

OSPITALITATEA CA O CUTIE DE CONSERVĂ

Nicoleta SĂLCUDEANU

Abstract

Contemporary philosophy, aware of the urgency of clearing up the brownian route of the being across the world, tries to answer the questions regarding the exile. The interest invested in the problem of uprooting, straying, but also in hospitality or inhabitance, in the problem of the stranger and "otherness" is symptomatic. For some of these philosophers it becomes a problem of self identity, they themselves being exiled thinkers. For the others, it represents a matter of understanding from the point of view of the host. Anyhow, we have followed the reasoning of Alain Montandon, Jacques Derrida, Theodor W. Adorno, in order to try to understand the specific character of the literary exile.

Filozofia contemporană, conștientă de stringența elucidării traseului brownian al ființei în lume, acordă o atenție pe măsură problemei exilului. Amintindu-i doar pe Todorov, Adorno, Derrida, Lévinas, Montandon, constatăm interesul lor simptomatic aplecat asupra acestei fațete a viețuirii, cu un surplus de aport teoretic eticizant, des-transcendentalizat. O fac cu o participare simpatetică vizibilă, destulă subiectivitate compasională, comprehensivă, e investită în "mica trecere". Atenția acordată temei dezrădăcinării, rățării, problemei ospitalității, a locuirii, a străinului, a celuilalt, provine și din experiența individuală, subiectivă, de expatriat a celor mai mulți dintre ei.

Din constelația temelor de dezbatere mai sus amintite, înscrise în orbita deștăririi, tinde să facă o carieră fertilă aceea a *ospitalității* și a *locuirii*. Începând cu René Scherer, care, conform unui studiu recent prezentat de Alain Montandon la unul din colocviile despre ospitalitate ținut la Saint-Denis (Réunion), "vede în ospitalitate marca însăși a *hominizării*", protagoniștii acestei dezbateri confirmă, prin interesul manifestat, importanța interactivă, bivalentă a relației gazdă-oaspete (*hospes-hostis*). Alain Montandon însuși, pornind din miezul genuin al basmului, constată că acesta conține "scene de ospitalitate care obsedează memoria noastră infantilă și adultă", iar "poveștile ospitalității" ne învață despre natura acesteia, "despre funcționarea sa, despre imaginarul său". Autorul unui proiect de anvergură ce antrenează munca unui colectiv de 30-40 de cercetători, anume un *Dicționar al ospitalității* - preconizat să apară în doi-trei ani, în cuprinsul căruia vor fi discutate noțiuni ca: pelerinajul, pelerinul, rățătorul, vagabondul, călătorul, străinul, pragul - în studiul amintit, abordează ospitalitatea de pe fâșia subțire a acestuia din urmă ("Opoziția aici/acolo este, într-adevăr articulată în jurul a două situații limită, în jurul pragurilor care sunt precum tăișul lamei între două extreme"), așadar un *no man's land* ce separă securitatea de primejdie, și le omogenizează în același timp. Găzduirea, privită prin filtrul arhetipal al basmului, poate fi benefică sau ostilă, gazda, zână bună sau scorpie, iar ospitalitatea în aceeași măsură ambivalentă, situație existențială imposibil de evitat de către exilat: "Ospitalitatea se referă mai întâi la sentimentul de singurătate, singurătatea pribeagului și a călătorului, care printr-un «accident» a pierdut contactul cu comunitatea de origine, ruptură a cordonului ombilical familial care îl face pe eroul poveștii să cunoască proba primirii" (fie ea benefică sau ostilă) (1). Importantă pentru noi, însă, este observația că scena ospitalității ("clipa tuturor pericolelor dar și a tuturor promisiunilor") are o

