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, conştientă de stringenţa elucidării traseului brownian al fiinţei în lume, acordă o atenţie pe măsură problemei exilului. Amintindu-i doar pe Todorov, Adorno, Derrida, Lévinas, Montandon, constatăm interesul lor simptomatic aplecat asupra acestei faţete a vieţuirii, 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". Atenţia acordată temei dezrădăcinării, rătăcirii, problemei ospitalităţii, a locuirii, a străinului, a celuilalt, provine şi din experienţa individuală, subiectivă, de expatriat a celor mai mulţi dintre ei.

Din constelaţia temelor de dezbatere mai sus amintite, înscrise în orbita desţărării, tinde să facă o carieră fertilă aceea a *ospitalităţii* şi a *locuirii*. Începând cu René Scherer, care, conform unui studiu recent prezentat de Alain Montandon la unul din colocviile despre ospitalitate ţinut la Saint-Denis (Réunion), "vede în ospitalitate marca însăşi a *hominizării*", protagoniştii acestei dezbateri confirmă, prin interesul manifestat, importanţa interactivă, bivalentă a relaţiei gazdă-oaspete (*hospes-hostis*). Alain Montandon însuşi, pornind din miezul genuin al basmului, constată că acesta conţine "scene de ospitalitate care obsedează memoria noastră infantilă şi adultă", iar "poveştile ospitalităţii" ne învaţă despre natura acesteia, "despre funcţionarea sa, despre imaginarul său". Autorul unui proiect de anvergură ce antrenează munca unui colectiv de 30-40 de cercetători, anume un *Dicţionar al ospitalităţii* - preconizat să apară în doi-trei ani, în cuprinsul căruia vor fi discutate noţiuni ca: pelerinajul, pelerinul, rătăcitorul, vagabondul, călătorul, străinul, pragul - în studiul amintit, abordează ospitalitatea de pe fâşia subţire a acestuia din urmă ("Opoziţia aici/acolo este, într-adevăr articulată în jurul a două situaţii limită, în jurul pragurilor care sunt precum tăişul lamei între două extreme"), aşadar un *no man's land* ce separă securitatea de primejdie, şi le omogenizează în acelaşi timp. Găzduirea, privită prin filtrul arhetipal al basmului, poate fi benefică sau ostilă, gazda, zână bună sau scorpie, iar ospitalitatea în aceeaşi măsură ambivalentă, situaţie existenţială imposibil de evitat de către exilat: "Ospitalitatea se referă mai întâi la sentimentul de singurătate, singurătatea pribeagului şi a călătorului, care printr-un «accident» a pierdut contactul cu comunitatea de origine, ruptură a cordonului ombilical familial care îl face pe eroul poveştii să cunoască proba primirii" (fie ea benefică sau ostilă) (1). Importantă pentru noi, însă, este observaţia că scena ospitalităţii ("clipa tuturor pericolelor dar şi a tuturor promisiunilor") are o

BDD-A2944 © 2002 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:02:09 UTC)

funcţie diegetică. Aceasta, conjugată cu ideea de ospitalitate internă ("care priveşte acceptarea şi recunoaşterea de sine. Ni se pare într-adevăr că parcursul «iniţiatic» al eroului plecat să cucerească ospitalitatea internă prin ocolirea drumului exterior se referă, pornind de la o situaţie de exil, de dezrădăcinare şi de rătăcire, la căutarea unui loc în care el să poată să înţeleagă, să se înţeleagă, să se surprindă şi să se accepte, fiindcă expulzări, rupturi, exil au drept consecinţă o libertate indeterminată, care este deschidere către toate posibilele, dar şi către o lume fără reper."), configurează exilul literar ca "delegare de sine", iar diegeza conţinută în această condiţie rătăcitoare se fundează pe ceea ce Montandon numeşte "esenţa fundamental ospitalieră a limbajului şi a cuvântului". Adagiul "limba română este patria mea", adeseori amortizantă, devine, simplu, "limba e patria mea", în asumarea interioară a stării de exil, iar experienţa acesteia e transformată în incursiune în interioritatea fiinţei şi devine astfel productivă literar prin funcţia ei diegetică. Iată o viziune solară, optimistă asupra dezrădăcinării.

