

etnoantropološki problemi

eMONOGRAFIJE

knjiga treća

**ODELJENJE ZA ETNOLOGIJU I ANTROPOLOGIJU
UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET**

**Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet
Odeljenje za etnologiju i antropologiju**

etnoantropološki problemi
eMONOGRAFIJE

Knjiga treća

Urednik

prof. dr Miloš Milenković

Sekretar redakcije

Ivana Gačanović, MA

Recenzenti

Prof. dr Bojan Žikić

Prof. dr Danijel Sinani

Uređivački odbor

Dragana Antonijević (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu; gl. i odg. urednica časopisa *Etnoantropološki problemi*); Rodrigo Araya Dujisin (Universidad Católica de Chile, Chile); Mirjana Veselinović-Hofman (Katedra za muzikologiju Fakulteta muzičkih umetnosti Univerziteta umetnosti u Beogradu); Ivan Vuković (Odeljenje za filozofiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu); Dejan Dimitrijević (Department de sociologie-ethnologie Université de Nice – Sophia Antipolis); Jelena Đorđević (Odeljenje za politikologiju Fakulteta Politickih nauka Univerziteta u Beogradu)

gradu); Zorica Ivanović (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu); Zoja Karanović (Odsek za srpsku književnost, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu); Senka Kovač (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu); Sanja Potkonjak (Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Zagrebu); Radmila Radić (Institut za savremenu istoriju Srbije); Vladimir Ribić (Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu); Vojislav Stanimirović (Katedra za pravnu istoriju, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu)

Etnoantropološki problemi – eMONOGRAFIJE su
neprofitno izdanje koje možete besplatno preuzeti
na adresi:

www.anthroserbia.org

Nina Kulenović

**SOCIJALNA ONTOLOGIJA
U FILMU „AVATAR“
Antropološka analiza**

Sadržaj

Uvod	9
Zaplet	21
Ko smo Mi i kuda idemo, i zašto su nam Oni potrebni?	25
Konstrukcija Drugosti i politika reprezentacije	35
Da li smo Mi racionalni?	49
Da li su Oni racionalni?	61
<i>Ka labavljenju etnoepistemoloških stega</i>	
Situiranost znanja	67
Postajanje nativcem, epistemička povlašćenost i problem rase	79
Završna razmatranja	91
Literatura i izvori	95
Rezime	101
SOCIAL ONTOLOGY IN THE FILM <i>AVATAR</i>	
<i>An anthropological analysis</i> (Summary)	107

Uvod

U ovoj studiji ponudiću antropološko čitanje filma „Avatar“, poslednjeg ostvarenja kanadskog režisera Džeјmsa Kamerona, „najskuplje filmske produkcije svih vremena“, iz perspektive socijalne ontologije. Nastojacu da demonstriram na koji se način konceptualizuje Drugi, kakva je njegova uloga i kako je zamišljen odnos između Nas i Njih. Pokazaću ko smo Mi, a ko su Oni, zašto oni ne mogu postojati kao autonoman entitet, kao i na osnovu kojih kriterijuma i sa kojim ciljem je povučena demarkaciona linija između te dve zamišljene zajednice. Drugim rečima, cilj mi je da predočim kako se i u koje svrhe vrši „kolonizacija maštom“, kako bi se tako konstruisana konstitutivna Drugost instrumentalizovala kao kritika sopstvene kulture.*

Nastojacu da predstavim način na koji je holivudska industrija zabave, u skladu sa strahovima, nedoumicama i nadama *sopstvene* sadašnjice, kreirala *svog* plemenitog divljaka, koji bi poslužio kao etički korektiv *sopstvene* realnosti. Kako je to nužno za potrebe rada, povuću ću neke paralele sa istorijom i praksom same antropologije kao nauke i ukazati na to da analiza „Avatara“ može da ponudi rezultate rele-

* Želim da izrazim posebnu zahvalnost prof. dr Milošu Milenkoviću na dragocenom usmeravanju i sugestijama prilikom konačnog uobličavanja ovog teksta. Odgovornost za eventualne propuste i greške je, naravno, samo moja. Podjednako sam mu zahvalna na nesebičnoj i neumornoj ljudskoj podršci bez koje ova monografija ne bi ugledala svetlost dana.

vantne za šire antropološko interesovanje za socijalnu ontologiju. U ovoj istraživačkoj tradiciji, elementi socijalne ontologije posmatraju se kao entiteti koji poseduju objektivnu egzistenciju kao deo „prirodnog“ sveta, ali istovremeno i egzistenciju kreiranu ljudskim stavovima i akcijama. U tom smislu, u analizi ću se rukovoditi teorijom koja postojanje socijalnih objekata, socijalnih činjenica i socijalnih procesa i događaja proučava kao kreirano socijalnom percepcijom, imaginacijom i interakcijom. Na osnovu kolektivnih verovanja, percepcija, emocija, želja (itd.) koje deli jedna zajednica, nastaje kolektivno prihvaćena ideja da socijalni objekti, činjenice, procesi i događaji predstavljaju ono što data zajednica smatra (veruje, želi) da oni predstavljaju.

U tom smislu, elementi socijalne ontologije predstavljaju imaginacijom, interakcijom i pregovaranjem nastalo kolektivno razumevanje određenog segmenta socijalne stvarnosti određene zajednice. Nužno je naglasiti da su funkcije koje se pripisuju elementima socijalne ontologije kontekstualno varijabilne. Drugim rečima, socijalne činjenice, procesi, događaji i objekti relativni su u odnosu na posmatrača. Bez kolektivno prihvaćene ideje X koja se percipira kao Y u određenom kontekstu Z, elementi socijalne ontologije predstavljali bi praznu fizičku formu. Najjednostavnije rečeno, cilj je analitički ustanoviti kako svet „golih činjenica“ podstiče stvaranje kolektivno prihvaćenih ideja o činjenicama, što, povratno, generiše nastanak socijalnih činjenica. Na taj način, ova istraživačka pozicija značenja i ideje koje se vezuju za određene elemente ne smešta u domen objekata samih koji poseduju intrinistična svojstva

i funkcije, već u socijalni kontekst u okviru kojeg se proizvode značenja koja se tim objektima pripisuju, ideje koje se za njih vezuju i funkcije koje oni poseduju.

Kolektivna saglasnost da ideja X u kontekstu Z predstavlja Y teži da postane norma. Jednom institucionalizovana, ideja Y postaje normativ ponašanja i vrednosti, koji povratno, datu normu teže dalje da legitimišu. Date ideje nastavljaju da postoje kao deo kulturnog ideacijskog nasleđa, kao internalizovani u individualnoj psihi, kao i u utkani u socijalne institucije u okviru kojih postaju neka vrsta evaluativnog kriterijuma. Ukratko, socijalna stvarnost, socijalni objekti, činjenice, procesi i događaji svoju aktuelnu formu dobijaju u zavisnosti od kontekstualno varijabilnog načina njihove konstrukcije, što istovremeno važi kako za predmet antropološkog proučavanja, tako i za predmet analize u filmu „Avatar“.¹

Polazim od ideje, ili već možda truizma u društvenohumanističkim naukama, da ne postoji jedna jedina, nepromenljiva stvarnost osim stvarnosti posredovanih i/ili konstruisanih konceptualnim aparatima ljudskih kultura. U tom smislu, držaću se profesionalnog stanovišta koje poriče postojanje jedne istine, neupitnih činjenica i jednom za svagda pouzdanog i proverljivog metoda njihovog generisanja. Naglasak će biti stavljen na situiranost znanja i mnoštvo različitih, kontingentnih, potencijalno kontradiktornih

¹ V. John Searle, *Social Ontology: Some basic principles*, *Anthropological Theory* Vol. 6 (2006), str. 12–29 i Roy D’Andrade, *Commentary on Searle’s “Social Ontology: Some Basic Principles”* *ibid.*, str. 30–39.

i nesamerljivih epistemologija² i sa njima povezanih pogleda na svet koji se bore za diskurzivnu supremaciju. Na taj način treba shvatiti i ovaj rad – kao jedan od mogućih pogleda na svet i način njegovog konstruisanja (umnogome konstruisan sistematskom dekonstruktivističkom indoktrinacijom antropologijom tokom četvorogodišnjih studija), jedan konstrukt u moru konstrukata, ne nužno ispra-

² Dominantni savremeni disciplinarni trend posmatra epistemologiju kao proizvod određene navike, socijalno i kulturno generisanog pogleda na svet ili „folklorne teorije“, koja generiše stvarnost i koja je potencijalno kontradiktorna i nesamerljiva sa nekom drugom epistemologijom, a koja može predstavljati podjednako validan opis istog opservacionog polja. Kao ilustracija za ovo stanovište, često se navodi primer iz lingvistike/antropologije: na primeru Hopi Indijanaca koji imaju radikalno drugačiju strukturu jezika od indoevropskih, Bendžamin Li Vorf je pokazao da upravo struktura jezika umnogome utiče na strukturisanje sveta i na percepciju stvarnosti. „Kriptotipi“ ili jezički obrasci nesvesno tvore „misao kulture“, te tako jezik funkcioniše kao konstruktor epistemologije. U tom smislu, čovek je jezikom/kulturom primoran da donosi određene zaključke o funkcionisanju prirode čija osnova ne leži u prirodi samoj, već u konceptualnom aparatu. Vorf je verovao da je prekretnica u modernoj fizici dokaz da je zapadni način shvatanja univerzuma jedan od mnogih podjednako validnih, čemu dokaz pruža i mogućnost konstruisanja mnogih validnih geometrija osim euklidovske, što je u filozofiji nauke poznato kao subdeterminacija teorija činjenicama. V. npr. Peter C. Rollins, *The Whorf Hypothesis as a Critique of Western Science and Technology*, *American Quarterly* Vol. 24, No. 5 (1972), str. 563–583. Za jednostavan prikaz nemogućnosti ontološkog razdvajanja teorija i činjenica i neodrživosti pozitivistički shvaćenog etnografskog realizma u okviru antropologije, što su pokazale i mnoge ponovljene etnografske studije, v. npr. Karl G. Heider, *The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 90, No. 1 (1988), str. 73–81.

van i konačan. Kako to smatram neophodnim za razumevanje opštih pitanja kojima će se rad baviti, pružiću opšti pregled problema sa kojima se suočavala filozofija nauke, počevši od kritike indukcije i opservacionizma, problema koji su, u krajnjem ishodu, doveli do krize logičkog pozitivizma/empirizma i potkopali autoritet realizma. Aktualizovaću rasprave o racionalnosti, pre svega naglašavajući neadekvatnost ontološkog razdvajanja teorija i činjenica, kao i internalističku – epistemološku, i eksternalističku – političku kritiku zapadne racionalnosti. U tom smislu, pokazaću kako nam je neophodan, fajerabendovski rečeno, „pogled sa Marsa“ ili, u slučaju „Avatara“ – naizgled iracionalni egzotični Drugi, kako bismo formirali identitet, razumeli sopstveni svet, pojмили njegova ograničenja i iznašli potencijalno kreativna rešenja. Drugačije rečeno, nastojaću da pokažem na koji način zapadna naučna racionalnost, kao temelj zapadnog pogleda na svet, autoritarno pokušava da održi neprobojnom branu između nauke i metafizike, stigmatizujući sve što nije u skladu sa naučnim/racionalnim kanonima, što može dovesti do sopstvene implozije, gde joj jedini spas može pružiti metafizika/iracionalnost. U slučaju „Avatara“, pokazaću kako je metafizika na početku negativno ideološki konotirana, kao potpuno suprotstavljena zapadnoj epistemi i, kao takva, nerazumljiva i odbojna, i kako se međutim, ista ta metafizika na kraju ispostavlja kao jedini spas. Za potrebe iznošenja ove argumentacije, poći ću od pretpostavke da „Avatar“ sledi jasno eskapističku retoriku koja upozorava da je neophodan iskorak iz sopstvenih epistemoloških i kognitivnih stega kako bi bio moguć korak u bolju budućnost.

Posmatrano iz ugla antropološke teorije i prakse, „Avatar“ namerno ili slučajno, eksplicitno ili implicitno, pokreće brojna zanimljiva pitanja koja su od samih začetaka antropologije zaokupljala pažnju discipline. Veruje se da je na neka od njih dat odgovor ili barem postignut elementarni konsenzus u zavisnosti od naučne mode i/ili dominantne paradigmatičke orijentacije; neka pitanja nestaju i iznova se javljaju u drugačijim okolnostima i sa drugačijim implikacijama i odgovorima, a na neka, čini se, nema definitivnog odgovora. Problematizovano je centralno pitanje terenskog rada, kao distinktivne karakteristike antropološke discipline: šta on podrazumeva, ko ga obavlja, u čije ime i sa kojim ciljem? Da li je moguće razumevanje druge kulture? Da li je drugoj kulturi bolje pristupiti spolja ili iznutra, etski ili emski? Šta tačno znači pristupiti kulturi iznutra? Da li je neophodno postati „jedan od njih“ kako bi se kultura u potpunosti razumela? Šta konstituise naučnu objektivnost? Da li je objektivnost moguća i, ukoliko jeste, na koji način je steći? Da li kultura determiniše kognitivne mape? Ukoliko kulture deluju deterministički na svoje pripadnike, da li su one nesamerljive i da li je i, ako jeste, do kog je stepena moguće interkulturno razumevanje? Koliko različita treba da bude kultura da bi se označila kao „različita“? Koji su kriterijumi različitosti, i u odnosu na koga se ta različitost utvrđuje? Šta su „primitivne“ kulture? Kakve veze sa tim ima identitet? Šta konstituise identitet? Kako identitet utiče na percepciju i (sa)znanje? Da li postoji rasni identitet? Ukoliko postoji, kako na taj način shvaćen identitet utiče na percepciju i (sa)znanje? Da li postoji veza između rase i kulture? Kakva je veza između kulture, lokalnog znanja i na-

uke? Koje su etičke implikacije znanja stečenog terenskim radom? Da li je moguće verodostojno predstavljanje druge kulture? Šta se događa ukoliko se antropolog suoči sa sukobljenim lojalnostima?

Uprkos tome što je namera režisera bila da pošalje anti-kapitalističku,³ antikolonijalnu⁴ poruku, proisteklu iz lične i/ili globalne zabrinutosti za sudbinu prirode i našeg okruženja kojima potencijalno pretilo uništenje,⁵ pitanje je da li je u tome uspeo, ili da li je uspeo to da učini bez kontradikcija. Antikolonijalna poruka je nedvosmisleno jasna – plemenitog divljaka i njegovu kulturu koje smo u prošlosti uništavali ne treba uništavati, već veličati, ili barem poštovati, budući da nam on može služiti kao putokaz: plemeniti divljak shvata na koji je način moguće živeti u harmoniji sa prirodom i, ukoliko uspemo da proniknemo u suštinu njegovog pogleda na svet, može nas naučiti kako i mi to da postignemo.⁶

U kasnom XIX veku, američki Indijanci postaju sinonim za ekološke konzervacioniste.⁷ Poslednjih nekoliko

³<http://www.breitbart.tv/james-cameron-reveals-liberal-propaganda-in-avatar/>

⁴<http://www.mtv.com/news/articles/1632038/20100217/story.jhtml>

⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=km2UpEcSUGY>

⁶ Koncept plemenitog divljaka uglavnom se vezuje za Žan-Žaka Rusoa, kao uporišna tačka kritike evropskog (zapadnog) društva. Njegov uglavnom sadržajno izmaštani lik stereotipno je instrumentalizovan kako bi se osvetlili problemi sa kojima se suočavao tadašnji moderni Evropljanin, kontrastno prikazujući način života kojem su dati problemi strani.

⁷ U nedostatku adekvatnije srpske reči, termin konzervacionizam koristim kao pozajmicu iz engleskog jezika, u smislu svesnog i na-

decenija, sve češće se koristi koncept „ekološki plemeniti divljak“, kao opšti termin za sve populacije koje žive u harmoniji sa prirodom, ne narušavajući ekosistem. Pre svega od 1970-ih godina, kristališe se politička i naučna zabrinutost zbog sve ubrzanijeg nestajanja biljnih i životinjskih vrsta u okviru modernih društava, koja populacije u tropskim šumama i pustinjama počinju da percipiraju kao uzorni kontraprimer, kao grupe čiji način života nema negativne efekte na lokalno orkuženje.

Ove ideje opravdavaju se raznim objašnjenjima: od neomaltusovske tvrdnje da mali obim domorodačkih populacija ne predstavlja pretnju po ekosistem, preko ideje da te populacije poseduju široka (sa)znanja o sopstvenom prirodnom okruženju i da su zainteresovana za njegov opstanak, do toga da u okviru svojih verovanja i rituala koriste razne biljke i životinje, te su stoga zainteresovana i za očuvanje datih vrsta. Međutim, takva stanovišta neretko se opovrgavaju tvrdnjama da su male zajednice lovaca u prošlosti itekako istrebljivale određene biljne i životinjske vrste ili da su domorodački narodi sekli drveće i minirali sopstvene oblasti. Isto tako, konzervacionizam je sve češće posmatran kao zapadni mit, budući da on ili ne postoji kao vrsta svesnog napora, ili predstavlja epifenomen niske gustine naseljenosti i jednostavne tehnologije, ili budući da takve zajednice nemaju spoljna tržišta koja bi osvestila prekomernu eksploataciju prirodnih resursa.

Sve prihvaćenija postaje ideja da se ne može govoriti o svesnom i namernom konzervacionizmu nativnih popula-

mernog rada na očuvanju svog prirodnog okruženja i biljnih i životinjskih vrsta koje su u njemu nastanjene.

cija, te da čak i ukoliko može biti reči o nekoj vrsti konzervacionizma, on nije inherentan domorodačkoj kulturi, već predstavlja posledicu kontakta sa zapadnom populacijom.⁸

U centralnom delu analize, nastojaju da pokažem da, uprkos tome što se može učiniti da „Avatar“ optimistički propoveda o neophodnosti kulturnog kontakta, interkulturalne komunikacije i razumevanja,⁹ antropološko čitanje „Avatara“ pokazuje upravo suprotno. U pozadini se krije jedna opasna, pesimistična i rasistička logika, u kojoj isključivo nativac može razumeti nativca. Kulturni esencijalizam i primordijalistički shvaćen rasni identitet cirkularno se konstituišu, ishodujući shvatanjem da razumevanje podrazumeva empatičko razumevanje, gde razumeti grupu znači „biti jedan od njih“, a kako je grupa shvaćena homogeno i deterministički, biti jedan od njih po automatizmu podrazumeva zalaganje za jednoobrazne interese. Povrh toga, iste kritike koje su upućivane antropolozima tokom ere masovnog preispitivanja u okviru discipline¹⁰ mogu se pri-

⁸ V. npr. Raymond Hames, Ecologically Noble Savage Debate, *Annual Review of Anthropology* 36 (2007), str. 177–190; Benjamin S. Orlove and Stephen B. Brush, Anthropology and the Conservation of Biodiversity, *Annual Review of Anthropology* 25 (1996), str. 329–352.

⁹ <http://www.jamescamerononline.com/AvatarReturn.htm>

¹⁰ U okviru tzv. „postmodernističkog“ preispitivanja i liotarovskog odbijanja metanaracija, „Pod nazivom postmodernizam a potom i studije kulture, mnogi autori u društvenim naukama i humanističkim disciplinama, pokrenuli su osvežavajući proces kritičkog samo-preispitivanja. To istraživanje njihovih ličnih navika mišljenja i rada podrazumevalo je preispitivanje prirode reprezentacije, opisa, subjektivnosti i objektivnosti, pa čak i preispitivanje samog 'društva' i 'kulture', kao načina kojima su materijalizovali predmete proučavanja i podatke o tim objektima, konstituišući time 'stvarno' koje istražuju.“

meniti i u slučaju „Avatara“. Naime, nameće se problem politike reprezentacije, gde je Pandora predstavljena kao monolitna, bezvremena, homogena, skladna i deterministička celina, usklađena sa ulogom koju bi trebalo da igra u zapadnom svetu. Ona predstavlja refleksiju interesa epicentra moći i, kao što je to ustanovljeno u eri „krizeološkog“ antropološkog diskursa, govori više o osobi/grupi koja je opisuje nego što govori o opisanom subjektu. Pandora, koja u prvi mah služi kao orijentir ponašanja koji bi trebalo da nas izbavi iz moralnog i egzistencijalnog sunovrata, pretvara se u pasivni entitet kojem je potrebna zaštita onih kojima je pomoć prvobitno bila potrebna. Kad je proces samokonceptualizacije Zapada jednom okončan, kad smo Mi učvrstili poljuljani identitet i povratili samopouzdanje, potreba za nativcima na Pandori nestaje.

Kroz ovaj rad predočiću da je „ekološka plemenitost“ domorodačkih naroda u društveno-humanističkim naukama, ali i u okviru avatarskog imaginarijuma, povezana sa tradicionalnim konceptom plemenitog divljaka kao uporišta za kritiku sopstvenog društva. Međutim, ono što su neki autori tvrdili,¹¹ i što ću i u ovom radu nastojati da pokažem, jeste da je sam projekat modernosti uslovio interesovanje za domorodačko stanovništvo i domorodačke sisteme znanja, i da je upravo projekat modernosti i omogućio nas-

George Marcus (ed.), *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas* (Santa Fe: School of American Research Press, 1999), citirano prema: Miloš Milenković, Paradoks postkulturalne antropologije: Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture, *Antropologija* 3 (2007), str. 121–143.

¹¹ Up. Michael R. Dove, Indigenous People and Environmental Politics, *Annual Review of Anthropology* 35 (2006), str. 191–208.

tanak i prihvatanje koncepta indigenosti,¹² budući da su u modernističkom procesu prepoznavanja tradicionalnosti bila neophodna moderna sredstva kako bi se postalo tradicionalnim. U tom smislu, domorodački narodi kao grupa svakako mogu fizički postojati kao ontološki objektivan fenomen, međutim, sadržaj ideje „ekološki plementitog divljaka“ deo je ontološki kontigentnog diskursa, čije se uporište pronalazi u modernističkom projektu koji na date populacije projektuje sopstvene kolektivne želje, verovanja, nadanja (itd.), nastojeći da ih instrumentalizuje kao primer koji bi služio kritičkom unapređivanju sopstvene zajednice. Na taj način, avatarska socijalna ontologija kreira socijalnu stvarnost onakvu kakvu ona tvrdi da postoji. Modus postojanja socijalnih objekata zavisao je od kolektivno prihvaćene ideje (X) potrebe za kulturnom kritikom koja proizlazi iz vrednosti kulture u kojoj date ideje nastaju i koje kreiraju grupu (Y) koja se posmatra kao entitet za koji avatarska intencionalnost (Z) drži da je socijalno egalitaran, kao i da poseduje široka znanja o sopstvenom prirodnom okruženju za čiji je opstanak zainteresovan.

