

UDK 327:341.31
Bibliid: 0025-8555, 74(2022)
Vol. LXXIV, br. 4, str. 583–609
DOI: <https://doi.org/10.2298/MEDJP2204583S>

Pregledni rad
Primljen: 21. jula 2022.
Odobren: 12. septembra 2022.
CC BY-SA 4.0

O ideji zla u međunarodnim odnosima¹

Nenad STEKIĆ², Srđan T. KORAC³

Apstrakt: Rad pruža uvid u pozicioniranje ideje zla u savremenoj teorijskoj debati unutar nauke o međunarodnim odnosima i razmatra načine diskurzivne zloupotrebe te ideje u imperijalnoj praksi očuvanja i širenja liberalnog mira u ranom 21. veku. Autori prvo predstavljaju osnovne postavke u konceptualizaciji i tipologizaciji zla, te razmatraju kako su Rusoova i Kantova koncepcija porekla moralnog zla posredno uslovile diferencijaciju epistemoloških pristupa u proučavanju mračne strane međunarodnih odnosa. U središtu analize nalaze se protivrečnosti koje nastaju u procesu vrednovanja zla u vrtlogu svetske politike, i to u pogledu situacione legitimizacije zlih postupaka, značaja grupnog činjenja zla, relativizacije empatičke reakcije na patnje „drugih” i imperijalne taktike zloupotrebe etičkih argumenata protiv tzv. neliberalnih država. Autori predstavljaju i pojedina stanovišta koja bi trebalo da objasne načine i podstaknu da dođe do prevazilaženja „drugosti” u svetskoj politici posredstvom samopreobražaja i preobražaja odnosa sa tim „drugima”. Autori zaključuju da ideja zla, onako kako se tumači u ključu preovlađujuće pozitivističke epistemologije u nauci o međunarodnim odnosima, i to jednako u (neo)realističkoj i institucionalističkoj varijanti, i dalje pruža (pseudo)legitimacijski osnov za politiku intervencionizma liberalnih postindustrijskih demokratija protiv zemalja „otpadnika” sa globalne periferije.

Ključne reči: međunarodni odnosi, svetska politika, zlo, etika, kosmopolitanizam, nasilje, ratovanje.

¹ Rad predstavlja rezultat istraživanja sprovedenog u okviru naučnoistraživačkog projekta „Srbija i izazovi u međunarodnim odnosima 2022. godine” Instituta za međunarodnu politiku i privredu i plana naučno-istraživačke delatnosti za 2022. godinu Instituta za političke studije u Beogradu, a koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

² Naučni saradnik, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd,
nenad.stekic@diplomacy.bg.ac.rs,
<https://orcid.org/0000-0001-9066-0480>

³ Viši naučni saradnik, Institut za političke studije, Beograd, srdjan.korac@ips.ac.rs,
<https://orcid.org/0000-0003-0722-6419>

Ideja zla kao epistemološka „agonija” izučavanja međunarodnih odnosa

Ko se bori sa čudovištima, mora paziti da pri tome i sam ne postane čudovište.

I ako dugo gledaš u bezdan i bezdan gleda u tebe.⁴

Fridrih Niče

Užasi ratovanja su oduvek, od osvita civilizacije, jasno svedočili o bizarnoj ljudskoj kreativnosti u pogledu nehumanih postupaka, preduzimanih pojedinačno i/ili kolektivno. Koja god lična, ideološka ili politička opravdanja da su korišćena, ti postupci su u kolektivnom sećanju označavani kao zli i najčešće su tumačeni kao plodovi „pale” ljudske prirode neprijatelja. Zli postupci neprijatelja motivisali su osvetničko ispravljanje načinjene nepravde jednakom brutalnošću, ali su vlastita zla dela proglašavana pravednim postupcima, a njihovim vinovnicima davan je sakralni oreol nacionalnih junaka i mučenika. „Spirala” nasilja u svetskoj areni nastavlja se nesmanjenom žestinom i danas, u poslehladnoratovskom razdoblju obeleženim navodnim trijumfom (neo)liberalnog poretka, kao što uostalom pokazuje višedecenijska intervencionistička politika SAD i njenih zapadnih saveznika i agresija Rusije na Ukrajinu. Problem je što je nasilje kao konstitutivni element međudržavnih odnosa utkano u društvenu praksu kao nasleđe koje se socijalizacijom prenosi s pokolenja na pokolenje, te skriveno iza spoljašnje normalnosti mirnodopskog života uvek pretilo da poremeti horizont događanja (Dodd 2009, 140–144).

U romanu *Gospodari rata*, francuski pisac naučne fantastike Žerar Klajn (Gérard Klein) preispituje besmislenost rata kao društvene prakse kroz avanture protagoniste Žorža Korsona, inženjerijskog oficira i ratnog veterana sa Zemlje, koji je od superiornije vanzemaljske civilizacije dobio tajni zadatak da okonča sve ratove korišćenjem sposobnosti putovanja kroz vreme i kosmos (Klajn 1980). Zaplet počiva na fiktivnoj pretpostavci da su ljudi u jednom trenutku istorije naučili da se premeštaju kroz vreme, što su potom iskoristili poraženi tirani i vojskovođe da bi se sklonili na sigurno od progona. Tako je ratovanje kao naučeno kolektivno ponašanje prenošeno u prošlost i budućnost, ali i u druge svetove gde ono nije bilo poznato. Putovanje kroz svemir i u budućnost, gde je ratovanje bilo zabranjeno, značilo je da putnik-begunac sa sobom nosi i žig ratnih zločina učinjenih u intergalaktičkim ratovima. Korson pokušava da ovaj žig opravda sledećim rečima:

⁴ Niče 2021, 100.

Ja nisam pravi ratni zločinac (...). Sudelovao sam, doduše, u jednom davnom ratu, ali niko me nije pitao za mišljenje. Rođen sam na planeti koja je bila u ratu i, kada sam stasao, prošao sam kroz obuku i morao da sudelujem u borbama. Nisam pokušao da pobegnem od odgovornosti skupa i kroz vreme. (Klajn 1980, 32)

Žorž Korson u sudaru sa pripadnicima miroljubivih svetova shvata da nije pripremljen za život van borbene zone, za život koji bi u potpunosti bio pod njegovom kontrolom, i, propitujući smisao sopstvenog postojanja kao disfunkcionalnog moralnog delatnika, u očaju pita:

Zar je nasilje stvaralo samo nasilje? Zar je ovo anstvo imalo samo taj krvav lik? Zar je na leđima nosilo, kao kakav iskežen demon, avet o čija su čeljusti smrti? Zar nije moglo da se oslobodi i da bude nešto različito od onog što jeste, ili možda nešto više? (Klajn 1980, 55)

Za razliku od umetničke imaginacije koja otvara kosmičku ravan kritike nasilja kao strukturne slabosti čovečanstva, proces sticanja naučnog saznanja o međunarodnim odnosima nema privilegiju promišljanja „odozgo“. Dominantan saznavni pristup u naučnom proučavanju međunarodnih odnosa ukotvljen je u pozitivističkoj paradigmi prema kojoj se društvene pojave i procesi mogu objasniti preuzimanjem saznavnih metoda iz domena prirodnih nauka, a činjenično „jezgro“ se može očistiti od vrednosnih „naslaga“ (videti: Neufeld 1995, 32–38; Spegele 1996, 22–50; Aron 2001; Waltz 2001; Elman 2007, 11–20; Volc 2008). Prema toj racionalističkoj saznavnoj poziciji, suverene države deluju kao racionalni akteri obdareni tzv. instrumentalnim umom u unapred zadatom (i nepromenljivom) okruženju (Smith 1996, 21–23). Nepromenljiva anarhična priroda „prvobitnog stanja“ međunarodnih odnosa, oslonjena na predstavu o ljudskoj prirodi kao agresivnoj i sklonoj sukobima radi uspostavljanja odnosa dominacije i hijerarhije, jedna je od osnovnih premisa (neo)realističkog promišljanja svetske politike i „opšte mesto“ u političkoj praksi i javnom mnjenju. Budući da je temeljna pretpostavka da delatnici odgovaraju prvenstveno na spoljne stimulse, proučavanje međunarodnih odnosa usredsređeno je isključivo na mogućnosti i ograničenja okruženja, dok je saradnja samo nenameravani ishod delovanja motivisanog sebičnim interesima (Lebow 2007, 308). Takva paradigma se može lako medijski eksploatirati radi podgrevanja društvene klime o tome da se neki sukob među državama može rešiti jedino vojnim operacijama, da su one neizbežne bez obzira na troškove i potencijalno ljudsko stradanje – izbijanje rata je „normalno“ jer je prirodno stanje stvari (Crawford 2011, 171–172). Upravo tako „naučno“ profilisanim diskursom su države vinovnice opravdavale vojne intervencije u poslehladnoratovskom razdoblju – npr. u SRJ, Iraku i Avganistanu u slučaju NATO-a predvođenog SAD (Stekić 2022, 92–99) – a isti slučaj je i sa obrazloženjem Kremlja u pogledu tekućeg rata u Ukrajini (Bloomberg 2022).

