



## Europas grænser

*Den netop overståede udvidelse af EU og den aktuelle diskussion af Tyrkiets mulige optagelse har for alvor sat fokus på spørgsmålet om Europas grænser. Trods forskellige politiske dagsordner vil diskussionen om grænser i sidste ende afhænge af, hvad vi forstår ved Europa. Især er det afgørende, om vi omtaler Europa i kulturelle, i civilisatoriske eller i politiske termer*

Af Jan Ifversen

Hvis man søger på internettet efter ordet *Europe*, får man ca. 153 mio. hits. Sammenligner man med andre lignende betegnelser som *the West* eller *Asia*, der giver betragteligt færre hits, kan man nok antage, at der tales relativt meget om Europa. Det bekræfter vel blot en fornemmelse, vi har. Europa er en af den slags betegnelser, vi på den ene side har en klar forestilling om, hvad betyder, og på den anden side kan blive meget uenige om. Europa er med andre ord et omstridt begreb.<sup>1</sup> Ordet stammer fra antikken. Den første, der bruger det, er, så vidt vides, den græske historieskriver og opdagelsesrejsende Herodot (485-425 BC). Han anvender det til at betegne et kontinent. Grækerne opdelte den kendte verden i tre kontinenter, Europa, Asien og Libyen (Afrika). Grænserne mellem kontinenterne blev trukket ud fra markante geofysiske forhold som floder (Nilen og Don) og have (Azov, Middelhavet). Kontinentet udgjorde således et centralt begreb i en *geografisk* forståelse af verden, hvor de forskellige lokaliteter kan placeres i forhold til hinanden på kloden. Ved hjælp af den geografiske viden kunne grækerne i bogstavelig forstand kortlægge den kendte verden.

Herodot taler imidlertid ikke kun om Europa i geografisk forstand. Når han opstiller en forskel mellem Europa og Asien, handler det også om værdier. Asien repræsenteres af de persere, der truer det græske fællesskab. De asiatiske persere står i Herodots univers for en fjende, der truer de demokratiske grækere. Udgangspunktet for Herodots historie er kampen mellem de to folkeslag, der repræsenterer to forskellige kontinenter:

Indtil da havde skaderne på hver side blot været almindelige skærmysler, men i, hvad fulgte, mente perserne, at grækerne havde stor skyld, eftersom de førte en hær ind i Asien, før Europa overhovedet var blevet angrebet. (Herodotus: Book I)<sup>2</sup>

Grækerne og dermed demokratiet forbindes med Europa. Perserne inkarnerer imidlertid ikke kun en anden

magt i Herodots univers. De tilhører også en anden kultur:

For Asien med alle de forskellige stammer af barbarer, der bebor det, anses af perserne for deres eget; men Europa og den græske race ser de på som anderledes. (Herodotus: Book I)

Europa er hjemsted for den græske "race". Herodot bruger således det geografiske begreb om Europa til at markere værdimæssige og kulturelle forskelle. Man kan også sige, at Europa bliver et 'meta-geografisk begreb'. Metageografi hentyder til, at begreber, som hører til en geografisk viden, lades med andre betydninger end de geografiske (Lewis & Wiegen 1997). Asiens anderledes karakter kan ikke begrundes med geofysiske skillelinier. Forståelsen af Asien som anderledes hører til i et andet vidensfelt, som kunne kaldes det kulturelle.

Herodots berømte historie om perserkrigene rummer talrige beskrivelser af fremmede folkeslag. Den er lige så meget en etnografi, som den er historieskrivning. Etnografi handler om at beskrive og forklare fremmede kulturer. Gennem sine etnografiske skildringer fylder Herodot så at sige Asien med kultur. Kontinentets generelle despotiske karakter kan således begrundes med kultur. Når Herodot rejser igennem Asien udstyret med kulturelle briller, får han imidlertid øje på de mange forskelle. De mange forskellige folkeslag, han møder, optræder med forskellige navne som skytere, alezonianere, medere og saspirianere. Nogle er mere fremmedartede end andre. Men ved at karakterisere hele kontinentet under et som despotisk, ophæver han alle de små forskelle og fastlægger en kulturel hovedskillelinje mellem Asien og Europa. Det er denne skillelinje, der sætter scenen for hans fremstilling af selve perserkrigene. Den har med grundlæggende forskelle at gøre. For Herodot og hans landsmænd kunne denne forskel i sidste ende gøres op i, om man hørte hjemme i den græske verden og var civiliseret, eller om man hørte til et andet sted og derfor var barbarer (Pagden 2002: 41). Det var grækernes betegnelse for dem, som i deres øjne var uforståelige.

At Europa ikke kun betegner et kontinent, fremgår også af den myte, som Herodot refererer til i indledningen til sin historie:

På et senere tidspunkt gjorde nogle grækere, hvis navne de ikke kender, men som formentlig var kretensere, landgang ved Tyre på den fønikiske kyst og bortførte kongens datter, Europa. (Herodotus: Book I).

<sup>1</sup> Inden for begrebshistoriske analyser, som jeg her lader mig inspirere af, interesserer man sig især for begreber, hvis betydningsflade er så omfattende, at deres betydning altid vil være omstridt. Filosofen W.B. Gallie lancerede analysen af omstridte begreber inden for videnskaben i artiklen "Essentially contested concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 56, 1955-56, pp. 167-198.

<sup>2</sup> Dette og alle øvrige fremmedsprogede citater er i min egen oversættelse. Af pladshensyn har jeg valgt ikke at bringe dem på originalsproget.



Oprindelsen til myten er ukendt, men det hævdes, at navnet 'Europa' kommer herfra.<sup>3</sup> Myten går i korthed ud på, at den græske overgud, Zeus, havde fået et godt øje til en fönikisk kongedatter med navnet Europa. For at få fat på hende forvandlede han sig til en tyr, svømmede over havet for at dukke op på stranden, netop da prinsessen gik tur. Tyren greb prinsessen, kastede hende op på ryggen og svømmede tilbage til den græske verden, nærmere bestemt Kreta. Myten om Europas bortførelse eller - i mere voldelige udgaver - voldtægt har været fast inventar i billedlige fremstillinger af Europa (Bartillat et Roba 2000). Den centrale pointe i myten er, at Europa bringes fra Asien til den græske civilisation, der dermed fremstilles som fødselshjælper for en europæisk kultur. Selv om mytens Europa ikke passer synnerligt godt med det geografiske begreb om Europa, der jo baserer sig på en oprindelig forskel, så kan det bruges til at give begrebet en kulturel betydning. Europa bliver ved hjælp af myten knyttet til den civiliserede verden. Godt nok lægger Herodot ikke stor vægt på myten, men han nævner den dog i forbindelse med sin fremhævelse af den grundlæggende forskel mellem Europa og Asien.

#### Europabegrebets strukturelle træk

Flytter vi blikket til vores egen tid, så refererer Europa stadigvæk til et kontinent. Gennem tiderne har geografer ganske vist brugt meget krudt på at bestemme kontinentets geofysiske østgrænse (Parker 1960). På de fleste kort håndhæves Uralbjergene som en grænse, selv om moderne geografer foretrækker at tale om det eurasiske kontinent. Vi kan derfor med en vis ret sige, at Europas grundbetydning er geografisk. Men det er samtidig klart for alle, at Europa stadigvæk er et metageografisk begreb. I endnu højere grad end hos Herodot omtales Europa i dag som mere end blot og bart et kontinent.

Med udgangspunkt i Herodots behandling af Europabegrebet vil jeg opstille tre generelle aspekter, som går igen i al tale om Europa. For at understrege deres generelle karakter, kan vi betegne disse aspekter strukturelle betingelser for brugen af begrebet. Det første angår begrebets overordnede og overordnede karakter. Inden for geografien er kontinent betegnelsen for en større sammenhængende landmasse, der ser bort fra en række forskelle. I den forstand er det et overordnet begreb. Hvis vi i stedet for geografi taler om Europa i kulturelle termer, bliver det endnu tydeligere, at begrebet skal rumme en hel masse kulturforskelle. Som vi skal se i det følgende, så er det omdiskuteret, om begrebet overhovedet kan sammenfatte disse kulturforskelle. Men der er ingen tvivl om, at Europabegrebet er en slags containerbegreb, der altid står i forhold til begreber for andre, mindre enheder. Ofte vil man tale om disse relationer som niveauer i et system af niveauer, hvor Europa betegner et overordnet niveau, og for eksempel nationer et underordnet niveau. Inden for et sådan system kan vi tale om Europa som et over- eller supranationalt begreb.

<sup>3</sup> Europas etymologi er usikker. Det har også været foreslået, at det er dannet på græsk af et fönikisk låneord, *ereb*, der betyder det sted i vest, hvor solen går ned, se Toynbee 1954.

Den anden strukturelle betingelse er, at Europabegrebets betydning er bestemt af det vidensfelt, det placeres i. Vi så, hvordan Europa inden for geografien blev defineret som et kontinent med særlige geofysiske træk. Det blev også antydnet, at Europa kunne betyde noget helt andet, når det blev forbundet med civilisation. Man kan forestille sig en række forskellige vidensfelter, der har bidraget til begrebets omfattende betydningsflade. Jeg vil nøjes med at nævne de to, som allerede Herodot benyttede sig af, nemlig kultur og civilisation, samt tilføje et omkring politik. Når jeg taler om vidensfelter, så skal det her forstås i bred forstand, som den viden mennesker bruger til at orientere sig med i deres forskellige gøremål.<sup>4</sup>

Det *kulturelle* vidensfelt handler grundlæggende om den viden, vi bruger til at beskrive og forklare forskelle i levevis og værdier mellem forskellige sociale grupper. Herodot noterede sig en masse forskelle mellem forskellige gruppers levevis både i dagligdagen og ved højtidelige begivenheder. Det er sådanne forskelle, man langt senere sammenfattede under betegnelsen kulturforskelle. I moderne tid, dvs. siden nationen blev den dominerende, kulturelle enhed, har kultur betegnet det sammenfald mellem levevis, territorium og tradition, der forstås ved det nationale. I en lang periode har nationen nærmest haft monopol på kultur. Denne nationalisering af kulturforståelsen har blandt andet givet sig udtryk i, at de forskellige markører for kultur alle henviser til nationen i form af sproget, landet og historien. Hvis Europa forbindes med kultur, må det derfor afgøres, om det på nogen måde kan konkurrere med eller supplere den kultur, som nationerne nærmest har haft hævde på i 200 år.

