

Майя Георгиева

Литература и “свят”

Литературата е онази “пролука” в битието, която ни разкрива “свят” чрез силата на словото. Човешкото битие прекрачва собствената си безосновност като трансцендира, „въобразява” свят, който да го спаси от бездната на Нищото.(Хайдегер) Докато метафизиката си задава въпроса за забравата на това „въобразяване”, литературата започва да си го „припомня”.

Точно отчуждаващата странност на съществуващото предизвиква проблема с „присъствието” – всъщност „кой” присъства. За Хайдегер присъствието не е постоянството на идентичността, на ейдоса, на идеалната форма, а тъкмо разпадането, разцепването като “пролука” в битието. Битието като такова - съществуващото, което не е присъствие, може да встъпи в отношение с битието като присъствие само като разпадане, трансцендиране на свят във времевостта, Значи, присъстващото или Da-sein е „отдръпване”, „излизане, „разкъсване”, „пре-стъпване”, „про-ект” на себе си, „различаване” от „съществуващото”. Начинът на битие на Da-sein допуска за себе си такава характеристика - „пребиваване в осъществяването на това различие” .

В епичното самосъзнание словото осъществява това „пребиваване в различието” без присъствието да е „накърнено”. Другият, в който Аз-ът намира пълната форма на своето траене и опространствяване /”хронотоп”/ (Бахтин) поема функцията на заличаващ проблема за Нищото в присъствието. „Другият” на епоса е несъзнаваната форма на „забравата” на битието. Тук не се позволява разпадане на целостта на пространството и времето на героя. Това е свят, в който всички неща получават своята посока, своята далечина и близост, която не подлежи на разпадане в присъствието. Тук няма никаква произволност, никой нищо не може да изтръгне от неговата скритост, защото и разкриването и скриването са модуси на самото битие.(Хайдегер)

При епичната самообективация имаме такъв тип “другост”, при която няма раздвоение между чуждия глас, гласът на “хора” /който в античната трагедия маркира развитието на действието/ и възпяването на себе си. Този “друг глас”, който ме обзема, не ме откъсва от моето “за-себе-си”, той е авторитетен и разбираем автор на моя живот. Разказвайки за своя живот, в който другите стават за мен герои, аз стъпка след стъпка

се вплитам в неговата формална структура /аз не съм герой в своя живот, но аз вземам участие в него, заставам в положението на герой, обхващам себе си със своя разказ/. (Бахтин) В епичното самосъзнание времетраенето е само привидно, там няма действително траене, защото хората и съдбините остават незасегнати от него, то остава само една рамка, която е обозрима от пръв поглед. Тази рамка, обаче, може да бъде видяна и като „граница”, на която се „събира” или ни „напуска” трансцендирания от нас „свят”.

Светът се „събира” или ни „напуска” при встъпването на събитието на общността. (Нанси) Затова на границата на присъединяването и разделянето се случва собственото като качествена определеност - като прието, възприето, желаемо, съобщаемо, назовавано. Но самата граница е “съобщение” на безкрайно външното. Тя дава възможност на качествено специфичното да се състои. Хайдегер нарича това пришествие /Ereignis/, но и присвояване - “събитие”; събитие не е това, което става в определено място, а самото място, експозиция на границата, явяване на пространството и времето.

Явяването на пространството и времето е „възможност”. Възможността е тази, която дава шанса да си “припомним” моженето като единствена и уникална собствена “събднатост”. (Гадамер) *Energieia*, това означава “да бъдеш в дело”. Думата е това, което е действено битие, Литературата е самата възможност за мислене на тази *Energieia* на това събитие. Не скритост /истина/ нито е свойство на нещата, нито е свойство на изказванията.(Хайдегер) Всички “собствени” места на Аза / интимността, тъждеството, индивидуалността, името/ стават такива само когато са обърнати навън, задвижени към собствените си граници и като граници. Самодадеността не е дадена като същност, тя е обърнатост, „можене” да се „видиш”. Виждането /въобразяването на свят/ и чрез словото не е един от модусите на мисленето или на наличното битие “за себе си”: това е дадената на мен способност да бъда извън самия себе си. (Мерло-Понти)