Budući da je ugrađeno u kolektivno pamćenje o velikim istorijskim događajima sopstvene nacije/države u odnosu sa drugim nacijama/državama, nasilje u izvesnoj meri određuje saznavnu optiku, a sledstveno oblikuje i moralno rasuđivanje o situacijama iz domena svetske politike. Van Milders i Torosova (*Lucas Van Milders, Harmonie Toros*) iznose tezu o utkanosti nasilne komponente u samu naučnu disciplinu međunarodnih odnosa – naravno u vidu epistemološkog nasilja vidljivog u procesu proizvodnje naučnog znanja o svetskoj politici (Van Milders & Toros 2020). Dvoje autora tvrde da je ideja proizvodnje znanja kroz taksonomiju, sređivanje činjenica, fragmentaciju i hijerarhiju suštinski evropski/zapadni koncept, u kojem je nauka arbitar u pogledu toga šta konstituiše validno naučno znanje, a šta ne (Van Milders & Toros 2020, 120). Naučno saznanje je „disciplinovano” tako da odražava ideje racionalnosti, objektivnosti i univerzalnosti, te da odbacuje sve ostalo kao iracionalno, subjektivno i partikularno. Nauka o međunarodnim odnosima je vremenom pala u svojevrsnu ontološku zabludu da njen predmet doslovno korespondira sa delom društvene stvarnosti koju proučava, a univerzalistička ambicija ju je odvela u nametanje disciplinarnosti u vidu rekonstituisanja misli u „kalkulativni režim racionalnosti koja skriva kolonijalnu koncepciju epistemologije” (Van Milders & Toros 2020, 121). Zapadni režim proizvodnje znanja predstavlja se kao tvorac univerzalnog znanja, čime se zapadno iskustvo zapravo izdaje za iskustvo čovečanstva kao celine (Van Milders & Toros 2020, 123–124). Kolonijalna hijerarhija proizvodnje znanja, sazdana na logičkoj grešci *pars pro toto*, stvara novi oblik dominacije – nasilje pacifikacije. Reč je o intelektualnoj nasilnoj praksi koja se rasprostire planetom pod okriljem tzv. liberalnog svetskog poretka i nastoji da epistemološki denuncira bilo koji vid otpora kao iracionalan i anticivilizacijski (Van Milders & Toros 2020, 124–125).

Realističko promišljanje međunarodnih odnosa kao, navodno, objektivne i nepristrasne naučne teorije ukotvljeno je u pozitivističkoj saznavnoj tradiciji, čiji zagovornici tvrde da proizvodi eksplanatorno znanje na osnovu činjenica očišćenih od brojnih vrednosnih naslaga. Ipak, realizam ima i preskriptivni, odnosno normativni cilj u vidu amoralnih političko-instrumentalnih saveta iz domena *Machtpolitik* – kako država treba da stekne i očuva moć u globalnoj areni. Prema ocenama Kolonomosa (Ariel Colonomos), takav stav je isto moralni stav, a realizam predstavlja jednosmernu teoriju planetarnih razmera koja otkrivenim pravilnostima pridaje status bezvremenih nepromenljivih prirodnih zakona, a zapravo je sazdana na istorijskim primerima bez empirijske potvrde – s tim što uliva lažnu sigurnost spoljnopoličkim odlučiocima (2008, 37–38). Kolonomos kritikuje realističku školu mišljenja kao teoriju zasnovanu na strahu utkanom u kolektivno sećanje i narative društava koja su preživela razaranja dva totalna rata i na zebnji da opet ne postanu žrtve nadmoćnog agresora (2008, 39).

Utoliko se može reći da realističko promišljanje međunarodnih odnosa stoji nasuprot ideji altruizma; tačnije, realistički akademski tabor širi o sebi predstavu kao o prevazi delatne racionalnosti nad iluzijama praćenim pasivnošću. Kada se etabliraju u političkim debatama kao zdravorazumska, pozitivistički/realistički „legitimisana” objašnjenja tekućih međunarodnih odnosa postaju veoma moćan činilac usmeravanja prakse svetske politike, odnosno čin koji u sebi nosi ogroman potencijal političke moći, koji može posledično unazaditi kvalitet života miliona ljudi (Smith 1996, 13). Odabir epistemološke paradigme u proučavanju stvarnosti međunarodnih odnosa stoga posredno predodređuje mogućnosti ljudske akcije, posebno njene globalne emancipatorske i etičke implikacije. Reč je o tome da je spoljna politika – mada na prvi pogled deluje apstraktno, „proračunato” i racionalno-birokratski – zapravo u suštini društvena praksa strukturisana stalnim međudejstvom ljudi organizovanih u političke zajednice.

Prosocijalno ponašanje i moralni kosmopolitizam: „odbačeni” kamenčići pozitivističkog sazajnog „mozaika”

Pozitivistička sazajna paradigma isključuje emocije iz istraživačkog postupka, jer one navodno narušavaju egzaktnost empirijske građe. Ona na taj način ispušta iz vida da emocije, jednako kao i razum, imaju supstancijalnu funkciju u ljudskom životu, te posredno i u odlučivanju o tome kako ćemo postupati prema drugima – pojedincima ili kolektivitetima. Mozak je učenjem kroz pokušaje i pogreške tokom hiljada godina proizvodio različite odgovore na promenljive podsticaje iz okruženja i postepeno razvio racionalnost kao mentalnu sposobnost, ali su se uporedo razvijale emocije ljubavi, saosećanja i altruizma. Sposobnost saosećanja sa drugima – a posebno kada oni nisu deo naše političke zajednice – leži u temelju čovekove sposobnosti da dela moralno. Empatija predstavlja element posebnog tipa opšte inteligencije, tzv. socijalne inteligencije koja znači da je pojedinac „inteligentan ne samo *povodom* interpersonalnih odnosa, nego i *u njima*” (Goleman 2010, 19). Socijalnu inteligenciju čine socijalna svesnost, kojom stičemo osećaj o drugim osobama posredstvom razumevanja onog što neko drugi misli i oseća i znanja o tome kako funkcioniše društvo, i socijalna spretnost, u vidu nadgradnje socijalne svesnosti koja omogućuje da se međudejstvo pojedinaca odvija glatko (Goleman 2010, 87–101). Stoga evolutivna psihologija poreklo morala smešta u područje psiholoških mehanizama iskovanih tokom dugog procesa prirodnog odabira, zasnovanih na spoznaji da je opstanak jedino moguć uz prosocijalno ponašanje (Joyce 2006, 13).

Nizak nivo socijalne svesnosti rađa socijalnu nespretnost, pa tako gubimo sposobnost da se uživimo u patnju i probleme drugih, a onda izostaje naša akcija prema onome kome je pomoć potrebna. Pored osećaja srama i stida, krivica je još jedna emocija usmerena na samoregulaciju ponašanja. Za pojedinca bez internalizovanih preskripcija koje primenjuje i na vlastito delanje, ne možemo reći da ima moralan osećaj. Pojam krivice označava istovremeno i emociju i racionalan evaluativan odnos prema kršenju neke norme u vidu moralnog suda. Pojedinaac koji nema sposobnost empatije niti poseduje osećaj krivice predstavlja opasnost za društvo, na šta jasno ukazuju zločini čiji su neposredni počinioci ili naredbodavci osobe sa psihopatološkim crtama karaktera. Psihopata nema unutrašnji psihološki mehanizam samokažnjavanja, niti je uopšte sposoban da donosi moralne sudove ili da ih donosi na normalan način. Moralni sud u suštini nije čin koji nastaje isključivo u glavi pojedinca, već podrazumeva stalan komunikativan proces u kojem se sud potvrđuje kroz kolektivno pregovaranje, te je na taj način motivacija za izbor smera moralnog delanja u nekom konkretnom slučaju nužno povezana sa područjem javnosti. Zbog toga Korsgardova (Christine M. Korsgaard) naglašava da činjenje moralnih prestupa narušava koncepcije o nama samima koje su nam najvažnije u životu, poput identiteta kao ljudskih bića, te da nemoralno delati znači izgubiti sposobnost da se misli o sebi u okvirima onoga što smatramo vrednim življenja (Korsgaard 1992, 85).

Posmatrano iz perspektive ideje moralnog kosmopolitanizma, u čijem središtu figurira eshatologija svetske države, sve nacionalne spoljne politike su po sebi nemoralne i neetičke jer odražavaju volju nacionalnih država, koja je po svojoj prirodi nemoralna, iako može da verodostojno predstavlja vrednosti i interese svojih građana (Brown 2001, 27). Utopijski idealizam koji zagovara ustanovljavanje međunarodnih odnosa na univerzalističkim normama moralnog kosmopolitanizma, gledano na nacionalnom i međunarodnom nivou, ne odražava stvarnost postojećih subjektiviteta u pogledu višestrukih/hibridnih identiteta i obrazaca socijalne interakcije. Pojavu kosmopolitskog mentaliteta usled neograničenih mogućnosti trenutne *online* komunikacije u umreženom globalnom selu ipak ne prati dovoljna empirijska potpora koja bi pružila jasne dokaze da digitalne mreže podstiču usvajanje vitalnih elemenata kosmopolitske vrline, poput otvorenosti, poštovanja, brige i odgovornosti za druge (Marotta 2010, 116). Dijaloška forma kosmopolitskog subjektiviteta pretpostavlja da stranac sa kosmopolitskim sopstvom stupa u socijalnu interakciju bez otpora drugog, odnosno uz njegovu dobrodošlicu i pristanak. Problem nastaje jer kosmopolita nije društveni akter rođen van istorije i u nekakvom socijalnom i kulturalnom vakuumu, već je socijalizacijom u empirijskoj stvarnosti konkretnog društva, tj. političke zajednice, već internalizovao predstave, vrednosne stavove i predrasude prema drugim kolektivitetima (Marotta 2010, 118).

Premda su potopljena brutalnom stvarnošću svetske politike, koja deluje kao da se odigrava u skladu sa principom neizvesnosti, etička uverenja i očekivanja važne su komponente našeg razumevanja sveta i načina na koji on funkcioniše (Lebow 2010, 47). Utoliko se može pretpostaviti da naše iskustvo moralnog zla inherentnog stvarnosti međunarodnih odnosa podriiva našu sposobnost da pridamo smisao toj stvarnosti. Tragedija svetske politike se ogleda u tome što se čini kao da nema vidnog i „merljivog“ napretka ka dobrome, već samo neodlučnog sukoba između dobra i zla, u kojem jedanput prevlada dobro, a drugi put zlo (Rengger 2012, 57). Sukobi nastaju upravo kada jedna velika sila ili grupa društava nastoji da nametne vlastiti sistem vrednosti drugima u vidu konkretne vizije kako svet treba da izgleda, odnosno kada zanemari pluralnost etičkih i kulturalnih kodova kao jednu od temeljnih činjenica svetske politike. Mervin Frost ([Mervyn] Frost 2012) ističe značenje starogrčke reči „agon“ () kao takmičenja, poprišta ili megdana i stavlja ga u središte analize tragedije međunarodnih odnosa kao vid društvene prakse koji razotkriva tenzije etičkog delanja koje postoje spram očekivanja u okvirima jednog društva, tj. političke zajednice, i spram međunarodnog nivoa. Frost smatra da oba navedena nivoa delanja stupaju u etički sukob zastupajući validne moralne zahteve prema delatnicima, ali da to nije sukob dobrih i zlih aktera (protagonista i antagonista); naprotiv, tragedija obuhvata sukob unutar sopstvenog etičkog polja (2012, 27–28). „Biti u agoniji“ za Frosta znači biti uvučen u unutrašnji etički sukob, poput onog u antičkoj tragediji, gde likovi moraju da odaberu smer delanja tako da razreše dilemu između oprečnih, ali jednako legitimnih moralnih obaveza (Frost 2012, 28). Drugim rečima, sve tragedije predstavljaju „priče o moralnoj nekoherentnosti u kojima su osujećene važne ljudske težnje“ (Lu 2012, 159).

