ANαliZA

časopis za kritično misel

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

ETIKA ODPUŠČANJA

Meir Dan-Cohen

Revidiranje preteklosti: o metafiziki kesanja, odpuščanja in pomilostitve

prevedel Božidar Kante

Citiranje: Meir Dan-Cohen, »Revidiranje preteklosti: o metafiziki kesanja, odpuščanja in pomilostitve«, *Analiza: časopis za kritično misel* 14, št. 3 (2010): 69–84.

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.

Meir Dan-Cohen
Prevedel Božidar Kante

REVIDIRANJE PRETEKLOSTI: O METAFIZIKI KESANJA, ODPUŠČANJA IN POMILOSTITVE

Kljub pomembnim razlikam imajo tri termini, našteti v podnaslovu, veliko skupnega. Kesanje, odpuščanje in pomilostitev – imenujem jih *revizijske prakse*[1] – se vse nanašajo na isti objekt, hudodelca, in opravljajo enako funkcijo: funkcijo prenehanja niza ustreznih negativnih odgovorov, ki jih sproži krivično dejanje. Te tri revizijske prakse se razlikujejo predvsem v *predmetu* te reorientacije: predmet kesanja je hudodelec, predmet odpuščanja žrtev,[2] predmet pomilostitve pa uradno dejanje v imenu družbe ali države.[3] Vsak od predmetov je spet v korelaciji s posebnim paradigmatskim odzivom na hudodelstvo. V grobem, s kesanjem hudodelec blaži *krivdo*, z odpuščanjem žrtev stre *resentiment*, s pomilostitvijo pa je uradno odstranjena *stigma*.[4] Med krivico, resentimentom in stigmo obstaja mnogo razlik, vendar je tisto, kar je bolj poučno v preučevanju revizijskih praks, skupna nit: krivično dejanje sproži niz ustreznih negativnih odzivov, revizijske prakse pa te odzive končajo. Kako lahko to storijo? To vprašanje je mogoče zastaviti z normativno ali psihološko usmeritvijo, razprave na tem področju pa si prizadevajo nihati med teme dvema

[1] Z govorjenjem o *praksah* hočem zgolj implicirati, da obstajajo nekatera javna merila za to, kaj šteje za kesanje in tako naprej. Iz tega ne sledi, da morajo same prakse obstajati iz javnih dejanj. Na primer, notranja, subjektivna dejanja kesanja lahko v načelu zadovoljijo merila kesanja, četudi bi v takem primeru ta dejanja očitno morala biti sporočena, da bi kesanje odigralo svoje običajne medosebne vloge (na primer, kot razlog za odpuščanje).

[2] To je prevladujoče stališče in jasno paradigmatski primer, vendar včasih nastanejo mejni primeri, ki jih zaplete priložnostna težava ugotavljanja, kdo šteje za žrtev hudodelstva. Glej, na primer, Trudy Govier in Wilhelm Verwoerd »Forgiveness: The Victim's Prerogative«, *South African J. Phil.* 21 (2002), str. 97.

[3] Povsem običajno je, da se na pomilostitev gleda kot na neko obliko uradnega odpuščanja. Glej, na primer, Joram Graf Haber, *Forgiveness* (Savage, MD: Rowman&Littlefield, 1991), str. 60-61. Na bližino med odpuščanjem in pomilostitvijo napeljuje tudi francoska beseda *pardoner*, ki pomeni »odpustiti«; to je raba, ki pogovorno odzvanja v angleškem izrazu »oprostite mi«.

[4] To ustreza trem vrstam odzivnih naravnanosti, ki jih razlikuje Peter Strawson v »Freedom and Resentment«, v *Freedom and Resentment and Other Essays* (Methuen, 1973): *osebni*, *samoodzivni* in *namestniški*. Pogled na odpuščanje kot preseganje resentimenta verjetno izvira iz škofa Butlerja, glej Joseph Butler »Upon Forgiveness of Injuries«, v *The Works of the Right Reverend Father in God, Joseph Butler, D. C. L.* (ur.) Samuel Halifax (New York: Carter, 1846), str. 106-107, okrepil pa ga je vpliven Strawsonov prispevek, v katerem se na resentiment gleda kot na paradigmatsko odzivno naravnanost in tako kot na naravno žarišče razprav o odpuščanju. To kajpada ne pomeni zanikanja, da obstajajo druge negativne naravnanosti in da bi moralo popolno odpuščanje zatreti tudi te. O tem glej Norvin Richards, »Forgiveness«, *Ethics* 99 (1988), str. 77 in 79, in Robert C. Roberts, »Forgiveness«, *Am. Phil. Q.* 32 (1995), str. 289.

usmeritvama ali pa ju zamenjujejo. V tem poglavju me izključno zanima le prva: kako revizijske prakse dosežejo, da negativni odzivi, ki jih povzroči hudodelstvo, niso več *ustrezni?*[5]

Obstaja preprost in dobro znan odgovor, če pa bi ta odgovor zadostoval, bi filozofi na tem področju povečini ostali brez dela. Kar jih ohranja pri delu, so težave, v katere zaide standarden odgovor in posledična prizadevanja, da bi jih zakrpali. Ne mislim, da so bila ta prizadevanja popolnoma uspešna, in predlagam, da obstaja prostor za nov začetek.

Standardna razlaga in njeni problemi

Od treh revizijskih praks, ki sem jih naštel, daje standardna razlaga prednost kesanju. Četudi obstajajo številne različice, je temelja ideja ista. Kesanje vključuje spremembo srca hudodelca; odpuščanje žrtve in državna pomilostitev sta ustrezna odziva na to spremembo.[6]. Težko je oporekati, da nekatere take relacije dejansko obstajajo.[7] Toda to je zgolj delna in nenatančna zgodba. Različni poskusi, da bi jo dopolnili in jo spravili v žarišče, niso bili popoln uspeh. Ko razpravljam o standardni razlagi, se povečini osredinjam na kesanje in odpuščanje, z razumevanjem, da se tisto, kar je rečeno o odpuščanju, nanaša tudi na pomilostitev, razen če ni naznačeno drugače. Lahko razlikujemo tri različice standardne razlage z različnimi časovnimi usmeritvami: sedanjostjo, prihodnostjo in preteklostjo. Jeffrie Murphy v dobro znanem članku o odpuščanju označuje moralno krivico v smeri Kantove linije kot izraz nespoštovanja do žrtve. Glavni pomen kesanja, trdi on, je, da zanika sklepanje iz preteklih hudodelstev – namreč, da hudodelec še vedno omalovažuje žrtev. Ker kesajoči se hudodelec »*zdaj* ne izraža sporočila, da me zaničuje«, se za moje odpuščanje sodi, da je primerno.[8] V nasprotju s tem v sedanjost usmerjenim pristopom Norvin Richards poudarja prihodnjo perspektivo. Kesanje pomeni popravljanje nevarne hibe, »podobno kot popravilo tistega dela hiše, ki je prispeval k nesreči«. Pot v odpuščanje je odprta zato, ker »je prišlo do zamenjave (dela) tistega, kar je bilo odgovorno za trpljenje, z nečim, kar

[5] Z mojim normativnim žariščem je povezana še druga kvalifikacija – namreč, da razpravljam o dokončno idealiziranim pojmovanju revizijskih praks tako v smislu (webrovskega) idealnega tipa kot v smislu nečesa, za kar se splača prizadevati. Prepričan sem, da sta obe ti idealizaciji skladni (v individualno ustreznih načinih) z široko razširjenimi običajnimi zaznavami in prizadevanji, vendar tega prepričanja ne bom poskušal podpreti.

[6] Glej, na primer, Haber *Forgiveness;* John Wilson »Why Forgiveness Requires Repentance«, *Philosophy* 63 (1988), str. 524; Zoltan Balasz »Forgiveness and Repentance«, *Public Affairs Q.* 14 (2000), str. 105, 120-124; Richards »Forgiveness«, str. 88. Nič zato, če se avtorji razlikujejo glede tega, kako tesna je povezava med kesanjem in odpuščanjem. Kot bom pokazal kasneje, moja predlagana razlaga meri na prilagoditev te mnenjske razlike.

