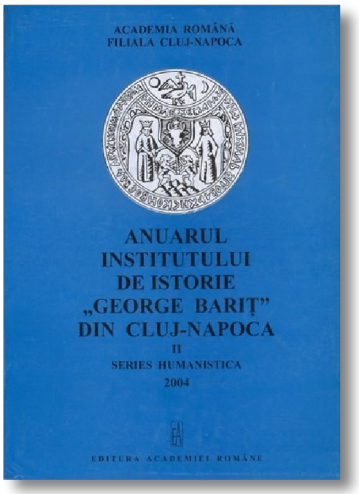

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Sublimul kantian din perspectiva politicului

Horațiu Crișan

How to cite this article:
Crișan, Horațiu (2004) *Sublimul kantian din perspectiva politicului*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 2, pp. 301–309. DOI: 10.5281/zenodo.22965544

© 2004: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

SUBLIMUL KANTIAN
DIN PERSPECTIVA POLITICULUI

Horaţiu Crişan
Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca

1. ÎNTRE ESTETIC ŞI POLITIC

Prin termenul de *sublim kantian* avem în vedere conceptul utilizat în a treia *Critică* scrisă de Kant, şi anume *Critica facultăţii de judecare*. Folosind termenul de *politic* ne referim la *ceea ce poate explica posibilitatea genezei şi a apariţiei unei comunităţi politice în genere*. Termenul de „politic" este situat în opoziţie faţă de cel de „politică", care este o activitate exercitată în lumea reală şi care face posibilă asumarea anumitor structuri şi reguli de către o comunitate deja constituită din perspectiva *corpului* politic.

Deja din anii '70 ai secolului al XX-lea, a treia *Critică* a fost interpretată din punct de vedere al politicului, în cursurile ţinute de Hannah Arendt la New School for Social Research[1]. Analiza ei se centrează pe prima parte a *Criticii facultăţii de judecare*, în care Kant tratează despre frumos şi judecata estetică, concepte care sunt revăzute de Arendt din propria perspectivă asupra politicului, accentuând noţiunile de *simţ comun*, *comunicabilitate universală a senzaţiei* şi, bineînţeles, cea de *reflecţie* şi *judecată estetică*.

Esenţa filosofiei politice kantiene este de găsit în mare măsură, după Hannah Arendt, în această primă parte a celei de a treia *Critici* şi nu în celelalte texte, de dimensiuni mai mici, care au în mod evident subiecte cu caracter politic. Pentru Arendt, noţiunile cheie ale primei părţi a *Criticii facultăţii de judecare* definesc politicul considerat din punct de vedere genetic: fără un „simţ comun" care să facă judecăţile de gust universal comunicabile, nici un fel de sferă publică nu s-ar putea constitui, iar reflecţia *politică* a spectatorului Revoluţiei franceze este concepută în analogie cu reflecţia *estetică* a spectatorului (criticului) unei opere de artă, fapt explicabil prin reluarea analizei kantiene asupra revoluţiei franceze din *Conflictul facultăţilor*. Din analiza lui Kant prezentă în această lucrare rezultă că, în fapt, sensul propriu al revoluţiei franceze a fost dat nu atât de actorii implicaţi în

[1] Ne referim aici la textele publicate în: Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Editions du Seuil, 2003.

An. Inst. de Ist. „G. Barit" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. II, 2004, p. 301–309

eveniment, ci de spectatorii dezinteresaţi, cei care nu aveau nici un fel de pasiuni revoluţionare. În lipsa reflecţiei politice a acestora, ce se constituie simultan şi ca reflecţie estetică, revoluţia ca eveniment nu ar fi avut niciodată amploarea cunoscută în istorie.

