

北京 大 学

宽恕：不可宽恕和不受时效约束

德里达教授在北京大学荣誉教授授予仪式上的致辞

北京大学座谈记录



德里达在北京大学演讲。

宽恕：不可宽恕和不受时效约束

2001年9月4日上午北京大学理科117阶梯教室

Pardon oui . pardon.

我刚才用法语说出“Pardon”这个词。

现在你们无疑什么都不明白。

“Pardon”

“Pardon”是个词，这是一个名词，人们会说“一次宽恕”，“宽恕”。这是一个法语名词。在其他语言，比如在英语中遇到几乎是在同样情况下、具有同样意义和用法、至少是类似的同形对应词（“Pardon”在必要时我们要说明的某些语境中）尽管这个词如果不能说是拉丁词，至少也应是拉丁文的曲折源变而成（西班牙语：perdon，葡萄牙语：perdao，意大利语：perdono）。从这个词的拉丁语来源来说，它太复杂了，以致我们今天不能正面涉及这个词。我们会找到对于“赠物”、“给予”的参照。我们还将不止一次地重新提到“赠与”的问题和疑难。这是我在《给出时间》一书中（特别是在书的最后一章“原谅和宽恕”中所要梳理和发挥的）并且，如果可以的话，我要把这些问题和疑难转向其他问题，即作为类似疑难又和宽恕紧密相关的那些非问题。但是不应该对“赠与”和“宽恕”之间的这些类似让步，当然，也不应该忽视这些类似的必要性。更应该试着把它们连接起来，试着理解它们，直至它们一下子变得不再合乎情理。在“赠与”和“宽恕”之间，至少存在这样一种相似

性或者联系：除了二者原则上的无规定性之外，这种相似性或联系要求的是 赠与和宽恕 即通过赠与的赠与 二者和时间、时间化的运动之间存在一种基本关系。再者，把宽恕和一个以某种方式不过去的过去联系在一起的东西，使宽恕变成一种不能还原为赠与的经验，即不能还原为人们通常赋予现在、与现时化或现在的在场的赠与的经验。

我刚才说到宽恕或赠与的“经验”。但是，正是由于这些值得重视的难题的原因，在宽恕和赠与可能永远不向人们通常所谓的经验、所谓意识的或存在的呈现原原本本地表现出来的地方，“经验”这个词可能已经显得滥用或唐突。比如，我姑且只谈这个问题，这疑难使我不能足够地给予或足够好客（这与我前些年的讨论课的论题有关），不能足够地向我给出的现在和我提供的好客在场 因此 我认为 甚至肯定 我总应该使自己得到宽恕 为不给予、永远没有足够给予、没有足够奉献和足够好客请求宽恕。人永远是有罪的，所以总是在给予时让别人原谅自己。当人们意识到，如果因不给予、因从来没有足够地给予请求宽恕，那人们可能也会感到有罪，并且因此应该相反，请求对给予的宽恕，对人们给予的东西的宽恕，这种宽恕可能变成一种毒药，一种武器，一种对至高权力、甚至强力或请求得到承认的肯定，那么，难题会变得更加严重。人们总是在给予的同时进行索取，我以前已经详细地分析过这种给予—索取的逻辑。人们应该先验地为给予本身要求宽恕，应该让别人宽恕他的给予，宽恕给予的至高权力或对给予的至高权力的欲望。若把事情推到极致，人们甚至应该请求别人原谅自己的宽恕，这种宽恕本身可能包容一种对于至高权力、甚至控制的模糊不清而又不能约减的肯定。

这些正是我们下面要遇到的陷阱。我们总是对名为“给予”或“宽恕的东西的无基础的基 础 —— 不是作为要避免的事故，而是作为基质本身 —— 保持警惕。因此，不存在没有宽恕的给予，也不

