

译稿 德勒兹：柏拉图与幌相

Gilles Deleuze en chinois

Deng Gang*

Présentation par le traducteur

J'ai traduit le texte intégral de « Platon et le simulacre », le premier texte en appendice à *Logique du sens*, Éditions de Minuit, 1969, pages 292 à 307.

J'ai le plaisir de participer à ce projet de traduction des textes de Deleuze, qui est devenu un incontournable de la vie intellectuelle française contemporaine, et même au-delà, en Chine, notamment, et dans le monde. Deleuze exerce actuellement une influence de plus en plus importante en Chine.

J'ai choisi ce texte, parce qu'il s'agit de la lecture deleuzienne du platonisme et du « renversement du platonisme ». Selon Deleuze, le motif de la théorie des Idées doit être cherché du côté de la sélection : il s'agit de faire la différence entre « la chose » et « l'image », « l'original et la copie », etc. N'est-ce pas aussi une sorte de « Zheng Ming » (justifier les noms, rendre les noms conformes aux idées des noms) de Confucius ? On peut voir là la possibilité de trouver quelque chose de commun entre Confucius et Platon. Mais l'écart est évident : ce qui importe pour Platon, c'est d'éliminer les « faux prétendants » pour trouver le vrai ; pour Confucius, ce qui importe d'abord, c'est d'être « le vrai prétendant », par des exercices politiques et morales.

* Deng Gang (dgvoila@hotmail.com) est doctorant à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne et prépare une thèse sur la philosophie de Henri Bergson.

邓刚 (dgvoila@hotmail.com) 目前系法国巴黎第一大学在读博士研究生。

译者简介

此文系《柏拉图与幌相》(Platon et le simulacre) 全文之汉译，出自于《意义之逻辑》一书292-307页。

本人有幸以此译文参加“翻译德勒兹”的计划，德兹勒作为当今法国、中国乃至全世界知识界不可忽视之重要人物，业已对中国思想文化界有所影响。

本人选译此文，首在于此文系德勒兹对古希腊大哲柏拉图之解读，以及德勒兹版之“对柏拉图主义之逆转”。德氏此文之解读，实有独辟蹊径，发人深省之处。柏氏之两分法，其旨在于挑选，在于存“真”去“伪”，岂非某种“正名”？于此，似可见柏拉图与儒家隐隐相通之处。其殊在于，柏氏之法，重在去伪；孔氏工夫，唯在求真。

Difficultés de la traduction

Il y a d'abord les termes qu'on ne peut pas trouver dans la langue chinoise. Dans la traduction d'une langue vers une autre, il y a toujours des mots dont on ne peut traduire le sens exact, puisqu'il n'existe pas du tout dans l'autre langue. Cela est particulièrement vrai dans le cas de deux langues qui se sont développées indépendamment l'une de l'autre. La langue chinoise est à cet égard un « étranger » pour les langues indo-européennes. Par exemple, la traduction du terme « simulacre » que l'on retrouve dans le titre m'a longtemps posé problème. J'ai finalement décidé de le traduire par « huangxiang », un néologisme qui évoque au lecteur chinois un sens étranger et distant : « huang » suggère un sens très proche de « simulacre », et ce mot évite qu'on le comprenne vulgairement.

Ensuite, il y a des groupes de mots qui viennent d'une même racine dont on ne peut trouver de mots chinois évoquant le même sens au lecteur. Par exemple, « l'imparticipable, le participé, le participant » ; « la justice, les justes » ; « prétendre, prétendant, faux prétendant ». La langue chinoise est une langue sans déclinaison et sans conjugaison. Elle ne peut pas fournir de mots pour exprimer la nuance et la liaison des significations entre des mots comme « l'imparticipable, le participé, le participant ». Mais j'ai essayé de les traduire à partir d'un même mot chinois, comme 不可分有者 (l'imparticipable), 被分有 (le participé), 分有者 (le participant), ici c'est 分有 « fenyou » (« fenyou » veut dire participer, partager) qui sert de fondement pour ces trois mots.

Afin de traduire le texte et faire de Deleuze un locuteur chinois, j'ai essayé d'inventer des mots et des expressions. Comme un proverbe chinois le dit – et c'est ce que j'ai fait –, il faut « lancer une brique pour inciter les autres à sortir leur jade ». J'attends toujours sincèrement les critiques du lecteur et surtout de meilleures traductions de Deleuze à venir.

