creative commons

COMMONS DEED

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

dCollection

문학석사 학위논문

들뢰즈와 발생

- 『차이와 반복』과 『의미의 논리』를 중심으로 -

2021년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

김 주 한

들뢰즈와 발생

- 『차이와 반복』과 『의미의 논리』를 중심으로 -

지도교수 김 상 환

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2021년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

김 주 한

김주한의 석사 학위논문을 인준함

2021년 2월

위 원 장 _____ **이 남 인** _____ **(인)**

부위원장 _____ **김 상 환** _____ **(인)**

위 원 _____ **박 찬 국** _____ **(인)**

국문초록

본고의 목적은 『차이와 반복』과 『의미의 논리』에 나타난 발생의 과정을 살피는 일이다. 들뢰즈는 현상의 선험적 원리들을 그저 받아들이기는 것이 아니라 그 원리의 발생 역시도 규명하려고 시도한다. 따라서 들뢰즈의 발생을 살피면서 우리는 초월론적 원리로부터 재현이 발생하는 과정을 발견할 수 있다. 『차이와 반복』의 2장에서는 시간의 종합을 통해서 미래라는 층위가 발생하는 과정이 나타난다. 현재의 종합은 과거의 종합을 거쳐 미래의 종합으로 나아간다. 현재의 종합은 습관의 종합으로 애벌레 자아들은 수축하고 응시한다. 그리고 애벌레 자아들은 과거의 종합에 이르러 지극히 수축되며 기억인 과거의 종합을 발생시킨다. 마지막으로 미래에 이르러서 현재와 과거의 종합들은 분쇄되고 파편화되며 새로워진다. 따라서 미래의 종합은 새로움의 근거가 된다. 『차이와 반복』의 4장에서는 잠재적인 이념의 자기 결정 과정을 통해 재현이 발생하는 과정이 나타난다. 이념은 미규정성, 규정가능성, 규정성이라는 세 계기를 지니며 이 계기들을 거쳐 이념의 초월론적인 장은 재현적 세계의 발생적 근거가 된다. 이념은 미분적이고 잠재적이다. 따라서 이념은 현실적이지는 않지만 규정가능한 성격을 지니고 있으며 이념의 미분비들은 상호규정하면서 완결된 규정성을 지니게 된다.

마찬가지로 『의미의 논리』의 동적 발생에서는 연결, 연접, 이접이라는 세 가지 종합의 논리를 거쳐 심층에서 표면이 발생하며 정적 발생에서는 표면으로부터 재현적인 세계가 발생한다. 심층은 원시적인 질료적 세계로 질료적 자기운동을 통해서 표면이 발생한다. 동적 발생에 의한 표면의 발생은 차이와 반복에서 시간의 종합과 마찬가지로 연결, 연접, 이접이라는 세 가지 종합을 거쳐서 일어난다. 『의미의 논리』의 표면은 『차이와 반복』의 이념에 상응하는 특이성들을 자신의 구성요소로 갖는다. 정적 발생은 특이성으로부터 경험적 세계의 재현이 발생하는 과정을 다룬다. 특이성들은 공가능성이라는 규칙을 통해 수렴하고 우발점에 의해 발산하면서 재현적 세계를 발생시킨다. 우리는 『차이와 반복』과 『의미의 논리』 두 저서 모두에서 발생에 관한 들뢰즈의 관심을 확인할 수 있으며 들뢰즈는 종합이라는 원리를 제시하면서 발생과정을 해명한다는 점을 발견할 수 있다.

주요어 : 들뢰즈, 발생, 차이와 반복, 의미의 논리

학 번 : 2017-25522

목 차

서론 ····· 1

제 1 장 차이와 반복 ····· 12

제 1 절 시간의 종합 ····· 12

제 2 절 이념과 강도의 종합 ····· 20

제 2 장 의미의 논리 ····· 29

제 1 절 의미작용에서 의미로 ····· 34

제 2 절 정적발생 ····· 37

제 3 절 동적발생 ····· 42

결론 ····· 55

참고문헌 ····· 57

Abstract ····· 61

일러두기

1. 이 논문에서 인용될 들뢰즈의 저작들은 다음과 같이 약칭하고자 한다.

AO	Capitalisme et schizophrénie t.1: L'anti-œdipe (avec Félix Guattari), Minuit, 1972(2005). 『안티 오이디푸스』, 김재인 옮김, 민음사, 2014.
D	Dialogues (avec Claire Parnet), Flammarion, 1977(1996). 『디알로그』, 허희정 외 옮김, 동문선, 2005.
DR	Différence et répétition, PUF, 1968(1996). 『차이와 반복』, 김상환 옮김, 민음사, 2004.
SPE	Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, 1967(2007). 『스피노자와 표현의 문제』, 현영종·권순모 옮김, 그린비, 2019.
LS	Logique du sens, Minuit, 1969(2005). 『의미의 논리』, 이정우 옮김, 민음사, 1999.
MP	Capitalisme et schizophrénie t.2: Mille platequx, (avec Félix Guattari), Minuit, 1980(2006). 『천개의 고원』, 김재인 옮김, 새물결, 2001.
NP	Nietzsche et la philosophie, PUF, 1962(1977). 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사, 2001.
PCK	La philosophie critique de Kant, PUF, 1963(2004). 『칸트의 비판철학』, 서동욱 옮김, 민음사, 2006.
PLB	Le Pli, Leibniz et le baroque, Minuit, 1988(2005). 『주름, 라이프니츠와 바로크』, 이찬웅 옮김, 문학과 지성사, 2004.
PP	Pourparlers 1972-1990, Minuit, 1990(2005). 『대담』, 김종호 옮김, 솔, 1993.
PS	Proust et les singes, PUF, 1976(2010). 『프루스트와 기호들』, 서동욱 외 옮김, 민음사, 2004.
QP	Qu`est-ce que la philosophie? (avec Félix Guattari), Minuit, 1991(2005). 『철학이란 무엇인가』, 이정임 옮김, 현대미학사, 1999.

2. 국역이 있는 저서들은 국역본을 참고하되, 필요에 따라 부분 수정 했다.

서론

본고의 목적은 『차이와 반복』, 『의미의 논리』에서 발생을 살피는 것이다. 『차이와 반복』의 발생적 요소는 강도와 이념이고, 『의미의 논리』의 발생적 요소는 표면과 심층이다. 『차이와 반복』에서는 물체적인 강도와 비물체적인 이념이 혼재되어 제시된다. 이에 상응하여 『의미의 논리』에서는 물체적인 심층과 비물체적인 표면이 강조된다. 본고는 1장 A에서는 시간 이론과 관련한 종합을, B에서는 이념에서 강도를 거쳐 일어나는 재현의 발생과 관련한 종합을 다룰 것이다. 우리는 『의미의 논리』에서도 발생적 연역을 모두 발견할 수 있다. 본고는 2장 A에서 명제에서 의미의 층위로 향하는 역행의 과정을, B에서는 표면의 특이성으로부터 재현으로 향하는 정적 발생을 살필 것이다. 정적 발생은 『차이와 반복』의 발생과 유사하다. 두 발생 모두 원리로부터 재현이라는 결과로 나아간다.

김상환이 말하듯이 들뢰즈는 "경험적 현상이 선험적 원리들로부터 성립하는 절차를 설명하는 데 결코 만족하지 않"으며 더 나아가 "그 원리들 자체가 발생하는 원천과 논리를 규명하고자" 하는 것이다.[1] 즉 발생의 문제는 원리들 자체의 근본과 그로부터의 경험적 현상인 재현의 발생으로 특징지어진다. 들뢰즈의 종합은 짝짓기, 공명, 강요된 운동이라는 세 가지 계기를 포함한다. 짝짓기에 의해 "이질적인 계열들 사이에 힘들이 연결되어 서로 다른 계열이 생산"되며 공명을 통해 "생산된 다질적인 계열들 사이에 상호함축이 일어나 전체가 되며" 강요된 운동을 통해서 "균열과 붕괴의 운명을 마주"하는 것이다.[2] 이러한 운동은 종합의 체계로 불릴 수 있으며 과정 자체에 내재적이다. 이 과정은 미래라는 새로움을 낳는다. 우리는 본고의 뒷부분에서 이 과정을 좀 더 세밀히 살필 것이다. 본고는 『차이와 반복』과 『의미의 논리』에서 모두 종합의 방법을 사용한다고 주장한다. 들뢰즈는 종합의 방법을 통해 원리 자체의 발생과 원리로부터의 결과인 경험의 발생을 설명한다.

선행연구1: 주재형의 종합의 방법에 관한 연구

우리는 들뢰즈의 철학에서 종합의 방법을 찾으려는 시도를 주재형의 논문 「들뢰즈와 형이상학의 정초」에서 발견할 수 있다. 주재형은 본고와 마찬가지로 들뢰즈의 논문 「스피노자, 그리고 마르시알 게루의 일반적 방법」을 참조하며 종합과 발생을 탐구한다. 즉 "들뢰즈에게 있어서 '발생'이란 가장 완전한 정당화의 정초"이며 "어떤 대상, 어떤 사태가 어떻게 존재하게 되는지를 해명할 때에만 하나의 철학적 설명은 완료될 수 있다"는 것이다.[3] 따라서 주재형은 한 철학적 설명이 결과를 올바르게 해명하기

1) 김상환, 「들뢰즈와 철학의 귀환」, 열린연단 강연 7강 강의록, 2017
2) 김상환, 같은 강의록

위해서는 결과가 원인으로부터 어떻게 발생하는지를 설명하는 종합의 방법을 따라야 한다고 주장하는 셈이다. 그러나 이러한 주장이 분석의 방법을 배제하는 것은 아니다. 왜냐하면 "분석과 종합의 단순 대립을 넘어서, 분석과 종합이 어떻게 관계 맺는지가 보다 중요"하기 때문이다.[4] 발생의 진정한 시작점은 분석이 되어야 한다. 분석에서부터 시작하지 않을 경우 발생은 "독단적인 방식으로 발생의 원리 내지 토대를 설정"하면서 시작될 것이기 때문이다.[5]

주재형은 들뢰즈의 철학에서 나타나는 분석의 과정을 인식론적 정당화의 과정으로 읽어낸다. 그는 들뢰즈의 스피노자 해석과 칸트 해석에서 인식론적 정당화를 발견한다. 우선 들뢰즈는 스피노자의 『윤리학』의 처음 여덟 공리를 신 관념에 도달하는 분석의 과정으로 해석한다. 윤리학에서 "속성들은 진정한 존재의 이유들로 규정"된다.[6] 그러나 스피노자는 독단적인 방식으로 속성들을 설정하지 않는다. 왜냐하면 윤리학에서 "우리가 실재적이고 구성적인 요소들을 이루는 바로 이 속성-실체에 도달하는 것은 이 속성-실체들을 발생론적 건설의 대상들로 삼지 않으며 또 그럴 수도 없는, 그것들을 단지 부조리함에 의한 증명의 대상들로만 사는 그런 어떤 분석적이며 역진적인 과정을 통해서이다."[7] 그러나 동시에 역진적인 분석은 원리에 도달하는 순간 "전진적인 종합에 의해 교체되고 심지어는 흡수되도록" 해야 한다.[8]

주재형은 들뢰즈가 어떻게 스피노자 윤리학의 처음 여덟 정리에서 종합의 과정에 흡수되는 분석의 과정을 이끌어 내는지 설명한다. 우선 『윤리학』의 처음 여덟 정리는 다수 실체로부터 유일 실체를 증명하는 과정이다. 정리8에 이르러 "동일한 속성을 가지는 실체는 오직 하나밖에 존재하지" 않는다는 결론을 우리는 발견할 수 있다.[9] 정리2에 의하면 서로 다른 실체들은 공통적인 것을 갖지 않아야 한다. 왜냐하면 실체는 "그것의 개념을 형성하기 위해 다른 것의 개념을 필요로 하지 않는 것"이기 때문이다.[10] 만약에 한 실체가 다른 실체의 어떤 것을 요구한다면 이는 실체의 정의에 어긋난다. 왜냐하면 그 실체는 자신을 형성하기 위해 다른 것을 필요로 하기 때문이다. 따라서 실체는 다른 실체와 공통적일 수 없다. 두 실체는 어떻게 구분될 수 있는가? 스피노자는 정리3에서 공통적인 부분을 같지 않는 두 사물은 서로 원인이 될 수 없다고 주장한다. 따라서 서로 다른 실체는 원인과 결과라는 관계에 의해서 구분될 수 없다. 정리4에 의하면 "서로 다른 둘 또는 다수의 사물은 실체의 여러 가지 속성에 의하여 또는 실체의 여러 가지 변용에 의하여 구분된다." 따라서 사물 속의 실체들은

---

3) 주재형, 「들뢰즈와 형이상학의 정초」, p41
4) 주재형, 같은 논문, p42
5) 주재형, 같은 논문, p42
6) 들뢰즈, 「스피노자, 그리고 마르시알 게루의 일반적 방법」, p103
7) 들뢰즈, 같은 논문, p103
8) 들뢰즈, 같은 논문, p84
9) 스피노자, 윤리학, 정리8, 증명
10) 스피노자, 윤리학, 정의3

서로 다른 속성을 갖거나 변용을 가지면서만 구분될 것이다. 그런데 “사물의 본성 안에는 동일한 본성이나 속성을 가지는 둘 또는 다수의 실체가 존재할 수 없다.” 사물은 어떤 속성을 갖는다. 그런데 그 속성은 한 실체에 귀속된다. 왜냐하면 서로 다른 실체는 같은 속성을 가질 수 없기 때문이다. 따라서 사물 안에서 우리는 한 실체만을 발견한다. 또한 변용의 차이 역시도 실체의 다수성을 의미하지 않는다. 왜냐하면 실체는 변용에 앞서기 때문이다. 따라서 변용의 차이에도 불구하고 올바르게 고찰할 때 실체는 하나이다. 그렇다면 서로 다른 속성을 갖는 여러 실체를 상정하지 않을 이유는 무엇인가? 왜냐하면 “실체의 본성에는 존재가 속”하기 때문이다. 존재하는 실체가 유일한 실체이며 존재하지 않는 다른 실체들은 말 그대로 존재하지 않는다. 존재하는 유일한 실체만이 있다.

우리는 스피노자의 체계에서 유일한 하나의 실체만을 발견한다. 그런데 동시에 스피노자는 다수의 실체로부터 논의를 출발하여 그것의 부당함을 입증하면서 하나의 실체를 이끌어 낸다. 얼핏보면 스피노자는 존재하지 않는 것으로부터 출발하여 존재를 이끌어낸 것럼 보인다. 다수 실체는 단순 가정에 불과한가? 주재형에 의하면 이에 대한 들뢰즈의 답변은 “스피노자는 처음부터 자신의 것이 아닌 다른 이(예를 들어 데카르트)의 가정인 다수 실체론에서 출발하여 그를 논박함으로써 유일 실체론에 이르는 것이” 아니며 “여덟 정리의 연쇄 속에서 논박되는 것은 정확히 속성들의 실재적 구분은 속성들에 따른 실체들의 구분된 다수적 실존을 의미한다는 생각, 분석적 가능성”이라는 것이다. 분석적 가능성이란 바로 “속성들이 실체적으로 구분되므로, 이 속성들 각각은 서로 상이한 실체들을 구성한다는 생각”이다.[11] 따라서 분석의 과정은 다수 실체를 가정하면서 출발하는 것이 아니며 실재적인 구분이 다수 실체를 의미한다는 인식을 제거하는 과정이다. 따라서 분석의 과정은 다수 실체가 아니라 우리가 가지는 인식 속의 실체적인 구분에서 출발하며 이 인식이 가져올 수 있는 오류를 제거하는 과정이다. “유일 실체론에 의해서 논박되는 것은, 속성들이 실체적으로 구분되므로, 이 속성들 각각은 서로 상이한 실체들을 구성한다는 생각이다.”[12] 따라서 주재형의 결론은 분석의 과정은 “적극적인 증명의 방식이 아니라 그를 부정하는 가능성에 대한 제거라는 간접적인 방식의 증명을 통해서 확보”되며 이는 “귀류법적인 간접 증명 방식의 활용”으로 특징지어질 수 있다는 것이다.[13]

본고는 들뢰즈의 종합의 방법에 대한 주재형의 해석에 동의한다. 그러나 본고의 주된 관심은 주재형의 논문 「들뢰즈와 형이상학의 정초」와 차이를 갖는다. 첫번째로 주재형은 “분석을 통해서 발생이 정당화 되는 것이 아니라, 더 나아가서 발생의 방법이야말로 가장 근본적이고 확실한 정당화의 방법”이라고 주장한다.[14] 따라서 주재형의

11) 주재형, 같은 논문, p43
12) 주재형, 같은 논문, p43
13) 주재형, 같은 논문, p45
14) 주재형, 같은 논문, p45

논문은 들뢰즈 철학에 나타난 정당화의 방법을 밝히는데 초점을 맞춘다. 따라서 주재형은 기존의 형이상학들(아리스토텔레스, 회슬레, 토마포지엘, 메이야스 등)과 들뢰즈의 형이상학의 정당화의 방법을 비교하는 연구를 시행한다. 그러나 본고는 들뢰즈의 철학의 정당화의 방식 자체를 검토하기 보다는 들뢰즈의 텍스트 내에서 종합의 방법이 어떤 식으로 기술되는지에 대한 문헌학적인 작업에 좀 더 초점을 두고자 한다. 두 번째로 본고는 종합의 방법으로 주재형과 다른 부분을 제시할 것이다. 주재형은 스피노자에 대한 주석 이외에도 칸트에 대한 주석과 인식능력에 이론에서 분석의 방법, 즉 "간접적이고 부정적인 증명방식을 활용"있다고 주장한다. 이에 비해 본고는 『차이와 반복』와 『의미의 논리』에서 종합의 방법을 찾고자 한다. 본고는 『의미의 논리』의 명제이론에서 분석의 과정을, 『차이와 반복』의 2장과 4장과 5장 『의미의 논리』의 정적발생에서 종합의 방법을 찾고자 한다. 들뢰즈의 철학이 다양한 부분에서 분석과 종합의 방법을 활용하는 한에서 본고는 주재형의 해석과 대립하지 않을 것이다. 오히려 들뢰즈가 분석과 종합의 방법을 활용한다는 점을 밝힌다는 점에서 본고의 주재형의 논문과 맥을 같이한다. 『차이와 반복』과 『의미의 논리』에 드러난 분석과 종합을 밝히기에 앞서서 우리는 주재형이 들뢰즈의 철학의 어떤 방식으로 발생의 관점을 읽어내는지 살피고자 한다.

주재형은 들뢰즈의 칸트 해석과 『차이와 반복』의 인식능력 이론에서 발생의 관점을 발견한다. 들뢰즈에 의하면 칸트는 인식능력들 간의 일치를 단순 가정했다. 그러나 인식능력들 간의 일치는 능력들 간의 자유로운 일치를 전제한다. "자유로운 일치는 이성의 관심의 법칙에 의거해 능력들 가운데 하나의 주재 아래 능력들의 활동을 가능하게 해주는 것이다."[15] 그런데 자유로운 일치조차도 발생의 관점을 모두 해명해 주지 못한다. 따라서 더 나아가 "능력들 간의 자유로운 일치가 어떻게 필연적으로 산출되는지를 보이는 것, 바로 이것이 문제 해결의 유일한 길인 것"이라고 주장하는데 까지 나아간다.[16] 주재형의 답은 들뢰즈가 칸트의 숭고에서 능력들 간의 자유로운 일치에 대한 발생적인 근거를 발견한다는 것이다.

"숭고의 느낌은 무형 혹은 기형(광대함 또는 강력함)에 직면할 때 체험된다. 이 때 모든 과정은 마치 상상력이 자기의 고유한 한계에 직면하게 된 것처럼, 자기의 최대에 도달하도록 강요된 것처럼 진행된다 (……) 우리는 숭고를 통해 상상력과 이성 사이의 직접적인 주관적 관계를 만난게 된다. 그러나 이 관계는 우선 일치보다는 일치보다는 불일치, 즉 이성의 요구와 상상력의 힘 사이에서 체험하는 모순이다."(PCK,98-99)

숭고의 경험에서 상상력은 한계에 마주한다. 상상력은 자신이 진정한 이성적 이념에

15) PCK, 114
16) 들뢰즈, 「칸트 미학에서의 발생의 이념」, 『들뢰즈가 만든 철학사』 중 9장, p192

접근할 수 없다는 것을 발견한다. 이를 통해 상상력과 이성 사이의 불일치라는 관계가 생겨난다. 그러나 이 불일치는 상상력과 이성이라는 두 능력 사이의 절단을 의미하지 않는다. 오히려 이러한 불일치야 말로 두 능력 사이의 발생적인 계기이다. 따라서 "모든 경험적 사태들이 칸트에게서 인식 능력들 간의 일치를 통해서 우리에게 주어진다면, 이 일치 차체는 다시 불일치로부터 출발하여 설명되어야" 하며 "불일치로부터 파괴, 해체, 실패가 귀결되지 않고 어떤 새로운 일치가 발생한다는 것은 말 그대로 궁극적인 사실로서 발견된다."[17]

주재형에서 의하면 인식능력에 대한 발생적 관점은 칸트에 대한 주석을 넘어서 들뢰즈 자신의 고유한 텍스트인 『차이와 반복』에서도 발견된다. 들뢰즈에 의하면 철학은 주관적이고 암묵적인 전제들에 사로잡혀 있다.

"주관적이고 암묵적인 전제라는 것이 무엇인지 보다 자세히 살펴보면, 그것은 "모든 사람들은 ……임을 알고 있다."라는 형식을 취한다. (……) 모든 사람들은 알고 있다, 어느 누구도 부정할 수 없다. 이것이 재현의 형식이고 재현적 주체의 이야기 형식이다. 따라서 암묵적이거나 주관적인 전제들 위에 자신의 출발점을 둘 때 철학은 순진무구한 척할 수 있다.(DR, 291)

기존의 철학은 선철학적인 전제들을 갖고 있다. 이에 따라 무엇이 사유한다는 것이고 존재한다는 것인지에 대해 미리 가정한다. 이에 대한 이미지는 우리가 안정적인 일상에서 보고 느끼는 재현의 형식에 상응한다. 어떻게 우리는 이러한 주관적이고 암묵적인 전제들을 걷어내고 진정한 출발점에 다다를 수 있을까? 주재형에 따르면 들뢰즈의 답은 "사유가 자신의 암묵적 전제들을 통해 사태를 파악하지 않고 거꾸로 사태에 의해 강제될 때 사유는 절대적으로 필연적인 진리를 산출"한다는 것이다.[18] 사유는 어떤 폭력이나 강제에 마주할 때에야 주관적이고 암묵적인 전제에서 벗어나서 진정으로 사유해 낼 수 있다. 따라서 "숭고의 감정을 불러일으키는 대상 앞에서 상상력이 자신의 한계에 부딪히고 이성과 불일치하게 되지만, 그러한 불일치로부터 어떤 일치가 산출되듯이, 철학의 암묵적 전제들에 대한 급진적인 비판은 사유를 불보의 회의주의로 빠져들게 하는 것이 아니라 무전제의 진정한 사유가 시작되도록 이끈다."는 것이다.

선행연구2: 조 휴즈의 발생에 관한 연구

『차이와 반복』과 『의미의 논리』에서 발생을 검토한 연구자로는 조 휴즈가 있다. 조 휴즈는 『들뢰즈의 차이와 반복 입문』에서 『차이와 반복』에 대한 상세한 주석을 달았

17) 주재형, 『들뢰즈와 형이상학의 정초』, p49
18) 주재형, 같은 논문, p53

으며, 『들뢰즈와 재현의 발생』(Deleuze and the Genesis of Represetation)에서는 『차이와 반복』, 『의미의 논리』, 『안티 오이디푸스』의 발생을 연구한다. 조 휴즈의 가장 핵심적인 주장은 세 저서가 동일한 구조를 갖는다는 것이다. 그에 따르면 "들뢰즈의 저서는 체계적(systematic)이나 비일관적(incoherent)이다." 왜냐하면 "세 저서에서 유사한 구조가 나타나지만 그 구조를 설명하기 위한 기술적인 용어들은 바뀌기 때문이다."[19] 즉 조 휴즈는 세 저서에서 동일한 구조가 나타난다는 점에서 체계적이지만 구조들을 기술하는 용어들이 계속해서 바뀐다는 점에서 비일관적이라고 주장하는 셈이다. 본고는 『안티 오이디푸스』를 검토하지는 않을 것이다. 그러나 본고는 『차이와 반복』과 『의미의 논리』에서 정확히 같은 시스템이 나타난다는 조 휴즈의 주장에는 회의적인 입장이다. 『차이와 반복』과 『의미의 논리』 사이의 수많은 유사성과 구조적 일치에도 불구하고 두 저작 사이의 오차 없이 정확한 일치에는 무리가 있기 때문이다.

