

# In svet je postal zemlja

## Od možnosti mednarodne politike do nujnosti mednarodnega upravljanja

### 1. morda je to uvod

Zgodba, ki jo bom povedal, mora biti očitna. To je namreč pripoved o našem današnjem času, ki je čas brez Resnice in čas brez pomena. Mene pa bo v nadaljevanju zanimalo, kakšna je resnica in kaj pomeni. Seveda je res, da je zadana naloga prevelika za enega, vendar pa je ravno zaradi tega treba začeti takoj in pri celoti. Lahko bi začel tudi drugače: bolj sistemsko, bolj precizno in bolj metodično. A v nekem smislu – mislim, da veste o čem govorim – se mi ravno to zdi simptomatično in kot bolezen vredno preučevanja. Ali ni že sam obstoj vseh teh znanosti, specializacij, metod, posebnih postopkov in strokovnjakov najlepši dokaz, da jim je objekt preučevanja izginil izpred oči? Drugače ga namreč ne bi tako energično iskali. Bolj kot bog postaja mrtev, vse več imamo religije in vse več iskanja, da vse hitreje najdemo njegovo truplo. Meni pa se truplo ne zdi tako zanimivo kot ves ta civilizacijski napor, da bi na njegovem mestu videli nekaj drugega. Odnos med praznim mestom, iz katerega zre specializirana znanost v domnevno polni svet Resnice, bi torej želel obrniti. Znanost ne gleda iz nič, ampak je polna in gleda v nič. Ta trud, recimo mu znanost, ki preučuje politiko, recimo ji svet, ne izhaja iz nevtralne praznine, ampak je še edina Resnica, še edini svet, ki ostaja. Zgolj ta trud je še edini resničen fenomen. Sliši se morda domišljavo, vendar pa; ali ne bi bilo še bolj domišljavo, če bi začel ravno nasprotno: s 'količenjem' mojega lastnega posebnega problema, ki bi implicitno vseboval zagotovilo po majhni, a zagotovo pravi resnici? Tako pa se moram prav gotovo motiti! Prijemljem se za rep. Vrtim se v krogu. Morda zgolj "eksploatiram performativne kontradikcije".

### 2. manifest parazita

Empiričen primer, ki sem si ga izbral za ilustracijo, je znanost o mednarodnih odnosih. Prav znanost o mednarodnih odnosih je namreč tista veda, ki gre do

neke skrajnosti. Nadene si kravato in prične iz perspektive satelita v vakuumu govoriti o politiki vsega sveta in o svetu vse politike. Jaz pa bi se rad vprašal ravno nasprotno: Kaj pomeni za svet mednarodne politike dejstvo, da je v začetku 20. stoletja nastala znanost o mednarodnih odnosih? Po svoje sem torej velik parazit. Vsi ti pomembni ljudje, ki pišejo o pomembnih svetovnih zadevah, bodo kaj kmalu zaprti v moj majhen laboratorij, v katerega bom kanil nekaj kapljic mladega Nietzscheja. Oni so tako dolgo skušali ugotoviti, kaj je bistvo politike tega sveta, in sedaj pridem jaz, tako domišljavo in rahlo amatersko, ter trdim, da razumem njihov problem ravno prek njihovega lastnega truda!

### 3. medicina

Moja intervencija temelji na analogiji. Nietzsche je pričel pisanje s spoznanjem, da se je propad starogrške skupnosti pričel hkrati s pojavom prvih filozofov in z nastankom 'umnega spoznanja'.<sup>1</sup> Po predstavitvi bom ta uvid prevedel na razmerje med mednarodno politiko in mednarodnimi odnosi. Trdil bom, da je svet mednarodne politike izginil hkrati z nastankom znanosti o mednarodnih odnosih, kot umnega spoznanja o odnosih med državami. Znanost o mednarodnih odnosih bom torej preučeval tako, kot znanost o mednarodnih odnosih preučuje domneven svet mednarodne politike. V samem rojstvu znanosti o mednarodnih odnosih bom videl simptom na smrt bolne mednarodne politike.

### 4. zlata doba in narobe svet

Oba fenomena, ki ju bom primerjal, starogrški polis in svet mednarodne politike, spadata v širšo kategorijo 'zlatih dob', ki jih tako pogosto vidimo v preteklosti. Če je na eni strani vprašanje, ali so te zlate dobe tudi zares obstajale, pa na drugi strani skorajda ni dvoma, da je njihova mitska moč izjemna. Kot je znano, je imela ideja prve organske skupnosti, starogrškega polisa, velik vpliv na renesanso, na pojav nemške romantike in celo na rojstvo modernega nacionalizma. Vendar pa je polis nekaj, kar je sprva moralo umreti, da smo ga lahko videli. Stari Grki, ki so ga resnično živeli v vsej njegovi dejanskosti, ga prav gotovo niso videli. Oni so namreč mislili, da je resničen. Podobno moč je imela tudi podoba nekakšne zlate dobe mednarodnih odnosov, v obliki mednarodne skupnosti, ki naj bi obstajala nekje od 16. stoletja vse do konca 19. stoletja. Vendar pa so tudi ta fenomen 'znanstveniki' videli šele potem, ko je izginil. Čeprav mrtev, je imel močan vpliv ne le na vzpostavitev discipline mednarodnih odnosov, ampak na vse idealizme, ki so in ki še napajajo nove in nove mednarodne organizacije, nove in nove paragrafe mednarodnega prava in tako dalje. Vprašanje

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija, 1995.

torej je, ali v zgodovini obstaja svet, ki je drugačen od sveta danes? Ali smo res nekoč nekaj izgubili ali pa se nam je tako zdelo že od nekdaj?