¹² Koristim strani termin „indigenost“ kako bih izbegla leksički rogbatan termin „domoroštvo“.

Zaplet

Radnja filma smeštena je u godinu 2154, na planetu zvanu Pandora, naseljenu lokalnim plemenom Na'vi, humanoidnom urođeničkom vrstom koja živi u harmoniji sa svojim okruženjem, u skladu s prirodom i u stalnoj komunikaciji s njom. Ljudi su utvrdili da na Pandori postoji bogato nalazište unobtaniijuma, rude čiji kilogram vredi milione, te su krenuli da ga se dokopaju po svaku cenu.

Kako bi naučili više o biosferi na Pandori, naučnici su izumeli tzv. avatare, genetsku mešavinu lokalnih Na'vija i ljudi, koje u specijalnim komorama preko „mentalne veze“ mogu da kontrolišu jedino oni po čijoj je genetskoj meri dati avatar skrojen. Nesuđeni glavni junak, koji se, učeći jezik i lokalne običaje, tri godine spremao za svog avatara, gine. Zbog poklapanja genetskog materijala, može ga zameniti isključivo njegov brat blizanac – a ujedno i naš novi glavni junak – Džejk Sali,¹³ bivši američki marinac, beli paraplegičar. Na početku filma se eksplicitno kaže da je „za dobru nauku potrebno pažljivo posmatranje“. Da bi se neko uklopio u lokalnu kulturu, potrebno je da izgleda kao nativac, misli kao nativac i oseća kao nativac. Kada postaneš jedan od njih telom i duhom, počće da ti veruju. Uprkos sveopštem nepoverenju u Džejka i njegovu sposobnost uklapanja u sredinu, budući da je krenuo u misiju bez poznavanja jezika i običaja druge zajednice, Džejk počinje da se snalazi. Iako zamalo strada od lokalnih životinja, spasava ga

¹³ Sully (eng.) – mrljati, uprljati, isprljati, pomračiti, okaljati.

Na'vi „princeza“ Nejtiri, zahvaljujući prirodnom signalu semenke svetog drveta koje je okružilo Džejka i označilo ga kao osobu „veoma čistog duha“. Tokom narednih meseci, Džejk počinje sve bolje da se snalazi u plemenu: uči jezik, počinje da razumeva običaje, uči da jaše neku vrstu konja sa kojima postoji određena vrsta „prirodne veze“. Konačno, pošto je naučio da se „poveže“ sa ikranom, tamošnjom vrstom zmaja, biva iniciran u zajednicu. Kako je iniciran u zajednicu i kako je postao „jedan od njih“, Džejk pristaje da u zamenu za lek za svoje paralizovane noge, pruža insajderske informacije koje su potrebne pukovniku. Naravno, razvija se ljubavna veza sa Nejtiri i uporedo s tim raste i Džejkova lojalnost prema lokalnoj zajednici, dok lojalnost prema pukovniku opada.

Zalihe unobtanijuma leže na najsvetijem Na'vi mestu – ispod Drveta duša. Korporacija i vojska nastoje da se po svaku cenu dokopaju unobtanijuma i spremni su da, ukoliko to bude neophodno, unište lokalnu zajednicu i sve što ona smatra svetim. Jedino Džejk i američka naučnica Grejs (kao jedini, za potrebe filma bitni, protagonisti koji imaju avatare u Na'vi svetu) razumeju svetost i značaj Drveta duša. Čak i u zapadnim naučnim kategorijama, ono predstavlja kvantitativno-biološki merljivu bazu neke vrste elektro-hemijske komunikacije u celokupnoj lokalnoj prirodi.

Poruka koju film šalje preko lika Grejs, jeste da bogatstvo sveta nije u tlu, već svuda oko nas. Na'vi to znaju, ali korporacija i vojska, u trci za realizacijom sopstvenih interesa, ne žele to da prihvate i nastoje da se otarase „divljaka

koji sede na granama“, „plavih majmuna“, „bubašvaba“¹⁴ koji im smetaju u ostvarenju plana.

S obzirom na to da se filmom sugeriše da se dobrobit prirode i interesi sticanja kapitala ne mogu uskladiti – da Na’vi ne žele da se pomere sa mesta na kome žive od pamti-veka, a da vojno-korporativni tabor ne želi da odustane od svojih interesa – počinje borba. Džejk se odaziva na poziv Na’vi naroda za pomoć. On uspeva da se „poveže“ sa Torukom, ikranom koga je od „vremena prve pesme“ uspeo da zajaše samo petoro ljudi. U vreme velikih nesreća, za onog koji uspe da ukroti Toruka, veruje se predstavlja mesiju koji će povratiti poljuljanu stabilnost zajednice. Džejk ujedinjuje klanove i počinje velika bitka, pri čemu i priroda, ujedinjena sa životinjama, staje na stranu Na’vija. Ljudi su pobeđeni i trajno izbačeni sa Pandore. Grejs je umrla u svom ljudskom telu, ali je sjedinjena sa Ejvom, velikom boginjom prirode, čime je dokazala da na dnevnom redu nije bilo metafizičko urođeničko trabunjanje, već i zapadnim konceptima merljiv protok energije koji je konstantan i koji povezuje celokupnu prirodu, uključujući i duhove predaka i njihove potomke. Grejs postaje Ejva i sjedinjava se s precima. Džejk dobija trajno avatar telo i postaje vođa klana.

Priča „Avatara“ neodoljivo podseća na Diznijevu bajku Pokahontas – i Džejk Sali i Džon Smit su pripadnici belog kolonizatorskog/eskplotatorskog Zapada, koji su se otis-

¹⁴ Pitanjem na koji način retorika, na osnovu koje se Drugom odriče ljudskost i prava koje kategorija ljudskosti sobom nosi, može funkcionisati kao veoma moćno oružje pozabaviću se u poglavlju o situiranosti znanja.

nuli u geografski i kulturno daleku zemlju u potrazi za zlatom/unobtanijumom; obojica slučajno sreću nativca koji ih upoznaje s lokalnom kulturom; obojica prvo nailaze na nepoverenje zajednice, čiju naklonost s vremenom stiču; obojica osuđuju ponašanje svoje matične zajednice spram druge kulture u pogledu eksploatacije njenih resursa i tretiranja lokalnog stanovništva i obojica se zaljubljuju u „princa“ i konačno bivaju prihvaćeni. Međutim, sa jednom bitnom razlikom: u slučaju Pokahontas ne postoji interkulturalno razumevanje konceptualizovano na osnovu rasnog kriterijuma, niti obrt od potrebe da Oni spasavaju Nas do potrebe da Mi spasavamo Njih.

Ko smo Mi¹⁵ i kuda idemo, i zašto su nam Oni potrebni?

Mi smo racionalni. Mi imamo znanje. Mi posedujemo razum da spoznamo istinu. Mi smo sposobni da stvorimo najsavremeniju tehnologiju koja će nam omogućiti da produžimo ljudski život i letimo na druge planete. Mi imamo moć. Mi predstavljamo vrhunac ljudske civilizacije, onakve kakvu smo do sada poznavali. Ljudi su bogatiji, sigurniji, zdraviji i dugovečniji nego ikada ranije. Međutim, Mi ponekad volimo da se trgnemo iz samozaljubljenosti i postavimo sebi pitanje da li je to sve zaista tako? Nama su iz tog razloga ponekad potrebni Oni da Nas uvere da to sve zaista jeste tako ili da nam ukažu na mesto greške. Nama su ponekad potrebni Oni kao tačka orijentacije, kao izvrnuta slika u ogledalu Nas samih, slika stadijuma u evolutivnom razvoju koji smo davno prošli. Ili su Nama ponekad Oni potrebni kao savetodavac i vodič kroz alternativne puteve.

Film „Avatar“ svakako je jedan od najskupljih filmova ikada snimljenih i, zahvaljujući korišćenju najsavremenije tehnologije, predstavlja prekretnicu u istoriji kinematografije. Ostvarivši profit od gotovo tri milijarde dolara,¹⁶ „Ava-

¹⁵ Pod Mi ću podrazumevati savremenu racionalističku tradiciju Zapada u najširem smislu (sa rizikom da na sebe navučem grehove homogenizacije i esencijalizacije).

¹⁶ <http://www.imdb.com/boxoffice/alltimegross?region=worldwide>

tar“ je izbio na prvo mesto liste filmova svih vremena koji su zaradili najviše novca od bioskopskih projekcija.

Naučna fantastika kao žanr veoma je zahvalna budući da pruža široke mogućnosti prikazivanja radikalno drugačije perspektive od one na koju smo navikli.¹⁷ Nužno je napomenuti da masovni mediji, uključujući i film, reflektuju i reprodukuju dominantne društvene ideologije. Da bi film bio uspešan na tržištu – a nesumnjivo se pokazalo da „Avatar“ to jeste – on mora govoriti o temama koje su socijalno i kulturno prepoznatljive i, kao takve, označene kao značajne.¹⁸ Dakle, s jedne strane, film iz repertoara kulturnih zna-

¹⁷ Žanru se na antropološki način pristupa kao nečemu što se kulturno proizvodi u okviru datog sociokulturnog konteksta, gde je cilj istražiti kulturne artefakte tj. kulturne simboličke sisteme koji se upotrebljavaju u kulturnoj komunikaciji. Iako se i u slučaju naučne fantastike može prikazati radikalno drugačija perspektiva, samo njeno stvaranje smešteno je u kontekst produkcije žanra, dakle u specifičan diskurs koji uobličava njegov sadržaj. U tom smislu, u zavisnosti od aktuelnog režima moći datog sociokulturnog konteksta, bilo da se radi o vanzemalcima ili vampirima kao Drugima u odnosu na Nas, Oni se uvek konstruišu u odnosu na to kako Mi konceptualizujemo sebe, od čega zavisi dalje usmeravanje poruke ka antagonističkim ili neantagonističkim odnosima Nas i Njih. Antropologiji je naučna fantastika zanimljiva upravo zato što pruža mogućnost praćenja načina konceptualizacije kulturnih identiteta kao konstrukata, gde se *granice kulture u velikoj meri poklapaju sa granicama ljudskosti*. V. Bojan Žikić, Antropologija i žanr: naučna fantastika – komunikacija identiteta, *Etnoantropološki problemi n.s.*, god. 5, sv. 1 (2010), str. 17–34.

¹⁸ Na taj način funkcioniše i antropološko proučavanje popularne kulture čiji je film proizvod i deo, u okviru kojeg je akcenat stavljen, ne na individualno stvaralaštvo kao vrstu samostalnih predstava, već na kontekstualni semantički prostor kao proizvod kolektivne prirode kulturne komunikacije koji nepovezane elemente dovodi u logičku vezu

čenja mora izabrati one koji u datom trenutku na neki način predstavljaju relevantno društveno pitanje, a sa druge, on doprinosi da se određena kulturno bitna značenja reprodukuju. Film, zahvaljujući širokoj konzumaciji, ne predstavlja samo puku zabavu, već obezbeđuje širi referentni okvir u kojem ljudi misle, nudeći oruđa kojima ćemo pojmiti sebe i razumeti druge.¹⁹ Film može služiti kao jedan od medijuma preko kojih ćemo naučiti ko smo, šta je naš identitet, ko bi trebalo da budemo, šta bi trebalo da želimo i čemu bi trebalo da težimo.²⁰ Film često pruža modele za konceptualizaciju i razumevanje opštih etičkih vrednosti i može služiti kao oruđe za normiranje ponašanja, označujući ga kao dobro ili loše, poželjno ili nepoželjno. On nam poručuje šta to znači biti muško, a šta znači biti žensko, šta je to ljubav i na koji način je dostići; govori nam o tome šta se kulturno opisuje kao uspeh, a šta kao neuspeh i na osnovu čega se oni

sa drugim elementima datog konteksta, i u okviru kojeg se interpretativno traga za kulturno kontekstualnim znanjima i značenjima koja se simbolički prenose kroz filmsku komunikaciju. U tom smislu, film se posmatra kao bilo koji drugi kulturni artefakt koji služi kao medijum komunikacije u čijem okviru mora postojati kulturna kompetencija – u smislu poznavanja društvenih, ekonomskih, istorijskih, vrednosnih, normativnih, itd. činjenica koje su stvojenih sredini u kojoj dat film nastaje – neophodna za adekvatnu recepciju filmske poruke kako bi komunikacija između stvaraoca i publike bila moguća. V. Bojan Žikić, *Antropološko proučavanje popularne kulture, Etnoantropološki problemi n.s.*, god. 5, sv. 2 (2010), str. 17–39.

¹⁹ Vera Hernan, Andrew Gordon, *Screen Savors: Hollywood Fiction of Whiteness* (Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003), str. 185–195.

²⁰ Da film može funkcionisati kao moćno oruđe u političkoj mobilizaciji i služiti kao delotvorna politička propaganda, svedoči npr. „Trijumf volje“ Leni Rifenštal.

označavaju kao takvi. Film, dakle, konstruiše i učitava sadržaj u pojmove kao što su vrednosti, socijalne uloge, rod, klasa, rasa, nacionalnost, itd.²¹ On reprodukuje predstave o Drugom, primitivnom i egzotičnom, i tako na neki način ponovo ispisuje istoriju ili savremenost, putem selekcije, projekcije, idealizacije ili poricanja. Budući da govori o događajima, narodima, grupama i ljudima koji su od nas često toliko kulturno, istorijski i geografski udaljeni da do njih ne možemo dopreti izuzev putem medija, film predstavlja neku vrstu generatora predstava o neopipljivim Drugima i našeg odnosa sa njima. Na taj način, pogledi na svet i predrasude tvoraca filma i šire kulture čiji su oni deo, šire se na potrošače kinematografije, koji dalje reprodukuju ili preispituju servirana kulturna značenja. U tom smislu, film predstavlja aktivno polje ideološke borbe oko značenja, gde se ona produkuju, reprodukuju, filtriraju, poriču i reinterpetiraju.²²

²¹ Za pitanje na koji način burdijeovski shvaćen „ukus“ i „kulturni kapital“ mogu formirati i reprodukovati klasnu stratifikaciju, v. npr. John Blewitt, *Film, Ideology and Bourdieu's Critique of Public Taste*, *British Journal of Aesthetics* Vol. 33, Issue 4 (1993), str. 367–372, ili Lisa A. Barnett and Michael Patrick Allen, *Social Class, Cultural Repertoires, and Popular Culture: The Case of Film*, *Sociological Forum* Vol. 15, No 1 (2000), str. 145–163. Kako mediji mogu služiti kao oruđe za normiranje rodni uloga i rodnu samokonceptualizaciju, v. npr. Sarah Eschholz and Jana Bufkin, *Crime in Movies: Investigating the Efficacy of Measures of Both Sex and Gender for Predicting Victimization and Offending in Film*, *Sociological Forum* Vol. 16, No. 4 (2001), str. 655–676. Odnos između ideologije i filma veoma je složeno pitanje, pa svakako može biti tema nekog novog rada.

²² Za pregled nastanka, razvoja i perspektiva teorija koje se bave pitanjima odnosa između masovnih medija, društva i kulture, pre svega u

Pojava filmova poput „Avatara“ može se tumačiti kao zabrinutost Zapada za opštu političku, društvenu i/ili ekološku situaciju. „Avatar“ se može čitati kao deo opšteg trenda preispitivanja u zapadnom društvu na prelazu milenijuma i refleksija široko rasprostranjene nelagodnosti u pogledu brze tehnološke promene i pitanja posledica eventualnih suprotstavljenosti: prirode i kulture, tela i mašina, tehnologije i društvenosti. „Avatar“ preispituje dobre i loše strane sistema u koji smo uronjeni i nudi moguće smernice budućeg razvoja, kontrastirajući loše strane ovog sistema, stavljajući ih u jasnu opoziciju sa nekim zamišljenim vremenom i mestom, koji bi nam poslužili kao etički korektiv sopstvene realnosti. Kao što dobro i zlo ne mogu postojati jedno bez drugog, raj i pakao se kružno proizvode i ne mogu živeti bez upućivanja na sopstvenu suprotnost. Željena projekcija raja, dakle, ima čvrsto uporište i određuje se spram onoga što se dešava ovde i sad i što je označeno kao neka vrsta pakla. Naime, „Avatar“ šalje lustrativnu antikapitalističku, antikorporativnu, antiindividualističku, antitehnološku, antiratnu, antiglobalizacijsku, antikolonijalnu po(r)uku, predstavljenu kroz borbu dobra i zla, gde (naizgled) pobeđuje dobro, simbolizovano vanzemaljskim utopijskim principom koji živi u skladu sa zakonima prirode i ne poznaje mane ovog sveta. U tom smislu, Drugi nam je potreban i kako bismo shvatili da može postojati neka dru-

okviru sociologije, studija komunikacije, antropologije kroz britanske studije kulture; književne kritike i političkih teorija, v. npr. Debra Spitulnik, Anthropology and Mass Media, *Annual Review of Anthropology* Vol. 22 (1993), str. 293–315, ili Dennis McQuail, Sociology of Mass Communication, *Annual Review of Sociology* Vol. 11 (1985), str. 93–111.

ga realnost, moralno superiornija od naše. Kako spoznajni aparat nikad ne može u potpunosti spoznati subjekat jer čini njegov deo,²³ Drugi nam je takođe potreban kao iskorak iz sopstvenih epistemoloških, teorijskih i ideoloških okvira koji formiraju temeljne stavove, vrednosti, poglede na svet i oruđa za kritiku, da bi sa neke navodno neutralne posmatračke pozicije izvršio evaluaciju koju, okovani okvirima sopstvenog sistema, nismo sposobni sami da izvršimo.

Retorika filma se približava ufološkim novim religijskim pokretima, u kojima se spas od neodgovornog baratanja nuklearnim oružjem, rata oko prirodnih resursa i ekološke štete²⁴ traži negde izvan granica nas samih, u liku dobrih divljaka/vanzemaljaca koji će se poput *deus ex machina* pojaviti i izbaviti nas iz klupka problema koje bez uplitanja neke spoljašnje sile/grupe/bića/entiteta nismo u stanju samostalno da raspletemo. Uprkos tome što su u slučaju ufologije vanzemaljci zainteresovani za naše spasenje, dok u „Avataru“ ne postoji spoljašnja zabrinutost, u oba slučaja Drugi se instrumentalizuje kao subjekat koji nas usmerava ka boljoj budućnosti. Bilo da se zaista veruje da će se spoljašnja neočekivana sila iznenada pojaviti i rešiti stvar, ili se ona

²³ Ovde se misli na tehniku distanciranja od/izmeštanja iz sopstvene zajednice, budući da se na taj način potencijalno otvara mogućnost uočavanja onoga što je prisno posmatraču do te mere da se nalazi izvan granica moguće primene njegovog kritičkog aparata. Stranac se u tom smislu na neki način nalazi u epistemološki povlašćenom položaju „savršenog nepoznavanja veza“. V. npr. Cvetan Todorov, *Mi i drugi* (Beograd: XX vek, 1994), str. 339–342.

²⁴ V. npr. Danijel Sinani, Tehnologija. Teozofija. Teologija, *Etnoantropološki problemi n.s.* god. 5, sv. 1 (2010).

koristi isključivo kao metafora za neko bolje stanje, logika koja se krije u pozadini je istovetna: Nama su Oni potrebni.

Verujem da sâm naziv izmaštanog sveta, Pandora, nikako nije slučajnost. U grčkoj mitologiji, kad je Prometej ukrao božansku vatru, naučio je ljude zanatima, umetnostima i dao im je znanja, život na Zemlji je postao srećniji. Zevs je želeo da kazni Prometeja i sve ljude na Zemlji, te im je poslao zlo u vidu Pandore. Pandora je naišla na ćup koji niko pre nje nije smeo da otvori budući da niko nije tačno znao šta se u njemu nalazi. Ne mogavši da obuzda svoju radoznalost, Pandora je krišom podigla poklopac. Iz ćupa su izletele smrtne bolesti, težak rad i sva zla ovoga sveta. Na dnu je ostala Nada.²⁵ Drugim rečima, kad smo otvorili Pandorinu kutiju i iz nje pustili (u ovom slučaju) tehnologiju i društveno-političko-ekonomski sistem koji se na njoj temelji, za koje nismo sigurni da smo u stanju da ih u potpunosti kontrolišemo, ostala je nada: nada da može postojati neki alternativni sistem čije funkcionisanje ne zavisi od mobilizacije tehnoloških sredstava, čija ekonomska baza ne nagriza prirodu i ne živi u suprotnosti sa njom, gde se napredak ne meri isključivo kvantitativno, već u kojoj sva organska priroda egzistira u homeostatskom ekvilibrijumu; u kom ne postoji stroga odvojenost duha i tela, realiteta i kvaliteta. Ostala je nada da može postojati neka druga realnost zasnovana na nekom drugačijem sistemu vrednosti, kojoj je nepoznata otuđenost kako od prirode, tako i od drugih ljudi, realnost u kojoj se pojedinci ne rukovode individualizmom i sebičnošću i gde ne postoji po život opasna trka za

²⁵ N. A. Kun, *Legende i mitovi stare Grčke* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1971), str. 98–100.

ograničene resurse. Dakle, nada je odlučujući sastavni deo svakog pokušaja da se naš sistem učini životnijim, svesnijim i umnijim.²⁶

U tom smislu, projekcija jedne moguće budućnosti ukorenjena je duboko u sadašnjosti i crpi iz nje, gde se zapravo ne predskazuje budućnost, već se upućuje na sadašnji realitet, opominjući ljude i pokazujući im alternative, bile one stvarne ili izmišljene. Shvaćen na ovaj način, „Avatar“ nije *samo* film.²⁷ „Avatar“ iz raspoloživog kulturnog spektra bira one sadržaje koji su u datom društveno-istorijskom trenutku označeni kao relevantni i, projektujući inverziju, u okviru holivudskog imaginarijuma okarakterisanih kao loših, strana društvene stvarnosti na izmaštanog Drugog, instrumentalizuje ga kao etički korektiv koji ukazuje na sporne tačke našeg sopstvenog života i time predstavlja jedan od instrumenata generisanja stvarnosti i reprodukovanja kulturno relevantnih značenja. „Avatar“, dakle, iz spektra sadržaja koji je kulturno prepoznat i potom, u skladu sa tekućim potrebama, ocenjen kao društveno relevantan, bira onaj koji je u datom trenutku okarakterisan kao onaj kojim

²⁶ Erich From, *Revolucija nade* (Beograd: Grafos, 1978), str. 18–20.

