

【논문】

지속과 ‘차이의 존재론’

— 베르크손과 들뢰즈(II) —

최화*

【주제분류】 존재론, 프랑스철학

【주요어】 형이상학, 베르크손, 들뢰즈, 지속, “차이의 존재론”, 동일률

【요약문】 “Bergson, 1859-1941”에서 들뢰즈에 따르면 사물의 본래 모습은 운동이며, 그런 한에서 차이이다. 그것은 운동이므로 차이화라는 동적인 것으로 파악되며, 그것이 곧 지속이다. 지속은 움직이는 것이므로 차이 나는 것이며 본성을 바꾸는 것이고 자기 자신과 다른 것이다. 지속은 본성의 차이가 나는 것인데 본성의 차이는 곧 경향의 차이이며 그것이 생의 진화과정에서는 잠재적 성향이 현실화하는 차이화의 과정으로 나타난다.

“La conception de la différence chez Berson”에서도 대체로 비슷한 논조를 따르고 있지만 지속을 차이로 해석한 이유가 드러난다. 거기에서 들뢰즈는 지속은 자기 자신과 다른 것이고, 반대로 물질은 자기 자신과 다르지 않은 것, 반복하는 것으로 이해한다. 사실은 정 반대로 지속이 자기 자신과 같은 자기동일성을 유지하는 것이고 물질은 끊임없이 타자화하는 것이다. 지속은 기억을 가지므로 변함에도 불구하고 자기 동일성을 가지는 것이며, 반대로 물질은 기억이 없으므로 끊임없이 타자화하는 진동이자 흐름이다.

들뢰즈의 이런 오해의 근저에는 그의 “차이의 철학”이 깔려 있다. 사물의 근저는 운동이고 차이화하는 것임에도 불구하고 그것을 무시하고 동일성의 “표상의 논리” 쪽으로 서양철학사를 끌고 온 것은 플라톤의 결단 때문이라는 것이다. 그러나 형이상학은 누구의 결단으로 이루어지는 것이 아니다. 사실이나 아나나만이 중요하다. “모든 것이 흐른다”는 철학은 우선 논리적으로도 자기모순

* 경희대학교 철학과

을 포함하고 있을 뿐 아니라 수학적 존재자들처럼 흐르지 않는 것이 있기 때문에 성립할 수 없다. 동일성의 철학을 깨려면 동일성의 원리를 깨야 하는데 그것은 아직 이루어지지 않았다.

들뢰즈의 베르크손 해석에서 우선적으로 눈에 띄는 특징은 두 가지이다. 하나는 베르크손을 일원론자로 보고 있다는 것이고 다른 하나는 지속을 차이로 해석한다는 것이다. 일원론의 문제에 대해서는 이미 다른 곳에서 다룬 적이 있으므로¹⁾ 여기서는 지속을 차이로 해석하는 문제를 살펴보고자 한다.

I. 차이로서의 들뢰즈의 지속 이해

들뢰즈가 베르크손 철학 전반을 설명하고 있는 초기의 짧은 두 논문, “Bergson 1859- 1941”²⁾과 “La conception de la différence chez Bergson”³⁾ 그리고 몇 년 후의 강의록 “Le cours sur le chapitre III de *L'Evolution créatrice* de Bergson”⁴⁾을 보면 별 다른 설명 없이 당연히 지속을 차이로 보고 논의를 진행하고 있다. 그러니까 들뢰즈는 아주 이른 시기서부터 지속을 차이로 보는 관점을 확립하고 그것이 자기 해석의 독창적인 면이라고 생각한 듯하다. 박사학위논문(『차이와 반복(*Différence et répétition*)』)을 준비하고 있던 들뢰즈는 베르크손의 지속을 차이로 해석하는 데서 그의 차이론의 발판을 마련했다고나 할까, 아니면 적어도 논의를 한 부분을 찾았던 것으로 생각된다.

-
- 1) 줄고, “베르크손은 일원론자인가”, 『철학』 98집, 2009 봄, 193-216쪽.
 - 2) Deleuze, “Bergson 1859-1941”, *Les philosophes célèbres*, 1956; *L'île déserte et autres textes*, Ed. de Minuit, 2002에 재수록. 우리는 후자를 사용했다. 이하 “BJ”로 약칭함.
 - 3) Deleuze, “La conception de la différence chez Bergson”, *Etudes bergsonniennes IV*, 1956; *L'île déserte et autres textes*, Ed. de Minuit, 2002에 재수록. 우리는 후자를 사용했다. 이하 “CD”로 약칭함.
 - 4) Deleuze, “Le cours sur le chapitre III de *L'Evolution créatrice* de Bergson”, Bibliothèque de l'ENS, Fond de philosophie C1 sous la cote 12171, 1960, *Annales bergsonniennes II*, PUF, 2004에서 출간됨.

1. “Bergson 1859-1941”에서의 지속 이해

그렇다면 들뢰즈는 어떻게 지속을 차이로 해석하고 있는가? 우선 “Bergson 1859-1941”이라는 짧은 글부터 살펴보자. 이 글은 논문이라기보다는 베르크손을 찬양하는 시와도 같이 매우 짧은 호흡의 대단히 문학적인 글이어서 분석하기가 상당히 어렵다. 그런데 논의는 『베르크손주의(*Le Bergsonisme*)』⁵⁾에서처럼 직관을 출발점으로 잡고 그것을 중심으로 펼쳐지기 때문에 거기에 전개된 직관의 네 가지 측면을 따르면서 내용을 정리하면 가장 알기 쉬울 것이다. 거기서 차이 개념의 단초도 발견될 것이다.

첫째, 직관에서는 사물이 직접 나타난다. 거기서 철학은 과학과는 ‘다른(*autre*)’ 관계, ‘다른’ 인식을 회복한다(“*BI*”, 29-30쪽).

둘째, 직관은 ‘회귀(*retour*)’로 나타난다. 사물을 그것으로부터 분리된 채 인식하는 우리에게 베르크손은 그 길을 거슬러 올라가 운동 자체를 회복하는 길을 보여준다. 그러면 이제 과거와 현재라는 상이한 시간이 서로 동시대적이어서 동일한 세계를 형성한다는 것이 드러난다. 과학은 철학이 없으면 사물의 차이(*différence*)를 잃어버릴 수 있고 사물의 차이는 그것을 그것에게 하는 사물의 존재이다. 존재는 모순도, 부동(不動)도, 무관(無關)도 아닌 차이이며, 베르크손은 그것을 자주 뉘앙스라 부른다(“*BI*”, 32쪽). 먼저 나온 ‘다른’과 ‘상이한’이라는 형용사를 제외하면 여기서 ‘차이’라는 말이 처음 나오며, 이어지는 설명에 따르면 차이는 존재이고 존재는 또 차이이며 베르크손은 그것을 뉘앙스라 불렀다는 것이다. 별다른 설명도 없이 존재는 차이라 하니, 도대체 어떤 뜻에서 존재가 차이가 되고 또 차이가 존재가 되는지는 불분명하지만, 아마도 사물이 다른 어떠한 것과의 구별되는(그래서 차이이다) 사물 그 자체를 존재라 부르고 그래서 뉘앙스(사물마다 뉘앙스가 다르므로)라고도 하는 것이 아닌지 짐작해 볼 따름이다. 그러니까 사물의 차이가 바로 사물의 존재를 보장하고, 그렇기 때문에 차이가 존재이며, 존재가 곧 차이라는 것이다. 다음으로 직접적인 것은 사물의 동일성이자 차

5) Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1er éd., 1966; “*Quadrige*”판, 2007. 우리는 후자를 사용했다.

이라는 말이 나온다(“*BI*”, 33쪽). 과학은 사물을 하나의 생산물이나 결과로 생각하고 종래의 형이상학은 원리가 되는 정지체로 생각했다는 점에서 둘 다 차이를 놓쳤다는 공통의 위험성을 갖는다. 존재는 차이의 쪽이다. 차이는 플라톤적인 타자성(*altérité*)이 아니라 타자화(*altération*)이며 그것이 실체다. 존재는 타자화이며 타자화는 실체이다. 그것을 베르크손은 지속이라 부른다. “지속은 차이나는 것이며, 본성을 바꾸는 것이며, 질이자 이질성이며, 자기 자신과 다른 것이다”(“*BI*”, 34쪽). 여기를 읽다 보면 명시적으로 표현된 것은 아니지만 존재를 차이라 한 이유는 존재를 운동이라 생각했기 때문이 아닌가 짐작할 수 있다. 앞에서 이미 직관의 회귀를 통해 운동 자체를 파악한다는 말도 나온 것으로 보아 그런 이해가 가능할 것으로 보인다. 존재는 그 자체 운동이며, 운동은 달라지는 것이므로 그것을 곧 타자화이고 또한 지속이라 한 것이다. 즉, 존재=운동=차이화=지속이라는 등식이 성립하는 것이다. 이런 짐작이 맞다면 존재는 사물 자체이니 사물의 동일성이자 차이라고 말했음직하고, 다음으로 그 차이가 타자화라는 어떤 운동성을 띤 것이며 그것이 곧 지속이라는 말도 이해가 가능하다. 그렇기 때문에 지속은 “자기 자신과 다른 것”이며 이질성이라는 것이다. 워낙 문학적으로 표현되어 하나하나 따지기가 좀 곤란하긴 한데, 하여간 그렇다고 하면 이제 지속이 과연 자기 자신과 다른 것이냐는 문제가 남는다. 그것은 나중에 따지기로 하자.