## 5. bog je matematika

Povsem jasno je, da sami nikoli ne bomo mogli ugotoviti, kakšno je bilo življenje v svetu starih Grkov ali pa v času, ko naj bi obstajala nekakšna mednarodna skupnost. Vmes je nek kvalitativen časovni zlom med nekoč in sedaj. Dejansko se pred podobno težavo znajdemo vsak trenutek. Ali je prejšnji trenutek sploh obstajal? Obstajajo zgolj njegove sledi. V najsplošnejšem smislu so to kultura, znanost in religija, ki pa so kot alienacije preteklega sveta rahlo pervertirane, saj so konec koncev nekaj čisto drugega.<sup>2</sup> So "srce brezsrčnega sveta", kot je Marx dejal o religiji.<sup>3</sup> Vsebujejo element upanja in element dejanskosti, so odgovor, odmev. Vendar kakšen? Vzemimo primer religije: Če so v enem svetu obstajali bogovi, ki so imeli lastnosti živega človeka, v drugem pa je bog abstraktna in mrtva zakonitost (*deus ex machina*, znanost), ali nista potem ti dve religiji odsev enako živega in mrtvega sveta? Tukaj vidimo Nietzschejev pristop. Nietzsche se je lotil preučevanja 'strukture' starogrškega 'boga', te čudne vere v njihove mite. S preučitvijo te oblike alienacije je poskušal izvedeti nekaj o njihovem dejanskem življenju v polisu, posledično pa tudi nekaj o našem lastnem bogu in našem lastnem svetu. Ta, naš bog pa ni več mit, ampak znanost. Vprašanje današnjega časa bi zato moralo biti naslednje: V čem je razlika, če je bog podoben človeku ali če je bog podoben matematiki? Kaj pomeni ta razlika v veri? Ali še bolje: kakšna je ta naša vera, ki veruje, da ni vera? Kakšna je ta razsvetljenska kritika, ki ne zmore kritizirati same sebe?

## 6. dva človeka, dve veri: *deus* in *deus ex machina*

Predlagam torej, da vse te odnose med znanostjo, religijo, bogom, matematiko, tehnologijo in končno tudi mednarodnimi odnosi ter mednarodno politiko razumemo prek tistega znanega fenomena, o katerem je pisal Nietzsche.<sup>4</sup> In sicer, da je pojav platonizma in sokratizma, kot umnega spoznanja, sovpadel s koncem stare grške tragedije, da je bil en sam velik dogodek. Vemo torej, da je začetek evropske znanosti in filozofije povezan s koncem vere v resničnost mita. Starogrška

<sup>2</sup> Z alienacijo mislim na Heglovo idejo, da se Duh ali etično življenje skupnosti spoznava prek odtujitve. Glede relevantnosti tega koncepta za področje mednarodne politike in opise njegovih pomenov glej James Der Derian, *On diplomacy: a genealogy of Western estrangement* (Oxford: Blackwell, 1991), 8–29.

<sup>3</sup> Karl Marx, Contribution to the critique of Hegel's philosophy of right: Introduction; v *The Portable Karl Marx*. ur. Eugene Kamenka (New York: Penguin Books, 1983), 115. Za modernejšo interpretacijo te ideje sem si pomagal s Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 6–14.

<sup>4</sup> Nietzsche, *Rojstvo tragedije*. Interpretacija tega dela temelji v veliki meri na: Ivan Urbančič, Spretna beseda k Nietzschejevemu Rojstvu tragedije. V *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Pomagal pa sem si še z Moses I. Finley, *Antična in moderna demokracija* (Ljubljana: Krtina, 1999).

tragedija se je Grkom nehala zdeti tragična, ker so izgubili vero v mite, na katerih je ta temeljila. A to pomeni še nekaj več. Miti so bili tudi njihov svet. Prek njih, kot metafor, so stari govorili o sebi in drug z drugim. Vedeti je treba, da so bili ti miti predvsem zgodbe o bogovih, ki so bili tako živi, kot so živi tudi ljudje sami; nepopolni in pomanjkljivi. Tako so se v tragedijo začeli vnašati elementi optimizma. Ker ni več delovala tragično, je tudi ni bilo več treba končati s katarzično 'metafizično pomiritvijo'. Namesto tega se je reformirana tragedija končala z 'ukom' ali s 'predavanjem'. To je bil *deus ex machina*: mehanski, vsevedni in popolni bog, ki je v sklepu pripovedi v enem stavku raz-ložil in od-kril zakrito. Na mesto mitov, ki so bile zgodbe o živih bogovih, je stopilo nekaj hladnega in neživljenjskega: Bog kot stroj, *deus ex machina*, umni dojem, uk, nauk! Na mesto transcendence mita je stopila transcendenca znanosti.

Zdi se, da je polis v tem dejansko preminil in da so Grki poskušali svet rešiti z racionalno obrazložitvijo. Ali še bolje: sedaj se jim je svet končno zdel jasen in dojemljiv, tako enostaven, da so se morda celo zasmjali, vsekakor pa so z optimizmom zrl naprej v prihodnost. Ko so nehali verjeti v vrednote, institucije, tradicije, so se skušali rešiti z razlago in z racionalizacijo. Za obstoj njihovega sveta so našli druge razloge, ne pa bogove, ki so umrli. Na mesto bogov, ki so bili tako nesmrtni, kot je bil nesmrten polis, je stopilo nekaj večnega, to je zakon ali zakonitost.<sup>5</sup> S tem pa je dejanskost, resničnost ali realnost prenehala biti neznana (*unpredictable*), nenadzorljiva, odvisna od muhastih bogov, od usode nečesa nedosegljivega. Ne, zdaj sta sedanost in prihodnost postali dosegljivi, nadzorljivi, napovedljivi, razumljivi, razložljivi. Skoraj sem napisal: statistični.

Vendar pa sta, zgodovinsko gledano, ravno temu sledila dekadencia in propad. To je bil konec nekega sveta, ki je odšel režeče, z optimistično vero v svojo prihodnost. Tukaj pa se je treba vprašati naslednje: Ali ni bila ta nova izkušnja večnosti tudi mit? Ali še drugače: Mit, ki je trdil, da je nekaj več od mita (Resnica), a je bil ravno zaradi tega nekaj manj?<sup>6</sup> Neka nižja modrost? Ali ta nova Resnica ni bila transcendenca, ki je trdila, da ni transcendenca, ampak nekaj bolj resničnega in bolj pravnega? Ali je od tedaj naprej ta vera, recimo ji znanost, kadarkoli uresničila svoj optimizem? Ali ni ves ta projekt umnega dojema (znanost) v prvi vrsti optimistična obljuba, vera v napredek, v prihodnje rešitve – in s tem velika prevara?

<sup>5</sup> Glede razlike med nesmrtnostjo (*immortality*) in večnostjo (*eternity*) glej Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 17–22. Knjiga je tudi v slovenskem prevodu.

