

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nikola Zeljković

Kje so meje Evrope?

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nikola Zeljković

Mentor: doc. dr. Milan Brglez

Kje so meje Evrope?

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

*Skratka, da razumeš, pomeni, da stvarnosti, kakršnakoli že je,
brez predsodkov in odkrito pogledaš v obraz in se ji upreš.*

Hannah Arendt

Kje so meje Evrope?

Vprašanje meja Evrope nikoli ni dobilo povsem jasnega in nedvoumnega odgovora. Tudi v tej diplomski nalogi nisem podal jasnega odgovora, saj se meje spreminjajo, vendar sem prikazal načine za določanje meja in izključevanje drugih, kajti vsako razmejevanje temelji na izključevanju. V prvem delu sem predstavil zgodovinski pregled določanja evropskih meja ter kako se je to spreminjalo od antike do danes. Pri tem sem izpostavil dve lastnosti: vprašanje religije in kulture ter obliko vladavine. V drugem delu sem odprl razpravo o identiteti in državljanstvu, v tretjem delu sem se osredotočil na približevanje Turčije in kavkaških držav Evropski Uniji. To sem izpostavil zato, ker so ravno na tem območju so evropske meje najbolj sporne in ravno tu nikoli niso bile povsem definirane. Pri raziskavi sem ugotovil tri bistvene stvari. Prva je, da določanje meja temelji na izključevanju in iskanju »drugih«. Druga je vprašanje religije, ki se pojavi v srednjem veku in je aktualno še danes. Tretja in najbolj pomembna je oblika vladavine, ki izhaja iz predpostavke, da je evropska oblika najnaprednejša. Ne glede na to, kakšne kriterije postavimo za določanje meja, bodo te vedno temeljile na izključevanju.

Ključne besede: Evropa, meje, izključevanje, »drugi«, oblika vladavine

Where are the borders of Europe?

On the question of European borders has never been given a clear answer. In this thesis I also have not provided a clear answer because borders have constantly been changing instead. I presented ways of determining borders and excluding the others since every determination of borders is based on exclusion. In the first part of my thesis I have shown historic development of border determination and how has this process been changing since ancient times till nowadays. There I pointed out two main characteristics. These are religion and culture and government model. In the second part I have discussed identity and citizenship, in the third part I focused on European Union enlargement on Turkey and Caucasus. The last issue was presented because European borders have never been defined exactly in this area. During my research I reached three main conclusions: First, the border determination is based on exclusion of »others«. The second issue is religion which appears in middle ages and stays actual till nowadays. The third and most significant issue is government model which assumes European model as the most advanced. Borders will be always based on exclusion with no regard of what criteria do we set up for their determination.

Key words: Europe, borders, exclusion, »other«, government model

Kazalo

1	Uvod.....	6
2	Evropski drugi	11
	2.1 Zgodovinski pregled določanja meja Evrope in spreminjanje vloge drugega	11
	2.2 Določanje evropskega drugega z vidika identitete in državljanstva	22
	2.2.1 O identiteti	23
	2.2.2 O državljanstvu	34
3	Do kod seže Evropa?	40
	3.1 Turški drugi	41
	3.2 Turčija in EU.....	45
	3.3 Evropska sosedska politika.....	49
	3.4 Države južnega Kavkaza in meja Evrope	52
	3.4.1 Gruzija.....	53
	3.4.2 Armenija	54
	3.4.3 Azerbajdžan	55
4	Sklepne misli.....	56
5	Literatura.....	61

1 Uvod

Že ideja, da bi se spustil v poskus definiranja meja Evrope in njene kulture, je sama po sebi nora, vendar hkrati predstavlja velikanski izziv, saj nikoli nikomur ni uspelo natančno določiti, do kod seže Evropa, ne geografsko, kulturno, civilizacijsko, socialno niti politično. Meje in pojmovanje Evrope so se spreminjale skozi zgodovino. Kriteriji, na podlagi katerih so se te meje določale, pa so bili: grška antična kultura, meje rimskega imperija, krščanstvo, vzorci obnašanja, oblike vladavine, vrednote, zahodni kulturni vzorci, včasih celo tudi podnebje.

Določanje meja je vedno temeljilo na izključevanju in iskanju drugega. Drugi je lahko sovražnik oz. nekdo, ki nam stoji nasproti, lahko pa je tudi nekdo, ki je drugačen od nas ali pa se ne ujema z zgoraj omenjenimi kriteriji. Čeprav ima termin Evropa dolgo zgodovino, se je njeno pojmovanje spreminjalo skozi celotno zgodovino. Sprva se je identifikacija z Evropo pojavila v Stari Grčiji, kjer so meje Evrope enačili s svobodo oz. s takratno politično ureditvijo grških mestnih držav. Druge oblike vladavine so bile prepoznane kot despotske in potemtakem tudi neevropske. Tako so se Grki razlikovali od Perzijcev in drugih »barbarov«. Kasneje se je evropska identifikacija enačila s krščanstvom. Zanimivo je, da se je pojem evropske kulture, v času kolonizacije, razširil tudi na nova, neevropska ozemlja. V času razsvetljenstva se je pojavilo enačenje Evrope s civilizacijo in civiliziranostjo. V devetnajstem in dvajsetem stoletju so se pojavili nove ideje o Evropi, nekatere tudi v najbolj krvavi obliki z obema svetovnima vojnoma. Zadnji in še vedno aktualen poskus definicije Evrope in evropske identitete pa poteka v obliki evropskih integracij. Ta proces še vedno ni zaključen, vendar, če je osnovna predpostavka, da bo zaključen z vključitvijo vseh evropskih držav v Evropsko unijo, naletimo na veliko težavo, saj še nihče ni določil meja, do kod pa naj bi segala Evropa. Ravno zaradi tega sem se odločil, da bom napisal diplomsko delo na to temo. Ko sem prej omenjal, kako so se na podlagi različnih kriterijev spreminjale definicije Evrope skozi različna zgodovinska obdobja, ugotovimo, da je nemogoče tudi geografsko določiti njene meje, saj se nekatera ozemlja v določenih obdobjih niso ujemala z zgoraj omenjenimi kriteriji. Prav tako pa se ti kriteriji med seboj izključujejo.

Vedno je določanje meja potekalo z iskanjem drugega in njegovega izključevanja. Drugi je vedno nastopal kot nevarnost in je bil označen za manj vrednega, manj kulturnega ter na

koncu manj civiliziranega. V starem veku so drugi bili barbari, v srednjem veku Otomanski Turki in drugi nekristjani. Tudi razsvetljenski misleci, kot sta Montesquieu in Voltaire, so določali meje na podlagi politične ureditve ter življenjskih in kulturnih navad. Montesquieu je npr. v svojem delu Duh zakonov (*L'espirit des lois*) razlagal, da se Evropa loči od Azije po tem, da je svobodna, Azija pa zaslužnjena. Dodal je še, da v Evropi vladar nima absolutne oblasti v svojih rokah, kot jo ima turški sultan. Voltaire je navajal, da čeprav je človeška narava povsod ista, so Evropejci dosegli najvišji nivo družbenega razvoja. Po tem se ločijo od drugih, ki so še vedno nesvobodni.

Pojem drugega se je ohranil do današnjih dni, saj se neevropejci označujejo z manj razvitimi, manj demokratičnimi in svobodnimi ter so tisti, ki naj bi prevzeli evropske navade in kulturne vzorce, da bi postali bolj razviti ter civilizirani. Vedno se je Evropa skozi zgodovino enačila z nečim večvrednim. Evropa je bila vedno postavljena kot središče takrat znanega sveta.

Danes Evropa zaradi izgube politične moči ni več v središču sveta. Kriteriji za določanje drugega in razmejitve med »nami« ter »njimi« pa so še vedno aktualni. Evropska Unija ter njene institucije se identificirajo z Evropo kot celoto. Prav tako EU izpostavlja vprašanje evropske identitete, kajti gradnja le-te bi pripomogla k večji politični integraciji same Unije. Vendar, kot pravi Neumann (2007), gradnja identitete potrebuje razliko, le-te pa lahko pripeljejo do iskanja drugega. Dodaja še, da drugi pa ni nujno, da je nekdo iz soseščine. Drugi avtorji, kot npr. Weaver (1993), verjamejo, da Evropa že ima drugega, ampak ta drugi je nekdanje utelešenje samega evropskega, ki je v nasprotju s skupnostjo in je bolj konflikten. Ustvarjanje skupnosti je premo sorazmerno z ustvarjanjem razlik. Te razlike pomenijo, da se nekoga določi kot različnega in posledično tudi drugega (Rumelili 2007, 7). Ustvarjanje razlik pa je hkrati tudi integrativni dejavnik pri gradnji vsake skupnosti.

Ob zadnji širitvi Evropske unije so se že pojavile delitve na staro in novo Evropo, vendar se ob iskanju identitete ter evropskega drugega prav tako pojavljajo vprašanja, do kod se lahko širi Evropska unija, kje so meje bodočih širitev ter ali so nadaljnje širitve sploh možne brez ustvarjanja skupne identitete. Menim, da navkljub sloganu, združeni v različnosti, EU pri gradnji skupne identitete izključuje druge na podlagi kulturnih in civilizacijskih značilnosti. Vendar, to Evropa počne že celo svojo zgodovino in nekako potrjuje Huntingtonovo (1996) tezo, da države lahko sodelujejo v regijah le, če se geografske značilnosti ujemajo s kulturnimi.

Vse te dileme in nejasnosti okrog Evrope ter njenih kulturnih, socialnih in političnih meja nam kažejo, da je potrebno o Evropi razmišljati na novo. Sedanje raziskovanje evropskega povezovanja nam odteguje pozornost od nekaterih najzanimivejših značilnosti sedanje Evrope: nenapovedljive kulturne dinamike, nesoglasja zastran pomena in identitete ter obstoja mnogoterih gledanj na pomembne vsakdanje zadeve. K proučevanju Evrope je zato potreben družbeno-teoretski pristop. Razprava med družbeno teorijo in bolj konvencionalnimi družboslovnimi raziskavami Evrope se ne odvija v okviru raziskav o povezovanju EU, v katerih slej ko prej prevladujeta disciplini politične znanosti in mednarodnih odnosov. Kolikor se sploh odvija, se to pojavlja v socioloških disciplinah (Delanty in Rumford 2008, 3). Čeprav se družbene in kulturne teorije vse bolj osredotočajo na proces evropeizacije, še vedno niso prišle do nobenih zaključkov, ki bi bili podobni teoriji družbe in bi jo primerjali s teorijo države. V diplomskem delu bom pojem evropeizacije poskusil razložiti skozi teorijo družbe. To pa zaradi tega, ker je razprava o postnacionalni družbi v povezavi z evropeizacijo posebej zanimiva z vidika priložnosti za ponovni razmislek o družbi na način, ki se kritično sooča s klasično tradicijo in sodobnim razvojem družbene teorije.

Prej sem že omenil, da se danes EU enači z evropskostjo, njen končni cilj pa naj bi bila integracija vseh evropskih držav. Ker pa imajo nekatere države, kot so Turčija ter države južnega Kavkaza, namen postati članice Evropske unije, ob tem pa, kot sem že povedal, na tem področju meje nikoli niso bile jasno definirane, sem se odločil to temo raziskati v tej diplomski nalogi. Namreč, po že omenjenih kriterijih jih lahko uvrstimo med evropske, hkrati pa jih lahko tudi zavrremo. Najbolj zanimiva je Turčija, saj se je ravno na območju današnje Turčije razvijala bogata starogrška kultura. Tudi Bizantinsko cesarstvo je močno vplivalo na političen, socialen ter kulturni razvoj Evrope. Vendar so po padcu Carigrada Turki, zaradi religije, bili vedno označeni za druge in meja Otomanskega cesarstva je bila pogosto meja Evrope. To pomeni, da območje Balkana ni sodilo v Evropo. Danes Otomanskega cesarstva ni več, so pa še vedno polemike o tem, ali je moderna Republika Turčija evropska država. Spet se uporablja religija kot kriterij za določanje drugega. Če uporabimo religijo oz. meje krščanstva za določanje meja Evrope, potem sta Gruzija in Armenija evropski državi. Vendar, če pogledamo zemljevid in če določimo, da sta Armenija in Gruzija evropski državi, potem je nemogoče imenovati Turčijo kot neevropsko državo. Enako velja za Azerbajdžan. Vsi kriteriji, ki sem jih že naštel, se v teh primerih izključujejo. In ravno zato, ker gre za zelo zapleteno vprašanje, se bom pri odgovoru na vprašanje, kje so meje Evrope, osredotočil na Turčijo in Kavkaz.

Diplomsko delo bo sestavljeno iz treh glavnih delov. V prvem delu se bom sprva osredotočil na zgodovinski pogled na oblikovanje meja, ki se je razvijal od Starih Grkov do razvoja evropskih integracij. Natančno bom analiziral, kako se je pojem Evrope spreminjal skozi stoletja in kako se je spreminjala koncepcija drugega. Prav tako bom pokazal, kako so se vloge drugega spreminjale skozi zgodovino. Nadalje bom poleg zgodovinskega pregleda predstavil različna pojmovanja evropske kulture, civilizacije in vrednot. Nalašč nisem napisal definicije, saj jasnih definicij glede evropske kulture, civilizacije in vrednot ni. Ker pa je Evropa tako kulturno in civilizacijsko raznovrstna, bom ugotovil, zakaj se je pojem drugega spreminjal v določenih geografskih območjih.

V drugem delu diplomskega dela se bom osredotočil na današnje pojmovanje Evrope in na določanje meja z vidika Evropske unije. To bom predstavil skozi teorije integracije, ki jo je razvila manjša skupina teoretikov v šestdesetih letih prejšnjega stoletja (Etzioni 1965; Jacob in Toscano 1965; Haas 1964; Nye 1968; Lindberg in Scheingold 1971), ter s konstruktivističnim pristopom. Ker pa je proces evropskih integracij povezan z ustvarjanjem evropske identitete, bom gradnjo le-te prikazal skozi poglede družbene teorije. Omenil sem že, da bom v prvem delu predstavil, kako se oblikuje vloga drugega, v tem delu pa bom predstavil to, kako se določanje drugega oblikuje v mednarodnih odnosih in geopolitiki. Uporabil bom tudi Huntingtonov (1996) kulturni esencializem. Na koncu drugega dela bom analiziral teoretične pristope in različne zgodovinske poglede glede oblikovanja meja ter jih analiziral na primerih Turčije in kavkaških držav (Gruzija, Armenija, Azerbajdžan), saj se pri iskanju meja osredotočam na le-te.

V tretjem delu bom predstavil možnosti vključevanja Turčije in kavkaških držav v Evropsko unijo. Turčija, ki je zaradi kulturnih razlik imela vlogo drugega skozi pet stoletij, je najstarejša kandidatka za vstop v Evropsko unijo. Vendar se ravno pri njenem morebitnem članstvu odpirajo največje debate o mejah Evrope in turški evropskosti. Vendar brez Turčije sploh ni možno odpirati vprašanja širitve Evropske unije na Gruzijo, Armenijo in Azerbajdžan, kajti nemogoče bi bilo trditi, da so te države bolj evropske oz., da so Evropa, Turčija pa ne. V tem primeru bi namreč na evropskem zemljevidu nastala velika luknja v obliki Turčije. Le-ta se izključuje in se označuje kot drugi zaradi prevladujoče muslimanske populacije, meje krščanstva pa so močno vplivale na določanje meja Evrope. Turčija je vedno ostala zunaj teh meja. Po drugi strani pa bo današnja postmoderna Evropa prav tako morala

določiti svoje meje z izločanjem, torej z določanjem drugega, vendar religija ne bi smela biti eden izmed kriterijev, saj je evropska civilizacija tako raznolika, da je ravno ta raznolikost postala integracijski faktor.

V diplomski nalogi bom predstavil tri hipoteze, na podlagi katerih bom raziskoval temo naloge. Le-te so:

1. kriteriji, na podlagi katerih so se določale meje Evrope ter vloge drugega, so vedno izhajali iz evropocentristične predpostavke o večvrednosti in kulturni ter civilizacijski dominaciji nad drugimi;
2. vprašanje identitete je ključno pri določanju meja, kajti brez definicije evropske identitete ni možno definirati evropske civilizacije ter njenih meja. Vendar bo zaradi raznolikosti evropskega kontinenta le-ta postmoderna in postnacionalna, ob tem pa bo pomembna sprememba definicije državljanstva;
3. meje Evrope so širše kot proces evropskih integracij in slednjega ne gre enačiti s samo Evropo navkljub predpostavki, da se bo EU širila na vsa evropska območja. Nekatere države in ozemlja nikoli ne bodo postale članice EU in bodo še vedno evropske. Kljub temu se bodo meje Evrope določale na podlagi idej in kriterijev, ki so skupni evropskim civilizacijam ter tudi tistim, ki so močno vplivale na evropski kulturni in politični razvoj.

Za raziskavo sem analiziral več primarnih in sekundarnih virov, ki deloma obravnavajo vprašanje evropskih meja, oblikovane zaključke pa sem združil v smiselno celoto. Prav tako sem si pomagal s filozofskim, sociološkim in političnim pristopom.

2 Evropski drugi

2.1 Zgodovinski pregled določanja meja Evrope in spreminjanje vloge drugega

Termin Evropa ima dolgo zgodovino, vendar je ideja Evrope fenomen, ki ne sega dolgo v preteklost. Namreč, šele s francosko revolucijo se je razvila ideja o Evropi. Termin se je že pojavil v antiki, toda Evropa je pojasnjevala zgolj nekakšno nevtrarno geografsko območje, ki naj bi bilo središče starega sveta. Šele konec 18. stoletja se je razvil koncept z bolj definiranim pomenom (Llobera 2003, 158-161). Poskus definiranja Evrope se je razvijal skozi tri glavne kriterije; le-ti so svoboda, krščanstvo in civilizacija. Ti kriteriji so tudi določali meje in so delovali kot integrativni, vendar tudi izključevalni faktorji. Elementi za identifikacijo z Evropo in s tem tudi izključevanje drugih so bili različni, vendar so ti trije prevladovali skozi zgodovino. Svoboda je kot element identifikacije z Evropo in tudi za določanje meja med nami ter njimi prevladovala že v antiki. Svoboda se je kot kriterij uporabljala od časa grških polisov do srednjega veka, ko se je Evropa istovetila s krščanstvom (Wagner 2005, 51-55).

Sprva je imel nevtralen geografski termin Evropa posebno konotacijo kot rezultat grško-perzijskih nasprotij. Namreč, v tistem času so grški kolonisti naseljevali obale Male Azije, torej ozemlja, ki se nahajajo v današnji Turčiji, vendar so vlogo drugega dodeljevali na podlagi lingvističnih razlik. Tako so se delili na Helene in na tiste, ki to niso bili. Širitev perzijskega imperija pa je pripeljala do spopadov z Grki, ki so iskali pomoč od Grkov iz domovine. Takrat so se začele izpostavljati razlike med Grki in Perzijci ter začele določati prve meje med Evropo in Azijo (de Boer 1993, 16). Faktorji, ki so delili obe civilizaciji, niso bili zgolj v jeziku, običajih in navadah, temveč tudi v obliki vladavine. Svoboda je postala ključen faktor za determiniranje meje med Grki in Perzijci ter posledično med Evropo in Azijo. Mestna država Atene so bile simbol grške svobode, medtem ko je bila Perzija videna kot velik imperij z absolutističnim vladarjem, ki ni spoštoval niti boga niti zakonov. Razlike med obema civilizacijama in obema kontinentoma so bile s strani Grkov videne kot razlika med svobodo in despotizmom (Szokolcai 2007).

Vendar so poleg oblike vladavine Grki določali še druge kriterije za razlikovanje od Perzijcev. Hipokrat je leta 400 pr. n. št. prikazal povezavo med podnebjem in obnašanjem. Zapisal je:

Razpravljali smo že o organskih in strukturnih razlikah med populacijama Azije in Evrope, vendar še vedno moramo upoštevati problem, zakaj so Azijci manj nagnjeni k vojskovanju in zakaj imajo bolj miroljubne osebnostne lastnosti kot Evropejci. Pomanjkanje duha in poguma pri ljudskih prebivalcih Azije, katerega vzrok je majhna razlika v temperaturah skozi vse leto. Takšno podnebje ne more proizvajati mentalne šoke in nasilne telesne premike, ki bi normalno postali temperamentno nasilni in bi predstavljali močan tok iracionalnosti in strasti, kot bi to bilo možno v običajnih pogojih. Razlike vedno stimulirajo človeške misli, to pa jim preprečuje, da ostanejo pasivne (de Boer 1993, 17).

K tej klimatski razlagi Hipokrat doda še politično. Pravi, da je večji del Azije podvržen despotski obliki vladavine in zaradi tega ni svoboden. Ko se prebivalci Azije borijo, to počnejo za slavo njihovega vladarja in ne za njih same. Zaradi tega se ne trudijo biti dobri vojaki, kar pa ima miren učinek na njihov temperament.

Primerjava med podnebjem in političnim sistemom, Evropo in Azijo, se je nadaljevala tudi pozneje v četrtem stoletju pred našim štetjem, ko so grška ozemlja padla pod makedonsko nadvlado, vendar so bile takratne primerjave prilagojene tistemu obdobju. Aristotel je trdil, da so prebivalci Evrope produkt hladnega podnebja in so pogumni, vendar ne preveč modri in sposobni. Zaradi tega so večinoma samostojni. Med njimi je malo kohezije in niso sposobni vladati drugim. Na drugi strani pa imajo prebivalci Azije možgane in so sposobni, vendar jim primanjkuje poguma in močne volje. Zaradi tega ostajajo servilni in podjarmljeni (de Boer 1993, 18).

Po Aristotelu zavzemajo Grki sredinski geografski položaj med Evropejci in Azijci. Zaradi tega imajo vse pozitivne lastnosti ljudstev z obeh kontinentov (de Boer 1993, 17). Nadalje, Grki so svobodni in imajo najboljše politične institucije, ki so sposobne vladati ljudem. Aristotelove teze je potrjevalo makedonsko zavzetje Grčije, ki so prišli s hladnega severa. Po velikih osvajalskih pohodih Aleksandra Velikega in širjenja helenskega kulturnega vpliva v Azijo, se je pri Grkih razvil občutek superiornosti. Namreč, Grki naj bi bili najboljše politične »živali« v srednjem položaju med vojskujočimi in stražanskimi Makedonci na eni strani ter sposobnimi in servilnimi Azijci na drugi strani (Inglis in Robertson 2005, 105-108).

Od izuma kartografije dalje so imele meje pri opredeljevanju Evrope pomembno vlogo. Zarisovali so jo z mnogimi mejami, tako notranjimi kot zunanji, sicer pa v bistvu ni bila zemljepisna enota. Odsotnost absolutnih zemljepisnih pregrad se je odražala v nestalni in

močno simbolni naravi meja. To velja posebej za meje med evropskim in neevropskim svetom. Grki so bili prepričani, da so meje med Evropo in Azijo začrtane z Azovskim morjem, Nilom ali Donom, v Herodotovih očeh pa je bila meja na zahodu Jadransko morje (Delanty in Rumfort 2008, 42).

