

Pesimizam u teoriji realizma međunarodnih odnosa

Žic, Andrea

Master's thesis / Diplomski rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:733823>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-08**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Diplomski studij politologije

Andrea Žic

PESIMIZAM U TEORIJI REALIZMA
MEĐUNARODNIH ODNOSA

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2016.

Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Diplomski studij politologije

PESIMIZAM U TEORIJI REALIZMA
MEĐUNARODNIH ODNOSA

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Petar Popović

Studentica: Andrea Žic

Zagreb

Rujan, 2016.

Izjavljujem da sam diplomski rad Pesimizam u teoriji realizma međunarodnih odnosa, koji sam predala na ocjenu mentoru doc.dr.sc. Petru Popoviću, napisala samostalno i da je u potpunosti riječ o mojem autorskom radu. Također, izjavljujem da dotični rad nije objavljen ni korišten u svrhe ispunjenja nastavnih obaveza na ovom ili nekom drugom učilištu, te da na temelju njega nisam stekao/la ECTS bodove. Nadalje, izjavljujem da sam u radu poštivao/la etička pravila znanstvenog i akademskog rada, a posebno članke 16-19. Etičkoga kodeksa Sveučilišta u Zagrebu.

Andrea Žic

SADRŽAJ:

1. UVOD	1. str.
2. PESIMIZAM I REALIZAM	2. str.
2.1. Bit tragedije	2. str.
2.2. Određenje realizma	4. Str.
3. INTELEKTUALNA POZADINA PESIMIZMA KOD SCHOPENHAUERA, NIETZSCHEA I FREUDA	7. str.
3.1. Arthur Schopenhauer	8. str.
3.2. Friedrich Nietzsche	11. str.
3.3. Sigmund Freud	14. str.
4. KRITIKA NAIVNOG UTOPIZMA/OPTIMIZMA	17. str.
4.1. Ciklično vrijeme vs. Linearno vrijeme	17. str.
4.2. Nietzscheovo učenje o vječnom vraćanju istog	19. str.
4.3. Temeljne točke razilaženja realizma i idealizma	21. str.
4.4. Kritika Edwarda E. Carra i Reinholda Niebuhra	22. str.
5. POLITIČKI REALIZAM I NJEGOVA NAČELA U KONTEKSTU PESIMIZMA	25. str.
6. UZROCI NESTABILNOSTI U MEĐUNARODNOJ POLITICI	28. str.
7. ZAKLJUČAK	29. str.
LITERATURA	32. str.

1. UVOD

U brojnoj se literaturi za duhovnu krizu političke misli druge polovine 20. stoljeća, međuostalim, krivilo stanje pesimizma, dok je manje literature posvećeno tome da objasni pesimizam kao fenomen, njegove temeljne odrednice i podrijetlo. U teorijama međunarodne politike pesimizam se uglavnom vezao za klasični realizam (pravac koji je dominirao od tridesetih do pedesetih godina 20. stoljeća), što mu se ujedno i najviše zamijeralo od strane politološke zajednice i znanstvenih pravaca u teoriji; bilo strukturalnog realizma ili liberalizma. Međutim, pesimizam se tek odnedavno počinje razmatrati kao stav u političkoj misli, kako to primjerice pokazuje važno djelo Joshue F. Dienstag (vidi: 2003; 2009). U hrvatskoj politološkoj misli još nema radova koji su se u dovoljnoj mjeri osvrnuli na pesimizam unutar teorije realizma međunarodnih odnosa, već je uglavnom samo spominjana kao jedna od negativnih karakteristika klasičnog realizma (vidi: Popović, 2013). Na pesimizam ne moramo gledati ni kao na još jednu teoriju povijesti, ali ni kao na emocionalnu pojavu koja vodi u depresiju, već kao etičku perspektivu, način življenja i osobnog vodstva. Također pesimizam može pružiti filozofsku osjetljivost koja može poslužiti u političkoj praksi zato što predlaže način na koji se uhvatiti u koštac sa današnjim svijetom koji je u realističkoj teoriji međunarodnih odnosa okarakteriziran kao razočaravajuć i neharmoničan.

Upravo zato ovim radom imam za cilj pobliže iznijeti neke od temeljnih niti vodilja pesimistične misli. Istraživačko pitanje koje postavljam je može li pesimizam biti „opravdan“ kao konstitutivni aspekt razborite i realne političke teorije međunarodnih odnosa? Analiza koju nudim daje afirmativni odgovor, utemeljen na dvije pretpostavke. Prva pretpostavka: pesimizam u klasičnoj realističkoj teoriji površno je i uglavnom krivo interpretiran od strane kritičara, u prvom redu strukturalnih realista. Druga pretpostavka: intelektualna tradicija iz koje je proizišao pesimizam klasičnog realizma je filozofski i potvrđuje kako politička teorija međunarodnih odnosa uvijek iznova može crpiti snagu da se nametne u odnosu na scijentizam strukturalnog realizma ili liberalizma kao relevantna istraživačka pozicija. Drugim riječima, pozivajući se na Hansa J. Morgenthaua, znanstvena metoda kao odraz teorije, nužno mora biti podređena filozofskoj misli. U ovom radu dokazujem da u odnosu na opтимistične idealističke teorije napratka koje su dominirale Zapadnom kulturom političke misli, pesimizam predstavlja razborit, realističan i u praktičnom smislu prihvatljiviji filozofski stav za proučavanje međunarodne politike.

U radu ću koristiti meta-teorijsku interpretativnu metodu kako bi pobliže iznijela neke od temeljnih niti vodilja misli pesimizma, pri čemu ću se fokusirati samo na klasični realizam unutar realističke teorije budući da su njezine postavke ujedno i temeljna izvorišta pesimizma. Rad će se sastojati od šest poglavlja i njihovih odjeljaka. U uvodu ću iznijeti bit tragedije koja leži u samoj srži pesimistične misli, te određenje realizma kako bih smjestila pesimizam u odnosu na već postojeće pravce unutar realizma. Drugo poglavlje se bavi intelektualnom pozadinom pesimistične misli u radovima Schopenhauera, Nietzschea i Freuda koji odbacuju tisućljetnu idealističku misaonu tradiciju Platona i vraćaju se Heraklitu i njegovom poznatom učenju sadržanom u rečenici *pantha rei* (sve se kreće i sve teče). U trećem poglavlju iznosim pesimističnu kritiku optimizma u realističkoj tradiciji Edwarda Carra i Reinholda Niebuha, suprotstavljanjem koncepcije poimanja vremena u oba pravca. Također, izlažem Nietzscheovo učenje o vječnom vraćanju istoga, kako bi bolje razumjeli ulogu vremena u pesimizmu. Četvrto poglavlje donosi sintezu pesimizma i političkog realizma u djelima Hansa Morgenthaua na način da pokazujem njihovu vezu sa učenjima Nietzschea i Freuda što je iznimno važno kako bi shvatili važnost pesimizma, te ujedno koliko ga se u političkoj misli Zapada zanemarivalo. Posljednje poglavlje donosi implikacije misli pesimizma za međunarodnu politiku i objašnjava način rezoniranja pesimista kada objašnjavaju događaje i pojave u ovom području. Pesimizam kao pozicija pristupa unutar teorije realizma međunarodnih odnosa ima jaku filozofsku snagu, što mu daje jednu svezremensku mudrost.

2. PESIMIZAM I REALIZAM

2.1. Bit tragedije

Pesimizam se kao pozicija često u većoj ili manjoj mjeri nastojao marginalizirati unutar kanona političke misli. Čak i u posljednjim desetljećima kada su brojni značajni radovi bili gorljivo kritizirani, iznova propitkivani i prerađivani, pesimizam kao stanje svijesti u političkoj teoriji nikada nije bio ozbiljno uziman u obzir. Postoji nekoliko razloga za to; prvi se tiče čestog izjednačavanja koncepta pesimizma sa stanjem uma, pri čemu se njegov filozofski potencijal u potpunosti zanemaruje. Ovo je naravno pogrešno jer kao što ni teorije napretka ne izjednačavamo sa radosnim poimanjem života, tako ni pesimistična misao ne podrazumijeva i depresivno stanje uma. Drugi razlog se tiče nerazlikovanja teorije pesimizma od drugih teorija, preciznije nihilizma, cinizma, skepticizma, i sličnih, pri čemu se pesimizam najčešće upotrebljava samo kao pridjev kojim se želi diskreditirati sve druge filozofije koje su

okarakterizirane kao „negativne“. Konačno, marginalizacija pesimizma predstavlja kontinuirani pokušaj teorija napretka da ostanu dominantna ideja suvremene misli na Zapadu (Dinestag, 2006: 4-5).

Što se tiče samih radova koji sadrže misao pesimizma, možemo ga iščitati u djelima Rousseaua, Leopardija, Schopenhauera, Nietzschea, Freuda, Webera, Adorna, Foucaulta, te kod pisaca poput Sartrea, Arendt, Benjamina, i Wittgeinsteina, no zamjetno je da ideja romanopisca pesimista nikada nije bila nelegitimna kao filozofa pesimista. Općenito govoreći, pesimizam neće nužno iznjedrili shemu idealne strukture vlasti ili principe pravde, iz razloga što je ova tradicija u većoj mjeri zaokupljena filozofijom osobnog vodstva što ju je dugo isključivalo iz ozbiljnijeg proučavanja unutar političke filozofije. Međutim, u novije vrijeme došlo je do obnavljanja interesa za takve nesistemske filozofije unutar primjerice feminizma i postmodernizma ili u novijim interpretacijama grčkih filozofa i Nietzschea. On uključuje predviđanja o povijesti i mogućem razvoju naše civilizacije, no ona nisu toliko detaljna. Ustvari možemo reći da je jedan od temeljnih ciljeva pesimizma ponuditi drukčiju sliku svijeta od one koje nude moderni utopisti. Kada gledamo iz te perspektive velika podjela u modernoj političkoj teoriji nije između anglosaksonskih škola i škola kontinenta, već između optimista koji svoje predstavnike imaju na obje strane, i pesimista koje se uporno nastoji marginalizirati (Dienstag, 2006: xi).

Pesimizam nalaže da iz temelja propitamo svoje poglede na život te svoja očekivanja kako od politike tako i od nas samih, a u prvom redu podrazumijeva shvaćanje tragične biti i stanja čovjeka na ovom svijetu. Njemački filozof Friedrich Schelling u svom djelu *Pisma o Dogmatizmu i Kriticismu* u desetom pismu govori o čovjekovoj borbi „protiv nemjerljivog“ ili protiv apsolutne moći. Njegova pisma i poimanje tragičnog stanja čovjeka su reakcija na Kantovu moralnu filozofiju u kojoj je tvrdio da čovjek djelovanjem po načelima kategoričkog imperativa („djeluj po onoj maksimi za koju želiš da postane opći zakon“), ujedno jest kovač svoje sudbine i da vodi u bolji svijet. No, Schelling na to odgovora: „znati da postoji jedna objektivna moć i sa tim čvrstim i izvjesnim uvjerenjem u srcu boriti se protiv nje, uložiti svu svoju slobodu i tako propasti“ bitna je odrednica tragičkog stanja čovjeka. Schellingovu postavku simbolizira Sofoklov Edip kojega je: „sudbina odabrala kao zločinca; on se bori protiv toga i utoliko je slobodan; no budući da se bori protiv sudbine on mora podlegnuti i time gubi svoju slobodu; i obratno, budući da je sudbina ona protiv koje se bori svoju je slobodu već izgubio i mora podlegnuti“. To podlijevanje Schelling vidi kao trostruku kaznu: s jedne strane zbog neizbježnog zločina kojeg je on počinio, odnosno sudbina kroz njega, te s druge, sama činjenica da je pružao otpor. Vrhunac tragičnosti je što on prihvaća kaznu za

neizbježan zločin kako bi svoj gubitak slobode upravo na taj način dokazao, odnosno opravdao sebe kao slobodno biće (Scheier, 1997: 71-72).

U ovom kontekstu treba obraditi tradiciju realizma u međunarodnim odnosima, jer pesimizam kao odraz vječne tenzije između čovjekove prirode i slobode; sudbine i subjektivne prosudbe, može biti oslobađajuća filozofija koja nudi jednu novu perspektivu, budući da iako od nas traži da ograničimo svoje želje i očekivanja, također nam pruža smjer kako ispravnije živjeti u svijetu koji opisuje. Često se pogrešno smatra da pesimisti zbog svojih zaključaka o svijetu u kojem živimo padaju u rezignaciju i nihilizam, upravo suprotno, oni za svoju zadaću uzimaju zadatak da pronađu najbolji način za živjeti obzirom na zaključke do kojih su došli.

