

## **Prelomi v metodi postkolonialne teorije**

*Nika Šoštarič, Oskar Ban Brejc, Tilen Milošič*

### **Uvod – Vstop v metodo postkolonialne teorije**

V stopi v teorijo postkolonializma so lahko raznoliki. V našem popotovanju po postkolonialni teoriji se bomo ustavili na treh točkah oziroma pri treh pomembnih mislecih postkolonialne teorije. Najprej pri Edwardu Saidu in njegovem mišljenju orientalizma, nato pri Frantz Fanonu in na koncu pri Homi K. Bhabhi. Vsak izmed teh avtorjev ima svojevrsten pogled na postkolonialno študijo, vsak pri njej vidi različne problematike, različne morebitne rešitve in ideje. Kljub temu da si omenjeni avtorju morebiti pri čem nasprotujejo, so vendarle enotni v ideji o pomembnosti raznolikosti v raziskovanju. Hkrati pa se ne moremo izogniti niti kolonializmu, ki je namreč bistven za samo vedo postkolonializma, ki pa razmišlja o svetu po »koncu« uradnih kolonij. Preden pa se podamo na tovrstno »potovanje«, pa bomo poskusili označiti sam termin postkolonializma. Ker pa je le-ta precej obširen in vključuje različne vidike, različne prostore in čas, prav tako pa zajema tudi mnogotere kulture, želimo izpostaviti dejstvo, da univerzalno raziskovanje kolonialne in postkolonialne teorije ne obstaja.

Postkolonialna teorija namreč izhaja iz problematičnega odnosa z marksizmom (Gandhi 2019, 23-34). Marksizem je namreč razumel kolonializem kot manjšo, manj pomembno zgodbo v vzponu kapitalizma. Teoretiki postkolonializma so izhajali iz poststrukturalizma, ki je bil sumničav do marksistične velike pripovedi o zaporedju obdobj in samoukinitvi kapitalizma. Edward Said,

recimo, se je močno upiral na Foucaulta, Gayatri Spivak pa je sprva zaslovela kot prevajalka Derridaja. Postkolonialna teorija se torej prične, če se najprej zgodi premik problema: stran od ekonomskih paradigem marksizma; odpre pa se tudi epistemološko vprašanje o univerzalnosti oziroma Evrocentризmu.

Foucault in Derrida pogosto govorita o hegemoniji zahodnega racionalizma ter humanizma. Vsi različni humanizmi naj bi tako verjeli, da je v širokem razponu izkustev človeka mogoče prepoznati neko univerzalno človeško naravo. In da je ta človeška narava razvidna v vsem skupnem jeziku razuma. Poststrukturalisti s Foucaultom in Derridajem na čelu pa verjamejo, da je prav vsako postavljanje absolutne enotnosti razuma nevarna za Drugost in razliko.

Gre za idejo, da sta racionalnost in človeška narava historični konstrukciji. Tako marksizem predpostavlja neko skupno polje med različnimi prebivalci sveta, saj so vendarle vsi ljudje, predpostavlja možnost kompromisov med njimi: a prav ideja nekega skupnega polja med zahodnimi in vzhodnimi ljudmi je problematična, saj zahodni zaradi zgodovinskih okoliščin do vzhoda vstopajo s posebno avtoriteto, z znanjem nečesa, kar naj bi "vzhodnjaku" manjkalo.

Pomembno vlogo pri tem ima razsvetljenje, saj postavi neko metodo, merila, po katerih se lahko meri legitimnost znanja. To je epistemološka revolucija, ki pa ima temeljne antropološke konsekvence. Ko zahodni človek svoje standarde racionalnosti postavi za univerzalne in kot tisto, kar definira človeka, se hitro pojavi nevarnost, da epistemološki odklon pomeni tudi manjšo, slabšo obliko človeka.

Pripadniki postkolonialne teorije verjamejo, da je Kantova konceptualizacija izhoda iz nedoletnosti perskriptivna in ne deskriptivna. Da torej anticipira neko specifično obliko izhoda iz nedoletnosti, ki jo želi predstaviti za univerzalno. Lahko bit trdili, da je to na nek način izvor rasistične podobe o odraslih Evropejcih, ki poučijo kolonizirane nedoletneže. Razsvetljenska miselnost je tako obrnjena in uporabljena za upravičevanje kolonializma kot projekt »razvoja« zaostalih območij. To je skupna razlaga, iz katere izhajajo različne postkolonialne teorije.

## 1 Edward Said in orientalizem

Najprej se ustavimo pri enem najpomembnejših avtorjev za postkolonialno teorijo, in sicer Edwardu Saidu, avtorju dela *Orientalizem*, ki je prvič izšlo leta 1978 in je imelo velikanski vpliv na razvoj postkolonialne misli. Said začne

svoj razmislek o orientalizmu kot o epistemološki mutaciji: »Pravilno trdimo, da je holokavst spremenil zavest našega časa: zakaj ne opažamo iste epistemološke mutacije v učinkih imperializma in sodobnih učinkih orientalizma?« (Said 2019, xiv-xv) Orientalizem je torej skupek definicij, pomenov in praks, ki organizirajo in oblikujejo neko dožemanje: »Orientalizem je način [stil] mišljenja, ki temelji na ontološki in epistemološki distinkciji med 'Orientom' in (največkrat) 'Okcidentom'« (Said 1996, 13). Za Saida je orientalizem diskurz v čistem foucaultovskem smislu. Prav to je bil eden od metodoloških vzrokov, da je Saidova knjiga tako zaslovela med radikalnimi intelektualci: ker je namesto marksizma, kot je bila tedaj stalnica, za pristop k problemu uporabil foucaultovsko analizo diskurza. Marx se v knjigi pojavi le kot ena od mnogih instanc orientalističnega diskurza.