Kar zadeva Grke in v obsegu, v katerem so si ustvarili pojem Evrope, je bila le-ta prej politični sistem, utemeljen na svobodi, kot pa zemljepisna enota. Kot sem že prej omenjal Aristotela, Grki v Heladi niso videli Evrope, temveč most med Evropo in Azijo ter imajo zaradi svoje srednje geografske lege lastnosti ljudstev z obeh celin. Delanty in Rumfort (2008) še menita, da za Sredozemsko morje dandanes pogosto mislijo, da je naravna meja, ki določa južno mejo Evrope, toda za pomorske civilizacije antike je predstavljalo naravno celoto v nasprotju zvečine neznanimi ozemlji na evropski celini. Gibraltarska ožina in Bospor, ki ju imamo danes za civilizacijsko mejo, sta bila nekoč srečevališče kultur. Čeprav je že grški geograf Erastoten okoli leta 220 pr. n. št. zarisal zemljevid Evrope in zajel predel, ki ga še danes poznamo kot Evropo (Garton Ash 2006, 69). Po njegovem mnenju se je Evropa končala na Bosporju, čeprav so današnje obale Zahodne Turčije smatrali kot evropsko ozemlje. Ta podatek bo posebej pomemben pri nadaljnji raziskavi, ko se bom osredotočil na vprašanje Turčije kot evropske države.

Čas širitve rimskega imperija ne moremo enačiti s širitvijo Evrope. Tako da se nove identifikacije z Evropo pojavijo šele v srednjem veku. Sam izraz Evropa ni možno skržiti na zemljepisno, civilizacijsko ali politično obliko, ker gre za vse tri skupaj. Kot civilizacija je vzniknila iz skupne rimske vseevrazijske sredozemske civilizacije; kot celina zaseda nenatančno opredeljen prostor na evrazijski kopenski gmoti med Madeiro in Ciprom ali med Islandijo in Malto, če upoštevamo zunanje navezne točke; kot politično entiteto pa so jo oblikovali notranji spopadi med cesarstvi in državami, ki so bile dediči karolinškega cesarstva, čigar geopolitika je dejansko določila tisto, kar je kasneje postalo zahodna Evropa.

Delitve v evropski zgodovini presegajo rivalstvo med državami (Fontana 1995). Karolinško cesarstvo je Evropo vtisnilo v trajno geopolitično obliko. Leta 1054 je bil razcep krščanstva na dva dela, ki je sledil razpadu rimskega imperija v šestem stoletju, odločilen pri razdelitvi krščanske Evrope na grški vzhod in latinski zahod (Delanty in Rumford 2008, 46). Po padcu Carigrada v roke islama so se na novo oblikovale evropske meje. Krščanstvo, ki se je raztezalo od Iberskega polotoka do srednje Evrope in ki so ga obvladovali Habsburžani, je oznanjalo mit, da sta Evropa in krščanstvo eno in isto. Od šestnajstega stoletja dalje je bila

Evropa opredeljena kot nasprotje otomanskega islamskega imperija na vzhodu. Sam izraz Evropa so vse pogosteje uporabljali od šestnajstega stoletja dalje, ko je otomanski imperij krenil v prvi naskok na habsburško cesarstvo (Hay 1957). Protestantsko izročilo, samo globoko razcepljeno na vrsto sekt, se po drugi strani nikoli ni v enakem obsegu opredeljevalo kot nasprotje islamu. Po padcu Carigrada in otomanskega zavzetja Balkana so se evropske meje močno premaknile proti zahodu. Ta dogodek je pomenil dokončen konec vzhodnorimskega imperija ter povečal moč rimskega Papeža, ki je dobil vlogo branilca krščanstva. Carigrasko vlogo predstavnika vzhodnega krščanstva je prevzela Moskva, s tem pa se je upravičevala trditev, da je Rusija evropska država.

Za Erasmusa Rotterdamskega je bilo združeno krščanstvo bolj pomembno kot združena Evropa. Po turških osvojitvah Balkana in začetka obleganja Dunaja, je Erasmus izpostavljal združitev krščanstva kot nujo za obrambo pred Turki. Čeprav ni naravnost omenjal združene Evrope, je ideja o združenem krščanstvu pomenila prav združeno Evropo, saj se je le-ta enačila s krščanstvom. Navkljub različnim interpretacijam evropskih meja, imajo vse eno skupno točko. Vse so določevale mejo na vzhodu, ki pa paradoksalno nikoli ni bila povsem definirana in jasna. V nekem smislu jo je verjetno zopet bilo mogoče v srednjeveškem času opredeliti s pomočjo vzhodnih meja krščanstva, vendar so bile tudi te nejasne in spremenljive (Makarovič 2008, 6). Opredelitev vzpostavitve Evrope kot pojma na podlagi krščanstva – in na drugi strani islama – je v tem smislu načeloma zgodovinsko utemeljena. Islam tudi danes prevzema funkcijo drugega, kar lahko vidimo predvsem na primeru Turčije.

Krščanstvo je ostalo glavni faktor evropske identifikacije do osemnajstega stoletja in razvoja razsvetljenstva. Takrat so se pri določanju evropskih meja pojavili tudi drugi faktorji, ki so jih med drugim utemeljevali politični misleci in filozofi. Montesquieu je ponudil opis Evrope kot sekularne enote, katera se lahko identificira z idejo svobode (de Boer 1993, 58). Montesquieu je kot Hipokrat več stoletij pred njim poskušal razložiti razlike med Evropejci in Azijci na podlagi podnebja. Po njegovem so v Aziji močni in šibki narodi, prvi živijo v hladnem podnebju, drugi pa v vročem. Zaradi tega močnejši lažje prevladajo nad šibkejšimi. V Evropi pa se močni narodi združujejo v istem podnebju, kar je glavni razlog za šibkost Azije. Dodal je še, da je razlog za evropsko prevlado svoboda, medtem ko so Azijci zasužnjeni. Tako kot Stari Grki je določeval meje na podlagi oblike vladavine. Montesquieu je trdil, da je Evropa svobodna ter da v evropskih državah že obstaja delitev oblasti, medtem ko je ta v Aziji skoncentrirana v eni osebi. Zaradi takšnega sistema tam razvoj svobode ni mogoč. Takšen

sistem, enako kot Grki, označuje za despotizem. Poleg političnih delitev pa je dodal še kulturne faktorje, ki ločijo Evropo od Azije. Kultiviranost in vljudnost je pripisoval ne Evropejcem kot celoti, temveč zgolj plemstvu. A vljudnost rodi brezdelje, ki hrani despotizem (Toplak 2003, 15). Dejal je, da čeprav Evropa ni najbolj civiliziran kontinent, se le loči po svojih navadah od drugih ter da drugi prevzemajo evropske kulturne navade.

Ideje o evropskih navadah je kasneje povzema še Voltaire (Adam 1966, 40). Pisal je, da krščansko Evropo lahko vidimo kot skupek držav, ki imajo skupne verske korenine. Vse države imajo načela civilnega prava in politike, kar pa še velja za tuje zunanjemu svetu. Ravno zaradi teh načel evropski narodi ne zaslužujejo vojne ujetnike, spoštujejo ambasadorje sovražnih držav in poskušajo vzdrževati skupno ravnotežje moči. Voltaire dodaja, da je Evropa navkljub vojnem združena s pomočjo kulture in umetnosti. Ti sta najbolj razviti ravno v evropskih deželah. Ne glede na razvoj kulture, umetnosti in nazadnje tudi razsvetljenstva pa nekateri deli Evrope še vedno živijo v temi. Vendar Voltaire pravi, da so prebivalci Evrope ob koncu srednjega veka zahtevali določeno stopnjo svobode in pravic. Tako so zrušili barbarski sistem, ki je temeljil na suženjstvu. Evropejci so si priborili svobodo in takrat so postali ljudje ter ne več sužnji. Vendar to še ni bilo dovolj, da bi postali civilizirani in razsvetljeni (Pomeau 1963, 776–79).

Voltaire je mnenja, da je Evropa v njegovem času najnaprednejši kontinent, vendar ne zanemari drugih ljudstev. Pravi, da je človeška narava v osnovi povsod enaka, razlike v razvoju pa so posledica stopnje kultiviranosti. Dodaja, da medsebojne vojne povzročajo gromozansko škodo Evropi ter zavirajo njen napredek. Njegov koncept Evrope je izrazito antiklerikalen, umetnost in znanost pa sta najbolj pripomogli k njenemu razvoju (de Boer 1993, 63).

V času razsvetljenstva se pojavi koncept evropske civilizacije in kulture. Evropska kultura se najpogosteje opisuje kot heterogena, judovsko-krščansko-grško-latinska in razsvetljenska. Nešteti vplivi so oblikovali izvorno civilizacijo, ki jo med drugim določajo demokracija, humanizem in racionalizem, dosežki, zaradi katerih je evropska civilizacija superiorna vsem drugim – ali vsaj tak je mit, ki ga Evropa na tihem še zmeraj goji o sama sebi (Toplak 2003, 14). Prvič je bil pojem evropske civilizacije (*La civilisation européenne*) uporabljen leta 1776 (Moras 1930, 47) v delu o francoskih kolonijah v Severni Ameriki, ki ga je najverjetneje napisal francoski fiziokrat Abbe Baudeau. V svojem delu priporoča spreobrnitev domorodcev v krščanstvo kakor tudi v evropsko civilizacijo, da bi lažje postali Francozi. Baudeau ni enačil

pomenov krščanstva in evropske civilizacije, je pa smatral Francijo in civilizacijo kot eno in isto. Potemtakem je naloga Francije bila ne zgolj pokristjanjevanje, temveč tudi civiliziranje drugih. Kolonializem se je vedno predstavljal kot altruistična misija kultiviranja in civiliziranja, evropeiziranja, razsvetljevanja in reševanja iz barbarstva (Velikonja 2005, 91). Pri tem lahko jasno razberemo občutek evropske nadvlade nad drugimi in ugotovimo, da je pojem civilizacija neposredno povezan s pojmom Evropa. Koncept civilizacije je imel jasno in pozitivno konotacijo z Evropo. Lahko rečemo, da je pojem civilizacija postal faktor identifikacije z Evropo, ki je bila dojeta kot superiorna nad drugimi.

Zgoraj navedene različne koncepte Evrope lahko združimo z Aminovim (2004, 2) opisom, ki pravi, da je prevladujoča ideja o Evropi temelji na štirih mitih. Ti so: superiornost pravnega sistema, ki temelji na rimskem pravu; družbena solidarnost in medsebojno razumevanje, ki temelji na krščanstvu in humanizmu; demokracija ter priznavanje individualnih pravic in svoboščin; univerzalizem, ki temelji na razsvetljenstvu in načelih kozmopolitizma.

Kljub občutku superiornosti pozabljamo na dejstva, da Evropa nikoli ni imela vodilne vloge pri razvoju človeštva. Pri tem mislim na dejstvo, da se je poljedelstvo in prve politične skupnosti razvile zunaj Evrope (Diamond 1997). Prav tako vse vodilne svetovnih religije in duhovnih gibanja so nastala zunaj Evrope. Tu je potrebno dodati, da je začetke grške filozofije možno odkriti v vzhodni Anatoliji, za katero še danes mnogi trdijo, da ne sodi na evropski zemljevid (Arnason 2005). Evropa se je zarisala na svetovni zemljevid civilizacij šele po grški zmagi nad Perziji. Občutek evropske superiornosti je šele nastal v 17. stoletju kot posledica renesanse in razvoja moderne znanosti ter razsvetljenstva (Goody 1996).

Ko govorimo o civilizaciji, imamo v mislih družino ali konstelacijo družb, formacij, ki so odprte za pomembne notranje spremembe in se lahko prilagodijo novim okoliščinam (Arnason 2003, 304). Materialno življenje je temelj civilizacije, ki je res ni moč zožiti na določeno prostorsko umestitev, zato pa jo je moč povezati z geopolitičnim okvirom. Civilizacija je konstelacija družb, civilizacijska konstelacija pa je konfiguracija civilizacij.

Medtem ko so imeli narodi in države odločilno vlogo pri oblikovanju sodobne Evrope, pa zagotavlja civilizacijska perspektiva širši pogled na korenine modernosti in na konstelacije družb, ki jih je ustvarila. Nastanek modernih držav in narodov v Evropi ima korenine v vestfalskem mednarodnem sistemu, ta koncept države se je v razsvetljenstvu povezal z nacionalno idejo. Nacionalizem je po francoski revoluciji postal pospešena dinamična sila, ki je ključno zaznamovala razvoj mednarodnega sistema (Roter 2009, 22-23). Poudarek na

Evropi kot civilizacijski konstelaciji pozornost odmika proč od držav in razen tega posveča manj pozornosti notranjim regijam v Evropi, bolj se ukvarja s širšim civilizacijskim temeljem evropske zgodovine. Čeprav so bile države poglavitni dejavnik pri oblikovanju zgodovine, pa civilizacijska perspektiva osvetljuje kulturne, zemljepisne in politične dejavnike, ki so skupaj osnovali modernost (Delanty in Rumford 2008, 49–50).

Proces civilizacije se enači s procesom napredka, naprednih idej in se lahko deli na več faz. Pomen civilizacije se nanaša na tehnološki razvoj, način vladanja, raven znanstvenih dosežkov, religijske ideje in običaje. Civilizacija nima enakega pomena pri vseh evropskih narodih. Ta se npr. v Angliji in Franciji razlikuje od nemškega pojmovanja civilizacije. V Angliji in Franciji se civilizacija nanaša na gospodarska, politična, tehnološka in družbena dejstva. Nemški pojem kultura se nanaša na duhovna, religijska, umetniška in moralna dejstva in kaže tendenco po strogem ločevanju med dejstvi te vrste ter med političnimi, tehnološkimi, gospodarskimi in družbenimi dejstvi. Pri tem bi še dodal besedo kultiviran. Ta se v zahodnem svetu nanaša na najvišjo raven civilizacije. Sam pojem civilizacije omogoča narodom, da do neke mere skrijejo določene razlike in poudarja tisto, kar naj bi bilo skupno vsem ljudem, medtem ko nemški pojem kultura poudarja nacionalne razlike in specifičnost družbenih skupin (Ellias 1996, 55-57). Zaradi naprednih idej v času razsvetljenstva je bila Evropa opisovana kot celina z največjo stopnjo civiliziranosti, prav tako pa je postala ideal za civilizacijo. Le-ta se je v devetnajstem stoletju že popolnoma enačila z Evropo. Tukaj lahko opazimo, da je evropsko identifikacijo s krščanstvom popolnoma zamenjala identifikacija s civilizacijo.

Sama Evropa je produkt več civilizacij. Dejansko bi lahko trdili, da se je Evropa izoblikovala prav v medsebojnem vplivanju, križnem oplajanju, kulturnem izposojanju in razpršitvah svojih civilizacij. Evropo bi morali videti kot konstelacijo, ki jo sestavljajo bolj povezave kot ustaljene enote ali trajne tradicije ali krovna ideja, ki bi bila lahko temelj političnega načrta. Zaradi tega tudi ne moremo govoriti o eni in enoviti evropski kulturi, saj je ni mogoče argumentirano definirati. Lahko pa si za opredelitev evropske kulture izberemo prav njeno neopredeljivost, heterogenost, mozaičnost (Toplak 2003, 18). Evropska civilizacija je bila že od samega začetka razdeljena na dve plati, in sicer na zahodno ter vzhodno, in to zadnjo zastopata ruska ter islamska civilizacija. Zaradi njihovega velikega pomena je treba rusko in islamsko civilizacijo ter civilizacijo krščanskega Zahoda opredeliti kot civilizacije, ker jih zaznamujejo značilne geopolitične oziroma prostorske konfiguracije, ponavadi povezane z velikimi imperiji, značilnimi kulturni modeli, povezanimi z univerzalistično vero, ter

prevladujoči družbeni imaginarij, kakršen je na primer zgodovinska pripoved. Ruski in otomanski imperij sta sodila med najpomembnejše imperialne sile, v katerih so se izkristalizirale posebne civilizacije (Delanty in Rumford 2008, 51).

Ideje o Evropi in o njeni civilizaciji so se spreminjale skozi čas, vendar so vse te ideje ohranjale iste korenine, kot smo jih lahko zasledili že v antiki in ki so se nadaljevale skozi srednji vek ter razsvetljenstvo do današnjih dni. Vendar evropska ideja ni razsvetljenski proizvod. Prvi evropski projekt je nastal že v renesansi, prva zlata doba evropske ideje pa je predrazsvetljenski čas verskih spopadov. Rojstvu evropske ideje ni botrovala racionalistična in humanistična misel, temveč volja do prevlade (Rietbergen 1998, 20). Skozi ves ta čas so se pojavljale tudi ideje o združeni Evropi, vendar so se nekateri koncepti končali zelo krvavo v dveh svetovnih vojnah. Zaradi tega je Evropa izgubila prevladujočo vlogo v mednarodnih odnosih, njeno povojno zgodovino pa je zaznamovala povojna blokovska razdelitev. Po vojni je ponovno oživela zamisel o združeni Evropi in se začela uresničevati v evropskih integracijah. Danes, ko govorimo o Evropi, imamo v mislih Evropsko unijo, ter ko razmišljamo o evropskih mejah, ne moremo mimo vprašanja do kod naj se širi Evropska unija. Namreč, v končni fazi bodo meje Evrope tudi meje Evropske unije. Ta predpostavka izhaja iz novega evropocentričnega metadiskurza, saj ko govorimo o Evropi, v mislih imamo Evropsko unijo. (Velikonja 2005). V prihodnjih odstavkih se bom zato osredotočil na zgodovinski pregled evropskih integracij, šele v drugem poglavju pa bom analiziral ustvarjanja drugega skozi perspektivo Evropske unije. Menim, da so se faktorji za določanje drugega le malo spremenili in da imajo še vedno enake korenine kot v preteklosti.

Začetek evropskih integracij je bila ustanovitev Evropske skupnosti za premog in jeklo v petdesetih letih prejšnjega stoletja. Sprva je v skupnosti sodelovalo šest držav, ta številka se je z leti povečevala do današnjih sedemindvajset članic. Leta 1981 je Evropska skupnost sprejela Enoten evropski akt, ki je omogočil razvoj enotnega trga. V devetdesetih letih se je Evropska skupnost z Maastrichtsko pogodbo z združitvijo vseh treh evropskih skupnosti v tristebno strukturo, preoblikovala v Evropsko unijo, pogodba je hkrati pomenila nastanek enotnega trga. Uvedla je tudi državljanstvo Evropske unije, ki dopolnjuje nacionalno, poleg že omenjenih novosti je pogodba iz Maastrichta vsebovala določila o vzpostavitvi monetarne unije. Maastrichtska pogodba je bila nadgrajena z Amsterdamsko pogodbo, ki je podrobneje uredila carinsko poslovanje ter ukrepe za spodbujanje gospodarskega razvoja in tudi socialne zaščite. Amsterdamska pogodba ni rešila vprašanj z vzhodno širitvijo, zato je Evropska unija

lete 2001 sprejela Pogodbo iz Nice. Omenjena pogodba je bila priprava za novo širitev na vzhod (Evropska Unija 2010b).

Širjenje na vzhod je bilo drugačno od predhodnih širitev. V njem je treba videti pomemben korak pri preoblikovanju v modernosti v Evropi in njenih civilizacijskih sestavov. Po tej plati gre za zanimiv primer velike evropske preobrazbe (Nugent 2004). Širitev je prišla na dnevni red EU leta 1993 na zasedanju Evropskega sveta v Kopenhagenu, kjer je bila sprejeta zgodovinska obljuba, da naj: »države srednje in vzhodne Evrope, ki tako želijo, postanejo članice Unije. Pristop naj se izpelje, brž ko bo država sposobna prevzeti obveznosti članstva tako, da bo zadostila gospodarskim in političnim pogojem« (Evropska komisija 2000).

To je bilo določeno tudi v maastrichtski pogodbi, vendar pa je trajalo vse do pogodbe iz Nice, da so začeli pripravljati skupinsko širitev leta 2004, ki je zajela deset novih članic. Leta 2007 sta se Uniji pridružili še Bolgarija in Romunija. Bahar Rumelili (2007) navaja, da je Evropska unija z vključitvijo držav iz Srednje in Vzhodne Evrope postala ali pa začela postajati postmoderna skupnost. Argument za to trditev naj bi bil, da se pri gradnji evropske kolektivne identitete EU naslanja na diskurze različnosti, ki vlogo drugega pripisujejo evropski preteklosti kot pa evropskim sosedom (Habermas 1995). Po Schimmelfenigu (2001) je evropska identiteta, ki jo ustvarja Unija, liberalna. Pravi, da: »Liberalna identiteta je univerzalna, deklarativna in spremenljiva. Niti zavezanost liberalnim normam niti njihovo zavračanje ni gledano kot naravna značilnost države. Liberalna identiteta je utemeljena na vrednotah, ki so lahko naučene, prisvojene ali zavrnjene«. (Schimmelfenig 2001, 174).

Tretji argument za trditev, da je EU postmoderna skupnost, pa leži v tem, da nima natančno določenih meja (Zielonka 2002). Moderne skupnosti imajo natančno določene meje, pa tudi meje med »nami« in »drugimi«. Zaradi tega je vprašanje Turčije toliko bolj problematično. Odnosi med Turčijo in EU so preveč ozkogledni, saj se zgolj omejujejo na vprašanje, ali je Turčija Evropa ali ne. To ruši postmoderni karakter Unije (Buzan in Diez 1999, 42). Bolj natančno bom o Turčiji in njenih evropskih aspiracijah govoril v zadnjem delu diplomske naloge.

Prej sem omenjal zadnjo širitev Evropske unije iz leta 2004 ter širitev na Bolgarijo in Romunijo tri leta kasneje. S tem se proces širjenja še ni končal. Evropska unija daje možnost državam – BIH, Srbiji, Albaniji in Makedoniji – da se lahko pridružijo EU. Ni verjetno, da se bodo EU pridružile tudi kavkaške republike – Armenija, Gruzija in Azerbajdžan, čeprav jih Evropski svet priznava kot evropske države (Delanty in Rumford 2008, 59), kar je zelo

zanimivo; kajti, če se kavkaške države smatrajo kot evropske, potem je zelo problematično govoriti o Turčiji kot o neevropski državi, saj leži bolj zahodno od vseh treh. Vendar bom ta problem analiziral v zadnjem poglavju mojega diplomskega dela.

Širjenje na vzhod je prineslo v EU družbe, ki so prišle v modernost po povsem drugačnih poteh kot zahodne družbe, kajti nove države članice, razen Malte in Cipra, so bile nekoč komunistične. V tem smislu je prišlo do srečanja različnih oblik modernosti, ne pa tudi do navzkrižij. Vključevanje držav srednje in vzhodne Evrope se precej razlikuje od prejšnje asimilacije britanskega otočja, skandinavskih držav, Iberskega polotoka in Grčije zaradi obsega operacije in zaradi dejstva, da bo razširjena EU politično in kulturno bolj raznolika, kot je bila prej. Širitev tudi pomeni, da se bo evropska sever–jug zdaj znašla v senci vzhod–zahod, kjer bo še težje postaviti zapore, saj na tej osi ni naravnih meja (Delanty in Rumford 2008, 61).