[7] Težko, vendar ne nemogoče. Za precej skrajno nesoglasje glej Margaret R. Holmgren, ki trdi, da »primernost odpuščanja nima ničesar opraviti z dejanji, naravnanostmi ali pozicijo hudodelca«, v »Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons«, *Am. Phil. Q.* 30 (1993), str. 341-342.

[8] Jeffrie G. Murphy in Jean Hampton *Forgiveness and Mercy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), str. 26 (kurziva v izvirniku).

obljublja, da je neškodljivo«.[9] Niti v sedanjost niti v prihodnost usmerjen pristop ni ustrezen. Ker revizijske prakse končajo odzivne naravnanosti, za katere se sicer sodi, da so ustrezne, mora vsaka razlaga implicirati ali predpostaviti gledišče o poanti samih odzivnih naravnanosti. V sedanjost usmerjen pogled na odpuščanje implicira, da je resentiment do hudodelca odziv na njeno ali njegovo *sedanje* zaničevanje, medtem ko se po v prihodnost usmerjenim pogledom resentiment vzdržuje z *grožnjo*, ki jo predstavlja hudodelec.[10] V teh implicitnih razlagah resentimenta (in, razširjeno, drugih odzivnih naravnanosti) igra preteklo hudodelstvo zgolj evidenčno vlogo in ustvarja v enem primeru domnevo, ki zadeva sedanje naravnanosti hudodelca, v drugem primeru pa prihodnja nagnjenja. Ker lahko v načelu oblikujemo sodbe o teh naravnanostih ali nagnjenjih ločeno od preteklih hudodelstev, to zgodovinsko dejanje ni, strogo govoreč, niti nujno niti zadostno za sprožanje teh odzivnih naravnanosti. V sedanjost in v prihodnost usmerjene razlage odpuščanja kot odzivne na spremembo srca hudodelca tako zgrešijo ali podcenjujejo bistveno, ne pa zgolj evidenčno vlogo, ki jo igra preteklo hudodelstvo kot vir odzivnih naravnanosti.

Toda če so krivda, resentiment in stigma bistveno usmerjeni v preteklost, kako jih lahko potem kesanje odpravi, ne da bi zbrisalo preteklost? Dve liniji argumenta domnevno ponudita odgovor. V skladu s prvo preteklo dejanje dejansko igra neodpravljivo vlogo v oblikovanju naše naravnanosti do hudodelca: Kljub temu obnašanje, ki sledi, najbolj opazno kesanje, na novo osvetli preteklo hudodelstvo in spremeni njegov pomen v splošni oceni krivca, za katerega se utegne izkazati, da ni tako slab, kot smo mislili. Odpuščanje in pomilostitev izražata to ponovno oceno.[11] Težava s tem argumentom je, da naposled pomeni zanikanje ali vsekakor znatno oslabitev premise, da se odzivne naravnosti ukvarjajo s hudodelskim dejanjem kot takim. Četudi se tu za hudodelsko dejanje prizna, da igra bistveno vlogo pri oblikovanju odzivov na hudodelca, zahteva, da naj bo ocenjeno znotraj širše zgodovinske perspektive, oslabi pomen, ponujen dejanju. Da bi videli, da je ta oslabitev nesprejemljiva, upoštevajmo, da je že na voljo, ko je storjeno krivično dejanje, širši časovni okvir, okvir vnazajšnjega pogleda: dejanje je mogoče oceniti na ozadju hudodelčeve osebne preteklosti vse do te točke. In vendarle običajno zamerimo krivico, ki nam jo je storil nekdo, za katerega je priznano, da je na splošno dobra ali sprejemljiva oseba, ravno tako kot ta oseba utegne izkusiti krivdo in kesanje za eno samo moralno polomijo kljub sicer brezmadežni osebni preteklosti.[12]

[9] Richards, »Forgiveness«, str. 88.

[10] Oba od teh momentov se kombinirata v sofisticirani različici teh razlag, ki jo ponuja Pamela Hieronymi, po stališču katere »*resentiment ugovarja preteklemu dejanju, ki traja še naprej kot sedanja grožnja*«, v »Articulating an Uncompromising Forgiveness«, *Phil. and Phenom. Research* 62 (2001), str. 529 in 546 (kurziva v izvirniku, opomba izpuščena).

[11] To je jedro stališča Jean Hampton: »Tisti, ki odpušča, pride do tega, da vidi 'hudodelca' kot še vedno *dostojno, ne*pokvarjeno osebo in kot nekoga, s katerim utegne biti sposoben ponovno vzpostaviti odnos« (v Murphy in Hampton, *Forgiveness and Mercy*, str. 83). Po njenem gledišču kesanje ponuja glavni razlog za tako spremembo v pojmovanju krivca s strani tistega, ki odpušča, čeprav tudi Hamptonova dopušča odpuščanje »zaradi starih časov«.

[12] Posebna vloga, ki jo igra krivično dejanje, je včasih pretirana in izkrivljena s priporočilom, najbolj slovito povezanim s svetim Avguštinom, da sovražimo greh, ne pa grešnika. Kljub

Druga linija argumenta, ki ohranja preteklo usmeritev odzivnih naravnanosti, zatrjuje radikalnejšo trditev: sprememba, ki jo naredi kesanje, utegne biti tako globoka, da lahko šteje za spremembo identitete. Ker kesajoči se posameznik ni isti posameznik kot hudodelec, ki mu zamerimo, hudodelčevo preoblikovanje prikrajša odzivne naravnanosti za njihov objekt. Vendar tudi tej navidezno lahki rešitvi spodleti. Tudi če postavimo ob stran pomisleke o prekinjeni osebni identiteti, še vedno ostaja resen in pogosto opažen ugovor. Če dopustimo, da kot rezultat spremembe v identiteti ni več nikogar, ki bi mu zamerili ali pripisali stigmo, moramo tudi priznati, da iz istega razloga ni več niti nikogar, ki bi mu odpustili ali ga pomilostili. Tako kot resentiment izgubi svoj objekt, ga izgubita tudi odpuščanje in pomilostitev.[13] Sprememba, ki jo je povzročilo kesanje, ne more biti tako korenita, da bi štela kot sprememba identitete niti ne more biti zgolj sprememba duha. Pogosto uporabljen idiom »sprememba srca«, četudi nemara primeren, je nejasen in neinformativen. Vrsto zahtevane spremembe bolje pokaže pripomba Jeffrieja Murphyja, da se s kesanjem oseba lahko »loči od svojega preteklega hudodelstva«.[14] Toda kaj dejansko za osebo pomeni, da se loči od svoje preteklosti in kako lahko to stori? Vendar predpostavimo, da je taka ločitev dejansko narejena. To oživi nadaljnje vprašanje v obliki običajnega paradoksa. Če sprememba srca dejansko pomeni, da se je hudodelec uspešno distanciral od zlega dejanja, kakšna vloga je potem prihranjena za odpuščanje? Resentiment postane neustrezen; tako odpuščanje ni več potrebno ali dejansko možno, saj odpuščanje sestoji iz preseganja *ustreznih* odzivnih naravnanosti in neustreznih.[15]

Odpuščanje ima svoje lastne dodatne težave. V skladu s standardno razlago je bistvo odpuščanja preseganje (ustreznega) resentimenta ali drugih negativnih občutkov do hudodelca. Z osredinjenjem na notranjo ekonomijo čustev in naravnanosti tistega, ki odpušča, ta razlaga izpušča in pušča nepojasnjen delež hudodelca v tej zadevi. Zakaj bi si hudodelec želel odpuščanja? Gotovo, odpuščanje utegne biti preludij v obnovitev prijateljskega odnosa med strankami in hudodelec utegne biti za to zainteresiran. Vendar to ni nujno, da se zgodi: prijateljski odnos lahko ni nikoli obstajal ali pa njegova ponovna vzpostavitev nemara ni v rezervi brez tega zmanjšanja pomembnosti, ki ga hudodelec pripiše odpuščanju.[16] Niti ni interes hudodelca zgolj zadeva tega, da drugi naj ne bi

plemenitemu sentimentu (in vzvišenemu izvoru) je priporočilo nekoherentno. Ne moremo si zamisliti dejanja ob odmišljanju delovalca. Da bi pravilno videli vlogo, ki jo krivično dejanje igra glede na odzivne naravnanosti, moramo razločevati med njihovimi *osnovami* in njihovimi *objekti*. Resentiment je naslovljen na hudodelca kot na svoj objekt, njegova osnova pa je hudodelstvo, ne oseba kot celota; zamerimo delovalcu *kot* avtorju krivice.