Herodot ville ikke nøjes med at beskrive de mange forskelle. Han havde brug for at pointere en grundlæggende forskel, som samtidig kunne anvendes til at bedømme andre. Asiaterne var ikke bare anderledes, de var også barbarer. Denne viden har en klar moralsk dimension, hvor det kan afgøres, hvad der er det gode og det dårlige eller måske ligefrem onde. Barbarerne var at betragte som inferiøre. De var, som man senere skulle sige, uciviliserede. *Civilisation* indebærer en forestilling om, at ens egne, grundlæggende værdier er overlegne og måske ligefrem universelle. I slutningen af 1700-tallet blev civilisation blandt europæere dels forstået som et moderne samfund baseret på universelle værdier, dels som en historisk proces, alle samfund måtte gennemgå for at blive moderne (Ifversen 2000). Begrebet kom til at spille en væsentlig rolle i europæernes fremstilling af sig selv som særligt avancerede og derfor udstyret med en ret til at civilisere andre. Denne civilisatoriske mission blev for alvor sat i system med de europæiske magters kolonisering af store dele af den øvrige verden.

<sup>4</sup> I stedet for vidensfelt kunne vi tale om "diskurs", som det gøres i diskursteori, eller om "felt" (champs) i Bourdieus handlingsteoretiske forstand.



Nogle vil måske anfægte, at civilisation kan anskues som et vidensfelt. Er der ikke snarere tale om en ideologi? Hertil vil jeg sige, at ideologi for så vidt også er viden i den forstand, at den kan orientere vore handlinger. Heller ikke kultur var i øvrigt fri for ideologi. Faktisk fik kulturbegrebet en afgørende betydning for den mest indflydelsesrige ideologi i 1800-tallets Europa, nemlig nationalismen. Lige som ved kultur handler civilisation om forskelle. Men i modsætning til kulturforskelle kan civilisationsforskelle bestemmes ud fra forestillingen om en universel målestok. I før-moderne tid var det universelle i Europa indlejret i en kristen verdensforståelse. I 1700-tallet satte man sin lid til, at historien blev drevet frem af en universel fornuft. I det 20. århundrede taler man især om de universelle værdier, der er forbundet med demokrati og menneskerettigheder. Det afgørende i civilisationsfeltet er således, at man mener at have et anliggende med det universelle.

Det sidste felt, jeg skal omtale, vil jeg kalde *det politiske*. Dette videns- og praksisfelt er ganske omfattende, og hvad der ligger i dette felt er omdiskuteret. Lad mig her nøjes med en simpel bestemmelse af feltet. Det politiske angår styringen og organiseringen af et bestemt fællesskab, der typisk lever et bestemt sted. Faktisk konstitueres fællesskabet i det politiske. Det sker i form af de styringsinstanser, der etableres, og de ledsagende forestillinger om, hvordan der bedst styres. Fra middelalderen skabes de territorialstater, som kommer til at dominere det politiske felt i Europa. Når man taler om Europa i politisk forstand, må det indebære, at man refererer til de politikbegreber, der har formet den europæiske forståelse af feltet. Det vil først og fremmest sige de begreber, der knytter sig til udformningen af staten. Allerede vores første guide til Europa, Herodot, var inde på, at de forskelle, han iagttag mellem perserne og grækerne, havde med politik at gøre. I øvrigt var det jo også grækerne, der gjorde politik til et særligt vidensfelt.

Det tredje strukturelle forhold omkring Europabegrebet, som jeg vil nævne, berører *afgrænsningen*. Ethvert begreb indgår i et større semantisk felt og må derfor kunne afgrænses i forhold til andre mere eller mindre beslægtede begreber. Europa betyder noget og ikke noget andet. Hvad det betyder eller ikke betyder, afhænger af, hvilket vidensfelt det får betydning i. Taler vi om Europa i geografiske termer, afgrænses Europa af de øvrige kontinenter. Selve grænsedragningen udtrykkes geografisk ved hjælp af geofysiske pejlemærker. Skifter vi derimod til kultur, må grænserne udtrykkes som kulturforskelle ved hjælp af de markører, som anvendes til at skelne mellem kulturer. For at afgrænse en europæisk kultur må man derfor finde de rette forskelsmarkører i levevis, sprog, tradition og værdier. Eftersom kultur typisk benyttes til at argumentere for eksistensen af særlig kollektiv identitet – og mest typisk i form af en national identitet – vil en kulturgrænse også kunne markere en grænse for, hvem man identificerer sig med. I teoretiske overvejelser over identitet er det efterhånden blevet meget almindeligt at påpege betydningen af den anden (som det hedder) for dannelsen af en given iden-

titet. Selv om identitetsdannelse nok forudsætter mere end skabelsen af én signifikant anden (Berger og Luckmann 1987), så er der næppe tvivl om, at afgrænsning er en vigtig dimension.

I de øvrige vidensfelter tager afgrænsningen sig igen anderledes ud. I civilisationsfeltet trækkes grænsen mellem de civiliserede og de mindre civiliserede. Som vi skal se, er denne grænse dog vanskeligere at markere end kulturgrænsen, fordi civilisationsbegrebet flirter med det universelle, der i sagens natur er uden grænser. I det politiske felt er det derimod ganske meget lettere at trække grænser. Med fremkomsten af territorialstater har grænser inden for det politiske felt haft form af statsgrænser. Statsgrænser markerer, hvor grænsen går for staternes styring eller deres suverænitet, som vi kalder det.

Europabegrebets overordnede karakter, dets betydningsflade i forskellige vidensfelter og dets afgrænsning fra andre begreber er de tre strukturelle betingelser, der determinerer de forskellige formuleringer af Europa. I det følgende vil jeg undersøge aktuelle formuleringer af Europa, som de tager sig ud i de tre vidensfelter.

### Kulturkampen

Al moderne tale om Europa er mærket af, at kultur er blevet monopoliseret af nationer. Nation blev i 1800-tallets Europa betegnelsen for en kulturel enhed, der kunne indpasses i statsgrænser. Som talrige historikere og sociologer har påvist, fik nationsbegrebet sin moderne betydning i forbindelse med moderniseringen af de europæiske stater i det 18. og 19. århundrede (Gellner 1983, Hobsbawm 1990). Forståelsen af, at samhørighed udtrykte sig ved fælles levevis, er naturligvis ældre end nationsbegrebet. Det nye, som nationalismen formulerede, var, at samhørighed kunne sammenfattes i kultur, og at denne kultur gøres til grundlaget for selve staten. Nationalismens grundlæggende formel var, at statens undersåtter (der senere blev til borgere) besad samhørighed, fordi de tilhørte eller besad den samme kultur. Nationen var denne kultur sat på fællesskab. Derfor måtte staten være en stat for nationen. Med fremkomsten af det demokratiske nationsbegreb under den franske revolution blev det lettere at omsætte kulturelt fællesskab til en politisk enhed i form af folket, der kunne handle på statens vegne.

Europabegrebet var i brug før nationalismen fejede over de europæiske stater. Men det havde ikke meget med kultur at gøre. Det blev brugt til at betegne den scene, hvor de europæiske stater mødtes på godt, men mest på ondt. Udtryk som 'den europæiske koncert' betegnede den arena og de spilleregler, europæiske statsledere og diplomater med større eller mindre succes forsøgte at etablere (Duroselle 1965: 89-94; Watson 1992: 198-214). Europa kunne også henvise til grundlæggende værdier, som især den intellektuelle elite – de lærdes republik – anrøbede (Pomian 1990: 81-102). Men det sidste havde meget mere med civilisation at gøre end med kultur. Her passer Europabegrebets overordnede karakter også



langt bedre. Når det kommer til kultur, støder Europa-begrebet ind i nationerne. I det 19. århundrede udfoldes den nationalistiske formel som statslige projekter, der cementerer kulturens nationale træk. I denne proces bliver der ikke levnet megen plads til en europæisk kultur. Nogle af de markører, man har udpeget som centrale for kulturen – først og fremmest sproget – giver umiddelbart heller ikke mening for Europa. Andre som eksempelvis historien skrives, så den understøtter nationalstaten. Vi skal langt op i det 20. århundrede, før europæisk historie fremstilles som andet end en samling nationale historier.

