

ETIČNA PROBLEMATIKA MEDKULTURNIH RAZISKAV IN POSTKOLONIALNE ŠTUDIJE

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Vse od začetka globalnih procesov v postkolonialnem svetu so postajali koncepti multikulturalizma in medkulturnih dialogov vse pomembnejši, in sicer ne samo na ravni mednarodnih odnosov in politike, temveč tudi na ravni aksiologije metodoloških raziskav v humanistiki in družboslovju. Žal pa je v sodobnih medkulturnih raziskavah še vedno precej običajno prenašanje vsebinskih in kategorialnih paradigem iz dominantnega kulturnega kroga v kulturni kontekst, ki se raziskuje. Pričujoči članek poudarja določene najrelevantnejše probleme, povezane s temi vprašanji; avtorica poskuša bralcem predstaviti nekatere specifične pristope k spoznavanju in razumevanju transkulturne realnosti, ki so nastali v kontekstih postkolonialnih diskurzov, in predlaga določene alternativne načine njihovega razumevanja, ki naj bi presegle omejitve posamičnih kulturno pogojenih oblik dojemanja stvarnosti.

Ključne besede: multikulturalizem, medkulturne raziskave, socialna etika, vrednote

Abstract: Since the beginning of globalization in the postcolonial world, the concepts of multiculturalism and intercultural dialogue have become increasingly important not only on the level of international relations and politics but also on the axiological level of methodological research in social sciences and in the humanities. It is unfortunately still common in current intercultural research to project the contents and category-related paradigms from dominant political (and thus also economic) powers upon the cultural context that is the focus of research. In view of this, the author attempts to point out some crucial issues connected with these problems and to draw attention towards certain specific epistemological approaches, developed in postcolonial discourses, to our understanding of transcultural reality. She therefore proposes alternative ways of understanding this reality that go beyond the limitations of individual, culturally conditioned modes of perception.

Key Words: multiculturalism, intercultural research, social ethics, values

Morda pa gre konec koncev tudi tu predvsem za moralno vprašanje. To domnevo lahko sprejmemo že, če pomislimo na to, kako neznatna in omejena je naša vloga v zgodovini človeštva. Samo aroganca ali kakšna druga oblika moralnega primanjkljaja nas lahko prikrajšata za tako spoznanje. Toda tisto, kar nam ta domneva nalaga, niso brezpogojne in neavtentične sodbe o domnevni enakovrednosti, temveč pripravljenost na takšno odprtost pri primerjalnih študijah različnih kultur, ki bo razširila naše dojemanje sveta in ga zlila z drugimi obzorji.

Charles Taylor

Multikulturalizem v sodobnih družbah

V procesu globalnih razvojov smo vsi ljudje v vse večjem obsegu soočeni z osebami, ki izhajajo iz kulturnih krogov in tradicij, v marsikaterem pogledu različnih od tistih, ki prevladujejo v našem življenjskem okolju. V zadnjih letih je pojem multikulturalizma nadvse moderen. Za praporom omenjenega slogana, temelječega na predpostavki, da smo vsi različni, pa vendar vsi enakopravni, pa čestokrat naletimo na globoka brezna nerazumevanja in predsodkov, ki temeljijo na postulatih dominantne kulture. Tudi če pustimo izključno materialne vidike te problematike ob strani, imajo mnogi med nami pri tem težave z iskanjem pristnega in pozitivnega stika, saj je ob poskusih komuniciranja s pripadniki »tujih« kultur zelo težko ohraniti človeške razsežnosti soočanja. Vprašanje o tem, ali je premostitev različnosti, ki je plod različnih tradicij, mogoča vsaj do mere, ki dopušča enakovredno posredovanje in sprejemanje vrednot, je torej povezano s sprejemanjem dejstva, da živimo v različnih svetovih. Šele na

podlagi tega zavedanja lahko navežemo pristne medsebojne stike. Uresničenje takšnih stikov pa je spet dokaz za to, da živimo vsi v enem, enotnem svetu. Tovrstni stiki temeljijo na težnji po egalitarnem sobivanju različnih kultur v globalnem svetu. Med osrednjimi problemi, s katerimi smo soočeni v kontekstu multikulturalizma, je torej problem vrednot. Kljub najrazličnejšim kulturnim ozadjem lahko pri tem izhajamo iz spoznavanja človečnosti kot zavesti o nedotakljivosti tistega temeljnega dostojanstva, ki ga zasluži vsako človeško bitje že samo s tem, da je na svetu in s tem osmišljeno.

Utilitarizem spoznanja in medkulturna etika

Tako se je zgodilo, da se je hrabri raziskovalec spotaknil ob pleme eksotičnih kreature. Malo so spominjale na zajce, malo pa na pujske; pravzaprav pa bi lahko sodile tudi k opicam ali morda k hienam. »Aha,« je vzklknil raziskovalec, »odkritje! Pomembno odkritje! Postal bom slaven!« Hitro je izdelal nekaj fotografij, za katere so figure prijazno, četudi nekoliko plašno, pozirale – nato pa je odhitel nazaj v civilizacijo. Tam je nameraval prepričati milijonarje, naj omogočijo ekspedicijo. Toda milijonarji so bili skeptični. – »Čemu pa te kreature služijo?« so previdno spraševali. Raziskovalec se je počutil zares bedasto; na to sploh ni bil pomislil. Zato se je vrnil k opicam, no, morda so bili pujski, in jih vprašal: – »Čemu služite?« Ti pa so se samo v zadregi spogledali in niso odgovorili. Raziskovalec je postal nestrpen: – »Mislim, ali je vaše meso užitno? Ali je vaša dlaka topla?« – »Ne,« so odvrnili in se kislomasmehnilo, »ne, ne, sploh ne!« – »No, kaj pa vaš pragozd? V tej množici prekipevaločega zelenja bo gotovo najti kaj kori-

* Dr. Jana S. Rošker, predstojnica katedre za sinologijo na Oddelku za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Ljubljana, Aškerčeva 2, E-naslov: jana.rosker@guest.arnes.si

stnega?!« Bil je že več kot nestrpen, pujsi pa so ga samo zmedeno gledali. Plašno so se smehljali, zakaj radi bi mu bili pomagali. »Kaj pa sploh ste?« je zavpil raziskovalec. »Kaj sploh počnete?« – »O – pesniki in pesnice smo,« so navdušeno odvrnili, srečni, da so končno našli odgovor. »Prav nič koristnega ne počnemo.« Tako jih je raziskovalec zapustil in nikoli več se ni vrnil. Kolikor vem, žive brezkoristne pande, no, mogoče gre za luskavce, še danes v miru in sreči ... (Namyoshi 1990: 109).