Konceptualizacija zla

Pitanje postojanja zla drevno je pitanje. Ono je uporno fasciniralo, ali i mučilo mislioce zapadne filozofske tradicije, iako se vekovima prevashodno smeštalo u područje onostranog i vezivalo za bogatstvo mitološkog sveta nastanjenog natprirodnim bićima. U raznovrsnosti pokušaja da se definiše, zlo se prvenstveno razvrstava na prirodno zlo, čiji su nosilac prirodne pojave i procesi van ljudske kontrole (npr. elementarne nepogode), i moralno zlo, koje se odnosi na štetu neopravdano nanetu intencionalnim ljudskim delanjem, i to u meri koja ozbiljno onesposobljuje žrtvu da vodi normalan život (Flescher 2013, 7; Kekes 2011). Moralno zlo pretpostavlja postojanje odlučne volje da se istrajno preduzimaju veoma nasilne radnje ili radnje koje kršenjem društvenih normi i prava pojedinaca

i grupa dovode do velike štete po druge (Hitlin 2008, 51). Reč je o moralno pogrešnom smeru delanja koji usled svoje ekstremne prirode prouzrokuje patnju (Downie 2005, 273). Doduše, u pojedinim slučajevima granica između dve kategorije zla nije tako jasna, kao npr. kada ljudi neodgovorno prenose zarazne bolesti kao izvore prirodnog zla. Namere su zle ako iz njih proishode zle radnje, dok su delatnici zli ako su radnje koje čine pretežno zle; institucije su zle ako redovno podstiču svoje predstavnike da čine zla dela (Kekes 2011). U nastavku ovog rada, terminom „zlo” ćemo skraćeno označavati kategoriju moralnog zla.

Nastojanja da se izvrši tipologizacija zla su brojna i raznorodna. Primera radi, Hefe (Otfried Höffe) predlaže tezu o tri stepena zla, pri čemu moralnu slabost vidi kao najblaži stepen zla, gde pojedinac priznaje i zna šta je moralno, ali nije dovoljno spreman da tako nadvlada sopstvene protivmoralne sklonosti (Hefe 2011, 349–350). Na sledećem stepenu zla, stepenu moralne neispravnosti, čovek deluje iz motiva koji nisu moralni, odnosno samo ako mu moralno ponašanje donosi neku dugoročnu korist (Hefe 2011, 349). Dauni takođe drugi najrasprostranjeniji izvor moralnog zla vidi u težnji da se po svaku cenu, a to obično znači na račun blagostanja drugih, ostvare sebični interesi (Downie 2005, 273). Prema Hefeu, najviši stepen zla je zloba, jer se njome drugima ljudskim bićima izričito uskraćuje priznavanje moralne vrednosti (2011, 350). U pokušaju da načini vlastitu tipologiju zla, Svensen (Lars F. H. Svendsen) pravi razliku između četiri oblika zla, kojima je zajednički imenitelj poništavanje vrednosti drugih kao ljudskih bića: 1) demonsko zlo, koje ljudi čine samo da bi uživali u tuđoj patnji; 2) instrumentalno zlo, koje pojedinac čini uz jasnu svest i znanje o zloj prirodi svog postupka, ali ipak deluje kako bi ostvario vlastiti interes (cilj zbog kojeg je preduzeta zla radnja ne mora sâm po sebi da bude zao, već može biti dobar ili moralno neutralan); 3) idealističko zlo se pojavljuje kada čovek postupa rđavo pogrešno verujući da zapravo čini dobro, jer je motivisan idejama ili težnjom da ostvari neki ideal; i 4) plitkoumno zlo nastaje kada pojedinac dela loše samo zato što nije prethodno promislilo da li je njegov postupak dobar ili zao (Svensen 2006, 177–178).

Dve osnovne metafizičke pretpostavke o poreklu zla su obeležile filozofske debate. Jedna izvire iz sokratovske teze da niko ne čini zlo sa jasnim znanjem i namerom, već je ono posledica neznanja delatnika o tome šta je dobro, pogrešnog uverenja da je zlo koje čini zapravo dobro, ili nenamernog ili nehotičnog činjenja (Calder 2020). Dakle, zlo je odstupanje od dobrog do kojeg dolazi usled ljudske nemoći ili greške u saznanju prave stvarnosti ili nameri sazdanog na toj grešci. Navedena pretpostavka se često naziva antropološkim optimizmom. U pokušaju da pruži odgovor na pitanje kako čovek kao racionalno biće čini zlo, druga metafizička pretpostavka – danas poznata pod imenom antropološkog pesimizma – polazi od hrišćanskog učenja o praroditeljskom grehu. Premda je stvoren po

božijem liku, čovek je, nakon što su Adam i Eva ubrali plod sa drveta poznanja dobra i zla i bili proterani iz Raja, od besmrtnog postao smrtno biće, pa u tom smislu svako činom rođenja kao čovek postaje „zajedničar“ ljudske pale prirode. Sveti apostol Pavle u poslanici Rimljanima piše da „(...) kroz jednog čovjeka dođe na svijet grijeh, i kroz grijeh smrt, i tako smrt uđe u sve ljude, jer svi sagriješiše“ (5:12); i da „(...) neposlušanjem jednoga čovjeka postaje mnogi griješni (...)“ (5:19). U nizu tumačenja rimokatoličkih teologa takođe se provlači ideja o istovetnosti prirode prvih ljudi, oličene u neposlušnosti i uvredi Boga, i prirode svih kasnijih pokolenja, budući da su svi ljudi po poreklu Adamovi i Evin nasljednici (Harent [1911]; Holdejn 2004). U objašnjavanju zle čovekove prirode najdalje su otišli Žan Kalvin (Jean Calvin) i Martin Luter (Martin Luther), prema čijim je učenjima nemoguće premostiti ponor između božijih moralnih zapovesti i ljudskog ogrehovaljenog bića (Макинтајер 2000, 142–148).

Od osamnaestog veka optimistična prosvetiteljska ideja o stalnom napretku čovečanstva i pozitivistički opredeljena nauka istisnule su pojam zla na rub modernog sveta ideja. Svojevrsno predvorje kasnijeg razvoja racionalističkog promišljanja problema zla čini Lajbnicova *Teodikeja* (1709). Reč je o Lajbnicovoj kovanici dveju starogrčkih reči (bog) i (pravednost), kojom imenuje filozofsko-religijsku raspravu o oprečnostima između racionalnog iskustva zla u svetu i tvrdnje da je svet tvorevina boga kao svemogućeg i savršenog apsolutnog bića. Budući da je bog kao savršeno biće bezgranično dobronameran i da je, sledstveno, saznao ovaj svet kao najbolji od svih mogućih (Leibniz 2007, 130–131), Lajbnic tu oprečnost razrešava tako što poreklo zla povezuje sa slobodnom voljom čoveka. Sloboda izbora za Lajbnica nastaje kroz sadejstvo ljudskog intelekta i ljudske volje: intelekt razmatra moguće smerove delanja u nekom konkretnom slučaju i bira onaj za koji mu se čini da je najbolji, a volja potom sprovodi taj izbor kao onaj koji sadrži najveću moguću moralnu dobrotu (Leibniz 2007, 306–370). Zlo je potom iz teoloških rasprava prešlo u područje etičkih, psiholoških, pedagoških i ekonomskih izučavanja, a napuštanjem esencijalističkog shvatanja otvorena je mogućnost promišljanja načina kako makar delimično ukloniti zle postupke (Neiman 2006, 470). Primera radi, Žan-Žak Ruso (2016) smatrao je da je čovečanstvo nastalo moralno neutralno, ali da je razvoj civilizacije postepeno uveo zlo u stvarnost društvenih odnosa. Ipak, odlučujući uticaj na razvoj savremene moralne filozofije – a posebno idejnih osnova moralnog kosmopolitizma, liberalnog mira i međunarodnog institucionalizma – pripisuje se Imanuelu Kantu, koji je shvatao čoveka kao biće u kojem se prepliću prirodni i racionalni aspekt. Um pomaže čoveku da suzbije i kontroliše prirodne nagone, strasti i osećanja i daje mu znanje šta treba da čini i kako da izborom moralnih sredstava postigne moralne ciljeve: „(č)isti um je sam za sebe praktički i daje (čoveku) sveopšti zakon koji

nazivamo *moralnim zakonom*” (Kant 1990, 55). Moralne dužnosti su zapovesti uma, a moralni zakoni su univerzalni za sva racionalna bića i ne mogu da se zasnivaju na partikularnostima ljudske prirode i kontingentnim okolnostima (Kant 2008, 36–46). Pošto nam naš vlastiti um govori šta treba da činimo, nikakav spoljni autoritet – bog, pravo, običaji ili tradicija – nam ne nameće moral, već smo autonomni u biranju smera delanja. Izuzev dece i mentalno bolesnih osoba, svi ljudi kao umna bića sposobni su da saznaju i procene šta je ispravno a šta pogrešno, kao i da čine ispravne stvari zato što su ispravne (Kant 2008, 41).