Talen om europæisk kultur dukker først for alvor op efter første verdenskrig, hvor den succesfulde nationalisme får sine første skrammer. Blandt nogle europæere blev den gjort mere eller mindre ansvarlig for krigens vanvid. At mange andre så nationalismen som redningen mod de forandringer, der tog fart efter verdenskrigen, forklarer, hvorfor projekter om europæisk enhed i det hele taget led en krank skæbne i mellemkrigstiden. Men især umiddelbart efter krigen dukkede en række europæiske fredsprojekter op (Pegg 1983). Projekterne tog udgangspunkt i antagelsen om, at europæisk enhed ville rumme nøglen til varig fred. Nogle af projekterne byggede på de traditionelle ideer om folkeretslig sikring af det europæiske statssystem. Andre søgte at begrunde projekterne med henvisning til europæisk kultur som en sammenbindende kraft, der lå over de nationale forskelle. Den tysk-lettiske greve og intellektuelle Hermann von Keyserling definerede Europa som en "overnational enhed", der dels havde karakter af "en højere syntese", dels betød meget mere end det internationale (Ifversen 2001). Keyserling talte vidløftigt om Europas spirituelle enhed. En anden greve, østrigeren Richard Coudenhove-Kalergi, gjorde sig som leder af den succesfulde pan-europæiske bevægelse mere konkrete tanker om europæisk kultur. Coudenhoves forestillinger om europæisk kultur var inspireret af tidligere bestræbelser på at forsyne imperiale og regionale ambitioner som pan-germanismen og pan-slavismen med kulturelle begrundelser. Selv om disse bevægelser baserede sig på en sprogligt-kulturel samhørighed på linje med den nationale, hvad der jo ikke kunne gælde for europæisk kultur, hævdede Coudenhove alligevel, at Europa måtte betegnes som en nation, der blot var opdelt i forskellige sprog (Ifversen 2001).

Talen om europæisk kultur blev trængt i baggrunden af nationalismen, der dominerede mellemkrigstidens politiske dagsorden. Heller ikke det succesfulde europæiske integrationsprojekt efter anden verdenskrig abonnerede i begyndelsen på europæisk kultur. Det er dog kommet med den øgede politiske integration, der har sat lys på spørgsmålet om legitimitet og dermed på identitet og kulturel sammenhængskraft.<sup>5</sup> Hvorvidt det giver me-

ning at tale om europæisk kultur, er genstand for megen diskussion. I de aktuelle diskussioner har der udkrystalliseret sig forskellige hovedpositioner. En nationalistisk position fastholder, at kultur er et nationalt anliggende. Begrundelserne er de velkendte, at de forskellige kulturtræk som historie, tradition, sprog og skikke kun findes på nationalt plan. Skal man inden for denne position tale om Europa, kan det derfor kun blive i form af fæderlandenes Europa. I sin mest rendyrkede form vil Europa med dette udgangspunkt fremstå som en størrelse, der truer med trænge ind på nationens enemærker og destruere kulturen. Europæisering bliver da at ligne med den amerikanisering, som mange frygtede i 1960'erne og 1970'erne. Positionen forudsætter således en ganske særlig forståelse af det europæiske. Blandt andet betyder det, at europæisk historie kun kan fremstilles som opdelt i uforanderlige brikker.

Inden for den nationalistiske position har Europa nærmest karakter af en anden, som det gælder om at afgrænse sig fra. Da en sådan opfattelse imidlertid let risikerer at blive forvirrende, eftersom nationerne ihvertfald geografisk befinder sig i Europa, vil der snarere være en tendens til at reducere det europæiske til en tom skal eller til et manipulerende politisk projekt. Den britiske nationalismeforsker Anthony Smith vælger det første:

Sammenlignet med den livfuldhed og den håndgribelighed, der karakteriserer fransk, skotsk, katalansk, polsk eller græsk kultur og etnisk tradition, er 'en europæisk identitet' en temmelig livløs optælling af alle folkeslag og kulturer på kontinentet, der intet tilføjer til det allerede eksisterende; alternativt er Europa blot blevet en arena, et kraftfelt for konfliktende identiteter og kulturer. (Smith 1995: 131)

Argumentet er her, at Europa ikke er andet end ramme om kulturerne, der får næring gennem deres 'etniske tradition'. Chris Shore, en britisk antropolog, vælger at se hele spørgsmålet om europæisk kultur og identitet som hovedsageligt et ideologisk projekt frembragt af eurokrater for at fremme den politiske integration:

(...) ideen om 'europæisk identitet' fremstår som endnu et ideologisk redskab frembragt lige så meget for at ekskludere Europa's anden, som en mekanisme til fuldendelse af europæisk politisk og social integration. Begrebet om 'europæisk kultur' kan således blive til fejring af et magtcentrum snarere end et paradigme for tolerance i udkanterne. (Shore 1993: 795)

Denne opfattelse understøttes typisk af en antagelse om, at der i Europa findes en flerhed af identiteter, som ikke går op i en højere enhed. Desuden synes Shore at antage, at europæisk identitet skulle være mere ekskluderende end andre identiteter.

Ikke alle vil acceptere, at der skulle være tale om et modsætningsforhold mellem national og europæisk kultur. Som det var tilfældet i mellemkrigstiden, kan man se bestræbelser på at tilpasse de to enheder til hin-

holder sig til et fællesskab. Identitet vil ofte, men ikke altid være formuleret i kulturelle termer.

<sup>5</sup> Man kunne sige meget om, hvorledes kultur og identitet forholder sig til hinanden. Her er det tilstrækkeligt at betragte identitet som det orienteringspunkt, hvormed individer for-



anden. Det kan gøres ved at referere til europæisk kultur som en syntese eller som "en overliggende" kultur (Seaton-Watson 1985: 11). Man har som her Romano Prodi talt om Europa som en familie af nationer:

Vi skaber et fredeligt Europa, hvor alle folkeslag på dette kontinent kan leve i sikkerhed. (...) Vi genforener vores europæiske familie af nationer. (Prodi 2001)

### Bærende træk

Den tidligere kommissionsformand benytter sig ofte af familien som metafor (Hellström and Petersson 2002: 15). Man kan fundere over, hvilke ekstra betydninger bestemte metaforer som hus, arena eller familie giver Europa. Der er næppe tvivl om, at 'familie' angiver en tættere sammenhæng end 'hus', for slet ikke at tale om 'arena'. Oftest henvises der dog til slagordet 'enhed i mangfoldighed', der ikke på forhånd bestemmer karakteren af hverken den ene eller den anden del. Det eneste, der siges, er, at Europa fungerer som en enhed, der kan rumme alle forskelle. Det implicerer naturligvis, at der må være noget fælles europæisk i alle de forskellige mindre enheder. En hyppigt anvendt måde at tænke en ordentlig sammenhæng mellem Europa og de forskellige enheder på er at fremstille dem som koncentriske cirkler, med Europa som den yderste cirkel. Det er dog nok lettere at forestille sig en sådan orden på papiret end i de faktiske udsagn om kultur og identitet.

Det er imidlertid ikke gjort med at skabe orden mellem enhederne. Man må også udpege de bærende træk i den europæiske kultur. Historien har været en oplagt kandidat. Med den har man kunnet argumentere for eksistensen af fælles værdier. Allerede i 1800-tallet blev der etableret en historisk kanon, der fremstillede Europa (eller måske snarere Vesteuropa) som et resultat af en historie, der begyndte i den græske antik, fortsatte i romerriget for at glide over i den kristne middelalder, videre i renessancen og oplysningstiden med slutpunkt i nutiden. I denne kanon, hvor stafetten gives videre og beriges fra periode til periode, bliver historien opsamlingssted for de fælles europæiske værdier. Den får nærmest karakter af et reservoir, hvorfra man kan hente de bedste værdier (og lade de værste ligge). I den nu underskrevne forfatning for EU henvises i præambelen til "Europas kulturelle, religiøse og humanistiske arv" (Traktat 2004). Kultur sidestilles her med religion, der dog ikke specificeres nærmere. Kristendommen er og har været en hyppig kandidat til det fælleseuropæiske. Ikke mindst Romano Prodi har indsat den som den væsentligste fællesnævner:

Europa kan ikke forstås uden sine kristne rødder. Kristendommen har efterladt sit mærke på Europa, og dette mærke er her stadig (...). De forskellige europæiske nationer og folkeslag har indoptaget den kristne levevis. (Prodi 2000a: 45)

Kunststykket består i at forbinde de moderne aspekter af Europa med kristendommen og f.eks. hævde, at der er samklang mellem kristne værdier og demokrati. De fleste henvisninger til europæisk kultur går dog sjældent særligt langt i påpegningen af, hvorledes de forskellige

elementer manifesterer sig. Oftest formuleres kulturen som et katalog over de rette værdier. Det afgørende i denne omgang med kultur er ikke konkretiseringen af de forskellige værdier, men at historien på rummelig vis lader sig indsætte i nutidens europæiske projekt. Det er selve rummeligheden – det, at der er plads til en udstrakt grad af fortolkning – som karakteriserer denne formulering af europæisk kultur. Fleksibilitet er således afgørende, når der henvises til kulturarven som kernen i den aktuelle europæiske identitet og kultur.

Det står klart, at der må være grænser for, hvor meget og hvor mange kulturarven inkluderer. Når Prodi udpeger kristendommen som et bærende element, så sløres, hvad der måtte være af ikke-kristent i kulturen. At det ligefrem ekskluderes, er nok for meget sagt. Prodi siger jo ikke, at alt er kristent, men at kristendommen stadig påvirker Europa. Kritikere som Chris Shore har været optaget af at fremmane eksklusionsmekanismer i talen om europæisk kultur (se også Delanty 1995 og Pietersee 1999). Hvorvidt europæisk kultur fungerer i en eksklusionsideologi, kan kun afgøres ved at belyse grænsetilfælde. Det kunne eksempelvis være diskussionen om Tyrkiets mulige optagelse i EU. Tyrkiet udgør et grænsetilfælde i den forstand, at landets forhold til Europa udløser heftig debat. Det samme har ikke været tilfældet for de nye unionsmedlemmer fra Øst- og Centraleuropa.