조 휴즈는 들뢰즈가 지닌 주된 관심은 재현의 발생 규명한다는 현상학적 주제에 있다고 주장한다. 즉 그는 세 저서에서 "들뢰즈의 사유가 [현상학적] 환원의 기호 아래에서 일어나고 전적으로 재현의 발생이란 문제에 관한 것이라고 주장"한다.[20] 물론 재현에 발생에 대한 들뢰즈의 관심은 명백하다. 앞서 살펴보았듯이 종합의 방법은 원리로부터 결과의 발생을 설명하기 때문이다. 문제는 『차이와 반복』과 『의미의 논리』 사이의 발생적 구도가 차이를 갖는지 이다. 『의미의 논리』에서 동적 발생과 정적 발생이라는 두 발생이 나타나는 것은 명확하다. 왜냐하면 들뢰즈가 두 발생을 나누어서 기술해 놓았기 때문이다. 즉 우리는 『의미의 논리』에서 "이미 가정된 사건으로부터 사태들 내에서의 그 효과화로, 명제들 내에서의 그 표현으로 나아가는 정적 발생"이 아닌 "사태들로부터 사건들로, 혼합물들로부터 순수한 선분으로, 심층으로부터 표면들의 생산으로 직접 나아가는, 전혀 다른 발생은 함축해서는 안 되는 동적 발생"을 발견한다.[21] 따라서 문제는 『차이와 반복』에서 정적 발생과 동적발생이 모두 나타나는지에 이다. 물론 구조적 동일성을 주장하는 조 휴즈는 『차이와 반복』에서 역시 『의미의 논리』와 정확히 일치하는 정적발생과 동적발생이 나타난다고 주장한다. 따라서 그는 "차이와 반복에서 정적 발생만을 발견하는 기존의 책들의 해석에 반대"한다.[22] 본고는 차이와 반복에서 정적 발생과 동적 발생이 모두 나타난다는데 동의한다. 그러나 우리는 조 휴즈가 주장하는 발생의 순서에 동의하지 않을 것이다. 조 휴즈에 따르면 발생의 순서는 아래의 표와 같다.[23]

---

19) 조 휴즈, 『들뢰즈와 재현의 발생』, p155
20) 들뢰즈와 재현의 발생, p19, []는 필자.
21) LS, 312
22) 조 휴즈, 『들뢰즈와 재현의 발생』, p103
23) 조 휴즈, 같은 책, p156

<table>
<tr><td colspan="2">차이와 반복</td><td colspan="2">의미의 논리</td></tr>
<tr><td colspan="2">불연속적 물질(감성)</td><td colspan="2">부분대상들의 일차적 질서</td></tr>
<tr><td rowspan="3">시간의 생산</td><td>첫 번째 수동적 종합</td><td rowspan="3">동적 발생</td><td>첫 번째 수동적 종합</td></tr>
<tr><td>두 번째 수동적 종합</td><td>두 번째 수동적 종합</td></tr>
<tr><td>세 번째 수동적 종합</td><td>세 번째 수동적 종합</td></tr>
<tr><td colspan="2">잠재성 + 강도</td><td colspan="2">의미</td></tr>
<tr><td rowspan="2">개체화</td><td>양식(Good Sense)</td><td rowspan="2">정적 발생</td><td>양식</td></tr>
<tr><td>공통감</td><td>공통감</td></tr>
<tr><td colspan="2">재현(의식)</td><td colspan="2">명제적 의식</td></tr>
</table>

조 휴즈에 따르면 발생은 표의 가장 위쪽에 있는 물질과 부분대상에서 출발하여 가장 아래의 재현과 의식에서 끝난다. 본고는 의미의 논리의 구조에는 반대하지 않는다. 다만 본고는 조 휴즈에 반대하여 1)『차이와 반복』에서 정적 발생에 상응하는 것은 개체화가 아니라 미분화의 과정이며 2)『차이와 반복』에서 개체화는 동적발생의 특성을 지닌다고 주장할 것이다. 따라서 본고가 주장하는 차이와 반복의 발생의 순서는 다음과 같다.

본고는 의미의 논리에서 정적발생이 개체화가 아닌 미분화에 상응한다고 주장하며 개체화는 동적인 특성을 갖는다고 주장한다. 조 휴즈는 이념의 미분화와 강도의 개체화 모두 정적 발생에 속한다고 주장한다. 이념의 미분화는 규정가능성, 상호적 규정, 완결된 규정이라는 세 가지 과정을 갖는다. 본고는 이념의 미분화 과정이 정적이라는 데에 동의한다. 정적발생과 동적발생을 이해하기 위해서는 정적(statique)이라는 단어가 동적(dynamique)이라는 단어에 대비되어 쓰인다는 점에 주목해야 한다. 우선 발생의 의미를 명확히 하기 위해 차이와 반복의 구절을 살펴보자.

“발생은 시간 속의 어떤 현실적인 항 사이에서 일어나는 것이 아니고, 이 항들이 아무리 작다 해도 사정은 마찬가지이다. 발생은 다만 잠재적인 것이 현실화되는 과정이다. 다시 말해서 발생은 구조가 구현되어 몸을 얻는 과정, 문제의 조건들이 해의 경우로 나아가는 과정, 미분적 요소들과 이 요소들의 이상적 연관들이 매 국면 시간의 현실성을 구성하는 현실적인 항들과 상이한 실재적 결합관계들로 변화되는 과정이다. 역동성 없는 발생, 왜냐하면 이것은 필연적으로 어떤 초-역사성의 요소 안에서 진화하고 있기 때문이다. 정적인 발생, 왜냐하면 이것은 수동적 종합의 상관자로 이해되고 있으며, 그 자신이 다시 이 개념을 해명하고 있기 때문이다. **미분법을 둘러싼 현대적 해석의 과오는 바로 여기에 있는 것이 아닐까? 어떤 ‘구조’를 이끌어낼 명분을 앞세우고 그 구조에 집착한 나머지, 미분법을 운동학적이고 동역학적인 관점에서 고찰할 가능성을 보지 못했고, 그래서 미분법의 발생론적 야망을 금지한다는데 있는 것이 아닐까?**”(DR, 401, 강조 필자)

인용문을 보면 우리는 구조가 정적인 특징에 상응하며 발생은 동적인 특징에 상응한

다는 일반적인 인식을 유추할 수 있다. 왜냐하면 “구조에 집착”할 때 “운동학적이고 동역학적인 관점”을 외면하게 되며 이에 따라 “발생론적 야망”이 금지되기 때문이다. 그러나 들뢰즈의 기획은 구조와 발생을 통일시키는 일이다. 즉 “구조와 발생은 서로 대립하지 않는다”[24]는 것이다. 그러나 들뢰즈의 발생은 정적인 부분과 동적인 부분 모두 포함해야 한다. 그러나 이러한 사실이 발생을 서로 다른 정적 발생과 동적 발생으로 구분할 수 없다는 것을 의미하지는 않는다. 우리는 잠재적인 것이 현실화되는 과정에서 정적인 요소와 동적인 요소를 구분해 낼 수 있지 않을까? 역동성이 없는 정적 발생은 “필연적으로 어떤 초-역사적인 요소 안에서 진화”한다. 우리는 이러한 초-역사적인 요소를 이념으로 읽어낼 수 있을 것이다. 그리고 “이념은 구조로 정의된다.”[25] 그러나 발생은 초역사적인 구조에만 머물지 않는다. 발생은 “구조가 몸을 얻는 과정”이기 때문이다. 따라서 구조는 현실화되는데 까지 나아가야 한다. 현실화되기 위해서는 역사적인 요소, 즉 시공간적인 역동성에 관계해야 할 것이다. 이러한 시공간적 “역동성들이 현실화의 작인, 분화의 작인들이다.”[26] 그리고 개체화는 이러한 시공간적인 역동성에 관계한다. 즉 잠재성이 현실화 되는 발생의 과정 중에 “개체적 주체에 해당하고 또 시공간적 역동성을 겪어내는 배”가, 즉 “애벌레-주체”가 있는 것이다.[27] 이념의 미분화가 정적이라면 개체화는 시공간적 역동성이라는 역사적인 요소에 관계한다는 점에서 동적이다. 따라서 이념에서 재현으로 나아가는 과정이 오직 정적이라는 조 휴즈의 주장은 잘못되었다. 이념에서 재현으로 나아가는 발생은 정적인 발생과 동적인 발생 모두를 포함한다. 본고는 잠재적인 구조에 시공간적인 역동성을 불어넣어주는 과정이 개체화의 과정이라고 주장한다. 우리는 논문의 뒷부분에서 이를 구체적으로 검토할 것이다.

본고는 『차이와 반복』을 조 휴즈와 다른 구도로 해석한다. 그러므로 『차이와 반복』의 발생과 『의미의 논리』의 발생이 정확히 같은 구도를 갖고 있다는 조 휴즈의 해석에도 반대하게 된다. 따라서 『의미의 논리』의 구도에 관한 나름의 설명 역시도 요구된다. 우선 본고는 분석의 방법이 『차이의 반복』과 『의미의 논리』에서 동시에 나타난다고 주장한다. 『차이와 반복』에서는 시간의 근거를 물어가면서, 『의미의 논리』에서는 명제들의 근거를 물어가면서 발생적 요소인 이념과 표면을 발견한다. 그리고 본고는 차이와 반복의 발생이 의미의 논리의 정적 발생에 상응한다고 주장한다. 『차이와 반복』에서 발생은 잠재성이 이념의 미분화와 강도의 개체화를 거쳐서 현실화되는 과정이다. 마찬가지로 『의미의 논리』의 정적 발생은 표면의 특이성들에서 출발한다. “특이성들은 개체적이거나 인칭적인 것이 아니라, 개체들과 인칭들의 발생을 주도하는 것이다.”[28] 이러한 특이성들은 우발점에 따라 배분된다. 왜냐하면 “특이점들은 모든

24) DR, 415
25) DR, 400
26) DR, 461
27) DR, 462

수들을 하나의 유일하고 동일한 던짐(우발점)으로, 그리고 던짐을 수들의 복수성으로 만드는 소통하는 유동적인 형태들에 따라 분배"[29]되기 때문이다. 우발점에 의해 특이성이 수렴하고 발산하면서 개체와 인칭이 발생하며 이를 통해 재현과 명제에 도달한다. 물론 『차이와 반복』의 발생과 『의미의 논리』의 정적 발생이 정확히 일대일로 대응되지는 않는다. 그러나 분석의 방법을 통해 발생적 요소에 도달하고 이로부터 종합의 방법을 거쳐서 재현에 도달한다는 점에서 둘의 구도는 일치한다.

문제는 『차이와 반복』에서는 『의미의 논리』에서 나타난 것과 같은 동적 발생이 발견되지 않는다는 점이다. 따라서 우리는 『의미의 논리』의 동적 발생이 분석의 방법과 종합의 방법에 상응하지 않는다고 추론할 수 있다. 분석의 방법은 주어진 현실적인 조건들에서 출발하여 그 자체로는 근거가 되기 불충분하다는 점을 발견하며 따라서 진정한 발생적 요소를 찾는다. 그리고 종합의 방법은 발견한 발생적 요소에서 출발하여 진정으로 현실이 어떻게 발생하는지 규명한다. 동적 발생은 어디서부터 출발하는가? 동적발생은 심층에서 출발하여 표면의 발생을 설명하고자 한다. 즉 동적발생은 "심층으로부터 표면들의 생산으로 직접 나아"간다.[30] 동적 발생의 심층 개념은 정신분석학적 연구, 특히 멜라인 클라인의 개념에 빚진다. "심층들의 역사는 멜라니 클라인이 그 뛰어난 표를 만들었던 가장 끔찍한 역사"이며 "이 역사는 젖먹이가 삶의 첫해부터 동시에 무대이자 드라마가 되는 공포극과 더불어 시작한다."[31] 즉 심층이란 출발점은 유아에 대한 관찰을 통한 정신분석학적 연구로부터 발견된 곳이다. 따라서 우리가 심층이라는 출발점을 이해하기 위해서는 멜라니 클라인의 방법을 이해할 필요가 있다. 멜라니 클라인은 자신의 연구를 아동분석으로 규정한다.

"**아이 마음의 보다 원초적인 특성은 아이에게 적용할 수 있는 특별한 분석기술을 필요로 한다. 그리고 이는 놀이분석에서 찾을 수 있다. 놀이분석을 통해서 우리는 가장 깊숙이 억압된 아이의 경험과 고착에 접근할 수 있으며, 그럼으로써 아이의 발달에 근본적인 영향을 미칠 수 있다.** 하지만 이러한 분석방법과 성인분석의 방법의 차이는 단순히 기술적인 것이지 원리상의 문제는 아니다. 전이상황과 저항의 분석, 유아 기억상실증과 억압 효과의 제거, 원장면의 노정 등 이 모든 것이 놀이분석의 과제이다. 정신분석적 방법의 기준들이 모두 이 기술에도 적용된다고 볼 수 있다. 놀이 분석은 성인분석의 기술과 마찬가지의 결과를 유도한다. 다만 한 가지 차이가 있다면, 놀이분석은 기술적 절차가 아이의 마음에 맞게 변형된다는 점이다."(멜라니 클라인, 『아동정신분석』, p48, 필자 강조)

---

28) LS, 194
29) LS. 212
30) LS, 312
31) LS, 313

멜라니 클라인은 아이들의 놀이를 관찰한다. 이를 통해 그녀는 아이들에게서 오이디푸스적인 현상들이 나타나는 것을 발견한다. 예를 들어 그녀는 리타의 사례를 관찰하며 그녀에게서 오이디푸스적인 죄책감을 읽어낸다.

“(리타의) 아버지가 그림책을 읽어주다가 곰이 위험에 처한 부분에서 웃음을 보이자 리타가 울음을 터뜨린 적이 있다. 리타가 자신을 곰과 동일시하게 만든 요인은 실제 아버지의 불쾌감에 대한 두려움이었다. 리타의 놀이장애는 죄책감에서 기인한다. 태어난 지 2년 3개월밖에 안 되었을 때 리타는 인형을 가지고 놀았으나(리타는 이 놀이에서 소소한 즐거움을 느꼈다) 자신은 인형의 어머니가 아니라고 거듭 말하곤 했다. 무엇보다 아기 인형이 임신 중인 어머니에게서 훔치고자 했던 남동생을 표상했기 때문에 그것의 어머니가 되는 놀이를 리타가 용납할 수 없었다는 것이 분석을 통해 드러났다.”(멜라니 클라인, 『아동정신분석』, p34)

우리에게 중요한 것은 멜라인 클라인이 무엇을 발견했는가가 아니며 그녀가 어떤 방법을 사용했는지 이다. 왜냐하면 멜라니 클라인이 얻어낸 심층이라는 개념을 들뢰즈가 동적 발생의 출발점으로 사용하기 때문이다. 우리는 멜라니 클라인이 아동을 관찰해서 그로부터 아동의 심리적인 특성을 유추했다는 점을 발견할 수 있다. 따라서 심층이라는 위치는 어떤 추상적인 개념이라기보다는 현실의 유아가 가진 사실적인 심리적인 상태이다. 들뢰즈는 심층을 “시뮬라크르들의 세계라고 부를 수 있다”고 말하는데 “멜라니 클라인은 이를 어린아이의 편집적-분열적 위치로서 서술했다”고 밝힌다.[32] 그리고 멜라니 클라인에 따르면 “편집증적 위치는 파괴적 충동과 박해불안이 지배적인 시기로 생후 3~4개월, 때로는 생후 5개월까지 나타난다.”[33] 우리가 확인할 수 있는 것은 멜라니 클라인이 발견한 심층은 경험적인 사실로부터 추론한 심리적 상태이며 들뢰즈는 이 심층이라는 상태로부터 동적 발생을 출발하고 있다는 점이다. 그러나 이러한 출발점은 분석의 방법과 종합의 방법에 일치하지 않는다. 왜냐하면 분석의 방법은 주어진 조건으로부터 잘못된 가능성을 제거하는 귀류법적인 방법인데 비해서 멜라니 클라인의 방법은 주어진 조건으로부터 새로운 사실을 추론하는 분석적 방법이기 때문이다.

따라서 우리는 들뢰즈가 동적발생에서 어떻게 아이가 경험적으로 언어를 얻게 되는지를 설명하리라고 기대할 수 있다. 그러나 들뢰즈는 동적 발생이 “말하기는 먹기로부터 어떻게 효과적으로 벗어날 수 있는가, 또는 표면 자체는 어떻게 생산되는가, 비물체적 사건은 물체의 상태들로부터 어떻게 결과하는가”[34]를 해명한다고 말한다. 아이가 경험적으로 언어를 얻는 일은 현실에서 일어나는 사실 차원의 문제이다. 그러나

32) LS, 315
33) 멜라니 클라인, 아동 정신 분석, p20
34) LS, 313

표면 자체의 생산은 경험적인 현실을 가능하게 하는 권리적인 차원의 발생에 관한 문제이다. 발생의 문제를 해명하기 위해서는 우리는 분석의 방법을 통해 잘못된 가능성을 제거하면서 진정한 발생적 요소에서 출발해야 한다. 그러나 우리는 들뢰즈가 동적 발생에서 멜라니 클라인이 제시한 심층에서 출발한다는 것을 보았다. 그리고 심층은 경험적인 관찰을 통해 얻어낸 심리적인 사실이다. 따라서 우리는 들뢰즈가 잘못된 곳에서 출발하고 있다는 인상을 받는다. 발생을 밝히기 위해서는 경험에서 추론해낸 사실이 아니라 경험에서 잘못된 가능성을 제거하면서 도달한 발생적 요소에서 출발해야 하기 때문이다. 따라서 경험적 사실로부터 출발해서 발생을 설명하고자하는 동적 발생은 우리에게 애매함을 가져다준다. 들뢰즈 자신이 원인을 탐구하는 올바른 방식이라고 주장했던 분석과 종합의 방법에 따르지 않고 있기 때문이다. 따라서 본고는 의미의 논리의 동적 발생을 분석과 종합의 방법에 포함되지 않는다고 주장하며 이와 분리된 하나의 독자적인 과정으로 다룰 것이다.

1장: 차이와 반복

1절: 시간의 종합

현재의 종합

차이와 반복의 2장은 대자적 반복이다. 대자적 반복이 의미하는 것은 반복하는 대상에 밖에 있다는 뜻이다. 즉 대자적 반복은 반복하는 대상을 응시하는 우리의 정신에 관련한다. 왜 우리는 반복하는 대상이 아니라 반복하는 대상을 응시하는 정신에서 출발해야 할까? 들뢰즈는 유명한 흄의 테제를 빌려 이에 답한다. "반복되고 있는 대상 안에서 아무것도 변하지 않는다. 하지만 반복을 응시하고 있는 정신 안에서는 무엇인가 변하고 있다."[35] 따라서 "대상 안에서 반복을 고찰한다면, 우리는 반복의 이념을 가능하게 해주는 조건들을 넘어서지 못"[36]하게 된다. 그러므로 들뢰즈는 정신에서 출발하여 반복의 근원까지 역행적으로 내려가려고 시도한다.

우리의 정신에서 가장 우선적으로 드러나는 것은 경험적인 시간이다. 경험적인 시간은 능동적인 종합을 통해 구성된다. 그러나 능동적인 종합은 근거로 수동적인 종합을 요구한다. 능동적인 종합의 결과물인 재현을 들뢰즈는 비판한다. "재현은 무엇 때문에 비난을 받는가? 동일성의 형식에 머물기 때문이며, 보이는 대상과 보는 주체라는 이이중의 관계에 머물기 때문이다."[37] 따라서 우리는 재현 이하의 사태에서 실재적인 요소를 찾아내야 한다. "이런 방향으로 들어설 때 찾아야 하는 것은 가능한 경험의 조건들이 아니라 실재적 경험의 조건들(선별, 반복 등)이다. 바로 여기서 우리는 재현 이하의 영역의 실재성을 체험적으로 발견한다."[38] 이와 같은 어조로 차이와 반복의 1장을 마무리한 후 들뢰즈는 2장에서 반복을 응시하는 우리의 정신에서 출발하여 실재적인 요소를 찾고자 시도한다. 이는 재현의 조건인 능동적인 종합 이하의 수동적인 종합을 탐구하는 과정을 통해 이루어진다.

첫 번째 수동적 종합은 생생한 현재, 살아 있는 현재의 종합이다. 들뢰즈는『차이와 반복』2장 4절에서 프로이트의 이론과의 연관 속에서 살아있는 현재를 논의한다. 들뢰즈는 수동적 주체 안에서 어떻게 시간이 종합되는지를 설명한다. 수동적 주체는 애벌레 주체들이다. "즉 이 자아는 수동적이고 부분적이며 애벌레 같은 자아, 응시하고 수축하는 자아이다."[39] 애벌레 주체는 우리와 무관한 객체가 아니다 수동적 주체는 원칙적으로 시간 속에서 살아가는 우리들 안에 있는 미시 자아들이다. 수동적 주

35) DR, 169
36) DR, 172
37) DR, 166
38) DR, 167
39) DR, 222

체의 종합으로 인해 우리는 현재라는 시간을 지닌다.

살아있는 현재는 애벌레 주체의 수축을 통해 구성된다. 애벌레 주체는 대상을 응시하면서 묶는다. 애벌레 주체는 묶기를 통해 현재를 구성한다. 묶기는 습관과 관련한다. 하비투스는 어떤 묶기(liaison)이며 진정한 재생의 종합이다.[40] 이 애벌레 자아들은 응시하고 수축하며 이 과정을 통해 "비로소 이드에 고유한 시간, 살아 있는 현재의 시간이 구성"[41]된다. 응시는 묶기를 만들어낸다. 그리고 묶긴 것은 다시 응시된다. 하지만 애벌레-자아는 같은 것을 두 번 응시할 수는 없다. 응시에 묶이는 대상들에 차이를 만들어 내기 때문이다. 응시는 묶어진 것들을 같은 것으로 내버려 두지 않는다. 응시는 대상들을 변화시킨다. 따라서 같은 대상이 두 번 응시 될 수 없다. 따라서 각각의 현재는 고유성을 지니는 순간들이다.

살아있는 현재의 불충분성

응시하고 묶으면서 각각의 현재인 순간들이 구성된다. 현재들은 우리의 경험적인 시간의 기초적인 구성요소이다. 경험적 시간은 선형적인 시간이다. 경험적인 현재는 경험적인 과거와 미래와 이어진다. "습관의 수동적 종합은 가능한 모든 현재 일반을 구성"하고 있다.[42] 따라서 응시와 묶기에 따라 구성된 현재들의 연속으로 우리의 일상적인 경험이 설명가능하다. 그러나 응시와 묶기만으로는 진정한 시작에 대해 말할 수 없다. 현재의 역설인 "서로를 침범하는 도약들을 통해 끊임없이 움직인다"[43]는 점 때문이다. 따라서 "현재는 시간을 구성하지만, 이 구성된 시간 안에서 지나가버린다."[44] 현재가 지나간다는 점은 현재가 과거나 미래라는 시간성을 동시에 지니게 된다는 뜻이다. 따라서 현재는 서로 다른 현재들을 과거나 미래로 규정하면서 서로를 침범한다.

따라서 응시와 묶기가 가지는 한계는 "왜 현재가 지나가는지, 그리고 현재가 시간과 똑같은 외연을 공유하지 못하도록 방해하는 것이 무엇인지를 전혀 보여주지"[45] 못한다는 점이다. 예를 들어 어떤 순간은 시간에 따라 다른 위상을 갖는다. '9월 9일'에 '9월 10일'은 미래이고 '9월 10일'에 '9월 10일'은 현재이며 '9월 11일'에 '9월 10'일은 과거이다. 어떻게 같은 순간이 과거·현재·미래라는 시간성을 동시에 지닐 수 있는가? 보통 우리는 시간을 통과하는 동일한 주체를 가정한다. 예를 들어 '9월 9일'에서 출발하는 경험적인 주체 A는 시간이 흘러감에 따라 '9월 10일'을 미래-현재-과거로 인식한다. 이 때 경험적인 주체는 모든 시간에 동일하게 남아있다는 점에서 초시간적이다. 시간에 관계없이 변하지 않는 동일한 주체가 있어야만 같은 순간을 과거-현재-

40) DR 222
41) DR, 222
42) DR, 192
43) DR, 188
44) DR, 188
45) DR, 188

미래라고 다르게 파악할 수 있다.

그러나 들뢰즈의 철학 내에서 시간에 종속되지 않은 초시간적인 주체가 존재하는가? '9월 9일의 A'와 '9월 10일의 A' 그리고 '9월 11일의 A'는 동일한가? 아니면 '9월 9일의 A'와 '9월 10일의 A'는 '9월 11일의 A'는 각각의 현재에 속한 다른 주체들인가? 각각의 A는 동일하지 않으며 시간의 다른 단면에 속한다는 것이다. 같은 애벌레 주체가 여러 현재들을 주파하는 것이 아니다. 다만 순간순간에 자신의 최대의 수축에 이른 애벌레 주체들이 있을 뿐이다. 따라서 애벌레 주체들은 각각의 고유한 현재만을 갖고 있다. 그렇기에 이행이 문제가 된다. 어떻게 각각의 순간만을 갖고 있는 주체들이 시간의 연속된 계열을 형성할 수 있는가?

과거의 종합

과거는 각기 다른 현재들이 연결될 수 있는 근거를 제공한다. 즉 과거는 "그 안에서 첫 번째 종합이 일어나는 또 다른 시간"을 제공한다.[46] 각기 다른 현재의 순간들은 서로 고유하다. 따라서 스스로는 서로 연결되어야 할 이유를 지니지 않는다. 따라서 연속적인 현재는 과거가 이들의 접속을 미리 보증했기 때문에 나타난다. 이행을 위해서는 서로 다른 현재들은 어떤 같은 지평 위에 위치해야 한다. 이 지평이 바로 순수 과거이다. 과거는 "먼저 한때 현재였던 '동시에'[과거로서] 미리 구성되어"[47] 있다. 이를 통해 과거는 "시간의 즉자적 측면이며 이행의 최종적 근거"가 된다.[48] 과거는 시간의 재현되지 않고 결코 현재인 적은 없으나, 현재들이 흘러가면서 재현될 수 있는 근거인 것이다.

그런데 과거는 구체적으로 어떻게 현재와 관계할까? 우리는 즉자적 시간이 과거라면 지나가는 시간인 현재와 어떤 관계를 맺는지 물을 수 있다. 과거와 현재의 차이는 수축의 정도에 따라 구별된다. 과거는 "현재와 모든 과거 전체"를 지극한 수준으로 수축하면서 모든 시간의 근거가 된다.[49] 이에 반해 현재는 수축하면서 고유한 현재를 지니게 된다. 현재는 무엇을 수축하는가? 현재는 과거를 수축한다. 무수한 현재들이 수축하는 것은 동일한 과거이다. 과거라는 시간은 우리가 수축하는 동일한 전체이다. 서로 연결되는 순간들이 구성되기 위해서는 순간들은 동일한 전체를 반복해야 한다. 그러나 수축과 이완의 정도에 따라서 현재들은 다르게 펼쳐진다. 그럼에도 같은 과거를 수축한다는 점에서 "현재들은 수준들의 차이를 제외하면 언제나 똑같은 사태와 똑같은 이야기를 펼쳐놓고" 있는 것이다.[50] 여기서 우리는 경험적 주체가 아니라 시간

46) DR, 188
47) DR, 193
48) DR, 194
49) DR, 196
50) DR,197

전체, 다시 말해 즉자적 시간인 과거가 서로 독립적인 순간들인 현재들의 이행을 보증한다는 들뢰즈 철학의 독특한 관점을 확인할 수 있다. 순간들이 각기 다른 실체들을 반복한다면 순간들은 결코 같은 시간 속에서 종합될 수 없을 것이다. 기억의 능동적 종합이 현재의 습관의 종합에 기초한다면, 습관의 종합은 과거의 종합에 근거한다. 우리는 재현에서 출발하여 거꾸로 점점 더 실재적인 근거를 향해 나아가고 있는 것이다.

과거의 불충분성

우리는 동일한 과거를 수축하는 여러 현재들 앞에 서있다. 다시 말해 우리는 서로 같은 즉자적 시간 속에 있는 상이하게 수축하는 현재들을 지니고 있다. 그러나 이 상태는 우리의 시간을 설명하기에 충분한가? 같은 과거를 수축하는 일은 수많은 현재들을 같은 지평 위에 놓는다. 그러나 과거는 각각의 현재들을 동일한 것으로 놓아둘 뿐이다. 현재란 과거를 수축하는 애벌레 자아이다. 현재와 과거만 가지고서는 이 애벌레 자아, 그리고 애벌레 자아들인 우리에게는 아무런 변화도 있을 수 없다. 그저 주어진 원환에 따라 같은 삶을 반복할 뿐이다. 그러나 과거는 "현재들의 재현을 순환적이거나 무한하게 만들뿐이다."[51] 들뢰즈는 과거 안에서 같은 것의 순환을 부정하는 원리를 찾고자 한다.

