

# 들뢰즈의 긍정의 윤리학\*

이 찬 응

(서울대학교 철학과 대학원)

## I. 존재의 일의성

“철학이 존재론과 구분되지 않는다면, 존재론은 존재의 일의성(univocité)과 구분되지 않는다.”<sup>1)</sup> 들뢰즈는 철학의 과제를 제시할 때, 일의적 존재를 순수하게 긍정하는 존재론을 내세운다. 그에 따르면, 존재론은 존재에 관한 단 하나의 명제, 즉 <존재는 같은 목소리를 갖는다는 것, 같은 의미로 언명된다>는 것을 자신의 원리로 받아들인다. 그렇지만 이것은 아직 중요한 것을 담고 있지 않다. 여기에는 더 중요한 것이 덧붙여져야 한다. 바로 <존재>는 <차이를 만들어내는 것>을 통해서만 이야기될 수 있다는 점이다. 플라톤은 이 점을 잘 알고 있었던 것으로 보인다. 그가 파르메니데스 이후에 나눔의 과제를 철학의 문제로 제기했던 것은 이러한 이유에서였다. 존재의 일의성 안에서, 우리는 차이를 긍정하거나 아니면 차이 전체를 포기하는 양자택일의 상황에 놓여 있다.<sup>2)</sup> 그리고 우리의 입장은, 존재하는

---

\* 이 글은 필자의 석사 학위논문 「들뢰즈의 생성의 존재론과 긍정의 윤리학」(서울대학교 철학과, 2003년 2월)의 일부(3장 3절)를 수정·보완한 것이다.

1) LS, 210. 이하 들뢰즈의 텍스트에서 인용할 경우, 참고 문헌에 제시된 약호와 해당 페이지를 본문 괄호 안에 적기로 한다.

2) 그렇지만 다른 한편으로는 파르메니데스의 텍스트 자체가 면밀히 재검토되어야 할 것으로 보인다. 들뢰즈는 리플러가 파르메니데스에게서 “존재의 주름접힘”, “존재와 비-존재 안의 하나의 주름, 이 둘은 서로의 안으로 밀접하게 당겨져 있음”을 발견한 사실을 인용한다. 그것은 파르메니데스의 존재가 어떤 주름의 운동, 분화를 함축하고 있다는 것을 의미한다. 하지만 여기에서 이 문제를 다루는 것은 우리 논의의 범위와 능력에서 벗어나는 일이다. 참고로 들뢰즈와 리플러의 텍스트는 각각 G. Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*,

것들이 어떤 차이를 가지고 있다는 것을 긍정하는 데에서부터 시작한다. 그런데 플라톤은 존재의 일의성을 사유함에 있어 <존재는 자기동일적인 것으로 유지되어야 한다는> 규정을 포기하지 않았다. 그러나 들뢰즈는 <존재>가 <차이를 만들어내는 것> 자체를 통해서만 언명될 수 있다는 원리를 가장 극단적인 지점에서 완성하고자 한다. 바로 여기에 “플라톤주의의 전복”의 존재론적 원리가 있다. “실제로 일의성의 본질적인 점은, <존재>(Être)가 유일한 같은 의미로 언명된다는 점이 아니다. 본질적인 것은 <존재>가 그것의 모든 개체화하는 차이들 또는 그것의 모든 내생적인 양상들을 통해 유일한 같은 의미로 언명된다는 것이다.”<sup>3)</sup> 일의적 존재 안에서 개체화하는 것들, 존재의 양상들, 즉 존재자들(étants)의 존재는 같지 않다. 그것들은 서로 다르면서 그것들의 존재가 언명되는 그 의미는 같다는 것이다.

그런데 차이 그 자체(= 즉자적인 차이, différence en soi)는 자기동일적인 존재자를 전제하지 않으므로, 항들간의 차이가 아니라 우선 자기 자신과의 차이(différence avec soi)이어야 한다. 그러므로 이것은 변화 그 자체, 생성의 구간 자체를 의미한다. 베르그송이 말한 것처럼, 생성은 하나의 항에서 다른 항으로의 변화가 아니다. 실제적인 것은 생성 그 자체이다. 그러므로 존재의 일의성은 한편에서 생성의 존재론으로 자신의 모습을 드러낸다. 반면 존재들의 차이는 존재의 내생적 양상으로부터 규정되어야 한다. 왜냐하면 존재의 내생적 양상을 규정해줄 기준은 존재의 외부에 <있을 수 없기> 때문이다. 이때 개체화하는 차이는 다른 개체와 구분시켜주는 어떤 정도(degré)이다. 그것은 같은 의미를 갖지만 정도에 있어서 차이난다고 언명되기 때문이다. 그리고 존재가 <무엇을 하고 있음>인 한에서, 정도는 역량(puissance)이라고 명명된다. 이것에 부과된 유일한 과제가 있다면, 그것은 자신의 차이의 끝까지 나아가는 일, 역량을 완전히 실현하는 일이다. 따라서 존재의 일의성은 다른 한편에서 긍정의 윤리학으로 자신의 모습을 드러낸다. 그러므로, 존재의 일의성은 생성의 존재론

42쪽; K. Riezler, *Parmenides*, 1934, 50쪽과 83쪽.

3) DR, 53. 강조는 인용자. “...을 통해 유일한 같은 의미로 언명되다”라는 반복되는 표현의 원문은 “il se dit, en un seul et même sens, de...”

과 긍정의 윤리학을 자신의 두 부분으로 가지며, 각각 그 안에서 차이와 역량이 핵심적인 개념으로서 작동한다. 여기에서 생성은 차이 그 자체, 긍정은 역량의 긍정을 의미한다.

## II. 역량의 현행성의 의미

우리는 이 글에서 존재의 일의성의 두 부분 중 긍정의 윤리학에 대해 살펴보고자 한다. 우리는 앞서 <존재>가 차이나는 것들을 통해 유일한 같은 의미로 언명된다고 말했다. 다시 확인하자면, 서로 다른 존재자들을 통해 같은 의미로 존재가 언명될 수 있는 것은, 존재자들의 차이를 어떤 정도(程度)로 이해한다는 것을 의미한다. 왜냐하면 정도로 이해하는 것만이 존재의 일의성을 파괴하지 않으면서 존재자들의 차이를 긍정하는 것이 되기 때문이다. 그리고 실존한다는 것은 무엇인가를 하고 있음, 변용되고 변용받음 이외의 것이 아닐 것이다. 어떻게 무엇인가를 하지 않으면서 살아있고 존재할 수 있겠는가?<sup>4)</sup> 그러므로 앞서 말한 <개체화하는 차이>란 역량의 정도들을 의미한다. 무한한 역량은 서로 다른 정도의 역량으로 분화되면서 개체를 발생시키고, 개체들에는 그에 고유한 본질로서 역량이 분배된다. 이런 이유에서 들뢰즈는 <존재>를 역량으로 이해하는 철학자들이 존재의 일의성을 최고 지점에서 긍정했다고 평가한다.

