

**Damian Włodzimierz Makuch**

Uniwersytet Warszawski

## Od Saida do filologii i z powrotem

### Abstract

#### **From Said to Philology and Back Again**

The article presents the relationship between Edward W. Said's thoughts and a specific philological tradition in the context of the reception of postcolonial theory in Polish literary research. The author demonstrates that philology as conceptualized by Said can support postcolonial studies as well as constitute an inspiring tradition for contemporary literary studies.

In the first part of the article, the author outlines the changes in the the American humanist's attitude to philology. In *Orientalism*, Said criticizes Renan's scientific practice, but in all his works he highly values this discipline and perceives it as an emancipatory, humanistic activity that transcends the dynamics of knowledge and power. The author of the article shows that the ideas of Giambattista Vico and Erich Auerbach are extremely important for the Palestinian-American critic. The next part of the article demonstrates that Said uses methods characteristic of philology in his works, often in spite of the methodological declarations attributed to him (discourse theory).

**Słowa kluczowe:** Edward Said, Erich Auerbach, filologia, postkolonializm, nowa humanistyka

**Keywords:** Edward Said, Erich Auerbach, philology, postcolonialism, New Humanism

Dyskusje nad wartością studiów postkolonialnych w Polsce rozgorzały w pierwszej dekadzie XXI wieku. Rozważano wówczas, czy i w jakim stopniu należy uwzględnić w polskich badaniach literaturoznawczych tę

ponadtrzydziestoletnią nowość<sup>1</sup>. Jak ważne było dla humanistów utrzymanie dystansu wobec teorii postkolonialnej, pokazują stawiane przez nich pytania i formułowane oceny. Weźmy na przykład artykuł Grażyny Borkowskiej z 2007 roku. Badaczka opisywała w nim polskie doświadczenia kolonialne w okresie międzywojennym, całość wywodu poprzedzała jednak wyliczeniem wątpliwości, typowych dla wczesnego okresu recepcji: „Co jednak termin «postkolonializm» oznacza w odniesieniu do kultury polskiej? Kto jest kolonizatorem? Rosja wobec Polski? Czy na przykład Polska wobec Ukrainy?”<sup>2</sup>. Trzy lata później w tekście *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka* badaczka odwoływała się do metaforyki podboju i mapy: „mam kłopoty ze zrozumieniem zasady rozszerzającej pojęcie postkolonializmu na rodzimy polski, a także wewnątrz europejski grunt”<sup>3</sup>. Na tym etapie recepcji nie brakowało stwierdzeń idących dalej, nazywających przyjmowanie postkolonialnej skrzynki z narzędziami rekolonizacją czy neokolonizacją rodzimych sposobów myślenia przez zachodnie wzorce<sup>4</sup>.

W związku z tym w środowisku polskich literaturoznawców pojawiła się potrzeba wypracowania odmiennej propozycji badawczej, porzucenia dychotomii kolonizator i skolonizowany na rzecz modelu „zależnościowego”, charakterystycznego dla Europy Środkowej i Wschodniej<sup>5</sup>. Jednak nawet tę lokalną wersję teoretyczną uznawano za efekt transferu czy translacji klasycznych studiów Edwarda Saïda, Gayatri Spivak czy Homiego Bhabhy<sup>6</sup>. W obliczu nieoryginalności rodzimych opracowań Włodzimierz Bolecki domagał się twórczej adaptacji prądu, co oznacza, że postrzegał go jako obcy, ale możliwy do wykorzystania po podwójnej „polonizacji”. Proces miał polegać na dopasowaniu narzędzi badawczych wypracowanych w ramach nauk społecznych do specyfiki polskiego literaturoznawstwa, a także na odpowiednim dostosowaniu siatki pojęciowej do geopolitycznej sytuacji naszego kraju<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Trudno wyznaczyć dokładnie „akt założycielski” studiów postkolonialnych, bezsprzecznie jednak w kodyfikowaniu nowej perspektywy ważną rolę odegrał Edward Saïd z *Orientalizmem* (1978), por. L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2008, s. 9–10.

<sup>2</sup> G. Borkowska, *Polskie doświadczenia kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 15.

<sup>3</sup> *Eadem*, *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5, s. 40.

<sup>4</sup> Zob. M. Golinczak, *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć*, „Recykling Idei” 2008, nr 10.

<sup>5</sup> Zinstytucjonalizowaną postacią tej propozycji stało się Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, które założono w 2009 roku.

<sup>6</sup> Por. D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5, s. 22–39.

<sup>7</sup> Zob. W. Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nienapisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 9–19. Zdaniem Marcina Klimowicza wątpliwości tkwią już w „samym fundamencie polskiego dyskursu postkolonialnego, który z założenia jest przy-

Tymczasem humaniści próbujący spożytkować nową perspektywę do opisu konkretnych zjawisk – na przykład w ramach namysłu nad tak zwanymi Kresami – rozpoczynali swoje ustalenia od następujących spostrzeżeń: „W Polsce krytyka postkolonialna jeszcze nie ma swojej tradycji”<sup>8</sup>. Znow więc, niezależnie od intencji reformatorskich, uznawano, że sytuacja badacza zajmującego się podobną problematyką nie ma precedensu.

Z kolei wśród sympatyków studiów postkolonialnych ujawniała się potrzeba zasadniczego przemodelowania filologii narodowej pod wpływem pojawienia się w jej obrębie nowej propozycji badawczej. W artykułach Dariusza Skórczewskiego czy licznych wypowiedziach Ewy Thompson dominowało przekonanie, że przyjęcie perspektywy zarysowanej w ramach nowych studiów pomoże, słowami sławistki, „wykasować postrzeżenie Polski w dyskursie zachodnioeuropejskim i amerykańskim jako przybudówki do Rosji, jako kraju bez własnej historii i własnego profilu”<sup>9</sup>. Niechęć literaturoznawców wobec metodologicznej nowości rodem z anglosaskich studiów politycznych<sup>10</sup> ponownie opisywano w kategoriach kartograficznych: „decydujący głos w sprawie, czy polska literatura znajdzie się na mapie krytyki postkolonialnej, przysługiwać zapewne będzie literaturoznawcom, o ile zechcą oni sięgnąć po narzędzia badawcze wypracowane przez metodologię, której kontury nadał Said”<sup>11</sup>. Wypełnienie białej plamy na mapie teorii<sup>12</sup> powszechnie jawiło się jako wyzwanie i zadanie. O ile jednak Clare Cavanagh sięgała po tę kartograficzną metaforę Josepha Conrada, żeby zmobilizować środowisko badaczy postkolonialnych do zajęcia się literaturami „Drugiego Świata”, o tyle w ustach innych krytyków zmieniała się ona w apel lub oskarżenie pod adresem tradycjonalistycznego środowiska polonistów. Dla Thompson i Skórczewskiego,

---

krojony do warunków, dostosowany, przetłumaczony i zmodyfikowany” (M. Klimowicz, *Retoryczność polskiego dyskursu postkolonialnego* [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2010, s. 66).

<sup>8</sup> B. Bała, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 19. Por. też: A. Fiut, *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 150–156.

<sup>9</sup> E. Thompson, *A jednak kolonializm. Uwagi epistemologiczne*, „Teksty Drugie” 2011, nr 6, s. 300.

<sup>10</sup> D. Skórczewski, *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2, s. 100.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>12</sup> C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3, s. 60–71.

ale też Marii Delaperrière<sup>13</sup> czy Irminy Wawrzyczek<sup>14</sup>, przyswojenie studiów postkolonialnych musi doprowadzić do przekształcenia polskiego literaturoznawstwa. Dyscyplina powinna przekształcić się pod wpływem tego, co pojawiło się na jej peryferiach, dzięki czemu badania prowadzone w jej obrębie stałyby się widzialne i zrozumiałe na arenie międzynarodowej.

Przykłady i cytaty można by mnożyć, tak jak i głębiej wnikać w całe (także polityczne) skomplikowanie pierwszych dyskusji, w których stawiano trafne diagnozy na temat polskich doświadczeń quasi-kolonialnych, analizowano kondycję polskiej humanistyki oraz wskazywano na wady i zalety samej teorii. Wydaje mi się ważne, że w punkcie wyjścia zainteresowanie studiami postkolonialnymi ukierunkowano z wewnątrz na to, co przychodzi skądinąd – z innej nauki, z obcego kręgu kulturowego, spoza imaginarium kultury polskiej. W tej optyce studia postkolonialne można (było) przyjąć, odrzucić albo zaadaptować, ale trudno je (było) uznać za coś swojego, wypływającego z samej istoty uprawianej dyscypliny.

W artykule chciałem przedstawić związki myśli Edwarda Saïda z filologią, aby udowodnić, jak ważne było dla niego myślenie o języku i literaturze zgodne z pewną tradycją filologiczną. Nie zależy mi wyłącznie na przezwyciężaniu „obcości” studiów wywodzonych z *Orientalizmu*. Dynamicznie powiększający się dorobek polskich badań postkolonialnych i postzależnościowych pokazuje, że adaptacja zachodnich wzorców zasadniczo się powiodła. Omówienie prac Saïda pozwoli zademonstrować, że odpowiednio pojęta filologia może inicjować, wspierać i kształtować studia postkolonialne, jak również stanowić inspirującą i ważną tradycję dla współczesnego literaturoznawstwa.

Potrzeba wpisania postawy badawczej i praktyki czytelniczej autora *Orientalizmu* w szerszą tradycję filologiczną<sup>15</sup> wzięła się u mnie z przekonania, że w ten sposób jego koncepcje można – z jednej strony – ochronić przed instrumentalnym wykorzystaniem w ramach badań nad polskimi doświadczeniami (quasi-)kolonialnymi, z drugiej zaś – włączyć w przeobrażenia współczesnej humanistyki. Jak przekonują badacze, rosnące zainteresowanie filologią, obserwowane co najmniej od lat 90. w Ameryce<sup>16</sup>, a od początku XXI wieku

<sup>13</sup> Por. M. Delaperrière, *Gdzie są moje granice? O postkolonializmie w literaturze*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 11.

<sup>14</sup> Według której polscy uczeni wchodzą na „rozległy i rozczłonkowany teren światowych badań postkolonialnych” (I. Wawrzyczek, *Badanie kultury polskiej w perspektywie światowych studiów postkolonialnych* [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, s. 12).

<sup>15</sup> Z pełną świadomością, że podobny ruch dałoby się poprowadzić w innych kierunkach.

<sup>16</sup> Przyczyny i ograniczenia zainteresowania dyscypliną na amerykańskich uczelniach, a zwłaszcza obszerny dorobek tamtejszych badaczy rekonstruuje i wlicza w drobiazgowych przypisach Łukasz Żurek, zob. *idem*, *Filologia: problemy definicyjne (od Baudouina do de*

w Polsce<sup>17</sup>, ma związek z próbą uleczenia literaturoznawstwa (a za oceanem *literary criticism*) pozbawionego trwałych fundamentów, cierpiącego na wewnętrzne rozdrobnienie, nawiedzanego przez nowinkarskie „zwroty”, rozdymającego się od kolejnych kulturowych perspektyw. Do tych ostatnich najczęściej zakwalifikowuje się badania Saida i utożsamia się je niemal wyłącznie ze studiami postkolonialnymi<sup>18</sup>. Tymczasem współczesne niepokoje instytucjonalne i metodologiczne nie były obce autorowi *Orientalizmu*, a przypisywany mu „powrót” do filologii trzeba uważać za coś więcej niż tylko utopiijne czerpanie z „mitycznego źródła” ulokowanego w praktykach „silnych” poprzedników<sup>19</sup>. Postaram się zaprezentować, że relacja Saida z filologią miała odmienny charakter, rozwijała się inaczej, a zrodzona z tego związku praktyka badawcza jest atrakcyjna także dla współczesnego literaturoznawcy, nie tylko uprawiającego namysł w granicach studiów postkolonialnych.

