



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](#)

철학박사학위 논문

# 들뢰즈의 비인간주의 존재론

2013년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

김 재 인



# 들뢰즈의 비인간주의 존재론

지도교수 김상환

이 논문을 철학박사학위 논문으로 제출함

2012년 10월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

김 재 인

김재인의 박사학위 논문을 인준함

2013년 1월

위 원 장 박찬국 (인)

위 원 김진석 (인)

위 원 박기순 (인)

위 원 서동욱 (인)

부 위 원 장 김상환 (인)



## 국문초록

질 들뢰즈는 펠릭스 과타리와 함께 쓴 『안티 오이디푸스. 자본주의와 분열증』(1972/3)에서 독자적인 존재론을 구성한다. 이를 “비인간주의 존재론”이라 일컬을 수 있다. 들뢰즈의 존재론은 윤리학과 정치학을 포함하는 실천 철학과 밀접하게 관련되어 있다. 자연주의자이자 유물론자로서, 들뢰즈는 내재적 세계에 기초해서 실천 철학을 정초하고자 했다. 만일 우리가 인간의 본성에 대한 올바른 이해에 도달하지 못한다면, 세계를 변화시키려는 우리의 모든 노력은 실패할 수밖에 없을 것이다. 따라서 물질적 존재로서의 세계와 인간의 본성에 대한 정확한 이해는 필수적이다.

무의식에 대한 들뢰즈의 착상은 정신분석의 그것과는 다르다. 들뢰즈는 주장하기를, 생산의 차원에서 무의식은 고아이며 자기 자신을 생산한다(자기-생산). 무의식은 정신분석이 흔히 생각하는 것과 같은 심리 장치의 일부가 아니다. 오히려 무의식은 우주 내지는 전체로서의 존재를 가리킨다. 이렇게 이해할 때에만, 초월성 또는 신을 도입하지 않으면서 내재적 존재론이 구성될 수 있을 것이다. 무의식은 맑스의 표현을 빌자면 “비-인간적 성(性)”과도 같다. 그것은 성, 성욕, 생산, 욕망에 대한 “부모가 있는 생산”과 관련된 그 어떤 착상도 배제한다.

그런데 들뢰즈의 무의식 개념은 순전한 논리적 구성물은 아니다. 그것은 원시(영토) 사회에서 야만(전제군주) 사회를 거쳐 문명(자본주의) 사회에 이르는 역사에 대한 분석의 결과로서만 발견되고 정초될 수 있었다. 역사의 끝에 가서야, 사회의 본성은 드러나게 되며, 전체로서의 존재의 본성은 사회 역사의 극한으로서 탐구될 수 있게 되는 것이다.

들뢰즈는 자신의 존재론을 구성하기 위해 욕망의 개념을 가다듬는다. 왜냐하면 지금까지는 욕망이 결핍된 대상에 대한 추구 내지는 심리적 현실로서의 환상의 생산으로 이해되어 왔을 뿐이기 때문이다. 이런 전통적

인 착상과는 반대로, 들뢰즈는 욕망은 우주적(보편적) 생산의 내재적 원리이며, 욕망 자신이 현실을 생산한다고 주장한다. 또한 들뢰즈는 기술 기계를 넘어 사회 기계와 욕망 기계로서의 기계 개념을 재구성한다. 기계는 흐름들의 절단의 체계라고 정의된다. 여기서 절단은 현실과의 절연을 뜻하는 것이 아니라 현실의 구성 내지 배치를 의미한다. 기계는 공장 과도 같다. 전체로서의 세계는 자기 생산의 과정 안에서 항상 변화하는 것이다.

무의식 또는 우주는 생산 일반이다. 말하자면, 생산의 생산, 등록의 생산, 소비의 생산이다. 들뢰즈에게 생산의 이론은 곧 존재론이다. 생산의 세 종합은 셋이 있는데, 연결 종합, 분리 종합, 결합 종합이 그것이다. 이 모든 종합은 시간의 견지에서 고려해야만 한다. 왜냐하면 우주는 항상 시간의 과정 속에서 다시금 종합되기 때문이다.

분열증은 이 과정에 대한 들뢰즈의 용어이다. 분열증은 정신 질환이 아니라, 인간과 자연의 본질적 통일성이라고 표현될 수 있는 우주의 경과이다. 우리의 실천적 과제는 그 과정을 완성하는 일이다. 욕망의 해방이 의미하는 바가 바로 그것이다. 하지만 우리 자본주의 체제에서, 우리의 삶은 자본의 이윤을 위해 규제되고 통제되고 있다. 심지어 정신분석도 아빠, 엄마, 자식으로 구성된 오이디푸스(핵가족)를 강요함으로써 자본에 봉사하고 있다. 이제는 자본에 대한 자발적 예속에서 도주하여 분열증으로서의 우리 자신의 삶을 살기 위해 최선을 다해야 할 때이다.

**주요어** : 무의식, 욕망, 기계, 생산, 종합

**학번** : 95113-852

# 목차

## 국문초록

### 서론: 존재론과 실천 철학의 문제 / 1

1. 『안티 오이디푸스』: 정치 철학 또는 비인간주의 존재론 / 1
2. 자기 예속을 욕망하는 인간의 문제 / 6
3. 전면에 등장하는 맑스 / 11
4. 욕망과 무의식의 탐구: 안티 오이디푸스, 또는 정신분석과의 대결 / 15
5. 존재의 종합 이론: 시간의 견지에서 / 21
6. 논문의 구성 / 24

### 1장. '사회체' 이론과 자본주의 / 26

1. 사회 기계: 기계로서의 사회 / 28
2. 사회체와 물신(物神) / 30
3. 자본주의와 세계사 / 35
4. 원시 영토 기계와 코드화 / 42
5. 야만 전제군주 기계와 초코드화 / 48

### 2장. 무의식의 존재론적 이해 / 55

1. 고아 및 자기-생산으로서의 무의식 / 57
2. 들뢰즈의 맑스 수용에 있어 몇 가지 문제 / 63
3. 맑스적 연원 1: 고아 및 자기 생산으로서의 무의식 / 69
4. 맑스적 연원 2: 유적 존재 / 75
5. 비-인간적 성 또는 n 개의 성 / 80
6. 맑스적 연원 3: 인간과 자연의 본질적 통일성 내지 동일성 / 86

### 3장. 힘의 존재론과 욕망 기계 / 96

#### A. 베르그손의 변증법 비판: '가능성' 비판과 '잠재'로서의 지속 /

99

#### B. 스피노자와 힘(potentia, vis, potestas) / 115

#### C. 스피노자에서 니체로: 힘과 의지 / 127

#### D. 기계와 욕망 / 141

1. 기계 개념의 유래 1: 구조의 변이와 이행 문제 / 143
2. 기계 개념의 유래 2: 과타리의 기계 / 147
3. 기계 개념의 유래 3: 버틀러의 '기계들의 책' / 149
4. 욕망과 욕망 기계 / 152

### 4장. 개념적 질서 속에서 본 생산의 종합 / 157

#### A. 생산의 생산 또는 연결 종합 / 158

1. 연결 종합의 형식 / 158
2. 채취-절단과 흐름 / 163
3. 부분대상 / 167
4. 기관 없는 몸 / 172
5. 죽음 본능 / 176

#### B. 등록의 생산 또는 분리 종합 / 179

1. 투자와 대항-투자 / 180
2. 억압과 탄압 / 182
3. 편집증과 그램분자적인 것, 및 기적 기계 / 187
4. 분리 종합의 형식 및 이탈-절단과 코드 / 191

#### C. 소비의 생산 또는 결합 종합 / 194

1. 소비의 생산과 주체의 탄생: 결합 종합 또는 잔여-절단 / 194
2. "나는 느낀다" / 199

3. 호모 히스토리아 또는 역사의 이름들 / 204

4. 결합 종합의 분리차별적 사용과 유목적 사용 / 206

## 5장. 자본주의 비판 / 209

1. 들뢰즈를 과타리에서 구출하라? / 209

2. 정신분석의 모범적인 들뢰즈 비판 / 225

3. 제도 분석과 식민화 / 235

4. 자본주의와 정신분석의 가족주의 / 244

5. 화폐 이론과 반-생산의 구체화 / 251

결론: 분열증으로서의 삶 / 258

주요 참고문헌 / 261

Abstract

# 일러두기

1. 본 논문에서 원문의 강조는 방점으로, 원문의 대문자는 *이탤릭체*로, 필자의 강조는 인용문에서건 본문에서건 **고딕체**로 표시한다. 또, 한글 문헌에서 직접 인용할 때 번역어와 구어체는 문어체로 적절히 바꾸기도 했다. 또한 원문 인용 시, 문맥의 흐름을 해치지 않는 것이 **확실할 때는** 별도의 표시 없이 인용 구절을 생략하는 경우도 있다.

2. 들뢰즈의 주요 문헌은 약자만으로 표기하되, 약자는 참고문헌에 밝혔다. (예) (AO 17)

3. 스피노자, 맑스, 니체, 베르그손 같은 주요 저자들을 인용할 때는 저자의 이름과 참고문헌에 나오는 약자와 쪽수를 다음과 같이 표기했다. (예) (Marx M 230; 506)

4. 그 밖의 다른 저자들을 인용할 때는 저자의 이름과 참고문헌에 나온 출판 연도 및 쪽수를 다음과 같은 식으로 표기한다. (예) (Granel 1969: 309)

5. 같은 저자의 같은 글을 인용할 때, 인용이 반복될 경우에는 대체로 따로 표시하지 않고 쪽수만 괄호 안에 표기한다. 단, 여러 저자의 인용이 혼동될 여지가 있을 때는, 저자를 밝혔다.

6. 여러 사정이 허락하는 한에서, 본 논문과 관련된 논의는 이메일 [armdown.net@gmail.com](mailto:armdown.net@gmail.com) 또는 홈페이지 <http://armdown.net>을 통해 이어질 수 있다.

# 서론: 존재론과 실천 철학의 문제

## 1. 『안티 오이디푸스』: 정치 철학 또는 비인간주의 존재론

우리는 본 논문에서 들뢰즈(Gilles Deleuze)가 과타리(Félix Guattari)와 함께 쓴 『안티 오이디푸스. 자본주의와 분열증』(1972/3)에 개진된 **비인간주의 존재론**을 개념적 수준에서 재구성하고 그 토대 위에서 펼쳐지는 **자본주의 비판**의 의의를 밝히고자 한다. 제목에 암시되어 있듯이, 들뢰즈는 “오이디푸스”로 지칭되는 정신분석(프로이트, 라캉 등)에 대해서는 비판적 수용의 태도를 보이는 반면, 맑스(자본주의 비판)와 니체(인간 심리학 비판)에 대해서는 적극적 수용의 태도를 보인다. 니체에 대한 들뢰즈의 관심과 사용은 새삼스런 일이 아니지만, 맑스는 이 책에서 비로소 전면적으로 등장한다. 게다가 이 책이 맑스를 다루는 방식은 엥겔스에서 레닌을 거쳐 스탈린으로 이어진 이른바 정통 맑스주의와 알튀세르, 발리바르, 마슈레 등의 작업을 통해 시도된 맑스주의 갱신의 시도 양자를 동시에 비판한다는 특징을 보여준다. 우리는 본 논문의 서술 과정에서 들뢰즈의 맑스 수용이 갖는 특성을, 맑스의 존재론과 자본주의 비판 두 차원에서, 확인하게 될 것이다.

지금까지 『안티 오이디푸스』는 주로 **정치 철학**의 맥락에서 이해되고 수용되어 왔다. 실제로 들뢰즈 자신도 명시적으로 밝히고 있듯이 이 책은 “정치 철학 책”(PP 230)이다. 푸코 역시 저 유명한 영역판 서문에서 이 책을 “비-파시스트적 삶의 입문서”라 칭하면서 “윤리 책”이라고 규정한다(Foucault 1977: ix). 또한 이 저술에 대해서는 지금까지 단지 세 권의 연구서가 출간되었을 뿐인데, 이들 모두는 주로 정치 철학의 관점에서 해석하고 있을 뿐 존재론의 측면은 거의 다루지 않고 있다(Holland 1999; Buchanan 2008; Silbertin-Blanc 2010). 심지어 저명한 연구자 주라비

슈빌리는 “‘들뢰즈의 존재론’은 없다”는 강한 주장까지 전개하고 있다 (Zourabichvili 2004a: 6). 한편 들뢰즈에 대한 대표적 비판자인 바디우 (Badiou 1997)와 지젝 (Žižek 2004)은 특이하게도 『의미의 논리』(1969)까지의 존재론을 존중하는 태도를 취하면서도 『안티 오이디푸스』를 비롯해 과타리와 함께 쓴 저술은 무시하는 전략을 취하면서 들뢰즈에서 ‘존재론의 부재’를 주장한다. 이런 연구 정황을 고려할 때, 우리가 이 책에서 존재론을 해석하는 것은 그 자체로 새로운 시도이다. 그렇다면 들뢰즈 자신이 『안티 오이디푸스』를 “정치 철학 책”이라고 평가한 것은 독자들을 향한 거짓말인가? 결코 거짓말은 아니지만, 여기에는 보충 설명이 필요하다.

우리는 『안티 오이디푸스』를 실천 철학과 존재론의 종합을 도모한 가장 최근의 저술로 해석한다. 그렇지만 『안티 오이디푸스』는 스피노자의 『윤리학』이 그렇듯 독특한 의미의 “정치 철학 책” 또는 “윤리 책”이다. 많은 차이에도 불구하고 『안티 오이디푸스』와 그 짜임이나 전개의 면에서 비견할 만한 유일한 책은 『윤리학』 말고는 없다. 두 책의 공통점은 정치학이나 윤리학 등 **실천 철학의 문제를 존재론에서 출발해서 인간학을 경유하여 다룸**으로써 존재론의 구성을 통해 실천 철학의 토대를 마련하려는 기획을 완결된 형태로 실천하고 있다는 점이다. 이는 실천 철학의 문제에 대한 논의의 대부분이 ‘인간학’을 출발점으로 삼고 있다는 점과 극명하게 대비된다. 물론 정치학이나 윤리학은 모두 인간 실천의 소관사항이므로 ‘인간학’에서 그 출발점을 찾는 것은 당연한 일이다. 그러나 들뢰즈와 스피노자의 독특함은 그 인간학을 구성하는 존재론으로까지 소급해 갔다는 데 있다.

그런데 이런 접근이 필요한 까닭은 무엇인가? 왜 굳이 존재론에서 출발해야 하는가? 스피노자와 관련해서 윤리학 작업을 하는 데 있어 신 또는 실체에서 출발하는 것에 대해 많은 의문이 제기되었던 것이 사실이다. 가령 “스피노자의 철학은 ‘신의 관점’에서 사유하는 철학이며, 헤겔 철학은 비록 역시 절대적 이념에 관해 사고한다는 점에서 스피노자와 동

일하지만 헤겔은 절대적 실체를 ‘인간의 관점’에서 사유하기 때문에 이러한 입장의 차이가 발생한다”(홍준기 2006: 153-4)는 형태의 주장이 대표적이다. 이런 주장은 『안티 오이디푸스』와 관련해서도, “존재론 혹은 자연철학 혹은 형이상학적 담론을 ‘직접적으로’ 정치 사회 철학에 적용하는 이론은 ‘특정한 세계관’을 직접적으로 정치적으로 해석하는 ‘성급한 정치화의 오류’를 범하고 있다”(151)는 평가로 이어지게 된다. 우리는 스피노자와 들뢰즈에 대한 이런 평가를 별도로 자세하게 검토할 생각은 없다. 다만 이런 평가가 **정신분석 쪽에서의 전형적인 이해를 대표**하며, 정신분석은 바로 **인간의 관점** 또는 **인간주의**를 강조한다는 점, 나아가 인간을 구성하는 근본 요소로서의 언어를 강조한다는 점만을 지적하고 가기로 하자. 왜냐하면 스피노자와 들뢰즈는 바로 이런 접근과 싸우려 하고 있기 때문이다. 말하자면 이들의 작업은 인간을 존재의 부분집합으로 설정함으로써, **인간에게 부여된 신학적 특권을 박탈**하는 것을 과녁으로 삼고 있는 것이다.

들뢰즈 자신이 생각하는 **존재론과 실천 철학의 관계**는 별로 알려진 바가 없는데, 그것은 초기의 한 숨은 텍스트 안에서 명료한 형태로 발견된다. 우리는 그 텍스트에서 들뢰즈가 『안티 오이디푸스』를 “정치 철학 책”이라고 분명히 말하는 것과 이 저술이 ‘비인간주의 존재론 책’이기도 하다는 점이 양립 가능할뿐더러 오히려 필연적이라는 점을 확인할 수 있으리라 본다. 들뢰즈는 자신의 정력적인 저술 활동을 시작하기 전 「루크레티우스와 자연주의」(1961)라는 짧은 글을 발표했는데, 이는 나중에 상당한 수정 보완을 거쳐 「루크레티우스와 허상」이라는 제목으로 『의미의 논리』(1969)의 부록으로 수록된다. 우리는 최초에 발표된 텍스트에 주목하게 되는데, 그 까닭은 들뢰즈의 생생한 초기 문제의식이 날것 그대로 발견되기 때문이다. 반면 수정 보완된 텍스트에는 이 문제의식이 삭제되어 있다. 원래의 텍스트에서는 최초의 제목이 보여주듯이 **자연주의**가 다뤄지고 있다. “최초의 철학자는 자연주의자다. 그는 **신들**에 대해 논하는 대신 **자연**에 대해 논한다.”(Deleuze 1961: 28) 그러면 들뢰즈가 자연주의에

주목한 까닭은 무엇일까? 들뢰즈는 **초월세계를 비판했던 최초의 움직임** 중 하나를 에피쿠로스와 루크레티우스에서 보았던 것이다. “에피쿠로스 에 이어, 루크레티우스는 철학의 **사변적 실천적** 대상을 “자연주의”로 규정하는 법을 알고 있었다.”(19) 바로 철학의 **사변적** 대상과 **실천적** 대상에 관한 이 이중의 규정을 밝히는 것이 중요했던 것이다. 여기서 들뢰즈가 “철학의 사변적 대상”이라 부르는 것은 자연학(헬레니즘 원자론), 즉 **존재론**을 지칭한다. 나아가 이를 바탕으로 “철학의 **실천적** 대상”, 즉 실천 철학(윤리학과 정치 철학)이 정초되어야 한다는 것이다. 이 문제의식은 다음 구절에 집약되어 있다.

“자연학은 사변적 관점에서 본 ‘자연주의’이다. [...] 무한의 규정은 논리적으로 필연적인 탐구의 대상이다. 그리고 기묘하게도 바로 이 형식 아래에서 **자연학이 윤리 내지 실천에 대하여 자신의 종속을 증언한다**. 마치 **자연학이 실천에 종속된 수단인 양** 모든 일이 일어난다. 하지만 이 실천은, **이 수단이 없었다면, 결코 혼자서는 발견하지 못했을** 자신의 목적을 실현할 능력이 없다. **실천은 거짓된 무한의 부인을 통해서만 자기 고유의 목적을 실현한다.**”(25)

이 구절에서 신들의 초월세계를 극복하여 작업되는 ‘무한에 대한 참된 규정’은 곧 **자연주의 존재론**을 가리킨다. 이를 바탕으로 이 구절을 해석하면 두 가지 상보적인 귀결이 도출된다. 1) 우선, **자연에 부합하면서도 논리적으로 필연적인 존재론을 구성하는 작업은 실천의 필요 때문이다**. 2) 하지만 **실천은 자연주의 존재론이라는 수단이 없다면 자신의 목적을 발견하지도 실현하지도 못하리라는 것이다**. 우리는 이러한 귀결이 『안티 오이디푸스』 안에서의 ‘비인간주의 존재론’과 ‘실천 철학’ 간의 관계에서도 그대로 유지되고 있다고 본다. 상호 보완적일 수밖에 없는 이 두 빔면은, 그 동안 후자에 주목이 쏠린 그만큼 전자가 소홀히 취급되었다는 점에서, 다시 조명되어야 하며, 이런 점에서 『안티 오이디푸스』의 존재론을 명료하게 드러내는 것은 반드시 필요한 작업이라 하겠다.

그런데 『윤리학』과 달리 『안티 오이디푸스』의 서술은 결코 친절하지

않다. 『윤리학』은 그 낯선 서술상의 외양과는 달리 공리, 정의, 정리, 증명, 주석 등 “기하학적 질서를 통한 증명”을 제시함으로써 그 존재론을 차근차근 펼쳐 보인다. 이와는 달리 『안티 오이디푸스』는 첫 문단부터 여러 낯선 개념들을 단박에 제시함으로써 독자의 이해를 가로막으려는 듯 보이기까지 한다. 물론 책 전체를 놓고 꼼꼼히 살피면 모든 주요 개념들은 잘 정의된 방식으로 짜여 있다. 하지만 『안티 오이디푸스』의 서술은 불친절하고 난해하다. 일반 독자는 물론이고 전문 연구자들마저도 이 책의 이런 측면에 혀를 내두르곤 하는데, 그것이 아마도 출간 40년이 지난 지금까지도 『안티 오이디푸스』에 대한 충분한 이해가 마련되지 못한 까닭이리라. 가령 최근에 『안티 오이디푸스』 주석서를 쓴 뷰캐넌은 이렇게 술회하기까지 한다. “『안티 오이디푸스』의 수사학의 어려움은 저자들이 말하려고 하는 것을 이해하는 것 자체가 하나의 성취일 정도다.”(Buchanan 2008: 133) 물론 우리가 보기에 뷰캐넌의 해석도 그리 성공적이지는 않은 것 같다. 또는 나아가, 심지어 『안티 오이디푸스』가 맞서 싸우려 하는 인간주의적 독해 방식으로 읽히고 사용되는 경우도 많이 확인할 수 있는데, 그 까닭도 불친절함과 난해함에 기인한다고 볼 수 있겠다. 그렇다면 독자를 향한 모종의 악의가 숨어 있는 것은 아닐까 하는 의문이 생기기에 충분할 정도로 불친절하고 난해하게 서술된 까닭은 무엇일까? 사고의 불충분함이나 서술 능력의 부족함을 이유로 삼기는 어려울 것 같다. 오히려 우리가 보기에 이런 서술상의 특징은 얼마간은 고의적인 것 같다. 사실 들뢰즈가 『안티 오이디푸스』에서 구성한 존재론은 전례 없는 철저한 **비인간주의**를 특징으로 한다. 이 철저한 비인간주의 존재론을 철두철미 구성했기에(그리고 이 점이 고의성의 측면인데) **인간주의**(휴머니즘)의 입장에서 서 있는 한 독자는 난해함을 느낄 수밖에 없게 되는 것이다. 이 경우 『안티 오이디푸스』는 입구를 보여주지 않는다고도 말할 수 있으리라.

비인간주의란 일정한 자연적 역사적 제약 속에서 살아가는 인간이 자신의 “부적합한 관념”을 진실이라 믿고 투사하여 세계를 해석한 후 다시

이를 자신에게 적용하는 ‘인간주의(휴머니즘)’ 내지 ‘의인화(anthropomorphism)’에 대한 비판과 극복을 함축한다. 들뢰즈가 인간주의를 비판하고 있다면, 이는 인간주의가 세계의 본성을 적합하게 제시하지 않으며, 나아가 인간에 대한 잘못된 상을 전제하기에 실천 역시도 덧붙여 내몰고 있다고 여기는 탓이다. 따라서 인간주의를 극복한 존재론 내지 우주론이 구성되어야 하는데, 그것이 바로 『안티 오이디푸스』에서 구성된 **비인간주의 존재론**이다. 그것은 초월성을 철저히 배격하고, 자연의 물질에 기초하며, 우주의 생성 내지 역사를 토대로 삼는다. 이런 비인간주의 존재론의 관점에서 새롭게 구성한 인간학의 견지에서만, 실천은 적합하게 이해되고 행해질 수 있으리라. 오해의 여지를 없애기 위해, 지금 거론되는 인간주의와 비인간주의는 철저히 도덕 외적(extra-moral) 의미이며, **인간에 대한 규정** 및 그 규정의 **역사성**과만 관련된다는 점을 짚고 가겠다. 우리는 뒤에서 들뢰즈가 규정하는 ‘인간’이 무엇인지에 대해 더 자세히 살펴보게 될 것이다.

## 2. 자기 예속을 욕망하는 인간의 문제

탐구의 길은 여럿일 수 있겠으나, 한 학자의 문제의 궤적을 추적하는 일은 가장 본질적인 탐구의 방식이리라. 문제를 느끼고 그것을 표현하는 일은 인간의 본질적인 활동의 하나겠으나, 문제를 잘 제기하는 일은 결코 자연적인 활동영역에 속하는 일은 아니다. 그것은 하나의 능력에 속하며, 결코 당연한 것이 아닌 탁월한 능력에 속한다고 평가할 수 있다. 이런 차원에서 들뢰즈의 작업을 검토하는 일은 충분히 노력에 값하는 일이다. 왜냐하면 그는 삶이라는 테두리 안에서 가장 치열한 사고의 모험을 펼친 하나의 삶이기 때문이다. 삶의 표상이기보다는 말 그대로 ‘하나의 삶’.

데카르트에서 칸트에 이르기까지 근대 서양 철학자들을 **인식론**에 몰두하게 한 시대 풍토는 근대 과학의 발전이었다. 그런데 돌연 19세기로 오

면서 인식론은 **존재론**에 철학의 왕좌를 내놓게 된다. 그 변화의 동인은 바로 프랑스혁명이었다. 혁명의 시대에 인식의 문제는 실천의 문제에 자리를 내줄 수밖에 없다. 실천의 문제는 이제 존재론을 경유할 수밖에 없는데, 인간과 세계의 본성 자체가 되물어지지 않는다면 실천 철학은 구성될 수 없었기 때문이다. 물론 기존의 통념에 따를 수도 있겠으나, 급진적 사고는 무신론과 비인간주의로 향하지 않을 수 없었다. 물론 인식론의 시대에도 다른 철학 분야가 무시되지는 않았다. 가령 인식론 또한 인식 주체(주관)와 인식 대상(객체)의 관계 속에서 객체의 본성에 관한 관심을 갖지 않을 수 없었기 때문이다. 그렇지만 관심의 핵은 여전히 존재의 면보다는 인식 주체의 능력이라는 면에 놓여 있었고, 그래서 가령 칸트에 의해 존재 자체는 불가지의 영역(사물 자체)으로 밀려나고 말았다. 하지만 실천이 문제로 부상하면서 이런 칸트 식의 봉합은 충분치 못한 것으로 여겨지게 되었다. 왜냐하면 실천이란 세계와 주체 간의 **직접적** 교섭을 전제하는데, 주체 바깥에 있다고 상정되는 불가지의 영역으로 밀려난 세계는 그러한 직접적 교섭을 원리상 차단해 버리고 말기 때문이다. 이제 비로소 인식 주체와 별도로 존재한다고 여겨지는 세계의 본성 자체에 관심이 집중되게 된 것이다. 나아가 이런 변화는 주체의 '본성' 및 주체와 세계의 '관계'에 대한 해명도 자연스레 요청하게 되었다. 주체가 세계의 일부라면 상식이 우리에게 제공하는 그러한 인간관, 가령 의식과 자유 의지와 의도를 지닌 인간은 어떻게 이해하고 설명해야 하는가? 주체가 최소한 그 일부라도 세계의 바깥에 위치한다면, 주체와 세계의 초월적 간극을 어떻게 다시 이을 수 있는가? 이러한 물음들은 19세기 존재론이 근대 자연과학의 성취를 밑거름으로 삼아 중세 이전의 존재론과 변별되는 지점이라 하겠다. 우리는 칸트 이후 헤겔에 의해 시도된 새 존재론이 두 계열을 따라 비판적으로 극복되고 있다고 본다. 그 하나는 포이어바흐를 극복하며 **맑스**로 이어진 유물론의 계열이고, 다른 하나는 쇼펜하우어를 극복하며 **니체**로 이어진 의지 철학의 계열이다. 이 두 계열은 서로 동떨어진 채, 나아가 어떤 점에서는 서로 적대적인 관계 속에서 발

전하는데, 이 두 계열의 본격적인 종합은 20세기 중엽 2차 세계대전, 구조주의, '68년 5월 사건을 통과하면서 들뢰즈에 의해 비로소 이루어진다. 특히 '68년 5월 사건은 혁명의 분출과 퇴각을 극명하게 드러냈는데, 이 사건의 체험을 통해 들뢰즈는 17세기 네덜란드에서 혁명과 반혁명의 격변 속에서 '자기 예속을 바라는 인간'이라는 문제와 싸운 스피노자에 합류했다. 스피노자 자신도 자신의 시대 풍토 속에서 윤리학과 정치 철학의 토대로서 나름의 존재론을 구성했던 것이다. 철학사 속에서 스피노자, 맑스, 니체의 존재론이 어떤 식으로 해석되어 왔던 간에, 들뢰즈는 이 세 선구자의 존재론적 통찰을 전유해 독자적인 존재론을 구성했는데, 우리는 이를 **내재적 물질론적 역사적 존재론**이라고 요약할 수 있겠다. 이 존재론이 특정한 풍토와 문제 속에서 구성되었다는 점은 매우 중요하다. 즉, 윤리적 정치적 실천의 문제 또는 **세계 속에서 어떻게 살 것인가**의 문제에 직면하여 세계와 인간에 대한 정확한 이해의 요청이 이들의 존재론을 낳은 것이다. 인간의 행동은 최소한 자연의 운영을 거스르거나 그에 위배되는 식으로 이루어질 수는 없기 때문이다.

『안티 오이디푸스』는 우선 68혁명의 환경(milieu)에서 탄생해서 소비된 책이다. 그 유례없는 대중적 성공이 당시 환경을 증언한다. 그러나 사실은 68혁명의 **분출과 좌절**이라는 환경이라고 표현하는 것이 더 적절할 것이다. 그 혁명의 열기는 어떻게 분출될 수 있었으며 또 어떻게 그토록 쉽게 사그라질 수 있었는가? 여기서 우리는 『안티 오이디푸스』의 문제를 발견하게 된다. 그 문제는 잘 알려져 있듯이, 바로 **'인간들의 자기 예속의 욕망'**<sup>1)</sup>으로 규정될 수 있는, 스피노자와 라이히가 제기한, "파시즘"의 문제가 그것이다(AO 37-8, 306, 412).

---

1) 스피노자의 『신학-정치론』(1670)의 서문에 나오는 물음으로, 원문은 다음과 같다. "왜 인간들은 마치 자신들의 구원을 위해 싸우기라도 하는 양 자신들의 예속을 위해 싸울까(homines [...] pro servitio, tanquam pro salute pugnent)?"(B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670, Praefatio, §7)

i) “왜 인간들은 수세기 전부터 착취와 모욕과 속박을 견디되, 남들을 위해서는 물론 자기 자신들을 위해서도 그런 일들을 바라는 지점까지 가는 걸까? 어째서 사람들은, 세금을 더 많이! 빵을 더 조금! 하며 외치는 지경까지 가는 걸까? 라이히의 말처럼, 놀라운 건 어떤 사람들이 도둑질을 하고 어떤 사람들이 파업을 한다는 점이 아니라, 굶주리는 자들이 늘 도둑질을 하는 건 아니며 착취당하는 자들이 늘 파업을 하는 건 아니라는 점이다. [...] 아니, 대중들은 속지 않았다, 그 순간, 그 상황에서 **저들은 파시즘을 욕망했고, 설명해야만 하는 건 군중 욕망의 이런 변태성이다.**”(AO 37)

ii) “욕망은 절대로 속는 법이 없다. 이해관계는 속거나 오인하거나 배반될 수 있지만, 욕망은 그렇지 않다. 그래서 라이히는 외친다. 아니다, 대중들은 속지 않았다. **대중들은 파시즘을 원했다. 설명해야 하는 것은 바로 이것이다.... 사람들은 자기 이해관계에 거슬러서 욕망하는 수가 있다.** 자본주의는 이것을 이용하는데, 사회주의, 당, 당 지도부도 이것을 이용한다. 오인들이 아닌 완전히 반동적인 무의식적 투자들인 작업들에 욕망이 몸을 맡긴다는 점을 어떻게 설명해야 할까?”(AO 306)

그리고 들뢰즈 자신의 물음으로 표현하면, “어떻게 사람들은 권력 (puissance)을 욕망하면서도 동시에 자기 자신의 무력함을 욕망하기에 이르는가? 어떻게 그런 사회 마당[場]이 욕망을 통해 투자될 수 있었는가?”(AO 284) 바로 이 문제가 “**정치 철학의 근본 문제**”(AO 36)로 제시되고 있다. 그런데 『안티 오이디푸스』에서는 스피노자가 처음 제기했던 이 문제가 스피노자에 의해 해명되고 있지는 않다. 이 문제는 주로 라이히에 의해 잘 제기되고 있다고 평가되고 있으며, 들뢰즈 자신도 라이히의 탐구를 연장하면서 이 문제를 다루고 있다.

실제로 『안티 오이디푸스』에서 스피노자라는 이름이 겨우 여섯 번, 그것도 단지 지나가면서 등장할 뿐이다. 들뢰즈의 가장 중요한 선배 중 한 사람으로 꼽히는 스피노자의 부재를 어떻게 이해해야 할까? 우리는 이 문제 앞에서의 **스피노자의 무능**을 답으로 제시하고자 한다. 이 무능은 그렇지만 **역사적 성격을 지닌 무능**이다. 말하자면, 스피노자가 경험하지 못했

던 그 어떤 역사가 있었던 것이다. 바로 자본주의. 스피노자는 자본주의를 본격적으로 살지 않았다. 이 문제의 탐구는 맑스와 니체가 산 자본주의를 가로질러서만 가능하게 되었던 것이다. 왜냐하면 **자기 예속을 욕망하는 인간**은 자본주의가 무르익으면서 비로소 **탄생**했기 때문이다. 책의 제목인 『안티 오이디푸스. 자본주의와 분열증』은 이 점을 암시하고 있다. 맑스가 말하는 소외된 인간, 니체가 말하는 양심의 가책으로 인해 병든 짐승으로서의 인간, 오이디푸스화된 인간인 “유럽의 인간”(AO 59) 또는 “유럽의 문명인”(AO 320) — 들뢰즈에 따르면 이 모든 인간 유형이 **자기 예속을 욕망하는 인간**으로 수렴된다. 들뢰즈는 배런과 스위지(Paul Baran & Paul Sweezy)의 『독점 자본주의』의 한 대목을 인용하면서 현대인의 삶의 모습을 다음과 같이 잘 묘사하고 있다.

“반인간적 기업에 관여하고 있는 것은 군사 기계를 부리고 공급하는 사람들만이 아니다. 아무에게도 필요하지 않은 재화와 서비스들을 생산하고 이것들에 대한 수요를 창조하는 수백만의 다른 노동자들에 대해서도 정도는 다르지만 같은 말을 할 수 있다. 경제의 다양한 부문들과 분야들은 서로 너무도 의존하고 있어서, 거의 누구나가 이런 저런 방식으로 반인간적 활동에 연루되어 있다. 베트남에서 싸우는 군대에 식료품을 공급하는 농부, 자동차 새 모델에 필요한 복잡한 기계장치를 만들어 내는 도구와 죽음의 제작자들(tool and die makers), 자신의 생산물들이 사람들의 정신을 통제하는 데 사용되는 종이와 잉크와 텔레비전의 제조업자들, 기타 등등이 그러하다.”(AO 281 재인용)

들뢰즈가 인간 내지 “인간주의(휴머니즘)”(AO 267)를 비판하고 또 극복하려 한다면, 그 까닭은 현존하는 인간이 바로 이런 특성들로 구성되어 있기 때문이다. 따라서 이 들뢰즈의 작업은 맑스의 “사회주의자”나 니체의 “초인”, “욕망의 인간들(어쩌면 이들은 아직 실존하지 않는다)”(AO 156), 또는 슈레버의 표현으로 “신인류”(AO 24), 요컨대 과정을 사는 “분열자”를 탄생케 하려는 경향성을 지닌다.

### 3. 전면에 등장하는 맑스

바로 이런 점이 『안티 오이디푸스』에서 맑스가 전면에 등장하게 되는 배경이기도 하다. 자본주의 체제에 대한 분석에 있어 맑스보다 깊이 파고든 철학자는 없기 때문이다. 사실 『안티 오이디푸스』의 1장은 “하나의 논리적 질서 속에서”(AO 391) 존재론의 열개를 제시하고 있다. 말하자면, 1장의 존재론은 대단히 추상적인 수준에서 전개된 하나의 개요와도 같으며, 역사적-형이상학적 정당화를 아직 결여하고 있다. 바로 이 정당화를 위해 맑스의 등장은 필연적이었던 것이다. 들뢰즈의 존재론은 **자본주의 체제에 대한 분석**의 결과로서 구성된 것이다. 다시 말해, 자본주의라는 현실을 바탕에 깔지 않고서 들뢰즈의 존재론을 운위하는 것은 부당하다는 것이다. 우리가 본론에서 자본주의와 맑스를 끊임없이 환기하는 것은 들뢰즈의 존재론의 현실성을 입증하기 위함이다.

들뢰즈와 맑스의 관계는 여러 연구자들의 관심사였다. 들뢰즈는 베를린 장벽이 무너진 직후인 1990년 네그리와 행한 인터뷰에서 이렇게 술회했다. “내 생각에, 펠릭스 과타리와 나는 맑스주의자로 남아 있었는데, 아마 둘이 서로 다른 방식으로지만, 둘 다 그러했다.”(PP 232) 사실 이미 1969년 인터뷰에서도 들뢰즈는 “헤겔과 관련한 맑스의 이런 해방, 맑스의 이런 재전유, 맑스에서 미분적이고 긍정적인 메커니즘들의 이런 발견”에 대해 그것이 알튀세르가 놀랄 만큼 수행한 일이라고 평가하면서도, 그것이 자신의 일이기도 하다는 점에 동의하고 있다(ID 200). 사실 들뢰즈가 헤겔에 대해 적대적이었다는 점은 잘 알려져 있다. “내가 무엇보다 혐오했던 것은 헤겔주의와 변증법이었다.”(PP 14) 따라서 들뢰즈의 과제는 **헤겔주의와 변증법에서 맑스를 해방**하는 일이었다고 봐도 과언이 아니다. 그 점에 관해 『안티 오이디푸스』의 출간 직후 한 인터뷰에서 들뢰즈는 이렇게 말하고 있다. “맑스주의에서는 시작부터 어떤 기억의 문화가 나타났다. 심지어 혁명적 활동마저도 사회 구성체들의 기억의 이 자본화를 향해 진행되어야만 했던 것이다. 그것이, 말하자면, 『자본』에 포함되

어 있는, 맑스에 의해 보존된 헤겔적 측면이다.”(ID 386) 우리는 들뢰즈의 작업이 맑스의 헤겔적 잔재를 최대한 도려내고 새로운 맑스의 초상을, “철학적으로 면도한 맑스”(DR 4)를 그려내는 일이었다고 본다. 이런 방식의 시도는 당연히 기존의 맑스 해석과의 마찰을 일으킬 수밖에 없으며, 특히 (엔겔스-레닌-스탈린으로 이어진) 소련과 구동독의 정통 맑스주의 및 이를 비판하며 등장한 알튀세르와 그 동료들의 맑스주의와 충돌을 빚으리라는 점은 충분히 예상 가능하다. 우리는 이 점을 염두에 두면서, 우리가 다루는 것이 들뢰즈 판(板) 맑스라는 점을 숨기지 않으려 한다. 『안티 오이디푸스』는 “새로운 『자본』을 쓰려는 시도”(우노 2001: 979-80)<sup>2)</sup>였으며, 들뢰즈가 흔히 하는 말로 표현하면, 맑스가 현재 살아 있었다면 썼을 그런 책이라고 말할 수 있으리라.

그런데 들뢰즈가 맑스와의 친화성을 공개적으로 천명한 것은 시대적 의미를 지닌다. 이에 대해 초아트는 “주변 사람들 모두가 맑스주의를 굴락[강제수용소]의 철학이라고 비난하고 있을 때 맑스주의자로 남아 있다는 것은 대단히 정치적인 행동이다”(Choat 2010: 11)라고 평가한다. 또한 맑스주의자인 가로 역시도 1970~90년대 동안 맑스의 죽음과 부정이 언명되는 동안에도 들뢰즈가 보인 태도에 대해 “시대의 정신에 대한 완강한 저항을 보인 그 당시의 드문 지성인”이라고 평가한다(Garo 2008: 615). 물론 가로는 들뢰즈가 “그 어떤 종류의 맑스주의 전통”도 지지하지 않았다고 비판하면서(615), 그가 “별 어려움 없이 어떤 개념들을 — 특히 변증법, 유물론, 소외, 계급투쟁, 공산주의를 제거”했으며, 이는 “다른 철학이요 정치와 혁명에 대한 완전히 다른 이해로, 그[맑스/맑스주의] 의미를 전복하는 것을 목표”한다고 지적한다(619). 하지만 여기서 가로가 행한 비판은 ‘정통성’과 ‘승인’을 둘러싼 지식-권력 투쟁의 일환으로 보인다. 오히려 이런 비판은 들뢰즈의 맑스 이해가 다른 모든 시대적 조류에서

---

2) 우노 구니이치(宇野邦一)는 『안티 오이디푸스』, 『천 개의 고원』, 『푸코』, 『주름』 등을 일본어로 옮긴 들뢰즈의 제자인데, 이 구절은 『천 개의 고원』을 해설하면서 회고적 관점에서 『안티 오이디푸스』를 평가한 대목이다.

벗어난 독자성을 지니고 있었다는 사실의 반증으로 읽을 수 있다.

맑스와 관련해서 특히 들뢰즈 사후 『누벨 옵세르바퇴르』에서 들뢰즈가 기획했던 마지막 저술이 『맑스의 위대함』(Le grandeur de Marx)이라고 잘못 알려지면서 호사가들의 흥미를 끌기도 했다.<sup>3)</sup> 그러나 우리가 보기에 들뢰즈는 맑스에 대한 별도의 책을 쓸 필요가 없었다. 이미 『안티 오이디푸스』에서, 그리고 『천 개의 고원』에서 들뢰즈는 충분히 맑스를 다루고 있었던 것이다. 특히 『안티 오이디푸스』에서 개진된 들뢰즈의 존재론은 초기 맑스의 존재론에 크게 힘을 입고 있다. 여기서 초기 맑스라 함은 대략 정치 경제학 비판 작업에 몰두해서 『정치 경제학 비판 요강』과 『자본』을 쓴 런던 시기 전, 파리와 브뤼셀 시기까지의 맑스를 가리킨다. 이 시기의 대표적인 저술로는 『1884년 경제학 철학 초고』(앞으로 『초고』로 약칭), 「포이어바흐 테제」(앞으로 「테제」로 약칭), 『독일 이데올로기』 같은 것들이 있다. 그런데 ‘정치 경제학 비판’의 맑스와 들뢰즈 정치 철학의 관계에 대해서는 상당한 연구가 진행되어 온 데 반해(Holland 2009), 초기 맑스와 들뢰즈가 공유하는 존재론에 대해서는 지금까지 특별한 연구가 진행된 바 없다. 우리가 보기에 사정이 이렇게 된 까닭은, 들뢰즈가 자신의 존재론을 개진하는 과정에서 초기 맑스에 대한 언급을 충분히 명시적으로 강조하지 않았다는 데서 찾을 수 있다. 그러나 『안티 오이디푸스』에서 구성된 존재론의 바탕에는 초기 맑스의 존재론이 있다. 이 논제는 “인간과 자연의 동일성”이라는 주제 및 “유적 존재로서의 인간”이라는 주제를 관통하고 있으며, 나아가 **자본주의 사회에서의 인간**에 대한 규명과 정확히 일치한다. 말하자면, 들뢰즈에 따르면 맑스의 작업에는 연속성이 있으며, 초기와 성숙기 사이에 어떤 단절을 설정하는 것은 무의미하다.

우리는 맑스 자신이 1859년에 회고적으로 자신의 초기 작업을, 특히 『초고』를 평가한 대목을 주목한다. 그는 『정치경제학 비판을 위하여』

---

3) Deleuze(1995), “Le “Je me souviens” de Gilles Deleuze”, *Le Nouvel Observateur* 1619: 50-1 (1993년 Didier Eribon과의 인터뷰)

(1859)의 ‘서문’에서 헤겔의 법철학을 비판적으로 수정하는 과정에서 “국가 형태들과 같은 법 관계들”은 “삶의 물질적 관계들”에 근거하고 있으며 “시민사회의 해부학은 정치 경제학에서 찾아야 한다”는 결론에 이르렀다고 말한다(Marx MEW13: 8). 이어 맑스는 파리(『초고』)에서 시작했던 정치 경제학 탐구는 브뤼셀(「테제」, 『독일 이데올로기』)로 추방된 후에도 계속되었고, 그리하여 일반적 결론이 도출되었다고 말한다. 이 진술에 따르면 최소한 맑스 자신은 『초고』에서 『독일 이데올로기』 사이에 그 어떤 단절이 있다고 생각하지는 않은 것 같다. 왜냐하면, 맑스가 그 사이에 뭔가 비약적인 발견을 했다면 그에 대해 지적하지 않고 넘어갔을 리는 없기 때문이다.

