



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사학위논문

프로이트와 들뢰즈에게
성(性)과 주체의 문제

— 들뢰즈의 『차이와 반복』에 대한 비평으로서

2016년 2월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
윤대응

프로이트와 들뢰즈에게
성(性)과 주체의 문제

— 들뢰즈의 『차이와 반복』에 대한 비평으로서

지도교수 김 상 환

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2015년 10월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

윤 대 응

윤대응의 석사학위논문을 인준함

2015년 12월

위 원 장 박 찬 국 (인)

부 위 원 장 김 상 환 (인)

위 원 정 호 근 (인)

국문 초록

본 논문의 목표는 두 겹으로 이루어져 있다. 우선 명목상의 목표는 들뢰즈(Gilles Deleuze)가 『차이와 반복』에서 전개한 프로이트(Sigmund Freud) 독해를 비판적으로 검토하는 것이다. 들뢰즈는 특유의 존재론을 통하여 인간의 성(性)에 대한 프로이트의 견해를 비판적으로 고찰한다. 프로이트의 분석이 물질, 유기체, 인간을 여전히 중심에 두고 있으므로 그 폐쇄적 성격을 극복하고 자유로운 생성의 영역으로 나아가야 한다는 것이다.

그런데 들뢰즈의 독해에는 프로이트의 통찰들 가운데서도 핵심적인 무언가가 누락되어있는 것으로 보인다. 프로이트의 한계에 대한 들뢰즈의 비판은 적확하지만, 프로이트의 통찰이 그렇듯 협소할 수밖에 없었던 중요한 이유가 있다. 인간의 체험이 지닌 고유한 가치 때문이다. 실제로 인간의 성이 지닌 독특함에 대한 천착은 정신분석의 중핵을 구성한다. 프로이트는 인간적 체험의 고유함을 ‘환원되어서는 안 되는 것’으로서 발견한다. 그런데 들뢰즈의 독해는 이것을 너무 손쉽게 처리하고 넘어간다.

그렇기에 이 논문의 실질적인 목표는 인간의 성에 대한 프로이트와 들뢰즈의 견해차가 근본적으로 주체에 대한 관점의 차이에 상응한다는 사실을 밝히고, 오늘날 다시 주체의 개념의 가치에 주목할 필요가 있음을 주장하는 것이다. 이를 위해 라캉의 이론을 참조하여 프로이트적 주체의 중요성을 강조하고자 한다.

들뢰즈는 주체 개념의 기능 상실을 주장하며 그것을 생성의 부차적인 산물로서 자리매김한다. 반면에 프로이트의 집요한 탐구는 인간적인 것의 환원되어서는 안 되는 독특함에 천착함으로써 주체 개념을 발전시킬 수 있는 중요한 실마리를 제공한다. 무의식의 발견을 통해 종래의 주체 개념에 지대한 타격을 가했음에도 말이다. 오히려 정신분석은 근대적 주체의 분열된 자리를 통해 주체성의 문제를 보다 정확하게 제기하고자 한다.

하지만 본고의 목표는 단순히 들뢰즈 철학의 비인간주의와 초월론적 성

격을 거부하고 프로이트의 통찰을 일방적으로 옹호하는 데 있지 않다. 주체 없는 생성에 대한 들뢰즈의 사유와, 주체성의 고유한 자리에 대한 프로이트의 통찰 둘 다 인간과 더불어 세계를 이해하기에 유용하기 때문이다. 그러므로 본고의 결론부에서는 주체성에 대한 프로이트의 문제의식과 비인간적 생성에 대한 들뢰즈의 사유 간의 양립가능성을 잠정적으로나마 검토한다. 이를 통해 인간과 세계를 이해하는 데 보다 적합한 논의의 방향을 모색할 수 있을 것이다.

주요어 : 주체, 성(性), 탈성화, 죽음, 본능/욕동, 생성, 권리/사실, 내재성

학 번 : 2014-20117

목 차

서론 / 1

1. 들뢰즈의 프로이트 재해석

1.1. 탈성화 / 9

1.2. 죽음 / 13

1.3. 영원회귀와 유목주의 / 17

1.4. 비평 / 23

2. 프로이트와 성(性), 혹은 에로스의 개념

2.1. 본능(Instinkt)과 욕동(Trieb)

2.1.1. 경계개념으로서의 욕동 / 27

2.1.2. 인간 성욕의 특수성: 묶임과 풀림 / 31

2.2. 성이라는 현상

2.2.1. 대자적 성 / 36

2.2.2. 갈등하는 성 / 39

2.3. 굴절된 성, 그리고 끼인 존재로서의 인간

2.3.1. ‘문화 속에서의 불편함(Das Unbehagen in der Kultur)’ /

41

2.3.2. 성과 실재(Réel) / 46

3. 프로이트와 주체의 문제

3.1. 정신분석에서 주체의 재탄생

3.1.1. 무의식과 분열된 주체 / 50

3.1.2. 왜 여전히 ‘주체’인가: 주관의 현사실성 / 53

3.2. 에로스의 물음과 프로이트적 주체성

3.2.1. 주체성의 네 가지 의미 / 57

3.2.2. 에로스와 주체 / 65

3.3. 들뢰즈에 대한 반-비판 / 68

4. 들뢰즈와 주체의 문제

4.1. 주체 개념의 불충분성

4.1.1. 주체 개념의 쇠퇴 / 71

4.1.2. 균열된 주체 / 74

4.2. ‘생명: 내재성……’

4.2.1. 초월론적 경험론 / 77

4.2.2. 존재의 일의성 / 81

4.3. 에로스 없는 생명의 장 / 84

결론: 프로이트와 들뢰즈를 동시에 받아들일 수 없는가? / 88

참고문헌 / 97

Abstract / 101

일러두기

1. 참고한 프로이트의 문헌들 전부와 들뢰즈의 문헌들 중 대부분은 인용 시 내주 안에 ‘(약자, 쪽수)’로 표시하였다. 그 외의 문헌들은 외주로 인용하였다. 약자에 대응하는 문헌명은 다음과 같다. 참고문헌에도 표시되어있다.

프로이트

SE# The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (translated by James Strachey in English)

들뢰즈

B *Le Bergsonisme*

ES *Empirisme et subjectivité*

NP *Nietzsche et la philosophie*

PSM *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*

DR *Différence et répétition*

LS *Logique du Sens.*

2. 외주에 인용된 국외 문헌들의 경우 원칙적으로 국역의 표현을 존중했지만, 원전과의 비교 검토를 통하여 필요한 경우 번역을 수정하였다. ‘[국역 ##쪽]’ 안에 국역 쪽수가 표기되어있다. 함께 참고한 국역 문헌들은 참고문헌에 밝혔다.
3. 내주에 인용된 프로이트와 들뢰즈의 저술들 역시 표현의 기준과 번역 수정에서는 외주와 같다. 그러나 본문 중에 자주 인용되기에 표기의 간결함을 위해 국역 쪽수는 따로 표기하지 않았다. 마찬가지로 함께 참고한 국역 문헌들은 참고문헌에 밝혔다.
4. 직접인용 중 ‘[]’ 표기를 통해 첨부된 말들은 필요에 의해 인용자가 삽입한 것이다.

서론

본 논문의 중심 과제는 다음의 두 가지이다. 하나는 프로이트의 사유를 독해함으로써 주체 개념의 탐구에 천착할 필요성을 강조하는 것이다. 다른 하나는 이를 통해 들뢰즈의 철학적 입장을 보충(supplement)하는 것이다. 물론 오늘날 주체를 중심에 두는 논의에는 시대착오적으로 보이는 측면이 있는 것이 사실이다. 근대적 주체가 지녔던 편집증은 현대성에게 일종의 트라우마이다. 세계가 함께 겪어온 모든 과오들이 여전히 거기 머물러 있는 것만 같다. 예컨대 두 차례의 세계대전과 심각한 환경과피의 원인은 이성의 날카로운 칼날을 마구 휘둘렀던 근대적 주체의 오만함에 있다고 자주 진단되어왔다.

사유의 이 같은 현대적 경향성에 힘입어 비인간주의(inhumanism)는 오늘날 일종의 유행이 되었다.¹⁾ 분야를 막론하고 그 이론적 영향력을 무시할 수 없는 다윈주의(Darwinism)의 경우 개체의 한계를 뛰어넘는 생식과 유전의 과정이 중심에 놓인다. 개체의 형질과 행동방식은 자연 선택의 개념에 함축된 비인간주의적 흐름을 통해 이해된다. 인간의 고유한 체험과 특수성 그 자체에 대한 심도 있는 고찰은 변이(variation) 개념이 이따금씩 베푸는 자비 아래서 희미하게 명맥을 유지해간다…….

비인간주의의 공헌은 확실히 탁월하다. 인간주의는 실재를 고찰하는 일에 큰 위험을 수반한다. 인간으로서의 삶을 살아가는 가운데 획득한, 인간의 모습을 한 익숙한 형태의 삶을 원인의 자리에 다시 투사하기 때문이다. 즉, 인간주의적 고찰은 유사성의 논리에 근거하여 단순히 전후 순서를 역전시키는 세계관을 넘어서지 못하곤 한다.²⁾ 그러나 비인간주의는

1) ‘비인간주의’라는 개념의 기본 의미는 인간(human-)을 중심으로 한 사유에 반대하는 것이지만 사용되는 위상에 따라 그 외연은 더 커질 수도 있고 줄어들 수도 있다. 가령 본고에서 중점적으로 다룰 철학자인 들뢰즈의 입장에서 사용한다면, 비인간주의는 인간 뿐 아니라 심지어 유기체를 중심에 둔 사유에도 반대한다는 의미로 사용되어야 한다. 이에 관련된 논의는 4장 말미에서 이루어질 것이다.

2) 예컨대 프랜시스 베이컨은 『신 오르가논』에서 인간의 편견과 한계를 크게 네 가지로 구분하고 그중 하나로 종족의 우상(Idols of the tribe)을 든다. 종족의 우상은 인간의 종(種)에 고유한 편견으로서, 우주가 아니라 인간 자신을 근거로 세계를 이해하는 일을 의미한다. 자연의 대상을 의인화하는 일이 그 대표적인 사례이다.

인간적인 것이 그것과 닮지 않은 것으로부터 발생한 결과라는 사실을 알려준다. 들뢰즈가 명시하듯이 “정초하는 것은 결코 그것이 정초하는 것 [정초되는 것]과 닮을 수 없다.”(LS, 120) 다윈주의는 생명 전체의 거대한 흐름 속에서 종(種)이 변화해가는 가운데 나타난 한 양상으로서 인간을 고찰한다. 그리고 들뢰즈는 이보다 더 나아간다. 들뢰즈는 유기체와 DNA 또한 넘어서는 생성의 장을 단언하기 때문이다. 요컨대 비인간주의의 원리에 따르면 인간의 발생과 존재는 인간적이지 않은 것에 의해 설명되어야 한다.

자연 선택은 개체의 탄생과 사멸의 연쇄 가운데 진행된다. 달리 말해, 다윈주의의 비인간주의는 생식과 유전의 개념을 매개로 세계를 이해하고 있다. 그렇다면 유성 생식하는 생물에게서 성(性)의 문제는 종래의 해석들에서와는 완전히 다른 국면에 직면한다. 이제 성은 초-개체적인 목적, 가령 종(種)이나 DNA의 존속을 위해 생식을 반복하는 장치로서 그려진다. 생명체와 환경의 상호작용 가운데 개체를 초월하는 반복이 변이를 낳으며 세계를 구성해간다. 자연 선택은 이러한 세계 구성 과정의 다른 이름이다. 인간의 성적 실천 또한 예외일 수는 없다. 이것이 바로 진화론이 주장하는 비인간주의의 의미이다.

다윈주의와 멘델의 유전학을 통합한 1930~40년대의 근대적 종합(modern synthesis) 이후, 신다윈주의(Neo Darwinism)는 분자과학 같은 최신의 과학적 성과들과 결합하며 세계를 해석하는 주도적 이론으로서의 위치를 공고히 해왔다. 주목하건대 이에 따라 20세기 초중반까지만 해도 성적 담론의 중심부에 위치해왔던 정신분석의 위상이 극도로 약화된 것은 당연한 결과였다. 여러 문제들을 차치하더라도 정신분석의 가장 큰 약점은 인간 중심적 구도를 벗어나지 못했다는 데 있었다. 정신분석의 대부인 프로이트의 발견은 생식의 문제를 종합적으로 통찰할 수 있는 넓은 시야를 충분히 확보하지 못한 것이 확실해 보인다.

실제로 철학자 들뢰즈는 생성(devenir/becoming)³⁾의 이름 아래서 비인

3) 생성은 변화하는 세계의 다양성과 역동성이다. 그런데 생성은 대상 혹은 사건이 A에서 B로 변화되었다고 할 때 그 사이에서 일어나는 과정을 의미하는 것이 아니다. 들뢰즈의 생성은 그 자체로 유일한 실재이면서 모든 정체성과 동일자들에 앞선다. 즉, 그것은 시작도 끝도 없는 과정

간주의적 힘을 최대한도로 밀고 나가는 가운데 특별히 프로이트의 ‘협소한’ 성 이해를 겨냥하여 비판하고 있다. 이때 들뢰즈는 단순히 프로이트의 이론을 거부하는 것이 아니라, 프로이트의 주요 개념들 중 몇 가지를 급진적으로 재구성하여 정신분석의 한계를 넘어서는 독특한 독해 전략을 구사한다. 본고에서 중심으로 살펴볼 것은 특히 탈성화(desexualization)와 죽음 욕동(Todestrieb) 개념에 대한 들뢰즈의 변용이다. 이를 개략적으로 살펴보자면 다음과 같다.

들뢰즈는 성에 대한 프로이트의 이해를 통칭하여 ‘에로스(Eros)’로—이것 또한 실은 프로이트의 개념인데—명명한다. 들뢰즈에 따르면 에로스 개념, 즉 프로이트가 천착하는 성 개념은 실재를 사유하기에 불충분하다. 프로이트는, 그의 오이디푸스 콤플렉스 이론에서 드러나고 있듯이, 순전히 인간학적 국면에 사로잡혀 성의 문제를 이해하고 있기 때문이다. 더 심각한 것은 인간학적 층위에서의 이해를 절대화한다는 것이다.⁴⁾ 그러므로 에로스 개념의 불충분성은 보완되어야 한다. 여기서 다윈의 통찰이 보여주는 것은 에로스, 즉 인간의 성은 진화의 역사 가운데 발생한 산물

이다. 오히려 A와 B 각각은 생성의 과정 가운데 있는 일시적인 순간일 뿐이다. A와 B 그 자체가 생성에 의해 구성되는 것이고 또한 언제나 생성의 과정 중에 있는 것이다. “존재는 생성을 통해서, 동일성은 차이나는 것을 통해서, 일자는 다자(多者)를 통해서 등으로 자신을 언명한다. 동일성이 일차적이지 않다는 것, 동일성은 원리로서 현존하지만 이차적 원리로서, 생성을 따친(devenu) 원리로서 현존한다는 것, 동일성은 차이나는 것의 둘레를 회전한다는 것.”(DR, 59) 즉, 고정된 형상 혹은 정체성—동일자—은 이차적이다. 생성의 결과물인 동일자들 간의 차이는 생성을 직접 지시하지는 못한다. 오히려 그러한 차이들을 만드는 본질적인 차이, 그러한 차이의 과정이 바로 생성이다.

4) 이 대목에서는 세심한 독해가 필요하다. 프로이트는 결코 다윈의 혁명적 이론을 모르지 않았다 (프로이트가 인류의 의식을 전환시킨 혁명적인 인물로 자신 외에 또 누구를 꼽았던지 상기해보라). 뒤에서 살펴볼겠지만 심지어 들뢰즈는 프로이트의 사유가 발생학적이란 측면을 장점으로 부각시키기까지 한다. 독일의 생물학자로서 다윈의 진화론을 정교화하는 일에 적잖게 기여한 바이스만(A. Weismann)을 프로이트가 적극적으로 참조하고 있음은 이미 잘 알려진 사실이다. 프로이트는 실제로 진화의 역사에 대한 상상력을 발휘하거나 생물학적 지식들을 동원하여 정신분석 담론을 구성해나간다. 따라서 프로이트가 온전히 인간학적 층위에서만 성을 이해했다고 말할 수는 없다. 그럼에도 성에 대한 프로이트의 이해는 비인간주의의 사유가 제시하는 실재의 모습에 충분히 미치지 못하고 있다고 할 수 있는데, 여기서 정확한 요점은 프로이트가 전개하는 논의의 초점이 한결같이 인간의 성이 지닌 ‘인간적’ 양상에 맞추어져 있다는 사실에 있다. 그래서 들뢰즈가 보기에 프로이트의 발생론적 사유는, 생성 과정의 결과물인 성의 인간적 성격을 거꾸로 원인의 자리에 역(逆)투사하고 있는 것이다. 그러한 까닭에 프로이트의 사유는 아무리 멀리 나가더라도 (그 또한 인간적 성이라는 결론을 미리 엮두에 둔 듯한) 유기체의 범주를 넘어서지 못하고 있다.

이라는 사실이다. 프로이트의 정신분석 이론은 진화의 특정 순간, 즉 자연 선택 과정의 표면에 불과하다고 할 수 있을 것이다. 그래서 들뢰즈는 에로스 개념이 ‘재현적(représentatif)’이라고 비판한다.

이를 위해서 전략적으로 재해석된 개념이 위에서 언급한 탈성화와 죽음 욕동이다. 비판적 독해의 작업을 통해 들뢰즈가 도달하는 곳은 생성의 비인간적이고 초인간적인 장이다. 여기서 들뢰즈의 궁극적 목표는 에로스의 닫힌 원환을 넘어 생성 자체를 사유하는 것이다. 생성은 비인간적 힘의 장이다. 거기서는 어떤 인간적이거나 유기체적 무게중심 없이도 세계가 구성되고 와해된다. 인간 또한 예외는 아니다. 뒤에서 살펴보게 될 영원회귀, 유목주의, 주체 없는 초월론적 장, 내재성의 평면 등의 개념들은 생성의 장을 지시하기 위한 다양한 표현들이다.⁵⁾

그런데 우리는 여기서 설명력의 문제를 제기할 수 있다. 비인간주의는 분명 앞의 탁월한 방식을 제시한다. 그러나 비인간주의의 관점은 인간주의가 통찰했던 바를 완전히 감당하고 있는가? 실재를 이해하는 일에 있어 비인간주의를 급진화하는 것으로 충분한가? 그럼으로써 오히려 잃어버리게 되는 측면은 없는가? 비인간주의는 인간주의가 발견하고 제기했던 문제들을 충분히 이해하고 있는 것인가?

본고에서는 비인간주의를 급진화하여 생성의 이름으로 정립해낸 들뢰즈의 철학을 검토하는 데 논의를 국한할 것이다. 더 구체적으로는 비인간주의의 극대화된 문제의식이 직접적으로 인간주의를 겨냥하여 부딪치고 있는, 프로이트의 성 개념(에로스)에 대한 들뢰즈의 비판적 독해를 검토하기로 한다. 다윈주의의 경우 따로 다루어지지 않는 것이다. 본고의 작업은 문제의 한 부분만을 제한적으로 다루고 있기에 위의 질문들에 대해 완전한 답안을 내어놓을 수는 없다. 그럼에도 문제 전반에 대해 유의미한 풀이의 방향을 제시할 수는 있을 것이다.

본고의 1장에서는 우선 몇몇 개념들을 중심으로 프로이트의 성 개념에 대한 들뢰즈의 비판적 독해를 살펴본다. 그런데 위의 질문들에 답하기

5) 이 개념들을 통해 들뢰즈의 비인간주의는 신다윈주의의 것보다도 멀리 나아간다. 들뢰즈의 비인간주의는 신다윈주의의 것과는 구분되어야 한다. 이 문제에 대해서는 4장에서 살펴보게 될 것이다.

위해서는 들뢰즈의 독해와 별도로 프로이트의 논의를 이해할 필요가 있다. 이를 통해 들뢰즈가 수행한 독해가 타당한지 혹은 충분한지 판단할 수 있을 것이다. 그러므로 2장에서는 프로이트의 연구가 위치한 근본 토대를 들뢰즈의 독해와는 독립적으로 검토한다.

2장의 결론을 선취하여 요약하자면 다음과 같다. 정신분석은 인간의 성이 지닌 독특성에 대한 탐구이다. 프로이트가 보기에 인간의 성은 그것이 단순히 성기적인 것, 즉 본능에만 머무르지 않는다는 점에서 독특하다. 이것은 정신분석의 용어로 다음과 같이 바꿔 표현될 수 있다. 정신분석은 성 본능(Instinkt)이 아니라 성 욕동(Trieb)에 초점을 맞춘다. 욕동은 성이 본능에 머무르지 않고 굴절 혹은 변양된다는 것을 강조하기 위해 도입된 개념이다. 인간은 자신의 성적 본능과 일치하지 않는다. 반드시 그로부터 어딘가 어긋나있다. 이는 인간이 자연과 문화 어디에도 완전히 속하지 못하고 그 사이에 끼여 갈등한다는 사실과 관계된다. 인간에 고유한 성적 실천의 다양성(성 도착), 성적 갈등, 시대마다 지역마다 다른 성적 담론의 존재와 그에 따른 실제 훈육 등은 모두 여기에서 비롯된 것이다.

성을 욕동으로 이해한다는 것은 또한 그것이 ‘체험되는 현상’을 중심에 놓고 성을 이해하는 일을 의미한다. 근본적으로 정신분석은 사변이 아니라 임상에 기반을 두고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다. 환자의 체험과 진술을 중심으로 이론이 구성된다. 이를 개념적으로 표현하자면, 정신분석의 성(psychosexuality)은 대자적 성(sexuality for itself)이다. ‘진화의 과정에서 자연 선택된 생식 기관의 역할’ 같은 성의 즉자적 존재(sex in itself)는 정신분석에서는 오히려 부차적인 문제이다. 물론 정신분석이 성적 본능을 부정하거나 가치 절하하는 것은 아니다. 정신분석은 반대로 문화만능주의 또한 아니다. 프로이트는 욕동의 관점을 통해 본능을 포함하면서도 그것을 넘어 인간을 이해하고자 한다. 그럼에도 본능이 아니라 욕동을 중심에 두는 까닭은, 인간의 실제 삶에서 정말 중요한 것은 체험되며 그 가운데 변양되는 성의 모습이기 때문이다.

요컨대 프로이트가 천착한 에로스의 핵심은, 인간이 어긋난 양상 아래

성을 체험하며 또한 본능에서는 예상될 수 없는 방식으로 성과 관계한다는 사실에 있다. 우리는 여기서 주체의 문제를 식별할 수 있다. 주체가말로 인간적 체험의 독특성과 고유함을 포착하기에 적합한 개념이기 때문이다. 그래서 3장에서는 프로이트의 주체라는 문제를 다루게 된다.

프로이트가 주체 개념을 명시적으로 사용했던 것은 아니다. 프로이트에게서 주체의 문제를 식별해낸 공로는 분명 프랑스의 정신분석학자 라캉(Jacques Lacan)에게로 돌려져야 한다. 주체성의 문제는 정신분석의 핵심 문제이다. 에로스의 물음이 걸려있는 것은 바로 주체이다. 정신분석은 주체를 환원/용해되어서는 안 되는 것으로서 발견한다. 성적 갈등 가운데 있는 인간에게서 프로이트가 포착한 것은 분명 주체의 이름으로 부를 수 있는 무엇이었으며, 이것의 환원은 결코 단언될 수 없는 것이었다. 그래서 탈성화와 승화의 가능성을 프로이트는 낙관하지 않았다. 실제로, 생성으로의 탈성화 혹은 죽음(주체의 환원/용해)이 들뢰즈가 주장했듯이 권리상 가능하다 하더라도 그 과정은 언제나 난항을 겪는다. 인간은 그와 같은 어려움이 초래한 균열을 따라 고유한 무언가를 체험하며 스스로와 더불어 변양되어간다. 바로 이곳이 주체의 자리이다. 따라서 정신분석의 에로스라 주체는 분명하게 결부되어 있으며, 이들을 손쉽게 환원하는 것은 오히려 우리의 삶에서 진정 탐구되어야 할 물음을 제거하는 일이다.

에로스의 폐쇄적 국면에 대한 들뢰즈의 비판은 분명 유효하다. 예컨대 프로이트가 상정한 에로스의 형식은 당대의 문화를 반영한 것이기에 문화가 절대불변의 실체가 아닌 한 얼마든 다른 문제풀이의 방식을 시도할 수 있다. 문제는 비인간주의 그 자체가 아니라 들뢰즈가 비인간주의를 급진화하는 가운데 제기한 문제풀이 방식의 불충분성에 있다. 그렇다면 들뢰즈의 비판적 논의는 목욕물을 버리려다 아기까지 함께 버리고 말았던 것이다. 그의 논의에서 주체의 환원 불가능한 중대함은 어떻게든 해소되어버리고 있는 탓이다.

이렇듯 에로스라 주체의 문제가 밀접하게 결부되어 있다면, 주체에 대한 들뢰즈의 견해 또한 검토되어야 한다. 에로스의 와해를 단언하는 일

은 곧 주체의 용해를 단언하는 일과 분리될 수 없기 때문이다. 그러므로 본고의 4장은 다시 들뢰즈로 돌아가 주체에 대한 그의 견해를 검토한다. 들뢰즈는 주체 개념에 비판적인데, 그 까닭은 에로스 개념에 대해 비판적이었던 이유와 사실상 동일하다. 들뢰즈의 존재론적 관심사는 결국 개방계(open system)를 급진적으로 사유하는 데 있다. 종래의 주체 개념은 이 일에 방해가 된다. 그것은 선형적이고 자기 완결적이며, 또한 질서 있는 세계를 정립하는 무게중심으로서 행세하기 때문이다. 이러한 사유는 질서를 고착화시켜 생성을 사유할 수 없게 한다.

그렇기에 1장에서 영원회귀와 유목주의 개념을 통해 들뢰즈 존재론의 기본구도를 살펴본다면, 4장에서는 초월론적 경험론과 존재의 일의성 개념을 통해 그의 존재론에 대한 심화된 설명을 시도한다. 이 다양한 개념들은 하나같이 생성의 거대한 과정을 상이한 맥락에서 상이한 방식으로 표현하기 위해 동원된 것이다. 여기서 요점은, 주체 또한 생성의 산물이라는 주장이다. 주체는 더 이상 선형적이고 견고한 범주가 아니다. 주체는 구성된다. 게다가 그러한 구성은 생성의 본질상 완벽할 수 없으므로 언제나 균열을 맞이하고 있다. 즉, 주체 역시 하나의 형상으로서 와해와 형성의 과정에서 예외가 아니다. 주체는 끊임없이 변화하는 힘들의 한 특수한 순간이다. 생성의 여러 계기들이 합류한 매듭인 것이다. 그것은 언제든지 변화할 수 있으며 그것만이 실재적 성격이라고 사유되어야 한다.

생성은 그러므로 주체에도 에로스에도 앞서며 오직 그것만이 진정 실재적이다. 주체나 에로스처럼 사전에 주어진 무게중심 없이도 생성은 일어난다. 그렇기에 생성의 장을 일컬어 들뢰즈는 ‘주체 없는 초월론적 장’이라 불렀으며, 이러한 명명법을 따라 우리의 맥락에서는 그 장을 ‘에로스 없는 생명의 장’이라고 부를 수도 있을 것이다. 정확히 이것이 들뢰즈 존재론의 근본 풍경이며 또한 들뢰즈가 주체 개념을 생성에 부차적인 것으로 여기는 이유이기도 하다. 주체도 에로스도 실재를 이해하기에 적합한 개념이 아니라는 것이다.

그러나 언급했듯이 우리가 인간으로서 살아가며 주체로서 체험하는 한 주체의 개념은 그렇게 손쉽게 생성의 틀로 용해되어서는 안 된다. 이는

오히려 물음 자체를 제거하는 일이다. 따라서 들뢰즈의 통찰을 받아들이면서도 프로이트가 제기한 주체성의 문제를 함께 사유할 수 있는 가능성을 찾아야 한다. 비록 윤곽을 더듬는 데 불과하다 할지라도, 본고의 결론에서 시도할 바가 정확히 그와 같다. 우리는 프로이트와 들뢰즈의 양립 가능성을 검토하는 것으로 논의를 끝맺을 것이다. 프로이트적 주체성 자체에 대한 심도 있는 논의까지는 다루지 못할지라도 주체의 자리를 다시 한 번 발굴해내고 그 중요성을 강조하는 것으로도 일단은 충분할 것이다.

1. 들뢰즈의 프로이트 재해석

1.1. 탈성화(desexualization)

프로이트가 성의 문제를 중시했다는 사실은 잘 알려져 있다. 프로이트는 성과 성욕이 인간을 이해하기 위한 열쇠이자 인간 삶의 핵심 요소라고 생각했다. 그가 보기에 성이 인간의 체험과 삶의 양식에 미치는 영향의 지대함은 상식을 뛰어넘는 것이었다. 특히 신경증 환자들에게 그들이 겪었던 성적 체험은 현재의 (이상) 증상을 이해할 수 있는 열쇠였다. 프로이트는 인간 심신의 성장 그리고 정신의 체험에서 성욕이 핵심적인 역할을 한다고 주장하기에 이른다. 심지어 인간의 유아시절에서부터 말이다(유아성욕이론). 그러므로 예를 들어, 오이디푸스 콤플렉스는 아이가 가족 내에서 성에 대한 체험을 통해 성장하는 모습을 조망하기 위한 이론적 장치이다.

여기서 프로이트가 말하는 성(욕)이 단순히 성적 본능을 의미하지 않는다는 사실에 주목해야 한다. 정신분석의 성은 어디까지나 인간의 성이다. 인간의 성은 유성생식을 하는 다른 생명체들과 같은 방식만으로는 온전히 이해될 수 없다. 그래서 프로이트는 성 본능이 아니라 ‘성 욕동(Sexualtrieb)’이라고 명명했다. 인간의 성은 본능이 아니므로 성기의 삽입을 통한 생식의 문제로 환원될 수는 없다. 그때 우리는 인간의 실제 모습을 파악하는 데 실패한다. 사태는 훨씬 복잡적이다.⁶⁾ 인간의 성은 본능의 단계에서는 예측할 수 없이 다양한 형태로 발현되며 심지어 다른 욕동들과 갈등하기까지 한다. 실제로 이론적 구도 전반이 크게 변화되는 와중에도 프로이트는 욕동의 이원론을 유지하며 성욕의 존재를 놓치지 않았다. 가령 성 욕동/자기 보존 욕동의 이원론은 나르시시즘에 대한 논의를 거치며 삶의 욕동/죽음 욕동의 이원론으로 변화된다. 이때 성적인 요소는 성 욕동과 삶의 욕동(에로스)의 개념을 통해 유지되고 있다.

그런데 들뢰즈는 이러한 정신분석의 성 이해 자체가 인간의 역량에 대

6) 이 문제에 대한 자세한 논의는 2장에서 이루어진다.

한 구속(拘束)으로 작용하며 역량의 회로를 폐쇄하고 있다고 비판한다. 따라서 프로이트에 대한 들뢰즈의 급진적인 독해는 다음과 같은 목표를 지닌다. 정신분석이 설정한 성애의 한계, 예컨대 오이디푸스의 구도가 함축하는 인간학적 틀을 뛰어넘는 일. 자유롭게 유희하며 생성에 참여할 수 있는 에너지의 존재를 확보하는 일. 왜냐하면 정신분석의 방식으로 포착한 성욕은 우리를 “죄와 거세의 반복적인 게임들 속에서 곤경에 빠뜨리면서 동일한 것을 반복”하기 때문이다. “즉, 그것은 잃어버린 통일성에 대한 향수를 발생시킬 수 있고, 아니면 반복하는 고리 모양의 원환(loop) 속으로 정신(psyche)을 빠뜨릴 수 있다.”⁷⁾ 쉽게 말해, 정신분석의 성은 인간을 처음부터 병자로 취급하는 가운데 실제로 병자로 만들고 있다. 따라서 들뢰즈에 따르면 “이미 그 자체로 ‘덜 성공적인’ 승화인 것은 바로 [정신분석의] 성이다.”(LS, 261) 정신분석은 인간을 닫힌 원환 내에 가두어 벗어나지 못하게 하며 그 안에서 상처받기만을 지속시킨다. 거세, 억압, 오이디푸스 등은 영원히 계속되는 것만 같다.

그러므로 정신분석의 성 개념은 (발생을 충분히 사유하지 않은 채로 결과물의 표면에서) 동일한 것을 반복하고 있다는 의미에서 재현적이다. 들뢰즈는 “여전히 재현(représentation)의 상관물인 즉자 존재의 가상”을 폭로하기 위해 프로이트의 개념들을 재구성한다. 그럼으로써 프로이트 그 자신의 체계를 넘어서고자 한다. 프로이트의 성 개념, 즉 에로스(Eros)는⁸⁾ 들뢰즈의 거시적인 존재론적 틀 안에서 깨어지고 용해된다. 생성의 거대한 흐름 속으로 녹아들어간다. 고정된 향으로서의 에로스는 가상에 불과하다. 에로스는 실체를 지닌 견고한 하나의 향이라기보다는 차라리 “기억 자체의 어떤 광학적 효과, 차라리 에로스적 효과일 것이다.” (DR, 119)

『차이와 반복』을 포함한 초기 저작들에서, 들뢰즈는 ‘탈성화

7) K. W. Faulkner. *Deleuze and the three syntheses of time*. Peter Lang, 2006, p.45. [국역 112 쪽]

8) 여기서 에로스는 성에 대한 프로이트의 이해를 통칭한다. 프로이트는 ‘에로스’라는 용어를 사용함으로써 성 욕동을 (플라톤의 에로스를 의식하여) 철학적으로 정초하는 동시에 형이상학적인 수준에서 논의를 확장시키고자 했다. 후기 저술에서 죽음 욕동과 대비되는 삶의 욕동의 동의어로 에로스 개념이 사용될 때, 그리고 ‘결합시키는 힘’ 일반으로서 정의될 때가 그렇다.

(desexualization)’와 ‘죽음 욕동(Todestrieb)’ 개념을 중심으로 프로이트의 논의를 비판적으로 재구성한다. 그럼으로써 정신분석의 핵심 테마인 성(性)을 자신의 존재론 내부에서 재편하고자 한다.

먼저 들뢰즈는 성적 목적에 사로잡힌(것처럼 이해되어온) 인간이 어떻게 에로스의 닫힌 원환을 넘어설 수 있는가를 설명하기 위해 먼저 ‘탈성화(desexualization)’ 개념의 급진화를 주장한다.⁹⁾ 탈성화 역시 본래 프로이트의 개념으로서, 문자 그대로 성적인 속성이 탈각되는 일을 의미한다. 탈성화는 리비도(libido) 개념을 통해 이해되어야 한다. 리비도는 성욕을 에너지론의 관점에서 기술하기 위해 고안된 개념이다. 프로이트의 용법에서 ‘대상에 대한 리비도 집중(cathexis)’이란 곧 성화(sexualization)이다. 대상에 리비도가 집중된다는 것은 성적인 관심 아래 그 대상과 관계하는 것을 의미하기 때문이다. 반대로 탈성화는 리비도 집중의 철회이다. 대상은 (주체에게) 성적인 특징을 상실하게 된다.

하지만 그렇다고 해서 에너지 자체가 사라지는 것은 아니다. 탈성화는 에너지의 소멸이 아니라 에너지에서 성적 성격을 회색시키는 일을 의미하기 때문이다. 그러므로 리비도는 탈성화된 채로 어딘가 존재한다는 결론이 나온다. 이 탈성화된 리비도는 “탈성화된 에로스”, “치환 가능한(displaceable) 에너지”이자 “승화된(sublimated) 에너지”로 존재한다. 요컨대 탈성화를 통해 “치환 가능하고 중성적인 에너지”가 확보되는 것이다. 이 ‘중성적인 에너지’는 성적인 목적을 잃지만 다른 목적에 전용될 수 있는 에너지이다. 이것을 프로이트는 다음처럼 예시하고 있다. “만약 넓은 의미의 사고 과정이 이러한 전치 현상들(displacements) 가운데 포함될 수 있다면, 사고의 활동 역시 성적 동기의 힘들이 승화된 것으로부터 [에너지를] 공급받을 것이다.” (SE19, 44~45)

9) 애초에 프로이트와 들뢰즈 사이의 전제가 상이함을 감지할 수 있다. 앞으로 충분히 살펴보게 되겠지만, 프로이트는 인간 존재의 어쩔 수 없는 부정성(negativity)을 인정하며 나아가 이 부정성이야말로 인간의 본질을 이루는 것이라고 주장하는 것이다. 이와 달리, 들뢰즈는 부정성을 생성 과정의 가상이자 부산물, 이렇게 말해도 좋다면 타락의 결과로서 사유한다. 그가 어떻게 니체의 긍정성을 이어받고 있는지를 상기하면 쉽게 납득할 수 있다. 그러므로 에로스의 닫힌 원환은, 들뢰즈에게는 반드시 극복되어야만 하는 것이다. 혹자는 이를 두 공리(axiom) 간의 부딪침으로 이해할 수 있을지도 모른다. 애초에 프로이트의 공리를 들뢰즈는 받아들일 수 없을 것이다.