## Od Saida do filologii

Według Jacka Gutorowa polską recepcję myśli Saida stosunkowo długo można było sprowadzić do dwóch wąskich określeń: twórcy postkolonializmu i rzecznika sprawy palestyńskiej<sup>20</sup>. Ten uproszczony obraz mógł zniechęcić

---

*Mana*) [w:] *Filozofia filologii*, red. A. Hellich, H. Markowska-Fulara, J. Potkański, Ł. Żurek, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2019, zwłaszcza s. 17–26.

<sup>17</sup> Por. np. *Humanizm i filologia*, red. A. Karpiński, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2011; D. Ulicka, *Słowa i ludzie. 10 szkiców z antropologii filologicznej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN 2013; „Teksty Drugie” 2014, nr 2: *Nowa (?) filologia*; T. Bilczewski, „*Ciekły metal*”. *O filologii i początkach dyscypliny* [w:] *idem, Porównanie i przekład. Komparatystyka między tablicą anatoma a laboratorium cyfrowym*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2016; *Filozofia filologii* (2019); działalność translatorska M. Prussak i P. Bema. Większość tych inicjatyw dokumentuje: Ł. Żurek, *Praktyki filologiczne Stefana Szymutki – rekonesans*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2016, z. 4, s. 85–95.

<sup>18</sup> Przyporządkowanie to krytykuje Timothy Brennan, uczeń Saida. W swoich artykułach przekonuje on, że recepcja *Orientalizmu* była sprzeczna z intencjami jej autora, przypomina także zaniepokojenie swojego nauczyciela wywołane niektórymi pracami powołującymi się na jego stanowisko. Por. T. Brennan, *Humanizm, filologia i imperializm*, przeł. E. Kledzik, D. Kołodziejczyk, „Porównania” 2009, nr 6, s. 7–37; *idem, Places of Mind, Occupied Lands. Edward Said and Philology*, „The Arab World Geographer” 2004, vol. 7, no. 1–2, s. 47–64.

<sup>19</sup> Tak o amerykańskich powrotach pisze Żurek (por. *idem, Filologia: problemy definicyjne...*, s. 25), podobne tezy stawia polemista Saida, G.G. Harpham, por. *idem, Root, Races, and the Return to Philology*, „Representations” 2009, vol. 106, s. 54–62.

<sup>20</sup> J. Gutorow, *Edwaad*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 9–10, s. 120. Warto dodać, że od czasu tej wypowiedzi podejmowano wysiłki, aby przybliżyć polskim czytelnikom amerykańskiego intelektualistę za sprawą tłumaczeń jego esejów biograficznych (w przytaczanym tu numerze „Literatury na Świecie”) oraz przekładów prac dotyczących nie tylko

badaczy literatury do zgłębiania dorobku amerykańskiego humanisty, zwłaszcza jeśli dołączy się do tego pobieżną i instrumentalną lekturę jego najbardziej znanej książki. *Orientalizm* (1976) przeczytany w izolacji, poza kontekstem teoretycznych książek profesora Columbia University, dałoby się uznać za krytykę filologii przeprowadzoną z pozycji ugruntowanej teorią Michela Foucaulta. Pójdźmy na chwilę tym fałszywym tropem.

Rzeczywiście Said zalicza filologię do nauk, które systemowo wytwarzały wiedzę o Oriencie, czyli usprawiedliwiały, wzmacniały i promowały jego ujarzmianie, przekładające się na polityczną dominację Europy<sup>21</sup>. Dyscyplina ta odegrała szczególnie ważną rolę w kształtowaniu się nowoczesnego orientalizmu w XIX wieku, tzn. w fazie, gdy różnicę między Wschodem a Zachodem wyjaśniano nie religijną odmiennością lub mniej lub bardziej osobistymi przesądami (jak miało to miejsce wcześniej), ale bazując na scjentyistycznych podstawach. Od połowy XVIII stulecia, a zwłaszcza od prac Friedricha Augusta Wolfa, humaniści interesowali się sanskrytem, co dało bezpośredni początek tezie o istnieniu wspólnoty praindoeuropejskiej. Od tego momentu porównywanie kultur nabrało wymiaru systemowego. Nowoczesny orientalizm przekształcił niedookreślony obraz Wschodu w:

[...] zbiór struktur odziedziczonych z przeszłości, zlaicyzowanych, na powrót rozlokowanych i przeformatowanych przez takie dyscypliny nauki, jak na przykład filologia, które same stanowią przyswojone na nowo, unowocześnione i zlaicyzowane odpowiedniki (lub wersje) chrześcijańskiej nadprzyrodzoności<sup>22</sup>.

Bohaterem rozdziału dotyczącego tego okresu kształtowania się orientalizmu jest Ernest Renan. Said przekonuje, że francuski pionier filologii uprawiał tę naukę, gdyż dzięki obiektywnym i ścisłym metodom pozwalała ona na świeckie poznanie rzeczywistości. Filologia na pewnym poziomie zastępowała porzuconą wiarę, dawała namiastkę wiedzy pewnej. Jak wiadomo, Renan dzięki gramatyce porównawczej i klasyfikacji języków dotarł do hipotezy protojęzyka, a na podstawie jego analizy krzywdząco opisał kulturę semitów. Filolog stwierdzał między innymi, że języki Orientu są nieorganiczne i prymitywne, nie rozwijają się jak europejskie, co przekładał na ocenę rasy, która się nimi posługiwała.

---

literatury (por. E.W. Said, *O stylu późnym. Muzyka i literatura pod prąd*, przeł. B. Kopeć-Umiastowska, posł. J. Gutorow, Wrocław: Ossolineum 2017). Najmniej znane pozostają teoretyczne eseje Saida, które pokazałyby, „jak wielokierunkowe i wewnętrznie zróżnicowane jest to dzieło” (J. Gutorow, *Posłowie* [w:] E.W. Said, *O stylu późnym...*, s. 196).

<sup>21</sup> Por. E.W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zysk i S-ka 2018, s. 69.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 161.

Dla Saida nie był ważny wynik rozważań Renana, ale jego metoda, którą amerykański literaturoznawca określał metaforycznie jako „filologiczne laboratorium” (*philological laboratory*). W jego chłodnym wnętrzu przedmiot badania odcina się od naturalnego kontekstu. Filolog traktuje materiał językowy jak coś martwego, milczącego, co może „przemówić” tylko ustami zachodniego badacza. Osiągnięta w ten sposób ścisłość wynikała nie tyle z obiektywizmu, ile z przemocy kulturowej, z roszczenia sobie prawa do reprezentacji innych, a więc przeświadczeń wzmacnianych autorytetem nowoczesnego naukowca – świeckiego kapłana, który osiąga wzniosłe zadowolenie po zabiciu przedmiotu doświadczenia<sup>23</sup>. Niebezpieczeństwo filologii polega na tym, że jej metody uchodzą za obiektywne, podczas gdy w istocie wyrastają one z uprzywilejowanej pozycji twórców, przekonanych o dominacji Europy nad resztą świata i prymacie wiedzy teoretycznej nad empirią<sup>24</sup>.

Said zdecydowanie odrzuca taką genealogię filologii. Jego rewizjonistyczne i krytyczne poglądy wyrażone w *Orientalizmie* zmieniają swoją jednoznaczną wymowę, jeśli zestawimy je z praktyką i świadomością badawczą udokumentowanymi w innych pracach. Wczesne wybory metodologiczne uodporniły go na teorię francuską, która zdominowała amerykańską akademię. Dla nauczycieli i kolegów młodego doktora zatrudnionego od 1963 roku na Columbia University (jednocześnie w dwóch katedrach: anglistyki i literatury porównawczej) wciąż atrakcyjna pozostawała teoria *New Criticism*. Said odziedziczył przywiązanie do tekstu charakterystyczne dla formalizmu amerykańskiego, ale też – zasadniczo skupiony na prozie – widział ograniczenia *close reading* i wykraczał poza autonomizacyjną praktykę analizowania dzieła literackiego, odciętego od postaci autora i kontekstu społecznego. Jego pierwsza książka, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (1966) – rozszerzona wersja rozprawy doktorskiej obronionej w 1964 roku na Harvard University – poświadcza, że wyrazista postawa badawcza wzięła swój początek ze spotkania z konkretnym tekstem literackim. Amerykański humanista sięgał w niej po teorię szkoły genewskiej w krytyce. Jej przedstawiciele uzasadniali przechodzenie od fenomenologicznej analizy utworów literackich do badania historycznej świadomości autora i jego wizji rzeczywistości<sup>25</sup>, co w wypadku studiów nad Conradem skoncentrowało uwagę badacza na doświadczeniu przemieszczenia (*displacement*) i wygnania (*exile*) przekładającym się na

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, rozdz. *Silvestre de Sacy i Ernest Renan: racjonalna antropologia i laboratorium filologiczne*.

<sup>24</sup> W podobny sposób Said opisywał współczesną mu islamofobiczną filologię amerykańską, która na podstawie analizy kolejnych poziomów języka arabskiego sprowadzała go do niebezpiecznej ideologii, por. *ibidem*, s. 379 i nn.

<sup>25</sup> Więcej na temat założeń tej grupy: *Szkola Genewska w krytyce. Antologia*, red. J. Żurowska, M. Żurowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998 (zwłaszcza przedmowa M. Żurowskiego).

konstruowanie obrazu świata w dziełach pisarza<sup>26</sup>. Te pierwsze wybory młodego akademika zapowiadały jego późniejsze zainteresowania teoretyczne i tematyczne.

Potrzeba wychodzenia poza dzieło literackie (przy jednoczesnym głębokim szacunku do analizy samej budowy i języka tekstu) sprawiła, że Said deklaratywnie się również jako przeciwnik strukturalizmu, co szczególnie widać w jego wczesnej rozprawie *Beginnings. Intention and Method* (1974). Udowodniał w niej, że antyhumanizm strukturalistów wynikał z redukcjonizmu i totalności przyjętych założeń, wedle których człowiek i jego intencje zostają sprowadzone do systemu języka lub ograniczone do niego (*linguistic reduction of man*)<sup>27</sup>. Nawet przejawiane na tym etapie żywe, ale niebezkrytyczne zainteresowanie tzw. *French Theory*, zwłaszcza koncepcjami Michela Foucaulta i Jacques'a Derridy, już kilka lat później było mniej widoczne, zwłaszcza na poziomie ustaleń metodologicznych. W przedmowie do drugiego wydania *Beginnings* (1984) autor przyznawał się do klęski w przewidzeniu skutków, jakie przyniosły poststrukturalizm i dekonstrukcja dla humanistyki. Ujmował je wówczas jako tekstologiczny izolacjonizm, niewiele lepszy od tego, który przejawiali badacze z kręgu *New Criticism* i tzw. *New New Criticism* (lub *uncanny criticism*)<sup>28</sup>, a do tego ostatniego – niesłusznie zdaniem Saida – zaliczono jego książkę.

