

Ранко Младеноски

**КНИЖЕВНАТА ИНТЕРКУЛТУРНА И
ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНА ПОСТКОЛОНИЈАЛНА КРИТИКА**
(теориски аспекти)

1. Вовед

Појавата на постколонијалната критика во 60-тите и 70-тите години на минатиот век значеше збогатување на книжевно-теориската мисла уште со еден аспект на интерпретацијата на литературните уметнички дела. Доминантен белег на оваа теориска мисла беа интерактивните релации на различните култури и цивилизации коишто се меѓусебно оддалечени – и временски и просторно. Корените на оваа, пред сè, културолошка мисла лежат во едно критичко преоценување на нарцисоидната и арогантна западноевропска перспектива за инфериорноста на источноазиските народи и култури.

Имено, постколонијалната критика се занимава со проследување и проучување на книжевноста и воопшто на културата во поранешните колонијални земји од т.н. Трет свет. Не постои некоја единствена методологија ниту, пак, единствена теорија во рамките на постколонијалната критика, а општа карактеристика е оспорувањето на претставите (сликите, претставувањата) што ги создале колонизаторите за културите од земјите на Третиот свет. Во рамките на постколонијалната критика интенцијата е да се поткопаат западните нарративни конструкти за „егзотичниот Друг“ и да се земат предвид различноста и специфичноста на *Другиот*. (Biti, 1997: 282-283).

Како што наведува имено Владимир Бити, пионерско дело на постколонијалната критика е книгата „Ориентализам“ од Едвард Саид од 1978 година. Еден од средишните поими во постколонијалната критика е поимот *колонијален субјект* во чии рамки се изделуваат колонизаторски субјект (оној што колонизира) и колонизиран субјект (оној врз кого се врши колонизацијата). Основниот заклучок на Саид во неговиот „Ориентализам“ е дека консензусот за Истокот што е создаден на Западот има расистичка, сексистичка, хегемонистичка и империјалистичка заднина. (Biti, 1997: 283). Според Саид, разбирањето, знаењето, вреднувањето и проучувањето се „инструменти на освојувањето“, односно институциски продолжени раце на моќта, на силата, на власта. Европеецот, вели Саид, можел да стане човек само на тој начин што на другата страна (меѓу колонизираните) создавал робови

и чудовишта. Поради тоа, европскиот поим за „општочовечкиот карактер“ е исто толку неразделен од насилството колку што европскиот хуманизам е неразделен од колонијализмот. (Biti, 1997: 283).

Во функција на колонијализмот е ставено дури и европското просветителство. Во врска со ова, повикувајќи се и на дотогашното научно опсервирање од претходниците, Џим Ајф потенцира:

„Вербата во прогресот е вткаена во самото име 'просветителство'. Се претпоставуваше дека поради револуцијата во начинот на размислување на Западот во тоа време, луѓето тогаш биле 'попросветлени' отколку порано. Тоа, природно, доведе до ароганција и чувство на супериорност над оние кои не беа толку 'просветлени' или што беа во раната фаза од долгото патување до прогресот, а тоа беше преостанатиот дел од светот. Според тоа, беше природно Западот да си ја постави улогата да им го донесе ова 'просветление' на 'помалку просветлените' насекаде, и тоа стана интелектуално оправдание за колонијалистичката доминација врз 'помалку цивилизираните' нации... Расизмот е природна последица од таквиот поглед на светот. Ако луѓето навистина веруваат дека постигнале одредено ниво на просветленост и прогрес што другите го немаат, може да се дефинираат себеси како супериорни, а другите како помалку од целосни 'луѓе'“. (Ајф, 2009: 87-88).

Сублимирана и јасна определба за постколонијалната критика даде и Иван Џепароски во предговорот кон „Аспекти на другоста“:

„Во контекст, пак, на колонијалната и постколонијалната критика, како и на модерната книжевна и културолошка теорија, идеите на класичните претставници на овие теории, Франц Фанон и Едвард Саид, секако, претставуваат несомнен придонес кон аспектите на Другоста, и тоа на онаа Другост која, главно, се однесува на расната, класната, националната и родовата Другост. Оваа културолошки и негативно заснована Другост произлегува од доминантноста на хегемониската култура која другите култури (нации, класи, раси) ги претставува како инфериорни (ги карикира или пародизира), а сè со цел да ја промовира и да ја зачува сопствената супериорност“. (Џепароски, 2007: 13-14).

