

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**
Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 **Damir Zejnullahović i Đorđe Hristov**
Postkolonijalna kritika
- 355 **Milica Resanović i Srđan Prodanović**
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 **Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević**
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**
Kritička sociologija
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Postkolonijalna kritika

Damir Zejnullahović*

Đorđe Hristov†

Uvod

Sintagma postkolonijalna kritika sadrži ambivalentnost koja počiva u samom odnosu postkolonijalizma i poduhvata kritike. Pojam *postkolonijalnog* upućuje na ono što dolazi *nakon*, na stanje nakon dekolonizacije evropskih poseda u Aziji, Africi i Americi. S jedne strane, dekolonizacija je istorijska činjenica koja obuhvata period nakon Drugog svetskog rata, kada su mnoge kolonije stekle nezavisnost od svojih zapadnih gospodara. Ali kako to Ahil Mbembe (*Achille Mbembe*) pokazuje, iako se taj pojam uzima kao predmet istorijskog, geopolitičkog i ekonomskog procesa zasnivanja novih nacionalnih država, filozofsko razumevanje dekolonizacije nije svodivo na datume i činjenice istorije (Mbembe 2021: 43). Kolonijalizam ne označava isključivo podređivanje ne-evropskih kultura političkoj i ekonomskoj moći evropskih zemalja, već i proces „civilizovanja” ovih kultura, što je podrazumevalo nametanje

* Damir Zejnullahović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Đorđe Hristov: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

evropskog diskursa, znanja i ideologije u svetove koji su bili žrtva ovog procesa. Iz ovog razloga, proces dekolonizacije podrazumeva i jedno kritičko samo-osvešćivanje kolonizovanog subjekata (Young 2016: 15). Zato „post” u postkolonijalizmu sadrži protivrečnost. Kolonijalni projekat predstavlja diskontinuitet u svesti i životu osvojenih naroda. Uprkos činjenici da mi možemo navesti datume kada je jedna država „dekolonizovana”, pojam postkolonijalnosti upućuje na odsustvo starog kontinuiteta u životu ovih naroda. Zato nakon istorijskog ukidanja kolonijalnog odnosa, on i dalje figurira kao kulturna, ideološka, politička i ekonomska matrica u kojoj ovi narodi obitavaju. Pritom ne mislimo samo na „neokolonijalizam”, pojam koji upućuje na činjenicu da su dekolonizovane države i dalje zarobljene u odnosima koji su postojali tokom kolonijalizma (ibid.: 46), već i na činjenicu da je dekolonizovani subjekat konstituisan istorijskim rezom zapadnoevropskog osvajačkog projekta.

Sa druge strane, postkolonijalizam isto tako upućuje i na aktivno i svesno sučeljavanje sa kolonijalnim odnosima dominacije i eksploatacije. Pojam *post* (*nakon*) tako označava i težnju ka prevazilaženju kolonijalnih odnosa. Taj pojam u sebi sadrži upravo onu kritičku distancu koja ga izdvaja od drugih kovanica u kojima figurira termin „kolonijalizam”. On označava teorijski i kritički okvir koji pretpostavlja činjenicu kolonijalnih odnosa moći, čiji su efekti i dalje na snazi, ali isto tako i epistemološki, literarni, filozofski, ekonomski, kao i politički projekat prevazilaženja ovih efekata. Samim time, pojam postkolonijalnog ujedno sadrži i element kritike u sebi, s kojim ipak stoji u ambivalentnom odnosu.

Pojam „kritike” vezuje se za zapadnoevropsko nasleđe nauke i filozofije. Dovoljno je uzeti za primer Kanta, koji je prethodnu tradiciju misli podvrgao kritičkom projektu, proglašavajući je dogmatskom. Ali i ova dogmatska tradicija, koja prethodi Kantovom projektu kritike, jeste kritička u svojoj biti. Van okvira njegovog projekta, kritika uvek podrazumeva podvrgavanje samorazumljivog predmeta osvešćenoj misli.

Na primer, iako su se mislioci poput Sokrata i Platona kritički odnosili prema sofistima, u skladu s optužbom da zamenjuju pojmovnu spoznaju mišljenjem, i njihovu kritiku je vekovima kasnije propitivao Kant, koji je u svojoj kritici metafizike postavio granice pojmovima. Isto tako je i nakon Kanta bilo kritike, pa je i njegov projekat kritike metafizike bio podvrgnut kritici, na primer, u francuskoj filozofiji 20. veka, koja je u njegovoj filozofiji videla začecje dogmatizma subjekta. Poenta je da kritika iznedruje kritiku; jednom začeta, ona teži da prevaziđe sebe. Ona to čini kroz diskontinuitete, koji ipak figuriraju unutar kontinuiteta zapadnoevropske tradicije.

Postkolonijalna kritika nastupa sa radikalno drugačijeg stanovišta, jer diskontinuitet koji ona pretpostavlja nije isključivo teorijskog i vremenskog karaktera. Naprotiv, ona sebe gradi na znanju i nasleđu koji su nasilno nametnuti. Ova kritika je svesna sebe kao simptoma nasilja civilizacije s kojom kritičnost kao takva asocira. Dok se za jednog Sokrata, Kanta ili Fukoa može tvrditi da su oblikovani kulturom koju su podvrgnuli kritici, postkolonijalni kritičar je svestan svog izmeštenog položaja i činjenice da su sredstva njegove kritike rezultat kontaminacije domorodačkih kultura mislima i idejama koje su nametnute spolja. Ovaj problem će označiti celokupnu istoriju postkolonijalne kritike. Na primer, u intervjuu koji je postkolonijalna teoretičarka Gajatri Čakravorti Spivak (*Gayatri Chakravorty Spivak*) dala u Indiji, pojavilo se pitanje razlike između domorodačkog i emigriranog intelektualca, pa samim time i pitanje, da li je zapadnoevropski korpus znanja kojim se Spivak služi, i koji je Indiji nametnut spolja, pogodno sredstvo kritike (Spivak 1990: 69). Kako Mbembe tvrdi, iz ovog razloga nije bio redak slučaj da je u dekolonizovanim zemljama pokušavano ukidanje programa obrazovanja zasnovanog na zapadnoevropskim principima i povratak starim etničkim sadržajima ili takozvanim „etno-znanjima” (Mbembe 2021: 56). Postkolonijalna kritika je označena tenzijom između zapadnoevropskog i domorodačkog korpusa znanja, pa samim time i pitanjem, sa koje

epistemološke pozicije kritika treba da pođe. Ali činjenica je da su ova dva korpusa postala bespovratno isprepletena, jer kako Mbembe tvrdi, mi danas ni nemamo sliku o „istinski dekolonijalizovanom znanju” (ibid.: 56). Naravno, ne radi se samo o tome da su vekovnim kolonizatorskim projektom domorodačka znanja transformisana uticajem Zapada, pa da time nije više moguće doći do „čiste” predkolonijalne kritičke pozicije. Ni zapadnoevropski korpus znanja nije ostao nedotaknut uticajem domorodačke perspektive. Ovaj odnos nije jednostran, jer kako to Robert J. C. Jang (*Robert J. C. Young*) ističe, iako je postkolonijalna kritika opterećena sopstvenim uslovima mogućnosti, postkolonijalizam istovremeno predstavlja „upad radikalno drugačije perspektive u akademiju koja je do sada bila dominirana zapadnim kriterijumima i formacijama znanja” (Young 2009: 14).