Oricum, întâietatea acestui subiect (ospitalitatea) îi aparţine 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, şi anume în liziera exegetică a acesteia. Dintr-un impuls devoţional de discipol, Anne Dufourmantelle alcătuieşte un volum, interesant şi prin aspectul său de discurs însoţitor (o alternativă maieutică a cărei dialogicitate se limitează la paralelismul împreună mergător al discursurilor) ce interpretează secvenţe ale gândirii derridiene asupra temei ospitalităţii, amplificând în reverberări multicolore sensul discursului derridian (2). Şi aici regăsim, cu surpriza flatată a coincidenţei formulării, motivul omului care merge, prelevat de noi, ca emblemă, din romanul lui Meyrink. Fără a circumscrie neapărat arealul existenţial al scriitorului, ci al omului în general, Derrida, prin filtrul interpretării discipolare, are o percepţie aproape tandră asupra diferenţei: "a vorbi «despre aproape, despre exilat, despre străin, despre vizitator, despre a-fi-acasă-la-celălalt» împiedică unele concepte ca «eu şi celălalt» sau «subiectul şi obiectul» să se prezinte sub un regim în permanenţă dual. Ceea ce Derrida ne lasă să înţelegem este că aproapelui nu i se opune departele, cel venit de aiurea, ci o altă figură a aproapelui. Iar acestă geografie ne conduce, după părerea mea, la revelarea întrebării «încotro» ca fiind esenţială 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 destinaţie necunoscută, dar precedat totuşi de umbra lui. Întrebarea «încotro?» e fără vârstă, tranzitivă, ea statuează ca fiind esenţială raportarea la loc, la locuinţă, la fără-loc şi recuză prin chiar funcţia ei gândirea în raportarea ei comprehensibilă faţă 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 numeşte e *urma* (s.n., N. S.) lăbuţelor lui. (...) De aceea, «frontiera, limita, pragul, pasul dinaintea acestui prag» revin atât de frecvent în limbajul lui Derrida, ca şi cum imposibilitatea de a delimita un teritoriu stabil în care s-ar putea statornici gândirea ar putea stimula gândirea însăşi. «Ca să oferi ospitalitate, se întreabă el, trebuie oare să pleci de la existenţa garantată a unei locuinţe sau cumva autenticitatea ospitalităţii se poate manifesta numai plecând de la dislocarea celui fără adăpost, a celui fără o casă a lui? Poate că numai acela care ştie ce înseamnă experienţa lipsei de casă poate oferi ospitalitate» (3). Aşadar, imaginea celui ce şi-a pierdut umbra s-a reîncărcat de sensuri, Peter Schlemil şi-a condus renunţarea până în pragul de la care, tocmai absenţa umbrei pe ecranul existenţei conferă greutate.

Trebuie să remarcăm, însă, că viziunea lui Derrida asupra ospitalităţii 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 incondiţională şi aceea condiţională,

BDD-A2944 © 2002 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:02:09 UTC)

normată de pacte şi contracte sociale solid legiferate, ospitalitatea ca drept şi/sau datorie. În relaţia *xenos-xenias* (străin-gazdă), antinomia conţinută în cuvântul *hostis* (oaspete şi inamic în acelaşi timp) adaugă un plus de ambiguitate atitudinii de ospitalitate şi nuanţări etice ale condiţiei de gazdă sau de oaspete. Dilema se instalează în opţiunea pentru forma normată a ospitalităţii sau aceea absolută, neconstrânsă. Să-l ascultăm pe Derrida însuşi: "diferenţa, una dintre diferenţele subtile, adesea insesizabile, dintre străin şi celălalt absolut, este că cel din urmă poate să nu aibă nici prenume, nici nume de familie; ospitalitatea absolută şi necondiţionată pe care aş vrea să i-o ofer presupune o ruptură cu ospitalitatea în sens obişnuit, cu ospitalitatea condiţionată, cu dreptul sau pactul de ospitalitate. (...) Altfel spus, ospitalitatea absolută pretinde ca eu să-mi deschid casa şi să dau nu numai străinului (cu nume de familie, cu statut social de străin etc.), ci şi celuilalt absolut, necunoscut, anonim, să-i *dau loc*, să-l las să vină, să sosească şi să aibă loc în locul pe care i-l ofer, fără a-i cere nici reciprocitate (intrarea într-un pact) şi chiar fără a-l întreba cum îl cheamă. Legea ospitalităţii absolute impune ca eu să mă rup de ospitalitatea de drept, de lege sau de justiţie ca drept" (4). Poate, dacă ar fi extrapolat discuţia înspre condiţia de a fi străin în, şi prin literatură, Derrida ar fi subscris opiniei noastre că, în acest punct, se poate petrece un clivaj între omul social (supus normelor de drept) şi scriitor; între străin şi celălalt absolut. Omul de litere, chiar prin identificarea sa cu cuvântul, nu mai are nevoie de nume şi prenume, el se mută în limbaj, putând beneficia de ospitalitate incondiţională prin însuşi statutul său indistinct. Aşadar, prin debuşeul scriiturii, omul obişnuit (străinul) poate deveni suveran în limbaj, un celălalt absolut.

