

*Jean Baudrillard*

## MELODRAMAT RÓŻNICY (ALBO ZEMSTA SKOLONIZOWANYCH)\*

A więc cóż się stało z innością?

Jesteśmy zaangażowani w orgię odkrywania, badania oraz „wynajdywania” Innego – orgię różnic. Jesteśmy stręczycielami spotkania, rajfurami interfejsu oraz interaktywności. Kiedy już przedostajemy się poza lustro alienacji (poza fazę lustra, która była radością naszego dzieciństwa), różnice strukturalne – w modzie, obyczajach, kulturze – mnożą się *ad infinitum*. Wiąże się z tym brutalna, ciężka inność – inność rasy, szaleństwa, ubóstwa. Inność, podobnie jak wszystko, uległa prawu rynku, prawu podaży i popytu. Stała się rzadkim towarem – stąd też jej niepomierne wysoka wartość na psychologicznej, strukturalnej giełdzie walut. Stąd także bierze się intensywność wszechobecnej symulacji Innego. Jest to szczególnie uderzające w przypadku *science fiction*, gdzie naczelne pytanie zawsze brzmi: „Jaki jest Inny? Gdzie jest Inny?”. Oczywiście *science fiction* to jedynie odbicie naszego codziennego uniwersum, któremu narzucone zostaje jarzmo szalonej spekulacji nad – nieomal czarnorynkową – innością i różnicą. Prawdziwa obsesja związana z ekologią rozpościera się od rezerwatów Indian do zwierząt domowych (poziom zero inności!) – nie wspominając innego „drugiej sceny” czy innego tego, co nieświadome (naszego ostatniego symbolicznego kapitału, o który powinniśmy dbać, albowiem jego rezerwy nie są niewyczerpane). Nasze źródła inności faktycznie wysychają; wyczerpaliśmy już Innego jako surowy materiał. (Jak twierdzi Claude Gilbert<sup>1</sup>, jesteśmy tak zdesperowani, że przekopujemy się już przez gruzowisko powstałe po trzęsieniach ziemi i serii katastrof).

---

\* Esej ten, jedno z najbardziej prowokujących z pism Baudrillarda o różnicy, inności oraz Zachodzie, został opublikowany w *The Transparency of Evil: Essays On Extreme Phenomena*, przekł. J. Benedict, Verso, New York 1993, s. 124–138 (przyp. tłum. ang.). Autor tłumaczenia wyraża podziękowanie redakcji czasopisma internetowego *The International Journal of Baudrillard Studies* za zgodę na przekład niniejszego tekstu.

<sup>1</sup> C. Gilbert – francuski socjolog, zajmuje się badaniami nad sytuacjami kryzysowymi w dużych grupach, przewodniczy *Groupement d'Intérêt Scientifique (GIS) Risques Collectifs et Situations de Crise* (przyp. tłum.).

W konsekwencji okazuje się, że nie trzeba już innego unicestwić, nie-nawidzić, odrzucać czy uwodzić, lecz zamiast tego należy go rozumieć, oswobadzać, rozpieszczać, rozpoznawać. Poza Prawami Człowieka potrzebujemy również Praw Innego. W pewnym sensie już je posiadamy pod postacią uniwersalnego Prawa Bycia Różnym. Albowiem orgia, w której uczestniczymy, jest również polityczną i psychologiczną orgią *pojmania* innego – aż do wskrzeszania innego w miejscach, w których wyginął. Gdzie był Inny, nastąpiło To Samo.

A gdzie nie ma już nic, tam *musi* nastąpić Inne. Nie przeżywamy już dramatu inności. Przeżywamy psychodramę inności, podobnie jak przeżywamy psychodramę „towarzyskości”, psychodramę seksualności, psychodramę ciała – a ponad wszystko melodramat, który zawdzięczamy analitycznym metadyskursom. Inność stała się socjo-dramatyczna, semio-dramatyczna, melodramatyczna.

Wszystko, co czynimy w psychodramie – psychodramie kontaktów z innymi, testów psychologicznych, spotkania – polega na karkołomnym symulowaniu i udratyzowaniu nieobecności innego. W tej sztucznie wytworzonej dramaturgii nie tylko jest nieobecna wszelka inność, lecz także podmiot stał się w niej niepostrzeżenie obojętny na własną podmiotowość, na swoje wyobcowanie, podobnie jak współczesne zwierzę polityczne stało się obojętne na własne opinie. Podmiot stał się przezroczysty, spektralny (by posłużyć się określeniem Marca Guillaume’a<sup>2</sup>), a co za tym idzie – interaktywny. Albowiem w przypadku interaktywności podmiot dla nikogo nie jest innym. W tej mierze, w jakiej pozostaje obojętny na samego siebie, jest niczym urzeczowiony za życia – bez swego sobowtóra, bez swego cienia, bez swego innego. Zapłaciwszy tę cenę, podmiot staje się kandydatem do wszystkich możliwych kombinacji, wszystkich możliwych połączeń.