셋째, 방법으로서의 직관은 차이를 찾는 방법이다(“*BI*”, 34쪽). 차이를 찾는다는 것은 “실재의 분절”을 찾는 것이고 그것은 곧 본성의 차이(*différence de nature*)를 찾는 것이다. 본성의 차이는 사물과 사물 사이의 정적인 차이가 아니라 경향(*tendance*)의 차이이며, 그것은 섞여 있는 것에서 본성이 다른 두 경향을 나누는 것이다. 그런데 두 경향은 동일한 차원의 것이 아니라 둘 중 하나만이 순수하고, 하나가 다른 것을 포함하고 있으므로 이원론에 머물 수가 없고 일원론으로 가야 한다. 이원론은 일원론으로 극복되고, 일원론은 다시 통제되고 지배된 이원론을 준다(“*BI*”, 36쪽). 일원론이 다시 통제된 이원론으로 간다는 것의 의미를 파악하기가 어렵고 일원론-이원론의 논의에 대해서는 할 말이 많지만 본 논문의 주제는 아니기

때문에 그것을 제쳐두면 여기의 설명은 대체로 이해가 가므로 우선 그런대로 놓아두자. 다음에는 직관의 네 번째 성격으로 이행한다.

넷째, 직관의 방법은 자연적 분절을 따르는 데 만족하지 않고 “사실의 선”, “차이화(différenciation)의 선”을 거슬러 올라가서 개연성의 수렴으로서의 단순한 것을 재발견한다. 차이화는 단순한 것, 지속하는 것의 힘이 며, 여기서 지속이 생의 비약(élan vital)임을 본다(“BI”, 36-37쪽). 차이화란 실현되는 것, 현실화하는 것, 이루어지는 것의 방식이다. 생명이 잠재적인 것에서 현실화하는 방식을 차이화로 설명하는 것은 들뢰즈의 베르크손 해석에서 가장 뛰어난 부분인데 그것이 여기서도 유감없이 발현되고 있다. 그리하여 “차이화가 잠재성이 실현되는 독창적이고도 환원 불가능한 방식이라면, 그리고 생의 비약이 차이화 하는 지속이라면 이제 지속 자체가 잠재성”(“BI”, 37쪽)이라는 것이다. 결국 지속과 생명과 운동은 현실적인 것이 아니라, 그 속에서 모든 현실성과 모든 실재성이 구별되고 이해되고 뿌리를 갖게 되는 잠재성이라는 것이다.

이상 직관에 대한 네 가지 이해(들뢰즈의)에 기반을 두고 지속은 잠재성이고 생의 비약은 그것의 현실화이지만 그 둘은 결국 같다는 것이 논의되었다. 이제 남은 것은 지속이 기억이라는 측면이다. 들뢰즈에 따르면 베르크손의 주장 중에 가장 심오한 것이자 가장 사람들이 이해하지 못한 것은 과거가 그 자체 살아남는다는 주장이다(“BI”, 38-39쪽). 과거는 살아남기를 그치지 않으며 다만 유용하기를 그칠 뿐이다. 그것은 현재처럼 자기 자신과 공존한다. “과거가 현재인 동시에 과거가 아니라면 그것은 성립될 수도 없을 것이며 나중의 현재로부터 재구성될 수도 없을 것이다”(“BI”, 39쪽). 말을 바꾸면 현재는 현재인 동시에 이미 과거이며 그렇지 않다면 과거는 성립될 수도 없다는 것이다. 그리하여 지속은 자기 자신의 자기 자신과의 공존이다. 여기서부터 과거가 살아남는 것에 대하여 설명한 다음 『물질과 기억』에서 “본성의 차이(différence de nature)”, “차이의 공존하는 정도(degré coexistant de la différence)”, “차이화(différenciation)”의 세 형태가 집중된 것이 발견된다고 결론짓는다(“BI”, 42쪽). 이 부분은 주로 기억의 성질을 논한 부분이므로 물론 지속이 문제가 되지만 지속과 차이개념의 관계에

대해 집중적으로 살펴보려는 본고와는 논의의 관점이 조금 다르므로 나중에 베르크손과 들뢰즈의 시간론을 살펴보면서 따로 논의하는 것이 좋을 것이다. 그러나 “본성의 차이는 『시론』⁶⁾을,”차이의 공존하는 정도 “는 『물질과 기억』⁷⁾을,”차이화 “는 『창조적 진화』⁸⁾를 의미한다는 것을 쉽게 알아차릴 수 있고 그것이 『물질과 기억』에 응축되어 있다는 이야기인데, 그렇다면 『물질과 기억』이 다음에 나올 『창조적 진화』도 예견하고 있다는 것인지 의문이 간다. 하지만 워낙 문학적인 글이고 또 그렇게 볼 수 있는 여지가 전혀 없는 것도 아니며, 이것은 물론 우리의 해석이지 들뢰즈가 직접 한 말은 아니므로 이 정도에서 만족하자.

하여간 위의 직관의 네 측면과 기억에 대한 논의에서 찾아낼 수 있는 차이의 성격은 다음과 같은 것이다. 1) 차이는 사물 자체이다. 2) 그것은 곧 존재이며 존재는 차이이다. 3) 존재는 차이화(운동)이며 차이화는 실체이고 그것이 곧 지속이다. 4) 지속은 차이나는 것이며, 본성을 바꾸는 것이며, 질이자 이질성이며, 자기 자신과 다른 것이다. 5) 차이는 실제의 분절이며 그것은 곧 본성의 차이(*différence de nature*)이다. 본성의 차이는 경향의 차이이다. 경향은 둘 중에 하나가 우월하다. 6) 차이화는 곧 생의 비약이며, 지속이 잠재성이라면 차이화는 현실화이다.

위의 여섯 가지 특징을 알기 쉽게 정리해 보면, 정적, 고정적으로 보는 과학과 다른 방식으로 볼 때 사물의 운동 자체가 드러나고 그와 함께 사물의 차이이자 존재 자체가 드러난다. 그러니까 들뢰즈에게 존재는 운동이며 그것을 그는 차이라고 표현한 것이다. 그 운동적인 측면을 강조하면 차이는 단지 정적인 비교가 아니라 차이화라는 동적인 것이 되며 그 동적인 면을 베르크손은 지속이라 했다는 것이다. 지속은 분명 정적으로 가만히 있는 것이 아니라 움직이는 것이므로 차이나는 것이며, 본성을 바꾸는 것이며, 자기 자신과 다른 것이라 하지 않을 수 없고, 그것을 다른 관점에서 이야기하면 본성의 차이가 나는 것이며 그것에 따라 사물은 분절되는 것이다. 이것

6) Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Nouvelle Édition, PUF, 2007. 이하 *Essai*로 약칭함.

7) Bergson, *Matière et mémoire*, Nouvelle Édition, PUF, 2008. 이하 *MM*으로 약칭함.

8) Bergson, *L'évolution créatrice*, Nouvelle Édition, PUF, 2007. 이하 *EC*로 약칭함.

은 정적으로 가만히 있는 것이 아니라 움직이는 것이므로 본성의 차이는 경향의 차이이며 그것이 현실적으로 드러나는 것은 생의 진화 과정에서 잠재적 성향이 현실화하는 차이화의 과정에 있다. 그것은 잠재적인 지속이 여러 층으로 분화하여 현실화되는 과정이다. 이것은 『물질과 기억』에서의 시간에 관한 논의에도 그대로 적용된다.

2. “La conception de la différence chez Bergson”에서의 지속 이해

이상이 “Bergson 1859-1941”을 우리로서는 가능한 한 이해하려는 입장에서 정리한 내용이다. 들뢰즈의 이러한 베르크손 이해가 과연 타당한 것인지 차차 따져 보기로 하고, 우선 그것을 같은 해에 나온 “La conception de la différence chez Bergson”라는 논문과 비교해보자. 이 논문은 차이의 개념이 베르크손 철학에 어떤 빛을 던질 수 있고, 베르크손주의도 “차이의 철학(philosophie de la différence)”에 큰 기여를 할 수 있다는 말로 시작한다(“CD”, 43쪽). 그러니까 여기서는 이미 “차이의 철학”이라는 것이 어느 정도 확립되어 있거나 아니면 어떻든 이미 존재하고 있고, 거기에 베르크손 철학이 어떤 이바지를 할 수 있다는 것이다. 어쨌든 베르크손 철학은 사물의 본성의 차이(différence de nature)를 드러내는 동시에 차이가 무엇인지 “차이의 본성(la nature de la différence)”을 드러내 줄 수 있다고 한다. 이어서 베르크손에게는 진정한 본성의 차이를 파악하는 것이 중요하며 그는 본성의 차이가 있는 데서 정도의 차이밖에 보지 않는 것을 경계한다고 한다(“CD”, 43쪽). 물론 정도의 차이밖에 없는 곳에서 본성의 차이를 보는 경우도 없지 않지만(가령 물질의 지각과 물질 자체 사이에서) 본성의 차이를 보는 쪽이 훨씬 중요하다면서, 철학에서는 사물 자체를 그것이 아닌 것과의 차이에서, 즉 “내적 차이(différence interne)”에서 파악해야 한다고 말한다. 동일한 종류의 사물에도 본성의 차이가 있다는 것을 안다면(‘쾌락’에는 본성이 다른 여러 가지가 속한다), 내적 차이도 있다는 것을 알 수 있다는 것이다(“CD”, 44쪽). 베르크손은 대상에 대하여 그것에만 적합한 개념을