Pričujoči citat daje misliti tudi nam, raziskovalcem in raziskovalkam neevropskih kultur, ki se večkrat precej neskomno postavljamo s tem, da želimo svojo energijo, svoje sposobnosti, celo svoja življenja postaviti v službo graditve novih mostov med različnimi svetovi. Etične premise nam ob tem po eni strani nalagajo dolžnost kontinuiranega prevpraševanja in utemeljevanja smisla našega dela, pri čemer abstraktno idealistične fraze o duhovni obogatitvi kot plodu medkulturnih sintez, ki so večkrat predmet našega hrepenenja in pogonska sila naših raziskav, še zdaleč ne zadoščajo. Po drugi strani pa so prav etične premise tisti dejavnik, ki v nas vzbudi občutek nelagodja prav v trenutku, ko to zahtevano stvarno utemeljitev najdemo. Ta nerazrešljiva dilema se toliko jasneje pokaže, ko gre za soočanja z deželami t. i. tretjega sveta. Berninghausen in Kernstan menita, da se

v deželah tretjega sveta raziskovalci in raziskovani vselej srečujejo tudi kot inkarnacije izkoriščancev in izkoriščanih. Ne glede na to, kako tesen je stik med njimi, tega realnega razmerja oblasti ni mogoče nikoli popolnoma izključiti (Berninghausen in Kerstan 1990: 109).

Tudi raziskovalci, ki smo se zavestno odrekli tistim vidikom družboslovne znanosti, ki v bistvu izhajajo iz evropske imperialistične tradicije, se večkrat znajdemo v položaju, ko izvajamo neke vrste politiko eksotike oziroma kulturni voajerizem. Niti, s katerimi želimo povezati najbolj oddaljeno, so zelo tanke. Življenje in delo v tujih kulturah pa sta vselej mešanica evforije in frustracije, odtujenosti in zaupanja, obogatitve in razlaščenja. Tako se srečanja največkrat dogajajo v zaporu podob. Pri globljem spoznavanju tujega življenja dobi šablonska podoba tuje kulture individualne poteze. Ko iščemo objekte raziskovalnega dela, naletimo na ljudi iz mesa in krvi. Pri tem je težko ohraniti objektivnost in akademsko distanco.

Antropologija postavljanja mostov

Erdheim in Nadig zato od raziskovalcev tujih kultur zahtevata t. i. »kulturno smrt« (1990:12), ki naj bi bila edina možnost premostitve lastnega kulturnega centrizma in z njim povezanih determinacij. Ta kulturni centrizem seveda ni specifično zahodna oziroma evropska posebnost, ampak mednarodni in medkulturni pojav. Kljub temu pa se evrocentrizem razlikuje od drugih etnocentrizmov, saj izhaja iz ponotranjenega občutka kolonialne premoči. Vendar pa pojma socialne smrti, v katerem se nedvomno skriva tudi etnopsihološka varianta iluzije takšnega koncepta znanosti, ki je zmožen objektivirati vsakršno objektivnost, nikakor ne gre jemati brez kritičnih zadržkov. Identitete, ki je med drugim tudi plod večdesetletne socializacije, ne moremo odložiti kot obleke, ki je prišla iz mode. Zato se v tem kontekstu zdi bolj smiselno prestrukturiranje izkušenj in sistema vrednot, zakaj ogroditve identitete, ki izhaja iz lastne tradicije, lahko – če je očiščeno predsodkov in šablonskih predstav – vendarle rabi

kot temelj tiste odprtosti, ki po eni strani omogoča osvoboditev iz kalupov privzgojene determiniranosti duha, po drugi pa tudi nepogrešljivo podlago za pridobitev in sprejemanje kvalitativno novih vidikov stvarnosti.

Poskus konstituiranja bližine v vsakdanjem življenju in dialogu je to, kar Maria Mies imenuje »delna identifikacija« (prim. Mies 1989: 13.) Gre za poskus delitve izkušenj in problemov kljub različnim sociokulturnim kontekstom. Tovrstno soočanje seveda poteka ob upoštevanju specifičnih kulturnih dejavnikov, tako glede »obravnavanega« civilizacijskega prostora kot tudi glede subjektivne determinacije raziskovalcev in raziskovalk. Vendar pa samo upoštevanje teh dejavnikov seveda še ne pomeni, da je led nerazumevanja in nesposobnosti posredovanja že prebit. Kljub etabliranju navedene premise, ki je v bistvu le ljubek teoretičen izraz dobrovoljnih namenov, se namreč na ravni praktičnih raziskav soočamo z obsežnimi težavami. Sposobnost premostitve vključuje iskanje načinov razumevanja in posredovanja, ki temeljijo na epistemoloških temeljih, drugačnih od diskurzov, oblikovanih v sklopu evropske kulturne tradicije.

Če se želimo pri soočanju s tako imenovanimi »tujimi kulturami« zavestno odreči kolonialističnim pristopom, katerih ključni motiv je neposredno kavzalno razmerje med znanjem in oblastjo v smislu postavke, ki pravi, »če si hočemo nekaj podjarmiti, potem moramo to najprej poznati«, se je namreč dobro vprašati, zakaj se potem sploh še ukvarjamo z raziskovanjem tujih kultur (ali s kakršnimkoli raziskovanjem nasploh). Gonilna sila, ki nas kljub vsem uvidom v problematiko znanosti, njenih političnih funkcij in mehanizmov ter pogosti vprašljivosti njenih družbenih aplikacij žene v takšna soočanja, je lahko tudi zgolj radovednost v smislu želje po novih spoznanjih. Nova spoznanja so namreč vselej lahko tudi plod dialogov, ki presegajo kalupe strukturnih zakonitosti določene tradicije, jezika ali določenih, socializacijsko pogojenih in utečenih mehanizmov dojemanja in interpretacije.

Epistemologija in njene kolonije

Čeprav radovednosti kot izključni pogonski sili raziskav v tem smislu torej ne moremo ničesar oporekati – saj vendar vsi vemo, da je radovednost lepa čednost – pa se je vsaj občasno dobro vprašati, na kakšen način bomo to svojo radovednost zadovoljevali. Prav način zadovoljevanja radovednosti ali, bolj elegantno, prav spoznavna metoda sama lahko v sebi skriva kopico zank, ki nas v samem procesu raziskovanja lahko avtomatično privede do točke, na kateri se zavemo, da smo nehote skozi zadnja vrata spet vstopili v tisto hišo, ki smo jo na začetku odločno in skozi prednja vrata zapustili.