Deng Gang, traducteur

翻译之中所遇困难颇多

第一，诸多名相殊为难译，汉语中实无对应之词。以 (le simulacre) 为例，中文实无完全对应之术语。权且译之，加按语或译注对概念加以补充说明，或在译名之后加括号，注明该词法文原文。

第二，诸多同词根之法语词，在汉译中无法唤起相似之意义关联。例如 l'imparticipable, le participé, le participant ; la justice, le juste ; prétendre, prétendant, faux prétendant, 中文无变位、无变格、无词尾变化，完全无法再现此类同一词根诸词之内在关联。故，翻译中必有意义之流失。

此翻译之尝试，故不足之处颇多，有待读者批评与改进之。

邓刚，译者

译稿 德勒兹：柏拉图与幌相

吉尔·德勒兹*

倒转“柏拉图主义”，这意味着什么？尼采将此视作其哲学的任务，或者说，一切未来哲学的任务。这一表达想要说的仿佛是：取消本质世界和表象世界。然而，持这种看法的并不限于尼采。对本质和表象的二重对立的指控，可以上溯到黑格尔，甚至上溯到康德。如果说尼采只是重复同样的事情，这是相当可疑的。况且，“倒转”这一表述，显得过于抽象：这使得柏拉图主义的动机处于阴影之中（按：动机未能得到澄清）。相反，倒转柏拉图主义，这意味着，使这种动机昭然若揭，“围猎”这一动机——就如同柏拉图“围猎”智者。

换用更具普遍性的术语，理念论的动机，应该在选择、挑选的意志这一侧来加以寻求。就是去形成差异 (Il s'agit de faire la différence)。区分“物” (chose) 与“象” (image)，原本 (l'original) 与复本 (la copie)，模本 (le modèle) 与幌相 (le simulacre) [复本与幌相的区别，在于前者是合法的模仿，而后者是不合法的模仿。前者是真正地分有了理念，而后者仅仅在表面上看似相似而已。而德勒兹的全部工作，在于为后者恢复名誉。幌相，顾名思义，只是一个幌子。我们将 simulacre 翻译为幌相。实际上，这也让我们联想到孔子所说的乡愿，而这里的 faux prétendant, simulacre 与之有相似之处，也正因为这样，我们将 faux prétendant 译为乡愿。]。但是，所有这些表达本身有意义吗？只有当我们区分 (division) 法为参照时，柏拉图的计划才显得象是真的。因为，这一方法，并非辩证法的一个程序。区分法将辩证法的全部力量聚

集起来，借助另一种力量将其融合，从而将整个体系再现出来。人们认为，这一方法首先就在于，将“属” (genre) 区分成多个相互对立的“种” (espèce)，从而将所寻求的事物归于相应的“种”下：例如，通过持续不断的区分和专门化，来寻求“钓鱼”的定义。但是，这只是区分的外层面貌，它的反讽面貌。如果严肃的对待这一面貌，亚里斯多德的反驳就完全在理：在亚里斯多德看来，区分是一种坏的、不合法的三段论，因为缺乏中项，例如，中项能够使我们断言，钓鱼是属于获取的技艺，是通过抓取来获得的艺术，等等。

实际上，应该在此之外来寻求区分法的真正目的。在《政治家篇》，人们获得了第一个定义：政治家，就是人们的牧人。但是，各种乡愿出现了，医生、商人、农夫，都要争着说“人们的牧人，乃是我”。在《费德罗篇》，要定义的乃是“狂爱”，更确切说来，要区分出真正的爱。再一次，许多乡愿抢着说“爱者，受启示者，乃是我”。因此，区分的目的，根本不是将“属”划分成“种”，其更深刻之处在于，选择出一些“谱系” (lignée)：区分出所谓的与真正的、纯粹的与不纯的、本真的与非本真的。因此，通过隐喻，经常将区分法类比于试金石。柏拉图主义乃是哲学中的“奥德赛”；柏拉图的辩证法，既不是矛盾的辩证法，也不是对立的辩证法，而是一种“竞争的辩证法” (une dialectique de la rivalité)，一种竞争者和乡愿的辩证法。区分的本质并不显现为在某一“属”的“种”的规定性之中的广度，而是显现为在谱系的选择之中的深度。挑选乡愿，从那些假的之中挑选出真的。（岂不是某种“正名”。）

为了实现这一目的，柏拉图再一次使用了反讽。因为，当区分法抵达真正的挑选任务时，似乎区分法就放弃了完成任务，而转交给神话。于是，在《费德罗篇》，灵魂转世的神话似乎打断了区分法的努力；同样，在《政治家篇》，出现了原始时代的神话。这乃是区分法的第二个陷阱，他的第二个反讽，这是一种回避，一种表面上的回避和放弃。因为，实际上，神话并没有使得任务的进程完全中

* 翻译邓刚 (dgvoila@hotmail.com).

