
Marano na ziemi. O jeszcze innej inności Piotra Sommera

Adam Lipszyc

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 4, S. 61–88

DOI: 10.18318/td.2019.4.4 | ORCID: 0000-0002-6425-7812

Artykuł powstał w ramach realizacji grantu NCN „Fenomen maranizmu. Żydowska ‘tradycja ukryta’ i nowoczesność” (UMO-2017/25/B/HS2/02901).

Nie jestem zatem, jak mawiał Hegel, „dziurą w bycie”,
lecz pewnym zagłębieniem, pewnym fałdem,
którym powstaje i który może zniknąć.

Maurice Merleau-Ponty¹

1. Mniej znaczy więcej, czyli nowa Międzynarodówka

Niewielka książeczka Jacques’a Derridy *Le monolinguisme de l’autre*, opublikowana po raz pierwszy w roku 1996, to niezwykła hybryda, która łączy w sobie medytację quasi-autobiograficzną z wywodem filozoficznym dotyczącym relacji między podmiotem a językiem. Esej stanowi eksplikację i uzasadnienie lakonicznej formuły przedstawionej na samym początku tekstu. Formuła ta brzmi: „Mam tylko jeden język i nie jest to mój język”². Na pozio-

Adam Lipszyc – eseista i tłumacz, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, uczy w Szkole Nauk Społecznych, w Collegium Civitas oraz na Uniwersytecie Muri im. Franza Kafki. Laureat nagrody „Literatury na Świecie” im. Andrzeja Siemka, nagrody Allianz Kulturstiftung i Nagrody Literackiej Gdynia. Ostatnio opublikował książkę *Freud: logika doświadczenia. Spekulacje marańskie* (2019).

1 M. Merleau-Ponty *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Mi-gasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 235.

2 J. Derrida *Jednojęzyczność innego czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998 nr 11/12, s. 26.

mie najbardziej bezpośrednim, empirycznie-autobiograficznym, Derrida stara się w tym zdaniu uchwycić swoją relację do języka francuskiego. Z jednej strony jest rdzennym użytkownikiem tego języka, który postrzega jako swój język macierzysty. Z drugiej strony, jako człowiek urodzony w skolonizowanej Algierii oraz jako Żyd, jest w żywiole kultury francuskiej jednostką podwójnie obcą, francuszczyzna jawi mu się więc jako język nie-swój – tym bardziej, że odbierając na kilka lat obywatelstwo francuskie algierskim Żydom, rząd Vichy dobitnie przypomniał im o ich fundamentalnej obcości.

Warunkiem zaistnienia owej „alienacji bez alienacji”³ – wyobcowania, które zarazem wyobcowaniem nie jest, ponieważ ma charakter źródłowy i dokonuje się w macierzystym języku konstytuującym dopiero właściwy podmiot – byłaby językowa kondycja algierskich Żydów. Zasadniczą rolę odgrywa tutaj okoliczność, że – zdaniem Derridy – poza francuszczyzną społeczność ta nie dysponowała żadnym odrębnym językiem, w którym mogłaby ugruntować własną, stabilną odrębność:

Co do języka w ścisłym znaczeniu, nie mogliśmy się nawet uciec do jakiegoś swojskiego substytutu, do jakiegoś wewnętrznego narzecza wspólnoty żydowskiej, do czegoś w rodzaju języka-schronienia, który by zapewnił, tak jak jidysz, część intymności, ochronę swojego „u-siebie” przed językiem kultury oficjalnej, dodatkową pomoc w różnych sytuacjach socjosemiotycznych. Dialekt „ladino” nie był praktykowany w Algierii, którą znałem, szczególnie w wielkich miastach, jak Algier, gdzie koncentrowała się ludność żydowska.⁴

W związku z tą sytuacją ową społeczność może Derrida scharakteryzować jako „zdeintegrowaną, rozciętą czy odciętą” i to na trzy sposoby: odciętą od tradycji i języków żydowskich, od języka arabskiego, wreszcie – jako żydowska i jako peryferyjna – od języka i kultury metropolitalnej Francji.

Opis ten przywodzi na myśl znaną charakterystykę sytuacji pisarzy żydowsko-niemieckich, jaką skreślił Franz Kafka w liście do Maxa Broda: „Żyli oni między trzema niemożnościami [...]: niemożnością niepisania, niemożnością pisania po niemiecku, niemożnością pisania inaczej; można by nieomal dodać czwartą niemożność: niemożność pisania [...]. Zatem była to pod każdym względem literatura niemożliwa, literatura cygańska,

3 Tamże, s. 48.

4 Tamże, s. 80.

która ukradła niemieckie dziecko z kołyski”⁵. Derrida odwołuje się do tego listu – choć nie do tego fragmentu – w monstualnym przypisie dołączonym do *Jednojęzyczności innego*, w którym stara się porównać językową sytuację algierskich Żydów do lingwistycznego doświadczenia kilkorga ważnych postaci z kontynentu europejskiego. Pisze tu przede wszystkim o Franzu Rosenzweigu, Hannah Arendt i Emmanuelu Lévinasie, lecz także o Gershomie Scholemie, Theodorze Adorno, Paulu Celanie i właśnie o Kafce. Kwestionuje m.in. przeświadczenie Arendt, że można oddzielić język – w jej przypadku: język niemiecki – od wydarzeń historyczno-politycznych i, abstrahując od własnej mniejszościowej kondycji, traktować go jako macierzystą przestrzeń swojskości, która jako jedyna „pozostaje”⁶. Dla Derridy właśnie ten macierzysty język jest już źródłowo heterogeniczny. Stąd też, rzecz zrozumiała, choć francuszczyzna pozostaje jego żywiołem, poza którym czuje się zagubiony, a w innych językach nie będzie mógł nigdy „zamieszkać”, to również sam język francuski, w którym mieszka, pozostaje dla niego „niemieszkalny”⁷.

W tym punkcie Derrida porozumiałby się chyba z Theodorem Adorno, który charakteryzując kondycję pisarza-emigranta, opisuje, jak ów mości się w swoim pisaniu – „kto utracił ojczyznę, temu pisanie staje się domem” – by wreszcie odkryć, że „na koniec pisarzowi nie jest dane mieszkać nawet w pisaniu”⁸. O porozumieniu można by tu wszakże mówić jedynie w pewnej mierze, ponieważ racji owej niemieszkalności upatruje Adorno w obowiązującym pisarza-emigranta moralno-poznawczym imperatywie wytężonej uwagi, który w imię zachowania perspektywy krytycznej zakazuje intelektualistcie czuć się gdziekolwiek „u siebie”. Derrida nie kwestionowałby raczej kategoryczności owego imperatywu, wskazałby też jednak zapewne, że jest on kwestią nie tyle wolnego wyboru autonomicznego intelektualisty, ile źródłowego naznaczenia, „doświadczenia rany, zniewagi, zemsty i krzywdy”⁹.

Owo naznaczenie decyduje o tym, że Derrida może – autoironicznie, lecz z rozmysłem – zgłosić pretensje do miana osobnika w sposób szczególnie wyrazisty uosabiającego kondycję „franko-maghrebińską”. Takie uroszczenie

5 F. Kafka *Listy do rodziny, przyjaciół, wydawców*, przeł. R. Urbański, W.A.B., Warszawa 2012, s. 376.

6 J. Derrida *Jednojęzyczność innego*, s. 86-89.

7 Tamże, s. 93.

8 T.W. Adorno *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 98.

9 J. Derrida *Jednojęzyczność innego*, s. 50.

miałoby być zasadne właśnie ze względu na owo potrójne odcięcie, charakteryzujące społeczność algierskich Żydów. Odcięcie to pozbawiałoby podmiot jakiegokolwiek swoistej tożsamości mniejszościowej, którą dysponowałoby choćby algierscy Arabowie, pozostawiałoby mu zaś jedynie samo tylko niewymazywalne i nieprzezwyćżalne doświadczenie poboczności, uwikłania w kolonialny język, który zarazem jest jego językiem jedynym. W tym właśnie sensie „najbardziej” franko-maghrebińscy byliby franko-maghrebińscy Żydzi. Jak mówi Derrida: „Być Franko-maghrebińczykiem, być nim «jak ja», nie oznacza – nie oznacza przede wszystkim, nie oznacza zwłaszcza – jakiegoś nadmiaru lub bogactwa tożsamości, atrybutów czy nazw. Odsłaniałoby to raczej, najpierw, pewne *zaburzenie tożsamości* [wyróż. oryg.]”¹⁰. Stąd też zresztą Derrida może odzębnić się od choćby częściowej kwalifikacji swojego tekstu jako „autobiograficznego”, ponieważ kwalifikacja ta zakładałaby jakieś stabilne „ja”, tymczasem owa wyostrzona „franko-maghrebińskość” oznacza właśnie trwałą destabilizację podmiotu¹¹.

Wreszcie, ową (judeo-)franko-maghrebińską destabilizację i językową alienację bez alienacji, jaka miałyby charakteryzować go z racji doświadczenia biograficznego, w tym samym trybie autoironicznej hiperboli przedstawia Derrida jako egzemplaryczną dla ogólnej kondycji podmiotu i jego relacji z językiem, bez względu na rozmaite konstelacje kulturowo-językowe, w jakich żyją ludzie: „Każdy może więc oświadczyć pod przysięgą: mam tylko jeden język i nie jest to mój język, mój «własny» język jest dla mnie językiem nieprzyswajalnym. Mój język – jedyny, który słyszę, gdy mówię, i jedyny, którym się porozumiewam – to język innego”¹². Nawet jeśli, rzecz jasna, „wszystkie ekspatriacje pozostają szczególne”¹³.