funcție diegetică. Aceasta, conjugată cu ideea de ospitalitate internă ("care privește acceptarea și recunoașterea de sine. Ni se pare într-adevăr că parcursul «inițiativ» al eroului plecat să cucerească ospitalitatea internă prin ocolirea drumului exterior se referă, pornind de la o situație de exil, de dezrădăcinare și de rătăcire, la căutarea unui loc în care el să poată să înțeleagă, să se înțeleagă, să se surprindă și să se accepte, fiindcă expulzări, rupturi, exil au drept consecință o libertate indeterminată, care este deschidere către toate posibilele, dar și către o lume fără reper."), configurează exilul literar ca "delegare de sine", iar diegeza conținută în această condiție rătăcitoare se fundează pe ceea ce Montandon numește "esența fundamentală ospitalieră a limbajului și a cuvântului". Adagiul "limba română este patria mea", adeseori amortizantă, devine, simplu, "limba e patria mea", în asumarea interioară a stării de exil, iar experiența acesteia e transformată în incursiune în interioritatea ființei și devine astfel productivă literar prin funcția ei diegetică. Iată o viziune solară, optimistă asupra dezrădăcinării.

Oricum, întâietatea acestui subiect (ospitalitatea) îi aparține lui Jacques Derrida. Până la a ne cufunda în materia luxuriantă a gândirii sale consacrate acestei probleme, vom face un popas, vom încerca un preludiu, în *pragul* (concept derridian) viziunii propriu-zise, și anume în liziera exegetică a acesteia. Dintr-un impuls devoțional de discipol, Anne Dufourmantelle alcătuiește un volum, interesant și prin aspectul său de discurs însoțitor (o alternativă maieutică a cărei dialogicitate se limitează la paralelismul împreună mergător al discursurilor) ce interpretează secvențe ale gândirii derridiene asupra temei ospitalității, amplificând în reverberări multicolore sensul discursului derridian (2). Și aici regăsim, cu surpriza flatată a coincidenței formulării, motivul omului care merge, prelevat de noi, ca emblemă, din romanul lui Meyrink. Fără a circumscrie neapărat arealul existențial al scriitorului, ci al omului în general, Derrida, prin filtrul interpretării discipolare, are o percepție aproape tandră asupra diferenței: "a vorbi «despre aproape, despre exilat, despre străin, despre vizitator, despre a-fi-acasă-la-celălalt» împiedică unele concepte ca «eu și celălalt» sau «subiectul și obiectul» să se prezinte sub un regim în permanență dual. Ceea ce Derrida ne lasă să înțelegem este că aproapei nu i se opune departele, cel venit de aiurea, ci o altă figură a aproapei. Iar această geografie ne conduce, după părerea mea, la revelarea întrebării «încotro» ca fiind esențială pentru om. Ea se aseamănă cu întrebarea Sfinxului, prin aceea că se adresează unui *om în mers* (s.n., N.S.), omului care n-are alt loc al său decât drumul, omului plecat spre o destinație necunoscută, dar precedat totuși de umbra lui. Întrebarea «încotro?» e fără vârstă, tranzitivă, ea statuează ca fiind esențială raportarea la loc, la locuință, la fără-loc și recuză prin chiar funcția ei gândirea în raportarea ei comprehensibilă față de obiect. Nu există alt adevăr decât acela al dihorului din poezioara pentru copii, ceea ce revelează acest adevăr este fuga lui, iar ceea ce-l numește e *urma* (s.n., N. S.) lăbuțelor lui. (...) De aceea, «frontiera, limita, pragul, pasul dinaintea acestui prag» revin atât de frecvent în limbajul lui Derrida, ca și cum imposibilitatea de a delimita un teritoriu stabil în care s-ar putea statornici gândirea ar putea stimula gândirea însăși. «Ca să oferi ospitalitate, se întrebă el, trebuie oare să pleci de la existența garantată a unei locuințe sau cumva autenticitatea ospitalității se poate manifesta numai plecând de la dislocarea celui fără adăpost, a celui fără o casă a lui? Poate că numai acela care știe ce înseamnă experiența lipsei de casă poate oferi ospitalitate» (3). Așadar, imaginea celui ce și-a pierdut umbra s-a reîncărcat de sensuri, Peter Schlemil și-a condus renunțarea până în pragul de la care, tocmai absența umbrei pe ecranul existenței conferă greutate.

