

Edward Saids motstånd

Postkoloniala perspektiv på reception

Klas Grinell

För att det ska vara möjligt att diskutera hur postkolonial teori recipierats i Sverige måste man först ha ett svar på frågan vad postkolonial teori är. Den här artikeln kommer att misslyckas med att ge ett svar. Därför kommer jag istället att diskutera varför vi kanske inte ens bör ge ett svar på frågan, och därmed inte heller tala om en reception av postkolonial teori i Sverige. För att misslyckas måste man dock försöka. Alltså kommer här några svarsförsök.

Vad är postkolonial teori?

Robert J. C. Young, som är en av dem som ägnat mest energi åt att svara på frågan, har hävdats att det finns två initiationsriter till att bli postkolonial kritiker. Dels ska man kritisera Edward Saids bok *Orientalism* – som ofta lyfts fram som fältets grundtext – för dess brist på teoretisk förfining, dels ska man förklara varför postkolonialism är en omöjlig benämning på det perspektiv man har.¹

Det är väl en definition så god som någon, och det finns nog forskare i Sverige som utifrån det kan klassas som postkoloniala.

Ett vanligare sätt att avgränsa postkolonialism är att säga att det inkluderar allt akademiskt arbete som utgår från teoretiserande kring det postkoloniala triumviratets texter; Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak och Homi K. Bhabha.²

Enligt Nationalencyklopedins ordbok är postkolonialism ett ”heterogent forskningsfält som utifrån studier av litteratur, konst, historia, samhällsvetenskap och humaniora problematiserar den västerländska kunskapstraditionen och dess förankring i globala relationer av dominans och underordning”.³

Den kanske förste och viktigaste som förde ut dessa diskussioner i den svenska offentligheten var litteraturvetaren och kulturjournalisten Stefan Jonsson, genom sina böcker *De Andra* som utkom i april 1993 och, i högre grad, *Andra platser* från hösten 1995. Speciellt den andra boken har ambitionen att introducera postkolonial teori för en svensk publik. Strömningen verkar emellertid uppfattas som så ny och okänd att den inte omtalas under det namnet i förlagets presentationsmaterial eller bokens baksidestext. I förordet säger Jonsson emellertid att boken kan ”läsas som en provisorisk handledning i så kallad postkolonial teoribildning”.⁴

Av svenska forskare har jag flera gånger hört att Sven Lindqvist inspirerat till intresset för postkoloniala frågor. Framförallt gäller det boken *Utrota varenda jävel* från 1992. Men det går att finna tematiska frön till den studien redan i *Myten om Wu Tao-tzu* från 1967. Samtidigt är det svårt att se någon koppling mellan Sven Lindqvist och de tänkare som brukar räknas till det postkoloniala fältet. Trots att Edward Said disputerade på en avhandling om Joseph Conrad och har skrivit om hans författarskap i nästan alla sina böcker, nämns inte Said en enda gång i *Utrota varenda jävel*, som är centrerad kring Conrads *Mörkrets hjärta*. Däremot är själva fokuseringen på de koloniala relationerna i *Mörkrets hjärta* ett centralt och återkommande exempel inom postkolonial kritik och skulle kunna kallas ett postkolonialt tema.

En av de första att i Sverige anlägga ett postkolonialt perspektiv på Conrad var professorn i engelskspråkig litteratur Raoul Granqvist i en artikel om Olof Lagercrantz bok *Färd med Mörkrets hjärta* i *Västerbotenskuriren* i maj 1984. Granqvists inriktning på afrikansk litteratur ledde honom tidigt in på fältet *post-colonial literatures*.⁵

Med dessa få svenska exempel har en slags motsättning etablerats: består postkolonial kritik av en samling teman, eller är det en teoretisk tradition som formas av vilka idéer och tänkare man influeras av? Ordboksdefinitionen ovan lutar mot den tematiska definitionen, i introducerande texter är traditionsperspektivet ofta starkare. Nämnde Robert Young härleder på ett ställe postkolonialismen till Sartre, på ett annat till den andra kommunistiska internationalen och de antikoloniala motståndsrörelserna.⁶

I handböcker om postkolonialism framstår det nämnda postkoloniala triumviratet som den självklara kärnan; Said, Spivak och Bhabha. Stefan Jonsson, som kan ses som en postkolonial nestor i Sverige, sammanfattar i en DN-artikel om den försenade receptionen av postkolonial teori i Frankrike det hela kärnfullt:

Said angav kärnan i det postkoloniala tänkandet: dels en reflexion över hur kolonialismen än i dag präglar tänkesätten i de gamla kolonialmakterna och i samhällen som varit koloniserade, dels ett försök att utarbeta en ny syn på kulturmötenas dynamik.

Said summerade argumentet i sin banbrytande bok *Orientalism* från 1978. Kort därpå utarbetade Gayatri Spivak och Homi Bhabha liknande sätt att tolka västvärldens förhållande till sin koloniala periferi. Stuart Hall och Paul Gilroy vid den så kallade Birminghamskolan lade samtidigt fram besläktade perspektiv när de analyserade de etniska relationerna och rasismen i Storbritannien, allt medan Salman Rushdie, Toni Morrison, Derek Walcott, Nadine Gordimer och andra visade hur försöken att nå bortom den koloniala erfarenheten alstrar ett nytt slags världslitteratur. Och i Indien började en rad historiker under Ranajit Guhas ledning skriva Indiens kolonialhistoria underifrån.

Så kan man kortfattat teckna den strömning som slog rot i akademiska och intellektuella miljöer i hela världen omkring 1990, Sverige inbegripet.⁷

På bredare front var det först fram mot sekelskiftet som de postkoloniala strömningarna introducerades och översattes för svensk publicering. Den fylliga introducerande antologin *Globaliseringens kulturer*, där Said, Spivak, Bhabha, Stuart Hall, Fanon med många flera är representerade i urval och introduktion av sociologerna Chatarina Eriksson (sedermera Thörn) och Håkan Thörn, samt freds- och utvecklingsforskaren Maria Eriksson Baaz, publicerades 1999.⁸ Ett begränsat antal texter i urval av vetenskapsteoretikern Catharina Landström presenterades 2001 i antologin *Postkoloniala texter* och året efter kom den av idéhistorikern Mikela Lundahl redigerade *Postkoloniala studier*.⁹ Noterbart är att alla dessa redaktörer var Göteborgsbaserade.