²⁷ Da Avatar nije *samo* film mogu posvedočiti i forumi na kojima se diskutuje o tome koji je najbolji način borbe protiv „post-avatarske depresije“, v. npr. <http://avatar-forums.com/general-avatar-forum/43-ways-cope-depression-dream-pandora-being-intangible.html>. Isto tako, može se videti skorašnje korišćenje Na’vija kao oruđa za samoprepoznavanje u ulozi žrtve u okviru protesta palestinskog naroda protiv izraelske politike:

<http://www.telegraph.co.uk/news/picturegalleries/worldnews/7222508/Palestinians-dressed-as-the-Navi-from-the-film-Avatar-stage-a-protest-against-Israelis-separation-barrier.html>

se treba pozabaviti. Reflektujući rasprostranjenu nelagodnost izazvanu brзом tehnološkom promenom i njenim implikacijama po ekosistem, on preispituje odnos između prirode i kulture, tehnologije i društvenosti. Kako je pojedinac teorijski i epistemološki uronjen u sistem koji diktira okvire što obezbeđuju temeljne stavove, vrednosti i pogled na svet, njemu je potreban Drugi, ili „pogled sa Marsa“, u čijim će očima prepoznati sopstvene mane, i koji će obezbediti uporišnu tačku kritike i evaluacije sopstvenog sistema.

Konstrukcija Drugosti i politika reprezentacije

U pogledu konstrukcije Drugog u „Avataru“, ono što se na prvi pogled nameće jeste da se pored očigledne suprotstavljenosti dobra i zla, javlja temeljna antropološka opozicija priroda : kultura, gde Na’vi neodoljivo podsećaju na klasičnu romantičarsku predstavu o plemenitom divljaku, koji, neukaljan civilizacijom, u harmoniji sa svojom okolinom, živi u prirodnom stanju. Na’vi stoje u prirodi, uklop-ljeni u njen tok, dok su ljudi pozicionirani izvan i iznad prirode.

U najopštijim terminima, linija diferencijacije Na’vija i ljudi, posmatrana iz ljudske/zapadne perspektive i iskazana klasičnim antropološkim binarnim opozicijama, mogla bi se predstaviti na sledeći način: Na’vi : ljudi; ne-ljudi : ljudi; ne-belo : belo; tradicionalno : moderno; duh : telo; priroda : kultura; deo/unutar prirode : izvan/iznad prirode; recipro-citet sa prirodom : eksploatacija prirode; integracija sjedi-njavanjem : evolucija odvajanjem; zdravlje : bolest; mir : nemir; estetski lepo, čisto, šareno i plemenito : estetski ru-žno, prljavo, sivo i zlo; mit : nauka; metafizika : nauka; reli-gija : sekularnost; religioznost : naučni skepticizam; direk-tan kontakt sa bogom : bez boga; moralno : nemoralno; povezanost : razdvojenost; nemonetarno : monetarno; zajednica : pojedinac; mehanička solidarnost : organska ne-solidarnost; istovetni interesi : sukobljeni interesi; kolekti-

vni interes : lični interesi; prirodna/fizička superiornost : veštačka/tehnološka superiornost, itd.

Na nekoliko mesta, u različitim kontekstima, napomenula sam da su nam Oni potrebni kao izvrnuta projekcija nas samih. Poslužiću se frazom iz filma *Solaris*: „We don't want Other Worlds, we want mirrors.“ Upravo u tome jeste stvar. Nama su Oni potrebni kao ogledalo, u kom ćemo videti sliku Dorijana Greja. Nalik Montesjkjeovim *Persijskim pismima*, Na'vi su nam potrebni kao uporišna tačna za distanciranje od sistema koji nam je toliko prisan i poznat da smo epistemološki nesposobni da uvidimo njegove mane: nemoguće je ideologijom jednog društva kritikovati njegovu ideologiju, budući da ista ideologija kreira i oruđa za samu kritiku. Verujem da će ova tvrdnja postati nešto jasnija nakon razmatranja problema racionalnosti.

Jedan od mogućih pogleda na stvarnost jeste da smo se našli na određenoj tački društveno-političko-tehnološkog razvoja i, bacivši pogled oko sebe, shvatili da takav razvoj i sistem koji ga podupire zahtevaju određene žrtve. U slučaju „Avatara“, da li je to dobro ili nije, na posmatraču je da izvaga. Ali kao smernica u evaluacijskoj analizi data je drugačija stvarnost koja se temelji na drugačijim osnovama. Slični primeri lako se mogu naći u istoriji antropologije. Možda najpoznatija ilustracija ideje kontrastiranja zapadnog ekonomskog sistema nekom idiličnom (lovačko-sakupljačkom) sistemu jeste esej Maršala Salinsa o prvobitnom društvu blagostanja.²⁸ U njemu se eksplicitno ističe da je ekonomska teorija samo jedna od ideologija čiji je zadatak op-

²⁸ Marshall Sahlins, *Prvobitno društvo blagostanja: esej o ekonomiji lovaca sakupljača* (Beograd: Anarhija-Blok 45, 2002).

ravdanje sadašnje zapadne ekonomske organizacije, njenog načina korišćenja resursa i distribucije dobara, u kome postoji trka za ograničenim resursima i ogroman jaz između bogatih i siromašnih. Za razliku od „nevidljive ruke tržišta“ i njene zasnovanosti na eksploataciji ljudskog rada, lovci sakupljači na drugačiji način konceptualizuju odnos između sredstava i ciljeva. Rad je tu sveden na neophodni minimum, a podela sredstava egalitarni.

Jedan način spoznavanja ograničenja sopstvenog sistema jeste kontrastiranje sa nekim stvarnim, kao što to čini Salins, suprotstavljajući jednu ekonomsku ideologiju drugoj. Drugi način jeste kontrastiranje sa nekim izmišljenim sistemom, kao što je to učinjeno u slučaju „Avatara“, koji pokušava da izvaga da li je tehnološki razvoj sa svim blagodatima koje sobom nosi zaista vredan ekološke štete, nuklearnih katastrofa, ratova oko potrošnih resursa, itd. S jedne strane, u filmu se jasno označava sukobljenost tehnologije, nauke, korporacija i njihovih strateških interesa koji se neprestano bore za moć. Kako će/da li će nauka funkcionisati zavisi od toga koliko je trenutno u službi interesa koji donose novac. Ona je racionalna ukoliko doprinosi racionalno orijentisanoj ekonomiji. Racionalno shvaćena ekonomija, kao apstraktni mehanizam, nije sposobna da sudi o moralnim kategorijama poput dobra i zla. Svako juri u trci za vlastitim interesima, ne obazirući se na druge ljude, a kamoli na nešto kao što je dobrobit zajednice ili prirode. Kao posledica toga, nastaju veliki nemiri, ratovi i podele. Zvezdano nebo nad nama i moralni zakon u nama više ne postoje. Drugi ljudi su potrošni resurs, a priroda je samo neživo sredstvo koje se eksploatiše i čiju vitalnu važ-

nost uviđamo tek ukoliko se njeno zdravlje naruši, što se povratno i direktno odražava na nas i naše interese.

U skladu sa avatarskim levičarskim moralnim preokrom, data je alternativna eko-prijateljska i filantropska mogućnost: neotuđeni život u nemonetarnoj, egalitarnoj zajednici. Slično Didroovim plemenitim Tahičanima: za razliku od ljudi koji su iskvareni, podli, pohlepni, nesrećni i jedino sposobni da ubijaju, oni su bezazleni, blagi, velikodušni, srećni, zdravi, snažni i umereni; što sve proističe iz nepoznavanja privatne svojine, koja je, prema Didroovom shvaćanju, uzrok dekadencije tadašnje evropske civilizacije. U „Avataru“, Na’vi su svi za jednog i jedan je za sve. Postoji elementarna, mada simbolička hijerarhija zasnovana na pristupu religijskim funkcijama. Međutim, ta podela je isključivo simbolička i nema uticaja na sekularnu hijerarhiju. Može postojati vođa klana, međutim, ta funkcija nije konstantna, već se javlja periodično, u skladu sa potrebama, i ustanovljena je običajnim pravom, kao neka vrsta reciprociteta između zajednice i ličnosti koja zaslužuje poštovanje kao zahvalnost za velike podvige. Unutrašnje podele i sukobi interesa su im strani. Njihov život ne odvija se izvan prirode, već u samoj njenoj srži i od nje neodvojivo. Oni imaju kontakt sa prirodom/božanstvom i mogu im pristupiti direktno, što je u ljudskom svetu moguće jedino posredno, kroz želju, metafiziku ili spiritualnost. Na’vi ne pokušavaju da stvore tehnologiju kako bi se postavili izvan i iznad prirode, kako bi je ukrotili i podredili sopstvenim potrebama, oni jesu u prirodi, i funkcionišu neodvojivo od nje. U filmskoj priči sugerise se da pojedinci, biljke, životinje i

celokupna organska priroda vekovima tvore homeostatsku ravnotežu.

Ukoliko bi se jedan segment te mreže narušio, narušio bi se ekvilibrijum. Oni ne puše i imaju zdrave noge. Oni ne ubijaju bez preke potrebe. Ukoliko su na to prinuđeni, traže oprostjenje od duše ubijene životinje. Sve duše su povezane u energetsku mrežu koja je konstantna i koja predstavlja neku vrstu božanstva. Božanstvo održava ravnotežu u zajednici i, u tom smislu, u zapadnom konceptu politički jednostavne zajednice nazire se neka vrsta začetka minimalne države. Između opšte volje, pravde, prava, norme i običaja stavlja se znak jednakosti. Zajednica je toliko ujedinjena da se postavlja pitanje da li Na'vi uopšte imaju slobodnu volju.

Ne mogu a da ne primetim da čitava ideja koja leži u osnovi konstrukcije avatarske realnosti umnogome podseća na ideju vodilju čeda drugog talasa feminizma – metafizički feminizam, feminističku i ekofeminističku duhovnost, u okviru kojih se traga za svetošću kroz reintegraciju svih oblika života. Slično pokretačkoj sili konstrukcije avatarske Drugosti, pristalice ovih pokreta obrađuju politička, društvena i ekonomska pitanja potrage za pravdom, mirom i humanošću kako bi razvoj jedinke i njeno povezivanje sa drugima i prirodom bilo moguće, jer je isključivo kroz duhovni razvoj i učenje moguće uticati na celokupnu ljudsku praksu. Naime, u okviru na ovaj način shvaćene spiritualnosti, traga se za transcencijom sebe, celovitošću i povezanošću sa drugima – dakle za dosezanjem „ljudskosti“ u najoptimističnijem svetlu. Traga se za poštovanjem ljudi

kao jedinki bez obzira na rasu, klasu, godine, rod itd., poštovanjem prirode i zemlje, a u ime poštovanja života.

Bog/inja, kao sveta mudrost, doživljava se imanentno a ne transcendentno i zbog toga postoji snažna veza sa telom, zemljom, prirodom i prirodnim ciklusima. Najizraženije u okviru ekofeminizma, dekonstruiše se simbolički, psihološki i etički obrazac destruktivnog odnosa ljudi prema prirodi, muškaraca prema ženama, i ugnjetavanje i eksploatacija koje drugi vrše nad prvima, što za posledicu ima remećenje ravnoteže i ugrožavanje mira u okviru sveukupnog zemaljskog života. Prekinutu vezu između ljudi i božanstva (prirode) Geje, čije je telo naš dom, trebalo bi ponovo uspostaviti, čime će se priroda i kultura ponovo ujediniti u nehijerarhijskom odnosu. Uglavnom kroz tradicionalne i alternativne religije i duhovnosti, izražava se potreba za ponovnim ujedinjavanjem u organsku mrežu svekolike prirode, ponovnim sjedinjavanjem sa „našom sestrom zemljom i svim njenim stanovnicima“, kako bi zemlja iznova nesmetano mogla da se rađa i obnavlja, i time i nama donosi dobrobit. Slično matrijarhatskim religijama, za razliku od dalekog i uzvišenog božanstva, ono je prisutno svuda – u nebu, zemlji i pojedincu. Bez čvrste hijerarhije, dogmi i potčinjenosti jednom autoritarnom bogu, matrijarhatske religije povezuju ljude sa prirodnim zakonima i, za razliku od linearnog, imaju ciklično shvatanje vremena. Religija je viđena kao psihofizički duhovni kapacitet u kojem čovek nije pozicioniran iznad prirode, već se akcent stavlja na solidarnost i uključenost u tok energije prirodnog i natprirodnog, gde svest oblikuje realnost i, povratno, realnost oblikuje svest i gde se njihovom pravilnom artikulaci-

jom održava/stvara ravnoteža između religije, pojedinca i čitavog društva. Dakle, logika pozadinskog stimulusa koji vodi konstrukciji avatarske stvarnosti i feminističke duhovnosti gotovo je istovetna – da bi se uspostavili mir i pravda u svetu, neophodno je sjedinjavanje svih ljudi i njihova reintegracija u svet prirode. Eksterna politička, kulturna i društvena reforma, dakle, neodvojiva je od unutrašnje duhovne reforme.²⁹

Kada je reč o temeljnim opozicijama koje leže u osnovi konstrukcije Drugosti, ljudi strukturisu svet i definišu sebe pomoću najrazličitijih opozicija i pojmovnih parova koji u sebi mahom nose neki vrednosni predznak, gde smo Mi mahom konotirani skupom pozitivnih osobina, konstruisanih u odnosu prema Njihovim negativnim osobinama. Naše prednosti traže podlogu u Njihovim manama. Međutim, logika moralnog označavanja izvrće se u zavisnosti od promene perspektive iz koje se govori i cilja koji se želi postići. Koje ćemo parove koristiti uslovljeno je širim istorijskim, kulturnim, geografskim, socijalnim i političkim odnosima. Danas su najviše u upotrebi kategorije rase, klase, roda i nacije, koje mahom imaju najveću težinu kad je reč o praktičnim implikacijama u svakodnevnom životu.³⁰ Drugima se često pripisuju moralno rđave osobine i postupci za koje retko kad postoji pokriće. Pripadnost grupi stvara predrasude o sopstvenoj i tuđoj grupi i zasnovana je na njima.

²⁹ V. npr. Christopher Partridge (ur.), *Enciklopedija novih religija* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2005).

³⁰ Pored naizgled arbitrarnih i na trivijalnim kriterijumima zasnovanih ali u praksi potencijalno nimalo naivnih pripadnosti, kao što je npr. pripadnost navijačima određenog fudbalskog tima.

Za bele kolonizatore, domoroci su predstavljali zle ljude koji su, pored ostalog, i kanibali, što je retko kad bilo tačno. Afrikanci su, s druge strane, često sumnjičili belce za isto: verovali su da beli ljudi usoljavaju i dime ljudsko meso, prave sir od mozga i crno vino od krvi, pa je tokom transporta robova izvestan broj zarobljenika umirao jer je odbijao da jede hranu za koju su verovali da sadrži ljudsko meso.³¹

Predstave o Drugom, međutim, menjaju se kako se menja i naučna/ideološka/politička potreba njihovih kreatora. Kada je trebalo opravdati kolonijalni poredak, Drugi (uglavnom američki Indijanci), predstavljani su kao zaostali ne-ljudi i kao takvi nedostojni bilo kakvog postupanja koje bi se moglo okarakterisati kao „ljudsko“. Sve ovo ima veze sa zapadnom predstavom o tome šta znači biti ljudsko biće i koja prava za sobom povlači kategorija ljudskosti. Ono što je bitno jeste da je Zapad u tadašnjoj igri geopolitičke raspodele resursa stajao na poziciji moći sa koje je bio u stanju da odredi i sprovede u dominantni diskurs sopstvenu predstavu o suštini ljudskosti³² te da ta prava potom odrekne svojim trenutnim protivnicima. Ideja suprotstavljenosti „divljaka“ i „civilizacije“ predstavljala je diskurzivnu konstrukciju evropskog hegemonijskog projekta u kom je kulturna inferiornost Drugog projektovana kao ideološka podloga/opravljanje za političku subordinaciju. I povratno

³¹ Laš Fr. H. Svensen, *Filozofija zla* (Beograd: Geopoetika, 2006), str. 128.

³² Ili, kako to veoma lepo ilustruje Edvard Said, *Orijentalizam* (Beograd: XX vek, 2000), str. 147: „Uvek negde vreba pretpostavka da zapadni potrošač, mada spada u numeričku manjinu, ima pravo bilo da poseduje, bilo da troši (ili i jedno i drugo) većinu svetskih sistema. Zašto? Zato što je on, za razliku od Orijentalaca, istinsko ljudsko biće.“

– ti „ne-ljudi“ služili su da ojačaju veru „ljudi“ u svoju naprednost i civilizovanost, čime je data raspodela moći perpetuirana. S druge strane, kada je trebalo stvoriti, opravdati i prevesti u dominantan diskurs romantičarsku potrebu za „prirodnim“ životom, „izmišljen“ je dobri/plemeniti divljak koji živi u skladu sa prirodom, nekontaminiran artifičijelnošću zapadne civilizacije. U takvom diskursu, označenom kao „evropska narativizacija istorije“, stereotipizirani rasni Drugi funkcioniše ili kao plemeniti divljak ili kao neljudska zver, retko kada kao nešto između. Bilo da su konceptualizovani kao inferiorni od strane apologeta civilizacije ili kao superiorni od strane apologeta primitivizma, Drugi su uvek figurirali kao radikalno drugačiji od evropskih belaca i, zavisno od potreba, na levoj ili desnoj strani opozicija dobro : loše, superiornost : inferiornost.³³

U slučaju „Avatara“ i stanovnika Pandore, dobri divljak je glorifikovan kao paradigmatični kontraprimer, koji služi kao tačka oslonca kritike savremenog društva. Bilo to distanciranje u evolucionistički shvaćenom progresu ili romantičarska utopijska kritika, bitna je činjenica da dati opis Drugog ima mnogo manje veze sa njim samim nego sa potrebom koja služi kao povod za njegovo konstruisanje. Između saznanog subjekta i objekta saznavanja uvek postoji distanca. U okviru procesa naučne spoznaje, između realnosti i uma koji je generiše, uvek se mora postaviti određeni logičko-metodološki sistem. U tom smislu, Drugi nikad

³³ Tzvetan Todorov and Loulu Mack, „Race“, *Writing and Culture, Critical Inquiry* Vol. 13, No. 1 (1986), str. 171–181.

nije prosto dat i spoznat, već je uvek proizveden.³⁴ „Znati“ je neodvojivo od biti, želeti ili zamišljati.³⁵ I to je greh koji do danas opterećuje savremenu antropologiju i koji je umnogome promenio tradicionalno shvaćenu disciplinu, navevši je da preispita svoju metodologiju i epistemologiju, mogućnosti, granice, ideološku pozadinu koja leži iza konstrukcije znanja i političke implikacije ideala objektivnosti kao (ne)pouzdanog metoda sticanja datog znanja; način na koji konstruiše subjekte/objekte posmatranja, svrhu i suštinu terenskog rada, kao i distribuciju i instrumentalizaciju građe dobijene terenskim radom. Jednom rečju – da preispita celokupnu politiku (sa)znanja i način distribucije i instrumentalizacije stečenog znanja o određenoj zajednici stvarnog van same te zajednice – kao jednog od generatora stvarnosti.

Objekti znanja dugo su bili ono što sama reč kaže – objekti, dok nije usledio talas postmodernističke, postkolonijalne i feminističke kritike. Između ostalih, feministički orijentisani autori/autorke okrenuli su se od ideala naučne vrednosne neutralnosti i objektivnosti znanja, delom zbog ideje o objektu kao pasivnom i inertnom entitetu. Posmatranje tih objekata se može razumeti kao održavanje fiksiranosti determinističkog sveta redukovanog na instrumentalističke projekte zapadnih društava ili kao maska za spro-

³⁴ Johannes Fabian, *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing*, *Critical Inquiry* Vol. 16, No. 4 (1990), str. 753–772.

³⁵ Sarah Franklin, *Science of Culture, Cultures of Science*, *Annual Review of Anthropology* Vol. 4 (1995), str. 163–184.

vođenje dominantnih interesa.³⁶ U tom smislu, pogled uvek predstavlja pogled sa određene pozicije i pogled u svojoj pozadini podrazumeva moć da se posmatra (neko Drugi).

Kada je reč o konstrukciji Drugog u pogledu osobina različitih od onih inherentnih konstruktoru, jedan od najvažnijih elemenata razumevanja druge kulture jeste upravo svest o razlikama, različitim skupovima običaja, normi, vrednosti, institucija, itd. Drugost leži u osnovi nastanka antropologije kao nauke. Ona je preduslov i povod odlaska u druge, daleke i egzotične zajednice, čime se Drugost ne otkriva, već unapred pretpostavlja. I upravo sa svakim pokušajem da razumemo Druge, samim činom označavanja neke zajednice kao drugačije od naše sopstvene, mi samo još više naglašavamo i (re)konstruišemo datu razliku koja postoji između Nas i Njih.³⁷ Kada te razlike ne bi postojale ili kada bi postojala mogućnost interkulturalnog rečnika koji automatski prevodi jedan kulturni sklop u drugi, ne bi postojala ni potreba za antropologijom i antropolozima. Ukoliko bi običaji, institucije, pogledi na svet itd. bili istovetni, oni ne bi bili različiti i, kao takvi, potencijalno nerazumljivi i/ili odbojni. Samim tim, ne bi ni bio neophodan antropolog koji bi, uklapajući predmet objašnjavanja u kontekst njegovog nastanka i funkcionisanja, taj predmet činio razumljivijim sebi i sopstvenoj publici.

³⁶ Donna Haraway, *Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of the Partial*, *Feminist Studies* Vol. 14, No. 3 (1998), str. 575–599.

³⁷ Aleksandar Bošković, *O duhovima i ogledalima - prilog proučavanju antropologije razlike*. *Sociologija*, vol. 51, no. 1 (2009), 83-92.

