
*Марк
Крепон*

ЄВРОПЕЙСЬКІ ІНШОСТІ¹

Бернарві Штиглеру

«А хто є європейцем?» На це запитання, яке знову постає з кожним новим кроком у напрямку європейської будови, Поль Валері давно спробував дати відповідь у своїй лекції 15 листопада 1922 року в Цюрихському університеті. Він говорив у ній про «потрійний вплив»: «європейським» є кожен народ, який успадкував від Риму велич інституцій та законів, від християнства — самоаналіз, а від Греції — дисципліну духу. Але П. Валері водночас уточнює, що зважився на таке визначення лише «з урахуванням застережень та безконечних уточнень, які слід зробити, коли попередньо визначають те, що не можна визначити зі справжньою строгістю» [Valéry, 1957: t. 1, p. 1007].

І оскільки той чи той зі згаданих спадків, починаючи з християнства, регулярно використовують при осмисленні європейської ідентичності для того, щоб позначити, а отже в кінцевому підсумку

¹ Переклад зроблено за виданням: *Crépon M. Altérités de l'Europe.* — Paris: Galilée, 2006. — P. 9 — 27. Український переклад цієї книги, «Вступом» до якої є пропонувана стаття, готує до видання Український Центр духовної культури. *Іншість* (франц. *altérité*) є антонімом до слова *ідентичність* (франц. *identité*), проте логіка їх вживання різна — якщо ідентичність мислять як єдину (що засвідчує можливість перекладу французького *identité* як *можливості*, яку використовують при перекладі похідних від цього слова, проте головним варіантом перекладу з огляду на його надзвичайну політичну та соціальну інструменталізацію залишається *ідентичність*), то іншості є множинними. — *Прим. пер.*

замкнути кордони, то перш ніж удатися до будь-якої *дефініції*, будь-якої *ідентифікації*, будь-якої *апропріації* Європи, слід звернутися саме до згаданих *застережень* та *уточнень*. Ідеться про те, щоб одразу позначити межі вказаної логіки належності. Передусім не можна не зауважити, що П. Валері, так само як і багато інших до і після нього, зводить юдео-християнський спадок Європи виключно до християнства. Впродовж своєї лекції він жодного разу не згадує про те, чим Європа зобов'язана юдаїзму. Так само, втім, як і ісламу. З усіх трьох великих монотеїзмів згадано лише християнство. Крім того, ця логіка наражається на дві пастки. Перша полягає в тому, що жоден із згаданих трьох спадків не є власне європейським. Вплив Греції, Римської імперії та християнства поширюється далеко за межі «кордонів», які для них встановлюють. Друга — в тому, про що сигналізує ситуація з юдаїзмом та ісламом: згаданого потрібного спадку не досить, щоб визначити «ідентичність» Європи та європейців. Він не здатен виключити інші впливи, які також належить розглядати як складники цієї «ідентичності». А отже, з одного боку, «властиве» Європі — те, на що стільки разів вказували та визначали, конструювали і вигадували як властиве їй, власне їй не належить. А з іншого — ці спадки, які є також властивостями «ідентичностей», протиставлюваних Європі, водночас є визначальною частиною «європейської ідентичності». Відтак, намагатись визначити цю ідентичність означає одразу ж наштовхнутися на подвійну аксіому: що не «належить» Європі, так чи так «прийшло до неї», а отже «належить» їй, щонайменше частково; те, що роблять властивим Європі, існує також поза її межами, а отже не належить (чи більше не належить) власне їй.

Ці два твердження необхідно зробити засновками будь-якої рефлексії про Європу та про її ідентичність, інакше ми наражатимемося на дві різні пастки, які водночас є постійно відтворюваними формами насильства: визначення, позначення (якщо не викриття чи осуд) в Європі (всередині її кордонів) всього того, що не є європейським (що за *будь-яку ціну* відмовляються визнати таким), і, одночасно та незалежно від цього, *закріплення* за Європою тих чи тих рис, які *передбачає* її ідентичність (розум, прогрес, наука, права людини тощо). І справді, дуже мало розмірковувань про Європу уникають тієї чи тієї з цих форм насильства. Вони постають самі по собі кожного разу, коли ми намагаємося мислити її «ідентичність» без її «цінностей». Точніше, насильство починається з того моменту, коли у той чи той спосіб нехтують тим (хоч би якими були форми чи мотиви цього нехтування), що європейська ідентичність утворилася передусім завдяки ансамблю складних зв'язків, які Європа підтримувала (і які вона продовжує підтримувати у різних формах) з тим, що вона відкривала, експериментувала, мислила, а іноді навіть і конструювала як «іншості». Безперечно, це не є властивим, повторимо ще раз, Європі. Якщо припустити, що наступні