Byt interaktywny nie rodzi się więc na drodze nowej formy wymiany, lecz wskutek zaniku tego, co społeczne, zaniku inności. Byt ten jest innym po śmierci Innego – wcale już nie tym samym innym: jest innym, który wynika z wyrzeczenia się Innego.

Jedyny rodzaj interakcji, z jakim mamy tu w rzeczywistości do czynienia, należy do samego medium: do maszyny, która stała się niewidzialna. Automaty mechaniczne jeszcze ciągle grały na różnicy pomiędzy człowiekiem a maszyną i na uroku tej różnicy – na czymś, z czym dzisiejsze interaktywne, oparte na symulacji automaty nie mają już żadnego związku.

---

<sup>2</sup> M. Guillaume – francuski ekonomista, profesor na Uniwersytecie Paris-Dauphine, opublikował *L'Empire des réseaux* (1999), *Virus vert* (2002) (przyp. tłum.).

Człowiek i maszyna stali się izomorficzni, nieodróżnialni jedno od drugiego: żadne z nich nie jest innym dla drugiego.

Komputer nie posiada innego. Dlatego też komputer nie posiada inteligencji. Inteligencja przychodzi do nas – zawsze – od innego. To dlatego komputery tak doskonale sobie radzą. Mistrzowie umysłowej arytmetyki oraz genialni idioci są autystyczni – to umysły, dla których inny nie istnieje i które, dokładnie z tego samego powodu, dysponują tajemniczymi mocami. Taka jest właśnie siła obwodu zamkniętego (podobnie można też rozpatrywać moc przekazywania myśli). Taka jest właśnie potęga abstrakcji. Maszyny działają szybciej od nas, ponieważ są odcięte od wszelkiej inności. Sieci informatyczne łączą je ze sobą niczym wszechogarniająca pępowina, która wiąże jedną inteligencję z jej bliźniakiem. Homeostaza pomiędzy jednym i tym samym: wszelka inność została skonfiskowana przez maszynę.

Czy inność gdzieś ocalała po tym, jak została wygnana z całej tej psychodramatycznej superstruktury?

Czy istnieją fizyka, a także metafizyka Innego? Czy istnieje dualistyczna, a nie tylko dialektyczna, forma inności? Czy jeszcze wciąż jest gdzieś jakaś forma Innego jako przeznaczenia, a nie tylko jako psychologicznego czy też społecznego partnera wygody? W dzisiejszych czasach wszystko opisuje się w terminach różnicy, ale inność nie jest tym samym, co różnica. Ktoś mógłby nawet powiedzieć, że różnica jest tym, co niszczy inność. Gdy język zostaje rozbity na zbiór różnic, gdy znaczenie zostaje zredukowane do niczego więcej, jak tylko zróżnicowania, zostaje zniesiona radykalna odmiennność języka. Pojedynek, który mieści się w samym sercu języka – pojedynek między językiem a znaczeniem, między językiem a osobą, która w nim mówi – zostaje zawieszony. Zostaje wtedy wyeliminowane wszystko, co jest w języku nieredukowalne do zapośredniczenia, artykulacji bądź znaczenia. Wszystko to, co sprawia, że na najbardziej podstawowym poziomie język jest *inny* niż podmiot (a także jest Innym dla podmiotu?). Istnienie tego poziomu odpowiada za grę językową, za odwoływanie się języka do materialności, za jego podatność na przypadek; właśnie to czyni język nie tylko zbiorem prostych różnic, jak to jest w przypadku analizy strukturalnej, ale, mówiąc obrazowo, prawdziwą sprawą życia i śmierci.

Co więc oznacza powiedzenie, że kobiety są innymi dla mężczyzn, że szaleńcy są innymi dla zdrowych na umyśle, że ludzie prymitywni są innymi dla cywilizowanych? Równie dobrze ktoś mógłby wiecznie zastanawiać się, kto jest inny dla kogo. Czy Pan jest innym niewolnika? Z pewnością tak, w terminach mocy i stosunków klasowych. Jednak jest