사실 초기 맑스와 성숙기 맑스의 연속성이라는 들뢰즈의 주장은 알튀세르와 그 동료들의 작업과의 명시적인 대결을 드러내고 있다. 들뢰즈 자신이 『안티 오이디푸스』에서 알튀세르, 발리바르, 마슈레 등의 작업에 많은 빛을 지고 있음을 시인하지만, 여전히 일정한 거리두기는 엄존한다. 가령 다음과 같은 대목이 그러하다.

“심지어 알튀세르에서도 다음과 같은 조작을 볼 수 있다. 객관적 재현(*Vorstellung*[표상])의 세계로 환원될 수 없는, “기계” 또는 “기계장치”로서의 사회적 생산이 발견되지만, 이내 기계가 구조로 환원되고 생산은 구조적 극장적 재현(*Darstellung*[상연])과 동일시된다.”(AO 365)

알튀세르는 구조의 덧에 갇혀 “한 구조에서 다른 구조로의 “이행 형식”과 관련한 복잡한 문제들”에서 난점을 보였다는 것이다(ID 268-9). 사실 들뢰즈가 과타리의 도움을 얻어 “기계”라는 개념을 전면에 등장시킨 것도 바로 이 문제를 해결하기 위해서였던 것이다. 우리는 맑스 해석과 관련한 들뢰즈와 알튀세르의 차이에 대해 뒤에서 더 살펴보게 될 것이다.

우리는 들뢰즈의 관점에 입각해서, 또는 들뢰즈가 수용한 맑스의 관점에 입각해서, 초기 맑스의 존재론을 살펴보는 것이 필요하다고 본다. 이 작업은 들뢰즈 자신의 존재론을 이해하는 데 있어 상당히 중요한 역할을

할 것이다. 청년 맑스의 중요한 과제는 헤겔과 변증법에서 벗어나는 것이었으며, 이 과정에서 포이어바흐는 의도적으로 선택한 처방전과도 같았다. 알튀세르를 비롯해 맑스의 포이어바흐 이해가 불충분했다거나 포이어바흐를 통한 헤겔에서의 해방이 부족했다는 지적도 많지만, 우리는 그런 쟁점에 개입하기보다는 포이어바흐 비판을 통한 맑스의 성취에 주목하면서 문헌을 검토할 것이다. 이를 통해 맑스가 전통적인 존재론에 혁신을 가하며, **인간주의 존재론**에서 최대한 벗어나려 했다는 점을 확인하게 될 것이다.

#### **4. 욕망과 무의식의 탐구: 안티 오이디푸스, 또는 정신 분석과의 대결**

들뢰즈의 초기 소개자였던 뱅상 데콩브는 들뢰즈에게 “욕망의 철학”이라는 명패를 붙였는데(데콩브 1990: 215-24), 이 표현에는 일말의 진실과 다량의 오류가 포함되어 있다. 사실상 들뢰즈가 “욕망”을 주제어로 사용한 것은 맞지만, 그것이 상식적으로 이해되는 의미의 “욕망”과는 아주 거리가 멀기 때문이다. “세대 갈등에서, 노인들은 젊은이들이 이해관계(일, 저축, 좋은 결혼)보다 욕망들(자동차, 신용, 대출, 자유로운 남녀관계)을 앞세운다고 가장 악의적인 방식으로 비난하는 것을 우리는 듣는다.”(AO 419) 이 구절은 상식적으로 통용되는 욕망의 의미를 잘 보여주는 데, 사실 이런 의미에서라면 이는 들뢰즈가 말하는 “욕망”과는 아무 상관이 없다. 물론 앞의 구절에 언급된 욕망이 욕망의 한 현상태(現象態)로 이해될 수는 있겠으나, 그 본질에서는 분명한 차이를 보인다는 점을 강조해야만 한다. 왜냐하면 이 구절에서 언급되는 욕망은 기본적으로 “표상/재현” 차원의 것으로, 그런 의미에서 전의식 내지 의식의 차원에서 이해되는 “이해관계”와 본질적 차이를 갖고 있지 않기 때문이다. “하지만 남들에게 날것인 욕망으로 보이는 것 속에도, 여전히 욕망과 이해관계의 복합체들이 있으며, 이 양자의 정확히 반동적인 형식과 막연히 혁명적인

형식의 혼합이 있다. 상황은 완전히 엮히고설켜 있다.”(AO 419)

들뢰즈의 욕망 개념은 무엇보다 비표상적 차원에서 이해되어야 한다. 욕망에 대한 이런 착상은 직접적으로 니체에서 연원한다. 니체는 자신의 의지 개념이 쇼펜하우어에서 유래했다고 공공연하게 언급하곤 한다. 니체는 쇼펜하우어의 “의지” 개념을 비판적으로 발전시켜 “권력의지” 개념을 창조한다. 쇼펜하우어는 칸트의 현상계(“표상으로서의 세계”) 너머의 사물 자체의 세계를 “의지”로 규정하면서, 의지의 세계를 현상계의 발생 조건이라고 본다. 물론 여기서 의지에 대한 모든 인간주의적 해석을 피해야 한다. 이 의지는 인간주의적 차원을 넘어서며, 흔히 말하는 인간적 자유의지를 가리키지도 않고, 목표도 지향도 없다. 목표나 지향이니 하는 발상은 현상계 내에서만 성립하기 때문이다. 그런데 지금까지 쇼펜하우어의 의지 개념에 대한 고찰은 많지 않았거나 부족했던 것이 사실이다. 가령 프랑수아(Arnaud François 2008)는 쇼펜하우어의 의지 개념에서 출발해서 니체의 권력의지를 경유해서 욕망 개념을 계보학적으로 추적한다. 이들 모두가 그 개념들을 ‘생산’으로 파악하고 있다는 것이 요점이다. 그러나 그의 논의의 문제점은 1) 들뢰즈가 『니체와 철학』에서 밝힌 쇼펜하우어와 니체의 의지 개념의 결정적 단절을 이해하지 못하고 있다는 점(쇼펜하우어의 의지는 페시미즘으로 끝나기에 궁극에서는 창조적, 생산적이지 못하고, 니힐리즘으로 향한다)이고, 2) 쇼펜하우어의 의지의 창조물은 오직 ‘표상/재현’(representation, Vorstellung)인데, 들뢰즈의 욕망이 창조하는 것은 오히려 표상/재현이 아닌 ‘현실’이라는 것, 따라서 들뢰즈의 욕망은 쇼펜하우어의 의지를 비판하고 극복한다는 점이다. 본래 쇼펜하우어의 의지는 맹목성을 가장 큰 특징으로 하며, 표상을 생산하지만 결코 표상되지 않는다. 니체의 의지 개념은 물론 철저하게 쇼펜하우어에서 출발해 발전했다. 니체의 권력의지는 “차이의 즉자”(DR 164)이므로 재현 내지 표상의 바깥에 있다. 그것은 비인간적 의지이다. 니체는 쇼펜하우어가 말한 의지의 생산적 성격을 계승하되, 의지의 자기 부정의 바탕을 이루는 의지와 표상이라는 두 세계 이론을 극복하여 “증여하는

덕”으로서의 “권력의지(der Wille zur Macht)” 개념에 이르게 되는 것이다. 들뢰즈의 욕망 개념은 이런 맥락에서만 쇼펜하우어 및 니체와 계보를 같이 한다.

이처럼 욕망과 무의식의 문제가 중요하다면, 정신분석이 그 해명에 도움이 될 수는 없을까? 그러나 정신분석은 근본적인 한계를 갖고 있었으며, 이 한계는 단순히 극복될 수준의 것이 아니었다. 들뢰즈는 스피노자와 데카르트의 관계를 이렇게 말한 바 있다. “사실상 라이프니츠와 스피노자는 공통의 기획을 갖는다. 그들의 철학은 새로운 “자연주의”의 두 양상을 구성한다. 이 자연주의는 반(反)데카르트적 반발의 참 의미이다.”(SPE 207) 바로 이 동일한 관계가 들뢰즈 자신과 정신분석의 관계에도 적용된다. **관념론 대 자연주의 또는 유물론**이 그것이다. 프랑수아 샤텔레는 『안티 오이디푸스』 출간 직후에 있는 좌담에서 이런 말을 한다. “요컨대 유물론적 난입에 대해 내가 말하는 것은, 내가 루크레티우스를 생각하고 있기 때문이다.”(ID 307) 이는 들뢰즈를 루크레티우스(에피쿠로스)와 등치시키는 표현인데, 이에 대해 들뢰즈는 “완벽한” 해석이라며 반색한다. 반면 **정신분석은 인간주의 안에 머무르려는 집요한 자세를 견지한다**. 나아가 정신분석은 자본주의가 작동하기 위해 꼭 필요로 하는 **유순한 주체를 길러내는 작업**을 한다. 바로 이 점이 들뢰즈가 보기에 정신분석이 욕망과 무의식에 관한 잘못된 고해로운 이론으로 머무는 근본 이유이다. 인간 욕망과 무의식은 우주와 자연의 운행 원리와 최소한 조리 있게 맞아떨어져야 할 것이기 때문이다. 그러나 정신분석은 그렇게 하기는커녕, 욕망과 무의식을 가족주의의 틀로 주조하여 자본주의 체제에 순응하는 개인들을 길러내는 데 복무하기만 할 뿐이다.

그렇다면 그냥 무시하고 갈 수도 있었는데도 불구하고, 들뢰즈가 **정신분석을 심지어 적수로 삼고 있는** 까닭은 무엇인가? 다시 말해 왜 ‘안티 오이디푸스’ 즉 반(反)정신분석이라는 기획을 그토록 방대한 분량으로 착수했는가? 여기에는 전략적인 이유와 철학적인 이유가 있다. 나아가 이 두 이유는 서로 맞물려 있다. 전략적 이유로는 당시 **욕망과 무의식에 관한 연**

구의 **첨단**에 자리 잡고 있던 것이 바로 정신분석이었기에 그에 대한 대응이 필요했다는 점을 들 수 있다. 하지만 더 중요한 이유는 정신분석이 **욕망과 무의식에 관한 '참된' 이론임을 주장**한다는 점이었다. 그러나 들뢰즈가 보기에 정신분석은 참된 이론이기는커녕 나쁜, 윤리적 정치적으로 해로운 이론이었다. 뒤에서 더 보겠지만, 『안티 오이디푸스』의 4장 3절에서 지적하듯이 정신분석이야말로 자본주의에 순응하는 인간을 길러내는 반동적 작업을 수행하는 분과이기 때문이다. 따라서 욕망과 무의식에 관한 적합한 이론을 구성하는 것이 요청되었던 것이고, 이것이 철학적인 이유라 하겠다. 이 점에 대해 들뢰즈는 이렇게 말한다.

“정신분석에는 세 요소가 공존한다. 욕망적 생산을 발견한 탐험적 개척적 혁명적 요소. 오이디푸스 극장의 재현 무대로 모든 것을 복귀시키는 고전 문화적 요소(신화로의 회귀!). 끝으로 셋째 요소가 가장 우려할 만한 것인데, 이것은 끊임없이 자기를 인정받고 제도화시키는, 존경에 목마른 일종의 공갈이며, 끝나지 않는 치료를 나름으로 코드화하고 돈의 역할을 나름으로 냉소적으로 정당화하며 그것이 기성 질서에 모든 담보를 제공함으로써 잉여가치를 흡수하려는 엄청난 기획이다. 프로이트에게는 이 세 요소가 모두 있었다. 환상적인 크리스토프 콜럼버스, 괴테, 셰익스피어, 소포클레스에 대한 탁월한 부르주아 독자, 가면을 쓴 알 카포네.”(AO 140)

따라서 들뢰즈의 기획은 정신분석의 자원(資源) 말고도 활용할 수 있는 모든 자원을 동원해 **욕망과 무의식에 관한 새로운 철학을 구성**하는 데 있었다고 하겠다. “정신의학자들과 정신분석가들보다 로렌스, 밀러, 케루악, 버로스, 아르토, 또는 베케트가 분열증에 대해 더 잘 안다 해도, 그게 우리 잘못인가?”(PP 37) 문학이나 예술, 그리고 과학에 대한 들뢰즈의 작업은 바로 이 맥락에서 이해해야 한다. 사실 『안티 오이디푸스』 1장 1절 본문에는 철학자 대신 작가와 예술가가 주로 언급된다. 슈레버, 뷔히너(렌츠), 베케트, 아르토, 로렌스, 밀러, 뒤비페(아르 브뤼), 미쇼, 린드너. 예외는 맑스, 레비스트로스 정도뿐. 이와 관련해 『안티 오이디푸스』의 일본어 번역자 우노 구니이치는 이렇게 말한 바 있다. “동시대의 문제에

답하려 하면서, 동시대를 멀찍이 넘어선 전망 속에 문제를 위치시키고 답했다는 점이야말로 이 책의 특징이다. [...] 확실히 그것은 정신분석의 영역을 한참 넘어서는 문제 제기 속에서 정신분석을 문제로 삼을 뿐이다.”(우노 2006: 393)

이 작업에는 **긴 시간**이 필요했다. 『안티 오이디푸스』는 완결된 책이 아니다. 책의 제목이나 정황을 보면 ‘자본주의와 분열증’ 연구는 처음부터 방대한 작업을 의도한 것은 아니었지만<sup>4)</sup>, 일단 시작된 기획은 건잡을 수 없이 분열되고 증식했다. 이듬해 잡지 『미뉘』(Miniut) 2호(1973년 1월)에 발표한 「욕망기계들을 위한 프로그램-대차대조」를 부록으로 덧붙인 『안티 오이디푸스』 1973년 증보판을 시작으로, ‘자본주의와 분열증’ 연구 작업은 들뢰즈 자신이 좋아하는 보르헤스의 표현을 빌면 “포크처럼 끝이 갈라져 가며” 이어져, 나중에 『천 개의 고원. 자본주의와 분열증2』(1980)의 둘째 고원을 이룰 「늑대는 한 마리인가 여러 마리인가?»가 『미뉘』 5호(1973년 9월)에, 여섯째 고원을 이룰 「기관 없는 몸은 어떻게 만들까?»가 『미뉘』 10호(1974년 9월)에 각각 발표되었고, 1976년에는 『천 개의 고원』의 「서론」을 이룰 소책자 『리즘』이 단행본으로 발간되기까지 했다. 또한 『카프카. 소수 문학을 위해』(1975)는 그 내용을 볼 때 별도의 작업이 아닌 일련의 연속 연구의 한 지점에 속한다. 또한 『프루스트와 기호들』의 개정판(1964년 초판, 1970년 2판, 1975년 3판<sup>5)</sup>의 2부 본문과 결론도 프루스트를 이 연구의 일부로 편입한 작업이었다. 끝으로 파르네(Claire Parnet)와 함께 펴낸 『대담』(Dialogues)의 초판(1977)도 대부분의 내용을 동일한 작업에 할애하고 있다. 요컨대 들뢰즈&과타리는 1970년 공동 논문 「분리 종합」(La synthèse disjonctive)을 발표한 이후 꼬박 10년을 ‘자본주의와 분열증’ 연구에 함께 몰두했으며, 특히 들뢰즈 쪽을 보자면

---

4) 연속 작업에서 흔히 후속 작업을 옆두에 두고 ‘1권’이라고 표기하는데 그렇게 하지 않았다.

5) 들뢰즈는 프루스트에 대한 책을 2번에 걸쳐 증보 출간한다. 1964년의 초판은 프루스트와 기호들의 1부를 이루고, 70년의 2판은 2부 본문을, 75년의 3판은 2부 결론을 이룬다. 2판은 과타리와 동업하던 시기의 유일한(?) 저작이라 흥미롭다.

이처럼 **외도 없이** 꼬박 10년 동안 외길을 간 경우를 그 전에도 또 후에도 결코 찾아볼 수가 없다.<sup>6)</sup> 이런 면모는 들뢰즈가 1971년 11월 16일 뱅센(Vincennes) 대학에서 ‘자본주의와 분열증’ 연속 강의를 시작한 이후 대체로 큰 휴지기 없이 1974년 1월 21일까지 17회에 걸쳐 관련 강의를 꾸준히 이어가며, 『카프카』의 출간 시기를 건너 뛰어 『리좀』의 출간 이후 다시 1977년 2월 15일부터 1979년 2월 27일까지 4회의 강의를 덧붙였다는 점에서도 확인된다.<sup>7)</sup> 사후에 스테판 나도에 의해 편찬된 과타리의 『『안티 오이디푸스』를 위한 글들』(2004)<sup>8)</sup>에서는 1970년부터 『안티 오이디푸스』가 출간될 때까지의 작업의 모습과 초안을 확인할 수 있는데, 이 초안에서 시작해 앞에서 언급한 여러 논문들, 단행본들, 강의들에 드러난 들뢰즈&과타리의 행보를 종합해 보면, ‘자본주의와 분열증’은 『안티 오이디푸스』라는 책의 그릇에 담기에는 그 기획과 내용이 너무도 방대했으며 결국 최초로 촉발된 그 분열의 불꽃놀이를 『천 개의 고원』에서야 겨우, 그것도 윤곽만 펼쳐 보일 수 있었다고 보인다. 그리하여, 『천 개의 고원』에 와서야 겨우 “끝(fin)”(MP 8)이라는 마침표를 찍을 수 있었던 것이다. 이런 점에서 우리는 『안티 오이디푸스』를 실패하거나 폐기된 기획이 아니라 『천 개의 고원』에서 끝나게 될 이후의 연속 작업들의 거대한 분열의 시발점으로 이해해야 마땅하리라.

---

6) 이 점은 들뢰즈의 서지에서 잘 확인된다. 들뢰즈의 서지가 처음 집성된 것은 머피(Timothy S. Murphy, "Bibliography of the Works of Gilles Deleuze", in Paul Patton (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, 1996, pp. 270-300)의 공헌이며, 이 서지는 점차 보완되어 ID와 DRF에서도 활용되고 있다. 들뢰즈의 온라인 서지로는 <http://www.bibliothequedusaulchoir.org/French/activites/Deleuze.html>가 유용하다.

7) 들뢰즈의 강의록은 <http://www.webdeleuze.com>을 통해 꾸준히 공개되고 있다. 이 웹사이트의 Sommaire 란에서 ‘안티 오이디푸스와 천 개의 고원’ 강의를 찾아볼 수 있다.

8) Félix Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, textes agencés par Stéphane Nadaud, Éditions Lignes & Manifestes, 2004.

## 5. 존재의 종합 이론: 시간의 견지에서

우주는 늘 종합된다. 종합은 원래 논리학의 개념이다. syn-thesis, 즉 thesis(정립, 여기선 언어의 정립이므로 명제)가 합쳐진다(syn)는 뜻이다. 넓게 보자면 변증법은 정립(thesis)과 반정립(anti-thesis)이 종합되는 운동에 주목하는 논리학이다. 변증법은 원래 ‘대화’라는 뜻이다. 언어는 그 본래적 한계 때문에 ‘차이의 개념’, 즉 본래의 차이, 존재론적 차이를 ‘개념적 차이’, 즉 언어적 차이로 치환해 버렸다. 아리스토텔레스, 헤겔 등에서 변증법은 **존재의 생성 운동을 은폐**하는 기능을 수행했다. 변증법에서는 종합이 언어적 차원에서 이해되었던 것이다. 무릇 변증법에 대한 비판은 언어의 한계에 대한 깨달음과 언제나 궤를 같이했다. 가령 변증법의 ‘모순(contradiction)’이라는 말은 언어 안에서만 성립할 수 있다. 존재의 현실에, 우주에 모순은 없다. 언어가 현실과 충돌할 때 우리는 현실에 근거해 논리를 수정함이 옳다. 언어가 실증과 충돌할 때도 마찬가지다.

통상 논리학에서 종합의 방식은 세 가지가 있다. connection, disjonction, conjonction. 일반적으로 이는 각각 연접(連接), 이접(離接), 통접(統接), 내지 연언(連言), 선언(選言), 합언(合言)으로 옮겨진다. 들뢰즈는 세 종합을 말하되, **언어의 종합**을 떠나 **존재의 종합**으로 이해한다. 즉, 시간의 관점에서, 생산=생성의 종합이 관건인 것이다. 사실 종합은 우주의 차원, 존재의 차원에서 이해되고 설명되어야 한다. 들뢰즈의 작업은 종합을 우주론=존재론 차원에서 다루고 있다. 곧 생성과 생산의 논리인 셈이다.

종합 이론을 통해 들뢰즈가 해명하려는 것은 ‘생산의 경과(經過, procès)’<sup>9)</sup>이다. 다시 말해, 들뢰즈는 존재(우주) 전체의 생산의 경과, 생성

---

9) 여기서 procès는 ‘과정’을 뜻하는 processus와 확연히 구별되는 개념이다. 영어나 독일어는 그 둘을 process와 Prozeß로 옮기지만 구별하지 않게 되면 독해의 오류에 빠지게 된다. 우노 구니이치는 processus와 procès를 각각 ‘과정’과 ‘프로세스’로 옮기는데, 차이를 지각했다는 점은 훌륭하나 이 역시 우리가 받아들이기는 어렵다. 차라리 언어학자들이 일본어를 따라 옮긴 事行이 더 적절한 듯하다. 한국불어불문학회 편찬 『불한사전』에는 “동사가 나타내는 동작, 상태, 상태의 변

의 운행 자체를 설명하고자 하는 것이다. 경과(經過)는 시간 속에서 진행되는 그 모든 것, 우주의 운행 전체이다. 생산의 논리, 생성의 논리인 것이다. 『안티 오이디푸스』에서 개진되는 논리가 존재의 논리라는 점을 놓치면 독해가 불가능해진다. 여기서 중요한 점은 경과가 내포하는 **시간성**이다. 엄밀히 말하면 시간 ‘속’에서라는 말은 미흡한데, 왜냐하면 경과 자체가 시간의 종합을 구성하기 때문이다. 그렇기 때문에 존재의 다른 이름인 (나중에 더 정확한 의미를 설명해야 할) “육망 기계”에 대해 들뢰즈는 “자신의 조립과 일체인 **시간 발생 기계**(machines chronogènes)”(AO 341)라 말하기도 하는 것이다.

실제로 **존재의 시간성**에 대한 강조는 아주 이른 시기부터 있었다. 들뢰즈는 베르그손 논의에서 아주 중요한 방법적 규칙 하나를 취해 자신의 철학에서 끝까지 견지한다. “공간보다는 시간의 견지에서 문체들을 정립하고 풀어라.”(B 22) 여기서 시간은 베르그손의 ‘지속’을 가리킨다. 들뢰즈는 차이를 시간(성)으로 보고 시간을 ‘지속’이라는 이름의 존재로 변형시키는 저 놀라운 착상을 하이데거가 아닌 베르그손에서 취한다. 자기 안에서 본성이 달라지면서만 나뉘는 질적 다양체로서의 지속 개념 말이다. 이 규칙의 의미와 중요성은 들뢰즈 철학에 있어 결코 단순하지 않다. 특히 『안티 오이디푸스』에서 시간의 견지에서 세계를 이해한다는 이 규칙은 결정적인 원리의 역할을 하고 있기 때문이다. 세계는, 우주는, 존재는 곧 시간으로, 지속으로, 생성으로 이해해야 하며, 공간적인 그 무엇으로 여겨서는 안 된다. 세계는 언제나 생성 중에 있음을 결코 잊어서는 안 된다. 공간에 흩어져 있는 듯 보이는 **개체들은 단 한 순간도 자기 동일성을 지니고 있지 않다**. 개체들의 자기 동일성은 잠정적인 것일 뿐이며, 지성이 언어를 통해 고정시킨 순간 상태들에 대한 지칭일 뿐이다. 『안티 오이디푸스』에서 개진되는 존재론은 모두 시간의 견지에서 이해되어야 하며, 특히 세 가지 종합(연결, 분리, 결합)의 이론은 이 규칙의 정점에 있

---

화를 총괄하는 개념”으로 설명되고 있다. 참고로 procès는 법률 용어로 ‘소송’인데, 카프카의 동명 소설(Das Prozeß)과 같은 뜻이기도 하다. 들뢰즈&과타리의 『카프카』를 읽을 때도, 이 점을 유의해야 한다.

다. 지금까지 대부분의 연구자들이 이 규칙을 따르지 않았기에 많은 오해와 오독이 있었다는 것이 우리의 생각이다. 『안티 오이디푸스』는 철두철미 시간의 견지에서 착상되었고 또 서술되었으며, 이 점이 이 책 특유의 독자성을 얻게 되는 국면이다. 『안티 오이디푸스』를 하나의 철학사적 사건으로 여겨야 하는 이유도 여기에 있다. 역사를 통틀어 지금까지 그 어떤 저술도 이 정도 철저함과 완성도를 확보하면서 **시간 존재론**을 구성한 적이 없었기 때문이다.

우리가 여기서 점검하고 가야 할 사항이 하나 있다. 그것은 『안티 오이디푸스』가 들뢰즈 철학 발전의 여정에서 중대한 전환점을 마련하고 있으며, 특히 종합 이론과 관련해서 그러하다는 점이다. 들뢰즈의 종합 이론은 중요한 ‘인식학적 절단(coupure épistémologique)’을 갖는다. 사실 『의미의 논리』(1969)까지만 해도 종합 이론은 미숙한 상태로 남아 있었다. 『의미의 논리』에서 개진되는 종합 이론은 다음과 같이 요약된다.

“세 종류의 종합이 구별된다. 단 하나의 계열의 구성과 관련되는 연결(connective) 종합(만일 ...라면 그렇다면[si..., alors]). 수렴하는 계열들의 구성 절차로서의 결합(conjunctive) 종합(그리고[et]). 발산하는 계열들을 할당하는 분리(disjunctive) 종합(또는 [ou bien]).”(LS 203-4)

그런데 이런 구분은 과타리와의 만남 이후 결정적인 전환점을 맞이한다. 둘이 처음 발표한 공동 논문이 「분리 종합」(1970)이라는 점도 시사하는 바가 큰데, 이는 나중에 수정되어 『안티 오이디푸스』 1장의 일부로 포함된다. 이 시점부터 비로소 들뢰즈의 종합 이론은 존재론과 실천 철학을 포괄하는 완결된 형태로 자리 잡게 된다. 그 종합 이론은 다음과 같은 열개를 지닌다.

“육망 기계는 은유가 아니다. 그것은 이 세 양태에 따라 절단하고 절단되는 자다. 첫째 양태는 연결 종합에 관련되며, 리비도를 채취 에너지로 동원한다[그리고 ... 그 다음에(et... et puis)]. 둘째 양태는 분리 종합에 관련되며, 누빔을 이탈 에너지로 동원

한다[...이건 ...이건(soit ... soit)]. 셋째 양태는 결합 종합에 관련되며, *볼류타스*를 잔여 에너지로 동원한다[따라서 그것은 ...이다(c'est donc...)]. 바로 이 세 양상 아래에서 욕망적 생산의 경과를 생산의 생산인 동시에 등록의 생산이고 소비의 생산이다.”(AO 49-50)

빌라니(Arnaud Villani)는 이 변화를, ‘의미(sens)’의 문제에서 ‘사용(usage)’의 문제로의 변화라고 해석하는데(Sasso & Villani 2003: 320), 오히려 우리는 이 문제를 ‘언어(내지 인간)’의 문제에서 ‘존재’의 문제로의 전환으로 보아야 한다고 본다. 말하자면, 존재론은 물론 사회-정치 철학 차원에서도 **인간주의와의 완전한 결별**을 나타낸다고 볼 수 있다는 것이다. 따라서 이후의 과제는 인간에서 존재로 나아가는 모든 기존 철학과 결별하고, 존재에서 인간으로 나아가는 내재성의 존재론 또는 새로운 인간학의 구성이 될 수밖에 없으리라.

## 6. 논문의 구성

본 논문은 다섯 개의 장으로 구성되어 있다. 1장에서는 들뢰즈의 존재론이 단지 논리적 구성물이 아니라 사회 이론에 대한 역사적 탐구의 결과로서 실증적 토대를 갖고 있다는 점을 밝힐 것이다. 들뢰즈는 자본주의 사회의 관점에서 회고적으로 역사를 고찰한 후, 사회의 극한에 있는 존재 세계를 자신의 존재론으로 구성하고 있는 것이다. 2장에서는 들뢰즈의 무의식 개념을 살펴볼 것이다. 특히 여기에서 맑스의 존재론과의 연관성이 밝혀질 텐데, 왜냐하면 맑스야말로 자본주의 사회에서 존재의 모습이 어떠한지 고찰한 최초의 철학자이기 때문이다. 이 과정에서 무의식은 우주 자체와 같은 것으로서, 고아 및 자기 생산으로 존재한다는 것을, 나아가 인간은 유적 존재이며 그 의미는 인간과 자연의 본질적 통일성에 있음을 확인하게 될 것이다. 3장에서는 들뢰즈의 욕망 기계 개념을 해명하게 될 것이다. 우리는 철학사적 원천으로서 베르그손, 스피노자,

니체에서 전개된 힘의 존재론을 들뢰즈의 방식으로 재구성할 것이다. 나아가 기계와 욕망이라는 들뢰즈의 독자적 개념의 유래를 밝힘으로써, 욕망 기계 개념에 대한 이해를 도울 것이다. 4장에서는 개념적 질서 속에서 들뢰즈가 『안티 오이디푸스』에서 개진한 존재론의 열개를 재구성할 것이다. 들뢰즈의 존재론은 ‘생산의 종합’ 이론이라고 바꾸어 말할 수 있는데, 우리는 그 세 양상인 생산의 생산, 등록의 생산, 소비의 생산에 대해 상세히 밝힐 것이다. 이 대목은 그 동안 들뢰즈의 개념이 비체계적으로 이해되어 왔던 연구사를 교정하는 역할을 할 수 있을 것으로 기대된다. 끝으로 5장에서는 정신분석의 욕망과 무의식 개념을 검토하고 자본주의 사회에 대한 들뢰즈의 비판을 보게 될 것이다. 특히 앞의 작업은 정신분석 쪽에서의 들뢰즈 비판과 그에 대한 응대를 통해, 정신분석과 들뢰즈의 차이를 드러내는 데 도움이 될 것이다. 또한 뒤의 작업은 들뢰즈의 존재론이 갖는 실천 철학적 의의를 이해하는 데 기여할 것이다. 이러한 고찰 과정 전체를 통해 우리는 들뢰즈의 존재론이 갖는 비인간주의의 전략이 오늘날 어떤 기능을 하게 될 것인지 알 수 있을 것으로 기대한다.

## 1장. '사회체' 이론과 자본주의

들뢰즈의 존재론은 단순한 논리적 구성의 산물이 아니다. 들뢰즈는 현대 사회, 즉 자본주의 체제에 대한 분석에서 자신의 존재론을 구성할 자원을 가져왔다. 들뢰즈는 자본주의 사회를 해부해서, 그 기저에 있는 욕망과 무의식의 존재론을 구성하고, 이를 통해 자본주의 사회의 비판을 도모하려 한다. 이 점을 실증하기 위해서는 먼저 들뢰즈의 사회 이론을 살펴봐야 한다.

들뢰즈는 '사회(société)'라는 말보다 "사회체(socius)" 내지 "충만한 몸" 그리고 "사회 기계(une machine sociale)"라는 말을 선호한다. 이 때 "사회 기계"라는 말은 "욕망 기계(une machine désirante)"라는 말에 대응해서 주로 사용하는 표현이고, "사회체" 내지 "충만한 몸"은 들뢰즈가 존재론 수준에서의 "기관 없는 몸(un corps sans organes)"에 대응해서 사용하는 표현이다. "사회체"는 "사회 기계"의 작동이 일어나는 터전이자 "사회 기계"의 기능의 결과로 산출되는 것이며, "사회 기계"는 한 사회에서 생산, 분배, 소비 따위의 사회적 생산 기능을 수행하며 그 결과로서 "사회체"를 산출하지만, 실제로는 "사회체" 위에서 "사회 기계"가 작동하는 듯 현상한다는 특징을 보인다. 우리는 본문에서 자세한 의미를 살피게 될 것이다.

들뢰즈는 『안티 오이디푸스』 3장에서 사회체 또는 사회 기계를 셋으로 구분하면서 정교한 분석을 수행한다. "원시 영토 기계"(1~5절), "야만 전제군주 기계"(6~8절), "문명 자본주의 기계"(9~11절)가 각각 그에 해당한다. 우리는 이 세 구분이 한편으로는 시간의 진행에 따른 구분이지만, 다른 한편으로는 유형(type)의 구분임을 잊지 말아야 한다. 그런 점에서 "원시(sauvage)"나 "미개(primitif)"라는 표현은 단지 인류의 과거 시절에 불과한 것이 아니라 다른 두 사회 기계와의 차이 속에서 이해해야 한다. 그렇기 때문에 "원시 영토 기계"를 다루는 데 있어 인류학과 민족학의 자료가 그것이 동시대의 것인데도 불구하고 적극 활용되는 것은 결코 이

상한 일이 아니다. 또한 “야만(barbare)”이라는 표현은 그 말의 어원에 있어 희랍 민주정과 구별되는 군주정을 지칭한다는 점에서, 왕 또는 전제 군주가 통치하는 사회, 또는 역사적으로 존재했던 “제국/국가(imperium)”를 지칭한다는 점에 유념해야 한다. 끝으로 “문명(civilisé)”이라는 표현이 그 어떤 발전 단계를 지칭하는 것이 아니라, 현대 사회, 곧 자본주의 체제를 지칭한다는 점도 유념해야 한다. 역설적이지만 “문명” 사회가 가장 억압적인 사회이기도 하기 때문이다.

그런데 우리가 들뢰즈의 존재론을 사회 분석의 결과로 이해해야 한다고 말했을 때, 그 가장 중요한 함의는 자본주의 사회에 이르러서야 비로소 사회에 대한 이론이 가능해졌으며, 나아가 이를 바탕으로 삼은 존재론의 구성이 가능해졌다는 점이다. 말하자면 들뢰즈의 존재론은 자본주의 사회의 극한(limite)에서만 성립 가능한 존재론으로, 그 전 시대에는 결코 발견되지도 이해되지도 못했을 그런 존재론이라는 말이다. 이런 점에서 들뢰즈의 존재론은 자본주의라는 “역사의 끝”에서야 비로소 구성된 존재론이라 말할 수 있다.

i) “과정으로서의 분열증은 욕망적 생산이지만, 그것은 끝에 가서, 자본주의의 조건들 속에서 규정된 사회적 생산의 극한으로서 그러하다. 분열증은 우리, 현대인의 “병”이다. **역사의 끝**은 다른 의미가 아니다. **역사의 끝**에서는 과정의 두 방향이 합쳐진다. 즉 자신의 탈영토화의 끝까지 가는 사회적 생산의 운동과 새 대지에 욕망을 나르고 거기서 욕망을 재생산하는 형이상학적 생산의 운동이라는 두 방향이 **역사의 끝**에서 합쳐지는 것이다.”(AO 155)

ii) “바로 자본주의가 **역사의 끝**에 있는 것이다. 바로 자본주의가 우발들과 우연들의 오랜 역사에서 귀결되는 것이며, **역사의 끝**을 도래하게 하는 것이다.”(AO 180)

이런 점에서 들뢰즈의 존재론은 가장 현대적인 **역사 유물론**이라고 평가할 수 있을 것이다.

우리는 뒤(4장)에 가서 논리적이고 개념적인 수준에서 “생산의 종합

이론”을 개괄할 예정이다. 그 자체로는 추상적으로 여겨질 수도 있을 생산의 존재론은 1장에서 서술될 사회 분석에 기초해서 구체적 실증성을 확보할 수 있을 것이다. 우리는 들뢰즈의 논의를 세세하게 따라가기보다는 우리에게 절박한 몇 가지 문제들을 풀어가는 데 있어 도움이 되는 대목을 위주로 검토하려 한다. 우리는 1장에서 사회 기계 및 사회체 개념과 들뢰즈가 제시하는 사회 기계의 세 유형(원시 토지 기계, 미개 전제군주 기계, 문명 자본주의 기계)의 특성을 간략히 살필 것이다.

## 1. 사회 기계: 기계로서의 사회

들뢰즈는 사회를 “기술 기계(machine technique)”와 구별되는 “사회 기계(machine sociale)”라고 본다. 그가 참조하는 것은 멈퍼드(Lewis Mumford)이다. 멈퍼드는 비록 야만 전제군주 제도에 국한해서 사용하기는 하지만, “집단 존재물로서의 사회 기계”를 가리키기 위해 “거대 기계(mégamachine)”이라는 말을 쓴다.

“만일 기계를 각 요소가 전문화된 기능을 갖고 인간의 통제 아래 기능하여 운동을 전달하고 노동을 수행하는 견고한 요소들의 조합이라고 여길 수 있다면, 인간 기계는 정말이지 하나의 참된 기계이리라.”(AO 165 재인용)

여기서 멈퍼드가 말하는 “인간 기계”는 ‘인간들로 이루어진 기계’, 즉 “사회 기계”를 가리킨다. 사실 전제군주 국가에서는 그 전 사회에서와는 달리,

“국가라는 “거대 기계”, 즉 기능적 피라미드가 생겨난다. 이 피라미드의 꼭짓점에는 부동의 모터인 전제군주가, 측면에 있는 전동(傳動) 기관으로서는 관료 장치가, 바닥에는 노동 부품으로서 마을 사람들이 있다.”(AO 230)

들뢰즈는 바로 멈퍼드의 이 발견에 주목하여, 다른 단계의 사회에도 “사회 기계”라는 개념을 확대 적용한 것이다.

그러면 사회 기계는 어떤 점에서 기술 기계와 구별되는가. 들뢰즈가 이 점을 간결하게 제시한 대목을 보자.

“기술 기계는 이른바 가장 단순한 손기술 형식으로도, 이미 작용하고 전달하고 심지어 운동하는 비인간적 요소를 내포하고 있으며, 이 요소는 인간의 힘을 확장하고 어느 정도 풀어준다. 반대로 사회 기계는 인간들을 부품으로 삼으며, 그래서 마치 인간들은 인간의 기계들과 함께 고려되고, 또 작용과 전달과 운동의 모든 단계에서 인간들은 하나의 제도적 모델 속에 통합되고 내면화되기라도 하는 것 같다. 또한, 사회 기계는 하나의 기억을 형성하는데, 이 기억이 없었다면 인간과 인간의 기계들(기술들)의 시너지는 없었으리라. 인간의 기계들은 실제로는 그것들의 경과와 재생산 조건들을 포함하고 있지 않다. 인간의 기계들은, 그것들을 조건 짓고 조직하면서도 그 발전을 제한 내지 억제하는 사회 기계들과 결부되어 있다.”(AO 165)

기술 기계는 인간의 힘을 확장하고 풀어주는 비인간적 요소를 지니고 있다. 가령 시계는 인간이 못하는 균일한 시간을 측정하는 기능을 하는 기술 기계이다. 반면 사회 기계는 인간들을 부품으로 삼으며, 인간의 기계들(기술 기계, 기술들)과 함께 고려되면서 작동한다. 가령 시계는 이번에는 표준 시간을 재생하고 도시의 질서를 확보하는 사회 기계이다. 그렇기에 같은 기계가, 서로 다른 양상으로이긴 하지만, 기술 기계인 동시에 사회 기계일 수도 있는 것이다. 나아가 사회 기계는 기술 기계들을 조직하고 제어한다는 점에서 기술 기계의 조건을 이룬다. 요컨대 기술 기계의 변화가 사회 기계의 변화를 가져오는 것이 아니라, 그 역이 역사적으로 진실이다. 가령 대장장이, 천문학자 등은 전자본주의 사회의 압력으로 인해 기술 발전을 제약받았으며, 자본주의 사회에서도 이윤율의 압력으로 인해 과학 발전이나 기술 혁신 자체가 거부되는 측면을 보인다(AO 276-8). 들뢰즈가 사회 기계의 우선성을 내세우는 것은 이런 까닭이다. 그리고 들뢰즈가 “육망 기계”를 말하는 출발점은 바로 기계 개념을 기술

기계로 한정하지 않고 사회 기계라는 의미로 사용했다는 데서 찾을 수 있다. 사회 기계의 기능을 일반화하면 들뢰즈의 “기계” 또는 “욕망 기계” 개념이 도출될 수 있게 되는 것이다. “욕망 기계들은 사회 기계들 안에 있지, 다른 데 있지 않다.”(AO 360) 들뢰즈가 사회 기계의 극한에서 찾아낸 것이 바로 욕망 기계이기 때문이다.

앞에서 잠시 언급했지만, 들뢰즈가 보기에 사회 기계에는 세 유형이 있다. “원시 영토 기계”, “야만 전제군주 기계”, “문명 자본주의 기계”가 각각 그것이다. 인간과 기술 기계를 포함한 모든 것은 이 사회 기계 위에 기입 내지 등록된다. 그것은 “하나의 충만한 몸”으로서 역할을 하며, 이를 가리키기 위해 들뢰즈는 “사회체(社會體)”<sup>10)</sup>라는 개념을 사용한다.

## 2. 사회체와 물신(物神)

들뢰즈가 존재론을 구성할 때 욕망적 생산을 중심에 놓는 까닭은, 바로 사회적 생산 때문이다.<sup>11)</sup> 욕망적 생산이 존재론의 차원이라면 사회적 생산은 ‘사회’ 또는 ‘인간’의 차원이다. 관찰에 따르면, 사회적 생산은 사회체 위에서 일어나는 것 같다.

“사회적 생산의 형식들 역시도 자연 발생한 비생산적 멈춤, 경과와 연동된 반-생산의 요소, 사회체(socius)라고 규정된 충만한 몸을 포함하고 있다. 그것은 토지의 몸일 수도, 전제군주의 몸일 수도, 자본일 수도 있다.”(AO 16)

사회체라는 이 개념은 맑스의 “생산양식” 내지 “생산관계” 개념을 정련

---

10) 사회체(불 socius, 독 Sozius, 영 socius)라는 개념은 라틴어 남성 명사 socius (/so.ki.us/로 발음)에서 유래했으며 본래 ‘동료, 동무, 동반자, 반려, 벗’(독일어 der Genosse, der Gefährte, 불어 compagnon, associé, 영어 companion)을 뜻한다.

11) “만일 우리가 중단 없는 과정 속에서 기관 없는 몸이 이후에 행사하는 힘들에 대해 뭔가 알고자 한다면, 우리는 욕망적 생산과 사회적 생산의 병렬(parallèle)을 경유해야 한다.”(AO 16)

(精練)한 것이다. 들뢰즈는 흔히 말하는 생산력과 생산 관계에 대한 의문에서 출발해서, ‘인간과 기계’의 관계를 ‘사회 기계와 인간 및 기술 기계’의 관계로 대체하게 되는 것이다.

“대체로 사람들은 이렇게 이해한다. 도구들에서 기계들에 이르기까지, 인간의 생산수단은 사회적 생산 관계들을 내포하지만, 이 생산 관계들은 생산수단 외부에 있고, 생산수단은 생산 관계들의 지표일 뿐이라고. 하지만 “지표”란 무엇을 뜻하는가? 기계는 도구에서 출발해서 파악되고, **도구는 유기체 및 그 필요들과 관련하여 파악되는 식으로**, 왜 인간과 자연의 고립된 관계를 재현한다고 추정되는 추상적인 진화 계통을 투사했는가? 이렇게 되면 사회관계들은 도구나 기계 외부에 있다고 보이게끔 되며, 이질적 사회 조직들에 따르는 진화 계통을 부숨으로써 도구나 기계에 또 다른 **생물학적 도식**을 안에서부터 강요하게끔 된다. [...] 이와 반대로 우리가 보기에는, 기계는 한 사회적 몸과 관련해서 직접적으로 생각되어야지, 생물학적 인간 유기체와 관련해서 생각되면 안 된다. [...] 왜냐하면 인간과 도구는 해당 사회의 충만한 몸 위에서 이미 기계 부품들이기 때문이다. 무엇보다도 기계는 [...] 기계 작동되는 인간들과 도구들에 의해 구성되는 하나의 사회 기계이다. [...] 맑스가 인용한, 제작소에 대한 두 가지 정의 중에서, 첫째 정의는 기계들을 이것들을 감독하는 인간들과 관련시키고, 둘째 정의는 기계들과 인간들, 즉 “기계적 기관들과 지적 기관들”을 이것들을 기계 작동시키는 충만한 몸으로서의 제작소와 관련시킨다. 그런데 바로 이 둘째 정의가 있는 그대로 얘기된 구체적인 것이다.”(AO 481-2)

들뢰즈가 일차적으로 비판하는 것은 기계 개념에 대한 인간주의적 내지 유기체적-생물학적 관념이다. 통상 기계는 도구에서 출발해서 파악되는데, 도구는 유기체의 연장으로서 이해되는 것이다. 가령 돌맹이는 주먹의 연장이요 망치는 돌맹이의 연장으로 이해되는 식이다. 그러나 이렇게 되면 인간과 자연의 고립된 관계를 부당하게 가정하는 셈이다. 들뢰즈는 이에 맞서, 사회 기계가 우선이며, 인간과 도구 모두 해당 사회체의 부품들이라고 본다. 기계는 일차적으로 인간과 기술 기계를 부품으로 삼은 사회 기계이며, 이는 맑스가 인용한 제작소가 “기계적 기관들”(기술 기계)과 “지적 기관들”(인간들)을 기계 작동시킨다는 예를 통해 말했던 바

에서도 드러난다. 여기서 충만한 몸으로서의 제작소가 바로 사회체이다. 들뢰즈의 사회체 개념이 맑스에서 유래했음은 다음 문장에서도 확인된다.