2. Дијалогизам/ Деконструкција

Покрај со средишниот поим *Другиот (Другоста)*, во оваа критика често се оперира и со поимите *дијалогизам* на Михаил Бахтин и *деконструкција* на Жак Дерида. Во врска со дијалогизмот, односно комуникацијата, Бахтин потенцира:

„Говорот е ориентиран кон соговорникот, ориентиран е кон тоа кој е тој соговорник: човек од истата социјална група или од различна социјална група, повисок или понизок (хиерархискиот ранг на соговорникот), поврзан или неповрзан со говорителот со какви било потесни социјални врски (татко, брат, сопруг и слично). Апстрактен

соговорник, така да се рече човек во себе, не може да постои; со него реално не би имале заеднички јазик ниту во буквална ниту во преносна смисла“. (Почепцов, 2001: 189).

Според Бахтин, човекот е упатен на дијалог, на комуникација со другиот, односно со различниот од себеси.

Деконструкцијата на Дерида, пак, значи да се разбере и да се преиначи, односно да се промени она што ќе се разбере, при што клучната улога сега ја добива читателот, односно реципиентот. Дерида смета дека значењето не е она што се содржи во зборовите туку она што некој го вметнува во нив, подвлекувајќи го со самото тоа интенционалниот карактер на значењето. Во концептот на Дерида, едно означувачко укажува на друго означувачко кое, од своја страна, укажува на следно означувачко кое укажува на следно означувачко и така до бескрај. (Почепцов, 2001: 219). Во врска со поимот *деконструкција* на Дерида, Славица Србиновска пишува:

„Повикувајќи се на нашата стартна дискусија за параболата и значењето, за смислата поврзана со неа, тогаш пронаоѓаме соодветна релација во убедливиот коментар на Дерида дека ’не постои ништо надвор од текстот‘, односно дека тоа е размислување за дејството на дискурсот и презентирањето на опстанокот како идентитет низ него. Затоа, во предговорот на Г. Ч. Спивак на книгата *Грамматологија* од Дерида, се укажува на процесот на деконструкција, односно на задачата на читателот секогаш да излегува од насоката зададена со дискурсот на авторот како субјект кој го контролира процесот на читањето... Деконструкцијата му се противставува на есенцијализмот и претставувањето...; феминизмот, па и постколонијалната критика не се поставуваат само врз основите на деконструктивизмот, туку нужно упатуваат на сопственото реализирање со претставување, а со тоа и на идентификување или себеидентификување во дискурсот“. (Србиновска, 2003: 55-56).

3. Другиот/ Другоста/ Другото

Поимот *Другиот (Другоста, Другото)* стана еден од клучните поими во културолошките, но и во книжевно-теориските проучувања кон крајот на 20 и почетокот на 21 век. Терминот е воведен во херменевтиката и во психоанализата и тоа од различни перспективи, а широка примена ја доживеа со постструктурализмот. (Biti, 1997: 73). И како што се случува најчесто со масовно употребените термини, и овој термин доби бројни определби, појаснувања и толкувања со што во голема мера се прошири неговото значење. Во херменевтиката, на пример, *Другиот* секогаш е проекција на *Јас*, додека во психоанализата *Јас* секогаш е проекција на Другиот. (Biti, 1997: 74). Во еден сублимиран вид, би можело да се рече дека поимот *Другиот (Другоста, Другото)* во себе ги содржи следниве компоненти:

а) прашањата на интеракцијата на личност со личност;

б) прашањата на интеракцијата на личност со исказ, односно со текст;

в) прашањата на временски и просторно оддалечената комуникација меѓу различните култури. (Biti, 1997: 75).

Мошне солиден дијахронски преглед на овој термин и на неговите определби даде Иван Цепароски во предговорот кон „Аспекти на другоста“. (Цепароски, 2007: 7-25). Во поимникот (речникот) од истата книга терминот *Другост* (alterity, otherness) се објаснува со една екстензивна детерминација:

„Поим којшто стриктно го означува другото од двете нешта, додека како филозофски принцип тој може да претставува промена на сопственото гледиште за она на 'другиот'. За првпат се воведува во херменевтиката (Мартин Хајдегер, Ханс-Георг Гадамер) и во психоанализата (Жак Лакан), како и во постструктурализмот (Ролан Барт) или деконструкцијата (Жак Дерида). Другоста, исто така, се востановува во една серија етички есеи на Емануел Левинас собрани под насловот 'Другост и трансценденција', додека во антропологијата овој термин се употребува од страна на Јоханес Фабијан, Михаел Тојсиг и Паулина Тарнер Стронг, за да ја означи конструкцијата на културолошката другост, или на културолошки стигматизираните други. Другоста како мошне актуелна и суштествена категорија наоѓа свои тематизирања во рамките на феминистичката теорија, постколонијалната критика, како и на културолошките студии“. (Цепароски, 2007: 342).