存在没有给予的宽恕，但二者尤其不是同一样东西。给予和宽恕字面上的联系在拉丁语中很明显，而不是在希腊文中。比如，据我所知，（我们应该从古希腊文化的严格意义出发，对宽恕的在场或不在场提出问题，这是一个微妙和重要的问题），给予和宽恕在字面上的关联也在英语、德语中存在：英语 :to forgive, forgiveness, asking for forgiveness，而且，人们还会提出在 to forgive 和反面的 to forget 中的 to give 和 to get 讨论这个特殊的英语词，可能要花费几年的时间），宽恕不是忘记，这是另外一个大问题。在德语中，尽管 Verzeihen 更加常用—— Verzeihung jenen um Verzeihung bitten 向某人请求宽恕 这是黑格尔在《精神现象学》中用的词（我们下面还要谈到），尽管人们经常使用 Entschuldigung 这个词，更多地是在原谅的意义上，而 entschuldbar 这个词则是在可宽恕—可原谅的模糊意义上使用的，从字面上讲是免罪，减轻、免除欠下的债务。然而，在德语中还有一个词，一个词家族保留了给予和宽恕的这种关联。 Vergeben 是说“宽恕”，ich bitte um Vergebung 则是说“我请求宽恕”，但它通常用于庄严的甚至用于精神的或宗教的处境，不像 Verzeihen 或 Entschuldigen 那么经常使用。这种“Pardon”各种用法之间的关联，即一方面所谓通常和日常的、轻微的用法——当我出电梯要走到某人前面说“对不起”时——和另一方面，严重、反思、紧张的法用法，这种在异常不同的各种处境中使用的所有类型，这种联系是我们要讨论的问题之一——这个问题是“宽恕”概念的语义学问题 同时也是语言活动或先一超语言行为的实践问题。 Vergabung 毋宁说更经常地拥有这种经常性和这种或然性，这是一种实践的问题，恰恰是语境和社会活动的实践问题，更加有预见地说，就是免除原罪的宗教意义——这里指圣经—古兰经上的意义。再者，使用这个词家族（Vergeben, Vergabung, Vergabe），同时是灵活的也是反常的：Vergeben 的意思是错误，是给予的腐败，sich etwas vergeben :同谋，而 Ver-

gabe 是拍卖 是判给……

“Pardon”：“Pardon”，这是一个词。有时人们能够在它前面放上一个定冠词或不定冠词“le pardon”，“un pardon” 并且在一个仅仅描述事物状态的句子中把它当作为主语：宽恕是这个，是那个，宽恕是被一个人或一个机构请求的，宽恕被接受或被拒绝等等……主教团、警察局、医生要求的宽恕，大学或梵蒂冈还没有请求的宽恕等等。这，这是作为对仅描述事物状态的或理论性类型的参照的名词。我们可以用一个讨论会来讨论宽恕的问题，这就是归根结底我们打算要做的事情（在这个范围内，宽恕变成了一个要在认知领域内讨论的主题和理论问题的名词），除非讨论者们在从理论上分析宽恕的过程中要求或同意宽恕。当我说“宽恕”而开始这个讨论时，你们不知道，你们还不知道我要做什么，还不知道我是否要求宽恕，我是把宽恕这个名词提出来概括为讨论的题目，而不是使用它。因为，在单独的“宽恕”这个词中，不管有没有感叹，尽管没有任何限制，倘若语境并不这样要求的话，人们都能从中听到了一个不言明的句子，一个行为句：Pardon 我请求你宽恕 我求您宽恕我 我求你宽恕我 宽恕我 我求您 宽恕我 我求你。