De pe poziţiile mult mai întunecate ale dialecticii negativităţii, un filozof exilat, devenit teoretician ad-hoc al acestei stări de dizlocare, Theodor W. Adorno, în răspăr nietzschean, atacă versantul "ştiinţei triste", ignorând statutul creatorului într-o lume a reproductibilităţii, iar pe acela al omului pur şi simplu interpretându-l în aspectul său opac, nediferenţiat, umanul fiind privit doar în accepţiunea lui de massă, nicidecum în dimensiunea sa individuală. Omul-massă căruia până şi 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 ospitalităţii, înregistrează cu răceală filozofică tendinţa tot mai pronunţată de pierdere a intimităţii locuirii în "societatea noastră, de o obsedantă fixitate, dar cu manifestări de nomadism din zi în zi mai ample". Spaţiul ospitalier tinde să devină, pe timp ce trece şi pe măsură ce tehnologiile avansează, un "spaţiu divulgat": "Seducţia şi validitatea ştiinţifică a tehnologiilor ce se străduie să elimine suferinţa, să amelioreze existenţa, sunt aceleaşi care însoţesc acum îndeaproape toate etapele unei sarcini, de exemplu, cu riscul de a face din uter un spaţiu «divulgat» pe de-a-ntregul, deschis tuturor examinărilor, un «loc comun» pentru care medicina îşi asumă responsabilitatea. La fel şi pentru moarte: a muri acasă a ajuns un fapt atât de puţin tolerat, încât ne expunem astfel riscului celor mai grave încălcări ale responsabilităţii medicale dacă vrem să rămânem între patru ochi cu muribundul, fără alţi martori decât cei din familie. Şi 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 existenţei" (5). Convenind că trăim într-o "societate transparentă", Derrida examinează fiinţarea în aspectele ei individuale, acordând totuşi o şansă 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 poziţii stângiste - amprenta formaţională a lecturilor de tinereţe (Ernst Bloch, Lukács, Marx) şi urma afinităţilor elective cu filozofii Institutului de Studii Sociale: Max Horkheimer (căruia îi dedică şi cartea), Herbert Marcuse, Henry

BDD-A2944 © 2002 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:02:09 UTC)

Grossman şi alţii îşi spun cuvântul -, supralicitează, spuneam, jumătatea goală a paharului, refuzând evidenţei orice aderenţă la o realitate optimistă. Omul transparent e copleşit, şi se face vinovat, de proliferanţa în progresie geometrică a spiritului consumist, chipul său, odată cu valorile sale tradiţionale, este absorbit într-un univers obiectual ce nu reprezintă altceva decât infernul instaurat pe pământ prin indiferenţa pragmatismului capitalist. El e lovit de incapacitatea de "a-şi reprezenta un obiect şi în afara prezenţei lui", devine sclavul unei referenţialităţi insolate până la pârjol. Excesul în negaţie decade în proclamarea abuzivă a morţii subiectului. Filozoful, marcat de "subiectivitatea" propriei experienţe istorice, plasat undeva deasupra procesului de omogenizare şi chiar moarte subiectuală, pare să fi rămas singura fiinţă vie capabilă să gândească "obiectiv", din înălţimi necontaminate, mecanismul repetitiv al societăţii, în fond cuprins fiind de o cecitate nu tocmai scuzabilă, dacă luăm în considerare şi jumătatea cealaltă a paharului, tot goală, gata să primească lacrimile victimelor comunismului. Ceea ce nu înseamnă că jumătatea lumii abandonate sovieticilor e interpretată ca spaţiu paradisiac, ci doar tratată drept una invizibilă. Viziunea sa neagră, restrânsă, rezumativă (din ea lipseşte binele mincinos promis de umanismul comunist, reversul "angelic" al societăţii tehnologizate în exces), se revarsă din belşug peste partea capitalistă a lumii, guvernată doar de jandarmii hulpavi ai pierzaniei: capitalismul european şi, acela sabatizat, american. Într-o lume într-atât de inospitalier-superficială (propriul exil, aşternut ca un înveliş resentimentar peste experienţa lui germană, ireverenţios faţă de spaţiul adoptiv, îl determină să judece lucrurile cu o supramăsură de intoleranţă), adăpostul devenind un cavou al locuirii contemporane. Nici vorbă de ospitalitate. Rătăcirea devine normă: "Cel ce se refugiază în locuinţe pline de mobile stil, autentice, deşi de adunătură, se îmbălsămează de viu. Din contra, cel ce doreşte să evite responsabilităţile locuirii, consacră condiţiile impuse de emigraţie la rang de normă a unei vieţi inteligente. (...) Dacă nu locuiesc în slums-uri, atunci trăiesc în bungalow-uri, ce se pot transforma mâine în colibe de frunziş, trailere, automobile, tabere sau refugii sub cerul liber. Casa s-a demodat. Distrugerea oraşelor europene, ca şi lagărele de muncă şi de concentrare n-au făcut decât să execute ceea ce dezvoltarea imanentă a tehnicii a decis de mult în privinţa caselor. Acestea nu mai contează decât atât cât să fie aruncate cât colo, precum cutiile de conserve" (6). E ceva din proletara ură faţă de valorile burgheze considerate agresive (dar care şi-au cunoscut şi fragila lor aură tandră, graţioasă, nostalgică, dacă e să-l urmăm pe Virgil Nemoianu, tihna *Biedermerier*) în refuzul ingrat şi nivelator al oricărui adăpost. Falsul postulat vehiculat de Adorno deschide pistă insurgenţei "revoluţionare" a Occidentului anilor '60, grav atinsă - măcar în mediul tinerimii - de morbul inaderenţei la orice structură instituţională. Adorno se erijează în profetul unui anarhism din fericire juvenil, grabnic refulat şi autoconsolat de mult hulitul pragmatism şi consumism pe care maturitatea îl readuce în ecuaţie. Imaturitatea stă în semnul de egalitate instaurat între "lagărele de muncă şi de concentrare", *nu doar naziste* - am atrage noi atenţia, şi "dezvoltarea imanentă a tehnicii" capitaliste. Cu un plus de acuitate politică, filozoful ar fi retractat iresponsabilitatea puberă ce l-a determinat să preia din context, neprelucrată, afirmaţia nietzscheană: "Faptul că nu posed o casă reprezintă un fragment al fericirii mele" şi s-o transforme în vesela concluzie că "ţine de morală faptul de a nu locui într-o casă ce-ţi aparţine. Se ghiceşte aici ceva din relaţia dificilă dintre individ şi ceea ce el posedă, dacă mai posedă cumva ceva" (7). Se pare că problema posesiei nu poate fi tranşată de cei fără de ţară, cu atât mai mult cu cât limpiditatea gândirii lor e tulburată de sedimentele inaderenţei la spaţiu şi timp. Mişcarea, goana, mersul pur şi simplu, imprimă judecăţii lor un coeficient de relativitate ranchiunoasă, mai ales când nefixarea se precipită înspre alveola traumei, şi nu înspre deschiderea ingenuă către "viaţa care se vieţuieşte". Fundătura apodictică pe care o inaugurează motto-ul preluat de Adorno, din Fredinand Kürnberger, pe frontispiciul cărţii