Въображаемото е “ортопедичния” образ (Лакан), който помага на човека по имагинативен път да възстанови границите си, да възпроизвежда своята „обърнатост” към другите. Въображаемото запълване на света, възникването на Имагото е матрицата, която Аз-а запълва с означаващи, обективирайки себе си като Друг, като човек. Въображаемото винаги е опъквата страна на Символичното, езикът на литературата прави възможно удовлетворяването на желанието, когато имагинерното се възпроизвежда и разпознава в Символичното чрез езика. (Барт) Имагинерното има дуполусен характер. Желанието се насочва навън в Другото в негативен смисъл - то

може да се бори за признание само във вид на Другост. Езикът става опосредяващият момент, който вкарва в играта и желанието и неговото отсрочване в Другостта, като ги оставя, обаче, винаги валидни. Самата Другост е „страна” на моя свят.

Епичният Друг се заменя с рамкирането на вътрешното преживяване. “Вътрешният свят” на индивида, т.е. непрекъснатата рефлексия и тълкуване на собствените чувства търси опора, “точка”, от която „избликва” (Хусерл) - митичния произход на душата. В модерната драма патологията става единствената възможност за превръщането на недраматичните персонажи в драматични, за избликването на душата. (Лукач) Съдбата вече не може да дойде отвън при персонажа на трагедията, тя идва отвътре, и доколкото остава чисто вътрешно събитие, интензивността на това събитие трябва да бъде усилена до патологичност, за да може то изобщо да бъде видяно и чуто.

Но въпросът е, доколко човекът може да намери център във вътрешния си свят, който да го направи гарант на собствените му постъпки, доколко може да бъде усилована тази „патология”? Защото външният свят вече е загубил естествената си цялостност, „епичност”, той придобива често пъти пародиен и гротесков характер, явявайки се в неочаквани форми и непознати ракурси. Иманентността на смисъла, като цялост на душата опира до „преживяването”. Това, че ценностите на битието имат смисъл само като вътрешна, субективна преживяност, разбира се, е запазена мярка на романтизма. Тук дори вече не е нужно да се търси опора в някаква трансценденция, Азът вижда в самия себе си източника на всяко дълженствование и осъзнава самия себе си като единствения материал, достоен за своето осъществяване. Животът се превръща в поезия; човек става едновременно поет на своя собствен живот и зрител на съответното произведение.

Романтизмът донякъде се опитва да запази възможността за самообективация, – тук Аз-ът е гарантът за екстаза на „времето”. Макар прозаичното иносказание на романа да се бори с конвенционалността и застиването на “душевния живот”, той има вярата в априорността на Аз-а и неговата единяваща и трансцендентна сила. Отсамността на средата, нейната вещност по принцип не могат да бъдат преживяни иначе, освен като *parodia sacra*. Затова интимният “вътрешният живот” трябва да съхрани “трансценденталната родина” на духа. Въпросът е, обаче, дали тази трансцендентална родина на духа вече е обвързана с еманацията произтичаща от Аз-а. “Красивата душа” става проблем на една епоха, която вече е изчерпала възможностите за епичното “отдаване” на индивида във властта на сили, които като че сами го изнасят във водовъртежа на събитията. Ако през 18 в. все още съдбата на отделния човек може

да бъде описана като естествена и разумна подреденост и като част от рационалния ред на универсума, то епохата на романтизма отделя вътрешния свят на индивида от профанността на света и възвръща митологичните сюжети и интереса към безсъзнателните функции на душата.