Var går postkolonialismens gränser?

Man kan se att det i ökande grad började talas om postkoloniala teorier i Sverige under 1990-talet. Men var går gränserna mellan det som är postkolonial teori och andra besläktade perspektiv? Hur ska man finna avgränsningar mot fält som till exempel intersektionalitetsteorier, anti-rasism och *white studies*, världssystemsteori och (anti)globaliseringsteorier? Det är väl uppenbart att de delvis går in i varandra, överlappar och integreras i ett större fält av kritik mot nord/västs globala dominans.

Men varje samlande benämning på en samling drivkrafter och utgångspunkter riskerar att dölja mer än den förklarar. Som vetenskapssociologen John Law uttryckt det: Världen är en röra, vetenskapliga metoder är fyrkantiga. Vad har vi egentligen förklarat genom att utplåna all röra och placera den i fyrkanter med snygga etiketter? Om världen är rörig bör väl snarare vetenskapliga beskrivningar av den också ta fasta på röriheten och ständigt göra oss påminda om att det enskilda exemplet aldrig passar in i fyrkantiga mallar.¹⁰

Det är i mina ögon en av den idiografiska traditionens viktiga bidrag till en idéhistorisk syn på världen. Om det också är en grundtes inom postkolonial kritik så är ibland hermeneutisk idéhistoria mer postkolonial än många arbeten som räknas som postkoloniala. Förvirrande och motsägelsefullt.

Min preliminära ståndpunkt blir att receptionsstudier nog bara är fruktbara när de fokuserar en enskild tänkare och hennes specifika författarskap. En idiografiskt inriktad humaniora bör värja sig mot den samhällsvetenskapliga modellen att klumpa ihop enskilda situerade försök att förstå specifika problem under etiketter som i sin tur kan klassificeras som teori eller metod och bli till en föga talande innehållsdeklaration i en standardiserad och poängbedömd vetenskaplig produkt för cirkulation på en internationaliserad nord/västlig marknad.

Jag känner ett motstånd mot försöken att skapa ordning genom att sätta etiketter. – ”Men då blir det så svårt att navigera på ett nytt fält”, kan man invända. Jo, visst är det väl så. Men jag tycker inte en inom-idéhistorisk publikation som *Lychnos* är platsen för handboksintroduktioner. I grundläggande introduktionskurser löser etiketter och kategorier pedagogiska problem. Men det är stor skillnad mellan pedagogiska problem och problem som beror på tillvarons rörlighet. Om vi löser det som i grunden är aporier med snygga pedagogiska knep och kategoriseringar har vi möjligen åstadkommit en lättillgänglig framställning. Men om det område vi försöker beskriva inte är lättfattligt kan nyttan med den förenklade förklaringen visa sig vara högst tveksam. Framställningen måste alltså vara mer precis och specifik. Hur?

Låt oss återgå till antagandet att det postkoloniala fältet initierades 1978 med publiceringen av Edward Saids bok *Orientalism*.

***Orientalism* som postkolonialismens grundtext(?)**

Vad i *Orientalism* är det egentligen som är postkolonialt? Ordet förekommer inte där. Boken behandlar ett ganska spretigt material som inte på något entydigt sätt är kolonialt. På ett grundläggande plan handlar det om något som visar sig allra tydligast i Saids andra stora verk på samma tema, *Culture and imperialism* – en argumentation om att den västerländska humanistiska kulturen inte är frikopplad från den västerländska imperialismen. Men det är uppenbart att Said inte var först med att hävda detta. Däremot var han först med att använda för tiden hipa teoretiker som Foucault, Gramsci och Freud för att förklara sambandens former och drivkrafter. *Orientalism* är kanske postkolonial i det sätt på vilket den kombinerar ett tema med en specifik teoretisk tradition.

Orientalism kom som sagt 1978. Carl Rudbeck, då främst kallad litteraturvetare och arabist, recenserade boken i *Svenska dagbladet* den 1 april 1979. I övrigt väckte boken ingen större uppmärksamhet i svensk offentlighet och Edward Said förekom inte i svensk dagspress kulturdebatt förrän under 1990-talets första år, och då främst som palestinsk intellektuell. Den första text av Said jag funnit översatt till svenska är ”Tankar om exil” som publicerades i *Ord och bild*, nr 1, 1986. Said ges en sidas introduktion av Mikael Löfgren som tydligt utgår från att Said är okänd för läsekretsen. Löfgren nämner naturligtvis boken *Orientalism*, Saids perspektiv presenteras som kontrapunktiskt och det finns inget omnämnande av uttalat postkoloniala teman eller begrepp.¹¹

Året därpå publicerade *Häftan för kritiska studier* en översättning av Saids artikel ”Orientalism som imperialism”, som introducerades av religionshistorikern Erik af Edholm. Här får orientalismtanken en bredare presentation. Men det dröjde fram till augusti 1993 innan Ordfront publicerade den svenska översättningen av *Orientalism*. Att boken fick ett

förord av Sigrïd Kahle som innehåller en tämligen apologetisk historik över svensk orientalism tyder väl på att det inte fanns någon tydlig postkolonial agenda på förlaget. Hos Kahle finns inget som tar fasta på vilken rörelse Saïds bok skapat inom akademien.¹²

Det är således vanskligt att se introduktionen av Edward Saïds författarskap i Sverige som synonymt med ett intresse för postkolonial teori. En berättelse om den svenska receptionen av Saïds författarskap tar andra vägar och inkluderar en hel del andra personer än vad ett fokus på postkolonialism skulle finna. Även om en saïdsk receptionshistoria kan låta sig skrivas blir den något delvis annat. Saïd själv har dessutom ifrågasatt fruktbarheten i att förflytta en teori från sin tillkomstmiljö till andra platser. Istället för att följa Saïds spår i Sverige tänker jag ge mig ner i en av hans texter.

