

**Боян Манчев**, проф. д-р  
*Нов български университет*

## **СВЕТЪТ КАТО ЗАДАЧА, ИЛИ ФИЛОСОФСКИ РАЗУМ И ПОЕТИЧЕСКА ЛУДОСТ. КАНТ, НОВАЛИС, ДЕЛЪОЗ<sup>1</sup>**

**Резюме.** Радикализацията на Кантовата критическа философия от страна на Йенските романтици и на първо място на Новалис е ключово за схващането на модерното отношение между философия и поезия (литература или по-общо изкуство), което е едновременно отношение на непрекъснатост и разрыв: това е изходната хипотеза на настоящия текст. Споделеният хоризонт, но и матрица на двойственото отношение на философия и поезия, е обратът, който описвам като преход от *онтология* към *онтогония*. След Кант онтологията става поле на модално насочване: светът е *необходим свят*. Светът става *задача*. Студията навлиза в концептуалната дълбочина на въпросния обрат, респективно на отношението философия-поезия, на основата на прочита на критическата философия на Кант, предложен от Жил Делъоз. Анализът си поставя за цел да открие неочаквани, но същностни измерения на установилото се едва през втората половина на XVIII в. модерно отношение между философия и литература. Фигурите на „Разума“ и „Лудостта“, изявяващи иманентното напрежение на продуктивната способност за въображение, ще заемат централно място сред тях. *Ключови думи:* Кант, Новалис, Делъоз, онтология, въображение, трансцендентален синтез, трансцендентален емпиризъм, пойезис, онтогония, *ново тяло*.

### **От трансцендентален идеализъм към трансцендентален емпиризъм: срещу Кант с Кант**

Тази студия ще започне с крайно, а за мнозина вероятно и ере-

---

<sup>1</sup> Настоящата студия се основава на предложения в „Свобода въпреки всичко“ *свръхкритически* прочит на трансценденталната философия на Имануел Кант (вж.: МАНЧЕВ, Б. *Свобода въпреки всичко*. Том I: *Свръхкритика и модална онтология*, София: Метеор, 2021). Първата половина на настоящата студия представя отчасти шестата глава на изследването, част от все още непубликувания му втори том „Онтология на необходимия свят“.

тично твърдение: най-радикалният продължител на кантианската традиция в нашата епоха е френският философ Жил Делюз. В своята радикализация на Кантовия критически проект Делюз подема линията на посткритическия онтологически обрат, осъществен не само и не толкова от Маймон, Фихте и Шелинг, колкото от йенските романтици и на първо място от Новалис. От тази гледна точка принципите за разграничаване на трите „хаоида“, или трите форми на срез на Хаоса – философия, изкуство и наука – изложени в „Що е философия?“, късното съчинение на Делюз и Гатари, могат да бъдат отнесени към ранните занимания на Делюз с Кант и тяхната структурна близост до романтическия обрат. Нещо повече, последните биха хвърлили ретроактивна светлина върху комплексните основания на установилото се едва през втората половина на XVIII в., не само благодарение на абат Батьо и Лесинг, но най-вече на принципните постановки на Третата Критика на Имануел Кант, поставила основата на романтическата теория на изкуството, модерно отношение между философия и литература.

В сърцевината на предложената от Жил Делюз радикализация на Кант – изходна точка на собствения му онтологически проект, разгърнат експлицитно едва в края на 60-те години на миналия век в „Различието и повторението“ – е метакритиката на възможния опит като недостатъчен да проникне в генетичната структура на реалното. За да компенсира тази „недостатъчност“, Делюз предлага преработка или дори преодоляване на Кантовото понятие за възможно в линията на Спиноза, Ницше и Бергсон. Целеното преодоляване може да бъде описано като замяна на понятието за възможно с ницшеанските и бергсониянските хипостази на спинозистката идея за *потенция*, развити от Делюз: мощ, сила, виртуално. Зад този опит очевидно стои ясното осъзнаване от страна на Делюз на необходимостта задачата на критическата философия да бъде осъществена докрай. Делюз разкрива наново първоначалния блясък на критическия жест, по-специално отхвърлянето на трансцендентността и волята за иманентна критика на разума, схващайки трансценденталния метод на Кант като решаваща отправна точка за предложения от него в „Различие и повторение“ метод на трансценденталния емпиризъм. Делюз се стреми да радикализира обхвата му, като го мобилизира на страната на чистата иманентност, тоест на *реалния* опит. В своя радикален опит да преформулира трансценденталната философия на емпирични основи, тоест да замени, подобно на Бергсон, Кантовото понятие за възможен опит с понятието за реален опит и следователно условието на възможността на знанието с условията на генезиса на реалното, Делюз се обляга на своите прочити на Хюм, Маймон, Ницше и Бергсон. Всъщност Маймон, Ницше и Бергсон съставляват пост-кантианското „трио“ на Делюз,

така както Спиноза, Лайбниц и Хюм формират пред-кантианския му аналог: очевидно Кант остава средищният философ за Делъоз, стратегически съюзник в революционната съпротива срещу Хегеловата империя и тройното „Х“, доминиращо епохата: Хегел, Хусерл, Хайдегер.

Една от основните грешки на Кант според Делъоз е допускането на знанието и морала като даденост, чието условие за възможност е вторично осигурено чрез ретроактивното действие на трансценденталното. Ето защо Маймоновото изискване за изследване на генетичните условия на реалния опит чрез установяването на принципа на различието става червена нишка на ранното творчество на Делъоз. В линията на антихегелианската радикализация на Кант Делъоз противопоставя на диалектичката „затваряща“ машинария на Хегеловата система отворената прогресия на производителните, афирмативни, множествени и диференциални сили: именно те трябва да бъдат мобилизирани отвъд предполагаемото им едновременно разкриване, но и трансцендентално замразяване чрез изследването на условията на възможния опит у Кант.

Въпреки че перспективата на трансценденталния емпиризъм, призван да заеме мястото на трансценденталния идеализъм на Кант, е експлицитно формулирана едва в „Различие и повторение“, неговите залози кристализират още в „Емпиризъм и субективност“, първата книга на Делъоз, поставяща си за задача да препрочете не просто Хюм срещу Кант (както се опитва съвременната докса, установена от оригиналния, задължен на Делъоз прочит на Мейасу), а Хюм заедно с Кант. В тази линия ще се окаже, че да се чете Кант заедно с Хюм сякаш означава да се чете Кант заедно с Артюр Рембо: трансценденталният или „висшият“ емпиризъм според Делъоз би бил възможен единствено чрез един пределен, граничен опит на способностите, чрез едно „разстройване“ на всички способности, съзвучно с „разстройването“ на всички сетива, поставено като задача от Рембо<sup>2</sup>, в което се разкрива и експериментира тяхната потенция, тяхната *страст*. Така в крайна сметка опитът се явява като граничен експеримент на условията на самия опит, на присъщата му потенция: „Затова трансценденталното е оправдано за негова сметка от един по-висш емпиризъм, единствен способен да проучва областта и участъците му, понеже, противно на смятаното от Кант, то не може да бъде индуцирано от обикновените емпирични форми такива, каквито се появяват под определянето на общия усет.