들뢰즈는 탈성화의 이와 같은 메커니즘에 주목한다. 그런데 탈성화 개념에 대한 그의 주목은 이론 내적 차용에 그치지 않는다. 들뢰즈의 목표는 전용 가능한 자유로운 중성적 에너지를 확보하고 그 존재를 극단까지 밀어붙여 활용하는 것이다. 프로이트에 대한 들뢰즈의 비판적 독해는 결국 탈성화된 에너지에 프로이트가 부여했던 역할의 한계를 넘어서서 긍정하는 것으로 귀결된다.¹⁰⁾ 달리 말해, 들뢰즈의 독해에서 탈성화는 기존의 일시적이고 소극적인 역할을 넘어 에로스 자체를 완전히 탈각시키기에 이른다. “이를 통해 에로스가 그 [에로스적인] 내용을 끌어들이던 원환을 깨뜨려버렸다.”(DR, 147)

그렇다면 들뢰즈는 왜 탈성화된 에너지의 존재를 강조하는가? 탈성화를 통해 “특정한 양의 리비도(에로스-에너지)가 중화되어 중성적이고, 차이점을 상실하며(indifférente), 자유롭고 유동적인(déplaçable) 상태로 변한다.” 이것은 “[다양한] 조합들 내에서 자유롭고 유동적인 에너지가 형성되는 것”을 의미한다. 그것은 성애의 에너지를 상회하는, 고착되지 않고 자유로운 에너지이다. (PSM, 100~101) 이렇듯 들뢰즈는 탈성화된 에너지를 확보함으로써 에로스의 한계를 넘어설 수 있다고 주장한다. 정신분석이 성의 문제를 다루었던 것과는 다른 방식으로 말이다. 에너지가 자유롭게 전환된다면, 이 과정을 존재론적으로 자연스러운 것으로 긍정할 수 있다면 애초에 성애의 고착을 프로이트가 했듯이 숙명처럼 받아들일 필요가 없다는 것이다.

이제 중성적 에너지가 실제로 확보되는 과정, 즉 에로스로부터 벗어나는 과정을 보여주기 위해 들뢰즈는 프로이트의 나르시시즘(narcissism) 개념을 끌어들이며 다시 한 번 급진화한다. “리비도가 자아로 회귀하거나 역류할 때 … 나르키소스적 리비도, 즉 자아를 향한 리비도의 역류는 모

10) 들뢰즈는 『의미의 논리』의 한 대목에서 프로이트적 탈성화 개념의 불충분성을 실제로 비판하고 있다. 첫째, 프로이트의 탈성화는 여전히 오이디푸스 구도 안에 갇혀 있다. 탈성화가 거세 콤플렉스를 극복하지 못하고 반복적으로 재생산한다. 달리 말하자면, 탈성화가 성적 문제들을 해소하지 못하고 있다는 것이다. 둘째, 프로이트는 에로스가 탈성화됨으로써 죽음 욕동으로 옮겨갈 수 있기 때문에 중성적이라고 설명한다. 하지만 프로이트에게는 그게 전부이다. 탈성화된 에너지가 움직일 수 있는 경로가 협소하게 미리 정해져있다. 이러한 이유들 때문에 들뢰즈는 프로이트가 『자아와 이드』에서 제기한 탈성화 개념과 ‘중성적’이라는 말의 의미를 다르게 받아들여야 한다고 주장한다. (LS, 243)

든 내용을 사상(捨象)시킨다(faire abstraction).”(DR, 145~146) 나르시시즘의 과정에서 대상을 향해 있던 리비도 에너지는 자아로 철수한다. 이는 동시에 탈성화의 과정에 대한 설명이기도 하다. 리비도의 역류는 대상을 향해 있던 성적 리비도가 자아 리비도(Ichlibido)로 철수함에 따라 성적 목적이 포기되는 것을 의미하기 때문이다. 탈성화의 기본 메커니즘과 나르시시즘의 메커니즘이 일치하는 것이다.¹¹⁾ 리비도적 역류가 에로스의 내용을 사상시킨다는 들뢰즈의 표현이 의미하는 바가 이와 같다.

에로스로부터의 해방이라는 문제의식은 프로이트의 죽음 욕동 개념에 대한 재해석으로 연장된다. 탈성화의 해석을 통해 제기되기 시작한 문제는 죽음의 개념을 통해 절정에 이른다. 나아가 죽음의 개념은 들뢰즈가 프로이트에 대한 비판적 독해를 통해 궁극적으로 지향하고자 하는 바가 ‘영원회귀의 존재론’이라는 사실을 보여줄 것이다.

1.2. 죽음

탈성화에 대한 논의는 죽음의 개념에 대한 재해석으로 이어진다. 들뢰즈는 다음과 같이 말함으로써 앞서의 논의와 죽음 개념을 연결시킨다. “나르키소스적 자아는 기억을 지니지 않는, 지독한 건망증 환자이다. 그리고 죽음 본능은 사랑을 지니지 않는, 탈성화된 상태에 있다.”(DR, 147) 여기서 들뢰즈의 ‘죽음 본능’은 프로이트의 죽음 욕동 개념을 재해석한 것이다. 들뢰즈의 전략은, 인간의 에로스 ‘바깥의’ 에너지, 즉 중성적 에너지의 존재를 밝혔던 것처럼 유기체의 물질적 죽음 바깥의 죽음을 주체화하는 것이다.

들뢰즈는 프로이트가 죽음을 지나치게 협소한 의미로 이해하고 있다고 비판한다. 프로이트는 죽음을 물질적인 상태, 혹은 자아와 결부된 어떤 사건으로만 사유하고 있기 때문이다. 실제로 기념비적인 논문 「쾌락 원

11) 프로이트는 「자아와 이드」(1923)에서 실제로 다음과 같이 말하고 있다. “이 치환 가능하고 중성적인 에너지는 의심의 여지없이 자아와 이드 양쪽 모두에서 작용하고 있는데, 그것이 리비도의 나르시시즘적 저장소로부터 온다는 것, [그리고] 그것이 탈성화된 에로스라는 것은 타당해 보인다. (성적 욕동들은 파괴적 욕동들보다 더 유연하고 손쉽게 전환되고 치환될 수 있는 것 같다.)”(SE19, 44~45)

칙을 넘어서」(1920)에서 프로이트는 죽음을 무기물 상태로 돌아가려는 유기체의 경향성으로 설명하고 있다. “유기체 속에 내재한, 이전의 상태를 복구하려는 어떤 욕동 …… [그것이 의미하는바] 모든 생명체의 목적은 죽음이다. … 무생물이 살아있는 것들보다 먼저 존재했다.”(SE18, 36~38) 이렇듯 유기물이 죽음의 상태인 무기물의 상태로 돌아가려는 경향성이 바로 프로이트의 죽음 욕동이다.

들뢰즈는 프로이트가 반복의 중요성을 통찰했다는 점에서 그의 탁월성을 인정하지만, 정작 ‘더 중요한 죽음’의 존재는 놓쳤다고 비판한다. 들뢰즈에 따르면 애초에 모든 죽음은 두 겹으로 이루어져 있다. ‘더 중요한 의미에서의 죽음’이 먼저 있고, 그 결과 비로소 상식적인 죽음의 형태로 외연의 차원에서 죽음이 나타난다. 프로이트가 주목했던 죽음, 물질적 의미의 죽음은 후행하는 것이다. 그러므로 프로이트가 통찰한 죽음은 본질적인 것이 아니다. (DR, 330) 하지만 프로이트는 죽음의 복합적 성격을 보지 못하고 물질적 차원에만 머물렀다. 그렇기에 물질이 파괴되고 분해되어 사라지는 죽음밖에 볼 수 없었다. “이상하게도 프로이트는 죽음의 다른 모든 차원들, [죽] 무의식 안에 있을 수 있는 죽음의 전형이나 현시 (présentation)를 모두 거부한다. … 죽음을 물질의 객관적 규정으로 환원하는 것은 반복의 궁극적 원리가 분화되지 않은(l’indifférencié) 물질적 모델에서 찾아져야 한다는 편견을 드러낸다.”(DR, 147~148)

들뢰즈가 제시하는 더 중요한 차원의 죽음은 그렇다면 무엇인가? 그 죽음은 단순한 물질적 죽음이 아니라 “나와 자아가 부여한 형식에 더는 종속되지 않은 자유로운 차이들의 상태를 의미한다. … 비종속적 다양성이 출현한 것이다.”(DR, 149) 여기서 들뢰즈가 의도하는 것은 형상(eidos)의 와해로서의 죽음이다. 그것은 “나의 형상이나 자아의 질료로부터 … 작은 차이들의 우글거림과 해방”을 의미하고 … [또한] “초월론적 (transcendentale) 심급에 해당하는 죽음”이다. (DR, 333) 새로운 형태의 죽음은 경험 세계에서 흔히 고정된 값을 부여받는 것처럼 보였던 대상의 형상, 즉 그것의 정체성이 와해되어 어디에도 종속되지 않은 차이의 상태가 출현하는 것을 의미한다. 대상의 형상, 즉 본질이 고정된 것처럼 보

이는 까닭은 차이가 그 안에 봉합되어있기 때문이다. 들뢰즈적 의미의 죽음은 정확히 그 봉합된 매듭이 풀리는 것이다. 물질이 (우리가 아는) 물질이 되는 것 또한 애초에 이러한 차이의 상태로부터이다. 그래서 이 죽음은 물질적 상태는 물론이고 나, 자아와도 무관하다. 오히려 자아를 분열과 혼란에 빠뜨린다. ‘나’와 ‘자아’ 역시 형상이기 때문이다.

들뢰즈는 이렇게 이해된 죽음이 “현재의 죽음도 과거의 죽음도 아닌, 다만 항상 도래하고 있는 죽음”이라고 말한다. (DR, 148) 쉽게 말하자면, 형상의 와해가 ‘언제나’ 도처에 있다는 것이다. 더 정확히 말해서, 그것은 도처에서 도래하는 중에 있다. 어떤 형상도 고정된 채로 영원할 수 없다. 그것은 와해되고 또한 새로 생겨난다. 그래서 들뢰즈는 의도적으로 죽음 욕동(Todestrieb)을 ‘죽음 본능(instinct de mort)’이라고 번역한다. 그는 오히려 (수정된 독해의 논지에 따라서) ‘욕동’이 아닌 ‘본능’이 타당한 표현이라고 주장한다. 프로이트의 개념체계에서 욕동은 경험적으로 체험 가능한 것을 의미하기에 실제 삶에서 죽음 욕동은 항상 삶의 욕동(에로스)과 뒤섞여 나타난다. 하지만 형상의 와해로서의 죽음은 체험 가능한 차원의 것이 아니다. 그러므로 순수한 상태의 죽음 그 자체를 기술하기 위해선 ‘본능’이라는 표현을 사용해야 한다. (PSM, 27~28) 요컨대 들뢰즈가 ‘죽음 본능’이라는 용어를 선택한 까닭은 결코 피할 수 없이 다가오는, 어디에서나 도사리고 있는 죽음의 초월론적 원리로서의 성격을 정확히 포착하기 위해서이다.

그런데 죽음이 도처에 있다는 것은 곧 생성이 편재한다는 주장이기도 하다. 차이들의 자유로운 상태는 형상들의 와해 뿐 아니라 (재)구성과도 역시 관계하고 있기 때문이다. 죽음은 마치 생성을 위한 공간과 질료가 확보되는 것과도 같다. 그래서 죽음을 통해 생겨나는 자유로운 차이들의 상태는 생성의 끊임없는 이어짐을 보증한다. ‘죽음 본능’이라는 용어의 선택은 결국 생성을 피할 수 없음을 함축하는 것이다.

이제 들뢰즈가 어째서 그토록 프로이트의 죽음 개념에 비판적이었는지 이해할 수 있다.¹²⁾ 프로이트는 이미 존재하는 물질 혹은 자아의 형상에

12) 다음의 정리된 논술을 참고하라. “들뢰즈는 프로이트가 반복 강박에서 악마적이고 파괴적이며 해체적인 힘만을 강조하고 있다는 데에 강한 불만을 드러낸다. 들뢰즈가 보기에 프로이트에게

맞추어 죽음을 이해함으로써 생성이 완료된 것처럼 사유하게끔 하기 때문이다. 그러나 들뢰즈가 보기에 “죽음은 물질적 모델과는 아무런 상관이 없다. 이와 달리 죽음 본능을 가면이나 가장복들에 대한 정신적 관계 안에서 이해하는 것으로 충분하다.”(DR, 28) ‘가면’과 ‘가장복’은 언제나 바꿔 착용하기 위한 물건이다. 본질적인 가면이나 가장복은 존재하지 않는다. 따라서 가면과 가장복은 생성의 자유로운 차원을 의미한다.

‘죽음을 통해 확보된 자유로운 차이들’에 대한 설명은 중성적 에너지에 대한 앞서의 설명과 상통한다. 에로스의 원환에서 벗어난 중성적 에너지 역시 자유롭게 유희할 수 있는 차원의 확보를 의미하고 있었다. 실제로 들뢰즈는 이 둘을 연결시킨다. 탈성화된 에로스가 죽음 본능을 구성한다고 설명한다. 나르시시즘의 과정에서 에로스의 에너지인 리비도가 자아로 역류하는 순간, 리비도는 자신의 에로스적 내용 전체를 잃어버린다. 내용을 잃고 순수하게 텅 빈 형식만 남을 때 여기서 죽음 본능이 나타난다. 그러므로 “죽음 본능은 이 나르키소스적 리비도가 탈성화된 에너지이다.”(DR, 150) 외부에서 관심을 거두어들이는 나르키소스적 자아는 리비도적(에로스적) 내용을 모두 비워낸다. 죽음은 이렇듯 리비도의 역류를 통해 에로스의 내용이 지워지는 일을 의미한다. 이것이 곧 탈성화이다. “나르키소스적 자아는 기억을 지니지 않는, 지독한 건망증 환자이다. 그리고 죽음 본능은 사랑을 지니지 않는, 탈성화된 상태에 있다.”(DR, 147) 요컨대 탈성화의 존재 때문에 에로스는 죽음 본능을 구성할 수 있는 것이다. 그리고 결과적으로는 중성적 에너지가 확보되어 존재론적으로 긍정된다.

들뢰즈에게 중성적 에너지는 폐쇄적인 회로에서 벗어나 자유롭게 유희할 수 있는 차원을 의미하기 때문에 중요하다. 이는 정신분석이 천착하는 성(性)의 문제들을 와해시키고 그 바깥으로 나아가 생성을 통찰하는 일을 함축한다. 들뢰즈가 보기에 정신분석이 논의한 에로스, 즉 인간적

서는 생명과 유전에서 작동하는 반복의 원리가 반복 강박으로만 국한되어, 강박의 악마적인 죽음 본능[욕동]으로 굳어 버림으로써, 생명의 발생적이고 생기적인 원초적 힘을 찾을 수 없기 때문이다.”(연효숙, 「들뢰즈에서 죽음 본능, 유전 그리고 생명의 반-기억」, 헤겔연구, 36: 239-258, 2014, 245쪽.)

성에 대한 프로이트의 개념화는 죽음을 통해 와해될 수 있는 하나의 형상이다. 그래서 성에 대한 피상적 이론화에서 멈추지 말고 생성의 역동적 장을 열어젖힐 수 있어야 한다. 중성적 에너지는 에로스에서 탈구된 생성의 자유로운 에너지이며, 죽음이 부정성으로 환원되지 않는 것은 바로 이 때문이다. 죽음은 “문제를 제기하는 최상의 형식이고, 문제와 물음들의 원천이며, 모든 대답 위에서 문제와 물음들이 항구적으로 존속한다는 사실들을 말해주는 표지이다.”(DR, 148) 죽음은 언제나 생성을 추동한다. 죽음 본능은 중성적 에너지라는 원리가, 즉 해방이 ‘본능’으로서 자연스러운 이치임을 암시하며 들뢰즈는 우리가 그 차원을 명확히 알 것을 요구하고 있다.

1.3. 영원회귀와 유목주의

『냉정함과 잔인성』에서 들뢰즈는 인간과 성에 대한 (오이디푸스 구도를 중심으로 하는) 정신분석의 견해를 넘어서고자 도착(perversion)을 연구한다. “신경증이라는 기능장애와 승화라는 정신적 견인요법 외에 다른 해결책은 없는 것인가? 자아와 초자아의 기능적 상호 의존성이 아니라 그 양자 간의 구조적 균열에 관계되는 방법은 없을까? 프로이트가 정확히 도착이라는 이름으로 보여주었던 그 대안이 아닐까?”(PSM, 101)

그러한 작업의 일환으로서 들뢰즈는 마조히즘(masochism)에 대한 프로이트의 이해를 비판하는 가운데 새로운 해석을 제시한다. 마조히즘은 더 이상 프로이트가 말하듯이 아버지가 가하는 처벌을 욕망하는 것이 아니다. 들뢰즈에 따르면, 매를 맞는 마조히스트에게서 실질적으로 매를 맞고 있는 사람은 마조히스트의 내부에 있는, 나와 유사한 아버지이다. 아버지에게 매질을 가함으로써 “아버지의 역할을 필요로 하지 않는 재생, [즉] 단성생식에 의한 제 2의 탄생”을 목표로 하는 것이다. (PSM, 54)

어머니의 남근은 성적 기관이 아니라 반대로 중성적 에너지의 이상적 기관이며 그 자체로 이상의 생산자로서, 제 2의 탄생을 한 자아 혹은 ‘성적인 사랑을 모르는 새로운 인간’을 탄생시킨다. (PSM, 109)

매를 맞음으로써 에로스가 와해된다. “엄마와의 근친상간적 결합이 더 이상 성적인 방식으로가 아니라 탈성화된 방식으로 이루어질 수 있도록 하기 때문이다.”¹³⁾ (정신분석의 에로스가 상징하는 오이디푸스 구도에서는 핵심개념이었던) 아버지의 남근이 쇠퇴하고 어머니의 남근이 등장한다. 어머니의 남근이라는 역설적 표현은 ‘아버지’의 남성성을 중심에 둔 정신분석의 질서가 아닌 대안적 질서를 의도하기 위한 것이다. 여기서도 에로스의 원환 바깥에서 작용하는 자유롭고 유동적인 중성적 에너지가 강조된다. 중성적 에너지를 향유할 수 있는 이는 들뢰즈의 표현에 따르면 ‘무성(無性)의 인간’이다. 물론 무성생식을 하게 된다는 말이 아니라 종래의 성적 질서에 고착화되지 않는다는 의미이다. 무성의 인간은 자유롭다.

따라서 탈성화는 중성적 에너지의 추출이고 죽음 본능은 에로스의 죽음이다. 이 개념들은 같은 것을 말한다. 에로스의 폐쇄적 원환은 깨어졌다. 에로스의 죽음과 함께 거듭난 무성의 인간은 정신분석이 설정한 에로스의 한계 내에 속박되지 않을 것이다. 들뢰즈의 비유에 따르면, 죽음 본능은 안으로 말린 에로스의 원환으로부터 중심을 와해하고 직선을 펼쳐낸다. 그것은 “직선으로 이루어진 미로 ... ‘보이지 않고 끝없이 이어지는’ 미로”이다. 에로스의 죽음과 함께 에로스의 원환은 풀어져 직선을 만들어낸다. 원환이 같은 것에 고착된 반복을 상징했다면, 죽음 본능은 시작도 끝도 정해지지 않은 ‘직선의 시간’을 형성하는 것이다. 원환에 갇혀 폐쇄된 회로 내에서 동일하거나 유사한 작용만을 되풀이하는 에로스와는 달리 말이다. 모든 것은 이제 생성의 끝없는 과정 중에 있다. 본질적인 것은 이 무한한 (생성의) 과정이다. (DR, 147)

그런데 “이 직선은 그 자신의 고유한 길이에 이끌려(entraînée) 다시 영원히 탈중심화된 원환을 재형성한다.” 중성적 에너지를 통해 자유롭게 유희하는 가운데 다다르게 되는 “어떤 무제약적인 진리(une vérité inconditionnée)”는 원환을 형성한다. 죽음 본능이 나아간 극단의 지점에

13) 조현수, 「마조히스트의 유머와 정신분석학의 전복 : 마조히즘에 대한 들뢰즈의 탈정신분석학적 이해」, 철학연구, 103: 157-188, 2013, 179쪽.

서 마주치게 되는 “유달리 굴곡이 심한 원환”이다. 그것이 바로 들뢰즈가 이해하는 영원회귀이다. “영원회귀는 긍정하는 역량이다. 그것은 다양한 모든 것, 차이나는 모든 것, 우연한 모든 것을 긍정한다. … [일자, 동일한 것이 종속된 다양한 것이란] 바로 죽음의 얼굴이 아닐까?” (DR, 151~152)

주지하다시피 영원회귀(Ewig Wiederkehren)는 본래 니체의 개념이다. 니체는 다음과 같은 ‘악마의 가설’을 동원하여 영원회귀의 내기를 제시한다.

어느 날 낮이나 밤에 악마가 너의 가장 깊은 고독 속으로 슬그머니 들어와 [이렇게] 말한다면 어떨겠는가? ‘네가 지금 살고 있고, 살아온 이 삶을 너는 다시 한 번, 또 여러 차례 무수히 반복해서 다시 살아야만 할 것이다. 그것 [반복된 삶] 안에 새로운 것이란 없으며, 모든 고통, 모든 즐거움, 그리고 모든 생각과 한숨, 또한 네 삶에서 형언하기 힘들 정도로 작고 큰 모든 것들이 네게 다시 찾아올 것이다. 같은 패턴과 순서로 말이다.’ … ‘너는 삶을 다시 한 번, 그리고 무수히 여러 차례 반복해서 [다시 살기를] 원하는가?’라는 질문은 각각의 또한 모든 경우에 최대의 무게로 그대의 행위 위에 얹힐 것이다! 이 궁극적이고 영원한 확인과 봉인 외에는 더 이상 아무 것도 요구하지 않기 위해서는 그대 자신과 그대의 삶에 얼마나 호의적이어야 하는가?¹⁴⁾

영원회귀를 어떻게 해석하든 문제의 핵심이 영원히 돌아오는 무엇을 긍정하는 데 있다는 사실은 부정될 수 없다. 여기서 들뢰즈의 주장은, 니체에게서 정확히 무엇이 긍정되고 있는지 예리하게 구분해야 한다는 것이다. 니체의 영원회귀는 “하나인 어떤 것 혹은 동일한 어떤 것의 회귀로서 해석되어서는 안 된다.” 영원히 되돌아오는 것은 (특정한) 존재자가 아니다. “왜냐하면 그것은 단지 최종 상태의 그릇된 결과만을 이끌어내기 때문이다. 그 최종 상태를 처음의 상태와 동일한 것으로 고려함에 따라, 기계적 과정이 동일한 차이들로 되돌아온다고 결론짓는다. 그래서 니체에 의해 너무도 비판받고 있는 순환적 가정이 형성된다.” (NP, 54~

14) Friedrich Nietzsche. *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff. Cambridge University Press. 2001. pp.194~195.

55)

니체의 긍정은 근본적으로 생성의 결과물에 대한 긍정이 아니라 생성 그 자체에 대한 긍정이다. 초월적 일자에 의해 고정된 세계, 정체된 가운데 쇠퇴해가는 세계가 아니라 흐르고 넘치는 세계, 힘의 의지들이 부딪치며 폭발하고 역동적으로 움직이는 세계야말로 니체가 사랑하고자 하는 생성의 운명이었다. 영원회귀를 통해 긍정되는 ‘지금과 똑같은 삶’ 역시 같은 방식으로 이해되어야 한다. 긍정되는 것은 언제 어디서 어떤 일이 있었다는 식의, 특정한 외양을 가진 사건이나 대상이 아니다. 오히려 그러한 외양들을 생산한 삶의 생성, 그 생성의 역동성 자체에 대한 긍정이다. 즉, 순환하여 돌아오는 것은 바로 ‘혼돈’이다. 그런데 혼돈과 순환은 전혀 대립하지 않는다. 주사위를 던지는 우연적인 행위가 그 조합으로서 주사위의 수(數)라는 필연성을 산출하듯이, 혼돈이 회귀함으로써 생성이 이루어진다. 그러므로 “혼돈을 긍정하는 것으로 충분하다.” (NP, 국역 61~69쪽)

어떻게 순수 생성의 사유가 영원회귀의 기초가 되는가? ... 생성하고 있는 것의 존재, 생성을 시작하지도 끝내지도 않는 것의 존재란 무엇인가? 되돌아오는 것, [즉] 생성되고 있는 것의 존재이다. ... 되돌아오는 것은 존재가 아니지만, 되돌아옴 자체는 그것이 자신을 생성으로, 지나가는 것으로 긍정하는 한에서 존재를 구성한다. 되돌아오는 것은 하나가 아니지만, 되돌아옴 자체는 그 자신을 서로 다른 것으로 혹은 다수로 긍정하는 하나이다. 달리 말하자면, 영원회귀 속의 동일성은 되돌아오는 것의 본성을 가리키는 것이 아니라, 반대로 차이나는 것을 위해 되돌아오는 사건 [자체]를 가리킨다. (NP, 54~55)

이것은 『차이와 반복』의 핵심 주제이기도 하다. 반복되는 것은 대상들 간의 외적 차이가 아니다. 그에 앞서 세계를 생산하는 차이들의 유희 그 자체가 반복되는 것이다. 베르그손(Henry Bergson)의 용어로 말하자면, 잠재적인 것(le virtuel)이 반복된다. 영원회귀를 통해 돌아오는 것이 정확히 그와 같다. 영원회귀는 생성 그 자체에 대한 긍정이다. 그래서 들뢰

즈는 영원회귀의 시간이 곧 미래의 시간이라고 설명한다. “왜냐하면 미래는 대자적 관계 안에서 ‘매 순간’ 다양한 것, 차이나는 것, 우연한 것이 전개되고 주름을 펼쳐나가는 것이기 때문이다.”(DR, 152) 즉, 생성의 반복에 의해 미래가 개시되어나간다.

그런데 영원회귀는 모든 것에 대한 무차별한 긍정은 아니다. 영원회귀는 선별적이다. 영원회귀에서 돌아오지 않는 것이 있다. “하나인 것, 같은 것, 필연적인 것”은 회귀에서 제외된다. 이와 더불어 특정 개념과 동일하거나 유사하게 되려는 시도, 그리고 결핍을 낳는 반복 역시 배제된다. 여기서 들뢰즈는 영원회귀와 죽음 사이의 본질적인 관계를 통찰하고 있다. “영원회귀가 ‘결정적인 어떤 한 순간’ 일자의 죽음을 부추기거나 암시하기 때문이다.” 즉, 영원회귀의 선별은 곧 죽음의 실천이다. ‘죽지’ 않은, 고정되고 완성된 형상은 돌아오지 않는다. (DR, 152) 결과적으로 “영원회귀에 의해서 [그리고] 영원회귀 속에서, 힘의 의지의 성질에 의해 부정은 긍정으로 전환되고, 부정 자체의 긍정이 되고, 긍정하는 힘 (puissance), [즉] 긍정의 힘이 된다.”(NP, 80) 요컨대 오직 적극적인 생성만이 존재하게 되는 것이다.

이러한 선별로부터 영원회귀가 죽음 본능과 밀접한 관계를 맺고 있음을 재차 확인할 수 있다. 들뢰즈가 프로이트로부터 재해석한 죽음의 개념이 고정된 형상의 와해였던 것과 마찬가지로, 영원회귀는 동일성 속에서 생기 없이 순환하고 있는 것을 ‘죽게’ 만든다. 특정한 정체성을 영구히 유지되는 일로부터 탈각시키는 것이다. 고착된 형상의 소멸은 결국 새로움을 낳는다. 그러므로 영원회귀는 단순히 죽음 뿐 아니라 차이 속에서 정체되지 않고 실제로 살아나가는 방식을 설명한다. 그렇다면 다윈주의가 설명하는 진화(evolution)의 장구한 변화는 죽음의 한 형태인 것이다. 동일한 존재는 결코 다시 돌아오지 않는다. 무단한 차이 속에서 실제로 새로운 형질들이 등장한다.¹⁵⁾

요약하자면 영원회귀는 두 가지의 기능을 지닌다고 말할 수 있다. 첫 번째 기능은 동일하거나 일관된 자아의 전 체계를 추방하는 것이다. 이

15) James Williams. *Gilles Deleuze's philosophy of time: A critical introduction and guide*. Edinburgh University Press, 2011, pp.123~124.

것이 바로 영원회귀가 지닌 선별의 능력이다. 습관도 기억도 이 과정에서 모두 추방된다. 그와 같은 조건들의 부재는 어떤 자율적 작품을 구성한다. 두 번째 기능은 그리하여 새로운 종합을 개시하는 것이다. 종래의 종합이 (보다 칸트적인 의미의 종합에 가깝게) 선형적인 특정한 원리들에 맞춰 규정하는 종합이었다면, 영원회귀의 새로운 종합은 탈성화 혹은 죽음에 의해, 달리 말해 영원회귀의 선별에 의해 자유롭게 된 에너지들이 특정한 원리를 앞서 전제하는 것이 아니라 오히려 원리를 구성해나가는 것을 의미한다.¹⁶⁾

영원회귀의 이와 같은 모습은 들뢰즈가 ‘유목적 질서(nomos nomade)’라 부른 것을 반영하고 있다. 영원회귀를 통해 긍정되는 것은 우연이고 혼돈이며 하나에 앞선 다수, 동일자에 앞선 차이이다. 이것은 고정된 범주도 정착해야 할 형상도 없음을 의미한다. 오히려 고정된 범주와 형상은 영원회귀의 놀이를 통해 추출된다. 존재는 생성으로서만, 즉 그것의 형성과 와해를 포함한 끝없는 과정의 반복을 통해서만 정당하게 이해될 수 있다. 이것이 유목적 질서의 의미이다.

여기서는 더 이상 미리 배당된 몫은 없다. 차라리 한계 없이 열린 공간에서, 적어도 명확한 한계가 없는 공간 안에서 스스로 자기 자신을 분배하는 자들의 할당이 있을 뿐이다. ... 이는 방향의 분배, 심지어 ‘착란’의 분배이다. 여기서 사물들은 일의적이고 배당되지 않은 존재의 모든 범위에 걸쳐 자신을 펼쳐나간다. 재현의 요구들에 따라서 배당되는 존재가 아니라 존재 안에서 할당되는 모든 것들이다. (DR, 54)

반대로 유목적 질서와 대립하는 고정된 형상들의 계열을 들뢰즈는 정착적 질서(nomos sédentaire)라고 부른다. 두 질서는 화해 불가능하다. 유목적 분배의 원리는 정착적 질서에 혼란을 일으킨다는 점에서 ‘악마적’이다. “개체화 과정과 동시적인 이 [초월론적] 원리는 개체들을 일시적으로 구성하는 것 못지않게 와해하거나 파괴할 수 있다.” (DR, 56) 이는 죽음

16) Joe Hughes. *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*. Bloomsbury Publishing, 2009. pp.125~126. [국역 214~215쪽]

본능이 형상을 분해하는 일과 동형적이다. 유목민들의 정착이란 언제나 일시적이다. 그들은 적당한 곳에 천막을 치고 풀밭 위에 가축들을 풀면서 언제나 떠날 준비를 한다. 생성으로 이해된 발생은 언제나 분해의 계기 또한 품고 있다. 오직 이러한 과정들만이 반복된다.

지금까지 살펴본 탈성화, 죽음 본능, 영원회귀는 따라서 모두 유목적 질서를 설명하는 데 기여하는 개념들이다. 탈성화는 에로스의 (인간학적으로) 고정된 질서에서 벗어난다. 죽음 본능은 에로스를 비롯하여 형상들의 견고한 틀을 와해하고 부순다. 영원회귀는 정착적 질서 일반을 밀어내고 오로지 생성의 자유로운 유희만이 반복되도록 한다. 따라서 영원히 지속되는 것은 생성의 작업장이다. 거기는 미리 정해진 도면이 없다. 질서는 선재하는 원리가 아니라 오히려 생성의 가운데 구성되어야 할 것이다. 프로이트에 대한 들뢰즈의 독해가 궁극적으로 도달하는 지점이 바로 이곳이다.

1.4. 비평

들뢰즈의 주장을 요약하자면 다음과 같다. 성에 대한 정신분석의 통찰(에로스)은 표층에서 관찰되는 인간과 유기체의 행동을 고정시킨 후 일정한 회로 내에서 되풀이하고 있으므로 재현적 층위에 머무른다(고착의 절대화). 그러므로 강조점을 에로스에게 놓는 일은 부당하다. 생성의 열린 장을 향하여, 에로스를 와해하고 넘어서야 한다. 오로지 그와 같은 생성의 와해와 재분화만이 정당하다. 에로스는 생명의 한 시점이자 부분에 대한 것일 뿐이다.

그런데 들뢰즈의 논의는 서로 역(逆)의 방향을 취하는, 두 겹의 층으로 이루어져 있다. 하나는 논의의 최종 결론으로서, 에로스는 생성의 과정에서 형성되는 유동적인 매듭이라는 것이다(생성→에로스). 영원회귀의 반복이 취하는 방향이 이와 같았다. 다른 하나는 들뢰즈가 실제로 논지를 전개하는 방식으로서, 에로스가 와해되는 계기를 찾아 생성으로 나아갈 수 있다는 것이다(에로스→생성). 리비도의 역류와 나르시시즘, 탈성화의

논의가 위치한 근본 틀은 이것이었다. 요컨대 들뢰즈는 ‘실제 경험되는 것’에서 출발하여 그것을 ‘와해’시킴으로써 ‘생성의 장’에 도달하고, 이로써 전자를 입증하고 있었다. 즉, 후자의 방향에서 논지를 전개함으로써 전자의 방향이 존재론적으로 정당하다는 결론에 도달했던 것이다.

전자와 후자는 서로 반대의 방향을 취한다. 전자는 생성에서 에로스로, 후자는 에로스에서 생성으로. 물론 후자는 결국 전자를 설명하기 위한 논의이고, 전자는 후자를 실제로 가능하게 하는 조건이다. 우리가 생성의 과정 그 자체를 직접 알 수는 없기 때문에 형이상학적 논변은 경험되고 있는 것을 경유하여 추론하는 방향으로 진행될 수밖에 없다. 그렇다면 베르그손의 용어를 빌려서, 생성이 에로스를 낳는다는 전자의 설명은 권리상의(en droit) 것이다. 즉, 생성은 오직 잠재적(virtuel)이다. 이는 생성이 경험의 사실이 아님을 의미한다. 그렇지만 생성이 실재성을 결여한다는 의미는 아니다. 다만 생성의 과정 자체는 초월론적(transcendental)이므로 인간이 직접 경험할 수 있는 범위를 벗어난다는 것이다.

이와 달리 후자의 과정은, 마찬가지로 베르그손의 용어를 사용하자면, 사실상의(en fait) 것에서 비롯되는 논의이다. 우리가 실제로 경험하는 것은 생성의 잠재성이 현실화된 결과물들이다. 그런데 “경험 그 자체는 우리에게 혼합물만을 제공한다.”(B, 11~12) 경험은 순수하지 않다. 그렇기에 경험의 혼합물은 오류와 가상을 초래하여 우리로 하여금 진리로부터 멀어지도록 만들기도 한다. 베르그손이 실제로 드는 예들을 보자면 비존재나 무질서 관념처럼 잘못된 개념을 제기하거나, 질적인 차이를 지닌 것들을 더(plus)와 덜(moins)의 양적 차이로 환원하거나, 시간적인 문제를 공간적 병렬의 관계로 묶어내는 일 등이 그것이다. 간단히 말해서, 경험의 혼합물에 근거한 고찰은 현재 경험되고 있는 것이 세계의 근본 속성인 것처럼 착각하게 만든다는 것이다.

그래서 베르그손의 문제의식은 “경험을 넘어서 경험의 조건들과 실재의 마디들(articulations)로 향하는 방법, 그리고 우리에게 주어지며 우리가 그것으로 살아가는 혼합물들 속에서 본성상 차이가 나는 것을 발견해내는 방법”(B, 17)을 아는 것이었으며, 들뢰즈는 방법론적으로 베르그손을

충실히 따르고 있다. 그래서 들뢰즈가 수행하는 작업의 근본 배경에는 에로스가 그 자체로 본질적인 것이 아니라 생명의 부단한 운동 과정 중에 응결되어 경험되는 결과물이라는 통찰이 전제될 수 있었던 것이다.