I intervjuer framhöll Saïd ofta att han aldrig velat skaffa sig lärjungar.¹³ Saïds arbete var enligt honom själv aldrig menat att bilda skola eller utveckla en teori som andra skulle använda. Redan under det tidiga 1980-talet, innan han själv blivit en postkolonial ikon, förde Saïd en mer teoretisk diskussion kring varför teorier ofta förlorar sin kraft när de recipieras i andra sammanhang än det där de utvecklats. I artikeln ”Traveling theory” analyserar han vad som händer när en teori förflyttas från en social kontext till en annan.¹⁴

Teorier kan inte recipieras

Det finns enligt Saïd tre eller fyra aspekter involverade i teoriers resor. Till att börja med finns det alltid en ursprungsplats; en samling omständigheter som lett till att en teori formulerats. För det andra finns alltid själva resan; ett avstånd som teorin förflyttats, från sitt uppkomstsammanhang till ett annat rum och en annan tid där den får ny uppmärksamhet. För det tredje finns en rad omständigheter som gör det möjligt att teorin uppmärksammas i ett nytt tidrum, omständigheter som alltid oundvikligen förändrar teorin och anpassar den till ett nytt sammanhang. För det fjärde kan det till slut, om resan når sitt mål, finnas en accepterad och anpassad teori som används i det nya sammanhanget och anses ha en självklar plats där.

Frågan är om det kan sägas vara samma teori som används på de två olika platserna? Saïd menar att det är omöjligt att ge ett generellt svar på den frågan. Vad vi kan göra är att följa specifika teoriers resor och se hur de i varje givet tillfälle påverkas och förändras av sina resor. Därifrån kan vi sedan dra vissa generella slutsatser.

Saïds huvudexempel i artikeln är György Lukacs *Historia och klassmedvetande* som han menar är rättmätigt berömd för sin analys av förtingligandet i varufetishismens tidsålder. Saïd utlägger hur Lukacs genom analyser av Descartes, Kant, Fichte, Hegel och Marx visar hur det borger-

liga subjektet har passiviserats och privatiserats i och med kapitalismen. Lukacs beskriver det på ett sätt som bara en ung tysk filosof skulle kunna, med ett språk övermättat av abstraktioner och metafysik, säger Said. Men, påpekar han, den språkliga formen får inte leda till att vi bortser från att Lukacs också var engagerad i en politisk upprorsakt. Hans teori är formulerad för att utmana förtingligandet och det borgerliga system som det bär upp. Lukacs teori kan framstå som ännu ett uttryck för en världsfrånvänd tysk filosofi, men för honom var den en integrativ del av en revolutionär kamp. För Lukacs handlade det om att skapa ett proletärt klassmedvetande i motstånd mot kapitalismen i hans egen omgivning. Teorin får sin sprängkraft genom att den är en del av en konkret och situerad kamp, menar Said. Lukacs var aktivist och teoretiker samtidigt – de bägge sidorna förstärkte varandra.

Efter att ha lagt ut sin tolkning av Lukacs storhet går Said vidare till Lucien Goldmann, som med boken *Le Dieu caché* enligt Said står för ett av de första och mest imponerande exemplen på en akademisk användning av Lukacs teori om förtingligandet. I Goldmanns analys, som utgår från texter av 1600-talstänkarna Blaise Pascal och Jean Racine, översätts klassmedvetandet till *vision du monde*; ett slags kollektivt medvetande uttryckt i dessa framstående skribenters verk.

Goldmann menar att dessa författare får sin världsbild från de specifika politiska och ekonomiska omständigheter som de delade. Goldmann ser Pascals och Racines texter som uttryck för en specifik världsbild, en världsbild som delades av den jansenitiska grupp de tillhörde och som var ett uttryck format av deras sociala och ekonomiska villkor. Goldmann använder Lukacs för att förklara hur och varför man kan läsa intellektuella texter som historiska uttryck för en specifik social och ekonomisk ordning. Teorin har i Goldmanns händer förvandlats från en integrativ del i en revolutionär strävan, till ett kliniskt forskningsverktyg. Goldmann delar i och för sig Lukacs politiska ståndpunkter, men hans arbete springer inte ur något aktivistiskt behov eller ur några militanta omständigheter, säger Said. Därmed innebär Goldmanns recipiering att teorins upproriska funktion försvinner, och följden är att Goldmann domesticerat teorin. För Lukacs var utforskandet av klassmedvetandet en nödvändighet för att kunna genomföra en revolution han själv var konkret inblandad i att försöka få till stånd. Hans teori kom till för att få proletariatet att se dissonansen mellan medvetande och objektiva förhållanden. Hos Goldmann däremot har teorin förvandlats till ett akademiskt verktyg som möjliggör en materialistisk analys av relationen mellan text och kontext, mellan del och helhet. Lukacs skrev *för* ett sammanhang, inte bara *i* ett sammanhang, hans ambition var sant marxistisk: att förändra världen, inte bara att förklara den. När hans teori flyttas från Ungern efter första världskriget till Paris efter det andra reduceras den till ett forskningsverktyg som används för att förklara historiska samband.

Goldmanns användning av Lukacs togs senare upp av den brittiske marxistiske litteraturvetaren Raymond Williams. Said beskriver hur Williams var skolad i en cambridgsk litteraturforskning där man inte menade sig ha något behov av teori (en ståndpunkt som kan påminna om en lindrothsk syn på idéhistoria). För Williams blev Goldmanns besök i Cambridge 1970 en omstörtande händelse. Cambridges litterära värld mötte en ny kontinental teori. Via Goldmann fick man enligt Williams tillgång till Lukacs teoretisering av den samhälleliga totaliteten, man fick ett redskap för att höja sig över analyserandet av detaljer. Utifrån teoretisk grund kunde man nu tala om en social totalitet där förtingligandet påverkade människors subjektivitet, vilket för Williams var revolutionerande. Said påpekar dock lite raljant att Lukacs hade större och mer praktiska mål med sin teori än att skaka om några brittiska litteraturforskare.

Said noterar samtidigt att Williams såg att det fanns problem med hur Goldmann använde Lukacs som teori. Om teorin hjälper oss se att moderna medvetanden utan undantag produceras av en social totalitet där förtingligandet styr, måste det väl också betyda att alla tillgängliga litteraturanalyser är bestämda av denna totalitet. Hur kan man komma bortom det? Vart tog befrielsen vägen? Det som vid första anblicken framstår som ett metodologiskt genombrott kan visa sig vara en fälla, anmärkte Williams. Den teoretiska insikten kan få oss att tala om att allt är samhälleligt betingat, men med ett anspråk om att vi avtäckar världen på ett sätt som den åberopade teorin hävdar är omöjligt.