Če se torej že na samem začetku soočanja ne sprašujemo o njegovih metodah, smislu in družbeni funkciji, če torej ostajamo pri radovednosti kot izrazito subjektivnem, apolitičnem motivu želje po spoznanju, se bomo slej ko prej ponovno znašli v labirintu kolonialnih diskurzov, ki jih diktirajo kriteriji nadvlade in premoči. Nobeno soočenje s kakršnimkoli predmetom raziskave nikakor ne more ostati subjektivna in zasebna zadeva, še manj seveda, kadar gre za soočanje s tako imenovanimi tujimi kulturami, in še toliko manj, kadar se to soočanje dogaja v okviru znanosti in njenih metod. Vsaka znanstvena disciplina je torej nujno politična, ne zgolj zato, ker živi od družbenega proračuna, temveč zlasti zato, ker imajo vsi njeni izsledki znotraj družbe določeno aplikativno funkcijo. To še toliko bolj velja za tiste izsledke oziroma

znanstvena spoznanja, katerih sporočilo je izrazito apolitično. V tem smislu sta vsaka znanstvenica in vsak znanstvenik odgovorna za rezultate svojih raziskav: če jih ne bosta voljna politično interpretirati sama, jih bodo v interesu oblasti interpretirali tisti, ki razpolagajo z njenimi vzvodi.

Politični kontekst – dihotomija neenakih razmerij

To si še najlaže predstavljamo na primeru mednarodnega prava, ki naj bi domnevno ščitilo vse članice velike svetovne družine – zlasti seveda najšibkejše in zato najbolj pomoči potrebne. V resnici je žal ravno obratno, kajti zdi se, da mednarodno pravo ene kriterije uporablja za močne, druge pa za šibke države.

Tako so ZDA leta 1898, ko jim je Španija odstopila Kubo, izumile pojem »gnusnih dolgov«. Ameriška vlada je ugotovila, da je bila njihova nova kolonija močno zadolžena v španskih bankah. Vlada ZDA se je njihovemu plačilu uprla z argumentom, da gre pri tem za dolgove, ki naj bi bili prebivalstvu Kube vsiljeni z orožjem in proti njegovi volji. S tem so v mednarodno pravo vpeljali novo doktrino, po kateri za »gnusne dolgove« prejšnjih, diktatorskih režimov določene države ne odgovarja niti njeno prebivalstvo, še manj pa njena nova vlada.

Ali si lahko predstavljamo, da bi se današnje revne države sklicevale na to doktrino? Spomnimo se primera Južne Afrike; Združeni narodi so tamkajšnji apartheid označile kot »zločin proti človeštvu«. Težko bi torej našli dolgove, ki bi bili »gnusnejši« od tistih, ki jih je, skupaj z južnoafriškim ljudstvom, podedoval Nelson Mandela, ko je postal predsednik države. Pri tem je šlo za znesek, ki je presegal 18 milijard dolarjev. Vendar je Mednarodni denarni sklad Južni Afriki takoj po spremembi politične ureditve zagrozil z mednarodno izolacijo, če teh dolgov ne bi prevzela in »pošteno« odplačala. Denar, ki bi ga lahko veliko bolje uporabili za gradnjo šol in stanovanj, ustvarjanje novih delovnih mest in popravo ekološke škode, se je namesto tega stekal nazaj v ameriške, britanske in švicarske banke, ki so vsa prejšnja leta financirale apartheid. Vsi smo torej drugačni, ampak eni bolj kot drugi ...

Medkulturne študije torej izhajajo iz dejstev, ki sicer primerno opredeljujejo dani trenutek našega planeta, vendar jih večina ljudi – zlasti tisti iz »centra« – ne more ozavestiti. Sem sodi na primer dejstvo, da porabijo industrializirane in postindustrializirane države sedem osmin vse pridobljene energije in surovin našega planeta (prim. Bruges 2006: 112). Dvema tretjinama svetovnega prebivalstva, ki živita v tako imenovanih »deželah v razvoju«, ostaja torej cela osmina bogastva našega planeta, čeprav iz svoje zemlje pridobijo več kot polovico naravnih surovin. Trideset odstotkov svetovnega prebivalstva, ki živi v materialno najrazvitejših deželah Evrope, Severne Amerike, Avstralije in Japonske, porabi preko dvainosemdeset odstotkov celotne svetovne proizvodnje, preko enaindevetdeset odstotkov vsega svetovnega izvoza in osemindeset odstotkov vseh investicij, vloženi v raziskave in tehnološki razvoj. Izdatki, ki jih te materialno najrazvitejše dežele postindustrijskega obdobja porabijo samo za oboroževanje, so večji od celotnega bruto družbenega proizvoda Afrike in centralne Azije skupaj.

Družbena kritika je v medkulturnih študijah usmerjena zlasti proti naraščajoči socialni in ekonomski neenakosti, tudi če se ta pospešno globalizira in se socialna nasprotja iz posameznih držav prenašajo na svetovno raven. Vsi smo priča metamorfozi internih, z mejami posameznih držav omejenih socialnih nasprotij

v nasprotje, katerega pola določata center akumulacije kapitala in oblasti (t. i. prvi svet) na eni, in politično, ekonomsko ter kulturno stigmatizirana in diskriminirana periferija (t. i. tretji svet) na drugi strani.

Centri so tisti prostori v visoko diferenciranih družbenih sistemih oziroma materialno razvitih državah, kjer se v velikih količinah kopičijo industrija, kapital, prebivalstvo in oblast. Posledice kopičenja so jasno vidne v betonskih pokrajinah, ekoloških problemih in upadanju kakovosti življenja. Centri modernega razvoja z nebrzdano naglico rastejo tudi v tako imenovanem tretjem svetu. Tudi tam lahko občudujemo sodobno industrijo, zahodni življenjski standard in zahodno kulturo. Delno ti centri igrajo tudi vlogo izvoznih posrednikov poljedelskih sektorjev. Pojem periferije je mogoče razumeti tako v zemljepisnem (odročna območja z »zastarelo« ali »neučinkovito«, zlasti kmetijsko proizvodnjo in gospodarsko infrastrukturo) kot tudi socialnem smislu (marginalne skupine, starci, invalidi, tujci, brezposelni, begunci s podeželja, itd).

