircea Nedelciu, *Opere. Vol. 4: Tratament fabulatoriu*, Pitești, Paralela 45, 2014, pp. 7-41.

În legătură cu cea de-a doua dilemă, trebuie să recunoaștem că acești indivizi hiper-imaginativi se califică și ei drept „bolnavi periculoși" (alături de cei cu tendințe suicidale) în definiția politizată pe care o impune sistemul acestui concept psihiatric, căci comportamentul lor – în fapt, simpla lor existență chinuită are puterea să „tulbure" „în mod repetat și grav, condițiile normale de viață și de muncă ale altora»"[1094].

Să nici nu luăm aici în considerare ipoteza ca întreaga populație a falansterului fourierist din Valea Plânșii ar avea o existență reală în universul ficțiunii și ar putea poseda efectiv puterea aproape magică de a extrage, deci, din societate, orice explorator sau excursionist neatent. Putem să ne rezumăm doar la „manifestările" disruptive ale celorlalți rebeli/paraziți aleși aici drept exponenți ai categoriei pentru „a face punctul"[1095]: magnetismul fabulațiilor fiecăruia dintre ei „tulbură" nu doar munca și/sau viața bolnavului, ci și pe a altcuiva – pe a Clientului, pe a familiei Mierean, pe a cuplului Abraș, și dau de lucru, în schimb, inutil organelor medicale sau celor de forță și ordine (cum o face și Maco în două dintre cele trei proze în care apare – în fapt, tocmai în cele în care este și personaj principal).

Pe scurt, periculozitatea acestor visători disruptivi cu prea multă imaginație este în realitate, nulă: singura definiție conform căreia por să își confirme anormalitatea este coordonata morală. Căci spre deosebire de normalii colaborativi, ei generează tulburarea chietudinii complice a celorlalți. Iată un pasaj extrem de semnificativ ascuns într-un paragraf mai lung din descrierea drumului pe care îl reface Luca spre Muntele Mare, în care „ocolește releul de departe [...] să nu le vadă mutrele televizioniștilor, îndrăgostite de emisiuni cu muzică și dans din ultimul top"[1096]:

> „Sentimentul lui [Luca, n.RH.] pentru acești oameni normali care se bucură pentru fiecare schimb de casete video cu care vor putea atrage noi vizitatoare la ei, la releu, este unul amestecat, gelozie vecină cu mila, ură seacă, fără patimă, dispreț și totodată dorința de a putea fi ca ei, fără griji, dar oare e suficient să umbli cu ochii închiși ca să fii sigur că în jurul tău nu sunt pericole?"[1097].

Întrebarea pare să antreneze, mai degrabă, negația și are ca fundament aceeași inadecvare morală la sistem și la cei care îl acceptă pe care o resimt și Pictoru, Bob/Americanu, Donqui Delama ș.a. De altfel, ca un fel de *motto* la capitolul al zecelea din *Tratament...*, apare același citat din *Tristele* lui Publius Ovidius Naso referitor la incomunicare pe care îl lasă și Delama drept mărturie viitorului în bilețelul de adio: iar noi știm deja că lipsa de însemnătate a coincidențelor nu există.

[1094] Decretul nr. 12/1965 privind îngrijirea medicala a bolnavilor mintali periculoși, art. 2, *apud* Corina Doboș, Dumitru Lăcătușu, „Marginalități fluide în România ceaușistă: cazul lui Gh. Brașoveanu între «boală mintală» și «disidență»", în *Critică, marginalitate, cinism*, Cristian Iftode, Cristina Voinea (coord.), Editura Universității din București, 2017, p. 295.

[1095] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu,* București, Compania, 2006, p. 299 ș.a.

[1096] Ibidem, p. 277.

[1097] Ibidem.

Outro. Alien(-n)ation, dereglarea tuturor simțurilor și partea întunecată a *parrhêsiei*; despre monstrul fără chip și uriașa pasăre a visurilor; viermii lui Zare își dau concursul

La o privire de ansamblu, alienații lui Nedelciu au, de obicei, înfățișarea unor indivizi normali, afectați în limitele firescului de condițiile externe ale totalitarismului, cu o creativitate și o putere de percepție peste normă transformate în politică personală a rezilienței. În larga lor majoritate, acești protagoniști sunt efectiv nepatologici, sau când nu, atunci rămân măcar mai umani, mai firești și mai perceptivi – sau, într-un cuvânt, măcar mai sănătoși moral decât cei care se adaptează sistemului; iar multitudinea reprezentărilor (care se poate extinde fără probleme mult dincolo de exponenții tipologici discutați aici) lasă impresia unei mici națiuni alternative de înstrăinați – un fel de „*alien nation*" cu o identitate morală surprinzător de pronunțată având în vedere presupusa de-raționalizare a concepțiilor și comportamentelor asociată în mod obișnuit psihopatologiei. Nu îi lipsește aceste populații de *alieni* (în sensul latinesc al termenului) nici măcar blazonul imaginar[1098]: îl moștenește dinafara ficțiunii, chiar din realitatea istorică a localității Fundulea, „satul natal" al lui Mircea Nedelciu și loc de rezidență al lui Mateiu Caragiale în anii săi de căsnicie.

Nu neapărat paradoxal, receptivitatea mai-mult-decât-senzorială a alienaților, abilitatea lor hipertofică de a sesiza macro-modelul totalitar în împletirile sale cele mai discrete și mai comune cu cotidianul îi transformă, pe un principiu foarte similar celui rimbauldian al dereglării sistematice a simțurilor, într-un fel de vizionari și de practicanți ai *parrhêsiei*, în ciuda aparenței lor pronunțat diferite, „străine" de ceilalți și de practicile simțului comun. Se închide, astfel, cercul discursurilor adevărului deschis cu rebelii, însă aici lucrurile par să se lege pe partea cealaltă a benzii lui Möbius – cea întunecată, care percepe intuitiv, nu neapărat intelectualizat (în timpul somnului rațiunii, sau datorită lui) monstrul fără chip al regimului sau consistența flască a conștiințelor retrogradate moral de adaptarea la anormalitatea sistemică, v. analogia cu poziția încovoiată a târâtoarei în retorica lui Zare în *Zodia scafandrului:*

> „Suntem niște viermi, dom' Dio, dacă ni se pare normal să dăm fuga la Secu și să povestim orice banc spus de un coleg în cârciumă în speranța că vom beneficia în schimb de o bunăvoință a monstrului, de o avansare, de o excursie, de o mărire de salariu. Ce să mai aștepți de la un astfel de popor? S-a dus dracului totul! Și asta de multă vreme, din prima zi de după 23 August, am început această adaptare fanariotă la regimul de ocupație. Atunci, dacă n-am fi fost așa, încă s-ar mai fi putut face ceva, nu crezi?"[1099].

[1098] Mă refer, firește, biografia reală a lui Mateiu Caragiale / mai precis, la elementul exotic al arborelui genealogic imaginat (dimpreună cu blazonul nobiliar aferent). V. și Ion Iovan, *Mateiu Caragiale. Portretul unui dandy român*, Editura Compania, București, 2002.

[1099] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, p.126.

Deși nu are un chip decelabil, recunoaștem și aici același monstru care bântuie întunericul conștiinței lui Gioni Scarabeul – ironic, apologet aprig al văzului și al privirii – din perioada de orbire. Coincidență? Firește că nu. Molohul lui Gioni, al lui Ovid, al lui Zare și al lui Dio este recognoscibil și în absența funcționalității perceptive, sau, pentru unii protagoniști, chiar pe modelul eminescian al ochiului închis afară – cel ce-nlăuntru se deșteaptă[1100] (aici, cu ambele sensuri ale cuvântului) – descentrarea simțurilor și a intelectului devine, dimpotrivă, condiția și/sau consecința directă a revelației monstruosului politic. În orice caz, defocalizarea perceptivă sau de recepție pare să antreneze (re-)autentificarea viziunii asupra lumii înconjurătoare într-un mod care le scapă total celor care nu suferă de „insuficiențe [...] în ce privește adaptarea”[1101].

Iarăși, într-un mod mai puțin bizar decât am crede, astfel de deliruri descentrate și *parrhêsiace* ajung să caracterizeze nu doar indivizi, ci și mici comunități secrete, ascunse. *Homo alienus* dobândește, astfel, pe lângă aura întrucâtva mitică, încărcată de semnificațiile culturale ale instituției „clasice” a Bufonului foucaultian, și dimensiune (contra-) sau (hetero-) utopică: mintea alienată devine în sine un topos al contestării pe măsura lumii exterioare, capabil să intre în competiție și uneori, să câștige.

De reținut și ca prezența lumilor alternative (sau nevoia de ele) își are originea, indiscutabil, în carențele funcționale și de concepție ale modelului real, ele echivalând, de fapt, cu o critică sau o criză a „stării de raznă” teoretizate de Diogene. Așadar, dezangajarea „nebunilor” (în raport cu responsabilitatea socială și cu valorile sistemului) este cauzată, în substrat – chiar și atunci când poate fi considerată involuntară și „naturală” (*i.e.*, când ține realmente care ține de textura subiectivă irepetabilă a individului) – de anomalia macro-socială. Altfel spus, nebunia veritabilă, atât cât apare, este un simptom care conține în general, explicit sau în subtext, delictul de gândire (sau de simțire, dacă nu) ca fundament al imposibilității adaptive nu în raport cu lumea modernă (cum o formulează, voalat, O.P. sau seniorul Calafoc), ci cu manifestările aberante, traumatizante sau opresive ale sistemului.

Să nu uităm, însă, că dincolo de deformațiile propriu-zise, de profilurile celor efectiv afectați până la desfigurare (psihică), devine detectabilă o (poate și mai) vastă categorie de imoraliști (evident) clinic sănătoși, disimulați în bolnavi, cei care poartă cu adevărat semnul Bufonului: o mare parte dintre acești alienați sunt extrem de inteligenți, educați, creativi – motiv pentru care gândesc cu adevărat diferit în comparație cu majoritatea adaptabilă, mediocră moral și mentalitar, a așa-zișilor „normali”. Celor din urmă, puterile superioare de observație și procesare a realității specifice practicienilor autoconștienți, deliberați sau (cu atât mai mult) teoreticienilor nebuniei (ca O.P. sau Dio) le sunt complet străine. Atât de străine încât par aproape... extraterestre. Or, tocmai această uriașă și ciudată pasăre (care-

[1100] Aluzie, firește, la *Scrisoarea a III-a.*

[1101] Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu,* București, Compania, 2006, p. 149.

nu-e) a visurilor celor care se vor altundeva pare să dețină cheia secretă spre prezervarea umanității și a libertății de conștiință. Iar câțiva dintre acești eroi aparent „nebuni", rebeli, sălbăticiți, libertini, dezangajați social și profesional vor rafina această cunoaștere, această știință aproape ocultă a reversibilității simbolice ca modus al rezilienței, până la forma ei desăvârșită: *i.e*., antropo-(re-)generativă și transferabilă prin transmisiune directă; sau, într-un cuvânt, „antropogenetică"[1102].

[1102] Termenul este folosit de Mircea Nedelciu pentru prima dată în „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie", interviu de Gabriela Hurezean, publicat *Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic*, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p.3. Este reluat apoi în postfața *Avertisment la ediția a II-a –1996* la romanul *Tratament fabulatoriu*, iar Gheorghe Crăciun îl preia ca atare în textul *Un outsider al literarului* (2001, reed. 2003). V. reeditarea din *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003, p.178.

Genus: imoraliștii capitali și morala negației totale

Probabil nu este greu de remarcat, privind din acest punct înapoi către galeriile de protagoniști asociate celor cinci „specii" majore de neo-imoraliști, că un număr relativ restrâns de indivizi ficționali revin (sau ar putea foarte bine să revină, chiar dacă nu o fac totdeauna) în prim-planul reprezentativ al fiecărei categorii (sau aproape): O.P./Ovid Petreanu, Pictoru, Zare Popescu, Diogene Sava, A.D./Alexandru Daldea, Mihai Macovei, Nora, G.B./Great Bibi...

Includerea lor repetată, succesivă în mai multe sau în toate „speciile" neo-imoralismului nu este o chestiune de insuficiență de material: potențialul exemplificativ al prozei nu a fost nici pe departe exploatat la epuizare pentru niciuna dintre aceste macro-profiluri. Nu ne referim nici la fenomenul balzacian al „revenirii sistematice a personajelor" pe care îl definea Max Andréoli în 1978[1103] – deși acesta este, alături de contextualizarea clasică în cadrul ficțiunii (prin descriere și narare, sau relatare și reprezentare, dacă vrem[1104]), un mecanism-cheie al tehnicii scriitoricești: el permite, la Nedelciu, tocmai alcătuirea unei perspective tridimensionale (și spațio-temporale, fiindcă oferă acces inclusiv la devenirea biografică a personajului) asupra protagoniștilor neo-imoraliști, și folosit într-adevăr cu predilecție în cazul imoraliștilor desăvârșiți.

Reiterările mai-sus menționate au avut alt scop: acela de a trimite spre imaginea completă, pluridimensională și analizabilă / teoretizabilă, a neo-imoralistului ca gen proxim prin intermediul unor protagoniști (să le spunem) *antropo-genus* (fiindcă rezonează și cu „antropogenie"[1105]): dintre cei care alcătuiesc mulțimea vastă și diversă a imoraliștilor (intelectuali sau mai puțin, beligeranți, pasiv-agresivi sau autodestructivi, autoconștienți sau nu etc.), i-am numit „desăvârșiți" și i-am evidențiat drept ilustrări ale unui *genus* proxim potențial pe cei care pot să dea imaginea actualizării contextuale complete (sau aproape complete) a prototipului propus de la nivelul ansamblului prozei. Sau altfel spus, este vorba despre o selecție a reprezentărilor neo-imoralismului pe criteriul celor mai „desăvârșite" reușite ale negației (deci ale refuzului noii morale): cele care, negând

---

[1103] În original: „retour systématique des personnages, géniale trouvaille consciente d'un esprit déjà porté par le système à faire de ses livres un seul livre sans limites". Max Andréoli. *Le Système balzacien, essai de description synchronique* [1978], Paris, Aux Amateurs de livres, 1984, t. II, p. 854.

[1104] Referire la conceptele de *telling* și *showing* ale lui Wayne C. Booth din *Retorica romanului.*

[1105] „Antropogenie" și „antropogenetic" sunt termenii folosiți de Mircea Nedelciu ca echivalenți pentru emancipare, emancipator în sensul travaliului de dezideologizare. Explicată pentru prima dată în „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie", interviu de Gabriela Hurezean, publicat *Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic*, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p.3, teoria funcției antropogenetice a literaturii este reluată apoi în postfața *Avertisment la ediția a II-a – 1996* la romanul *Tratament fabulatoriu*, iar Gheorghe Crăciun face referire la această funcție a textului nedelcian ca atare în textul *Un outsider al literarului* (2001, reed. 2003). V. reeditarea din *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003, p.178.

nu una, ci multiple valori de bază din ansamblul axiologic ceaușist (sau, de ce nu, pe toate) demonstrează o investiție susținută și coerentă în articularea unei anti-morale integral opoziționale și de aici, a unei identități morale contestatare.

Intro. Morfologia completitudinii

În raport cu măsura în care ei reușesc să ilustreze acest prototip „ideal" al neo-imoralistului care neagă în totalitate scara de valori impusă de noua etică ceaușistă, am grupat această mică selecție de imoraliști desăvârșiți în trei sub-categorii (sau, mai bine-zis, în două plus una, căci Diogene Sava apare separat numai datorită rolului său extra-diegetic aparte: acela de a-i reflecta și explicita pe toți ceilalți).

Diferența între „imoraliștii multilateral dezvoltați" și „magiștri" s-a vrut sugestivă și prin titulaturile științific-ironice ale secțiunilor care urmează. Pe scurt, dacă primii sunt multi-direcționali, adică țintesc noua morală pe mai multe linii de atac în același timp (ceea ce le și determină participarea multi-categorială la dinamica „speciilor" negației), ei neagă, totuși, aceste valori ale eticii ceaușiste prin intermediul unei practici „din aproape în aproape" sau „cu amănuntul" a neo-imoralismului, nefiind până la capăt conștienți în legătură cu etica sofisticată a acestei alegeri și rămânând, deci, relativ confuzi cu privire la planul de ansamblu. Este și motivul pentru care sunt mai degrabă asociativi (chiar integrativi) decât magiștrii, care rămân, în fond, niște singuratici. Aceștia din urmă, în schimb, sunt extrem de conștienți de „misiunea" lor, își percep negația holistic (i.e., ca pe un refuz articulat al întregului sistem de valori). Adevărat, o și „propovăduiesc": întocmai ca Ménalque al lui Gide din *Fructele pământului* (*magister*-ul imoralist prin excelență). Își fac învățăcei pe care îi educă, de obicei pe principiul „unu la unu" – după care îi părăsesc, *i.e.*, le dau spațiu să se dezvolte autonom, pe principul acelui notoriu *envoi* gidian care detaliază îndemnul esențial din deschiderea prozopoemului: „Și după ce mă vei fi citit, aruncă această carte – și ieși"[1106]. Neo-Menalcii sunt, așadar, în felul lor, niște activiști și niște combatanți (de obicei, vizibil mai radicali în discurs și comportamentele lor pasiv-agresive decât toți ceilalți imoraliști), devenind efectiv nu doar niște „eroi de fiecare zi" (cum vizează să devină Vranca în povestirea *Efectul de ecou controlat*) [1107], ci, cumulativ, niște adevărați ideologi (și) practicanți ai (r)evoluției morale.

[1106] În original: „*Et quand tu m'auras lu, jette ce livre — et sors.*", Traducerea mea, RH. Nu am preluat aici traducerile românești existente: imperativul final poate fi citit și ca un îndemn la fugă, dar judecând contextual, sensul verbului este mai degrabă cel primar: a ieși din casă, din carte, din universul familiar, din ceea ce este primit prin învățare, pentru o dezvoltare autonomă și individuală, unică, a identității. Invitația este la emancipare. V. André Gide, *Les Nourritures Terrestres*, Paris, Gallimard, 1921, p. 10. Online: https://ia801602.us.archive.org/28/items/lesnourritureste00gideuoft/lesnourritureste00gideuoft.pdf [18.05.2026].

[1107] Mircea Nedelciu, *Efectul de ecou controlat*, ed. cit., p. 241.

Imoraliștii multidirecționali și politica refuzului din aproape în aproape: Maco, A.D., Nora și imoraliștii *simili*-colectivi refuză intuitiv

Există câțiva neo-imoraliști *multitarget,* care „atacă" diverse valori ale noii morale deodată – motiv pentru care au și revenit de la o „galerie" sau „specie" la alta. De obicei adaptați mediilor citadine, descurcăreți și ușor transgresivi în raport cu legea, acești imoraliști multidirecționali se opun de obicei încadrării profesionale – sunt, deci, pe niște „paraziți"[1108] sau mai rău, niște „elementele declasate, infractoare"[1109]: nu doar că aleg mereu locuri de muncă pasagere, temporare, mărunte, nedeclarate, ci chiar comit mici infracțiuni și din acest motiv se află tot timpul pe fugă sau măcar „pe drum" (cam ca la Jack Kerouac și totuși nu prea)[1110]. Se comportă îndeobște ca niște marginali centrifugi, deși nu le lipsesc șansele de parvenire sau chiar de afirmare meritoasă. Au, în general, comportamente erotice dezordonate, libertine, și apucături „cosmopolite"[1111], „arogante"[1112], rebele, uneori inclusiv față de ascendenții familiali direcți (care s-ar zice, la prima vedere, le vor mereu binele). Descriși parcă mereu cu grija deosebită ca unele dintre etichetele de „obraznic/ă", „nonșalant/ă", „cinic/ă" să îi identifice categorial, acești neo-imoraliști multilateral dezvoltați (pe contrasens cu Omul Nou ideal), se străduiesc „și nu totdeauna reușesc"[1113], vorba Norei, să dea impresia că dețin controlul asupra propriei existențe.

Pe scurt, deci, și Macovei, și Daldea, și Nora, și imoraliștii *simili*-colectivi tentează construcții identitare negative complete, conflictuale, căutat nonconformiste sau chiar neconforme: „Noi într-un fel și căutam astfel de riscuri gratuite"[1114], mărturisesc taximetriștii-*sauvage*, de pildă. Acești protagoniști au intuiția necesității unui macro-refuz, dar nu îl actualizează intelectual până la capăt, interioritatea lor rămâne întrucâtva confuză, interogativă. Nu fac teorii recognoscibile ale negației, cel mult experimentează în jurul unor strategii de conștientizare civică. O practică, însă, și fără să o poată teoretiza holistic, căci sunt capabili să nege structura la nivel micro-conștient, din aproape în aproape sau dintr-un refuz contextual în altul – azi, al complicității cu un părinte corupt, mâine, al bunului-simț viciat, poimâine, al limitării libertății de expresie artistică sau de mișcare... și de la capăt.

[1108] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, f/a, Editura Politică, București, 1972, p. 167.

[1109] Ibidem.

[1110] Aluzie la romanul-manifest al lui Jack Kerouac din 1957, *On the Road* (în traducereile românești, *Pe drum*).

[1111] *Morala comunistă...*, ed. cit., pp. 191-192.

[1112] Ibidem, p. 130.

[1113] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, ed. cit., vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p.324.

[1114] Mircea Nedelciu, *Partida de «Taxi-sauvage»*, vol. *Efectul ...* (1981), ed. cit., p.256.

O altă trăsătură destul de tipică și semnificativă a multi-categorialilor este și practica asocierii în mici rețele para-sociale (de activiști politic-artistici, de contrabandiști cu scopuri mai mult sau mai puțin nobile, de jurnaliști-sociologi puși pe experimente), care în realitate își propun să rezolve carențe culturale (grupul din *Claustrofobie* și *O zi ca proză scurtă*), să servească o cauză nobilă ca de pildă, să facă o donație salvatoare (taximetriștii-*sauvage*); sau dacă nu, atunci să își completeze veniturile familiale, ori economiile pentru nunțile apropiate la care speră.

Însă un amănunt relevant (dacă destul de discret) referitor la aceste rețele, și care merită reliefat aici, este că deși par să se articuleze din mers, din plină mișcare și destul de aleatoriu (dacă nu de-a dreptul brownian), există un principiu tacit al conexiunilor aparent lăsate la voia întâmplării: ceea ce acești protagoniști apreciază drept o calitate necesară și suficientă a „calificării" unui nou-venit – altfel, de obicei un *quasi*-necunoscut (vezi Clientul sau chiar A.D. în rolul de șofer) – este comunitatea credinței în niște valori. Atunci când acceptă un nou membru, se orientează mai degrabă după gusturile lui în materie de artă (în principal muzică sau filme, dar nu numai), după libertatea de mișcare sau a practicilor amoroase, autonomia în raport cu familia (înțeleasă deopotrivă ca ascendență și descendență), gradul de înregimentare, vârstă și *look* – deci, pe scurt, după o similitudine culturală bazată pe atitudinea (negativă) față de valorile fundamentale ale moralismului comunist. Se caută, deci, acele semnale care indică de la rebeliune cosmopolită la liberalism extrem – anarhism, libertinaj, disprețul încadrării și al datoriei sociale.

Senzația pe care o lasă în realitate acești indivizi este, astfel, aceea că încearcă nu neapărat să organizeze o revoltă sau o mișcare de rezistență (deși par tentați și de un activism anti-ideologic și anti-chietist cu o retorică secretizată artistic), cât în primul rând un grup de (re)socializare, de prieteni, de semeni, un surogat ale relaționării cu o comunitate din care s-au sustras, susțin ei, voluntar. Este, de altfel, și elementul care indică, poate, cel mai clar că „multilateralii" nu sunt în cele din urmă într-atât de stăpâni pe propriile identități și destine pe cât vor să pară, și nici refuzul apartenenței la macro-grup nu este unul chiar într-atât de deliberat. Da, este o alegere fermă în care ei nu ezită (sau nu îi vedem ezitând, ca pe Gregor Vranca, de pildă), deși unii – ca Macovei – au permanent probleme cu autoritățile din acest motiv. Nu este nici măcar o alegere pe care să o regrete.

Ceea ce regretă, însă (cum o fac, de altfel, și ceilalți imoraliști uni- sau bidirecționali) este faptul că ea s-a cerut făcută: altfel spus, că nu rezonează, nu se pot conecta nici măcar la nivelul comunicării oarecare cu societatea în care trăiesc, fiindcă nu pot (le este etic imposibil) să contribuie la construcția unei abominații morale. Iar calitatea lor dublă de protagoniști individuali și *simili*-colectivi[1115] aproape că le conferă o identitate integrativă extra-ficțională: capacitatea lor de identificare și „racolare", printr-un soi de înfrățire complice a celor care își seamănă și își răspund (începând cu autorul în nume propriu, și atunci, de ce nu și cu cititorul?), pare (sau poate că este, măcar într-o măsură) mai mare decât contribuția la acțiunea din *story*. În fapt, ei ies în afară și reintră la fel de liber, sunt un fel de

[1115] V. și secțiunea „antract" din cadrul secvenței referitoare la rebeli.

transgresivi fantomatici ai limitei dintre discurs și (nu materialism istoric, ci) materialitatea făpturii cu sânge cald de dincoace de text, care îi observă – îi observă și poate îi înțelege. Măcar din curiozitate, acel om ipotetic este capabil să salveze[1116] ceva (sau poate, totul), atâta timp cât posibilitatea reversibilității simbolice[1117] rămâne deschisă.