2.2. Određenje realizma

Obzirom da je glavna tema rada pesimizam u teoriji realizma međunarodnih odnosa, u velikoj mjeri je relevantno razdoblje klasičnog realizma čiju teorijsku baštinu nalazimo još u djelima Tukidida, Nicolla Machiavellija i Thomasa Hobbesa. Njihov pesimizam počiva na stavu o nepromjenjivosti ljudske prirode koju drže kao inherentno iskvarenu. Svi odbacuju mogućnost univerzalnog moralnog načela kojem bi društvo trebalo težiti budući da pojedince pokreću sebični interesi koji ih neminomno vode u sukob s drugima. Oni na povijest gledaju kao na ciklički proces, odnosno uvijek iznova izazvana razdoblja ratovanja od strane pojedinaca koji vjeruju da su suviše moćni da bi se ograničavali zakonom i običajima. Tako Tukidid u svome djelu *Povijest Peloponeskoga rata* govori kako ljude pokreću strah, želja za čašću i vlastiti interes, te da „oduvijek vrijedi zakon da jači slabijeg kvači“ (Tukidid, 2009: 55-56). Uzroci narušenosti „ravnoteže snaga“, „sigurnosna dilema“ antičkih polisa, te nedostatak moralnih načela u međunarodnim odnosima, inspirirali su moderni realizam od Davida Humea u 18. stoljeću (esej *O ravnoteži snaga*) pa do suvremenih realista Hladnoga rata kao što su Kenneth Waltz i Robert Gilpin (Popović u: Jović (ur.), 2013: 165). Moć se javlja kao jedino nepromjenjivo načelo s kojim ravnaju svi odnosi među narodima, neovisno o vremenu i prostoru. Machiavelli, prvi mislilac realističke politike, vjeruje da upravo zbog nepopravljivosti ljudske prirode kod izgradnje i očuvanja političke zajednice treba uzimati u obzir tu okolnost i ne težiti čovjekovu usavršavanju. Tako on u svom najpoznatijem djelu *Vladar* govori kako u najboljem slučaju postoje ljudi koji nisu motivirani sebičnim razlozima, ali je broj sebičnih prevelik da bi se moglo riskirati „jer među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće da u svemu postupa kako je dobro“ (Machiavelli, 1998: 139).

Hobbes nastavlja temeljnu misao o iskvarenoj ljudskoj prirodi, pri čemu stanje u kojem se nalaze pojedinci prije društvenog ugovora naziva „prirodnim stanjem“ u kojem vlada „rat svih protiv svih“ i koje realisti pojmovno određuju kao „anarhiju“. Jedini način za izlazak iz tog stanja je uspostava države putem Levijatana (kojemu se delegira sva partikularna moć), no time se taj permanentni sukob prebacuje na međudržavnu razinu, budući da je nemoguće uspostaviti međudržavnog Levijatana koji bi omogućavao ravnopravnost svih država.

Realizam je jedan od najutjecajnijih i najdominantnijih pravaca u teoriji međunarodnih odnosa, koji je obilježio te izravno utjecao na razvoj te discipline tijekom 20. stoljeća (Popović u: Jović (ur.), 2013: 160). Realistički pristupi se protežu od snažnog naglašavanja ljudske prirode karakterističnog za klasične realiste na čelu s Hansom Morgenthauom, pa do fokusiranja na systemske strukture koje određuju ponašanje velikih sila koje najgorljivije zastupa Kenneth Waltz (1979). Realiste se može razlikovati po tome koliko čvrsto zastupaju temeljne elemente realizma, kao i prema tome koliko prihvaćaju same realističke ideje ili ih kombiniraju s drugima (Donnelly u: Jović (ur.), 2013: 41). Ovaj pravac je zbog prirode svog ontološkog pristupa negirao svaku mogućnost spoznaje ili uopće postojanje nekakvog moralnog načela koje bi nadilazilo naciju-državu - za realiste središnje polje interesa svakog studija međunarodne politike, pa je time ta teorija poprimila karakter relativizma, skepse i pesimizma.

Nastanak realizma se vezuje uz Europu u međuratnom razdoblju, iako se najviše razvio u Sjedinjenim Američkim Državama, ali u obliku neorealizma gdje je već dugo jedna od glavnih tradicija u studiranju međunarodne politike. U Europi je on predstavljao nastavak *Realpolitike* iz 19. stoljeća, pri čemu valja naglasiti da je taj termin skovan od strane njemačkih liberala nakon propasti revolucije 1848. godine, s glavnom namjerom oponiranja Kantu i univerzalnom racionalizmu prosvjetiteljstva (Lebow, 2003: 15), dok u kontekstu realizma on označava njihovu državotvornu ideologiju, koja će u konačnici i doprinjeti stvaranju moderne Njemačke države 1871. Nakon Drugog svjetskog rata, realpolitika postaje u SAD-u meta-studije ili aplikacije teorije, ne kao doktrina nego opasna realnost koju treba proučavati kako se njemačko fetišiziranje sile, koje je u konačnici dovelo do nacizma, više nikada ne ponovi. U okviru realizma uobičajeno je razlikovati tri glavna smjera: klasični realizam, neorealizam i neoklasični realizam. Klasični realizam se pojavio 1930-ih, a glavni predstavnici su bili Reinhold Niebuhr, Arnold Wolfers, Hans Morgenthau, te Edward Carr koji je i utemeljio realizam svojom čuvenom studijom iz 1939. godine *Dvadesetogodišnja kriza*. Klasični realizam svoj vrhunac dostiže u 1950-ima, a nagli poraz doživljava tijekom druge velike teorijske rasprave 1963. godine kada dominaciju preuzima strukturalni realizam

kasnije poznat kao neorealizam. Neorealizam je postulate klasičnog realizma pokušao pretvoriti u znanost što se pokazalo potpuno promašeno zbog toga što klasični realizam nikada nije svoje zaključke uzimao kao univerzalne zakone, već je samo u konkretnom vremenskom periodu proučavao kao fenomene vremena. Tijekom 1990-ih realizam se vratio na scenu kao neoklasični realizam, nastavljajući ono što su započeli neorealisti, ali sa manjim „lomom“ u odnosu na klasični realizam (Jorgensen u: Jović (ur.), 2013: 111). Pesimizam se isključivo veže za klasični realizam.

U tom kontekstu možemo izdvojiti šest osobina koje karakteriziraju realističku intelektualnu tradiciju (Jorgensen u: Jović (ur.), 2013: 105). Na prvom mjestu, realizam je tradicija koja sama sebi pripisuje monopol kada se radi o razumijevanju stvarnosti u međunarodnoj politici, a to nam govori i pojmovnik izraza kojima se realizam koristi u imenovanju drugih pristupa; idealizam, utopizam, iluzije, nerealne želje, simbolizam i retorika. Drugo, ovaj pravac ima već spomenut vrlo pesimističan pogled na svijet i izražava veliku sumnju u mogućnost mira u svijetu, pa se nemoguće oteti dojmu tragičnosti ljudske sudbine osuđene na sukobe i ratove. Nadalje, većina teoretičara unutar ove tradicije se fokusira isključivo na „politiku“, pri čemu je definiraju na specifičan način, kao vrstu društvene akcije pomoću koje ljudi i države žele postići ili maksimizirati vlastitu moć. Četvrta karakteristika se odnosi na jasnu razliku između domaće i međunarodne politike, pri čemu je prioritet dan međunarodnoj politici. Predzadnja od navedenih šest karakteristika ističe tradiciju realističkih teorija kao teorija sukoba, gdje se suradnja jedino razmatra kroz vojna savezništva, ili suradnje vezane uz postizanje ravnoteže moći. Konačno, ova tradicija politiku moći gleda kao beskonačan, stalno ponavljajući oblik društvene akcije, za kojeg nema trajnog rješenja, pa taj ciklički pogled na povijest najvjernije odražava pesimizam sadržan u realističkim teorijama u međunarodnim odnosima. John Mearsheimer u svom djelu *Tragedija politike velikih sila* iznosi tvrdnju o tome da će sve velike sile propasti kad tad budući da se u anarhičnom sustavu, zbog odsutnosti vrhovnog arbitra ciklički ponavlja situacija da države ukoliko žele osigurati opstanak uvijek moraju pretpostavljati najgore o namjerama drugih država, te se s njima natjecati za moć. U tome leži tragedija politike velikih sila.

Kod svih navedenih autora uočljiva je dominantna pesimistična misao koja se provlači kao lajtmotiv kroz njihova promišljanja o čovjeku i svijetu. Kod Tukidida možemo iščitati osjećaj beznadnosti i žaljenja što „svijet mora biti takav kakav jest“, Machiavelli čovjeka drži nepopravljivo iskvašenim bićem, a Hobbes ljudsko djelovanje svodi isključivo na porive koje pokreću strah, odnosno „volja za samoodržanjem“ (Popović u: Jović (ur.), 2013: 176). Autori klasičnog realizma 20. stoljeća nastavljaju s ovom pesimističnom slikom međunarodnih

odnosa, pa tako za Reinholda Niebhura, *spiritus movensa* pesimizma, država predstavlja utjelovljenje nemara obzirom da se sastoji od ljudi koji su pokvareni. On svoj pesimizam temelji na teološkim doktrinama *Pada* i *Istočnog grijeha* te je za njega realnost o međunarodnim odnosima mogla biti jedino objašnjena time što je čovječanstvo zauvijek obilježeno grijehom (Popović u: Jović (ur.), 2013: 176). Hans Morgenthau, jedan od najznačajnijih autora ovog teorijskog pravca, baš kao i Niebuhr ističe čovjekovu iskvarenu prirodu kao korijen svih zala, no on uzrok vidi u ljudskoj pohlepi za moći. U svojem djelu *Scientific Man vs. Power Politics* Morgenthau polazi od toga da je čovjek sebično biće obzirom da mu je glavna preokupacija samoodržanje koje neminovno vodi u Hobbesovo prirodno stanje. Slijedeća njegova pretpostavka je da čovjekom vlada *animus dominandi* koja ga razlikuje i od savršenog sveca i od Kantovog *animal rationabile*, a želja da se ostvari moć nad drugima javlja se nakon što je osigurano preživljavanje (Schutt, 2009: 20). Ovu želju za moći Morgenthau projicira i na međudržavnu dimenziju pa tako govori da međunarodnu politiku karakterizira borba za moć. Političke zajednice za njega imaju tri opcije na raspolaganju u svom ophođenju prema drugima: održavanje *statusa quo*, politiku imperijalizma ili politiku prestiža, koju god da odaberu svaka u sebi sadrži ljudsku prirodu kao uzrok, posebice Čovjekova *animus dominandi*, koja je univerzalna u vremenu i prostoru (Schutt, 2009: 31).

U ovom poglavlju sam iznijela kratak pogled na bit tragičkog poimanja čovjeka i temeljne odrednice teorije realizma, posebice klasičnog realizma koji je od iznimne važnosti budući da u njemu nalazimo izvore pesimistične misli, te temeljne misli pojedinih autora koji će dalje biti detaljnije obrađeni kako bi se prikazao njihov doprinos u razvoju pesimizma u teoriji realizma međunarodnih odnosa.

3. INTELEKTUALNA POZADINA PESIMIZMA KOD SCHOPENHAUERA, NIETZSCHEA I FREUDA

Drugo poglavlje će biti posvećeno trojici autora bitnih za pesimizam; Schopenhaueru, Freudu i Nietzscheu, od kojih svaki iz svoje polazišne točke donosi određenu sliku svijeta koja je razočaravajuća i bolna za čovjeka, te pozicije čovjeka koji je osuđen na život u takvom svijetu u kojem je sreća nedostižna. Njihova promišljanja se zasnivaju na odbacivanju tisućljetne tradicije Platona (što je započelo s Hobbesom, a nastavilo s antimodernistima i klasičnim

realistima) i vraćanjem grčkom misliocu Heraklitu i njegovom poznatom učenju sadržanom u rečenici *pantha rei*, odnosno sve teče, što nam govori da njih zanima pojavnost, plima i oseka društva koja je vidljiva. Kod svih troje se može uočiti prisutnost pesimizma u njihovim zaključcima, budući da svi u konačnici odbacuju mogućnost da čovjek može živjeti sretnim životom i da se čovječanstvo kreće u smjeru napretka, no način na koji se oni nose s njima jest ono što ih razlikuje.

3.1. Arthur Schopenhauer

Pesimizam je kao filozofski pravac (priznanje koje je vrlo brzo nestalo) kroz svoje pisanje prvi afirmirao njemački filozof Arthur Schopenhauer, iako bi bilo pogrešno reći da ga je on i definirao. Schopenhauer je itekako bio svjestan zaslužnosti ranijih filozofa Zapada u artikulaciji toga pravca, ali i Istočne religije i filozofije, pa tako budizam svoju prvu Svetu Istinu temelji na rečenici: „Život je patnja“ (Dienstag, 2006: 84). Smjer koji je Schopenhauer dao pesimizmu možemo razlikovati po njegovom metafizičkom karakteru u kojem se pojedinac izravno konfrontira sa svojom prolaznošću.