[13] Za kritično razpravo o pristopu spremembe identitete glej Haber, *Forgiveness*, str. 95-98 in Joanna North, "Wrongdoing and Forgiveness«, *Philosophy* 62 (1987), str. 499.

[14] V Murphy in Hampton, *Forgiveness and Mercy*, str. 26.

[15] Glej Aurel Kolnai, "Forgiveness«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1973-1974), str. 98-99.

[16] V tem pogledu primerjaj gledišče Joanne North, da je »odpuščanje način zdravljenja škode, ki je bila storjena našemu odnosu s hudodelcem« (»Wrongdoing and Forgiveness«, str. 503), s pripombo Tare Smith, da »ena oseba lahko odpusti drugi celo tedaj, ko nista imeli nobenega odnosa, da bi ga nadaljevali« (»Tolerance and Forgiveness: Virtues or Vices?«, *J. of Applied Phil.* 1 (1977), str. 31 in 37).

doživljali negativnih občutkov in naravnanosti do njega ali nje. Če naj bi, na primer, resentiment prenehal zaradi izgube spomina žrtve, bi bilo olajšanje hudodelca naravno obarvano z razočaranjem, da je bil oropan nečesa vrednega. Bistven interes, ki ga ima hudodelec za dejavno in intencionalno odpuščanje žrtve, implicira, da ima odpuščanje nek poseben vpliv na hudodelca in njegovo oziroma njeno življenje. Ustrezno temu se zdi, da pri odločanju o tem, ali podeliti ali zadržati odpuščanje, žrtev izvaja neko oblast nad hudodelcem. Standardna razlaga sploh ne osvetljuje teh dejstev.

Obstajajoče razlage tudi puščajo natančno povezavo med kesanjem in odpuščanjem nejasno in neurejeno. Na splošno se soglaša, da ima kesanje privilegirano vlogo glede na odpuščanje; točka prerekanj je, ali je nujno. Tu spet obstajajo nasprotujoči si premisleki. Običajne zaznave razsojajo proti temu, da bi kesanje postavili kot nujno osnovo za odpuščanje. Odpuščanje v odsotnosti kesanja se zdi možno in celo posebej plemenito. Filozof gotovo ni v položaju, da bi ga uzakonil kot neobstoječega. Težava je, kako lahko v odsotnosti kesanja razlikujemo odpuščanje, z njegovimi pozitivnimi konotacijami, od spornega opravičila za hudodelsko dejanje. Primerna razlaga bo morala rešiti to težavo z razlago tako tega, zakaj je kesanje merilo, ne pa strogo nujna osnova za odpuščanje, kot tega, kako ni nujno, da odpuščanje brez kesanja zdrsne v opravičilo.[17]

Naposled, standardna razlaga ne gre le proti tem težavam, temveč tudi, in nemara celo pomembneje, proti nejasnemu in nepopolnemu, vendar globoko občutenemu, hrepenenju, ki določa naše predteoretične naravnanosti na tem področju. Preteklost nas včasih težko bremeni in si želimo, da bi se je otresli: želimo si novega začetka. Zdi se, da revizijske prakse s tega gledišča odgovarjajo temu hrepenenju.[18] Tu opravičilo oskrbi najbolj zavezujočo metaforo, metaforo izbrisa gnusnega dogodka iz našega spomina. Toda kako je mogoče popraviti spomin, ko sestoji iz aktualnega sosledja življenjskih dogodkov v naših zgodovinah in biografijah? Kako lahko dogodek potegnemo iz preteklosti in ga izbrišemo? In če tega ne moremo, ali bi morali skleniti, da je prizadevanje, ki je v temelju revizijskih praks, nekoherentno, priložnostni migljaji uspeha pa privid?[19]

[17] Primerjaj, na primer, R. S. Downie, "Forgiveness«, *Phil. Q.* 15 (1965), str. 128, še posebej str. 130; Martin P. Golding, »Forgiveness and Regret«, *The Philosophical Forum* 16 (1984-1985), str. 121 in 130; Jean Harvey, »Forgiveness as an Obligation of the Moral Life«, *International J. Moral and Social Stud.* 8 (1993), str. 211 in Berel Lang, »Forgiveness«, *Am. Phil. Q.* 31 (1994), str. 105.

[18] Primerjaj Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 33. par.

[19] Kot nekateri dejansko trdno verjamejo. Rečeno je bilo, na primer, da "kesanje sestoji iz tega, da se postavimo proti pretekli realnosti in nesmiselno poskušamo zbrisati to realnost iz sveta« (Haber, *Forgiveness*. str. 94). Glej tudi Lucien Jerphagon, »Repentance«, *Phil. Today* 3 (1959), str. 176 za razpravo o več pristopih do te splošne teme.

Revidiranje meja sebstva

Prejšnji komentarji niso bili izčrpni. Kljub temu upam, da ponujajo pošteno predstavitev niza težav in ugank, tako da upravičujejo mojo začetno trditev, da je prostor za nov začetek. Sprejemljivo mesto za začetek je sebstvo – tako subjekt kot objekt praks, ki jih raziskujemo. Z drugimi besedami, naravno si je na začetku zastaviti naslednje vprašanje: katero pojmovanje sebstva predpostavljajo revizijske prakse in katero jih najbolj osmišljuje? Četudi pojmovanj sebstva mrgoli, je ena metafora – tista o *mejah* – postala prevladujoča in teče skozi mnoge sicer nezdružljive pristope. Moja glavna trditev je, da ta frazeologija in te mentalne podobe, resno vzeti, držijo ključ do razlage, ki jo iščemo. En način, kako vzeti metaforo meja resno, je, da ji sledimo do njenega izvirnega in najbolj naravnega habitata: političnega področja. Prvi korak v razlagi, ki jo predlagam v skladu s tem, je opažanje nekaterih vidnih značilnosti meja med državami in dokazovanje, kako te značilnosti, ko so prenesene na primer sebstva, pomagajo preseči težave in rešiti uganke, ki smo jih opazili. Toda prenos je treba obraniti in pojasniti. To bo breme naslednjega koraka. Rezultat je razlaga, ki jo je mogoče strniti takole. Odzivne naravnanosti, kakršni sta krivda in resentiment, predpostavljajo odgovornost hudodelca za hudodelsko dejanje. Revizijske prakse ponovno potegnejo mejo hudodelca, tako da pustijo hudodelstvo zunaj in tako hudodelca osvobodijo odgovornosti in storijo, da negativnih naravnanosti do hudodelca, utemeljenih na preteklem hudodelstvu, ni mogoče več podpreti.