Niektóre wątki *Jednojęzyczności innego* znajdują zajmujące dopełnienie w nieco późniejszym eseju zatytułowanym *Abraham, l'autre*¹⁴. Także i tutaj Derrida krąży wokół własnych źródłowych doświadczeń, zasadniczym tematem

10 Tamże, s. 38.

11 Tamże, s. 53.

12 Tamże, s. 48.

13 Tamże, s. 95.

14 Podstawą tekstu było wystąpienie podczas konferencji, która odbyła się w roku 2000. Esej ukazał się drukiem trzy lata później, czyli na rok przed śmiercią filozofa. Korzystam z przekładu angielskiego. Zob. J. Derrida *Abraham, the Other, w: Judeities. Questions for Jacques Derrida*, ed. by B. Bergo, J. Cohen, R. Zagury-Orly, trans. B. Bergo, M. B. Smith, Fordham University Press, New York 2007, s. 1-35.

nie jest już jednak stosunek podmiotu do języka, lecz takie rozumienie żydowskości, w którym Derrida mógłby się rozpoznać bez zafałszowania. Jak można wnioskować już choćby z lektury *Jednojęzyczności innego*, jest to żydowskość tyleż ułamkowa i śladowa, co niewymazywalna i zasadnicza. Co więcej, ową ułamkowość Derrida czuje się w obowiązku chronić, otaczając swoją żydowskość parkanem niedomówień i częściowych zatajeń. Nie dlatego jednak – jak zapewnia – by kryć się ze swoim „pochodzeniem”, lecz po to, by za sprawą nazbyt donośnych deklaracji ta ułamkowa-acz-zasadnicza żydowskość nie okrzepła fałszywie w esencjalną tożsamość wyznawcy judaizmu lub członka pewnej wspólnoty narodowej. Idzie tu zatem o „milczenie, które chronię i które mnie chroni, o sekret, który być może trzyma mnie z dala od [wyróż. oryg.] judaizmu, ale też zarazem utrzymuje we mnie pewną żydowskość. [...] To tak jakbym [...] musiał trzymać się z dala od judaizmu, by zachować w sobie to, co prowizorycznie określam mianem żydowskości. [...] Trzymaj się z dala od tego, byś zachował tego czegoś cząstkę, trzymaj się z dala od bycia Żydem, po to byś mógł pozostać Żydem”¹⁵. W dalszej części wywodu Derrida przyznaje zresztą, że owej „żydowskości” nie można w sposób chemicznie czysty od „judaizmu” oddzielić. Nie jest to ani jakaś odrębna esencja, ani czysto formalna struktura, lecz raczej pewna nieesencjalna, a zarazem empirycznie ukształtowana, kulturowo-biograficzna resztką.

Ta właśnie logika pozwala zrozumieć, w jaki sposób Derrida pojmuje fenomen maranizmu. Derridiański marano to właśnie osobnik, który trzyma się z dala od stabilnej tożsamości żydowskiej, przekonany, że tylko w skrajnie zindywidualizowanej, ułamkowej, niezagadanej postaci zachowuje swoją „żydowskość” i to – tu znów samoświadoma przesadnia – w najlepszy możliwy sposób. Szczególnie jawne, a w swoim chucupiarstwie poniekąd rozbijające sformułowanie tej logiki mniej-czyli-więcej (czy wręcz ledwie-co-ale-właśnie-w-tej-postaci-dopiero-to-co-trzeba-czyli-po-prostu-wszystko) odnajdujemy w następującym fragmencie:

Jak gdyby ten, kto najbardziej się zapierał i kto – jak się zdawało – zdradził dogmaty przynależności, czy byłaby to przynależność do wspólnoty, do religii, nawet do ludu, narodu czy państwa itd. – *jak gdyby* [wyróż. oryg.] ten właśnie osobnik jako jedyny reprezentował ostatni wymóg, hiperboliczne żądanie tej właśnie sprawy, którą jakoby zdradził w wyniku krzywoprzysięstwa. Stąd właśnie to prawo, które mnie dotyka, prawo,

¹⁵ Tamże, s. 6-7.

które – z pozoru antynomijne – w sposób przedwczesny i niejasny, w blasku nieugiętego światła, narzuciło mi hipersformalizowaną formułę losu poświęconego sekretowi – i stąd też coraz chętniej całkiem poważnie igras z figurą marana: im mniej ukazujesz się jako Żyd, tym lepszym Żydem będziesz.¹⁶

Derrida nie pozostawia również wątpliwości co do tego, jakie doświadczenie miało źródłowy, decydujący i niewymazywalny wpływ na kształt jego żydowskości. Było to mianowicie doświadczenie jadowitego antysemityzmu w kolonialnej Algierii. „Zabiło” w nim ono, jak zapewnia autor *Widm Marksa*, „elementarne zaufanie do jakiegokolwiek wspólnoty” – w tym również do wspólnoty żydowskiej¹⁷. Ze względu na źródłowy charakter tej stygmatyzacji ze strony otoczenia Derrida także i w tym wypadku nie potrafi i nie chce oddzielać losu od wyboru. Trzymając się swojego „maranizmu”, kultuwuje coś, co spadło na niego bez jego udziału, kondycję naznaczonej jednostki o zaburzonej tożsamości, która nie może i nie chce odzyskać stabilizacji w odrębnej wspólnotie mniejszościowej. Odróżniony, naznaczony i wypchnięty ze stabilnej pozycji podmiotowej, nieodwołalnie zdecentrowany, a jednocześnie przecież nieodwołalnie zlokalizowany, trwa w żywiole swojej, a zarazem nie-swojej francuskości jako element zakłócony – i uporczywie zakłócający jej homogeniczną hegemonię (Derrida: „homo-hegemonię”), która „wciąż działa w kulturze, prostując fałdy i rozkładając tekst na płask”¹⁸. Co więcej, jako osobnik o tożsamości sprowadzającej się właściwie wyłącznie do owego zakłócenia, które wszelako wynika przecież z wyraziście jednostkowych biograficzno-geograficzno-lingwistycznych doświadczeń, jest tyleż chemicznie czystym nadprzykładem, wzorcem uniwersalnej dynamiki alienacji bez alienacji, co i bytem arcyposzczególnym, którego empiryczna pojedynczość stawia pod ironicznym znakiem zapytania czysto formalny charakter prawidła jego losu. Ostatecznie więc wyśrubowana do granic wytrzymałości, beczelna autohiperbola obraca się pomyślnie we własne przeciwieństwo: jeśli Derrida nie chce ani zaprezentować się jako byt zgoła abstrakcyjny, ani zażądać dla siebie jakiejś wybrańczej, substancjalnej tożsamości, musi na koniec rozpoznać się jako jeden z wielu podobnych-acz-za-każdym-razem-innych, jako

16 Tamże, s. 13.

17 Tamże, s. 15.

18 J. Derrida *Jednojęzyczność innego*, s. 64.

jeden z członków pewnej „nowej Międzynarodówki”¹⁹, niewspólnoty ludzi, którzy kulturową doświadczenie zlokalizowanej nieprzynależności.

2. Otwock jako Algieria, czyli Piot-huż na gałązce

Jednojęzyczność innego ukazała się w polskim przekładzie pióra Andrzeja Siemka w roku 1998, w podwójnym numerze „Literatury na Świecie” (11/12). Numer ten, w znacznej mierze poświęcony właśnie twórczości francuskiego filozofa, któremu rok wcześniej nadano doktorat *honoris causa* na Uniwersytecie Śląskim – w tym samym zeszycie „Literatura na Świecie” publikowała także wykład Derridy wygłoszony z tej okazji – opatrzony został komentarzem Piotra Sommera, który tym numerem domykał swoje pięciolecie jako redaktora naczelnego. Ów krótki esej, zatytułowany *Już leży na desce*, stanowi coś w rodzaju stroniczego przeglądu wypowiedzi, jakie pojawiły się w polskiej prasie w związku z wizytą Derridy. Sommer drwi z ignoranckich napaści na autora *O gramatologii*, piętnujących go jako bełkotliwego niezrozumialca, niebezpiecznego relatywistę i papieża postmodernizmu, który śmie kwestionować to, czy świat jest aby na pewno taki, jak nam się zdaje:

Obowiązuje siermiężna pycha i pełnia księżycowej naiwności. Dumał, nie dumał, carom nie budiesz, zwłaszcza że wiadomo już, kto dziś car i autorytet (no kto, no kto? – no ja, media!). „Wszyscy” wiedzą najwyraźniej, jaki jest świat, a dziennikarz ich w tej wiedzy jedynie upewni i lud swój wykształcony z upodlenia podniesie, tylko przy okazji mianując się owego ludu („wszystkich”) rzecznikiem i przedstawicielem.²⁰

Co więcej, jak z rozbawieniem odnotowuje Sommer, w reakcji na wizytę Derridy powstało coś w rodzaju jednolitego frontu, który połączył publicystów reprezentujących skonfliktowane zwykle opcje ideowe: z jednej strony Michała Cichego, w ówczesnym wcieleniu sekretarza nagrody Nike i głównego machera od kultury w liberalnej „Gazecie Wyborczej”, z drugiej zaś Bogusława Wolniewicza i Ryszarda Legutkę, chętnie udzielających się w mediach profesorów filozofii o wyraziście prawicowych poglądach. Wszyscy oni najwyraźniej ujrzeni w Derridzie zagrożenie dla prawdziwych norm i zasad, a w istocie dla świętego spokoju i kojącej bezmyślności: „I co niby