찾으라고 했는데, 사물과 개념의 그런 일치가 “내적 차이”이다. 직관은 차이의 향유이다. 직관이라는 방법의 첫 번째 노력은 본성의 차이의 결정이다. 실재를 그 분절에 따라 나누어야 한다. 거기서부터 사실의 선을 구별하는 데로 나아가야 하는데 그것이 직관의 두 번째 노력이다. 실재의 분절로서의 베르크손의 철학을 경험론이라 한다면 사실의 선과 관계해서는 실증주의나 개연성의 철학(probabilisme)이 된다. 실재는 분절에서처럼 자르는 것이자 사실의 선에서처럼 교차하는 것이다(“CD”, 45쪽). 중요한 것은 분기(分岐)나 수렴을 따라 방향을 잘 취하는 것이다. 본성의 차이는 정도의 차이만을 보는 과학과 강도의 차이만을 보는 형이상학에 의해 무시되어 버린다(“CD”, 46쪽). 본성의 차이는 어떤 사물이 아니라 경향이다. 사물은 원인의 결과이기 이전에 경향의 표현이다. 사물, 결과는 혼합물(mixtes)이다. 혼합물은 경향들의 섞임이다(“CD”, 47쪽). 동질적인 것은 혼합물이며, 단순한 것은 항상 본성에서 다른 무엇이고 오직 경향만이 단순하다. 혼합된 것에서 경향을 찾아내야 한다(“CD”, 48쪽). 직관은 차이와 분리의 방법이다. 사물에 맞는 개념을 찾아내야 하는데 그것은 사물 자체로 나아가 사물의 뉘앙스를 찾는 것이다(“CD”, 49쪽). 오직 경향만이 사물과 개념의 단일성이다. 혼합된 것에서 발견되는 두 경향 중 하나만이 지배적이고 순수한 것이다. 둘 중 어느 쪽으로 갈 것인가? 베르크손은 차이의 방법 자체가 자기 충족적이기를 원한 것 같다(“CD”, 50쪽). 즉 어느 쪽으로 갈지를 정할 기준이 이미 존재한다는 것이다. 가령 베르크손에게 추상적 시간은 시간과 공간의 혼합물이며 공간 자체도 물질과 지속의 혼합물이다. 그런데 공간도 이완으로서 하나의 경향이며 시간도 응축으로서 하나의 경향이다. 베르크손의 작품에서 지속에 대한 모든 정의와 묘사와 성격을 살펴보면 본성의 차이는 두 경향 사이에 있는 것이 아니라, 본성의 차이 자체가 두 경향 중 하나이며 다른 것에 대립된다는 것을 알 수 있다(“CD”, 51쪽).

앞의 논문에서와는 약간 다르게 여기서는 차이의 철학이 먼저 존재한다는 데서부터 출발하면서 베르크손 철학은 사물의 본성의 차이(différence de nature)를 드러내는 동시에 차이가 무엇인지 “차이의 본성(la nature de la différence)”을 드러내 줄 수 있음을 강조한다. 그러고는 본성의 차이에

“내적 차이”의 개념을 새로 도입하여 설명하면서 네 가지로 고찰되었던 직관을 여기서는 두 가지(앞의 논문에서의 세 번째와 네 번째 의미)로 압축하여 논의한 다음, 중요한 것은 두 가지 경향 중 어느 쪽으로 갈 것인지를 파악하는 것이며 베르크손 철학 전반을 동원하여 살펴보면 본성의 차이는 두 경향 사이에 있는 것이 아니라 그 자체 두 경향 중 하나임을 밝힌다. 앞의 논문에서는 두 경향 중 하나가 우월하다는 정도에서 그쳤던 것을 여기서는 본성의 차이가 두 경향 중 하나라고 한 점이 조금 다르다. 베르크손을 일반적으로 이해하면 본성의 차이는 분명 두 경향 사이에 있는 것임에도 불구하고 두 경향 중 하나라 하는 것은 아마도 지속을 차이로 설명하려는 의도를 미리 드러내는 것이 아닌가 예상된다. 아닌 게 아니라 바로 다음 지속에 대한 논의가 등장한다. 이제 여기서 들뢰즈가 지속을 어떻게 파악하고 있는지가 확연히 드러난다.

“La conception de la différence chez Bergson”라는 논문의 지금까지의 논의를 보면 앞의 논문과 출발점에서 약간 다르고 강조점도 다르지만 이어지는 논의는 큰 벗어남 없이 대체로 비슷한 논조를 유지하고 있는 것으로 보인다. 그러면 이제 지속을 과연 어떻게 파악하고 있는지를 우선 그를 따라 가면서 살펴보자.

“지속이란 무엇인가? 그것에 대해 베르크손이 말하는 것은 항상 다음으로 돌아온다. 즉, 지속은 **자기 자신과 다른 것이다**. 반대로 물질은 자기 자신과 다르지 않은 것, 반복하는 것이다(51쪽). 『시론』에서 베르크손은 강도가 순수 질과 연장적 양의 두 경향으로 나누어지는 혼합물임을 보여줄 뿐만 아니라 특히 강도는 감각의 속성이 아니며, 감각은 순수 질이고, 순수 질이나 감각은 본성에서 자기 자신과 다르다는 것을 보여준다. 감각은 본성이 변하는 것이지 크기가 변하는 것이 아니다. 그러므로 심리적 삶은 본성의 차이 자체이며, 그 속에서는 **수나 여럿이 없고 항상 다른 것이 있다**. 베르크손은 질적, 진화적, 외연적 운동의 세 가지로 나누지만 모든 운동의 본질은 심지어 아킬레스의 달리기와 같은 순수 공간 운동도 타자화(alteration)이다. 운동은 질적 변화이며, 질적 변화는 운동이다. 간단히 말하자면 지속은 달라지는 것(ce qui diffère)이며, 달라지는 것은 더 이상 다른 것과 다른 것이 아니라 자기 자신과 다른 것이다. 달라지는 것은 그 자체 하나의 사물, 하나의 **실체**가 된다. 베르크손의 주장은 다음과 같이 표현될 수 있을 것이다. 즉, 실제 시간은 차이화이며, 차이화는 실체이다. 본성의 차이는 그러므로 더 이상

두 사물이나 두 경향 사이가 아니라 본성의 차이가 그 자체 하나의 사물이며 다른 것에 대립되는 경향이다. 혼합된 것의 해체는 단지 본성에서 다른 두 경향을 주는 것이 아니라, 본성의 차이를 두 경향 중 하나로 준다. 차이가 실체가 되는 것처럼 운동은 더 이상 어떤 것의 성격이 아니라, 그 자체 실제적 성격을 취했으며, 다른 아무것도, 어떠한 동기도 전제하지 않는다. 지속, 경향은 자기 자신의 자기 자신과의 차이이며, 자기 자신과 다른 것은 **직접적으로** 실체와 주체의 단일성(unité)이다”(“CD”, 51-52쪽).

이상은 아무것도 생략하지 않고 51-52쪽에 걸친 문단을 그대로 옮긴 것이다. 아까 지적한 대로 본성의 차이가 그 자체 하나의 사물이라 한 것은 지속 자체를 본성의 차이로 해석하기 위한 것임(또는 그렇게 해석한 것임)이 분명히 드러난다. “지속은 자기 자신과 다른 것이다. 반대로 물질은 자기 자신과 다르지 않은 것, 반복하는 것”이라는 판단으로부터 출발하여 감각은 순수 질이고 순수 질이나 감각은 자기 자신과 다른 것으로서 본성이 변하는 것이라 말한다. 감각이 순수 질이라는 것은 옳은 이야기이지만 그것이 과연 본성에서 자기 자신과 다른 것인지는 매우 의심스럽다. 하나의 질은 다른 질과 비교했을 때 다른 것, 즉 이질적인 것이 되지만 그 자신의 본성이 자기 자신과 다르다는 것은 무슨 뜻인가? 질이 변하면 크기가 변하는 것이 아니라 본성이 변한다는 것도 옳다. 그러나 그것은 한 질이 다른 질로 변했을 때의 이야기이지 그냥 하나의 질 자체가 자신과 다르다는 것은 아니지 않는가? 아마도 이러한 반론을 예상하여 들뢰즈는 “내적 차이”라는 개념을 끌어들이는 것 같다. 질은 “내적 차이”에 의해 그 자체 자기 자신과 다르기 때문에 다른 것과의 비교 없이도 자체적으로 다르다고 주장했을 것이다. 그 다음에 심리적인 삶에는 수나 여럿이 없고 항상 다른 것이 있다는 말도 옳다. 그러나 심리적 삶이 본성의 차이 자체인지는 의심스럽다. 그것은 조금 있다가 따져볼 것이다. 그 다음에 운동은 타자화이자 질적 변화이며, 질적 변화는 운동이라는 말도 옳다. 그러나 지속은 달라지는 것, 자기 자신과 다른 것이라는 말은 동의하기 어렵다. 더구나 그렇게 달라지는 것을 “실체”라 부르는 것에는 놀라지 않을 수 없다. 그것은 맨 마지막의 결론, 즉 “자기 자신과 다른 것은 직접적으로 실체와 주체의 단일성”이라는 말에 대해서도 마찬가지이다.