Mai aproape de prezent, în anii ’90 ai secolului al XX-lea, găsim o altă interpretare politică a celei de a treia *Critici* kantiene, venită de această dată din partea unui fenomenolog francez, Marc Richir, despre care am putea spune că, într-un fel, continuă şi radicalizează analiza făcută de Arendt în cursurile sale, din perspectiva unei *fenomenologii transcendentale radicale, în descendenţă husserliană*, ce porneşte de la distincţia între *domeniul simbolic* şi cel *fenomenologic* al experienţei umane şi are ca obiect explicitarea „instituirilor simbolice” în cadrul cărora trăiesc oamenii. Fenomenologia sa este, deci, o *fenomenologie transcendentală a instituirilor simbolice*, adică a ceea ce este deja „codat” şi identificat/identificabil în materie de practici şi reprezentări umane. Acestea sunt analizate dintr-o perspectivă fenomenologică radicală prin folosirea unei *reducţii fenomenologice transcendentale* ce îşi are originea în cea husserliană şi finkeană, ce poartă numele de „reducţie hiperbolică” şi care pune între paranteze, suspendă toate reperele date, inclusiv cele ce ţin de subiectivitatea proprie filosofului ca fenomenolog.

Fenomenele obţinute în urma acestei reducţii radicale nu mai sunt legate de un subiect sau de un obiect, ci sunt doar reflectate fără un concept dat în prealabil, în mod similar reflecţiei estetice kantiene tematizată în a treia *Critică*. Pentru Marc Richir, reducţia fenomenologică este concepută ca un pasaj, ca o trecere efemeră printr-un moment sublim în care ipseitatea filosofului sau a gânditorului îşi pierde determinaţiile simbolice binecunoscute (am putea spune cotidiene) şi astfel se re-instituie din punct de vedere simbolic. Analizele ce urmează reducţiei fenomenologice sunt conduse de principiul diferenţei între un *câmp simbolic totdeauna deja manifest, donat*, care cuprinde ceea ce este deja instituit şi determinat (de exemplu practicile şi reprezentările individuale sau sociale) şi un *câmp fenomenologic non-donat şi indeterminat*, însă *determinabil la infinit*, ce dă viaţă celui simbolic, întâlnirea celor două câmpuri fiind sesizabilă în momentul propriu *sublimului fenomenologic*, care se constituie ca o variantă radicală a *sublimului kantian*. Atât în sublimul kantian, în interpretarea sa richiriană, cât şi în cel fenomenologic mai avem de a face însă şi cu un al treilea termen, diferit de şi situat în afara câmpului fenomenologic şi a celui simbolic: ne referim la *instituantul simbolic*, la cel ce instituie sau încarnează simbolic, pornind de la indeterminarea şi caracterul său insondabil, *ipseitatea* sau *comunitatea de ipseităţi* (în cazul momentului revoluţionar) şi care relevă în termeni kantieni de *inteligibil* sau de *gândire în sens indeterminat*. În tradiţia metafizică, el poartă bineînţeles numele de *Dumnezeu*, însă în sens kantian şi fenomenologic el nu mai poate fi înţeles ca şi substanţă, ci doar ca un *orizont de sens*, ca un „apel indefinit la sens”, după cum precizează Marc Richir. Ipseitatea sau comunitatea de ipseităţi nu este

aneantizată în momentul acestui pasaj sublim, la limita dintre viaţa şi moartea sa (doar simbolică din perspectivă fenomenologică), ci dimpotrivă, se refondează şi îşi elaborează un nou sens. Instituirea simbolică în întregul ei este astfel pusă între paranteze, redusă şi suspendată pentru o clipă, în momentul în care are loc acest pasaj sau această traversare a propriei morţi sau dispariţii. În fond, este o revenire la propria origine a instituirii simbolice printr-o reducţie a reperelor deja date şi deja identificabile sau recognoscibile. Revoluţia franceză va putea fi astfel considerată un caz particular al acestei reveniri la origine a socialului, revenire în urma căreia un sens radical nou al comunităţii este posibil şi urmează să fie elaborat.

Din perspectiva lui Marc Richir, problema care se pune iniţial, în cartea sa *Despre sublim în politică*, apărută în 1991[2], este cea a *fenomenalităţii socialului* sau al *comunităţii*, care este totdeauna instituită deja în câmpul politic, acesta având în momentul fondării sale o dimensiune sublimă, similară celei din cadrul reducţiei fenomenologice, fără de care fondarea socio-politică nu ar putea fi explicată.

Punctul comun al celor doi autori îl găsim în analiza revoluţiei franceze, tratată de Arendt din perspectiva textelor kantiene, iar de Richir din perspectiva descrierii pe care o face istoricul francez Michelet sărbătorilor federaţiilor şi zilelor revoluţionare. Înainte însă de a trece mai departe, este necesară o explicitare a contextului kantian pe care cei doi autori îl presupun.

