

RANKA JEKNIĆ

Katedra za sociologiju Pravnoga fakulteta Sveučilišta u Splitu, Split

ranka.jeknic@st.t-com.hr

Kulturni imperijalizam Zapada u djelu Edwarda W. Saida

SAŽETAK

U radu se prikazuju osnovne ideje i stajališta Edwarda W. Saida o odnosu kulture i imperijalizma te povezanosti zapadne kulture s oblikovanjem imperijalizma. U tom se smislu posebna pozornost posvećuje njegovu tumačenju romana kao konstrukcije geopolitičke stvarnosti i njegovu istraživanju osobina »imperijalizma« kakve je pronašao u djelima engleskih i francuskih književnika poput Jane Austen, Rudyarda Kiplinga, Josepha Conrada i Alberta Camusa, ilustrirajući način na koji je roman kao umjetnički oblik sudjelovao u kulturnoj konstrukciji kolonijalizma. Tekst se nadalje bavi drugom velikom Saidovom temom, koja otkriva da su »kulturni imperijalizam«, »orijentalizam« i »krivotvorenje islama« nažalost i dalje aktualne teme. Posebna pozornost posvećena je Saidovu demistificiranju suprotstavljanja Mi i Oni, ili Zapad i Drugi na primjeru odnosa Zapada i Islama. U njihovoj pozadini stoje nejednaki odnosi moći, kao i moći i znanja, a na to nas posebno upozoravaju »antisistemske pokreti« i »postkolonijalni diskurs« uopće.

KLJUČNE RIJEČI: Edward W. Said, kultura, imperijalizam, kolonijalizam, postkolonijalni diskurs, »orijentalizam«, »krivotvorenje islama«

1. Uvod

Polazeći od pitanja zašto smo za rad na temu kulture i imperijalizma odabrali navedenog autora, a ne nekog drugog, u nastavku ćemo se dotaknuti nekih od motiva za odabir navedene teme. Naime, već iz samog naslova rada uočavamo da su pojmovi kulture i imperijalizma ključni, no ovdje se njima nećemo baviti kao zasebnim cjelinama, što su već činili razni autori stavljajući naglasak uglavnom na ekonomske ili političke dimenzije imperijalizma. Cilj nam je prikazati i razmotriti teorijske poglede Edwarda Saida, koji je velik dio svoga opusa posvetio upravo demistificiranju i istraživanju odnosa između kulture i imperijalizma.¹ Stoga je za razumijevanje Saidova specifičnog prinosa razumijevanju tih pojmova nužno u uvodu se dotaknuti njegovih određenja tih

¹ Teorijsko-povijesnom analizom imperijalizma bavili su se mnogi autori, poput Rose Luxemburg, Schumpetera, Hannah Arendt, a u novije vrijeme Paul Kennedy, Walter LeFeber, Noam Chomski itd. Međutim, neovisno o razlikama u njihovim pogledima, oni su se pretežno ili isključivo bavili ekonomskim i političkim aspektima imperijalizma, ne posvećujući gotovo nikakvu pozornost kulturi, koja je prema Saidu odigrala povlaštenu ulogu u modernome imperijalnom iskustvu (Said, 2002; Kalanj, 2001).

osnovnih pojmova, kako bismo ih doveli u vezu te naposljetku pokazali što je kvalitativno novo Said ponudio u njihovu definiranju i razumijevanju te kako je to učinio.

Edward W. Said (1935.–2003.) autor je i znanstvenik čiji je autorski opus dobro poznat u akademskim krugovima, prije svega teoretičarima književnosti, sociolozima, društvenim znanstvenicima koji se bave Bliskim istokom, multikulturalizmom, interkulturalizmom itd. Podrijetlom Palestinac, rođen je 1935. u Jeruzalemu. Godine 1947. bio je prisiljen s obitelji izbjegli u Kairo, gdje se obrazovao u britanskim školama i kolidžima; 1950. odlazi u SAD, gdje je diplomirao i magistrirao na Princetonu te doktorirao na Harvardu, nakon čega je radio kao američki profesor komparativne književnosti na Sveučilištu Columbia.² Upravo je te podatke Said u svojim djelima isticao kao bitne činjenice, jer je odrastao kao Arapin sa zapadnjačkim obrazovanjem i »oduvijek osjećao da je pripadnik oba svijeta, a da pritom nikada nije potpuno pripadao samo jednom« (Said, 2002: 33). Posebno se to pokazalo mučnim kada je Amerika povela imperijalistički rat protiv kultura i društava arapskoga svijeta (Said, 2002). Ne treba posebno naglašavati da je Saidovo »pripadanje« objema stranama uvelike utjecalo i na odabir, tumačenje i demistificiranje tema kojima se bavio. Za sobom je ostavio bogat opus danas nezaobilaznih djela za sve one kojima je predmet interesa društvo i kultura.³ U njima se Said bavi širokim spektrom tema. Mi ćemo izdvojiti dvije, međusobno povezane, koje ćemo radi jasnijeg izlaganja ovdje napose razmatrati. Obje oblikuju temu iz naslova rada, a pod zajedničkim nazivnikom postkolonijalnoga diskursa Edwarda W. Saida. Prva velika tema koju ćemo u radu analizirati, a kojoj je Said posvetio i knjigu pod naslovom *Kultura i imperijalizam*,⁴ jest odnos kulture i imperijalizma, odnosno povezanost zapadne kulture s oblikovanjem imperijalizma, pri čemu ćemo se posebno zadržati na njegovu tumačenju romana kao konstrukcije geopolitičke stvarnosti te pokušati ilustrirati Saidovo istraživanje načina na koji je roman kao umjetnički oblik sudjelovao u kulturnoj konstrukciji kolonijalizma, kao i načina na koji je utjecao na stavove o koloniziranoj periferiji. Nakon toga postaviti ćemo okvir razumijevanja druge velike teme,

² Biografski podaci preuzeti iz članka B. Romić (2003).

³ Tek nakon njegove smrti valorizacija njegova rada kod nas je postala nešto prisutnija, a o tome da je njegova vrijednost tek nedavno »otkrivena« u Hrvatskoj, najbolje svjedoči mali broj prevedenih djela iz bogatog autorova opusa: *Orijentalizam* (Zagreb, 1999.), *Krivotvorenje islama: kako mediji i stručnjaci određuju način na koji vidimo ostatak svijeta* (Zagreb, 2003.). Knjiga *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (1981.) treća je u nizu Saidovih knjiga u kojima progovara o suvremenom odnosu između islamskog, arapskog svijeta, odnosno Istoka na jednoj strani i Zapada na drugoj strani; prva je knjiga *Orientalism* (1978.), a druga je *The Question of Palestine* (1979.) (Said, 2003: xxxix). Posljednja prevedena knjiga kod nas je *Od Osla do Iraka, auto-karta u prilogu* (Zagreb, 2005.). Osim toga, nekoliko je članaka prevedenih u časopisima *Treći program Hrvatskog radija* i *Književna smotra*, a u povodu njegove smrti i u *Reviji za sociologiju*, studentskom časopisu *Diskrepancija*, dvo-tjedniku *Zarez* itd.

⁴ Otprilike pet godina nakon objavljivanja *Orijentalizma* 1978., Said je počeo prikupljati ideje i podatke o općim odnosima između kulture i imperija, i kao rezultat tog rada nastao je niz predavanja održanih 1985. i 1986. na sveučilištima širom SAD-a, Kanade i Engleske, koja su osnova knjige *Culture and Imperialism* (1993.). U želji da proširi argumente iz *Orijentalizma* i postavi širi obrazac odnosa između modernoga metropolskog Zapada i njegovih prekomorskih teritorija, kao teorijsku građu koristi europske zapise o Africi, Indiji, dijelovima Dalekog istoka, Australiji i Karibima, odnosno upotrebljava »afrikanističke i indološke diskurse« koje promatra »kao dio općeeuropske težnje da se vlada dalekim prostorima i narodima« (Said, 2002: 9).

koja zapravo dokazuje kako su »kulturni imperijalizam«, »orijentalizam« i »krivotvorenje islama« i dalje aktualne teme, što ćemo ilustrirati primjerima iz Saidovih djela *Orijentalizam* te *Krivotvorenje islama*. U njima, naime, Said progovara o suvremenom odnosu između islamskoga, arapskog svijeta, odnosno Istoka na jednoj strani i Zapada, odnosno Francuske, Velike Britanije i posebno SAD-a na drugoj strani. Zadržat ćemo se na njegovu demistificiranju odnosa Mi i Oni kao nasljeđu imperijalizma.

2. Određenje osnovnih pojmova

Prema Saidu, »kultura«⁵ je riječ koja znači dvije stvari: »Prvo, ona obuhvaća sva ona područja, poput vještine deskripcije, komunikacije i reprezentacije, koja su donekle neovisna o ekonomskom, društvenom i političkom području, i uglavnom postoje u umjetničkim oblicima kojima je zadovoljstvo jedan od glavnih ciljeva« (Said, 2002: 10). U to spadaju i narodne predaje o dalekim svjetskim krajevima, jednako kao i stručna znanja primjerice etnografije ili sociologije (Said, 2002). S obzirom da ćemo se u posebnom poglavlju osvrnuti na Saidovo tretiranje romana kao onoga kulturnog oblika koji je prema njegovu mišljenju imao veliku važnost za stvaranje imperijalnih gledišta i pogleda, valja naglasiti da se autor u tom kontekstu posebno zadržao na modernom imperijalizmu Zapada devetnaestoga i dvadesetog stoljeća. Dakako, Said ne smatra da je samo roman bio važan, ali on je »ono estetsko djelo čija je veza s ekspanzivnim društvima Britanije i Francuske posebno zanimljiva za proučavanje. Prototip modernog europskog romana je *Robinson Crusoe*, a svakako nije slučajno što je tu riječ o jednom Europljaninu koji za sebe stvara feudalno imanje na nekom dalekom, neeuropskom otoku« (Said, 2002: 11). U tom kontekstu Said ističe koliko se malo pozornosti posvećuje položaju i moći pripovijedanja u povijesti i svijetu imperija, odnosno ističe svoju ključnu argumentaciju da su upravo priče u središtu svega onoga što su istraživači i pisci govorili o stranim i dalekim svjetskim krajevima, te da su osim toga one postale i metodom kojom kolonizirani narodi potvrđuju svoj identitet i postojanje vlastite povijesti (Said, 2002: 11). Naime, nije sporno da se glavna bitka u imperijalizmu »vodi oko zemlje, ali kad je dolazilo do toga tko posjeduje zemlju, tko ima pravo na njoj se nastaniti, obrađivati je, tko je održava, tko ju je ponovno osvojio i tko sada određuje njenu budućnost – onda vidimo da su se sve ove teme još ranije promišljale i preispitivale u pripovijesti, gdje se o njima već neko vrijeme čak i odlučivalo« (Said, 2002: 11). Dakle, za odnos kulture i imperijalizma⁶ veoma je značajna upravo ta moć pripovijedanja, odnosno moć blokiranja nastanka drugačijih pripovijesti (Said, 2002).