이 모든 논의의 핵심은 출발점이 되었던 문장, 즉 “지속은 자기 자신과 다른 것이다. 반대로 물질은 자기 자신과 다르지 않은 것, 반복하는 것이다”라는 말이다. 이 말은 왜 들뢰즈가 지속을 차이로 해석했는지를 보여 주는 근본 선언이다. 뒤의 논의는 모두 이 문장으로부터 따라 나오는 것이라 해도 과언이 아니다. 이 말은 과연 옳은 것인가? 최종하지만 사실은 정 반대이다. **여러 사물들 중에 오직 지속만이 자기 동일성을 유지하는 것이고, 물질은 “자기 자신과 다르지 않은 것, 반복하는 것”이 아니라 매 순간 달라져서 자기 동일성을 가지지 않고 가질 수도 없는 것이다.**

『물질과 기억』의 전체 구도로 보면 행동의 중심인 우리는 물질세계 한 가운데 자리 잡고 있다. 물질은 우선 이미지(상)들의 총체라 할 수 있는데(MM, 17쪽) 그것이 상으로 보이는 것은 우리의 응축-기억과 배경-기억(과거의 기억), 그리고 정조(affectio)가 거기에 덧붙여져서 그런 것이며 그것들을 다 빼면 순수 지각이 될 것이다. 순수 지각은 사실적으로 존재한다기 보다는 권리 상 존재하는 것인데, 그것은 최후에는 진동(MM, 39쪽, 73쪽)이라 할 수 있을 것이다. 들뢰즈 자신이 밝혔듯이 순수지각이란 바로 물질 자체이며, 그러므로 물질 자체가 진동이라 할 수 있다. 우리의 기억을 빼면 뺄수록 모든 질적인 요소들이 점차 사라져서 결국에는 “동질적 진동”으로 향할 것이지만, 그것과 완전히 일치하는 데까지 가지는 않는다(MM, 73쪽). 물질은 공간 쪽으로 향하는 것, 본성이 공간적인 것이지만 공간 자체는 아니므로 완전히 동질적인 것으로 되지는 않는다는 말이다. 적색(赤色)의 지각에 관한 유명한 구절에서 400조번의 진동을 응축한다고 할 때(MM, 230-231쪽)에도 응축하는 것은 분명히 진동이다. 그러므로 베르크손에게 물질은 분명 어떤 진동인데, 물질을 진동이라고만 하면 들뢰즈처럼 “반복하는 것”이라 할지도 모르겠다. 방금 우리 자신이 말했듯이 물질은 그 본성상 동질적 공간으로 무한히 가까워지는 것이고, 동질적이란 결국 같아진다는 말이 아닌가? 그러나 공간이 동질적이라 했을 때의 “동질성”은 자기 동일성과는 정 반대 방향으로 가는 것이다. 공간에서의 동질성은 같아지는 것이 아니라 다른 것으로 퍼져버리는 것이다. 물질이 공간에서 진동할 때 각 진동들은 동일한 모습을 띤 진동의 반복이라 할지라도 각각의 진동은 전부

다른 진동이다. 앞의 진동과 뒤의 진동의 모습이 같아질지라도 두 진동의 동일성을 보장해 줄 것은 아무것도 없다. 그렇기 때문에 우리는 “앞의 진동”과 “뒤의 진동”이라는 다른 이름을 붙여서 구별하는 것이지 그렇지 않다면 둘을 구별할 이유가 없다. 그것은 가령 동일한 존재자인 내가 어제든 오늘도 또 매일 밥을 먹는다는 것과 완전히 다르다. 어제 밥 먹는 것과 오늘 밥 먹는 것은 다르지 않느냐고 할지 모르지만 그 뒤에는 항상 동일한 운동을 하는 내가 있다. 그러나 아까의 “앞의 진동”과 “뒤의 진동”에는 배후의 동일자가 없다. 거기에도 진동하는 어떤 사물, 즉 물질이 있지 않느냐고 물을 수 있는데 물질에는 바로 그러한 동일성이 없다는 것이 우리가 말하고자 하는 바이다. 왜? 물질에는 기억이 없으니까. 『물질과 기억』이라는 책의 제목이 바로 그러한 차이를 웅변적으로 대변하고 있다. 물질과 기억은 분명히 대립자로서 책의 제목에 등장한 것이며, 기억이 있느냐 없느냐가 물질과 생명을 나누는 기준이라는 것은 베르크손을 공부한 사람이라면 부인할 수 없을 것이다. 기억이 있는 생명은 자기동일성을 갖는 것이며 그것이 없는 물질은 자기동일성을 갖지 못한다. 생명의, 즉 지속의 자기동일성에 대해서는 곧 다시 살펴 볼 것이므로 여기서는 물질의 이야기를 좀 더 해보자. 베르크손에게 물질은 진동인 동시에 어떤 흐름이며 플럭스이다. “실재 자체인 생성의 연속체 속에서 현재 순간은 우리 지각이 흐르고 있는 중의 덩어리에 대해 실행하는 거의 순간적인 재단(coupe)이며, 그런 재단이 바로 우리가 물질계라고 부르는 것이다”(MM, 154쪽). 실재 자체는 “생성의 연속체”이자 “흐르고 있는 중의 덩어리”이며, 그것을 현재에서 순간적으로 잘라낸 것이 물질계라는 것이다. “순간적인 재단”이라는 것은 현재 나와 대면하고 있는 물질계는 그 흐름을 우리가 절단했다는 것을 뜻한다. 그러나 물질 자체는 시시각각 변하는 플럭스이며 그것에게 자기, 즉 나는 없다. 내 앞의 이 사물, 가령 이 책상은 일 초 전과 일 초 후가 완전히 다른, 자기 동일성이 없는 사물이다. 그것은 단지 “흐르고 있는” “생성의 연속체”일 뿐이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 사물이 일정하게 동일성이 있는 것처럼 보이는 것은 우리의 자기임, 우리의 동일성을 사물에 투여하여 보기 때문이다. 결국 타자화하는 것은 물질이지, 지속이 아니다.

그에 반해 지속은 자기 동일성을 지닌다. 물론 지속도 운동하는 것이므로 들뢰즈의 지적처럼 타자화의 과정을 필연적으로 내포한다. 운동했는데도 변하지 않는다, 즉 타자화하지 않는다는 것은 불가능하기 때문이다. 그러나 분명 타자화했는데도 자기 동일성을 잃지 않는다는 것이 지속의 특이한 점이다. 어떻게 그럴 수 있는가? 당연히 그럴 수 없어야 한다. 그러니까 지속이란 그 불가능성을 뚫고 불가능을 가능하게 만드는 과정이다. 그래서 지속한다는 것, 산다는 것은 어렵다. 언제 그 운동이 불가능하게 될지, 즉 죽어 버릴지 모르기 때문이다. 그러나 지속은, 즉 생명은 분명히 있고, 또 살아간다. 어떻게? 바로 기억을 통해서이다. 기억이란 타자화하는 매순간을 짚어지고(즉 과거를 전부 짚어지고) 사는 과정이다. 그렇기 때문에 베르크손에게 과거는 단 한 순간도 빠짐없이 모조리 기억된다고 하는 형이상학적인 기억론이 성립하는 것이다. 과거가 모조리 기억되기 때문(정신적 기억과 신체적 기억을 포함하여)에 어릴 때의 나는 지금의 나와 완전히 다르지만(즉 타자화했지만) 여전히 나인 것이다.⁹⁾

베르크손은 이미 『시론』에서 부터 지속을 “동일하면서도 동시에 변하는 존재자(un être à la fois identique et changeant)”(*Essai*, 75쪽)라 했거니와 『창조적 진화』의 유명한 모두(冒頭)에서 지속을 논하면서 전 과거를 끌어안고 매순간 변해가는 자아의 연속성을 이야기하고 있다(*EC*, 4쪽). 변하지 않는다는 것이 아니라 분명히 변하기는 변하는 데 자아의 동일성은 보존된다는 말이다. 그렇기 때문에 지속을 실체라 한 것이다. 들뢰즈에게 실체란 무엇을 의미하는지 매우 불분명하고 위의 인용문에서 “그 자체 실체적 성격을 취했으며, 다른 아무것도, 어떠한 동기도 전제하지 않는다”(“*CD*”, 52쪽)는 말을 보면 마치 근대적 의미로, 즉 그 존재를 위하여 다른 것을 필요로 하지 않는 것이라는 의미로 사용한 것 같다. 그러나 베르크손에서는 근대적 의미 자체가 연원을 둔 고대의 아리스토텔레스적 의미, 즉 우시아, 즉 존재, 즉 일정한 윤곽을 가지고 독립적으로 존재하는 생물이라는 의미로 생

9) 지속의 자기 동일성에 대해서는 필자가 기회 있을 때마다 강조한 것이었는데(“베르크손의 무이론 분석”, 『과학과 철학5』, 1994; “지속과 순간”, 『서양고대 철학의 세계』, 서광사, 1995 등), 이것은 사실 박홍규 선생님이 최초로 밝히신 것이다(“자기운동(I, (II)”, 『박홍규 전집2, 형이상학강의1』, 서울, 민음사, 1995).