Kulturarvsargumentet har hovedsageligt været rettet indad. Det vil sige, at det har været brugt til at inddæmme de indre forskelle i Europa. Fleksibiliteten har været nødvendig for at fastholde markeringen af forskelle. Men kultur kan også bruges til at trække ydre grænser. Fra det mere officielle Europa, dvs. fra EU's ledende institutioner og fra regeringsledere, har man været varsom med at udpege kulturelle grænser for Europa. Da Giscard d'Estaing, formanden for det europæiske konvent, der skulle udarbejde EU's forfatning, i efteråret 2002 deklamerede, at Tyrkiet ikke var et europæisk land, fordi 95 procent af befolkningen befandt sig uden for Europa, og fordi det havde en anden kultur, vakte det en del røre (Le Monde 08.11.02). Giscard præciserede ikke, hvori forskellene bestod. Men han havde fået markeret en kulturgrænse, som så passende kunne svare til den geografiske grænse. Andre har dog siden taget tråden op og udpeget forskellene. Kristendommen har absolut været topscorer, når det gjaldt om at indholdsudfylde europæisk kultur. Blandt de mere kontante udmeldinger finder vi følgende fra Dansk Folkeparti:

EU består af lande med en kristen baggrund, historie og kultur. Derfor er Dansk Folkeparti stærk modstander af Tyrkiets eventuelle medlemskab af EU. Tyrkiet er økonomisk tilbagestående, det er et classesamfund, og det er mere korrupt end noget EU-land. Formelt er Tyrkiet et sekulariseret samfund, hvor politik og religion ikke blandes sammen. Men under overfladen er landet islamisk. (Dansk Folkeparti 2004)

Grænsen trækkes mellem kristendom og islam. Den retoriske operation bagved denne grænsedragning er, at Tyrkiet anskues som islamisk, og at islam forbindes med



tilbagestændighed. Vi er her langt fra den fleksibilitet, som karakteriserede Prodis begrebsliggørelse af europæisk kultur. Grænsen udtrykkes i modsætningsfyldte termer, og den europæiske kultur fremstår som en massiv blok, der ikke lader sig rokke af tidens gang. Kulturteoretikere vil sige, at vi her har med en essentialistisk kulturopfattelse at gøre (Bauman 1999). En sådan opfattelse bygger på udpegningen af en kulturel essens, der forbliver uforandret og derfor grundlæggende præger alle kulturelle udtryk. Det er udpegningen af denne essens – essentialiseringen – der udgør det centrale i formuleringen af denne opfattelse. Essentialiseringen optræder på begge sider, eftersom det også gælder om at udpege essensen i den anden kultur samt at placere den i et modsætningsforhold til ens egen essens.<sup>6</sup> Der er ingen tvivl om, at essentialisering involverer eksklusion i en eller anden form. Jo skarpere grænserne trækkes op kulturelt, jo bedre kan man legitimere at holde nogle ude (eller ligefrem udstøde nogle, der allerede er inde). De mest direkte udtryk for essentialisering af europæisk kultur finder man på den politiske højrefløj, hvad der i øvrigt er et interessant paradoks, eftersom det også er her, vi finder den nationalistiske kritik af Europa. Indadtil fastholder højrefløjen nationens kulturelle monopol på bekostning af Europa, udadtil fremstiller den et usædvanligt robust Europa.

I den anden ende af skalaen finder man formuleringer om det multikulturelle Europa, hvor vægten lægges på de konstante indbyrdes kulturpåvirkninger. I dette perspektiv optræder kultur ikke som en blok, men snarere som et netværk, der breder sig ud og antager nye former. Hvad der er europæisk kultur afhænger af kontakflader og påvirkninger. Fordi islam gennem historien har været i berøring med dele af den europæiske kultur, kan den betegnes som europæisk (Kumar 2003).

Kampen om europæisk kultur foregår langs flere akser. Vi har en spatial akse, hvor det indadtil gælder om at manøvre imellem flere niveauer af kultur, og udadtil om at forholde sig til grænser. Og vi har vi en akse, der går fra essentialisering til fleksibilitet og forandring. Langs disse akser står kampen om at udfylde den europæiske kultur med forskellige elementer fra kulturarven eller fra kulturmøder.

Bevæger man sig i retning af fleksibilitet, bliver kulturforståelsen åben. Indadtil kan det komme til udtryk i forståelser af europæisk kultur, der opererer med flere niveauer, f.eks. i form af multikulturalisme, der åbner op for mange kulturer på forskellige niveauer. Udadtil betyder fleksibilitet, at grænser bliver mindre tydelige og måske ligefrem tenderer mod at blive opløst i det universelle. Men så bevæger vi os ind i civilisationsfeltet.

<sup>6</sup> Edward Said har i sin berømte studie af den vestlige orientalisme vist, hvordan vestlige fremstillinger af folk i øst er bygget op omkring essentialisering og etablering af et modsætningsforhold. Det er netop sådan begrebet om Orienten fungerer (Said 1978).

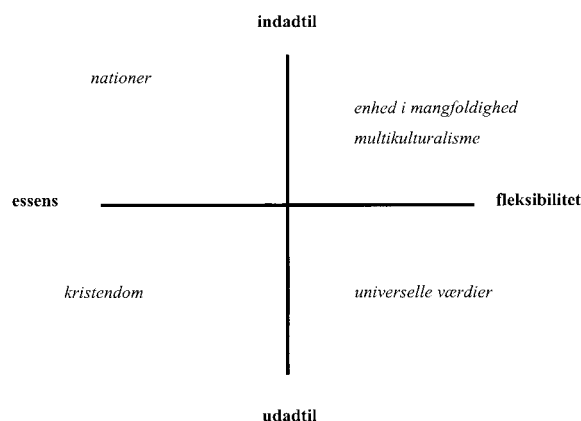


Fig. 1: Akser i fremstillingen af europæisk kultur

### Civilisation og mission

Når vi taler om værdier i en kulturel optik, tænker vi på deres relation til konkret levevis. Værdier udspringer af en praksis. Men når værdier forbindes med civilisation, løsrives de fra praksis og bliver generelle. Civilisation beskrives ofte som et katalog af værdier, der er høstet gennem historien. Katalogerne, kan blive ret omfattende, som i denne opstilling af Tjekkiets tidligere præsident, Vaclav Havel:

Respekt for individet og for menneskehedens frihed, rettigheder og værdighed, solidaritetsprincippet; retsstaten og lighed for loven, beskyttelse af minoriteter af alle slags, demokratiske institutioner, adskillelsen af den lovgivende, den udøvende og den dømmende magt, et pluralistisk, politisk system, respekt for privat ejendomsret og privat virksomhed, markedsøkonomi, udvikling af civilsamfundet. (Havel 2000)

Værdierne kan nok føres tilbage til Europa. Men de kan ikke udstyres med de solide rødder, som karakteriserede kulturelementerne. Det kan dog være vanskeligt at skelne mellem civilisation og kultur. Betegnelsen 'europæisk civilisation' bruges til at udpege fællestræk for Europa samt til at adskille Europa fra andre civilisationer. I Samuel Huntingtons omstridte doktrin om civilisationssammenstød, optræder civilisationer som forskellige makro-kulturer (Huntington 1996). En af de første til systematisk at omtale en europæisk civilisation, den franske historiker François Guizot, brugte i 1828 betegnelsen til at udtrykke en europæisk enhed:

Jeg har brugt betegnelsen europæisk civilisation, fordi det er oplagt, at der findes en europæisk civilisation; at en vis enhed markerer de forskellige, europæiske staters civilisation. (Guizot 1997: 10)

Men samtidig mente Guizot, at civilisation som sådan var et udtryk for menneskehedens almene værdier og udvikling. Europæisk civilisation betød derfor også, at den europæiske udvikling havde en universel karakter, der gjorde den overlegen:

Den europæiske civilisation er trådt ind i den evige sandhed; ind i forsynets plan; den skrider frem i overensstemmelse med Guds intentioner. Det er den fornuftige grund til dens overlegenhed. (ibid.: 32)



Det er denne sammenknytning af værdierne med det universelle, som er det centrale i civilisationsbegrebet. Kun de værdier, som har et universelt potentiale, kan anråbes. Der sker således en universalisering af værdier, der oprindeligt hidrører fra Europa. Med civilisation udpeges et niveau, der befinder sig over både national og europæisk kultur.

Som det fremgik af Guizot, kan værdierne både anvendes til at betegne en indre europæisk samhørighed - "et fællesskab af fælles værdier", som det hedder i officiel EU-retorik - og til at rette blikket udadtil. I modsætning til kulturbegrebet, har civilisationsbegrebet imidlertid en ekspansiv karakter. Civilisation kan udbredes. Det havde den franske forfatter Paul Valéry et godt blik for, da han i 1919 diskuterede den europæiske civilisationskrise:

Andre dele af verden har haft beundringsværdige civilisationer (...). Men ingen andre dele af verden har besiddet denne enestående, fysiske egenskab: Den mest intense udstrålingskraft kombineret med en lige så intens tiltrækningskraft. (Valéry 1919: 331)

Europæisk civilisation var for ham lig med evnen til at brede sig ud og dermed civilisere resten af verden. Civilisation indbefatter dermed en form for ret til at sprede sine værdier. For Guizot og hans samtidige kunne denne ret legitimeres med den europæiske civilisations overlegenhed. Med udsigt over et Europa ødelagt af krig var Valéry mere skeptisk. Han frygtede desuden, at civilisationen i dens moderne form helt ville miste sine europæiske træk og i stedet blive en ensrettende kraft, der også truede Europa. I dag ville vi formentlig kalde denne kraft for 'globalisering'. Valéry søgte tilflugt i Europas "egenart", eller hvad vi kunne kalde kultur.<sup>7</sup>

Civilisation har således to grundlæggende betydninger, når det forbindes med Europa. Den ene er at udpege fælles europæiske værdier med et universelt potentiale. Den anden er gennem disse værdier at udstyre Europa med en ret eller ligefrem en pligt til at agere i verden. Men for at talen om civilisation kan blive virksom, forudsættes det, at man kan fremstå civiliseret. Opregnin-gen af universelle værdier er ét led heri, uddrivelsen af indre dæmoner et andet. Det sidste har ikke mindst gjort sig gældende for europæisk civilisation. Opgøret med fortidens mørke sider har været afgørende for at legitimere talen om europæisk civilisation. Nogle har ligefrem hævdet, at den mørke fortid og i særdeleshed holocaust har fremstået som Europas anden, der har fungeret som modpol i konstruktionen af en europæisk identitet (Wæver 1998: 90) eller som "en oprindelsesmyte" for EU (Dubiel 2003). Under alle omstændigheder optræder holocaust som et moment, den europæiske civilisation er kommet over, men også har lært af. Det er netop denne smertefulde læreproces, der giver den europæiske civilisation en særlig karakter:

<sup>7</sup> Valéry's beskyttelsesstrategi bygger på en klassisk, europæisk modstilling mellem den gode kultur og den destruktive civilisation, jf. Ifversen 2001.