⁵ Saidovo određenje kulture kao načina života ljudi na tragu je starog antropološkog određenja kulture kakvo nalazimo u poznatoj Tylorovoj definiciji kulture kao složene cjeline koja »uključuje znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, zakon, običaj i sve druge sposobnosti i navike čovjeka kao člana društva« (prema Eagleton, 2002: 46). Saidovo je definiranje kulture dakako oslobođeno tradicionalnoga antropološkog eurocentričnog i evolucionističkog pogleda na tzv. »primitivne kulture«, koji je u konačnici »kolonijalistički«, a slično određenje kulture kao načina života ljudi nalazimo i kod Raymonda Williamsa, koji »nudi četiri različita značenja kulture: kao pojedinačna duhovna navika; kao stanje intelektualnog napretka društva u cijelosti; kao umjetnosti; kao cjelokupni način života skupine ljudi« (Eagleton, 2002: 47).

⁶ Terminom »imperijalizam« Said se koristi kako bi naglasio »praksu, teoriju i stav dominantnog metropolitanskog središta koje vlada udaljenim teritorijima«, a »imperij je formalni ili neformalni odnos u kojem jedna

Drugo Saidovo određenje pojma kulture jest njezino gotovo neprimjetno određenje kao koncepta koji uključuje »uzvišeni element« poput »skladišta onog najboljeg znanja i mišljenja svakog društva« (Said, 2002: 12). S vremenom ona postaje veza s nacijom ili državom i »odvaja 'nas' od 'njih', i to gotovo uvijek s dozom ksenofobije« (Said, 2002: 12). Na taj način shvaćena kultura postaje izvorom identiteta, što Said povezuje s raznim netolerantnim, ksenofobičnim, nacionalističkim »vraćanjima tradiciji«, a s pomoću toga kultura postaje »nekom vrstom pozornice na kojoj se različiti politički i ideološki ciljevi uzajamno potiču« (Said, 2002: 12). Kultura tada postaje »bojno polje«⁷ na kojemu se suprotstavljeni politički ciljevi sukobljavaju (Said, 2002). Poteškoće u toj ideji kulture Said ilustrira primjerom američkih ili francuskih studenata koji su naučeni čitati »svoje klasike« i »slaviti svoju naciju i tradiciju« dok poštovanje svoje kulture ne uključuje i poštovanje »tuđe«, nego se često omalovažava, pa čak i napada (Said, 2002). Zbog toga u humanističkim znanostima nastaje ne-bavljenje temama poput »ropstva, kolonijalističkog i rasističkog ugnjetavanja i imperijalnog podčinjavanja, na jednoj strani, i poezije, književnosti i filozofije društava u kojima takve okrutnosti postoje« (Said, 2002: 13). Said tako ističe da je vrlo malo britanskih ili francuskih umjetnika kojima se divio dovodilo u pitanje ideje o »podređenim« ili »inferiornim« rasama, kao ideje onih koji su upravljali Indijom ili Alžirom te ih provodili u praksi kao nešto samo po sebi razumljivo (Said, 2002). To su, naime, bile općeprihvaćene ideje i one su, kako kaže, tijekom čitava devetnaestoga stoljeća poticale imperijalno osvajanje teritorija u Africi. I dok čitamo djela Josepha Conrada, Jane Austen, Rudyarda Kiplinga ili Alberta Camusa, o kojima će biti više govora u sljedećem poglavlju, valja se prisjetiti kolonijalne ekspanzije i imperijalizma, kao i tada vladajućih teorija o postojanju »inferiornijih rasa«,⁸ teorija o »nigerima« i sličnim idejama toga vremena, što se nerijetko zanemaruje, a bitno je za razumijevanje tih romana (Said, 2002).

Kao što smo spomenuli, empirijsko izvorište Saidovih analiza u *Kulturi i imperijalizmu* jest roman kao oblik europske kulture neraskidivo povezan s imperijalizmom. Said dakako ne tvrdi da je roman (ili kultura) »prouzročio« imperijalizam, nego smatra da su imperijalizam i roman, kao najmlađi književni oblik čije je pojavljivanje vezano uz Zapad, kulturni artefakti društva koji su ojačali jedan drugoga, pa je gotovo nemoguće tumačiti roman a ne pozabaviti se na neki način i imperijalizmom i obrnuto (Said, 2002). Said čak zaključuje da »bez imperija uopće ne bi ni postojao europski roman kakav poznajemo danas« (Said, 2002: 149). Osim toga, ističe da je roman jedan kvazienklopedijski kulturni oblik u kojemu postoji strogo reguliran mehanizam zapleta, ali i čitav sustav društvenih odnosa utemeljenih na postojećim institucijama buržoazijskoga

država kontrolira stvarni politički suverenitet drugog političkog društva, a koji se može postići silom, političkom suradnjom, ekonomskom, društvenom ili kulturnom ovisnošću, ili kraće, imperijalizam je proces, odnosno politika stvaranja imperija i njegova održanja« (Said, 2002: 50).

⁷ Said je na tragu diskursa Michaela Foucaulta i drugih teoretičara moći, i književnost vidi kao polje na kojemu se može uočiti djelovanje političke moći, kao i političke i ideološke bitke oko nje (Said, 2002).

⁸ Valja imati na umu i ulogu društvenih znanosti tog vremena, kada je primjerice sociologija pod utjecajem G. Le Bona kao znanstvenu prihvatila teoriju rasnih tipova u kojoj Le Bon razlikuje primitivne, inferiorne, osrednje i superiorne rase, iz kojih je proizlazilo stajalište da domoroce i njihove zemlje ne treba promatrati kao »entitete« nego kao »posjede« itd. (Kalanj, 2001; Said, 2002).

društva i njihovoj vlasti i moći (Said, 2002). Nadalje, proučavajući neke od najvećih metropolskih kultura unutar geografskih konteksta njihovih borbi za imperij, Said primjećuje »jasnu kulturnu topografiju«, kao način na koji se »strukture mjesta i geografskih odnosa javljaju u kulturnim jezicima književnosti, historije ili etnografije, ponekad aluzivno, ponekad jasno izloženo« (Said, 2002: 117). Djela koja Said analizira nisu međusobno povezana niti imaju veze sa službenom ideologijom »imperija«, ali među njima Said uočava strukture koje se ponavljaju, kako u britanskim tako i u francuskim i američkim romanima. Napominje da ne ulazi u to jesu li te strukture zapravo neka vrsta pripreme za imperijalno osvajanje, idu li samo usporedno s tim osvajanjima, ili možda na (ne)promišljen način predstavljaju posljedicu imperija, već se zadržava na konstataciji da su u zapadnim kulturama koje su najviše dominirale udaljenim prostorima upravo zapanjujuće učestale »geografske artikulacije« (Said, 2002: 118).

Time smo se dotaknuli jednog od ključnih Saidovih termina, a to je pojam »kontrapunktnog čitanja«, odnosno termin »contrapuntal analysis«, koji se oslanja na teoriju glazbe gdje označava »istodobno suzvučje« (Said, 2002). Mogućnost i potreba takva čitanja i analize jest u promatranju različitih iskustava koja tvore ono što Said naziva »preklapajućim teritorijima i isprepletenim povijestima«, a posebno »preklapanje« metropolskih i nekoć koloniziranih društava (Said, 2002: 65).⁹ Kontrapunktno čitanje suprotnost je »jednoglasnom« čitanju, odnosno ono je istodobno uzimanje u obzir onoga što se pripovijeda u Zapadnoj povijesti, kao i povijestima onih protiv kojih je usmjeren taj navedeni dominantni diskurs, ili kraće, obraćanje pozornosti i na imperijalizam i na otpor (Said, 2002: 116). »Kontrapunktnim« pristupom nemoguće je tumačiti engleski roman 19. stoljeća i onaj s početka 20. stoljeća, ignorirajući ili ne dotičući geopolitičku stvarnost toga vremena, odnosno kolonizaciju, otpor ili nacionalizam starosjedilačkog stanovništva (Said, 2002: 116). U tom kontekstu Said objašnjava zašto je snažan naglasak stavio baš na odnos romana i Engleske, odnosno istaknuo vezu modernoga britanskog romana i Britanskoga Carstva, a ne nekog drugog. Naime, on ističe dominantnost britanskoga imperija,¹⁰ koji je proizvodio i održavao instituciju romana i u tome nije imao značajnijih europskih konkurenata s obzirom da mu je to Francuska postala tek nakon 1870., kada se sjeverna Afrika javila kao neka vrsta metropole u francuskoj kulturi, a dotad je roman u engleskome društvu dosegnuo slavu vodećega umjetničkog i intelektualnog oblika (Said, 2002). Drugi odgovor koji Said ističe odnosi se na samog tvorca romana. Naime, »biti engleski pisac značilo je nešto sasvim posebno i drugačije nego

⁹ Said poseže za prošlošću tretirajući je kao najčešću strategiju za tumačenje sadašnjosti i iznosi neke od činjenice iz prošlosti: tijekom devetnaestoga stoljeća dotad neviđena količina moći bila je u rukama Britanije i Francuske, a tek kasnije se proširila i na SAD; bilo je to vrijeme vrhunca »uspona Zapada« i to je omogućilo gomilanje teritorija i podanika u zadivljujućim razmjerima; npr. 1800. zapadne su sile polagale pravo na 55 % Zemljine površine, a u stvarnosti su držale oko 35 %; zatim su 1878. imale 67 %, što znači da se stopa rasta kretala i do 285.000 četvornih kilometara godišnje; do 1914. godišnja stopa popela se do 800.000 četvornih kilometara, a samo Europa pokrivala je sveukupno oko 85 % svjetske površine (Said, 2002: 47).