to spojrzenie redukcyjne. W rzeczywistości rzeczy nie są takie proste. Spół, w jaki istoty i rzeczy odnoszą się do siebie nawzajem, nie jest sprawą różnicy strukturalnej. Porządek symboliczny zakłada istnienie dwoistych i złożonych form, które nie są uzależnione od rozróżnienia na ja oraz innego. Parias nie jest innym dla bramina: to raczej *ich przeznaczenia są różne*. Obydwa nie ulegają zróżnicowaniu na jednej skali wartości, raczej stanowią wzajemnie zakładające się aspekty niezmiennego porządku, części powracającego cyklu, takiego jak cykl dnia i nocy. Czy mówimy, że noc jest innym dla dnia? Nie. A więc dlaczegoż mielibyśmy mówić, że to, co męskie, jest innym dla pierwiastka kobiecego? Obydwa stanowią bez wątplenia jedynie odwracalne momenty, podobnie jak noc i dzień, które po sobie następują, zamieniając się nawzajem miejscami w niekończącym się procesie uwodzenia. Jedna płeć nie jest w związku z tym nigdy innym dla drugiej płci, może z wyjątkiem teorii seksualnej opierającej się na dyferencjacji, którą w zasadzie możemy uznać za utopię. *Albowiem różnica jest sama w sobie utopią*: myśl, że będzie można rozdzielić takie pary pojęć, jest marzeniem – myśl o następnym połączeniu tych par jest kolejną fantazją. (Dotyczy to także rozróżnienia na Dobro i Zło: założenie, że mogą być od siebie nawzajem oddzielone, jest czystą mrzonką, jeszcze bardziej utopijna wydaje się myśl o ich wzajemnym pogodzeniu). W naszej kulturze można mówić o Innym odnośnie płci jedynie w perspektywie opartej na różnicowaniu. Prawdziwa seksualność jest, ze swej strony, „egzotyczna” (w rozumieniu, jakie nadał temu słowu Segalen<sup>3</sup>): opiera się na radykalnej nieporównywalności płci – w przeciwnym wypadku nie byłoby możliwe uwodzenie i istniałaby jedynie alienacja jednej płci w drugiej.

Różnice oznaczają kontrolowaną wymianę. Co jednak wprowadza nieporządek do tej wymiany? Co też nie podlega negocjacji? Co nie podlega umowie albo strukturalnym zależnościom różnic?

Co jest oparte na niemożliwości wymiany?

Wszędzie tam, gdzie wymiana jest niemożliwa, napotykamy strach. Każda radykalna inność stanowi w związku z tym epicentrum przerażenia: na mocy swego istnienia jest źródłem terroru dla zwykłego świata. Z kolei świat ten stosuje wobec odmienności terror, by ją unicestwić.

Na przestrzeni ostatnich stuleci wszystkie formy brutalnej inności zostały wcielone, po dobroci bądź też pod groźbą użycia siły, do dyskursu różnicy, który pociąga za sobą jednocześnie przyłączenie i wykluczenie,

<sup>3</sup> Victor Segalen (1878–1919) – francuski poeta, lekarz, etnograf i archeolog. Zafascynowany podróżami opisywał swe doświadczenia z pobytu na Haiti, gdzie spotkał Gauguina, któremu poświęcił część esejów zawartych w książce *Les Immémoriaux* (drugim bohaterem jest Rimbaud). Mieszkał też w Chinach, gdzie podróżował i nadzorował prace wykopaliskowe.

rozpoznanie i dyskryminację. Dzieciństwo, szaleństwo, śmierć, społeczeństwa pierwotne – wszystko zostało skategoryzowane, przyłączone, wchłonięte jako części wszechogarniającej harmonii. Odkąd odeszło się od wykluczającego statusu szaleństwa, zostało ono poddane o wiele bardziej subtelnym siłom psychologii. Martwi, od kiedy została rozpoznana ich wzajemna identyczność, zostali odesłani na odosobnione cmentarze – są trzymeni na dystans tak, że został utracony wizerunek samej śmierci. Jeśli chodzi o Indian, to prawo do istnienia zostało im przyznane dopiero wtedy, gdy zostali odesłani do rezerwatów. Takie właśnie są następstwa logiki różnicy.

Rasizm nie istnieje, póki inny pozostaje Innym, póki Obcy pozostaje cudzoziemcem. Zjawisko to zostaje powołane do istnienia, gdy inny zaczyna się jedynie odrobinę różnić – to znaczy staje się niebezpiecznie podobny. To jest właśnie ta chwila, w której rodzi się skłonność trzymania innego na dystans.

„Możemy założyć – pisał Victor Segalen – że fundamentalne różnice nigdy nie rozplyną się w prawdziwie pozbawioną szwów, nienaruszoną tkaninę; rosnąca jedność, upadające podziały oraz wielkie redukcje muszą na dłuższy dystans równoważyć się w nowych podziałach oraz nieprzewidywanych uskokach”.

Rasizm jest jednym z takich „nowych podziałów”. Stanowi reakcję na psychodramę różnicy: odpowiedź na fantazję i obsesję dotyczącą stania się „innym”. Jest wyjściem poza psychodramę ciągłego wchłaniania i odrzucania innego. Wchłaniania różnic nie można już znieść, do tego stopnia, że inny musi zostać za wszelką cenę wyegzorcyzmowany przez uwidocznienie różnic materialnych. Tezy biologiczne rasizmu są całkowicie bezpodstawne, jednakże czyniąc wyraźne odniesienie do rasy, odsłania on logiczną pokusę, leżącą w sercu każdego systemu strukturalnego: pokusę, by fetyszyzować różnicę. Systemy oparte na rozróżnianiu nigdy jednak nie osiągną równowagi: różnice wiecznie oscylują pomiędzy najwyższymi i najniższymi wskaźnikami. Jeśli chodzi o zarządzanie innością i różnicą, to idea dobrze utrzymywanej równowagi jest wybitnie utopijna.