Utoliko racionalnost za Kanta predstavlja temelj za prepoznavanje da li je nešto logički konzistentno ili nekonzistentno. Logička konzistentnost je neophodan uslov da bi neko načelo uopšte bilo prihvaćeno kao univerzalno pravilo i izražena je u tzv. zlatnom pravilu koje nam nalaže da postupamo prema drugima kao što bismo želeli da oni postupaju prema nama. Kant definiše dužnost kao „nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu” i takva radnja treba da u potpunosti izdvoji uticaj naših sklonosti i predmet volje (Kant 2008, 27, 60[f]). Moralne dužnosti prepoznaju ne samo dozvoljena i nedozvoljena sredstva za ostvarenje naših ciljeva, nego i obavezne ciljeve koje treba sami sebi da postavimo (Kant 2008, 77). Na temelju ideje „volje svakog umnog bića kao jedne opšte zakonodavne volje”, Kant tvrdi da čovek kao član umne zajednice treba da postupa uvek tako da njegova pojedinačna volja, zasnovana na ličnim maksimama uzetim kao subjektivnim načelima delanja, može sebe da posmatra kao opšte zakonodavnu u smislu da je saobražena objektivnim načelima (Kant 2008, 80–82, 88–89). Zbog toga Kant smatra da se „ugaoni kamen” slobode nalazi u moralnoj upotrebi uma i da priznanje, da možemo da učinimo nešto isključivo zato što tako treba da učinimo, omogućuje priznanje da smo slobodni. Za Kanta biti autonoman nije samo stvar slobode od društvenih konvencija i drugih ljudi, već put ka samokontroli u vidu moralnog postupanja koje uzima u obzir moralni status drugih (Kant 1990, 29).

U interpretaciji Kantovog učenja o radikalnom zlu i moralnoj obnovi, Mikalson ([Gordon E.] Michalson 1990) skreće, međutim, pažnju na više problema koji opterećuju teze nemačkog filozofa iz Kenigsberga. Mikalson kritikuje Kantovu definiciju moralnog zla prema kojoj mi imamo samo slobodu u pogledu načina na koje osećamo čulne nadražaje iz okruženja, pa ne možemo biti krivi za to kako osećamo posledice naše čulnosti kao prirodno date karakteristike ljudskog bića. Ipak, budući da je autonoman zakonodavac moralnih maksima, čovek je slobodan da potisne, nadzire i preobrazi čulne nadražaje. Prema Kantu, neuspeh u postupanju prema drugima leži u pojedinačnoj volji, odnosno zlo je duboko usađeno svojstvo te volje, čime odbacuje Rusoovu ideju o društvenom okruženju kao formativnom činiocu ljudske prirode i ponašanja i približava se hrišćanskoj ideji o prvobitnom grehu i njenim implikacijama po saživot (Michalson 1990, 46–48).

Prema Mikalsonu, Kantova teza da moralno zlo proishodi iz racionalnog čina – koji u sebi nosi sposobnost i dužnost da se suprotstavi zlu, ali je u isto vreme i potčinjen spoljnim dejstvima na koje teško može da utiče – urušava tvrdnju o autonomnosti volje i uvodi kontigentnost, što u krajnjem ishodu odriče čoveku mogućnost moralne obnove (Michalson 1990, 141–142).

Protivrečnosti vrednovanja zla u vrtlogu svetske politike

Situaciona legitimizacija zlih postupaka

Rasprava o validnosti jednog ili drugog metafizičkog stanovišta čini se da gubi na značaju u sudaru sa mnoštvom istorijskih činjenica i tekućih događaja u svetskoj politici koji jasno svedoče o rasprostranjenosti zla u aktivnostima pojedinaca i institucija. Problem je u tome što je ocenjivanje konkretnog postupka dobrim ili zlim određeno perspektivom onoga ko ocenjuje. Hitlin (2008, 48) podseća da se društvene nauke izostavljanjem moralnog dobra iz udžbenika oglašuju o mračnu stranu istorije, odnosno da olako prelaze preko činjenice da su brojni državnici koje slavimo zbog njihovih nacionalnih zasluga bili egoisti sa visokim osećajem samopoštovanja, koji bi, prema psihološkim kriterijumima, teško mogli da budu svrstani u grupu moralnih uzora. Prema Dauniju (R. S. Downie), zli ishodi često nastaju kao proizvod radnji motivisanih i vođenih fanatizmom u vidu iskrene odanosti političkim idejama ili verskim učenjima, ali koja je oslonjena na uverenje da je patnja pojedinca od male važnosti spram pravednosti cilja koji se nastoji ostvariti (2005, 273). U međunarodnim odnosima su ti ideali usko povezani sa brigom o nacionalnim interesima – prvenstveno opstankom nacije i očuvanjem suvereniteta, teritorijalne celovitosti i bezbednosti stanovništva.

Spoj odanosti naciji i poslušnosti autoritetu države može da stvori situaciju u kojoj će, inače moralno ispravni pojedinci, postupati nemoralno zbog inercije i pasivnosti. Pasivnost ukazuje na „krhku” prirodu dobrog, na teškoće da se ono održi spram „agresivnog” zla (Flescher 2013, 247). Svensen navodi pet činilaca koji mogu da podstaknu obične, psihički zdrave i dobronamerne ljude da pristanu na činjenje zla: 1) predstavljanje drugog na takav način da činjenje zla za nas dobija pozitivno značenje; 2) distanciranje između vlastitih zlih postupaka i drugih koji su objekat tih postupaka; 3) fragmentacija zlih radnji stvara privid da pojedinac ne učestvuje neposredno u nekoj zloj aktivnosti, jer je svaki delatnik zadužen samo za svoj konkretan zadatak; 4) eskalacija se odnosi na slučaj kada pojedinac suočen sa životnim problemima polako počne da menja moralne vrednosti naučene tokom

vaspitanja i odrastanja; i 5) naopaka socijalizacija se pojavljuje kada se ljudi uče kulturnim obrascima ponašanja koji su odjednom postali norme delanja, a inače bi bili moralno neprihvatljivi (2006, 178–179). Visoki ideali, kao što su to politički ideali vezani za naciju, predstavljaju savršen osnov potencijalnog opravdavanja moralno pogrešnih akcija, jer se rđava radnja preduzima navodno za dobrobit drugog/drugih članova jedne političke zajednice (Hitlin 2008, 182). Političari rado brane usvojene odluke pridavanjem etičkih referenci, pa se postavlja pitanje kako su baš pojedini smerovi delanja uspešno konstruisani kao etički – kao npr. kada su SAD i Velika Britanija stvorile legitimacijsku osnovu za vojnu intervenciju u Iraku i Avganistanu predstavljajući rat kao dobro, a ne moralno zlo (Zehfuss 2009, 99).

Zlo ne dolazi niotkuda, niti je ukotvljeno u jednoj krupnoj moralno pogrešnoj radnji, nego predstavlja evoluciju sitnih, skoro nevidljivih moralnih prekršaja koja, u krajnjem ishodu, počne da definiše samog delatnika, odnosno način na koji on bira smer delanja (Flescher 2013, 5). Moralno zlo je stoga pre stanje nego pojedinačan čin delanja ili skup karakternih crta (Flescher 2013, 7–8). Rezultati dva čuvena oglada o ponašanju – Milgramov (Stanley Milgram) eksperiment o poslušnosti autoritetu i Zimbardov (Philip Zimbardo) tzv. Stenfordski zatvorski eksperiment – svedoče o snažnom uticaju situacije na izbor smera delanja pojedinaca koji se u njoj zateknu (Milgram 1963; Zimbardo 2007). U oba oglada, učesnicima je zatraženo da deluju na načine koji mogu da povrede druge učesnike i većina je, na iznenađenje naučnika, postupila shodno zahtevu – moralno pogrešno. Mada su u prvi mah negodovali, učesnici su se na insistiranje naučnika uživali u dodeljene uloge i ipak preduzeli nemoralne radnje. Time su odabrali da se povinuju autoritetu nauštrb interesa drugih, „žrtvovanih” učesnika. Zbog toga Badju (Alain Badiou) kritikuje racionalistički etički koncept čoveka na tragu teze da on legitimise konzervaciju onoga što zapadni čovek poseduje (materijalno i ontološki), a zabranjuje svaku pozitivnu viziju još neotkrivenih mogućnosti, odnosno potragu za korenitim raskidom sa onim što sada jeste (Badiou 2001, 14).

Prema situacionoj teorijskoj poziciji o fenomenologiji zla, vinovnici zlih radnji su obični pojedinci bez abnormalnih karakteristika ličnosti, pa njihova moralna odgovornost treba da bude ublažena, ako ne i ukinuta (Goldberg 2022, 140). Ipak, navedena teza deluje pojednostavljeno jer bi to onda značilo da bi svaki pojedinac koji se nađe u istoj situaciji odabrao isti, moralno pogrešan smer delanja. Takođe, ako bismo počinioce zlih dela tretirali kao nečovečna čudovišta, onda bismo im odrekli sposobnost racionalnog odlučivanja i ukinuli mogućnost razumevanja njihovih moralno pogrešnih postupaka (Goldberg 2022, 5). Tako bi počinioci završili kategorisani kao tragični izuzeci u ljudskom rodu. Premda istorijske okolnosti i pritisak situacije mogu da „isključie” moralni kompas kod pristojnih i psihički zdravih ljudi, te da ih uvuku u činjenje zla ili tolerisanje njegovog činjenja, jednako su

onespokojavajući nalazi brojnih istraživanja o tome kako ljudi retko pritrčavaju u pomoć neznancima u nevolji (Hitlin 2008, 100–102). Razlozi za odluku pojedinca da ostane nemi posmatrač mogu da budu strah, pritisak neposredne socijalne grupe, odsustvo kritičkog mišljenja i moralne imaginacije zasnovane na sposobnosti empatičkog povezivanja (Goldberg 2022, 41–63).

Grupno injenje zla i relativizacija empati ke reakcije

Oprečnost veze između podrivene sposobnosti empatičkog povezivanja i univerzalnih etičkih principa jedan je od vitalnih problema koje razmatraju pojedini savremeni filozofi. Tako Badju uvodi *pathos* blizine kao modus empatičke reakcije francuskog javnog mnjenja na rat u bivšoj Jugoslaviji, gde su tamošnji mediji izveštavali o stradanjima kao događajima koji se odigravaju na udaljenosti od „samo dva časa avionom od Pariza” (Badiou 2001, 34). Badju se sa pravom pita zašto je blizina tragičnih dešavanja važna ako su etički principi i ljudska prava univerzalne vrednosti civilizacije i odgovara pretpostavkom da je reč o prepoznavanju „drugog” koje je u perimetru evropske kulture, za razliku od „drugog” sa globalne periferije (Badiou 2001, 34). Etika je diskurs koji artikuliše šta treba da radimo, ali ne u nekom opštem smislu, u obliku apstraktnih pravila; tradicionalno shvaćena etika je samo iluzija koja umiruje savest (Zehfuss 2009, 100–101).