이것은 들뢰즈 자신의 모든 저작이 향하고 있다고 스스로 밝힌 바 있는 “스피노자와 니체 사이의 동일성”이 무엇인가라는 질문에 대한 답이 될 것이다. 사실 니체 자신이 스피노자와의 강한 유대감을 표명한 바 있다.

나는 완전히 놀랐고 완전히 매혹되고 말았다! 나는 선구자를,  
그것도 진정한 선구자를 만나게 되었다! 나는 스피노자를 거의 모

4) Nietzsche, *Will to Power*, §581: “존재와 생성 — <존재>는 <생명>(호흡), <영혼을 갖는 것>, <의욕하고 영향을 주는 것>, <생성>이라는 개념의 보편화”(강조는 인용자).

르고 있었다. 이제 내가 그에게로 향하게 된 것은 <본능>에 의해 고취된 것이다. 그의 전체적인 경향 — 즉 인식을 가장 강력한 정서(Affekt)로 만드는 것 — 이 나와 같을 뿐 아니라, 그의 이론의 다섯 가지 점에서 나 자신을 발견했다. 이 가장 비범하고 고독한 사상가는 정확히 바로 다음과 같은 점에서 나와 가장 닮았다. 그는 의지의 자유, 목적론, 도덕적 세계 질서, 비이기적인 것, 그리고 악 등을 부인한다.<sup>5)</sup>

이러한 공통점들을 발생시킨 보다 심층적인 동일성은 무엇인가? 그것은 존재를 역량을 통해, 같은 말이지만, 권력을 통해 이해한다는 것이다. 들뢰즈는 스피노자의 역량(*potentia*)과 니체의 권력(*Macht*)이 같은 것을 지시하고 있다고 말한다. 그리고 그것은 *puissance*라는 같은 말로 번역된다. “역량/권력(*puissance*)은 내가 원하는 것이 아니라, 그 정의상 내가 가지고 있는 것입니다. 나는 이런 저런 역량을 가지고 있고 이것으로 인해 나는 존재들의 양적 등급 안에 위치합니다. 역량을 의지의 대상으로 만드는 것이야말로 오해이자 정확히 모순입니다. 바로 내가 가진 역량에 따라 나는 이것 또는 저것을 의욕합니다. 여기에서 권력 의지(*volonté de puissance*)는 당신이 사물들, 사람들, 동물들을 그것들의 능동적 역량에 따라 정의함을 의미합니다.”<sup>6)</sup>

스피노자에게 신은 <존재>이며, 그것의 본질은 무한한 현행적 역량이다. 그리고 양태들은 신 안에 있으면서 신의 역량을 분유한다. 여기에서 <존재>는 같은 의미로, 즉 역량이라고 언명된다. 니체도 사정은 마찬가지로이지만, 설명의 방향은 역전된다. 스피노자가 <존재>로부터 존재자들로 나아갔다면, 니체는 존재자들로부터 <존재>로 나아간다. 스피노자가 실체로부터 양태로 나아갔다면, 니체는 권력 의지로부터 영원 회귀로 나아간다. 니체에게서 우선 존재들은 권력 의지로 정의된다. 그리고 니체의 영원 회귀는 모든 역량을 전개한 존재자

5) 니체, 프란츠 오베르벡(Franz Overbeck)에게 보내는 엽서, 1881년 7월 30일자. 강조는 원저자.

6) 들뢰즈의 스피노자 강의록, 80-12-xy.

의 회귀를 의미한다. 여기에서 영원 회귀는 권력 의지의 종합으로 이해된다. 존재들은 역량의 정도에 있어서 서로 차이가 난다. 그러나 그것이 각자 자신의 차이의 끝에 도달했다는 점에서 그것들은 <같다>고 이야기된다. 그러므로 영원 회귀는 서로 차이 나는 것들을 통해서 언명되는 <존재>와도 같다.

스피노자가 개체의 본질을 역량이라고 말하고, 니체가 모든 존재를 권력 의지라고 말할 때, 그것이 의미하는 것은, 모든 존재가 역량/권력을 가지고 있으며, 그것에 따라 욕망한다는 사실이다. 그렇기 때문에 역량은 언제나 현행적이다. 우리의 역량은 언제나 우리가 의욕하고, 사유하고, 활동하는 여러 가지 변용을 통해 현실적으로 발현된다. 그것은 <할 수 있었지만 하지 않은> 가능성으로 파악되지 않는다. 그런데 한가지 흥미로운 것은, 이러한 사실이 실체(= 주어)의 기능에 대해 의문을 제기한다는 점이다. 전통적으로, 실체는 어떤 것을 할 수 있지만 하지 않는 가능성의 담지자로 간주된다. 그리고 이것은 무엇보다도 도덕적 판단을 위해 요구된다. 왜냐하면 어떤 도덕적 책임은 그것을 하지 않을 수도 있었던 가능성을 전제하기 때문이다. 그러므로 역량의 현행성을 주장하는 스피노자와 니체는 무엇보다도 도덕에 대립하는 철학자들이다. 우리는 여기에서 베르그송이 가능성 개념에 대해 직접 수행했던 비판을 떠올려 볼 수 있을 것이다: “가능성은 사후적으로 구성된 거짓 개념이다. …” 우리는 베르그송의 도움에 힘입어 니체와 스피노자가 실체 개념에 대해 제기했던 근본적인 문제를 이해할 수 있다.

니체는 <…을 원하는 자>가 권력 의지라고 말한 바 있다. 하지만 사실 이것은 이상하게 들린다. 왜냐하면 <…을 원하는 자>는 정확히 말해 권력 의지가 아니라, 권력 의지의 담지자 또는 주체가 아닌가? 그러나 들뢰즈는 니체의 텍스트에게서 모든 “<인격적인> 지시관계를 제거”해야 한다고 말한다. 니체는 『도덕의 계보학』에서 어떤 행위로부터 분리될 수 있다고 상정되는 주체 개념은 거짓이며, 그 배후에는 약자의 자기 정당화가 개입되어 있다고 비판했다. 독수리가 양을 포획하는 것은 독수리의 힘의 자연스러운 발현임에도 불구하고, 양은 자신들의 무력함을 정당화하기 위해 선한 행동과 악한 행동을 나누

고 도덕적인 판단을 한다는 것이다. 그리고 이러한 도덕적인 평가를 위해서, 그러한 행위를 <하지 않을 수도 있었던> 기체(基體)와 같은 것을 요구하게 된다는 것이다. 그러나 이러한 요구는 흡사 번개로부터 섬광을 구분해 섬광없는 번개를 말하는 것과도 같다. 니체가 행위자(agent)를 말할 때, 언제나 그것은 독수리의 포획, 번개의 섬광, 화염의 폭발과 같은 것, 즉 사건들을 지시한다. 이러한 것이 힘들을 관계맺는 권력이다. “<…을 하는 자>는 어떤 개인, 인격을 지시하지 않으며, 어떤 사건, 즉 명제나 현상 안에서 다양한 관계에 있는 힘들을, 그리고 이러한 힘들을 결정하는 발생적 관계(권력)를 지시합니다.” 들뢰즈와 니체에게서 인격적 지시체들은 이렇게 힘들과 권력의 집합체로서 이해된다. “사람들은 이를테면 느슨한 독특성들, 성(性)들, 이름들, 성(姓)들, 손톱들, 사물들, 동물들, 작은 사건들 등의 집합이 되어버리는 것이지.”(P, 16) 그리고 인격적 존재뿐만 아니라 존재 자체가 권력 의지와 같은 것으로 이해된다. “무엇이 권력을 원하는가? 만일 존재가 그 자체로 권력 의지라면 이것은 어리석은 질문이다.”<sup>7)</sup> 그러므로 니체에게서 실체 개념은 주어라는 언어적 요소의 파생물에 불과하고, 그것은 사실 권력들의 집합체를 지시하는 집합명사로 이해되어야 할 것이다.