¹⁰ Primat britanskoga i francuskog imperija ne zasjenjuje ekspanziju drugih, međutim, one su Saidu zanimljive za analizu upravo zbog osvajanja dalekih i »primamljivih« teritorija koji su im bili tisućama kilometara udaljeni, odnosno ispitivanja kulturnih oblika i strukture osjećaja koje takva udaljenost proizvodi, kao i činjenice da je prekomorska dominacija bila svijet u kojemu je živio i odrastao (Said, 2002).

biti, recimo, francuski ili portugalski. Za britanskog pisca je 'tuđina' nešto za što on nejasno i nezgrapno osjeća da je tamo negdje, da je egzotično i strano, nešto čime na ovaj ili onaj način 'mi' moramo gospodariti i u tome 'slobodno' trgovati, nešto što se mora ugušiti čim domoroci krenu u otvorenu vojnu ili političku pobunu. Roman je umnogome pridonio ovakvim osjećajima, shvaćanjima i opisima, i tako postao osnovni element učvršćenog viđenja, ili pak 'kabinetskog' kulturološkog pogleda na čitav svijet« (Said, 2002: 156).

Na kraju, potrebno je u kratkim crtama odrediti pojam »postkolonijalnoga diskursa«, koji objedinjuje navedene pojmove, a ujedno je i polazna točka za razumijevanje Saidovih djela o kojima ćemo u nastavku pisati. Naime, njegova su djela reprezentativna za »postkolonijalni diskurs« koji nadilazi tradicionalne teorije razvoja, komplementaran je globalizacijskome ozračju, a pojavljuje se »kao obnova kritičkog promišljanja razvoja, nejednakosti, kulturnih razlika i odnosa među kulturama« i svoju novost temelji na »preispitivanju 'već' riješenih problema imperijalizma, kolonijalizma i kolonijalne baštine općenito« (Kalanj, 2001: 43). Prema Kalanju taj »postkolonijalni diskurs« osporava kolonijalističku viziju svijeta koja počiva na »binarnim podjelama« i naglašava da svijet nije »podijeljen u puko dvojstvo« ili suprotstavljene tabore, »već da ga tvore brojne, pojedinačne i promjenjive razlike« (Kalanj, 2001: 43). Radi boljeg razumijevanja Saidova specifičnog prinosa postkolonijalnom diskursu,¹¹ valja naglasiti dva temeljna stava postkolonijalne kritike. Prvi je stav osporavanje »estetskog univerzalizma« kao univerzalnoga književnog kriterija procjenjivanja djela, zbog kojega se tzv. »bijela« eurocentrična norma nametnula kao univerzalni kriterij, promovirajući superiornost svega onoga što se smatra Europom i europskom kulturom, ili superiornost Nas, nasuprot inferiornosti svih onih koji se u odnosu na to javljaju kao Drugi, ili kao Oni (Said, 2002). Postkolonijalni diskurs afirmira upravo tu »drugost« i nastoji srušiti stereotipe i stereotipne predodžbe o »drugima«. Drugi stav postkolonijalne kritike na tragu je Foucaultova dijagnosticanja našeg vremena kao »epohe prostora«,¹² za razliku od 19. stoljeća kao epohe povijesti, i odnosi se na rast »interpretativnog značaja prostora unutar kritičke društvene misli« (Grgas, 1996: 268). Postkolonijalni diskurs naglašava prostornost¹³ kao činilac koji se mora uzeti u obzir prilikom povijesno-društvenih analiza jer se i na području geografije eurocentrična norma nametnula kao univerzalni kriterij, »razvlašćujući neeuropske 'intelektualne strukture'«, što ilustrira Saidov navod: »Crta se povlači između dva kontinenta. Europa je moćna i artikulirana. Azija je poražena i daleka« (Grgas, 1996: 269).

U nastavku ćemo prikazati Saidovo »kontrapunktno iščitavanje« kanonskih djela zapadnoeuropske književnosti, s naglaskom na britanski roman i njegove veze s impe-

¹¹ Nema dvojbe da je Said izvršio jedan od najznačajnijih utjecaja na postkolonijalnu kritiku knjigom *Orijentalizam* (1978.), koja se u hrvatskome prijevodu pojavila tek dvadeset godina poslije (1999.).

¹² Prema Foucaultu povijest je bila velika opsesija devetnaestoga stoljeća, »s njegovim temama o razvoju i zastoju, krizama i ciklusima, o neprestance nakupljajućoj prošlosti s velikom prevagom mrtvih i prijetućim uleđenjem svijeta«, dok će današnja epoha biti poglavito epoha prostora (Foucault, 1996: 6).

¹³ Prostor prema Foucaultu »u zapadnjačkom iskustvu ima vlastitu povijest« i stoga je »nemoguće zanemariti kobno sjecište vremena i prostora« (Foucault, 1996: 6).

rijalizmom Britanskoga Carstva, kroz djela Josepha Conrada, Jane Austen i Rudyarda Kiplinga i francuskoga imperijalnog iskustva kroz djelo Alberta Camusa. Uzimajući u obzir Saidovo razumijevanje »onoga što se odigrava u to vrijeme«, nećemo ulaziti u iscrpne prikaze sadržaja navedenih romana. Naime, na tragu onih autora koji zastupaju »tezu o bitnoj samosvojnosti, samostalnosti i autonomnosti stvaralaštva i bića umjetnosti, ali jednako tako i njihovoj povijesno-društvenoj, kulturalnoj i humanoj posredovanosti«, zadržat ćemo se samo na onim elementima Saidove analize koji su u okvirima sociologije umjetnosti, odnosno onima koji roman kao umjetničko stvaranje povezuju s društveno-povijesnim uvjetima te društveno-povijesnim značenjem i funkcijom romana kao umjetničke tvorbe koja je imala veliku važnost za stvaranje imperijalnih gledišta i pogleda (Skledar, 1996: 972). To su elementi koji ilustriraju na koji se način »društveni bitak iskazuje u umjetničkom djelu kao uvjetujući, ali i kao njegov konstitutivni moment«, odnosno na koji je način zapadni imperijalizam prisutan u romanu kao njegov uvjetujući i konstitutivni element (Mikecin, 1985: 1).

3. Roman kao posrednik geopolitičke stvarnosti

Prvi u nizu Saidova »kontrapunktnog iščitavanja« romana zapadnoeuropske književnosti u knjizi *Kultura i imperijalizam* djelo je *Srce tame*¹⁴ engleskoga književnika Josepha Conrada (1857.–1924.), pisano između 1898. i 1899. Priča romana smještena je na palubu broda usidrenog na Temzi, na kojemu stari pomorac Marlow okupljenim prijateljima pripovijeda o putovanju u središte neistraženoga kontinenta, o svojim doživljajima u Africi i putovanju rijekom Kongo u srce džungle (Said, 2002). Radnja se događa u Africi i prikazuje kolonijalno ugnjetavanje i pljačku, o kojima pripovijeda Marlow, koji je u središtu priče i koji putuje u unutrašnjost Afrike gospodinu Kurtzu, okrutnu upravitelju »Unutrašnje postaje« kojeg se domoroci boje i daruju mu gomile slonovače, što ga čini najuspješnijim bijelcem na tom području (Said, 2002). U kontekstu Kurtzove »pljačkaške avanture«, Marlowova puta uz rijeku i same pripovijesti koja progovara o »imperijalnoj vlasti, vlasti bijelih Europljana nad crnim Afrikancima, nad njihovom slonovačom« te o »vlasti civiliziranih nad primitivnim tamnim kontinentom«, Said iz Conradova romana izdvaja dva moguća zaključka, odnosno dvije vizije u postkolonijalnom svijetu nakon Conradova vremena (Said, 2002: 82). Prvi je pretvaranje svijeta u službenu sliku kakvu je imao europski, odnosno zapadni imperijalizam, što ilustrira bahatom tvrdnjom američkoga intelektualca: »Pokaži mi Zulu Tolstoja« (Said, 2002: 75). Drugi zaključak odnosi se na Conradovu nemogućnost zamišljanja alternative imperijalizmu, s obzirom na njegovo tretiranje afričkih, azijskih ili američkih urođenika kao onih koji nisu u mogućnosti ostvariti nezavisnost, što je određeno shvaćanjem europskoga tutorstva kao datosti, bez kojega i nakon kojega Conrad nije mogao predvidjeti što će se dogoditi (Said, 2002). Na kraju romana Conrad shvaća da se »tami« mo-

¹⁴ Said izdvaja sljedeći citat iz *Srca tame*: »Osvajanje tuđe zemlje, što najčešće znači otimačinu od onih sa drugačijom bojom kože ili nešto plosnatijim nosovima – nije baš neka ljepota kad se malo bolje pogleda. Tu otimačinu opravdava jedino ideja. Ideja što stoji u njenoj pozadini; ne čak ni sentimentalna pompa, već samo ideja; i nesebična vjera u ideju – u nešto što ćemo podići na pijedestal, čemu ćemo se do zemlje pokloniti i prinijeti žrtvu« (Said, 2002: 8).

ra priznati nezavisnost i to kroz lik Kurtza, koji to prihvaća na samrti, i Marlowa, koji se sjeća Kurtzovih posljednjih riječi, i utoliko su oba lika otišla ispred svog vremena shvaćajući da to što oni nazivaju »tamom« ima svoju autonomiju, ali s druge strane oni su istodobno i ljudi svojega vremena jer nisu mogli shvatiti da to što oni smatraju »ne-europskom tamom« predstavlja jedan neeuropski svijet koji se opire imperijalizmu kako bi jednoga dana imao svoju nezavisnost i suverenitet, a ne, kako navodi Conrad, »da bi ponovno uspostavili tamu« (Said, 2002: 83). U tome Said vidi Conradovo tragično ograničenje, kao ograničenje čovjeka svoga vremena.

Autor kojega Said s uvažavanjem citira u još radikalnijoj kritici Conrada i njegova djela jest Nigerijac Chinua Achebe, pisac koji je svojim književnim djelom i kritičkim idejama posebno pridonio usvajanju postkolonijalnoga diskursa, a prema kojemu je Conrad »rasist koji starosjedioce Afrike nije promatrao kao ljude« (Said, 2002: 302). Afrikanci su, naime, u Conradovu djelu prikazani kao divljaci koji žive u »tami«, u nekakvoj »zoni sumraka«, između barbarstva i civilizacije, pa Achebe kao središnju temu u svojim romanima, pjesmama, kratkim pričama i esejima ističe potrebu razračunavanja s afričkom poviješću imperijalizma i kolonijalizma te ispravljanja negativne kolonijalističke slike o Africi i bavljenja utjecajima kolonizacije na afričko društvo (Ulrich, 2002). U tom smislu bitno je naglasiti da je njegov prvi roman *Things Fall Apart* (1958.) zapravo prva knjiga koja govori o europskoj kolonizaciji iz afričke perspektive i smatra se prekretnicom u afričkoj književnosti, s obzirom na to da su prije Achebeova romana o tzv. »tamnom kontinentu« pisali samo zapadnjački autori, koji su Afriku opisivali koristeći se nemilosrdnim stereotipima (Ulrich, 2002).

