ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 14, številka 3, november 2010 · ISSN 1408-2969

ETIKA ODPUŠČANJA

Alice MacLachlan

Odpuščanje in moralna solidarnost

prevedel Božidar Kante

Citiranje: Alice MacLachlan, »Odpuščanje in moralna solidarnost«, *Analiza: časopis za kritično misel* 14, št. 3 (2010): 57–67.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Alice MacLachlan
Prevedel Božidar Kante

ODPUŠČANJE IN MORALNA SOLIDARNOST

Kategorično zanikanje odpuščanja tretje strani predstavlja skrajno individualističen pristop do moralnega popravka. Takemu pristopu spodleti pri priznanju pomembnih vlog, ki jih igrajo priče, gledalci, koristniki in drugi, ki so solidarni s primarno žrtvijo in hudodelcem. V tem članku dokazujem, da posebna pravica do odpuščanja ali zadržanja odpuščanja ni univerzalna, vendar pa tudi ni omejena zgolj na žrtve. Ne le da lahko moralno osmislimo nekatera dejanja in izjave tretje strani, ki imajo obliko »Lahko ali ne morem odpustiti ...«, temveč jih moramo tudi priznati kot legitimne primerke odpuščanja tretje strani. Skrb za avtonomijo primarne žrtve si prizadeva pretirati potrebo po moralni obzirnosti, medtem ko zanemarja, kako so drugi poklicani, da podprejo in posredujejo za žrtve nasilja in zatiranja. Zagovarjam previdno razširitev žrtvine posebne pravice do odpuščanja, tako razširitev, ki utemeljuje odpuščanje v dvojnem odnosu simpatične identifikacije in pozorne skrbi. Ko sledim nedavnemu delu Jean Harvey, imenujem ta odnos moralno solidarnost. Dalje, dokazujem, da obstajajo pomembni moralni in politični razlogi za priznanje odpuščanja tretje strani; ti razlogi so posebno razvidni v kontekstih zatiranja. *Zavrnitve* tretje strani, da bi odpustila, dejansko utegnejo imeti poseben moralni pomen. V situacijah zlorabe, zatiranja in pokvarjenega samospoštovanja utegnejo zavrnitve tretje strani ščititi delovanje žrtev, ki preveč zlahka odpuščajo.

Ključne besede: odpuščanje, odpuščanje tretje strani, moralna solidarnost.

1. Uvod

Oglejmo si dve zelo različni gledišči, kdo lahko odpušča. V skladu s prvim, je zmožnost odpuščanja hudodelstev univerzalna. Odpuščanje je, med drugim, dejanje moralne ponovne ocene: hudodelcu je treba ali pa ni treba odpustiti. Vsakdo, ki je zmožen izoblikovati pravilno sodbo, da je X-u treba odpustiti, je torej zmožen odpustiti X-u, ne glede na to ali je prej imel ali pa ni imel kakega odnosa z X-ovim hudodelstvom.[1] Drugo in veliko popularnejše gledišče najbolje izraža znameniti navedek Johna Drydena: »Odpuščanje pripada

[1] Hvaležen sem Davidu Whiteu, ki me je s tem stališčem seznanil in ga zelo prepričljivo branil v pogovoru. Bodite pozorni na to, da iz »*X*-u je treba odpustiti« ne sledi, da posamezni hudodelec bodisi *zasluži* bodisi ne zasluži, da se mu odpusti. Trditev ostaja nevtralna glede vrste razlogov, zaradi katerih utegnemo odpuščati. Omejevanje razlogov za odpuščanje na hudodelčevo zaslugo tvega ustvarjanje »paradoksov« odpuščanja, kakršen je tisti, ki ga je znamenito artikuliral Aurel Kolnai, ki je opazil, da je odpuščanje – če je zadeva hudodelčeve zasluge –, v nevarnosti, da »je bodisi neupravičeno bodisi nesmiselno« (A. Kolnai, »Forgiveness«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74. zv., 1973, str. 91-106).