그렇다면 스피노자는 실체 개념에 어떤 변형을 가져오는가? 우리는 이 점을 특별히 들뢰즈의 표현주의적 독해와 관련하여 살펴볼 수 있다. 들뢰즈는 스피노자의 내재성의 철학이 표현 개념을 통해 완성되는 것으로 제시한다. 들뢰즈의 표현주의적 독해 안에서, 실체-속성-양태는 상호 내재적인 삼위일체를 구성한다. “실체는 속성을 표현하며, 속성은 양태를 표현한다.” 들뢰즈가 작성한 철학사 안에서, 표현의 관념은 철학사적으로 유출과 창조와 관념 안에서 조그맣게 태어나 성장해온 개념이며, 스피노자에서 마침내 절정에 오른 개념이다. 스피노자의 존재론을 조망하기 위한 최고의 위치로 들뢰즈가 끌어올린 “표현”이라는 관념은, 그럼에도 불구하고 이해하기 어렵고 불분명해 보인다. 표현이라는 관념은 유출과 창조에 비교해 그것들을 대체

7) *Volonté de puissance*, II, 54; NP, 56에서 재인용.

할 만큼 명확한 개념으로 이해되는가? 그렇지 않다면 그 이유는 무엇인가? 배후에 어떤 것도 은폐되어 있지 않은 충분한 표현이라는 관념은 어떻게 이해될 수 있는가? 우리는 이 말을 이해하는데 따르는 어려움을 조사해야 한다.

“실체는 자기자신을 (남김없이) 표현한다.” 우리가 보기에, 이 말의 모호함은 (형이상학적) 실체 혹은 (문법적) 주어와 <(남김없이) 표현한다>라는 술어가 마치 모순처럼 느껴지기 때문인 듯 보인다. 왜냐하면, 앞서 말한 것처럼, 실체 혹은 주어는 행위와 의지의 담지자로서 그런 행위를 <하지 않았을 수도 있었던> 기체(基體), 다시 말해 그런 행위로 완전히 해소되지 않는 잔여를 상징하기 때문이다. “일자는 유출한다” 또는 “신은 창조한다”라는 테제는 그러한 의미에서 어렵지 않게 이해된다. 유출하는 일자는 유출 밖에 여전히 남아 있으며, 창조하는 신은 창조물과 구분된 채 여전히 남아 있기 때문이다. 그런데 “어떤 실체가 자기자신을 완전히 표현한다”는 테제는, 표현 밖에 실체가 존재하지 않는다는 것을 함축한다는 점에서, 형용모순처럼 느껴진다.

그런데 이러한 긴장은 우연적인 것이라거나 회피될 수 있는 것이 아니라, 스피노자 존재론의 필연적인 귀결이다. 스피노자의 독특한 신의 관념은 전통적인 신의 관념을 변형하는 가운데 획득되는데, 그러한 변형을 야기하는 가장 핵심적인 요소는 *potentia*라는 개념의 전복에 있다.<sup>8)</sup> 전통적으로 신이 가진 *potentia*는 자의적인 선택에 따라 <어떤 것을 할 수도 내지는 하지 않을 수도 있는 가능성>을 함축한다. 그러나 스피노자에게서 이것은 전통적인 의미와는 대립되는 의미로 사용되는데, 신의 *potentia*는 자의적인 선택의 여지없이 <어떤 것을 하지 않을 수 없는 필연성>을 함축한다. 그리고 스피노자는 *potestas*를 이전의 *potentia*의 의미를 가진 것으로 사용한다. 그러므로 스피노자의 신의 개념의 독특성은 신의 역량을 필연성으로서 이해하는 데에 있게 된다. 그는 전통적인 신의 개념이 어떤 것을

8) 이하 SPP의 국역본인 『스피노자의 철학』(박기순 옮김, 민음사, 1999)의 「울긴이 해제」, 206-8쪽 참조. 대응하는 번역어로는 라틴어-불어-우리말 순으로, *potentia*-puissance-역량, *potestas*-pouvoir-권능.

하지 않을 수 있는 무능력을 통해 신의 전능성을 입증하는 터무니없는 과정을 통해 구축되었다고 신랄하게 비판한다. 우리는 스피노자가 신의 역량의 필연적인 실현이라는 테제를 통해 궁극적으로 어디에 도착하게 되었는지 잘 알고 있다. 그는 신이 오직 자연과 동일한 것이라는 점을 보였으며, 그는 오직 무신론으로 나아가기 위해 신이라는 개념을 사용하였다. 우리가 스피노자의 존재론을 따라가며 목격하는 것은 신 개념의 완결적 확장에 따라 전통적인 신 개념 자체의 소멸에 이르게 된다는 역설적인 상황이다. 그리고 신 개념의 확장·소멸과 함께 나란히 실체 개념의 확장·소멸이 수반된다. 스피노자는 “신 즉 실체”라고 말한 바 있다.

이러한 이유에서, 실체의 활동을 표현을 중심으로 재정립하는 들뢰즈의 작업은 스피노자 존재론을 요약하는 가장 완전한 형식이다. 실체의 내재성과 더불어 나란히 진행되는 실체의 소멸을 지시하기 위한 개념으로, 우리는 표현이라는 개념보다 더 적합한 개념을 알지 못한다. 왜냐하면, 실체는 속성 안에서 완전히 표현되며, 속성 밖에서 실존하지 않는 한에서, 더 이상 그것은 전통적인 의미의 실체가 아니거나, 아니면 새로운 의미의 실체로 이해되어야 하기 때문이다.<sup>9)</sup>

### Ⅲ. 윤리학과 도덕의 차이

그런데 여기에서 우리는 어떤 문제에 부딪치게 된다. 역량이 언젠가 현실적이라면, 그래서 우리가 새로운 가능성을 갖지 못한다면, 숙명론적인 결정론에 빠지게 되는 것은 아닐까? 결정론은 삶에 대한 어떠한 판단과 기획도 봉쇄하는 것은 아닐까? 우리는 여기에서 대립

9) 이것은 이후 들뢰즈의 진전과 관련된 문제이다. 들뢰즈가 『안타-오이디푸스』에서 “기관 없는 몸체(Corps sans organes)야말로 스피노자의 내재적 실체이다”라고 말한 것의 의미를 어떻게 이해할 것인가? 들뢰즈는 전기 저작에서 실체를 무한한 존재의 분화의 관점에서 다루었다면, 후기 저작에서는 명백히 차이들의 종합, 흐름들의 연결, 이접적 종합(synthèse disjonctive)으로서 실체를 내세운다.