Ista logika čije je razobličavanje navelo antropologiju da preispita objekat svog proučavanja i način njegove konstrukcije, svoju metodologiju i politiku znanja, javlja se i u slučaju „Avatara“. Naime, Pandora i njeni stanovnici predstavljani/konstruisani su gotovo kao da su filtrirani kroz zapadnu kolonijalističku predstavu o drugoj kulturi: kao prostorno i vremenski od Nas udaljena kultura, zajednica ili etnička grupa, pri čemu je njihovo „divljaštvo“ konstruisano u skladu sa političkim i moralnim potrebama konstruktora. Destilacijom kroz diskurs orijentalističke fetišizacije egzotičnog,³⁸ Na'vi se javljaju kao utopijska, jednostavna, idilična zajednica. Predvidljiva, zdrava i agilna. Njima nije potrebna naša medicina, nauka ili tehnologija kako bi im pomogla da se razvijaju ili unapređuju. Da nije bilo greha kolonizacije, idilični kakvi jesu, ostali bi zauvek. Kultura je ontologizovana u etnografskom prezentu kao sistemska,

³⁸ Fetišizacija egzotičnog jeste retoričko sredstvo, u antropologiji poznato kroz princip „Homerovog pravila“, nazvanog po Homeru, koji je Abijce, najudaljenije pleme u odnosu na Grke, proglasio „najpravednijim od svih ljudi“. Kao antipod „Herodotovom pravilu“, Homerovo pravilo funkcioniše po principu „ono što mi je daleko mi je drago zato što mi je daleko“. Bilo da se radi o Montenjevima „kanibalima“ koji nemaju pismenosti, kralja, religije, zakona, ugovora, odeće, deoba, itd. ili sličnim Amerigovim Indijancima koji ne poznaju vlasništvo, hijerarhiju i seksualne zabrane, reč je uvek o zadivljenošću suprotnošću društvu iz kojeg dolazi onaj koji opisuje i njegovom izarazitom sklonošću da prepozna i, kao bitne, istakne određene sadržaje koji mu se čine poželjnim, a na uštrb nekih drugih. Primitivistički egzotizam jedan je od najkarakterističnijih oblika evropskog egzotizma, koji je tvorac i predstave o plemenitom/dobrom divljaku, aktuelne na različite načine pre svega između XVI i XVIII veka, kao utopističke kritike sopstvenog društva. V. Todorov, *Mi i drugi*, str. 257–272.

holistička, totalizujuća, monolitna, bezvremena, fiksirana celina, koja se *sui generis* reprodukuje kao funkcionalno skladan organizam, bez mogućnosti kulturnih pozajmica, strukturne promene niti individualne interpretacije ili menjanja kulturnih značenja. Logički neodrživ, etnografski prezent na osnovu određenog vidljivog uzorka populacije neoppravdano donosi zaključke koji se potom generalizuju na čitavu zajednicu; a istorijski neodrživ, etnografski prezent statički vidi društvo, ne vodeći računa o tome da se kulture neprestano menjaju, projektujući kategoričan stav na društvo u celini, čime ono ostaje zamrznuto u vremenu posmatranja, stvarajući pretpostavku i odajući utisak da su posmatrani predvidljivi i konzervativni.³⁹ Kultura Pandore determiniše njene pripadnike u potpunosti, tu nema mesta za pojedinačni *agency*. Ona je homogena,⁴⁰ potencijal za raznovrsnost njenih pripadnika je iscrpljen, budući da se kultura ravnomerno rasprostire do duboko u suštinu svih njenih pripadnika. Tu nema prostora za individualno drugačiju interpretaciju, brikoliranje ili menjanje zadatih kulturnih obeležja i značenja. Dakle, kultura je simplifikovana i esencijalizovana, što se može reći i za kulturni, etnički, rasni identitet koji obezbeđuju podlogu za spoznaju, vrednovanje i ponašanje. Granice kulturne, rasne i etničke zajednice

³⁹ Johanes Fabijan, *Vrijeme i drugi* (Nikšić: Jasen, 2001), str. 101–109.

⁴⁰ Pretpostavljam da, ukoliko bi se u ime antropološke korektnosti, u filmu htele naznačiti unutrašnje podele, različiti nivoi moralnosti pripadnika zajednice, njihova kulturna, etnička, profesionalna, regionalna, itd. raznovrsnost, bilo bi neophodno stvoriti neuporedivo više likova i zapleta, pa film ne bi trajao 2 sata i 40 minuta nego 5 sati. Bilo kako bilo, trenutno se nalazim u ušuškanoj poziciji kritičara, a ne predlaagača konstruktivnih rešenja za filmski scenario.

jednoznačno se poklapaju, a identitet pripadnika zajednice je nepromenljiv i određen u konjunktiji sa rasnim, etničkim i kulturnim identitetom i u njegovim okvirima. Pitanjem kako u kameronovskom imaginarijumu rasni identitet utiče na svaki oblik identiteta, pripadnost zajednici i proces spoznaje, pozabaviću se nešto kasnije.

Da li smo Mi racionalni?

Uz rizik da sledeća dva poglavlja postanu suvoparna jutarnja predavanja iz antropološkog čitanja uvoda u filozofiju nauke, obradiću ih ipak u jednoj smislenoj i povezanoj celini iz praktičnih razloga, budući da smatram da je jednostavnije izložiti date probleme na jednom mestu, a ne tokom daljeg teksta odvojeno obrađivati svaki deo ponaosob. Osvrtanje na njih biće neophodno, ali, verujem, razumljivije nakon što su usvojena opšta mesta.

Zapadnim pogledom na svet dominira logocentrizam i naučno mišljenje. Nauka je tradicionalno konceptualizovana kao racionalno pregnuće i, shodno tom maniru, od pojedinaca se očekuje da se ponašaju racionalno.⁴¹

Shvatanje nauke kao delatnosti koja sistematično objašnjava, izvodi opšte i nepromenljive zakone na osnovu kojih predviđa budućnost danas je umnogome deplasirano. Takva logičko-pozitivistička/empiristička slika nauke kojom vlada jedina ispravna teorija kojoj se dodaju novootkrivene činjenice dobijene jedinim ispravnim metodom spoznaje,

⁴¹ Za kritiku zapadne nauke kao samo jedne od mnogobrojnih etnonauka koja se pojavljuje kao evrocentrični, imperijalistički projekat, namećući sopstveni racionalistički, objektivistički pogled na svet i odričući vrednost drugim naučnim tradicijama, kulturama i narodima, označavajući ih kao neracionalne, divlje i/ili primitivne, v. npr. Sandra Harding, *After Eurocentrism: Challenges for the Philosophy of Science, PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* Vol. Two: Symposia and Invited Papers (1992), str. 311–319.

čija je vrednost utvrđena na osnovu objektivnih kriterijuma i koji otkriva jednu i jedinu istinu kao refleksiju jedne i jedine stvarnosti, ostala je da figurira kao popularna predstava zapadne civilizacije, pri čemu se sva ostala polja ljudskog iskustva morala podrediti naučnoj racionalnosti kao metastandardu evaluacije.⁴²

Međutim, masovna teorijska, epistemološka i politička dekonstrukcija procesa sticanja i šire instrumentalizacije tako dobijenog znanja, potekla iz filozofije nauke i nešto kasnije aktuelizovana u okviru postmodernističkog zao-kreta, pokazala je da nauka stoji na znatno slabijim nogama nego što dopušta vera rasprostranjena u širokim krugovima. Kritika indukcije kao logički neutemeljene, kao i kritika opservacionizma, prelazak na eksternalistički diskurs nauke koji umnogome duguje Tomasu Kunu,⁴³ povezan sa buđenjem naučnika iz Trećeg sveta i talasom globalizacije,

⁴² Fukoovski shvaćena intelektualna podela rada nastala je u okviru moderne episteme kasnog XVIII veka, sa pojavom figure zapadnog čoveka kao osnivača i privilegovanog subjekta znanja, bića odvojenog od prirode koju bi trebalo kontrolisati. Tada nastaju i prirodne, društvene i humanističke nauke, koje konstituišu zapadnu naučnu epistemu u odnosu na opoziciju ratio : ne-ratio, čime održavaju i opravdavaju sopstvenu distancu u odnosu na Drugo i iracionalno i, istovremeno, sopstveni razlog postojanja. Od tada, moderna podela intelektualnog rada neguje logocentrični pristup sveukupnom znanju, gde je zapadna etnoepistemologija motor za dostizanje objektivnog znanja i gde za sveukupno polje ljudskog iskustva nužno mora postojati logično objašnjenje i racionalna teorija u okviru koje bi sve i svako bili podložni razumskoj kontroli. V. Eduardo Restrepo and Arturo Escobar, *Other Anthropologies and Anthropology Otherwise, Critique of Anthropology* Vol. 25 (2005), str. 99–129.

⁴³ Tomas Kun, *Struktura naučnih revolucija* (Beograd: Nolit, 1974).

multikulturalizacije i feminizacije nauke, promenili su pozitivističku sliku nauke kao objektivne, vrednosno neutralne korespondencije sa stvarnošću, zamenivši je slikom nauke kao generatora stvarnosti koji reflektuje samo jedan njen aspekt, istvoremeno je oblikujući – pri čemu znanje nikad ne može biti potpuno, a istina u najboljem slučaju može služiti samo kao regulatorni ideal. Fokus je pomeren sa internalističkog shvatanja nauke kao racionalne delatnosti, nezavisne od društvenih faktora, ka eksternalističkom stanovištu,⁴⁴ aktuelnom od druge polovine XX veka, koje drži da naučni diskurs nije ništa drugo do jedan deo kulture i, kao takav, uslovljen opštom društvenom, političkom, ekonomskom, ideološkom klimom, i podložan primeni kritičkog aparata nauke na sam njen mehanizam. Kako nauka proističe iz diskursa koji je određuje i koji je podložan promeni, ne mogu postojati ni univerzalni, nepromenljivi, objektivni i operativni kriterijumi racionalnosti. Nauka je jedan od mogućih oblika ljudskog iskustva, čija su struktura i logika promenljivi. Znanje je ne-objektivno, ono napreduje i menja se. Činjenice⁴⁵ su nestabilne i uvek impregnirane teorijskim pretpostavkama koje leže iza opservacionog procesa i usmeravaju njegov tok.⁴⁶ Protivurečnosti u

⁴⁴ Svetozar Sindelić, Paradigme i uticaj društvenih faktora na nauku, *Sociološki pregled* vol. 29, br. 3 (1995), str. 277–292.

⁴⁵ Budući da su činjenice krajnje nepostojan pojam, termin činjenice bez navodnika u čitavom radu treba shvatiti kao „činjenice“, iako će iz praktičnih razloga biti napisan bez navodnika. Isto važi i za „istinuu“.

⁴⁶ „Prvi tip revizije ideje po kojoj je posmatranje nezavisno od teorije izneli su filozofi nauke u strogom smislu reči, dovodeći pod sumnju hipotetičko-deduktivni model Karla Hempela. Drugi tip revizije dovodi se u vezu sa sociologijom, istorijom, i (kasnije će postati jasno)

teoriji ne smatraju se anomalijama, a napredak znanja (ukoliko se o njemu uopšte i može govoriti u klasičnom smislu) ostvaruje se kroz neprestanu spekulaciju i sučeljavanje alternativnih referentnih tački posmatranja, i sa njima povezanih alternativnih teorija i pogleda na svet.

Tradicionalni pogled na nauku i metod umnogome se temelji na radikalnom empirizmu, čiji je najrazvijeniji oblik logički pozitivizam/empirizam, i realističkoj slici nauke. „Nauka je pokušaj da se sazna stvarni svet. Istine o takvom svetu su istine bez obzira šta ljudi misle i uvek postoji jedan jedinstven najbolji opis takvog sveta.“⁴⁷ Naime, veruje se da je stvarnost nepromenljiva i da postoji nezavisno od ljudske svesti koja je generiše, da ne postoji ograničenje u saznavanja-

antropologijom nauke, i posebno sa Tomasom Kunom i pričom o naučniku u istoriji, u grupi, kao relativno konzervativnom akteru koga je nemoguće izdvojiti iz kulture i o njegovom posmatranju razmišljati kao o čistom, neutralnom, i sl. Treću grupu 'napada' izveli su autori inspirisani Vitgenštajnom, posebno Piter Vinč ili Berger i Lukman, uz obavezne kritičke derivacije ove teze, bilo feminističke (usmerene na kritiku neravnomerne distribucije moći među polovima/rodovima), bilo post-kolonijalne (usmerene na kritiku neravnomerne distribucije moći i saznanja među etničkim ili rasnim grupama), bilo nativne, etnofilozofske i etnoepistemološke (usmerene na istraživanje implikacija neravnomerne distribucije saznajne moći među padnicima različitih klasa, rasa, etničkih grupa, društvenih slojeva, rodova ili seksualnih orijentacija). Svi ovi uticaji inspirisali su preispitivanje istorije mnogih disciplina, pa i antropologije...“; v. Miloš Milenković, Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije, Deo I: paradigmatički zastoji i opšta mesta interdisciplinarnе redukcije, *Antropologija* 7 (2009), str. 31–53.

⁴⁷ Ian Hacking (ed.), *Scientific Revolutions* (Oxford: Oxford University Press, 1981), str. 1, citirano prema Svetozar Sindjelić, Od tradicionalne do savremene filozofije nauke, *Theoria*, vol. 52, br. 2 (2009), str. 7

nju, da su naučni stavovi istinite refleksije date stvarnosti i da su termini usklađeni sa onim na šta referišu, budući da upućuju na nepromenljive činjenice koje su jednoznačno i direktno povezane sa iskustvom; ta istinitost neprekidno raste i moguće je na osnovu objektivnih kriterijuma razgraničiti istinite teorije od neistinitih, naučne od nenaučnih i metafizičkih, pri čemu je realizam uspješniji metod za dostizanje znanja od antirealizma.⁴⁸

Primenjuje se klasično aristotelovsko stanovište prema kojem je osoba racionalna ukoliko teži da postigne određeni cilj, i ukoliko se na tom putu rukovodi određenim sredstvom koje je racionalno ukoliko su procesi proizvodnje tog sredstva racionalni. Cilj nauke je racionalna potraga za istinom, a naučna zajednica poseduje pouzdano i racionalno metodološko sredstvo za njeno generisanje u vidu kontrolisanog posmatranja koje obezbeđuje čiste opservacione iskaze kao beleške relevantnog polja iskustva, nakog čega se induktivnom generalizacijom izvode opšti zakoni. Alternativnog puta nema.

Iskustvo je autonomno, nekontaminirano teorijskom impregniranošću percepcije, a iskustvena evidencija dobijena posmatranjem, jednoznačno i jednosmerno, gotovo automatski, prevodi se u niz opservacionih iskaza. U tom smislu, veruje se da između iskustva, opservacionih iskaza i empirijske osnove nauke gotovo ne postoji bitna razlika.⁴⁹ Budući da se naučni iskazi mogu dobiti samo iz čistih opservacionih iskaza, naučni iskaz je naučan samo u meri u

⁴⁸ Svetozar Sindelić, Konvergentni realizam i uspeh nauke, *Filozofska istraživanja*, god. 6, br. 18, sv. 3 (1986), str. 713–728.

⁴⁹ *Ibid.*

kojoj se može redukovati na empirijsku osnovu i kao takav verifikovati, dok je sve ostalo označeno kao ne-nauka ili metafizika. Zastupljeno je klasično kumulativističko shvaćanje nauke prema kojem se novootkrivene činjenice, dobijene na osnovu univerzalno ispravnog metoda, dodaju korpusu već otkrivenih istina, što se označava kao naučni progres i kretanje ka sve većoj spoznaji istine/stvarnosti, u kom nema mesta za promenu teorija. Nova teorija ne može dovesti u pitanje staru, budući da su činjenice apsolutne, a iskazi koji je određuju ne menjaju svoja značenja. Nova teorija može se pokazati boljom od stare samo ukoliko je empirijski šira i detaljnija. Ukoliko se teorija ispostavi kao lažna, kao objašnjenje se navodi loše baratanje metodologijom, što ne ugrožava samu racionalnost nauke, budući da u krajnjoj instanci ne može biti označeno kao nauka.⁵⁰

Međutim, kritikom logičke i epistemološke utemeljenosti indukcije i opservacionizma, i sa njima povezanim klimanjem autoriteta naučnog realizma, menja se slika naučne racionalnosti i mogućnost otkrivanja apsolutne istine. Naime, klasičan bekonovski algoritam naučnog procesa – prema kojem bi se istraživanje sastojalo u prikupljanju pojedinačnih činjenica tj. singularnih iskaza dobijenih opservacijom, iz kojih bi induktivnom generalizacijom bili izvedeni univerzalni iskazi u vidu hipoteza i teorija – logički je pobio još Dejvid Hjum.⁵¹ Na kritiku indukcije nadovezao

⁵⁰ Sinđelić, *Paradigme*, str. 277–292.

⁵¹ Hjum je pokazao da, ukoliko želimo da branimo induktivni metod, moramo pretpostaviti da postoji princip indukcije koji bi kao takav bio posmatran kao univerzalni sintetički iskaz, i za čije bi se opravdanje morala koristiti indukcija, koja bi nužno bila zasnovana na indukciji višeg reda, što bi neosporno vodilo u beskonačnu regresiju. Ipak,

se i Karl Poper tvrdnjom da čisti opservacioni iskazi ne postoje i da je nepogrešivo čulno iskustvo nemoguće, budući da bi posmatranje, da bi uopšte bilo moguće, zahtevalo određenu tačku posmatranja iz perspektive određenog referencijalnog sistema. Situiranost (sa)zna(va)nja i konceptualni aparat uvek na određeni način selektuju i klasifikuju perceptivno iskustvo, nužno stojeći iza percipiranog fenomena i često izvan kritičke svesti saznavajućeg subjekta. Na percepciju utiču i metafizički stavovi kao što su lična interesovanja, ubeđenja, predrasude, stereotipi, interesi, kao i šire ideologije i/ili verovanja određene zajednice ili grupe kojoj istraživač pripada. U tom smislu, ove apriorne teorije usmeravaju i oblikuju proces posmatranja, utiču na selekciju i obradu činjenica koje ne mogu postojati

nasuprot uvreženom mišljenju da je Hjum bio prvi koji je posumnjao u logičku održivost principa indukcije, postoji stanovište koje uviđanje ovog problema smešta još u vreme antičkog skeptika Sektusa Empirikusa koji je, umesto izlisanog primera o belom labudu/crnim gavranu, verovao da je na osnovu tvrdnje da sunce izlazi svako jutro, nelegitimno izvesti zaključak da će ono izlaziti i svakog narednog jutra. Naime, ukoliko se indukcijom pokuša izvesti univerzalni sud na osnovu partikularnog iskustva, to će se postići ili na osnovu sveukupnog ili na osnovu partikularnog iskustva. Ukoliko se osvetli partikularno iskustvo, indukcija će biti nepouzdana, budući da će možda biti izostavljeni slučajevi koji bi protivurečili univerzalnom sudu; dok bi pokušaj osvetljavanja sveukupnog iskustva predstavljao nemoguć zadatak. Dakle, indukcija se pokazala nelegitimnim metodom za dobijanje hipoteza/teorija/znanja, budući da se singularni iskazi izvedeni iz ograničenog iskustvenog polja primenjuju univerzalno na nepoznato polje, odnosno, budući da opservacioni iskazi, koliko god ih bilo, nisu dovoljno opravdanje za izvođenje univerzalne teorije. V. npr. Ruth Weintraub, What Was Hume's Contribution to the Problem of Induction?, *The Philosophical Quarterly* Vol. 45, No. 181 (1995), str. 460–470.

kao autonoman fenomen, pa je stoga ontološko razdvajanje teorija i činjenica samo artifičijelna demarkacija proizašla iz zapadne etnoepistemološke predstave o nauci kao racionalnoj delatnosti u kojoj je, kako se veruje, neposredovana percepcija posmatrača moguća.

Da li činjenice i tipovi pravilnosti zaista postoje ili ne u prirodi sasvim je irelevantno, budući da mi ne možemo spoznati svet onakav kakav jeste izvan iskustva koje je prethodno determinisano apriornim konceptualnim aparatom koji iskustvenu evidenciju povezuje u određene tipove pravilnosti, pa je u tom smislu nemoguće razdvojiti objektivnu istinu od one posredovane konceptualnim aparatom. U tom smislu, različiti konceptualni okviri daju različite interpretacije istog, neobrađenog iskustva: ukoliko se pojmovni okvir promeni, tada će se i karakter opservacionih iskaza promeniti srazmerno promeni okvira. Dobru ilustraciju nestabilnosti ontološkog statusa činjenica pruža subdeterminacija teorija činjenicama, tj. mogućnost da neki skup činjenica bude objašnjen pomoću dve potpuno različite i potencijalno protivrečne, a empirijski ekvivalentne teorije. Budući da teorije pretenduju na univerzalnost i, kao takve, premašuju opseg raspoloživih opservacionih iskaza usmeravajući opservaciju u određenom pravcu, pri tom iskrivljujući/interpretirajući činjenice u skladu sa sopstvenim osnovnim polazištima, različite teorije daju različite slike istog područja posmatranja, što takođe ukazuje na neodrživost realizma i shvatanja da postoji samo jedna stvarnost i jedna istina koju generiše jedna ispravna metodologija.

Da put razvoja nauke nije toliko racionalan, induktivan, jednosmeran, kumulativan i progresivan, svedoči pojava

naučnih revolucija, ili promena paradigmi, u kojima dolazi do radikalnih promena kategorijalnog aparata i sveobuhvatnih teorija (npr. zamena njutnovske fizike relativističkom), jer u slučaju da nauka poseduje sve prethodno pomenute karakteristike, nikakva promena ne bi ni mogla da se dogodi. Kretanje od paradigme ka revoluciji i od revolucije natrag ka paradigmi ciklično je i istorijski repetitivno. U okviru paradigmske normalne nauke, postoji koherentna naučna imaginacija sveta koja određuje zakone, teorije, njihovu primenu; poseduje pravila, standarde naučne prakse, univerzalne vrednosti, tehnike rešavanja problema, itd. i u kojoj cilj nisu novine, već rezultati koji doprinose obimu i preciznosti teorija. Jednom kad stvarnost počne da narušava predviđanja i odstupa od pravila, a da se uzrok tome ne može objasniti, kombinacija različitih faktora, često eksternih u odnosu na samu nauku, dovodi do toga da se ta nepravilnost percipira kao osnovni problem u disciplini. Kao odgovor na krizu nastaje proliferacija teorija koja postepeno labavi pravila i stvara uslove za potencijalno stvaranje i prihvatanje nove paradigme. Pri tom, prihvatanje nove paradigme nikad nije racionalna delatnost, budući da se disciplina deli na suparničke tabore od kojih svaki, iz ugla sopstvene paradigme, brani svoju paradigmu. Rasprava je nužno cirkularna i ubeđivačka i ne toliko racionalna i zasnovana na logici, s obzirom na to da na raspolaganju ne stoji neki metateorijski standard koji bi mogao da prosudi koja je od dve rivalske paradigme bolja.⁵²

⁵² Jelena Berberović, *Filozofija i svijet nauke* (Sarajevo: Svjetlost, 1990), str. 165–199.

