

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

RADICAL EVIL

根本恶

Richard J. Bernstein

[美国]理查德·J.伯恩斯坦 著 王钦 朱康 译

刘东·主编 彭刚·副主编

 译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY

根本恶

Richard J. Bernstein

[美国] 理查德·J.伯恩斯坦 著 王钦 朱康 译

图书在版编目(CIP)数据

根本恶 / (美) 伯恩斯坦 (Bernstein, R.J.) 著; 王钦, 朱康译.
—南京: 译林出版社, 2015.9
(人文与社会译丛 / 刘东主编)
书名原文: Radical Evil: A Philosophical Interrogation
ISBN 978-7-5447-5644-0

I. ①根… II. ①伯… ②王… ③朱… III. ①人性-研究
IV. ①B82-061

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第163625号

Radical Evil (1st edition) by Richard J. Bernstein
Copyright © 2009 by Richard J. Bernstein
This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge
Simplified Chinese edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字: 10-2010-147号

书 名	根本恶
作 者	[美国] 理查德·J. 伯恩斯坦
译 者	王 钦 朱 康
责任编辑	陶泽慧
特约编辑	黄安慧
原文出版	Polity Press, 2002
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本	880×1230毫米 1/32
印 张	11.875
插 页	2
字 数	286千
版 次	2015年9月第1版 2015年9月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-5644-0
定 价	55.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话: 025-83658316)

前 言

1950年代初期,我还是芝加哥大学的一名本科生,那时,我形成了自己对于哲学探讨的苏格拉底式的理解。这句话的意思是说,我一直认为,最为深沉的哲学困惑恰植根于我们的日常经验,并应该帮助我们阐明这些经验。回望骇人听闻的20世纪,任何人都会毫不迟疑地说到恶。许多人都相信,20世纪所见证的恶,超过了过去的历史所记载的一切事情。我们中的大多数人,都毫不犹豫地将这些极端事件(种族灭绝、大屠杀、酷刑、恐怖主义袭击、无故施行的痛苦刑罚)作为恶来谈论。我们有一种直觉:根本恶(radical evil)有别于更为常见的不道德举止。但当我们停下来思考与追问我们所说的恶是什么意思,我们称一个人、一个行为或一个事件是恶的时候,我们实际上又是在说什么,我们的回答常常是软弱无力、缠夹不清的。谴责某件事是恶的,我们感受到的是一种强烈的道德激情;说明我们所说的恶是什么意思,要求我们具有提供概念性论述的能力;这两者存在着相当大的差异。如果我们转向20世纪所实践的道德哲学,我们发现它并没有什么太大的帮助。对于道德哲学家来说,讨论对与错、好与坏、公正与不公正要远比谈论恶更为轻松。“恶”似乎已经从大多数道德哲学家的词汇表中删除了,尽管在我们的日常经验和话语中,“恶”仍然是显而易见的。

ix 一方面我们乐于将现象归类于恶,并加以声讨;另一方面,我们显然缺乏一套智性的话语来澄清恶的意义、种类及变迁;困惑于这两者之间的巨大差别,我便开始做本书中的研究——这一系列的探询活动。最初的推动因素是对汉娜·阿伦特的思考,她是20世纪非常少见的一位思想家,一直在设法确定20世纪诸恶的特征。对阿伦特所做贡献的反思,引导我去追问:关于恶,我们可以从现代哲学传统中学到什么?在试图回答这一问题时,我踏上了一段智性的旅程,本书就是这一旅程的结果。我以康德对根本恶的理解作为本书的开头,在研究中选择了几位特殊的、我一直关注的思想家,在“导论”中我解释了我这样做的缘由。本书文稿完成于2001年9月11日之前的几周。但是那个臭名昭著的日子所出现的事件,证实了本书的几个主要见解。将那一天所发生的事情命名为恶,几乎没有人会有所犹豫——事实上,这是我们时代恶的缩影。然而,尽管那一天的事件引发了复杂的情感与反应,但是,称之为恶到底意味着什么,却是非常难以确定的。关于“恶”,有一种太过常见的通俗措辞,在如此危急的时刻,这种措辞已变成一种时尚,然而,实际上,它混淆并阻断了关于恶之含义的严肃思考。它用“恶”剥夺了思考的声音,它用“恶”将我们不愿理解的东西化成了妖魔。