Vi har betalt dyrt for at lære om krigens vanvid, om racisme og om udstødelsen af den anden. Fred og afvisningen af magtmisbrug, konflikt og krig er de underliggende og forenende værdier i det europæiske projekt. (Prodi 2003)

Som det fremgår af Prodis udtalelse, kan opgøret med fortiden i sig selv konstituere de overordnede værdier, europæerne har til fælles. Habermas anvender den samme figur, når han skal udpege Europas gode sider:

En civilisation, der igennem århundreder mere end nogen anden har været sønderrevet af konflikter (...), måtte smertefuldt lære, hvordan forskelle kan være informative, hvordan opposition kan institutionaliseres, og hvordan spændinger kan stabiliseres. (Habermas et Derrida 2003)

Civilisationens modsætning er barbarismen. Opgøret med de mørke sider af fortiden kan anskues som en kamp mod egne barbarer. Allerede Valéry kunne se, at problemet for en europæisk civilisation var de indre barbarer. Han lader den europæiske Hamlet skue ud over slagmarkernes død og ødelæggelse:

Stående, i dag på en enorm Helsingør'sk terrasse, som strækker sig fra Basel til Köln, som rører ved Nieuports sandstrande, ved Somme's sumpe, ved kalkstenene i Champagne og Alsaces granit, betragter den europæiske Hamlet millioner af spøgelse. (Valéry 1919: 328)

Men i modsætning til Prodi og Habermas kunne Valéry ikke forestille sig et vendepunkt eller en læreproces. For ham befandt den europæiske civilisation sig i en alvorlig krise.

### Fortidens spøgelse

Selv om opgøret med den indre barbarisme fremstilles som en forudsætning for det nye europæiske fællesskab, så kræves samtidig en bevågenhed over for, at historien ikke gentager sig. Et beredskab mod fortidens spøgelse indgår som en central del af europæisk civilisation. Dette beredskab kan tage form af en officiel erindringspolitik om holocaust, som den der kom til udtryk på den legendariske Stockholmkonference om holocaust i januar 2000. På denne konference talte Prodi om, at Europa gennem den aktive erindring konstant måtte "udfordre rædslen, amnesien og den moralske blindhed" (Prodi 2000b). Eller det kan manifestere sig som en vilje til at kritisere forhold i medlemsstaterne, der synes at pege tilbage mod den mørke fortid. Det sidste viste sig tydeligt, da hovedparten af EU's regeringsledere i fællesskab udtrykte sig stærkt kritisk om det østrigske frihedsparti FPÖ's deltagelse i regeringen efter det østrigske valg i 1999. Stockholmkonferencen og kritikken af Østrig indvarslede en ny praksis i forvaltningen af opgøret. Den tilføjede nemlig beredskabet til læreprocessen. Vi kan måske forvente i fremtiden, at beredskabet vil blive udvidet til forhold, der kun indirekte har forbindelse til fortiden så som fremmedhad og immigrationskritiske holdninger.

Opgøret med fortiden fremstilles af de fleste europæere som en positiv erfaring, der tilføjer værdier til historiens gode sider og fuldender Europas civiliserede position.



Men opgøret kan også gøres til genstand for kritik, især af Europaskeptikere uden for Europa. Den amerikanske politolog, Robert Kagan, der blev berømt på at anskue forskellen mellem USA og Europa som en forskel mellem Mars og Venus, kritiserer europæerne for bevidst at have fortrængt den magtpolitiske side af deres fortid (Kagan 2002). For Kagan har opgøret ikke ført til, at europæerne er blevet mere civiliserede. Snarere har de lullet sig ind i en utopi om en paradisiske verden, hvor militær magt ikke længere er nødvendig. Kagans pointe er, at en sådan optræden både er urealistisk og uansvarlig.<sup>8</sup>

Denne kritik kan imidlertid vendes om, således at europæernes manglende vilje til at agere magtpolitisk kan ses som et udtryk for, at man har bevæget sig i mere civiliseret retning:

Vi har ladt den realpolitik, som vi selv opfandt, bag os. Vores opfattelse af magt er 'reglernes magt'; vi nægter at handle vilkårligt og uden almen referenceramme. (Prodi 2003)

Om end det ikke siges direkte, er målet for denne kritik den aktuelle amerikanske politik. Andre siger det mere direkte:

Europa må på det internationale niveau og inden for rammerne af FN lægge sit lod på vægtskålen og gå imod USA's unilaterale hegemoni. (Habermas 2003)

I endnu højere grad end Prodi lægger Habermas vægt på, at Europa befinder sig i en ny æra som følge af sin postnationale indstilling til tingene. For Habermas er det postnationale kernen i en postmoderne konfiguration af et politisk Europa (Habermas 1998). Hvad der for Kagan blev betragtet som et skældsord, er hos Habermas blevet til et fortrin, der samtidig henviser USA til en gammel-dags modernisme. Men hvad vigtigere er, så demonstrerer denne verbale kamp om at fremstå mest moderne, at civilisationsværdierne indsættes i et tidsmæssigt skema. I tråd med begrebets grundbetydning forbindes civilisation her med en historisk proces, hvor det er elementer i historien, som må overskrides. At denne forståelse er indlejret i den aktuelle omtale af Europa, kan man overbevise sig om ved at kaste et blik på den forfatningstekst, der for tiden er til diskussion i de europæiske offentligheder:

(...) Europa, der nu er genforenet efter smertelige erfaringer, ønsker at fortsætte ad denne civilisationens, fremskridtets og velstandens vej til gavn for alle sine indbyggere. (Traktat 2004)

<sup>8</sup> Kagan fremhæver desuden, at Europa er postmoderne, hvor USA er moderne. Postmoderne synes i Kagans version at betyde et opgør med det modernes værdier, herunder oplysningstidens gode værdier, som det således bliver Amerikas pligt at holde fast i. På den måde kan Kagan kombinere sin robuste, magtpolitiske realisme med det gode i form af de liberale værdier. Det er videre interessant at se, hvorledes Kagan afleverer den postmoderne etikette, som blandt andet den franske sociolog Jean Baudrillard og mange europæiske melankolikere med ham klistrede på USA i 1980'erne, tilbage.

Civilisationsværdierne fra værdikataloget må via en proces for at kunne tilbydes andre. For at de kan indgå i en universel civilisationsproces må den indre civilisation så at sige være fuldendt. Når dette punkt er nået, kan den tilbydes andre, som ikke selv har frembragt disse værdier:

Vores kontinent [er] hjem for en exceptionel civilisation, der har påvirket resten af verden med sine bidrag af demokrati, retsstat, humanisme, teknologi og kunst (...). (Reding 2000)

Det skal dog retfærdigvis nævnes, at værdikataloget i mere triumferende versioner blot kan trækkes ud af Europas gloriøse historie. En anden grundbetydning af civilisation er, at den kan og bør udbredes. Logikken er simpel. Eftersom værdierne har universel karakter, må de også være af værdi for andre. I den aktuelle tale om europæisk civilisation er blikket rettet udad. Ganske vist formuleres udbredelsen af civilisationen ikke i Guizots chauvinistiske sprog, men retten og pligten til at agere i verden fastholdes:

Europa må projicere sin samfundsmode ud til resten af verden. Vi er ikke blot her for at forsvare vore egne interesser. Vi har en enestående historisk erfaring at tilbyde. Erfaringen med at befri folk fra fattigdom, krig, undertrykkelse og intolerance. Vi har frembragt en model for udvikling og kontinental integration byggende på principper om demokrati, frihed og solidaritet, og det er en model, der virker. (Prodi 2000c)

Andetsteds taler Prodi mere ubeskedent om Europas rolle som "verdenscivilisationens fyrtårn" (Prodi 2000a: 46) eller om, at Europa må fremstå som "en global civil magt", der kan "beherske globaliseringen" (Prodi 2000c).