власні назви — Китай, Індія, Африка, Японія, Сполучені Штати означають «ідентичності», ці ідентичності, в перебігу їхньої історії, утворилися не інакше як через мережу зв'язків. Будь-яка ідентичність, зрештою, є такою мережею. Але кожна є нею по-своєму. Точніше, історія цих зв'язків та пам'ять про них є тим, що кожного разу відтворює *ту чи ту* своєрідність.

Чи саме ця обставина зумовила уточнення та застереження П. Валері? Якщо його рефлексія про Європу не уникає надання виняткового значення її привілеям (тобто проблематичної характеристики «європейського духу»), якщо вона відносить на рахунок цього «своєрідного духу» найбільшу частину реалізацій духу² загалом, вона на диво модерним чином робить наголос на конститутивно гетерогенному характерові цього духу, на гетерогенності, для окреслення якої не досить трьох згаданих вище спадків. Якщо хоча б трохи уважно прочитати попередні сторінки, стає очевидним, що логіка належності проблематична вже в делімітації, яку вона передбачає, вона має бути доповнена (якщо не заперечена чи поставлена під сумнів) тим, що автор «Кризи духу» називає «функціональним значенням» слів «Європа» та «європеєць».

Яким є це значення? Що таке функція Європи? Вона не зможе обмежитися культурою спадку, який властивий їй. Вона визначається радше подвійною мережею зв'язків: тих, які підтримують між собою впродовж своєї історії різні народи чи нації, які утворюють Європу, а також тих, які, спільно чи конфліктно, ці народи та нації підтримують з рештою світу. Функцією Європи є встановлення подвійного *поєднання*: поєднання складників (народи, нації) між собою та поєднання кожного з них (і ансамблю, який вони утворюють) з іншими континентами³. Інакше кажучи, Європа, так само як будь-яка інша «ідентичність», утворилась не шляхом розвитку та культивування якоїсь власної «сутності», «фундаменту» чи «субстанції». Вона не відзначається якимись «походженням» чи «корінням», яким вона була б зобов'язана місцем, що його вона отримала у світі, хоч би якої назви та форми надавали цим гіпотетичним кореням та походженню. Вона стала тим, чим вона є, завдяки подвійному рухові: з одного боку, завдяки обмінам та циркуляції між своїми складниками, а з іншого — завдяки виходові *за власні межі*.

«Європа-тріумфаторка, що народилася з обміну всіх духовних та матеріальних речей, з добровільної та недобровільної співпраці рас, з кон-

² «З усіх цих реалізацій найчисленніші, найдивовижніші, найплідніші були здійснені дуже малою частиною людськості і на дуже малій стосовно решти території. Європа була цією упривілейованою територією, європеєць, європейський дух — автором цих чудес» [Valéry, 1957: t. 2, p. 1004].

³ Див. мою працю «Пам'яті імперії (Експлуатації, імпорти, переклади)» [Stéron, 2006: p. 55—78].

куренції релігій, систем, інтересів *на дуже обмеженій території* (курсив мій. — М. К.), на мою думку, постійно спонукалася у такий самий спосіб, що й ринок, на якому найрізноманітніші добротні та цінні речі приносять, порівнюють, торгують та передають з рук у руки. Це біржа, де найрізноманітніші доктрини, ідеї, відкриття, догми перетворюють на *рухоме майно, котирують* (курсив мій. — М. К.), піднімають, опускають, роблять їх предметом найбезжалісніших критик та найсліпіших пристрастей. Незабаром на цьому ринку буде вдосталь товарів з найвіддаленіших куточків... Наша Європа, яка починається із середземноморського ринку, стає таким чином величезним підприємством: підприємством у власному значенні цього слова, *машиною, що трансформує* (курсив мій. — М. К.), і безпрецедентним інтелектуальним підприємством. Це інтелектуальне підприємство отримує з усіх куточків усі предмети думки; воно розподіляє їх по своїх численних органах» [Valéry, 1957: t. 2, p. 1005—1006].