Said menar utifrån dessa exempel att en teori som reser och recipieras i ett nytt sammanhang där andra mål knyts till den tenderar att reduceras, kodifieras och institutionaliseras till en fast och lättanvänd dogm.

Ett ytterligare exempel finner Said i Michel Foucaults författarskap, ett författarskap som Said själv var en viktig introduktör av i USA.¹⁵ Foucault har på senare tid hävdad att temat för hans arbete varit relationen mellan kunskap och makt, skriver Said (1982). Men Said menar att kraften i Foucaults tidiga verk, som Said alltid höll högst, kom av att han då inte hade utvecklat någon tydlig teoretisk ram. I de tidiga arbetena talar Foucault väldigt lite om makt. När Foucault senare lämnar de detaljerade arkivbaserade analyserna för mer abstrakta diskussioner om makt blir det som var hans metodologiska genombrott till en teoretisk fälla, menar Said. Det sker alltså redan i Foucaults eget författarskap, men blir än tydligare i receptionen av det, där det som oftast reduceras till ett antal teoretiska ståndpunkter och analysmetoder. Foucaultsk teori har inget att ge den som kämpar för frihet, hävdar Said. Trots att Foucaults arbete är mycket sofistikerat och har inspirerat Said själv till grundanalysen i *Orientalism* menade Said att han hade mer respekt för Noam Chomsky än Foucault, trots Chomskys mycket mer grovmaskiga analys. Chomsky kan inspirera till befrielse, Foucault inspirerar till maktexeges och defaitism, säger Said.¹⁶

En humanistisk kritikers roll är enligt Said inte att recipiera teorier. Hon bör bjuda motstånd mot teorier och öppna dem mot de mångtydigheter som varje konkret situation innehåller, istället för att abstrahera bort det konkreta för att konstruera en effektiv och entydig teori.

Att utgå från sin subjektiva position

Till dessa resonemang bör också läggas Suids insisterande på att det alltid är den förtryckte, inte förtryckaren, som ska utveckla och visa befrielsens vägar.¹⁷ Att till de privilegierade platser som svensk akademi oftast utgör recipiera en teori om förändring utvecklad av motståndsaktörer i olika förtryckande sammanhang är att radikalt förändra deras halt. Bruket av en teori kan inte frikopplas från brukarens perspektiv.

Därför ser jag också en stor skillnad mellan att inspireras av postkoloniala analyser för att analysera koloniala relationer underifrån, och att inspireras av dem till att bedriva en immanent kritik av svenskhetens kopplingar till koloniala strukturer. Maktförhållandena är så skilda att det inte kan utmålans som att vara samma sak. Subjektivitet och makt bör ställas i fokus, snarare än teoretiska influenser och positioneringar. Det kan tyckas vara en ståndpunkt som underkänner traditionell humanistisk inlevelse som en väg till att kunna analysera vilka material som helst. Jo, visst är det så. Att ha egen erfarenhet av utsatta subjektspositioner öppnar en dimension som en intellektuell inlevelse svårigen kan nå. I vissa frågor är nog det bästa vi med genomtableerad hemhörighet kan göra att stiga åt sidan och ge andra plats.

Suids tes om att ett levande teoretiskt arbete springer ur subjektiva behov av befrielse får empiriskt stöd om man betraktar många av dem som brukar kallas postkoloniala tänkare. Teorierna om koloniserade subjekt har till övervägande del utvecklats av personer som själva haft erfarenheter av koloniala situationer, som arbetat med ett västerländskt kulturarv som inte entydigt räknat dem till sina arvtagare, det gäller från negritudetänkare som Senghor och Césaire till den yngste i triumviratet, Homi Bhabha.¹⁸ Det går att spåra en sådan dimension hos de flesta av den postkoloniala kritikens viktigaste tänkare.

Det dominerande vänsterperspektivet inom det postkoloniala tänkandet är naturligtvis kopplat till den marxistiska traditionen. Marx var från en tämligen välmående miljö, men han var en tänkare vars teoretiserande i alla fall under senare delen av hans liv bottnade i ett konkret politiskt, aktivistiskt engagemang. Den koppling Robert Young gör mellan postkolonialismen och de kommunistiska internationerna är ett försök att stärka den aktivistiska politiska aspekten av det postkoloniala tänkandet.¹⁹

Post-epitetet i postkolonialism delar perspektivet med, och hämtar från, postmodernism, mer precis poststrukturalism. Poststrukturalismen bru-

kar man knyta till Jacques Derrida. Han ses ofta som en universitetsfilosof ganska fjärran från aktivism. Men om vi går till Derridas biografi kan vi se att han liksom flera andra som förknippas med den tidiga postmodernismen har koppling till Algeriet. Derrida var algerisk, sefardisk jude. Han utsattes för Vichyregimens antisemitism, som var extra stark i det algeriska departementet. Han häcklades och blev slagen på grund av sin judiskhet, och avstängdes nästan ett helt år från skolundervisning för att han var jude. Derrida fostrades och undervisades i den franska kulturen samtidigt som dess brutalitet blev allt mer uppenbar och grov i Algeriet. Det bör inte underskattas vad dessa erfarenheter betydde för Derridas förmåga att lokalisera motsättningar i den västerländska traditionen. Man kan säga att hans teoretiska genombrott kommer ur behovet av att bringa reda i djupt personligt upplevda motsättningar.²⁰ Vid sidan av Derrida är Foucault den viktigaste poststrukturalistiska tänkaren som ofta förekommer inom postkoloniala skrifter. Det är inte heller svårt att se att Foucaults känslighet för exkluderingsmekanismer i modernitetens institutioner och diskurser kan böttna i personliga erfarenheter sprungna ur mötet med den normerande sexualiteten i Foucaults uppväxtmiljö.

Den koloniala delen av det postkoloniala tänkandet kan kopplas till antikoloniala ledare och teoretiker som till exempel Kwame Nkrumah, Senghor, Césaire och Julius Nyerere. Personer som väldigt uppenbart teoretiserade för att uppnå praktiska, politiska mål – självständighet.

