

Canonul radical. Lizibilitate și amorse ale rescrierii¹

Dan CUZMICI*

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

Căror posibile problematici ar fi putut să răspundă și ce speranțe sau angrenaje ar fi pus în mișcare cândva radicalitatea sunt întrebări care astăzi, dacă nu ne rămân indiferente, atunci inhibă sau contrariază. În mare măsură deoarece uzura confiscată politic a radicalității, care nu este până la urmă întru totul stăină unei dorințe intrinseci a acestui concept, este marcată de spectrul a ceea ce evenimentialul sau mersul alambicat și deloc previzibil al istoriei a înfăptuit și inovat sub auspiciile sale. Poate că tocmai banalitatea teoretică a unor răspunsuri rigide cu voite accese culpabilizatoare sau chiar incriminatoare atunci când nu rezistau tentației determinismului istoric retrospectiv prin alăturarea sau chiar echivalarea cu violența au făcut inconfortabilă radicalitatea, de nesușținut, 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 consecință, o specie rară, nefrecventabilă, desuetă, eșuată într-un registru minor pentru care propriile sensuri și lizibilități au rămas colmatate sau blocate în marasmul devenirii istoriei sale prăfuite, ca simplă moștenire radicală sub pecetea unei memorii încastrate. Constatarea acestor cadre în raport cu radicalitatea trimite către revizitarea acelor locuri de urgență 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 vigilant, în primă instanță, ca metodă și exercițiu al punerii în paranteză a atitudinii naturale, înțeleasă simplu ca obișnuință, manieră canonizată apoi de conjugarea și punerea în discuție, până la urmă, a tot ceea ce este gândit ca de la sine înțeles sau conținut în chip implicit (Afloroaei 2008: 25-27). Emergența acestor premise trimite către maturizarea condițiilor 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 și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC - doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

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

de o metodică îndoială, nu numai asupra experienței pure a gândirii și a limitelor sale, ci și asupra aceluși firesc neinterogat al realității trăite, ale cărui taine rămase mult timp în umbra obișnuinței încep astfel să surprindă și să interpeleze gândirea contrariind-o tocmai prin forța intuiției că puterea care ne subjugă nu e decât opinie. Radicalitatea lasă în urma sa acea scolastică revenire asupra construcției și limitelor gândirii pentru a înțelege, în primul rând, că gândirea însăși nu este fixă, conturată și organizată pentru totdeauna, ci se dezvoltă sau involuează ideologic în raport cu ceea ce supune gândirii, cu ceea ce vrea să contureze și să transforme în obiect. În al doilea rând, radicalitatea va trimite și riscă până la urmă să se fundamenteze chiar pe alte grade sau raționalități alternative față de care gândirea nu era obișnuită să agreeze în istoria ei, nesurprinzându-le sau cuprinzându-le în concept, deschizând astfel distanța indeterminabilă practic, dar întotdeauna dorită a fi eludată dintre *este* și *cum trebuie să fie* dublată de o imprecizie a limbajului și a reprezentării. Altfel spus, este deschis un spațiu al ambiguităților antinomice dintre *condiție* și *emancipare*, respectiv capacitate de acțiune și mobiluri mai mult sau mai puțin utopice.

Radicalitatea tinde să susțină astfel teoria înțeleasă ca practică cu alte mijloace, momentul ei de plenitudine, pe care îl surprindem prin indicarea operei lui Marx și Nietzsche, fiind dat de un fel de *turnură copernicană* prin care lasă în urmă contemplarea sau prosternarea în fața obiectului său ale cărui cute și volute rămân imposibil de reprezentat pentru a înțelege că nu istoria face conceptul, ci conceptul creează istoria, altfel spus, pentru a trece la *inventarea puterii*. Critica radicală se lasă marcată de strictețea refuzului hegelian dat de sentința *ceea ce este real este rațional* (Hegel 1996: 17), pentru a reacționa² căutând nu să ofere lumii direct alte balizaje conceptuale concurente, ci să discearnă imanența acelor aspecte latente sau laterale care converg către anumite încastrări tradiționale ale lumii, având în vedere tocmai o *deschidere a sensului*, o ieșire din spațiul strâmt al minoratului istoric. Radicalitatea astfel înțeleasă nu se manifestă în raport direct cu o lume dată, jalonată de principii metafizice a căror legitimitate poate fi criticată și suspendată, ci impune un partaj al realităților ficționale sau ideologice prin critica lumii ca *sistem* ale cărui devenire și instituire intenționează să o deconspire ca ontologie paralelă sau ca o modalitate suspectă de subiectivizare.