19 Tamże, s. 92.

20 P. Sommer *Już leży na desce*, „Literatura na Świecie” 1998 nr 11/12, s. 279.

daje mu prawo burzenia tego, co myśmy w pocie czoła zbudowali i pojęli – trudne dzieciństwo w Algierze?”²¹. Stając na straży ignorancji, media okazują się zarówno przejawem, jak i głównym narzędziem utwierdzenia homo-hegemonii:

Oto jak z okazji obrony równin Mazowsza przed niewygodnym obcym zawiązuje się interesujący alians między krzewicielami wartości, wywodzącymi się do tej pory z parafii ponoć odmiennych. No, jednak pewne sprawy – dzieńdoberek, to właśnie my! – łączą nas mocniej, niż dzieli barwa harcerskiej chusty. Odmienność? różnica? – chwileczkę: czyż nie są to słowa rodem z obłego żargonu, którego nie da się „wyłożyć po ludzku”? Żaden obcy nie będzie nam tu przecież dekretował różnic.²²

Esej Sommera, świadectwo intelektualnej niepodległości i językowego wyczulenia autora, to z pewnością bystra diagnoza stanu polskiej kultury medialnej i pozamedialnej końca lat 90., a zarazem analiza medialnych odruchów jako takich. Tekst ten zwraca jednak uwagę przede wszystkim własnym istnieniem. Naczelny „Literatury na Świecie” nie ma raczej w zwyczajną opatrywać numerów pisma wstępniakami (czy nawet – jak w tym wypadku – ulokowanymi pod koniec numeru „zstępniakami”). Także okoliczności, w których zrobił wyjątek od tej reguły, mogą zrazu wydać się nieco osobliwe. Sommer nie kojarzy się bowiem natychmiast z jakimś żywszym zainteresowaniem dyskursami teoretycznymi w ogóle, a filozofią w szczególności, nawet jeśli jest to filozofia krążąca wokół literatury lub granicę literackości sama przekraczająca. Co więcej, naczelny „Literatury na Świecie” był do tego tekstu na tyle przywiązany, że przedrukował go w tomie eseistyki *Po stykach* – zadedykowanym pamięci Andrzeja Siemka, tłumacza *Jednojęzyczności innego*²³.

Ten wyjątkowy, choć przecież poboczny tekścik odczytywałbym jako wyraźny sygnał, że Sommer rozpoznał w Derridzie swojego człowieka – zwłaszcza w Derridzie z *Jednojęzyczności innego*, od której, jak zaświadcza ów „zstępniak”, wyszedł pomysł na cały numer derridiański. Co więcej, wydaje mi się, że jest to rozpoznanie trafne. Że mianowicie przy wszystkich zasadniczych

21 Tamże, s. 281.

22 Tamże.

23 Zob. P. Sommer *Już leży na desce* (w związku z układaniem numeru „Literatury na Świecie” poświęconego Jacques’owi Derridzie), w: tegoż *Po stykach*, wyd. 2, zmienione, WBPICAK, Poznań 2018, s. 339-347.

rozbieżnościach wynikających zarówno z odmiennych trajektorii biograficznych, jak i z odmiennych mediów wyrazu, te dwie osobności – Derrida i Sommer – przeglądają się w sobie i nawzajem oświełają. W szczególności zaś sądzę, że Derridiańska medytacja nad własną podwójną innością, która właśnie dzięki tej podwójności staje się innością hiperboliczną – zgodnie z autoironiczną zasadą, że to franko-maghrebińscy Żydzi są Franko-maghrebińczykami „jako takimi” – pozwala zrozumieć to i owo z anatomii owej „podmiejskości”, którą tak pracowicie kultuwuje podmiot stojący za twórczością Sommera. Podmiejskość ta nie umożliwia wszak pełnego zakorzenienia w jakiejś – za przeproszeniem – małej ojczyźnie i ku takiemu zakorzenieniu wcale się nie wyrzuwa. Jest ekscentrycznością zlokalizowaną, drobnym, ale zasadniczym przesunięciem w obrębie homo-hegemonicznej i scentralizowanej polskości. Dla jej anatomii zasadnicze znaczenie ma chyba właśnie to, że w jej wnętrzu jątrzy się jeszcze inna inność, która decentruje samą tę podmiejską ekscentryczność i – zgodnie z logiką Derridy – dopiero czyni ją prawdziwie nieprzezwyčajalną, sama ku żadnej substancjalnej, odrębnej tożsamości nie prowadząc. Jest to inność źródłowo zasadzająca się przede wszystkim na wykluczeniu i stygmatyzacji, sygnalizowana nieomylnie, ale z rzadka i tylko tyle, ile trzeba, żeby potwierdzić i utwierdzić ekscentryczność głosu mówiącego w tych wierszach, ale nie zagadać jej nazbyt donośnymi deklaracjami akcesu do jakiejś osobnej wspólnoty. W myśl Derridiańskich definicji podmiot tego głosu to pewien szczególnie marano, niesubstancjalny fałd w swoim/nie-swoim języku.

Spośród wszystkich wierszy, jakie wyszły spod pióra Piotra Sommera, najsilniej nasycone odniesieniami do judaizmu i świata żydowskiego wydają się jego przekłady z Charlesa Reznikoffa. To trochę tak jakby, przyjmując służebną rolę tłumacza, Sommer pozwalał sobie na intensywność nawiązań, na którą nie decyduje się raczej w swoich autorskich utworach. A przecież i w tym wypadku idzie przede wszystkim o żydowskość wyrazistą, ale zaznaczaną bez hałasu, rozproszoną w codzienności i w znacznej mierze zeświecczoną. Przywołajmy dwa kluczowe, poniekąd komplementarne przykłady. W przejmującym poemacie *Kadysz* podmiot głosu mówiącego w wierszu stara się powiedzieć prostymi słowami o umieraniu i śmierci matki. W dziesiątej, przedostatniej części poematu bliscy skupiają się przed portretem zmarłej, ale nie są w stanie ani na nią patrzeć, ani – właśnie z racji bliskości – o niej mówić „pomiędzy sobą”. W części ostatniej wszakże w miejsce tej krępującej niemożności zjawia się w jakiejś mierze kojące, ciche porozumienie między mówiącym (czy raczej milczącym) a samą zmarłą:

Wiem, że nie gniewasz się
 (jeśli się w ogóle gniewasz)
 że się za ciebie nie modłę
 lub że nie palę świecy
 w rocznicę twojej śmierci:
 te głupstwa nie są potrzebne
 między nami –
 modlitwy i słowa i świece.²⁴

Modlitwy i inne rytualne głupstwa nie są potrzebne „między nami”. I choć tytuł wiersza mógłby sugerować liturgiczne uwznioślenie codzienności, język poematu, delikatny i zwykły, opiera się takiej transformacji i prędzej już ucodziennia modlitwę, wiarygodnie zastępując zrytualizowane frazy, ostatecznie zaś tworząc miejsce dla niewzniosłego, intymnego milczenia²⁵.

O ile w *Kadyszu* Reznikoff przyjmuje perspektywę ultraprywatną, w wierszu *Jozue w Sychem* ogarnia szerokim spojrzeniem naród żydowski jako przemian skupiającą się i rozpraszającą całość – i stara się nazwać po imieniu jego wygnanczą kondycję. Rzecz kończy się słowami pięknymi i dobitnymi, które chyba z racji swojej przewrotnej mądrości potrafią unieść niemałą dawkę patosu:

I rozproszył ich Bóg –
 po miastach Medskich, i nad wodami Babilonu;
 uciekli przed Nim do Egiptu i popłynęli na okrętach w stronę morza;
 połykały ich wieloryby,
 wieść o nich przynosiły królowi ptaki;
 młodzi czekali na nich z bronią w ręku,
 starcy z przysłowiami –
 i spojrział Bóg, i zobaczył Hebrajczyków,
 obywateli wielkich miast,
 mówiących po hebrajsku w każdym języku pod słońcem.²⁶

24 Ch. Reznikoff *Kadysz*, w: tegoż *Co robisz na naszej ulicy*, wyb., przeł. i opr. P. Sommer, WBPICAK, Poznań 2019, s. 128.

25 Wedle świadectwa samego Sommera *Kadysz* był pierwszym wierszem Reznikoffa, z jakim przyszy autor *Dni i nocy* w ogóle się zetknął. P. Sommer *Ucieczka w bok (pytania i odpowiedzi)*, WBPICAK, Poznań 2016, s. 108 („To było dojmująco piękne”).

26 Ch. Reznikoff *Jozue w Sychem*, w: tegoż *Co robisz na naszej ulicy*, s. 69.

To oczywiście potężny, po prostu zapierający dech w piersiach fragment, w którym rozpoznałoby się wielu współczesnych maranów. Warto też jednak zwrócić uwagę, że choć Reznikoff spogląda tutaj na rozproszoną wielość marańskich wygnańców, z których każdy kultywuje swoją żydowskość w swoim/nie-swoim języku wielkiego miasta, ową różnorodność uchyleń homo-hegemonicznego języka decyduje się mimo wszystko określić mianem hebrajszczyzny, a całość wiersza ująć w formę biblijnej stylizacji. Gest ten stanowi z pewnością jedno z zasadniczych źródeł siły tego wiersza, zarazem jednak kreśli zarys spoistości i jedności, który dla takiego choćby Derridy mógłby okazać się już odrobinę nazbyt wyrazisty.