Trebuie să remarcăm, însă, că viziunea lui Derrida asupra ospitalității nu este la fel de senină ca cea a lui Montandon. N-am spune că ar fi tocmai pesimistă, ci, mai degrabă, prudentă. El discerne între ospitalitatea absolută sau incondițională și aceea condițională,

normată de pacte și contracte sociale solid legiferați, ospitalitatea ca drept și/sau datorie. În relația *xenos-xenias* (străin-gazdă), antinomia conținută în cuvântul *hostis* (oaspete și inamic în același timp) adaugă un plus de ambiguitate atitudinii de ospitalitate și nuanțări etice ale condiției de gazdă sau de oaspete. Dilema se instalează în opțiunea pentru forma normată a ospitalității sau aceea absolută, neconstrânsă. Să-l ascultăm pe Derrida însuși: "diferența, una dintre diferențele subtile, adesea insesizabile, dintre străin și celălalt absolut, este că cel din urmă poate să nu aibă nici prenume, nici nume de familie; ospitalitatea absolută și necondiționată pe care aș vrea să i-o ofer presupune o ruptură cu ospitalitatea în sens obișnuit, cu ospitalitatea condiționată, cu dreptul sau pactul de ospitalitate. (...) Altfel spus, ospitalitatea absolută pretinde ca eu să-mi deschid casa și să dau nu numai străinului (cu nume de familie, cu statut social de străin etc.), ci și celui alt absolut, necunoscut, anonim, să-i *dau loc*, să-l las să vină, să sosească și să aibă loc în locul pe care i-l ofer, fără a-i cere nici reciprocitate (intrarea într-un pact) și chiar fără a-l întreba cum îl cheamă. Legea ospitalității absolute impune ca eu să mă rup de ospitalitatea de drept, de lege sau de justiție ca drept" (4). Poate, dacă ar fi extrapolat discuția înspre condiția de a fi străin în, și prin literatură, Derrida ar fi subscris opiniei noastre că, în acest punct, se poate petrece un clivaj între omul social (supus normelor de drept) și scriitor; între străin și celălalt absolut. Omul de litere, chiar prin identificarea sa cu cuvântul, nu mai are nevoie de nume și prenume, el se mută în limbaj, putând beneficia de ospitalitate incondițională prin însuși statutul său indistinct. Așadar, prin dețutarea scriiturii, omul obișnuit (străinul) poate deveni suveran în limbaj, un celălalt absolut.

De pe pozițiile mult mai întunecate ale dialecticii negativității, un filozof exilat, devenit teoretician ad-hoc al acestei stări de dizlocare, Theodor W. Adorno, în răspăr nietzschean, atacă versantul "științei triste", ignorând statutul creatorului într-o lume a reproductibilității, iar pe acela al omului pur și simplu interpretându-l în aspectul său opac, nediferențiat, umanul fiind privit doar în accepțiunea lui de masă, nicidecum în dimensiunea sa individuală. Omul-masă căruia până și adăpostul, locul lui în lume îi este refuzat. E drept, nici dialogul Anne Dufourmantelle-Jacques Derrida nu tratează cu menajamente acest aspect în negativ al ospitalității, înregistrează cu răceală filozofică tendința tot mai pronunțată de pierdere a intimității locuirii în "societatea noastră, de o obsedantă fixitate, dar cu manifestări de nomadism din zi în zi mai ample". Spațiul ospitalier tinde să devină, pe timp ce trece și pe măsură ce tehnologiile avansează, un "spațiu divulgat": "Seduția și validitatea științifică a tehnologiilor ce se străduie să elimine suferința, să amelioreze existența, sunt aceleași care însoțesc acum îndeaproape toate etapele unei sarcini, de exemplu, cu riscul de a face din uter un spațiu «divulgat» pe de-a-ntregul, deschis tuturor examinărilor, un «loc comun» pentru care medicina își asumă responsabilitatea. La fel și pentru moarte: a muri acasă a ajuns un fapt atât de puțin tolerat, încât ne expunem astfel riscului celor mai grave încălcări ale responsabilității medicale dacă vrem să rămânem între patru ochi cu muribundul, fără alți martori decât cei din familie. Și nu privesc dintr-un punct de vedere etic, ci din acela al unei stranii topologii sau topografii ce expulzează de «acasă» clipele cele mai intime, cele mai secrete ale existenței" (5). Convenind că trăim într-o "societate transparentă", Derrida examinează ființarea în aspectele ei individuale, acordând totuși o șansă străinului ca entitate distinctă.