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

² Această relație reacționară este detaliată de Karl Löwith în *De la Hegel la Nietzsche. Ruptura revoluționară în gândirea secolului al nouăsprezecelea*.

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

Lizibilitatea acestei criticii radicale specifice putem încerca să o aflăm nu în resurecția originilor sale sancționate de idiosincraziile noastre actuale, ci în tușele viitorului său anterior, în spațiul diform al ecartului care a transformat în vehicul al suspiciunii acea realizare politică a filosofiei sau depășire critică a metafizicii. Acest demers mizează pe existența și chestionarea unui *canon radical* care lasă impresia că are în centru pe Marx și Nietzsche, dar își află forța mai ales în performativitatea interpretativă a operei acestora. De aceea, devenirea acestei construcții canonice nu o vom considera ca fiind una exclusiv aureolară, ca punct de emergență al unei autorități 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 discuție „nevoia de canon” înțelegând prin aceasta tendința de a asambla „o distribuție de personaje istorice și o narațiune dramatică ce arată cum am ajuns noi să punem întrebările pe care le considerăm acum ineluctabile și profunde” (Rorty 2003: 200). Dincolo de această situație care încearcă să dea seama de ceea ce este general semnificativ pentru interogația 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 însăși chestionarea radicală și 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 și 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 relației permanentizate de *du-te-vino* dintre ceea ce este conturat ca fapt istoric, opera concretă a lui Marx și Nietzsche³, și revenirile interpretative ulterioare. Din aceste amorse, relații simbiotice, caracterizate de diverse ezitări, întoarceri la text sau blocaje, ca drumuri închise sau infinite, se naște posibilitatea canonului radical care, cu fiecare nouă interpelare și mai ales apariție postumă, face în permanență figura rescrierii unui decupaj inedit care nu ajunge să fie niciodată bine asimilat, dar lasă să se întrevadă un anumit exercițiu critic specific.

O lectură simultană a lui Marx și Nietzsche, neangajată, dar atentă la didascaliiile mai tot timpul nespuse ale punerii în scenă, ne va situa în fața unei coerențe inoportune. Vom constata cu uimire prezența la cei doi a unor similitudini și complementarități care privesc nu atât existența unor congruențe în ceea ce

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

privește anumite problematici comune, cât o consternare funcțională față de persistența considerată a lucrurilor, rețineri față de anumite tehnici de interpretare consacrate, practici genealogice înrudite de decolmatăre a semnelor și a hieroglifelor istoriei, maniere asemănătoare de a se raporta la faptele de cultură sau la cele instituționalizate și o disponibilitate nedisimulată pentru deschiderea și introducerea sensului dincolo de (in)vizibilul acelor forțe centripete care supun sau fac ca viața și mersul lumii să fie echivalentele unui regim superfluu al repetiției.

Plecând de la prezența acestor similitudini și intenții critice de a gândi situația epocii, ne putem întreba dacă e plauzibil un astfel de canon. Dacă luăm în considerare testele esențiale ale canonicității propuse de Harold Bloom, vom constata că atât Marx, cât și Nietzsche sunt subversivi față de valorile date ale societății, fapt care în cazul lor este oricum o emblemă radicală, depășind și însumând astfel tradiția de până la ei. În acest sens, Foucault vede în cei doi începutul unei tehnici hermeneutice prin intermediul căreia este schimbată polaritatea tradițională 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 renunțare la Marx și Nietzsche, refuz concretizat în succesivele reveniri, reinterpretări, realocări sau, până nu de mult, reangajări politice. Raymond Aron, atunci când chestionează sursele „marxismelor imaginare” ale Franței postbelice, aduce în discuție alte posibile criterii, numind echivocitatea și înțelesul incert, ineputabil al operei canonice care în posteritatea ei generează „traduceri-trădări”, certuri exegetice de amploare (Aron 2002: 217, 225) prin care Marx și Nietzsche rămân contemporanii noștri.