W autorskich wierszach Piotra Sommera tak mocnych gestów raczej się nie wykonuje. Nie ma tu biblijnych stylizacji, nie przywołuje się z imienia formuł liturgicznych czy świętego języka, nawet jeśli formuły te miałyby zostać zastąpione przez świecką mowę i intymność milczenia, a język ów miałby rozproszyć się w mnogości narzeczy wielkich miast. Jedyny znany mi przypadek, w którym Sommer igra z frazą zaczerpniętą z tradycji judaistycznej, przedstawia się nader odmiennie. Idzie mianowicie o jeden z krótkich utworów zgromadzonych pierwotnie w tomie *Wiersze ze słów*, zatytułowany *Kuchnia polska*:

Kartkują, kartkują, a potem mówią
że wszystko tam jest.²⁷

Sommer bawi się tutaj nawiązaniem do pewnego znanego fragmentu talmudycznego traktatu *Pirkej Awot*. Oto tanaicki mędrzec Ben Bag-Bag miał jakoby powiedzieć: „Przewertuj i przekartkuj (Torę). W niej jest wszystko”²⁸. W błazenkującej parafrazie Sommera talmudyczne pouczenie, które zaleca nieustanny nawrót do Księgi zawierającej w sobie całość objawienia i wszelką mądrość potrzebną człowiekowi, przemienia się w językowy twór wysoce

27 P. Sommer *Kuchnia polska*, w: tegoż *Po ciemku też (wiersze z ksiązek)*, WBPiCAK, Poznań 2013, s. 295.

28 *Sentencje Ojców (Pirkej Awot)*, przeł. M. Friedman, „Literatura na Świecie” 1987 nr 4, s. 25. W przekładzie Szymona Datnera i Anny Kamieńskiej: „Badaj ją wzdłuż i wszerz, albowiem w niej jest wszystko”. *Z mądrości Talmudu*, wyb., przeł. i opr. Sz. Datner, A. Kamieńska, PIW, Warszawa 1992, s. 86. Por. także wersję zaproponowaną w sumiennym wprowadzeniu do Talmudu (przełożonym z angielskiego przez kompetentą hebraistkę): „Przewracaj ją (Torę), kartkuj nieustannie, gdyż wszystko jest w niej zawarte”. A. Cohen *Talmud*, przeł. R. Gromadzka, Cyklady, Warszawa 2002, s. 146. Dopisek w nawiasie pochodzi od Cohena.

migotliwy pod względem retorycznej tonacji, wymowy, przedmiotowego odniesienia i rejestru kulturowego. Torę zastępuje tutaj odwieczna książka kucharska, której tytuł donośnie obwieszcza jej narodową przynależność. Zmiana imperatywu na tryb oznajmujący powoduje też zakłócenie sensu tego „kartkowania”: ze słowa, które miało odsyłać do podejmowanych raz po raz prób odnalezienia w Księdze odpowiedzi na nurtujące nas akurat pytanie, staje się ono słowem, które zaczyna sugerować lekturę nieuważną i zdawkową. Przeglądają tylko, a potem robią mądrą minę i mówią: Panie, tam jest wszystko, każdy głupi to wie! Albo: Kochana, nie wiedziałaś? Tam wszystko jest! Skupienie i rozproszenie, rejestr mądrościowy i codziennie-kuchenny, żydowski i polski gadają ze sobą w obrębie tego krótkiego utworu, odpowiadają sobie nawzajem echem i zrazu nie sposób ustalić, której stronie – jeśli którejkolwiek – należy przyznać pierwszeństwo. Można sobie wyobrazić, że podmiot głosu mówiącego w tym wierszu, czytając fragment *Pirkej Awot*, słyszy w nim echa kuchennych gadek. Albo, z drugiej strony, że utarta fraza rzucona w rozmowie wywołuje w jego pamięci pogłos talmudycznej frazy.

Ostatecznie jednak nie ma tu chyba pełnej symetrii. Właśnie dlatego, że wiersz nosi tytuł odsyłający do arcy-polskiej codzienności, to żydowska aluzja zajmuje pozycję sekretnego podtekstu, a nie na odwrót. Sekretem tego przekazu pozostaje wszakże samo to aluzyjne, marańskie odchylenie, nie zaś żadna ezoteryczna treść. Wiersz Sommera nie skrywa w sobie przejścia ku jakiejś zagubionej tajemnicy, nie potrafi też spowodować, by w samej *Kuchni polskiej* można było odnaleźć coś więcej: możemy ją sobie kartkować w najlepsze i choć mówią, że wszystko tam jest, i tak nie dogrzebiemy się do Księgi. Wiersz sprawia tylko, że pogłos tej ostatniej – albo raczej pogłos tego, co się o niej mawiało – pobrzmiwa w potocznych gadkach o całkiem polskiej książce kulinarnej, na którą odtąd będziemy patrzyli trochę inaczej. To chyba wystarczy za dyskretne, ale całkiem solidne odkształcenie homo-hegemonicznego języka²⁹.

29 Barbara Klicka z Uniwersytetu Muri im. Franza Kafki zwróciła mi uwagę na nieco odmienny sposób odczytania tej miniatury. Za pośrednictwem aluzji do Talmudu wplecionej w ten utwór podmiot mówiący w wierszu wskazywałby może, że choć niby w tej arcy-polskiej książce kucharskiej „wszystko jest”, ale dla niego samego miejsce chyba się nie znalazło – nawet jeśli przynajmniej w jednym z wydań *Kuchnia polska* uwzględnia przepis na karpia po żydowsku (w dziale przystawki). Zob. http://www.publio.pl/files/samples/da/fb/ec/121568/Kuchnia_polska_Przystawki_zupy_dania_glowne_desery_demo.pdf (dostęp 31.12.2018). Zarazem należałoby chyba zaznaczyć, że samo to aluzyjne oskarżenie działa jak cichy wyrok i jego przebiegła egzekucja: wiersz odkształca *Kuchnię polską* i robi w niej trochę miejsca.

Jako się rzekło, taka rozmowa z figurami tradycji judaistycznej należy do rzadkości w poezji Sommera – choć jednostkowość i niewielki rozmiar *Kuchni polskiej* nie umniejsza wagi tego wiersza. Z jednym jeszcze wyjątkiem, bodaj wszystkie inne utwory, w których zaznacza się obecność tego, co żydowskie, nie tyle grają z żydowską materią kulturową, ile przywołują obrazy i frazy związane z historią wyosobnienia, stygmatyzacji i prześladowania – z historią gestów, które definiują pozycję outsiderską. Bodaj najwcześniejsze tego rodzaju odwołanie pojawia się w wierszu *Babcia*, opublikowanym w debiutanckim tomie *Wkrześle*:

[...] ja byłem
panem olesiem dwudziesto-
czteroletnim kuzynem
zmarłym na suchoty u
wód i na tyfus
w getcie³⁰

Sprzeczne relacje dotyczące śmierci „pana olesia” rozdławiają jego tożsamość: to, być może, splecione wersje podawane na przemian przez babcie przy różnych okazjach i wobec różnych rozmówców – wersja elegancko-polska, spoza której czasem wychynie mniej fotogeniczna wersja żydowska. Gra wersyfikacyjna – „dwudziesto- / czteroletnim” – powoduje, że migocze też wiek pana olesia: kuzyn raz ma tyle lat, ile miał, gdy umarł, raz tyle, ile, być może, ma obecnie wnuk, którego z panem olesiem babcia myli³¹.

Późniejsze wiersze Sommera zahaczające czy zahaczone o to, co żydowskie, krążą najczęściej wokół jednego z trzech punktów ośrodkowych: Marca’68, figury kirkutu i antysemityzmu, by tak rzec, codziennego. Marzec przywoływany jest bezpośrednio w trzech utworach z tomu *Kolejny świat (Od-wiedziny, W piwnicy, Emik Laine)*, za każdym razem w charakterystycznym dla

30 P. Sommer *Babcia*, w: tegoż *Po ciemku też*, s. 19.

31 Dzięki wersyfikacyjnej grze migotliwość semantyczno-tożsamościowa uruchamia się zresztą w tym wierszu już wcześniej: babcia kłania się przed lustrem, a „staruszka / w lustrze też kiwała / głową ja byłem / panem olesiem itd.” Może być więc tak, że „głową ja byłem”, tj. że babcia nie rozpoznaje się w lustrze, a zamiast siebie widzi wnuka, którego z kolei myli z panem olesiem. Na temat tego wiersza i kilku innych, przywoływanych poniżej utworów dotyczących dziecięcego doświadczenia żydowskości i antysemityzmu zob. K. Kuczyńska-Koschany *Sommer, chłopak*, w: P. Sliwiński (red.) *Wyrazy życia. Szkice o poezji Piotra Sommera*, WBPiCAK, Poznań 2010, s. 163-166.