하는 두 개의 실천학에 대해 조심스럽게 이야기해야 한다. 스피노자의 『윤리학』은 두 쌍의 대립을, 그리고 그 대립들간의 긴밀한 연관을 함축한다. 『윤리학』을 가득 채우고 있는 많은 개념들, 실체, 속성, 양태, 신, 존재 등과 같은 말 앞에서 다음과 같은 의문을 떠오른다. 왜 스피노자는 <윤리학>이라는 제목 하에 존재에 관한 이론을 전개한 것일까? 다르게 말하자면, 스피노자의 윤리학은 필연적으로 특정한 존재론을 전제하는 것일까? 들뢰즈는 스피노자에 관한 한 강의에서 이 질문에 대한 대답을 제공한다.<sup>10)</sup> 순수 존재론은 본성상 윤리학을 요구한다. 이때 윤리학(éthique)은 도덕(morale)에 대립하며, 순수 존재론은 일자(l'Un)의 철학에 대립한다.

먼저 존재론과 일자의 철학의 대립은 무엇을 의미하는가? 일자의 철학은 신플라톤주의의 전통 속에서 존재보다 우월하면서 동시에 존재를 가능케 하는 일자를 확증하려는 기획이었다.<sup>11)</sup> 그리고 여기에는 일련의 위계가 구축된다. “일자의 철학은 근본적으로 실존하는 것들의 위계를 함축하는 철학입니다. 여기에 귀결의 원리, 유출의 원리가 있습니다: 일자로부터 존재가 유출되고, 존재로부터 다른 것들이 유출되는 등등.” 그에 반해, 들뢰즈가 “순수 존재론”이라고 말하는 것은, 존재보다 우월한 일자를 인정하지 않는다. 존재는 일자에 근거해 설명되지 않고, 오직 존재하는 것들을 통해서 긍정된다. “어떤 점에서 순수 존재론은 위계를 거부합니다. 사실상, 존재보다 우월한 일자가 없다면, 존재가 존재자들 전체를 통해 이야기되고 단 하나의 유일한 의미에서 언명된다면, 나에게서는 바로 이것이야말로 존재론의 핵심적인 명제로 보입니다.” 존재보다 우월한 것은 없다는 의미에서, 존재하는 것들은 모두 어떤 위계도 갖지 않은 채 존재 안에 있다는 의미에서, 순수 존재론은 “내재성의 세계”를 구축한다. 이러한 것들이 스피노자의 철학을 순수 존재론이자 내재성의 철학이라고 말하는 근거가

10) 이 주제를 명시적으로 다룬 것으로는, 들뢰즈의 스피노자 강의록 중 특히 80-12-12, 80-12-xy 참조. 이하 세 단락에서 인용된 것은 별다른 언급이 없는 한 모두 여기에서 온 것이다.

11) 플라톤에서 시작하여 신플라톤주의에 이르는 과정에서 <일자>의 등장은, E. 질송, 『존재란 무엇인가』 1장 참조.

된다. 스피노자의 존재론은 절대적으로 무한한 유일 실체를 <존재로서의 존재>로 정립하고, 실체의 양태들을 여러 존재들이 아니라 유일 존재의 <존재 방식들>로 정립한다.

그렇다면 도덕과 윤리학에는 어떤 차이가 있는가? 도덕은 존재하는 것들에 대한 판단[심판]의 체계이다. 그러므로 도덕은 근본적으로 존재보다 우월한 어떤 것을 전제한다. 도덕은 존재보다 우월한 일자, 선을 통해 존재하는 것들을 판단하고 그것들의 위계를 규정하고자 한다. 그러므로 도덕은 일자의 철학과 관계한다. 반면, 그것은 순수 존재론에 대립하며, 순수 존재론은 도덕을 불가능하게 만든다. “나는 도덕이 존재론의 관점에서 이루어질 수 있다고 믿지 않습니다. 왜 그럴까요? 도덕은 존재보다 우월한 어떤 것을 항상 함축하기 때문입니다. 존재보다 우월하게 있는 것이란, 일자, 선(bien)의 역할을 하는 어떤 것이고, 그것은 존재보다 우월한 일자입니다. 사실상 도덕은 존재하는 모든 것뿐만 아니라, 존재 그 자체까지도 대상으로 삼는 심판[판단]의 기획입니다. 그런데 존재에 대한 심판은 존재보다 우월한 어떤 심급의 이름으로만 가능합니다.” 도덕의 구체적인 작동은 어떤 과정을 통해 이루어지는가? 들뢰즈에 따르면, 그것은 두 가지 요소를 요구하는데, 본질과 가치들이 그것이다. 도덕은 인간의 유적 본질을 규정한다. 도덕은 인간이라는 종의 본질을 규정하면서 작업을 시작한다. 예를 들자면, “이성적인 동물”이라는 규정이 대표적이다. 하지만 동시에 이 규정에서 본질은 잠재적인 또는 가능한 것이어야만 한다. 도덕은 가능한 본질의 실현을 추구하는 것으로서 정의된다. “이성적인 방식으로 처신하는 것, 다시 말해 본질을 현실태로 이행시키는 것, 이것이 도덕의 과제입니다.” 여기에서 본질은 실존하는 인간들의 목적으로서 간주된다. 그리고 목적으로서 간주된 본질이 곧 가치로서 받아들여진다.

윤리학이 일자의 철학을 거부하는 한, 여기에서 선악의 위계는 배제된다. 도덕이 일자의 철학과 관여하는 만큼, 윤리학은 순수 존재론으로부터 출발한다. 정확히 말해, 모든 존재자는 존재 안에 놓여 있다는 점에서 동등할 뿐, 선하지도 악하지도 않다. 여기에서 어떤 사람들은 놀란 표정으로 물을 것이다. 어떻게 선악이라는 판단의 기준