我已经指出，我刚刚连带地、以括弧内的离题话为开始已经指明‘你’和‘您’之间的区分为的是确定或告之一个将成为悬而未决的问题，而由于这个问题，一切无疑也会是悬而未决的。如果，‘您’不是一个出于尊敬或有距离而称的‘您’就像勒维纳斯所说的优先于布伯的‘你’的‘您’布伯的‘你’意味着太多的接近和熟悉 甚至融合 有取消他人无限超越的危险 如果因此“我请求你们的宽恕”；“请你们宽恕我”中的‘你们’是一个集体的和复数的“你们”那问题就变成为集体“宽恕”的问题——宽恕 或者包括一个主体、他者、公民、个体的群体 或者已经包括——这就还要更加复杂，而且是宽恕核心中的复杂——恳求或时刻的多样性，恳求或瞬间的多样性 在‘我’的内部的‘我’的多样性。是谁宽恕或是谁

向谁、在什么时刻请求宽恕？是谁有宽恕的权利或权力，“谁向谁？”这里的“谁”意味着什么？这将几乎永远是问题的最后、并且最经常地从定义上讲是不可解决的问题的最后形式。因为，不管这个问题多么可怕，它也许不是最后的问题。我们将再次关注一个事先的、先于这个最终问题的问题：“谁？”或“什么”？人们宽恕某人犯下的错误（比如背信弃义，但是我下面将要指出，犯下的错误、侵犯、过失、作恶总是以某种方式成为一种背信弃义），无论是宽恕某人或对某人宽恕某种事情，这某人以某种方式永远不会完全地与过去错误的时刻、甚至也不完全与普遍的过去相混淆：这“谁”或“什么”的问题以多种形式将不断回来纠缠、困扰宽恕的语言，而又不仅仅增多疑难问题：而且最终强迫我们怀疑或悬搁“谁”和“什么”之间的对立意义（这有些像宽恕的经验（被要求、被希望、同意或不同意的宽恕）就可能像一种被拥有、可拥有的“宽恕”的真正经验的不可能性对于这种“谁”和“什么”之间的对立，意味着它的“缺失”，它的“缺失”因此就是它的历史，它的过去的历史性。

但是在“请你宽恕我”中的“宽恕”和“请您宽恕我”或“请您宽恕我们”或“请你宽恕我们”中的“宽恕”之间（这是四种根本不同的可能性（四种单数和复数之间的宽恕的情况（通过“谁”和“什么”之间的各种替换而倍增，于是有了许多种类）），这个可怕的问题的最普遍的形式，今天这个问题最容易认同的形式——我们将从这里开始——那就是复数的特殊性的问题：人们是否可以，是否有权利，是否适于向不止一个人、一个团体、一个集体或共同体请求宽恕的那个宽恕的意义？是否可能向不是单独他者的他者，为一个单独的错误或罪恶请求或同意一种“宽恕”？这正是我们不能摆脱的最初的疑难问题之一。

从某种意义上讲，宽恕似乎只能“单独”、“面对面”，也可以说只有在犯下不可补救或不可逆转的罪恶的人和受到这罪行伤害的男人或女人之间，才能够被要求或者被允许，后者是惟一能够听到