### *Orientalitem kot diskurz*

Pri definiciji orientalizma kot diskurza gre torej za idejo, da Evropa utemeljuje svojo identiteto na *razliki od Orienta*. V tem smislu je Orient konstitutivni Drugi za evropsko subjektivnost, tisto, kar omogoča, da se postavi kot enotni subjekt in utemelji svojo identiteto. To pa se zgodi skozi *reprezentacijo*, in sicer Evropa reprezentira orient, Evropa *orientalizira* orient – to je ključni proces, skozi katerega naredi iz inertne geografske označbe nekaj več, mrežo interesov, pomenov, konceptov, idej, predstav, podob, zvokov itd. Temeljna je ideja, da je Orient zaradi orientalizma *nekaj več* kot samo geografsko območje, inertna materija, inertno dejstvo narave, kot pravi Said.

Obenem pa poskuša Said pojasniti, kako je mogoče, da je prišlo ravno do orientalizacije orient? Ali je bil orient sam po sebi nekako primeren za orientalistični diskurz? Ali je, obratno, orientalistični diskurz mreža laži in fabrikacij, ki lahko v trenutku izginejo, ko za njimi spregledamo resnico? Nič od tega, pravi Said. Orient je bil orientaliziran zato, ker so imeli Evropejci moč, da ga orientalizirajo. Orientalizem je produkt moči – ne smemo ga brati kot neke enotne zlonamerne evropejske zamisli, ampak kot »distribucijo geopolitične zavesti v estetska, znanstvena, ekonomska, sociološka, zgodovinska in jezikoslovna besedila«. Gre za veliko bolj kompleksen pojav kot za enoznačen poskus dominacije: pri tem v isto smer (ampak ne enotno) delujejo politična, intelektualna, kulturna in moralna moč. »Nikakor ne smemo predpostavljati, da struktura orientalizma ni nič drugega kakor struktura laži oziroma mitov, ki bodo izpuhteli, ko bo resnica izrečena. [...] Zaradi nepretргanih investicij je orientalizem kot sistem vednosti o Orientu postal splošno sprejeto sito, skozi

katero se Orient filtrira v zavest Zahoda« zapiše Said (ibid., 18). V navedenem citatu lahko najdemo ključne motive za razumevanje Saidovega pristopa. Foucault govori o tem, kako zgodovina ne poskuša rekonstruirati dogodka v preteklosti, kako njen cilj ni razkriti tistega, kar in kakor je bilo.<sup>1</sup> Zgodovina najprej razdeluje pojave, jih razlikuje in iz njih izpostavlja ene in utiša druge vidike. Zgodovina torej funkcionira bolj kot nekakšno sofisticirano sito, ki izbira in prepušča določene zgodovinske objekte ali pa le določene njihove aspekte. Ključna sta torej oddaljevanje od poskusa rekonstrukcije dejanskega in zgodovina kot način filtriranja določenih pomenov iz zgodovinskih objektov ali dogodkov.

Moja analiza orientalizma močno izpostavlja to [...] pričevanje o [...] reprezentacijah kot reprezentacijah in ne kot o 'naravnih' opisih Orienta. [...] Zadeve, na katere je treba biti pozoren, so slog, pesniške figure, scenografija, narativni pripomočki, zgodovinske in družbene razmere, ne pa pravilnost reprezentacije ali njena zvestoba kakšnemu velikemu izvirniku. [...] V skupnem obtoku ni 'resnica', ampak reprezentacije. (Said 1996, 35)

Said – tako kot Foucault – ne verjame, da bi morali v razmerju z diskurzom iskati neko realnost, ki bi jo potem čim bolj zvesto rekonstruirali. Gre točno za to, da »v skupnem obtoku ni ‚resnica‘, ampak reprezentacija« (ibid.). V orientalizmu ne moremo iskati nekih temeljnih kamnov, na katerih bi lahko presojali (ne)resničnost reprezentacije, ampak delujemo znotraj razpršene mreže podob, učinkov itd. To je ena od temeljnih predpostavk, ki jo Said na dolgo in široko dokazuje z analogijami tudi v prvem poglavju knjige: ideja je, da ne glede na to, koliko imamo empiričnega znanja o nekem objektu ali dogodku, vedno ostaja neka presežnost predstave. Kot zapiše Said: »Od nekdaj je bil za Evropo orient nekaj več kot to, kar je bilo o njem znanega empirično« (Said 2019, 55).

Orientalizem kot diskurz torej deluje kot nekakšno sito, ki filtrira vednost, množica besed, besednih figur, narativnih funkcij in podobnega, ki razločuje med verodostojnim in neverodostojnim govorom o Orientu. »Vrednost, učinkovitost, moč, dozdevna resničnost zapisane trditve o Orientu se potemtakem le malo opira na Orient kot tak in od njega ne more biti

1 »Iz tistega, o čemer dokumenti pričajo [...], rekonstruirati preteklost, iz katere izvirajo in ki je sedaj izginita daleč za njimi; dokument je sedaj reducirán na tišino – na svojo krhko sled, ki pa jo je k sreči možno dešifrirati. Toda prek mutacije [...] je zgodovina, kar zadeva dokument, spremenila svoj položaj: kot prvo nalogo si ne zadaja tega, da bi ga interpretirala, ne tega, da opredeli, ali govori resnico in kakšna je njegova ekspresivna vrednost, temveč da ga obdela od znotraj in ga razdela: zgodovina ga organizira, loči, distribuira, razvrsti, razporedi po ravneh, osnuje serije, razlikuje tisto, kar je umestno, od tistega, kar ni umestno, označuje elemente, določa enote, opisuje relacije. [...] Zgodovina je za družbo način, da le-ta neki dokumentirani masi, od katere se ta družba ne loči, zagotovi status in razdelavo.« (Foucault 2001, 9-10)

instrumentalno odvisna.« V teh dveh aspektih je zajet glavni Saidov dolg Foucaultu.