Rast, modernizacija, razvoj na eni, naraščajoča beda, razpad tradicionalnih struktur in stagnacija ali celo nazadovanje na drugi strani. Obe sta zgolj dve plati ene in iste medalje, dva vidika enega in istega procesa. V prostorih z najhitrejšim, najsvobodnejšim in najsodobnejšim gospodarskim razvojem bomo nujno naleteli tudi na največje število ljudi, ki jih je ta razvoj enostavno »povozil« in jih izrinil v bedo na obrobju družbe. Tradicionalno poljedelstvo in tradicionalna obrt, na primer, se v korist sodobnih proizvodnih metod in industrije po kratkem postopku odstavita na stranski tir (razen tistega neznatnega odstotka, ki ima srečo, da lahko životari v kakšnem folklorističnem turističnem kotičku). Visoki dohodki in dobički industrijskih in postindustrijskih proizvodov ter storitev povzročajo nizke dohodke v rokodelstvu in obrti, ki z »realnimi« cenami svojih proizvodov in storitev ne bi bili več konkurenčni. Relativno – ali tudi absolutno – osiromašenje periferije je nekakšen stranski proizvod neenakomerne, linearno »naprej« usmerjene rasti.

Ekonomska in politična odvisnost, v kateri se je znašla večina nekdanjih koloniziranih območij, je namreč za seboj potegnila tudi kulturno odvisnost. Centri, te »višje sile« razvitega kapitala, pa ne nadzorujejo samo cen mleka, kruha in opija, temveč tudi količino in kakovost razpoložljive duhovne hrane. Tudi kultura, razvedrilo in izobrazba so že zdavnaj postali blago in hkrati tudi instrument nadzora. Že v sedemdesetih letih so ZDA v tujino letno izvozile kar 150.000 ur televizijskih oddaj – od tega prek tri četrtine v dežele tako imenovanega tretjega sveta. Na drugem mestu se bohoti Velika Britanija z okrog 25.000 urami izvožene sreče in solza, na tretjem pa Francija z okrog 18.000 izvoženimi urami (prim. Bruges 2006: 102).

V mnogih »deželah v razvoju« zasedajo programi tujih televizij več kot polovico vsega oddajnega časa. V Gvatemali, na primer, je uvoženih 84 odstotkov programov, v Singapuru 78, v Zambiji 64, v Nigeriji 63, v Urugvaju 62, v Mehiki pa 39 odstotkov, itd. (prim. prav tam). Velikodušnost razvitega sveta je pri tem domala neverjetna: medijski producenti izvažajo svoje programe v nerazviti svet čestokrat skoraj ali pa celo popolnoma zastonj. Pa ne samo to: izobraževalni programi, predavateljice, učinkoviti in smotrni načini razmišljanja – vse to je predmet masovnega izvoza iz razvitih v nerazviti svet. Razširjanje »razvitih« in »naprednih« vrednot, vzorov, norm, potreb in potrošniških predstav v »nerazviti« in »zaostali« svet je pomemben dejavnik kulturne

dominacije, s katero velesile vladajo »nerazvitemu svetu«, enako kot oblastniški sloji centrov velesil vladajo svojim periferijam. Prevladujoče vrednote so torej vrednote vladajočih.

Metodološka refleksija

Pri obravnavanju kateregakoli segmenta neevropskih kulturno-jezikovnih krogov se teoretska dilema, povezana z obstojem tovrstnih političnih razmerij, nakaže že v začetni odločitvi glede tega, na kakšen način bomo poskušali reševati kvadrato kroga. Ta se pokaže ob uporabi znanstvenih metod, ki same po sebi izhajajo iz premis evropske miselne tradicije, v sociokulturnih kontekstih družb, ki – vsaj delno – temeljijo na drugačnih premisah dojemanja in izražanja stvarnosti. Če se bomo pri tem torej omejili na apolitično radovednost kot radovednost, ki je zasebna stvar posameznice ali posameznika, bo vsako novo spoznanje v smislu dojemanja nečesa, kar je drugačno od tistega, kar smo vedeli že prej, vnaprej zakoličeno kot odstop od normalnosti, deviacija, eksotika ali folklorizem. Vsaka interpretacija spoznanj, ki nastajajo na tej podlagi, ostaja torej konec koncev nujno re-interpretacija tistega, kar je že spoznano kot pravilno, dobro, učinkovito in normalno. Resnično nova spoznanja so lahko torej samo politična v smislu kritičnega prevpraševanja obstoječe realnosti in zlasti njenega običajnega načina dojemanja. Pri tem so v okviru medkulturnih raziskav, ki so na ta ali oni način še vedno vselej znova prisiljene soočati se z dediščino kolonialnih diskurzov, še posebno pomembne kritične refleksije orientalizma in postkolonialne študije.

Orientalizem

Znanje ni nepristransko, temveč je vselej tesno povezano z delovanjem oblasti. To Foucaultovo izhodišče je navdihnilo temeljno delo Edwarda Saída, namreč knjigo *Orientalizem*, v kateri je avtor poudaril dejstvo, da je bilo takšno »poznavanje orient«, kakršno je bilo ustvarjeno in je prevladovalo na Zahodu, ideološko orodje kolonialne »oblasti«. Pričujoča knjiga ne govori o nezahodnih kulturah, temveč o zahodnih reprezentacijah teh kultur, zlasti tistih, ki so bile ustvarjene v okviru akademske discipline, imenovane orientalizem. Saíd je pokazal, kako se je disciplina oblikovala vzporedno z evropskim vdiranjem na »Bližnji vzhod« in kako so jo podpirale ter dopolnjevale različne druge discipline, kot na primer filologija, zgodovina, antropologija, filozofija, arheologija in književnost.

V *Orientalizmu* je Saíd za preoblikovanje študija kolonializma uporabil koncept diskurza. Raziskal je, na kakšen način je formalni študij »orienta« (t. j. območja, ki mu danes pravimo »Srednji vzhod«) skupaj z osrednjimi tovrstnimi literarnimi in kulturološkimi besedili ustvaril določene načine dojemanja in mišljenja, ki so prispevala k ohranjanju in razvoju kolonialne oblasti. Pri tem ne gre za material, kakršnega so uporabljali tradicionalni analitiki kolonializma. Prav *Orientalizmu* in zgoraj omenjenemu novemu razumevanju ideologije se lahko zahvalimo za to, da je pričujoči material postal ključno orodje vzpostavljanja in delovanja kolonialnih družb. Saíd obrazloži, da temelje določena besedila na

avtoriteti akademikov, institucij in vlad ... Najpomembnejše pa je to, da takšna besedila ne ustvarjajo samo znanja, temveč tudi realnost, katero domnevno opisujejo. V teku časa to znanje in ta realnost ustvarita tradicijo oziroma

tisto, čemur pravi Michel Foucault diskurz. In prav materialna prisotnost oziroma teža tega diskurza je tista, ki je resnično odgovorna za besedila, ki nastajajo v njegovem okviru. Izvirnost posameznega avtorja pri tem sploh ni pomembna (Saíd 1995: 94).