---

<sup>2</sup> „Става въпрос да стигна до непознатото чрез разстройване на всички сетива“ (писмо до Жорж Изамбар, [13] май 1871 г., прев. Марта Савова, в сб. „Слово и символ“, София: Наука и изкуство, 1979, с. 169); „Казвам, че трябва да бъдеш *ясновидец*, да станеш *ясновидец*. Поетът става *ясновидец* чрез продължителна, безгранична и преднамерена *разюзданост на всички сетива*“ („Парижка бойна песен“, прев. Анна Сталева, пак там, с. 161).

Недоверието, с което днес се ползва учението за способностите – при все това напълно необходима част от системата на философията, – се обяснява с пренебрегването на този собствено трансцендентален емпиризм, който напразно е заместван от възпроизвеждането на трансценденталното по модела на емпиричното. Всяка способност трябва да бъде доведена до пределната точка на своето разстройване, където сякаш става плячка на тройно насилие, насилие на онова, което я принуждава да се упражнява, на онова, което е принудена да долавя, и на онова, което единствена може да долови, при все че е недоловимо (от гледна точка на емпиричното упражняване). Тройна граница на последната мощ. Всяка способност открива тогава свойствената си страст, тоест радикалното си различие и вечното си повторение, отличителния и повторителния си елемент, като мигновено пораждане на действието и вечното преповтаряне на обекта ѝ, на нейния начин да се поражда, вече повтаряйки.<sup>3</sup>

### От трансцендентално производство към онтологическо производство

Този радикален, потенциално свръхкантиански прочит – прочит, стремящ се да доведе критическия метод до предела на неговата възможност, ако не и да премине отвъд – може да бъде възприет като отправна точка на траекторията, която ще доведе Делюз до идеите за онтологическа производителност, включително за производство на „субективност“, която той ще разгърне в следващото десетилетие, често пъти в съавторство с Феликс Гатари. В основата на това производство стои идея, която в кантиански контекст бих описал като *свръх-синтетичен синтез* или *синтези* – синтезите, определяни в зрялото творчество на Делюз като *диференциални*<sup>4</sup>. Според Делюз диференциалните или *пасивни* синтези действат в едно безлично и пред-индивидуално поле, в което субектът произвежда активно сингуларни форми или идентичности, сам възниквайки в резултат на действието на диференциални синтези. Онтологическата необходимост от предпоставянето на диференциалните операции обуславя и генетическата перспектива към субекта и реалния опит, определяща за класическите книги на Делюз от края на шейсетте години нататък, на първо място

---

<sup>3</sup> ДЕЛЪОЗ, Ж. *Различие и повторение*. София: Критика и хуманизъм, 1999, с. 185. Нанасям незначителни модификации във великолепия превод на Ирена Кръстева и Владимир Градев най-вече с оглед на понятйната кохерентност на настоящото изложение.

<sup>4</sup> В това отношение, фантастичната органология на Новалис и Арто може да бъде схваната и като модел на *свръх-синтетично* или диференциално производство на субекта.

от „Различие и повторение“, докторската му дисертация за държавен докторат, допълнена от придружаващата теза в полето на историята на философията, „Спиноза и проблемът на изразяването“, в които именно Делюз набелязва своя онтологически обрат. В повратното си съчинение Делюз обозначава своята диференциална, иманентистка и генетична позиция като „трансцендентален емпиризъм“. Това на пръв поглед странно определение е мотивирано от фундаменталната идея на Делюз, която можем да определим като радикално-романтическа и според която задача на философията не е схващането на универсалното, а напротив – на сингуларните условия на производство на новото. „Философия, която не е нова, не е истинна“, пише Фридрих Шлегел в своите лекции по трансцендентална философия, изнесени в Йена през 1800 година. Делюз, който цитира рядко йенските романтици, би могъл спокойно да приеме тази формулировка като своя, твърдейки например следното: „Ако цялото не може да бъде дадено, то е защото то е Отвореното, и защото за него е свойствено непрекъснато да се променя или да даде тласък на нещо ново, накратко, да трае“.<sup>5</sup>

Това е вероятно основната предпоставка на Делюзовата критика на Кант. Доколкото според Делюз целта на философията не е да схване условията на знанието, а да открие и мобилизира условията за творческо производство, Кант трябва да бъде не толкова преодоляван, колкото радикализиран. А да бъде радикализиран Кант означава собствените му категории – трансцендентално, опит, синтез, както и самият метод на критиката да бъдат доведени до техните граници, тоест да бъдат трансформирани в собствените им генетични условия. Както вече видяхме, трансценденталният или „висшият“ емпиризъм според Делюз би бил възможен единствено чрез един пределен, граничен опит – изпитание на способностите, чрез едно „разстройване“ на всички способности, съзвучно с „разстройването“ на всички сетива, търсено от Рембо („Всяка способност трябва да бъде доведена до пределната точка на своето разстройване“<sup>6</sup>).

Радикализирането на Кант би представлявало следователно радикализация на обхвата на действие на синтетичната операция, от нивото на реалния опит до това на хаоидното пресичане на хаоса, както и на интензитета и на екстензията ѝ, тоест на семантичната дистанция между граничните ѝ термини. Това е причината, поради която Делюз критикува Кант за това, че възпроизвежда структурата на трансценденталното поле на нивото на емпиричното. Това означава, че емпиричното преживяване според Делюз е схващано като основано на индивидуална идентификация, тоест на „личностяването“ на опита; то има централен фокус – су-

---

<sup>5</sup> DELEUZE, G. *Cinéma I: L'image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983, p. 20.

<sup>6</sup> „Различие и повторение“, цит. изд., с. 185.

бектът, в който всички наши преживявания се означават като принадлежащи ни. Както се опитах да покажа по-горе обаче, в Кантовата критика на *проблематическия* или скептически идеализъм на Декарт централен момент беше дестабилизирането, чрез поставянето му под въпрос, на когнитивния субект – противно на това, което доксата приписва на Кант (един *метапроблематически* метод?), в съгласие с който съществуването трябваше да се изтегли пред скобата на полагането на самотъждествеността на субекта чрез рефлексивно отношение: „Мисля, следователно съществувам“. Независимо от това, Делюз явно схваща именно това извеждане пред скоби като предпоставянето на трансценденталното единство на аперцепцията – в съгласие с което неговата проблематизация се опитва да достигне до въвеждането на диференциалния момент в самото поле на трансценденталното. Именно вследствие на този краен опит за основаване на опита Делюз форсира прехода от сингуларния емпиричен опит, в който е опакована какавидата на индивида, към безличния и пред-индивидуален трансцендентален опит. Именно тези надлични или безлични условия на опита Делюз свързва с Бергсоновата категория *виртуално*: което именно е мислено не като условие на възможността на опита, а като условие на генезиса на реалния опит.

### Как е възможен продуктивен синтез?

Как Делюзовата философия на различието, която обикновено е смятана за философия на радикалното различие – различието, изведено в полето на трансценденталното – разрешава в термините на радикализацията на Кант проблема на продуктивния синтез? Не е ли Делюзовото реално *преди* производителността?