예를 들어서 플라톤의 상기는 '이전'과 '이후'라는 구별을 만들어 낸다. 현재의 앎은 동일한 태고의 이데아에 대한 앎이지만 상기는 앎에 순서를 부여한다. 우리의 영혼은 A를 알았다가 망각하고 다시 A를 상기한다.[52] A에 대한 현재의 앎은 내용에 있어서는 같지만 순서에 있어서는 다르다. 이 경우 현재는 동일하게 남아있지 않는다. 현재는 첫 번째, 두 번째라는, 즉 '이전'과 '이후'라는 순서를 갖게 된다. 플라톤이라면 앎에 순서가 발생하는 이유를 현실적 존재의 불완전함에서 찾을 것이다. 육체는 영혼의 앎을 방해하기에 우리는 망각한다.[53] 또한 플라톤은 이데아에 순서를 도입하지 않을 것이다. 이데아는 영원불멸하고 변하지 않기 때문이다.[54] 그러나 들뢰즈는 순서가 발생하는 이유를 미래라는 새로운 시간성 속에서 찾는다. 상기가 나타나는 것은 현실적 존재자의 불충분함 때문이 아니라 미래가 가지는 차이와 반복의 역량 때문이다. 상기는 미래의 효과에 불과하다.[55] 미래는 현재뿐만 아니라 과거에도 순서를 도입한다. 과거 속의 이데아는 더 이상 영원불멸하지 않다. 이데아는 미래의 시간 속에서 끝없

51) DR, 207
52) DR, 206-207 참조.
53) 『파이돈』, 65a-67b 참조. "우리가 몸을 지니고 우리의 영혼이 그러한 나쁨과 뒤범벅이 되어 있는 한 우리는 열망하는 것을 - 우리는 그것을 진리라고 말하지요 - 결코 얻을 수 없으니까요."(66b)
54) 『파이돈』, 106d. "최소한 신과 삶의 형상 자체, 그리고 다른 불사하는 것은 무엇이건 결코 소멸하지 않는다고 모두에게 동의될 걸세"
55) DR, 208. "과거의 즉자 존재와 상기 안의 반복은 일종의 '효과' 일 것이다."

이 변형한다. 미래는 현재 뿐만 아니라 과거 자체를 변형시킨다. 따라서 미래라는 시간은 우리가 동일한 순환을 되풀이 하는 일을 막으면서 시간의 최종근거가 된다.

미래의 종합

미래의 시간은 순서를 도입한다. 순서를 도입되면서 차이가 만들어 진다. 어떤 것이 '이전'과 '이후'로 나뉠 때 그것은 이전과 이후라는 순서에 따라 차이를 지니게 된다. 미래는 어떤 곳에 순서를 도입하는가? 그곳은 바로 과거 자체이다. 미래는 과거 자체를 부단히 갱신한다. 그리고 이를 통해 과거에 의존하는 현재 역시도 갱신한다. 이러한 미래의 운동은 영원회귀를 통해서 설명된다. "영원회귀는 그 자체만으로도 계열의 세 번째 시간이며, 그런 의미에서 본연의 미래이다"(DR, 212) 영원회귀는 어떻게 과거와 현재를 갱신하는가? 현재와 과거 속에서 오직 차이만을 반복되게 하면서이다. 첫 번째 시간에는 순수한 과거 자체가 존재할지 몰라도 두 번째 시간에 돌아오는 것은 그 중에서 차이일 뿐이다. "영원회귀가 지닌 힘은 결코 '같음' 일반을 되돌아오게 하는 힘이 아니라 창조하되 선별하고 추방하는 힘, 생산하되 파괴하는 힘임을 잊지 말아야 한다."(DR 46) 정확히는 차이를 만드는 힘이 선행해야 과거가 구성될 수 있다고 말해야 할 것이다. 과거 일반이 신에 의해서 그저 주어진 것이 아니라고 한다면 무언가가 과거 일반을, 즉 세계를 발생시켜야 할 것이기 때문이다. 차이를 만드는 힘이 세계를 발생시킨다면 오직 세계를 기존의 세계와 차이 나게 하면서 일 것이다. 즉 발생은 세계에 차이를 만들지 않고서는 이루어질 수 없다. 미래는 세계에 차이를 만드는 창조의 시간이다. 우리는 재현에서 출발하여 역행적인 분석을 통해 현재와 과거를 거쳐서 미래라는 시간의 실재적인 요소에 도달했다. 따라서 역행적인 분석의 과정은 미래에서 끝난다. 종합의 방법의 미래라는 층위로부터 출발하여 다시 재현의 발생을 설명해야 할 것이다.

그러나 이에 앞서 우리는 들뢰즈의 행위 이론과 사유 이론을 검토하고자 한다. 역행적인 분석은 반복을 응시하는 정신에서 출발했다. 이 정신은 인간의 정신뿐만 아니라 들판의 밀알까지도 가지고 있다.[56] 따라서 들뢰즈는 모든 유기체의 정신에 대해 말한다. "어떤 유기체가 예외이겠는가? 모든 유기체는 반복의 요소와 경우들로 이루어져 있다. 응시되고 수축된 물, 질소, 탄소, 염소, 황산 등으로 이루어져 있으며, 그래서 자신을 구성하고 있는 모든 습관들을 서로 얽고 조여 매고 있다." 그러므로 우리에게 가장 크게 관련한다고 보이는 것은 바로 우리 자신의 정신이다. 따라서 역행적인 분석은 우리 인간 안의 반복과도 관련한다. 따라서 종합의 방법으로 나아가기에 앞서

56) DR, 179-180 참조. "흙과 습기의 수축이 있고, 이것이 밀알이라 불린다. 그리고 이 수축은 어떤 응시이며 이 응시가 가져오는 자기만족이다. 들판의 백합은 단지 자신의 실존을 통해 이미 어떤 영광을 노래하고 있다. 하늘, 여신과 신들의 영광을, 다시 말해서 자신이 수축하면서 응시하는 요소들의 영광을 노래하는 것이다."

우리는 차이와 반복 2장과 3장에서 나타난 반복과 우리와의 관계에 대해서 간략히 검토하고자 한다.

영원회귀와 우리

들뢰즈는 존재의 일의성을 주장한다. 모든 존재는 같은 원리를 따르면서 같은 의미를 지니게 된다. 이 때 원리란 차이를 만드는 과정이다. 모든 존재는 차이를 만드는 과정에 속한다. 다만 각각의 존재자는 얼마나 차이를 만들어 내는지는 같지 않다. 존재의 위계는 차이를 만들어 내는 역량에 나뉜다. 우리의 의식은 경험적인 시간에 위치한다. 그러나 우리는 경험적인 시간 위에 있는 것과 동시에 그것의 근거인 현재, 과거, 미래 위에 놓여있다. 따라서 경험적인 시간은 미래에 접속되어 있다. 미래와의 관련 속에서 우리는 차이를 만들어 내는 역량을 소유한다. 우리는 영원회귀의 과정, 즉 차이를 만드는 과정에 참여할 수 있다. 그렇다면 우리는 어떻게 차이를 만들어 낼 수 있는가?

우리는 반복을 통해서 차이를 만들어 낼 수 있다.[57] 차이를 만들기 위해서는 반복해야 하는데 반복하기 위해서는 과거의 반복과 현재의 반복을 거쳐야 한다.[58] 들뢰즈에 따르면 과거는 자아가 행위를 감당할 수 없는 시간이고 현재는 자아와 행위와 동등하게 되는 시간이다. 우리는 애벌레 주체들이 과거 전체를 수축한다는 것을 보았다. 수축을 통해 주체들은 그들의 현재를 구성한다. 행위를 감당하지 못한다는 것은 현재를 수축해 내지 못한다는 뜻이다. 누군가 그들 고유의 관점을 확실히 만들어내지 못할 때 "그들은 과거 안에서 자기 자신을 살아내고 또 과거 안으로 내던져진다."(DR, 210) 우리에게 주어진 행위들, 즉 삶을 우리 고유의 관점으로 받아들이지 못할 때 우리는 과거에 머문다. 행위와 동등하게 되는 것은 우리의 삶을 고유의 관점으로 수축해 낸다는 뜻이다. 이 때 우리는 비로소 행위들, 즉 삶과 동등하게 된다. 예를 들어 과거가 우리의 삶에 주어진 역할이라면 과거 속에 머무는 자는 그저 주어진 역할을 마지못해 수행하는데 머문다면 현재 속에서 우리는 주어진 역할을 적극적으로 자신의 것으로 받아들인다. 그런데 세 번째 시간은 자신을 해체해 버린다. 주어진 역할을 자신의 것으로 받아들였던 자아는 이제 "수천 조각으로 쪼개어 투사"[59]된다. 처음에 우리가 삶을 자신의 것으로 감당할 수 없었다면 우리는 삶을 자신의 것으로 받아들인

57) 우리는 들뢰즈의 행위와 사건에 관한 해석을 키스 포크너의『들뢰즈와 시간의 세 가지 종합』4장 2절「로젠버그의 드라마의 정적 반복」(p253-276)에서 찾아볼 수 있다. 포크너는 현재·과거·미래의 반복에 따라 "순수사건이 어떻게 우리의 행위에 영향을 주는지, 우리는 어떻게 순수사건을 감당하게 되는지, 결과적으로 순수사건은 어떻게 우리의 행위들을 전복시키는지 제시"한다.(p254)

58) DR, 212, []는 필자. 그러나 오직 "한번은 과거를 구성하는 이[혁명가들의] 양태에 따라 반복하고, 그 다음 번에는 변신의 현재 안에서 반복한다는 조건에서만 어떤 새로운 것을 생산" 할 수 있으며 "생산되는 것, 절대적으로 새로운 것 자체도 역시 반복 이외엔 아무것도 아니다."

59) DR, 210

후에 우리는 다시 스스로를 분할해야 한다. 우리가 행위에 동등하게 될 때 하나의 관점에 의해 삶을 긍정했다면 새로운 것을 위해 우리는 관점을 복수화해야 한다.

사유

들뢰즈는 시간의 근거를 파고들어가면서 경험적 시간에서 현재-과거-미래로 나아간다. 현재는 과거 전체의 수축이며 미래는 과거와 현재를 새롭게 하는 시간이다. 그리고 행위의 측면에서 우리는 과거를 수축하여 현재라는 고유한 관점을 지닌 후 이 관점을 복수화하면서 창조의 과정에 참여한다. 그러나 『차이와 반복』에서는 아직 관점의 복수화가 무엇인지 명확히 제시되어 있지 않다. 들뢰즈의 행위 이론은 아직 심화되지 않은 것처럼 보인다.[60] 우리는 자아에 해체에 따른 관점의 복수화라는 추상적인 지향점만을 발견할 뿐이다.

『차이와 반복』의 들뢰즈는 행위보다는 사유에 주목한다. 우리는 새로운 것이 도래하는 미래라는 장을 발견했다. 그러나 일상속의 우리는 새로운 것을 창조하지 못하고 있다. 왜냐하면 우리가 자아에 메여 있기 때문이다. 자아라는 형식 속에서 재현적인 사유가 나타난다. 재현적인 사유 속에서 우리는 주어진 형식들을 그저 받아들인다. 재현이란 주어진 것들을 최대한 똑같이 모방하는 일이기 때문이다. 사유가 재현할 때 사유는 미리 주어진 세계를 모사한다. 그러나 들뢰즈는 사유의 본성이 재현이 아니라 창조라고 주장한다. 그러나 일상적 경험에서 우리는 재현에 머문다. 따라서 사유는 창조라는 본성에서 분리된다. 사유는 왜 그 본성으로부터 분리되었는가?

사유의 이미지는 사유를 창조적인 역량으로부터 분리시킨다. 우리는 사유에 대한 잘못된 선입견들을 갖고 있기 때문에 사유의 본성을 재현으로 받아들이며 실제로 재현하는데 사유를 사용한다.[61] 따라서 우리는 사유의 이미지가 재현을 사유의 역할로 정당화시키고 있다고 추론할 수 있다. 그러나 어떤 방법을 통해서인가?

사유의 이미지에서 "자연적 사유는 사유 주체의 선한 의지와 사유의 올바른 본성이라는 이중적 측면에서 참에 대한 자질을 지니고 있고, 참과 친근한 관계"에 있다고 가정된다.(DR, 293) 참이란 여러 가지 방식으로 이해될 수 있다. 예를 들어 이론적인 측면에서 참이란 객관적인 세계를 올바로 인식하는 일이고 실천적인 측면에서 참이란 객관적인 도덕원리를 실천하는 일이다. 그러나 모든 경우에서 참이 전제하는 바는 객관적이고 고정불변한 무엇인가가 있다는 것이다. 참을 추구한다는 것은 이 객관적이고 고정불변한 무언가를 인식하는 일이다.

---

60) 행위와 사건 이론은 『의미의 논리』에서부터 심화되기 시작한다.

61) 구체적으로 사유의 이미지는 8가지로 제시된다. 그러나 우리는 사유의 이미지가 어떻게 사유를 창조적인 과정으로부터 분리하는지를 살피는데 목적이 있기 때문에 이를 모두 살펴보지 않을 것이다. 사유의 이미지에 대한 구체적인 분석은 서동교의 『들뢰즈의 「차이와 반복」에서의 초월론적 경험론에 관하여』 3부 「사유의 이미지에 대한 비판」 p89-129 참조.

그러나 객관적이고 고정불변한 무언가를 인식하는 일에는 창조적인 역량이 개입할 여지가 없다. 왜냐하면 이미 주어진 참된 것은 변형시킬 필요가 없다고 간주되기 때문이다. 오히려 참된 것에 대한 변형은 오류나 월권으로 간주되며 우리가 지양해야할 부정적인 것으로 제시된다. 따라서 사유의 이미지는 사유뿐만 아니라 세계에 대한 암묵적인 이해도 함축한다. 사유의 이미지에 따르면 참된 세계란 확고하게 결정되어있다. 또한 참을 원하는 우리의 사유는 그러한 진리를 자신의 것으로 만드는 일을 추구한다. 이러한 암묵적인 이해를 갖고 있기 때문에 우리는 사유를 재현하는 일에 사용하는데 그친다.[62]

다만 들뢰즈에게 다음과 같은 의문이 부쳐질 수 있다. 우리의 일상적 경험은 재현에 머무는데 사유의 본성이 재현이 아니라면 일상적 경험들은 무엇인가? 들뢰즈는 일상적 경험들이 사유가 아니라 재인이라고 말한다.

"재인의 활동들이 실제로 존재하고 또 우리의 일상적 삶의 커다란 부분을 차지하고 있다는 것은 분명한 사실이다. 가령 이것은 책상이다. 이것은 사과이다, 이것은 밀랍 조각이다. 안녕 테아이테토스 등등. 하지만 누가 여기서 사유의 운명이 펼쳐지고 있다고 믿을 수 있겠는가? 재인할 때 우리가 과연 사유하고 있다고 그 누가 믿을 수 있겠는가?"(DR, 302)

칸트의 인식능력이론은 대표적인 재인의 모델을 보여준다. 칸트는 감성, 상상력, 지성, 이성이라는 인식능력들이 조화롭게 기능하면서 재인이 일어난다고 주장했다. 반대로 인식능력이 조화롭게 기능하지 않을 때 재인이 파괴되고 비로소 사유가 일어난다. 인식능력의 조화가 파괴되는 것은 어떤 폭력적인 힘에 의해서이다. 감성에 폭력을 일으키는 힘은 어떤 차이들에서 비롯한다. 이 차이들은 순수 차이인 강도이다. 강도에서 비롯한 폭력은 감성에서 상상력으로 상상력에서 사유로 전달되며 인식능력들의 조화를 해체한다. 따라서 차이들의 폭력적인 힘을 접할 때 사유는 조화로부터 해방되어 재인하기를 그치고 사유하기 시작한다.

그러나 우리는 이러한 사유가 행위의 관점에서와 마찬가지로 명확하게 제시되어 있지 않다는 것을 확인한다. 우리란 사유란 무엇이 아닌지에 대한 설명들과 원리적인 극한만을 발견할 뿐이다. 사유란 재인이 아니다. 사유란 재현이 아니다. 다만 "사유되어야 할 것이란 또한 사유 불가능자 혹은 비-사유이고" 또한 "'우리가 아직 사유하지 않는다'라는 영속적인 사실이다."(DR, 322) 『차이와 반복』3장에서 사유는 새로운 선별의 기준이 된다. 사유는 창조하기 때문에 우월하고 재인은 단순 되풀이하기 때문에 열등하다.

---

62) 차이와 반복, p368 '이 공준들은 재현 안의 같음과 유사성의 이미지를 통해 사유를 압살해버리지만, 이 이미지가 가장 심층적인 수준에서 훼손하는 것은 사유하기의 의미에 있다. 이 이미지는 차이와 반복, 철학적 시작과 재시작이라는 두 가지 역량을 소외시키면서 사유하기의 의미를 왜곡한다.'

2절: 이념과 강도의 종합

『차이의 반복』2장에서 들뢰즈는 시간의 근거를 파헤치면서 최종근거인 미래에 도달한다. 미래는 새로운 것들을 창조하는 시간으로, 과거와 현재의 근거가 된다. 종합의 방법은 분석을 통해 최대한 빠르게 원리로 나아간다. 그리고 원리에 도달하기 위한 분석들을 치워버린 후 도달한 원리에서부터 새로운 연역을 시작한다. 시간에 대한 역진적인 분석을 통해 우리는 미래라는 원리의 층위에 도착했다. 그리고 미래라는 시간에 도달하기 위해 이용했던 사다리인 현재와 과거는 차버렸다. 미래라는 시간은 초월론적인 층위가 존재라는 잠재적인 층위에 도달하였다. 따라서 이어지는 들뢰즈의 과제는 원리로부터 출발해 다시 생산물들에 도달하는 일이다. 들뢰즈는『차이와 반복』의 4장과 5장에서 원리인 초월론적 장을 확립하고 이로부터 다시 재현으로 나아간다. 그는 4장에서 이념과 관련하여, 5장에서는 강도와 관련하여 발생을 설명한다. 이념적 발생과 강도적 발생은 최종적으로 종합되어 원리로부터 재현적 영역(질·연장·의식에 기반을 둔 일상적 경험)에 이르는 발생을 완결한다. 우리는 이념과 강도라는 핵심적인 요소와 두 요소들에서 비롯되는 발생을 탐구할 것이다.

이념의 종합

우리는 시간에 대한 분석을 통해 원리의 층위인 초월론적 장에 도달했다. 그러나 초월론적 장이 내재적인 방식으로 해명된 것은 아니다. 미래의 층위인 초월론적 장은 재현 이하의 실재적 요소를 규명해야 한다. 경험 이하의 요소는 어떻게 접근해야 할 것인가? “경험 이하의 대상은 오로지 문제제기의 형식을 통해서만 재현될 수 있다.” 따라서 우리는 초월론적 장의 요소를 문제제기적인 요소로 파악할 수 있다. 그렇다면 문제제기 요소는 무엇인가? 초월론적 장의 구성요소는 이념이다. 왜냐하면 “이념들은 본질적으로 ‘문제제기적’”이기 때문이다.[63] 따라서 우리는 먼저 이념이 무엇인지 해명해야 한다. 들뢰즈에 따르면 “칸트가 지적하는 것처럼 이념의 대상은 허구도, 가설도, 사변적 존재자도 아니다. 그것은 주어질 수도, 인식될 수도 없는 대상, 그러나 직접적으로 규정될 수 없음에도 불구하고 재현되어야만 하는 어떤 대상이다.”[64] 이러한 규정은 아직 무엇무엇이 아니라는 부정적인 설명만을 갖는다. 따라서 종합의 방법에서 주어진 들뢰즈의 첫 번째 과제는 이념을 긍정적인 방식으로 규명하는 일이다. 우리는 이념의 특징을 세 가지 측면에서 접근하고자 한다. (1) 이념은 원리적 층위의 실증성 입증해 준다. (2) 이념은 놀이로부터 발생한다. (3) 이념은 현실적인 것의 근거로서 작용한다.

---

63) DR, 369
64) DR, 371

첫 번째로 이념은 원리적 층위의 실증성을 확보해 주어야 한다. 왜냐하면 초월론적인 층위를 질과 연장을 통해서 직접적으로 확인할 수는 없기 때문이다. 따라서 초월론적 장이 허구라는 비판을 받지 않기 위해서는 이념이 실증적인 방식으로 존재한다는 것을 입증해야 한다. 경험적 대상들이 현실적으로 존재한다면 이념은 잠재적으로 존재한다. 그러나 두 층위는 명백하게 분리되기 보다는 서로의 반쪽을 이룬다. "모든 대상은 이중적이다. 하지만 대상의 두 반쪽은 서로 닮지 않았다. 한쪽은 잠재적 이미지이고, 다른 한쪽은 현실적 이미지이기 때문이다."[65] 이념은 잠재적으로 존재하면서 연장과 질을 지닌 경험적 대상들의 근거가 된다. 이념은 미분적(différentiel)이다. 이념과 현실적인 존재자의 관계는 수학에서 dx와 x의 관계와 유사하다. 수학에서 dx는 x에 대한 최소의 극한으로 존재한다. 그래프의 한 점 (x,y)가 외연적인 값을 갖지만 dx와 dy는 외연적 값을 갖지 않는다. 그러나 dx와 dy는 상호적 관계 아래에 (x,y)의 기울기, 즉 방향성을 표현할 수 있다. 그리고 dx와 dy의 상호관계는 특정한 방향성을 표현하는 한 점, 즉 특이점을 나타낸다. dx가 외연적으로 존재하지 않고도 x를 발생시키듯이, 이념 역시도 외연적으로 존재하지 않으면서 외연을 발생시킬 수 있다. 따라서 이념은 외연적이지 않으면서도 실증적이다.

우리는 들뢰즈가 수학을 이용하여 이념의 실증성을 주장한다는 사실을 확인했다. 이념은 잠재적으로 존재한다. 이념은 연장, 질, 경험적 시간을 갖지 않고도 실증적으로 존재한다. 두 번째 물음은 이념이 어떤 과정을 걸쳐서 발생하는지 이다. 이념은 현실적인 것의 근거이다. 따라서 현실적인 것으로부터 이념이 발생할 수는 없다. 그렇다면 이념은 어디서부터 발생하는가? 들뢰즈는 이념이 던지기들의 결과로부터 따라 나온다고 주장한다. "이념들은 던지기[놀이]들의 결과로 따라 나오는 문제제기적인 조합들이다."[66] 우리는 이념에서 한 번 더 내려간다. 이념들은 놀이로부터 따라 나온다. 놀이의 역할은 이념들을 배분하는 것이다. 그런데 이 배분은 어떤 주어진 규칙에 따른 배분이 아니라 우연에 따른 배분이다.[67] 따라서 던지기는 창조이다. 이전에 없던 것들을 만들어내기 때문이다. 이로 인해 이념 역시도 항상 새로워 질 수 있다.

들뢰즈가 창조를 우리의 능력이 아니라고 주장한다는 점에 주목해야 한다. 우리가 신적인 능력을 갖추게 될 때조차도 우리는 창조하지 못한다. 왜냐하면 신조차도 던지기에 종속되어있기 때문이다. 그는 창조의 능력이 오직 존재로부터 온다고 말한다.[68] 실천의 관점에서 이는 중요한 함의를 지닌다. 이러한 이해는 우리를 창조의 역량으로부터 분리한다. 우리는 창조에 대해 무능력하다. 들뢰즈는 역설에 의존할 뿐이다. "오

65) DR, 452
66) DR, 428
67) DR, 429. "각각의 던지기는 매번 모든 우연을 긍정한다. 동일성을 띤 어떤 불변의 규칙에도 더 이상 종속되어 있지 않다."
68) DR, 431. "문제들의 심장부에는 어떤 자유로운 결정능력이 있고, 우리를 신들의 종족으로 만들어 주는 창조, 던지기가 있다. 그렇지만 이런 것들은 우리의 능력이 아니다. 신들 자체도 아낭케, 다시 말해서 하늘-우연에 종속되어 있다.....명법들은 존재에서 온다."

직 무능력만이 최고의 역량으로 고양될 수 있다."[69] 우리는 앞서서 『차이와 반복』은 우리의 내재적인 역량에 관한 실증적인 설명이 결여하고 있다는 것을 확인했다. 우리가 존재의 놀이에 참여할 수 없다는 점은 우리가 처한 곤궁을 잘 보여준다. 왜 들뢰즈는 이러한 어려움에 빠지는가? 그가 역설을 존재론적 원리로 삼기 때문이다. 들뢰즈의 역설과 가장 유사한 예시는 라캉의 대상a이다.[70] 그것은 잃어버린 대상으로만 나타난다. 따라서 잃어버린 대상은 찾아야 하는 것으로 나타나지만 결코 찾을 수 없다는 점에서 역설적이다. 『차이와 반복』과 『의미의 논리』에서 들뢰즈가 우리가 추구해야 할 이상적인 기준은 이와 같은 역설에 따라 제시된다. 추구해야만 하지만 추구할 수 없는 것. 그러나 우리는 역설이 결코 순수긍정의 대상이 될 수 없다고 생각해야 하지 않을까? 왜냐하면 역설의 본성에는 결핍이 존재하기 때문이다. 철학 체계에 역설이 핵심적인 원리로 작용하기 때문에 들뢰즈는 순수 긍정을 추구함에도 '우리'를 긍정하는데 어려움을 겪는다.

우리는 놀이의 과정을 통해 이념들이 새로워 질 수 있다는 것을 발견했다. 이념의 세 번째 특징은 현실적인 것의 근거가 된다는 것이다. 이념의 "미분화가 문제로서의 이념이 지닌 잠재적 내용을 규정"하며 이후에 "분화는 이 잠재적 내용의 현실화를 표현"한다.[71] 따라서 우리는 이념이 새로워질 수 있기에 현실적인 것들 또한 새로움을 함축하고 있다고 말하고 싶은 유혹을 느낀다. 그러나 문제는 간단하지 않다. 왜냐하면 이념과 현실적인 것은 서로 다른 존재방식을 갖고 있기 때문이다. 이념은 잠재적이고 현실의 존재자들은 현실적이다. 이념과 현실의 존재자들은 어떻게 관계하는가? 우리는 둘 사이의 발생적 관계를 고찰해야 한다. 이념인 dx는 세 가지 계기를 지닌다. 이념은 "먼저 규정되지 않은 것으로, 다른 한편 규정가능한 것으로, 마지막으로는 규정으로 나타나는 것이다."[72] 들뢰즈는 (1) dx가 양화 가능성에 상응하고 (2) dx와 dy의 상호규정이 질화 가능성에 상응하며 (3) 상호규정에 의해 도출된 특이점들이 잠재력에 상응한다고 주장한다. 그리고 이러한 잠재력에 의거해서만 현실적인 것들이 분화를 통해서 발생한다. 분화란 이념적인 선들을 따라서 현실적인 것들이 발생하는 과정이다.