Așadar dacă luăm în considerare devenirea unor tendințe ale filosofiei contemporane, este inevitabil să nu vorbim despre „calitatea” canonică a celor doi. Dacă vom avea în vedere și 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 diferența între orientările și uzul politic ale celor doi. Putem vorbi de canon radical atunci când avem în vedere acel joc al rupturilor, al discontinuităților interpretative constatate, al afirmării unor alte continuități subterane, latente, când înțelegem că, plecând de la Marx și Nietzsche, avem conturate anumite linii ale criticii actuale a societății și culturii. Vom aminti în acest sens doar intersecțiile celor două nume, în posteritatea lor, în cazul membrilor Școlii de la Frankfurt sau, iarăși, în cazul lui Foucault, chiar dacă, deja aici, se face remarcată o renunțare la radicalitatea experimentării, dat fiind impactul intelectual teribil datorat celui de-al Doilea Război Mondial, al cunoașterii „banalității răului”. Ceea ce vizează canonul radical este indicarea surselor critice de care intelectualii din anumite momente istorice dispuneau pentru a interacționa cu restul societății. De aceea, în procesul depistării coerenței idealurilor trecute, acel *ce pot să știu* din *Logica* lui Kant care își limita transcendental lumea devine marcat istoric pentru a chestiona posibilitatea de indicare, agregare și înțelegere în prezent a *lucrurilor pe care le puteau spera* cei anteriori nouă. Dar aici marele semn de întrebare privește lizibilitatea acestor lucruri căutate și a radicalității lor în raport cu idiosincraziile și așteptările noastre uzate. În acest sens, Rorty invocă, în scrierea istoriilor intelectuale, onestitatea prin care să „avem în minte posibilitatea ca conversația noastră auto-justificatoare să fie mai

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

Această posibilă construcție a unui canon radical pare a fi una oximoronică în înțeles. 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 uzanță. Considerând continuitatea acelor prezențe constante și similitudini ale privirii, cât și mărcile operelor lui Marx și Nietzsche care s-au transpus ulterior într-o anumită tradiție ca sistem de trimiteri specific (Foucault 1999: 29-31) sau de înțelesuri implicite, marcate de anumite particularități uneori eterogene, vom fi obligați să numim cumva acest nod devenit omogen într-o rețea vastă de discursuri. Știind că toate acestea au fost date chiar de o forță radicală constituită dintr-un amalgam exuberant al limbajului critic, vom putea spune că, de fapt, canonul radical înseamnă Marx și 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 înțelegem aceste locuri devenite comune în termeni de influență directă care presupune o oarecare continuitate, dată, poate, chiar și de o bloomiană *anxietate a influenței*, în intenția declarată de a vorbi de existența unui canon. A-l pune pe Nietzsche în descendența lui Marx, dincolo de firescul unei așezări cronologice, este un lucru despre care atât operele, cât și biografiile celor doi nu dau seama. Ambele opere au o devenire marcată de multitudinea exegezelor care decantează conceptele lor vedetă și direcțiile de forță, diluând și decupând arii largi pentru a teoretiza și așeza cert și sigur sau chiar pentru a recupera diverse angrenaje interpretative care lasă inevitabil alte planuri deoparte. În privința lui Marx, derivările interpretative debutează cu transpunerile filosofice ale lui Engels care editează și ultimele două cărți ale *Capitalului*, pentru a deraia apoi în ortodoxismul sovietic care presupunea, înainte de toate, strictul control și cenzurare a corpusului marxist. Capitalizarea politică nu a fost străină nici „nașterii postume” a lui Nietzsche. Astfel, nici lizibilitatea celor ce se mai pot spune, pe care o constituie istoria eficienței, a devenirii și a folosirii ulterioare a operei lui Marx și Nietzsche nu ne lasă să gândim această posibilă continuitate. În acest sens, Antonio Negri, survolând rapid paradoxurile interpretărilor date raportului dintre cele două corpusuri, amintește că au fost timpuri în care se considera că „toată opera lui Nietzsche a fost o polemică contra marxismului și socialismului, dar fiind evident faptul că acesta nu citise niciun rând din Marx” (Negri 1992: 96).

Totuși, dacă am insista să gândim această modalitate particulară de relaționare, pe ce ne-am baza? Care ar fi legătura dintre *Ideologia germană*, *Mizeria filosofiei* sau primul volum al *Capitalului*, pe de o parte, și să numim doar *Știința voioasă*, *Dincolo de Bine și 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 și Nietzsche ar fi fost vreo legătură directă, mediată prin lectură, pentru a simplifica lucrurile, pe care, până acum, viclesugurile biografice, orchestrate poate chiar de sora lui Nietzsche, ni le-ar fi ascuns, prin ștergerea fără urmă a unor posibile indicii în acest sens? Nu este cazul să invocăm auspiciile vreunei teorii a conspirației și poate nici pe cele ale existenței vreunui *Zeitgeist* sau mai degrabă a

vreunei mode intelectuale critice care ar fi persistat mai mult de treizeci de ani pentru a acoperi în siguranță distanța dintre maturitățile intelectuale ale celor doi.