本书完成于我在柏林高等研究院担任研究员的美妙一年(2000年至2001年)。这家高等研究院是一个学术乌托邦。这里所做的一切都是为了方便人们的思考与研究。不仅每一个人的物质需求得到了悉心的照顾,而且全体员工都极具热情友好、宽宏大量的精神,由此使得这里成了如此不同寻常的工作场所。高等研究院让我受益良多,尤其是那些来自各个学科、致力于各样问题的同仁在学术上的相互激励、相互协作。在这一年中,我与许多人建立了新的友谊,但我要特别感谢我的合作伙伴迪特·亨利希,感谢他在哲学上所提供的那些有益的建议和谈话。柏林是一个令人激动的城市,在再次成为大都会的过程中,它可

能是世界上最具有历史自觉的城市。过去,尤其是动乱不安的 20 世纪,即便是在其沉默与缺席时也总是得到生动的呈现。柏林原就是一个探索 20 世纪根本恶的适当场所。

关于书中男性代词的使用,我想做一个简要说明。起初,我试图采用一种新的语言策略,以避免性别歧视的语言。但是,本书所考察的所有大思想家,他们在谈论一般意义上的人类的时候,都使用了男性的表达方式。出于文体上的考虑——尽管也有几处例外——我遵从了他们的这一做法。“根本恶:自相矛盾的康德”一章,其早期版本发表于玛丽亚·皮娅·拉腊主编的《重思恶》(*Rethinking Evil*, Berkley: University of California Press, 2001)。“列维纳斯:恶与神义论的诱惑”一章,其早期版本发表于罗伯特·贝尔纳斯科尼和西蒙·克里奇利主编的《剑桥指南:列维纳斯》(*The Cambridge Companion to Emmanuel Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001)。

我要感谢我的研究助手劳琳·帕克,她认真、辛勤地校阅了交付出版的原稿。我也要感谢让·范·阿尔特纳,他以敏锐的感受性与良好的判断力对原稿进行了编辑。

在过去的十二年里,我一直受惠于社会研究新学院(New School of Social Research)研究生院的同事与学生给我的激励。我们有一个活跃、紧张、共同参与的哲学共同体。对我的同事阿格尼斯·赫勒来说,哲学是一种生命的激情,同她之间的讨论、争辩、密切合作,是我在新学院教书时所体验的快乐和智性刺激的主要源泉。这本书就是献给她的。

主 编 的 话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起,先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活,每天只打一两通电话,但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说,坚守沉默少语的状态,倒是为了咬定问题不放,而且在当下的世道中,若还有哪路学说能引我出神,就不能只是玄妙得叫人着魔,还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气,或不免受了世事的恶刺激,不过也恰是这道底线,帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根,去参验外缘的社会学说了,既然儒学作为一种本真的心向,正是要从对现世生活的终极肯定出发,把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是,这种从人文思入社会的诉求,还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学,看来有点走出自我围闭的低潮,而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪,使得就算今后仍有普适的基准可言,也要有待于更加透辟的思力,正是在文明的此一根基处,批判的事业又有了用武之地。由此就决定了,尽管同在关注世俗的事务与规则,但跟既定框架内的策论不同,真正体现出人文关怀的社会学说,决不会是医头医脚式的小修小补,而必须以激进亢奋的姿态,去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译作工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

献给阿格尼丝

目 录

前 言	001
导 论	001

第一部分 恶、意志与自由

第一章 根本恶:自相矛盾的康德.....	011
恶的准则	016
根本恶	022
歹毒恶	042
无条件的道德责任	051
第二章 黑格尔:精神的医治?	054
有限与无限	059
恶与有限性	070
亚当的堕落	077
恶的必要性与证成?	081
黑格尔反对黑格尔	089