Ніхто краще за П. Валері не розумів тоді, одразу по закінченні Першої світової війни, що «тріумф» Європи значною мірою вже позаду. Саме усвідомлення її виснаженості визначило тональність двох листів, об'єднаних назвою «Криза духу», до яких додана цитована «Примітка про європейця». Як і в багатьох інших текстах доби, у них йдеться про Європу, що стоїть на порозі втрати себе чи зникнення, і йдеться із занепокоєністю та ностальгією. Проте ця втрата не піддається визначенню, яке багато хто давав тоді (і яке дехто дає іноді сьогодні) як втрата ідентичності — тим паче, що тріумф Європи не був тріумфом *якоїсь* ідентичності, впевненої в собі та у своїх прерогативах. Втрата, що загрожує Європі, є втратою процесу, якому П. Валері дав назву *трансформації* і двигуном якого є мрія — подвійна мрія про поєднання із собою та про вихід за власні межі.

Говорити про це подвійне поєднання означає визнати, що насправді Європа створювалася шляхом трансформації, тобто в перебігу обміну, імпорту, перекладу. Вона створювалася у мріях про те, що могли дати ці обміни, імпорти, переклади, у бажанні та у спробах реалізувати їх, які часто супроводжувалися зіткненням чи насильством. Європа є продуктом мрії, яка ніколи не була мрією про самоідентичність чи про замкненість на самій собі: ця мрія була мрією про самоідиференціацію, відновлюваною на кожному етапі історії Європи *критикою* кожного з цих двох поєднань. Кожне з них має, насправді, власну історію, проте вони невіддільні одне від одного. Їхні перехресні історії окреслюють дві осі, накладання яких визначає специфіку тієї мережі зв'язків, якою є європейська ідентичність. Вони є відправним пунктом моїх розмірковувань, тому на них слід зупинитися детальніше.

Перша вісь стосується всього того, що жителі регіонів та держав, які складають Європу, не припиняли імпортувати, обмінювати та перекладати одні одним за допомоги *своїх* культур — аж до слів *своєї* мови. Ідентичність

кожної з останніх є продуктом циркуляції ідей, товарів, але також і практик. Вона визначена запозиченнями та передачами, які виключають можливість індексації кожної з них за допомоги своєрідності однієї з її характерних рис чи її духу (французький дух, німецький геній, іспанський характер чи будь-яка характеристика такого порядку). Жодна з культур та мов не стала тим, чим вона є, не зазнавши під час контакту з іншими чи не нав'язавши іншим певної трансформації. Немає також нічого, що кожній з них було б *абсолютно* властивим та *своєрідним*. Шекспір більше не належить (якщо припустити, що він колись належав) лише англійцям, так само як Гете не належить лише німцям, Данте — італійцям, а Сервантес — іспанцям. Переклади цих авторів мовами різних європейських культур, образотворчі та музичні твори, скульптури, які ними надихнулися, *кожного разу в інший спосіб* стали складниками всіх культур. Першим наслідком згаданих трансформацій є *дезапропріація* кожної з європейських культур ансамблем інших. І зовсім не випадково першим прикладом такої дезапропріації є приклад перекладу тих літературних «пам'яток», які є предметом гордості відповідних «європейських культур». У тому розумінні, що ніщо в історії Європи не було більш атрибутованим та апропрійованим усталеними «характерними рисами» чи «національними ідентичностями», ніж вони. Проте ніщо більше так не сприяло встановленню самої можливості цих атрибутів та цих апропріацій, ніж ефекти цих перекладів. Якщо існує щось на кшталт спільної літературної історії Європи, вона невіддільна від цих *ефектів* перекладу⁴. Різноманітність європейських мов, способів, у який вони *поєднуються* одні з одними, становить таким чином парадигму першої згаданої форми поєднання. Європа утворюється (утворювалася), перекладаючи себе. Водночас це не означає, що все змішано і що європейські культури є нерозрізнюваними. Це лише вказує на те, що кожна з них усередині Європи існує своєрідним чином за допомоги способу, в який вона мала співвідноситися з іншими, «перекладати» їх чи (або вже) не «перекладати» їх, бути (чи не бути) перекладеною сама, тобто слідувати та поділяти (незважаючи на надзвичайну кількість розривів, убивчих конфліктів, невпинного суперництва, але також і завдяки їм) за тієї чи тієї доби своєї історії пробуджену мрію першої форми виходу за власні межі, який є досвідом *європейських іншостей*.