Drugi u nizu britanskih romana koje Said analizira u kontekstu odnosa između »kulture i imperija«, a ističe kao »savršen primjer« ovisnosti metropolske ekonomije o prekomorskim teritorijima, roman je engleske književnice Jane Austen (1775.–1817.) *Mansfield park* (1814.). Naime, u tom romanu, koji je nastao prije »otimačine oko Afrike«¹⁵ i službenoga imperijalizma, Jane Austen progovara o zbivanjima na jednom plemićkom imanju u Engleskoj, te usput napominje kako je glavni junak Sir Thomas Bertram u stanju održavati svoj posjed zahvaljujući robovlasničkoj plantaži koju ima u Antigui na Karibima. Na osnovi te robovlasničke plantaže Said uspostavlja novu »moralnu geografiju« romana, postavljajući Jane Austen na početak one linije u engleskoj književnosti koja vodi do Conrada i Kiplinga, u čijim se djelima otvoreno uspostavlja kolonijalna perspektiva i »geografsko upisivanje, teorijsko mapiranje i iscrtavanje teritorija«, kao i hijerarhizacija prostora zbog koje su metropolsko središte i njegova ekonomija shvaćani kao ovisni o prekomorskim teritorijima i njihovu ekonomskom izrabljivanju (Said, 2002: 127). Ilustrirajući navedeno, Said navodi i odlomak iz *Načela političke ekonomije* (1965. /1848./) liberala J. S. Milla: »Teško da se ovi (naši daleki posjedi) mogu smatrati zemljama... prije će oni biti daleka poljoprivredna ili proizvodna imanja koja pripadaju većoj zajednici. Naše kolonije na Zapadnoindijskim otocima, na primjer, ne mogu se smatrati zemljama s vlastitim proizvodnim kapitalom... (one su prije) mjesta na kojima je Engleskoj zgodno proizvoditi šećer, kavu i nekolicinu drugih tropskih dobara...« (Said, 2002: 127). Uspoređujući Millovo tretiranje kolo-

¹⁵ Godina 1878. uzima se kao početna kada je u pitanju »otimačina« oko Afrike (Said, 2002).

nija s usputnim crticama o Antigui u romanu Jane Austen, Said izvodi tri zaključka: prvi je »kako se svaki, pa čak i najusamljeniji engleski grad (Mansfield, na primjer), mora uzdržavati od prekomorskih teritorija«; drugi je vezan uz robovski rad na plantažama šećera (koji je ukinut tek tridesetih godina devetnaestoga stoljeća), odnosno Sir Thomasov posjed na Karibima, i treći je zaključak da obitelj Bertram ne bi ni postojala bez kolonijalne klase vlastelina i bez spomenutih plantaža šećera i trgovine robljem (Said, 2002: 180).

Treći britanski roman koji Said analizira roman je engleskoga književnika Rudyarda Kiplinga (1865.–1936.) *Kim* (1901.). Za razliku od Conradovih prikaza imperijalizma koji su vezani uz Afriku u *Srcu tame* (1899.), južna mora u *Lordu Jimu* (1900.) i Južnu Ameriku u *Nostromu* (1904.), Kiplingovo najveće djelo usredotočuje se na Indiju, prostor kojim se Conrad nikada nije bavio (Said, 2002: 250). Za razliku od prije navedenih autora, Kipling nije samo pisao o nekom prekomorskom teritoriju, on je bio rođen u Indiji, govorio je hindi, a u ranom djetinjstvu živio je slično samom sahibu (gospodaru) Kimu, liku u romanu, školovanje je završio u Engleskoj i u Indiju se vratio 1882. te radio u Punjabu kao novinar (Said, 2002). Indija je već krajem devetnaestoga stoljeća postala najkrupniji i najunosniji britanski posjed, pa stoga i ne čudi da je od trenutka prvoga britanskog pohoda na Indiju 1608., pa sve do odlaska posljednjega britanskog namjesnika 1947., Indija imala velik utjecaj na život u Britaniji (Said, 2002). *Kim* je roman koji donosi sliku indijskoga života i mozaičnu priču o Indiji, njezinim običajima, kulturi, ali i o bijelcima, Englezima, kao i priču o dječaku Kimballu O'Hari koji je siročić bijelih roditelja i koji s kreposnim tibetanskim svećenikom luta Indijom te kasnije postaje dijelom plana Britanske tajne službe (Said, 2002). No, nećemo ulaziti u zamršenu radnju samog romana, već ćemo ukazati na Saidovo »rašćaravanje« orijentalizirane Indije. Naime, kroz cijeli roman Said nalazi autorove komentare o »nepromjenjivoj prirodi istočnjačkog svijeta u odnosu na isto tako nepromjenjivi bijeli svijet. Tako npr. 'Kim laže kao Istočnjak'; ili nešto kasnije: 'svaki od dvadeset i četiri sata u danu za Istočnjaka je isti'«, ili: »istočnjački instinkt trgovaca«, zatim »pradavna azijska provizija« itd. (Said, 2002: 277). Drugi je važan lik glavna figura svjetovne vlasti, pukovnik Creighton, koji je etnograf¹⁶ i vojnik, a prema Saidu zasigurno lik kroz koji progovaraju osobna Kiplingova iskustva (Said, 2002). Tumačeći *Kim* treba imati na umu dvije stvari. Prva je da autor romana »ne piše samo s mjesta dominantnog gledišta bijelog čovjeka unutar jednog kolonijalnog posjeda, nego i iz perspektive glomaznog kolonijalnog sistema čije su gospodarstvo, način rada i historija još ranije dosegнули status gotovo prirodne činjenice. Imperij je za Kiplinga neupitan« (Said, 2002: 253). Drugo što Said naglašava jest da je Kipling pripadao povijesti, ali je bio i veliki umjetnik, te da je sam roman pisan u trenutku kada su se odnosi između britanskoga i indijskoga naroda mijenjali u korist sve otvorenijega indijskoga otpora britanskoj vladavini (Indijski nacionalni kongres osnovan je 1885.), dok je unutar vladajuće kaste britanskih kolonijalnih dužnosnika došlo do značajnije promjene stava nakon pobune 1857. (Said, 2002: 253).

¹⁶ Kipling je prvi romanopisac koji je izravno u svom djelu povezao antropologiju kao modernu društvenu znanost i kolonijalizam, a na tu ideju cilja i Lévi-Straussova aluzija o antropologiji kao »sluškinji kolonijalizma«; na tom tragu Said se osvrće na povijesnu činjenicu da su često upravo antropolozi upoznavali kolonijalne vladare s navikama i običajima starosjedilaca (Said, 2002: 281).

Četvrti i posljednji roman kojeg ćemo se u kratkim crtama dotaknuti roman je Alberta Camusa (1913.–1960.) *Stranac* (1942.), koji Said dovodi u vezu s »francuskim imperijalnim iskustvom«. ¹⁷ Camus je rođen u Alžiru i živio je ondje u vrijeme kada je »Francuska u Alžiru stvarala svoju drugu Francusku«, najprije otimajući zemlju od starosjedilaca, zatim otimajući im kuće, šume i nalazišta rude, te sustavno tjerajući Alžirce u bijedu i na marginu samog Alžira (Said, 2002: 311). U kontekstu takva »otetog« Alžira Said ukazuje na tri metodološki sporne točke o kojima treba voditi računa prilikom čitanja Camusovih romana. Prvo je dovodenje u pitanje izbora geografskog ambijenta u romanima u kojima je radnja smještena u Alžir, kada se smatra da je riječ o Francuskoj uopće (osobito o Francuskoj pod nacističkom okupacijom), što Said tumači kao prikriveno opravdanje francuske vladavine ili kao ideološki pokušaj da se francuska vladavina i njezina stogodišnja prisutnost u Alžiru ovjekovječi (Said, 2002). Druga sporna točka tiče se vrste podataka nužne za pisanje djela, u pogledu kojih je Said osobito kritičan prema Camusu, koji je vjerovao da se ukorijenjenost kolonizatora može spasiti i produljiti nakon 1960., što je godina njegove smrti, a povijest je krenula u drugom smjeru i dvije godine nakon toga Alžir je oslobođen od francuskog posjedovanja i svojatanja (Said, 2002). Treća sporna točka »za Camusove zgusnute tekstove« jest proučavanje detalja, i pritom strpljenje i upornost, pri čemu Said izdvaja nekoliko primjera, a mi ćemo spomenuti jedan od njih: »Meursault usmrćuje Arapina, ali taj Arapin nema ni imena ni povijesti, a o majci ili ocu da i ne govorimo« (Said, 2002: 318). Utoliko u Camusovim romanima Said čita i pronalazi ono čega u njima »nema« eksplicitno, a to su pojedinosti francuskoga imperijalnog gospodarenja koje je počelo 1830. i nastavilo se kroz čitav Camusov život i njegova djela (Said, 2003). O tome najbolje svjedoči Camusova oštra politička izjava o Alžiru koju je iznio u jednom eseju, a koja sažima bit onoga što o Camusovim političkim stavovima treba znati: »A kada je riječ o Alžiru, tu je formula nacionalne nezavisnosti predvođena jedino strašću. Još nikad nije postojala nikakva alžirska nacija. Židovi, Turci, Grci, Talijani ili Berberi imaju isto toliko prava da zahtijevaju upravu nad tom virtualnom nacijom. A kako stvari stoje, Arapi nisu jedini narod u Alžiru... Francuzi su također starosjedioci Alžira i to doslovno. Štoviše, čisto nacionalni arapski Alžir ne bi bio u stanju steći ekonomsku neovisnost bez koje političko oslobođenje nije ništa drugo do obična obmana. Bez obzira na neprikladnost francuskog pothvata, njegovi su razmjeri toliki da se nijedna druga zemlja ne bi danas usudila preuzeti odgovornost« (Said, 2002: 324). Nakon upoznavanja s Camusovim političkim stavovima svjesniji smo njegovih ograničenja u pogledu svojatanja Alžira, ali i činjenice da nakon toga navedeno djelo nije moguće tretirati kao »izraz univerzalnosti slobodne ljudske egzistencije«, već istodobno u *Strancu* treba vidjeti »agenta tlačiteljske kulture«, a u Camusu – ne predstavnika »europske svijesti« nego »zapadne dominacije nad neeuropskim svijetom« (Kalanj, 2001: 53; Said, 2002).