W tej mierze, w jakiej humanistyczna logika różnicy jest w pewnym sensie uniwersalną symulacją (która kulminuje w absurdzie „prawa do różnicy”), poprzez całą swą dobroczynność prowadzi prosto ku odmiennej halucynacji różnicy, znanej jako rasizm. Kiedy mnożą się różnice i kult różnic, jeszcze szybciej wzrasta inny bezprecedensowy przypadek przemocy, anomalny i niedostępny krytycznej racjonalności. „Nieprzewidziane uskoki”, o których mówił Segalen, nie stanowią po prostu nowych różnic; tym, co wytryska, by podbić totalną homogenizację świata, jest Obcy

– monstualna metafora trupiego, wirusowego Innego: zlepek wszystkich możliwych form odmienności uśmiercanych przez nasz system.

Rasizm ten, z racji braku jakiegokolwiek biologicznej podbudowy, potrafi zawładnąć jedynie znikomą wariacją z królestwa znaków; jest to rasizm, który prędko nabiera wirusowego i automatycznego charakteru oraz unieśmiertelnia się, znajdując rozkosz w uogólnionej semiotyce. Temu rasizmowi nigdy nie sprostą żaden humanizm różnicy, z tej prostej przyczyny, że on sam jest wirusem różnicy.

Wygłaszanie kazań na temat potrzeby internalizacji innego oraz wchłonięcia różnic nigdy nie rozwiąże problemu monstualnych form odmienności, ponieważ formy te stanowią wytwór dokładnie tej samej obsesyjnej dyferencjacji, tej samej obsesyjnej dialektyki ja oraz innego. Właśnie tutaj mieści się cała słabość wszystkich tych „dialektycznych” teorii odmienności, które pragną głosić właściwy użytek z różnicy. Albowiem jeżeli rasizm w swej wirusowej, immanentnej, obecnej i ostatecznej formie czegokolwiek dowodzi, to tego, że nie istnieje nic takiego, jak właściwy użytek z różnicy.

Właśnie dlatego można też powiedzieć, że *krytyka rasizmu jest już w swej istocie zakończona* – podobnie jak Marks powiedział, że krytyka religii już się w swej istocie dokonała. Kiedy została wykazana próżnia metafizycznego pojmowania religii, religia miała zniknąć w momencie przejęcia władzy przez bardziej zaawansowane warunki produkcji. Podobnie też kiedy wykazano próżny charakter biologicznej teorii ras, rasizm miałby zniknąć w momencie przejęcia władzy przez bardziej zaawansowany system połączenia różnic. Jednakże cóż zrobić, jeśli na przykład religia, wbrew temu, co przewidywał Marks, utraciła jedynie swą metafizyczną i transcendentną postać, by stać się immanentną siłą, odpryskiem nieprzeliczonych ideologicznych oraz praktycznych propozycji, podlegających prawu odrodzenia religijnego, czerpiących swą siłę z rozwoju tego samego porządku społecznego, który miał wytepić wszelkie wspomnienie o religii? Wszędzie otaczają nas dzisiaj oznaki takiego rozwoju wypadków. To samo dotyczy rasizmu, który także stał się immanentny, wirusowy, wkroczył do codziennej rzeczywistości. „Naukowa” i racjonalna krytyka rasizmu ma charakter czysto formalny, obala argument biologiczny, lecz wpada w rasistowską pułapkę, ponieważ zwraca się jedynie ku złudzeniu natury biologicznej i nie radzi sobie z samą biologią *qua* złudzeniem. Podobnie też polityczna oraz ideologiczna krytyka rasizmu jest czysto formalna w tym, jak zмага się z rasistowską obsesją różnicy, nie zmagając się z różnicą samą *qua* złudzeniem. Sama staje się wtedy złudzeniem krytycyzmu, który do niczego się nie odnosi, a w końcu okazuje się, że rasizm przetrwał racjonalistyczną

krytykę równie zręcznie, jak religia przetrwała krytykę materializmu. Właśnie to stanowi dowód, że wszelkie tego typu krytyki rzeczywiście już się istotowo dopełniły.