Lahko rečemo, da je *Orientalizem* pionirsko delo v kontekstu novega razumevanja kolonializma. Saíd izhaja iz predpostavke, po kateri so reprezentacije »orienta« v evropskih literarnih besedilih, potopisih in drugih delih veliko prispevale k vzpostavitvi dihotomije med Evropo in njenimi »drugimi«. Ta dihotomija je bila osrednjega pomena za kreacijo evropske kulture in tudi ohranjanje ter širitev evropske hegemonije nad drugimi deželami. Saíd nam pokaže, na kakšen način je bilo »znanje« o neevropskih kulturah in ljudeh povezano s procesom prevladovanja nad njimi. Na tak način je demistificiral status »znanja« in zabrisal ločnice med objektivnim prikazom in ideologijo. Ne glede na njen splošni pomen pa je *Orientalizem* postal tudi predmet številnih kritik. Številni teoretiki, ki so nadgrajevali tovrstne medkulturne diskurze, so Saída očitali pretirano homogenizacijo kategorij orient in zahoda (Ahmed 1992), pomanjkljivo upoštevanje zgodovinskih nians znotraj obravnavanih medkulturnih stikov (Porter 2001), predvsem pa neupoštevanje samoreprezentacij kolonializiranih (Bhabba 1983). Zato novejša diskurzivna študije kolonializma niso več omejene na delinearizacijo delovanja oblasti, temveč poskušajo, ne glede na njihovo uspešnost, poleg tega locirati in teoretizirati opozicije, odporniška gibanja in revolte kolonializirancev. Vsekakor pa lahko v določenem pogledu trdimo, da so aktualne postkolonialne študije nadgradnja Saídove idejne dediščine.

Pojmovni okvir poskolonializma

Izraz postkolonializem je še vedno predmet vročih debat. Lahko bi pomislili, da je ta termin nastal, ker je doba kolonializma končana in potomci kolonializiranih ljudi žive po vsem svetu – v tem smislu je ves svet postkolonialen. Pa vendar se okoli njega krešejo burne polemike. Že sama predpona »post« zadevo precej zaplete, saj nakazuje, da gre za posledice nečesa. Te posledice pa so lahko dvojne: prvič, časovne, in torej nakazujejo nekaj, kar obstaja po nečem drugem, drugič pa ideološke v smislu nečesa, kar je izpodrinilo nekaj drugega. Večina kritikov tega termina meni, da je sporna predvsem slednja konotacija. Če neenakosti, ki jih je povzročil kolonializem, še vedno niso odstranjene, potem je morda prežgodaj, da bi razglašali konec kolonializma. Določena država je lahko hkrati postkolonialna (v smislu formalne neodvisnosti) in neokolonialna (v smislu še naprej obstoječe ekonomske in kulturne odvisnosti). Ne moremo prezreti pomembnosti formalne dekolonializacije na eni, in dejstva, da so neenaka razmerja oblasti prenešana na sodobno nesorazmerje med državami »prvega« in »tretjega« sveta na drugi strani. Novi globalni red ni odvisen od neposredne oblasti. Kljub temu pa dopušča ekonomsko, kulturno in – do določene stopnje – celo politično prevlado posameznih držav nad drugimi. Zato je vprašanje o tem, ali lahko na nekdanje kolonije dejansko gledamo kot na »postkolonialne«, še vedno odprto (prim. Loomba 2005: 65).

Postkolonialne študije

Postkolonialne študije so struja, ki je znotraj medkulturnih študij pomembna prav zaradi svoje utemeljenosti na zavestni reflek-

siji in poskusih reševanja problemov, povezanih s soočanjem s tako imenovanimi »tujimi kulturami«. Postkolonializem je pri tem nekakšen osrednji pojem, ki zaobjema široko paletu političnih in umetniških gibanj, razvojnih, ekonomsko-socialnih ter raziskovalnih projektov, ki so se razvili vzporedno z nastankom postmodernih diskurzov, in ki zaznamujejo konec kolonialnega obdobja. Tako ne obstaja nikakršen konsenz, na podlagi katerega bi bilo mogoče podati nedvoumno in splošno sprejemljivo definicijo značilnosti, ki naj bi merodajno določale samo obdobje postkolonializma. Po postopnem zatonu kolonialnih odnosov, v katerem so bile neenakosti med kolonializatorji ter koloniziranimi državami evidentne in formalnopravno zakoličene, so se neokolonialni odnosi v svojem bistvu ohranili: med prebivalkami tako imenovanega prvega in tretjega sveta so še vedno vladala razmerja enostranske odvisnosti oziroma izkoriščanja.

V nekdanjih kolonijah so se neokolonialni odnosi odvisnosti često ohranili tudi po tranziciji, ki je privedla k politični samostojnosti; zelo redko naletimo na postkolonialne probleme, ki ne bi koreninili v obdobju kolonializma (Calhoun, Dictionary of the Social Sciences – Postcolonialism 2000: 373).

Pri tem je treba opozoriti na dejstvo, da so tudi protikolonialna gibanja sama zelo redko predstavljala interese vseh državljanov neke kolonije. Po osamosvojitvi postanejo te razlike očitne. Zato ni presenetljivo, da so se, podobno kot njihovi indijski kolegi, afriški pisci po letu 1960 »čestokrat oddaljili od svojega naroda« (prim. Loomba 2005: 60). Nova, neodvisna država omogoča, da se sadovi osvoboditve porazdelijo selektivno in neenakomerno. Razgaljenje kolonialnega ustroja oblasti v nekdanjih koloniziranih državah še ne pomeni nujno izboljšanja položaja žensk, delavskega razreda ali kmetov. »Kolonializem« torej ni zgolj nekaj, kar naj bi prihajalo samo od zunaj, torej nekaj, kar temelji na tajnem dogovoru z notranjimi elitami, temveč je pojav, ki ga je mogoče reproducirati tudi znotraj same države. Zato tudi sam »postkolonializem« še zdaleč ni termin, ki bi ga bilo mogoče uporabljati kar vseprek, ne glede na vsa protislovja in specifične situacije, ki ga povzročajo.