2. FRUMOS ŞI SUBLIM ÎN A TREIA *CRITICĂ*

Încă de la începutul *Criticii facultăţii de judecare*, Kant aduce în atenţia gândirii „prăpastia" ce desparte două domenii care nu au nimic comun (adică nimic care să poată sta sub un concept) şi care sunt în imposibilitatea de a fi unificate, de a fi sintetizate într-o modalitate dialectică; prin aceasta urmând a fi depăşită *diferenţa originară* ce le face să fie separate de un hiatus. „O prăpastie de necuprins s-a deschis între domeniul conceptului naturii, deci între sensibil, şi domeniul conceptului libertăţii, ca suprasensibil, aşa încât trecerea de la unul la altul nu este posibilă (cu ajutorul folosirii teoretice a raţiunii), ca şi cum ar fi două lumi deosebite, prima neavând nici un fel de influenţă asupra celei de-a doua. Totuşi, ultima *trebuie (soll)* să o influenţeze pe cea dintâi, cu alte cuvinte conceptul libertăţii trebuie *(soll)* să realizeze în lumea sensibilă scopul care rezultă din legile sale. Aşadar, natura trebuie să poată fi gândită şi astfel încât legitatea formei ei să se acorde cel puţin cu posibilitatea scopurilor care trebuie realizate în ea conform legilor libertăţii"[3].

Diferenţa analizată în acest pasaj de Kant este cea dintre *reflectant* şi *determinant*, aici explicitată ca „prăpastie" între *intelect* (conceptele naturii fiind „de fapt concepte pure ale intelectului"[4] prin care acesta dă *a priori* legi naturii

[2] Marc Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.
[3] Cf. Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Editura Trei, 1995, p. 21.
[4] *Ibidem*, p. 24.

considerată doar ca fenomen) şi *raţiune* (în calitate de unică instanţă legiferatoare pentru facultatea de a dori şi posesoare a conceptului de libertate), diferenţă ce corespunde, în sistemul sau în noua arhitectonică a facultăţilor ce apare în *Introducerea* la *Critica facultăţii de judecare*, celei dintre *facultatea de cunoaştere* şi *facultatea de a dori*[5]. Între aceste două facultăţi, Kant plasează sentimentul de plăcere şi neplăcere. Chiar dacă pentru Kant nu există posibilitatea eliminării (în scopuri speculative) sau ignorării „prăpastiei", este posibilă totuşi o „rezonanţă" între cele două instanţe, o „trecere", o punte (între intelect şi raţiune), printr-un tip aparte de mediere, asigurat de *facultatea de judecare*.

Funcţionarea ei (a facultăţii „de a gândi particularul ca fiind cuprins sub general"[6]) este împărţită pe două registre: *determinativ* şi *reflexiv*. În primul, facultatea de judecare subsumează particularul unui general care este deja dat. În al doilea, generalul nu este dat şi facultatea de judecare trebuie să găsească un „general" pentru particularul din natură care îi este dat. Facultatea de judecare determinativă nu are nevoie de o lege proprie deoarece ea „stă sub legi transcendentale date de intelect", un concept al intelectului fiind deja prezent în momentul exercitării funcţiunii sale. Facultatea de judecare reflexivă are însă nevoie de un principiu, nederivabil din experienţă, deci *a priori*, ea neputând decât *presupune* un intelect de un alt tip, în care legile particulare ale naturii să îşi găsească unitatea, intelectul neavând nici un concept disponibil pentru a asigura împlinirea subsumării, pe care îl găseşte tot într-un „concept" non-empiric, deci transcendental, al *finalităţii formale a naturii*, ce se originează exclusiv în facultatea de judecare reflexivă. *Conceptul finalităţii* nu e unul determinant, nu este folosit pentru a atribui ceva naturii ca obiect, ci asigură *coerenţa experienţei noastre* atunci când reflexia se îndreaptă asupra obiectelor naturii.