oškodovancu ...«.[2] Z drugimi besedami, v položaju, da odpušča je zgolj neposredna žrtev posameznega hudodelstva.[3] Posebna pravica je zgolj in zgolj njena. Zanemarjanje njene posebne pravice, dokazujejo zagovornike drugega gledišča, tvega prilaščanje in celo utišanje žrtvinega glasu. V skladu s tem gledišče prizadevanja tretje strani za odpuščanje vključujejo v najboljšem primeru nevaren paternalizem; v najslabšem primeru so moralno ali logično nekoherentna. V tem članku želim začrtati srednjo pot med tema gledišča. Posebna pravica za odpuščanje ni univerzalna, tako dokazujem, vendar ni niti omejena na neposredne žrtve krivice. Namesto tega lahko vsaj nekatera prizadevanja tretje strani za odpuščanje razumemo kot moralno legitimna, kolikor so utemeljena v odnosu, ki ga opisujem kot moralno solidarnost.[4] Moj argument ima naslednjo obliko: prvič, zavračam argumente proti odpuščanju tretje strani. Ko to počnem, obravnavam tudi razloge za odpuščanje tretje strani, to je, razloge, zakaj so potencialna dejanja odpuščanja tretje strani moralno pomembna. Ti razlogi vključujejo natančnejše razumevanje relacijske narave krivice in moralnega popravka, potrebo po odpuščanju tretje strani ali samo-odpuščanju, ko so žrtve odsotne, nezmožne ali posebej trdoglave, in – kar je morda najbolj pomembno – vlogo *zavrnitev* tretje strani, da bi odpustila, ko so žrtve prisiljene v odpuščanje z zlorabo, zatiranjem in pokvarjenim samospoštovanjem. V drugem delu mojega argumenta se obračam od možnosti odpuščanja tretje strani k odnosu, v katerem se utemeljuje. Predlagam, da to ni pravilna moralna sodba ali celo zgolj skrb, temveč posebna spoštljiva, »skrbna pozornost«, ki jo Jean Harvey imenuje moralna solidarnost.[5] Sklenem z omenjanjem nekaterih tveganj in nagrad za odpuščanje tretje strani. Skozi celotno mojo razpravo se nanašam na »posebno pravico« odpuščanja. Posebna pravica, vsaj kot je uporabljena v filozofski literaturi o odpuščanju, je normativen pojem: zmožnost zaradi neke avtoritete ali avtorizacije. Iz imeti posebno pravico do odpuščanja ne sledi, da so vsa naslednja uveljavljana le-te moralno dobra – in nekatere posebne pravice so bolj tvegane od drugih – vendar to ustvarja normativni prostor, v katerem so potencialno dobra. Nedvomno obstaja veliko arogantnih, neustreznih ali moralno neobčutljivih primerov

[2] Vzet iz »The Conquest of Granada«. Le malo tistih, ki navajajo Drydena, komentira precej pesimističen ton naslednje vrstice: »... vendar nikoli ne odpustijo tistemu, ki je storil hudodelstvo«.

[3] Na primer, Berel Lang dokazuje, da »je zgolj oseba, ki utrpi krivico ... v položaju, da usliši ali zavrne« zahtevo za odpuščanjem. Piers Benn razpravlja o odpuščanju kot o »upravičenosti«, ki je analogna razbremenitvi dolga, medtem ko H. J. Horsbrugh trdi, da celo glagol »odpustiti« upošteva, ali smo mi sami utrpeli resno krivico. Jeffrie Murphy in Joram Haber tudi soglašata z Drydenovim navedkom. Glej B. Lang, »Forgiveness«, *American Philosophical Quarterly*, 31. zv., št. 2, 1994, str. 107; P. Benn, »Forgiveness and Loyalty«, *Philosophy*, 71. zv., 1996, str. 369-383; H. J. N. Horsbrugh, »Forgiveness«, *Canadian Journal of Philosophy*, 4. zv., 1974, str. 269-282; J. G. Murphy in J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; J. G. Haber, *Forgiveness: A Philosophical Study*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1991.

[4] Pri uporabi termina »moralna solidarnost« se opiram na nedavno delo Jean Harvey; glej J. Harvey, »Moral Solidarity and Emphatetic Understanding: The Moral Value and Scope of the Relationship«, *Journal of Social Philosophy*, 38. zv., št. 1, 2007, str. 22-37.

[5] Ravno tam, str. 30.

odpuščanja tretje strani, vendar nam priznanje možnosti legitimnega odpuščanja tretje strani daje razvitejše orodje za njihovo kritiko.

2. Argumenti za in proti odpuščanju tretje strani

V filozofski literaturi je obilo argumentov proti odpuščanju tretje strani.[6] Povečini privzemajo eno od dveh oblik: bodisi kritiki dokazujejo, da tretje strani na nek način »zgrešijo«, kadarkoli poskušajo odpustiti, bodisi predlagajo, da tretje strani utegnejo upravičeno početi nekaj moralno dobrega, vendar njihovo moralno vredno dejanje ne šteje kot *odpuščanje tretje strani* per se. Slednje imenujem »razkrinkavajoče« pristope, saj skušajo razložiti domnevna dejanja odpuščanja tretje strani kot dejanja moralne domišljije ali rab figurativnega jezika po eni strani, po drugi strani pa kot variacije odpuščanja žrtve. Začenjam z obravnavo neposrednih napadov na dejanja odpuščanja tretje strani samih na sebi.

Malo filozofov gleda na posebno pravico zgolj žrtve kot na logično trditev ali zadevo definicije: kajti trditev »zgolj predsednik lahko izreče pomilostitev« lahko oriše omejeno performativno moč, na primer.[7] To, da lahko razumemo odpuščanje tretje strani kot vsaj moralno vprašljivo, namiguje, da si domnevni odpuščevalci tretje strani prizadevajo za nekaj minimalno koherentnega. Namesto tega argument zgolj žrtve običajno privzame obliko moralne trditve: je nekaj nespoštljivega, celo *nepoštenega,* argumentirajo, ko si tretja stran prilasti