“맑스가 ‘그것은 노동의 생산물이 아니며, 외려 노동의 자연적인 또는 성스런 전제로 나타난다’고 할 때, 그는 바로 충만한 몸에 대해 말한 것이다.”(AO 16)

물론 맑스가 여기서 지칭한 것은 직접적으로는 “자본”이지만, 들뢰즈는 이를 전자본주의 단계에까지 확장해서 적용한다. 원시 사회에서의 “토지”와 야만 내지 국가 사회에서의 “전제군주”가, 현대 사회에서의 자본의 위치에 있다는 것이다. 여기서도 우리는 사회체와 관련된 들뢰즈의 이론이 자본주의라는 역사의 끝에서 회고적으로 또는 계보학적으로 추출된 것임을 보게 된다.

그런데 흥미롭게도, 들뢰즈 자신이 얼마나 의식하고 있었는지는 모르지만, 우리가 보기에는 맑스 자신도 충만한 몸의 유형이 더 있다고 보았던 것 같다. 사람들이 잘 주목하지 않은 『초고』의 첫째 노트 중 “지대”를 다루는 한 대목에서 맑스는 들뢰즈가 “토지의 몸”과 “전제군주의 몸”이라고 부르는 것과 유사한 것이 봉건제 속에 존재한다는 것을 암시하는 언급을 하고 있다.

“이미 봉건적 토지 소유 속에는, 인간 위에 군림하는 하나의 낯선 권력으로서의 토지의 지배가 놓여 있다. 농노는 토지의 부속물이다. [...] 봉건적 토지 소유에서는 최소한 영주가 토지 소유의 왕인 것처럼 보인다(scheint). [...] 토지 소유자와 토지와의 관계라는 가상(Schein)이 실존한다. 땅 조각이 그 영주와 더불어 자신을 개체화한다. [...] 그것은 그 영주의 비유기적인 몸(unorganische Leib)으로서 나타난다.”(Marx M 230; 506)

이 서술에서 주목해야 할 점은 두 가지 측면이다. 우선 토지가 인간 위에 군림하는 하나의 낯선 권력으로서 농노를 부속물로 지니고 있다는 점이

다. 여기서서는 토지가 생산이 펼쳐지는 충만한 몸인 것 같다. 다음으로, 이번에는 영주가 토지 소유의 왕으로서 가상하며, 토지는 영주의 비유기적인 몸으로 나타난다는 점이다. 여기서서는 영주 자신이 토지를 전유하여 토지의 자리를 대신하는 몸이 됨으로써 영주 위에서 모든 생산이 펼쳐지는 것처럼 보인다. 첫째 측면은 들뢰즈가 말하는 “토지의 몸”을 가리키며 둘째 측면은 “전제군주의 몸”을 가리킨다고 해석할 수 있다. 두 혼재된 측면은 들뢰즈에서는 “봉건제”라는 체제의 이중성을 통해 설명될 수 있는 것 같다. 들뢰즈는 원시 토지 체계의 몰락과 야만 전제군주 체계의 등장이 교차하는 시점과 관련하여 “봉건제란 무엇인가?”(AO 231)라는 질문을 던진 바 있다. 또한 위 구절에서 맑스는 “비유기적인 몸”을 언급함으로써 “기관 없는 몸”을 예비하는 것처럼 보인다고 말할 수도 있으리라. “기관 없는 몸”의 공식 독일어 번역은 der organloser Körper지만 그것은 충분히 der unorganischer Leib라고 번역될 수도 있었던 것이다. 들뢰즈가 생각할 때 “기관 없는(sans organes)”의 가장 중요한 의의는 “유기적으로 조직되지 않음”이기 때문이다.

우리는 방금 살핀 맑스의 구절에서, “가상”의 출현을 보았다. 들뢰즈가 지적하는 것은 그 점과 관련된다. 사회적 생산과 충만한 몸 사이에 이내 전도가 일어난다는 것이다.

“충만한 몸은 생산력들 그 자체와 대립하는 데서 그치지 않는다. 그것은 생산 전체로 복귀<sup>12)</sup>하고, 생산력들과 생산 담당자들<sup>13)</sup>이 분배되는 하나의 표면을 구성하며,

12) 여기서 ‘복귀’라는 말은 se rabattre sur(명사형은 rabattement)을 옮긴 것인데, 직역하면 ‘자신을 ... 위로 다시 쓰러뜨리다’라는 뜻으로, 기하학에서의 ‘사영(射影)’, 전투 따위에서 원래 위치로 ‘물러남[退却]’, 낮은 차원으로의 ‘환원’, 만족하면서 ‘달게 받음’ 등의 뜻을 갖고 있다.

13) ‘담당자’는 agent의 번역이다. 우리는 producteur를 ‘생산자’로 옮기는데, 이 경우 ‘생산자’는 인간적 의미로 축소되지 않는다. 반면 생산 담당자(agent de production)라고 하면 생산을 떠맡는 개별 담당자(agent)를 가리키기에, 인간적 의미를 지니며, 이 구분을 위해 우리도 ‘생산 담당자’라고 옮겼다. agent은 불어 agir(행하다, 작용하다)나 영어 act 또는 이 동사들이 유래한 라틴어 agere의 동

그리하여 그것은 잉여 생산물을 전유하고, 경과와 전반과 이제 준-원인인 그것에서 발원하는 것처럼 보이는 경과와 부분들을 착복한다. 생산력들과 생산 담당자들은 기적적인 형태로 **충만한 몸의 권력**(puissance)이 된다. 이것들은 충만한 몸에 의해 기적을 받은 것 같다. 요컨대, 충만한 몸으로서의 사회체는 생산 전체가 자신을 등록하는 하나의 표면을 형성하며, **생산 전체는 그 등록 표면에서 발원하는 것처럼 보인다.**”(AO 16)

실제로 생산을 행하는 것은 생산력들과 생산 담당자들인데, 오히려 충만한 몸으로서의 사회체 위에서 생산이 발원하는 것처럼 보이는, 일종의 전도가 일어난다. 이 전도는 자본주의에서 가장 분명하게 발견되긴 했지만(이것이 맑스의 공헌이다), 비단 자본주의 사회체에만 국한되지 않는다. 어떤 사회체에서건 충만한 몸이 하나의 “분배 표면” 내지 “등록 표면”으로 자리를 잡으면서, 그 위에서 기적처럼 생산이 출현하는 것처럼 보이게 되는 것이다. 이것은 하나의 **가상**이다. 왜냐하면 등록의 표면인 사회체는 사실은 생산의 결과로서 만들어진 것이기 때문이다. 들뢰즈는 이 점을 거듭 강조한다. 일차적인 것은 언제나 사회적 생산(생산력과 생산 담당자)이다. 따라서 그러한 전도는 일종의 **망상**이다. “사회는 생산 과정을 등록하면서 자기 고유의 망상을 구성한다. 허나 이것은 의식의 망상이 아니다.”(AO 16) 의식의 망상이 아니라면 무엇인가? 알튀세르라면 **이데올로기**라 부를 그 무엇이다. 들뢰즈는 이 망상이 존재의 운동에서 기원한다고 보기에 의식의 망상이 아니라고 본다. 맑스가 드는 예를 보자.

“상대적 잉여가치가 자본주의 특유의 체계 속에서 발전하고 노동의 사회적 생산성이 증대함에 따라, 노동의 생산력들과 사회적 연관들은 생산 과정에서 분리되어 노

---

작주(動作主)를, 즉 ‘(능동적) 행위자, 동인(動因), 주동자’를 가리킨다. 여기서 ‘대리인, 중개인, 기관원’ 등의 의미가 파생되었다. agent의 반대말은 patient으로 ‘(수동적으로) 겪는 자, 환자’ 따위를 뜻한다. 이 대립은 앞에서 본 바 있는 action과 passion의 대립에 상응한다. 들뢰즈&과타리는 이 책에서 agent을 능동적인 의미로 쓸 수가 없는데, 왜냐하면 진정한 능동은 ‘생산자’ 즉 전체로서의 존재 차원에서만 가능하기 때문이다.

동에서 자본으로 넘어가는 듯 보인다. 그리하여 자본은 아주 신비한 존재가 된다. 왜냐하면 모든 생산력은 자본의 품 안에서 생기고 또 자본에 속하는 것처럼 보이기 때문이다.”(Marx K3, 25장; 835; AO 17 재인용)

이 예에서 들뢰즈는 생산력 및 생산 담당자와 충만한 몸 내지 사회체의 관계를 노동과 자본의 관계에 대응시킨다.

“여기서 특유하게 자본주의적인 것은 기입 또는 등록 표면을 형성하기 위한 충만한 몸으로서의 돈의 역할과 자본의 사용이다. 하지만 토지의 몸이건 전제군주의 몸이건 그 어떤 충만한 몸, 등록 표면, 의견상의 객관적 운동, 변태적이고 마법에 걸린 물신적 세계는 사회적 재생산의 상수로서 모든 유형의 사회에 속한다.”(AO 17)

이제 들뢰즈는 앞서 얘기한 가상과 전도와 망상으로서의 “물신(物神)”을 모든 사회 유형에 속하는 것으로 확장한다. 모든 사회체에 속하는 물신 현상은 사회적 생산의 결과로서 등장하는 충만한 몸이 마치 생산이 발원하는 표면인 양 참칭하는 현상을 가리킨다. 이는 확연히 전통적 맑스주의와 다른 면모이자 혁신적 측면이다. 그리고 들뢰즈는 물신을 존재론적 차원과, 즉 기관 없는 몸이 욕망 기계들이 발원하는 표면을 참칭하며 복귀하는 작용과 관련짓게 될 것이다.

### 3. 자본주의와 세계사

우리는 앞에서 사회체의 구분이 시대적 구분이자 동시에 유형의 구분이라고 말했다. 역사와 관련해서 들뢰즈는 세계사에 대한 맑스의 이해를 정확히 따르고 있다. 자본주의의 관점에서 회고적으로 역사를 이해해야 한다는 생각 말이다. 일어난 일은 돌이킬 수 없다. 다만 회고적으로 어떤 요소들이 이 일을 일어나게 했는지 찾아보려 시도할 수 있을 뿐이다. 맑스 자신이 사용한 개념은 아니지만, 이러한 역사관은 정확히 니체의 “계보학”에 해당한다. 우리는 이 점을 뒤에서 확인하게 될 것이다.

이제 우리는 자본주의의 탄생과 관련된 들뢰즈의 정식화를 살펴보겠다. 이 정식화는 자본주의 체제의 특징을 이해하는 데 매우 중요한 역할을 하게 될 것이다.

i) “맑스가 정식화한 규칙들을 정확하게 따른다는 조건에서, **역사 전체를 자본주의의 조명 아래 회고적으로 이해하는 일은 정당하다. 무엇보다, 세계사는 우발들의 역사이지 필연의 역사가 아니며, 절단들과 극한들의 역사이지 연속성의 역사가 아니다.** 왜냐하면 흐름들이 코드화를 벗어나, 이렇게 벗어나면서 그래도 자본주의 사회체라 규정될 법한 새로운 기계를 구성하려면, 큰 **우연들**, 즉 다른 데서 예전에 생산될 수도 있었을 법한 또는 절대로 생산될 수 없었을 법한 놀라운 **만남들이** 있어야 했기 때문이다. 가령 **사적 소유와 상품 생산의 만남**이 그것인데, 그렇지만 이 둘은 **사유화(私有化)와 추상화(抽象化)**라는 **탈코드화**의 아주 다른 두 형식으로 제시된다. 아니면, 사적 소유 자체의 관점에서 보자면, 자본가들이 소유한 **변환 가능한 부의 흐름들과 노동력 만을 소유한 노동자들의 흐름의 만남**(여기에도 **탈영토화**의 상이한 두 형식이 있다).”(AO 163-4)

ii) “판매되는 재산들의 흐름, 유통되는 돈의 흐름, 그림자 속에서 준비되는 생산과 생산수단의 흐름, 탈영토화되는 노동자들의 흐름 — 자본주의가 탄생하기 위해서는, [...] 이 모든 탈코드화된 흐름들의 만남, 이것들의 결합, 이것들 서로간의 반작용이, 한 번에 생산되는 이 만남, 이 결합, 이 반작용의 **우발이** 있어야 하리라. **우발의 세계사가 존재할 뿐이다.** [...] 탈코드화된 욕망들, 탈코드화의 욕망들은 늘 있었고, 역사는 이것들로 충만하다. 하지만 탈코드화된 흐름들이 하나의 욕망을, 사회적인 동시에 기술적인 욕망 기계를 꿈꾸거나 결핍하는 대신 그런 기계를 생산하는 욕망을 형성하는 것은, **한 장소에서의 이 흐름들의 만남을, 시간이 걸리는 한 공간에서의 이 흐름들의 결합을 통해서이다.** 바로 이런 까닭에, 자본주의와 그 절단은 단순히 탈코드화된 흐름들에 의해 정의되는 것이 아니라 **흐름들의 일반화된 탈코드화와 새로운 거대한 탈영토화, 그리고 탈영토화된 흐름들의 결합에 의해 정의된다.** 자본주의의 보편성을 만든 것은 바로 이 결합의 독자성이다. [...] 이 결합이 사회 기계의 맨 앞 줄로 이행할 때, 역으로 그것은 한 계급의 **과잉 소비로서의 향유로 연결되기**를 그치는 것 같으며, **노동의 원시적 연결들을 탈영토화된 새 충만한 몸으로서의 자본에 결부시**

킨다는 조건에서, 이 유일한 조건에서, 이 연결들을 되찾는 “생산을 위한 생산” 속에서 사치 자체를 하나의 투자 수단으로 만들고 모든 탈코드화된 흐름들을 생산으로 복귀시키는 것 같다. 생산을 위한 생산은, 거기서부터 노동의 원시적 연결들이 방출되어 나오는 것처럼 보이는 참된 소비자이다(마치 맑스가 묘사한 “산업 내시(內侍)”의 악마의 계약에서처럼, ‘만일 ...라면, 따라서 그건 네 거다.’).”(AO 265-6)

우리는 이 구절들에서 몇 가지 중요한 사실을 지적할 수 있다.

1) 세계사는 우연과 우발의 역사이지 필연과 연속의 역사가 아니다. 자본주의의 특징을 이루는 기초 요소들로는 사적 소유, 상품, 화폐, 자유노동자 등을 들 수 있는데, 이 요소들은 단지 개별적으로 존재하는 것만으로는 안 되고 서로 만나고 결합되어 “생산을 위한 생산”에 복무해야 자본주의가 형성되지만, 이 만남과 결합은 필연적인 것이 아니었다. 이미 로마 시대나 봉건제에서도 이 요소들은 존재했다. 그러나 만남과 결합이 일어나기 전까지, 자본주의는 형성되지 않았다(AO 263-4). 『자본』 1권 24장 「이른바 본원적 축적」에서 맑스는 두 “주요” 요소들의 만남을 서술한다.

“화폐와 상품은 원래부터 자본은 아니다. [...] 그것들은 자본으로의 변환을 필요로 한다. 그러나 이 변환 자체는 일정한 상황 아래에서만 이루어질 수 있는데, 그 상황은 다음과 같이 요약된다. 먼저 매우 다른 종류의 상품 소유자가 서로 마주보고 접촉해야 한다. 그 한쪽은 화폐, 생산수단, 삶의 수단의 소유자로, 그에게 관건은 다른 사람의 노동력을 구매하여 자신이 소유한 가치액을 증식시키는 일이다. 다른 쪽은 자유노동자로, 자신의 노동력의 판매자요 따라서 노동의 판매자이다. [...] 상품 시장의 이 양극화와 더불어 자본주의적 생산의 기본 조건들이 주어진다. 자본 관계는 노동자들과 노동의 실현 조건의 소유 사이의 분리를 전제로 한다. 자본주의적 생산이 일단 자기 발로 서게 되면, 그것은 이 분리를 유지할 뿐 아니라 이를 끊임없이 확대하며 재생산한다. [...] 이른바 본원적 축적이란 생산자와 생산수단의 역사적 분리 과정에 다름 아니다. 그것이 “본원적(ursprünglich)”으로 나타나는 것은, 그것이 자본과 자본에 상응하는 생산양식의 전사(前史)를 형성하고 있기 때문이다.”(Marx K1, 24장, 742)

자본주의의 전사라는 말은, 자본과 자유노동자들은 서로 만나지 않을 수도 있었다는 점을 암시한다. 하지만 양자가 만나지 않았다면 자본주의는 형성될 수 없었다. 그런 점에서 맑스는 이른바 본원적 축적의 역할이 신학에서의 원죄의 역할과 거의 같다고 언급하기도 하는 것이다(741). 본원적 축적은 자본의 탄생에 있어 반드시 필요한 그 무엇이기 때문이다. 실제로 자본과 자유노동자들이라는 두 요소는 각각 아주 상이한 기원을 지닌 여러 과정을 거쳐 형성된 것들이었다. 만남과 결합은 우연의 산물이었던 것이다.

이는 역사 전개가 계보학적으로 일어난다는 것을 보여주는 사례이기도 하다. 이 점에 대해서는 발리바르(Étienne Balibar)도 잘 지적한 바 있다.

“일단 구성된 자본주의 구조가 소유하고 있는 통일성은 그 구조의 후방에서는 발견되지 않는다. 생산양식의 **전사(前史)**에 대한 연구는 **계보학**의 형식을 띤다. [...] 이를 위해서는, 그 **결합**의 결과물에서 출발해서 식별되는 이 요소들 간의 **만남**이, 그리고 이 요소들 고유의 역사를 생각해야 하는 터전인 역사 마당이, 생산되는 것으로 또 엄밀히 생각되는 것으로 충분하다. [...] (선행하는 생산양식에 의해 구성된) 이 역사 마당에서, 이 요소들은 그 **계보학**을 만들 수 있겠으나, 정확히는 “부차적(marginale)” 상황, 말하자면 비-규정적(non déterminante) 상황만을 갖고 있다.”(Althusser et al. 1996: 531-2)

자본주의의 조명 아래서 세계사를 회고적 관점으로 보아야 하지만, 이는 세계사가 우연과 우발의 역사임을 드러내며, 현실 역사는 곧 계보학이라는 점을 보여준다.

들뢰즈가 사회체의 유형들을 구분한 것은 바로 자본의 이른바 본원적 축적에 관한 연구에서 비롯된 것이다. 말하자면, ‘자본주의의 **전사(前史)**는 무엇인가?’라는 물음에 대한 탐구는 자본주의 사회체의 요소들에 대한 분석 덕분에 가능해질 수 있었다. 현대 사회를 구성하는 요소들 중

많은 것들은 전자본주의 사회에서 나름의 조합을 통해 나름의 기능을 하고 있었으니 말이다.

2) 자본주의는 “생산을 위한 생산”이라는 고유한 특징을 갖는다. 물론 자본주의 전에도 생산은 있었지만, 그것은 다른 목적을 위해 있었다. 가령 원시 축제에서의 탕진 소비나 전제군주와 그 부하들의 사치 같은 과잉 소비가 그것이다. 그렇지만 이제 그러한 향유는 중단되고, 오직 생산을 위한 생산만이 있을 뿐이다. 이는 맑스가 돈이 돈을 낳거나 가치가 잉여가치를 낳는다고 할 때 말한 내용이기도 하다.

“이 가치는 경과하는 가치, 경과하는 돈, 그런 것으로서의 자본이 된다. [...] 이 가치는 경과하는, 자기 스스로 움직이는 실체로서 여기에 갑자기 나타나며, 이 실체에 대해 상품과 화폐 양자는 한낱 순수한 형식에 불과하다. [...] 이 가치는 원래 가치로서의 자신과 잉여가치로서의 자신을 구별한다. 마치 아버지 신과 아들 신이 구별되되, 이 양자가 나이가 같고 사실상 하나의 위격(位格)을 형성하듯 말이다. 왜냐하면 10파운드의 잉여가치를 통해서만 미리 지급한 100파운드는 자본이 되기 때문이다.”(Marx K1, 4장, 169-70)

이로써 자본은 단순한 화폐와 구별되게 되며, 오직 생산을 위한 생산에 투자된 돈으로서의 자본만이 있게 된다. 그리고 자본은 경과하는 돈으로서만, 흐름에서 가치를 창출함을 통해서만, **존재**할 수 있게 된다. 아니, 엄밀히 말하면, 그런 식으로만 자본은 **탄생**하고 **존속**할 수 있다.

여기에서 자본에 고유한 잉여가치 생산 방식이 생겨난다. 자본은 오직 흐름 속에서만 잉여가치를 생산한다. 맑스의 분석에 따르면, 다양한 질적 노동들이 일반적 등가 관계에 이르게 되었을 때, 말하자면 추상적 노동으로 환원되었을 때, 자본주의적 상품과 화폐의 형식이 탄생한다. 그리고 추상적 노동의 발견이라는 스미스(Adam Smith)와 리카도(David Ricardo)의 업적은 자본주의 속에서만 가능한 것이었다. 부(富)의 본성은 대상에 있는 것이 아니라 **추상적 주체적 노동, 생산 활동 일반**에 있다.

“맑스가 말하듯, 본질이 주체적인 것, 즉 **생산 활동 일반**이 되며, 추상적 노동이 현실적(réel)인 어떤 것이 되는 것은 바로 자본주의 속에서도이다.”(AO 359)

이제 모든 가치는 **추상량(抽象量)**으로 환원되었다. 이것이 들뢰즈가 “**추상화(抽象化)**”라고 부른 핵심이다. 추상화는 ‘상품과 화폐’의 관계에서 완성된 표현 형태를 찾게 된다. 나아가 **잉여가치(Mehrwert, surplus-value)**, 즉 **가치의 증대**는 양들 간의 관계로 서술될 수 있게 되었다. 아버지 자본  $x$ 는 잉여가치라는 아들 자본  $dx$ 와의 관계 속에서 “ $x + dx$ ”라는 수학적 형식 속에 자리한다. 바로 이 맥락에서 들뢰즈는 이를 “자본의 혈연적 형식”이라고 표현한다. “자본은 돈이 돈을 낳거나 가치가 잉여가치를 낳을 때 혈연 자본이 된다.”(AO 269) 자본주의에서 잉여가치가 발생하는 것은 오직 **자본의 흐름** 속에서도이다. 추상적 주체적 노동, 생산 활동 일반은 오직 자본의 흐름 속에서만 부품으로서 기능한다. 들뢰즈는 이를 “흐름의 잉여가치”(AO 270ff., 446)라는 말로 표현한다. 이제 과제는 어떤 형식으로 흐름의 잉여가치가 만들어지는지, 왜 잉여가치는 맑스의 규정(“노동력의 가치와 노동력에 의해 창조된 가치 사이의 차이”(AO 282))과는 다른 형태를 띠게 되는지 설명하는 일이 될 것이다.

들뢰즈가 세계를 흐름들로 파악한 것은, 바로 자본주의에서 모든 것이 자본의 흐름에 통합/적분(積分)된 채로 기능하기 때문이었다. 사회 속의 모든 것은 흐른다. 그렇다면 자본의 흐름에 통합된 요소들의 흐름은 어떤 성격을 지니고 있는가? 자본의 흐름에 통합되기 전의 흐름들은 어떤 것들이고, 어떤 기능을 했는가? 흐름은 무엇에 의해 흐르는가? 무엇이 흐름을 흐르게 하고 또 흐르지 못하게 하는가? 이런 물음들은 한편으로 전자본주의 사회의 탐구로 이어지게 되고 다른 한편으로는 세계 자체의 본성에 대한 탐구로 이어지게 될 것이다. 그리고 전자는 사회체의 유형학을, 후자는 존재론을 구성하게 된다.

3) 끝으로, 맑스가 ‘산업 내시’와의 악마의 계약을 언급하는 대목을 고찰해 볼 필요가 있다. 들뢰즈는 “만일 ...라면, 따라서 그건 네 거다(c'est

*donc à toi si...*”)라고 자기 방식으로 표현하고 있는데, 원래 이 대목은 맑스의 『초고』에 등장하는 구절이다. 그곳에서 맑스는 “친구여, 네게 필요한 것을 네게 주겠다, 하지만 너는 필수 조건을 알고 있다(lieber Freund, ich gebe dir, was dir nöthig ist, aber du kennst d[ie] conditio sine qua non)”(Marx M 279; 547)고 말하면서 이내 조건을 제시하는 산업 내시를 묘사한다. 이어지는 구절에서 산업 내시는 향유(Genuß)를 미끼로 ‘너’를 기만해서 자신에게 넘기게끔 한다고 부연한다. 물론 그 향유의 약속은 기만적일 수밖에 없는데, 자본주의는 반드시 재계약을 하도록 만드는 곤궁(Bedürftigkeit)도 함께 제공하니 말이다. 이런 식으로 자본은 자유노동자들을 포섭한다. 그런데 이 맥락에서 곤궁을 낳는 것은 바로 **사적 소유**이다. 물론 사적 소유는 **사유화(私有化)**의 결과물이며, 부를 소유한 자본가와 노동력만을 소유한 자유노동자를 생산한다. 그렇지만 자본가와 자유노동자는 자본의 기능 부품일 뿐, 특정인을 지칭하지는 않는다. 가령,

“자본의 인물화(人物化)로서만 자본가는 존중할 만하다. 그런 존재로서만, 자본가는 절대적 치부(致富)의 충동을 축재가(蓄財家)와 공유한다. 하지만 축재가에게서 개인적 광증으로 나타나는 것은 자본가에게는 사회적 메커니즘의 작용이며, 그 안에서 자본가는 단지 작은 톱니바퀴에 불과하다.”(Marx K1, 22장, 618)

자본주의는 모든 것을 사유화해서 자신의 기능을 수행하는 데 소용되는 부품으로 삼는다. 특히 인간의 기관들과 사적 인물들은 사유화된 가족(핵가족) 속에서 사유화된다. 들뢰즈가 자신이 결합 종합이라 부르는 “따라서 그것은 ...이다”라는 형식 속에서 “따라서 그것은 네 거다”라고 표현한 까닭도 거기에 있다. 자본주의는 “너”라는 개인을 만들어낸다.

“인물은 추상량들에서 파생되어 이 양들의 구체-화 속에서 구체적이 되는 그만큼 현실적으로 “사적(私的)”이 되었다. 표시되는 것은 이 추상량들이지, 더 이상 인물들 자신이 아니다. 네 자본 또는 네 노동력 말고 나머지는 중요하지 않다.”(AO 298)

그리고 들뢰즈가 보기에, 아빠-엄마-나라는 핵가족 속의 사적 인물들을 발명한 것은 자본주의지만 완성한 것은 정신분석이었다. 들뢰즈가 “안티 오이디푸스”라는 과제를 내세운 까닭은 바로 여기에 있다.

지금까지 우리는 사회 기계와 사회체의 이론, 그리고 그 개념을 낳을 수 있게 한 자본주의 사회의 특징을 간략하게 살펴보았다. 그러나 다른 주제로 진행하기 전에, 우리의 나중 논의에 필요한 범위 내에서, 전자본주의의 두 사회 기계인 “원시 영토 기계”와 “야만 전제군주 기계”의 특성을 간략히 살피고 가도록 하겠다.

#### 4. 원시 영토 기계와 코드화

최초의 사회 기계는 “영토 기계”이며 최초의 사회체는 토지이다. 여신 대지의 충만한 몸 위에 재배 가능한 종들, 농업 도구들, 인간 기관들이 집결된다. 우리가 1절에서 사회 기계의 일반적 모습을 살펴보았을 때도 유사한 양상이 묘사된 바 있다.

“토지는 다양하고 나누어진 노동 대상일 뿐 아니라, 나눌 수 없는 단일한 존재물, 즉 생산력들로 복귀해 생산력들을 자연적 또는 성스런 전제로서 전유하는 충만한 몸이기도 하다. 흙은 생산적 요소이자 전유의 결과일 수 있으며, 대지는 자연 발생한 거대한 정체상태요, 흙을 공동으로 전유하고 사용하도록 조건 짓는 생산보다 우월한 요소이다. 토지는 그 위에 생산의 모든 경과가 기입되고, 노동 대상들, 노동 수단들, 노동력들이 등록되고, 담당자들과 생산물들이 분배되는 표면이다. 여기서 토지는 생산의 준-원인이자 욕망의 대상으로 나타난다. [...] 따라서 영토 기계는 사회체의 첫째 형식이며, 원시적 기입 기계이고, 사회 마당을 덮는 “거대 기계”이다.”(AO 164-5)

국가라는 거대 기계, 즉 기능적 피라미드에서 꼭짓점과 측면과 바닥에 각각 전제군주와 관료와 마을 사람들이 있는 것과 마찬가지로, 원시 사회에서는 토지 위에서 모든 일이 일어나는 듯 보이는 것이다.

사회체로서의 토지 위에서는 다양한 일들이 일어난다. 그 중에서 가장 중요한 것은, 친족 체계의 구성 같은 일이다. 미개 원시 사회체에서 “토지의 몸 위에서 결연과 혈연을 직조하는 것, 즉 가문들을 직조하는 것”(AO 171)은 영토 기계의 가장 중요한 임무이다. 혈연(filiation)이란 생물학적 기억, 현대적 용어로 하면 부모에서 자식으로 흐르는 유전적 기억이다. 결연(alliance)은 두 혈연의 구성원 남녀가 혼인을 통해 결합되는 것을 가리키며, 이를 통해 두 혈연 사이에 남자 또는 대개는 여자의 교환이 일어난다. 그런데 결연은 혈연에서 단순히 연역되지 않는다. 결연의 조직, 또는 혼인 체제는 인간이 단순한 생물학적 유기체이기를 그치고 문화를 창조하는 행위이다. 결연이란 미래에 대한 약속을, 즉 유전적 기억과는 다른 형태인 말의 기억을 전제한다. 여기서 들뢰즈가 참조하는 것은 리치(E. R. Leach)의 연구이다. 리치는 “지역 가계(local lineages)”라는 심급을 뽑아냈다.

“지역 가계는 혈연의 가계와는 구별되며 또 작은 분파의 층위에서 작동한다. 지역 가계란 같은 지역 내지 이웃 지역에 거주하며, 결혼을 도모하고, 구체적 현실을 형성하는 사람들의 집단으로, 혈연 체계 및 추상적 혼인 계급보다 훨씬 구체적이다. 친족 체계는 하나의 구조가 아니라 하나의 실천, 하나의 프락시스, 하나의 절차, 심지어 하나의 전략이다.”(AO 172-3)

이런 점에서 원시 사회에 역사가 없다는 주장은 잘못되었다. 오히려 원시 사회는 역사로 충만하다.

“기능적 비평형 상태 또는 요동치고 불안정하며 늘 만회되는 평형 상태 속에서, 제도화된 갈등들뿐 아니라 변화, 반항, 단절, 분열 등을 낳는 갈등들도 아우르는, 사회들의 역동적이고 열린 현실이 역사라고 불린다면, 원시 사회들은 충만히 역사 속에 있으며, 만장일치 집단의 우위라는 이름으로 원시 사회들에 돌리려 하는 안정 내지 심지어 조화화는 아주 거리가 멀다.”(AO 177)

여기서 행해지는 실천은 “코드의 잉여가치”라는 원동력을 통해 수행된다. 코드의 잉여가치야말로 “잉여가치의 원시적 형식”이며, “원시 영토 기계의 잡다한 조각들을 실효화”한다(AO 176).

그렇다면 들뢰즈가 사용하는 “코드” 개념은 무엇을 가리키는가? 들뢰즈는 코드를 흐름과 관련해서 설명한다. 말하자면, 코드는 흐름을 흐르게 하거나 저지하는 일을 한다. 따라서 코드는 명사이기 전에 동사로 이해해야 한다. 흐름의 코드화(codage)가 문제인 것이다.

“전자본주의 사회 기계들은 욕망을 코드화하고, 욕망의 흐름들을 코드화한다. 욕망을 코드화하는 것 — 또 탈코드화된 흐름들에 대한 공포와 불안을 코드화하는 것, 이것이 바로 사회체의 일이다.”(AO 163)

“1차적으로 코드는 사회체를 통과하는 흐름들의 성질 각각을 규정한다(가령 소비재, 위신재, 여자와 아이의 세 회로). 따라서 코드의 고유한 목적은 질이 규정되면서도 통약은 불가능한 이 흐름들 간의 필연적으로 간접적인 관계들을 설립하는 일이다. 이런 관계들은 분명 상이한 종류의 흐름들에서의 양적 채취들을 내포하지만, 이 양들은 비제한적인 “어떤 것”을 전제하게 될 등가 관계에 돌입하지는 않는다. [...] 간접적, 질적, 제한적이라는 코드의 관계의 이 모든 성격들은, 코드는 결코 경제적인 것이 아니며 또 경제적일 수도 없다는 것을 충분히 보여준다.”(AO 294)

코드는 이처럼 본질적으로는 등가 관계에 돌입하지 않는다는 점에서 결코 경제적인 것이 아니며 등가 교환과도 상관이 없다. 이렇게 사회체를 흘러가는 흐름들의 성질 각각을 규정하는 이유는, 이 각각의 흐름에 질이 부여되면서 서로 통약 불가능하도록 만들어, 잉여가치를 생산하고 실현하기 위해서이다. 여기에서 생산되는 잉여가치가 “코드의 잉여가치”이다. 코드에 의해 형성되는 “각 사슬은 다른 사슬들의 파편들을 포획하여 그 파편들에서 잉여가치를 끌어온다. 이는 코드의 잉여가치를 보여주는 현상이다.”(AO 47) 앞서 리치가 묘사한 “지역 가계”의 역할이 바로 코드의 잉여가치를 생산하는 일이었다.

“잉여가치는 여기서 **코드의 잉여가치**로 규정된다. 따라서 코드의 관계는 간접적, 질적, 제한적이지만 한 것이 아니라, 바로 이런 특성들을 통해 또한 경제 외적인 것이기도 하며, 바로 이런 자격으로 인해 서로 다른 질을 부여받은 흐름들 간에 연동들을 작동케 하기도 한다. 따라서 그것은 해당 사회가 실존하고 생존하는 조건으로서 **집단적 감식 내지 평가의 체계**를, **지각 기관들의 집합** 또는 더 잘 말하자면 **믿음의 집합**을 함축한다.”(AO 295)

그리고 코드의 특성은 오늘날 우리가 “유전 코드”라 부르는 것의 특성에서도 찾아볼 수 있다(AO 295).

사회의 몸 위를 흘러가는 흐름들을 코드화하는 것은 결국 **잉여가치**를 생산하기 위해서이다. 잉여가치는 정치 경제학자들과 특히 맑스가 사용한 말로, “**가치 증대(Mehrwert)**”를 의미한다. 들뢰즈가 코드라는 개념을 도입한 까닭은 **가치의 창조**라는 문제 때문이었던 것이다. 그리고 들뢰즈가 보기에 사회체의 각 유형마다, 즉 토지의 몸, 전제군주의 몸, 자본의 몸 위에서 가치가 창조되는 방식은 서로 다르다. 코드는 토지의 몸에서 창조되는 잉여가치를 설명하기에 적합하며, 다른 사회체에서의 잉여가치 생산을 설명하는 데는 부차적인 역할을 하게 될 것이다. 그러면 자본주의 체제에서 사정은 어떠한가? 잉여가치는 맑스가 자본주의 체제에서 노동 착취를 설명하기 위해 사용한 개념이다. 그러나 들뢰즈에 따르면 “잉여가치는 노동력의 가치와 노동력에 의해 창조된 가치 사이의 차이에 의해서는 정의될 수 없다.”(AO 282) 우리는 5장에서 자본주의 사회에서 잉여가치가 생산되는 과정에 대한 들뢰즈의 독창적인 설명을 보게 될 것이다.

그렇다면 원시 영토 기계에서는 코드의 잉여가치가 어떤 식으로 생산되는가? 아니 그 전에 친족 체계의 직조에서 어떤 일이 일어나는가? 친족 체계는 기본적으로 “생산의 흐름들의 이쪽저쪽에서 초과와 부족, 결핍과 축적” 같은 “비평형(déséquilibre)”을 통해 구성되며 기능한다(AO 176). 뢰플러(L. G. Löffler)가 제시한 사례에는 이 비평형과 만회의 역학이

잘 드러나 있다.

“음루 족에서, 부계 모델이 모계 전통보다 우세하다. 아버지에서 아들로, 어머니에서 딸로 전달되는 형제-누이의 관계는 아버지-아들 관계에 의해 무한정하게 그럴 수 있는 것이지, 딸의 결혼에 의해 종결되는 어머니-딸 관계에 의해 그럴 수는 없다. 결혼한 딸은 자기 딸에게 새로운 관계를, 즉 자기 딸을 자기 형제에게 결합시키는 관계를 전달한다. 이와 동시에, 결혼하는 딸은 자기 형제의 가문에서 이탈하는 것이 아니라, 오로지 자기 어머니의 형제의 가문에서 이탈할 뿐이다. 자기 조카딸이 결혼할 때 그 어머니의 형제에게 변제하는 일의 의미는, 젊은 딸이 자기 어머니의 옛 가족 집단을 떠난다는 뜻으로밖에는 이해될 수 없다. 조카딸 자신은 어머니가 되고, 새로운 형제-누이 관계의 출발점이 되며, 이 관계 위에 새 결연이 정초된다.”(AO 193 재인용)

이를 통해 우리는 사회 기계와 기술 기계의 중요한 차이들 중 하나를 확인하게 된다.

“어떤 사회 기계가 잘 기능하지 말아야 하는 것은 바로 기능하기 위해서이다. [...] 사회 기계의 극한은 마모가 아니라 고장이며, 사회 기계는 삐걱거리고 고장 나고 작은 폭발들을 터뜨리면서만 기능한다. 기능 장애들은 그 기능 자체의 일부를 이루는데, 이는 [...] 미미한 양상이 결코 아니다. 부조화나 기능 장애가 사회 기계의 죽음을 알린 적은 한 번도 없었다. 이와 반대로 사회 기계는 자기가 유발하는 모순들, 자기가 초래하는 위기들, 자기가 낳는 불안들, 그리고 자신에게 새로운 힘을 주는 지독한 조작들을 먹고 사는 습관이 있다.”(AO 177-8)

사회 기계는 잘 기능하지 말아야만, 삐걱거리고, 고장 나고, 기능 장애를 일으켜야만 작동한다. 다시 말해, 비평형을 통해 기능한다. 반면 기술 기계는 그렇게 될 경우 기능을 멈춘다. 사회 기계와 기술 기계 사이의 이 차이점은 나중에 욕망 기계와 기술 기계의 차이점을 기술할 때 그대로 전용될 것이다.

그런데 바로 이 비평형의 역학을 조직함으로써 코드의 잉여가치가 생

산될 수 있는 것이다. 이를 잘 밝힌 것이 니체이다. 들뢰즈가 평가하기에, 니체는 “부채(負債) 방정식”(AO 226)을 통해 코드의 잉여가치가 발생하는 원리를 성공적으로 정립했다. 니체의 『도덕 계보학』은 “원시 경제를 부채의 견지에서, 채권자-채무자의 관계에서 해석하려는 시도요 유례없는 성공”(AO 224)이다.

“인간은 강렬한 배아 내류를, 즉 집단의 모든 시도를 휩쓸어갈 거대한 생물적-우주적 기억을 억압함으로써 자신을 구성해야만 한다. 하지만 동시에, 어떻게 인간에게 하나의 새로운 기억을, 즉 집단 기억을 가지게 할 것인가? 즉, 말들과 결연들의 기억, 확장 혈연들로 결연들을 직조하는 기억, [...] 그리하여 욕망의 흐름들의 코드화를 사회의 조건으로서 조작하는 기억을 말이다. 그 답은 단순하다. 그것은 부채이다.”(AO 225)

니체가 발견한 원시 미개 사회체의 “잔혹극(théâtre de la cruauté)”은 “인간을 훈육하기, 인간의 살에 표시하기, 인간에게 결연을 가능케 하기, 양측 모두에게 기억(장래를 향한 기억)의 문제임이 드러날 채권자-채무자 관계를 인간에게 형성하기라는 의미만을” 갖고 있다. 이것은 복수나 원한과는 전혀 관계가 없다. 여기서 니체가 말하는 것은 “야기한 손해 = 겪어야 할 고통”이라는 섬뜩한 “부채 방정식”이다.

“니체는 묻는다. 죄인의 고통이 그가 야기한 손해의 “등가물”의 구실을 할 수 있는 것이 어떻게 설명될 수 있는가? 어떻게 괴로움으로 “값을” 수가 있는가? 괴로움에서 쾌락을 뽑아내는 눈을 끌어대야 한다(이것은 복수와는 아무 관계도 없다). 이 눈은 니체 자신이 평가하는 눈이라 부른 것, 즉 잔혹한 광경들을 즐기는 신들의 눈이다. “벌에도 또한 그토록 많은 축제다운 것이 있다!”[Nietzsche GM II 6] 그만큼 큰 고통도 능동적 삶과 향유하는 시선의 일부가 된다.”(AO 226)

이것은 교환과는 아무 관계가 없으며, “눈은 자기가 관찰한 고통에서 코드의 잉여가치를 뽑아내며”, 이것은 “눈썰미(coup d’oeil)”를 요구하는 “평

가하는 눈”의 작업이다.

이로써 우리는 원시 영토 기계에서 가치의 증대, 가치의 창조, 또는 코드의 잉여가치가 어떤 과정을 통해 생겨나는지 살펴보았다. 그것은 i) 서로 다른 질을 부여받은 (말하자면, 코드화된) 흐름들을 정립하고, ii) 평가하는 눈의 작업을 통해 (말하자면, 가치 평가 내지 가치 부여 행위를 통해) iii) 코드의 잉여가치를 생산하는 (말하자면, 가치의 창조를 수행하는) 식으로 진행된다. 물론 잉여가치를 생산하는 과정은 다른 사회 기계에서는 다른 형식을 띠게 될 것이다.

## 5. 야만 전제군주 기계와 초코드화

우리는 처음에 “사회 기계”의 모델로서 전제군주 제도가 활용되는 것을 본 바 있다. 전제군주 기계 또는 야만적 사회체를 특징짓는 것은 무엇인가? 그것은 “새 결연과 직접 혈연”으로 요약될 수 있다. 여기서 새 결연은 사회 구성원들이 전제군주와 맺게 되는 관계를 가리키며, 직접 혈연은 전제군주가 신과 맺는 관계를 가리킨다.

전제군주는 니체가 말하는 “유례없는 공포”(AO 227)로서의 “국가”로서 등장한다.

“잉여 생산물을 국가에 귀속시키고, 토목 공사에서 생산력들을 국가에 넘겨주고, 국가 자체를 전유의 집단적 조건들의 원인으로 보이게 하는 외견상의 객관적 운동에 따르면 국가는 흙의 참된 소유자이다. 사회체로서의 충만한 몸은 토지기를 그쳤으며, 전제군주의 몸, 전제군주 자신, 또는 그의 신이 되었다. [...] 이 전제군주야말로 외견상의 운동의 유일한 준-원인, 원천, 하구이다. [...] 물신 또는 상징에서 체제의 근본적 변화가 벌어진 것이다. 중요한 것은 군주의 인물도 아니며, 그의 기능도 아니다. 이 기능은 제한될 수도 있는 것이다. 깊이 변화했던 것은 바로 사회 기계이다. 영토 기계 대신에, 국가라는 “거대 기계”, 즉 기능적 피라미드가 생겨난 것이다.”(AO 230)

이제 영토 기계는 전제군주 기계에 자리를 빼앗겼다. 그렇다고 해서 영토 기계가 완전히 사라졌다는 뜻은 아니다. 오히려 영토 기계는 새로운 잉여가치의 재료를 제공하면서 국가의 부품으로서 잔존하는 공포스런 상황을 살아가게 된 것이다. 말하자면 영토 기계에 의해 코드의 잉여가치는 여전히 생산되지만, 이제 그것은 부족이나 분파 안에서 국지적으로 소비되는 것이 아니라 국가에 의해 독점되는 방식으로 통합적으로 소비된다. 전제군주는 모든 것을 전유한다. 옛 사회체는 더 이상 자율적으로 기능하지 않으며, 국가라는 거대 기계의 부품과 톱니바퀴로서만 기능한다.

“영토적 가문 기계의 톱니바퀴들은 존속하지만, 이제는 국가 기계의 노동 부품들일 뿐이다. 대상들, 기관들, 인물들, 집단들은 적어도 그 내적 코드화의 일부를 유지하지만, 옛 체제의 코드화된 이 흐름들은 잉여가치를 전유하는 초월적 통일체에 의해 초코드화된다. 옛 기입은 그대로 남아 있지만, 국가의 기입에 의해 그리고 국가의 기입 속에 벽돌처럼 쌓여 있다. 블록들은 존속하지만, 처박히고 끼워진 벽돌들이 되었고, 관리되는 이동성만을 지닌다. 영토적 결연들은 대체되지 않고, 다만 새 결연에 결연된다. 영토적 혈연들은 대체되지 않고, 다만 직접 혈연에 가입된다. [...] 원시 체계 전체는 우월한 권력에 의해 동원되고 징발되며, 외부의 새 힘들에 의해 굴복되어, 다른 목적들에 봉사하게 되는 것이다. [...] 국가의 핵심은, 부동의 기념비적이며 확고한 새 충만한 몸이 모든 생산력들과 생산자들을 전유할 수 있게 해주는 2차 기입의 창조이다.”(AO 232-5)

이런 점에서 국가의 성립은 “**탈영토화**”를 수반한다. 여기서의 탈영토화는 토지에서 벗어나 전제군주라는 새로운 기입 표면으로 이동하는 것을 뜻한다. 이는 최초의 탈영토화 운동인데, 이는 나중에 자본주의의 등장과 더불어 있게 될 탈영토화 운동과는 구별된다. 물론 자본주의는 다시 **재-영토화**를 수행함으로써 옛 사회체의 모든 재료들을 회수하기는 하지만 말이다.