断；相反，神话是一个可以融合到区分法之中的一个因素。区分法的本质，就在于超越神话与辩证法的二元性，从而将辩证法的力量和神话的力量汇集到一起。神话，及其循环式的结构，是一种关于奠基 (fondation) 的叙事。正是通过神话，才有可能树立起一个模本，根据这个模本，才可以对每一个乡愿加以判别。应该得到奠基的，永远都是某一述谓 (prétention)。每一个乡愿都有一个基础，而关于这一基础的述谓，可能是很好地奠基的、很坏的奠基的、缺乏奠基的。于是，在《费德罗篇》，灵魂转世的神话展示出，灵魂在投胎之前已经能够看到理念：就凭这一点，神话给予我们一个选择的标准，很好奠基的“狂热”或者真正的爱，只属于那些见多识广、恢复了对沉睡的回忆的人——感性的、短视的，相反，是假的乡愿。在《政治家篇》也是一样：循环的神话显示出，政治家作为“人民的牧人”的定义，从字面上来讲，只适合于某位最初的神；但是，一个选择的标准就出现了，据此标准，城邦中的不同人，不同程度上分有了神话的模本。简而言之，选择性的分有，是与挑选方法的问题相应的。

分有，就是第二位的拥有 (avoir en second)。于是，出现了柏拉图著名的三段式：不可分有者 (l'imparticipable)、被分有 (le participé)、分有者 (le participant)。人们也说成：基础 (le fondement)、述谓的对象 (l'objet de la prétention)、述谓者 (乡愿) (le prétendant)；父亲、女儿、女婿。基础，就是最先占有某一东西的，并且它将其给予分享，它将其给予乡愿，乡愿乃是第二位的拥有者，因此它可以通过基础的检验。被分有，就是不可分有者第一位拥有的。不可分有者给予分享，它把“被分有”给予“分有者”：好比，正义，正义的价值、正义者 (义人)。毫无疑问，在这种选择性的分有之中，必须区分所有的程度、所有的阶层：是不是有第三位、第四位的拥有者，以至于无穷？直至那仅仅只拥有一个幌相、一个幻影，拥有者本身也只是一个幌相、一个幻影？《政治家篇》作了极细的区分：真正的政治家、很好奠基的乡愿，接下

来是亲属、助理人员、奴隶，直至幌相和伪相。恶运会带给最后一批人，他们体现了假的乡愿的坏的力量。

这样，神话就构成了内在的模本，或者说检验的基础，根据这个模本或者基础，乡愿得以接受判别，他们的述谓受到权衡。正是基于这一条件，区分法继续并抵达其目标，其目标不只是概念的专门化，亦是理念的本真化，不只是“种”的规定性，而且亦是谱系的选择。然而，如何解释，在三部关于区分法的文本中，即《费德罗篇》、《政治家篇》、《智者篇》，《智者篇》却没有呈现任何奠基性的神话？理由很简单。因为，在《智者篇》之中，区分法是以悖论的方式加以运用的，不是为了找出真正的乡愿，而是为了围猎假的乡愿，以便定义幌相的存在（或者说幌相的非存在）。智者本身，就是幌相的存在，乃是羊角神 (satyre)，或者说半人半马 (centaure)，或者说海神普罗泰 (Protée)，四处渗透、到处插手。但是，在此意义上，很有可能，《智者篇》的最后，已经包含了柏拉图主义的最奇特的冒险：在幌相一侧不断地探索，伸向幌相的深渊。在灵光一闪之际，柏拉图发现，幌相并非仅仅只是一种假的复本，反倒使复本的概念受到置疑，甚至连模本的概念也受到置疑。对智者所下的最后定义，把我们带到了这样一个程度，我们不再能够将苏格拉底与之区分开来：反讽者私下是通过简略的论据来进行反讽的。是不是要把反讽推进到这一程度？是否柏拉图本人，第一个指出了倒转柏拉图主义的这一方向？

*
**

我们从柏拉图的动机的第一个特征出发：区分本质与表象、可知与可感、理念与象、原本与复本、模本与幌相。但是，我们已经看到，这些表达毫无意义。区分法转移到两种图象之间进行。“复本”，它们是第二位的拥有者，良好奠基的乡愿，通过相似性而得到保证；“幌相”，是假的乡愿，在某种不相似性之上建立起来，包括一种堕落、某种根本的侵占。正是在这个意义上，柏拉图区分了“图象—偶像” (image-idole) 的两个领域：一方面，是“复本—