Sfântul Menalc cel Nou sau imoraliștii-*magister* și refuzul holistic: Ovid Petreanu, Pictoru și Zare se ocupă cu (antropo)geneza prin transmisiune; Petre Măinescu își dă concursul

Imoraliștii de tipul magistrului sunt rari: îi putem număra aici, în principiu, doar pe Ovid Petreanu, pe Pictoru și pe Zare Popescu. Acești protagoniști nu sunt doar niște imoraliști multidirecționali (și implicit multi-categoriali), ci – dincolo de această calitate – sunt, în plus, cu totală claritate de conștiință, niște contestatari ai întregului sistem de valori al noii morale ceaușiste. Mai puțin asociativi decât multilateralii (fiindcă gradul lor de „neîncredere socială"[1118] este mult mai ridicat) sau de-a dreptul singuratici, extrem de stoici (în ciuda faptului că alegerea lor moral-identitară rezultă în marginalizare și de obicei, în precaritate financiară – îi regăsim mereu în rezidențe mizere, paupere, restrânse), ei par aproape niște pustnici, niște mucenici ai negației.

În general, această retractilitate a magiștrilor imoraliști din fața oricărei relații autentice (fie ea amoroasă ori de prietenie) este motivată logic tocmai prin teoria vulnerabilizării pe care o face naratorul din *Acțiunea (romanului)* «*Black Money*». Este vorba, de fapt, despre sesizarea lucidă a unei politici de stat: orice atașament serios și durabil nu responsabilizează, ci poate deveni coercitiv, poate antrena compromisul moral (v. discuția Pictorului cu Gregor, relația cu Angela în care O.P. refuză să se implice, teoriile lui Zare despre delațiune, atitudinea tuturor în raport cu atașamentele familiale etc.). Reținerea în raporturile cu ceilalți își are originea în propriile experiențe nefaste cu ascendența, dar în pe teama de a nu fi nevoiți să aleagă între interesele legitime sau nu ale celor dragi și propria conștiință, propria identitate morală (este problema pe care o pune în evidență, de fapt, povestirea *Efectul de ecou controlat*).

Ca atare, magiștrii aleg cu fermitate „soluția a doua: a lui Alexandru Zinoviev[1119]", sau mai bine-zis, a Zurbagiului zinovian, în termenii în care o definește Nicolae Steinhardt în *Jurnalul fericirii*: retragerea în marginile socialului.

[1116] Secvență construită în paralel cu o propoziție din deschiderea *Zodiei scafandrului*, fiindcă ea poate ilustra relația de coproprietate autor-cititor-personaj (pactul tripartit din *Decalog*): „eu însă, mereu convins că la capătul celălalt al saulei se află un om, continui să scriu. Măcar din curiozitate, acel om ipotetic este capabil să mă salveze." Mircea Nedelciu, *Zodia...*, București, Compania, 2000, p. 5.

[1117] În sensul conferit de André Petitat în *Secret și forme sociale.*

[1118] Există teorii ale corupției care arată că supravegherea generează neîncredere socială, subminând astfel cooperarea. V. Robert Putnam, Robert Leonardi, Raffaela Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1993.

[1119] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii,* Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 14.

Cel mai elocvent exemplu, un fel de emblemă, ar putea fi recalcitrantul zelos: Măinescu nu e prieten cu nimeni, dar ține discursuri la ieșirea din închisoare unui soi de naratar generalizat, pe care îl apostrofează acuzându-l că nu a comis nicio faptă antisocială – și deci, a rămas ignorant (întocmai pe morala gidiană a gnoseologiei „Răului"). În fond, este o alegere care îi caracterizează pe toți imoraliștii lui Nedelciu; însă ceea ce este special la acești „sihaștri" ai negației („totale, absolute"[1120] – spune Petreanu) este că își înțeleg până la capăt motivațiile, le formulează într-un ansamblu articulat și le expun în beneficiul celor pe care îi consideră meritorii.

Își fac, așadar, rareori, prieteni, și sunt selectivi: de pildă, O.P. îl acceptă pe Gioni Scarabeul, dar îl respinge pe G.V. imediat ce își recunoaște în el naivitățile juvenile. Aceștia le devin un fel de ucenici, fiindcă aleșii trebuie avertizați în legătură cu prezența monstrului fără chip, dușmanul ascuns trebuie adus în conștiință. Iar când această „învățătură" începe să dea rod – îi părăsesc brusc, se îndepărtează (geografic sau social). Nu este vorba despre o ruptură totală și nici de vreun conflict; dimpotrivă, relația afectivă se păstrează, însă întâlnirile (cel puțin cele față în față) se răresc, se întrerup pentru perioade lungi de timp sau chiar se sistează. Astfel, politica lor relațională seamănă foarte bine (până și la nivel de metodă) cu „dezinstruirea" practicată de Menalc în *Fructele pământului*: în prima fază a (re)educării, magistrul dez-instruiește, face *tabula rasa* cu tot ceea ce este aprioric și presupus prin prejudecată familială, culturală etc. („Totul trebuie reorganizat, refăcut din temelii, să fim radicali, deci"[1121] – decide în același spirit O.P.); în timpul doi, maestrul imoralist alege momentul potrivit despărțirii, căci reconstrucția identitară necesită o libertate aproape extremă. Plecarea *magister*-ului are loc, deci, și la „maestrul" imoralist „clasic", și la cel neo-imoralist, atunci când ucenicul este pregătit să facă pasul spre autonomie, și are rolul de a permite emanciparea identitară în termeni idiosincratici. De pildă, Gioni își găsește propria soluție la coșmarul existențial (O.P. observă și analizează critic cu toată seriozitatea potențialul salvator al acestei politici personale: „e o cheie, o armă sigură împotriva acelui individ fără formă și nume, arbitrar numit monstru? Sau îi acord acum prea multă importanță?"[1122]); la rândul lor, Gelu și Radu pornesc în căutarea identităților proprii în momentul în care Zare decide să dea la facultate și destinele li se despart, însă continuă să își scrie, aparent; la Pictoru, momentul dispersării grupului de orfani și dezrădăcinați este *hors-champ*, însă nemulțumirea lui afectuoasă, profesorală, cu privire la traiectoria autonomă a lui Gregor este vehementă – v. discuția despre șoareci și câinii vagabonzi).

Am văzut deja că discursul lor este de obicei simbolic, alegoric, aproape similar unui discurs religios sau ocult; însă avem de-a face, în fond, cu un mecanism de protecție a secretului inversiunii valorilor: miza este, în fond, plasată

[1120] Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 165.

[1121] Mircea Nedelciu, *8006 de la Obor la Dâlga*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, ed. cit., p.54.

[1122] Ibidem, p. 56.

pe încrederea că educabilul dedicat pătrunderii acestor taine va fi în măsură să le interpreteze corect, să le descifreze, pornind chiar de la propria experiență.

Este interesant de sesizat aici, însă, și un alt element: pasiunea magiștrilor pentru politicile emancipatorii (ale sinelui și apoi ale Celuilalt) intră într-un (altfel de) ecou controlat cu teoria antropogeniei. Se știe că modul „antropogenetic" în care instanța auctorială nedelciană dialoghează cu cititorul prin intermediul prozei se bazează pe „lectura-întrebare"[1123] și dialogul metaficțional direct; pornind de la explicațiile și articolele teoretice ale scriitorului însuși, rolul acestor mecanisme era dezideologizant și formator: reziliența morală și rezistența la manipulare a cititorului necesitau un astfel de antrenament. Vocea auctorială devine, astfel, tot vocea unui Menalc, antrenând emanciparea cititorului ideal, acest un Natanael generic sau salvatorul de la „celălalt capăt al saulei"[1124]. Dar atunci o nouă întrebare, încurajată de perspectiva celor arătate până aici, poate fi: oare principiul dialogic-emancipator specific nu trebuie extins (utilizând, de altfel, tot un mecanism gidian: cel al „punerii în abis"[1125]) și asupra acestor protagoniști, asupra relațiilor maestru-ucenic din interiorul ficțiunii? Fiindcă – ne-o spune și punctul al șaselea al *Decalogului*[1126] – povestirea nu face doar obiectul unui contract bipartit: coproprietatea este tripartită, incluzând tocmai „eroul"[1127], această entitate care dublează prin reprezentare (*showing*) simpla relatare (*telling*)[1128], adăugând, de fapt, adevărului istoric acea carnație sensibilă care îl face, cu un termen al lui Gheorghe Crăciun, „tranzitiv"[1129].

Firește, am văzut că acești magiștri imoraliști sunt și personaje *porte-parole*: am detaliat-o în cazul lui Zare[1130], dar același lucru se poate face și cu Ovid (monstrul sau interpretarea inversată a anormalității, a lașității sunt, de pildă, preluate de naratorul *Zodiei...* în numele lui Dio sau al lui Zare); ideile-cheie ale Pictorului, la fel (v. ideea incomunicării, a rupturii între generații, a inautenticității chietiste, care reapar în varii povestiri, chiar și în cele unde personajele nu știm că s-ar cunoaște cu grupul din *Aventuri...* – v. Gore Calafoc și teoria schimbărilor aiuritoare). Iar ceea ce spun ei trece, circulă, se transmite dintr-un mediu în altul, se preia sau face efect de ecou de la un personaj la altul, de multe ori, aparent, fără sugestia vreunei legături narative între ei; lumea ficțiunii capătă astfel aspectul unei mari cutii de rezonanță cu semnale și reverberații rostogolite printre zidurile unei curți interioare.

[1123] Mircea Nedelciu, „Dialogul în proza scurtă (III) – Autenticitate, autor, personaj", în „Echinox", nr.4-5-6 / mai-iunie-iulie 1982, *apud* Gheorghe Crăciun, *Competiția continuă: Generația`80 în texte teoretice*, Editura „Paralela 45", Pitești, 1999, pp. 312-313.

[1124] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, p. 5.

[1125] Se consideră că romanul *Falsificatorii de bani* a popularizat pentru prima dată vizibil acest procedeu.

[1126] V. Mircea Nedelciu, *Decalogul*, vol. *Amendament...* (1983), în *Proză scurtă*, București, Compania, 2000, p. 471, punctul 6.

[1127] Ibidem.

[1128] Cu termenii lui Wayne C. Booth din *Retorica romanului* (1961); citați în versiune românească din ediția apărută la Univers, în 1976.

[1129] Gheorghe Crăciun, *Aisbergul poeziei moderne*, Pitești, Paralela 45, 2002, passim.

[1130] V. secțiunea dedicată copiilor sălbatici.

Antract. Tehnici *simili*-clasicizate cu centru de timp alterat: scurtă digresiune despre revenirea *quasi*-balzaciană a personajului fluid, protagoniștii *porte-parole* și alte ecouri puse în abis

Ar putea fi util să zăbovim puțin în acest punct asupra mecanismelor de contextualizare a personajului în universul fabulei – fiindcă Mircea Nedelciu folosește în acest sens câteva tehnici clasicizate ale narațiunii într-un mod foarte particular. Este vorba, în speță, despre procedeul „reapariției" ca-și-balzaciene a eroului în „sistemul" operei[1131], despre calitatea lui de *porte-parole* și în relație cu ele, o instrumentalizare aparte, reflectată asupra personajelor, a procedeului „punerii în abis"[1132]. Am precizat deja puțin mai devreme[1133] că observația lui Max Andréoli despre „revenirea" sistematică a anumitor personaje în *Comedia umană*[1134] se aplică și imoraliștilor desăvârșiți ai lui Nedelciu, având un rol nu tocmai neglijabil în definirea completă a acestor identități. Însă optzecistul actualizează procedeul „întoarcerii" în două moduri. Primul se referă la funcția de reliefare a unor figuri ale negației semnificative prin completitudine, sau, cu alte cuvine, conferă acestor imoraliști spațiul de mișcare necesar inversării „totale, absolute" a valorilor: îi putem vedea și revedea în plină dezvoltare, în diverse ipostaze ale travaliului negației. Cel de-al doilea se referă la o funcție și mai subtilă a protagonistului neo-imoralist: să o numim fluiditate integrativă, și să o închipuim ca pe un altfel de realism – unul care tentează o aneantizare a *limesului* dintre spațiul ficțiunii și cel al lumii de dincoace, reunindu-le sub forma unui spațiu simbolic al marii comedii (sau tragedii) umane comune.

Această fluiditate a personajelor se manifestă și ea multietajat. În primul rând, sigur, vedem cum personajele traversează (semnificativ) viețile altor personaje, cum intră în lumea poveștii și ies din ea. Senzația efectivă este că protagonistul fluid circulă firesc în și dinspre „lumea de dincolo". Însă dublajul biografic (uneori manifest)[1135] îi conferă o dublă consistență spectrală[1136]: el aduce în ficțiune realitatea și proiectează critic, adversativ, asupra realității istorice, povestea (sau mai precis, micro-istoria) alternativă și necunoscută (fiindcă interzisă) a unei minorități

---

[1131] Preiau aici în traducere termenii lui Max Andréoli din *Le Système balzacien, essai de description synchronique* (1978).

[1132] Pentru definiția modernă a procedeului, evoluată din conceptul inițial din heraldică, v. Gide, André, *Jurnal. Pagini alese*, București, Univers, [1939, 1954] 1970, p. 27.

[1133] V. deschiderea discuției despre imoraliștii desăvârșiți.

[1134] Max Andréoli, *Le Système...* [1978], Paris, Aux Amateurs de livres, 1984, vol. II.

[1135] Biografismul lizibil a fost semnalat și de cercetători precum Gheorghe Crăciun sub forma unor mărturii critice, în *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Grinta, Cluj-Napoca, 2003; sau, sub forma unei investigații ample centrate pe acest aspect, trebuie menționată lucrarea recentă a Iulianei Miu *Mircea Nedelciu: un personaj principal*, Editura Muzeul Literaturii Române, București, 2025.

[1136] În sensul pe care îl are termenul la Jacques Derrida. V. *Spectres de Marx. L'état de la Dette, le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993.

ideologice heterodoxe. De altfel, să observăm acest erou fluid este totdeauna un imoralist semnificativ, complex, care tulbură mediul înconjurător și generează efecte de undă, ecouri stranii, fluxuri sau influxuri de informație în această lume a adâncurilor aflate sub presiune – sau uneori dispare prin câte un pliu al peisajului și revine transfigurat.

Dar pentru a sesiza pe deplin rolul acestei fluidități (și considerabila originalitate a acestei mizanscene), trebuie să ne oprim puțin și asupra calității de *porte-parole* a anumitor eroi. Firește, nici utilizarea de personaje *alter-ego* sau „portavoce" nu este o noutate. Inovația apare, însă, cu personajele care devin purtători de cuvânt ai altor personaje din alte povestiri, ori chiar deopotrivă pentru un narator din alt text și un personaj din încă cu totul altă zonă a geografiei ficționale (vezi, de exemplu, cazul inversiunii „bunului-simț" în raport cu adevărul/*parrhêsia* la Ovid în *Călătorie în vederea negației,* la naratorul din *Acțiunea (romanului) «Black Money»* și la Radu Grințu în *Zmeura de câmpie*[1137]).

Mai mult, foarte relevant este că atunci când o reiterație (a unei opinii, a unei idei, axiome sau analogii) are loc între aceste instanțe atipice, formula (care, iată, capătă iarăși un aspect ezoteric) revine mereu în aceleași cuvinte aproape exacte, aproape ca și cum am avea de-a face cu unul și același personaj – cu atât mai mult cu cât „continuitatea de nume"[1138] este intenționat abolită. Firește, există și situații multiple de reformulare a alegoriei de suprafață din jurul acelorași idei fundamentale, dar aici să considerăm că procedeul are deja o istorie clasicizată. Reluarea, însă, a unor judecăți personale sau chiar ticuri de vorbire de la un imoralist la altul dă impresia bizară că naratorii, personajele și chiar autorul – de altfel, erijat de mai multe ori în personaj pasager, în figurant – sunt unul și același individ, sau reprezentări fluide ale alternativelor aceleiași identități. Un exemplu tipic este comunitatea inexplicabilă a unui element de idiolect între Luca din *Tratament fabulatoriu* și George din *Voiajul chimic*: cei doi au, fără să dea semne că s-ar cunoaște, o preocupare obsesivă pentru „facerea punctului" – expresie sugestivă, dar ambiguă, care se dovedește, totuși, inexplicabil de transferabilă[1139]. Astfel, personajul capătă o realitate ridicată la puterea imaginației, propunând „semenilor" materiali curajul internalizării unui model etic-identitar alternativ.

[1137] V. pentru detalii și secțiunea dedicată naratorului *Acțiunii (romanului)...* .

[1138] Mircea Nedelciu, *Claustrofobie*, vol. *Efectul de ecou controlat* (1981), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 299.

[1139] Poate trimite, de pildă, spre calchierea lingvistică a expresiei englezești „*to make a point*" (care are sensul de a expune, de obicei în mod convingător, un punct de vedere) sau spre ezoterismul oriental. În al doilea sens, facerea sau centrarea punctului reprezintă un exercițiu de focalizare a minții, de aliniere a conștiinței, prin reancorarea minții în prezent, calmarea fluxului gândirii și conectarea la un centru interior de echilibru (asociat, de pildă, cu centrul energetic Hara sau Dan Tian din practicile extrem orientale). Scopul unei astfel de practici este eliminarea haosului exterior și redobândirea clarității mentale.

„Sesam, deschide-te": meta-imoralistul Dio reflectă retroactiv; Zare își dă concursul

Și Diogene Sava este un desăvârșit, un multilateral autoconștient și un teoretician al neo-imoralismului – poate chiar cel mai precis și mai lizibil dintre toți. Motivația separării lui de ceilalți într-o secvență dedicată este, așadar, altundeva: anume, Il Dio este, în mod excepțional, un neo-imoralist născut în libertate. Deși contextul ficțional în care este plasat nu se schimbă (tânărul istoric „trăiește", în interiorul ficțiunii, tot în lumea ceaușistă, deci sub presiunea totalitară), este palpabil gradul de libertate a expresiei interioare de care dispune liber. Dacă magisterii simțeau mereu nevoia încifrării (a acelui discurs simbolic, alegoric, secretizat aproape până la ezoteric) fiindcă scriitorul nu îi putea lăsa să se exprime oricum, se vede cu ochiul liber că Diogene Sava nu mai are această limitare. În *Zodia scafandrului* accesul la conștiința protagonistului și la perspectiva lui morală asupra lumii este direct, deschis și complet.

Ca atare, îl vom mărturisi explicitând fără inhibiții ceea ce este evident că gândeau și ceilalți: echivalența dintre „monstru" și dictatură, „frenezia sexuală", „starea de raznă a lumii", *generation gap*-ul și problemele familiale ale dezrădăcinatului (printre care paternitatea diminuată, una dintre temele cele mai prezente în proza lui Nedelciu, alături de ascendența coruptă), orfelinatul interpretat în beneficiul rezilienței individuale, metafora „spaimei" ca anxietate generată macroistoric (care apare și ea încă din *Călătorie în vederea negației*, dar am văzut că revine și la preafrumoasa conțopistă, la Ana din *Zmeura...* sub forma intuițiilor coșmarești etc.); apoi, senzația vulnerabilizării prin încadrarea familială, spaima de maturizare (iarăși, o supratemă) și nu în ultimul rând, apologia anormalității (*i.e.*, a diferenței morale). Se adaugă prezența explicită a aparatului de Securitate, în deplinătatea neregulilor sale, a tehnicilor de propagandă și manipulare specifice, a mitologiilor științifice, pe scurt, elementele despre care înainte se putea scrie puțin spre deloc – sau nu în acest mod.

Apoi, să remarcăm detaliul și claritatea cu care Dio explică *toposurile* absolut idiosincratice, aproape jungiene și semi-oculte ale *magister*-ilor (și altor imoraliști parțial sau micro-teoretici). Firește, și le apropriază, desigur, cum au mai făcut-o și alți imoraliști până la el, fiindcă este unul de-ai lor și vorbește o limbă comună. Numai că totul aici indică prezența unui mod aparte al rezonanței la care făceam referire în secvența precedentă și spre finalul discuției privitoare la neo-Menalci. Mai precis, Diogene nu doar indică spre ceilalți, ci livrează de-a dreptul întreaga logică ascunsă, parola, cheia către tot ce era secretizat, dar sugerat prin reiterare, simbolism abscons, fragmentare și dublaj. Sau, dacă vrem, personajul principal al *Zodiei...* ne dă cu totul imaginea de pe cutia jocului de puzzle – pentru că poate. Sau este (cine știe?) necesar.

În orice caz, spre deosebire de ceilalți imoraliști teoretici, care nu au avut această șansă (cu excepția lui Zare Popescu, care traversează ambele lumi), Diogene livrează totul, aproape justificativ, aproape preluând munca de interpretare pe care până la el trebuia să o facă lectorul; protagonistul răspunde aici la toate întrebările de lectură restante – și o face retroactiv, aproape ca *Avertismentul la ediția a doua* –

1996 a *Tratamentului fabulatoriu*. Pe scurt, rolul lui pare să fie explicitarea deschisă, prin exemplul personal dezinhibat, a tuturor semenilor imoraliști.

Din același motiv probabil că nu are nici tentații de formator de opinie, cum au magisterii: activismul, persuasiunea sau discursul integrativ nu mai sunt necesare, revoluția anticomunistă avusese deja loc în lumea „de dincoace". Senzația este, însă, că Diogene simte nevoia unei pledoarii în apărarea aproape deschisă a ascendenților săi neo-imoraliști din întreaga operă anterioară, „tranzitivizându-i" (cu termenul lui Gheorghe Crăciun[1140]) sau traducându-i într-un limbaj mai puțin abscons-aluziv. Avem, cu siguranță, de-a face aici și cu un subtil reflex de auto-apărare al scriitorului în fața criticilor post-comuniste aduse în special celebrei prefețe la *Tratament fabulatoriu*, sau, poate, cu o intenție de accesibilizare a unui conținut simbolic considerat, retroactiv, insuficient de lizibil din cauza dublului limbaj.

Mai trebuie punctat aici și că „Il Dio" este un narator (doar) aproape creditabil[1141]: nu fiindcă ar veni cu un discurs „pro domo", însă – fiindcă ceea ce „livrează" cu privire la semenii neo-imoraliști este verificabil, demonstrabil prin asamblarea fără instrucțiuni a modelului de *puzzle*, prin potrivirea bucățică cu bucățică a pieselor, aici nu încape îndoială; explicațiile lui sunt clare, lucide, dar nu trebuie să uităm că el este, ca toți ceilalți, și un personaj complex, cu viață proprie, afectat de realitatea totalitară din interiorul narațiunii, motiv pentru care judecățile sale sunt uneori marcate de anumite frustrări care îl limitează. Nu se poate spune același lucru și despre discursul romanului în ansamblu: naratorul-autor își și ia, subtil, în raport cu ele, o distanță de rezervă, separându-și citeț în aceste pasaje identitatea (altfel, relativ superpozabilă) de cea a personajului. Mai precis, în chestiunea „misoginismului" și cea (logic) conexă a „homofobiei", se observă pasul (nu înapoi, ci) lateral al retoricii omnisciente:

> „[...] au fost luni de furie și misoginism, de desfrâu și inconștiență, de beție și mahmureală, și toate astea, la rândul lor, pot fi cauzate de niște presiuni. De fapt una anume, detectată de Diogene [...] și resimțită de toată lumea în aerul întregii societăți românești ca o spaimă difuză. O presiune căreia Diogene alesese să i se opună printr-o sălbatică homofobie. [...] Diogene prefera să fie bărbat și n-avea alte mijloace la îndemână decât misoginismul, disprețul față de trupul femeii, eșanjismul, exhibiționismul ș.a.m.d."[1142].

În afară de apărarea politică a comportamentului irațional citată mai sus, naratorul extra-diegetic mai consideră, altundeva, că Dio intră aici, involuntar și inconștient, „într-o capcană [...] adâncă și din care n-avea să mai iasă nicicând, aceea a complexului de superioritate față de femei și a spaimei de a te umili din dragoste, adică în incapacitatea permanentă de a iubi"[1143], pe care am arătat că o mai regăsim și la alți „noi libertini" și veritabili războinici ai libidoului.

[1140] Gheorghe Crăciun, *Aisbergul poeziei moderne*, Pitești, Paralela 45, 2002, passim.
[1141] Din perspectiva teoriilor lui Wayne C. Booth, formulate în *The Rhetoric of Fiction* (1961).
[1142] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, pp.67-68.
[1143] Ibidem, pp.50-51.

Ceea ce practică Diogene este, însă, și un *showing* nedisimulat: el îi întrupează pe ceilalți – este un prototip încarnat al tuturor celor născuți în zodia negației – și o face într-un mod autentic, dezvăluindu-le slăbiciunile, frustrările, deformările odată cu întreg apanajul specific de inversiuni simbolice valoroase. În această calitate de exponent ficțional, de reflector arhetipal și de *porte-parole* al protagoniștilor semnificativi, Diogene capătă o alură meta-narativă extrem de pronunțată și ușor atipică, dar care îl particularizează și îi conferă un rol cheie în cadrul dispunerii de forțe a neo-imoralismului.