En av de tidigaste att binda samman en politisk antikolonialism med en mer filosofisk diskussion om subjektet på ett sätt som förebådar postkolonialismen var Frantz Fanon. Även hos Fanon är det uppenbart att hans teoretiska arbete stammar ur ett djupt känt behov att relatera den koloniserades subjektivitet och den antikoloniala kampen till den västerländska tanketraditionen och den egna positionen.

Fanons sista bok *Jordens fördömda* kom på svenska i två olika översättningar på 1960-talet, med Sartres berömda och kritiserade förord, först 1962 och igen 1969.²¹ Skulle man rent av kunna tala om en tidig svensk postkolonialism i receptionen av *Jordens fördömda*? Nja, det är kanske framförallt när det antikoloniala patos som finns i *Jordens fördömda* läses vid sidan av *Svart hud, vita masker* som Fanon kan kallas för en postkolonial banbrytare. Det är ett sätt att förklara skillnaderna, och övergångarna, mellan en antikolonial Fanonreception som koncentrerade sig på kampen och *Jordens fördömda*, och en postkolonial reception som i ljuset av den antikoloniala kampens framgång intresserar sig för hur kolonialismen påverkar de inblandade objekten och hellre läser *Svart hud, vita masker*. Internationellt har Homi Bhabha varit ledande i den senare riktningen, framförallt genom förordet ”Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Condition” i 1986 års engelska nytgåva av *Black skin, White masks*. *Svart hud, vita masker* kom på svenska 1995, med förord av idéhistorikern Michael Azar.

Att alla de tidiga postkoloniala tänkarna är migranter med olika slags ursprung i koloniserade områden visar också på att tänkandet sprungit ur personliga upplevelser, att det handlar om att skapa sig ett rum, inte bara om en akademisk kritik. Man kan lägga märke till att i alla fall Said, Spivak och Bhabha alla tre kommer från tämligen aristokratiska miljöer i den koloniserade världen. Det förklarar varför just de fått plats vid de västerländska prestigeuniversiteten, men det kan också vara en orsak till varför de upplevde de exkluderande dimensionerna av den västerländska traditionen djupare.

Att på detta sätt fokusera på varje tänkares subjektiva position vore en möjlig tolkning av vad postkolonial kritik är och kan vara. Det omöjliggör egentligen en reception av någon postkolonialism, möjligen kan man tala om en postkolonial kritik, eller ett perspektiv av vilket man kan inspireras till att använda sina egna upplevelser av traditionens exkluderings som grund för ett eget kritiskt arbete. Om vi ska tala om en sådan reception handlar det inte så mycket om öppna referenser, och väldigt lite om appliceringar av postkoloniala tänkares modeller. Snarare skulle en influensstudie handla om att finna dem som i relation till postkoloniala författare funnit kraft att utveckla sitt eget perspektiv.

Även om jag på många sätt sympatiserar med en sådan sträng aktivistisk syn inser jag att den inte motsvarar verkligheten. Och på samma sätt som Said kan uppskatta Lucien Goldmanns arbete trots att det akademiserar och domesticerar Lukacs revolutionära teorier kan jag finna exempel på en akademiserad postkolonialism som producerat intressanta arbeten. Men det är viktigt att se och påpeka skillnaden.

Raoul Granqvist, som tidigare nämnts som en av de tidiga förespråkarna för postkoloniala perspektiv i Sverige redigerade den redan 1999 publicerade antologin *Svenska överord. En bok om gränslöshet och begränsningar*. Hans introduktion tar tydligt avstamp i postkoloniala teman och genomsyras av postkoloniala begrepp. Som många antologier följs detta i varierande grad upp i de tretton artiklar som utgör boken, artiklar som är skrivna av litteraturvetare, idéhistoriker, etnologer, religionsvetare, sociologer och statsvetare. Men alla, utom den malplacerade etnologen Åke Daun, utmanar på olika sätt tanken om svenskhet. De tydligaste och mest genomgående teoretiska influenserna kommer från boken *Orientalism*.²²

En annan tidig samling svenska artiklar med uttalat postkolonial inriktning återfinns i den av Louis Faye och Michael McEachrane redigerade *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv*, från 2001. Raoul Granqvist medverkar även och den annars inte så postkolonialt inriktade idéhistorikern Mohammad Fazlhashemi känns igen från *Svenska överord*. Till de ämnen som företrädades där läggs nu filosofi, socialantropologi och kulturgeografi.²³

I bägge dessa antologier återkommer spänningen mellan postkolonial i

betydelsen att vissa teman behandlas, och postkolonial i bemärkelsen anknytningar till en specifik teoretisk tradition. Jag vill också framhålla dessa antologiers särskilda plats i att bidra till att applicera olika postkoloniala aspekter på svenska förhållanden. Ett ofta hört, tidigt avfärdande mot postkoloniala perspektiv var att eftersom Sverige inte varit någon kolonialmakt var dessa teorier inte användbara i studier av svenskt material. Detta argument får massivt mothugg i de bägge antologierna. Samtidigt bör man inte helt avfärda argumentet. Varje specifik historia har sina egna omständigheter, och det är skillnad mellan världshärskaren Storbritannien som de flesta postkoloniala teorier utvecklats för att analysera, och det mycket mindre Sverige vars koloniala inblandningar är mer dolda, om än inte nödvändigtvis så mycket mer obetydliga. Däremot är det som jag tidigare hävdade stor skillnad på en intern kritik av en överordnad position och ett försök att skapa tidigare icke erkända subjekt-positioner.²⁴

Som jag tidigare påpekat är det mycket svårt att avgränsa vad som ska kallas postkolonialt. Hur skulle man gå till väga för att vaska fram de svenska avhandlingar som skrivits med postkoloniala influenser? Trots alla dessa problem, och min uttalade avrådan från att försöka, ska jag ändå nämna några tidiga avhandlingar om svenska förhållanden som på ganska olika sätt kan sorteras in i fältet. Kulturgeografen Mekonnen Tesfahuney disputerade redan 1998 på en avhandling om föreställningar om invandrare i Sverige där han, ibland ganska svepande, relaterar till postkoloniala teman och texter.²⁵ 2002 kom freds- och utvecklingsforskaren Maria Eriksson Baaz's avhandling som med postkolonial utgångspunkt analyserade svenska biståndsarbeters identitetsskapande.²⁶

Om man ser till vad som producerats i Sverige snarare än vad som handlar om svenskt material bör historikern Hans Hägerdals avhandling från 1996 som applicerar Saids orientalismperspektiv på sinologins historia nämnas.²⁷ Men då återkommer vi till frågan om en reception av delar av Saids författarskap kan uppfattas som synonymt med ett intresse för postkoloniala perspektiv. En bredare bas i postkolonial kritik återfinns i Stefan Helgessons litteraturvetenskapliga avhandling från 1999 om sydafrikanska författare och idéhistorikern Michael Azars avhandling om Algerietkriget, Albert Camus och Franz Fanon från 2001.²⁸

Men varje sådan uppräknings blir i relation till ett så nebulöst begrepp som postkolonialism högst selektiv och tillfällig. Frågan är om den ens är speciellt intressant.

