

**Ato Quayson**, *Postcolonialism. Theory, Practice or Process?* (*Postkolonializm: teoria, praktyka, czy proces?*)  
Malden: Polity Press in association with Blackwell Publishers, 2000. (297 stron, publikacja anglojęzyczna, wydanie w miękkiej oprawie).

*Postkolonializm: teoria, praktyka, czy proces?* jest drugą z czterech pozycji książkowych autorstwa Ato Quaysona – badacza, który jako pierwszy czarnoskóry uczone afrykański w historii Uniwersytetu w Cambridge otrzymał tam stanowisko wykładowcy. Quayson pełni dziś funkcję Dyrektora Centrum Studiów Afrykańskich Uniwersytetu w Cambridge, gdzie wykłada literatury anglojęzyczne w Pembroke College. Jest też współredaktorem czasopisma *Interventions: Journal of Postcolonial*

*Studies* oraz członkiem komitetu redakcyjnego *African Literature Today*. Zainteresowania Ato Quaysona oscylują wokół problematyki statusu *literatury jako teorii* w kontekście współczesnej krytyki literackiej i teorii literatury, a ostatnio koncentrują się także na literackich manifestacjach fizycznej niepełnosprawności w tekstach zakorzenionych w różnych tradycjach kulturowych. Wśród najważniejszych publikacji autora omawianej książki znajdziemy *Strategiczne transformacje w pisarstwie nigeryjskim* (*Strategic Transformations in Nigerian Writing* – 1997), *Kalibracje* (*Calibrations: Reading for the Social* – 2002), wprowadzenie i komentarze do zbioru esejów Nelsona Mandeli opublikowanych pod wspólnym tytułem *Do wolności nie dochodzi się spacerkiem* (*No Easy Walk to Freedom*), oraz zredagowany wspólnie z Davidem Theo Goldbergem tom prac pt. *Przemieszczając postkolonializm* (*Relocating Postcolonialism* – 2003).

O specyfice prac Ato Quaysona decydują pewne cechy charakterystyczne dla jego ujęcia problematyki postkolonialnej. Z jednej strony bowiem stanowisko tego badacza to stanowisko *zaangażowane*; z drugiej zaś – cechuje je silna orientacja teoretyczna. Interakcję obu tych elementów nietrudno zaobserwować w problematyce poruszanej w wywodzie omawianej tutaj książki *Postkolonializm: teoria, praktyka, czy proces?*, która stanowi interesujące wprowadzenie do tej popularnej dziś, lecz złożonej dziedziny o wielu obliczach.

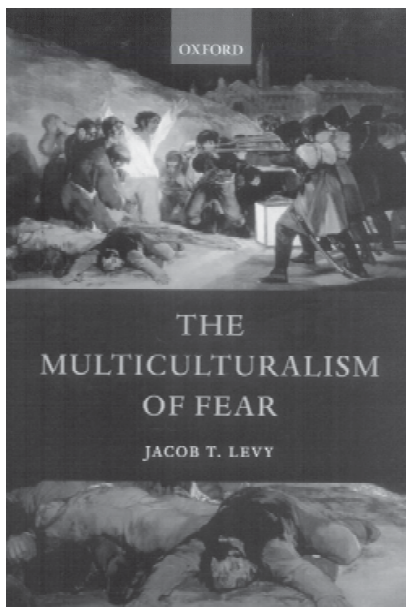
Przyjmując perspektywę interdyscyplinarną, Quayson wprowadza swego czytelnika w samo centrum debaty postkolonialnej, której złożoność badacz skutecznie demonstrowa wskazując jej powiązania z krytyką literacką, filozofią, antropologią, historią i polityką. W książce, na którą składa się obszernie wprowadzenie,