O poziție pe jumătate similară este și cea a lui Zare Popescu, revenit în *Zodia...* din *Zmeura de câmpie* ca să completeze alternativ reflexia retroactivă a oglinzii purtate de colegul său de la Marele Institut de Istorie. Căci dacă Dio îi reflectă cu precădere pe noii libertini, pe rebeli, pe dezrădăcinați și pe alienați, Zare îi reprezintă, în afara „savanților trăsniți", pe ceilalți copii sălbatici și pe paraziții sociali. Apariție mai degrabă meteorică în „romanul inedit", Zare rămâne în mare măsură egal cu sine: obsesia delațiunii și a vinei generației anterioare au o continuitate vizibilă, care leagă firesc cu ipostaza din *Zmeura...* . Singura diferență notabilă este – și la el – atenuarea simbolismului ocult a discursurilor anterioare: nici la el nu mai este nevoie de camuflajul destinat cititorului indezirabil, deși în interiorul poveștii, cineva raportează instantaneu securității delictul de gândire al „teoriei celei mai secrete"[1144]. În calitatea lor de ariergardă a desantului, Zare și Diogene își permit să tranșeze definitiv chestiunea ambiguității etice generate (mai ales dacă citim cu un grad de torpoare[1145]) de utilizarea limbajului bifurcat[1146].

Outro. Decalogul scafandrului: inversiune simbolică integrativă și emancipare moral-identitară sau despre rivalul multilateral dezvoltat al Omului Nou și prădătorul din adâncuri

Inversiunea simbolică a valorilor morale propuse de etica ceaușistă nu este exclusiv apanajul neo-imoraliștilor desăvârșiți – am observat-o în detaliu de-a lungul întregii analize dedicate diferitelor specii și sub-specii de transgresivi. Însă cei câțiva eroi incluși în această micro-galerie aproape arhetipală în relația lor cu „speciile" imoraliste discutate anterior ilustrează nu neapărat cu mai multă autoritate, dar poate cel mai perceptibil dreptul la viață, la atenție critică, al personajului: fiindcă sunt multidirecționali în negație – *i.e.*, în refuzul lor structurat și structural în raport cu valorile fundamentale ale moralei ceaușiste – ei reliefează indubitabil și aproape explicit intenția lui Mircea Nedelciu de a propune drept erou

[1144] Ibidem, p. 126.

[1145] Referirea este la noțiunea propusă chiar de Mircea Nedelciu a „lecturii-torpoare", *i.e.*, o lectură pasivă, superficială, de identificare sau strict recreativă, opusă „lecturii întrebare" (implicată, activă, dialogică). Mircea Nedelciu, „Dialogul în proza scurtă (III) – Autenticitate, autor, personaj", în „Echinox", nr. 4-5-6 / mai-iunie-iulie 1982, *apud* Gheorghe Crăciun, *Competiția continuă: Generația`80 în texte teoretice*, Editura „Paralela 45", Pitești, 1999, pp. 312-313.

[1146] Dublul limbaj în expresia sugestivă a lui Adrian Oțoiu din *Ochiul bifurcat, limba șașie: Proza generației '80, strategii transgresive*, Pitești, Paralela 45, 2001.

(în ambele sensuri ale termenului) un model uman concurent și antitetic, superpozabil în negativ profilului Omului Nou. Desăvârșiții sunt, altfel spus, un fel de *summum* al doctrinei neo-imoraliste – în termenii în care o definim aici: de morală contestatară în raport cu moralismul simplist, ultra-conservator și antiliberal al noii doctrine ceaușiste – și purtătorii de steag sau reprezentările-semnal care pot să indice prezența camuflată ai unei minorități contraculturale dominante (a se citi: centrale) în economia *story*-ului nedelcian.

Ceea ce reușesc să desăvârșească neo-imoraliștii capitali din această grupare puțin numeroasă este încarnarea sistematică și intenționată a „noului" model uman impus de regim – dar pe dos, *à rebours*, inversată; ei fac numai ce nu trebuie, numai ce nu e voie, încearcă reversul fiecărei valori și se descoperă, în urma acestei experimentări, pe ei înșiși, în singura definiție care poate, în viziunea lor, conferi un sens existenței într-un regim dictatorial: identitatea de contestatari. Conștientizarea clară și integrativă a acestei identități morale transgresive este și ceea ce îi scoate în evidență printre ceilalți imoraliști: ei știu cine sunt (sau ajung să clarifice chestiunea) și caută să formeze rețele sau adepți atât în interiorul prozei cât și în afara ei (printre cititorii care le seamănă sau le-ar putea semăna), tentând mereu contracararea spaimei, a ignoranței sau a „torpoarei" morale.

Interesant este și faptul că exercițiul lor critic se răsfrânge de obicei, în primul rând asupra propriei moralități: mulți își reproșează, ca Ovid sau Diogene, mai întâi lor înșiși lipsa curajului de a opune rezistență în fața presiunii și de aici decid să se radicalizeze. Pe alții îi regăsim deja în faza în care se orientează spre Ceilalți, încercând să îi solidarizeze în jurul ideii de nesupunere civică[1147] (v. Nora și grupul din *Claustrofobie* sau *O zi ca o proză scurtă*). Ei fac tocmai astfel dovada unei gândiri critice veritabile și verticale, începând cu autoreflecția, din interior (pe care îl modifică radical pe principiul *tabulei rasa*) spre exterior (ceilalți). De aici, putem bănui și că sunt surprinși în diverse stagii ale dezvoltării lor imoraliste și că vor urma cu mare probabilitate traiectoria „magiștrilor" – acești imoraliști capitali care își pot justifica teoretic și argumentat refuzul asumat definitiv drept unica identitate personală acceptabilă, autentică: o identitate morală nu doar alternativă, ci transgresivă și rezilientă.

Și-atunci, dispare până la urmă Ovid Petreanu pe munte? Se poate răspunde și afirmativ – dar tocmai cu mențiunea că urmele celui adevărat, ieșit de sub imperiul ignoranței, letargiei și traiului privilegiat, ale acelui Ovid care se poate găsi pe sine suportabil – abia de acolo încep.

[1147] Chiar în sensul conferit de Henry David Thoreau, în *Resistance to Civil Government/Civil Disobedience*, 1849, disponibil online la adresa http://thoreau.eserver.org/civil.html [08.05.2013].

În marginea unei fotograme cu imoraliști – câteva concluzii deschise

Sintetic, viziunea articulată aici referitor la imoraliștii lui Mircea Nedelciu caută, în fond, să susțină câteva observații asupra substratului „poveștilor" ascunse în spatele discursului autoreferențial. Poate cea mai generalizabilă dintre ele este că toate aceste variante ale devierii identificate la nivelul eroilor centrali constituie, de fapt, refuzuri ale „noii morale" normative impuse de regim. Diferitele aspecte și simptomatologii ale rupturii fundamentale între individ și societate, sciziunile între necesitățile persoanei reale și deziderateleor noului om ideal normat de sistem devin perceptibile în text în principal prin reprezentare (*showing*), prin configurarea sociologiei ficționale. Din bascularea permanentă a punctului de vedere narativ între experiența morală individuală – asumată conștient sau infra-conștient (la protagoniștii imoraliști), ori neasumată (la antagoniști sau personajele secundare ale ignoranților, ale imoralilor și amoralilor, ale adaptaților, corupților, „normalilor" ș.a.m.d.) – și teoria moralist-utopică (în realitate, disfuncțională) a regimului (menționată pieziș, prin *telling*, mai ales de la nivelul instanței naratoriale), reiese de fapt cu claritate tensiunea fundamentală între elementele microsociale minoritare și marginale, preocupate de propria identitate morală, majoritatea conformistă care domină macrosocialul și sfera politicului. Aceasta este, de fapt, falia esențială pe care o ilustrează și speculează activ – a se citi „emancipator" – opera lui Nedelciu ca ansamblu.

Apoi, la fel de generalizabil este că negația se realizează, în toate cazurile discutate (și în altele similare, neincluse în galeria non-exhaustivă de ilustrări creionată în această analiză) printr-o paletă variată de alternative individuale pe care ni le putem imagina dispuse sub forma unui bogat și extrem de elaborat evantai: ceea ce le reunește și le conferă un suport comun este principiul unic al „inversiunii simbolice"[1148], ca mod de raportare al conștiinței individuale la valorile percepute drept inacceptabile. Impresia de ansamblu care stăruie la lectura integrală a prozei este că Nedelciu (re)prezintă mereu și mereu prin alte povești, aproape obsesiv și cu o creativitate fantastică, întregul spectru social al negărilor etice dezirabile.

Ca notiță statistică general-comparativă, imoraliștii beneficiază de o gamă de reprezentări (firește) numeric mai restrânsă decât celelalte personaje, dar mai puternică din punct de vedere calitativ: ei sunt aproape fără excepție protagoniști sau personaje din planul întâi, dominând ansamblul narațiunilor lui Nedelciu într-o proporție de 70%: dintre cele peste 50 de texte ficționale – proze scurte, romane[1149] –

[1148] André Petitat, *Secret și forme sociale*, trad. Dana și Dan Lungu, Polirom, Iași, 2003, pp. 142-143.

[1149] Mai precis, 55, incluzând aici *Povestea poveștilor gen. `80*, București, Nemira, 1999, pp. 39-60 și *Uriașa și ciudata pasăre a viselor noastre*, Observator cultural, nr. 432 / iulie 2008, în Mircea Nedelciu, *Opere*, *Vol. II*, Pitești, Paralela 45, 2015, pp. 377-384; dar excluzând romanul *Femeia în roșu* pentru motivele expuse în deschiderea capitolului de față).

35 au drept protagonist măcar un neo-imoralist, dacă nu doi sau un personaj-grup, *simili*-colectiv. Acest fenomen are o logică internă aparte, dacă ne gândim la faptul că din moment ce Structura socială și mentalitară comunistă viza realizarea uniformității și alunecarea spre anodin a personalității individuale, este firesc ca personajele marcate de forța opusă, centrifugă (*i.e.*, imoraliștii), să fie minoritare, dar să beneficieze de profilurile cele mai nuanțate, mai sofisticat construite și mai individualizate caracterologic, ieșind în mod (aproape) natural în prim-plan.

Un alt punct important de „făcut" aici[1150] este și demonstrarea implicită a complexității psiho-morale și emotive a protagonistului tipic nedelcian, mereu scindat, frământat de intuiții simbolice esențiale pe care – indiferent dacă reușește sau nu să le descifreze – le are în structura sa intimă, structura de adâncime. Însă trebuie remarcat că imoralistul nedelcian are o structură internă dublă (dar diferită de dublicitatea „amoralilor"!); mai degrabă asemănătoare celei (pragmatice) a enunțului lingvistic, această entitate textuală extrem de originală conține mereu în sine o structură de suprafață (de obicei expansivă și diversionistă) și una de profunzime, abia ghicită, de multe ori aproape complet înăbușită și confuză, dar care este, în cele mai multe cazuri, autentică și actanțială. Relevante în acest sens mi se par și indiciile *quasi*-teoretice ale naratorului-autor din primele pagini ale romanului *Zodia scafandrului*, acest roman „inedit" cu alura clară a unei *ars poetica* retroactive:

> „Ezităm adesea să trecem dincolo de suprafețe. [...] Preferăm să luăm lucrurile, dar și oamenii, așa cum se prezintă la suprafață. Ni se pare simplu și eficace. Este, de fapt, o trimitere a responsabilității spre celălalt, o deresponsabilizare apropriei decizii [...]. Acesta este raționamentul cel mai răspândit, raționamentul oamenilor care nu vor complicații, care preferă să răspundă matematic unor stimuli evidenți și să continue la nesfârșit un joc fără surprize. [...] Sigur, simțul comun, rareori sfâșiat înre nevoia de certitudine [...] și curiozitatea sau teama de viitoare surprize [...], continuă să meargă cu robustețe mai mult pe prima variantă. În relațiile dintre oameni lucrurile acestea se văd cel mai bine"[1151].

Înțeleasă drept un complex de suprafețe aparente și adâncimi simbolice, o astfel de viziune infinit „stratificată" a lumii ficționale, a „suprapunerii infinite de suprafețe"[1152], având în centru individul și individualitatea (identitatea) sa, (deopotrivă cu conținuturile epice „de adâncime" corespondente), se pot dovedi extrem de relevante pentru tot ceea ce înseamnă astăzi muncă de actualizare a operei nedelciene – și nu numai: o bună înțelegere a configurației mentale a acestor tipuri de personaje poate foarte bine să faciliteze identificarea erorilor mentalitare și axiologice ale unui sistem de (pseudo-)gândire de ale cărui efecte și epifenomene societatea românească va mai fi, încă pentru multă vreme, marcată.

Stăruința prozatorului în preferința pentru geografia umană marginală, contestatară, nu poate să nu sugereze, așadar, dincolo de reprezentarea realistă, o

---

1150 Parafrază la obsesia meteorologului Luca din *Tratament fabulatoriu* de „a face punctul".
1151 Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, Compania, București, 2000, pp.6-7.
1152 Ibidem, p.6.

propunere făcută cititorului, exprimată nu conceptual, ci cu mijloacele ficțiunii – singurul limbaj care poate nu doar să suplinească indicibilul, ci să-l încorporeze într-o mare somatografie a „corpului acțional”[1153] potențial. Or, o observă cu claritate și Adina Dinițoiu: Nedelciu pare să creadă în același mod în „puterile literaturii în fața politicului și a morții”[1154] în care crede și un teoretician al istoriei ca Hayden White[1155] atunci când scrie *The Practical Past* (2014). Tot în același sens, Gheorghe Crăciun – un teoretician de o valoare indiscutabilă și un *insider* al proiectului nedelcian încă din vremea studenției – nota în 2002, tocmai în spiritul analizelor propuse aici:

> „Nu există, în toată proza noastră postbelică, o substanță socială atât de diversificată și ilustrativă pentru omul nou produs de comunism ca la acest autor [...]. Notând reacțiile, gândurile, scopurile vitale ale acestui tip de om, autorul atrage atenția asupra lui, îi dezideologizează imaginea propagată de mecanismele puterii oficiale din anii `80-`90 [...] și sugerează destule dintre motivele care au contribuit la capacitatea sa de supraviețuire”[1156],

adăugând în continuare că „[s]-ar putea iniția o lectură a cărților autorului și în această direcție”[1157]. Este, în fond, ceea ce își propune, dintr-o anumită perspectivă, și studiul de față.

Am ajuns însă la descoperirea că nu avem de-a face, aici, doar cu o „sociografie”[1158] fidelă și autentică istoric a realității, ci (pe deasupra, și) cu aducerea în prim-plan, printr-un discurs mai degrabă persuasiv decât descriptiv, a noosferei alternative anti-moraliste și liberale ca mulțime a actualizărilor posibile ale unui model uman concurent în raport cu utopia Omului Nou. Nedelciu o mărturisește, de altfel, dincolo de discuția despre antropogeneză, și într-un text teoretic: „O proză bine construită nu poate fi neangajată”[1159], susține el în *Dialogul în proza scurtă – transcriere și construcție*. Or, această angajare contra-culturală printr-un discurs eminamente anti-totalitar și contra-ideologic devine, pornind de la discuția noastră, identificabilă la nivelul conținutului propriu-zis narativ de dincolo de autocomentariile metaficționale.

Putem așadar îndrăzni să speculăm, pe de o parte, că felul în care prozatorul îi construiește pe neo-imoraliști și modul în care îi așază în centrul „poveștii”

[1153] Trimitere la o remarcă plină de substanță a lui Gheorghe Crăciun din *Mircea Nedelciu și curtea interioară a literaturii. Corpuri netransparente, sociografii narative, tratamente ambulatorii*, [2002], text inclus în *Pactul somatografic*, Pitești, Paralela 45, 2009, p. 76.

[1154] V. Adina Dinițoiu, *Proza lui Mircea Nedelciu. Puterile literaturii în fața politicului și a morții*, Tracus Arte, București, 2011.

[1155] V. Hayden White, Hayden White, *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014.

[1156] Gheorghe Crăciun, *Mircea Nedelciu și curtea interioară a literaturii. Corpuri netransparente, sociografii narative, tratamente ambulatorii*, (2002, reed. 2009). În: *Pactul Somatografic*, Pitești, Paralela 45, 2009, p.75.

[1157] Ibidem.

[1158] Ibidem, passim.

[1159] Mircea Nedelciu, „Dialogul în proza scurtă – transcriere și construcție”, în *Echinox*, nr. 8-9-10, aug.-sept.-oct. 1980, *apud* Gheorghe Crăciun, *Competiția continuă: Generația`80 în texte teoretice*, Paralela 45, Pitești, 1999, pp. 305-309.

echivalează cu propunerea unor modele umane care să răspundă, cu o expresie a lui André Petitat, „atât cât e posibil”[1160] – sau cât era posibil în momentul istoric dat – necesităților sociale celor mai stringente, *i.e.* să contribuie la salvarea individului de la completa „formatare” ideologică în spirit comunist (acel teribil deznodământ pe care i-l rezerva Orwell lui Winston în *O mie nouă sute optzeci și patru*[1161]). Travaliul deliberat de susținere și încurajare a reversibilității valorilor în interiorul conștiinței – această cale unică, în viziunea sociologului André Petitat, spre potențiale „acțiuni viitoare”[1162] – devine perceptibil în întreaga sa magnitudine.

Chiar mai departe: ne putem pune și problema dacă prozatorul nu se chiar „joacă” (serios și) efectiv cu textele doctrinare, normative sau legale cu care l-am relaționat (invers)[1163]. Firește, am făcut acest lucru cu o intenție nu tocmai inocentă: am considerat că se conturează o posibilitate relativ sustenabilă logic ca autorul *Tratamentului fabulatoriu* să fi găsit în ele, ori în discursurile lor, o sursă de inspirație necăutată – sau poate chiar să fi urmărit intenționat și să fi abordat *quasi*-sistematic întreaga retorică a regimului referitoare la tineret – această a doua generație de români născuți în comunism, contemporană cu șaizecișioptismul occidental, care pare să fie percepută din perspectiva puterii ca o amenințare. Căci apar suprapuneri tematice și retorice – sau să le spunem coincidențe? – de-a dreptul semnificative în special cu excursurile culese în *Morala comunistă. Documente ale PCR* pe care am citat-o în repetate rânduri tocmai în acest sens (și cu acest obiectiv în minte)[1164].

În orice caz, această comunitate a vocabularului ideologic cu ajutorul căruia prozatorul își construiește dublul limbaj este o indicație clară a preocupării sale pentru axiologia etică și articularea autentică a principiilor morale, pornind cu mare probabilitate de la observația subtilă că „morala comunistă” – așa cum este formulată în documentele de partid – juca un rol esențial nu doar în legitimarea doctrinară favorabilă manifestării discreționare a puterii, ci și la un nivel mai profund: în configurarea relațiilor inter-umane și a identităților (individuale sau de grup).

În răspuns la pericolul „de adâncime”, literatura lui Mircea Nedelciu reacționează somatografiind reiterativ indivizi ideali care pornesc în căutarea propriilor identități tocmai în ciuda discursului oficial, sau în dușmănia lui,

---

[1160] V. întregul context al definirii rezumative a reversibilității simbolice din care fragmentul face parte, în André Petitat, *Secret și forme sociale*, trad. Dana și Dan Lungu, Polirom, Iași, 2003, pp. 142-143.

[1161] Winston, personajul principal al romanului, este prins și „pedepsit” pentru delictul ideologic împotriva Fratelui cel Mare, și în final „corectat” (prin forța mecanismelor opresive ale sistemului). Romanul se încheie cu aceste tulburătoare fraze: „But it was all right, everything was all right, the struggle was finished. He [Winston, n.m.] had won the victory over himself. He loved Big Brother” („Dar era bine, totul se terminase cu bine acum, lupta luase sfârșit. Winston câștigase bătălia cu el însuși. Îl iubea pe Fratele cel Mare!”, traducerea mea). George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Penguin Student Edition, Penguin Books, London, 2000, p. 268.

[1162] Ibidem.

[1163] *I.e.*, culegerile de documente de partid articulând noua morală normativă, în primul rând, dar și legislația privind interzicerea avorturilor sau definirea afecțiunilor psihiatrice severe, pe care am ținut să le citățm ca imagini „în oglindă”, deci „pe dos” de-a lungul discuției.

[1164] *Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică*, Editura Politică, București, 1972.

refuzându-l în special pe motive etice în încercarea – dusă uneori până la realizare completă, ca în cazurile „imoraliștilor desăvârșiți" din galeria *genus* – de a se construi sau reconstrui autentic. Edificarea sinelui presupune, inițial, la toți acești protagoniști, o revelație negativă care privește macro-structura; urmează, într-un fel sau altul, o *tabula rasa* a comportamentelor conforme sau amorale (o eradicare a acelui sine devenit „din ce în ce mai insuportabil"[1165]) și – acolo unde avem ocazia să le urmărim devenirea completă – maturarea. Așa cum apare la imoraliștii capitali din categoria *genus,* identitatea neo-imoralistă „maturată", complet (re-)formată, se manifestă prin fixarea unui sine stabil și rezilient, echivalent cu o reconfigurare negațională completă a identității personale, urmată întotdeauna de descoperirea unei vocații acțional-integrative: încercarea identificării și „racolării" „semenilor" morali, fie prin formarea de micro-rețele sociale alternative, fie prin instruirea directă a (re)educabililor cu potențial printr-o metodă amintind fără echivoc de ucenicia „clasic" imoralistă gidiană.

Oricum, și când devin identități consolidate, și pe parcursul efortului de auto-edificare (indiferent în ce măsură le reușește, până la urmă), eroii principali se definesc prin negația de ordin moral a discursurilor legitimatoare ale regimului ceaușist. Astfel, devine perfect legitimabilă constatarea că practica (neo-)imoralismului la personajele principale ale lui Nedelciu este un proces sofisticat de autoreflecție, de explorare și formare – sau, alteori, de reformatare completă, „radicală", cum spune O.P. – a propriei conștiințe; deci, un mijloc de căutare a unei identități morale autentice, efectiv în sensul formulării unei definiții esențialmente etice a sinelui sau a grupului descris de Alan Montefiore în *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*[1166] . Și uitându-ne de aici, este poate insuficient ca identitatea lor să fie percepută exclusiv drept indecisă, incompletă, vulnerată etc.: ei sunt niște victime, dar nu numai – sunt niște victime care își depășesc trauma re-construindu-se și încercând să contra-atace sau măcar să facă față agresorului, printr-o dezvoltare tipică a ceea ce azi descriem cu ajutorul conceptului de reziliență.

[1165] Cu expresia lui Ovid Petreanu. Mircea Nedelciu, *Călătorie în vederea negației*, vol. *Aventuri într-o curte interioară* (1979), în *Proză scurtă*, Compania, București, 2003, p. 164.

[1166] Alan Montefiore în Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, art. „Identité morale : l'identité morale et la personne", pp.883-891.

SINTEZE: NEO-IMORALISMUL CA FORMĂ DE REZILIENȚĂ IDENTITARĂ

Zodia negației și cele două suprafețe continue ale trupului: despre autoconstrucție și reziliență identitară

Să ne amintim mai întâi că premisele critice de la care am pornit în studiul de față în ceea ce privește identitatea protagonistului au fost, în principal, caracterul lor psihologic indeterminat, vulnerat și auto-marginalizarea socială (profesională, la nivelul statutului și prestigiului) etc. Într-un cuvânt, portretul psihosocial al indivizilor ficționali din prim-plan părea unul ilustrativ-documentar – a cărui noutate consta în reprezentarea generației tinere cu particularitățile ei – și corespunzând unui arhetip mai degrabă victimar. Câteva sugestii înclinau și spre observația că un refuz deliberat, dar tacit al sistemului totalitar se poate ghici printre rânduri.

Este o premisă care conține germenii demonstrației pe care ne-am propus-o aici; numai că am contrazis, deja, unele dintre aceste prezumții, în mod paradoxal, tocmai construind pe baza lor. Să corelăm, deci, sintetic, punctele principale ale demonstrației noastre.

Vom începe cu rediscutarea statutului de martiri, de „răniți" ca trăsătură esențială a identității neo-imoraliștilor: îi vom opune evidența că ei se reconfigurează identitar pentru a-și păstra integritatea morală, deci au o reacție de strategi ai rezilienței identitare, ai prezervării propriei persoane în coordonatele ei esențiale. Ulterior, vom concluziona că nu sunt nici (doar) ilustrativi – ci în principal agențiali, iar identitățile lor nu sunt nedesăvârșite, ci în plină mișcare de reconfigurare în relație cu criza umanitară în care se află socialul.

Am arătat, mai întâi, în analizele din galeria de ilustrări că nu doar vulnerabilitatea, ci și rezistența constituie – cu o expresie a naratorului intruziv din Acțiunea (romanului) «Black Money» „o suprafață continuă a trupului" interior – iar neo-imoraliștii pornesc de la sesizarea primei pentru a o construi pe a doua pe un principiu care poate fi descris, în fond, pornind de la teoriile identității morale și ale rezilienței identitare. Firește, sunt prejudiciați identitar (așa cum s-a arătat deja în critică) și analizele noastre au confirmat că sunt identități aflate în suferință, sensibile la diminuarea identitară. Așadar: da, se resimt; numai că nu acționează ca niște răniți – ci ca niște indivizi hotărâți să apere, să prezerve ceea ce nu pot compromite: dimensiunea morală a sinelui. Evaluați negativ de discursul noii etici ceaușiste, ei răspund cu aceeași monedă, re-evaluând identitatea morală a comunității și negând-o.

Neo-imoraliștii răspund, altfel spus, conform celor mai recente definiții ale rezilienței venite dinspre psihosociologie[1]: fiindcă sesizează amenințarea la adresa identității morale și îi opun strategii pasiv-agresive ale refuzului: auto-marginalizarea profesională, prudența afectivă, proiecția fantasmatică, exacerbarea creativității artistice sau științifice, micile sfidări ale bunului-simț, delincvența, nestatornicia, aparenta imaturitate, cosmopolitismul etc. – toate, în fond, manifestări actanțiale ale dezangajării morale în raport cu ceea ce le impune Puterea; ei se reconfigurează identitar, deci, ca non-participanți dezangajați în raport cu identitatea esențială (politică) a comunității, salvându-și integritatea.

