

SUBLIMUL KANTIAN DIN PERSPECTIVA POLITICULUI

Horațiu Crișan

Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

1. ÎNTRE ESTETIC ȘI POLITIC

Prin termenul de *sublim kantian* avem în vedere conceptul utilizat în a treia *Critică* scrisă de Kant, și anume *Critica facultății de judecare*. Folosind termenul de *politic* ne referim la *ceea ce poate explica posibilitatea genezei și a apariției unei comunități politice în genere*. Termenul de „politic” este situat în opoziție față de cel de „politică”, care este o activitate exercitată în lumea reală și care face posibilă asumarea anumitor structuri și 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 ținute de Hannah Arendt la New School for Social Research¹. Analiza ei se concentrează pe prima parte a *Criticii facultății de judecare*, în care Kant tratează despre frumos și judecata estetică, concepte care sunt revăzute de Arendt din propria perspectivă asupra politicului, accentuând noțiunile de *simț comun*, *comunicabilitate universală a senzației* și, bineînțeles, cea de *reflecție și judecată estetică*.

Esența filosofiei politice kantiene este de găsit în mare măsură, după Hannah Arendt, în această primă parte a celei de a treia *Critici* și nu în celelalte texte, de dimensiuni mai mici, care au în mod evident subiecte cu caracter politic. Pentru Arendt, noțiunile cheie ale primei părți a *Criticii facultății de judecare* definesc politicul considerat din punct de vedere genetic: fără un „simț comun” care să facă judecățile de gust universal comunicabile, nici un fel de sferă publică nu s-ar putea constitui, iar reflecția *politică* a spectatorului Revoluției franceze este concepută în analogie cu reflecția *estetică* a spectatorului (criticului) unei opere de artă, fapt explicabil prin reluarea analizei kantiene asupra revoluției franceze din *Conflictul facultăților*. Din analiza lui Kant prezentă în această lucrare rezultă că, în fapt, sensul propriu al revoluției franceze a fost dat nu atât de actorii implicați în

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

eveniment, ci de spectatorii dezinteresați, cei care nu aveau nici un fel de pasiuni revoluționare. În lipsa reflecției politice a acestora, ce se constituie simultan și ca reflecție estetică, revoluția 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 și radicalizează analiza făcută de Arendt în cursurile sale, din perspectiva unei *fenomenologii transcendente radicale, în descendență husserliană*, ce pornește de la distincția între *domeniul simbolic* și cel *fenomenologic* al experienței umane și are ca obiect explicitarea „instituirilor simbolice” în cadrul cărora trăiesc oamenii. Fenomenologia sa este, deci, o *fenomenologie transcendentă a instituirilor simbolice*, adică a ceea ce este deja „codat” și identificat/identificabil în materie de practici și reprezentări umane. Acestea sunt analizate dintr-o perspectivă fenomenologică radicală prin folosirea unei *reducții fenomenologice transcendente* ce își are originea în cea husserliană și finkeană, ce poartă numele de „reducție hiperbolică” și care pune între paranteze, suspendă toate reperele date, inclusiv cele ce țin de subiectivitatea proprie filosofului ca fenomenolog.

Fenomenele obținute în urma acestei reducții 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 reflecției estetice kantiene tematizată în a treia *Critică*. Pentru Marc Richir, reducția fenomenologică este concepută ca un pasaj, ca o trecere efemeră printr-un moment sublim în care ipseitatea filosofului sau a gânditorului își pierde determinațiile simbolice binecunoscute (am putea spune cotidiene) și astfel se re-instituie din punct de vedere simbolic. Analizele ce urmează reducției fenomenologice sunt conduse de principiul diferenței între un *câmp simbolic totdeauna deja manifest, donat*, care cuprinde ceea ce este deja instituit și determinat (de exemplu practicile și reprezentările individuale sau sociale) și un *câmp fenomenologic non-donat și indeterminat, însă determinabil la infinit*, ce dă viață 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 și în cel fenomenologic mai avem de a face însă și cu un al treilea termen, diferit de și situat în afara câmpului fenomenologic și a celui simbolic: ne referim la *instituantul simbolic*, la cel ce instituie sau încarnează simbolic, pornind de la indeterminarea și caracterul său insondabil, *ipseitatea sau comunitatea de ipseități* (în cazul momentului revoluționar) și care relevă în termeni kantieni de *inteligibil* sau de *gândire în sens indeterminat*. În tradiția metafizică, el poartă bineînțeles numele de *Dumnezeu*, însă în sens kantian și fenomenologic el nu mai poate fi înțeles ca și substanță, ci doar ca un *orizont de sens*, ca un „apel indefinit la sens”, după cum precizează Marc Richir. Ipseitatea sau comunitatea de ipseități nu este