肖像” (copie-icône)；另一方面，是“幌相——幻象” (simulacre-phantasme)¹。于是，我们可以更好地定义柏拉图的动机的整体：对乡愿进行挑选，区分好的复本和坏的复本，或者总是得到良好奠基的复本，和总是陷入不相似的幌相。要保证复本相对于幌相的胜利，抑制幌相，使之保持在底层，阻止其上升到表面，使之无所作为。

理念和图象的二元性，只有在这样的目标之中才是显然易见的：保证两种图象之间的潜在的差异性，给予一个具体的标准。因为，如果复本或肖像是好的、得到良好奠基的图象，那是因为它们具有相似性。但是，相似性不应该理解为一种外在的关系：它不是从一“物”到另一“物”，而勿宁是从一“物”到一个“理念”，因为正是理念才包含了内在本质的建构性关系和比例。相似性，是内在的、空间的，是某种述谓的尺度。唯有在复本相似于事物的理念的意义上，复本才真的谈得上与某物相似。因此，乡愿（述谓者）只有以理念为模本（内在的、精神的），才谈得上与对象相一致。因此，只有当它奠基于本质（如，正义）之上，才配得上相应的述谓（如，义人）。简言之，正是理念的同一体性，为复本的好的述谓奠基，使之基于某种内在的相似性之上。现在，我们考察图象的另一种类型，幌相：为了某种破坏、某种奉承、某种颠覆，“反对父亲”、不经过理念，它们在底层运作，述谓着同样的价²。作为未奠基的述谓，包含着某种内在的不平衡的非相似性。

如果我们说，幌相乃是复本的复本，一种无限后退的肖像，一种无限减弱的相似性，我们就过渡到了本质性的方面：在幌相与复本之

¹ 《智者篇》，236b, 264c.

² 通过分析书写与逻各斯的关系，德里达发现了柏拉图主义的这一面貌：逻各斯的父亲，逻各斯本身，书写。书写是一种幌相，一种假的述谓者，因此它是通过暴力和诡计来把握逻各斯的，甚至不经过逻各斯的父亲就取代了逻各斯。参见，“柏拉图的药”。同样的形象也可以在《政治家篇》中找到：善作为法的父亲，法本身，政制。好的政制是好的复本；但是它们变成了幌相，自从它们践踏了法，离开了善。

间有着本质性的差异，从而二者形成了同一区分的两个方面。复本是一种具备相似性的图象，而幌相则是不具备相似性的图象。教会的教理问答深受柏拉图主义的影响，使我们熟悉了这一概念：上帝以自身的形象造人，使人与上帝相似，但是，由于原罪，尽管人保留了图象却丧失了相似性。我们就变成了幌相，为了进入某种感性的生活我们丧失了伦理的生活。教理问答使我们注意到幌相的魔鬼特征。毫无疑问，这仍然产生了某种相似性的效果；但是，这是一种外在的、整体的效果，其产生方式不同于根据模本生成的复本。幌相是基于某种不相称、某种差异而建构起来的，它将某种不相似内在化了。因此，我们再也不能通过与模本的关系来定义幌相，模本只适用于复本，通过“同”的模式衍生出复本的相似性。如果幌相也有一个模本，那将是另一种类型的模本，某种“异”的模本，从而生成内在化的非相似性³。

柏拉图主义的三位一体：使用者，生产者，模仿者。如果说使用者处于阶层的顶端，这是因为他对目的进行判别，持有一种真正的“知识”，也就是关于模本或理念的知识。复本是一种模仿，它复制了模本；然而，因为这种模仿是有意的、精神的、内在的，它就是真正的生产，是依照本质的关系和比例进行的。因此，在好的复制之中一直有一种生产性的活动，对应于这种活动，有一种“正确的意见”，虽然这并非“知识”。因此，我们看到模仿是采用了一种贬义的，因此模仿不再是一种仿制 (simulation)，仿制只用于幌相，只具有外在的、非生产的相似性的效果，并且是通过诡计获得的。在仿制这里，甚至不再有“正确的意见”，而只有某种反讽，反讽仍然坚持某种认识的方式，是一种在知识与意见之外相遇的艺术⁴。柏拉图精确地描述了这种非生产性效果是如何获得的：幌相包含有很大的广度、深度和距离，以致于观察者无法掌控。因为无

³ “异” (l'Autre) 不只是一个对图象有所作用的缺陷；它自身亦显现为一种可能的模本，并且与“同”的模本相对立。参见《泰阿泰德篇》，176e，《蒂迈欧篇》，28b。