En litteraturvetenskaplig tradition

En mycket mer traditionalistisk berättelse om det postkoloniala tänkandet än den hittills tecknade kan byggas om vi tar fasta på att nästan alla av de tidiga postkoloniala kritikerna kommit fram inom litteraturvetenskap-

liga prestigeinstitutioner. Ordet kritik i postkolonial kritik handlar inte bara om kritik av kolonialt förtryck, det bär också starka kopplingar till litteraturkritik. När Said talar om kritik är det oftast litteratur det handlar om. Om vi letar efter vad i den litteraturvetenskapliga traditionen som fött det postkoloniala perspektivet får vi en ganska annan bild än den subjektscentrerade som jag försökte framhäva ovan. Även denna historia kan skrivas med utgångspunkt i Said, om vi istället börjar från hans sista bok *Humanism and democratic criticism* där han återvänder till sina tidiga influenser, inte minst filologen Erich Auerbach. Även Spivak har med sin bok *Death of a Discipline* givit ett bidrag till en liknande litteraturvetenskaplig historisering. Postkolonialismen härleds här till en komparativ och filologisk litteraturforskning.²⁹

Det svenska ämnet idé- och lärdomshistoria brukar söka sina rötter hos den vittfamnande litteraturhistoriska forskning som vid 1900-talets början bedrevs av Henrik Schück. Ur denna tradition att läsa lärda texter för att fånga det svenska kulturklimatet kom idé- och lärdomshistorians förste professor Johan Nordström. Det traditionella idéhistoriska metodidealet handlar om att läsa texter för att finna idéinfluenser och att förstå dem i sitt samtida sammanhang, inte att bedöma dem efter hur bra eller dåliga vi finner texterna idag.³⁰ Denna traditionalistiska historieskrivning har modifierats något av Henrik Björck som i *Lychmos* 1996 lyft fram den förmedlande generationen mellan Schück och Nordström. Björck visar hur dessa – främst Anton Blanck, Fredrik Böök, Martin Lamm och Albert Nilsson – var influerade av den på kontinenten framväxande komparativa litteraturforskningen.³¹ Den internationella komparativa litteraturforskningstradition som Henrik Björck menar inspirerat den tidiga svenska idé- och lärdomshistorien är den samma som senare fostrat många av de så kallade postkoloniala litteraturvetarna. Med tyskarna Leo Spitzers och Erich Auerbachs flykt undan Nazityskland etablerades traditionen av dem och bland andra den tjeckisk-österrikiske filologen René Wellek i USA och omfattar där sådana som Frederic Jameson, Said, och Spivak. En sådan historisering, som alltså också framförts av Spivak och Said själva, tonar ner de postkoloniala forskarnas traditionsbrott. De utvidgar snarare än bryter med den komparativa traditionen. Litteraturvetaren Emily Apter har till och med kallat dem för den komparativa traditionens naturliga arvtagare.³²

Istället för diverse olika skavande möten med en västerländsk exkluderande kultur hamnar vi i denna berättelse hos några ganska världsfrånvända, spränglärda centraleuropeiska filologer. Det går alltså att finna en gemensam grogrund för svensk lärdomshistoria och nordamerikansk postkolonial litteraturkritik. Utifrån en sådan historieskrivning skulle vi kunna kalla receptionen av de postkoloniala forskarna i Sverige för bara ytterligare en fas av de internationella influenser som skapat idé- och lärdomshistorieämnet. Kanske kunde man då rent av säga att det revitaliserar

ämnet och återupptar kontakter med en tradition av internationella diskussioner som en mellangeneration av ämnets företrädare inte odlat.

Finns det bra teori?

Även om jag tycker om att framställa postkolonialism som en kusin till svensk idé- och lärdomshistoria är det uppenbart att en sådan traditionsbeskrivning helt saknar den aktivistiska halt och det underifrånperspektiv som Said menar är oundgängliga i en god kritikers arbete. En sådan beskrivning gör postkolonial kritik till en akademisk väg bland andra, till en etablerad karriärväg öppen för den som känner sig hågad.

Men som ovan nämnts har många uttryckt sin motvilja mot att tala i termer av postkolonialism. Det finns ingen sådan ism, säger man. Det handlar om en samling arbeten som hela tiden är i rörelse, vars utsagor alltid är situerade och begränsade till det strategiska sammanhang där de utvecklats. Den poststrukturalistiska delen av det postkoloniala tänkandet motsäger varje försök att utveckla generella ställningstaganden. Att då tala om postkoloniala forskares arbete i termer av postkolonialism reducerar det som var menat som en radikal kritik av västerländska kunskapsanspråk till ett ämne där man kan göra akademisk karriär. Är det ur ett postkolonialt perspektiv verkligen möjligt att ta till sig det postkoloniala förhållningssättet som en teori att använda i etablerad akademisk ordning? Samtidigt kan man fråga: Är det så exklusivt postkolonialt att hävda att det egna revolutionära tänkandet aldrig kan leva ett institutionaliserat liv?

Postkoloniala forskare är naturligtvis på intet sätt ensamma om att hävda att de bryter mot alla tidigare former av akademiskt arbete och att deras tänkande därmed inte kan behandlas enligt de etablerade formerna. Många av oss har väl en tendens att tycka att just vårt arbete är så nytt och unikt att det inte passar in i några tidigare mönster. Det är väl snarare ett tecken på historielöshet och pompösitet än på att det faktiskt inträffat ett kvalitativt språng inom vetenskapen. Jo, jo, skulle man kunna sucka och låta sakerna ha sin gång. Det är väl också vad de flesta gjort. Men jag tycker inte man så lätt ska avfärda Suids argument för varför man inte bör betrakta hans eller någon annans forskargärning som en teori i metodhandboksmaning som kan användas för egna undersökningar.