Finalitatea unui obiect este gândită sau efectuată „doar atunci când reprezentarea sa este legată nemijlocit de sentimentul de plăcere, iar această reprezentare însăşi este o reprezentare estetică a finalităţii"[7]. Plăcerea şi neplăcerea sunt definite, la rândul lor, în relaţie cu conceptul de *reprezentare*. Ele constituie „acel aspect subiectiv dintr-o reprezentare *care nu poate deveni o parte a cunoaşterii*"[8]. Finalitatea este, în cadrul experienţelor estetice, pur subiectivă, iar reprezentarea ei se bazează pe „plăcerea nemijlocită produsă de forma obiectului în simpla reflexie asupra sa"[9]. Un acord (o concordanţă) pre-conceptual este însă necesar pentru finalitatea subiectivă: obiectul (forma lui) este raportat la facultăţile de cunoaştere ca atare, nu la conceptele lor, realizându-se astfel „concordanţa" cerută pentru ca finalitatea subiectivă să fie „reprezentată". Conceptul finalităţii subiective este saturat intuitiv, sau mai bine-zis „întruchipat" în/ca frumuseţea naturii[10].

[5] *Ibidem*, p. 23.
[6] *Ibidem*, p. 25.
[7] *Ibidem*, p. 35.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 38.
[10] *Ibidem*, p. 39.

Natura mai posedă şi un alt tip de finalitate, şi anume cea *obiectivă* sau *reală*, care este întruchipată (schematizată) sub forma scopurilor naturii. Diferenţa dintre finalitatea formală şi cea obiectivă o reia şi o explicitează pe cea dintre determinant şi reflectant, *gustul* fiind cel care apreciază prin intermediul sentimentului de plăcere finalitatea formală, în timp ce *intelectul* şi *raţiunea*, împreună cu *facultatea de judecare determinativă*, judecă asupra finalităţii obiective. Intervine astfel o sciziune în arhitectonica criticii gustului, printr-o împărţire a facultăţii de judecare în una *estetică* şi una *teleologică*. Facultatea de judecare estetică este fundamentală, întrucât doar ea conţine un *principiu transcendental* (deci şi *a priori*), cel al *finalităţii formale* prin care – şi aceasta este singura cale – intelectul poate să se regăsească în legile particulare (empirice) ale naturii în imensa sa diversitate, care ar fi altfel incontrolabilă şi străină intelectului.

Frumosul („ceea ce ne place pur şi simplu") nu depinde de concepte (adică de intelect) sau de senzaţii (adică de sensibilitate sau, mai precis, de simţuri), neavând nici o legătură cu ceea ce este bun sau cu ceea ce este agreabil. Independenţa lui faţă de concepte şi faţă de simţuri este completată (şi într-un fel condiţionată) cu cea faţă de o anume „ontologie"[11]. În judecata de gust, existenţa obiectului reprezentat este total lipsită de importanţă: „Pentru a putea fi arbitru în chestiuni de gust, nu trebuie să te intereseze nici în cea mai mică măsură existenţa lucrului, ci trebuie să fii în această privinţă total indiferent"[12]. Reprezentarea este raportată, fără nici un fel de mediere intelectuală, prin intermediul imaginaţiei la *subiect* şi la sentimentul *său* de plăcere şi/sau neplăcere (în cazul sublimului nu mai putem face o disjuncţie).

În judecata de gust pură, indiferenţa faţă de existenţa obiectului (prin aceasta *frumosul* este radical diferit de ceea ce este *bun*, în ultimul caz subiectul reprezentându-şi legătura pe care o are cu existenţa obiectului) duce la o „contemplare" neorientată de nici un concept, judecata de gust nefiind astfel o judecată de cunoaştere teoretică sau practică; contemplare ce nici măcar nu „*tinde*" spre concepte şi, dintr-un punct de vedere genetic, nu se întemeiază pe concepte.

Lipsa de tendinţă înspre concepte a judecăţii reflectante înseamnă, în fond, lipsa ei de *scop*, de *telos*, ceea ce Kant explicitează în paragraful 10 al *Criticii facultăţii de judecare* prin expresia de *finalitate fără scop* (echivalentul francez al expresiei „finalité sans fin" prinde ambele sensuri ale „scopului", într-un fel şi sensurile grecescului „telos"), care este totodată şi o paradoxală *finalitate fără*

[11] Această libertate sau indiferenţă a judecăţii estetice faţă de existenţa obiectului o apropie de reflexia (fără concept pre-dat) fenomenologică a fenomenului (în fenomenologia transcendentală a lui M. Richir) care se află, trebuie să se afle în amonte prin raport cu ontologia. *Estetica* din arhitectonica kantiană ar corespunde deci *fenomenologiei*, sau, mai degrabă, fenomenologia şi-ar găsi *analogonul* într-un tip special de „estetică" şi deci de reflexivitate, cea fără concepte. Există, în concluzie, un „moment fenomenologic" al celei de-a treia *Critici*, recunoscut şi denumit ca atare în fenomenologia contemporană franceză (Cf. M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, J. Millon, 1992).