Na unikatową perspektywę palestyńsko-amerykańskiego humanisty wykształconą przed *Orientalizmem* składały się więc: dystans wobec teorii, eklektyczne mieszanie rozmaitych stanowisk metodologicznych<sup>29</sup> i cierpliwe, dokładne czytanie (godzące krytykę tekstu z wyjaśnianiem i oddziaływaniem świata pozatekstowego). Z czasem Said coraz częściej łączył ten splot praktyk i założeń z pojęciem filologii. W *Beginnings* takie eksplicytne nawiązania po-

<sup>26</sup> O wpływie tak odczytanego Conrada na *modus operandi* Saida zob. R. Spencer, "Contented Homeland Peace". *The Motif of Exile in Edward Said* [w:] *Edward Said. A Legacy of Emancipation and Representation*, eds. A. Iskandar, H. Rustom, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 2010, s. 398–400.

<sup>27</sup> E.W. Said, *Beginnings. Intention and Method*, New York: Columbia University Press 1985, s. 319.

<sup>28</sup> „This fairly isolated status given to the text has returned [after *New Criticism* – D.M.] [...] via modern French critical thought and, in particular, its structuralist, poststructuralist, and deconstructive moments. In having failed totally to have predicted this surprising turn, I can only plead guilty” (*ibidem*, s. xii).

<sup>29</sup> Przekonująca próba usytuowania myśli i postaci Saida wobec teorii, grup i instytucji, zob. A.A. Hussein, *Edward Said. Criticism and Society*, London–New York: Verso 2002. Por. też: „although his critical practice unfolded in a historico-theoretical space – cleared by phenomenological hermeneutics, revisionist Marxism, poststructuralism, philology, and anti-imperialist discourse – Said was protean scholar who cannot be easily placed in one camp or another. Rather he was at once restlessly eclectic – crossing intellectual, cultural, and historical boundaries – and highly idiosyncratic” (*idem*, *A New "Copernican" Revolution: Said's Critique of Metaphysics and Theology* [w:] *Edward Said...*, s. 416).



jawiają się na początku i na końcu książki. Autor rozpoczynał swój wywód od nostalgicznej konstatacji, że po II wojnie światowej zanikł tradycyjny model nauczania *literary criticism*, na który składały się m.in. filologia klasyczna i wiele kanonicznych interpretacji ilustrujących obowiązującą praktykę analizowania tekstu. Instytucjonalnie przekazywana z pokolenia na pokolenie niebywała erudycja charakteryzująca największych humanistów (m.in. Leo Spitzera, Erwina Panofsky'ego, Ericha Auerbacha, Ernsta Roberta Curtiusa) uczyła pokory wobec litery dzieła za pośrednictwem obowiązujących egzegez. Tymczasem zaplecze intelektualne nowoczesnego krytyka (*modern critic*) jest zgoła odmienne. Coraz rzadziej studiuje on dzieła filologicznych poprzedników, częściej zgłębia pobieżnie inne obszary wiedzy, ułatwiające nieustanne wytwarzanie oryginalnych, subiektywnych interpretacji<sup>30</sup> promowanych przez neoliberalny rynek akademii. Po przeanalizowaniu współczesnych stanowisk teoretycznych Said podsumowanie rozprawy koncentruje wokół koncepcji Giambattisty Vico<sup>31</sup>, „myśliciela, z pomocą którego dokona zwrotu w literaturoznawstwie porównawczym i zmieni fatalny (w swoim przekonaniu) kierunek rozwoju teorii”<sup>32</sup>. Postać włoskiego humanisty zajmie centralną pozycję w praktyce badawczej Saida, później określonej jako krytyka świecka (*secular criticism*)<sup>33</sup>. Nie miejsce tu na zanalizowanie tej ciekawej propozycji, warto jedynie zauważyć, że wśród zalet włoskiego myśliciela profesor Columbia University wymienia i tę, że w *Nauce nowej* i innych dziełach uznał on filologię i filozofię za dyscypliny komplementarne, dopełniające, wzbogacające się nawzajem. Filologia nie tylko uprawomocnia namysł nad językiem, z którego utkany jest świat, nie tylko pozwala objąć bogactwo i zróżnicowanie ludzkiego doświadczenia, często umykające matematycznie postrzeganej filozofii, lecz także przeciwdziała schematyzacji i konwencjonalizacji metod poznania, wyzwała krytykę z teoretycznych ograniczeń.

Gdy czyta się *Orientalizm* w kontekście wcześniejszych prac Saida, to okazuje się, że i w tej klasycznej pozycji nie ograniczył się on do ataku na filologię. Pozytywne postrzeżenie tejże stopniowo krystalizuje się w książce wokół heroizowanej postaci Ericha Auerbacha. Jeszcze podczas opisu

<sup>30</sup> E.W. Said, *Beginnings...*, s. 7–13.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 345–381, rozdział pt. *Conclusion: Vico in His Work and in This*.

<sup>32</sup> T. Brennan, *Humanizm, filologia i imperializm*, s. 21.

<sup>33</sup> Said konsekwentnie używał w stosunku do siebie określenia „krytyk”, które w anglosaskim środowisku akademickim miało oczywiście inne konotacje niż w języku polskim (m.in. ze względu na obecność wpływu *New Criticism*). Pomimo wieloznaczności i nieostrości tego pojęcia wydaje się, że dla Saida najważniejsze było nie tyle wpisywanie się w tradycję formalistyczną, ile odniesienie się do „świadomości krytycznej” (*critical consciousness*), wywiedzionej jeszcze z prac Frantza Fanona. Więcej na temat krytyki świeckiej: E.W. Said, *Introduction: Secular Criticism* [w:] *idem, The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1983, s. 1–30, por. też: A.A. Hussein, *A New “Copernican” Revolution...*, s. 414–430.

„laboratorium” Renana Said rzucał mimochodem, że filologia musi stać się „nauką zakładającą jedność gatunku ludzkiego i przywiązującą wartość do każdego dotyczącego go szczegółu”<sup>34</sup>. W tym sensie pojęli ją niemieccy humaniści, którzy – zdaniem Saida – po II wojnie światowej starali się przeciwdziałać kryzysowi wiedzy rozpadającej się na nauki szczegółowe. Auerbach, Spitzer czy Curtius w reakcji na erozję wspólnoty humanistycznej opisywali kulturę jako całość, sytuując ją ponad podziałami narodowymi, niemniej ich szlachetne pobudki nie zmieniły zasadniczo samego dyskursu o Oriencie.

Większy krytycyzm wobec tej filologicznej tradycji przejawiał Said w *Kulturze i imperializmie* (1993), przy okazji studiów nad literaturą porównawczą. Wciąż przyjmował wobec niemieckich humanistów postawę pełną szacunku i nostalgii, ale dostrzegał też, że idea uniwersalności wpisana w ich projekty nie miała wymowy wyłącznie pozytywnej, chociaż powstała ona jako forma sprzeciwu wobec filologii narodowych, których celem było zbudowanie i obrona rodzimego kanonu. Idealna jedność świata zakładana przez dwudziestowiecznych komparatystów wyrastała jego zdaniem z politycznego porządku, uprawomocniała ją panowanie imperium. Autor dodawał, że wartości uznawane przez nich za uniwersalne zwykle pokrywały się z tym, co odnajdywali we własnym narodzie. Paradoksalnie więc postrzeganie literatury światowej jako harmonijnej symfonii<sup>35</sup> nie odpowiadało prawdzie. Pierwszy głos humaniści oddawali albo kulturze własnego narodu, albo kanonicznym dziełom europejskiej literatury starożytnej. To strach przed utratą tej idealistycznej całości miał napędzać niemiecką filologię z drugiej połowy XX stulecia:

Kiedy Auerbach [...] po drugiej wojnie światowej rozważa, jak wiele pojawiło się (jakby znikąd – nie wspomina ani o kolonializmie, ani o dekolonizacji) „innych” języków literackich i literatur, więcej jest w tym udręki i obawy niż zadowolenia z obietnicy nowych perspektyw, które ze sobą niosą. Pozycja rzymskiej klasyki została zagrożona<sup>36</sup>.

Wystarczy jednak spojrzeć na teoretyczne wypowiedzi Saida, by zrozumieć, że orientalistyczny czy imperialistyczny błąd Auerbacha – zrozumiały przez odniesienie go do historycznego okresu, w którym pisał – nie dyskredytuje go jako mistrza filologii. W pochodzącej z 1969 roku przedmowie do eseju *Philology and „Weltliteratur”* (1952), który przetłumaczył wraz z żoną, Said wyjaśniał, że jego wielki poprzednik widział w filologii przeciwieństwo

<sup>34</sup> E.W. Said, *Orientalizm*, s. 174.

<sup>35</sup> Więcej na temat tej koncepcji: R. de Groot, *Edward Said and Polyphony* i T. Brennan, *The Critic and the Public. Edward Said and World Literature*, oba w zbiorze *Edward Said...*

<sup>36</sup> E.W. Said, *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009, s. 46–47.

filozofii, bazującej na abstrakcyjnych i uniwersalnych pojęciach. Tymczasem poznawanie języka i literatury lokuje badacza od razu na poziomie historycznie względnym, wymaga rozpoznania dynamicznego kontekstu<sup>37</sup>, człowieka zaś ujmuje w dialektycznym ruchu, jako zindywidualizowaną jednostkę zanurzoną w czasie i przestrzeni, a nie jako statyczną esencję. O filologicznej erudycji Auerbacha docenianej w *Beginnings* była już mowa, warto jednak dodać, że analizuje się tam również metarefleksję autora *Mimesis* nad własną praktyką twórczą. Koncepcja punktu wyjścia (*Ansatzpunkt*) zostaje przez Saida uznana za szczególnie wartościowy rodzaj dowodzenia filologicznego<sup>38</sup>, który dobrze oddaje opisywane w całej rozprawie doświadczenie nowoczesnego twórcy (zarówno artysty, jak i badacza czy krytyka). W tej świeckiej rzeczywistości filolog nie może odwołać się do jakiejś wiedzy pewnej, dogmatycznej, źródłowej, punktu zero (*origin*)<sup>39</sup>, ale musi za każdym razem wytwarzać w geście powrotu i powtórzenia swój początek (*beginning*) w intuicyjnym, świadomym ruchu założeń i intencji, często zrozumiałych dopiero w repetycyjnej i retrospekcyjnej pracy nad konkretnym materiałem historycznym. Tym samym stanowisko Auerbacha uznaje się właśnie za taką „antydy-nastyczną genealogię”<sup>40</sup>, „wynalezioną” tradycję<sup>41</sup>, która motywuje, zapowiada, a następnie wzmacnia stanowisko Saida.

Na wgląd w jego samoświadomość badawczą pozwala rozprawa *The World, the Text, and the Critic* (1983), składająca się z esejów pisanych w latach 1969–1981, a więc w trakcie pracy nad polityczną trylogią: *Orientalizmem, The Question of Palestine* (1979), *Covering Islam* (1981)<sup>42</sup>. W otwierającym ją wstępie pt. *Secular Criticism* Auerbach został dowartościowany nie tylko ze względu na swoją twórczość. Przedmiotem namysłu jest tu szczególne położenie niemieckiego filologa w trakcie pisania *Mimesis*. Podążając za marginesową uwagą samego Auerbacha, Said podkreślał, że tak doskonale rozpoznanie „rzeczywistości przedstawionej w literaturze Zachodu” (a właściwie reprezentacji Zachodu przedstawianego w literaturze) było uwarunkowane doświadczeniem jej autora: żydowskiego uchodźcy z nazistowskich Niemiec. Syntetyczność i krytycyzm *Mimesis* wynikały w znacznej mierze z dystansu wobec kultury europejskiej uzyskanego przez jej autora podczas

<sup>37</sup> Por. E. Auerbach, *Philology and "Weltliteratur"*, transl. M. Said, E. Said, „The Central Review” 1969, vol. 13, no. 1.