미분화와 분화 사이의 거리

수학적인 비유를 떠나서 이념들이 어떤 구체적인 방식으로 현실적인 것들의 근거가

---

69) DR, 432

70) 『차이와 반복』과 『의미의 논리』에 나타난 'objet a'적인 원리에 대해서는 고쿠분 고이치로의 『들뢰즈 제대로 읽기』 4장 「구조로부터 기계로」 참조. 고쿠분 고이치로는 『차이와 반복과 『의미의 논리』의 구조에서 『안티 오이디푸스』의 기계로의 이행을 역설적인 원리의 포기로 특징짓는다. 이는 우리의 해석방향과 일치한다. 다만 우리는 발생과 관련하여 접근하고 있다는 점에서 차이를 지닌다.

71) DR, 451

72) DR, 375

되는지 설명하기는 쉽지 않다. 따라서 들뢰즈는 수학적인 사례를 넘어서 물리학적, 생물학적, 사회적 이념 등의 더 많은 예들을 든다.[73] 그러나 우리는 구체적인 예들을 검토하기보다는 잠재적인 것을 실증적으로 설명하기 어려운 이유에 주목하고자 한다. 잠재적인 것을 구체적으로 설명하기는 어려운 이유는 경험적인 것과 엄격히 분리된다는 성질 때문이다. 들뢰즈의 이념을 이해하기 위해 앞선 철학자들의 이념들을 거칠게 살펴보자. 플라톤은 이념(이데아)과 경험적인 것들의 질적인 유사성을 상정했음에도 불구하고 존재방식의 차이(영원함/변화함) 때문에 이념들을 설명하는데 어려움을 겪는다. 예를 들어서 플라톤의 대화편의 파르메니데스는 우리가 지니는 지식은 변화하는 것들에 관해서인데 이를 통해 영원한 것을 알 수 있겠느냐고 묻는다.[74] 『순수이성비판』의 칸트라면 경험적인 것들(지성의 주도하에 이루어지는 이론적 인식)을 통해서 이념(물자체의 영역)을 설명하기를 포기할 것이다.

들뢰즈의 철학에 설명하기 어려운 이념이라는 개념이 들어서는 이유를 세 가지로 요약할 수 있다. (1) 이념을 설명하기를 포기하지 않는다. (2) 경험적인 것들을 이데아(이념)에 전사하면 안 된다고 주장한다. (3) 현실적인 것들과 이념 간의 유사성을 부정한다. 세 가지 특징에 따라서 들뢰즈의 이념과 경험적인 것 사이에는 상당한 간극이 생기게 된다. 따라서 들뢰즈가 주장하는 이념과 경험적인 것의 대응을 자의적이라고 비판할 수 있다. dx가 양적 가능성에 정확히 대응하고 상호규정이 질적 가능성에 정확히 대응하며 특이점들이 잠재력을 품는다고 주장할 근거가 어디에 있는가? 이념의 층위를 연역하는 일과 이념의 층위의 내재적인 내용을 밝히는 일은 다르다. 단순히 물자체의 영역이 존재한다는 것을 밝히는 일과 물자체의 영역이 구체적으로 어떠한지를 규명하는 일이 다르듯이 말이다. 경험적인 것과의 대응을 통해서 이념적인 것들을 설명하는 일은 경험적인 것들을 이념에 전사하는 일과 비슷하지 않은가? 이념적 층위의 세 요소와 현실적 층위의 세 요소를 일대일 대응시키는 것은 경험적인 것을 이념에 전사하는 일로 보인다. 경험적인 것을 이념의 영역에 전사하지 않는다는 들뢰즈 철학의 원칙 내에서 각각의 대응의 적합성을 검토하는 일은 불가능해 보인다. 유사성을 척도로 하지 않고서는 대응의 적합성을 검토할 방안이 없기 때문이다. 들뢰즈 자신도 이념에서 현실로 직접적으로 나아갈 수 없기에 강도라는 개념을 도입하는 것이 아닐까? 4장의 「차이의 이념적 종합」에서 5장의 「감성적인 것의 비대칭적 종합」으로의 이행은 이념과 현실적 존재자들을 바로 맞세워서는 안 된다는 직관을 보여 주는 것으로 보인다.

따라서 우리는 본고에서 이념과 현실적인 것들의 대응이 적합한지 구체적으로 탐구하지는 않을 것이다. 우리에게 중요한 문제는 대응의 적합성보다는 발생적 역학관계

---

73) 『차이와 반복』, p402-406 참조.

74) 『파르메니데스』, 133a-134d 참조. “그렇다면 우리는 어떤 형상도 알 수 없소. 우리는 지식 자체에 관여하지 못하니까(.....) 그렇다면 우리는 아름다움 자체도, 좋음 자체도, 우리가 형상 자체라고 여기는 그 어떤 것도 그것이 무엇인지 알 수 없소.”(134b-134c)

이다. 이념과 현실적인 것들 사이의 상응관계를 뒤로 할 때, 우리에게 남는 것은 이념과 현실적인 것 사이의 발생적 관계이다. 발생적 관계는 대응적 관계와는 다른 관점에서 파악되어야 한다. 대응이 경험적인 것의 전사에 불과하다면, 발생은 원리로부터의 연역이기 때문이다. 칸트가 도식을 통해 지성과 감성 사이의 심연을 연결하고, 플라톤이 참여와 분유 등으로 이데아와 현실적인 것의 관계를 제시했다면, 들뢰즈는 강도를 통해서 이념과 현실적인 것 사이에 다리를 놓는다.

강도의 종합

강도란 무엇인가? 즉자적 차이이다. 우리는 보통 두 가지 요소 사이에서 차이를 찾는다. 동일하다고 가정된 A가 차이를 찾기 위해서는, A는 자신이 아닌 다른 것을 찾아 자신 밖으로 나가야 한다. A는 B를 발견한 후에야 A와 B 사이에서 차이를 찾는다. 그러나 즉자적 차이는 스스로 차이를 갖는다. 즉자적 차이는 자신의 외부가 아닌 내부에서 차이를 발견한다. 예를 들어 "모든 강도는 E-E`이고, 이 때 E 자체의 배후에는 e-e`가 있고 e의 배후에는 다시 ε-ε`가 있으며, 이런 과정은 계속 이어진다."[75] 따라서 즉자적 차이는 내재적이다. 차이의 배후에는 다른 차이밖에 없다. 따라서 차이는 동일화될 수 없는 불균등성이다. 차이는 자신이 위치하는 자리에 비-평형을 발생시킨다. 이런 의미에서 강도는 비대칭성 안에 있다. 강도는 잠재적인 이념과 현실적인 것들 사이의 비대칭성 속에서도 발견된다. 강도는 자신의 즉자적인 차이를 소멸시키는 한에서 현실적인 대상인 외연, 연장, 질을 발생시킨다. 즉 강도는 "연장 안에서, 그리고 질 아래에서 스스로 부정되고 소멸하는 경향"을 지닌다.[76] 강도는 자신을 감추면서야 자신을 전개할 수 있는 역설에 힘입어서 이념과 현실을 연계시킨다.

강도와 이념은 어떻게 구분되는가? 우리는 이념과 현실적인 것 사이의 거리를 보았다. 강도는 둘 사이에서 이 거리를 연결해준다. 이념의 잠재적 내용은 현실화된다. 그러나 이는 강도를 경유한 발생의 과정을 거쳐야 한다.

"초월론적 원리에 해당하는 강도는 (.....) 어떤 4중의 발생 원천이다. 다시 말해서 강도는 도식에 해당하는 외연의 원천, 외연적 크기에 해당하는 연장의 원천, 연장을 차지하는 질료인 물리학적 질의 원천, 대상의 지칭에 해당하는 감각적 질의 원천이다."(DR, 495)

강도는 외연과 연장을 거쳐서 질과 양을 발생시킨다. 그러나 우리는 강도가 이념을 발생시킨다는 말을 발견할 수 없다. 또한 반대로 우리는 이념의 미분화의 결과가 잠

75) DR, 476
76) DR, 479

재적 내용이지 강도가 아니라는 것 역시도 확인했다. 이념과 강도는 구분된다. 그리고 강도는 이념의 미분화에서 분화로 나아가는 과정 사이에 위치하고 있다. 따라서 강도는 직접적으로 현실적인 것과 맞닿아 있지만 이념은 강도를 통해서만 현실적인 것과 맞닿아 있다. 이념을 구성하는 놀이들은 순수하게 잠재적일 수 있다. 그러나 강도는 언제나 현실적이어야 한다. 즉 "우리는 개체화가 본질적으로 강도적이고 전-개체적인 장은 이념-잠재적이거나 미분비들로 이루어져 있다고 믿는다."[77] 물론 강도의 한 측면은 현실적인 것들 속에서는 자신을 숨기는 모습으로만 존재한다. 스스로를 감추는 것이 일차적인 강도인 깊이이며 감춤에 따라서 펼쳐지는 것이 이차적인 강도인 거리이다. 즉 "봉이하는 강도들(깊이)은 개체화의 장, 개체화하는 차이들을 구성"하고 "봉인되는 강도들(거리들)은 개체적 차이들을 구성"한다.[78] 따라서 일차적 강도는 잠재성과 맞닿아 있고 이차적 강도는 현실성과 맞닿아 있다. 왜냐하면 봉인하는 일차적 강도는 "미분비들과 특이성들을 명석하게 표현"하며 봉인되는 이차적 강도는 "이러한 비율적 관계 전체"를 함축한다.[79] 즉 일차적 강도는 이념의 미분화와 관련하고 이차적 강도는 분화와 관련한다.[80] 일차적 강도와 관련하는 개체는 "어떤 전-개체적인 반쪽에 묶여"있으면서 이념의 미분화의 결과인 "개체의 독특성(특이성)들을 간직하는 저장소"가 된다. 그리고 강도는 이차적으로 강도의 활동을 통해 미분비들은 "현실화되도록 규정"된다.[81]

그렇다면 강도는 어떤 방식으로 이념과 현실을 연결하는가? 강도는 이념으로부터 형식을 제공받는다. 강도에 거주하는 것은 개체이다. 개체는 알로 이해될 수 있다. 알은 세계 전체를 의미한다.[82] 우리는 2장의 시간 이론에서 순수 과거가 세계 전체라는 점을 확인했다. 들뢰즈는 과거에 미래를 도입하려고 했다. 즉 세계 전체에 창조를 도입하려고 했다. 그렇다면 개체들은 어떻게 새로움에 관계하는가? 과거는 창조의 역량을 결여하고 있는데 말이다. 그것은 이념들을 따르면서 가능하다. 이념들이 새로울 수 있었던 이유는 놀이 덕분이었다. 규칙들을 끊임없이 창조하는 놀이에 의해 이념들은 새로운 미분적 비율들을 갖는다. "강도들이 표현하고 가정하는 것은 미분비들 말고는 없다."[83] 따라서 놀이에 의해 이념들이 구성되고 이념들이 개체에 구현되면서 개체들은 창조와 발생의 역량을 부여받는다.

우리는 개체를 관점으로 이해할 수도 있다. 일차적 강도가 "라이프니츠가 말한 것처럼 완전함의 정도들을 제외하고는 언제 어디서든 똑같은 사태"를 의미한다면 이차적

77) DR, 525
78) DR, 537
79) DR, 538
80) DR, p537-539 참조. "이차적 강도들은 일차적 강도들의 근본적 속성을 나타대고, 다시 말해서 본성상 변하면서 분할되는 역량을 나타낸다."(538)
81) DR, 524
82) DR, p526. "개체화 하는 차이나 강도적 차이들의 움직이는 깊이 안에서 읽을 수 있는 것은, 마치 어떤 수정 구슬 안에 놓여 있는 듯한 세계 전체이다."
83) DR, 535

강도는 “이 수준들 중의 하나를 현실화하거나 재현”한다고 말할 수 있다.[84] 즉 각각의 개체들이 상이하게 표현하는 사태가 현재라면 개체들이 공통적으로 표현하는 세계는 과거인 것이다. 따라서 일차적 강도가 세계에 대한 무차별적인 관점에 관계한다면 이차적 강도는 세계에 대한 특수한 관점에 관계한다.[85] 우리는 관점과 직관 사이의 연관성을 찾을 수 있다. 무차별적인 관점인 판명-애매한 직관이라면 특수한 관점은 명석-혼잡한 관점이다. 들뢰즈에 의하면 직관은 명석-판명하지 않다.[86] 직관은 명석-혼잡하거나 판명-애매하다. 명석한 직관은 구체적이지만 세계 전체를 흐릿하게 본다면, 판명한 직관은 세계 전체를 조망하지만 구체적이지 못하다. 예를 들어 우리가 구체적인 사물에 집중할 때 배경은 흐릿해지며, 배경에 집중할 때 구체적인 사물들은 구분되지 않는다. 물론 우리의 의식적 경험과는 다르게 직관은 세계 전체를 배경으로 갖는다.[87] 개체는 세계 전체에 대한 판명하고 애매한 관점에서 출발하여 명석하고 혼잡한 관점으로 나아간다. 그러나 명석하고 혼잡한 관점은 재현과 같지 않다. 명석하고 혼잡한 관점은 무의식적으로 세계 전체를 표현한다. 이에 비해 재현은 의식적인 영역에 국한된다. 재현의 영역은 개체화뿐만 아니라 분화 이후에야 온다. “개체화는 분화를 가정하는 것이 아니라 오히려 분화를 유발한다.”[88] 이차적 강도의 개체화와 분화는 어떻게 구분되는가? 개체화가 관점에 관련한다면 분화는 관점 속에 종속된 질과 연장에 관련한다. 질과 연장은 개체의 관점 이후에 구성된다.

분화

부정적인 것들은 분화(=현실화)[89]의 과정 다음에 온다. 분화는 현실적 항들과 실재적 결합관계를 대상으로 하고 있지만 현실화의 운동과 잠재성으로부터 단절되어 있지 않기에 부정적이지 않다.

“부정적인 것은 미분화의 절차에서도, 분화의 절차에서도 나타나지 않는다는 점이다(……) 두 번째 과정은 이미 분만된 유한한 긍정들의 생산과 일체를 이루며, 이 생산은 이런 장소와 위치들을 점유하는 현실적 항들을 대상으로 하고, 또 이런 비율적 관계와 기능들을 구현하는 실재적 결합관계들을 대상으로 한다. 부정적인 것의 형식들

84) DR, 198
85) 물론 판명-애매는 이념의 특성이다. 그러나 우리는 일차적 강도의 개체화의 장이 이념의 미분비와 특이성들에 직접적으로 맞닿아 있다는 것을 잊지 말아야 한다. 중요한 점은 발생에 따라서 개체가 가지는 직관이 판명-애매에서 명석-혼잡이라는 방향으로 나아간다는 사실이다. “이념의 통일성에 해당하는 판명-애매에는 개체화하는 강도적 통일성에 해당하는 명석-혼잡이 상응한다.”(DR, 536)
86) 들뢰즈적 직관에 관해서는 알랭 바디우의 『들뢰즈-존재의 함성』 p93-105 참조.
87) 들뢰즈의 무의식과 미시지각에 대한 연구로는 김효영의 『들뢰즈의 미시적 무의식 개념에 대하여』 참조
88) DR, 526
89) DR, 446. “우리는 이 잠재성이 서로 구별되는 종이나 부분들 안에서 현실화되는 과정을 분화라 부른다.”

이 현실적 항과 실재적 결합관계들 안에서이다. 하지만 이 때는 이미 그 항과 결합관계들은 자신들이 현실화하고 있는 잠재성으로부터 단절되어 있고, 또 그런 현실화의 운동으로부터 단절되어 있다."(『차이와 반복』, p447)

(1) 우리는 세계 전체가 이념으로부터 잠재성을 얻고 (2) 잠재성을 지닌 세계를 개체가 고유한 관점으로 수축하며 (3) 수축된 관점에 따라 질과 연장들이 분화된다는 것을 보았다. 이 모든 과정이 긍정적이라면 그리고 부정적인 것은 언제 출현하는가? 질과 연장들이 분화되는 과정조차 긍정적이라면 말이다. 부정적인 것은 재현이 발생으로부터 질과 연장을 분리할 때 나타난다. 질과 연장을 그 원천과의 연결 속에서 본다면, 즉 "질들을 순수한 기호[90]들의 상태로 끌어올리고, 연장들 중에서는 오로지 원천적인 깊이 와 조합되는 것만을 보존한다면, 이 때는 어떤 훨씬 아름다운 질들, 훨씬 눈부신 색깔들, 훨씬 값진 보석들, 훨씬 진동적인 외연들이 나타나게 될 것이다."(DR, 520)

이념과 강도

우리는 미분화와 분화 과정 사이에서 강도의 개체화 과정을 확인했다. 이념과 현실적인 것의 간격을 메우기 위해서는 강도가 필요하다. 강도는 자신을 소멸시키면서 자신을 전개한다. 따라서 강도는 잠재적인 영역과 현실적인 영역에 모두 맞닿아 있다. 발생은 잠재성에서 현실성으로 나아간다. 따라서 우리는 이념을 배제한 강도라는 요소만으로 구성된 발생체계 역시도 상상해 볼 수 있다. 그러나 들뢰즈는 발생에 미분화와 분화의 과정을 포함시킨다. 어떤 의미에서 강도는 발생의 모든 과정을 설명하기에 불충분한가?

미분화와의 관계 속에서 강도는 미분비rapport différentiel들을 제공받는다. 이념은 놀이에 의해 창조적인 역량을 분배 받으면서 비율적 형식인 미분비를 가진다. 미분비는 강도에게 비율적 형식을 준다. 이를 역으로 생각해보면 강도 자체는 형식을 만들어 낼 수 있는 창조적 역량을 결여한다고 간주된다는 점을 알 수 있다. 강도는 역동적인 힘이다. 그러나 강도에 부여되는 운동은 잠재성에서 현실성으로 나아가는 수직적인 운동뿐이다. 강도는 새로운 형식들을 창조할 역량들을 갖지 못하기에 이념에 의존하는 것으로 나타난다. 이는 전통적인 형상-질료 도식을 상기시킨다. 형상-질료 도식의 전제는 질료는 독자적인 종합 능력을 갖지 못하기에, 질료만으로는 구분되지 않는 거대한 뭉텅이 혹은 아무것도 분별할 수 없는 카오스만이 존재할 뿐이라는 것이

90) DR, 145. "기호는 우리의 감성에 충격을 주어 우리의 자아를 해체하여 초월론적인 경험에 이르게 해주는 것이다. '현상이 기호로서 섬광을 발하고 바깥으로 주름을 펼치는 것은 차이 안에서이다(……) 차이들로 가득한 강렬한 세계, 거기서 질들은 자신의 이유를 발견하고 감성적인 것은 자신의 존재를 발견한다. 그런 강렬한 세계야말로 우월한 경험론의 대상이다."

다. 따라서 형상이 요청된다. 이와 유사하게 강도는 이념에 의존하는 것으로 나타난다. 강도는 오직 주어진 형식들을 전달하기만 하는 운반책으로서만 드러난다. 역랑과 형식들을 미분화 과정에서 분화 과정으로 운반한 후에 강도는 자살하듯이 자신을 소멸시키고 숨겨진다. 강도는 자신을 소멸시키면서 미분비들을 분화의 과정으로 전달한다. 미분비들을 통해 질과 연장을 창조하는 역할을 맡는 것은 강도의 개체화 과정이 아니라 분화의 과정이다. 강도는 형상적이지 않은 시공간적인 변별화를 행하는데 그친다.

그러나 왜 발생에 서로 구분되는 강도와 이념이라는 두 요소를 도입해야 하는지는 의문스럽다. 두 요소가 서로 분리되어야할 필연적인 이유가 있는가? 예를 들어 이념이 자기 소멸을 통한 미분비의 전달이라는 강도적 역할을 떠맡던지, 강도가 미분화와 놀이라는 이념적 역할을 떠맡는 체계를 상상해볼 수 있다. 들뢰즈는 강도와 이념에 엄밀한 경계를 놓는다. 들뢰즈는 창조의 놀이를 신적인 것마저 넘어서는 존재에게 투사했다. 그런데 이 존재는 이념적 층위에 아래에 위치한다. 창조는 우리의 일이 아니게 된다. 따라서 강도와 강도 안에 있는 현실적인 존재자들은 창조의 역량에서 소외된다. 우리는 무능력하기에 존재의 운동에 자신을 맡겨야 한다. 그러나 존재의 운동은 신조차도 다가갈 수 없는 운동이다. 따라서 우리에게는 그 운동이 불가능하다. 따라서 들뢰즈는 실현불가능하지만 실현해야만 하는 역설을 원리로 제시할 뿐이다. 이러한 지향점은 실천에 있어서 우리를 어떤 벼랑으로 몰아붙인다. 우리는 역설을 실현하기 위한 어떤 능동적인 방법도 발견할 수 없다. 따라서 우리는 금욕주의와 무기력에 빠진다. 우리의 지향점은 잃어버린 대상, 즉 본성상 결코 달성할 수 않는 무언가로 제시될 뿐이다.

물론 우리는 『차이와 반복』의 강도 안에서도 종합의 가능성을 발견할 수 있다. 개체는 세계 전체 위에 있으며 개체화를 통해서 스스로 자신 고유의 관점들을 설립해 나갈 수 있다. 이러한 과정에 미분화의 비율들이 전제되어야만 하는가? 미분화가 없이는 강도들이 아무것도 형성하지 못한다고 생각해야 하는 이유는 없어 보인다. 강도적인 영원회귀는 강도에 내재적인 종합원리를 보여준다. 영원회귀 안에서의 선별을 통해 항상 무언가가 창조된다. 영원회귀는 창조적 역량을 결여하고 있지 않다. 또한 우리는 영원회귀를 통한 형식의 창조 역시도 상상해 볼 수 있다. 영원회귀는 우리와 무관한 신과 존재의 놀이가 아니다. 영원회귀는 우리와 함께 한다. 영원회귀는 강도 안에 있으며 현실적 존재자인 우리도 강도 안에 있기 때문이다.

2장: 의미의 논리

구도

우리는『차이와 반복』에서 잠재적인 것과 현실적인 것의 이분 구도가 나타나는 것을 보았다. 미래의 반복을 포함하는 초월론적인 장은 재현적인 경험의 영역의 근거가 된다. 우리는 시간의 근거를 물어가면서 재현에서 출발해 근거인 초월론적 장을 연역했다. 초월론적 장의 구성요소는 이념이다. 이념과 강도를 거쳐 우리는 다시 질과 연장으로 이루어진 경험적 세계의 발생을 밝혔다.『차이와 반복』의 이분 구도와 달리『의미의 논리』에서는 삼분 구도가 나타난다. 재현적 세계인 높이가 있고. 의미의 장소인 표면이 있으며. 물질적 카오스인 심층이 있다.『의미의 논리』에서 중심이 되는 장소는 표면이다. 표면은 물질적인 심층과 비물질적인 재현-의식적 세계의 사이의 경계선이다.

의미의 논리의 분석의 방법은 명제적인 의미작용에서 출발한다. 들뢰즈는 명제가 가지는 세 가지 상이한 관계에서 출발한다. 세 가지 관계는 지시작용, 현시작용, 기호작용이다. 우리의 의식은 언어를 통한 의미작용들을 갖는다. 우리는 의식 속에서 어떤 것을 지시하고, 머릿속에 떠올리며, 다른 사물들과 관계 짓는다. 예를 들어서 우리는 눈앞의 책을 가리키면서 마음속에 책의 이미지를 그려낼 수 있다. 그리고 '책이 책상 위에 있다'나 '책은 공부를 위해 필요하다'와 같이 책을 다른 사물과 관계 지을 수 있다. 지시·현시·기호작용의 활동들은 명제적인 층위에 위치한다. 그러나 이 활동들이 가능한 근거는 어디에 있는가? 세 작용들은 서로의 근거가 될 수 없다. 왜냐하면 세 작용은 "명제의 원환이라고 할 수 있는 하나의 원환 속으로 끌려들어"가기 때문이다.[91] 따라서 우리는 세 작용의 근거를 더 깊은 층위에서 찾아야만 한다.『의미의 논리』에서 들뢰즈는 모든 것들이 뒤섞여 버리기에 서로 구분되지 않는 심층 속의 카오스에서 출발한다. 어떻게 카오스 속에 빠지지 않고 의미작용은 가질 수 있는가? 카오스로부터 의미작용을 분리해 줄 표면이 존재하기 때문이다. 표면은 모든 의미작용을 가능하게 해주는 의미의 장소이다. 경험적인 의미작용들은 자신 안에 자신의 근거를 지니지 못한다. 따라서 더 낮은 층위에서 자신의 근거를 발견해야한다. 우리는 동일한 사태를 경험적인 시간의 근거를 찾아 초월론적인 층위로 나아가는『차이와 반복』2장의 역행적인 분석에서 발견했다. 역행적인 분석을 통해『차이와 반복』에서는 이념들이 거주하는 초월론적 장이 발견된다면『의미의 논리』에서는 의미의 표면이 발견된다.

『의미의 논리』에서는 두 가지 발생이 기술된다. 두 발생은 정적 발생과 동적 발생이

91) LS, 70

다. 우리는 의미작용에서 출발해 역행적인 분석을 통해 의미의 표면을 발견한다. 정적 발생은 표면에서 재현으로 나아간다. 표면의 특이성들은 발생과정을 통해서 객관적인 세계와 이에 상응하는 명제들을 발생시킨다. 정적 발생은 표면에서 출발한다. 그러나 표면은 자체는 어떻게 구성되는가는 다른 문제이다. 정적발생이 표면의 자기발생을 규명하지는 않기 때문이다. 따라서 우리는 표면 자체의 발생을 설명해야 한다. 들뢰즈는 동적 발생 과정에서 물체적 심층으로부터 표면의 건립을 추적한다. 동적 발생은 심층에서 표면으로 나아간다. 표면의 아래에는 물체적 심층이 있다. 물체적 심층 속에서는 물체들의 맹목적인 능동과 수동만이 존재한다. 따라서 아무것도 분별가능하지 않다. 동적 발생은 물질로부터 표면의 발생을 설명한다. 형성된 표면은 의식작용의 세계와 심층의 세계를 분리해주면서 의미의 근거가 된다.