BDD-A2944 © 2002 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:02:09 UTC)

sale: *Das Leben lebt nicht* (Viaţa nu vieţuieşte), nu poate fi, nicidecum, luată ca ghid al traseului existenţial. E doar un popas morocănos al acestuia. Pe ecranul întunecat al rătăcitorului de profesie, imaginea "omului care merge" e accelerată de o panică cinetică, facând ca unul din cele mai nevinovat-cinice cântece de copii să fie interpretat ca parabolă a straneităţii. Omul care fuge e o variantă paranoică, deviantă, a rătăcirii, ce aşează calmul nevinovat sub stigmatul consimţirii la crimă: "«Dormi în bună pace, / închide ochişorii, / ascultă ploaia cum cade, / ascultă cum latră căţelul vecinului. / Căţelul l-a muşcat pe cel bărbat, / a rupt straiele cerşetorului, / cerşetorul a luat-o la fugă spre poartă, / dormi în pace.» Prima strofă a cântecului de leagăn al lui Taubert e făcută să stârnească groaza. Şi totuşi, ultimele două versuri îndulcesc somnul copilaşului, promiţându-i pacea. Ea se datorează nu atât brutalităţii burgheze şi sentimentului tonic că intrusul a fost gonit. Copilul gata adormit l-a şi uitat aproape pe străinul cel alungat, desenat în cartea cu cântece a lui Schott cu chipul unui evreu, căci versul cu cerşetorul ce «o ia la fugă» sugerează, de fapt, odihna ferită de mizeria celorlalţi" (8). Nevinovatul "du-te, du-te, şi s-a dus" coşbucian, deşi nescutit de atrocităţi, nu face altceva decât să consoleze şarjat o spaimă pur şi simplu infantilă. Poate că injectarea groazei în teritoriul inocenţei e la fel de exagerată, nedreaptă şi monstruoasă ca şi răspândirea ei totalitară în lume. Odată orice spaţiu securizant desfiinţat, lumea devine, într-adevăr, o colonie cenuşie de muncă, spoliată de orice gracilitate.

Bibliografie

1. Alain Montandon, *Despre ambivalenţa 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, Iaşi, 1999.

3. *Ibidem*, pp. 64-70.

4. *Ibidem*, pp. 27, 29.

5. *Ibidem*, pp. 118, 120, 122.

6. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflecţii dintr-o viaţă mutilată*, trad. şi postfaţă de Andrei Corbea, Edit. Univers, Bucureşti, 1999, p. 33.

7. *Ibidem*, p. 34.

8. *Ibidem*, p. 215.

BDD-A2944 © 2002 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:02:09 UTC)