aneantizată în momentul acestui pasaj sublim, la limita dintre viața și moartea sa (doar simbolică din perspectivă fenomenologică), ci dimpotrivă, se reface și își elaborează un nou sens. Instituirea simbolică în întregul ei este astfel pusă între paranteze, redusă și suspendată pentru o clipă, în momentul în care are loc acest pasaj sau această traversare a propriei morți sau dispariții. În fond, este o revenire la propria origine a instituirii simbolice printr-o reducere a reperelor deja date și deja identificabile sau recunoscutibile. Revoluția franceză va putea fi astfel considerată un caz particular al acestei reveniri la originea socialului, revenire în urma căreia un sens radical nou al comunității este posibil și urmează să fie elaborat.

Din perspectiva lui Marc Richir, problema care se pune inițial, în cartea sa *Despre sublim în politică*, apărută în 1991², este cea a *fenomenalității socialului* sau al *comunității*, care este totdeauna instituită deja în câmpul politic, acesta având în momentul fondării sale o dimensiune sublimă, similară celei din cadrul reducerii fenomenologice, fără de care fondarea socio-politică nu ar putea fi explicată.

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

2. FRUMOS ȘI SUBLIM ÎN A TREIA CRITICĂ

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

Diferența analizată în acest pasaj de Kant este cea dintre *reflectant* și *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 facultății de judecare*, Editura Trei, 1995, p. 21.

⁴ *Ibidem*, p. 24.

considerată doar ca fenomen) și *rațiune* (în calitate de unică instanță legiferatoare pentru facultatea de a dori și posesoare a conceptului de libertate), diferență ce corespunde, în sistemul sau în noua arhitectonică a facultăților ce apare în *Introducerea la Critica facultății de judecare*, celei dintre *facultatea de cunoaștere* și *facultatea de a dori*⁵. Între aceste două facultăți, Kant plasează sentimentul de plăcere și neplăcere. Chiar dacă pentru Kant nu există posibilitatea eliminării (în scopuri speculative) sau ignorării „prăpastiei”, este posibilă totuși o „rezonanță” între cele două instanțe, o „trecere”, o punte (între intelect și rațiune), printr-un tip aparte de mediere, asigurat de *facultatea de judecare*.

Funcționarea ei (a facultății „de a gândi particularul ca fiind cuprins sub general”⁶) este împărțită pe două registre: *determinativ* și *reflexiv*. În primul, facultatea de judecare subsumează particularul unui general care este deja dat. În al doilea, generalul nu este dat și 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 transcendente date de intelect”, un concept al intelectului fiind deja prezent în momentul exercitării funcțiunii sale. Facultatea de judecare reflexivă are însă nevoie de un principiu, nederivabil din experiență, deci *a priori*, ea neputând decât *presupune* un intelect de un alt tip, în care legile particulare ale naturii să își găsească unitatea, intelectul neavând nici un concept disponibil pentru a asigura împlinirea subsumării, pe care îl găsește tot într-un „concept” non-empiric, deci transcendental, al *finalității formale a naturii*, ce se originează exclusiv în facultatea de judecare reflexivă. *Conceptul finalității* nu e unul determinant, nu este folosit pentru a atribui ceva naturii ca obiect, ci asigură *coerența experienței 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 însăși este o reprezentare estetică a finalității”⁷. Plăcerea și neplăcerea sunt definite, la rândul lor, în relație cu conceptul de *reprezentare*. Ele constituie „acel aspect subiectiv dintr-o reprezentare care nu poate deveni o parte a cunoașterii”⁸. Finalitatea este, în cadrul experiențelor estetice, pur subiectivă, iar reprezentarea ei se bazează pe „plăcerea nemijlocită produsă de forma obiectului în simpla reflexie asupra sa”⁹. Un acord (o concordanță) pre-conceptual este însă necesar pentru finalitatea subiectivă: obiectul (forma lui) este raportat la facultățile de cunoaștere ca atare, nu la conceptele lor, realizându-se astfel „concordanța” cerută pentru ca finalitatea subiectivă să fie „reprezentată”. Conceptul finalității subiective este saturat intuitiv, sau mai bine-zis „întruchipat” în/ca frumusețea naturii¹⁰.