sześć rozdziałów, przypisy, bibliografia i dobrze skonstruowany indeks, badacz przedstawia kolejno: swoje własne stanowisko metodologiczne, instrumentalny i synoptyczny wymiar interdyscyplinarności w badaniach postkolonialnych, problematykę postkolonialnej historiografii i wiedzy lokalnej, literaturę jako akt nacechowany politycznym symbolizmem, powiązania między postkolonializmem i postmodernizmem, oraz – w rozdziale ostatnim – postkolonialną analizę Szekspirowskiego *Kupca weneckiego*. Kolejne etapy erudycyjnego wywodu Ato Quaysona wskazują skomplikowane implikacje różnych metodologicznych ujęć problematyki postkolonialnej w kontekście praktyki kulturowej i politycznej, która dla autora jest ostatecznym probierzem sensu działalności naukowej. Quayson pisze:

[...] W moim przekonaniu, projekt ‘postkolonialny’ musi być wyczulony na wszelkie zaburzenia równowagi i wszelką niesprawiedliwość – bez względu na to, czy ma ona miejsce na Wschodzie, czy na Zachodzie, Północy, czy Południu i bez względu na to, czy owe zaburzenia wiążą się z rasizmem, pornografią dziecięcą, wyzyskiem pracy kobiet, prawami małych mniejszości etnicznych, politycznym autorytaryzmem, czy degradacją środowiska naturalnego. Istotne jest bowiem to, że projekt postkolonialny musi być postrzegany jako projekt *przeciwdziałania konsekwencjom* powstałych w świecie zaburzeń równowagi, a nie jedynie jako perspektywa badawcza, dotycząca poszczególnych „postkolonialnych” organizmów polityczno-społecznych. [...] (s. 11)

Tak sformułowane stanowisko badacza przekłada się znakomicie na jego deklaratywny gest samookreślenia. Jego praca, jak sam wskazuje, stanowi „byt pośredni” między krytycznym wprowadzeniem do studiów postkolonialnych a dziełem niejako „programowym”, mającym na celu stworzenie podstaw dla takiej debaty naukowej, która umożliwiłaby przełożenie istniejących modeli krytyki postkolonialnej na praktykę konkretnych zastosowań nie tylko w świecie nauki, ale także – a może przede wszystkim – w sferze działalności organizacji pozarządowych, aktywizmu politycznego i społecznego, czy w końcu w kontekście działań wszystkich jednostek faktycznie zaangażowanych w rozwiązywanie problemów, jakie zrodził świat kolonializmu i imperialnej mocarstwowości. W ten sposób, przyjmując stanowisko zbliżone do marksizmu w najlepszym wydaniu Terry’ego Eagletona, Ato Quayson proponuje rozumienie terminu „postkolonializm” w kategoriach *procesu*. Postkolonializm w jego ujęciu to dyskurs antycypacyjny, który funkcjonując ze świadomością, iż kondycja, którą *nazywa*, jeszcze nie zaszła – działa tak, aby do jej reifikacji ostatecznie doprowadzić. Taki pogląd owocuje w praktyce stanowiskiem teoretycznym i głęboko intelektualnym, lecz jednocześnie *stosowanym*, zaangażowanym, choć bez wątpienia rygorystycznie naukowym. W przekonaniu Quaysona bowiem, postkolonializm należy rozumieć jako *proces postkolonizacji* – czyli jako samoświadome działanie intelektualne i pragmatyczne, zorientowane na niwelację skutków kolonializmu i wiążące się z nieustanną walką przeciwko wszelkim jego współczesnym przejawom.

Próbując ująć swoje własne poglądy na temat postkolonializmu najprościej, autor książki posiłkuje się odpowiedzią, jakiej Gandhi udzielił niegdyś na pytanie dotyczące jego przeświadczeń na temat współczesnej cywilizacji. „Sądzę, że to niezły pomysł” – przewrotnie cytuje Quayson, werbalizując w ten sposób przeświadczenie, że świat współczesny *jeszcze nie jest* światem postkolonialnym, ale jednocześnie dając wyraz nadziei, że *postkolonializm* jako *proces postkolonizacji* ostatecznie do tego doprowadzi.