[1] Glynis M. Breakwell, „Identity resilience: its origins in identity processes and its role in coping with threat", în *Contemporary Social Science*, Vol. 16, No. 5, 2021, p. 577.

Trebuie să sesizăm, aici, acuratețea extremă cu care prozatorul optzecist cartografiază dinamica celor trei procese esențiale ale rezilienței descrise de psiho-sociologul britanic Glynis M. Breakwell (în 2021!): protagoniștii lui se află într-unul sau altul dintre stadiile principale ale (auto-)configurării sau (auto-)reconfigurării unei identități – aici, esențialmente morale, căci să nu uităm, amenințarea „atacă" în ceaușism, în mod declarat (confirmând la literă teoria procesualității psiho-socilogice), un conținut etic-identitar asociat delictului ideologic. Aceste reconfigurări ale sinelui în plină desfășurare au drept scop gestionarea crizei în așa fel încât ca stima de sine, diferența pozitivă, continuitatea sinelui și eficiența estimată a capacității de acțiune să nu le fie alterate definitiv. Fie îi întâlnim în clipa în care au revelația vulnerării morale (deci identifică atacul și dimensiunea identitară vizată prioritar), negând reflex ceea ce li se impune ca obligatoriu (o valoare sau alta, ori un complex de valori morale), fie că le observăm strategiile refuzului sau reconfigurarea identitară – unde apare soluția definirii complete a identității în baza unei etici contestatare (imoraliștii desăvârșiți) sau diverse redefiniri prin complemente identitare de altă factură care să reechilibreze sinele – este evidentă procesualitatea perpetuă a gestiunii stimei de sine, efortul de prezervare a unicității pozitive, a continuității morale și a căutării unor politici eficiente ale sinelui.

Identitatea reconfigurată este o identitate discretă, însă – mai curând observabilă în strategiile ei de gestiune a crizei (cu termenii lui Breakwell) decât în faza finală, afirmativă, de auto-re-construcție. Acestea și generează acel „fel de șoc" capabil să provoace lectura-întrebare despre care vorbea Nedelciu în scrisoarea lui către Crăciun din 1977[2], căci în cazul celor mai mulți rezilienți neo-imoraliști, narațiunea capturează momentul *simili*-gidian al *tabulei rasa* în raport cu daturile moral-identitare, cu condiționările moralizatoare intenabile.

De aici, firește, unii protagoniști își găsesc soluții de tipul suplinirii elementelor identitare vulnerate: fiii risipitori înlocuiesc autoritatea parentală, de pildă, cu una acceptabilă; alții complinesc derealizarea profesională prin eros sau prin dedicarea totală a sinelui unei pasiuni exploratorii unice (artă, cunoaștere științifică); din nou, alții formează grupuri care le înlocuiesc identitatea familială sau culturală viciată (v., în ultimul caz, „agitatorii artistici" și identitatea *simili*-șaizecișioptistă pe care și-o forjează); în fine, cu toții se definesc într-o măsură mai mult sau mai puțin completă, desăvârșită și / sau conștientă prin însăși judecata valorică negativă asupra sistemului de valori al macro-grupului, (re)făcând prin reziliență în sine o identitate esențialmente morală. Pe câțiva îi vedem, însă, punându-și conștient problema eroismului cotidian – deci a asumării unei identități morale deviante ca principiu existențial – și de aici teoretizând-o, aplicând-o, supraviețuind etic prin contestare: ei sunt „desăvârșiții" întru neo-imoralism, cei care fac din negație, din rezilienta morală însăși o definiție de sine stabilă.

Prin urmare, și în cazul poeticii umanului, la fel ca în cea a spațiului, discursul prozei surprinde fluidități, mișcări neașteptate, evoluții și reconfigurări: materia ficțiunii nu este sincopată, ci este vie, mișcată, de nealiniat. Natura – umană sau fizică – nu este nedesăvârșită și „slabă", ci într-un proces complex de redefinire moral-identitară al cărui scop este reziliența.

---

[2] Mircea Nedelciu, Gheorghe Crăciun, [corespondență]: „Generația `80 în epistolar (I)". În: *Paralela 45. Revistă de avangardă culturală*, an III, nr. 1, ianuarie-februarie-martie 1996, p. 92.

Proza lui Mircea Nedelciu și principiul agenției

În consistentul său eseu din deschiderea volumului *Dea Munera: reprezentări asupra corupției în modernitatea literară și intelectuală românească*[3], Caius Dobrescu definește o noțiune de „model al lumii" pe care o vom utiliza aici – chiar dacă literatura lui Mircea Nedelciu nu se va înscrie, neapărat, (numai) în „acea literatură care își sprijină «artisticitatea» ca pe un ideal al completitudinii formale afin cu ideea de model miniaturizat al lumii"[4]. Conceptul dobrescian de „model al lumii" este aplicabil, însă, prozei lui Mircea Nedelciu atât pornind de la o relaționare formală posibilă a acesteia cu modelul balzacian[5], cât și luând în considerare utilitatea aplicării în speță a sintagmei, *i.e.*, în vederea punerii în evidență a concepției etice și axiologice care structurează și subîntinde întreaga operă a scriitorului studiat. Iată de ce voi prezenta, pe scurt, aici, câteva aspecte utile ale discuției despre relația dintre literatură și realitate așa cum o teoretizează Caius Dobrescu.

În secțiunea „III. Răul ca imagine răsturnată a Binelui"[6], teoreticianul se referă la existența unui „principiu al analogiei" între structura de profunzime a universului ficțional al operei literare și ordinea/organizarea socială considerată ideală/firească în contextul civilizațional în care opera respectivă a fost produsă. Analogia care stă la baza construcției universului ficțional ar presupune, așadar, automat, exprimarea (implicită sau explicită, intenționată sau neintenționată) a unui model ideal al ordinii lumii care este prezent în mintea creatorului de artă (de literatură) indiferent dacă el este conștient sau nu de prezența sa, în virtutea simplei apartenențe a artistului la o anumită cultură. Principiul analogiei funcționează, așadar, chiar și atunci când este vorba despre reprezentări distopice ale realității, însuși modelul negativ al lumii conținând, în structura sa intimă, modelul opus al lumii „bune", virtuoase, model care îi determină, pe de o parte, construcția, iar pe de altă parte se constituie într-o critică (direct sau indirect formulată) a acestuia:

> „Principiul analogiei implică faptul că orice intuiție a unei ordini particulare este condiționată de reprezentarea ordinii generale a „lumii". Așadar, nu am putea percepe o bucată literară ca univers autosuficient dacă undeva pe parcurs experiența nu ne-ar fi modelată de înclinația noastră presupus înnăscută către cunoașterea sintetică, adică spre o viziune a întregului ca mai mult decât sumă a părților. Valorizarea înaltă a unor categorii precum integralitatea, totalitatea, plenitudinea își are originea în raportarea noastră esențială la lume ca întreg. Această perspectivă asupra relației literatură-realitate poate fi prelungită, așadar,

[3] Caius Dobrescu, „Despre analogie, agenție, glisare și incertitudine", în *Dea Munera: reprezentări asupra corupției în modernitatea literară și intelectuală românească*, Caius Dobrescu și Ovidiu Moceanu (coord.), Editura Universității „Transilvania" din Brașov, Brașov, 2006, pp. 7-64.

[4] Ibidem, p.33.

[5] V. referirile la *Comedia umană* în Caius Dobrescu, *op.cit.,* pp. 29-31.

[6] Caius Dobrescu, *op.cit.,* pp. 26-33.

către ipoteza că fundamentul oricărei opere literare care generează satisfacție este modelul coerent al lumii care se află la baza ei. Oricât de codificat ar funcționa acest «desen din covor», și oricât de difuz ar răzbate în «structura de suprafață», prezența lui reprezintă o condiție esențială a experienței noastre estetice, în sensul autonomiei, a completitudinii și «autosuficienței». Numai relația subterană cu o anumită idee larg împărtășită a echilibrului și stabilității ne poate face să percepem o configurație de stimuli artistici ca organizată în mod necesar. Altfel spus, în substanța profundă a unei opere se află impregnat modelul «bun» al lumii, sau, în măsura în care, la acest nivel de profunzime, putem distinge între ele, modelul «societății bune», al «bunei guvernări» sau al «vieții bune» (în sensul, aristotelic, de «bine conduse»). Pe baza unui principiu al simetriei și reversibilității putem de aceea să presupunem că utopiile negative vor fi, întotdeauna, funcții ale unor utopii pozitive: lumea «rea» este o lume dereglată, iar destructurarea ei se face pe liniile de articulare ale lumii «bune». Lumea «rea» este o deformare (o «anamorfoză») a lumii «bune»"[7].

„Modelul lumii" este, așadar, acest „desen din covor" al universului ficțional nedelcian, modelul codificat al ordinii (aici, sociale) pe care reprezentarea literară a realității îl încorporează, în cazul său, în mod conștient și intenționat, tocmai în ideea de a emite, indirect, o judecată critică asupra „lumii" reale (a statului totalitar). Conștiință profund structurată teoretic și extrem de reactivă la datele experienței imediate, Nedelciu promovează, deci, deliberat – chiar dacă subliminal (la nivel de subtext) – un model al „lumii «bune»", aflat în antiteză cu modelul (implicit prezentat ca decăzut, al „lumii «rele»") conform căruia funcționează ordinea comunistă a lucrurilor.

Configurarea (auto)conștientă a acestor modele (ideal și distopic) ale lumii implică, însă, în cazul lui Mircea Nedelciu, cu necesitate, și o altă discuție. Este vorba despre investigarea „principiul agenției"[8], referitoare la modul în care scriitorul înțelege să „lucreze" (deliberat, angajat) cu un anumit model al lumii pentru a realiza anumite scopuri – în cazul său, acțiunea socială prin intermediul literaturii. Căci literatura lui Nedelciu este, în același timp (și utilizând în acest scop o anumită viziune axiologică a lumii) ceea ce Caius Dobrescu numește „o literatură a acțiunii, animată de ceea ce am putea numi principiul agenției"[9], deci o literatură care mizează pe influențarea (la nivel etic, axiologic, mentalitar) a extra-literarului, a universului de referință.

Devine astfel necesar să ne întoarcem, din nou, la lucrarea lui Caius Dobrescu și la perspectiva sa bipartită legată de acest „principiu activ" al anumitor opere. În legătură cu funcția „agențială" a literaturii (în general), autorul studiului din *Dea Munera...* este de părere că:

„Va trebui să facem [...] o distincție între, pe de o parte, acele forme de acțiune estetică prin care artele literare au înțeles să participe la o pedagogie socială a instinctelor menită să pună bariere în calea corupției și, pe de altă parte, acele forme

[7] Ibidem, pp. 26-27.
[8] Tot cu un concept al lui Caius Dobrescu din „Despre analogie...".
[9] Caius Dobrescu, *op. cit.*, ed. cit., p. 33.

literare de exaltare a «acțiunii» menite să slăbească autoritatea normelor morale, sau chiar să le suspende cu totul, constituindu-se astfel în revelatorul involuntar al unor atitudini și stări de spirit despre care se poate spune că generează sau favorizează răspândirea corupției în societate”[10].

Numai că proza lui Mircea Nedelciu nu poate fi perfect înscrisă în interiorul niciunuia dintre modelele (generale) de „acțiune” propuse de Dobrescu – *i.e.*, nici în literatura care exaltă „forța virtuții” și „exemplaritatea morală”[11], nici în cea care exaltă, dimpotrivă, dezlănțuirea pasiunilor destructiv-purificatoare ca ultimă soluție la un presupus „pericol iminent” al dezintegrării morale totale, prin intermediul „discursului urii”[12] – căci principiul ei de acțiune este unul aparte, și într-o oarecare măsură, hibrid. Așa după cum reiese și din rezultatele cercetării, în cardul sistemului operei nedelciene tocmai acei protagoniști care reprezintă (în virtutea subtextului) regimul exemplarității morale – *i.e.*, „neo-imoraliștii” – par să răspundă, în fapt, acelui „impuls” „nocturn” (de neurmat conform lui Caius Dobrescu) al „transcenderii sau transgresiunii normelor sociale” caracteristic, în principiu (în viziunea aceluiași cercetător) disimulării în literatură a „discursurilor revoluționare radicale”[13].

Este de clarificat aici, însă, un aspect particular legat de specificitatea prozei nedelciene la nivel de ansamblu: și anume faptul că societatea de referință – cea ale cărei norme tind să fie respinse/transgresate de către „agentul” sau „agitatorul” imoralist – este una totalitară, și deci, una care practică, ea însăși, un discurs „revoluționar radical” (național-comunist, extremist, calchiat pe exemplul stalinist[14]). De unde, trăsăturile aparent eclectice ale principiului de acțiune nedelcian, care presupune practica unei literaturi „implicate”, folosind pe de o parte, împotriva lui însuși, chiar discursul pe care îl contestă, demascându-l, iar pe de altă parte își (îi?) moderează/temperează rațional (indiscutabil) „pasiunile”[15], evitând situația (definitorie pentru „literatura pasiunilor dezlănțuite” despre care vorbește Caius Dobrescu[16]) în care „jetul imaginarului excedă complet structurile argumentației”, dobândind „caracterul cu totul contraproductiv al discursurilor revoluționare radicale ce propovăduiesc morale prin încălcarea tuturor regulilor etice”[17]. Retorica lui Nedelciu se revelează, în acest sens, ca fiind – în limbajul culturii dominante în spațiul căreia a fost produsă – una moderat „contrarevoluționară”.

Ea practică, pe de altă parte, printre altele, și o anumită morală a „autocontrolului și autoconținerii”[18] (specifice direcției pozitive – în viziunea lui

[10] Ibidem, p. 33.
[11] Ibidem, p.34 ș. urm.
[12] Ibidem, pp.38-39.
[13] Ibidem, p. 42.
[14] V. și capitolul teoretic pentru mai multe detalii.
[15] Aluzie la ideea de literatură a „dezlănțuirii pasiunilor” a lui Caius Dobrescu, *op.cit.*, ed. cit., pp. 37-42.
[16] Ibidem, p. 37.
[17] Ibidem, p. 48.
[18] Ibidem, p.37.

Caius Dobrescu – a acțiunii prin literatură), pe care o și formulează explicit, de pildă, în pasajul despre dihotomia ură-umor (ironie) în primele pagini ale romanului *Zodia scafandrului*:

> „M-am ferit de ură considerând-o o energie nouă, greu controlabilă, o rană pe suflet care lasă urme și nu se cicatrizează nici după răzbunare. Sunt convins în continuare că soluția cea mai bună este tot asta: ca să fii tare, nu lua în seamă niciuna dintre nedreptăți, ia-le în glumă! Refuză să te lași cuprins de ură, pentru că ea înseamnă o rană pe sufletul tău, o vulnerabilitate. Chiar dacă azi am cedat, deviza trebuie să rămână aceeași: ajută-te cu umorul, încearcă să te menții sub propriul control”[19].

Ca atare, proza lui Nedelciu propune, pe de o parte, un model de acțiune (la o primă vedere) asemănător literaturii pe care Caius Dobrescu o numea literatura „pasiunilor dezlănțuite” / literatura „transgresiunii”[20]. Scrierile lui Nedelciu îndeamnă (pe ascuns, disimulat) la înlăturarea autorității unui anume discurs moral-axiologic (ceaușist), avertizează în legătură cu o anumită „stare de urgență” morală (cea generată de tendința sistemului totalitar de a domina și condiționa ideologic inclusiv spațiul interior al individului) și „instigă” (subtil) la „transgresiunea” normelor morale, *i.e.*, la „eliberarea” – pe cont propriu sau nu și în orice caz, măcar într-un sens, revoluționară (sau contra-revoluționară) – de tirania ideologică exercitată de sistemul comunist.

Este adevărat, pe de altă parte, că retorica lui Nedelciu, cu nuanțele ei subtil-ironice și aparenta sa nonșalanță emoțională (lui Nedelciu i s-a reproșat, chiar, dimpotrivă, o anumită „răceală” a tonului[21]) se îndepărtează de ceea ce numim „discursul urii”/*hate speech*, practicând și promovând, dimpotrivă, evitarea sucombării morale în fața pasiunilor negative și menținerea unui grad de autocontrol (în mare măsură) ideal.

Iată de ce cred că este necesar să ne despărțim, în acest punct, de (macro)categoriile (cu vocație generalistă) propuse de Caius Dobrescu în interiorul sintezei sale referitoare la acțiunea prin literatură/„literatura acțiunii” și să ne referim la modelul implicat (aparent) transgresiv al lui Nedelciu dintr-o altă perspectivă. Căci acțiunea asupra extra-literarului în cazul prozei sale își găsește, în raport cu aceste două modele, o a treia cale.

Chiar dacă este aici, poate, vorba (într-un sens, și) despre o „politică a disperării culturale” a unui membru al „intelighenției”[22] care nu se poate realiza în contextul național-socialismului anilor `80 (adică despre conflictul dintre aspirații și posibilități teoretizat de Robert Merton[23]), Nedelciu întoarce (ironic) mecanismele retoricii comuniste („deviantă” prin definiție, dar în alt fel) împotriva ei însăși,

---

[19] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, p. 15.

[20] Caius Dobrescu, *op.cit.*, ed. cit., p. 41.

[21] Printre alții, prietenul său Gheorghe Crăciun vorbea despre natura „rece” a lui Nedelciu (care se reflectă, în viziunea lui Crăciun, în amprenta sa „somatografică”, în specificul scrisului său). V. prefața la *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Editura „Grinta”, Cluj-Napoca, 2003, p.18.

[22] Caius Dobrescu, *op.cit.*, ed. cit., p. 41.

[23] Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* (1957), Free Press, New York, 1968, passim.

într-o încercare de a dezideologiza conștiința colectivă, prin „dezamorsarea", cu instrumentele discursurilor neomarxiste în vogă în anii `60-`70 în Occident, a retoricii leniniste.

O perspectivă utilă în înțelegerea specifică a ideii de transgresiune mai apropiată de cea practicată de Nedelciu în prozele sale este, mai degrabă, cea oferită de André Petitat în *Secret și forme sociale*. Referindu-se chiar la totalitarism ca fiind „forma" (*patternul*, organizarea) socială cea mai deviantă (structura socială „de coșmar"[24]), sociologul concluzionează:

> „Furându-i unui om controlul distanței și al atașamentului [față de valori, principii etc., n.RH.], i se fură calitatea de om. Nu e nici măcar un sclav; nu mai e decât un zombi, o zdreanță a condiționărilor. [...] omul liber este acela care rămâne **atât cât e posibil** stăpân al virtualităților reversibilității [simbolice[25], n.RH., *i.e.*, ale practicării propriilor alegeri/nuanțări/configurări axiologice în spațiul interior, secret al conștiinței[26]] și care uzează de acestea pentru a-și întări autonomia și creativitatea istorică. Omul liber este un om-limită, un trecător și uneori un contrabandist, dar știe că libertatea sa se menține prin cordonul ombilical semiotic ce-l leagă de ceilalți"[27].

În acest sens, ideea de transgresiune devine mai degrabă sinonimul ideii de vigilență (emancipatoare), de proiectare virtuală a unei eventuale acțiuni posibile în contra unor stări de fapt (sau a unui *estabishment*) represive, inhibitorii, ori un fel de echivalent antonimic al ideii de quietism/fatalism în sensul conotat negativ în care îl folosește, de exemplu, Lawrence E. Harrison[28]. Transcenderea normei, depășirea sau nerespectarea limitelor impuse devine, în acest sens, un fel de „contrabandă" cu idei și valori interzise și, nu în ultimul rând, o necesitate vitală, căci ea are misiunea să prezerve, în contextul unui sistem totalitar, libertatea fundamentală a individului – aceea de a judeca liber, de a trece prin filtrul judecății personale o scară de valori pe care o resimte ca neadecvată sau nefastă:

> „Reversibilitatea simbolică întemeiază libertatea noastră de alegere cea mai elementară. Gestionarea distanței interioare față de reguli și valori pregătește ocolirea, încălcarea, reinterpretarea și transformarea lor. [...]. A reduce, a ucide această libertate elementară legată de reversibilitate a fost și rămâne obsesia tuturor totalitarismelor. A scotoci cunoștințele, a organiza delațiunea între cei apropiați, a se insinua în sânul familiilor, a face presiuni, a șantaja, a tortura, a droga – orice mijloc poate fi folosit pentru a strânge lanțurile în jurul gândurilor deviante, acești germeni ascunși ai acțiunilor viitoare. [...] Utopia totalitarismului este transparența celor dominați"[29].

---

[24] André Petitat, *Secret și forme sociale*, trad. Dana Lungu și Dan Lungu, Polirom, Iași, 2003, p.20.
[25] Ibidem, p. 139.
[26] Ibidem, p.143.
[27] Ibidem.
[28] Lawrence E. Harrison, *Underdevelopment Is a State of Mind: the Latin American Case*, Harvard University Press of America, Lanham MD, 1985, passim.
[29] André Petitat, *op. cit.*, ed/ cit., pp. 142-143.

Or, pentru Mircea Nedelciu, proza devine întocmai acest „obiect util, un instrument pentru creșterea rezistenței la manipulare [...]”[30], „o contrautopie față de utopia negativă de tip Orwell pe care o trăiam în realitatea acelui 1984”[31]. Firește, s-a scris mult în literatura de specialitate despre relația activă, participativă între autor și cititor în concepția lui Mircea Nedelciu. De altfel, prozatorul se și autocomentează extrem de eficient, expunându-și teoria particulară a receptării în câteva interviuri și eseuri de referință[32], așa că discuția nu se cere reluată în detaliu. Totuși, din perspectiva care interesează în cadrul demersului nostru, ar mai fi de analizat și/sau de „așezat” în context câteva aspect ale acestei relații originale.

Pentru început, să observăm mai întâi că raportul nedelcian autor-lector are, de fapt, două aspecte îngemănate, dar întrucâtva distincte. Avem, pe de o parte, natura dialogică a pactului, *i.e.*, ideea propunerii către cititor a unui principiu activ de lectură – al „lecturii-întrebare”[33], al renunțării la confortul relației unidirecționale autor-cititor, al „avansării în text datorită întrebărilor proprii”[34]. Este vorba, deci, despre o lectură problematică și problematizantă, la scare cititorul este invitat să participe adăugând propriul său sens existențial textului, apropriindu-și-l prin efortul de a-l descifra, conform unui mecanism care presupune acțiunea, activitatea intelectuală de interpretare. Proiectul lui Nedelciu este, aici, acela al implicării, printr-o relație directă cu cititorul (*i.e.*, prin suspendarea textului ca „înveliș” al dialogului cu acesta), a lecturii, sau, altfel spus, el caută o cale de comunicare cu seamănul său dincolo de tematica aparentă a textului care să răspundă la întrebările esențiale, la frământările existențiale ale lectorului. Se înțelege, de aici, și ideea construirii textului ca „obiect util”, ca „instrument împotriva manipulării”, căci acest principiu dialogic explicitat în eseul *Dialogul în proza scurtă (III) – Autenticitate, autor, personaj* se traduce, nici mai mult, nici mai puțin, decât prin intenția prozatorului de a-și învăța cititorul să citească/descifreze subtexte. În cazul lui Nedelciu, scriitura nu este, așadar, doar o scriitură „cu șopârle”, ci ea presupune o întreagă pedagogie a lecturii discursului manipulativ tocmai prin practica unui discurs – paralel cu cel oficial – dar de aceeași natură pe care îl inserează în povestire.

Ceea ce caută să demonstreze, însă, în principal, studiul de față este că ar fi o eroare să înțelegem, însă, de aici, că textul nedelcian – povestirea în sine – ar trebui neglijată/suspendată cu totul pentru o lectură corectă a textului. Să recitim, așadar, explicația pe care o dă scriitorul în acest sens:

---

[30] Mircea Nedelciu, *Avertisment la ediția a II-a – 1996*, în *Tratament fabulatoriu* (1986), Compania, București, 2006, p.307.

[31] Ibidem.

[32] V. Mircea Nedelciu, „Un nou personaj principal”, în *România literară*, an XX, nr.14, joi 2 aprilie 1987, pp.12-13, „Dialogul în proza scurtă (III) – Autenticitate, autor, personaj”, în „Echinox”, nr.4-5-6 / mai-iunie-iulie 1982, *apud* Gheorghe Crăciun, *Competiția continuă: Generația`80 în texte teoretice*, Paralela 45, Pitești, 1999, pp. 310-313 sau interviul „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie”, interviu de Gabriela Hurezean, în „Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic”, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p.3.

[33] Mircea Nedelciu, „Dialogul în proza scurtă (III) – Autenticitate, autor, personaj”, *op. cit.*, ed. cit. (v. sopra), p. 311.

[34] Ibidem, p. 312.