없이 실천에 관한 교의가 가능하다는 말인가? 어쩌면 많은 철학자들이 이미 스스로 자신에게 던졌던 질문은 아니었을까? 다시 말해 이 질문의 답변이 부정적으로 보인다는 것이야말로 철학이 우월한 일자나 가치로 귀착되었던 불가피성을 설명해주는 것은 아닐까? 스피노자의 『윤리학』은 이 불가능해 보이는 기획을 위한 드문 시도이다. 여기에서 윤리학은 “존재 방식들에 관한 실천적인 학문”을 의미한다. 그런데 존재 <방식들>(manières)이란 말 그대로 존재의 <양태들>, 존재자들을 통해 나타나는 존재의 <모습들>을 지시한다. 존재 방식에 관한 윤리학은 실체의 양태들이라는 존재론의 관점으로부터 도출된다. 스피노자와 들뢰즈가 시도하는 것은 존재보다 우월한 가치의 개입 없이 존재의 여러 모습들에 대한 평가 기준을 마련하려는 것이다. 여기서 평가는 심판/판단(jugement)과는 아무런 관련도 없다. 도덕이야말로 심판의 취향을 가진 자들의 것이며, 그러한 심판은 글자 그대로 최후의 심판(Jugement)의 작은 모사(模寫)같은 것으로서만 나타날 뿐이다. 반면 평가의 실행이란 무신론자의 실존을 위한 것이다. 여기 저기에서 수시로 마주치는 실존의 운동은 점과 선과 면을 그리며 전진해 나아간다. 이러한 이유에서, 들뢰즈는 『윤리학』이 “우리 삶의 기하학적 초상화”라고 말한다.<sup>12)</sup> 윤리학이 어떤 <실천적인> 위계를 포함한다면, 그것은 실존의 영위가 그 자체로 기하학적 위계를 구축하기 때문이다. 즉 개체들은 자신이 가진 역량의 정도를 통해 존재의 양적 위계에 위치하며, 다른 한편으로는 자신이 가진 역량의 실현의 비율에 따라 질적인 위계에 위치한다. 윤리학은 오직 역량의 관점에서 다루어진다.

#### IV. 윤리학의 과제

그러므로 문제가 되는 것은, 역량이 현실적으로 채워지는 여러 방식들이다. 역량이 현실적이라고 말했을 때, 또한 스피노자와 니체는

12) 들뢰즈의 스피노자 강의록, 78-01-24.

그것이 채워지는 여러 방식들에 대해 말했다. 스피노자는 활동 역량과 수동 역량의 합이 변용 능력에 상응한다고 말했고, 니체는 권력 의지가 긍정적인 질과 부정적인 질을 갖는다고 말했다. 윤리학의 과제, 실천의 여지는 여기에 놓여 있다. “스피노자에게, 변용 능력이 각각의 순간에 필연적으로 채워지게 된다는 <필연주의적> 영감과, 변용 능력이 각각의 순간에 활동 역량이 증가하거나 감소하는 식으로 채워지며, 변용 능력 자체가 그러한 변이들과 함께 변한다는 <윤리학적> 영감 사이에는 어떠한 모순도 나타나지 않는다.”(SPE, 231) 그러나 이러한 여지는 결코 작거나 사소한 것이 아니다. 끊임없는 마주침 속에서 활동 역량을 증대시키기 위해 노력하고, 더 나아가 그러한 만남을 조직하기 위해 노력하는 것만큼 어려운 일이 어디 있겠는가? 그것은 자신의 모든 역량을 다해, 역량의 끝까지 나아가는 것을 의미한다.

할 수 있는 것의 끝까지 가는 것이야말로 윤리학 고유의 과제이다. 때문에 『윤리학』은 물체를 모델로 삼는다; 왜냐하면 모든 물체는 할 수 있는 만큼 자신의 역량을 펼치기 때문이다. 어떤 의미에서 모든 존재는 매 순간 할 수 있는 끝까지 하고 있다. <할 수 있는 것>, 그것은 그 존재의 변용되는 능력이며, 이는 필연적으로 그리고 항상적으로 이 존재와 다른 존재들과의 관계에 의해 채워진다. 그렇지만, 다른 의미에서 우리의 변용되는 능력은 우리가 우리의 활동 역량과 분리되는 방식으로, 또한 우리의 활동 역량이 끊임없이 감소하는 방식으로 채워진다. 이 두 번째 의미에서, 우리는 <우리가 할 수 있는 것>과 분리되어 살고 있다.(SPE, 248)

그렇다면 우리가 할 수 있는 끝까지 나아가는 것은 구체적으로 무엇을 의미하는가? 우리를 우리의 역량으로부터 분리시키는 것은 무엇인가. 그것은 nihil리즘과 도덕과 목적론이 야기하는 무거움이다. 그것은 삶을 별 것 아닌 것으로 만들고, 기쁨을 감소시키고, 세계를 조각낸다. 무에 대한 의지는 우리에게 삶이 어쩔 수 없는 것이라고 말하고, 새로운 가치의 창조를 위한 힘을 무력화시킨다. 도덕은 우리

가 무엇을 해야 하고 하지 말아야 되는지에 대해서만 이야기할 뿐, 우리가 무엇을 할 수 있는지에 대해 말해주지 않기에 삶은 자신의 기쁨을 증대시킬 방법을 알지 못한다. 목적론은 세계의 우연을 직시할 수 없게 만들며, 그 결과로 삶을 승리로부터 떨어뜨려 놓는다. 그러므로 이에 상응하여 긍정의 윤리학은 세 가지 형식으로 제시된다: 새로운 가치의 창조, 기쁜 정서를 위한 조직화, 우연의 긍정.

### 1. 새로운 가치의 창조

니체의 『짜라투스트라』 1부 처음의 「세 가지 변신에 관하여」는 정신의 생성의 과정을 묘사한다. 낙타는 기존의 모든 가치를 짊어지고 사막을 건너가는 정신을 묘사한다. 그것은 “나는 해야만 한다”(Ich soll)는 당위에 사로잡혀 있다. 그 다음 사자는 그러한 가치를 적극적으로 공격하고 파괴하는 정신을 묘사한다. 그것은 “나는 하고자 한다”(Ich will)는 의욕에 불타고 있다. 마지막으로 아이는 비로소 스스로 놀이하면서 새로운 가치를 창조하는 정신을 묘사한다. “아이는 무구하며 망각이고 새로운 시작이며 놀이이고 스스로 굴러가는 바퀴이며 최초의 운동이고 신성한 긍정이다.” 이러한 정신의 변신의 과정은 니체가 말하는 긍정과 부정이 무엇을 의미하는지 잘 보여준다. 우리는 아이가 말하는 <예>와 낙타가 말하는 <예>를 같은 것으로 혼동하지 않을 것이다. 낙타는 우선 자신의 등에 얹혀진 짐을 실어 날라야 한다는 의무감에 사로잡혀 그것의 목적과 가치에 대해서 궁금해하지 않는다. 낙타는 사막 모래 바닥이 시작되면 걸어 나아가는 것밖에는 할 줄 모른다. 반면 아이는 모든 것의 긍정이고 자기 자신과의 유희이지만, 무엇보다 의무감을 알지 못한다. 아이가 생산하는 것은 언제나 놀이와 더불어서이며, 스스로 세우고 또 무너뜨린다.