В началото на 20 в. се появява чувството за “трансцендентална неуютност”, за незащитеността на преживяването във външния свят. Другият, който конструира границата между себе си и света е много „близо”. Ако се приеме формулата на Бахтин, че душата е дарът, който духът отдава на Другото, то дарът на модерния човек е на “близкото”, на “настоящото”, което разтегля събитийността, което прави възможно непрекъснатото “ново начало”. Митичното „лоно” на самодадеността е пре-стъпено. Модерният субект, непрекъснато прекрочва границата на “неразбирането”. Прозаичното като метафора е метафората на “неразбирането”, която постепенно разрушава вертикалата “отвъдно - отсамно” и “приближава “отсамното”. Словото на модерния индивид отваря в творбата една врата към нещо различно от нея, която тя не би могла да познае, без да разруши самата себе си; врата която е тук, но не може да бъде нито отворена, нито затворена.

При Пруст, например, мисълта е безсилна да възстанови предишното състояние, за да го съпостави с ново. Знанието на миналото вече вместо да подхранва идентичността на субекта я унищожава, защото именно то се стреми да ни лиши от истинските спомени, които могат да бъдат само мигновени или случайни, ако искаме в тях да присъства усещането за съществуване. Усещането за съществуване, „екзистенцията”, самостта се разграничават от единствената форма на „събиране” на Аз-а като явяване на Бог в душата /епифания/. Романът на Дж.Джойс “Улис” /Одисей/, казва Юнг, може да се чете и отзад напред, защото той няма нито отпред, нито отзад, нито горе, нито долу. Това, което става там, може да бъде и в бъдещето, и в миналото: диалозите като цяло са безсмислени, но всяко изказване само за себе си има някакъв смисъл. Даже и половината от едно изказване би могла да бъде смислена. Тази особеност на стила на Джойс, го прави подобен на студенокръвните, примерно на червеите, които нямат главен мозък и, сигурно, Джойс трябва да се разбира тъкмо така, като човек, който мисли с вътрешността си. Всъщност Джойс няма нужда и от читател. Тук читателят е безсмислен, защото дългото описание на възприятията и интуициите, потискането на емоционалната и интелектуалната възприемчивост го прави също, както и автора, съвсем друг персонаж. Като че ли самата топология на четенето се взривява, защото “Улис” се устремява към освобождаване от съзнанието. И тук Юнг

наистина прави един за себе си поразителен извод, че Итаката на Джойсовския Одисей е тъкмо освобождаването от личността, от собственото Аз. Това освобождаване от човешкото съзнание е всъщност доближаване до “божественото” - Улис като че ли се освобождава от света на “шутовските илюзии”, гледа ги “отдалече” и подобно на Фауст намира себе си в сливането с високото женско начало. Образът на мисис Блум би трябвало да олицетворява връщащата се към живот Земя, на която принадлежи последната дума, която тя произнася като монолог, без препинателни знаци и получава милостта, след всички дяволски крещящи дисонанси, да изтръгне заключителния хармоничен акорд.

Тук става дума за литературата като питане за света на субективното. Субективността е „Домът”, в който разполагаме нашата възможност да „събираме” Света. Откритостта на питащото и запитаното може да бъде видяна като „Търсене на изгубеното време”, както е при Пруст, може да бъде видяна като търсене на „архетипа” на „спряното време” при Венезис или “незапочващото” време на Музил.