„Statutul cititorului unui text în care autorul intervine cu numele propriu este modificat și iată cum: propozițiile autentice ale autorului sunt, de fapt, întrebări asupra textului, textul este suspendat prin întrebare; cititorul nu poate continua lectura dacă nu-și pune și el întrebări asupra textului, dacă nu suspendă la rândul lui textul; cum însă autorul nu provoacă nicio întrebare «general umană» sau foarte răspândită, cititorul își va alege întrebarea prin care să suspende textul dintre întrebările lui personale; cea mai la îndemână va fi «de ce citesc?» și răspunsul va fi [...] în cazul lecturii-întrebare **avansarea în text datorită întrebărilor proprii** [s.M.N.]. Astfel, orice lectură devine autentică, lectura-torpoare este mărturia unei existențe-torpoare și, respectiv, lectura-întrebare a unei existențe-întrebare. Fiecare cititor va fi angajat în text conform existenței sale și nu prin provocare sau prin identificare cu gestionarii de autenticitate ai autorului. În acest sens dialogul se renaturalizează după ce a trecut prin transcrieri reductive, reconstituiri, inventări și construiri cu intenții semnificative. Trebuie notat că toate aceste procedee «vechi» nu sunt refuzate, ci folosite în continuare într-un alt sistem semnificativ. Astfel, alături de mesajele autentice ale autorului (cu nume propriu) și ale persoanelor reale (documente, transmisiuni directe, citate, expresii argotice etc.), avem de a face cu mesajul autentic al istoriei culturale a umanității (naratorul, vocea auctorială, personajele care le gestionează pe ambele), dar și cu mesajul autentic al cititorului care începe să emită imediat ce a suspendat textul prin propriile întrebări. Din toate acestea ia loc un dialog natural (care este **înțelegerea în vederea acțiunii** [s.M.N.]) între toți participanții și nu admite «simpli asistenți»”[35].

Am inserat aici un citat mai lung pentru a evidenția – în ideea înțelegerii corecte a problemei „suspendării textului” – un subtext particular care este adăugat aici de către scriitor cu un anumit scop. Nedelciu transpune asupra relației autor-cititor, în fragmentul de mai sus, un discurs împrumutat teoriei psihiatrice aparte care este cea a lui Jacob Levy Moreno, mai precis principiul psihodramei[36]. Psihodrama este o tehnică de tratament psihiatric care se bazează pe punerea în scenă (la propriu) a unor situații de viață obișnuite ale pacientului în scopul descoperirii și vindecării traumei (concepută ca problemă de relaționare a persoanei cu „atomul” său social). Atât personalul auxiliar (personal medical sau chiar amatori ori alți pacienți pregătiți pentru a juca rolurile propuse de bolnav), cât și publicul acestui „spectacolului” psihodramatic (care intervine cu întrebări, comentarii, sugestii), medicul și pacientul participă în egală măsură la terapie ca actori, nimeni nu rămâne un „simplu asistent”, răspunzând spontan la situațiile propuse de pacient cu propriile sale soluții sau chestionându-se asupra propriilor dificultăți de relaționare cu mediul social, „vindecându-se” sau dobândind experiență existențială dimpreună cu pacientul. Revenind, așadar, din această perspectivă asupra pactului de lectură pe care îl propune Nedelciu, vom sesiza că în această ecuație nimic nu trebuie neglijat, căci dialogul spontan nu este aici doar unul între emițător-autor și receptor-lector, ci unul care include, în aceeași măsură, toate elementele schemei comunicaționale a lui Jakobson[37]: canalul de transmisie

[35] Ibidem, pp. 312-313.

[36] V. pentru detalii Jacob Lévy Moreno, în Jonathan Fox (coord.), *Scrieri fundamentale: despre psihodramă, metoda de grup și spontaneitate*, Editura „Trei”, București, 2009, passim.

[37] Roman Jakobson, *Éssais de linguistique générale*, vol. 1-2, Éditions Minuit, Paris, 2007.

(mediul/mijlocul devenit mesaj – pe principiul lui McLuhan[38]) – *i.e.*, vocile-personaj sau personajele-voci care apar în text (narator, voce auctorială, personaje propriu-zise) și probabil tot ceea ce ține de conținutul epic; mesajul – *i.e.*, „mesajul autentic al istoriei culturale"; contextul (despre care Nedelciu nu pomenește aici din motive lesne de înțeles, dar care este, altfel, mai-mult-ca-prezent în însuși subtextul propunerii sale și/sau al prozelor sale) – societatea (comunistă) de referință; și codul – asupra căruia se acționează, de fapt, prin intermediul pactului, căci Nedelciu atrage atenția asupra necesității și avantajelor (de)dublării. De altfel, *input*-ul cerut cititorului se definește, aici, prin efortul de de-codificare a unui cod secret care, în contextul social dat și cu ajutorul unui canal de transmisie particular, devine purtătorul unui anumit mesaj ce se cere transmis (pe care autorul simte nevoia să-l transmită și pe care cititorul simte nevoia sa-l primească).

Iată, deci, că dimensiunea dialogică a schemei de receptare propusă de Nedelciu – partea de „acțiune întru înțelegere" – nu se rezumă doar la pedagogia „rezistenței" la mesajele manipulative, ci implică cu necesitate o a doua dimensiune/față a relației dintre producătorul și consumatorul de literatură, căreia îi vom spune (folosind un termen al prozatorului) „antropogenetică" și care, vom vedea, are la bază un principiu complex al agenției, al acțiunii asupra cititorului. De altfel, această idee referitoare la cea de-a doua „latură" a contractului receptării apare sugerată și în încheierea eseului citat: „Din această perspectivă scrisul literar este **acțiune întru înțelegere**, urmare firească a statutului său primar de act comunicativ, deci de **înțelegere în vederea acțiunii** [s.R.H.]. Funcțiile sale sociale sunt astfel mult lărgite"[39].

Nedelciu postulează, aici, de fapt, o a doua latură, pragmatică, a pactului de lectură, referitoare la „modificarea" mentalului cititorului întru autocunoaștere / autoconstrucție, întru „întărirea sufletului și minții împotriva manipulărilor de tot felul", căci „literatura poate [...] să stimuleze autocunoașterea [a se citi „rezistența naturală la manipulare" a omului] și asta nu e puțin lucru"[40]. Aici ideea de „manipulare" are ușor un alt sens decât cel strict textual, scriptural, ea nu mai este numai strict retorică, ci de câmpul infinit mai larg al diverselor forme de discurs cultural (etic, axiologic, simbolic ș.a.m.d.) – devine, deci, o chestiune identitară. Revenind la interpretarea psihodramatică a schemei comunicaționale, devine mai evident că cititorul nu trebuie doar să știe să descifreze codul, ci să înțeleagă contextul, să se familiarizeze cu canalul de transmisie și să înțeleagă/internalizeze un mesaj care îi este transmis în vederea „vindecării" de „deformările" induse asupră-i de către „existentul sistem". El trebuie să știe să colaboreze și să se adapteze spontan la tot ceea ce presupune schema pentru a se putea lăsa „pătruns"

---

[38] V. Marshall McLuhan, în Eric McLuhan și Frank Zingrone (coord.), *Texte esențiale*, ed. a 2-a rev, traducere de Mihai Moroiu, Editura „Nemira&Co", București, 2006, secțiunea *Înțelegerea mesajelor*, pp. 216-310. Formulare care face trimitere la celebrul text *Mijlocul este mesajul*, ed.cit, pp.219-235.

[39] Mircea Nedelciu, „Dialogul în proza scurtă (III) – Autenticitate, autor, personaj", în „Echinox", nr.4-5-6 / mai-iunie-iulie 1982, *apud* Gheorghe Crăciun, *Competiția continuă: Generația`80 în texte teoretice*, Paralela 45, Pitești, 1999, p.313.

[40] Idem, „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie", interviu de Gabriela Hurezean în *Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic*, București, anul VIII, nr. 14 (341), sâmbătă, 9 aprilie 1988, p.3.

de influența benefică, dezideologizantă a artei. „Înțelegerea întru acțiune" este în primul rând o acțiune a cititorului asupra propriei conștiințe, asupra propriilor inerții culturale, asupra zonelor de „plus-realitate" („dimensiuni invizibile ale realității vieții, care nu sunt întru totul trăite sau exprimate")[41] din interiorul propriului mental, cu ajutorul utilizării spontane a „ajutorului" oferit de scriitorul (terapeut și regizor). În acest sens, pactul nedelcian cu cititorul depășește simpla pedagogie a descifrării mecanismelor de propagandă, de manipulare înțeleasă ca afirmare a unor principii de acțiune/comportament/etice, formulare a unor exemple specifice etc.; principiul agențial nedelcian presupune, în primul rând, de fapt, stimularea efortului de decodificare a inferențelor manipulative – sau a reverberațiilor – de profunzime, mai greu decelabile, non-afirmative, ascunse ale acțiunii ideologice de control, a modului subtil în care manipularea operează cu reprezentările cele mai profunde/intime ale lumii pe care și le face o comunitate și/sau un individ. Or, în acest sens, textul (care trebuie suspendat periodic prin lectura-întrebare) devin sursa „înțelegerii întru acțiune"[42], depozitarul virtual al răspunsurilor pe care cititorul trebuie să și le găsească singur.

În acest punct ne întoarcem, așadar, la relația dintre modelul lumii propus de text și proiectul acțiunii prin text. Vocația antropogenetică a prozei nedelciene nu este un dialog „pe deasupra" textului, care se poate lipsi de text, ci este un dialog care se poartă dincolo de text dar prin text sau în marginea textului, prin participarea critică a cititorului la modelul lumii pe care îl propune cartea. Așa se explică relația (tripartită!) de proprietate asupra textului pe care o enunțată în *Decalogul* din volumul *Amendament la instinctul proprietății*, *i.e.*, „6. Povestitorul, ascultătorul și eroul unei povestiri sunt coproprietari": „7. Corpul ne aparține altfel decât un obiect: el trebuie povestit"[43]; și de fapt, în „erou" „ascultătorul" și „povestitorul" își găsesc un numitor comun, „se povestesc" și se modifică reciproc.

Protagonistul devine la Nedelciu un fel de mediu-mesaj, un fel de canal de comunicare identificabil cu Comunicarea în sine (intermediată, căci cea directă este supusă controlului) dintre două ființe reale. Altfel spus, scriitorul se ipostaziază (cu nume propriu sau nu) în protagoniștii săi, autosondându-se, și îl provoacă pe cititor să folosească la rândul său aceste avataruri (oricând gata să devină la fel de bine ale sale) pentru a se autocunoaște. Cititorul este astfel chemat, în subtext, la formularea interioară a refuzului unei lumi „anormale", bolnave – și care tinde continuu să îl „contamineze" iremediabil.

„Acțiunea" pe care o are în vedere proza nedelciană nu este, deci, o acțiune imediată, cu efecte bruște și dramatice asupra extraliterarului, care să instige la acțiuni pripite sau (cum ar spune Caius Dobrescu) „pasionate". Ea este una pe termen lung, cu efecte terapeutice de durată, care să pornească de la eliberarea spațiului conștiinței individuale de reprezentările maladive, contaminate ideologic

---

[41] Jacob Lévy Moreno, în Jonathan Fox (coord.), *Scrieri fundamentale: despre psihodramă, metoda de grup și spontaneitate*, trad. Iona Maria Novac, Editura „Trei", București, 2009, p.38.

[42] Mircea Nedelciu, „Dialogul în proza scurtă (III)...", *op. cit*., ed. cit., p.313.

[43] Mircea Nedelciu, *Decalogul*, vol. *Amendament la instinctul proprietății* (1983), în *Proză scurtă*, București, Compania, 2003, p. 471.

care i se impun subliminal „de la Centru". Proza lui Nedelciu acționează, dincolo de experimentele formale, prin propunerea (contra-culturală în sensul de „etică", fiindcă este contra-ideologică) a unui anumit model uman (neo-imoralistul, cum l-am numit noi aici) și a unui anumit model pozitiv (din punct de vedere etic) al lumii (modelul anti-totalitar, liberal și democratic).

Trebuie reținut, în încheiere, de asemenea, că principiul agenției presupune la Nedelciu două acțiuni întrucâtva diferite, chiar dacă sunt complementare: pe de o parte, este vorba despre o acțiune de stimulare a vigilenței cititorului, de antrenare a (anti)reacției sale spontane la manipulare, prin pedagogia descifrării discursurilor subliminale, a discursului dublu, a limbajului simbolic și/sau a limbajului în dimensiunea sa de cod prestabilit, cu anumite reguli de funcționare gestionabile în perimetrul receptării. Pe de altă parte, o a doua acțiune asupra cititorului este cea care se face prin confruntarea acestuia cu o viziune anti-totalitară, opusă viziunii propagate de către Centru, asupra modelelor individuale și societale de practicat. Aceasta vizează, prin propunerea, de data aceasta, nu a unui „limbaj [cod de comunicare] nonconformist"[44], ci a unui model uman la fel de nonconformist (*i.e.*, neconform cu viziunea oficială, ideologizată), capabil să dezideologizeze structurile imaginarului, articulația axiologică a lumii. Dacă prima este, simplificând, o acțiune asupra (împotriva) formei discursului puterii, a doua este una asupra (împotriva) mesajului subliminal, a „fondului" sau a dimensiunii de adâncime, mult mai durabile și mai nocive, a acestui discurs. Ca atare, modelul nedelcian al lumii și principiul de acțiune pe care îl conține implicit este un proiect care are în vedere participarea la recuperarea/menținerea „sănătății" de conștiință a unei comunități oprimate de către mecanismele propriei sale guvernări.

Această forțare a marginilor literaturii[45], această tentativă de a împinge ficțiunea, printr-o acțiune bipartită (cu formă și fond), spre efecte asupra extra-literarului este una ale cărei efecte sunt dificil (dacă nu imposibil) de cuantificat, fie și cu aproximație – motiv pentru care nu are rost să speculăm că generația eroilor neo-imoraliști (care este și generația lui Mircea Nedelciu) este ca care a înfăptuit revoluția anticomunistă din decembrie 1989. Să ne rezumăm la a închide asupra faptului că ea reprezintă, în orice caz, o încercare (atât etic cât și estetic) majoră nu doar prin ingeniozitatea și originalitatea ei, ci și (sau poate mai ales) prin valoarea ei emancipatoare: poate nu am înțeles niciodată mai bine decât astăzi, în A.D. 2026, cât de fundamental necesară pentru supraviețuirea speciei este antrenarea gândirii critice în general, a vigilenței civice împotriva alunecărilor extremiste în particular. Or, aceasta este o lecție la care literaturile fostelor sisteme totalitare ale secolului XX european, care (cu un verb bizar în context, dar corect pe axa prezentului) beneficiază de o experiență istorică inaccesibilă majorității democrațiilor occidentale, pot aduce contribuții prețioase – poate chiar capitale.

---

[44] Mircea Nedelciu, „Generația `80 în epistolar (1)", grupaj de scrisori către Gheorghe Crăciun datat 10 martie 1977, în *Paralela 45, Revistă de avangardă culturală*, an III, nr.1, ianuarie-februarie-martie 1996, pp.91-92.

[45] În sensul conferit termenului subliniat de Jacques Derrida în *Diseminarea*, traducere de Cornel Mihai Ionescu, Editura „Univers Enciclopedic", București, 1997, passim.

Ceva mai mare decât viața

Din analizele de text rezultă cu (auto-)evidență o concluzie: hiper-realismul sau hiper-autenticitatea ca principiu holistic al textului, aplicate la toate nivelurile „supraadăugate”[46] de sens la care ne-am putea gândi, are ca efect asupra personajului principal o construcție aparte a identității (adevărat, practicată deja de un precursor al postmodernismului ca André Gide): ea nu este un edificiu static și gata făcut, previzibil, egal cu sine, ci ceva de o mobilitate extremă. Și aceasta, nu doar fiindcă timpul nu mai are răbdare cu noua lume a extensiilor tehnologice pe care o descrie un Heidegger sau, de ce nu, un Bruno Latour[47] (deși are și această bravă lume nouă un rol), ci pentru că identitățile „date” li se fracturează brusc în jurul vârstei majoratului.

O hiper-responsabilizare etică (sau o hiper-sensibilizare, dacă vrem) își face loc odată cu autentificarea sinelui adult, rupând cu propria biografie, cu modurile de gândire anterioare – făcând, adică, *tabula rasa* cu tot ce este apriori formatat și, ca primă mișcare de auto-apărare – care este, de fapt, și prima mișcare în senul auto-construcției – neagă, reneagă, conjugă valori sau întregul sistem la negativ. În etapa următoare nu îi mărturisim decât pe câțiva („desăvârșiții” neo-imoralismului), care am văzut că ridică negația totalitarismului la rangul unei definiții holistice – nu răspund cu ea doar la „ce este just să fac?”, ci și la „ce este bine să fiu?” ale lui Kant.

Această ultimă negație nu rămâne o alegere etică, ci devine identitate: singura identitate morală acceptabilă, pentru ei, atâta timp cât regimul există. Aceasta este, în fond, și o identitate poate nu neapărat politică, ci mai degrabă civică, fiindcă nu sunt atât preocupați de spectrul politic, cât de putere și de liberalizarea ei, de normalizarea ei non-extremistă – de democratizare. Socialul și culturalul îi doare mai mult decât economicul, financiarul; libertatea, drepturile omului, valorile „exprimării de sine”, la fel, sunt mai importante decât cele ale „supraviețuirii”, organizarea „rațional-legală” a statului îi preocupă vizibil mai intens decât dezvrăjirea religiosului[48]. Sunt, pe scurt, niște moderni, niște globaliști – de nevoie, dar sunt, poate cu atât mai mult ceea ce nu se vrea de la ei, tocmai pentru că nu se vrea.

---

[46] Ion Bogdan Lefter, „Prefață. Proza scurtă a lui Mircea Nedelciu: ultimele două cărți și alte texte; imagine de ansamblu”, în Mircea Nedelciu, *Opere*, vol. II, Pitești, Paralela 45, 2014, p. 15.

[47] V. și Arianne Conty, „Techno-phenomenology: Martin Heidegger and Bruno Latour on how phenomena come to presence”, în *South African Journal of Philosophy*, 32(4), 2013 311–326. Online: https://doi.org/10.1080/02580136.2013.865099 [31.05.2026].

[48] V. Ronald Inglehart, „Culture and Democracy”, în *Culture Matters: How Values Shape Human Progress,* Lawrence E. Harrison Samuel P. Huntington (coord.), Basic Books, New York, 2000, pp. 79-96. Termenii marcați cu ghilimele în acest pasaj îi aparțin cercetătorului american. În original : *„traditional values”*, *„survival values”* versus *„modern”*, *„rational-legal / secular / self expression values”*, pp. 81-91. Traducerea mea.

Firește, într-un atare context, încercarea articulării de sine devine o aventură buf-tragică într-o curte interioară, o fugă la fel de bezmetică dintr-un zid într-altul al universului carceral, un fel de tragi-comédie umană a deziluziei de sine, a negării ideologice sau infra-ideologice[49]; și, uneori, a regăsirii sinelui autentic ca *locus* al puterii de a inversa[50], măcar individual, măcar singuratic sau în grupuri mici, exigența și norma.

În acest sens, ei nu se potrivesc niciunei dintre definițiile mult ulterioare ale dezangajării marginale care ar fi avut loc în cadrul regimurilor comuniste totalitare din Europa de Est conform unui Tadeusz Buksiński[51]. Filosoful polonez propune diverse sintagme utile: „rezistența pasivă sub acoperire"[52], o rezultantă a unui calcul „utilitarist" raportat la „moralitatea tradițională", „o cooperare parțial deschisă cu regimul și, în același timp, luarea de măsuri care au slăbit sau au liberalizat sistemul"[53]; apoi, conceptul de „protest non-violent evident", înțeles ca „opoziție individuală evidentă sau disidență", ca stabilire explicită individuală a „*non possum*-urilor" care „delimitează identitatea efectivă a [...] indivizilor, grupurilor, comunităților și instituțiilor" – adică lucrurile pe care „nu le mai putem ceda" fără a „pune în pericol" „identitatea noastră spirituală"[54]. Deși sunt o terminologie corespunzătoare unor forme particulare de dezangajare și implică evident o coordonată morală ireductibilă, ele nu răspund profilului zinovian, ivan-ivanovician al neo-imoraliștilor lui Nedelciu (de fapt, nici măcar Ivan Ivanovici însuși nu corespunde cu totul[55]), ci mai degrabă „Soluției a doua" a lui Nicolae Steinhardt[56]. De altfel, Buksiński și specifică motivul insuficienței terminologice: „cei care s-au opus totalitarismului nu au ales una dintre mai multele opțiuni clare"[57]. Am putea lansa, eventual, dacă am forța puțin termenii, o „combinată nedelciană" între aceste sintagme: „protest sau rezistență pasiv-agresivă cu inversiune evidentă", un fel de cale de mijloc. Însă ar fi, poate, mai firesc să spunem că sunt pur și simplu niște contestatari pasiv-agresivi.

În general tineri care (conștient sau intuitiv) refuză să ia parte la suprastructură și practică o formă sau alta de dezangajare morală tacită, „acoperită" mai degrabă prin refugiul înafara socialului decât prin prefăcătorie, protagoniștii se simt mai degrabă (în mod ascuns) atașați de o altă comunitate (contra)culturală transnațională: cea a subculturii *hippie* occidentale, ca mișcare transnațională anti-establishment. Ei se visează, precum congenerii lor occidentali, niște *drifteri* tentați

---

[49] Adrian Lăcătuș cu privire la *Zodia scafandrului* în cadrul anchetei *22 de ani de roman* din revista *Corpul T*, Brașov, numărul 4/2011, p. 43.

[50] Cu sensul pe care îl dă inversării André Petitat în *Secret și forme sociale*, de „reversibilitate simbolică".

[51] Tadeusz Buksiński, *Transformations and Continuations. The case of Central-Eastern Europe*. Poznan, Adam Mickiewicz University, 2011.

[52] Ibidem, p. 40. În original: „covert passive resistance", traducerea mea.

[53] Ibidem.

[54] Ibidem, p. 41.

[55] Mă refer la romanul lui Alexandr Zinoviev, *Înălțimi găunoase* (1976). Traducerea titlului în limba română îi aparține lui Nicolae Steinhardt. V. *Jurnalul fericirii,* Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 14.

[56] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii,* Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 14.

[57] Tadeusz Buksiński, *op. cit.*, ed. cit., p. 43.

de vagabondaj, care evită implicarea și realizarea socială sau personală de teama înregimentării și încercând, astfel, să-și reconstruiască identitățile personale prin imitarea unei anumite libertăți de gândire și comportament. Ei evită, desigur, aproape întotdeauna, „nesupunerea civilă" sau acțiunea politică efectivă social (fiindcă și povestea era pedepsibilă penal).

Cu toate acestea, devin mult mai mult decât o simplă imitație palidă a Vestului. Prin ei, Nedelciu propune, de fapt, ceva mai mare decât viața: o nouă instanță de control a „(macro-)poveștii lumii (comuniste)" – despre care știm de la Zare Popescu și de la grupul din *Împrejurarea iunie sau «Fabula rasa»* că nu are o poveste să poată fi spusă. Neo-imoraliștii domină acest univers imaginat de la înălțimea unui protagonist *quasi*-unic care vine cu propria poveste alternativ-transgresivă și preia prim-planul imaginarului epic. Sau, cu alte cuvinte, avem de a face cu o antropogeneză a modelului concurent al Omului Nou, tocmai pe o anti-etică inversată a antropogenezei impuse literaturii de noua morală ceaușistă. Ni se împinge în față un model minoritar și contestatar împrumutat lumii reale drept exemplu moral și „voinic" al poveștii cu balauri. Și tot acest discurs care aproape că respectă *ad litteram* dar totuși nu o face: el inversează. Derogarea nu este măruntă, doar interioară, iar la această interioritate cu o identitate morală subversivă, înarmată cu variate strategii ale rezilienței are acces naratarul – *i.e.*, întreaga societate românească a Epocii de Aur. Adina Dinițoiu are dreptate, Nedelciu credea în puterile literaturii: în fața politicului, în fața morții. Avem de-a face, în fond, aproape cu o manipulare inversă a lumii, cu o *nouvelle instruction*, o pedagogie neo-imoralistă a sinelui în cadrul căreia Nedelciu cultivă acel „germene ascuns al acțiunilor viitoare"[58], noul fruct al pământului care să permită cunoștința unui altfel de Bine și de Rău.

[58] André Petitat, *Secret și forme sociale*, Polirom, Iași, 2003, p. 143.

Un fel de epilog

Dacă acceptăm că pot exista apropieri relevante de proza lui Mircea Nedelciu care vin din direcția interpretării biografice a textului (cum sunt cel al lui Gheorghe Crăciun din *Doi într-o carte [...]*[59] sau recentul volum monografic al Iulianei Miu[60]) – și firește că nu avem niciun motiv să nu acceptăm acest lucru – trebuie să recunoaștem, în mod paradoxal, și importanța unui fel de perspectivă contrară, sau mai precis, complementară: aceea că dacă personajul principal nedelcian este o făptură reală, „cu sânge cald"[61], și (în ciuda aparențelor), o figură cu un destin dramatic într-o lume totalitară, el este în mod necesar (și surprinzător de necontradictoriu), în același timp, ceva mai mare decât viața în toate sensurile în care această sintagmă descriptivă s-ar putea citi.