Politična analogija

Zdaj se lotevam politične analogije; vse, kar potrebujemo, je preprost primer. Zamislite si, da ima država Arkadija blizu svoje meje onesnaževalca, ki povzroča okoljsko škodo sosednim državam. Arkadija kajpada nosi odgovornost za tega onesnaževalca: zahtevajo se ukrepi za zmanjšanje škode, nadomestila za prizadete države in tako naprej. Enako očitno je, da bi ta odgovornost potekla, če bi bile meje Arkadije s pogodbo ali vojno ponovno določene, tako da bi izključevale to neprijetno mesto.[20]

Pet značilnosti tega primera je vredno pozornosti. Prvič, primer ponazarja splošno idejo, kako lahko sprememba meja prizadene odgovornost z odstranitvijo osnove za odgovornost. Drugič, politični scenarij oživlja konstruktivno in torej neizogibno vlogo, ki jo igra glede na realokacijo odgovornosti proces ali dejanje, s katerim je spremenjena meja. Mnogo dobrih razlogov za razveljavitev Arkadijinih meja je lahko obstajalo pred to

[20] V luči analogije z revizijskimi praksami, ki jo hočem potegniti, sta potrebni dve pojasnitvi tega primera. Prvič, sprememba meje Arkadije očitno ne osvobodi obveznosti, ki so nastale pred to spremembo. Moja poanta je zgolj ta, da v skladu s spremembo ne bodo nastale nobene nove obveznosti. Drugič, ni bistveno, ali je po spremembi Arkadijinih meja onesnaževalec priključen drugi državi ali pa konča na nekem teritoriju brez lastnika. Zadnja možnost je manj verjetna na zemlji, ki je povečini razdeljena med državami, vendar je to kontingentno in dejansko šele nedavno stanje stvari.

spremembo, ti razlogi pa so lahko sprožili mirna ali bojevita dejanja za spremembo. Toda sami razlogi – ne glede kako obvezujoči so – se ne samouresničujejo. Arkadijina odgovornost za onesnaževalca bo ostajala še naprej kljub takim razlogom, dokler in razen če se ne dejansko naredi sprememba v meji.

Tretjič, oglejte si natančneje, kako je povzročena sprememba meje. Kot agente spremembe meje sem omenil pogodbo in vojno. Toda kako jo lahko povzročijo? Ker je sprememba normativna, mora biti tudi odgovor normativen: nekateri dogodki in nekatere stranke imajo normativno moč, da prizadenejo državne meje v pomenu, da potek teh dogodkov ali nekaterih dejanj, ki se jih lotijo te stranke, preprosto *pomenijo* ali *štejejo* za spremembo meje.[21] Zakaj to pomenijo ali za koga tako štejejo? Kaj je vir in doseg te moči? Četrta značilnost je, da ta vprašanja nimajo jasnega in uniformnega odgovora niti kot logična zadeva niti kot politična praksa. Med državami obstaja prostor ne le za mejne spore, temveč tudi za spore o pravih sredstvih za njihovo razrešitev, ne da bi obstajala neka najvišja avtoriteta, ki bi bila zmožna urediti vsa ta nesoglasja. V skladu s tem je prostor za nedoločenost v lokaciji državnih meja, pri čemer različne stranke sprejemajo različne teritorialne različice ene in iste države.

Naposled, upoštevajte prefinjeno ravnovesje med kontinuiteto in spremembo v hipotetičnem scenariju. Reči, da je bila Arkadijina meja ponovno potegnjena, implicira dovolj bistveno spremembo, da Arkadijo osvobodi odgovornosti, vendar ne tako bistveno, da bi ogrozila neprekinjeno identiteto te države. Četudi regija, ki vsebuje onesnaževalca, ni več del Arkadije, država Arkadija še vedno obstaja kot življenja zmožen subjekt, tako da reklo, da ni več odgovorna za onesnaževalca, ni prazna ali paradoksna trditev.

Ko jih nanesemo na sebstvo, teh pet značilnosti političnega primera ponudi rešitve za uganke in težave, ki jih sprožajo revizijske prakse. Najprej in najbolj pomembno, predlog je, da so kesanje, odpuščanje in pomilostitev načini risanja novih meja hudodelca, tako da se izključi hudodelsko dejanje in hudodelca osvobodi odgovornosti zanj. S takim početjem te prakse naredijo krivdo, resentiment in stigmo – običajne pripetljaje ali omejitve te odgovornosti – za neprimerne. Drugič, te prakse so konstruktivne v pomenu, da učinke na meje in odgovornost hudodelca povzročajo same prakse, ne pa kaki prejšnji razlogi, ki utegnejo obstajati za aktivacijo te prakse.[22] To pojasni interes hudodelca za odpuščanje zaradi njega samega, ne glede na katerikoli dodaten učinek, ki ga utegne imeti na odnos hudodelca z žrtvijo, kot tudi na pomen, v katerem je podeljevanje ali zadrževanje odpuščanja vaja normativne moči nad

[21] O pomenu »šteti za« v bistvu družbene pojave na splošno glej John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), še posebej str. 43-51.

[22] To poanto včasih sporoča opis nekaterih revizijskih praks kot *performativnih*. Primerjaj, na primer, Haber *Forgiveness*, str. 6-7 in Lang »Forgiveness«, od katerih oba pojmujeta odpuščanje na ta način, z Downiejem, »Forgiveness«, ki zanika, da odpuščanje je ali zahteva performativ, vendar misli, da ga zahteva pomilostitev. Ker o revizijskih *praksah* govorim širše in bolj nejasno in se torej ne omejujem na govorna dejanja, je bolj splošna označba *konstruktiven* primernejša od *performativen* in mi ni treba stopiti v razpravo, ki zadeva aplikabilnost slednjega izraza na vsako od revizijskih praks. V tej povezavi glej tudi moj komentar v 1. opombi.

hudodelcem: moči, da ponovno nariše posebno posledičen segment hudodelčevega sebstva.

Tretja značilnost politične analogije pomaga pojasniti vlogo, ki jo igrajo različni subjekti: hudodelec, žrtev in država. Z vključitvijo v ustrezno prakso ti subjekti uporabljajo svoje normativne moči, da bi spremenili hudodelčeve meje. Od kod prihajajo te moči in v kakšnem odnosu so druga z drugo? Četudi mora grobo govoreč odgovor temeljiti na posebnem interesu za hudodelsko dejanje vsakega od teh treh subjektov, nas četrta značilnost politične analogije uči, da so te sile sporne in nejasne, tako da utegne biti iz tega izvirajoča mejna črta nedoločena in slabo definirana. Rezultat tega je, da je povezava med tremi praksami kontingentna in ohlapna: kesanje ne zahteva odpuščanja niti obratno; podobno velja glede na pomilostitev. Utegnejo obstajati različne različice enega in istega sebstva. Poleg tega je prednost te razlage, da ko vztraja na logični neodvisnosti praks, poudarja tudi njihovo vzajemno povezanost. Čeprav so možna neskladna risanja meja istega sebstva, obstaja znaten pritisk za sovpadanje, ki ga izvajata dva glavna dejavnika. Eden sestoji iz razlogov, ki sprožajo katerokoli od treh praks. Ker so po sedanjem gledišču ti razlogi za ponovno risanje hudodelčevih meja na poseben način, bodo razlogi, ki sprožijo eno od revizijskih praks, povabili tudi druge prakse. Drugi dejavnik zadeva pomen samega dejstva, da je stranka, ki ima domnevno moč, da to stori, potegnila mejo na poseben način. Tako kot v politični areni je tudi v zadevah sebstva prednost v uniformnosti in soglasju, ki zadeva lokacijo mejne črte in posledično prizadevanje, da bi priznali ali potrdili mejo preprosto zato, ker že uživa neko normativno podporo.

Naposled, peta značilnost političnega primera osvetljuje vrsto spremembe v hudodelcu, ki jo vključujejo revizijske prakse. Kot smo videli prej, moramo najti pojmovanje spremembe, ki je dovolj močno, da podpre in pojasni prenehanje negativnih naravnanosti do krivca, ne da bi bilo tako močno, da prekine identiteto. Ponovno risanje državne meje, da bi izključili kos zemlje, je živa ponazoritev te srednje osnove.

Sebstvo in njegovo preteklost

Razlaga revizijskih praks vzdolž smeri, ki jo predlaga politična analogija, se zdi privlačna. Toda ali je analogija primerna? Dve skrbi prideta takoj na misel. Prvič, ali je sebstvo zadostno podobno državi v relevantnih pogledih, da bi tako analogijo podprlo in jo naredilo plodno? Drugič, čeprav sprejmemo analogijo med sebstvom in državo na sploh, se razširitev na revizijske prakse utegne zdeti zgrešena. Sprememba, opisana v primeru Arkadije, je prostorska in zadeva Arkadijino teritorialno obliko, medtem ko je ustrezna sprememba v primeru revizijskih praks časovna in vključuje diahrono obliko sebstva. Prostorske spremembe so vsakdanjost. Ali ne pomeni njihova uporaba kot modela za spremembe, ki zadeva pretekle dogodke, srečno izogibanje ali zanemarjanje težavnih vprašanj, ki predvsem vzbujajo naše zanimanje za revizijske prakse?