Nekateri kritiki postkolonialnih študij¹ trdijo, da sta vztrajanje pri večplastnosti mnogoterih zgodovin in fragmentacija, ki jo povzroča, zelo škodljiva za razmišljanje o tem, na kakšen način se soočati s sodobnim globalnim kapitalizmom. Vse hujša fragmentacija in mobilnost skupnosti in ljudi namreč zahtevata novo kontekstualizacijo načinov in metod njegovega delovanja. Če danes še vedno vztrajamo pri argumentu mnogoterih zgodovin, nam tak vidik zamegli vpogled v mehanizem, s katerim se te zgodovine ponovno povezujejo v globalno delujočo ustroj multinacionalnega kapitala. Če nimamo uvida v ta mehanizem, ne bomo sposobni videti globalnih neravnovesij v porazdelitvi moči; na ta način postane svet »navidezno brezobličien« (prim. prav tam). Prehitra razširitev termina postkolonializem lahko dejansko na paradoksalen način zamegli tako nekdanje kot tudi sedanje situacije. Zato ne moremo trditi, da so vsi diskurzi in vse prakse »podrejanja« v vseh časih in povsod po svetu enaki. Sicer je mogoče, da sodobni imperializem restrukturira nekdanje kolonialne oblasti, vendar obojega še zdaleč ne moremo enačiti. Na čelu upora proti kolonialni prevladi so bile specifične oblike

nacionalnih bojev, ki ne morejo rabiti kot model boja proti neenakostim, s kakršnimi je opredeljen sodobni svetovni red. Mnogo uporov v postkolonialnem svetu je bilo namreč usmerjenih proti prav tistim silam in diskurzom, ki so v preteklosti botrovali formalni dekolonializaciji.

Zato se ne bomo spraševali samo o tem, kdaj se je postkolonializem zares začel, temveč tudi o tem, kje ga lahko najdemo. Čeprav »manjšina« ljudi, živečih na Zahodu (ki morda sploh ni manjšina v dobesednem smislu), morda deli z ljudmi, živečimi v deželah »tretjega sveta«, skupno zgodovino kolonialnega izkoriščanja, čeprav imajo oboji skupne kulturne korenine in čeprav oboje družji skupni upor proti dediščini kolonialne prevlade, pa moramo vendar upoštevati tudi dejstvo, da imajo oboji tudi različno zgodovino in trenutno živijo v različnih situacijah. Vzemimo kot primer Afroameričane in temnopolte državljane Južnoafriške republike; čeprav si oboji prizadevajo za rekonstrukcijo svojih izvornih kultur, pri tem ne moremo mimo dejstva, da so slednji marginalizirana večina prebivalstva v svoji državi, medtem ko so prvi državljani najmočnejše države sveta, pa čeprav je njihov položaj znotraj nje zgolj marginalen.

Paralelizmi diskurzov postkolonializma, spola in razreda

Iz omenjenega torej sledi, da je postkolonializem beseda, ki je koristna zgolj, če jo uporabljamo previdno in v razumnem okviru. V tem smislu jo lahko primerjamo s konceptom »patriarhata« v feministični miselnosti. Omenjeni koncept je uporaben tako dolgo, dokler z njim označujemo prevlado moških nad ženskami. Vendar pri tem ne smemo pozabiti dejstva, da so bile ideologije in prakse moške prevlade nad ženskami kulturno pogojene in različne. Patriarhalne strukture so bile v Angliji 16. stoletja drugačne kot danes. V obeh obdobjih pa so se med seboj še dodatno razlikovale glede na posamezne družbene razrede. Vse omenjene različne oblike angleških patriarhatov se zopet bistveno razlikujejo od patriarhatov na Kitajskem, ki se med seboj prav tako razlikujejo glede na različna obdobja in različne družbene skupine. Kljub temu pa imajo vsi ti patriarhati tudi nekaj skupnega, zato so morale feministične teorije krmariti med analizami univerzalnosti in posebnosti zatiranja žensk. Tako je beseda patriarhat izraz, ki je koristen, dokler povzema določeno strukturo neenakosti, pri čemer pa nikakor ne smemo pozabiti dejstva, da je koncept patriarhata v konkretni družbeni stvarnosti vselej tesno povezan z drugimi družbenimi strukturami. Podobno je tudi z besedo »postkolonialno«: to je izraz, ki je koristen kot splošni termin, vendar samo tako dolgo, dokler ostaja omejen na »proces osvobajanja od celotnega kolonialnega sindroma, ki se pojavlja v najrazličnejših oblikah, in kateremu se ne more izogniti nihče, čigar svet je bil zaznamovan s tovrstnimi pojavi: »postkolonialno je (oziroma bi moral biti) termin, ki rabi zgolj opisovanju in ne vsebuje nikakršnega vrednotenja« (Loomba 2005: 74).

Podobne debate so zaznamovale tudi razmerje med razredom in spolom. Čeprav je bil že Marx precej pozoren na zatiranje žensk, ni zmožal teoretizirati specifične spolnega zatiranja. Za feministke je bilo vprašanje kulture in ideologij pomembno iz več razlogov: pred njimi je namreč večina teoretikov zatiranje žensk razumela zgolj kot nekaj, kar je kulturno opredeljeno in se dogaja samo znotraj družine. Kot poudarja Ania Loomba (prav tam), je bilo izkoriščanje ženske delovne sile dojeto kot del splošnega izkoriščanja; ekonomske analize dotlej niso upoštevale specifične spola, temveč so se osredotočale zgolj na razredne razlike. Po

1 Tukaj je treba omeniti teoretike, kot so Alva, Dirlik in Spivakova.

drugi strani pa se pred feminističnimi študijami nihče ni resno ukvarjal z analizo družine ali s kulturo spolnosti oziroma z vprašanji o tem, na kakšen način so bile ženske pravzaprav marginalizirane. Žensko vprašanje je bilo v marksizmu v bistvu prezrto in seveda velja isto tudi za širšo intelektualno sfero takratnega časa. Tako je ostalo ključno vprašanje o tem, na kakšen način je zatiranje žensk povezano z delovanjem kapitalizma (ali drugih ekonomskih sistemov), odprto vse dotlej, dokler niso feministke začele povezovati ekonomskih in ideoloških vidikov zatiranja žensk. Iz podobnih razlogov so tudi vprašanja povezave rase in kolonializma zahtevala nov pristop. Vpliv kolonializma na različne kulture je neločljivo povezan z ekonomskimi procesi, ki jih vnaša v kolonije. Vendar je za razumevanje njune povezave treba podrobno raziskati tudi kulturne procese, ne zgolj ekonomskih. Vprašanje omenjene povezave je v zadnjih letih privedlo do ostrih sporov med različnimi teoretiki. Tisti iz kolonializiranih držav so vztrajno opozarjali na vprašanja, povezana z njihovimi izvornimi kulturami. Pri tem so poudarjali dejstvo, da so bile te kulture predmet kolonialnega zatiranja, po drugi strani pa so poudarjali tudi njihovo funkcijo v protikolonialnih uporih. Zato vsaka resna analiza kolonializma zahteva preoblikovanje kategorij, ki so bile vzpostavljene za razumevanje kapitalizma (kakršna je npr. kategorija razreda), in tudi ponoven razmislek o razmerju med sfero »kulture« ali »ideologije« na eni in sfero »ekonomije« ali »materialne stvarnosti« na drugi strani.