¹⁷ Optiku francuskoga imperijalnog iskustva Said prikazuje i kroz ulogu znanosti poput sociologije (nadah-nute spominjanim G. Le Bonom), psihologije, povijesti i antropologije, koje su procvjetale nakon 1880., a mnoge i doživjele vrhunac na Međunarodnim kolonijalnim kongresima 1889. i 1894., primjerice na Međunarodnom kongresu kolonijalne sociologije 1890. ili na Kongresu etnografskih znanosti u Parizu 1920. (Said, 2002; Kalanj, 2001).

U navedenim primjerima »kontrapunktnog iščitavanja« kanonskih djela zapadnoeuropske književnosti Said je prepoznao »retoričke figure koje se stalno ponavljaju u opisima 'tajanstvenog Istoka', kao i stereotipi o 'afričkom (ili indijskom, irskom, jamajčkom, kineskom) umu', predodžbe o tome kako se primitivnim ili barbarskim narodima donosi civilizacija«, o tome kako »oni« nisu kao »mi«, te »stoga zaslužuju da njima gospodarimo« itd. (Said, 2002: 10). Na sljedećim stranicama analizirat ćemo upravo tu temu, koju ćemo argumentirati primjerima iz Saidovih djela u kojima progovara o suvremenom odnosu između islamskoga, arapskog svijeta, odnosno Istoka na jednoj strani i Zapada, odnosno Francuske, Velike Britanije i posebno SAD-a na drugoj, i potvrđuje kako su »kulturni imperijalizam«, »orijentalizam« i »krivotvorenje islama« i dalje aktualne teme, koje nismo ostavili u kolonijalnoj prošlosti.

4. Mi i Oni – nasljeđe imperijalizma

Već u uvodnim stranicama knjige *Orijentalizam* Said postavlja tezu o Orijentu kao gotovo »europskom izumu« koji »od starine bijaše mjesto romanse, egzotičnih bića, sjećanja i krajolika« itd., te o orijentalizmu kao europskom predstavljanju Orijenta (Said, 1999: 7). Pod pojmom orijentalizma Said podrazumijeva nekoliko stvari, a izdvaja sljedeće: prvo, sam pojam »orijentalizma« konotira s europskim kolonijalizmom; drugo, orijentalizam je način mišljenja utemeljen na razlici između »Orijenta« i »Okcidenta«¹⁸ i treće, orijentalizam se može tretirati kao »zapadni način da se dominira Orijentom, da ga se restrukturira i ima nad njime vlast« (Said, 1999: 9). Povezujući dalje svoje tumačenje orijentalizma kao kulturne i političke činjenice s Gramscijevim pojmom hegemonije, Saidovo tumačenje orijentalizma omogućava bolje razumijevanje načina kulturne dominacije i zaključak da je upravo tu na djelu »kulturna hegemonija« prema kojoj je »orijentalizam« proizvod kulture »Zapada« koja ga je proizvela takvim da je »više odgovarao kulturi koja ga je stvorila nego svojem tobožnjem predmetu« (Said, 1999: 32).

S obzirom na temu odnosa Mi i Oni bitno je naglasiti teze koje Said izdvaja o »orijentalnoj zaostalosti, degeneriranosti i neravnopravnosti s obzirom na Zapad«, koje uspoređuje s »idejama o biološkoj osnovi rasne nejednakosti«, u obliku »znanstvenih« podjela rasa na »napredne i zaostale« ili »Europljane-Arijce i Orijentalce-Afrikance«, o čemu je bilo govora krajem 19. stoljeća (Said, 1999: 267). U tim tipologijama o naprednim i natražnim rasama, kulturama i društvima, Said nalazi osnovu imperijalizma, koji vodi ideja da te »necivilizirane« »napredne sile trebaju sebi pripojiti ili zauzeti« (Said, 1999: 267–268). Posljednja etapa orijentalizma, koja je obilježena američkom dominacijom Orijenta, počinje od Drugoga svjetskog rata, a analizi te etape nakon 1973., Said je posvetio najviše pozornosti u knjizi *Krivotvorenje islama*, o kojoj će poslije biti više riječi. Zasad ćemo izdvojiti Saidov zaključak da iza svih tih predodžbi »vreba prijetnja džihada« i zaključak u obliku »bojazni« da će »muslimani (ili Arapi) zavladatai svijetom« (Said, 1999: 368). Na islam se pritom gleda kao na »monolitan, prijeziran prema

¹⁸ Said objašnjava pojam »Okcidenta« ili »Zapada« kroz dominaciju Britanije i Francuske nad Orijentom i orijentalizmom od početka 19. stoljeća do kraja Drugoga svjetskog rata, a nakon toga Amerika preuzima ulogu dominiranja Orijentom (Said, 1999: 10).

običnom ljudskom iskustvu, induktivan, reduktivan, nepromjenjiv« (Said, 1999: 382). Odatle i zaključci »orijentalista« o islamu kao »prototipu zatvorenih društava«, uz sugestiju da riječ *islam* »označuje istodobno i društvo, i vjeru i prototip i stvarnost«, a rezultat je »zlonamjeran ideološki prikaz 'nas' i 'njih'« (Said, 1999: 383). Said dalje zaključuje da knjige i članci o islamu i Arapima »ne nose apsolutno nikakvu promjenu u žustre antiislamske polemike iz srednjeg vijeka i renesanse«, te da je gotovo sigurno da ni o jednoj drugoj etničkoj ili vjerskoj skupini ne bi moglo biti pisano na sličan način (Said, 1999: 368). Izdvaja sljedeće dogme orijentalizma: apsolutna i sustavna razlika između Zapada »koji je racionalan, razvijen, human, superioran« i »Orijenta« koji »odstupa od naravnog oblika, koji je nerazvijen, inferioran«; te dogme stvaraju orijentalisti, dakle zapadnjaci čiji se tekstovi »uvijek preferiraju u odnosu na izravan dokaz proizišao iz suvremene orijentalne stvarnosti«; sljedeća dogma kaže »da je Orijeant vječan, jednolik i nesposoban sebe definirati«; i prema posljednjoj je dogmi »Orijeant u svojoj srži ili nešto čega se treba bojati« ili je »nešto što treba nadzirati« (Said, 1999: 385).

Ono što Said naglašava u *Orijentalizmu*, a ponavlja u knjizi *Krivotvorenje islama*, jest da »pojam 'islam', u onom smislu u kojem se danas koristi, znači jednu jednostavnu stvar, a zapravo je djelomično fikcija, djelomično ideološka oznaka, a najmanje označavanje vjere po imenu islam« (Said, 2003: xl)¹⁹. Nadalje, »puno toga što se može vidjeti i pročitati u medijima o islamu predstavljeno je kao agresija koja proizlazi iz islama jednostavno zato što je 'islam takav', ili »krivotvorenje islama jednostrana je aktivnost koja sakriva ono što 'mi' radimo i umjesto toga, naglašava ono što muslimani i Arapi *jesu* po svojoj vlastitoj izopačenoj prirodi« (Said, 2003: xviii). Autor osporava neke od generalizacija o islamu kao monolitnoj religiji koja uređuje islamska društva od vrha do dna, o tome da su Crkva i država u islamu zapravo jedno itd. (Said, 2003: xii). Naglašava i veliku ironiju u činjenici da se na Zapadu »islam« povezuje s onim čemu se opire i velik broj muslimana: »kazni, autokraciji, srednjovjekovnoj logici i teokraciji« (Said, 2003: 51).

Na sljedećim stranicama sumirat ćemo neke od središnjih Saidovih teza i primjera, uspoređujući ih s Huntingtonovim djelom kao reprezentativnim za onaj »drugi način« tumačenja kulturnih razlika. Naravno, riječ je o Huntingtonovu djelu *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka* u kojemu je razradio tezu²⁰ da nakon urušavanja komunističkoga svijeta i hladnoratovske podjele najvažnije razlike među narodima nisu ni ideološke ni političke ni gospodarske, nego kulturne, a najvažniji i najopasniji sukobi neće se dogoditi između društvenih klasa bogatih i siromašnih nego između različitih

¹⁹ »Ni na jedan bitan način se riječ 'islam' u uobičajenoj zapadnoj uporabi izravno ne podudara s nevjerovatno raznolikim životom koji se odvija u islamskom svijetu, a koji broji više od 800 000 000 ljudi, proteže se preko milijuna četvornih kilometara teritorija, uglavnom Afrike i Azije, i broji desetke društava, država, povijesti, zemljopisnih područja, kultura« (Said, 2003: xl).

²⁰ Sukobi nakon kraja Hladnoga rata više neće biti ideološki ni ekonomski, nego će se svijet sukobljavati zbog razlika u kulturama. Sada je podijeljen na sljedeće civilizacije: kinesku, japansku, hinduističku, islamsku, pravoslavnu, zapadnu (Europa, Sjeverna Amerika, Južna Amerika, Australija i Novi Zeland), latinoameričku i možda afričku (Huntington, 1998: 64–67). Središnji su elementi svake kulture i civilizacije jezik i vjera (Huntington, 1998: 81), a postavljajući opće pitanje o povezanosti moći i kulture, zaključuje da »raspored kultura u svijetu odražava raspored moći« (Huntington, 1998: 119).