[6] Mnenje o tej temi je res tako blizu enotnemu, da so izjeme vredne omembe. Kathryn Norlock v svoji disertaciji prepričljivo nastopa proti temu, da bi vse primere očitnega odpuščanja tretje strani izenačili z odpuščanjem sekundarnih ali terciarnih žrtev (glej K. J. Norlock, »A Feminist Ethic of Forgiveness«, neobjavljena doktorska disertacija, University of Winsconsin-Madison, 2001). Claudia Card pripominja, da v mnogih primerih, kjer bi si utegnili želeti odpraviti odpuščanje tretje strani, »dejstva niso tako preprosta«, Eve Garrard pa na kratko omeni možnost odpuščanja tretje strani v svoji razpravi o odpuščanju in holokavstu (C. Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, Oxford University Press, Oxford, 2002, str. 186; E. Garrard, »Forgiveness and the Holocaust«, v *Moral Philosophy and the Holocaust*, E. Garrard in G. Scarre (ur.), Ashgate Publishing, Aldershot, 2002, str. 149. Charles Griswold naposled dopušča odpuščanje tretje strani kot obliko *nepopolnega* odpuščanja, če je tretja stran zmožna ponuditi zaupanja vreden narativ, v katerem bi sama žrtev odpustila v drugačnih okoliščinah (C. L. Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

[7] John Gingell je izjema, saj dokazuje, da je odpuščanje tretje strani logično nekoherentno (J. Gingell, »Forgiveness and Power«, *Analysis*, 34. zv., 1974, str. 180-183).

nekaj, kar pripada žrtvi.[8] To imenujem argument iz moralne obzirnosti.[9] V svoji najmočnejši obliki predlaga, da odpuščanje tretje strani zanika moralno dejavnost žrtve. Izražam simpatijo do sentimenta za to kritiko. Intuicija, da žrtve zahtevajo spoštovanje in da mora biti izkustvo hudodelstva s strani žrtve nekako osrednje za vsakršno dejanje odpuščanja, ni zgrešena. Kot pripominja Martha Minow, »vnovična obnovitev dostojanstva žrtev ...«, bi morala minimalno vključevati spoštovanje njihovih lastnih odzivov, »čeprav se na koncu z njimi ne strinjamo«.[10] Vendar ni očitno, da pozornost do izkustev žrtev, zaupanje glasovom žrtev in priznanje njihovega trpljenja prispevajo k izključni upravičenosti do odpuščanja: morda prioriteto, ne pa nujno edine posebne pravice.[11] Podrejeni položaj žrtve ne zagotavlja vrsto izključne avtoritete, za katero mnogi spisi o odpuščanju predpostavljajo, da jo zagotavlja – niti ni nujno v najboljšem interesu žrtve, da bi tako bilo. Utegnejo obstajati razlogi, osredinjeni na žrtev, za zagovarjanje odpuščanja tretje strani.

Harveyjeva izoblikuje zelo močno različico te trditve, ko razpravlja o žrtvah sistematičnega zatiranja: »dejansko ni ničesar, kar postavlja žrtve v 'avtoritativno' vlogo kot različno od moralno osrednje vloge«.[12] To je morda težka stvar, ki jo je treba slišati, še posebej takrat, ko so žrtve tiste, katerih glasovi niso predvsem značilno slišani in priznani. Bodite pozorni na to, da Harveyjeva ne predlaga, da odpišemo ali zanemarimo stališče žrtve, temveč le, da ostanemo odprti do refleksivne kritike. Medtem ko utegne biti izkustvo žrtve

[8] Tu nimam prostora, da bi podrobno obravnaval različico posebne pravice žrtve, ki se umešča med obe gledišči: lahko bi jo imenovali »psihološka« različica argumenta zgolj žrtve; zgolj žrtve lahko odpuščajo, ker le žrtve lahko imajo zahtevana samonanašajoča se čustvena stanja (na primer, resentiment). Ne verjamem, da iz odpuščanja nujno sledi globoka čustvena sprememba; na primer, nekateri primeri odpuščanja utegnejo biti predvsem performativni ali ritualni ali se utegnejo osrediniti bolj na spremembe, *kako* vidim hudodelca (in kako se obnašam do njega/nje), kot na spremembe, kako o njem/njej čutim. Še več, kolikor odpuščanje dejansko pogosto vključuje premik v občutkih jeze, potem obstaja nekaj, kar predpostavlja, da je vprašanje rešeno, ko ga zatrjujemo – po definiciji – po različici jeze, ki je *zgolj* samonanašajoča in potem sklepamo, da lahko odpustimo zgolj krivice do samega sebe. Zdi se mi, da je potem breme dokaza na zagovorniku posebne pravice žrtve, ki mora zagovarjati, zakaj je relevanten zgolj resentiment, ne pa, na primer, ogorčenje, obsojanje ali krivda. Kot pripominja Cardova, »ni nam treba biti žrtev, da bi krivili ali obsojali« (Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, str. 184). Med tiste, ki dokazujejo, da je resentiment nujen za odpuščanje, so vključeni Murphy in Hampton; H. McGary, »Forgiveness«, *American Philosophical Quarterly*, 26. zv., št. 4, 1989, str. 343-351; M. Holmgren, »Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons«, *American Philosophical Quarterly*, 30. zv., št. 4, 1993, str. 341-352; R. C. Roberts, »Forgivingness«, *American Philosophical Quarterly*, 32. zv., št. 4, 1995, str. 289-303; T. Govier, *Forgiveness and Revenge*, Routledge, New York, 2002; P. Hieronymi, »Articulating an Uncompromising Forgiveness«, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62. zv., št. 3, 2001, str. 529-555.

[9] Za podrobno razpravo o moralni obzirnosti, čeprav ne v odnosu z odpuščanjem, glej L. Thomas, »Moral Deference«, *Philosophical Forum*, 14. zv., št. 1-3, 1992, str. 233-250.