『차이와 반복』과 『의미의 논리』의 구도 상의 차이

『차이와 반복』의 이분 구도와 『의미의 논리』의 삼분 구도의 어떤 차이를 갖는가? 우리는 두 구도 사이의 차이를 확인하기 위해서는 우선 두 구도 사이의 유사성을 규명해야 한다. 재현적 세계는 『차이와 반복』와 『의미의 논리』에서 공통적으로 모두 분석의 출발점이자 발생의 최종결과이다. 『차이와 반복』에서는 재현적 경험에서 이념으로 나아간 후 다시 이념에서 재현적 세계의 발생을 설명한다. 마찬가지로 『의미의 논리』는 재현적 의미작용에서 표면으로 나아간 후 다시 표면에서 정적 발생을 통해 재현-명제적 세계로 돌아온다. 『차이와 반복』의 이념은 『의미의 논리』의 표면에 상응한다. 이념과 표면 모두 초월론적 장에 속하기 때문이다. 이념으로부터 시작하는 발생과 표면의 정적 발생은 재현적 세계의 근거가 된다. 『차이와 반복』의 이념은 초월론적이고 잠재적인 영역에 속하면서 현실화의 근거가 되며 마찬가지로 『의미의 논리』의 표면 역시도 "경험적 장들과 유사하지 않으면서도 분화되지 않은 깊이와 혼동되지도 않는 초월론적 장"[92]이다. 이념과 표면 모두 비물질적이다. 두 저서에서 상이한 위치를 갖는 것은 역동적인 성격을 갖는 물질이다. 『차이와 반복』과 『의미의 논리』에서 물질적 위상을 갖는 요소는 각각 강도와 심층이다. 강도는 이념과 재현을 연결해 준다. 따라서 강도는 이념과 재현 사이에 있다. 그러나 심층은 표면과 높이 사이에 있지 않다. 심층은 표면 아래에 위치한다.

물질적 요소의 위치 변화는 무엇을 의미하는가? 이념은 강도를 통해서만 재현을 발생시킬 수 있다. 그러나 표면은 심층을 통하지 않고도 재현을 발생시킨다. 물론 어떤 의미에서 심층도 재현의 근거가 된다. 표면은 높이와 심층 사이에서만 존재할 수 있기 때문이다. 심층이 없다면 표면도 존재할 수 없기에 표면의 정적 발생에 심층이 전제되는 것은 사실이다. 그러나 강도가 자신의 소멸과 전개라는 비대칭적 종합을 통해

92) LS, 193

재현의 발생에 적극적인 역할을 맡는데 비해서 심층은 정적발생의 소극적인 근거일 뿐이다. 표면의 독립성은 심층을 배제한다. 따라서 표면의 정적 발생 과정에 심층은 외재적이다. 강도와 이념은 서로 협력하면서 재현을 발생시킨다. 그러나 심층은 오히려 표면을 위협하는 것으로 제시된다. "표면만큼 연약한 것은 없다." 왜냐하면 표면은 심층의 "무서운 일차적 실서 안에서 흔들"리기 때문이다. 심층의 "무의미는 더 이상 의미를 제공하지 않으며, 모든 것을 먹어치운다."[93] 조 휴즈는 동적 발생을 잠재적인 주체가 심층에서 탈출하는 과정으로 이해할 수 있다고 주장한다.[94] 심층에 거주하는 잠재적인 주체는 심층의 무의미하고 공격적인 카오스로부터 탈출하여 표면을 건립한 후에야 비로소 의미의 장소에 도착한다. 심층과 표면은 대립한다. 즉 동적발생은 물체로부터 비물체적인 표면의 구축, 심층으로부터 탈출이라는 주제를 보여준다는 것이다.

강도와 심층의 차이는 물체의 위상변화를 드러낸다. 강도는 즉자적 차이이다. 강도는 비대칭적인 종합을 통해서 질과 연장을 발생시키면서 자신 안에 차이를 봉인한다. 따라서 질과 연장 속에 있는 물질적인 존재자는 그 안에 차이를 간직하고 있다. 함축된 차이는 물질 속에 영원회귀의 역량을 보증한다. 영원회귀는 강도적이다. 물질은 차이를 만들어 내는 운동에 참여한다. 이념으로부터 미분화의 역량을 제공 받는다는 조건 아래서 강도는 현실 안에서 일어나는 차이의 운동의 주인공이다. 그러나 심층에서 물질은 모든 긍정적인 역량을 박탈당한다. 심층은 무의미하고 공격적이다. 따라서 심층은 주체가 탈출해야 하는 부정적인 장소이다. 물질의 능동과 수동이라는 힘의 작용은 무언가를 생산하기보다는 주체를 괴롭힐 뿐이다. 더 이상 물질은 우리에게 창조의 역량을 가져다주지 않는다. 오히려 『의미의 논리』에서 물질은 우리와 대립하는 것으로 나타난다. 물질은 표면을 향해 벗어나야 하는 장소라는 부정적인 가치만을 지닐 뿐이다.

그러나 물질을 벗어나 표면으로 가는 데는 대가가 따른다. 표면으로 가기 위해 우리는 오이디푸스화 되어야 한다. 표면의 발생은 오이디푸스적 이야기이다. 주체가 표면으로 나아가기 위해서는 잃어버린 대상을 내면화한 후에 오이디푸스적인 부모의 이미지를 확립해야하며 거세 되어야한다. 의미의 표면에 거주하는 "사건이 그 심층적 원인들로부터 벗어나고, 표면에 펼쳐지고, 또 동적발생의 관점에서 준원인에 결부되는 것은 바로 오이디푸스와 더불어서 이기 때문이다."[95] 물론 들뢰즈는 독특한 방식으로 정신분석학적 개념들을 사용한다. 따라서 일반적인 정신분석 이론과 들뢰즈의 동적발생이 차이를 갖는 것은 사실이다. 그러나 들뢰즈가 정신분석학의 요소를 받아들인다는 점이 더 중요하다. 핵심적인 요소는 역설이다. 역설은 잃어버린 대상이라는 표현을 통해 이해할 수 있다. 역설은 부재하는 대상을 추구하는 운동을 발생시킨다. 잃어버린 대상은 끊임없이 현실의 우리가 무언가가 잃어버렸기에 결핍되어 있다고 주장한다.

93) LS, 165
94) 조 휴즈의 『Deleuze and the Genesis of Representation』 p27-32 참조.
95) LS, 349

역설적인 요소인 잃어버린 대상은 “한 계열 내에서는 과잉으로 나타나지만, 동시에 그 상대 계열에는 결핍으로 나타난다.” 동시에 “한 계열에서 과잉일 경우 빈 칸으로서이며, 반대로 결핍일 경우에는 여분의 졸로서 또는 자리 없는 임자로서이다.” 역설은 끊임없는 비평형을 만드는 과잉이나 결핍으 힘으로 드러난다. 따라서 역설은 “사고될 수만 있는 것, 언표될 수만 있는 것, 나아가서는 사고될 수 없고, 언표될 수 없는 것, 정신적 공허”[96] 등으로 표현된다. 이러한 잃어버린 대상이 동적 발생의 핵심 원리로 제시된다.[97] 주체는 심층으로부터 벗어나기 위해 잃어버린 대상을 내면화할 것을 요구 받는다. 주체는 물체 속에서 어떤 결핍을 발견하고 그 결핍을 승화시킬 때 표면에 도달할 수 있다. 역설적인 과정을 통해 도달한 표면 자체도 역설적인 장소이다. 우리는 의식과 물질 속에서 표면을 결코 발견될 수 없으나 표면은 발견되어야만 한다. “물질의 능동과 수동의 결과인 비물체적 의미는 표면 위에서 그 자체 비물체적인 준원인에 결부되는 한에서만 물체적 원인과의 차이를 보존”[98]하기 때문이다. 준원인은 물체적 원인에 대해 과잉으로, 반대로 물체 속에서는 결핍으로 작용한다는 점에서 잃어버린 대상이라는 특성을 가지며 이에 따라 표면 역시도 역설의 장소가 된다.

『차이와 반복』의 강도는 자신을 소멸하는 과정 속에서도 깊은 곳에 차이를 봉인한다. 따라서 우리는 낮은 수준의 강도에 위치할 때에도 더 깊은 곳에서 순수 강도와 접속되어 있다. 그러나 심층은 결핍이라는 원리만을 보여준다. 『차이와 반복』에서 재현의 세계만이 부정된다면 『의미의 논리』에서는 재현적 세계와 함께 물질적 세계도 부정된다. 표면은 재현뿐만 아니라 물질도 거부한다. 표면은 재현과 물질 사이의 잃어버린 장소가 되어 버린다. 예를 들어서 표면의 준원인을 추구하는 스토아적 현자는 “스스로를 준원인과 동일시함으로써, 비물체적 효과를 물체화하기를 원한다.”[99] 즉 역설에 힘입어서 비물체적인 것을 물체 속에, 즉 육체 속에 실현하기를 시도하는 것이다. 그러나 표면은 균열로 제시될 뿐이다. 우리는 사건을 통해서만 준원인이 되고 표면들을 생산할 수 있다.[100] 그러나 “모든 사건은 페스트, 전쟁, 상처, 죽음 같은 유형의 것”들로 제시된다.[101] 오로지 우리는 극단이 이르면서 균열되면서만 표면을 따를 수 있다. 균열의 추구는 고통과 죽음의 추구라는 금욕주의적인 양상을 띠게 된다. 표면은 물체를 부정했기에 우리 역시도 육체, 즉 물질적 실존을 부정하기를 요구 받는다. 표면이라는 기준은 우리에게 고행을 요구한다. 다음과 같은 구절이 고행의 성격

96) LS, 154

97) 우리는 뒤에서 이에 대해 구체적으로 살펴볼 것이다. 따라서 여기서는 간략히 제시하도록 하겠다. 첫 번째로 우리는 상층의 우울증적 위치를 아버지를 잃어버린 대상으로 발견하면서 설립한다. 두 번째로 팔루스는 부분적 표면의 접속의 역할을 담당한다. 이때 팔루스는 부재하는 대상이라는 특성을 바탕으로 한다. 세 번째로 거세는 물리적 표면과 비물체적 표면으로의 변환이 있다. 이는 거세를 통해 이루어지는데 거세란 잃어버린 대상을 다른 대상으로 승화한다는 것을 원리로 한다.

98) LS, 180

99) LS, 257

100) LS, 259. “사건이 우리에게 만들어 주는 이 의지에 도달하는 것, 우리에게서 새산되는 것의 준원인 즉 담지자가 되는 것, 표면들과 안감들을 생산하는 것”

101) LS, 263

을 잘 보여준다. 표면의 추구는 우리의 몰락을 가져온다.

“지혜와 품위를 추구할 때, 추상적인 사상가에게 무엇이 남을 것인가? 가장자리에 머묾으로써 언제나 부스케의 상처에 대해, 피츠제널드와 로리의 알코올 중독에 대해, 니체와 아르토의 광기에 대해 말하는 것? 이 한담들의 전문가가 되는 것? 단지 충격을 받은 사람들이 너무 추락하지 않기만을 바라는 것? 의연금을 모으고 특별호를 제작하는 것? 그렇지 않다면, 스스로 거기에 나아가 약간을 보고, 약간 얄코올 중독자가, 약간 미친 사람이, 소심한 자살 충동자가, 적당한 전사가 되는 것(충분히 균열로 나아가지만 결코 치유될 수 없을 정도로 나아가지는 않는 것)? 가는 곳마다, 모든 것은 슬퍼 보인다. 사실, 가장자리에 머물지 않고 어떻게 표면에 남겠는가? 표면을, 그리고 언어와 삶을 포함해 표면의 모든 조직화를 구함으로써, 어떻게 구제받을 것인가? 어떻게 이 정치학, 이 완전한 게릴라에 도달할 것인가(여전히 스토아주의를 받아들임로써)?”(『의미의 논리』, p272)

왜 표면은 균열로 나타나는가? 의식뿐만 아니라 물체로부터 단절하면서 협소한 장소만을 지니게 되었기 때문이다. 『차이와 반복』이 비물체적인 이념과 물체적인 강도을 통해 우리의 윤리적인 기준으로 제시했다면 『의미의 논리』는 물체의 역량을 박탈하고 비물체적인 표면만을 기준으로 제시한다. 그러나 육체를 가진 우리에게 비물체적인 표면은 극한으로 다가온다. 육체적이지만 극한에 이르기까지 비물체적인 것을 추구해야 한다는 역설은 우리에게 파괴와 균열을 가져온다. 들뢰즈는 표면 속에서의 구제를 묻는다. 그러나 우리는 『의미의 논리』에서 구제를 발견할 수 없다. 들뢰즈는 알코올과 약물이라는 자기파괴적인 해결책만을 제시할 뿐이다. 그조차도 해결책들은 잠시 스쳐가면서 제시될 뿐이다. 들뢰즈는 물질적인 의존을 피하면서도 그와 같은 효과를 볼 희망만을 찾는다.[102] 그러나 희망을 표하는데 불과할 뿐 구체적인 방안은 제시되지 않는다. 사실상 『의미의 논리』에서 문제는 해결되지 않는다. 비물체적인 표면 속에서 우리를 구제 받을 수 없어 보인다. 왜 『의미의 논리』의 들뢰즈는 물체적인 심층보다는 비물체적인 표면을 택했을까? 이는 물체가 종합의 능력을 결여한다는 직관에서 기인한다고 추론할 수 있다. 『의미의 논리』에서 들뢰즈는 아직 물질의 고유한 종합을 발견하지 못했다. 그렇기에 그는 심층이 표면을 부서트리는 것을 두려워한다.[103]

---

102) LS, 277. “우리는 약물이나 술의 효과들(이것들의 ‘계시’)이, 만일 이 물질들의 사용을 결정하는 사회적 소외의 기법들이 혁명적인 탐구를 통해서 전복된다면, 이 사용과는 독립적으로 세계의 표면에서 그 자체로서 다시 체험되고 다시 복구될 수 있으리라는 희망을 버릴 수 없다.”

103) LS, 167. “표면만큼 연약한 것은 없다. 이차적인 조직화는 제버워키만큼이나 강력한 한 괴물에 의해, 즉 무의미에 의해 즉 모습도 없고, 바닥도 없는, 그리고 앞에서 의미에 여전히 내재하는 두 모양새로들로서 보았던 것들과는 다른 무의미에 의해서 위협 당하고 있는 것은 아닌가? 위협이 처음부터 드러나지는 않는다. 그러나 몇 발자국만 나아가면 균열이 커졌다는 것, 표면의 모든 조직화가 이미 사라졌으며 무서운 일차적 질서 안에서 흔들리고 있다는 것을 알게 된다. 무의미는 더 이상 의미를 제공하지 않으며, 모든 것을 먹어치운다.” LS 229, “표면이 파열과 흠에 의해 찢어질 때, 물체들은

『의미의 논리』 고유의 공포는 물체가 올라와서 모든 것을 부서뜨려 버려 아무것도 구별불가능하게 되는 일이다. 『차이와 반복』의 들뢰즈는 강도가 형식들을 종합하는 능력을 결여한다고 생각한다. 따라서 강도는 형식들을 비물체적 이념의 미분화로부터 제공 받아야 한다. 『의미의 논리』의 들뢰즈는 물체 속에서 카오스만을 본다. 따라서 심층은 역설이라는 비물체적인 요소를 종합을 원리로 가져야 하게 된다.

1절: 의미작용에서 의미로

의미작용의 불충분성

들뢰즈는 『의미의 논리』에서 의미작용으로부터 의미의 층위를 추적한다. 우리가 일상에서 명제적인 형식을 통해 의미에 접근한다. 따라서 들뢰즈는 명제에 대한 분석에서부터 논의를 출발한다. 그리고 명제에 대한 분석을 통해 더 근본적인 의미의 층위로 나아간다. 우리는 명제·의미작용에서 근거인 의미의 층위로 향하는 역행적인 분석을 발견할 수 있다.

들뢰즈는 "명제가 세 가지 상이한 관계를 내포"(LS, 62)한다고 말한다. 세 관계는 지시(désignation), 현시(manifestation), 기호작용(signification)이다. 첫째로 지시는 "명제와 사태 사이의 관계"로서 "사물들, 사물들의 혼합물들, 질들, 양들, 관계들"(LS, 62)을 지칭함으로써 사태들을 개별화 시킨다. 두 번째로 현시는 "명제와 그것을 말하고 표현하는 주체를 연결"[104]시킨다. 현시작용에 따라 통해서 주체의 욕구와 신념들이 명제적인 형식으로 드러난다. 마지막으로 기호작용은 명제가 보편적인 개념들과 맺는 관계를 드러낸다. 예를 들어서 '검은 고양이가 탁자 위에 있다'라는 명제가 있다면 지시 작용은 객관적으로 검은 고양이가 탁자 위에 있는 사태를 가리킨다. 그리고 현시 작용은 각각의 인간이 검은 고양이를 상상하고 떠올리고 욕망하는 등의 행위에 관련한다. 그리고 기호 작용은 '검다', '고양이', '탁자', '위', '있다' 등의 개념이 어떤 질서 속에서 체계를 형성하는 것에 관계된다.

그렇다면 우리는 명제의 근거를 지시, 현시, 기호작용이라는 세 가지 관계 속에서 찾을 수 있는가? 세 관계 중에서 다른 관계를 정초하는 기초를 찾아낼 수 있는가? 들뢰즈의 답은 그렇지 않다는 것이다. 세 관계는 서로 순환하기 때문이다. 들뢰즈는 '나'를 정초해 주는 현시 작용이 지시 작용에 근거가 되어야 한다고 말한다. 왜냐하면 인식하는 '나'가 우선 정립되어야만 무엇인가를 지시할 수 있기 때문이다. 현시 작용을 통해서 정립된 '나'는 기호 작용 역시도 가능하게 해준다. 우리가 보편성을 말하기

그들의 심층으로 다시 떨어지며, 모든 것은 익명적 맥동 내에 다시 떨어진다. 그리고 여기에서 말들 자체는 이제 물체의 정동 작용들로 그치게 된다."

104) LS, 64

위해서는 동일성을 보증하는 '나'라는 형식이 우선해야 하기 때문이다. '나'가 동일성을 가지지 않는다면 우리는 어떤 개념도 가질 수 없을 것이다.

하지만 들뢰즈는 다른 측면에서는 현시 작용이 우선하지 않는다고 말한다. 예를 들어서 기호 작용의 측면에서 접근한다면 현시 작용의 상관항인 주체와 지시 작용의 상관항인 사태에 앞서서 랑그가, 다시 말해 기표로서의 개념들이 맺는 체계가 먼저 존재하고 있다. 개념의 질서를 통해서 비로소 주체는 욕구 속에서 의무의 질서를 형성할 수 있게 되고 신념 속에서 추론의 질서를 형성할 수 있게 된다.

또한 다른 측면에서 지시 작용의 우선성 역시도 말할 수 있다. 우리는 개념과 무관한 사태를 지시할 수 있기 때문이다. 따라서 우리는 사태가 그것을 인식하는 주체나 그것들의 개념보다도 앞선다고 주장할 수도 있다. 결국 들뢰즈가 말하고자 하는 바는 명제의 발생적 근거는 세 가지 작용 속에서는 찾을 수 없다는 것이다. 다시 말해서 지시, 현시, 기호 작용은 명제의 세 가지 양태일 뿐이지 명제가 발생하는 원인이 아니다. 그렇다면 명제의 세 가지 양태인 지시·현시·기호 작용은 어디서부터 발생하는가? 이것이 들뢰즈가 『의미의 논리』에서 던지는 발생의 문제이다.

의미의 차원

들뢰즈는 세 가지 차원들을 넘어서 새로운 차원으로 넘어갈 것을 제안한다. 세 가지 명제적 양태들은 순환하기 때문에 명제의 진정한 원인이 될 수 없기 때문이다. 양태의 수준에서 접근해서는 발생의 문제를 해명할 수 없다. 우리는 순환에서 벗어나서 네 번째 차원으로 넘어가야 한다. 의미란 네 번째 차원에 관련한다. 따라서 의미는 지시·현시·기호 작용과 다른 차원에서 말해진다. 의미의 차원은 세 가지 작용에 선행한다. 지시·현시·기호작용을 벗어난 의미란 무엇인가? 들뢰즈에 따르면 "의미는 명제에 있어서 표현된 것"이며 "그것은 사물들의 표면에 존재하는 비물체적인 것이며, 환원 불가능한 복합적 존재이며, 명제 속에 내속하거나 존속하는 순수한 사건"[105]이다. 놀랍게도 들뢰즈는 "의미와 관련해 우리는 그것이 존재한다고 말할 수조차" 없다고 주장한다. 왜냐하면 "그것은 사물들 속에도 정신 속에 존재하는 것도 아니며, 나아가 물리적 존재인 것도 정신적 존재인 것도 아니기"[106] 때문이다. 물리적인 존재란 명제에 상응하는 물리적 사태를 의미하며 정신적인 존재란 우리의 마음속에 일어나는 표상들을 의미한다. 의미는 이 두 존재로 환원되지 않는다. 의미는 객관과 주관으로 환원할 수 없다. 따라서 의미에 대해 말하는 것이 가능하기나 한 지 물을 수 있다. 객관과 주관에서 찾을 수 없다면, 또 물리적 사태와 정신적 표상 속에서 찾을 수 없다면 의미에 대해 우리는 무엇을 말할 수 있는가?

105) LS, 73
106) LS, 75

들뢰즈가 의미의 층위를 요구하는 이유는 지시·현시·기호 작용이 이루는 원환은 명제의 최종적인 근거가 될 수 없기 때문이다. 따라서 우리는 "명제의 일상적인 차원들(지시, 현시, 기호 작용)이 우리를 이끌어가는 원환에서 출발해 간접적으로만 의미를 추론"[107]해야 한다. 우리는 논리적인 차원에서 상위의 근거를 도입해야 한다. 추론의 당위성은 '모든 것에는 원인이 있다'는 충족이유율에서 나온다. 어떤 것의 원인이 된다는 것은 그것의 발생의 근거가 된다는 뜻이다.[108] 지시·현시·기호 작용 역시도 존재하는 작용이다. 따라서 작용들에 작용들을 발생시키는 원인이 있을 것이다. 따라서 우리는 발생적 관계를 추적하면서 세 작용의 근거가 되는 새로운 층위를 발견할 수 있다. 새로운 차원은 명제의 네 번째 차원, 다시 말해 의미의 층위이다.

의미의 층위

의미의 층위는 우리의 일상적인 경험에서는 체험되지 않는다.[109] 하지만 우리는 초월론적 연역[110]transcendental deduction에 따라서 일상적인 경험의 조건을, 다시 말해 재현의 세계의 근거를 추론해 볼 수 있다. 의미는 지시·현시·기호작용을 의거한 일상적인 경험을 발생시킨다. 우리의 일상적인 경험은 동일성을 가진 '나'라는 인물에 의존하며 재현이라는 형식을 갖는다. 따라서 재현이 어떻게 발생하는지를 추적하면서 우리는 의미의 층위에 접근할 수 있이다.

우리는 보통 마음속의 이미지들이 외부의 물체로부터 발생한다고 생각한다. 예를 들어서 '개'의 이미지는 외부의 '개'라는 물체로부터 발생한다고 생각한다. 그러나 들뢰즈의 물체 개념은 마음 속의 이미지와 외부의 물체 사이의 대응을 전제하지 않는다. '개'라는 표상은 다른 표상들과 구분되어 있다. 그러나 '개'의 표상을 불러일으키는 물체는 다른 물체들과 구분되지 않는다. 의식 안에서 '개'의 표상과 '고양이'의 표상은 구분되지만 물체의 수준에서는 구분되어 있지 않다. 물체 자체가 표상적인 구분을 따르지 않는다면 의식 속의 표상적 구분의 왜 생기는가? 이러한 문제에 따라 들뢰즈는 심층의 물체에서 재현적인 경험이 발생하게 되는 과정을 설명해야 한다. 들뢰즈는 발

107) LS, 75

108) 제임스 윌리엄스는『들뢰즈의 차이와 반복 해설과 비판』에서『차이와 반복』의 들뢰즈의 방법은 라이프니츠와 스피노자의 방법에 관련시킨다. "들뢰즈는 이유율(라이프니츠)에 따라 완전성을 추구하려고 하고, 사물 그 자체 에 대한 충만한 이해보다는 주어진 사물의 조건에 대한 충만한 이해에 우선권을 줌으로써(스피노자의 종합의 방법) 이해를 추구하려고 한다."(84) 그는 들뢰즈의 방법을 선험적 연역으로 정의한다. 선험적 연역은 "필요한 조건이 무엇인지를 물으면서 외관의 형태를 연역"(82)하는 논증이다. 우리는『의미에 논리』에서도 의미작용의 조건들을 물어가는 선험적 연역을 발견한다.

109) 특정 조건에서 우리는 의미의 층위까지 내려간다고 주장할 수 있다. 얀 소바냐르그는『들뢰즈, 초월론적 경험론』에서『차이와 반복』에 대한 독해를 기반으로 초월론적 경험을 제시한다. 초월론적 경험은 우리의 인식능력이 어떤 한계에 부딪쳤을 때 발생한다. 한계 속에서 인식능력들 간의 일치는 해체된다. 이에 따라 우리는 재현의 세계보다 아래로 향하며 그 속에서 강도를 직접적으로 체험한다. 위의 지시·현시·기호 작용은 인식능력의 조화 속에서 형성된 우리의 일상적인 경험을 구성한다. 따라서 조화에서 풀려난 경험은 의미의 층위를 직접적으로 경험하는 것이 가능할 것이다.

110) 제임스 윌리엄스에 대한 위의 각주 참조. 필요한 조건들을 물어가는 작업이 선험적 연역이다.

생을 두 가지로 구분한다. 동적 발생은 심층에서의 물체들의 능동과 수동으로부터 출발한다. 심층은 분화되지 않은 심연이다. 따라서 구분이 행해지지 않은 거대한 덩어리이다. 모든 재현들은 이로부터 출발한다. 그러나 동적 발생만으로는 충분하지 않다. 동적발생은 왜 재현들이 특정한 형식으로만 나타나는지를 설명해주지 못하기 때문이다. 따라서 형식들을 말하기 정적 발생이 요구된다.