<sup>38</sup> E.W. Said, *Beginnings...*, s. 68–76.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 315.

<sup>40</sup> J. Gutorow, *Posłowie* [w:] E.W. Said, *O stylu późnym...*, s. 199.

<sup>41</sup> Na możliwość połączenia własnej koncepcji z propozycją Hobsbawma zwraca uwagę sam Said w przedmowie do drugiego wydania *Beginnings...* (zob. *ibidem*, s. xiii). Por. *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.

<sup>42</sup> Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, s. 27.

alienującej emigracji. Said przekuwa doświadczenie historyczne Auerbacha w pewną postawę badawczą. Przekonuje, że świeckie czytanie uwarunkowane jest doświadczeniem wygnania (*exile*) czy bezdomności (*homelessness*), które należy rozumieć nie tylko przestrzennie, ale także symbolicznie – jako niezamieszkiwanie żadnej z kultur czy teorii. Krytyk świecki powinien celebrować, pielęgnować lub wczuwać się w sytuację bycia na wygnaniu. Postawa wygnańca daje bowiem szansę podtrzymać związek z własną kulturą i podważać jej porządek, zarówno pozostawać krytycznym, jak i uwrażliwiać na Innego, a przede wszystkim przeciwdziałać wszelkiej maści ortodoksjom, autorytaryzmem i totalizmom, które wynikają z niebezpiecznej przynależności (*affiliation*) etnicznej, narodowej, instytucjonalnej itp.<sup>43</sup>

Nie trzeba chyba dodawać, że przestrzenne i symboliczne wygnanie określa sytuację samego Saida, palestyńskiego uchodźcy wychowanego na imperialnym kanonie, między innymi w Libanie i Egipcie, który mimo związania kariery z USA dla wielu środowisk pozostał przedstawicielem świata arabskiego<sup>44</sup>. Szczególny opis doświadczenia Auerbacha ma więc znaczenie zarówno metodologiczne, jak i tożsamościowe<sup>45</sup>. W *Myślach o wygnaniu* Said odnosi się i do niemieckiego filologa, i siebie samego: „Wygnańcie wie, że w świeckim i przygodnym świecie domy są zawsze tymczasowe. Granice i bariery, które zamykają nas w ramach znajomego terytorium, mogą przeobrazić się w więzienie [...]. Wygnańcy przekraczają granice, przełamują bariery myśli i doświadczenia”<sup>46</sup>. W świetle tych wypowiedzi zrozumiała staje się druga *Przedmowa* (powst. 2003) do *Orientalizmu*, gdzie autor pisze o *Mimesis*: to „elegia na okres, kiedy ludzie potrafili interpretować tekst filologicznie, konkretnie, wrażliwie i intuicyjnie, wykorzystując własną erudycję i doskonałą znajomość kilku języków obcych w celu osiągnięcia takiego zrozumienia

<sup>43</sup> Krytyczna analiza pojęcia przynależności (*affiliation*) łączy odległe tematycznie eseje z książki *The World, the Text, and the Critic*. Said rejestruje jej pojawianie się i zauważa, że każda afiliacyjna struktura, nawet ta uniwersytecka, może działać hamująco na rozwój badań, co szczególnie celnie uderza w „lewicowość” niektórych teorii krytycznych, reprodukujących swoje własne instytucje, por. E.W. Said, *Reflections on American “Left” Literary Criticism* [w:] *idem, The World, the Text, and the Critic*, s. 158–177.

<sup>44</sup> Dużo o tych doświadczeniach pisze Said w swoim pamiętniku pod symptomatycznym tytułem: *Out of Place. A Memoir* (London: Vintage 2000) i zbiorze *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press 2002). Fragmenty obu tekstów przetłumaczono na polski: *Nieprzynależny*, przeł. M. Szuster oraz *Myśli o wygnaniu*, przeł. J. Guttorow, „Literatura na Świecie” 2008, nr 9–10.

<sup>45</sup> Praktyka ta jest charakterystyczna dla twórczości Saida ujmowanej przez niego w kategoriach autokreacji, „samostwarzania”. Jak tłumaczy Jacek Guttorow, to „podwójne związanie życia i dzieła” polega na „pisanu samego siebie”, a więc „rozumieniu i interpretowaniu siebie przez teksty, które za sprawą tego autokreacyjnego podwojenia stają się czymś więcej niż prezentacją poglądów” (J. Guttorow, *Postłowie*, s. 197–198).

<sup>46</sup> E.W. Said, *Myśli o wygnaniu*, s. 55.

tekstu, za jakim orędownął Goethe w pojmowaniu literatury muzułmańskiej<sup>47</sup>. Imperialistyczne podglebie tego idealnego uniwersalizmu pominięto milczeniem, nie ujawniono również oderwania Auerbacha od kultury Stambułu i jego poczucia odcięcia od Europy traktowanej jako fantazmatyczna całość. Zamiast tego krytyk podkreślał, że niemiecko-żydowski filolog potrafił „zagłębić się w życie napisanego tekstu”, a „umysł interpretatora świadomie rezerwował w sobie miejsce dla obcych, «innych»”<sup>48</sup>. Auerbach obok Spitzera i Curtiusa ujmowany jest w przedmowie jako ostatnie ogniwo filologicznej tradycji zapoczątkowanej przez Vico, a kontynuowanej przez Johanna Wolfganga Goethego, Wilhelma von Humboldta, Wilhelma Diltheya, Friedricha Nietzschego i Hansa-Georga Gadamera. Tradycji, która pomogła wypracować Saidowi stanowisko niezależnego intelektualisty i wnikliwego badacza tekstów.

W świetle *The World, the Text, and the Critic* zupełnie inaczej zaczyna prezentować się nawet Renan. W zbiorze tym Said marginesowo wspominał o orientalizacyjnej praktyce dziewiętnastowiecznej filologii, wydobywał zaś jej zdobycze świeckie: wartość obalenia hipotezy boskiego pochodzenia języka dla rozwoju niezależnych badań nad „tekstami świętymi”, uznawanymi już nie za zapis objawienia, ale za historycznie materialne przedmioty (*objects of historical materiality*)<sup>49</sup>. Nawet kolonizatorska postawa filologa wobec utworów niezachodnich znajduje swoje opozycyjne, alternatywne uzupełnienie. W eseju *Islam, Philology, and French Culture* Renanowi zostaje przeciwstawiony francuski dwudziestowieczny orientalista Louis Massignon. Zimne, racjonalne, dystansujące, krytyczne i niechętnie islamowi podejście pierwszego kontrastuje z religijnym, pełnym współczucia i miłości stosunkiem do inności reprezentowanym przez drugiego z wymienionych. To zestawienie umieszczone na końcu książki przekonuje, że Renanowski dyskurs na temat Wschodu, reprodukowany w ramach orientalizmu, był wytworem splotu czynników: doświadczeń biograficznych, zaplecza instytucjonalnego francuskiej nauki i kontekstu politycznego. Światopoglądu autora *Żywotu Jezusa* nie można w całości wytłumaczyć geopolitycznymi i historycznymi uwarunkowaniami, choć na pewno wpłynęły one na jego stanowisko. Postać Massignona unaocznia, że „inna” filologia jest możliwa, nawet jeśli tak jak Renan akceptował on „the barrier between East and West upon which Orientalism as a learned discipline is constructed”<sup>50</sup>. Cały ten esej poświadczal, że Said aktywnie poszukiwał sposobu na takie uprawianie filologii, które całkowicie omijałoby niebezpieczeństwo orientalizowania innych kultur.

<sup>47</sup> *Idem, Przedmowa (2003) [w:] idem, Orientalizm*, s. 17–18.

<sup>48</sup> Oba cytaty: *ibidem*, s. 18.

<sup>49</sup> E.W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, s. 46.

<sup>50</sup> *Idem, Islam, Philology, and French Culture: Renan and Massignon [w:] idem, The World, the Text, and the Critic*, s. 288.

Przytoczone w tej części artykułu rozproszone rozważania o filologii splatają się w pośmiertnie wydanej książce pt. *Humanism and Democratic Criticism* (2004). Badacze zwracają uwagę, że można ją traktować jako próbę udokumentowania ewolucji świadomości krytycznej Saida („from his training as an academic humanist in the philological tradition of Auerbach and Spitzer”<sup>51</sup>) na tle przemian, jakim ulegali amerykańscy uczeni w ostatnich dekadach XX stulecia. W kontekście prowadzonych tu rozmyślań nie sposób nie wspomnieć o zawartym w zbiorze eseju *Powrót do filologii*, który tytułem odwoływał się do artykułu Paula de Mana napisanego przed śmiercią w połowie lat 80. (a wydanego w 1986 roku)<sup>52</sup>. Said, tak jak belgijski dekonstrukcjonista, podejmował się obrony filologii przed stereotypem zatęchłej, antykwarycznej i reakcyjnej nauki, nieistotnej dla życia i współczesności<sup>53</sup>. Choć przytaczał przykłady tradycji religijnych, hermeneutycznych i pragmatycznych, które przyznawały filologii prestiżowe miejsce, to nie uprawomocnienie historyczne interesowało go przede wszystkim. W artykule zaprezentowano opis filologicznej praktyki skupiającej się na dwóch ruchach (*motions*): odbioru (*reception*) i oporu (*resistance*).

Odbiór polega na aktywnym, bliskim czytaniu, na świadomym podporządkowaniu się tekstowi (*submitting knowledgeably to texts*). Dzięki tej postawie krytyk w ostrożny, długotrwały i rzetelny sposób dekoduje sensy danego dzieła sztuki, ujawnia i komentuje jego niekompletne i zamaskowane treści. Język traktuje się jako część pewnej historycznej i kulturowej rzeczywistości, a zadaniem filologa jest jej poznanie przez nadanie znaczenia nawet najmniejszej części tekstu, przez zrozumienie każdej decyzji autora. Wymaga to oczywiście opisanego macierzystego kontekstu powstania utworu i humanistycznej wrażliwości. Podporządkowanie się danemu dziełu daje w efekcie pewne odczytanie, które jednocześnie odwołuje się do tradycji, ale jest też zanurzone we współczesnym świecie. Wbrew więc antyfundamentalizmowi, dekonstrukcji rozchwiewającej sens czy ezoterycznym i antydemokratycznym teoriom filolog musi dojść do jakiejś prawdy o dziele, niezależnie od świadomości, że jest

<sup>51</sup> W.J.T. Mitchell, *Secular Divination. Edward Said's Humanism* [w:] *Edward Said...*, s. 490.

<sup>52</sup> Por. polskie tłumaczenie: P. de Man, *Powrót do filologii*, przeł. P. Karwowski, „Res Publica Nowa” 2011, nr 16, s. 73–76. Na temat okoliczności wydania i znaczenia tekstu de Mana, zob. J. Culler, *The Return to Philology*, „Journal of Aesthetic Education” 2002, vol. 36, no. 3.

<sup>53</sup> E.W. Said, *The Return to Philology* [w:] *idem, Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University Press 2004, s. 57–84. Korzystałem z polskiego tłumaczenia tekstu: E.W. Said, *Powrót do filologii (cz. I)*, przeł. P. Bem, „Teatr” 2015, nr 2, [http://www.teatr-pismo.pl/przestrzenie-teatru/1058/powrot\\_do\\_filologii\\_\(cz\\_i\)/](http://www.teatr-pismo.pl/przestrzenie-teatru/1058/powrot_do_filologii_(cz_i)/) oraz *idem, Powrót do filologii (cz. II)*, przeł. P. Bem, „Teatr” 2015, nr 3, [http://www.teatr-pismo.pl/przestrzenie-teatru/1084/powrot\\_do\\_filologii\\_\[czesc\\_ii\]/](http://www.teatr-pismo.pl/przestrzenie-teatru/1084/powrot_do_filologii_[czesc_ii]/) [dostęp: 24.03.2021].

ona pod wieloma względami niepewna i tymczasowa. Upowszechnienie tej konkretnej interpretacji może przynieść emancypację (*human emancipation*) i oświecenie (*enlightenment*).