### *Vznik orientalizma*

Potem ko Said v začetnih poglavjih predstavi, kaj za raziskovanje orientalizma pomeni to, da ga obravnavamo kot diskurz, se loti konkretnih elementov orientalizma. V nadaljevanju citira vrsto rasističnih stereotipov, ki naj bi zajeli vedenje Orientalca, prebivalca Orienta. Prebivalci orientalskih držav so prikazani kot objekti, kot nekaj, kar ne more govoriti, zato rabi zahodnjaka, da spregovori zanj; kot predmet, ki ne ve, kaj je zanj dobro, zato pa potrebuje zahodnjaka, ki bo to dobro zanj storil. Said razmišlja o tem, kako diskurz skozi nekatere izjave ne le zapušča polje realnosti, ampak celo neposredno ustvarja realnost kot tako. Nekatere izjave s kopičenjem, s prenašanjem iz ene generacije v drugo pridobivajo kredibilnost, ki lahko na neki točki dejansko vpliva na resničnost.

Sedaj se bomo podrobneje osredotočili na enega od Saidovih primerov, ki pokaže, kako orientalistična besedila pridobijo legitimnost znotraj orientalističnega diskurza, kaj jih potrjuje kot primerna, kot več kot le subjektivne izpovedi in jim podeli status resničnega znanja. Moderni orientalizem najprej preide z verskih na temelje različnih disciplin, med katerimi je glavna filologija. Silvestre de Sacy, Ernest Renan in Edward William Lane so trije ključni moderni orientalisti, ki izumijo na videz objektivni besednjak in na videz reprezentativni zbor tekstov, s katerimi lahko vsi nadaljnji orientalisti delujejo.

Za Sacya je »Vednost v bistvu to, da gradivo z našim delom postane vidno, cilj ponazoritve pa je zgraditi neke vrste benthamovski panoptikum. Znanstvena disciplina je torej specifična tehnologija oblasti: svojemu uporabniku [...] priskrbi orodje in vednost, ki je bila [...] doslej nedostopna. [Sacy] je bil junak, ki se mu je posrečilo odpraviti nepremagljive ovire; da bi predstavil področje učencem, je priskrbel sredstva, ki jih dotlej ni bilo. Sacy je ustvaril knjige, navodila in zglede [...]. Od tod so nastali gradivo o Orientu, metode za njegovo preučevanje in zglede, ki jih še orientalci niso imeli.« (Said 1996, 164)

Silvestre de Sacy je torej utemeljitelj orientalizma kot učenjaške discipline; ampak njegova naloga je temeljno drugačna od naloge grecistov in latinistov. »Drugi so imeli tekste, konvencije, šole, sam ni imel ničesar, zato je moral vse ustvariti. [...] V nasprotju s kolegi na ostalih področjih je moral vednost ne le identificirati, ampak jo tudi dešifrirati, interpretirati in – najtežje – jo narediti

dostopno« (Ibid.) Orientalist torej izbere literaturo, jo uredi, napiše komentarje. Pri tem pa ima večji pomen sam komentar orientalista kot dejanski orient. Said poudarja, da »Orient« sam zase ne vzdrži, da Evropejcu ni zanimiv, da mu mora njegovo poezijo približati orientalist. Poleg tega ni vredna branja vsa orientalistična poezija, zato mora orientalist iz nje narediti reprezentativni izbor.

In tu postane pomembna krestomatija, književno delo, podobno nekakšnemu berilu ali antologiji.

Če je torej orientalist nujen, ker iz daljnih orientalskih globin spravi na površje nekaj koristnih biserov, in če brez njegovega posredovanja ni mogoče spoznati orienta, potem drži tudi to, da orientalskega pisanja ne smemo jemati kot celoto. [...] Zato zahteva, da naj orientalist predstavlja Orient z reprezentativnimi fragmenti. Za tako predstavitev je potreben poseben žanr, krestomatija. (Ibid., 165)

Tu je najbolje pokazano, kako se prikrade orientalizem v izbor tekstov. V krestomatiji se pojavi množica izbranih besedil. Zato se pri njej najbolje vidi, kako se tendenciozna in stereotipna izbira pojavi kot *reprezentativna*. Shematizacija in izbor naj bi se zgodila na podlagi dejanske reprezentativnosti, na podlagi realnega Orienta, s katerim je v stiku orientalist. A temu ne more biti tako – kot smo videli, je tudi orientalist sam predvsem v stiku z orientalističnim diskurzom, ki ga perpetuira, ne pa z dejanskim Orientom.