Postkolonijalna kritika pokazuje dva lica. Ona označava jedan rez u tradiciji kritike Zapada. Ali ona se istovremeno suočava sa problemom da su pretpostavke njene kritike uzrokovane onim što se uzima kao predmet kritike. Ova činjenica igraće značajnu ulogu u podeli postkolonijalne kritike na dve glavne struje: prve, zasnovane na poststrukturalističkim idejama teoretičara kao što su Mišel Fuko (*Michel Foucault*), Žak Derida (*Jacques Derrida*) i drugih mislilaca 20. veka, prvenstveno iz Francuske, i druge, koja sebe situira u tradiciji marksizma.

Ovaj tekst će predstaviti osnovne tačke razvoja dveju struja unutar postkolonijalne teorije, s ciljem da pokaže na koji način je kolonijalno iskustvo upisano u poduhvat kritike i kako je ovo iskustvo primoralo kritiku da ispita sopstvene uslove mogućnosti.

Psihoanalitički i revolucionarni začeci postkolonijalne kritike

Iako je postkolonijalna kritika uzela maha u akademskom svetu tokom osamdesetih godina dvadesetog veka, jedno ime neizostavno je kada se govori o ovoj struji misli. Franc Fanon

(Frantz Fanon), psihijatar i filozof iz francuske kolonije Martinik, svojim delima *Crna koža, bele maske* (1952) i *Jadnici Zemlje* (1961), nesumnjivo je odredio tok potonje kritike kolonijalnih odnosa. Njegov rad ispituje posledice kolonijalne dominacije na svest kolonizovanog subjekta, s namerom prevazilaženja rasno determinisanog „kompleksa inferiornosti” (Fanon 1986: 18), koji rezultira iz „smrti i pogreba lokalne kulturne originalnosti” (ibid.).

Koristeći se Frojdivim psihoanalitičkim aparatom, Fanon u *Crna koža, bele maske* pokazuje na koji način kolonijalizam nije samo politički i ekonomski odnos dominacije, već proces transformacije svesti čoveka koji uporište nalazi u internalizovanom samopogledu kroz prizmu autoritarnog drugog. Fanon je prvi koji će postulirati tezu da kolonijalizam ne zauzima samo teritoriju, ekonomiju ili određenu populaciju kao metu eksploatacije, već i nesvesno kolonizovanih. Jang (Young) tvrdi da se od Fanona postkolonijalna kritika zasniva na antitezi dve grupacije: „kolonizator i kolonizovani, sopstvo i Drugi, pri čemu se drugi može spoznati samo kroz lažnu reprezentaciju” (Young 2005: 4). Naziv njegovog dela *Crna koža, bele maske* upućuje na internalizovanu dominaciju „belosti” unutar svesti kolonizovanih populacija Afrike. „Belost” za Fanona ne označava samo pigment kože, već služi kao označitelj čovečnosti, koji je kolonizovanom subjektu namentnut kao unutrašnji ideal želje. Time se unutar kolonijalnog konteksta komplikuje klasično psihoanalitičko shvatanje želje. Pitanje šta čovek želi? nije isto kao i šta crni čovek želi? (Fanon 1986: 10). Kako bi pokazao ovu razliku, Fanon se koristi marksističkim pojmom otuđenja. Ukoliko je beli čovek otuđen, on je otuđen u odnosu na druge belce. Crnac je, sa druge strane, otuđen od sebe prvenstveno kroz svoj odnos sa belcem. Želja crnog čoveka nije determinisana nekvalifikovanim drugim, već drugim koji je beo. Rasizam je zato za Fanona suštinski element kolonijalnog otuđenja, koji komplikuje poduhvat njegovog ukidanja. „Crni čovek poseduje dve dimenzije”, piše Fanon, on se

ponaša „drugačije u odnosu sa belim čovekom i sa drugim crncem” (Fanon 1986: 17). On prezire sopstvenu crnost i konstantno traži rešenje u činu „proizvođenja dokaza sopstvene belosti drugima, ali i prvenstveno sebi samom” (ibid.: 215).

Fanon demonstrira ovaj kompleks inferiornosti na primeru jezika. Jezik uvek podrazumeva usvajanje kulture, ali kada je jedna kultura nasilno nametnuta, onda to usvajanje poseduje potpuno drugačiju logiku. Crnac „proporcionalno postaje beljim — dakle postaje više ljudsko biće — u direktnoj razmeri koliko vlada francuskim jezikom” (Fanon 1986: 17). Osvajački projekat kojim su domorodački jezici utihnuli i zamenjeni metropolitiskim francuskim, uveo je u svest crnog čoveka potrebu za usvajanjem dominantnog jezika kao uslova društvenog kapitala. Fanon daje mnoštvo primera u kojima majke svojoj crnoj deci zabranjuju da pričaju domorodačkim dijalektom, ili pak crnci pokušavaju da potisnu u sebi akcente koji bi ih razotkrili kao crnce (ibid.: 18–19). Crnci koji putuju u kolonijalnu metropolu veoma brzo se odriču svojih lokalnih načina govora, kako bi u sebi umanjili osećaj inferiornosti u odnosu na belce. Ovim se uspostavlja jedna internalizovana hijerarhija „belosti”, koja nije ništa drugo do usvojeni kriterijum gradacije socijalnih statusa. Kako Fanon navodi, Rus ili Nemač koji govori loš francuski i dalje ima sopstveni jezik i kulturu kao referentnu tačku. Kolonizovani crnac nema ovu referencu, jer se ona aktivno postiskuje; on egzistira samo kroz „belost” koja mu je nametnuta i koju je internalizovao (Fanon 1986: 34). Kada crnac govori loš francuski, on ne vlada loše samo stranim jezikom, već jedinim legitimnim jezikom, pa je time, za razliku od Rusa ili Nemca, svojim nevladanjem jezika ujedno isključen iz čovečanstva. Primer ovoga jeste da se crnom studentu u Francuskoj, koji dobro vlada francuskim, govori: *pa ti nisi crnac, ti samo izgledaš kao crnac, ali si zapravo jedan od nas* (Fanon 1986: 69).

