

前摇言

法国哲学家雅克·德里达(~~1929年~~)于 ~~1980年~~ 1980年 12月应邀来华,先后访问了北京大学、中国社科院、三联书店《读书》杂志编辑部、南京大学、复旦大学、上海社科院。德里达教授在短短两周的时间内,作了两次专题学术演讲,与中国学者和部分院校师生举行过六次座谈讨论。德里达教授的大师风范、学者气度、特别是他执着的学术追求和深厚的人文关怀精神给中国学界留下了深刻的印象。

德里达 ~~1929年~~ 1929年生于阿尔及利亚。1951岁回到法国,在高师预备班学习,两年后进入巴黎高师,毕业后在巴黎大学任教多年。现为巴黎高等社会科学研究院研究主任,是美国加利福尼亚大学等多所国外大学的客座教授。德里达是巴黎国际哲学学院的创始人,首任学院院长。

德里达的主要著作有《胡塞尔的 几何学的起源》(博士论文 ~~1953年~~)、《声音与现象》(~~1963年~~)、《书写与差异》(~~1967年~~)、《论文字学》(~~1969年~~)、《播散》(~~1971年~~)、《哲学的边缘》(~~1972年~~)、《立场》(~~1976年~~)、《明信片》(~~1977年~~)、《精神 :海德格尔和问题》(~~1978年~~)、《驱动——尼采的风格》(~~1983年~~)、《哲学的权利》(~~1984年~~)、《赠与的伦理学》(~~1985年~~)、《马克思的幽灵》(~~1987年~~)、《友谊政治学》(~~1989年~~)、《宗教》(~~1990年~~)、《永别了、勒维纳斯》(~~1991年~~)、《给出死亡》(~~1993年~~)、《盲者的记忆》(~~1993年~~)等等

德里达是当代享有世界声望的法国学者,被誉为法国解构主义大师。他和他的许多同代人一样是从现象学起步的。但他集中

播原

从文字书写问题入手,以其独特的视角和分析在西方哲学传统结构内部对“在场”的思想进行了冲击。他认为思考和理解形而上学必须回溯到“在场”的在者内部,以便同时思考带印迹者,即与自身不断相异者和消抹差异者。这就是德里达思想中最引人注目和最发人深省的概念“延异”。德里达的解构思想是对西方思辨传统的质疑和反思,在西方学界引起了强烈的震动。又因为德里达的学术研究超越了哲学的界限,涉及诸多其他领域:语言学、解释学、文学、文学批评、心理分析、社会学,等等,使德里达的思想在法国以及欧美各国人文科学诸多领域产生了巨大的影响。

德里达教授这次在中国的讲演和谈话内容丰富、涉及领域广泛,对他自己一些经常引起误解和“歪曲”的观点和问题也作了说明和解释。德里达近些年来对于“宽恕”、“死亡”、“友谊”、“大学”、“赠与”以及“马克思主义”等问题的研究实际上都表现了他一贯的学术关怀:并不是去摧毁结构,而是对传统、对理性、对观念等提出问题,提出质疑,努力去达到那个最纯粹的起源,寻求那个最初的意义。解构不是像有些人所说的那样是否定一切,而是一种肯定,即肯定这种不可能性,解构就是进行不可能的“可能之事”。比如,对“宽恕”的“解构”(在北京大学的演讲和座谈),他在大量例证分析的基础上,指出我们要追求的是纯粹的无条件的宽恕,因为真正的宽恕就是宽恕“不可能宽恕之事”,而这种宽恕是不可能的。比如对“大学”的解构(在《读书》和复旦大学的演讲和座谈),说明真正的大学应该是绝对独立于任何国家、政治、经济等权力机构,大学工作者应该是无条件为大学之外的人们说话、写作的人,但这种纯粹的大学是不可能的。比如对“马克思主义”的解构(在中国社科院的座谈),对“全球化”(在南京大学的座谈)和“本体论”(在上海社科院的座谈)的解构,都表明了德里达“解构”的一贯原则,明确了“解构”深层的意旨。它不是哲学,不是教条、批判、学说,而是一种思想工作,如果非要问解构之后的建