Jag har haft nytta av teorin, till exempel av Derrida och hela dekonstruktionsköret. Han gör det briljant med sin extrema skepticism, sin ytterliga obestämdhet. Men man kommer inte längre på hans spår nu. [...] Jag tycker man borde kunna behandla alla sorters motsättningar i litterär erfarenhet utan att vara tvungen att använda teorins masker.³³

Said inspirerades av Derrida till sina egna ifrågasättanden av västerländsk metafysik. Men han är starkt kritisk till de flesta poststrukturalister. De

har kopierat formen, men tappat det innehåll som gav Derridas och Foucaults tidiga texter dess kraft. Men så behöver det inte nödvändigtvis gå. Kraften kan behållas om teorin hela tiden förblir i exil, aldrig stannar upp och blir till föremål för undervisning och exeges som mall för andras arbete. De influenser teorin föranleder är i de goda exemplen något mycket mer vagt och otydligt. Det handlar om att inspireras av kraften och översätta den till egna förhållanden, skriver Said i en senare reflektion över resande teori.³⁴

Grundtanken i Suids artikel "Traveling theory reconsidered" är att teorier skall användas, förändras och anpassas snarare än att återges, undervisas och stelnas till ortodoxi. Teoretisk reflektion är oundgänglig, men den måste alltid utföras i den situation som ska förändras. Under åren som gått efter "Traveling theory" har Said funnit att teorier också kan radikaliseras av att resa. Han ser hur Lukacs teori om subjekt–objektrelationer radikaliseras av Fanon i *Jordens fördömda*, och försöker spåra en direkt influens från Lukacs till Fanons analys. Genom sin situering i en kolonial befrielsekamp blåser Fanon nytt liv i Lukacs teorier, utan att explicit anknyta till dem. Man kan tolka det som att teorin har kvar sin radikala kraft tack vare att den ger verktyg för befrielse i en annan förtryckande miljö. En teori som förlorar sin maktkritik på resan urvattnas ofrånkomligen på en viktig dimension.

Utifrån en sådan läsning är det förvånande att Suids andra exempel på hur Lukacs teori blivit hårdare och mer oppositionell genom att resa är Theodor Adornos *Philosophie der neuen Musik*, som Said läser som en total uppgörelse med tanken på en lösning på subjekt–objektrelationen. Den moderna musikens uppgörelse med det förfrämmande samhället är total, den avvisar all kommunikation, all humanism och allt annat som konsten stått för, och därigenom försvinner helt enkelt motsatsen subjekt–objekt, skriver Said. Jag har ganska svårt att förstå honom i detta exempel.

Det vore alltför lätt att uppfatta Suids avfärdanden av foucauldianer och derridianer som att han lämnade teoretiskt tänkande och föll tillbaka i ett kulturkonserverat förvaltande av västerländsk humanism. Visst finns en sådan tendens. Man kan i Suids senare texterna se en vändning till just Adorno. I en intervju med journalisten Ari Shavit i den israeliska dagstidningen *Ha'aretz* den 18 augusti 2000 sade Said: "I'm the last Jewish intellectual. [...] The only true follower of Adorno."³⁵

När Said skriver och talar om den Adorno han respekterar är det närmast om en individ och om ett individuellt förhållningssätt till världen som han känner sig befreundad med och inspireras av. Det handlar inte om något teoretiskt bygge eller ens om specifika begrepp eller analyser som han använder. Det handlar snarare om en slags inspiration och utmaning.³⁶

Said slutade inte läsa teoretiska texter, däremot slutade han i det närmaste tala om teori som en väg till förståelse under sina senare år. Texter

som försöker förstå och teoretisera kan inspirera oss. Men de texter som utvecklar våra reflektioner och hjälper oss att se mer av tillvaron och historien förlorar på att tvingas in under ett gemensamt namn, som till exempel postkolonialism. Etiketten döljer de situerade kvaliteter som skapade nya insikter. Därför varken kan eller vill jag skriva om receptionen av postkolonialism i Sverige. Tyvärr.

Summary

Edward Said's resistance. Post colonial perspectives on the reception of theories. By Klas Grinell. This article gives no clear answer to what postcolonialism is, or to how it has been received in Sweden. Instead, it is argued that every generalising label made to signify a variety of situated attempts of explanation and understanding hides more than it shows.

Often all academic work building on the texts of the postcolonial triumvirate – Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak and Homi K. Bhabha – is counted as postcolonial. But the early Swedish interest in Edward Said's work discussed in the article can hardly be seen as synonymous with an interest in postcolonialism.

Does postcolonialism denote a collection of themes, or is it rather a theoretical tradition formed by a specific line of thinkers? Can a border be drawn between postcolonial theory and other related perspectives?

The article presents two different narratives about postcolonial theory. One describes it as a series of situated attempts to create a subject position in different excluded orders. Another narrative sees postcolonialism and history of ideas as two outgrowths of the same brand of comparative literature originating in early twentieth-century Central Europe.

The main part of the article is a presentation of the arguments of Edward Said's article "Traveling theory" on how migrations of theories make them bland and domesticated. A humanistic critic should not strive to import theories; she should rather resist simplified theories and open them up to the multilayered reality of any concrete situation.

To import a travelling theory about oppression and resistance to the privileged places of Swedish academia considerably changes its content. Establishing labels and genealogies for theoretical traditions runs the risk of hiding this change of content. That is why this article is not about the reception of postcolonial theory in Sweden.