Вероятно този въпрос, или по-точно необходимостта от разрешаването на този онтологически проблем отвежда Делюз и Гатари към фокусирането върху проблематиката на желанието като потенция, или дори я обуславя. Ето какво казва Феликс Гатари, опитвайки се да изясни в разговор с Джордж Стамболян споделяната с Делюз теза върху желанието: „За Жил Делюз и мен желанието е всичко, което съществува *преди* противопоставянето между субект и обект, преди репрезентацията и производството. Това е всичко, с което светът и афектите ни конституират въвн от самите нас, независимо от нас самите. Това е всичко, което прелива от нас. Ето защо ние го определяме като поток [flux]. В този контекст ние бяхме принудени да създадем ново понятие, за да бъде ясно защо този вид желание не е някаква недиференцирана и следователно опасна, подозрителна или кръвосмесителна магма. Ето защо говорим за машини, за „желаещи машини“, за да покажем, че тук все още не става дума за „структура“, тоест за каквато и да е субективна позиция, обективен излишък или референциални координати. Маши-

ните организират и свързват потоците. Те не признават различия между лица, органи, материални потоци и семиотични потоци.“<sup>7</sup>

В някакъв смисъл, но единствено синонимичен спрямо тезата на учителя на Гатари, Жак Лакан, желанието тук също е името на Реалното. Желанието е самото реално – то е материята на реалния опит, преди разделянето на субект и обект, преди репрезентация и производство. От тази гледна точка то се доближава до описанието на понятието за съществуване в идеогенетичния модел на Красимир Манчев: начална семантична потенция, подлежаща на прогресивна векторизация и диференциация чрез насочването от модалните оператори (между които именно модалността на желанието заема централна позиция)<sup>8</sup>. Същевременно тезата върху желанието прави ефективна и свръхкритическата потенция на Кантовото понятие за *Wirklichkeit*. Следователно може да се твърди, че повратът на Делюз по посока на проблематиката на желанието, свързан със съратничеството с Гатари, следва директно онтологическата революция, осъществена в „Различие и повторение“, революция, която все още трябва да установява своя нов порядък, своя *хаосмос*. Нека предположим, че потенцията, различна от възможния опит и същевременно алтернативна на производството, представлява своего рода алтер-производителност на самото реално, с други думи преодолява предполагаемата, посочена от Маймон пукнатина в архитектурата на Кантовата система, която, разбира се, и обуславя ключовата роля на Маймон и неговото понятие за диференциали в аргументацията на Делюз. Диференциалите задават перспективата на онтологическата сингуларност, която ще позволи съ-полагането на проблематиката на едногласието, тоест на битието, с тази на желанието, тоест на съществуването, като една *едногласна реалност* преди онтологическата разлика. Различието суспендира разликата.

Именно в тази перспектива Делюзовото понятие за дивергентен синтез очевидно трансформира Кантовото понятие за априорен синтез, но при все това запазва неговата матрица. Реалното е продукт на синтетично производство; синтетичното производство е *алтерпроизводство*; то не е позитивно, а афирмативно и трансформативно. Трансформацията на синтетичната матрица на реалното, предложена от Делюз и Гатари, предполага иманентизирането на субективния деятел, тоест „имплантирането“ на ядра на субективност на нивото на емпиричното. Пара-субективните диференциали са реалната материя на едногласното битие.

---

<sup>7</sup> GUATTARI, F. Liberation of Desire. – In: G. STAMBOLIAN and E. MARKS (eds.). *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts / Critical Texts*. Ithaca: Cornell University Press, 1979, p. 57. Връзката на тази радикална дефиниция с Кантовото понятие за желание е отворен и сложен, ключов въпрос. Но тя ще бъде разисквана другаде.

<sup>8</sup> Вж.: МАНЧЕВ К. *Принципи на оперативното езикознание*. София: Метеор, 2018.

## Трансценденталното производство като онтологическо производство

През призмата на радикализацията, предложена от Делюз и Гатари, можем да разберем защо Кант, изобретателят на модерното понятие за реално, ще установи и структурната предпоставка за привилегироването на *новото* като моторна категория на модерността, която ще установи своето пълновластие с двойната революция на Робеспьер и Новалис. Нека уточним, че Кантовата теза върху *постоянството на субстанцията* отхвърля тезата за субстанциално нови неща, която би била Троянски кон на недопустимата за Кант идея за „зависимостта на света от върховна причина“: „тук става дума само за явления в полето на опита, единството на които никога не щеше да е възможно, ако бихме допуснали да се създават нови неща (нови с оглед на субстанцията).“<sup>9</sup> Но ако трансценденталното е *новото реално*, то произведените от законодателстващия разсъдък с посредничеството на продуктивната способност за въображение обекти на възможния опит са именно новите *нови неща*. Същевременно в „Забележката към амфиболията на понятията на рефлексията“ Кант предупреждава именно срещу създаването на „ново поле от предмети“. Но предупреждението се отнася изрично за предмети, надскачащи света на явленията, тоест на опита, с други думи на материалния субстрат на нагледите: „Критиката на този чист разсъдък не позволява значи да си създаваме ново поле от предмети извън онези, които могат да му се представят като явления, и да блуждаем в интелигибилни светове, нито дори в понятието за тях“ (A289 / B345, с. 313). Кант подчертава, че подобна илюзия не е безоснователна, доколкото се корени в надскачането на „назначението“ на разсъдъка по посока на трансценденталната му употреба, в следствие на което „предметите, т. е. възможните нагледни, трябва да се съобразяват с понятията, а не понятията – с възможните нагледни“ (пак там). Именно трансценденталната употреба на разума позволява произвеждането на предмети на опита, без при това да отрича тяхното емпирично основание: напротив, сетивното определяне на предметите е необходимо условие на мисленето. С други думи, идеята за ново трябва самата тя да се мисли трансцендентално. Ако трансценденталното е онтологическата мяра на реалното, то тази мяра има продуктивен ри-

---

<sup>9</sup> КАНТ, И. *Критика на чистия разум*. Трето издание. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2013 [Първо издание: София, Изд. на БАН, 1967], A186 / B230, с. 240. Оттук нататък ще цитирам по последното трето българско издание на Първата Критика, най-вече поради добавената в него оригинална пагинация на книгата (А се отнася до първото издание от 1781 г., а В – до второто от 1787 г.), значимо удобство при цитирането, което читателите и изследователите на Кант дължат на щедрите усилия на Огнян Касабов.



тъм. Но продуктивен ритъм означава склоняване на *необходимо* възможната материя на явлението; феномените следователно се явяват като склонения на съпротивляващото се ноуменално ядро на нещата в себе си: ядро, в което обаче действа същият микроонтологически синтез, който *клони* в трансценденталното склоняване. Учредяването на хоризонта на новото като едновременно регулативен и мобилизиращ действието, следователно е свързано с Кантовия модален обрат.