그런데 문제는 후자의 과정(에로스→생성)이 너무 손쉽게 이루어진다는 사실이다. 주지하다시피 탈성화는 본래 프로이트의 개념이지만, 정작 프로이트 자신은 탈성화의 과정에서 들뢰즈처럼 큰 가능성을 보지는 않았다. 프로이트가 보기에 탈성화의 과정은 결코 매끄럽지 않으며, 또한 얼마든지 활용 가능하도록 대대적으로 일어나는 것도 아니다. 성적 에너지의 탈각이 그토록 많은 희망을 걸만한 것이었다면 애초에 성이 문제적인 것으로서 현상할 필요는 없었을 것이다. 달리 말해 ‘정신분석’의 복잡한 과정은 굳이 필요하지도 않았을 것이다. 프로이트가 지닌 문제의식의 근저에는 인간의 성이 좀처럼 손쉽게 풀리지 않는 문제라는 발견이 위치하고 있음을 상기할 필요가 있다.

하지만 들뢰즈가 불만스러워하는 것이 정확히 이 대목이다. 살펴봤듯이 죽음 욕동을 재해석하는 가운데 그 불만은 가장 뚜렷하게 드러나고 있었다. 여기서 프로이트와 들뢰즈 사이의 결정적인 차이가 드러난다. 프로이트와 달리 들뢰즈는 생성의 장을 향한 에로스의 환원과 용해가 마치 당연하고 자연스러운 과정인 것처럼 말하고 있다. 프로이트가 물질적 관점의 한계를 넘어서지 못했다는 비판 역시 이러한 맥락에서 제기된 주장이다. 물질을 중심에 놓고 보는 한계 때문에 당연히 고찰되었어야 할 과정이 누락되었다는 것이다. 프로이트는 에로스를 상회하는 생성=생명의 진정한 본성을 발견하는 데까지 다다르지 못했다. 그래서 들뢰즈는 탈성화를 통해 생성의 장으로 나감으로써 에로스 그 자체의 발생과 거기 연루된 본성을 폭넓은 시야에서 통찰하고자 하는 것이다.

하지만 프로이트가 인간의 에로스에 천착하는 지점을 한계로 규정하는 일은 충분치 않다. 오히려 프로이트는 에로스, 즉 인간의 성이라는 문제 앞에서 (생성의 열린 장으로까지 더 나아가지 않고) ‘멈춰 섬’으로써 정신분석의 정초 지점을, 즉 정신분석이 취하는 근본적 입장을 드러내고 있다. 프로이트는 분명 에로스를 완전히 해소하는 방향으로 가지 않았다.

어째서인가? 그의 머뭇거림은 무엇을 의미하는가? 이것을 단순히 한계로 규정하고 지나감으로써 잃게 되는 통찰은 없는가?

이러한 물음들의 연장선상에서, 거꾸로 들뢰즈의 비판적 독해에서 프로이트의 무언가가 누락되었을 가능성을 생각해볼 수 있다. 생성의 장을 단언하는 들뢰즈의 논의 방식은 언급했듯이 사실상의 혼합물을 나누고 다시 만나게 하고 그럼으로써 권리상의 영역에 도달하는 것이다. 그런데 이러한 작업이 제공하는 이점은 뚜렷한 한계를 가진다. 권리의 관점에서 사실의 문제에 대해 제기하는 설명은 그것이 혼합물이라는 것, 왜곡을 낳는다는 것, 진실의 굴절되고 퇴행하는 반영이라는 설명을 넘어서지 못하고 있기 때문이다. 인간 체험의 고유성 역시 혼합물의 세계에서 형성된 환영이기에 결국 권리의 문제를 위해 분해되어야 할 것이다. 하지만 권리상의 것을 중심에 두고는 사실상의 혼합물을 온전히 인식할 수 없다. 경험적 혼합물의 (실재를 왜곡하는) 독특한 성질들이 정작 경험적 사실의 세계를 사는 인간에게 지니는 중대한 가치를 충분히 고려하지 못할 위험성이 있는 것이다. 미소(微小)한 문제들이 거대한 체계 속으로 용해될 때, 오히려 우리는 구체적이고 주관적인 삶의 양상들을 사유하는 데 적합한 시점들을 잃어버리고 있는 것인지도 모른다…….

들뢰즈는 에로스가 생성의 실재를 은폐하는 폐쇄적 회로에 머무르기에 반드시 와해되고 극복되어야 한다고 주장한다. 그러나 들뢰즈의 독해 방식에 본질적으로 누락의 가능성이 있다면, 오히려 프로이트의 머뭇거림에 세심한 주의를 기울일 필요가 있다. 달리 말해, 프로이트의 논의가 ‘인간(학)적’인 데는 충분한 이유가 있는지 검토해야 한다. 이 문제에 답하기 위해서는 에로스 에 대한 프로이트의 견해를 직접 살펴봐야 한다. 들뢰즈가 수행한 독해와는 독립적으로 말이다.

2. 프로이트와 성(性), 혹은 에로스의 개념

2.1. 본능(Instinkt)과 욕동(Trieb)

2.1.1. 경계개념으로서의 욕동

정신분석학의 출발점은, 인간에게 본능의 고정적이고 기계적인 성격만으로는 충분히 설명될 수 없는 차원이 존재한다는 통찰에 있다. 그렇기에 본능(Instinkt)이 아닌 욕동(Trieb) 개념이 정신분석의 기저에 자리한다. 본능으로부터 구분되는 욕동의 성격은 인간의 성이 지닌 특수성을 충실하게 보여주기 때문이다.¹⁷⁾ 우리는 욕동 개념을 통해 프로이트가 인

17) Trieb는 흔히 '본능(instinct)'으로 번역되어왔다. 프로이트 전집을 최초로 영역한 제임스 스트레이치(James Strachey)가 표준판에서 Trieb를 'instinct'로 번역한 후 이 역어는 널리 통용되었다. 그리고 이내 격렬한 논쟁에 휩싸였다. 왜냐하면 정신분석에서 욕동(Trieb)은 정신분석의 위상 자체를 정초하는 근본적인 개념인데, 프로이트 자신이 욕동(Trieb)을 본능과 분명하게 구분해서 사용하고 있기 때문이다.

우선 프로이트의 본능 개념은 통상적으로 그것을 정의하는 방식과 부합한다. 본능은 유기체의 고유한 유전적 행동 방식이다. 그래서 본능적 행위의 목표와 대상은 정형화되어있고 한정적이다. 개체에 따라 행동 패턴에 편차가 거의 없으며 시간의 흐름에 영향을 적게 받는다. 이와 달리 욕동 개념은, 본능처럼 행위의 동기와 충족에 관련되기는 하지만 훨씬 불확정적인 압력을 의미한다. 욕동 그 자체는 유전의 영향에 의한 것이 아니다. 따라서 욕동으로 인해 행위의 표적이 되는 대상의 우연성과 행위 목표는 가변적이다. (장 라플랑슈·장 베르트랑 폰탈리스, 임진수 옮김, 『정신분석 사전』, 열린책들, 2005, 167쪽의 '본능' 항목을 참고하라)

본능과 욕동은 서로 확연하게 다른 의미와 뉘앙스를 지닌다. 그래서 가령 프로이트는 동물의 타고난 본능을 가리킬 때만 'Instinkt'라는 독일어를 사용했으며, 인간을 논할 때는 그 개념의 사용을 피했다. '무자비한 본능적 욕망의 저장고' 정도로 흔히 이해되는 이드의 심급조차도 심지어 '본능'이 아니다. 그것은 본능에 의해 결정되어 견고하게 고정된 무엇이 아니다. (Bettelheim, Bruno. *Freud and man's soul*. Alfred a Knopf Inc, 1983, pp.104~106. [국역 164~167쪽]) 그러므로 욕동을 본능으로부터 구별하는 일의 함축과 그 중요성은 분명하다. 욕동은 유전적 요소에 의해 코드화된 행위의 본능적 측면과는 구분되는 인간 행위의 특수한 성격을 나타내기 위해 도입된 개념이다. 특히 정신분석의 독창성은 프로이트가 성욕을 본능이 아닌 '성 욕동'으로 정의한 데서 비롯된다.

물론 성욕을 논의하는 한 본능의 문제를 배제할 수는 없을 것이다. 하지만 프로이트가 주목한 것은 인간의 성욕에 단순히 본능으로 환원될 수 없는 측면이 무시할 수 없는 영향력을 가지고 존재한다는 사실, 나아가 그러한 측면이 존재함으로써 인간의 성적 추구와 삶 일반이 간단히 유형화될 수 없을 만큼 복잡하게 전개된다는 사실이었다. 그렇게 전개되고 체험되는 삶의 양상은 본능의 개념만 가지고는 결코 적절하게 통찰할 수 없다. 프로이트 정신분석에서 욕동 이론의 요점은 인간 성(性)의 특수성을 적절하게 기술하는 일인 셈이다.

국역본 프로이트 전집(열린책들) 역시 영역판의 영향으로 Trieb를 '본능'으로 옮기고 있다. 대

간의 성, 즉 에로스를 이해하고 있는 방식을 근본적인 수준에서 살펴볼 수 있다.

욕동에 대한 종합적인 설명은 「욕동과 그 운명Trieb und Tribschicksale」(1915)에서 잘 나타난다. 프로이트는 우선 외부에서 주어져 반사 작용을 유발하는 생리학적 의미의 자극(stimulus)으로부터 욕동을 분리시키는 것으로 논의를 시작한다. 정신에 가해지는 자극 일반과 욕동은 다르기 때문이다. 여기서 요점은 다음과 같이 요약될 수 있다. (SE14, 118~121)

- [1] 욕동의 자극은 외부 세계가 아니라 신체의 내부에서 발생한다.
- [2] 욕동은 순간적인 자극이 아니라 지속적인 자극을 주는 힘으로서 작용한다.
- [3] (따라서) 욕동을 회피하는 것은 불가능하다. 욕동은 항구적인 문제이다.

신체 내부에서 발생한 자극은 해소될 것을 요구한다. 신경 체계는 체계에 주어진 자극을 제거하거나 낮은 수준으로 낮추는 기능을 한다. 자극의 해소는 곧 만족으로 이어진다. 욕동이 제기한 문제는 긴장과 자극이며, 이를 해소함으로써 만족을 얻을 수 있다.

신경 체계 일반의 역할이 주어진 자극의 해소라고 한다면, 외부로부터의 자극은 상대적으로 처리하기 용이하다. 예컨대 우리는 근육 운동을 통해 외부의 원인으로부터 비켜섬으로써 더 이상의 자극을 피할 수 있다. 그런데 내부에서 오는 욕동의 자극은 이런 식으로 회피할 수 없다. (내부로부터 비롯된) 욕동이 도입됨으로써 자극의 처리 기제는 훨씬 복잡해진다. 쉽사리 회피할 수 없음에도 욕동의 자극은 복합적인 활동을

안적인 개념어로는 흔히 ‘충동’을 사용하는데, 이 표현은 <충동적으로 여행을 떠나다.>에서와 같이 갑작스럽게 촉발된 사건을 가리키는 일상적 용례에 의해 혼동될 여지가 있다. 따라서 본고에서는 또 다른 대안적 번역어인 ‘욕동(欲動)’을 사용하기로 한다. 욕동이라는 표현은 무언가를 하고자 하도록 유발한다는 점에서 Trieb의 기본적인 의미를 담아내고 있으며, 나아가 ‘본능’과는 확연히 다른 (보다 낮은) 뉘앙스를 준다는 점에서 적절할 것 같다. 참고로 영어에서의 대안적 번역은 ‘drive’이고 프랑스어에서는 ‘pulsion’이다.

통해 외부 세계 자체를 변화시켜 만족을 주어야 한다는 과업을 신경 체계에 부과하기 때문이다. (SE14, 120)

사태가 이렇듯 한결 복잡해짐으로써 욕동은 본능의 기계적인 메커니즘에서 어긋나게 된다.¹⁸⁾ 정확히 이것이 욕동 개념의 근본적인 함축이다. 이제 욕동은 다음과 같이 정의된다. “욕동은 정신과 신체의 경계에 있는 개념으로서, 유기체의 내부에서 발생하여 정신에 도달하는 자극의 심리적 대표(the psychical representative)¹⁹⁾이고, 정신이 신체와 연결된 결과로 정신에 부과된 요구의 척도이다.”(SE14, 122) 이에 앞서 「성욕에 관한 세 편의 에세이 Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie」에서도 욕동은 다음처럼 설명되고 있었다. “신체 내부에서, 끊임없이 흐르는 자극의 근원의 심리적 대표를 잠정적으로 ‘욕동’으로 이해하기로 하자.”(SE7, 168)

여기서 핵심은 크게 두 가지로 정리될 수 있다. 첫째, 욕동은 신체와 정신의 경계 개념이다. 순전히 신체에 의해서 자동적으로 접수되고 해소되는 자극-반사 작용은 욕동이 아니다. 예컨대 뜨거운 주전자에 손을 댔다가 순간적으로 떴는 작용은 욕동이 아니다. 이와 달리 욕동은 신체와 정

18) 진화론에 근거하여 본능의 유연성을 강조할 수도 있다. 하지만 자연 선택에 따른 진화는 장기간에 걸쳐 세대가 교체되는 가운데 이루어진다. 자연 선택은 단일한 개체를 초월하며, 또한 여러 차례 초월해야만 비로소 성립하는 원리이다. 특정 개체가 아무리 장기간 살아남았다 하더라도 자연 선택에 의해 본능이 유연해지는 일은 일어나지 않는다. 그러므로 한 개체의 차원에서 본다면 본능은 경직되어있다. 예컨대 진화론의 설명에 따르면, 현대인이 육류와 당을 과도하게 섭취하여 성인병에 이르는 것은 아직 본능이 수정되지 않았기 때문이다. 생존을 위해 육류와 당을 비축하던 때의 습성이 남아있다는 것이다. 여기서 본능의 기계적이고 경직된 특성을 발견할 수 있다. 이와 달리 욕동의 경우, 욕동의 원천인 신체 내부의 자극이 애초에 본능에서 기인한 것이라 하더라도, 핵심은 그것이 발현되면서 변형을 겪는다는 사실에 있다. 물론 욕동이 본능과 무관한 것은 아니다. 그럼에도 본능이 변형하는 가운데 생기는 독특함은 ‘본능’이 아닌 다른 개념을 통해 설명되어야 할 필요가 있다. 혹자는 본능 개념의 외연을 한없이 넓혀 모든 신체-정신적 메커니즘을 설명하려 시도할지도 모른다. 그럴 경우 본능 개념은 사실상 무의미해진다. 설명적 가치를 상실하게 되는 것이다. 이는 색상표의 모든 색깔을 ‘하얀색’이라 부르는 일과 마찬가지로다. 이 문제에 관한 자세한 논의는 본고의 2장 2절 이하에서 이루어진다.

19) 욕동 그 자체는 육체적이므로 심리 작용에 직접적으로 영향을 받지 않는다. 그러므로 ‘심리적 대표’라는 용어가 의미하듯이 심리적인 것 속에서 작용할 수 있는 육체적인 것의 대표물이 필요하다. 프로이트에 따르면 이것은 바로 표상이다. 표상은 욕동을 대표한다. 실제로 이와 같은 맥락에서 라플랑슈와 풍탈리스는 프로이트의 Vorstellungsrepräsentanz 개념을 ‘대표-표상’으로 번역할 것을 제안한다. 표상이 욕동을 대표하기 때문이다. (장 라플랑슈·장 베르트랑 풍탈리스, 앞의 책, 112~113쪽의 ‘대표-표상’ 항목을 참고)

신이 연결된 결과로서만 적절하게 이해될 수 있다. 욕동은 신체적인 원천에서 발생한 자극이 정신적인 것에 제기한 일종의 문제이다. 신경 체계와 정신은 문제에 답하기 위해 분주하게 움직이는 가운데 변양된다.

둘째, 욕동은 오로지 표상의 형태로만 정신에 작용한다. 이것은 욕동이 신체와 정신의 경계 개념이라는 사실과 직결되어 있다. 욕동은 순수한 에너지의 형태로는 정신과 연결되지 않는다. 욕동과 표상 사이의 구분이 뚜렷해지는 것은 1915년에 발표된 두 논문 「억압Die Verdrängung」과 「무의식Das Unbewußte」에서이다. 「무의식」을 보면 욕동과 표상의 관계에 대한 중요한 설명을 발견할 수 있다. 요약하자면 다음과 같다. (SE14, 177)

[1] 욕동은 결코 의식의 대상이 될 수 없고, 오로지 욕동을 표상하는 관념만이 의식의 대상이 될 수 있다.

[2] 심지어 무의식 속에서도 관념에 의존하지 않고서는 어떤 욕동도 표현될 수 없다.

[3] 그러므로 엄밀히 말해 우리는 욕동의 관념적 표상만을 고려할 수 있을 뿐이다.

한편 프로이트의 핵심 개념들 가운데 하나인 ‘억압’은, 욕동의 활동 결과로 획득되는 쾌락보다 불쾌가 더 많을 때 발생한다. 억압의 역할은 불쾌의 부담으로부터 피하고자 어떤 것을 의식으로 진입하지 못하게 하는 것이다. 억압된 것은 무의식 속으로 내몰린다. 억압된 것이 다시 의식되려면 정신의 검열을 통과할 수 있어야 한다. 그런데 이때 억압된 것은 다름 아닌 표상이며, 정확히 말해 오직 표상만이 억압될 수 있다. “우리는 억압이 본질적으로 … 표상들에 영향을 미치는 과정이라는 결론에 이르렀다.”(SE14, 180) 이것은 같은 시기에 쓰인 또 다른 논문 「억압」에서도 설명되고 있다. “사실상 억압은 욕동의 표상이 [오직] 하나의 정신 조직, 즉 의식 조직과 관계를 맺으려는 것을 방해할 뿐이다.” (SE14, 149)

욕동이 경계개념이라는 사실과 그것이 표상으로서만 문제시된다는 사실은 무엇을 의미하는가? 정신분석학의 관심은 동물적인 본능의 차원이 아니라 그로부터 어딘가가 탈구된 정신적 차원의 문제라는 것이다.²⁰⁾ 표상은 욕동이 의미와 기호의 세계에 들어서있음을 의미한다. 이것이 바로 신체와 정신의 경계에서 욕동이 제기되는 ‘정신’의 모습이며 또한 욕동이 본능으로 환원 수 없는 이유이기도 하다. 표상의 세계는 표상들끼리의 공시적 구조를 형성하며 의미의 차원은 자연으로 단순히 환원시킬 수 없기 때문이다.²¹⁾

2.1.2. 인간 성욕의 특수성: 묶임과 풀림

프로이트는 인간의 성욕을 탐구하는 가운데 욕동의 문제를 제기하고 성적 욕동이야말로 욕동 일반의 원리를 잘 보여줄 수 있는 욕동이라는 점을 주장했다. 실제로 욕동의 개념이 처음으로 전면에서 제기된 것은 「성욕에 관한 세 편의 에세이」(1905)에서였다. 여기서 욕동 개념의 함축은 성욕 도착(sexual perversion)의 문제와 더불어 이해되어야 한다.

이 논문에서 프로이트의 목적은 인간 성욕의 다변적이고 복합적인 양상을 보이는 것이다. 악명 높은 유아성욕이론이 제기된 것 또한 같은 이유에서였다. 프로이트는 유아의 엄지손가락 빨기, 항문 부위의 근육 수축 등 피부나 점막의 일부에 대한 관심들은 성기 못지않게 성적인 징후를 보여주는 것이라고 주장한다. 유아에게서 드러나는 이와 같은 성적인 징

20) 본능의 체화되고(embodied) 내장된(hardwired) 속성은 욕동에 와서 억제되고 굴절되는 가운데 변양된다. 이로써 정신적 현상의 독특성이 가능해진다. 그 결과 욕동은 인간의 자연적 본성에 서부터 문화적 체계에까지 관계하기에 이른다. 예컨대 Jon Mills. "Clarifications on Trieb". Psychoanalytic Psychology, Vol 21(4): 673-677, 2004를 참고하라. 문화적 체계의 문제는 본고 2장 3절 이하에서 논의하게 될 것이다.

21) 라캉은 욕동과 정신의 특수한 성격이 드러나는 이 대목에서 정신분석학의 언어학적/기호학적 차원을 잃어낸다. 라캉에 따르면 의식과 무의식은 모두 정신적 차원에 있으므로 구조적으로 상동하다(이것이 바로 ‘무의식은 언어와 같이 구조화되어있다’라는 저 유명한 라캉의 언명이 의미하는 바이다). 그래서 의식과 무의식은 단절되어있음에도 일정한 조건 하에서 만날 수 있다. 라캉의 통찰이 정확하게 보여주고 있는 것처럼 정신분석의 근본적 문제의식은 ‘인간적 차원’이 지닌 환원 불가능성 혹은 독특함이다. 그것은 본능의 일률적인 문제들을 가지고는 적절히 해석될 수 없다. 이에 대한 정리된 논술은 가령 박찬부, 『라캉: 재현과 그 불만』, 문학과지성사, 2006, 1장 참고.

후들은 성의 본질을 지시한다. 유아에게서 관찰되는 성욕의 다형적인 양상은 인간 성욕의 도착적 본성이 어디에서 유래하는 것인지를 보여주기 때문이다.

요컨대 성인 성욕 도착증자들에게서 발견되는 것²²⁾은 유아기라는 근원이다. 그리고 이것이 유아들에게서 자연스럽게 나타나는 것인 한 “[성적] 도착의 성향은 그 자체로 아주 드문 것이 아니며, 정상적인 체질의 한 부분을 이루는 것이 틀림없다.”(SE7, 171) 정신분석가로서 프로이트의 결론은 다음과 같다. 인간에게 성적 도착의 경향은 무의식적으로 존재하며, 그것이 주변의 다른 요소들과 맺는 역학 관계에 의해 (신경증적) 증상이 나타나는 것이다. (SE7, 231)

프로이트의 이러한 논의를 어떻게 받아들일 것인가? 프로이트는 도착증을 이해하기 위해 ‘성적인 것’의 외연을 무분별하게 확대하고 있는 것이 아닐까? 만일 그렇다면 통상적으로 성적이라 인식되는 것을 이해하는 데 어떤 이점을 줄 수 있을까? 이와 같은 물음들은 분명 적절한 것인데, 인간의 성이 작동하는 방식에 대한 정신분석의 독창적인 통찰이야말로 가장 중요한 논점이기 때문이다. 따라서 구체적인 논의들을 관통하여 그 근저에 자리하고 있는, 성적인 것의 작용을 개괄하는 근본 구도에 주목할 필요가 있다.

자유롭게 유동하는 에너지를 특정한 표상에 결부 혹은 집중시키는 과정을 가리키기 위해 프로이트는 ‘묶기(binding)’라는 독특한 표현을 사용한다. 이러한 용례는 특히 후기 저술들에서 자주 발견되는데, 예컨대 쾌락 원칙에 근거하여 불쾌란 정신 속에 존재하지만 어떤 방식으로도 ‘묶이지’ 않은 흥분의 양이라고 서술하는 식이다. 즉, 그것은 ‘풀린(unbinding)’ 상태의 흥분이다.

22) 정의상 도착증이란 이성 간 성기의 삽입이 아닌 다른 방식으로 성적 즐거움을 획득하려는 것을 의미한다. 흔히 알려진 페티시즘 뿐 아니라 구강성교, 항문성교, 동성애, 아동애, 수간 등 본능에서 일탈하는 모든 것은 도착증에 속한다. 앞으로 살펴보겠지만 프로이트의 독창성은, 유아 성욕이론에서 출발하여 인간의 성이란 근본적으로 도착적인 것이라 주장했다는 데 있다. 그러므로 도착은 정상적인 기질의 일부분이다. 프로이트에 따르면 성적 재생산을 목표로 하는 이성 간의 정상적인 성생활에서도 도착의 요소를 발견할 수 있다. 가령 입을 맞추는 일이나 전희(前戲), 피부의 접촉이나 시각적 요소를 통해 흥분하는 것 등이 그러하다. 실제로 프로이트는 「성욕에 관한 세 편의 에세이」에서 이러한 사례들을 구체적으로 언급하고 있다.

그런데 이러한 묶기/풀기의 개념쌍은 「성욕에 관한 세 편의 에세이」에서도, 명시적이지는 않아도 성욕을 설명하는 데 분명 중요한 역할을 하고 있는 것 같다. 성적인 것이라는 개념의 외연 확대는 결코 별다른 까닭 없이 자의적으로 이루어진 것이 아니다. 프로이트는 통상적으로 성적인 것이라 일컬어지는 단계, 즉 ‘성기적인 것’을 구성하기까지의 연속적인 과정 전체를 염두에 두고 있다. 우리가 보기에, 묶기와 풀기는 이 과정 전체를 설명하는 데 용이하게 활용될 수 있는 개념이다.

유아기와 성욕 도착을 연결시키는 가운데 프로이트는 다음처럼 주장한다. “[유아의 성생활에서] 개별적 부분 욕동들²³⁾은 쾌락을 추구함에 있어 모두가 서로에게 단절되어 있고 독립적이다.”(SE7, 197) 부분 욕동이란 무엇인가? 욕동의 만족을 추구하는 아이의 성적 활동은 단 하나의 성 욕동을 통해서만 적절하게 설명될 수 없다. 엄지손가락을 빨거나 항문 부위의 근육 수축—피부나 점막에 관련된 자극—등을 통해 만족감을 얻으려는 아이의 활동을 이해하기 위해서는 다수의 욕동들이라는 개념을 도입해야 한다. 즉, 본래 욕동은 단일한 것이 아니다. 신체의 여러 부분들에 파편적으로 작용한다. 또한 상당한 수의 욕동들이 존재하는데도 욕동들은 상호 독립적이다. 심지어 “개별적인 욕동들 각각의 발달 정도는 다른 본능의 발달 정도와는 무관하다.”(SE7, 167) 이것이 인간 성욕의 기질적이고 선천적인 조건이다.

욕동들의 파편적인 양상들을 서술한 문장 바로 뒤에서는 다음과 같은 내용이 이어진다. “성 발달의 최종 결과는 성인의 정상적인 성생활에 놓여 있는데, 이때 쾌락의 추구는 생식(재생산) 기능의 지배 아래 놓인다. [또한] 부분 욕동들은 단 하나의 성감대의 상위 아래서 외부의 성적 대상들에 결부된 성적 목적들을 향해 안정된 조직을 형성한다.”(SE7, 197) 즉, 생식기를 중심으로 욕동이 수렴되는 것은 추후에 일어나는 하나의 사건이다. 부분 욕동들과 대상들로 분산된 에너지가 성기로 수렴된다.

여기서 프로이트는 오이디푸스 구도를 강하게 암시한다. 프로이트가 오

23) 원어는 Partialtrieb인데 영역 표준판에서는 ‘component instinct’로 번역되어 있다. 국역(열린책들 전집)에서는 영역 표준판을 따라 ‘구성 본능’으로 번역하고 있다. 이것은 적절하지 않은 번역이다.

이디푸스 신화를 통해 예시한 삼각형의 구도는 부분 욕동이 문화적인 요소와 만나 변형되는 사건을 보여준다. 여기서 요점은 아이에 대한 부모의 보살핌이다. “유아가 그를 돌보아줄 책임이 있는 어떤 누구와라도 맺는 상호관계는 성감대의 성적 흥분과 만족의 끊임없는 근원을 유아에게 제공한다.”(SE7, 223) 프로이트에 따르면, 부모의 애정은 그것이 성기 부위를 자극하는 것이 아닌데도 아이를 성적으로 성숙시킨다. 여기에 근친상간의 장벽과 여타의 문화적 제약이 가해짐으로써 아이는 성숙기에 이르렀을 때 어떤 대상을 성 대상으로 선택할 것인가 영향을 받게 되는 것이다.

이렇듯 [1] 파편적이고 다양한 양상으로 존재하는 부분 욕동들이, [2] 생식을 중심에 두는 ‘정상적인’ 성생활로 수렴되는 과정이 바로 「성욕에 관한 세 편의 에세이」의 근본 구도이다. 그런데 성적 발달의 이와 같은 과정은 욕동 에너지의 ‘묶기’를 보여주는 것이 아닌가? 프로이트의 논의에 따르면 “성욕 도착의 체질은 인간 성 욕동의 원초적이고 보편적인 경향”이며 본래의 파편적인 욕동들이 “결합(combination)”된 결과가 바로 성인의 ‘정상적’인 성생활이다. 즉, 부분 욕동들이 성기를 중심으로 ‘묶인’ 결과가 바로 통상적으로 말하는 성기적인 것으로서의 성이다. 우리가 성인에게서 ‘정상적인’ 것으로서 발견하는 성적인 것이란 사실 묶기/결합의 결과인 것이다. 반대로, 성인에게서 발견되는 도착증은 묶인 부분 욕동들의 ‘풀림’을 보여준다. “성욕 도착에서는 그것[하나로 합쳐진 욕동]이 하나하나의 구성 요소들로 나누어진다. 성욕 도착은 따라서 정상적인 발달의 ... 분리들(dissociations)로 보인다.” (SE7, 231~232)

요컨대 프로이트가 성 개념의 외연을 확장시키는 것처럼 보였던 까닭은 그가 성적인 것의 묶임과 풀림의 전 과정을 그리고 있었기 때문이다. 그렇다면 이렇듯 인간의 성을 파편적이고 부분적인 욕동들에서 시작된 묶기와 풀림의 과정으로 그리는 일은 무엇을 의미하는가? 그것은 본능의 코드화가 느슨하다는 것이다. 묶기와 풀림의 반복 가능성은, 성적 재생산을 향해 질주하게끔 하는 본능의 코드화가 인간이 실제 성생활에서 체험하는 바를 충분히 설명할 수 없음을 의미한다.²⁴⁾ 성인 도착증의 근원이

유아에게서 찾아진다는 사실은 성기로의 통합이 애초에 불완전함을 암시한다.

따라서 성적인 것은 성기적인 것으로 축소될 수 없다. 성적인 것은 묶임과 풀림의 과정 전체를 포괄하기 때문이다. 성기적인 것은 묶임의 한 방향만을 지시할 뿐이다. 성적인 것은 훨씬 풍부한 내용들을 담고 있으며 그 형성은 신체적이고 기질적인 것 외에 문화적이고 관계적인 양상들 까지도 원인으로 삼고 있다. 이러한 복합성을 배제하고서는 인간에게 성이란 무엇인지 제대로 이해할 수 없을 것이다.

인간 성욕의 이와 같은 특징으로부터 욕동과 본능을 구분해야 할 필요성이 다시 한 번 제기된다. 애초에 묶임과 풀림의 과정이 촉발되는 까닭은, 인간의 성이 본능에서 출발한다 해도 결국 욕동으로서 작동하기 때문일 것이다. 프로이트는 욕동의 본성을 설명하기 위해 목표(Ziel/aim)와 대상(Objekt/object)을 나눈다(SE7, 136 ; SE14, 122). 욕동의 목표는 근원인 자극의 상태를 제거함으로써 만족을 얻는 것이다. 욕동이 존재하는 한 필연적인 것은 해소의 요구뿐이다. 이와 달리 목표에 도달하는 길, 즉 욕동의 대상은 하나가 아니다. 해소와 만족이라는 목표를 달성하기 위해 동원되는 욕동의 대상은 고정되어있지 않다.

욕동의 대상은 욕동과 관련하여 가장 가변적이고 욕동과 처음부터 결부되어 있지도 않다. 단지 만족을 달성하기에 특별히 적합하다는 결과 때문에 [욕동의 대상으로서] 정해진다.²⁵⁾ [욕동의] 대상이 반드시 [자신의 신체] 외부일

24) 프로이트가 생식과 본능의 문제를 배제하는 것은 아니다. 오히려 인간의 기질적이고 생물학적인 측면을 강조하는 프로이트는 너무 ‘생물학적’으로 보이기까지 한다(프로이트가 정신분석을 과학의 지위에 올려놓고자 분투했음은 잘 알려진 사실이다). 다만 여기서 프로이트의 주장은, 성욕이 정신에게 체험되는 가운데 현상할 때는 신체/생식과는 구분되어야 한다는 것이다. 물론 프로이트가 보기에 성욕의 목적은 언제나 긴장의 해소라는 점에서 성욕은 본능의 기제와 분리 불가능한 관계에 있다. 그럼에도 성욕의 실제 경험은 본능의 개념으로는 충분히 설명할 수 없다. 본고의 2장 2절에서 논의할 내용을 선취하자면, 성욕은 따라서 대자적이다.

25) 그러므로 프로이트의 욕동 이론이 본능의 변천을 다루는 진화론의 설명과 꼭 모순되는 것은 아니다. 오히려 욕동의 대상이 결정되지 않고 가변적인 것은 생존에 더 유리하기 때문에 자연 선택된 결과일 수 있다. 하지만 그렇다고 해도 자연 선택의 영향력은 욕동이 움직일 수 있는 길을 열어놓는 데 국한되는 것으로 보인다. 본능의 용어로는 인간의 다양한 체험을 해명하기에 불충분하다. 본능과 밀접한 관계를 맺고 있으면서도 본능(에 의해 촉발되는) 그 너머를 아우를 수 있는 개념이 필요한데, 그것이 바로 프로이트의 욕동 개념이었다.

필요는 없으며, 주체 자신의 신체의 한 부분이어도 마찬가지로 적절하다. 그것은 욕동이 존재하는 중에 겪는 우여곡절 동안에 몇 번이고 바뀔 수 있다. ... 같은 대상이 동시에 여러 욕동들의 만족에 기여하기도 한다. (SE14, 123)

성 욕동 역시 마찬가지다. 그것은 국부적으로, 과편화되어 대상을 정해 놓지 않고 발현되기에 본능적이라고 부를 수 없다. 대상 선택은 본능적이지 않은 요소, 즉 자연과 사회를 포괄한 환경의 영향을 받는다. 그 결과 욕동은 순전히 자연적이지만은 않은 정신적 차원의 문제로서 스스로를 드러내게 된다. 이렇듯 프로이트의 통찰에서 경계 개념이라는 욕동의 특수한 성격은 인간 성욕의 특수한 성격과 밀접하게 관련되어 있다.

결과적으로, 인간의 성욕은 단순히 본능적인 것으로 사유될 수 없다. 인간에 관련된 한 성욕은 자연적인 과정에서 시작되고 그 안에 포함된다 하더라도 자연적인 과정으로부터 항상 어떤 식으로든 어긋나있다. 이 어긋난 틈새로 ‘인간적인’ 것들이 드러나고 형성된다. 이것을 아래에서 논의하게 될 것이다. 오이디푸스 콤플렉스의 의미는 정확히 이 지점에서부터 이해되어야 할 것이다. 오이디푸스 구도는 프로이트가 살던 20세기 서구 사회의 문화가 성욕과 관계하는 모습에 대한 기술이었다.

2.2. 성이라는 현상

2.2.1. 대자적 성

욕동이 신체와 정신의 경계 개념이며 신체의 자극이 정신에 표상의 형태로 문제를 제기하는 것이라고 한다면, 이제 문제의 요점은 성욕의 생물학적 근원을 추적하여 밝히는 데 있지 않다. 신체 내부의 물리화학적 작용을 관찰함으로써 성을 자연적 실재 그 자체로 이해하는 일은 오히려 부차적이다. 정신분석에서 천착하는 과제는 성이 인간에게 문제로서 제기되는 방식, 그러한 문제제기의 의미와 과급력, 문제를 해결하려는 인간 정신의 운동이기 때문이다. 정신분석학이 자리하는 고유한 장소는 성이 인간의 정신과 접촉하는 곳이다. 욕동이 바로 그 장소이다. 라캉은 이 사

실을 정확하게 지적한다. “정신분석이 성욕을 건드리는 것은 오직 그 성욕이 [연속된] 시니피앙의 행렬 속에서²⁶⁾ 욕동의 형태로 모습을 드러내는 한에서이다.”²⁷⁾ 「성욕에 관한 세 편의 에세이」 제3판 서문에서 프로이트는 이미 다음과 같이 명시하고 있었다.