O excepție, care invită la unele reevaluări mai atente sau parcurgeri care să elimine această filiație imposibilă, ar fi dată de adnotările și reeditările succesive ale unei obscure *Geschichte des Materialismus* a lui F.A. Lange, a cărei lectură este consemnată de biografii lui Nietzsche. Aproximarea față de acest impresionant tom ar fi putut să-l îndrepte pe acesta nu atât spre o direcție, să spunem, mai aplicată a materialismului, ca să nu folosim termenul blamant *științific*, cât spre latura critică a acestuia, a cărei emergență este dezvoltată în tandem cu perioada criticii critice a grupului consacrat ca hegelieni de stânga, spre care trimite ca filiație pur intelectuală, de exemplu, monografia lui Deleuze dedicată lui Nietzsche, dar și Habermas (Deleuze 2005: 102-106, 181-184; Habermas 2000: 85)⁴. Cunoscându-l, de asemenea, pe Nietzsche ca un cititor impulsiv având interese de tinerețe mai degrabă revoluționar-romantice decât unele marcate politic, care dă din pură întâmplare peste *Lumea ca voință și reprezentare*, cartea care avea să-i deschidă și să-i ghideze la început apetitul pentru filosofie, alta decât cea de școală, 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 contingente pentru a deschide, poate, posibilitatea unor complicități 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 și criticile față de filistinismul politic al vremii îl fac pe Nietzsche să renunțe la orice îmbarcare sau aderare susținută la vreo formulă de partid politic constituit, dincolo de o pasageră afiliere pro-prusiană într-o campanie electorală alături de național-liberalii saxoni (Ansell-Pearson 1999: 25). Chiar aplombul său critic față de socialism sau de adevăratul socialism, o diferență despre care nu știm în ce măsură Nietzsche ar fi avut cunoștință sau care ar fi contat pentru el, prezent în multe dintre fragmentele operelor sale publicate în timpul vieții, nu ne va lăsa nicio punte între acesta și 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 afinitățile politice dau evidența similitudinii dintre cei doi și nici presupusele atribute ale unui spirit al vremii care să fi făcut posibilă, doar pentru Marx și Nietzsche, existența unei emulații îndeajuns de particulare asupra privirii și chestionării cuvintelor și lucrurilor.

Târziu, la colocviul de la Royaumont din iulie 1964, și nu într-un tot al recuperării a operei celor doi, cât mai ales dintr-un impuls de conturare simbolică a emergenței unei noi tradiții hermeneutice de urmat a modernității, Foucault îi așază pe Marx și Nietzsche în compania lui Freud pentru a-i introduce pe toți într-o istorie particulară a interpretării semnului. Aportul celor „trei exerciții de neîncredere” (Ricoeur 1999: 140) este indicat de către Foucault prin prezența unei rupturi față de

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

tradiția hermeneutică generată de considerarea „că există în semn un mod ambiguu și oarecum suspect de a vrea rău și de a *veghea rău*” (Foucault 2001: 88). Forța care întemeiază posibilitatea acestei noi *téchne hermeneutikē* decurge din faptul că semnul nu este prim, ci este deja interpretare. Apoi, că însăși 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 și Marx, căci aceasta este *ordinea* din titlul prezentării, este propusă așadar ca agregare a unor lizibilități care evocă o ciudată schimbare a polarității semnelor, moment care se lasă indicat și conturat istoric, își explică remanențele ulterioare lui din lumina intrigii în care Foucault îl introduce, dar nu dă seama și de forța prezenței sale. Semnul pare doar că are înscrisă în codul său o strategie fatală care îi descentrează milenara sa istorie pozitivă printr-o mutație violentă, reîntemeietoare, căreia Marx, Nietzsche și Freud i-au fost martori privilegiați⁵. De ce această răsturnare, exhibare și 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*, prilejuiește iminența acestui loc gol și apariția acestui semn de întrebare în ideea că „interpretarea lui [...] este, în fond, corectă, numai că ea ratează prealabilul chestiunii pe care o tratează. [...], prezentând mutația produsă [...] ca pe o alternativă față 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 modernității, vede emergența pleneră a acestuia în lumina unei strategii hegeliene ca cerință 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 privință, 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 modernității” (Habermas 2000: 33).