第三章	谢林:恶的形而上学	092
	实在恶	097
	根据与实存	100
	自我意志与黑暗原则	107
	恶的道德心理学	113
插 曲		119

第二部分 恶的道德心理学

第四章	尼采:超越善与恶?	125
	“好坏”对峙“善恶”	127
	辩证反讽家	133
	恶与憎恨	145
	超越善与恶	150
	我们从尼采那里学到的关于恶的教诲	156
第五章	弗洛伊德:无法根除的恶与矛盾情感	161
	兄弟团体的矛盾情感	164
	本能理论	175
	尼采与弗洛伊德	189
	对恶负责	191

第三部分 奥斯维辛之后

开场白		199
第六章	列维纳斯:恶与神义论的诱惑	203

神义论的终结	206
恶的现象学	213
无限责任	221
第七章 约纳斯：一种新的责任伦理	225
回应虚无主义	228
恶与我们的天启处境	237
约纳斯神话的“去神话化”	244
约纳斯与列维纳斯	246
第八章 阿伦特：根本恶与平庸的恶	250
多余性、自发性与复数性	254
恶的意图与动机？	260
艾希曼：人性的，太人性的	268
结 语	274
注 释	286
参考文献	328
主题索引	338
人名索引	350
译后记	355

导 论

1945年,当纳粹集中营被解放,战争期间发生的大量恐怖事件开始被披露出来,汉娜·阿伦特宣布:“恶的问题将是战后欧洲知识生活的基本问题。”¹后来,当有人问她,听到灭绝营的传闻时(她第一次听说这件事是在1942年),她的第一反应是什么,她说,就像打开了一道深渊。“对于过去发生的某些事情,我们不可能与之达成和解。任何人都不能。”²同许多人(尤其是集中营的幸存者)一样,阿伦特感到,集中营中所发生的事件是最极端的、最根本的恶的形式。“奥斯维辛”变成了集中体现整场浩劫的名词,并渐渐变成了20世纪爆发的其他恶的象征。我们还可以谈到柬埔寨、乌干达、波斯尼亚——这些名称和地点是如此不同,但所呈现的都是可怕的事件,我们竭尽全力试图去理解这些事件,但我们不可能与之达成和解。然而,关于我们时代恶的可见性,存在着某种极端悖论的东西——这种可见性可能具有压倒一切的力量,以至于我们都麻木了。安德鲁·戴尔班科敏锐地指出:“我们的文化在恶的可见性与可以获得的对付它的知识资源之间已经裂开了一道鸿沟。恐怖的景象从来不曾如此广泛地散播,也从来不曾如此骇人听闻——从组织化的死亡集中营,到儿童在饥荒中饿死,而这些本来都是可以避免的……恶所造的孽从未如此之多。而我们的反应也从没有这

样软弱。”³ 我们已经无力承受那些极端令人痛苦又至为详尽的描写与证词；然而，论述恶的概念性话语仍旧贫乏与不足。当我们将一种行为、一桩事件或者一个人描述为恶的，这到底意味着什么呢？我们中的许多人都会同意阿伦特写给卡尔·雅斯贝尔斯的这段话：“准备谋杀他年迈姑姑的人，和丝毫没有考虑他们行动的经济效用……就建造工厂来生产尸体的民族，这二者是有所差别的。”⁴ 但这个差别是什么？怎样去描述这种差别？当我们说根本恶的时候，我们真正要说的是什么呢？