Najprej si bom ogledal drugo skrb. Temelji na opazki, da obstaja razlika med časom in prostorom glede spremembe: lahko preuredimo objekte v prostoru, vendar ne dogodkov v času. Izključitev onesnaževalca iz geografskega dosega Arkadije je lahka, vendar je to povsem nepodobno izključitvi hudodelskega dejanja iz časovnega dosega sebstva. Bistvo mojega odgovora je zanikati premiso – namreč, da politični primer vključuje spremembo, ki je prostorska v pomenu, da se razlikuje v točki izvedljivosti od pokazno časovnih sprememb, ki jih povzročajo revizijske prakse. Tu je argument zakaj. Sprememba v meji Arkadije je res geografska in zato prostorska sprememba: Arkadija je bila skresana in zmanjšana v velikosti; njen teritorij se je skrčil. Tako se zdi, da je sprememba podobna tistemu, kar se zgodi, ko je drevo zmanjšano v velikosti, tako da so njegove veje obrezane, ali skala zmanjšana, ko je del nje odklesan. Toda videz vara. Zmanjšanje velikosti drevesa ali skale dejansko sestoji iz fizičnih postopkov, obrezovanja ali odklesanja, in iz materialnih rekonfiguracij, ki jih povzročita. Nasprotno, zmanjšanje velikosti Arkadije ne vključuje nobenih takih fizičnih postopkov in nobene materialne spremembe. Vse na tleh ostane, tako rekoč, tako, kakršno je bilo. Še posebej, onesnaževalec ne spremeni svojega mesta in njegove emisije še naprej prizadevajo isto regijo kot prej. Iz česa potem sestoji sprememba meje? Kako osvobodi Arkadijo odgovornosti?

Da bi odgovorili na ta vprašanja, si je treba zastaviti temeljnejše vprašanje: zakaj je Arkadija predvsem odgovorna za onesnaževalca? Splošen odgovor bi se glasil, da je onesnaževalec na teritoriju Arkadije in tvori del nje. Čeprav je ta odgovor veljaven in igra neizogibno pragmatično vlogo v naših običajnih opravkih z vrstami vprašanj, ki jih ponazarja sprememba meje Arkadije, pa več skriva kot razkriva. Na globlji pojasnjevalni ravni je na voljo informativnejši odgovor. Ta odgovor je, v grobem, naslednji. Raje kot se primeri, da je država odgovorna za X zato, ker je X znotraj njenih meja, je ravno obratno: za X je rečeno, da je znotraj državnih meja in šteje za del te države, kolikor in v smislu, da država nosi odgovornost zanj. Reči o onesnaževalcu, da je v Arkadiji, ne pomeni podrobno določiti njegove geografske lokacije v istem smislu kot pokazati, da je sto milj južno od Skalnatega gorovja. Namesto tega pomeni pokazati normativno, jurisdikcijsko lastnost, lastnost, ki namiguje na zapleteno omrežje institucionalnih in drugih normativnih ureditev, ki ga je mogoče povzeti, čeprav nekako grobo, s trditvijo, da je Arkadija odgovorna za ta onesnaževalec. Zdaj lahko ponudimo en sam odgovor na dve vprašanji, ki smo ju zastavili o spremembi arkadijske meje. Odgovor na vprašanje, kaj je sprememba meje in na vprašanje, kako osvoboditi Arkadijo od odgovornosti, je en in isti: sprememba meje *je* naposled ravno realokacija odgovornosti, ki zadeva onesnaževalca.

Kako pomiriti ta dva odgovora, ki sem ju primerjal – običajen, pragmatičen odgovor, ki gleda na dejstvo, da je onesnaževalec znotraj meja Arkadije, kot na osnovo odgovornosti Arkadije zanj, in teoretičen, pojasnjevalni odgovor, ki obrne to trditev? Kako je mogoče realokacijo odgovornosti ustrezno pojasniti s spremembo meje, ko je sprememba meje zgolj realokacija ali pa pomeni prerazdelitev odgovornosti? Če bi bili popolnoma pravični do teh težavnih

vprašanj, ki se zastavljajo, bi nas to odpeljalo predaleč, vendar je bistvo zadeve mogoče na kratko pokazati z obravnavo različice izvirnega primera. Zamislite si, da se v primeru Arkadije običajni dogodki na mejni črti ne stekajo v eni sami geografski lokaciji: nekateri ljudje lahko vstopajo na ozemlje Arkadije na eni točki, medtem ko drugi lahko vstopajo drugje; carina se plačuje na nekaterih domnevnih »vstopnih točkah«, ne pa na drugih. Arkadija je le delno odgovorna za nekatere dogodke na nekaterih razpršenih ozemljih, medtem ko so drugi odgovorni za ostala dogajanja in druge regije itn. Na neki točki bi taka ureditev očitno oropala govor o *meji* vsakršnega pomena, na približno tej točki pa bi bil prazen tudi vsakršen govor o *Arkadiji*.

Nepraktičnost te alternativne ureditve, vsaj v svetu, kakršnega poznamo ali mislimo, da ga poznamo, je tudi očitna. Taka nepraktičnost rabi kot zastor v ozadju odra za razumevanje pragmatične vloge postvarjenja *meje* in *države*. Čeprav državna meja ni nič drugega kot odsev takih normativnih ureditev, kot sem jih omenil, nudi razne norme in naravnanosti z neizogibnim žariščem in tako dopušča lahko konsolidacijo tistega, kar bi bilo sicer tako kognitivno kot praktično nerodna zmešnjava takih norm in naravnanosti. Prakse spremembe meja, kakršne so pogodbe, so ustrezna sredstva, da kruto na mah povzročijo spremembo celega niza norm in naravnanosti, ki jih imamo za običajne dogodke mejne lokacije, spremembo, ki bi jo bilo mogoče načelno, vendar pa ne dejansko, narediti po kosih s sklicevanjem na usmerjajočo ali združujočo idejo meje ali njene spremembe. Ko torej navajamo, kot dejansko počnemo, lokacijo meje ali njene spremembe kot temelj za sodbo o odgovornosti, preprosto izkoriščamo prednost usmeritve in združevanja, ki jih te ideje nudijo.

Poudaril sem odnos meja in njihovih sprememb predvsem za prerazdelitev odgovornosti, vendar bi bilo treba priznati, da je običajno vložek večji. Pomembni so tudi drugi dejavniki, kakršne so naravnanosti in navezanosti raznih ljudi, ki zadevajo ozemlje, za katerega gre. Toda če upoštevamo te tradicionalne dejavnike, čeprav to nedvomno zapleta zadeve, to ne zadene moje glavne poante. Da bi poanto videli jasneje, moramo razlikovati med dvema pomenoma *prostorskega:* v *prostoru* in *nanašajoč se na prostor*. Obrezovanje dreves in razbijanje skal sta prostorska v prvem pomenu, saj vključujeta v bistvu prerazdelitev materije v *prostoru*. Spreminjanje državne meje je, nasprotno, prostorsko v drugem pomenu; je spreminjanje omrežja normativnih relacij kot tudi drugih razumevanj in naravnanosti, *ki se nanašajo na* poseben kos zemlje. Podoben razloček se torej nanaša tudi na *časovno*. Po eni strani bo časovna sprememba zahtevala spremembo v sosledju dogodkov. Temeljno načelo vsaj naše zdravorazumske metafizike je, da časovne spremembe te vrste – v nasprotju z ustreznimi prostorskimi spremembami – niso mogoče. Drugi pomen časovnega je kajpada pomen, ki se *nanaša na* ali *zadeva čas*. Spremembe v pomenu, ki ga pripisujemo preteklim dogodkom, v naših naravnanostih do njih, in kar je najpomembneje za naše smotre, v njihovih normativnih razvejanostih, so časovne v tem drugem, neškodljivem pomenu.