⁴ 参见《理想国》，X, 602a；《智者篇》，268a。

法掌控，所以获得了相似性的印象。幌相包含着差异的观点；观察者就是幌相的一部分，本身亦随着自己的观点的改变而改变⁵。简言之，在幌相之中有着某种“狂变”(devenir-fou)，某种无限的变，如同《菲利浦篇》中的“变”——“多与少，总是在前面”——某种不断变为他者的“变”，某种对深度进行颠覆的“变”，能够避开相等、限制、相同、相似：总是既是多又是少，但永远不相等。对这种变化强加某种限制，使之归于“同”，使之相似——并且，对于那些反叛的部分，尽可能地将其打入深宫，关于海底深处的地牢：这就是柏拉图主义在它宣扬肖像对于幌相的胜利时所意图的目标。

*
**

柏拉图主义所奠基的领域，就成为哲学自身的领域：由复本—肖像所充斥着再现的领域，不再是通过某种与对象的外在关系来定义，而是在某种与模本或者基础的内在关系来加以定义。而柏拉图的模本，就是“同”：在这个意义上，柏拉图所是说，正义不是别的，就是正义的；勇气不是别的，就是勇敢的；等等。基础的抽象规定性，乃是第一位占有的。而柏拉图的复本，就是相似：而述谓者则是第二位的接受者。相对于模本或者原本的纯粹同一性，对应于典型的相似性，于复本的纯粹相似性，对应于模仿的相似性。然而，我们并不可以说，柏拉图主义发展了这种再现本身的力量：柏拉图满足于使之置身于这一领域之中，也就是说为之奠基，作出选择，排除那些对界限进行干扰的。但是，作为良好奠基的、有限的再现的展开，勿宁是亚里斯多德的目标：在亚里斯多德那里，再现浏览并且覆盖了整个领域，从最高的属到最小的种，区分法获得了它在柏拉图那里未曾取得的传统姿态。我们还可以标示出第三个时期，在基督教的影响下，人们不再为再现作奠基来使之可能，也不

⁵ 奥都亚尔 (X. Audouard) 证明了这一点：幌相是一些建构，“包含着观察者的视角，幻相就产生于观察者所处的位置上……”（« Le Simulacre », *Cahiers pour l'analyse*, n° 3）。

再将其专门化或者规定为有限，而是使之变得无限，使之成为无限的述谓，使之能征服无穷大和无穷小，使之超越最大的“属”、亦超越最小的“种”，从而朝向一切存在打开。

莱布尼茨和黑格尔，在这种尝试方面体现出他们的天才。然而，如果人们并未走出再现的因素，那是因为“同”与“似”的双重要求仍然存在。简单说来，“同”找到了一个无条件原则，使之能够在无限中统治：充足理由；而“似”(semblable) 则找到一个条件，能够使之应用于无限：协同或者延续。莱布尼茨的“皆有可能”(compossibilité)，是一个如此丰富的概念，它意味着，单子们与各个特殊的点相似，每个系列都围绕着这些点中的某一个点汇集起来，延伸到其他的系列，而其他的系列则围绕着其他的点汇集起来；另一个世界开始于这些点的相邻处，不同于既得的系列。因此，我们看到，莱布尼茨是如何将“分歧”排除出去的，使之散布到“不同时可能”的系列中，并且保持着最大可能的协同或者延续，作为可能的最好世界的标准，而可能的最好的世界，也就是现实的世界。（莱布尼茨将其他的世界视作奠基不够好的“述谓者”。）对于黑格尔来说亦是如此，他证明，辩证法的圈环总是围绕着一个唯一的中心所旋转的，并且基于这个唯一的中心⁶。这些圈的唯一的中心，哲学并没有离开再现的因素，哲学仍然是从对无限的征服出发的。哲学的迷醉只是圈套。哲学进行的是同样的任务，肖像学，只是使之适应于基督教的思辨要求（无穷小和无穷大）。仍然是对乡愿进行挑选，以最高的目的性、本质的实在性或者某种历史意义的名义，对离心的、歧异的进行排除。

*
**

美学对于这种撕裂的二元性深感痛苦。美学，一方面指的是感性的理论，这种感性乃是作为可能经验的形式；另一方面，指的是艺

⁶ 阿尔都塞关于黑格尔写道：“圈的圈，意识实际上只有一个中心，唯有这个中心可以规定意识：对于意识来说，这些圈必须有一个异于圈的中心……”（《保卫马克思》，p. 101）。