Eventualnim prihvatanjem nove paradigme, menja se pogled na svet, pojmovi, način njihovog sagledavanja, metod, objašnjenja i kriterijumi koji određuju legitimnost problema. Mnoge sukcesivne teorije, čak i ukoliko međusobno nisu drastično vremenski udaljene, na različit način klasifikuju i segmentiraju iskustvo tj. različito organizuju stvarnost, pa se u tom smislu ne mogu uspostaviti nikakvi premošćujući metastandardi koji bi mogli da presude u korist jedne od dve rivalske teorije – eventualno je moguće govoriti o tome da jedna teorija u okviru sopstvenog sistema bolje izlazi na kraj sa *svojim* činjenicama, ali se ne može govoriti o bilo kakvom kriterijumu interteorijske komparacije kvaliteta. Invarijantnost značenja termina je nemoguća, budući da isti termini imaju različita značenja i da su na različit način pozicionirani u teoriji. Drugim rečima, paradigme su nesamerljive, pa čak i ako govore o istom domenu iskustva, one to čine iz različitih uglova, te se može dogoditi da se iste činjenice posmatraju na radikalno drugačiji način, da se o određenim problemima ne može ni govoriti iz nove paradigme, da se značenje termina koji referišu na činjenice toliko razlikuje da se ne može govoriti o ontološkoj redukciji i, stoga, ni o kakvoj drugoj interteorijskoj redukciji.

Dakle, ukoliko je uopšte moguće govoriti o racionalnosti, jedini legitiman⁵³ način jeste priznanje da ne postoji je-

⁵³ Ovde bi me neko mogao optužiti za korišćenje relativizma koji je inherentno samopobijajuć. Naime, kako se uvidelo da je u velikoj meri nemoguć otklon od koncepata koji određuju naš pogled na svet, kako bi se tokom interkulturnog prevođenja umanjilo dejstvo etnocentričnog projektovanja sopstvenih kulturnih značenja na nepoznati kulturni sadržaj, u disciplini se pribeglo relativističkom stanovištu kao relativno prihvaćenom metodu sagledavanja drugačijih epistemologija,

dna i jedina ispravna, uvek i svuda važeća racionalnost koja bi služila kao metastandard evaluacije ostalih načina mišljenja, već mnoštvo različitih, kontradiktornih i potencijalno nesamerljivih vidova racionalnosti, determinisanih sistemom koji ih proizvodi. U tom smislu, legitimno je reći da Mi jesmo racionalni, ali u okviru našeg referentnog sistema koji datu racionalnost generiše i opravdava, ali nije legitimno sopstvenu etnoeksplikaciju proglasiti za univerzalni standard vrednovanja širokog polja ljudskog iskustva.

u okviru kojeg je, bez zapadanja u etnocentrizam, nemoguće u potpunosti prevesti jedan kulturni sadržaj u drugi, bez remećenja inherentne strukture prvog. Međutim, ukoliko neko želi da se drži relativističkog stanovišta, nužno se mora pomiriti sa njegovom unutrašnjom logičkom nekonzistentnošću. Naime, reći da su istine kulturno relativne jeste ne samo univerzalni sud koji pobija parcijalnost kao osnovno uporište relativizma već je to i kulturno relativna istina u odnosu na kontekst koji datu istinu generiše. Isto tako, reći da su koncepti istine, logike i racionalnosti kontekstualno relativni, predstavlja objašnjenje koje negira kriterijume intersubjektivne proverljivosti iz koje dato objašnjenje crpi sopstvenu snagu. V. npr. Keith Dixon, *Is Cultural Relativism Self-Refuting?*, *The British Journal of Sociology* Vol. 28, No. 1 (1977), str. 75–88.

Da li su Oni⁵⁴ racionalni?

Ka labavljenju etnoepistemoloških stega

Dozvolite mi da se nakratko pozabavim pregledom nekih stavova Pola Fajerabenda,⁵⁵ kao radikalnog kritičara zapadnog racionalizma i logičkog empirizma, njihovog dogmatizma i potencijalne destruktivnosti, kao i pozicije moći koju zapadna nauka uživa u društvu, a što u ovom kontekstu smatram poučnim i primenljivim, budući da se Fajerabend zalagao za metodološki pluralizam, anarhizam, pa i dadaizam, koji stoje u jasnoj opoziciji prema univerzalnim standardima, zakonima i idejama, verujući da jedino kršenje ustaljenih metodoloških pravila može dovesti do naučnog progressa, pružajući tako šansu alternativnim pogledima na stvarnost koji mogu proširiti znanje o svetu oko nas.⁵⁶ Upravo od te pretpostavke sam i počela ovaj rad – da

⁵⁴ Pod Oni ću podrazumevati najšire shvaćenu Drugost u odnosu na zapadni naučni racionalizam, oličan u empirizmu.

⁵⁵ Zajedno sa Kunom, Fajerabend je doprineo formiranju i učvršćivanju nove slike nauke koja je polako počela da se uspostavlja od 60-ih godina XX veka.

⁵⁶ Zahtev da se i alternativnim pogledima na svet da šansa veoma je glasan u okvirima antropologije antropologije, gde se zahteva teorijska, metodološka, epistemološka, geopolitička i institucionalna dekonstrukcija britanske, američke i francuske antropologije, shvaćenih kao deo imperijalističke kulture, kao „normalizujućih diskursa“ sveukupne disciplinarne produkcije. Na taj način, kulturne, etničke, istorijske, političke i epistemološke razlike postaju bitne ne samo na nivou antropološkog objekta proučavanja, već i kao sastavni deo politike discipline iznutra, pa se radi proširivanja disciplinarnog horizonta, traga za

nam je potreban „avatarski Drugi“ ili „pogled s Marsa/Pandore“ kako bismo razlabavili sopstvene epistemološke stege i bolje spoznali sebe i realnost koja nas okružuje.

Fajerabend je verovao da je osnovni cilj empirizma – povećanje empirijskog sadržaja teorija, koji se ispoljava kao kumulativnost i konzistentnost teorija – uperen upravo protiv sebe samog, budući da se tako eliminišu pokušaji stvaranja alternativnih teorija, a alternativne hipoteze se odbacuju ne zato što se ne slažu sa činjenicama, nego zato što se ne slažu sa dominantnom hipotezom/teorijom. Kontra-evidencija koja bi mogla pobiti glavnu teoriju se previđa, čime se empirijski sadržaj okamenjuje i postaje neosetljiv na iskustvo, a time se nauka prebacuje u domen metafizike. Budući da se isključuju alternativne teorije i njihove potencijalno opovrgavajuće činjenice, nauka se pretvara u metafiziku, dogmu i ideologiju, isključujući mogućnost bilo kakve spoljne negativne kritike. U tom smislu, nauka se tretira kao uspešna ne zato što se dobro slaže sa činjenicama, već zato što se činjenice koje bi njene stavove mogle dovesti u pitanje unapred isključuju.⁵⁷

Teorijom se obuhvata određeni opservacioni spektar, dok ostatak postaje nevidljiv. Stoga se neke činjenice mogu otkriti samo ukoliko se upotrebi alternativna teorija koja pruža mogućnost sagledavanja određenog problema sa više strana. Naučne predrasude se mogu otkriti isključivo suče-

pluralizacijom, decentralizacijom i reistorizacijom discipline. V. npr. Restrepo and Escobar, *Other Anthropologies*

⁵⁷ Pol Fajerabend, *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987), str. 27–38.

ljavanjem sa njihovom suprotnošću, a ne analizom, budući da je pravac kretanja analize predeterminisan u određenom pravcu. S obzirom na to da je uobičajeno stanovište određeno istraživačkom pozicijom, neophodna je alternativa, tj. „pogled sa Marsa“, kao spoljni standard kritike, svet iz snova kako bismo spoznali sopstveni svet.⁵⁸ Ne postoji nijedno čvrsto metodološko pravilo koje u istoriji nije prekršeno i zato jedini operativni princip može biti *anything goes*⁵⁹ – u kom se ne isključuju kontrapravila koja bi mogla dovesti u pitanje postojeće teorije.

Nepromenljive istine predstavljaju stagnaciju u nauci, a fundamentalno otkriće je upravo ono koje pruža nov pogled na svet, ali koje je nemoguće ukoliko se ne upregnu svi resursi znanja bez obzira na kontekst njihovog nastanka. Drugim rečima, svi su pozvani da učestvuju – stručnjaci i laici, profesionalci i amateri, istinoljupci i lažovi.⁶⁰

Pored logičko-epistemološke, neophodna je i politička kritika nauke, budući da je nauka društveni čin i od društva zavisi, i budući da su u istoriji nauke ideje odbacivane ne zbog svoje inherentne neprogresivnosti, nego zato što ih okolina nije razumela ili, iz nekog razloga, eksternog u odnosu na nauku, nije želela da ih prihvati.

„Raznovrsne su mogućnosti našeg odnosa prema prirodi, a raznovrsna je i 'stvarnost' koju u njoj opažamo. Okolnost da izgleda kao da danas preovlađuje samo jedno viđenje prirode ne sme nas navesti na pretpostavku da smo

⁵⁸ Berberović, *Filozofija i svijet nauke*, str. 265–332.

⁵⁹ Fajeraabend, *Protiv metode*, str. 15–25.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 22.

na kraju ipak dosegli pravu stvarnost. To samo znači da druge forme stvarnosti privremeno nemaju potrošače, prijatelje, one koji ih brane, i to ne stoga što one nemaju šta da ponude, već što nam nisu poznate ili nema interesovanja za njihovo proizvođenje.⁶¹

Iako je tokom perioda prosvetiteljstva nauka služila kao instrument oslobođenja od crkvenih dogmi, ne postoji ništa inherentno nauci što bi garantovalo da ona ne može postati autoritarna i kruta dogma protiv čijeg autoriteta bi se trebalo boriti.⁶² Nauka je samo jedna od formi mišljenja i samo jedna od ideologija koje vladaju u savremenom društvu. Međutim, zbog sopstvenog autoriteta koji brani neutemeljenim kriterijumima racionalnosti i iznalaženja istine, ona se, obrazovanjem, propoveda kao jedini mit bez sukobljavanja sa drugim mitovima. Autoritet nauke kao smer-nice u izgradnji društva počiva na odluci čija se ispravnost može ustanoviti samo onim postupcima koje ta odluka uklanja, što je tipičan oblik totalitarnog načina mišljenja.⁶³ Drugim rečima, naučnici kritikuju i menjaju sve osim onoga što njihov postupak čini naučnim. Iako je predstavljena kao vrednosno neutralna, nauka to ne može biti, budući da je finansira država koja preko njenog autoriteta potiskuje religiju, moral, umetnost, itd. pretvarajući je u šovinizam koji oštećuje potencijalno plodne uticaje različitih intelek-

⁶¹ Pol Fajerabend, *Nauka kao umetnost* (Novi Sad: Matica srpska, 1994), str. 40.

⁶² Pol Fajerabend, „Kako zaštititi društvo od nauke?“, u: Neven Sesardić (ur.) *Filozofija nauke* (Beograd: Nolit, 1985), str. 350–364.

⁶³ Fajerabend, *Nauka kao umetnost*, str. 107.

tualnih i kulturnih tradicija. Nauka izolovana od drugih ljudskih duhovnih delatnosti ograničava slobodu mišljenja i, isključujući rezultate dobijene na ne-naučni način, čini ljude nekritičnim i sugestiji podložnim robovima razuma. Isto tako, mistifikacijom naučnog procesa i žargona, odluke koje se tiču zajednice donose se izvan nje same, gde nauka postaje odvojena od želja, osećanja i predstava običnog čoveka. Pri tom, mnoga shvatanja i prakse ne duguju svoj ugled sopstvenoj „istini“ i uspehu, već slepom poverenju koje ljudi imaju u njih.⁶⁴

Kako svaka istorijska, kulturna ili paradigmataska epoha poseduje sopstvenu racionalnost koja, polazeći od sopstvenih premisa, stvara sopstvenu teoriju koja je potencijalno kontradiktorna nekoj drugoj i/ili sa njom nesamerljiva, ne može se govoriti o nekakvoj uporišnoj metaracionalnosti, već samo o postojanju različitih istorijskih i kulturnih tradicija i sa njima povezanih formi mišljenja, režima istine, logičkih sistema, formi racionalnosti i formi stvarnosti, gde je istina ono što taj način mišljenja tvrdi da je istina, i gde svaki način mišljenja poseduje sebi svojstvenu racionalnost: ni bolju ni goru – jednostavno drugačiju.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 9.

Situiranost znanja

Nadam se da sam u prethodnim poglavljima uspela da približim stanovište koje ističe da ne postoji samo jedna ispravna racionalnost, metod spoznaje, niti jedan jedini ispravan pogled na svet i sa njim povezan sistem vrednosti, kao i da je objektivnost društveno proizvedena i paradigmatički konsenzualna, nikad univerzalna i konačna, stanovište koje je u velikoj meri uobličilo antropološku teoriju poslednjih decenija, posebno utičući na problematizaciju socijalne ontologije i „pisanja drugih“.⁶⁵ Ono što je možda nekad bila nauka danas je metafizika, i obratno. Metafizika predstavlja polje znanja i/ili način sticanja tog znanja, koji je označen kao metafizički isključivo obeležavanjem kategorijama poput ne-naučni, u skladu sa (naučnim) kanonima koji poseduju autoritet da autorizuju određeni oblik znanja. U tom smislu, kritika nauke ne-naučnim metodima zalazi u slepu ulicu, budući da je ono što proizvodi i održava razliku između nauke i ne-nauke upravo mehanizam koji omogućava pozicioniranje različitih politika znanja. Na taj način, promenom kanona koji svrstavaju određeno znanje u jednu od ove dve kategorije, promeniće se i sadržaj pojmova kao što su „nauka“ i „metafizika“. O tome svedoči i pojava naučnih revolucija.

Metafizička Pandora, isprva sa određene pozicije okarakterisana kao iracionalna, promenom perspektive postaće

⁶⁵ Miloš Milenković, Paradoks postkulturene antropologije, *Antropologija* 3 (2007), 121–143.

jedini ispravan standard racionalnosti. Pitanje je, dakle, isključivo ko u datom trenutku ima sredstva da svoje shvaćanje objektivnosti i racionalnosti proglasi za opštevažće. U tom smislu, ne može se napraviti ni stroga podela logičkog mišljenja na predlogičko, magijsko-religijsko i ono koje se na Zapadu tretira kao naučno-kritičko mišljenje, kao što je to na primer želeo Lisjen Levi-Bril.⁶⁶ Videli smo da niti je naše mišljenje sposobno za samokritiku u meri u kojoj bismo to želeli, niti je neki drugi logički sistem neracionalan: oni su jednostavno drugačiji i polaze od drugačijih premisa. Ono što važi za sve metode spoznaje jeste da moraju poći odnekle. Referentna tačka percepcije uvek je situirana na određenoj poziciji i nadalje umnogome određuje posmatranje i vrednovanje koji čine samo jedan deo moguće stvarnosti. Znanje iz određene perspektive samo po sebi nije neobjektivno, ono je parcijalno: ono reflektuje stvarnost ali samo jedan njen deo, onaj koji je vidljiv iz određene tačke, socijalne ili individualne. Ono, međutim, postaje neobjektivno ukoliko se data parcijalna perspektiva proglasi za univerzalnu.⁶⁷

U slučaju „Avatara“, postoji nekoliko posmatračkih pozicija i sa njima povezanih suprotstavljenih načina sagledavanja sveta: vojno-korporativni, naučni, Džejkov i Na’vi, koji funkcionišu doslovno kao različite kulturne tradicije, svaka sa svojim idiomom verovanja. Na’vi tradicija je u velikoj meri već prikazana, te se njome više neću baviti, dok

⁶⁶ E. E. Evans-Pritchard, *Socijalna antropologija* (Beograd: XX vek, 1983), str. 99–121.

⁶⁷ Jacques J. Maquet, Objectivity in Anthropology, *Current Anthropology* Vol. 5, No. 1 (1964), str. 47–55.

ću iz pragmatičnih razloga, zbog isprepletenosti rase, nati-
vnosti i pogleda na svet, Džejkov slučaj podrobnije obraditi
nešto kasnije.

Vojno-korporativni pogled na svet predstavlja paradi-
gmatsku vulgarizaciju osobina kapitalističkog sistema koje
su označene kao loše i ujedno predstavljaju i metu koju gađa
filmska kritika. Naime, sa stanovišta kapitalističke tržišne
ekonomije, bitno je isključivo dobiti jeftine a društveno
važne resurse koji se potom plasiraju na tržište na kome se
teži maksimalizaciji profita, razlici između cene uloženog
rada i novca koji se dobija prodajom proizvoda na tržištu.
Sve ostalo postaje manje važno. U svojoj (filmski) hipertro-
firanoj formi, kapitalizam se ne obazire ni na negativnu
slobodu, u ovom slučaju Na'vi pravo na neugrožavanje
prirodnih prava. Na'vi pravo na život, slobodu ili svojinu
kao natpozitivna prava, postaje nesamerljivo sa zapadnom
potragom za srećom u vidu sticanja profita u odnosu na
koje se meri sve dalje ponašanje. To je ujedno i osnovno
polazište nesamerljivosti sistema u skladu sa kojim se for-
miraju dva međusobno suprotstavljena pogleda na svet.
Naime, u savremenoj kapitalističkoj podeli rada, menadžer
je odgovoran isključivo deoničaru, čije je pravo na deonice
svojinsko. Fridmanovski shvaćena ekonomija može funk-
cionisati uspešno isključivo ukoliko je odvojena od države,
budući da političko uplitanje samo ograničava ekonomske
slobode. Uloga države jeste da odlučuje o političkim, druš-
tvenim i ekološkim pitanjima, kao i o pitanjima nacionalne
ekonomske politike, dok su u firmama menadžeri zaduženi
za donošenje odluka u korist vlasnika kako bi uvećali profit
firme/deoničara. Kao takvi, odgovorni su isključivo pos-

lodavcu. Ukoliko bi se firma orijentisala ka rešavanju društvenih pitanja, takvo ponašanje bilo bi tumačeno kao neodgovorno spram tuđeg novca, budući da bi se u tom slučaju ponašali u interesu države ili određene grupe, a ne onoga kome su odgovorni. Time bi se povećala cena proizvodnje, a umanjio profit, što znači da deoničar ne bi dobio maksimalnu moguću količinu novca.⁶⁸

U filmu se naglašava da, ukoliko bi Na'viji bili pobijeni kako bi se dobio unobtanijum, deoničari bi dobili loš publicitet. Međutim, jedino što može biti gore od lošeg publiciteta jeste nedovoljna zarada. U tom smislu, interesi direktno ili indirektno uključenih strana na koje poslovne transakcije utiču, osim deoničara, ne ulaze u kalkulaciju, dok se moralni minimum,⁶⁹ kao moralna i zakonska obaveza da se pri jurnjavi za profitom ne nanosi šteta, ukida. Dakle, dobrobit Na'vi naroda je sekundarna u odnosu na profit, a kamoli neke, iz pozicije vulgarnokapitalističke episteme posmatrane metafizičke kategorije kao što je svetost drveta od kojeg zavisi ravnoteža zajednice. Dakle, nikakva proliferacija teorija, pozitivno vrednovanje drugačijeg pogleda na svet i alternativne teorije vrednosti prirode i njenog odnosa sa čovekom iz te pozicije nisu mogući. Istina koju privile-

⁶⁸ Jovan Babić, Društvena odgovornost korporacija, *Sociološki pregled*, vol. 41, br. 4 (2007), str. 445–471.

⁶⁹ Moralni minimum je etička norma, pre svega bitna u poslovnoj etici, koja važi za sve postupke svih ljudi, korporacija i zemalja. Moralni minimum zabranjuje namerno i svesno nanošenje neposredne štete osobama, grupama, institucijama ili okruženju, osim ukoliko nije reč o npr. samoodbrani ili nekom drugom odlučujućem pravu ili razlogu koji bi dopustio da se moralni minimum nadglasa.

guje vojno-korporativni pogled na svet je istina⁷⁰ bez obzira na to šta drugi ljudi misle, bila to nauka ili bio to transformisani Džejk kao posrednik između kapitalističkog i Na'vi sveta. Korporativni cilj – profit – racionalan je i opravdavan sopstvenom ekonomskom logikom. Njihov cilj nije promena pogleda na svet, već uvećavanje sopstvenog dobra. Njihova ekonomska teorija, kao podloga za vrednovanje sveukupnog polja iskustva, konzistentna je i iskrivljuje sve što posmatra u skladu sa svojim teorijskim jezgrom koje ostaje nepromenjeno i kome se dodaju nove činjenice koje samo osnažuju polazišnu teoriju. Drugačiji konceptualni sistem, kao što je svetost prirode ili protok energije kao vitalni element za opstanak zajednice, ne uzima se u obzir, budući da je unapred određen kao metafizički. S obzirom na to da poseduju tehnološku moć, oni ujedno poseduju i moć da nametnu sopstveni koncept racionalnosti i objektivnosti, zasnovan na sopstvenoj perspektivi. Na'vi su označeni kao „plavi majmuni“, „primitivci“ i „bubašvabe“ i unapred okarakterisani kao „ne-ljudi“ koji, kao takvi, nisu ni zaslužili ljudski tretman. Na taj način, „pisanje Drugih“ postaje veoma bitno, budući da se u skladu sa sopstvenom kulturnom/grupnom/interesnom intencionalnošću Drugima pripisuju svojstva koja proističu iz ideja date grupe i sporazuma koji je nastao među njenim pripadnicima. Zahvaljujući datom sporazumu da su određene stvari/grupe/entiteti ono što Mi (tj. vojno-korporativni tabor)

⁷⁰ Ovo predstavlja aluziju na empirističko shvatanje iz poglavlja koje se bavi racionalnošću, shvatanje da je istina o svetu istina bez obzira na to šta ljudi misle i da uvek postoji jedan i jedinstven najbolji opis takvog sveta.

mislimo da one jesu, kao vrsta kooperativnog ponašanja gde su mentalna stanja upravljena ka objektima ili ih se tiču na osnovu naših kolektivnih verovanja, želja, percepcija itd. Druga grupa – kao objekat kome se pripisuju određene funkcije koje su kontekstualno varijabilne i bez kojih bi on predstavljao praznu fizičku formu, popunjavanjem njenog vrednosnog sadržaja spolja – posmatra se kao „ne-ljudska“ u kontekstu u kojem ljudskost postaje kriterijum od vitalne važnosti. U tom smislu, kolektivna intencionalnost odriče grupi status ljudskosti, a samim tim i njeno pravo da igra određenu ulogu koju bi mogla da igra ukoliko bi dati status posedovala.