2절: 정적 발생

정적발생의 구도

정적 발생은 두 가지로 나타난다. 첫 번째는 존재론적 발생이고 두 번째는 논리적 발생이다.[111] 존재론적 발생은 객관적인 세계를 발생시키고 논리적 발생은 명제들을 발생시킨다. 존재론적 발생은 초월론적 표면이 어떻게 경험 일반의 근거가 되는지 밝힌다. 본고의 관심은 경험 일반의 근거를 살피는 일이기 때문에 우리는 존재론적 발생만을 살필 것이다. 칸트의 초월론적 장의 요소들은 감성의 형식과 지성의 범주들, 그리고 둘의 조화이다. 칸트에서 감성과 지성은 경험 일반을 가능하게 한다. 『의미의 논리』의 초월론적 장은 어떤 요소를 갖는가? 초월론적 표면의 요소는 특이성들이다. 특이성은 인칭과 개체에 앞선다. 특이성은 개체와 인칭을 발생시킨다. 그리고 특이성들은 개체와 인칭을 거쳐서 우리의 경험 일반을 발생시킨다.

특이성들은 자아 혹은 의식으로부터 추적될 수 없다. 들뢰즈는 칸트의 방식을 거부한다. 그는 "칸트의 방식에 따라 초월론적 장에 '나'라는 인칭적 형태를, 통각의 종합적 통일성을 부여"하지 않는다. 들뢰즈는 현상과 경험을 정초하는 것이 '나'라는 인칭(Personne)의 주관적 원리 속에 있지 않다고 주장한다. 특이성을 '나' 혹은 의식의 형식을 통해 접근해서는 안 된다. 반대로 인칭이 어떻게 특이성을 통해 발생하지는 밝혀야 한다.

경험을 인칭이 아닌 개체를 통해 파악할 수도 있다. 개체의 경험이란 개체의 무한한 분석적 술어와 같다. 따라서 세계에서 우리가 겪는 사건의 총체가 개체의 경험이 될 것이다. 그러나 특이성은 개체에 앞선다. 개체는 세계를 표현한다. 인칭이 우리의 주관을 대변한다면 개체는 객관적인 세계를 대변한다. 개체는 세계를 자신의 관점으로 표현한다. 표현은 개체의 특수한 관점뿐만 아니라 세계 전체를 표현한다. 따라서 개체는 무한한 분석적 본질을 갖는다.[112] 그러나 특이성은 전-개체적이다. 특이성은 세계와 그 세계를 표현하는 개체들을 발생시킨다.

---

111) LS, 220. "논리학적 발생에서 존재론적 발생으로 가는 과정에 평행 관계는 존재하지 않는다. 차라리 각종 탈구들과 혼신을 포함하는 관계가 존재한다고 해야 한다."
112) LS, p200 참조.

모든 것은 '나'와 관련되거나 세계와 관련되는 것처럼 보이기도 한다. 따라서 누군가는 개체와 인칭 밖에서 우리는 아무것도 발견할 수 없다고 주장한다. 특이성 개념의 반대자들이 "인칭과 개체의 바깥으로 나올 경우, 당신은 아무것도 구분해내지 못할 것이다."[113]라고 비판할 때 어떤 답변이 가능한가? 우리는 정적 발생을 통해 이를 답변할 수 있다. 정적 발생은 전-개체적이고 비-인칭적인 특이성에서 개체와 인칭이 발생하는 과정을 보여준다.

개체

정적 발생의 첫 단계는 개체이다. 전-개체적 특이성으로부터 개체가 발생한다. 개체는 오로지 세계와의 관계 속에서만 존재할 수 있다. 왜냐하면 세계를 특정한 관점으로 표현하는 것이 개체이기 때문이다.[114] 따라서 개체가 발생하는 것과 세계가 발생하는 것은 동일한 사태이다.

세계는 어떻게 발생하는가? 세계는 선별된 특이점들이 수렴하면서 발생한다. 세계가 형성되면서 세계를 표현하는 개체들도 발생한다. 들뢰즈는 특이점이 수렴하는 것과 에너지가 높은 수준에서 낮은 층위로 하락하는 것이 같은 사태라고 말한다.[115] 이에 따라 우리는 특이점들의 수렴이 『차이와 반복』의 강도의 종합에 상응한다는 점을 발견한다. 강도는 가장 높은 에너지에 상태에서 낮은 에너지의 상태로 전락하면서 현실화한다. 이 현실화 과정은 개체화 과정이라고 말해진다. 따라서 에너지의 전락이라는 형식과 개체라는 결과에서 특이점들의 수렴과 강도의 종합은 일치한다.

그런데 앞서 우리는 정적 발생은 비물체적이고, 강도의 종합은 물체적이라고 주장했다. 개체화 과정을 근거로 정적 발생 역시도 물체적이라고 말해야 할까? 본고는 『의미의 논리』의 개체화가 비물체적인 과정에 종속된 것으로 나타나기 때문에 정적 발생은 여전히 비물체적이라고 주장한다. 『차이와 반복』의 개체화는 모든 물체를 긍정하는데 비해서 『의미의 논리』의 개체화는 심층의 물체들을 배제한다. 『차이와 반복』의 강도는 가장 높은 곳부터 낮은 곳까지 긍정한다. 물체는 수준의 차이를 갖지만 모두 긍정의 대상이 된다. 그런데 『의미의 논리』의 들뢰즈는 개체화 수준의 물체와 심층의 물체를 구별한다.[116] 『의미의 논리』에서 심층의 물체는 『차이와 반복』의 강도와 다

113) LS, 201

114) 들뢰즈의 개체 개념은 라이프니츠의 개체 개념과 관련한다. "라이프니츠의 다음 지적은 옳다. 각각의 모나드들은 다른 신체들과 자신의 신체 사이에 성립하는 관계에 따라 하나의 세계를 표현하며, 자기 신체의 부분들 사이에 성립하는 관계에 따라 이 관계 자체를 표현한다. 그래서 개체는 늘 수렴의 원환으로서의 세계 안에 존재하며, 하나의 세계는 그를 점유하거나 채우는 개체들 주위에서만 형성되고 사고될 수 있다."(LS, 205)

115) LS, 206. "하나의 특이성이 보통점들의 한 선분 위에서 뻗어나가는 것과 한 포텐셜 에너르기가 현실화되고 가장 낮은 층위로 하락하는 것은 동일한 방식에 의해서이기 때문이다."

116) LS, 227 "우리가 물체들과 그들의 혼합물들이 의미를 생산한다고 말할 때, 이는 개체화 때문이 아니다(개체화는 의미를 전제한다)."

른 위상을 갖는다. 강도가 즉자적 차이라면 심층의 물체는 분화되지 않은 심연이다. 『의미의 논리』의 심층은 강도적이지 않다. 심층의 물체는 우리가 벗어나야할 부정적인 것으로 제시된다. 결국 『의미의 논리』의 개체화는 더 이상 모든 물체를 긍정하지 않는다. 『의미의 논리』에서 개체화는 비물체적인 과정에 종속되어 있다. 개체화는 물체를 긍정하기보다는 수동적으로 비물체적인 표면의 법칙을 따른다. 따라서 『의미의 논리』의 개체화가 진정으로 물체적이라고 보기는 어렵다.

다시 정적발생의 과정으로 돌아오자. 세계는 특이성의 수렴에 의해 발생한다. 특이성의 수렴은 어떤 법칙에 의해 일어나는가? 수렴의 규칙은 공가능성이다. 공가능성은 여러 특이성들 중에 어떤 특이성이 선별되어 세계를 구성할지 결정한다. 공가능성이라는 규칙에 따라 어떤 모나드들의 계열은 다른 모나드들의 계열과 같이 세계를 구성할 수 없게 된다. 예를 들어 아담이 죄를 짓는 세계와 아담이 죄를 짓지 않는 세계는 공가능하지 않다. 하지만 공가능성의 개념이 모순의 개념으로 환원되지는 않는다.[117] 공가능성의 개념이 모순의 개념보다 앞서기 때문이다. 공가능성의 개념에서 모순의 개념이 파생되는 것이다. 특이성들의 선별과 세계의 구성에서 모순은 실재적인 역할을 하지 않는다. 우리는 특이성들의 선별을 통해 만들어진 결과 속에서 모순이라는 규칙을 발견할 뿐이다.[118]

공가능성에 의한 특이성들의 수렴에 의해 현실적인 세계가 발생한다. 특이성들은 세계 내에서 사건이나 동사로 나타난다. 그러나 사건이나 동사는 개체에 선행한다. 들뢰즈는 '푸르러지다'(verdoyer)와 '죄를 짓다'(pécher)라는 특이성들을 예로 든다. "'푸르러지다'는 하나의 특이성-사건을 가리키며, 이 특이성-사건의 이웃 관계를 통해 나무가 구성된다. 또는 '죄를 짓다'는 하나의 특이성-사건을 가리키며, 이 특이성-사건의 이웃 관계를 통해 아담이 구성된다."[119] 나무와 아담이라는 개체는 '푸르러지다'와 '죄를 짓다'라는 특이성 뒤에 온다. 정적발생의 첫 번째 단계는 특이성들의 수렴으로 발생하는 세계와 개체이다.

개체에서 자아로

우리는 개체의 발생을 확인했다. 그러나 개체가 우리의 경험을 모두 설명해 주는가?

---

117) LS, p208 참조

118) 들뢰즈는 모순이나 부정을 실재적인 원리에서 배제한다. 들뢰즈는 모순보다는 차이를 부정보다는 긍정을 발생의 실재적인 원리로 본다. 따라서 세계의 구성의 원리는 하나를 선택하고 그에 반대되는 것을 배제하는 모순이 아니다. 오히려 세계의 우연적인 구성이 먼저 있으며 이 구성은 필연적인 배제가 아니라 우연적인 선별에 의해서 이루어진다. 다만 우연적인 선별로부터 모순이라는 필연적인 원리가 발생할 수 있는지 의문을 가질 수 있다. 들뢰즈는 모순율을 필연적인 것으로 받아들이지 않고 다만 우연의 산물로 보는 것일까? 들뢰즈는 모순율이 필연적이지 않다고 말하는 지점까지 나아가는 것으로 보인다. 적어도 현실적인 세계를 발생시키는 특이성들이 거주하는 표면에서는 모순율이 존재하지 않는다. 들뢰즈는 표면의 규칙은 모순율이 아니라 공가능성이라고 말한다.

119) LS, p209 참조.

개체는 객관적인 사태들에 관계한다. 『차이와 반복』의 발생은 객관적인 질과 연장의 발생을 설명해 주는데 그쳤다. 그러나 우리는 객관적인 사태들에 마주하는 주체적인 자아를 갖고 있다. 『의미의 논리』의 정적 발생은 자아의 발생을 설명하는 데까지 나아간다. 자아는 어떻게 발생하는가? "인식하는 주체로서의 자아는 공가능하지 않은 세계들 안에서, 발산하는 계열들을 가로질러 어떤 것이 동일화될 때 나타난다."(LS, 211) 개체는 하나의 공가능한 세계 안에 존재한다. 그러나 주체는 공가능하지 않은 수많은 세계들과 관계 맺는다.

주체가 어떻게 다수의 세계와 관계하는지 묻기에 앞서 어떻게 다수의 세계가 존재할 수 있는지 물어야 한다. 다수의 세계들은 특이점들이 발산하기 때문에 가능하다. 우리는 특이점들의 수렴을 통해서 한 세계가 구성된다는 것을 보았다. 그러나 공가능한 특이점들의 조합은 하나가 아니다. 특이점들은 발산하면서 다른 방식으로 조합된다. 발산은 복수의 세계의 발생을 가능하게 한다. 무엇이 발산을 불러오는가? 우발점이 특이점들을 발산시킨다. 우발점은 특이성들을 재분배한다.[120] 하나의 수렴하는 세계가 재분배되면서 다수의 발산하는 세계들이 발생한다. 그런데 우발점은 어떤 원리로 세계들을 운동하게 하는가? 우발점은 세계들에 항구적인 비평형 상태를 만들어 내면서 운동을 만든다. 우발점은 라캉의 역설적인 요소에 상응한다. 역설적인 요소는 빈 칸, 잃어버린 대상, objet a등으로 말해진다. 역설적인 요소는 잃어버린 대상이다. 그러나 잃어버린 대상은 우리가 언젠가 그것을 잃어버렸다는 형식 외에는 아무 내용도 가지고 있지 않다. 따라서 역설적인 대상은 잃어버렸다는 점에서 부재를 초래하며 반대로 찾아내야 할 무언가를 제공한다는 점에서 과잉을 초래한다. 결핍과 과잉에 의해서 구조적인 불균형이 초래된다. 따라서 이 구조 내에서 아무것도 영원한 동일성을 향유할 수 없다. 모든 것은 그것들이 잃어버린 것을 향해서 움직인다. 초래되는 불균형에 의해 특이점들 역시도 하나의 세계로 수렴하는 것으로 그칠 수 없다. 왜냐하면 역설적인 요소가 초래하는 비평형은 특이점들의 조합이 완결될 수 없도록 하기 때문이다. 특이점들을 끊임없이 재분배되며 이를 통해 복수의 세계가 만들어 진다.

우리는 우발점에 의해 특이성들이 재분배되면서 복수의 세계들이 발생한다는 것을 보았다. 다음 문제는 자아가 어떻데 발생하는가이다. 자아는 대상=x를 사고하면서 발생한다.[121] 대상=x는 복수의 세계에 공통적인 인칭들을 의미한다.[122] 복수의 세계들

---

120) LS, 129, 강조 필자. "만일 각 계열에 상응하는 특이성들의 배열이 문제들의 여러 장을 형성한다면, 계열들을 돌아다니면서 그들로 하여금 공명하고 소통하고 가지칠 수 있도록 해주는, 또 동시에 모든 재파악과 변형에, **모든 재분배에 명령을 내리는 심급-X**를 어떻게 특정지을 것인가? 이 요소/심급은 한 물음의 장소로 정의되어야 한다. 문제는 계열들에 상응하는 특이점들에 의해 규정되지만, 물음은 빈 칸이나 움직이는 요소에 상응하는 **우발점**에 의해 규정된다."

121) 대상=x를 사고하는 일이 어떻게 가능한지는 명확히 설명되어 있지 않다. 다만 우리는 '우리'가 역설적인 우발점의 역량에 접속되어 있기 때문이라고 추론해 볼 수 있다. 그런 맥락에서 『의미의 논리』에서 역설은 우리의 본성에 관계한다.

122) LS, 214. "그래서 여러 세계에 공통된 '모호한 아담'이, 즉 방랑자, 노마드, 아담=x가 존재한다. 하나의 섹스투스=x, 팡=x. 결국, 모든 세계들에 공통된 어떤 것=x. 모든 대상=x는 "인칭들"이다."

에 공통된 존재를 사고하면서 개체는 자신을 뛰어넘는다. “이 대상=x는 그것을 사고하는 자아가 현세계의 개체들을 초월하는 것과 동시에 개별화된 세계들을 초월하며, 스스로 정초하는 주체라는 새로운 가치에 마주 서 세계에 새로운 가치를 부여한다.”[123] 자아는 이제 한 세계가 아니라 복수의 세계 앞에 서있다. 자아는 이제 가능성이라는 범주를 가질 수 있다. 인칭들은 여러 세계를 변수로 취하기 때문이다. 어떤 세계에 존재하는 개체인 아담은 필연적으로 죄를 짓는다. 그러나 여러 세계를 변수를 취하는 인칭 아담은 죄를 짓을 수도 있고 짓지 않을 수도 있다. 따라서 ‘모호한 아담’이라는 인칭에 붙는 술어는 분석적이지 않고 종합적이다. 종합적 술어는 개별적인 세계의 아담의 특성이 아닌 인칭 그 자체의 가능성들을 표현한다.

일반 개념

우리는 두 가지 발생을 살펴보았다. 첫 번째로 특이성이 수렴하면서 개별적인 세계와 세계에 속한 개체들이 발생한다. 두 번째로 우발점이 특이성들을 재분배하면서 다수의 세계와 다수의 세계에 공통된 인칭들이 발생한다. 또한 인칭들을 사고하면서 자아가 발생한다. 그런데 들뢰즈는 인칭 자체는 구체적인 인칭들이 아닌 인칭=x라는 형식을 의미뿐이라고 말한다.[124] 따라서 우리가 구체적인 인칭들에 대해 말하기 위해서는 일반 개념이 발생해야 한다. 일반 개념은 인칭과 개체에, 공통감각과 양식이 적용되면서 나타난다. 공통감각은 동일화의 원리이며, 양식은 고정된 분배의 원리이다. 자아는 공통감각에 의해 자기 동일성을 얻으며, 세계는 양식의 고정된 분배 기준을 따라 배치된다. 재현적 주체는 고정적으로 분배된 세계 앞에서 일반개념을 발견한다.

정적 발생의 의의

정적발생은 『차이와 반복』의 발생과 유사하다. 두 발생 모두 원리로부터 재현적 층위의 발생을 다룬다. 『차이와 반복』의 발생은 이념으로부터, 정적발생은 특이성으로부터 재현적 경험을 발생시킨다. 그러나 정적발생은 가능성이라는 범주의 발생을 다룬다는 점에서 『차이와 반복』보다 더 나아간다.
『차이와 반복』에서 재현적 세계를 정초하는 원리는 분화이다. 분화에서는 질과 연장의 발생이 설명될 뿐이다. 따라서 분화는 우리가 일상적인 경험에서 갖는 가능성이라는 범주가 어떻게 발생하는지 설명하지 못한다. 우리는 경험 속에서 질과 연장을 가진 사물을 표면 그대로만 받아들이지 않는다. 우리는 사물을 가능적인 것으로 파악한다. 예를 들어 우리는 ‘어쩌면 고양이가 좀 더 작았을 수도 있었겠군.’이라고 생각한

123) LS, 212
124) LS, 217. “사실 인칭 - 이는 곧 [조이스적 의미에서의] 율리시즈이다. - 은 엄밀하게 말해 그 누구도 아니다. 그것은 이 비인칭적인 선험적장으로부터 생산되는 형식이다.”

다. 정적발생은 특이성들의 발산을 가능성 범주의 근거로 제시한다. 만약 특이성들이 수렴하기만 하여 하나의 세계만이 존재한다면 우리는 가능성이란 범주를 경험하지 않았을 것이다. 가능성은 이 세계와는 다르게 존재했을 세계들을 전제하기 때문이다. 일반개념의 성립 또한 가능성 범주에 의거한다. 우리는 사물이 다르게 존재할 가능성을 고려하면서 하나의 일반 개념을 확립하기 때문이다. 예를 들어 우리는 빨간색 펜이 파란색 펜이었을 수도 있다는 가능성을 고려하면서 우리는 펜을 하나의 일반개념으로 빨간색과 파란색을 일반 개념의 속성으로 이해한다.

우발점은 특이성들의 발산의 원인이다. 우발점은 특이성들을 재분배하면서 여러 세계들을 발생시킨다. 따라서 우발점은 가능성 범주의 원천적인 근거이다. 물론 질과 연장이 미분비를 닮지 않았듯이, 가능성이 우발성을 닮지 않았다는 전제 내에서 말이다. 우발점이 다수의 세계를 발생시키는 일은 『차이와 반복』에서 미래가 과거 전체(세계)를 새롭게 하는 일에 상응할 것이다. 따라서 우리는 『차이와 반복』의 관점에서 과거 전체가 미래에 의해 새로워지는 사태를 가능성 범주의 근거로 제시할 수 있을 것이다. 그러나 『차이와 반복』에서는 잠재성과 가능성의 대립이 강조될 뿐 잠재적 층위가 어떻게 가능성 범주를 발생시켰는지에 대한 명시적인 설명은 나타나지 않는다.[125] 따라서 우리는 정적발생이 가능성 범주의 발생을 밝혀다는 점에서 『차이의 반복』의 발생보다 발전했다고 판단할 수 있다.

가능성 범주를 통해 볼 수 있듯이 우리의 경험은 질과 연장뿐만 아니라 우리의 언어 체계와 인식 범주에도 관련한다. 따라서 발생은 언어 체계와 인식 범주의 발생 역시도 해명해야 한다. 들뢰즈는 논리학적 발생에서 명제의 발생에 대해 탐구한다. 따라서 논리학적 발생에서 언어 체계와 인식 범주의 발생과 관련된 설명을 기대할 수 있을 것이다. 그러나 본고는 논리학적 발생을 다루지 않을 것이며 추후 연구과제로 남겨놓겠다.

3절: 동적발생

동적발생의 구도

우리 정적 발생에서 특이성으로부터 개체, 인칭, 일반 개념의 발생을 살펴보았다. 특이성들은 표면에 속한다. 그런데 표면 자체는 어디서 유래하는가? 우발점은 특이성들의 분배 원리이다. 특이성들을 분배하는 일과 표면 자체를 생산하는 일은 다른 문제이다. 들뢰즈는 표면이 물체로부터 생산된다고 말한다. 표면 자체가 물체로부터 생산되는 것은 정적 발생과 전혀 다른 발생인 동적발생을 통해서이다. 정적 발생이 비물

125) DR, p455-460 참조. “모든 것에서 피해야 할 유일한 위험은 잠재적인 것과 가능한 것을 혼동하는 데 있다.”(455)

체적인 표면에서 출발한다면 동적 발생은 물체적인 심층에서 출발한다.

동적 발생의 주된 문제는 “표면 자체는 어떻게 생산”되고 “비물체적 사건은 물체들의 상태들로부터 어떻게 결과”하는지 설명하는 것이다.[126] 심층은 전적으로 미규정되어 있다. 심층에는 오로지 힘들의 운동, 즉 힘들의 수동과 능동만이 존재한다. 표면은 심층의 물체들과 높은 곳의 명제들 사이의 구분을 가능하게 한다. 표면이 유지될 때에만 정적발생을 통해 개체와 인칭이 그리고 명제 수준의 의미작용이 발생이 가능하다.

들뢰즈는 갓 태어난 아이를 심층에 위치시킨다. 따라서 동적 발생 과정은 아이가 언어를 획득하는 과정과 병렬적으로 제시된다. 처음에 아이는 부분대상과 기관 없는 신체만이 존재하는 무의미한 심층 속에서 공격 받고 상처 입는다. 그러나 좋은 대상을 내면화하고 물리적 표면을 구축하며 오이디푸스적인 좌절을 겪으면서 의미의 표면에 도달한다.

우리는 심층에서는 아무런 의미도 발생할 수 없으며 주체는 오이디푸스를 거쳐야만 심층의 카오스에서 벗어날 수 있다는 들뢰즈적 직관을 확인할 수 있다. 이러한 직관의 기초에는 카오스에 대한 공포가 자리하고 있다.[127] 또한 심층뿐만 아니라 높은 곳의 재현적 층위에서도 우리는 진정한 의미를 걸러낼 수 없다. 왜냐하면 재현은 의미가 아니라 의미의 결과만을 보여주기 때문이다. 따라서 높이는 의미가 그 본연의 특이성들을 잃어버린 진부한 곳이다.[128] 진정으로 의미를 찾기 위해서는 우리는 심층과 높이 사이의 표면으로 나아가야 한다. 그러나 심층의 위협과 높이의 진부함에서 벗어날 수 있는 장소는 표면뿐인가? 다만 이를 살피기에 앞서 우리는 동적발생을 탐구할 것이다.

동적발생의 애매성

우리는 들뢰즈가 동적발생을 통해 표면의 발생을 설명하려고 목적한다는 것을 확인했다. 그러나 들뢰즈는 동적 발생에 관한 텍스트[129]에서 표면의 발생에 대해 설명하기 보다는 주로 갓 태어난 아이가 어떤 과정을 통해 언어를 가질 수 있는지를 설명한다. 따라서 들뢰즈는 언어의 근거인 표면 자체가 어떻게 발생하는가와 다른 이야기를

126) LS, 313

127) 『의미의 논리』의 「계열13:분열증과 어린소녀」 참조. “표면의 이러한 좌절에서, 말 전체는 그 의미를 상실한다(.....)그것은 어떤 경우든 그 의미를, 즉 신체의 능동 및 수동과 구분되는 비물체적인 효과, 그 고유한 현실적 효과화와 구분되는 비물체적인 사건을 모으거나 표현할 수 있는 능력을 상실한다.”(172)

128) 『의미의 논리』의 「계열 18:세 가지 철학자의 상」 참조. “높이는 고유하게 플라톤적인 오리엔트이다(.....) 관념론은 플라톤 철학과 함께 탄생한 병이며, 플라톤적인 상승 및 하강과 더불어 철학 자체의 편집-우울증적인 형식이 태어났다. 편집증이 플라톤을 촉발하여 이끌었다. 변증법은 이데아들의 도피이다.”(230-231)

129) 『의미의 논리』, 계열27-계열34

하고 있다. 본고는 언어를 몰랐던 아이가 언어적인 능력을 얻게 되는 것과 언어 자체가 가능해 지는 것은 다른 문제라고 주장한다. 왜냐하면 아이가 언어적인 능력을 얻는 것은 경험적인 사실의 차원이지만 언어 자체가 존재하게 되는 것은 원리적인 차원의 문제이기 때문이다. 예를 들어서 우리는 태어났을 때 덧셈을 잘 하지 못한다. 그러나 성장하면서 덧셈을 할 줄 알게 된다. 이 때 우리가 덧셈 자체를 발생시켰다고 말할 수 있는가? 덧셈의 자체는 우리와 별개로 존재했지만 우리가 덧셈의 원리를 알게 되었다고 말하는 것이 바람직해 보인다. 우리가 덧셈을 배우는 것은 경험적 사실의 차원이지만 덧셈 자체는 수학적인 원리에 속한다. 마찬가지로 아이가 표면을 형성하면서 언어적인 능력을 얻는 것은 표면 자체가 발생하는 존재론적 원리가 아니다. 아이가 표면을 형성하는 일은 경험적인 사실일 뿐이다. 따라서 한 아이에서 출발해서 표면이 어떻게 형성되는지를 추적하는 일을 통해서는 존재론적으로 표면 자체가 어떻게 발생하는지 제대로 설명해 주지 못한다.

동적 발생은 경험적인 과정을 추적할 뿐이다. 따라서 우리는 발생이라는 단어가 적절하지 못하다고 판단할 수 있다. 발생은 원리로부터 결과로 나아가는 수직적인 과정을 해명해야지 결과 간의 수평적인 상호 관계를 밝히는데 국한되어서는 안 된다. 예를 들어서 정적 발생은 특이성이란 원리로부터 우리의 일상적인 세계의 발생까지 나아간다. 우리의 일상적인 세계 내에서 어제의 일이 오늘의 일에 어떤 영향을 주었는지 밝히는 일은 인과성에 관련되지 발생에 관련하지 않는다. 왜냐하면 어제의 일과 오늘의 일의 발생적 근거는 두 현재 사이가 아니라 더 깊은 층위의 특이성에서 시작하는 정적 발생에 있기 때문이다. 동적발생은 태어난 시점에서 언어를 알지 못했던 아이가 특정 시점에 언어를 알게 되는 과정을 담고 있다. 그런데 두 시점은 경험적인 시간 속에 있다. 처음 태어난 아이는 소음과 목소리를 구분하지 못하는데 어느 순간에 목소리를 구분하고, 목소리의 구성요소를 파악하며, 사고를 할 줄 알게 된다는 것이 동적 발생의 이야기이다. 물론 과정에 대한 들뢰즈의 해석은 독창적이다. 그럼에도 불구하고 우리에게 동적발생에 관한 서술이 실망스럽게 다가오는 이유는 무엇인가?