Ravno zaradi tega menim, da je EU danes postmoderna skupnost. To odpira možnost nadaljnjih širitev na vzhod. Pri tem ne moremo pričakovati, da se bo EU širila v Rusijo, vendar pa je povsem realno, da bo Turčija in mogoče tudi kavkaške države, čeprav ne v bližnji prihodnosti, postale članice EU. Če izhajamo, da je današnja Evropa postmoderna in kozmopolitska, takoj odpremo vrata drugim ozemljem, oz. evropsko identiteto spremenimo v vključujoč element. Julia Kristeva izhaja, da evropski kozmopolitizem izhaja iz razsvetljenstva (Varsamopolou 2009, 28). S širjenjem Evropske unije na vzhod in jugovzhod bo Evropa postajala vedno bolj postmoderna, saj bo vključevala drugačne kulturne vzorce od zahodnih. Prejšnji širitveni procesi so bili v veliki meri odgovor na gospodarske in politične potrebe, ki so v določeni meri omogočale poglobljanje sodelovanja v EU v smislu večje enotnosti. S približevanjem meja EU Rusiji in spričo morebitnega vstopa Turčije, ki naj bi segala v Azijo, čeprav to postane sporno, če upoštevamo, da se kavkaške države smatrajo kot evropske, bo evropska identiteta postajala vse bolj postzahodna. Evropsko unijo moramo gledati tudi z kulturnega zornega kota, saj naj bi projekt Evropske unije voden s strani elit, usmerjal kreacijo evropske identitete (Delanty 2003, 475). Ko omenjam evropsko kulturo, moram nakazati, da nekateri avtorji izražajo dvome o tem terminu in se sprašujejo ali lahko sploh govorimo o evropski kulturi (Llobera 2003, 159). Namreč termin kultura se v najožjem smislu nanaša na tisto, kar pripada narodom in etnijam. Zato Llobera, nanašajoč se na Morina (1990) predlaga uporabo termina evropski kulturni prostor ali evropska civilizacija.

EU je za vsemi dosedanjimi in tudi bodočimi širitvami nakazala na nastanek postzahodne Evrope. To je Evropa, ki ne temelji več na posamični, zahodni modernosti, ampak na mnogoterih modernostih. Če uporabimo daljšo zgodovinsko perspektivo, dobimo bolj raznoliko podobo civilizacijskih preobrazb v modernost. V civilizacijskem smislu se Evropa širi daleč v Evrazijo in tudi večjega dela širšega Sredozemlja ni moč izključiti iz nje. Izmenjava vplivov z Rusijo in Turčijo ter z deželami, na katere sta vplivali, je v tem pogledu odločilnega pomena. Medtem ko ni dvoma, da sta imeli zahodna Evropa in EU vodilno vlogo pri preobrazbi novih članic, pa je njena moč, da vsili enoten družbeni red, omejena (Delanty in Rumford 2008, 64). Vsiljevanje družbenega reda pa Velikonja (2005, 93) vidi kot vračanje evropske kolonialne situacije, saj naj bi naloga Evropske unije bila, da civilizira, razsvetli in evropeizira vzhodno Evropo.

Širitveni proces skupaj s tistim, ki še bo sledil, pomeni, da postaja Evropa vse bolj policentrična, ne samo z enim, ampak z več središči, ima pa tudi več zgodovinskih virov in ne zgolj enega. Tudi v tem duhu je moč reči, da širitev ne pomeni samo povečanja, temveč tudi preobrazbo. Kajti takrat, ko se EU širi, se tudi spreminja in k spremembam sili tudi druge dele Evrope (Delanty 2003, 481-486).

Vendar Balibar (2007) opozarja, da je evropska konstrukcija v svoji sedanjih institucionalnih oblikah »hči hladne vojne«. Poleg tega sta se v okviru delitve na dva bloka v resnici soočali dve nasprotni konceptiji evropskega projekta. Obstajala je Vzhodna Evropa in Evropa na Zahodu. Danes odkrivamo, da je imela Vzhodna Evropa, pa če so bile njene politične institucije, njene forme še tako diktatorske in regresivne, tudi svojo kulturo, svojo »civilno družbo«. Stanje po padcu komunizma pa je paradoksalno zato, ker smo posledice v Evropi obravnavali kot da je od nekdaj obstajala ena sama družba. Vendar je delitev vzhod-zahod iznajdba filozofov 18. stoletja. Ker je vzhodni del Evrope zaostajal predvsem na področju gospodarske učinkovitosti, so Vzhod pogosteje istovetili – nemalokrat izključno – z industrijsko počasnostjo, zaostalimi družbenimi razmerji in ustanovami (Todorova 2001, 37).

Tudi danes delitev na Vzhod – Zahod še vedno ni odpravljena. Na neki način se je celo okrepila. Balibar (2007) še pojasnjuje, da vprašanje meja Evrope ni zgolj teoretsko vprašanje, ampak gre za konfliktno odnose (točka, na kateri se bo nasilje ustavilo, ni nikoli mogoča; ideja, da bi nasilje obvladovali ali da ga sprejmemo kakor nujno zlo, pa se izkaže za zločinsko in nevarno), pragmatična metoda, ki so jo velikokrat uporabljali evropski voditelji – pri kateri nikoli ne postavijo političnega problema, ki ga implicira tematika »evropske identitete«, pač

pa odločanje o vključevanju in izključevanju prepustijo naključnemu v diplomaciji in ekonomiji, postavijo pa si le formalna pravila pogajanja – ne deluje več. Enako se ne strinja z izključitvijo Rusije iz evropskega prostora, kajti to prinaša tveganja za prihodnost.

Z delitvijo na Vzhod – Zahod je nastal sistem več krogov. V prvem naj bi bila prava Evropa, v nasprotju z zunanjo Evropo, ki jo je treba še evropeizirati. Tako se sistem izključevanja, ki temelji na ideji, da nekatera ljudstva niso dovolj zrela za demokracijo. Velikonja (2005, 91), dodaja da se tako ustvarja ekskluzivistična strategija, ki doseže, da obstajata dva zemeljska pola na isti celini, seveda hierarhično razporejena: razlika ustvarja delitev na boljše in slabše, pomembne in nepomembne. V novem evrocentričnem metadiskurzu velja tako za neevropski del evropske celine natančno tisto, kar Said (1996, 258) ugotavlja za nedefiniran Orient v očeh Zahoda. Teze o orientalski zaostalosti, izrojenosti in neenakopravnosti z Zahodom se vrnejo v Evropo, samo v tisto, ki še ni Evropa (Said 1996, 259). Pojavlja se enak sistem kot v antični Grčiji, ko so določali status drugega na podlagi oblik vladavine. Menim, da se bo EU, če bo želela integrirati sedanje nove članice in pri prihodnjih širitvah, morala oblikovati kot postmoderna skupnost, kajti v nasprotnem primeru, če pride do medsebojnih trenj v skupnosti, je to nevarno za njem nadaljnji razvoj. Pri tem EU ne bi smela izključevati na podlagi zgodovinskih kriterijev, ki so se spreminjali in še danes niso pripomogli k jasnejšim definicijam evropskih meja ter evropskosti.

V drugem delu diplomske naloge se bom osredotočil na današnje pojmovanje Evrope in na določanje meja z vidika Evropske unije. To bom pojasnil s pomočjo različnih teorij, pri tem pa bom odprl vprašanje evropske identitete.

2.2 Določanje evropskega drugega z vidika identitete in državljanstva

V tem delu se bom, kot je že v naslovu napisano, lotil določanja meja z vidika identitete in državljanstva. Če izhajam iz predpostavke, da je definicija evropske identitete ključ za definicijo Evrope, jo je potrebo tudi definirati. To ne pomeni, da nakazujem na možnost nastanka evropske nadnacionalne države, saj je svetovna politična realnost ne pozna, tudi federacije kot so ameriška ali švicarska, temeljijo na nacionalno državi (Toplak 2003, 127). Ustvarjanje evropske identitete in proces evropeizacije bom prikazal v luči globalizacije, saj je le-ta nedvomno povezana s samim procesom evropskih integracij ter posledično tudi z iskanjem nove identitete. Vendar, kot pravi Mikelli (1998, 220), Evropi manjka predmoderne

preteklosti, ki bi ji dala težo emocionalno težo in zgodovinsko globino. Da bi ustvarili novo identiteto oz. z namenom, da jo definiramo, moramo nujno ustvariti drugega, torej tistega, ki se razlikuje od nas. Vendar Toplakova nam ponuja alternativo evropski identiteti. Namreč, meni, da bi bilo potrebno zasnovati Evropsko unijo na politični kulturi oziroma na politični identiteti, ki bi dopolnila nacionalno identiteto kot osnova, da bi se Evropejci lahko čutili državljane Evropske Unije (Toplak 2003, 127). V tem poglavju bom pojasnil oblikovanje identitete skozi različne teoretske pristope; prav tako bom skozi različne teorije prikazal določanje drugega. Poleg ustvarjanja identitete bom prikazal proces evropeizacije, ki hkrati pomeni neko novo evropsko identiteto, skozi teorijo družbe. Evropeizacija je mogoče proces, ki nam lahko pomaga najti odgovor na vprašanje kje so sploh meje Evrope in če ta proces opazujemo s socialno-politične plati, nam lahko pomaga pri iskanju odgovorov do kod se Evropska unija sploh lahko širi.

2.2.1 O identiteti

Za začetek se bom lotil razprave o identiteti. Balibar (2007) pravi, da gre pri vprašanju identitete za edino pravo politično vprašanje, pri katerem moramo ločiti primarne in sekundarne identitete. Nacionalna identiteta je sama na sebi, kakršna je vidna v diskurzih ali v pripovedih, v verovanjih ali v čustvih in institucionalnih praksah, sekundarna identiteta, za kakršno so potrebne primarne identitete zato, da se lahko od njih loči, da se vzpostavi nad njimi in da jih legitimira v svoje lastne namene. Drugi vidik je konstrukcija posameznika, rečemo ji lahko tudi individualna identiteta. Torej, vsak posameznik nima zgolj ene identitete, ampak več. Vse temeljne institucije forme nacije (kot identitete), družinske nacionalne strukture, nacionalni trg, nacionalne Cerkve ali veroizpovedi, stalne in začasne nacionalne vojske hkrati delujejo v dveh smereh. Primarne identitete, ki so tudi sekundarne oblike priznavanja najvišje instance in tega, da jih instance priznava.

Neumann (2007) pravi, da ustvarjanje identitete temelji na odnosih mi in oni, oziroma mi proti njim (drugim). Z določanjem drugega so se ukvarjali številni misleci. Richard Bernstein je zapisal: »Tematika drugega in vse, kar konstruira drugega, je osrednji del proučevanja vsakega kontinentalnega misleca v dvajsetem stoletju« (Bernstein 1991, 68).

Vprašanje identitete in drugega je bilo proučevano iz različnih zornih kotov. Največji predstavnik etnografskega pogleda je bil Emille Durkheim, ki je tudi znan kot utemeljitelj

teorije družbene delitve delavstva. Menil je, da »notranja« skupina zahteva jasno razmejitvev med »zunanjo« skupino. Ustvarjanje družbenih razmejitev ni posledica integracije, ampak je zgolj ena od družbenih a priori sestavin (Drukheim 1964, 115–122).

Psihološki način razmejitvev na »nas« in »njih« je temelj socialne psihologije, ki je razvil etnocentrizem. Razlika nastane med vsemi nami. Skupina »mi« in vsi drugi, torej druge skupine in »druge« skupine. Med »nami« vladajo odnosi, ki temeljijo na miru, zakonu, vladi in gospodarstvu. Odnosi z »drugimi« iz zunanjih skupin pa so skoraj kot v vojni, le da jih vzdržujejo dogovori (Hogg in Abrams 1988, 17).

Drugi dve teoriji proučevanja identitet in razmejitev drugega sta kontinentalni psihološki način in »vzhodna ekskurzija« (Neumann 2007, 9–17). Pri prvi se predpostavlja, da je drugi potisnjen v okvire asimilacije, tudi glavni predstavnik te veje je Jurgen Habermas, ki se otepa teh tendenc. Pravi, da cilj dialoga med skupinama ohranja nagnjenost k asimilaciji »njih«. »Vzhodna ekskurzija« prvič izpostavi termin tujca (stranger). Sociološka vloga tujca ima pomemben status, kajti že njihova prisotnost odpira vprašanje kdo smo mi in kdo so oni. Največji predstavnik te veje je Emmanuel Levinas, ki je ugotavljal, da so odnosi med »nami« in »njimi« skrivnostni, neharmonični in neidilični. Zapisal je: »Zelo pomembno je vedeti, če so država, zakon, družba in moč potrebni zato, ker je človek volk svojemu sosedu (homo homini lupus) ali pa zato, ker smo ljudje odgovorni do drugih. Zelo pomembno je vedeti, če politični red definira človekove odgovornosti ali pa zgolj omejuje njegovo zlobo. To je pomembno vedeti, čeprav resnica bi bila, da vsi obstajamo zaradi države, družbe in zakona« (Levinas 1989, 247–248).

Pri »vzhodni ekskurziji« se v literaturi pojavijo razlike med vzhodom in zahodom, kjer se vidi delitev na »nas« in »njih«. Najbolj očitno delitev na »nas« in »njih« oz. »druge« je utemeljil ameriški politolog Samuel P. Huntington v svojem delu Spopad civilizacij, kjer je razdelil svetovne kulture na osem glavnih civilizacij. Huntington (1996) pravi, da je spopad civilizacij glavna grožnja svetovnemu miru po hladni vojni ter da kulturne razlike predstavljajo največje delitve med ljudmi in ne več ideologija, kot je bilo to v času hladne vojne. Kulturne identitete oblikujejo medsebojna sodelovanja in tudi medsebojne delitve ter sovražnosti (Cox; O' Neal; Russet 2000, 584). Huntington domneva, da so kulturne razlike produkt konfliktov, le-te pa so socialno in psihološko zakoreninjene. Identitete se lahko oblikujejo zgolj v odnosu do »drugega«. Pri oblikovanju identitet in civilizacij pa meje Evrope skrči zgolj na zahodno civilizacijo, ki naj bi stala nasproti ostalemu svetu. Če se osredotočimo zgolj na Evropo,

Huntington iz nje izloči slovansko-pravoslavno civilizacijo. To pomeni, da je iz Evrope izločen večji del vzhodne in jugovzhodne Evrope. Glavno grožnjo zahodni civilizaciji pa vidi s strani islamske civilizacije, posebej zaradi kulturnih razlik in oblik vladavine v islamskih državah. Vendar še dodaja, da bi se islamske države lahko demokratizirale in tako bi se odnos z zahodom izboljšal. Pri tem lahko opazimo tudi pri Huntingtonu delitve na podlagi oblik vladavine, kot smo jih lahko tudi v antiki in pri razsvetljenskih političnih mislecih. Na kulturne razlike se bom osredotočil v nadaljevanju, ko bom razpravljal o Turčiji in o tem, ali sodi v Evropo ali ne. Pred tem bom podrobneje razložil vprašanje identitet.

Posamezniki imamo tako individualne kot kolektivne identitete, ki so med sabo v neke vrste recipročnem odnosu. Kulturna, etnična in nacionalna identiteta so torej le tri izmed številnih kolektivnih oblik identifikacij, ki so vse relacijske. Njihov smisel in obstoj sta odvisna od identitet. Kolektivna identiteta je občutek pripadnosti določeni skupnosti oziroma kolektivni entiteti, ki je pogojena z objektivnimi in subjektivnimi kriteriji. V primeru kolektivne identitete se namreč morajo o kriterijih in o občutku pripadnosti strinjati zlasti pripadniki takšne entitete, vendar morajo te kriterije priznavati tudi drugi, torej tisti, ki tej entiteti ne pripadajo (Šabec 2006, 146). Nacionalna identifikacija je le ena od mnogih plasti posameznikovega jaza. Čeprav je le-ta vodilna, jo omejujejo druge identitete, nenazadnje kozmopolitska, ki posamezniku omogoča še kako potrebno distanco zlasti do kulture, etnije, naroda in nacije, ki jim pripada. Anderson predpostavlja, da skupnosti, tudi nacionalne, lahko nastanejo na podlagi skupnega jezika in pisav, ki se skupaj oblikujeta v časopise in knjige. Prve velike skupnosti so bile religijske skupnosti: Krščanstvo, Islam in Srednje cesarstvo. Edino sredstvo, s katerim se je religija lahko ohranila kot neka velika skupnost, je sveti jezik in pisana beseda (Anderson 1998, 21).

Kulturna identiteta je večplastna. Lahko bi rekli, da predstavlja sintezo vseh drugih identitet, če kulturno pojmuje v širokem pomenu kot dinamični vrednotni sistem naučenih elementov pričakovanj, konvencij, verovanj in pravil, ki članom določene skupine omogočajo medsebojne kontakte in stike s svetom. Za ustvarjanje kulturne identitete v tem pomenu so poleg poimenovanja pomembni simboli, rituali, miti, legende, običaji in ceremonialni postopki oziroma kolektivno izvajani obredi (Šabec 2006, 147). Stuart Hall (1996, 1-17) je opredelil kulturno identiteto kot obliko kolektivne identifikacije, ki pa ni enotna, pač pa fragmentirana in razdrobljena ter raznovrstno konstruirana v različnih, pogosto prepletenih in antagonističnih diskurzih, praksah in izkustvih. Pri tem se nanaša na Foucaulta in njegovo

zahtevo po zamenjavi teorije razumnega subjekta s teorijo diskurzivne prakse, toda ne v smislu opustitve ali ukinitve subjekta, ampak v smislu njegove rekonceptualizacije.

Sodobna kulturna identiteta ni konstruirana na podlagi spoznanja o skupnem izvoru ali skupnih značilnosti določene skupine posameznikov in naravne omejitve solidarnosti ter zvestobe, ki temu spoznanju sledi. Izpostavljena je nenehnim spremembam in transformacijam, pri čemer ji zgodovina, teritorij, kolektivni spomin, jezik in kultura služijo zgolj kot viri nenehnega nastajanja in ne stanja. Nanaša se na neko tradicijo kot na izumljanje tradicije, saj je kulturna identiteta umeščena v širši kontekst političnih, družbenih in gospodarskih interesov ter moči v tako imenovani konstitutivni zunanji svet in je predvsem produkt določenih razlik ter izključevanj. Ker so identitete konstruirane znotraj in ne zunaj diskurza, nastajajo v specifičnih zgodovinskih in institucionalnih okoljih v posebnih diskurzivnih praksah ter z določenimi strategijami (Šabec 2006, 148). Pojavljajo se kot del igre specifičnih oblik moči, zaradi česar so bolj posledica razlik in izključevanj kot pa znamenje identičnih, naravno-konstruiranih skupnosti. Identitete so oblikovane z razlikami in ne brez njih, pri čemer so odnosi z drugimi, s tistimi, ki same niso, bistveni konstitutivni del identitete. Kulturna identiteta je torej oblika družbenega življenja in kot taka ideološki koncept v zgodovinskem procesu oblikovanja kultur.

Ko govorimo o identiteti in prej omenjeni naciji kot identiteti, ne moremo mimo pojma nacionalizma, ki po Rizmanovem (1997) mnenju še danes ni povsem jasen pojem. Nacionalizem sodi med najspornejše pojme, in sicer tako v teoriji kot v politiki. To samo po sebi ne bi bilo relevantno, če ne bi šlo za eno najvplivnejših političnih idej po letu 1789. Če uporabimo najbolj splošno oznako, pripisuje narodu najvišjo vlogo. Tako kot pri narodu se lahko tudi pri definiranju nacionalizma opremo bodisi na objektivno bodisi na subjektivno merilo. Za nacionalizem bi težko rekli, da ima zagotovljeno središčno vlogo v poglavitnih tokovih zahodne politične teorije. Benedict Anderson (1998) v svojem delu »Zamišljene skupnosti« pravi, da termini nacionalizem, nacionalni kljub svoji nejasnosti izražajo v skupnost oz. narod. Ob tem pa predpostavlja, da skupnosti lahko nastanejo na podlagi skupnega jezika in pisav, ki se skupaj oblikujeta v časopise in knjige. To pa povezuje ljudi v skupnost. Liberalizem s svojim vztrajanjem pri avtonomiji posameznika s težavo sprejema zahtevo nacionalizma po kolektivni lojalnosti. Marksizem je navadno videl v nacionalizmu nasprotnika, ki s svojim sklicevanjem na transrazrednost namerno zaobide razredno določenost družbe. Konservativci so imeli nekaj manj težav z nacionalizmom, vendar tudi oni niso mogli sprejeti njegovih ne tako redko izraženih revolucionarnih zahtev in z njim

povezanega egalitarizma. Nacionalizem izhaja iz univerzalne potrebe ljudi konstruirati si kulturno zaokrožen in simbolno predstavljen življenjski krog. Pri tem je ključna identiteta. S tem, ko se odpre na inkluzijo, nujno vključi v družbene odnose tudi ekskluzijo (Rizman 1997).

Pri ekskluziji se Balibar (2007) ozre na vprašanje meja. Katere so po eni strani tiste meje, ki ločujejo nacionalna ozemlja, so bistveni kraji historičnosti in historizacije identitet. Po drugi strani pa so meje instrument par excellence vseh imaginarnih projekcij nacionalnega univerzalizma, se pravi zahodne oblike nacionalne hegemonije, projekcij v prostor institucij in njihove zgodovine. Pri prvi tezi gre za povezavo med državljanstvom, nacionalnostjo, identiteto in zgodovino. Državljanstvo in nacionalnost sta instituciji, ki se konkretizirata tako, da se razdelita na niz drugih institucij in kolektivnih praks. Identiteta je hkrati abstrakten, celo spekulativen pojem in neposredno doživljanje. Zgodovina označuje način reprezentacije časa in prostora, ki omogoča prav povezovanje institucij in subjektivnih identitet, umeščanje subjektivnosti v svetovni red.

Po drugi tezi meje projicirajo nacionalno hegemonijo v historični prostor institucij. Vse meje so funkcija kartografije, in sicer kartografije identitet ter pripadnosti. Brez kartografije (brez znanosti, tehnike, diplomacije kart) pa seveda ne bi bilo nacij, zlasti ne nacij, ki bi bile suverene na svojem lastnem ozemlju. Vendar danes meje niso zgolj samo funkcija kartografije, temveč tudi način za predstavljanje razlik in človeške raznolikosti (Balibar 2007, 48–49). Namreč, države danes niso več nacionalno in kulturno homogene, zato lahko govorimo o kaosu meja. Pri tem nimam v mislih geopolitičnih meja, temveč psihološke, meje identitete, se pravi subjektivne, kulturne ali ideološke meje.

Kulturne identitete tudi na ravni teoretskih modelov ni možno obravnavati ločeno od etnične in nacionalne identitete. Etnično identiteto bi lahko definirali kot tisto kolektivno identiteto, ki je dodeljena z rojstvom v določeni etnični skupnosti (Šabec 2006, 152). Po Smithu (1995) bi jo lahko opisali s šestimi konstitutivnimi elementi: z njenim kolektivnim imenom, mitom o skupnem izvoru, s skupno zgodovino, skupno kulturo, z nezavednostjo na specifično ozemlje in občutkom solidarnosti. Nacionalni identiteti se za razliko od etnične identitete običajno pripisuje izrazitejšo politično dimenzijo, čeprav je ravno tako tudi ona etnično opredeljena. Sestavljajo jo tri pomembne kategorije, in sicer ustava oz. ustavna načela, kolektivne predstave politične skupnosti o sami sebi in posameznikov odnos do lastne skupnosti (Rizman 1997). Nacionalna identiteta, ki se gradi v procesih socializacije, izhaja iz koncepta nacije, ki

povezuje narod in njegovo politično suverenost, utemeljeno v nacionalni državi, in nacionalizem, ki enači zgodovinsko kulturno skupnost s politično skupnostjo (Breuilly 2000, 13-25). Prav tako obstaja močna povezanost nacionalne identitete z etnično, pri čemer so posebej pomembni njeni sociološki in psihološki elementi.