Said tako zapiše: »Četudi je bilo to, kar [krestomatije] vsebujejo, razglašeno za tipično, lahko v njih opazimo, kako prikrito je orientalist cenzuriral Orient. Za povrhu nikoli ne razkrije, po kakšnem ključu jih je uredil, zakaj so deli, ki jih sestavljajo, izbrani tako in kako so izbrani fragmenti; vtis dobimo, da fragmenti [...] nujno utelešajo orientalsko naravo ali tipičnost in neizogibnost. [...] Sacy kratko malo trdi, da se je potrudil v korist svojih učencev, tako da jim ni treba nabavljati orientalskih del, ki jih je veliko preveč. Ščasoma bralec pozabi na orientalistova prizadevanja in začne jemati restrukturirani Orient iz takšne krestomatije kot Orient *tout court*« (Ibid., 166)

To je osnovni proces, ki ga poskuša Said v svojem delu Orientalizem opisati z različnih strani, na različnih področjih: kako nek fragment, nek tendenciozno izbran delček pridobi status reprezentativnosti, kako je najprej izbran, ampak se samo dejstvo njegove izbranosti zabriše, postane naravno, samoumevno in neizbežno. Orientalizem tako deluje kot metoda, tehnika oblasti in razvejana mreža reprezentacij. Edward Said skuša opisati, kako ta metoda vpliva na do-  
jemanje Orienta, kako ustvarja skupek reprezentacij, ki se lepijo na vsako našo misel in izkušnjo, povezano z Orientom.

## 2 Frantz Fanon in postkolonialno mišljenje

Pri naslednji točki se bomo vrnilo nekoliko nazaj v zgodovino, in sicer k Frantz Fanonu (1925-1961), ki velja za predhodnika postkolonialne misli. Bil je namreč psihiater in politični filozof iz francoske kolonije Martinique, ki še danes spada k ozemlju Republike Francije, kar pa je tudi vplivalo na njegovo raziskovanje postkolonializma. Njegova dela so postala vplivna na področju postkolonialnih študij, kritične teorije in marksizma. Temeljne teme njegovih del obsegajo vse od jezika, afekta, spolnosti do rase, rasizma, vere, družbe formacije in časa. Bil je tudi politični radikalec, panafricanist in marksistični humanist, ki se je ukvarjal s psihopatologijo kolonizacije ter človeškimi, družbenimi in kulturnimi posledicami dekolonizacije. Fanon kot "najvplivnejši antikolonialni mislec svojega časa" je v okviru svojega dela kot zdravnik in psihiater je podpiral alžirsko vojno za neodvisnost od Francije in bil član Alžirske narodne osvobodilne fronte. Njegovo življenje in dela so več kot pet desetletij navdihovala narodnoosvobodilna gibanja in druge radikalne politične organizacije v Palestini, Šrilanki, Južni Afriki in Združenih državah (Drabinski 2019). Njegovo delo se osredotoča na psihološke in kulturne vplive kolonializma, tako na kolonizirane kot na kolonizatorje.

V svoji prvi knjigi, *Črna koža, bele maske* (1952) je poskušal razumeti temelje protičrnskega rasizma v globinskih strukturah zavesti, značilne za svet 20. stoletja. Knjiga je vzpostavila osnovno strukturo njegovega proti- in dekolonialnega dela. Osrednja ideja knjige tako sestoji v tezi, da s kolonializmom zaznamovana teorija temelji na iluzornem/zgrešenem zoperstavljanju „civiliziranega“ in „primitivnega“, ki upravičuje kolonializem. Fanon je v delu uporabljal različne metode, in sicer primaren pristop k besedilu je eksistencialno-fenomenološki, vendar pa je pomembna tudi vloga eksistencializma. Kar pa je še eden izmed pogledov na idejo, da univerzalnega raziskovanje postkolonialne teorije, ni.

Desetletje kasneje je Fanon izdal knjigo *Les Damnés de la Terre* (1961), v kateri analizira destruktivno naravo kolonializma. Družbeni učinki (vsiljevanje podreajoče kolonialne identitete) so škodljivi za duševno zdravje domorodnih ljudstev, ki so bila podjarmljena v kolonije. Vendar pa so zdravstvene težave vidne ne le na duševni ravni, temveč tudi na fizični. Tako kolonializem ni samo ekonomski ali politični sistem, temveč tudi psihološki. V knjigi pride tudi do sklepa, da je ideološko bistvo kolonializma sistematično zanikanje vseh lastnosti človeškosti koloniziranih ljudi. Takšno razčlovečenje dosežejo tako s



fizičnim kot s psihičnim nasiljem, kajti na tak način želi kolonizator domorodcem vcepiti hlapčevsko miselnost.

Zato se je v knjigi - ki v članku predstavlja glavni vir njegovih idej - Črna koža, bele maske posvetil različnim vidikom in načinom preučevanja koncepta kolonizator-kolonizirano, in sicer preko jezika, psihoanalize, psihopatologije, raznih kompleksov, ki jih pripiše koloniziranim ljudstvom in tudi o odnosih, ki se tvorijo med rasami.

### *Jezik*

Prvo poglavje knjige Črna koža, bele maske je Fanon naslovil "Črnc in jezik". Avtor je že na začetku zapisal: »Govoriti pomeni absolutno obstajati za drugega« (Fanon 2016, 13) in »Govoriti pomeni biti zmožen uporabe določene sintakse, posedovati morfologijo in prevzeti določeno kulturo ter prenašati težo določene civilizacije« (Ibid.). Se pravi, človek, ki poseduje nek jezik, posredno poseduje tudi svet, ki ga ta jezik izreka in implicira. Tako je v posedovanju jezika velikanska moč. Kajti tako bo Antilec, ki hoče biti bel, toliko bolj "bel", ko bo posvojil kulturno orodje, ki je v tem primeru jezik.