Nie istnieje nic takiego, jak właściwe użycie różnicy – jest to fakt uwidoczniony nie tylko przez sam rasizm, lecz także przez wszystkie antyrasistowskie i humanitarne zabiegi, by promować i chronić różnice. Ekumenizm humanitarny, ekumenizm różnic, tkwi w ślepej uliczce: ślepej uliczce pojęcia tego, co samo w sobie uniwersalne. We Francji najlepszym tego przykładem z ostatnich lat była awantura dotycząca noszenia, z powodów religijnych, chust na głowach przez uczennice pochodzące z Afryki Północnej. Wszystkie racjonalne argumenty, jakie zdołano w związku z tym zgromadzić, okazały się jedynie pełnymi hipokryzji próbami wymazania prostego faktu, że żadna moralna czy polityczna teoria różnicy nie zapewni tu rozwiązania. To różnica sama jest odwrotną stroną złudzenia. To my ściągnęliśmy różnicę w cztery krańce Ziemi: to, że teraz powróci ona do nas pod postacią nierozpoznawalnych, islamistycznych, fundamentalistycznych i nieredukowalnych form, nie jest złą rzeczą.

Poczucie winy, jakie w związku z tym odczuwamy, osiąga niespotykane rozmiary. Nie tak dawno organizacja Lekarze bez Granic (*Médecins Sans Frontières*) zorientowała się, że pomoc medyczna, którą rozprawdzała w Afganistanie, zamiast docierać do potrzebujących, była powtórnie sprzedawana. Przypadek ten sprawił, że organizatorzy programu pomocy popadli w kryzys sumienia. Czy darowizny powinny zostać przerwane, czy może należy tolerować ów niemoralny i nielegalny rynek w imię szacunku dla „różnic kulturowych”? Po głębokim namyśle postanowiono złożyć ofiarę z zachodnich wartości na ołtarzu różnicy i w dalszym ciągu zaopatrywać czarny rynek w leki. *Humanisme oblige*.

Inny czarujący przykład trosk zaprzętających głowy naszych humanitarystów wiąże się z wysłaną do Sudanu misją mającą na celu zbadanie „potrzeb komunikacyjnych obywateli Sudanu”. Najwyraźniej Sudańczycy nie potrafili się komunikować. Z pewnością jednak byli głodni i potrzebowali się nauczyć, jak uprawiać sorgo. Wysłanie agronomów okazało się zbyt kosztownym przedsięwzięciem, postanowiono więc nauczać przy pomocy kaset wideo. Nadszedł wreszcie dla Sudańczyków czas, by dołączyli do rewolucji komunikacyjnej: sorgo *via* audio i wideo. Bez układu scalonego nie ma jedzenia. Bardzo szybko miasta i wsie wypełniły się magnetowidami. Niedługo potem lokalna mafia stworzyła dochodowy rynek pornograficznych kaset wideo, który w o wiele większym stopniu dotyczył populacji niż kasety edukacyjne poświęcone uprawie sorgo. Porno-Sorgo-Video: Ten Sam Wysięłek!

Ze śmiesznością naszego altruistycznego „rozumienia” konkurować może jedynie głęboka pogarda, jaką ma ono ukrywać. Zdanie: „Szanujemy fakt, że jesteście inni” należy czytać: „Wy, nierozwinięci ludzie, lepiej się trzymajcie tego, że się od nas różnicie, ponieważ to wszystko, co macie”. (Oznaki kultury ludowej bądź ubóstwa są doskonałymi wskaźnikami różnicy). Nic nie może być bardziej pogardliwe – lub bardziej podłe – niż taka postawa, która stanowi przykład najbardziej radykalnej formy braku zrozumienia, jaka istnieje. Nie ma to jednak nic wspólnego z tym, co Segalen określił jako „nieskończoną niezrozumiałość”. Jest raczej wytworem nieskończonej głupoty – tej głupoty, która na wieki będzie trwać w swej arogancji, karmiąc się zróżnicowaniem pośród ludzi.

Inne kultury nigdy nie rościły sobie prawa do uniwersalności. Nigdy też nie uznawały same siebie za różne, póki różnica nie została im siłą zaszczepona, na podobieństwo czegoś w rodzaju kulturowej wojny opiumowej. Żyją one w oparciu o własną jednostkowość, własną wyjątkowość, w oparciu o nieredukowalny charakter własnych zwyczajów i wartości. Nie znajdują ukojenia w śmiertocionym złudzeniu, że wszystkie różnice da się pogodzić – w złudzeniu, które dla nich oznacza jedynie unicestwienie.