„politycznych” rzeczy Sommera splocie publicznego z prywatnym i za każdym razem jako zasadnicza cezura dziejowo-życiowa. Wiersze *W piwnicy* i *Emik Lainé* nie odnoszą się wszakże – przynajmniej nie bezpośrednio – do antysemitckiego wymiaru wydarzeń marcowych. Dobitne odniesienie tego rodzaju odnajdujemy natomiast w wierszu *Odwiedziny*. O ile jednak to, co myśli sobie o tych wydarzeniach podmiot głosu mówiącego w wierszu, nie ulega raczej wątpliwości (myśli źle), o tyle warto odnotować, że perspektywę, z której ów głos mówi, można identyfikować na dwa sposoby. Z jednej strony podmiot tego głosu może być członkiem prześladowanej społeczności. Gdybyśmy przyjęli tę identyfikację, to właśnie do owej społeczności (rzecz u Sommera wyjątkowa) odnosiłoby się owo „my”, które w dzierżawczej postaci zjawia się we fragmencie wiersza: „One wszystkie też wyjechały. / Nasze piękne dziewczyny, trochę od nas starsze”³². Fragment bezpośrednio poprzedzający te dwa wersy – „Było mi wstyd podwójnie, / za siebie i za to wszystko” – musiałby wówczas znaczyć: było mi wstyd za to, co się wyprawia w tym kraju i za to, że ja sam – choć należę do tej społeczności – nie wyjeżdżam. Z drugiej strony jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by podmiot głosu mówiącego w tym wierszu zidentyfikować jako osobnika, który – mimo ścisłych związków z prześladowaną społecznością – sam do niej nie przynależy. Wówczas uznalibyśmy, że owo „my” nie odnosi się do wspólnoty narodowej, tylko do grupy splecionej więzami przyjaźni czy miejsca zamieszkania, a podwójność owego wstydu wyłożylibyśmy, mówiąc, że w takich sytuacjach wstyd człowieka osobnego zawsze jest podwójny: wstydzi się za większościową społeczność wypychającą właśnie pewną mniejszość poza granice państwa i za samego siebie jako mimochcianego członka tej większości. Przemyślnie poluzowany język wiersza dopuszcza obie identyfikacje, a tym samym tożsamość podmiotu mówiącego w wierszu – a dokładniej: jego wspólnotowa przynależność – pozostaje niejednoznaczna.

Tego rodzaju poluzowania – wprowadzane za pomocą rozmaitych środków językowych – pojawiają się także w odniesieniu do figury kirkutu. Żydowski cmentarz, zniszczony i zapuszczony, nawraca w wierszach Sommera przede wszystkim jako obce, martwe ciało kwestionujące spójność swojskiego krajobrazu. W *Liście z Kijowa* mówiący w wierszu przypomina sobie „o Azerbejdżanach” w swojej „starej szkole (i o rozbitym w proch / kirkucie tuż za miastem) / i wszystkich małych / narodach świata”³³. W *Kresce* odnajdujemy

32 P. Sommer *Odwiedziny*, w: tegoż *Po ciemku też*, s. 87.

33 Tegoż *List z Kijowa*, tamże, s. 59.

się w niejednoznacznej przestrzeni prawdopodobieństwa, poza strefą oddziaływania zaimków dzierżawczych i wyrazistych identyfikacji, „prawdopodobnie w jakimś małym mieście / które się dobrze zna lub w którym / było się choć raz czy dwa, / z sosnami i domami z drzewa, / knajpą, kościołem, wymarłym kirkutem”³⁴. To dzierżawczo-identyfikacyjne poluzowanie powoduje zresztą, że ów kirkut, który wpasowywałyby się w aliteracyjny ciąg z knajpą i kościołem, lecz za sprawą „wymarcia” od tego ciągu odskakuje, jako kulturowo wyraziście określony i obcy tym bardziej rzuca się w oczy³⁵.

W miniaturze *A to co znowu* z tomu *Wiersze ze słów* efekt natarczywej obecności tego, co wymazane, uzyskany zostaje natomiast za pomocą środków poniekąd przeciwstawnych. Zamiast identyfikować pewną przestrzeń jako kirkut czy w ogóle jako pewien cmentarz, Sommer inscenizuje coś w rodzaju wstawki nasyconej zdumieniem i niejaką irytacją, wrzutki przerywającej gładką wymianę zdań podczas hipotetycznej przechadzki:

A to co znowu

Płaskie płyty sterczą z trawy
za murem.³⁶

Jeszcze bardziej aluzyjna, a zarazem jeszcze bardziej niepokojąca i dobitna jest inna miniatura z tego samego tomu:

Bratki

Wszystkie brązowe oczy gniją już pod ziemią.³⁷

³⁴ Tegoż *Kreska*, tamże, s. 86.

³⁵ W szkicu *Po stykach* kirkut umiejscowiony jest całkiem jednoznacznie w Otwocku, ale i tu w sposób otwarty mówi się o nim jako o obiekcie przemocy ze strony wspólnoty większościowej, nie zaś jako o przestrzeni, gdzie potwierdza się własną przynależność do wspólnoty odrębnej: „I najchętniej bym opowiedział [...] może również o tym, jak ci pensjonariusze i pensjonariuszki – czasem przyjeżdżający się podleczyć z dość daleka – umierali, zazwyczaj wiosną albo jesienią, i jak niektórych, czasami nawet tych z Odessy, chowano na kirkucie w lesie za kanałem, a ich czaszki wykopywali sobie koledzy z mojej klasy. Wojtek latami, jeszcze na Budrysów, miał jedną na pianinie”. Tegoż *Po stykach*, w: tegoż *Po stykach*, s. 331.

³⁶ Tegoż *A to co znowu*, w: tegoż *Po ciemku też*, s. 292.

³⁷ Tegoż *Bratki*, tamże, s. 293.

Sommer wyodrębnia tutaj fragment wiersza *Podśluch* z tomu *Dni i noc*: „I nie ma jak uniknąć piwnego wzroku bratków / których prawie nie ma dziś na klombach, / wyparły je nasturcje i aksamitki. Nie ma też klombów. / Wszystkie brązowe oczy gniją już pod ziemią”³⁸. Wyodrębnienie to wzmaga z pewnością efekt grozy i uwypukla aluzyjny potencjał wydzielonej frazy, a nawet gdybyśmy nie znali tego dłuższego wiersza, nie moglibyśmy uniknąć wzroku bratków, choć przecież te gniją już pod ziemią. Usytuowana w pozycji tytułu miniatury nazwa kwiatu zawiera w sobie z pewnością ładunek, który – aktywowany – mógłby przerodzić się w pełną deklarację przynależności i identyfikacji („oto moi bracia”), trwa on jednak domknięty w kontekście botanicznym, podcięty zdrobnieniem i ewentualnym pogłosem niepatetycznych frazeologizmów („no, mój bratku”). Kiedy zaś w miniaturze *Kwatermistrz* znajdziemy się może najbliższej sytuacji, w której podmiot głosu mówiącego w wierszu wskazywałby jakiś cmentarz jako własny, wówczas ani nie pojawi się tu żadne „ja”, ani też w końcu nie powie nam się wprost, który to właściwie cmentarz. Wplącze nas się tylko – i aż – w ironiczno-autoironiczną grę, która od deklarowanych asymilacji i oswojeń wyprowadzi nas znowu w pole wyobcowania. Na koniec możemy wręcz zwątpić, czy ów cmentarz na pewno wybraliśmy sobie sami, czy też wskazuje nam go ktoś inny, rozpoznając nas jako obcych i kwitującą frazą w rodzaju „no, ci to wiadomo gdzie się pochowają”:

Się trochę oswoiło –
 ludzie, kraj
 i cmentarz
 też wiadomo który.³⁹

Uderzający kontrapunkt dla tych poluzowań i aluzji tworzą utwory, w których całkiem otwarcie mówi się o antysemityzmie. Co istotne, za każdym razem idzie w nich przede wszystkim o dojmującą przemoc językową – przemoc intencjonalnych napaści lub bezmyślnie powtarzanych fraz. Co również istotne, za każdym razem, gdy podmiot głosu mówiącego w wierszu identyfikuje się jako ten, kto obrywa lub oberwał, przywołuje jakąś scenę ze swojego dzieciństwa⁴⁰. Ta regularna koniunkcja dziecięctwa i jawnych odwołań

38 Tegoż *Podśluch*, tamże, s. 364.

39 Tegoż *Kwatermistrz*, tamże, s. 296.

40 Ewentualnym wyjątkiem od tej prawidłowości jest wiersz *Chinatown*, gdzie mówiący, całkiem dorosły, stara się nie wściekać na przeczytany „w skądinąd, hm, przyzwoitej gazecie” tytuł

do antysemityzmu wydaje się bardzo ważna: w tych utworach przywołany zostaje podmiot dziecięcy wystawiony w blasku dnia i dosłowności na bezpośrednie działanie przemocy werbalnej, która dopiero wyśle go na drogę wyosobnienia, tożsamościowych komplikacji i marańskich strategii przemilczenia⁴¹. Tak jest z pewnością w wierszu *Jakiś dłuższy czas temu*. Tutaj dwie dziewczynki, w bardzo codziennych okolicznościach, w niby to (i poniekąd naprawdę) swojskiej, podmiejskiej przestrzeni pooznaczanej znajomymi nazwami („na ulicy Warszawskiej obok / dawnej «Grażynki»”) rozprawiają o tym, że „gdyby Hitler nie pozabijał Żydów, oni / kazaliby nam teraz czyścić sobie buty”.

I przeraziłem się, i po powrocie
 spytałem Matkę, a ona powiedziała
 żebym się nie martwił.⁴²

Wyraźne echo antysemitycznych wyzwisk, tym razem zapewne wymierzonych bezpośrednio w mówiącego, słyhać też w wierszu *Nic się nie stało*, gdzie matka znów występuje w roli cokolwiek bezradnej pocieszycielki: „klitka w Otwocku, słowo klitka, zapach starej kobiety, która jest moją babką, Mama też była mała, Pan Jezus też był Żydem”⁴³.