Fanonova analiza svesti kolonizovanog čoveka ima neposredne posledice i na njegovo shvatanje dekolonizacije, koju

će analizirati u svom delu *Jadnici Zemlje*. Pored psihoanalize i marksizma, na Fanona je značajno uticao i Hegel. Dihotomija kolonizatora i kolonizovanog koja se proteže kroz njegova dela pod uticajem je poznate Hegelove dijalektike gospodara i roba. Ali kao što je to slučaj s pojmovima želje, *otuđenja* ili *drugosti*, kolonijalna kritika i ovde pokazuje specifičnosti u upotrebi klasičnih pojmova i ideja. Dok kod Hegela dijalektika gospodara i roba vodi ka oslobođenju roba, Fanon ukazuje da akt dekolonizacije nije prevazišao odnose moći koje je kolonijalizam usadio u svest potlačenog subjekta. Hegelov rob u sukobu sa gospodarom prevazilazi status podređenosti i time samog gospodara, doprinoseći istorijskom razvoju u svesti o slobodi. Fanonov kolonizovani subjekt se i nakon dekolonizacije nalazi u statusu roba. Razlog ovome je što je istorijski proces dekolonizacije najčešće bio rezultat odluke kolonijalnih moći da napuste odgovornost spram svojih kolonijalnih poseda. Hegelov diktum, da se sloboda može dobiti samo putem borbe, drugim rečima, u sučeljavanju sa smrću (Hegel 1986: 115), nije primenjiv na kolonizovanog subjekta. Fanon zato dolazi do zaključka da se crni subjekt nije izborio za svoju slobodu, već ju je dobio od belog kolonijalnog gospodara. „Istorijski gledano, crnca koji je utonuo u besuštinsko robovanje oslobodio je sam gospodar. On se nije borio za svoju slobodu” (Fanon 1986: 219). Iz ovog razloga kolonizovani subjekat je i dalje u poziciji dužništva prema svom gospodaru.

Fanona će ovakvo stanovište dovesti do radikalnih zaključaka. On će u prvom poglavlju *Jadnika Zemlje* zagovarati borbu i nasilje kao neophodni uslov oslobođenja i prevazilaženja kolonijalnih odnosa. Nasilje je neophodno, ne samo kao materijalni uslov oslobođenja, već kao temelj prevazilaženja kompleksa inferiornosti koji je Fanon opisao u delu *Crna koža, bele maske* (Fanon 1963: 43). Revolucionarno nasilje označava sposobnost da se izgovori *ne*, zbog čega ono uliva osećaj čovečnosti u svest kolonizovanog subjekta. Pošto gospodar posmatra kolonizovanog subjekta kao neljudsko biće,

jer on dozvoljava da bude porobljen, akt nasilja predstavlja dokaz slobode i način da se kontinuitet ropstva prekine, kako u materijalnoj sferi, tako i u unutrašnjem životu kolonizovanog subjekta. Nasilje za Fanona krči put do slobode i, kako to Oladipo Fašina (*Oladipo Fašina*) tvrdi, zato poseduje „katarzični efekat” (Fašina 1989: 185).

Poststrukturalistički pristupi

Fanon će svojim psihoanalitičkim i marksističkim pristupom anticipirati kasnije perspektive unutar postkolonijalne kritike. Među najvećim uticajima na razvoj ove kritike je poststrukturalistička teorija koja se razvila u Francuskoj tokom dvadesetog veka. Razlog za ovu spregu postkolonijalne kritike i poststrukturalizma, kako Stiven Morton (*Stephen Morton*) tvrdi, jeste činjenica da je poststrukturalizam doveo u pitanje „vrednosti evropskog prosvetiteljstva, i njegove pretenzije na univerzalnost” (Morton 2007: 161). Ime koje će postati usko povezano sa postkolonijalnom kritikom je Mišel Fuko. Njegova teorija diskursa poslužiće kao osnova za jedno od najuticajnijih dela ove struje postkolonijalizma: *Orijentalizam* Edvarda Saida (*Edward Said*).

Dok se Fanon fokusira na efekte kolonizacije na svest kolonizovanog subjekta, Said za metu svoje kritike uzima korpus znanja koji je služio kao legitimacioni temelj evropskog projekta „civilizacije”. Pozivajući se na Fukoa, Said polazi od teze „neksusa znanja i moći” (Said 2008: 43) kao osnove kolonijalnog projekta, i ispituje takozvani diskurs „orijentalizma” kao posebne forme ovog neksusa. On pod orijentalizmom podrazumeva ne samo akademsko polje koje se na evropskim univerzitetima proširilo tokom 19. veka u jeku kolonijalne eksploatacije, već i iskaze, govore, forme komunikacije, koji su igrali dominantnu ulogu u formiranju „Orijenta” kao forme reprezentacije definisane u suprotnosti sa „Okcidentom”, dakle sa zapadnoevropskim nasleđem (ibid.: 27). „Polazim od pretpostavke da Orijent nije inertna prirodna činjenica”, piše Said,

„on nije nešto što prosto *postoji*, kao što ni Okcident nije nešto što prosto *postoji*” (ibid.: 13). Orijent je proizvedena reprezentacija, on je „stil mišljenja” (ibid.: 11) koji pretpostavlja „ontološku i epistemološku” (ibid.) distinkciju između Ori-jenta i Okcidenta. Ali kao i Fuko, Said naglašava da nije tačno da ova diskurzivna formacija „nema oslonac u koresponden-tnoj realnosti” (ibid.: 14). Naprotiv, orijentalizam je „instituci-ja za bavljenje Orijentom — bavljenje koje će se ogledati u tome što će se o njemu davati izjave, odobravati određena shvatanja, što će se on opisivati, o njemu podučavati, što će se on uređivati, što će se njime vladati”. Kao stil mišljenja, ori-jentalizam je ujedno i „zapadni stil dominacije, restrukturir-sanja i posedovanja vlasti nad Orijentom” (ibid.: 11).