초코드화 작용이 가능해지는 가장 근본적인 이유는 전제군주가 갖고

있는 생사여탈권에 있다. 그것은 이미 “국가의 창설자들”의 출현 과정에서부터 잘 나타난다. 이것을 탁월하게 발견한 것 역시 니체의 공헌이다.

“그들은 운명처럼 오며, 거기에는 아무런 이유도 이성도 숙고도 구실도 없다. 그들은 번개처럼 거기 와 있다. 너무도 무섭고 너무도 갑작스럽고 너무도 압도적이며 너무도 “다르기” 때문에, 미워할 수도 없을 정도다. 그들의 작업은 본능적인 형식-창조, 형식-각인이다. 그들은 존재하는 자 중에서 가장 비자발적이고 가장 무의식적인 예술가들이다. — 요컨대, 그들이 나타나는 곳에는 어떤 새로운 것이, 하나의 살아 있는 어떤 지배 형성물이 있다. 거기에서는 여러 부분들과 기능들은 한계가 정해지고 관계를 맺으며, 또한 전체의 관점에서 우선 하나의 “의미”가 있지 않은 것은 결코 자리를 찾지 못한다. 이 타고난 조직자들은 죄라든가 책임이라든가 숙고라는 것이 무엇인지 모른다. 그들 안에는 저 무서운 예술가-이기주의가 지배하고 있는데, 그것은 청동처럼 빛나며, 마치 어머니가 그 아이들 속에서 정당화되듯이 스스로가 그 “작품” 속에서 이미 영원히 정당화되어 있다는 것을 알고 있다. [...] 전투적으로 조직되어 있고, 조직력을 지니고 있으며, 수로 보면 아마 압도적으로 우세하겠지만 아직은 형태가 없으며 아직도 방황하고 있는 주민에게 생각 없이 자신의 무서운 발톱을 들이대는, 어느 금발의 맹수 무리, 하나의 정복자, 지배자 종족...”(Nietzsche GM II 17)

국가의 창설자들이 지니고 있는 힘이 원시 사회체를 압도하게 된 것이다. 그들은 자신의 형식을 옛 사회 구성원들에게 각인하는 예술가와도 같다. 그런 점에서 국가가 옛 결연들을 자신에게 종속시키는 수단은 공포이다. “전제주의의 지평에는 언제나 **일신교**가 있다. 부채는 실존의 부채, 신민들(sujets) 자신의 실존의 부채가 된다.”(AO 234) 전제군주는 신민들의 실존을 좌우하는 절대 공포의 존재, 신과 같은 절대 권력을 지닌 존재이기 때문이다.

이 과정을 들뢰즈는 원시 영토 기계의 코드화와 구분해서 초코드화(surcodage)라고 부른다. 초코드화는 개별적인 코드화를 통해 생산된 잉여가치를 초월적 힘을 통해 흡수한다. 국가의 법은 “탁월한 형식적 통일체”(AO 236)로 작용한다. “초코드화하기, 이것이 법의 본질”(AO 251)이다.

“초코드화, 이것이야말로 국가의 본질을 구성하는 조작이요, 국가와 옛 구성체들의 연속성과 단절을 동시에 측정하는 조작이다. 그 조작이란 코드화되지 않을지도 모르는 욕망의 흐름에 대한 공포이자, 또한 초코드화하는, 그리고 욕망을 — 설사 욕망이 죽음 본능이라 할지라도 — 군주의 것으로 만드는, 새로운 기입의 설립이다.”(AO 236)

초코드화는 잉여가치를 생산하는 새로운 방식이다. 그것은 코드의 잉여가치들을 적분(積分)한다. 그것은 가치를 창조하는 새로운 방식이 된 것이다. 한편, 초코드화는 자본주의의 도래와 더불어 나타나는 탈코드화(décodage), 즉 질적 코드들의 상실과도 구별된다. 물론 자본주의의 탈코드화는 공리계(axiomatique)의 도입을 동반한다는 점에서, 제한적인 탈코드화라 말할 수 있지만 말이다. 국가의 초코드화는 코드의 잉여가치들을 수합함으로써 가치를 창조한다. 이 과정에서 중요한 역할을 하는 것이 징세의 도구로서의 “돈”의 역할이다. 전제군주 사회에서 돈의 역할은 “부채”의 증대와 주로 관련되며,

“상업에서 돈의 역할은 상업 자체보다는 국가에 의한 상업의 통제와 더 관계가 있다. 상업과 돈의 관계는 종합적이지 분석적이지 않다. 그리고 근본적으로 돈은 상업이 아니라 국가 장치의 유지비로서의 조세와 뿔 수 없다. 지배 계급들이 국가 장치와 구별되고 사유 재산을 위해 국가 장치를 이용하는 바로 그곳에서는, 돈과 세금의 전제군주적 연줄은 여전히 가시적이다. [...] 돈, 돈의 순환은 부채를 무한하게 하는 수단이다.”(AO 233-4)

돈은 상업의 필요성 때문에 생겨난 것이 아니다. 오히려 돈과 상업은 나중에 긴밀한 관계를 맺게 된 것이다. 국가는 갖가지 형태로 신민들에게 돈을 빌려줌으로써 부채를 극대화하고, 또한 다른 형태로 작은 부채들 탕감해줌으로써, 이를 통해 종속을 강화한다.

영토 기계의 “잔혹 체계”는 전제군주 기계의 “공포 체계”에 의해 대체

되었다. 물론 옛 잔혹은 여전히 존속하지만, 그것은 이제 국가 장치 속에 벽돌로 들어가며, “때로는 이 잔혹을 조직하고 때로는 목인 내지 제한하여, 자기 목적들에 봉사하게 하고 더 무서운 법이라는 우월하며 중첩된 통일성 아래 포섭한다.”(AO 250-1) 이런 체제에서는 벌의 의미도 바뀐다. 원시 영토 기계에서 벌은 “눈이 잉여가치를 뽑아내는 축제”로서 존재했다. 하지만 야만 전제군주 기계에서 벌은 “복수”가 된다. 벌은 전제군주의 자의적 법을 따르지 않았을 때 복수로서 가해진다. 이로부터 전제군주와 신민의 기이한 관계가 생겨난다.

“복수는 전제군주에 맞선 신민들의 복수가 된다. 공포의 잠복의 체계 속에서, 더 이상 능동적(aktif)이거나 반응적(agi)이거나 반작용적(réactif)이지 않은 것, “폭력에 의해 잠복하게 된 것, ... 억눌리고 물러나고 내부로 감금된 것”, 바로 이것은 이제 감정을 품계(*ressenti*) 된다. 신민들의 영원한 원한은 전제군주들의 영원한 복수에 답한다. [...] 복수와 원한, 그것은 물론 정의의 시작이 아니라, 니체가 분석하듯, 제국 구성체 안에서의 정의의 생성과 그 운명이다.”(AO 254)

신민은 전제군주에 맞서 복수심을 품을 수 있을 뿐 힘을 행사할 수는 없다. 이 일방적 폭력 상황에서 복수심은 내면에 갇혀 행사되지 않은 힘 때문에 원한감정(*ressentiment*)이 된다. 원한감정의 기원에 관한 니체의 이론을 들뢰즈는 전제군주 기계에서 다시금 확인하고 있는 것이다.

다음 장으로 가기 전에 우리는 들뢰즈의 자본주의 분석에서 중요한 역할을 하는 “공리계(axiomatique)” 개념도 마저 정리할 필요를 느낀다. 초코드화가 코드에 기초한다는 점이 사실이긴 하지만, 공리계는 새로운 유형의 코드화가 아니다. 공리계는 자명한 것 또는 당연한 것으로 간주되는 공리(axiome)들의 집합이다. 첫째로 “자본주의는 탈코드화된 흐름들 위에서 구성된 유일한 사회 기계로, 생래적 코드들을 화폐 형식을 띤 추상량(抽象量)들의 공리계로 대체한다.”(AO 163) 들뢰즈가 자본주의 사회를 공리계에 의해 규정한다면, 그것은 자본주의에서 당연시되는 것들이 무엇인지 비판하기 위해서이다. 공리계는 걸보기와는 달리 코드들이나 초코

드화들보다 “훨씬 더 압제적”(AO 207)이며 “훨씬 더 냉혹”(AO 278)하다. 자본주의 체계의 공리계는 유연할 뿐 아니라 광범위하고 포괄적이다(AO 281, 283). 또한, 둘째로, “자본주의 공리계가 포화상태에 이르는 법이 없고, 예전 공리들에 언제나 새로운 공리를 추가할 수 있다는 점이 바로 자본주의의 역량이다.”(AO 297-8) 그래서 탈코드화된 흐름들은 대부분 자본의 공리계에 포획된다.

“임금 향상, 생활수준의 개선은 현실이지만, 이 현실은 자본주의가 그 극한들의 확장에 따라 언제나 자신의 공리계에 추가할 수 있는 이런 저런 보조 공리에서 파생하는 것이다(뉴딜을 수행하자, 강한 조합들을 바라고 인정하자, 참여를 촉진하자, 단일 계급이며, 러시아가 우리에게 다가온 만큼 우리도 러시아를 향해 한 걸음 내딛자, 등).”(AO 448)

하지만 공리계는 자본주의 국가가 발명한 것이 아니다. 오히려,

“공리계는 자본 자체와 합류한다. 반대로 자본주의 국가가 이 공리계에서 탄생하며, 이 공리계에서 결과하고, 이 공리계의 조절을 보증할 따름이며, 이 공리계가 기능하기 위한 조건인 실패들을 조절하거나 심지어 조직하고, 이 공리계의 포화의 진전과 이에 상응하는 극한의 확대를 감시 내지 지도한다.”(AO 300)

심지어는 이른바 사회주의 국가들에서도 “잉여 내지 잉여가치의 추출, 축적, 흡수, 시장과 화폐 예측 등” 공리계의 문제에서 출발해야만 “생산, 생산 단위들, 경제 예측 따위의 변형”을 수행할 수 있다(AO 304).

이제 우리가 기억해야 할 점은 현대 사회들의 사회 공리계가 두 극(極) 사이에서 끊임없이 왕복하고 있다는 점이다. 그 두 극이란 우리가 4장 B의 3절에서 그 개념을 살펴보게 될 “편집증”과 “분열증”의 극이다. 아무튼 “코드와 공리계라는 개념들 자체는 그램분자적 집합들에 대해서만 타당”하며, “고유하게 분자적인 사슬에서” 사슬은 “코드들을 해체하는 것 이외의 기능을 갖고 있지 않다.”(AO 391-2) 이로부터 우리는 그램분자

적 층위에서 벗어나 분자적 층위로 돌아가는 것의 중요함을 예견할 수 있다.

\* \* \*

지금까지 우리는 자본주의의 조명 아래서 역사를 회고적으로 살펴보았다. 결국은 자본주의의 부품이 될 옛 사회 기계의 요소들과 기능 방식들을 살펴본 까닭은, 자본주의가 그것들을 어떻게 전유해서 이용하는지, 들뢰즈가 자본주의의 극한에서 발견한 분열증은 무엇을 가리키는지, 나아가 분열증을 기초로 구성한 들뢰즈의 비인간주의 존재론은 어떤 이유에서 착상되었는지 등을 알아보기 위한 예비 단계로서였다.

이어지는 2장에서 우리는 들뢰즈가 생각하는 무의식 개념을 살펴볼 것이다. 들뢰즈의 무의식 이론은 프로이트 이래의 정신분석이 아니라 많은 부분 맑스에 기대고 있다. 우리의 견해로는, 들뢰즈가 무의식 개념을 정립하는 과정에서도 역시 자본주의 사회와 거기서 발견한 분열증의 요소들을 참조하고 있기 때문일 것이다. 하지만 들뢰즈의 무의식 개념은 맑스적 연원만을 갖는 것은 아니며, 3장에서 살피게 될 베르그손, 스피노자, 니체라는 원천도 갖고 있다. 이 점에 대해서는 해당 대목에서 환기하는 방식으로 정신분석의 무의식 개념과 비교하게 될 것이다. 그 핵심에는 무의식을 심리적 차원이 아닌 존재의 차원에서 이해한다는 점이 자리하고 있다.

## 2장. 무의식의 존재론적 이해

들뢰즈는 정신분석이 발견한, 또는 재발견한, 무의식 개념을 전적으로 수정하고 갱신한다. 우리가 2장에서 밝히고자 하는 것은, 들뢰즈가 『안티 오이디푸스』의 1장 4절의 제목으로 삼기까지 한 “유물론적 정신의학”의 기초로서의 무의식 개념이다. 들뢰즈는 인간을 자연과 동일한 것으로 여기는 맑스의 견해를 따르면서, 인간 정신에 고유한 무의식이라는 개념을 거부한다. 무의식은 인간 의식을 넘어서는 존재 전체이다. 이 시도는 당연히 휴머니즘(인간주의)을 넘어서는 것으로, 무의식마저도 통상적인 인간의 범위에 국한되지 않는다는 점을 밝히는 작업이다. 무의식을 인간 정신의 한 영역으로 가둔 것은 정신분석이며, 정신분석은 이를 통해 자본주의에 적합한 개인을 형성했다. 정신분석에 따르면 무의식은 오이디푸스 구조 또는 아빠-엄마-나라는 핵가족 삼각형 안에서 작동한다. 그러나 들뢰즈는 무의식이 가족을 넘어 사회 전체 속에서, 나아가 우주 전체 속에서 작동한다고 본다. 무의식은 생산의 경과 그 자체이며, 우주의 운행 그 자체이다. 무의식 개념의 갱신은 자본주의 사회에 적합하도록 형성된 인간을 자연의 과정을 살아가는 인간으로 개조하려는 혁명적 과제에 부응한다. 인간 해방을 도모한다는 관점에서 보자면, 이 시도 역시 인간주의의 일환으로 여겨질 수 있겠으나, 해방된 인간이 분열자로 묘사된다는 점에서 이 새로운 인간은 종래의 인간주의를 훨씬 넘어서 있다고 말할 수 있으리라. 그런 면에서 들뢰즈의 무의식 이론 또는 비인간적 성의 이론은 비인간주의라는 이름에 어울릴 수 있다고 보인다. 우리는 아래에서 들뢰즈의 맑스 수용이 종래의 이해 방식과 다르기는 하지만, 텍스트(그리고 텍스트 편찬의 오류의 역사)에 근거했을 때 오히려 타당성을 지닌다는 점을 밝힐 것이다. i) 무신론 비판에서 시작되는 우주의 내재적 존재론, ii) 자연과의 관계 속에서 유(類)적 존재로서의 인간, iii) 인간과 자연의 본질적 통일성이라는 주제가 거기에 해당한다. 또한 이런 면모가 들뢰즈 자신의 텍스트 속에서 어떻게 명시적으로 주장되는지 살

필 것이며, 그와 더불어 성육과 생산에 대한 인간주의적 관점이 지니는 불합리함을 함께 보일 것이다. 이 작업은 “생산의 논리”라고도 불릴 수 있을 들뢰즈의 작업 전체를 조망할 수 있는 틀을 그려 보일 수 있을 것으로 기대된다.

들뢰즈는 무의식에 대한 논의를 전개하는 초반부에 작가 아르토 (Antonin Artaud)의 수수께끼 같은 말을 언급한다.

“그래, 나는 내 아버지였고 나는 내 아들이었다. “나, 앙토냉 아르토, 나는 내 아들이고 내 아버지이고 내 어머니고 또 나다.”[Artaud 2004: 1152](AO 21)

또한 도곤 족 신화 속의 등장인물들과 관련해 다음과 같이 언급하기도 한다.

“나는 아들이요 또한 내 어머니의 형제이며, 내 누이의 남편이요, 나 자신의 아버지이다. [...] 그렇다, 나는 내 어머니였고, 나는 내 아들이었다.”(AO 186)

이와 같은 발언은 그저 광인의 목소리에 불과한 것일까? 왜냐하면 나인 동시에 내 아버지나 어머니이자 내 아들이라는 것은 논리적으로 불가능하기 때문이다. 그러나 사실 아르토의 이 선언은 **분열자의 입을 빌린 우주의 목소리**이다. 그리고 우리 자신이 우주의 일부이기에, 우리는 우주를 말할 수 있는 권리가 있다. 그리고 “본래 의미의 분열자”야말로 극복된 인간, 신인류이다.

“분열자는 삶의 뭔지 모를 어떤 접촉을 상실하기는커녕, 오히려 현실의 고통치는 심장 가장 가까운 곳에, 현실계의 생산과 일체를 이루는 강렬한 지점에 있다. 이것은 라이히로 하여금 이렇게 말하도록 한다. “분열증의 특성을 이루는 것은 이 생명 감 넘치는 요소의 경험이다, ... 생명의 느낌에 관해 본다면, 신경증 및 변태 환자와 분열자의 관계는, 치사한 소매상인과 위대한 탐험가의 관계와 같다.””(AO 104)

# 1. 고아 및 자기-생산(auto-production)으로서의 무의식

들뢰즈가 파악하기에 무의식은 고아(孤兒)이며 자기-생산이다. 고아 또는 자기-생산으로서의 무의식과 관련하여 들뢰즈가 단언하고 있는 대표적인 두 구절을 보면 다음과 같다.<sup>14)</sup>

- i) “생산의 차원에서는 [...] 무의식의 종합들의 사용은 **무의식의 자기-생산**을 돕는데, 이것은 **고아-무의식**[...]이다.”(AO 120)
- ii) “**고아적**인 순환 운동 속에서, 즉 무의식이 항상 주체로 머무는 운명의 순환 속에서, **자기 자신을 생산**하는 것은 항상 무의식이다.”(AO 345)

여기서 무의식은 단적으로 ‘자기-생산’ 및 ‘고아’라고 언급되고 있는데, 이는 ‘생산’의 차원에서 그렇다고 이야기된다. 생산의 차원이란 ‘우주의 운행’ 또는 ‘존재의 생성’ 차원을 가리킨다. 이는 무의식을 심리적 인간적 차원이 아닌 존재론적 차원에서 본다는 의미이다. 사실 이 점은 특히 『안티 오이디푸스』 전체에 걸쳐 **일관되게 반복해서 강조**되고 있으나, 지금까지 이 점에 주목한 연구자는 거의 없다. 실은 이런 점 때문에 『안티 오이디푸스』는 아직까지도 그 전모를 드러내지 못한 채, 부분적으로만 이해되며 활용되어 왔던 것이리라. 우리는 들뢰즈 자신의 텍스트에서 관련된 주요 대목을 찾아, 우리의 해석의 타당성을 입증할 것이다. 왜냐하면 이토록 집요하고도 잦은 언급에도 불구하고, 이에 대한 연구자들의 주목은 기이할 정도로 부족한 것처럼 보이기 때문이다. 아마 전반적으로

---

14) 우리는 유사한 내용을 곳곳에서 확인할 수 있다. “순환으로서의 무의식의 자기-생산”(AO 40), “무의식은 고아”(AO 57), “무의식의 자기-생산”(AO 64), “고아인 채로 있는 무의식”(AO 93), “고아인 무의식의 저 지역들, 바로 “모든 법의 너머”, 거기서는 오이디푸스의 문제가 제기될 수조차 없다”(AO 97), “고아이자 생산자인 무의식에 대한 기막힌 긍정”(AO 356) 등.

무의식과 욕망을 인간주의적 관점에서 해석하는 경향에서 크게 벗어나지 못했던 것이 그 원인이라.

무의식의 탐구에 결정적인 공을 세웠다고 평가되는 프로이트는 무의식을 어디까지나 ‘마음(정신)’의 영역 안에서 이해했다. 그는 『정신분석 입문 강의』(1916/7)에서 이렇게 말한다.

“정신적 과정들은 그 자체가 무의식적이며, 의식적인 것은 정신 활동 전체 중에서 단지 일부분에 지나지 않는다. [...] 정신분석은 의식과 정신의 동일성을 인정할 수 없다. 정신분석은 정신을 감정, 사고, 의지와 같은 과정으로 정의하며 무의식적인 사고나 무의식적인 의지가 있다는 입장이다. [...] 무의식적인 정신 과정을 설정함으로써 이 세상과 학문의 세계에 결정적으로 새로운 방향이 확립되었다.”(프로이트 2003a: 26-7)

프로이트는 정신적 과정들을 의식적인 것과 무의식적인 것으로 구분하고, 의식적인 것이 정신의 일부에 지나지 않는다고 보았다. 요컨대, 정신이라는 전체집합은 의식적인 것과 무의식적인 것이라는 두 부분집합으로 이루어져 있다는 것이다. 들뢰즈가 프로이트와 갈라지는 지점은, 무의식을 정신 내에서의 의식의 여집합으로 보지 않고 존재 세계 내에서의 의식의 여집합으로 본다는 점이다. 프로이트는 무의식 탐구의 전형으로서 꿈의 작업을 드는데, 꿈이 갖는 두 가지 특성, 그러니까 꿈 자체는 주로 시각적인 형태로 꾸며진다는 특성과 꿈의 내용을 남에게 전달할 때는 언어를 통해 표현될 수밖에 없다는 특성은 무의식을 이미 제한된 틀에 가두는 효과를 낳는다. “왜 꿈으로 되돌아가는가? 왜 꿈을 욕망과 무의식의 왕도로 삼는가?”(AO 377) 여기서 ‘꿈’은 결국 주관적 재현의 세계를 대표한다고 말할 수 있다. 이런 점에서 들뢰즈의 무의식은 프로이트와는 달리 자연으로서의 물질, 동물로서의 몸, 마음 안에서 의식을 벗어나는 영역 등을 모두 포함한다. “사실 무의식은 물리학[=자연학]에 속한다.”(AO 336) 그리고 이를 설명하기 위해 무의식을 ‘고아’ 및 ‘자기-생산’으로 제시했던 것이다.

무의식이 ‘고아’라는 말과 ‘자기-생산’이라는 말은 같은 뜻이다. 그렇다면 ‘자기-생산’이란 무슨 뜻인가? 자기가 자기를 생산한다는 이 역설적인, 아니 차라리 모순되는 표현은, 실존하는 어떤 것이 있다고 할 때, 그 어떤 것은 **선행 원인을 갖지 않는다**는, 말하자면 다른 어떤 것에 의해 생산된 것이 아니라는 단언이다. 그리고 어떤 것이 그 본질 또는 본성에 있어 실존하고 있고 또한 실존할 수밖에 없다면, 그 어떤 것은 자기 원인이라고 이해할 수밖에 없다. 그리고 여기에 해당하는 것은 딱 하나밖에 없을 텐데 그것은 전체로서의 우주이다. 전체로서의 우주, 전체로서의 존재, 그것 오직 그것만은 자연 발생(l'inengendré)이요 독생자(獨生子)로 이해할 수밖에 없다. **태초에 우주가 있다.** 따라서 이 규정은 **내재적 존재론**의 첫째 원리일 수밖에 없다.<sup>15)</sup> 우주에 관한 한 주체와 대상의 구별은 없으며, 주체와 대상의 동일성은 자명하다. 주객 관계를 넘어서는 것은 인식론적 표상의 관점을 넘어서는 뜻이며, 성과 생산에 대한 인간주의적 재현(부모에 의한 생산)을 넘어서는 뜻이다. 이 점에 대해서는 뒤에서 자세히 살펴볼 것이다. 아무튼 들뢰즈가 생산으로서의 무의식을 ‘고아’ 내지 ‘자기-생산’ 같은 말로 표현할 때 그것은 우주 전체와 관련해서가 아니라 이해할 도리가 없다. 만일 그렇게 생각하지 않는다면 우리는 부동의 모터(原動者)로서의 최초의 원인인 신에까지 소급해 가지 않으면 안 될 텐데, 이는 그 자체로 초월성의 도입이며 ‘**자연주의 내지 유물론**’의 영역을 벗어나는 일이다.

“인간과 자연의 본질성이, 즉 인간이 인간에 대해 자연의 현존재로서, 자연이 인간에 대해 인간의 현존재로서, 실천적 감각적으로 관조될 수 있게 됨으로써, 어떤 낯선 존재, 자연과 인간 **너머**에 있는 어떤 존재에 대한 물음은, —자연과 인간의 비존

---

15) ‘자기-생산’이라는 말은 스피노자의 ‘자기 원인(causa sui)’과 같은 뜻으로 이해될 수 있다. 『윤리학』 1부 정의1에서 스피노자는 ‘자기 원인’을 이렇게 정의한다. “내가 이해하는 자기 원인이란, 그 본질이 실존을 포함하고 있는 것, 즉 그 본성이 실존하지 않는다고는 착상될 수 없는 것이다.” 스피노자는 실체, 신, 자연을 자기 원인에 의해 실존하는 것으로 규정하기에 이른다.

재성에 대한 고백을 내포하는 물음은,― 실천적으로 불가능하게 되었다.”(Marx M 274; 546)

인간적 성(아빠-엄마-나) 모델, 또는 오이디푸스 삼각형에 따르면, 생산물로서의 나는 항상 생산자로서의 부모를 필요로 하되, 이 관계는 최초의 시점으로까지 소급된다. 물론 이는 필연적으로 신을 불러들이게 된다. 굉장히 중요하면서도 많은 내용을 담고 있는 다음 구절을 보자.

“우리가 욕망을 오이디푸스와 관련시킬 때, 우리는 할 수 없이 욕망의 생산적 성격을 무시하는 것이며, [...] 우리는 욕망을 독립적 실존들, 즉 생식자인 아버지, 어머니[...]와 관련시키는 것이다. 아버지의 문제는 신의 문제와 같다. 그것은 추상의 산물로서, 인간과 자연의 연줄, 인간과 세계의 연줄이 끊겼다고 상정한다. 그래서 인간은 **자연과 인간 외부에 있는 어떤 것에 의해 인간으로 생산되어야 한다.** [...] 공통 외연성, 즉 인간과 자연의 외연이 서로 같다는 것은 [...] **무의식이 늘 주체로 있으면서 스스로 자신을 생산하고 재생산하는 순환 운동을 한다**는 뜻이다. 무의식은 한 몸에서 다른 몸으로, 즉 네 아버지로, 네 아버지의 아버지로... 전진하는 (또는 퇴행하는) 생식의 길들을 따라가지 않는다. 조직화된 몸은 생식을 통한 재생산의 대상이다. 그것은 재생산의 주체가 아니다. **재생산의 유일한 주체는 생산의 순환 형식을 고수하는 무의식 자신이다.** 성욕은 생식에 봉사하는 수단이 아니다. 오히려 몸의 생식이 **무의식의 자기-생산으로서의 성욕에 봉사한다.** [...] **무의식은 언제나 고아였다.** 말하자면, 무의식은 **자연과 인간, 세계와 인간의 동일성** 속에서 스스로 자연 발생했다. 이제 아버지의 문제, 신의 문제는 불가능한 것, 무관심한 것이 되었다. 그런 존재를 긍정하건 부정하건, 살리건 죽이건, 그것은 같은 것으로 돌아온다. 즉, 무의식의 본성에 대한 유일하고 똑같은 오해로.”(AO 127-8)<sup>16)</sup>

이 대목에서 우리는 심리적이고 인간주의적인 그 어떤 주장도 찾을 수

---

16) 유사한 내용의 다음 문장도 참고. “그는 더 이상 이러한 매개, 즉 신의 실존에 대한 부정을 경유할 필요가 없다. 왜냐하면 그는 무의식의 자기-생산 지역들에 도달했기 때문이다. 이 지역들에서는 무의식은 고아인 동시에 무신론자이며, 직접적으로 고아이고 직접적으로 무신론자이다.”(AO 68) 여기서도 우리는 뒤에서 보게 될 맑스의 논점을 확인할 수 있다.

없으며, 다만 무의식의 내재적 존재론을 발견할 수 있을 따름이다. 여기서 우리는 오이디푸스와 신의 불가분성을 본다. 신이 초빙되는 것은 바로 인간적 성을 모델로 해서 생산을 착상할 때이며, 오이디푸스가 그 전형이다. 따라서 들뢰즈가 보기에 이는 욕망과 무의식에 대한 단지 잘못된 착상의 차원을 넘어서 초월성을 도입하는 해로운 차원이기도 하다.

이로부터 ‘순환’ 개념이 등장한다. 즉 스스로 자신을 생산하고 재생산하는 순환 운동을 하는 무의식, 생산의 순환 형식을 고수하는 무의식 자신이 우주 운행 또는 존재 생성의 **주체**라는 것이다.

“무의식은 늘 **주체**로 있으면서 스스로 자신을 생산하고 재생산하는 **순환** 운동을 한다. [...] 재생산의 유일한 주체는 생산의 **순환** 형식을 고수하는 무의식 자신이다.”(AO 128)

그런데 왜 순환(cycle)인가? 최초 원인으로의 소급은 왜 안 되는가?

“오직 **순환**의 관점만이 정언적이고 절대적이다. 왜냐하면 이 관점은 재생산의 **주체**인 생산에, 즉 무의식의 자기-생산의 과정에 도달하기 때문이다. [...] 물론 성욕이 생식에 봉사하는 것은 아니고, 전진적 또는 퇴행적 생식이 순환 운동으로서의 성욕에 봉사한다. 이 순환 운동을 통해서 무의식은 언제나 “**주체**”로 머물러 있으면서 자신을 재생산한다.”(AO 327-8)

말하자면 순환의 관점이 아니고서는 초월성을 도입할 수밖에 없으므로 자기-생산, 순환 운동이 정언적이고 절대적인 것으로 받아들여져야 한다는 것이다. 우리는 3장에서 베르그손의 ‘지속’이 하나의 ‘실체’로서 자기 자신과의 차이 속에서 존속한다는 점을, 그리고 잠재성으로서의 지속은 그 자신이 주체라는 점을 확인하게 될 것이다. 그리고 지속은 그 자신이 주체이자 대상이라는 점에서 일종의 자기-생산으로 이해될 수 있고, 그렇다는 점에서 순환 운동 속에 있다고 말할 수 있을 것이다.

들뢰즈는 이를 내재적 존재론의 관점에서 달리 표현하기도 했다.

“하나의 생산만이, 실재[=현실계]의 생산만이 있을 뿐이다. 그리고 물론 우리는 이 동일성을 두 방식으로 표현할 수 있는데, 하지만 이 두 방식은 **순환**으로서의 무의식의 자기-생산을 구성한다.”(AO 40)

여기서 하나의 생산, 현실계의 생산만이 있다고 말하는 것 역시 초월 세계의 틈입을 막기 위함이다. 사실 현실(réalité)을 이중화하게 되면, 즉 존재의 일의성을 포기하게 되면, 거기에는 항상 이 현실 너머에 있는 다른 현실이 개입하게 된다(AO 33). 들뢰즈는 우주의 모든 현상을 단 하나의 현실로 보자는 철저한 **내재성**의 원리를 지키려 하는 것이다.

“**심리적 현실**이라 부를 수 있을 만한 특수한 실존 형식이란 없다. 맑스의 말처럼, 결핍은 없으며, 다만 “자연적이고 감각적인 대상적 존재”로서의 **겪음**(passion)이 있다.”(AO 34)

심리적 현실이라는 특수한 실존 형식이 없으며, 단 하나의 현실만이 있다는 점에 대한 단언은 책의 출간 후에 가진 인터뷰의 다음 진술에서도 확인된다. “『안티 오이디푸스』는 현실계의 일의성(univocité du reel), 일종의 무의식의 스피노자주의였다.”(PP 198) 우리는 해당 구절의 더 정확한 의미를 4장 C에서 보게 될 것이다.

이상에서 우리는 고아 및 자기-생산으로서의 무의식이 지니는 함의 몇 가지를 살펴보았다. 그것은 이렇게 요약될 수 있다. 1) 우주나 존재 전체는 별도의 시작 내지 기원(arché)이 없으며 우주 발생의 초월적 원인(가령 신)을 따로 생각할 필요가 없다는 점, 2) 이럴 경우 우주 자신은 ‘순환’으로 이해될 수밖에 없다는 점, 따라서 3) 내재적 존재론만이 우주에 대한 적합한 해석이라는 점, 끝으로 4) 자연과 인간은 공통의 외연을 갖는다는 점 등이 그것이다. 이 넷째 함의에 대해서는 6절에서 자세히 서술하게 될 것이다.

## 2. 들뢰즈의 맑스 수용에 있어 몇 가지 문제

흥미롭게도 고아 및 자기-생산으로서의 무의식, 그리고 뒤에서 언급 될 순환으로서의 무의식 개념은 맑스에서 연원한다. 우리는 이 문제를 자세히 다루기에 앞서 들뢰즈의 맑스 수용이 내포하는 몇 가지 의미를 살펴보려 한다. 우리는 서론에서 들뢰즈의 맑스 수용이 ‘자본주의’ 사회 및 그 안에서 살아가는 ‘인간’에 대한 해명에 필요했기 때문이라고 말한 바 있다. “분열증이 우리의 병, 우리 시대의 병이라고 말할 때, 이것은 그저 현대의 삶이 광기를 생기게 한다고 말하려는 것이어서는 안 된다. 문제는 삶의 양식이 아니라 **생산의 경과**이다.”(AO 42) 말하자면, 『안티 오이디푸스』가 작동하는 시간과 지리는 현대 자본주의 사회이며, 이에 대한 탐구의 조력자로서 맑스는 자신의 임무를 충실하게 수행했던 것이다.

랑시에르(Jacques Ranciere)는 자신이 『『자본』을 읽자』(1965)에서 알튀세르 및 다른 동료들과 내세운, 맑스에게 존재한다고 상정되는 “인식론적 절단(la coupure épistémologique)”을 스스로 비판하면서 자신이 성급하게 “절단이라는 형이상학”을 표현했다고 고백한다.<sup>17)</sup> 알튀세르에 따르면 「테제」와 『독일 이데올로기』에서 절단들이 나타나며 이는 이데올로기와 과학이 갈라지는 중요한 이정표이다.

“맑스의 새로운 문제들이 처음으로, 그러나 종종 아직 부분적으로 부정적이며 대단히 논쟁적이고 비판적인 형식 아래서 출현하는 1845년 절단의 텍스트들, 즉 「포이어바흐 테제」와 『독일 이데올로기』를 가리키기 위해 절단의 처착들이라는 새로운 표현을 나는 제안한다.”(Althusser 1965: 26)

---

17) J. Rancière, “Mode d’emploi pour une réédition de « Lire le Capital »”, in *Les temps modernes*, n. 328, novembre 1973, p. 790. 이에 관해 Bellini(2007: 1-2) 참조. 또한 동일한 문제의식을 발전시킨 글로 Granel(1969) 및 KIM (2013) 참조.

하지만 이와 더불어 “언젠가는 세부로 파고 들어가 이 텍스트에 대해 한 글자 한 글자 설명이 필요하리라”(158-9)고 평가한 『초고』에 대해서는, 박사학위 논문인 『데모크리토스와 에피쿠로스의 자연철학의 차이』(1941)에서 『헤겔 법철학 비판을 위하여』(1844), 「유대인 문제」(1844), 「헤겔 법철학 비판을 위하여: 서문」(1844) 등의 저술들이 “헤겔로부터 점점 멀어져 간”(27) 데 반해 오히려 “헤겔로의 급작스럽고 전적으로 궁극적인 회귀”(28)를 보인다고 말하면서 “거의 마지막 밤의 텍스트가 역설적이게도 이론적으로 말해 새로 태어날 날의 낮에서 가장 멀리 있는 텍스트”(28)라고 평하고 있다. 이런 알튀세르의 평가는 청년 맑스와 완숙기 맑스 사이의 ‘절단’이라는 문제 못지않게 절단기 직전에 맑스가 보인 이 이상스런 행보에 대해서도 충분한 해명이 필요함을 함축한다. 그러나 절단의 문제에 대해서는 알튀세르 자신도 절단의 시점을 계속 뒤로 미루다가 마침내는 맑스 자신이 끝끝내 이데올로기에서 벗어나지 못했다는, 그리하여 맑스주의의 위기가 맑스 자신에서 유래한다는 다소 당황스런 주장으로까지 가게 된다(문성원 1999: 85). 이런 귀결은 랑시에르의 고백처럼 ‘절단이라는 형이상학’에 매달린 결과 때문으로 보인다.

절단의 문제는 「테제」와 관련해서도 중요한 함의를 지니는데, 왜냐하면 알튀세르는 「테제」가 갖고 있는 근본적인 양가성을 언급하고 있기 때문이다.

“단지 몇 개의 문장들일 뿐인 「포이어바흐 테제」는 이 절단의 맨 앞쪽 경계를, 즉 옛 의식과 옛 언어활동 속에서, 따라서 필연적으로 불균형적이며 양가적인 개념들과 정식들 속에서, 이미 새로운 이론적 의식이 뚫고 들어간 지점을 표시하고 있다.”(Althusser 1965: 25)

요컨대 그것은 “이행-절단”(255)의 작품인 것이다. 그렇기 때문에,

“절단의 저작들은 맑스의 사고의 이론적 정식에 있어 그것들의 장소 자체에 따라 해석의 미묘한 문제들을 제기한다. 「포이어바흐 테제」의 짧은 섬광들은 거기에 접

근하는 모든 철학자들에게 빛을 내던지지만, 섬광이란 환하게 하기보다는 눈부시게 하는 것이며, 빛의 섬광이 잘라내는 밤의 공간에 자리하는 것보다 더 어려운 것은 없다는 점을 각 철학자는 알고 있다. 거짓으로 투명한 이 열한 개 테제의 수수께끼를 언젠가는 보이게 만들어야 하리라.”(28)

훗날 알튀세르는 「테제」와 관련한 자신의 해석을 산발적으로 개진하게 되는데, 그 해석들은 근본적으로는 『맑스를 위하여』(1965)에 나타난 생각을 반복하거나 심화하고 있다. 알튀세르의 이런 주장은 특히 청년기와 성숙기의 맑스를 연속의 차원에서 파악하는 데, 즉 박사논문에서 『초고』를 거쳐 『독일 이데올로기』로 이어지는 일련의 글들을, 나아가 런던 시기 정치 경제학 비판 작업들과 관련한 글들을 상호 연관 아래서 파악하는 데 장애가 되었다.

여기서 다시 짚어보아야 하는 견해는 프랑스의 맑스주의 철학자 제라르 그라넬(Gerard Granel)이다.<sup>18)</sup> 들뢰즈는 그 이름을 슬며시 각주에서 언급하며 지나간다(AO 10). 하지만 그라넬의 맑스 해석은 들뢰즈의 무의식 이론 또는 존재론에 본질적인 영향을 주었고, 우리의 해석의 중요한 길잡이가 된다. 그라넬을 통한 맑스 해석이 들뢰즈에 미친 영향에 대해서는 연구자들 사이에서 그 동안 별다른 주목이 없었다. 하지만 우리가 보기에는 알튀세르의 해석을 비판하면서 청년 맑스의 존재론을 일관되게 복원하는 그라넬의 해석은 들뢰즈에게 중요한 영감을 준 것이 사실이다.

그라넬은 『초고』에서 『독일 이데올로기』에 이르는 청년 맑스의 사고

---

18) 우리의 관심과 관련해서 그라넬에 대한 몇몇 연구는 다음을 참조할 수 있다. Bellini(2007)와 Mejat(2012)가 있다. Bellini는 “Sortir de la Philosophie. L’Enigme du ‘matérialisme ontologique’ du jeune Marx”에서 “과학과 철학의 관계에 대해 다르게 파악해야 할 필요성”(2) 때문에 그라넬을 참조할 필요성을 말한다. 한편 Mejat는 욕망에 대한 반-관념론적 이론을 이해하고 맑스와 들뢰즈의 정치적 기획의 수렴 가능성을 보기 위해 그라넬을 활용하려 한다. 이 와중에 이들 둘은 “논리적 무신론”과 “생산으로서의 존재”라는 그라넬의 논제를 잘 정리하고 있다. 하지만 이들 둘은 현상학과 인간주의라는 틀에 여전히 머물고 있으며, 들뢰즈 및 그라넬이 도달한 지점에 미치지 못한다는 한계를 보이고 있다.

를 연속성의 견지에서 설득력 있게 해석했다.

“『독일 이데올로기』와 『초고』의 관계라는 물음은 열린 채로 남아 있다. [...] 우리가 여기서 다시 다루자고 제안하는 것은 바로 그 점으로, 우리는 그 두 텍스트 사이에는 하나의 연속성이, 그것도 **본질적 연속성**이 실존한다는 점을 밝힐 수 있다고 생각한다.”(Granel 1969: 268)

앞에서도 보았듯이, 알튀세르는 맑스의 『초고』와 『독일 이데올로기』사이에 ‘절단’ 내지 ‘단절’을 설정했고, 그 증명은 랑시에르에게 넘겼는데, 정작 랑시에르는 『초고』를 『자본』 또는 『요강』과 직접 비교함으로써, 증명은 생략된 채로 남게 되었다. 그라넬이 보기에 이런 모호함 내지 이상함으로 인해, 『『자본』을 읽자』에서 랑시에르의 읽기(lecture)는 또한 읽지-않기(non-lecture)로 전락하고 말았다(269-70). 게다가 그라넬은 『초고』와의 연속성을 증명하는 『독일 이데올로기』의 구절들을 환기하는데, 그가 제시한 순서대로 보면 다음과 같다.

- i) “[마치 자연과 역사가] 두 가지 별개의 “사물들”이고, 또한 인간은 언제나 그 앞에 하나의 **역사적 자연**과 하나의 **자연적 역사**를 가지기라도 한 양 [...]”(Marx DI 9; 37)
- ii) “다른 어디서나 마찬가지로 여기서도 **자연과 인간의 동일성**은, 자연에 대한 인간의 국한된 처신이 인간 상호간의 국한된 처신을 규정하고, 또 인간 상호간의 국한된 처신이 자연에 대한 인간의 국한된 관계를 규정하는 식으로 나타난다.”(DI 17; 31)
- ii) “이로써 자연에 대한 인간의 관계는 역사에서 배제되고, 이를 통해 **자연과 역사의 대립**이 출산된다.”(DI 31; 39)

그라넬이 인용하는 구절들은 옛 판본(MEW)에서 온 것이어서 최신판(MEGA II-2)과는 출처의 선후관계가 다르지만 오히려 최신판의 순서를

따르는 선견지명을 보이면서 맑스의 사고 순서를 충실히 따르고 있다. 특히 둘째 인용은 맑스의 원 텍스트의 여백에 쓴 것임이 밝혀져 아마 **맑스 자신**이 “자연과 인간의 동일성”을 강조하기 위해 덧붙였으리라는 추론을 뒷받침한다는 점에서, 그라넬의 해석의 식견이 돋보이는 징표이다.

아무튼 그라넬은 “『초고』에서 성취된 존재론은 『독일 이데올로기』에서는 이미 획득된 어떤 것으로 남아 있다”(296)고 단정한다. 그리고 마침 1973년에 랑시에르는 자신의 작업을 철회하고 알튀세르와 결별하게 된다. 나아가 그라넬이 다루고 있는 쟁점은 알튀세르가 1970년대 중반 이후에 들뢰즈로부터 ‘우발성의 유물론’ 내지 ‘만남의 유물론’이라는 관점을 채용한 것과도 관련이 있기에 더 의미심장하다. 그라넬에게서는 근대 형이상학의 전개 속에서 맑스의 위치, 청년 맑스의 “존재론적 유물론”의 고유한 특징, 이 이중의 운동을 밝히는 것이 중요했던 것이다(Bellini 2007: 3). 우리는 들뢰즈의 존재론 구성에서 그라넬이 결정적인 역할을 한다는 점을 뒤에서 확인하게 될 것이다.

들뢰즈와 알튀세르의 관계를 조금 더 미묘하게 만드는 지점은 ‘주체’와 ‘실천’에 관한 알튀세르의 언급이다. 사실 인간주의의 맥락에서 파악됨으로써 가장 문제가 되는 개념의 하나가 바로 ‘실천’이기도 하다. ‘언행일치(言行一致)’, ‘지행합일(知行合一)’, ‘작심삼일(作心三日)’ 같은 말을 통해 말(언어), 앎(인식), 뜻(의지)과 대립되는 통념적 실천 이해는, 사실 인간주의적 이해의 전형이다. 말하자면 **주체**와 **목적**을 설정하는 실천 개념이 바로 그것이다. 그런데 들뢰즈와 알튀세르는 모두 이런 실천 개념을 전복한다. 알튀세르는 「철학의 변형 — 그라나다 강연」(1976)에서 실천을 “주체도 목적도 없는 경과(procès sans sujet ni Fin)”(Althusser 1994a: 151)라고 표현하며 나중에 「철학과 맑스주의 - 페르난다 나바로와의 대답」(1984-87)에서도 이를 되풀이하고 부연하며 더 자세히 서술한다.