나는 이 글의 특징이 전적으로 정신분석적 연구에 기반을 둔 것일 뿐만 아니라, 또한 의도적으로 생물학의 발견들을 회피한다는 사실에 있다는 것을 강조해야 한다. 일반적인 성 생물학에서 비롯된 것이든 특정한 동물 종의 성 생물학에서 비롯된 것이든, 나는 어떤 선입견(preconception)도 이 연구에 도입되지 않도록 주의를 기울였다. 본 연구는 [오로지] 인간의 성적 기능들에 관계하며 정신분석의 기술을 통해 성취된 것이다. 사실 나의 목표는 오히려 심리학적 연구가 인간 성생활에 대한 생물학[적 연구]에 어느 정도까지 도움을 줄 수 있는지 밝혀내는 데 있었다. ... 하지만 여러 중요한 측면들에서 정신분석적 연구 방법이 생물학적 고려에 근거한 것들과는 크게 다른 견해와 발견들로 이끌었다 해도 내가 그로부터 벗어날 필요는 없었다. (SE7, 131)

정신분석학이 본래 임상을 위해, 임상에 의해 개발된 이론체계라는 사실을 간과해서는 안 된다. 정신분석학의 주안점은 기본적으로 환자들이 호소하는 증상들에 있다. 프로이트는 관찰 혹은 보고된 증상들에서 성의 치명적인 개입을 발견했다. 이때 성 그 자체가 무엇인가 하는 문제는 정신분석 연구에 필요하긴 해도 부차적인 중요성만을 가진다. 정말 중요한 것은 성이 인간에게 어떤 것으로 나타나는가, 그리고 성은 인간에 의해,

26) 여기서 “시니피앙(signifiant, 기표)의 행렬”이라는 표현으로 라캉이 의도한 것은, 자연과는 상이한 인간의 문화적 질서의 존재이다. ‘시니피앙’은 인간의 현실이 언어적 사슬의 구조로 이루어져있음을 의미하며—구조주의의 유산을 염두에 두어야 한다—이때 성욕은 시니피앙의 현실에서 벗어나 있다. 그러나 성욕은 그것이 인간에 관계하는 한 자연적 질서로부터도 어긋나 있다. 세부적인 개념적 장치들만 달라졌을 뿐 프로이트에게도 이것은 마찬가지이다. 욕동이 관계하는 신체(시니피앙에서 벗어난) 성욕 그 자체라면 정신은 (프로이트 자신의 표현에 따라) ‘표상’의 질서를 이룬다. 양자의 질서는 상이하다. 인간은 그 사이에 끼인 존재로서 갈등한다. 정신분석은 정확히 이러한 ‘사이’의 갈등에서 인간 성욕의 특수성을 발견한다. 이 주제는 프로이트 이론에서 다양한 모습으로 변주되고 있으며 본고에서도 또한 그러하다. 특히 1장 3절에서 ‘문화(Kultur)’ 개념을 논하며 인간을 자연(본능)과 문화 사이의 끼인 존재로서 고찰할 때 이것이 분명하게 드러날 것이다.

27) Jacques Lacan. *Livre XI: Le Séminaire. "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse."* Seuil, 1973, pp.239~240. [국역 401쪽]

인간은 성에 의해 어떻게 변양되는가 하는 물음이다. 즉, 정신분석은 성을 하나의 ‘현상(現象)’으로서 고찰하며, 오로지 현상하는 양상만을 탐구의 대상으로 삼는다. 경계 개념으로서의 욕동 또한 같은 맥락에서 중요하다. 신체 내부의 근원으로부터 야기되는 성 욕동이 정신과 만나 현상으로 변양될 때 비로소 정신분석의 대상이 될 수 있는 것이다.

그런데 현상으로서의 성을 ‘성적 행동의 외관’ 그 자체로 한정한다면 그것을 인간이 아닌 동물들에게서도 찾아볼 수 있음은 당연하다. 가령 주기적으로 돌아오는 발정기와 발정기에만 하는 특수한 행동들, 구애, 짝짓기 등이 그렇다. 발정기가 따로 없을 뿐 인간도 유사한 패턴의 성적 삶을 살아가지 않는가? 다윈의 성 선택(sexual selection) 이론이 가르쳐준 바가 바로 이것이 아니었는가? 이는 인간 또한 본능의 강력한 영향권 안에 있는 까닭에서다.

하지만 프로이트의 욕동 개념이 함축하듯이, 인간의 성은 본능 개념만을 통해서 적절하게 해석될 수 없다. 인간의 경우 성이 현상한다는 말은 단순히 본능의 외적 표출을 의미하지 않는다. 앞으로 살펴보게 되겠지만, 인간은 다른 동물들과는 달리 성으로부터 소외되어있다. 인간은 자신의 성을 능숙하게 다루지 못한다. 인간은 자신의 성과 일치하지 않는다. 인간의 성적 삶은 어딘가 어긋나있는 것이다. 이것이 프로이트의 가장 중요한 통찰이었으며 신체와 정신의 경계에 위치해있다는 욕동 개념의 함축이었다.

재차 언급하건대, 정신분석의 성 연구는 신체적인 근원을 지닌 성욕이 정신과의 관계에서 변양된다는 사실에 초점을 맞춘다. 자식을 낳고 길러 DNA를 퍼뜨리게 되는 성적 교접의 목적이거나 결과는, 그것이 아무리 중요하다 하더라도 프로이트에게 일차적인 관심사는 아니다. 오히려 자손 번식의 대업과는 독립적으로, 인간에게 성이 독특한 문제로서 현상하고 체험된다는 사실에 프로이트는 주목한다. 정신분석에서 ‘증상(symptom)’은 현상으로서의 성을 가리키는 개념이다. 환자의 독특한 (이상)행위와 습관들, 이에 대한 환자들의 체험과 호소가 정신분석의 중심 소재였음은 주지의 사실이다.

그러므로 들뢰즈가 『차이와 반복』에서 인용하는 흄의 테제는 프로이트의 경우에도 정확히 들어맞는다. “반복되고 있는 대상 안에서는 아무것도 변하지 않는다. 하지만 반복을 응시하고 있는 정신 안에서는 무엇인가 변하고 있다.”(DR, 96) 일반적으로 성과 성욕이 생식을 위한 본능적 기제로 알려져 있다면, 그리고 심지어 인간 개체의 삶이란 결국 DNA를 이어가기 위한 반복에 불과하다고 이야기되고 있다면, 프로이트가 포착한 것은 성적인 것과 정신의 관계에서 무엇인가 변하고 있다는 사실이다. 인간은 고유한 방식으로 성을 체험하고 향유하며 살아간다. 그 독특성의 무게는 저버릴 수 있는 종류의 것이 아니다. 정신분석의 연구란 결국 이러한 문제의식 자체의 반복임이 틀림없다.

2.2.2. 갈등하는 성

프로이트의 이론은 범성욕주의(pansexualism)인가? 프로이트가 도처에서 성의 자족적인 양상, 혹은 그 즉자적 모습들을 발견하는 데 주력했다면 선뜻 그렇게 말할 수 있었을 것이다. 하지만 실제로 프로이트가 목격한 것은 언제나 불화하는 성욕의 모습이였다. 성욕이 ‘나’ 안의 다른 무언가와 갈등하고 있다는 사실이었으며 다른 힘에 의해 부서지거나 다른 것을 부수고 있는 모습이였다. 그러므로 프로이트가 성이라는 현상을 연구했던 것은 오직 그것의 갈등하는 양상에서였다.²⁸⁾ 세계는 성적인 것으로 환원되지 않는다. 오히려 성은 갈등 속에서 찢기고 있다. 프로이트는 인간이 자기 자신에 속해야만 할 성과 그토록 갈등하며 관계하는 까닭과, 나아가 그로부터 비롯되는 고통을 줄이는 방법을 알고자 했던 것이다.

프로이트의 이론에서 갈등하는 성의 양상은 크게 다음의 두 가지로 나누어질 수 있을 것이다. 하나는 인간의 내부에서 여러 다른 욕동들과 충돌함으로써 유발되는 갈등이다. 다른 하나는 인간의 외부, 가령 문화적인 것의 요구와 압력에 의해 유발되는 갈등이다. 물론 이 두 가지가 완전히

28) 맹정현, 『리비도로지』, 문학과지성사, 2009, 226쪽.

별개인 것은 아니다. 가령 프로이트 자신이 여러 차례 밝히고 있듯이, 문화의 강요가 내면화됨으로써 욕동 간에 갈등이 유발되는 것일 수 있다. 또는 다윈주의의 적응주의 프로그램이 주장하듯이, 문화의 모습은 그것이 (자손번식이라는) 성적 목적에 부합하기 때문에 그런 식으로 유지되는 것일 수 있다.

그럼에도 요점은 하나이다. 인간이 자신의 성과의 관계에서 불화하여 자주 갈등을 체험하는 한 인간은 자신의 성적 본능과 손쉽게 일치하지 않는다. 이것은 생식이 인간 행위의 주요 동력이라는 주장과도 모순되지 않는 설명이다. 왜냐하면 문제는 인간이 (어찌 되었든 존재하는) 성적 본능과의 간격을 갈등과 긴장의 형태로 체험한다는 사실에 있기 때문이다. 어째서 성이 트라우마를 초래하고 때로는 방해가 되는가? 여러 욕망들 사이에서 갈등하다 성욕을 희생시키기는 일은 어떻게 가능한가? 인간이 성을 문제적인 것으로서, 꼭 그런 식으로 체험할 수 있는 까닭은 무엇인가? 다시 주장하건대, 인간의 성욕을 본능으로만 이해해서는 이 문제들에 적절하게 답할 수 없을 것이다. 욕동 개념의 중요성이 여기서 다시 한 번 분명해진다.

프로이트가 욕동의 (질적) 이원론을 고수하려 했던 이유는 인간의 성이 이렇듯 갈등하는 양상에서 자꾸 나타났기 때문이다. 융(Carl Jung)이 했듯이 리비도를 중성적 에너지로 환원하여 일원론적 체계를 구성하게 되면 욕동들 간의 불화, 특히 성욕의 문제적 성격을 충분히 조명할 수 없게 된다. 그래서 프로이트는 나르시시즘의 존재에 의해 자기 보존 욕동과 성적 욕동 간의 경계가 흐려질 때도 대안적인 이원론을 포기할 수 없었던 것이다.²⁹⁾ 이것을 정당하게 고려하지 않는 해석은 “프로이트의 이

29) 프로이트는 자신의 이론적 발달사를 다음과 같이 요약하고 있다. “우리의 연구가 억압된 힘에서 억압하는 힘으로 나아가고 대상[에 대한 리비도적/성적] 욕동들에서 자아로 나아감에 따라, 이 견해[= 욕동을 자아 욕동과 대상 욕동으로 이분화한 것]를 반드시 수정해야만 했다. 앞으로 나아가는 데 결정적인 역할을 한 것은 나르시시즘 개념의 도입이었다. 즉, 자아 자신이 리비도 집종의 대상이 되고 있고, 자아가 실은 리비도의 본거지이며, 어느 정도까지 리비도의 본부로 남아있다는 발견이었다. … 리비도 개념은 위태로워졌다. 자아 욕동들 또한 리비도적이었기 때문에, 한동안은 C. G. 융이 일찍이 주장했듯이 리비도를 욕동의 에너지 일반과 [구분 없이] 일치시키는 일은 피할 수 없어 보였다. 그럼에도 불구하고 나에게서는 욕동이 모두 같은 종류에 속할 리가 없다는 강한 신념 같은 것이 여전히 남아 있었는데, 그렇게 확신하는 이유는 아직 알 수 없었다. [그런데] 내가 두 번째 발걸음을 내디딘 것은 「쾌락 원칙을 넘어서」에서였

원론적 체계를 일원론적 체계로 환원시켜 오로지 우리 내부의 삶에 대한 가장 차분한 견해만을 지지할 수 있도록 만들어 준다.”³⁰⁾ 그 결과 삶에 분명하게 실재하는 불연속적이고 역동적인 측면들을 간과하게 된다. 프로이트는 그 반대의 길을 걸었다. 그의 관심을 붙잡았던 것은 삶의 불연속적이고 역동적인 측면들이었다. 인간은 좋은 삶 그 가운데 놓여 격정 속에서 삶을 체험하며 살아가야만 하기 때문이다.

2.3. 굴절된 성, 그리고 끼인 존재로서의 인간

2.3.1. ‘문화 속에서의 불편함(Das Unbehagen in der Kultur)’

프로이트와 동시대인이자 함께 비엔나에서 활동한 정신분석가 베텔하임(B. Bettelheim)에 따르면, 인간과 사회의 관계에 대한 프로이트의 고찰이 담긴 중요한 논문 *Das Unbehagen in der Kultur*의 영어판 제목 ‘문명과 그 불만(Civilization and its Discontents)’은 오해의 소지가 큰 번역이다. 우선 독일어에서 Kultur은 도덕적, 지적, 미적인 가치 체계와 이에 관련된 인간적 성취를 가리킨다. 이와 달리 Zivilisation은 물질적이고 기술적인 성취를 가리킨다. 그러므로 Kultur은 영어로는 ‘culture’로 번역되는 편이 적합하다. 애초에 ‘불만(discontent)’의 경우 독일어에 정확히 대응하는 동의어 ‘Unzufriedenheit’가 있다. 또한 원제의 Unbehagen은 프로이트가 어떤 감정을 표현하기 위해 동원한 단어이므로 ‘discomfort(불안함)’이나 ‘uneasiness(불편함)’ 정도로 번역되는 편이 타당하다. 덧붙여 ‘in’으로부터 내재되어 있음의 의미가 명확하게 드러나야 한다. 따라서 이 논문의 원제는 어떤 불편함이 문화 속에 불가피하게 내재되어 있음을 강조할 수 있도록 번역되어야 한다. ‘문화 속에서의 불편함(The Uneasiness Inherent in Culture)’ 정도로 말이다.³¹⁾

다.” 후기 프로이트는 삶의 욕동과 죽음 욕동의 새로운 이원론을 도입하기에 이른다. (SE21, 118)

30) B. Bettelheim. *Freud and man's soul*. Alfred a Knopf Inc, 1983, pp.107~108. [국역 168쪽]

이렇듯 원제에 담긴 의미를 충실히 읽어냄으로써 인간의 욕구가 정신이 사회적, 문화적 요소와 맺는 관계를 프로이트가 어떻게 이해했는지 보다 정확하게 이해할 수 있다. 우선 Kultur의 번역이 Civilization이 아니라 Culture가 되어야 하는 까닭은, 프로이트가 지시하고자 하는 대상이 물질적 성취에 국한되지 않는 인간학적인 요소들 일반, 즉 사회문화적 구조임을 강조하기 위해서이다.³²⁾ 실제로 프로이트가 문화적인 것으로서 예시하는 것은 재화의 분배기구, 법, 종교 등이다.

프로이트는 문화를 통해 인간의 삶이 동물적 상태를 넘어서고 짐승의 삶으로부터 달라질 수 있었다고 주장한다. (SE21, 6) 물질적 발전 때문만은 아니다. 프로이트가 주목하는 것은 문화의 심리학적 측면인데, 본능을 충족시킬 수 없도록 금지(prohibition)당해 박탈(privation)과 좌절(frustration)이 초래되는 것을 프로이트는 인간이 자연으로부터 분리되는 가장 근본적인 상황으로 파악한다. 이를 통해 “문화는 인간을 원시의 동물적 상태에서 분리하기 시작했다. ... 놀랍게도 우리는 이 박탈이 아직도 작용하고 있으며, 여전히 문화에 대한 (사람들이 갖는) 적의의 핵심을 이루고 있다는 사실을 발견했다.” 외부의 강제가 내면화됨에 따라 인간의 정신에는 초자아가 형성된다. 프로이트는 이 모든 과정을 어린아이에게서 실제로 관찰할 수 있다고 설명한다. “오직 그러한 방식으로만 아이는 도덕적이고 사회적인 존재가 된다.” (SE21, 10~11)

프로이트가 눈여겨본 상황은 인간이 문화 속에서 불편함(Unbehagen)을 느낀다는 것이다. 우리는 사회나 문화의 불완전성을 비판하는데, 그것이 인간의 성욕과 공격적 성향에 희생을 강요하여 행복을 느끼기 어렵게 만

31) *Ibid.*, pp.98~101. [국역 156~158쪽]

32) 프로이트가 「환상의 미래Die Zukunft einer Illusion」(1927)에서 혼동을 야기하고 있는 것이 사실이다. “나는 문화와 문명을 구분하는 일을 비웃고 싶다.” 하지만 바로 뒤에서 프로이트는 자연의 힘을 지배한 지식과 능력이라는 측면(문명)과 인간의 상호 관계를 조정하기 위한 제도(문화)라는 측면을 구분한 뒤 다음과 같이 정리하고 있다. “문화(Kultur)의 이 두 가지 경향들은 서로 독립적이지 않다.” 왜냐하면 물질적 성취의 분배는 문화적 문제이며, 인간의 상호 관계 역시 일종의 물질처럼 거래될 수 있기 때문이다. 또한 둘은 인류의 보편적 관심 대상이나 동시에 적으로 여겨지기도 한다는 공통점을 가지고 있기도 하다. (SE21, 6) 결국 중요한 것은 (넓은 의미에서의) Kultur가 ‘인간적 교환관계’를 따른다는 사실이다. 즉, 중요한 것은 거기 결부된(자연의 것과는 구분되는) 인간학적 성격 그 자체이다. 프로이트에게 물질적 성취는 이미 문화화된 무엇이다.

들기 때문이다. (SE21, 115~116) 바로 위에서 논의했듯이 인간은 동물적 상태를 벗어나 문화로 들어설 때 특정한 요건들에 대한 포기를 강요 받는다. 이로 인해 유발된 죄책감이나 불안 등의 증상 역시 (문화의 소산으로서) 불편함의 한 종류이다. 인간은 문화에 의해 자연 상태에서와는 다른 존재로서 살아가지만, 정확히 그럼으로써 충족되지 못하는 자신의 자연적 조건들에 불편함을 느끼게 되는 것이다.³³⁾

여기서 요점은 자연과 문화 사이의 이분법이 아니다. 자연적 질서와 대비되는 문화적 질서의 차별성이 강조되고 있기는 하지만, 프로이트는 인간을 문화적 존재로서 자리매김하고자 하지 않는다. 혹은 이와 반대로 문화를 외부의 거추장스런 방해물로 규정한 후 인위적 요소들을 배격하고 인간의 자연적 소질들을 고양시키려는 것도 아니다.

프로이트의 독창성은 자연과 문화 사이에 ‘끼인 존재’로서 인간을 발견했다는 데 있다. 인간은 자연의 질서와 문화의 질서 그 어느 곳에도 완전히 속하지 못하고 갈등하기 때문이다.³⁴⁾ 프로이트가 이미 말했듯이 문화적 존재로서의 인간은 이제 더 이상 자연 상태의 존재일 수 없다. 인

33) 반대의 방향도 고려해야만 한다. 인간이 이미 문화 속에 있는 한, 자연에 치우친 삶 역시 ‘불편함’을 불러일으킬 것이다.

34) 프로이트로부터 인간을 끼인 존재로 보는 관점을 끌어낸 본고의 독해는, 다음과 같은 라캉의 주장과 동일한 맥락에 있다. 우리가 보기에 라캉 역시 인간을 자연과 문화 중 어느 곳에도 완전하게 속하지 못한 존재로서 고찰하고 있기 때문이다. 라캉은 『세미나 1권』에서 인간이 적응하지 못한 동물이라고 주장하며 다윈의 진화론이 전제한 근본가정을 비판한다. 라캉에 따르면 언어와 문화의 출현은 인간 종이 특별히 성공적으로 적응한 결과가 아니라 오히려 그가 부적응(disadaptation)했기 때문에 생겨난 결과이다. 인간의 부적응은 무엇보다도 인간 존재가 미숙하게 태어난다는 사실에서 비롯된다. 인간은 이 기원적 무기력을 보충하기 위해 가령 이상적 이미지와 상상적으로 동일시하는 전략을 사용한다(거울단계). 이와 달리 동물들은 스스로를 이미지 안에서 소외시키지 않는다. 그런데 기원적 무기력을 치유하려는 소외적 동일시는 인간을 한층 덜 적응된 동물로 만든다. 동일시가 결여를 완벽히 봉합하지 못하기 때문이다. 그래서 인간은 적응하지 못한 동물로 남는다. 인간은 동물의 심리가 맞추어져 있는 항상성의 영(zero)에 결코 도달하지 못한다. 환경에의 직접적인 적응이 동물의 세계를 그 선천성에 의해 규정한다고 할 때의 그 환경에의 직접적인 적응을 인간은 깨뜨리며, 지각을 본능들에 복속시키는 생명체의 기능의 통일성을 중단시킨다. 그러나 인간의 부적응에 필적하는 것이 그의 탁월한 심적 역량들이다. <지식, 즉 인간성은 섹슈얼리티의 실패다.> 키에자(L. Chiesa)는 라캉의 이와 같은 논의가 헤겔의 철학을 동물행동학적, 심리학적 실험들에서 이끌어낸 증거와 과감히 결합한 결과라고 이해한다. 탄생의 미성숙은 원초적인 위기/반테제로 간주되어야 한다. 콤플렉스의 도입은 항상 생물심리적 위기를 뒤따르며, 새로운 위기로 이해되어야 할 콤플렉스 그 자체의 해소에 선행하는 것이다. (다음을 참고하라. L. Chiesa. *Subjectivity and otherness: A philosophical reading of Lacan*. Mit Press, 2007, pp.17~18. [국역 45~48쪽])

간은 자신의 본능과 일치하지 않는다. 어떤 식으로든 어긋나있다. 갈등하는 성의 현상이 의미하는 바가 이것이 아니었던가? 하지만 그렇다고 해서 인간이 전적으로 문화적 존재인 것도 아니다. 애초에 인간은 생명체인 한 자연의 조건을 벗어날 수 없다. 프로이트 식으로 말하자면, 문화가 아무리 성욕과 공격성향을 희생시키거나 전용하려 해도 그것은 자주 문화의 이해범위를 넘어서거나 비켜가는 것이다. 우리의 주장에 따르면, 인간이 문화 속에서 느끼는 불편함은 정확히 이러한 ‘분열’의 존재론적 조건에 의해 유발되는 것으로 독해되어야 한다.

욕동의 정의는 인간의 존재방식에 그대로 적용될 수 있다. 인간이야말로 자연(신체)과 문화(정신)의 경계에 있는 존재이다.³⁵⁾ 역으로, Trieb가

35) ‘경계’를 말하려면 자연과 문화라는 두 항이 적어도 구분 가능한 최소한의 독립성을 유지한다는 전제가 있어야 할 것이다. 프로이트의 통찰이 실제로 그렇다. 「문화 속의 불편함」에서 자연과 문화의 구분은 뚜렷하다. 사실 자연과 문화의 구분은 프로이트 정신분석의 근본 전제일 수밖에 없다. 프로이트의 근본 테제는 정신이 단순히 의식으로 환원될 수 없다는 것이다. 그리고 여기서 비롯되는 인간 정신의 복잡성은 분명히 자연과 문화 사이에서의 분열로부터 온다. 이러한 사실은 오이디푸스 콤플렉스에서 잘 드러난다. 라캉의 용어로 말하자면 존재에 균열이 생기는 까닭은 어머니 자리에 있는 사람과의 애착 관계가 ‘대타자(Autre),’ 즉 구체적으로는 아버지의 ‘자리’에 있는 사람의 금지와 상존하기 때문이다. 그 때문에 유아의 자연적(일 수 있었던) 존재에 균열이 생겨난다. 이 틈새에 의해 무의식이 생겨나고 정신이 복잡하게 얽혀들며 주체성이 드러난다.

그러므로 정신분석은 적응주의(adaptionism) 모델을 확장시켜 문화를 이해하는 일에 반대할 것이다. 적응주의는 자연 선택되어 적용된 형질이 존속한다고 보는 입장이다. 물론 적응, 우연의 산물, 역학적으로 당연한 일들은 예리하게 구분되어야 한다. 애초에 적응주의 프로그램의 ‘응용’은 쉬운 일이 아니다. 가령 날아오른 날치가 다시 바다로 떨어지는 것은 단순히 중력으로 설명될 수 있다. 자연 선택과 적응의 진정한 관심사는 어째서 날치가 떨어지기까지 오랜 시간이 걸리는가이다. 효과적인 활강을 이루기 위한 날치의 기제는 자연 선택의 산물이다. 이제야 적응을 다룰 수 있게 된다. (조지 C. 윌리엄스, 전중환 옮김, 『적응과 자연선택』, 나남출판, 2013, 34~35쪽 참고) 그러므로 번식 행동과 생리 및 행동 기제의 강도, 시기 등은 적응의 산물이다. 이 모두가 (유전자의 관점에서의) 개체 번식을 최대화하는 방향으로 설계될 것이기 때문이다. (같은 책, 203쪽.)

적응과 자연 선택의 관점을 통해 종의 사회적 행동양식을 해명할 수 있는 것이 사실이다. “대단히 정교한 곤충 사회가 존재한다는 사실은, 필수적인 진화적 동인들이 갖추어져 있다는 전제 하에, 유전자에 기초한 동물 사회성이 아주 발달한 단계의 적응적 조직화까지 성취할 수 있음을 입증한다.”(같은 책, 211쪽.) 앞서 다윈의 성 선택 이론을 통해 잠시 언급했듯이, 인간의 사회적 행동양식 또한 마찬가지로의 방식으로 이해될 수 있다.

인간 또한 자연 선택의 예외가 아닌 한 이러한 작업이 지닌 설득력은 분명하다. 그러나 문제는 이러한 해석의 경향성이 문화 일반을 자연 선택의 산물로 이해할 경우 발생한다. 우리의 사회적 행동들과 문화적 양식들 일반이 생존과 번식의 문제에 적용한 결과로서 해석되는 것이다. 물론 이러한 분석이 무용한 것은 아니다. 근본적으로 문화는 그것이 인간의 생존과 번식에 기여하고 있기 때문에, 다시 말해 적응의 산물로서 선택되었기 때문에 존속될 수 있는 것이다. 하지만 교차점이 존재한다고 해서 두 대상을 동일한 것으로 볼 수는 없다. 무엇보다도, 이러한

본능이 아닌 욕동으로 이해되어야 하는 이유를 인간의 이와 같은 존재방식에서 찾을 수 있다. 본능의 개념만을 통해서만 인간의 특수한 존재방식을 이해하기 어렵기 때문이다. 이것을 본능이 ‘굴절되기(refracted)’ 때문이라고 표현할 수 있지 않을까? 한편에선 자연적 존재로서 본능의 힘이 끊임없이 인간을 밀어붙이지만, 정신과의 경계를 통과하면서 본능은 변형을 겪고 발현된다. 이 변형을 우리는 ‘굴절’이라고 부를 수 있을 것이다. 프로이트의 통찰에 따르면 이러한 변형, 굴절이야말로 인간을 이해하기 위한 핵심 사실이다.³⁶⁾

개체가 DNA의 운반자라는 주장은³⁷⁾ 그 자체로는 옳을지도 모른다. 이

관점은 인간이 문화와 자연 사이에 끼어서 체험하는 ‘불편함’을 적절하게 해명하지 못한다.

그러므로 우리는 구조주의의 중요한 유산을 상기할 필요가 있다. 문화 체계의 자율적 운동이 그것이다. 즉, 문화는 인간의 개입과 상당 부분 독립적으로 작동할 수 있는데, 이는 문화에 대한 개체의 영향이 제한적임을 의미한다. 적응주의의 문제점은 그러므로 문화의 운동이 진화와는 다른 리듬을 지니고 있음을 간과한다는 것이다. 진화는 변이의 누적에 의한 자연 선택을 필요로 하는데 이것은 개체의 사멸을 조건으로 한다. 반면에 문화의 자기 변화 속도는 개체의 것보다 빠르며 또한 우발적이다. 자연과의 사이에서 일종의 문화 지체(Cultural Lag) 현상이 일어나는 것이다.

물론 문화는 선형적이지 않다. 문화는 인간의 다양한 행동 양식에 의해 만들어지고 규정된다. 따라서 우리가 보기에 문화의 근본 뿌리는 자연에 있지 않을 수가 없다. 그러나 일단 형성된 문화의 체계는 자신의 뿌리에 속하는 문법을 초과하는 놀라운 모습을 보인다. 자연 선택과 적응에 맞춰 문화가 조절되기 위해서는 오랜 시간이 요구된다. 이 기간인 ‘적응의 중간 시간’ 때문에 인간은 자연과 문화 사이에서 끼인 존재로 존재하는 것이다. 요컨대 자연과 문화 사이에는 분명한 리듬의 차이가 있으며, 그렇기에 갈등은 필연적이다. 라캉의 상징계(le symbolique) 개념이 지닌 함축은 이와 같이 심화될 수 있으며, 프로이트의 통찰은 여전히 유효해 보인다. 그렇기에 다시 한 번 덧붙이자면, 프로이트의 통찰은 현대 진화론의 것과 ‘모순’의 관계에 놓이지 않는다. 프로이트의 통찰과 현대의 비인간주의적 사유 방식을 조합할 적절한 개념이 아직 발견되지 못했을 뿐이다. 이는 들뢰즈와 프로이트의 사이에서도 마찬가지이다. 이 문제를 탐구할 수 있는 방향을 결론부에서 가늠해보게 될 것이다.

36) 다음의 정리된 논술을 참고하라. “문화적 상징체계에 의해 분절된 인간의 신체는 하나의 코드에 항구적으로 종속되어 있지 않다. 인간의 신체는 동물의 신체보다 훨씬 유연하게 코드의 안과 밖을 통과할 수 있다. 정신적 동물의 왕국에서 신체를 조직하는 끈들은 언제든지 풀리고 다시 엮일 수 있다. 이것은 무엇보다도 정신분석의 발견이다.”(김상환, 『철학과 인문적 상상력』, 문학과지성사, 2012, 120쪽.)

37) 진화를 바라보는 단위를 종래의 집단이나 개체 단위에서 유전자 단위로 전환한 가장 유명한 학자는 리처드 도킨스(Richard Dawkins)이다. “간단한 복제 과정이 성(性)이라는 기묘하고 빈거로운 방식을 취하게 된 이유는 도대체 무엇일까? 성이 있으면 무엇이 좋을까? 이것은 진화론자가 답하기에 대단히 어려운 문제다. … 그러나 성의 비합리성도 개체를 장수하는 유전자들의 단기적 연합이 만들어 낸 생존 기계라고 생각하면 그렇게 비합리적인 것은 아닌 듯하다. 개체 전체라는 관점에서의 ‘효율성’은 적절한 기준이 아니다. … 유전자의 이기성이라는 관점에서 보면 결국 성은 그다지 기묘한 것이 아니다.”(리처드 도킨스, 홍영남·이상임 옮김, 『이기적 유

런 관점에서 봤을 때 DNA의 수준에서든 개체의 수준에서든 생식은 ‘존재함’의 유일한 관심사이다. 그러나 인간의 정신에 접속하는 한 성의 문제라 해서 변형의 예외는 아니다. 생식의 요구는 굴절되어 성적인 것으로서 현상한다. (물론 근원에서는 여전히 관철된다.) 이때 성의 인간학적 형상은 본능의 직접적 투사가 아니라 변양의 결과로서 취득되는 것이다. 성적인 형상의 문화적 다양성과 성생활의 서투름, 학습의 필요성과 영향, 성적 실천의 판이함, 외상적 체험 등은 자연 선택의 수준에서만 이해하기에는 벅차다. 이것들은 굴절된 성의 현상으로 이해되어야 한다. 프로이트가 제시한 오이디푸스 콤플렉스, 문화에 의한 본능의 희생과 갈등, 초자아 등의 개념들은 모두 자연과 문화의 경계를 사유하기 위한 개념적 도구였음이 틀림없다.

2.3.2. 성과 실재(Réel)

인간의 성, 즉 에로스에 대해 프로이트가 통찰한 바를 어떻게 요약할 수 있을까? 인간에게 성은 어째서 문제적인가? 대답하건대, 인간의 성은 실재적이기 때문이다. 여기서 ‘실재적’이라는 표현은 라캉의 실재(Réel) 개념을 빌린 것이다. 언어에 의해 상징화되기 이전의 존재를 라캉은 실재라고 명명한다. 통상적인 용법과는 달리, 라캉에게 실재와 현실은 다른 개념이다. 현실은 상상적 이미지나 상징적 언어에 의해 재현되어 있다. 그러나 실재는 재현되지 않은 충만한 존재 그 자체를 의미한다. 실재는 구분도 단절도 되지 않은 원초적 사태이다. 현실은 이미지와 언어가 개입하여 실재를 분절한 결과 형성된다. 이것은 사실상 실재의 폐기 과정이다. 라캉은 헤겔의 말을 빌려 문자가 (실재를) 살해한다고 말하기도 한다.

그런데 실재의 존재론적 지위보다도 중요한 것은 실재의 작용, 즉 실재의 현상이라는 문제이다.³⁸⁾ 라캉이 실재 개념을 도입한 요점은 상징화가

전자』, 을유문화사, 2010, 99~100쪽.)

38) 라캉의 사변적 문체와 그의 다양한 이론적 도구들 때문에 종종 간과되는 사실이지만, 그 역시 프로이트처럼 정신분석가로서 임상적 실천에 기초하고 있다는 사실을 잊어서는 안 된다. 실재

반드시 어디선가 실패하기 때문이었다. 달리 말하자면, 실재는 결코 완전히 죽지 않는다. 상징화에 저항하는 무엇이 언제나 있다. 이것이 바로 실재이다. 현실은 이미지와 언어를 통해 실재 위에 실재를 비워내며 써지는 것이지만, 상징화되지 않은 잔여분이 언제나 존재한다.³⁹⁾ 문제는 그와 같은 잔여물이 존재하는 방식이다. 잔여물은 재현의 안정적인 체계를 찢고 돌출하여 스스로를 현시한다. 잔여에 대한 인간의 체험이 바로 외상(trauma)이다. 재현의 체계에 통합되지 않는 무언가가 유령처럼 떠돌며 인간을 혼란에 빠뜨리는 것이다. 정신분석이 주목하는 실재란 사실이렇듯 인간에게 상처를 입히는 실재의 현상이다.

인간 성욕의 근본적인 성격은 크게 다음의 두 가지 의미에서 ‘실재-적’이다. 첫째, 인간과 성의 관계는 긴장, 실패, 과잉, 어긋남으로 점철되어 있다. 둘째, 그럼에도 불구하고 성은 존재한다. 그리고 우리에게 끊임없이 되돌아와 영향을 미친다. 즉, 인간의 성욕은 인간 자신과 어긋나기를 반복하는 것이다.⁴⁰⁾

개념을 도입해야 할 필요성 자체는 형이상학적이 아니다. 입상의 과정을 통해 끊임없이 실패하도록 만드는 무언가의 존재를 유추해야 할 필요가 생겼으며 여기에 이론적 고찰이 덧붙여진 것이다. 어떤 의미에서 그것은 칸트가 초월적 이념의 대상들을 ‘요청(Postulat)’했던 것과도 유사한 이치를 가진다고 할 수 있을 것이다.

39) 따라서 브루스 핑크(B. Fink)는 실재의 두 상이한 층위를 명시적으로 구분하고 있다. (1) 문자 이전의 실재, 그러나 이것은 기본적으로 가정의 성격을 지닌다. (2) 문자 이후의 실재, 재현 이후의 찢어지거나 잉여물이다. 이것은 상징계의 불완전성에 의해 초래된다. 상징계의 재현 체계는 두 가지 의미에서 불완전하다. 첫째, 실재를 완전히 배출시키지 못한다. 가령 말은 의도한 바를 표현하기에 항상 부족하다. 둘째, 재현의 체계 자체에 결함이 있다. 특정한 규칙에 따라 연쇄를 이루는 상징계의 사슬은 항상 어떤 것들을 배제하고 있다. 연속된 자연수의 사슬에서 1 다음에는 2만 올 수 있다. 1 바로 뒤에 오는 3, 4 ... 등은 배제될 것이다. (B. Fink. *The Lacanian subject: Between language and jouissance*. Princeton University Press, 1995, pp.24~30. [국역 61~73쪽]) 하지만 이때 실재(1)과 실재(2)는 동일한 것으로 취급되어서는 안 된다. 실재(2)로의 이행은 상징계가 등장하며 나타나는데, 이것은 실재의 실질적인 변모 과정으로 이해되어야 한다.

40) 라캉의 견해에 대한 다음의 논술을 참고하라. “[라캉의] 첫 번째 공리는 1차적으로 성욕과 언어의 세계는 양립 불가능하다는 것이다. 즉 성욕과 지식(savoir)은 분리되어 있다. ... 라캉은 인간은 궁극적으로 자신의 성욕‘을’ 알지 못한다고 보았다. ... 현실은 시니피앙의 질서에 속하지만 시니피앙은 성을 알지 못한다. ... 시니피앙은 관계의 체계망에 의해서만 그 [성이라는] 타자를 가능할 뿐이기 때문이다. 따라서 담화적 현실로서의 지식과 성욕 사이에는 건널 수 없는 횡선이 놓이게 된다. ... 성욕이 비지식의 공간을 점유한다는 것은 그것이 주체에게 무엇보다 트라우마를 초래할 수 있다는 것과 관련된다. ... 성욕과의 대면은 표상의 체계에 프로그램화되어 있지 않기 때문에 우연한 만남이다. ... 표상의 프로그램을 교란시키는 과잉이다. 그리

첫 번째 성격부터 살펴보자. 인간과 성 사이의 불일치라는 현상. 앞서 이것을 성의 ‘굴절된’ 양상이라고 불렀다. 인간은 분명 자연적 질서에 속하는 존재이지만 완전히 그렇지는 않다. 성욕의 어긋남이라는 현상은 인간이 자신의 성과 일치하지 않는다는 사실을 보여준다.