Det kan virke lidt bombastisk at tale om EU's civilisationspolitik. Henvisningerne til Europas civilisatoriske mission optræder først og fremmest i tekster af manifestagtig karakter. Prodis taler er fulde af henvisninger til denne mission, uden at han dog direkte bruger denne betegnelse. Han er ganske klar over, at ikke alle uden for Europa vil være enige med ham i den europæiske civilisations velsignelser:

Før i tiden betragtede nogle identitet som sammenfaldende med begrebet om en 'europæisk civilisation', andre forbandt identitet med en særlig europæisk karakter, med europæisk forskellighed. Nogle af disse fortolkninger har haft forfærdelige konsekvenser, andre har hjulpet os til at tage kæmpe skridt fremad. (Prodi 2003)

Ikke desto mindre taler han ofte om Europas globale rolle. Civilisationspolitikken kommer dog primært til udtryk gennem andre politikker. Sikkerheds- og udenrigspolitik udgør et af de centrale områder i diskussionerne om fortsat integration inden for EU. En styrkelse af dette område vil helt sikkert betyde en forandring for det politiske system, som EU udgør (Smith 2003.). Sikkerhedspolitik handler om at forsvare egne borgere mod ydre trusler og skabe stabilitet i det internationale system. Til det første medgår en udpegning af aktuelle trusler, man bør forsvare sig imod, i form af det, polito-





logen Ole Wæver har kaldt sikkerhedsliggørelse (Wæver 1995). Sat lidt på spidsen kan man sige, at sikkerhedspolitik er den anden side af civilisationspolitikken. Inden for sikkerhedspolitik har man blikket rettet mod sit eget land. Man bevæger sig i en verden af venner, fjender og accepterede modspillere. De accepterede modspillere kan man tale med. Fjenderne skal fjernes og neutraliseres. Fjenderne kan være konkrete terrornetværk, men de kan også antage en mere diffus karakter, f.eks. i form af globalisering.<sup>9</sup>

Civilisation derimod handler om åbenhed og modtagelighed. De andre er enten modtagelige for civilisation, eller hvis de ikke kan nås, barbariske. Civilisation fungerer sammen med sikkerhed. Således vil barbarerne ofte også fremtræde som fjender. Tænk blot på, hvorledes Bin Laden, den inkarnerede terrorisme og dermed trussel, også fremstilles som civilisationens fjende nummer et. Sammenhængen mellem civilisation og sikkerhed udtrykkes med al ønskelig tydelighed i den officielle omtale af en aftale mellem Syrien og EU, der er blevet forhandlet i 2003-4:

Associeringsaftalen mellem EU og Syrien dækker politiske, økonomiske, sociale og kulturelle relationer. (...) Aftalen indeholder afgørende bestemmelser om a) respekt for de demokratiske principper og fundamentale menneskerettigheder vedtaget i Verdenserklæringen for menneskerettigheder, b) samarbejde til at imødegå spredningen af masseødelæggelsesvåben (...), og c) antiterrorisme: udveksling af informationer og fælles bestræbelser på at forhindre og bekæmpe terrorisme. (News Releases 2003)

Det første punkt knytter an til en civilisationsspolitik, eftersom demokrati og menneskerettigheder netop indgår som kernen i den model, Prodi ønsker at "projicere" til resten af verden. Dog siges det ikke direkte i omtalen af aftalen, at Europa skal bibringe syrerne disse værdier. Men der er næppe tvivl om, at det ligger i kortene. De øvrige punkter berører naturligvis sikkerhed.

Sammenhængen mellem sikkerhed og civilisation er endnu tydeligere i den "nærhedspolitik", der ligger Prodis hjerte så nær. Nærhedspolitik skal ses som et alternativ til udvidelse. Hvor udvidelse handler om at optage nye medlemmer af EU, så er nærhedspolitik et spørgsmål om at definere relationer til nærliggende lande, der ikke er eller kan blive medlemmer. Nærhedspolitikens formål er ifølge Prodi dels at gøre naboer til "venner", dels at bibringe andre nogle af de fordele, som medlemmer af Unionen har. Sikkerhedsaspektet kommer til udtryk i brugen af betegnelsen 'venner': "Jeg ønsker at se en 'ring af venner', der omgiver unionen og dets nærmeste naboer, fra Marokko til Rusland og Sortehavet", erklærer Prodi (Prodi 2002). De mulige venner hører tydeligvis hjemme i mere usikre områder set fra EU's side. Man kan også notere sig, at Prodi ikke regner

vennerne til de nærmeste naboer. Skillelinjen er dog langt fra klar og har formentlig først og fremmest et funktionelt formål. Venskab handler om sikkerhed, naboskab om relationer til EU's grænselande. Disse relationer skal ifølge Prodi bringe fordelene ved medlemskab til naboerne, uden at de dog bliver medlemmer. Prodi taler flot om "at dele alt, bortset fra medlemskab" (ibid.). Netop fordi denne forskel opretholdes (og fordi EU's position i sidste ende begrundes i universelle værdier), er nærhedspolitikken at betragte som civilisationspolitik. Det er EU, der bringer fordele til lande, som kun kan modtage. Asymmetrien mellem den civiliserede og den mindre civiliserede opretholdes. Formålet med at tale om naboskab er således også at markere en grænse. Inden for EU er der tale om lighed og fælleshed, udenfor om forskel. Det bliver desuden klart, at forskellen i sidste ende begrundes kulturelt og metageografisk. Prodi regner Balkanlandene for kommende medlemmer med den begrundelse, at de er europæiske:

Integrationen af Balkanlandene vil fuldende foreningen af kontinentet, og vi har givet dem det løfte. Selv om der er lang vej endnu, så tilhører Balkanlandene Europa. (ibid.)

Henvisningen til kontinentet giver naturligvis kun mening i en kulturel forstand. Det kulturelle felt tjener altså til at tegne et eksklusivt Europa, som kun kan overskrides i form af civilisation. Men civilisation gør ikke et land europæisk. Hvis det drejer sig om at udpege grænser for Europa, må man ty til kulturen (i den ene eller den anden version). Man kan i øvrigt hæfte sig ved det skifte i anvendelsen af metaforer om Europa, der har fundet sted. I firserne talte man hovedsageligt om det europæiske hus eller om den europæiske familie af nationer. Nu gælder det naboer og venner, som man jo traditionelt ikke har det samme tætte forhold til. I hvert fald bor man ikke sammen.

### Det politiske Europa

Siden anden verdenskrig har vi vænnet os til at tale om Europa i politiske termer. Det hænger naturligvis sammen med den indflydelse, som den europæiske integration siden begyndelsen af 1950'erne har haft på udformningen af det politiske Europakort. Så rodfæstet er den politiske forståelse af Europa, at man ofte tager sig i at sætte lighedstegn mellem EU og Europa. Når Europa tænkes i et politisk felt, ser vi det gennem de begreber, som former dette felt. Det politiske har i århundreder været præget af, at staten har været det organiserende princip for forvaltningen og legitimeringen af magtandvendelse. Vi tænker derfor politik i lyset af de begreber, der er forbundet med statsmagt. EU er, som mange forskere har påpeget, ikke en stat i traditionel forstand, dvs. en nationalstat eller en føderal stat. Snarere er Unionen et politisk system, der inkorporerer forskellige styringsmåder. Kernen udgøres af det mellemstatslige samarbejde (kaldet inter-governmentalisme inden for den såkaldte integrationsteori), dvs. samarbejde mellem nationale regeringer, men det særlige udgøres af de overnationale instanser, der på forskellig vis bidrager til den særlige integrationsdynamik inden for systemet. Der synes i dag at være en vis enighed blandt integrati-

<sup>9</sup> Der er dog delte meninger om, hvorvidt globaliseringen er skadelig og dermed fjendtlig. Prodi mener, den skal kontrolleres. Andre betragter globaliseringen som forudsætningen for en fortsat civilisation.



onsteoretikere om at betegne EU som "et styringssystem på flere niveauer" (*multilevel governance*).<sup>10</sup> Hvorvidt det er den bedste betegnelse, skal ikke afgøres her. Men det understreger i hvert fald det strukturelle træk ved Europabegrebet, der berører niveauerne. Man kan således ikke omtale Europa politisk uden at medtage forskellige niveauer. Det ville også gælde, hvis man tænkte på det politiske Europa i føderale termer. Kun hvis man kan forestille sig en samlet europæisk nationalstat, forsvinder niveauerne. Selv om der findes eksempler på kulturel euronationalisme, så er der næppe nogen, der går ind for en tilsvarende stat.<sup>11</sup>

EU udgør et politisk system, der inkorporerer en række af de komponenter, vi kender fra stater. Til dette hører statsborgerskabskategorien med tilhørende rettigheder, demokratiske organer som parlamentet, domstolen og ikke mindst den kommende forfatning. De forskellige komponenter peger desuden på de grundlæggende politiske værdier, som karakteriserer systemet. Parlament og statsborgerskab indgår i det demokratiske værdisæt, der også tegner medlemsstaterne. Forfatning og domstol peger på de liberale og retsstatslige grundprincipper. De politiske værdier udgør desuden kernen i det europæiske værdikatalog, hvis udformning hører hjemme i civilisationsfeltet. I dette felt uddrages de politiske værdier ud af den europæiske historie og gives universal status. At netop de politiske værdier får en fremtrædende status, hænger sammen med det politiske felts dominans i EU's ideologiske selvfrestilling.

I de senere år har EU udviklet endnu en markant statslig komponent, nemlig en fælles udenrigs- og sikkerhedspolitik (CFSP). Denne komponent vil kunne give de mange, forskellige internationale relationer, som EU er involveret i, en mere samlet form og medvirke til frembringelsen af en tydeligere aktørstatus på den internationale scene. Som vi har set, kan en fælles udenrigspolitik få legitimitet ved at inddrage betydninger fra civilisationsfeltet. Europas ret til at agere uden for egne grænser kan netop retfærdiggøres med de civilisationsværdier, som andre bibringes. Faktisk synes den europæiske civilisation først at træde i karakter, når den overskrider de kulturelle grænser. Det sker i form af den særlige udenrigspolitik, der i EU-retorik betegnes 'nærhedspolitik'.