Ali kao što je Fanon svoj psihoanalitički pristup proširio marksističkim elementima, tako i Said ne preza od modifika-cija osnovnog aparata koji je preuzeo od Fukoa. Na prvom mestu, on primenjuje Fukoovu analizu diskursa kao kritiku imperijalne dominacije, dakle kao sastavni element kritike kapitalističko-eksploativnog odnosa kolonijalnih sila spram Ori-jenta. Time on pokazuje da imperijalizam pretpostavlja generisanje iskaza, opisa, formi podučavanja i formir-anja shvatanja kao uslov sopstvenog opstanka (Said 2008: 25). Ovaj imperijalni odnos dominacije Said proširuje Gramšijevim pojmom kulturne hegemonije, tvrdeći da je hegemoni-ja „ili pre rezultat delovanja kulturne hegemonije, ono što orijentalizmu daje snagu i trajnost” (ibid.: 16). Kulturna hege-monija koja je vladala unutar zapadnih kapitalističkih dru-štava tako se iznosi i proširuje, da obuhvati odnos Zapada i Ori-jenta (ibid.: 16). Time se prema Saidu model dominacije koji je specifičan za odnose društvenih slojeva unutar zapad-nih društava primenjuje i na odnose između zapadnih i ne-za-padnih naroda. Kako bi pokazao ove sprege, Said se fokusira na različite forme iskaza: od kolonijalne literature, preko aka-demskih tekstova i izjava, političkih govora i debata, slikar-stva, i drugih sfera kroz koje je Orijent reprezentovan i ujedno

konstituisan kao politički, kulturno i ekonomski podređen predmet zapadnoevropskog znanja.

Uprkos Saidovom preuzimanju Fukoovog teorijskog aparata, njegovo shvatanje orijentalizma unosi bitne modifikacije u ovaj aparat. On i dalje gaji humanističke, i tačnije, revolucionarne ideje, što će stvoriti jaz između njega i Fukoa. Razočaran akademizmom i teorijskim primatom francuske teorije, Saidu će po pitanju emancipacije biti mnogo bliži Gramši, i čak će se pozivati na Fanona kako bi istakao sve one elemente koje nije mogao da prihvati kod Fukoa (Racevskis 2005: 89). Drugim rečima, Saidov *Orijentalizam*, koji važi za jedno od temeljnih dela postkolonijalne kritike, u sebi već sadrži tenziju između poststrukturalističkog i marksističkog kritičkog pristupa, zbog čega će sam autor svoje delo kasnije posmatrati kao „nekonzistentno” (ibid.: 84).

Kao i kod Fanona, temelji Saidove kritike nalaze se u teorijskim okvirima koji su iznikli u kolonijalnim silama. Psihoanaliza, Fukoova analiza diskursa i marksizam igrali su ključnu ulogu u formiranju prvih klica ove kritike. Iako već kod ovih autora možemo da primetimo kritički odnos spram pristupa kritici koji svoje korene ima u zapadnoevropskom korpusu znanja, dalji razvoj postkolonijalne misli mnogo će eksplicitnije problematizovati odnos postkolonijalne kritike sa sopstvenim uslovima nastanka.

Pored Saidovog *Orijentalizma*, drugi temeljni tekst postkolonijalne kritike je *Da li subalterni mogu da govore?* (*Can the Subaltern Speak?*) Gajatri Čakravorti Spivak. Ovaj tekst deli dosta toga sa Saidovim delom, pošto se osvrće na diskurs koji konstituiše zapadnu akademiju. Ali Spivak u ovom eseju ne vrši kritiku diskursa kolonijalizma, već savremenog akademskog diskursa o potlačenima, koje ona imenuje pojmom subalternih. U upotrebi ovog Gramšijevog pojma, Spivakova vrši veoma svestan otklon u odnosu na tradiciju zapadnoevropske kritike. Subalternu za nju „nije samo otmena reč za potlačene, za Drugoga” (De Kock 1992: 45). Ono ne označava isključivo grupacije koje su u položaju političke i ekonomske

podređenosti. Time ni radnička klasa Zapada nije subalternna, jer je već uključena u hegemoni diskurs kapitalizma; drugim rečima, ona poseduje svoje pokrete, reprezentе i ma koliko ograničeno, ume da artikuliše svoje interese. Za Spivakovu subalternni subjekat je, iako faktički integrisan u logiku kapitala, ujedno u potpunosti isključen iz samog diskursa koji služi kao potpora ove logike. Konkretno, Spivakova ovim pojmom označava marginalizovane grupe koje se nalaze u bivšim kolonijalnim zemljama i koje se, iako oslobođene od kolonijalne opresije, i dalje nalaze u položaju podređenosti u odnosu ne samo na zapadne sile, već i na novonastale državne institucije i elite koje su nasledile vlast u ovim zemljama. Specifičnost teksta nalazi se u kritici pokušaja artikulacije subalternog subjekta kroz matricu onoga što Spivakova naziva naučnim, „hegemoni diskursom” (De Kock 1992: 45). Dok se Said osvrće na direktnu dominaciju kroz znanje, Spivak u ovom eseju problematizuje pokušaj zapadnih intelektualaca i akademika da „govore” u ime drugih. Dakle, ovde je sama kritika, i konkretno logika zapadnoevropske kritike, uzeta za predmet kritike.

Spivakova je sasvim svesna paradoksa koji je sadržan u ovom poduhvatu, s obzirom da je i sama predstavnik „hegemoni diskursa” zapadne naučne paradigme. Ona svesno izlaže paradoksalne uslove postkolonijalne kritike, ističući kako su upravo filozofije Kanta, Hegela i Marksa, koje su služile kao potpora imperijalnim silama kolonijalizma, te koje istovremeno „u potpunosti definišu” postkolonijalnu kritiku (Spivak 1999: 6–7). Iz ovog razloga se Spivakova služi Deridini aparatom dekonstrukcije, kako bi izvršila kritiku dominantnog pojmovnika i predrasuda ovih filozofija: od Kantovog „subjekta” (ibid.: 9), Hegelovog orijentalizma (ibid.: 48), do Marksove ideje „azijatskog modusa proizvodnje” (ibid.: 92). Ali prema shvatanju Spivak čak i pozicije koje eksplicitno uzimaju „Treći svet” (Spivak 2010: 65) za polazište svoje kritike zapadnoevropske moći, padaju u zablude sopstvenih predrasuda, što je tema eseja o subalternima.