Če pa se vrnemo k trditvi, da "govoriti jezik, pomeni sodelovati v svetu in sprejeti civilizacijo" (ibid., 32) lahko opazimo, da tudi avtorjev jezik (francoščina, ki je bil jezik kolonizatorjev) morebiti nekolikoodseva filozofsko okolje francoske in nemške filozofije iz sredine 20. stoletja (fenomenologija, eksistencializem, hermenevtika). Jezik, subjektivnost in realnost so tako namreč prepleteni kot stvar bistva. Če govoriti jezik X, pomeni sodelovati v svetu X in sprejeti civilizacijo X, potem je jezik koloniziranih v bistvu jezik, ki so ga vsilila stoletja kolonialne nadvlade in je posvečen odpravi ali zaničevanju drugih izraznih oblik. Kajti govoriti o svetu na način, kot o njem govori kolonizator, se pravi, sodelovati pri lastnem zatiranju in posledično odražati same strukture svoje odtujenosti v vsem (od besedišča, sintakse do intonacije).

Na tej točki se vzpostavlja vprašanje, ali je potem sploh možna osvoboditev od tujosti. Npr. če se temnopolti nauči francoskega jezika kot pravi Parižan - ali se potem na tak način osvobodi? Vendar Fanon trdi, da je to nemogoče zaradi "epidermalnega značaja rase", kajti biti črn in govoriti popolno francosko še zmeraj pomeni biti črn. In tako izpelje sklep, da iz epidermalne kože ni pobega (ibid., 50). Utelesenje torej uokvirja jezikovno izvedbo in omejuje njen pomen. Fanon prav tako predstavi primer: če so torej temnopolti že samo zaradi svoje rase primarno označeni za cono ne-bivanja, potem temnopolti subjekt kljub



znanju popolne francoščine, še zmeraj ostaja v coni ne-bivanja, vendar se sedaj nahaja onstran ostalih temnopolnih, se pravi, v nekem pogledu postane bolj bel kot drugi temnopolti, vendar ne dovolj bel, da bi se lahko pridružil coni bivanja oz. belcev (ibid., 80).

### *Psihoanaliza, odvisnostni kompleks in problem črne kože*

V 4. poglavju z naslovom "Domnevni odvisnostni kompleks koloniziranih" Octave Mannoni v *Psychologie de la Colonisation* zapiše: »Niso vsa ljudstva primerna za to, da se jih kolonizira, ampak samo tista, ki imajo to potrebo. Skoraj povsod, kjer so Evropejci ustanovili kolonije, so jih njihovi bodoči podložniki nezavedno pričakovali, celo hrepeneli so po njih. Povsod so bili v legendah vnaprej naslikani v obliki tujcev, ki prihajajo z morja in prinašajo dobrote« (Fanon 2016, 86). Pojavi se vprašanje, zakaj so Evropejca oz. tujca klicali "častiti tujec", zakaj so evropske brodolomce sprejemali z odprtimi rokami? Fanon se je tako preizpraševal o različnih vidikih in vplivih, ki je pri koloniziranih ljudstvih odtisnili pomen manjvrednosti oziroma odvisnosti od "nadrejene" rase. Kolonizirani ljudje so namreč prepogosto ponotranjili prepričanja in vrednote kolonizatorja, kar pa je vodilo do občutkov manjvrednosti in sovraštva do samega sebe.

Fanon je tako zapisal: »(1) Moj pacient ima manjvrednostni kompleks. Grozi mu, da bo njegova psihična struktura razpadla. Pred tem ga je treba obvarovati in ga postopno osvoboditi nezavedne želje. (2) Če ga tako močno prežema želja, da bi bil bel, je vzrok v tem, da živi v družbi, ki omogoča njegov manjvrednostni kompleks, v družbi, ki svojo trdnost črpa ravno iz ohranjanja tega kompleksa, v družbi, ki zagovarja večvrednost ene rase; in ravno toliko, kolikor mu družba povzroča težave, bo on vztrajal v nevrotični situaciji« (Ibid., 87). Se pravi, drugorazrednost ni zgolj pojem na polju zavesti, temveč je v kolonizirana ljudstva globoko zakoreninjena. Zatorej osvoboditev od takšnega mišljenja oz. bolje rečeno bivanja ni mogoča čez noč.

V 5. poglavju z naslovom "Črnčeva resnična izkušnja", ki je eksistencialistično-fenomenološkega značaja, pa se avtor ukvarja s pomenom žaljivke "črnc". Opisuje problematiko, kako beli pogled fiksira črnstvo in poskuša razložiti kompleks manjvrednosti, ki je namreč posledica dvojnega procesa, in sicer: najprej ekonomskega, nato pa ponotranjenega (ibid., 93).

Sartre je v spisu *Réflexions sur la question juive* (*Razmišljanja o judovskem vprašanju*) zapisal: »Judje so se pustili zastrupiti z določeno predstavo, ki jo imajo

drugi o njih, in živijo v strahu, da bi se njihova dejanja skladala z njo, torej bi lahko rekli, da je njihovo vedenje večno naddoločeno od znotraj» (po Fanonu, *ibid.*, 100). Fanon to idejo prenese na probleme črne kože, saj so temnopolti ljudje tako naddoločeni od zunaj, se pravi, od družbe, ob tem pa tudi od znotraj, in tako so med drugim tudi sužnji svoje lastne pojave (*ibid.*).