Zdaj lahko z natančnostjo prepoznamo zgrešeno premiso ugovora analogiji med časovno spremembo sebstva in geografsko spremembo države. Ugovor

implicitno gleda na prostorsko spremembo meje in ustrezno na časovno spremembo, ki jo naredijo revizijske prakse, kot na tiste, ki vključujejo prvi pomen ustreznih pridevnikov, medtem ko dejansko vključujejo drug pomen. Vpliv, ki ga to ima na argument, mora biti zdaj jasen. Tako kot ponovno risanje Arkadijinih meja ne zahteva nobene preureditve materialnih objektov, temveč sestoji namesto tega iz zmanjšanja v prostorskem obsegu ali polju nanašanja nekaterih norm in naravnanosti, še posebej glede na onesnaževalca, tudi za revizijske prakse pri ponovnem risanju časovnih meja sebstva ni nujno, da se vmešajo v sosledje dogodkov; vse, kar morajo narediti, je skrčenje v časovnem obsegu ali polju JI nekaterih norm in naravnanosti, še posebej glede na pretekla hudodelstva.

Ti premisleki pomagajo preseči eno metafizično prepreko glede analogije revizijskih praks z mejami Arkadije. Toda dodatna prereka ostaja. To je prva skrb, ki sem jo omenil prej: ali je sebstvo tako, da so njegove meje in oblika produkt ali odsev teh reči kot norm, praks in naravnanosti? Prevladujoče pojmovanje sebstva vodi k negativnemu odgovoru. To je gledišče o človeških bitjih kot naravnih vrstah, ki niso relevantno različna od dreves in živali. Vprašanje, kje se konča drevo in ali je mačka ujela miško, ima določen odgovor, ki ga nobene količina ukvarjanja z normami in naravnanostmi ne bo prizadela. V skladu s tem pojmovanjem mora biti enako tudi z ljudmi. Da bi to prepreko odstranili, bi morali to pojmovanje sebstva spremeniti ali razkrinkati, vendar to ni moj sedanji cilj. Namesto da bi prepreko odstranil, se ji zgolj poskušam izogniti tako, da pokažem na drugo široko veljavno pojmovanje sebstva ali, bolje, na družino takih pojmovanj, s katero sta povezani politična analogija in metafora meje in v okviru katere je pripisovanje pomena revizijskim praksam, kot to počnem jaz, bolj smiselno.

Mnogi misleci so o sebstvu govorili v dramaturških, narativnih ali semiotičnih okvirih.[23] Te podobe in metafore se tesno prilegajo drugi široki temi. Gledišče, da »človek nima bistva« in si mora svoje lastno ustvariti, izvira vsaj tako daleč nazaj kot v petnajsto stoletje,[24] vendar je dobilo nov zagon in pomen v dvajsetem stoletju in oblikovalo skupno osnovo za nekatere najbolj vplivne in drugače različne šole mišljenja nedavne preteklosti, kakršne so eksistencializem, postmodernizem in komunitarizem. Mogoče je razločiti dve glavni različici na to temo, ki sta še posebej relevantni za našo sedanje zanimanje: ena poudarja idejo *samokonstitucije*, druga pa idejo *družbene konstrukcije*.[25] Obe domnevno

[23] Dramaturška perspektiva je najbolj znamenito povezana z delom Erwina Goffmana, na primer, z *Encounters* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961), str. 85-152 in z *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (Chicago: Northwestern University Press, 1974). Za vire, ki slikajo literaturo o dveh drugih pristopih, ki jih omenjam, glej Charles Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) in Marya Schechtman, *The Constitution of Selves* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989) o narativnih pojmovanjih in Norbert Wiley, *The Semiotic Self* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) o semiotičnem pojmovanju.

[24] V dobro znano besedilo Giovannija Pica dela Mirandolle, *Oration on the Dignity of Man,* prev. A. Robert Caponigri (Washington: Regency Gateway, 1956).

[25] Povezava med idejo samokonstitucije in politično analogijo je eksplicitna v prispevku J. Davida Vellemana, »The Self as Narrator«, v *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays,* ur. Joel Anderson in John Christman (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) str. 56. Glej

opisujeta, kako kot človeška bitja ustvarjamo sami sebe, z *mi*, ki se interpretira bodisi distributivno – vsak posameznik je avtor svoje identitete – da bi dalo prvo različico, bodisi skupno – družbene prakse, diskurzivne in druge, oblikujejo naše sebstvo, da bi dalo drugo različico. V obeh primerih se samooblikovanje dogaja v mediju pomena: sebstvo je produkt spleta pomenov, ki se vrtijo okrog raznih objektov in dogodkov, najbolj pomembno okrog človeškega telesa in njegove kariere. To je kajpada zelo kratek oris teh pojmovanj sebstva, vendar upam, da so dovolj znana, da je oris prepoznaven. In ne glede na to, kakšne podrobnosti določajo in razlikujejo razne različice, se zdi verjetno, da so za vse norme, prakse in naravnanosti natanko tiste vrste gradiva, ki tvorijo sebstvo in ga obkrožajo.[26] Četudi torej med konstitucijo države in sebstva nedvomno obstajajo ogromne razlike, je kljub temu odprta pot za poučno analogijo med obema. Se posebej, sodbe o individualni odgovornosti kot tudi druge osebne norme in naravnanosti, ki jih običajno potrjujemo z nanašanjem na konstituente in meje predikata sebstva, so tudi vrste dejavnikov, ki oblikujejo sebstvo in razmejujejo njegove meje.[27] Odstranitev metafizičnih preprek za razlago revizijskih praks kot spreminjajočih meje sebstva daje kajpada zgolj kvalificirano podporo tej razlagi. Četudi razlaga ne naleti na nepremagljive metafizične prepreke, ali ustreza dejstvom? Se posebej se bo ugovarjalo, da se revizije v časovnih mejah sebstva, čeprav dojemljive, nikoli ne zgodijo. Na primer, če bi odkrito vprašali, ali je naredila hudodelsko dejanje, bi hudodelka morala priznati, da ga je naredila, kljub temu da se je pokesala in da ji je bilo odpuščeno in je bila pomiloščena. Gotovo, za zadevo ni verjetno, da bo nastala v teh okoliščinah. Za pravega skesanca ni primerno, da vztraja pri preteklem hudodelstvu, za hipotetičnega spraševalca, ki bi opozoril na grd dogodek, pa bi sodili, da je nepošten in otopel. Vendar se zdi, da zgolj možnost takega priznanja postavlja na laž trditev, da revizijske prakse opravijo sploh kaj takega, kar bi se približalo odstranitvi hudodelstva s področja sebstva hudodelca.

tudi Tamar Schapiro, »What Is a Child?«, *Ethics* 109 (1999), str. 715.

[26] Primerjaj gledišče Maxa Schelerja na kesanje kot tisto, ki ne vključuje spremembe preteklosti, temveč spremembo pomena, s katerim oskrbimo preteklost, na primer, v »Repentance and Rebirth«, v *On the Eternal in Man* (Hamden; CT: Shoe String Press, 1972), str. 35. O Schelerjevih gledišči na ta predmet razpravlja Peter H. Spader, »A Change of Heart: Scheler's *Ordo Amoris*, Repentance and Rebirth«, *Listening* 21 (1986), str. 188. Pamela Hieronymi v podobnem smislu poudarja družben pomen hudodelskega dejanja kot tudi kesanja in odpuščanja in povezuje družben pomen s vplivi revizijskih praks na identiteto hudodelca, v »Articulating an Uncompromissing Forgiveness«, str. 549-551.

[27] Čeprav so pojmovanja sebstva, na katera namigujem, v širšem smislu gostoljubna do mojega pristopa, pa brez nadaljnjega argumenta, ki se ga tu ne morem lotiti, ne razrešijo vseh vprašanj, ki nastanejo z različico »askriptivizma«, s katerim soglašam. To gledišče sem nekako popolneje izrazil v »Responsibility and the Boundaries of the Self«, *Harvard L. Rev.* 105 (1992), str. 959; popravljena različica se pojavlja kot 7. poglavje moje knjige *Harmful Thoughts: Essays on Law, Self, and Morality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002). Za prejšnjo relevantno razpravo glej H. L. A. Hart, »The Ascription of Responsibility and Rights«, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 49 (1949), str. 171; P. T. Geach, »Ascriptivism« in George Pitcher, »Hart on Action and Responsibility«, oboje objavljeno v *Philosophical Review* 69 (1960), str. 221-225 in 226-235.