术的理论，艺术乃是作为对实在经验的反思。为了使得这两个方面能够融合起来，必须使得一般经验的条件同时成为实在经验的条件；艺术作品，实在是作为一种试验而出现的。例如，我们知道，某些文学作品（其他艺术亦然）可能会同时讲述几个故事。毫无疑问，这是现代艺术的特征。这完全不再是并于同一个故事的不同观点；因为各个观点仍然从属于趋同性规则。相反，这是一些不同的、歧异的故事，如同一个迥异的风景对应于每一个观点。当然有着歧异的系列的统一性，但是这是一种离心的混沌 (chaos)。这种无形的混沌，好比《芬尼根守夜》，并不是什么混沌；它是一种肯定的力量，对所有的异质的系列加以肯定，使所有的系列变得“复杂”（乔伊斯的兴趣令人想到布鲁诺，“复杂”的理论家）。在这些基本的系列之间，生成了某种“内在的共鸣”；这种回响归纳出某种“强制的运动”，这种运动超出了这些系列。所有这些特征都是幌相的特征，当它打破了联系、上升到表面：他肯定了想像的力量。人们回忆起，弗洛伊德已经证明想像至少产生了两个系列，一个是幼儿期的，另一个是青春期的。与想像相联系的情感负担，是通过内在的共鸣来解释的，而幌相是共鸣的承载者，而关于死亡、关于生命的断裂或解体的印象是通过引导它们的强制运动来解释的。这样，就将实在经验的条件和艺术作品的结构联接起来：系列的歧异、圈环的非中心化、混沌的建构，内在的共鸣，强制的运动，幌相的侵略性⁷。

这样一些体系，是由互不相关的因素或者由一些彼此异质的系列共同构成的，在一定意义上是非常平常的。这就是“信号—符号” (signal-signe) 的体系。信号 (le signal) 是一种结构，潜在的差异就分配在此结构中，并且保证了互不相关的因素之间的交流；符号 (le signe) 是在两个水平的边缘、两个交流系列之间闪闪发光的东西。似乎所有这些现象都对应于这些条件，因为这些现象在某种不对称、某种差异、某种建构性不相等之中找到了其理据：所有的物

⁷ 关于现代艺术作品，尤其是乔伊斯，参见艾柯《开放的作品》 (Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*)。

理体系是一些信号，所有的性质是一些符号。然而，与之相邻的系列仍然是外在的；因此，对于现象而言，再生产这些现象的条件仍然是外在的。要谈论幌相，就必须这些异质的系列是实在地内在于体系之中的，包含在混沌之中，它们的差异必须是被包含的。毫无疑问，在共鸣的系列之间始终有着某种相似性。但是，这并非问题之所在，问题勿宁在于这种相似性的地位或者其位置。让我们考察一下两个表述：“唯独相似的才是差异的”；“唯有差异才有相似”。这两种表述，一个让我们从某种相似性或者预定的同一性出发来思考差异性，另一个则相反促使我们把相似性和同一性思考为某种根本性的不对称性的产物，这涉及到对世界的两种解读。[但是，从这段文字来看，并不能看出为什么从差异出发的解读比前一种更具合理性，至少，前一种解读有其不可取代、不可取消之优点。唯有“同”，才可以给人以归家感。]前者确切地定义了复本的世界，或者说再现的世界；它把世界设定为肖像。后者，与前者针锋相对，定义了幌相的世界。它把世界设定为想象。然而，从后一种观点来看，原初的不对称性是小还是大，根本就无关紧要；基础性的系列也只有极小的差异。然而，仅仅需要建构性的不对称性就其自身得到判别，不需要事先预设任何同一性，它就有着某种不对称 (dispar) ，作为尺度和交流的统一性。于是，相似性只能被思考为这种内在差异的产物。体系是外在的巨大差异，还是内在的微小差异，这也是无关紧要的，相反，既然相似性是曲线上产生的，既然差异性无论大小，皆占据着非中心化的体系的中心。

倒转柏拉图主义也就意味着：使幌相上升，肯定它们的处于肖像和复本之间的权利。于是，问题不再是本质——现象、模本——复本的分。这种区分是在再现的世界之中作出的；现在要在这个世界上进行颠覆，“偶像的黄昏”。幌相不再是一个贬值的复本，它具有一种积极的力量，这种力量否定了原本和复本，否定了模本和复制。内在于幌相之中的两个歧异的系列，任何一个系列都无法被指