«Ми так багато мріяли, що список наших мрій буде безконечним. Проте ансамбль цих мрій формує дивну *програму*, розвиток якої наче пов'язаний із самою історією людських істот.

⁴ Те саме можна сказати про ідею історії спільної (чи спільних) філософії (філософій) Європи. Найпереконливішим прикладом є нещодавня публікація «Словника європейських філософій» [Vocabulaire européen, 2004; Європейський словник, 2009].

Усі проекти світового завоювання та панування — як матеріального, так і духовного — фігурують у цьому списку. Все те, що ми називаємо *цивілізацією, прогресом, наукою, мистецтвом, культурою...* пов'язане з цією надзвичайною продукцією та залежить від неї безпосередньо. Можна сказати, що всі наші мрії спрямовані на всі наявні умови нашого визначеного існування. *Ми є зоологічним видом, який намагається самотійно змінити свою нішу існування*; можна сформулювати таблицю, систематичну класифікацію наших мрій, де кожна з них буде спрямована проти однієї з початкових умов нашого життя» [Valéry, 1957: t. 2, p. 1003].

Інакше кажучи, існують два способи розуміти різноманітність європейських культур. Перший робить з кожної з них умову вкорінення, тобто гарантію того, що «наявні умови нашого визначеного існування» не зазнають радикальних змін, що орієнтири та прив'язаності залишаться тими самими. Цей спосіб боїться будь-якої модифікації згаданих умов та сприймає будь-який досвід іншості як загрозу. Він нав'язує таким чином ілюзію, що культури залишаться живими лише захищаючись одні від одних. У цьому значенні він є протилежністю мрії у розумінні П. Валері. Другий натомість знає, що культура живе лише завдяки мрії про вихід за власні межі. Він виходить з того, що Європі пощастило помножити в обмеженому просторі можливості передач, обмінів, перекладів, які створюють для кожної з європейських культур умови такого виходу за власні межі.

Але сказане тут про зв'язок між європейськими культурами чинне також і для зв'язку між Європою та рештою світу. Існують також два способи розуміти це поєднання. Першим є відмова та замикання Європи на самій собі. Він звертається до ідентичності та окреслює її, встановлюючи чітку межу між «тим, що є європейським» та «тим, що ним не є, не може і не повинно бути». Він боїться всього, що всередині Європи чи її кордонів створює критерії ідентифікації та належності, які він закріплює та намагається нав'язати як визначальні складники її ідентичності. Ніщо не є більш чужим (і навіть нестерпним) для нього, ніж ідея, згідно з якою Європа не може визначатись незалежно від зв'язку — *конститутивного* зв'язку, який вона підтримує з рештою світу. Натомість другий спосіб виходить з того, що складність Європи (але і її багатство) пов'язана одночасно з пам'яттю про ці зв'язки (тобто з можливістю поділитися з рештою світу) та зі способом, в який ця пам'ять завжди заторкує і навіть радикально змінює критерії ідентифікації Європи (тобто будь-яке посилення виключно на гіпотетичне походження та гіпотетичні корені).

Мало які дискусії та суперечки засвідчують актуальність цієї опозиції між двома баченнями європейської ідентичності (а також двома способами сприймання пам'яті про ці зв'язки) так, як ті, що супроводжують упродовж останніх років перспективу вступу Туреччини до Євроспільноти. Серед

дуже численних аргументів, які висувають для того, щоб відмовити їй, є й аргументи, пов'язані з апропріацією непримиренної Європи (тобто Європи, ворожої будь-якому поєднанню) та з ототожненням Європи з тим походженням та корінням, яке їй приписують. Культурна моногенеалогія, яку вони впроваджують, спирається на перетворення християнства на релігію, яка надала європейцям їхню ідентичність. Відповідно до цієї позиції, підтримуваної Церквою та численними політичними голосами, Туреччина не може і не повинна увійти до Європи саме тому, що вона є країною переважно мусульманською, чужою європейському «корінню». Проте такий аргумент містить потрібну відмову. З одного боку, він спирається на відмову прийняти, що впродовж сторіч Європа була *поєднана* з ісламом і що навіть якщо її зв'язок з останнім був насильницьким, ісламські культури відтоді є частиною її культури. Культури Оттоманської імперії були імпортовані і перекладені в європейських культурах, тим більше, що ця імперія простягалася аж до Балкан. Як засвідчують багато літературних, музичних та образотворчих творів, ці культури належать історії європейської мрії про вихід Європи за власні межі у такий самий спосіб, як Європа віддавна належить «турецькій мрії»⁵.