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

Frumosul („ceea ce ne place pur și simplu”) nu depinde de concepte (adică de intelect) sau de senzații (adică de sensibilitate sau, mai precis, de simțuri), neavând nici o legătură cu ceea ce este bun sau cu ceea ce este agreabil. Independența lui față de concepte și față de simțuri este completată (și într-un fel condiționată) cu cea față de o anume „ontologie”¹¹. În judecata de gust, existența obiectului reprezentat este total lipsită de importanță: „Pentru a putea fi arbitru în chestiuni de gust, nu trebuie să te intereseze nici în cea mai mică măsură existența lucrului, ci trebuie să fii în această privință total indiferent”¹². Reprezentarea este raportată, fără nici un fel de mediere intelectuală, prin intermediul imaginației la *subiect* și la sentimentul *său* de plăcere și/sau neplăcere (în cazul sublimului nu mai putem face o disjuncție).

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

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

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

¹² Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, p. 46.

sfârșit, fie el sensibil, conceptual sau rațional: „Ca atare finalitatea poate fi fără scop în măsura în care noi nu situăm într-o voință cauzele acestei forme, dar nu ne putem explica posibilitatea ei decât derivând-o dintr-o voință. *Nu este întotdeauna necesar să înțelegem prin rațiune* (potrivit posibilității) *ceea ce observăm*. În consecință, *o finalitate a formei poate fi cel puțin observată* și constatată la diferite obiecte, chiar dacă exclusiv pe calea reflexiunii, și fără a o întemeia pe un scop (ca materia unui *nexus finalis*) (subl. ns.)”¹³. Singura „tendință”, dacă poate fi numită așa, ar fi aceea a „conservării” – care este definită ca o *cauzalitate fără intenție* – stării reprezentării și a activității facultăților. Astfel că „zăbovim în contemplarea frumosului, deoarece această contemplare se întărește și se reproduce singură”¹⁴.

Sublimul sparge bariera armonioasă instaurată de jocul liber al facultăților și introduce o ruptură în chiar „vitalitatea” subiectului, o oprire „fugitivă”¹⁵ a „forțelor vitale urmată imediat de o izbucnire a lor, mult mai puternică”¹⁶. Putem decela astfel două momente ale sublimului, unul *pozitiv* și un altul *negativ*, pornind de la remarcă pe care Kant o face privitor la atracția (mai precis neputința de a asocia) ce se fenomenalizează cel puțin implicit în această „emoție”: „întrucât spiritul nu este doar atras de obiect, ci alternativ mereu și respins de el, satisfacția produsă de sublim nu conține atât plăcere pozitivă, cât mai curând admirație sau respect, adică plăcere negativă”¹⁷. Finalitatea nu mai funcționează în experiența sublimului, chiar dacă se mai păstrează o urmă „negativă” a ei în ceea ce Kant numește destinația sau „menirea” noastră suprasensibilă.