Wśród utworów z tej grupy szczególne miejsce zajmuje poemat *Spóźniony list*. Wiersz, ujęty w formę listu do francuskiego dziadka ze strony matki, którego nadawca nigdy nie poznał, stanowi wielką medytację nad tożsamością piszącego. Pisanie do nieobecnego i nieznanego adresata otwiera przestrzeń dla sekwencji pytań dotyczących własnej, rzekomo ustalonej tożsamości, która w kontaktach z otoczeniem tak skutecznie pozoruje spoistość, w istocie zaś pozostaje wysoce niejasna. W tej medytacji, nasyconej autobiograficznym szczegółem, Sommer wykonuje szczególny *twist*: niby to przy okazji pisania do dziadka z Francji – i pisania o nim – mówi się tu całkiem sporo o żydowskich członkach rodziny, nawet jeśli nie umie się o nich powiedzieć zbyt wiele. Są

„Dlaczego Żydzi zabili Jezusa?” – tu jednak nie jest jasne, czy sam należy do owego etnosu zabójców (a zatem, czy sam czuje się obiektem przemocy symbolicznej), czy też złości się i wstydzi jako członek wspólnoty większościowej. Tegoż *Chinatown*, tamże, s. 157.

41 Powyższe sformułowania zawdzięczam rozmowie z Barbarą Klicką (UMFK), której niniejszym składam stosowny ukłon.

42 P. Sommer *Jakiś dłuższy czas temu*, w: tegoż *Po ciemku też*, s. 310.

43 Tegoż *Nic się nie stało*, tamże, s. 306.

tu, „i Chaim, i Fajga”, rodzice ojca, „o których, podobnie jak o nim, nic nie wiem do dziś”, jest sam ojciec, „który nie skończył bodaj czterech klas / w chederze”, jest matka matki („Myślę, że w porządnej francuskiej rodzinie / w tamtych czasach ożenić się / z Żydówką też nie było łatwo”)⁴⁴. Ów *twist* robi szczególnie wrażenie w jednym z centralnych fragmentów, gdzie – podobnie jak w kilku innych punktach poematu – mówi się o wstydzie:

Najbardziej to mi potem było wstydy
 że nie nauczyłem się twojego języka.
 Może mama zaczęła mnie uczyć za wcześnie,
 kiedy wołałem wziąć przylepkę
 i iść na podwórko (czy tak już musi zostać?
 Colette raz powiedziała, że mógłbym mówić
 całkiem dobrze). Na podwórku dzieci
 też mi o tym przypominały, wołały
piot-huż, piot-huż, jakby wiedziały
 i koniecznie chciały się tym ze mną podzielić,
 że przyjechałeś z Francji. Ale wkrótce
 zrozumiałem, że szło o inny kraj,
 to znaczy o innego dziadka.
 (Nie wiem, jak to się stało, że one
 wiedziały wtedy o tym lepiej ode mnie.)⁴⁵

Jedna obcość – jako obcość z istoty swojej trochę przykra, ale w wersji francuskiej w miarę może szykowna – pomieszała się tu z drugą obcością, o wiele bardziej nieapetyczną. Dokładniej: tę drugą obcość chciałoby się wziąć za tę pierwszą – no, ale przecież się nie da. Mniejszościowe zniekształcenie języka powraca echem w stygmatyzującym przewisku zniekształcającym imię dziecka, którego niepełna przynależność do podwórkowego społeczeństwa władającego jakże poprawną polszczyzną zostaje tym samym ugruntowana w sprawczym akcie mowy. Za to wykluczenie, stawiające pod znakiem zapytania jego tożsamość, osobnik o zniekształconym imieniu – kiedy już podszkoli się w sztuce marańskich podchodów – odpłaci później, zaburzając statystyki podwórka zwariowanym, sarkastycznym rachunkiem mnogości, który wprawia w dygot zazwyczaj sprawnie funkcjonujące operatory inkluzji

⁴⁴ Tegoż *Spóźniony list*, tamże, s. 69, 70, 71.

⁴⁵ Tamże, s. 71.

i ekskluzji. Ten rachunek wypracuje w wierszu *Można wspaniale iść*: „Jeszcze jeden mężczyzna, z tygodniowym zarostem, gdzieś koło czterdziestki, zawołał przez jezdnię z włoska «Antonio!», ale ten do którego wołał też był Polakiem, tak samo jak ja i «pięć dziesiątych procenta» innych, tylko o dziesięć lat bardziej zniszczonym”⁴⁶.

Spóźniony list to najdłuższy, a zarazem ostatni wiersz w tomie *Pamiętki po nas*. Wiersz najkrótszy, a zarazem pierwszy stanowi wyjątek na tle zarysowanej mapy odwołań do tego, co żydowskie. Rzecz wygląda następująco:

Wiersz

potrafi spać jak ptaszek na gałązce

– Julian Strykowski

Ach, spać, spać,
a jednak wciąż widzieć
spod zaciśniętych powiek!⁴⁷

Motto utworu pochodzi z powieści *Sen Azrila*, a w tekście Strykowskiego nie ma akurat wątpliwości, kto jest podmiotem tego zdania. W pełnej postaci brzmi ono bowiem: „Żyd potrafi spać jak ptaszek na gałązce”⁴⁸. Wymazując podmiot zdania zaczerpniętego od pisarza, który sam o maranach pisywał niemało, Sommer dokonuje iście marańskiego przemilczenia⁴⁹. W miejsce wyrazistego znaku przynależności etniczno-kulturowej rodzi się podmiot niejasny, widmowy, niby zabawny, może zabawowy, zironizowany zdrobnieńkami i patetycznym „ach”, a jednak taki, którego nie sposób zbyć tak łatwo, pacyfikując go jakąś wspólnotową etykietą. Niepewny swojej tożsamości, zaniepokojony i niepokojący, ten marano na ziemi czuwa nawet we śnie i nawet we śnie widzi wszystko spod zaciśniętych powiek. Nadmiernym uproszczeniem byłoby zapewne powiedzieć, że to nie żaden człowiek, że to tytułowy „wiersz”, byt czysto językowy utrzymujący się w stanie wystudiowanej niejasności, „potrafi spać jak ptaszek na gałęzi”. Na pewno jednak osobnik,

46 Tegoż *Można wspaniale iść*, tamże, s. 99.

47 Tegoż *Wiersz*, tamże, s. 29.

48 J. Strykowski *Sen Azrila*, Czytelnik, Warszawa 1975, s. 28.

49 Zob. J. Strykowski *Przybysz z Narbony*, Czytelnik, Warszawa 1983; „*Na wierzbach... nasze skrzypce*”, Czytelnik, Warszawa 1974.

o którego chodzi, poza wierszami tak całkiem nie istnieje, cały bowiem – jak wiadomo – zawiera się w „międzysensach”: „włazi tam, gdzie widzi trochę miejsca”⁵⁰.

3. Geopoetyka pojedynczości, czyli dekonstrukcja ma głos

Marano na ziemi to łobuz w języku, który jako istota o zakłóconej tożsamości stawia opór homo-hegemonii w swojej/nie-swojej mowie i z innymi łobuzami się rozpoznaje – także z tymi, co od innej strony drążą inne języki⁵¹. Nie tyle jednak utożsamia się z nimi w ramach jakiegoś czysto abstrakcyjnego porządku, ile rezonuje z ich pojedynczością, wzmacnia ją w krytycznym nasłuchu i sam czerpie z niej siłę. Derrida formował „nową Międzynarodówkę” opornych. Sommer, w tonacji mniej podniosłej, pisze o permanentnej autodydaktyce:

Często nie obchodziła mnie twórczość poetów, którzy uchodzą za wybitnych, dopóki nie znalazłem u nich czegoś dla siebie – na przykład dopóki nie dosłyszałem u nich czegoś, co naruszałoby schemat oczekiwań wobec polskiego wiersza. I zdarzało mi się dosłyszeć to coś również u poetów obcych – co naruszało jakieś oczekiwania tam. Wtedy do pewnego stopnia przestawali być dla mnie obcy. [...] W każdym razie podminowanie, podcięcie, naruszenie, podważenie, wzbogacenie *via* to wszystko – to zawsze wydawało mi się najżywsze. [...] Sam się ciągle doszkałam u różnych odmieńców i odmieńczyń.⁵²

To „doszkałanie się”, które realizuje się przede wszystkim w trybie lektury i przekładu, oznacza w praktyce metodyczne tkanie sieci czy raczej siatki odmieńców, obejmującej tak różne postacie jak Konstandinos Kawafis, który „mówił spoza centrum – mówił z Aleksandrii, myślał z Aleksandrii, chodził do kawiarni w Aleksandrii, chodził do łóżka z chłopcami w Aleksandrii, i z Aleksandrii «psuł» tym niechętnikom z kontynentalnej Grecji

50 P. Sommer *Niedyskrecje*, w: tegoż *Po ciemku też*, s. 135.

51 Jeśli chodzi o apologię „łobuza” czy „bandyty”, który psuje wizję narodowego „braterstwa” i odbija kolisko wspólnotowej samotożsamości, zob. J. Derrida *Rogues: Two Essays on Reason*, przeł. P.-A. Brault, M. Nass, Stanford University Press, Stanford 2005, zwł. s. 63.

52 P. Sommer *Ucieczka w bok*, s. 210.

grecki język”⁵³, Miron Białoszewski czy poeci irlandzcy, tacy jak wczesny Seamus Heaney („chłopiec z boku”), wczesny Paul Muldoon, Derek Mahon czy Ciaran Carson⁵⁴.