U ovom tekstu Spivak svoju kritiku okreće protiv postmodernih autora, konkretno Žila Deleza (*Gilles Deleuze*) i Mišela Fukoa. Prema njenom mišljenju, njihov „post-reprezentni vokabular” (Spivak 2010: 60) ujedno prikriva „esencijalističku agendu” (ibid.). U svom čitanju Deleza i Fukoa, Spivakova kritikuje ideju da subalterne grupe mogu neposredno da artikuliraju svoju želju. Fukoova i Delezova kritika reprezentacije obuhvataju i političku dimenziju, pri čemu Delez, na primer, ističe primat želje (*le désir*) pre njene osifikacije u društvene interese.⁹⁹ U ovom promovisanju primata želje, Delez i Fuko nisu sposobni da „artikuliraju teoriju interesa” (Spivak 2010: 68). Fukoova i Delezova kritika reprezentacije teži naivnoj ideji „puštanja” subalternih da izraze sebe (ibid.: 69). Time oni previđaju paradoks koji Spivakovoj ne izmiče: naime da objekat njihove diskusije uopšte nije prisutan. Drugim rečima, on je prisutan samo kroz njihov diskurs. Ideja da će se uklanjanjem reprezentata, dakle intelektualca kao posrednika interesa potlačenih, pojaviti neka autentična istina, zabluda je koja svoje korene ima u evrocentризmu ovih intelektualaca. Pozicija intelektualca već unapred reprezentuje ove interese, kao što je to slučaj i sa samim Delezom i Fukoom, koji ma koliko težili da sebe „izbrišu” iz relacije reprezentacije, ovim činom samo reafirmišu hegemonski diskurs. Oni previđaju protivrečnost svoje „pozicije koja valorizuje konkretno iskustvo potlačenih, dok je istovremeno toliko nekritička prema istorijskoj ulozi intelektualca” (ibid.: 69).

Sličnu kritiku sprovodi i Dipeš Čakrabarti (*Dipesh Chakrabarty*) tvrdeći da u slučaju kritike važi kolonijalni šablon „prvo na Zapadu, a onda drugde” (Chakrabarty 2000: 6–7). Ne samo kolonijalizam, već i kritika kolonijalizma svoje uporište ima u nasleđu Zapadne civilizacije. Njegov projekat „provincijalizacije Evrope” podrazumeva kritičko sučeljavanje s ovim nasleđem. Ovde se ne radi o Evropi isključivo kao geopolitičkoj

99 Više o ovoj tematici videti: Hristov 2016: 161–174.

sferi, već o njenim univerzalističkim idejama čoveka, ljudskih prava, nacionalizma, građanstva, itd. (ibid.: 20) koje se iznose u bivše kolonijalne periferije. Ove ideje sada igraju značajnu ulogu u formiranju svesti postkolonijalne srednje klase u bivšim kolonijalnim zemljama, čime se reprodukuju odnosi moći koje je Zapad razvio. Na tragu Spivak i Saida, meta njegove kritike su društvene nauke, koje poseduju globalni opseg i uticaj, dok su zapravo evrocentrički konstituisane. On ovde podrazumeva kako liberalne, tako i marksističke pristupe (Chakrabarty 2000: 4), jer oba pate od evrocentričnog istoricizma, ideje da napredne zemlje, kako je to sam Marks naveo, nisu ništa drugo do slika budućnosti nazadnih zemalja (*ibid.*: 8). Sloboda kolonizovanog subjekta time predstavlja ništa drugo do deo projekta opšteg projekta emancipacije koji koreni u evropskoj kritici. Naravno, unutar same postkolonijalne kritike, o čemu je bilo reči u ovom tekstu, ovaj odnos nije tako jednostavan, jer ni zapadnoevropski korpus znanja ne izmiče kritici sa stanovišta projekta dekolonizacije. Time je kritika nužno „hibridnog” karaktera, jer uprkos pretenziji Zapada da, kako to Dipreš tvrdi, i u polju kritike ispolji svoju ekskluzivnost, to kao ni u slučaju „čistog” domorodačkog znanja, više nije moguće.

Hibridnost i eksperimenti

Iako je postkolonijalna kritika od svojih začetaka suočena sa problemom utemeljenja sopstvene pozicije u korpusu znanja čiji je izvor kolonijalna dominacija, njeni su autori svakako svesni da je neophodna neka forma izmirenja. Homi Baba (*Homi Bhabha*) kreće se u smeru prevazilaženja ove bolne tačke postkolonijalne kritike uvođenjem pojma *hibridnost*. Ovaj pojam za njega označava mesto kontakta koje je otvorila kolonijalna hijerarhija. Iako je navedeno otvaranje bilo nasilnog karaktera, Baba naglašava međusobnu zavisnost kolonizatora i kolonizovanih u konstituisanju njihovih identiteta (Bhabha 1994: 67). Njihovu interakciju on vidi u hibridnosti,

kako identiteta kolonizovanog tako i kolonizujućeg subjekta. Hibridnost za njega označava nesvodivost kulture na homogenu i zatvorenu formu interakcije. Svaka kultura — a kolonijalizam to ponajviše pokazuje — jeste hibridnog karaktera. Za razliku od multikulturalizma, koji ističe zajedništvo kultura čije su razlike i dalje očuvane, hibridnost označava nesvodivost kulture na sopstveno mesto nastanka. Kultura kao takva *jeste* mesto razlike, koje Baba označava kao „treće mesto enuncijacije” (Bhabha 1994: 37). Ona nije jedno ili drugo, već treće, koje se nalazi van ograničenosti posebnih formi. Ovu ideju Baba dovodi u neposredni odnos sa poduhvatom kritike:

Jezik kritike je efektivan ne zato što zauvek očuvava odvojene forme gospodara i roba, merkantiliste i marksiste, već zato što prevazilazi pretpostavljeni temelj suprotstavljenosti i otvara prostor prevođenja: mesto hibridnosti. Na ovom mestu hibridnosti se, figurativno govoreći, konstruiše politički objekat *koji je nov*, koji nije ni prvo ni drugo, koji naša politička očekivanja nama samima čini stranim i nužno menja naše shvatanje momenta politike. (Bhabha 1994: 25)

Smisao kritike prema Babi ne leži u održavanju opozicije, ili čak u eskalaciji odnosa u sukobu života i smrti, kako je to na samom početku ove kritike Fanon zagovarao. Naprotiv, njen smisao je prevazilaženje ove opozicije i otvaranje novih formi, mesta razlike koje, umesto da ograničava, služi kao plodno tlo za *novum*.

Sam pojam hibridnosti nosi sa sobom ambivalentna značenja. Kako Robert C. Jang tvrdi, hibridnost poseduje rasističke korene i konotacije, koji su formirani tokom kolonijalne dominacije. Njegovi biološki i organski koreni upućuju na „mešanje” različitih sorti biljaka, što se u kontekstu kolonizacije uzimalo kao mešanje i upropašćivanje različitih rasa ljudi (Jang 2005: 4–6). Istovremeno, uzet kao oružje antikolonijalne

kritike, pojam razotkriva da hibridnost nije stanje mešanja dve predodređene kulture, već naprotiv, ono jeste stanje kulture kao takve i time označava, kao kod Babe, „radikalnu heterogenost, diskontinuitet, permanentnu revoluciju formi” (Bhabha 1994: 24).