哲学家和政治理论家觉得，谈论非正义、反人权以及不道德、无伦理的事情要比谈论恶更为惬意。当神学家和宗教哲学家谈论“恶的问题”的时候，他们一般指的是很特殊的东西，即如何使恶的出现与对无所不知、无所不能、仁被万物的上帝的信仰协调一致的问题。甚至，这已经变成了特殊化与专门化的话语，远离了普通人的生活经验。此类著作大多都在枯燥而冗长地叙说着关于恶的凡常例子：纳粹的恐怖、任意虐待的行为、无故的谋杀、羞辱性的折磨、无辜者的极端苦难以及基督教传统的罪的范畴。这些例子被频繁探讨，仿佛它们已经是没有疑义的了。所谓恶的问题，最主要的一点实际上不是去描写恶及其变种的特征，而是如何调和恶（不论如何描写）与宗教信仰及信念的关系。仿佛恶的语言已经从当代道德与伦理话语中脱离。我们可以试着用多种方式来解释这个问题。传统宗教与神学话语确实已经失去了对人们日常生活的控制。从传统上说，恶曾经与宗教，特别是基督教密切相关。但今天，人们普遍感到神义论与我们并不相干。如果我们认为，在广义上，神义论试图为我们所遭遇的恶与无谓受难“辩护”（justification），那么我们可以用伊曼努尔·列维纳斯的话说，我们正生活在一个“神义论终结”之后的时代。“从贯穿于 20 世纪诸事件的一种基本的恶意中，无谓的痛苦（pain/mal）呈现了出来，它所提出的哲学问题关乎这一现象的意义：在神义论终结之后，虔诚与人的善良品行仍然会留存。”⁵ 列维纳斯曾有几年是在纳粹的战俘营中度过，他的大部分家人都死于奥

斯维辛, 1982年他写道: “三十年间, 这个世纪见证了两次世界大战、右翼的和左翼的集权统治、希特勒主义和斯大林主义、广岛、古拉格, 以及奥斯维辛和柬埔寨的大屠杀。这些野蛮的名词所指向的每一件事情都变成了挥之不去的回忆, 这个世纪正在这一回忆中渐渐接近尾声。”⁶ 而自1982年以来, 新的“野蛮名词”的列表已经以令人惊恐的速率在增长。

哲学家不愿意谈论恶还有另外一个原因。在我们的流行文化中, 2 有一股“通俗摩尼教”的暗流。我用这一词语指的是世界被分为善与恶两种力量时的那种轻率。恶(就像尼采已教导给我们的)代表着人们怨恨与鄙视的一切, 人们觉得邪恶与卑劣的一切, 要用暴力将它彻底铲除。这种通俗摩尼教可能采取极端的形式, 这些形式具有狂热的意识形态特征。今天, 正是最具意识形态性的、最狂热的团体仍在运用恶的语言来确认他们鄙视及想要摧毁的东西。

然而与恶有关的问题回过头来纠缠着我们。我们越来越焦虑不安, 因为诸恶不断更新, 对它们的爆发, 我们既无法阻止, 又不能期待。对这些恶, 我们需要获得某种理解, 某种概念性的把握, 即当我们给某事贴上恶的标签时, 我们实际上在表达什么样的含义。我们缺少一种足够深刻、足够丰富、足够精细的话语来捕获已被体验到的东西。这就是难题(感受到的困难), 它构成了我当前这项研究的背景。

本书写作的直接机缘来自我的研究《阿伦特和犹太人问题》。阿伦特是第二次世界大战后罕有的那种思想家, 她致力于探索20世纪之恶的与众不同之处——极权体制是它的一个缩影, 而她的研究方式并不依赖于宗教与神学上对罪与恶所作的描写。在我对阿伦特的研究中, 我有两章是献给她对恶(根本恶与平庸的恶⁷)的研究的。我在那里指出(我稍后会在本书中也会表明这一点)她对自己所提出的问题极富洞察力。但是, 尽管她很敏锐, 阿伦特(她自己也认识到)在提出诸多与恶有关的问题后, 她自己并没有论述。需要特别指出的是, 她在《极权主

义的起源》中关于康德所作的评论引发了我自己的研究。在引入她的根本恶的概念时,她说,康德(这位创造了“根本恶”的表述的哲学家)一定怀疑过这种现象的存在,它“让我们面对难以抗拒的现实,并打破了我们知道的所有标准”。(我在第一章的开头完整引用了这个段落。)我稍后会探究阿伦特的“根本恶”是什么意思,但正是她对康德的引用激发了我的兴趣与好奇心:许多人都认为康德是现代最重要的道德哲学家,他用“根本恶”表达什么意思呢?从康德那里,从康德之后的探究恶的意义的哲学家那里,我们还可以学到什么呢?

