Canonul radical. Lizibilitate și amorse ale rescrierii[1]

Dan CUZMICI[*]

Key-words: *canon, radicalism, critique, modernity, readability, rewriting*

Căror posibile problematici ar fi putut să răspundă şi ce speranţe sau angrenaje ar fi pus în mişcare cândva radicalitatea sunt întrebări care astăzi, dacă nu ne rămân indiferente, atunci inhibă sau contrariază. În mare măsură deoarece uzura confiscată politic a radicalităţii, care nu este până la urmă întru totul străină unei dorinţe intrinseci a acestui concept, este marcată de spectrul a ceea ce evenimenţialul sau mersul alambicat şi deloc previzibil al istoriei a înfăptuit şi inovat sub auspiciile sale. Poate că tocmai banalitatea teoretică a unor răspunsuri rigide cu voite accese culpabilizatoare sau chiar incriminatoare atunci când nu rezistau tentaţiei determinismului istoric retrospectiv prin alăturarea sau chiar echivalarea cu violenţa au făcut inconfortabilă radicalitatea, de nesusţinut, aceasta rămânând doar în apanajul exclusiv al unor strategii marginale aflate la limita transgresării noii corectitudini politice. Excluzând acele exacerbări sau paroxisme care dau măsura spectaculară a cotidianului, radicalitatea rămâne, în consecinţă, o specie rară, nefrecventabilă, desuetă, eşuată într-un registru minor pentru care propriile sensuri şi lizibilităţi au rămas colmatate sau blocate în marasmul devenirii istoriei sale prăfuite, ca simplă moştenire radicală sub pecetea unei memorii încastrate. Constatarea acestor cadraje în raport cu radicalitatea trimite către revizitarea acelor locuri de emergenţă sau, mai degrabă, istorii intelectuale pe care le considerăm inevitabile origini vinovate.

1. Radicalitate și construcția modernității

Modernitatea, mai cu seamă, propune o cale secundă a gândirii care se constituie vigilent, în primă instanţă, ca metodă şi exerciţiu al punerii în paranteză a atitudinii naturale, înţeleasă simplu ca obişnuinţă, manieră canonizată apoi de conjugarea şi punerea în discuţie, până la urmă, a tot ceea ce este gândit ca de la sine înţeles sau conţinut în chip implicit (Afloroaei 2008: 25-27). Emergenţa acestor premise trimite către maturizarea condiţiilor unei altfel de exersări a privirii, care constituie incipitul aplombului critic dozat de un scepticism moderat mascat uneori

[1] Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/133675 „Inovare şi dezvoltare în structurarea şi reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale şi postdoctorale (IDSRC - doc postdoc)”, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

[*] Bursier doctorand, proiect POSDRU/159/1.5/133675, Beneficiar Academia Română, Filiala Iași, România.

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

de o metodică îndoială, nu numai asupra experienţei pure a gândirii şi a limitelor sale, ci şi asupra acelui firesc neinterogat al realităţii trăite, ale cărui taine rămase mult timp în umbra obişnuinţei încep astfel să surprindă şi să interpeleze gâdirea contrariind-o tocmai prin forţa intuiţiei că puterea care ne subjugă nu e decât opinie. Radicalitatea lasă în urma sa acea scolastică revenire asupra construcţiei şi limitelor gândirii pentru a înţelege, în primul rând, că gândirea însăşi nu este fixă, conturată şi organizată pentru totdeauna, ci se dezvoltă sau involuează ideologic în raport cu ceea ce supune gândirii, cu ceea ce vrea să contureze şi să transforme în obiect. În al doilea rând, radicalitatea va trimite şi riscă până la urmă să se fundamenteze chiar pe alte grade sau raţionalităţi alternative faţă de care gândirea nu era obişnuită să agreeze în istoria ei, nesurprinzîndu-le sau cuprinzându-le în concept, deschizînd astfel distanţa indeterminabilă practic, dar întotdeauna dorită a fi eludată dintre *este* şi *cum trebuie să fie* dublată de o imprecizie a limbajului şi a reprezentării. Altfel spus, este deschis un spaţiu al ambiguităţilor antinomice dintre *condiţie* şi *emancipare*, respectiv capacitate de acţiune şi mobiluri mai mult sau mai puţin utopice.

Radicalitatea tinde să susţină astfel teoria înţeleasă ca practică cu alte mijloace, momentul ei de plenitudine, pe care îl surprindem prin indicarea operei lui Marx şi Nietzsche, fiind dat de un fel de *turnură copernicană* prin care lasă în urmă contemplarea sau prosternarea în faţa obiectului său ale cărui cute şi volute rămân imposibil de reprezentat pentru a înţelege că nu istoria face conceptul, ci conceptul creează istoria, altfel spus, pentru a trece la *inventarea puterii*. Critica radicală se lasă marcată de stricteţea refuzului hegelian dat de sentinţa *ceea ce este real este raţional* (Hegel 1996: 17), pentru a reacţiona[2] căutând nu să ofere lumii direct alte balizaje conceptuale concurente, ci să discearnă imanenţa acelor aspecte latente sau laterale care converg către anumite încastrări tradiţionale ale lumii, având în vedere tocmai o *deschidere a sensului*, o ieşire din spaţiul strâmt al minoratului istoric. Radicalitatea astfel înţeleasă nu se manifestă în raport direct cu o lume dată, jalonată de principii metafizice a căror legitimitate poate fi criticată şi suspendată, ci impune un partaj al realităţilor ficţionale sau ideologice prin critica lumii ca *sistem* ale cărui devenire şi instituire intenţionează să o deconspire ca ontologie paralelă sau ca o modalitate suspectă de subiectivizare.