**Jacob T. Levy**, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford: Oxford University Press, 2000 (268 stron, publikacja anglojęzyczna, wydanie w twardej oprawie).

Wiele mówiący tytuł pracy Jacoba T. Levy'ego – *Wielokulturowość lęku* – nawiązuje do myśli politycznej Judith Shklar, która czerpiąc inspirację z filozofii Montesquieu wypracowała szczególną perspektywę postrzegania zjawisk polityczno-społecznych, opartą na etycznych założeniach pojęcia „liberalizmu lęku” (*liberalism of fear*). W artykule zatytułowanym „Lęk i myślenie” („Fear and thinking”), zamieszczonym w czasopiśmie *The New Republic* z 13 lipca 1998, połączenie tytułowych pojęć w kontekście ewolucji światopoglądów liberalnych znakomicie przybliżył Peter Berkowitz:

[...] Niewielu spośród tych, którzy skarżą się na liberalizm bierze poważnie pod uwagę możliwość wyboru alternatywy w postaci polityki, która nie respektowałaby indywidualnych praw jednostki, nie zapewniałaby równości w obliczu prawa, czy nie popierałaby praktyki tolerancji. W obecnych czasach, w okolicznościach, w których zasadnicze idee liberalizmu wyznają niemal wszyscy, a jego polityczne manifestacje można do woli drwić – zażenowanie budzi fakt, jak łatwo jest zapomnieć o tym, że niespełna pół wieku temu – kiedy upadł jeden potwór, a drugi właśnie nabierał mocy – myślący ludzie mieli istotnie podstawy do tego, by bać się o przyszłość liberalizmu, jak łatwo umyka z pamięci fakt, że obronie liberalnych zasad poświęcały całą swą energię i intelekt jednostki wyjątkowe, ludzie niezwykłego formatu[...] (s. 38)

Jeżeli liberalizm cechujący współczesne demokracje Zachodniego świata można określić jako „liberalizm bez obaw” – czym jest „liberalizm lęku”, do którego nawiązuje Levy? Shklar twierdzi, że „pierwotny i jedyny sens liberalizmu, który da się obronić, wyrasta z [...] idei, że każdy dorosły człowiek powinien móc bez obaw podejmować [...] decyzje w związku z [różnymi] aspektami swego życia – o ile konsekwencje tych decyzji nie naruszą analogicznej swobody każdego innego dorosłego człowieka – i o ile zachowana zostanie relacja kompatybilności [swobód]”. W ujęciu Shklar, jak zauważa Berkowitz, niezależny od metafizyki czy całościowego systemu etycznego liberalizm jest zespołem poglądów wyrosłych z intelektualnego sceptycyzmu, stanowiącego podstawę tolerancji i pluralizmu. W świetle tego stanowiska, największym złem jest okrucieństwo oraz lęk, jaki owo okrucieństwo budzi – zaś szafarzami przemocy są rządy państw. Jacek Hołówka, w rozdziale siedemnastym swojej książki *Etyka w działaniu*, poświęconym pojęciu wolności – oferuje następujące podsumowanie intelektualnego stanowiska badaczki:

Judith Shklar twierdzi, że [...] liberalizm powinien unikać patronowania jakiegokolwiek polityce społecznej. Powinien ograniczyć się do przeciwdziałania temu, co jest w społeczeństwie najgorsze, tj. totalitaryzmowi, który przekształca zdrowe społeczeństwo w gromadę ludzi załęczonych, ogarniętych poczuciem zagrożenia [...]. Liberalizm lęku nie opiera się na teorii pluralizmu moralnego, i z pewnością nie proponuje *summum bonum* – najwyższego dobra, do którego miałyby dążyć wszystkie czynniki polityczne. Wskazuje natomiast, co stanowi *summum malum* – najwyższe zło – którego wszyscy powinniśmy unikać. Tym złem jest okrucieństwo i lęk, jakie ono wzbudza, a nawet lęk przed tym lękiem. W tym właśnie sensie liberalizm lęku odwołuje się do powszechnych i szczególnie kosmopolitycznych wartości, z którymi każdy liberalizm był związany w historii.