[12] Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, p. 46.

sfârşit, fie el sensibil, conceptual sau raţional: „Ca atare finalitatea poate fi fără scop în măsura în care noi nu situăm într-o voinţă cauzele acestei forme, dar nu ne putem explica posibilitatea ei decât derivând-o dintr-o voinţă. *Nu este întotdeauna necesar să înţelegem prin raţiune* (potrivit posibilităţii) *ceea ce observăm*. În consecinţă, *o finalitate a formei poate fi cel puţin observată* şi constatată la diferite obiecte, chiar dacă exclusiv pe calea reflexiunii, *şi fără a o întemeia pe un scop* (ca materia unui *nexus finalis*) (subl. ns.)”[13]. Singura „tendinţă”, dacă poate fi numită aşa, ar fi aceea a „conservării” – care este definită ca o *cauzalitate fără intenţie* – stării reprezentării şi a activităţii facultăţilor. Astfel că „zăbovim în contemplarea frumosului, deoarece această contemplare se întăreşte şi se reproduce singură”[14].

Sublimul sparge bariera armonioasă instaurată de jocul liber al facultăţilor şi introduce o ruptură în chiar „vitalitatea” subiectului, o oprire „fugitivă”[15] a „forţelor vitale urmată imediat de o izbucnire a lor, mult mai puternică”[16] Putem decela astfel două momente ale sublimului, unul *pozitiv* şi un altul *negativ*, pornind de la remarca pe care Kant o face privitor la atracţia (mai precis neputinţa de a asocia) ce se fenomenalizează cel puţin implicit în această „emoţie”: „întrucât spiritul nu este doar atras de obiect, ci alternativ mereu şi respins de el, satisfacţia produsă de sublim nu conţine atât plăcere pozitivă, cât mai curând admiraţie sau respect, adică plăcere negativă”[17]. Finalitatea nu mai funcţionează în experienţa sublimului, chiar dacă se mai păstrează o urmă „negativă” a ei în ceea ce Kant numeşte destinaţia sau „menirea” noastră suprasensibilă.

În efortul imaginaţiei de a se acorda cu ideile raţiunii conform puterii sale de întruchipare, intervine la un moment dat acest blocaj, determinat de faptul că operaţiunea imaginaţiei de „percepere” o excede pe cea de sintetizare în cadrul a ceea ce Kant numeşte sublim matematic, ajungându-se astfel la un maximum ce determină, la rândul lui, o „recădere” a imaginaţiei în ea însăşi, din această ipostază iniţial negativă rezultând o „emoţie plăcută”. Dacă în cazul frumosului, imaginaţia întruchipa un concept nedeterminat al intelectului prin intermediul unui obiect limitat, în cazul sublimului întruchiparea este a unui concept nedeterminat al raţiunii prin intermediul unui obiect, dacă mai poate fi numit aşa, inform sau

[13] *Ibidem*, p. 61.

[14] *Ibidem*, p. 63.

[15] „De fait rien de plus fugitif que le sentiment de sublime…”. Temporalitatea trăită în experienţa sublimului, nelămurită în totalitate de Kant, ar trebui să fie radical diferită de cea „cotidiană”. Există totuşi un pasaj, în paragraful 27, unde se pune explicit problema relaţiei dintre *temporalitate* şi *mişcarea de sintetizare* care este dusă de imaginaţie, sub impulsul raţiunii, până aproape de limită (o *limită abisală* care este reprezentată ca fiind *transcendentul* pentru imaginaţie), limită care îi provoacă, prin respingere, o mişcare de recul. Imaginaţia este silită să sintetizeze într-o unitate multiplul sensibil într-o singură clipă, şi asta fără să folosească vreun concept al intelectului. *Simultaneitatea* este fenomenalizată de imaginaţie printr-o „regresie care suprimă din nou condiţia temporală din progresia imaginaţiei” şi „contrariază” simţul interior în funcţie de cuantumul sintetizat intuitiv de către imaginaţie (Immanuel Kant, *op. cit*., p. 98).