On u svojem djelu *Svijet kao volja i predodžba* naglašava razliku između ljudske svjesnosti i mentalnog stanja životinja koje su u nedostatku mogućnosti apstraktnog razmišljanja ograničene na objekte u sadašnjosti. Za razliku od životinja, ljudska vrsta je sposobna promišljati ne samo o neposrednom trenutku u sadašnjosti, već i o cijeloj paleti mogućnosti u prošlosti i budućnosti, no to je prema Schopenhaueru upravo izvorište nesreće za ljude. Obzirom da naš mentalni horizont uključuje prošlost i budućnost, ranjivi smo na razočaranje, brigu i žaljenje (Dienstag, 2006: 87). Mišljenje da svjesnost treba biti početna pozicija svakog filozofskog propitkivanja Schopenhauer je preuzeo još od Kanta, a također je prihvatio njegove tvrdnje da iskustvo da bi imalo smisla nužno treba biti povezano s kategorijama prostora, vremena i uzročnosti. No, Schopenhauer dalje tvrdi da je od te tri kategorije, vrijeme jedino povezano sa samosviješću, odnosno čovjek za razliku od životinja može formirati koncept „Ja“ upravo zbog mogućnosti smiještanja sebe u kontekst prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. „Vrijeme nema početak, ali sve počinje u vremenu“, pa obzirom da je vrijeme „najuniverzalnija forma poznatog, prema kojem su svi ostalo događaji ravnaju“. U toj mentalnoj predodžbi, „vrijeme je linearno obzirom da se proteže u vječnost gledajući i u prošlost i u budućnost, a iz toga proizlazi naša svijest o prolaznosti gdje vrijeme nije čitav svijet, već vrijeme predstavlja granice svijeta koji mi imamo prilike vidjeti u svom životnom

vijeku“ (Schopenhauer, 1958: 31). Zaključak je da vrijeme oblikuje naše iskustvo, a upravo je za Schopenhauera to početak problema ljudske vrste.

Slijedeća Schopenhauerova važna definicija je ona o volji koja je bitna u kontekstu Rousseauove definicije opće volje u političkoj teoriji, budući da je Schopenhauerov pojam volje za svemir, isto što je i Rousseauov pojam volje za republiku. Sve što je u potpunosti dio republike za Rousseaua je dio opće volje, sve što nije je rezultat privida. Usporedno s time Schopenhauer drži da je volja nedodirljiv izvor svega stvarnoga u našem svijetu, iako se i dalje možemo izgubiti u iluzijama kojima naša svjesnost daje prostora. Stoga, Schopenhauerova ideja volje se poklapa s Heideggerovim „bićem“, gdje obe upućuju na izvornu materiju svemira prisutnu u svim stvarima, ali prikazanu u obliku pojedinačnih objekata. Obzirom na našu svijest o vremenu, ona nam ostaje nevidljiva, no trebamo razumjeti našu vezu s njom ukoliko se želimo pravilo usmjeriti u životu (Dienstag, 2006: 90).

Osnovna bojazan koja preokupira Schopenhauera i dio je njegove misli pesimizma jest strah o temeljnom jazu koji se otvara između uma koji je svjestan vremena, i bezvremenskog svijeta koji neprestano izmiče njegovom doseg. Postoji beskonačno mnogo vremena prije i nakon našega rođenja prema kojem se život pojedinca čini kao jedan trenutak, a razdvajanje između sfera svjesnog i nesvjesnog materijalizira se u ideji da ljudi teže ostvarenju želja koje nemaju mogućnost da se ostvare. Tako Schopenhauer konstatira da „ljudski život zacijelo mora biti nekakva greška obzirom da je čovjek spoj želja koje je teško zadovoljiti“ (Schopenhauer u: Dienstag, 2006: 92). Budući da nam ta nemogućnost donosi suočavanje sa boli, razočaranjem i nemogućim zadaćama, upravo tu leži razlog vječnog nezadovoljstva za ljudsku vrstu.

Schopenhauer za definiranje sreće koristi logiku Augustina u definiranju zla, pa tako Augustin zlo definira kao odsutnost dobra, a Schopenhauer sukladno tome sreću definira kao odsutnost nesreće. Svaka radost i uživanje imaju negativnu funkciju zato jer otklanjaju bol i patnju, dok bol i zlo imaju pozitivnu funkciju budući da se izravno manifestiraju (Schopenhauer u: Dienstag, 2006: 94). To se odražava i na naše želje obzirom da osjećamo patnju dok se želja ne ostvari, a zadovoljstvo koje osjetimo prilikom zadovoljenja te želje također nestaje skupa s tom željom. Ovo upućuje na jaz između volje koja je izvanvremenska i iskustva koja su vezana vremenom, odnosno na jaz između želja koje su konstantne i zadovoljstva koje je stalno u nestajanju. Zaključak koji proizlazi iz toga jest da stanje nezadovoljstva kod ljudi nije nešto što nastaje kao posljedica nekih posebnih okolnosti u životu, već činjenicom svjesnog postojanja kao takvog. Naš život ne čine ni naše želje ni

njihovo ispunjenje, već nezadovoljstvo kojim smo ispunjeni u međuvremenu (Dienstag, 2006: 96-97).

Nadalje, u svojim zaključcima Schopenhauer dolazi do vrhunca ironije ljudskog postojanja, a to je da nas zadovoljenje naših želja čak kad do toga i dođe, neizbježno vodi umjesto u stanje blaženstva, u stanje dosade. „Dva neprijatelja ljudskoj sreći su bol i dosada“, a „život predstavlja oscilaciju između ova dva pola“ (Schopenhauer, 2004: 12) Dosada koja je moguća samo kod svjesnih bića, je bitna tema predstavnika misli pesimizma, a Schopenhauer je tumači kao rezultat ljudskog intuitivnog shvaćanja naše metafizičke situacije čiji je korijen u našem položaju u vremenu. Dokle smo god zauzeti pokušavajući ostvariti neku želju, dotle ne vidimo svu prazninu i prividnu prirodu naših života, no čim ostvarimo određenu želju, nakon kratkog vremena zadovoljstva bivamo bačeni u svu ništavnost i besmislenost postojanja gdje nam vrijeme i prostor mogu malo toga ponuditi (Dienstag, 2006: 98).

Smrt je još jedan motiv izrazite važnosti za pesimiste, a Schopenhauer smrt predstavlja kao jedini stvarni cilj života. Postojanje smrti nas tijekom života upućuje na sav besmisao naših života, pa ona ne predstavlja kraj našem postojanju nego kraj našem prividno svjesnom iskustvu. Volja za Schopenhauera nakon smrti nastavlja postojati, a sada nije više onečišćena iluzijama koje proizvodi svjesnost. On smatra kako smrt treba smjestiti u pravilan kontekst kako bi se njezina kontrola nad nama smanjila. Nijekanje smrti ili izbjegavanje smrti kao teme, kako se optimisti prema njoj odnose, povećava njezinu kontrolu nad nama. Obzirom da naša sreća u najvećoj mjeri ovisi o okolnostima koje ne možemo kontrolirati, Schopenhauer predlaže rezignaciju kao oruđe kojim možemo ograničiti naše stanje nesretnosti. Rezignacija bi u ovom kontekstu predstavljala pozitivan čin, čin svojevrsnog protesta kojim jedino možemo poboljšati svoju situaciju. Naša patnja proizlazi iz stremljenja naše volje u svemiru koji jedino ta stremljenja može kazniti, a obzirom da svemir ne možemo promijeniti, da bismo poboljšali našu situaciju potrebno je prestati stremići ka nečem. No, obzirom da su ta stremljenja dio naše prirode jedini način da ih stavimo pod kontrolu jest stanje radikalnog asketizma. Schopenhauer predlaže život svetaca, ali taj život koji kršćanstvo zastupa zbog vjere, za Schopenhauera proizlazi iz znanja o besmislenosti stremljenja i o prividu individualnosti (Dienstag, 2006: 108).

Kao što vidimo, Schopenhauerov pesimizam se ne svodi na hedonistički zbroj u kojem u konačnici patnja prevlada nad užitkom. Njegov pesimizam radije gledamo kao moralističku osudu postojanja općenito u kojem život nema vrijednost jer smo osuđeni na patnju. Prema ovoj vrsti pesimizma, svijet koji se temelji na razlikovanju dobra od zla, pravde od nepravde, mora biti vrednovan negativno, obzirom da ljudsko postojanje ne uspijeva

zadovoljiti određene standarde sreće koji bi bili vrijedni postojanja. (O'Sullivan, 2014: 77). On pesimizam suprotstavlja optimizmu kojeg smatra pogrešnom pa čak i opasnom doktrinom budući da pojedinci vjerujući da posjeduju pravo na sreću, prilikom susreta sa surovom realnošću, smatraju da im se dogodila nepravda. Pesimizam nas oslobađa narativa individualnog napretka obzirom da niječe mogućnost ikakvog povijesnog napretka. Taj teorijski pravac ne nudi formulu za sreću, ali nam nudi olakšanje od nesreće koju donosi uzdanje u optimizam. Schopenhauer tako kaže da ne možemo izbjeći vremenu obzirom da nismo sposobni razmišljati nesvjesno, no možemo se osloboditi od težnji i patnje na koje nas osuđuje optimizam. Ta rezignacija nije čin neaktivnosti i tromosti zato što se svatko od nas treba boriti sa protokom vremena, i svatko treba napustiti ideju da ima pravo na sreću i da postoji neka tehnika za njezino dostizanje. Upravo suprotno, trebamo shvatiti da smo podređeni sudbini i slučajnosti, učvrstiti našu poziciju i očekivati malo od života.

3.2. Friedrich Nietzsche

U filozofskoj misli pesimizma Friedrich Nietzsche ima ključno mjesto. Za njega je doba moderne filozofije u kojem je živio došlo do svoga kraja, obzirom da se hrvalo sa brojnim kontradikcijama unutar sebe. Umjesto da je sudjelovao u pokušaju spašavanja moderne misli, Nietzsche je učinio upravo suprotno; odlučio je modernost suočiti s vlastitim logičkim zaključcima koji neminovno vode u nihilizam (Peterson, 1999: 87). Simbolična najava smrti Boga cilja upravo na rušenje strukture moderne misli koja se oslanjala na Boga kao onoga koji jamči sigurnost i izvjesnost u sferama znanja, smisla, morala, i političkih principa (Peterson, 1999: 89). Smrt Boga moderno doba lišava svojih metafizičkih postulata na koje se oslanjala u svom nošenju s dilemama i neizvjesnostima povezanim s čovjekovim postojanjem, i upravo zbog toga možemo uočiti Nietzscheovu veličinu kao filozofa jer napušta tu uhodanu putanju kojom se kretala zapadna metafizika, demaskirajući ono idealno, moralno i nadzemaljsko. Time je on izvršio kopernikanski obrat u tradicionalnoj metafizici, jer se otisnuo u nešto nepoznato i neizvjesno, putovima kojim još nitko nije kročio (Rastović: 40).

Kako je Nietzsche svojim radovima najavio redefiniranje čitave moderne misli, tako je donio i novo viđenje u filozofiji pesimizma koje je u moderno doba započelo Arthurom Schopenhauerom. Nietzsche je svoju teoriju pesimizma nazvao Dionizijski pesimizam iz čega se može iščitati njegova veza s autorima antičke Grčke, no kao i drugi autori ovog filozofskog pravca on distancira svoju teoriju od psihološkog stanja uz koje se često pojam pesimizma

povezuje, već nudi prakse i vodič čovjeku kako bi lakše prebrodio sve nedaće vezane uz problem postojanja i života u ovom kaotičnom i razočaravajućem svijetu u kojem se nalazi (Dienstag, 2006: 164). Poveznicu pesimizma s Dionizijskim Nietzsche je prvi put opisao u djelu *Rođenje tragedije* i povezano je s filozofima prije Sokrata i njegovom idejom da oni izravno reflektiraju karakter rane grčke kulture (Dienstag, 2006: 167). Pesimizam čini temelj tragedija Eshila i Sofokla koji su posjedovali filozofsku mudrost toga vremena koja je se očitovala u pokušaju hvatanja u koštac s nelogičnostima poretka svijeta, osobito s bolesti vremena (*Zeit-Krankheit*), kako on naziva činjenicu da destruktivna moć vremena stoji iza svake patnje na ovome svijetu. Tragedija kao umjetnički izričaj za njega predstavlja shvaćanje svijeta kao nečega što stalno teče, stalno nastaje i stalno nestaje, a pri tome nema lijeka za tu bol postojanja, samo javno priznanje njezine snage i dubine (Dienstag, 2006: 169). Motiv Dioniza je povezan s kazališnim festivalima održavanih u Ateni koji su nosili njegovo ime, a Nietzsche u svojim zaključcima ide toliko daleko da tvrdi kako bogovi stoje iza određenih likova, te da bog Dioniz stoji iza lika koji pati od tipičnih agonija izazvanih postojanjem vremena. Dionizijska patnja je u svojoj biti ljudska patnja, a pri tome, junak tragedije personificira to dionizijsko stanje zbora kao cjeline, a time i publike, pa su pri tome autor, zbor i publika svi povezani u tragediji kroz dionizijski lik (Strong, 1988: 165, cit. prema Dienstag, 2006: 170). No, iz toga ne proizlazi doktrina rezignacije, upravo suprotno pomoću tragedije kao umjetničkog djela Grci su trijumfirali nad patnjom, obzirom da je suština grčke tragedije dionizijska (O'Sullivan, 2014: 72). U tom smislu smijeh, ples i igra predstavljaju element afirmacije koji Nietzscheu omogućavaju da prevaziđe muku i očaj ljudskog postojanja izazvanog kršćanskim vrijednostima (Rastović: 50).