宽恕请求、或同意或拒绝这种请求的人。在宽恕的舞台上，这种两个人之间的孤独似乎剥夺了在一个团体、教会、机构、集体的名义下所有集体向一个无名的，有时是死亡的受害者整体或向他们的代表后人或幸存者要求的宽恕的意义或本真性。同样，宽恕的这种几乎是秘密的个别的孤独把宽恕变成为一种与法律、与处罚或罪行、与公众机构，与司法量刑的统治等等不相干的经验。正如扬凯列维奇在《宽恕》一书中提到的：“宽恕罪恶是对刑法逻辑的挑战”(165页)。在宽恕超越了刑法逻辑的地方，宽恕就与全部司法空间互不相干也和1946年，在战后的法国出现的反人类罪概念——这个关于不受时效约束的反人类罪的法律——的司法空间互不相干。不受时效约束不是不可宽恕的，而且我在此很快、过快地指出一个我们将(可能)不断要回到的批评和争论的观点。因为，今天在法国已经有越来越多公开悔罪的事件(法国教会，警察机构 医生组织——还没有梵蒂冈，也没有大学，尽管在有些相关领域有一些最高记录)。在这些悔罪声明之前，其他国家也以很快的节奏和不同的形式出现过类似的举动。日本首相或捷克的哈维尔向某些过去的受害者表示道歉；波兰和德国主教在奥斯维辛解放50周年纪念日举行反思；南非的调解努力等等。所有这些公开声明最经常的是要求宽恕的，是在政治历史中非常新鲜的表示(国家的或非国家的)。它们在历史—司法的背景下出现，这个背景导致机构、记载，导致纽伦堡司法概念、这个在1945年尚不为人知的“反人类罪”概念的创立。尽管如此，在所有这些话语和对这些话语的解释中被提出的宽恕的概念——或不可宽恕的概念，对这同时调节受时效约束或不受时效约束的罪恶的司法或刑法的维度仍然是异质的。除非，宽恕和不可宽恕的非司法维度，在它要悬搁和中断法律的习惯秩序的地方，被记载在法律本身之中并记载下它的中断。这是我们面临的困难之一。

《宽恕》之后出版的名为《不受时效约束》的扬凯列维奇的小

书前的题铭为诗人艾吕雅的诗句，这些诗句具有荒谬的意义，而且在善意挑错的我的眼中，是把拯救（不过是大地上的拯救）和宽恕对立起来。艾吕雅说：

只要人们能够宽恕刽子手们
那世界上就不会有拯救

因为人们几乎总是、而且并非意外地、下面我们还要谈到把赎罪、拯救、救赎和调解与宽恕联系起来，那这个说法至少具有与普通意义决裂的功绩，同样也是“宽恕”的最伟大的宗教和精神传统的功绩，比如犹太或基督传统，它们从来没有通过招供、悔恨或悔罪，牺牲和赎罪，使宽恕摆脱调解的前景、救赎和拯救的希望。在《不受时效约束》一书中从《宽恕吗？》这篇1971年写的“告读者”开始，扬凯列维奇没有使用这些术语，而自己投身到一种悔罪之中，因为他承认这篇文字似乎与他四年前在《宽恕》（1967）一书中所说的相矛盾。这也是因为那篇短文《宽恕吗？》是在法国1964年关于希特勒罪行和反人类罪行的非时效性的争论背景下写成的。扬凯列维奇说：“在我别处纯粹从哲学观点讨论宽恕的研究中对‘应该宽恕吗？’这个问题的答案似乎与我在这里提出的相矛盾。在爱的法则的绝对和坏的自由的绝对之间存在一种没有完全脱线的裂缝（或被重新缝合？除非知道缝合一个裂缝已经是把裂缝构想成缝制的一个事故，这种缝制是事先的，因此可能是某种再缝的再缝，再把握，这是扬凯列维奇在此反对的）。我们并没有企图把罪恶的非理性和爱的无比强大调和起来。宽恕和罪恶一样强大，而罪恶和宽恕一样强大”。

自然，这些都是我们刚刚开始要讨论、要争论的一些论题和一种逻辑。再者，《不受时效约束》一书中的诸篇文章已经涉及我刚才提到的争论，我们下面还会回到对“不受时效约束”的讨论，这些

文章坚定地确定了宽恕的不可能性，不恰当性甚至不道德性。为此，这些文章在争论和激烈的语境中，把我们应该严格加以区分的、而且扬凯列维奇在他所谓的“纯哲学研究”中也作区分的各种意义连贯起来 比如宽恕、时效和遗忘。《宽恕吗？》一文是以“是到了宽恕的时候，或只不过是遗忘？”这个问题开始的。扬凯列维奇清楚地知道，宽恕并不是遗忘，而是在争论论据的宽容的冲动中，在面对宽恕最终可能引发遗忘的危险的忧虑中，扬凯列维奇由于提出不应该忘记而对宽恕说“不”。总之，他以受害者的名义向我们说不宽恕的义务。宽恕是不可能的。不应该实行宽恕。不应该宽恕。应该不宽恕。如果，存在着宽恕的可能性，如果这种可能性并不与考验而恰恰只与“不可能”相较量 那我们应该自问，一次又一次地自问“不可能”可能意味着什么。扬凯列维奇向我们概括说，不可能，就是针对那些在死亡集中营中发生过的事情实行宽恕而言。他说：“宽恕在死亡集中营中已经死亡”。