Dzierżyć uniwersalne symbole inności i różnicy oznacza dzierżyć władzę nad światem. Ci, którzy potrafią upojęciować różnicę, stoją wyżej pod względem antropologicznym – to oczywiste, skoro oni sami wynaleźli antropologię. Posiadają też wszelkie prawa, ponieważ również prawa są ich wynalazkiem. Ci, którzy nie potrafią skonceptualizować różnicy, ci, co nie uczestniczą w grze różnicy, muszą zostać eksterminowani. Tak stało się w przypadku Indian Ameryki, gdy dotarli do niej Hiszpanie. Indianie nic nie rozumieli z różnicy; zamieszkiwali radykalną inność. (Hiszpanie nie byli w ich oczach różni: byli po prostu bogami i to wystarczyło). To właśnie stało się powodem furii, z jaką Hiszpanie przystąpili do niszczenia tych ludzi, furii, dla której nie było jakiegokolwiek uzasadnienia religijnego ani ekonomicznego, jak w ogóle żadnego uzasadnienia, poza tym, że Indianie byli winni największej zbrodni: nie pojmowali różnicy. Gdy okazało się, że muszą się stać częścią odmienności już nie tak radykalnej, lecz wynegocjowanej pod egidą uniwersalnego pojęcia, woleli masowo sami siebie złożyć w ofierze – i stąd też zapal, z jakim godzili się na śmierć: dokładny odpowiednik hiszpańskiej żądzy zabijania. Dziwne porozumienie Indian w sprawie własnej eksterminacji było jedynym sposobem, by zachować sekret inności.

Cortés, jezuici, misjonarze, a później antropologowie – nawet Tzvetan Todorov w swym *Podboju Ameryki*<sup>4</sup> – wszyscy stanęli po stronie poddają-

<sup>4</sup> Por. T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, przekł. J. Wojcieszak, Aletheia, Warszawa 1996.



cej się negocjacji inności. (Jedynym wyjątkiem jest tu Las Casas, który pod koniec życia głosił, że podbój powinien zostać po prostu zaprzestany i że Indianie powinni być zostawieni swojemu losowi). Wszystkie te oświecone dusze wierzą we właściwy użytek z różnicy. Radykalnie Inny jest nie do zniesienia: nie można go unicestwić, nie można go jednak także zaakceptować, dlatego też powinno się głosić innego negocjowanego, innego należącego do różnicy. W tym miejscu rozpoczyna się bardziej subtelna forma eksterminacji – forma, w której są zawarte wszelkie humanistyczne cnoty nowoczesności.

Odmienne podejście do eksterminacji polegało na tym, że nie postrzegano wcale Indian jako zasługujących na unicestwienie ze względu na to, że nie są chrześcijanami, lecz dlatego, że są bardziej chrześcijańscy od samych chrześcijan. Indiańskie okrucieństwo oraz ofiary z ludzi były dla Hiszpan nie do zniesienia nie dlatego, że wywoływały litość czy oburzenie moralne, lecz dlatego, że okrucieństwo stanowiło dowód autorytetu bogów tubylców oraz siły ich wiary. Moc przekonań religijnych pośród Indian sprawiła, że Hiszpanie zawstydzili się własnego braku wiary. Zachodnia kultura została wystawiona na pośmiewisko, gdyż za swą kruchą fasadą wiary nie skrywała żadnych bogów poza bogiem i rynkiem. Indianie ze swoją niewzruszoną religijnością sprawili, że zachodnia kultura zawstydziała się sprofanowania własnych wartości. Ich fanatyzmu nie można było tolerować, ponieważ niósł on ze sobą potępienie oraz demystyfikację zachodniej kultury w jej własnych oczach (tę samą rolę odgrywa w dzisiejszych czasach islam). Tej zbrodni nie można było odkupić i to wystarczająco usprawiedliwiało eksterminację tych, którzy się jej dopuścili.

Oczywiste jest, że inny istnieje dla każdego. Czy inny istnieje dla Dzikiego lub Prymitywa? Niektóre relacje są niesymetryczne: ktoś może być innym dla drugiego, co nie pociąga za sobą faktu, że ten drugi jest innym dla pierwszego. Ja mogę być innym dla niego, chociaż on nie jest innym dla mnie.

Plemię Alakalufów z Ziemi Ognistej zostało zmiecione z powierzchni ziemi, zanim jeszcze spróbowało zrozumieć białych, zanim obie strony zdążyły do siebie przemówić czy ze sobą negocjować. Tubylcy nazywali samych siebie „Ludźmi” i nie było dla nich żadnych innych. W ich oczach biali nie byli nawet różni: byli niezrozumiali. Nie zdziwiły ich niespotykane bogactwo i wspaniała technologia nowych przybyszów. Pomimo trzech stuleci kontaktów Alakalufowie nie przejęli ani jednej zachodniej techniki, na przykład ciągle żeglowali w skiffach. Biali mogli ich napadać i zabijać, ale mimo wszystko było tak, jak gdyby w ogóle nie istnieli. Alakalufowie mieli wyginać bez odstępiania czegokolwiek ze swej inności. Nigdy nie

zdołano ich zasymilować – nigdy nie osiągnęli nawet poziomu różnicy. Wyginęli, nie przyznawszy białym przywileju rozpoznania ich jako różnych. Alakalufowie okazali się po prostu nie do odzyskania. Dla białych byli oni „innymi” – istotami, które różniły się, jednak w dalszym ciągu pozostawały ludźmi, przynajmniej na tyle, by można je było ewangelizować, wykorzystywać i zabijać.