Tu rozpoczyna się ruch oporu. Filolog zdaje sobie sprawę z tego, że okoliczności historyczne i geograficzne warunkują rozumienie tekstów, umie te ramy unaocznic, a następnie próbuje poza nie wykroczyć. Jego praktyka humanistyczna wymaga nazywania różnych języków, tożsamości i określenia ich wzajemnych wpływów. Dlatego też powinien on zabierać głos w sferze publicznej. Filolog zna warunki przywłaszczania tradycji, może więc wskazywać na przykład na ograniczenia współczesnego sposobu przedstawiania. Dzieli się swoją wrażliwością, obnaża nadużycia współczesnych i historycznych modeli reprezentacji, pokazuje ich polityczne zawłaszczenie i etyczne konsekwencje takich działań, dzięki czemu z pozycji eksperta rozwija i niuanuje debatę publiczną.

Ta gloryfikacja filologii doczekała się stanowczej reakcji. Geoffrey G. Harpham w artykule *Root, Races, and the Return to Philology* (2009) zbierał podobne do de Mana i Saida głosy, które również zalecały powrót do źródeł<sup>54</sup>. Przekonywał, że każdy z teoretyków miał na myśli zupełnie inną tradycję – o ile więc de Man odwoływał się przede wszystkim do nauki pozytywistycznej, o tyle w propozycji Saida dominował model spekulatywny, oparty na „empathetic encounter with a masterful author, a deep and direct immersion in the historical world that author inhabited”<sup>55</sup>. Autor artykułu wydobywał dodatkowo nacjonalistyczne i rasistowskie korzenie filologii i puentował, że brak znaczeniowego i metodologicznego rdzenia dyscypliny każe patrzeć na powroty jak na projekty utopijne, marzenia o nieistniejącym źródle. Należy je zastąpić praktyką rewizjonistyczną, podejrzliwym analizowaniem własnych korzeni, bo to ono poprowadzi dyscyplinę w przyszłość.

Wybrałem polemiczną wypowiedź Harphama, bo zbiera ona najczęściej pojawiające się zarzuty wobec programu filologicznego Saida, ale też ilustruje, że łatwo można wypaczyć znaczenie postulowanego powrotu, jeśli potraktować tę propozycję w wybitnie niefilologiczny sposób, bez uwzględnienia innych wypowiedzi jej twórcy. Warto pamiętać, że dla autora *Beginnings* wybór czy wynajdywanie własnej tradycji jest koniecznym i ciągle ponawianym działaniem, wynikającym z przemian zachodzących w nowoczesności, świadome powracanie jest procesem ocenianym pozytywnie<sup>56</sup>. Nie oznacza to bynajmniej, że przyjmuje się przeszłość w całości ani że powrót filologii jako

<sup>54</sup> Por. G.G. Harpham, *op.cit.*, s. 34–62.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>56</sup> Jak pisze Robert Spencer: „Origins require slavish compliance. A beginning, however, is a secular departure from [...] existing ideas and practices. Beginnings require an innovative and even subversive willingness to deviate from customary ways of thinking and acting” (R. Spencer, *op.cit.*, s. 394).

strategii krytycznej (a nie dyscypliny!) musi pociągać za sobą wykluczenie Innego. Trudno też stwierdzić, żeby Said przedstawił ten projekt bez uprzedniej praktyki rewizjonistycznej. Wręcz przeciwnie, często to on ją inicjował lub formułował jej metodologiczne ramy.

Nie sposób nie zauważyć, że ostatnie prace Saida pokazują jego pogłębiającą się niechęć do praktyk rewizjonistycznych i rosnące zapotrzebowanie na projekty, które otwierałyby humanistykę na przyszłość. Początek tych tendencji widać w niezwykle aktualnym eseju *Travelling Theory* (jeszcze z lat 80. XX wieku), w którym krytyk przypomniał polemikę między Michelelem Foucaultem i Noamem Chomskim na temat możliwości przeciwdziałania współczesnym zagrożeniom społeczno-politycznym. Obaj myśliciele zgadzali się, że konieczna jest analiza mechanizmów władzy (*power*) i opresji (*oppression*), ale tylko ten drugi za równie ważne zadanie stojące przed humanistami uznawał wyobrażanie sobie społeczeństwa przyszłości (*to imagine a future society*)<sup>57</sup>. Zarzuty Foucaulta, że podobne wizje są uwarunkowane przez istniejący system klasowy, autor eseju uważał za świetny przykład niechęci autora *Nadzorować i karać* do poważnego potraktowania jego własnej idei oporu wobec władzy (*resistances to power*)<sup>58</sup>. Zmagania z pesymistyczną (z punktu widzenia politycznego) teorią francuską sprawiły, że Said zainteresował się między innymi praktyką krytyczną Adorna, a zwłaszcza jego koncepcjami stylu późnego<sup>59</sup> i przyszłości postrzeganej jako coś otwartego, nieudomowionego, niesystemowego i niezdecydowanego<sup>60</sup>. W ostatnich pracach profesora Columbia University można nawet dopatrzeć się próby neutralizowania rewizjonistycznego „rozdrapywania ran” na rzecz uwalniania się od przeszłości w akcie zapominania<sup>61</sup>.

Wróćmy wszakże do filologii. Said wierzył, że w wyniku dogłębnego namysłu i dzięki ostrożności czytanie filologa jest wartościowe i etyczne. Czy tę wiarę można nazywać utopijną, rozbrajając jej potencjał, deprecjonując lata praktyki rewizjonistycznej i nowe propozycje metodologiczne?<sup>62</sup> Zanim się to zrobi, warto uzmysłwić sobie, że na filologicznych fundamentach Said

<sup>57</sup> E.W. Said, *Travelling Theory* [w:] *idem, The World, the Text, and the Critic*, s. 246.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Por. E.W. Said, *O stylu późnym...*

<sup>60</sup> Por. *idem, The Future of Criticism* [w:] *idem, Reflections on Exile and Other Essays*, s. 165–172, por. też: L. Rosenthal, *Between Humanism and Late Style* [w:] *Edward Said...*, s. 462–483.

<sup>61</sup> Inspirujące ten trop rozważań jest odczytanie książki Saida *Freud and Non-European* (New York: Verso 2004) w wykonaniu Ashy Varadharajan (por. *eadem, The Language of the Unrequited. Memory Aspiration, and Antagonism in Utopian Imagination of Edward Said* [w:] *Edward Said...*, s. 448–461).

<sup>62</sup> *Ibidem*. Warto podkreślić, że sam Said uważał za wartościowe mnożenie pozytywnych, utopijnych projektów.



stawia znacznie ważniejszą konstrukcję myślową, szuka miejsca dla anty-hegemonistycznego kontradyskursu humanistycznego czy post-postmodernistycznej praktyki z humanizmem w centrum<sup>63</sup>:

I believed then [podczas pisania *Orientalizmu* – przyp. D.M.], and still believe, that it is possible to be critical of humanism in the name of humanism and that, schooled in its abuses by the experience of Eurocentrism and empire, one could fashion a different kind of humanism that was cosmopolitan and text-and-language-bound in ways that absorbed the great lessons of the past<sup>64</sup>.

Parafrazując i podsumowując, Said sądził, że oto można być krytycznym wobec filologii w imię filologii, że nie trzeba jej porzucać na rzecz jakiejś innej, nowej dyscypliny czy strategii<sup>65</sup>, tylko tą krytyką ją nieustannie rozwijać w świeckim i spiralnym ruchu ukierunkowanym na przyszłość. Wydaje się, że późniejsi badacze poszli w ślady Saida, który, dowartościowując praktykę między innymi Massignona czy Auerbacha, szukał szans na wytworzenie anty-hegemonistycznego kontradyskursu, chciał odpowiedzieć na pytanie „how we can speak of intellectual work that isn't merely reactive or negative”<sup>66</sup>. W odwołujących się do jego ustaleń współczesnych badaniach udowadnia się, że już osiemnasto- i dziewiętnastowieczni twórcy dyscypliny, tacy jak Jean-Pierre Abel-Rémusat, Eugène Vincent Stanislas Jacquet i Wilhelm von Humboldt, budowali podstawy „innej filologii” – autokrytycznej, wrażliwej na Innego, szukającej możliwości porozumienia<sup>67</sup>.

## Od filologii do Saida

Kierunki poszukiwań Saida możemy śledzić zarówno dzięki jego deklaracjom, ocenom czy wybieranym patronom, jak i dzięki przyglądaniu się konkretnym strategiom badawczym, które można uznać za filologiczne. Na samym początku wypada jednak zaznaczyć, że jego praktyka krytyczna często była postrzegana jako niezgodna z deklaracjami metodologicznymi. Rozbieżności do-

<sup>63</sup> L. Rosenthal, *op.cit.*, s. 468.

<sup>64</sup> E.W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, s. 10–11.

<sup>65</sup> „But it is worth insisting, [...] that attacking the abuses of something is not the same thing as dismissing or entirely destroying that thing” (*ibidem*, s. 13).

<sup>66</sup> E.W. Said, *Orientalism Reconsidered*, „Cultural Critique” 1985, no. 1, s. 101.

<sup>67</sup> Por. np. M. Messling, *Philology and Racism. On Historicity in the Sciences of Language and Text*, transl. J. Angell, „Annales. Historie, Sciences Sociales” 2012, no. 1, s. 151–180, [https://www.cairn-int.info/article-E\\_ANNA\\_671\\_0153--philology-and-racism.htm](https://www.cairn-int.info/article-E_ANNA_671_0153--philology-and-racism.htm) [dostęp: 24.03.2021].

szukiwano się zwłaszcza w *Orientalizmie*, w którym Said miał się zajmować analizą dyskursów w duchu Michela Foucaulta, co zdaniem wielu przeniosło krytykę kolonializmu na zupełnie nowy poziom<sup>68</sup>.

W książce z 1978 roku samo pojęcie dyskursu – źródłowo wieloznaczne – raz po raz obnaża swoją niewystarczalność. Jej autor przywiązywał bowiem wielką wagę do konkretnych utworów literackich. Nie traktował ich wyłącznie jako dokumentów społecznych czy produktów dyskursu. Każde dzieło było dla niego przede wszystkim wytworem artysty, którego biografię i ideały twórcze zgłębiał w duchu niemal dziewiętnastowiecznego genetyzmu. Krytyk tłumaczył:

[...] odwrotnie niż Michel Foucault, którego pracom wiele zawdzięczam, szczerze wierzę, iż poszczególni autorzy wyciskają mocne piętno na skądinąd anonimowym zespole tekstów składających się na taką dyskursywną formację jak orientalizm. Spójność obszernego zbioru tekstów, które analizowałem, wynika częściowo z faktu, że zazwyczaj odwołują się one do siebie nawzajem: orientalizm jest w końcu systemem cytowania prac i autorów<sup>69</sup>.