civilizacija (Huntington, 1998: 44). Potaknuvši veliku »buru«, teze o sukobu civilizacija i danas su u središtu rasprava,²¹ a samo djelo izazvalo je toliko komentara, osporavanja i analiziranja da bi prenošenje samo dijela tih debata mogla biti tema za sebe. Mi ćemo samo izdvojiti teze koje su najvažnije za našu temu, a one se tiču »krvavih granica islama«, što i sam Huntington u djelu navodi kao izjavu koja je privukla najviše kritičkih primjedaba (Huntington, 1998: 317). Huntington smatra da su takve kritike neutemeljene te da je njegova teza ne samo valjana nego ju je potkrijepio »kvantitativnim dokazima iz svih nemotiviranih izvora« (Huntington, 1998: 317). Osvrnut ćemo se na prirodu tih dokaza. Huntington izdvaja dva autora²² i članak *New York Timesa* te zaključuje da su »početkom devedesetih muslimani bili umiješani u više nasilnih sučeljavanja između skupina nego li nemuslimani, a na sukobe između muslimana i nemuslimana otpadaju dvije trećine do tri četvrtine međucivilizacijskih ratova. Granice islama doista su krvave, a takva je i njihova utroba« (Huntington, 1998: 317). Nakon tog zaključka autor obrazlaže »muslimansku sklonost nasilnom sukobu« i ukazuje na vezu »između islama i militarizma« koja je »posve jasna« (Huntington, 1998: 317). Nadalje, sugerira čitatelju »da je islam oduvijek bio religija mača«, da je »nasilno podrijetlo usađeno u temelje islama« te da su »militarizam, neprobavljivost i blizina nemuslimanskih skupina stalne značajke islama i mogle bi objasniti sklonost muslimana prema sukobu« (Huntington, 1998: 323–325). Huntingtonovo djelo neiscrpan je izvor takvih citata, no smatramo da su navedeni reprezentativni za našu temu. Ono što je, prema Saidu, Huntington želio promovirati jest nepomirljivost »islama« i »Zapada«, te izjednačavanje »islama« i gotovo svakog muslimana, a rezultat toga jest podjela svijeta na nepomirljivi »Istok« i »Zapad« (Said, 2003: 32). Huntingtonova paradigma, prema Katunariću, smatra islamski svijet jedinstvenim u njegovu »antizapadnjaštvu« i »anti-amerikanizmu«, podilazeći time načinu na koji islamski fundamentalizam gleda na islamsko-arapski svijet, a u pozadini toga stoji ratovanje koje potvrđuje nepremostivost razlika (Katunarić, 2003: 113).

Said s druge strane, progovara o toj očitij podjeli svijeta na »Izrael i Zapad« i »islam i ostale«, na nepomirljivo »mi« i »oni«, odnosno »mi-protiv-njih«, te demistificira zapadnu aroganciju pri poimanju Zapada kao svjetovnoga, racionalnog i kulturno superiornijeg svijeta, nasuprot svijetu »islama« koji vodi iracionalna mržnja prema svjetovnom svijetu i bijes (Said, 2003). Iz toga nadalje proizlazi da smo »mi« ili da je naš svijet »svijet Izraela i Zapada«, a »oni« su ili »njihov svijet« je svijet »islama i ostalih«, te se »mi« moramo »braniti od njih, ne politikom ili debatom nego bezuvjetnim neprijateljstvom« (Said, 2003: xxvii). Iz takvih podjela, tvrdi Said, proizlazi nekoliko važnih posljedica, među kojima izdvaja nastanak specifične slike islama koja je ograničena i temelji se na stereotipima, zatim stvaranje konfrontacijske političke situacije u

²¹ O tome koliko je Huntingtonova paradigma »sukoba civilizacija« i danas u središtu rasprava, najbolje svjedoči činjenica da je u sjedištu UNESCO-a od 17. do 19. siječnja 2004. održan forum pod naslovom »Sukob civilizacija neće se dogoditi« s provokativnim temama, npr. »Islam – Zapad: imaginarni lom?«, »SAD: zajednički neprijatelj ili diobeni saveznik?«, »Živi li arapski svijet drugu kolonizaciju?« itd. (Cvjetičanin, 2004).

²² Izvor prvog dokaza jest Ted Robert Gurr, autor članka objavljenog u *International Studies Quarterly* iz rujna 1994., a druga je autorica Ruth Leger Sevard (Huntington, 1998: 316).

kojoj smo »mi« protiv »islama«. Sve to nadalje ima posljedice i u samom islamskom svijetu, a zapravo najviše govori o »kulturnim institucijama, politici informiranja i obrazovanja, kao i o nacionalnoj politici«, a ne o islamu (Said, 2003: 33). Saidova knjiga prepuna je podataka o »kulturnom ratu protiv Islama«. ²³ Oštro kritizirajući Huntingtonovu teoriju »sukoba civilizacija«, kao i Fukuyaminu ²⁴ tezu o »kraju povijesti«, Said zaključuje da im je zajednički model kolonijalizma 19. stoljeća, koji se temelji na premisi prema kojoj Europljani »da bi trgovali s dobitkom, moraju nametnuti politički poredak« (Said, 1999: 444). Kao jednog od najgorih autora Said ističe britanskog orijentalista Bernarda Lewisa, umirovljenog profesora sveučilišta u Princetonu. Između ostalih primjera izdvajamo njegov esej »Korijeni muslimanskog bijesa«. Esej se pojavio u rujanskom izdanju *The Atlantica*, a Said nam opisuje dizajn naslovnice za taj broj iz kojeg je razvidna simbolika uvoda u Lewisov esej: »U čitatelja bulji muslimanska glava s turbanom i suženim očima punim bijesa, u zjenicama mu se odražavaju američke zastave, a njegovo držanje izražava mržnju i bijes« (Said, 2003: xxv). Said ukazuje na vezu između Lewisa i Huntingtona u zaključcima o »islamskom bloku u obliku polumjeseca, od izbočenja Afrike do središnje Azije koji ima krvave granice« (Said, 2003: 32).

Izdvojiti ćemo još nekoliko aspekata koje smatramo bitnima za razumijevanje i postavljanje teme Mi i Oni u Saidovim djelima. Prva je Saidovo objašnjavanje poimanja islama na Zapadu općenito, a posebno u SAD-u, a druga je korištenje te slike »islama« na Zapadu, a posebno u SAD-u (Said, 2003: 2). Analizirajući »društvene znanstvene predodžbe«, kao i »pučke slike« te »izvještaje« američkih i zapadnih medija, Said zaključuje da većinu njih karakterizira otvoreno neprijateljstvo prema muslimanima i islamu, kao i stereotipiziranje i generalizacije o islamu i islamskome svijetu (Said, 1999, 2003). Riječ koja se automatski povezuje s islamom jest fundamentalizam (iako ga je moguće povezati sa svakom religijom). Za prosječna čitatelja zapadnih tiskovina ili televizijskoga gledatelja, fundamentalizam i islam su istoznačnice, a uz islam se nalaze i pojmovi radikalizma, ekstremizma, terorizma, džihada, iracionalizma, divljačkog bijesa, mržnje i nasilja (Said, 1999, 2003). O tome najbolje svjedoči »prosječna« slika američkog studenta o muslimanu kao »do zuba naoružanom, bradatim fanatičnom teroristu koji se namjerio uništiti svog velikog neprijatelja, SAD« (Said, 2003: xxi). Ukratko, ono što se u medijima provlači kao zaključni koncept je sljedeće: »Fundamentalizam je islam je sve-protiv-čega-se-sada-moramo-boriti kao što smo se borili protiv komunizma tijekom hladnog rata« (Said, 2003: xv). Nizom ilustrativnih primjera za takvu tvrdnju ²⁵ Said ukazuje i na bitnu i vrijednu komparaciju američkoga rata protiv

²³ Jedan od osnovnih zadataka koje je Said postavio u knjizi *Krivotvorenja islama* jest argumentiranim protivanjem medijske zbilje pokazati kako zapadni mediji i stručnjaci stvaraju »krivu« sliku islama i određuju način na koji »prosječni« čitatelj i gledatelj gleda na »islam« i na islamske zemlje, prezentirajući nam niz zastrašujućih tvrdnji i stereotipa koji se vežu uz islam, niz autora, novinara, znanstvenika te novinskih i filmskih uradaka koji potkrepljuju početnu misao iz naslova djela (Said, 2003).

²⁴ Ironizira Fukuyaminu tezu: »'mi' Amerikanci moramo sagledati sebe kao ostvaritelje kraja povijesti« (Said, 2002: 560).

²⁵ Navedimo nekoliko primjera: nedjeljni *New York Times* u svojoj »Week in Review« 21. siječnja 1996. objavio je članak pod naslovom: »Crvena prijetnja je nestala, ali evo nam islama«, a u istom članku autor nalazi tezu kako na »islam«, ili »zelenu prijetnju« treba gledati kao na prijetnju zapadnim interesima (Said, 2003: xv). U mnoštvu primjera koje Said navodi i komentira možemo spomenuti još neke od naslova: »Ne

komunizma i američkoga rata protiv »islama«, te zaključuje kako se »tvrdnja da daleki američki interesi trebaju vojnu zaštitu od nestabilnosti i ustanaka prebacila iz Vijetnama na bliže područje, u muslimanski svijet« (Said, 2003: 29). Drugi je bitan Saidov zaključak da se o muslimanima i Arapima zapravo izvještava i raspravlja ili kao o potencijalnim teroristima ili kao isporučiteljima nafte, opskrbljivačima benzinom itd. (Said, 1999, 2003). Upravo je nafta ključna za razumijevanje, jer se prije velikog rasta cijena OPEC-a početkom 1974., »islam« nije u medijima tako razmatrao, a od te prijelomne godine analiza sadržaja zapadnih tiskovina otkriva nam naslove poput: »Nafta: pitanje američke intervencije«, »SAD u opoziciji« itd. (Said, 2003: 27). Medijska zaokupljenost revolucijom u Iranu 1978.–1979., koja je na političku scenu dovela novog vladara i predsjednika Islamske Iranske Republike, Ajatolaha Homeinija, nastavila se 1980., izvještavanjem o ratu između Iraka i Irana, o sovjetskoj intervenciji u Afganistanu te medijskim izvještavanjem o »islamskom terorizmu« tijekom osamdesetih i devedesetih godina (Said, 2003). Said kritički procjenjuje »značenje priče o Iranu« te analizira kako je izgledalo medijsko predstavljanje Irana Amerikancima od 4. studenoga 1979. kada su iranski studenti okupirali Američko veleposlanstvo u Teheranu. Prema Saidu, čini se kao da je u medijima postojao dogovor da su »Iranci počinili ratni čin protiv američkog veleposlanstva, iako u biti nitko nije mislio da je to što su SAD učinile Iranu zbacivanjem Muhameda Mosadeka 1953. god. doista bio ratni čin« (Said, 2003: 88).