Од аспект на филозофијата, како што потенцира Цепароски, станува збор за разбирање на *Другото* како друго човечко битие во неговата/ нејзината различност. Според Дерида, пак, деконструкцијата секогаш е длабоко преокупирана со „другоста“ на јазикот. Деконструкцијата не е прилог кон ништожноста, туку отвореност кон *Другоста*. (Цепароски, 2007: 11).

Ваквата мошне широка употреба на терминот *Другиот* ја нотира и Елизабета Шелева која забележува дека „Другиот/ Другоста претставува интердисциплинарен концепт, кој се промислува во повеќе различни области, како што е филозофијата, психологијата (а особено психоанализата), социологијата, антропологијата, културологијата (во рамките на денес актуелните интеркултурни студии)“. (Шелева, 2005: 108).

Проблематиката на *Другиот* доби дури и своја научна дисциплина наречена хетерологија или ксенологија што се определува како интеркултурна наука, наука за Другоста. (Шелева, 2005: 109).

Теми коишто многу често се ставаат во контекст со прашањата поврзани со *Другиот* се дијалогот (дијалогизмот на Бахтин за што веќе зборувавме), идентитетот, политиката и културата, различноста, претопувањето итн. Би можеле тука да ја приложиме и категоријата

херојство за што зборува Цветан Тодоров и тоа во контекст на *Другиот* во неговата книга „Спроти екстремноста“. (Тодоров, 2000: 35-36).

Елизабета Шелева ги поставува во една директна и меѓусебно зависна врска дури и поимите *идентитет* и *Другост*. Според Шелева, идентитетот може да се детерминира со неговото поставување во опозиција со *Другиот*:

„Како најопшта и појдовна дефиниција за идентитетот би можела да ни послужи следната: идентитетот е збир на дистинктивни црти што нè прават различни од другите. Со оглед на тоа, категоријата идентитет е заснована врз диференцијалистичкиот модел и се темели врз концептот на разликата, исклучувањето, елиминацијата на 'конкурентните' страни. Значи, мене ме прави распознатлива токму (и само) мојата инаквост по однос на некого друг, јас сум сето она што ниен друг не е или не би можел да биде, и обратно. Претпоставката на Другоста ги содржи моите сопствени негации“. (Тодоров, 2000: 49).

Преку комуникацијата, преку дијалогот со *Другиот*, поединецот се потврдува себеси, вели Славица Србиновска, и си го пронаоѓа своето место во заедницата, во групата:

„Токму низ нив, низ другите, поединецот ја добива единствената потврда дека постои, дека сака, почитува или се плаши, дека го сакаат, почитуваат или за него стравуваат. Исклучувањето на реакцијата на другите значи дефинитивно скаменување во зоната на тоталната изолација рамна на смртта, бидејќи со тоа ние ја губиме мерата за тоа кои сме, тогаш не добиваме рефлексивност за тоа што сме, имено тоа се брише од хоризонтот, од погледот на другиот кој проценува, кој суди и говори за вредноста на сопствената ограничена перспектива“. (Србиновска, 2003: 25).

Една дијаметрално спротивна конотација на *Другиот/ Другоста* се добива кога ќе се погледне неговата перцепција во рамките на политиката, од една, и во рамките на културата, од друга страна. На полето на политиката, вели Шелева, *Другиот* е противник, додека во културата *Другиот* се перципира како конструктивен фактор, како ментален и креативен елемент кој ги стимулира промените, како „комплементарен чинител на сопствениот епистемолошки и културен раст“. (Шелева, 2005: 111-112).

Даниел-Анри Пажо, пак, издвојува две категории што се во непосредна врска со *Другоста* – разликување и претопување:

„Бидејќи се зафаќаме со писмото за и од другоста, важно е да внимаваме на сето она што ги дозволува различностите (*другиот* спротивен на *јас*) или претопувањето (*другиот* сличен, малку различен од *јас*)“. (Пажо, 2002: 111).