В това отношение предлаганият *свързкантиански* прочит на онтологията на Делъоз намира подкрепа в анализа на Стивън Шавиро, сближаващ Кант с Бергсон и Уайтхед в линията на Делъоз, вместо да ги разграничава банално, следвайки инерцията на привидните очевидности. Ще приведа един пространен цитат от забележителната статия на Шавиро „Новост и двойна причинност у Кант, Уайтхед и Делъоз“:

Разбира се, оценностяването на новото от страна на Уайтхед и Делъоз има своите предшественици. (...) Но истинската повратна точка идва век преди Бергсон и Ницше, с философската „Коперникова революция“ на Кант. Самият Кант не цени изрично новото, но именно той извършва подобно оценностяване (или преоценка) за първи път. Той я извършва, премествайки фокуса на философията от въпроса за същността („какво е това?“) към въпроса върху начина („как това е възможно?“). Кант отхвърля търсенето на абсолютно детерминиране на битието: това е неизпълнима и наистина безсмислена задача. Вместо това, той се опитва да определи необходимите условия – или това, което днес бихме нарекли структурни предпоставки – за съществуването на това, което е, в цялото му разнообразие и променливост. Това означава, че Кант ни предупреждава, че не можем да мислим отвъд условията или границите на мисълта, които той установява. Но той също ни казва, че след като тези условия са дадени, съдържанието на това, което се явява, не може да бъде предписано. Начините, по които се явяват нещата, са ограничени, но самите явления не са. Те не могат да бъдат известни предварително, а трябва да се натъкнем на тях в хода на опита. Това означава, че опитът винаги може да ни изненада. Нашите категории никога не са окончателни или всеобхватни. Аргументът на Кант срещу метафизичния догматизъм, подкрепян и от Уайтхед, и от Делъоз, означава, че битието винаги остава отворено. (...) Въпреки че Кант не изоставя напълно стария дуализъм на реалността и явлението, в крайна сметка той го преосмисля радикално. Защото в „Критика на чистия разум“ непроменливата реалност се отхвърля като недостижима и непознаваема и следователно като неподходящ обект за метафизични спекулации. Елиминирайки ноуменалната сфера от всяка възможност за познание, Кант в действителност подкрепя версия на „онтологичния принцип на Уайтхед“, който твърди, че „няма нищо, което да се влива в света отникъде. Всичко в действителния

свят се отнася до определена действителна същност<sup>10</sup>. В Кантови термини това означава, че явленията могат да се отнасят само до други явления – а не до ноумените като (предполагаеми) основополагащи причини. Всичко, което ни засяга, всичко, което е важно за нас, попада в сферата на променящите се явления.<sup>11</sup>

Така Кант разтваря *серията на Реалното*: реалното вече се явява като *онтологически вектор с модално основание*. Следователно ако иманентни са понятията, които не надскочат границите на опита, то Кантовото трансцендентално, разбрано като същностна артикулация на реалното, ще обозначава не нещо друго, а безкрайната серия на реалното като продуктивна, *пойетична* серия. Трансценденталното, въобразено първоначално от Кант в опозиция на реалното, задава неговия нов, *необходим* хоризонт. Това обаче означава, че у Кант не може да става дума за изчерпване на възможното от реалното, доколкото реалното е потенциално отворено и следователно възможността е вписана начално в структурата му.<sup>12</sup>

### Въображението отвърща на онтологическия удар

Тук е мястото, на което трябва по необходимост да апострофираме критиката на Делюз със свръхкантианския въпрос относно възможността на реалния опит въвн от априорния синтез на продуктивното въображение. С други думи, пита се: дали обратът на Делюз по посока на реалния опит не иззема позициите на въображението като потенциално продуктивна, *онтогонична* способност? Дали в своя опит за радикализация на трансценденталния жест Делюз не подценява свръхкритическата потенция на трансценденталната способност за въображение да достигне прага на *онтогонична* продуктивност?

Нека се спрем още веднъж за кратко върху способността за въображение, за да синтезираме Кантовите определения. Способността за въображение е определена като *свързваща* способност (B164). Тя се разделя на два типа, съответстващи на разделението между „низши“ и „висши“ способности: *репродуктивна* и *продуктивна* способност за въображение: „Доколкото способността за въображение е спонтанност,

---

<sup>10</sup> WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978, p. 244.

<sup>11</sup> SHAVIRO, S. Novelty and Double Causality in Kant, Whitehead and Deleuze. – In: S. O’SULLIVAN and S. ZEPKE (eds.). *Deleuze, Guattari, and the Production of the New*. London and New York: Continuum Books, 2008, p. 206.

<sup>12</sup> Следователно, противно на това, което смята Бергсон, Кантовото възможно в действителност е от порядъка на *потенцията*, на това, което самият Бергсон ще нарече *виртуално*. По същата причина и Делюзовият Бергсон не би бил възможен без Делюзовия Кант, така както Делюзовият Кант очевидно не би бил възможен без Делюзовия Бергсон.

аз я наричам понякога *продуктивна* способност за въображение и я отличавам по този начин от *репродуктивната*, чиято синтеза е подчинена единствено на емпирични закони, т. е. на тези на асоциацията, и която следователно не допринася нищо за обяснението на възможността на априорното познание и затова спада не към трансценденталната философия, а към психологията“ (В152, с. 183). Двата типа имат респективно два типа действие: *емпирично* и *трансцендентално*, определени съответно като *апрехензия* и *схематизъм*. Репродуктивната способност за въображение свързва представите, докато продуктивната свързва явленията като закони. Продуктивното въображение свързва представите според правилата на разсъдъка, в съответствие с неговите чисти понятия – категориите. С други думи, продуктивният синтез представлява действието на разсъдъка върху усещането (сетивния наглед). Така продуктивното въображение позволява преодоляването на хетерогенността на двата източника на знанието: „Тъй като всяко възможно възприятие зависи от синтезата на апрехензията, но тя самата, тази емпирична синтеза, зависи от трансценденталната синтеза, следователно от категориите, то всички възможни възприятия, следователно и всичко, което може евентуално да стигне до емпиричното съзнание, т.е. всички явления на природата, по отношение на връзката си трябва да се подчиняват на категориите, от които природата (разгледана само като природа изобщо) зависи като от първоначално основание на своята необходима закономерност (като *natura formaliter spectata*). Обаче и чистата способност на разсъдъка не може само чрез категориите да предпише а priori на явленията повече закони от тези, на които се опира една *природа изобщо* като закономерност на явленията в пространството и времето. Частните закони, тъй като засягат емпирично определени явления, *не могат да се изведат напълно* от категориите, въпреки че всичките са подчинени на тях. За да се познаят *изобщо* тези последните, трябва да се прибави *опитът*; но за опита изобщо и за това, което може да се познае като негов предмет, ни поучават само онези априорни закони“ (В164–165, с. 196–197). С други думи, въображението има законова роля не просто като „закон за свързване“ в репродуктивно отношение, а доколкото продуктивният синтез, дори и подчинен на разсъдъка, в действителност е израз на трансверсалното му действие. Това, което тук определихме като *трансверсално* действие, е именно осъществяването от продуктивната способност за въображение пресичане на онто-логическата бариера между двата източника на знанието: усещане и разсъдък.

Същевременно с оглед на трансверсалното действие на въображението се изправяме пред няколко принципни вътрешни противоречия в Кантовата аргументация, поне на реторично ниво. Те могат да бъдат сведени до въпроса: как въображението, от една страна, е *спон-*

танна способност, а от друга страна – не е *творческа* (доколкото не е автономна, а управлявана от разсъдъка способност, както видяхме на В165)? Та нали самият синтез е определен като творчество? Как без да е творческа, е *изкуство* („скрито в дълбините на човешката душа изкуство“, В181, с. 208)? Да разбираме ли Кантовата уговорка в смисъл, че въображението е продуктивна способност единствено с оглед на емпиричния синтез, условие на трансценденталния, а не с оглед на „субстанцията“, тоест конститутивно? Подобно предположение би открило допълнително основание в семантичната структура на немската дума за въображение – *Einbildungskraft*: въображението е ли способността, която произвежда единствено образи, но не и *материя*? В действителност ограничителната трансцендентална „санкция“ в случая има за задача да ограничи не толкова емпирическата възможност, колкото интелектуализма. Кант очевидно внимава да не предостави подстъп за схващането на въображението като *фантастична* способност в смисъла на схоластиката, преработваща на свой ред арабските преработки на Аристотеловите постановки от „За душата“, все още имащо отгласи в „рационалната психология“ на епохата<sup>13</sup>, тоест да не се позволява то да бъде мислено като форма на пасивния, „патетичен интелект“, обладаван от *pous poetikos*. Следователно въображението играе ключова роля в производството на феноменалния порядък, света за нас, съгласно законодателната дейност на разсъдъка.