Pitanja koja Said postavlja – zašto je Iran bitan (a isto pitanje danas postavljamo i za Irak, kao i za cijeli Bliski istok) te zašto je »islam« bitan i kakva vrsta izvještavanja nam treba – nisu apstraktna, a ako ne želimo promašiti samu bit stvari, njihovo razmatranje treba demistificirati odnos moći i znanja u tom kontekstu (Said, 2003: 100).²⁶ Polazeći od premise da je sve znanje o ljudskom društvu povijesno znanje i počiva na mišljenju i tumačenju koje opet ovisi o situaciji, Said naglašava da ispod svakog tumačenja drugih kultura, a posebno islamske, stoji odluka intelektualca ili znanstvenika »treba li staviti intelekt u službu moći ili u službu kritike, zajednice, dijaloga i osjećaja za moral«, te upozorava kako upravo takva odluka mora biti prvi postupak u tumačenju. Pozivajući na zdrav razum i kritičku procjenu završava apelom: »Ako je povijest znanja o islamu na Zapadu bila odviše blisko povezana s osvajanjem i dominacijom, došlo je vrijeme da se te veze potpuno raskinu« (Said, 2003: 129).

5. Zaključak

U radu smo analizirali dvije međusobno povezane i isprepletene teme koje smo razdijelili radi jasnijeg izlaganja Saidovih teza. Prva tema odnosila se na povezanost

bojimo se ničega osim islama«, »Islamska vjera je naš jedini neprijatelj«, »Nećemo biti sigurni sve dok islam ne spusti svoj mač« itd. (Said, 2003: xxiii).

²⁶ Prema Saidu, političko tumačenje »islama« uključuje ortodoksno i antitetično znanje: kanonsko ili ortodoksno tumačenje islama najrasprostranjenije je i najutjecajnije i na njega nailazimo na sveučilištima, u vladi i medijima, a antitetično znanje odnosi se pak na manji dio znanstvenika i stručnjaka koji mu se suprotstavljaju (Said, 2003: 121–127). Uspjeh ortodoksnog izvještavanja Said pripisuje političkom utjecaju i moći tih ljudi i institucija, a posljedica toga nije samo određeno znanje o islamu nego i određeno tumačenje (Said, 2003).

zapadne kulture s oblikovanjem imperijalizma, pri čemu smo se posebno zadržali na odnosu umjetnosti i društva, odnosno Saidovu tumačenju romana kao posrednika geopolitičke stvarnosti. Na primjeru prethodno analiziranih romana željeli smo ilustrirati da umjetničko djelo postoji i djeluje u neraskidivu jedinstvu triju konstitutivnih elemenata: »tvorca, autora (proizvoditelja) djela (koji je u isti mah i pojedinac za sebe i 'ensemble društvenih odnosa'), medija (materije) u kojem se djelo obistinjuje, konkretizira, te primalaca i uživaoca djela (publike, društva)« (Mikecin, 1985: 1). Naime, primjenjujući navedenu tipologiju konstitutivnih elemenata djela na prethodno analiziranim romanima ne smijemo zaboraviti, govorimo li o njihovim čitateljima, da su zapadni pisci poput Austen ili Camusa sve do sredine dvadesetoga stoljeća pisali isključivo za zapadnu publiku, pa čak i kada su opisivali likove i mjesta koja su se odnosila na prekomorske teritorije pod vlašću Europljana (Said, 2002: 143). Nadalje, i sam autor djela čovjek je svoga vremena, što je Said možda najbolje ilustrirao na primjeru Alberta Camusa i njegova političkog stava prema Alžiru. I konačno, prisjetimo se Saidova dovođenja u vezu forme pripovijetke, odnosno romana kao »moći« pripovijedanja, i romana kao nositelja »kulturne topografije«, odnosno načina na koji se strukture prostora i zemljopisnih odnosa javljaju u raznim romanima, katkad aluzivno, poput usputnih crtica o Antigui u romanu Jane Austen, a katkad jasno izloženo, poput Conradove Afrike, Kiplingove Indije ili Camusova Alžira, o čemu smo pisali u prvom dijelu rada. Dakle, upravo kroz prizmu odnosa tih triju elemenata možemo tumačiti i Saidovo bavljenje umjetničkim djelom, dakako ne isključivo kao »odraza društvene zbilje«, ali ni isključivo kao zasebne prakse koja se ne može dovoditi u vezu s društvom u kojem nastaje. U Saidovu pristupu, naime, zasigurno nema ni isključivosti ni jednoglasnosti ni odvajanja, već upravo suprotno, ima povezivanja, odnosno »kontrapunktnosti«, a znakovitima se u tom smislu čine riječi Paula Valeryja: »Svako djelo jest djelo koje tvore i druge stvari, a ne samo jedan autor« (Mikecin, 1985: 9).

Drugu temu postavili smo u širi okvir odnosa kulture i društva, prikazujući Saidovo demistificiranje odnosa Mi i Oni, ili Zapad i Drugi na primjeru odnosa Zapada i islama, u pozadini kojih stoje nejednaki odnosi moći,²⁷ odnosno »tvrdomorna nejednakost moći između Zapada i ne-Zapada« (Said, 2002: 347). Naime, nejednakost odnosa moći, odnosno demistifikacija odnosa moći i znanja teorijska su podloga Saidova pristupa istraživanju odnosa kulture i imperijalizma, kako prilikom kontrapunktnoga iščitavanja pisaca poput Jane Austen, Conrada, Kiplinga, Camusa i ostalih, tako i prilikom analiziranja medija, odnosno zapadnih tiskovina i društvenih znanosti. Naime, u svim tim oblicima ljudskoga duha i kulture Said otkriva i tumači »strukture shvaćanja i odnosa«, koje se ponavljaju, a Said ih je ilustrirao širokim spektrom primjera, od orijentalizirane Indije u Kiplingovu romanu *Kim* do suvremenoga medijskog diskursa na primjeru svijeta »islama«. Zajedničke su im retoričke figure i razni stereotipi koji se ponav-

²⁷ Poimanje kulturnoga imperijalizma Kalanj dodatno objašnjava definirajući američki ekspanzionizam kao načelno ekonomski, ali koji u velikoj mjeri ovisi o »neumorno ponavljanim kulturnim ideologijama i idejama samorazumijevanja i propagiranja Amerike i amerikanizma«, naglašavajući da i američki istraživači upozoravaju na bremenitost »rasnim predrasudama, neočekivanim izljevima interesa i snažnim pritiscima na teritorije koji su geografski i intelektualno udaljeni tisućama kilometara« (Kalanj, 2001: 54).

ljaju u opisima tajanstvenog i orijentaliziranog Istoka, predodžbe o tome kako se »primitivnim« narodima donosi civilizacija, o tome kako »oni« nisu kao »mi« te stoga zaslužuju da se njima gospodari itd. (Said, 2002). A upravo u tome Said nalazi model kolonijalizma 19. stoljeća, odnosno osnovu imperijalizma, koji vodi ideja da te »necivilizirane« ili »nazadne« »napredne sile trebaju sebi pripojiti ili zauzeti« (Said, 1999: 268).

Nadalje, iz Saidovih primjera može se nedvojbeno zaključiti da su i dalje na djelu procesi »kulturnog imperijalizma«, »orijentalizma« i »krivotvorenja islama«. I danas su, naime, prisutne podjele na »nas – civilizirane« i »njih – barbare«, kao i podjela na Istok i Zapad, iz čega slijedi da su pred nama i dalje stari zadaci prevladavanja etnocentrizma i evolucionističkoga pogleda na »druge kulture«, bavljenja rasnim, imperijalističkim i kolonijalističkim stereotipima i njihovim komentiranjem, kao uostalom i raširene hegemonije orijentalizma. Na tom tragu željeli smo naglasiti da se u stvarnosti kulturne razlike nalaze svuda, među nama i oko nas, i ne vode u »sukob« uzrokovan »kulturnim razlikama«.²⁸ Jer kada bi samo postojanje kulturnih, etničkih, religijskih i drugih razlika bilo dovoljno za izazivanje sukoba, »odavno nas više ne bi bilo« (Katunarić, 1996: 833). Kulturne razlike u sasvim određenim političkim okolnostima postaju samo »izgovor«, a kultura postaje sredstvom političke mobilizacije i »odbacivanja Drugoga« (Katunarić, 1996; Kalanj, 2000; Said, 2002). Tim zaključcima, osim Saida, pridružuje se i Eagleton konstatirajući da kultura, kao i kulturne razlike u tom kontekstu postaju dio rječnika političkoga sukobljavanja, ili još kraće »moneta političke borbe« (Eagleton, 2002: 51). Povezujući ih s Eagletonovom sintagmom »kulturnih ratova«, možemo zaključiti da je najilustrativniji primjer kulturni rat protiv islama koji smo spomenuli (Kalanj, 2000; Eagleton, 2002; Said, 2002). Kritizirajući Huntingtonovu paradigmu »sudara civilizacija« željeli smo stati na stranu onih autora koji je osporavaju te naglasiti da ne možemo govoriti o sukobu ili sudaru kultura i civilizacija, već da je riječ o »sukobima« ili »sudarima« između onih koji promovirajući ih ostvaruju određene političke ciljeve. Tu se dakako referiramo na one autore koji smatraju »da se političke elite koriste kulturnim razlikama, izazivajući sukobe, kako bi svoje uske interese predjenule u kolektivne interese i time povećale, pa i perpetuirale svoju moć« (Katunarić, 1996: 847).

Said se, međutim, ne zadržava samo na imperijalizmu dominantne kulture, ni kada je riječ o francuskoj ili britanskoj kulturi kolonizatora devetnaestoga stoljeća, ni današnjoj američkoj. Tema koju Said posebno ističe jest povijesno iskustvo otpora imperiju, odnosno kultura »otpora«, ali ne u smislu pukog odgovora na imperijalizam, nego kao protuteža načinu na koji se poima ljudska povijest, odnosno kao zahtjev da se povijest jedne zajednice promatra cjelovito i ukupno, s otklonom od onih pokreta koji su širom imperijalnoga svijeta bili oživljavani raznim nacionalizmima (Said, 2002). Ako je kolonijalizam bio sustav, zaključuje Said, onda je i otpor morao postati sustavan (Said, 2002). U tom kontekstu bitno je naglasiti Wallersteinovo tumačenje »stvaranja

²⁸ Ideja da »razlika« znači netolerantnost, nesnošljivost, isključivost i u konačnici vodi u sukob, nasljeđe je srednjeg vijeka, a zatim i kolonijalizma, rasizma, rasijalizma, imperijalizma itd. Pitanje koje treba postaviti jest tko su danas »nositelji« takvih ideja i tko se »sukobljava«, jer smatramo da to zasigurno nisu ni kulture ni civilizacije.