각해야 한다. 우시아도 운동하는 것은 맞지만 독립적으로 존재하고 자신의 형상을 가진다는 사실에 강조점이 있다는 사실을 간과하면 안 된다. 사실 지속이란 무엇인가? 물론 시시각각 자기 자신과 다르게 운동하는 것은 맞지만 그냥 운동하는 것이 아니라 무언가가 이어지는 것이다. 이어지는 것이 어떤 사물이 아니라면 생명이나 하여간 어떤 운동인 것도 사실이지만 그러나 그 운동은 물질의 운동과 같이 타자화만 하는 운동이 아니라 독립성, 자기 자신임을 지키는 운동임을 잊어서는 안 된다. “생의 비약(*élan vital*)”이란 비약이지만 생을 이어가는 비약이라는 뜻이며, “창조적 진화”란 창조적이지만, 즉 비약하지만 생명의 진화, 즉 “혁명(*révolution*)”과 같이 갑자기 변하는 것이 아니라 생의 “이어짐(=진화=*évolution*)”임을 잊어서는 안 된다. 들뢰즈의 설명대로 지속=기억=진화라는 등식이 성립하는 것은 의심의 여지가 없지만¹⁰⁾ 그것이 무조건 타자화만을 뜻하는 것이 아니라 보존되는 동일화의 과정도 의미함을 함께 기억해야 할 것이다.

들뢰즈 같이 베르그손을 열심히 읽은 사람이 어떻게 지속의 자기동일성을 모를까 의문이 든다. 그리고 위에서 분석한 두 논문에서도 동일성을 완전히 배제 못하고 인정하는 듯한 몇몇 구절이 있는 것도 사실인데,¹¹⁾ 아무래도 차이 개념을 박사학위논문의 주제로 삼아 그것에 몰두하다 보니 그렇게 된 것이 아닐까 한다. 또 들뢰즈에게는 플라톤주의의 극복만이 문제였기 때문에 아마도 운동에는 두 가지가 있다는 플라톤의 분류법을 몰랐거나 무시했기 때문이 아니까 한다. 운동에는 능동적 운동과 수동적 운동이 있다. 모든 운동이 타자화한다고 했을 때의 운동은 수동적 운동이다. 물질의 운동이 바로 그런 수동적 운동이며, 물질은 자기 자신이 능동적으로 움직이지 못하고 다른 것이 움직여 줘야 움직이는 수동적 운동밖에 할 수가 없다. 그러나 능동적 운동, 즉 생명의 운동은 자기가 자기 자신을 움직이는 운동이고, 고대식 표현으로 하면 “자기운동자(*autokinēton*)”의 자기운동이며, 그런 자기 운동은 “자기 자신을 포기하지 않는다(*ouk heauton apoleipon*)”. “자기 자신을 포기하지 않는다”는 것은 운동했음에도 자기 자신임, 즉 자기

10) Deleuze, *Le bergsonisme*의 전체 구도.

11) 가령 “사물의 동일성이자 차이”라는 구절(“B1”, 33쪽).

동일성을 놓지 않는다는 말이다. 운동은 필연적으로 타자화의 과정을 포함하는데 자기동일성을 가지는 자기운동은 그런 타자화를 거슬러 올라가는 과정을 또한 포함하고 있다. 그래야 자기동일성을 유지하고 “자기 자신을 포기”하지 않을 수 있기 때문이다. 플라톤은 순전히 논리적으로 자기운동을 그렇게 규정한 것이지만, 이제 베르크손에 오면 그것이 기억이라는 현상임이 드러난다. 생명은 기억을 가지고 있기 때문에 자기동일성을 가진다. 그렇기 때문에 기억은 모조리 저장되어야 한다. 들뢰즈는 과연 기억이 모조리 저장된다는 사실을 어떻게 설명할까? 그에 대한 설명은 찾을 수가 없었다. 플라톤의 『파이드로스』편에 등장하는 이 자기운동에 대한 논의(Phèd. 245c-246a)는 이미 한국의 박홍규 선생이 누누이 강조했으며,¹²⁾ 우리도 이에 주목한 바 있다.¹³⁾

차이 개념에 대한 이해, 아니 오해가 분명해진 이상 그 후의 논의들에 대해 길게 설명해 봐야 별 의미가 없을 것이다. 그러나 지속을 차이로 베르크손의 의도와는 전혀 다르게 해석한 것에 비해 그 다음 논의들은 비교적 무난하게 진행된다고 말하는 것으로 만족하자.¹⁴⁾ 이것은 “한 작가의 뒤로 돌아가 아이를 만드는 것”¹⁵⁾이라 했던 들뢰즈의 재주가 드러나는 대목이다. 하여간 끝까지 지속을 차이로 이해하는 입장을 견지하여 “베르크손주의는 차이와 차이의 실현의 철학이며, 차이 자신이 있고 그것은 새로움으로 실현된다”(“CD”, 72쪽)는 말로 논문을 끝맺는다.¹⁶⁾

12) 박홍규, 위의 논문들.

13) 줄고, “플라톤의 운동론”, 『시대와 철학』, 15-2, 2004 가을.

14) 그러나 문제가 전혀 없는 것은 아니다. 유명한 원뿔에 대한 이해에 의문이 있다. 들뢰즈는 원뿔의 밑면으로 가는 것은 확장이고 꼭짓점으로 가는 것은 응축이라 해석한다(68쪽). 원뿔의 밑면으로 가는 것은 기억의 응축을 최대한도로 높여야 가능한 일이고 신비가의 신비 체험과 같이 일생에 한 번 실현될까 말까한 일이며, 꼭짓점으로 가는 것은 가장 진부한 일상이나 기계적 반응을 보일 때이므로 가장 덜 응축되었을 때, 즉 가장 이완되었을 때를 말하는 것인데도 들뢰즈는 반대로 해석하고 있는 것이다. 이것은 나중에 시간론을 살펴볼 때 자세히 밝힐 것을 약속하면서, 우선 들뢰즈는 그러한 오해에도 불구하고 비교적 무난하게 베르크손을 설명하고 있다는 것으로 만족하자.

15) M. Cressole, *Deleuze*, Ed. Universitaires, 1973, 111쪽.

16) 본 논문을 심사하신 한 심사위원께서 들뢰즈가 지속의 자기동일성에 대해 무지한 것이 아니라, “자기동일성(l'identité)과 같음(le Même)을 근본적으로 구분한다”며 “플라톤의 이데아는 전자에, 베르크손의 지속이나 니체의 영원회귀는 후자에 속한다”고

II. “차이의 존재론”의 의미

들뢰즈가 이렇게 차이 개념을 내세우는 근거에는 아마도 그의 “차이의 존재론”이 깔려 있을 것이다. 물론 그것이 본격적으로 논의되는 것은 박사 학위 논문인 『차이와 반복』에 와서이니까 10년이나 후의 일이지만 차이에 관한 그의 논조는 그대로 지속된다. 주목해야 할 것은 “차이의 존재론”이라는 말은 『차이와 반복』의 본문에는 전혀 등장하지 않고 다만 본문의 내용을 정리하는 차례(table des matières)에서만 “누구의 차이의 논리와 존재론(logique et ontologie de la différence selon qn.)”이라는 형태로 나온다는 것이다.¹⁷⁾ 그것도 그냥 “차이의 존재론”이 아니라 “차이의 논리와 존재론”이라 한 것으로 보아 그냥 “차이의 존재론”이라 쓰기를 꺼린 것이 아닐까 의문이 든다. “차이의 존재론”을 들뢰즈의 철학을 특징짓는 말로 이해한 것은 조현수 박사인데, “차이의 존재론”의 이해에 관한 한 우리는 그의 해석에 전적으로 찬동한다.¹⁸⁾ 들뢰즈는 존재의 근본은 운동이고 운동은 차이라 생각했으므로 그의 철학을 “차이의 존재론”이라 불렀음직한데, 들뢰즈의 입장에서 한 번 더 생각해 보면 존재론이라 하지 말고 그냥 “차이론

지적하였다. 그러면서 예시한 『차이와 반복』의 384쪽을 보면 과연 “차이를 포함하는 같음(le Même)과 차이를 자신 밖에다 두는 동일한 것(l'identique)은 많은 방식으로 다르다”라는 문장이 있어서 그 둘을 구별하는 듯한데, 그 문장에 종지부를 찍지도 않고 곧 이어지는 문장을 보면 “그럼에도 불구하고 그것들은 항상 표상의 원리들이다”라는 말이 이어진다. 그 다음 문장에는 “진정한 차이는 같음과 동일한 것 사이가 아니라.....” 운운의 말이 나오는 것으로 보아 들뢰즈가 과연 그 둘을 “근본적으로” 구별했는지는 불분명하다. 그 부근의 논의를 다 읽어 봐도 둘의 구별은 불확실하다. 하지만 중요한 것은 그 둘의 구별이 아니라 “지속은 자기 자신과의 차이를 통해 ‘같음’을 형성한다”는 심사위원님의 지적이다. 우리가 위에서 말한 것은 지속은 분명 차이가 나는 운동이지만 또한 동시에 기억에 의해 동일성을 갖는다는 것이었는데 그것은 “차이를 통해 ‘같음’을 형성한다”는 것과는 완전히 다르다. 지속은 “차이를 통해 같음을 형성하는” 것이 아니라, 차이의 계기와 동일성의 계기는 완전히 다르고 그 중에서도 기억을 통해 동일성이 확보된다. 이 두 계기를 혼동하면 우리는 아무것도 말하지 않은 것이 되어버린다.