Dioniz je za Nietzschea simbol cjeline svijeta i i čovjeka koja se sastoji u vječnoj igri stvaranja i razaranja. Ta igra predstavlja neprekidnu borbu za moć u kojoj jači želi zagospodariti slabijim i na taj način uvećati svoju moć. U tako shvaćenom svijetu čovjek ne stoji pasivno sa strane, već postaje akter u igri, a komad koji se igra na pozornici je uvijek isti, uvijek uključuje iste uloge; vladare i podčinjene, ljude koji vladaju nad drugim ljudima, čime se stvara razlikovanje vrijednosti unutar igre moći. Svaka vladavina nastoji uspostaviti svoja pravila i vrijednosti kojima će podčiniti pobijeđene, stoga uspostavljanjem novih pravila se rat ne završava. Čovječanstvo nikada ne može doći do nekog univerzalnog pravila, koje će vječno stajati na mjesto rata, i time uspostaviti vječni mir. Svako čovječanstvo postavljanjem svojih pravila koja se naizmjenično smjenjuju iz jedne vladavine u drugu sudjeluje u beskonačnoj dionizijskoj igri nadvladavanja. U toj igri čovjek mora, apolonskim okom, promatrati svijet i u isti mah čeznuti da prevaziđe promatranje. Ova dva procesa stoje čvrsto

jedan naspram drugoga, te se u tome ogleda dionizijski fenomen stvaranja i razaranja, beskonačna igra prevazilaženja apolonskog sa dionizijskim i dionizijskim sa apolonskim (Rastović: 50).

Nietzsche pesimizmu i tragediji kao neke vrste dionizijske mudrosti suprotstavlja filozofiju Sokrata koja se temelji na optimizmu i koja zagovara tezu da vrlina rezultira srećom i da se ona može naučiti. Za njega je ovaj optimizam prihvaćen od pojave Sokrata pa nadalje izraz samoobmane, okretanja glave od stvarnosti, te pokušaja da se život učini podnošljivijim i da se stvori iluzija napretka i dostizanja sreće.

Kada govorimo o Nietzscheovom osvrtanju na filozofe pesimizma njegovog vremena možemo primijetiti njegovu kritičnost spram njih. Tako je njemačkog filozofa Eduarda von Hartmanna kritizirao zbog kako je on to nazvao njegovog obrnutog utilitarizma koje se očitovalo u postavljanju pitanja života kao *cost-benefit* analize u kojoj se vrijednost života mjeri količinom patnje i užitaka isključujući bilo kakve druge faktore bitne za ljudski život, te posljedično zaključka koji vodi u odbacivanje života kao takvog obzirom da patnja prevlada nad užitcima (Dienstag, 2006: 173). Za Nietzschea nijedan mislilac u njegovom ranom filozofskom razvoju nije bio važan kao Arthur Schopenhauer. Na početku svog filozofskog života Nietzsche kaže kako je naišao na radove Schopenhauera u „stanju potrebe, žalosti i želje“, te je otkrio opus za koji je osjećao kao da je pisan samo za njega (Nietzsche, 1874: 133, cit. prema O'Sullivan, 2014: 70). Nietzsche uočava da je Schopenhauer pravilno uočio fundamentalan poremećaj svijeta i njegovu kaotičnost što ga je moglo odvesti natrag na grčke filozofe prije Sokrata koji su prigrlili taj kaos, no umjesto toga on je iznio moralnu osudu takvoga poretka svijeta. Schopenhauera je ta osuda odvela u nihilizam što Nietzsche kritizira jer za takav pesimizam nema lijeka već dovodi do odbacivanja života u potpunosti.

Za Nietzschea Dionizijski pesimizam predstavlja produbljivanje i napredak pravca pesimizma, gdje on pesimizam poima kao čekić kojim ruši i uništava svu dotadašnju misaonu tradiciju, ali osim kritike i uništavanja taj čekić služi i za rekonstrukciju nove misli. On to naziva pesimizmom snage, jer za razliku od Schopenhauerove rezignacije koja vodi u slabost, Nietzscheov pesimizam nudi drukčiju perspektivu u kojoj dolazi ne samo do negativne slobode od morala, već i pozitivne slobode u različitim mogućnostima vođenja života: „Skinuti lance je jedno, a izgraditi krila je drugo“ (Dienstag, 2006: 181). Nietzsche je pesimizmom snage iznio radikalnu transformaciju Schopenhauerovog pesimizma s temeljnom razlikom da patnju ne shvaća kao poziv na odbacivanje života, već na poticaj životu. Cilj Nietzscheovog dionizijskog pesimizma jest odbaciti pogled na život kao grešku, ili kaznu, koja je vrijedna samo osude. On za pesimizam kaže kako je dobar za zdravlje pojedinca pri

čemu se referira na njega kao na životnu tehniku s kvalitetama pogodnih za zdravlje, odnosno kao lijek koji nam pomaže u životnoj borbi i razvoju (Dienstag, 2006: 199).

Ako netko prihvati pesimistični pogled na svijet kao mjesto ograničeno vremenom, obilježeno kaosom i disonancijom, ima izbor da se ili povuče iz takvog svijeta i zapadne u rezignaciju kao Schopenhauer, ili može prigrliti takav svijet i iskoristiti dane okolnosti za vlastiti napredak i izgradnju. Stoga, Nietzscheov dionizijski pesimizam nas jača ne protiv učinka vremena koje uzrokuje smrt, patnju i promjenu, već protiv očajavanja koje može proizaći iz toga. On nam donosi novu perspektivu okrenutu prema budućnosti, ali ne sa mišljenjem da će doći bolja vremena, već da s radošću prihvatimo stalne transformacije i destrukcije kroz koje čovjek prolazi svojim postojanjem (Dienstag, 2006: 195).

3.3. Sigmund Freud

Sigmund Freud je mislilac koji je ostavio velikog traga u prirodnoj i društvenoj znanosti, umjetnosti i humanistici, no nikad nije u dovoljnoj mjeri potakao interes kod teoretičara međunarodnih odnosa kao ni u političkoj znanosti općenito (Schutt, 2009: 8). Njegovo tumačenje ljudske prirode prvi je u političku znanost, preciznije u međunarodne odnose, uveo jedan od najznačajnijih političkih teoretičara Harold D. Lasswell, a Freudovi uvidi o ljudskoj psihi postali su nezamjenjivi dijelovi ekonomskih i socijalnih teorija čime se Freud neizbježno svrstao u realističku misaonu tradiciju. Njegovi pojmovi i uvidi o ljudskoj prirodi pomažu u demistifikaciji i jačanju realizma, a Freudov koncept Čovjeka realizmu pruža prikladnu i moćnu sliku ljudske prirode temeljenu na antropologijskim učenjima, kao i legitimaciju pristupa međunarodnim odnosima s naglaskom na važnosti države (Schutt, 2009: 165-166).

Ljudska priroda za realiste predstavlja izvorište svog zla (i dobra) na zemlji, a Freud realizmu pomaže objasniti i legitimirati analitički i normativni primat Realističkog Čovjeka u sklopu promišljanja o prirodi, unutarnjim mehanizmima, i vanjskom ponašanju političkih zajednica u međunarodnim odnosima (Schutt, 2009: 179). U djelu *Grupna psihologija i analiza ega*, Freud ističe funkciju individualne psihologije koja proučava individualno ponašanje čovjeka i istražuje načine kojima on pokušava zadovoljiti svoje nagone. Ovo naravno ne implicira da je čovjek biće samoće, upravo suprotno psihoanaliza pokazuje da se u čovjekovom misaonom životu drugi ljudi neizbježno umiješani međusobno tvoreći socijalne veze. No, Freud je odbacio tvrdnje svojih suvremenika da grupe ljudi posjeduju neki poseban

grupni um koji se razlikuje od uma pojedinaca koji tvore tu grupu. On tvrdi da grupa ne posjeduje instinkt, samo ga pojedinac posjeduje.

Freudov Čovjek je produkt metodološkog individualizma koji predstavlja arhetip njegove psihoanalize i socijalno/političke teorije (Schutt, 2009: 18). On zaključuje da su svi povijesni događaji refleksija konflikta između *ida*, *ega*, i *superega*, koje psihoanaliza proučava na individualnoj razini, ali koji imaju utjecaj i na višim razinama. Freudov Čovjek u velikoj mjeri žudi za prirodnom sigurnošću, pa njegovo udruživanje s drugima upravo za svrhu ima izbjegavanje patnje. Za objašnjavanje ovoga bitna je Freudova metapsihologija koja tumači kako se mentalni procesi i općenito ponašanje Čovjeka mogu gledati s točke da on neumorno teži doživljavanju zadovoljstva, ili obrnuto, njegova psihička aktivnost ga povlači od bilo kakvog događaja koji bi mu mogao pružiti neugodu. Ta činjenica predstavlja njegovu definirajuću i prirodnu karakteristiku (Schutt, 2009: 182). Freud tu potrebu Čovjeka za sigurnošću objašnjava trima izvorima patnje: naše „vlastito tijelo“, vanjski svijet, i naše veza s drugim ljudima. Prvi izvor se temelji na činjenici da je naše tijelo izloženo bolesti i smrti stoga želja za zaštitom kod čovjeka ima svoju psihološku i fizičku pozadinu. Drugi izvor, Freud objašnjava time da je čovjek u odnosu prema vanjskom svijetu, odnosno prirodi nemoćan i stoga jedino kolektivna akcija i znanost omogućavaju čovjeku da u određenoj mjeri podredi prirodu svojoj volji, no do toga on ne može doći ako se svijet sastoji od izoliranih individua. Također valja spomenuti i ekonomske razloge, odnosno nestašicu i nužnost koji upućuju ljude na zajedničku suradnju i podjelu rada. Posljednji izvor patnje možemo poistovjetiti s Hobbesovim razlogom sklapanja društvenog ugovora, u čijoj pozadini leži potreba da se izađe iz prirodnog stanja, odnosno rata svih protiv svih. Mogućnost da svatko može biti žrtva drugog čovjeka dovela je do potrebe udruživanja, izlaska iz tog stanja, odnosno u konačnici do osnivanja države. Tu nailazimo na svojevrsan paradoks da je Čovjek u svojoj potrazi za zaštitom i sigurnošću od drugih, upravo primoran ulaziti u političke zajednice s njima.

U svome objašnjavanju nastanka, važnosti i ponašanja političkih zajednica, Freud ide i korak dalje od Hobbesa i u svoju teoriju uvodi pojam *erosa*. Nema sumnje da Čovjek želi izbjeći patnju i bol i zbog toga ulazi u zajednice s drugima, no za Freuda to nije i glavni razlog već želja Čovjeka za zadovoljstvom i srećom (Schutt, 2009: 187). Vođen instinktom *erosa*, Čovjek najveće zadovoljstvo dobiva živeći život koji ljubav stavlja u središte svega, no to naravno nije moguće ako se nalazi u izolaciji. Stoga, proces formiranja zajednica kreće upravo od formiranja najmanjih jedinica zajedništva – obitelji, tvoreći dalje, rase, narode i nacije, i naposljetku cijelo čovječanstvo. Tvorba grupa prema Freudu je „nasljedstvo

filogeneze ljudskog libida“ (Schutt, 2009: 187), i cijela njegova teorija civilizacije je izgrađena oko Čovjekove unutarnje biti i socijalne ambivalencije budući da ljudi tvore zajednice istovremeno i zbog privlačnosti i ljubavi, te neprijateljstva i nesklonosti. Ova ambivalencija pomaže realizmu objasniti prirodu i tragediju ljudske vrste i međunarodnih odnosa koji svoje izvore imaju u Čovjekovoj dualističkoj strukturi instinkta, koja se ispoljava kroz suptilna neprijateljstva, ili pak agresiju jedne političke zajednice prema drugoj.