Wersja liberalizmu postulowana przez Judith Shklar opiera się więc na politycznej samoświadomości, która powołuje do istnienia koncepcję rządu o ograniczonych uprawnieniach, jednak takiego, który byłby wystarczająco silny, aby zapewnić zachowanie zarysowanej wcześniej zasady kompatybilności – zarówno w relacjach społecznych, jak i w stosunkach między władzą a obywatelami.

W kontekście takiej analogii łatwo jest przedstawić zasadnicze idee, jakie tkwią u podłoża rozważań Jacoba T. Levy'ego. *Wielokulturowość lęku* to koncepcja wyrosła z liberalnego myślenia, które w omawianej tutaj pracy przybiera postać normatywnej teorii, dotyczącej zasad, jakie winny obowiązywać w relacji pomiędzy władzami danego państwa a wielokulturowym społeczeństwem. Autor określa swoje cele następująco:

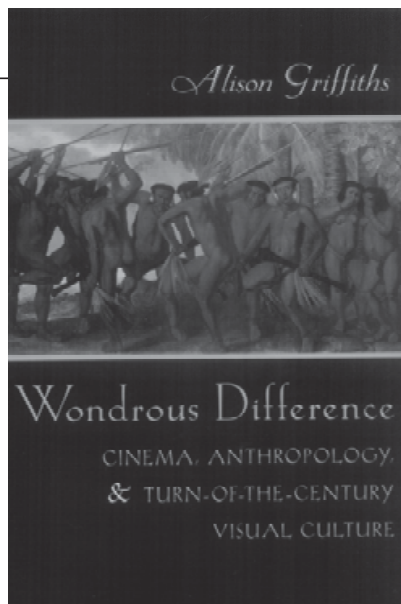
To jest książka o wielokulturowości, etniczności i nacjonalizmie. Jej celem jest wyłożenie zasad teorii normatywnej, która organizuje kwestie związane na przykład z pytaniami o to, jak państwa powinny odnosić się do pluralizmu kulturowego, w jaki sposób i w jakich sytuacjach powinny dostosowywać się do potrzeb mniejszości etnicznych, kiedy usprawiedliwiony jest gest oderwania się od państwa danej grupy mniejszościowej, oraz jakie żądania można, a jakich nie można w sposób uprawniony wobec państwa wysuwać w imieniu indywidualnych społeczności kulturowych. Jako praca z dziedziny normatywnej teorii politycznej, niniejsza książka musi przyjąć pewne elementy świata jako dane, a pewne – jako podlegające reformom. [...] Normatywne teorie, które pretendują do miana odpowiedzialnych, muszą [...] przyjąć niektóre aspekty życia w wieloetnicznym świecie jako aksjomaty – „muszą”, ponieważ podejmowane dotąd próby zaprzeczenia ich aksjomatyczności, lub starania, by radykalnie ów „zestaw danych” zmienić – obracały się raz po raz w krwawą klęskę. „Muszą”, ponieważ fakty nie kłamią. „Muszą” – lecz [z wielu innych względów] także „powinny” [takie założenie poczynić.] (s. 5)

W świetle przyjętych normatywistycznych założeń, Levy rozumie pojęcie wielokulturowości lęku jako podstawowe pojęcie teorii społecznej, tworzonej w tradycji Montesquieu, Madisona, Tocqueville'a, Milla czy Actona, którą sam określa

jako „liberalną teorię normatywną”. Taka wielokulturowość jest filozofią społeczną unikającą „patronowania jakiegokolwiek polityce społecznej”, zmierzającą wszakże ku demaskowaniu i neutralizacji praktyk intelektualnych, które mogłyby doprowadzić do tragicznych w skutkach praktyk politycznych i społecznych.