În efortul imaginației de a se acorda cu ideile rațiunii conform puterii sale de întruchipare, intervine la un moment dat acest blocaj, determinat de faptul că operațiunea imaginației de „percepere” o excede pe cea de sintetizare în cadrul a ceea ce Kant numește sublim matematic, ajungându-se astfel la un maximum ce determină, la rândul lui, o „recădere” a imaginației în ea însăși, din această ipostază inițial negativă rezultând o „emoție plăcută”. Dacă în cazul frumosului, imaginația întruchipa un concept nedeterminat al intelectului prin intermediul unui obiect limitat, în cazul sublimului întruchiparea este a unui concept nedeterminat al rațiunii prin intermediul unui obiect, dacă mai poate fi numit așa, 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 experiența sublimului, nelămurită în totalitate de Kant, ar trebui să fie radical diferită de cea „cotidiană”. Există totuși un pasaj, în paragraful 27, unde se pune explicit problema relației dintre *temporalitate* și *mișcarea de sintetizare* care este dusă de imaginație, sub impulsul rațiunii, până aproape de limită (o *limită abisală* care este reprezentată ca fiind *transcendentul* pentru imaginație), limită care îi provoacă, prin respingere, o mișcare de recul. Imaginația este silită să sintetizeze într-o unitate multiplul sensibil într-o singură clipă, și asta fără să folosească vreun concept al intelectului. *Simultaneitatea* este fenomenalizată de imaginație printr-o „regresie care suprimă din nou condiția temporală din progresia imaginației” și „contrariază” simțul interior în funcție de cuantumul sintetizat intuitiv de către imaginație (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 impresentabile ale rațiunii sunt actualizate în momentul în care imaginația nu poate găsi nici o întrupare 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 întâlnește 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 întrupare 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 speculară 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 reperatele 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 prăbușirea vechilor cadre simbolice, și pe de altă parte, nu conduce, în ea însăși și prin ea însăși, la nici o instituție simbolică. Apropiat de haosul cu totul aparent al munților și al ghețarilor, al vulcanului ce scuipe torente de lavă, al oceanului dezlănțuit de furtună, socialul care apare prin propriile-i mișcări, are ceva dintr-un imens trup viu *încarnat* în emoțiile, zguduiriile, tulburările sale, și nu ne face, ca în sublimul kantian, să ne retragem de frică sau de oroare, decât în măsura în care pare susceptibil să devoreze și să ia cu sine totul – sentiment pe care l-au avut într-adevăr mulți actori revoluționari –, și a cărui *tonalitate* sau *Stimmung sublim* Michelet ne-o restituie în mod aparte¹⁸.

În interpretarea richiriană se trece, însă, dincolo de distincția kantiană între frumos și sublim și de distincția între diferitele facultăți ale spiritului uman, adică între sensibilitate, imaginație, intelect și rațiune. Frumosul și sublimul nu mai pot fi concepute din punct de vedere al acestei analize fenomenologice decât ca niște poli ai fenomenului, ca niște simple intensități în manifestarea sa.

Această redefinire a sublimului implică și o reinterpretare a politicului, deoarece în experiența sublimului apare o punere în discuție a tuturor reperelor existente și cunoscute, prin această mișcare revenindu-se la natura umană, spiritul simțindu-se pe sine în reflecția estetică fără concept, natură umană ce nu aparține unui subiect solipsist, ci unei *comunități umane originare* care apoi se va institui ca și comunitate sau corp politic. Această comunitate este alcătuită dintr-o *pluralitate de ipseități 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, simțul comun kantian fiind astfel extins din sfera judecății de gust în cadrul sublimului de către Marc Richir. După el, revoluția franceză reflectă forma modernă a sublimului, în care problema politicului este de fapt problema fondării socialului. Revenind la problema menționată mai sus (existența experienței sublimului revoluționar), acest moment fondator al unei comunități estetice originare prin care orice societate modernă deja instituită a trebuit la un moment dat să treacă, implică în același timp că experiența sublimului este *ipso facto* politică? Răspunsul este afirmativ, în măsura în care termenul de *fenomenologic* este strict echivalent cu cel de *estetic*, așa cum este el folosit de Kant. Răspunsul este negativ în măsura în care politicul include și determinarea morală, separate în interpretarea richiriană de sfera estetică. Nu există, așadar, nici un fel de punte, de pasaj posibil între reflexia estetică și implicat politică și 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 și 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 impresentabilă, aflată la o distanță infinită de comunitatea reală, dar care poate totuși exista în comunitatea reală, jucând rolul unui „orizont simbolic de umanitate” care traversează orice societate. Experiența sublimului nu este, deci, o experiență în mod imediat politică, comunitatea simbolică în care sunt instituite ipseitățile în momentul sublim al fondării nefiind identică cu societatea politică. În cazul identificării lor, cădem în ceea ce autorul numește „iluzia transcendentă a politicii moderne”²¹ și care este definită ca o credință în identitatea dintre puterea sau valența instituantă a sublimului și puterea sa determinantă la nivelul realității empirice, cum este în cazul filosofiei fichteene și hegeliene. Socialul nu poate fi, deci, în nici un caz generat pornind de la un concept sau de la o lege; reciproca fiind și ea valabilă, nici conceptul sau legea nu poate fi obținută pornindu-se doar de la instituirea socialului. Relația între instituant și instituit, între instituantul simbolic și comunitatea utopică încarnată prin experiența sublimului nu se suprapune în nici un caz cu relația între puterea politică și societatea deja fondată.

²¹ *Ibidem*, p. 81.