Badju tvrdi da je zlo potčinjeno političkim procesima koji polažu pravo na istinu o dobru, kao što je u slučaju nacističke politike u Nemačkoj zlo bilo predstavljeno kao dobro, kao dužnost koju treba časno izvršiti (Badiou 2001, 66). Badju stanovište o relativizaciji empatičke reakcije dalje argumentuje tezom da zlo predstavlja upad u polje istine, načinjen pod pritiskom ostvarenja partikularnih ili individualnih interesa (Cox et al. 2001–2002). Badju odbacuje dve uobičajene koncepcije moralnosti kao manjkave: prirodnu, koju je zagovarao Ruso, a koja se odnosi na očiglednu odbojnost radnji suprotnih čovekovo savesti, i formalnu, koju je zastupao Kant, a koja se ogleda u univerzalnoj dužnosti koja nadilazi sve konkretne situacije (Cox et al. 2001–2002). Formalna koncepcija moralnosti prepoznaje zlo kao univerzalnu kategoriju koja postoji nezavisno od okolnosti – poput dužnosti da svaki čovek postane subjekt, odnosno iznad animalnog dela svoje ličnosti. Badju smatra da prirodna koncepcija moralnosti nema veze sa etikom, dok formalna moralnost ne postoji u svakodnevnoj praksi, jer ne zavisi od nas da li ćemo postati subjekti već od okolnosti koje su uvek pojedinačne (singularne). Utoliko je, prema Badjuu, ideja zla u potpunosti zavisna od događaja iz kojih se subjekt konstituiše, tj. subjekt sam propisuje šta je zlo; ne postoji nikakav kantovski formalni imperativ iz kojeg je moguće izvući definiciju zla (Cox et al. 2001–2002). Zlo ne postoji osim kao deo suda o tome koji je doneo subjekt u pojedinačnoj situaciji. Badju smatra da zato o velikim

zločinima počinjenim u svetskoj areni treba razmišljati ne u okviru moralnih konvencija, nego prema konkretnim političkim istinama. Na primer, on ukazuje na oprečnost između vrednovanja terorističkog napada na Njujork kao zla i vrednovanja bombardovanja NATO-a u SRJ i Iraku kao dobrog (Cox et al. 2001–2002).

Problem relativizacije empatičke reakcije kao prosocijalne podloške moralnog odlučivanja u svetskoj politici prepoznat je u poststrukturalističkom tumačenju porekla zla u globalnoj areni. Poststrukturalisti naglašavaju da etika treba da se bavi prevashodno socijalnim kontekstom u kojem se odigrava moralno odlučivanje, odnosno time kako je naša percepcija o tome šta je moralno ispravno nužno oslonjena na naše shvatanje društvene stvarnosti i naše uloge u njoj (Zehfuss 2009, 98). Zbog toga je etika neraskidivo povezana sa politikom, odnosno to je etikopolitika, kako to imenuju poststrukturalisti. Goldberg (Zachary J. Goldberg) zastupa tezu da zlo u polju etikopolitike često čine grupni delatnici (javne institucije), zato što kolektivne akcije projektuju moć tako da iskorišćavaju slabosti drugih na način na koji bi pojedinci zasebno teško mogli da ostvare nadmoć nad drugima u vidu represije ili nasilja (Goldberg 2022, 119–145). U nastojanju da dokaže da i kolektivni akteri mogu da nose svojstva moralnog delatništva, French (Peter A. French) navodi tri osnovna svojstva delatništva (*agency*): 1) intencionalnost, odnosno sposobnost da se deluje svrsishodno shodno interesima, ciljevima i planovima; 2) racionalnost, odnosno sposobnost da se donose racionalne odluke na osnovu razmatranja obrazloženih argumenata o tome kako ostvariti interese; 3) sposobnost da se promene namere i obrasci ponašanja na osnovu spoljnih reakcija (1995, 10–12). Vrednovano prema opisanim svojstvima, grupni delatnik takođe pokazuje intencionalnost koja se ne može svesti na namere pojedinačnih članova te grupe, donosi odluke o delanju i menja smer delanja vođen reakcijama iz okruženja (French 2011, 214). Moralno-psihološke karakteristike pojedinca se donekle menjaju kada uđe u grupu tako što se odriče individualnih normativnih ograničenja ili ih privremeno suspenduje (Goldberg 2022, 141–142).

Imperijalna taktika zloupotrebe etičkih argumenata protiv nekooperativnih zemalja

Sposobnost moralnog delatništva kolektivnih aktera međunarodnih odnosa i delimična promena moralno-psiholoških karakteristika pojedinaca kada postanu deo kolektivnog aktera, pretpostavke su uspešnosti imperijalne taktike zloupotrebe etičkih argumenata na račun zemalja globalne periferije kao „drugih”. Majkl Marks (Michael P. Marks) u studiji o metaforama koje se tokom poslednje tri decenije pojavljuju u teorijama međunarodnih odnosa i spoljnopoličkom diskursu navodi metafore o parijama, bitangama, predatorima i parazitima. Marks kaže da je reč o

široko definisanim epitetima koje SAD i druge zapadne sile, često sa nejasnim objašnjenjima i bez nekog određenog razloga, dodeljuju državama koje postupaju van okvira normi međunarodno prihvaćenog ponašanja, preduzimaju radnje koje ugrožavaju međunarodni mir i bezbednost, te se zbog svega toga nalaze na udaru međunarodnih sankcija (Marks 2011, 120–132). U analizi diskurzivne upotrebe reči „zlo” u kontekstu međunarodnih odnosa u 21. veku, posebno u okolnostima tzv. Rata protiv terora, Rene Džefri (Renée Jeffery) zaključuje da su vođe zapadnih zemalja koristile taj termin kako bi denuncirale moralnu ispravnost vođa zemalja globalne periferije i njihovih političkih aktivnosti, te time pokazale da one nisu vredne članstva u međunarodnoj zajednici (2008, 418–419). Bouden takođe skreće pažnju na diskurzivno kodiranje Rata protiv terora kao borbe samoproklamovanog civilizovanog dela planete protiv necivilizovanog „drugog” koji ne prihvata liberalne vrednosti i teži da ih uništi ([Brett] Bowden 2007). Opisan politički diskurs dehumanizuje pojedine zemlje globalne periferije kao neprincipijelne, nepoštene, destruktivne, neodgovorne i zlonamerne kolektivitete nesklone poštovanju normi i pravila opšteprihvaćenih u civilizovanom delu planete. I Džefri ukazuje na opasnu implikaciju stigmatizovanja drugih kao zlih delatnika – npr. čuvena kovanica „osovina zla” Džordža Buša mlađeg – u vidu odricanja mogućnosti korišćenja miroljubivih spoljnopolitičkih sredstava u odnosima sa tim zemljama.

Obe velike škole mišljenja u okviru nauke o međunarodnim odnosima učestvuju u zloupotrebi etičkih argumenata, samo na različit način uslovljen epistemološkom pozicijom. Prema oceni Šeikove (Mona K. Sheikh), realistička škola zastupa tezu da se zlo pojavljuje u ostvarivanju nacionalnih interesa ne kao strukturno svojstvo aktera, već se ono tretira instrumentalno tj. toleriše se u kontekstu postizanja viših ciljeva, odnosno pribegavanja manjem zlu (Sheikh 2014, 495). Argumentacija o prirodnom anarhičnom stanju međunarodnih odnosa pozajmljena iz hobsijanskog konceptualnog instrumentarijuma prepoznaje „drugog” kao nešto potpuno različito, pa stoga kao potencijalni problem na koji nacionalna država mora uvek da spremno odgovori. Za razliku od (neo)realista, zastupnici liberalne ideologije, odnosno njihovo tumačenje kantovske deontološke etike, polazi od teze da samo samosvesne i racionalne ličnosti ulaze u područje moralnog rasuđivanja i delovanja. Dehumanizovanim pojedincima i kolektivitetima se posredno odriče svojstvo moralnog delatništva, te se tako premeštaju u područje „s one strane dobra i zla”, što dalje implicira odricanje prava na legitimnu odbranu od intervencionističke politike opravdane zaštitom sakralizovanih liberalnih vrednosti. Drugim rečima, prepoznavanje „drugog” kao izvora problema vodi ka potiranju etičkog odnosa prema tom drugom, a posredno i nas samih kao autonomnih bića koja postoje samo kroz odnos sa drugim samosvesnim bićima. Kao što je to lucidno primetio francuski lingvista Žan Starobinski (Jean Starobinski), civilizacija u vrednosnoj ravni

konstituiše političku i moralnu normu kao merilo prema kojem se varvarstvo jasno prepoznaje i osuđuje, čime se samo civilizovanim društvima daje moć da određuju ko je civilizovan a ko nije (Starobinski 1993, 31).

Na tragu poststrukturalističke kritike imperijalne zloupotrebe liberalističke ideje svetskog mira, Miler (Harald Müller) razvija koncept pridavanja svojstva zla drugome (*evilization*) kao ekstremnog oblika sekuritizacije govornog čina – inherentnog liberalnoj teleologiji o napretku u međunarodnim odnosima – kojim se neprijatelj, odnosno „nedemokratski drugi“, predstavlja kao nepopravljivo usmeren na uništenje poretka, te samim tim zadržavanje, kompromis ili pomirenje nisu mogući kao spoljnopolitičke opcije (Müller 2014, 476). Označavanje aktera međunarodnih odnosa kao zlog pokazuje da on ne predstavlja konvencionalnu nego egzistencijalnu pretnju, čime se pojednostavljuje strukturisanje javne percepcije navodne bezbednosne pretnje i potom proizvode praktično-političke posledice u vidu vanrednih bezbednosnih mera (Müller 2014, 476–477; Geis & Wunderlich 2014, 462). Miler naglašava da se specifičnost pridavanja svojstva zla nekom međunarodnom akteru spram uobičajenog sekuritizovanog govornog čina ogleda u posebnom profilu koji se pripisuje tom akteru, sadržanom u slici ekstremnog protivnika sa interesima, namerama i radnjama temeljno suprotstavljenim našim vrednostima, a koje pri tome proističu iz njegovih karakternih crta (Müller 2014, 477). Budući da je „drugi“ lišen savesti, lakše mu je odreći human tretman, kao što ogoljeno pokazuje otkrivena sistematična praksa zlostavljanja u američkim zatvorima u Abu Graibu i Gvantanamu (opširnije u The Taguba Report 2004; Tayler & Epstein 2022).