Te działania na rzecz odmienności w języku polskim i niepolskim, działania, w których samopouczenie łączy się z nienachalnym pouczeniem innych i subwersyjnym uwypukleniem cudzego „podwłosiarstwa”, obejmują także Sommerową praktykę krytyczno-literacką⁵⁵. Weźmy dwa szczególnie spektakularne przykłady, z których niemal mimochodem wyłania się cała geopoetyka pojedynczości, marańska geopoetyka pisania, czytania i przekładu. W eseju *Nie okrzyczane zwycięstwo zjadaczy kartofli*, poświęconym cyklowi wierszy Juliana Kornhausera zatytułowanemu *Hurraaa!*, gdzie poeta użył głosu postaciom rozmaitych klas i profesji, Sommer zwraca uwagę, z jaką precyzją Kornhauser wychwytuje rozmaite intonacje języka i jak oszczędnymi środkami je zaznacza. I tak np. kresowego zaciągania nie trzeba sygnalizować za pomocą nieortograficznego zapisu: „Żeby dać czytelnikowi do zrozumienia, skąd pochodzi górnik opowiadający o zawale w kopalni – Kornhauser nie musi dośpiewywać czytelnikowi zmiękczeń, ani w ogóle nic dopisywać. Wystarczy to, co dyktuje sama składnia – «od szóstej zaczęli my słyszeć stuki» – a słuch dopisuje mu nieomylnie”⁵⁶. Gdy słuch nam dopisuje, różnica akcentu dopisze się do tekstu sama, odkształcając go, jak należy. Ta subtelność gestu, który pokłada zaufanie w słuchu, a nie stawia grubych diakrytycznych kresek, decyduje zdaniem Sommera o tym, że miniatury Kornhausera, każda z osobna, przeobrażają się w coś większego niż tylko sprawozdanie z jednostkowego wydarzenia lingwistycznego – w ogólniejszą figurę osobności. W tym punkcie jednak Sommer wprowadza zasadnicze zastrzeżenie, które odróżnia gest Kornhausera od gestów jego niegdysiejszego towarzysza poetyckiej broni: „Ale detal – znowu – uniwersalizuje się niepostrzeżenie i od niechcenia, bez natręctw paraboli, bez pouczeń. Kto tam mówi, że «Lwów jest wszędzie»? Mówi się «od szóstej zaczęli my słyszeć stuki»”⁵⁷.

53 Tamże, s. 202.

54 Tegoż *Co ciekawiło mnie u Seamusa Heaney’a, kiedy zaczynałem go tłumaczyć i Poeci irlandzcy, poeci polscy*, w: tegoż *Po stykach*, s. 167-182 i 196-205, zwł. s. 176-181, 204-205.

55 Tegoż *Ucieczka w bok*, s. 203.

56 Tegoż *Nie okrzyczane zwycięstwo zjadaczy kartofli*, w: tegoż *Smak detalu i inne ogólniki*, WBPiCAK, Poznań 2015, s. 109.

57 Tamże.

Mam ten passus za jedno ze szczytowych osiągnięć Sommera jako eseisty. Zderzając podniosły finał poematu Adama Zagajewskiego *Jechać do Lwowa* z obcesowo przygodną frazą górnika-kresowiaka podsłuchanego przez Kornhausera, Sommer mówi właściwie wszystko, co trzeba. Po jednej stronie sytuuje się mowa górna, w której – przypuszczalnie – próbuje się wyrazić myśl o uniwersalności wygnańczej kondycji, wyraża się jednak w sposób tak dęty, że kłamie własnej prawdzie i przeobraża się w tubalny teoremat, który podmiot całkiem nieźle osadzony w sobie deklamować może na międzynarodowych festiwalach literackich. Po drugiej stronie sytuuje się język uporczywie konkretny, który – podsłuchany, zacytowany i może podretuszowany przez poetę – ulega, owszem, uniwersalizującemu wzmocnieniu, ale nie ulatuje ku pustemu formalizmowi czy szykownemu zakorzenieniu-w-ekspulsji, lecz trwa w swojej osobności i z tej osobności wchodzi w kontakt z wszystkimi innymi osobnościami tego świata. Tym samym, skrywając się za opisowo-nakazową dwuznacznością frazy „mówi się” i nieco może łagodząc perswazyjność tego zdania szczyptą autoironii, Sommer przeprowadza wyraziste rozróżnienie i stawia bardzo mocną, normatywną tezę. Warto też przypomnieć, że tuż przed konkluzją głoszącą wszechobecność Lwowa nader liryczny podmiot wiersza Zagajewskiego uskarża się: „dlaczego każde miasto / musi stać się Jerozolimą i każdy / człowiek Żydem”⁵⁸. Tego, chyba nie tylko gwoli oszczędności, ale i przez grzeczność Sommer nie przytacza: z punktu widzenia marańskiej Międzynarodówki takie wielkopańskie westchnienia i fałszywe uniwersalizacje zasługują wyłącznie na pominięcie.

Drugi przykład dotyczy wiersza obcojęzycznego, kwestii przekładowych i pojedynczości ugruntowanej – a jednak – w pewnym znaku diakrytycznym. Idzie mianowicie o esej Sommera poświęcony poezji Mirosława Holuba. Tutaj także stawką jest uwolnienie się od natręctw paraboli, do której w tym wypadku skłonność ma sam komentowany poeta. Sommer bierze na warsztat wiersz zatytułowany *Napoleon*, który podaje we własnym przekładzie. W wierszu Holuba nauczyciel wypytuje uczniów o Napoleona, ci zaś udzielają na chybił trafił sprzecznych odpowiedzi i jasne jest, że wódz niewiele ich obchodzi i że nic o nim nie wiedzą. Zwrot następuje wraz z interwencją jednego z nich, Františka:

U nas jeden rzeźnik miał psa
który nazywał się Napoleon,
mówi František.

58 A. Zagajewski *Jechać do Lwowa*, <http://www.lwow.com.pl/zagajewski.html> (dostęp 31.12.2018).

Rzeźnik go bił i pies umarł
z głodu
rok temu.

I wszystkie dzieci litują się teraz
nad Napoleonem.⁵⁹

Według Sommera, zasadniczy ruch utworu polegałby na – zamierzonym przez autora – przejściu od wielkiej historii ku prywatności, ku konkretności naszego „podwórka”. To jasne. Ów zwrot wydaje się wszakże zagrożony przez paraboliczne upodobania Holuba, które popychały go w stronę pisania wierszy językowo jak najbardziej przezroczystych, w jak najmniejszym stopniu opierających się przekładowi. Sommer nie mówi tego wprost, ale logika jego wywodu prowadzi w stronę sugestii, że te skłonności Holuba mogłyby zneutralizować ów upuszczający ruch wiersza, tak iż cała rzecz rozplynęłaby się w pustej ogólności teorematu. A jednak pewien element, zauważa Sommer, blokuje tę dialektyczną odwrotkę i niesie w sobie całą siłę ujednostkowiającego pouczenia: jest nim konkretne imię chłopca, który zabiera głos, imię wyposażone na dodatek w nieprzekładalny znak diakrytyczny – w owego „ptaszka” nad „s”. Ten ptaszek, mówi Sommer, wisi nad krajobrazem czy podwórkiem, w istocie zaś to podwórko zawieszane jest na owym ptaszku, to on bowiem strzeże jego pojedynczości. I ostatecznie to ten właśnie ptaszek stanowi gwarancję pojedynczości głosu, który przeciwstawia się nauczycielskim, ogólnym mądrościom:

Tutaj nagle osiłą jego, Holubowej, paraboli, decydującą o wszystkich najważniejszych sensach, jest to, co nijak nie da się przełożyć, co wręcz musi pozostać nieprzeniesione, by dalej mogły się nieść odrębność i znaczenie (odrębność czyli znaczenie?) i żeby dalej dawało się być sobą („być sobie jednym”, jak ćwierknął kiedyś Miron Białoszewski): ptaszkiem nad podwórkiem. [...] Jeśli więc morał, to nie wprost, morał *naopak* [tytuł tomu Holuba – przyp. A.L.], wbrew autorowi, który tak bardzo chciał wypełnić ideał przekładalności, że „pod przekład” pisał. A tutaj wiersz mu dęba staje, František się wymyka aplikacji, ptaszyna odwraca się ogonem i – niespodzianka? – dalej po czesku wisi sobie nad podwórkiem.⁶⁰

59 P. Sommer *Czeski ptak Holub*, w: tegoż *Po stykach*, s. 87-88.

60 Tamże, s. 93.

Być może i w tym przypadku możemy pójść o krok dalej w stronę, którą wskazuje Sommer, i powiedzieć, że w całej swojej nieprzekładalnej pojedynczości i nieprzejrzystości ptaszek ten ukazuje się dopiero w przekładzie, dopiero wtedy wzbija się do lotu nad podwórkiem. Właśnie w przekładzie, który gwoli bycia przekładem należytem musi ulec nieprzekładalności imienia (czy też znaku diakrytycznego, który stanowi tego imienia znak najszczególniejszy) odsłania się raz jeszcze, w jeszcze inny sposób, uniwersalna acz konkretna osobliwość. Nawet jeśli nie przedłużymy w ten sposób linii Sommerowego rozumowania, także i w tym wypadku możemy dostrzec, jak autor *Kuchni polskiej* – drażąc konkretny przykład i stroniąc od teorii – rozwija coś, co pozwoliłem sobie nazwać geopoetyką pojedynczości: koncepcję (potencjalnie uniwersalnej) przestrzeni językowej pełnej komunikujących się ze sobą, lecz trwających w wyosobnieniu, jedynych w swoim rodzaju odchylen.