Že Franz Fanon, eden utemeljiteljev in osrednjih predstavnikov postkolonialnih študij, ki se je v 50. in 60. letih 20. stoletja tudi osebno udeležil alžirske vojne za neodvisnost, je nacionalizem obravnaval kot nujni in edini razpoložljivi vzvod kolektivne mobilizacije in osvoboditve. Še pred Saidom je opozoril na očitnost in nujnost zveze med ekonomskimi in socialnimi procesi ter preoblikovanjem znanja. Celo razvoj in reprodukcija sistemov znanja, ki so na prvi pogled preveč abstraktni, da bi jih lahko okužila kakršnakoli ideologija, denimo razvoj matematike, je namreč mogoče povezati z imperialističnimi projekti. Do te mere lahko trdimo, da so vsi diskurzi kolonialni. V tem kontekstu se nam pokaže tudi, da ideje družbenih sistemov niso zgolj odražale in opisovale, temveč so jih hkrati tudi (so)ustvarjale.

Problemi aplikacije postkolonialnih izhodišč

Postkolonialne študije so vsekakor pomemben in dragocen element medkulturnih raziskav. Nudijo nam specifično poznavanje političnih ozadij ter konceptualnih povezav med različnimi kulturami in hkrati opozarjajo na bistvena vprašanja oziroma jih odpirajo. Ta vprašanja razkrivajo večplastnost in mnogovrstnost metodoloških predpostavk, ki jih moramo pri tem upoštevati. Kljub vsem kritičnim pristopom, na katerih ta diskurz temelji in iz katerih izhaja, pa ostaja v svojem bistvu vendarle eden od diskurzov Zahoda; zato ne moremo mimo dejstva, da je večina postkolonialnih študij opredeljena tudi z določeno mero idejnega paternalizma² in da se pogosto osredotoča na koncepte, ki so pomembnejši za zahodne kot »nezahodne« kulture:

To, kar je ostalo za kolonializmom, je svet kompleksnih hegemonialnih struktur, ki ga ne moremo popolnoma opredeliti s tem, čemur pravimo neokolonialna ekonomska in politična razmerja. Celoten subjektivni svet, kate-rega ta koncept ne zaobjema, je kulturno tako kompleksen, da nas ne more čuditi, če se na postkolonialnem gleda kot na nekakšen literarni konjiček. Mi smo tisti, ki se pogovarjamo o knjigah in uživamo v umetnosti ter v najrazličnejših kulturnih produktih, ki krasijo naše knjižne police. Mi jih prebiramo in o njih razmišljamo, in ne toliko tisti, ki so dejansko predmet neokolonialnega izkoriščanja. In pri branju se še posebej osredotočamo na probleme neokolonialnega vzpostavljanja subjektov. Kot kaže, je nenehno ukvarjanje s problemi subjektivnosti privilegij Zahoda; prav to pa je konec koncev tudi osrednja obsedenost, ki merodajno določa postkolonialne debate (Siikala 1999: 48).

Čeprav so odnosi med t. i. zahodnjaki in predstavniki različnih kulturnih tradicij znotraj t. i. periferije opredeljeni z enostranskim in neenakim razmerjem politične in ekonomske premoči prvih, pa nam lahko prav vzorci prevladujočih okcidentalističnih predstav o »Zahodu« in »zahodnjakih« nudijo možnost vzpostavitve nove paradigme aktualnih medkulturnih dialogov, ki bi lahko prispevali k preseganju ustaljenih, na prej omenjenem razmerju nadvlade in podrejanja temelječih okvirov orientalističnega dojetanja in interpretacije t. i. »Nezahodnih« kultur in tradicij. Rezultati terenskih raziskav Sarah Lunaček (2008: 8), denimo, so nazorno pokazali na temeljne razlike med vzorci orientalistično in okcidentalistično pogojenega dojetanja »drugega«. Medtem ko gre pri prvih za skripturalno opredeljene, statične in v sebi zaokrožene paradigme, se predstave obravnavane populacije o Zahodu oblikujejo na podlagi ustno posredovanih osebnih izkušenj, kar omogoča večjo odprtost za dinamično sprememb, reevalvacij in reinterpretacij na podlagi novih izkušenj. Pri tem velja opozoriti predvsem na dejstvo, da lahko okcidentalizem nastopa tudi v funkciji potrjevanja in pozitivnega dojetanja lastne kulturne identitete predstavnikov obravnavanih kultur. Ta uvid je dragocen doprinos za pluralizacijo perspektiv in deentocentralizacijo znanstvenega diskurza. Na podlagi prepoznavanja in upoštevanja političnooblastne strukture (znanstvene) vednosti je zato mogoče poudariti in evalvirati tudi nove možnosti, ki jih za aktualne teoretske struje prinaša upoštevanje dialoščnosti in samodekoloniziranja vzorcev oblikovanja spoznanja. Kompleksna narava nas pri tem med drugim sooča tudi s problematiko kulturne pogojenosti aksioloških sistemov, ki rabijo kot idejno vezivo različnih tradicij in družbenih stvarnosti. Kako torej najti pot do vzajemnega razumevanja?

Vsi različni, a eni bolj kot drugi

Odnos med kapitalističnimi in predkapitalističnimi oblikami proizvodnje ni zgolj koeksistenčen, temveč je odraz različnih načinov proizvodnje, ki se strukturirajo v določenih razmerjih prevlade in podrejanja. Tovrstna analiza je nadvse koristna za razumevanje vprašanja o tem, zakaj kapitalizem ni povsod enostavno odstranil vseh predkapitalističnih formacij in razmerij. V interesu kapitalizma samega je namreč, da se določene starejše družbene strukture ne transformirajo popolnoma in da se določene starejše na rasnih in etničnih hierarhijah temelječe oblike izkoriščanja še naprej ohranjajo in zagotavljajo poceni delovno

2 To bi lahko v določeni meri trdili tudi za tiste avtorice, ki prihajajo iz tako imenovanega tretjega sveta oziroma s »periferijah območij«; čeprav bi jih lahko opredelili kot 'glasove prizadetih' (*voices of the affected*), gre pri njih večinoma za na Zahodu izobražene osebe, ki pišejo v zahodnih jezikih in uporabljajo metode zahodne znanosti.

silo. V preteklosti je suženjsko delo na plantažah zagotavljalo najcenejšo delovno silo; danes igra podobno vlogo nekapitalistični sektor. Kapitalizem obstaja vzporedno z drugimi oblikami proizvodnje, ki ga hkrati »odražajo«.