Това обаче променя решително схващането за същностно отделяне на трансценденталния метод на Делюз от Кантовия първоизточник. Ако Делюз определя философията си като трансцендентална, то е именно поради синтетичната аксиоматика на метода, насочена срещу анти-иманентистките подходи. Да подчертаем още веднъж: Кантовият трансцендентален обрат от една страна отхвърля всяко метафизично трансцендиране на опита (в което остава съзвучен на скептическата аксиома на Хюм), но същевременно схваща самия опит като *творец*. От тази гледна точка трансценденталният метод се основава на *синтетична аксиома*; творческата му задача е да „регулира“ употребата на иманентните на опита синтетични операции. Но регулативната употреба сама е творческа, доколкото единствено чрез (мета)синтетичното свързване на трансценденталните и емпиричните синтетични операции те придобиват реално измерение. „Най-висшият принцип на всички синтетични съждения значи е: всеки предмет е подчинен на необходимите условия на синтетичното единство на многообразното на нагледа в един възможен опит“ (A158 / В197, с. 218). Независимо че Делюз подема Маймоновия опит за философия на различието чрез

---

<sup>13</sup> Тоест схващането на *фантазията*, способността за производство на образи, като *материално* производство.

фундаменталната идея за диференциален синтез, той създава изключително комплексен понятиен механизъм, чрез който да я реинтегрира в трансценденталната аксиома, удържана докрай, тоест недопускателно никакъв трансцендентен излаз или основание. В тази комплексна операция Делюз открива парадоксална подкрепа у създателя на понятието за *реално* Дънс Скот и у неговия радикален последовател Барух Спиноза. Идеята за неотделимостта на потенция и експресия, развита, паралелно на „Повторение и различие“, в „Спиноза и проблемът за експресията“ (идея, очевидно свързваща имплицитно скотистката „чиста онтология“ на *univocitas entis* с единната и безкрайна субстанция на Спиноза – така както, според Аристотеловия постулат, развит от Дънс Скот, „битието се изказва в един и същ смисъл за всичко, за което се изказва“ [l'être se dit « en un seul et même « sens » de tout ce dont il se dit]<sup>14</sup>, субстанцията на Спиноза е иманентна на модусите си), би трябвало да ни отведе до заключението, че ако безкрайността на атрибутите и модусите са ко-субстанциални на субстанцията, то е защото субстанцията се изразява непосредствено в тях, при което всъщност, ни повече, ни по-малко, ги произвежда. Но тази онтомодална идея отговаря на структурата на трансценденталната модалност, а именно: трансценденталната схема, *третото*, е от една страна сетивна, а от друга – интелектуална (A138 / B177, с. 207). Тя може да даде единното на многообразието на явлението единствено *модифицирайки* сетивността: „Защото ние видяхме по този случай, че понятията са свършено невъзможни нито могат да имат някакво значение, когато не е даден предмет или на тях самите, или поне на елементите, от които те се състоят, и че следователно те съвсем не могат да се отнасят до неща сами по себе си (без оглед на това, дали и как тези могат да ни бъдат дадени); и по-нататък, че единственият начин, по който предметите ни се дават, е модификацията на сетивността ни; и накрай, че освен функцията на разсъдъка в категорията чистите априорни понятия трябва да съдържат а priori още и формални условия на сетивността (именно на вътрешното сетиво), които съставляват общото условие, единствено при което категорията може да се приложи върху някакъв предмет. Ние ще наречем това формално и чисто условие на сетивността, до което разсъдъчното понятие е ограничено в употребата си, схема на това разсъдъчно понятие, а начина на работата на разсъдъка с тези схеми – *схематизъм* на чистия разсъдък“ (A140 / B179, с. 207–208).

В „Критическата философия на Кант“, една от най-значимите книги върху Кант в последния половин век, поемаща наследството на радикалните прочити на Кант от Маймон и Фихте до Вилхелм Вайшедел и Фердинан Алкие, Делюз следва „възходяща“ линия на осмисля-

---

<sup>14</sup> DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 210.

не на ролята на въображението у Кант. Изложението му също изхожда от констатацията за *подчинения* характер на въображението: „Няма да си позволим да приемем на основата на този текст, че схематизмът е най-дълбокият акт на въображението или най-спонтанното му изкуство. Схематизмът е оригинален акт на въображението: само той схематизира. Но той схематизира единствено когато разсъдъкът има ръководна роля или законодателна власт. Той схематизира единствено с оглед на спекулативния интерес.“<sup>15</sup> Така на пръв поглед Делъзовото изложение не се разграничава решително от утвърдената интерпретация на средищната Кантова категория. Но в третата глава на книгата, „Отношение на способностите в критиката на способността за съждение“, поставяйки наново въпроса за въображението в контекста на Третата Критика, Делъоз предлага една същностно трансформирана идея, която придобива допълнителна значимост в контекста на повратните книги от 1968 г. „Различие и повторение“, „Логика на смисъла“ и „Спиралата и проблемът за експресията“:

Такова е разногласното съгласие на въображението и разума: не само разумът, но и въображението има „свръхсетивна цел“. В това съгласие душата се усеща като неопределено свръхсетивно единство на всички способности (...). И така, виждаме, че съгласието на въображението с разума не просто се предполага: то действително е *породено*, породено в несъгласието. Ето защо здравият разум, който съответства на усещането за възвишеното, не се отделя от „културата“ като движеща сила на генезиса си. Именно в този генезис научаваме същностното за собственото си предназначение. Всъщност идеите на разума са спекулативно неопределени, но практически определени.<sup>16</sup>

\* \* \*

Така тук се изправяме пред необходимостта от метакритика на трансцендентално-емпирическите съюзнически критики от свръхкритическа позиция. Във фокуса на „вътрешното ѝ око“ – идеята за Кантовото въображение като производство на реалното. За да удържим стратегическото разграничение между нивото на радикално критическия хипотетичен прочит от това на свръхкритическата тетика, нека първо видим докъде текстът на „Критиката“ позволява на онтогоничната потенция на въображението да се разгърне и откъде нататък то се развихря според стихийната воля на нашето желание. Но най-важен тук е не толкова (авто-)контролът на пораждането на значения, тоест идентифицирането на така или иначе неидентифицируемата субстан-

---

<sup>15</sup> DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 2004 [1963], p. 29.

<sup>16</sup> Пак там, с. 74–75.

циално, флукутираща и същностно пластична граница между интерпретация и свръхинтерпретация, или между критика и свръхкритика, а мобилизирането на тетиката като сърцевина на хипотетиката, която, според изискването на структурния миметизъм, би отговаряла на ретроактивното конститутивно действие на втората каузалност, необходимостта-желание на свободата, върху първия каузален порядък, необходимостта-действителност на природата, действие на пробива в самата онтологическа пустота на трансценденталния разрив.