4. Негативни интеркултурни перцепции на Другоста

Меѓутоа, бројни автори, како што се Сартр, Чомски, Фројд, Барт, Лотман, Тодоров, Кристева, често го поставуваат *Другиот* во негативен контекст. Така, Жан Пол Сартр вели дека „пеколот тоа се

Другите“. Во антиката, сите оние што имале поинаква етничка припадност и зборувале поинаков јазик од т.н. грчки јазик биле именувани како варвари. (Цепароски, 2007: 11). Или:

„Поделбата на 'Ние' и 'Тие' – било географски, било историски, било просторно или пак временски, било телесно или пак духовно, расно, класно, родово или идеолошки разграничени – секогаш е во контекст на градењето на сопствениот позитивен идентитет преку омаловажување на другиот, афирмација што се засновува врз стигматизација и оцрнување на другиот“. (Цепароски, 2007: 12).

Зборувајќи за изворите кои предизвикуваат страдање кај индивидуата, Фројд потенцира дека страдањата што произлегуваат од меѓусебните односи оставаат најголеми последици врз луѓето:

„Страдањето се заканува од три страни: од сопственото тело, предодредено за распаѓање и исчезнување, па не може да ги избегне дури ни сигналите што предупредуваат; од надворешниот свет, кој со своите премногу моќни, немилосрдни, разурнувачки сили може да беснее против нас; и конечно, од односот со другите луѓе. Страдањето од последниот извор можеби го доживуваме најболно од кое било друго страдање“ (курзивот наш – Р. М.). (Frojd, 1988: 16-17).

Ноам Чомски, пак, потсетува на една синтагма од Декларацијата за независност на САД („немилосрдните индијански дивјаци“), што зборува за односот на колонизаторите („ние“) кон домородците („тие“, „другите“), па иронично коментира:

„Немилосрдните индијански дивјаци‘ само што не не искорениле. Па потоа црните, потоа кинеските имигранти“. (Čomski, 2007: 133).

Опозицијата „Јас – Другиот“, односно „Ние – Другите“, Лотман ја елаборира на нивото на релацијата црно – бело (зло – добро):

„Опозицијата 'свое – туѓо' се сфаќа како варијанта на спротивностите 'праведно/ грешно', 'добро/ лошо'. Тој систем не дозволува на својата земја да □ се противстави блажената утопија на туѓиот крај: сè што не е свое се замислува како грешно“. (Лотман, 2006: 191).

Цветан Тодоров ја дава опозитната разлика помеѓу поимите *национализам* и *егзотизам* – во национализмот ние сме подобри од другите, а во егзотизмот другите се подобро од нас. (Todorov, 1994: 257). Но, според Тодоров, во суштината на егзотизмот постои и еден парадокс затоа што тој претставува фалење на она што не го познаваме и тука не би можело да се зборува за некакво вреднување. (Todorov, 1994: 258). Подоцна егзотизмот ќе биде сфатен и определен како естетика на различното (Todorov, 1994: 311), па дури и како синоним за другоста. (Todorov, 1994: 313). Повикувајќи се на Монтескје, Тодоров парафразира:

„Шпанците мислат дека сите други народи заслужуваат презир, Французите се чудат кога ќе слушнат дека има луѓе и надвор од

Франција и презираат сè што е туѓо... Црниците го претставуваат ѓаволот во блескаво бела боја, а своите богови ги прикажуваат црни како јаглен“. (Todorov, 1994: 343).

Разликите меѓу Западот („ние“) и Истокот („тие“, „другите“) Ролан Барт ги согледува дури и во обичните секојдневни нешта како што се автоматите за игри на среќа па коментира дека во Јапонија „грубото постапување со апаратот, како што го прават тоа нашите западни измамници во играта, би било недостоен простотилак“. (Barthes, 1989: 43).

За односот кон *Другиот* како странец, како туѓинец, зборува Јулија Кристева којашто ја потенцира нетрпеливоста кон дојденецот кон кого се гради еден однос како кон натрапник, како кон инфериорно суштество:

„Омразата ти кажува дека ти си натрапник, дека иритираш и дека ова ќе ти се покаже отворено и без предупредување. Никој во земјава нема ниту да те брани ниту да те одмаздува. Тебе и така не те броиме; треба да си среќен што те толерираме меѓу себе. Цивилизираните луѓе не мора да се отмени со странците. 'Тоа е тоа, ако не ти се допаѓа што не си се вратиш од кај што си дошол!'. Понижувањето што го омаловажува странецот го обдарува неговиот господар со којзнае каква теснограда величина“. (Кристева, 2005: 250).