실제로 신체와 정신의 경계에서 욕동으로서 작용할 때 인간의 성은 다양한 방향으로 굴절되어 뻗어나간다. 성기적인 것의 플림으로서의 성욕 도착이 그 대표적인 예이다. 성생활의 목적은 많은 경우 자손번식이 아니며 그 방법이 단순히 이성 간의 성기 삽입에 국한되지도 않는다. 물론 인간의 성생활이 결과적으로 생식의 목적에 기여한다는 사실은 부정될 수 없다. 도착적 성욕이라 해도 성적 본능에 의해 추동된다. 문제는 그것의 과정과 결과가 비틀리며 인간이 그로부터 무언가를 ‘체험’한다는 사실이다. 정신분석이 놓치지 않고 집요하게 파고 든 것은 성욕이라는 독특한 체험인 것이다.

문화의 존재는 결정적인 사건이다. 문화의 압력은 실제로 인간의 성을 변형시킨다. 인간은 자신의 성에 본능적으로 다다르지를 못한다. 성적 본능과의 어긋남 사이에서 많은 일들이 일어난다. 수많은 비틀거림과 지체, 실패와 단절들이 있다. 즉, 인간은 자연과 문화 사이에 끼인 존재가 된다. 자신의 성과의 갈등이 선고된다. 그러므로 인간이 느끼는 ‘불편함(Unbehagen)’은 단순히 문화에 대한 것이 아니라 자연과 문화 사이의 끼인 존재라는 존재론적 조건에 관한 것으로 독해되어야 한다는 것이 앞서의 논의였다. 따라서 프로이트가 주목한 성의 갈등하는 양상은 ‘굴절되어 있음’에 대한 가장 강렬한 표현임이 틀림없다.

인간의 성이 실재적이라는 진술의 두 번째 의미는, 그렇듯 어긋나 있음에도 불구하고 성의 존재가 문제적인 것으로 현상하기를 멈추지 않는다는 것이다. 인간의 굴절된 성은 그것이 반복된다는 사실과 분리될 수 없다.⁴¹⁾ 이것은 본능과 욕동 간의 접촉점을 암시하는 것으로 이해되어야

고 이 과정에 의해 초래된 교란, 그것이 트라우마다.”(맹정현, 앞의 책, 224~225쪽.) 라캉의 이 같은 견해의 토대는 본래 프로이트의 것임에 틀림없다. 성을 표상의 질서로부터 분리시킨 것은 욕동 개념의 가장 중요한 함축이다. 또한 살펴보았듯이 이 분리는 자연과 문화의 이분법에서 변주되고 있다.

41) 그런데 들뢰즈가 비판하는 것이 정확히 이와 같은 종류의 반복이다. 앞서 영원회귀의 반복에

한다. 신체의 내부에서 추동되는 욕동의 근원은 분명 본능에 의한 것이기 때문이다.⁴²⁾ “이드(id)의 힘은 개별 유기체의 생명이 지닌 본래적인 목적을 표현한다. … [그런데 이로부터 나아가] 이드의 욕구에 의해 야기되는 긴장 배후에 있다고 추정되는 힘들은 욕동이라고 불린다.”(SE23, 148) 즉, 자연적 존재로서의 인간 내부에서는 자극이 계속해서 분출되어 나온다. 하지만 인간은 문화와도 관계하면서 끼인 존재로 남게 되므로 내부로부터 추동된 자극은 굴절된 채로 나타나기를 계속한다. 자연과 문화의 힘 각각이 아무리 강력하다 해도 인간은 끼인 존재로 남을 것이다. 그래서 성은 갈등하는 가운데서 끊임없이 현상하는 것이다.

그러므로 프로이트가 천착한 에로스의 핵심은 인간의 성이 지닌 독특한 성격에 있다. 인간이 자신의 성과의 간극을 체험한다. 그 가운데 성적 실천의 구체적 양상은 본능의 개념으로는 예측할 수 없는 방식으로 전개된다. 바로 여기서 주체의 문제를 식별할 수 있어야 한다. 인간의 존재 방식과 체험의 독특성을 보다 정확하게 포착하기 위해서이다. 주체성의 문제는 프로이트 정신분석의 핵심 문제이다. 에로스의 물음이 걸려있는 것은 바로 주체이다. 다음의 장에서 우리는 프로이트의 주체성 문제를 정식화하고 에로스 개념과의 관련성을 자세하게 다룰 것이다.

서 살펴봤듯이, 들뢰즈가 긍정하는 생성의 반복에서는 결코 동일한 것들이 반복되지 않는다. 그러나 프로이트의 반복은 실패의 반복이자 동일한 고착의 반복이라는 것이다. 하지만 프로이트의 반복은 ‘내용’의 동일한 재생이 아니며, 들뢰즈의 단언에도 불구하고 인간이 그와 같은 실패의 반복을 체험한다는 것은 어쩔 수 없는 사실이다. 이 문제에 대해서는 본고의 3장과 결론을 참고하라.

42) 사실 프로이트는 욕동의 근원을 굳이 추적하지는 않는다. 앞서 논의했다시피 정신분석의 주안점은 대자적 성이기 때문이다. 그럼에도 프로이트는 욕동의 근원이 본래 신체에 속해 있다는 사실과, 신체에서 비롯된 자극 혹은 변화가 정신적 삶 속에 나타나 경험될 때 비로소 욕동으로 인식될 수 있다는 사실을 명시하고 있다. “욕동의 근원(Quelle)은 신체의 기관이나 신체의 부분에서 발생하는 육체적 작용을 의미하며, 그 작용의 자극은 욕동에 의해 정신적 삶 안에 표상된다. 우리는 이 [근원에서의] 작용이 언제나 화학적 성질을 지니는지 혹은 다른 것, 예를 들어 기계적 힘들의 방출에 대응하는 것인지 알지 못한다. [그런데 사실] 욕동들의 근원에 대한 연구는 심리학의 영역 바깥에 놓여있다. 비록 욕동들이 전적으로 육체적 근원[에서 비롯된] 원인에 의해 결정된다 할지라도, 정신적 삶에서 우리가 그것을 아는 것은 오직 욕동의 목표들을 통해서이다. 욕동의 근원들에 대한 정확한 지식은 심리학적 연구에 반드시 필요한 것은 아니다. 때때로 욕동의 근원은 그 목표에 의해 추측될 수 있을지도 모른다.”(SE14, 123)

3. 프로이트와 주체의 문제

3.1. 정신분석에서 주체의 재탄생

3.1.1. 무의식과 분열된 주체

정신분석에 의한 무의식의 발견은 근대적 주체에 가해진 결정적 타격 가운데 하나였다. 프로이트에 따르면 “어떤 주어진 순간에서든 의식은 아주 적은 양의 내용만을 담고 있다.”(SE14, 167) 이것은 의식의 작용이 반드시 어디선가 균열과 만나고 있음을 뜻한다. 그 균열 너머에서 의식이 아닌 다른 것이 말을 하고 있다. 가령 국회의장이 개회사를 하다가 <국회가 폐회되었음을 선언합니다>라고 말실수를 한다. 그는 회의를 끝내고 싶었던 것이다.⁴³⁾ “헛디딤(achoppement), 실패(défaillance), 균열(fêlure). 말해진 문장이든 쓰인 문장이든 그 속에서 무언가가 비틀거린다. 프로이트는 이러한 현상들에 이끌려 바로 그곳에서 무의식을 찾게 된다.”⁴⁴⁾ 즉, 의식이 실패하는 곳에서 프로이트는 무의식의 흔적을 찾아낸다.

그것[무의식적인 정신이 존재한다는 가정]은 필수적이다. 왜냐하면 의식의 자료에 [단절되는] 공백이 아주 많기 때문이다. ... 건강한 사람에게서든 병

43) 프로이트는 이러한 사소한 실수 행위들에서 무의식의 흔적을 찾아낼 수 있다고 주장한다. “정신분석의 관찰 재료는 일반적으로 눈에 띄지 않는 사건들, 다른 학문들에서 너무 사소한 문제로 치부되어 무시되는 것들, 이른바 현상 세계의 쓰레기 같은 것들이다.” 실수들은 무의식의 개입에 의한 것이라는 점에서 정신의 ‘정상적인’ 행위이다. 실수 행위는 단순한 방해가 아니라 그 자체에 의미가 있다. 이 주장은 단순히 어림짐작에 의해 제기된 것이 아님을 강조할 필요가 있다. 프로이트는 예컨대 다음과 같은 점들을 논의함으로써 말실수를 이해하는 일의 중요성을 설명한다. (1) 이런 실수들은 피로하거나 방심, 흥분의 상태가 아니더라도 항상 일어나는 것들이다. 따라서 모든 실수 행위가 주의력 결핍이라는 이론으로 설명될 수는 없다. (2) 다른 식으로 잘못 말할 수 있었을 텐데도 꼭 그런 식으로만 잘못 말하게 되는지 충분히 고려해봐야 한다. (3) 작가들은 이미 이 점을 알고 있다. 표현의 방법으로 잘못 말하거나 실수들을 사용해온 것이다. 예컨대 등장인물이 자신의 본의를 드러내도록 하기 위해 잘못 말하도록 내버려두는 것이다. …… 프로이트가 주목한 실수 행위는 말실수에 국한되지 않는다. 계획을 잊어버리거나 물건을 잃어버리고 잘못 놓는 일 등도 마찬가지로 맥락에서 해석되고 있다. (SE15)

44) Jacques Lacan. *Livre XI: Le Séminaire*. p.27. [국역 44쪽]

든 사람에게서든 의식에서 근거를 찾을 수 없는 [무의식의] 어떤 활동들을 미리 전제해야만 설명 가능한 정신적 활동들이 종종 일어난다. ... 정신에서 일어나는 모든 것들은 반드시 의식에 알려져야 한다는 주장은 이제는 더 이상 지지할 수 없는 주장이다. (SE14, 166~167)

무의식의 발견은 무엇을 의미하는가? 내 안에 내가 지배하지 못하고 있는 부분이 존재하며 나를 예상치 못한 방향으로 이끌어간다. 그런데 무의식이 의식의 단절 가운데 현상한다 해서 그것이 일시적이고 무질서한 감정의 분출 같은 것이라 말할 수는 없다. 무의식은 의식과 다른 문법과 논리를 지니고 움직이고 있기 때문이다. “무의식도 의식의 수준만큼이나 정교한 방식으로 말하고 기능한다.”⁴⁵⁾

의식에 알려지는 것들은 정신에서 일어나는 일들 전부다 아니다. 이때 의식에 알려지지 않는 과정이 실재한다고 가정해야 한다. 선제하는 (의식과는 다른) 질서를 상정해야만 의식의 불균형을 이해할 수 있기 때문이다. “정신분석학적 고찰은 무의식적 과정을 조사해본 데서 비롯된 인상, 즉 의식은 정신 과정의 보편적인 속성이 아니라 단지 그것의 특정한 기능일 뿐이라는 인상을 그 출발점으로 삼는다.”(SE18, 24) 의식이 정신과 동일하지 않다면, 의식의 층위에서 사유에 의해 제기되는 확신을 준거점으로 삼는 근대적 주체는 심각한 타격을 받는다. 이제 주체의 사유와 존재의 일치를 단언할 수 없게 되었다. 인간은 자기 자신에게 모호한 존재라는 사실이 드러난 것이다. 인간은 자기 자신을 지배하고 있지 못하다. 의식이 사유한다 해도 무의식은 그로부터 빛나가고 있기 때문이다.

들뢰즈에 따르면 (근대적) 주체는 철학사에서 두 가지 기능을 맡아왔다. 하나는 세계의 일반성과 보편성을 보증하는 것이다. 주체의 특권적 정신은 세계를 하나로 정초할 수 있었다. 데카르트(René Descartes)가 세계를 연장과 사유로 나누고 코기토에 특권을 부여했던 것처럼, 그리고 칸트(Immanuel Kant)가 선형적 형식을 통해 세계의 정합성을 보증했던 것처럼 말이다. 그리고 주체가 맡은 다른 하나의 기능은, 사물이나 영혼이 아닌 개별화된 개인을 정초하는 것이다. 그러므로써 ‘나’ 혹은 ‘너’라고

45) *Ibid.*, p.27. [국역 43~44쪽]

말할 수 있게 된다.⁴⁶⁾

그런데 주체가 분열됨에 따라 근대적 주체가 부여받았던 이와 같은 특권들 또한 자연스레 소실된다. 무의식의 개념은 의식이 정신의 한 부분에 불과함을 폭로한다. 의식이 무의식에 의해 흐트러진다면, 그리고 의식의 판단이 무의식의 개입에 의해 자주 흔들린다면 어떻게 주체의 판단을 신뢰할 수 있겠는가? 실제로 무의식에 의해 의식은 자주 단절된다. 그렇다면 코기토의 ‘명석하고 판명한’ 판단이 어떻게 완벽히 신뢰받을 수 있겠는가? 주체의 투명성과 그로부터 유래되는 인식론적이고 존재론적인 특권은 보증할 수 없는 것이 된다.

물론 주체 개념의 쇠퇴는 프로이트에 의한 것만은 아니다. 가령 니체(Friedrich Nietzsche)⁴⁷⁾나 다윈(Charles Darwin)과 같은 사상가들의 사유 역시 마찬가지로 시대의 전환에 혁명적으로 기여했음은 잘 알려진 사실이다. 이렇게 확보된 터 위에서 소위 포스트-모더니즘의 맥을 따르다고 말해지는 몇몇 사상가들은, 주체의 제왕적 군림을 신랄하게 비판하며 이성의 개념과 더불어 주체 개념의 종식을 하나의 시대정신으로 선언하기에 이르렀다.

그런데 정확히 이와 같은 사상적 맥락 때문에 프로이트 정신분석은 독창적 위치를 점유하게 된다. 프로이트의 사유가 근대의 이성과 주체 개념에 비판적이었음은 주지의 사실이다. 코페르니쿠스의 지동설, 다윈의 진화론, 정신분석이 인간 사유의 3대 전환점임을 주장한 프로이트 자신의 진단에서 볼 수 있듯이 말이다. 하지만 주목해야 할 사실은 프로이트

46) Gilles Deleuze. "A philosophical concept..." *Topoi*, 1988, 7.2, p.111.

47) 니체는 인간을 중심에 두고 이로부터 손쉽게 ‘진리’를 도출하는 사유들을 줄곧 비판해왔다. 철학자들이 말해온 지고의 개념들(존재, 절대, 선, 완전 등), 그리고 ‘진(眞)=선(善)=미(美)’와 같은 못 진리 공식들은 뒤에 온 것을 먼저 온 것으로 잘못 생각함으로써 얻어진 것들이다. 실체나 자아, 주체에 대한 믿음 또한 마찬가지이다. 생성의 결과에 위치한 존재자가 스스로를 원인의 자리에 투사한다. “우리는 스스로가 지닌 의지의 작용이 실제적 원인이라고 믿는다. 즉, 우리들 자신이 바로 작용의 원인이라고 생각하고 있었다. ... 가장 오랫동안 지속된 심리학이 여기서 작동하고 있었다. 그것은 다음과 같은 일만을 수행한다. 모든 사건들은 행위들이고, 모든 행위들은 의지의 결과이다. 세계는 행위자들의 집합이 되었다. 행위자(‘주체’)는 모든 사건들에 끼여 든다.” (Friedrich Nietzsche, Aaron Ridley, and Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings*. Cambridge University Press, 2005. pp.177~178. [국역 51~52쪽])

정신분석이 결코 주체의 자리를 말소하지 않는다는 것이다. 오히려 반대이다. 프로이트의 이론은 주체 없이는 적절하게 이해될 수 없으며, 애초에 성립될 수조차 없다. 그러므로 우리는 다음과 같이 주장할 수 있다. 프로이트의 사유는 주체에 ‘대한’ 탁월한 연구들 가운데 하나였다…….

정신분석에서 주체의 문제를 식별해낸 것은 확실히 라캉의 공로이다. 프로이트 본인이 ‘주체’라는 개념을 직접 전면에서 내세운 적은 없기 때문이다. 라캉은 철학을 비롯해 수학, 언어학, 인류학 등의 이론들을 응용해 프로이트 정신분석과 주체의 관계를 독창적으로 표현해낸다. 특히 라캉은 자아(moi)와 주체(sujet)를 구분하는데, 이러한 구분의 배경은 주체의 분열과 정신분석적 주체의 문제제기라는 맥락이다. 라캉의 자아 개념은 주체에 대한 근대적 관념, 즉 코기토로 대표되는 근대의 ‘나’를 지시한다. 반면에 라캉의 주체는 의식과 무의식으로 분열된 나, 즉 이전과는 다른 주체의 개념이다.

그러므로 근대적 주체가 분열된다는 사실이 주체 개념 자체의 말소를 의미하지는 않는다. 이것을 프로이트는 정확하게 보여주고 있다. “그간 주체의 부정이라고 간주될 수 있었던 것은 결국 주체에 관한 어떤 사유의 부정일뿐이다.”⁴⁸⁾ 비록 ‘주체’라는 개념을 확실하게 제시하지는 않았지만 프로이트는 분명히 주체의 범주를 포기하지 않고 있었다. 오히려 주체의 문제에 천착하고 있었다. 근대적 주체의 분열은 정신분석으로 하여금 새로운 주체 개념을 구상할 수 있는 여백을 제공했던 것이다.

3.1.2. 왜 여전히 주체인가: 주관의 현사실성(Faktizität)

정신분석의 본질은 사변이 아니라 임상을 통한 해석과, 해석을 용이하게 하기 위한 이론적 체계화에 있다. 즉, 정신분석은 인간의 ‘실제적인’ 경험과 체험에 근간을 둔다. 사변은 부차적이다. 임상의 과정에서 관측된 내용들이 바뀌면 이론도 얼마든지 변화될 수 있다. 그런 까닭에 프로이트 자신의 생애 동안 정신분석의 주요 개념들과 구도는 심한 굴곡을 그

48) 베르트랑 오질비, 김석 옮김, 『라캉, 주체 개념의 형성』, 동문선, 2002, 49쪽.

리며 여러 차례 변화되었다. 따라서 정신분석에 대한 독해는 단순히 탐구의 결과로서 제시된 이론적 내용들만 가지고는 적절하게 수행될 수 없다. 이론들이 어디에 기반을 두고 있는지가 충분히 고려되어야 한다. 정신분석의 목표는 처음부터 인간의 상처와 고통, 정신의 제반 문제들을 더듬어가는 데 있으며 그 과정에서 성의 문제에 거듭 직면하게 되었던 것이다.

‘프로이트적 주체’라는 문제 역시 마찬가지이다. 무의식이 근대의 주체 개념을 분열시켰음에도 여전히 정신분석은 주체의 문제에 천착한다. 어째서인가? 정신분석은 애초에 임상의 과정에서 끊임없이 제기되는 주체성의 문제에 몰두함으로써 성립되었기 때문이다. 환자는 분석가에게 자신의 증상을 호소한다. 자신의 처지, 느낌, 생각, 기억을 이야기한다. 그때 무의식의 흔적과 함께, 즉 의식의 실패와 함께 나타나는 것은 “의식 철학자들에게 소중한 의식의 가공적 주체가 아니라 ‘호소’하는 활동적 주체, 즉 더듬거리는 질문들 사이에서 ‘나는(je)’ ‘나(moi)’라고 말하는, 이 말하는 주체”⁴⁹⁾이다.

그러므로 엄밀히 말해 프로이트에게 문제가 되는 것은 주체(subject)라기보다는 주체성(subjectivity)이다. 프로이트의 주체는 실체적인 것이 아니라 드러나는 효과이자 호소이기 때문이다. 실체에 대한 근대적 함의를 지우고 그 효과만을 지시하기에 ‘주체성’은 보다 용이한 개념이다. 요컨대 주체라는 용어의 사용에는 오해를 유발할 소지가 있는 것이 사실이다. 그럼에도 본고에서 ‘주체’라는 용어를 계속해서 사용하는 이유는 첫 번째로 근대의 주체 이론을 겨냥하여 수정/대체한다는 사실을 드러내기 위해서이며, 두 번째는 정신분석 역시 인간의 독특한 성격에 초점을 맞춘다는 점이 직관적으로 파악되도록 하기 위해서이다.

그렇다면 이렇게 이해된 정신분석의 주체는 근대적 주체와는 정확히 어떻게 다른가? 이 문제에 대해, 라캉주의 정신분석가 브루스 핑크(Bruce Fink)는 라캉의 주체가—이것은 분명 프로이트의 경우에도 마찬가지이다⁵⁰⁾—단순한 ‘개인’이나 영미 철학의 의식적 주체, 말이나 문장의 주어

49) 같은 책, 17쪽.

로 환원될 수 없다고 설명한다.

[정신분석의] 주체는 담화의 틈새(구멍, breach)로서가 아닌 그 어떤 다른 존재도 갖지 않는다. ... 틈새로서의 주체라는 이 잠정적 ‘정의’는 라캉적 주체보다는 ‘프로이트적 주체’라 부를 수 있는 그 무엇에 더욱 특별히 적용된다. ... 프로이트적 주체와 관련하여 매우 특이한 점 가운데 하나는 그것이 거의 순간적으로 쇄도했다가(surge forth) 사라지고 만다는 것이다. 이 주체에서는 실체적인 그 무엇도 없다. 그것은 그 어떤 존재도, 그 어떤 기체(基體)나 시간상의 영속성도 갖지 않는다. 요컨대 그것은 우리가 [통상적으로] 주체에 대해 말할 때 습관처럼 찾는 그 무엇도 갖지 않는다. 일종의 한순간의 섬광(일시적인 성공, flash in the pan) 같은 것이며, 그걸로 끝나버린다.⁵¹⁾

프로이트적 주체 역시 섬광처럼 나타났다가 금방 사라진다. 그래서 그것은 앞서 말했듯이 ‘주체’보다는 ‘주체성’으로 표현되어야 할 것이다. 주체성은 근대적 주체가 그렇듯이 이미 ‘거기에’ 존재하던 것이 사유에 의해 철학적 이론으로서 반성된 결과물이 아니다. 인간의 구체적 활동 가운데서 무시할 수 없는 강도(強度)로 한 순간 드러나는 무엇이 있다. 그것은 주관성의 고유한 차원으로서 체험된다. 이때 주체성은 고유한 질량과 색깔을 지닌 채로 엄습하는 것이고, 그때 비로소 주체에 대해 말할 수 있게 된다. 이유는 비교적 단순하다. 왜냐하면 그러한 질량과 색깔이 체험되고 있다는 사실 자체는 부정될 수 없기 때문이다.

이에 대해 주체성은 ‘한낱’ 주관성이므로 망상에 불과하다는 반론이 제기된다 해도 달라지는 것은 없다. 주체성이 체험되고 있음은, 우리가 스스로를 ‘주체로서 호소하고 있음’은 어쩔 수 없는 사실이다. 그러므로 근대적 주체에 비판적 자세를 취한다 해서 주체 일반을 부정하는 것은 부

50) 핑크는 프로이트의 무의식 개념과 라캉의 무의식 개념 사이의 중요한 차이를 언급한다. 프로이트는 의식을 모델로 하여 무의식 또한 하나의 심급(Instanz)으로 이해한다. 그것은 자신의 의도와 의지를 가지고 있는 것 같다. 이와 달리 라캉에게서 무의식은 하나의 심급이 아니다. 그것은 의식과는 애초에 분리된 타자의 담화로만 남아있다. 이렇듯 무의식 개념의 ‘존재론적’ 차이에도 불구하고 프로이트와 라캉 모두 의식의 정상적 흐름을 중단시키는 무엇으로서 무의식을 이해하며 그 활동의 틈새를 중요하게 포착하고 있다. 그리고 바로 이곳이 주체의 자리이다. (B. Fink. *Op.cit.*, p.42. [국역 92쪽])

51) *Ibid.*, pp.41~42. [국역 91~93쪽]

당하다. 그와 같은 비판이 전제하는 어떤 진리관 속으로 주체를 환원시킬 수는 없다. 망상처럼 제기되는 주체라는 문제는 오히려 설명되어야 하는 현상이기 때문이다. 그러나 주체성의 체험이라는 문제를 환원하는 순간 그것은 소실되어 영영 풀 수 없는 문제가 되어버린다.⁵²⁾ 따라서 주체의 정오(正誤)를 판별하던 종래의 틀이 아닌 다른 어떤 곳에서 주체성의 자리를 찾아야 할 것이다.

하이데거(M. Heidegger)의 ‘현사실성(Faktizität)’ 개념을 통해 주체성의 현상이라는 문제를 이론화할 수 있을 것이다. 하이데거에게 현사실성은 인간 ‘현존재’의 실존에 속하는 존재성격으로서 ‘눈앞에 존재하는 존재자’의 사실성과는 다르다. 즉, 현사실성은 현존재의 사실성이다. 현사실성의 구체적 의미는 피투성(被投性, Geworfenheit)이다. 이 말의 의미는 인간이 자신의 선택 여부와 상관없이 세계 속에 존재하도록 던져져 있다는 것이다. 존재는 현존재에게 부과되어있다. 현존재는 존재하지 않을 수 없다. 존재의 짐을 피할 길은 없다.

그렇다면 현사실성이란 현존재가 부정할 수 없는 무엇으로서 자기 자신의 존재를 체험한다는 사실을 의미하는 것이다. 그것은 부정될 수도 피해질 수도 없는 실존의 치명적인 사실성이다. (현존재에게) 존재가 (달리어쩔 도리 없이) 존재한다는 것이다. 현존재는 자신이 어쩔 도리 없이 던져져 있다는 사실을, 그리하여 존재함의 치명적인 조건과 성격을 경험한다. 존재 앞에서 인간은 막다른 골목에 몰려있다. 현존재가 처음부터 자신에게 존재가 부과되어있다는 사실을 발견하게 될 때 이보다 ‘외상적인’ 체험은 없을 것이다.

프로이트적 주체성 또한 유사한 방식으로 이해되어야 한다. 주체성은 현사실적으로 체험된다. 그것은 가령 수학적 인식에 내포된 사실성과는 상이한 사실성이다. 프로이트는 균열된 틈 사이에서 주체성이 돌출한다는 사실을 기술하는 데 그치지 않았다. 요점은 인간이 주체성의 그와 같

52) 정신분석의 주체성은 분명하게 데카르트적 제스처를 취한다. 이 문제는 4장에서 전개될 들뢰즈의 존재론 및 주체 이론과의 비교를 경유한 후에야 그 의미가 명확히 드러날 수 있을 것이다. 따라서 데카르트적 제스처와 정신분석의 주체성 사이의 관계는 결론부에서 구체적으로 논의된다.

은 현상함을 피해갈 수 없다는 것이다. 그것이 왜곡된 구조, 가령 뇌의 환각 작용에 의해 유발되는 것이라 할지라도, 인간은 주체성을 눈앞의 존재자에 대한 것과는 상이한 강도와 질(質)로 체험한다. 모른 체 내버려 두고 싶고 잊고 싶은 일인데도 그 스스로 부각되고 체험된다. 부정하고 싶은 것이 실제 체험들 전반을 규정하기에 이르며 강렬한 강도로 몸과 마음에 영향을 끼친다. 정확히 이것이 프로이트가 주목하고 해결하고자 하는 문제였다. “임상 정신의학은 개별적인 증상들이 드러난 형식이나 내용에 거의 주의를 기울이지 않는다. 그러나 정신분석이 문제시하는 것은 바로 이 지점이다. 정신분석은 증상들이 의미를 지니고 있으며 환자의 경험들과 관련되어 있다는 사실을 우선적으로 확립했다.”(SE16, 257)

요컨대 섬광과도 같아 구체적 형상으로 파악하려 하면 사라져버리는 것임에도 불구하고, 삶과 세계에 대한 모든 체험 가운데 주체는 제거될 수 없는 것으로 부착되어있다. 주체성을 제거하면 인간의 독특한 체험 자체가 사라질 것이다. 그것을 구체적으로 포착할 기회 역시 잃게 될 것이다. 그러므로 인간의 실제 경험을 고려하는 한 주체성의 문제는 항상 정당하게 고려되어야만 한다.

3.2. 에로스의 물음과 프로이트적 주체성

3.2.1. 주체성의 네 가지 의미

지금까지 논의한 내용들을 바탕으로 한다면, 프로이트의 이론이 내보인 주체성의 의미는 크게 다음의 네 가지로 해석될 수 있을 것이다. 첫째, 프로이트의 주체는 분열된 주체이다. 둘째, 주체성은 의식에도 무의식에도 ‘있지’ 않다. 셋째, 주체성은 자연에도 문화에도 ‘있지’ 않다. 넷째, 주체성의 존재 때문에 무언가 실천하는 일이 가능하다. 이를 차례대로 살펴보기로 하자.

첫째, 프로이트의 주체는 분열된 주체이다. 그런데 분열된 주체를 이론화하는 것은 근대적 주체의 무력화를 재연하는 일에 국한되지 않는다.

‘분열된 주체’라는 말은 이미 주체에 대한 어떤 주장을 함축한다. 그것은, 분열이 주체성을 드러낸다는 것이다. 이미 말했듯이 정신분석에서 주체의 문제는 취하되지 않았다. 오히려 주체성의 진정한 자리가 제기된다. 균열과 단절, 간극의 지점에서 주체성을 논의해야 한다. 무의식이 ‘나’에 혼란을 야기할 때, 의식적 ‘나’가 비일관성에 처할 때 정신분석은 그렇듯 인간이 자기 자신으로부터 찢겨나간 장소에서, 인간이 분열에 대응해 그것에 문제를 제기하고 답하는 과정에서 주체성을 감지해낸다.

둘째, 프로이트의 주체는 의식에도 무의식에도 ‘있지’ 않다. 라캉의 ‘무의식의 주체’라는 표현은 주관의 체험 속에서 급작스레 쇠도하는 주체성을 드러내기에 적절하지만 무의식이 곧 주체라는, 즉 주체가 무의식‘에’ 위치한다는 식으로 오독될 위험이 있다.⁵³⁾ 물론 그것은 ‘의식의 주체’보다는 상대적으로 정확한 표현이다. 매끄럽고 평평한 면 위에서 추정되는 사변적 코기토가 아니라, 의식의 간극에서 무의식적인 것이 돌출함에 따라 체험되는 주체성의 현상을 드러내기에 적합하기 때문이다.

하지만 정확히 그렇기 때문에, 엄밀히 말해 무의식의 주체가 프로이트적 주체성의 정확한 이름인 것은 아니다. 무의식의 주체라는 표현은 무의식 쪽에 ‘자리한’ 주체를 의미하는 것이어서는 안 된다. 무의식의 계기는 주체성의 한 증거로서만 받아들여져야 하며, 무의식적 주체는 의식과 무의식에 걸친 특수한 효과 또는 작용을 명명하는 것으로 이해되어야 한다. 단순하게 말해서, 의식과 무의식 둘 다 정신을 구성하고 있기 때문이다. 주체성을 균열의 지점으로 부터 통찰한다는 것은 의식과 무의식의 중첩되고 엇갈리는 구조를 이미 상정하고 있다는 의미이다. 둘 중 어느 하나라도 배제된다면 주체성은 적절하게 이해될 수 없다.

그러므로 현대적 비판의 날카로운 부분들이 몰려드는 주요 표적인 의식

53) ‘무의식’은 결코 대상화되어서는 안 된다. 이 문제는 무의식이라는 문제에 대한 정신분석의 입장을 이해하는 데 매우 중요하다. 다음의 정리된 논술은 이 문제를 매우 명료하게 해설하고 있다. “프로이트는 무의식을 ‘부재하는 사유’로서 발견한다. 대상적으로 현전하는 것, 따라서 의심할 수 있는 것은 무의식이 아니다. 이는 데카르트의 경우도 마찬가지다. 대상과 결부하거나 대상화할 수 있는 생각은 어느 것이나 회의의 대상이다. ‘나는 생각한다’는 모든 것을 대상화되고 그 자신은 대상화를 거부하는 것, 대상으로 정립할 수 없는 사유’이다. 프로이트가 부재하는 사유로서 발견한 무의식, 그것 또한 대상화가 불가능한 사유이다.”(김상환, 『니체, 프로이트, 맑스 이후』, 창비, 2002, 46~47쪽.)

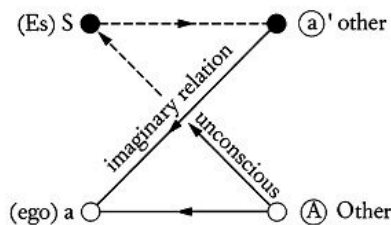
적 자아, 통상적으로 말해지는 ‘나’의 존재 역시 그 중요성이 정당하게 고려되어야 한다. 무의식의 문제는 의식의 ‘대안’으로서 제기된 것이 아니다. ‘의식적 주체’는 상상의 산물이므로 폐기되어야만 하는 것이어서 그 대안으로 무의식의 주체가 제시된 것도 아니다. 정신분석적 연구의 “출발점은 유례없이 [자명한] 어떤 사실에 있는데, 그것은 모든 설명과 기술을 넘어선다. 의식의 사실(the fact of consciousness)이 바로 그것이다.”(SE23, 157)

물론 자아에 부여되었던 근대적 역량이 복구되어야 한다는 의미는 아니다. 자아에 대한 확신은 분명 망상적이다. 하지만 정신분석은 그것이 의식의 ‘단점’이라고 보지 않는다. 정신분석의 주장은 의식적 자아만이 전부가 아니라는 것이다. 보다 복합적인 관점에서 정신을 이해해야 한다는 것이다. 그러한 복합성이 빚어내는 온갖 효과들이 인간 삶의 본질이기 때문이다. 정신분석에서는, 자주 가치 절하되곤 하는 의식적 자아 역시 함께 주체를 구성하는 고유한 가치와 중요성을 지니고 있는 것으로 이해된다.

라캉의 L 도식(L schema)과⁵⁴⁾ 보로메오 매듭(Borromean Knot)은 자아

54)

L SCHEMA



“[이 도식은] 주체의 조건인 S—신경증이나 정신병—가 대타자인 A에서 전개되는 것에 의존한다는 사실을 나타낸다. 대타자에서 전개되는 것은 담화—무의식은 대타자의 담화이다—로서 말해진다. 프로이트는 무엇보다도 담화의 통사론을 정의하고자 했다. 꿈, 실수 행위, 재담과 같은 어떤 특권적인 순간들 속에서 우리에게 도달하는 담화의 조각들을 통해서였다. 만일 [대타자의] 담화에 관여하고 있지 않다면 어째서 주체가 그것에 관심을 가지겠는가? **확실히, 주체가 도식의 네 모서리들[S, A, a, a']에 말려들어 있는 한 그가 담화에 관여하고 있다는 것은 사실이다.** 즉, S는 형용할 수 없고 터무니없는 주체의 존재이다. a는 주체의 대상이다. a'는 주체의 자아, 다시 말해 대상들 속에 반영된 그의 형상이다. 그리고 A는 주체의 존재에 대한

의 망상적인 작용 역시 주체성을 구성하는 ‘정상적인’ 부분임을 보여준다. 보로메오 매듭의 경우, 세 개의 고리로 이루어져 있는데, 셋 중 어느 하나라도 끊어지면 매듭 자체가 풀어진다. 의식적 ‘나’가 위치한 상상계는 세 개의 고리 가운데 하나이다. 그러므로 의식적인 자아의 와해는 주체성 전체의 와해로 귀결될 것이다. 주체성은 어느 한 곳에 집중되어 있지 않고 정신 전체에 걸쳐 있다. 무의식의 주체는 의식적 자아 없이는 존속할 수 없다. L 도식은 주체가 정신의 복합적인 부분들 전체에 걸쳐 있는 것임을 함축한다. 재차 강조하건대, 프로이트는 의식의 가치를 절하했던 것이 아니다. 의식은 전부가 아니라 정신의 기능 가운데 하나임을, 정신은 의식을 포함해 훨씬 더 복합적인 구조를 지니고 있음을, 의식의 작동방식이 그렇게 단순하고 매끄러운 것이 아님을 주장하고자 했던 것이다. 그래야만 인간 삶의 복잡다단함을 충분히 사유할 수 있었기 때문이다.

요컨대 주체의 자리를 의식에서 찾을 수 없는 것처럼 무의식에서도 찾을 수 없다. 둘 중 어느 하나만을 고려한다면 말이다. 주체의 엄밀한 표현이 주체성이고 주체성이 효과라는 것은, 따라서 의식과 무의식의 ‘사이’에서, 즉 정신의 여러 요소들에 ‘걸쳐 있는’ 것으로서 주체성이 이해되어야 함을 의미한다. 요컨대 프로이트의 주체는 의식에도 무의식에도 있지 않다. 오히려 그 사이에 끼여 있다. 중립적인 공간적 장소에 주체성이 위치한다는 의미가 아니다. 의식과 무의식에 모두 관계하면서 둘 모두에게서 달아나는 곳에서, 정신을 이루는 요소들이 부딪치고 서로 어긋나는 지점에서 감지되는 것이 프로이트적 주체성이다.