Prema Freudovoj ranoj instinktivističkoj teoriji Čovjeka pokreću nagoni temeljeni na ego-instinktu i seksualnom-instinktu, od kojih ga prvi pokreće na samoočuvanje, a drugi na udruživanje s drugima. Kasnije ih Freud svrstava u isto kategoriju *erosa* budući da su oba produkti libida, a jedina je razlika u objektu fokusa. Još jedan nagon igra važnu ulogu u Freudovoj teoriji ljudske prirode, a to je *Thanatos* ili instinkt smrti. Tako Freud govori da smisao evolucije civilizacije predstavlja konstantnu borbu u svakom Čovjeku između *Erosa*, koji za cilj ima ljubav i život, i *Thanatosa* kojemu je glavna preokupacija zadovoljavanje potreba u svrhu samoočuvanja što uključuje agresiju i smrt (Schutt, 2009: 189-190). Tu dolazi do realističnog, i pomalo pesimističnog zaključka da ta ambivalencija privlačnosti/nesklonosti svakog čovjeka prema svakom drugom čovjeku nikada ne može biti u potpunosti razriješena, samo ublažena. Ovaj sukob ljubavi i nesklonosti se dalje prenosi i na međunarodne odnose, obzirom da odnos Čovjeka prema svojoj političkoj zajednici (državi) počiva na odanosti, što neizbježno vodi konfliktnom odnosu prema drugim političkim zajednicama.

Tu u priču ulazi novi koncept, a to je moć. Čovjek nije u potrazi samo za sigurnošću, već i za moći, a Freud želi pokazati kako psihoseksualni razvoj Čovjeka počiva na čežnji za zadovoljstvom i moći. Freudovo objašnjenje za ponašanje država u međunarodnim odnosima nudi realističku perspektivu budući da naglašava Čovjekovu potrebu za balansom između želje za ostvarivanjem vlastitog zadovoljstva i straha od smrti i prirode, što za Čovjeka predstavlja jako tešku zadaću. Stvaranje političkih zajednica je rješenje za egzistencijalnu dilemu Čovjeka, no primat koji time države dobivaju u međunarodnim odnosima uzrokuju mnoge tragedije (Schutt, 2009: 191). Individualna i kolektivna težnja za moći, zadovoljstvom i sigurnošću, kao i osjećaji neprijateljstva i nesklonosti su premještene u međunarodnu arenu, pa tako Freud kaže da „je uvijek moguće približiti veći broj ljudi koji se vole, dokle god postoje ljudi sa strane koji će primiti manifestacije njihove agresivnosti (Schutt, 2009: 193).

Kao što vidimo Freud nam svojom pesimističnom slikom konfliktnosti međunarodnih odnosa čije korijene nalazimo u prirodi Čovjeka čiji je *raison d'etre* zadovoljenje svojih instinktivnih potreba, nudi jednu etičku perspektivu koja je mnogo konvencionalnija od one Schopenhauerove. On nagonima života i smrti daje jednak status, a želje koje iz njih proizlaze

ne smatra proizvodima svijesti o postojanju vremena kao što to zaključuje Schopenhauer. Obzirom da se one ne mogu eliminirati, trebaju se osigurati mehanizmi za njihovo preusmjeravanje. Freud također vidi problem u nastojanjima Čovjeka da dosegne sreću, no za razliku od Schopenhauera on ne smatra rješenjem živjeti životom svetaca niti bijeg od vremena i svijeta općenito, već pripremanje samih sebe za njihovu prisutnost u svojim životima i borbu s neizbježnom vatrom (Dienstag, 2006: 113).

4. KRITIKA NAIVNOG UTOPIZMA/OPTIMIZMA

4.1. Ciklično vrijeme vs. Linearno vrijeme

Pesimizam je kao i ideja progresa i slične filozofije moderan fenomen, a riječ „pesimizam“ dolazi od latinske riječi *pessimus* – najgori, i u širu upotrebu ulazi u 19. stoljeću. On kao politički pristup zahtjeva potpunu promjenu naše svijesti o povijesti i vremenu, jer u razvoju svoje teorije cilja upravo na kritiku modernog poimanja vremena što predstavlja prilično izazovan zadatak obzirom da je linearno poimanje vremena danas ukorijenjeno u našu svijest.

Joshua Foa Dienstag, autor koji se uvelike posvetio istraživanju ovog pravca, zastupa tezu da transformacija u poimanju pojma vremena u Europi snažno razlikuje moderno doba od prijašnjih, gdje se dogodila korjenita promjena svakog dijela društva i filozofije (Dienstag u: Bell (ur.), 2010: 160). Za antička vremena cikličko poimanje vremena je, iako u različitim formama, bilo najdominantnije. Antička politička teorija je temeljila svoje mišljenje na povijesnim uzorcima unutar kojih je smještala i čovjeka, a sav napredak, pad ili akumulacija iskustava igrala je malu ulogu u antičkoj filozofiji. U djelu *Vjera i povijest* Reinhold Niebuhr u svom osvrtu o vremenu piše kako je u Antici vrijeme doživljavano kao krug „nastajanja i nestajanja“, rođenja i smrti, rasta i opadanja. Također, smatrali su da se u tom cikličkom procesu nastajanja i nestajanja svijet polagano raspada, a ova je misao zajedno s kršćanskim pesimizmom postala determinirajuća u interpretacijama povijesti u kasnijem Srednjem vijeku (Niebuhr, 1949: 39).

Modernost s druge strane svoja razmišljanja temelji na linearnosti vremena i ne-cikličnom povijesnom narativu. Prvotni su tzv. utopisti (kako ih prvi naziva Carr) vjerovali u ljudski napredak, tj. shvaćanje svjetskih procesa kao linearni povijesni razvoj ljudskog roda. Pod tim što se danas smatra liberalnim idealizmom, odnosno utopizmom, ustvari je jedna sveobuhvatna politička misao modernog zapada od prirodnopravnih jurista 17. stoljeća do

ekonomskih liberala 20. stoljeća. Ta temeljna misao kako navodi Niebuhr, bila je vidljiva kod francuskih fiziokrata, preko utilitarista, a također je bila zajednička francuskim i njemačkim prosvjetiteljima, liberalima, socijalistima, pa sve do Rousseaua koji iako u nekim dijelovima pesimističan, u ovom je također s njima dijelio optimizam o povijesnom napretku (Niebuhr, 1949: 3-6). Privlačnost tog filozofijskog poimanja dodatno je obogaćivana idejom o “civilizacijskom” aspektu napretka, pa tako za Immanuela Kanta “ostvarenje ideje mira počinje onog trenutka kada čovječanstvo prijeđe svoje kritične točke, tj. kada se čovjek počinje razvijati kao kulturno biće” (Kant, 1995: 10, cit. prema Popović, 2011: 118). Kritike koje su u doba modernosti išle na račun cikličnosti vremena uglavnom su taj pojam svodile na vjerovanje drvenih kultura u proces reinkarnacije ili vječnog vraćanja istoga, no kada su autori Antike poput Polybiosa ili Aristotela primjerice govorili o cikličnosti tipova režima, pri tome su mislili da se može očekivati pojavljivanje istih tipova režima u budućnosti, kao što se može očekivati da svake godine dođe proljeće, bez misli da će to proljeće biti identično prošlom. Ono što je bitno kod takvog mišljenja nije to da predviđa ponavljanje događaja, nego da ograničava potencijal za inovaciju unutar sistema (Dienstag, 2006: 10).

Pesimisti ne osporavaju činjenicu da vrijeme protječe linearno, no to je za ljudsku vrstu počelo imati značaj tek kad smo postali svjesni vremena, odnosno kada je vrijeme kao dimenzija počelo imati značaj za naše živote u obliku povijesti. Razlika između optimista i pesimista u poimanju vremena tiče se načina na koji se akumulacija iskustava i rezultati toga odražavaju na naše živote, pa optimisti smatraju da se protokom vremena uvijek događa progres, dok pesimisti ove zaključke smatraju dvojbenim. Oni ne dovode u pitanje da se u pojedinim područjima, primjerice području tehnologije, događaju značajni pomaci, no oni se pitaju donose li ti pomaci troškove koji prolaze nezapaženo, ili dolazi li zaista do fundamentalnog poboljšanja ljudskog stanja (Dienstag, 2006: 25). Ono što moderno i antičko poimanje vremena imaju zajedničko jest da žele prikazati protok vremena na racionalan i razumljiv način, dok primjerice religija zasnovana na Bibliji za razliku od njih želi tu temporalnost prikazati sa stajališta misterija kreacije (Niebuhr, 1949: 42). U Antici su protok vremena povezivali s vječnošću, dok je u moderno doba ono samorazumljivo, no temeljna razlika između ta dva razumijevanja se tiče toga da modernost smatra da taj proces donosi napredak kroz inovacije i nove forme, a u klasičnoj misli taj proces ide u suprotnom smjeru.

4.2. Nietzscheovo učenje o vječnom vraćanju istog

U ovom kontekstu treba obraditi Nietzscheovu ideju o vječnom vraćanju istog za koju je ključni pojam život koji on određuje kao ono „vječno i jednako značajno“, i u kojem se ukidaju granice između vremenskih dimenzija (Nietzsche, 1997: 103, cit. prema Rastović: 16). Za njega suštinu života čini neprekidno prožimanje prošlosti i budućnosti čime izražava nad-povijesni stav što podrazumijeva pojam „sada“; „Svijet je u svakom pojedinom trenutku gotov i dostiže svoj kraj“. (Rastović: 16) Time Nietzsche želi naglasiti kružno shvaćanje vremena koje on izvodi iz stalne potrebe prirode za njezinim preobražavanjem i ponavljanjem. Nietzsche je inspiraciju za svoju kozmološku viziju svijeta pronašao u presokratovskoj filozofiji, a ponajviše kod Heraklita koji ga je potakao da o svijetu misli kao o igri stalnog nadvladavanja suprotstavljenih snaga, odnosno kao o stalnosti neprekidnih promjena. Time Heraklitovu filozofiju možemo smatrati pretečom Nietzscheovom poimanju svijeta i čovjeka kroz učenje o vječnom vraćanju istog koja čini jedan od temelja Nietzscheove filozofske misli (Rastović: 18). Ono što je ključno kod Heraklita jest što je on postojanje otkrivao na intuitivno-umjetnički način. Poistovjetio je jedno i mnoštvo, gdje jedno jest mnoštvo za Heraklita samo u smislu u kojem se svijet shvaća kao Zeusova igra, odnosno igra vatre sa samim sobom, pri čemu element vatre ima ulogu stvaralačke snage. U tome Nietzsche vidi začetak svome učenju o vječnome vraćanju istog, kao neprekidno prolaženje, građenje i razaranje koji daje karakter biću (Rastović: 18). Nastajanje je točka erupcije Nietzscheove dionizijske filozofije u kojoj svijet za njega predstavlja nešto što je promjenljivo i varljivo, a to je nastajanje, i što stoji nasuprot nepromjenljivom i čvrstom. Svijet je vrtlog beskonačne igre ponavljanja i nestajanja pa u tom smislu u svijetu nema ništa novo, jer da je svijet sposoban za stalnu novinu, on bi je već pokazao (Rastović: 21).

Za Nietzschea svijet ima kružni tok jer predstavlja određen broj centara snage koji uvijek prolaze kroz razne varijacije koje se beskonačno puta ponavljaju. Kružni tok svijeta implicira stalnost vraćanja kao beskonačan proces, a posljedica toga jest nemogućnost napretka povijesti čovječanstva čime dolazimo do nihilističkog karaktera ovog učenja. Nietzsche kaže kako su u povijesti ljudi uvijek težili nekom cilju da bi promijenili postojeći svijet, međutim taj cilj nisu nikada mogli postići, jer da su mogli onda bi ga već postigli (Rastović: 21). Poenta leži u tome što je cilj svoj izvor i mjesto nalazio u nadosjetilnom svijetu ideala koji je nepokretan i nepromjenljiv. Učenje o vječnom vraćanju istog treba gledati kao sintezu vremena i njegovih dimenzija i kao približavanja bića i nastajanja, a pojam beskonačnosti se u njegovoj filozofiji odnosi na stalno ponavljanje onoga što dolazi u jednom

cikličnom procesu. No, treba shvatiti da to što dolazi nije „isto“ u učenju o vječnom vraćanju, jer se identičnost ovdje ne odnosi na prirodu onoga što dolazi, već naprotiv, na vraćanje onoga što se razlikuje i njene reprodukcije; razlike i njenog ponavljanja (Rastović: 22).