Slično Babi kreće se i Ahil Mbembe, koji pridaje istaknuto mesto hibridnosti afričkog kontinenta. On pokazuje kako je još Hegel u svojoj filozofiji istorije označio Afriku za aistorijski kontinent, utopljen u prirodni svet i bez razvoja. Afrika time nije pogodan predmet filozofskog znanja (Mbembe 2021: 7–8). Ali, kako Mbembe dalje tvrdi, „danas nema bolje laboratorije od Afrike da ispitamo granice naše epistemološke mašte i da postavimo pitanja o tome kako znamo i šta znamo, kao i o osnovama ovog znanja” (ibid.: 12). Kolonije su oduvek bile „velike laboratorije modernosti” (ibid.: 75), pa je to slučaj i danas sa dekolonizovanim svetom. Gubitak autohtone društvene forme procesom kolonizacije ujedno je, prema Mbembeu, otvorio prostor za afrički eksperiment, koji se ogleda u novim društvenim i tehnološkim formama (ibid.: 222). Iako je ovaj kontinent i dalje centar društvene i prirodne eksploatacije, on upravo kroz svoju hibridnost formi predstavlja potpunu suprotnost starom „hegelovskom mitu” (ibid.: 8).

Postkolonijalna kritika i marksizam

Odnos postkolonijalne kritike i marksizma obeležen je dubokim ambivalentnostima, međusobnim uvažavanjem ali i odbacivanjem, sintezom ali i oštrim kritikama, plodonosnim raspravama ali i političkim i ideološkim borbama. Postkolonijalni kritičari često se vraćaju samom Marksu, nalaze inspiraciju u njegovim formulacijama, ali i nastoje da ih transformišu (Young 2016). Marksistička, a još uže Marksova, razmatranja problema imperijalizma i kolonijalizma, karakterišu se stoga unutar postkolonijalne kritike, kao zastarele evrocentrične projekcije na deo sveta koji je radikalno drugačiji od Evrope,

ali i kao eksplanatorni metod promatranja unutrašnje i globalne dinamike kolonijalizovanih država i društava (Nimtz 2004: 66).

Marks i kolonijalizam

Marksova razmatranja o kolonijalizmu i imperijalizmu teško se mogu nazvati teorijom (Turner 2014: 16). Ona pre svega dolaze iz nekolicine članaka objavljenih 1853. godine u američkom dnevniku *New York Daily Tribune*, u kojima Marks istražuje britansku kolonijalnu vladavinu u Indiji, njen značaj i efekte (Chandra 1981: 16–18). Ovi članci otkrivaju nam nekoliko ključnih uvida u način na koji Marks konceptualizuje fenomen kolonijalizma. Prvenstveno, kolonijalna vladavina je rezultat unutrašnje nužnosti za širenjem, svojstvene kapitalizmu kao društveno-ekonomskoj formaciji, kao svetskom sistemu. U svom širenju kapitalizam nailazi na starije društveno-ekonomske formacije koje mora da podredi svojoj logici. Marksova koncepcija kolonijalizma vezana je za odnos između društva koje kolonizuje i onog koje je kolonizovano, a taj odnos određuje prirodu i uticaj koje kolonijalizam ima. „Engleska mora ispuniti duplu misiju u Indiji: jednu destruktivnu, drugu regenerativnu — uništenje starog azijskog društva i postavljanje materijalnih temelja Zapadnog društva u Aziji” (Marx, Engels 1979: 217). Ova dupla misija, pri čemu prva predstavlja preduslov za ispunjenje druge, za Marksa ima nesumnjivo pozitivnu funkciju. Prva je povezana sa destrukcijom „stagnantnih i nepromenjivih pre-kolonijalnih” indijskih društvenih odnosa (Chandra 1981: 37). Jasno, Marksova vizija uticaja kolonijalizma uklapa se u karakterizaciju kapitalizma kao revolucionarne društveno-ekonomske formacije koja briše stare tradicionalne društvene odnose, otvarajući put za razvoj i napredak sredstava za proizvodnju. Razaranje starih odnosa, međutim, ne dolazi bez ogromne cene, odnosno bez ljudske patnje, nezamislivog nasilja i represije, uništenja i razaranja, kao i stravičnih posledica po individuu. U

tom smislu, negativni efekti kolonijalizma isti su kao negativni efekti rađanja kapitalizma u centru: praćeni su istim nasiljem i bedom, i istom Marksovom humanističkom osudom.

Prenošenje kapitalističkih proizvodnih i društvenih odnosa u druga društva misao je na koju nailazimo još u Manifestu. „Brzim poboljšanjem svih oruđa za proizvodnju, beskrajno olakšanim saobraćajem buržoazija uvlači u civilizaciju sve, pa i najvarvarskije nacije ... ona prisiljava sve nacije da prihvate buržoaski način proizvodnje ako neće da propadnu” (Marks, Engels, 1982: 4). Ova misao navodi Marksa da 1853. godine pretpostavi regenerativne efekte kolonizacije, koji bi bili prisvojeni u potpunosti¹⁰⁰ nakon što bi, ili došlo do socijalističke revolucije u centru, ili nakon što bi narod Indije zbacio engleske kolonijaliste (Marx, Engels 1979: 221). U svom kasnijem stvaralaštvu, Marks ne pominje ovu regenerativnu ulogu kolonijalizma, već u kratkim crtama upućuje da kolonijalizam ima razarajuće posledice koje mogu stopirati razvoj, poput slučaja Irske (Marx, Engels 1968: 319). Kapitalizam i kolonijalizam, iako revolucionarni u razaranju predašnjeg stagnantnog društva, ipak predstavljaju okove za potpuno prisvajanje plodova napretka proizvodnih snaga. Antikolonijalna borba je već prisutan dijalektički momenat u procesu širenja kapitalizma.