3. Radicalitatea ca strategie critică a modernității

Marx și Nietzsche se înscriu în această statagemă critică a modernității, chiar dacă împotriva lui Hegel, datorită vizării posibilității 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 înșine încât tocmai de aceea nici nu-l mai percepem” (Foucault 2005: 30). Imperativul critic, prilejuit de această decorticare a înțelesurilor de învelișul superstiției sau al supoziției, păstrând astfel remanențele unor nevoi definite iluministe, constă în a face vizibile lucrurile care nu ar fi fost

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

astfel în condițiile în care firescul și uzajul acestora ar fi făcut ca tocmai „ceea ce e obișnuit” 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 și peste urechi ca să putem ascunde existența monștrilor” (Marx 2009: 11). Dar necesitatea lucrurilor este suspendată atunci când semnele devin simptome, când prin intuirea malițiozității semnului este chestionată straneitatea uzanței sale, când se confirmă bănuiala că există „un surplus al semnificatului față de semnificant, un rest în mod necesar neformat al gândirii pe care limbajul l-a lăsat în umbră” (Foucault 1998: 13). Critica nu se oprește la a ridica „vălul într-o măsură suficientă ca să putem întrezări capul de meduză pe care îl ascunde” (Marx 2009: 11) modernitatea și care, oricum, după cum spune legenda, se descompune și dispăre fără urmă atunci când este privit, ci merge, mai departe, la chestionarea radicală a *sensului* instituit și a angrenajului care face posibilă și viabilă această stare de fapt.

Emanciparea față de sens prin lărgirea orizontului „pentru un cuvânt mai autentic și pentru o nouă epocă a adevărului [...] nu înseamnă a silabisi conștiința 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 degenerescențe prin reluarea unor idealuri sau instanțe presupuse ca fiind de urmat⁶ și nici pe o privire asupra istoriei care îi împrumută anacronic acesteia propriile înțelesuri dezvoltate tocmai în distanța care le separă. Critica se vrea o descindere genealogică, un *katabasis* pe urmele simptomelor pentru a viza nu originea, ci emergența unor impuneri date de impulsuri sau nevoi spontane, pentru ca mai apoi, prin *anabasis*, critica să coboare spre contemporaneitate pentru a recunoaște colmatarea și uzura unui sens, care, altfel, „se cristalizează până la urmă într-un fel de *unitate* greu de pătruns, greu de analizat și, 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 ficțiune cristalizată ulterior, prin obișnuință, 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 măștilor - sunt impuse și presupuse de jocul puterii, mai exact de excepția dată a unui echilibru de putere, care prin mijloacele și instrumentele proprii pe care le dezvoltă caută nu numai să-și susțină sau să-și conserve propria forță, ci chiar să o și sporească. De aceea, Marx și Nietzsche surprind semnul într-o nouă ipostaziere, cea a deja interpretatului, consacrat în diverse sensuri colmatate și omogenizate de istoria uzului unor nevoi induse chiar în devenirea și uzura sensului.

A discerne valoarea acestor *ficțiuni*, *fraze*, *mistificări*, *măști* sau *umbre* prin spargerea conceptelor lor cenușii care le configurează uitând realitatea este o primă miză asumată de către Marx și Nietzsche. Evaluarea acelu *cine* sau a acelu *de unde*,

⁶ Marx 1966: 207: „...tocmai atunci când oamenii par preocupați să se transforme pe ei și 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 și cu acest limbaj împrumutat, o nouă scenă a istoriei universale”.

a acelei puteri care instituie și susține tot acest eșafodaj instituționalizat și ideologic, înseamnă, plecând de la simptom sau hieroglifă și indicarea valorii acelei rupturi ca eroare care devine în istorie, a răsturna Adevărul așezat cu capul în jos (Nietzsche 2011: 8) sau a dezvălului „sâmburele rațional aflat sub învelișul mistic” (Marx 2009: 21) prin edificarea asupra acelei mișcări 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, dorința radicală de deschidere a sensului, dincolo de umbrele vechilor moșteniri, este necesară o nouă metodă, o nouă știință în sensul unei *téchne*. Iar forța acestei noi științe vine dintr-o poetică a acțiunii, atât ca simptomatologie care discerne genealogic fantomele tradiției, cât și ca interpretare a cotidianului pentru a-i surprinde contradicțiile implicite. Noul limbaj are în vedere producția discursului critic și omogenizarea unei noi conștiințe.