이러한 사실들에 근거한다면, 자아를 주체성의 좌표로 이해할 수 있지

질문이 그에게로 제기되는 장소이다.”(Jacques Lacan. *Écrits*. Édition du Seuil. 1966. p.549. [영역 pp.458~459], 강조는 인용자)

이 도식은 라캉의 것이다. 하지만 주체성에 대한 프로이트의 논지에 정합적이라고 판단하여 수록해둔다. 여기서 a-a'가 의미하는 것이 인간의 상상적 자아, 즉 언명 속에서 스스로를 '나'라고 확신하는 자아이다. S는 가정적이고 실제적인 주체이다. 그러나 S 자체는 아직 정신분석의 주체가 아니다. S는 대타자인 A에게로 끊임없이 말을 걸고 자신의 욕망에 대한 답을 얻으려 하는데 이 시도는 번번이 a-a'에 의해 굴절된다. 이러한 왜곡과 찢어짐 때문에 무의식이 발생한다. 여기서 요점은, 위의 인용문에서 라캉이 말하듯이 주체—분열되어 있기 때문에 라캉은 빗금을 쳐서 'S'로 표기한다—는 이러한 관계 전체에 걸쳐 있다는 것이다. 왜곡과 굴절, 결여와 어그러짐 그 자체가 곧 인간의 본질이다.

않을까? 인간이 삶의 체험 가운데 더듬거리며 ‘나’라고 말할 때, 우리는 거기서 주체성의 흔적을 감지할 수 있는 것이 아닐까? 좌표는 장소의 실제 이름이 아니다. 좌표 그 자체는 존재하지 않는다. 좌표로 포착할 수 있는 것에는 한계가 분명하다. 좌표는 틀리기도 하며 그래서 수정되기도 한다. 그럼에도 좌표는 그 유용성 때문에 사용된다. 같은 이유에서, 자아가 ‘나’를 주장하는 지점을 통해 주체성의 문제에 접근할 수 있다. 가령 환자가 고통과 문제를 호소할 때 그는 눈앞의 암석을 보듯이 고통을 기술하는 것이 아니다. 고통은 환자 ‘자신’의 것으로서 체험된다. 그는 ‘나’에 대해 말할 것이다. 고통은 자아라는 수렴점과의 관계 하에서만 말해질 것이다. 그러므로 ‘나’는 분명 실질적인 경험 세계에서 좌표의 역할을 맡는다. 물론 의식의 좌표는 주체성이 있는 장소에 정확히 대응하여 표기하지는 않는다. 하지만 무의식에 의해 의식(적 자아)에 단절이 일어난다 해도 우리는 그것을 ‘나’의 혼란으로서 체험한다. 무의식의 중요성은 그와 같은 자아의 분열이 주체의 장을 명백하게 전제한다는 사실에서 비롯된다.

결론적으로, 무의식의 진실만이 주체성을 구성하는 것은 아니다. 속이는 자와 속임수 뿐 아니라 속는 자 또한 게임의 일부이다. 분열을 일으키는 것과 분열 뿐 아니라 분열되는 것 또한 주체성의 요소이다. 실패가 주체성의 중요한 요소라면 실패하는 것 역시 중요한 요소가 아닐 수는 없다.⁵⁵⁾ 프로이트적 주체 이론은 정신의 이와 같은 복합적인 작용을 충분히 고려하고 있다. 요컨대 근대의 주체 개념으로는 인간이 겪는 혼란을 적절하게 사유할 수 없었다. 이것이 중대한 차이이다.

셋째, 프로이트의 주체는 자연에도 문화에도 ‘있지’ 않다. 물론 주체와 거기 결부된 인간의 특수성을 말하는 한 우선적으로 고려하게 되는 것은 주체성에 결부된 인간학적 요소들이다. 라캉의 상징계(le symbolique) 개

55) 의식적 ‘나’에 대한 옹호는 단순히 근대적 주체에 대한 옹호가 아니듯이 자아심리학(ego psychology)에 대한 옹호 또한 아니다. 자아심리학은 자아를 강화하여 정신이 겪는 고통들을 이겨내도록 하고자 한다. 그런 목적에서 분석가의 강한 자아는 환자가 동일시하여 본받아야 할 대상이 된다. 그러나 주체성은 의식‘에’ 있는 것이 아니다. 자아의 본성은 상상적이기에 자아의 강화는 오히려 망상을 통해 주체성을 은폐하는 일로 귀결될 것이다. 근대적 주체에게 부여된 특권이 그러했듯이 말이다. 라캉이 자아심리학을 비판했던 데는 따라서 충분한 이유가 있었다.

념이 의미하는 바가 이것이다. 라캉은 구조주의의 유산을 비판적으로 수용하여 자연의 질서와는 상이한 문화의 공시적이고 자율적인 체계를 상징계로 개념화한다. 라캉에 따르면 주체의 ‘형성’은 (이론적 관점에서 그 전까지는 순전히 자연적 신체라고 가정할 수 있는) 인간 존재가 상징계로 진입하면서 이루어진다. 상징계로 진입한 대가는 거세(castration)이다. 상징계로 진입함에 따라 자연적 인간은 자신의 존재를 상실한다.⁵⁶⁾ 그리고 정확히 그와 같은 결여와 공백에 의해 주체가 탄생한다.

상징계는 인간에 앞선다. 예컨대 이름은 우리가 태어나기도 전에 붙여진다. 내가 활동할 수 있는 공간과 말할 수 있는, 그리고 말아야만 하는 역할은 이미 상당 부분 결정되어 있다. 언어가 (전래된 유산에 근거하여) 인간의 사고방식에 지대한 영향을 끼친다는 사실은 잘 알려져 있다. 언어 또한 나에게 앞서 존재하며 나를 결정한다. 그러므로 상징계로 진입함에 따라 비로소 주체가 형성된다는 라캉의 설명은, 주체성을 이해하기 위해선 문화와 인간 사이의 밀접한 관계를 반드시 고려해야 한다는 주장인 것이다.

인간의 삶과 경험에 이와 같은 상징적, 문화적 요소들이 지대한 영향을 끼친다는 사실은 자명하다. 그런 까닭에 정신분석 임상 과정에서 드러나는 주체성은 그러한 요소들과 분리될 수 있는 것이 아니었다. “신경증 증상들은 실수 행위들이나 꿈과 같은 의미를 지닌다. 그리고 꿈이나 실수처럼 신경증 환자들이 보이는 증상은, 증상을 겪는 사람들의 [개인적] 삶과 관계가 있다.”(SE16, 257~258) 철저한 비판의 대상이 되어온 오이디푸스 콤플렉스 역시 단순히 프로이트의 가부장적 한계를 보여주는 것이 아니라 (당대에 관찰 가능했던 사례를 기준으로) 문화가 인간에 끼치

56) 라캉에게 이는 기본적으로 상징계가 언어적으로, 시니피앙의 연쇄로 이루어져 있기 때문이다. 헤겔이 말했듯이 말은 사물을 살해한다. 이름이 대상의 본질을 완벽히 표현할 수 없기 때문이다. 하지만 언어가 명명의 불충분성에서 그치지 않고 대상의 살해 혹은 거세, 즉 존재의 상실까지 나아가는 까닭은, 상징계에서는 그러한 명명이 전부인 것처럼 여겨지기 때문이다. 사물은 언어에 의해 덮여씌워지며, 그것이 사물의 작용 원리가 되어버린다. 상징화된 나머지, 잔여분은 삭제된다. 이 같은 라캉의 언명은 일견 형이상학적인 것처럼 보이지만 프로이트의 이론을 충실하게 대변하고 있다. 프로이트의 거세 이론은 자연적 육체로서의 아이가 아버지와 어머니의 존재에 따른 오이디푸스 구조 안에 편입되면서 상실하게 되는 만족의 차원을 의미한다. 이는 문명이 인간에게 성적 만족의 희생을 요구한다는 사실과도 동형의 것이다. 그리고 문화 가운데 들어서며 거세되어 끼인 존재가 되는 인간이 바로 프로이트가 연구의 대상으로 삼는 주체이다.

는 지대한 영향을 기술하고자 하는 시도로 읽혀야 한다.

그러나 이것은 문화의 관점을 경유하기만 하면 주체성을 완벽하게 이해할 수 있음을 의미하지는 않는다. 실제로 라캉에 따르면 인간은 문화에 의해 온전히 상징화되지 않는다. 상징계를 초과하는 실재의 문제에 집중한 후기 라캉은, 상징계 그 자체보다도 상징계의 작동이 필연적으로 내포하는 오류의 존재를 더 중요한 문제로 다루었다. 그리고 그 균열의 선을 따라 라캉은 주체를 발견한다. 만일 주체가 상징계의 균열을 따라 드러나지 않는다면 인간은 문화에 복속된 기계와도 같은 존재일 것이기 때문이다.

인간을 자연과 문화 사이의 끼인 존재로 본 프로이트의 통찰은 주체성의 이와 같은 위치를 앞서 고려한 결과였음이 틀림없다. 인간은 자연적 존재로서도 문화적 존재로서도 온전히 설명될 수 없다. 그렇다고 해서 인간을 ‘자연적인 동시에 문화적인 존재’로 서술하는 일은 불충분하다. 자연과 문화 사이의 절충 혹은 조화로운 매개라는 관념을 암시할 수 있기 때문이다. 인간이 자연적 속성과 문화적 속성을 둘 다 지니고 있음은 물론이다. 하지만 정작 중요한 것은 그가 자신의 위치를 어떻게 체험하며, 그로 인해 어떻게 변양되느냐는 것이다. 프로이트의 끼인 존재로서의 인간은 자연의 요구와 문화의 요구 사이에서 갈등한다. 불화로 인해 야기되는 단절과 간극은 인간에게서 주체성의 자리를 산출한다. 인간이 두 겹의 요구로 덧씌워지고 그것의 불완전함이 체험을 결정할 때 주체를 발견할 수 있다.

넷째, 주체성 문제의 결정적 함축은, 그러므로 ‘나’가 무엇인가 할 수 있으리라는 것이다. 인간은 두 개의 질서가 강요하는 두 개의 요구 사이에서 갈등하는 존재이다. 서로 다른 방향으로 달리려는 말들에 묶인(어떤 질서도 들어서지 않은 가정적 원본으로서의) ‘몸’은 찢겨진다. 더 정확히 말하자면 디오니소스의 몸처럼 찢겨질 때 비로소 인간은 인간일 수 있게 된다. 그리고 이 찢겨짐의 자리에서 우리는 주체성의 문제를 감지할 수 있었다.

인간이 두 질서 중 어디에도 완전히 속하지 못하고 방황하며 갈등한다

는 사실은 우리로 하여금 활동할 수 있는 최소한의 여백을 마련해준다. 경계에 선 자는 어디로든 몇 발자국쯤은 발을 뻗 수 있기 때문이다. 실제로 임상 의학으로서 정신분석의 목표는 환자가 자신의 증상을 극복할 수 있게끔 돕는 것이었다. 물론 여기서 ‘극복’의 의미가 무엇이나에 따라 다양한 견해들이 가능하다. 본고에서는 그것들을 일일이 다루지는 않을 것이다. 그럼에도 어떤 견해든 간에 전제할 수밖에 없는 것은 우리가 두 질서 사이에서 무엇인가를 변화시킬 수 있으리라는 희망이다. 자신의 위치를 재조정하는 주체의 움직임인 것이다.

그렇다면 주체에 대한 이와 같은 용법은 근대적 주체성이 지닌 정신에 대한 수정된 경의(敬意)를 내보이고 있는 셈이다. 근대적 주체는 인간의 자율성을 신뢰하고자 했으나, 실천적 주체성의 문제를 너무 단순하게 파악하고 말았다. 근대철학은 실천의 가능성이라는 ‘결과’를 통해 (가령 결과에 포함된 것이 원인에 포함된 것보다 클 수 없으리라는 원리를 가정하여) 그 원인인 주체의 완전성을 손쉽게 낙관했다. 분명 이는 논리적 비약이다. 가령 정신분석이 보여주듯이 오히려 인간에 내재된 불완전성 때문에 주체성에 결부된 실천의 문제가 가능할 수 있기 때문이다.

프로이트의 이론화는 근대적 주체가 포착한 주체성의 문제를 폐기하는 방향으로 귀착되지 않았다. 그렇기에 정신분석이 근대적 주체성과 맺는 관계는 일종의 수정된 ‘경의’라고 표현될 수 있다. 세계 내에서 어쨌든 활동하며 살아가고 있는 인간을 적절하게 이해하기 위해서는 주체의 개념이 요구됨을 정신분석은 충분히 고려하고 있다. 하지만 정신분석은 주체성의 문제를 보다 현실적이고 실천적인 맥락에서, 즉 인간의 체험이라는 구체적 현상과 조건들 자체에서부터 주체성의 문제에 직면하고자 했다. 정신분석에서 사변은 부차적이다. 프로이트에게 사변이 없다는 말이 아니라 사변에서 시작하지 않았다는 것이다. 정신분석에서 사변은 결과이다. 정신분석 이론은 인간이 실제 삶에서 직면할 수밖에 없는 주체성의 현상을 중심으로 구성된다. 앞서 이것을 하이데거의 현사실성 개념을 통해 살펴본바 있다. 우리는 이제 이것을 ‘실천적 주체성’이라는 이름으로 부를 수 있을 것이다.

실천적 주체성이란 무엇인가? 주체의 모습을 결정짓는 조건들이 앞서 주어져 있음에도 불구하고, 우리는 주체로서 체험하고 있다. ‘주체로서’ 체험한다는 것은 세계에 대한 경험이 작용과 반작용의 단순한 연결을 따르지 않음을 의미한다. 가령 뜨거운 주전자에 손을 댄 결과 떼게 되는 기계적 반응 작용은 주체성이 아니다.⁵⁷⁾ 인간의 작용은 훨씬 더 다양할 수 있다. 내게 영향을 끼치는 조건들을 수정할 수 있으며, 다른 식의 체험을 구성할 수도 있다. 이것이 바로 주체성이 실천적일 수 있는 이유이다. 물론 정신분석의 이러한 독특한 낙관들은 앞으로도 질문과 해석의 길을 걸어야 한다. 그럼에도 정신분석의 근본 입장이 실천적 주체성에 대한 특수한 긍정을 함축하고 있음은 항상 정당하게 고려되어야 할 것이다.⁵⁸⁾

3.2.2. 에로스와 주체

이제 본래의 주제인 인간의 성, 즉 에로스의 문제로 되돌아갈 준비가 되었다. 에로스는 주체와 어떤 관계를 맺고 있을까? 이 문제에 대한 프로이트의 입장은 다음처럼 표현될 수 있을 것이다. 에로스 에 대한 물음이 걸리는 것은 다름 아닌 주체이다. 주체의 문제를 통해서만 에로스의 의미를 해명할 수 있다……. 이 표현은 정확히 무엇을 뜻하는가? 하이데거의 탁월한 질문 방식을 응용하여 이를 해명할 수 있을 것이다.

하이데거는 『존재와 시간』에서 존재물음의 형식적 구조를 다음의 세 가지로 구성한다. (1) 존재물음에서 물어지는 것(Gefragtes)은 ‘존재’이다. (2) 존재물음에서 물어서 밝혀지는 것(Erfragtes)은 ‘존재의 의미’이다.

57) 그런 까닭에 우리는 2장에서 프로이트의 욕동 개념이 본능과 구분되는 것이라는 사실에 주목했다. 본능은 신경계의 기계적 반응, 즉 작용과 반작용을 설명하기에 적합하다. 경험에 대한 독특한 의식, 즉 세계에 대한 독특한 체험과 (반)작용은 본능의 개념만으로는 불충분하다. 본능에 의해 제기된 문제일지라도 그것을 다른 식으로 체험하고 풀어나가는 인간의 독특성을 고려해야만 한다. 욕동의 근본적 함축이 정확히 이와 같았다.

58) 그러나 이것은 온전히 ‘나’ 자신의 꼭 찬 의지에 의해 무엇이든 실천할 수 있음을 의미하지는 않는다. 인간은 끊임없이 실패하고 갈등한다. 어느 하나의 자족적인 원환 안에 포함될 수 없는 끼인 존재이기 때문이다. 그렇지만 역설적이게도, 바로 그렇기 때문에 인간은 무언가를 하고 있는 것이다. 완벽한 수행은 기계적인 작용과 반작용 이외의 그 무엇일 수 있겠는가?

(3) 존재물음에서 물음이 걸리는 것(Befrates)은 ‘존재를 막연하게나마 이해하고 물음을 던지는 우리들 자기 자신’이다.

독특한 것은 바로 저 세 번째의 요소, 물음이 걸리는 것이다. 여기서 하이데거의 존재물음의 독특성이 드러나기 때문이다. 존재하는 구체적 대상, 즉 존재자에 대한 물음과 존재(그 자체)에 대한 물음은 분명한 차이를 지닌다. 전자에서 물음이 걸리는 것, 즉 물음의 대상이 되는 것은 존재자이다. 그래서 물음의 주체와 객체는 상이하다. 고양이의 골격에 대한 과학적 탐구는 실제 고양이를 취함으로써 해명될 수 있다. 이와 달리 후자의 존재물음에서 물음의 주체와 객체는 일치한다. 물음을 던지는 이는 물론 인간이다. 그리고 물음이 향하는 것 역시 인간이다. 오직 인간만이 존재에 대해 물을 수 있고, 또한 막연하게나마 존재를 이해하면서 살아 가고 있어 거기에 답하기를 시작할 수 있기 때문이다. 그래서 존재물음에서 물음이 걸리는 것은 바로 존재를 암묵적으로나마 이해하고 그것을 주제화할 수 있는 인간 존재, 즉 현존재(Dasein)인 것이다.

우리는 프로이트가 보여준 에로스에 대한 물음 또한 같은 구조에서 정식화될 수 있다고 주장한다. (1) 물어지는 것은 ‘에로스’이다. (2) 물어서 밝혀지는 것은 ‘에로스의 의미’이다. (3) 여기서도 중요한 요소는, 물음이 걸리는 것이다. 유성생식을 하는 모든 생명체들은 성(性)을 지니고 있지만 성에 대해 물을 수 있는 것은 인간뿐이다. 그런데 정신분석의 보다 근본적인 요점은 인간에게만 성을 주제화할 수 있을 정도의 지성이 있다는 사실에 있지 않다. 우리는 다음과 같이 주장한다. 프로이트의 작업들이 분명하게 암시하는 바, 에로스에 대한 물음이 인간에게 걸리는 근본적인 이유는 오직 인간만이 성에 대해 물을 ‘필요성’을 지니기 때문이다.

언급했듯이 본능으로서의 성과 존재가 일치하여 (신다윈주의의 일반적인 설명에서처럼) 성 자체의 수준에서는 별다른 어려움 없이 적응하는 여타의 생물체들과 달리, 인간은 성으로부터 어긋나있다. 인간은 성에 대해 충분한 앎을 가지고 있지 못한다. 인간은 그가 본질적으로 성적인 존재이고 결국에는 성을 통해 자손을 남기는 데 기여하도록 프로그래밍이 되어있음에도 불구하고 자신의 성 앞에서 불편함과 어색함의 느낌을, 그

것이 미지의 베일에 싸여있다는 인상을 받는다. 이렇듯 에로스에 결부된 독특한 체험의 양상들은 무시될 수 없다. 욕동을 본능의 한 부분으로 환원한다면 결국 성적 삶의 구체적 국면들은 사상된다. 그때 이론은 인간의 실제 삶을 부산물로 보는 것 외에 도대체 무슨 말을 할 수 있으리란 말인가?

하이데거에게서 인간에게 존재물음이 걸린 까닭은 인간이 현존재로서 존재를 암묵적으로 이해하고 있기 때문이었다. 에로스의 경우, 인간에게 에로스에 대한 물음이 걸리는 까닭은 인간이 성을 특수한 양상에서 체험하고 있기 때문이다. 정신분석이 자신의 증상에 대해 환자가 이해하는 바와 그의 사적 이론화를 중시하는 까닭이 여기 있다.

물론 이때 성적 체험의 ‘특수한 양상’이란 성적 본능과 인간 사이의 어긋난 간격을 의미한다. 성적인 존재로서의 인간 한가운데 위치한 균열들로부터 성은 갖가지 지식의 모습들로 변주된다. 그런 까닭에 성에 대한 금기와, 동시에 치열하게 제기되어온 성에 대한 담론들은 역설적이게도 성을 이해하고 상징화하기 위한 절박한 시도들이었다.

이러한 어긋남, 균열과 단절이야말로 정신분석이 관심을 가져온 주체성의 문제가 위치하는 자리이다. 에로스를 특수하게 만드는 것은 인간이 주체로서 그것과 관계한다는 사실이다. 성적 본능에도 문화적 체계에도 완전히 귀속되지 못하는 인간이 있다. 인간은 끼인 존재로서 자신의 성을 체험하며 성적 실천 가운데 ‘나’라는 상상적 좌표를 통해 더듬거린다. 이로부터 주체성이 표출된다.

그러므로 정신분석의 주체는 근대적 주체처럼 ‘주인으로 행세하는 주체’가 아니다. 주체는 오히려 생물학적 기체가 문화적 양식과 더불어 특유의 오작동을 겪는 지점에서 현상한다. 그 결과 인간은 성에 대해 묻게 되며 성이 ‘에로스’라는 이름의 형식으로서 부상한다. 그래서 에로스의 물음이 걸리는 것은 바로 주체로서의 인간인 것이다.

프로이트의 탁월성은 그가 의식이 교착되는 순간으로부터 인간에게 고유한 성의 문제를 도출해냈다는 사실에서 비롯된다. 즉, 에로스의 문제를 주체성에 결부된 것으로서 발굴해낸 것이다. 성적 본능이 인간의 특수한

성적 현실, 즉 에로스로 변양될 때 걸려있는 문제는 바로 주체성이다. 프로이트가 주목했던 것은 이 연결점이었다.

프로이트 본인은 의사로서 여전히 생물학의 가장자리에서 서성이며 정신분석을 과학적 탐구의 한가운데로 밀어 넣기 위해 분투했지만, 끝내 그렇게 하지 못했다. 정신분석은 기존의 학제에서 그 어디에도 완전히 속하지 못한 채로 남았다. 오늘날까지도 말이다. 그리고 정신분석이라는 학문의 이와 같은 경계적이고 끼인 존재 방식은, 에로스와 결부된 인간의 주체적 존재 방식 역시 경계적이고 끼어있는 것임을 그대로 드러낸다. 정신분석의 망설임은 자신이 다루는 대상의 운명을 형상화한 일종의 극(drama)이 아닌가?

3.3. 들뢰즈에 대한 반-비판

인간의 성이 본능에 가까웠다면 차라리 탈성화가 용이했을지도 모른다. 들뢰즈의 논지에 따라 영원회귀가 존재론적 사실이라면, 본능은 자연적 질서에 귀속되는 것으로서 당연히 영원회귀의 반복을 따랐을 것이기 때문이다. 생성의 이완과 수축을 통해 본능의 작동방식을 이해하는 데는 아무런 문제가 없음이 분명하다. 그것은 순전히 비인간적인 혹은 초인간적인 힘을 통해 자연적으로 일어나는 것이기 때문이다. 본능이 전적으로 자연에 귀속된다는 점은 의심의 여지가 없다.

물론 인간 역시 자연의 한 부분을 차지하는 존재이다. 그러나 주체성의 문제는 본능으로 환원되는 순간 신기루처럼 사라져버린다. 주체가 특정한 실체로서 존재하는 것이 아니기 때문이다. 어떤 실질적인 기반도 가지고 있지 않다는 점에서 주체는 일종의 환영이다. 하지만 이것이 주체성의 문제를 가치 절하해야 할 이유는 아니다. 정작 인간의 실제 삶을 이해하기 위해 중요한 것은 것처럼 ‘환영적인’ 체험의 측면이기 때문이다.

비인간주의적 생성으로의 환원을 통해 주체성의 발생과 위치를 측정하는 일은 분명히 가능하며, 심지어 탁월하기까지 하다. 근대의 선형적 주체는 전체적 차원에서의 자신의 위치와 거기 전제된 본성을 제대로 이해

하지 못했다. 들뢰즈의 (초월론적인) 경험주의적 설명은 주체의 발생과 위치라는 문제를 탁월하게 해명하고 있다. 나르시시즘의 과정에 탈성화와 죽음 본능을 결부시킨 들뢰즈의 논의는 주체가 선형적으로 완벽하게 주어진 것이 아니라 구성의 결과이므로 처음부터 균열이 나있고 따라서 왜 가능한 형상이라는 사실을 보여주고 있었다.

그러나 정신분석의 관점에서라면 탈성화의 가능성은 단정할 수 없는 문제이다. 탈성화가 존재한다는 것은 분명하지만, 실제로 인간의 성적 실천이 자유로운 것은 아니기 때문이다. 균열을 통한 형상의 죽음이 생각만큼 손쉽게 않다는 사실이야말로 프로이트 이론의 핵심이었다. 그러한 교착이 있기에, 교착의 순간 현상하는 주체가 있기에 정신분석이 가능했다. 만일 에로스로부터 ‘해방’이, 거기에 많은 것을 기대할 수 있을 만큼(만이라도) 손쉬운 것이었다면 애초에 분석의 필요성이 제기되지도 않았을 것이다. 그렇다면 들뢰즈는 에로스 결부된 저 ‘어려움’의 차원을, 즉 에로스와의 부딪침이 인간에게 피할 수 없는 체험의 차원을 부여한다는 사실을 너무나도 손쉽게 처리해버리는 것이 아닌가?

인간은 자신의 성과 어떤 식으로든 어긋나 있다. 인간은 자신의 성과 일치하지 않는다. 주체성의 문제가 에로스의 물음에 걸리는 것은 바로 그 간극을 통해서이다. 인간이 성적 실천 가운데 갈등할 때 거기에는 반드시 주체성의 문제가 결부되어 있다. 인간의 성적 실천은 수많은 동기와 방법들이 본능의 차원과 혼합됨으로써 구성되고, 그러한 구성이 불완전하기에 인간은 끼인 존재로서 행동하며 그 불완전성은 반드시 주체성의 문제와 함께한다.

들뢰즈는 에로스와 주체의 문제에 대한 프로이트의 천착을 비판했지만, 비판된 지점은 오히려 들뢰즈의 논의가 불충분한 까닭을 보여준다. 생성의 문제의식을 통해 인간의 존재 조건을 종래의 존재론에서보다 더 적절하게 고찰할 수 있으리라 기대되었으나 그 탁월함은 인간을 설명하기에는 너무 큰 틀이었기 때문이다. 인간학적 차원에 머무른 근시안적 이론만으로는 삶과 세계에 대한 충분한 해명을 기대할 수 없음이 분명하다. 그러나 인간의 고유한 체험, 즉 ‘환영’임에도 불구하고 여전히 ‘나’로서

체험되는 삶의 구체적 측면을 고려하지 않는다면 인간을 어떻게 이해하고 해석할 수 있겠는가? 그 경우 삶의 가장 생생한 모습은 성근 그물망 사이로 빠져나가버릴 것이다. 인간이 실제로 세계를 체험하는 방식에 대한 설명과 이해가, 또한 인간의 실천적 가능성에 대한 고찰의 문제가 정당하게 고려되어야만 했다. 이러한 문제의식이 프로이트 이론의 중핵을 이루고 있다는 것이 우리의 주장이었다.

4. 들뢰즈와 주체의 문제

4.1. 주체 개념의 불충분성

4.1.1. 주체 개념의 쇠퇴

들뢰즈의 경우에는 어떠한가? 들뢰즈는 주체를 어떻게 파악하는가? 에로스와 주체의 밀접한 관계라는 맥락에서 이야기하자면, 들뢰즈가 에로스의 죽음을 강조하고 거기에 윤리적 함축을 실어 단언할 수 있었던 까닭은 에로스에게 결부된 주체의 존재 또한 충분히 와해 가능한 것으로 보았기 때문이다. 에로스에게 결부된 주체의 문제를 극복의 대상으로 삼았기 때문이다. 들뢰즈의 주장에 따르면, 삶과 세계를 이해하기에 주체의 개념은 불충분하다. 대안개념이 필요하다. 본고에서는 들뢰즈가 제시한 대안적 개념들 가운데 초월론적(transcendental) 경험론, 존재의 일의성(univocité), 내재성(immanence)을 논의한다. 이 세 개의 개념들은 고정된 형상도 특권적 존재자도 생성의 정해진 방향도 없다고 주장한다. 여기서 주체의 고유한 자리는 결코 중요한 문제가 아니다.

그렇다면 주체의 개념은 어째서 불충분한가? 들뢰즈는 주체라는 철학적 개념이 오늘날 기능을 상실했다고 주장한다. 그동안 주체의 개념은 세계의 일반성과 보편성을 보증하고, 인격적이고 개별적인 존재자를 정초하는 역할을 해왔다. 하지만 들뢰즈에 따르면 이제 주체 개념을 굳이 동원할 필요가 없다. 오히려 주체의 무게중심은 비판되어야 한다. 들뢰즈 철학의 특징이자 주제이기도 한, 세계를 사유할 수 있는 더 나은 대안이 존재한다. 주체 없는 초월론적 장(transcendental field without subject)이 그것이다.

인간적이지 않은 개체화의 유형들이 도입된다. ... 더 이상 인격들이나 “자아들(egos)”이 되는 것으로 여겨지지 않는 개체화들 ... 나(I)와 너(You) 사이의 공허한 교환들보다 더 나은 방식으로 우리 자신과 사회를 이해할 수 있는 비-인간 혹은 그것(It). ... 주체의 개념은 [더 이상] 큰 흥미를 끌지 못한

다.⁵⁹⁾

인간적이지 않은 개체화(individuation). 이것은 주체가 아닌, 주체에 앞선, 심지어 주체를 구성하고 와해하는 개체화의 과정을 중심에 놓는 일을 의미한다. 개체화는 개체가 아니라 개체를 형성하고 발생시키는 과정을 의미한다. 이를 들뢰즈는 초월론적 장(champ transcendent), 내재성(immanence)의 평면 등으로 불렀다. 어떤 초월적(transcendent) 존재자도 없다. 위계적 평면들은 존재하지 않는다. 오로지 하나의 평면만이 존재한다. 모든 존재자들은 예외 없이 와해와 (재)형성이라는 생성의 과정에 참여하고 있다. 그동안 특권적 존재를 지닌다고 생각되어왔던 것도 실은 모두 내재성의 부분들이었을 따름이다. 달리 말해, 외부의 초월성은 없다. “일자(Un)는 내재성까지도 포함할 수 있는 초월적인 것(le transcendant)이 아니라, 초월론적(transcendantal) 장 속에 포함된 내재적인 것이다. [그러므로] 일자는 언제나 다양체의 실마리를 이룬다.”⁶⁰⁾ 유목적 질서는 바로 그러한 내재적 평면 위에서만 전개될 수 있다.

우리는 위로부터 비롯된 모든 조직화, 감추어진 초월성(transcendance)에 관련된 모든 조직화를 신학적인 평면이라 부른다. [예를 들어] 성령의 섭리, 게다가 우리가 자연의 가정된 심오함 속에서 보게 되는 변화, 또는 한 사회의 권력의 조직화 역시 [이 신학적인 평면의 경우에 해당한다.] ... 형상(forme/eidos)의 개발과 주체들의 형성은 이 [초월성의] 평면의 본질적인 특징이다. ... 이와 반대로, 내재성의 평면은 추가적인 차원을 소유하지 않는다.⁶¹⁾

주체는 초월적인 것들(les transcendants)에 속한다. 근대의 관념론적 주체 철학들에서 잘 드러나듯이 마치 주체 자신이 선재하여 세계를 조립

59) Gille Deleuze. "A philosophical concept..." p.112.

60) Gille Deleuze. "L'Immanence: une vie..." *Deux régimes de fous : Textes et entretiens*, 1975-1995. Éditions de Minuit. 2003, p.362. [국역 515~516쪽]

61) Gilles Deleuze. "Spinoza et nous." *Spinoza-philosophie pratique*. Éditions de Minuit, 2014. pp.171~172 [국역 124~125쪽]

하는 것처럼 행세하기 때문이다. 하지만 주체라는 초월적 요소 역시 내재성의 흐름 속에서 구성된 산물에 불과하다. 주체는 세계와 함께 구성되었지만 내재성의 평면으로부터 떨어져나간 것이다. 따라서 더 본질적인 것은 내재성의 초월론적 장이다.⁶²⁾

물론 들뢰즈가 주체의 부재(不在)를 주장하는 것은 아니다. 그동안의 철학이 있지도 않는 것에 대해 말해왔다고 비판하는 것은 아니다. 인간학적 차원이 존재하는 한 주체는 생각하지 않을 수 없는 범주이다. 들뢰즈의 요점은, 주체라는 개념이 불충분하며 설명에 유용한 개념이 아니라는 것이다. 주체에 대해 말하려면 오히려 그것이 내재성의 평면으로부터 어떻게 구성되는가를 추적하는 편이 낫다. 세계의 발생과 더불어서 말이다. 그러므로 주체라는 개념을 넘어서야 하며 우리는 내재성의 평면에, 즉 생성에 다다를 수 있어야 한다. 정확히 이것이 들뢰즈의 철학적 신념을 이룬다. 베르그손에 대해 쓰는 가운데 일찍이 들뢰즈는 다음과 같이 말하고 있었다. “우리의 조건이 우리를 잘못 분석된 혼합물 가운데서 살도록 강요하고 우리 자신을 잘못 분석된 혼합물이게끔 하는 하에서는, 우리를 비인간적인 것과 초인간적인 것으로 열어주는 것, 인간적 조건을 넘어서는 것, 이것이 철학의 의미이다.”(B, 19)

탈성화와 죽음 본능 개념에 대한 들뢰즈의 적극적인 재해석은 결국 비인간적(impersonal) 반복과 자유로운 중성적 에너지로 나아가는 길을 열기 위함이었다. 달리 말하자면 “즉 들뢰즈의 스타일은 엄밀히 말해서 비-스타일이다. 그것은 이미 작품/개인의 통일성을 내부로부터 허물어뜨리는 본성을 가지고 있기 때문이다. ... 하나의 통일된 문체란 없으며, 문체는 이질적인 내적 문체들로 발산한다. 그리고 이러한 스타일로 사는 것이 바로 광인이다. ... 광기는 지속적으로 비평형 상태에 있는 사물들을 이질적으로 배치하는 능력이다.”⁶³⁾

이 과정에서 주체는 용해될 수밖에 없다(the dissolved self). 그래서 논의는 결국 무-근거(groundless)의 사유, 경험적 내용들의 해소, 유목적

62) Gilles Deleuze. "L'Immanence: une vie..." p.363. [국역 516쪽]

63) 신지영, 「들뢰즈의 윤리: 문체 혹은 스타일」, 존재론 연구, 20: 73-100, 2009, 94~95쪽.

철학을 설명하는 데로 나아간다. 이것이 아래에서 설명할 ‘시간의 세 번째 종합’ 혹은 ‘시간의 텅 빈 형식’이라는 개념을 통해 들뢰즈가 제기하고자 하는 바이다. 그것은 종래의 존재에서 균열과 와해, 그러므로 미래의 계기를 발견하는 시간이다.⁶⁴⁾

4.1.2. 균열된 주체

위에서 잠시 언급했듯이 주체 개념에 대한 들뢰즈의 비판은 단순히 주체는 없다는 것이 아니다. 그렇다면 들뢰즈는 주체 자체를 구체적으로 어떻게 이해하고 있는 것일까? 출간된 첫 번째 저서 『경험주의와 주체성』에서 들뢰즈는 인간본성에 관한 흄(D. Hume)의 고찰을 검토한다. 이후의 모든 주체성에 대한 논의는 여기에 근간을 두고 있다. 독특하게도 들뢰즈는 여기서 흄 철학의 핵심 문제가 경험주의로부터 주체성을 사유하는 것이었다고 주장한다. “주체가 어떻게 주어진 것 속에서 구성되는지 물을 때 … 비판은 경험적인 것이 된다.”(ES, 92) 이것은 ‘경험주의와 주체성’이라는 제목에서 이미 암시되고 있다. “흄을 사로잡는 질문은 다음과 같다. 정신은 어떻게 인간본성이 되는가? … 정신은 어떻게 하나의 주체가 되는가?”(ES, 2~3)

들뢰즈에 따르면 흄에게 정신은 본성이 아니라 다발로 주어진 관념(들)일 뿐이다. 그런데 연합의 원리—인접성, 유사성, 인과성—들을 통하여 주어진 것을 넘어선(dépasser) 결과 경험적 주체가 정신 안에 구성된다.⁶⁵⁾ 그러므로 들뢰즈가 보기에 흄의 경험주의는 단순히 회의주의가 아니다. 경험주의는 “본질적으로 … 주체의 구성이라는 문제를 제기한다. 나아가 경험주의는 정신 내의 주체를 창조의 산물이 아니라 초월의 원리의 결과(l’effet de principes transcendants)로서 고찰한다.”(ES, 15)

이제 들뢰즈는 주체를 다음과 같이 정의한다. “믿는 것과 발명하는 것,

64) Leen De Bolle. *Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*. Leuven University Press, 2010, pp.131~133.