Radicalitatea, ca atitudine relativ nouă în inventarul conştiinţei filosofice, este un instrument critic propus şi perfectibil al unei arte care pretinde decolmatarea diverselor particularităţi reziduale ale gândirii şi societăţii pentru a desţeleni calea altor varii alternative. În încercarea de a cristaliza acest obiect numit generic *putere*, niciodată îndeajuns de conturat, niciodată suficient stabilizat, radicalitatea cere şi impune lui Marx şi Nietzsche bricolarea, preluarea sau chiar inventarea a diverse mijloace critice pentru a reveni succesiv asupra puterii, pentru a-i rescrie liniile de fugă şi vecinătăţile care o dimensionează şi îi surprind contradicţiile. Ipoteza de ansamblu pe care o avem în vedere preia aceste considerente şi, plecând de la constatarea existenţei acestui arbitraj al perspectivelor interpretative, de multe ori străine reflecţiei filosofice consacrate până la momentul respectiv, propunem

[2] Această relaţie reacţionară este detaliată de Karl Löwith în *De la Hegel la Nietzsche. Ruptura revoluţionară în gândirea secolului al nouăsprezecelea*.

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

indicarea formării sau, mai bine spus, consolidării unui imaginar radical care dă expresie şi organizează puterea şi ale cărui prestaţie şi constanţă se constituie în *uzuri critice*.

Lizibilitatea acestei criticii radicale specifice putem încerca să o aflăm nu în resurecţia originilor sale sancţionate de idiosincraziile noastre actuale, ci în tuşele viitorului său anterior, în spaţiul diform al ecartului care a transformat în vehicul al suspiciunii acea realizare politică a filosofiei sau depăşire critică a metafizicii. Acest demers mizează pe existenţa şi chestionarea unui *canon radical* care lasă impresia că are în centru pe Marx şi Nietzsche, dar îşi află forţa mai ales în performativitatea interpretativă a operei acestora. De aceea, devenirea acestei construcţii canonice nu o vom considera ca fiind una exclusiv aureolară, ca punct de emergenţă al unei autorităţi plenare care deschide o istorie liniară, ci ca fiind ceva prin a cărui diseminare se propune a fi experimentat, reluat, rescris, criticat sau combătut.

2. Marx și Nietzsche în canon

Vorbind despre istoriografia filosofică, Rorty aduce în discuţie „nevoia de canon" înţelegând prin aceasta tendinţa de a asambla „o distribuţie de personaje istorice şi o naraţiune dramatică ce arată cum am ajuns noi să punem întrebările pe care le considerăm acum ineluctabile şi profunde" (Rorty 2003: 200). Dincolo de această situare care încearcă să dea seama de ceea ce este general semnificativ pentru interogaţia filosofică, pentru a impune anumite întrebări care fixează un cadru al răspunsurilor posibile vom avea în vedere formarea unui canon plecând de la modul în care este constituită însăşi chestionarea radicală şi uzajul său critic. Avem în vedere atât căutarea determinării întrebărilor radicalității, cât, mai ales, funcțiile sale. Înțelegem prin aceasta nu doar o posibilă utilizare certă la un moment dat, ci mai ales travaliul uzurilor specifice care însumează echivocurile date de problema decisivă a recepției sale, adică lectura motivului intelectual reprezentat de radicalitate. Altfel spus, îi vom refuza radicalității demnitatea de obiect care poate fi gândit şi acceptat ca universal valabil pentru a încerca să evidențiem obiectivările acesteia, constituite de fiecare dată în figuri mai mult sau mai puțin originale. Lucru care trimite către accentuarea relaţiei permanentizate de du-te-vino dintre ceea ce este conturat ca fapt istoric, opera concretă a lui Marx şi Nietzsche[3], şi revenirile interpretative ulterioare. Din aceaste amorse, relaţii simbiotice, caracterizate de diverse ezitări, întoarceri la text sau blocaje, ca drumuri închise sau infinite, se naşte posibilitatea canonului radical care, cu fiecare nouă interpelare şi mai ales apariţie postumă, face în permanenţă figura rescrierii unui decupaj inedit care nu ajunge să fie niciodată bine asimilat, dar lasă să se întrevadă un anumit exerciţiu critic specific.

O lectură simultană a lui Marx şi Nietzsche, neangajată, dar atentă la didascaliile mai tot timpul nespuse ale punerii în scenă, ne va situa în faţa unei coerenţe inoportune. Vom constata cu uimire prezenţa la cei doi a unor similitudini şi complementarităţi care privesc nu atât existenţa unor congruenţe în ceea ce

[3] Trebuie precizat faptul că ambele opere au şi un important regim postum de publicare a unor lucrări neterminate sau fragmente rămase needitate. Apariţia acestor opere postume vor produce mutaţii în exegezele celor doi autori, ajungându-se chiar la negarea importanţei operei publicate antum.