[10] M. Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History After Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, Boston, 1998, str. 8.

[11] To bi se primerilo, če bi bilo odpuščanje tretje strani vselej nujno nadomestek ali zamenjava za odpuščanje žrtve; to je, če bi bilo odpuščanje dejanje, ki bi se lahko zgodilo zgolj enkrat. Ker pa je odpuščanje osebni odziv na hudodelstvo, ni razloga, zakaj več oseb ne bi moglo vzeti nase odpuščanja – kot bi se nesporno zgodilo, če bi bilo več žrtev hudodelstva.

[12] Harvey, str. 30.

osrednja in določujoča značilnost ustreznih razlogov za odpuščanje, pa se ne *vselej* zgodi, da mora biti žrtvina lastna pripoved o tem izkustvu avtoritativna različica ali da ima lahko zgolj ona dostop do tiste vrste izkustva, ki je zadostno za odpuščanje. Nevarnost je tu v zamenjavi korelacije s filozofsko nujnostjo. Prizadevamo si biti skrbno pozorni do svojih lastnih madežev na časti in krivic, pripovedovati naše krivice bolj podrobno in potegniti globlje sklepe o njihovih posledicah.[13]

Toda resna viktimizacija je brutalen in škodljiv proces: med drugimi škodljivimi posledicami lahko celo pokvari značaj žrtve, to je, njeno nagnjenje, da se ustrezno odziva na svet okrog sebe. Žrtev utegne imeti »poseben odnos« s krivico v luči tega, da je bila dejansko podvržena temu izkustvu, vendar pa je lahko ta odnos ravno tako epistemološko problematičen, kot je prednosten.

Najstrožji ugovor proti odpuščanju tretje strani (ki zanika žrtvino dejavnost) meni, da se vprašanje dejansko zastavi le tedaj, ko žrtev zavrača odpuščanje. To razume moralno delo odpuščanja preozko: več odpuščanja od žrtvinega lastnega odpuščanja ni nujno odvečno. Obstajajo primeri, v katerih se utegne zahtevati tretjo stran, da bi *okrepila* žrtvino lastno odločitev. Četudi žrtev ni odpustila ali morda ni zmožna odpustiti, odločitev tretje strani za odpuščanje ni nujno domneva ali ukaz za žrtev, da naredi enako. Tretja stran lahko gleda na svoje odpuščanje kot na delen prispevek v odsotnosti žrtvinega odpuščanja in da lahko kot takega sporoča tako žrtvi kot hudodelcu. Ko to počne, lahko hkrati ponudi olajšanje skesancu, skesanemu hudodelcu in ranjeni in ranljivi žrtvi. To, da je tretja stran v nekaterih primerih zmožna sneti nekaj bremena hudodelstva, utegne biti posebej pomembno tedaj, ko žrtev ni več zmožna tega storiti, na primer, ko je odsotna, nezmožna ali celo mrtva.[14] V teh primerih utegne zainteresirana tretja stran seveda imeti posebne razloge za spoštovanje in ogorčenje glede žrtvinega trpljenja (in tako zavrača odpuščanje), vendar utegne biti enako obdana s spoštovanjem žrtvinih želja, kjer iz teh sledi odpuščanje, ko ona sama ne more nič več tega storiti. Vztrajanje pri strogi žrtvini posebni pravici bi imelo posebno posledico, da bi s tem naredilo vsako kršitev – kakorkoli majhna naj je že – proti (zdaj) umrli, nezmožni ali celo posebno strogi žrtvi neoprostljivo.[15]

Dalje, iz spoštovanja do druge osebe ne vselej sledi privoljenje v njene želje ali celo to, da ostanemo nemi glede njih. Včasih spoštovanje moralnega delovanja drugega pomeni sporočanje, kdaj in kje je zašel s poti in celo poskus ponuditi

[13] Cardova navaja študije Roya F. Baumeisterja pri opisovanju neskladij med zaznavami naših krivic, ki smo jih storili drugim, in njihovimi krivicami, ki so jih storili nam. Baumeister pripominja, da je za žrtve in hudodelce enako verjetno – in to do enake stopnje, da bodo izkrivili dejstva hudodelstva, čeprav bodo žrtve naredile, da se bo hudodelstvo zdelo hujše, kot je bilo, hudodelci pa bodo dejstva izkrivili zato, da bi jih zmanjšali (R. F. Baumeister, *Evil: Inside Human Cruelty and Violence*, Freeman, New York, 1997, str. 18-19, navedeno v Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, str. 9.)

[14] Sophia Wong je pritegnila mojo pozornost na vlogo odpuščanja tretje strani pri sklepanju odnosov med posamezniki z Alzheimerjevo boleznijo ali demenco, njihovimi družinami in njihovimi skrbniki.