17) *Différence et répétition*, PUF, 1968, 406쪽. 이하 DR로 약칭.

18) 조현수, “들뢰즈의 ‘차이의 존재론’과 시간의 종합을 통한 그 입증”, 『철학』 115집, 2013. 5.

(hétéro-logie나 diaphoro-logie)”이라 하는 것이 더 논리적이라 생각했기 때문에 “차이의 존재론”이라는 말을 꺼리지 않았나 생각된다. 아무튼 『차이와 반복』을 보면 그의 철학을 “차이의 존재론”이나 “차이론”이라 생각할 여지는 충분하다. 사실 “차이의 존재론”보다는 “차이의 철학”이라는 말이 위에서 분석한 논문(“La conception de la différence chez Bergson”)의 모두(“CD”, 43쪽)에 벌써 나와 있는 것으로 보아 들뢰즈는 그 쪽을 훨씬 선호한 것 같다. 말은 아무래도 좋다. 문제는 내용이다.

들뢰즈가 차이의 철학을 내세우는 것은 “표상(représentation)의 논리”를 극복하기 위한 것이다. “표상의 논리”는 사물을 자기 동일적인 것으로 파악하는 방식을 말한다. 모든 것을 분명하게 구별되는, 자기 동일성을 갖는 사물들로 “표상”하는 것이 전통 형이상학의 근본 기저이다. 그러나 사물의 실상은 어떠한가? 모든 것은 다른 것과 다르며, 같은 사물은 하나도 없다. 모든 것은时时刻刻 변하고 있고 세상은 “차이들로 우글거리는, 자유롭고, 야생적이며, 길들여지지 않은 수많은 차이들이 우글거리는”(DR, 71쪽) 곳이다. 이러한 세상을 동일성의 세계, “표상”의 세계로 이해하게 된 것은 어찌된 일인가? 그것은 플라톤 때문이었다. “플라톤이 결단을 내렸다.”(DR, 166쪽) 아직 적이 으르렁거리고, 헤라클레이토스와 소피스트들이 “지옥의 소동”을 피우고, 차이가 그의 멍에에 저항하고 있음에도 불구하고, 아니 그랬기 때문에. 그것은 “차이를 동일한 것과 비슷한 것의 힘 아래 종속시키고” “차이를 사유할 수 없는 것으로 선언하는” “가장 중요한 철학적 결단”이자 “세계에 대한 도덕적 관점”이었다(DR, 166쪽). 플라톤은 아직 표상의 범주를 가지지 못했기 때문에(그것을 이룬 것은 아리스토텔레스이다) 이 데아론에 의해 그 기초를 세워야 했다.¹⁹⁾

이상의 이야기에서 여러 가지의 논의를 펴고 있는듯하나 우리 눈에는 근본적으로 세 가지의 논점을 배후에 깔고 있는 것으로 보인다. 첫 번째는 “표상의 논리”에 반대한다는 것이고, 두 번째는 동일성보다 차이가 사물의 실

19) 우리의 이러한 이해는 조현수 박사의 앞에 인용한 논문에 힘입은 바 크다. 다만 그는 들뢰즈의 “차이의 존재론”에 전적으로 찬동하고 있는데 우리는 그 점에 동의할 수 없었다.

상이라는 주장이며, 세 번째는 운동을 차이로 파악했다는 것이다. 하나씩 살펴보자.

첫째, “표상의 논리”에 반대하는 것은 어째서인가? 이것은 철학사에 대한 이해에 근거한다. “표상의 논리”란 근대의 계몽주의의 논리를 말하며 그것은 이성에 의해 세계를 지배하고자 하는 계산적 논리를 말한다. 그러한 논리가 지배적으로 된 것은 근대였지만 그 연원을 따져 올라가면 이성주의의 최고 연원인 플라톤에까지 거슬러 올라간다. 그 플라톤이 헤라클레이토스와 소피스트를 누르고 “도덕적” 결단을 내린 결과 오늘날까지 서양에서는 차이를 동일성의 힘 아래에 종속시키는 사유가 지배적이 되었다. 이러한 서양철학의 지배적, 제국주의적 성향을 뒤집자는 것이 들뢰즈의 “차이의 철학”이다. 이것은 철학사에 대한 파악으로부터 시작되었지만 단지 철학사적인 사소한 문제가 아니라 서양의 전통 형이상학을 모조리 뒤집자는 야심을 품고 있다. 그리하여 “플라톤주의의 전복(*renversement du platonisme*)”²⁰⁾이 들뢰즈 철학의 근본 모토가 되었다.

사실 전통 형이상학을 뒤집으려는 움직임은 들뢰즈에서 처음 시작된 것이 아니라 이전에 이미 베르크손이 시작한 바 있고 하이데거도 그런 속내를 드러낸 적이 있다.²¹⁾ 전통 형이상학이 모두 존재자의 존재를 망각하고 존재자만을 탐구했다는 하이데거의 존재론적 차이는 너무 혈령한 비판이어서 누가 대문으로 화살을 쏘아 넣지 못하겠냐는 아리스토텔레스의 반박을 그대로 되돌려 줄 수 있을 것이다. 그러나 베르크손의 비판은 문제가 심각해지는 것이 전통 형이상학을 모두 공간적 사유를 하는 이성의 근본작동 방식에 근거를 둔 것이라 비판했기 때문이다. 인간의 지성(*intelligence*)은 물질을 자신의 필요에 맞게 재단하는 능력이고(*homo faber*) 그렇기 때문에 지성은 물질의 존재 방식에 맞게 공간적으로 사유하는 데는 익숙하지만 그것과는 존재방식이 다른 생명을 사유하는 데는 무능하다. 그래서 전통 형이상학은 시간마저도 공간적으로 사유하여 진정한 시간 그 자체인 지속을 보

20) Deleuze, *DR*, 165쪽; *Logique du sens*, Ed. de Minuit, 1969, 302쪽.

21) 사실 니체가 먼저 서양철학 전반을 허무주의로 비판한 적이 있으나 우리는 아직 니체를 논할 만한 지식을 가지지 못 했으므로 여기서 논의 대상으로 삼지는 않겠다.

지 못 했다는 것이다. 베르크손의 철학을 지속의 철학이라 부를 수 있다면 그는 자신의 철학 전체를 동원하여 전통 형이상학의 난점을 지적하고 시간과 생명의 입장에서, 즉 지속의 상하에서(sub specie durationis) 형이상학을 다시 세우려 했다. 그리하여 이제 전통 형이상학은 완전히 뒤집어진다. 본질중심주의에서 기능중심주의로, 형상에서 지속으로, 공간에서 시간으로, 닫힌 우주에서 열린 우주로, 형태에서 유전으로, 성년 중심에서 연속성의 담지자인 씨앗 중심으로, 개체에서 종으로, 도덕률에서 상황으로, 무감동에서 참여로 등등, 일일이 열거하기도 힘들 정도의 여러 방면에서 전통 형이상학은 뒤집어진다. 전통 형이상학에 대한 비판이 이 정도 되면 이는 무시할 수 없는 비판이 되는 것이 이를 다시 비판하려면 구체적인 문제 하나하나씩 과고들어가서 그 문제 속에서 비판해야 하기 때문이다. 이것에 성공한 사람은 아직 못 보았다.²²⁾ 그만큼 그의 실증주의는 철두철미하다. 그런데도 베르크손이 마지막까지 놓지 않은 것이 하나 있다. 그것은 그가 계속 형이상학자로 남았다는 것이다. 그는 단 한 번도 형이상학자임을 포기한 적이 없다. 전통 형이상학을 완전히 뒤집었음에도 불구하고 그 전통에서 나온 형이상학을 자신이 하고 있다는 사실은 잊지 않았다는 것은 그가 얼마나 엄밀하게 사유했으며, 전통 형이상학을 내놓은 플라톤, 아리스토텔레스도 또한 얼마나 튼튼한 기반 위에 사유했는가를 드러낸다. 들뢰즈가 그 정도의 엄밀함과 철두철미함을 가지고 있을까? 그것이야 차차 드러나겠지만 우선 “표상의 논리”를 비판하려면 차이를 동일성에 종속시켰다는 것이 옳은가, 그른가부터 따져야 할 것이다. 그것은 자연스럽게 다음 문제로 이행하게 한다.

둘째, 들뢰즈는 동일성보다 차이가 사물의 실상이라고 주장한다. 우리는 위에서 들뢰즈에게 “모든 것은 시시각각 변하고 있고 세상은 차이들로 우글거리는, 자유롭고, 야생적이며, 길들여지지 않은 수많은 차이들이 우글거리는 곳”이라고 했다. 세상이 근본적으로 차이가 우글거리는 곳이라는 선언에서 “우글거린다”는 말은 들뢰즈의 차이 이론의 배후에는 운동한다, 움

22) 필자는 베르크손을 비판하려고 평생을 보낸 사람이기 때문에 이 말은 믿어도 될 것이다. 그러나 이것은 어디까지나 필자의 주장이고 그것을 못 믿겠다는 분들에게는 성공 사례를 들어 달라고 말할 수밖에 없다.