Noter

1. Robert J. C. Young: *Postcolonialism. An historical introduction* (Oxford, 2001), 57 ff och 384 f.
2. Leela Gandhi: *Postcolonial theory. A critical introduction* (Edinburgh, 1998).
3. *Nationalencyklopedins ordbok* (Högånas, 2000).
4. Stefan Jonsson: *Andra platser* (Stockholm, 1995), 10.
5. Raoul Granqvist: "Olof Lagercrantz, Joseph Conrad och Afrika" i *Västerbottens-Kuriren*, 29/5 (1984). Han utvecklar temat också i *Häftan för kritiska studier* nr 2, 1989 i relation till reseberättelser.
6. Sartre nämns i Robert J. C. Young: *Colonial desire. Hybridity in theory, culture and race*, (London & New York, 1995), 10. Kopplingen till andra internationalen och antikolonialismen görs i *Postcolonialism*.
7. Stefan Jonsson: "Broderskap – även med barbarerna" i *Dagens Nyheter*, 19/2 (2008).
8. Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz, Håkan Thörn (red.): *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället* (Nora, 1999).
9. Catharina Landström (red.): *Postkoloniala texter* (Stockholm, 2001) och Mikela Lundahl (red.): *Postkoloniala studier. Skriftserien Kairos Nr. 7* (Stockholm, 2002).
10. John Law: "Making a mess with method" (Lancaster University) <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-making-a-mess-with-method.pdf> (29/4, 2008).
11. Michael Löfgren: "Edward/Said" i *Ord & Bild* nr 1 (1986), 33. Said, Edward, "Tankar om exil" översatt av Löfgren.
12. Sigrid Kahle: "Orientalism i Sverige" i Edward Said, *Orientalism*, (Stockholm, 1993).
13. Viswanathan Gauri (red.): *Power, politics, and culture. Interviews with Edward Said* (New York, 2001).
14. Edward W. Said: "Traveling theory" i *The world, the text, and the critic*, (London, 1984). Hela det kommande avsnittet utgår från denna artikel.
15. Till exempel i artiklarna Edward W. Said: "Abecedarium culturae. Structuralism, absence, writing." i *TriQuarterly* no. 20. (1971), Edward W. Said, "Linguistics and the archeology of mind" i *International Philosophical Quarterly* 11:1 (1971), och Edward W. Said, "Michel Foucault as an intellectual imagination" i *Boundary 2. A journal of post-modern literature* 1, no. 1 (1972).
16. Se t.ex. "Permission to narrate" i Edward W. Said: *The politics of dispossession. The struggle for Palestinian self-determination, 1969–94*, (London, 1995), 262 ff. Eller: "In the end, I think that Chomsky's is the more consistently honorable and admirable position, though it may not be the most emulatable position. It's certainly a less cynical position than Foucault's." i "Literary theory at the crossroads of public life" intervju med Imre Salusinszky 1987 i *Power, politics, and culture*, 77.
17. T.ex. i Edward W. Said: "The screw turns, again" i *Al-Abram weekly online*, 31 Jan.–6 Feb. (2002). <http://www.ahram.org.eg/weekly/2002/571/op2.htm>, (4/2, 2002).
18. Om negritude kan man läsa i Mikela Lundahl: *Vad är en neger? Negritude, essentialism, strategi* (Göteborg, 2005).
19. Robert Young, *Postcolonialism*, passim.
20. För Derridas biografi, Jason Powell: *Jacques Derrida. A biography*, (London, 2006).
21. 1962 var det Ulla Svedberg som översatt den för Gösta Skoogs förlag, 1969 hade Per-Olov Zennström gjort en mer marxistiskt klingande översättning för Rabén och Sjögren, denna återutgavs 2007 av Leopard förlag med förord av Erik Tängerstad.
22. Raoul Granqvist (red.): *Svenska översord. En bok om gränslöshet och begränsningar* (Stockholm/Stehag, 1999).
23. Louis Faye och Michael McEachrane (red.): *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv* (Stockholm, 2001).
24. Jag bör väl påpeka att detta argument också träffar min egen avhandling. Men det bör väl knappast försvaga argumentet. Den här artikeln är inte skriven för att visa mitt eget arbetes förträfflighet. Jag försökte dock diskutera när andra perspektiv hellre borde appliceras. Klas Grinell: *Att sälja världen. Omvärldsbilder i svensk utlandsturism* (Göteborg, 2004).
25. Mekkonen Tesfahuney: *Imag(in)ing the other(s). Migration, racism, and the discursive constructions of migrants* (Uppsala, 1998).
26. Maria Eriksson Baaz: *The white wol*

mans burden in the age of partnership. A postcolonial reading of identity in development aid (Göteborg, 2002).

27. Hans Hägerdal: *The West on the East. China research and China images in the nineteenth and twentieth centuries* (Lund, 1996).

28. Stefan Helgesson: *Sports of culture. Writing the resistant subject in South Africa (readings of Ndebele, Gordimer, Coetzee)* (Uppsala, 1999) och Michael Azar: *Frihet, jämlikhet, brodermord. Revolution och kolonialism hos Albert Camus och Frantz Fanon* (Stockholm/Stehag, 2001).

29. Edward W. Said: *Humanism and democratic criticism* (New York, 2004) och Gayatri Chakravorty Spivak: *Death of a discipline. The Wellek library lectures in critical theory* (New York, 2003).

30. Bo Lindberg och Ingemar Nilsson: "Sunt förnuft och historisk inlevelse", i Nils Andersson och Henrik Björck (red.) *Vad är idéhistoria? Perspektiv på ämnets identitet under sextio år* (Stockholm/Stehag, 1994).

31. Henrik Björck: "Till frågorna om idéhistoriens egenart och rötter" i *Lychnos:*

Årsbok för idé- och lärdomshistoria (1996), 27 ff.

32. Emily Apter: "Comparative exile: Competing margins in the history of comparative literature" i Charles Bernheimer (red.) *Comparative literature in the age of multiculturalism* (Baltimore, 1995).

33. Tuva Korsström: *Tidsresor: rapporter om förändringen. En bok om tidsandan efter ideologiernas fall, baserad på läsningar, resor och samtal* (Stockholm/Stehag, 1997) 79.

34. Edward W. Said: "Traveling theory reconsidered" i *Reflections on exile and other essays*, (Cambridge, Mass., 2000).

35. Ari Shavit: "My right of return. Interview with Edward Said" i *Ha'arets* 18/8 (2000). Said återkommer till Adorno i flera av sina böcker. För Adornos betydelse för Said se t.ex. W. J. T. Mitchell: "The panic of the visual. A conversation with Edward W. Said" i Paul A. Bové (red.) *Edward Said and the work of the critic. Speaking truth to power* (Durham, 2000), 48.

36. Se t.ex. intervjun "Criticism and the art of politics" i *Power, politics, and culture.*