W najogólniejszych zarysach, stanowisko metodologiczne Jacoba T. Levy’ego stanowi specyficzną „wersję” liberalizmu Shklar. W odróżnieniu od autorki *Liberalizmu lęku*, Levy koncentruje się nie tyle na *ogólnych* relacjach między jednostką a państwem, ile na kompleksie zjawisk *szczególnych*, związanych ze swobodami i uprawnieniami jednostki w kontekście społeczności wieloetnicznych i wielokulturowych (w wielu przypadkach o kolonialnych korzeniach) – jednak tak, jak ona, kładzie szczególny nacisk na powracające nieustannie zagrożenia natury politycznej, których trzeba unikać, lecz od których nie sposób uciec.

*Wielokulturowość lęku* dzieli się na trzy części, na które składa się wstęp, osiem rozdziałów, posłowie, bibliografia, wykaz cytowanych przypadków, oraz indeks. Część pierwsza, „Teoria polityczna w wieloetnicznym świecie” dotyczy problemów takich, jak teoria polityczna wobec wielokulturowości i nacjonalizmu, „wielokulturowość lęku”, oraz okrucieństwo i konflikt w kontekście „wieloetnicznej” polityki. Część druga poświęcona jest moralnym aspektom przynależności kulturowej i porusza kwestię niemożliwości uniwersalnego nacjonalizmu oraz problemy związane z pluralizmem i zróżnicowaniem w świetle ochrony mniejszościowych społeczności kulturowych. Część trzecia koncentruje się na dyskusji poświęconej kategoriom interakcji międzyetnicznych (działań i roszczeń prawnych) w świetle analizy konkretnych zjawisk, jakie miały miejsce w historii kultury – dzięki czemu interesujący teoretyczny wywód zyskuje dodatkowe „pragmatyczne” oparcie w postaci analizy realnych wydarzeń. Książka, opatrzona obszerną bibliografią i wygodnym indeksem, stanowi pozycję wartościową i inspirowaną – szczególnie, jeżeli jej recepcja nastąpi w świetle rozwoju studiów postkolonialnych, a także – co dla polskiego odbiorcy jeszcze istotniejsze – w świetle globalizacji kultury i dominacji tendencji zjednoczeniowych w polityce europejskiej. Dlatego też z pewnością warto ją polecić uwadze Czytelników.



**Alison Griffiths**, *Wondrous Difference. Cinema, Anthropology & Turn-of-the-Century Visual Culture*, New York: Columbia University Press, 2002 (463 strony, publikacja anglojęzyczna, wydanie w miękkiej oprawie).

Jay Ruby, wybitny specjalista w dziedzinie antropologii z Temple University, podsumował znaczenie omawianej tu książki następująco:

[...] Przedziwna różnica *wnosi bezcenny wkład w nasze pojmowanie historii i ewolucji filmu etnograficznego z czasów poprzedzających ukazanie się dokumentu Roberta Flaherty'ego Chinook of the North. Nieposzlakowany warsztat badawczy w połączeniu z wolnym od żargonu stylem pisarskim Alisona Griffiths'a powodują, iż lektura jego książki jest prawdziwą przyjemnością. Przedziwna różnica oferuje czytelnikowi nowe, pogłębione rozumienie relacji, jakie zachodzą pomiędzy kulturą wizualną, instytucją muzeum, filmem etnograficznym, światem kinematografii komercyjnej i antropologią między rokiem 1890 a rokiem 1920. Pozycja znajdzie się wśród standardowych tekstów krytycznych dla takich dziedzin, jak antropologia, muzealnictwo, oraz filmoznawstwo. [...]*

Stanowisko cytowanego tu uczonego podziela większość recenzentów książki Alisona Griffiths'a, której pierwsza niepublikowana wersja zdobyła Nagrodę Towarzystwa Filmoznawczego za najlepszą dysertację roku 1999. Z pewnością przychylił się do niego także wnikliwy czytelnik, zainteresowany zjawiskami dotyczącymi reprezentacji Innego w kontekście filmu, który u początków wieku dwudziestego przyjął rolę „mediatora” różnic kulturowych.