Nici pe departe atât de generos ca Derrida, Adorno refuză din capul locului ideea de ospitalitate, iar lumea lui nu este una a străinului, ci o colonie amorfă de străini. În cartea sa (*Minima moralia*), concepută în exil american (1944-1947), trezindu-se relegat sub presiunea nazismului, el tinde să supraliciteze, de pe poziții stângiste - amprenta formațională a lecturilor de tinerețe (Ernst Bloch, Lukács, Marx) și urma afinităților electivă cu filozofii Institutului de Studii Sociale: Max Horkheimer (căruia îi dedică și cartea), Herbert Marcuse, Henry

Grossman și alții își spun cuvântul -, supralicitează, spuneam, jumătatea goală a paharului, refuzând evidenței orice aderență la o realitate optimistă. Omul transparent e copleșit, și se face vinovat, de proliferanța în progresie geometrică a spiritului consumist, chipul său, odată cu valorile sale tradiționale, este absorbit într-un univers obiectual ce nu reprezintă altceva decât infernul instaurat pe pământ prin indiferența pragmatismului capitalist. El e lovit de incapacitatea de "a-și reprezenta un obiect și în afara prezenței lui", devine sclavul unei referențialități insolite până la pârjol. Excesul în negație decade în proclamarea abuzivă a morții subiectului. Filozoful, marcat de "subiectivitatea" propriei experiențe istorice, plasat undeva deasupra procesului de omogenizare și chiar moarte subiectuală, pare să fi rămas singura ființă vie capabilă să gândească "obiectiv", din înălțimi necontaminate, mecanismul repetitiv al societății, în fond cuprins fiind de o cecitate nu tocmai scuzabilă, dacă luăm în considerare și jumătatea cealaltă a paharului, tot goală, gata să primească lacrimile victimelor comunismului. Ceea ce nu înseamnă că jumătatea lumii abandonate sovieticilor e interpretată ca spațiu paradisiac, ci doar tratată drept una invizibilă. Viziunea sa neagră, restrânsă, rezumativă (din ea lipsește binele mincinos promis de umanismul comunist, reversul "angelic" al societății tehnologizate în exces), se revarsă din belșug peste partea capitalistă a lumii, guvernată doar de jandarmii hulpavi ai pierzaniei: capitalismul european și, acela sabatizat, american. Într-o lume într-atât de inospitalier-superficială (propriul exil, așternut ca un înveliș resentimentar peste experiența lui germană, ireverențios față de spațiul adoptiv, îl determină să judece lucrurile cu o supramăsură de intoleranță), adăpostul devenind un cavou al locuirii contemporane. Nici vorbă de ospitalitate. Rătăcirea devine normă: "Cel ce se refugiază în locuințe pline de mobile stil, autentice, deși de adunătură, se îmbălsămează de viu. Din contra, cel ce dorește să evite responsabilitățile locuirii, consacră condițiile impuse de emigrație la rang de normă a unei vieți inteligente. (...) Dacă nu locuiesc în slums-uri, atunci trăiesc în bungalow-uri, ce se pot transforma mâine în colibe de frunziș, trailere, automobile, tabere sau refugii sub cerul liber. Casa s-a demodat. Distrugerea orașelor europene, ca și lagărele de muncă și de concentrare n-au făcut decât să execute ceea ce dezvoltarea imanentă a tehnicii a decis de mult în privința caselor. Acestea nu mai contează decât atât cât să fie aruncate cât colo, precum cutiile de conserve" (6). E ceva din proletara ură față de valorile burgheze considerate agresive (dar care și-au cunoscut și fragila lor aură tandră, grațioasă, nostalgică, dacă e să-l urmărim pe Virgil Nemoianu, tihna *Biedermerier*) în refuzul ingrăt și nivelator al oricărui adăpost. Falsul postulat vehiculat de Adorno deschide pistă insurgenței "revoluționare" a Occidentului anilor '60, grav atinsă - măcar în mediul tinerimii - de morbul inaderenței la orice structură instituțională. Adorno se erijează în profetul unui anarhism din fericire juvenil, grabnic refutat și autoconsolat de mult hulitul pragmatism și consumism pe care maturitatea îl readuce în ecuație. Imaturitatea stă în semnul de egalitate instaurat între "lagărele de muncă și de concentrare", *nu doar naziste* - am atrage noi atenția, și "dezvoltarea imanentă a tehnicii" capitaliste. Cu un plus de acuitate politică, filozoful ar fi retractat iredesponsabilitatea puberă ce l-a determinat să preia din context, neprelucrată, afirmația nietzscheană: "Faptul că nu posed o casă reprezintă un fragment al fericirii mele" și s-o transforme în vesela concluzie că "ține de morală faptul de a nu locui într-o casă ce-ți aparține. Se ghicește aici ceva din relația dificilă dintre individ și ceea ce el posedă, dacă mai posedă cumva ceva" (7). Se pare că problema posesiei nu poate fi tranșată de cei fără de țară, cu atât mai mult cu cât limpiditatea gândirii lor e tulburată de sedimentele inaderenței la spațiu și timp. Mișcarea, goana, mersul pur și simplu, imprimă judecății lor un coeficient de relativitate ranchiunoasă, mai ales când nefixarea se precipită înspre alveola traumei, și nu înspre deschiderea ingenuă către "viața care se viețuiește". Fundătura apodictică pe care o inaugurează motto-ul preluat de Adorno, din Ferdinand Kürnberger, pe frontispiciul cărții