Firește, nu ne referim aici doar la sensul expresiei englezești *larger than life*, și nici numai la spectaculozitatea acelui (alt) „fel de șoc" [62] est/etic al descoperirii că personajul acestor „povești" (fie el autorul sau un membru al anturajului său, oricât de îndepărtat) a fost un abuzat și un muritor; ori dimpotrivă, la nemurirea pe care i-o conferă, într-un fel, ipostazierea în personaj, cu „nonșalanța" netrecătoare a tinereții fără bătrânețe, a vieții petrecute în Valea Plânșii, acum prezervate pentru eternitate în macro-fabula operei, și nici măcar la impresia de invulnerabilitate neo-imoralistă, cu tot vocabularul ei de copil teribil. „Mai mare decât viața" înseamnă toate acestea la un loc, în simultan – plus ceva mai mult. Căci din perspectiva din care ne uităm acum, în secolul al XXI-lea, cu provocările și întunecările lui, integrala prozei lui Mircea Nedelciu este capabilă să demonstreze, în fond, printr-o estetică ireal de originală, că antrenarea gândirii critice nu este un moft, ci o chestiune de minimă umanitate, dovadă a existenței morale a conștiinței în lume, iar libertatea persoanei de a se auto-defini – simplă subzistență. Adică, da: ceva mai mare decât viața, ceva ce poate să schimbe cursul istoriei; singura armă împotriva monștrilor fără chip.

Și scrisul? Nimic: nimic altceva decât un uriaș și ciudat proiect al speranței, al investirii încrederii ultime într-un Celălalt „ipotetic", salvator, chiar în mijlocul paranoiei istorice. Convertind tragedia politică într-o mare Comédie Umană, vorbind despre (ne)visatele (r)evoluții care aveau, curând, să vină.

---

[59] Gheorghe Crăciun, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Editura „Grinta", Cluj-Napoca, 2003.

[60] Iuliana Miu, *Mircea Nedelciu: un personaj principal*, Editura Muzeul Literaturii Române, București, 2025.

[61] Mircea Nedelciu, *Zodia scafandrului*, București, Compania, 2000, p. 7.

[62] Mircea Nedelciu, Gheorghe Crăciun, [corespondență]: „Generația `80 în epistolar (I)". În: *Paralela 45. Revistă de avangardă culturală*, an III, nr. 1, ianuarie-februarie-martie 1996, p. 90.

POSFAȚĂ
Un discurs asupra metodei (de a trăi)

Având la bază teza de doctorat a autoarei, coordonată inițial de Alexandru Mușina, și preluată, după tragica dispariție dintre noi a colegului nostru, de Virgil Podoabă, volumul valorifică o cercetare care a fost realizată în cadrul școlii doctorale brașovene în perioada 2010-2013. Lucrarea dovedește curajul de a se confrunta, într-un mod coerent, inteligent, și totodată plin de energie intelectuală, cu unele dintre cele mai înrădăcinate prejudecăți ale culturii noastre critice. Deși o asemenea atitudine este cît se poate de naturală, trebuie să recunoaștem că lucrările de doctorat dispuse să-și asume riscuri teoretice și de analiză sînt realmente rare. Și cu atît mai rare cele ce conduc acest curaj al opiniilor și ipotezelor înspre o viziune articulată și în mod distinct personală asupra subiectului investigat. Întreprinderea cu care ne confruntă d-na Ramona Hărșan face parte din această categorie: construiește, cu imaginație și temeinicie, un concept, să-l numim etico-social, cel de „neo-imoralism", după care îl aplică, prudent, cu mult discernământ și cu o foarte coerentă subtilitate, operei lui Mircea Nedelciu, nu doar în detaliile, ci și în ansamblul ei.

Dar să revenim la provocările evocate de la bun început. Pe de o parte, este vorba despre contrarierea unui poncif critico-teoretic, aplicat, e drept, cu multe nuanțe, de către autenticii profesioniști ai exegezei, atunci cînd nu este ocolit pe tăcute, dar suficient de puternic pentru a influența decisiv filozofia sistemului nostru de educație și cercetare. Este vorba despre faimoasa separare lovinesciană dintre etic și estetic. Deși extrem de productiv prin efectul pe care l-a avut asupra liricii și prozei artistice a epocii în care a fost formulat, deși larg dezbătut și nuanțat de atunci încoace, deși evident inaplicabil în litera sa datorită dificultății de a distinge cele două planuri în multe situații concrete, principiul păstrează, totuși, nu doar prestigiul simplității și clarității, ci și o anumită preeminență în mentalitățile noastre literare instituționalizate. Iar dacă, așa cum spuneam, în practica efectivă, vie, a criticii și istoriei literare nuanțările apar de la sine, trebuie să recunoaștem că în domeniul teoriei noastre literare interesul pentru conceptualizarea eticului nu este deocamdată sesizabil. Situație, de altfel, nu întrutotul specifică nouă. Aș aminti aici o observație făcută de Martha Nussbaum într-un articol din anii 1990. Constatînd dinamica remarcabilă a ideilor din domeniul academic al eticii, cunoscuta filozoafă își exprima deschis mirarea că aceasta nu exercita nici o influență semnificativă în domeniul, considerat de ea ca în mod evident și inextricabil implicat în problematica etică, al științelor literare.

Este remarcabil că un cercetător își propune să depășească acest blocaj încă de la primele paginii ale demersului său. Mai mult decît atît: să reținem că, într-un moment în care asistăm ades la culpabilizarea morală a unor autori pentru atitudinea sau lipsa lor de atitudine din perioada comunistă, urmată, îndeobște, de valuri polemice semănînd mai degrabă cu niște descărcări dezordonate de energie psihică brută, Ramona Hărșan înțelege perfect riscul de a te limita la judecăți bazate

doar pe bunul-simț moral, în absența unei problematizări de natură filozofică a opțiunilor etice formulate sau formulabile înăuntrul sistemului comunist de constrîngeri fizice și mentale.

Așadar, unul dintre tabuurile ignorate în mod suveran este acela al separării eticului de estetic: în viziunea propusă de autoare, reflecția etică este, mai mult decît un ingredient necesar, chiar nucleul însuși al identității și relevanței prozei literare.

O altă prejudecată, înrudită dar totuși distinctă, pe care o sfidează deschis demersul critic despre care discutăm, o prejudecată vizînd de data aceasta într-un mod mult mai direct istoria recentă a literaturii române, se referă la prozatorii etichetați drept „textualiști" ai generației '80. Un consens critic destul de larg, prietenos și încurajator înainte de 1989, devenit ulterior rezervat și în cele din urmă ostil, vede acest moment de creație ca definit exclusiv prin căutări formale. De la elogiul adus de critica anilor 1980 sofisticării aparatului narativ și al conștiinței de sine auctoriale, la alergia criticii dominante astăzi față de presupusa „sterilitate" a omniprezentelor procedee autoreferențiale ale prozei „textualiste", se transmite tacit convingerea că literatura acestui grup de autori, pentru care Mircea Nedelciu reprezintă unul din reperele esențiale, trebuie înțeleasă în primul rînd prin experimentele sale radicale cu limbajul și retorica narativă.

Iată de ce, și s-o spunem cu toată convingerea, o carte ca aceea pe care o avem în față, care, în analizele sale complexe și coerente, nu uzează aproape niciodată de termenii-fetiș „text" și „textualism", reprezintă o performanță în sine, asemuibilă de unii cu acele exerciții ale autorilor *ulipo* care, asemenea lui Perec, bunăoară, înțelegeau să scrie un întreg roman fără utilizarea literei „e". Dar, pentru cititorii atenți și fideli ai prozei lui Mircea Nedelciu, lucrarea reprezintă mult mai mult – și anume un efort intelectual cu totul remarcabil pus în slujba demonstrării nu doar a complexității și lucidității, oricum de negat, a acestei proze, ci și a caracterului ei profund uman. Al modului, adică, în care proza nedelciană vădește preocuparea, specifică tuturor marilor autori, pentru dileme fundamentale ale condiției umane.

O strategie în mod special atașantă aplicată în raport cu narativa pe care și-o dă ca obiect, mai precis, cu reflecția etică de care aceasta este traversată, este aceea de a-i „schimba", ca să spunem așa, „porecla în renume". Conceptul de „(neo-)imoralism" pe care îl folosește cercetătoarea seamănă, la suprafață, cu termenii obiecțiilor ce grevează „textualismul": interesul pentru formă, decăzut din condiția lucidității în aceea a manierismelor acesteia, ar altera „autenticitatea" acestei proze, lipsind-o de probleme majore de conștiință, și deci de șansa de a reprezenta un document, o mărturie, și prin implicație, de a formula o condamnare morală asupra epocii Ceaușescu. Dar oricine a deschis volumul Ramonei Hărșan știe că noțiunea de „imoralism" cu care se operează în aceasta nu este în cît de mică măsură compatibilă cu indiferența sau insensibilitatea morală.

„Imoralismul" cu care sîntem confruntați este extrem de îndepărtat de sensul peiorativ și culpabilizator în care este folosit termenul în accepția comună, sau în care era folosit, după cum arată autoarea pe baza unei pertinente documentații, de către specialiștii oficiali ai „eticii și echității" comuniste. Extrem de stimulativ și de

original, „neo-imoralismul" conceptualizat aici prezintă un adevărat corolar de semnificații, ce ar putea fi sintetizat în funcție de următoarele coordonate:

a) neo-imoralismul este, de fapt, un anti-moralism. Ceea ce nu mai consună deloc cu ideea indiferenței în raport cu valorile și judecățile morale, ci ne vorbește mai degrabă despre o conștiință (o „identitate", spune autoarea) etică definită nu prin aceea că ar opera pur și simplu cu norme coerente între ele, ci printr-un continuu exercițiu al dubiului, printr-un efort continuu de reflecție, de adecvare.

b) neo-imoralismul poate fi înțeles ca un alter-moralism – după cum astăzi ne-am obișnuit cu formula „alter-globalizare" pentru a o evita pe aceea, resimțită ca deformatoare, de „anti-globalizare". Nu este vorba, deci, despre îmbrățișarea aleatoriului comportamental, despre renunțarea la preocupările de coerență normativă, ci despre ideea, perfect afină cu aceea, modernă, a esteticilor alternative, a sistemelor *etice* alternative. Care pot ajunge pînă la nivelul unei etici *pur individuale*, dar validate prin coerența sa, prin inteligibilitatea și raționalitatea sa inerentă. În acest sens, alter-moralistul nu este în mod evident, așa cum precizează în repetate rînduri autoarea, nici un „imoral", nici un „imoralist" clasic, care ar găsi satisfacții în încălcarea unor norme morale anume (pe care însă continuă să le internalizeze). Concentrarea sa nu este pe a fractura presupusele coerențe ce susțin certitudinile altora, ci pe construcția propriei forme, oricît de exotică, de „bizară", dar atestabil rațională și „umană", de consistență etică.

c) neo-imoralismul nu este o „atitudine", iar „neo-imoralistul" nu are un „caracter" în sensul clasic al termenului, implicînd o viziune articulată, fie ea și excentrică, despre ce înseamnă morala. Este mai degrabă un tip de „naturalism", dar nu în sensul tradițional al considerării moralei ca un comportament cu decelabile resorturi biologice, ci, mai degrabă, presupunînd revelația caracterul „natural", mai precis spus, ontologic, al incertitudinii, al sub- sau in-determinării inerente condiției umane. De aici, relația cu „etica inarticulării", conceptul lui Charles Taylor la care lucrarea face apel în repetate rînduri, sau ideea, aparținînd tot filozofului canadian, a unui etos deschis și explorativ, în sensul de „creativ", al „autenticității", ca evoluție specifică, deși nu unilateral-definitorie, a conștiinței moderne de sine.

d) neo-imoralismul poate fi, în sfîrșit, înțeles – deși acest sens este mai puțin exploatat – și ca neutralitate sau chiar disociere morală. Ca un alt nume, mai expresiv și provocator, al poziției pe care se presupune că trebuie să o adopte un stat rațional și secular în raport cu credințele subiecților săi. Atunci cînd nu este practicată de statul însuși, care, așa cum se întîmplă în condițiile comunismului, indiferent de epocă, zonă, nuanță ideologică, își arogă, dimpotrivă, un accentuat și abraziv misionariat moral, neutralitatea sau disocierea este asumată, în replică, de conștiința individuală, ca imperativ al unei ipotetice, virtuale, societăți civile, fie aceasta și o societate cu un singur reprezentant. Ori, cum o arată autoarea, ca o formă de reziliență identitară. De altfel, am putea reflecta – poate chiar pornind de la „călăreții singuratici" nedelcieni, așa cum sînt ei puși în valoare de această cercetare – la ideea că societatea civilă poate fi definită tocmai prin aceea că este unicul tip de societate care poate funcționa cu un singur membru.

Argumentul lucrării progresează apoi prin intuiția, foarte corectă, de a preciza conturul istoric al „imoralismului" nedelcian prin raportarea sa la discursul puterii, la noțiunea de morală publică așa cum era aceasta instrumentată în și prin ideologia oficială a comunismului național. Aceasta în condițiile în care societatea civilă, cea care gestionează de obicei morala publică, părea expropriată de această funcție regulatoare. În condițiile comunismului, definirea și supravegherea acceptabilului și admisibilului în privința comportamentelor sociale revine partidului unic, care dispune de toate mijloacele de coerciție pentru a-și impune normele și valorile.

În mod evident există o distanță severă între ideologia „eticii și echității socialiste" pe care o analizează autoarea și multitudinea de practici morale tacit-consensuale și/sau adaptative ale societății reale. Dar ideea importantă este aceea că situarea existențială și traiectoriile personajelor principale nedelciene, a celor care acced la condiția de *raisonneur*, cărora li se atribuie, deci, misiunea de a încorpora, oricît de difuz, rezistența la Sistem, nu pot fi înțelese fără a fi raportate la cadrul ideologic, normativ și totodată represiv, al statului ideologic comunism.

Foarte oportună, așadar, decizia de a analiza documente de epocă în care se fixează în clar standardele etice pretinse de partidul unic de la membrii săi și, prin implicație, de la întreaga societate. Ceea ce am putea obiecta, însă, este că textele „etice" descoperite într-un compendiu din 1972 (constînd din rezoluții ale forurilor ierarhice ale PCR și, desigur, din fragmente spicuite din discursuri ale lui Nicolae Ceaușescu) și alte documente legale sînt analizate relativ succint. Motiv pentru care lasă discuția să intre prea repede sub autoritatea unei mitologii, inversate în raport cu cea oficială, a Comunismului ca Moloh, ca rațiune perversă și autosuficientă a dominării și dezumanizării de dragul dominării și dezumanizării. Problema cu o asemenea grilă suprasemnificată (și în acest sens „mitologică") nu este aceea că ar „nedreptăți" comunismul real, ci aceea că avansul în cunoaștere presupune în mod necesar să nu avem concluzii trase dinainte asupra obiectului cercetării noastre.

Cu toate acestea, logica de ansamblu a demersului nu este perturbată: fie și într-o analiză „ideologizată", etica PCR este reconstruită în suficientă măsură pentru a ne convinge că poate reprezenta, *per a contrario*, un sistem de referință deosebit de relevant pentru înțelegerea prozei lui Mircea Nedelciu. În capitolul de „ilustrări", Ramona Hărșan tratează ceea ce am putea numi „plastica etică" nedelciană, adică observarea de către scriitor a variilor eforturi depuse de varii personaje de a conferi un grad de autonomie existenței lor în „socialismul real". Unde noțiunea de autonomie trebuie înțeleasă în sensul său de bază, etimologic, de libertate a conștiinței de a-și stabili propriile norme, de a-și da sieși comenzile morale, rațiunii revenindu-i, din perspectiva kantiană pe care autoarea o înțelege foarte bine, obligația ea însăși morală de a asigura coerența acestor norme și imperative. În continuare, își propune să articuleze pe această perspectivă o perspectivă asemănătoare, dar diferită: aceea, venită dinspre științele psihologice și mai ales dinspre studiile culturale, de „construcție a identității". Medierea între cele două planuri ar trebui asigurată – și soluția este, în plan teoretic, foarte atrăgătoare – de ceea ce autoarea alege să numească, pe urmele unor autori francezi, „identitate etică", un concept pe care îl conduce spre o conexiune cu noțiunea contemporană de „reziliență identitară".

Trebuie spus că Ramona Hărșan lucrează, în mod evident, cu mai multe perspective asupra eticului. Pe de o parte, este vorba despre reflecția propriu-zisă asupra binelui și răului, asupra principiilor ultime sau asupra consecințelor propriilor acte. Din această perspectivă, scriitorul, în speță Mircea Nedelciu, ne apare, în mod esențial, ca un moralist. Pe de altă parte, avem o perspectivă sociologică și culturală, interesată de etică mai puțin sub raportul ideilor și mai mult sub acela al codurilor sociale, ce se dezvoltă istoric, ca expresii ale unor nexuri eterogene de determinări, presupunînd atît constrîngeri materiale directe, cît și influența unor tipare comportamentale sau seturi de valori, atractive în sine sau impuse cu forța. Din această perspectivă, scriitorul apare ca un creator de „tipuri umane", într-un sens foarte apropiat de realismul balzacian (de unde și ideea, de altfel foarte originală și provocatoare, a unei dimensiuni aproape-balzaciene a prozei lui Mircea Nedelciu). Și, chiar mai mult de atît, ca un sociolog *sui generis*. Nu în ultimul rînd, eticul este pus în relație cu experiența sinelui, cu o construcție/proiecție, investigabilă cu mijloacele fenomenologiei, a propriei identități. Din această a treia perspectivă, a parcursurilor cu funcție simbolică, scriitorul apare ca un fel de taumaturg, ca un terapeut al sufletului uzînd de strategii ale imaginarului.

Demersul combină sau alternează aceste perspective, reușind să surprindă nuanțe dintre cele mai interesante ale exercițiului de observație morală și socială desfășurat în proza lui Mircea Nedelciu. Mai mult decît atît, e vorba de surprinderea procesului, accesibil doar unui cititor cu adevărat inițiat, extrem de atent și, cum spuneam, răbdător, prin care o această observație foarte precisă, de un inegalabil rafinament al lucidității, se convertește în mit personal (al personajului sau, uneori, după toata aparențele, al autorului însuși). Reușita tipologiilor propuse în lucrare și a analizelor prozelor individuale nedelciene dovedesc intuiție, imaginație critică, o foarte bună înțelegere, bazată desigur pe o foarte serioasă și personală reflecție, a fiecăreia dintre perspectivele teoretice sus-evocate.

Cu toate acestea, par să nu se fi cristalizat încă într-o formă conceptuală, oricum nu una pe care să o putem socoti stabilă, raporturile dintre aceste perspective luate împreună. Ceea ce întreține o anumită atmosferă de indeterminare sau mai degrabă indecizie cu privire atît la statutul propriu-zis etic al „neo-imoralismului", cît și asupra relației dintre etic și estetic. Altfel spus, ni se aduc dovezi irefutabile cu privire la faptul că putem găsi în opera lui Mircea Nedelciu atît o largă cazuistică pentru a susține o cercetare etico-socială a României perioadei ceaușiste, cît și o reflecție etico-socială propriu-zisă. Dar, deși analiza ne convinge în foarte multe moduri că această reflecție *ține de esența* demersului artistic nedelcian, totuși nu sîntem niciodată în prezența unui argument filozofic cu privire la faptul că jocul caleidoscopic al pespectivelor etică și sociologică poate fi considerat în sine *ca esență* a artei literare a lui Mircea Nedelciu și, de aici, a prozei literare în general.

Desigur că o asemenea preocupare poate reprezenta tema unei vieți întregi de reflecție și cercetare și nu putem acuza prezenta lucrare că nu reușește să rezolve, ca să spunem așa, echivalentul cvadraturii cercului în problemele de teorie sau mai degrabă de filosofie a literaturii. Observația noastră are mai degrabă un caracter

mobilizator și prospectiv, ea propunîndu-și să semnaleze direcția în care demersurile din acest volum promit o foarte importantă străpungere conceptuală cu privire la condiția literaturii sau cel puțin a prozei artistice. Să spunem de asemenea că unele elemente ce par să pregătească o asemenea evoluție sînt deja anunțate în text.

De exemplu, ca dovadă a angajării unei reflecții dintre cele mai profunde și ambițioase stă citarea, cumva incidentală, dar semnificativă, a unui gînditor precum Philippe Lacoue-Labarthe, preocupat în cel mai înalt grad de redefinirea condiției și, în consecință, a statutului literaturii ca demers etico-existențial fundamental. Pe de altă parte, ideea extrem de generoasă, chiar dacă lansată mai degrabă sub forma unei intuiții, a balzacianismului prozei lui Mircea Nedelciu (autor care, în calitatea sa de teoretician al propriei literaturi, s-a distanțat adeseori critic, chiar sarcastic, tocmai de aparatul narativ al realismului „balzacian") promite o redeschidere, cu consecințe potențiale dintre cele mai spectaculoase, a teoriilor clasice și realiste ce se referă la tipologie (adică la „sesizarea" tipurilor caracteriale și comportamentale „fundamentale" și la reunirea lor într-un „tablou general") ca la esența însăși a literaturii narative. Practic, Ramona Hărșan ne deschide perspectiva unui vast cîmp de interacțiuni și afinități între efortul de modelare presupus de tipologizarea socială sau etică și specificul formal, înțeles în termeni estetici, al literaturii. Un cîmp de interacțiuni și afinități asupra căruia cercetătoarea va continua desigur să reflecteze, cu toate șansele de a ajunge la rezultate teoretico-filozofice dintre cele mai spectaculoase. De exemplu, în sensul a ceea ce se anunță deja, într-un mod încă prospectiv, la nivelul intuițiilor, ca o (nouă) teorie a tipicității-tipologiei-tipologizării.

Un alt merit cu totul remarcabil al volumului de față este și acela de a raporta constant construirea unei tipologii etico-sociale, inspirată, adică, pe de o parte, de „caracterele" clasicismului și, pe de alta, de „personajele tipice surprinse în împrejurări tipice" ale așa-numitului realism critic, la contextul istoric al comunismului est-european și românesc, sau la dinamica culturală adeseori paradoxală a relațiilor Est-Vest în timpul Războiului Rece. Capitolul de concluzii concentrează o înțelegere larg-informată și remarcabil de nuanțată, prezentă, de altfel, într-o formă diseminată, pe tot parcursul demersului, atît a Contraculturii euro-atlantice a anilor 1960, cît și a influenței exercitate de aceasta în țările comuniste. Ceea ce indică și spre potențialul real al acestei lucrări sub raportul dezvoltării unor teme și ipoteze de cercetare în domeniul comparatisticii.

Cred că am putea risca aprecierea că, în atenția cu care adună, structurează și interpretează informația istorică, politică și culturală, Ramona Hărșan dovedește, dintre toți cercetătorii care au interferat pînă acum cu această temă, cea mai înaltă capacitate de adecvare la specificul a ceea ce am putea numi Contracultura românească – sau, poate mai precis, iradierea românească a Contraculturii anilor 1960. Fără a mitologiza, dar și fără a-l minimaliza, așa cum tind să o facă unii dintre numeroșii viteji care se arată după război, în acest caz, după Războiul Rece, autoarea reflectează asupra acestui fenomen cu obiectivitatea și totodată cu empatia unui autentic istoric al culturii și al ideilor.

Să mai spunem că, deși numele său nu apare citat foarte des, resimțim, totuși, în ea, aproape permanent, spiritul coordonatorului lucrării pe perioada elaborării ei, regretatul nostru coleg Alexandru Mușina. În mod cert, asemenea tuturor celor ce i-am fost discipoli la un moment dat, într-o formă sau alta, și autoarea a fost inspirată de sugestiile, de intuițiile, de deschiderea intelectuală uluitoare, de fascinanta libertate a asocierilor, de extraordinara subtilitate a analizelor nu doar literare, ci și politice și culturale de care dădea dovadă, în modul cel mai firesc și spontan, acest mare gînditor asupra literaturii (și, totodată, – să ne-o reamintim cu deplinătate, în pofida unor meschine reflexe pseudo-academice în conformitate cu care ar trebui să „separăm planurile" – el însuși un mare poet).

Prin articularea, inteligența, originalitatea, nu în ultimul rînd, prin amploarea lucrării sale, Ramona Hărșan aduce, iată, cel mai frumos omagiu posibil memoriei maestrului său academic.

Să mai adăugăm, pe o notă personală pe care pur și simplu nu ne-o putem reprima, că teza evocă, pentru toți cei ce i-au cunoscut, și prietenia vibrantă, creativă, generoasă dintre îndrumătorul ei, Alexandru Mușina, și obiectul ei de analiză, Mircea Nedelciu. O relație între doi mari autori, probabil spiritele cele mai lucide, mai deschise spre viitor ale generației lor, care ne transmite, de dincolo de moartea lor dureros și nedrept de prematură, un mesaj luminos.

Caius Dobrescu

BIBLIOGRAFIE

1. SURSE PRIMARE: BIBLIOGRAFIE DE AUTOR - MIRCEA NEDELCIU

Proză scurtă, romane

Nedelciu, Mircea, *Aventuri într-o curte interioară*, „Editura Cartea românească", București, 1979.

Nedelciu, Mircea, *Efectul de ecou controlat*, „Editura Cartea românească", București, 1981.

Nedelciu, Mircea, „Provocare în stil Moreno", în, *Desant `83. Antologie de proză scurtă scrisă de autori tineri*, Crohmălniceanu, Ovid S. (ed.), Cartea Românească, București, 1983, pp. 11-26.

Nedelciu, Mircea, „O zi ca o proză scurtă", în *Desant `83. Antologie de proză scurtă scrisă de autori tineri*, Crohmălniceanu, Ovid S. (ed.), Cartea Românească, București, 1983, pp. 27-39.

Nedelciu, Mircea, *Amendament la instinctul proprietății*, Editura „Eminescu", București, 1983.

Nedelciu, Mircea, *Zmeura de câmpie. Roman împotriva memoriei*, Editura Militară, București, 1984.

Nedelciu, Mircea, *Tratament fabulatoriu. Roman cu o prefață a autorului*, [1986] Editura „Alfa", București, 1996.