Alison Griffiths rozpoczyna swój wywód od analizy zamieszczonej na okładce książki reprodukcji obrazu Alberta Eckhouta z roku 1641, w którym malarz przedstawił grupę Indian Tarairu w rytualnym tańcu. Choć obraz, jak zaznacza Griffiths, powstał ponad dwieście pięćdziesiąt lat przed narodzinami filmu, utrwalona w nim specyfika europejskiego postrzegania odmiennych, geograficznie i konceptualnie odległych kultur – nasycona ambiwalencją i wyrosła z „zadziwienia” – jest elementem wspólnym wszelkich prób podejmowanych przez Zachodnich malarzy, fotografów i filmowców, aby przy pomocy środków wizualnych umożliwić odbiorcy „spotkanie” z etnicznym Innym. Badacz dostrzega, że wczesny film etnograficzny charakteryzuje podobna, jak w przypadku Alberta Eckhouta ikonografia „dzikości”: tak dawniejsze, jak i nowsze reprezentacje wizualne odległych kulturowo społeczeństw cechuje bowiem eurocentryzm, by tak rzec, „mitygowany”. Sposób przedstawiania Innego sugeruje subiektywną złożoność osobowości odmalowywanych postaci: ludzi, którzy nie tylko świadomi są dokonywanego przez twórcę obrazu aktu inskrypcji i „zwracają spojrzenie”, ale także umożliwiają mu – na przykład – zarejestrowanie ich „komentatorskiego”

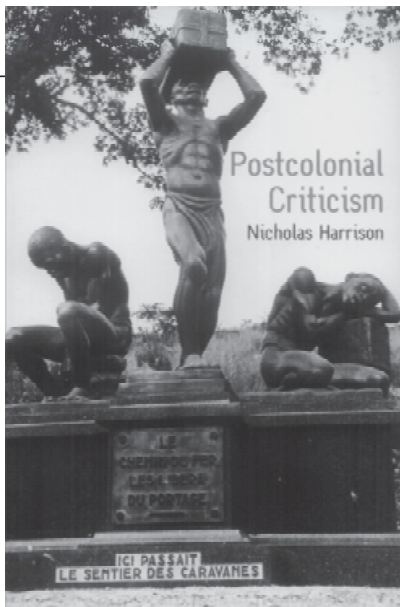
(czyli nie: „aktywnego”) uczestnictwa w przedstawianej scenie. Mimo to, twórcy obrazów, operatorzy kamer, czy fotografowie – choć pozornie odzwierciedlają portretowane postaci podmiotowo i rejestrują złożoność relacji społecznych w „scenkach z życia” odległych kulturowo zbiorowości – nie są w stanie uniknąć swoistej ambiwalencji, wpisanej w tego rodzaju przedstawienie.

Choć z założenia wizualna reprezentacja Innego (wynikająca z silnie zakorzenionej w kulturze Zachodu fascynacji „dziką egzotyką”) stanowić ma medium „spotkania” i ostatecznie służyć poznaniu, to jednak język znaków, jakimi operuje dokonujący inskrypcji obserwator jest tak głęboko osadzony w dyskursie eurocentrycznym, że ustanowienie innej, niż tymczasowa i powierzchniowa wspólnoty wartości – okazuje się niezwykle trudne, jeżeli nie całkiem niemożliwe. Ambiwalencja takich reprezentacji przejawia się więc w jednoczesnym uobecnieniu się w niej elementów stereotypu postrzegania Innego (obowiązkowy niemal rytualny taniec, nagość, „naturalne” ozdoby, prymitywne uzbrojenie) – i jego „przedziwnej” *podmiotowości*.