在扬凯列维奇的所有论证中（下面我们还会不断地提到），有两个我要着重谈一下。这并不是两个不说自明的公理。

第一个公理：宽恕只有在被要求时，明确或暗含地被要求时才能同意，或至少才能考虑同意宽恕和宽恕的可能，而且这种差异不是没有任何意义。这意味着：人们永远不宽恕不承认自己错误、不悔罪并不愿意明确或不明确请求宽恕的人。在同意宽恕和要求宽恕之间的关联在我看来并不是自然而然的，即使在此，这是宽恕的宗教和精神传统所要求的。我要自问，这种相互性的或这种不对称性的断裂，甚至在被要求的宽恕和被同意的宽恕之间的分离是否在严格意义上讲并不针对任何名副其实的宽恕。

第二个公理：在我们下面要分析的文章中，我们还会看到这个公理留下的印记，这就是，当罪恶过于严重，当它超过了罪恶的极端的或人类的界限，当它变得惨绝人寰，那就不再谈得上宽恕，如果可以 我能说 宽恕应该留在人中间 由人来衡量。我认为 尽管

这些说法很有力，很经典，但也是很值得讨论的。

这段话设定宽恕的历史。它从宽恕的历史的终结出发，并且标明对纳粹灭绝犹太人计划宽恕的历史结束的日期（我们下面与黑格尔一起谈论作为宽恕的历史）。这个计划，扬凯列维奇强调说，在他看来是绝对特殊的，空前的，没有先例的。这种绝对特殊性可以使我们反思一种宽恕的历史。这个历史正是从此展开并表现自己最后的界限。“最后解决”概括说就是一段历史和宽恕的一种历史可能性的最后结局。更有甚者，这两个论据互相交错在同一个推论之中 那就是 如果同样的事情存在的话 德国人 德国人民，从来没有请求宽恕：我们怎么能够宽恕不要求宽恕的人呢？扬凯列维奇不止一次问这样的问题。而我要重复我的问题，即一个永远不应该停止思考的问题：宽恕以它的宽恕的意义，是否只是在被要求时才是可能的？

在讨论之前，先引用扬凯列维奇论证的一些重要讲话段落（《不受时效约束》50—51页）：

“宽恕 但他们向我们请求宽恕了吗？”（“他们”和“我们”显然值得规定和合法化）“这是惟一能给予宽恕一种意义和存在理由的有罪者的不幸和被弃”。

很清楚，在扬凯列维奇看来，不止一种传统也是这样看，这些传统确实给我们带来了一种宽恕的观念，但是这种观念的遗产带来了一种内部破裂的力量，我们将不断地记录下这些爆炸。宽恕观念的遗产自相矛盾，并且被一扫而光，被燃烧殆尽，我要更冷静地说这是“自我解构”。很清楚 在扬凯列维奇看来 宽恕只有在犯罪者以实行苦修、忏悔、悔罪、自我审判来请求宽恕才有可能 如果他因此赎罪，因而为了救赎和调解与他对之请求宽恕的人同一。