Во рамките на анализите и елаборациите за современиот процес на глобализација се истакнува дури и можноста, поточно опасноста од исчезнувањето на *Другиот*, на *Другоста*, односно на другите:

„Како што истакнал Ентони Гиденс, со зголемената глобализација човештвото во некои погледи се трансформира во 'ние', соочувајќи се со проблеми и случајности каде што повеќе не постојат 'другите'“. (Шолте, 2008: 295).

Дури и современиот демократски систем на уредување покажува аномалии кога станува збор за односот *Јас – Другиот*, односно „ние“ (моќните, владејачите) и „другите“ („слободните“ граѓани). Чомски мошне луцидно забележува:

„Демократијата е систем во кој вие сте слободни да правите што сакате под услов да го правите она што ние ќе ви го кажеме“. (Čomski, 2007: 67).

5. Заклучни белешки

Постколонијалната критика, значи, понуди, меѓу другото, и еден нов и мошне функционален и оперативен културолошки, но и книжевно-теориски модел со чија помош може да се идентификуваат бројни структурни сегменти од книжевните дела, но и од уметноста воопшто, и тоа од еден специфичен аспект. Суштинските категории врз

кои се темели ваквиот теориски приод кон книжевните дела се дијалогизам, деконструкција и Другиот (Другоста, Другото). Општите теориски тези на постколонијалната критика се од големо значење за интерпретацијата и елаборацијата на неколку конкретни составни делови на книжевно-уметничките дела:

- а) ликовите во опозиција;
- б) интеркултурните релации;
- в) категориите супериорност и инфериорност и тоа и на рамниште на индивидуата и на рамниште на колективот;
- г) мотивациите и поттиците за актанцијалните функции;
- д) улогата на сетингот (амбиентот) во интегрирањето на ликовите.

Се разбира, тука не завршува доменот на постколонијално-критичките функции во однос на интерпретирањето на книжевноста затоа што овој теориски модел денес има една мошне сложена теориска структура што се развивала и се надополнувала неколку децении и тоа од страна на голем број научници од разни области. Интердисциплинарниот карактер на оваа теорија ни дава за право да заклучиме дека таа има иднина во развивањето и унапредувањето на книжевно-теориската и, воопшто, на културолошката научна мисла.

Литература

1. Ајф, Ц. 2009. *Човековите права и социјалната работа*. Превод Елена Јанкоска. Скопје: Академски печат.
2. Кристева, Ј. 2005. *Токати и фуги за другоста*. Скопје: Темплум.
3. Лотман, Ј. М. 2006. *Семиосфера: во световите на мислењето*. Превод Марија Ѓорѓиева. Скопје: Три.
4. Пажо, Д. А. 2002. *Опита и компаративна книжевност*. Превод Благоја Велковски-Краш. Скопје: Македонска книга.
5. Почепцов, Г. Г. 2011. *Теорија комуникации*. Москва: Рефл-бук.
6. Србиновска, С. 2003. *Низ призмата на другиот*. Скопје: Сигмапрес.
7. Тодоров, Ц. 2000. *Спроти екстремноста*. Превод Атанас Вангелов. Скопје: Тера магика.
8. Џепароски, И. 2007. Предговор. Во: Џепароски, И. (ур.) *Аспекти на другоста: зборник по културологија*. Скопје: Евро-Балкан Прес, Менора.
9. Шелева, Е. 2005. *Дом/идентитет*. Скопје: Магор.
10. Шолте, Ј. А. 2008. *Глобализација*. Превод Александар Панајотов, Милена Тодоровска. Скопје: Академски печат.
11. Barthes, R. 1989. *Carstvo znakova*. Zagreb: "August Cesarec".
12. Biti, V. 1997. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
13. Todorov, C. 1994. *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*. Beograd: Slovoграф.
14. Frojd, S. 1988. *Nelagodnost u kulturi*. Beograd: Rad.
15. Čomski, N. 2007. *Imperijalne ambicije*. Novi Sad: Rubikon.