[15] Griswold navaja to posebno posledico kot svojo motivacijo za »mehčanje« moči trdnega stališča proti odpuščanju tretje strani in jo prizna kot legitimno, vendar kot nepopolno legitimno.

drugačen ali boljši primer moralnega dejanja. Medtem ko ima Claudia Card prav, ko prizna, da viktimizacija lahko uvede posebne moralne moči, pa te »moči« ne naredijo tega, da je žrtev imuna na moralne sodbe.[16] Vsi lahko spoznamo slabe odločitve za odpuščanje in – enako – nerazumne ali krute odločitve za zadržanje odpuščanja. Iz teh odločitev celo lahko sklepamo na dober ali slab značaj. Naposled, vztrajanje pri potrebi po »moralni obzirnosti« do žrtve hudodelstva za vsako ceno, tvega prekomerno moraliziranje položaja žrtve.[17] Delovalcem lahko odpustimo posamezna dejanja, ki so jih storili proti nam, toda v mnogih primerih osamljeni dogodki hudodelstva potekajo v kontekstu potekajočega medosebnega odnosa, ki se spet dogaja na širšem ozadju družbene in politične dinamike moči. V zelo malo takih zapletenih primerov so vpletene strani zlahka prepoznane kot »žrtve« ali »hudodelci« *simpliciter*. Plod tega je, da pogosto obstajajo primeri, kjer je »žrtev« nevpadljive krivice nevarnejša za hudodelca kot obratno.[18] Odpuščanje ima več funkcij v času po hudodelstvu in je tako lahko dobro – nekaj, kar *iščeta* obe strani in to z dobrim razlogom -, celo takrat, ko nadaljnji odnosi (celo minimalen stik, ki je potreben za sporočanje ali uprimerjanje odpuščanja) med njima niso dobra ideja. Filozofska literatura si je, ko je zanemarjala več vlog, ki jih igra odpuščanje (tako pri žrtvah kot tretjih straneh), prizadevala zagovarjati tisto, kar Sharon Lamb imenuje »hiperindividualizirano pojmovanje osebne škode«.[19] Griswold predlaga, da je ta slika zadeva »zdravorazumskega« moralnega individualizma.[20] Toda, kot pripominja Lambova, tak pristop zanemarja vlogo skupinskih identitet in identifikacij v situacijah travme in krivice niti ne odseva pogosto razdrobljene in mnogovrstne narave naših identitet niti načinov, kako smo vselej sebstva v odnosu do drug drugega.[21] Medtem ko utegne biti konceptualno v redu, da opisujemo scenarije odpuščanja kot posamezne, osamljene dogodke, skupaj z eno samo, zlahka prepoznavno (in moralno nezapleteno) »žrtvijo« in »hudodelcem«, so te paradigme zelo malo podobne najbolj aktualnim situacijam, v katerih se zahteva, da odpuščamo ali da se nam odpušča. Če obravnavamo »hiperindividualizirane« paradigme kot normativne okvire za ovrednotenje naših bolj zapletenih moralnih izkustev, tvegamo, da bomo izkrivili posameznosti naše moralne realnosti.[22]

[16] Za razpravo o "moralnih močeh« glej Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, str. 184.
[17] Thomas, str. 233-250.
[18] Na primer, premislite o »žrtvi« starega zakonca, ki se upira.
[19] S. Lamb, "Forgiveness, Women and Responsibility to the Group«, *Journal of Human Rights*, 5. zv., 2006, str. 45.
[20] Griswold, str. 118.
[21] Za podrobnejšo razpravo o razdrobljenih in odnosnih identitetah glejte, prosim, Norlock, »Why Self-Forgiveness needs Third-Party Forgiveness«.
[22] To poanto naredi Robin Schott, ko odgovarja razpravi Cardove o odpuščanju: R. M. Schott, "The Atrocity Paradigm and the Concept of Forgiveness«, *Hypatia*, 19. zv., št. 4, str. 202-209. Cardova je v »Forgiveness and Moral Solidarity« odgovorila, da ni imela namena, da bi njena paradigma predstavljala »idealno« odpuščanje, temveč zgolj pojmovno neproblematičen primer: C. Card, »The Atrocity Paradigm Revisited«, *Hypatia*, 19. zv., št. 4, 2004, str. 212-219. Nevarnost izkrivljanja kajpada ostaja v opiranju na take primere. Še več, Griswold se dejansko nanaša na svojo izbrano paradigmo kot na »odpuščanje v svojem najboljšem izdaji«, glej Griswold, str. 38-53.

Na začetku tega razdelka sem omenil dve obliki argumenta proti odpuščanju tretje strani. Ugovor zgolj žrtve neposredno kritizira poskuse vmešavanja tretje strani. »Razkrinkavajoče« razlage po drugi strani priznavajo, da oni, ki niso neposredna žrtev in hudodelec, lahko upravičeno prispevajo k moralnemu popravku, vendar se upirajo misli, da so tretje strani odpuščajoče. Nekateri predlagajo, da so izjave, kakršna je »Nikakor ne morem odpustiti X-u, kar je storil Y-u«, dejansko figurativne rabe jezika odpuščanja; *dejansko* X-u nihče ne zavrača odpuščanja. Govorec (Z) uporablja »neoprostljivo« kot merilo za X-ovo hudodelstvo ali za pokaz, da če bi bil on na Y-ovem mestu, ne bi odpustil. Njegovo lastno odpuščanje dejansko ni vprašljivo.

Res je, udeleženi smo v domišljijski spekulaciji, ki zadeva krivice drugih in dejansko uporabljamo »neoprostljivo« kot okrajšavo za »strašno«, »grozno«, »zlo« itn. Vendar temu modelu ni mogoče priličiti vseh primerov odpuščanja tretje strani; če bi bilo to mogoče, ne bi bili zmožni razložiti, zakaj se zdi, da so neprimerna dejanje odpuščanja tretje strani pomembna, zakaj se od tretje strani včasih zahteva (s strani žrtve ali hudodelca), da odpusti ali zakaj se zdi, da sem jaz celo manj kvalificiran za odpuščanje grozljivosti, s katero sploh nisem povezan, kot nekdo, ki se globoko identificira (ali skrbi za) žrtve. Moje pomanjkanje posebne pravice ni, med drugim, neuspeh neprimerne uporabe jezikovnih figur.