'antisistemskih pokreta' kao posljedica historijskog kapitalizma« (Kalanj, 2001: 55; Said, 2002). Citirajući Wallersteina, Said objašnjava da ljudi koje je sustav »primorao da unutar njega igraju podčinjene uloge« izranjaju kao njegovi protivnici koji »remete sustav, postavljaju zahtjeve, izlažu argumente koji dovode u pitanje totalitarne prisile svjetskog tržišta« (Said, 2002: 583). Kalanj također zaključuje da su upravo ti pokreti usredotočeni na »promjenu imperijalno komponirane svjetske zbilje« (Kalanj, 2001: 56). U tom kontekstu pokretima i kolektivnim identitetima bavi se i Castells ukazujući na pojavu snažnih identiteta otpora koji stvaraju oni subjekti koji su obezvrijeđeni i/ili stigmatizirani, a to dovodi do stvaranja »komuna ili zajednica«, u kojima Castells vidi najvažniji tip izgradnje identiteta u našem društvu, nazivajući to »isključivanjem onih koji isključuju od strane isključenih« (Castells, 2002: 19). Izrazom »isključivanje« Castells tumači i širenje političkoga islamizma i islamskoga fundamentalističkog identiteta u devedesetim godinama kao društvene procese koji su vezani uz neuspješne gospodarske modernizacije koje su provedene u većini muslimanskih zemalja tijekom sedamdesetih i osamdesetih, te dinamiku društvenoga isključivanja i/ili krize nacije-države (Castells, 2002: 29; Katunarić, 2003: 119).

Prema Saidu, imperijalizam se nije »ugasio« niti je završio u onom trenutku kada je počeo proces dekolonizacije, nego je još na snazi kao »najveća sila u ekonomskim, političkim i vojnim odnosima: pomoću njega gospodarski razvijenije zemlje podčinjavaju one gospodarski manje razvijene« (Said, 2002: 499). Međutim, Said se ne slaže s opisima »novog imperijalizma« prema kojima je »imperijalizam nešto nezaobilazno i to na izrazito obeshrabrujući način – on galopira, on guta, bezličan je i deterministički. Akumulacija na svjetskoj razini; svjetski kapitalistički sustav; razvoj nerazvijenih; imperijalizam i zavisnost, odnosno struktura zavisnosti; bijeda i imperijalizam – već smo u ekonomiji, političkim znanostima, historiji i sociologiji upoznali ovakav repertoar koji nije toliko vezan uz Novi svjetski poredak, koliko za pripadnike kontroverzne škole ljevičarskog mišljenja. Ipak, kulturološke implikacije takvih fraza i pojmova posve su uočljive« (Said, 2002: 499–500). Kalanj u toj Saidovoj konstataciji prepoznaje dominantnu struju razvojnih teorija iz šezdesetih i sedamdesetih godina koje su »usprkos apokaliptičkom i obeshrabrujućem tonu« omogućile »novo poglavlje mišljenja koje kolonijalnu situaciju promatraju u sklopu globalizacije«, a to je situacija u kojoj »moćni postaju sve moćniji i bogatiji, a slabi sve slabiji i siromašniji« (Kalanj, 2001: 53).

Sumirajući dosad navedeno, željeli smo naglasiti da ni danas, u vrijeme isticanja multikulturalizma i interkulturalizma, nismo ostavili u prošlosti podjele poput »mi« i »oni«, te da je i dalje na snazi ono što Said naziva »kulturnim imperijalizmom«, »orijentalizmom« i »krivotvorenjem islama«. Iz toga je razvidno da su odnosi moći, kao i odnosi moći i znanja ostali nepromijenjeni, a na to nas posebno upozoravaju »antisistemski pokreti« i »postkolonijalni diskurs« uopće. A dok se ti odnosi moći ne promijene, kulturni imperijalizam i kulturna hegemonija zapadnjaka i dalje će projicirati sliku o drugim kulturama na način koji odgovara njihovim ekonomskim i političkim elitama u kontekstu ekonomskoga i kulturnog imperijalizma. Utoliko, citirajući Kalanja, nismo došli do »kraja povijesti«, ali je »zbiljski važnije pitanje jesmo li dospjeli do kraja monopolizacije povijesti«, što »očigledno nismo« jer je monopolizacija još na djelu (Ka-

lanj, 2001: 56). Podjelu »mi« i »oni«, pri čemu smo i jedni i drugi »samo jedno«, Said tretira kao etiketiranje koje spada u nasljeđe imperijalizma, koji je s jedne strane učvrstio miješanje kultura i identiteta na svjetskoj razini, a s druge strane promovirao vjerovanje da ljudi mogu biti samo i isključivo »jedno«, dakle mogu biti: »bijelci«, »crnci«, »Zapadnjaci«, »Istočnjaci« i slične binarne i isključive podjele koje razlikuju »nas« i »njih« (Said, 2002: 585). Zaokret od takvih podjela prema Kalanju nije lagan i uključuje ideju »pluralnosti« koja iziskuje »odricanje od dominacije, etiketiranja i hijerarhiziranja 'drugih'«, kao i odricanje od ideje »da našoj 'kulturi' ili 'našoj' zemlji pripada (ili ne pripada) primat«, što je »krajnje ozbiljan posao nove intelektualnosti« (Kalanj, 2001: 56). Dodali bismo na kraju da tek takva nova intelektualnost može misliti jasno i kontrapunktno o drugima, kao i prihvatiti sve implikacije Saidove definicije kulture prema kojoj sve kulture »vrše utjecaj jedna na drugu; nijedna nije jedinstvena i čista, sve su hibridne, heterogene, iznimno izdiferencirane i nemonolitne« (Said, 2002: 32).

LITERATURA

- CASTELLS, Manuel (2002). *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.
- CVJETIČANIN, Biserka (2004). »Civilizacije, kulture, dijalog«, *Zarez*, Zagreb, 29. siječnja 2004.
- EAGLETON, Terry (2002). *Ideja kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- FOUCAULT, Michael (1996). »O drugim prostorima« (preveo Stipe Grgas), *Glasje*, Zadar, god. 3, br. 6, str. 6–14.
- GRGAS, Stipe (1996). »Prostornost u društvenim znanostima«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 16, br. 1 (60), str. 267–273.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1998). *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*. Zagreb: Izvori.
- KALANJ, Rade (2000). *Ideje i djelovanje: ogledi o kulturnim promjenama i razvoju*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo – Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta.
- KALANJ, Rade (2001). »Kulturni imperijalizam. Kritički pogledi Edwarda Saida«, *Socijalna ekologija*, Zagreb, god. 10, br. 1-2, str. 43–58.
- KATUNARIĆ, Vjeran (1996). »Tri lica kulture«, *Društvena istraživanja*, Zagreb, god. 5, br. 5-6, str. 831–858.
- KATUNARIĆ, Vjeran (2003). *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo.
- MIKECIN, Vjekoslav (1985). »Hauserova sociologija umjetnosti«, u: Arnold Hauser. *Sociologija umjetnosti*. Zagreb: Školska knjiga, str. 1–14.
- ROMIĆ, Biljana (2003). »Edward W. Said: 1935–2003.«, *Revija za sociologiju*, Zagreb, god. 34, br. 3-4, str. 224–226.
- SAID, Edward W. (1999). *Orijentalizam*. Zagreb: Konzor.
- SAID, Edward W. (2002). *Kultura i imperijalizam*. Beograd: Beogradski krug.
- SAID, Edward W. (2003). *Krivotvorenje islama: kako mediji i stručnjaci određuju način na koji vidimo ostatak svijeta*. Zagreb: V. B. Z.
- SKLEDAR, Nikola (1996). »Umjetnost iz socio-kulturnog vidika«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 16, br. 4 (63), str. 969–975.
- ULRICH, Gioia-Ana (2002). »Glas Afrike«, *Zarez*, Zagreb, 24. listopada 2002.

Ranka Jeknić

CULTURAL IMPERIALISM OF THE WEST IN THE WORK OF EDWARD W. SAID

SUMMARY

This article presents the main ideas and views of Edward W. Said on the relationship between culture and imperialism, and also on the link between Western culture and the formation of imperialism. Hence, special attention is given to Said's interpretation of novels as constructions of the geopolitical reality: i.e. the characteristics of "imperialism" are examined as found in such English and French writers as Jane Austen, Rudyard Kipling, Joseph Conrad and Albert Camus, illustrating the way how novels as an aesthetic form participated in the "cultural construction" of colonialism. In the next part of the discussion, the paper presents another main topic of Edward Said that reveals how "cultural imperialism", "orientalism" and "covering Islam" are still, unfortunately, current topics. Special attention is given to Said's demystification of the opposition between "us" and "them", or "the West" and "Others", through the example of the relationship between "the West" and "Islam". Behind this issue, unequal power relations exist, as well as unequal relations of power and knowledge; "anti-systemic movements", especially, and the "post-colonial discourse", in general, warns us of this.

KEY WORDS: Edward W. Said, culture, imperialism, colonialism, post-colonial discourse, "orientalism", "covering Islam"

Ranka Jeknić

L'IMPÉRIALISME CULTUREL DE L'OCCIDENT DANS L'ŒUVRE D'EDWARD W. SAID

RÉSUMÉ

Le présent article expose les idées et positions fondamentales d'Edward W. Said quant à la culture et l'impérialisme, ainsi qu'à propos de la connexion entre la culture occidentale et la formation de l'impérialisme. A ce sujet, l'auteresse se penche plus particulièrement sur son interprétation du roman en tant que construction de la réalité géopolitique et sur sa recherche sur les caractères de l'«impérialisme» puisés dans les œuvres d'écrivains français et anglais, tels que Jane Austen, Rudyard Kipling, Joseph Conrad et Albert Camus, en illustrant la façon dont le roman en tant que forme artistique a participé à la construction culturelle du colonialisme. Dans la suite de l'article, l'auteresse s'intéresse à un autre grand thème de Said, qui montre que l'«impérialisme culturel», l'«orientalisme» et la «falsification de l'islam» continuent malheureusement d'être des thèmes d'actualité. La démystification par Said de l'opposition entre Nous et Eux, ou entre l'Occident et les Autres, à partir de l'exemple des relations Occident – Islam fait l'objet d'une réflexion soutenue. En toile de fond se trouvent des relations inégales de puissance, ainsi que de pouvoir et de connaissance, ce qu'indiquent notamment les «mouvements antisystémiques» et le «discours postcolonial» en général.

MOTS CLÉS: Edward W. Said, culture, impérialisme, colonialisme, discours postcolonial, «orientalisme», «falsification de l'islam»