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

priveşte anumite problematici comune, cât o consternare funcţională faţă de persistenţa considerată a lucrurilor, reţineri faţă de anumite tehnici de interpretare consacrate, practici genealogice înrudite de decolmatare a semnelor şi a hieroglifelor istoriei, maniere asemănătoare de a se raporta la faptele de cultură sau la cele instituţionalizate şi o disponibilitate nedisimulată pentru deschiderea şi introducerea sensului dincolo de (in)vizibilul acelor forţe centripete care supun sau fac ca viaţa şi mersul lumii să fie echivalentele unui regim superfluu al repetiţiei.

Plecând de la prezenţa acestor similitudini şi intenţii critice de a gândi situaţia epocii, ne putem întreba dacă e plauzibil un astfel de canon. Dacă luăm în considerare testele esenţiale ale canonicităţii propuse de Harold Bloom, vom constata că atât Marx, cât şi Nietzsche sunt subversivi faţă de valorile date ale societăţii, fapt care în cazul lor este oricum o emblemă radicală, depăşind şi însumând astfel tradiţia de până la ei. În acest sens, Foucault vede în cei doi începutul unei tehnici hermeneutice prin intermediul căreia este schimbată polaritatea tradiţională a semnului. Apoi, un alt criteriu avut în vedere de Bloom este cel al revenirii constante asupra operei supuse acestui test (Bloom 1998: 28, 404). În acest sens, nu voi face decât să reamintesc imposibila noastră renunţare la Marx şi Nietzsche, refuz concretizat în succesivele reveniri, reinterpretări, realocări sau, până nu de mult, reangajări politice. Raymond Aron, atunci când chestionează sursele „marxismelor imaginare" ale Franţei postbelice, aduce în discuţie alte posibile criterii, numind echivocitatea şi înţelesul incert, inepuizabil al operei canonice care în posteritatea ei generează „traduceri-trădări", certuri exegetice de amploare (Aron 2002: 217, 225) prin care Marx şi Nietzsche rămân contemporanii noştri.

Aşadar dacă luăm în considerare devenirea unor tendinţe ale filosofiei contemporane, este inevitabil să nu vorbim despre „calitatea" canonică a celor doi. Dacă vom avea în vedere şi radicalitatea ca atribut al canonului dincolo de subversivitatea presupusă de Bloom, nu vom găsi argumente solide care să infirme această alăturare, chiar dacă există o anumită coloratură istorică ce face diferenţa între orientările şi uzul politic ale celor doi. Putem vorbi de canon radical atunci când avem în vedere acel joc al rupturilor, al discontinuităţilor interpretative constatate, al afirmării unor alte continuităţi subterane, latente, când înţelegem că, plecând de la Marx şi Nietzsche, avem conturate anumite linii ale criticii actuale a societăţii şi culturii. Vom aminti în acest sens doar intersecţiile celor două nume, în posteritatea lor, în cazul membrilor Şcolii de la Frankfurt sau, iarăşi, în cazul lui Foucault, chiar dacă, deja aici, se face remarcată o renunţare la radicalitatea experimentării, dat fiind impactul intelectual teribil datorat celui de-al Doilea Război Mondial, al cunoaşterii „banalităţii răului". Ceea ce vizează canonul radical este indicarea surselor critice de care intelectualii din anumite momente istorice dispuneau pentru a interacţiona cu restul societăţii. De aceea, în procesul depistării coerenţei idealurilor trecute, acel *ce pot să ştiu* din *Logica* lui Kant care îşi limita transcendental lumea devine marcat istoric pentru a chestiona posibilitatea de indicare, agregare şi înţelegere în prezent a *lucrurilor pe care le puteau spera* cei anteriori nouă. Dar aici marele semn de întrebare priveşte lizibilitatea acestor lucruri căutate şi a radicalităţii lor în raport cu idiosincraziile şi aşteptările noastre uzate. În acest sens, Rorty invocă, în scrierea istoriilor intelectuale, onestitatea prin care să „avem în minte posibilitatea ca conversaţia noastră auto-justificatoare să fie mai

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

degrabă cu creaturi ale propriei noastre fantezii decât cu personaje istorice, fie ele chiar personaje istorice reeducate în mod ideal" (Rorty 2003: 212).

Această posibilă construcţie a unui canon radical pare a fi una oximoronică în înţeles. Pe de o parte, orice canon trimite către justa interpretare a ceva sau la o manieră ortodoxă de a face sau situa lucrurile, iar radicalitatea dizolvă critic sau trece violent dincolo tocmai de această uzanţă. Considerând continuitatea acelor prezenţe constante şi similitudini ale privirii, cât şi mărcile operelor lui Marx şi Nietzsche care s-au transpus ulterior într-o anumită tradiţie ca sistem de trimiteri specific (Foucault 1999: 29-31) sau de înţelesuri implicite, marcate de anumite particularităţi uneori eterogene, vom fi obligaţi să numim cumva acest nod devenit omogen într-o reţea vastă de discursuri. Ştiind că toate acestea au fost date chiar de o forţă radicală constituită dintr-un amalgam exuberant al limbajului critic, vom putea spune că, de fapt, canonul radical înseamnă Marx şi Nietzsche, „dincolo de ei nu e decât ceea ce ei au absorbit sau îi absoarbe" (Bloom 1998: 407).