Alternativo za reševanje neenakih razmerij oblasti v globalnem smislu je postavil Samir Amin v delu *Evrocentrize*, v katerem perifernim območjem predlaga strategijo *delinkinga*, s čimer razume emancipacijo in osvoboditev izpod ekonomske in kulturne podrejenosti, v kateri se je znašla večina nekdanjih kolonij ali semikolonij. Inicijativo za *delinking* bi morala prevzeti patriotska, vendar nehierarhično in nenacionalistično organizirana gibanja s samih območij globalne periferije. Motivacijo za ponovno vzpostavitev specifične kulturne identitete in sovpadajočega vrednostnega sistema bi morala ta gibanja črpati iz pozitivnih vidikov lastne tradicije.

Vprašanje o tem, na kakšen način se z naštetimi problemi soočamo raziskovalci, je povezano z vprašanjem naših zmožnosti sprejemanja dejstva, da s soočanjem z drugačnostjo širimo svoja obzorja. Kot pravi Charles Taylor, pa je pri tem še pomembnejše priznanje dejstva, da smo tudi sami še precej oddaljeni od tistega poslednjega obzorja, na katerem se dejansko lahko razkrije relativnost našega sveta različnih kultur.

Seveda tudi takšno preučevanje konec koncev (nujno) še vedno izhaja iz premis tradicionalnega evropskega družboslovja in humanistike. Vendar njegov osrednji motiv ni zgolj v spoznavanju nekakšne »tuje kulture«, temveč tudi v relativizaciji sistemov vrednot in struktur dožemanja. Ta relativizacija se prikazuje in hkrati izhaja iz uvida v notranjo zaključenost konkretnih zgodovinskih, ekonomskih, političnih in kulturnih sklopov, ki tvorijo materialne in idejne temelje obravnavane družbene stvarnosti. Tovrstni splošni uvidi so prvi pogoj za vsakršno resnično medkulturno študijo, hkrati pa tudi za vsakršen pristni medkulturni dialog. To pa zahteva ne samo veliko časa in potrpljenja, temveč predvsem dobršno mero rahločutnosti. Le tako smemo upati, da v soočanju s kulturnimi tradicijami »drugih« ne bomo samo kar naprej strumno korakali po poti najsmotnejše racionalnosti in se počasi, a zanesljivo spremenili v strokovnjake in strokovnjakinje brez duha, ampak da bomo nekoč resnično lahko dokazali sposobnost, ki je v tem pogledu morda najpomembnejša: sposobnost neobremenjenega učenja.

Literatura

- AHMED, Leila: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- AMIN, Samir: *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 1989.
- APPIAH, Anthony K.: Identiteta, avtentičnost, preživetje: multikulturne družbe in družbena reprodukcija. V: Nikolai Jeffs (ur.), *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Krtina, 2007, 339–353.
- BERNINGHAUSEN, Jutta in Birgit Kerstan: Warum in die Ferne schweifen? – Zu unserem Verständnis als Forscherinnen. V: Sozialwiss. Forschungen zu Frauen (ur.), *Beiträge* 1990: 27. Köln: samozaložba, 1990, 109–119.
- BHABHA, Homi K.: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism. V: Francis Barker idr. (ur.), *The Politics of Theory*. Colchester: University of Essex, 1983, 189–200.
- BRUGES, James: *Das Kleine Buch der Erde*. München: Rieman, 2006.
- CALHOUN, Craig (ur.): *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ERDHEIM, Mario in Maja Nadig: Größenphantasien und sozialer Tod. V: Sozialwiss. Forschungen zu Frauen (ur.), *Beiträge* 1990: 27. Köln: samozaložba, 1990, 10–27.
- LOOMBA, Ania: *Colonialism, Postcolonialism*. London: Routledge, 2005.
- LUNAČEK, Sarah: Percepcija Evropejcev in Američanov ter predstave o Zahodu v Agadezu (Niger). Doktorska disertacija. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Univerze v Ljubljani, 2008.
- MIES, Maria: Frauenforschung oder feministische Forschung? V: Sozialwiss. Forschungen zu Frauen (ur.), *Beiträge* 1989: 11. Köln: samozaložba, 1989, 11–26.
- NAMJOSHI, Suniti in Gillian Handscombe: Lost Species. V: Sozialwiss. Forschungen zu Frauen (ur.), *Beiträge* 1990: 27. Köln: samozaložba, 1990, 109–119.
- PORTER, Denis: Orientalism and its' Problems. V: Peter J. Cain in Mark Harrison (ur.), *Imperialism – Critical Concepts in Historical Studies*. London: Routledge in Taylor and Francis, 2001, 60–73.
- SAID, Edward W.: *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*, 4. izd., Middlesex in Harmondsworth: Penguin Books (1. izd.: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1978), 1995.
- SIKALA, Jukka: Writings between Cultures. V: Jopi Nyman in John A. Stotesbury (ur.), *Postcolonialism and Cultural Resistance*. Joensuu: Joensuu yliopiston humanistinen tiedekunta, 1999, 48–58.
- TAYLOR, Charles: Politika priznavanja. V: Nikolai Jeffs (ur.) *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Krtina, 2007, 291–337.

Ethical Issues in Intercultural Research and Postcolonial Studies

The problems of intercultural communication have no longer been reduced only to theoretical issues but seem to become increasingly embedded into our everyday life. We have been confronted with the necessity of establishing intercultural dialogue in various institutional, as well as non-governmental, activities and practices. When social, economic, and political problems are viewed as being culturally determined this may result in a biased transmission of dominant values; it namely helps to construct an alleged cultural superiority of the dominant cultural milieu, therefore presenting its values as the sole criteria of progress. Instead of abolishing them, such practices therefore continue to uphold inequality and stigmatization. A basic understanding of intercultural interactions is therefore of central importance for the establishment of new social ethics suited to the global world of today. In view of this, the article introduces theoretical paradigms which determine such interactions, and indicates new possibilities of transcending the cultural and ideological dichotomies of the center-periphery model. The central subject has been placed within the context of postcolonial theoretical discourses and of a critical examination of orientalism. The article also points out a careless application of some crucial paradigms in current postcolonial discourses. It warns against persistent perseverance on the many layers of histories and stresses the fragmentation resulting from such perseverance, which may be rather harmful if we want to reconsider how to face the modern world of global capitalism. The article shows that discourses and practices of »subordination« are definitely not the same in every part of the world not at any time. The theoretical framework of this article is based on a critical distance and a rigorous examination of prevailing epistemological, methodological, and cultural presumptions in the study of »non-European« and »non-Western« societies.