적인다는 생각이 이미 깔려 있는 것 같고, 그것은 앞에서 들뢰즈의 작은 논문들을 살필 때도 이야기된 것이다. 그러니까 들뢰즈는 세상에 움직이지 않는 것은 하나도 없고 따라서 세상은 운동의 세계, 즉 차이의 세계라고 생각한 듯하다. 그런데 세상에 움직이지 않는 것은 아무것도 없다는 생각은 사실 들뢰즈가 아니라 고대의 헤라클레이토스의 사상이다. “만물은 흐른다”나 “누구도 같은 물에 두 번 들어갈 수 없다”는 등의 유명한 말들은 모두 세상은 동일한 것이 아무것도 없고 모든 것이 변한다는 말이다. 아닌 게 아니라 들뢰즈도 위에서 헤라클레이토스의 “지옥의 소란”을 누르고 플라톤이 동일성의 철학으로 결단을 내렸다고 말했었다. 그런데 형이상학은 누구의 결단에 의해 성립하는 것이 아니다. 사실에 들어맞아야 한다. 플라톤은 어떻게 헤라클레이토스를 물리쳤던가? 모든 것이 변한다면 변한다는 사실 자체는 변하지 않아야 하지 않는가? 들뢰즈 식으로 이야기하자면 모든 것이 “차이들로 우글거”린다면 “차이들로 우글거”린다는 것 자체는 차이가 나지 않아야 하지 않는가? 그러니까 만물은 변한다는 말 자체가 자기모순을 포함하고 있었다는 말이다. 사실은 그런 논리적 지적만으로 헤라클레이토스의 비판이 끝나는 것이 아니라 플라톤이 가장 많이 고려한 대상은 수학적 존재자들이었다는 것도 지적되어야 한다. 수학적 존재자들은 당시로서는 가장 첨단 학문의 대상이었고, 그것의 근본적인 성격은 변하지 않는다는 것이었다. 수학적 존재자들이 있는 한 모든 것은 운동이라고 할 수가 없었던 것이다. 그러므로 플라톤은 이 세상에는 운동만 있는 것이 아니라 운동과 정지가 있다고 선언한다.²³⁾ 사실 플라톤은 헤라클레이토스의 철학에 깊은 영향을 받았으나 그의 생각에 그대로 따라 갈 수가 없었다. 철학사적으로 이야기한다면 플라톤은 헤라클레이토스의 배척자가 아니라 헤라클레이토스와 파르메니데스의 철학을 종합한 사람이라 평가하는 것이 정당하다.²⁴⁾ 적어도 헤라클레이토스를 누르려고 결단한 사람은 아니다. 그러면

23) 『소피스트』편에서 운동과 정지는 최고류이다.

24) 본 논문을 심사하신 심사위원 중 한 분은 또한 들뢰즈도 파르메니데스의 배척자가 아니라 헤라클레이토스와 파르메니데스를 종합하려 했다고 하면서 “플라톤은 파르메니데스의 선상에서 ‘자기 동일적인 존재자들(이데아)과 그것들 사이의 차이’로서 종합하고자 했다면, 들뢰즈는 헤라클레이토스의 선상에서 ‘내적인 차이들(강도들)이 형성

왜 이데아라는 자기 동일적 정지체를 그렇게 강조했는가? 그것은 후대의 사람들이 플라톤을 읽으면서 그것만 강조해서 보았기 때문이다. 현대인들은 플라톤 하면 이데아론만 생각하는 데 그것은 크게 잘못된 해석이다. 플라톤이 형이상학적 원리로 내세운 것은 이데아 하나가 아니라 페라스(peras 곧 이데아)와 아페이론(apeiron ≡ chōra 또는 “방황하는 원인”), 포이운(poion=능동자 또는 demiourgos)의 세 가지이다. 아마 아페이론이 들뢰즈가 말하는 차이에 가장 가까운 원리일 것이다. 그리고 포이운은 위에서 말한 자기운동자이다. 플라톤 철학은 그러니까 궁극적으로 삼원론이다. 이것을 모르고 이데아론만 생각하니 이데아계와 현실계의 이원론이라는 니 하는 엉뚱한 이야기를 하는 것이다. 셋을 이야기한 사람한테 하나만 들고 하나만 이야기했다고 하면 어떻게 해야 하는가?

아까 베르크손이 전통 형이상학을 뒤집었다고 이야기했을 때 그가 생각한 전통 형이상학과 자신의 철학의 근본적인 차이는 어디에 있는냐고 물었다면 그는 운동이나 정지냐의 대답이라고 말할 것이다. 전통 형이상학은 지성적 사유방식에 충실하여 죽어 있는 공간적 정지체나 수동적 운동체(물질)를 다루는 방식으로 사유하는 데 비해 자신의 철학은 살아있는 생명체의 운동 자체를 파악하려는 철학이기 때문이다. 그래서 전통 형이상학은 정지가 운동보다 뭔가 더 많은 것이라 생각했고, 자신의 철학은 운동이 정지보다 뭔가 더 많은 것이라 생각했다는 것이다. 전통 형이상학은 정지체에

하는 존재의 일의성(같음)'으로 종합하고자 했을 따름”이라고 지적했다. 들뢰즈도 파르메네데스의 배척자가 아니라 헤라클레이토스와 파르메네데스를 종합하려 했다면 다행스러운 일이다. 그러나 우선 바로 위에서 밝혔듯이 플라톤은 ‘자기 동일적인 존재자들(이데아)과 그것들 사이의 차이’로서 종합한 것이 아니라 운동과 정지가 있다는 사실 판단에 의해 그렇게 했으며, 다음으로 들뢰즈의 입장에서 “헤라클레이토스의 신상에서 ‘내적인 차이들(강도들)이 형성하는 존재의 일의성(같음)’으로 종합”했다는 말은 아마도 본래 차이인 존재의 실상에 대해 모두 존재라는 일의성을 갖는다는 뜻인 것 같은데(이 해석이 잘못이라면 필자의 아둔함에 용서를 빈다) 그렇다면 들뢰즈도 존재의 실상이 차이만이 아니라 동일성도 있다는 것을 인정한 것이고 따라서 더 이상 차이가 존재의 실상이 아니라는 주장이 되어버린다. 이것이 사실이라면 지금까지의 필자의 해석은 근거가 없는 이야기가 된다. 그러면 문제는 없어지고 모두가 다 행복할 것이다. 그렇다면 “세상은 차이들로 우글거리는, 자유롭고, 야생적이며, 길들여지지 않은 수많은 차이들이 우글거리는 곳”이라는 구절은 어떻게 이해할 것이며, 표상의 논리는 왜 비판했는지가 계속 의문으로 남는다.

운동이 들어가면 그 존재가 손상을 받아서 뭔가 덜 존재하는 것이라고 생각한 반면, 베르크손 철학은 정지체를 무한히 모아 놓아도 운동이 나오지 않지만 운동이 있으면 거기에서 무수한 정지체가 나올 수 있다고 생각한다(EC, 315쪽 이하). 이것이 전통 형이상학과 베르크손의 근본적인 차이점이다. 그런데 들뢰즈는 베르크손의 운동의 자리에 자신의 차이를 놓은 것이다. 왜 그랬을까? 아마도 운동보다는 차이가 더 근본적이라 생각했기 때문이고, 그래야 전통 형이상학을 더 근본적으로 뒤집을 수 있다고 생각했기 때문일 것이다. 그러나 앞서서도 말했지만 형이상학은 누군가 결단하거나 원했다고 그렇게 되는 것이 아니다. 사실 들뢰즈뿐만 아니라 데리다나 레비나스 등은 운동의 자리에 차이를 넣고 싶어 한다. 그것이 운동보다 더 넓고, 더 포괄적이라고 생각했기 때문일 것이다. 그리하여 베르크손이 종래의 철학을 정지의 철학이라 규정하고 자신의 철학을 운동의 철학이라 부르기를 원했던 것처럼 그들은 종래의 철학을 동일성의 철학이라 규정하고 자신들의 철학을 차이의 철학이라 부르고 싶어 한다. 문제는 그들이 과연 성공했느냐에 있다. 그 성공 여부는 운동이 모조리 다 타자화 하느냐의 여부에 달려 있다. 그러나 우리는 위에서 운동이 다 타자화하는 것이 아니라는 사실을 밝힌 바 있다. 오히려 진정한 운동은 타자화하지 않고 자기 동일화하는 운동이다. 방금 언급한 철학자들은 모두 능동적 운동이 무엇을 의미하는지에 대해 무지하다. 이것을 모르니까 들뢰즈는 운동의 능동성과 수동성을 계속해서 혼동한다. 어떤 때는 능동성을 강조하는 것 같다가도 어느새 수동적 운동을 이야기하고 있는 잘못을 범하는 것이다. 운동이 다 타자화하는 것이 아니라면 당연히 차이가 운동보다 더 넓은 개념일 수 없고, 따라서 차이의 철학, 또는 타자의 철학은 한갓 허망한 망상에 불과하게 된다.

그러므로 우리가 지적한 셋째, 운동을 차이로 파악했다는 것은 더 이상의 논의가 필요 없을 것이다. 운동은 차이만 나는 것이 아니라, 차이 나는 것도 있고 자기 동일성을 지키는 것도 있다. 이것은 위에서 지속과 차이를 설명하면서 누누이 강조한 것이다. 결국 자기동일성을 지키는 능동적 운동에 대한 무지가 결국 차이의 존재론을 낳은 것이 아닌가 한다.