Marksova zapažanja o regenerativnim kolonijalnim efektima pokazaće se pogrešnim. Banadži (*Jairus Banaji*) pokazuje kako uvođenje kapitalističkih odnosa proizvodnje u prethodno ne-kapitalistička društva može dovesti do intenzifikacije „zastarelih” formi eksploatacije, ropstva i kmetstva, odnosno da komodifikacija rada nije automatski rezultat uvođenja

100 U ovom periodu svog promišljanja problema kolonijalizma, Marks smatra da će naglo poboljšanje sredstava za proizvodnju postaviti temelje razvoja kolonizovanih društva nalik na ona na Zapadu. Tako se potpuno prisvajanje vezuje za prisvajanje uvećanog viška vrednosti koji proističe iz napredovanja sredstava za proizvodnju, u ruke Indijskog naroda nakon izvršene revolucije koja bi zbacila kolonijalni režim.

kapitalizma na periferiji (Banaji 1972; Banaji 1973). Do sličnog zapažanja dolazi i Čandra (*Bipan Chandra*), koji pokazuje kako je u Indiju „stigao kapitalizam, ali ne i kapitalistički razvoj” (Chandra 1981: 65). Čandra svoju kritiku Marksa zasni-va na Marksovoj pogrešnoj predstavi o stagnantnom društvu Indije koje nužno zahteva kolonizatorsku intervenciju kako bi se transformisalo i uključilo u kapitalistički svetski sistem. Poredeći proizvodne kapacitete Japana i Indije, Čandra izvodi zaključak da jedini razlog zbog kojeg Indija nije „usvojila” kapitalizam poput Japana predstavlja činjenica da je bila kolonizovana¹⁰¹ (Chandra 1981: 68–70). Kritikujući Marksova zapažanja o prirodi kolonijalizma, Čandra i Banadži ostaju u okvirima marksističke postkolonijalne tradicije ujedno pokazujući plodonosni potencijal sinteze ova dva pristupa.

Naravno, uticaj Marksove misli na postkolonijalne autore ne svodi se na njegova štura promišljanja o samom fenomenu kolonijalizma. Kao mnogo značajniji podstrek pokazaće se šira analiza kapitalističke društvene formacije kao svetskog sistema, uključujući značaj opadajuće stope profita, i istorijski materijalizam kao oruđe kritike i nužnost klasne analize.

Postkolonijalnost i marksizam — (ne)izmirljive razlike

Nema sumnje da postkolonijalna kritika jednim delom potiče iz marksističke tradicije. O značaju marksizma za konceptualizacije Fanona i Saida već je bilo reči, kao i o nesumnjivim gramšijanskim korenima subalternih studija, dok su i drugi postkolonijalni mislioci, poput Ranadžita Gue (*Ranjit Guha*), Anibala Kihana (*Anibal Quijano*) i Parte Čaterdžija (*Partha Chatterjee*) potekli iz marksističkog miljea 1970-ih godina (Chibber 2013: 2). Međutim, i pored uticaja koji je marksizam ostavio na najveća imena postkolonijalne teorije,

101 Sličan argument iznosi i Brodel, koji pokazuje da je engleski kolonijalizam u 17. veku uništio benglasku privredu, koja je prema njegovim proračunima u 16. veku činila 11% svetskog BDP-a (Brodel 1992).

mislioci situirani u tradiciji marksističkog postkolonijalizma ukazuju na presudan značaj koji poststrukturalizam ima u teorijama velikana postkolonijalne kritike. Dvojica najznačajnijih marksističkih kritičara postkolonijalizma i njegovog odnosa sa poststrukturalizmom, Aidžaz Ahmad (*Aijaz Ahmad*) i Arif Dirlik (*Arif Dirlik*), odbijaju da se poistovete s poljem postkolonijalnih studija, makar u obliku specijalizovanih studija na zapadnim univerzitetima, iako njihova istraživanja obrađuju upravo teme političke ekonomije kolonijalizma (Murphy 2007: 185).

Marksistička kritika postkolonijalnih studija može se podeliti na, uslovno, četiri glavne teme. Prva kritika fokusira se na preveliki značaj koji dobija poststrukturalistička analiza teksta, dok pitanja istorijskog konteksta i situiranja kolonijalne ili postkolonijalne situacije ostaju zanemarena (Larsen 2002; Parry 2004). Drugi pravac kritike postavlja pitanje kojim smo započeli ovaj tekst, odnosno, da li ima smisla govoriti o postkolonijalnom svetu ili samo o reformulaciji kolonijalne dominacije (Mishra, Hodge 1994; Rao 2000). Treća tema kritike problematizuje same pojmove hibridnosti i diskontinuiteta, centralne pojmove u kritici Homija Babe. Naime, za Dirlika i Brenana (*Timothy Brennan*), ova hibridnost ne predstavlja ništa više nego situaciju u kojoj se nalazi kosmopolitska postkolonijalna elita, dok je pojam hibridnosti neplodan da objasni iskustva sve većeg broja siromašnih ekonomskih migranata (Dirlik 1994; Brennan 1997). Četvrta tema kritike usko je povezana sa prethodnom i na njoj ćemo se najduže zadržati. Ona stavlja u odnos postkolonijalne studije bazirane na poststrukturalizmu sa ekonomskim, političkim i ideološkim trendovima unutar svetskog kapitalističkog sistema, preispitujući mesto koje postkolonijalne studije zauzimaju u procesu reprodukcije ovog sistema.

Hagan (*Graham Huggan*) u svojoj knjizi *The Postcolonial Exotic* analizira „institucionalizaciju” postkolonijalizma kao univerzitetskog predmeta na Zapadu (Huggan 2001). Hagan insistira na distinkciji koja razdvaja politiku postkolonijalizma, kao antikolonijalnog diskursa i prakse, i postkolonijalnost, pod

kojom podrazumeva postkolonijalne univerzitetske studije koje su postale usko povezane sa funkcionisanjem svetskog kapitalističkog sistema, koje su prošle proces komodifikacije i postale roba (Huggan 2001: 28). Upravo je na postkolonijalnim misliocima da problematizuju komodifikaciju svog polja, da preispituju veze proizvedenih uvida sa tržištem koje putem egzotizacije njihovog stvaralaštva stvara robu i novu kariku u lancu globalne hegemonije.

Sličan stav, ali pesimističnija očekivanja, ima već pomenu-ti Arif Dirlik. Fokusravajući se na subalterne studije, Dirlik nalazi snažnu vezu između poststrukturalnog zahteva za odbacivanjem metanarativa i postkolonijalnog fokusa na kritiku evrocentrizma i odbacivanje centralnog značaja kapitalizma za istraživanje postkolonijalizma (Dirlik 1994: 334). Istu vezu primećuje i Lazarus u svojoj analizi Babe, zaključujući da njegovi uvidi ostaju jalovi u adresiranju političkih, socijalnih i ekonomskih uslova života migranata, kako u centru tako i na periferiji (Lazarus 1999: 137). Umanjivanje značaja kapitalizma ima dve posledice, teorijsku i političku. U teorijskom smislu, stavljanjem isključivog fokusa na identitet postkolonijalnog subjekta, pretpostavljeni postkolonijalni svet gubi svoju potporu u realnosti, odnosno postaje samo diskurzivno konstruisan i projekcija postkolonijalnog subjektiviteta na globalni nivo, dakle postaje partikularnost, poput onih koje postkolonijalni mislioci kritikuju (Dirlik 1994: 336). Kornoilovim rečima, posledica ovoga je da „reagujući protiv determinizma (oni) postuliraju svet slobodnolebdećih dešavanja, odbijajući da povežu identitet sa strukturom, esencijalizuju identitet kroz razlike” (Cornoil 1992: 99).