Fanon pa se ustavi tudi pri izrazu "fobogeneza", ki izhaja iz polja psihiatrije in psihoanalize ter je specifično pridobljen iz koncepta fobičnega objekta. T.i. "fobični objekt" je stvar ali oseba, ki v subjektu izzove "iracionalne občutke groze, strahu in sovraštva." Temnopolta oseba je tako fobični objekt, ki v očeh belcev vzbuja tesnobo. Takšna negotovost pa povzroča strah in sovraštvo hkrati. Fanon se na tem mestu ponovno sklicuje na Mannonovo študijo *Psychologie de la Colonisation* in pravi: »Argument, ki ga rasisti po vsem svetu uporabljajo proti ljudem, ki ne delijo njihovih prepričanj, je naslednji. "Kaj pa," pravijo rasisti, "če bi imeli hčerko, bi jo npr. poročili z zamorcem?" Videl sem ljudi, ki na videz niso bili rasisti, a so zgubili sleherni kritični čut, ko so jih zmedli s takšnim argumentom. Takšen argument se namreč dotakne zelo motnih (natančneje, incestuoznih) čustev, ki prek obrambne reakcije pripeljejo do rasizma« (*Ibid.*, 120).

### *Možnost osvoboditve*

Fanon je v svoji knjigi predstavil tudi nekoliko kontroverzno tematiko, in sicer nasilje kot možnost osvoboditve. Nasilje tako torej predstavlja neizogibni del boja za dekolonizacijo. Trdil je, da morajo kolonizirani ljudje uporabiti silo, da strmoglavijo svoje zatiralce in ustvarijo novo družbo. Nasilni odpor proti kolonializmu opisuje kot mentalno katarzično prakso, ki očisti kolonialistično hlapčevstvo iz domorodne psihe in povrne samospoštovanje podjarmljenim. Nasilje je za Fanona pomembno kot predpogoj za osvoboditev, in sicer to deluje v dveh smereh: (1) znotraj kolonije med koloniziranimi, in (2) zunaj kolonije v formalnem konfliktu med koloniziranim in kolonizatorjem. Nasilju prav tako dodeli 2 nalogi: (1) odprava kolonialnega sistema na ravni domišljije in materialne realnosti ter (2) oblikovanje kulturne, družbene in politične identitete (*ibid.*, 171).

Delo Frantza Fanona je v veliki meri vplivalo na postkolonialno teorijo in kritično rasno teorijo. Njegove ideje o psihološkem vplivu kolonializma in nujnosti nasilja v boju za dekolonizacijo so bile kontroverzne, a so bile tudi pomembne pri navdihovanju družbenih in političnih sprememb. Fanonova

zapuščina se še naprej čuti v gibanjih za dekolonizacijo po vsem svetu in v nenehnih bojih za pravičnost in enakost. Kljub ali zaradi pesimističnega podtonu njegovih del, je Fanon trdil, da z današnjim oz. takratnim mišljenjem (se pravi v času 50-ih let 20. st.) ne bomo prišli nikamor. Kot rešitev je videl zgolj idejo, da bomo morali razviti nov način razmišljanja in si prizadevati ustvariti novega človeka in ta novi človeka bo pripadal prihodnosti.

### 3 Homi K. Bhabha in odmik od esencializma

Zadnji avtor oziroma točka našega potovanja po različnih pogledih na raziskovanje postkolonialne teorije je Homi K. Bhabha<sup>2</sup>, je ena vodilnih osebnosti kulturne kritike in sodobne postkolonialne teorije. Razvil ali nadgradil je vrsto konceptov kot so hibridnost, tretji prostor, ambivalenca in posnemanje v kontekstu postkolonialne teorije, vendar pa je njegovo delo vplivno na raznih področjih, kot so diskurzi o kulturnih migracijah, globalizaciji, človeških pravicah, spolu, rasi in umetnosti. Uporaba Bhabhinih konceptov in njegove misli v takem širokem spektru področij kaže na relevantnost postkolonialne misli v svojem splošnem projektu, in obenem potrjuje, da kolonializem ni esencialna, v sebi enotna kategorija iz preteklosti, temveč nekaj, kar se v najraznejših oblikah pojavlja tudi v sedanjosti in vzbuja občutek, da ni toliko zgodovinski pojav kot pa precej splošno določilo razmerij moči, ki ureja razvoj vsakršne civilizacije.

Najpomembnejša poteza Bhabhinega mišljenja kolonializma je nenehni boj proti polarizaciji in proti afirmaciji dualizmov, prepoznava in osredotoča pa se na avtonomijo koloniziranih in morebitne mehanizme, ki omogočajo upor za tiranju. Nasprotuje torej mišljenju v kontekstu negibljevih kulturnih identitet in v smislu kulturnih razlik, ki konceptualno temeljijo na takšnem reduktivnem kulturnem esencializmu; z nasprotovanjem trdnim dualizmom nasprotuje tudi razlikovanju med »dobrimi« zatiranimi in »slabimi« zatiralci – odnos med kulturami je v njegovem pogledu namreč veliko manj enosmeren, saj se ne gre za »zlobne« kolonizatorje ki zatirajo »dobre in nedolžne« kolonizirane, temveč je razmerje med kulturami bistveno recipročno.