Toate acestea ridică semne de întrebare dacă încercăm să înţelegem aceste locuri devenite comune în termeni de influenţă directă care presupune o oarecare continuitate, dată, poate, chiar şi de o bloomiană *anxietate a influenţei*, în intenţia declarată de a vorbi de existenţa unui canon. A-l pune pe Nietzsche în descendenţa lui Marx, dincolo de firescul unei aşezări cronologice, este un lucru despre care atât operele, cât şi biografiile celor doi nu dau seama. Ambele opere au o devenire marcată de multitudinea exegezelor care decantează conceptele lor vedetă şi direcţiile de forţă, diluând şi decupând arii largi pentru a teoretiza şi aşeza cert şi sigur sau chiar pentru a recupera diverse angrenaje interpretative care lasă inevitabil alte planuri deoparte. În privinţa lui Marx, derivările interpretative debutează cu transpunerile filosofice ale lui Engels care editează şi ultimele două cărţi ale *Capitalului*, pentru a deraia apoi în ortodoxismul sovietic care presupunea, înainte de toate, strictul control şi cenzurare a corpusului marxist. Capitalizarea politică nu a fost străină nici „naşterii postume" a lui Nietzsche. Astfel, nici lizibilitatea celor ce se mai pot spune, pe care o constituie istoria eficienţei, a devenirii şi a folosirii ulterioare a operei lui Marx şi Nietzsche nu ne lasă să gândim această posibilă continuitate. În acest sens, Antonio Negri, survolând rapid paradoxurile interpretărilor date raportului dintre cele două corpusuri, aminteşte că au fost timpuri în care se considera că „toată opera lui Nietzsche a fost o polemică contra marxismului şi socialismului, dar fiind evident faptul că acesta nu citise niciun rând din Marx" (Negri 1992: 96).

Totuşi, dacă am insista să gândim acestă modalitate particulară de relaţionare, pe ce ne-am baza? Care ar fi legătura dintre *Ideologia germană*, *Mizeria filosofiei* sau primul volum al *Capitalului*, pe de o parte, şi să numim doar *Ştiinţa voioasă*, *Dincolo de Bine şi de Rău* sau *Genealogia moralei*, de cealaltă parte? Trecând peste faptul că *Ideologia germană* nu ar fi putut să fie parcursă în volum decât mult după ce Nietzsche încă mai putea să facă vreun lucru cu sens, ne putem închipui oare că între Marx şi Nietzsche ar fi fost vreo legătură directă, mediată prin lectură, pentru a simplifica lucrurile, pe care, până acum, vicleşugurile biografice, orchestrate poate chiar de sora lui Nietzsche, ni le-ar fi ascuns, prin ştergerea fără urmă a unor posibile indicii în acest sens? Nu este cazul să invocăm auspiciile vreunei teorii a conspiraţiei şi poate nici pe cele ale existenţei vreunui Zeitgeist sau mai degrabă a

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

vreunei mode intelectuale critice care ar fi persistat mai mult de treizeci de ani pentru a acoperi în siguranţă distanţa dintre maturităţile intelectuale ale celor doi.

O excepţie, care invită la unele reevaluări mai atente sau parcurgeri care să elimine această filiaţie imposibilă, ar fi dată de adnotările şi reeditările succesive ale unei obscure *Geschichte des Materialismus* a lui F.A. Lange, a cărei lectură este consemnată de biografii lui Nietzsche. Apropierea faţă de acest impresionant tom ar fi putut să-l îndrepte pe acesta nu atât spre o direcţie, să spunem, mai aplicată a materialismului, ca să nu folosim termenul blamant *ştiinţific*, cât spre latura critică a acestuia, a cărei emergenţă este dezvoltată în tandem cu perioda criticii critice a grupului consacrat ca hegelieni de stânga, spre care trimite ca filiaţie pur intelectuală, de exemplu, monografia lui Deleuze dedicată lui Nietzsche, dar şi Habermas (Deleuze 2005: 102-106, 181-184; Habermas 2000: 85)[4]. Cunoscându-l, de asemenea, pe Nietzsche ca un cititor impulsiv având interese de tinereţe mai degrabă revoluționar-romantice decât unele marcate politic, care dă din pură întâmplare peste *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, cartea care avea să-i deschidă şi să-i ghideze la început apetitul pentru filosofie, alta decât cea de şcoală, vom spune că nu ar fi fost imposibilă o astfel de întâlnire cu Marx, ci mai degrabă improbabilă. Un loc care rămâne ambiguu datorită acestor contingenţe pentru a deschide, poate, posibilitatea unor complicităţi postume. Însă, un alt loc biografic care trebuie chestionat în privința apetitului revoluționar rămâne relația tânărului Nietzsche cu Wagner, cel care fusese implicat în mișcările revoluționare din Germania anilor 1848-1849.