Navedena diskurzivna postavka premešta neprijateljskog aktera u područje van okvira civilizacije i liberalnog poretka, pa samim tim preporučuje njegovo uklanjanje kroz borbu čiji ontološki značaj se podiže na nivo svojevrsnog rata kosmičkog dobra protiv zla. Na primer, Abdel-Nur (Farid Abdel-Nour) upozorava da je veoma opasno pripisivanje zla međunarodnim akterima, u vidu zamisli o zlu kao apsolutno oprečnom našem sopstvu, jer vodi usvajanju politike demonizacije i istrebljenja neprijateljskih zemalja, umesto spoljnopolitičkih i vojnih mera koje bi osigurale samo poraz (Abdel-Nour 2004, 431). U poslehladnoratovskom razdoblju koncept pridavanja svojstva zla otelotvorio se u političkom diskursu SAD i njenih zapadnih saveznika o odmetničkim državama (*rogue states*). Odmetničke države su arbitrarno konceptualizovane kao nekontrolisani, devijantni i destruktivni akteri, na čelu sa autokratama/diktatorima hitlerovskog tipa sklonim npr. podržavanju nelegitimne upotrebe oružanog nasilja u vidu terorizma ili činjenju zločina protiv čovečnosti – generalno, kršenju normi međunarodnog prava (Müller 2014, 479–482; Geis & Wunderlich 2014, 466). Podsetimo se da je Sadam Husein (Saddam Hussein) u zapadnim, prvenstveno američkim medijima bio kontinuirano nazivan

„Bagdaskim kasapinom”, čak i u naslovima i podnaslovima popularnih knjiga (Cawley 1990). Takođe, bivši predsednik SAD Donald Tramp (Donald J. Trump) koristio je na društvenim mrežama i u službenim govorima niz uvredljivih nadimaka za severnokorejskog vođu Kim Džong Una (*Kim Jong Un*), poput „manijak”, „ludak”, „loš momak”, „raketaš” i komentara da je „kratak i debeo” (Stevens 2018).

U analizi međunarodnog političkog diskursa o zlu sadržanog u metafizički esencijalističkom određenju terorizma u poslehladnoratovskom razdoblju, Hejden ([Patrick] Hayden 2014) dokazuje da politička imaginacija, kroz šablonsku diskurzivnu ilustraciju, predstavlja osnovno sredstvo prepoznavanja i razumevanja zla, te promišljanja potencijalnih odgovora na svetsku politiku u kojoj se ono pojavljuje. U središtu političke imaginacije stoje tri narativa o zlu:

- 1) Narativi koji opisuju zlo onako kako se pojavljuje u ličnostima pojedinaca i ljudskoj prirodi po sebi, a usredsređeni su na zlonamernu, dijaboličnu karakternu crtu državnika kao izraz „pale” ili „ogrehovljene” ljudskosti;
- 2) Narativi koji opisuju zlo u kontekstu država i njihovih unutrašnjih društvenih procesa, a odnose se na brojne strukturne disfunkcionalnosti nedemokratskih političkih režima;
- 3) Narativi koji oslikavaju pojavu zla uslovljenog međudržavnim/globalnim sistemom, a usredsređeni su na endemske anarhične karakteristike „ugrađene” u okruženje u kojem deluju državni i nedržavni akteri (Hayden 2014, 426–427).

Hejden posebno upozorava na opasnost koja dolazi od treće kategorije narativa, odnosno pripisivanja zla okolnostima koje navodno nisu povezane sa intencionalnim delanjem međunarodnih aktera. Hejden navodi primer tzv. egzistencijalnog zla u vidu globalnog siromaštva, konceptualno oslonjenog na ideju o strukturnom nasilju Johana Galtunga, gde na prvi pogled deluje da dehumanizacija ekstremnog siromašnog stanovništva u zemljama globalne periferije nije ishod konkretnih radnji koje preduzimaju međunarodni akteri (Hayden 2014, 428–430). Egzistencijalno zlo shvaćeno kao plod globalnog strukturnog nasilja nije jednostavno pripisati nekom od velikog broja delatnika na svetskom tržištu i međunarodnim organizacijama koje regulišu globalne privredne tokove (Svetska banka, Međunarodni monetarni fond, Svetska trgovinska organizacija), već se vezuje za strukturu i način funkcionisanja svetske ekonomije kao celine (Hayden 2014, 431). Hejden smatra da se struktura i funkcionisanje svetske privrede ipak moraju označiti kao zli, jer proizvode štetne učinke koji su primenom političke imaginacije predvidivi i mogu se izbeći, tj. viktimizacija siromašnih nije „prirodno” data (Hayden 2014, 436)

Politički diskurs o zlu takođe može biti zloupotrebljen u kontekstu oblikovanja unutrašnjeg političkog procesa, npr. za odvrćanje pažnje sa domaćih društvenih

problema i radi prebacivanja odgovornosti za društvene nepravde na zle „druge“ (Geis & Wunderlich 2014, 464). Prepoznavanje i otklanjanje sopstvenih spoljnopolitičkih grešaka je pitanje koje se ne postavlja u javnoj debati, niti se sopstveni kolektivni identitet (liberalnih društava) „prlja“ govorom o vlastitim moralno pogrešnim delanjima (Geis & Wunderlich 2014, 469). Naprotiv, isticanjem navodnog zla u „drugome“ liberalna društva diskurzivnom manipulacijom uspostavljaju potvrdnu ideju o vlastitom kolektivnom identitetu kako bi razvili samopoštovanje. Utoliko se može reći da je ideja zla u međunarodnim odnosima posredno instrumentalizovana kao potpora iznutra „korodiranoj“ ontologiji liberalnog subjekta u globalnoj areni. Dok liberalne države navodno manifestuju svojstva racionalnosti, ograničenja moći i poštovanja ljudskih prava, neliberalnim državama se odriče legitimnost, i na unutrašnjem i na spoljašnjem planu, kao i pravo da odlučuju o normativnom uređenju svetskog poretka. Shodno tumačenju Kantovog učenja o miroljubivoj svetskoj federaciji iz pera liberalnih teoretičara međunarodnih odnosa, neliberalnim državama se odriču normalni prerogativi suvereniteta, budući da je njihovo postojanje izuzetak, takoreći eksces, u svetskom poretku utemeljenom na liberalnim normama (Vaha 2018, 303–304). Štaviše, neliberalni karakter čini „druge“ idealnim predmetom vojnih intervencija kojima liberalne države nastoje da koriguju njihovo postupanje. Reč je o tome da nedostaje uzajamno priznavanje dve kategorije država kao jednako moralno vrednih subjekata, pa je time onemogućeno uzajamno priznavanje kao subjekata jednako vrednih poštovanja.

Mogući iskoraci iz prakse pridavanja svojstva zla „drugosti“

Razmišljajući o mračnoj strani istorije, meksički pesnik, kulturolog i diplomata Oktavio Paz (*Octavio Paz*) rekao je u jednoj pesmi da „ono što ti proždireš proždire tebe, tvoja žrtva je i tvoj dželat“ (Mallavarapu 2019, 219). Pazova misao možda može da opiše oprečnost između američke politike zaštite Talibana tokom sovjetske intervencije u Avganistanu i kasnijeg izrastanja Talibana u uspešan antiamerički ratujući entitet. Instrumentalizacija zlih postupaka zarad ostvarenja imperijalnih interesa SAD – u vidu pružanja pomoći grupnom delatniku za kojeg se još na početku videlo da je sklon činjenju zla, pre svega prema lokalnom stanovništvu – čini se da se sudarila sa stvarnošću preobražaja žrtve u dželata. Na ovom mestu možemo se podsetiti Svensenove napomene da delatnik pribegava instrumentalnom zlu uz jasnu svest i znanje o zloj prirodi svog postupka, ali ipak deluje kako bi ostvario vlastiti interes, pri čemu cilj zbog kojeg je preduzeta zla radnja ne mora sâm po sebi da bude zao, već može biti dobar ili moralno neutralan

(Svensen 2006, 177). Činjenje instrumentalnog zla u vidu podrške Talibanima uslovalo je da se, svega jednu deceniju kasnije, SAD i zapadna alijansa nađu u istom položaju u kojem je bio nekadašnji SSSR kada je ratovao protiv Talibana; i ishod američke intervencije u Avganistanu je na kraju bio jednak ishodu sovjetske intervencije. Bez obzira na razlike u tradicionalnim etičkim pristupima (deontološkom, konsekvencijalističkom i vrlinskom), svako etičko učenje zagovara stanovište da moralno ispravno postupanje ne sme da bude zasnovano na golom partikularnom interesu, već mora da bude svesno i osetljivo u pogledu interesa drugih (Brown 2001, 21–22). Utoliko se može ustvrditi da su moralne dileme izlišne kada se tiču izbora između ostvarenja interesa i pridržavanja etičkih načela, jer se uspostavlja ravnoteža između različitih koncepcija dobrog za sebe i druge i kratkoročnih i dugoročnih koncepcija o sopstvenim interesima.