65) 들뢰즈에 따르면 여기서 정신과 주체는 구별되어야 한다. 정신은 작업의 질료인 관념들이 모인 것일 뿐이다. 그래서 정신 그 자체는 특별히 인간에게 고유한 차원이 아니다. 이와 달리 주체는, 정신들로부터 특수한 작용이 일어난 결과 구성되는 산물이다.

주체를 주체로 만드는 것이 여기 있다.”(ES, 90) 믿음이란 주어진 것으로부터 주어지지 않은 것을 추리하는 것을 의미한다. 발명이란 주어진 것들로 판단하여 일반 규칙을 만드는 것을 의미한다. 믿음과 발명은 주체가 지닌 이중의 역량(*puissance*)이라 일컬어지는데, 두 역량들 간의 공통점은 주어진 것을 넘어서는 데 있다. 그러므로 주체는 그 자체로서는 주어진 것이면서도 주어진 것 안에서 주어진 것을 넘어서면서 발생하는 것이다. “주체는 정신 안에서 원리가 산출한 것이지만, 그것은 또한 그 자신을 넘어서는 정신이다.”(ES, 150)

따라서 들뢰즈의 흠 독해에 따르면 주체는 계속되는 구성 과정의 결과이다. 어떤 주체도 완성되지 않는다. 주체에 대한 이와 같은 사유방식은 베르그손의 철학을 적극 수용하면서 더욱 급진화된다. 흠의 철학에는 한계가 있다. 가령 흠의 독해는 주체의 형성이 (비약하는) 인간의 본성에 따른 것이라고 말하지만 인간의 본성 자체의 기반을 검토하지는 않는다. (ES, 112)

그렇지만 이제 주체는 전적으로 동적인 것이다. 들뢰즈는 정신과 인간의 본성이라는 주체성의 기반 자체가 검토되어야 한다고 본다. 그것들 자체도 초월론적으로 분석되어야 한다. 즉, 모든 것은 생성의 산물이다. ‘나’의 안정성은 부차적인 문제일 뿐이다.⁶⁶⁾ 바로 뒤에서 살펴볼 초월론적 경험론이 도입되면서 정신적 상태의 상호 침투하는 유동성과 언제나 그 자체로 변화 중인 속성이 전면에 부각된다. 즉, 주체는 생성의 효과이다. 정신적 상태와 신체의 흐름 사이의 특수한 연합이다. ‘나’는 이제 데카르트적 모델에서처럼 ‘주체’가 아니라 생성의 특정한 과정이고 순간일 뿐이다.⁶⁷⁾

따라서 주체는 생성에 예외가 아니다. 그간 주체에 덧씌워져온 특수한 관념들은 초월론적인 가상에 불과하다. 플라톤이 이데아 이론에서 보여준 ‘같음’의 원리, 즉 동일성의 원리에 대한 고착의 연장선상에 주체가 위치한다. 동일성을 띤 주체는 사유하는 가운데 세계에서 차이들을 제거

66) Clifford Scott Stagoll. *Deleuze's becoming-subject: difference and the human individual*. Diss. University of Warwick, 1998. pp.58~59.

67) *Ibid.*, pp.173~174.

해나간다. 세계 또한 특정한 원형들을 중심으로 조직화된 질서라고 이해하는 것이다. 이로써 생성에 대한 사유가 소실되기에 이른다. (DR, 341)

주체가 생성에 예외가 아니라는 것은, 주체의 형상이 구성의 결과일 뿐 아니라 또한 와해 가능하다는 사실을 의미한다. 주체는 본질적으로 균열되어있다. 들뢰즈가 보기에 데카르트적 코기토의 주체는 이것을 충분히 고려하지 않았다. 코기토적 주체는 단지 사유할 가능성만을 지니고 있지 그 자체로는 사유하는 것이 아니다. ‘나는 사유한다.’의 규정은 곧바로 ‘나는 존재한다.’로 귀결될 수 없다. 후자가 전자에 의해 규정될 수 있음이 전혀 보증되고 있지 않기 때문이다. 따라서 규정하는 것(‘나는 생각한다.’)과 규정되는 것(‘나는 존재한다.’)을 연결하기 위한 제3의 논리치가 필요하다. 그것이 바로 칸트가 말한 규정 가능한 것(le déterminable)이다. 사유와 존재는 이 세 번째 요소에 의해 관계하게 된다. 세 번째 요소는 초월론적 심급의 역할을 맡는다. (DR, 116~117)

들뢰즈가 보기에 규정 가능성은 바로 시간이되, 형상과 종적 특수성을 구성하는 시간이 아니라 차이를 도입하고 구성하는 시간이다. 차이가 도입된다는 것은 형상이 와해되고 구성되는 계기가 도입되는 것을 의미한다. 규정되지 않은 나의 실존은 이와 같은 초월론적 생성의 과정에 의해서만 규정될 수 있다. 이로써 주체의 운명은 다음처럼 귀결된다.

‘나는 생각한다.’ 안에서 내가 의식하는 자발성은 어떤 실체적이고 자발적인 존재자의 속성으로 이해될 수 없다. [반대로] 단지 수동적 자아(moi/self)의 변용(affection)으로서 이해되어야 한다. 이 수동적 자아는 자신의(propre) 사유, 자신의 지성, [그리고] 자신이 그것에 의해 ‘나(JE)’라고 말하게 되는 무엇이 자신 안에서 그리고 자신에게 작용한다는 것을 느낀다. 그 자신에 의해 작용하게 되는 것이 아니라 말이다. ... 따라서 이 수동적 주체는 능동성을 행사한다기보다는 떠올리며, [능동성의] 효과를 주도한다가기보다는 느낀다. 그리고 능동성을 자신 안의 어떤 타자로 체험한다. ... 처음부터 끝까지 나(JE)는 어떤 균열을 겪고 있다. (DR, 116~117)

나(JE), 즉 주체는 균열되어있다. 이는 주체가 견고한 형상이 아님을 의

미한다. 능동적 주체가 스스로 완결되어있다는 생각은 끝을 맞이한다. 주체의 동일성을 와해하고 생성의 장을 열어젖히는 계기가 존재한다. 일관적 자아는 그 앞에서 분열되며 생성은 지속된다. 즉, 존재하는 것은 과정뿐이며, 과정의 이 같은 지속 가능성을 들뢰즈는 ‘세 번째 시간’이라고 부른다. 규정 가능성은 사유와 존재를 연결하며 동시에 분해한다. 주체는 성립되는 동시에 또한 와해될 준비를 하고 있다.

그러므로 여기서 수적으로 동일한 나(JE)는 존재하지 않는다. 수동적이고 변화하는 자아(moi)만이 존재한다. 자아는 주어진 것을, 즉 차이의 생성하는 자동적 운동을 관조할 수 있을 뿐이다. 자아에게 첫 번째로 주어지는 것은 물질이기에 처음에 자아의 관조는 포착이 되고, 두 번째로는 이전에 포착했던 것들을 관조하기에 기억이 된다. 자아는 이제 이 두 가지를 사유 능력의 형태로 종합하려고 하지만 그 종합은 언제나 실패한 종합이다. 그리하여 주체란 언제나 균열되어 있으며 영원회귀의 계기가 도래하는 것이다.⁶⁸⁾

따라서 들뢰즈의 요점은 주체와 자아 모두 어떤 것도 철학의 진정한 기초가 될 수 없다는 것이다. 그보다 큰 생성의 과정 가운데 정초되지 않은 채로, 일시적인 계기들로서 존재하는 것이 바로 주체이다. 정신이 소여된 것을 끌어 모아 비약할 때 나타나는 계기가 바로 주체이다. 주체는 완결적이지 않으며, 끊임없는 균열의 과정이 존재한다. 주체를 자리매김하는 것은 균열 그 자체, 급진적인 개방과 가변성인 것이다.⁶⁹⁾

4.2. ‘생명: 내재성……’

4.2.1. 초월론적 경험론

그러므로 주체 개념에 고착될 필요가 없다. 들뢰즈가 보기에는, 생성의 문제에 주체 개념을 용해시키고 그로부터 주체를 설명하는 것만으로 충

68) Joe Hughes, *op.cit.*, pp.115~116. [국역 198~199쪽]

69) James Williams. *op.cit.*, pp.82~83.

분하다. 생성의 문제에 대한 개념화를 통해 들뢰즈는 주체 개념의 기능과 위상을 대체하고자 한다. 생성은 무엇보다도 초월론적이며, 또한 경험론적이다. 이 두 개념이 결합된 ‘초월론적 경험론’을 검토하고 존재의 일의성 테제를 논의하는 것으로 들뢰즈가 주체 개념에 반하여 제시하는 대안적 구도를 이해할 수 있을 것이다.

초월론적 경험론은 들뢰즈 형이상학을 관통하는 핵심 주제이다. 이것을 이해하지 않고서는 들뢰즈가 정확히 무엇을 위해 그렇듯 복잡다단한 철학을 전개했는지 실감하기 힘들다. 그런데 칸트의 초월철학을 고려했을 때 ‘초월론적 경험론’이라는 명칭은 기묘해 보인다. 칸트가 초월철학을 펼쳐낸 실마리는 경험을 가능하게 하는 조건이 순전히 경험적이지만은 않은 차원에 있다는 통찰이었기 때문이다.

경험은 우리에게 무엇이 현존하며 그렇지 않는가를 가르쳐 주기는 하지만, 그것이 반드시 그러해야만 하며 다르게 있어서는 안 된다는 것을 가르쳐 주지는 않는다. ... 우리의 경험들 가운데서조차도, 틀림없이 선형적인 원천을 가지면서 아마도 오직 우리의 감각의 표상들을 연관시키는 일에 기여하는 그런 인식들이 섞여 있음이 드러난다.⁷⁰⁾

이렇듯 순전히 사변적이며, 경험적 요소가 섞이지 않은 것이 바로 순수이성이다. 감성(초월 감성학)과 지성(초월 논리학)은 인간 인식의 두 원천으로서 칸트 초월철학의 핵심을 이룬다. 칸트는 “대상들이 아니라, 대상들 일반에 대한 우리의 선형적 개념들을 다루는 모든 인식”⁷¹⁾을 ‘초월론적’이라 정의한다. 이제 인식이 대상을 따르는 게 아니라 대상이 우리 인식 능력의 성질을 따른다. 그래서 칸트의 초월철학은 초월론적 관념론이다. 인간의 정신에 내장된 선형적 형식을 통해 경험의 가능성을 설명했기 때문이다.

들뢰즈의 ‘초월론적’이라는 용어가 칸트에게서 유래한 것임은 분명하다. 실제 그 용례에서도 칸트를 따르고 있다. 들뢰즈에게도 초월철학은 경험

70) 임마누엘 칸트, 백종현 옮김, 『순수이성비판 1』, 아카넷, 2013, 203~204쪽. [A1~A2]

71) 같은 책, 211쪽. [A12]

에 앞서면서 경험을 구성하는 원리에 대한 탐구이다. 그것은 실제로 경험되는 대상에 대한 탐구가 아니라, 경험 그 자체가 어떻게 가능한가에 대한 탐구이다.

그런데 여기서 요점은 오히려 다음과 같다. 들뢰즈가 보기에는 초월철학을 관념론에 결부시킨 것 그 자체가 곧 칸트의 한계이다. 칸트는 주관 속에 미리 내재된 형식의 존재 때문에 우리가 세계에서 현상을 인식하고 법칙성을 알아낼 수 있다고 본다. 인식 능력을 지닌 주체의 존재는 항시 전제되고 있다. 주체는 자신의 인식과 동일성을 지니고 세계의 정초와 관계한다. 가령 칸트는 “이성 자신이 자연 안에 집어넣은 것에 따라서 그가 자연 안에서 배워야 할 것을 … 찾는다는 착상”⁷²⁾을 사고방식의 긍정적 혁명으로 파악하고 있다. 그러나 들뢰즈에 따르면 이러한 사고방식은 “물음의 대상이 되고 있는 것을 [이미] 포함하고 있다. … 반면에 주체는 언제나 구성된다. 정초하는 것은 결코 그것이 정초하는 것과 닮을 수 없다.” (LS, 120)

그래서 들뢰즈는 관념론이 아닌 경험론을 초월론적 기획의 구심점으로 삼는다. 경험이라는 대안적 개념은 칸트의 감성론에 특권적인 지위를 부여함으로써 이루어진다. 들뢰즈는 감성적인 것에 관한 학문으로서의 감성론은 원칙적으로 재현에 이미 근거를 두고 있어서는 안 된다고 말한다. 감성은 재현의 뒤에 남는 모순적이고 혼란스러운 흐름으로써 여겨져 왔다. 그러나 감성적인 것의 존재 그 자체는 직접적으로 포착되어야 하며 그때 비로소 경험론은 초월론적 성격을 지니게 될 것이다. (DR, 79~80)

그렇다면 초월론적 경험론에서 ‘경험’이란 정확히 무엇인가? 흄을 독해하는 가운데 들뢰즈는 ‘주어진 것(le donné)’이, 즉 경험이 정확히 의미하는 바를 다음과 같이 설명하고 있다.

그러나 주어진 것이란 무엇인가? 흄이 우리에게 알려준 것[에 따르면] 그것은 감각적인 것의 흐름, 인상과 이미지의 다발, 지각의 총체이다. 그것은 나타난 것의 총체, 외양과 동일한 존재이며, 동일성도 법칙도 없는 운동이고

72) 같은 책, 180쪽. [BXIV]

변화이다. ... 경험주의는 다발에 대한 이 경험으로부터, 구별되는 지각들[이 하는] 운동들의 잇달음으로부터 출발한다. ... 이것은 다른 어떤 것도, 선행하는 어떤 것도 전제하지 않는다. (ES, 92~93)

경험을 이와 같이 정의함으로써 들뢰즈는 기존의 경험주의 전통과는 사뭇 다른 길을 걷는다. 이 차이야말로 핵심이다. 들뢰즈는 개념에 의해 재현되기 이전의 감성적인 것 그 자체를 일컬어 경험이라 부르고 있기 때문이다. 따라서 들뢰즈가 스스로를 경험주의자라 부를 때의 경험은 표상으로 체험된 경험을 의미하는 것이 아니다. 오히려 그것을 가능하게 하는 감성적인 것으로서의 경험인 것이다.

감성적인 것은 구성의 단계를 밟는다. 『차이와 반복』에서는 발생의 과정을 세 단계로 기술함으로써 초월론적 경험론에 대한 심화된 논의를 보여주고 있다. 이념-잠재성의 층, 강도-개체성의 층, 재현의 층이 그것이다. 발생은 이념-잠재성의 층에서 강도의 층을 거쳐 재현의 층으로 수직적으로 상승하는 모습을 띤다. 여기서 그 구체적인 과정을 논의하지는 않을 것이다. 본고에서는 다음과 같은 요점에 초점을 맞춘다. 어떤 선험적 규정에 의해서도 규정되지 않은 순수하게 감성적인 것들—들뢰즈는 이를 ‘미분적 차이소’라고 명명한다—이 규정됨에 따라 발생의 상승 과정이 일어난다. 우리가 통상적으로 인식하고 있는 사물의 질과 양은 모두 재현의 층에 위치한다. 일반적으로 경험의 대상이 되는 세계는 발생의 결과물들의 집합이다. 그러므로 초월론적 경험론의 첫 번째 요지는 발생의 과정에 대한 적극적인 탐구이다. 종래의 형이상학이 발생의 결과물에 불과한 재현의 층위에 고착되어 있다는 들뢰즈의 비판은 초월론적 경험론의 주제를 전제하고 있다. 요컨대 발생의 문제를 고려하지 못했다는 것이다.⁷³⁾

73) 그러므로 마누엘 데란다(M. DeLanda)의 견해를 빌린 지젝(S. Žižek)의 다음과 같은 지적은 (비록 지젝의 논의 전개에는 문제가 많기는 하지만) 분명 눈여겨볼 만하다. 데란다와 지젝에 따르면 들뢰즈의 구도는 ‘물화(reification)’의 문제, 즉 생산물 하에서 생산 과정의 은폐라는 헤겔-마르크스주의적 전통적 문제의식을 따르는 것으로 이해될 수 있다. 궁극적으로는 들뢰즈의 작업 역시 재현의 환영이 감추고 있는 생산/발생 과정을 밝히는 일을 목표로 하기 때문이다. 자세한 언급은 Slavoj Žižek, *Organs without bodies: On Deleuze and consequences*. Routledge, 2004, p.26. [국역, 59~60쪽] 참고할 것.

이제 어떻게 ‘초월론적 경험론’이라는 표현이 가능한지 알 수 있다. 초월론적인 것은 경험의 가능조건이다. 그리고 감성적인 것을 특화하여 이해된 경험론은 종래의 초월론적 기획이 전제한 주체의 존재마저도 넘어서는 초월론적 장을 개시한다. 거기서는 세계의 다른 것들처럼 주체 또한 구성의 대상이다. 다시 말해, 진정한 의미에서의 “초월론적 장은 비인간적인(impersonnel) 장으로서, 종합 작용을 하는 인격적 의식 혹은 주체적 동일성의 형식을 지니지 않는다. ... [이 장은] 그러므로 일반성에 반(反)하며, 따라서 비인간적이고 전개체적이다.”(LS, 120~121) 그러므로 두 번째 요지는 비인간주의 존재론의 전개이다. 초월론적 경험론은 주체를 중심으로 한 담론을 겨냥한 비판이기도 하다. 발생은 주체 없는 초월론적 장에서 일어난다. 주체는 오히려 발생의 산물이다.

4.2.2. 존재의 일의성

초월론적 경험론과 함께 존재의 일의성 테제는 들뢰즈 존재론의 기본 구도를 보여준다. 둘은 별개의 것이 아니다. 초월론적 경험론이 발생의 과정에 천착함으로써 세계에서 생성이 어떤 모습인지를 (질과 양을 지닌 개체로 향하는 수직적 발생을 중심으로) 보여준다면, 존재의 일의성은 초월론적 경험론의 존재론적 의미를 노정한다. 이로써 초월론적 경험론 자체의 근본적인 의미가 드러난다. (그것은 생성이 구성 뿐 아니라 와해의 계기 또한 포함한다는 것이다.) 그러므로 본고에서 주목하고자 하는 것은, 존재의 일의성 테제가 함축한 바에 따른 초월론적 경험론의 귀결이다.

이 테제의 기본적인 정의는 다음과 같다. 존재는 단 하나의 똑같은 의미에서 언명되며, 따라서 모든 존재자들은 동등한 존재이다. 그러나 존재자들의 다양한 양상들 또한 동일하다는 의미는 아니다. 그것은 비상식적인 결론이다. “존재는 모든 양상들에 대해 단 하나의 의미에서 언명된다. 그러나 그 양상들 자체는 서로 같은 의미를 지니지 않는다. ... 이는 흰색이 다양한 강도들에 관계하지만, 본질적으로는 똑같은 흰색으로 남는 것과 마찬가지로.” 그러므로 일의성의 본질은 사실 존재의 저 다양한 양

상들에 있다. 존재가 단 하나의 같은 의미에서 언명되는 것은 오로지 저 다양한 양상들을 통해서이기 때문이다. “이 복수의 의미들은 단 하나의 지시체에 관계하듯 존재와 관계한다.” (DR, 53) 그러므로 존재는 일의적이지만 존재자들은 다의적이다.

일의적 존재론은 유비적 존재론과 대조된다. 유비적 존재론은 존재자들이 자신의 형상을 이미 분배받았기에 다양한 양상을 지닌다고 여긴다. 그러므로 유비적 존재론의 “문제는 … [이미] 분배된 것 자체를 분류하는 데 있다.”(DR, 54) 형상은 처음부터 고정되어 있고 재현 안에서 제한되어 있다. 그러므로 존재는 다의적이지만 존재자는 하나의 의미에 묶이게 된다. 정확히 여기서 유비적 존재론에 고유한 어려움이 발생한다. 유비적 존재론이 ‘존재’의 유(類)개념에 도달하기 위해선 종(種)적 차이들을 지워야 한다. 하지만 종적 차이는 부정할 수 없다. 그럴 경우 존재론 자체가 무너진다. 그런 까닭에 유비의 존재론에서 모든 일들은 유와 종의 (애매한) 중간 지역에서 일어나며, 존재는 물론이고 상이한 개체들의 발생 역시 사유할 수 없게 된다. (DR, 55~56)

이와 달리 일의적 존재론에서는, 어떤 형상이든 동일한 의미를 지닌 존재로서 언명되기에 미리 구획되어 바꿀 수 없는 양상은 존재하지 않는다. 이것을 들뢰즈는 ‘유목적 질서’라고 불렀다. 고정된 범주도 정착해야 할 형상도 없기 때문이다.⁷⁴⁾

요컨대 일의적 존재론은 유목적 질서를 함축하며 이것은 생성의 경계 없는 움직임을 의미한다. 존재는 매개 없이 직접적으로 사물들의 다양한 양상들을 통해 언명된다. 존재는 동등하므로 어떤 존재자가 존재에 더 혹은 덜 참여하도록 미리 설계되어 있지 않다. 각기 자신에게 알맞은 한

74) 유목적 질서는 1장 3절에서 이미 논의되었다. 거기서 인용한 『차이와 반복』의 구절을 다시 한 번 인용하자면 다음과 같다. “여기서는 더 이상 미리 배당된 몫은 없다. 차라리 한계 없이 열린 공간에서, 적어도 명확한 한계가 없는 공간 안에서 스스로 자기 자신을 분배하는 자들의 할당이 있을 뿐이다. … 이는 방향의 분배, 심지어 ‘착란’의 분배이다. 여기서 사물들은 일의적이고 배당되지 않은 존재의 모든 범위에 걸쳐 자신을 펼쳐나간다. 재현의 요구들에 따라서 배당되는 존재가 아니라 존재 안에서 할당되는 모든 것들이다. 이런 할당은 단순한 현전성을 띤 일의성(일자로서의 전체) 안에서 이루어진다.”(DR, 54) 유목민들의 삶이 그렇듯이 일시적인 (형상의) 정착만이 있을 뿐이다. 발생은 언제나 분해의 계기 또한 품고 있으며 이러한 과정들만이 (차이를 낳으며) 반복된다.

계와 역량(puissance)을 지니기 때문이다. 역량의 관점에서 중요한 것은, 그러므로 일의적 존재론의 초점은 경험적인 개체들 각각이 아니라—만일 양상들 그 자체에 고착된다면 유비적 존재론으로 나아가게 될 것이다—개체들을 구성한 초월론적 원리에 맞추어져 있다는 사실이다. 존재가 언명되는 것은 엄밀히 말해 개체 그 자체라기보다는 개체의 생성이다. 이것을 들뢰즈는 ‘개체화하는 차이들(différences individuantes)’이라고 부른다. 유목적 원리는 생성의 운동 그 자체를 의미한다.

존재의 일의성이 내포한 이러한 특징은 유비적 존재론의 정착적 질서(nomos sédentaire)와는 화해 불가능하다. 오히려 유목적 분배의 원리는 정착적 질서에 혼란을 일으킨다는 점에서 ‘악마적’이다. “개체화 과정과 동시적인 이 [초월론적] 원리는 개체들을 일시적으로 구성하는 것 못지 않게 와해하거나 파괴할 수 있다.” (DR, 56)

우리는 일의적 존재론에 의해 보증되는 유목적 움직임을 들뢰즈가 ‘초월론적 원리’라고 부르고 있음에 주목해야 한다. 앞서 살펴본 초월론적 경험론에서는 발생의 수직적 상승 과정에 초점을 맞추어 생성을 설명하고 있었다면, 존재의 일의성 테제를 배경에 둔 보다 심화된 구도에서는 생성의 급진적인 움직임이 묘사되고 있다. 달리 말하자면, 생성은 (수직적 상승에서 나타나듯이) 구성할 뿐만 아니라 (일의적 존재론에서 나타나듯이) 와해하기도 한다. 유목민들의 정착이란 언제나 일시적이다. 그들은 적당한 곳에 천막을 치고 풀밭 위에 가축들을 풀면서도 언제나 떠날 준비를 한다. 그러므로 생성으로 이해된 발생은 언제나 분해의 계기 또한 품고 있다.

요약하자면, 일의적 존재론은 유목적 분배를 통해 생성의 세계가 자신의 자리를 차지하고 있는 형상 그 자체보다 본질적임을 역설한다. 이와 같은 견해는 초월론적 경험론에서 발생이 재현에 앞선다고 주장했던 것과 정확히 같은 맥락에 위치하고 있다. 존재의 일의성 테제를 통해 보다 심화된 측면이 있다면, 이제 초월철학은 경험의 가능 조건뿐 아니라 경험의 와해와 변형까지도 사유할 수 있게 되었다는 것이다.

4.3. 에로스 없는 생명의 장

그러므로 초월론적 경험론과 존재의 일의성 테제는 결국 내재성의 평면에 대한 설명이다.⁷⁵⁾ 일련의 개념들은 하나같이 생성의 고착되지 않는 급진적 움직임을 주장한다. 주체가 아니라 이러한 원리들을 통해서 세계를 설명해야 한다. 인간 자신에 대해서도 마찬가지이다. 주체의 정적 형상과 그것을 중심으로 편집되는 세계의 정착적 질서가 아니라, 들끓는 차이들이 주름을 퍼듯이 펼쳐져나가고 또한 접히는 과정만이 반복되기 때문이다. 생성은 펼침과 접혀짐, 즉 구성과 와해의 끊임없는 반복이다. 그리고 생성의 개념을 통해서만 세계의 실재를 적절하게 설명할 수 있다. 주체의 개념은 부수적이고 파생적인 것일 따름이다.

주체 개념에 대한 이와 같은 분해는 에로스의 분해와도 밀접하게 관련되어있다. 들뢰즈가 탈성화와 죽음 개념의 재해석을 통해 생성의 자유로운 에너지의 확보 과정을 단언할 수 있었던 까닭은, 그가 에로스에서 결부된 주체성의 문제 역시 와해될 수 있다는 사실을 낙관했기 때문이다. 앞서 살펴본 것처럼, 프로이트의 길은 정확히 이 견해에 저항하는 길이다. 프로이트가 제시한 성욕 개념은 그것이 인간의 성욕이기, 즉 주체성이 걸려 있는 것이기에 단순히 탈성화와 승화의 가능성을 제시함으로써 마무리될 수 있는 문제가 아니었다. 오히려 임상의 과정에서 만난 환자들은 성의 문제가 간단하게 환원될 수 없는 것임을 보여주었다.

하지만 들뢰즈는 탈-에로스의 가능성을 긍정한다. 앞서 살펴본 영원회귀는 이것을 최대한도로 보여주기 위한 개념이다. 영원회귀는 생성의 비인격적이고 자율적인 움직임이다. 영원회귀는 (다음 순간을 향해 나아가는) 미래의 반복이고 동시에 (자아를 초과하여 분해시켜버리는) 과잉에 의한 반복이다. “영원회귀는 조건도 행위자도 돌아오게 하지 않는다. 오히려 반대로 영원회귀는 자신의 원심력 전체를 통해 그 조건과 행위자를

75) 물론 연대기적이라 부를 수 있을 개념상의 차이가 존재한다. “들뢰즈는 나중에 존재론적 일의성의 테제를 다시 내재성의 테제로 고쳐놓는데, 이는 일의성의 테제에 담긴 질료주의를 더욱 과격화하려는 의도를 반영한다. 이 과격한 질료주의에 따르면, 모든 형사의 기원에 있는 질료는 비-형상적이고 비-형식적이다. 다시 말해서 비유기적이다.”(김상환, 『철학과 인문적 상상력』, 168쪽.)

추방하고 부인한다. 영원회귀는 생산물의 자율성을, 작품의 독립성을 구성한다.”(DR, 122) 이 과정에서 인간적인 형상들은 배제되어 돌아오지 않는다. 인간의 고유한 존재 성격을 포착하기 위한 개념인 주체와, 인간의 성이 지닌 독특한 성격을 포착하기 위한 개념인 에로스는 축출된다.

들뢰즈가 구성하는 내재성의 평면은 인간적 성의 폐쇄적인 회로를 넘어 그 회로 자체를 형성하고 와해하는 생성의 개방계를 보이는 것에 목적이 있다. 그렇다면 지금까지의 논의에 근거하여 볼 때, 에로스와 내재성의 평면 사이의 관계는 어떠한가? 탈성화와 죽음 본능 개념을 통한 에로스의 와해는 주체 없는 초월론적 장과 어떤 관계를 맺고 있는가?

우리는 이 같은 순수 내재성을 다른 어떤 것이 아닌 생명(UNE VIE)이라고 말할 것이다. ... 그[구체적 개별자]와 그의 죽음의 사이, [그곳에는] 죽음과 더불어 놀이를 하는 하나의 어떤 생명의 순간만이 존재할 뿐이다. 개별자의 생명은 비인격적이면서도 특이한 생명에게 자신의 자리를 넘겨주었다. ... 따라서 우리는 개별적인 생명이 보편적인 죽음과 대치하게 되는 그런 단순한 순간 속에 생명을 가두어서는 안 된다. [내재성으로서의] 생명은 도처에 존재한다. ... 주체들과 대상들 속에서 스스로를 현실화하는 일만을 하는 사건들 또는 특이성들을 내재적인 생명이 실어 나르는 생명으로서 말이다.⁷⁶⁾

들뢰즈는 내재성을 ‘생명’과 동일한 것으로 표현하고 있다. 들뢰즈가 말하는 생명은 개별자 혹은 개별 인간의 생명, 즉 죽음에 대비되는 유기체의 단일한 생명이 아니다. 순수 내재성의 생명은 오히려 그와 같은 개별적 생명들의 현실화 계기가 되는 생성 일반의 장을 의미한다. 영원회귀의 선별적 원리가 그렇듯이, 이 장(場)에서 에로스와 주체의 개별적이고 정착적인 형상은 원심력에 의해 와해된다. 형상들은 유목민들의 임시 거처가 그렇듯 일시적 순간의 산물들에 그친다. 더 중요한 것은 생명의 장에서 전개되는 생성의 끊임없는 움직임이다. 죽음 본능에 대한 들뢰즈의 재해석이 보여주듯이, 이때 죽음은 생명에 반대되는 것이 아니라 생명을 이루는 한 계기이다. 죽음과 더불어 놀이를 하며 생명은 생성하기를 계

76) Gille Deleuze. "L'Immanence: une vie..." pp.360~362. [국역 512~514쪽]

속해나간다. “생명은 잠재적인 것들만을 포함한다. … 우리가 잠재적이라고 부르는 것은 결코 실재성을 결여한 어떤 것이 아니다. [오히려 잠재적인 것은] 고유의 실재성을 그에게 부여하는 평면을 따라서 현실화의 과정에 뛰어드는 것이다.”⁷⁷⁾

그렇다면 우리는 주체 없는 초월론적 장에 대한 들뢰즈의 명명 방식을 따라서, 순수 내재성의 평면을 ‘에로스 없는 생명의 장’이라고 부를 수 있을 것이다.⁷⁸⁾ 성(性)은 이제 인간의 성으로서의 에로스의 닫힌 원환을 파기하고 그것의 더 넓은 생성의 면을 내보인다. 인간의 성, 즉 프로이트가 초점을 맞춘 에로스는 생명의 면이 접히고 펼쳐지는 생성의 과정에서 산출된 임시적 국면에 불과하다. 물론 ‘임시적’이란 시간적이 아니라 논리적 차원에서의 순간성이며 ‘불과하다’는 것은 에로스가 생명의 운동에 의해 언제든지 다른 식으로 전환될 수 있음을 의미한다.

그런데 인간의 성, 즉 에로스를 그 바깥의 차원으로 열어젖히는 일은 다윈주의의 논의와 유의미한 유사성을 보인다. 신다윈주의의 주된 경향성은 바이스만(A. Weismann)의 이론과의 강력한 연계성을 보여준다. 가령 리처드 도킨스는 자연 선택의 기본단위를 유전자로 보는 아이디어의 기본형을 바이스만의 생식질 연속성(continuity of the germ-plasm) 이론에서⁷⁹⁾ 빌려왔다고 밝히고 있다.⁸⁰⁾

77) *Ibid.*, p.363. [국역 516쪽]

78) 주체 없는 초월론적 장은 단순히 주체를 배제하기 위한 개념적 장치가 아니다. 그 진정한 의미는, 주체를 이론적으로 계산하되 주체의 형상보다 폭넓은 생성의 장을 경유해야만 주체가 이해될 수 있음을 천명하는 것이었다. 초월론적 장에 주체가 ‘없다’는 말의 정확한 의미는 그러므로 주체에 앞서고 도리어 주체를 구성하는 초월론적 장이 주체와 닮지 않았다는 것이다. 본고에서 명명한 ‘에로스 없는 생명의 장’ 또한 마찬가지로의 방식으로 이해되어야 한다. 생명의 장은 단순히 에로스를 배제하고 있지 않다. 에로스는 생명의 장에 복속된다. 생명의 장에 의해 일시적으로 구성되는 산물로서만 인간의 성은 이해되어야 한다. 에로스에 앞서고 도리어 에로스를 구성하는 초월론적 장은 프로이트가 분석한 에로스의 모습과 닮지 않았다. 그러므로 초월론적 내재성은 주체 없는 초월론적 장인 동시에 에로스 없는 생명의 장이기도 한 것이다.

79) 바이스만의 생식질 이론은 체질과 생식질을 분명하게 구분하는 학설로서 오늘날에는 확립된 체세포/생식세포의 구분과 일치한다. 체세포 복제와 생식세포의 복제는 독립적으로 이루어지며 유전은 생식세포 쪽에서만 이루어진다. 획득형질이 유전된다는 라마르크(J. Lamarck)의 용불용설(Theory of Use and Disuse)은 그러므로 바이스만의 주요 공격 대상이었다. 바이스만은 유전학이 부상하기 이전 시대의 인물이었다. 그럼에도 그는 생식선의 불멸성과 그것이 본질적임을 강조함으로써 신다윈주의의 견해를 앞서 성취하고 있다. “생식질[에 초점을 맞추는] 바이스만의 생물학은 개체들의 생명철학이 아니라 종들의 생명철학이다. 생식선이 의미하는 것은 개

피어슨(KA. Pearson)에 따르면, 들뢰즈의 생명철학에서 합류하는 주요 맥 중 하나로서 바이스만을 검토하는 일이 가능하다. 바이스만을 매개로 들뢰즈 철학과 신다윈주의는 비인간적 힘의 존재와 작용을 본질로서 파악한다는 공통점을 지니고 있다. 하지만 들뢰즈의 생성철학은 바이스만이나 신다윈주의의 견해보다 더 멀리 나아간다. 들뢰즈는 DNA 신화를 포함하여 모든 유전자 위주의 설명을 거부한다. 들뢰즈는 진화 개념은 유전자마저도 중심에 두지 않는다. 유전의 문제는 오히려 이차적이다. 그보다 더 ‘바깥’에서 작동하는 초월론적 층위가 있다.⁸¹⁾

결국 에로스 없는 생명의 장에 대한 들뢰즈의 견해는 바이스만은 물론 신다윈주의의 것마저도 넘어서고 있는 것이다. 탈성화와 죽음 본능의 재해석은 주체 없는 초월론적 장 그리고 에로스 없는 생명의 장이 본질적임을 주장하는 것으로 귀결되는데, 들뢰즈의 개방계는 (바이스만의) 생식의 동일한 반복 또한 넘어서는 수준에서의 반복 즉 잠재성 자체의 반복인 것이다. 바이스만의 전통마저도 불충분하게 받아들여지는 들뢰즈의 관점에서 프로이트의 에로스와 주체 이론이 극히 피상적인 관점으로 받아들여지는 것은 당연한 일이다. 재차 언급하건대 생성의 관점에서 에로스와 주체는 산출된 결과물이자 일시적인 형상에 불과하다. 결과를 통해 생성 일반을 설명할 수는 없다. 초월론적 원인과 그 결과는 닮지 않았다. 들뢰즈에게서 에로스가 주체와 더불어 분해될 수 있는 근본적인 배경이 이와 같다.

체들이 거기에 혹들처럼 붙어 있는 종의 뼈대이다.” (KA. Pearson. *Germinal life: The difference and repetition of Deleuze*. Routledge, 1999, pp.6~7. [국역 20쪽])

프로이트 또한 바이스만의 성취를 분명하게 의식하고 있었으며 곳곳에서 바이스만의 견해를 정신분석 내에 받아들여려는 노력을 보인다. 가령 다음의 구절들을 보라. “[자신의 목적을 추구하는 삶이 아닌] 다른 관점에서 보면 그는 그의 생식 세포질의 부속물이라서, 쾌락과 맞바꾸어 그의 에너지를 처분에 맡긴다.”(SE14, 78) 혹은 “체질과 생식질에 대한 바이스만의 대조와 삶의 욕동으로부터 죽음 욕동[을 구별하는] 우리의 분리 사이에는 현저한 유사성이 존속하고 [이 유사성은] 중요한 의미를 지닌다.”(SE18, 49) 그러나 피어슨이 지적하듯이 이와 같은 프로이트의 시도는 사실상 실패로 끝난다. 프로이트의 개념들은 “유기체에 부여된 특권적인 위상 때문에 유지되는 것이기” 때문이다. (KA. Pearson. *op.cit.*, p.109. [국역 208쪽]) 이러한 논평은 그 뒤양스와는 상관없이 프로이트가 삶 그 자체의 구체적 현상이라는 문제로부터 떠날 수 없었음을 보여준다. 설사 그것이 ‘너무나도 인간적인’ 것일지라도 말이다.