니체가 어떤 경우에 긍정을 부정의 직접적인 결과로 설명하며, 창조에는 그만큼의 파괴가 수반된다고 말하는 것은, 그러므로 모순적이지 않다. 사자는 아직 새로운 가치를 창조하는 데에 이르지 못했지만, 용감한 의지로 불타오르며 적들을 향해 나아간다. 사자로의 변신이 없다면 아이는 없다. “알려진 모든 가치의 능동적인 파괴로서의

파괴는 창조자의 흔적이다. (...) 아이의 <신성한 긍정>에는 사자의 <신성한 부정>이 선행해야만 한다.”(NP, 205) 나귀의 긍정에는 어떠한 부정도 없다. 그것은 어떤 것에도 의문을 제기하지 않으며, 파괴할 의향은 더더욱 없다. 그렇기에 사자의 부정은 신성하다. 긍정은 전면적인 부정과 함께 오지 않는다면, 아무 것도 아니다. 그것은 긍정의 탈을 쓴 부정적인 권력이며 여전히 반동적 힘들과 동맹을 선호한다. 문제는 부정을 한데 모으고 전환시켜 긍정의 방식으로 변환시키는 것이다. “문제는 부정인데, 하지만 긍정하는 권력으로서의 부정이다. 만일 우선 부정이 반동적 힘들과의 동맹을 파괴하고, 소멸하고자 하는 인간 안에서 긍정적인 권력으로 되지 않는다면; 또 더 나아가 만일 부정이 긍정하는 관점에서 모든 반동적 가치들을 파괴하기 위해서 그것들을 한데 모으고 총체화하지 않는다면, 긍정은 그 자체로는 긍정되지 않을 것이다.”(NP, 205)

긍정은 수락하는 것, 복종하는 것, 감당하는 것, 떠맡는 것이 아니다. 낙타는 주변의 주어진 모든 것에 대해 “어처구니없는 책임에 대한 관심, 전속력으로 질주해오는 도덕”을 가지고 대한다. 낙타의 정신은 존재하는 것들을 무차별적으로 긍정한다. 긍정을 존재의 기능으로 만드는 것은 니체가 가장 경계하는 것이다. 니체에게 존재, 진리, 실재는 니힐리즘의 산물이며, 이것들은 무엇보다 삶에 무거운 짐을 지우면서 수락하고 복종하라고 말한다. 이것과 대조적으로, 들뢰즈와 니체는 다음과 같이 말한다. “<존재: 우리는 이것에 관해 살아있다는 사실 이외에 어떤 표상도 갖고 있지 않다. 어떻게 죽은 것이 존재할 수 있겠는가?> 세계는 진리도 실재도 아니고, 살아있다. 그리고 살아있는 세계는 권력 의지, 또는 다양한 권력의 형식 아래에서 실현되는 허위(faux)의 의지이다.”<sup>13)</sup>

여기에서 허위의 의지는 기존의 진리의 진실성을 박탈하는 것, 기존의 가치의 원천을 파괴하는 것을 의미한다. 그것은 가치에 대한 평가이며, 새로운 가치의 창조이다. 허위의 의지는 어떤 것도 닮은 것 없는 허상의 긍정을 의미한다. 그리고 그것은 무엇보다 짐을 떨어내

13) *Volonté de puissance*, II, 8; NP, 211에서 재인용.

는 것에서부터 시작한다. “긍정하는 것은 존재하는 것의 짐을 떠맡는 것도 책임을 지는 것도 아니고, 살아있는 것을 해방시키고 짐을 덜어 주는 것이다. 긍정하는 것은 가볍게 만드는 것이다.”(NP, 212) 변신은 짐을 덜어내는 데에서부터, 자신의 힘으로부터 분리시키는 무게로부터 해방되는 것에서부터, 자신의 모든 힘의 끝까지 나아갈 것을 의지하는 데에서부터, 그러므로 긍정 자체를 긍정하는 데에서부터 시작한다. 긍정의 대상은 어떤 존재(자)가 아니다. 그러한 긍정은 수락일 따름이다. 긍정의 대상은 오로지 생성이다. 긍정으로의 전환, 창조의 즐거움, 이 모든 것이 긍정의 대상으로서의 생성이다.

## 2. 기쁜 정서를 위한 조직화

스피노자에 따르면, 개체는 자신의 활동 역량이 증가할 때 기쁨을 느끼고, 감소할 때 슬픔을 느낀다. 그런데 역량은 두 가지 관점에서 표현된다. 하나는 외연적 부분들과의 관계로, 다른 하나는 변용 능력을 채우는 변용들로 그러하다. 그 각각의 관점에서 기쁜 정서를 위한 활동이 있다. 우선, 스피노자는 신체의 모델을 제시한다. 스피노자에게서 좋음은 다른 신체와의 관계 속에서 우리의 신체의 능력의 증가를 가져올 때를 지시하며, 나쁨은 반대로 신체의 능력의 감소를 가져올 때를 지시한다. 스피노자의 텍스트 중에서 들뢰즈에게 가장 많은 영감을 불어넣은 한 줄은 아마도 다음의 문장일 것이다: “사람들은 신체가 무엇을 할 수 있는지를 알지 못한다...” 들뢰즈는 이 말이 “거의 전쟁 선포에 가깝다”고 말한다(SPE, 234). 철학자들은 의식과 정신에 관해 많은 말을 하면서 정작 신체가 무엇을 할 수 있는지를 알지 못하기 때문이다. 신체의 능력에 대한 이해가 부족하면 할수록 사람들은 미신에 빠지게 된다.

스피노자는 나쁜 관계를 악으로 오해하는 대표적인 경우로 아담의 예를 든다. “너는 저 열매를 먹지 말라...” 아담은 신의 말을 금지의 표현으로 듣는다. 그러나 스피노자가 보기에, 정작 신이 설명하는 것은 두 물체의 만남에 관한 것이다. 신이 말하는 것은, 과일이 신체를 파괴하고 신체의 관계를 해체하리라는 사실이다. “과일은 독처럼 작

용할 것이다. 다시 말해 과일은 이담의 신체의 부분들을 (그리고 이에 평행하게 과일의 관념은 아담의 영혼의 부분들을) 그의 고유한 본질에 더 이상 상응하지 않는 새로운 관계로 들어가도록 규정할 것이다.”(SPP, 33) 나쁜 만남의 전형으로서 중독은 스피노자의 윤리학 전체를 사로잡고 있는 핵심적인 테마이다.<sup>14)</sup> 그런데 아담은 자연학적 설명을 도덕적 금지로 알아듣는다. 그는 물체들간의 인과 관계에 대해 무지한 그 만큼, 그 말에 더 무거운 도덕적 책임감을 느낀다. 반면 스피노자의 윤리학에서 선(bien)과 악(mal)은 없으며, 오직 좋음(bon)과 나쁨(mauvais)만이 있을 뿐이다. 체질에 좋은 음식과 나쁜 음식이 있다는 것과 같은 의미에서 그렇다.<sup>15)</sup> 여기에서 스피노자의 기획은, 들뢰즈를 통해, 니체와 공명한다. “<선악을 넘어서>, 이것은 적어도 <좋음과 나쁨을 넘어>를 의미하지 않는다.”<sup>16)</sup> 그러므로 필요한 것은 물체들의 본성에 대한 인식이며, 역량의 증감에 대한 예민한 감수성이다.