定为原本，而任何一个也无法被指定为复本⁸。然而，援引某种他者的模本是不够的，因为任何模本都无法抵抗幌相的晕眩。除了所有观点的共同对象之外，不存在任何有特权的观点。不存在任何阶层制：没有第二位的，也没有第三……相似性是存在的，但却是作为幌相的外在效果而产生的，这种效果是在歧异的系列之上构成的，并且使这些系列产生共鸣。同一性亦是存在的，但却是作为法则而产生的，法则包含了所有的系列，并且使这些系列返回到强制运动之中。在对柏拉图主义的倒转之中，相似性被称作内在化的差异，而同一性则被称作作为第一力量的差异 (*le Différent comme puissance première*)。“同” (*le même*) 与“似” (*semblable*) 的本质仅仅只是被“仿制” (*simulé*)，也就是说表达了幌相的功能。可能的挑选也不再存在。非阶层化的作品虽一种共同存在 (*coexistence*) 的浓缩，一种事件的“同时”。这是假的乡愿的胜利。在一种面具的重叠之中，它冒仿父亲、述谓者、以及未婚妻。但是，假的乡愿只是相对于预设了真理的模式而言才是假的，幌相也不再是表象、幻影。冒仿，也就是想像，意味着作为机器、狄奥尼修斯机器的幌相的功能的效果。这涉及到假，假是一种力量，*pseudos*，在这个意义上，尼采说到：假的最高的力量。幌相在上升到表面的同时，也使得“同”与“似”、“模本”与“复本”在假的力量下得以下降。它使得分有的秩序、分布的固定性、阶层的规定性都成为不可能。它设立了游牧式分布和无政府主义的世界。它并不是一种新的基础，而是吞噬了一切基础，它保证了一种普遍的崩塌，但是这种崩塌却是作为一个积极的、欢乐的事件，作为一种 *effondement*：

“在每一个洞穴后面，另一个洞穴又打开了，而且更深，在每一个表面之下都有一个更广阔、更奇怪、更丰富的地下世界，在每一个

⁸ 参见布朗肖，《诸神之笑》[« *Le rire des dieux* », *La Nouvelle Revue française*, juillet 1965]：“在这样一个宇宙之中，图象相对于模本而言不再是第二位的，在这个宇宙中，冒名顶替者亦要求真理，不再有原本，而是有一种永恒的闪光，在迂回和返回的闪光之中，无源 (*l'absence d'origine*) 四处散开来。”

基础下面，在所有的奠基下面，都有一个更深的地穴。”⁹ 苏格拉底是如何认识到这些洞穴不是他的洞穴？借助何种线索，既然线索已经掉了。如何走出洞穴，苏格拉底如何与智者区分开来？

“同”与“似”是冒仿的，这并不意味着二者是一些表象或者幻影。冒仿指定生产能力以一种效果 (*un effet*)。但是，这并不仅仅只是因果意义上的，因为若没有其他的含义的介入，因果性就完全是假设的、非规定性的。正是在“符号”的意义上，产生了符号化的过程；正是在“服装” (*costume*) 或者更勿宁说是“面具”的意义上，服装或者面具表达的是一种伪装的程序，在每一个面具的背后，都还有另一个面具……这样来理解冒仿，自然不可离开“永恒回归” (*l'éternel retour*)；因为，正是在永恒回归之中，决定了对肖像的倒转或者对再现世界的颠覆。一切的发生，都如同某种潜在的内容与显现的内容相对立。永恒回归的显现的内容，可以被规定为一般意义上的柏拉图主义：它再现了混沌在造物主的行动下被组织的方式，根据理念的模本强加以“同”与“似”。在这个意义上，永恒回归就是被控制的、单一中心的、复制永恒的“狂变” (*le devenir-fou*)。正是通过这种方式，它在奠基神话中出现。它在图象中设定复本，使图象从属于相似。但是，这种显现的内容，远远未能再现出永恒回归的真理，它所标志的，不如说是永恒回归在某种意识形态之中的应用和在神话中的延续，而这种意识形态不再能够支持这种回归，已经丧失了秘密。是时候恰当地回忆一下，通常的希腊人，特别是柏拉图主义，对于潜在含义中的永恒回归是多少的厌恶。必须说明尼采是对的，尼采把永恒回归视作专有的眩晕观念，他是从秘传的狄奥尼修斯传统中获得营养的，而柏拉图主义则一惯忽视和抑制这一传统。当然，尼采所做的罕见的展示仍然停留在显现的内容中：作为“同”的永恒回归使得“似”又得以回来。但是，为什么尼采没有看到，在这种平面的自然真理（这种自然真理显然并未超越理性的一般秩序）与查拉图斯特拉的情感之间的不