我企图以同样的传统遗产、以同样遗产的语义的名义经常反对的，就是这种传统的、当然具有特别强大力量和稳定性的公理。这就是说，在宽恕中，在宽恕的同一意义中，有一种力量，一种欲望，一种冲力，一种运动，一种召唤（您可随意为之命名）如果可能它们要求得到宽恕，甚至对没有要求的人，没有悔罪也没有忏悔、不改变也不接受赎买的人。任何同一的、精神的（升华或没升华的）结构任何悔罪都是由此产生的。但是，我把这个观点留在潜在的状态中，我们将不断地回到这上面来，我还是引用这段激烈的，似乎由于义愤——被视作正当的、正义的愤怒，而写出的文字：

宽恕！但他们向我们请求宽恕了吗？这是惟一能给予宽恕一种意义和存在理由的有罪者的不幸和被弃。当有罪者通过“经济奇迹”而变得丰衣足食、脑满肠肥时，宽恕就是一种危险的玩笑。不，宽恕不是为着公猪和它们的母猪。宽恕在死亡集中营中死亡。我们对纯粹意义上的理智所不能设想的东西的恐惧，从一诞生就窒息了怜悯……如果“被告”那时能够使我们怜悯……

读着针对德国人的如此激烈对立和愤怒的观点，我甚至不愿意继续阅读和引述。应该说，这种激烈是不公正的，与扬凯列维奇在别处有关宽恕的观点并不相符。应该承认扬凯列维奇自己对此有所意识的。如果这种愤怒表现为义愤的气氛，他知道他是以有罪的方式被愤慨和恼怒所左右。他对此有意识，比如在几年后，他在1977年的一次访谈中就有所流露。（这在阿兰·古里叶的《扬凯列维奇的不可宽恕的时间和宽恕的时间》中引述的，发表在“宽恕讨论会”的资料集中：《神学观点》，《宽恕》观念历史中心主编，Picardi 大学 米歇尔·贝兰出版社，1987年）我在上面引述了扬凯列维奇所说的，一方面，是为了从中指出能够当作我在这里企图说

明的论点的题目(就是说一种“夸张的伦理学”(甚至是伦理学之外的伦理学)),另一方面,是为了强调我们和扬凯列维奇都应该承认并请求宽恕的、多少是有罪的紧张。这是一种紧张或矛盾,处在企图把要求推至极致并超出可能界限的夸张伦理学和宽恕的通常结构之间的紧张或矛盾,这种结构制约着宽恕的宗教、司法甚至政治和心理的语义学,即一种在人的和人类—神学的悔罪、忏悔、赎罪、调解或救赎界限内被把握的宽恕。扬凯列维奇这样说,他承认:

我曾写过两本关于宽恕的著作:其中一本很简单,非常有挑战意味,攻击性,书名是《宽恕吗?》(这是我在前面提到过的那本书)。另一本书《宽恕》,则是一部哲学著作,我在其中从基督教和犹太教伦理观点研究了宽恕本身。我由此得出可以名之为夸张的伦理学,这种伦理学认为,宽恕是最高的统帅,而另一方面,恶永远出现在宽恕之外。宽怒比恶强大,恶比宽怒强大。我不能从中摆脱出来。这是一种摇摆不定,在哲学中被称之为辩证法,我认为它是无限的。我相信宽怒的无限,相信它的超自然性,我想我已经讲得够多了,可能有些冒险,而另一方面,我也相信恶。

显而易见,我刚刚引的这段话讲的是宽恕的有限历史,论及死亡集中营中的已死亡的宽恕,论及不是为牲畜或那些并不请求宽恕的人的宽恕。这段话服从所谓“攻击”的逻辑。与之对抗,无限对抗的是夸张的伦理学,这种伦理学恰恰相反,它要求在宽恕既没有被要求、也不值得的地方统治、给予宽恕,甚至就是对于彻头彻尾的最大罪恶也要给予宽恕,因为宽恕只在在被要求去做不可能的事情、宽恕不可宽恕的罪恶的地方才能获得意义和宽恕的可能性。但是,这种攻击逻辑不仅仅是境况的逻辑。因为这种逻辑来自最强大的逻辑,即宽恕的最强大的宗教和精神的语义传统,这种逻辑