Ravnotežu između različitih koncepcija dobrog za sebe i druge i kratkoročnih i dugoročnih koncepcija o sopstvenim interesima ipak nije lako uspostaviti. Ako uzmemo kao merilo tipologiju tragedija međunarodnih odnosa iz pera Keterin Lu ([Catherine] Lu 2012), a koja predočava različite načine opisivanja i pojašnjavanja vrednovanja etičkih izazova koje stvara svetska politika, videćemo da je malo verovatno da, na primer, tragedije proistekle iz nezaslužene patnje nevinih ljudi mogu da isključe subjektivnu prirodu moralnog odlučivanja. Luova smatra da se loše stvari nezasluženo dešavaju dobrim ljudima (u njih svrstava nemoćne i obespravljene), kao npr. u slučaju masovnog umiranja dece od gladi i izlečivih bolesti. Ona razloge vidi u tome što ne preispitujemo u dovoljnoj meri političke i strukturne uslove koji proizvode takve okolnosti, niti seciramo argumente o vršenju vlasti koji pokušavaju da razreše moralnu nekoherentnost ovakvih situacija posredstvom jezika političke ili ekonomske nužde (Lu 2012, 161–162). Vrednost tragičnih priča iz područja svetske politike sastoji se u tome što one otvaraju pitanja o različitim izvorima moralne nekoherentnosti u pogledu ljudskog karaktera i delanja, odnosno provociraju moralnu analizu i procenu kakvi smo ljudi, kakve su naše prakse i kakav je to svet u kome živimo – posebno u kontekstu prolazne prirode hijerarhije moći i dominacije (Lu 2012, 167–169).

U nastojanju da reši probleme koji proističu iz subjektivne prirode spoljopolitičkog odlučivanja, Gaskart ([Jamie] Gaskarth 2011) predlaže primenu modela etike vrline u vidu konstitutivne teorije individualnosti. Prema tom modelu, spoljopolitički odlučioци ne treba da razmatraju etiku uzetu samo kao apstraktna pravila ili objektivno računanje mogućih ishoda, već treba da uzmu u obzir da li je i kojoj meri neki pojedinac sposoban da donese odluku imajući u vidu njegove karakterne crte (Gaskarth 2011, 413). Gaskart zastupa stav da samorefleksija i spremnost na ispravljanje grešaka treba da budu vodilje u ustanovljavanju etičkog odlučivanja u području spoljne politike, a da naučnici treba da istraže koje su to

vrline najprikladnije za spoljnopolitičke odlučioce i profesionalce (Gaskarth 2011, 414). Frost takođe napominje da se od državnika uvek očekuje da deluju tako da ostvaruju nacionalne interese, makar to značilo da krše moralne standarde kojih se pridržavaju u privatnoj sferi (2001, 71). Razlika je u tome što državnik polaže račune za svoje postupke političkoj zajednici jer posledice njegovih odluka – bilo da su moralno ispravne ili pogrešne – pogađaju dobrobit velikog broja ljudi. Konstitutivna teorija individualnosti zahteva od državnika i spoljnopolitičkih praktičara da prihvate da je prevashodni etički zadatak uspostavljanje svojevrsnog terapijskog odnosa uzajamnog priznavanja između svih aktera uključenih u neki međunarodni spor (Gaskarth 2011, 212–213).

Etika je uvek usmerena na drugog, na različitost identiteta (Badiou 2001, 16–17). Zbog toga ne čudi što, u okviru poststrukturalističke kritike liberalne univerzalizacije zla u međunarodnim odnosima, Džek Amure (Jack L. Amoureux) razvija stanovište etičke refleksije kao vid etičke prakse koja bi trebalo da objasni i podstakne kako može da dođe do prevazilaženja „drugosti” u svetskoj politici posredstvom samopreobražaja i preobražaja odnosa sa tim „drugima” (Amoureux 2016). Na tragu Aristotelovog zapažanja o važnosti specifičnosti konteksta za ispravno prosuđivanje i delanje u području politike i etike, Amure zastupa tezu da etičke dileme ne treba razrešavati oslanjajući se na institucije, norme i pravila, nego na dijalektičko međudejstvo misli i delanja, odnosno promišljanja oba spram posebnih obeležja neke situacije, tj. imajući u vidu kontigentnost i nesigurnost znanja (Amoureux 2016, 6). Delatnici su ti koji treba da poseduju sposobnost dijalektičkog rasuđivanja kao temeljne pretpostavke sposobnosti moralnog delanja; na osnovu te sposobnosti delatnici mogu da pokrenu promene i konstruišu znanje posredstvom razložnog donošenja sudova. Utoliko je stanovište etičke refleksivnosti usmereno na kritičku ontologiju sopstva u vidu promene pristupa države vođenju spoljne politike, tako da se odustane od menjanja drugih aktera i uspostavljanja hegemonskih odnosa (Amoureux 2016, 9). Amureova kritička ontologija sopstva podseća na Pazovo stanovište da boriti se protiv zla znači boriti se protiv sebe, odnosno protiv unutrašnjih demona koji povremeno kulminiraju u bezumnom nasilju, kada prevlada mračna strana ambivalentne ljudske prirode podstaknuta okruženjem i određenim povесnim trenutkom (Mallavarapu 2019, 219–221).

Zaključak

Razum kao suštinsko obeležje ljudske vrste daje čoveku samosvest, slobodnu volju i sposobnost shvatanja sveta oko sebe. Slobodna volja je osnovna

pretpostavka moralnog delanja, jer pokreće čoveka na odlučivanje da li da izabere dobro ili zlo kada namerava da preduzme akciju prema drugom čoveku. Čovek je aktivni vinovnik zlih radnji, nikako pasivni posmatrač događaja van njegove kontrole, mada smo tokom analize videli da situacija u kojoj se odigrava izbor smera delanja i pripadnost grupi/kolektivitetu mogu da podstaknu i dobre osobe da postupaju na moralno pogrešan način. Ničeov aforizam sa početka ovog rada upravo ukazuje na opasnost da prepuštanje kontinuiranoj praksi činjenja zlih radnji, pod ma kojim idejnim i religijskim obrazloženjem, vremenom preobražava naš prvobitno benevolentni habitus u dijabolični. Problem je što „krvav lik čovečanstva”, kako našu vrstu ogoljeno opisuje Žerar Klajn u pominjanom naučno-fantastičnom delu *Gospodari rata*, svedoči o hiljadama godina stalnih sudara oprečnih kolektivnih volja političkih zajednica, gde se sakralizovano sećanje pripovedanjem pretače u stavove o dužnosti pribegavanja nasilju radi očuvanja grupnih vrednosti i interesa.

Naša namera je bila da ukažemo na to kako se pozicioniranje ideje zla u savremenoj teorijskoj debati unutar nauke o međunarodnim odnosima, u krajnjoj liniji, reflektovalo i na načine diskurzivne zloupotrebe te ideje u imperijalnoj praksi očuvanja i širenja liberalnog mira u ranom 21. veku. Polazeći sa poststrukturalističkog stanovišta u proučavanju međunarodnih odnosa kao vida kritike dve dominantne i pozitivističke škole mišljenja – realizma i institucionalizma, nastojali smo da sagledamo protivrečnosti koje nastaju u procesu vrednovanja zla u vrtlogu svetske politike: situacionu legitimizaciju zlih postupaka, značaj grupnog činjenja zla, relativizaciju empatičke reakcije na patnje „drugih” i imperijalnu taktiku zloupotrebe etičkih argumenata protiv tzv. neliberalnih država. Analiza navedenih protivrečnosti čini se da pokazuje da ideja zla, onako kako se tumači u ključu preovlađujuće pozitivističke epistemologije, i dalje pruža solidan (pseudo)legitimacijski osnov za politiku intervencionizma liberalnih država globalnog centra protiv zemalja „otpadnika” sa globalne periferije. Vrednosno tumačenje istorijskih činjenica i tekućih događaja u svetskoj politici podložno je stanovištu onog ko ocenjuje konkretne postupke u aktivnostima pojedinaca i institucija kao dobre ili zle. U slučaju današnjih zemalja globalnog centra kao civilizovanih društava, samo njihove političke elite imaju realnu moć da na planetarnom nivou ocenjuju koji narod je civilizovan a koji nije.

U radu smo nastojali da ukažemo i na to da u samoj srži ideje o liberalnom svetskom poretku mira i saradnje stoji zametak ideologije i politike dehumanizacije „drugog” kao problematičnog, i to spram civilizacijski konstituisanih moralnih normi kao ogledala u kojem se varvarstvo jasno prepoznaje kao takvo. Dehumanizacija počinje u obliku diskurzivnog nasilja, gde se reč „zlo” učestalo i olako koristi za negiranje moralne ispravnosti ne samo spoljnopolitičkih aktivnosti zemalja globalne periferije, već i psiholoških karakteristika njihovih državnika i visokih zvaničnika, pa

i čitavog stanovništva. Simbolička stigmatizacija „drugih“ kao zlih delatnika potom vodi zaoštavanju sekuritizacije diskursa kako bi se oni predstavili kao egzistencijalna pretnja, čime se suštinski izmeštaju iz područja liberalnog poretka u područje „s one strane dobra i zla“. Takva relativizacija empatičke reakcije kao prosocijalne podloške moralnog odlučivanja u svetskoj politici, a posredno i kolektivne percepcije o tome šta je moralno ispravno u nekoj situaciji, problematična je utoliko što je oslonjena na shvatanje društvene stvarnosti dominantno u jednoj političkoj zajednici. Drugim rečima, prevazilaženje pogrešne prakse moralnog obezvređivanja „drugosti“ u svetskoj politici posredstvom preobražaja odnosa sa tim „drugima“ biće moguće jedino kada samorefleksija i sposobnost dijalektičkog rasuđivanja, uz otvorenost za ispravljanje grešaka u etičkom odlučivanju, postanu standardi izbora smera delanja na međunarodnom planu.

Bibliografija

- Abdel-Nour, Farid. 2004. "An international ethics of evil?" *International Relations* 18 (4): 425–439.
- Amoureux, Jack L. 2016. *A Practice of Ethics for Global Politics: Ethical reflexivity*. Oxon and New York: Routledge.
- Aron, Remon. 2001. *Mir i rat me u nacijama*. Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Badiou, Alain. 2001. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London & New York: Verso.
- Bloomberg. 2022. "Transcript: Vladimir Putin's Televised Address on Ukraine", Accessed 20 July 2022, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2022-02-24/full-transcript-vladimir-putin-s-televised-address-to-russia-on-ukraine-feb-24>
- Bowden, Brett. 2007. "Civilization and Savagery in the Crucible of War". *Global Change, Peace & Security* 19 (1): 3–16.
- Brown, Chris. 2001. "Ethics, interests and foreign policy". In: *Ethics and Foreign Policy*, edited by Karen E. Smith and Margot Light, 15–32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calder, Todd. 2020. "The Concept of Evil". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Summer 2020 Edition], edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/concept-evil/>.