构是什么,那只能说它要追求的是一种世界的新面貌,人、民族、国家之间的新关系,寻求新的规律和法则。也正是因此,德里达不承认自己属于西方“后现代”思想流派,他强调“解构”是肯定的,肯定“启蒙理性”,肯定“质疑”的行为,也就是肯定原初的差异和“不可能”的还原。德里达的这些观点和有关阐述对于我们(无论是喜欢还是不喜欢他),无疑都是有极大的启迪作用,它们无疑也会激发我们对于当今时代的诸多问题进行更深入、更高层次的反思。

多年来,德里达的解构思想在受到广泛关注的同时也引起了许多争议。这些争议其实说明了它的重要价值。正如香港大学哲学系主任关子尹教授所说:“德里达思想的重要性恰恰在于这种高度的可争议性”。对于这位西方解构主义的最杰出的代表人物,我们更应注重的是他的解构工作的旨趣和关怀所在,追溯他的思想形成的深层学理,以能够较恰当地理解、评价德里达的解构主义及其在当代法国哲学乃至当代西方哲学中的特殊意义。这也是我们编译这本《德里达中国讲演录》的初衷。

在编译这本集子的过程中,法国驻华使馆文化处戴鹤白先生提供了多方帮助,南京大学倪梁康教授在资料方面给予了可贵的支持。北京大学哲学系刘华杰先生、《读书》编辑部的李学军女士、上海文汇新民联合报业集团徐福生先生对本书的图片资料提供了帮助。北京大学哲学系的博士生贾江鸿、徐鹤然整理、翻译了讲稿和对话中的英文部分,并担负了一些事务性工作,在此并致谢忱。另外,中央编译出版社的王吉胜先生的热情建议和支持,也是这本集子能够顺利完成的重要保证,顺此诚谢。

编者

二〇〇四年 月

北京燕园

目摇摇录

前摇言	员
北京大学	员
宽恕 :不可宽恕和不受时效约束	猿
德里达教授在北京大学荣誉教授授予仪式上的致辞	源
北京大学座谈记录	缘
《读书》杂志社座谈记录	缘
中国社会科学院座谈记录	苑
南京大学	愿
德里达教授在南京大学名誉教授授予仪式上的致辞	愿
南京大学座谈记录	愿
复旦大学	员缘
《复旦季刊》的未来或无条件大学	员苑
哲学与思想之辨——王元化谈与德里达的对话	员苑
复旦大学座谈记录	员缘

上海社会科学院座谈记录

员猿

香港中文大学
关于死刑

员员
员猿

附录 员:
他人是一个秘密, 因为他是别样的

圆苑
圆怨

附录 圆:
致一位日本友人的信

圆苑
圆怨

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

宽恕 :不可宽恕和不受时效约束

2007年 怨月 源日上午北京大学理科 层阶梯教室

孕稗燥土燥备 责稗燥援

我刚才用法语说出“孕稗燥土”这个词。

现在你们无疑什么都不明白。

“孕稗燥土”。

“孕稗燥土”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(“孕稗燥土”,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:责稗燥土,葡萄牙语:责稗燥,意大利语:责稗燥)。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

还原

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原索取的逻辑。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：宽恕和宽恕，宽恕和宽恕，宽恕和宽恕，而且，人们还会提出在宽恕和反面的宽恕中的宽恕和宽恕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，尽管宽恕更加常用——宽恕和宽恕，宽恕和宽恕，宽恕向某人请求宽恕，这是黑格尔在《精神现象学》中用的词（我们下面还要谈到），尽管人们经常使用宽恕这个词，更多地是在原谅的意义上，而宽恕这个词则是在可宽恕、原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。宽恕是说“宽恕”，宽恕和宽恕，宽恕则是说“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，不像宽恕或宽恕那么经常使用。这种“宽恕”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，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原超语言行为的实践问题。宽恕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——这里指圣经原古兰经上的意义。再者，使用这个词家族（宽恕，宽恕，宽恕），同时是灵活的也是反常的：宽恕的意思是错误，是给予的腐败，宽恕和宽恕同谋，而宽恕是拍卖，是判给

“~~原谅~~”：“~~原谅~~”，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“~~原谅~~”，“~~原谅~~”，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：~~原谅~~！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

意愿

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”(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,也和页,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)。它们在历史原司法的背景下出现,这个背景导致机构、记载,导致纽伦堡司法概念、这个在页尚不为人知的“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 1945 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》（1941）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 1945 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

摇园

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。

摇摇第一个公理: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。

摇摇第二个公理: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。

摇摇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》[原文链接](#)）：

“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

播圆

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，宽恕就是一种阴险的玩笑。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，