Za dobru ilustraciju političkih posledica umanjivanja značaja kapitalizma može nam poslužiti jedna debata koju je Spivak imala sa indijskim intelektualcima, koja se dotakla, slično intervjuu koji navodimo na početku teksta, razlike između domorodačkog i intelektualca emigranta. Naime, kritika upućena Spivak u ovoj debati odnosi se na postojanje pravih političkih, i drugih, na primer sigurnosnih, posledica

za intelektualca koji radi u Indiji, za razliku od nepostojanja ovakvih posledica za postkolonijalne intelektualce na Zapadu (Spivak, Harasym 1990: 68). Osnova argumenta je, prateći Hagana i Dirlika, da je postkolonijalnost postala jedna od ideologija inteligencije u službi globalne hegemonije kapitalizma (Dirlik 1994: 356). Ovi intelektualci tako postaju ideolozi, koji svojim radom mistifikuju odnose dominacije svetskog kapitalističkog sistema, odvlačeći pažnju od socijalnih, ekonomskih i političkih problema društava koje nazivaju postkolonijalnim, ne preispitujući strukturalne odnose kapitalističke hegemonije koja je dovela do njihovog nastanka. Dirlik nas na kraju ostavlja sa istom smernicom kao i Hagan, da je naime nužno da postkolonijalni kritičari prepoznaju svoju klasnu poziciju i formulišu kritiku, kako sopstvene ideologije, tako i svetskog sistema kao njenog izvora (ibid.).

Postkolonijalna kritika i marksizam ni u kom slučaju ne predstavljaju nužno sukobljene strane. Marksizam je, u prvom redu, poslužio kao inspiracija za postkolonijalne kritičare, kao teorijski pristup sa kojim se kroz neumoljivu korespondenciju, konstantnim dijalogom, kritikom i procesom prilagodavanja može ostvariti projekat preispitivanja društvenih odnosa dominacije. Međutim, sada deluje da je situacija obrnuta naglavačke. Danas su marksistički zasnovana razmatranja kolonijalizma ta koja pružaju korektiv postkolonijalnim teorijama, podsećajući postkolonijalne kritičare da kritika kulture nije kompletna bez kritike strukture u kojoj se ostvaruje.

Bibliografija

- Banaji, Jairus (1972), „For a Theory of Colonial Modes of Production”, *Economic and Political Weekly* 52 (7): 2498–2502.
- Banaji, Jairus (1973), „Backward Capitalism, Primitive Accumulation and Modes of Production”, *Journal of Contemporary Asia* 3 (4): 393–413.
- Bhabha, Homi K. (1994), *Location of Culture*, London/New York: Routledge.
- Brennan, Timothy (1997), *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Braudel, Fernand (1992), *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century, vol. III: The Perspective of the World (Vol. 3)*, Berkeley: University of California Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Chandra, Bipan (1981), „Karl Marx, His Theories of Asian Societies, and Colonial Rule”, *Review (Fernand Braudel Center)* 5 (1): 13–91.
- Chibber, Vivek (2013), *Postcolonial theory and the specter of capital*, London: Verso.
- Coronil, Fernando (1992), „Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power”, *Public Culture* 5 (1): 89–108.
- De Kock, Leon (1992) „Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa”, *ARIEL: A Review of International English Literature* 23 (3): 29–47.
- Dirlik, Arif (1994), „The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, *Critical Inquiry* 20 (2): 328–356.
- Fanon, Frantz (1963), *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1986), *Blacks Skin, White Masks*, London: Pluto Press.

- Fashina, Oladipo (1989), „Frantz Fanon and the Ethical Justification of Anti-Colonial Violence”, *Social Theory and Practice* 15 (2): 179–212.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1986), *Fenomenologija duha*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Hristov, Đorđe (2016) „Fascism in the Works of Deleuze and Guattari”, *Stvar: časopis za teorijske prakse* 8/2016: 161–174.
- Huggan, Graham (2001), *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*, London: Routledge.
- Larsen, Neil (2002), „Marxism, postcolonialism, and The Eighteenth Brumaire”, u Crystal Bartolovich i Neil Lazarus (ur.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 204–220.
- Lazarus, Neil (1999), *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl; Friedrich Engels (1982), *Manifest komunističke partije*, Mostar: Prva književna komuna.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978), *Ireland and the irish question*, Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1979), *Marx & Engels Collected Works Vol 12: Marx and Engels: 1853–1854*, London: Lawrence & Wishart.
- Mbembe, Achille (2021), *Out of the Dark Night: Essays on Decolonization*, New York: Columbia University Press.
- Mishra, Vijay; Hodge, Bob (1994), „What is Post(-)colonialism?”, u Patrick Williams i Laura Chrisman (ur.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, London and New York: Routledge, str. 276–290.
- Morton, Stephen (2007), „Poststructuralist Formulations”, u John McLeod (ur.), *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, London and New York: Routledge, str. 161–171.
- Murphy, David (2007), „Materialist Formulations”, u John McLeod (ur.), *The Routledge Companion To Postcolonial Studies*, New York: Routledge, str. 181–189.

- Nimtz, August, H. (2002), „The Eurocentric Marx and Engels and other Related Myths”, u Crystal Bartolovich i Neil Lazarus (ur.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parry, Benita (2004), *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, London: Routledge.
- Racevskis, Karlis (2005), „Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances”, *Research in African Literatures* 36 (3): 83–97.
- Rao, Nagesh (2000), „Neocolonialism or Globalization?: Postcolonial Theory and the Demands of Political Economy”, *Interdisciplinary Literary Studies* 1 (2): 165–184.
- Said, Edvard, V. (2008), *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka xx vek.
- Schaar, Stuart (1979), „Orientalism at the Service of Imperialism”, *Race & Class* 21 (1): 67–80.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Sarah Harasym (1990), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010), *Can the Subaltern Speak?*, u Rosalind C. Morris (ur.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, New York: Columbia University Press.
- Turner, Bryan, S. (2014), *Marx and the End of Orientalism*, New York: Routledge.
- Young, J. C. Robert (2005), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London and New York: Routledge.
- Young, J. C. Robert (2009), „What is the Postcolonial?”, *ARIEL: A Review of International English Literature* 40 (1): 13–25.
- Young, J. C. Robert (2016), *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford: Wiley Blackwell.