В спора между Хусерл и Хайдегер за конструирането на субективния времепоток прозвучава една такава нотка - върху какво почива “интендирането”, „създаването” от съзнанието на „Свят”. ”Хвърлянето” на себе си в света почива върху удържането на себе си, според Хусерл. Така трансценденталната позиция или самото „хвърляне” се редуцира до интенционалност. За Хайдегер, обаче, тази хвърленост е винаги повече от наличното, защото тя „отваря” свят, който трябва се „запълва със съответните дистанции и топоси. Хвърлеността ражда транценденцията като проект. Интенционалността е само закъснялата регистрацията на този битиен акт. Da-sein не се нуждае като първа крачка от обръщане към самото себе си, като че ли то стои отначало неподвижно и обърнато към нещата, задържайки себе си отзад, зад гърба си, казва Хайдегер. Литературата на Пруст, Музил, Джойс няма “гръб” и точно в това се състои нейната необичайност. Предназначена да достигне до дълбинната субстанция на нещата чрез субстанциалната дълбинност на текста, тя се довежда до една фантазмагорична свръхимпресия, където дълбините взаимно се анулират, субстанциите една друга се разкъсват. Тя далеч надхвърля повърхностното ниво на описание на видимостите, но не за да достигне върховния реализъм, а тъкмо обратното – за да открие един план на реалността, където тя, в усилието да достигне пълнотата си се самоунищожава. Реалността отстъпва самата себе си заради своето представяне. (Женет)

Романът става “ПИСАНЕ- ЖИВОТ”. (Барт) Той не може да завърши като гласа на Другия. Той трябва сам да обоснове собственото си време. Да си го “припомни”. Това е една акция на двойственост, която разбива унитарното единство на Аз-а . (Ч. Тейлър) Тази двойственост дава на произведението двойно време и двойно пространство, „двоен живот ”, като този на героите, двойно дъно, по-скоро липса на дъно, откъдето този живот непрестанно изтича и се изплъзва. Изцяло насочено към разкриването на същностите, той не спира да се отдалечава от тях и тъкмо от тази пропусната истина, от това изплъзнало се притежание се ражда шансът му като творчество и същинската му владетелска власт. (Женет) Точно така, както казва Хайдегер: точката на присъствие е двойственост на собственото и несобственото като граница на пролуката. Крайната основа на субективността не е самореферентна, а екстатична, екстатиса е първичното време, затова той може да получава формата на различни епифании, да бъде обвързан с различно пробване на първичността. Онтологичността на времето не означава, че това е психологическото време на индивида, а че самото човешко съществуване като такова разкъсва и става източник на времето, а с това и на присъствието. Прустова визия за света, например, е палимпсет на времето и пространството, тези несъзвучни гледки, неспирни простивопоставяния и сближавания чрез неуморно протичащ болезнен процес на дисоциация и на невъзможен синтез. (Женет)

Непрекъснатостта на душата става проблем и затова времето трябва да намери своята завършеност – като “намерено” време при Пруст, но и като “незапочващо” при Музил. Истинският акт на езика е назоваването на съществуващото, извеждането му към видимостта. Това назоваване призовава съществуващото към битието му откъм самото него. Такова казване е хвърлянето на лъча, чрез който се указва като какво това съществуващо ще се покаже в откритостта. Нахвърлянето е един жребий, в който нескритостта се изпраща към съществуващото. (Хайдегер)

Музил не случайно прибегва към противоречието “говореща мигновеност”. Регресирайки, Агата се е върнала във времето, когато още не е била .У героинята на Музил *границите вътре и извън* в нея се *заличават*. За героинята на Музил такива са мигове, когато **“водата и сушата още не са се разделили, а вълните на чувствата се сливат, наред с хълмовете и долините, изграждащи облика на вещите, в един цялостен хоризонт”**. Става дума за **нестабилен и флуиден свят**. За Пруст, откриването на отново намереното време се заплаща с цената на безмилостното разрушаване на любовните илюзии. Вярата в субстанционалното единство на душата

като аспект от измамното хуманистично наследство е разклатена. Образът на живота като непрекъснатост е отречен от писателите модернисти. Отдалечаването от унитарния Аз, този вид отклонение от нормалното ни чувство за измерване на времето определя основното условие за един по-дълбок опит, който насочва към друго измерение на живота. Епифанията е непряко стремително спускане към нас самите, в която думите и образите установяват помежду си силово поле, не поддаващо се на властта на Другия. Епифанията на интервала и преходът от потенцията към акта прилича на религия, чиито основни елементи са били свързани по-скоро с обряда, отколкото с теологията. (Ч. Тейлър)