Trudy Govier in Wilhelm Verwoerd sta predlagala, da je priznanje »mnogovrstnih« žrtev hudodelstva boljši pristop kot dopuščanje odpuščanja tretje strani. Ko to počneta, se izogneta »hiperindividualiziranemu« pristopu mnogih prispevkov o odpuščanju; jaz sama cenim priročnost njunega modela. Vendar obstajajo mnogi primeri, v katerih se zahteva bolj fleksibilno in premakljivo merjenje našega odnosa do krivice, kot bo dovoljevala stroga delitev primarno/sekundarno/terciarno. Dalje, napačno razume *objekt* skrbi tretje strani; kolikor odpušča kot tretja stran, ni njeno lastno gorje tisto, ki jo motivira, temveč njene cenjenje gorja nekoga drugega – celo če lahko upravičeno zatrjuje gorje kot sekundarna (ali terciarna) žrtev. Enačenje obeh, kot pripominja Norlockova, zagreši različico psihološko egoistične zmote: lahko sem subjekt gorja, ne da bi bil njegov objekt.[23] Naposled, tretje strani se lahko vključijo v vprašanje odpuščanja s svojo bližino do hudodelca – čeprav zato začnejo simpatizirati z žrtvinim trpljenjem.

3. Odpuščanje tretje strani in moralna solidarnost

V moji razlagi je implicitna trditev, da odpuščamo z *razlogi* in medtem ko se ti razlogi opirajo na intimne vidike žrtvinega izkustva, do njih nima nujno dostopa zgolj žrtev. Drugi lahko odkrijejo take razloge s pozornim, empatičnim angažiranjem. Ali to pomeni, da se sploh vsakdo, ki se odloči za »pravo« odpuščanje, tako vključuje v moralno legitimno odpuščanje? Ne natanko – moja razširitev posebne pravice do odpuščanja je previdnejša od tega. Odpuščanje

[23] Glej Norlock, str. 128-163.

ostaja *oseben* odziv na krivico; odpustiti pomeni v nekem smislu trditi, da jemljem hudodelstvo osebno. Očitno obstaja vsaj ena oseba, ki je druga kot žrtev in ki ima razlog, da vzame hudodelstvo osebno: hudodelec.[24] Mislim, dejansko, da smo pogosto bolj kritični do naših lastnih hudodelstev ne zato, ker se sami držimo višjih standardov, temveč zato, ker nas *osebno* pečejo na način, kot nas spodrsljaji drugih ne pečejo: moje hudodelstvo je *moje* in z njim moram živeti. Imam dober razlog, da ga jemljem osebno in da osebno vlagam v to, kako se ga obravnava, preobleče in spominja. Če ima hudodelec dober razlog, da ga vzame osebno, potem »jemati ga osebno« ni isto kot »biti viktimiziran«. Naša posebna pravica do odpuščanja, bom dokazovala, nastane iz tega, kako se obnašamo v luči prvega (osebne vpletenosti), ne pa zadnjega (viktimizacije)

Kaj torej daje tretjim stranem pravico, da vzamejo hudodelstvo osebno? Ustvariti tipologijo ustreznih razlogov je vztrajen in počasen postopek. Namesto tega mislim, da bomo storili dobro, če bomo opazili, kako so tretje strani »pozvane« ali »pritegnjene« – bodisi dobesedno, z eno od primarnih figur, bodisi v luči svojih lastnih zavez, identifikacije in skrbi – za one, ki so vpleteni. Tako figurativna razlaga kot razlaga več žrtev imata v nečem prav: zdi se, da so nekateri izmed nas (tisti, bliže žrtvi ali hudodelcu) bolje *umeščeni*, da predpostavljajo posebno pravico odpuščevalca, hkrati pa mora biti tudi za te vpleteno nekakšno domišljijsko prizadevanje. Z drugimi besedami, preprosto ni dovolj skrbeti za žrtev (biti v posebnem odnosu z njo) ali dovolj, da »pravilno dojamemo« odločitev za odpuščanje.[25] Namesto tega morata *oba* pogoja utemeljiti legitimnost prizadevanj tretje strani. Potencialni odpuščevalec mora biti zavezan interesom žrtve (to je, jo pravilno razumeti), medtem ko mora hkrati pokazati *nekakšno* obzirnost do njenega razumevanja teh interesov, četudi se to razumevanje razhaja z njegovim razumevanjem. Za to zavezo je verjetneje – čeprav ni zagotovljeno – da se bo pojavila v odnosih osebne in politične solidarnosti. Ce odpuščevalec ni več zmožen sporočati ali razumeti svojih lastnih interesov, potem, kot opisuje Griswold, so pozvane tretje strani, da se lotijo dolge in verjetno odprte naloge domišljijske rekonstrukcije, kakšni bi ti interesi utegnili biti.[26]