“유물론적 철학들은 이론에 대한 실천의 우위를 긍정한다. 그리고 로고스에 전적으로 낮은 실천은 **진리(Verité)**가 아니며, 말하기(le dire)나 보기(le voir)로 환원되지 않

고, 이것들 속에서 완성되지도 않는다. 실천은 자신의 고유한 실존 조건들에 늘 종속되어 있는 변형 과정(un processus de transformation)이며, 진리를 생산하는 것이 아니라, 여러 “진실들”(des “vérités”) 즉 부분적 진실(de la vérité)을, 말하자면 자신의 고유한 실존 조건들의 마당 내부에서 결과물들(résultats) 또는 인식들을 생산한다. 그리고 실천이 담당자들(agents)을 갖고 있다 해도, 실천은 그 목표, 그 기획의 초월론적 또는 존재론적 기원으로서의 주체를 갖고 있지 않으며, 또한 실천은 그 경과(procès)의 진리로서의 목적(Fin)도 갖고 있지 않다. 실천은 주체도 목적도 없는 경과이다(주체가 무역사적 요소라고 이해된다면).”(Althusser 1994a: 60-1)

이 진술에 대한 주석은 일단 접어두고, 여기서 알튀세르가 말하고 있는 것은 사실 『안티 오이디푸스』(1972)에서 이미 개진된 사실의 되풀이로 보인다. 물론 알튀세르와 들뢰즈의 관계는 단순하지 않은 것이, 이미 『안티 오이디푸스』에서 알튀세르(『맑스를 위하여』 및 『『자본』을 읽자』)는 중요한 참조 대상이었던 것이다. 그렇지만 더 중요한 점은 알튀세르가 1970년대 변화를 시도하면서 들뢰즈를 적극 수용했다는 점이다.<sup>19)</sup> 이는 알튀세르의 반인간주의 노선이 들뢰즈의 비인간주의에 의해 강화되었다는 점을 암시하는 대목이기도 하다. 지금 우리에게 흥미로운 것은, 양자의 반인간주의/비인간주의가 모두 맑스를 참조하며 이루어지고 있다는 사실이다. 그 귀결과 관련해서는 뒤에서 다시 언급하기로 하자.

한편 실천이라는 문제와 관련해서, 맑스의 전 시대를 통해 ‘비판’ 개념을 탐구한 좋은 글에서 광노완은 맑스를 ‘실천주의’로 해석하는 것을 비판한다. 즉, 실천 개념을 중심에 놓고 맑스를 해석하는 것은 맑스가 보여준 혁신을 축소시키는 역할을 할 뿐이라는 것이다.

“아직 맑스는 휴머니즘의 지반에서 벗어나지 못한다. [...] 현실과 인간의 본질을 실천의 산물로 간주함으로써 근대 고전철학의 ‘순수한 실체로서의 주체’—‘순수한 실

19) 초아트(Choat 2010)는 『탈-구조주의를 통과한 맑스. 료타르, 데리다, 푸코, 들뢰즈』라는 책의 1, 5, 6장에서 들뢰즈와 알튀세르의 관계 문제를 잘 논의한다. 하지만 우리가 평가하기에, 그는 들뢰즈에 대한 알튀세르의 영향을 상세히 다루는 반면 반대 방향의 영향은 소홀히 다루고 있다는 아쉬움을 남긴다.

체로서의 객체'라는 이분법의 '이론틀'을 실천 중심의 틀로 전환시켰음에도 불구하고, 아직 근대철학적 '이론틀'의 기반을 완전히 떠나지 못하고 오히려 근대철학을 완성하는 데 머문다. 단지 달라진 것은 '실천'을 중심으로 주체-객체 관계를 다르게 설정하는 것이다.”(곽노완 2006: 217-8)<sup>20)</sup>

하지만 곽노완은 이런 비판을 더 밀고 나가, 후기 작업에 해당하는 『자본』을 비롯한 일련의 '정치 경제학 비판' 작업에 이르기까지 '이론틀'의 혁명적 전환은 일관되게 유지되지도 않으며, 여전히 소박한 경험론적 잔재를 보이고 있고, 심지어 방법론적 개인주의나 원자론적 소재적 유물론의 잔재까지도 드러난다고 지적하기에 이르는데(232), 사실 이 정도까지 가게 되면 곽노완이 요청하는 맑스의 '한계와 이중성'에 대한 새로운 해명만으로 과연 그 문제가 극복될 수 있을까 하는 의문이 남는다. 알튀세르가 처한 문제('절단')와 유사한 문제가 여기서 드러나고 있는 것 같다. 우리가 보기에, 곽노완의 이런 비판은 실천에 대한 통념적 이해 속에서만 타당하며, 또한 인간이 강조된다고 해서 이를 '휴머니즘(인간주의)이라고 평가하는 것은 설부르다. 맑스의 혁신은 차라리 실천 개념의 혁신에 있었던 것이 아닐까. 그리고 그와 연관되는 인간, 자연, 역사, 초월성 등에 대한 비판적 혁신이 중요했던 것은 아닐까. 그리고 이 속에서 우리는 초기에서 후기에 이르는 맑스 작업이 갖는 일관성이 드러날 수 있다고 본다.

### 3. 맑스적 연원 1: 고아 및 자기 생산으로서의 무의식

우리는 앞에서 고아 및 자기-생산으로서의 무의식, 그리고 뒤에서 언급될 순환으로서의 무의식 개념은 맑스에서 연원하며 이를 잘 밝힌 것이

---

20) 물론 다음과 같은 언급은 적절하다. "이전의 '철학의 실천'과 구분되는 '실천의 철학'('테제')은 전통철학의 본질주의적인 자연주의를 일거에 넘어선다. '현실 또는 대상'뿐만 아니라 '인간의 본질'도 이제 실천의 산물로 간주된다. [...] 자본주의에서 인간의 본질은 **비판의 척도**가 아니라, 오히려 **비판의 대상**이다.”(곽노완 2006: 217)

그라넬이라고 말했다. 그라넬의 출발점은 남다른게도 셋째 초고의 무신론 비판 부분이다. 그는 맑스의 무신론 비판이 중요한 세 가지 이유를 제시한다(Granel 1969: 271-2). 1) 우선 무신론 비판이라는 논점은 『초고』 속의 ‘철학’을 인정하는 어느 주석가에게도 주목 받지 못했으며, 2) 이런 생략은 “1844년 맑스의 사고가 놓인 존재론적 수준(*le niveau ontologique*)”을, 결과적으로 “이 사고의 뼈대를 이루는 개념들의 해석 원리”를 못 보게 했으며, 3) “무신론 비판 및 그 적극적 표현인 “인간과 자연의 본질적 통일성(*l'unité essentielle de l'homme et de la nature*)”은 이른바 “절단”의 첫 텍스트(『독일 이데올로기』)에서 다시 부정되기는커녕 오히려 그 텍스트의 출발점과 터전(*terrain*) 자체를 구성한다”는 점이 그것이다. 나아가 맑스의 무신론 문제는 그 안에서 “**사회주의**”의 출발점이 문제가 되고 있다(Marx M 274: 546)는 점에서 더욱 중요한 의미를 지닌다. 그 의의를 벨리니는 다음과 같이 요약한다.

“존재-신학의 틀 안에서 내재성을 설명하려는 목표를 지닌 모든 체계는 **초월성** 밖으로 나오지 못하는 채로 머물며, 형이상학적 이상과 독립해서 **내재성**의 개념을 파악하지 못하는 채로 머문다. 바로 이런 이유 때문에 맑스는 그의 특유한 무신론을 통해서 다른 내재성을 추구하려 했으며, 그것은 **인간과 자연의 본질적 통일성**에 기원을 부여하는 데서 성립한다.”(Bellini 2007: 5)

우선 셋째 『초고』의 수수께끼 같은 구절부터 보도록 하자. 거기에는 그라넬도 주목하고 있는 무신론에 대한 대화가 나타난다. 맑스의 무신론은 신과 싸우는 데 있지 않고 신을 “2차적인 것”으로 나타나게 하는 데 있는데, 이는 “인간과 자연의 창조자” 내지 “인간과 자연 사이의 매개”로서 신을 표상하는 것에 맞서는 일이며, 인간과 자연을 ‘실존하지 않는 것 내지 존재하지 않는 것으로’ 정립하는 것을 극복하는 일과 관련된다(Granel 1969: 276-7). 인간과 자연의 “창조”라는 물음과 관련해서 맑스는 이렇게 말한다.

“창초는 민중의 의식에서 억누르기 매우 어려운 표상이다. 자연과 인간이 자기 자신에 의해서 존재한다는 것(Das Durchsichselbstsein der Nature und d[es] Menschen)은 민중의 의식에게는 파악되기 어려운데, 왜냐하면 그것은 실천적 삶의 모든 명백함과 모순되기 때문이다.”(Marx M 273; 545)

이런 어려움이 생겨나는 원인은, 이 점이 일상인의 통념적 사고로는 포착되기 힘들기 때문이다. 뒤에서 더 자세히 언급하겠지만, 모든 존재하는 것은 그것을 존재하게 한 작용인(가령 어머니, 신 따위)이 있다는 것이 우리의 통념이기 때문이다. 맑스는 곧이어 말한다. “**자연 발생**(generatio aequivoca)은 창조론에 대한 유일한 실천적 반박이다.” 그렇다면 여기서 자연 발생이란 무슨 뜻이며, 왜 그것은 창조론에 대한 유일한 실천적 반박인가? 더욱이, **자연 발생**(generatio aequivoca)이라는 라틴어 표현은 『독일 이데올로기』에서도 다시 나타난다.

“포이어바흐는 특히 자연과학의 관조에 대해 이야기하며, 오직 물리학자나 화학자의 눈앞에서나 명백해지는 비밀들에 대해 언급한다. 그러나 산업 및 상업이 없이 도대체 자연과학이 있을 수 있을까? 이러한 “순수” 자연과학조차도 상업과 산업을 통해, 즉 인간의 감각적 활동을 통해서만 비로소 그 재료뿐 아니라 실로 그 목적까지도 획득한다. 그리하여 이 활동, 이 부단한 감각적 노동과 창조, 이 생산이야말로 지금 실존하고 있는 그런 감각적 세계 전체의 기초이므로, 이것이 단 일 년만이라도 중단된다면, 포이어바흐는 자연 세계의 엄청난 변화를 발견하게 될 뿐 아니라, 아울러 인간 세계 전체와 그의 고유한 관조 능력, 실로 그 자신의 실존마저도 당장 사라지고 말 것이다. 확실히 이 경우에도 외적 자연의 우선성(Priorität)은 남아 있으며, 물론 이 모든 것은 근원적인, **자연 발생**(generatio aequivoca)에 의해 탄생한 인간에게는 전혀 적용되지 않는다. 그러나 이 구별(Unterscheidung)은 **인간을 자연과 구별되는 것으로 고찰하는 한에서만** 의미를 지닌다. 게다가 인간 역사에 선행하는 이 자연은 포이어바흐가 살고 있는 자연이 아니며, 또한 새로 생긴 오스트레일리아의 몇몇 산호섬들을 제외하면 오늘날 그 어디에도 더 이상 실존하지 않는, 따라서 포이어바흐에 대해서도 실존하지 않는 그러한 자연이다.”(Marx DI 9-10; 44)

도대체 이 두 텍스트에서 “자연 발생”이라는 말은 무슨 뜻인가? 여기서 문제가 되고 있는 것은 자연과 인간을 포함하는 **우주의 창조**이다. ‘자연 발생’은 결국 스피노자의 ‘자기 원인’과 같은 개념으로 이해할 수 있다. 왜냐하면 스피노자 역시 **내재적 존재론**을 정초하기 위해 그 개념을 도입한 것이기 때문이다. 이 점은 뒤에서 보겠지만 맑스에서도 마찬가지라고 할 수 있다. 사실상 맑스에 따르면 자연과 인간은 두 개의 구분되는 항이 아니다. 왜냐하면 “인간은 즉각 자연 존재(Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen)”(Marx M 296; 578)이기 때문이다. 실제로 방금 본 『독일 이데올로기』에서는 **자연과 인간과 역사의 동일성**이 이야기되고 있다. 이 맥락에서 관건은 물질적 존재 전체로서의 우주 내지 세계 및 그것의 창조라 할 수 있을 것이다.

우주의 창조라는 문제에 직면해서, 맑스는 우리의 통념적인 사고방식, 즉 성과 생산에 관한 의인적 재현을 일단 제시한다. 그에 따르면, 우리는 부모가 있는 성과 생산 모델에 익숙해 있다(“너는 네 아버지와 어머니에 의해 태어났고, 이처럼 네 안에서 두 인간의 성교가 [...] 인간을 생산했다”). 그렇게 되면 우리는 계속해서 묻게 된다. “누가 내 아버지를 낳았고 누가 내 아버지의 할아버지를 낳았지?” 하지만 이런 물음은 “끝없는 진행” 또는 무한퇴행으로 이어지는 운동만을 만날 뿐이다. 사실상 이런 식의 물음은 우주의 창조자, 최초의 원인, 부동의 모터(原動者)로서의 신을 요청하게 된다. 맑스는 그런 물음을 묻지 말아야 한다고 말한다. “너는 저 진행 속에서 감각적으로 관조 가능한 원운동 역시도 꼭 붙잡아야만 하는데, 이 운동에 따르면 인간은 출산 속에서 자기 자신을 반복하며, 그래서 인간은 늘 **주체로 남아 있다.**”(Marx M 273; 545) 하지만 단번에 원운동으로 도약하기 위해 우리는 무한퇴행을 필연적으로 함축하는 저 선형(線形) 운동에서 어떻게 단절할 수 있을 것인가? 또한 왜 인간은 항상 주체로 남아 있는가?

첫째 물음에 대해 맑스는 “누가 최초의 인간과 자연 일반을 낳았는가?”라는 물음은 “추상의 산물”이라고 답한다.

“만약 네가 자연과 인간의 창조에 대해 묻는다면, 그로써 너는 인간과 자연을 추상하고 있다. 너는 자연과 인간을 존재하지 않는 것(*nichtseiend*)으로 정립해 놓고서, 내가 그것들을 존재하는 것으로 증명해 주기를 바란다. 이제 나는 너에게 이렇게 말한다. 너의 추상을 버려라. 그러면 또한 너는 너의 질문을 버리게 되리라. 그렇지 않고 너의 추상을 고수하려 한다면 수미일관하라. 그리고 네가 인간과 자연을 존재하지 않는 것으로 생각하면서 생각한다면, 또한 자연과 인간인 너 자신도 존재하지 않는 것으로 생각하라.”(Marx M 274; 545)

자연 일반은 물론 질문자 자신, 자연의 일부인 질문자 자신도 이미 존재한다. 따라서 자기 자신과 자연을 존재하지 않는 것으로 설정하면서 시작하는 것은 추상 내지 무의미에 불과하다. 사정이 그러하다면 우리는 어떻게 해야 하는가? 맑스의 답변은 원운동[=순환 운동]을 포착하라는 것이다. 그라넬도 암시하듯이(278-9), “인간 유(類)”를 구성하는 원운동은 “인간 개체들”을 구성하는 직선 운동과 완전히 양립 가능하다. 이것이 “유적 존재로서의 인간”의 의미 중 하나이다. 그리고 이것이 맑스가 “자기 자신을 통한 탄생(*sein Geburt durch sich selbst*)”(Marx M 274; 546)이라는 말을 한 까닭이다.

하지만 이 원운동에서 왜 인간은 주체로 남아 있는가? 또한 “자연과 인간이 자기 자신에 의해서 존재한다는 것(*das Durchsichselbstsein der Nature und d[es] Menschen*)”(Marx M 273; 545)이라는 표현에서 ‘자기 자신을 통한 존재(*das Durchsichselbstsein*)’는 무슨 뜻인가? 우리가 보기에 이런 표현들(‘자기 자신을 통한 탄생’, ‘자기 자신을 통한 존재’)은 「테제3」의 “자기 변화(*Selbstveränderung*)”와 같은 맥락에서 사용되었다. 이 표현들에서 “자기(*Selbst*)”는 무엇을 가리키는가? 이런 해석상의 난점 때문에 엥겔스는 「테제3」의 “자기 변화”라는 말을 아예 삭제하기까지 했다. 서양 근대철학의 역사에 대해 면밀하게 고찰한 끝에 그라넬은 중요한 결론을 내린다.

“인간은 “주체”로 남아 있으며, 존재의 의미는 현상들을 **대상성**으로 **생산하기**(la *production des apparences à l’objectivité*)인 채로, 즉 현상들을 자기 자신에 대한 주체의 근원적 현전으로(à la présence originelle du sujet à soi-même) 생산하기인 채로 있으며, 이 조작을 통해 이번에는 주체가 “자신을 생산한다(se produit)”.”(Granel 1969: 294)

우리는 들뢰즈의 ‘자기-생산’이라는 개념이 방금 언급한 맑스의 개념들에 대한 번역이라고 본다. 즉, ‘자기 자신을 통한 탄생’, ‘자기 자신을 통한 존재’, ‘자기 변화’ 같은 개념들은 결국 들뢰즈가 말하는 무의식, 즉 자연 내지 우주의 ‘자기-생산’으로 이해될 수 있다는 말이다. 그리고 무의식은 그 자신이 ‘주체’인데, 이는 초월적 원인을 상정하지 않는다(‘무신론’)는 점에서, 또는 자기 생산의 원인이 자기 자신이라는 점에서, 충분히 납득할 수 있는 사고이다. 단언컨대, 맑스가 말하는 ‘자기(Selbste)’란 우주 자체를 가리킨다. 그렇게 볼 때에만 맑스의 존재론은 정합적으로 해석된다. 하지만 맑스는 ‘인간’이 늘 ‘주체’로 남아 있다고 말하고 있다. 그렇다면 주체로서의 인간과 주체로서의 무의식 사이에는 어떤 관계가 있는가? 인간이 곧 무의식이라는 말인가? 이 물음들에 답하기 위해 우리가 살펴볼 것은 ‘유적 존재로서의 인간’이라는 주제와 ‘자연과 인간의 동일성 내지 통일성’이라는 주제인데, 이 두 주제는 서로 밀접히 연관되어 있거니와 맑스와 들뢰즈 양자에서 중요하게 개진되고 있다. 미리 한 가지만 지적하자면, 여기서 말하는 ‘유적 존재로서의 인간’은 우리가 통상적으로 이해하는 인간주의적 관점에서의 인간이 아니며, 오히려 **분열자로서의 인간**을 가리킨다.

우리는 들뢰즈가 사용하는 “주체” 개념의 두 의미를 구별하고 가는 것이 좋겠다. 들뢰즈는 『안티 오이디푸스』에서 주체 개념을 완전히 구별되는 두 의미로 쓴다. 첫째는, 무의식의 자기-생산을 말할 때 그 생산을 이끄는 자로서의 주체이다. 그런데 엄밀한 의미에서 여기에 해당하는 것은 우주 자신밖에는 없다. 맑스와 그라넬이 사용하는 “주체”의 용법이 대개는 여기에 해당한다. 둘째는, 생산의 경과와 잔여물로서 생산의 한 순환

이 완결될 때 탄생하는 “주체”가 있다. 이런 의미의 주체는 전통적인 “자아” 개념을 해체하면서 가공된 것이다. 이와 관련된 자세한 논의는 4장 C에서 개진될 것이다. 『안티 오이디푸스』의 바른 독해를 위해서는 이처럼 들뢰즈가 사용하는 “주체” 개념이 상이한 두 가지 의미와 용법을 지닌다는 점을 놓치지 말아야 한다.

#### 4. 맑스적 연원 2: 유적 존재

들뢰즈에게 유(類)적 존재로서의 본연의 인간이라는 개념은 핵심적인 역할을 한다. 들뢰즈가 보기에 분열자는 병원에 있는 환자가 아니라 자연과 일체인 인간이요, 유적 존재이다. 분열자는

“인간과 자연의 구별 이전에, 이 구별이 설정한 모든 좌표들 이전에 자리해 있다. 그는 자연을 자연으로 사는 것이 아니라 생산 과정으로 산다. 더 이상 인간도 자연도 없다. 오로지 하나 속에서 다른 하나를 생산하고 기계들을 연동하는 과정만이 있다. 도처에 생산적 즉 욕망적 기계들, 분열증적 기계들, 유적(類的) 삶(la vie générique) 전체로다. 자아와 비-자아, 외부와 내부의 구별은 이제 아무 의미가 없다.”(AO 8)

이 구절에서 우리는 두 가지 점에 주목한다. 1) 분열자에게 인간과 자연의 현실적 구별은 없다. 또한 2) 분열자의 그런 삶은 유적 삶이라고 이야기된다. 들뢰즈는 ‘유적 삶’ 내지 ‘유적 존재’라는 개념을 맑스에서 직접 채용했는데, 맑스 자신은 포이어바흐가 마련한 토대 위에서 그 개념을 발전시켰다. 따라서 그 개념에 대한 들뢰즈의 용법을 정확히 이해하기 위해서는, 헤겔에서 포이어바흐를 거쳐 맑스로 이어지는 그 개념의 계보를 따라가는 것이 필요하다.

19세기 독일 철학의 맥락에서, 유(類)는 린네 식의 분류학과는 아무 관련도 없다. 그것은 하나의 철학적 개념이다. 헤겔은 『백과사전』(1813,

1830(3판))에서 우리에게 익숙하지 않은 용어인 “유(類, Gattung)”를 “구체적 보편(das *konkrete Allgemeine*)”이라고 정의한다(Hegel 1979: 328). “유는 주체의 개별성과의 즉자적으로 존재하는 단순한 통일 속에 있으며, 그 주체의 구체적 실체가 바로 유이다.”(498) 따라서 인간이 유적 존재라는 말의 뜻은, 인간은 그의 주체적 개별성을 넘어서며, 자신 안에서 객관적 보편을 인정하고, 그리하여 개체임을 통해 인간은 동시에 ‘인간’의 대표이기도 하다는 말이다.

포이어바흐에서, ‘유’라는 개념은 완전히 새로운 의미를 얻는다. 『기독교의 본질』(1841)에서 인간과 동물의 본질적 차이에 대해 물으면서, 포이어바흐는 좁은 의미의 의식은 동물에게도 존재한다고 말한다. 하지만 엄밀한 의미의 의식은 인간에게만 있으며, 그것은 인간의 유 및 본질에 관련된다.

“가장 엄밀한 의미에서의 의식은 그의 유, 그의 본질성이 대상으로 존재하는 곳(wo einem Wesen seine *Gattung*, seine *Wesenheit* Gegenstand ist)에만 있을 따름이다. 동물은 분명 개체로서 존재하며, 따라서 자신에 대한 느낌은 갖고 있다. 하지만 동물은 유로서 대상을 갖고 있지 않으며, 따라서 동물은 앎(*Wissen*)이라는 말에서 이름을 얻게 된 의식(*das Bewußtsein*; 알게 된 것)을 갖고 있지 않다. 의식이 있는 곳에는 학문(*Wissenschaft*)의 능력이 있다. 학문은 유적 의식(*Bewußtsein der Gattungen*)이다. 삶 속에서 우리는 개체로서 교섭하지만, 학문에 있어서는 유로서 교섭한다. 하지만 그의 고유한 유, 그의 본질을 대상으로 삼는 존재만은, 자신의 본질적 본성에 따라 자신이 아닌 다른 사물들 또는 존재들을 대상(*Gegenstand*)으로 만들 수 있다. / 따라서 동물은 단순한 삶을 갖지만, 인간은 이중의 삶을 갖는다. 동물에서 내적 삶은 외적 삶과 하나지만, 인간은 내적 삶과 외적 삶을 갖는다. 인간의 내적 삶은 그의 유, 그의 본질과 관계를 맺고 있는 삶이다. [...] 인간은 대상이 없이는 아무것도 아니다. [...] 한 주체가 본질적으로, 필연적으로 관계하는 대상은 그 자신의 고유한, 하지만 대상적인 본질(*das eigne, aber gegenständliche Wesen*)과 다른 것이 아니다.”(Feuerbach 1956: 35-9)

우선 포이어바흐에게 ‘유’는 인간에게만 해당하는 그 무엇이다. 그것은

‘앎(Wissen)’이라는 말에서 유래한 ‘의식(*das Bewußtsein*)’의 ‘대상(Gegenstand)’이다. 여기서 포이어바흐가 ‘의식’이란 말을 지칭하면서 *das Bewußtsein*이라고 표현한 까닭은 의식이란 결국 ‘알게 된 것’을 뜻한다는 점을 분명히 하기 위함이다. 그리하여 유적 존재는 자신이 아닌 존재들을 의식의 ‘대상’ 또는 더 정확히 하자면 ‘앎’과 ‘학문’의 ‘대상’으로 만드는 능력을 갖고 있다. 이러한 점이 유적 존재로서의 인간의 본질을 이루는 것이기도 하다. 인간은 대상이 없이는 아무 것도 아니다. 그런데 인용의 마지막 문장에서 드러나듯이, 여기서 인간 주체가 본질적이고 필연적으로 관계하는 ‘대상’, 즉 **인간적 대상**은 그 자신의 “**고유한(*eigene*) 본질**”이면서도 “**대상적(*gegenständliche*) 본질**”과 **같은 것이다**. 여기서 인간적 대상이 자신의 ‘고유한’ 본질이면서도 그것이 ‘대상적’ 본질이라는 것은, 결국 대상 자체를 인간이 **생산**한다는 점에 의해서만 이해 가능하다. 많은 학자들은 맑스가 포이어바흐를 단순화한다고 적절하게 지적해 왔다. 가령 「테제1」에서 맑스는 포이어바흐가 “인간 활동 자체를 대상적 활동이라고 파악하지 않는다”고 비판했다. 하지만 방금 보았듯이 맑스의 비판은 정당하지 않다. 사실 대상적 존재가 생산에 의해 사고되었다는 점은 헤겔과 포이어바흐가 근대철학을 통해 이룬 유일하게 “진정한 이론적 혁명”(Marx M 317; 468)에 속한다.<sup>21)</sup> 그런데도 불구하고 맑스가 포이어바흐를 이렇게 단순화한 데는 그가 **대상의 물질적 역사성**을 알지 못했다는 정당한 이유가 있는데, 이 점에 대해서는 뒤에서 더 다루도록 하겠다.

이 맥락에서 그라넬은 포이어바흐가 제시하는 호흡의 예를 독창적인 의미를 갖는다고 평가한다. 『미래 철학의 원리들』(1843)에서 포이어바흐는 이렇게 말한다.

“나는 호흡하기 위해 공기가 필요하며, 마시기 위해 물이 필요하고, 보기 위해 빛이 필요하고, 먹기 위해 음식이 필요하지만, 생각하기 위해서는 적어도 즉각적으로는

---

21) "적극적인 인간주의적 자연주의적 비판은 포이어바흐에서 비로소 시작되었다. 포이어바흐의 저술들의 작용은 과묵하면 할수록 더욱 더 확실하며 심오하며 광범위하고 지속적이다."(Marx M 317; 468)

아무 것도 필요가 없다. 호흡하는 존재로서 나는 공기가 없이는 생각할 수 없으며, 보는 존재로서 나는 빛이 없이는 생각할 수 없지만, 생각하는 존재로서 나는 혼자서 고립된 채로 생각할 수 있다. 호흡하는 존재는 필연적으로 자기 바깥에 있는 존재와 연관되어 있으며, 자기 바깥에 그것을 통해 그 자신인 바일 수 있는 자신의 본질적 대상을 갖는다. 하지만 생각하는 존재는 자기 자신과만 연관되어 있으며, [그 자신이] 자신의 고유한 대상이고, 자기 자신 안에 자신의 본질을 가지며, 자기 자신을 통해 자신인 바로서 있다.”(Feuerbach 1950: §6)

그라넬이 보기에, 이 호흡의 사례에서 포이어바흐는 생리적 기능이 물리적 환경에 의존한다는 사소한 사실을 확인하려 하는 것이 아니다. 포이어바흐는 “하나의 본질적 통일성(une unité *essentielle*)”을 세우려 하고 있다. 즉, “호흡하는 존재는 공기 없이는 사고 불가능하고, 보는 존재는 빛이 없이는 사고 불가능하다” 등의 사실을 정립하고 있다는 것이다. 호흡과 공기의 불가분성 또는 봄과 빛의 불가분성, 이 불가분성은 **존재(주체)와 대상의 불가분성**을 가리킨다는 것이다.

“이 말의 뜻은, 빛은 어떤 것이 보이기 위해 주어지는 열림(*ouverture*) 속에 있는, 사물들의 운동으로서 자신을 생산할(*γίγνεσθαι*) 수도 있는 하나의 열림, **현실 속에서의 사건**이 아니라, **언제나-이미**(*ἀεί ὄν*)의 양태 위에서의 열림이다. [...] 봄(*voir*)은 실제로는 보이는 것으로 시작하며, “구체적인 것에 의해 즉각 시작”하는데, 그렇지만 “봄”은 그 어떤 순간에도 별도로 떨어져서 존재하는 의식에 “도달하는” 것이 아니며, 말하자면 “생각하는 존재”를 위한 허구적인 “심리적” 사건과 같은 것이 아니다.”(Granel 1969: 298-9)

여기서 주목할 점은, 데카르트적 주체(“별도로 떨어져서 존재하는 의식”)와 객체(그런 주체 바깥에 남아 있는)의 구분은 극복되며, **주체와 대상의 일치**가 **감각계**(*Sinnlichkeit*)에 의해 **정립**된다는 사실이다. 사실 맑스도 『초고』에서부터 유사한 발언을 한 바 있다.

“인간이 몸을 갖고 있고 자연력들이 있고 살아 있고 현실적이고 감각적인 대상적 존재라는 것은, 인간이 현실적이고 감각적인 대상들을 자신의 존재의 대상으로, 자신의 삶의 표현의 대상으로 가진다는 것 또는 인간은 오직 현실적 감각적 대상들에서만 자신의 삶을 표현할 수 있다는 것을 말한다. 대상적, 자연적, 감각적이라는 것, 대상, 자연, 감각을 자기 바깥에 가진다는 것, 또는 자신이 제3자에 대해 대상, 자연, 감각이라는 것은 다 똑같은 말이다.”(Marx M 296; 578)

그런데 그라넬은 이 성취가 맑스 자신에 앞서 포이어바흐에 의해 이루어졌다는 점을 지적하고 있는 것이다. 존재와 인간의 근원적인 통일성은 “수동성”, “필요”, “감각계” 안에 있다. 그래서 그라넬은 계속해서 말한다.

“인간은 자신과 관련해서도, 사물들과 관련해서도, 어떤 “관계(rapport)” 속에 (그리고 심지어 두 관계 속에도) 있지 않다. [...] 만일 내가 호흡한다면, 나는 공기로부터 **내가 호흡하는 그것뿐만 아니라 또한 나의 호흡 자체**도 받아들인다. 후자는 식물 주위에서 일어나는 산소와 이산화탄소의 단순한 교환도 아니고 개한테서 일어나는 혈떡임도 아니기 때문이다. 인간만이 호흡한다. [...] 내가 “공기”라 부르는 이 세계-형식(forme-de-monde)의 이 부분, 그것은 가스의 혼합이 아니라 지상의-존재(l'être-sur-terre)의 양상이다.”(Granel 299)

인간이 어떤 관계 속에, 심지어 두 관계 속에도, 있지 않다는 말은 동일성에 대한 지적이다. 호흡하는 존재로서의 나는 공기와 분리되지 않는다. 호흡이란 나와 공기의 합체에서 발생하는 하나의 사건이다. 유물론자로서 그라넬은 호흡 자체의 **발생**이 ‘지상의-존재’, 즉 내재적 세계의 양상이라고 지적하고 있는 것이다. 인간(나)과 자연(공기)은 감각계에 있어 하나이다.

이로써 맑스의 포이어바흐 비판은 상당 부분 포이어바흐에 대한 단순화에 기인한다는 점이 더 분명해진다. 이처럼 맑스가 포이어바흐를 비판하는 많은 문헌도 있지만, 또한 맑스가 “진정한 이론적 혁명”이라고 포이어바흐를 평가하는 또 다른 많은 문헌도 있다. 특히 맑스 자신이 1844

년과 1845/6년 텍스트 모두에서 포이어바흐와 공유하는 동일한 비판적 논점을 확인하는 것은 어려운 일이 아니다. 그렇다고 해서 포이어바흐와 맑스의 차이를 소홀히 해서는 안 될 것이다. 맑스의 전략적 서술은 여전히 이해할 수 있는 것이, 포이어바흐는 감각계 내지 유적 존재의 **역사성**을 모르고 있었다. 『독일 이데올로기』의 유명한 구절에서 맑스는 말한다. “포이어바흐가 유물론자인 한 역사는 그에게 나타나지 않으며, 그가 역사를 고려하는 한 그는 유물론자가 아니다.”(Marx DI 11; 45) 하지만 이런 평가는 이미 『초고』에서부터도 등장하고 있는데, 왜냐하면 맑스는 거기에서 인간의 역사와 역사성을 부단히 강조하고 있기 때문이다. 따라서 우리는 그라넬도 강조하고 있듯이 『초고』와 『독일 이데올로기』 사이에 단절이 있다고 쉽게 결론을 내려서는 안 된다.

## 5. 비-인간적 성 또는 n개의 성

들뢰즈가 보기에 지금껏 우리가 ‘자기-생산’의 영역에 이르지 못한 것은 생산에 대한 인간주의적 착상 때문이었다. 성과 성욕에 관한 인간주의적 착상은 기본적으로 “부모가 있는 생산(une production parentale)”(AO 21)을 전제로 한다. 그러나 우주 내지 존재에 관한 한 생산(성, 성욕)은 부모가 없다. 아르토의 말처럼, “난 / 엄마-아빠 게 아냐”(AO 21, 57). 이와 관련하여 들뢰즈가 참조하는 것이 다시 맑스이다. 들뢰즈는 프로이트에 맑스를 대조시키는 한 대목에서 이렇게 말한다.

“하지만 맑스는 훨씬 더 신비한 것도 말한다. 즉, 참된 차이는 인간의 두 성의 차이가 아니라 인간의 성과 “비-인간적 성” 간의 차이라는 것이다. 문제는 분명 짐승들, 동물 성욕이 아니다. 전혀 다른 것이 문제인 것이다.”(AO 350)

여기서 언급되는 텍스트는 맑스의 『헤겔 법철학 비판』(1843)이다. 맑스는 헤겔의 차이 개념이 현실적이지 않고 형식적이며, 진정한 차이, 본질

의 차이는 ‘복과 남’, ‘남성과 여성’이 아니라 ‘극(極)과 무극(無極)’, ‘인간적 성과 비인간적 성’이라고 말한다. “참된 현실적 극단은 극과 무극, 인간적 성과 비인간적 성(menschliches und unmenschliches Geschlecht)이다.”(Marx MEW I 293) 보통 ‘das menschliches Geschlecht’는 ‘인류’를 뜻하지만, 유물론자로서 맑스가 ‘인류’와 ‘비인류’(즉 인간을 제외한 다른 자연)을 구분해서, 거기에 “본질의 차이, 두 본질의 차이(ein Unterschied der Wesen, zweier Wesen)”를 두었다 볼 수는 없다.<sup>22)</sup>

이 문제와 관련해서, 장-프랑수아 료타르(Jean-François Lyotard)는 『담론, 형상』(Discours, Figure)에서 맑스의 “비인간적 성”에 대해 나름의 해석을 제시한다(Lyotard 1972: 138-41). 즉 ‘비-인간적 성’은 정립(Stellung)의 차원에 속하는 반면, ‘인간적 성’은 표상과 의식의 차원에 속한다는 것이다. 말하자면, 인간적 성(남성/여성)은 개념적이고 (칸트적 의미에서) ‘분석적’인 차이인 반면, 비인간적 성은 존재적, 즉 본질적(Wesen)이고 정립적(Stellung & Position)이며 (칸트적 의미에서) ‘종합적’인 차이이다. 그리고 후자야말로 유일하게 현실적인 차이 내지 대립이다. 후자는 전자를 정립하는 역할을 한다. 따라서 비인간적 성은 “사고 안에서 사고되지 않는 것(*ce qui dans le penser n'est pas pensé*)”(139)을 가리키며, 그것은 욕망과 무의식의 차원에 속한다고 료타르는 결론을 내린다.

이런 료타르의 해석은 들뢰즈의 해석 방식과 미묘한 차이가 있기는 하지만, 비인간적 성이 인간적 성을 정립하는 역할을 하며 무의식의 수준에 위치한다는 점에서 들뢰즈는 료타르를 따른다. 특히 무의식 차원에 속한다고 한 것은 맑스가 정립(Stellung)이라는 표현을 쓴 까닭이 앞에서 보았듯이 “사고 안에서 사고되지 않는 것”이라는 료타르의 주석에서 확

---

22) 들뢰즈가 주목한 것은, 맑스가 초기부터 상식적인 의미의 ‘인간주의자’가 아니었다는 점과도 관련된다. 유물론 또는 비인간주의는 맑스의 박사학위논문(『데모크리토스와 에피쿠로스의 자연철학의 차이』, 1841)부터 드러나며, 『1844년 경제학 철학 초고』(1844)나 『독일 이데올로기』(1845-6)에서도 잘 드러난다. 들뢰즈는 『니체와 철학』(1962) 초반부터 맑스의 학위논문을 언급하는데(NP 7), 이는 들뢰즈의 맑스에 대한 관심이 이른 시기부터 있었음을 보여주는 중요한 단서이다.

인된다. 요컨대 료타르에서 그것은 비표상적인 것, 사고 바깥에 있는 것으로 이해되고 있는 것이다. 그런데 여기서 들뢰즈는 “비인간적 성”을 다시 “비-의인적”이라고 해석한다. 이 경우 의인적(*anthropomorphique*)이라는 말은 ‘인간-형태-중심적’이라는 말과 동의어로 볼 수 있다. 하지만, 인간은 오히려 물질적인 우주의 경과와 결과일 뿐이다. 들뢰즈가 프로이트와 정신분석을 비판한다면, 이는 그들이 성욕과 무의식을 사고하는 데 있어 의인적 상상과 표상에 사로잡혀 있기 때문이다.

“욕망 기계들이 사회 기계들 속에서, 즉 사회 기계들 마당, 사회 기계들의 구성체, 사회 구성체의 기능 속에서 현존하고 작용하는 한에서, 성욕은 욕망 기계들과 엄밀하게 하나를 이룬다. 비-인간적 성이란 바로 욕망 기계들, 분자적 기계적 요소들, 이것들의 배치체들, 이것들의 종합들로, 이것들이 없으면 큰 집합들 속에서 특유화된 인간의 성도 없을 것이요, 이 집합들을 투자할 수 있는 인간 성욕도 없으리라. 성욕이 문제일 때 맑스는 아주 말수가 적고 주저하긴 해도 몇 구절을 언급하는데, 이 구절들은 역으로 프로이트와 정신분석 전체가 영원히 사로잡혀 있는 것, 즉 성의 의인적 재현(*la représentation anthropomorphique du sexe*)을 뛰어넘게 했다! 우리가 의인적 재현이라 부르는 것은, 두 성이 있다고 하는 관념뿐 아니라 하나의 성만 있다는 관념이기도 하다.”(AO 350)

성의 의인적 재현은 성, 성욕, 생산 따위를 인간적 내지 동물적 성과 같은 것으로 여긴다. 그것은 성 또는 생산이 부모에서 자식으로 진행된다고 보는 사고 이미지인데, 이는 “부모가 있는 생산”이라는 말로 표현된 바 있다. 하지만 무의식의 수준에서 그것은 전혀 참이 아니다. 무의식은 우주(*univers*)의 다른 이름이다. “분열증은 생산과 재생산을 행하는 욕망 기계들의 우주(*univers*)요, “인간과 자연의 본질적 현실”로서의 본원적인 보편적(*universelle*, 우주적) 생산이다.”(AO 11) 그렇다면 비-의인적 또는 비-인간적 성 내지 생산이란 무엇을 뜻하는가. 그것은 우주라는 의미에서 ‘우주적=보편적’이라는 말로 이해해야 한다. 맑스는 “인간은 보편적인 방식으로 생산한다”(Marx M 241; 517)고 말한다. 그라넬의 주석을

참고하자면, 이 말에서

“문제는 보편성에 대한 그 어떤 개념이 아니라 그것의 근대적 개념, 바로 **대상성** (l’objectivité)이다. 여기서 대상성은 보편(l’universel)의 다른 의미와 비교해서 정의되고 있지 않다. 보편은 현상들의 **객관적 우주**(Universum)에서 유래한 것이 아니라, 나타나는 존재자의 **세계-임으로서의 우주**(l’univers)에서 유래한다. [...] 우리가 맑스에서 유적 삶의 생산이 “감각계(Monde sensible)”의 생산이라는 의미를 갖는다고 말할 때, “세계(Monde)”는 [...] 대상성의 총체(la totalité de l’objectivité)를 가리키기 위해 의미하는 바를 끊임없이 의미한다.”(Granel 1969: 309).

우리는 맑스, 그리고 들뢰즈에서, 보편이라는 말과 우주라는 말의 친화성을 잊지 말아야 하겠다. 한편 인간과 자연의 동일성이라는 문제에 대해서는 6절에서 다시 다룰 것이다.

여기서 우리가 짚고 가야 할 사항이 하나 있다. 들뢰즈는 앞에서 “두성이 있다고 하는 관념뿐 아니라 하나의 성만 있다는 관념이기도 하다”고 말했다. 여기서 “하나의 성만 있다”는 말은 **인간의 성만을 성으로 착상한다**는, **인간의 성을 생산의 모델로 삼는다**는 것을 가리킨다. 그게 아니라 사실은 **n개의 성이 있으며, 보편적=우주적 생산이 있다**. 말하자면 성은, 성욕과 욕망과 생산은 인간적 성을 모델로 하지 않는다. **비-인간적 성**이 뜻하는 바가 바로 그것이다.

“어디에나 현미경적 횡단-성욕이 있어서, 여자 속에 남자만큼 남자들이 들어 있게 하고 또 남자 속에 여자만큼 여자들이 들어 있게 하되, 남자들이 다른 사람들과, 또 여자들이 다른 사람들과, 두 성의 통계적 질서를 뒤집는 욕망의 생산 관계들 속에 들어갈 수 있게 한다. 사랑을 행한다는 것은 하나만을 하는 것도 아니고 나아가 둘을 한다는 것도 아니며, 수천수만을 한다는 것이다. 이것이 바로 욕망 기계들 또는 비-인간적 성이다. 즉, 하나의 성이 아니요 두 개의 성도 아니라, n개의 성이다. 사회가 주체에게 강요하고 주체 자신도 자기 자신의 성욕에 대해 받아들이는 의인적 재현을 넘어, 분열 분석은 한 주체 안에 있는 n개의 성의 다양한 분석이다. 욕망적 혁명의 분열-분석적 공식은 무엇보다 이럴 것이다. 곧, 각자에게 자신의 성들

을.”(AO 352)<sup>23)</sup>

그런데 성에 관한 의인적 재현이 정점에 이르는 것은, 설사 “이들의 의도는 종종 진보주의적”일지 몰라도, 정신분석이라는 것이다(AO 367). 오이디푸스 모델, 또는 아빠-엄마-나라는 핵가족 삼각형이 그것이다. 따라서 정신분석의 성(성욕, 욕망, 생산)에 대한 견해는 그 기초에서부터 오류인 셈이며, 완전히 새롭게 갱신되어야 한다. 비인간적 성, 자기-생산 및 고아로서의 생산에서부터.

사실 처음부터 정신분석이 잘못되었던 건 아니다. 프로이트에게는 분명 공과가 있다.

“프로이트의 위대함은 욕망의 본질 내지 본성을 더 이상 대상들, 목표들 및 심지어 원천들(영토들)과 관련해서가 아니라 추상적 주체적 본질, 즉 리비도 내지 성욕으로 규정했다는 점이다. 다만, 그는 이 본질을 여전히 사적 인간의 마지막 영토성인 가족과 관련시키고 있다. [...] 모든 일은 마치 프로이트가 우리에게 ‘적어도 그것은 가족 밖으로는 나가지는 않으리라!’라고 말하면서 성욕에 대한 자신의 심오한 발견을 변명하는 듯 일어난다. 언뜻 보인 크고 넓은 것 대신, 더러운 작은 비밀뿐. 욕망의 파생물 대신, 가족주의적 복귀뿐. 탈코드화된 큰 흐름들 대신, 엄마의 침대에서 재코드화된 작은 개울들뿐. 바깥과의 새로운 관계 대신, 내면성뿐.”(AO 322)

따라서 필요한 것은 정신분석과 오이디푸스의 ‘자기-비판’에까지 이르러, 오류를 극복하는 일이다. 말하자면, 무의식의 자기-생산에, 우주적 생산의 경과에 다시 도달하는 것이다.

“자기-비판 지점이란 무엇인가? [...] 거기서 욕망은 생산의 질서에 되돌려지고, 그 분자적 요소들과 관계되며, 또한 거기서 욕망은 차연적 감각적 대상이라고 정의되는 동시에 실제[현실계]는 욕망의 대상적 존재로 정의되기 때문에 아무것도 결핍하

---

23) 들뢰즈가 ‘미시(micro)’를 말할 때 강조하려는 것은 단순히 크기 면에서 ‘작고 미세하게’ 보자는 점이 아니라 ‘욕망의 수준’에서, ‘n개의 성’의 수준에서 보아야 한다는 점이다. 이 점은 ‘분자적 성’에 대해서도 해당되는 관점이다.