Pojam beskonačnosti se dakle u njegovoj filozofiji određuje kao stalnost ponavljanja, no nameće se pitanje na koji je način Nietzsche izveo učenje o vječnom vraćanju istog. U shvaćanju toga treba objasniti da se za njega beskonačnost odnosi na oba vremenska puta, i onog koji je postojao prije sadašnjeg trenutka kao i vrijeme koje stoji ispred čovjeka, a time polaznu točku u njegovom shvaćanju vremena predstavlja pravolinijsko vrijeme koje se prostire unazad i unaprijed čime ukazuje na dvostruku vječnost vremena (Rastović: 24). Vrijeme jest cjelina - ono je beskonačno i time ne ostavlja ništa izvan sebe, već se sve zbiva u njemu samom što znači da sve teče u vremenu i da su svi konačni likovi ako je vrijeme određeno kao cjelina prošlog i kao cjelina budućeg, uvijek morali proteći i ponovo dolaziti. Time za Nietzschea svijet predstavlja jedan beskonačan lanac uvijek istih događaja koji se nebrojeno puta ponavljaju. Shodno tome, Nietzsche vječno vraćanje istog temelji u vječnom toku vremena, no točka preklapanja, u kojoj se prožima ono prošlo i ono buduće u svojoj beskonačnosti, Nietzsche određuje kao trenutak onoga "sada", čime je sadašnji trenutak u njegovoj filozofiji određen kao osnovni fenomen vremena. Trenutak onoga "sada" predstavlja protuudar dvaju suprotstavljenih putova vremena, onog prošlog i onog budućeg koji se spajaju u njemu, a pri tome te granice nisu oštre jer sadašnji trenutak preplavljaju sadržaji iz budućnosti; oni sve više tonu u prošlost (Rastović: 25).

U tom smislu on vrijeme shvaća kao kružno kretanje čime napušta pravolinijsko poimanje vremena čime se suprotstavlja tradicionalno-metafizičkom shvaćanju vremena koje je poricalo kružno kretanje i time strogo odvajalo prošlost, sadašnjost i budućnost. Vrijeme je tumačeno iz perspektive onostranosti, pa je Bog predstavljao ono vječno i nepromjenljivo kome je sve bilo podređeno, a tako postavljena onostranost vremena učinila je svijet prolaznim, promjenljivim, ništavnim, pukim prividom, nedostojnim promišljanja (Rastović: 25). Stoga za Nietzschea proglašavanje Boga mrtvim znači kraj poricanju vremena i njegovo priznavanje kao metafizičke dimenzije svijeta. Vrijeme tj. vječno vraćanje istog, za njega ima prvenstveno ontološki karakter čime postaje konstitutivni činilac svijeta, a u svom kružnom kretanju ukida opreku između prošlosti i budućnosti. Čovjek i svijet su neprekidno zahvaćeni snagom kruga vremena iz koga ne mogu izaći, a taj krug vremena ne poznaje nikakav nadvremeni ideal prema kojem se upravlja i koji bi određivao karakter svjetskog zbivanja. Obzirom da je u tom krugu volja za moć ograničena, proizilazi da nema nikakve nade, utjehe, i sigurnosti u njemu, a svaki uspeh u svijetu podliježe prividu, jer se sve stalno ponavlja.

Ovdje leži Nietzscheova kritika vjere optimista u napredak čovječanstva jer on smatra da se ništa ne postiže kada se pita kuda ide čovječanstvo tj. kada se uzdignutog pogleda nade ističe da će budućnost biti bolja od prošlosti i sadašnjosti (Rastović: 27).

4.3. Temeljne točke razilaženja realizma i idealizma

Kada želimo razumjeti klasičnu realističku teoriju, to se najbolje može postići njezinom kritičkom usporedbom s idealističkim i utopističkim postulatima. Tim više što se moderni realizam uvelike smatra reakcijom na dominaciju idealističko-utopističkih stajališta u europskom političkom mišljenju koje je zastupalo „univerzalni moralni poredak“ nasuprot empirijskom realizmu (Lazović u: Jović (ur.), 2013: 130).

Univerzalizam ili idealizam na kojem počiva teorija univerzalnog moralnog poretka još znana kao idealistička, utopistička ili racionalistička, referira se na postojanje jednog apstraktnog skrivenog zakona, po kojem postoji samo jedan Bog u Univerzumu, a time i samo jedan zakon koji tumači što je ispravno razumijevanje dobrog života ili dobrog društva. Ova tradicija spaja etiku i politiku na način da političku sferu podređuje moralnoj, pri čemu prema ovoj teoriji postoje neki viši zakoni ili načela, te prirodna i univerzalna etička prava, a ta etička sfera može biti dosegnuta, otkrivena i spoznata putem čistog razuma (Lazović u: Jović (ur.), 2013: 131).

Njemački filozof Immanuel Kant će svojim konceptima apriornog čistog uma i kategoričkog imperativa kao kriterija djelovanja otići dalje od tradicije prirodnog prava i postati jedna od stupova modernog idealizma, a realističke kritike odnosit će se dijelom uvijek i na tu filozofiju. Kant u svojoj teoriji konstruira jednog novog čovjeka za kojeg *apriori* implicira da je on umno i samosvjesno biće koje razumski proizvodi vlastiti svijet i tako dolazi do vlastitih spoznaja. On u svojoj filozofiji dosljedno stapa etiku i politiku, gdje je politika podređena moralnoj sferi i time postaje stalni objekt napada teoretičara realizma. Još jedan problematičan dio Kantove filozofije je i njegovo pridavanje veće važnosti teoriji nego praksi, odnosno izvođenje države i međunarodnih političkih odnosa iz racionalnih postulata *a priori* (Lazović u: Jović (ur.), 2013: 135).

Odgovor realista na ove izložene postulate Kanta i zagovornika prirodnog zakona može se svesti na tri ključna problema. Prvi se odnosi na otklanjanje utopističkih ideja o politici koja su u suglasju sa Zakonom, Načelom ili Moralnim Imperativom, u korist primata moći i interesa. Realizam kao jedine ispravne kriterije državne akcije navodi svrsihodnost i interes, te ne priznaje nikakve vanjske izvore koji utječu na djelovanje pojedinca, već priznaje

samo izvore djelovanja u pojedincu. Realizam također odbacuje Kantove teorijske teze o postulatima čistog uma kao i kategoričkog imperativa jer drži da praksa prethodi teoriji, a ne obrnuto. Druga točka prijepora se odnosi na zahtjeve realista za konstituiranjem autonomne političke sfere naspram univerzalističkog zahtjeva za jedinstvom etike i politike. Za realiste moral u politici je puka svrsihodnost ukorijenjena u iskustvu, a posljedica toga je primjerice da nema trajnih prijatelja ni neprijatelja, trajan je samo nacionalan interes (Lazović u: Jović (ur.), 2013: 140). Treća točka realističke kritike utopizma se odnosi na čvrsto realističko inzistiranje na pesimističnoj antropologiji. Realisti inzistiraju na izvjesnoj konstantnosti ljudske prirode, njezinoj stalnosti i nepromijenjenosti od drevnih vremena, te ne priznaju ontološko poimanje dobrote niti moralni zakon u čovjeku samom kako optimistično smatraju utopisti.

Također, korisno je spomenuti dodirne točke realizma s postmodernizmom koje navodi Mark Gismondi tvrdeći da je „teško zamisliti dvije perspektive koje su više prividno odvojene od postmodernizma i realističke teorije međunarodnih odnosa“ (Gismondi, 2004: 435). Mnogi među utemeljiteljima realizma su donosili pretpostavke o granicama znanja i implikacijama koje to znači za međunarodne odnose, a koje su imale iznimno postmoderan karakter. Ta veza nije slučajna budući da su i realisti i postmodernisti svoje teorije uvelike oslanjali na epistemološke zaključke Kanta i Nietzschea. Realisti odbacuju racionalizam i scijentizam, te osuđuju napredak kao prividan, dok postmodernisti izbjegavaju metanarative i zaključuju da je povijest koncept podložan beskonačnoj interpretaciji u kojem nije moguća transcendentna pozicija kao ni mogućnost napretka (Gismondi, 2004: 438).

4.4. Kritika Edwarda E. Carra i Reinholda Niebuhra

Vrhunac kritike liberalizma počinje dolaskom britanskog diplomata Edwarda E. Carra koji piše prvu sistematsku kritiku idealista u knjizi “Dvadesetogodišnja kriza” (1939). On je tim djelom htio konstituirati jedan srednji put ili kompromis između dva fundamentalna načela političkog mišljenja, idealističko-utopističkog i realističkog, ostajući i dalje na poziciji premda oslobođenoj od dviju krajnosti. No knjiga je vrlo brzo prestala predstavljati filozofsku sintezu, a počela predstavljati ogradu od svake misaone nadgradnje na liberalnu ideologiju, koju je Carr nazivao utopističkom (Popović u: Jović (ur.), 2013: 172).

Carrova polazna teza se referira na povijest političke misli u kojoj su fundamentalnu ulogu igrala dva polarno suprotstavljena teorijska pristupa – utopistički i realistički – a taj razvoj je bio očit i u razvoju znanosti o međunarodnim odnosima, gdje je idealistički pristup

prethodio realizmu i dominirao u prvoj fazi razvitka te discipline. Stoga, Carr zahtjeva da glavna zadaća suvremene političke misli bude kritičko vrednovanje cjelokupne utopijske teorije na polju međunarodnih odnosa, ali da se pri tome ne smije upasti u drugu krajnost, odnosno u čisti politički realizam (Lazović u: Jović (ur.), 2013: 143). On vidi povijest u uzročno-posljedičnom odnosu, kojeg se može ispravno analizirati i shvatiti isključivo „intelektualnim naporom“, a ne „imaginacijom“, stoga teorija ne stvara praksu, kao što to tvrde liberalni idealisti kantovske tradicije, već upravo suprotno, praksa stvara teoriju (Popović u: Jović (ur.), 2013: 170). Carr je tim pristupom sebi priskrbio status začetnika modernog realizma u teoriji međunarodnih odnosa.

Fundamentalna Carrova teza koja ujedno i naglašava njegovu realističku poziciju tiče se antitetičkog odnosa utopije i realnosti ukorijenjene u različitim koncepcijama odnosa politike i etike. On kritizira utopističku sklonost postuliranja etičkih standarda neovisno od politike i zahtjevima da mu se politika konformira. Carr nasuprot tome smatra da moral može biti samo relativan, ali ne univerzalan, a etika treba biti interpretirana u terminima politike, a svaka potraga za etičkom normom izvan politike mora biti osuđena na frustraciju (Lazović u: Jović (ur.), 2013: 144). Liberalna doktrina harmonije interesa koja je dominirala međunarodnim odnosima njegovog vremena i koja se temeljila na postavkama *laissez-faire* škole političke ekonomije i metafori „nevidljive ruke“ Adama Smitha, smatrala je da nudi čvrstu racionalnu osnovu za moralnost u međunarodnim odnosima. Carr kritizirajući takve teze uzima sebi zadaću s realističke pozicije detronizirati liberalnu doktrinu harmonije interesa. Ona kao svoju temeljnu pretpostavku uzima da svaka nacija ima identičan interes u miru, i da svaka nacija koja želi poremetiti mir mora biti iracionalna i nemoralna. No, Carr tvrdi da takva utopijska pretpostavka da je svjetski interes u miru, koji se može identificirati s interesom svake pojedine nacije, pomaže političarima i autorima da izbjegnu negativnu činjenicu fundamentalne divergencije interesa između nacija koje žele održati *status quo* i onih nacija koje ga žele promijeniti (Lazović u: Jović (ur.), 2013: 147). Iz navedenog može se uočiti da su Carrova realistička načela uperena protiv doktrine o harmoniji interesa i idealizma uopće, protiv kantovskog teorijskog apriorizma, kao i protiv tradicije univerzalnog moralnog poretka u cjelini.

Reinhold Niebuhr američki teolog, autor klasičnog realizma koji je ostao najviše zapamćen po svom filozofskom konceptu „kršćanskog realizma“ i koji je svoju pesimističnu sliku međunarodnih odnosa najviše uvjetovao teologijom, svoju temeljnu kritiku optimističke vjere u razum temelji na tezi racionalista da edukacijom i podizanjem razine znanja kod pojedinaca možemo dobiti pravednije društvo (Niebuhr, 1932: 18). Obzirom da se kao glavni

razlog društvenih konflikta navodilo neznanje i sebičnost ljudi, racionalisti su smatrali da je čovjek sebičan ili zbog neukosti, ili zbog toga što žrtva njihovog egoizma je previše neuka da se brani od njihovih zahtjeva. Vjerom da će porastom ljudskog znanja automatizmom nestati i društvena nepravda datira iz doba Prosvjetiteljstva i 18. stoljeća, a ta je vjera kako kaže Niebuhr u svom djelu *Moralni čovjek i nemoralno društvo*, prisutna kod filozofa, psihologa i društvenih znanstvenika njegovog doba. Niebuhr ne negira da je korisno nerazvijene potencijale ljudskog duha razvijati, a optimistični rast ljudskih potencijala bi bio dostojna potvrda te nužnosti, no granice individualnog bi uskoro pokazale svoj kumulativnu posljedicu u društvima posebice što se tiče morala. Niebuhr zahtjeva da se s činjenicama postupa oprezno ako se želi riješiti zbrka koja nastane uvijek kada se sretnu moral i politika (Niebuhr, 1932: 19).