Zakłócenie tożsamości podmiotu wyrastające z doświadczenia zdwojonej inności, apologia językowych naruszeń, obrona pojedynczości, nieprzekładalność imienia – wszystkie te motywy czynią Sommera duszą naturalnie derridiańską. Jest jednak pewien zasadniczy motyw, który w pisaniu Sommera pełni funkcję zasadniczą, w przypadku Derridy zaś może umknąć uwadze lub zostać zignorowany jako czysta retoryka. Idzie mianowicie o prymat głosu i konwersacyjnego myślenia o języku⁶¹. Jak wiadomo, lwia część późniejszych wierszy Sommera to wydarzenia konwersacyjne, inscenizacje przytoczeń, porozumień i nieporozumień, które na dodatek nieustannie czytelnika zagadują, proces lektury przeobrażając w nieustannie nawiązywany i zrywany proces rozmowy. Jeśli idzie o quasi-teoretyczne deklaracje Sommera w tym względzie, miejscem tymczasem już klasycznym jest jego esej o Bohdanie Zadurze. Czytamy tu m.in.:

Dość dobrze znam opinię, wedle której mniej czytelny punkt wiersza to jakoby wyraz arogancji autora wobec „zwykłego człowieka”. Rządziej słyszy się zdanie, że arogancją grzeszy ten, kto owego zwykłego człowieka redukuje do poziomu naiwnego odbiorcy prostackich pogadank – umoralniających, upatriotyczniających, ureligijniających, czy jakich tam jeszcze. Mam w tym przypadku na myśli pogadanki tak zwane poetyckie. Dlaczegoż to wszystko bez wyjątku miałooby być czytelne dla każdego?

61 Na temat konwersacyjnego aspektu poezji Sommera wyczerpująco i kompetentnie pisze Joanna Armatowska w rozprawie doktorskiej zatytułowanej *Dyskretna czułość świata. O konwersacyjnym i paidetycznym wymiarze poezji Jerzego Ficowskiego i Piotra Sommera* (Poznań 2019).

W ostatnim tomie *Zadury* znajduję zdanie: „Coś musi zostać niejasne”, i jego treść nie kłóci się z zasobami dostępnego mi doświadczenia. Musi zostać niejasne, mimo wszelkie próby wyjaśnienia, dogadania się; mimo wszystkie komentarze i przypisy. [...] Wiersz to rozmowa; rozmowa jest po to, żeby się porozumieć, ale bez uproszczeń.⁶²

Sommer bliski jest tu sformułowania smakowitego, dekonstrukcyjnego paradoksu: jeśli lektura wiersza miałaby polegać nie tyle na tym, byśmy wystawiali się na powszechnie zrozumiałe (i w swojej rozumiałości zarozumiałe) pouczenie, ile na tym, byśmy wchodzili z wierszem w rozmowę, to w takie rozumienie lektury z konieczności wpisany jest moment niezrozumiałości, którego nie będzie można wyeliminować z tekstu – chyba że za cenę wypłaszczenia jego konwersacyjnych fałdów i zamrożenia właśnie w postaci „zrozumiałej” pogadanki. I choć Sommer nominalnie mówi tu o dwóch postawach autorskich, rozwija też zarazem pewną koncepcję czytania, która każe dosłuchiwać się w tekście konwersacji – tam, gdzie to tylko możliwe. Innymi słowy, rzuca wskazówki kierujące w stronę czegoś, co można by określić mianem „dekonstrukcji wokalnej”, dekonstrukcji, która ma głos. To strategia lektury, która odchodzi od hermeneutycznego gromadzenia znaczeń, w mniejszym stopniu jednak zmierza ku aktywizacji tekstualnej gry znaczącego, w większym zaś – ku ożywieniu czasem kakofonicznej wielogłosowości i wewnętrznej, performatywnej rozmowności utworu oraz ku wydobyciu wszystkich momentów, w których tekst zagaduje czytelnika. Taka lektura dosłuchuje się pojedynczości tonów, nie pozwala im zgubić się w ogólności zrozumiałego przekazu i właśnie gwoli ocalenia tego, co pojedyncze, godzi się z nieusuwalnym momentem niezrozumienia.

Jeśli uznalibyśmy, że warto forsować tę wokalną mutację dekonstrukcji, nie od rzeczy byłoby czytać nie tylko Sommera w świetle tekstów Derridy, lecz także Derridę – przez pryzmat Sommera. Dostrzegłoby się wówczas, o ile oczywiście nie zauważyło się tego wcześniej, w jak wielkim stopniu zwłaszcza późniejsze teksty Derridy, tego filozofa „pisanego”, zaangażowane są w wokalny, a nie tekstualny sposób myślenia o języku, i w jak wielkim stopniu same wdają się w konwersacyjne praktyki. Dostrzegłoby się też wówczas, że ten aspekt jego twórczości nie ma (wyłącznie) charakteru irytującego ornamentu, który utrudnia dotarcie do właściwej argumentacji. Inszenizowaną rozmową

62 P. Sommer *Nowy Jork jak włostowski cmentarz (o nowych wierszach Bohdana Zadury)*, w: tegoż *Smak detalu*, s. 148-149, i 156-157.

między różnymi wersjami „ja” jest – między innymi – sama *Jednojęzyczność innego*, gdzie Derrida raz po raz wikła się w lokalne mikrokonwersacje i o samym rozmawianiu rozmawia. Jeden z najważniejszych fragmentów, w których do tego dochodzi, mówi też o samych warunkach możliwości rozmowy i o tym, co jej zagraża:

Te słowa nie przychodzą mi na usta, nie wychodzą mi z ust. Niech inni mówią: „mój język ojczysty”. Oto moja kultura; nauczyła mnie ona nieszczęść, w które może wtrącić ludzi magiczne przywoływanie języka ojczystego. Moja kultura była od razu kulturą polityczną. „Mój język ojczysty”: to właśnie mówią i nim mówią, a ja ich cytuję i pytam. Pytam ich – w ich języku oczywiście, żeby mnie zrozumieli, bo to rzecz poważna – czy dobrze wiedzą, co mówią i o czym mówią. Zwłaszcza wtedy, gdy tak sobie lekko celebryją „braterstwo”: to w gruncie rzeczy ten sam problem – bracia, język ojczysty itd. To trochę tak, jakby marzyło mi się, że ich budzę, by im powiedzieć: „Słuchajcie, uwaga, dość tego, trzeba wstać i odejść, bo inaczej zdarzy wam się nieszczęście lub, co niemal na jedno wychodzi, nie zdarzy się wam nic. Nic prócz śmierci. Wasz język ojczysty, to co tak nazywacie, pewnego dnia, zobaczycie, nawet wam nie odpowie. Dalej, w drogę. Słuchajcie... nie wiercie tak szybko, wiercie mi, że jesteście narodem, przestańcie słuchać bez protestu tych, co wam mówią «słuchajcie»...”⁶³

Derrida wdaje się tutaj w wyimaginowaną rozmowę z „braterską” wspólnotą homo-hegemonicznego „języka ojczystego”, cytuje, jątrzy i zadaje pytania, inscenizując przy tym konwersacyjne sfałdowania mowy. Autoironiczny finał tego passusu, w którym dochodzi do głosu świadomość potencjalnej śmieszności i samowywrotności tego rodzaju tyrad, co same mogą przerodzić się w aż nazbyt dobrze zrozumiałe pouczenia, dookreśla jedynie kruchą pozycję podmiotu, który raz po raz stara się zainicjować wokalną dekonstrukcję nadmiernie spoistych wypowiedzi i dosłuchać się w nich niekoniecznie zgranego chóru pojedynczych głosów. Ten podmiot, marano wplątany w swój/nie-swoj język francuski, polski czy jakikolwiek inny, siłą rzeczy musi być oczywiście nader nietrwały, cały jest bowiem tylko sekretnym zakłóceniem, pozbawionym wewnętrznej, odrębnej substancji fałdem, który może w każdej chwili zniknąć. Póki co jednak uporczywie ciągnie dalej swoją kreacją,

63 J. Derrida *Jednojęzyczność innego*, s. 58.

dekonstrukcyjną robotę. W pewnym wierszu, który wchodzi w niezwykle rezonans z Derridiańską *Jednojęzycznością innego*, Piotr Sommer nazwał tę robotę po imieniu z oszałamiającą precyzją starannie odmierzonych dwuznaczności – zarazem nieomal nazywając samego siebie. Tę „piosenkę” określił autoironicznie mianem „pasterskiej”, w istocie jednak śpiewa ją ów szczególnie marano na ziemi:

Czytaj te parę zdań, jakbym był
obcym, innym
językiem, którym może wciąż jestem
(choć mówię twoimi słowami, posługuję się
twoimi słowami);
którym byłem mówiąc
twoim językiem,
stojąc za tobą i słuchając
bez słowa,
śpiewając
w twoim języku
moją melodię.
Czytaj, jakbyś miał słuchać,
nie rozumieć⁶⁴.

64 P. Sommer *Piosenka pasterska*, w: tegoż *Po ciemku też*, s. 259.

Abstract

Adam Lipszyc

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

Marrano on Earth: Another Otherness of Piotr Sommer

Lipszyc explores the “Marrano” aspect of Piotr Sommer’s poetic and essayistic work. The starting point is Jacques Derrida’s essay *Monolingualism of the Other*, where Derrida outlines his understanding of Marranism and the condition of localised non-belonging. Derrida’s perspective allows Lipszyc to describe the traces of Judaism in Sommer’s poetic work – which are key precisely because they are no more than traces. Most of all, their presence determines the specific status of “suburban” otherness. Sommer’s essays also build on such a defined, eccentric position. Here he traces and foregrounds analogous perspectives that focus on the singularity of the subversive voice. Ultimately, his strategy of critical reading can be identified as Marrano vocal deconstruction.

Keywords

Piotr Sommer, Jacques Derrida, Marrano, deconstruction, voice