Pe de altă parte, idiosincraziile şi criticile faţă de filistinismul politic al vremii îl fac pe Nietzsche să renunţe la orice îmbarcare sau aderare susţinută la vreo formulă de partid politic constituit, dincolo de o pasageră afiliere pro-prusiană într-o campanie electorală alături de naţional-liberalii saxoni (Ansell-Pearson 1999: 25). Chiar aplombul său critic faţă de socialism sau de adevăratul socialism, o diferenţă despre care nu ştim în ce măsură Nietzsche ar fi avut cunoştinţă sau care ar fi contat pentru el, prezent în multe dintre fragmentele operelor sale publicate în timpul vieţii, nu ne va lăsa nicio punte între acesta şi Marx din punct de vedere politic. Pentru contextul politic al vremii trebuie evidențiat faptul că în Germania lui Bismarck era în vigoare o lege care avea în vedere interzicerea socialismului, ca urmare a evenimentelor Comunei din Paris. Dar poate că nu afinităţile politice dau evidenţa similitudinii dintre cei doi şi nici presupusele atribute ale unui spirit al vremii care să fi făcut posibilă, doar pentru Marx şi Nietzsche, existenţa unei emulaţii îndeajuns de particulare asupra privirii şi chestionării cuvintelor şi lucrurilor.

Târziu, la colocviul de la Royaumont din iulie 1964, şi nu întru totul ca recuperare a operei celor doi, cât mai ales dintr-un impuls de conturare simbolică a emergenţei unei noi tradiţii hermeneutice de urmat a modernităţii, Foucault îi aşază pe Marx şi Nietzsche în compania lui Freud pentru a-i introduce pe toţi într-o istorie particulară a interpretării semnului. Aportul celor „trei exerciţii de neîncredere” (Ricœur 1999: 140) este indicat de către Foucault prin prezenţa unei rupturi faţă de

[4] Chiar Nietzsche face o referire, incertă totuşi, spunând: „Apoi, când romanticii şi-au instituit cultul interesat pentru Goethe, când uimitoarea lor iscusinţă de a degusta lucrurile s-a transmis *discipolilor lui Hegel, adevăraţii educatori ai germanilor din acest secol*” (Nietzsche 2000: 303, subl. n.).

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

tradiţia hermeneutică generată de considerarea „că există în semn un mod ambiguu şi oarecum suspect de a vrea rău şi de a *veghea rău*" (Foucault 2001: 88). Forţa care întemeiază posibilitatea acestei noi *téchne hermeneutikē* decurge din faptul că semnul nu este prim, ci este deja interpretare. Apoi, că însăşi interpretarea este o sarcină infinită a cărei imposibilă concretizare, în sensul împlinirii ei, frizează nebunia sau cheamă chiar distrugerea, că există mai degrabă un joc fals al unei profunzimi lipsite de adâncime sau chiar plate către care semnul ar trimite constant deoarece, în fapt, principiul interpretării este chiar interpretul.

Înrudirea lui Nietzsche, Freud şi Marx, căci aceasta este *ordinea* din titlul prezentării, este propusă aşadar ca agregare a unor lizibilităţi care evocă o ciudată schimbare a polarităţii semnelor, moment care se lasă indicat şi conturat istoric, îşi explică remanenţele ulterioare lui din lumina intrigii în care Foucault îl introduce, dar nu dă seama şi de forţa prezenţei sale. Semnul pare doar că are înscrisă în codul său o strategie fatală care îi descentrează milenara sa istorie pozitivă printr-o mutaţie violentă, reîntemeietoare, căreia Marx, Nietzsche şi Freud i-au fost martori privilegiaţi[5]. De ce această răsturnare, exhibare şi chiar anatemizare a semnului ca fiind răuvoitor în practica acestui nou gen de interpretare? Perspectiva anamorfică a lui Foucault, care dă seama doar de alegerea spontană a acestui nou statut al *semnului*, prilejuieşte iminenţa acestui loc gol şi apariţia acestui semn de întrebare în ideea că „interpretarea lui […] este, în fond, corectă, numai că ea ratează prealabilul chestiunii pe care o tratează. [...], prezentând mutaţia produsă […] ca pe o alternativă faţă de modul anterior de a gândi, o alternativă provenind însă din... nimic" (Bondor 2005: 95).

Tocmai acest nimic prealabil îl vizează Habermas, atunci când, vorbind despre discursul filosofic al modernităţii, vede emergenţa plenară a acestuia în lumina unei strategii hegeliene ca cerinţă de constituire a unor sensuri pentru modernitatea lipsită de ele, datorită faptului că le neagă pe cele ale trecutului. De aceea, nevoia de filosofie, ca singura posibilă asigurare în această privinţă, clamată de Hegel, va fi conjugată cu faptul că „prima încercare de a aduce la concept modernitatea e legată, la origine, de o critică a modernităţii" (Habermas 2000: 33).