Vi har berørt niveauer og semantisk indhold i det politiske Europa. Det sidste strukturelle træk, afgrænsningen, udgør et særligt problem, når vi forestiller os Europa i politisk forstand. At afgrænse Europa rent politisk lader

sig vanskeligt gøre. I politiske termer forstås tilhørsforhold enten som en frivillig tilslutning (skabt i kraft af demokrati) eller som en underlæggen sig (demokratisk og retligt kontrolleret) statslig myndighed. Når det gælder EU er det især det første, der er blevet fremhævet:

(...) når man tager i betragtning, at det er umuligt at fastsætte Europas geografiske grænser, må man søge Unionens grænser i identitet, som igen er skabt af tilslutning til et nyt, politisk projekt. (Prodi 2003)

Prodis forståelse af identitet er her rent politisk. Han forestiller sig, at identitet skabes igennem den politiske proces, der følger af tilslutning. Den politiske identitet kan derfor konciperes uafhængigt af kulturelt tilhørsforhold.<sup>12</sup>

Tilslutning til EU kan også formuleres som kriterier, en stat skal leve op til for at blive medlem. Vi har på det sidste hørt meget om de såkaldte københavner-kriterier, der kort opsummerer, hvad man inden for EU betegner som minimumsværdier. Hverken politisk identitet eller københavner-kriterier udpeger klare grænser. I princippet kan alle stater, der har viljen og lever op til kriterierne, mulighed for at blive en del af det politiske Europa. En så åben forståelse af Europa vil imidlertid hurtigt føre til politisk og mental 'over-stretching'. Argumentet om den politiske 'over-stretching' angår dels de institutionelle mekanismer, dels ressourcefordeling. Flere har luftet betænkelighed ved, at udvidelse øger vanskelighederne med at træffe beslutninger. Betænkeligheden fremføres af Prodi som led i argumentationen for nærhedspolitikken:

(...) vi kan ikke fortsætte med at udvide i al evighed. Vi kan ikke udvande det europæiske politiske projekt og forvandle den Europæiske Union til blot et kontinentalt frihandelsområde. (Prodi 2002)

Hvis Europabegrebet trækkes langt ud over dets geografiske grundbetydning, vil der ske, hvad man kunne kalde, en mental 'overstretching'. Det ville formentlig være vanskeligt fortsat at tale om en *europæisk* union, hvis f.eks. Indonesien blev optaget. Denne mentale barriere udtrykkes ofte med en henvisning til geografi. Når Prodi opregner, hvad der afgør et godt naboskab, fremhæver han politisk vilje, men tilføjer dog, at "[n]aturligvis spiller geografien også en rolle" (Prodi 2002). Nu tænker Prodi næppe på bjergkæder, floder eller have. Så ret beset bruger han geografien metageografisk, dvs. han overlejrer geografien med anden betydning. Som nævnt er det altid kulturen, der bruges til at trække grænser. Oftest forbliver henvisningen uudtalt. Det er åbenbart nok at referere til geografi og så lade modtagerne af udsagnet selv udfylde resten. Mange har således afvist et muligt tyrkisk medlemskab af EU med, at kun 10 procent af landet geografisk set ligger i Europa. Hvad man imidlertid egentlig mener er, at

<sup>10</sup> Man vælger bevidst betegnelsen *governance* i stedet for *government* for at understrege, at styring ikke er det samme som traditionel regeringsudøvelse, men snarere beslutningskraft, som den foregår i forskellige institutionelle netværk (Eriksen and Fossum 2002).

<sup>11</sup> Fortalere for kulturel euronationalisme er typisk at finde blandt europæiske nationalister, der netop forsvare nationalstaten mod, hvad de ser som Unionens overgreb. Kritikere af euronationalisme sammenblander ofte en kulturel forståelse med en politisk.

<sup>12</sup> Spørgsmålet om politisk identitet indgår i en omfattende diskussion om, hvorledes legitimitet kan skabes eller forøges inden for EU.



landet *kulturelt set* ikke befinder sig i Europa. Geografien er kun et skalkeskjul. Hvis blot geografi var på spil, kunne man vel bare bygge en bro over vandet eller en vej over bjergkæden.

### Afprøvning af grænser

Efter ophævelsen af Europas indre grænse mellem øst og vest i 1989, har diskussionen af Europas grænser især fundet sted i forbindelse med udvidelser af EU. For tiden afprøves Europas grænser især i diskussionen af, hvorvidt Tyrkiet kan optages i EU.<sup>13</sup> I diskussionen genfinder vi de forskellige betydninger af Europa. I den officielle meningsudveksling dominerer en politisk forståelse af Europa. Argumenter imod tyrkisk medlemskab koncentrerer sig om landets mangler, hvad angår opfyldelsen af værdikriterierne. Der peges især på mangler, hvad angår menneskerettigheder (tortur, forfølgelse af minoriteter, kvindeundertrykkelse), og på militærets udemokratiske rolle. Fortalerne henviser derimod til den meget hurtige reformproces, som den nuværende tyrkiske regering har sat i gang, og som har ledt til en markant forbedring på rettighedsområdet og til en demokratisk normalisering af militærets status. Desuden støttes dette argument af en henvisning til den positive rolle, udsigten til medlemskab vil spille for stabiliseringen af de demokratiske reformer.

Af andre argumenter fra skeptikernes side fremføres det, at Tyrkiet befinder sig tættere på det uroplagede Mellemøsten, hvorfor risikoen for, at konflikter breder sig til EU, vil øges. Dette imødegås dels med, at Tyrkiet i kraft af sit langvarige NATO-medlemskab har været udsat til at forsvare Vesten, dels at netop Tyrkiet i kraft af sin brobyggende position kan bidrage til at give EU's 'soft power'-orienterede udenrigspolitik virkning i Mellemøsten.

Endelig taler mange bekymret om 'over-stretching' i Tyrkiets tilfælde, fordi landet med sin 70 mio. store og hurtigt voksende befolkning vil kunne spille en større, politisk rolle i EU's institutioner end nogle af de andre, nye lande. Fortalere for medlemskab ser derimod en mulighed for at få ændret nogle af de klassiske alliancer i EU. Desuden fremføres det, at Tyrkiet allerede blev stillet medlemskab i udsigt i 1987, og at det i 1999 blev gjort til kandidatland, hvorfor en afvisning af forhandlinger vil fremstå som løftebrud.

Argumenter, der bygger på et politisk Europa, forholder sig således udelukkende til de tre nævnte hovedkomponenter, de politiske værdier, det politiske system og udenrigspolitikken.

Men disse argumenter står dog sjældent alene. En fokus på politiske værdier peger i retning af civilisationsfeltet. Det sker, hvis de politiske værdier fortolkes som Euro-

pas bidrag til en universel civilisation. Hvorvidt Tyrkiet tilhører denne civilisation, afhænger af en bedømmelse af landets civilisationsgrad. I den aktuelle diskussion går det først og fremmest på, om Tyrkiet er moderne eller traditionelt. Modstandere af tyrkisk medlemskab fremhæver eksempler på traditionalisme i form af æresdrab, kvindeundertrykkelse, stammeforhold og i det hele taget fattigdom på landet. Tilsammen mener de, at det tegner et billede af et tilbagestående land. Tilhængerne replicerer, at Tyrkiet – som mange andre europæiske lande – har gennemgået en rivende moderniseringsproces i det 20. århundrede, og at det som et typisk moderniseringsland oplever en ujævn grad af modernisering.

Hvor argumenter inden for civilisationsfeltet lader grænsen gå mellem det moderne og det traditionelle (forstået som mindre civiliseret), bliver grænsen til en kulturgrænse inden for det kulturelle felt. Argumenterer man inden for dette felt, handler det om enten at placere Tyrkiet inden for europæisk kultur eller udenfor i en anden kultur. Det første gøres af tilhængerne, der blandt andet fremhæver betydningen af den muslimsk-arabiske arv for Europa og det osmanniske riges prægning af Sydøsteuropa. Modstanderne søger derimod at henvise Tyrkiet til en muslimsk kultur, der på alle punkter adskiller sig fra en kristen, europæisk kultur. Ofte underbygges dette argument ved samtidig at inddrage forskellen mellem det civiliserede og det ikke-civiliserede fra civilisationsfeltet, således at Islam generelt kan forbindes med det ikke-civiliserede. Denne konstruktion kræver, at man ser bort fra den sekulariseringsideologi, der har kendetegnet den moderne tyrkiske stat.

Debatten om Tyrkiets medlemskab af EU viser, at grænsedragning afhænger af, hvorledes Europa gives betydning. I det politiske Europa er grænserne uskarpe. I det kulturelle Europa kommer de let til at fremstå som barrierer, der har til formål at ekskludere andre. I civilisationens Europa lukkes andre kun ind, hvis de kan acceptere at fremstå som de passive, der skal modtage europæisk civilisation. Her er risikoen for eurocentrisme overhængende.

Det er vanskeligt kun at tale om Europa i ét felt. Der er ingen tvivl om, at det politiske Europa dominerer de selvfrestillinger, som underbygger Den Europæiske Union. Inden for dette felt handler det om, hvorvidt man kan tilslutte sig de regler, som holder det politiske system sammen. Men kultur og civilisation trænger sig hele tiden på. Det gør de også, når man taler om grænser. Inden for civilisationsfeltet fører grænsedragning let til skabelsen af et underordningsforhold med dem udenfor placeret i en passiv modtagerrolle. Man stiller sjældent spørgsmålet: Hvad kan de andre bidrage til europæisk civilisation? I Tyrkietdebatten har der kun været få eksempler på dette spørgsmål. Enkelte deltagere i debatten har dog peget på, at netop fordi Tyrkiet har et forhold til islam, vil et tyrkisk medlemskab kunne forandre diskussionen af islam i Europa. Tyrkiet vil derfor kunne bidrage med tolerance. Flere har været inde på, at en optagelse af Tyrkiet ville kunne gøre op med den essentialistiske forståelse af Europa som kri-

<sup>13</sup> Den følgende opsummering af debatten om Tyrkiet baserer sig bl.a. på analyser om debatten i udvalgte, europæiske lande fremlagt af mine studerende i kurset *Turkey in Europe*, som jeg udbød i foråret 2004.



essentialistiske forståelse af Europa som kristent. Tyrkiet vil derfor kunne bidrage med sekularisme.