⁹ 尼采，《超善恶》，289节。

协调？而且，只是为了让查拉图斯特拉进行反驳才对此加以表面的展示：一次通过侏儒，一次通过动物，查拉图斯特拉指责把有深度的东西转化为平面的东西，把音乐转化为陈词滥调，把迂回曲折的东西转化为简单的圆周。在永恒回归之中，必须通过显现的内容（表面的内容），但只是为了抵达纵深千尺的潜在内容（位于一切洞穴之后的洞穴）。于是，在柏拉图那里出现的東西就只是一种贫乏的效果，只是揭示出面具的不可变易性，符号的无法通过。

永恒回归的秘密，它所表达的，并不是一种对立于混沌、从属于混沌的秩序。相反，它并不是混沌之外的别的东西，而是肯定混沌的力量。就某一点而言，乔伊斯也是一位尼采主义者：当乔伊斯证明一种“循环的流” (*vicus of recirculation*) 并不作用于某种“混沌”。相对于再现的协调性，永恒回归取代了其他的东西，它自身的混沌一流浪 (*chaos-errance*)。也就是说，在永恒回归和幌相之间，存在着一种如此深刻的联系，从而彼此皆可能通过对方才能得到理解。回归着的，就是歧异着的歧异的诸系列，也就是说，每一个系列都不断变换位置，相对于其他的系列发生差异，而所有的系列，都包含在无始无终的混沌之中包含着它们的差异。永恒回归的圆周是一种不断离心的圆周，朝向一个不断非中心化的中心。克罗索夫斯基 (*Pierre Klossowski*) 谈到永恒回归时，永恒回归是“一种学说的幌相” (*un simulacre de doctrine*)：它就是存在，但仅仅当我们说“存在者”就其自身而言只是幌相¹⁰。幌相以此种方式运作，相似性必然是投影在其基本的系列之上，而同一性则必然是投影在强迫运动之上。因此，永恒回归就是“同”与“似”，但是却是作为冒仿的“同”与“似”，乃是冒仿的产物，通过幌相（强力意志）的运作产生的。在这个意义上，永恒回归倒转了再现，摧毁了肖像：它预设的不再是“同”与“似”，而是相反，它建构了差异中的“同”，迥异中的“似”。它就是对于一切幌相而言的唯一的想象（对于所有存在者而言的存在）。它就是对歧异和非中心化

作出肯定的力量。它也成为某种更高的肯定的对象。通过假的乡愿的力量，他通过、再通过是之所是。因此，它并未使得一切都回归。此外，它还进行挑选，它制造差异，但完全不是以柏拉图的方式。它所挑选的，就是与挑选所对立的所有过程。它所排除的，它使之未能回归的，就是那预设了“同”与“似”的，那想要纠正歧异的，想要将圆周中心化并且整理混沌的，想要给出一个模本并且制造复本的。柏拉图主义的历史如此漫长，只能一次抵达，苏格拉底突然到来。因为“同”与“似”自从不再被看成冒仿的，就变成了单纯的幻影。

可以用幌相的力量 (*la puissance du simulacre*) 来定义现代性。幌相属于哲学，但不是无条件的属于现代，也不是作为非时代的 (*intemporelle*)，而是用来澄清现代性中的某种成份，尼采称之为“不合时宜的” (*l'intempestif*)，这种成份属于现代性，却也能够被用来反对现代性——“我希望，一个将要到来的时代”。哲学并不是在森林或者小径中进行的，而是在城市和街道中进行的，包括城市中最为矫揉造作的东西。“不合时宜”，相对于最遥远的过去是在对柏拉图主义的倒转之中建立的；相对于现在，是在幌相之中建立的，幌相被视作这种批判性的现代性的一个点；相对于未来，是在对永恒回归的想象之中建立的，永恒回归是对未来的信念。矫揉造作和幌相并不是同一种东西。二者互相对立。矫揉造作是复本的复本，它甚至发展到这个程度，以至于改变了本性，变成了幌相（波普艺术的时代）。矫揉造作和幌相是在现代性的核心之中相互对立的，在这一点上，现代性仍然对二者进行规训，如同两种对立的解构方式：两种虚无主义。因为，为建设、保存、延续由再现、模本和复本所建立的世界而进行的摧毁，为了摧毁模本、复本以便建立混沌从而进行创造并且使幌相得以运作、想象得以提升，二者之间有着巨大的差异——而在所有的摧毁之中，柏拉图主义是最为天真的。

¹⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Éditions Gallimard, p. 226.