3. Radicalitatea ca strategie critică a modernității

Marx şi Nietzsche se înscriu în această statagemă critică a modernităţii, chiar dacă împotriva lui Hegel, datorită vizării posibilităţii de a concretiza anumite tehnici interpretative cu rolul nu „de a descoperi ceea ce este ascuns, ci de a face vizibil tocmai ceea ce este vizibil, adică să facă să apară ceea ce este atât de apropiat, atât de imediat, atât de intim legat de noi înşine încât tocmai de aceea nici nu-l mai percepem" (Foucault 2005: 30). Imperativul critic, prilejuit de această decorticare a înţelesurilor de învelişul superstiţiei sau al supoziţiei, păstrând astfel remanenţele unor nevoi definite iluminist, constă în a face vizibile lucrurile care nu ar fi fost

[5] Constatarea acestor omogenităţi care poate înlesni alăturarea lui Marx, Nietzsche şi Freud, în cazul lui Foucault, dar şi în cel al lui Ricœur, se află vizibil pe un punct de convergenţă flotant care poate fi supus analizei pentru a vedea dacă membrii acestei relaţii vitrege de rudenie nu-şi împrumută artificial atributele unul de la altul printr-un ricoşeu sau o operaţie de distribuire retroactivă devenită viabilă chiar prin afirmarea istoriei care îi pune la un loc.

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

astfel în condiţiile în care firescul şi uzajul acestora ar fi făcut ca tocmai „ceea ce e obişnuit" să fie „cel mai greu de *recunoscut*, de văzut ca problemă, deci ca un ceva străin, îndepărtat, aflat *în afara noastră*" (Nietzsche 2006a: 242).

Semnele ne rămân indiferente în măsura în care „noi ne tragem gluga cât mai adânc peste ochi şi peste urechi ca să putem ascunde existenţa monştrilor" (Marx 2009: 11). Dar necesitatea lucrurilor este suspendată atunci când semnele devin simptome, când prin intuirea maliţiozităţii semnului este chestionată straneitatea uzanţei sale, când se confirmă bănuiala că există „un surplus al semnificatului faţă de semnificant, un rest în mod necesar neformulat al gândirii pe care limbajul l-a lăsat în umbră" (Foucault 1998: 13). Critica nu se opreşte la a ridica „vălul într-o măsură suficientă ca să putem întrezări capul de meduză pe care îl ascunde" (Marx 2009: 11) modernitatea şi care, oricum, după cum spune legenda, se descompune şi dispare fără urmă atunci când este privit, ci merge, mai departe, la chestionarea radicală a *sensului* instituit şi a angrenajului care face posibilă şi viabilă această stare de fapt.

Emanciparea faţă de sens prin lărgirea orizontului „pentru un cuvânt mai autentic şi pentru o nouă epocă a adevărului […] nu înseamnă a silabisi conştiinţa sensului, ci a *descifra* expresiile acestuia" (Ricœur 1999: 141). De aceea, critica nu se instituie pe *nostos*, pe o simplă taxare a unor excese sau degenerescenţe prin reluarea unor idealuri sau instanţe presupuse ca fiind de urmat[6] şi nici pe o privire asupra istoriei care îi împrumută anacronic acesteia propriile înţelesuri dezvoltate tocmai în distanţa care le separă. Critica se vrea o descindere genealogică, un *katabasis* pe urmele simptomelor pentru a viza nu originea, ci emergenţa unor impuneri date de impulsuri sau nevoi spontane, pentru ca mai apoi, prin *anabasis*, critica să coboare spre contemporaneitate pentru a recunoaşte colmatarea şi uzura unui sens, care, altfel, „se cristalizează până la urmă într-un fel de *unitate* greu de pătruns, greu de analizat şi, ceea ce trebuie scos în relief, absolut de nedefinit" (Nietzsche 2006b: 86-87).

Semnul este răuvoitor, în primul rând, dacă are o pozitivitate falsă, se consideră imuabil, dacă ascunde, ignoră sau uită că ceea ce l-a instituit a fost o ficţiune cristalizată ulterior, prin obişnuinţă, în lege pentru a se arăta apoi eventualei priviri iscoditoare ca taină, mister sau hieroglifă. Aceste forme ale mistificării - sau, altfel spus, acest dans al măştilor - sunt impuse şi presupuse de jocul puterii, mai exact de excepţia dată a unui echilibru de putere, care prin mijloacele şi instrumentele proprii pe care le dezvoltă caută nu numai să-şi susţină sau să-şi conserve propria forţă, ci chiar să o şi sporească. De aceea, Marx şi Nietzsche surprind semnul într-o nouă ipostaziere, cea a deja interpretatului, consacrat în diverse sensuri colmatate şi omogenizate de istoria uzului unor nevoi induse chiar în devenirea şi uzura sensului.

A discerne valoarea acestor *ficţiuni*, *fraze*, *mistificări*, *măşti* sau *umbre* prin spargerea conceptelor lor cenuşii care le configurează uitând realitatea este o primă miză asumată de către Marx şi Nietzsche. Evaluarea acelui *cine* sau a acelui *de unde*,

[6] Marx 1966: 207: „…tocmai atunci când oamenii par preocupaţi să se transforme pe ei şi lucrurile din jurul lor, să creeze ceva ce n-a mai fost, tocmai în asemenea epoci de criză […] ei invocă cu teamă spiritele trecutului […], împrumută de la ele numele […], costumele, pentru a juca, în această travestire venerabilă şi cu acest limbaj împrumutat, o nouă scenă a istoriei universale".