Če torej najbolj splošno označimo prehod od paradigme Fanona in Saida do Bhabhinega mišljenja, je najpomembnejši moment preseganja dualizmov

2 Rojen v Mumbaju je tam začel tudi svojo univerzitetno izobrazbo, ki pa jo je nadaljeval na Univerzi v Oxfordu. Med različnimi drugimi funkcijami pa je od leta 2001 naprej profesor angleške in ameriške literature in jezika na Harvardu.

esencialnih kategorij, na primer dualizem kolonizatorja in koloniziranega pri Fanonu in dualizem Orienta in Okcidenta pri Saidu. Tudi Bhabha se giblje v kontekstu teh pojmov, vendar želi svoj miselni horizont utemeljiti na kritičnem filozofskem premisleku pomena in statusa teh kategorij in njihovih medsebojnih odnosov. Če torej pri Fanonu govorimo o odnosu med kolonizatorjem in koloniziranim, pri Saidu o foulcaultevskem diskurzu med vzhodom in zahodom kot Evropo in njenim Drugim, pa pri Bhabhi več ne moremo misliti evropskega kolonizatorja s svojo izolirano in esencialno kulturno identiteto v odnosu do enako karakterizirane kulturne identitete koloniziranega. Spoznati moramo, da pri srečanju kultur kolonizatorja in koloniziranega pride do nekakšnega *tretjega prostora*, znotraj katerega preko *pogajanja* kulturnih identitet prihaja do njihove *hibridizacije*, pri čemer sta obe kulturni identiteti enako kot njun odnos v nenehnem toku spremembe in vedno vnovičnega določanja. Tukaj pa je potrebno še pripomniti, da Bhabhi ne moremo priznati celotne zasluge pri odkritju od dualističnega pojmovanja, saj to miselno smer v neki obliki najdemo že pri Saidu v delu *Culture and Imperialism*, ki je bilo objavljeno leta 1993, le eno leto pred objavo Bhabhinega dela *The Location of Culture*. Sam pojem hibridnosti pa tudi ni Bhabhina inovacija, saj izvira iz pozitivističnega diskurza devetnajstega stoletja in je nato bil v dvajsetem stoletju prenesen na področje humanističnih ved za aplikacijo na kulturne pojave (Wolf 2000, 133).

### *Hibridnost in tretji prostor*

V uvodu knjige *The Location of Culture* najdemo precej strnjen zapis nekaterih glavnih potez Bhabhine teorije. Bhabha kot izhodišče svojega mišljenja izpostavi nek premik v miselnosti modernega sveta, zaradi katerega več ne zadostuje preprosto operirati z vnaprej določenimi pojmi ali kategorijami. To je »premik stran od singularnosti ‚razreda‘ in ‚spola‘ kot primarnih konceptualnih in organizacijskih kategorij«<sup>3</sup> (Bhabha 1994, 1), ki je osvetlil dejanske podležeče subjektne pozicije, s katerih je v modernem svetu izvedena vsakršna artikulacija identitete. Če torej razmišljamo o kulturnih identitetah, je potrebno odpraviti zastarelo razumevanje le-teh kot izvornih in esencialnih subjektivnosti in »se osredotočiti na tiste momente ali procese, ki so proizvedeni v artikulaciji kulturnih razlik« (Ibid.)

Da se lahko ukvarjamo s temi momenti in procesi, pa je potrebno omogočiti vpogled v polje, v katerem se kulturne razlike artikulirajo. Vendar pa je to

3 Vsi prevodi citatov so lastni.

precej nehvaležna naloga, saj ne moremo o tem polju razmišljati tako preprosto, kot bi si predstavljali nek presek dveh množic, ki reprezentirata eno in drugo kulturo. Takšno pojmovanje bi zapadlo ravno v ta dualizem, za katerega spoznavamo, da ni primeren model mišljenja kultur in njihovih medsebojnih odnosov. Vtem ko so kulturne identitete same po sebi nenehno v stanju fluidnosti in konstantnega vnovičnega določanja, je tudi polje, v katerem se artikulirajo kulturne razlike, v nekem smislu večrazsežnostni prostor, zaznamovan s tolikšno kompleksnostjo, da je njegova neposredna narava razumu nepojmljiva. Iz tega razloga smo že na začetku obsojeni na neuspeh, saj nikakor ne moremo upati, da bomo ta predmet preiskovanja lahko zadovoljivo jezikovno zapopadli. To moramo imeti pred očmi, ko se poskušamo približati Bhabhini misli. Ko smo soočeni z njegovim načinom pisanja, nas zamika, da bi stvar obsodili kot še en primerak akademske tendence k zavijanju misli v nerazumljiv žargon, toda če uvidimo dejansko kompleksnost preučevanega predmeta, pač ne moremo zanikati, da drugačen pristop ni možen, če naj se izognemo reduktivizmu.

Hibridnost in tretji prostor sta pojma, ki ju ni mogoče misliti medsebojno izolirana, saj je tretji prostor tisto polje, kjer prihaja do hibridizacije kulturnih identitet. Ta tretji prostor lahko karakteriziramo s pojavom rež ali špranj (*interstices*), ki so »prekrivanja in zamiki področij razlike« (ibid., 2), v katerih nastopajo pogajanja (*negotiation*) za »intersubjektivna in kolektivna izkustva narodnosti, interesov skupnosti ali kulturnih vrednot« (ibid.). V tem procesu so »subjekti oblikovani ‚vmes med‘ [...] seštevkom ‚delov‘ razlike« (ibid.). Kaj je torej to pogajanje, ki se dogaja v tem prostoru, v teh režah med prekrivanjem in zamiki razlike? Zakaj ta pojem ni naključen? V tem pojmu lahko prepoznamo Bhabhin premik naprej v metodi postkolonialne misli, namreč poskus pretrgati s heglovske tradicije, v katero je zelo očitno potopljena Saidova misel. Čeprav v njegovi poznejši misli v tem smislu pride do nekaterih razvitij in sprememb, pa je v delu *Orientalizem* jasno prikazan dialektični pristop k razumevanju odnosa med Vzhodom in Orientom.