Wbrew założeniom francuskiego filozofa łączenie poszczególnych utworów z ponadindywidualnymi strukturami wiedzy-władzy polega w *Orientalizmie* tyleż na wskazaniu instytucjonalnej czy politycznej formacji wytwarzającej granice „mówienia”, ile na opisaniu sieci wewnątrztekstowych powiązań. Podczas lektury dzieł Saída uderza jego predylekcja do wykazywania historycznoliterackiego wpływu. Przemiany dyskursu zaprezentowane w *Orientalizmie* nie układają się w opis tekstów o podobnej tematyce. Dla Saída liczy się wykazanie ciągłości, którą udowadnia on przez filologiczne śledzenie związków i poszukiwanie źródeł, o czym świadczą powracające z dużą częstotliwością takie wyrażenia, jak „powoływał się na”, „cytuje”, „przepisuje”, „stanowi źródło”, „pochodzi od”. Nawet sama metoda twórcza określana jako „strategiczna kreacja” (*strategic formation*) tak naprawdę sprowadza się do procedur typowych dla pracy historyka literatury. Ujmuje się ją jako „sposób analizowania powiązań między tekstami oraz sposób, w jaki grupy tekstów, a nawet ich gatunki osiągają pewną masę, gęstość i wtórną moc [oryg. *referential power* – przyp. D.M.] najpierw wśród siebie podobnych, a następnie w kulturze w ogóle”<sup>70</sup>. Podobne poszukiwania bez przeszkód dałoby się uznać za takie praktyki filologiczne, jak badanie recepcji i oddziaływania czy śledzenie procesu kanonizowania gatunków.

<sup>68</sup> Por. np. A. Loomba, *Kolonializm/Postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2011, s. 61.

<sup>69</sup> E.W. Said, *Orientalizm*, s. 51.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 47.

*Orientalizmu* nie mógłby napisać socjolog czy politolog – i to nie tylko z powodu doboru tekstów i autorów<sup>71</sup>. Said z pietyzmem wyszukiwał źródła obrazów Innego, nie zdając się na kategorie „ducha czasów”, „atmosfery intelektualnej” czy porządku dyskursu. Wyznaczany przez niego kanon francuskiego i angielskiego orientalizmu zostaje przedstawiony w toku narracji charakterystycznej dla syntezy historycznoliterackiej. Tak jak u Foucaulta pojawiają się w niej także opisy instytucji, ale w jakże okrojonej wersji: jako wyliczenia, przykłady, uzupełnienia, a nie czynniki odpowiedzialne za wytwarzanie dyskursu. To oczywiście, że jeśli orientalizm ma być niezmiennym, trwałym sposobem wytwarzania reprezentacji Wschodu, to przemiany instytucji nie mogą grać w tym procesie zbyt wielkiej roli. Wraz z ich przeobrażeniami zmieniałby się również sam dyskurs<sup>72</sup>. Saidowi daleko więc do historiozofii dyskontynuacyjnej, w której nacisk kładzie się na nieciągłości i rewolucje naukowe, tak ważne w pracach autora *Historii szaleństwa*. Praktyki przedstawiania Orientu raczej się kumulują i nawarstwiają, w rysowanym przezeń procesie nie ma zasadniczych przerw czy wyrw.

Nic więc dziwnego, że Aijaz Ahmad w książce *In Theory* (1992) stwierdził, że typowe dla *Orientalizmu* wyolbrzymianie aspektów literackich i ideologicznych odbywa się zawsze kosztem teorii dyskursów, w których liczą się przede wszystkim instytucjonalne i materialne realia wytwarzające wiedzę, na przykład rozwój kapitalizmu czy kolonialny podbój<sup>73</sup>. Na niespójności w pracy zwracał też uwagę James Clifford (1988), który wskazywał na niemożność uzgodnienia humanistycznej wiary w możliwości emancypacyjne wiedzy, poświadczonej w dziełach Saida, z antyhumanistyczną wymową teorii Foucaulta<sup>74</sup>. Krytykę wzmocnił jeszcze Homi Bhabha w *Miejscach kultury* (1994). W swoim klasycznym dziele zauważał, że Said, „wprowadziwszy do swych rozważań pojęcie «dyskursu», nie jest do końca świadom problemów, jakie pojęcie to stwarza dla instrumentalistycznej koncepcji wiedzy/władzy”<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Brennan nazywa dobór kanonicznych dzieł i ich wysublimowany rozbiór humanizmem delikatesowym, szukającym „wzniosłości w estetycznym zachwycie, traktując wielkie dzieła sztuki jak okazałe przedmioty, które można «smakować», na wzór smakosza – znawcy win i kulinariów” (T. Brennan, *Humanizm, filologia i imperializm*, s. 33).

<sup>72</sup> Wielu współczesnych badaczy zwraca uwagę na żywe tradycje marksistowskie w praktyce krytycznej Saida, zwłaszcza jego przywiązanie do prac Györgya Lukácsa (por. np. S. Howe, *Edward Said and Marxism. Anxieties of Influence*, „Cultural Critique” 2007, no. 67, s. 50–87; T. Brennan, *The Critic and the Public...*, s. 111–114).

<sup>73</sup> A. Ahmad, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, London: Verso 1992, zwłaszcza rozdz. *Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the Work of Edward Said*, s. 159–221.

<sup>74</sup> J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge: Harvard University Press 1988, s. 255–276.

<sup>75</sup> H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010, s. 65.

Badacz związany z Harvard University podważał przede wszystkim nieprecyzyjne rozróżnienie na orientalizm jawny i utajniony, które ostatecznie uniemożliwia upodmiotowianie skolonizowanego wewnątrz dyskursu. W przeciwieństwie więc do swojego poprzednika Bhabha szukał takiego ujęcia, które podkreślałoby ambiwalencję stereotypu kolonialnego, i znajdował inspirację między innymi w psychoanalitycznej koncepcji fetysza<sup>76</sup>.

Warto przypomnieć, że sam autor od początku zdawał sobie sprawę z niespójności swojego wielkiego dzieła. Przyczyna niekonsekwencji tkwiła w ograniczeniach odnajdywanych w teorii Francuza – deterministycznej, uzasadniającej polityczną pasywność, elitarnej w swoim tekstualizmie. Dlatego też Said afirmował swoje metodologiczne niezborności: „z teoretycznego punktu widzenia *Orientalizm* jest niespójny, ale tak właśnie zaplanowałem tę książkę; nie chciałem korzystać z metody Foucaulta, ani żadnej innej metody, bo zgubiłbym to, co sam miałem do powiedzenia”<sup>77</sup>. Timothy Brennan przekonuje, że nie należy traktować *Orientalizmu* jako aktu założycielskiego teorii nazywanej postkolonializmem, wywodzonej z teorii francuskiej, ponieważ godzi to w intencje jej autora. Amerykański komparatysta śledzi pominięty przez badaczy, a obecny w całym dorobku jego nauczyciela „ton anty-Foucaultowski”, który z czasem przybiera na sile. Finalnie doprowadza on Saida do odrzucania postrukturalistycznej teorii, także ze względów politycznych<sup>78</sup>. W swoich pracach Brennan przedstawia, jak konkretna tradycja filologiczna (od Vico do Auerbacha) pomogła Saidowi wypracować taki sposób mówienia, który pozwalałby na intelektualny generalizm oraz interwencyjny aktywizm w ramach fachowych studiów nad literaturą<sup>79</sup>, poza ograniczeniami *French Theory*.

W świetle krytyki, jaka spotkała *Orientalizm*, warto pamiętać, że Said przyjrzał się bliżej swoim metodologicznym inspiracjom jeszcze w książce *The World, the Text, and the Critic*. W takich esejach jak *Criticism Between Culture and System* czy *Travelling Theory*<sup>80</sup> skrupulatnie wyliczał ogranicze-

<sup>76</sup> Więcej na temat, por. *ibidem*, s. 63–68.

<sup>77</sup> E.W. Said, *Teoria literatury w sferze publicznej*, rozmowę przepr. I. Salusinszky, przeł. M. Lachman, „Literatura na Świecie” 2008, nr 9–10, s. 104.

<sup>78</sup> Zdaniem Brennana Said utrzymywał, że jej przedstawiciele zrezygnowali ze społecznej odpowiedzialności, a tym samym zaczęli niezamierzenie funkcjonować jako akademicy adherenci amerykańskiej polityki imperialnej, która bardzo łatwo przekuła krytyczne ostrze *Orientalizmu* na uładzoną narrację pluralizmu i tolerancji. „Począwszy od wczesnych lat osiemdziesiątych Said udowadnia, że teoria poststrukturalistyczna nie jest jedynie ornamentem, lecz wręcz pomocnikiem amerykańskiego konserwatyzmu – jego manifestacją w innej przestrzeni, bliższej sferze prywatnej”, T. Brennan, *Humanizm, filologia i imperializm*, s. 7–28.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 28–37; *idem*, *Places of Mind, Occupied Lands...*, s. 47–54.

<sup>80</sup> Oba w zbiorze *The World, the Text, and the Critic*, odpowiednio na stronach: 178–225, 226–248.

nia koncepcji Foucaulta: wykazywał, że trudno je zrozumieć poza macierzystym, francuskim kontekstem, obnażał trudność w przeszczepianiu ich na inny kulturowy grunt, potępiał za polityczną niewystarczalność, a wręcz osłabianie społecznego aktywizmu, wytykał antyhumanistyczne wątki, oskarżał o dogmatyzm, autorytaryzm, etnocentryzm... Zwracał też uwagę na negatywne skutki, jakie przynosi nadużywanie *French Theory* przez badaczy literatury. Ich dyscyplina traci swe granice i samodzielność<sup>81</sup>, ale też zaczyna przemawiać ezoterycznym i izolacjonistycznym językiem niedostępnym dla profanów<sup>82</sup>. Brennan przekonuje nawet, że dla Saïda istnieje wyraźny związek pomiędzy filologią Renana, krytykowaną w *Orientalizmie*, a poststrukturalistycznymi krytykami. Polega on na przywiązywaniu wagi do scjentyistycznego formalizmu, zawężającego perspektywę odbioru, hamującego empatię, rozumienie i działanie<sup>83</sup>. Warto też zauważyć, że gdy w geście retrospekcji Saïd zastanawiał się nad genezą swojego trybu lektury, który koncentruje się na szukaniu niespójności i politycznych nadużyć, to znajdował ją w kryzysie komparatystyki i literatury porównawczej<sup>84</sup>.

Metodologiczne napięcia można wyczuć także w *Kulturze i imperializmie*, gdzie pisze się o ciągłości literatury przed- i poimperialistycznej<sup>85</sup>. Saïd przekonywał w niej o innowacyjności lektury kontrapunktowej (*contrapuntal reading*), rozumianej raczej jako przejaw pewnej świadomości niż twarda metodologia<sup>86</sup>. Tłumaczył, że symfonię literatur Goethego pozwala ona zastąpić chórem atonalnych głosów, w którym wyraźnie słyhać odrębne tematy muzyczne: „w powstającej w wyniku tego polifonii zachowana zostaje harmonia

<sup>81</sup> E.W. Saïd, *Travelling Theory*, s. 228.

<sup>82</sup> Por. na ten temat: R. Radhakrishnan, *Edward Saïd and Possibilities of Humanism* [w:] *Edward Saïd...*, s. 433 i n.

<sup>83</sup> Por. T. Brennan, *Places of Mind, Occupied Lands...*, s. 53.

<sup>84</sup> Por. E.W. Saïd, *Kultura i imperializm*, s. 62 i nn.; por. też: D. Kołodziejczyk, *Literatura porównawcza i studia postkolonialne – nowe otwarcie dla komparatystyki?*, „Porównania” 2008, nr 5, s. 59–61.

<sup>85</sup> W książce nazwisko Foucaulta pojawia się eksplicytnie przede wszystkim jako przykład negatywny, potwierdzający niewrażliwość współczesnej nauki na kontekst postkolonialny, por. np. E.W. Saïd, *Kultura i imperializm*, s. 42, 308–309.