<sup>6</sup> Za Adorna in Horkheimerja (v *Dialectic of Enlightenment* [London: Allen Lane, 1973]) se je prvo uničenje mita z racionalizacijo zgodilo v Homerjevi zgodbi o Odiseju, kjer se Odisej, kot osamljeni Ego, uspešno bori z nepredvidljivo usodo. Odisej 'onesposobi mite' z 'racionalnimi vrlinami'. Žrtvovanju pa uide tako, da se sam žrtvuje (str. 44–55).

## 7. svet je oikos

Še preden preidem k podobni zgodbi o mednarodni politiki in znanosti o mednarodnih odnosih, bi želel dekadenco sveta, polisa, predstaviti v razmerju med polisom in oikosom.<sup>7</sup> Kot vemo, je v stari Grčiji polis obstajal predvsem zaradi prepričanja, da so ljudje edina bitja, ki so resnično smrtna. Živali so nesmrtni kot vrsta, človek pa ne živi v vrsti, ampak individualno. Zaradi svojega položaja, ki mu lahko rečemo nataliteta, zaradi tega, ker je pač vsak izmed nas tako različen, je potrebna tudi javna sfera, kjer se lahko ta različnost enakopravno izrazi. Po prepričanju starih Grkov naj bi bil polis neke vrste kompenzacija, nasprotje človekovi smrtnosti. Le v polislu bi lahko smrten človek dosegel nekaj nesmrtnega (ne pa večnega!). Dejanja in besede, kot najbolj minljivi izrazi človeka, naj bi bili, paradoksalno in tragično, najbolj izviren izraz človeka. Polis je torej obstajal zaradi natalitete. In tako, kot je bil človek po svojem rojstvu vedno nov začetek, tako naj bi bila tudi politična dejanja ravno tista, ki pomenijo nov začetek.<sup>8</sup>

Na drugi strani je obstajal oikos, kot sfera naravnih procesov, sfera nujnosti in potreb: po hrani, po strehi nad glavo ali po razmnoževanju. Po Heglu naj bi bila funkcija oikosa v ohranjanju spomina na vse mrtve (*funeral obligation*), brez izjeme.<sup>9</sup> Zato je bila to religiozna, kulturna sfera, ki je temeljila na krvnih odnosih in je bila seveda kot taka v konfliktu s polisom. Tako opisan oikos se zdi podoben današnjemu dojemu religije in današnjemu nacionalističnemu dojemu politike. Grška dekadencia je pomenila uničenje napetosti med oikosom in polisom. V tem procesu, za katerega bi lahko dejali, da še vedno traja, je bila značilna preplava skupnega sveta z nujnostmi. Z ohranitvijo življenja, z delom, z delitvijo dela, z materializmom, z gospodinjskimi funkcijami (nacionalna ekonomija), s partnerskimi ali ljubezenskimi težavami, s patriarhalnostjo, z nacionalizmom, z objektivnimi cilji, z instrumentalno racionalnostjo, s tehnologijo in analizo, birokracijo, s *human managementom*. Izguba polisa pa je pomenila izgubo skupnega sveta, pomena, celote, torej fragmentacijo organske solidarnosti.

## 8. problem polisa je problem mednarodne politike

Sedaj pa bi rad postavil podobna vprašanja v zvezi z razmerjem med mednarodno politiko in znanostjo o mednarodnih odnosih. Vprašujem se torej, ali ni pojav mednarodnih odnosov, kot znanstvene discipline, že simptom odsotne mednarodne politike? Ali ni bilo rojstvo znanosti o mednarodnih odnosih poskus

<sup>7</sup> Arendt, *The Human Condition*, 17–38.

<sup>8</sup> O tem tudi Hegel, *The Phenomenology of the Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 240.

<sup>9</sup> Hegel, *The Phenomenology*, 271.

rešitve nekega sveta, ki je umiral? Tistega sveta, v katerem je politika našla zadnje pribežališče? Sveta, ki je bil do takrat še zadnja 'oaza', odrešena diktatorstva nujnosti in napredka, kjer so dejanja in besede velikih mož blestela nad vsako vrsto linearnega procesa? Ali ni bil potem ta svet mednarodne politike nadomeščen s hladnimi obrazložitvami, z racionalizacijo, celo z objektivnimi zakoni, ki so jih eksperti izpeljali iz prvega zakona, da edino v mednarodnih odnosih ni nobene zakonitosti in napredka? Ali ni to presenetljivo vprašanje, ki je bilo postavljeno prav v Angliji – "Ali je naš svet mednarodna skupnost ali mednarodna družba?" –, že prvi signal, da od tega sveta ni več prav veliko ostalo? Kakšen svet pa danes imamo, v najbolj splošnem pomenu, če si ga predstavljamo kot materialen objekt, kot številko, nekakšno objektivno stvar, izgnano iz našega zavedanja in postavljeno daleč od nas, izpred naših oči? Ta modri planet! Ali smo sedaj že vsi bogovi, ki gledamo 'tja dol'? In konec koncev, kakšen pa je ta svet novih mednarodnih odnosov, če je vse bolj svet globaliziranih ekonomskih tokov, tokov števil, kapitala? Ali ne videti, kot da postaja svet ena velika domačija, ne polis, ampak oikos, temelječa na krvnih vezeh vseh človeških bitij (kot vrste), ki jih zanima le še prihodnost in skrb za mrtve? In nenazadnje, ali nismo priča izginjanju razlike med notranjo politiko in zunanjo politiko? Ali niso že zdavnaj vsa mednarodna vprašanja postala notranjepolitična vprašanja. In nasprotno?

### **9. ko znanost pogleda na svet objektivno, ji svet objektivno tudi odvrne**

Če je ta analogija pravilna, potem lahko danes razumemo, kaj je mednarodna politika, vendar le zato, ker je že odšla. To pa ne pomeni, da je bila površina Zemlje vedno politična in da je sedaj tega konec. Ne, postala je politična z nastankom modernega sistema držav in z depolitizacijo notranjih področij.<sup>10</sup> Vzpostavitev mednarodne politične sfere se lahko razume kot vzpostavitev nasprotja med zunaj/znotraj, ki je podobno nasprotju polis/oikos. Mislím, da lahko opazimo, da se v dvajsetem stoletju ta dihotomija podira, saj se je mednarodno pomešalo z notranjim. Prav to je vzpodbudilo študij mednarodnih odnosov in razvoj protipolitičnih pozitivističnih pristopov, ki predpostavljajo hladno, neživiljenjsko, objektivno Realnost zakonov in samoupravljajočih se procesov. Vendar pa je to le posledica spremenjenih razmer, depolitiziranega sveta, ki je postal predvidljiv in takšen, kot ga znanost preučuje. V medčloveških (političnih) odnosih pa je možno doseči takšno predvidljivost le z akumulacijo nasilja v eni ali drugi obliki. Vendar se vrnimo na začetek tega odstavka. Kaj je torej (mednarodna) politika?