Posebna pravice tretje strani je tako dvojno utemeljena: prvič, v vnaprejšnjem odnosu identifikacije ali skrbi za žrtev ali hudodelca in, drugič, v skrbni in empatični vpletenosti v žrtvino izkustvo, da ji je bila storjena krivica. Zadnja zahteva zelo spominja na razlago Harveyjeve o moralni solidarnosti: osebne »skrbne pozornosti«, ki smo jo dolžni žrtvam in njihovim izkustvom, ki se pomembno razlikuje od avtomatske obzirnosti do njihovih osebnih razlag tega izkustva.[27] Moralna solidarnost ne pomeni zgolj, da se pridružujem žrtvi in njenim interesom, temveč da te interese vidim v luči moje najboljše domišljijske rekonstrukcije *njenega* glasu in izkustva, medtem ko priznavam, da so taka

[24] Glej Norlock.
[25] Z nekom sem si lahko zelo blizu, vendar nimam pojma o njenem izkustvu v tej zadevi in, enako, lahko imam *prav* v moji oceni, da Pol Potu ni mogoče odpustiti, ne da bi bil ustrezna oseba za zavrnitev njegovega odpuščanja.
[26] Griswold, str. 119.
[27] Harvey, str. 30.

prizadevanja v najboljšem primeru asimptotična in potrebna nenehnega prevrednotenja in prilagajanja.

Zdi se mi, da je tretjim stranem, ki so v odnosu *moralne* solidarnosti z žrtvami hudodelstev, upravičeno podeljena posebna pravica do odpuščanja.[28] Mnogo primerov moralne solidarnosti najdemo v intimnih odnosih skrbi: prijateljstvu in družinskih vezeh. Prijatelji in družina utegnejo biti najboljši kraj za poslušanje in preizkušanje odzivov. Vendar verjamem, da je pojem Harveyjeve, če ga uporabimo za vprašanje odpuščanja, enako ploden pri obravnavi zvestobe, ki se oblikuje s skupnimi družbenimi in političnimi identifikacijami: to je, ko si tisti, ki so vpleteni, delijo družbene ali skupinske identitete, posebej ko so te identitete delno odgovorne za to, da žrtev naredijo bolj ranljivo za škodo. Tu mislim na člane manjšin, tiste, ki so jih prizadeli ali so bili priča sovražnim zločinom ali na priče posebnih vrst družbenega izključevanja in nasilja. Res je, odnosi moralne solidarnosti se lahko zgradijo s skupnim izkustvom; morda so tisti, ki so bili žrtve podobnih zločinov, bolj zmožni izoblikovati vrste simpatične pozornosti. Lambova raziskuje solidarnost med ženskami, ki so preživele spolno (in drugo nasilje), in predlaga, da so pogosto odločitve za odpuščanje ali – enako pomembno za zavrnitev odpuščanja – ustrezno utemeljene v čutu solidarnosti z drugimi v isti situaciji.[29]

4. Sklepi: tveganja in nagrade odpuščanja tretje strani

Posebne pravice do odpuščanja tretje strani je treba uveljavljati z znatno previdnostjo, saj v povezavi z njimi obstajajo večja tveganja. Medtem ko sem poskušala predlagati, da lahko pomenljivo razložimo odpuščanje tretje strani *kot* odpuščanje, ne da bi ga naredili za nadomestek odpuščanja žrtve, obstaja še vedno realna nevarnost, da bomo iniciativo za odpuščanje, ko je prevzamejo drugi, čutili do žrtve kot nadomestek. Tu je treba zadeti ravnovesje med potrebo za pozornostjo do glasu žrtve in nevarnostjo, da postanemo njeni talci. Očitno, obstajajo časi, ko imajo žrtve dober razlog za odpuščanje, pa vendar ne odpustijo, nekatere tretje strani pa lahko te razloge prepoznajo. Namesto tega je vprašanje naslednje: kako se soočamo z nevarnostjo, da prelahko vstopamo ali da vstopamo na tak način, da kršimo ali ne spoštujemo krivice, ki je storjena primarni žrtvi? Tu očitno ni nobene lahke rešitve, toda eden od koristnih pristopov utegne biti skrbna obravnava sorazmernih oblastnih pozicij tistih, ki so vpleteni: še posebej pa primerjalnega položaja žrtve in tretje strani in količine institucionalne ali politične moči, ki jo vsak utegne imeti posamezno ali kot član skupine. Posamezniki iz dominantnih družbenih skupin torej morda morajo biti bolj obzirni do odzivov žrtev, ki so iz zatiranih ali marginaliziranih skupin. Moralna solidarnost, kot sem jo opisala, utegne obrzdati našo začetno moralno obzirnost, ne more pa je kajpada nadomestiti.[30]

[28] To ne zagotavlja, da so vsa dejanja odpuščanja tretje strani, utemeljena na tak poseben način, zato tudi, ob upoštevanju vseh stvari, kaj bolj moralno *pravilna* od vseh dejanj odpuščanja žrtve.
[29] Lamb, *nav. delo*.