고 있지 않다. 사실이지 분열-분석의 무의식은 인물들, 집합들, 법들을 모르며, 이미 지들, 구조들, 상징들을 모른다. 무의식은 고아이다. 무의식이 무정부주의자요 무신론자이듯 말이다. 아버지의 이름이 부재를 가리킨다는 의미에서가 아니라, 역사의 이름들(“고유명들의 바다”)이 현전하는 강도(強度, intensité)들을 가리키는 어디서건 무의식은 자기 자신을 생산한다는 의미에서, 무의식은 고아이다. [...] 무의식은 구조적이지도 상징적이지도 않다. 왜냐하면 무의식의 현실은 그 생산에 있어서, 그 비조작성 자체에 있어서 실재/현실계의 현실이기 때문이다. 무의식은 재현적이지 않고 단지 기계적이며 생산적이다.”(AO 370-1)

바로 이 자기-비판 작업을 들뢰즈는 ‘분열-분석’이라 명명한다. 여기서도 강조되고 있는 것은 무의식이 자기 자신을 생산한다는 의미에서 고아라는 사실이다. 나아가, 무의식은 기계적이며 생산적이라고, 바로 실재 내지 현실계 그 자체라고 이야기되고 있다. 우리는 오이디푸스 또는 정신분석의 자기-비판이라는 문제를 5장 4절에서 더 깊이 다룰 것이다.

『안티 오이디푸스』 1장 4절의 적절한 구절에서 들뢰즈는 욕망과 무의식에 관한 자신들의 견해를 미리 개진한 바 있다. 이 구절에는 상세히 설명되어야 할 (그리고 실은 『안티 오이디푸스』의 1장 3절까지 설명된) 거의 모든 내용이 집약되어 있다.

“욕망이 생산한다면, 그것은 실재[현실계]를 생산한다. 욕망이 생산자라면, 그것은 현실 속의, 그리고 현실의 생산자일 수 있을 따름이다. 부분대상들, 흐름들, 몸들을 기계 작동하며, 생산의 통일로서 기능하는 수동적 종합들, 욕망은 이런 수동적 종합들의 집합이다. 현실계는 수동적 종합들에서 생겨난다. 현실계는 무의식의 자기-생산으로서의 욕망의 수동적 종합들의 결과물이다. 욕망은 아무것도 결핍하고 있지 않다. 욕망은 자신의 대상을 결핍하고 있지 않다. 오히려 욕망에 결핍되어 있는 것은 바로 주체이다. 또는 고정된 주체를 결핍하고 있는 것이 욕망이다. 탄압을 통해서만 고정된 주체가 있는 것이니 말이다. 욕망과 그 대상은 한 덩어리, 즉 기계의 기계로서의 기계이다. 욕망은 기계이며, 욕망의 대상 역시 연결된 기계이다. 그래서 생산물은 생산하기에서 채취되고, 생산하기에서 생산물로 가는 중에 뭔가가 이탈하며, 이것이 유목하고 방랑하는 주체에게 여분을 주게 된다. 욕망의 대상적 존재란

실재[현실계] 그 자체이다(L'être objectif du désir est le Réel en lui-même). 심리적 현실이라 부를 수 있을 만한 특수한 실존 형식이란 없다. 맑스의 말처럼, 결핍은 없으며, 다만 “자연적이고 감각적인 대상적 존재”로서의 겪음(passion comme “être objet naturel et sensible”)이 있다. 욕망은 필요들에 기대고 있지 않으며, 역으로 필요들이 욕망에서 파생된다.”(AO 34)

이 대목에는 우리가 지적하고 가야 할 점이 몇 가지 있다. 1) 욕망은 실재[현실계]를 생산한다는 점, 2) 욕망은 수동적 종합들의 집합이라는 점, 3) 실재[현실계]는 무의식의 자기-생산으로서의 욕망의 수동적 종합들의 결과물이라는 점, 4) 욕망과 그 대상이 한 덩어리라는 점, 5) 욕망은 기계이며, 욕망의 대상 역시 연결된 기계라는 점, 6) 욕망의 대상적 존재란 실재[현실계] 그 자체라는 점, 7) 심리적 현실이라 부를 수 있을 만한 특수한 실존 형식이란 없다는 점 등이 그것이다. 여기에는 생산의 종합 및 기계에 대한 언급이 보이는데, 이 내용은 이어지는 장들에서 상세히 살펴볼 것이다. 다만 인간과 자연의 본질적 통일 내지 동일성이라는 문제는 여기서 검토하고 가는 것이 좋겠다.

## 6. 맑스적 연원 3: 인간과 자연의 본질적 통일성 내지 동일성

이제 **자연과 인간의 동일성 내지 통일성** 및 **자연과 역사의 동일성 내지 통일성**이라는 말의 의미를 분명히 해보자(여기에 상응하는 것이 들뢰즈의 **호모 나투라** 개념이다). 맑스와 들뢰즈가 자연과 인간과 역사가 동일하다고 말할 때, 그것은 무슨 의미인가. 들뢰즈는 자기-생산, 고아, 순환으로서의 무의식을 설명하는 대목에서 **자연과 인간의 통일 내지 공통 외연성**에 대해 되풀이해 언급한다. 그 대표적인 구절은 이렇다.

“무의식은 고아이며, 그 자체가 자연과 인간의 동일성에서 생산된다. 무의식의 자

기-생산이 생겨나는 것은, [...] 사회주의 사상가가 생산 속에서 **인간과 자연의 통일**을 발견했던 그 지점, 순환이 부모로의 끝없는 퇴행과 관련해 자신의 독립성을 발견하는 지점에서다.”(AO 57)<sup>24</sup>

여기서 사회주의 사상가는 맑스를 지칭한다. 들뢰즈는 맑스를 경유하여 ‘인간과 자연의 통일’이라는 문제를 규명하고 있는 것이다.

『안티 오이디푸스』에서 이 주제가 처음 등장하는 구절을 보도록 하자.

“더군다나 ‘인간과 자연’의 구별은 없다. 자연의 인간적 본질과 인간의 자연적 본질은, 말하자면 인간의 유적 삶 안에서 일치하듯, **생산 내지 산업으로서의 자연** 안에서 일치한다. **산업**은 이제 효용이라는 외면적 관계 속에서 파악되지 않고, **자연과의 근본적 동일성 속에서 파악**되는데, 이때의 자연은 인간의 생산 및 인간에 의한 생산으로서의 자연을 가리킨다. 인간은 만물의 왕이 아니다. 오히려 인간은 온갖 형태 또는 온갖 종류의 깊은 삶과 접촉해 있으며, 벌들 및 동물들도 짙어지고 있고, 기관-기계를 에너지-기계, 나무를 자기 몸에, 젓가슴을 입에, 태양을 엉덩이에 끊임없이 접촉하는 자, 즉 우주의 기계들의 영원한 담당자이다. [...] 인간과 자연은 서로 마주보고 있는 두 항과 같은 것이 아니며, 오히려 **생산자 및 생산물의 하나의 같은 본질적 현실**(une seule et même réalité essentielle du producteur et du produit)이다. 과정으로서의 생산은 모든 관념적 범주들을 넘어서 있으며, 내재적 원리로서의 욕망과 관계된 하나의 순환을 형성한다. 바로 이런 까닭에 욕망적 생산은 유물론적 정신의학의 실효적 범주인데, 유물론적 정신의학은 분열자를 **호모 나투라**(Homo natura)로 설정하며 다룬다.”(AO 10-1)

들뢰즈는 “자연의 인간적 본질”과 “인간의 자연적 본질”이 “생산 내지 산업으로서의 자연 안에서 일치”한다고 말하면서, 산업이 자연과 근본적으로 동일하다고 말한다. 여기서 자연은 “인간의 생산 및 인간에 의한 생산으로서의 자연”을 가리킨다. 인간과 자연은 마주보고 있는 외면적 관계 속에서 분리된 두 항이 아니라 “생산자 및 생산물의 하나의 같은 본질적

---

24) 다음 구절도 참고. “인간과 자연이 외연을 같이 할 때 일어나는 무의식의 자기-생산”(AO 64).

현실”이다. 그라넬은 “‘생산’의 근본 존재론”이라는 차원에서는 “맑스가 최초이자 유일하게 그것을 만나고 개시한 그곳”인 『초고』를 『독일 이데올로기』의 눈으로 보아서 안 된다고 강조한다(Granel 1969: 305). 들뢰즈는 바로 이 입장에서 논의를 개진하고 있는 것이다. 여기서 해체의 핵심은, 인간주의를 넘어서 “생산 내지 산업으로서의 자연”을 해명하는 일이다.

그런데 맑스는 이미 『초고』에서 ‘인간과 자연의 본질적 통일성’을 긍정하고 있다. 이 점은 다음 구절에 분명하게 나타나 있다.

“굳고 잘 다져진 대지 위에 서서 모든 자연력들을 들이마시고 내뿜는 현실적이고 육체적인 인간이 자신의 외화를 통해 자신의 현실적이고 대상적인 본질적 힘들을 낫선 대상들로 정립한다면, 정립은 주체가 아니다. **정립은 대상적인 본질적 힘들의 주체성이며, 따라서 이 본질적 힘들의 작용 역시도 대상적 작용이어야만 한다.** 대상적 존재(=본질)는 대상적으로 작용하며, 그것은 대상적인 것이 자신의 본질 규정에 들어 있지 않다면 대상적으로 작용하지 않으리라. 대상적 존재가 대상들을 창조하고 정립하는 것은 오직, 그것이 대상들을 통해 정립되기 때문이고, 그것이 본래는 자연이기 때문이다. 이렇듯 이 정립 작용에서, **대상적 존재는 자신의 “순수한 활동”에 의해 대상의 창조로 이행하는 것이 아니며, 그의 대상적 생산물이 그의 대상적 활동을 실증할 따름이요 그의 활동을 대상적이고 자연적인 존재의 활동으로 실증할 따름이다.**”(Marx M 295; 577)

인간은 대상적 존재인데, 그 대상적 존재가 대상들을 창조하는 것은 그의 순수한 활동 때문이 아니다. 이는 ‘실천’에 대한 통념적인 이해와는 완전히 다르다. 보통은 실천을 자유의지를 가진 인간의 목적의식적 활동으로 이해하고 있기 때문이다. 하지만 맑스의 견해로는, 인간은 본래 자연이기 때문에, 오히려 대상적 생산물이 인간의 대상적 활동을 역으로 실증한다. 따라서 **정립은 주체**이기는 하지만, 그것이 가리키는 바는 **인간과 자연의 통일성**인 것이다. 이런 독특한 사고는 「테제」에서도 개진된다. 「테제1」에서 맑스는 “대상(Gegenstand)”을 인식론적이고 관조적인 의미

의 “객체(Objekt)”와 날카롭게 구분하면서, 그것을 “감각적 인간 활동”이라고 “실천(Praxis)”이라고, 나아가 “주체적(subjektiv)”이라고 단언한다(Marx T1). 나아가 맑스는 “**모든 사회적 삶은 본질적으로 실천적이다**”(Marx T8)라고 말함으로써, 인간의 삶 전체가 이러한 대상적=주체적 측면을 갖는다고 강하게 주장한다. 이런 점에서, 우리는 3절에서 「테제3」의 “자기변화”라는 말의 “자기”라는 것이 우주라는 것을, 말하자면 인간과 자연의 동일성으로서의 우주라는 것을, 주장했던 것이다. 그리고 이 점은 『독일 이데올로기』에서 더 심화되어 개진된다.

『독일 이데올로기』에서 맑스는 “감각적 확실성” 개념을 비판하기 위해 포이어바흐를 조롱하며, 그 개념을 산업(Industrie)에 상응하는 **실천적** (더 이상 이론적이지 않은) **현실**로 대체한다.

“그를 둘러싸고 있는 **감각적 세계**가 영원으로부터 직접 주어진 항상 동일한 사물이 아니라 **산업과 사회 상태의 생산물**이라는 것을, 게다가 그 사물이 **역사적 생산물**이라는 의미에서, 즉 앞 세대의 어깨 위에 서서 자신들의 산업과 교류를 계속 완성시켜 나가고 변화된 욕구들에 따라 자신들의 사회적 조직을 변용시켰던 그러한 **세대들의 계열 전체의 활동의 결과**라는 의미에서 그러하다는 것을 포이어바흐는 보지 못하고 있다. 더욱이 가장 단순한 “감각적 확실성”의 대상들조차도 오직 사회적 발전을 통해, 산업과 상업적 교류를 통해 그에게 주어져 있다. 거의 모든 과실수가 그러하듯 벗어나는 알다시피 겨우 몇 세기 전에야 비로소 상업을 통해 우리들의 지역에 심어진 것으로, 어떤 특정한 시대에 어떤 특정한 사회의 이러한 **행동**을 통해서야 비로소 포이어바흐의 “감각적 확실성”에 주어졌다.”(Marx DI 8; 43)

처음에 산업 또는 상업은 원료, 순수하고 단순한 자연, 또는 원시의 땅과 대조되는 것 같다. 하지만 현실에서 인간의 감각적 세계는 “산업과 사회 상태의 생산물”이며 “역사적 생산물”이다. 말하자면, 여러 세대에 걸친 활동의 결과로서 “감각적 확실성”으로 나타나는 것일 뿐이다. 그것은 인간 활동과 별개로 존재한 후 나중에 인간과 만나게 되는 그 무엇이 아닌 것이다. 산업과 자연은 동시에 생성한다. 하지만 이것들은 무엇보다도

먼저 존재한다.

“나타남으로서의-존재자(l’etant-paraissant)의 존재 “양태”는 세계(le Monde)이다. 세계의-나타남(paraissant-Monde)의 열림 “속에서” 자연은 “발견되고”, 거기에서 산업 자체가 가능하다.”(Granel 1969: 302)

이 모든 것은 명백하다. 하지만 사실 맑스의 의도는 다른 더 심오한 데 있다. 여기서 요점은,

“그가 어디에 살든 간에, “그가 사는 곳”이라는 의미에서의 자연은, 그 자신 및 다른 모든 인간은, 말하자면 세계(le Monde)로서 주어진 감각적 현실은, “생산”을 벗어나지 않는다는 점이다. 왜냐하면 “이 생산은 [...] 모든 감각 세계의 기초”[Marx DI 10; 44]이기 때문이다.”(Granel 1969: 304)

이 표현에서, “생산”은 미리 존재하는 세계 속에서의 노동을 의미하는 것이 아닌 것과 마찬가지로 “자연”은 그저 우연히 존재하는 처녀지를 의미하지 않는다. “1844/45년의 맑스의 존재론에서 생산은 존재의 의미 자체(*le sens même de l’être*)를 가리키는 용어이다.”(304-5)

그렇다면 맑스는 왜 포이어바흐의 “감각적인 것(*le sensible*)”이라는 개념을 정교화하면서, 실존하는 것의 존재를 “생산”이라고, 나아가 “산업”이라고 부르는가? 그라넬(305)이 보기에, 『독일 이데올로기』에서 생산은 산업 생산의 차원을 넘어서는 용어인데, 왜냐하면 “삶의 생산”(Marx DI 31; 39)으로서의 생산은, 그 자체로 “의식의 생산”(Marx DI 25 오른쪽 여백; 37)을 포함하며, 또한 그 역사성 자체가 그것이 “세계사”라는 데서 성립하는 하나의 역사를 개시하는 “전 세계(Erde)의 생산”(Marx DI 26; 37)임이 분명하기 때문이다. 그리고 이미 이 점 또한 『초고』에서 진술된 바 있다.

“산업은 인간에 대한 자연의, 따라서 자연과학의 현실적인 역사적 관계이다. 따라서

산업이 인간의 본질적 힘들의 공개적 드러냄으로 파악된다면, 자연의 인간적 본질 또는 인간의 자연적 본질도 또한 이해되며, 따라서 자연과학은 자신의 추상적으로 물질적인 또는 차라리 관념론적인 성향을 상실하고 마치 그것이 이제 이미 — 비록 소외된 모습일지라도 — 현실적인 인간 삶의 토대로 되어 있는 것과 마찬가지로 인간적 과학의 토대가 될 것이다.”(Marx M 272; 543)

맑스가 보기에, “산업”은 “인간의 본질적 힘들의 공개적 드러냄”이며, 그렇기 때문에 산업을 통해 “자연의 인간적 본질” 또는 “인간의 자연적 본질”이 이해될 수 있다는 것이다. 이로써 자연과 인간의 본질적 동일성이 다시금 확인되고 있다. 그렇다면 중요한 것은 “산업”이 어째서 맑스에게 “인간적인 본질적 힘들의 펼쳐진 책”(Marx M 272; 542)으로서 나타날 수 있는가, 다시 말해 “어떻게 그리고 어떤 의미에서 존재는 그에게 생산으로 나타날 수 있는가 하는 점을 파악하는 일이다.”(Granel 306)

『초고』의 첫째 노트에서 맑스는 말한다. “생산적 삶은 유적 삶이다.”(Marx M 240; 516) 그리고 “소외된 노동”이라는 중심 개념은 실제로는 “생산”이라는 근원적 개념에서 출발해서만 이해될 수 있는데, 그 개념의 진실과 의미는 바로 노동 속에서 소외된 것이다(Granel 306). 『초고』의 ‘노동(Arbeit)’은 ‘실천적 인간적 활동(praktische menschliche Tätigkeit)’과 동의어이다.<sup>25)</sup> 『초고』의 노동에 대한 규정은 텍스트 편집상의 중대한 오류와 맞물려, 오해를 가중시켜 왔던 것이 사실이다. 『맑스 엥겔스 저작집』(MEW 별책 1권 1968년)에 수록된 내용과 『맑스 엥겔스 전집 2판』(MEGA II-2, IV.2권 1981년)에 수록된 내용 사이에는 중대한 문헌학적 차이가 있었던 것이다. 이를 비교하면 다음과 같다.

“우리는 실천적 인간적 활동의 소외된 행위, 즉 노동을 두 측면에서 고찰했다(Wir

---

25) 노동 규정 부분 차이는 두 텍스트의 문헌학적 비교를 통해 확인할 수 있다. MEW 판이 노동을 “실천적 인간적 활동의 소외의 행위”로 본 반면, MEGA II-2 판이 노동을 “실천적 인간적 활동”이라고 보았다는 점에서, 이는 사소한 오류가 아닌 매우 중대한 오류이자 왜곡이라 하겠다.

haben den Akt der Entfremdung der praktischen menschlichen Tätigkeit, die Arbeit, nach zwei Seiten hin betrachtet).”(Marx M, MEW 515)

“우리는 **실천적 인간적 활동**의 소외의 행위, 즉 **노동**의 소외의 행위를 두 측면에서 고찰했다(“Wir haben den Akt der Entfremdung der praktischen menschlichen Tätigkeit, d[er] Arbeit, nach zwei Seiten hin betrachtet.”)(Marx M, MEGA II-2 239)

말하자면 『저작집』은 노동을 “**실천적 인간적 활동의 소외의 행위**”로 본 반면, 『전집』은 노동을 “**실천적 인간적 활동**”이라고 보았다는 점에서, 그리고 지금까지 대부분의 해석은 『저작집』에 의거했다는 점에서, 이는 사소한 오류가 아닌 매우 중대한 오류이자 왜곡이다. 즉, 노동 개념은 사라지는 것이 아니라 생산 개념의 기저로 스며들게 되는 것이다. 그라넬이 보기에는, 『초고』에 “**생산자로서의 인간 존재**(그것의 비존재[Unwesen]는 **노동자**) 및 **생산으로서의 존재 자체**(그것의 비존재는 노동)가 나타난다”는 점이 『초고』를 읽고 『독일 이데올로기』와 비교하는 데 있어 핵심이다 (271). 『초고』의 맑스가 ‘노동 소외’를 다룬 첫째 노트의 후반 논의에서 ‘소외된 노동’을 논한 것은 노동 소외 자체를 다루고자 한 것이 아니라 사유 재산의 발생 원인을 밝히고자 한 것이었다. **맑스고물론 소외 분석은 결국 자본주의의 토대인 사유 재산의 원인을 파악하려는 목적을 지니며**, 이는 인간주의가 아닌 **비인간주의, 즉 과학적 작업**의 일환으로 보아야 한다. 그 동안 이를 인간주의로 읽은 것은 심각한 오독이다. 『초고』의 소외 이론과 관련한 많은 오독은, 인간의 본래 상태와 소외된 상태 사이의 서술이 교차하며 오가는 정확한 맥락을 놓친 채, 그 텍스트의 편집자가 암시한 모종의 선입견에 따라 읽어 가는 과정에서 생겨났다고 보인다.<sup>26)</sup> 사실 『초

26) 고증의 문제는 단지 문헌학적 호사가 아니라 그 자체 해석의 일부이다. 박사는 문 이래로 맑스에게 인간주의가 개입할 여지는 없었다. 반헤겔주의, 즉 비인간주의는 처음부터 맑스 사상의 동기였다. 독일의 고전철학, 영국의 고전 정치 경제학, 프랑스의 사회주의를 맑스 사상의 원류로 삼은 레닌의 설명(1914)은 폐기되어야 한다. 본질을 짚지 못한 이런 정치적 해석은 맑스 텍스트로 돌아가야 하는 충분한 이유를 우리에게 제공해 준다.

고』 첫째 노트의 XXII부터 XXVII까지에 대해 『저작집』 편집자는 “소외된 노동”이라는 제목을 붙였고, 이는 이후 이 책을 **인간주의**의 맥락으로 방향 짓는 단초가 되었다. 그러나 이 대목은 실은 사적 소유의 발생 원인을 다루고 있다. 텍스트의 오류라는 문제에도 불구하고 ‘소외된 노동’에서 ‘생산’ 개념을 읽어낸 것은 그라넬의 혜안이라 하겠다. 나아가 이를 자신의 맑스 해석 및 존재론 구성의 기초로 삼은 들뢰즈의 혜안도 두드러지는 대목이다.

이제 인간과 자연의 동일성 및 유적 존재로서의 인간에 대한 그라넬의 최종 진술을 보자.

“앞에서도 보았듯이, 유적 삶은 인간과 자연의 통일성에 의해 정의된다. 자신의 본질에 부합하는 인간적 삶은 인간과 자연의 관계 속에서 끊임없이 이 본질적 통일성을 나타내게 하는, **앞으로-끌어내는**(*pro-duire*) 삶이다. “그것은 삶을 낳는 삶이다.”[Marx M 241; 517] 따라서 여기서 생산은 물질적 재료들을 산업 “생산물”로 변형하는 세계 안에서의 노동 활동을 가리키는 것이 아니다. 생산은 자신의 유일한 “대상”으로서 세계 자체만을 갖는 이 **앞으로-끌어냄**(*pro-duction*)이요, 그것은 “인간의 유적 삶”과 같은 말이다(인간의 “유”는 실제로 그 본성에 의해 *세계-의-세계-임* (*l'être-monde-du-Monde*)과 결부되어 있는데, 그것은 맑스가 인간과 자연의 본질적 통일성에 대해 말할 때 의도했던 바이다). “인간은 바로 대상적 세계의 가공 속에서 비로소 현실적으로 자신이 유적 존재임을 확증한다. 이 생산은 인간의 작업 활동적인 유적 삶이다.”[Marx M 241; 517]”(Granel 306)

여기서 세계가 “대상적”이라 불린다면, 이는 제3초고에서 인간 역시도 “대상적 존재”라고 불리고 있는 바로 그 의미에서이다. “소외된 노동은 인간에게서 그의 생산의 대상을 빼앗음으로써, 인간의 유적 삶을, 인간의 현실적인 유적 대상성을 빼앗는다.”(Marx M 241; 517) 맑스의 이 말에서 강조되어야 할 점은, 사유화가 노동 소외를 낳으며, 노동 소외는 인간과 자연의 본질적 동일성을 파괴한다는 점이다. 맑스의 철학적 성취는 다음 구절에서 요약되고 있다. “비대상적 존재는 비존재이다.”(Marx M

295; 578)

틀뢰즈는 이와 같은 그라넬의 논제를 수용하여 자신의 것으로 삼는다. 분열자는 자연과 인간의 동일성으로서의 인간 존재를 가리킨다. 나아가 분열자는 주체로서 생산되면서 역사를 이용한다. “분열자만큼 역사를 이용한 사람은, 분열자가 하는 방식으로 이용한 사람은 없었다. 그는 단번에 세계사를 소비한다. 우리는 분열자를 호모 나투라로 규정하면서 시작했는데, 결국 분열자는 호모 히스토리아(Homo historia)로구나.”(AO 28) “호모 히스토리아”에 대한 설명은 4장 C의 뒤편으로 미루도록 하고, 어쨌든 이처럼 인간을 규정하는 두 방식, ‘호모 나투라’와 ‘호모 히스토리아’의 통일이 고아 및 자기-생산으로서의 무의식이 의미하는 바이다.

“하나의 생산만이, 실제[현실계]의 생산만이 있을 뿐이다. 그리고 물론 우리는 이 동일성을 두 방식으로 표현할 수 있는데, 하지만 이 두 방식은 순환으로서의 무의식의 자기-생산을 구성한다. 우리는, 모든 사회적 생산은 특정한 조건들에서 욕망적 생산에서 유래한다고 말할 수 있다. 원래 호모 나투라. 하지만 또 우리는, 그리고 더 정확하게, 욕망적 생산은 무엇보다도 사회적이며, 끝에서야 자신을 해방하는 데로 향한다고 말해야 한다(원래 호모 히스토리아).”(AO 40)

이렇게 해서 우리가 앞에서 단편적으로 살폈던 구절들의 맥락적 의미가 짜 맞춰진다. 아래 구절들은 앞의 논의에서 부분적으로 등장했던 것들로, 이제 전체 맥락 속에서 다시 자리를 잡을 수 있게 되었다.

i) “무의식은 늘 주체로 있으면서 스스로 자신을 생산하고 재생산하는 순환 운동을 한다. [...] 재생산의 유일한 주체는 생산의 순환 형식을 고수하는 무의식 자신이다. [...] 무의식은 언제나 고아였다. 말하자면, 무의식은 **자연과 인간, 세계와 인간의 동일성** 속에서 스스로 자연 발생했다.”(AO 128)

ii) “오직 순환의 관점만이 정언적이고 절대적이다. 왜냐하면 이 관점은 재생산의 주체인 생산에, 즉 무의식의 자기-생산의 과정에 도달하기 때문이다(**역사와 자연의**

통일, 호모 나투라와 호모 히스토리아의 통일). [...] 이 순환 운동을 통해서 무의식은 언제나 “주체”로 머물러 있으면서 자신을 재생산한다.”(AO 327-8)

iii) “인간의 자리가 전혀 딴 곳에, 즉 인간과 자연의 공통-외연성에 있다는 것을 알고 있는 사람은 “하나의 낯선 존재, 자연과 인간을 넘어 있는 존재”에 관한 물음의 가능성조차 인정하려 하지 않는다. [...] 왜냐하면 그는 무의식의 자기-생산 지역들에 도달했기 때문이다. 이 지역들에서는 무의식은 고아인 동시에 무신론자이며, 직접적으로 고아이고 직접적으로 무신론자이다.”(AO 68)

\* \* \*

지금까지 우리는 고아, 자기-생산, 순환으로서의 무의식이라는 들뢰즈의 무의식 개념을 살펴보았고, 그 중요한 전거로 『헤겔 법철학 비판』, 『초고』 및 『독일 이데올로기』 시절의 맑스가 활용되었음을 보았다. 그것은 인간과 자연의 통일성이라는 주제로 집약되어 표현되었다. 물론 들뢰즈의 무의식 개념은 맑스에서만 자원을 가져온 것은 아니다. 그러나 맑스의 자원이 『안티 오이디푸스』에서 중요하다는 점은 부인할 수 없다. 우리는 이 점을 염두에 두면서 이어지는 3장에서 들뢰즈의 무의식과 욕망 개념의 다른 원천들을 살피고자 한다. 우리는 “힘의 존재론”이라는 표제로 들뢰즈의 『안티 오이디푸스』 전 단계의 작업들을 모아보려 하는데, 이 과정에서 욕망과 기계에 대한 들뢰즈의 견해가 어떤 식으로 주조되었는지 정리해 보려 한다.

### 3장. 힘의 존재론과 욕망 기계

우리가 3장에서 살펴볼 것은 들뢰즈의 철학사 연구 중에서 ‘힘’과 관련된 논의이다. 이는 들뢰즈의 “욕망 기계” 개념의 철학사적 기원을 밝히는 작업과 관련되어 있다. 욕망 기계 개념은 물론 들뢰즈 자신의 구조 개념 및 그것을 발전시킨 과타리의 해석(「구조와 기계」)과 사무엘 버틀러의 『에레혼』에 나오는 ‘기계들의 책’에 대한 고찰에서 중요한 원천을 찾을 수 있다. 그러나 철학사 속에서 고대 원자론, 스피노자, 니체, 베르그손을 관통하는 힘과 의지에 대한 사색은 ‘욕망 기계’ 개념의 세부 내용 형성에 결정적인 영향을 주었다. 우리는 들뢰즈의 철학사 연구가 문헌학적 정확성보다 해당 철학자의 사고를 더 심화시켜 그 자신이 말했을 법한 사상에 도달하는 데 있다는 점을 잘 알고 있다. 들뢰즈에게, 철학사에 등장하는 모든 작품은 미완성의 것이고, 자신의 임무는 그것을 완성시키는 데 있는 것처럼 보인다. 말하자면 철학사는 자신의 철학적 사고를 위한 광산(鑛山)과도 같았던 것이다. 우리는 들뢰즈 자신의 연구 순서대로 아니고, 철학사적 연대기를 따라서도 아닌, 힘의 존재론이라는 관점에서 들뢰즈의 작업을 재구성하려 한다. 그리고 끝부분에 가서 들뢰즈에서 기계, 욕망, 욕망 기계 같은 개념이 무엇을 뜻하는지 해명할 것이다.

세계의 존재를 설명하는 내재적 방식은 힘을 통해, 존재 자체가 자신의 지금을 다음 상태로 밀고 가는 힘을 통해 설명하는 방식이다. 이런 차원에서 보면 존재는 명사가 아니라 동사이다. 존재가 아니라 **존재함**인 것이다. 존재를 지칭하는 서양어(on, Sein, être, being 등)는 명사로서가 아니라 동사로서 사고되어야 한다. 존재한다는 것은 힘을 행사한다는 뜻이다. 아무런 힘도 행사하지 않는 채로 존재한다는 일은 있을 수 없다. 존재하면서도 아무런 힘을 행사하지 않는다는 것은 존재하지 않는다는 것과 마찬가지로, 힘을 행사하지 않는 것은 존재하지 않는 것으로 간주해도 좋다. 힘을 행사하지 않는 것은 가장 넓은 의미에서 감각될 수도 없고, 지각될 가능성도 없으며, 생각될 여지도 없다.

힘의 행사란 곧 관계의 형성이자 힘 관계의 형성이다. 시각을 예로 들면, 어떤 것이 보인다는 것은 그것이 시각 기관과 일정한 관계를 형성하면서 시각 기관에 일정한 힘을 미친다는 뜻이다. 그렇지 않을 때, 즉 빛에 의한 매개가 형성되지 않는 암흑 속에 있을 때, 또는 빛이 통과해 버려 빛에 의한 매개가 일어나지 않는 공기와 같은 것이 시각 대상이 될 때, 그것은 지각되지 않을 것이며, 시각의 관점에서는 없는 것이라고 여겨진다. 이와 마찬가지로 감각 일반 또는 지각 일반, 나아가 생각 일반을 놓고 볼 때, 시각의 경우에서와 마찬가지로, 힘을 행사하지 않는다면 존재하지 않는 셈이다.

존재란 힘의 존재이다. 모든 것과 고립된 힘이란 이미 힘이 아니기에, 즉 관계를 맺지 않는 힘이란 상정 불가능하기에, 이런 힘은 추상적인 것에 불과하며 실제로는 없는 것이기에, 존재는 이미 다양하게 관계 맺고 있는 힘들을 뜻한다. 따라서 힘의 존재는 항상 복수(multiple)이며, 존재는 항상 상호-타동사(inter-transitive)이다. 힘들은 서로 변용시키고 변용하는(affecter-affecté) 관계로만 존재한다. 존재가 힘의 존재인 이상(가령 파르메니데스의 전통에서처럼) 불변하는 단일 실체(to hēn)로서 존재를 상정하는 것은 부당하다. 존재는 상호작용하는(interactive) 힘들로서만 존재한다.

나아가 복수의 힘은 미리 결정된 어떤 법칙이나 어떤 초월적 원리에 따라 관계를 맺지 않는다. 오히려 힘들은 시간 속에서 바로 직전 상태의 다음 순간으로 가면서 새로운 관계에 돌입하며, 이 과정에서 궁극적으로는 우연에 의해 관계를 맺는다. 여기서 우연적이라 함은 관계의 형성이 힘들 외부에 있다고 여겨지는 어떤 **작용자(agent)**나 힘들의 작용을 지배한다고 상정되는 **필연적 법칙**에 따르지 않는다는 뜻이며, 이는 곧 목적론적 결정론(그 두 형태가 자유의지론과 기계론이다)에 지배되지 않는다는 뜻이다. 우연의 개입, 이것이야말로 힘들의 관계 형성에 있어 필연적 요소이다. **필연이란 형성된 관계의 긍정**이며 **우연이란 새로운 관계 형성의 긍정**이다. 니체가 말하듯, 주사위 던지기에서 우연의 하늘과 필연의 땅.

“주사위 던지기는 생성을 긍정하고, 생성의 존재를 긍정한다. [...] 한 번 던져진 주사위는 우연의 긍정이고, 주사위가 떨어지면서 형성하는 조합은 필연의 긍정이다. 존재가 생성에서 자신을 긍정하고 하나가 여럿에서 자신을 긍정하는 것과 똑같은 의미에서, 필연은 우연에서 자신을 긍정한다. [...] 니체는 우연을 긍정으로 만든다. [...] 니체가 필연(운명)이라 부르는 것은 결코 우연 자체의 소멸이 아니라 우연 자체의 긍정이다. 우연이 그 자체로 긍정되는 한에서 필연은 우연에서 자신을 긍정한다. 왜냐하면 우연의 유일한 조합과 같은 것만이, 우연의 모든 구성원을 조합하는 유일한 방식만이, 즉 여럿의 하나와 같은 방식, 즉 수 또는 필연만이 있기 때문이다. [...] 바로 이런 이유에서 놀이꾼이 주사위 던지기를 다시 데려오는 수를 생산하기 위해서는 우연을 한 번 긍정하는 것으로 충분하다. [...] 여러 번을 거쳐 재할당되는 확률이 아니라 한 번의 모든 우연, 욕망되고 의욕되고 소망된 최종 조합이 아니라 운명적이고 사랑받은 운명적 조합, 운명애(amor fati), 여러 번 던지기에 의한 조합의 회귀가 아니라 운명적으로 획득된 수의 본성에 의한 주사위 던지기의 반복.”(NP 29-31)

이 이 작은 어긋남 또는 삐딱함의 개입이 존재의 사슬에서 시간의 역할이다. 시간 속에 새로운 우연이 개입하는 것이 의지의 작용이다. 여기서 의지는 초월적 원리나 법칙이 아니며, 신학적-인간적 뉘앙스를 담고 있지 않다. 다만 힘의 작용과 관련하여 새로운 관계로 돌입하게 하는 힘 내부의 작용자를 가리킬 뿐이다. 이처럼 우연과 함께 긍정된 존재가 생성이다. 현실은 생성의 존재요 힘들의 관계 변화일 뿐이다.

들뢰즈가 철학사 내에서 주목한 것은 **자연주의** 또는 **유물론**의 흐름이었다. 이 흐름은 철학사 내에서 **관념론** 또는 **초월주의**와 대립하면서 전개되었는데, 후자는 인간주의(humanism) 내지 의인법(anthropomorphism)을 핵심으로 한다. 이 두 경향의 대립은 서양철학의 여명기부터 지적되어 왔다. 가령 고대 희랍 철학자 콜로폰의 크세노파네스(Xenophanes, c.570 ~ c.475 BC)는 이렇게 경고한 바 있다.

“소들, 말들, 그리고 사자들이 손을 갖는다면,  
또한 손으로 그림을 그리고 사람이 만드는 것과 같은 작품을 만들어 낼 수 있다면,  
말들은 말들과 소들은 소들과 유사한 신의 모습을 그릴 것이고,  
각기 자신들이 가지고 있는 것과 같은 형체를 만들 것이다.”(DK21B15; 김인곤 외  
2005: 206)

이 동물 화가들처럼, 인간은 모든 것을 자신처럼, 즉 자신의 형상에 따라 상상하고 재현한다는 것이다. 이런 식으로 구성된 존재론은 불가피하게 인간 자신이 투영된 존재론일 수밖에 없다. 그 대표적인 사고가 존재의 운행을 가능성의 실현이라고 파악하는 것이며, 이는 베르그손에 의해 가차 없이 비판을 받게 된다. 가능성의 관점에서 세계를 사고하는 것이야말로, 베이컨이 말하는 “시장의 우상”으로서, 인간이 극복해야 할 첫째이자 가장 중요한 오류이기 때문이다.

## A. 베르그손의 변증법 비판: ‘가능성’ 비판과 ‘잠재’로서의 지속

1953년 흄에 대한 책 『경험론과 주체성. 흄에 따른 인간 본성 시론』 이후 들뢰즈는 1962년 『니체와 철학』에 이르기까지 책을 출간하지 않았다. 그러나 그렇다고 해서 이 기간 동안 들뢰즈가 암중모색만 하고 있었다고 단정해서는 안 된다. 사실 이 기간 동안 들뢰즈는 훗날 자신의 철학이 향하게 될 중요한 작업의 기초를 마련하고 있었으니, 그것은 바로 베르그손을 통한 변증법과의 대결 및 베르그손 존재론의 재구성이다. 1969년의 한 대담에서 들뢰즈는 베르그손의 상대역(traitre)으로서의 헤겔에 대해 이렇게 말하고 있다.

“헤겔 속에 철학적으로 육화되어 있는 것은, 삶에 “짐을 지우려는”, 모든 짐들로 삶

을 짓누르려는, 삶을 국가 및 종교와 타협시키려는, 삶에 죽음을 새기려는 기도(企圖), 삶을 부정에 굴복시키려는 괴물 같은 기도, 원한감과 양심의 가책의 기도다. 부정 및 모순의 변증법과 더불어, 헤겔은 우파는 물론 좌파에게도 배반(trahison)의 언어들을 자연스럽게 고무시켰다(신학, 유심론, 기술관료, 관료주의 등).”(ID 200)

변증법과의 대결은 사실 『니체와 철학』에서 가장 강하게 수행되고 있지만, 이미 그 과업은 초기의 베르그손 연구에서 우회적이지만 아주 단호하게 전개되었다.<sup>27)</sup>

변증법이 언어에 묶인 채 사고하는 데 반해, 베르그손은 바로 **힘의 현실**을 적극적으로 사고한다. 사실 ‘변증법’(dialectique)이라는 말 자체가 ‘언어’를 전제하며, ‘대화’(dia + lect)’를 통한 사고의 발전을 도모한다. 변증법의 저 유명한 ‘모순’(contradiction)이라는 개념 또한 언어적 사태를 가리킬 뿐(‘말의 어긋남’[contra + dict])이다. 엄밀히 말하면 현실에 모순은 존재하지 않는다. 단지 우리의 기대와 어긋나는 현상이 있을 뿐이며, 동시에 그에 대한 심리적 부정이 있는 것일 뿐이다. 베르그손이 변증법을 비판하는 이유가 바로 여기에 있다. “우리가 한 번에 두 대립되는 관점을 취할 수 없는, 결과적으로 적대적인 두 개념에 포섭되지 않는, 구체적 현실이란 거의 존재하지 않는다.”(Bergson PM 1409, 198) 물론 그렇다고 해서 우리가 언어 밖으로 쉽게 나갈 수 있다는 뜻은 아니다. 하지만 언어가 인류 진화의 과정에서 많은 오류와 더불어 형성되었다는 점을 인정한다면, 언어에 쉽게 기댈 일도 아닌 것이다. 관건은 언어와 현실을 끊임없이 대면시켜 지속적으로 개념을 다듬어가는 일일 것이다. 사실 우리는 언어에서 시작할 도리밖에 없다. “철학이 다른 것을 이용할 수는 없었으리라. 플라톤, 아리스토텔레스 같은 이들도 언어 속에 이미 만들어져 있는 현실의 재단물(découpage)을 채용하고 있다.”(Bergson PM 1321, 87) 그렇지만 변증법은 개념을 너무 험겁게 사용하고 있다. 그래서 들뢰즈는 이렇게

---

27) 실제로 들뢰즈의 베르그손 연구에 대해서는 꽤 많은 주목이 있어 왔으며, 들뢰즈가 베르그손을 전혀 이해하지 못한 채 자신의 목적을 위해 오독했다는 주장까지도 있다. 들뢰즈의 오독에 대한 비판으로 박치완(2006) 참조.

단언한다.

“어떠한 변증법적 방법을 가지고서도 베르그손주의와 헤겔주의는 양립할 수 없다. 베르그손은 변증법에 대해 거짓 운동 즉 추상적 개념의 운동이라고 비판하는데, 그것은 많은 부정확함에 의해서만 한 대립물(contraire)에서 다른 대립물로 나아간다는 것이다.”(B 38)

말하자면, 변증법은 현실의 운동과는 무관한 추상적 언어의 운동만을 표현할 뿐이다.

‘가능성’(le possible, possibilité)에 대한 베르그손의 비판이 등장하는 것이 바로 이 지점이다. 베르그손은 「가능과 현실」(1930)이라는 짧은 논문에서 중요한 지적을 한다. “가능은 일단 어떤 현실이 생산되었을 때 그 이미지를 과거로 되던지는 정신 행위를 **더 지니고 있는** 현실이다.”(Bergson PM 1339, 110) 이는 마치, 어떤 천재가 작품을 일단 창조하고 난 후에야 비로소 그 작품은 현실적인 것이 되는데, 바로 이런 현실적 창조가 이미 있었다는 바로 그 점 때문에 그 작품이 회고적으로 또는 소급해서 가능한 것이 되는 상황과도 같다. 그러나 창조된 작품이 미리 가능했다고 말하는 것은 이치에 맞지 않는다. “가능은 과거 속에 있는 현재의 신기루이다.”(PM 1341, 111) 달리 말하면, 가능성이 이미 존재했다고 여기는 것은, 거울 앞에 서서 자기가 거울 뒤에 있다면 거울 속 이미지를 만져볼 수 있다고 공상하는 것과도 같다. 현실적으로는 내가 그 이미지의 원인인 것이다. “가능은 무엇인가가 덧붙여 첨가된 상응하는 현실을 내포한다. 왜냐하면 가능은 일단 나타난 현실과 그 현실을 시간을 거슬러 되던지는 조치가 결합된 효과[결과]이기 때문이다.”(PM 1341, 112) 이처럼 가능성이 탄생하는 과정에서, “시간을 거슬러 가면서, 현재에 의한 과거의 부단한 리모델링과, 결과에 의한 원인의 리모델링이 속행되고 있다.”(PM 1343, 114) 가능성이라는 관념에는 이미 존재하는 현실과, 이 현실의 “부정”이라는 논리적 “조작”, 그리고 이 조작에 특유한 심리적 동기가 더해져 있는 것이다. 따라서 “(저것도 똑같이 가능한 것이었을 때) 왜 저것이라기

보다는 이것이 존재하고 있는가?”라고 묻는 것은 파기되어야 할 **거짓 물음**에 불과하다(B 6-7).

베르그손과 들뢰즈가 가능성을 비판하는 것은, 세계의 생성에 대한 힘의 관점에서의 설명을 포기한 채 **언어와 논리의 관점**에서만 설명하고 있기 때문이다. 여기서 가능성은 상상적 가능성, 논리적 가능성일 뿐 현실이 아니다. 현재 실상에서 뭐 하나만 빼거나 바꾸면 가능 세계가 만들어지는 것이다. 이는 문법의 가정법에서 잘 찾아볼 수 있다. 가정법은 사실적인 것의 반대를 표현하는 문법적 방식이다. 말하자면 그것은 인간의 바람의 투사일 뿐이며, 실제로는 반(反)사실적(counter-factual) 사태, 즉 ‘없되 소망하는 것’을 표현하는 문법적 방식이다. 따라서 이는 사실은 부정의 산물이다.

왜 이런 부정이 생겨나는가에 대한 분석은 사실 니체에 의해 가장 정밀하게 이루어졌다. 니체는 “일어난 일(Es war)”을 돌이킬 수 없다는 의지의 낙담이 현실의 부정을 낳는다고 말한 바 있다. “일어난 일은 돌이킬 수 없다(what is done cannot be undone)”(『팩베스』)는 것을 긍정하지 못하는 복수심 또는 원한감정이 부정을 야기한다는 것이다. 그러나 이는 “인간적인, 너무나 인간적인” 태도일 뿐이다. 인간이 대체로 그런 식으로 살아간다는 점과는 별도로, 이런 태도는 극복되어야만 한다는 점은 여전히 숙제로 남는 것이다.

그렇다면 베르그손은 변증법과 가능성의 사고에서 벗어나기 위해 어떤 길을 선택하는가. 베르그손은 부정과 독립해서 “본성의 차이”를 생각한다. “존재 안에는 차이들이 있지만, 그 어떤 부정적인 것도 없다. 부정은 언제나 추상적인 개념들을, 너무 일반적인 개념들을 내포하고 있다.”(B 41) 들뢰즈는 변증법의 **부정**과 대립해서 베르그손의 **차이**를 강조한다. “베르그손에서는 참된 시작, 거기서 출발해야 하는 참된 점(點)을 찾으려는 이 배려가 언제나 발견되리라. [...] 차이는 참된 시작이다.”(ID 71-2) 그런데 바로 차이의 다른 표현이 ‘지속(durée)’이다.

베르그손에서 지속은 무엇보다 차이로, 차이의 운동으로, 자기 자신과

차이나는 운동으로, 변질(alteration)로, 지속하는 생성으로, 실체 그 자체인 변화로 규정된다.