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

Ca incipit, radicalitatea se manifestă într-un raport indus de prezența ei față de un sens dat asupra căruia intervine prin faptul că îl interpelează, sancționează sau contestă, redefinindu-l și croidu-l în acord cu nevoile critice și practicile dezvoltării sale. De aceea, discursul radical nu este instituit de simpla prezență a obiectului său, nu devine un discurs paralel la concurență cu norma uzuală, ci de modul în care vorbește despre acesta. Crearea și impunerea acestui nou limbaj este dată de încercarea permanentă de a deconspira sau de a aduce la lumină un conținut care dublează obiectul dincolo de forma sa consacrată, vizibilă sau obișnuită pentru „a re-spune ceea ce *nu a fost niciodată pronunțat*” (Foucault 1998: 13, subl. n.) despre respectivul lucru, fixându-și astfel o exigență 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 își face simțită prezența, așadar, prin această mutație sau deturnare a interesului dinspre ontologic, normativ sau instituțional către aspecte care, plecând tocmai de la situația curent instituită a acestora ca *status quo*, chestionează valoarea originii și a prizelor constituirii acestora în devenirea propriei lor istorii. În consecință, radicalitatea are sau propune o istorie critică ce se reia continuu și care, deoarece nu cunoaște toate sursele istorice privind construcția și arhitectura obiectului său sau pentru că își acceptă limitele propriilor mijloace interpretative, vrea să fie totuși mai mult decât o poveste mutilată despre fantome care ne hăituesc sau lucruri cu ale căror umbre luptă neîncetat – asta dacă nu deraiază într-un delir pur al intrigii iluziei demistificatoare cu tente utopice.

Astfel, prin acest act al decolmatării unor înțelesuri inerte, discursul își prepară și decantează anumite prezențe constante sau, mai bine spus, prestanțe⁷ ale limbajului care delimitează sau încearcă să stabilizeze, plecând de la acele surplusuri sau resturi ale deja gânditului, o modalitate specifică de raportare a radicalității la obiectul ei. Acesta ar fi un punct de urgență al unei maniere care, dincolo de reținerea de a nu deraia în teorie, sistem sau metafizică, reclamă ambivalent, prin însăși punerea sa în scenă, o practică devenită canonică datorită unui anumit uzaj comun.

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

Bibliografie

- Afloroaei 2008: Ștefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziția speculativă a gândirii și prezența ei firească azi*, București, 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, Iași, Editura Polirom.
- Bloom 1998: Harold Bloom, *Canonul occidental*, traducere de Diana Stanciu, postfață de Mihaela Anghelescu Irimia, București, Editura Univers.
- Bondor 2005: George Bondor, *Genealogia și istoria. Nietzsche în lectura lui Foucault*, în „Hermeneia”, nr. 5.
- Deleuze 1995: Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, traducere de Toader Saulea, București, Editura Babel.
- Deleuze 2005: Gilles Deleuze, *Nietzsche și filosofia*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană.
- Derrida 1999: Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, prefață de Cornel Mihai Ionescu, traducere de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, Iași, Editura Polirom.
- Foucault 1998: Michel Foucault, *Nașterea clinicii*, traducere de Diana Dănișor, București, Editura Științifică.
- Foucault 1999: Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, traducere, note și postfață de Bogdan Ghiu, București, Editura Univers.

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

- 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 modernității. 12 prelegeri*, studiu introductiv de Andrei Marga, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, București, Editura ALL Educațional.
- Hegel 1996: G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, București, Editura IRI.
- Löwith 2013: Karl Löwith, *De la Hegel la Nietzsche. Ruptura revoluționară 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, *Considerații inactuale II: Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață*, în *Opere complete II*, traducere de Simion Dănilă, Timișoara, Editura Hestia.
- Nietzsche 2000: Friedrich Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc, I și II*, în *Opere complete III*, traducere de Simion Dănilă, Timișoara, Editura Hestia.
- Nietzsche 2006a: Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu și Simion Dănilă, București, Editura Humanitas.
- Nietzsche 2006b: Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, traducere de Liana Micescu, București, Editura Humanitas.
- Nietzsche 2011: Friedrich Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, traducere de Francisc Grünberg, București, Editura Humanitas.
- Marx 1966: Karl Marx, *Opțișprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în Marx, Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, traducere colectivă, București, 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 Echinoc.
- Rorty 2003: Richard Rorty, *Istoriografia filosofiei: patru genuri*, în: *Adevăr și progres. Eseuri filosofice 3*, traducere de Mihaela Căbulea, București, 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.