З іншого боку, християнство не визначає ідентичність, яку визнавали б усі європейці. Говорити у цих термінах означає не визнавати різноманітності вірувань, які створили (і продовжують створювати) Європу. Водночас це означає окреслити лінію поділу між європейськими громадянами, для яких ці «корені» щось означають, і тими, для яких, оскільки вони до них байдужі, європейська культура, ототожнювана з цими коренями, не «зможє» мати того самого значення. А отже аргументи, які наголошують на несумісності європейської та турецької культурних ідентичностей з метою протистояння вступу Туреччини до Європи, не просто надихаються баченням майбутнього, яке конфіскує «європейську мрію» в тому розумінні, в якому П. Валері міг її розуміти (а саме готовності європейців до «трансформації наявних умов їхнього визначеного існування»), вони також продиктовані ресантиментом щодо минулого⁶. Вони перетворюють Європу на ідентичність, в якій жодна з її іншостей ніколи не може бути ні імпортована, ні перекладена. Ідентична сама собі Європа повинна спиратись і спиратиметься виключно на власні спадки (Рим, християнство, Греція).

⁵ Див. з цього приводу чудовий роман Орхана Памука «Моє ім'я — червоний», який розповідає історію впливів західного малярства на стамбульське мистецтво XVI сторіччя.

⁶ В інтерв'ю газеті «Monde 2» Орхан Памук підсумовує альтернативу, яку пропонує це питання, у таких термінах: «Або європейські громадяни бажають жити поруч з людьми, які можуть відрізнитися від них, або ж вони надають перевагу замиканню у християнській цивілізації, що розвинулася на засадах націоналізму та виключення» [Pamuk, 2004: p. 60].

Громадяни, що прибули з інших місць унаслідок обмінів з рештою світу, подорожі на Схід та чимало інших досвідів, щасливих та нещасливих, її нічого не навчатимуть, не додаватимуть нічого такого, що могло б *трансформувати* її.

Зрештою, опозиція вступові Туреччини до спільної Європи передбачає, що цю країну повністю ототожнюють з ісламом та зводять до нього, так, нібито її історія не є безконечно старішою, так, нібито вона не має нічого спільного саме з тим, що противники її вступу визнають як *свої* корені, — з античною Грецією та християнством. Якщо припустити, що ми хочемо зробити з одного та з іншого «витоки» «європейської ідентичності», що само по собі є доволі проблематичним, то звідти насправді неможливо буде виключити Анатолію. Про це нагадує турецький письменник Сейгмус Дагтекін: «З того моменту, як античну Грецію та християнство сприймають за основу Європи, не можна розглядати Анатолію як щось віддалене, як щось інше стосовно Європи. Звертання до підручників історії демонструє, що Анатолія завжди була частиною культурної та географічної ери Європи, що вона перебувала в основі цієї ери... Звертання до підручників історії нагадує нам також, що антична Греція народжується по обидва боки Егейського моря. Дія “Іліади” розгортається на обох берегах. Грецькі боги та богині однаково підтримують героїв з цих двох берегів — як афінян, так і троянців... За часів Римської імперії саме з Анатолії починається поширення християнства, і саме тут святий Павло написав свої послання» [Dagtekin, 2004: p. 14].

Цей короткий витяг з історії, який відкидає будь-яке спрощення та звуження ідентичності, нагадує нам, що культурні ідентичності завжди є гетерогеннішими та складнішими, ніж це передбачає їх інструменталізація. Будь-яке нагадування про будь-яку *належність* чи про будь-який *спадок* виняткового характеру обертається проти того, хто це робить. Немає ідентичності, яка визначала б себе інакше, ніж як через свій зв'язок з численними іншостями, які вона успадковує і до яких вона, з огляду на це, належить. Якщо Туреччина в якийсь момент своєї історії визначалась через опозицію до античної Греції, до Римської імперії чи до християнства, останні не чужі їй. Вона утворилася в поєднанні з ними. І це поєднання залишило такі самі *сліди*, які вона сама залишила по інший бік Егейського моря, — численні сліди, які, перехреснюючись і накладаючись на мрії по обидва його боки, стирають кордони між ідентичністю та іншістю. Чи є Туреччина чимось іншим стосовно Європи? Вона, можливо, є іншою *остільки*, оскільки вона є водночас *тотожною* їй.