<sup>10</sup> O depolitizaciji piše Reinhard Kosellec. Kosellec trdi, da so se verske vojne po njihovem koncu začele biti z drugimi sredstvi. Ne od zunaj, ampak od znotraj. To je zanj morala, ki je nastala v razsvetljenstvu in pomeni utopično prepričanje, da je mogoče zmagati brez uporabe sile. Glej *Critique and crisis* (Oxford: Berg, 1988), 23–40.

## 10. komentar: "shizofrena paranoja"

Če sledimo Heglovi Fenomenologiji od starogrškega polisa do moderne, potem lahko 'politično' razumemo kot duhovno sfero, ki postane očitna z recipročnim priznanjem dveh samozavesti (*recognition of self-consciousness*).<sup>11</sup> Če poenostavim: 'Jaz' se pogovarjam s 'Seboj' ali z reflektiranim Jazom. Mene drugi vidijo in mi povedo, kdo sem Jaz. Toda Jaz imam, kot samozavest, vedno to možnost, da se distanciram od Mene, ki v očeh drugih dela to ali ono. Ta možnost novega uresničenja Mene je implicitna v nataliteti, ker smo vsi rojeni v ta svet in smo novi začetki (politične živali) po svojem bistvu. Odnos, ko se lahko Jaz distanciram od Mene, je možnost postati nekaj drugega kot Jaz že sem. S tem izdelujem drugega (*otherness*) ali Mene, prek katerega se eksplicitno spoznavam. Ali še drugače: "Mene je, kot sem bil Jaz." (*Me is how I was*). Recipročno priznanje samozavesti, ki vzpostavlja skupni svet, je zgolj potencialna možnost, ki obstaja v odgovoru na vprašanje: Kdo so ti drugi, ki mi pravijo, kaj sem Jaz, in skozi katere Jaz spoznava Mene? Ali so zgolj ogledala, torej monolitni materialni objekti, ali pa so tudi oni razdeljeni med Mene in Jaze, tako da je tudi njihovo mnenje le partikularno? Če spoznam, da so razdvojeni, da so samozavestni, potem spoznam tudi, da Mene in Njih dejansko obstaja v nekakšnem medprostoru, med Jazi. Skupen (duhoven) svet tako postane ekspliciten prostor, ki me z drugimi veže, vendar me s posredovanjem (mediacijo) Mene (*Me's*) z drugimi tudi razdvaja. Ena izmed verjetno najvažnejših posledic vzpostavitve političnega prostora je spoznanje, da lahko dejanja ljudi pričnejo živeti neodvisno življenje med nami, v svetu, ki si ga delimo. Včasih celo preživijo iniciatorje. Vendar pa to pomeni, da je temeljna značilnost skupnega sveta nepredvidljivost in nenadzorljivost v odnosu do ciljev, ki si jih ljudje zadajajo.<sup>12</sup> Ker: "Čas teče dalje." Tudi če Jaz ne naredi ničesar, to lahko nekaj je. A tudi nasprotno. Morda Jaz nekaj naredi, a to v resnici ni nič. Tisto, kar je potem uresničeno, je zato uresničeno od vseh, od vsakega in od nikogar.<sup>13</sup> In prav to je spiritualna realnost ali skupen svet; političen prostor. V nadaljevanju

<sup>11</sup> V Heglovi Fenomenologiji se odnos med 'Jaz' in 'Mi' ali 'Mene' vpelje skupaj z recipročnim priznanjem samozavesti. Na tem mestu se v Fenomenologiji tudi prvič pojavi pojem Duha. To je prelomnica, kjer zavest "stopi iz barvite kaznosti čutnega tostranstva in iz prazne noči nadčutnega onostranstva v duhovni dan vpričnosti." 'Jaz' tukaj ni več zgolj objekt za samozavedanje, ampak neodvisna, univerzalna, neuničljiva substanca, fluid sebi enakega bistva. To priznanje pomeni vstop v javno sfero. Glej Hegel, *Phenomenology*, 110. Moja interpretacija Hegla temelji na predavanjih Györgya Markusa na Centralni evropski univerzi v Budimpešti, pomladi leta 2001. Pomagal sem si tudi z delom Mladen Dolar, *Heglova fenomenologija duha I.* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1990.)

<sup>12</sup> Glede pomembnosti tako imenovane *unpredictability*, kot temelja mednarodne politike, glej Jenny Edkins, *Poststructuralism & International Relations: Bringing the Political Back In* (London: Lynee Rienner Publishers, 1999), 1–19. Glede pomembnosti tako imenovane *undecidability* pa Marc G. Doucet, *Standing Nowhere(?)*: Navigating the Third Route on the Question of Foundation in International Theory. *Millennium: Journal of International Studies* 28, no. 2 (1999): 289–310.

<sup>13</sup> Hegel, *Phenomenology*, 264.

bom poskušal ta romantični ideal polisa prevesti v zgodovinski pojav mednarodne politike.