[16] Immanuel Kant, *op. cit*., p. 84.

[17] *Ibidem*.

nelimitat, cum este de pildă cerul înstelat perceput sensibil, fără determinații culturale sau științifice. Acest obiect nu poate avea nici o finalitate cauzată de ceva exterior spiritului, adică o finalitate naturală sau artistică; ca și în cazul frumosului, *sublimul nu poate fi găsit decât în spiritul uman*, iar ideile imprezentabile ale rațiunii sunt actualizate în momentul în care imaginația nu poate găsi nici o întruchipare adecvată lor. Astfel, momentul sublim este declanșat atunci când imaginația, fiind extinsă de rațiune fără un scop determinat, ajunge la limita perceperii sale imaginative, adică la *transcendent* sau la o prăpastie dincolo de care nu mai poate trece și care produce un sentiment de respingere pentru imaginație ca parte a sensibilității pure. Acest transcendent întâlnit de imaginație în mișcarea sa de extindere se referă în termeni kantieni la ceea ce este *suprasensibil* sau *inteligibil*, iar în interpretarea richiriană la *instituantul simbolic* ce nu poate fi decât gândit.

3. REVOLUȚIA FRANCEZĂ ȘI SUBLIMUL POLITIC

Revenind la analiza din perspectivă fenomenologică propusă de Marc Richir în *Despre sublim în politică*, sărbătorile descrise de Michelet în cartea sa *Istoria revoluției franceze* sunt considerate atât din punctul de vedere al frumosului, cât și al sublimului, pentru că ele au pus în joc instituirea a ceva nou, a unui *nou mod de a fi împreună al oamenilor*, a unui „corp" politic renăscut. Din acest motiv, ele sunt considerate ca formând esența revoluției franceze ca eveniment ce are o importanță metafizică și filosofică, dincolo de cea strict istorică. Sărbătorile federațiilor și zilele revoluționare formează, deci, un fenomen ce poate fi analizat folosind distincțiile menționate la începutul textului nostru, și anume, cea între *câmpul simbolic* și cel *fenomenologic* și cea între *spectator* și *actor*. Or, revoluția este reflectată fără un concept pre-donat, folosindu-se puterea de întruchipare a imaginației, în această analiză nefiind vorba despre evenimentul revoluționar ca eveniment real, empiric, ci ca despre un fenomen ce poate fi cuprins în caracterul său sublim doar de imaginație.

Astfel, nu este vorba aici de revoluție ca de un fenomen determinabil din punct de vedere istoric sau din punctul de vedere al unui spectator ce ar avea o reflecție specular vizavi de el, ci se are în vedere *fenomenul revoluționar* ca *fenomen indeterminat și nelimitat, care nu poate avea propria finalitate decât în el însuși*, finalitate care este o *finalitate formal-estetică*, adică fără sfârșit, cum este cea tematizată de Kant în a treia *Critică*. Toate reperele simbolice tradiționale au fost eclipsate de sublimul revoluționar, acesta provocând atât entuziasmul, cât și teama de o eventuală dezordine generalizată. Primul moment al sublimului este așadar unul pozitiv (entuziasmul, sentimentul grandorii excesive, indescriptibile) în care societatea își apare sieși, se fenomenalizează, nu ca transparentă și fuzională, ci ca un fenomen format din emoțiile, senzațiile, gesturile, discursurile poporului luate în singularitatea lor: „Ceea ce este specific acestei fenomenalități, sesizăm împreună cu Michelet, este faptul că, pe de o parte, ea nu se reflectă ca atare decât

fără concept, în prăbuşirea vechilor cadre simbolice, şi pe de altă parte, nu conduce, în ea însăşi şi prin ea însăşi, la nici o instituire simbolică. Apropiat de haosul cu totul aparent al munţilor şi al gheţarilor, al vulcanului ce scuipă torente de lavă, al oceanului dezlănţuit de furtună, socialul care apare prin propriile-i mişcări, are ceva dintr-un imens trup viu *încarnat* în emoţiile, zguduirile, tulburările sale, şi nu ne face, ca în sublimul kantian, să ne retragem de frică sau de oroare, decât în măsura în care pare susceptibil să devoreze şi să ia cu sine totul – sentiment pe care l-au avut într-adevăr mulţi actori revoluţionari –, şi a cărui *tonalitate* sau *Stimmung sublim* Michelet ne-o restituie în mod aparte"[18].