80) 리처드 도킨스, 앞의 책, 52쪽.

81) KA. Pearson. *op.cit.*, pp.129~130. [국역 244~245쪽]

결론: 프로이트와 들뢰즈를 동시에 받아들일 수 없는가?

지금까지의 논의가 비록 들뢰즈에 맞서 프로이트를 옹호하는 외양을 지니고 있기는 하지만, 이는 어느 한 견해를 배척하고 다른 견해를 특권화하기 위함이 아니다. 본고의 목표는 실제 세계에 대한 설명에서 무시되는 부분이 없도록 하는 일이다. 상황이 반대였다면 프로이트에 맞서 들뢰즈를 옹호하는 외양 또한 얼마든지 가능했을 것이다.

그러므로 여기 결론부에서 우리는 프로이트와 들뢰즈의 사유가 정향되어 있는 각각의 초점들 사이의 양립가능성을 논의한다. 보다 구체적으로 말하자면 본고의 목표는 인간주의와 비인간주의 사이의, 에로스와 에로스 없는 생명의 장 사이의, 주체와 주체 없는 초월론적 장 사이의 양립가능성을 확립하는 것이다. 어째서 양립가능성을 말하는가? 두 사유 모두가 삶과 세계를 이해하는 일에 유용하기 때문이다. 둘 중 어느 한 개념이라도 시야에서 사라지면 사실의 해석에서 무언가가 소실된다.

세계가 인간에게만 예외적으로 작용하지는 않는다. 비인간주의적 사유들이 밝혀내고 주장해온 바가 이것이었다. 들뢰즈에 따르면, 인간 역시 경계를 만들고 지우는 생성의 부단한 과정 속에 있기 때문에 인간은 홀로 완전한 존재일 수 없다. 근대의 주체 이론이 그와 같은 사실을 무시하고 있었기 때문에, 들뢰즈는 주체를 겨냥하여 균열되어 있다고 말한다. 유전되는 것은 균열뿐이다.⁸²⁾ 견고하고 불변한 형상은 보존되지 않는다.

82) 들뢰즈는 『의미의 논리』 부록에 실린 글들 가운데 하나인 「졸라와 균열」에서 오로지 균열(fêlure) 그 자체만을 옮기는 유전에 대해 설명하고 있다. 들뢰즈가 말하는 유전은 균열 그 자체이다. 균열 그 자체가 유전된다. 이는 내적이든 외적이든 고정된 대상은 유전되지 않는다는 의미이다. “균열은 균열만을 전달한다. 균열이 전달하는 것은 이것 혹은 그것으로 결정되지 않는다. 필연적으로 흩어지고 분산된다. 그 자신만을 운반하기 때문에, 균열은 자신이 전달하는 것을 재생산하지 않는다. [즉] 균열은 ‘같은 것’을 재생산하지 않는다.”(LS, 377) 균열과 유전의 이와 같은 관계는 사실 영원회귀의 반복과 동일한 것을 설명하고 있다. 동일한 것은 돌아오지 않는다. 오로지 차이에 근거한 생성만이 다시 돌아온다, 즉 처음도 끝도 없이 지속된다. 그래서 들뢰즈는 균열을 죽음 본능과 동일한 것으로 놓는다. “균열이 지시하는 것 혹은 차라리 균열의 본질, 이 틈새는 죽음 [또는] 죽음 본능이다. ... 죽음 본능은 여러 본능들 중 하나가 아니라 균열 자신이며, 이 균열의 주위로 모든 본능들이 우글거린다.”(LS, 378)

들뢰즈의 기준에서는 충분히 나아가지 않았더라도, 진화론은 이를 보다 실증적으로 입증해오고 있다. 예컨대 『종의 기원』에서만 해도 다윈의 핵심적인 메시지는 종(種)의 완성된 형상이란 유지되지 않는다는 것이었다. 종은 자연 선택의 일시적 산물이며 변이의 누적에 의해 변화하고 있다.⁸³⁾

그렇기에 들뢰즈가 주장한 것처럼 인간적인 것의 견고해보이는 외관을 통하여 역으로 세계의 본성을 추론하는 일은 부당하다. 세계의 본성은 인간의 본성을 낳고 다시 분해하면서 훨씬 멀리까지 나아가는 데 있기 때문에 인간적인 것을 중심에 두고서는 세계의 본성은 물론 세계에 의해 발생된 인간 자신의 본성마저도 제대로 이해할 수 없을 것이다. 따라서 인간의 형상은 특권적이지 않다. 안정된 정체성이란 일시적이다. 그것을 영원히 붙잡고자 하는 일은 허구이며 무용하다. 고정된 것처럼 보이는 자기동일성 뒤에는 ‘나’를 넘어서는 흐름이 존재한다. 주체는 그러한 흐름에 의한 구성의 산물이다. 그러한 흐름 속에서 주체는 견고할 수 없다. 오히려 주체에는 균열이 가있다. ‘나’는 타자이다. 온전히 주체의 것인 무엇이란 존재하지 않는다. 언제나 다른 식의 존재방식과 다른 식의 체험이 가능하다. 정확히 이것이 비인간주의적 사유의 기본 이념이며 또한 들뢰즈가 끝까지 밀고 나간 사유의 요점이었다. 이미 여러 실증적 연구들이 보여주고 있듯이 들뢰즈가 전개한 생성의 사유는 분명히 유효하다. 비인간주의적 생성이란 부정할 수 없는 사실이다.

그런데 우리가 인간으로서 독특한 행동과 생각들을 수반하며 고유한 강도로 삶을 체험하고 있다는 것 역시 부정할 수 없는 사실이다. 물론 인

83) 들뢰즈는 다윈의 자연 선택 이론이 지닌 탁월성을 다음과 같이 평가한다. “여기서 중요한 것은 자유롭고 유동하거나 묶이지 않은 작은 차이들이 어떤 조건하에서 평가 가능한 차이, 묶이고 고정된 차이들로 바뀌는지 아는 것이다. 그런데 그 조건은 바로 자연 선택에 있다. 자연 선택은 어떤 현실원칙과 심지어 성공원칙의 역할까지 떠맡으면서 [a] 어떻게 차이들이 한 방향 안에서 서로 묶이고 축적되는지를 보여줄 뿐 아니라 [b] 또한 어떻게 차이들이 각양각색이거나 심지어 대립되는 방향들로까지 점차 분기하는 경향에 놓이는지를 보여준다. 자연선택의 한 가지 본질적 역할은 차이를 분화시키는 데 있다(가장 멀리까지 분기된 것들만이 생존할 수 있다). [b] 선택이 이루어지지 않거나 더 이상 이루어질 필요가 없을 때 차이들은 유동적인 것으로 머물거나 다시 유동적인 상태로 돌아간다. [a] 선택이 이루어질 때 차이들은 고정되고 분기(발산)하게 된다.”(DR, 319~320, 『알파벳』 삼업은 인용자) 요컨대 들뢰즈는 자연 선택 이론이 생성의 운동을 적절하게 포착하고 있다고 이해하는 것이다.

간의 의식이란 뇌의 물리화학적 작용에 의해 유발된 부산물에 불과할 수 있다. 고유한 체험이란 많은 자극이 부과된 어느 한 순간이 부당하게도 특권화된 결과에 불과할 수 있다. 능동성이란 본질적으로 사후적 투사이며 일종의 환상에 불과할 수 있다. ‘나’의 자기 동일성이란 결코 획득될 수 없는 망상에 불과할 수 있다. 우리의 체험은 그것을 지지하는 바닥이 없는 가설물에 불과할 수 있다…….

그러나 확실히 오류의 진실이라 할 만한 것이 존재한다. 사실 데카르트가 확신했던 것은 사유의 내용이 아니라 사유의 체험 그 자체였다. “[나는] 사유하는 것이다. 사유하는 것이란 무엇인가? 의심하고, 이해하며, 긍정하고, 부정하며, 의욕하고, 거부하며, 상상하고 감각하는 것이다. … 상상된 것(res imaginata)은 그 어떤 것도 참된 것이 아니라고 하더라도, 상상하는 힘(vis imaginandi) 그 자체는 실제로 현존하며, 내 사유의 한 부분을 형성하고 있다”⁸⁴⁾ 내가 설령 1+1=3이라고 생각할지라도 사유의 사실 자체는 부정되지 않는다. 다만 여기서 데카르트의 중대한 오류는 사유에서 존재의 확신으로 비약했다는 점이다. 비약의 대가는 확실성을 보증하기 위해 신에 의존하는 것이었다. 신의 존재 증명은 또 다시 코기토에 의존하고 있다는 점에서 데카르트의 논의는 순환논증에 빠진다. 그럼에도 데카르트는 인간에게서 진정 환원될 수 없는 지점을 정당하게 짚어내고 있었다. 그것은 바로 주체였다.

프로이트의 사유에 내재된 주체성의 문제가 어떻게 풀이될 수 있는지는 앞서 3장에서 살펴본 바 있다. 그리고 정신분석에서 주체성의 문제를 명시적으로 보여준 이가 라캉이라는 것 역시 언급했었다. 라캉은 무의식에 대한 프로이트의 발견이 결국에는 주체의 문제에 관한 것이라고 주장했다. 무의식 개념은 매끄러운 의식의 장을 단언하는 주체의 확실성을 분열시킨다. 주체는 무의식과 의식이 교차될 때 의식의 장이 단절되는 경험 속에서 가장 뚜렷하게 드러난다. 그리고 그러한 분열의 핵심부에는 성욕의 문제가 위치하고 있었다.

그렇기에 프로이트의 주체 이론은 단순히 근대적 주체를 말소하고 그

84) René Descartes. Roger Ariew, and Donald A. Cress. *Meditations, objections, and replies*. Hackett Publishing, 2006. pp.15~16. [국역 48~49쪽]

자리를 비워내기 위한 것이 아니다. 정신분석 이론의 목적은 정신의 구조가 그간 생각되어왔던 것보다 훨씬 복잡적이고 굴곡져 있음을 밝히는 데 있었다. 물론 스스로의 투명성과 완결성을 긍정하는 데카르트적 주체는 허구의 구조에 기반하고 있다. 그러나 데카르트의 사유에도 망상적 ‘근거’가 있다. 정신분석은 데카르트적 주체를 폐기하지 않는다.⁸⁵⁾ 애초에 단절의 체험은 의식적 자아의 존재를 전제한다. 의식 또한 정신의, 또한 주체의 중요한 구조이다. 의식의 존재와 활동 그 자체는, 데카르트가 보여주었듯이 의심의 여지가 없는 사실이다.

그러므로 주체성은 의식적 ‘나’의 허구적 확신과도 밀접하게 관계하고 있다. 프로이트 정신분석의 진정 혁명적인 면모는 인간의 허구적이고 왜곡된 존재 구조, 즉 불완전한 주체성이야말로 인간의 고유하고 본질적인 특성이라고 이해했다는 점이다. 성적 본능으로부터의 어긋남, 무의식의 발견과 의식의 이지러짐, 환상과 콤플렉스의 존재 등은 모두 인간이 본질적으로 뒤틀려있는 존재임을 폭로하는 것이었다. 프로이트가 성을 대자적이고 갈등하는 양상 가운데서, 주체를 정신의 찢겨나가는 자리에서 발견했던 까닭이 이와 같다. 요컨대 주체성이란 정신의 복잡성에서 비롯되는 효과이다. 그러나 화합하는 복잡성이 아니라 충돌하는 복잡성이다. 고전적 진리 이론이 아니라 차라리 가상과 허구의 진리성이 핵심이다.⁸⁶⁾

85) 라캉은 데카르트적 주체가 프로이트적 주체를 예비했다는 독특한 견해를 제기한다. 즉, 정신분석의 발견은 데카르트의 통찰과 모순되지 않는다는 것이다. “프로이트의 행보는 확실성의 주체를 토대로 해서 출발한다는 점에서 데카르트적이다. 우리가 무엇에 관해 확신할 수 있는지를 문제 삼는 것이다. ... [둘 사이의] 비대칭은 프로이트에게선 주체가 거처하는 곳이 바로 그 무의식의 장이라는 데 있다.”(Jacques Lacan, *Livre XI: Le Séminaire*, p.36 [국역 60~62쪽]) 이에 근거하여 라캉은 다음과 같이 선언한다. “감히 나는 프로이트의 장은 오직 데카르트적 주체가 출현하고 어느 정도 지나고 나서야 비로소 가능한 것이었다는 점을 하나의 진리로 내세우고자 한다. ... 프로이트의 개념을 이해하기 위해서는 호명되는 자가 주체, 바로 데카르트에 기원을 둔 주체라는 토대에서 출발해야 한다.”(*Ibid.*, p47. [국역 78~79쪽])

이보다 앞서의 라캉은 데카르트적 주체를 자아(moi)와 동일한 것으로 통찰한 바 있다. 즉, 스스로를 ‘나’로 확신하는 데카르트의 주체는 완전무결한 이미지에 대한 투사와 다를 것이 없으며 그렇기에 오인과 소외의 구조에 근거하고 있다는 주장이었다. 그런데 이제 라캉은 데카르트적 주체가 정신분석의 발견을 예비하고 있다고 말한다. 하지만 초기의 주장과 지금의 주장은 모순되는 것이 아니다. 데카르트적 주체는 프로이트의 길을 열어놓는다. 그러나 의식 자신의 장을 확실히함으로써 망상적 자아로 기능한다. 요컨대 라캉의 ‘수정된’ 견해는 자아 역시 주체성의 한 요소이며, 왜곡된 양상에서이긴 하지만 주체성과 대응하고 있음을 강하게 암시한다고 볼 수 있을 것이다.

분열 속에서 주체가 드러난다는 사실(fait) 자체는 부정될 수 없다. 하지만 권리(droit)는 드러나지도 체험되지도 않는다. 권리의 영역에서 사실의 문제가 자주 질식당하는 이유가 그것이다. 하지만 들뢰즈가 보여준 생성의 운동만으로는 인간의 고유한 체험과 삶의 독특한 방식을 충분히 포착하기 어렵다. 권리상의 문제에서 세계를 이해할 경우, 주관이 겪는 사실상의 체험은 베르그손 또한 통찰하고 있듯이 비약되고 허구적인 구조에 근거하고 있음이 분명하다. 그것은 거짓문제이다. 그래서 권리상의 사유는 사실의 혼합물들을 나누어 진정한 본성적 차이들을 복원할 것을 요구한다.⁸⁷⁾

그러나 프로이트에 따르면 이러한 사실상의 왜곡 그 자체야말로 인간 삶의 본질이다. 실재의 본성을 이해하기 위해 권리상의 문제가 중요한 것은 사실이지만, 우리의 경험적 삶에서 정작 시급하게 다루어져야 할 문제는 바로 주관의 체험과 생활의 양식 그 자체이다. 프로이트의 사유로부터 제기된 주체성의 문제가 겨냥하는 바가 바로 이것이었다. 그래서 프로이트가 보여준 주체성의 사유는 분명히 유효하다.

따라서 프로이트의 반복이 들뢰즈가 비판하듯이 외상의 반복이고 고착된 반복인 데는 충분한 이유가 있다.⁸⁸⁾ 인간이 체험하는 사실은 권리상

86) 주체성이 신체에 독립적인, 즉 순전히 관념적인 현상은 아니라는 점에 주의해야 한다. 욕동이 경계 개념이라는 사실에서도 알 수 있듯이, 주체성이란 신체의 문제까지도 포함한 정신의 복합적 효과이다. 주체성이 인간 총체의 고유한 체험에 대한 개념일 수 있는 까닭이 이와 같다.

87) 들뢰즈의 다음과 같은 베르그손 독해를 참조하라. “방법으로서의 직관은 나눔의 방법인데, 그것은 플라톤적 정신을 따르는 것이다. 베르그손은 사물들이 사실상 실제로는 뒤섞여 있다는 것을 모르지 않았다: 경험 그 자체는 우리에게 혼합물만을 제공한다. ... 만일 혼합물이 사실을 표상한다면, 그것은 단지 권리상으로만 존재하는 경향들이나 순수 현존들로 나누어져야 한다. 우리는 경험을 넘어서 경험의 조건으로 향해 간다(그러나 그것은 칸트식으로 하자면 모든 가능한(possible) 경험의 조건이 아니라, 실제(réelles) 경험의 조건이다).”(B, 11~13)

88) “[들뢰즈는 콤플렉스에 대한] 치유가 기억으로부터가 아니라, 세 번째 종합에 속하는 이른바 ‘탈성화’라는 급진적 승화로부터 일어나는 방식을 증명한다. 결론적으로 프로이트가 기억을 통해 반복을 중단시키고자 했다면, 들뢰즈는 반복을 기억의 너머로 확장한다.”(K. W. Faulkner. *op.cit.*, p.45. [국역 112~113쪽]) 요컨대 들뢰즈는 프로이트가 상정하는 증상의 반복이 협소한 의미에서의 반복에 불과하다고 비판한다. 본고의 1장에서 살펴본 바에 따르면 죽음 욕동(=타나토스)은 초월론적 심급에 해당하는 것이었다. 타나토스 그 자체는 외관에 불과한 반복을 넘어서는 생성의 반복을 표현한다. 따라서 들뢰즈는 프로이트의 논지를 수정하여 다음과 같이 말한다. “나는 억압하므로 반복하는 것이 아니다. 나는 반복하므로 억압하며, 반복하기 때문에 망각한다. ... 에로스는 반복되어야 하고 오로지 반복 안에서만 체험될 수 있다. 하지만 (초월론적

의 단언을 통해서도 해소될 수 없기 때문이다. 가령 에로스의 탈성화가 권리상의 진실이라 하더라도, 또한 들뢰즈처럼 그것을 보여준다 할지라도 실제 삶에서 인간의 성적 실천이 자유로워지는 것은 아니다. 오히려 우리는 대개 어딘가에 붙잡혀 있으며 그로부터 좀처럼 벗어날 수 없다.

무언가가 한 인간의 일생을 관통하고 있음은 잘 알려져 있는 사실이다. 그것의 피할 수 없는 존재에 의해 (권리적으로는 그렇지 않을 수 있었던) 삶은 뒤틀린다. 그래서 경험세계의 혼합물은 왜곡되어 있다. 여기서 프로이트의 통찰은, 들뢰즈의 맥락을 경유하여 말하자면, 인간에게 운명이라 부를 만한 치명적인 ‘틈새’가 있으며 거기서 우리가 주체로서 스스로의 운명을 지고 체험한다는 현사실에서 벗어날 수 없다는 것이다. 주체의 운명이 현사실적인 한 여기서 논평되어야 하는 것은 프로이트의 사유가 낙관적이나 비관적이나 하는 취향의 문제가 아니다. 권리의 단언, 즉 권리적 분석으로의 환원으로는 시야에서 멀어지는 문제가 있다. 그렇다면 해도 현사실적인 무언은 우리를 끊임없이 찌를 것이기 때문이다.

프로이트는 이 같은 체험의 문제 자체가 인간의 경험적 삶에서 매우 중요한 국면임을 이해하고 있었다. 비록 망상적일지라도 고유의 문법 아래 작동하는 망상적 체험이 존재한다. 아픈 기억에 사로잡혀 여전히 상처입고 있는 사람에게 다음처럼 말하는 것으로는 별다른 소용이 없다. “과거는 이미 지나갔어. 상처를 붙들고 놓아주지 못하는 것은 오히려 너 자신이야. 지금의 너는 과거의 너와 같지 않아. 과거로부터 풀려나면 더 새로운 미래를 맞이할 수 있을 거야. 너는 무엇이든 할 수 있어.”

초기의 프로이트 역시 고통의 원인을 해석하여 피분석자에게 보여주고 또한 피분석자로 하여금 말하게 함으로써 증상을 해소할 수 있다고 생각했었다. 하지만 그런 일은 좀처럼 이루어지지 않았다. 인간의 존재를 가로지르는 저 간극 혹은 균열은 메워질 수 없었다. 그러므로 사실 정신분석 테크닉의 특별한 점은 자신의 문제에 대한 피분석자의 언급과 해석을 매우 중요하게 받아들인다는 것이다. 균열의 원인은 물론 체험 그 자체

원리인) 타나토스는 에로스에 반복을 가져다주는 것, 에로스를 반복에 종속시키는 것에 해당한다. ... 반복은 스스로 우리의 병과 건강, 우리의 타락과 구원을 선별하는 유희로 자신을 구성해간다.”(DR, 29~30)

를 이해하고 내 안에 있는 나 이상의 것과 더불어 살아가는 방법을 배우는 일, 체험의 현사실성을 적극적으로 인수하는 일이야말로 정신분석의 궤도가 그리고 있는 분석의 방향이다.

그래서 정신분석의 ‘비관적’ 주장은, 따라서 우리가 혼합물의 세계에 고유한 왜곡에서 완전히 해방될 수 없으리라는 것이다. 우리의 ‘인간적’ 삶은 오히려 그와 같은 비틀림, 상처, 균열에 의해 정의되며 역설적이게도 바로 그러한 왜곡들 때문에 유지된다. 여기에는 분명히 주체성의 문제가 결부되어 있다. 정신분석이 주체의 개념에 천착하는 이유는 주체의 현사실성에 예민하게 반응하기 때문이다.

그러므로 보다 온전한 이해를 위해 생성의 존재론은 주체성의 문제와 양립될 필요가 있다. 이를 위해 다음과 같은 독해를 제안한다. 언급했듯이 들뢰즈가 베르그손을 통해 그리는 논의의 근본 구도는 다음의 세 가지를 구성요소로 삼는다고 말해질 수 있다. 권리상의 존재, 사실상의 존재, 그리고 나눔의 방법으로서의 직관(intuition). “직관은 경험 상태[사실상의 것]를 넘어서 경험의 조건[이 지점을 넘어서면 권리상의 영역이 열린다]으로 우리를 이끌어간다.”(B, 17) 직관이 나눔(division)의 방법이라는 것은 경험의 혼합물을 분리하여 본성상의 차이들을 발견하는 것이 문제의 핵심이라는 의미이다. 예컨대 탈성화를 통해 생성의 장을 열어젖히는 일은 에로스라는 혼합물의 결정(結晶)을 분리하여 승화시키는 일이다.

주체의 경우 주관의 체험이 관건이기에 그것은 (정신분석의 의미에서) 의식적이든 무의식적이든 혼합물의 세계에 속하는 문제이다. 주체의 신수설(神授說)이라는 미신을 신뢰하지 않는 이상 주체가 구성의 산물임은 분명하다. 사실상의 문제 배후에는 언제나 권리상의 문제가 존재한다. 그런데 직관의 방법이 도입되는 지점에서 우리는 멈춰 설 수 있어야 한다. 사실상의 혼합물을 나누는 일에 머뭇거릴 수 있어야 한다. 그리고 『경험주의와 주체성』의 한 구절로 다시 돌아가야 한다.⁸⁹⁾

89) 이러한 구도의 논의를 앞서 1장 4절에서 수행한 바 있다. 들뢰즈에게는 두 가지 방향이 있다. 단순화하자면 다음과 같다. (1) 생성→주체/에로스. (2) 주체/에로스→생성. (1)은 일반화 가능한 사실이다. 문제는 (2)의 방향이다. 본고의 주장대로 (1)의 과정에서 구성되는 주체의 차원이 환

주체는 정신 안에서 원리가 산출한 것이지만, 그것은 또한 그 자신을 넘어서는 정신이다. 정신은 원리의 결과에 의해 주체가 되기 때문에, [그 결과] 주체는 원리에 의해 구성되는 동시에 환상 위에 정초된다. (ES, 150)

이 구절은 보다 급진적으로 독해되어야 한다. “넘어선다(dépasser)”는 것은 주체가 정신 그 자체와는 차별적으로 이해되어야 한다는 말이다. 여기서 정신은 작업의 질료인 관념들이 모인 것일 뿐인 까닭이다. 비록 모든 것이 내재성 안에 있다 할지라도 상황은 마찬가지로이다. 주체의 고유한 “환상”은 환원되어서는 안 된다. 그것은 생성의 일반적 운동과는 다른 방식으로 계산되어야 한다. 주체의 고유성을 기술할 수 있는 언어는 직관과는 다르고, 또한 직관과 동등한 가치로서 취급되어야 한다.

달리 말해, 혼합물이 생성의 산물이라 하더라도 그것의 분해 과정이 꼭 매끄러운 것은 아니다. 들뢰즈의 ‘나눔’이라는 표현은 너무 공간적인 것일지도 모른다. 또한 너무 그 가능성을 너무 손쉽게 단언하는 것일지도 모른다. 생성을 통한 분화는 생성 일반의 규칙과 질적으로 다른 문법이 추가적으로 도입되는 일까지도 포함해야 하는 것이 아닐까? 혼합물의 세계에서 왜곡된 실재의 본성은, 경험의 세계를 이해하기 위해서는 환원되지 않아야 하는 것이 아닐까? 왜곡된 그 자체가 주체에 ‘고유한’ 본질로서 남아야 하지 않을까? 생성 일반의 움직임 속으로 용해될 때 우리는 더 이상 혼합물 그 자체를 이해할 수 없게 되는 것이 아닐까? 하물며 혼합물로서의 주체의 주관은 어떠한가?

본고의 결론은 그러므로 주체가 생성의 일시적 산물이라 하더라도 그 고유한 성격은 정당하게 고려되어야 한다는 것이다. 이것은 주체성의 고유한 차원이 무결하기 때문이 아니다. 또 다른 실재에 근거하고 있기 때문이 아니다. 주체성은 분명 실체가 아니라 효과이며, 생성에 의한 일종의 환상이다. 그러나 언급했듯이 오류의 진실이 있고 망상의 정합적인 문법이 있다. 주관의 체험은 그 표현이자 대상이다.

원되어서는 안 된다면, (2)의 과정은 반드시 머뭇거림을 수반해야만 한다. 즉, 들뢰즈가 탈성화와 죽음에 대해 하듯이 손쉽게 단언되어서는 안 된다.

본고의 이와 같은 주장은 사실 새로운 것이 아니다. 예를 들어, 오늘날 가장 잘 알려진 비인간주의적 사유인 진화론을 통해 우리가 여러 생물 종(種) 가운데 하나이며 우주로부터 특권적인 존재가 아니라는 사실을 안다고 해서, 지금까지 그래왔듯이 앞으로도 수많은 변이들이 인간의 존재를 변화시킬 것이라는 예측을 한다고 해서 우리가 겪는 매일의 사소하고 고유한 체험들이 무화되는 것이 아니다. 행위들의 ‘진정한’ 동기와 기반이 밝혀진다 해도 우리가 그것을 (균열된) ‘나’로서 체험하고 있다는 사실, 삶 가운데서 웃고 울고 즐거워하고 고통 받으며 길을 걷는 자신의 발자국 아래 땅이 디터지는 것을 느끼고 생각하고 또 거기에 대해 말하고 쓸 수 있다는 사실은 부정되지 않는다. 누군가의 슬픔이 슬픔의 원인과 같지 않다면 이미 우리는 주체에 대해 알고 있는 것이다.

물론 역으로, 고유한 체험이 존재한다고 해서 유아론(solipsism)으로 귀결되는 것도 아니다. 실제의 진정한 본성을 아는 것은 인간이 할 수 있는 실천의 일부분이며 또한 실제로 인간이 자신의 체험을 이해하고 또 다른 체험을 하는 데 도움을 주기 때문이다. “주체가 주어진 것 안에서 구성된다면, 결국 실천적 주체만이 있을 뿐이다.”(ES, 117) 실천적 주체의 고유성은 환원되어서는 안 된다. 생성 속으로 용해하는 순간 주체성을 이해할 수 없게 될 것이다.

그럼에도 본고에서 주체의 개념에 천착했던 까닭은, 하이데거가 현존재와 존재에 대해 물었던 이유와 동일하다. 현존재는 이미 암묵적으로 존재를 이해하고 있다. 철학이 하는 일은 그것을 개념으로 나타내는 일이다. 주체에 대해서도 정확히 그와 같다. 우리는 오늘날 인간적인 것에 대해 말하기를 두려워해선 안 된다. 오히려 근대적 주체의 완결적 인간주의, 그리고 비인간주의의 주체 비판을 모두 경유했기에 이제야 우리는 인간에 대해 조금 더 이야기할 준비가 되었다.

참고문헌

1. 들뢰즈의 저작

- Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme*. Presses Universitaires de France. 1966. [김재인 옮김, 『베르그송주의』, 문학과지성사, 2009.] (B)
- _____. *Empirisme et subjectivité*. Presses Universitaires de France. 1953. [한정현 · 정유경 옮김, 『경험주의와 주체성』, 난장, 2012.] (ES)
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France. 1962. [이경신 옮김, 『니체와 철학』, 민음사, 2013.] (NP)
- _____. *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*. Éditions de Minuit. 1967. [이강훈 옮김, 『매저키즘』, 인간사랑, 2007.] (PSM)
- _____. *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France. 1968. [김상환 옮김, 『차이와 반복』, 민음사, 2006.] (DR)
- _____. *Logique du Sens*. Éditions de Minuit. 1969. [이정우 옮김, 『의미의 논리』, 한길사, 2000.] (LS)
- _____. "A philosophical concept...". *Topoi*, 7.2: 111-112, 1998.
- _____. *Deux régimes de fous : Textes et entretiens, 1975-1995*. Éditions de Minuit. 2003. [박정태 옮김, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 이학사, 2014. 에 일부 수록]
- _____. *Spinoza-philosophie pratique*. Éditions de Minuit, 2003. [같은 책. 일부 수록]

2. 프로이트와 라캉의 저작

- Freud, Sigmund, James. Strachey, Anna Rothgeb, Freud, Anna, Rothgeb, Carrie Lee, and Scientific Literature Corporation. *The*

Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953. (SE#)

지그문트 프로이트, 김정일 옮김, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 열린책들, 2004.

_____, 윤희기 외 옮김, 『정신분석학의 근본 개념』, 열린책들, 2004.

_____, 홍혜경 외 옮김, 『정신분석 강의』, 열린책들, 2004.

_____, 김석희 옮김, 『문명 속의 불만』, 열린책들, 2004.

_____, 박성수 옮김, 『정신분석학 개요』, 열린책들, 2004.

Jacques, Lacan. *Livre XI: Le Séminaire. "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse."* Édition du Seuil, 1973. [맹정현 옮김, 『세미나 11: 정신분석의 네 가지 근본개념』, 새물결, 2008.]

_____. *Écrits.* Édition du Seuil. 1966.

3. 기타 문헌들

김상환, 『니체, 프로이트, 맑스 이후』, 창비, 2002.

_____, 「초월론적 경험론이란 무엇인가?」, 철학과현실, 73: 254-226, 2007.

_____, 『철학과 인문적 상상력 - 헤겔 만가』, 문학과지성사, 2012.

김재인, 「들뢰즈의 비인간주의 존재론」, 서울대학교대학원, 2013.

맹정현, 『리비도로지: 라캉 정신분석의 쟁점들』, 문학과지성사, 2009.

서동욱, 「들뢰즈의 초월적 경험론과 칸트」, 칸트연구, 7: 105-142, 2001.

신지영, 「들뢰즈의 윤리; 문체 혹은 스타일」, 존재론 연구, 20: 73-100, 2009.

연효숙, 「들뢰즈에서 죽음 본능, 유전 그리고 생명의 반-기억」, 헤겔연

- 구, 36: 239-258, 2014.
- 조현수, 「마조히스트의 유머와 정신분석학의 전복 : 마조히즘에 대한 들뢰즈의 탈정신분석학적 이해」, 철학연구, 103: 157-188, 2013.
- 고쿤부 고이치로, 박철은 옮김, 『들뢰즈 제대로 읽기(울뢰즈의哲學原理)』, 동아시아, 2015.
- 리처드 도킨스, 홍영남·이상임 옮김, 『이기적 유전자』, 을유문화사, 2010.
- 마르틴 하이데거, 이기상 옮김, 『존재와 시간』, 까치, 1998.
- 임마누엘 칸트, 백종현 옮김, 『순수이성비판 1』, 아카넷, 2013.
- 장 라플랑슈 · 장 베르트랑 폰탈리스, 임진수 옮김, 『정신분석 사전』, 열린책들, 2005.
- 조지 C. 윌리엄스, 전중환 옮김, 『적응과 자연선택』, 나남출판, 2013
- Beckman, F. *Deleuze and sex*. Edinburgh University Press, 2011.
- Bettelheim, Bruno. *Freud and man's soul*. Alfred a Knopf Inc, 1983.
[김종주 · 김아영 옮김, 『프로이드와 인간의 영혼』, 하나의학사, 2001.]
- Chiesa, Lorenzo. *Subjectivity and otherness: A philosophical reading of Lacan*. Mit Press, 2007. [이성민 옮김, 『주체성과 타자성』 난장, 2012.]
- De Bolle, L. *Deleuze and Psychoanalysis*. Philosophical Essays, 2010.
- De Mijolla, Alain. *International Dictionary of Psychoanalysis*. Macmillan Reference USA, 2005.
- Evans, D. *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. Routledge, 2006. [김종주 옮김, 『라캉 정신분석 사전』, 인간사랑, 1998.]
- Faulkner, K. W. *Deleuze and the three syntheses of time*. Peter Lang, 2006. [한정현 옮김, 『들뢰즈와 시간의 세 가지 종합: 차이와 반복의 시간론』, 그린비, 2008.]
- Fink, Bruce. *The Lacanian subject: Between language and jouissance*.

- Princeton University Press, 1995. [이성민 옮김, 『라캉의 주체』, 도서출판b, 2010.]
- Hughes, Joe. *Deleuze's 'Difference and Repetition': A Reader's Guide*. Bloomsbury Publishing, 2009. [황혜령 옮김, 『들뢰즈의 <차이와 반복> 입문』, 서광사, 2014.]
- Mills, Jon. "Clarifications on *Trieb*". *Psychoanalytic Psychology*, Vol 21(4): 673-677, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. [곽복록 옮김, 『비극의 탄생/즐거운 지식』, 동서문화사, 2009.]
- Stagoll, Clifford Scott. *Deleuze's becoming-subject: difference and the human individual*. Diss. University of Warwick, 1998.
- Williams, James. *Gilles Deleuze's philosophy of time: A critical introduction and guide*. Edinburgh University Press, 2011.
- Pearson, K. A. *Germinal life: The difference and repetition of Deleuze*. Routledge, 1999. [이정우 옮김, 『썩트는 생명: 들뢰즈의 차이와 반복』, 산해, 2005.]
- Žižek, Slavoj. *Organs without bodies: On Deleuze and consequences*. Routledge, 2004. [김지훈 외 옮김, 『신체 없는 기관: 들뢰즈와 결과들』, 도서출판b, 2006.]

Abstract

The Problem of Sex and Subject in Freud's and Deleuze's theories

— as a criticism of
Deleuze's *Difference and repetition*

Dae-woong, Yun
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

The purpose of this thesis is twofold. First, the nominal one is to review Gilles Deleuze's reading of Sigmund Freud, which is developed in his *Difference and Repetition*. Deleuze critically considers Freud's view on sexuality through his own characteristic ontology. Deleuze criticizes that Freud has too narrow a viewpoint still focusing on a material, an organism, a human being. For this reason, Deleuze brings sexuality into the realm of becoming.

Deleuze's judgement is correct in that Freud actually cannot go beyond his theoretical bound generally confined. However, there must be something omitted in Deleuze's analysis because Freud has an appropriate reason to stick to concerning such problems. That's

because of the intrinsic value our experiences have. Indeed, psychoanalysis is founded on pursuing the particularity of humane experiences. As we are to see in this thesis, Freud finds humane experiences irreducible, but Deleuze deals with this problem too casually.

Accordingly, the real purpose of this thesis is to find out that a viewpoint difference on subjectivity corresponds to the opinion difference on sexuality between Freud and Deleuze, furthermore contending the conception of subjectivity is worthy of re-noticing. For that, the importance of Freudian subject is to be stressed with reference to Lacan's theory.

Arguing the loss of function on the conception of subjectivity, Deleuze places the conception a secondary product of becoming. In contrast, Freud sheds some light on the possibility to develop the conception of subjectivity. Although Freud criticizes a modern subject, psychoanalysis is to bring out a question about the subjectivity by examining the divided position of the modern subject.

Nevertheless, neither is our purpose simply to reject Deleuze's transcendental philosophy and inhumanism nor blindly to defend Freud's insight. Rather, we provisionally are to consider the compatibility between Freud's and Deleuze's in the conclusion part. That's because both the Freudian conception of subjectivity and the Deleuzian conception of becoming without subjectivity are useful to understand the world including the human being himself or herself.

Keywords : subject, sex, sexulaity, desexualization, death, instinct/drive, becoming, right/fact[droit/fait], immanence

Student Number : 2014-20117