플라톤의 철학이 동일성의 철학이었다면 그것은 그렇게 될 수밖에 없는

이유가 있어서 그렇게 된 것이지 무슨 “도덕적” 결단에 의해서 그렇게 된 것이 아니다. 아니, 도덕적 판단은 있었다. 사람들이 각자가 모두 각자에게 옳아 보이는 것이 옳다고 하니(Protagoras) 이렇게 되어서야 아무렇게나 행동해도 모두 옳은 것이 되어 버리지 않는가? 이것은 곤란하다고 생각한 사람은 아마 소크라테스였을 것이다. 플라톤은 스승을 이어받아 사람들에게 보이는 것이 아니라 사실이 그런 것과 아닌 것은 구별하여야겠다고 생각했을 것이다. 그것이 이데아론으로 간 것은 맞다. 그러나 그의 이데아론은 그의 결단에 의해 이루어진 것이 아니라 존재 자체의 본성에 대한 깊은 탐구로부터 나온 것이다. 그것은 논리적 필연이었다.²⁵⁾ 아무리 도덕적 결단을 했다고 해도 그것이 옳아야 이데아론이 나오는 것이지 플라톤의 생각만으로 딱딱 만들어지는 것이 아니다. 사람마다 옳다고 생각하는 것에 따르지 말고 실제로 그런지를 보자. 그래야 행동도 제대로 되고 폴리스도 살 것이다. 여기에 도덕적 판단이 있는 것은 사실이지만 그 도덕적 판단은 사실에 기반을 두어야 제대로 된 행동을 할 수 있다는 판단이다. 우리는 형이상학과 도덕이 궁극에 가서는 만난다는 라베송의 이야기를 믿는다.²⁶⁾ 그러나 플라톤의 결단에 의해 동일성의 철학이 이루어졌다는 식으로 만나는 것이 아니라 진정한 도덕적 판단은 사실에 기반을 두어야 하기 때문에 만난다. 오히려 동일성의 철학을 도덕적 결단의 결과로 생각한 들뢰즈의 판단은 플라톤의 특성이 아니라 자기 자신의 이야기일 소지가 다분하다. 들뢰즈 자신이 차이의 철학을 내세운 것이 자신의 “도덕적”, 또는 정치적 판단에 의한 것일 소지가 매우 크기 때문이다. 그의 철학이 68년도 운동의 근거가 되지 않았는가? 그러나 이것은 증거가 없는 이야기이니 더 이상 논하지 않겠다.

형이상학의 근본정신은 사실에 기반을 둔 참된 이야기를 하자는 것이다. 왜 그래야 하는지 증명하라고 하면 할 수가 없다. 그냥 그것이 좋다고 할 수 밖에. 아리스토텔레스가 끊임없이 강조했다듯이 모든 것이 다 증명되는 것은 아니다. 제일 원리는 거기서부터 다른 증명이 출발하는 것이지 그것 자체가

25) 줄고, “플라톤의 기초존재론초”, 『서양고전학연구』, 1992. 참조. 여기에는 존재 그 자체가 어떻게 완전한 일자가 되는지가 설명되어 있는데, 그 완전한 일자가 이데아이다.

26) Ravaisson, “métaphysique et morale”, *Revue de métaphysique et de morale*, t 1, 1893. 『습관에 대하여』, 최화 역주, 누넬, 2005에 번역 수록됨.

다른 것에 의해 증명되는 것은 아니다. 그런 제일 원리는 모순율과 같이 그런 것으로 직관되기에 인정되는 것이지 증명되는 것은 아니다. 차이는 그런 제일 원리가 되는가? 모든 것은 차이가 나는 것인가? 차이 나지 않는 자기 동일한 것이 있는 한 그럴 수가 없다. 그러니까 제일 원리도 필요 없고 형이상학도 추구하지 않지 않았냐고 할 것인가? 그렇다면 당신이 좋아 하는 소피스트들처럼 그냥 당신 말만 하고 거기에 만족하면 된다. 왜 플라톤이니, “표상의 논리”니 하며 “지옥의 소동”을 벌이는가?

“표상의 논리”나 동일성의 철학을 깨려면 동일률과 그것이 기반하고 있는 모순율을 깨어야 한다. “한 사물은 자기 자신과 같다”는 동일률에 대응하는 “차이율”은 무엇인가? 모든 사물은 자기 자신과 다르다고 할 것인가? 위에서 설명한 바와 같이 자기 자신과 다르지 않은 사물들이 있다. “한 사물”이나 “모든 사물”과 같은 “사물”이란 없고 차이밖에 없다 할 것인가? 그렇다면 어떤 것에 대해서든 아무 말도 할 수가 없다. 말하는 순간 다른 말이 될 것이기 때문이다. 따라서 “차이밖에 없다”거나 “차이만 있다”는 말도 할 수가 없다. 그런 말이 차이가 나면 “동일한 것도 있다”가 될 것이기 때문이다. 그렇다면 동일률이니 모순율이니 하는 법칙 자체가 없다고 할 것인가? 그렇다면 누구도 무슨 말이나 해도 좋다는 말이 된다. 그것은 다시 소크라테스의 시대로 돌아가자는 말이다. 돌아가도 좋다. 그러나 그렇게 되면 다시 소크라테스가 나올 것이다. 그렇게 살 수는 없기 때문이다. 철학사가 짧은 것 같아도 들뢰즈 같은 반항아들은 충분히 있었고 그들은 또 극복되었다. “표상의 논리”나 동일성의 철학은 괜히 나온 것이 아니다.

참고문헌

- Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Nouvelle Édition, PUF, 2007.
- Deleuze, “Bergson 1859-1941”, *Les philosophes célèbres*, 1956; *L'île déserte et autres textes*, Ed. de Minuit, 2002에 재수록.
- _____, “La conception de la différence chez Bergson”, *Etudes bergsoniennes IV*, 1956; *L'île déserte et autres textes*, Ed. de Minuit, 2002에 재수록.
- _____, “Le cours sur le chapitre III de L'Évolution créatrice de Bergson”, Bibliothèque de l'ENS, Fond de philosophie C1 sous la cote 12171, *Annales bergsoniennes II*, PUF, 2004에서 출간.
- _____, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966; quadrige판, PUF, 2007
- _____, *Différence et répétition*, PUF, 1968; 『차이와 반복』, 김상환역, 민음사, 2004.
- _____, *Logique du sens*, Ed. de Minuit, 1969.
- _____, *Matière et mémoire*, Nouvelle Édition, PUF, 2008.
- _____, *L'évolution créatrice*, Nouvelle Édition, PUF, 2007.
- M. Cressole, *Deleuze*, Ed. universitaires, 1973.
- Ravaisson, “métaphysique et morale”, *Revue de métaphysique et de morale*, t 1, 1893. 『습관에 대하여』, 최화 역주, 자유문고, 2016에 번역 수록됨.
- Sauvagnargues, “Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur L'évolution créatrice”, *Annales bergsoniennes II.*, PUF, 2004. 위의 강의록에 대한 해설.
- 박홍규, 「자기운동(I), (II)」, 『박홍규 전집2, 형이상학강의1』, 서울, 민음사, 1995.
- 조현수, 「들뢰즈의 '차이의 존재론'과 시간의 종합을 통한 그 입증」, 『철학』 115집, 2013.

- 최정식, 「플라톤의 기초존재론초」, 『서양고전학연구』, 1992.
_____, 「베르크손의 무이론 분석」, 『과학과 철학』, 5, 1994.
_____, 「지속과 순간」, 『서양고대 철학의 세계』, 서광사, 1995.
최 화, 「플라톤의 운동론」, 『시대와 철학』, 15-2, 2004 가을.
_____, 「베르크손은 일원론자인가」, 『철학』 98집, 2009 봄.

ABSTRACT

Duration and the 'Ontology of Difference'

Tchoe, Roie

In the article "Bergson, 1859-1941," Deleuze holds that the reality of things consists of movement; accordingly, with a difference. As movement, the differentiation is the duration. The duration, as movement, differentiates itself, changes its nature, and differs therefore from itself. Because duration is movement and differentiates its nature, the difference in nature is revealed as a difference in tendency, such that the process of life evolution becomes a process of differentiation, where virtual tendencies become actualized.

In the article "La Conception de la Différence chez Bergson," Deleuze's arguments follow a similar path but divulge why he interpreted duration as difference. There, he holds that duration differs from itself but that the matter is not different from itself and in fact repeats itself. The truth is exactly contrary to this. Duration is identical to itself and maintains a self-identity, but the matter constantly differentiates from itself. Duration, in virtue of memory, maintains its self-identity, but the matter, owing to its lack of memory, is a vibration or flux that always differentiates itself from itself.

At the background of this misunderstanding is his "ontology of difference." Deleuze says that Platon concluded, after his decision, the history of western philosophy as the "logic of representation" and identity, neglecting the fundamental of reality, which is movement and differentiation. However, metaphysics cannot be determined through a

decision made by someone. The only aspect that matters is if it is fact or not. "All things flow" is a thesis that not only implies a self-contradiction but also cannot stand due to unchangeable factors such as mathematical entities. For the destruction of the philosophy of identity, we require the destruction of the principle of identity, which is not yet accomplished.

Keywords: metaphysics, Bergson, Deleuze, duration, ontology of difference, principle of identity