<sup>86</sup> O czym świadczy pojęcie „świadomości kontrapunktowej” charakterystycznej dla postawy wygnańca (zob. E.W. Saïd, *Myśli o wygnaniu*, s. 56). O tym, że wbrew pozorom *Kultura i imperializm* jest książką na wskroś filologiczną, przekonywał także T. Brennan: „What appears as a departure from the motifs and styles of the philological legacy is at once its continuation. For the book testifies to the power of simplicity by asking questions so big, so imposing, and so universally felt that they are often not dealt with at all, or are overlooked as «ingenuously obvious». The big swagger of philology, understandably challenged by critics of humanism, does provide the instruments for describing an «immense cultural drama», which in certain areas of the world (the Third World, let us say) is more appropriate than in other, post-modern ones” (*idem, Places of Mind, Occupied Lands...*, s. 62).

i porządek, zachodzi wzajemne oddziaływanie<sup>87</sup>. Jednak w praktyce czytanie kontrapunktowe polega na poszukiwaniu znaczenia słowa lub motywu pojawiającego się w utworze, a więc na rozszerzaniu kontekstu dzieła, na uzupełnianiu wiedzy o historycznej rzeczywistości, w jakiej ono powstało, dzięki czemu sensory globalne powieści zostają rozchwieane (zwraca uwagę podobieństwo m.in. do dekonstrukcjonizmu)<sup>88</sup>. I tak na przykład wyjazd sir Thomasa Bertrama na plantację w Antigui, nawiasowo wspomniany w *Mansfield Park* Jane Austen, wymaga opisanie niewolnictwa i wycisku mieszkańców na podstawie innych tekstów, co finalnie zmienia nasze postrzeganie harmonii panującej w angielskiej posiadłości<sup>89</sup>. Nie chodzi tu o mnożenie interpretacji, ale o doprowadzenie do skrajności drobiazgowej analizy tekstu – można go zrozumieć w pełni dopiero w dialogu z piśmiennictwem i kulturą epoki<sup>90</sup>. Krytyk zwięźle określał to nastawienie jako pewien ideał czytelnika: „reader whose learning is *for* the text and whose method is *from* the text”<sup>91</sup>.

Cały rozpęd polemiczny interpretacji Saïda wypływa więc z etycznej, filologicznej lektury. Już wcześniej zarzucał on dekonstrukcji, że zwalnia ona krytyka z odpowiedzialności za własną odizolowaną od świata interpretację (uznaną każdorazowo za niedoczytanie, *misreading*)<sup>92</sup>. Krytyk przedstawia kanoniczną literaturę czasu imperiów w kontekście innych nieeuropocentrycznych opowieści, które są w niej na pierwszy rzut oka niedostrzegalne. Dla niego „teksty nie są skończonymi obiektami”<sup>93</sup>, mają charakter heterogeniczny, ukazują, że literatura i świat to miejsca złożone, oddziałujące na siebie, a zamykanie się w obrębie nacjonalizmów czy etnocentryzmów (literaturoznawczych lub światopoglądowych) jest fałszowaniem stanu zastanego<sup>94</sup>.

<sup>87</sup> E.W. Saïd, *Kultura i imperializm*, s. 53.

<sup>88</sup> Deklaratywnie odrzucanemu, ale – jak widać tu i w innych miejscach – inspirującemu modelowi krytyki tekstu, por. np. G.Ch. Spivak w wywiadzie udzielonym B.C. Baerowi: *Edward Saïd Remembered on September 11, 2004* [w:] *Edward Saïd...*, s. 58.

<sup>89</sup> Por. rozdz. *Jane Austen a Imperium* [w:] E.W. Saïd, *Kultura i imperializm*, s. 87–105.

<sup>90</sup> Przekonanie to jest stale obecne, także w jego niedokończonej książce o stylu późnym: „Każdy styl cechuje przede wszystkim uwikłanie artysty w swoją epokę i kontekst historyczny, w społeczeństwo i twórczość poprzedników [...]. Przy czym nie chodzi tu wyłącznie o społeczną lub polityczną synchronię, lecz o rzecz znacznie ciekawszą – o styl retoryczny lub formalny”, E.W. Saïd, *O stylu późnym...*, s. 162.

<sup>91</sup> E.W. Saïd, *Roads Taken and Not Taken in Contemporary Criticism* [w:] *idem, The World, the Text, and the Critic*, s. 146.

<sup>92</sup> *Idem, Travelling Theory*, s. 236.

<sup>93</sup> *Idem, Kultura i imperializm*, s. 288.

<sup>94</sup> Saïd rozumiał tekst jako dynamiczne i nieskończone pole odniesień (*text as a dynamic field*), które wyciąga swoje znaczeniowe macki (*tentacles*) w kierunku autora, czytelnika, historycznych warunków, innych tekstów, przeszłości i teraźniejszości (E.W. Saïd, *Roads Taken and Not Taken...*, s. 157). Tym samym domagał się mistrzostwa, niemal

Pomimo swojego krytycznego nastawienia Said nie zapominał o wartościowaniu literatury, przejawiał modernistyczny z ducha kult arcydzieł. *Kim* Rudyarda Kiplinga może być książką imperialistyczną, ale i książką doskonałą artystycznie, ponieważ „powieści nie można zredukować do prądów socjologicznych ani oddać jej sprawiedliwości pod względem estetycznym, kulturowym i politycznym, traktując ją jako pomocniczą formę klasy, ideologii czy interesów”<sup>95</sup>. Utwór jest więc strukturą złożoną. To zarówno ekspresja jednostki, jak i coś społecznego, wspólnotowego, pewna praktyka kulturowa, na którą wpływają czynniki wymykające się artyście lub przekraczające jego świadomość. Z tego powodu Said sięgał po teksty i autorów, które nie poddają się łatwej teoretycznej wykładni, które tępią metodologiczne narzędzia. Dobrym przykładem tej tendencji są eseje na temat utworów Jonathana Swifta, autora wykazującego „the resistances [...] to the modern critical theorists”. W swoich analizach krytyk wydobywał właśnie tę niepokorność czy niespójność dzieł irlandzkiego pisarza („alert, forceful, undogmatic, ironic, unafraid of orthodoxies and dogmas, respectful of settled uncoercive community, anarchic in his sense of the range of alternatives to the status quo”<sup>96</sup>).

Swoisty literaturocentryzm Saida sprawia, że to działalność pisarską w znacznej mierze oskarża on o nadużycia polityczne i symboliczną przemoc. W *Kulturze i imperializmie* ustanawianie hegemonistycznej pozycji Europy autor wiąże z formowaniem się i rozwojem nowoczesnej powieści, zwłaszcza tej angielskiej. Choć bierze on pod uwagę zewnątrzliterackie konteksty konieczne do zrozumienia utworu (rozwój polityki, instytucji, kolonii itp.), to zasadniczo interesuje go pewna gatunkowa ciągłość. Pierwszym czynnikiem odpowiedzialnym za historyczną niezmienną „strukturę postaw i odniesień” wobec skolonizowanych (*a structure of attitude and reference*) jest spójność gatunku, a dopiero na dalszych miejscach znalazły się takie wpływy, jak związek z polityką czy światopoglądem epoki<sup>97</sup>. Powieści „rozwijają [...] i objaśniają rzeczywistość odziedziczoną po innych powieściach, zaludniając ją na nowo zgodnie z sytuacją, talentem czy predylekcjami swego twórcy”<sup>98</sup>. To gatunkowy gorset powieści, pewnej formy estetycznej, traktuje się jako ograniczenie narzucające twórcy określony sposób mówienia o koloniach, który tylko nieliczni mogli przekroczyć lub problematyzować<sup>99</sup>.

---

wszehwidzy od krytyka, który ma zamiar dekodować sensy danego utworu, bo powinien on mieć świadomość zarówno wszystkich tych połączeń, jak i własnego usytuowania historyczno-geopolitycznego; por. L. Rosenthal, *op.cit.*, s. 465–467.

<sup>95</sup> E.W. Said, *Kultura i imperializm*, s. 79.

<sup>96</sup> Oba cytaty z *The World, the Text, and the Critic*, s. 27. W książce pojawiają się dwa eseje o twórczości Swifta: *Swift's Tory Anarchy* oraz *Swift as Intellectual*.

<sup>97</sup> *Idem*, *Kultura i imperializm*, s. 81–83.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>99</sup> Por. *ibidem*, s. 83.

Said w całej swojej praktyce krytycznej bronił statusu autora. Twórca dzieła nie znika w szeregu intertekstualnych odniesień, nawet jeśli jest ograniczony współczesną mu polityką, kulturą, konwencją czy kanonem (w *Orientalizmie* określa się ten stosunek twórcy do problemu „strategicznym położeniem” [*strategic location*]<sup>100</sup>), to jego sygnatura znaczy. W *Kulturze i imperializmie* szczególnie surowo potępiał łatwe i ahistoryczne oskarżanie pisarzy dawnych, przyjmowanie wobec nich postawy protekcyjnej lub wrogiej<sup>101</sup>. W solidnych, rozbudowanych analizach najmniej interesowały Saida ogólne prawdy o świecie, powtarzalne zwroty typowe dla danej przestrzeni lub czasu, które wykorzystywano do dewaluacji jakiegoś pisarza. Uznawał, że dane dzieło jest tym lepsze pod względem etycznym i literackim, im więcej udało się w nim zawrzeć „indywidualnego” pierwiastka wynikającego z doświadczeń artysty<sup>102</sup>. Z tego też powodu we wstępach do własnych prac opisywał swoje doświadczenia emigracyjne i biografię twórczą.

Przywiązanie Saida do filologii ujawnia się również w skali mikro. Krytyk kolonializmu zatrzymywał się na poszczególnych słowach, zwracał uwagę na ich formy gramatyczne. Interesowała go składnia i środki stylistyczne<sup>103</sup>. Powracające w tekstach obrazy i wyobrażenia nazywał toposami, pojęciem wykorzystywanym przede wszystkim w literaturoznawstwie. Przejawiał świadomość kompozycji dzieła, tradycji gatunku czy rozwiązań narracyjnych, które wpływają na wymowę utworu. Obszerne i drobiazgowo analizy zwykle uzupełniał o porównania z innymi tekstami albo z wzorcowymi przykładami gatunku, przy czym szeroki zasób literackich komparansów, do jakich się odnosił, zbliżał go do przedwojennych erudytów gloryfikowanych w pracach teoretycznych. Pojedynczy przykład był dla niego niewartościowy, wymagał zderzenia z analogicznymi elementami świata przedstawionego innych utworów powstałych w danym czasie czy kręgu kulturowym. Unikał ahistoryzmu dzięki badaniu recepcji i oddziaływania konkretnych dzieł, szukał interpretacji polemicznych, pochodzących z epoki lub epok późniejszych.

Saida interesowały raczej wyobrażenia, tematy i obsesje, które kryją się lub ujawniają w dyskursach, a nie same dyskursy jako praktyki wytwarzane przez władzę. Z jednej strony traktował dzieła innych nauk jak literaturę i pokazywał je jako zbiór motywów (tak pisał np. o obrazie islamu czy demonicznym Mahomecie w historiografii<sup>104</sup>), z drugiej zaś zwracał uwagę na estetyczną formę danego dzieła, wyraźnie oddzieloną od znaczenia ideowego. Z poziomu

<sup>100</sup> E.W. Said, *Orientalizm*, s. 47.

<sup>101</sup> Ten proces na przykładzie Josepha Conrada można zaobserwować w: E.W. Said, *Kultura i imperializm*, s. XVII.