U ovom trenutku ponovo izbija u prvi plan logika prema kojoj dominantna kultura postaje model na osnovu kojeg će se vrednovati sve ostale kulture, narodi, moralni kodovi, verovanja, individualno ponašanje, itd. Ukoliko se Drugi posmatraju kao prepreka sopstvenom razvoju i ostvarivanju sopstvenih interesa, najbolji i „najracionalniji“ način jeste otarasti ih se.⁷¹ Da li će to biti učinjeno osporavanjem prirodnih prava na temelju nedostatka sadržaja koji bi popunio kategoriju „ljudskosti“ ili osporavanjem prava na racionalnu raspravu na temelju apriornog označavanja Drugog kao iracionalnog, sasvim je nebitno. Ne postoji mogućnost niti želja da se pokuša razumeti drugačiji svet, budući da je, upravo u skladu sa dominantnom teorijom, kontra-evidencija koja bi mogla dovesti u pitanje polazišnu teoriju okarakterisana kao iracionalna i nepovratno izbačena iz daljeg razmatranja. Budući da smo Druge u skladu

⁷¹ Aleksandar Bošković, *The Image of the Other – Friend, Foreigner, Patriot?*, *Filozofija i društvo* 3 (2005), str. 95–115.

sa svojim kriterijumima racionalnosti označili kao iracionalne „paganke praktičare vudua“, trka za uključenje njihovog pogleda na svet u širi diskurs nikad ne može ni početi.

U tom smislu, kontekst stvaranja znanja postaje relevantan, budući da se isključivo u odnosu na njega vrši dalja evaluacija alternativnih teorija i stiče ili odriče pravo na učesće u dijalogu. Uporišna tačka, dakle, stvara određeni idiom verovanja i vrednovanja. Takav idiom verovanja nužno je cirkularan zato što svaku novu temu interpretira sopstvenim konceptualnim aparatom koji je prethodno baziran na primeni istog tog konceptualnog aparata na druge teme. U tom smislu, cirkularnost konceptualnog aparata teži da se samoosnaži pri svakom kontaktu sa nekom drugačijom temom. Krug se svaki put zatvara i iznova potvrđuje temeljne pretpostavke, čineći ih snažnijim svakom sledećom prilikom.⁷² Dakle, svako dalje upoznavanje Na'vija iz date perspektive samo još više naglašava razliku između Nas i Njih, gde je demarkaciona linija koja odvaja Nas od Njih povučena pre svega na osnovu kriterijuma racionalnosti u kontradistnciji prema iracionalnosti, na osnovu kojeg se iscrtava linija razgraničenja između ljudi i ne-ljudi. Na taj način, fundamentalna promena racionalnosti, logike, teorije, pogleda na svet, istine ili sistema, postaje nemoguća. Kunovski rečeno, u susretu dve nesamerljive paradigme, rasprava je nužno cirkularna i ubeđivačka, budući da svako iz pozicije sopstvene paradigme brani svoje viđenje stvarnosti. U kontekstu „Avatara“, bitno je isključivo ko ima više

⁷² Michael Polanyi, The Stability of Beliefs, *The British Journal of Philosophy of Science* Vol. 3, No. 11 (1952), str. 217–232.

sredstava za odbranu sopstvene paradigme, budući da je dijalog unapred sveden na monolog.

S druge strane, nauka je u „Avataru“ podređena ekonomskom interesu. Ona se može razvijati neometano isključivo u meri u kojoj podržava diskurs koji je proizvodi i čijim potrebama služi. Ili drugačije rečeno – ukoliko se činjenice ne uklapaju u ideologiju, utoliko gore po činjenice. Naime, uprkos tome što je nauka pokazala da protok energije između celokupne organske prirode čini mrežu biohemijskih procesa kojoj Na’vi imaju pristup i koji je kvantitativno merljiv u zapadnim naučnim kategorijama i, kao takav, zapadnoj epistemi potencijalno razumljiv, takvom naučnom sudu ipak se unapred odriče validnost. U ovom kontekstu postaje veoma primenljiva Fajerabendova opaska koju sam citirala nešto ranije, da je naše trenutno viđenje stvarnosti samo vid prolazne arbitrarnosti, budući da druge forme stvarnosti privremeno nemaju potrošače, prijatelje, one koji ih brane, i to ne stoga što one nemaju šta da ponude, već stoga što nam nisu poznate ili nema interesovanja za njihovu proizvodnju. I upravo je to jedna od najvažnijih tačaka tzv. postmodernističke kritike navodne vrednosne neutralnosti nauke, u kojoj se postavlja pitanje ko, u kom trenutku, na osnovu čega, sa čijim novcem i sa kojim interesom proizvodi (kakvu) nauku. Primera instrumentalizacije nauke u svrhe političke propagande ili diskurzivne isprepletenosti društveno-istorijske klime, politike, ideologije i nauke u istoriji ima nebrojeno mnogo.⁷³ Ono

⁷³ Našem vremenu i prostoru blizak je, primerice, diskurs selektivnog čitanja istorije i njene zloupotrebe u skladu sa aktuelnim političkim

što je sigurno jeste da je nauka sve samo ne demokratski projekat⁷⁴ koji donosi „najveće moguće dobro najvećem mogućem broju“ ili samoregulišući proces koji se rukovodi sopstvenom internalistički shvaćenom racionalnošću, nekontaminiranim uticajima i potrebama društva čijoj reprodukciji doprinosi. Nijedna disciplina, nijedna struktura znanja, nijedna institucija ni epistemologija ne mogu, niti su ikada mogle biti oslobođene socio-kulturnih, istorijskih i političkih struktura koje formiraju njihov identitet.⁷⁵ U tom

potrebama v. Dubravka Stojanović, *Ulje na vodi* (Beograd: Pešćanik, 2010), str. 85-159.

⁷⁴ Za stanovište da nauka ne može funkcionisati kao samoregulišuća institucija, v. npr. I. C. Jarvie, Science is a Democratic Republic, *Philosophy of Science* Vol. 68, No. 4 (2001), str. 545–564. Džarvi veruje da je nauka sa svojom strukturom uloga i funkcija, privilegija i statusa, odgovorima na društvena pitanja i posledicama njihove primene, samo jedna od socijalnih institucija, jedan aspekt socijalnog života i da, kao takva, ne sme biti tretirana kao model i normativ celokupnog društvenog polja. Nauka je društvu isuviše značajna delatnost da bi joj se dozvolila samoregulacija koja bi bila zasnovana na samodefinisanim granicama, te je stoga u jednom otvorenom društvu nužno postojanje prostora za kritiku i demokratsku organizaciju nauke. Za slično stanovište, koje se zalaže za demokratizaciju nauke kroz slobodu od nauke i slobodu za nauku, up. Fajerabend, „Kako zaštititi društvo od nauke?“; za poređenje nauke sa vraćem u pogledu kriterijuma, poput posedovanja i kontrole pristupa (tajnim) znanjima koja su označena kao društveno relevantna, i autoriteta i statusa koji iz toga proističu, kao i za diskusiju o kriterijumima koje neka profesija mora da zadovolji kako bi zaslužila društvenu autonomiju, v. npr. Ričard T. Di Džordž, *Poslovna etika* (Beograd: Filip Fišnjić, 2003), str. 499–510.

⁷⁵ Edward W. Said, Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors, *Critical Inquiry* Vol. 15, No. 2 (1989), str. 205–225.

smislu, nije ni čudo što se u jednom trenutku u filmu jasno naglašava da Grejs više voli biljke nego ljude.

Kao što je to slučaj sa naukom, Džejk je samo još jedan šraf u mašini. On je istraživač zadužen za prikupljanje insajderskih informacija, koje će potom biti instrumentalizovane u okviru strategije napada strane kojoj su te informacije bile potrebne.

Slično su stvari stajale i u istoriji antropologije, gde su antropolozi bili zaduženi da, za potrebe kolonijalnih vlasti, prikupljaju informacije o političkoj organizaciji pokorenih naroda, njihovoj ekonomiji, sistemu vlasništva, srodstvu i religiji, itd. kako bi uprava bila što efikasnija. U kolonijalnom kontekstu, antropolozi su, kao pripadnici dominantne grupe, pružali kolonizatoru informacije koje su doprinosile boljoj kontroli pokorenih grupa i tako direktno ili indirektno pomagali kolonijalnu ekspanziju i njeno održanje. Kao deo politički, ekonomski i psihološki dominantne grupe, antropolozi su predstavljali deo šireg diskursa koji je činio mogućim asimetričan odnos Zapada i ne-Zapada i perpetuirali iste one odnose na osnovu kojih je inicijalno i nastala potreba za njima i njihovom disciplinom.⁷⁶ Retko preispitu-

⁷⁶ Za pregledni rad koji se bavi preispitivanjem odnosa između kolonijalizma i antropologije, gde se kolonijalna antropološka prošlost posmatra kao neodvojiva od savremene antropologije i kolonijalnih okolnosti u kojima je nastala; gde se preispituje priroda znanja koje je bilo neophodno za kolonijalnu hegemoniju, uključujući i paradoksalnu situaciju potrebe za preispitivanjem i istorijsko-političkom kontekstualizacijom temeljnog koncepta – kulture i metoda – etnografije kao faktora esencijalizacije proučavanih zajednica, v. npr. Peter Pels, *The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of*

jući mehanizam od koga su imali direktne koristi, antropolozima je u pokorenim društvima bilo gotovo nemoguće da ostanu u kolonijama bez učestvovanja u neravnomernoj distribuciji moći. Oni su direktno ili indirektno, namerno ili slučajno, naučnim kolonijalizmom doprineli stvaranju i održavanju jaza između svog i tih društava, pružajući o grupi informacije koje su kreirane van same grupe, stvarajući i održavajući datu razliku između Zapada i kolonijalizovanog ne-Zapada. Tradicionalne etnografije, koje su izveštavale o drugačijim, „egzotičnim“, ili „primivnim“ običajima, nošnjama, jelima, jezicima, itd., bile su stalni podsetnik o distanci koja postoji između društva istraživača i društva proučavanih.⁷⁷ Pri tom, kako je vera u naučnu objektivnost u smislu fizičke, kulturne i emotivne distanciranosti od proučavanog objekta koji je posmatran kao holistička, autonomna kultura, bila tadašnji dominantni metodološki trend, takvo objektivno znanje pružalo je veru u mogućnost da se objekat spozna u pravom i jedinom mogućem svetlu i da ne postane ništa više od objekta, čime se ujedno održavao monopol nad naučnom istinom. Kolonizovani nije postojao kao individua, već samo kao objekat proučavanja prema kome naučnik nema nikakve moralne obaveze. On je imao obaveze samo prema svom poslodavcu i svojestvenoj objektivnoj nauci, te je stogao imao pravo da eksploatiše proučavane ljude koji su bili instrument nje-

Western Governmentality, *Annual Review of Anthropology* Vol. 26 (1997), str. 163–183.

⁷⁷ Maquet, Objectivity in Anthropology, str. 47–55.

govog sopstvenog profesionalnog interesa i napredovanja u matičnoj zajednici.⁷⁸

Ista logika javlja se i u slučaju „Avatara“. Džejk na samom početku filma nema nikakvih drugih interesa osim svojih sopstvenih. Za njega primarni cilj nije razumevanje druge kulture, već samodokazivanje. Prošao je put od ružnog pačeta u ovom svetu, ponovo se rodivši kao beli labud u drugom svetu, koji mu je iz intimnih razloga dopadljiviji. Kako je izgubio noge, u okviru sistema u kom funkcioniše oseća se odbačenim i ima potrebu da sebi i drugima dokaže da ipak nešto vredi. Džejk je pripadnik dominantne kulture koja nameće svoje potrebe i ciljeve drugoj kulturi i jedino u okviru na taj način shvaćenih asimetričnih odnosa, postoji i potreba za njegovim delanjem. Lojalnost prema lokalnoj zajednici i njenim interesima ne postoji. Na individualnom nivou postoji isključivo potreba za ličnim užitkom i podvizima koji bi kompenzovali nedostatak (samo)poštovanja u ovom svetu, kao i na širem planu, težnja da se stekne objektivno znanje o zajednici, i to ne usled neosveščene etičke korektnosti u pogledu kreiranja znanja o Drugom, već zaradi interesa koji su toj zajednici strani i na osnovu kojih Džejk može dobiti željeno priznanje. Ukoliko izvrši svoj zadatak kako treba, dobiće noge, a šta će se desiti sa samom zajednicom postaje manje bitno.

⁷⁸ Diane Lewis, Anthropology and Colonialism, *Current Anthropology* Vol. 14, No. 5 (1973), str. 581–602.

Postajanje nativcem, epistemička povlašćenost i problem rase

Međutim, Džejk postaje deo zajednice. Isprva je njegovo razumevanje kulture svedeno na čisto semantičko razumevanje. Džejk vremenom raspliće i interpretira „mreže značenja“ koje su se na prvi pogled činile nerazumljivim.⁷⁹ On polako upoznaje lokalnu kulturu, njene običaje i jezik i prestaje da projektuje sopstvena kulturna značenja na nepoznati kulturni sadržaj. Sa promenom filmske perspektive, kanalisane kroz promenu perspektive glavnog junaka, nekadašnja metafizika i iracionalnost postaju paradigma racionalnosti. On biva iniciran u zajednicu i postaje „jedan od njih“. Sa sticanjem novog identiteta, konceptualizovanog na osnovu pripadnosti novoj grupi, kulturi, etničkoj ili rasnoj zajednici, raste i njegova lojalnost prema lokalnoj zajednici i uporedo sa tim opada lojalnost prema matičnoj grupi, kulturi i rasi. U tom trenutku, empatičko razumevanje potiskuje semantičko razumevanje u drugi plan. U skladu sa novom pripadnošću, menja se i njegova politička orijentacija koja je odgovorna za mobilisanje dalje akcije.

Kao što je već bilo reči nešto ranije, od druge polovine XX veka, tradicionalna nauka doživljava transformaciju usled sve glasnijih zahteva za dekonstrukcijom društvenog porekla mišljenja i potrebe za nalaženjem tačke oslonca

⁷⁹ Kliford Gerc, *Tumačenje kultura 1* (Beograd: XX vek, 1973), str. 9–46.

zapadne logocentrične, androcentrične, hegemonističke, orijentalističke (itd.) episteme. U slučaju antropologije, ideal objektivnosti, shvaćen u tradicionalnom smislu, činio je deo kolonijalnog diskursa koji je ulivao dodatnu snagu naglašavanju postojeće asimetrije u pogledu posedovanja moći. Kao što se nadam da sam uspela da pokažem, znanje je uvek kreirano iz određene perspektive i kao takvo nužno je parcijalno i nikad ne može ponuditi adekvatan opis celokupne stvarnosti. Interpretativni holizam i jedno i jedino objektivno znanje, usled sve snažnijih postmodernističkih zahteva, postepeno bivaju zamenjeni idejom o situiranosti znanja, u okviru koje je znanje uvek parcijalno i stvoreno iz određene pozicije (na osnovu imanja/nemanja određenog identiteta, interesovanja, pripadanja određenoj rasi, klasi, rodu, naciji, dobnoj grupi ili čak seksualnoj orijentaciji). U tom smislu, autsajderska pozicija u odnosu na proučavanu grupu pruža samo jednu od mogućih perspektiva i pogleda na svet, nikad potpunu i jedinu ispravnu.

Kao jedna od reakcija na naučni kolonijalizam, nastala je ideja da „moraš biti jedan od njih da bi ih razumeo“, odnosno shvatanje da isključivo insajder može razumeti svoju grupu na pravi način. Ponikla na tlu romantičarske tradicije, ta tvrdnja se zasniva na shvatanju kulture kao autentične tvorevine za čiji je razvoj zaslužen određeni narod, gde se kulture međusobno razlikuju po različitom i nesamerljivom skupu odlika. Ovo stanovište dominiralo je antropologijom većim delom XX veka, pre svega zahvaljujući Boasovom kulturnom relativizmu koji kulturu shvata kao *sui generis* fenomen, istorijski i geografski jedinstven i zaslužen za formiranje načina života, svesti, znanja i razumevanja. Ka-

ko su kulture nesamerljive, a samim tim i individualni kognitivni aparat, uslovljen enkulturacijom, nastaje verovanje da isključivo nativac može razumeti nativca na pravi način i imati pravo da ga predstavi u jedinom ispravnom svetlu. Odbijanjem univerzalizma metanaracija kao potencijalnog akta dominacije i hermeneutičkim zaokretom u antropologiji, prelazi se na ideju da je jedini validni oblik spoznaje samospoznaja.⁸⁰ To je metafizička tvrdnja koja se kao pouzdana ne može ni prihvatiti ni odbaciti, budući da se osoba ne može istovremeno podeliti na dva različita sopstva kako bi uporedila eventualne razlike u rezultatima, proistekle iz različitih identiteta kao polazišta za proces saznavanja i razumevanja.

Ovaj trend saznanje ili epistemičke povlašćenosti nastao je jednim delom kao odraz potrebe za „spiranjem kolonijalnih grehova“, nastalih kontinuiranim iskrivljenim predstavljanjem Drugog, a delom kao odraz paranoje da će etnograf, kao pripadnik spoljne grupe, informacije koje je dobio iskoristiti u svrhe manipulacije i kontrole nad proučavanom grupom ili izneti „prljav veš“ zajednice u javnost. Za razliku od ranijeg ideala naučne objektivnosti u vidu suspenzije sopstvenog identiteta kao osnove za sticanje znanja o Drugima, ideja vodilja nekih feminističkih i nativističkih epistemologija i, veoma često, nacionalnih etnografija koje su nastale u okviru devetnaestovekovnog trenda kreiranja nacionalnog identiteta, jeste da istraživač, upravo na osnovu toga što poseduje identitet koji deli sa proučava-

⁸⁰ Adam Kuper, Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology, *Man*, New Series Vol. 29, No. 3 (1994), str. 537–554.

nom grupom, može razumeti i predstaviti grupu u jedinom ispravnom i objektivnom svetlu. Džek postaje jedan takav insajder i njegova saznajna pozicija odražava ideju da pripadnost određenoj grupi stvara pojedinačni identitet koji postaje osnov za svako dalje razumevanje što se odvija u okviru proučavane grupe kojoj istraživač pripada. Grupa je na taj način shvaćena homogeno i deterministički, kao entitet koji svojim pripadnicima ravnomerno distribuira nepromenljivi identitet (kao, na primer, osobenu romantičarsku „dušu naroda“) koji pak određuje svako dalje razumevanje, vrednovanje i ponašanje. U tom smislu, pravo da se posmatra i definiše sopstvena kultura/grupa zagarantovano je samo pripadnicima date kulture/grupe. Ista ta pripadnost podrazumeva i spajanje kulture, politike i identiteta, kroz empatiju sa sopstvenom zajednicom, njenim interesima i ciljevima, kao i dalju borbu za njihovo ostvarenje ili sprovođenje.

Nešto ranije, pomenula sam da se postavlja pitanje da li Na'vi uopšte imaju slobodnu volju. Ako je moja analiza ispravna, onda se ne može govoriti ni o kakvom sartrovski shvaćenom racionalnom akteru koji, oslobođen presije društva, bira svoj alternativni put. Pre bi se reklo da stvari stoje upravo suprotno. Čini mi se da se shvatanje lične kognicije izjednačava sa kolektivnom kognicijom, približavajući se dirkemovskom nasleđu gde društvene strukture ili kulture jednoznačno i jednosmerno određuju ponašanje, percepciju, mišljenje i delanje, gde pojedinci generacijama, usled socio-kulturne prinude, mehanički primenjuju i reprodukuju date norme i pravila. Na taj način, društvena promena je nemoguća i Na'vi će vekovima ostati zarobljeni

u sopstvenoj kulturnoj matrici koja će biti ugrađena u svakog njenog novog pripadnika, uključujući i Džejka. Kako je postao „jedan od njih“, Džejk je stekao i identitet, određen kulturom, etničkom i rasnom grupom koja ima sebi svojevrsne interese. Kako je identitet shvaćen esencijalistički i homogeno, podrazumeva se da ti interesi moraju biti jednoobrazni. Džejk, pripadajući grupi čiji identitet i interese deli, biva zaražen sindromom „dvostrukog pripadanja“,⁸¹ i postaje spreman da reaguje ako je njegova grupa napadnuta.

Ukoliko pitanje epistemičke povlašćenosti proširimo od shvatanja da isključivo nativac može razumeti nativca do shvatanja, koje se prilično očigledno nameće u filmu, da jedino nativac iste rase može razumeti nativca iste mu rase, naći ćemo se na veoma opasnom terenu.

Rezimirajući prethodne tvrdnje: videli smo da je korporativno-vojna logika zasnovana na sopstvenoj uporišnoj teoriji koja kvalitet podređuje kvantitetu i u skladu sa kojom se vrši evaluacija celokupnog polja ljudskog iskustva. Pokazalo se da su zapadni i Na’vi pogledi na svet nesamerljivi i da se ne može govoriti ni o kakvom obliku interkulturene komunikacije i, shodno tome, ni o kakvoj mogućnosti međusobnog razumevanja. Razvoj nauke, sa druge strane, podređen je interesima koji diktiraju njen razvoj. Međutim, postoji buntovni pojedinac – Grejs. Ona razume Na’vi jezik, suštinu njihovog pogleda na svet, njihove običaje,

⁸¹ Slobodan Naumović, *Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology*, *Ethnologia Balkanica* Vol. 2, No 2 (Sofia 1998).

način konceptualizacije svetosti i lokalne odnose. Ona takođe razume značaj njihove metafizike za zapadnu nauku.

Da li je sledeće stanovište proizvod antropološko-dekonstruktivističke paranoje, na čitaocu je da proceni. Međutim, meni se čini nedvosmislenim da se u filmu pojavljuje, iz današnje perspektive problematičan koncept rase. Džejk i Grejs su zapravo jedini (ili jedini bitni za potrebe filma) koji imaju avatare u Na'vi svetu. I upravo su jedino njih dvoje u stanju da razumeju principe po kojima taj svet funkcioniše. Stupanjem u Na'vi zajednicu, oboje postaju deo kulture, shvaćene kao etnička i rasna zajednica, čije interese brane. Džejk i Grejs jedini su kadri da razumeju drugu kulturu, koja više ne može, iz njihove perspektive, da nosi naziv „Druga“, budući da postaje njihova matična kultura, kako rasno i etnički, tako i epistemološki i politički. Međusobno razumevanje u okviru jedne kulture ne predstavlja problem, budući da se čini da kultura deluje deterministički na svoje pripadnike u potpunosti i bez izuzetka, dok bilo koji vid interkulture ili intergrupne komunikacije postaje nemoguć, kao što smo to videli u slučaju vojska i korporacija vs. Na'vi. Da stvar bude još gora, ne samo da se kulture međusobno ne mogu razumeti, a samim tim ni živeti u skladnoj kohabitaciji, budući da je neslaganje neminovno i da može biti otklonjeno isključivo sukobom, već se jedna rasa može razumeti isključivo sa svojom rasom. Pripadnost rasi nije shvaćena samo kao fenotipska forma. Ona je konceptualizovana kao unutrašnji kvalitet jedinice, kao esencija koja joj je inherentna i koja određuje konceptualni aparat, i time kvalitet svakog razumevanja, tumačenja, vrednovanja i ponašanja.