Ако Саломон Маймон вярва, че осъществява скока между двата порядъка, то е може би именно защото му липсва онтогоничното реле на схематизма на продуктивното въображение. Така в крайна сметка се поставя въпросът: не предлага ли именно Кантовата стратегическа теза върху продуктивното въображение решението на идентифицирания от него проблем? А именно: продуктивният синтез на въображението засяга производството на реалното, давайки му собствените му понятия и свързаност. (Нещо повече, както вече отбелязахме по-горе, първоначално Кант смята, че априорните синтетични съждения могат да се отнасят към „нещата в себе си“.) Континуалната продуктивност на инфрапрезентациите сякаш отменя именно творческата потенция на Кантовия разсъдък; както и Хюм преди него, сякаш и на Маймон „не му е дошло на ум“, че „сам опитът е творец“. Но не е ли Кантовата идея за *опита-творец* предшественик именно на идеята за емпиричен синтез (вече налична у Кант под формата на синтеза на апрехензията, чрез който многообразното на емпиричния наглед, на явлението, става възприятие и следователно предмет на синтетичното му разширяване, осъществявано от опита) и следователно на трансценденталния емпиризъм?

Ето защо спонтанната каузалност отговаря на тайнствената спонтанност на способността за въображение, тоест не само надгражда връзката на разсъдъка с опита (емпиричните данни са сигурни единствено чрез синтетичното им производство от опита, без при това да бъдат Лайбницови „смътни идеи“ или неделими възприятия), но и разкрива продуктивното ядро на репродуктивния синтез. Тази *тайна* енигматична сила, както ще стане ясно чрез Третата Критика, е *присадена* върху спонтанния порив на природата, чиято пойетична структура същевременно е въз-произвеждана от способността за въображение; именно тя, тайната сила, (пре)образува природния импулс – по посока на името, което Шопенхауер ще даде на нещата в себе си: *воля*. Как в противен случай да разбираме енигматичното пояснение за тайното изкуство на схематизма? Да припомним още веднъж: „Този схематизъм на разсъдъка ни с оглед на явленията и тяхната чиста форма е скрито в дълбините на човешката душа изкуство, истинските похвати на което *мъчно ще можем да научим от природата* и да ги изложим открито пред нас“ (A141 / B181, с. 208, курс. мой, Б. М.).

Така в крайна сметка идеята за опита-творец, подсилена от продуктивната способност за въображение, разкрива онтогоничната *способност* или *сила* на *възможния* свят – като модалната енергия на *необходимия* свят. Противоцелесъобразният ход, чийто пулс се ускорява на ръба на бездната на възвишеното в Третата Критика, посочвайки *предела* на онтогоничната способност откъм възможното, утвърждава възможността на един *необходим* свят; една висша целесъобразност. Така необходимата способност на възможния опит (светът като съвкупност на свързаните от способността за въображение явления) става възможност на един *необходим* опит: опитът на свободата. Опитът на *необходимия* свят. Така противоцелесъобразният опит на чувовищната/възвишена несъизмерност, този спазъм на способността за въображение, който (само-)индуцира един друг порядък на идеята, извършва катастрофичния скок от хипотетичен към тетичен модус. Свръхкритическата му мобилизация разкрива неговата модална *хипертетика*, тоест иманентния закон на правилото. Ето защо синтезът на продуктивното въображение би следвало бъде мислен като продуктивна онтогонична деятелност.<sup>17</sup>

### Преобрънатото въображение, или органи за бъдещия субект

Така *хипертетичният* хоризонт разтваря пространството на философската фантастика – пространството, където се рее най-радикалната романтическа фантазия, или фантастична лудост, тази на Новалис: за създаването на нови светове са ни нужни нови понятия, нови сетива, нови органи, нови тела, нов свят. Архаичната, древна поне колкото мистичния неоплатонизъм, биокосмическа визия за Космоса като живо същество, идея, възродена от маговете-философи на Новото време като Фичино, Парацелз и Бруно, тук става иманентен модел на онтогонията.

Ако въпросът за *Darstellung* (не толкова на репрезентацията, колкото на представянето, ако не и на *представлението*) е една от тайните обсеии на модерността, то това не се дължи просто на средищното място, което заемат в нея структурите на репрезентацията и логиката на манифестацията, на икономията на смисъла; напротив, тази обсеия се дължи на обзетостта на модерността от идеята за непредставимото, за

---

<sup>17</sup> Едва ли е необходимо да се настоява върху съвършено различните основания на предложената тук онтологическа мобилизация на продуктивната способност за въображение в сравнение с опита на Хайдегер да използва способността за въображение като основание на привличането на Кант като съюзник в кръстоносния поход на фундаменталната онтология. При всички случаи обсъждането на оригиналната интерпретация на Хайдегер в „Кант и проблемът за метафизиката“ надскача задачата на тази студия.



това, което не може да бъде представено поради отсъствието на модел. В заключение ще се спра на тезата на Новалис върху *Darstellung*, която се основава на едно парадоксално усвояване на Кантовата идея, развита във формата на фантастично или чудодейно кантианство (термините на самия Новалис са „фантастика“/*Die Fantastik* или „гениология“). Въпросът за едно *анархично* сътворение и за *силата* на *Darstellung*, разбира се, произтичат от Кантовия въпрос върху способността за въображение, *Einbildungskraft* – въпрос, обвързан чрез една *чудодейна* предхегелова диалектика с въпроса за непредставимото, тоест за пределите на репрезентацията. На първо място, можем да разглеждаме естетическата идея и следователно *Darstellung* у Кант – доколкото, припомням, естетическата идея е именно представяне, *постановка*, според Кант – като ставането-сетивна на една идея на разума, например на едно невидимо същество или на един момент на опита. Цитирам Кант: „Поетът се осмелява да дава сетивна форма на идеи на разума за невидими същества, за царството на блажените, ада, вечността, творението и т. н.“<sup>18</sup> Следователно у Кант поетът се осмелява да направи видимо невидимото, прави сетивно извънсетивното; но дали той би могъл да представи непредставимото, тоест това което пре-стъпва, из-стъпва способността за въображение? Така неизбежно достигаме до въпроса за възвишеното. Нека припомня съвсем накратко прочутата Кантова теза върху възвишеното. В § 25 на Третата Критика четем: „И така нищо, което може да бъде предмет на сетивата, разгледано по този начин, не може да се нарече възвишено. Но тъкмо затова, защото в способността ни за въображение има стремеж към напредване в безкрайното, в разума ни обаче лежи претенция за абсолютна тоталност като реална идея, самото онова несъответствие на нашата способност за преценка на величината на нещата от сетивния опит спрямо тази идея буди чувството за една свръхсетивна способност у нас“.<sup>19</sup> С други думи, *Einbildungskraft* като субективна способност не може да бъде адекватна не само на силата, *Kraft*, в смисъла на *природна сила* – на суровата сила на природата (*Macht*), за която говори § 28 – но също и на идеята на разума за безкрайно или абсолютно, чието ядро остава свръхсетивно, въпреки че естетическата идея обвива със сетивна тъкан повърхността му. Възвишеното като неадекватност, която предполага *разстройването*, тоест развалянето на „настройката“ на способността за въображение и на *Darstellung*, се явява на първо място като неадекватност на способностите – на разума и въображението (*математическото възвишено*), и след това като неадекватност на идеята на разума с ноуменалната материя на света: „неадекватността“, „не-

---

<sup>18</sup> КАНТ, И. *Критика на способността за съждение*. София: Изд. на БАН, 1980, § 49, с. 206.