Проте зв'язок Європи з її іншостями не є простим. Якщо правда, що цей зв'язок повністю пов'язаний з «європейською мрією», а отже, що він забезпечив їй частину ідентичності, якою не можна знехтувати (якою,

проте, часто нехтують), пам'ять про цю мрію є також пам'яттю про апропріацію, про експлуатацію та про домінування, від яких Європа та європейці не можуть абстрагуватись, запитуючи сьогодні про те, що їх створило. Вони не можуть цього також тому, що (навіть якщо припустити, що вони все ще хочуть вірити в цю «мрію») віра в неї не може стосуватися одних лише європейців. За доби того, що називають «мондіалізацією» чи «глобалізацією», вірування в Європу має сенс лише якщо воно як вірування не знає кордонів, що означає передусім, що воно не наражається на непозбутньо болісний розрив пам'яті. Бо попередня мрія Європи мала не один і той самий сенс по різні боки морів та океанів. А отже, говорити про «європейські іншості» означає також, сьогодні більше ніж колись, вивчати конфліктні пам'яті «європейської мрії», нагадувати собі про сенс, який ця мрія могла мати на іншому березі для тих, хто був предметом її вимушеної реалізації.

Те, що ці пам'яті прямо пов'язані з рефлексіями, які Європа повинна здійснювати стосовно своєї власної «ідентичності», доводить нещодавня полеміка, з приводу якої історики навіть почали говорити про «пам'яті-антагоністи» чи про «колоніальний розлом»⁷. Вона відбувалась у Франції і, здавалося б, стосувалася передусім її власної історії, проте почала інакше висвітлюватися з того моменту, як почала набувати європейського виміру. Вона вибухнула з приводу четвертого параграфа Закону від 23 лютого 2005 року «стосовно національного визнання та національного внеску репатрійованих французів». Так, цей параграф передбачає, що: «Програми університетських досліджень визначають за історією французької заморської присутності, а саме у Північній Африці, те місце, якого вона заслуговує. Шкільні програми визнають, зокрема, *позитивну* (курсив мій. — М. К.) роль французької заморської присутності, а саме у Північній Африці, та визнають за історією і за відданістю вояків французької армії — вихідців з цих територій визначне місце, на яке вони мають право»⁸.

Поза тим, що цей закон з ідеологічних міркувань присвоює собі право орієнтувати істориків та диктувати їм зміст їхніх уроків, він ставить два типи проблем. По-перше, він упроваджує однобічне бачення колонізації та конфіскує з огляду на це будь-яку можливість *розділеної* праці пам'яті. Він «апропріює» історію там, де ніщо так не напрошується, як її *дезапропріація*. Бо історія колонізації не зможе звзитись до образу, який та чи та європейська нація намагається їй нав'язати. Вона невіддільна, з одного боку, від *минулого* зв'язку європейських націй між собою (від їхнього *спільного*

⁷ Ці вирази використовували для коментарів та дискусій з приводу заклик до «тубільців Республіки» [Bancel, Blanchard, 2005: p. 15]; вони стали наріжними поняттями колективного видання, яке вичерпно досліджує це питання [La Fracture coloniale, 2005].

⁸ Текст опубліковано у газеті «Le Monde» від 15 квітня 2005 року.

прагнення апропріювати і розділити між собою решту світу), а з іншого — від зв'язку, який кожна з них підтримувала з кожним з колонізованих народів. Але вона невіддільна також від можливості розділеного майбутнього та довіри до нього. Насправді, пам'ять про те, що було «європейською мрією», коли остання ділила світ на володіння (знамениті кольорові плями на географічних картах), є частиною *актуальних* зв'язків, які пов'язують Європу з рештою світу. Хотіти орієнтувати цю пам'ять, як це робить Закон від 23 лютого 2005 року, означає ностальгувати за мрією, яка означає для інших пам'ятей домінування та експлуатацію. Натомість якщо правда, що будь-яка мрія є бажанням трансформації, першим свідченням того, що європейська мрія змінилась, що вона більше не пов'яже Європу з рештою світу за допомоги тих самих термінів та з тих самих мотивів, є спільна праця пам'яті Європи та її іншостей.