### 11. tudi države so imele ... dušo

Prostor mednarodne politike se je vzpostavil vzporedno z rojstvom moderne subjektivnosti: posameznikov in suverenih držav.<sup>14</sup> Zaradi tega je Heglovo fenomenološko analizo moderne subjektivnosti mogoče prevesti tudi na države kot subjekte. Na začetku moderne so države druga drugo priznale kot razdeljene na 'Jaz' ali na njihovo suverenost, kot vedno obstoječo in nikoli do konca realizirano možnost, in na njihov viden 'imidž' ali identiteto, kot 'Mene' - konkretna država.<sup>15</sup> To razlikovanje med notranjim prostorom države (skriti Jaz) in konkretno zunanostjo (viden Mene) je povzročilo nastanek dveh sfer, ki se običajno tolmačita kot meja politike ali meja legitimne uporabe fizičnega nasilja.<sup>16</sup> Običajno se reče, da imamo znotraj politiko ali notranjo politiko, zunaj pa odnose ali mednarodne odnose. Politika naj bi bila torej locirana znotraj države, kjer je nasilje prepovedano, medtem ko se zunaj nahaja območje anarhije in nasilja. Ta slika je dokaj hobbsovska. Sprva se v glavi predpostavlja neko naravno stanje (natura) tam zunaj, potem pa se ga prepove in na podlagi njega oblikuje kulturo znotraj. Vendar pa tam zunaj sploh ni nature, zato pa je ustvarjena kultura od znotraj dejansko natura. Kultura ni namreč nič drugega kot kultivirana natura in s tem še vedno in predvsem natura.<sup>17</sup> Reči hočem tole: Æivimo v neki zgodbi, za katero bi si upal trditi, da je napačna. Ta zgodba pravi, da je zunaj zelo hudo, zato rabimo Leviathana ali državo, malce prisile, da nam bo znotraj lepše. Vendar pa s tem naredimo nekaj nasprotnega: na podlagi domišljije vnesemo nasilje od znotraj. Če trdim, da je moderen sistem držav nastal z depolitizacijo notranjosti držav, kar je politiko potisnilo v mednarodno, pravim, da imamo od takrat dalje znotraj držav nasilje in odsotnost nasilja v mednarodni politiki. Znotraj držav ni toliko vidnega nasilja le zato, ker je nasilje tako razširjeno, "vpisano v naša telesa", celo tako subtilno, kot ga vidimo v vsaki birokratski instituciji (šola, zapor,

<sup>14</sup> Glej: Erik Ringmar, Ontological Status of the State, *European Journal of International Relations* 2, no. 4 (1996): 439–466. Namesto hegeljanskega 'Jaz' in 'Mi' uporablja Ringmar Foucaultov jezik, prek katerega izrazi dvojno naravo nove subjektivnosti. Zaradi dvojnega pomena besede subjekt (kot podložnik in kot oseba) v angleščini puščam besedilo v originalu: "Perhaps we could say that the identity of both man and state were formed through the process of *subjectification* – man became a subject and aware of the unity of his self as he was *subject to* the techniques of power employed by the state, and the state became a subject and aware of the unity of its self as it was *subject to* the techniques of power of other states." (p. 445).

<sup>15</sup> R. B. J. Walker, International Relations and the Concept of the Political, v *International Relations Theory today*. Ur. Ken Booth in Steve Smith (Cambridge: Polity Press, 1995), 322.

<sup>16</sup> Walker, Concept of the Political, 306.

<sup>17</sup> Tukaj sem uporabil argumentacijo Straussa, ko je ta kritiziral (obrnjeni hobbsonizem) Carla Schmitta. Glej Leo Strauss, Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political, v Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (The University of Chicago Press: Chicago, 1996), 90.



bolnica).<sup>18</sup> Moderne države so torej bolj podobne starogrškemu oikosu kot polis. Odvisne so od administracije, instrumentalne racionalnosti, temeljijo na human managementu, kot patrie imajo hierarhične strukture, zanašajo se na krivdo (dušo) in na strah podanikov, obremenjene so z oikonomijo in zagotavljanjem življenja. Dejansko so religiozne (ideološke, poznanstvene) družbe, ki temeljijo na krvnem sorodstvu (nacionalizem). Ker se njihova utemeljitev (*raison d'Etat*) zdi tako objektivna in naravna, to izključuje možnost politike, potrebuje pa strokovno znanje ekspertov modernih znanosti. Če torej še imamo kje kakršenkoli polis, potem je ta potisnjen ven, v simbolno sfero mednarodnega. Toda, kot gre zgodba dalje, kmalu postane tudi sfera mednarodne politike popisana z nasiljem. Po svetovnih vojnah politično izgine. Tisto, kar ostane od uničene politike na mednarodni ravni, so zgolj spomin na nasilje, strah in mednarodna birokracija, ki poskuša nadzorovati morebitne izbruhe nasilja s prisiljevalnimi pravili. Notranjepolitična zgodba držav se torej ponovi tudi zunaj. Ves svet tako postane košček zemlje, oikos, neke vrste velika domačija. Velika človeška nacija, ki se kot rasa prepozna prek drugih ras v veselju.

## 12. telo in organi

Moderna subjektivnost je bila izumljena v času renesanse starogrške misli, v Italiji, nekje v 15. stoletju. V tem času so se države postavile po robu univerzalističnim tendencam katoliške cerkve.<sup>19</sup> To se je zgodilo na dvorih, kjer so principi simbolizirali državo. Njihova telesa so bila simbolično razcepljena na politično telo in na naravno telo. Metafora telesa, ki je takrat pričela upodabljati oblast, kaže na novo dihotomijo med hierarhično organiziranimi organi telesa in telesom kot enotnim subjektom, postavljenim na oder sveta.<sup>20</sup> Svet je bil takrat tudi odkrit kot vsa Zemlja, in to je postala najvišja Realnost, politični prostor. Boj za recipročno priznanje je dosegel vrhunec v verskih vojnah, v začetku 17.

<sup>18</sup> Foucaultova *Discipline and Punish: the birth of the prison* (New York: Vintage Books, 1979) ter tudi druga dela lahko beremo kot genealogije zgodovinskega razvoja vse bolj subtilnih oblik prisile (čeprav Foucault govori o moči). Prva oblika moči, dominacija, naj bi imela čisto konkretno obliko fizične prisile. Kasneje jo je nasledilo izkoriščanje (*exploitation*) in potem še "disciplinarna moč". Disciplinarna moč je postala možna zaradi vzpostavitve simbolnega telesa, na katerega je lahko delovala. To je po Foucaultu duša, imaginarno mesto, na katerem lahko ta oblika moči 'ujame' subjekte. Kot primer glej *The Subject and Power*, v *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ur. Dreyfus, L. Hubert, Paul Rabinow, (New York, London: Harvester Wheatsheaf, 1982), 208–226.

<sup>19</sup> To lahko sklenemo tudi iz Machiavellijevega pisanja, ko je sam napadel religiozni in moralni univerzalizem iz političnega (etičnega) zornega kota. Glej na primer R. B. J. Walker, *Inside/outside: international relations as political theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 39 in 42. Machiavelli je svojo misel utemeljil na dihotomiji med vladarjem in podaniki, na dihotomiji države in ljudi.