- Cawley, Janet. 1990. "Hussein doesn't deny 'Butcher of Baghdad' nickname". *Chicago Tribune*, August 3. <https://www.chicagotribune.com/news/ct-xpm-1990-08-03-9003050320-story.html>.
- Colonomos, Ariel. 2008. *Moralizing International Relations: Called to Account*. New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cox, Christoph, Whalen, Molly and Badiou, Alain. 2001–2002. "On evil: An interview with Alain Badiou – The subject weakened and destroyed". *Cabinet Magazine*. Issue 5 (Winter), https://www.cabinetmagazine.org/issues/5/cox_whalen_badiou.php
- Crawford, Neta C. 2011. "Human nature and world politics: Rethinking 'man'". In *Realism and World Politics*, ed. Ken Booth, 158–176. Oxon and New York: Routledge.
- Dodd, James. 2009. *Violence and Phenomenology*. New York and Oxon: Routledge.
- Downie, R. S. 2005. "Evil, human". In: *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, 273. Oxford: Oxford University Press.
- Elman, Colin. 2007. "Realism". In *International Relations Theory for the Twenty First Century: An introduction*, ed. Martin Griffiths, 11–20. New York and Oxon: Routledge.
- Ferguson, Yale H. 2015. "Diversity in IR Theory: Pluralism as an Opportunity for Understanding Global Politics", *International Studies Perspectives* 16 (1): 3–12.
- Flescher, Andrew Michael. 2013. *Moral evil*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- French, Peter A. 1995. *Corporate Ethics*. New York: Harcourt, Brace.
- French, Peter A. 2011. *War and Moral Dissonance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frost, Mervyn. 2001. *Ethics in international relations: A constitutive theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frost, Mervyn. 2012. "Tragedy, Ethics and International Relations". In: *Tragedy and International Relations*, edited by Toni Erskine and Richard Ned Lebow, 21–43. Palgrave Macmillan: London.
- Gaskarth, Jamie. 2011. "Where would we be without rules? A virtue ethics approach to foreign policy analysis". *Review of International Studies* 37 (1): 393–415.
- Geis, Anna and Wunderlich, Carmen. 2014. "The good, the bad, and the ugly: Comparing the notions of 'rogue' and 'evil' in international politics". *International Politics* 51 (4): 458–474.

- Goldberg, Zachary J. 2022. *Evil Matters: A Philosophical Inquiry*. New York & Oxon: Routledge.
- Goleman, Danijel. 2010. *Socijalna inteligencija: nova nauka o ljudskim odnosima*. Beograd: Geopoetika.
- Harent, Stéphane. [1911] "Original Sin". In: *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11. New York: Robert Appleton Company. Online version, www.newadvent.org/cathen/11312a.htm.
- Hayden, Patrick. 2014. "Systemic evil and the international political imagination". *International Politics* 51 (4): 424–440.
- Hefe, Otfrid. 2011. *Ume e živelja i moral: ili usre uje li vrlina?* Novi Sad: Akademska knjiga.
- Hitlin, Steven. 2008. *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*. New York: Palgrave Macmillan.
- Holdejn, Džon. 2004. „Srednjovekovna i renesansna etika”. U: *Uvod u etiku*, uredio Piter Singer, 196–214. Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Jeffery, Renée. 2008. *Evil and International Relations: Human Suffering in an Age of Terror*. New York: Palgrave Macmillan.
- Joyce, Richard. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Kant, Imanuel. 1990. *Kritika prakti kog uma*. Beograd: BIGZ.
- Kant, Imanuel. 2008. *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Dereta.
- Kekes, John. 2011. "Evil". In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis. Accessed 23 April 2022. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/evil/v-2>.
- Klajn, Žerar. 1980. *Gospodari rata*. Beograd: Izdavački zavod „Jugoslavija”.
- Korsgaard Christine M. 1992. "The Sources of Normativity", The Tanner Lectures on Human Values, Cambridge University, 16–17 November, www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume25/korsgaard_2005.pdf.
- Lebow, Richard Ned. 2007. *Coercion, Cooperation, and Ethics in International Relations*. New York & Oxon: Routledge.
- Lebow, Richard Ned. 2010. *Forbidden fruit: Counterfactuals and international relations*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Leibniz, Freiherr von Gottfried Wilhelm. 2007. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Translated by E.M. Huggard. Oxford: BiblioBazaar.

- Lu, Catherine. 2012. "Tragedies and International Relations". In: *Tragedy and International Relations*, edited by Toni Erskine & Richard Ned Lebow, 158–171. Palgrave Macmillan: London.
- Mallavarapu, Siddharth. 2019. "Why Octavio Paz matters". In: *Routledge Handbook of Critical International Relations*, edited by Jenny Edkins, 214–227. Oxon & New York: Routledge.
- Marks, Michael P. 2011. *Metaphors in International Relations Theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- Marotta, Vince P. 2010. "The Cosmopolitan Stranger". In: *Questioning Cosmopolitanism*, edited by Stan van Hooft and Wim Vandekerckhove, 105–120. Heidelberg, London, New York: Springer.
- Michalson, Gordon E. 1990. *Fallen freedom: Kant on radical evil and moral regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milgram, Stanley. 1963. "Behavioral study of obedience". *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67 (4): 371–378.
- Müller, Harald. 2014. "Evilization in liberal discourse: From Kant's 'unjust enemy' to today's 'rogue state'". *International Politics* 51 (4): 475–491.
- Neiman, Susan. 2006. "Evil". In: *Encyclopedia of Philosophy* [Second Edition], Vol. 3, edited by Donald M. Borchert, 469–471. Farmington Hills, MI: Thomson Gale.
- Neufeld, Mark A. 1993. "Reflexivity and International Relations theory". *Millennium: Journal of International Studies* 22 (1): 53–76.
- Neufeld, Mark A. 1995. *The Restructuring of International Relations Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Niče, Fridrih. 2021. *S one strane dobra i zla*. Beograd: ITV Centar plus.
- Rengger, Nicholas. 2012. "Tragedy or Scepticism? Defending the Anti-Pelagian Mind in World Politics". In: *Tragedy and International Relations*, edited by Toni Erskine and Richard Ned Lebow, 53–62. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Ruso, Žan-Žak. 2016. *Društveni ugovor; O poreklu i osnovima nejednakosti me ljudima; Rasprava o naukama i umetnostima*. Beograd: Filip Višnjić.
- Sheikh, Mona K. 2014. "Appointing evil in international relations". *International Politics* 51(4): 492–507.
- Smith, Steve. 1996. "Positivism and Beyond". In *International Theory: Positivism and Beyond*, eds. Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski, 11–44. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spegele, Roger D. 1996. *Political Realism in International Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Starobinski, Jean. 1993. *Blessings in Disguise or The Morality of Evil*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Stevens, Matt. 2018. "Trump and Kim Jong-un, and the Names They've Called Each Other". *The New York Times*, March 9. <https://www.nytimes.com/2018/03/09/world/asia/trump-kim-jong-un.html>.
- Svensen, Laš Fr. H. 2006. *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika.
- Taylor, Letta & Epstein, Elisa. 2022. *Legacy of the "Dark Side": The Costs of Unlawful U.S. Detentions and Interrogations Post 9/11*. Watson Institute of the Brown University and Human Rights Watch. <https://watson.brown.edu/costsofwar/files/cow/imce/papers/2022/Costs%20of%20War%20-%20Legacy%20of%20the%20%27Dark%20Side%27%20-%20Taylor%20and%20Epstein%20-%20FINAL%20Jan%209%202022.pdf>.
- The Taguba Report. 2004. Article 15-6 Investigation of the 800th Military Police Brigade. National Commission on Terrorist Attacks upon the United States. <https://www.thetorturedatabase.org/document/ar-15-6-investigation-800th-military-police-investigating-officer-mg-antonio-taguba-taguba->.
- Vaha, Milla Emilia. 2018. "'We Kant have bad states': On evilization in liberal world politics". *International Politics* 55 (2): 297–315.
- Van Milders, Lucas and Toros, Harmonie. 2020. "Violent International Relations". *European Journal of International Relations* 26 (S1): 116–139.
- Volc, Kenet. 2008. *Teorija meunarodne politike*. Beograd: Centar za civilno-vojne odnose i Alexandria Press.
- Waltz, Kenneth N. 2001. *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis*. New York: Columbia University Press.
- Zehfuss, Maja. 2009. "Poststructuralism". In: Patrick Hayden (ed.), *The Ashgate Research Companion to Ethics and International Relations*, 97–111. Farnham and Burlington (VT): Ashgate.
- Zimbardo, Philip. 2007. *The Lucifer effect: Understanding how good people turn evil*. New York: Random House.
- Макинтајер, Алaстер. 2000. . Београд: Плато.
- Стекић, Ненад. 2022. .
: . Докторска дисертација. Београд: Универзитет у Београду, Факултет безбедности.

Nenad STEKIĆ and Srđan T. KORAC

ON THE IDEA OF EVIL IN INTERNATIONAL RELATIONS

Abstract: The study discusses how the concept of evil is positioned in the current theoretical discussion in international relations and how it is discursively misapplied in the imperial practice of preserving and advancing liberal peace in the early twenty-first century. The authors first present the fundamental assumptions embedded in the notion and typology of evil, and then delve into how Rousseau’s and Kant’s conception of the origin of moral evil has indirectly affected the differentiation of epistemological approaches in the study of the dark side of international relations. In terms of the situational legitimization of evil actions, the significance of a group acting evil, the relativization of empathic reactions, and the imperial tactics of utilizing ethical arguments against the so-called illiberal states, the analysis focuses on the contradictions that arise in the process of evaluating evil in the whirlwind of world politics. The authors also present some viewpoints that are to explain the ways and encourage the overcoming of Otherness in world politics through self-transformation and the transformation of relations with Others. The authors conclude that the idea of evil, as interpreted in the optics of the prevailing positivist epistemology in the International Relations discipline, equally in (neo)realism and liberal institutionalism, still provides a (pseudo)legitimation basis for the politics of liberal interventionism of post-industrial democracies against the “rogue” countries from the global periphery.

Keywords: international relations, world politics, evil, ethics, cosmopolitanism, violence, warfare.