Če povežemo ugotovitve o kulturni, etnični in nacionalni identiteti vidimo, da so vse tri v stalni medsebojni primerjavi. Kulturna identiteta domuje v okviru posamezne etnije, naroda oz. nacije ter njihovih geografskih in zgodovinskih meja. Etienne Balibar (1995) se celo nagiba k tezi, da je kulturna identiteta danes pravzaprav zgolj metafora za nacionalno identiteto, ki je poleg religiozne edina totalna ali hegemonistična institucija moderne zgodovine. Vendar se vsi avtorji ne strinjajo z zamenljivostjo nacionalne in kulturne identitete. Mikkeli (1998) npr. opozarja na razlike med njima. Medtem ko je prva utemeljena v ideologiji integracij: njen cilj je legitimno povezati narod z nacionalno državo, s čimer postane nacionalna identiteta podlaga samorazumevanja in samoozaveščanja naroda v obliki države; je lahko kulturna identiteta neorganizirana in večplastna, saj vsebuje elemente kultur, subkultur, kontrakultur. Tako za razliko od nacionalne, ki združuje, kulturna identiteta ločuje. Seveda pa si obe skupnosti, z enako nacionalno ali enako kulturno identiteto, navznoter prizadevata po združevanju, homogeniziranju, navzven – v odnosu do drugih skupnosti – pa po ločevanju in ekskluzivnosti.

Obstajajo tudi drugačna pojmovanja nacionalizma. Karl Marx je v Komunističnem manifestu opisoval, da je nacionalizem izraz interesov buržoazije (Guibernau 1997, 73). Buržoazna država ni izkoriščala svojih potencialov za napredek, ampak je akumulirala moč skozi institucije, zakone in ideje, ki so privatno lastnino označevale kot sveto. Zato Marx navaja, da je nacija sestavljena zgolj iz kapitalistov in da je država zgolj njihova. Čeprav je nemška buržoazija bila naklonjena nacionalizmu, ga je Marx zavračal kot tudi ustvarjanje enotne nemške države, saj naj bi le-ta služila zgolj interesom buržoazije. Nacionalizem je zavračal, ker naj bi bil le-ta ponarejen in naj bi služil zgolj buržoaziji kot enotnemu razredu, ki je naravnani proti proletariatu. Buržoazno državo pa buržoazija enači z nacijo (Szporluk 1988, 35). Marx je zavračal nacijo, saj je menil, da delaven človek nima ne države, ne nacije, razlike med delavstvom pa izginjajo, saj so bili delavski pogoji v zahodni Evropi povečini enaki, kar je izbrisalo vsako sled nacionalnega karakterja. Zapisal je: »Nacionalnost delavca ni ne francoska, ne angleška in ne nemška, je delavska in svobodna od suženjstva. Delavec nima francoske, angleške ali nemške vlade, nad njim je zgolj vlada kapitala. Njegov izvor ni

francoski, angleški ali nemški, temveč zgolj tovarniški zrak. Zemlja, ki mu pripada, ni francoska, angleška ali nemška, ampak leži nekaj čevljev pod zemljo» (Marx 1975, 280).

Enako mnenje je delil tudi Engels. Z Marxom sta dodala, da je delavsko gibanje subjekt zgodovine ter družbeni igralec in da mora delovati mednarodno, kajti zgolj nacionalna ozkogledanost bo postala vedno bolj nemogoča. Vendar je sam Marx opozarjal, da je pred internacionalizacijo delavski boj sprva znotraj nacionalnih meja, saj je bilo treba sprva obračunati z domačo buržoazijo. A Marxov internacionalizem ni bil poskus eliminacije kulturnih razlik med družbami, niti je favoriziral uniformiranost. Marxova ideja ni bila eliminacija nacij, temveč zgolj eliminacija buržoazije, kar bi omogočilo emancipacijo vseh ljudi v družbi. Kajti kapitalističen način produkcije ni smel biti ovira osvoboditvi ljudi. Proletariat bi moral iti preko nacionalnih identitet in postati velika človeška družina (Guibernau 1997, 78–79). Marx je že govoril postnacionalni in postmoderne identiteti, ki bi postala vključujoča in ne izključujoča. Današnja Evropa ni več produkt razrednega boja, vendar bo potrebovala identiteto, ki bo presegala razlike in postala vključujoča. Nadalje bom predstavil koncept postmoderne identitete in teorijo družbe.

Identiteta ostaja problem tudi v obdobju, ki ga nekateri označujejo kot postmoderen čas, vendar to ni več problem kot je bil v modernosti. Moderna obravnava identitete se je nanašala predvsem na vprašanje, kako konstruirati identiteto in kako jo ohraniti trdno ter stabilno. Postmodernističnemu pristopu pa se zdi glavni problem ta, kako se izogniti stabilni fiksiranosti in determiniranosti z identiteto. Postmodernistični pristopi, opirajoči se na jedro francoskega filozofa Jacquesa Derridaja, pa tudi Michela Foucaulta, Jeana Baudrillarda, Richarda Rotryja, po mnenju Lawrenca Grossberga (1996, 87-107) identiteto namreč dojemajo kot skoraj izključno kulturno, natančneje jezikovno konstrukcijo. Obenem pa niso uspeli izpodbiti modernih formacij moči na najgloblji ravni in so ostali ujeti v modernistični logiki razlike, individualnosti in časovnosti, zaradi katerih je moderna identiteta vzpostavljena s pomočjo razlikovanja od časovno ali prostorsko določenega drugega, s tem pa samodejno utemeljena kot družbena konstrukcija. Hall (1996, 1-17) pravi, da je identiteta koncept, ki sicer deluje na osnovi izbrisa v časovnih presledkih med svojo ukinitvijo in ponovnim pojavljanjem ter ga torej ni mogoče razlagati na star (moderen) način, vendar pa brez tega starega načina vseeno ni zmožen sposoben premislek o vprašanju identitete.

V postmoderne resničnosti se ohranja distanca med nami in drugimi, drugi pa je zreduciran zgolj na estetski, ne pa moralni objekt. Odnos do njega je bolj stvar okusa kot odgovornosti.

Toda ne gre za potlačitev oziroma ukinitvev zgolj moralne odgovornosti, pač pa tudi politične. Objekti in njihova substanca so postali nepomembni, kar šteje je to, ali so potencialno zanimivi in ali je z njimi možno čim bolj zadovoljiti lasten interes. Dolžnost postmoderne državljanke ali državljanke je torej živeti prijetno življenje in se izogibati slehernemu dvomu (Šabec 2006, 150). Kot pravi Bauman (1996, 18-35), vsaka družba postavlja omejitve posameznikovim življenjskim strategijam, vendar pa sodobna družba omejuje prav tiste strategije, ki kritično problematizirajo njene lastne principe in s tem odpirajo pot novim, še nerealiziranim življenjskim možnostim. Postmoderna identiteta potrjuje odnose med nami in drugimi, tako da se ustvarja kot odgovor na druge. Poleg tega omogoča interakcijo z drugimi ne da bi jim pri tem predstavljala kakršno koli grožnjo, ob tem pa drugi morajo priznati svoj podrejeni položaj (Rumelili 2007, 53).

Po vzniku globalizacijske teorije in postmodernosti v osemdesetih letih prejšnjega stoletja se je začelo spraševanje o predpostavkah takšnih imaginarijev, kar so spremljali naraščajoči dvomi v možnost avtonomije. Zato se ni bilo moč ogniti temu, da teorije evropeizacije ne bi podelile osrednje vloge tradicionalnim normativnim prizadevanjem klasične družbene teorije. Teorija družbe je potrebna, da bi razložili kulturni in epohalni pomen velikih družbenih sprememb. Gre za eno od temeljnih spoznanj sociologije Maxa Webra (Haralambos in Holborn 1999, 509-512), ki je tudi v spremenjenih okoliščinah sedanjega še vedno pomembno. Velikih evropskih sprememb preprosto ni moč pojasniti samo s sklicevanjem na spremembe v naravi državnosti, kot so suverenost, državljanstvo in ustave. Treba je sprejeti predpostavko, da prihaja v sami naravi modernosti do obsežnih sprememb. Takšna predpostavka se zdi utemeljena, saj skoraj ne more biti dvoma, da je projekt evropskega povezovanja v širokem obsegu sprožil družbene, gospodarske in socialne spremembe. Če pogledamo na aktualni projekt Evropske unije kot na trenutni rezultat v zgodovinskem razvoju evropske ideje, je njegova izjemnost in pozitivnost v tem, da združena demokratična Evropa ni več zgolj ideja. Stoletja sanjana neuresničljiva misel je postala politična in družbena praksa (Toplak 2003, 129). Nova teorija družbe se bo morala ukvarjati s širokim spektrom tem, ki bodo, kot pravi Balibar (2004), upoštevale dinamiko in procese preoblikovanja vključno z novimi družbenimi modeli, sociokognitivnimi strukturami in normativnimi ideali.

Teorija družbe umešča Evropo v okvir globalnosti. Če to na kratko predstavim, je to edini smiseln način raziskovanja družbene preobrazbe, povezan z razumevanjem globalnih razsežnosti družbe. Veliko je globalnih vplivov, ki učinkujejo tako, da so družbe zaradi njih

nacionalno manj strnjene. Med te vplive sodijo telekomunikacije, pretok kapitala, migracije, in transnacionalna solidarnost etnij ter prepričanj (Delanty in Rumford 2008, 10). Družba kot normativni konstrukt je nujen družbeni okvir za sleherno razpravo o pravicah, zakonitosti, državljanstvu pripadnosti in identiteti. Razumevanje tega, kaj vzpostavlja družbo, kako se družba spreminja in kakšen je njen cilj, bo vedno predmet nasprotujočih si dokazovanj.

Vendar za razumevanje materialne, kulturne in politične stvarnosti današnje Evrope potrebujemo teorijo družbe. Pri tej teoriji gre za družbeno-konstruktivistični pristop, ki vidi družbo kot zgradbo, ki jo konstruirajo družbeni akterji in javni diskurzi v raznolikih okoliščinah globalizacije. Lahko tudi rečemo, da je bila Evropa kot družba konstruirana iz vsebinsko različnih projektov, diskurzov, družbenih modelov in imaginarijev ter v pogojih soočanj in odporov, v katere se mešajo še procesi globalizacije. S tem lahko trdimo, da je evropeizacija prej proces konstruiranja družbe kot pa države, in to proces, v katerem ima globalizacija s svojimi različnimi platmi ključno vlogo pri ustvarjanju pogojev zanjo (Delanty in Rumford 2008, 11).

Ko govorimo o ustvarjanju evropske postmoderne identitete, uporabljamo termin evropeizacija. Ta pojem poudarja družbeno preobrazbo, tako da lahko označuje tisto reorganizacijo ozemlja in prebivalstva, ki vodi v novo družbeno in politično ureditev (Borneman in Fowler 1997, 485-514). Featherstone (2003) vidi v evropeizaciji vrsto procesov, ki sicer vključujejo prilagajanje nacionalnih držav dinamiki povezovanja EU, vendar ga tudi že presegajo. Ta pogled vključuje v evropeizaciji nastajanje mreže politik in skupin ter premike v spoznavanju, diskurzu in identiteti, ki prečijo nacionalne meje. Te značilnosti evropeizacije so zasnovane kot odgovor na razvoj večnivojskega političnega občestva v Evropi. Pri pojmu evropeizacije gre tudi za transnacionalizacijo nacionalne države (Delanty 2005, 407), hkrati pa tudi za proces povezovanja evropskih družb. Vendar samega pojma evropeizacije ne moremo enačiti s procesom evropskih integracij.

Ključna pojma družbene teorije sta integracija in diferenciacija. Oba sta izjemno pomembna tako za razumevanje globalizacije kot evropeizacije. Če se oprimemo razlikovanja, ki ga je najprej uvedel David Lockwood (1964) in kasneje tudi Jurgen Habermas (1987), lahko razlikujemo dve vrsti povezovanja, in sicer povezovanje družb ter povezovanje sistemov. Razlikovanje je še posebej priročno, ko gre za evropeizacijo, in sicer kot razgrinjanje pojma povezovanja, denimo v izrazu »evropsko povezovanje«.

Pod sistemskim povezovanjem so razumljene oblike povezovanja, ki jih povzroči predvsem delovanje držav in trgov, pa tudi zakonodaje in tehnologije, ki imajo funkcionalno vlogo. V nasprotju s sistemskim povezovanjem se družbeno povezovanje nanaša na povezovanje, ki ga posredujejo kultura in družbene strukture. V Habermasovi (1987) terminologiji je družbeno povezovanje zasidrano v življenjskem svetu, to je predvsem v komunikacijskih in simbolnih oblikah. V družbenem povezovanju imajo normativna vprašanja pomembnejšo vlogo kot v sistemskem povezovanju, ki ga poganja objektivnejša nujna koristnostne racionalnosti, katere poglobljena oblika ni simbolna.

Nobena razlaga povezovanja, pa naj gre za družbeno ali sistemsko, ne more spregledati razsežnosti razločevanja. To je lahko funkcionalno ali pa samooblikovalno. Načeli povezovanja in razločevanja sta še posebej prikladni v zvezi z globalizacijo, ki je širši okvir, v katerem je treba presojati evropeizacijo. Globalizacija je proces, katerega posledica so oblike družbenega in sistemaškega povezovanja, čeprav se razvije šele preko razločevanja. Globalizacija ustvarja nov niz razlikovanj med notranjim in zunanjim, kot na primer med bogatimi in revnimi, med tistimi, ki imajo dostop do informacij, in tistimi, ki tega nimajo. Prav tako drobi poprej nastale družbene strukture in riše meje nove vrste. Niti države niti transnacionalni akterji, kot je EU ali OZN, niso sposobni nadzorovati polja globalizacije, za katerega sta značilni nepredvidljivost in nedoločenost. Ne gre za modernističen proces, voden od države in nastajanja nacije (Delanty in Rumford 2008, 18). Globalizacija lahko vpliva preko procesov družbenega in preko procesov sistemaškega povezovanja ter sprošča različne logike razločevanja.

Evropske družbe so med seboj vse bolj povezane, ne da bi pri tem nastajala tudi celovita evropska družba. Transnacionalne identifikacije predpostavljajo potrebo po spoznanju o nujnosti mnogoterih zavez, ki temelji na dejavni radovednosti in kompetenci v več kot eni sami (lastni) kulturni tradiciji (Debeljak 2004, 39). To medsebojno prežemanje družbenih sistemov se odvija v širšem okviru globalizacije, saj se med seboj ne prepletajo vse bolj le evropske družbe, marveč se zaradi migracij in globalne kulture v evropske družbe mešajo tudi drugi družbeni in kulturni svetovi. Iz tega vznikajo tudi novi spori glede meja in identitete. Na eni strani takšni, ki izvirajo iz sistemaškega razločevanja, ter na drugi strani tisti, ki nastajajo zaradi napetosti med družbenimi in sistemaškimi načini povezovanja. Takšne oblike povezovanja, ki segajo preko neposrednega obzorja družbenih sistemov, pa naj gre za sisteme nacionalnih družb ali pa za sistem Evropske unije, so lahko izrazito svetovljanske. To izrazito velja pri širitvah EU (Delanty in Rumford 2008, 19). Vendar, niso vse oblike povezovanja

same po sebi zaželene, saj kot pravi Habermas (1987, 330-373), se zgodi »kolonizacija življenjskega sveta«, če sistemsko povezovanje spodkopava družbeno povezovanje.

Poleg teorije družbe proces evropeizacije razlagajo številne druge teorije, kot so npr. realizem, liberalizem in konstruktivizem. Jaz se bom osredotočil na slednjega in pojasnil proces evropeizacije skozi konstruktivistični pristop. Konstruktivizem je teorija, ki je dokaj pozno vstopila v politično znanost in mednarodne odnose. Prej so ga povezovali predvsem s sociologijo znanosti in tehnologije. Vsebovale so ga raziskave Maxa Webra in Roberta Mertona o tem, kako družbeni dejavniki delujejo v svetu znanosti (Checkel 2006, 2). Neizostren pojem konstruktivizma je bil del sociologije znanja, ki se je opirala na spoznanje, da družbeno realnost ustvarjajo oblike vsakdanje vednosti.

Kot sem že povedal, zagovarjam tisto pojmovanje evropeizacije, ki upošteva širši kontekst globalizacije in družbenih dejavnikov, namesto da bi se v prvi vrsti ukvarjal s transnacionalizacijo države. Zato prednosti družbenega konstruktivizma niso omejene na analizo sistemov upravljanja, ki jih ta pristop močno presega. Ena od poglobitvenih ugotovitev je, da globalizacija predstavlja okolje za evropeizacijo in da je za razumevanje tega posebej prikladen družbeno-konstruktivistični pristop (Delanty in Rumford 2008, 21).

Konstruktivistični proces sproža nastajanje družbeno-kulturnih okvirov, ki sta jih Cornelius Castoriadis (1987) in Charles Taylor (2004) imenovala »družbeni imaginarij«, kjer gre za okvire vrednotenja, ki jih uporabljajo ljudje za to, da bi si zamislili svoje družbeno okolje. Ti sociokognitivni okviri imajo vlogo pri oblikovanju družbene stvarnosti, hkrati pa so sami v družbenem nastajanju. Tudi sama Evropa je takšna sociokognitivna oblika in je vključena v širši okvir, ki bi ga lahko imenovali svetovljanski, kozmopolitski okvir.

Konstruktivistični pristop osvetljuje sposobnost družb, da se preobražajo, potrjuje ustvarjalno samoizgradnjo družbenih stvarnosti in priznava, da se pomeni imaginarija vključujejo v neprekinjeni proces družbene konstrukcije. Evropeizacija sproža zapleteno logiko povezovanja in razločevanja, ki učinkujeta drug na drugega v širšem okviru globalizacije in ustvarjata različna polja napetosti. Le-ta se spet usmerjajo na različne ravni družbene pojavnosti. Evropeizacija je proces, ki se odvija v različne smeri (Ruggie 1993, 168-170). Konstruktivistični družbeni pristop močno poudarja vlogo jezika pri ustvarjanju družbene in politične stvarnosti (Fairclough 2000) in ugotavlja naslednje ključne prvine dinamike ali logike razvoja družbene izgradnje Evrope: družbeno prežemanje, preobrazbo države, diskurzivne in sociokognitivne procese ter preobrazbo modernosti.

Kulturni pomen evropeizacije povezujemo raje s svetovljanstvom kot pa z nečim posebnim, kot so Evropejci, evropska družba, evropska naddržava ali evropska dediščina. Takšen pogled na svetovljanstvo posveča pozornost dinamiki nastajanja, ki se pojavlja takrat, ko se nacionalno in globalno med seboj prepleta. Evropsko identiteto bi lahko pojmovali kot svetovljansko identiteto, udejanjeno v različnih kulturnih modelih družbene identitete, veliko lažje kot pa nadnacionalno identiteto ali identiteto EU, ki bi bila v napetem razmerju z nacionalnimi identitetami. Kot svetovljanska identiteta je evropska identiteta oblika postnacionalnega sporazumevanja, ki sama sebe izraža tako znotraj kot tudi že onkraj nacionalnih identitet (Delanty in Rumford 2008, 32).

Ko gledamo mrežni okvir, obstajajo med evropskimi družbami vodoravne povezave, med evropskimi družbami in EU navpične povezave, prečne povezave pa se kažejo med evropskimi družbami in globalno družbo kot tudi med EU in globalno družbo. Vrsta svetovljanstva, ki izhaja iz tega, je več kot preprosto sobivanje razlik v pomenu multikulturalnosti. Evropeizacija je usmerjena k večji konvergenci, vendar je to skladno tudi s pluralizmom. Gre za več od tistega, o čemer govori površno geslo »enotnost v različnosti«, saj se le-ta ponavadi nanaša na domnevni soobstoj nacionalnih držav in regij na širšem prizorišču Evropske unije ter na njeno nadaljnjo širitev. Vendar povezovanje družb povzroča tudi razločevanje. To se tesno ujema s pojmom Becka in Grandeja (2004) o »svetovljanski integraciji«. Pri povezavi družb bi se še ozrl na Johna Stuarta Milla (1991), ki je izpostavil, da javno mnenje ne more obstajati med ljudmi, ki so brez skupnih občutenj, še posebej, če berejo in govorijo različne jezike. Debeljak (2004, 38) je tudi kritičen do evropeizacije, saj brez skupnega mentalnega si bodo Evropejci delili zgolj agencije za prost pretok kapitala in dela, kulturne sfere pa bodo v najboljšem primeru ostale obsojene na stagnacijo v občutku medsebojne strpnosti, kakršno promovira multikulturalizem.

2.2.2 O državljanstvu

Habermas (1991) je že ugotovil, da je za Evropo nemogoče, da bi postala nacionalna država tako, kot so se le-te razvijale v devetnajstem stoletju, vendar namesto tega predlaga »evropski ustavni patriotizem«. Nacionalna identiteta v sedanji postnacionalni Evropi je oblikovana s pripadnostjo političnim načelom demokracije in ustavne države, na katero pa moramo gledati skozi prizmo specifične nacionalne kulture in zgodovinskega spomina (Weaver 1993, 206). Habermas je v demokratični teoriji že opisoval dolžnosti državljana in tudi dolžnosti države do državljana. Namreč, posameznik, da bi lahko participiral v politično organizirani družbi, bi

moral imeti zagotovljene določene standarde. Državljeni bi morali biti prepoznani kot enaki, predpogoj za participacijo pa je tudi materialna enakost. Pri tem Habermas brani koncept socialne države, ki naj bi vsakemu posamezniku določala določen življenjski standard, pri tem pa bi vsak državljan imel možnost participacije v sistemu. Pri tem še dodaja, da država, ki je soočena z neenakostmi v političnih možnostih državljanov, mora institucije prilagoditi tako, da bodo zagotavljale določen nivo socialnih pravic (Olson 1998, 217).

Teza, ki povezuje politične in socialne pravice, ni nova. Omenjali so jo že številni avtorji pred Habermasom, kot so Hegel in Mill, Marx, Marshall in Rawls. Vendar je Habermas ponudil novo obliko evropske identitete skozi pojem državljana, ki naj bi imel določen nivo socialnih pravic, da bi bolj demokratično participiral v sistemu. Ob konvencionalnih pravicah državljanstva, kot jih je v svojem klasičnem eseju opisal že prej omenjeni Marshall (1992) – državljanskih, političnih in socialnih – zdaj narašča še pomen kulturnih pravic in participacije. To je v državljanstvu povzročilo dve večji spremembi. Prvič, dozorelo je spoznanje, da so potrebne tudi določene skupinske pravice, če naj državljanstvo velja tudi za narodnostne manjšine, skupine priseljencev ali prikrajšane skupine. Drugič in delno kot posledica potrebe po pravnem priznavanju manjšin, vendar tudi zaradi naraščajočega občutka, da mora državljanstvo vsebovati tudi pravico posameznika izraziti svojo identiteto, v politiko državljanstva vse bolj vstopa kultura. Ključna razsežnost tega je povezana s pravicami potrošnika, kar ima poseben pomen za evropeizacijo (Stevenson 2003).