把宽恕给予悔恨、忏悔、请求宽恕、悔罪和补过等等，正是因为这些，我们更应该严肃地对待这种逻辑，更应该对之予以关注。我们面对的一个严重问题确实在于这样一个事实：同样要引导我们的夸张的伦理学同时沿循这种传统的足迹，又与之互不相容，就像这种传统本身在自己的核心中包含着一种无结果，一种内裂或自动解构的潜在的强力，一种再次要求我们追悔不可能的可能性或可能的不可能性的强力。在确实存在作为不可赎罪的不可宽恕的地方，在扬凯列维奇确实总结说宽恕变成不可能的，宽恕的历史正在结束的地方；我们会如此荒谬地问：如果真的存在宽恕的可能性，那它是否没有得到它的起源？我们要问，在宽恕似乎结束并看来是不可能的地方，即恰恰是在宽恕和作为宽恕历史的历史结束时，宽恕是否没有开始？我们又一次应该检验这种形式上空洞和干巴巴的疑难问题，但这个问题又是一个不可逃避的严重问题，依据这个问题，如果存在宽恕，它就只应该并只能够宽恕不可宽恕、不可补救者 即做不可能之事。宽恕可宽恕、可补救、可原谅 这是人们永远可能做的 这不是宽恕。然而 在《不受时效约束》和其中题为“宽恕吗？”的那部分中，扬凯列维奇论证的要素是犹太人屠杀（shoah）的特殊性达到了不可补救的各种维度。对于不可补救来说，不存在可能的宽恕，也不存在具有一种意义、造成意义的宽恕（因为 最终 传统的共同公理和扬凯列维奇的公理 我们可能要质疑的公理，就是：宽恕还应该有意义，而这种意义应该在拯救、调解、救赎、悔罪、我甚至可说是牺牲的基础上被规定）

扬凯列维奇的确在以前宣称，在屠犹事件中：

我们不能按照罪行的大小来惩罚罪犯……因为，和无限相比，所有的有限的伟大都趋向于互相同等，以致惩罚变成几乎无足轻重：已经发生的事情严格说来是不可补救的。人们甚至不再知道要责备谁，控告谁。

扬凯列维奇似乎就这样像那么多人——比如像汉娜·阿伦特（《人的条件》，英：241，法：309）——那样，设定宽恕作为人的事情（我坚持这个决定一切的人类学的特点，因为，关键总是要知道宽恕是还是不是人的事情），永远是与惩罚的可能性相关之物。当然这里指的不是报复，阿伦特说，报复是另外的东西，宽恕与之毫不相干，但相关于惩罚，我引文如下：

宽恕的替代（但又决非其反面）是惩罚。两者的共同点在于，企图终结一些没有干扰便会无止境持续下去的东西。因此，人们不能宽恕他们不能加以惩罚的行为，也不能惩罚那些不容宽恕的行为——作为人类事物领域中的一个结构性因素，这是很有意义的。

——译文引自竺乾威的中文译本

当扬凯列维奇宣称：宽恕在对诸如犹太人屠杀（Shoah）这样不可补救的罪行发生时——这样的罪行不可能用人的尺度衡量，是在人的尺度之外的——就不再有任何意义的时候，他是在《不受时效约束》而不是在《宽恕》一书中置身于这种关联之中。他的确这样写道：

确切地说，大屠杀 Shoah 字意原为“最后解决”并不是发生在人的层次上的罪行，不会超过宇宙之大和启蒙年代。所以，它引起的反应首先是面对不可补救的绝望和无能为力的感情。