Niebuhr u svom djelu dalje govori o moralu čovjeka koji se unutar većeg društva nužno iskazuje u negativnom smislu, budući da je društvo građeno od sebičnih pojedinaca. Tako on patriotizam smatra jednostavno još jednom vrstom sebičnosti, a što je grupa veća to će ispoljavati veću sebičnost u odnosu na cjelokupno ljudsko društvo obzirom da će biti moćnija i time biti u mogućnosti prkositi bilo kojim društvenim ograničenjima, a također će slabije podlijetati unutarnjim moralnim ograničenjima (Niebuhr, 1932: 28). Što je grupa veća to je teže postići zajednički um i svrhu, i neizbježno će biti jedinstvena samo u trenucima hitnih i nepromišljenih akcija kao što su sukobi i ratovi s drugim grupama. Niebuhr upravo činjenicu da je sukob neizbježan preduvjet grupe solidarnosti smatra žalostnim (Niebuhr, 1932: 29-30).

Konačno, Niebuhr civilizaciju vidi kao spravu koja delegira pojedince u sve veće i veće grupe, koja im potom pruža iluziju da su moralni. No ta iluzija ne traje vječno. Međunarodna zajednica je u moderno doba postala toliko međuvizna da bi se trebala omogućiti društvena harmonija zasnovana na međunarodnom umu i svijesti, no moderni čovjek prema Niebuhru nije napredovao puno više od svojih predaka u razvoju svojih etičkih standarda, koji i dalje ne prelaze granice njegove vlastite političke zajednice, odnosno države kojoj pripada. Moderne grupe ljudi su veće nego one u prošlosti pa je svako potencijalno povećanje morala nemoguće zbog heterogenosti tih grupa i smanjene uzajamnosti. Razlog tome Niebuhr vidi u tome što su moderne nacije podijeljene u klase među kojima postoji disproporcija u moći i privilegijama nego unutar primitivnijih kultura, a taj sukob među klasama izaziva i sukob među državama. Stoga, on zaključuje da rast opće inteligencije čovječanstva nije dovoljno brz da bi prevladao ove društvene probleme.

5. POLITIČKI REALIZAM I NJEGOVA NAČELA U KONTEKSTU PESIMIZMA

Klasični su realisti 20. stoljeća u razvoju svojih teorija koncept ljudske prirode koristili kao polaznu točku svojih normativnih i analitičkih pohoda unutar grane međunarodnih odnosa, no to se u dobroj mjeri smatralo kontroverznim te se našlo na meti kritika (Schutt, 2009: 63). Najžešće se kritiziralo opisivanje čovjeka kao nedruštvenog, sebičnog, gramzljivog bića pri čemu ih se optuživalo da takvim pesimističnim pogledom na ljudsku prirodu ozbiljno nanose štetu stvarajući politike nepovjerenja promovirajući paranoju, povećavajući mogućnost međunarodnog sukoba i gušeći mogućnost mirne koegzistencije.

U ovom kontekstu su osobito bitni Morgenthauovih „*Šest načela političkog realizma*“ koji su se prvi puta pojavili tek u kasnijoj verziji njegovog djela *Politika među narodima* objavljenog 1948. godine, a danas čine jedne od temeljnih tekstova vezanih za teorijski pravac realizma. Bitni su koliko zbog svog značaja za međunarodne odnose, toliko i zbog kontroverzi izazvanih pogrešnim shvaćanjem i vađenjem iz konteksta onoga što je Morgenthau htio njima pokazati. Prvo načelo započinje tvrdnjom da je „politika, kao i društvo općenito, vođena objektivnim zakonima koji imaju svoje korijene u ljudskoj prirodi“ (Morgenthau u: Cristol, 2009: 239), a drugo nastavljaajući na prvo, kaže da se nacionalni interes ogleda u moći. Zbog pogrešnog shvaćanja ova dva načela, a posebice prvog, Morgenthau je bio prozivan za znanstveni determinizam, tvrdeći da je ljudska priroda uvjetovana moći, te da on upravo i zagovara politiku moći i pozitivistički stav u politici. Međutim, on moć ovdje nije poimao u materijalnom smislu, već primarno psihološkome pri čemu je bio pod izravnim utjecajem Freuda i Nietzschea što ću dalje i pokazati.

U djelu *Scientific Man vs. Power Politics* koje je mjesto rođenja već spomenutog pojma *animus dominandi* i koji označava žudnju za moći kod čovjeka koja uz urođenu sebičnost čini dvije temeljne karakteristike ljudske prirode. Dok sebičnost čovjeka ima svrhu njegovog samoodržanja, *animus dominandi* treba gledati kao zasebnu motivacijsku silu koja nema za cilj samoodržanje već ono što slijedi nakon što je očuvanje života osigurano, a to je želja za moći nad drugima. Ono podrazumijeva aktivnu ulogu u nastojanju zadobijanja moći nad drugima i to je jedna od samih biti čovjekove prirode prema Morgenthauu.

Robert Schutt u svom radu *Political realism, Freud, and human nature in international relations* zastupa tezu da upravo Morgenthauov *animus dominandi* predstavlja temeljni dio njegovog realizma te da je jedan od mogućih manifestacija Freudovog *Erosa*

(Schutt, 2009: 25). Schutt to temelji na neobjavljenim Morgenthauovim spisima nazvanim *Freud-Script* u kojima pokušava prirodu političkoga izvesti iz Freudove teorije o ljudskoj prirodi. U tim spisima koji iako neobjavljeni čine jedan dio njegovog djela *Scientific Man vs. Power Politics*, osobito djelovi o ljudskoj prirodi koji su ostali Freudovog podrijetla, Morgenthau navodi kako je Čovjek vođen dvama nagonima: nagonom za samoodržanjem, i nagonom za samopotvrđivanjem. Ta dualna struktura nagona prati ranu Freudovu teoriju koji je svoju dualnu strukturu nagona: ego-instinkt i seksualni-instinkt, temeljio na kliničkim istraživanjima i meta-psihologijskim teorijama. Morgenthauov nagon za samoočuvanjem slijedi Freudov ego-instinkt, dok *animus dominandi* slijedi drugi Freudov instinkt koji je zaslužan za okretanje Čovjeka drugim ljudima i objektima koje smatra vrijedne ljubavi. Odnosno, kako je to Freud jednostavnije objasnio ova dva instinkta su zaslužna za dvije temeljne stvari koje pokreću svijet: glad i ljubav (Schutt, 2009: 26).

Možemo primijetiti da je Morgenthauov *animus dominandi* ustvari ekvivalent Freudovom *Erosu* koji se u kasnijoj njegovoj teoriji, kako je objašnjeno u poglavlju o Freudu, sastojao od ego i seksualnog instinkta. Ono što se ovdje čini neobičnim, jest veza između želje za dominacijom i moći nad drugima i *Erosa* koji predstavlja ljubav. No, Freud to objašnjava time da iako Čovjek ima potrebu graditi zajednice s drugim ljudima, ipak ono što se možda doima kao mirno zajedništvo s drugima ima svoju mračnu stranu, a to je Čovjekova potreba za moći (Schutt, 2009: 29). Morgenthau se slaže s ovim Freudovim zaključcima pa tako i sam zaključuje u svom radu *Moć i ljubav* da je svaka potraga za moći ustvari neuspješno traženje ljubavi, i da svaka veza temeljena na moći je nezadovoljavajuća veza temeljena na ljubavi (Morgenthau u: Solomon, 2012). Upravo je bitno za shvatiti u Morgenthauovoj teoriji o ljudskoj prirodi ovu povezanost Čovjekove želje za moći i istovremene želje za ljubavi, jer baš ta paradoksalna veza unutar Čovjeka je ono što *animus dominandi* čini toliko bitnim i zagonetnim elementom ljudske prirode. Stoga, Morgenthauov *animus dominandi* nije niti metafizičkog podrijetla, niti je rezultat čisto sebičnog interesa ili čovjekove agresivnosti, upravo suprotno, on želju za moći izvodi iz Čovjekove društvene prirode, ili rečeno Freudovom terminologijom, iz *Erosa*.

Iako tradicionalne interpretacije žele prikazati da Morgenthau ljudsku prirodu doživljava kao inherentno zlu i uvijek željnu dominacije, on ubiti smatra da ljudi generalno imaju dobre namjere i želi prikazati da je ljudsko biće uvijek istovremeno i društveno biće, a to uključuje određene implikacije. Preciznije, čovjek se u ostvarivanju svoje autonomije uvijek nalazi i u dodiru s drugim bićima, stoga svako djelovanje koje izlazi van njegovih misli

i aspiracija, neizbježno ga pretvaraju u *animus dominandi* jer zahtjeva od njega da druge ljude podvrgne tom djelovanju (Petersen, 1999: 104). Za čovjeka je nemoguće biti moralno nevin.

Ovu paralelu Morgenthau vuče iz Nietzscheove metafizike koji govori da je svako djelovanje konkretna manifestacija mnogo šireg značenja, to jest to je trenutak u kojem moć vuče svoje krajnje posljedice. Prava priroda problema stoga leži u činjenici da su ljudska bića povezana međusobno kroz svoje djelovanje pa je tako moralni konflikt između samoga sebe i drugih neizbježan (Petersen, 1999: 104). Konačno, možemo vidjeti da kvaliteta nekog djelovanja nije rezultat čovjekove ljudske prirode, već upravo suprotno, čini se da je u Morgenthauovoj teoriji ljudske prirode ona rezultat kvalitete djelovanja koje on izvlači iz Nietzscheove metafizike. Stoga, *animus dominandi* ne predstavlja čovjeka u njegovoj biti, već ono što čovjek nužno postaje u trenutku kada manifestira svoju želju za autonomijom. Transformacija autonomije u dominaciju putem djelovanja nije posljedica čovjekovog prvotnog grijeha, već mnogo dublje, to je posljedica čovjekove vezanosti za svoju fundamentalnu slobodu (Petersen, 1999: 105).

Morgenthau odbacuje prevladavajući prirodno-znanstveni okvir mišljenja unutar američkih društvenih znanosti, osuđujući „scijentizam“ za pokušaje da se napredak ostvaren u znanstveno-tehnološkoj sferi preslika na čovjekov socijalni i kolektivni život. On kritizira same filozofske temelje racionalizma koji su reflektirali vjerovanje u „kontinuirani progres i u trivijalni optimizam“, osuđujući ideju da političko, društveno i moralno područje mogu biti konstituirani i nadzirani razumom kao puku utopijsku iluziju. Za njega je racionalizam izgubio uvid u tragiku ljudske egzistencije s njezinim inherentnim i nerazrješivim razdorima, kontradikcijama i konfliktima, koji leže u samoj prirodi stvari, a koje nesavršen i slab ljudski razum nije u stanju razriješiti. Liberalizam je vrlo brzo reducirao sferu političkog samo na slijeđenje premise samointeresa, i to na fiksiranim vizijama ljudske racionalnosti i harmonije interesa. (Lazović u: Jović (ur.), 2013: 151).

Iako su ga optuživali za fetišiziranje moći u djelu *Politika među narodima*, njegovo šesto načelo, kojim on zagovara autonomnu sferu politike pri čemu je moć referentni koncept kao što je za ekonomiste profit, kaže da „realizam odražava tvrdnju da univerzalni moralni principi ne mogu biti primjenjivani u analizi ponašanja država u njihovom univerzalnom obliku, već moraju biti filtrirani kroz konkretne okolnosti vremena i prostora“ (Morgenthau, 1964: 11, cit. prema Pin Fat 2009: 59)

Morgenthau je svojim principima dao temelj teoriji međunarodnih odnosa unatoč tome što ih se jedan dugi period pogrešno interpretiralo. No, posljednjih desetljeća se uviđa koliko

je misao pesimizma navedenih autora u ovom radu dala novo svjetlo kako i na sam rad Hansa Morgenthaua tako i realistički pravac kojem on pripada.

6. UZROCI NESTABILNOSTI U MEĐUNARODNOJ POLITICI

Iako pesimizam poput realizma ima viđenje politike kao jedne fundamentalno kaotične sfere, pesimisti se razlikuju po tome što oni analizi politike ne pristupaju sa stanovišta da se mogu otkriti neke temeljni zakoni kao primjerice zakon o balansu moći. Ta razlika se najbolje vidi u primjeni jednog od temeljnih pojmova realizma znanog kao „anarhija“ koji iz realističke perspektive ocrta razliku između unutarnje politike neke države i međunarodne politike. Ova razlika je za njih iznimno važna jer i sam koncept ovisi o postojanju unutarnjeg reda u državama, jer ukoliko toga ne bi bilo, tada bi vladao rat svih protiv svijeta koji samim time onda ne bi ni imao međunarodni karakter (Dienstag u Bell (ur.), 2010: 165). Pesimizam ne razumijeva politiku prostorno već vremenski.