În interpretarea richiriană se trece, însă, dincolo de distincţia kantiană între frumos şi sublim şi de distincţia între diferitele facultăţi ale spiritului uman, adică între sensibilitate, imaginaţie, intelect şi raţiune. Frumosul şi sublimul nu mai pot fi concepute din punct de vedere al acestei analize fenomenologice decât ca nişte poli ai fenomenului, ca nişte simple intensităţi în manifestarea sa.

Această redefinire a sublimului implică şi o reinterpretare a politicului, deoarece în experienţa sublimului apare o punere în discuţie a tuturor reperelor existente şi cunoscute, prin această mişcare revenindu-se la natura umană, spiritul simţindu-se pe sine în reflecţia estetică fără concept, natură umană ce nu aparţine unui subiect solipsist, ci unei *comunităţi umane originare* care apoi se va institui ca şi comunitate sau corp politic. Această comunitate este alcătuită dintr-o *pluralitate de ipseităţi ireductibile*, iar problema ce poate fi pusă din punctul de vedere al unei fenomenologii politice este *în ce fel această comunitate originară este deja o comunitate politică*. Orice tip de „societate" umană trebuie să treacă prin acest moment sublim ce are un caracter fondator, simţul comun kantian fiind astfel extins din sfera judecaţii de gust în cadrul sublimului de către Marc Richir. După el, revoluţia franceză reflectă forma modernă a sublimului, în care problema politicului este de fapt problema fondării socialului. Revenind la problema menţionată mai sus (existenţa experienţei sublimului revoluţionar), acest moment fondator al unei comunităţi estetice originare prin care orice societate modernă deja instituită a trebuit la un moment dat să treacă, implică în acelaşi timp că experienţa sublimului este *ipso facto* politică? Răspunsul este afirmativ, în măsura în care termenul de *fenomenologic* este strict echivalent cu cel de *estetic*, aşa cum este el folosit de Kant. Răspunsul este negativ în măsura în care politicul include şi determinaţii morale, separate în interpretarea richiriană de sfera estetică. Nu există, aşadar, nici un fel de punte, de pasaj posibil între reflexia estetică şi implicit politică şi auto-determinarea morală. Această „comunitate sublimă"[19], cum este ea denumită, este astfel „deja politică"[20], dacă luăm politicul în sensul său larg, în caz contrar ea fiind „trans-politică", dacă ne raportăm la politică în sensul restrâns, de raporturi de putere între societate şi suveran.

[18] Marc Richir, *Du sublime en politique*, p. 123.
[19] *Ibidem*, p. 79.
[20] *Ibidem*, p. 80.

Comunitatea sublimă nu poate fi, în concluzie, decât utopică, adică imprezentabilă, aflată la o distanţă infinită de comunitatea reală, dar care poate totuşi exista în comunitatea reală, jucând rolul unui „orizont simbolic de umanitate" care traversează orice societate. Experienţa sublimului nu este, deci, o experienţă în mod imediat politică, comunitatea simbolică în care sunt instituite ipseităţile în momentul sublim al fondării nefiind identică cu societatea politică. În cazul identificării lor, cădem în ceea ce autorul numeşte „iluzia transcendentală a politicii moderne"[21] şi care este definită ca o credinţă în identitatea dintre puterea sau valenţa instituantă a sublimului şi puterea sa determinantă la nivelul realităţii empirice, cum este în cazul filosofiei fichteene şi hegeliene. Socialul nu poate fi, deci, în nici un caz generat pornind de la un concept sau de la o lege; reciproca fiind şi ea valabilă, nici conceptul sau legea nu poate fi obţinută pornindu-se doar de la instituirea socialului. Relaţia între instituant şi instituit, între instituantul simbolic şi comunitatea utopică încarnată prin experienţa sublimului nu se suprapune în nici un caz cu relaţia între puterea politică şi societatea deja fondată.

[21] *Ibidem,* p. 81.