<sup>20</sup> Glej na primer Ernst H. Kantorowicz, *The king's two bodies: a study in medieval political theology* (Princeton: Princeton University Press, 1981). Seveda pa tukaj nikakor ne moremo mimo interpretacije: Gilles Deleuze in Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), XI-55.

stoletja, ko je proces zaobjel vso Evropo. Za prehod na moderno je tako značilna nasilna omejitev principa univerzalnosti enega samega odgovora (sekularizacije religije). 'Suverena država' ali princip teritorialnosti je bila rešitev za krizo na celini.<sup>21</sup> Bila je materialna oziroma prostorsko-fizična rešitev med bojujočimi se zahtevami po univerzalnosti. Države so tako postale materialno ločene notranje univerzalnosti in partikularnosti v medsebojnem odnosu. Znotraj držav je bila uporaba nasilja legitimizirana in institucionalizirana prav zaradi vzpostavitve fizičnih mej. Sprva z monopolom nad uporabo fizične prisile, kasneje pa v obliki 'disciplinarnih tehnik' ali simbolnega nasilja. Ta, zadnja in bolj subtilna oblika notranje pacifikacije je bila posledica investirane sile: izuma subjektov, njihove krivde, njihove duše in njihovih nujnosti.<sup>22</sup> Da je država od znotraj podobna notranjosti človekovega telesa, pomeni, da temelji na 'treba je', na morali, podobno kot na tem temeljijo tudi organi v človekovem telesu. Med državami, kot subjekti, pa se je pojavila tradicionalna diplomacija kot posrednik (mediator). Tradicionalna diplomacija in tako imenovana diplomatska kultura je izhajala iz dihotomije notranjost države/zunanost, iz dihotomije vladarja in podanikov.

Če na hitro poženemo to pripoved do danes: Zdi se, da je bila francoska revolucija začetek konca. Francoska revolucija je nadomestila legitimizacijski princip vladarja s principom ljudstva, s čimer je dihotomija razpadla. Politika, ki je bila do takrat zavestna omejitev tega, kar je nujno, je postala sama nujnost. Milijoni, *les malheureux*, tako imenovano socialno vprašanje, privatne koristi in urgentna, neposredna potreba po fiziološkem preživetju so preplavili javni prostor.<sup>23</sup> Neomejen problem privatnega interesa pa seveda nikoli ne more biti rešen na političen način. Poskus njegove politizacije le uniči politiko, kot mediacijo. Ostane imediacija, neposrednost posameznih potreb.

### 13. high society ... Morgenthau

Nekje do prve svetovne vojne, pravijo, naj bi v Evropi obstajalo nekaj, kar smo imenovali mednarodna politična sfera. 'Oče' znanosti o mednarodnih odnosih, Hans Morgenthau, jo je imenoval "mednarodna morala", "mednarodna

<sup>21</sup> Walker, *Inside/outside*, 78.

<sup>22</sup> Za izum 'duše' glej tudi Herbert Marcuse, *Affirmative character of culture*, v *Negations. Essays in Critical Theory* (London: Free Association Books, 1988), 104–117. Tudi omenjeni Foucault, *The Subject and Power*. Zanimiv je tudi Lasch, ki predlaga, da bi moderen političen zemljevid razumeli skozi koncepte psihoanalize. Glej Christopher Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times* (London: W. W. Norton and Company, 1984). Lasch predlaga, da bi uporabljali Freudove koncepte id, ego in superego, s katerimi bi opisali radikalno, liberalno in konservativno politiko. Razlog je v tem, ker naj bi (post)moderna 'politika' šla prek vseh mej.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books: London, 1990; 59–115.

družba” ali “kozmpolitanska aristokratska družba”.<sup>24</sup> To je bila sfera, v kateri so ljudje govorili isti jezik (francoščina), kjer so imeli enak slog življenja, podobno moralo in kjer so bili voditelji med seboj povezani z družinskimi vezmi. Z uporabo Heglovega besednjaka je James De Derian opisal tradicionalno diplomacijo kot “mediatorja med obojestransko odtujenimi državami po mitični enotnosti krščanstva”.<sup>25</sup> Ali še bolj zapleteno: tradicionalna diplomacija je bila mediator same mediacije. Vendar pa, kaj je pravzaprav sploh smisel tega političnega prostora med državami, ki so ga utelešali diplomati? Zakaj je politična sfera vzniknila skupaj z državo kot subjektom?

Države so v tem političnem svetu neke vrste gospodinjstva, odvisna od svoje ekonomske moči, ki jo med seboj zamenjujejo prek mediatorja (jezika) - diplomacije. Der Derian uporablja znano formulo. Pravi, da uporabna vrednost (ekonomska moč) plus menjalna vrednost (diplomatska moč države) prideluje nekakšno presežno vrednost (*surplus value*). Da je država odvisna od ekonomije, je še nekako razumljivo, vprašanje pa je, zakaj mora država ekonomiji dati še dodaten pomen z diplomacijo. Kaj je torej ta presežna vrednost, ki jo je izdelovala diplomacija, in seveda, zakaj bi morala diplomacija sploh karkoli ‘delati’? Odgovor je tавтоloški: to je država sama. To je subjektivnost kot bistveni *stranski proizvod* same mediacije: Država kot fetišni objekt. Bolj temeljnega namena diplomacija ni imela. Državna identiteta, državni interes, celo države same so možne le, če hkrati z njimi obstaja še skupen političen prostor, mediacija, ki jo je utelešala tradicionalna diplomacija.

Za naš svet je zato vse bolj aktualno vprašanje: Kaj se zgodi s subjektivnostjo, če mediacija izgine? Če namesto posredovanja (*mediation*) preklopimo na neposrednost (*immediacy*)? Če postane mednarodna ekonomija neposredna povezava med nacionalnimi ekonomijami? Če uporabljamo skrivne metode komuniciranja, tajno nadzorovanje, satelite? Globalne komunikacijske mreže? Ali morda še verjetneje: eksperte in analitike, ki imajo neposreden (*immediate*) dostop do Resnice? Eksperti mednarodnih odnosov (npr. tisti, ki se spoznajo na Evropske integracije), ki neposredno aplicirajo teorije na objektivno realnost? Ko je nekaj razloženo ali ko smo prepričani, da je razloženo, ko nekaj napovedujemo ali ko smo prepričani, da smo nekaj napovedali: Ali je tukaj sploh še kakšna potreba po mednarodni politiki? In končno, ali je sploh kakšna potreba po obstoju države? Ali subjektivnosti kot take?