Som nævnt kan kultur bruges til at bygge mure, der om fornødent kan befæstes politisk. Men at se bort fra kultur er problematisk. Kultur handler om forskelle. Og kulturforskelle kan få politisk betydning. På sin vis medvirker kulturfeltet til, at forskellige aktører tildeles en aktiv position. Ved hjælp af kultur kan man gøre Tyrkiet anderledes, men man må samtidig acceptere, at tyrkerne har noget, nemlig kultur. Når det gælder civilisation, bliver der hurtigt tale om en mangeldiskussion. På den anden side kan man ikke blot stille sig tilfreds med at læne sig tilbage i en kulturrelativisme, der blokerer for interaktion. Hvis de andre bliver parkeret i en anderledeshed, vi ikke kan kommunikere med, så har vi for alvor trukket grænser. Civilisation tjener her til at finde et fælles kommunikationssprog. Desuden kan civilisation fungere som en slags kritisk instans over for kulturrelativismen. På den ene side skal vi acceptere, at der findes kultur i Tyrkiet, og diskutere, om den ikke har så klare fællestræk med andre kulturer i Europa, at den vil kunne blive en del af enheden i mangfoldighed. På den anden side skal vi og de være kritiske over for hinandens kultur med henvisning til civilisation.

*Dele af dette bidrag har været fremlagt på en konference om "Europa i vore hoveder" på Testrup Højskole d. 20.11.2004 og ved en forelæsning på Sabanci University, Istanbul d. 7.12.2004.*

*Jan Ifversen er lektor ved Afdeling for Europastudier, Institut for Historie og Områdestudier, Aarhus Universitet.*

#### Litteratur

Bartillat, Christian de et Alain Roba (2000): *Métamorphoses d'Europe*. Paris: Editions Bartillat.

Baumann, Gerd (1999): *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. London: Routledge.

Berger, Peter L. og Thomas Luckmann (1987): *Den samfundsskabte virkelighed*. Viborg: Lindhardt og Ringhof.

Dansk Folkeparti (2004): "Dansk Folkepartis valggrundlag til EP-valget". 13.6  
<http://www.altinget.dk/euvalg/partiinfo.asp?id=7>

Delanty, Gerard (1995): *Inventing Europe – Idea, Identity, Reality*. MacMillan: London.

Dubieli, Helmut (2003): "The Remembrance of the Holocaust as a Catalyst for a Transnational Ethic?" In: *New German Critique* No. 90, Fall, pp. 59-70;

Duroselle, Jean-Baptiste (1965): *L'idée d'Europe dans l'histoire*. Paris: Denoël.

Eriksen, E.O. and J.E.Fossum (2002): "Europe at Crossroads: Government or Transnational Governance?" *Arena Working Papers* WP 02/35.

Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Giscard d'Estaing, Valéry (2002): [entretien] "Pour ou contre l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne", In: *Le Monde.fr* 08.11.  
<http://www.medeia.be/?page=&lang=&doc=1298>

Guizot, François (1997): *The History of Civilization in Europe*. Harmondsworth: Penguin.

Habermas, Jürgen (1998): "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie" In: *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, pp.91-169.

Habermas, Jürgen et Jacques Derrida (2003): "Europe: pladoyer pour une politique extérieure commune" In *Libération* 31.5-1.6: 44-46.

Havel, Vaclav (2000): "Address by Vaclav Havel President of the Czech Republic before the Members of the European Parliament", 16 February 2000.  
[http://www.hrad.cz/president/Havel/speeches/2000/1602\\_uk.html](http://www.hrad.cz/president/Havel/speeches/2000/1602_uk.html)

Hellström, Anders and Bo Petersson (2002): "Temporality in the Construction of EU Identity." *CFE Working Paper Series*: Centre for European Studies at Lund University.

Herodotus: *The History of Herodotus* (translated by George Rawlinson) [1858]: The Internet Classics Archive. <http://classics.mit.edu/Herodotus/history.html>

Hobsbawm, E.J. (1990): *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge U.P.

Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Ifversen, Jan (2000): "Begreber, diskurser og tekster omkring civilisation" In: Dyhrberg, Torben Bech, Jakob Torfing og Allan Dreyer Hansen (eds), *Diskursanalysen på arbejde*. Samfundslitteratur. Roskilde Universitetsforlag: pp.189-220.

Ifversen, Jan (2001): "Europe in Crisis – In Search of Europe after World War One." *Working Papers* No.6. Centre for European Cultural Studies, Aarhus University.

Kagan, Robert (2002): "Power and Weakness" In: *Policy Review* no. 113, June.  
<http://www.policyreview.org/JUN02/kagan.html>



Kumar, Krishan (2003): "Political Community in a New Europe", In: M. Berezin and M. Schain (eds): *Europe without Borders: Territory, Citizenship, and Identity in a Transnational Age*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp.33-51.

Lewis, Martin W. and Kären E. Wigen (1997): *The Myths of Continent: A Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press.

'European Union in the US: *News releases* (2003): EU-Syria: Conclusion of the Negotiations for an Association agreement. No. 79/03, December 11. <http://www.eurunion.org/news/press/2003/2003079.htm>

Pagden, Anthony (2002): "Europe: Conceptualizing a Continent", in: A. Pagden Ed): *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33-55.

W. H. Parker (1960): "Europe: How Far?" in: *Geographical Journal*, 126, 1960, pp. 278-96.

Pegg, Carl H. (1983): *Evolution of the European Idea, 1914-1932*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Pietersee, Jan Nederveen (1999): "Europe, Traveling Light: Europeanization and Globalization", in *The European Legacy*, vol. 4. No.3, pp.3-17.

Pomian, Krzysztof (1990): *L'Europe et ses nations*. Paris: Gallimard.

Prodi, Romano (2000a): *Europa as I See It*. Cambridge: Polity Press.

Prodi, Romano (2000b): "Message of European Commission President Romano Prodi to the International Forum on Holocaust in Stockholm on 27 January 2000". [http://www.holocaustforum.gov.se/conference/official\\_documents/messages/prodi.htm](http://www.holocaustforum.gov.se/conference/official_documents/messages/prodi.htm)

Prodi, Romano (2000c): [speech by] "Shaping the New Europe", European Parliament, Strasbourg 15.2. [http://europa.eu.int/comm/external\\_relations/news/2000/02\\_00/speech\\_00\\_41.htm](http://europa.eu.int/comm/external_relations/news/2000/02_00/speech_00_41.htm)

Prodi, Romano (2001): [speech by] "The New Europe in the Transatlantic Partnership" Florence European University Institute, Florence, 9 May 2001. <http://europa.eu.int/rapid/pressReleasesAction.do?refer=ENCE=SPEECH/01/204&format=HTML&aged=1&language=EN&guiLanguage=en>

Prodi, Romano (2002): [speech by] "A Wider Europe: A Proximity Policy as the Key to Stability", Sixth ECSA-

World Conference. Jean Monnet Project, Brussels 5-6 December.

[http://europa.eu.int/comm/external\\_relations/news/prodi/sp02\\_619.htm](http://europa.eu.int/comm/external_relations/news/prodi/sp02_619.htm)

Prodi, Romano (2003): [speech by] "Enlargement of the Union and European Identity", Opening of the 2002/2003 Academic Year, Florence, 20.1.

[http://europa.eu.int/futurum/documents/speech/sp200103\\_en.pdf](http://europa.eu.int/futurum/documents/speech/sp200103_en.pdf)

Reding, Viviane (2000): „Vers une histoire européenne“. <http://europa.eu.int/comm/culture/discredeuroclio-5-00.pdf>

Said, Edward (1978): *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Routledge.

Seton-Watson, Hugh (1985): "What is Europe, Where is Europe? From Mystique to Politique" In: *Encounter*, Vol. LXV, No. 2, July/August, pp. 9-17.

Shore, Chris (1993): "Inventing 'People's Europe': Critical Approaches to European Community 'Cultural Policy'" In: *Man. Journal of the Royal Anthropological Institute* 28 (4), pp.779-800.

Smith, Anthony (1995): *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.

Smith, Karen E. (2003): "The European Union: A Distinctive Actor in International Relations" In: *The Brown Journal of World Affairs* IX, no. 2, pp. 103-113.

*Traktat om en forfatning for Europa*. Ny konsolideret udgave. 2004.

<http://www.europa-kommissionen.dk/upload/application/327863ba/cg00087-re01.da04.pdf>

Toynbee, Arnold J. (1954): "'Asia' and 'Europe': Facts and Fantasies, in: A.J. Toynbee: *A Study of History*, vol.VIII. London: Oxford University Press, pp. 708-729.

Valéry, Paul (1919): "La crise de l'esprit", in *La Nouvelle Revue Française*, pp.321-337.

Watson, Adam (1992): *The Evolution of International Society: a Comparative Historical Analysis*. London: Routledge.

Wæver, Ole (1995): "Securitization and Desecuritization" In: Ronnie D. Lipschutz (ed): *On Security*. New York NY: Columbia University Press, pp. 46-86.

Wæver, Ole (1998): "Insecurity, Security and Asecurity in the West European Non-War Community" In: Emanuel Adler & Michael Barnett (eds.) *Security Communities*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 69-118