“존재는 변질이며, 변질은 실체이다. 그리고 이것이 바로 베르그손이 지속이라 부르는 것이다. 지속은 차이나는 것(ce qui diffère) 내지 본성상 변하는 것(ce qui change de nature)이요, 질과 다질성(多質性)이며, 자신과 차이나는 것(ce qui diffère avec soi)이다.”(ID 33-4; ID 51-2, B 23, 29, 42-3, 94 등 참조)

우리는 흔히 운동을 공간에서의 장소 이동으로 생각하는 경향성이 있다. 드문 예외가 아리스토텔레스인데 그는 운동을 생물의 성장과 같은 것으로 이해한다. 그러나 베르그손에게 운동은 일차적으로는 장소 이동도 생물의 성장도 아니며, 오히려 변질이다. 변질은 **하나의 실체의 변질**이며 그 자체가 **현실적 시간**이다. 그것의 이름이 ‘지속’이다. “어떤 사물의 본질 또는 실체와 하나일 따름인 이 변질이 바로 우리가 그것을 지속의 견지에서 생각할 때 우리가 파악하는 그것이다.”(B 23) 지속은 **자기 자신과 차이** 나며 **매 순간 그 본성이 변하는 하나의 실체**이다.

자기 자신과 차이나는 실체로서의 지속은 **과거를 자기 안에 포함하고 있는 현재**이며, 이런 특성은 플라톤 이래로 ‘기억’이라 지칭되어 왔다. “우리는 존재로, 즉자적 존재로, 과거라는 즉자적 존재로 현실적으로 도약한다. 문제는 심리학에서 떠나는 일이다. 태곳적 기억 또는 존재론적 기억이 문제이다.”(B 52) 여기서 **존재론적 기억**이라고 했을 때, 그것이 지칭하는 바는 “우주의 앙상블(l’ensemble de l’univers)”이다. “마치 우주(l’univers)가 하나의 엄청난 기억이기라도 한 양 모든 일이 일어난다.”(B 76) 이는 “우주적 기억(Mémoire cosmique)”(B 117)이라고 묘사되기도 한다. 그리고 이 우주 전체 또는 우주적 기억은 ‘전체(tout)’라고 불린다. “전체는 에너지의 변화, 긴장의 변화이며, 그 밖의 다른 무엇도 아니다.”(ID 40) 또, “베르그손의 철학은, 전체는 긴장 및 에너지의 변화이지 결코 다른 무엇이 아니라는 **우주론**에서 완성된다.”(ID 67) 사실이지, 앞에서 베르그손이 ‘하나의 실체’를 언급했을 때, 그것은 **우주 전체**를 가리키는 것이 아니고

서는 도무지 이해할 도리가 없는 것이었다. 왜냐하면 다른 어떤 것과 비교해서 차이나는 것이 아닌 자기 자신과 차이나는 것, 스스로 변질되면서도 하나의 실체로서 머무를 수 있는 것은 오직 시간의 흐름과 더불어 존속하는 우주 전체 말고는 떠올릴 수 없기 때문이다.

이 모든 착상에서 중요한 것은 심리학 내지 **인간주의**를 벗어나는 일이었다. “우리[인간]의 조건이 우리를 잘못 분석된 혼합물 가운데서 살게 하고 우리 자신을 잘못 분석된 혼합물이게 하는 한에서는, 우리를 **비인간적인 것과 초인간적인 것**으로 열어 주는 것, 인간적 조건을 넘어서는 것, 이것이 철학의 의미이다. [...] **존재론**이 가능해야 한다.”(B 18-9, 44) 여기서 “심리학을 넘어선 범위”(B 50)가 강조되지 않는다면 모든 것이 의미를 잃게 될 것이다. 이 작업은 “우월한 경험론(un empirisme supérieur)”(B 22)을 구성한다. 사실 베르그손이 변증법에서, 또는 칸트와 헤겔에서, 비판하고자 했던 것 중의 하나는 경험의 현실적 조건에 대한 탐구가 부족했다는 점이었다. “모든 **가능한** 경험의 조건들로서의 조건들이 아니라 **현실적** 경험의 조건들로서의 조건들로 올라가야만 한다.”(ID 49; B 17 참조) 조건의 탐구에 있어 칸트와 헤겔은 여전히 ‘가능성’의 수준에 머물렀다. 이처럼 심리적 지속을 넘어선 존재론적 지속은 “무의식(inconscient)”이라는 이름을 얻게 된다. 하지만 이 무의식은 **프로이트가 말하는 무의식과 구별**된다. 그것은 “의식 바깥에 있는 심리학적 현실”이 아닌 “비-심리학적 현실, 즉 즉자적인 그러한 존재(l'être tel qu'il est en soi)”를 가리킨다(B 50). 훗날 『안티 오이디푸스』에서의 무의식 개념은 바로 이 베르그손의 무의식 개념을 발전시킨 결과물이다.

“베르그손은, 프로이트와는 다른 방식으로 하지만 또한 심오하게, 기억은 장래(avenir)의 기능이라는 것을, 기억과 의지는 같은 기능이라는 것을, 기억을 감당할 수 있는(capable) 존재만이 자신의 과거에서 탈피하여 그것을 반복하지 않고 새로움을 만들 수 있다는 점을 보여주었다. 이처럼 “차이”라는 말은 존재하는 개별과 동시에 스스로 만들어지는 새로움을 지칭한다.”(ID 63)

이렇게 심리학을 넘어선 존재론은 “존재론적 “자연주의”(“naturalisme” ontologique)”(B 95)를 구성한다.

“지속은 능산적 자연(nature naturante)과 같으며, 물질은 소산적 자연(nature naturée)과 같다. 정도의 차이들은 *차이*의 가장 낮은 정도이다. 본성의 차이들은 *차이*의 가장 높은 본성이다. [...] 모든 정도들은 동일한 *자연/본성* 속에 공존하는데, 그 *자연/본성*은 한편으로는 본성의 차이들 속에서 표현되고 다른 한편으로는 정도의 차이들 속에서 표현된다. 이러한 것이 일원론의 계기이다. 모든 정도들은 자연 그 자체라는 유일한 *시간* 속에서 공존한다.”(B 94-5)

우리는 불어로는 같은 말로 지칭되는 ‘본성’과 ‘자연’ 사이의 동일성에 유의하는 것이 좋겠다. 어원으로 볼 때도 자연(physis, natura)은 스스로 성장하는 식물, 자기 생성을 가리키는 말이었다. 따라서 ‘본성의 차이’라는 표현을 풀어 쓴 표현이 ‘자기 자신과 차이나는 것’이라 할 수 있다. 결국 베르그손의 지속 내지 우주적 존재론적 기억은 자연을 가리키는 다른 표현인 것이다. 그리하여 스피노자의 용어인 ‘능산적 자연’이 지속을 가리키는 다른 말로 등장할 수 있었던 것이다. 그리고 그 귀결로서 등장하는 것이 **자연의 일원론**이다.

“유일한 시간, 유일한 지속만이 있으며, 우리의 의식, 생명체, 물질 세계 전체를 포함해서 모든 것이 거기에 참여하리라. [...] 하나이고 보편적이고 비인간적인 유일한 *시간*(un seul Temps, un, universel, impersonnel). 요컨대, *시간*의 일원론... 이 이상 더 놀라운 것은 없어 보인다.”(B 78)

우리는 우주 전체로서의 지속이 자기 자신과 차이난다는 것을 보았다. 도대체 이 자기 자신과의 차이는 어떤 성격을 지니는가? 아니 그보다도 먼저, 그런 차이 발생은 어떻게 생길 수 있는가? 그래서 다음과 같은 물음이 제기된다. “지속은 어떻게 이 능력(pouvoir)을 지니는가? [...] 존재가 사물의 차이라면, 사물 자신에는 어떤 결과가 생기는가?”(ID 34; ID 54,

B 103 참조) 이 물음은 존재가 다음 순간 소멸하지 않고 다시 자신을 이어갈 수 있는가 하는 오래된 물음이기도 하다. 그야말로 ‘지속’ 자체의 가능성에 대한 물음이라 하겠다. “매 계기마다, 모든 것은 순간적이고 무한정 나눌 수 있는 하나의 연속체(continuum) 속으로 펼쳐지는 경향성이 있는데, 그 연속체는 다른 순간으로 자신을 연장하지는(se prolonger) 않겠지만, 다음 순간 부활하기 위해, 언제나 재개되는 눈 깜박임 또는 떨림 속으로 사라지리라.”(B 89) 존재의 지속은 어떻게 가능한가? 생성의 계속은 어떻게 가능한가? 이 물음은 철학사의 오랜 물음이기도 하다.

세계는 존재한다. 존재한다는 것은 존재하기를 멈추지 않는다는 것이다. 만일 존재하기를 멈춘다면 세계는 단적인 없음의 상태로, 상태라고 부를 수조차 없는 것으로 사라진다. 세계의 존속을 설명하기 위한 초월적인 방식의 예는 데카르트의 ‘영원 진리 창조론’에서 찾아볼 수 있다. 데카르트는 둘째 『성찰』에서의 다음과 같은 의문을 제기한다.

“오직 생각만은 나로부터 떼어놓을 수 없으며, ‘나는 있다, 나는 실존한다’는 것은 확실하다. 그러나 얼마나 오랫동안 확실한 것인가? 그것은 내가 생각하는 동안은 확실하다. 왜냐하면 내가 생각하기를 멈춘다면 동시에 있거나 실존하기도 멈추고 말 것이기 때문이다.”(Descartes AT IX, 21)

그렇다면 내가 생각하기를 멈추는 동안에도 존재하기를 멈추지 않기 위해서는 무엇이 필요한가. 『방법서설』 속의 다음 진술은 바로 이 물음에 대한 답으로 이해되어야 한다.

“세계 안에 어떤 물체나 지성적인 것들 또는 다른 본성들이 있다면, 이들의 존재는 신의 힘에 의존하지 않으면 안 되고 신 없이는 한 순간도 존속할 수 없다고 생각했다. [...] 신이 지금 이 세계를 보존하는 작용은 이 세계를 창조한 작용과 완전히 동일한 것임이 확실하다. 신이 애초에 그저 혼돈의 형태만을 이 세계에 주었다고 하더라도, 그가 세계에 자연의 법칙을 세우고 통상적인 방식으로 작용하도록 협력하고 있다면 우리는 창조의 기적을 손상함이 없이도 오직 이로써 모든 물질적인 것은 시간의

과정 속에서 우리가 지금 보고 있는 그대로 되었다고 생각할 수 있는 것이다.”(Descartes AT VI, 36)

요컨대 세계가 존재하기를 멈추지 않기 위해서는 신의 지속적인 창조 활동이 필요하다. 우리가 이를 초월적인 방식이라 부른 까닭은, 데카르트가 신의 존재를 요청함으로써 신의 존재 자체에 대한 증명의 부담을 여전히 떠안은 채로 남게 되기 때문이다. 세계의 존재는 확보되었지만 신의 존재는 세계의 지평에 유예된 상태로 여전히 머무르게 되는 것이다.

이에 반해 베르그손이 이 물음에 대해 답하기 위해 창조한 개념이 바로 **잠재성**(le virtuel, virtualité)이다. “베르그손은 **자신을 병합할 수 있는 능력**(le pouvoir de s’englober elle-même)을 지속에 부여한다.”(B 80) 바로 이 능력이 ‘주체적인 것’ 내지 ‘잠재적인 것’으로 규정된다. “지속, 즉 나눌 수 없는 것은 정확히는 자신을 나뉘지 않게 하는 것이 아니라 오히려 자신을 나눌 때 본성상 변하는 것이며, 이렇게 본성상 변하는 것이 잠재 내지 주체적인 것(le virtuel ou le subjectif)을 정의한다.”(ID 54) 『베르그손주의』에서는 ‘잠재성’의 ‘주체’의 측면은 거의 언급되지 않지만,<sup>28)</sup> 초기의 두 논문에서는 그 측면이 명시적으로 언급된다. “과거는 즉자, 무의식, 또는 베르그손 말처럼 바로 잠재(le virtuel)이다.”(ID 39) 그런데 바로 “지속은 잠재 내지 **주체적인 것**(le virtuel ou le subjectif)으로 제시되고 있었다.”(ID 37-8) 또, “서로 대립하며, 본성상 차이나는 것은 바로 경향성들이다. **주체**인 것은 바로 경향성이다.”(ID 48) 여기서 주체라는 표현은 아무 오해

---

28) 다음 표현이 등장할 뿐이다. “주체적인 것 또는 지속은 잠재적이다.”(B 36) “비수적인 다양체(multiplicité)에 의해 지속 또는 주체성이 정의된다.”(B 36) 1950년대 중반에 들뢰즈는 베르그손에 대한 두 편의 글을 발표한다. 메를로퐁티가 편집한 『유명한 철학자들』(*Les Philosophes célèbres*, 1956)에 「베르그손 1859-1941」(pp. 292-9; ID 28-42)이라는 짧은 글을 발표했으며, 같은 해 『베르그손 연구』(*Les Études Bergsoniennes*) IV호에 「베르그손에 있어 차이의 착상」(pp. 77-122; ID 43-78)이라는 비교적 긴 글을 발표했다. 이 두 글은 나중에 『베르그손주의』(1966)로 확대 발전되어 출간되기에 이르는데, 앞의 논문들과 뒤의 책 사이에는 미묘하지만 중요한 차이들이 발견된다.

의 여지도 없다. 그것은 ‘능산적 자연’으로서의 측면, 곧 **자기를 생산하는 자**로서의 주체를 가리키기 때문이다. 그렇지만 여기서 주체의 상관항인 대상은 별개로 있는 것이 아니다. 주체의 생산물이 곧 대상이요 ‘소산적 자연’이다. 말하자면 **주체란 지속이 자신을 병합할 수 있는 능력**이다. “지속, 즉 경향성은 자신과 자신의 차이이다. 그리고 자신과 차이나는 것은 직 접적으로 **실체와 주체의 통일**(l’unité de la substance et du sujet)이다.”(ID 52) 우리는 2장에서 맑스의 존재론을 살피면서 주체와 대상의 통일, 인간과 자연의 통일에 대한 통찰을 확인한 바 있었다.

‘잠재성(virtualité)’ 또는 ‘잠재적인 것(le virtuel)’은 힘을 가리키는 라틴 어 vis에서 유래했으며, 통상 아리스토텔레스의 dynamis를 번역한 말 중 의 하나로 사용되곤 했다. 들뢰즈는 베르그손이 ‘가능성’이라는 개념과 범주를 거부하면서도 ‘잠재성’ 개념을 최고의 지점까지 이르게 한다는 점에 놀라움을 표한다(B 37, 99). 따라서 ‘가능성’과의 차이에 유의하면서 ‘잠재성’ 개념을 잘 이해하는 것이 필요하다. 앞서서도 보았듯이, ‘가능성’은 어디까지나 **논리적** 가능성이며 언어 수준에서만 성립한다. 이에 반해 잠재성은 **물리적** 수준에서의 ‘힘’과 관련되어 있다. 우리는 들뢰즈가 ‘잠재성’ 개념을 세밀하게 규정하고 있는 대목을 참조할 수 있겠다.

“하나이고 단순한 이 **잠재(Virtuel)**의 본성은 무엇인가? [...] “잠재”는 적어도 두 가지 관점에서 “가능”과 구별된다. 실제로 어떤 관점으로 보면 가능성은 현실의 반대이며, 현실에 대립된다. 그러나 아주 다른 관점에서 보면 잠재는 현행(現行, l’actuel)에 대립된다. [...] 가능성은 (비록 현행을 가질 수는 있지만) 현실성을 갖고 있지 않다. 역으로 잠재는 현행적이지는 않지만, **그자체로서 하나의 현실성을 소유하고 있다** (possède en tant que tel une réalité). [...] 다른 한편, 또 다른 관점에서 보면, 가능성은 자신을 “실현”하는 것(者)(le possible est ce qui se “réalise”)(또는 실현하지 않는 것이다. [...] 잠재는 자신을 실현하지 않고 자신을 현행화해야(s’actualiser) 한다.<sup>29)</sup> [...]

29) ‘실현’과 ‘현행화’의 용어법과 관련한 엄밀한 구분은 『베르그손주의』에 와서야 이루어졌으며, 초기의 두 논문에서는 ‘실현’이라는 말이 ‘현행화’를 대신해 사용되곤 했다.

현행화되기 위해서 잠재는 제거나 제한을 통해 진행할 수는 없으며, 정립적(定立的) 행위들(actes positifs) 속에서 자기 고유의 현행화의 선들을 창조해야만 한다. [...] 현행화의 과정에서 일차적인 것은 차이이다. 우리가 떠나오는 잠재와 우리가 도달하는 현행들 간의 차이, 그리고 또 그것에 따라 현행화가 일어나는 보완적인 선들 간의 차이.”(B 99-100)

이상의 규정에서 우리는 몇 가지 점에 주목해야 한다.

우선 ‘가능’은 적절한 조건에 따라 실현되거나 실현되지 않는다고 이야기된다. 하지만 가능은 현실의 투사에 불과하기에 이 ‘실현’은 상상 속에서만 일어난다. 따라서 현실의 운동과는 무관하며, 차라리 현실의 반대이다.

“우리는 일단 만들어진 현실에서 가능을 추상해 냈기 때문에, 이 가능은 쓸데없는 부본(副本, double)처럼 현실에서 자의적으로 추출해 낸 것이다. 이렇게 되면 차이의 메커니즘에 대해서도 창조의 메커니즘에 대해서도 전혀 이해하지 못하는 셈이다.”(B 101)

반면 ‘잠재(virtuel)’는 ‘현행(actuel)’과 대립된다. 이 대립에서 도드라지는 점은, actuel은 ‘현재 드러나 있음’(現行)을 가리키는 반면, virtuel은 ‘힘을 지니고 있으나 그 힘이 현재 드러나 있지는 않음’(潛勢)을 가리킨다는 점이다.<sup>30)</sup> 하지만 이 둘은 모두 ‘현실(réel, réalité)’이다. 말하자면, 베르그손에서, 그리고 들뢰즈에서, 현실은 잠재와 현행으로 이루어져 있다. 그런데 잠재는 자신을 현행화(actualisation)함으로써 현행이 된다. 그리고 이 현행화는 생물학적 의미의 ‘분화(differenciation)’라 불리기도 하며, 때로는 ‘실효화(實效化, effectuation)’라 불리기도 한다. 잠재성의 현행화는 “정립적 행위들” 속에서 자기 고유의 “현행화의 선들”을 “창조”함으로써만 이루어진다. 말하자면, **잠재성은 그 자신의 힘을 밀어붙임으로써 새로운 현행들**

---

30) 들뢰즈 자신의 용어로는 ‘현행’은 ‘부분대상’과, ‘잠재’는 ‘기관 없는 몸’과 대응된다는 것을 우리는 4장에서 볼 수 있을 것이다.

의 정립을, 새로운 현행들의 창조를 수행하는 방식으로만 실존하는 것이다. “이제 잠재는 절대적으로 정립적인 실존 양태를 정의한다. 지속, 그것은 잠재이다.”(ID 62)

우리는 앞에서 잠재성의 현행화가 생물학적 분화에서 모델을 빌려온다는 점을 지적했다. “그런 차이는 생명적(vitale)이다. 설사 그 개념 자체가 생물학적이지는 않지만 말이다. 생명, 그것은 차이의 과정이다.”(ID 54) “분화는 하나의 작용(action), 하나의 실현[=현행화]이다. 스스로 분화하는 것은 무엇보다도 자신과 차이나는 것, 말하자면 잠재이다.”(ID 60) 이제 현행화 내지 분화는 ‘생명의 약동(élan vitale)’이라는 명칭을 부여받는다. 아래의 인용은 ‘생명의 약동’에 대한 설명뿐 아니라 그것과 지속, 잠재성, 현실화, 분화 등의 관계를 종합적으로 서술하고 있기 때문에 눈여겨보는 것이 좋으리라.

“베르그손은 어떤 기계론에 맞서, 생명적 차이는 내적 차이(une différence interne)임을 보인다. 하지만 또한, 그는 내적 차이는 단순한 규정(détermination)으로 착상될 수 없음을 보인다. [...] 생명적 차이는 어떤 규정이 아닐 뿐 아니라, 오히려 그것은 그 반대일 것이며, 더 잘 표현하자면 미규정(indétermination) 그 자체이리라. [...] 베르그손에서 예견 불가능한 것, 미규정인 것은 돌발적인 것(accidentelle)이 아니라 반대로 본질적인 것이며, 돌발적인 것의 부정이다. [...] 생명과 관련해서, 변하려는 경향성은 돌발적인 것이 아니다. 더욱이 변화들 자체도 돌발적인 것이 아니며, 생명의 약동은 “변주들(variations)의 심오한 원인이다”. 이 말인즉슨, 차이란 하나의 규정이 아니라 그것이 삶과 맺는 본질적 관계 속에서 하나의 분화임을 뜻한다. [...] 분화는 우선 그리고 무엇보다 생명이 그 안에 담고 있는 내적 폭발력(la force explosive interne)에서 온다. [...] 잠재성은 자신을 분열하면서 자신을 실현[=현행화]하는 그런 방식으로, 자신을 실현[=현행화]하기 위해 자신이 분열되도록 강제하는 그런 방식으로 실존한다. 자신을 분화한다는 것, 그것은 자신을 현행화하는 잠재성의 운동이다.”(ID 55-6)<sup>31)</sup>

---

31) 또한 다음 구절들을 참조. “분화는 [...] 더 심오하게는 지속이 자신 안에 담고 있는 어떤 힘(une force)에서 온다.”(ID 37) “지속이 자신을 분화하는 것은 그 자체 안에서, 내적 폭발력에 의해서이다.”(B 97)

이 구절들에서 특히 우리는 지속 내지 잠재성이 **자신 안에 지니고 있는 어떤 힘, 내적 폭발력**에 주목해야 한다. 베르그손은 지속을 잠재성과 같은 것으로 규정하는데, 잠재성은 자신 안에 내적 폭발력을 지니고 있다는 것이다. 우리가 앞에서 잠재성을 주체라고 말한 것은 바로 이 폭발력을 가리키는 것이기도 했다. 이 내적인 힘은 지속 바깥에, 존재 바깥에 있지 않다. 그것은 **외부적 규정**과는 상관이 없으며, **초월적 원인**도 아니다. 유일한 내재적 원인은 지속 자신의 폭발력, 현행화하고 분화하려는 힘뿐이다. 들뢰즈가 자신의 존재론을 구성하는 데 있어 베르그손을 깊이 참조하고 있다면, 지속이 지니고 있는 온전히 내재적인 원리 때문이었다. 우리는 뒤에서 들뢰즈가 베르그손에서 수용한 이 특성이 어떻게 자신의 존재론에 녹아있는지 확인할 수 있을 것이다.

이제 잠재성의 또 다른 중요한 특성을 확인할 수 있는데, 그것은 잠재성이 지닌 ‘전체’로서의 성격이다. “지속의 **전체(Tout)**가 존재하리라는 점은 확실하다. 하지만 이 전체는 잠재적이다. 그것은 분기선들을 따라 자신을 현행화한다. 그러나 정확히 말해 이 선들은 그 자체로 보면 하나의 전체를 형성하지 않으며 그 선들이 현행화하는 것을 닮아 있지 않다.”(B 109) 잠재성이 전체라는 점은, 앞에서 지속이 “자연 그 자체라는 **유일한 시간**”으로 제시된다는 점에서도 암시되어 있다(또 B 83 참조). 그런데 이 전체는 흔히 생각하는 것처럼 부분들의 총합이라는 형태로 주어지지 않는다. 부분들이란 현행을 가리킬 따름이며 따라서 현행의 총합으로서의 전체는 잠재성과는 상관이 없기 때문이다.

“베르그손에 따르면, “전체”라는 말은 유의미하지만, 현행적인 무언가를 가리키지 않는다는 조건에서만 그렇다. 그는 전체는 주어지지 않는다는 것을 끊임없이 환기시킨다. 이는, 전체라는 관념이 의미가 없다는 뜻이 아니라, 전체라는 관념은 잠재성을 가리킨다는 뜻이다. 현행적 부분들은 총체화될 수 없으니 말이다.”(B 95)<sup>32)</sup>

32) 또한 다음을 참조. “전체는 단지 잠재적일 뿐이며, 현실태(acte)로 이행하면서

그렇다면 전체로서의 잠재성이 주어지지 않으며, 또한 주어질 수 없다는 사실은 왜 중요한가. 그것은 잠재성이 내적 힘으로서 현실을 끊임없이 생산하는 운동을 한다는 것을 뜻하기에 중요하다. 사실 가능성이라는 개념과 범주가 비판된 것도, 그것이 외적인 어떤 힘, 외부 원인, 또는 초월적 원리를 끌어들이는 점 때문이었다. 여러 가능한 것들 중에서 왜 하필 이것이 실현되었는가를 물을 때, 바로 초월성이 개입할 틈이 생기는 것이다.

“전체가 주어지지 않는다는 것, 그것은 시간의 현실(réalité)이다. 하지만 이런 현실은 무엇을 뜻하는가? 그것은, 주어진 것은 그것을 발명하거나 창조하는 운동을 상정한다는 것, 동시에 이 운동은 주어진 것의 이미지에 따라 착상되어서는 안 된다는 것을 뜻한다. 베르그손이 가능(possible)이라는 관념에서 비판하는 것은, 이 관념이 생산된 것의 단순한 전사(轉寫, décalque)를 우리에게 제시한다는 점, 나아가 생산의 운동 위에, 발명 위에 투사된, 아니 차라리 역투사된, 전사를 제시한다는 점이다. 하지만 잠재는 가능과 같은 게 아니다. 시간의 현실, 그것은 궁극적으로는 자기를 실현[=현행화]하는 잠재성의 긍정이며, 잠재성에 있어 자기를 실현[=현행화]한다는 것은 발명한다는 말이다. 왜냐하면 전체가 주어진 것이 아니더라도, 잠재가 전체라는 점은 남아 있기 때문이다.”(ID 41)

잠재가 전체이기는 해도 전체는 주어지지 않는다는 점은 이제 그 마지막 의미를 얻게 된다. 현행화 내지 분화는 진정한 발명과 창조의 운동이라는 점이 그것이다.

“현실화와 분화는 진정한 창조이다. 전체는 그것이 자신을 현행화할 때 따르는 분기선들을 창조해야만 하며, 그것이 각 선 위에서 이용하는 서로 다른 수단을 창조해야만 한다. 생명은 방향 없이 작동하지는 않기 때문에, 목적성(finalité)은 있다. 하

---

나누어지기 때문에 일이 다른 식으로 될 수는 없다. 또 서로의 외부에 머물러 있는 전체의 현행적 부분들은 모을 수 없다. 전체는 결코 “주어지지” 않는다.”(B 108)

지만 “과녁(but)”이 있지는 않은데, 왜냐하면 이 방향들은 이미 만들어진 채로 미리 실존하지는 않기 때문이며, 또한 이 방향들 자체가 그것들을 주파하는 현실태(l'acte)를 “따라가며” 창조되기 때문이다.”(B 110-11)

여기서 ‘목적성’과 ‘과녁(목표)’의 차이에 유념해야 한다. 생명이 지나는 목적성은 끊임없는 분화와 분기의 방향을 따른다는 사실 자체이다. 그렇지만 그것이 정해진 ‘과녁’을 향하는 것은 아니다. 이런 점에서 ‘목적성은 있지만 과녁은 없다’는 말은 유의해서 이해해야 한다.

“차이가 사물 자신이 되었을 때, 사물이 어떤 목적으로부터 자신의 차이를 받는다고 말할 여지는 더 이상 없다. 이처럼 베르그손이 본성의 차이에 대해 행한 착상은 그로 하여금, 플라톤과는 반대로, 목적성에 대한 참된 의퇴를 피하게 해준다.”(ID 58)

이처럼 진정한 발명과 창조의 운동은 엄밀한 의미의 목적성, 인과성, 가능성 등의 개념과 범주를 넘어선다. 이 점과 관련해서 『베르그손주의』는 특별한 언급을 자제하고 있으나 초기의 논문들은, 그것도 결론 부분에서, 이 점을 강조하고 있다. 그러나 훗날 자신의 존재론을 구성하는 과정에서 중요한 의미를 지니게 될 사고를 초기의 논문들에서 확인하는 것은 대단히 흥미로운 일이다.

“새로운 것, 예견 불가능한 것, 발명, 자유 등에 대한 참된 축하(祝歌). 거기에는 철학의 부인은 없으며, 철학의 고유한 영역을 찾기 위한, 가능, 원인들, 목적들 등의 질서를 넘어 사물 자신에 도달하기 위한 심오하며 독창적인 시도가 있다. 목적성, 인과성, 가능성은 언제나 일단 행해진 것과 관련되며, 언제나 “전체”는 주어져 있는 것이라고 상정한다.”(ID 41-2)<sup>33)</sup>

---

33) 또 다음을 참조. “우리는 나중에 이런 테제가 예측 불가능한 것과 우발적인 것(le contingent)을 폐지하지 않으며, 오히려 그것들을 정초한다는 것을 볼 것이다.”(ID 31)

“미규정, 예견 불가능성, 우발성(contingence), 자유 등은 언제나 원인들과 관련한 독립성을 뜻한다. 바로 이런 의미에서 베르그손은 수많은 우발들로 이루어진 생명의 약동을 경외하는 것이다. 베르그손의 말인즉슨, 사물은 어찌 보면(en quelque sorte) 자신의 원인들에 앞서(*avant*) 오며, 원인들은 나중에(*après*) 오기 때문에 사물에서 시작해야만 한다는 것이다. 하지만 미규정은 사물이나 작용이 다른 무엇일 수도 있었다는 것을 뜻하는 것은 결코 아니다. “현실태(*l'acte*)가 다른 것일 수 있었을까?”라는 물음은 의미 없는 공허한 물음이다. 베르그손의 과제는 왜 이 사물이 다른 것이기 보다는 이것인가를 이해시키는 일이다. 사물 자신을 설명해주는 것은 차이이지, 그 원인들이 아니다. [...] 베르그손주의는 차이의 철학이며, 차이의 실현의 철학이다. 즉, 몸소 나타난(en personne) 차이가 존재하며, 이는 새로움으로서 자신을 실현한다.”(ID 72)<sup>34</sup>

들뢰즈는 베르그손에서, 그의 창조적 진화에서, 의외의 사고를 발견한다. 새로운 것, 미규정, 예견 불가능한 것, 우연, 우발성, 돌발성, 발명, 창조, 자유 등은 세계가 원인들에 앞서 온다는 점을 의미한다. 원인들은 나중에 온다. 이는 통상적인 인과성에 대한 부정이다. 보통 인과성은 어떤 결과를 어떤 원인(들)이 필연적으로 초래한다는 것을 가리킨다. 그런데 새로움의 생성은, 만일 원인이 결과를 필연적으로 초래한다면, 불가능하다. 베르그손 존재론의 가장 깊은 곳에는 필연적 인과성에 대한 부정이 자리하고 있는 것이다. 이는 니체가 “계보학”이라 부른 것에 해당하는 사고 방식임을 우리는 쉽게 확인할 수 있다.

들뢰즈가 그린 베르그손의 초상은 사진과 같은 모습을 담고 있는 것은 아닐지라도 소중한 의미를 지닌다. 그것은 훗날 『안티 오이디푸스』에서 전개될 존재론의 대부분을 예고한다는 점에서 더욱 그러하다. 우리는 흥미롭게도 들뢰즈의 베르그손 연구를 고찰하는 과정에서 두 가지 면에서 스피노자를 만나게 되었다. 그 하나는 능산적 자연과 소산적 자연의 동

---

34) 또 다음을 참조. “본성상 차이가 나는 것, 그것은 [...] 경향성들이다. 경향성은 그 생산물과 관련해서뿐 아니라 시간 속에서의 경향성의 원인들과 관련해서도 일차적이며, 이는 그 원인들이 항상 생산물 그 자체에서 출발해서(à partir du) 소급해서(rétroactivement) 얻어지기 때문이다.”(ID 47)

일성으로 요약될 수 있는 ‘자연의 일원론’이고, 다른 하나는 아리스토텔레스의 dynamis의 번역어 중 하나로서의 ‘잠재성’, 즉 그 자신의 내적 힘을 밀어붙여 새로운 현행을 정립하는 힘이 다른 하나이다. 그 중에서 우리는 dynamis의 또 다른 번역어 중 하나인 potentia 개념이 스피노자에서 어떻게 이해되며 활용되는지를 살펴보려 한다. 이 과정에서 스피노자의 자연주의는 자연스럽게 드러날 것이다. 이는 들뢰즈의 베르그손 연구와 스피노자 연구가 ‘힘의 존재론’을 구성하는 데 있어 여러 점에서 유사한 노선을 따른다는 점을 확인시켜 줄 것이다. 나아가 스피노자와 니체가 ‘힘’의 관점에서 어떤 차이를 보인다고 들뢰즈가 생각하는지도 드러날 수 있을 것이다.

## B. 스피노자와 힘(potentia, vis, potestas)

들뢰즈에 따르면, 스피노자의 전략에서 가장 돋보이는 부분은 potentia (불어 번역은 puissance)를 존재의 원리로 만든다는 점이다.<sup>35)</sup> 이 작업은

---

35) potentia를 번역하는 데 있어 우리는 진태원의 제안을 선별적으로 수용한다(진태원 2005: 317-8). 주지하다시피 스피노자의 시대는 과학혁명의 시대였다. 이런 상황에서 “자연적 실재들이 제각각의 고유한 질을 갖고 있는 것으로 이해되는 한 자연 전체를 일양적(一樣的) 법칙에 따라 인식하는 것은 불가능하며, 따라서 자연의 인식 가능성을 얻기 위해서는 무엇보다도 각각의 개체나 실재가 지니고 있는 **고유한 질이나 특성을 양적인 차이들로 환원하는 것이 필요**”했다. 따라서 자연을 **수학적으로 양화**하려는 과제에 발맞추어 “스피노자가 사용하는 potentia는 각각의 자연적 실재가 지니고 있는 고유한 특성이나 비교 불가능한 힘을 가리킨다”고 보아 “역량(力量)”이라고 옮길 수 있겠다. 하지만 뒤에서 보겠지만 스피노자에게 역량이라는 말은 다분히 힘(vis, force)을 포함하는 개념임을 잊어서는 안 될 것이다. 사실상 과학혁명 시기에 많은 학자들이 양화하려고 시도했던 것은 potentia보다는 vis 또는 force였던 것이다. 따라서 우리는 들뢰즈의 puissance가 potentia만의 번역이기보다는 동시에 vis(또는 virtus)의 번역이기도 하다는 점을 기억해야 할 것이다. 그러나 들뢰즈 체계 전체와 관련해서, 또는 니체의 Macht를 puissance로 옮길 때도 ‘역량’으로 옮겨야 하느냐 하는 것은 별개의 문제이다. 그리고 이런 배경에서만 들뢰즈의 해석을 정확히 이해하는 것이 가능할 수 있으며,

『윤리학』 1부 정리11의 세 번째 신 존재 증명에서 행해진다. 이곳은 『윤리학』에서 역량(potentia)이라는 용어가 처음 등장하는 곳이기도 하다. 따라서 역량 개념의 이해를 위해서 특별히 주목해야 한다. 이 논증은 들뢰즈에 따르면 다음과 같이 정리될 수 있다(SPE 78). i) 실존할 수 있다는 것은 역량이다. ii) 그런데 유한한 존재는 (말하자면 그것을 실존하도록 결정하는 외부 원인 덕에) 이미 필연적으로 실존한다. iii) 절대적으로 무한한 존재 그 자신도 실존하지 않는다면, 그것은 유한한 존재들보다 역량이 작다는 것일 텐데, 이는 부조리하다. iv) 하지만 절대적으로 무한한 것의 필연적 실존은 외부 원인에 의해 있을 수 없으며, 따라서 절대적으로 무한한 존재가 필연적으로 실존하는 것은 자신에 의해서이다.

이 증명에 이은 주석에서 스피노자는 방금 행한 후험적(a posteriori) 신 존재 증명이 잘 이루어지긴 했지만 그렇다고 동일한 원리에 기반해서 선험적(a priori) 신 존재 증명이 도출되지 않는 것은 아니라고 부연한다.

“왜냐하면, 실존할 수 있음은 역량이기에(posse existere potentia sit), 어떤 실재의 본성에 더 큰 실재성이 부합할수록 그것은 그 자체로 실존할 수 있는 더 큰 vis를 갖는다는 것이 귀결되니까. 따라서 절대적으로 무한한 존재, 즉 신은 그 자체로 실존할 수 있는 절대적으로 무한한 potentia를(infinitam absolute potentiam existendi) 가지며, 따라서 신은 절대적으로 실존한다.”(Spinoza E I P11s)

방금 인용한 두 문장 중 앞 문장에 대해 들뢰즈는 다음의 설명을 덧붙인다. “어떤 실재의 본성에 실재성 또는 완전성이 더 크게 귀속되면 될수록, 그 실재는 역량, 말하자면 실존할 수 있는 힘들(virium... ut existat)을 더 많이 갖는다(plus elle a de puissance, c'est-à-dire de forces pour exister).”(SPE 78) 들뢰즈의 부연 설명은 실재성과 완전성을 동일시한다는 점에서도 주목할 만하지만, 우리가 보기에 더 중요한 대목은 역량(potentia)과 힘(vis, virtus)<sup>36)</sup>의 동일성을 전제한다는 점이다. 이런 해석 전략이 갖는 의미는 뒤에

---

니체와 스피노자의 차이도 드러낼 수 있을 것이다. 한편 이후로 우리는 vis(또는 virtus)와 그 번역어인 force는 ‘힘’으로 옮길 것이다.

서 자세히 고찰될 것이다. 아무튼 들뢰즈는 스피노자 해석에 있어 역량과 힘을 구별하지 않는 일반적 경향을 보인다.<sup>37)</sup>

그렇다면 이 둘을 구별하지 않고 오히려 동일시하는 것은 들뢰즈의 자의적인 해석에 따른 것인가? 사실 양자의 동일시는 스피노자에서 자주 발견된다. 라틴어에서 ‘aut ... aut ...’는 배타적 의미의 ‘또는’을 가리키는 반면, ‘Deus sive natura’(신 즉 자연)라는 표현에 나오는 ‘sive’나 sive와 동일한 의미의 ‘seu’나 ‘vel’은 모두 포합적 의미의 ‘또는’을 가리킨다. 말하자면 sive, seu, vel은 앞의 말을 부연하기 위해 ‘즉’이나 ‘말하자면’의 뜻으로 흔히 사용하는 접속사인 것이다. 그런데 스피노자가 potentia와 vis(또는 virtus)의 관계를 언급할 때마다 사용하는 접속사가 바로 sive와 seu이다. 스피노자는 때로는 vis를 부연하기 위해 potentia를 쓰기도 하고<sup>38)</sup>, 때로는 거꾸로 potentia를 부연하기 위해 vis를 쓰기도 하며<sup>39)</sup>, 또 때로는 양자의 동일성을 직접 언급하기도 한다<sup>40)</sup>. 따라서 들뢰즈가 스피노자에서

36) virtus는 ‘덕’을 가리키는 말이지만, 일차적으로는 vis와 같은 뜻이다. 따라서 논의상 특별한 의미 구분이 필요하지 않을 때는 vis라는 말과 동일하게 사용할 것이다.

37) 가령 “puissance (*potentiam* ou *vim*)”(SPE 77)라는 표현에서처럼, 들뢰즈가 스피노자를 해석하는 맥락에서 사용되는 puissance는 “potentia 또는 vis”를 옮긴 말이다. 또한 “une force ou puissance de *pâti*”(SPE 201)나 “force ou puissance *d’agir*”(SPE 202), 그리고 “forces ou puissance”(SPE 207)나 “une force ou puissance propre”(SPE 212) 등의 구절에서는 force와 puissance를 같은 의미로 이해하고 있다. 뒤에서(SPE 203ff.) 라이프니츠의 해석을 원용할 때, 들뢰즈가 vis에 관한 논의를 끌어들이는 것은 이런 이유에서이다.

38) “homo suas **virtutes** sive suam **agendi potentiam** contemplatur”(E III P55s); “**virtute** seu **potentia**”(E IV P37s1); “Deberet enim **vim** seu **potentiam** habere vires suas amittendi”(E IV 60d); “**virtute** seu **potentia**”(E IV cap. xxv)

39) “agendi **potentia** sive existendi **vis**”(E III aff. gen. def.); “agendi **potentiam** seu (quod idem est) **virtutem**”(E III P55co2d); “**potentiam** seu **virtutem** humanam”(E IV P37s2); “**potentia** seu **virtute**”(E IV P57s)

40) “est namque natura semper eadem et ubique una eademque eius **virtus** et agendi **potentia**”(E III praef.)[자연은 항상 같으며, 그 virtus와 agendi potentia에 있어 하나이고 같기 때문에]; “Per **virtutem** et **potentiam** idem intelligo”(E IV D8)[나는 virtus와 potentia를 같은 것으로 이해한다]

**potentia와 vis(또는 virtus)를 동일하게 보는 것은 스피노자 자신의 이해에서 비롯한다고 보는 것이 타당하다.** 들뢰즈는 스피노자를 해석하는 과정에서 potentia와 vis(또는 virtus)를 각각 puissance와 force로 구분해서 옮기는 경향을 보이긴 하지만, 이는 개념어 번역에서의 일대일 대응 원칙에 충신했기 때문으로 보이며, 정작 의미상에서는 potentia와 vis를 같은 뜻으로 파악했으며, 따라서 puissance와 force도 같은 뜻으로 이해하고 있다. 나아가 스피노자 철학의 핵심 개념이 potentia(또는 puissance)라고 할 때, 그 개념은 vis(또는 force)를 포함하거나 그와 같은 뜻으로 이해해야 마땅하다.<sup>41)</sup>

이상의 논증에서, 들뢰즈는 스피노자가 “실존역량(potentia existendi)”을 논리적 기반으로 사용하고 있다는 점에 주목한다. 즉, 스피노자는 역량을 실존의 원리로 만든다(Hardt 1993: 71). 실존은 역량이고 본질이다.<sup>42)</sup> “가능적 실존(existence)이건 필연적 실존이건 간에, 실존은 그 자체로 역량이다. **역량은 본질 그 자체와 동일하다.**”(SPE 78) 그리고 그 역량은 단순한 잠재력이 아니라 현행 역량이다. “역량과 본질의 동일성은, 역량이 언제나 **현실태(acte)**임을, 또는 적어도 **현재 실행 중(en acte)**임을 뜻한다.”(SPE 82) 이러한 규정에서 우리는 본질, 실존 및 현실태로서의 역량에 관한 규정을 더 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 스피노자는 이 규정들에 중대한 변화를 가하기 때문이다.

**본질**이란 전통적으로 “그것은 무엇인가(ti esti)?”라는 질문에 대한 답으로 오는 것을 가리킨다. 말하자면 “그것인 바의 것(ce qu'elle est)”이 본질인 것이다. 스피노자는 본질에 관해 다음과 같이 정의한다.

---

41) 진태원(2005)은 “데카르트나 스피노자 또는 라이프니츠의 철학에서 우리는 ‘실재성의 정도’나 ‘완전성의 정도’ 또는 ‘potentia의 차이’(곧 ‘힘의 양의 차이’) 같은 표현들을 접하게” 된다고 지적하는데, 사실 데카르트나 라이프니츠에서 주로 사용된 표현은 vis 즉 force였다.

42) 실존=역량=본질이라는 들뢰즈의 해석에 대해서는 논란이 있다. 가령 박기순(2006: 116-22).

i) “실재가 필연적으로 정립되기 위해서는 주어져야 하고, 실재가 필연적으로 폐기되기 위해서는 제거되어야만 하는 어떤 것, 즉 그것이 없으면 실재가 존재할 수도 없고, **또 역으로** 그 실재가 없으면 존재할 수도 착상될 수도 없는 그런 어떤 것은 그 실재의 본질에 속한다고 나는 말한다.”(E II D2)

ii) “필연적으로 어떤 실재의 본질을 구성하는 것은, [...] 그것이 없으면 그 실재가 존재할 수도 착상될 수도 없는 어떤 것이며, **또 역으로** 그 실재가 없으면 존재할 수도 착상될 수도 없는 그런 어떤 것이다.”(E II P10s)

서로 비슷한 이 규정에서, “역으로”의 앞부분은 전통적인 본질 개념을 그대로 요약하고 있다. 그러나 들뢰즈가 주목하는 것은 이 규정의 뒷부분 즉, “그 실재가 없으면 존재할 수도 착상될 수도 없는 그런 어떤 것”이라는 대목이다. “따라서 모든 본질은 그것이 상호 교환되는(se réciproque) 어떤 실재의 본질이다.”(SPP 98) 이로써 본질과 실재의 **상호성**이 성립하게 된다. 말하자면, ‘어떤 실재의 본질’은 ‘어떤 본질을 갖는 실재’와 **동시에** 주어지거나(dato) 파괴된다(sublato). 달리 말해, 스피노자는 “본질은 오직 실재가 실존하는 경우에만 착상될 수 있음”을 주장하고 있는 것이다(박기순 2006: 117-8).