Da bi ublažili ta ugovor, nam je treba zgolj natančneje pogledati dejstva. Ta so, kot menim, da jih je oponent naštel, zapletena. Eno dejstvo, dejstvo, ki daje ugovoru njegove želo, je protidejstveno priznanje. Toda enako očitno dejstvo je, da je priznanje povečini protidejstveno ali hipotetično in ga izzove – če ga sploh – neprimerno vprašanje, ki naj bi nedvomno povzročilo ogorčenje in zaničevanje. Če pa se je hudodelstvo kajpada za vselej zapisalo v hudodelčevo preteklost, kot namiguje oponent, bi bili slednji vidiki situacije zagonetni. Raziskovanje resnice utegne biti včasih domnevno netaktno ali neokusno, vendar zakaj naj bi, kot se dogaja v tem primeru, naletelo na resen odpor? Kako se nam lahko bagranje preteklosti zdi ne le sramotno, temveč tudi nepošteno? Tukaj očitno delujejo pomembne norme, ki jih pogovorno izkazujejo izrazi, kakršen je »naj bo preteklost preteklost«, ki so narejeni za to, da odvračajo sklicevanje na preteklost tako, da naredijo tako sklicevanje neprimerno. S prepovedjo grobe kršitve teh norm, se prestopek ne bo pojavil, razne naravnanosti in druge razvejanosti, ki so z njim povezane, pa bodo učinkovito iztrebljene. To so močna dejstva, ki jih je treba razložiti, nič manj kot tisto, kar se zgodi, ko so norme kršene in preteklost izkopana.

Predlagana razlaga ponuja premočrtno pojasnitev vseh teh dejstev. Resna hudodelstva nespremenljivo mečejo dolgo senco na hudodelčevo življenje v obliki trajnih negativnih naravnanosti in drugih posledic. Ko zaradi postopka revizijskih praks ta senca izgine, moramo skleniti, da je njen vir v hudodelčevem življenju odstranjen. Vendar je to le polovica zgodbe. Možnost – ne glede kako oddaljena -, da bo preteklo hudodelstvo lahko še vedno prišlo na površje, mora biti tudi razložena. Ključ je poanta, ki sem jo naredil prej in zadeva nedoločenost spremembe meje Arkadije: razne stranke lahko potegnejo državno mejo na različne načine, ne da bi obstajala ena sama najbolj pomembna avtoriteta ali dejstvo, da bi izbralo med njimi ali da bi jih za vselej pomirila. Podobna nedoločenost, produkt množice tekmujočih različic, se nanaša na časovno obliko sebstva. Revizijske prakse so vir nove različice sebstva, iz katerega je hudodelsko dejanje izključeno. Ko je ta različica nastanjena in uzakonjena, nadomesti prejšnjo kot superiorna ali bolj avtoritativna. Dokler se te različice trdno držijo, kot se povečini zgodi, je hudodelstvo res izključeno iz sebstva in ne meče sence. Toda nova različica ne izbriše druge, jo zgolj spodrine. Če torej kdo vztraja, grobo ali otopelo, pri izkopavanju stare različice in pri zatekanju k njej, ta ni strogo govoreč v zmoti, temveč je zgolj krut ali top.[28]

[28] Naj na kratko omenim dve vprašanji, ki se utegneta zastaviti. Eno zadeva odnos med revizijskimi praksami in kaznovanjem. Moja razlaga namiguje, da so revizijske prakse nekonsistentne z nenehnim vztrajanjem pri kaznovanju, tako da se morajo pojaviti bodisi po kaznovanju ali pa kot nadomestek zanj. Za nasprotno gledišče glej, na primer, Jeffrie Murphy, v Murphy in Hampton, *Forgiveness and Mercy*, str. 33. Glej tudi gledišče Anthonyja Duffa, da je smoter kaznovanja povzročanje in izražanje kesanja, v *Trials and Punishment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 8.-10. poglavje in »Punishment and Penance – A Reply to Harrison«, *The Aristotelian Society Suppl.*, 62. zv. (1988), str. 153-167. Drugo vprašanje zadeva status same revizijske prakse glede na rekonstituirano sebstvo. Na primer, če zaradi svojega kesanja nisem več avtor hudodelskega dejanja, ni nič več, na kar bi se moje dejanje prilepilo ali o čemer bi bilo. Ali to dejansko pomeni, da sem oropan zaupanja, da sem se pokesal in sem sicer izključen iz tega, da bi sam proces kesanja štel za del mojega življenja? Lahko uzrem tri odgovore.

Meje revizije

Mnogi verjamejo, da ima odpuščanje svoje meje in da so nekatera dejanja neoprostljiva: neznanskost zla se utegne upirati naši zmožnosti preseganja resentimenta.[29] Ne da bi razpravljal o tem gledišču, pripominjam, da ne in tudi domnevno ne ponudi nikakršnega načelnega razloga proti odpuščanju celo najbolj nezaslišanih zločinov; zgolj poudarja nezmožnost ljudi, da bi to storili. Ker se za odpuščanje na splošno misli, da je dobra stvar, se zdi, da je ta nezmožnost obžalovanja vredna zunanja omejitev. Še več, ta pristop odpre vrzel med kesanjem in odpuščanjem. Za psihološke omejitve odpuščanja ni treba, da imajo svojega dvojnika v primeru kesanja, za omejitve pa v obeh primerih vsekakor ni verjetno, da so enake. Torej lahko vzniknejo primeri, v katerih se hudodelec res kesa hudodelstva brez upanja odpuščanja. Tesnejša kot je vez med odpuščanjem in kesanjem, bolj bo to stanje stvari moteče.[30] Moja predlagana razlaga se standardno razlikuje v obeh teh vidikih. Prvič, raje kot da bi se osredinile na psihološke omejitve žrtve, omejitve, ki jih implicira moja razlaga, odsevajo normativni pomen hudodelčeve identitete. Drugič, ker se omejitve osredinijo na hudodelca, ki je običajen objekt vseh revizijskih praks, se ne nanašajo zgolj na odpuščanje, temveč v enakem obsegu tudi na kesanje in pomilostitev. Velikost zla ima tu tudi neko vlogo, vendar je njena pomembnost drugačna kot v standardni razlagi in v igro prihajajo dodatni premisleki. Omejitve revizijskih praks je mogoče najbolj razumeti v luči neke prejšnje pripombe. Ko sem razpravljal o spremembe meje Arkadije, sem poudaril ravnovesje med kontinuiteto in spremembo, ki jo ponazarja ta primer: odstraniti onesnaževalca iz ozemlja Arkadije pomeni osvoboditi Arkadijo od njene odgovornosti, medtem ko se ohranja njena integriteta kot objekta teh sprememb in kot koristnika te osvoboditve. Ker po mojem gledišču revizijske prakse ponovno razmejijo časovne meje sebstva, razmejitev ne more biti tako obsežna, da bi dejansko uničila hudodelčevo sebstvo ali pomenila spremembo identitete. Okoliščine hudodelčeve identitete torej postavljajo meje revizije. Čeprav bodo posebna pojmovanja sebstva in spreminjajoče se okoliščine identitete imele različne posledice za dovoljen obseg revizijskih praks, je splošna poanta - premočrtna. Premisleki o identiteti izključujejo revizijo, ko hudodelstvo tako

Prvi je priznati, da iz uspešnega postopka kesanja dejansko izhaja, daje celotna epizoda, vključno s kesanjem, odstranjena iz sebstva. Zaupanje do kesanja je dejansko izgubljeno skupaj s krivdo za prekršek. Druga možnost je razmejitev med storjeno krivico in revizijsko prakso, tako da prvo odstranimo iz meje sebstva, vendar ohranimo drugo. Tisto, kar naredi ta domnevno nekoherenten predlog zmožen življenja, je narativno pojmovanje sebstva. Ker za zgodbo ni treba, da vsebuje odgovor na vsako vprašanje, za katero njena zgradba pripovedi prosi, je možno, da je proces kesanja del narativa, medtem ko pušča vprašanje, za kaj je bilo kesanje, neodgovorjeno. Tretja možnost in možnost, ki sem ji najbolj naklonjen, je zanikati, da mora biti revizijska praksa bodisi znotraj bodisi zunaj meje sebstva. Nasprotno, sama praksa je označevalec meje sebstva. V skladu s tem pojmovanjem je vprašanje glede revizijske prakse, ali sodi v ali zunaj časovne meje sebstva, podobno spraševanju glede na Arkadijo, na kateri strani njene meje leži sama meja.