<sup>19</sup> Пак там, с. 132.

съразмерността“, на която се основава чувството за превъзходство на разума (*динамическо възвишено*). Става ли следователно дума, също и у Новалис, независимо от онтологическия му порив, за една субективна способност?

Ако у Кант усещането за свръхсетивна способност се явява като резултат на провала на способността за въображение, то за Новалис продуктивната способност за въображение или, според неговия предпочитан термин, фантазията, не е нищо друго освен „чудодейно сетиво“, което може да замени всички други сетива. Фантазията следователно е „екстра-механична“ сила, което е нещо напълно различно от свръхсетивното в кантовия смисъл: „Въображението е това чудодейно сетиво, което може да замени всички други сетива – и което е вече до голяма степен в наша власт. Докато външните сетива изглеждат подложени на механични закони, въображението не изглежда свързано с присъствието и контакта с външни стимули.“<sup>20</sup> Въпросът за въображението като свръхсетивно сетиво, тоест като сетиво, което обхваща всички останали сетива, трансформирайки ги в продуктивни органи, преминава през цялата рефлексия на Новалис. Въображението е свръх-сетиво, което умножава сетивата и техните органи; то е самата потенция на сетивата: „Хипотези върху умножаването на сетивата – върху потайни и нови сетива – върху тяхната възможна организация“ (фрагмент 671 на „Das Allgemeine Brouillon“). Така, логично съобразно своята фантастична логика, Новалис предполага, ни повече ни по-малко, възможността на нови сетива, на автопойетични сетива, които имат „преобърнато“, тоест продуктивно действие – те произвеждат собствената си възможност: нови органи. Произведените по необходимост нови органи учредяват една фантастична органология.

По този начин се осъществява прехода от *надсетивно* към *свръхсетивно*: от надсетивната способност (Кантовият разум) към една пойетическа способност – свръхсетивна творческа потенция. С други думи, фантазията у Новалис сякаш отвежда към преодоляването на различието между наглед и понятие; отсега нататък нагледът се представя като иманентна на понятието потенция, като негова ателическа иманентност. Според Новалис именно фантазията произвежда идеите. Фрагмент 318 на „Das Allgemeine Brouillon“ свидетелства за това чрез един симптоматичен пример, този за математика, майсторът на „числите“ идеи: *поетическият философ (poetus philosophus)* е „в състояние

---

<sup>20</sup> Фрагментите на Новалис са цитирани по т. нар. „Historische-Kritische Ausgabe“: Novalis, *Schriften*, под ред. на Paul Kluckhohn и Richard Samuel, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, т. II (1960) и III (3 изд. 1983). Ползвам и небезпроблемното френско двутомно издание на Армел Герн: Novalis, *Œuvres complètes* (éd. et trad. par Armel Guerne), t. II. Les Fragments, Paris, Gallimard, 1975 (оттук нататък ОС). Предложеният тук цитат е от *Schriften*, т. II, с. 650.

на *абсолютно творчество*“. Продуктивната способност за въображение, издигната в творческа способност<sup>21</sup>, в крайна сметка обхваща целия разум, като негова способност или родова сила: „Творческото въображение се разделя на разум, съждение и сетивна сила. Всички те заедно съставляват всяка представа (израз на продуктивното вдъхновение)“ (ОС, с. 286). Така идеята на разума се оказва сама по себе си поетическа идея, и следователно *идея-свят*. Да го кажем така: ако светът има *поетическа форма* (фрагмент 325 „Das Allgemeine Brouillon“ говори за „поетическа форма на света“), то е защото въображението *формира* света. Нещо повече от трансцендентален хоризонт с онтологически произход, творческото въображение се утвърждава като онтологическа сила, иманентна на света: силата на въвеждането-в-образ или на живота е силата на света, която, чрез поета, *се прави свят*. Тоест тази екстра-механична или свръхсетивна сила е в същото време органична сила, органичната сила на ставането-органон на живота.

С други думи, поетът – или творецът – е *операторът* на онтологическата потенция: „творецът е дал живот в органите си на семето на самоформиращия се, самовъобразяващия се живот; той е усилил и издигнал тяхната възбудимост до духа, до степен, при която е в състояние да еманира навън идеи по собствена воля, без външно изискване – и той може да използва органите си като оръдия, като инструменти, модифициращи според волята му външния свят“ („Фрагменти, подготвени за нови сборници“, фрагмент 210; ОС, с. 92). Какво означава да се стимулират органите, за да станат продуктивни? Това означава на първо място да се мобилизират органите на сетивата, за да се задействат наобратно („Очевидно преобърнатата употреба на сетивата остава тайна за по-голямата част от хората, но всеки творец я познава“, пак там). Това означава, ни повече ни по-малко, да се трансформира продуктивното въображение в продуктивна органика. Въображението, и заедно с него диспозитивът на *Darstellung* напускат сферата на аналогичното, за да достигнат до една радикална, органична иманентност, която основава органически волята за действие в света. По този начин въображението става онтологическа техника, антропо-техника. Тази техника не е нищо друго – нищо по-малко от сътворението на ново тяло като инструмент на нов свят: „Тялото е инструментът, оръдието за формирането и модификацията на света. Трябва следователно да се стремим да направим от тялото си универсален орган.

---

<sup>21</sup> Въображението се явява като творческа сила вече у Кант: „Когато под едно понятие се постави представа на способността за въображение, която принадлежи към неговото изображение, но сама за себе си дава повод да се мисли толкова много, колкото никога не може да се обхване в определено понятие, следователно разширява самото понятие естетически по неограничен начин, то способността за въображение тогава е творческа“ („Критика на способността за съждение“, цит. изд., с. 207).

Да модифицираме инструмента си означава да модифицираме вселената“ (фрагмент 242; ОС, с. 102–103). Трансформацията на света следователно ще се случи чрез трансформацията на органите, чрез преобръщането на сетивата. Да трансформираш света означава да трансформираш себе си; условието за трансформацията на света е да трансформираш себе си: такава е, рискувам да твърдя, хипотезата на Новалис, която не може да бъде отхвърлена освен чрез експериментален провал. Поетът, който оживява – интензифицира, трансформира – своите органи, за да трансформира света, е органът на света; той е органът на автоформативната, само-изобразяващата, автопойетична сила на света.<sup>22</sup>

Така поетът на Новалис се явява като създанието, което актуализира радикално своята потенция, своята мощ; което изстъпва своята субективна самодостатъчност, за да стане онтологически орган, който формира-изразява живота, трансформирайки-интензифицирайки собствените си органи, трансформирайки органите на света, който именно чрез тях става свят, се прави свят. Човекът е задача, така както е задача самият свят. Тази задача е поетическа задача. Преди човекът да бъде надскачан, той трябва да бъде създаден. Поетическа антропотехника е онтологическа текно-айстетика.

Така невъобразимите техники на тялото се явяват като друго склоняване на представата за възможния опит и материята в самото им множествено ставане: фантастичната органология на Новалис сякаш дава отговор – радикално нов отговор, разбира се – *именно* на Кантовия въпрос от първата „Критика“: „[Д]али възможността на нещата се простира по-далеко, отколкото опитът може да стигне“?<sup>23</sup> Или: дали има едно „съвсем друго поле на материята“ отвъд синтеза на даденото, предмет на разсъдъка? Въпросът, чиято фантастична потенция Кант побързва да неутрализира („Защото ако само допуснем във въображението си външно сетиво, това би унищожило самата способност за нагледно представяне, която следва да се определи чрез способността за въображение“, уточнява бележката към В277, с. 269). И въпреки това въпросът, чиято фантастична потенция именно той е разтворил.