还有一个理由可说明康德对于我的研究的重要性。1791年,距《单纯理性限度内的宗教》出版还有两年,康德写了一篇不那么著名但极端重要的论说文,题为“论一切哲学神义论尝试的失败”⁸。这篇论说文的标题意味深长。康德宣布:神义论不是科学的任务,而是信仰的内容。

- 3 如果神义论被构想为科学或一门能提供理论知识的学科,那它就不可能存在。因此,一切哲学神义论的尝试不仅失败了,而且它们必然失败。作为科学的神义论假定:我们能够拥有某种关于上帝的理论知识(不管怎样偏颇与有限)。但是康德全部批判哲学的动力却是对这种可能性表示怀疑。对于超越可能经验范围的事情,我们不可能拥有理论知识。康德在《纯粹理性批判》中的著名宣言就体现了这一看法:“因此我发现,为了给信仰留下地盘,必须要否定知识。”作为现代哲学家,康德所开创的恶之研究,未有明显的对哲学神义论的依赖。而在康德之后,我们对恶的理解发生了诸多变迁。在这一方面,康德对我意欲采用的考察这些变迁的方式有着尤为重要的影响。(实际上,如果我们审查康德以来关于恶的哲学反思,我们将看到神义论的幽灵还是投下了一道阴影。)

我将概要地呈现本书所做的探索,而在此之前,我想说明一下我的解释所采取的立场。本项研究包含着—系列探究,—系列批判性的、对话性的交锋。我同意汉娜·阿伦特、汉斯·约纳斯和伊曼努尔·列维

纳斯(及其他诸人,包括西奥多·阿多诺)等人的观点:奥斯维辛标志着与传统的断裂及对传统的破坏,“奥斯维辛之后”,我们必须重新思考恶的意义与人的责任。虽然我们不会低估已经发生的断裂,但我们还是会探询与学习更早期的思想家:他们已经做了艰辛的尝试以理解恶的意义。我将以我们当代的视野(以“奥斯维辛之后”为起点,尽管这一语汇包含诸多危险的模棱两可)来探究这一现代传统。但自始至终,我都尽力避免有年代错置之虞。期待生活在奥斯维辛之前的思想家预见奥斯维辛,这未免不合情理。但是问问他们是否能帮助我们思考与恶相关的问题,这绝不是年代错置。本着努力向他们学习的精神,我走近这些思想家。我尝试着感受他们与众不同的力量,也向他们提出批判性的挑战。我考察过的每一位思想家,都有重要的见解供我撷取,但他们的思考有若干方面,需要予以批评甚至拒绝。因此,我对康德的讨论,首先探讨的是我所理解的他的“恶”与“根本恶”的含义,以及这些概念在他的道德哲学中的作用,然后我试图强调,他对根本恶的言说包含着未得到解决的张力与冲突。我认为,康德在同他自己做斗争。但我首要的兴趣并不在于批判康德。我探究的是:为什么康德看起来自相矛盾?这揭示了他的道德哲学的什么问题?康德对于道德与人的责任有着最深刻的见解,从上述问题出发进行思考,把我们引向了这些见解的核心。

4

本书包括三个部分。在第一部分,我考察了康德、黑格尔和谢林。在第二部分,我对尼采与弗洛伊德进行了反思。在第三部分和最后一部分,我探讨的是这样一些思想家的思想:纳粹剧烈改变并严重影响了他们的生活,“奥斯维辛之后”,他们苦苦思索着恶的意义及人的责任问题。虽然我对这些思想家的讨论遵循着一个大致的年代顺序,但我的目的不是去写一部以恶为主题的现代思想史,当然更不是对18世纪末以来所有关于恶的文字做一个全面评述。无论谁选择某些人物做详细考辨而疏漏他人,要为其选择与疏漏作出证明永远都是困难的。而在