Zamisel o državljanstvu, ločenem od nacionalne pripadnosti, je slovo od ustaljenega izročila. Na splošno opredeljuje večina sodobnih nacionalnih držav uzakonjeno državljanstvo kot niz pravic, pridobljenih z rojstvom na ozemlju države. Meja med državljanstvom in nacionalnostjo je zaradi različnih razlogov dandanes zabrisana. (Delanty in Rumford 2008, 113–114). Naslednji kratek spisec bo zadoščal za opis stopnje te zabrisanosti. Prvič, zlasti v državah Evropske unije, postaja stalno bivališče bolj kot kraj rojstva pomemben dejavnik pri odločanju o državljanskih pravicah. Čeprav se še vedno opira na prejšnje državljanstvo in mora izhajati iz njega, se uzakonjeno evropsko državljanstvo zdaj pojavlja kot postnacionalno državljanstvo (Lehning in Weale 2001).

Drugič, razen zamegljevanja državljanstva in nacionalnosti se vse bolj zamegljuje tudi staro razlikovanje med državljanskimi in človekovimi pravicami. V številnih deželah se lahko manjšine, priseljske skupine in begunci sklicujejo na različne vrste pravic, opirajoč se na

človekove pravice, ki so dandanes del pravnih okvirov večine evropskih nacionalnih držav (Cesarani in Fullbrook 1996).

Tretjič, razvoj novih tehnologij je preoblikoval sam pomen državljanstva, ki ga ni več mogoče opredeljevati kot razmerje z državo. Frankefeld (1992, 459-484) ob tem dodaja, da se nove tehnologije od starih razlikujejo v tem, da ustvarjajo pomembnejše posledice za državljanstvo, saj so sposobne izboljšati ne samo naravo družbe, temveč v mnogih primerih tudi naravo osebnosti.

Četrto, spodnašati se je začelo tudi ločevanje med zasebnim in javnim kot eno tradicionalnih podmen državljanstva. V tem pogledu je politika državljanstva neločljiva od identitete politike. Državljanstvo je vse bolj povezano s pravico do izražanja posameznikove identitete, pri čemer gre za razvojni premik od liberalnega pojmovanja kulturne zaščite do odločnejših zahtev po izražanju novih identitet (Stevenson 2000).

Petič, nastanek skupinskih ali kulturnih pravic je začel spodrivati prejšnje ukvarjanje z individualnimi pravicami, gledano bolj na splošno pa kot prednostni cilj državljanstva nadomešča nekdanjo težnjo po enakopravnosti. Zdaj vlada široko soglasje, da gre pri državljanstvu tudi za ohranjanje skupinskih razlik (Parekh 2000). Po Hesseju (2000) medkulturnih razlik ni več mogoče skrčiti na politiko za upravljanje s prihajajočimi skupinami priseljencev. Priseljenske skupine so vse bolj sestavina pretežnega dela prebivalstva in jih ni več tako lahko zadrževati v okvirih večkulturnih politik, po drugi strani je tudi »staroselsko« prebivalstvo po kulturni plati vse bolj pluralno, delno zaradi vpliva dobrih štirih desetletij etničnega mešanja, pa tudi zaradi splošne pluralizacije, ki jo je prinesla postindustrijska in postmoderna kultura. Vse večji pomen kulture vpliva tudi na evropeizacijo na področju potrošnje (Cronin 2002, 507-522).

Politična filozofija je podala že več teoretičnih odgovorov na težnjo k postnacionalnemu državljanstvu. Esez Charlesa Taylorja z naslovom »*The Politics of Recognition*« (1994) je eno ključnih del tega področja. Taylorjev esej je uveljavil misel, da mora državljanstvo upoštevati potrebo po kulturnem pripoznanju. V tem pogledu je njegovo delo najpomembnejši pogled na tisto, kar je postalo znano pod imenom liberalni komunitarizem; gre za liberalizem, ki sprejema željo po javnem pripoznanju kulturnih identitet oz. splošneje potrebo, da se politika državljanstva, izhajajoča iz individualizma, prilagodi takšni, ki se opira na skupnost.

Iris Marion Young (2000) se je za razliko od Taylorja ločila od liberalnega komunitarizma in vzela v bran diferencirano pojmovanje državljanstva. Njeno stališče je obramba potrebe po skupinskih pravicah, da bi manjšinske skupine lahko ubranile svojo samostojnost v soočenju z večinskimi prebivalstvom. Po njenem mnenju posplošene državljanske pravice ne zmorejo zagotoviti dejanskega učinkovanja zakonitosti.

Jurgen Habermas (1998) in Alain Touraine (2000) sta vodilna teoretika, ki sta poskušala najti odgovor na vprašanje kako uravnotežiti univerzalnost s partikularizmom pri postnacionalnem državljanstvu. V njunih delih se mora zamisel univerzalizma prilagajati priznavanju posebnih kulturnih zahtev. Vendar posledica tega ni toliko kompromis, kot pa ustvarjanje skupne državljanske kulture. Kot je zadevo izrazil Habermas, se edini univerzalni normativni okvir, ki je mogoč v kulturno raznolikih družbah, opira na ustavnost in predpise demokratičnega sprejemanja odločitev, hkrati pa zavrača zamisel o skupnem etosu kot temelju demosa.

Zamisel o ustavnem patriotizmu, ki jo zagovarja Habermas (1994), je pogosto predmet kritiziranja, češ, da je preveč minimalistična pri postavljanju zahtev ter zaradi stališča, da je mogoče vse kulturne ovire na poti k državljanstvu zlahka premagati. V zadnjem času so ji oporekali, da je plod nemške povojne politične kulture. V odgovor na takšno omejenost Habermasovega stališča so se nekateri kritiki, kot na primer Gutmann (2003) in Benhabib (2004), zavzemali za močnejšo kulturno razsežnost demokratičnega državljanstva. Kjer je Habermas prepričan, da je mogoče kulturo preseči in ustvariti kulturno nevtralnno državljanstvo, ti kritiki menijo, da se demokratično državljanstvo ustvarja na globljih ravneh kulturnega dialoga.

Poglavitni sklep, ki ga lahko naredimo je, da je državljanstvo neločljivo vključeno v kulturna vprašanja o identiteti in pripadnosti. Posledica tega je, da ga ni možno skrčiti zgolj na nacionalnost.

Vendar je Balibar veliko bolj kritičen predvsem do pojma evropskega državljanstva, saj je le-tega potrebno znova definirati. Balibar namreč meni, da pojem evropskega državljanstva, ki se pojavi v Maastrichtski pogodbi, stremi zgolj k ohranitvi statusa quo in izključuje tiste, ki ne sodijo v to kategorijo. Pri tem misli na tujce in migrante, pa tudi na omejevanje državljanskih pravic tema skupinama (Balibar 2007). Zaradi tega meni, da je nujno, da pustimo odprto, dostopno za razpravo dialektiko različnih omejenih pojmov, ki so nujno bližnji, nikakor pa ne sinonimni. Ti pojmi so skupnost in izključevanje, pa tudi državljanstvo Evropejcev, s čimer razumemo predvsem idejo prostora državljanskih pravic in njihovega napredovanja, kar naj bi

Evropa spodbujala. In celo pojem odprto, transnacionalno državljanstvo, katerega opora naj bi bila vsaj deloma evropska konstrukcija (Giannoulis 1992).

Možnost transnacionalnega državljanstva predstavlja tudi težave. Ni samo dovolj, če prihodnjo skupnost državljanov opredelimo kot zlitje že obstoječih nacionalnih skupnosti. Tako seštevanje bodisi ne bi nič prineslo že danim konceptom državljanstva, bodisi bi pomenilo, da eno nacionalno državljanstvo absorbira drugo ali pa eno izmed njih, ki je postalo dominantno, absorbira druga državljanstva. Treba se je lotiti normativne definicije skupnosti sodržavljanov, ki je zgodovina ni ustvarila kot take, čeprav ji je ponudila določeno število utemeljitev. Zato iščemo definicijo. Bodisi zato, da bi jo oprli na realistične elemente (skupno kulturo ali zgodovino), vselej pa naletimo na isto oviro: formulirati pravilo za izključevanje, ki bi bilo pravno in načelno utemeljeno. Implicitno je potrebno pravilo izključevanja, ki bi zares pripadalo novemu državljanstvu postnacionalne dobe, in sicer zaradi celega niza sodobnih izkušenj in moralnih načel, pa tudi zaradi pretiranih pritiskov realnih ali imaginarnih interesov (Balibar 2007, 189).

Ta težava se izrazito kaže v zvezi z državljanstvom priseljencev (v to kategorijo sem vključil vse priseljence zunaj Evropske unije in njihove družine, ki v Uniji stalno živijo eno ali več generacij, pa tudi del prosilcev za azil). Kljub naturalizacijskim postopkom in čeprav se je večina držav sedemdesetih let prejšnjega stoletja uradno odločila ustaviti priseljevanje, je po ocenah med prebivalci Evropske gospodarske skupnosti (ti podatki veljajo za stare članice EU) vsaj osem odstotkov imigrantov (Schnapper 1992).

Evropsko državljanstvo, ki ga zahtevamo in držimo na distanci, naj bi dobilo definicijo statusnega tipa. Vendar ne zato, ker bi ga enačili z nacionalnostjo, ampak zaradi načina, kako se bo nacionalnost kot kriterij dostopa do državljanskih in političnih pravic, pa tudi socialnih pravic, ki so v zgodovini postale njihova druga plat, znašla na križišču med dvema procesoma diferenciacije (Balibar in Wallerstein 1992). Med procesom, ki smo ga ravnokar omenili, lokalnim procesom, ki državljanstvo dopolnjuje z različnimi delnimi državljanstvi, in procesom, ki poteka na svetovni ravni, globalnim procesom, v katerem kot konkurenca ameriškemu državljanstvu poskuša evropski potni list v svetovnem merilu, ki se ujema s svetovno ekonomijo, delovati navzgor kot potrdilo o osebnem statusu.

Balibar (2007) dodaja, da se evropsko državljanstvo kaže kot mehanizem, ki vključuje nekatere populacije, ki so bile v zgodovini na ozemlju skupnosti, zavrača pa druge, ki prav tako prispevajo k razvoju civilne družbe novega političnega organizma. Tujci so postali

drugorazredni državljani. Njihovo bivanje in dejavnosti so deležne posebnega nadzora. To izključevanje je uperjeno proti zelo različnim populacijam: proti populacijam z Juga in populacijam z evropskega Vzhoda in Jugovzhoda. Tamkajšnja ljudstva so namreč podvržena procesu selektivnega sprejemanja v skupnost. Institucionalne ovire, ki omejujejo pravice tujcem in jih delajo kot drugorazredne državljane, jih Rea (1998) imenuje institucionalni rasizem.

Zaradi tega Balibar (2007) priporoča rešitve, ki jih imenuje delovišča demokracije. Ideja delovišč demokracije ni nezdržljiva z idejo kozmopolitstva, ki je po zaslugi Habermasa in njegovih učencev danes znova v čislju (Ferry 2000, 369). Le da so za demokratično delo potrebne določene snovi, te snovi pa nujno dobimo v določenih razmerah. Za le-te pa ne more poskrbeti institucionalni ali državni okvir, ki so ga bolj ali manj sakralizirali religija, vojna, pravo, morala, temveč lahko izhajajo iz specifičnega načina, kako politiko sekajo konflikti, kako je razpeta med lokalnimi kulturami in globalnimi univerzalnostmi, med starim in novim, med identitetami in interesi. Po van Gunsterenu (1998) se raje kakor formalizem teorije komunikacijskega delovanja, ki se utegne od normativnosti kadarkoli obrniti k normalnosti. V njegovem pojmu »community of fate«, v katerem se posamezniki in skupine ne morejo ne ločiti ne spontano sporazumeti. Prav to povzroča kolektivno politično prakso, kolektivni dostop do državljanstva, ki je vselej v ustvarjanju.

Balibar (2007) je predstavil štiri delovišča demokracije. Le-ta so: sodstvo, družbeno delovanje, meje in jezik. Sodstvo je potrebno demokratizirati, saj bi evropski program demokratizacije pomenil prikaz skupnosti državljanov, naprednejše od samih nacionalnih skupnosti. Pri družbenem delovanju bi morala biti transnacionalnost cilj sama po sebi. Transnacionalno delovanje je zagovarjal tudi Pierre Bourdieu (2000) in ga predstavil na primeru sindikalnih bojev ter reorganizacije delovnega časa na evropski ravni. Demokratizacija meja ne pomeni popolno odprtost ali njihovo ukinitve, temveč da bi s pogajanjem dosegli njihovo prečkanje, kar zadeva gibanje in preseljevanje populacij po svetu. To bi bilo možno z ureditvijo univerzalnih pravic do gibanja in bivanja, v katero bo sodila tudi recipročnost kulturnih povezav in stikov med civilizacijami. To je materialna podlaga državljanstva, odprtega za priseljence, ne evropskega državljanstva, ampak državljanstva v Evropi. Zadnje delovišče demokracije je jezik. Pri tem ne gre za ustvarjanje enotnega evropskega jezika, ker je to nemogoče, ampak za ustvarjanje enotnega evropskega javnega mnenja, kajti to je pogoj za aktivno državljanstvo.

3 Do kod seže Evropa?

Po analizi pojmovanja Evrope in razpravi o identiteti in državljanstvu, ki naj bi s svojo nadnacionalno obliko poskušala ustvariti nekakšen skupni evropski imenovalec, na podlagi katerega bi bilo možno postaviti temelje evropski družbi. A vendar, Evropa je neznano ozemlje, ki nikoli ni bilo povsem definirano. Kot že povedano, je definicija Evrope vedno potekala ob izključevanju drugih, tako nemški zgodovinar Rudolf von Thadden meni, da Evropa ne bo nastala brez nekega drugega (Garton Ash 2006, 69). V tem delu bom podal razpravo o evropskosti in evropski perspektivi Turčije ter kavkaških držav. Ravno na tem območju so definicije in izključevanja najbolj sporna ter se nikoli niso povsem ujemala. Ko omenjam evropsko perspektivo, mislim na članstvo v Evropski uniji, saj končni cilj le-te naj bi bila integracija vseh evropskih ozemelj. Tukaj ne bom razpravljajal o Rusiji, ki je prav tako sporna, vendar sem mnenja, da ruska družba je evropska, saj je močno vplivala na evropski kulturni, družbeni kot političen razvoj. Poleg je tega padec Carigrada in utrditev Moskve, kot središča pravoslavnega sveta, utemeljilo Rusijo kot evropsko državo, čeprav sama še vedno išče svojo evrazijsko identiteto (Neumann 2007). V tem delu prav tako ne bom razpravljajal o Balkanu in Ukrajini ter Belorusiji, saj sprejemam ta območja za evropska, čeprav so jih nekateri teoretiki, kot npr. Huntington (1996), izločili iz evropske civilizacije. Posebej zanimiv je Balkan, saj se skozi obdobje osmanskega cesarstva nanj ni gledalo kot na del Evrope, kajti Turki so bili gledani kot »drugi«. Šele po osamosvojitvi Balkana izpod Otomanskega cesarstva, se je začelo govoriti o evropeizaciji Balkana (Todorova 2001, 38-39). Ravno Turčija pa je najbolj sporna pri evropskem pojmovanju, saj je bila vedno izključena iz vseh evropskih definicij in je hkrati najbolj razvpita kandidatka za članstvo v Evropski uniji. Kritiki le-tega se najbolj ozirajo na kulturno komponento članstva, saj smatrajo, da Turčija ni evropska država. Glede na to, da Evropa sploh ni definirano področje, je o tem težko soditi. Zaradi tega bom v nadaljnji razpravi predstavil »turškega drugega« in se osredotočil na kulturno komponento turškega približevanja EU. Glede na to, da sem v prvem delu omenil, da Evropski svet smatra Gruzijo in Armenijo kot evropski državi, bom še predstavil možnosti širitve Evropske unije tudi na te države. Poleg teh bom dodal še Azerbajdžan, ker v vseh treh vlada prepričanje o njihovi evropski identiteti. Vendar bom najprej analiziral evropsko

sosedsko politiko in kasneje predstavil zaključke o morebitni integraciji teh držav v Evropsko unijo.

3.1 Turški drugi

»Navzočnost Turkov v Evropi je naključna. Tudi po petstotih letih ostajajo tujci enako kot so bili na začetku. Evropski ideali in besede, kot so nacija, vlada, zakon, suveren, za njih nimajo pomena« (Miljukov 1916 v Riha 1969, 257).

Prevladujoč »drugi« v zgodovini sistema evropskih držav je bil »Turek«, predvsem zaradi same narave tega sistema (Neumann 2007, 40). Od 14. do 19. stoletja je Otomansko cesarstvo obsegalo četrtno evropskega kontinenta, čeprav je bila fizično evropska država, je nihče ni imel za evropsko. Kot je zapisal Thomas Naff: »Logičen zaključek je, da je bilo Otomansko cesarstvo empirično evropska država, paradoks pa je, da temu ni bilo tako. Čeprav je pomemben del teritorija ležal v Evropi, ne moremo reči, da je bil del Evrope«. (Naff 1985, 143).

Čeprav so obstajali stiki med evropskimi silami in Otomansko državo, predvsem trgovski, je bilo z obeh strani zanikano, da ne delita skupnih interesov in vrednot ter da nimata nobenih enakih institucij, na podlagi katerih bi lahko sodelovali (Bull 1977, 14). To izključevanje je bilo versko pogojeno, saj je obstajala velika solidarnost zahodnega krščanstva in islamski predznak je vedno dajal Turčiji oznako »drugega«. Prepad med krščanstvom in islamom niti danes ni nič manjši. Debeljak (2004, 28) navaja, da so muslimani metafora za to, česar ni mogoče vključiti v simbolni okvir evropske identitete.

Tudi oblika politične vladavine se je razlikovala med evropskimi silami in Otomanskim imperijem. Sistem slednjega se je močno razlikoval od vestfalskega sistema. Srednjeveška ideja države v Evropi, ki je bila teritorialno definirana entiteta, ločena od vladarja in organizirana po človeških zakonih, je bila tuja muslimanski politični teoriji (Neumann 2007, 51). V muslimanskih teorijah je bog izvor oblasti in zakonov, naloga vlade pa je, da omogoči vsem vernikom, da izpolnjujejo svoje dolžnosti do boga. Skupnost in ne država je bila v muslimanskem svetu izvor vladavine. Tudi državni koncept Otomanskega cesarstva se je razlikoval od evropskega. V 19. in 20. stoletju se je na celini uveljavil koncept nacionalne države in tudi v tem primeru je veljal koncept Otomanskega cesarstva za pomanjkljivega (Todorova 2001, 39).

Največji zagovornik turškega drugega v nasprotju z Evropo je bil Edmund Burke, ki je poudarjal kulturne podobnosti med evropskimi državami, monarhično obliko vladavine, dediščino rimskega prava, germanske navade in fevdalni sistem (Burke 1907, 155–157 v Welsh 1995). Turki se niso ujemali z nobeno od naštetih značilnosti. Po Burkeu v kulturni homogenosti, ki je bila potrebna za vzdrževanje evropske internacionalne družbe, ni bilo prostora za Turke.

Čeprav so evropske sile sodelovale z Otomansko državo tudi na političnem področju, predvsem v vojnah proti Napoleonu, je niso smatrali kot igralca na evropskem političnem prizorišču. Vzrok je bil religija, kajti po Napoleonu so evropski vladarji sodelovali na podlagi krščanske solidarnosti. Tudi sveta aliansa je temeljila na »sveti in nedeljivi trojici« (Palmer 1974). Nadalje, britanski politik Richard Cobden je 1836 močno dvomil o sprejemljivosti Turčije med evropske sile. Spraševal se je na podlagi katerega načela sodi Turčija med evropske sisteme. Lahko bi jo sicer sprejele vse države, vendar ne bi imela statusa enakovredne strani (Gulick 1967, 16).

Po Gerritu Gongu (1984) so evropski mednarodni pravniki 19. stoletja razvili formalen evropski »standard civilizacije«, da bi razmejili države, ki so bile del mednarodne civilizirane družbe, od tistih, ki so le delno spadale v mednarodni sistem po evropskih standardih. Za Lormierja pa tudi delno sprejetje Otomanske Turčije v evropski sistem je bilo prezgodnje, namreč po njegovem Otomanski Turki še niso bili prevzeli vseh civilizacijskih standardov, da bi lahko vzdrževali redne mednarodne odnose. Trdil je, da je Otomanski Turk najprej »bolan človek« čigar evropskost je močno vprašljiva (Wight 1977, 122).

Evropske države so konstantno zahtevale notranjepolitične spremembe znotraj imperija, ki bi ustrezale evropskim standardom. S tem so tudi pogojevale odnose med njimi in Otomanskim imperijem. Vendar so tako kulturne kot ekonomske zahteve evropskih držav pogosto bile v konfliktu z Otomanskimi elitami (Berkes 1964). Bolj, ko se je imperij približeval evropskim standardom, vedno bolj se je širil evropski kolonialni imperij na Bližnjem Vzhodu. Kar se tiče odnosov z Rusijo, so bili le-ti pogojevani in konfliktni zaradi ruskih zahtev po izboljšanju položaja pravoslavnih kristjanov znotraj cesarstva, saj je Rusija čutila dolžnost varovati interese pravoslavcev, s tem pa je tudi utrjevala svoj položaj (Neumann 2007, 54).

Po razpadu Otomanskega imperija in z nastankom moderne Turške republike, ki je postala nacionalna država po evropskem vzoru, se je Turčija približala Evropi, vendar je pojem Turk

vse do danes ostal zunaj pojma evropski ali Evropejec. To se ni spremenilo, čeprav je Turčija postala NATO članica in se s tem še dodatno približala Evropi. Njen poskus postati članica evropskih integracij je do danes ostal neuspešen, predvsem zaradi tega, ker še naprej ostaja evropski drugi (Neumann 2007, 61).

In čeprav ni konkretne definicije Evrope in do kod naj bi segala, ampak obstaja več definicij. Na primer, Evropa zajema območje nekdanjega Svetega rimskega cesarstva. Nekateri avtorji, da so meje Evrope določene z mejami zahodnega krščanstva. Po geografskih definicijah Evropa obsega območje med Atlantskim oceanom in Uralom. Ne glede na kriterije določevanja mej Evrope je Turčija vedno ostala zunaj teh meja (Yilmaz 2005, 4). Tudi Kütük (2005) ugotavlja, da je bila Turčija vedno percepirana kot nekaj »drugega«. Valery Giscard d'Estaing je izjavil, da ima Turčija drugačno kulturo in drugačen način življenja. Njena prestolnica ne leži v Evropi, 95 % njene populacije živi zunaj Evrope. Skratka, ni evropska država. Prav tako je neimenovan evropski uradnik izjavil, da je Turčija prevelika, prerevna in preveč muslimanska (Yilmaz 2005, 9).