V nekaterih situacijah, sem dokazovala, lahko odpuščanje tretje strani igra dragoceno dopolnilno vlogo v lastnem odpuščanju primarne žrtve in lahko ima v odsotnosti le-tega korektivno ali nadomestno funkcijo. Obstajajo seveda moralna tveganja, povezana s celo najbolj dobro mišljenimi prizadevanji tretje strani za odpuščanje, zaradi tega pa predlagam, da bodo moralno legitimni primeri vselej utemeljeni v čvrsti obliki moralne solidarnosti: v dvojnem odnosu simpatične identifikacije in pozorne skrbi do primarne žrtve hudodelstva. Tam, kjer obstaja pomembno neravnovesje moči med žrtvijo in tretjo stranjo, moralna solidarnost lahko sedi za moralno obzirnostjo.

Vendar obstaja asimetrija med neskladjem te vrste pri odzivih odpuščanja in nasprotnim: to je, ko žrtev odpusti, vendar tretje strani prepoznajo legitimne razloge za zadržanje odpuščanja ali problematične vidike lastne odločitve žrtve, da bo podelila odpuščanje. Medtem ko odpuščanje tretje strani ne more nadomestiti odpuščanja žrtve, odločitev žrtve za odpuščanje pa ne nujno odpravi potrebe niti tretje strani, da bi naredila podobno moralno izbiro, niti iz njega ne sledi, da bodo tudi tretje strani izbrale odpuščanje. To je, spet, še posebej res, ko obravnavamo posamezna dejanja odpuščanja v širšem kontekstu moralne nepravičnosti. Moralna solidarnost postane, kot tudi njen politični analogon, še posebej relevantna. Še več, v tem primeru je najbolj spoštljiva stvar, ki so jo drugi, ki se identificirajo z žrtvijo, zmožni narediti, pomenljivo zadržanje svojega odpuščanja in to, da imajo hudodelca še naprej odgovornega na načine, kakor žrtev tega ni več zmožna narediti. Dejansko je eden od najbolj pomembnih razlogov za to, da priznamo možnost odpuščanja tretje strani, ta, da to priznanje v enaki meri dopušča možnost njegove zavrnitve. *Zavrnitve* odpuščanj tretje strani so lahko pomembni izrazi solidarnosti in moralne skupnosti, katerih vrednost je mogoče popolnoma razložiti tedaj, ko priznamo, da moč odpuščanja ni omejena na neposredne žrtve hudodelstev.

Literatura

Benn, P. (1996). "Forgiveness and Loyalty. *Philosophy*, 71, str. 369-83.

Card, C. (2002). *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil.* Oxford: Oxford University Press.

Card, C. (2004). "The Atrocity Paradigm Revisited. *Hypatia*, 19, št. 4, 2004, str. 212-222.

Garrard, E. (2002). "Forgiveness and the Holocaust. V Garrard, E. in Scarre, G. (ur.), *Moral Philosophy and the Holocaust,* Aldershot: Ashgate Publishing, str. 231-246.

Gingell, J. (1974). "Forgiveness and Power. *Analysis*, 34, str. 180-183.

[30] To se še posebej zgodi takrat, ko zadevna tretja stran uporabi institucionalno avtoriteto (na primer, kot del komisije za resnico in spravo ali drugega političnega telesa, ki podeljuje amnestijo). V tem članku sem se osredinila na osebne odzive na hudodelstva natanko zato, ker so moralne nianse odpuščanja pomnožene, ko enkrat vstopita v igro institucionalna avtoriteta in predstavniško delovanje.

Govier, T. (2002). *Forgiveness and Revenge.* New York: Routledge, New York.

Griswold, C. L. (2007). *Forgiveness: A Philosophical Exploration.* Cambridge: Cambridge University Press.

Haber, J. G. (1991). *Forgiveness: A Philosophical Study.* Lanham: Rowman and Littlefield.

Harvey, J. (2007). "Moral Solidarity and Empathetic Understanding: The Moral Value and Scope of the Relationship. *Journal of Social Philosophy,* 38, št. 1, 2007, str. 22-37.

Hieronymi, P. (2001). "Articulating an Uncompromising Forgiveness. *Philosophy and Phenomenological Research,* 62, št. 3, str. 529-55.

Holmgren, M. (1993). "Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons. *American Philosophical Quarterly,* 30, št. 4, str. 341-52.

Horsbrugh, H. J. N. (1974). "Forgiveness. *Canadian Journal of Philosophy,* 4, str. 269-282.

Kolnai, A. (1973). "Forgiveness. *Proceedings of the Aristotelian Society,* 74, str. 91-106.

Lamb, S. (2006). "Forgiveness, Women and Responsibility to the Group. *Journal of Human Rights,* 5, str. 45-60.

Lang, B. (1994). "Forgiveness. *American Philosophical Quarterly,* 31, št. 2, str. 105-15.

McGary, H. (1989). "Forgiveness. *American Philosophical Quarterly,* 26, št. 4, str. 343-351.

Minow, M. (1998). *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History After Genocide and Mass Violence.* Boston: Beacon Press.

Murphy, J. G. in Hampton, J. (1988). *Forgiveness and Mercy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Norlock, K. J. (2001). *A Feminist Ethic of Forgiveness.* Neobjavljena doktorska disertacija, University of Wisconsin-Madison.

Roberts, R. C. (1995). "Forgivingness. *American Philosophical Quarterly,* 32, št. 4, str. 289-303.

Schott, R. M. (2004). "The Atrocity Paradigm and the Concept of Forgiveness. *Hypatia,* 19, št. 4, str. 202-209.

Thomas, L. (1992). "Moral Deference. *Philosophical Forum,* 14, št. 1-3, str. 233-250.