sale: *Das Leben lebt nicht* (Viața nu viețuiește), nu poate fi, nicidecum, luată ca ghid al traseului existențial. E doar un popas morocănos al acestuia. Pe ecranul întunecat al rătăcitorului de profesie, imaginea "omului care merge" e accelerată de o panică cinetică, făcând ca unul din cele mai nevinovat-cinice cântece de copii să fie interpretat ca parabolă a straneității. Omul care fuge e o variantă paranoică, deviantă, a rătăcirii, ce așează calmul nevinovat sub stigmatul consimțirii la crimă: "«Dormi în bună pace, / închide ochișorii, / ascultă ploaia cum cade, / ascultă cum latră cățelul vecinului. / Cățelul l-a mușcat pe cel bărbat, / a rupt străiele cerșetorului, / cerșetorul a luat-o la fugă spre poartă, / dormi în pace.» Prima strofă a cântecului de leagăn al lui Taubert e făcută să stârnească groaza. Și totuși, ultimele două versuri îndulcesc somnul copilășului, promițându-i pacea. Ea se datorează nu atât brutalității burgheze și sentimentului tonic că intrusul a fost gonit. Copilul gata adormit l-a și uitat aproape pe străinul cel alungat, desenat în cartea cu cântece a lui Schott cu chipul unui evreu, căci versul cu cerșetorul ce «o ia la fugă» sugerează, de fapt, odihna ferită de mizeria celorlalți" (8). Nevinovatul "du-te, du-te, și s-a dus" coșbucian, deși nescutit de atrocități, nu face altceva decât să consoleze șarjat o spaimă pur și simplu infantilă. Poate că injectarea groazei în teritoriul inocenței e la fel de exagerată, nedreaptă și monstruoasă ca și răspândirea ei totalitară în lume. Odată orice spațiu securizant desființat, lumea devine, într-adevăr, o colonie cenușie de muncă, spoliată de orice gracilitate.

Bibliografie

1. Alain Montandon, *Despre ambivalența pragurilor*, în *România literară*, nr. 27 / 12-18 iulie 2000, pp. 20-21.
2. Jacques Derrida, *Despre ospitalitate de vorbă cu Anne Dufourmantelle*, Edit. Polirom, Iași, 1999.
3. *Ibidem*, pp. 64-70.
4. *Ibidem*, pp. 27, 29.
5. *Ibidem*, pp. 118, 120, 122.
6. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflecții dintr-o viață mutilată*, trad. și postfață de Andrei Corbea, Edit. Univers, București, 1999, p. 33.
7. *Ibidem*, p. 34.
8. *Ibidem*, p. 215.