Druga temeljna razlika se tiče samog objašnjavanja pojma anarhije, odnosno zašto u sferi međunarodne politike vlada nered. Tu realisti nemaju nekog konkretnijeg objašnjenja osim puke opservacije da kada gledamo kroz povijest, reda nikada nije bilo, i da nijedan akter nema dovoljnu moć da ga nametne. No, taj pristup ima smisla jedino kada se objašnjava matematički, i kada se ne uzima u obzir da u svijetu vlada mijena. Stoga anarhija kao koncept oskudijeva ikakvom pozitivnom ontološkom težinom, jedino što donosi jest deskriptivna slika negativnog stanja bez ikakve eksplanatorne vrijednosti (Dienstag u Bell (ur.), 2010: 166). S druge strane, pesimisti u objašnjavanju ovog vladajućeg kaosa prilaze iz perspektive privremenosti. Za njih ne postoji neka stabilna količina moći iz razloga jer ne postoje ni stabilni izvori moći, niti stabilne strukture koje bi je manifestirale, a nevolje zadaju i uvijek nove prepreke koje bi negativno utjecale na ikakve dogovore. To ne znači da pesimisti smatraju da nije potrebno istraživati fenomen moći i svega što se uz nju vezuje, dapače oni žele znati uzroke suvremenim opasnostima, ali su skloniji donositi praktične savjete nego nekakve zakone koji nisu vezani za vrijeme i povijest. Oni predlažu fokus na sadašnjost poradi bolje budućnosti, a izvore stabilnosti koje realizam pokušava pronaći u situaciji formalne anarhije mogu se prema pesimistima pojaviti samo kao sretne okolnosti ili *post hoc* objašnjenja (Dienstag u Bell (ur.), 2010: 167). Pesimizam se u smislu uvažavanja povijesti i povijesnih promjena slaže s liberalizmom, no za razliku od njega ne smatra da ta povijest treba imati smjer kao što je primjerice napredak ljudske vrste.

Implikacije pesimizma za teoriju međunarodnih odnosa i vanjsku politiku prvenstveno se tiču njihove nepredvidljivosti. Dok realizam anarhiju želi objasniti nekim mjerljivim parametrima koji će osigurati predvidljivost budućih događaja, istovremeno pesimizam niječe mogućnost toga, te ističe da su neki od važnih događaja kao napad 11. rujna ili pad Berlinskog zida bili potpuno iznenadni. Preciznije, najvažniji međunarodni događaji od završetka Drugog dvjetskog rata pa nadalje, su bili potpuno nepredvidljivi ili uopće uzeti u obzir kao mogući od strane društvenih znanosti za koje se moglo očekivati da će ih predvidjeti (Dienstag u Bell (ur.), 2010: 170). Stoga, bilo kakvi ambiciozni pokušaji kreiranja svijeta u kojem će se ovakve prijetnje svesti na najmanju moguću mjeru su osuđeni na propast jer u svijetu koji se neprestano mijenja i u kojem se malo toga može precizno predvidjeti to može izazvati samo suprotni efekt i polučiti još više prijetnji kao što je to bio slučaj s američkom invazijom na Irak. Upravo zato pesimizam predlaže da umjesto da moć koristimo za djelovanje protiv prijetnji koje smo već osjetili, radije bi je trebali upotrijebljivati kao sredstvo koje možemo brzo i efikasno organizirati protiv prijetnji koje nismo predvidjeli. Kako Dienstag sugerira u citiranom eseju, to možemo usporediti s policajcem koji želi osigurati i održavati red, i vatrogascem koji kontrolira i zadržava vatru kad već bukne. Optimizam je usporediv s policajcem jer optimisti smatraju da postoji neki smisao u događajima u svijetu kojim se može ovladati uz pomoć sustavne analize, pa se tako i SAD manje iz imperijalnih, a više iz optimističnih pobuda pojavljivala u međunarodnim događajima kao „dežurni policajac“ kako ju se često nazivalo (Dienstag u Bell (ur.), 2010: 171). Pesimistično suzdržavanje dugoročnih predviđanja ne vodi u pasivnost kao što bi netko mogao pomisliti nego parafrazirajući Rousseauove riječi nudi alternativu fokusiranja na sadašnjost koja je sigurna umjesto na budućnost o kojoj se zna ništa (Rousseau, 1979: 82, cit. prema Bell, 2010: 172).

7. ZAKLJUČAK

Iako pesimistični pristup međunarodnim odnosima može u određenoj mjeri izgledati kao da ima defenzivan karakter, to nije razlog da bi ga se nužno okarakteriziralo kao pasivnog i nedovoljno nametljivog. Kao što smo mogli vidjeti kod njegovih glavnih protagonista, pesimizam će uvijek biti fokusiran na sadašnjost i neće pružati nikakvu sveobuhvatnu sistemsku teoriju. Ako pesimizam brani demokraciju to neće biti zbog toga što je oni smatraju garancijom za mir u budućnosti, već zato što je vide kao najbolji mogući sustav za ljudsku vrstu u sadašnjosti. Pesimizam nema intenciju mijenjati naše interese, ali cilja na promjenu

našeg pogleda na njih, budući da ni oni, a ni sustav u kojem se oni očituju, neće trajati vječno. Ako smo spremni na promjenu, sve one neočekivane događaje, ili ono najgore što se može dogoditi, ne znači da nismo u stanju zamisliti kako bi trebao izgledati bolji svijet i da nam ta slika bude vodič našem djelovanju. Temeljna misao pesimizma jest da ne mislimo da možemo posjedovati ideju da povijest ili naše razmišljanje može imati nekakvu prirodnu moć da tu viziju boljeg svijeta i ostvari. Što manje očekujemo od svijeta, to ćemo biti bolje pripremljeni za nepogodnosti koje nam donosi. Stoga, možemo zaključiti da pesimizam donosi jedno novo viđenje kako bi trebali izgledati međunarodni odnosi, te svojim teorijskim uporištem i filozofskom snagom, još jednom pruža realizmu mogućnost da se nametne kao jedna od najrelevantnijih teorija međunarodnih odnosa.

Sažetak

Autorica istražuje mogućnost da se pesimizam etablira kao relevantan pravac unutar teorije realizma međunarodnih odnosa u objašnjavanju kako prošlih, tako i budućih događaja u međunarodnoj politici. U radu se koristi metateorijska interpretativna metoda kako bi se iznijele neke od temeljnih niti vodilja misli pesimizma, pri čemu je fokus samo na klasičnom realizmu unutar realističke teorije, budući da su njezine postavke ujedno i temeljna izvorišta pesimizma. U prvom dijelu rada iznosi se temeljne odrednice i biti realizma i pesimizma, drugi dio se fokusira na intelektualnu pozadinu pesimistične misli u radovima Schopenhauera, Nietzschea i Freuda, a posljednji dio iznosi kritiku optimizma i temeljne opreke u poimanju koncepta vremena između pesimizma i optimizma, kao i implikacije koje pesimizam ima za međunarodne odnose. Pesimizam kao pravac unutar teorije realizma međunarodnih odnosa ima filozofsku snagu i jaku teorijsku pozadinu te može imati svoje mjesto unutar realističke teorije međunarodnih odnosa.

Abstract

The author evaluates the possibility of the concept of pessimism establishing itself as a relevant factor within the theory of realism in international relations, that is, for explaining past and future events in international politics. The approach applies the meta theoretic

interpretative method in order to expose some of the tenets of the leading pessimistic theories where the focus is on classical realism within the realistic theory, since its origins are also the fundamental origins of pessimism. The first part exposes the fundamental postulates and essence of realism and pessimism, while the second part focuses on the intellectual background of the pessimism thought found in the works of Schopenhauer, Nietzsche and Freud. The last part expose a criticism of optimism as well as the fundamental contradictions in understanding the concept of time between pessimism and optimism, as well as the implications of pessimism on international relations. Pessimism, as a part of the theory of realism in international relations, has a philosophical force and a powerful theoretical background that gives it a place in the realistic theory of international relations.

Key words: Pessimism, realism, optimism, international relations, time, progress

LITERATURA:

- Cristol, Jonathan (2009) Morgenthau vs. Morgenthau? „The Six Principles of Political Realism“ in Context. *American Foreign Policy Interests*, 31: str. 238-244
- Dienstag, Joshua Foa (2006) *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Dienstag, Joshua Foa (2009) Pessimistic Realism and Realistic Pessimism. U: Duncan Bell (ur.) (2009): *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme* (str. 159-177). Oxford, New York: Oxford University Press
- Donnelly; Jack (2009) Realizam. U: Dejan Jović (ur.) (2013): *Teorije međunarodnih odnosa: Realizam* (str. 39-67). Zagreb: Politička kultura
- Gismondi, Mark (2004) Tragedy, Realism, and Postmodernity: Kulturpessimismus in the Theories of Max Weber, E.H. Carr, Hans J. Morgenthau, and Henry Kissinger. *Diplomacy and Statecraft* , god 15 (br. 3): str. 435-464
- Hobbes, Thomas (2004) *Levijatan*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Jorgensen, Knud Erik (2010) Realistička tradicija. U: Dejan Jović (ur.) (2013): *Teorije međunarodnih odnosa: Realizam* (str. 105-128). Zagreb: Politička kultura
- Lazović, Gordan Ivo (2013) Moderna klasična realistička teorija kao reakcija na utopizam u međunarodnim odnosima. U: Dejan Jović (ur.) (2013): *Teorije međunarodnih odnosa: Realizam* (str. 128-160). Zagreb: Politička kultura
- Lebow, Richard (2003) *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders*. Cambridge: Cambridge University Press
- Machiavelli, Niccollo (1998) *Vladar*. Zagreb: Globus
- Niebur, Reinhold (1932) *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scribner's Sons
- Niebur, Reinhold (1949) *Faith and History: A comparison of christian and modern views of history*. New York: Charles Scribner's Sons
- O'Sullivan, Timothy (2014) Nietzsche and Montaigne: Dionysian Pessimism. *Aigine 5*, (“CACSSS 2012 Edition”): str. 70-89 <http://www.ucc.ie/en/>
https://www.ucc.ie/en/media/electronicjournals/aigine/2014-01/06-O_Sullivan-2014-01-en.pdf

Peterson, Urlik Enemark (1999) Breathing Nietzsche's Air: New Reflections on Morgenthau's Concepts of Power and Human Nature. Alternatives: Global, Local, Political, Vol. 24 (No. 1) str. 83-118

Pin-Fat, Veronique (2010) Universality, Ethics and International Relations: A Grammatical Reading; New York, Routledge

Popović, Petar (2011) Suvremena kritika liberalne teorije međunarodnih odnosa: Država i paradigma međuovisnosti. Politička misao, god. 48 (br. 2): str. 110-139

Popović, Petar (2013) Izvori teorije klasičnog realizma. U: Dejan Jović (ur.) (2013): Teorije međunarodnih odnosa: Realizam (str. 160-181). Zagreb: Politička kultura

Rastović, Miloš: Vječno vraćanje istog u Nietzscheovoj filozofiji

<http://www.philosophymr.com/> <http://www.philosophymr.com/pdf/Nietzsche.pdf>

(pristupljeno 17.06.2016)

Schieier, Claus-Artur (1997) Oproštaj spekulativnog uma. Zagreb: Matica hrvatska

Schopenhauer, Arthur (1966) The World as will and Representation. New York: Dover Publications, Inc. digitalseance.wordpress.com

<https://digitalseance.files.wordpress.com/2010/07/32288747-schopenhauer-the-world-as-will-and-representation-v1.pdf> (pristupljeno 15.06.2016)

Schopenhauer, Arthur (2004) The Essays Of Arthur Schopenhauer: The Wisdom of Life.

Project Gutenberg License <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu010741.pdf>

<http://www.gutenberg.org/> (pristupljeno 15.06.2016)

Schutt, Robert (2009) Political realism, Freud, and human nature in international relations, Durham theses, Durham University. Durham E-Theses Online. <http://etheses.dur.ac.uk/2085/> (pristupljeno 11.06.2016.)

Solomon, Ty (2012) Human Nature and the Limits of the Self: Hans Morgenthau on Love and Power. International Studies Review, 14: 201-224

Tukidid, (2009) Povijest Peloponeskog rata. Zagreb: Matica hrvatska

Waltz, N. Kenneth (1979) Theory of International Politics, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company <https://www.scribd.com/>

<https://www.scribd.com/doc/40007016/Kenneth-Waltz-Theory-of-International-Politics>

(pristupljeno 18.07.2016)