[29] Glej, na primer, Golding, »Forgiveness and Regret«, str. 112.

[30] To je nekatere napeljalo k temu, da omalovažujejo psihološke težave in zanikajo vsakršno omejitev odpuščanja. Glej, na primer, Trudy Govier, "Forgiveness and the Unforgivable«, *Am. Phil. Q.* 36 (1999), str. 59.

močno grozi znotraj hudodelčevega sebstva, da odstranitev hudodelstva ne bi imelo za posledico življenja zmožno ali prepoznavno različico sebstva.[31] Resnost storjenega hudodelstva očitno ohrani svojo pomembnost znotraj te razlage.[32] Prizadevanje večje krivice običajno zahteva večje napore in odločnost od prizadevanja manjše krivice, značilnosti duha in značaja, od katerih je dejanje odvisno, pa so verjetno prodorne in osrednje. Torej ne utegne biti mogoče, da bi dosegli čisto odstranitev nezaslišanega hudodelstva, ne da bi v procesu uničili identiteto hudodelstva.

Moja razlaga tudi opozarja na omejujoče dejavnike, drugačne od velikosti zla. Ne da bi poskušal biti izčrpen, bom omenil tri. Eden zadeva način, kako naj se meri nepravičnost. Če je hudodelec škodil mnogim posameznikom, si bo standardno gledišče prizadevalo oceniti hudodelstvo distributivno. Zmožnost ljudi, da bi presegli resentiment, je verjetno bolj občutljiva za hudodelstvo, ki ga je izkusil vsak od njih. Žrtve torej lahko ugotovijo, da je možno odpustiti njihove posamezne škode brez pogleda na agregatno škodo. V moji razlagi, nasprotno, prevladuje agregatna škoda. Ker nas zanima predvsem splošen pomen hudodelskega obnašanja v življenju *hudodelca*, je skupna vsota škodljivih dejanj primernejša mera. Drug dejavnik je trajanje škodljivega dejanja znotraj hudodelčevega življenja. Revizija je manj primerna in zanjo je manj verjetno, da bi zadovoljila okoliščine identitete v primeru strelca, ki je ubijal skozi celo življenje, kot v primeru nekoga, ki je prej v življenju za šalo ubil enako število ljudi v enem samem streljanju. Četudi so zločini enako strašni, *če* so storjeni kot del trajajoče kariere, jih to naredi za osrednejši vir pomena in za določujočo značilnost življenjske zgodbe kot celote. Tretji dejavnik zadeva razloček med »osebnimi« in »neosebnimi dejavnostmi«, kakršne so tiste, storjene v uradnem položaju. Ker slednje značilno zahtevajo in jih morda določa velika mera samostojnosti in predalčkanja, so sorazmerno omejene znotraj sebstva hudodelca in so ločene od njegovega preostanka. Ob sicer nespremenjenih okoliščinah je lažje ponovno ustvariti življenja zmožno različico sebstva z odstranjenimi neosebnimi hudodelstvi kot v primeru nekoga, ki je storil hudodelstva z osebnega položaja.

[31] Kljub površinski podobnosti se moja poanta razlikuje od stališča, ki ga kritizira Trudy Govier. Ko uporabi primer Pola Pota, Govier preučuje možnost, da »je v takem primeru moralna oseba določena s svojimi dejanji tako veliko časa svojega življenja, da naposled ne moremo potegniti moralnega razločka med temi grozljivimi dejanji, ki jim je posvetila tako veliko svojega življenja, in osebo; kakršna je« (ravno tam, str. 68). Govier zavrne to linijo sklepanja in dokazuje, da »smo šli predaleč, če vztrajamo, da so nekateri ljudje postali tako neizbrisno zli, da ni nobene možnosti za njihovo moralno spremembo ... Mnoge osebe se spremenijo, spremenijo pa se tudi nekatere osebe, ki so bile krive grozljivega zla«, str. 69. To pa je v bistvu v prihodnost usmerjeno pojmovanje revizijskih praks in, implicitno, odzivnih naravnanosti, ki sem ga kritiziral že prej. Ta pristop ne jemlje dovolj resno pomena še nadaljnje prisotnosti preteklih grozljivosti v življenju osebe in identitete povsem neodvisno od katerihkoli posledičnih sprememb v naravnanostih ali vrednotah osebe. V prihodnost usmerjena sprememba srca sama po sebi ne pojasni, zakaj odzivi na te značilnosti identitete osebe niso več primerni.

[32] Prim. Lang, "Forgiveness«, ki našteje ta in druge dejavnike kot tiste, ki vplivajo na to, ali je dejanje v načelu neoprostljivo. Ni mi povsem jasno, katera teorija naj bi združila te premisleke po njegovem pojmovanju.

Še en končni komentar. Prej sem pripomnil, da so omejitve, za katere se običajno misli, da se nanašajo na odpuščanje, povečini zadeva psihologije žrtve, še posebej njene končne zmožnosti preseči resentiment. To se zdi grobo dejstvo in – glede na vrednost odpuščanja – obžalovanja vredno. Ali so omejitve, ki jih revizijskim praksam vsiljujejo okoliščine hudodelčeve identitete, kakorkoli drugačne? Ali niso tudi one obžalovanja vredni okovi na tistem, kar bi lahko bil blažji in prizanesljivejši svet? To je sitna misel, zato je pomembno podčrtati temeljno razliko med tema dvema množicama omejitev. V nasprotju s psihologijo žrtve je identiteta hudodelca v operacijo revizijskih praks bistveno všteta že od začetka. Da bi to videli, se spomnite, da igrajo odzivne naravnanosti, kakršni sta krivda in resentiment, odločilno vlogo pri določanju odgovornosti osebe in da s takim početjem sodelujejo pri konstrukciji sebstva. Revizijske prakse so torej vključene v to konstrukcijo s postavljanjem meja obsegu ali operaciji odzivnih naravnanosti. Toda njihova zmožnost takega početja je spet omejena z omejitvami, ki temeljijo na identiteti. Glavna poanta je naslednja: konstrukcija sebstva, kot karkoli drugega, mora biti v skladu z nekaterimi imperativi. Ko gradite hišo, ne morete najprej zgraditi strehe. Taki imperativi niso zgolj omejitve podjetnosti, temveč so ravno tako tudi omogočujoče okoliščine. Omejitve, utemeljene na identiteti, katerim so podvržene revizijske prakse, tvorijo del ene same množice imperativov, ki vodijo in omogočajo konstrukcijo sebstev. Odzivne naravnanosti, omejitve, ki jim jih vsiljujejo revizijske prakse in na identiteti utemeljene omejitve, ki omejujejo zmožnost revizijskih praks, da bi končale odzivne naravnanosti, vse to so prepletajoči se deli enega in istega podjetja, podjetja ustvarjanja sebstva ali, kar pomeni isto stvar, da smo nekdo.

Opomba

Za njihove koristne komentarje, bi se rad zahvalil mojim prijateljem in kolegom Brucu Ackermanu, Georgu Fletcherju, Chaimu Gansu, Ruth Gavison, Paulu Hoeberju, Niku Kolodnyju, Andreiu Marmorju, Seanu Shiffrinu in Stevu Sugarmanu kot tudi udeležencem Bay Area Forum for Law and Ethics (BAFFLE) na sestanku na APA – Eastern Division Annual Meeting, in the Law, Philosophy and Political Theory Workshop v Berkeleyju in na simpoziju, na katerem temelji ta knjiga.