다음으로, 변용 능력을 채우는 변용들의 관점에서 살펴보자. 스피노자에게서 유와 종차에 의한 개체의 규정은 이차적인 것이다. 일차적인 규정은 그것이 어떤 변용을 겪을 수 있는가라는 관점으로부터 이루어진다. 이러한 점에서 들뢰즈는 윤리학(éthique)이 행동학(éthologie)이라고 말한다. éthologie라는 말은 원래 동물들의 행동양태를 다루는 동물행동학을 의미한다. 들뢰즈는 이것을 확장해 모든 개체의 변용을 다루는 윤리학의 핵심으로 삼고자 한다. “행동학, 이것은 무엇보다도, 각 사물을 특징짓는 빠름과 느림의 관계들과, 변용시키고 변용하는 능력들에 대한 연구이다.”(SPP, 168) 이러한 기준에 따르면, 짐을 끄는 말은 경주하는 말보다 짐을 끄는 소에 보다

14) intoxication은 <신체적인 중독>뿐만 아니라 <정신적인 마비>도 의미한다. 사유의 무능력은 어떻게 발생하는가? 이것도 중독의 과정과 유사하게 일어난다. 즉 독이 신체의 부분들의 고유한 관계를 해체시키는 것처럼, 어떤 외부적인 관념이 영혼의 부분들을 마비시키는 것을 생각할 수 있다.

15) “당신은 제가 악덕이라 부르는 것을 절제합니다. ... 사람들이 우리의 본성이 두려워하는 음식을 치워두는 것처럼”(블레이엔베르흐가 보낸 편지, 22: SPP, 226에서 재인용)

16) 니체, 『도덕의 계보학』, §17; SPP, 34에서 재인용.



가깝다. 짐을 끄는 말과 소는 서로 비슷한 변용 능력을 갖기 때문이다. 또 들뢰즈는 워스킬(J. von Üxküll)의 연구로부터 진드기의 경우를 예시한다. 진드기는 세 가지 변용에 의해 정의된다: 가지의 외쪽으로 기어오르는 시각적인 변용, 가지 밑으로 지나가는 포유동물 위로 떨어지는 후각적 변용, 털이 없고 보다 따뜻한 곳을 찾는 열과 관련된 변용.<sup>17)</sup> 그런데 우리는 우리 자신이 어떤 변용을 겪을 수 있는지 미리 알지 못한다. 이러한 이유에서, 스피노자에게 인식은 경험과 더불어 진행되며, 이때 경험은 곧 체험이자 실험 그리고 모험이다. 그러므로 기쁜 정서를 위한 조직화는, 좋은 마주침의 경험과 변용 능력의 목록의 작성을 의미한다.

### 3. 우연의 긍정

들뢰즈는 니체의 영원 회귀가 이중의 긍정과 긴밀히 관련되어 있

---

17) 우리가 보기에, 행동학의 기술(記述)에 있어 보다 진전을 가져온 이는 지이만(E. C. Zeeman)과 르네 톰(René Thom)인 것 같다. 톰은 자신의 급변(catastrophe) 이론을 지이만이 시공간적 좌표에 한정되지 않은 일반적 체계의 형식으로 확장시켰다고 평가한다. 지이만은 동물행동학과 급변 이론의 결합 가능성을 보여주는데, 그는 동물의 행동 양태들을 급변 이론의 위상학적 모델 속에서 기술한다. 예를 들어, 분노와 공포를 동시에 가지고 있는 개가 공격하거나 아니면 도망가게 되는 행동의 결정 과정을 삼차원의 휘어진 곡면 위의 궤적으로 표시한다. 하나의 개체가 자신의 고유한 역량에 상응하는 다양한 변용의 방식들을 가진다고 할 때, 따라서 그러한 행동 방식들을 기술하는 위상학적 구조야말로 개체의 본질을 표현한다고 믿어도 좋을 것이다. 들뢰즈가 윤리학을 “내재적 존재 양태들의 유형학(typologie)”이라고 말할 때(SPP, 35), 그것은 또한 위상학(topologie)이기도 하다. 흥미로운 것은, 이 그래프의 한가운데에 위치한 주름(pli)이다. 여기에서 “주름은 행동이 두 종류의 방식으로 갈라지기 시작하는 문턱을 지시한다.” 결국 개체의 변용을 기술하는 위상 구조는 많은 주름들을 포함하며, 그것을 통해 그 특성이 규정된다. 다시 한 번 강조하자면, 스피노자는 유와 종이 추상 관념일 뿐이며 개체의 본성은 그 고유한 역량에 따라 이해되어야 한다고 말한다. 그러므로 개체는 속성의 함축(im-pli-cation)이라고 말하는 들뢰즈의 설명은 여기에서 더 풍부한 이해를 얻게 된다. 존재는 주름의 펼침이며, 개체가 함유하는 주름이야말로 존재론적 주름을 의미한다. 이런 의미에서, 지이만의 주름은 존재론적 주름의 시각적 기술이다. René Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, 1983, 76-9 쪽 참조.

다고 말한다. 이중의 긍정이란 생성의 긍정과 생성의 존재의 긍정을 의미한다. “생성을 긍정하는 것, 생성의 존재를 긍정하는 것은 놀이의 두 시간이다. 이 놀이는 세 번째 항인 놀이하는 자, 예술가 또는 아이와 더불어 구성된다.”(NP, 28) 생성을 긍정한다는 것은 무엇을 의미하는가? 더 나아가, 생성의 존재를 긍정한다는 것은 무엇을 의미하는가? 이것은 니체가 “신을 위한 신성한 탁자”위에서 벌어진다고 말한 “신성한 주사위” 놀이가 말하려는 것이다. “니체는 주사위 던지기를 대지와 하늘이란 두 가지 구분되는 탁자 위에서 놀이하는 것처럼 묘사하기에 이른다.”<sup>18)</sup> 이렇듯 주사위 놀이에는 두 계기가 있다. “던져진 주사위와 다시 떨어지는 주사위.” 우리는 이 두 계기, 두 순간을 구분해야 한다. 이 구분은 우리에게 우연과 필연의 새로운 의미를 가져다 줄 것이다. 그런데 주사위 놀이에는 두 가지 방식이 있다. 즉 다시 한 번 주사위를 던지는 승리의 수를 얻게 되는 것에는 두 가지 방식이 있다. 그 중 하나는 확률에 의지한 채 12의 수를 얻기 위해 주사위를 던지는 것이다. 그것의 확률이 요청하는 만큼, 많은 수의 던지기가 필요하다. 그러나, 니체는 이것을 “인간의 놀이”라고 부른다 — “아, 슬프게도 우리는 놀이에 서투른 자들이다.”(NP, 27) 왜냐하면 그것은 우연을 조각낸 채 훨씬 더 많은 패배로 추락하기 때문이다. “우연을 폐기하는 것, 그것은 다수의 던지기에 관한 확률의 규칙에 따라 우연을 조각내는 것이다.”