Tak zorientowany wstęp stanowi punkt wyjścia dla złożonego, trzyczęściowego wywodu, który obejmuje problematykę reprezentacji etnograficznej z czasów poprzedzających pojawienie się kinematografii, związki pomiędzy wczesnym filmem etnograficznym i nauką oraz kulturą popularną, oraz relacje łączące muzealnictwo, film etnograficzny i antropologię. Na proponowaną przez Alisona Griffiths’a historię ewolucji wizualności w dyskursie Zachodniej antropologii i etnografii składa się osiem znakomicie skomponowanych rozdziałów (ilustrowanych niemalże stoma fotografiami i rycinami), z których każdy opatrzony jest drobiazgowymi przypisami. Całości zaś dopełniają wyczerpująca bibliografia, obszerna filmografia oraz czytelny indeks.

Erudycyjna, metodologicznie zdyscyplinowana, oferująca bogactwo informacji książka Alisona Griffiths’a jest niewątpliwie jedną z najważniejszych pozycji w przestrzeni badań nad kulturą, a w świetle interdyscyplinarnych studiów o postkolonialnej orientacji – pozycją wręcz niezbędną. Rzetelność badań, rozległy materiał ilustracyjny i czytelny, jasny styl autorski powodują, iż *Przedziwna różnica* jest jednocześnie świetnym tekstem naukowym i znakomitą lekturą zarówno dla specjalisty, jak i dla adepta studiów nad problematyką reprezentacji w kontekście dyskursu kolonialnego. Rzecz z pewnością godna polecenia.





**Nicholas Harrison**, *Postcolonial Criticism. History, Theory and the Work of Fiction*, Cambridge and Malden: Polity Press in association with Blackwell Publishers, Inc., 2003 (221 stron, publikacja anglojęzyczna, wydanie w miękkiej oprawie).

Praca Nicholasa Harrisona – na którą składa się teoretyczny wstęp, sześć analitycznych rozdziałów i poświęcone relacji między “teorią” a “literackością” polemiczno-krytyczne posłowie – obejmuje szerokie spektrum problemów o podstawowym dla studiów postkolonialnych znaczeniu. Znajdziemy tu analizy poświęcone takim kwestiom, jak: związki pomiędzy fikcją literacką a krytyką postkolonialną; specyfika kolonializmu i dyskursu kolonialnego; relacje zachodzące między rasizmem i realizmem

w kontekście historycznych uwarunkowań; problematyka rasy w przestrzeni tożsamości, inskrypcji i lektury; kulturowa praktyka reprezentacji i „reprezentowalności” w odniesieniu do tzw. literatur mniejszościowych – a w końcu także problematyka powiązań, jakie można zaobserwować między kobiecą tożsamością, nacjonalizmem, a literackim „ja”. Choć początkowo można byłoby odnieść wrażenie, że zakres problematyki, którą praca stara się ogarnąć, jest niebezpiecznie szeroki, okazuje się szybko, iż Harrison nie proponuje czytelnikowi “dzieła-worka”, w którym mieszczą się wprawdzie wszystkie ważne dla studiów postkolonialnych pojęcia, i które traktuje wszelkie relacje pobieżnie, lub odtworczo: *Krytyka postkolonialna* okazuje się pracą inteligentną, interesującą i inspirującą, zorientowaną wokół konkretnej kompozycyjnej osi. Oś tę stanowi literatura, której skomplikowane relacje ze światem ideologii, polityki, dyskursu krytycznego oraz świadomością teoretyczną i myślą społeczną stanowią nić przewodnią prezentowanego w pracy wywodu.

Książka, jak sam autor zaznacza we wstępie, „przeznaczona jest dla czytelników zainteresowanych związkami literatury z kolonializmem i jego schedą” – lecz owo ogólne sformułowanie wydaje się wymagać uzupełnienia. Docelowy czytelnik *Krytyki postkolonialnej* to przede wszystkim czytelnik kompetentny – badacz lub student wyższego roku, zaznajomiony z dyskursem poststrukturalnych metodologii badań literackich i kulturowych – który umiejętnie dostrzeże w przestrzeni studiów postkolonialnych skomplikowane mechanizmy łączące ze sobą w nierozzerwalny kompleks literaturę, historię i ideologię. Owo bogactwo kulturowych relacji, jak zauważa Harrison, jest częstokroć pomijane lub przeoczone przez krytyków, którzy dążą do tego, by jak najszybciej przedstawić potencjalnemu czytelnikowi *własne* polityczne stanowisko. W rezultacie takich działań, zwraca uwagę autor, “wiele wywodów tworzy się na podstawie nieusprawiedliwionych założeń na temat [różnorodnych] oddziaływań, jakie literatura i krytyka istotnie mogą [...] wywierać”.