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

a acelei puteri care instituie şi susţine tot acest eşafodaj instituţionalizat şi ideologic, înseamnă, plecând de la simptom sau hieroglifă şi indicarea valorii acelei rupturi ca eroare care devine în istorie, a răsturna Adevărul aşezat cu capul în jos (Nietzsche 2011: 8) sau a dezvălui „sâmburele raţional aflat sub învelişul mistic" (Marx 2009: 21) prin edificarea asupra acelei mişcări reale care se lasă surprinsă în fenomenele sale de manifestare din cadrul suprastructurii. Dar, pentru aceste ample întreprinderi, cărora li se alătură, fără nicio îndoială, dorinţa radicală de deschidere a sensului, dincolo de umbrele vechilor moşteniri, este necesară o nouă metodă, o nouă ştiinţă în sensul unei *téchne*. Iar forţa acestei noi ştiinţe vine dintr-o poetică a acţiunii, atât ca simptomatologie care discerne genealogic fantomele tradiţiei, cât şi ca interpretare a cotidianului pentru a-i surprinde contradicţiile implicite. Noul limbaj are în vedere producţia discursului critic şi omogenizarea unei noi conştiinţe.

Radicalitatea este dată de faptul că acest nou discurs discerne locul şi prezenţa invizibilă a puterii pentru a o descentra reinventând-o prin limbaj. Chiar dacă îi este intrinsecă o anumită amprentă a discontinuităţii voite, afirmate, accentuate ca ruptură, de la care se reclamă, radicalitatea nu se poate defini printr-un opus al ei ca prezenţă istorică, cu toate că spre asta tinde atunci când se gândeşte pe sine vigilent ca împotrivire sau *époche*. De remarcat aici este faptul că şi Marx, şi Nietzsche îi caută şi îi găsesc sursele în datele imediate şi profunzimile false ale modernităţii. Radicalitatea nu este o contrapartidă gata construită ce reconstituie utopic din nimic o fabulă ori ceva care aşteaptă să fie urmat sau de ales, ci o strategie critică în lucru care ţine cont în permanenţă de realitatea cu care lucrează, pe care inevitabil, prin uzanţele şi uzura sa, o prelucrează.

Ca incipit, radicalitatea se manifestă într-un raport indus de prezenţa ei faţă de un sens dat asupra căruia intervine prin faptul că îl interpelează, sancţionează sau contestă, redefinindu-l şi croidu-l în acord cu nevoile critice şi practicile dezvoltării sale. De aceea, discursul radical nu este instituit de simpla prezenţă a obiectului său, nu devine un discurs paralel la concurenţă cu norma uzuală, ci de modul în care vorbeşte despre acesta. Crearea şi impunerea acestui nou limbaj este dată de încercarea permanentă de a deconspira sau de a aduce la lumină un conţinut care dublează obiectul dincolo de forma sa consacrată, vizibilă sau obişnuită pentru „a re-spune ceea ce *nu a fost niciodată pronunţat*" (Foucault 1998: 13, subl. n.) despre respectivul lucru, fixându-şi astfel o exigenţă prin a nu recupera repetând ceea ce este deja instituit sau, dacă repetă, o face în lumina a ceea ce transpiră din porii obiectului său. Radicalitatea îşi face simţită prezenţa, aşadar, prin această mutaţie sau deturnare a interesului dinspre ontologic, normativ sau instituţional către aspecte care, plecând tocmai de la situaţia curent instituită a acestora ca *status quo*, chestionează valoarea originii şi a prizelor costituirii acestora în devenirea propriei lor istorii. În consecinţă, radicalitatea are sau propune o istorie critică ce se reia continuu şi care, deoarece nu cunoaşte toate sursele istorice privind construcţia şi arhitectura obiectului său sau pentru că îşi acceptă limitele propriilor mijloace interpretative, vrea să fie totuşi mai mult decât o poveste mutilată despre fantome care ne hăituiesc sau lucruri cu ale căror umbre luptă neîncetat – asta dacă nu deraiază într-un delir pur al intrigii iluziei demistificatoare cu tente utopice.

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

Astfel, prin acest act al decolmatării unor înţelesuri inerte, discursul îşi prepară şi decantează anumite prezenţe constante sau, mai bine spus, prestanţe[7] ale limbajului care delimitează sau încearcă să stabilizeze, plecând de la acele surplusuri sau resturi ale deja gânditului, o modalitate specifică de raportare a radicalităţii la obiectul ei. Acesta ar fi un punct de emergenţă al unei maniere care, dincolo de reţinerea de a nu deraia în teorie, sistem sau metafizică, reclamă ambivalent, prin însăşi punerea sa în scenă, o practică devenită canonică datorită unui anumit uzaj comun.