<sup>102</sup> Por. klasyfikacja dzieł nowoczesnego orientalizmu, *idem*, *Orientalizm*, s. 200 i nn.

<sup>103</sup> Dobrym przykładem tego uważnego czytania są analizy współczesnych Saidowi wypowiedzi na temat Arabów, zob. np. *ibidem*, s. 371–379.

<sup>104</sup> Por. *ibidem*, s. 92–99.



społeczno-politycznego schodził na poziom literacki, a całość swych rozważań lokował w ramach znanego przekonania, że książki wpływają na postrzeganie świata, przez co doświadczenie rzeczywistości jest zawsze zapośredniczone przez literaturę – tak jak w *Don Kichocie* czy *Pani Bovary*<sup>105</sup>. Dlatego też przypominał, co czytają bohaterowie omawianych dzieł i co studiują ich autorzy. Od pierwszych studiów nad Conradem wykazywał przywiązanie do całego dorobku pisarskiego, w tym do prywatnych zapisków, korespondencji, przedmów. Podobne podejście rzutowało nie tylko na omawianie literatury – na przykład przez przytaczanie podróźniczych notatek Gustave’a Flauberta jako koniecznych do zrozumienia jego powieści czy młodzieńczych doświadczeń Kiplinga rezonujących w jego fikcjach – lecz także na studiowanie publicystyki. Amerykański intelektualista udawał, że zwroty, określenia i metafory używane przez rozmaitych polityków i ekspertów są zaczerpnięte z orientalistycznego, literackiego kanonu, że to „tradycja orientalizmu, wcześniejsza niż wiek dziewiętnasty, wyposażyła ich w odpowiednie słownictwo, obrazowanie i figury retoryczne, za pomocą których mogli się wypowiadać”<sup>106</sup>.

Dzieła Saïda byłyby mniej sugestywne bez ich filologicznego warsztatu. Ich autor przekonywał czytelników językowymi analizami, rekonstrukcją macierzystego kontekstu, erudycyjnymi porównaniami czy opisami historyczno-literackiego wpływu, co oczywiście nie znaczy, że wszystkie jego interpretacje należy uznać za właściwe i rozstrzygające. Warto jeszcze raz podkreślić, że postulowany przez Saïda powrót do filologii nie miał charakteru metodologicznego zwrotu. Ten powrót nie był jego powrotem. Był ciągle ponawianym ruchem nakierowanym na odkrywanie własnego początku (*beginning*), który traktuje się jak szansę na przebudowę własnej praktyki badawczej przez zwiększenie dystansu do hermetycznych teorii, jak okazję do przywrócenia zapomnianych tradycji i do krytycznej analizy poprzedników.

\*\*\*

W kontekście filologicznych dróg, po których chadzał autor *Orientalizmu*, jawi się on jako późny modernista dojrzewający w czasie postmodernistycznego przełomu. Saïd czuł egzystencjalną i polityczną potrzebę istnienia głębokiego sensu i domagał się od krytyka literatury odpowiedzialności, doceniał wartość wyjątkowego artysty, szukał najbardziej oryginalnych, autentycznych, osobistych tekstów, wierzył w sprawczą i niepodważalną moc rozumiejących nauk o duchu – a to wszystko mimo świadomości, że podobne konstrukcje są względne, niedoskonałe, hybrydyczne, utopijne, podejrzane. Wskazują na to i jego opór przed postmodernistycznymi teoriami, wobec których jednak

<sup>105</sup> Saïd upatrywał źródła tego przekonania właśnie w literaturze, a nie badaniach nad nią, por. *ibidem*, s. 129 i nn.

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 70.

nieustannie sytuował swoje koncepcje, i tradycyjne rozumienie – nie znajduje lepszego określenia, mimo że byłoby ono nie w smak krytykowi – świeckiej świętości tekstu, od którego każdorazowo należy rozpoczynać proces namysłu.

Ważniejsze jednak od przyporządkowania Saïda do orientacji teoretycznej czy formacji kulturowej wydaje się to, co wynika z jego praktyki badawczej. Po pierwsze, tradycje studiów postkolonialnych i tradycje filologii się nie wykluczają, nie ma między nimi relacji agonu, żadnego *versus*. Nie należy – co oczywiste – redukować jednego pola badawczego do drugiego. Studia postkolonialne wchodzą z filologią w relacje oparte na współpracy i porozumieniu, ale też krytyce i podejrzliwości. W dialektycznym ruchu tam i z powrotem wzajemnie się one napędzają i odświeżają. Zrekonstruowane tu poszukiwania amerykańskiego badacza powinny wzmocnić i ponownie usankcjonować filologiczną praktykę krytyczną, strategię lekturową nakierowaną na tekst, szukającą w nim śladów historycznego świata i sposobów na humanistyczną emancypację.

Po drugie, pisanie „w duchu” Saïda powinno polegać nie na kopiowaniu jego teorii (taką trudno byłoby wskazać), ale na rozwijaniu jego świadomości badawczej i intelektualnych ambicji. Sam zainteresowany wprost ogłaszał: „Nie interesuje mnie posiadanie uczniów. Najmniej zależy mi na jawnym przekazywaniu jakiegos przesłania albo metody”<sup>107</sup>. Wartością studiów Saïda nie są odkryte mechanizmy dyskursywne, etykiety orientalizmu czy imperializmu, dychotomia *Swój/Obcy*, które można przeklejać na konkretne dzieła literackie z polskiego kanonu. Ta uproszczona recepcja sprawia, że „spora liczba prac postkolonialnych wykorzystywała *Orientalism*, w istocie się do niego nie odnosząc. Teoria zawarta w książce wędrowała i źle znosiła tę podróż”<sup>108</sup>. Nie podejmuję się analizy obszernego polskiego dorobku studiów postkolonialnych, wskazuję jednak, że niebezpieczeństwo uproszczonej lektury autora *Kultury i imperializmu*, ignorowanie jego koncepcji lub niechęć do nich wynikają między innymi z nieuwzględnienia jego filologicznych filiacji. W artykule *Orientalism Reconsidered* (1985) Saïd podważał kanoniczność swojej klasycznej książki, z dystansem odnosił się do pojawiających się naśladowców, apelował zaś o rozwój nowych antysystemowych, antytotalizujących i transdyscyplinarnych badań, które:

[...] instead of seeking common unity by appeals to a center of sovereign authority, methodological consistency, canonicity, and science, they offer the possibility of common grounds of assembly between them. They are therefore planes of activity and praxis, rather than one topography commanded by a geographical and historical vision locatable known center of metropolitan power<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> E.W. Saïd, *Teoria literatury w sferze publicznej*, s. 116.

<sup>108</sup> T. Brennan, *Humanizm, filologia i imperializm*, s. 28.

<sup>109</sup> E.W. Saïd, *Orientalism Reconsidered*, s. 106.

Said tak prezentował swoje koncepcje, by można je było świadomie uznać za niedogmatyczną genealogię nowoczesnego humanisty pochodzącego z każdej części świata. Dlatego też jego wywiedziona z tradycji, zaangażowana filologia może stanowić ważny punkt odniesienia we współczesnych debatach nad przemianami zachodzącymi w polskich badaniach nad literaturą, w dyskusjach nad zakresem i przedmiotem literaturoznawstwa czy rolą akademii w dobie społecznych niepokojów.

## Bibliografia

- Ahmad A., *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, London: Verso 1992.
- Auerbach E., *Philology and "Weltliteratur"*, transl. Maire Said, Edward Said, „The Central Review” 1969, vol. 13, no. 1.
- Bakuła B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6.
- Bhabha H., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010.
- Bolecki W., *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nienapisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
- Borkowska G., *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5.
- Borkowska G., *Polskie doświadczenia kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
- Brennan T., *Humanizm, filologia i imperializm*, przeł. E. Kledzik, D. Kołodziejczyk, „Porównania” 2009, nr 6.
- Brennan T., *Places of Mind, Occupied Lands. Edward Said and Philology*, „The Arab World Geographer” 2004, vol. 7, no. 1–2.
- Cavanagh C., *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3.
- Culler J., *The Return to Philology*, „Journal of Aesthetic Education” 2002, vol. 36, no. 3.
- Delaperrière M., *Gdzie są moje granice? O postkolonializmie w literaturze*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6.
- Edward Said. *A Legacy of Emancipation and Representation*, eds. A. Iskandar, H. Rustom, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 2010.
- Filozofia filologii*, red. A. Hellich, H. Markowska-Fulara, J. Potkański, Ł. Żurek, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2019.
- Fiut A., *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.
- Gandhi L., *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2008.
- Golinczak M., *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć*, „Recykling Idei” 2008, nr 10.

- Harpham G.G., *Root, Races and the Return to Philology*, „Representations” 2009, vol. 106.
- Hussein A.A., *Edward Said. Criticism and Society*, London–New York: Verso 2002.
- Klimowicz M., *Retoryczność polskiego dyskursu postkolonialnego [w:] Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2010.
- Kołodziejczyk D., *Literatura porównawcza i studia postkolonialne – nowe otwarcie dla komparatystyki?*, „Porównania” 2008, nr 5.
- Kołodziejczyk D., *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5.
- „Literatura na Świecie” 2008, nr 9–10.
- Loomba A., *Kolonializm/Postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2011.
- Man P. de, *Powrót do filologii*, przeł. P. Karwowski, „Res Publica Nowa” 2011, nr 16.
- Messling M., *Philology and Racism. On Historicity in the Sciences of Language and Text*, transl. J. Angell, „Annales. Historie, Sciences Sociales” 2012, no. 1, [https://www.cairn-int.info/article-E\\_ANNA\\_671\\_0153--philology-and-racism.htm](https://www.cairn-int.info/article-E_ANNA_671_0153--philology-and-racism.htm) [dostęp: 24.03.2021].
- Said E.W., *Beginnings. Intention and Method*, New York: Columbia University Press 1985.
- Said E.W., *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University Press 2004.
- Said E.W., *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Said E.W., *Orientalism Reconsidered*, „Cultural Critique” 1985, no. 1.
- Said E.W., *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2018.
- Said E.W., *O stylu późnym. Muzyka i literatura pod prąd*, przeł. B. Kopec-Umiastowska, posłowie J. Gutorow, Wrocław: Ossolineum 2017.
- Said E.W., *Powrót do filologii (cz. I)*, przeł. P. Bem, „Teatr” 2015, nr 2, [http://www.teatr-pismo.pl/przestrzenie-teatru/1058/powrot\\_do\\_filologii\\_\(cz\\_i\)](http://www.teatr-pismo.pl/przestrzenie-teatru/1058/powrot_do_filologii_(cz_i)) [dostęp: 24.03.2021].
- Said E.W., *Powrót do filologii (cz. II)*, przeł. P. Bem, „Teatr” 2015, nr 3, [http://www.teatr-pismo.pl/przestrzenie-teatru/1084/powrot\\_do\\_filologii\\_\[czesc\\_ii\]](http://www.teatr-pismo.pl/przestrzenie-teatru/1084/powrot_do_filologii_[czesc_ii]) [dostęp: 24.03.2021].
- Said E.W., *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2002.
- Said E.W., *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1983.
- Skórczewski D., *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2.
- Thompson E., *A jednak kolonializm. Uwagi epistemologiczne*, „Teksty Drugie” 2011, nr 6.

Wawrzyczek I., *Badanie kultury polskiej w perspektywie światowych studiów postkolonialnych* [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2010.

Żurek Ł., *Praktyki filologiczne Stefana Szymburki – rekonesans*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2016, z. 4.