Nedelciu, Mircea, *Tratament fabulatoriu. Roman cu o prefață a autorului*, [1986] Editura „Compania", București, 2006.

Nedelciu, Mircea, *Și ieri va fi o zi*, „Editura Cartea românească", București, 1989.

Nedelciu, Mircea, Babeți, Adriana, Mihăieș, Mircea, *Femeia în roșu*, „Editura Cartea românească", București, 1990.

Nedelciu, Mircea, *Povestea poveștilor gen. `80 / Histoire des histoires vue par la Génération 80*, [1998] Editura „Nemira", București, 1999, pp. 39-60 / 41-64.

Nedelciu, Mircea, *Zodia scafandrului. Roman inedit*, Editura „Compania", București, 2000.

Nedelciu, Mircea, *Proză scurtă*, [1979-1989], Editura „Compania", București, 2003.

Nedelciu, Mircea, Babeți, Adriana, Mihăieș, Mircea, *Femeia în roșu*, [1990], Editura „Polirom", Iași, 2011.

Nedelciu, Mircea, *Uriașa și cuidata pasăre a viselor noastre*, în *Observator cultural*, nr. 432 / iulie 2008, disponibil online la adresa https://tinyurl.com/38h25fmn (16.01.2012).

Nedelciu, Mircea, *Opere.* Editura „Paralela 45", Pitești, 2014.

Nedelciu, Mircea, „Dialogul în proza scurtă. Transcriere și construcție", *Echinox*, nr. 8-9-10, august-septembrie-octombrie 1980, în Crăciun, Gheorghe, *Competiția contiuă. Generația `80 în texte teoretice*, Col. „80", seria „Antologii", Editura „Paralela 45", Pitești, 1999, pp. 305-309.

Nedelciu, Mircea, „Dialogul în proza scurtă (III). Autenticitate, autor, personaj", *Echinox*, nr. 5-6-7, mai-iunie-iulie 1982, în Crăciun, Gheorghe, *Competiția contiuă. Generația `80 în texte teoretice*, Col. „80", seria „Antologii", Editura „Paralela 45", Pitești, 1999, pp. 310-313.

Nedelciu, Mircea, „Prefață", în *Tratament fabulatoriu*, Editura „Compania", București, 2006 [1986], pp. 13-64.

Nedelciu, Mircea, „Un nou personaj principal", în *România literară*, an XX, nr.14, joi 2 aprilie 1987, pp.12-13.

Nedelciu, Mircea, „Noile structuri și limbajul receptării", în *România literară*, nr. 39,22 septembrie 1988, în Crăciun, Gheorghe, *Competiția contiuă. Generația `80 în texte teoretice*, Col. „80", seria „Antologii", Editura „Paralela 45", Pitești, 1999, pp. 313-316.

Nedelciu, Mircea, „Cartea de la Sânvăsâiul Secuiesc, un sat ascuns în spatele lui Dumnezeu" (postfață), în Szávai, Géza, *Promenadă cu femei și țapi*, traducere de Corneliu Balla, Pont Publishers, Budapesta, 1995, pp. 385-387.

Nedelciu, Mircea, „Avertisment la ediția a II-a – 1996" (postfață), în *Tratament fabulatoriu*, Editura „Compania", București, 2006 [1996], pp. 305-310.

Interviuri

Nedelciu, Mircea, „Interviu-duplex, partea I", interviu realizat de Alexandru Mușina, în *Echinox*, nr. 3-4/1987, disponibil online la adresa http://revistaechinox.ro/2011/03/1987-interviu-duplex-nedelciu-mu%C8%99ina-partea-i-goldmine/ (29 iunie 2012).

Nedelciu, Mircea, „Interviu-duplex, partea a II-a", interviu realizat de Alexandru Mușina, în *Echinox*, nr. 3-4/1987, disponibil online la adresa http://revistaechinox.ro/2011/03/1987-interviu-duplex-nedelciu-mu%C8%99ina-partea-ii-goldmine/ (29 iunie 2012).

Nedelciu, Mircea, „Nu cred în solitudinea absolută a celui care scrie", interviu realizat de Gabriela Hurezean, în *Scânteia tineretului. Supliment literar-artistic*, București, anul VIII, nr. 14 (341), sîmbătă, 9 aprilie 1988, p.3.

Nedelciu, Mircea, „Sunt atât de orgolios încât consider că n-am avut modele și nici nu m-am lăsat influențat", interviu realizat de Andrei Bodiu, în *Interval*, nr. 4 (12), 1998, pp. 21-29.

Nedelciu, Mircea, „«A fost un moment dificil, în care am avut de ales între viață personală și viață, pur și simplu». Interviu cu Mircea Nedelciu", interviu realizat de Viorica Rusu, în *Adevărul literar și artistic,* anul V, nr. 303, 28 ianuarie 1996, p. 3 *apud* Mircea Nedelciu, *Opere,* Vol *6. Zodia scafandrului*, Pitești, Editura „Paralela 45", pp. 195-200.

Corespondență

Crăciun, Gheorghe, Nedelciu, Mircea, *Scrisori provensale – răspunsuri tardive.* [Corespondență cu Gheorghe Crăciun, 1991], în Gheorghe Crăciun, *Reducerea la scară*, Editura „Paralela 45", Pitești, 1999, pp. 103-126.

Nedelciu, Mircea, „Generația `80 în epistolar (1**)"** [Scrisori către Gheorghe Crăciun, 1973, 1977], în *Paralela 45, Revistă de avangardă culturală*, an III, nr.1, ianuarie-februarie-martie 1996, pp. 85, 88-92.

2. SURSE PRIMARE: DOCUMENTE

Morala comunistă. Documente ale Partidului Comunist Român – culegere sintetică, f.a., Editura Politică, București,1972.

*Decretul nr. 770 din 1 octombrie 1966 pentru reglementarea întreruperii cursului sarcinii.*Online: https://legislatie.just.ro/Public/FormaPrintabila/00000G01EYE6SGHKM321K8RGGGMKMHSR [02.06.2026]

Decretul 313/1980 privind asistența bolnavilor psihici periculoși. Online: https://lege6.ro/app/document/g44dknzv/decretul-nr-313-1980-privind-asistenta-bolnavilor-psihici-periculosi?pid=8750863#p-8750863 [02.06.2026]

*Ministerul Justiției, *Colecție de legi, decrete, hotărâri și dispoziții*, 1 ianuarie — 28 februarie 1965. Decrete nr. 835—836/1964, 840—842/1964, 876/1964, 1—37 HOTĂRIRI nr. 865/1962, 12—64 1965, Editura științifică, București, 1965.

**Marx-Engels*: *Collected Works*, 1-50 (vol. 24, 46), Laurence&Wishart, London,1975-2004 (1989, 1992).

3. SURSE PRIMARE: BELETRISTICĂ, ESEISTICĂ, MEMORII DIN LITERATURA UNIVERSALĂ

Andruhocvîci, Iuri, Stasiuk, Andrzej, *Europa mea. Două eseuri despre așa-numita Europă Centrală*, trad. Constantin Geambașu, Editura „Polirom", Iași, 2003.

Balzac, Honoré (de), *Comedia umană*, Vol. I-XI, Editura „Univers", București, 1981-2000.

Barrès, Maurice, *Les Déracinés*, Paris, Charpentier, 1897.

Baudelaire, Charles, *Œuvres complètes de Charles Baudelaire*, Paris, Michel Lévy Frères, 1869. Online: https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Paradis_artificiels [20.04.2026].

Butor, Michel, *La Modification*, Paris, Minuit, 1957.

Camus, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

Gide, André, *Les Nourritures Terrestres suivi de : Les nouvelles Nourritures*, Éditions Gallimard, Paris, 1980.

Gide, André, *Fructele pământului*, RAO, București, 2002.

Gide, André, *Falsificatorii de bani,* RAO, București, 2004.

Gide, André, *L'Immoraliste*, Mercure de France, Paris, 1972.

Gide, André, *Les Faux-monnayeurs*, Éditions Gallimard, Paris, 1925. Online: https://www.ebooksgratuits.org/pdf/gide_faux_monnayeurs.pdf [15.02.2026].

Gide, André, *Les Faux-monnayeurs*, Éditions Gallimard, Paris, 1960.

Gide, André, *Les Nourritures Terrestres*, Paris, Gallimard, 1921. Online: https://ia801602.us.archive.org/28/items/lesnourritureste00gideuoft/lesnourritureste00gideuoft.pdf [15.02.2026].

Gide, André, *Les nourritures terrestres ; suivi de, Les nouvelles nourritures : [poemes en prose].* Paris: Gallimard, 1980.

Gide, André, *Les Nourritures terrestres*, Gallimard, Paris, 1921, p.13. Online : https://archive.org/details/lesnourritureste00gideuoft/page/n5/mode/2up [20.02.2026].

Gide, André, *Les nouvelles nourritures*, Ebooks libres et gratuits, 2007, online : https://www.ebooksgratuits.com/html/gide_nouvelles_nourritures_terrestres.html#_Toc178239771 [20.02.2026].

Gide, André, *Les Caves du Vatican*, Gallimard, Paris, [1914] 1966.

Gide, André, *Retour de l'U.R.S.S. suivi de Retouches à mon « Retour de l'U.R.S.S »*, Collection Folio, Éditions Gallimard, Paris, 2009.

Gide, André, *Si le grain ne meurt*, Éditions Gallimard, Paris, 1954.

Gide, André, *Jurnal. Pagini alese*, trad. Savin Bratu, Univers, Bucureşti, [1939, 1954] 1970.

Holman, Felice, *The Wild Children*, Scribner, New York, 1983.

Iftime, Constantin, *Copiii sălbatici*, Cartea românească, 2016.

Joyce, James, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Penguin Books, London, 1996.

Joyce, James, *Ulysses*, Wordsworth Editions Limited, London, 2010.

Kerouac, Jack, *Pe drum*, trad. Cristina Felea, Editura „Polirom", Iași, 2009.

Kerouac, Jack, *Le Vagabond Américain en voie de disparition*, précédé de *Grand Voyage en Europe*, trad. Jean Autret, Éditions Gallimard, Paris, 1969 [1960].

Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, Penguin Books, London, col. Penguin Student Edition, 2000.

Orwell, George, *O mie nouă sute optzeci și patru,* trad. Mihnea Gafița, Editura „Univers", București, 1991.

Orwell, George, *O mie nouă sute optzeci și patru,* trad. Mihnea Gafița, Editura „Polirom", Iași, 2002.

Sartre, Jean-Paul, *La nausée*, Flammarion, Paris, 2001.

Steinhardt, Nicolae. *Jurnalul fericirii*. Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005.

Wells, Herbert George, *Omul invizibil,* trad. Antoaneta Ralian, Camil Clarus, Editura „Litera", Chișinău, 1997.

Zinoviev, Alexandr, *Yawning Heights*, Random House, New York, 1978.

4. BIBLIOGRAFIE DE REFERINȚĂ

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, traduit de l'allemand par Elian Kaufholz, Éditions Galiimard, Paris, 1974.

Adorno, Theodor, *Minima moralia*, trad. Andrei Corbea, Editura „Art", București, 2007.

Adorno, Theodor, *Teoria estetică*, trad. Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble, Cornelia Ișianu, Editura „Paralela 45", Pitești, 2005.

Anderson, Terry H., *The Sixties (3rd Edition)*, Pearson Longman, New York, 2007.

Andréoli, Max, *Le Système balzacien, essai de description synchronique* [1978], Paris, Aux Amateurs de livres, 1984, t. II, p. 854.

Antofi, Simona, „(Meta)discurs postmodern și literatură: ficțiune, autenticitate și joc în proza lui Mircea Nedelciu", în: *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4/2008, pp. 272-277.

Ardeleanu, Ion (coord.), Cordu, Ion, Mureșanu, Ioan S., Profeanu, Nicolae. *Socialism științific : Manual pentru anul II licee de cultură generală și de artă, anul III licee de specialitate și anul IV licee pedagogice*, Editura didactică și pedagogică, București, 1972.

Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad. Stella Petecel, Editura „Iri", București, 1998.

Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. Stella Petecel, Editura Științifică şi Enciclopedică, București, 1988.

Augé, Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Éditions du Seuil, Paris, 1992.

Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London, 1936.

Babeți, Adriana, Sepețean-Vasiliu, Delia (coord.), *Barthes, Roland:Romanul scriiturii - antologie*, Editura „Univers", București, 1987.

Babeți, Adriana, Șepețean-Vasiliu, Delia (coord.), *Pentru o teorie a textului. Antologie „Tel Quel"*, Editura „Univers", București, 1980.

Bandura, Albert, „Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities", în *Personality and Social Psychology Review*, 3(3)/1999, pp. 269–275.

Banfield, Eduard, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1958.

Barrès, Maurice, *La terre et les morts : sur quelles réalités fonder la conscience française : troisième conférence,* La ligue de la Patrie Française, Paris, 1899.

Barrès, Maurice, *Les Déracinés*, Paris, Charpentier, 1897.

Barrès, Maurice, *Les diverses familles spirituelles de la France*, Paris, Émile-Paul Frères, 1917.

Barthes, Roland, *Gradul zero al scriituriiurmat de Noi eseuri critice*, trad. Alex. Cistelecan, Editura „Cartier", Chișinău, 2006.

Barthes, Roland, *Plăcerea textului*, trad. Ion Popa, Editura „Echinox", Cluj-Naopca, 1994.

Bataille, Georges, *Literatura și răul*, trad. Vasile Savin și Laura Teodor, Editura „RAO International Publishing Company", București, 2008.

Baudrillard, Jean, *Societatea de consum*, trad. Alexandru Matei, Editura „Comunicare.ro", București, 2008.

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, *Construirea socială a realității*, trad. Alex. Butucelea, Editura „Art", București, 2008.

Berlin, Isaiah, *Adevăratul studiu al omenirii*, trad. Radu Lupan, Editura „Meridiane", București, 2001.

Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Éditions Gallimard, Paris, 1962.

Berlin, Isaiah, *Patru eseuri despre libertate*, trad. Lucian Ștefan-Scalat, Editura „Humanitas", București, 1996.

Berlin, Isaiah, *Puterea ideilor*, trad. Dana ligia Ilin, Editura „Humanitas", București, 2012.

Berlin, Isaiah, *Simțul realității,* trad. Laurian Kertesz, Editura „Univers", București, 1999.

Berlin, Isaiah, *The Soviet Mind. Russian Culture Under Communism*, Brookings Institution Press, Washington, D.C., 2004.

Björnsson, Gunnar, „How Emotivism Survives Immoralists, Irrationality and Depression", în *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. LX, 2002, pp. 327-344.

Bodiu, Andrei, „Modele ale corupției ilustrare în romanele «Zodia scafandrului» de Mircea Nedelciu și «Simion liftnicul» de Petru Ciompoeșu, în *Dea munera: reprezentări asupra corupției în modernitatea intelectuală și literară românească* (coord. Caius Dobrescu și Ovidiu Moceanu), Editura Universității „Transilvania" Brașov, Brașov, 2006, pp. 173-182.

Bodiu, Andrei, Ilie, Rodica, Lăcătuș, Adrian (coord.), *Dilemele identității: forme de legitimare a literaturii în discursul cultural european al secolului XX*, Editura Univesității „Transilvania" din Brașov, Brașov, 2011.

Boia, Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, Editura „Humanitas", București, 2007.

Boia, Lucian, *Mitologia științifică a comunismului*, Editura „Humanitas", București, 2011.

Booth, Wayne C., *Retorica romanului*, trad. Alina Clej, Ștefan Stoenescu, București, Editura „Univers", 1976.

Booth, Wayne C., *The Rhetoric of Fiction*, Second Edition, University of Chicago Press, Chicago & London, [1961] 1983.

Borbély, Ștefan, „Argument" la grupajul de texte *Contracultura anilor `60 și reflexele sale*, în *Vatra*, nr. 10-11/2012, pp.39-40.

Borbély, Ștefan, „Rebel Without a Cause", în *Vatra*, Serie nouă, Anul XLII, octombrie-noiemrie 2012, nr. 10-11 (499-500): „Contracultura anilor '60 și reflexele sale", pp. 87-91.

Bourdieu, Pierre, „L'Identité et la représentation", în *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, novembre 1980, pp. 63-72.

Bourdieu, Pierre, *Regulile artei,* trad. Laura Albulescu și Bogdan Ghiu, Editura „Art", București, 2007.

Boursellier, Cristophe, Penot-Lacassagne, Olivier (coord.), *Contre-cultures!*, CNRS Éditions, Paris, 2013.

Braudel, Fernand, *Jocurile Schimbului*, trad. Adrian Riza, Vol. 1-2, Editura „Meridiane", București, 1985.

Braudel, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme: XV^e-XVIII^e siècle*, Éditions Armand Colin, Paris, 1967.

Braunstein, Peter, Doyle, Michael William, *Imagine Nation: The American Counterculture of the 1960s and '70s*, Routledge, 2002.

Breakwell, Glynis M., „Identity resilience: its origins in identity processes and its role in coping with threat", în *Contemporary Social Science*, Vol. 16, No. 5, 2021, pp. 573-588.

Brenkert, George G., *Marx's Ethics of Freedom*, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1983.

Bruckner, Pascal, Finkielcraut, Alain, *Noua dezordine amoroasă*, trad. Luminița Brăileanu, București, Trei, [1977] 2006.

Bruckner, Pascal, *Paradoxul iubirii*, trad. Irina Mavrodin, București, Trei, [2009] 2011.

Canetti, Elias, *Masele și puterea*, Ediția aII-a, rev., trad. Amelia Pavel, Editura „Nemira&Co", București, 2008.

Canto-Sperber, Monique (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. 1-2, Éditions Quadrige/PUF, 4^e édition revue et augmentée, Paris, 2004.

Carr, David, „Moral andPersonal Identity", în *International Journal of Education and Religion*, II (1)/2001, pp. 79–97.

Călinescu, Matei– Cinci feţe ale modernităţii: modernism, avangardă, decadenţă, kitsch, postodernism, Polirom, Iași, 2005.

Cărtărescu, Mircea, *Postmodernismul românesc*, Editura „Humanitas", București, 1999, 2010.

Cindrea, Iuliana, „Abandonul eticii medicale: psihiatrie şi represiune politică în România epocii Ceauşescu". În *Anuarul IICCMER, Vol. XI/2016: Traversând comunismul: convieţuire, conformism, compromis***,** Lucian Vasile, Constantin Vasilescu, Alina Urs (coord.), pp. 91-121.

Conty, „Techno-phenomenology: Martin Heidegger and Bruno Latour on how phenomena come to presence", în *South African Journal of Philosophy*, 32(4), 2013 311–326. Online: https://doi.org/10.1080/02580136.2013.865099 [31.05.2026].

Cordoș, Sanda, „Mircea Nedelciu și proba clasicismului" (prefață), în Mircea Nedelciu, *Proză scurtă*, Editura „Compania", București, 2003, pp. 8-16.

Cordoș, Sanda, „Un obiect util" (prefață), în Mircea Nedelciu, *Tratament fabulatoriu*, Editura „Compania", București, 2006 [1986], pp.7-12.

Costea, Alina, *Mircea Nedelciu față în față cu lectorul.* Editura Universitară, Universitatea București, București, 2018.

Courtney, William Leonard, *Constructive Ethics, a Review of Modern Moral Philosophy in its Three Stages of Interpretation, Criticism, and Reconstruction*, Chapman and Hall, London, 1895.

Courtois, Stéphane, *Comunism și totalitarism*, trad. Ana Ciucan Țuțuianu, Editura „Polirom", Iași, 2011.

Crăciun, Gheorghe, *Competiția contiuă. Generația `80 în texte teoretice*, Col. „80", seria „Antologii", Editura „Paralela 45", Pitești, 1999.

Crăciun, Gheorghe, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei). Fotograme cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Editura „Polirom"/„Cartea românească", Iași/București, 2016.

Crăciun, Gheorghe, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei). Fotograme cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Editura „Grinta", Cluj-Napoca, 2003.

Crăciun, Gheorghe, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Cluj-Napoca, Grinta, 2003.

Crăciun, Gheorghe, *Doi într-o carte (fără a-l mai socoti pe autorul ei): fragmente cu Radu Petrescu și Mircea Nedelciu*, Iași, Polirom/Cartea Românească, 2016.

Crăciun, Gheorghe, *Pactul somatografic*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2009.

Crăciun, Gheorghe, *Pactul Somatografic*, Pitești, Paralela 45, 2009.

Cusset, François, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuse & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Éditions La Decouverte/Poche, Paris, 2013.

Danziger, James N., *Understanding the Political World: an Introduction to political science*, Longman Publishing Group, New York and London, 1991.

Davis, R.G., „Guerrilla theatre", în *Tulane Drama Review*, 1966, Vol. 10, No. 4 (summer 1966), pp. 130-136.

Dean, Tim, „Evolution and Moral Diversity", în *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, Vol. 7: Morality and the Cognitive Sciences, 2012, pp. 1-16.

Debord, Guy, *Commentaires sur la société du spectacle suivi de Préface à la quatrième édition italienne de La Société du Spectacle*, Éditions Gallimard, Paris, 1992.

Debord, Guy, *La Société du Spectacle*, Éditions Gallimard, Paris, 1992.

Deleuse, Gilles, Guattari, Félix, *Capitalism și schizofrenie*, trad. Bogdan Ghiu, Editura „Paralela 45", Pitești, 2008.

Deleuse, Gilles, *Nietzsche*, trad. Bogdan Ghiu, Editura „All Educațional", București, 2002.

Demeter, Oana, „Sexistențialism – sau câte ceva despre existențialismul Hip", în *Vatra*, Serie nouă, Anul XLII, octombrie-noiemrie 2012, nr. 10-11(499-500): „Contracultura anilor '60 și reflexele sale", 2012, pp. 95-104.

Derrida, Jacques, *Diseminarea*, trad. Cornel Mihai Ionescu, Editura „Univers Enciclopedic", București, 1997.

Derrida, Jacques, *Donner du temps 1. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991. Online: https://web.english.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Derrida_Donner_le_temps.pdf [20.04.2026].

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx. L'état de la Dette, le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*, Édititons Galilée, Paris, 1993.

Dinițoiu, Adina, „Mircea Nedelciu: istorie și iluzie literară", în *Observator cultural*, nr. 432/iulie 2008, disponibil online la adresa http://www.observatorcultural.ro/Mircea-Nedelciu-istorie-si-iluzie-literara*articleID_20122-articles_details.html (18.01.2013).

Dinițoiu, Adina, „Tratament fabulatoriu" de Mircea Nedelciu – sens parabolic și „realism nemărginit". *Literomania*, nr. 36 din 08.09.2017, online: https://www.litero-mania.com/tratament-fabulatoriu-de-mircea-nedelciu-sens-parabolic-si-realism-nemarginit/ [28.05.2026].

Dinițoiu, Adina, „Tratament fabulatoriu" de Mircea Nedelciu – sens parabolic și „realism nemărginit", *Literomania*, nr. 36 din 08.09.2017, online: https://www.litero-mania.com/tratament-fabulatoriu-de-mircea-nedelciu-sens-parabolic-si-realism-nemarginit/ [28.05.2026].

Dinițoiu, Adina, *Proza lui Mircea Nedelciu. Puterile literaturii în fața politicului și a morții*, Editura „Tracus Arte", București, 2011.

Dobrescu, Caius, „Despre analogie, agenție, glisare și incertitudine. O circumscriere tipologică a reprezentărilor literare ale corupției", în *Dea munera: reprezentări asupra corupției în modernitatea intelectuală și literară românească* (coord. Caius Dobrescu și Ovidiu Moceanu), Editura Universității „Transilvania" Brașov, Brașov, 2006, pp.7-64.

Dobrescu, Caius, „Generația '80 ca fenomen de contracultură", în Caius Dobrescu, *Inamicul impersonal*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2001, pp. 52-66.

Dobrescu, Caius, *Inamicul impersonal,* Editura „Paralela 45", Pitești, 2001.

Dobrescu, Caius, Moceanu, Ovidiu (coord.), *Dea munera: reprezentări asupra corupției în modernitatea intelectuală și literară românească*, Editura Universității „Transilvania" din Brașov, Brașov, 2006.

Dobrescu, Caius, *Revoluția radială: critica conceptului de post-modernism dinspre înțelegerea plurală și deschisă a culturii burgheze*, Editura Universității „Transilvania" din Brașov, Brașov, 2008.

Dohotaru, Adrian, „Democrația participativă și bugetul participativ. Împotriva politicii fără public", în *Vatra*, Serie nouă, Anul XLII, octombrie-noiemrie 2012, nr. 10-11(499-500): „Contracultura anilor '60 și reflexele sale", 2012, pp. 136-139.

Droz, Jacques (coord.), *Le romantisme politique en Allemagne*, Éditions Armand Colin, Paris, 1963.

Durandin, Catherine, *Istoria românilor*, Institutul European, București, 1998.

Dushenko, Konstantin, *Slovar sovremennykh tsitat*, Moscova, Agraf, 1997.

Duveen, Gerard, „Representations, identities, resistance", în S. Moscovici, S. Jovchelovitch, & B. Wagoner (Eds.), *Development as a social process: Contributions of Gerard Duveen*, Abingdon, Routledge, 2001, pp. 182–195.

Engels, Friedrich, *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*, Éditions sociales, Paris, 1973.

Farrell, James J., *The Spirit of the Sixties. Making Postwar Radicalism*, Routledge, New York and London, 1997.