Aby uniknąć takiego niebezpieczeństwa, konstrukcyjnym założeniem przedstawionego w książce wywodu jest zorientowanie go wokół analiz konkretnych przypadków, zaczerpniętych z „praktyki kulturowej”. Każda z zaproponowanych w omawianej pracy analiz eksploruje możliwości różnych strategii lektury i różnych form historyczycacji odczytywanych tekstów. „Jak większość prac z tej dziedziny”, pisze Nicholas Harrison,

[...] także i ta zawiera wiele treści nieliterackich i podejmuje kwestie związane z historią, polityką i myślą krytyczno-kulturową. Podejmując jednak decyzję, aby centrum moich rozważań uczynić właśnie dzieła literackie – nie czyniłem żadnych *założeń* co do wartości albo natury literatury czy literaturoznawstwa, ani też nie przyjmowałem żadnych “prawd” o ostatecznym miejscu i znaczeniu (bądź też braku znaczenia) fikcji literackiej w rozległej strukturze historycznych i ideologicznych mechanizmów, z którymi wiążą literaturę studia postkolonialne. Dążyłem raczej do tego, by problematyzować podobne kwestie i – przede wszystkim – stawiać w związku z nimi pytania [...] (s. 1)

Koncentrując swój wywód wokół wybranych, ważnych dzieł literatury światowej – zarówno kanonicznych, takich jak *Jądro ciemności* Josepha Conrada, czy *Obcy* Alberta Camusa, jak i nowszych, subkanonicznych, jak *Le Passé simple* [*Czas przeszły prosty*] znakomitego marokańskiego pisarza Drissa Chraïbi, czy autobiografia Assii Djebar (czyli Fatimy-Zohry Imalayen), jednej z najważniejszych współczesnych pisarek algierskich – autor prowadzi swój dyskurs w taki sposób, że jego recepcja może przebiegać “dwupłaszczyznowo”. Adept studiów postkolonialnych, którego Harrison umiejętnie przeprowadza przez metodologiczny gąszcz pojęć, doceni klarowność przykładów i osadzenie teoretycznego dyskursu w praktyce interpretacyjnej; doświadczony badacz – stanie przed koniecznością zmierzenia się z podstawowymi pytaniami o metodologiczne, ideologiczne i polityczne podstawy krytycznych praktyk postkolonializmu jako dziedziny akademickiej.

Wprowadzając czytelnika w zasadniczy nurt postkolonialnej debaty poprzez analizę literackich efektów ewolucji świadomości naukowej i społecznej oraz samoświadomości artystycznej, Nicholas Harrison podejmuje interesującą próbę “ogarnięcia” – jeżeli nie systematyzacji – swojej “polifonicznej” dziedziny. Z jednej strony, czyni to na drodze analizy “samoświadomej” rewaluacji dyskursu historii w tekstach literackich, zaś z drugiej – przedstawiając omawiane teksty w diachronicznych ramach, jako owej historii swoisty produkt. Erudycyjnie napisana, inspirująca praca nie tylko kwestionuje zasadność “ustalonych już” w dyskursie krytycznym sposobów postrzegania relacji między lekturą, reprezentacją i kolonializmem jako praktyką kulturową, ale także proponuje krytykę istniejących norm interpretacyjnych, które “zakodowane” w dyskursie naukowym mogą dawać efekty często odległe od zamierzonych, umacniając kulturowe uprzedzenia na poziomie “sformułowanego” dyskursu, mającego owe uprzedzenia niwelować.