들뢰즈 자신이 반대했던 경험적인 것을 원리적인 층위에 전사하는 일을 스스로 행하고 있기 때문이다. 물론 어떤 학문이건 경험적인 것을 사용할 수밖에 없다. 그러나 종합의 방법은 최대한 빠르게 원리로 상승한 후에 원리로부터 결과들을 도출해 낸다. 『차이와 반복』에서는 초월론적인 장이라는 원리로 상승해서 그로부터 재현을 연역해해 냈다. 마찬가지로 정적발생에서 특이성이라는 원리로부터 세계의 발생을 연역해 냈다. 그런데 동적 발생은 어디서 출발하는가? 갓 태어난 아이로부터 출발한다. 그리고 원리의 영역으로 상승하기보다는 아이가 발전하는 경험적 과정을 그대로 추적해 나간다. 따라서 우리는 과정들을 관통하는 발생적인 원리를 확인하기보다는 각각의 과정마다 특수한 원리가 적용되는 것을 본다. 왜 이런 결과가 나오는 것일까? 동적발생이 정신분석학적 과정에 대한 들뢰즈적 재해석에 불과하기 때문이다. 정신분석학은

아이가 어떻게 무의미한 심층 속에서 성감대를 만들고 통합하며 오이디푸스 콤플렉스와 거세를 거쳐 온전한 자아를 갖춘 성인이 되는지 설명 한다. 동적발생에서 들뢰즈는 정신분석학이 제시한 순서를 따른다. 따라서 들뢰즈는 정신분석학적 과정을 재해석할 뿐이다. 들뢰즈의 작업은 정신분석학적 연구에서 가치를 지닐지도 모른다. 그러나 들뢰즈가 세우고자 했던 원리로부터 결과로 나아가는 철학적 방법에 동적발생은 들어맞지 않는다.

우리는 표면의 특이성들은 전개체적이고 비인칭적이라는 것을 보았다. 전개체적이고 비인칭적인 특이성들은 정적발생을 통해서 개체와 인칭들을 생산한다. 특정한 주체가 발생하는 것은 발생의 마지막에 이르러서이다. 인칭들이 상식과 공통감에 따라 분배된 후에야 우리는 특정한 주체를 말할 수 있다. 그러나 동적발생은 특정한 주체로부터 출발한다. 물론 갓 태어난 아이는 성인과 같은 공통감과 양식을 갖지 않는다고 주장할 수 있다. 그러나 아이가 성인이 되는 경험적인 과정이 특이성으로부터 재현적인 주체가 생산되는 과정과 같을 수는 없다. 정적 발생은 원리적인 층위에서 출발하는데 비해 경험적인 변화는 결과들 사이의 인과관계에 불과하기 때문이다. 특정한 주체는 정적발생의 결과에 포함된다. 표면은 주체를 발생시킨다. 그런데 동적발생은 주체로부터 표면이 발생한다고 주장한다. 이는 결과로부터 원인이 발생하고, 다시 원인으로부터 결과가 발생한다고 주장하는 셈이다. 그러나 결과로부터 원인이 발생한다는 주장은 부당하다.

결과로부터 가능한 일은 원인으로 거슬러 올라가는 일이다. 예를 들어 『차이와 반복』 2장에서는 경험적인 시간으로부터 근거인 미래까지 거슬러 올라가는 역행적인 분석이 나타난다. 마찬가지로 『의미의 논리』의 초반부에서도 의미작용으로부터 근거인 의미의 층위를 추론해 나가는 역행적인 분석이 나타난다. 『의미의 논리』의 윤리학 역시도 우리가 어떻게 재현적인 층위에서 벗어나 의미의 표면에 머물 수 있는지 밝히고 있다. 종합의 방법에 따르자면 발생의 결과인 특정한 주체로부터 출발할 때 행할 수 있는 분석은 그 주체가 어떻게 원리에 접속될 수 있는지 밝히는 일이다.

『의미의 논리』에서 동적발생이 갖는 애매함은 목적을 달성하기 위한 잘못된 수단을 택하면서 온다. 동적 발생의 목적은 심층으로부터 표면의 발생을 원리적인 층위에서 밝히는 일이었다. 그러나 표면 자체의 발생을 한 아이가 심층에서 표면으로 나아가는 경험적 과정을 통해 설명하면서 목적은 달성되지 못한다. 경험적인 것을 원리적 층위에 위치시키면서 원인과 결과 간의 관계가 꼬여버린다. 이는 부적절한 결과를 초래한다. 예를 들어서 물체가 이분화 되어 버린다. 물체는 심층의 물체와 개체화의 물체로 나뉜다. 세계 안에 속한 아이는 표면으로부터 개체화 과정을 통해 발생해야 한다. 그러나 동시에 아이는 심층에 속하며 표면 자체의 발생의 근거가 된다고 말해진다. 이 경우에 아이는 표면으로부터 발생된 결과인 동시에 표면 발생의 원인이 되는데 이는 부당하다. 따라서 아이가 언어를 얻게 되는 경험적 과정을 심층으로부터 표면 자체가

발생하는 이야기로 읽기 보다는 아이가 어떻게 표면에 접속될 수 있는지에 대한 이야기로 읽는 것이 바람직해 보인다. 아이는 표면을 생산하지 않는다. 다만 표면에 접속될 뿐이다.

우리가 동적발생이 심층에서 표면 자체를 생산하는 과정이라는 주장에 반대할 때 동적 발생을 어떤 방식으로 읽어야 할까? 단순히 동적 발생을 오류로 취급하고 넘어가야 할까? 아니면 동적발생으로부터 생산적인 무언가를 얻어내야 할까? 동적발생과 전체 구도는 일치하지 않을 수 있다. 그러나 동적발생 자체는 전체 구도와 분리해서 볼 수 있는 독자적인 과정을 담고 있다. 동적발생은 아이가 언어를 어떻게 습득하는 과정에 대한 새로운 해석을 보여준다. 또한 동적발생에 대한 텍스트는 정신분석학과 오이디푸스 과정에 대한 들뢰즈적 재해석을 나타낸다. 우리는 낱낱의 과정을 세세하게 다루기보다는 동적발생 과정을 전체를 조망하고 특정한 문제들을 지적하고자 한다.

심층: 부분대상들과 기관 없는 몸

동적발생은 갓 태어난 아이에서 출발한다. 갓 태어난 아이는 무엇과 마주하는가? 아이는 좋은 대상과 나쁜 대상 앞에 서있다. 아이는 자신에게 좋은 것과 나쁜 것으로 세계를 구분한다. 좋은 대상은 완결성을 갖추었으나 나쁜 대상은 동일성을 결여하고 있다.

나쁜 대상은 심층에 속한다. 심층은 부분대상들과 기관 없는 몸의 세계이다. 부분대상이란 완전한 대상을 이루지 못한 대상이다. 부분대상들은 시뮬라크르라는 특성을 갖는다. 시뮬라르크는 확립된 정체성을 갖추지 못하고 계속해서 그 지위와 위치를 바꾼다. 아이는 동일성을 갖추지 못한 대상이 자신에게 안전할지 확신할 수 없다. 따라서 아이는 부분대상에서 위협을 느낀다. 부분대상은 아이에게 나쁜 대상으로 다가온다.

심층에서 부분적 대상과 대립하는 것은 부분 없는 유기체인 기관들 없는 신체이다. 기관 없는 신체에는 아무런 투입-투출, 다시 말해 운동성이 없으며 그런 의미에서 완전하다. 심층의 본원적인 대립은 부분 대상들과 기관 없는 신체 사이에서 일어난다.[130] 그러나 부분 대상들과 기관 없는 몸은 무의미하다는 점에서 공통점을 지닌다. 부분 대상들이 완전히 파편화되었기 때문에 의미를 구성하지 못한다. 기관 없는 몸은 스스로 아무것도 분리해 내지 못하는 덩어리이기 때문에 의미를 분절해내지 못한다.[131]

---

130) LS, 317. “대립하는 것은 두 심층, 즉 텅 빈 심층(여기에서 조각들이 선회하고 폭발한다)과 충만한 심층, 그리고 두 혼합물, 즉 단단하고 변질되는 파편들의 혼합물과 액체적이고 완전한, 부분들도 변질도 없는 혼합물(왜냐하면 이 혼합물은 녹이고 용접하는 특징을 지니므로. 피 가운데의 모든 뼈)이다.” 텅 빈 심층과 단단하고 변질되는 혼합물을 부분 대상들을 의미한다. 그리고 충만한 심층과 액체적이고 변질되지 않는 혼합물은 기관 없는 신체를 의미한다.

131) 우리는『차이와 반복』1장의 도입부에서 동일한 형태의 두 무의미를 발견할 수 있다. 우리는 두 가

다만 유아는 이러한 무의미에 상태에 만족하지 않으며 완전한 대상을 재구성하고자 한다. 유아는 부분대상의 위협으로부터 벗어나 좋은 대상으로 나아가고자 한다. 좋은 대상은 부분대상들로부터 힘을 기관 없는 신체로부터 형식을 제공 받는다. 좋은 대상을 통해 유아는 상층으로 나아간다. 심층이 동일성이 배제된 부분대상들과 기관 없는 신체의 세계였다면 상층에서는 재구성된 완전한 대상을 통해서 동일성이 나타난다. 언어와 관련해서 보자면 심층은 무의미한 소음이다. 상층에서 유아는 소음과 목소리를 구분할 수 있게 된다. 물론 그 목소리의 내용을 채우지는 못하지만 말이다.

상층: 좋은 대상

좋은 대상은 심층이 아닌 상층에 속한다. 아이는 좋은 대상과 나쁜 대상 앞에 서있다. 좋은 대상은 유아에게 초자아로 기능한다. 좋은 대상은 유아가 어느 대상 자신을 동일시하느냐에 따라 사랑을 주거나 미움을 준다. 유아의 자아는 좋은 대상과 자신을 동일시하는 동시에 나쁜 대상과도 자신을 동일시한다. 그런데 부분대상은 좋은 대상과 투쟁한다. 따라서 좋은 대상은 자신과 동일시하는 유아에게는 사랑을 주지만 나쁜 대상과 동일시하는 유아에게는 미움을 준다. 그런데 유아는 사랑과 미움을 되찾은 것으로 확인한다. 유아 받은 사랑과 미움은 예전에 잃어버렸던 것이기에 되찾아야 했던 것으로 나타난다. 왜냐하면 심층에 좋은 대상은 부재하기 때문이다. 좋은 대상은 심층이 아닌 상층에 위치한다. 따라서 상층의 대상은 심층에 부재라는 형식을 통해서만 나타날 수 있다. 우리는 여기서 좋은 대상이 잃어버린 대상이라는 특성을 갖는 것을 발견한다. 상층의 좋은 대상은 심층의 유아에게 끊임없는 부재를, 따라서 욕구불만을 일으킨다.

언어형성의 첫 번째 단계는 상층의 좋은 대상이다.[132] 좋은 대상은 심층의 소음으로부터 하나의 목소리를 추출해 낸다. 이 목소리는 잃어버린 대상을 지시한다. 잃어버린 대상은 부재하는 대상을 지향한다는 형식만을 지닌다. 따라서 목소리에는 아직 내용이 없다. 그러나 우울증적 위치는 소음, 다시 말해 무의미에는 대립한다. 우울증적 위치의 목소리는 무의미는 아니다. 하지만 구체적인 의미는 가지지 못하며 오직 동일시라는 형식만을 가진다.

표면의 발생

지 형태의 무의미가 들뢰즈의 근본 직관을 구성한다고 추론할 수 있다. “무차별성은 두 측면을 지닌다. 한쪽에서 보면 그것은 분화되지 않은 심연, 규정되지 않은 동물이다. 그 안에서는 모든 것이 용해되어 있다. 다른 한쪽에서 보면 그것은 또한 흰 무, 다시 고요해진 표면이다. 여기서는 떨어져나간 사지, 목 없는 머리, 어깨 없는 팔, 이마 없는 눈 등처럼 서로 연결되지 않은 규정들이 떠다니고 있다.” (DR, 85) 기관 없는 신체가 분화되지 않은 심연이라면 부분 대상은 연결되지 않은 규정일 것이다.

132) LS, 323

우리는 좋은 대상 이후의 동적 발생과정을 향해 나아갈 것이다. 동적 발생에서 들뢰즈는 원리로부터 결과를 도출하지 않고 관찰된 경험적 사실들을 해석하는 방식에 따른다. 따라서 일관된 원리를 통해서 발생의 과정을 재구성하는 것은 불가능하다. 따라서 우리는 각 과정들을 간략히 서술한 후에 부분적 표면과 물리적 표면에서 형이상학적 표면으로의 승화와 관련하여 서동욱과 키스 포크너의 텍스트를 살펴보면서 논의를 심화시킬 것이다.

다만 우리는 언어의 형성에 대해서 구체적으로 다루지는 않을 것이다. 왜냐하면 언어의 발생에 관한 들뢰즈의 설명이 불충분하다고 생각하기 때문이다. 동적 발생과정의 순서는 정신분석학 제시하는 유아가 성인이 되어가는 과정의 순서를 따른다. 그런데 언어의 발생은 정신분석학의 주된 주제가 아니다. 들뢰즈는 주체의 발생 과정과 언어가 발생하는 과정을 연결시키려고 한다. 하지만 두 과정 사이의 연결은 명확한 근거를 지니지 않는다. 예를 들어 들뢰즈는 "음소들을 성감대에, 형태소들을 팔루스적 단계에, 의미소들을 오이디푸스의 진화와 거세 콤플렉스"[133]에 연결시킨다. 들뢰즈는 르클레르의 책을 근거로 들며 한 페이지 정도의 설명을 제시한다. 그러나 그 설명만을 가지고서는 언어와 오이디푸스 과정 간의 연결이 가지는 관계가 명확하게 입증되지 않는다. 물론 이를 바탕으로 들뢰즈의 언어이론을 주제로 삼아 논의를 심화 할 수 있을 것이다. 다만 본고에서는 언어이론을 다루지 않을 것이다. 언어이론보다는 우리는 심층으로부터 표면으로의 이행과정에 주목할 것이다.

구체적인 논의에 들어가기에 앞서 표면의 발생 과정을 간략히 요약해 보자. 상층의 좋은 대상에서 아직 표면은 형성되지 않았다. 표면의 발생은 좋은 대상에 의해서 이루어진다. 좋은 대상은 부분적 표면을 가능하게 하며 부분적 표면은 팔루스의 이미지에 의해 접속되어 물리적인 표면을 형성한다. 물리적인 표면은 심층과 상층의 특성에 따라 부모의 이미지를 갖는다. 이미지에 따르면 심층의 어머니는 상처 받았고 상층의 아버지는 부재한다. 아이는 팔루스의 이미지를 통해 어머니를 치유하고 아버지를 다시 소환하려는 의도는 갖는다. 이러한 의도가 오이디푸스 콤플렉스이다. 그러나 아이의 좋은 의도는 좋지 않은 결과를 가져온다. 이 결과에 따라 아이는 팔루스적 힘에서 거세된다. 그러나 거세는 새로운 결과를 낳는다. 거세는 물리적 표면에서 형이상학적 표면으로의 이행을 가능하게 한다.

표면의 원리: 이미지

동적 발생의 과정은 아이가 소음으로부터 의미의 표면으로 올라가는 이야기이다. 좋은 대상을 통해 아이는 심층의 무의미한 소음들로부터 목소리를 추출할 수 있게 된다. 비록 아이는 그 내용을 알 수는 없지만 사람들의 목소리가 다른 소음으로부터 구

133) 『의미의 논리』, p375

별된다는 것을 알게 된다.

그러나 우리는 표면에 도달하기 위해서는 목소리에서 더 나아가야 한다. 의미를 위해서는 표면이 형성되어야 한다. 우리는 앞서서 심층의 부분대상들과 기관 없는 신체, 그리고 상층의 좋은 대상을 발견했다. 부분대상들과 기관 없는 신체라는 이질적인 요소들은 좋은 대상을 발생시킨다. 이를 통해 우리는 다시 심층과 상층이라는 두 가지 이질적인 층위를 얻는다. 심층과 상층의 종합은 무엇을 발생시키는가? 바로 부분적 표면들이다. 부분적 표면들은 심층에 대한 상층의 반작용에서 기인한다. 상층은 심층의 충동들을 다른 층위에 위치하도록 한다. 우리가 주목해야 하는 것은 심층과 상층이라는 이질적인 층위들의 종합으로 인해 다른 본성을 갖는 표면의 계열이 발생했다는 사실이다.

표면의 원리는 이미지이다. 심층의 부분대상들의 세계에서 오직 보존충동, 즉 생존에 대한 추구만이 우세했다면 표면에서 아이는 보존충동으로부터 새로운 추구 대상인 이미지를 분리해 낸다. 프로이트에 따르면 "처음엔 성감대의 만족이 음식물 욕구를 만족시키는 것과 함께 동반되는 일"이었다. 그러나 "성적 행위는 처음에는 생존에 기여하는 기능에 의존하고 있지만, 후에는 이것으로부터 독립하게 된다." 예를 들어서 부분대상의 층위에서 아이가 음식물을 추구했다면 표면의 층위에서 아이는 음식물이 아니라 빠는 행위의 이미지를 추구하게 된다. 왜냐하면 "아이는 생애 첫 번째 그리고 생존에 가장 중요한 활동으로써 엄마 젖(또는 그 대체물을 바는 것)을 빠는 것을 통해 이미 이러한 즐거움에 친숙해 졌을 것"이기 때문이다.[134]

유아는 이미지를 통해 표면에 내재적인 과정과 법칙을 설립한다. 따라서 표면은 유아가 심층의 보존충동과 파괴적인 충동으로부터 해방될 때 구성된다. 표면은 성감대를 통해 새로운 이미지를 제공하면서 충동들을 다른 층위에 정향시킨다. 보존충동은 유아가 생존하기 위한 양분을 찾는 것을 뜻한다. 파괴충동은 부분대상의 세계들의 파편화와 관련한다. 부분대상 세계들은 동일성이 없기 때문에 유아는 대상들과 함께 계속해서 파괴되고 파괴한다. 유아는 성감대에서 새로운 대상을 발견하면서 보존충동과 파괴적인 충동으로부터 해방된다. 이미지를 통해 보존충동과 파괴충동에서 이중적으로 해방된 표면을 구성하는 에너르기인 리비도가 구성된다. 이미지들은 아이 외부의 부분대상들이 아니라 그를 통해 아이가 얻어낸 것이다.[135] 심층과 상층이 유아의 신체에 외적이라면 이미지들을 통해 유아는 자신의 신체 내부에 하나의 지대들을 만든다.

부분적 표면

---

134) 지크문드 프로이트, 『성에 관한 세 편의 해석』, p103.

135) 프로이트, 같은 책, p121, []는 필자 추가. "[전 생식기적 체제의] 성 활동은 음식물 섭취 활동과 분리되고 자신의 신체를 대상으로 삼음으로써, 타인이란 대상을 포기한 것으로 볼 수 있다."

부분적 표면은 유아의 전-생식적 성감대와 관련한다. 나중에 팔루스에 의해 유아의 성감대는 통합된다. 그러나 부분적 성감대는 아직 통합되지 않았다. 예를 들어 팔루스적 접속 이전에 입의 쾌락과 항문의 쾌락은 별개이다. 부분적 표면은 "나르시시즘적 소에고에 의해 특성화되어야"하며 "성적 조직화에 관련하여 자기만족적"이다(LS, 328-329) 이러한 부분적 표면의 자기만족적인 성격에 대한 들뢰즈의 설명은 압축적이다. 따라서 우리는 서동욱의 텍스트를 참조하면서 부분적 표면에 대한 논의를 진행하도록 하겠다.

서동욱은 들뢰즈의 욕망하는 기계와 라캉의 부분 충동을 대응시킨다.[136] 우리는 서동욱이 이해하는 라캉의 부분 충동이 『의미의 논리』의 부분적 표면과 정확히 상응한다는 것을 발견할 수 있다. 부분 충동과 부분적 표면 모두 성감대에 관련한다. "라캉이 제시하는 바에 따르면 네 가지 성감대가 있으며, 이에 상응하는 서로 구별되는 네 가지 충동이 있다. <입-구순충동>, <항문-항문 충동>, <눈-시각적 충동>, <귀-청각적 충동>이 그것이다."[137] 그러나 우리의 논의에서 중요한 것은 각각의 충동들을 분석하는 일이 아니다. 중요한 것은 부분 충동들이 어떻게 작동하는지 아는 일이다. 우선 부분적 표면의 단계에서 성감대들은 아직 통합되지 않았으며 자기만족적이다. 기관들은 자신들을 목적으로 삼는다. 따라서 "진정한 즐거움의 원천은 기관 자체이므로 충동은 대상a의 주위를 돌아 다시 기관으로 돌아간다."[138] 대상a는 어떤 개념에 상응하는가? 서동욱은 대상a가 부분대상에 상응한다고 주장[139]하나, 우리는 대상a에 상응하는 개념이 좋은 대상이라는 것을 알고 있다. 왜냐하면 잃어버린 대상이라는 대상a의 특징은 시뮬라르크의 원리를 따르는 부분대상의 특징이 아니라 좋은 대상의 특징이기 때문이다. 『의미의 논리』의 부분 대상은 독자적으로는 자기 회귀적인 과정을 가질 수 없다. 왜냐하면 기관은 자기회귀적인 과정을 수행하기 위해서 좋은 대상이라는 반환점을 필요로 하기 때문이다. 우리는 이제 부분적인 표면이 어떤 과정을 통해 발생하는지 알 수 있다. 기관 없는 신체와 부분대상들로 이루어진 기관들에서 좋은 대상을 향해 충동들을 발사하고 되돌아오는 과정을 통해 자기만족적인 쾌감이 발생하면서 성감대, 즉 부분적 표면이 발생한다.

부분적 표면들의 접속 - 물리적 표면

아이는 부분적인 표면에서 멈춰 서지 않는다. 아이는 부분적인 성감대에 머물지 않고, 총제적인 물리적 표면을 형성해 내며 이를 기반으로 형이상학적 표면을 형성해

136) 서동욱, 『들뢰즈의 철학』, p155-167 참조.
137) 서동욱, 같은 책, p157.
138) 서동욱, 같은 책, p159.
139) 서동욱, 같은 책, p157. "대상 a는 통일적인 유기체를 구성하는 신체 부위들이 아니라, 부분 충동에 대응하는 파편적 조각이므로 <부분 대상>이라고 불린다."

낸다. 첫 번째 문제는 부분적 표면들, 다시 말해 각각의 성감대들이 어떻게 연결되어 총체적인 표면을 성립시킬 수 있는가이다. 부분적인 표면들을 연결시키는 것은 바로 팔루스의 힘이다. 아이는 팔루스의 이미지를 사용해서 부분적인 표면을 연결한다. 팔루스는 부분적인 표면들을 수렴시켜 총체적인 표면을 설립한다. 연결 이후에는 아이의 페니스가 성감대의 중심이 된다.

"표면들의 팔루스적 접속"은 "부모 이미지들에 근거하는 오이디푸스적 표면 구축들을 필연적으로 동반"(LS, 368)한다. 부모의 이미지는 심층과 상층의 이미지를 담고 있다. 아이는 심층과 상층의 부정적인 특성들을 통해 부모 이미지를 만들어낸다. 심층과 관련하여 어머니는 상처 입었고 상층과 관련하여 아버지는 무한히 후퇴한다. 이에 따라 부모의 이미지는 두 가지 위협을 보여준다. 부분대상들의 세계는 아이와 어머니를 상처 주며 상층의 세계는 무한히 후퇴한다. 오이디푸스는 이러한 위협을 막으려는 두 가지 의도에 의해서 설명된다. 오이디푸스적인 의도는 더 이상 심층의 페니스가 어머니의 몸에 상처를 주지 않도록 막으며, 상층의 페니스가 후퇴하여 심층으로 돌아가지 않도록 저지하는 것이다. 아이는 그가 가진 팔루스적 역량을 가지고 이를 행하려고 한다. 그것은 "어머니의 몸 자체에 표면을 다시 만들고 물러난 아버지를 다시 오게 만드는 것으로 간주된다."(LS, 334) 오이디푸스는 심층의 괴물을 몰아내고 상층의 권력자들과 연대하려고 한다.[140]

물리적 표면과 형이상학적 표면

물리적 표면에서 형이상학적 표면으로의 이행은 두 가지 방식으로 설명된다. 첫 번째는 오이디푸스적 의도와 결과 사이의 차이이고 두 번째는 전-생식적 계열과 생식적 계열 사이의 이접과 공명이다. 첫 번째 설명은 의도의 실패가 이행을 초래한다는 것이다. 우리는 아이가 어머니를 치유하고 아버지와 연대하려는 좋은 의도를 지니는 것을 보았다. 하지만 이 좋은 의도에 비해서 결과는 좋지 못하다. 의도된 행위는 표면을 치유하고 소환하는 것이다. 그러나 의도된 행위로부터 발생하는 결과는 의도와 다르다. 왜냐하면 아이는 페니스를 통해 표면을 접속했는데 어머니에게 페니스는 본성적으로 부재한다는 것과 아버지를 소환하기 위해서는 후퇴라는 아버지의 본질을 배반해야 한다는 것을 깨달기 때문이다. 결국 오이디푸스는 아버지를 죽이고, 어머니를 거세하고, 자신 역시도 죽고 만다. 어린 아이는 자신의 페니스로부터 거세된다. 그는 이제 성적 에너지에서 단절된다. 아이는 형이상학적인 영역으로 이행한다. 의도와 결과의 차이가 물리적 표면과 형이상학적 표면의 차이를 발생시킨다. 물리적 표면이 아직 물체적이라면 형이상학적 표면은 순수 사건의 영역이다. 아이가 심층적 원인에서 벗어나 형이상학적인 표면에 도달하기 위해서는 오이디푸스화 과정과 거세를 거쳐야 한

140) LS, 340

다.[141] 우리는 동적 발생이 오이디푸스에 의해 지배되고 있다는 것을 확인할 수 있다.