Turčija je dala prošnjo za članstvo v Evropski skupnosti že leta 1987. Leta 1999 je dobila status kandidatke za vstop v EU, vendar je njeno članstvo v današnji Evropski uniji še vedno vprašljivo in ne zaradi ekonomskih ali političnih težav, temveč zaradi že zgoraj omenjenih razlogov. Turčijo še vedno spremljajo že prej omenjene oznake iz preteklosti (Neumann 2007: 62). Prav tako je vprašanje religije vedno v ospredju in ali je lahko muslimanska država, čeprav sekularna, evropska država. Nekateri avtorji, kot npr. Cederman (2001), označujejo interakcijo med EU in Turčijo kot postnacionalno logiko. Z liberalnega vidika je dajanje statusa države kandidatke zanikanje strahov o EU-ju kot krščanskem klubu.

Vendar esencialistični avtorji odnose med EU in Turčijo razumejo drugače. Predvsem Huntington je v Spopadu civilizacij (1996) posvetil Turčiji veliko pozornosti. Namreč, označil jo je za »raztrgano« državo, saj pripada islamski civilizaciji, medtem ko jo njena vlada označuje kot del zahodne civilizacije in si s tem prizadeva članstvo v Uniji. S Huntingtonom se strinja tudi turški avtor Meltem Muftuler-Bac (1997), ki meni, da so odnosi med EU in Turčijo kompleksni in bi se lahko nanje gledalo s kulturno-deterministične perspektive. Ob tem dodaja, da bi lahko bili odnosi med Turčijo in Zahodno Evropo gledani kot odnosi med islamom ter krščanstvom.

Neumann in Welsh (1991) po drugi strani predstavljata konstruktivistični pristop k odnosom med EU in Turčijo. Nakazujeta na zgodovinsko vlogo Turčije, kot evropskega drugega, in to problematizira odnose med obema. Poleg tega večinska muslimanska populacija zgolj potencira turško vlogo evropskega drugega. Govori se, da Turčija nima evropske identitete, paradoksalno pa je to, da evropska identiteta sploh ne obstaja, oziroma sploh ni definirana. Turčija bi lahko sodila v koncept evropske identitete skozi Delantyjev pojem postnacionalne identitete ali pa skozi Habermasov koncept ustavnega patriotizma. Vendar bo za to potrebna tudi sprememba v evropski zavesti in odnosu do Turčije, ki je vedno imela vlogo drugega.

Sprememba zavesti predstavlja veliko težavo na evropski strani. To je zato, ker prvič, ni konsenza o vprašanju Turčije, drugič, ker ni jasno kaj je evropska identiteta oziroma kaj naj bi bil njen temelj. Zaradi tega posebej krščansko-demokratski krogi poskušajo diskvalificirati Turčijo zaradi njene muslimanske populacije. Februarja 1997 je takratni nizozemski zunanji minister Hans van Merlo izjavil v evropskem parlamentu: »Težava je z veliko muslimansko državo. Ali si jo želimo? Prišel je čas, da Evropejci postanemo iskreni« (Wood 1999, 109). Marca 1997 je takratni predsednik belgijske vlade izjavil: »Evropa je civilizacijski projekt. Turčija ni kandidatka, ne kratkoročno, ne dolgoročno«. (ibid, 109).

Razni politologi takšen odnos pripisujejo tudi mejni poziciji Turčije, saj se nahaja med Evropo in Azijo, oziroma velja za mejno entiteto. Turner (1995) definira mejne entitete kot entitete, ki niso tu, niso tam, temveč se nahajajo v sredini, njihova pozicija pa je določena z zakoni, navadami, konvencijami in ceremonijami. Mejne entitete predstavljajo grožnjo tistim, ki se zavzemajo za ohranjanje trenutnih hierarhij in trenutnega stanja. Norton (1988) daje mejnim entitetam dve funkciji – prva je, da nacijam nudijo možnost za njihovo notranjo definicijo. Druga je ta, da delajo razliko med nami in drugimi.

Po drugi strani evropsko zavračanje Turčije na drugi strani povzroča odpor do evropskih integracij, saj se Turčija čuti zavrnjeno zgolj zaradi kulturnih razlogov. To vzbuja bojazen, da se bodo Turki raje obrnili k Bližnjemu Vzhodu. Pri Turčiji je zanimiva mejna identiteta, ki tako kot pri Evropi, sploh ni definirana. Lahko bi rekli, da Turki delijo evrazijsko identiteto. Vendar sama mejna pozicija ustvarja potrebo po jasni opredelitvi razlik med Turčijo in EU. Prav tako po Rumelili (2007) opaza, da mejna pozicija lahko predstavlja grožnjo evropski identiteti bodisi v primeru vključevanja bodisi izključevanja. Odnos med Turčijo in EU opisuje kot določanje meja Evrope. Vprašanje kljub temu ostaja, če Turčija predstavlja meje Evrope, kako je lahko Evropski svet imenoval Gruzijo in Armenijo za evropski državi. Obe se

namreč nahajata bolj vzhodno od Turčije, vendar za razliko od slednje nista muslimanski državi. Ob tem se nam zastavlja vprašanje, ki je bilo aktualno že v srednjem veku, ali so meje krščanstva meje Evrope.

Odnosi med nami in njimi niso zakoreninjeni za vedno, temveč se neprestano spreminjajo. V tem kontekstu lahko razumemo otvoritev pristopnih pogajanj med EU in Turčijo leta 1999 v Helsinkih. V naslednjih odstavkih bom predstavil proces približevanja Turčije Evropski uniji od leta 1999 do danes.

3.2 Turčija in EU

Po uradni razglasitvi turške kandidature za članstvo v Uniji so se institucionalni odnosi med obema močno izboljšali (Muftuler–Bac 2005, 17-31). Vendar je bilo takoj na začetku videti, da sam začetek pogajanj ne pomeni nujno končnega članstva ter da je sam postopek pogajanj časovno neopredeljen. Takšno situacijo si razlagam kot vzrok evropskih dvomov o Turčiji kot evropski državi in tudi o tem, ali je lahko muslimanska država hkrati evropska. Namreč, Turčija ne samo, da ima dolgo označbo drugega, ampak je tudi predstavljena kot država nasprotij (Rumelili 2007, 83). Geografsko je situirana med Evropo in Azijo, kjer islamska družba biva v sožitju s sekularno državo. Ta država pa je produkt zavračanja otomanske in islamske dediščine. Turška družba je razdeljena med islamske fundamentaliste in sekulariste, med tiste, ki zagovarjajo tesnejše sodelovanje z islamskimi državami ter državami Centralne Azije in tistimi, ki zagovarjajo še večjo zahodnizacijo Turčije. Muftuler–Bac (1997) opisuje Turčijo kot državo, ujeta med dve celini, dve tradiciji in dvema tokoma zgodovine.

Problem teh nasprotij se kaže v evropskem diskurzu do Turčije, saj se vse zgoraj naštete značilnosti medsebojno izključujejo. Po Robinsu (1996, 61-88) Evropa ne more sprejeti turške hibridnosti, navkljub njeni mejni poziciji in posebnemu zgodovinskemu razvoju. Paradoksalno je, da so ta nasprotja zelo nepomembna v sami turški kulturi, vendar hkrati predstavljajo veliko težavo in skrb vzbujajoče strahove v Evropi. Turška mejna identiteta je za Evropo nekompatibilna in samoizključujoča. Nasprotje Evropa–Azija, zahod–islam, kot delno samo izključujoči se elementi, še vedno prevladujejo v odnosih med EU in Turčijo.

To se ni spremenilo niti po uradni razglasitvi Turčije za kandidatko za vstop v Evropsko unijo. Nasprotja Evropa–Azija, zahod–islam še vedno predstavljajo fundamentalno oviro pri

opuščanju dojemanja Turčije kot evropskega drugega. Prvi korak k premagovanju teh ovir je bil storjen leta 1963 z Ankarskim sporazumom, ki je omogočil članstvo Turčije v carinski uniji. Takratni predsednik Evropske komisije Walter Hallstein prvi odgovori na vprašanje, ali se nahaja v Evropi ali Aziji: »Da, to je Azija, vendar politični in ekonomski sporazumi presegajo geografske meje« (Rumelili 2007, 80-88).

Kljub tej izjavi se razmere kasneje niso bistveno spremenile in danes še vedno Turčija ni ne bolj evropska niti bolj azijska. Če so se morda spremenile politične in ekonomske meje, psihološke še vedno ostajajo trdno zakoreninjene. Koenig (2006, 150) pravi, da skozi reprezentacije v evropskih množičnih medijih, Turki lahko postanejo del Evrope, vendar dokler so muslimani, ne bodo sprejeti kot del Evropejcev. Očitno je, da strah pred islamom še vedno predstavlja veliko oviro v sami zavesti Evropejcev v odnosu do Turčije. Senca islama je uspela premakniti evropsko javno mnenje od ekonomskih vprašanj k debati o identiteti. Čeprav je turški islam zmeren, se še vedno primerja z Bližnje-Vzhodno različico te religije, ki je veliko bolj radikalna in po mnenju nasprotnikov turškemu približevanju Uniji predstavlja grožnjo Evropi. Vendar tako kot Evropa išče razloge za diferenciacijo s Turčijo, tako tudi Turki iščejo diferenciacijo s svojimi vzhodnimi sosedami in tako poskušajo ustvariti evropski diskurz (Neumann 1998, 397-416).

Prej sem razpravljajal o mejni poziciji in možnostih identificiranja, ki se izključujejo. Posebej izstopajoče je razmerje zahod–islam. Slednji posebej predstavlja največjo oviro turški integraciji v Evropsko unijo. Ob tem se pojavlja huntingtonski spekter, ki Turčijo uvršča v islamsko civilizacijo, ki je v konfliktu z zahodno. Ob tem se spet zastavlja vprašanje, ali je lahko muslimanska država hkrati evropska. Vedno bolj ko EU zavrača Turčijo na podlagi religije, se pojavljajo namigovanja s strani turške politične elite o krščanskem klubu in krščanskem berlinskem zidu (Rumelili 2007, 89). Te obtožbe o krščanskem ekskluzivizmu najdejo razumevanje v evropskih sekularnih krogih, ki nasprotujejo ideji o krščanski Evropi in o judovsko-krščanski tradiciji Evrope.

Potrebno je poudariti, da je vprašanje turškega pridruženja Uniji zelo kompleksno in ne more biti zgolj zreducirano na enačenje s sekularnim strinjanjem in nesekularnim nasprotovanjem turškemu članstvu. Razprava o Turčiji odraža ne povsem jasne odnose med religijo, politiko in evropsko identiteto (Hurd 2006, 407).

Nekateri argumenti gredo v smer diferenciacije oblik sekularizma. Namreč opozarjajo, da je evropski sekularizem nekompatibilen s turškim, saj ima drugačne temelje. Kot ugotavlja Winkler (2006), ima evropski sekularizem temelje v judovsko-krščanskem zgodovinskem kontekstu in ta oblika ni kompatibilna z islamsko družbo. Dogodki 11. septembra 2001 in obtožbe o krščanskem ekskluzivizmu so dosegle novo raven v medsebojnih odnosih. Hungtingtonski spekter je postal še bolj očiten, vendar so prišli tudi pozitivni signali z evropske strani, ki so dali vedeti, da vrata Turčiji v Unijo le niso zaprta.

Po drugi strani je začela Turčija postaviti vprašanje identitete kot vodilo svoje politike do Evropske unije. Namreč, začela je postavljati pod vprašaj izključujoče si lastne značilnosti, če se resno izključujejo z evropskimi vrednotami. Tako so turški uradniki konstantno začeli ponavljati, da je Turčija evropska država ter svoje značilnosti, ki jih Evropa izključuje, začeli jemati kot prednost. Ob tem je nekdanji turški zunanji minister Cem je leta 1997 v intervjuju belgijskemu časopisu *La Libre Belgique* dejal: »Ali prihodnost Evrope temelji na etnični, rasni in verski diskriminaciji in izključevanju, ali pa bo Evropa prevzela pluralističen in združujoč pristop. Mi se smatramo kot Evropejce in Azijce ter smo mnenja, da je ta identitetski dualizem prej prednost kot slabost« (Cem v Milliyet 1997).

Turško identitetno kontradiktornost kot prednost izpostavlja tudi stranka AKP, ki je naredila največ reform na poti v Evropsko unijo. Čeprav za Unijo postaja bolj sprejemljivo sprejetje Turčije iz političnih in strateških razlogov, še vedno ostaja težak miselni preskok v smislu hkratnega dojetja ene države kot evropske in muslimanske. Casanova ugotavlja, da Turčija nepopustljivo zahteva pravico, da postane evropska država tako ekonomsko kot politično, hkrati pa lahko vzdržuje svoj muslimanski način kulturne modernosti. To je istočasna zahteva po moderni evropski in muslimanski državi, ki povzroča zmedo v evropski civilizaciji, ki je sekularna in krščanska (Casanova 2006, 237).

Še večjo zmedo v evropski javnosti povzročajo stališča nekaterih evropskih uradnikov. Tako je npr. nekdanji francoski predsednik Valery Giscard D'Estaing izjavil za francoski časopis *Le Monde*, da po njegovem, če bo Turčija postala članica EU, bo to pomenilo konec Evrope. Svojo izjavo je utemeljeval z obtoževanjem podpornikov Turčije kot nasprotnikov Evrope. Nekdanji nemški kancler Helmut Schmidt je nakazal, da se EU ne bi smela pogajati s Turčijo zaradi njene neprimerne civilizacije. (Hurd 2006, 406). Podobno, negativno podobo Turčije, je utemeljeval nekdanji komisar Frits Bolkenstein, češ da bi turško članstvo pomenilo pozabo leta 1683, ko so Otomanske čete doživele poraz pri Dunaju in tako prenehale z nadaljnjim

vdorom v Evropo (Gole 2006, 248-262). Najbolj negativna mnenja do Turčije izražajo stranke ekstremne desnice. Razlogi, poleg že naštetih, so tudi strah pred pritokom dodatnih migrantov in strah pred širjenjem islamskega fundamentalizma.

Poleg že naštetih razlogov so velike ovire na turški poti do Evropske unije odnosi s Ciprom in Kurdsko vprašanje. Ciper je razdeljena država na grški in turški del. V Evropski uniji je samo grški del. Otok je deljen od leta 1975, ko je turška vojska izvedla invazijo na severu otoka. Turčija ne priznava grškega dela, torej ne priznava ene od članic EU. Prav tako je jasno dala vedeti, da ne bo odprla pristopnih pogajanj, če bo pogoj za le-te priznavanje Cipra (Kütük 2006, 280). Drugo pereče vprašanje za Turčijo je vprašanje Kurdov. V Turčiji namreč živi okrog 14 milijonov Kurdov. Tudi po 14-ih letih vojaških spopadov Ankara še vedno ni Kurdom dodelila administrativne avtonomije in jim še vedno ne zagotavlja kulturnih pravic. Prav tako jih ne priznava kot ločene manjšine s pravico do izobraževanja in izdajanja publikacij v njihovem maternem jeziku (Oğuzlu 2003, 293). Po poročilih Evropske komisije v letih 1998, 1999, 2000 in 2001 je kurdsko vprašanje, poleg prevelike vloge vojske v politiki in spoštovanja človekovih pravic, največja ovira pri turškem napredovanju (Müftüler–Bac 2002, 81).

Poleg Kurdov je še genocid nad Armenci zelo občutljiva tema v Turčiji, ki se je zgodil v začetku prejšnjega stoletja. Turška vlada na čelu s premierjem Erdoganom še danes sistematično zavrača priznanje genocida (Tanasković 2010, 69). To je prav tako velika ovira na poti turškega članstva v EU, saj je jasno, da je eden od pogojev za vstop urejen odnos s sosednjimi državami. Nepriznavanje genocida močno obremenjuje turško-armenske odnose, prav tako pa označuje Turčijo kot državo, ki ne spoštuje človekovih pravic (Lalić 2010). Po mednarodnem pravu je tudi vsakršno zanikanje genocida zločin.

Vse tri zgoraj navedene probleme nasprotniki turškega članstva izkoriščajo kot svoje argumente proti članstvu. To znova povezujejo s kulturo in z »neevropskim« obnašanjem Ankare, s čimer naj bi dokazovala svojo drugačnost in vlogo drugega. Zaradi svoje zgodovine in mejne pozicije je Turčija vedno igrala vlogo evropskega drugega. Z njeno vključitvijo bi lahko dokončno izginilo pojmovanje evropskih meja z mejami krščanstva in utemeljitev Evrope kot postmoderne entitete. Hkrati bi Turčija lahko pripomogla k oblikovanju evropske postmoderne identitete in evropskega postnacionalnega državljanstva, kot ga zagovarjata Habermas (1998) in Balibar (2007). Po drugi strani bi turška integracija v EU odprla novo vprašanje meja, saj menim, da se širitev ne bi ustavila zgolj pri Turčiji, ampak bi se

nadaljevala do Kaspijskega morja. Zato bom v nadaljevanju predstavil evropsko perspektivo kavkaških držav, kot uvod v to pa bom predstavil evropsko sosedsko politiko, ki postavlja temelje odnosov s temi državami.

3.3 Evropska sosedska politika

Evropska sosedska politika (ESP), ki se izvaja od leta 2004, je z enotnim političnim okvirom, okrepljenim in produktivnim dialogom ter instrumenti finančne pomoči oblikovala trdne temelje za krepitev odnosov med EU in njenimi sosedomi. V krog slednjih spadajo naslednje države: Belorusija, Ukrajina, Moldavija, Gruzija, Armenija, Azerbajdžan, Sirija, Libanon, Jordanija, Izrael, Palestinska uprava, Egipt, Libija, Tunizija, Alžirija in Maroko (Evropska komisija 2010a).

Mene izmed teh zanimajo zgolj Gruzija, Armenija in Azerbajdžan. Vendar, preden se posvetim njim, bi najprej predstavil ESP kot mehanizem mehčanja meja. ESP je najočitnejši izraz želja EU, da razširi svoja tržna, demokratična in upravljavska pravila preko neposrednega območja svojega vpliva. Še posebej izstopata dve značilnosti ESP. Prvič, gre za širjenje upravljanja EU preko njenih meja. Sporočilo se glasi, da je EU vse več od tega, da upravlja s prostorom, ki ni prostor EU, zlasti s soseščino ali z bližnjim zamejstvom. Uspeh pri izgradnji evropskega prostora kot področja upravljanja, na katerem se Komisija lahko uveljavi kot najprimernejša upraviteljica, je pripeljal do tega, da je moč tudi prostor izven EU izoblikovati kot prostor upravljanja. Države, ki imajo malo možnosti, da postanejo uradne kandidatke za članice EU, je moč pripeljati v območje enotnega trga in drugih vseevropskih projektov (Delanty in Rumford 2008, 159).

Drugič, kar je zame bolj pomembno je to, da ESP pomeni mehčanje zunanjih meja EU. Zadnji krog širitve je ponovno sprožil razprave o mejah, nenazadnje tudi zato, ker se je kopenska meja EU s preostankom celine povečala iz 1300 na 5100 kilometrov (Evropska komisija 2004). Komisija se vse bolj zaveda, da je ena od posledic globalizacije tudi dejstvo, da so toge meje glede na finančne tokove, komunikacijska omrežja in skupne trge prej vir morebitne nestabilnosti kot jamstvo varnosti. Notranja gibanja in zunanji odnosi so vse bolj povezani med seboj. Trdnjava Evropa se je umaknila pred nedeljivo Evropo (Delanty in Rumford 2008, 160).

Zaradi širjenja se je pozornost EU usmerila dlje na vzhod in jug. Namen tega je, da se razvije območje »razcveta in prijateljske sosesčine, krog prijateljev«, s katerimi ima EU tesne in miroljubne odnose ter sodelovanje (Evropska komisija 2003, 4). ESP je pomembna tudi zato, ker si prizadeva krepiti regionalno sodelovanje med državami, ki niso del EU. Drugače povedano se EU zavzema za podporo regionalnemu sodelovanju ter za krepitev svoje politike varnosti, razcveta in stabilnosti med državami Bližnjega vzhoda ter Magreba, čeprav je njena neposredna vpletenost na teh območjih omejena. Kot že rečeno, je v zadnjem času in v zvezi s širjenjem leta 2004 razvito zanimanje EU za globalno upravljanje pripeljalo do novega ocenjevanja pomena podaljšanih meja EU. To zanimanje se ne vrti le okoli potrebe po postavljanju pregrad do zunanjega sveta, ampak je treba zagotoviti prepustnost meja ter spodbujati niz institucionalnih in drugih dejavnikov, da prevzamejo odgovornost zanje.

Običajno velja, da so meje med državami članicami EU vse manj pomembne, medtem ko so zunanje meje EU strogo nadzorovane, tako da je nastala zaščitna pregrada, katere namen je preprečiti odtekanje globalizacijskih pridobitev, doseženih v Uniji v času gospodarske globalizacije, in nezaželeni dotok priseljencev iz bližnjega zamejstva. Iz tega napetostnega razmerja je vzniknila še zapletenejša podoba evropskih meja, posebej pa zavest, da so evropske meje postale bolj raznolike ter da se lahko spreminjajo, kar zadeva njihov namen in tesnjenje (Hassner 2002, 43). Tako so na primer varnostne meje EU zaprte tesneje kot njene gospodarske, telekomunikacijske in izobraževalne meje. Na kratko, meje Unije niso enovite, jasno začrtane in nespremenljive.

Evropska unija ne obravnava meja toliko v luči ločevanja med posameznimi nacionalnimi državami, kolikor vse bolj v luči (morebitnih) območij nestabilnosti ali, kot ga je poimenoval Batt (2003), novo zamejstvo Unije. V dokumentu Evropskega sveta (2003) o varnosti in strategiji je zapisano, da »je v evropskem interesu, da so dežele na naših mejah dobro upravljane ... Naša naloga je podpirati krog dobro upravljanih dežel na vzhodu Evropske unije in na mejah Sredozemlja, s katerimi lahko uživamo tesne odnose sodelovanja«. To napeljuje k odmiku od zamisli o evropski trdnjavi, katere mejne črte je treba bujno nadzorovati, k zamisli o mejah kot tamponskih območjih, kamor sodi krog dobro upravljanih in voljnih držav.

V prejšnjih poglavjih sem omenjal, da je nastanek EU posledica globalizacije. Večina družboslovne literature o globalizaciji se strinja glede osrednjega pomena vprašanja meja in pregrad. V eni od formulacij (gospodarska) globalizacija ustvarja »svet brez meja«, v katerem

se kapital, informacije, informacije, blago in ljudje v vse večjem obsegu gibljejo brez ovir po svetu nacionalnih držav (Kofman 2003, 19). Zamisel o svetu brez meja je nadalje tesno povezana s povezljivostjo prostorov in črpa iz predstave o mreži, da bi opozorila na moč preobrazbe, ki jo imajo tokovi in zaradi katere postaja krajevna pristojnost sodstva odvečna (Axford 2001, 115).

Drugi pristopi h globalizaciji napeljujejo k bolj plodnemu razmerju in za nekatere so obmejna območja primer novih prostorov, ki jih ustvarja protislovna logika globalizacije. Teoretiki svetovnih sistemov na primer zelo visoko cenijo zmožnost globalizacije, da meje razgrajuje in jih spet gradi. Širjenje svetovnega kapitalističnega sistema ustvarja meje in mejna območja, ki so središče odpora zoper priključevanje, etnogenezo, etnično preobrazbo in etnocid (Preyer in Bos 2001, 5). Vendar to niso teme, ki bi zmotile prizadevanja EU, da vključuje svoje bližnje zamejstvo. Pomembnejše za evropski primer so zamisli o evropskem analitskem obmejnem območju, ki jih je razvila Saskia Sassen (2001). Zanj obmejna območja zahtevajo takšno razmišljanje o mejah, v katerem si le-teh ne predstavljamo kot ločnice, marveč kot obvoznico, ki seka več prekinjenih sistemov. Obmejna območja so po njenem nova prostorskost.