Jako wolny naród Alakalufowie określali siebie mianem „Ludzie”. Wtedy biali nadali im nazwę, którą oni sami stosowali w odniesieniu do białych: „Cudzoziemcy”. Wkrótce tubylcy zaczęli sami siebie określać we własnym języku jako „cudzoziemcy”. Później nazywali siebie „Alakaluf” – jedynym słowem, które wypowiadali w obecności białych i które znaczyło „daj, daj”. Z początku byli więc samymi sobą, potem zaczęli być obcy dla samych siebie, w końcu stali się nieobecni dla siebie: trzy nazwy odzwierciedlające trzy stadia ich eksterminacji. Oczywiście popełnione na nich morderstwo należy przypisać tym, którzy posiadają uniwersalizującą wizję, tym, którzy posługują się innością dla własnych korzyści. W swej niepowtarzalności, w której plemię Alakalufów nie potrafiło nawet pojąć Innego, zostało nieuchronnie zwyciężone. Kto jednak powiedział, że eliminacja tej niepowtarzalności nie okaże się na dłuższą metę fatalna także dla białych? Kto powiedział, że radykalna obcość nie zemści się – że, choć skutecznie zaklinana przez kolonialny humanizm, nie powróci pod postacią wirusa w krwioobiegu białych i nie skaże ich pewnego dnia na zniknięcie w podobny sposób, jak zniknęli Alakalufowie?

Wszystko służy systemowi, jednak wszystko jednocześnie wymyka się jego kontroli. Te grupy na świecie, które przejmują zachodni styl życia, nigdy się tak naprawdę z nim nie identyfikują i w istocie nim pogardzają. Pozostają ekscentryczne wobec tego systemu wartości. Ich sposób asymilacji, czasem jeszcze bardziej fanatyczny w obserwacji zachodnich obyczajów oraz samych ludzi Zachodu, ma parodystyczny, małpi wydźwięk: grupy te angażują się w rodzaj brikolażu ze skrawków i odłamków Oświecenia, „postępu”. Nawet kiedy negocjują lub zawiązują przymierze z Zachodem, w dalszym ciągu wierzą, że w istocie jedynie słuszny jest ich sposób życia. Być może grupy te znikną, podobnie jak Alakalufowie, zanim jeszcze potraktują białych poważnie. (Jeśli chodzi o nas, to bierzemy *ich* jak najbardziej serio, niezależnie od tego, czy chcemy ich zasymilować, czy zniszczyć: stają się oni szybko niezbędnym – negatywnym – punktem odniesienia całego naszego systemu wartości).

Prawdopodobnie biali pewnego dnia znikną, gdyż nie pojmują, że ich biel stanowi jedynie wynik mieszania i pogmatwania wszystkich ras oraz kultur, podobnie jak biel światła stanowi wynik mieszania wszyst-

kich barw. Tak jak kolory stają się porównywalne ze sobą, gdy mierzy się je podług uniwersalnej skali długości fal świetlnych, tak też kultury stają się porównywalne jedynie wtedy, gdy konfrontuje się je ze strukturalną skalą różnicowań. Jednak mamy tu do czynienia z podwójnym standardem, gdyż tylko dla kultury Zachodu inne kultury są różne. Dla tych innych kultur biali nie są nawet różni – oni wręcz nie istnieją, są widmami z innego świata. Zewnętrzna konwersja na zachodni sposób bycia nieodmiennie skrywa wewnętrzne szyderstwo z zachodniej hegemonii. Można tu przypomnieć Dogonów, którzy wymyślali sny, by zadowolić swych psychoanalityków i ofiarowali te sny analitykom jako podarunki. Niegdyś pogardzaliśmy innymi kulturami, teraz je szanujemy. Ich przedstawiciele natomiast nie szanują naszej kultury, nie czują wobec niej nic poza głębokim politowaniem. Być może wskutek podbojów wygraliśmy prawo do tego, by wyzyskiwać i ciemnić te kultury, jednakże one pozwoliły sobie na luksus zwodzenia nas.

Po lekturze *The Songlines* Bruce'a Chatwina<sup>5</sup> pozostajemy z dziwnym uczuciem ciągłego, związanego z owymi „piosenkami”, zakłopotania: czy te poetyckie i muzyczne wędrowki, te piosenki, ów „świat snu” istnieją naprawdę, czy nie? W każdym wypadku mamy do czynienia z odrobiną mistyfikacji; wygląda to tak, jakby działało tu mityczne złudzenie optyczne. Jak gdyby Aborygeni nabierali nas. Gdy odsłaniają przed nami najgłębsze i najbardziej autentyczne prawdy (to, co najbardziej tajemniczego w australijskich mitach), to jednocześnie wykorzystują jak najbardziej współczesne i przypuszczalne chwytły: niedającą się rozwickłać narrację, absolutną niewiedzę na temat źródeł opowieści. Byśmy sami mogli uwierzyć w te wspaniałe historie, potrzebujemy odczuć, że oni także w nie wierzą. Jednakże wygląda na to, że Aborygeni czerpią perwersyjną przyjemność z aluzyjności i pokretności. Podają nam kilka wskazówek, ale nigdy nie wyjaśniają zasad gry i nie można oprzeć się wrażeniu, że improwizują, zaspokajając nasze fantazje i jednocześnie odmawiając nam wszelkiej gwarancji, że to, co opowiadają, jest prawdą. Bez wątplenia jest to ich sposób na utrzymanie swoich tajemnic przy jednoczesnym naigrywaniu się z nas – w końcu bowiem to jedynie my przagniemy uwierzyć w te historie.