<sup>24</sup> Hans Morgenthau, *Politika med narodi* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1995). Zanimivo je, da je imel Nietzschejev razmislek, s katerim sem začel v tem članku, relativno velik vpliv na Morgenthauova prva dela. Glej na primer njegov *Scientific Man vs. Power Politics* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 204–207. Glej tudi Hans-Karl Pichler, The godfathers of ‘truth’: Max Weber and Carl Schmitt in Morgenthau’s theory of power politics; v *Review of International Studies* 2, no. 24 (1998): 186.

<sup>25</sup> Der Derian, *On Diplomacy*, 106.

#### 14. mednarodna politika ob pivu in klobasi ... Carr

Postopno izginotje tradicionalne diplomacije, diplomatske kulture, dihotomije med notranjim in mednarodnim ali celo razlike med civilisti in vojaki je sovpadlo z nastankom znanstvene discipline mednarodnih odnosov (v stoletju vojn in revolucij).<sup>26</sup> Kot je bila med francosko revolucijo politika končno potisnjena ven iz držav, ko so *les malheureux* napadli francosko aristokracijo, tako so *les malheureux* v začetku 20. stoletja napadli diplomacijo, ki so jo obtožili, da je odgovorna za začetek prve svetovne vojne. Drugi 'oče' discipline mednarodnih odnosov, E. H. Carr, pravi, da je znanost o mednarodnih odnosih v Angliji nastala na podlagi popularne zahteve in popularizacije mednarodne politike.<sup>27</sup> 'Mednarodno' je bilo predstavljeno v narodne lokalne pube in servirano skupaj s pivom. To se je zgodilo kot agitacijska kampanja proti tajnim mednarodnim pogodbam, v kateri so ljudje diplomate obtožili za začetek prve svetovne vojne. Posledica tega je bila, da so iz 'nove mednarodne politike' izgnali tradicionalne diplomate in jih nadomestili z različnimi eksperti, ki so 'poznali zakonitosti' sveta in miru v njem. Ti eksperti in te znanosti, še posebej ekonomisti in pravniki, so začeli dominirati v novo ustanovljeni Ligi Narodov. Prevladujoča teorija tistega časa je bila prav tako pozitivistična: ideologija *laissez faire*, tako imenovana teorija harmonije interesov, ideologija miru, ki bi ga morala s seboj avtomatsko prinesiti ekonomska globalizacija. Kakšna zmeta! Ali ni bil krivec za šok po prvi svetovni vojni bolj tehnološki napredek, tudi tisti v vojskovanju, ki se je začel prav v Angliji, kot pa diplomacija? In ali ni bila potem rešitev problema prekomernih posledic tehnologije še nadaljnja tehnologizacija, ekspertizacija, organizacija? Vendar pa, predstavljajte si življenje na otoku, na katerem imajo še danes takšne težave s pridelavo hrane. Tam sta se racionalizem in veda o nujnostih morala razviti!

#### 15. mednarodno upravljanje: ali mi vozimo avto ali avto vozi nas?

Začetek je bil torej precej optimističen in je bil podoben trenutku, ko je v stari Grčiji tragedija nehala delovati tragično. Prva svetovna vojna je nehala

<sup>26</sup> Enega izmed zanimivejših poskusov rešitve problema, da je izginila razlika med notranjim in zunanjim, predstavlja Henry Kissinger. Pravi približno tako: "Delajmo se še naprej, da imamo tradicionalno diplomacijo in notranjo politiko. Delajmo se še naprej, kot da je nuklearno orožje enako konvencionalnemu orožju." S tem je imel nekaj uspeha, vendar se je ljudstvo kmalu obrnilo proti njemu.

<sup>27</sup> E. H. Carr, *The Twenty Years' Crisis 1919–1939* (London: Macmillan, 1954), vii. Prvi oddelek mednarodnih odnosov je bil osnovan v Aberystwythu leta 1919, sledila je London School of Economics leta 1923, nato University of Oxford leta 1930. Med letoma 1918–20 so ustanovili tudi institucije, kot so Royal Institute of International Affairs (London) ali pa Council on Foreign Relations (New York). Leta 1923 je bil v Nemčiji ustanovljen Institut für Auswärtige Politik. Glej: Ole Waeber, *Figures of international thought: introducing persons instead of paradigms*, v *The Future of International Relations: masters in the making*. Ur. Iver B. Neuman in Ole Waeber. London, New York: Routledge, 1997; 30.

delovati tragično, končala se je obrazložena, z ukom, z naukom, z eksperti, z optimističnim začetkom dekade. Ko je Nietzsche pisal o stari Grčiji, je menil, da je na koncu umetnost tista, ki da končno smisel celoti, ki se ponudi kot zdravilo, ko znanost trči ob svoje meje.<sup>28</sup> A kasneje, po Nietzscheju, je še umetnost postala specializacija, poseben in ločen sistem, avantgarda *L'Art pour l'art!*<sup>29</sup> Kdo pa še danes jemlje umetnike resno!

Konec mednarodne politike je pomenilo razširitev mednarodne birokracije, mednarodnih organizacij, institucionaliziranih reakcij, ekspertov, mednarodne ekonomije, kodifikacije mednarodnega prava, spremembo zakona v ukaze. NATO, EU, WTO! Ti procesi so prav gotovo povzročili obnašanje držav, ki je predvidljivo in vse bolj neodvisno od človeškega faktorja. V tej novi mednarodni sferi ni več medsebojnega priznanja samozavesti enostavno zaradi tega, ker se morajo odnosi vzpostavljati sistemsko. Odnose in procese kontrolirajo tam od zunaj-zunaj, kjer je nič, iz nekega abstraktnega praznega prostora, zakona fizike! Kdo je danes odgovoren, če ne Nihče? In komu se pritožiti, če ne Nikomur, hočem reči: globalizaciji? In kaj je potem globaliziran svet, če ne svet kot stroj, s katerim upravlja neodvisna in nevtralna Tehnologija ali *deus ex machina*. Danes težko govorimo o mednarodni politiki. Vse bolj se zdi, da je to svet mednarodnega upravljanja. Ali v Derianovih besedah: Tehnodiplomacija.<sup>30</sup> Da, tako je, kot da vozimo avto. Vendar pa v množici enosmernih ulic in prometnih znakov ter obveznih smeri avto prej vozi nas.