Obmejna območja so globalni prostori, ki jih EU ne more nikoli docela vključiti ali docela obvladati. Vsebujejo tako jedra kot obrobje, tako članice kot nečlanice, tako globalno kot lokalno. Obmejna območja si lahko predstavljamo kot prostore, na katerih stare ozemeljske ureditve razpadajo in hkrati sobivajo z začasnimi ter spremenljivimi prostorskimi ureditvami. Prostor je prav v srži projekta EU, vprašanje prostorske in ozemlja pa je ključ do razumevanja povezovanja EU (Berezin in Schain 2003). Če hočemo razumeti sodobno Evropo in pomen evropeizacije, potrebujemo nov prostorski kontekst. Evropskih prostorov in meja ne smemo opazovati kot ozemelj in ustaljenih prostorskih enot, marveč kot dinamična območja, na katerih nenehno nastajajo in se razvijajo različne oblike povezljivosti ter prekinitev. Meje ne označujejo več le zamejenega ozemlja, ampak so opis nastajajočega prostora. ESP se ukvarja z oblikovanjem meja, ki niso več ločnice, marveč prostor, s katerim je treba upravljati. Zaradi ESP politike organiziranja evropskega prostora ni več moč ločiti od upravljanja z mejami.

3.4 Države južnega Kavkaza in meja Evrope

Države južnega Kavkaza veljajo za evropsko periferno območje, vendar je ta periferija veliko bolj nejasna kot pri primeru Turčije. Le-ta je namreč vedno v evropski zgodovini imela vlogo drugega zaradi zgodovine, kulturnih razlik in tudi drugačne politične ureditve. Države južnega Kavkaza, vsaj Gruzija in Armenija, če upoštevamo kulturne kriterije, sodita med evropske države, čeprav se nahajata bolj vzhodno od Turčije. Če upoštevamo zgolj dejstvo, da sta obe krščanski državi in zgolj krščanstvo kot kriterij za določanje evropskih meja, potem sta Evropa in hkrati Evropska unija krščanski klub. Če upoštevamo postmodernost kot kriterij, potem moramo dati evropski predznak tudi Turčiji in Azerbajdžanu, ki sta državi z večinskim muslimanskim prebivalstvom, čeprav slednjega lahko smatramo kot evropsko državo predvsem z geopolitičnih in geostrateških zornih kotov. Kljub temu, da v vseh treh državah velja splošno mnenje o njihovi evropski identiteti, je zanimivo, da nobena izmed njih nikoli ni bila označena za evropskega drugega, kot na primer Turčija. Še več, tudi na uradnih spletnih straneh Evropske unije jih lahko najdemo na seznamu evropskih držav (Evropska unija 2010).

Odnosi med tremi kavkaškimi državami in Evropsko unijo so dobili večjo intenziteto z razvojem ESP (Hareyan 2009). Celotno oblikovanje odnosov lahko primerjamo z začetki političnih odnosov z državami nekdanjega vzhodnega bloka po padcu železne zavesne (Simao in Freire 2008, 226). Te države so kasneje postale polnopravne članice Evropske unije, zato pri tej vlada strah, da bi tudi kavkaške države lahko začele kazati ambicije po polnopravnem članstvu, česar na primer v Gruziji niti ne skrivajo. Takšen korak bi pomenil tudi turško integracijo v EU, kajti nemogoče si je predstavljati, da bi kavkaške države lahko postale članice EU brez Turčije, čeprav je le-ta geografsko veliko bolj povezana z evropsko celino.

Ker sem že prikazal, da kavkaške države uvrščamo med evropske, se ne bom osredotočal na vprašanje drugega ali iskal psihološke meje, temveč bom predstavil njihove odnose z EU skozi ESP in tudi njihovo perspektivo pri vprašanju morebitne integracije v EU. Najprej se bom osredotočil na Gruzijo, nato na Armenijo in Azerbajdžan.

3.4.1 Gruzija

Zgodovinska širitev Evropske unije na države nekdanjega vzhodnega bloka je pomenila spremembo v političnem in geografskem smislu. To je hkrati pomenilo, da bo EU postala aktiven igralec tudi zunaj svojih meja, le-te pa so se začele krhati. Z razvojem ENP je EU naredila korak naprej k boljšemu sodelovanju z državami na svoji periferiji. Leta 2005 je EU vzpostavila akcijski načrt za Gruzijo, v katerem se obe strani zavezujeta, da bosta spodbujali in nadgrajevali sodelovanje na področju stabilnosti, varnosti in sociale (Evropska komisija 2010č). Hkrati bo EU poskušala spodbujati politične, gospodarske in institucionalne reforme v Gruziji.

Ob tem Gruzija ne skriva svojih evropskih ambicij in upanja, da bo nekoč postala polnopravna članica Evropske unije. Vendar je potrebno opozoriti, da sam razvoj odnosov skozi ESP ne pomeni nobene zagotovitve bodočega članstva. EU je najbolj strah gruzijskih prevelikih pričakovanj glede članstva, še posebej zaradi nasprotovanj nadaljnjim širitvam s strani nekaterih članic (Leonard in Grant 2005, 1). Zahteva Gruzije za članstvo bi verjetno sprožila enake zahteve v Armeniji in Azerbajdžanu (Marchetti 2005, 8). Daniel Linotte (2007) izključitev južnega Kavkaza iz širitvenega procesa imenuje ESP plus, saj gre za poglobljeno sodelovanje med EU in kavkaškimi državami, ki jim ne zagotavlja članstva v Uniji. Po drugi strani, v primeru Gruzije, lahko razberemo iz akcijskega načrta (Evropska komisija 2010č), da so glavni cilji prilagajanje zakonodaje, političnega, ekonomskega in družbenega sistema evropskemu. Torej gre za enake reforme, ki so jih morale sprejeti države kandidatke ob zadnji širitvi EU. Ravno v tem se vidi upravljanje EU s svojimi perifernimi območji.

Gruzija je pomembna država za preverjanje uspešnosti Evropske sosedске politike. Gruzija je hkrati država, katere zgodovina, geografija in kultura so v marsičem evropske, poleg tega je izjemnega strateškega pomena za Evropsko unijo. Razvoj odnosov med EU in Gruzijo skozi ESP je pomemben dejavnik za obe strani, vendar lahko sproži evropske ambicije pri slednji. Če EU želi imeti stabilno sosesčino, potem bo morala priznati Gruziji njeno evropsko identiteto ter ji pustiti dolgoročno možnost polnopravnega članstva v EU (Leonard in Grant 2005, 8). Tudi Linotte (2007) smatra, da bi se EU, zaradi stabilnosti in nadaljevanja reform na južnem Kavkazu, morala izogniti razočaranju s takojšnjo zavrnitvijo vseh možnosti za članstvo ter pustiti Gruziji, Armeniji in Azerbajdžanu dolgoročno perspektivo polnopravnega članstva v EU.

3.4.2 Armenija

Armenija je bila tako kot Gruzija sprejeta v ESP leta 2006 (Tamm 2006). ESP omogoča Armeniji priložnost, da razvije dobre odnose z EU tako na politični kot ekonomski ravni, ob sprejetju tem pa velja še poudariti, da sta se obe strani zavezali k spodbujanju stabilnosti, varnosti in blagostanja. Ob vstopu v ESP se je Armenija zavezala k političnim, gospodarskim in institucionalnim reformam, nadalje pa se bodo krepili odnosi na področju čezmejnega sodelovanja in preprečevanja konfliktov (Evropska komisija 2010b). Treba je upoštevati, da je ESP dolgoročen projekt in dolgoročno gledano tudi Armenija izraža ambicije po članstvu v EU. Seveda tega v kratkem času ni mogoče pričakovati in Armenija svojih evropskih ambicij ne izraža tako jasno kot Gruzija, vendar je pričakovati, da bo na dolgi rok tudi Armenija želela postati članica EU.

Namreč Armenija je že začela z implementacijo kopenhagenskih kriterijev, ki so pogoj za članstvo v EU. Armenija se je že leta 1995 zavezala k začetku reform in prilagajanju evropskim političnim, gospodarskim in družbenim standardom (Evropska komisija 2010d). Vendar se Armenci zavedajo, da bo od reform odvisen uspeh ESP in dolgoročno tudi uspeh njihove kandidature v EU. Po drugi strani, nekateri avtorji smatrajo, da bi se EU morala znebiti nezaželenih prošelj za članstvo od držav južnega Kavkaza, kajti to bi lahko imelo negativne posledice za uspeh ESP in za implementacijo reform v teh državah. Poleg tega bi Unija morala izkoristiti pridobljene izkušnje ob zadnji vzhodni širitvi ter jih uporabiti na tem območju. Armenija smatra evropsko integracijo ne samo kot začetek sodelovanja z Evropsko Unijo na političnem in gospodarskem področju, temveč kot priložnost za ponovno umestitev v evropski prostor, kamor tudi kulturno in zgodovinsko spada (Minasian 2005, 31).

V primeru Armenije tako kot v primeru Gruzije ni moč zaslediti dvome o njihovi evropski identiteti. Prav tako Armenci nikoli niso imeli vloge evropskega drugega, čeprav gre za evropsko periferno območje. Ob tem bi še dodal, da so Armenci prvi narod na svetu, ki je sprejel krščanstvo, meje krščanstva so dolgo veljale za meje Evrope (Noble, Kohn in Systemans 2008, 133). Tudi danes lahko opazimo, da krščanstvo ima pomembno vlogo pri določanju evropske identitete in evropskih meja, posebej pri vprašanju Turčije. Zaradi tega lahko v prihodnosti pričakujemo armensko kandidaturo za članstvo v EU. Po drugi strani Unija ne bi smela vnaprej zavrniti vsakršno možnost kandidature kavkaških držav, kajti s tem bi lahko upočasnila reforme v regiji, s tem bi izgubila moč upravljanja s svojo periferijo.

Armenska kandidatura za članstvo v EU pa bi bila zunanje potrdilo armenske evropske identitete.

3.4.3 Azerbajdžan

Azerbajdžan je enako kot prejšnji dve državi vstopil v ESP leta 2006. Istega leta je sprejel akcijski načrt z EU, ki določa poglobljeno sodelovanje na političnem, gospodarskem, kulturnem, varnostnem in družbenem področju (Evropska Komisija 2010c). Za razliko od Armenije in Gruzije, Azerbajdžan ni izrazil tako jasnih ambicij po članstvu v EU. Po drugi strani to predstavlja olajšanje za samo EU, kajti obstaja bojazen, da bi se Azerbajdžan zaradi morebitnega razočaranja pri zavrnitvi njegove prošnje za članstvo oddaljil od Unije (Linotte 2007). Zaradi izjemnega geostrateškega položaja in bogatih nahajališč nafte ter plina si Evropska unija težka lahko privošči, da bi izločila Azerbajdžan iz svojega območja vpliva, še posebej, ker je EU na tem območju ne preveč pomemben igralec. Namreč, poleg EU na tem območju za vpliv tekmujejo še Rusija, Turčija, Iran, Kitajska in ZDA (Simao in Freire 2008, 228). Zaradi tega Unija ne odreka Azerbajdžanu evropske identitete in ga umešča v evropski prostor kljub dejstvu, da je velika večina prebivalcev Azerbajdžana muslimanov.

Azerbajdžan ne izkazuje ambicij po članstvu, vendar si želi boljšega sodelovanja z Evropsko unijo in se bolj kot z odnosom z Unijo kot celoto posveča bilateralnem sodelovanju z državami članicami (Povillunas 2005). Zaradi manjšega interesa za članstvo, vendar večjega za sodelovanje, reforme v Azerbajdžanu ne bodo tako hitre in obsežne kot v Gruziji in Armeniji. Zaradi bogatih naftnih zalog ne gre pričakovati večjih pritiskov s strani Evropske unije, še posebej zaradi tega, ker naj bi Azerbajdžan pripomogel k zmanjšanju evropske odvisnosti od ruske nafte in plina.

Zaradi različnih razmer in ambicij po članstvu v EU bo le-ta morala izbrati individualen pristop k vsem trem državam (Povillunas 2005). To pomeni, da bi njihov napredek pri reformah morala obravnavati individualno, prav tako morebitne prošnje za članstvo. Zanimivo je, da EU ali države članice ne odrekajo nobeni od kavkaških držav evropske identitete, niti Azerbajdžanu, kljub njegovi muslimanski populaciji. Z razvojem ESP je Evropa pomaknila, oziroma skrhala svoje meje, kar potrjuje že prej omenjeno tezo, da meje niso trajne in da se spreminjajo skozi določena obdobja. S sprejemanjem akcijskih načrtov in

spodbujanjem reform pa EU širi svoje upravljanje tudi na periferijo. Kajti periferno območje južnega Kavkaza je za EU izjemnega strateškega pomena, da bi ga izključila in postavila zunaj evropskih meja.

4 Sklepne misli

Ideja, da bi iskal in določal meje Evrope, je bila zelo ambiciozna in nenavadna, saj le-te nikoli niso bile določene in nemogoče jih je določiti, ker so se skozi zgodovino nenehno spreminjale. Tudi danes je veliko odgovorov na vprašanje kje se začnejo evropske meje, njihovo dojetje pa se bo tudi v prihodnosti velikokrat spreminjalo. Vendar, da bi določili evropske meje, se moramo najprej vprašati kaj je Evropa. Ta termin bi morali definirati najprej. Pri tem zopet naletimo na oviro, kajti kljub številnim definicijam, niti Evropa ni bila nikoli definirana. Kaj je Evropa, do kod sega? Obstajajo različne in nasprotujoče si definicije Evrope ter njenih meja, vendar ni nobene, ki bi bila univerzalna. Tako tudi meni ni uspelo določiti evropskih meja, kajti le-te so bolj psihološke kot geografske narave in vsak posameznik jih bo zarisal drugače. Uspelo pa mi je pokazati, da meje niso statične in se spreminjajo ter vedno in nujno temeljijo na izključevanju. Način izključevanja se od antike do danes ni bistveno vsebinsko spremenil, spremembe so zgolj površinske.

V prvem delu sem se lotil zgodovinskega pregleda določanja evropskih meja. Začel sem v antiki in razvoj določanja meja ter izključevanja drugih spremljal do danes. V antiki so nekateri avtorji izključevali neevropejce na podlagi podnebja in oblik vladavine. Podnebje je pogojevalo osebnostne značilnosti evropskih in neevropskih ljudstev ter njihove zmožnosti oziroma nezmožnosti vojskovanja. Pri obliki vladavine so prebivalce Azije umeščali v despotski politični sistem ter jih tako ločili od Evrope. Oblika vladavine ni bila kriterij izključevanja zgolj v antiki, temveč se je obdržala vse do danes. Temu vprašanju se bom posvetil nekoliko pozneje.

V srednjem veku so meje Evrope enačili z mejami krščanstva. Ker je v tistem času velik del Evrope spadal pod muslimansko Otomansko državo, se ni štel kot del Evrope, čeprav je paradoksalno, geografsko to bil. Torej, območja Evrope pod muslimansko vladavino niso Evropa, čeprav so del evropskega kontinenta. Krščanstvo pri nekaterih avtorjih še vedno zavzema pomemben del evropske identitete in s tem onemogoča vključevanje Turčije v evropski prostor. Le-ta še vedno nosi predznak Otomanskega cesarstva, čeprav tega že dolgo

ni več. V času razsvetljenstva so nekateri misleci, kot na primer Montesquieu in Voltaire, spet določali meje na podlagi oblik vladavine, in sicer Evropo je od Azije delila svoboda, ki je stala nasproti suženjstvu. V času razsvetljenstva se prvič pojavi pojem evropske civilizacije, ki je bila najbolj napredna. Smatrali so tudi, da Evropejci morajo civilizirati druge manj razvite družbe.

Čeprav se je pojem evropske civilizacije enačil z naprednimi idejami, je zanimivo, da sploh ni enotne evropske civilizacije, ampak je sestavljena iz več civilizacij. Ne glede na to, vedno sta v evropski zgodovini prevladovali po katerih se je izključevalo druge. To sta krščanstvo in oblika vladavine, ki omogoča evropskim ljudstvom svobodo, hkrati pa je veljala za najnaprednejšo. Zanimivo je, da se stvari niso spremenile vse do danes in do povezovanja Evrope v Evropsko unijo. Članice EU so še vedno zgolj krščanske države, eden izmed pogojev za vstop v Unijo pa je demokratična oblika vladavine. Torej oblika vladanja je v Evropi še vedno eden izmed kriterijev za določanje evropskosti. To potrjuje tudi dejstvo, da so države nekdanjega vzhodnega bloka po padcu komunizma razglašale za njihov povratek v Evropo, čeprav so geografsko del te vedno bile.

Lahko ugotovimo, da se je pojem meja skozi zgodovino nenehno spreminjal in je nujno temeljil na izključevanju. Da bi določil meje Evrope, ki je etnično, kulturno in politično raznolika, je bilo treba poiskati elemente vključevanja. Torej tiste, ki bi lahko definirali neki skupen evropski imenovalec. Zaradi tega sem v drugem delu nadaljeval z razpravo o identiteti in poskušal določiti evropsko identiteto ter razpravo o državljanstvu, ki naj bi delovalo kot vključujoča komponenta.

Pri oblikovanju identitete je potrebno določiti vlogo drugega, torej zunanje skupine, ki se izključuje z nami. Prav tako je identiteta večplastna, saj posamezniki delimo več identitet hkrati, ter je podvržena nenehnim spremembam, tako kot meje. Tako sem posebno pozornost posvetil postmoderne identiteti, ki naj bi oblikovala evropsko identiteto. Pojem postmoderne identitete se navezuje na pojem evropeizacije. V postmoderne resničnosti se ohranja distanca med nami in drugimi, drugi pa je zreduciran zgolj na estetski, ne pa moralni objekt. Odnos do njega je bolj stvar okusa kot odgovornosti. Evropske družbe so med seboj vse bolj povezane. To lahko razumemo kot posledico globalizacije, zato postmoderna identiteta nudi vključevanje drugih. Evropeizacijo pa lahko razumemo kot obliko svetovljanske družbe. Postmodernost ponuja rešitve pri iskanju skupne evropske identitete, ki bi postala vključujoča, to pa pomeni mehčanje meja. Kljub rešitvam je potrebno opozoriti, da je

nemogoče razviti evropsko družbo v takšno družbo, ki bi bila ekvivalent naciji. Menim, da je možno razviti evropsko družbo, ki bo skupek nacionalnih družb z vsemi njihovimi kulturnimi in lingvističnimi posebnostmi. V to družbo bi morali soditi priseljenci z drugih kontinentov, ki so znatno prispevali k evropskemu povojnemu razvoju, vendar njih bi že morali vključiti v nacionalne družbe. Pri tem je potrebno poudariti, da predvsem zahodno evropske družbe postajajo vse bolj postnacionalne. Za razvoj evropske družbe je potrebno ustvariti evropsko javno mnenje, kot je že omenil Habermas. Zaradi raznolikosti evropskih družb, spreminjanja in mehčanja meja ter vključevanja obrobja bo morala evropska družba postati svetovljanska. Svetovljanstvo ne bo samo po sebi preprečilo izključevanja, kajti to bo vedno obstajalo, vendar ga bo zreduciralo na estetski objekt.

Po razpravi o identiteti sem nadaljeval z razpravo o državljanstvu. To danes ni več nacionalno in etnično pogojeno, ampak se je pojem državljanstva razširil na pojem državljanskih in človekovih pravic. Državljanstvo ne omogoča več zgolj političnih, temveč tudi socialne pravice. Le-te so postale povezane, saj tudi Habermas opozarja, da bi se posamezniki lahko politično udeleževali, morajo imeti omogočen določen nivo socialnih pravic. V svojem predlogu o ustavnem patriotizmu se zaveda, da se Evropa ne bo mogla razviti v nacionalno državo. Nacionalna identiteta v sedanji postnacionalni Evropi je oblikovana s pripadnostjo političnim načelom demokracije in ustavne države, na katero pa moramo gledati skozi prizmo specifične nacionalne kulture in zgodovinskega spomina. Habermasov predlog razumemo kot predlog novega evropskega državljanstva.

Evropsko državljanstvo je že bilo predstavljeno v Maastrichtski pogodbi, vendar je zgolj preslikava nacionalnih državljanstev. S tem politične in socialne pravice razširijo na celotno območje Evropske unije. Ne glede na to, kolikor novi postmoderni koncept državljanstva poskuša biti vključujoč, pa Balibar ugotavlja, da še vedno temelji na izključevanju, saj popolnoma izključuje dostop vseh pravic nedržavljanov oziroma tujcev. Ne glede na to, kako se trudimo uvesti inkluzivne lastnosti, bo povezovanje vedno temeljilo na izključevanju.

Pri izključevanju ne morem mimo Turčije, s katero sem začel pisati zadnji del diplome. Pri mejah me je zanimala meja med Evropo in Azijo oziroma odgovor na vprašanje, ali se Evropa konča na Bosporju ali na Kaspijskem morju. Najprej sem analiziral primer Turčije, ki je, ne glede na to, kakšna je bila definicija Evrope, vedno ostala zunaj njenih meja. Niti takrat, ko je Otomanski imperij obsegal celoten Balkan in na vrhuncu svoje moči, ko so Turki oblegali Dunaj, ki se po geografski legi nahaja v osrčju Evrope, Turki niso bili sprejeti kot del le-te.

Razlogi za izključevanje Turčije so nastali veliko pred samim nastankom Otomanskega imperija. Pri tem zopet prevladujeta dva razloga, in sicer religija ter oblika vladavine.

Že prej sem omenjal, da bile meje Evrope enačene z mejami krščanstva. Potemtakem je bil islamski imperij izključen iz evropskega prostora. Meja med Otomanskim imperijem in ostalim delom Evrope ni bila zgolj meja med krščanstvom ter islamom, temveč tudi meja Evrope. Drugi kriterij izključevanja je bila oblika vladavine. Že prej sem napisal, da so v antiki, kot tudi v času razsvetljenstva, govorili, da so Evropejci svobodni, Azijci pa so podvrženi despotizmu. V tem primeru je turški sultan posedoval absolutno oblast, le-ta pa v islamski politični filozofiji izhaja iz boga in ne iz ljudi. Oba kriterija izključevanja sta bila uspešno uporabljena, čeprav je turški imperij vzdrževal pomembne politične in trgovske stike z evropskimi državami.

Tudi po razpadu imperija in nagli zahodnizaciji republike Turčije je le-ta še vedno imela Otomanski predznak. Kljub temu, da je Turčija prilagodila obliko vladavine evropskim državam in da je postala sekularna republika, da je vstopila v zvezo NATO, se ne more znebiti islamskega predznaka. Zaradi svoje vloge drugega ima Turčija še vedno težave pri svojih naporih vstopanja v Evropsko unijo. Kritiki njenega približevanja še vedno enačijo meje Evrope z mejami krščanstva, poleg tega Turčijo zavračajo zaradi njene Otomanske preteklosti, češ, da so imeli drugačno tradicijo razvoja. Tudi, če vemo, da meje niso stalne in se nenehno spreminjajo, se za zdaj zdi nemogoče premakniti psihološko mejo in dojeti državo z večinsko muslimansko populacijo kot evropsko.