Sekret Aborygenów nie leży w tym, czego nie mówią, lecz ukryty jest całkowicie w samym wątku opowieści, w niedającej się odszyfrować fili-

<sup>5</sup> B. Chatwin (1940–1989) – brytyjski powieściopisarz i podróżnik. Doświadczenia ze swoich wypraw zawarł w takich publikacjach, jak: *In Patagonia* (1977), *The Viceroy of Ouidah* (1980), *The Songlines* (1987). W tej ostatniej stara się udowodnić tezę, że pieśni Aborygenów stanowią mieszankę opowieści mitycznej, informacji z atlasu geograficznego oraz osobistej historii wykonawcy (przyp. tłum.).

granowej narracji; mamy tu do czynienia z formą ironiczną, z mitologią pozorów. Aborygeni są o wiele bardziej od nas doświadczeni w posługiwaniu się tą formą. Wygląda na to, że my, biali, jesteśmy skazani na bycie zwodzonymi.

Symulowanie uznania dla zachodnich wartości staje się powszechne, gdy tylko opuścimy granice naszej kultury. Jednak czy nie jest prawdą, że głęboko w naszych sercach my, którzy nie jesteśmy ani Alakalufami, ani Aborygenami, Dogonami czy Arabami, również nie potrafimy traktować własnych wartości dostatecznie poważnie? Czyż nie wyznajemy ich z równą afekcją i wewnętrzną obojętnością – i czy nie pozostajemy równie nieporuszeni przez wszystkie owe pokazy siły, wszystkie nasze technologiczne oraz ideologiczne aspiracje? Niemniej upłynie jeszcze wiele czasu, nim utopijna abstrakcja naszej uniwersalnej wizji różnic rozwieje się w naszych oczach. Wszystkie inne kultury udzieliły już na nią swojej odpowiedzi – jest nią uniwersalna obojętność.

Nie chodzi tu nawet w przybliżeniu o rehabilitację Aborygenów czy odnalezienie dla nich miejsca w chórze praw człowieka, albowiem ich zemsta nadchodzi z innej strony. Ich moc polega na zdolności destabilizacji zachodniego porządku. Bierze się z ich widmowej obecności, ich wirusowej, spektralnej obecności w synapsach naszych mózgów, w układzie scalonym naszego statku kosmicznego, w którym istnieją jako „Obcy”. To tak, jak gdyby biali złapali wirusa źródłowości – indiańskości, aborygenności, patagońskości. Wszystko to wymordowaliśmy, a jednak teraz zatrucha to naszą krew, do której nieubłaganie się przetoczyło. Zemsta skolonizowanych w żadnym wypadku nie polega na ponownym przejęciu przez Indian czy Aborygenów ich ziem, przywilejów lub autonomii: na tym polega *nasze* zwycięstwo. Zemsty powinno się doszukiwać w sposobie, w jaki białym potajemnie uświadomiono rozkład ich kultury, w sposobie, w jaki zostali przytłoczeni starodawnym odrętwieniem i teraz z wolna poddają się uściskowi „czasu snu”. To odwrócenie ról jest fenomenem na światową skalę. Oczywiście teraz staje się, że *wszystko* to, co uznawaliśmy za martwe i pogrzebane, wszystko, o czym myśleliśmy, że zostało już dawno za nami w nieuchronnym marszu powszechnego postępu – to wszystko wcale nie umarło, wręcz przeciwnie – powraca. Powraca nie pod postacią jakichś archaicznych bądź nostalgicznych szczątków (pomimo całej naszej niestrudzonej działalności muzeo-mumifikującej), lecz z gwałtownością i złośliwością, które są pod każdym względem jak najbardziej nowoczesne. Wszystko to pragnie osiągnąć samego jądra naszych wyjątkowo wyszukanych, lecz także wyjątkowo kruchych systemów, które łatwo zniszczy od środka, bez konieczności przypuszczania frontalnego ataku. Takie właś-

nie jest przeznaczenie radykalnej inności – przeznaczenie, którego żadna pojednawcza homilia i żadna apologia różnicy nie odwróci.

przekład *Piotr Schollenberger*