다른 방법은, 단 한 번의 던지기, 이것을 긍정하는 것이다. 던져진 주사위는 하늘에서 모든 조합을 펼쳐 보이고, 그것들 사이에서 공명(共鳴)이 일어나고, 대지에 떨어졌을 때 우연들을 한데 모으는 수를 보여줄 것이다. 구름 속의 어지러운 공명을 통해 번개가 치면서 지표면의 사물을 가로지르듯이. 던지기는 모든 우연, 모든 조합, 모든 전개다. 그러므로 하늘로 날아오르는 주사위는 “우연의 긍정”이다. 그리고 모든 우연의 긍정이다. 반면 대지로 떨어지는 주사위는 “필연의 긍정”이다. 왜냐하면 필연은 “우연 그 자체의 조합”에 다름 아니기

18) 이하 NP, 29-30; DR, 255-256. 니체의 글은 『짜라투스트라』, III, 「일곱 개의 봉인」, 「해뜨기 전에」.

때문이다. 따라서 필연은 우연을 억압하지 않은 채, 우연의 긍정과 더불어, 그것을 통해 긍정될 것이다. “필연은 우연을 통해 긍정된다. 존재가 생성을 통해 긍정되고, 하나가 다수를 통해 긍정되는 것과 정확히 같은 의미에서.” 그리고 모든 우연은 언제나 단 한 번에 긍정되어야 한다. 왜냐하면 “우연의 수는 그런 것으로서 단 하나, 모든 우연의 조각들을 한데 모으는 운명적인 수는 단 하나만이 있기” 때문이다.<sup>19)</sup>

그러므로 “우연으로 던져진 주사위는 승리의 조합을 필연적으로 산출하지 못한다”고 말하는 것은 이제 여기에서 그 의미를 잃게 된다. “필연”을 그런 식으로 말하는 것은, 우연을 충분하게 긍정하지 못하는 한에서이기 때문이다. 그러나 신의 놀이에서 필연은 우연을 통해서만 긍정된다. 그러므로 주사위를 다시 한 번 던지기 위해서는 단 한 번의 던지기를 긍정하는 것으로 충분하다. 모든 우연을 단 한 번의 던지기에서 긍정하는 것, 그 조합의 수를 운명(*fatum*)으로 받아들이는 것, 이것은 무엇보다 어려운 일이지만, 이것이야말로 “신의 놀이”이자 “운명에 대한 사랑”(amor *fati*)이다. 우연으로 던져진 주사위는 하늘에서 수없이 많은 주사위 눈들을 보여주며, 그것은 생성을 의미한다. 그리고 바닥에 떨어진 주사위는 그 무수한 생성의 종합, 생성의 존재를 의미한다. 그러나 이것이 긍정되지 않는 한, 확률의 계산으로 파편화되는 한, 생성의 존재는 커녕, 생성조차도 긍정하지 못한다. 신의 하늘에 떠있는 우연의 별자리들은, 비행하는 거대한 주사위의 표면에 엉켜 붙은 채 대지 위로 떨어진다: 이것은 들뢰즈가 “그토록 거대한 사건”(Eventum tantum)이라고 말하는 것이다. 그러므로 모든 존재자에 대한 <존재> 자체를 긍정하는 것, 그것은 단 한 번의 사건을 통해 주어진다. 이러한 의미에서, 사건의 사유는 일의적 존재의 긍정의 완전한 형식이다. “존재의 일의성은 이접적 종합(synthèse disjonctive)의 적극적 사용, 가장 지고한 긍정으로부터 구분되지 않는다: 영원 회귀 그 자체, 또는 — 이상적인 놀이와 관련

19) 참고로 말하자면, 여기에 등장하는 어휘들은 독일어로 일정한 연관성을 보여준다. werfen(던지다)으로부터 Wurf(던지기), Würfel(주사위)가 파생된다. 그리고 Zufall(우연)은 fallen(떨어지다)으로부터 나왔다.

하여 보았듯이— 단 한 번에 우연을 긍정함, 모든 수(手)에 대한 유일한 던지기, 모든 형상들과 횡수들에 대한 유일한 <존재>, 모든 실존하는(exister) 것에 대한 유일한 존속(insistance), 모든 생명체에 대한 유일한 환상, 모든 응성거림에 대한 유일한 목소리와 바다의 모든 물방울.”(LS, 210-1)

여기에서 모든 것의 의미는 변화된다. 생성을 통해 존재가 긍정되며, 다수를 통해 일자가 긍정되며, 우연을 통해 필연은 긍정된다. 던져진 주사위의 눈들은 서로 차이나는 의지들이다. 그것은 자신의 끝까지 가는 한에서 한데 모여 종합된다. 그리고 이것이 파편화되지 않고 긍정된다면, 승리의 환호성과 함께 다시 한 번 하늘 높이 날아오른다. 그리고 다시 한 번 다른 주사위의 눈들을 펼쳐 보인다. 여기에는 두 번의 긍정이 있다. 생성의 긍정과 생성의 존재의 긍정, 던져진 주사위의 긍정과 대지에 떨어진 주사위의 긍정, 권력 의지들의 긍정과 영원 회귀의 긍정은 그렇게 구분되는 두 가지 긍정에 대한 이름이다.

긍정의 윤리학은 무엇보다 자신의 역량의 긍정이다. 그것은 니힐리즘, 도덕, 목적론을 자신의 적으로 하며, 가치의 창조, 기쁨 만남, 우연을 자신의 친구로 받아들인다. 역량은 이 사이에서 많고 적게 발현된다. 이러한 이유에서 <동등하다>는 것은 존재자들에 무차별적으로 붙여지는 말이 아니다. 모든 존재자들은 역량을 서로 다르게 갖고 다르게 실현하기 때문이다. 문제는 자신의 역량의 끝까지 나아가는 것이다. <동등하다>라는 말은 유일하게 그때에만 의미를 갖는다. 역량은 다르지만, 바로 자신의 역량의 끝에, 차이의 끝에 도달했다는 의미에서 <동등하다>라고 일컬어진다. 그리고 그것은 자신의 존재의 끝에 도달한 것으로서, 비로소 존재하는 것으로서 우리 앞에 다시 나타난다. “차이의 극점에 도달했을 때만이 <모든 것은 동등하다> 그리고 <모든 것은 회귀한다>라고 이야기될 수 있다.”(DR, 388)

참고문헌

- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1977(5éd). 약호: NP.
- \_\_\_\_\_, *Différence et répétition*, PUF, 1985(5éd). 약호: DR.
- \_\_\_\_\_, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968. 약호: SPE.
- \_\_\_\_\_, *Logique du sens*, Minuit, 1969. 약호: LS.
- \_\_\_\_\_, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, 1981(aug). 약호: SPP.
- \_\_\_\_\_, *Pourparler*, Minuit, 1990. 약호: P.
- <http://www.webdeleuze.com>에서 제공하는 들뢰즈의 강의록.
- 니체, 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』, 박병덕 옮김, 육문사, 1994.
- 질송, 『존재란 무엇인가』, 정은혜 옮김, 서광사, 1992.
- René Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, 1983.