Po drugi strani pa evropske institucije dojemajo Gruzijo in Armenijo kot evropski državi, čeprav se na zemljevidu nahajata vzhodno od Turčije. Obe državi sta krščanski in spet se vračamo k mejam krščanstva. Še bolj zanimiva situacija je pri Azerbajdžanu, ki ima prav tako večinsko muslimansko populacijo, vendar mu kljub temu skoraj nihče ne odreja evropske identitete. Vprašamo se lahko, zakaj je potemtakem problem pri Turčiji. Eden izmed razlogov je geopolitične narave, saj Azerbajdžan razpolaga z bogatimi količinami nafte in zemeljskega plina. Po drugi strani pa imamo opraviti s psihološko pregrado, saj pri Turčiji vlada strah, ki je zakoreninjen še iz Otomanskih časov. Azerbajdžanska vojska ni nikoli oblegala Dunaja tako kot turška. Ob tem še velja opomniti, da tudi danes Turčija razpolaga z mogočno vojsko. Če delno izločimo krščanstvo kot kriterij za določanje meja, pa oblike vladavine ne moremo.

To smo lahko razbrali iz razvoja evropske sosedске politike, kjer EU z akcijskimi načrti določa cilje in sili države na periferiji k sprejetju reform, oziroma k prilagoditvi celotnega političnega, gospodarskega in družbenega sistema evropskemu.

Tudi po več stoletjih v Evropi ostajajo kriteriji za razmejitve in izključevanje skoraj enaki. Le-ti so še vedno religija, oblika vladavine in še vedno Evropo prežema občutek večvrednosti, evropska civilizacija je tista, po kateri bi se morali zgledovati drugi. Drugi, ki so manj razviti, pa sodijo izven meja. Ne glede na to, kako se bodo evropske meje spreminjale, vedno bodo kriteriji za njihovo določanje enaki. To samo potrjuje prvo hipotezo, da so kriteriji za določanje meja evropocentrični s predpostavko o večji civilizacijski razvitosti in posledični dominaciji nad drugimi.

Tudi drugo hipotezo smatram kot potrjeno, saj ni moč govoriti o mejah nečesa, za kar ne vemo, kaj sploh je. Ker Evropa ni definirana in nima identitete ter je zelo raznolika, lahko postnacionalno identiteto postavimo kot izhodišče za gradnjo bodoče evropske identitete. Kljub temu, da postnacionalna identiteta v izhodišču deluje vključujoče, bo določanje meja vedno pogojeno z izključevanjem. Da bi določili mejo, so nujno potrebni drugi.

Tretjo hipotezo prav tako smatram kot potrjeno, saj je Evropa veliko širši pojem od EU integracij. Smatramo lahko in tudi končni cilj Evropskih integracij je vključiti vsa evropska ozemlja, vendar celotna Evropa ne bo mogla postati del Evropske unije. Pri tem bo zlahka najti nove kriterije izključevanja ali pa uporabiti že obstoječe, ki so učinkoviti že od antike do današnjega časa.

Za zaključek, da bi določili evropske meje, potrebujemo evropskega drugega. Tudi, če vključimo sedanjega drugega, moramo najti naslednjega, da bi sprejeli sedanjega drugega za enega izmed nas. Kadarkoli govorimo o mejah, govorimo o izključevanju. Vendar izključevanje ne sme predstavljati ovire, da bi sodelovali z drugim. Drugi ne sme postati naš sovražnik. Dokler drugi ne bo sovražnik, bodo meje ohlapnejše in njihov pomen bo manjši. Zato bi rad zaključil s Prešernovim verzom: *Ne vrag, le sosed bo mejak.*

5 Literatura

1. Adam, A. 1996. *Voltaire: La Siecle de Louis XIV*. Paris: French & European Publications.
2. Amin, A. 2004. Multi-ethnicity and the Idea of Europe. *Theory, Culture and Society* 21(2): 1-24.
3. Anderson, B. 1998. *Zamišljene skupnosti*. Ljubljana: Studia humanitaris.
4. Arnason, J. 2003. *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill.
5. Arnason, J., S. N. Eisenstadt in B. Wittrock, ur. 2005. *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
6. Axford, B. 2001. Enacting globalization: transnational networks and the deterritorialization of social relationships in the global system. *Protosociology* 15: 119-147.
7. Balibar, E. in I. Wallerstein 1992. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.
8. Balibar, E. 1995. Culture and Identity (Working Notes). V *The Identity in Question*, ur. J. Reichman, 173-198. New York – London: Routledge.
9. - - - 2004. At the Borders of Europe. Freedom of Movement. *Makeworlds*, 22. februar. Dostopno prek: <http://makeworlds.org/node/80>. (19. oktober 2010).
10. - - - 2007. *Mi, državljani Evrope. Meja, država, ljudstvo*. Ljubljana: Založba Sophia.
11. Batt, J. 2003. *The EU's new borderlands*. London: CER Working Paper.
12. Bauman, Zygmunt 1996. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. V *Questions of Cultural Identity*, ur. S. Hall in P. Gay, 18-35. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE.
13. Bauman, Z. 1996. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity.

14. Beck, U. in E. Grande. 2004. *Das kosmopolitische Europa*. Frankfurt: Suhrkamp.
15. Benhabib, S. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton NJ: Princeton University Press.
16. Berezin, M. in M. Schain. 2003. *Europe without Borders. Remapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*. Princeton NJ: Princeton University Press.
17. Berkes, N. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
18. Bernstein, R. J. 1991. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Polity.
19. Borneman, J. in N. Fowler 1997. Europeanization. *Annual Review of Anthropology* 26: 487-514.
20. Breuilly, J. 2000. Citizenship as Nationality: a passing phase? *Proceedings to the Lunar Society* 16: 13-25.
21. Bull, H. 1977. *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. London: Macmillan.
22. Buller, J. in A. Gamble. 2002. Conceptualizing Europeanization. *Public Policy and Administration* 17(2): 1-24.
23. Bourdieu, P. 2000. *Contre feu*. Paris: Editions Liber-Raisons d'agir.
24. Buzan, B. in T. Diez. 1999. The European Union and Turkey. *Survival* 41(1): 41-57.
25. Casanova, J. 2006. The Long, Difficult and Tortuous Journey of Turkey into Europe and the Dielammas of European Civilization. *Constellations* 13(2): 234-247.
26. Castoridias, C. 1987. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.
27. Cesarani, D. in M. Fullbrook. 1996. *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*. London: Routledge.

28. Cederman, I. E. 2001. *Constructing Europe's Identity. The External Dimension*. London: Lynne Rienner.
29. Cem, I. 1997. We Won't Be the Ones to Lose. *Milliyet*, (10. December).
30. Checkel, J. T. 2006. Constructivist Approaches to the European Integration. *Arena* 6: 1-41.
31. Cronin, A. 2002. Consumer rights/cultural rights: A new Politics of European belonging. *European Journal of Cultural Studies* 5(3): 507-522.
32. Debeljak, A. 2004. *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Sophia.
33. Delanty, G. 2003. Conceptions of Europe. A Review of Recent Trends. *European Journal of Social Theory* 6(4): 471-488.
34. - - - 2005. The Idea of Cosmopolitan a Europe: On the Cultural Significance of Europeanization. *International Review on Sociology* 15(3): 405-421.
35. Delanty, G. in C. Rumford. 2008. *Nov razmislek o Evropi. Družbena teorija in pomeni evropeizacije*. Ljubljana: Sophia.
36. Delgado-Moreira, J. M. 1997. Cultural Citizenship and Creation of European Identity. *Electronic Journal of Sociology*. Dostopno prek: <http://www.sociology.org/content/vol002.003/delgado.html>. (19. oktober 2010).
37. Den Boer, P., P. Brugge in O. Weaver, ur. 1995. *The History of the Idea of Europe*. London: Routledge.
38. Diamond, J. 1997. *Guns, Germs and Steel: A Short History of Everybody for last 13000 Years*. New York: Norton.
39. Durkheim, E. 1964. *The Division of Labour in Society*. New York: FreePress.
40. Ellias, N. 1996. *O procesu civilizacije*. Zagreb: Antibarbarus.
41. Emden, C. 2008. The Uneasy European: Nietzsche, nationalism and the idea of Europe. *Journal of European Studies* 38(1): 28-52.

42. Evropska Komisija. 2003. Sporočilo Komisije Svetu in Evropskemu parlamentu: *Wider Europe – neighbourhood: a new framework for relations with our eastern and southern neighbours*. COM(2003) 104 final. Bruselj. Komisija Evropskih skupnosti.
43. - - - 2004. *Beyond Enlargement: Commission shifts European neighbourhood policy into higher gear*. Tiskovno poročilo IP/04/308. Bruselj. Sprejeto 12. maja.
44. - - -. 2010a. *The Policy: What is the European Neighbourhood Policy?* 30. september. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/world/enp/policy_en.htm. (19. oktober 2010).
45. - - - 2010b. *European Neighbourhood Policy. EU Armenia Action Plan*. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/world/enp/documents_en.htm#2. (19. oktober 2010).
46. - - - 2010c. *European Neighbourhood Policy. EU Azerbaijan Action Plan*. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/world/enp/documents_en.htm#2. (19. oktober 2010).
47. - - - 2010č. *European Neighbourhood. European Union Georgia Action Plan*. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/world/enp/documents_en.htm#2. (19. oktober 2010).
48. - - - 2010d. *Partnership and Cooperation Agreement*. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/world/enp/documents_en.htm#2. (19. oktober 2010).
49. European unija. 2010a. *Other European Countries*. Dostopno na: http://europa.eu/abc/european_countries/others/index_en.htm. (19. oktober 2010).
50. - - - 2010b. *Zgodovina Evropske unije*. Dostopno prek: http://europa.eu/abc/history/index_sl.htm. (18. oktober 2010).
51. Evropski svet 2003. *A secure Europe in a better world: European security strategy*, sprejeto 12. decembra.
52. Fairclough, N. 2000. *New Labour, New Language*. London: Routledge.
53. Featherstone, K. 2003. *Introduction: In the Name of Europe*. Oxford: Oxford University Press.

54. Ferry, J-M. 2000. *La Democratie impossible? Politique et modernite chez Weber et Habermas*. Paris: La Decouverte.
55. Fontana, J. 1995. *The Distorted Past. A Reinterpretation of European History*. Oxford: Blackwell.
56. Frankefeld, P. 1992. Technological Citizenship: a normative framework for risk studies. *Science and Thechnology and Human Values* 17 (4): 459-484.
57. Garton Ash, T. 2006. *Svobodni svet*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
58. Giannoulis, C. 1992. *Die Idee des "Europa des Burger" und ihre Bedeutung fur den Grundrechtschulz*. Universitat des Saarlandes: Europa Institut.
59. Gole, N. 2006. Europe's Encounter with Islam: What Future? *Constellations* 13(2): 248-262.
60. Gong, G. 1984. *The Standard of Civilization in International Society*. Oxford: Clarendon.
61. Goody, J. 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
62. Grossberg, L. 1996. Identity adn Cultural Studies: Is That Aall There Is? V *Questions of Cultural Identity*, ur. S. Hall in P. Gay, 87-107. London –Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
63. Guibernau, M. 1997. *Marx and Durkheim on Nationalism*. Oxford, New York: Mortimer Sellers.
64. Gulick, E. V. 1967. *Europe's Classical Balance of Power: A Case History of the Theory and Practice of One of the Great Concepts of European Statecraft*. New York: Norton.
65. Gutmann, A. 2003. *Identity in Democracy*. Princenton NJ: Princenton University Press.
66. Haas, E. 1964. *Beyond the Nation-State: Functionalism and International Organization*. Berkeley: Stanford University Press.
67. Habermas, J. 1987. *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.

68. - - - 1991. Yet Again: German Identity - a Unified Nation of angry DM-Burgers. *New German Critique* 52: 84–101.
69. - - - 1994. *Struggles for recognition in the democratic constitutional state*. Princeton NJ: Princeton University Press.
70. - - - 1995. Citizenship and National Identity: Some Reflections on Future of Europe. *Praxis International* 19(1): 1-19.
71. - - - 1998. *The Inclusion of Other: Studies in Political Theory*. Cambridge MA: MIT Press.
72. - - - 2006. Opening up Fortress Europe. *Signandsight*, 16. november. Dostopno prek: <http://www.signandsight.com/features/1048.html>. (19. oktober 2010).
73. Hall, S. 1996. Introduction: Who Needs Identity? V *Questions of Cultural Identity*, ur. S. Hall in P. Gay, 1-17. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.
74. Haralambos, M. in M. Holborn. 1999. *Sociologija. Teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.
75. Hareyan, A. 2009. EU Association Agreements with Armenia, Azerbaijan, Georgia in 2010. *Huliq*, 12. avgust. Dostopno prek: <http://www.huliq.com/1/89514/eu-association-agreements-armenia-azerbaijan-georgia-2010> (19. oktober 2010).
76. Hassner, P. 2002. *Fixed borders or moving borderlands? A new type of border for a new type of entity*. London: Routledge.
77. Hay, D. 1957. *Europe: History of an Idea*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
78. Hay, W. A. 2003. Geopolitics of Europe. *Foreign Policy Research Institute*. Dostopno na: <http://www.fpri.org/orbis/4702/hay.geopoliticseurope.html>. (19. oktober 2010).
79. Hesse, B. 2000. *Un/Settled Multiculturalism: Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London: Zed Books.
80. Hogg, M. A. in D. Abrams. 1988. *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. London: Routledge.

81. Huntington, S. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
82. Hurd, E. S. 2006. Negotiating Europe: The Politics of Religion and the Prospects for Turkish Accession. *Review of International Studies* 32(3): 401-418.
83. Inglis, D. in R. Roberstson. 2005. The Ecumenical Analytic »Globalization«, Reflexivity and the Revolution in Greek Historiography. *European Journal of Social Theory* 8(2): 99-122.
84. Jacob, P. in J. Toscano. 1964. *The Integration of Political Communities*. Philadelphia, New York: J. B. Lippincot.
85. Koenig, T. 2006. Media Framings of the Issue of Turkish Accession to the EU. A European or National Process? *Innovation* 19(2): 149-169.
86. Kofman, E. 2003. *Political geography and globalization as we enter the twenty-first century*. London: Continuum.
87. Kutuk, Z. 2006. Turkey and the European Union: The Simple Complexity. *Turkish Studies* 7(2): 275-292.
88. Lalić, V. 2010. Pomirenje na delu. *Politika*, 23. april.
89. Lehning, P. in A. Weale. 2001. *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*. London: Routledge.
90. Leonard, M. in C. Grant. 2005. *Georgia and the EU: Can Europe's neighbourhood policy deliver?* London: Centre for European Policy Brief.
91. Levinas, E. 1989. *The Levinas Reader*. Oxford: Blackwell.
92. Lindberg, L. in S. Scheingold. 1971. *Regional Integration: Theory and Research*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
93. Linotte, D. 2007. Challenges and Dilemmas of the European Neighbourhood Policy in Southern Caucasus. *CACI Analyst*, 19. september.
94. Llobera, J. 2003. The Concept of Europe as an Idee-force. *Critique of Antropology* 23(2): 155-174.

95. Lockwood, D. 1964. Social Integration and System Integration. v G. K. Zollschan in W. Hirsch, ur. *Exploitations is Social Change*. Boston. MA: Houghton Mifflin.
96. Makarovič, M. 2008. *Meje Evrope in Globalizacija*. Prispevek na konferenci »Kje so meje Evropske Unije«. Ljubljana, 1. December.
97. Marcheti, A. 2005. *Widening without Enlarging. European Neighbourhood Policy and the South Caucasus*. Bonn: Center for European Integration Studies.
98. Marshal, T. H. 1992. *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.
99. Marx, K. 1975. *Das Nationale System des Politischen Oekonomie*. London: Lawrence and Wishart.
100. Mikkeli, H. 1998. *Europe as an Idea and an Identity*. New York: Palgrave, St. Martin's Press.
101. Mill, J. S. 1991. *Considerations on Representative Government*, Buffalo: Prometheus Books.
102. Minasian, S. 2005. EU-Armenia and the New European Neighbourhood Policy. *International IDEA*: 1-32.
103. Moras, J. 1930. *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*. Hamburg: Studien zu Volkstum und der Romanen.
104. Morin, E. 1990. *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
105. Muftuler Bac, M. 1997. *Turkey's Relations with Changing Europe*. Manchester: Manchester University Press.
106. - - - 2002. Turkey in the EU's Enlargement Process: Obstacles and Challenges. *Mediterranean Politics* 7(2): 79-95.
107. - - - 2005. Turkey's Political Reforms and the Impact on the European Union. *South European Society and Politics* 10(1): 17-31.
108. Naff, T. 1985. The Ottoman Empire and the European States System. V *The Expansion of International Society*, ur. H. Bull. in A. Watson, 147-170. Oxford: Claderon

109. Neumann, I. in J. M. Welsh. 1991. The Other in European Self-Definition. *Review of International Studies* 17(4): 289-361.
110. Neumann, I. 1998. European Identity, EU Expansion and the Integration – Exclusion Nexus. *Alternatives* 23(3): 397-416.
111. - - - 2007. *Uses of the Other. »The East in European Identity Formation«*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
112. Norton, A. 1988. *Reflections on Political Identity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
113. Nugent, N. 2004. *European Union Enlargement*. Basingstoke: Palgrave.
114. Nye, J. 1968. *International Regionalism: Readings*. Boston: Little, Brown and Company.
115. Olson, K. 1998. *Democratic Inequalities: The Problem of Equal Citizenship in Habermas's Democratic Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.
116. Ozuglu, H. T. 2003. An Analysis of Turkey's Prospective Membership in the European Union from a »Security« Prospective. *Security Dialogue* 34(3): 285-299.
117. Palmer, A. 1974. *Alexander I: Tsar of War and Peace*. London: Weidenfeld and Nicolson.
118. Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave.
119. Pomeau, R. 1963. *Voltaire. Essai sur les mœurs et l' esprit des nations*. Paris: Garnier.
120. Povillunas, A. 2006. *South Caucasus in the Context of European Neighbourhood Policy*. Vilnius: Mykolas Romeris University.
121. Preyer, G. in M. Bos. 2001. Introduction: borderlines in time of globalization. *Protosociology* 15: 4-14.
122. Rea, A. 1998. *Immigration et racisme en Europe*. Bruxelles: Complexe.

123. Rietbergen, J. M. 1998. *Europe, a Cultural History*. London in New York: Routhledge.
124. Riha, T. 1969. *A Russian European: Paul Miliukov in Russian Politics*. Notre Dame IND: University of Notre Dame Press.
125. Rizman, R. 1997. *Izzivi odprte družbe. Sociološki komentarji*. Ljubljana: Liberalna akademija.
126. Robins, K. 1996. Interrupting Identities: Turkey – Europe. V *Questions of Cultural Identity*, ur. S. Hall in P. Gay, 61-88. London: Sage Publications.
127. Roter, P. 2009. *Narodne manjšine v mednarodnih odnosih*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
128. Ruggie, G. 1993. Territoriality and beyond: problematizing modernity in international relations theory. *International Organization* 47(1): 168-170.
129. Rumelili, B. 2007. *Constructing Regional Community and Order in Europe and Southeast Asia*. New York: Palgrave Macmillan.
130. Russet, B. M., J. O'Neal in M. Cox, ur. 2000. Clash of Civilization, or Realism and Liberalism Deja Vu? Some Evidence. *Journal of Peace Research* 37: 580-608.
131. Said, E. W. 1996. *Orientalizem – zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.
132. Sassen, S. 2001. *Spatialities and temporalities of the global: elements for a theorization*. Durham: Duke University Press.
133. Schimmelfennig, F. 2001. *Liberal Identity and Postnationalist Inclusion: The Eastern Enlargement of the European Union*. Boulder CO: Lynne Rienner.
134. Schnapper, D. 1992. *L'Europe des immigrés*. Paris: Francois Bourin.
135. Simao, L. in R. Freire. 2008. The EU's Neighbourhood Policy and the South Caucasus: Unfolding New Patterns of Cooperation. *Caucasian Review of International Affairs* 2(4): 225-239.
136. Smith, A. D. 1995. *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.

137. Stevenson, N. 2000. *Culture and Citizenship*. London: Sage.
138. - - - 2003. *Cultural Citizenship: Cosmopolitan Questions*. Buckingham: Open University Press.
139. Szakolcai, A. 2007. In Pursuit for »Good European« Identity. From Nietzsche's Dionisos to Mynoan Crete. *Theory, Culture & Society* 24(5): 47-76.
140. Szporluk, R. 1988. *Communism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
141. Šabec, K. 2006. *Homo europeus. Nacionalni stereotipi in kulturna identiteta Evrope*. Ljubljana: Knjižna zbirka Kult.
142. Tamm, S. 2006. *Weakness as an Opportunity: EU Policy in the South Caucasus, Central, Southeast and Eastern Europe*. Berlin: Department of the Friedrich-Naumann - Foundation for Liberty Germany.
143. Tanasković, D. 2010. *Neoosmanizam. Povratak Turske na Balkan*. Beograd: Službeni glasnik Republike Srpske.
144. Taylor, C. 1994. *The Politics of Recognition*. Princenton NJ: Princenton University Press.
145. - - - 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
146. Todorova, M. 2001. *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Vita Activa.
147. Toplak, C. 2003. *Združene države Evrope. Zgodovina evropske ideje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
148. Touraine, A. 2000. *Can We Live Together? Equal and Different*. Cambridge: Polity Press.
149. Turner, V. 1995. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine De Gruyter.
150. Van Gunsteren, H. 1998. *A Theory of Citizenship*. University in Micigan: Westview Press.
151. Varsamopolou, E. 2009. The Idea of Europe and the Ideal of Cosmopolitanism in the Work of Julia Kristeva. *Theory, Culture & Society* 26(1): 22-44.

152. Velikonja, M. 2005. *Evroza – kritika novega evrocentrizma*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
153. Vladni portal z informacijami o življenju v Evropski Uniji. 2010a. *Do kod lahko sežejo meje EU?* Dostopno prek: <http://www.evropa.gov.si/si/siritev-eu/do-kod-lahko-sezejo-meje-eu/>. (19. oktober 2010).
154. - - - 2010b. *Evropska sosedska politika*. Dostopno prek: <http://www.evropa.gov.si/si/evropska-sosedska-politika/>. (19. oktober 2010).
155. Wagner, P. 2005. The Political Form of Europe, Europe as a Political Form. *Thesis Eleven* 80: 47-73.
156. Welsh, J. 1995. *Edmund Burke and International Relations. The Commonwealth of Europe and the Crusade against the French Revolution*. London: Macmillan - St. Antony's College
157. Wight, M. 1977. *Systems of States*. Leicester: Leicester University Press.
158. Waever, O. 1993. *Europe since 1945: crisis to renewal*. London: Routledge.
159. Wood, P. C. 1999. Europe and Turkey: A Relationship under Fire. *Mediterranean Quarterly* 10(1): 95-115.
160. Yilmaz, H. 2005. *Placing Turkey on the map of Europe*. Istanbul: Bogazici University Press.
161. Young, I. M. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
162. Zielonka, J. 2002. *Introduction: boundary making by the European Union*. London: Routledge.