Canonul radical, pornind de la Marx şi Nietzsche, se produce şi reproduce nu ca sistem, ci ca strategie nomadă (Nietzsche 2000: 316) sau ca practică revoluţionară al cărei releu este acea prestanţă a limbajului în funcţie de care, prin situarea pe orbita acelei mişcări reale sau a voinţei de putere, face, reface şi desface „conceptele pornind de la un orizont mişcător, de la un centru mereu descentrat de o periferie mereu deplasată ce le repetă şi le diferenţiază" (Deleuze 1995: 10). Pendularea metaforică a nevoii de filosofie critică între intrigile unui roman poliţist care surprinde flagrantul delict al epuizării sau mizeriei cotidianului şi tramele unuia *science-fiction*, creator de sens, despre care vorbeşte Deleuze, este mai mult decât tristul tablou al filosofiei hegeliene care creează conceptul pictând „cenuşiul ei pe cenuşiul unei forme de viaţă deja îmbătrânite" (Hegel 1996: 20). Critica, în uzanţa ei radicală, s-a vrut a fi gând al timpului său, dar unul intempestiv, care experimentează „împotriva vremii şi, prin aceasta, asupra vremii şi […] în favoarea unei vremi ce va să vie" (Nietzsche 1998: 164)!

Bibliografie

Afloroaei 2008: Ştefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziţia speculativă a gândirii şi prezenţa ei firească azi*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Ansell-Pearson 1999: Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche As Political Thinker. The Perfect Nihilist*, New York, Cambridge University Press.

Aron 2002: Raymond Aron, *Marxisme imaginare. De la o sfântă familie la alta*, cuvânt înainte de Vladimir Tismăneanu, traducere de Adina Cobuz, Iaşi, Editura Polirom.

Bloom 1998: Harold Bloom, *Canonul occidental*, traducere de Diana Stanciu, posfaţă de Mihaela Anghelescu Irimia, Bucureşti, Editura Univers.

Bondor 2005: George Bondor, *Genealogia şi istoria. Nietzsche în lectura lui Foucault*, în „Hermeneia", nr. 5.

Deleuze 1995: Gilles Deleuze, *Diferenţă şi repetiţie*, traducere de Toader Saulea, Bucureşti, Editura Babel.

Deleuze 2005: Gilles Deleuze, *Nietzsche şi filosofia*, traducere de Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Ideea Europeană.

Derrida 1999: Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*, prefaţă de Cornel Mihai Ionescu, traducere de Bogdan Ghiu şi Mihaela Cosma, Iaşi, Editura Polirom.

Foucault 1998: Michel Foucault, *Naşterea clinicii*, traducere de Diana Dănişor, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.

Foucault 1999: Michel Foucault, *Arheologia cunoaşterii*, traducere, note şi postfaţă de Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Univers.

[7] Plecând de la ceea ce Blanchot numeşte *paroles*; vezi Derrida 1999: 52, 67-75.

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)

Foucault 2001: Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, în *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963 – 1984*, ediție îngrijită de Ciprian Mihali, traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință.

Foucault 2005: Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, ediție îngrijită de Ciprian Mihali, traducere de Bogdan Ghiu și Raluca Arsenie, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print.

Habermas 2000: Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri*, studiu introductiv de Andrei Marga, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, Bucureşti, Editura ALL Educaţional.

Hegel 1996: G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului*, traducere de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, Bucureşti, Editura IRI.

Löwith 2013: Karl Löwith, *De la Hegel la Nietzsche. Ruptura revoluţionară în gândirea secolului al nouăsprezecelea*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Cluj-Napoca, Editura Tact.

Negri 1992: Antonio Negri, *Marxistes: une approche paradoxale*, în „Magazine Littéraire", nr. 298.

Nietzsche 1998: Friedrich Nietzsche, *Consideraţii inactuale II: Despre foloasele şi daunele istoriei pentru viaţă*, în *Opere complete II*, traducere de Simion Dănilă, Timişoara, Editura Hestia.

Nietzsche 2000: Friedrich Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc*, I şi II, în *Opere complete III*, traducere de Simion Dănilă, Timişoara, Editura Hestia.

Nietzsche 2006a: Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, traducere de Liana Micescu şi Simion Dănilă, Bucureşti, Editura Humanitas.

Nietzsche 2006b: Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, traducere de Liana Micescu, Bucureşti, Editura Humanitas.

Nietzsche 2011: Friedrich Nietzsche, *Dincolo de Bine şi de Rău*, traducere de Francisc Grünberg, Bucureşti, Editura Humanitas.

Marx 1966: Karl Marx, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în Marx, Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, traducere colectivă, Bucureşti, Editura Politică.

Marx 2009: Karl Marx, *Capitalul. Critica economiei politice*, vol. I, traducere colectivă, Suceava, Editura Alexandria PH.

Ricœur 1999: Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor (Eseuri de hermeneutică)*, traducere de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Echinox.

Rorty 2003: Richard Rorty, *Istoriografia filosofiei: patru genuri*, în: *Adevăr şi progres. Eseuri filosofice 3*, traducere de Mihaela Căbulea, Bucureşti, Editura Univers.

The Radical Canon. Readability and Primers of Rewriting

This paper questions the possibility of a radical canon starting with Marx and Nietzsche. The first part takes into account the scene of the origins, underlining the fact that this canon is built in a retroactive way, and not by following the intransigent logic of any historical becoming, *id est* the first moment of its emergence. The radical canon bechances like a retrospective assembly by reviewing its own intermittent history and by writing it back, attempting to its impossible recurrence. This is why our second goal is to grasp the organic data of the radical canon, so as to describe the inner distinctivenesses which organize and singularize it. Therefore, we can mark its readability and the current expansion of its obsolete appanages.

BDD-A8107 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:01:39 UTC)