Dakle, Džejk i Grejs prihvataju novu paradigmu, shvaćenu kao sticanje rasnog identiteta koji stvara potencijal za njeno stvaranje i usvajanje, čime se menja i pogled na svet. Rasne paradigme su nesamerljive, iako govore o istom domenu iskustva, budući da one to čine iz različitih uglova. Konceptualizacija interesa s jedne strane, u vidu eksploatacije prirodnih resursa i neosetljivosti za empirijski neproverljive koncepte prirode kao svete i, s druge strane, poštovanje prirode kao izvora i temelja održanja sveg života, nesamerljive su. Jedino alternativna teorija, ili svet iz snova, čije je stvaranje omogućeno promenom pogleda na svet koji je determinisan rasnom situiranošću znanja, može nam omogućiti drugačiju percepciju. *Ergo*, fundamentalno otkriće, kao radikalna promena pogleda na svet, nemoguće je ukoliko se ne „postane jedan od njih“, tj. ukoliko se ne promeni percepcija čija osnova leži u rasno shvaćenom saznavnom sopstvu.

Ono što predstavlja najveći problem u logici koja ih konstruiše, i ujedno plodno tle za mentalnu gimnastiku i/ili aktivizam socijalnih dekonstruktivista, jeste činjenica da se, ukoliko je identitet shvaćen esencijalistički, grupe posmatraju kao neka vrsta prirodnog i homogenog entiteta. Ovakva primordijalistička logika drži da postoji objektivno postojeća stvarnost i objektivno postojeća suština koja determiniše identitet, a time ujedno i pripadnost određenoj identitetskoj skupini i razvdvojenost od neke druge. Čak i ukoliko je sakrivena iza forme, moguće je otkriti suštinu identiteta koja nizom zajedničkih karakteristika povezuje pripadnike jedne zajednice, istovremeno je odvajajući od neke druge. Dakle, u prvom planu jeste ideja da postoje

nepromenljive forme/suštine koje su objektivne/istinite i inherentne jedinki/grupi i koje se, kao takve, ne menjaju vremenom.⁸²

Kultura, a sa njom i rasna i etnička zajednica, konceptualizovane su na tradicionalni antropološki, danas u teoriji prevaziđen način, ali, kako nas savremena istraživanja retradicionalizacije uče, nikako prevaziđen u socijalnoj stvarnosti,⁸³ gde je kultura shvaćena kao homogen, strukturisan, među pojedincima pravilno distribuisan sistem verovanja, mišljenja, znanja, praksi, običaja, itd. koji deli jedna zajednica. Za razliku od savremenog shvatanja kulture kao promenljive, konstruirane i dinamične kategorije, ona je ontologizovana kao stabilan, prirodan i statičan entitet, koji pripada etničkoj/rasnoj zajednici i sa njom se izjednačava. Ona se razvija „prirodno“ i kao homogena se prenosi generacijama. Kultura ujedno predstavlja osnovni kriterijum razlikovanja među zajednicama, te otud komunikacija među pojedincima nije lična, već se odvija među zajednicama

⁸² Dž. Delamater, Dž. Šibli Hajd, Esencijalizam nasuprot socijalnom konstrukcionizmu, *Reš* 67/13 (2002), str. 203–217.

⁸³ Veliko je pitanje trenutnog potencijala antropologije kao kulturne kritike, u slučaju npr. ovakve politike indentiteta. Budući da je reč o kritici politike znanja u trenutku kad antropologiju grize savest zbog svesti o politizovanju sopstvenog znanja koje je postalo kultura; dok politički i moralno preispituje metod, predmet i teoriju, usled čega smo se našli u situaciji „da nemamo metod (etnografiju), zato što ona i nije metod u tradicionalnom smislu reći, nemamo predmet (kulturu) zato što nikad nije ni postojao osim u interkulturnoj igri znanja/moći, i nemamo teorijski (naučni) autoritet, zato što smo ga samoukinuli“, v. Milenković, *Paradoks postkulturne antropologije*, str. 121–143.

čiji su oni deo.⁸⁴ Pukovnikovo pitanje upućeno Džejku – „Kakav je osećaj izdati sopstvenu rasu?“ – jeste paradigmatičan primer konceptualizacije grupe i njenih interesa u odnosu na rasu, gde je ona shvaćena kao homogena celina koja uslovljava moralne kodekse, ispravan način ponašanja i lojalnost pripadnika sopstvene rase sopstvenoj rasi, kao i potencijalno vrlo verovatan antagonizam prema nekoj drugoj rasi.

Prevedno na jezik svakodnevnog života, implikacije ovako esencijalistički shvaćene rasne ili etničke zajednice, kulture i identiteta, bile bi sledeće: jedina „ispravna“ zajednica je rasna zajednica, koja u svojim granicama zadržava stanovništvo koje se međusobno razmnožava. Takva zajednica ujedno je i etnička i kulturna zajednica. Kao takva, ona ravnomerno distribuiše identitet svim svojim pripadnicima. Mogućnost ličnog izbora, promene i interpretacije identiteta unapred je osporena. Dati identitet pruža osnovu za sticanje znanja i dalje razumevanje isključivo među pripadnicima sopstvene grupe, čime nastaje opasnost od situiranja znanja kao apsolutno lokalnog i nepodložnog primeni u bilo kom drugačijem kontekstu i, u skladu sa tim, briše se mogućnost kreiranja jezika koji bi omogućio interkulturalno razumevanja i sporazum. Takav identitet je stabilan i nepromenljiv i zajednički svima koji žive u okviru zadatih granica. U tom slučaju, svako bi morao da, u ime bio-geografske pravde, ostane u hermetički zatvorenom prostoru na svom delu planete. Tako bi moralo ostati zauvek, budući da

⁸⁴ Miloš Milenković, *Ka politički srpske antropologije za XXI vek* (Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar, 2010.)

se rase/etničke zajednice ne mogu mešati, da su kulture nesamerljive i da je identitet koji se stiče inicijacijom u širu matricu koja je stabilna i nepromenljiva takođe stabilan i nepromenljiv.

Problem na ovaj način shvaćene zajednice postaje daleko opasniji ukoliko se osvrnemo na konceptualizaciju odnosa prirode i zajednice koja je nastanjena na njenom tlu. Naime, u filmu je istaknuto da je Ejva, ili priroda, svojevrsni instrument koji održava ravnotežu u zajednici. Kao što sam već napomenula, ona funkcioniše kao neka vrsta minimalne države koja održava red u zajednici i brani je od spoljašnjih neprijatelja. Čitava organska priroda, uključujući Na'vi narod, njihove pretke, životinje i biljke, tvori homeostatsku ravnotežu. Ukoliko se prisetimo da je u filmu svekolika priroda ustala protiv belih imperijalista, nalazimo se na klizavom terenu koji tvori sebi svojstvenu ideologiju krvi i tla i ujedno odslikava sadržaj imaginarijuma čije implikacije lako mogu skliznuti u pobudu za genocid ili obezbediti oružje za njegovo opravdanje.

Naime, kao što je to čest slučaj u nacionalističkim ideologijama,⁸⁵ (majka/boginja) priroda je shvaćena kao feminizovana, živa, organska jedinica koju siluje maskulini, vojni, divlji Drugi, pokušavajući da iskasapi i raskomada njeno telo i preotme nešto što mu „prirodno“ ne pripada. Postoji težnja za iskorakom iz istorijskog vremena i ulaskom u mitski prostor, čiji je cilj povratak „prirodnom“ čoveku koji živi u „prirodnoj“ zajednici – porodici, plemenu, naciji, rasi, itd. kao osnovnoj normi ispravnog bivstvovanja. Ta zajed-

⁸⁵ Za domaći kontekst v. Ivan Čolović, *Politika simbola: ogledi o političkoj antropologiji* (Beograd: Radio B92, 1997).

nica, shvaćena kao homogena, stvara istovetan etnički/rasni identitet i jedinstvo, kvalitete, talente, sklonosti, percepciju, vrednovanje i pobuđuje jedinu ispravnu akciju. Nacija/etnička grupa/rasna zajednica, kao „prirodna“, homogena i nepromenljiva grupa, organski je srasla sa svojom teritorijom. Njene granice, u liku i delu „noćnog čuvara“, brani božanstvo ili prirodni entitet na kojem je data grupa nastanjena. Priroda na čijoj teritoriji grupa živi shvaćena je kao organizam koji obezbeđuje kontinuitet između umrlih i novorođenih generacija, i to na osnovu „objektivno“ merljivog protoka energije. U tom smislu, pošto je zajednica shvaćena kao „prirodna“ celina, narušavanje njenih granica ili integriteta, predstavljalo bi „protivprirodan“ čin.

Dakle, priroda tvori organsko jedinstvo sa sveukupnim življem koji je nastanjuje i, kako bi održala unutrašnju ravnotežu, mobilise sve svoje snage ne bi li pobedila spoljašnju pretnju i izbacila iz sopstvenog organizma tuđine druge rase kojima tu „prirodno“ nije mesto. Pretenzija određene grupe na teritoriju projektuje se u tobož neutralan entitet – prirodu, koja kao slepi sudija odstranjuje iz sebe virus koji bi mogao ugroziti opstanak integriteta njene teritorije i svih stanovnika koji na njoj žive. Stvara se imaginarni kontinuitet između svih prošlih, sadašnjih i budućih generacija nastanjenih na datoj teritoriji, čije je pravo na datu teritoriju „prirodno“.⁸⁶ Etnički/rasni identitet ontologizovan je i perpetuiran kroz vreme kao jedina vrsta legitimišućeg državljanstva koje omogućava egzistenciju na datoj teritoriji.

⁸⁶ Da li se sličnosti sa ovakvom primordijalističkom logikom koja u praksi za sobom povlači ozbiljne posledice mogu prepoznati na domaćem terenu, na čitaocu je da prosudi.

Time se negira mogućnost bilo kakvog interkulturnog, etničkog i/ili rasnog mešanja ili promene bio-geografije, budući da pravo davno umrlih generacija na određenu teritoriju postaje svojinsko, i da se ono, preko etnički/rasno konceptualizovnog identiteta, prenosi na svaku sledeću generaciju, što može prosvedočiti i sama priroda, kao zakonodavna, sudska i izvršna vlast.

Završna razmatranja

Na samom početku rada, napomenula sam da film, da bi bio uspješan na tržištu, mora govoriti o temama koje su kulturno prepoznatljive i, kao takve, iz trenutne društveno-istorijske pozicije označene kao relevantne. Pri tom, kako je film kulturni proizvod, on odražava predstave i predrasude svojih tvoraca. U slučaju „Avatara“, imaginarno se ustaje protiv kapitalističkog sistema, rata oko resursa, korporativnog rata i ekološke štete koji prete da ugroze temelj sveg života na Zemlji. Ustaje se protiv kolonijalizma i bespovratnog uništavanja drugih kultura, običaja i civilizacija, protiv brutalnosti, interkulturnog nerazumevanja i prisvajanja tuđeg, kao i protiv uništavanja onoga/onih koji su okarakterisani kao strani i nerazumljivi. Ukoliko želimo da se izbavimo iz moralne i egzistencijalne provalije, neophodno je, u globalizovanom svetu, iskočiti iz sopstvenih epistemoloških stega i naći zajednički jezik sa grupama koje nastanjuju našu planetu i, kroz zajedničko pregnuće, izvršiti duhovnu transformaciju čovečanstva. Da bi se uspostavili mir i pravda u svetu, neophodno je sjedinjavanje svih ljudi, prevazilaženje opozicije priroda : kultura i ponovna integracija ljudi/kulture u svet prirode. Slično ekofeminizmu, postavljaju se politička, društvena i ekonomska pitanja potrage za pravdom, mirom i humanošću kako bi razvoj jedinke i njeno povezivanje sa drugima i prirodom bilo moguće, jer je isključivo kroz duhovni razvoj i učenje moguće uticati na celokupnu ljudsku praksu.

Film nedvosmisleno poručuje da je neophodno prevazići opoziciju Mi : Drugi, gde Drugi nije shvaćen kao manje vredan od Nas samih, i jedino saradnja, razgovor i razumevanje mogu biti ispravan put ka skladnoj kohabitaciji u savremenom svetu. Kolonijalni grehovi imaginarno se oživljavaju, kako bi se potom kroz istu tu imaginaciju i sprali, uspostavljajući *globalni imaginarni esperanto*. Težište je stavljeno na ideju da Zapad, njegov političko-ekonomski sistem, sistem vrednosti i pogled na svet ne moraju predstavljati centar sveta niti jedini ispravan način posmatranja stvarnosti. U tom smislu, dat je alternativni pogled na stvarnost koji bi poslužio kao etička evaluacija i potencijalna korekcija sadašnjeg stanja i vodič ka nekoj boljoj budućnosti.

Međutim, kako sam nastojala da pokažem, ne može biti govora o interkulturnoj komunikaciji, jer je ona – budući da su kulturne/rasne/etničke zajednice kao nepromenljivi entiteti koji determišu identitet (koji je takođe esencijalizovan kao nepromenljiv i koji, kao takav, determiniše stavove, vrednosti i pogled na svet konceptualizovane kao nesamerljive), unapred osuđena na propast. „Avatar“ nije film o interkulturnoj komunikaciji niti ispravnoj reprezentaciji tuđeg sveta. To je film o Nama: perspektiva je podređena glavnom junaku koji nas vodi od početka filma do same njegove završnice. Videli smo da ne postoji ispravno tumačenje stvarnosti, već da svako, iz sopstvene perspektive, na osnovu sopstvenih kriterijuma, posmatra dato opservaciono polje, te je nemoguće napraviti metastandard evaluacije dva sistema. Međutim, kada se perspektiva jednom okrenula u korist nekadašnje metafizike, metafizika je postala jedini ispravan način viđenja stvarnosti. I upravo je

Holivud taj koji to ispravno viđenje sugeriše. I tada Zapad, sa sopstvenim sistemom vrednosti i pogledom na svet, još jednom iznova postaje epicentar sveta i jedini ispravan način posmatranja realnosti, pretendujući na metaevaluaciju svih ostalih standarda vrednovanja.

Na'vi su isprva predstavljeni kao odrasli koji imaju zadatak da nauče Nas decu da poštujemo prirodu u kojoj smo zaboravili da se snalazimo i zakrpimo prekinute veze kako sa njom, tako i sa drugim ljudima, da bi se potom pretvorili u pasivni entitet kojem je potreban Naš paternalizam. Reprodukovan je kolonijalni poredak u kojem dominantna sila, kao norma i heroj, zarad opšteg dobra, spasava primitivnog, ne-belog, feminizovanog pojedinca/kulturu/grupu. Ukoliko bi se Na'vi sami izborili za sopstvenu egzistenciju, verujem da bi poruka bila doslednija.⁸⁷ Međutim, još jednom u istoriji, Oni se pojavljuju kao instrument naših interesa. Oni su samo prolazna pomoć koja bi trebalo da nam posluži kao instrument za samokonceptualizaciju, nakon čega padaju u drugi plan. Na'vi služe jednom segmentu zapadnog društva kao pomoć u formiranju unutrašnjeg kontinuiteta i identiteta, da bi potom doprineli održanju njegovog hegemonijskog položaja. Preformulisacu tvrdnju

⁸⁷ U ovoj monografiji nisam se bavila logičkim komentarima – to je tema za neki drugi rad. Moglo bi se, npr., prigovoriti da je Avatar film koji pomoću najsavremenije filmske tehnologije ustaje protiv tehnologije kao takve, da Kameron kritikuje društvo koje je stvorilo samog Kameronu kao instituciju, da su Na'vi delom pobedili suparnike zahvaljujući puškama, što je sve samo ne oda prirodnom načinu života; da bi bilo bolje da je ogromnu svotu novca uloženu u realizaciju filma dao Greenpeace-u ili u dobrotvorne svrhe, umesto što je potrošio na kvazimoralisanje, itd.

Adolfa Bastijana⁸⁸ – za nas su primitivna društva prolazna, ona postoje dok god za njima postoji potreba. Kad se ta potreba ugasi, osuđena su na propast. Dakle, kolonijalna hijerarhija i logika kreiranja i instrumentalizacije objekata, po ko zna koji put u istoriji, iznova se oživljavaju. Mehanizam konceptualizacije ili kreiranja Drugih, u ovom slučaju kao Na'vi plemenitih divljaka, stvara svojevrsnu socijalnu ontologiju koja predstavlja refleksiju ontološki kontigentnog zapadnog diskursa koji „ispisuje Drugog“ na osnovu sopstvenih kolektivnih želja, verovanja, nadanja i strahova, nastojeći da ih instrumentalizuje kao primer koji bi služio kritičkom unapređivanju sopstvene zajednice.

Pri tom, u osnovi se krije politika identiteta u kojoj svako nužno mora posedovati rasni i etnički identitet kao osnovni epistemološki, moralni i pokretački impuls. Rasa i etnicitet ostaju, dakle, bitan faktor strukturisanja socijalnih odnosa u postmodernom svetu, gde su oni shvaćeni kao osnovna linija diferencijacije između homogenih i nepromenljivih grupa. Ukratko, spiranje kolonijalnih grehova vrši se tako što, u ime ispravljanja istorijskih nepravdi, jedna re-esencijalizovana grupa ustaje protiv druge esencijalizovane grupe, čime globalni imaginarni esperanto, kakav se „Avatarom“ nudi, pa i nameće, omogućava lakše prihvatanje novih nepravdi, a publika se navodi da se, u ime „pravde“ (?!), raduje novim ubistvima „zarad opšteg dobra“.

⁸⁸ U originalu: „Za nas primitivna društva su prolazna, tj. što se tiče našeg saznanja njih i našeg odnosa sa njima, u stvari, utoliko ukoliko za sve nas postoje. U trenutku kada nam postanu saznata, ona su osuđena na propast“. Citirano prema Fabijan, *Vrijeme i drugi*, str. 147.

Literatura i izvori

Literatura

- Babić, Jovan, Društvena odgovornost korporacija, *Sociološki pregled*, Vol. 41, Br. 4 (2007), str. 445–471.
- Barnett, Lisa A. and Patrick, Allen Michael, Social Class, Cultural Repertoires, and Popular Culture: The Case of Film, *Sociological Forum* Vol. 15, No 1 (2000), str. 145–163.
- Blewitt, John, Film, Ideology and Bourdieu's Critique of Public Taste, *British Journal of Aesthetics* Vol. 33, Issue 4 (1993), str. 367–372.
- Berberović, Jelena, *Filozofija i svijet nauke*, Sarajevo: Svjetlost, 1990.
- Bošković, Aleksandar, The Image of the Other – Friend, Foreigner, Patriot?, *Filozofija i društvo* 3 (Beograd 2005), str. 95–115.
- Bošković, Aleksandar, O duhovima i ogledalima - prilog proučavanju antropologije razlike. *Sociologija*, vol. 51, no. 1 (2009), 83-92.
- Čolović, Ivan, *Politika simbola: ogledi o političkoj antropologiji*, Beograd: Radio B92, 1997.
- D'Andrade, Roy, Commentary on Searle's „Social Ontology: Some Basic Principles“, *Anthropological Theory* Vol. 6 (2006), str. 30–39.
- Delamater, Dž., i Hajd, Šibli Dž., Esencijalizam nasuprot socijalnom konstrukcionizmu, *Reč* 67/13 (2002), str. 203–217.
- Di Džordž, Ričard T., *Poslovna etika*, Beograd: Filip Fišnjić, 2003.
- Dixon, Keith, Is Cultural Relativism Self-Refuting?, *The British Journal of Sociology* Vol. 28, No. 1 (1977), str. 75–88.
- Dove, Michael R., Indigenous People and Environmental Politics, *Annual Review of Anthropology* 35 (2006), str. 191–208.
- Eschholz, Sarah and Bufkin, Jana, Crime in Movies: Investigating the Efficacy of Measures of Both Sex and Gender for Predicting Victimization and Offending in Film, *Sociological Forum* Vol. 16, No. 4 (2001), str. 655–676.
- Evans-Pritchard, E. E, *Socijalna antropologija*, Beograd: XX vek, 1983.

- Fabian, Johannes, Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing, *Critical Inquiry* Vol. 16, No. 4 (1990), str. 753–772.
- Fabijan, Johannes, *Vrijeme i drugi*, Nikšić: Jasen, 2001.
- Fajerabend, Pol, „Kako zaštititi društvo od nauke?“, u: Neven Sesardić (ur.) *Filozofija nauke*, Beograd: Nolit, 1985, str. 350–364.
- Fajerabend, Pol, *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.
- Fajerabend, Pol, *Nauka kao umetnost*, Novi Sad: Matica srpska, 1994.
- Franklin, Sarah, Science of Culture, Cultures of Science, *Annual Review of Anthropology* Vol. 4 (1995), str. 163–184.
- From, Erih, *Revolucija nade*, Beograd: Grafos, 1978.
- Gerc, Kliford, *Tumačenje kultura 1*, Beograd: XX vek, 1973.
- Hacking, Ian (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford: Oxford University Press, 1981, prema: Svetozar Sindjelić, Od tradicionalne do savremene filozofije nauke, *Theoria*, vol. 52, br. 2 (2009), str. 5–35.
- Hames, Raymond, Ecologically Noble Savage Debate, *Annual Review of Anthropology* 36 (2007), str. 177–190.
- Haraway, Donna, Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of the Partial, *Feminist Studies* Vol. 14, No. 3 (1998), str. 575–599.
- Harding, Sandra, After Eurocentrism: Challenges for the Philosophy of Science, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. Two: Symposia and Invited Papers (1992), str. 311–319.
- Heider, Karl G., The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree, *American Anthropologist*, New Series Vol. 90, No. 1 (1988), str. 73–81.
- Hernan, Vera, and Gordon, Andrew, *Screen Saviors: Hollywood Fiction of Whiteness*, Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2003.
- Jarvie, I. C., Science is a Democratic Republic, *Philosophy of Science* Vol. 68, No. 4 (2001), str. 545–564.
- Marcus, George (ed.), *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, Santa Fe: School of American Research Press, 1999.
- McQuail, Dennis, Sociology of Mass Communication, *Annual Review of Sociology* Vol. 11, (1985), str. 93–111.