두 번째 설명은 성적인 두 계열인, 전-생식적 계열과 오이디푸스 계열이 공명하면서 형이상학적 표면을 발생시킨다는 것이다.[142] 전-생식기는 "성기 영역이 아직 우선적인 역할을 하지 못하는 성 생활 체제"[143]를 의미한다. 이 때 쾌감은 부분적인 성감대에 의해 얻어진다. 이에 반해 생식적 계열의 "성 충동은 이제 생식 기능에 종속"되며, 따라서 "성감대는 성기 영역의 우위권 아래 종속된다."[144] 전-생식적 계열과 생식적 계열 사이의 차이에 의해 두 계열은 진동(공명)하며 이에 따라 강제된 운동을 일어난다. 그리고 강제된 운동이 형이상학적 표면을 발생시킨다.

키스 포크너는 두 계열의 공명과 관련하여 『의미의 논리』의 들뢰즈에게서 반-오이디푸스적인 입장을 읽어낸다. 따라서 동적 발생과 오이디푸스를 연관시키는 우리의 입장에, 키스 포크너는 "들뢰즈는 『의미의 논리』에서 이미 반-오이디푸스적 입장을 정식화하고 있다"며 반박할 것이다. 그가 제시하는 근거는 들뢰즈가 "무의식의 중심에 놓여 있는 '핵심적인 콤플렉스'를 전복"한다는 것이다. 이러한 주장은 공명에 관한 그의 해석에 근거를 둔다. 포크너에 따르면 "공명이 콤플렉스를 발생시키는 방식, 그에 대한 치유가 기억으로부터가 아니라, 세 번째 종합에 속하는 '탈성화'라는 급진적인 승화로부터 일어나는 방식"[145]에 의거하여 들뢰즈는 반-오이디푸스적 입장을 정식화한다.

포크너의 주장을 반박하기 위해서는 우선 그의 논의를 따라가 볼 필요가 있다. 포크너에 의하면 들뢰즈의 반-오이디푸스적 입장은 프로이트의 오이디푸스 이론에 반대한다. 프로이트와 들뢰즈는 '치유의 방법'과 '승화의 유형'에서 구분된다는 것이다.

치유의 방법은 오이디푸스 콤플렉스의 해소와 관련한다. 프로이트는 유아의 기억이 억압되면서 콤플렉스가 발생한다고 주장한다. 따라서 프로이트는 무의식 속에 억압된 기억을 다시 꺼 내와서 재인식하면서 콤플렉스가 해소될 수 있다고 주장한다. 이에 반해 들뢰즈는 재인식을 거부한다. "재인은 아무런 중요성을 갖지 못한다. 우리가 오이디푸스 콤플렉스를 단념할 수 있으려면 우리는 먼저 퇴행해야 한다. 그리고 전-성기적 계열과 전이의 계열 사이에 공명을 수립해야 한다."[146] 들뢰즈는 경험적 과거에 대한 재인으로는 치유가 일어나지 않는다고 주장한다. 들뢰즈는 순수 과거의 체험을 거쳐서, 강요된 운동을 유발하고, 이접적 종합을 거칠 때 콤플렉스가 해결된다고 주장

---

141) LS, 349

142) LS, 390. "성적인 두 계열의 공명 운동은 강제적 운동을 유도한다. 그리고 이 강제적 운동을 신체의 심연으로 파고듦으로써, 또 정신적 표면으로 스스로를 엶으로써, 또 두 새로운 계열이 태어나게 함으로써 삶의 기초와 테두리를 넘어서버린다."

143) 프로이트, 『성에 관한 세 편의 해석』, p121

144) 프로이트, 같은 책, p133

145) 키스.W.포크너, 『들뢰즈와 시간의 세 가지 종합』, p112-113

146) 같은 책, p115-116.

한다. 따라서 우리가 경험적 과거를 재인하기 보다는 순수 과거를 체험해야 한다. 순수 과거는 비자발적인 기억에 의해 체험되며 현재와 공명을 일으키며 강요된 운동을 유발한다. 그러나 들뢰즈에게 강요된 운동은 치유의 최종 단계가 아니다. 왜냐하면 "이 최초의 운동은 충족되지 못한 요구의 불만족에서 솟아오르는 미움을 야기"[147]하기 때문이다. 따라서 들뢰즈는 강요된 운동에서 이접적 종합으로 이행해야 한다고 주장한다.

그러나 이에 앞서 우리는 키스너의 주장을 검토하고자 한다. 키스너가 제시하는 들뢰즈와 프로이트의 첫 번째 차이는 치유를 위한 방식의 차이이다. 프로이트는 경험적 과거에 대한 재인식을, 들뢰즈는 순수과거에 대한 비자발적 기억을 제시한다. 물론 재인과 비자발적인 기억 사이의 차이는 크다. 재인은 능동적인데 비해서 비자발적인 기억은 수동적이다. 그러나 비자발적인 기억은 반-오이디푸스적 입장을 정립하고 있는가? 우리는 이에 동의하지 않는다. 비자발적인 기억의 대상은 기억해야하지만 기억할 수 없는 대상이다. 따라서 비자발적인 기억은 라캉의 잃어버린 대상의 형식을 따른다. 순수 과거는 어떤 부재를 통해서만 나타날 수 있는 대상이다. 프로이트의 경험적 과거나 순수 과거 모두, 우리가 상실했지만 되찾아야만 하는 무엇을 나타낸다. 욕망기계는 아무런 결핍도 원리로 삼지 않는다. 욕망 기계는 아무것도 잃어버리지 않았다 그렇기에 욕망 기계는 자신 안에 내재적인 종합의 원리를 갖는다. 따라서 비자발적인 기억이 어떤 부재를 상정하는 이상 반-오이디푸스적 입장을 정립했다고 보기는 힘들다. 물론 키스너 역시도 비자발적인 기억은 콤플렉스의 최종적인 해소가 아니라고 주장한다. 오히려 비자발적인 기억은 강요된 운동과 공명의 원인에 불과하다. 따라서 키스너는 반-오이디푸스적 정립은 공명에 의한 이접적인 종합에서 최종적인 근거를 찾아야 한다고 주장할 것이다. 우리는 재인과 비자발적인 기억의 차이가 반-오이디푸스적 정립으로 이어지지 못한다는 것을 확인했다. 다음으로는 우리는 공명에 따른 '승화의 유형'의 차이가 반-오이디푸스적 정립을 의미하는지 검토할 것이다.

승화는 프로이트의 개념이다. 승화에 의해 아이는 성적 에너지를 지성적 에너지로 바꾼다. 포크너는 프로이트의 『문명과 불만』을 통해 승화 개념을 이해한다.

"프로이트는 승화가 '지성적 작업'에서 쾌락을 발견함으로써 '지성적 목적들을 그것들이 외부 세계로부터의 불만족에 충돌할 수 없는 방식으로' 방향전환 시킨다고 본다. 이때의 지성적 작업을 통해 발견하는 쾌락이란 '예술가가 창조에서, 자신의 환상들을 실체화하는 데서 얻는 기쁨, 혹은 문제를 풀거나 진리를 발견하는 과학자의 기쁨'과 같은 것들이다."(키스 포크너, 『들뢰즈와 시간의 종합』, p120-121, ''는 프로이트의 『문명과 불만』 재인용)

147) 같은 책, p117

프로이트에 의하면 오이디푸스 콤플렉스는 완전히 치유될 수 없다. 따라서 불만족을 해소하기 위해서는 욕망을 승화하여 지성 속에서 새로운 쾌락을 찾아야 한다. 이러한 성적 대상에서 지성적 대상으로의 이행이 프로이트의 승화의 핵심이다. 그렇다면 프로이트의 승화와 들뢰즈의 승화는 어떤 차이점을 갖는가? 프로이트적인 승화가 가지는 문제점은 승화가 제시하는 가치가 기존의 사회의 가치에 부합한다는 점이다. "프로이트는 승화의 사회적 효용성 때문에, 그것이 문화의 지속을 보장한다고는 이유로, 지배본능과 더불어 그것이 창조를 고무한다는 점에서 승화를 지지한다."[148] 프로이트가 승화를 긍정적으로 평가하는 이유는 승화를 통해 쾌락, 즉 욕망들이 적절히 관리될 수 있기 때문이다. 이런 점에서 승화는 오이디푸스 콤플렉스와 타협하고 있다. 승화는 오이디푸스 콤플렉스를 다음 세대로 유지하기 때문이다. 이에 따라 오이디푸스와 콤플렉스와 승화라는 과정은 계속 반복한다.

키스너는 "단순한 승화 대신에 들뢰즈는 도착이라는보다 급진적인 탈성화를 제안"[149]한다고 주장한다. 도착은 사이에 있다는 점에서 표면과 위상을 같이 한다. 표면이 높이와 심층 사이에 있다면 도착은 신경증과 정신이상 사이에 있다. "프로이트에 의하면 첫 번째[신경증]가 현실에 기여하는 반면, 두 번째[정신이상]는 이드의 본능에 기여한다 (……) 도착자는 이 두 가지 행위를 동시에 수행하고, 그럼으로써 두 면 위에서 작동한다."[150] 프로이트가 심층에서 재현으로 나아간다면, 들뢰즈는 심층과 재현 사이에서 머문다. 들뢰즈는 승화를 통해 현실과 사회의 재현적인 요구들에 순응하기보다는, 도착을 통해 현실과 심층 사이의 새로운 장소인 표면에 머물기를 원한다. 표면 속에서 재현과 심층에 구분되는 새로운 사고가 출현한다. 오이디푸스는 현실에 순응하는 신경증자로 남을 것인지 심층에 떨어져 아무것도 구분하지 못하는 분열자가 될 것인지 양자택일의 문제를 제시한다. 『의미의 논리』에서 들뢰즈는 둘 사이의 표면이라는 도주로를 택한다.

148) 같은 책, p123
149) 같은 책, p124.
150) 같은 책, p127-128

결론

『차이와 반복』은 발견한 원리에서 출발하여 현실의 발생을 연역하는 종합의 과정으로 나타난다. 우리는 경험적인 시간의 근거를 물어가면서 현재·과거·미래의 층위를 발견했다. 미래의 층위는 창조의 역량을 품고 있는 것으로 나타난다. 미래는 현재의 근거인 과거 자체를 새롭게 한다. 미래의 층위는 초월론적 장에 속한다. 들뢰즈는 다시 발견한 초월론적 장에서 결과를 연역한다. 초월론적 장은 재현적 세계를 발생시킨다. 초월론적 장의 구성요소는 이념이다. 이념은 놀이를 통해서 생산된다. 생산된 이념은 미분화의 과정을 거쳐 미분비를 생산한다. 미분비는 강도에 전달되며 강도는 자기소멸적 과정을 거치며 미분비를 분화에 전달한다. 분화는 미분비를 기초로 해서 질과 연장을 발생시킨다. 생산된 질과 연장이 동일성을 갖춘 주체와 만날 때 재현적 세계가 나타난다.

우리는 이념과 강도라는 두 가지 발생적 요소를 발견한다. 이념은 비물체적이고 강도는 물체적이다. 우리는 발생에서 이념과 강도라는 두 가지 요소가 요구되는 이유가 각 요소가 무언가를 결여하고 있기 때문이라고 주장했다. 이념은 힘을 결여하고 강도는 형식을 결여한다. 물체적인 강도는 스스로 미분비라는 형식을 만들어 낼 수 없다고 평가받는다. 강도는 수직적인 발생만을 행한다. 따라서 『차이와 반복』에서는 강도에 대한 이념의 우위가 나타난다. 이념은 미분화라는 독자적인 종합을 갖지만 강도는 이념 없이는 종합을 행할 수 없다. 강도는 이념에 의존한다. 들뢰즈는 물체 속에서 한계를 발견한다. 따라서 우리의 지향점은 행위보다는 사유의 측면에서 제시된다. 사유는 창조한다. 그러나 우리는 자아라는 형식에 얽매여 있기 때문에 사유하지 못한다. 따라서 우리가 사유하기 위해서는 우리의 자아가 폭력을 통해 해체되어야 한다. 폭력을 통해서 우리는 이념의 층위에서 사유할 수 있게 된다. 그러나 이념의 층위는 역설의 형식을 따라 제시된다. 우리는 사유해야 하지만 사유불가능한 것을 사유해야한다. 우리는 어떤 극한에 이를 것을 요구 받는다. 그러나 현실적으로 우리는 추상적인 가능성만을 발견할 뿐이다. 게다가 우리는 추상적인 가능성을 위해 폭력을 감수할 것을 요구 받는다.

『의미의 논리』에서는 우리는 역행의 과정과 정적발생, 동적발생을 살펴보았다. 역행적인 과정은 명제들의 층위가 의미의 층위를 근거로 요구한다는 것을 보여준다. 명제들은 지시, 현시, 기호 작용을 지닌다. 명제는 지시를 통해 객관적인 사태를 가리키고, 현시를 통해 마음속에 이미지를 현상시키며, 기호작용를 통해 개념들 간의 관계를 나타낸다. 그러나 세 양상 모두 명제의 근거가 될 수는 없다. 명제가 성립되기 위해서는 의미가 필요하다. 따라서 우리는 의미의 층위가 실재한다는 것을 추론할 수 있다.

의미의 층위의 구성요소는 특이성들이다. 정적발생은 특이성들로부터 출발해서 재현

적 세계의 발생을 설명해 준다. 명제들은 세계를 대상으로 한다는 점에서 재현적 세계의 출현 이후에 온다. 존재론적 정적 발생이 재현적 세계와 그 안에 위치한 주체들의 발생을 설명해 준다면, 논리학적 정적 발생은 재현적 세계와 주체로부터 명제로의 이행을 설명해 준다. 본고에서 우리는 존재론적 정적 발생만을 살폈다. 존재론적 정적 발생은 특이성들로부터 세계, 주체, 일반 개념의 발생을 설명한다. 세계는 특이성들이 수렴하면서 발생한다. 세계가 발생하면서 동시에 세계를 표현하는 개체들 역시도 발생한다. 그런데 우리가 경험하는 것은 단 하나의 세계가 아니다. 우리는 세계를 가능적인 것으로 경험한다. 따라서 우리는 하나의 세계가 아니라 다수의 세계의 발생을 설명해야 한다. 다수의 세계는 특이점들의 재분배되면서 발생한다. 우발점은 구조적인 비평형을 불러오면서 특이성들을 재분배시킨다. 우리가 다수의 세계에 마주했을 때 주체가 나타난다. 들뢰즈는 우리가 어떻게 다수에 세계에 마주하는지 설명하지는 않는다. 그러나 우리는 주체가 우발점의 역량을 품고 있다고 추론할 수 있다. 주체는 우발점의 비평형을 자신 안에 가지고 있기 때문에 복수의 세계를 횡단한다. 다수의 세계에 마주하면서 주체는 가능성이라는 범주를 얻는다. 가능성은 한 세계에서는 일어난 일이 다른 세계에서는 그렇지 않았을 수도 있다는 것을 의미한다. 주체는 가능성 범주를 통해서 일반개념을 구성한다. 주체는 대상의 가능한 여러 형태를 상상하며, 그 중에서 공통된 특성을 추상하면서 일반개념을 구성한다. 정적 발생은 가능성 범주의 발생을 밝혔다는 점에서 가능성과 잠재성을 단순 대립시킨 『차이와 반복』의 발생보다 발전한 모습을 보여준다.

들뢰즈는 동적 발생을 통해 심층으로부터 표면의 발생을 설명한다. 그러나 우리는 동적 발생이 애매함을 지닌다는 것을 보았다. 왜냐하면 들뢰즈가 동적 발생을 유아가 언어를 얻는 경험적인 과정을 통해 설명하기 때문이다. 경험적 주체인 유아는 정적발생의 결과이다. 따라서 정적발생의 결과인 경험적 주체로부터 출발하여 정적발생의 원인인 표면을 설명하는 것은 부조리하다.

참고문헌

(1) 1차 문헌

Gilles Deleuze, Capitalisme et schizophrénie t.1: L'anti-œdipe (avec Félix Guattari), Minuit, 1972(2005).
『안티 오이디푸스』, 김재인 옮김, 민음사, 2014.

_____, Dialogues (avec Claire Parnet), Flammarion, 1977(1996).
『디알로그』, 허희정 외 옮김, 동문선, 2005.

_____, Différence et répétition, PUF, 1968(1996).
『차이와 반복』, 김상환 옮김, 민음사, 2004.

_____, Logique du sens, Minuit, 1969(2005).
『의미의 논리』, 이정우 옮김, 민음사, 1999.

_____, Capitalisme et schizophrénie t.2: Mille platequx, (avec Félix Guattari), Minuit, 1980(2006).
『천개의 고원』, 김재인 옮김, 새물결, 2001.

_____, Nietzsche et la philosophie, PUF, 1962(1977).
『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사, 2001.

_____, La philosophie critique de Kant, PUF, 1963(2004).
『칸트의 비판철학』, 서동욱 옮김, 민음사, 2006.

_____, Le Pli, Leibniz et le baroque, Minuit, 1988(2005).
『주름, 라이프니츠와 바로크』, 이찬웅 옮김, 문학과 지성사, 2004.

_____, Pourparlers 1972-1990, Minuit, 1990(2005).
『대담』, 김종호 옮김, 솔, 1993.

_____, Proust et les singes, PUF, 1976(2010).
『프루스트와 기호들』, 서동욱 외 옮김, 민음사, 2004.

_____, Qu`est-ce que la philosophie? (avec Félix Guattari), Minuit, 1991(2005).
『철학이란 무엇인가』, 이정임 옮김, 현대미학사, 1999.

_____, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 박정태 엮고 옮김, 이학사, 2007.

(2) 단행본

B. 스피노자, 『에티카』, 강영계 옮김, 서광사, 1990.

Christian Kerslake, 『IMMANCE and the vertigo of philosophy』, Edinburgh University Press, 2009.

G. W. 라이프니츠, 『모나드론 외』, 배선복 옮김, 책세상, 2007.

고쿠분 고이치로, 『고쿠분 고이치로의 들뢰즈 제대로 읽기』, 박철은 옮김, 동아시아, 2015.

김귀룡, 『플라톤의 『파르메니데스편』 연구』, 충북대학교 출판부, 2012.
김명주 외 6명, 『들뢰즈 사상의 분화』, 소운서원 엮음, 그린비, 2007.
김상환 『철학과 인문적 상상력』, 문학과지성사, 2012.
_____, 『니체, 프로이트, 맑스 이후』, 창작과 비평사, 그린비, 2002.
데이비드 노먼 로도윅, 『질 들뢰즈의 시간 기계』, 김지훈 옮김, 그린비, 2005.
마누엘 데란다, 『강도의 과학과 잠재성의 과학』, 이정우·김영범 옮김, 그린비, 2009.
마이클 하트, 『들뢰즈 사상의 진화』, 김상운·양창렬 옮김, 갈무리, 2004.
멜라니 클라인 『아동정신분석』, 이만우 옮김, 새물결, 2011.
박제철, 『라이프니츠의 형이상학』, 서강대학교 출판부, 2013.
박찬국, 『들뢰즈의 『니체와 철학』 읽기』, 세창미디어, 2012.
브라이언 마수미, 『가상계』, 조성훈 옮김, 갈무리, 2011.
서동욱, 『들뢰즈의 철학』, 민음사, 2002.
쉬얀 키에르케고어, 『반복/현대의 비판』, 임춘갑 옮김, 도서출판 치우, 2011.
슬라보예 지젝, 『신체 없는 기관들』, 김지훈·박제철·이성민 옮김, 도서출판b, 2006.
아르토 빌라니 외, (로베르 싸소 편집) 『들뢰즈 개념어 사전』, 신지영 옮김, 갈무리, 2012.
안 소바냐르그, 『들뢰즈, 초월론적 경험론』, 성기현 옮김, 그린비, 2016.
알랭 바디우, 『들뢰즈-존재의 함성』, 박정태 옮김, 이학사, 2001.
우노 구니이치, 『들뢰즈, 유동의 철학』, 이정우·김동선 옮김, 그린비, 2008.
임마누엘 칸트, 『순수이성비판1』, 백종현 옮김, 아카켓, 2006.
_____, 『판단력 비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009.
장-자크 르세르클, 『들뢰즈와 언어』, 이현숙·하수정 옮김, 그린비, 2016.
제롬 로장발롱, 『들뢰즈와 가타리의 무한 속도』, 성기현 옮김, 열린책들, 2012.
제임스 윌리엄스, 『들뢰즈의 차이와 반복 해설과 비판』, 신지영 옮김, 라움, 2010.
조 휴즈, 『들뢰즈의 차이와 반복 입문』, 황혜령 옮김, 서광사, 2014.
_____, (Joe Hughes) 『Deleuze and the Genesis of Representation』, Continuum, 2008.
존 라이크만, 『들뢰즈 커넥션』, 김재인 옮김, 현실문화연구, 2005.
지크문트 프로이트, 『정신분석학의 근본개념』, 윤희기·박찬부 옮김, 열린책들, 1997.
_____, 『성에 관한 세 편의 해석』, 오현숙 옮김, 을유문화사, 2007.
클레어 콜브룩, 『들뢰즈 이해하기』, 한정헌 옮김, 그린비, 2007.

키스 W. 포크너, 『들뢰즈와 시간의 세 가지 종합』, 한정헌 옮김, 그린비, 2008.
플라톤, 『플라톤의 다섯 대화편/ 테아이테토스, 필레보스, 티마이오

스, 크리티아스, 파르메니데스』, 천병희 옮김, 도서출판 숲, 2016.
_____, 『파이돈』, 전헌상 옮김, 이제이북스, 2013.

(3) 논문

김수진 「플라톤의 파르메니데스 편에서 '오직 하나인 하나'와 '여럿인 하나' 2부의 첫 번째 가설과 두 번째 가설에 대한 탐구를 중심으로」, 『서양고전학연구』, 58권, 한국서양고전학회, 2019.
김재인, 「들뢰즈의 비인간주의 존재론」, 서울대학교 철학과 박사학위 논문, 서울대학교 철학과, 2013.
김재희 「들뢰즈의 표현적 유물론」, 『철학사상』, 45권, 서울대학교철학사상연구소, 2012.
김종갑, 「아포리아와 변증법: 플라톤의 [파르메니데스]를 중심으로」, 『비평과 이론』, 제3권, 한국비평이론학회, 1998.
김효영, 「들뢰즈의 미시적 무의식 개념에 대하여」, 서울대학교 철학과 석사학위 논문, 서울대학교 철학과, 2019.
류근호, 「들뢰즈 철학에서 사유의 발생 문제」, 서울대학교 철학과 석사학위 논문, 서울대학교 철학과, 2019.
서동교, 「들뢰즈의 『차이와 반복』에서의 초월론적 경험론에 관하여」, 서울대학교 철학과 석사학위 논문, 서울대학교 철학과, 2018.
성기현, 「질 들뢰즈의 감각론 연구」, 서울대학교 철학과 박사학위 논문, 서울대학교 철학과, 2017.
신지영, 「철학사에서 사라져버린 나머지 반쪽의 형이상학」, 『철학과 현상학 연구』, 41권, 한국현상학회, 2009.
_____, 「들뢰즈에게 있어서 개체화의 문제에 관한 연구」, 『대동철학』, 74집, 대동철학회, 2016.
윤대웅, 「프로이트와 들뢰즈에게 성과 주체의 문제」, 서울대학교 철학과 석사학위 논문, 서울대학교 철학과, 2016.
이성민 「주체 없는 공동체: 상상적 전회를 통한 들뢰즈의 내기」, 『라깡과 현대정신분석』, 12권, 한국라깡과현대정신분석학회, 2010.
이성백 「변증법 비판으로 독해한 들뢰즈의 니체 해석」, 『시대와 철학』, 18권, 한국철학사상연구회, 2007.
이찬웅, 「들뢰즈의 "이접적 종합"-신의 죽음 이후 무엇이 오는가?」, 『철학』, 107권, 한국철학회, 2011.
_____, 「들뢰즈의 생성의 존재론과 긍정의 윤리학」, 서울대학교 철학과 석사학위 논문, 서울대학교 철학과, 2003.
전헌상, 「플라톤의 파이돈에서의 상기 논증과 이데아」, 『철학』, 113권, 한국철학

회, 2012.
_____, 「파이돈에서의 철학자와 즐거움」, 『서양고전학연구』, 57권, 한국서양고전학회, 2018.
정원석, 「들뢰즈의 이념론」, 서울대학교 철학과 석사학위 논문, 서울대학교 철학과, 2019.
조현수 「들뢰즈의 '차이의 존재론'과 신다윈주의의 만남」, 『철학연구』, 104권, 철학연구회, 2014.
주재형 「들뢰즈와 형이상학의 정초」, 『철학과 현상학 연구』, 75집, 한국현상학회, 2017.
한상연 「현상학과 순연한 차이의 철학 - 질 들뢰즈에 대한 현상학적 성찰」, 『현대유럽철학연구』, 36권, 한국하이데거학회, 2014.
황수영 「들뢰즈의 생성의 철학」, 『철학』, 84권, 한국철학회, 2005.

Abstract

Deleuze and Genesis

-Focusing on 『Difference and Repetition』 and 『Logic of Sense』-

Joohan Kim

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

The purpose of this paper is to examine the occurrence in 『Difference and Repetition』 and 『The Logic of Sense』. The generative elements of 『Difference and Repetition』 are strength and ideology, and the generative elements of 『Logic of Meaning』 are the surface and depth. In 『Difference and Repetition』, physical strength and non-physical ideology are mixed and presented. Correspondingly, in 『Logic of Sense』, the depth of the object and the surface of the non-body are emphasized. This paper will deal with the synthesis related to the theory of time in Chapter 1 A, and the synthesis related to the occurrence of representation that occurs through intensity from ideology. We can find all the generative deductions in 『The Logic of Meaning』. This paper will look at the process of regression from the proposition to the layer of meaning in Chapter 2 A, and the static occurrence from the specificity of the surface to the representation in B. Static occurrence is similar to the occurrence of 『Difference and Repetitio n』. Both generations go from principle to the result of representation.

Likewise, in the dynamic generation of 『The Logic of Sense』, the surface is generated in the depth through the three synthesis logics of connection, connection, and dissection, and in the static generation, a reproducible world arises from the surface. The depth is a primitive material world, and the surface arises through material self-motion. The generation of the surface by dynamic generation occurs through three synthesis: connection, connection, and dissection, as in the synthesis of time in difference and

repetition. The surface of 『Logic of Sense』 has specificities corresponding to the ideology of 『Difference and Repetition』 as its constituent elements. Static generation deals with the process by which the representation of the empirical world arises from the singularity. The singularities converge through the rule of emptiness and emanate by contingency, creating a reproducible world. We can confirm Deleuze's interest in occurrence in both 『Difference and Repetition』 and 『The Logic of Sense』, and find that Deleuze explains the process of generation by presenting the principle of synthesis.

keywords : Deleuze, Genesis, Difference and Repetition , Logic of Sense
Student Number : 2017-25522