## 16. P. S.

Ali se nismo ves čas spraševali, kaj je globalizacija? In naš odgovor mora sedaj biti: To je izginjanje politike in spreminjanje sveta v megagospodinjstvo. To je spreminjanje Sveta v zemljo, kjer jezik ni posrednik, temveč kjer vlada zakonitost kot neposrednost. Družinski odnosi. Rasa. Kri. Kjer človek nastopa neposredno, kot telo, kot meso, in so vse vrednote izgubile smisel, razen tiste najbolj očitne, ki jo imamo v sili: zagotavljanje človekovega življenja. Res je, Svetovna trgovinska organizacija (WTO) je tukaj neke vrste simbolični predstavnik globalizacije, ki poskuša upravljati s svetovnim procesom. Vendar pa se bolj zdi, da ta svetovni proces, kot abstraktum, upravlja tudi z WTO.<sup>31</sup> Takšen zaključek je rahlo

<sup>28</sup> Nietzsche, *Rojstvo tragedije*, 88–89.

<sup>29</sup> O tem glej na primer: Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, v *Illuminations*, ur. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1969), 217–251.

<sup>30</sup> Der Darian, *On Diplomacy*, poglavje 9.

<sup>31</sup> Glede poskusa WTO, da ekonomizira in racionalizira sicer tradicionalno politične in javne sfere, glej: Stephen Gill, *Toward a Postmodern Prince?*, *The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalisation*, v *Millennium: Journal of International Studies* 29, no. 1 (2000): 131–140.

apokaliptičen, in vendar že tolikokrat slišani “češ, tako ne gre več naprej!” Ali res? Vprašajmo se še drugače: Kolikokrat lahko multinacionalna konzumentu proda isti pralni prašek v drugačni embalaži? Odgovor je: Neskončno. In ravno zaradi tega se prej zdi, da svetovna ekonomija funkcionira na apokalipsi. Ker nekaj pač moraš kupiti, je nujno, sprva mora obstajati strah! Zato bi se kapitalizem moral zahvaliti vsaki demonstratorski avantgardi, kritični teoriji, od katere se je toliko časa napajal.<sup>32</sup> Če bi le imel človeški obraz!

## LITERATURA

- Adorno, Theodor W., in Horkheimer, Max. *Dialectic of Enlightenment*. London: Allen Lane, 1973.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin Books: London, 1990.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Benjamin, Walter. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction, v *Illuminations*. Ur. Hannah Arendt, 217–251. New York: Schocken Books, 1969.
- Bürger, Peter. *Theory of the Avant-Garde*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Carr, Edward H. *The Twenty Years' Crisis 1919–1939*. London: Macmillan, 1954.
- Deleuze, Gilles, in Guattari, Felix. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Der Derian, James. *On diplomacy: a genealogy of Western estrangement*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Dolar, Mladen. *Heglova fenomenologija duha I*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1990.
- Doucet, Marc G. Standing Nowhere(?): Navigating the Third Route on the Question of Foundation in International Theory. *Millennium: Journal of International Studies* 28, no. 2 (1999): 289–310.
- Edkins, Jenny. *Poststructuralism & International Relations: Bringing the Political Back In*. London: Lynne Rienner Publishers, 1999.
- Finley, Moses I. *Antična in moderna demokracija*. Ljubljana: Krtina, 1999.
- Foucault, Michael. The Subject and Power. V *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ur. Dreyfus L. Hubert, Paul Rabinow, 208–226. New York, London: Harvester Wheatsheaf, 1982.
- Foucault, Michael. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Vintage Books, 1979.
- Gill, Stephen. Toward a Postmodern Prince?, The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalisation, *Millennium: Journal of International Studies* 29, no. 1 (2000): 131–140.
- Hegel, Ge. Wilh. *The Phenomenology of the Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Horkheimer, Max. Traditional and Critical Theory, v *Critical Theory. Selected Essays*. Ur. Max Horkheimer, 188–243. New York: Continuum, 1992.
- Kantorowicz, Ernst H. *The king's two bodies: a study in mediaeval political theology*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Koselleck, Reinhard. *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Oxford: Berg, 1988.
- Lasch, Christopher. *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*. London: W. W. Norton and Company, 1984.
- Marcuse, Herbert. Affirmative Character of Culture. V *Negations. Essays in Critical Theory*, 88–133. London: Free Association Books, 1988.
- Marx, Karl. Contribution to the critique of Hegel's philosophy of right: Introduction. V *The Portable Karl Marx*. Ur. Eugene Kamenka, 115–125. New York: Penguin Books, 1983.
- Morgenthau, Hans. *Politika med narodi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1995.
- Morgenthau, Hans. *Scientific Man vs. Power Politics*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija, 1995.

<sup>32</sup> Podobno resignirano misel najdemo tudi v: Max Horkheimer, Traditional and Critical Theory, v *Critical Theory. Selected Essays*, ur. Max Horkheimer (New York: Continuum, 1992), 188–243.

- Pichler, Hans-Karl. The godfathers of 'truth': Max Weber and Carl Schmitt in Morgenthau's theory of power politics. *Review of International Studies* 2, no. 24 (1998): 185–200.
- Ringmar, Erik. On the Ontological Status of the State. *European Journal of International Relations* 2, no. 4 (1996): 439–466.
- Strauss, Leo. Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political: V *The Concept of the Political*. Carl Schmitt, 81–109. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Urbančič, Ivan. Spremna beseda k Nietzschejevemu Rojstvu tragedije. V *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Friedrich Nietzsche, 229–238. Ljubljana: Karantanija, 1995.
- Waever, Ole. Figures of international thought: introducing persons instead of paradigms. V *The Future of International Relations: masters in the making*. ur. Iver B. Neumann in Ole Waever, 1–37. London, New York: Routledge, 1997.
- Walker, R. B. J. International Relations and the Concept of the Political. V *International Relations Theory today*. Ur. Ken Booth in Steve Smith, 306–327. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Walker, R. B. J. *Inside/outside: international relations as political theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.