Въпросът и фантастичната хипотеза на Кант така предшества

---

<sup>22</sup> Разбира се, тази fasciniраща и амбивалентна фигура разкрива мрачното присъствие на една романтическа антропотехника, ако ли не и на една романтическа евгеника, на идеята за едно органично, крипто-биологично измерение на аристократичното различие или на поетическото превъзходство, отличителните белези на романтизма. Художникът е същество от по-висок онтологически порядък. Все пак тази онтоестетическа фигура се основава преди всичко на една спекулативна операция, тя всъщност е неин резултат: трансформацията на поетическото творчество като висш израз на субекта в онтологическа пойетика.

<sup>23</sup> Пос. бълг. прев., с. 274.

трансхуманистичната или антропо-пoйетичната визия за човека като същество на ексцеса и метаморфозата – визията, получила ясен и директен израз у Фихте в „Предназначението на човека“, описваща човека като същностно метаморфично създание, като същество, чиято природа е в това да надскача и трансформира природата си: трансформативна природа и трансформативно битие.<sup>24</sup> Тази *антропопoйетическа* или *антропотехническа* линия дава израз на ново-Прометеевите – или Франкенщайнови – фантазии на епохата; тя ще устоява и ще бъде радикализирана от романтиците по посока на Маркс, Ницше и радикалната модерност. А оттам до късните визии на Арто за тялото без органи, което, надскачило биологичните си функции и следователно функционалната си органология, ще се научи „да танцува наопаки“, има само крачка. Именно тази крачка ще се опита да реализира Делюз в съвместното си творчество с Феликс Гатари. Ето защо ако чрез Новалис, Арто и Делюз говори лудостта на разума, то това е лудостта именно на Кантовия разум. Проектът за философската фантастика има за цел не толкова да отключи лудостта на разума, колкото да разкрие неразличимостта на тази „художествена лудост“ от този „философски Разум“.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

ДЕЛЪОЗ, Ж. *Различие и повторение*. Прев. И. Кръстева, Вл. Градев. София: Критика и хуманизъм, 1999.

КАНТ, И. *Критика на способността за съждение*. Прев. Ц. Торбов. София: Издателство на БАН, 1980.

КАНТ, И. *Критика на чистия разум*. Прев. Ц. Торбов. Трето издание. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2013.

МАНЧЕВ, Б. *Свобода въпреки всичко. Том I: Свърхкритика и модална онтология*. София: Метеор, 2021.

МАНЧЕВ К. *Принципи на оперативното езикознание*. София: Метеор, 2018.

#### REFERENCES

DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*. [Kant's Critical Philosophy.] Paris: PUF [publ.], 2004.

---

<sup>24</sup> Фихте твърди в „Основи на принципите на правото“, че човекът е единственото *недовършено* същество: „Всички животни са завършени, човекът е единствено указан и щрихиран. (...) Всяко животно е това, което е; единствено човекът първоначално не е абсолютно нищо. Това, което той трябва да бъде, той трябва да стане сам чрез себе си. Природата е завършила всичките си творби, не слагайки ръка единствено върху човека и именно така го е поверила на самия него“ (FICHTE, J. G. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. Alain Renault, Paris: PUF, 1984, pp. 239–240).

- DELEUZE, G. *Cinéma I: L'image-mouvement*. [Cinema 1: The Movement-Image.] Paris: Minit [publ.], 1983.
- DELEUZE, G. *Logique du sens*. [The Logic of Sense.] Paris: Minit [publ.], 1969.
- DELEUZE, G. & I. KRASTEVA, V. GRADEV (trans.). *Razlichie i povtorenie*. [Difference and Repetition.] Sofia: Kritika i humanizam [publ.], 1999.
- FICHTE, J. G. & A. RENAULT (trad.). *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*. Paris: PUF [publ.], 1984.
- GUATTARI, F. Liberation of Desire. In: G. STAMBOLIAN and E. MARKS (eds.). *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts / Critical Texts*. Ithaca: Cornell University Press, 1979, pp. 56–69.
- KANT, I. & T. TORBOV (trans.). *Kritika na sposobnostta za sazhdenie*. [Critique of Judgment.] Sofia: Publishing house of Bulgarian Academy of Sciences, 1980.
- KANT, I. & T. TORBOV (trans.). *Kritika na chistiya razum*. [Critique of Pure Reason.] Third edition. Sofia: Publishing house of Bulgarian Academy of Sciences, 2013.
- MANCHEV, B. *Svoboda v apreki vsichko*. T. I: *Svrahkritika i modalna ontologia*. [Freedom in spite of Everything. Vol. I Surcritique and Modal Ontology.] Sofia: Metheor [publ.], 2021.
- MANTCHEV, K. Principi na operativnoto ezikoznanie. [Principles of operational linguistics.] Sofia: Metheor [publ.], 2018.
- NOVALIS & P. KLUCKHOHN, R. SAMUEL (eds.). *Schriften*. [Works.] Stuttgart: Kohlhammer Verlag [publ.], Vol. II (1960), Vol. III (3 ed., 1983).
- NOVALIS & A. GUERNE (ed. & trans.). *Œuvres complètes, Vol. II. Les Fragments*. [Complete Works, Vol. II. The Fragments.] Paris: Gallimard [publ.], 1975.
- SHAVIRO, S. Novelty and Double Causality in Kant, Whitehead and Deleuze. In: S. O'SULLIVAN and S. ZEPKE (eds.). *Deleuze, Guattari, and the Production of the New*. London and New York: Continuum Books, 2008, pp. 206–216.
- WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.

## THE WORLD AS A TASK OR PHILOSOPHICAL REASON AND POETIC MADNESS.

### KANT, NOVALIS, DELEUZE

**Abstract.** The radicalisation of Kant's critical philosophy by the Jena Romanticism and, above all, by Novalis, is decisive for the understanding of the modern relationship between philosophy and poetry (i.e. literature or, more generally, art), which is both a relationship of continuity and rupture: such is the starting hypothesis of the study. The shared horizon, but also a matrix of the ambiguous relationship of philosophy and poetry, is the turn I venture to describe as a transition from *ontology* to *ontogony*. After Kant, ontology became a field of modal orientation: the world is a *necessary world*. The world is becoming a *task*. The study delves into the conceptual

depth of this turn, respectively of the relation between philosophy and poetry, based on the reading of Kant's critical philosophy proposed by Gilles Deleuze. The analysis sets itself the task of highlighting unexpected yet crucial dimensions of the complex relationship between philosophy and literature, established in modern terms only in the second half of the 18th century. The figures of "Reason" and "Madness", expressing the immanent tension of Kant's productive power for imagination, will occupy a central place among them.

*Keywords:* Kant, Novalis, Deleuze, ontology, imagination, transcendental synthesis, transcendental empiricism, poiesis, ontogony, *new body*.

**Boyan Manchev**, Prof., PhD  
New Bulgarian University  
21, Montevideo Str., Sofia 1618, Bulgaria  
E-mail: b\_manchev@yahoo.com