Če sprejmemo Saidovo temeljno paradigmo Evrope, ki reprezentira orient, ki torej ustvarja reprezentacijo razlike, v odnosu do katere določa samo sebe in utemeljuje svojo moč, pa nas Bhabha usmeri k bolj kritičnemu pojmovanju tega fenomena, kjer »reprezentacije razlike ne smemo prenatragljivo razumeti kot odsev vnaprej danih etničnih ali kulturnih lastnosti« (Ibid.) Reprezentacija razlike je produkt družbene artikulacije razlike, ki se dogaja v domeni tretjega prostora v procesu manifestacije kulturnih hibridnosti, in ta »družbena

artikulacija razlike [...] je kompleksno, nenehno pogajanje, ki si prizadeva avtorizirati kulturne hibridnosti, ki vzniknejo v momentih zgodovinskih transformacij« (Ibid.)

»V kolonialnem kontekstu je kulturna hibridnost proizvedena v trenutku kolonialnega stika, ko sta *jaz* in *drugi* nerazločljiva skozi medsebojno kontaminacijo« (Wolf 2000, 134). Na tej točki ne moremo več misliti dualistično nasprotnih entitet, ki se samodoločajo v medsebojni negaciji, pomena več ni mogoče reducirati na ali razložiti iz enega mesta v dvojici. Kakor kulture v sebi niso fiksne in enotne, jih tudi ni mogoče postaviti v trdne dualizme, in zato je neizogibno, da postuliramo nek tretji prostor, kjer se pomen in identiteta formirata v samih prehodih »med obstoječimi referenčnimi sistemi in antagonizmi« (ibid., 135). Ti prehodi ustvarjajo notranjo časovnost tega vmesnega prostora, ki »prepreči, da bi se identitete na obeh straneh ustalile v primordiale polarnosti« (Bhabha 1994, 4).

## Zaključek

V članku smo predstavili tri pisce in mislece na področju postkolonialnih študij. Naredili smo pregled treh različnih pristopov k raziskovanju postkolonialnih problemov, idej in morebitnih rešitev, vendar pa je teh vidikov še veliko več. Zagovorniki postkolonializma namreč pogosto menijo, da raznovrsten pristop daje glas subalternim ljudstvom in da je ključen za razumevanje sodobnih problemov, ki izvirajo iz kolonializma in imperializma. Vendar pa je bil tudi sam postkolonializem deležen mnogih kritik, saj je bil obtožen, da se ponovno preveč posveča procesom in zgodovinskim dogodkom, ki so osredotočeni na Evropo, medtem pa pozablja na druge regije sveta (kot sta Azija in Južna Amerika). Prav tako pa se ne more izogniti dejstvu, da je morebiti preveč teoretski in pravzaprav ne pripomore k dejanskim, praktičnim rešitvam.

Vendar ravno z različnimi pristopi obravnavanja dotične problematike je postkolonializem usmerjen v razvrednotenje (intelektualnih in jezikovnih, socialnih in ekonomskih) teorij, s pomočjo katerih kolonialisti "dojemajo", "razumevajo" in "spoznavajo" svet. Postkolonialna teorija tako vzpostavlja intelektualne prostore za subalterni ljudstva, da govorijo zase, z lastnim glasom, in tako proizvajajo kulturne diskurze filozofije, jezika, družbe in gospodarstva, uravnovešajoč neuravnoteženo binarno razmerje moči "mi in oni" med kolonisti in kolonialni podaniki.

## Literatura

- Drabinski, John. 2019. "Frantz Fanon". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Splet. 3. 4. 2023. Dostop: <https://plato.stanford.edu/entries/frantz-fanon/>
- Fanon, Frantz. 2016. Črna koža, bele maske. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Foucault, Michel. 2009. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Gandhi, Leela. 2019. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction (Second Edition)*. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward W. 2019. *Orientalism (Third Edition)*. London: Penguin Random House.
- Said, Edward W. 1996. *Orientalizem*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Wolf, Michaela. 2000. "The Third Space In Postcolonial Representation." V *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*, ur. Sherry Simon and Paul St-Pierre, 127–46. Ottawa: University of Ottawa Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1ckpcz7.10>.
- Bhabha Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

## Povzetek

### Prelomi v metodi postkolonialne teorije

Članek predstavlja nekaj temeljnih teoretskih pristopov k metodi postkolonialne teorije. Skozi raziskovanja treh mislecev in avtorjev temeljnih del (Frantz Fanon, Edward Said in Homi K. Bhabha) so predstavljeni ključni prelomi, ki poskušajo zarisati možnost razsrediščenega ukvarjanja s postkolonialnimi študijami. Tako preko Fanonovega postkolonialnega razmišljanja o jeziku in psihoanalizi, Saidovega preučevanja koncepta orientalizma in Bhabhinega razvitja ideje o hibridnosti in tretjem prostoru, poskušamo vzpostaviti pregled nad široko teorijo postkolonialnih študij.

**Ključne besede:** postkolonialne študije, orientalizem, Frantz Fanon, Edward Said, Homi K. Bhabha

## Summary

### Turns in the Method of Postcolonial Theory

The article outlines some fundamental theoretical approaches to post-colonial theory. Focusing on the research of three foundational figures for postcolonial thought (Frantz Fanon, Edward Said and Homi K. Bhabha), we present some key breakthroughs in the discipline, discussing the possibility for



a decentralized engagement with postcolonial studies. We argue for a broad spectrum of different approaches to postcolonial studies which would include Fanon's postcolonial thinking about language and psychoanalysis, Said's study of the concept of Orientalism, and Bhabha's development of the idea of hybridity and the third space.

**Keywords:** post-colonial studies, orientalism, Frantz Fanon, Edward Said, Homi K. Bhabha