- Kun, N. A., *Legende i mitovi stare Grčke*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1971.
- Kun, Tomas, *Struktura naučnih revolucija*, Nolit: Beograd, 1974.
- Kuper, Adam, Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology, *Man*, New Series Vol. 29, No. 3 (1994), str. 537–554.
- Lewis, Diane, Anthropology and Colonialism, *Current Anthropology* Vol. 14, No. 5 (1973), str. 581–602.
- Maquet, Jacques J, Objectivity in Anthropology, *Current Anthropology* Vol. 5, No. 1 (1964), str. 47–55.
- Milenković, Miloš, Paradoks postkulturne antropologije: Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture, *Antropologija* 3 (2007), str. 121–143.
- Milenković, Miloš, Interdisciplinarni afiniteti posmoderne antropologije, Deo I: paradigmatički zastoji i opšta mesta interdisciplinarnih redukcija, *Antropologija* 7 (2009), str. 31–53.
- Milenković, Miloš, *Ka politici srpske antropologije za XXI vek*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar, 2010.
- Naumović, Slobodan, Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology, *Ethnologia Balkanica* Vol. 2, No. 2 (Sofia 1998).
- Orlove, Benjamin S. and Brush, Stephen B., Anthropology and the Conservation of Biodiversity, *Annual Review of Anthropology* 25 (1996), str. 329–352.
- Partridge Christopher (ur.), *Enciklopedija novih religija*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2005), str. 311–319.
- Pels, Peter, The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality, *Annual Review of Anthropology* Vol. 26 (1997), str. 163–183. Polanyi, Michael, The Stability of Beliefs, *The British Journal of Philosophy of Science* Vol. 3, No. 11 (1952), str. 217–232.
- Restrepo, Eduardo and Escobar, Arturo, Other Anthropologies and Anthropology Otherwise, *Critique of Anthropology* Vol. 25 (2005), str. 99–129.

- Rollins, Peter C., The Whorf Hypothesis as a Critique of Western Science and Technology, *American Quarterly* Vol. 24, No. 5 (1972), str. 563–583.
- Sahlins, Marshall, *Prvobitno društvo blagostanja: esej o ekonomiji lovaca sakupljača*, Beograd: Anarhija-Blok 45, 2002.
- Said, Edward W., Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors, *Critical Inquiry* Vol. 15, No. 2 (1989), str. 205–225.
- Said, Edward, *Orijentalizam*, Beograd: XX vek, 2000.
- Searle, John, Social Ontology: Some basic principles, *Anthropological Theory* Vol. 6 (2006), str. 12–29.
- Sinani, Danijel, Tehnologija. Teozofija. Teologija, *Etnoantropološki problemi* n.s., god. 5, sv. 1 (2010), 117–131.
- Sindelić, Svetozar, Konvergentni realizam i uspeh nauke, *Filozofska istraživanja*, god. 6, br. 18, sv. 3 (1986), str. 713–728.
- Sindelić, Svetozar, Paradigme i uticaj društvenih faktora na nauku, *Sociološki pregled*, vol. 29, br. 3 (1995), str. 277–292.
- Sindjelić, Svetozar, Od tradicionalne do savremene filozofije nauke, *Theoria*, vol. 52, br. 2 (2009), str. 5–35.
- Spitulnik, Debra, Anthropology and Mass Media, *Annual Review of Anthropology* Vol. 22, (1993), str. 293–315.
- Stojanović, Dubravka, *Ulje na vodi*, Beograd: Peščanik, 2010.
- Svensen, Laš Fr. H., *Filozofija zla*, Beograd: Geopoetika, 2006.
- Todorov, Cvetan, *Mi i drugi*, Beograd: XX vek, 1994.
- Todorov, Tzvetan and Mack, Loulu, „Race“, Writing and Culture, *Critical Inquiry* Vol. 13, No. 1 (1986), str. 171–181.
- Weintraub, Ruth, What Was Hume's Contribution to the Problem of Induction?, *The Philosophical Quarterly* Vol. 45, No. 181 (1995), str. 460–470.
- Žikić, Bojan, Antropologija i žanr: naučna fantastika – komunikacija identiteta, *Etnoantropološki problemi* n.s., god. 5, sv. 1 (2010), str. 17–34.
- Žikić, Bojan, Antropološko proučavanje popularne kulture, *Etnoantropološki problemi* n.s., god. 5, sv. 2 (2010), str. 17–39.

Izvori

- <http://www.breitbart.tv/james-cameron-reveals-liberal-propaganda-in-avatar/>
<http://www.mtv.com/news/articles/1632038/20100217/story.jhtml>
<http://www.youtube.com/watch?v=km2UpEcSUGY>
<http://www.jamescamerononline.com/AvatarReturn.htm>
<http://www.imdb.com/boxoffice/alltimegross?region=world-wide>
<http://avatar-forums.com/general-avatar-forum/43-ways-cope-depression-dream-pandora-being-intangible.html>
<http://www.telegraph.co.uk/news/picturegalleries/worldnews/7222508/Palestinians-dressed-as-the-Navi-from-the-film-Avatar-stage-a-protest-against-Israels-separation-barrier.html>

SOCIJALNA ONTOLOGIJA U FILMU „AVATAR“

Antropološka analiza

Rezime

Film Džejsma Kamerona „Avatar“, zasad na prvom mestu po zaradi u istoriji kinematografije, može poslužiti kao plodno tle za sagledavanje načina na koji se u popularnoj kulturi konceptualizuju neka ključna tradicionalno antropološka pitanja i da se – uz kritički osvrt na istoriju antropologije kao discipline – sagledaju implicitne teorijske, metodološke i epistemološke premise na kojima se film temelji. Uz to, „Avatar“ otvara i izvrsnu mogućnost da se antropološke teorije o konstituisanju Drugih pisanjem, opisivanjem ili kreiranjem proizvoda popularne kulture primene na temi koja je razumljiva širokoj populaciji i bliska njenom iskustvu.

Radnja filma smeštena je u 2154. godinu na izmaštanu planetu Pandora. Ljudi otkrivaju velike količine unobtanijuma, rude čiji kilogram vredi milione. Međutim, bogate zalihe ove rude leže ispod drveta duša, najsvetijeg mesta lokalne Na'vi zajednice. Vodeći se sopstvenim ekonomskim interesima, ljudi su spremni da, ukoliko to bude neophodno, unište lokalno sveto mesto ili celu Na'vi zajednicu. Glavni junak Džejk, poslat je u misiju upoznavanja lokalnog naroda kako bi se ljudima omogućio što lakši pristup unobtanijumu. Isprva lojalan isključivo ljudima i nezainteresovan za lokalno stanovništvo, Džejk vremenom postaje deo Na'vi zajednice i biva spreman da brani njihove inte-

rese. Predvođeni Džejkom, Na'vi trajno izbacuju ljude sa Pandore i pravda biva zadovoljena.

Posmatrani iz antropološke perspektive, elementi socijalne ontologije sagledavaju se kao objektivni deo prirodnog sveta, ali istovremeno i kao kreirani ljudskim stavovima i akcijama. U okviru ove istraživačke tradicije, postojanje socijalnih objekata, socijalnih činjenica i socijalnih procesa i događaja proučava se kao uobličeno socijalnom percepcijom, imaginacijom i interakcijom. Na taj način, na osnovu kolektivnih verovanja, percepcija i nadanja jedne zajednice, prihvataju se kolektivne ideje koje teže da se formalizuju kao sporazumi da elementi socijalne stvarnosti predstavljaju ono što data zajednice smatra ili veruje da oni predstavljaju.

Osnovno polazište analize jeste, za antropologiju na nivou neupitnog znanja tipična premisa da je za adekvatnu recepciju filmske poruke neophodno poznavanje socio-kulturnog semantičkog konteksta koji generiše značenja koja se u film učitavaju i koja se filmom nastoje preneti. U tom smislu, kao jedan od tipičnih proizvoda popularne kulture, film je posmatran kao medijum komunikacije. Analizom je ustanovljeno na koji način Zapad kreira sopstvenog plemenitog divljaka, kako bi mu on otvorio mogućnost iskoraka iz sopstvenih teorijskih, epistemoloških i ideoloških stega. U tom svetlu, predstavljen je mehanizam kojim holivudski imaginarijum, u skladu sa strahovima, nedoumicama i nadama sopstvene sadašnjice, „ispisuje Drugog“ kako bi njegov sadržajno izmaštani lik poslužio kao oslonac za kritiku sopstvenog društva. Pojava filmova kao što je „Avatar“ može se tumačiti kao deo opšteg auto-

refleksivnog trenda u zapadnom društvu na prelomu milenijuma, podstaknutog zabrinutošću entropičnim procesima u kulturi.

Prikazano je stanovište prema kojem referentna tačka posmatranja nužno usmerava percepciju, mišljenje i vrednovanje, kao i sa tim povezana logika koja je u istoriji i praksi antropologije uobličavala „pisanje Drugih“. Otuda se logika konstruisanja Drugog u „Avataru“ može posmatrati kao bliska romantičarskoj utopijskoj kritici karakterističnoj po diskursu „orijentalističke fetišizacije egzotičnog“, u okviru koje se sadržaj za kreiranje Drugosti pronalazi u političkoj i ideološkoj potrebi konstruktora i njegovoj moći da svoje stanovište nametne kao dominantan diskurs. Druga kultura je ontologizovana u logički i istorijski neodrživom etnografskom prezentu kao fiksirana, monolitna i deterministička celina, koja svojim pripadnicima ravnomerno distribuiše esencijalistički konceptualizovan identitet.

U analizi su aktuelizovane kritike logičkog empirizma i realizma proistekle iz filozofije nauke druge polovine XX veka, budući da rehabilitacija pitanja karakterističnih za taj period u istoriji ideja predstavlja osnovni kontekst u kojem se debata o socijalnoj ontologiji vodi u savremenom, kako antropološkom diskursu, tako i u srodnim diskursima. Kritikom opservacionizma i odbacivanjem mogućnosti ontološkog razdvajanja teorija i činjenica, osnovno polazište analize predstavlja u antropologiji često prisutno stanovište koje negira mogućnost postojanja jedne jedine nepromenljive stvarnosti i istine, univerzalnih operativnih kriterijuma racionalnosti, neupitnih činjenica i jednom za svagda pou-

zdanog i proverljivog metoda njihovog generisanja. U ovom tipu teorijskog istraživanja, težište je stavljeno na situiranost znanja i mnoštvo kontingentnih, različitih i nesamerljivih epistemologija i sa njima povezanih pogleda na svet koji se bore za diskurzivnu supremaciju. Uočeno je da u „Avataru“ postoji nekoliko različitih posmatračkih pozicija, svaka sa svojim cirkularnim idiomom verovanja, sopstvenom racionalnošću i pogledom na svet. Uprkos tome što se na prvi pogled može činiti da „Avatar“ propoveda o neophodnosti prevazilaženja opozicije Mi : Oni kako bi se obezbedilo interkulturno razumevanje, antropološko čitanje „Avatara“ pokazuje da u filmu kulture funkcionišu kao toliko nesamerljive da komunikacija među njima postaje nemoguća.

U studiji je naglašen značaj konteksta stvaranja znanja, budući da se isključivo u odnosu na njega vrši evaluacija alternativnih teorija i stiče pravo učešća u dijalogu. Budući da je linija razgraničenja između Nas (vojska, korporacija) i Njih (Na'vi) u „Avataru“ povučena pre svega na osnovu kriterijuma racionalnosti svojstvenih dominantnoj paradigmi – kreirajući socijalnu ontologiju koja ispisuje Druge kao iracionalne, time im odričući pravo učestvovanja u dijalogu – ono što postaje jedino bitno jeste ko ima više sredstava za odbranu sopstvene paradigme. Ne postoji mogućnost niti želja da se razume drugačiji svet, budući da su, upravo u skladu sa dominantnom teorijom, protivdokazi koji bi mogli dovesti u pitanje polazišnu teoriju okarakterisani kao iracionalni i nepovratno izbačeni iz daljeg razmatranja.

U studiji su, dalje, razmotrena tradicionalna antropološka pitanja o odnosu kulture, identiteta, saznanja i delanja. Naglašeno je da antropološko čitanje filma „Avatar“ pokazuje da se filmom sugerše nemogućnost semantičkog razumevanja druge kulture. Sugerše se da jedini način da se razume druga kultura jeste empatičko razumevanje čiji osnov leži u primordijalistički shvaćenom identitetu, da se granice kulturne, rasne i etničke zajednice jednoznačno poklapaju, kao i da je identitet pripadnika zajednice nepromenljiv i određen u konjunkciji s rasnim, etničkim i kulturnim identitetom. Zaključeno je da nam jedino alternativna teorija, ili „svet iz snova“ – čije je stvaranje omogućeno promenom pogleda na svet koji je determinisan rasnom situiranošću znanja – može omogućiti drugačiju percepciju. Drugim rečima, fundamentalno otkriće, kao radikalna promena racionalnosti, logike, teorije ili pogleda na svet, nemoguće je ukoliko se ne postane nativac, tj. ukoliko se ne promeni percepcija čija osnova leži u rasno shvaćenom saznanjnom sopstvu.

Uprkos tome što se može učiniti da „Avatar“ optimistički propoveda o neophodnosti kulturnog kontakta, interkulturalne komunikacije i razumevanja, antropološko čitanje pokazuje upravo suprotno. U pozadini se krije jedna opasna, pesimistična i rasistička logika, u kojoj isključivo nativac može razumeti nativca. Kulturni esencijalizam i primordijalistički shvaćen rasni identitet cirkularno se konstituišu, ishodujući shvatanjem da razumevanje podrazumeva empatičko razumevanje, u okviru kojeg razumeti grupu znači „biti jedan od njih“, a kako je grupa shvaćena homogeno i deterministički, biti jedan od njih po automati-

zmu podrazumeva zalaganje za jednoobrazne interese. Iako „Avatar“ predstavlja pokušaj slanja antikolonijalne poruke, antropološka analiza filma pokazuje da je kolonijalni poredak njime imaginarno reprodukovano. Pri tom, u osnovi se krije politika identiteta u kojoj svako nužno mora posedovati rasni i etnički identitet kao osnovni epistemološki, moralni i pokretački impuls. Analiza „Avatara“, kao najkomercijalnijeg filma svih vremena, pokazuje da rasa i etnicitet ostaju bitan faktor strukturisanja socijalnih odnosa u postmodernom svetu. U avatarskom imaginarijumu upravo su rasa i etnicitet shvaćeni kao osnovna linija diferencijacije između homogenih i nepromenljivih grupa, koje, na osnovu takve politike identiteta, homogene i nepromenljive teže i da ostanu.

SOCIAL ONTOLOGY IN THE FILM *AVATAR*
An anthropological analysis

Summary

James Cameron's film *Avatar*, presently the highest-grossing film of all time, seems to offer a rewarding opportunity to look at the ways in which some central, traditionally anthropological issues may be conceptualized in popular culture, and to take a critical look at the history of the discipline in an attempt to identify the implicit theoretical, methodological and epistemological assumptions underlying the plot of this film. Moreover, *Avatar* opens a splendid possibility to apply, to a theme which is understandable to broader publics and close to their experience, the anthropological theories of constructing Others by writing, describing or creating products of popular culture.

The film plot is set in the year 2154, on an imaginary planet, Pandora, where humans discover large deposits of unobtainium, a mineral valued at millions a kilo. The rich deposits, however, lie under the Tree of Souls, the most sacred place for the local Na'vi community. Guided by their own economic interest, humans are prepared, if need be, to go so far as to destroy the sacred place, even the entire Na'vi population. They send the hero, Jake, on a mission to get to know the natives in order to make access to unobtainium as easy as possible. At first loyal to humans and quite uninterested in the local population, Jake in time becomes one of the Na'vi and ready to stand up for their wellbeing. Led by

Jake, the Na'vi eventually expel humans from their native planet, and justice is done.

From the anthropological perspective, elements of social ontology are seen as an objective part of the natural world, but at the same time, as created by human attitudes and actions as well. Within this scholarly tradition, the existence of social objects, social facts, and social processes and events is conceived of, and studied, as being shaped by social perception, imagination and interaction. In that way, based on shared beliefs, perceptions and hopes of a community, shared ideas become embraced, which tend to become formalized through the consensus that elements of social reality are what the community thinks or believes they are.

The analysis carried out in this study is predicated on the assumption, typical of anthropology on the level of tacit knowledge, that an adequate reception of a film's message requires awareness of the socio-cultural semantic context generating the meanings which may be read into the film and which the film may seek to convey. In that sense, as a typical product of popular culture, cinema is viewed as a medium of communication. The analysis explores the ways in which the West creates its own modern-day noble savage to help it loosen its own theoretical, epistemological and ideological restraints. In that light, mechanisms are unravelled by which Hollywood imagery, responding to the fears, dilemmas and hopes of its own present, "writes the Other", using it as a meaningfully imagined hero on which to base criticisms of its own society. The emergence of films such as *Avatar* may be seen as part of a general self-reflexive

trend in Western societies at the turn of the millennia, spurred by anxieties about entropic processes unfolding within culture.

The view is offered according to which the point of observation necessarily directs perception, thinking and value attribution, as well as the associated logic which has shaped the “writing of Others” in the history and practice of anthropology. Hence the logic of constructing the Other in *Avatar* may be seen as being close to romantic utopian critique marked by the discourse of “Orientalist fetishization of the exotic”, where the material for creating Otherness is found in the constructors’ political and ideological needs and their power to impose their view as dominant discourse. The other culture becomes ontologized in a historically and logically unsustainable ethnographic present, as a fixed, monolithic and deterministic whole, evenly distributing an essentialistically conceptualized identity among its members.

The analysis revisits the critiques of logical empiricism and realism that originated from the philosophy of science of the latter part of the twentieth century, given that the rehabilitation of issues characteristic of that period in the history of ideas provides the context for the ongoing debate over social ontology in contemporary anthropological and related discourses. Through the critique of observationism and through refuting the possibility of ontological separation between theories and facts, the analysis is predicated on an oft-present view within anthropology, the one negating the possibility of there being a single unchangeable reality and truth, universally applicable criteria of rational-

ity, unquestionable facts, and a reliable and verifiable method of their generation given once and for all. This type of theoretical research lays emphasis on the situatedness of knowledge and the multitude of contingent, diverse and incommensurable epistemologies, and on related world-views competing for discursive supremacy. As it turns out, there are in *Avatar* several observation points, each with its own circular idiom of belief, its own rationality, and its own worldview. Even though *Avatar* may seem at first sight to preach the need for overcoming the opposition between Us and Them so to ensure intercultural understanding, an anthropological reading of the film suggests that the imagined cultures are incommensurable to the point that communication between them becomes impossible.

The study stresses the importance of the context of knowledge creation, considering that it is only in reference to it that alternative theories are evaluated, and the right of participating in dialogue acquired. Since *Avatar* draws the line of demarcation between Us (army, corporation) and Them (Na'vi) primarily on the basis of rationality criteria typical of the dominant paradigm – creating a social ontology that writes Others as irrational, thereby denying them the right to take part in dialogue – what becomes solely important is which side has more resources to mobilize in defence of its own paradigm. There is neither the possibility nor the wish to understand a different world, because, along the lines of the dominant theory, the counterevidence that might challenge the initial theory are labelled as irrational, and irrevocably banished from further consideration.

The study also looks at traditional anthropological questions concerning the relationship of culture, identity, knowledge and action, and emphasizes that the anthropological reading of *Avatar* shows that the film suggests the impossibility of another culture being semantically understood. It suggests that the only way to understand another culture is empathic understanding, grounded in a primordialist notion of identity; that the cultural, ethnic and racial boundaries of a community are univocally coincident; and that the identity of the community members is unchangeable and determined in conjunction with racial, ethnic and cultural identity. It follows that it is only an alternative theory, or a “dream world” – the creation of which has been made possible by a shift in worldview, which is determined by the racial situatedness of knowledge – that can ensure a shift in perception. In other words, a fundamental discovery, as a radical change in rationality, logic, theory or worldview, is impossible unless one becomes a native, i.e. unless the perception grounded in a racially understood cognitive self undergoes a change.

Much as *Avatar* may seem to optimistically advocate the necessity of cultural contact, intercultural communication and understanding, the anthropological reading shows exactly the opposite. Lurking behind the scenes is the dangerous, pessimistic and racist logic that a native can only be understood by another native. Cultural essentialism and the primordialist notion of racial identity are constituted in a circular manner, resulting in the view that understanding can only be emphatic, where to understand a group means “to be one of them”; the group being seen in homogeneous

and deterministic terms, to be one of them automatically means to promote homogeneous interests. The anthropological analysis of the film's attempted anti-colonial message suggests that the colonial order is in fact imaginarily reproduced, with underlying identity politics where everyone necessarily needs to have racial and ethnic identity as their basic epistemological, moral and driving impulse. The analysis of *Avatar*, the greatest ever commercial success, shows that race and ethnicity remain essential factors in structuring social relations in the postmodern world. In *Avatar*'s imagery, it is race and ethnicity that are seen as the main tool for differentiating between homogenous and unchanging groups which, based on such identity politics, tend to remain homogeneous and unchanging.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

791.43
791.221.8
316.722

КУЛЕНОВИЋ, Нина, 1986-
Socijalna ontologija u filmu "Avatar"
[Elektronski izvor] : antropološka analiza /
Nina Kulenović. - Beograd : Univerzitet,
Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju
i antropologiju, 2011. - (Etnoantropološki
problemi. eMONOGRAFIJE ; #knj. #3)

Način dostupa (URL):
<http://www.anthroserbia.org/Publications/Details/27>. - Nasl. sa naslovnog ekrana. - Opis izvora dana: 23. 06. 2011. - Bibliografija. - Summary.

ISBN 978-86-86563-77-4

a) Камерон, Џејмс (1954-) - "Аватар" -
Семиотичка анализа b) Слика Другог -
Културолошки аспект
COBISS.SR-ID 184620300

Izdavač: Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Čika Ljubina 18-20, Beograd.
Za izdavača: Bojan Žikić. Urednik: Miloš Milenković. Tehničko-grafička obrada: Redakcija edicije Etnoantropološki problemi - eMONOGRAFIJE.