Це свідчення є необхідним сьогодні більше, ніж будь-коли, бо пам'ять стирає кордони між ідентичністю та іншістю. Пам'яті можуть відрізнитись та ставати антагоністами не лише по різні береги морів та океанів, вони можуть бути такими і всередині кордонів Європи. Саме всередині її кордонів минуле зв'язку Європи з власними «конститутивними іншостями», тобто сама історія її поєднання та конституювання, може стати чинником упередженої недовіри до Європи. Населення Європи (ми повинні мати можливість сказати: громадяни Європи⁹) складається також з індивідів та спільнот, які *повністю* належать європейській ідентичності та які зберігають іншу пам'ять про минуле, ніж та, яку хотів би нав'язати Закон від 23 лютого 2005 року. Приймати такий закон означає додавати до всіх уже існуючих форм дискримінації (робота, житло, громадянські права) додаткову дискримінацію, це означає наділяти «ідентичність» пам'яттю, орієнтованою на те, щоб ефективніше виключити з цієї ідентичності всіх тих, власна пам'ять кого була щойно вражена цією орієнтацією. Це означає також наражатися на ризик інструменталізації, спрямованої проти цих різних пам'ятей, перетворюючи написання історії на один з інструментів гіпотетичного «зіткнення цивілізацій»¹⁰. Адже насправді найголовнішою засадою цього Закону (навіть якщо він стосується лише французької колоніалізації) є уявлення про «невід'ємні внутрішні цінності» Заходу чи західної цивілізації, разом з шлейфом характеристик та апропріацій, пов'язаних з ними.

⁹ Ми повинні отримати таку можливість, якщо цьому не перешкодить поширення того, що Етьєн Балібар назвав «європейським апартеїдом», — якщо європейська будова не встановить справжнє виключення всередині Європи [Балібар, 2006].

¹⁰ Про те, як Закон від 23 лютого 2005 року розпочинає війну пам'ятей, див. дуже почвальну статтю Ліузу [Liauzu, 2005] та інші його праці [Liauzu, 2003; 2005].

Такими є дві мережі зв'язків, які визначають композицію Європи. Вони унеможливають будь-яке духовне, інтелектуальне й навіть культурне отожднення Європи з її невід'ємним внутрішнім характером. Європа не визначається зсередини і, тим паче, зсередини не визначається будь-яка з європейських націй¹¹. Мої «Європейські іншості» [Crépon, 2006] намагаються зрозуміти цю неможливість шляхом дослідження питання європейського лінгвістичного плюралізму та плюралізму пам'ятей, які його утворюють. Тут перетнуться кілька голосів: Гердера, Мандельштама, Паточки та Дерида, кожен з яких у свій спосіб дає змогу мислити одну з цих мереж зв'язків.

Переклад з французької Сергія ЙОСИПЕНКА

¹¹ Див. мою працю «Чому європейські нації?» [Crépon, 2006: р. 97—111].

ЛІТЕРАТУРА

- Балібар Е.* Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ / Пер. з фр. А. Рєпи. — К.: Курс, 2006.
- Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — Київ: Дух і Літера, 2009. — Т. 1.
- Bancel N., Blanchard P.* Comment en finir avec la fracture coloniale ? // *Le Monde*. — 17 mars 2005.
- Bancel N., Blanchard P., Lemaire S.* (dirs.). *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. — Paris: La Découverte, 2005.
- Crépon M.* *Altérités de l'Europe*. — Paris: Galilée, 2006.
- Dagtekin S.* *Anatolie est-elle en Europe?* // *Le Monde*. — 19—20 décembre 2004.
- La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial* / N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dirs). — Paris: La Découverte, 2005.
- Liauzu C.* *Empire du mal contre Grand Satan. Treize siècles de cultures de guerre entre l'islam et l'Occident*. — Paris: Armand Collin, 2005.
- Liauzu C.* *Une loi contre l'histoire* // *Le Monde diplomatique*. — 2005 Avril.
- Liauzu C.* *Violence et colonisation. Pour en finir avec les guerres de mémoires*. — Paris: Syllepse, 2003.
- Pamuk O.* *Entretien avec Orhan Pamuk* // *Le Monde* 2. — 2004. — 11 décembre
- Valéry P.* *Oeuvres*. — Paris: Gallimard, 1957.
- Vocabulaire européen de philosophies* / B. Cassin (dir.). — Paris: Le Seuil-Le Robert, 2004.

Марк Крепон — французький філософ, провідний науковий співробітник Фонду Гусерля (CNRS/ENS, Париж), перекладач з німецької та видавець праць Ляйбніца, Ніцше, Паточки. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, філософія мови, філософія культури.