Favre, Pierre, Favre, Monique, *Les Marxismes après Marx*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

Fătu-Tutoveanu, Andrada, „Generația Beat: halucinogene, cultură și Contracultură", în *Vatra*, Serie nouă, Anul XLII, octombrie-noiemrie 2012, nr. 10-11(499-500): „Contracultura anilor '60 și reflexele sale", 2012, pp. 48-55.

Federico, Christopher, Golec de Zavala, Agnieszka, Baran, Tomasz, „Rebels Without a Cause: Collective Narcissism and Political Contrarianism" în *Political Psychology*, nr. 47 (1), Wiley Online Library, februarie 2026. Disponibil online la adresa https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/pops.70114 [11.02.2026].

Fitzpatrick, Sheila, *Stalinism – New Directions*, Routledge, London/New York, 2007.

Foucault, Michel, *A supravegeha și a pedepsi*, trad. Bogdan Ghiu, Editura „Paralela 45", Pitești, 2005.

Foucault, Michel, *Anormalii: (cursuri ținute la Collège de France 1974-1975)*, trad. Dan Radu Stănescu, Editura „Univers", București, f.a. [Ed. I: Éditions Seuil/Gallimard, Paris, 1999].

Foucault, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, trad. Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, Editura „RAO international Publishing Company", București, 2008.

Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.

Foucault, Michel, *Essential Works*, Vol 3., New York, The Harvester Press, 1980.

Foucault, Michel, *Istoria sexualității*, trad. Cătălina Vasile, Vol. I-III, Editura „Univers", București, 2004.

Foucault, Michel, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, trad. Bogdan Ghiu și Raluca Arsenie, Editura „Idea Design&Print", Cluj-Napoca, 2005.

Foucault, Michel, *The Government of Self and Others*, Palgrave Macmillian, New York, 2010.

Foucault, Michel, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri – 1963-1984*, trad. Bogdan Ghiu (partea I), Ciprian Mihali, Emil Cioc și Sebastian Blaga (partea a II-a), Editura „Casa cărții de știință", Cluj-Napoca, 2001.

Fouillé, Alain, *Nietzsche et L'Immoralisme*, Éditions Alcan, Paris, 1902.

Fourier, Charles, *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction*, Beecher, Jonathan; Bienvenu, Richard (eds.), Beacon Press, Boston, 1971.

Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Éditions Gallimard, paris, 1962.

Fridieff, Michel, „La Morale socialiste d'après la doctrine communiste en URSS", în *Revue internationale de droit comparé*, Vol. 5 N°2, avril-juin 1953, pp. 274-283.

Fugier, Pascal, „Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle: réelle, symbolique et imaginaire", în *Interrogations - Revue pluridisciplinaire en sciences de l'homme et de la société*, Numéro 4, „Formes et figures de la précarité", juin 2007, pp.203-213.

Furet, François, Nolte, Ernst, *Fascism și comunism*, trad. Matei Martin, Editura „Art", București, 2007.

Furlong, Andy, *Youth Studies: An Introduction*, Routledge, NY, 2013.

Gagnon, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Presses de l'université Laval, « Mercure du nord », Québec, 2002.

Geacăr, Ioana, *Dictatura auctorială: Eseu despre proza experimentală a lui Mircea Nedelciu*, Editura fundației Culturale Libra, București, 2008.

Georgin, Jean, *Les Jeunes et la crise des valeurs*, Éditions „Le Centurion", Paris, 1975.

Ghobrial, J.-P. *An Introduction: Seeing the World like a Microhistorian*, vol. 242, no. S14, Oxford University Press, 2019, pp. 1-22.

Gide, André, *Pages Choisies*, Éditions Hachette, Paris, 1954.

Ginzburg, Carlo, „Microhistory and Global History". În J. H. Bentley, S. Subrahmanyam, & M. Wiesner-Hanks, *The Cambridge World History*, Vol. 4, Cambridge University Press, 2015, pp. 446-473.

Ginzburg, Carlo, „Microhistory: Two or Three Things That I Know about It". În B. Brown, & H. Keenleyside, *Critical Inquiry*, Vol. 20, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 10-35.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*, Éditions Gallimard, Paris, 1978-1992.

Guy, Emmanuel, Le Bras, Laurence (coord.), *Guy Debord. Un art de la guerre*, Éditions BnF et Éditions Gallimard, Paris, 2013.

Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action* [1981], vol. 1-2, Boston, Beacon Press, 1984, 1987.

Hare, Richard Mervin, *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1952.

Hart, Daniel, Matsuba, Kyle, Atkins, Robert, „The Moral and Civic Effects of Learning to Serve", în Nucci, L., Narvaez, D. (coord.), *Handbook on Moral and Character Education*, Lawrence Erlbaum Associates, New York, 2008, pp. 484–499.

Havel, Václav, *Essais politiques*, textes réunis par Roger Errera et Jan Vladislav, préface de Jan Vladislav, présentation de Roger Errera, Éditions Calamann-Levy, Paris, 1989.

Heuermann, Hartmut, *Classics in Cultural Criticism, Volume II*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1990.

Hincu, Adela, Baghiu, Ștefan, Cistelecan, Alex, Ferencz-Flatz, Christian (coord.), *Situated Marxism. Theoretical Practices in State Socialist Europe*, London, Routledge, 2026.

Hîrjoi, Cristian-Ioan, *Aristotel și vorbirea directă, sinceră. Parrhêsia*, în *Revista de filosofie (Rev. filos.)*, LXVII, 3, Bucureşti, Academia Română și Institutul de filosofie și psihologie Constantin Rădulescu-Motru, 2020, pp. 249–263.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Hutchinson, Hilary, „Gide and Barrès: Fifty Years of Protest", în *The Modern Language Review*, Vol. 89, No. 4 (Oct., 1994), Published by Modern Humanities Research Association, pp. 856-864.

Iacob, Bogdan, Tismăneanu, Vladimir, „Betrayed Promises : Nicolae Ceaușescu, the Romanian Communist Party and the Crisis of 1968", în *Promises of 1968: Crisis, Illusion and Utopia*, Vladimir Tismăneanu (coord.), Central European University Press, Budapesta, 2011, pp.257-284.

Iftode, Cristian, Voinea, Cristina (coord.), *Critică, marginalitate, cinism*, Editura Universității din București, 2017.

Ilie, Rodica, „Quelques livres du cannon littéraire roumain – face au pouvoir politique", în *Interlitteraria*, University of Tartu Press, nr. 17/2012: „World Literature and National Literatures", pp. 122-136.

Inglehart, Ronald, „Culture and Democracy", în *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Harrison, Lawrence E., Huntington, Samuel P. (coord.), Basic Books, New York, 2000, pp. 79-96.

Ionescu, Al. Th, *Mircea Nedelciu : Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Editura „Aula", Brașov, 2001.

Iovan, Ion, Mateiu Caragiale. *Portretul unui dandy român*, Editura Compania, București, 2002.

Iovănel, Mihai, *Istoria literaturii române contemporane 1990-2020*, Polirom, Iași, 2023.

Jakobson, Roman, *Éssais de linguistique générale*, vol. 1-2, Éditions Minuit, Paris, 2007.

Jésequel, Roger, „Gide, la morale et l'immoralisme", în *Évangile et Liberté*, 1926, disponibil online la adresa www.gidiana.net, http://www.gidiana.net/articles/GideDetail5.1.108.pdf (12.02.2011).

Johnson, Mark, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

Joyce, Richard, *The Myth of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Jung, Carl Gustav, *Collected Works, Volume 6: Psychological Types. A revision by R. F. C. Hull*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971. Online: https://www.jungiananalysts.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/C.-G.-Jung-Collected-Works-Volume-6_-Psychological-Types.pdf [24.04.2026].

Kacem, Beljah Mehdi, *Inesthétique et mimésis: Badiou, Lacoue-Labarthe et la question de l'art*, Nouvelles Éditions Lignes, Fécamp, 2010.

Kant, Immanuel, Critica facultății de judecare, Editura „All", București, [1790], 2007.

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii practice*, Editura „Paideia", București [1788], 2003.

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura „Iri", București, [1781/1787], 1998.

Kant, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Victor Delbos, col. „Les Classiques des Sciences Sociales", versiune numerică realizată de Philippe Folliot în colaborare cu Université du Quebec à Chicoutimi, disponibilă online la adresa http://classiques.uqac.ca//classiques/kant_emmanuel/fondements_meta_moeurs/fondements.html (29.06.2013).

Kochanska,Grazyna, „Towards a Synthesis of Parental Socialization and Child Temperament in Early Development of Conscience", în *Child Development*, nr. 64/1993, pp. 325–347.

Kolnai, Aurel, *Sexual Ethics: the meaning and foundations of Sexual Morality*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2005.

Koselleck, Reinhart, *Conceptele și istoriile lor*, trad. Gabriel Decuble, Editura „Art", București, 2009.

Krupskaia, Nadejda, *On Education. Selected Articles and Speeches*, Foreign Languages Publishing House, 1957.

Lababidi, Yahia, "Great Contrarians", în *The Wildean*, no. 32, 2008, pp. 29–42, disponibil online la adresa http://www.jstor.org/stable/45269104 (11 Feb. 2026).

Laing, Bertram M., „The Metaphysics of Nietzsche's Immoralism", în *The Philosophical Review*, Vol. 24, No. 4 (Jul., 1915), pp. 386-418.

Lapsley, Daniel K., „Moral Self-Identity as the Aim of Education", în Nucci, L., Narvaez, D. (coord.), *Handbook on Moral and Character Education*, Lawrence Erlbaum Associates, New York, 2008, pp. 30–52.

Lapsley, Daniel K., „Moral Stage Theory", în Killen, M. și Smetana, J. (coord.), *Handbook of Moral Development,* Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey, 2005, pp. 37–66.

Lapsley, Daniel K., Lasky, Benjamin, „Prototypic Moral Character", în *Identity : an International Journal of Theory and Research*, 1(4)/2001, 345–363, disponibil online la
adresa http://www3.nd.edu/~dlapsle1/Lab/Articles%20&%20Chapters_files/Prototypic%20Moral%20Character.pdf (8.05.2013).

Lapsley, Daniel K., Narvaez, Darcia (coord.), *Moral Development, Self and Identity*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey, 2004.

Lăcătuș, Adrian, *Modernitatea conservatoare: Aspecte ale culturii Europei Centrale*, Editura Universității Transilvania, Brașov, 2009.

Lefebvre, Henri, *Le Marxisme*, 19e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1980 [1948].

Lefter, Ion Bogdan, *7 postmoderni: Nedelciu, Crăciun, Müller, Petculescu, Gogea, Danilov, Ghiu*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2010.

Lefter, Ion Bogdan, *O oglindă purtată de-a lungul unui drum: fotograme din postmodernitatea românească*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2010.

Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality*, Routledge, London, 2002.

Leonhardt, Karl, *Personalități accentuate în viață și în literatură*, Ed. a II-a revizuită și îmbogățită, trad. Virgil Sorin și Mariana Zoltan, Editura Științifică și encilopedică, București, 1979.

Loeb, Paul S., „Is There a Genetic Fallacy în Nietzsche's Genealogy of Morals?", în *The Agonist, a Nietzsche Circle Journal*, Vol. 1, Nr. 2/2008, pp. 1-14.

Lotman, Iuri, *Studii de tipologie a culturii*, Editura „Univers", București, col. „Studii", 1974.

Lukàcs, György, *Balzac et le réalisme français*. Éditions La Découverte, Paris, 1999 [1967].

Lukàcs, György, *Existentialisme ou Marxisme?*, Éditions Nagel, Paris, 1948.

Mamina, Alexandru, *Social democrație și cultură: de la marxism la postmarxism*, Editura „Cetatea de scaun", Târgoviște, 2010.

Mannheim, Karl, "The Problem of Generations", în Kecskemeti, Paul (ed.). *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works*, Volume 5. New York: Routledge. 1952, pp. 276–322.

Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2008.

Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2008.

Marcolini, Patrick, *Le mouvement situationniste. Une histoire intellectuelle*, Éditions L'Échapée, Montreuil, 2013.

Marcuse, Herbert, *Eros et civilisation: contributions à Freud*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1963.

Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Les Éditions de Minuit, Paris,1968.

Marcuse, Herbert, *Le Marxisme soviétique*, Éditions Gallimard, Paris, 1963.

Marcuse, Herbert, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977.

Martin, Claude, *André Gide par lui-même*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.

Martin, Claude, *André Gide par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

Marx, Karl, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968.

Marx, Karl, *Le Capital*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 1993.

Marx, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits Grundrisse*, I-II, Éditions Sociales, Paris, 1980.

Masala, Alberto, Ravat, Jérôme, Faucher, Luc (coord.), *La morale humaine et les sciences*, Éditions Matériologiques, Paris, 2011.

Matus, Adrian, „Contextul istoric și social al Contraculturii americane", în *Vatra*, Serie nouă, Anul XLII, octombrie-noiemrie 2012, nr. 10-11 (499-500): „Contracultura anilor '60 și reflexele sale", pp.41-48.

Maurois, André, *De Gide à Sartre*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1965.

Mauss, Marcel, *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, PUF: Presses Universitaires de France, Paris, [1923-1924] 2012.

McLuhan, Marshall, *Galaxia Gutenberg. Omul și era tiparului*, trad. Luiza și Petre Năvodaru, București, Editura Politică, 1975.

McLuhan, Marshall, *Texte esențiale*, McLuhan, Eric, Zingrone, Frank (coord.), trad. Mihai Moroiu, Ediția a II-a, rev., Editura „Nemira&Co", București, 2006.

Miloi, Ionuț, *Geografii semnificative. Spațiul în proza scurtă a lui Mircea Nedelciu*, Editura „Limes", Cluj-Napoca, 2011.

Miłosz, Czesław, *Gândirea captivă*, Ediția a II-a, trad. Constantin Geambașu, Editura „Humanitas", București, 2008.

Miu, Iuliana, *Mircea Nedelciu. Un personaj principal.* Editura Muzeul Literaturii Române, București, 2025.

Moloney, Gail și Walker, Iain, *Social Representations and Identity: Content, Process, and Power*, Springer, New York, 2007.

Moreno, Jacob Levy, *Scrieri fundamentale: despre psihodramă, metoda de grup și spontaneitate*, Fox, Jonathan (coord.), trad. Ioana Maria Novac, Editura „Trei", București, 2009.

Musschenga, Albert W., Van Haaffen, Wouter, Spiecker, Ben, Slors, Marc (coord.), *Personal and Moral Identity*, Springer Science and Business Media, Dordrecht, 2002.

Mușat, Carmen, *Strategiile subversiunii: incursiuni în proza postmodernă*, Editura „Cartea Românească", București, 2008.

Mușina, Alexandru. *Supraviețuirea prin ficțiune*. Editura „Aula", Brașov, 2005.

Narvaez, Darcia, Lapsley, Daniel K., „Moral Identity, Moral Functioning and the Development of Moral Character", în Daniel M. Bartels, Christopher W. Bauman, Linda J. Skitka, and Douglas L. Medin (coord.), *The Psychology of Learning and Motivation*, Vol 50, Burlington Academic Press, 2009, pp.237-274.

Negrici, Eugen, *Literatura română sub comunism. Proza*, Fundaţia PRO, București, 2002.

Nielsen, Kai, „Arguing about Justice: Marxist Immoralism and Marxist Moralism", în *Philosophy and Public Affairs*, no. 17 (3), 1988, pp. 212-234.

Nielsen, Kai, „Justice, Class Interests and Marxism", în *Philosophica*, no. 39 / 1987 (1), pp. 113-140.

Nielsen, Kai, „Marxism and the Moral point of View: Morality, Ideology, and Historical Materialism", în *Studies in Soviet Thought*, Vol. 44, No. 2 (Sep.), 1992, pp. 142-144.

Nielsen, Kai, „Some Moral Mithologies", în *Philosophia*, Volume 16, Issue 2, 1986, pp. 119-135.

Nietzsche, Friedrich, *Anticristul,* f.trad., Antet XX Press, Filipeștii de Târg, f.a.

Nietzsche, Friedrich, *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, disponibil online la adresa http://faculty.uml.edu/enelson/truth&lies.htm (23.06.2012).

Nietzsche, Friedrich, *Par delà bien et mal*, Éditions Gallimard, Paris, 1971.

Nietzsche, Friedrich. *Amurgul idolilor sau Cum se filosofează cu ciocanul* (cu comentarii de Eric Blondel), trad. Dinu Grama, Antet XX Press, Filipeștii de Târg, 2000.

Nucci, L., Narvaez, D. (coord.), *Handbook on Moral and Character Education*, Lawrence Erlbaum Associates, New York, 2008

Osborn, Reuben, *Marxism and Psycho-Analysis*, Barrie&Rockliff, London, 1965.

Oțoiu, Adrian, *Ochiul bifurcat, limba șașie. Proza generației '80. Strategii transgresive*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2003.

Oțoiu, Adrian, *Trafic de frontieră. Proza generației `80*, Editura „Paralela 45", Pitești, 2000.

Palante, Georges, „Deux types dțimmoralisme", în *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. 65, 1908, pp.274-285. Online: https://tinyurl.com/mkd4jtbp [01.03.2026].

Palante, Georges, „Two Types of Immoralism", în *La Revue Philosophique*, 1908, reed. (trad. Ali Nematollahy) în *The Philosophical Forum*, vol. 40, issue 2, summer 2009, pp.265-273.

Palante, Georges, *La Sensibilité individualiste*, Éditions Alcan, Paris, 1909, disponibil online la adresa URL http://selene.star.pagesperso-orange.fr/page_sensibilite_individualiste.htm (27.06.2012).

Peterson, Jordan (1999). *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*. New York & London: Routledge.

Peterson, Jordan (2018b). *12 Rules for Life. An Antidote to Chaos*. Toronto: Random House.

Peterson, Jordan, "Postmodernism: Definition and Critique (with a Few Comments on its Relationship with Marxism).", 25 mai 2018, https://www.jordanbpeterson.com/, disponibil online la adresa https://www.jordanbpeterson.com/philosophy/postmodernism-definition-and-critique-with-a-few-comments-on-its-relationship-with-marxism/ [11.09.2025].

Peterson, Jordan, *12 Rules for Life. An Antidote to Chaos*. Random House, Toronto, 2018.

Peterson, Jordan, *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*, New York & Routledge, London, 1999.

Petitat, André. *Secret și forme sociale*, trad. Dana și Dan Lungu, Editura „Polirom", col. „Sociologie. Antropologie. Cercetări și eseuri", Iași, 2003.

Pfeffer, Rodney G., *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Polin, Claude, *L'esprit totalitaire*, Éditions Sirey, Paris, 1977.

Pop, Mihai, *Ce este literatura? Școala formală rusă (Antologie)*, trad. Corneliu Barborică *et al.*, Editura „Univers", București, 1983.

Popa, Constantin M., „Contracultura mimetică", în *Vatra*, Serie nouă, Anul XLII, octombrie-noiemrie 2012, nr. 10-11 (499-500): „Contracultura anilor '60 și reflexele sale", pp.94-95.

Prinz, Jesse J., *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Raatikainen, Panu, „Jordan Peterson on Postmodernism, Truth, and Science", în Sandra Woien (ed.) Jordan Peterson. Critical Responses. Chicago: Open Universe, disponibil online la adresa chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://philarchive.org/archive/RAAJPO [11.09.2025].

Reich, Wilhelm, *La Révolution sexuelle*, Union Générale d'Éditions/Librairie Plon, Paris, 1968.

Reich, Willhelm, *The Mass Psychology of Fascism*, Orgone Institute Press, NY, 1946.

Roberts, David D., *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe: Understanding the Poverty of Great Politics*, Routledge, London, 2006.

Romila, Adrian G., „Nedelciu, forever young", în *Dilema*, joi, 13 noiembrie 2025, online: https://www.dilema.ro/regimul-artelor-si-munitiilor/nedelciu-forever-young [28.05.2026].

Said, Eward W., *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, Cambridge, Polity Press, 1994.

Sammut, Gordon, Andreouli, Eleni, Gaskell, George & Valsiner, Jaan, *The Cambridge handbook of social representations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 250–266.

Sandholtz, Waine, Taagepera, Rein, „Corruption, Culture and Communism", în *International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie*, Routledge, Taylor and Francis Group, Roma, Vol. 15, Nr. 1, martie 2005, pp. 109-131.

Saussure, Ferdinand de, *Scrieri de lingvistică generală*, Polirom, Iași, 2003.

Schiffer, Daniel Salvatore, *Manifeste Dandy*, François Bourin Éditeur, paris, 2012.

Segal, Naomi, *André Gide: Pederasty and Pedagogy*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Sollers, Philippe (coord.), *Bataille,* Union Générale d'Éditions/Plon/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle/Mouton, Paris, 1973.

Solovyova, Julia, „Mustering Most Memorable Quips", în *The Moscow Times*, 28 Octombrie 1997. Online: https://bailey83221.livejournal.com/87856.html [15.02.2026].

Soulet, Jean François, *Histoire comparée des États communistesde 1945 à nos jours*, Éditions Armand Colin, Paris, 2006.

Steel, David, „A propos d'un "Descartes" oublié" în *BAAG (Bulletin des Amis d'André Gide)*, n° 70, avril 1986, pp. 50-64.

Stéphane, André, *L'univers concentrationnaire ou les nouveaux chrétiens: étude psychanalitique*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1968.

Stevenson, Charles, *Emotive Meaning of Ethical Terms*, Harvard University Press, 1935, disponibil online la adresa URL http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/dbrink/courses/other%20pdf%20articles/The%20Emotive%20Meaning%20of%20Ethical%20Terms.pdf (13.04.2012).

Stevenson, Charles, *Ethics and language*, Yale University Press, New Haven, 1944.

Szúcs, Jenó, *Les trois Europes*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1985.

Taylor, Charles. *Source of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets,1989.

Thom, Françoise, *Limba de lemn*, trad. Mona Antohi, Editura „Humanitas", București, 1993.

Thoreau, Henry David, *Civil disobedience*, 1849, disponibil online la adresa https://www.walden.org/web/viewer.html?file=https://www.walden.org/wp-content/uploads/2016/03/CivilDisobedience.pdf (05.02.2026).

Tismăneanu, Vladimir (coord.), *Promises of 1968: Crisis, Illusion and Utopia*, Central Eurpoean University Press, Budapest, 2011.

Tismăneanu, Vladimir, *Despre comunism: destinul unei religii politice*, Editura „Humanitas", București, 2011.

Tismăneanu, Vladimir, *Noua stângă și școala de la Frankfurt,* București, Editura Politică, 1976.

Tismăneanu, Vladimir, *Spectrele Europei Centrale*, Editura „Polirom", Iași, 2001.

Tofan, Onorica Liliana, *Mircea Nedelciu. Monografie*, teză de doctorat. Coord. șt. prof. univ. dr. Nicolae, Ioana), Universitatea „Dunărea de Jos", Galați, 2009.

Tofan, Onorica Liliana, *Publicistica lui Mircea Nedelciu. Abordări tematice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2014.

Țăranu, Dan, *Toposul marginalității in romanul romanesc. Dimensiuni ale marginalității*, Muzeul Literaturii Române, București, 2013.

Țeposu, Radu G., *Istoria tragică & grotescă a întunecatului deceniu literar nouă*, Cartea Românească, 2006.

Ungureanu, Cornel, „Mircea Nedelciu și teoria grupului", în *Tribuna*, 3, nr. 13, 28 martie-3aprilie 1991, p. 5.

Vakulovski, Alexandru, „Tu - personaj principal sau Realitatea între absurd și SF", în *Contrafort*, nr. 93-94 (7-8), iulie-august, 2002, disponibil online la adresa http://www.contrafort.md/old/2002/93-94/382.html [07.04.2013].

Vakulovski, Mihail, *Portret de grup cu generația „Optzeci" (Interviuri)*, Editura „Tracus Arte", București, 2011.

Van Der Linden, Harry, „Marx and morality: an impossible synthesis?", în *Theory and Society*, nr. 13.1 / 1984, pp. 119-135.

Van Genep, Arnold, *Riturile de trecere*, trad. Nora Vasilescu, Lucia Berdan, Polirom, Iași, 1998.

Van Parjis, Philippe, *Marxism Recycled*, Maison des Sciences de l'homme/CUP, Cambridge, 1993.

Van Roojen, Mark, „Moral Rationalism and Rational Imoralism", în *Ethics*, no. 120, april 2010, pp. 495–525.

Vincent, Jean-Marie, *La théorie critique de l'École de Francfort,* Éditions Galilée, Paris, 1976.

Weber, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. Ihor Lemnij, Editura „Humanitas", București, 1993.

White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, [1973] 2014.

White, Hayden, *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014.

White, Richard, „Herder: On the Ethics of Nationalism", în *Humanitas*, Volume XVIII, Nos. 1 and 2, 2005, pp. 166-181.

Wittmann, Jean-Michel, „Maurras, Barrès et Bourget dans Les Faux-Monnayeurs. Fonction et enjeux de trois allusions nominatives". În *Roman 20-50,* 2009/2 no.48, pp. 117-126.

Wolfe, Joel D., "A Defense of Participatory Democracy". *The Review of Politics*. 47 (3), July 1985: pp. 370–389.

Yotte, Yannick *et al*. (coord.), *Sociologie - Psychologie Sociale : Auteurs et textes contemporains*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2000.

Zăgan, Cristian, *Discurs și putere. Valențe ale autonomiei discursului în filosofia lui Michel Foucault*, teză de doctorat. Coord. Prof. univ. dr. Ștefan Afloroaei, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Facultatea de filosofie și științe social-politice, Iaşi, 2016.