不可补救：我要中断一下我的引文，我强调这个词有三个原

首先，不可补救这个词，是希拉克在一篇我们下面还要提到的文章中说明维希政权下的反犹罪行时所用的一个词：

法国，在那一天，做成了不可补救的事。

第二个原因是为了强调“不可补救”。我们应该问“不可补救”是否意味着不可宽恕那样。我认为不是，不止是像“不受时效约束”这个司法概念不属于宽恕范畴并不意味着不可宽恕。因此必须想尽一切方法尽可能细致和严格地识别一方为不可宽恕和另一方的不受时效约束，而且还要分别所有相近和相异的概念，比如：不可补救 不可抹消 不可救药 不可逆转 不可遗忘 不可言述 不可救赎。所有这些概念，尽管它们之间存在决定性的差异，但却有一个共同点，那就是具有一种否定性，一种“不”，这个不可能的“不”时而或同时意味着因为不能而不可能，因为不应该而不可能。但是，在任何情况下，人们都不应该并且 / 或者不能够回到过去中去。过去已经过去，事情已经发生了，错误已经造成了，而这个过去，对这个过去的记忆始终是不可还原的，不可妥协的。这是与“给予”的一个不同之处 从原则上讲 它不涉及过去。如果人们不重视这个存在一过去，这个永远不能还原、改变、模态为一个过去的现在或一个可现时化或再现时化的过去，如果可以的话，我要说这是一个过不去的存在一过去。我们应该不断分析的正是这种不可通过，这种过去的和过去的事件的不可通过性。它们显示为各种不同的形式 这些形式就是不可逆转、不可遗忘、不可抹消、不可补救、不可救药、不可言述、不可救赎等等的形式。如果在时间化的构建中没有过去的这种顽固的特权，那就没有关于宽恕的最初争论。除非宽恕甚至和解和救赎的欲望和允诺秘密地意味着这种反对一种时间化的反抗和革命，甚至可以说是反对一种历史化的反抗和革命，这种历史化只有在关注这种过去的本质、这种存在

一过去的存在，这种 *Gewesenheit*，这种作为存在本质本身的已经存在的本质才会具有意义。但是，也是存在的这种事实性，“曾经是这样”即“发生过”。我们在这个视界下应该重读诸如黑格尔或勒维纳斯的各种思想（勒维纳斯的思想，随着他研究路程的不同阶段而有变化）他们把宽恕、被宽恕存在和互相宽恕、和解的经验变成一种时间的建构的自体—逻辑的基本结构，一种主体和主体间的经验运动本身，作为时间经验的对自我和对他的关系。宽恕，宽恕性，当它包含过去的不可原谅和不可改变时，它就是时间，是时间的存在。但是，这种事实性的过去性，这种某种发生了的某种事情的过去的存在不足以建构“宽恕”的概念（要求或给予）。那还需要什么呢？假定我们用表面看来很简单的“做了”这个词来称呼这个已经发生了的事情的过去—存在。在此，曾经发生过一个“做了”（是过去分词 指某种事情已经发生 成为不容置疑的）为了有一个宽恕的舞台，必须有一个这样的“做了”，一个作为“做了”的“事件”不仅仅是一个事件 某种发生的事情，一个中立和无人称的事件 这个“做了”应该成为了恶行 某个人对某个人犯下的恶行，一个罪恶，一个暗含一个负有责任的作者和一个受害者的错误。换句话说，为了能请求宽恕或宽恕什么，只有一个过去的事件，一种作为或即使是不可逆转的不幸那是不够的。如果，一个世纪以前，一场地震毁灭了一个民族或吞没了一个社群，如果这个过去是一个过去了的灾难，是一个空前巨大而又不容置疑的事件 没有人会想要对这个过去的事件 对这“做了”给予宽恕或请求宽恕——除非人们认为这个事件有某种不祥的图像和某种恶的意向。

还必须分辨，因为你们知道，在此和在别处一样，决不应该拒绝区分，也不应拒绝分离，我要不断地、毫不留情地说——对“宽恕”和“原谅”的分析是无止境的——不仅仅应该区分报复和惩罚，还应该在惩罚行动或惩罚和惩罚的权利之间、然后在一般意义上