스피노자가 역량을 현실태로, 나아가 본질로 본 것은 우연의 소산이 아니다. 여기에는 두 전통이 합류하는데, 하나는 신학 전통이고 다른 하나는 자연학 전통이다(SPE 82 n.24, n.25). 신학 전통에서, 적어도 이성(nous) 안에서의 역량과 현실태의 동일성은 신플라톤주의의 빈번한 주제였다. 이는 유대교 사상뿐 아니라 기독교 사상에서도 발견된다. 니콜라스 쿠자누스(Nicolas de Cuses)는 거기서 Possess라는 개념을 끌어내어 신에게 적용한다. 또한 브루노(Giordano Burno)에서는 현실태와 역량의 동일성이 “환영(simulacre)”, 말하자면 우주 또는 자연으로까지 확장된다.

여기서 니콜라스 쿠자누스의 Possess라는 개념은 특히 흥미를 끈다(Cours 1980년 12월 19일). 그는 “실재들의 존재(l'Être des chose), 그것은 ‘possess’이다”라고 말한다. 여기서 possess라는 말은 새로 만들어낸 말로,

당시 사용되던 두 라틴어인, ‘할 수 있다(pouvoir)’ 동사의 부정사 posse와 ‘있다(être)’ 동사의 3인칭 직설법 현재인 est의 합성어이다. 결국 posse는 어떤 실재를 정의하는 데 있어서 “역량과 현실태의 동일성”을 가리킨다. 어떤 실재를 정의할 때는 그것의 본질 즉 “그것인 바의 것(ce qu’elle est)”으로 정의해서는 안 되며, 그것의 posse 즉 “그것이 할 수 있는 바(ce qu’elle peut)”, 문자 그대로 “그것이 현실태로서 할 수 있는 것(ce qu’elle peut en acte)”에 의해 정의해야 한다는 것이다. 따라서 역량이 곧 posse라는 말은, 말하자면 역량이란 ‘**현재 할 수 있는 것으로서 있음**’이라는 뜻이다. 따라서 역량(potentia)은 아리스토텔레스의 가능태(dynamis)나 양상논리의 가능성(possibility)과는 완전히 다른 뜻을 알 수 있다. 우리는 베르그손에서 posse에 해당하는 것으로 등장한 것은 잠재의 현행화로서의 생명의 약동이었음을 확인한 바 있다. 또한 뒤에서 우리는 니체의 힘(Kraft) 개념 또는 더 정확히는 권력(Macht) 개념이 이에 상응한다는 점도 확인하게 될 것이다.

그렇다면 실존을 감싸고 있지 않으며 속성들 안에 포함되어 있는 양태들의 본질들은 어디에 있는가? 각 본질은, 신의 역량이 양태의 본질을 통해서 풀이되는 한, 신의 역량의 부분이다(E IV P4D). 역량은 하나의 양이다. 그렇지만, 역량은 길이와 같은 양이 아니라 힘과 같은 양이라고 정의해야 할 것이다. 말하자면, 그것은 일반적이고 단순한 양, 곧 이른바 외연량(des quantités extensives)이 아니라 강도 단계(une échelle intensive)를 갖는 강도량(des quantités intensives)이다. 그건 곧 이런 뜻이다. “실재들은 다소간 강도를 갖는다. 그 자신인 실재의 강도, 그 본질을 채우는 실재의 강도, 그 실재를 그 자체로 정의하는 강도, 그것이 바로 그 실재의 강도이다.”(Cours 1980년 12월 19일)

이제 모든 실재가 역량이라는 말은, 실재가 역량을 갖는다는 뜻만이 아니라 실재는 능동 속에서건 수동 속에서건 그것이 지닌 역량으로 귀착된다는 뜻이기도 하다. 따라서 임의의 두 개의 실재를 비교할 때, 그 둘은 같은 것일 수 없다. 이로부터 존재론적 연관을 이해할 수 있게 된다.

“어떤 실재가 그만큼 더 강도가 크면, 그것의 존재와의 관계도 바로 그만큼 더 그러하다. 실재의 강도는 실재와 존재의 관계이다.”(Cours 1980년 12월 19일)

“스피노자는 『소론』에서부터 항상 양태들의 본질들을 독자적인(singulier) 것들로 착상했다. [...] 양태들의 본질들은 단순하고 영원하다. 그렇지만 이 본질들은, 속성과 또 서로 간에, 순전히 내생적인 또 다른 유형의 구별을 갖는다. 본질들은 **논리적 가능성도 기하학적 구조도 아니다**. 본질들은 **역량의 부분들, 즉 물리적 강도의 정도들** (degrés d'intensité physiques)이다. 본질들은 부분들을 갖지 않는다. 오히려 본질들 자체가 부분들, 즉 더 작은 양들로 합성되지 않는 강도량들(quantités intensives)과도 같은 역량의 부분들이다. 모든 본질들은 각 본질의 생산 속에 포함되어 있기 때문에, 본질들은 모두 서로 무한히 부합하지만, 각 본질은 다른 모든 본질들과 구별되는 역량의 특정 정도에 상응한다.”(SPP 99-100)

다음으로 **실존**에 대한 규정을 보자. 실체의 경우에는, 실체가 본질 속에 실존을 감싸기 때문에, “본질과 실존 사이에, 이성의 구분만이 있을 뿐이다. 즉 긍정된 실재와 그것의 긍정 자체를 구분한다는 점에서 말이다.”(SPP 102) 반면, 양태들의 경우, 그 본질은 실존을 감싸지 않는다. 따라서 유한 실존 양태는 그것을 규정하는 다른 유한 실존 양태와 외적으로, 연장적 부분에 의해 관련된다. 이런 실존 방식은 연장된 부분으로 이루어진 몸[물체]뿐 아니라 관념들로 이루어진 마음에도 해당한다.<sup>43)</sup> 하

---

43) “같은 크기를 지니고 있거나 크기가 서로 다른 일정한 수의 몸들이 다른 몸들에 의해 제약되어(coercentur) 서로 의지할 때, 또는 그것들이 같은 속도나 서로 다른 속도로 운동하고 있을 경우에는 일정하게 규정된 어떤 관계에 따라 자신들의 운동을 서로 전달할 때, 우리는 이 몸들이 서로 연합되어 있으며, 이것들 모두가 **단 하나의 몸 또는 개체**를 합성하고 있다고 말한다. 그리고 이 개체는 몸들 사이의 이러한 연합에 의해 다른 모든 개체들과 구분된다.”(Spinoza E II P13 이하 「자연학 소론」.) 물론 개체는 몸에 상응하는 마음 차원에서도 동시에 형성된다. 들뢰즈에 따르면(SPP 92), 스피노자가 말하는 마음(mens, esprit)은 관념으로 구성되어 있다(E II a3, P11). 물론 여기서 말하는 마음의 규정과 관련해서, 스피노자는 자신의 이런 견해에 대해 독자들이 망설이거나 몹시 주저할 것이며, 따라

지만 양태의 본질은 이런 식의 실존과 무관하게 자기 고유의 실존도 갖는다. 여기서 본질과 실존이 구분된다고 할 때, 이 말은 본질이 필연적으로 실존하기는 하나, 그 자체로 실존하는 것이 아니라, **자신의 원인인 신 덕분에** 필연적으로 실존한다는 뜻이다(SPP 102-3). 따라서 유한한 존재의 경우, 그것의 실존은 실존역량과 관련되는 수직적 차원과 변용능력과 관련되는 수평적 차원이라는 두 방식에 동시에 관여한다.<sup>44)</sup>

“스피노자주의에서 모든 역량은 그와 상응하며 분리할 수 없는 변용능력(pouvoir d'être affecté)을 동반한다. 그런데 이 변용능력은 언제나 그리고 필연적으로 채워진다. 역량에는 **소질**(aptitudo) 또는 **능력**(potestas)이 상응한다. 하지만 구현되지 않는 소질

---

서 성급하게 판단하지 말고 책을 끝까지 읽을 것을 권고한다(E II P11s). 스피노자의 주장은, 인간이 몸과 마음으로 되어 있다고 생각하는 순간조차도 흔히 우리는 인간이라는 주체를 먼저 전제한다는 점에서, 우리의 통념에 대한 강한 비판을 담고 있다. 스피노자가 '영혼(animus, âme)'이라는 말을 논쟁적인 드문 경우에만 사용하는 것도 그런 까닭이다. 영혼에는 신학적 편견이 너무 많이 담겨 있다. 전통적으로는 인간을 영혼과 몸의 합성으로 보았고, 그 중에서 몸에 대한 영혼의 우위를 주장해왔다. 스피노자가 비판하려 했던 것은 이런 신학적 인간학의 편견이다. 오히려 스피노자는 “하지만 모든 개체는 정도는 다를지언정 영혼을 지닌다”(E II P13c)고 말함으로써 '영혼'의 특권을, 나아가 마음의 특권을 해체한다. 이제 마음은 인간의 굴레에서 해방되어 그 본연의 자리를 찾게 된다. 또한 몸 또는 개체의 문제와 관련해서 박기순(2006a: 122-7)의 상세한 논의 참조.

44) '실존역량'과 '변용능력'을 『천 개의 고원』에서는 각각 '위도'와 '경도'라는 말로 표현하면서, 초점을 '경도'에 맞추는 경향을 보인다. 가령, “몸의 경도라고 불리는 것은 역량의 특정한 정도에 따라, 또는 차라리 이 정도의 한계들에 따라 몸이 취할 수 있는 정감들[affects, 변용태들]이다. 경도가 특정한 관계 아래에서 외연적 부분들로 이루어져 있듯이, 위도는 특정한 능력 아래에서 강도적 부분들로 이루어져 있다.”(MP 314)

스피노자는 “정감(情感)”을 이렇게 정의한다. “**영혼의 정념**(animi pathema)이라 불리는 **정감**(affectus)은 혼동된 관념으로, 마음은 이것을 통해 자신의 몸이나 그 몸의 일부의 실존하는 힘이 전보다 더 크거나 작다고 긍정한다. [...] 내가 '이전보다 더 크거나 작은 실존하는 힘'이라고 말할 때 내가 이해하는 바는, 마음이 몸의 현재 상태와 과거 상태를 비교한다는 뜻이 아니라, 정감의 형상을 구성하는 관념이 몸에 대해 실제로 이전보다 더 크거나 작은 실재성을 감싸고 있는 어떤 것을 긍정한다는 뜻이다.”(Spinoza E III 「정감들에 대한 일반적 정의」 및 설명)

이나 능력은 없으며, 따라서 **현행적이지 않은 역량은 없다.**”(SPE 82; 또 SPP 134 참조)

이처럼 역량은 **실존역량**이자 동시에 이점에는 **변용능력**으로 규정된다.

물론 스피노자는 폭군과 같은 권능(*potestas, pouvoir*), 즉 자신의 의지대로 행할 수도 있고 행하지 않을 수도 있는 권능(자유의지)을 비판하기 위해 역량 개념을 도입했다. 그렇지만 권능 개념이 언제나 무의미한 것은 아니다. 가령 “신의 권능 안에(*in potestate*) 있는 것은 그 무엇이건, 그것이 신의 본질에서 필연적으로 도출되도록 신의 본질 속에 포함되어 있어야만 한다”(Spinoza E I P35D)고 스피노자가 말할 때, 여기서 ‘권능’은 적법한 용법으로 쓰였다. 이 경우 “본질로서의 *potentia*에 변용능력으로서의 *potestas*가 상응하며, 이 변용능력은 신이 필연적으로 생산하는 변용들 또는 양태들에 의해서 채워지는데, 왜냐하면 신은 수동을 겪을 수 없으며, 이 변용들의 능동적 원인이기 때문이다.”(SPP 134)<sup>45)</sup>

그러나 어떤 조건에서 유한한 존재에 **실존역량과 작용역량** 또는 **인식역량과 이해역량**을 귀속시킬 수 있는가? 그것은 유한 존재가 전체의 부분으로, 속성의 양태로, 실체의 변양으로 고려되는 한에서이다(SPE 78-9). 인간의 역량은 “신 즉 자연의 무한한 역량의 부분”이다(Spinoza E IV P4d). 여기서 부분이라는 것, 즉 “분유(分有, *participation*)한다는 것은 스피노자에게는 항상 역량들의 분유로 생각된다.”(SPE 81) 그래서 들뢰즈는 실체의 역량과 권력에 대응하는 실존 양태의 코나투스<sup>46)</sup>와 소질을 말한다.

“변용능력(*potestas*)이 역량(*potentia*)으로서의 신의 본질에 상응하는 것과 마찬가지로, 변용 소질(*aptus*)은 역량의 정도(*conatus*)로서의 실존 양태의 본질에 상응한다. 코나투스가, 그 이차적 규정 속에서, 변용 소질을 유지하고 그것을 최대한으로 펼치려는 경향인 것은 바로 이런 이유 때문이다(Spinoza E IV P38). [이 소질 개념에 관해서는 『윤리학』 2부 명제13 주석 및 3부 공준1과 2, 5부 명제39를 참조하라.] 차이는 다음과 같은 점에 있다. 즉 실체의 경우, 변용능력은 능동적인 변용들에 의해 필연적으로 채워지는데, 왜냐하면 실체는 그것들을 생산하기 때문이다(양태들 자체). 실

45) 이런 이해가 일반적으로 지지되는 것은 아니다. 진태원(2005: 311-8) 참조.

존 양태의 경우, 그것의 변용 소질 또한 매 순간 필연적으로 채워지기는 하지만, 무엇보다 양태를 적합한 원인으로 갖지 않는, 즉 다른 실존 양태들에 의해 자신 속에 생산되는 변용들(*affectio*)과 정감들(*affectus*)에 의해 채워진다. 따라서 이 변용들과 정감들은 상상들과 수동들이다.”(SPP 136)

스피노자의 용어 체계에서 변용은 내적 원인에서 결과된 것이냐 아니면 외적 원인에서 결과된 것이냐에 따라서 능동적일 수도 수동적일 수도 있다.<sup>46)</sup> 그러므로 한 양태의 실존역량은 언제나 변용능력에 상응하며, 이 이 변용능력은 “언제나, 때로는 외부 실재들에 의해 생산된 변용들(이른바 수동적 변용들)에 의해서 또 때로는 자기 자신의 본질에 의해 풀이 되는 변용들(이른바 능동적 변용들)에 의해서 채워진다.”(SPE 82) 이것을 마이클 하트는 이렇게 설명한다. “니체에서처럼 스피노자에서도, 존재의 총만함은, 존재가 언제 어디서나, 어떤 초월적이고 설명할 수 없는 유보 없이, 완전하게 표현된다는 것을 의미할 뿐 아니라 실존역량에 상응하는 변용능력이 능동적 변용들과 수동적 변용들로 완전히 채워져 있다는 것 역시 의미한다.”(Hardt 1993: 72) 이것을 도식화하면 ‘역량 = 실존역량 = 변용능력’이라고 할 수 있다. 이제 이러한 능동과 수동의 구분은 더 세분된다. 즉 수동은 기쁜 수동적 변용과 슬픈 수동적 변용으로 나뉜다. 그리고 기쁜 수동의 도움을 받아 기쁜 능동으로 가는 것이 윤리적 과제로 제

---

46) 스피노자의 다음 두 정의를 참조. “그 결과가 그 원인 자신에 의해 명석 판명하게 지각될 수 있는 원인을 나는 **적합한 원인**(*causa adaequata*)이라 부른다. 그리고 그 결과가 그 원인 자신만으로는 이해되지 않는 원인을 나는 **부적합한**(*inadaequata*) 원인, 곧 **부분적**(*partiala*) 원인이라 부른다.”(Spinoza E III D1) “우리가 그것의 적합한 원인인 어떤 것이 우리 안이나 우리 밖에서 생겨날 때, 곧 (앞의 정의1에 따라) 우리의 본성에서, 우리 안이나 우리 밖에서 우리 본성만으로 명석 판명하게 이해될 수 있는 어떤 것이 따라 나올 때, 나는 우리가 **작용한다**(*agere*)고 말한다. 그리고 반대로 우리 안에서 어떤 일이 일어날 때, 즉 우리 본성에서 우리가 그것의 부분적 원인에 불과한 어떤 것이 따라 나올 때, 나는 우리가 **겪는다**(*pati*)고 말한다.”(Spinoza E III D2) 우리는 스피노자가 “수동 또는 겪음”(*passion*)을 단순한 무력함이 아니라 “부분적 원인”에 의해 어떤 결과가 산출되는 것 일반을 가리킨다는 점에 유의해야 하겠다.

시된다는 것이 들뢰즈의 스피노자 해석에 있어 핵심 요소이다.

나아가 **실존역량(=작용역량)** 또는 **변용능력**은 이번에는 **실존할 수 있는 힘**(vis existendi)으로 이해된다. 스피노자는 『윤리학』 3부의 「정감들에 대한 일반적 정의」에서 “작용역량 즉 실존할 수 있는 힘(agensi potentia sive existendi vis)”<sup>47)</sup>이라는 표현을 쓰는데, 들뢰즈는 이 표현에 주목하면서 라이프니츠의 해석을 빌려 힘에 관한 논의를 개진한다.<sup>48)</sup> 라이프니츠에 따르면, 한 몸의 힘은 이중적이다. 즉 그것은 “작용하는 힘과 겪는 힘, 능동적 힘과 수동적 힘”이다. 이런 분류에 이어 라이프니츠는 아주 깊은 차원에서 물음을 던진다. “수동적 힘은 능동적 힘과 구별되는 것으로 착상되어야만 하는가? 그것은 원리상 자율적인가? 그것은 여하간 실정성(positivité)을 갖는가? 그것은 무언가를 긍정하는가?” 들뢰즈는 이 물음에 대한 답에 주목한다. 라이프니츠에 따르면,

“능동적 힘만이 권리상 현실적(réelle)이며, 실정적이고 긍정적이다. 수동적 힘은 아무 것도 긍정하지 않으며, 유한의 불완전함 빼고는 아무것도 표현하지 않는다. 모든 일은, 마치 능동적 힘이 유한 그 자체 안에서 현실적, 실정적, 또는 완벽한 모든 것을 상속받은 것처럼 진행된다. 수동적 힘은 자율적인 힘이 아니라 능동적 힘의 단순한 제한(limitation)이다. 수동적 힘은 그것이 제한하는 능동적 힘이 없다면 힘일 수 없으리라. 수동적 힘은 능동적 힘에 본래 들어 있는 제한을 뜻한다. 그래서 궁극적으로는 더 깊은 힘의 제한, 즉 능동적 힘 자체 안에서만 긍정되고 표현되는 본질의 제한을 뜻한다.”(SPE 203)

---

47) 박기순(2006a)은, 스피노자가 역량(potentia, puissance)과 힘(vis, force)을 구별하고 있으며, 특히 “‘힘’을 물리적 의미로 제한적으로 사용”(129)한다는 점을 주목하면서 자신의 핵심 논의를 펼친다. 이는 들뢰즈와는 다른 접근이다.

48) 실제로 들뢰즈는 『니체와 철학』(1962)에서 힘(force, Kraft)과 권력의지(volonté de puissance, Wille zur Macht)를 다루는 방식과 거의 동일하게 논의를 이어간다. 또한 ‘본질’과 ‘몸’에 관한 논의 및 스피노자의 “가장 단순한 몸들(corpora simplicissima)”과 원자론의 극복으로서의 니체의 ‘힘’ 개념에 대한 논의도 주목할 만하다.

능동적 힘과 수동적 힘에 대한 라이프니츠의 이런 해석에 힘입어 들뢰즈는 다음과 같이 주장할 수 있게 된다.

“모든 수동적 변용에는 현실적으로 존재하는 것을 방해하는 어떤 상상적인 것이 있다. 우리는 우리의 불완전함에 근거해서만, 우리의 불완전함 자체에 의해서만 수동적이고 정념적이다. [...] 우리는 우리 자신과 구별되는 외부 실재로부터 수동을 겪는다. 따라서 우리 자신은 수동의 힘(force de pâtir, 겪는 힘)과 능동의 힘(force d’agir, 작용하는 힘)이라는 별개의 힘을 지닌다. 그러나 **우리의 수동의 힘은 우리의 능동적 힘 자체의 불완전함, 유한성, 또는 제한에 불과하다.** 우리의 수동의 힘은 아무 것도 긍정하지 않는데, 왜냐하면 그것은 아무 것도 표현하지 않기 때문이다. 그것은 우리의 무력함(impuissance)만을, 즉 우리의 작용역량의 제한만을 “감싸고 있다”. 실로 우리의 수동역량은 우리의 무력함, 우리의 예속, 즉 우리의 작용역량의 가장 낮은 정도(degré)이다.”(SPE 204)<sup>49)</sup>

이로써 우리는 스피노자의 주요 개념에 대한 들뢰즈의 해석을 살펴본다. 스피노자의 potentia와 potestas를 들뢰즈는 통상적인 번역을 좇아 puissance와 pouvoir로 각각 구분한다. 그렇지만 들뢰즈는 여기에 미묘한 변화를 덧붙이는데, 우선 역량(puissance)과 힘(force)을 동일시하며, 더 정확히 말하면 작용역량(puissance d’agir)와 실존할 수 있는 힘(force d’exister)을 동일시하며, 다음으로 능력(pouvoir)을 역량(puissance)에 상관

---

49) 진태원은 이 대목을 놓고 다음과 같이 비판한다. “들뢰즈가 사용하는 “force de pâtir”와 “force d’agir”라는 용어가 매우 애매하다는 사실은 차치해둔다 하더라도, [다섯째와 여섯째 문장은 “변용과 수동을 혼동하는 것은 잘못일 것이다”(SPE 198)라는] 앞에 인용한 들뢰즈 자신의 주장과 거의 모순되는 주장이라고 할 수 있다. 수동적 힘은 능동적 힘 자체의 유한성이나 제한에 불과하며 아무 것도 긍정하지 않는다는 주장은 수동을 순수한 수용으로, 아무런 원인으로서는 작용도 없이 외부 원인의 작용을 순전히 받아들이는 것으로 이해할 경우에만 가능한 주장이기 때문이다.”(진태원 2006: 353) 그러나 앞서서도 잠깐 언급했지만, 들뢰즈는 힘에 있어 능동만을 인정할 뿐 수동은 능동의 가장 낮은 정도나 등급, 말하자면 **부족한** 능동으로 이해한다. 수동이 부적합하거나 부분적인 원인에 의해 일어나는 작용이라는 스피노자의 정의(E III D2)를 감안해도, 들뢰즈의 해석은 하등 문제될 것이 없다.

적인 것으로 해석한다. 말하자면, 역량은 개체의 본질 또는 독자성 (singularité)의 문제이며, 능력은 그 본질과 무관하지 않은 관계(rapport)의 문제로 이해되는 것이다. 말하자면, 작용역량 또는 실존할 수 있는 힘으로 이해되는 개체 또는 물체(몸)의 본질은 그 본질을 유지하는 한에서 연속적 변주(variation continue) 상태에 있는데, 이는 그 개체가 다른 개체와의 만남을 통해 맺게 되는 관계와 다른 것이 아니다. 곧 작용역량 또는 실존할 수 있는 힘은 곧 변용능력(pouvoir d'affecter ou d'être affecté)이기도 한 것이다. 이 경우 능력이란 역량의 관계적 측면이며, 역량은 능력이 매 순간 형성하는 독자성의 측면이다.

### C. 스피노자에서 니체로: 힘과 의지

『안티 오이디푸스』를 쓰기 전 1960년대까지의 들뢰즈의 작업은 “철학에서의 수습과정(an apprenticeship)”(Hardt 1993)이라고 평가되기도 하는데, 우리는 이에 전적으로 동의한다. 다만 하트의 해석과 중대한 차이가 있다면, 들뢰즈가 힘 개념의 탐구를 통해 이 수습과정을 수료했다는 점이다. 우리는 앞에서 베르그손 연구를 일람하면서 이 점을 확인한 바 있었다. 들뢰즈의 철학을 관통하는 개념 중에서도, 힘 개념은 본질적인 역할을 수행한다고 할 수 있겠는데, 특히 훗날 결정적인 역할을 하는 **욕망** (désir) 개념은 힘 개념에 대한 사색의 결과물 중 대표적인 것이다. 그런데 들뢰즈가 힘 개념을 사색하는 과정에서 결정적인 역할을 한 것은 무엇보다 니체 해석이다.

우리는 먼저 들뢰즈 자신의 증언에 비추어 니체의 핵심적 역할을 뒷받침할 수 있다. 특히 우리가 주목하는 것은, 『차이와 반복』(1968)에서 존재의 일의성을 다루는 맥락에서 스피노자를 넘어서면서 니체가 행한 “코페르니쿠스 혁명”을 말하는 대목이다.

“하지만 실체와 양태들 사이에는 어떤 무관심이 여전히 존속하고 있다. 스피노자에서 실체는 양태들과 독립해 있는 것처럼 보이며, 양태들은 실체에 의존하고 있지만, 어떤 다른 것으로서<sup>50)</sup> 있다. 실체 그 자체는 양태들에 대해, 오로지 양태들에 대해서만 말해져야 한다. 그런 조건은 보다 일반적인 범주 전복을 대가로 해야만 채워질 수 있는데, 이런 전복이 있게 되면 존재가 생성에 대해 말해지고, 동일성이 차이에 대해 말해지고, 하나가 여럿에 대해 말해지게 된다. [...] 이런 것이 **코페르니쿠스 혁명**의 본성이다. [...] 영원회귀로 니체는 다른 말을 하려 한 것이 아니었다.”(DR 59)<sup>51)</sup>

말하자면, 고대 희랍 자연철학에서 시작해서 둔스 스코투스나 스피노자를 거쳐 발전해 온 존재의 일의성의 철학 또는 내재적 존재론은 니체에서 비로소 완성된다. 실제로 『차이와 반복』이야말로 **니체라는 환경(milieu)**에서 쓴 작품이라 해도 과언이 아니다. 들뢰즈의 ‘차이와 반복’ 자체가 니체의 ‘영원회귀’ 사상에 대한 번역이요 해석이기 때문이다.

하지만 위의 두 가지 증거만으로 니체와 들뢰즈의 본질적 관계를 증명하는 것은 불충분하다. 특히 우리의 논제와 관련해서 두 가지 문제를 검토해야 한다. 우선 **들뢰즈 철학 체계에서 힘이 차지하는 위상**을 증명해야 할 것이며, 다음으로 들뢰즈 철학의 **최종심급으로서의 니체의 위상**을 특히 **스피노자와의 비교**를 통해서 밝혀야 할 것이다. 이를 위해 우리는 들뢰즈의 다음 발언을 중요한 출발점으로 삼으려 한다.

“만일 우리의 해석이 정확하다면, 니체보다 앞서 스피노자는 힘은 변용능력과 분리될 수 없으며 이 변용능력은 자신의 역량을 표현한다고 보았다. 그렇지만 니체는, 다른 요점과 관련해서, 스피노자를 비판한다. 스피노자는 **권력의지**(une *volonté de puissance*)라는 착상에까지 올라가지는 못했는데, 스피노자는 **권력(puissance, 역량)**을

50) 즉 양태는 “다른 것 안에(in alio)”(E I A1) 있는 것으로, “자신 안에(in se)”(E I A1) 있는 실체와 본질적 차이가 존속한다는 점에 대한 지적이다.

51) 둔스 스코투스—스피노자—니체로 이어지는 **발전**에 대해서는 『차이와 반복』(DR 52-61) 참조. 또한 니체와 존재의 일의성의 관계에 대한 일반적 논의는 서동욱(2000: 287-94) 참조.

단순한 힘(force)과 혼동했으며, 힘을 반동적인 방식으로 착상했다는 것이다(코나투스  
스와 보존 참조).”(NP 70 n.1)<sup>52)</sup>

이 지적은, 우리가 나중에 뒤에서 상세히 살피게 되겠지만, 우리의 쟁점  
과 논점 전체가 수렴되는 토포스(topos)를 형성한다. 힘에 관한 사고는 힘  
과 권력으로 참여하게 구분되어 진행되며 그 와중에 의지(volonté)에 관한  
사고가 필연적으로 개입한다는 점이 그 하나이고, 들뢰즈 자신도 동의하  
는 “스피노자-니체의 위대한 동일성”(PP 185)이 사실은 니체 쪽으로 쏠  
리는 기우뚱한 균형이라는 점이 다른 하나이다.<sup>53)</sup> 흔히 들뢰즈의 선배를

---

52) 우리는 들뢰즈의 니체 해석과 관련해서 Macht의 번역어인 puissance를, 논란의  
여지는 있지만, 대체로 “권력”이라는 말로 번역할 것이다. 이 경우 우리말에서 권  
력이 갖는 협소한 뜻이 문제가 될 수 있겠다. 그러나 니체의 의지가 통념적 의미  
의 의지가 아니듯, 권력도 통념적 의미의 권력이 아니라는 점은 명백하다. 니체  
는 권력을 “증여하는 덕(das schenkendes Tugend)”이라고 말하기 때문이다. 하지  
만 동시에 일상적으로 쓰는 ‘의지’라는 말이 의지의 본성과 관련되듯, 일상적인  
뜻의 ‘권력’이라는 말도 권력의 본성과 관련된다는 것은 분명해 보인다. 차라리  
니체와 들뢰즈는 일상적 의미의 권력을 해부하고 천착함으로써 그 본성을 찾아  
갔다고 해야 할 것이다. 니체와 들뢰즈가 여전히 오해의 여지가 큰 새 개념을 만  
든 이유는 통념과의 대결을 목표로 했기 때문이라고 해석하는 것이 가장 적절하  
다.

우리가 번역어를 선택하는 데 있어 가장 염두에 둔 것은 들뢰즈 자신의 용법  
이다. 들뢰즈가 “철학은 권력(une Puissance)이 아니다. 종교들, 국가들, 자본주의,  
과학, 법, 의견, 텔레비전은 권력들(puissances)이지만, 철학은 그렇지 않다.”(PP 7)  
라고 했을 때 puissance는 명백히 ‘권력’을 가리킨다. 나아가 Macht를 pouvoir라  
고 단적으로 이해하는 푸코를 수용할 때의 들뢰즈에서는 이 점이 더 분명해진다.  
푸코는 니체의 Macht를 pouvoir로 번역하고, 들뢰즈는 이를 별 가감 없이 수용  
하는 모습을 보인다(F 77-99). 이 경우 pouvoir는 puissance와 완벽한 동의어이  
다. 실제로 들뢰즈 자신은 pouvoir를 ‘권력’이란 의미로 사용하는 경우(이 경우는  
대개 논쟁적 맥락이다)는 많지 않으며, 주로 ‘능력’이란 의미로 사용한다. 이 점에  
서 들뢰즈의 니체 해석은 푸코가 니체의 Macht에서 권력관계(rapports de  
pouvoir, pouvoir relationnel)의 측면에 주목한 것과 미묘한 차이를 보인다. 물론  
니체 해석에서 들뢰즈와 푸코의 강조점의 차이가 보인다고 해서 서로가 상대방  
의 해석을 몰랐다가거나 무시했다는 말은 아니다.

53) 이런 점에서 들뢰즈의 학위논문 중 주논문이 『차이와 반복』이고 부논문이 『스  
피노자와 표현의 문제』라는 점은 들뢰즈 철학에서 니체와 스피노자의 위상을 시

말할 때 여러 사람이 거론되기는 하지만 가장 중요한 사람으로 꼽히는 사람의 하나가 스피노자이다. 물론 스피노자도 무의식과 욕망의 탐구에 일정한 공헌을 했다. ‘몸의 미지’에 못지않게 심오한 ‘사고의 무의식’을 발견했다는 것이다(SPP 29; SPP 97-8). 하지만 들뢰즈가 보기에, 물론 조 심스럽긴 하지만, 니체가 스피노자보다 한 걸음 더 나아간 듯하다. 왜냐 하면 스피노자는 바로 이 ‘권력의지’ 개념에 도달하지 못했기 때문이다. 스피노자는 ‘분투’, ‘추구’, ‘노력’ 따위를 뜻하는 **코나투스**(conatus; endeavour) 개념에 머물렀던 것이다. 바로 이 점을 니체는 정교하게 파고 들어 비판했던 것이다(NP 70). 실제로 스피노자에게는 **의지**에 대한 사색이 거의 드러나지 않는다. 스피노자는 자유의지를 비판하고, 그것을 신의 특성으로 삼는 것에 대해 철저하게 비판했다. 스피노자는 유한양태의 본질을 코나투스로 보고, 코나투스가 신의 역량의 일부라고 본다. 하지만 앞 절에서 살핀 것처럼 스피노자는 더 나아가지 않는다. 우리는 여기서 들뢰즈 자신이 『스피노자와 표현의 문제』에 대해 훗날 회고적으로 평가한 내용에 주목할 수 있다.

“스피노자에게서 내게 가장 흥미로웠던 것은 그의 실체가 아니라 **유한 양태들의 구성**이었다. 이것이 내 책의 가장 독창적인 측면들 중 하나라고 본다. 요컨대 실체를 유한 양태들로 전환시키고, 아니면 적어도 실체 안에서 유한 양태들이 작동하는 내 채면을 보려는 **희망**이 이 책에 나타나 있다. [...] 지금 쓰고 있는 책 『철학이란 무엇인가?』에서 나는 이 절대적 내재성이라는 문제로 **돌아가려** 하며 왜 스피노자가 나에게 철학자들 중의 ‘군주’인지를 말하려고 한다.”<sup>54)</sup>

들뢰즈는 1970년 이전까지는 유한 양태들에 주목했지만, 사실상 그 “희망”을 충분히 개선하지는 못한 듯하다. 아마도 충족되지 못한 그 희망이

---

사하는 대목이기도 하다.

54) "Translator's Preface", in Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, tr. by Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990, p. 11(SPE의 영역본)에 소개된 들뢰즈의 편지.

『천 개의 고원』이나 『스피노자. 실천 철학』의 개정 증보판(1981), 나아가 『철학이란 무엇인가?』 이후까지도 스피노자에 대한 굵직한 작업을 지속해 왔던 이유일 것이다. 필경 들뢰즈가 『차이와 반복』에서 존재의 일의성(univocité) 문제와 관련해서 스피노자에 대한 니체의 관계를 일종의 “코페르니쿠스 혁명”으로 언급하는 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있으리라.

그런데 이런 주장은 들뢰즈를 스피노자주의자로 보는 견해와 미묘하게 분열을 일으킨다. 왜냐하면 비록 들뢰즈의 스피노자 연구가 지니는 불충분함에 대한 지적이 많이 제기되긴 했어도, 적어도 들뢰즈와 스피노자의 관계 역시도 공개적이고 전면적이며 지속적이었다는 점은 인정되는 바이기 때문이다. 따라서 들뢰즈 철학에서 무엇 때문에 스피노자로는 불충분한가 하는 점과 동시에 니체가 그 대안으로서 적합할 수 있는가 하는 점도 함께 해명되어야 하겠다. 우리는 앞에서 암시했듯이 힘에 대한 사색의 불충분함이 스피노자에서 니체로의 이행을 필수불가결한 것으로 만든다고 본다. 왜냐하면 들뢰즈에서 힘에 대한 사색은 존재론의 핵심이자 척도이기 때문이다. 말하자면 들뢰즈의 존재론은 무엇보다 **힘의 존재론**이다.

사실 니체와 들뢰즈의 힘에 대한 사색은 오랜 철학적 전통, 또는 철학의 발명과 발전 위에 놓여 있다. 들뢰즈는 힘을 ‘할 수 있음’, ‘할 수 있는 이’<sup>55)</sup>으로 이해하는데<sup>55)</sup>, 힘에 대한 이 이해에서 가장 중요한 것은, **힘을 행사될 수도 있고 행사되지 않을 수도 있는 그 어떤 것으로 이해해서는 안 된다**는 점이다. 모든 힘은 항상 다른 여지를 남기지 않은 채 충분히 행사되고 작용한다. “각각의 힘(Macht)은 매 순간 자신의 최후의 귀결을 끌어낸다.”(Nietzsche JGB 22) 말하자면, 힘이란 어떤 주체(substratum)에 속해서 그 주체의 **의지**에 따라 행사되거나 행사되지 않는 그 어떤 것이 아니라, 오히려 반대로 세계와 주체까지도 구성하는 **요소**(éléments)이다. 사실 힘 개념은 고대 그리스를 통해 진행되어 온 오랜 문제에 대한 니체와 들뢰

---

55) “la force est ce qui peut”(NP 57); “Die Kraft kann”(독역본 57)

즈 나름의 답변인 것이다.

희랍에서 요소(*stoichion, élément*)는 원래 낱말(동양의 文)을 구성하는 철자(동양의 字)를 가리켰는데, 이로부터 어떤 것을 구성하는 기본 요소라는 뜻이 자연스레 파생되었다. 이렇게 물리 세계의 기본 물체들을 알파벳 철자들과 비교하는 일은 원자론자들의 공헌으로 보인다. 이 비교는 나름 그럴 법한데, “철자들은 그 자체로는 의미를 갖고 있지 않지만, 그 질서(*taxis*)와 위치(*thesis*)를 조합함으로써 상이한 뜻을 갖는 집합체로 구성할 수 있기” 때문이다(Peters 1967: 180). 화학에서 ‘원소’라고 옮기는 것도 일리가 있다.

그런데 원자론자들의 공헌은 여기서 그치지 않는다. 사실 원자론자들이 사색했던 **문제 자체**가, 비록 완성된 것은 아니었다 할지라도, 니체와 들뢰즈에게 본질적 문제로서 받아들여져 해결의 모색에까지 이르게 되었던 것이다. 니체의 원자론 비판이 지닌 의미를 “원자론은 사실상 힘에만 속하는 것일 뿐인 본질적 다원성(pluralité)과 본질적 거리(distance)를 물질에 부여하려는 시도”라고 해석하면서 “원자 대신 힘을 생각할 때에만 개념이 정합적이 된다”고 지적할 때(NP 7), 들뢰즈는 이미 서양 철학사의 시원에 깊이 발을 담고 있었던 셈이다.

세계는 무엇으로 되어 있는가? 이 물음에 대해 고대 그리스 자연철학은 두 방식으로 답을 주었다. 질료의 견지(가령 탈레스의 물)와 형상의 견지(가령 피타고라스의 수(數)). 나름대로 이유가 있는 답이었다. 이런 다양한 답변의 시도 중에서 우리가 살필 것은 파르메니데스의 일원론적 명제, 즉 ‘영구불변하고 하나이며 부동하는 존재만이 존재이며, 사고의 대상은 오직 그것뿐이다’라는 논리적 명제를 둘러싼 고대 원자론자들의 고민이다. 니체는 자주 원자론자들을 비판했다. 하지만 비판의 핵심은 단지 원자론자들이 ‘원자(atoma)’ 개념을 서투르게 사고했다는 점에 있다. 니체는 원자론의 해석을 끝까지 밀고 나가 다원론의 바탕이 되는 자신의 이론(힘과 권력의지)에 이르게 되었으며, 원자론자들이 엘레아 학파를 벗어난 지점에서 이들 스스로도 명료하게 사고하지 못한 것에까지 도달

했다. 원자론자들은 ‘원자’를 ‘실체적인 물질’의 관점에서 벗어나 ‘힘’의 관점에서 이해하는 데까지 가지 못했으며, ‘빈 공간’을 충분히 사고해 내지 못했다. 원자론은 힘과 의지 이론의 ‘가면’이었던 것이다.

레우키포스와 데모크리토스를 비롯한 고대 원자론자들은 엘레아 학파의 무우주론(無宇宙論)을 극복하고 이른바 현상을 구제(ta phainomena sozein)하는 과제에 직면해 있었다.<sup>56)</sup> 이들은 엘레아의 파르메니데스 학파가 부정했던 “존재자의 다수성”과 “운동의 가능성”을 다시 살려내고자 했는데, 그들은 그렇게 함으로써 파르메니데스적 전제를 고수하면서도 ‘현상’을 합리적으로 설명하려 했던 것이다. 이 두 가지 과제는 “빈 공간”의 도입에 의해 그 실마리를 찾는다. 사실 빈 공간의 도입 자체가 그들에게는 몹시 어려운 것으로 생각되었음에 틀림없다. 왜냐하면, 원자론자들에게 빈 공간은 일종의 비존재자(mē on)<sup>57)</sup>로 여겨졌기에, 그렇게 되면 비존재자가 존재자 못지않게 존재한다는 꽤나 역설적인 주장을 하게 되는 셈이기 때문이다. 아무튼 빈 공간을 상정하게 되면 존재자의 다수성은 쉽게 확보될 수 있다. 실재 세계는 빈 공간에 의해 쪼개진 무수한 입자들로 이루어졌다고 얘기할 수 있게 되기 때문이다. 아무튼 빈 공간 개념을 도입함에 의해서 나타난 이런 점들 때문에, 파르메니데스가 설명할 필요가 없어서 설명하지 않았던 부분인 **운동에 대한 설명**이 요구되게 된다. 우선 우리는 원자들이 모양, 크기, 위치에 있어 서로 다르기 때문에 그것들이 “서로 싸우며 움직이고” 또 “움직이다가 서로 충돌하고 뒤엎키기도

---

56) 다음을 참조. “원자론은 탄생하고 있는 역학론(dynamisme, 힘 이론)을 위한 가면(masque)이었을 게다.”(NP 7) 이 문단의 논의는 이태수(1982)를 따라 진행되는 데, 니체의 원자론 비판과 그 함의를 엿볼 수 있도록 도와주며, 들뢰즈의 니체 논의에서 생략된 대목을 보충해 준다.

57) 그리스어에서 ou(또는 ouk)와 mē는 모두 부정(not)을 나타내지만, 전자가 ‘명제(statement)’의 부정이라면 후자는 ‘사고(thought)’의 부정이다. 즉 전자는 “어떤 것이 없다”는 뜻이요 후자는 “어떤 것이 없다고 생각한다”는 뜻이다. 즉, 후자는 없었으면 싶은 것을 가리키기 위해 사용된다. cf. *An intermediate Greek-English Lexicon* founded upon the 7th edition of Liddell & Scott's *Greek-English Lexicon*, Oxford: The Clarendon Press, 1889, pp. 507-8.

한다”는 얘기를 원자들의 “불평형 상태”(disequilibrium)로 이해할 수 있다 (이태수 1982: 18). 그러면 본래적인 움직임을 가능케 하는 ‘원초적인 불평형 상태’는 어떤 방식으로 이해할 수 있을까. 그것은 인력이든 척력이든 “일자(一者)가 타자(他者)에 대해 주고받을 수 있는 일종의 힘”(20)의 불평형 상태로 이해하는 것이 가장 좋은 것 같다. 이 점이 엘레아 학파의 이론에서 원자론이 결정적으로 벗어나는 지점이다. 의식적인 차원에서 원자론자들이 “힘”에 해당하는 개념을 다루지 못했던 것은 파르메니데스의 권위가 크게 작용했기 때문일 것이다. 하지만 ‘힘’과 관계된 이러한 생각은 무의식적인 차원에서는 신화 시대부터 아낙시만드로스에 이르는 시기에도 있었다고 짐작되며, 헤라클레이토스에서 의식화되어 표출되면서 원자론이 대두되는 시대의 사상가들에게는 “사상적 공동재산의 한 목록”(21)이 되었음에 틀림없을 것이다. 특히 “충돌과 관련하여 원자라는 단위가 어찌 규정돼야 하는가 하는 문제, 접촉(haphē)과 연결은 어찌 다른가 하는 문제 등”을 설명하는 실마리는 “의식적으로 엘레아 학파의 이론의 울타리를 깨뜨리고, 힘의 개념을 선명히 하는 데서 주어질 수 있다.”(23) 원자를 근본적으로 힘을 행사하는 최종 단위로 보는 것이 원자론자들이 암묵적으로 지녔던 통찰이었다고 볼 수 있는 것이다. 그리고 우리는 헬레니즘 시기에 이르러 에피쿠로스와 루크레티우스에 의해 이 통찰이 완성되는 것을 확인할 수 있다.

이상에서 우리는 파르메니데스적 일원론적 존재론을 극복하기 위한 다원론적 시도의 주요 성취를 일별했다. 우리는 원자론자들에게서 ‘원자’라는 개념이 비록 의식적인 표현을 얻지는 못했을지라도 ‘힘의 행사’나 ‘힘의 작용’이라는 관점에서 이해됨으로써 파르메니데스로부터 결정적으로 벗어날 수 있는 지점을 보았다. 원자는 힘의 관점에서 더 잘 이해될 수 있다. 니체가 보기에 원자론의 오류는 힘에만 속할 수 있는 ‘본질적 다원성’을 물질적인 것인 ‘원자’에 부여하면서 ‘빈 공간(거리)’에 대한 더 나아간 사고를 하지 못했다는 점이다. 그리하여 니체는 ‘힘’으로서 ‘원자’ 개념을 대체하고자 했던 것이다. 하지만 원자와 힘의 유비 관계는 여

기까지이다. 왜냐하면 원자를 힘의 견지에서 이해한다는 것은 세계를 일종의 “힘의 장(場)(Kraft-Feld)”(정동호 1991: 43-4)으로 이해한다는 것이기 때문이다. 그러므로 힘 개념은 원자론이 갖고 있던 ‘실체’나 ‘질료’적인 탈을 벗어버려야 한다.

니체는 프로이트와는 다른 수준에서 욕망과 무의식을 탐구했다.<sup>58)</sup> 들뢰즈의 평가에 따르면,

“니체는 욕망을 권력의자라고 부른다. 우리는 그걸 다르게 부를 수도 있다. 가령은 총이라고. 욕망한다는 것은 결코 쉬운 일이 아닌데, 바로 그 까닭은 욕망한다는 것은 결핍하고 있다는 게 아니라 준다는 것, “증여하는 덕”이기 때문이다.”(D 109)

들뢰즈는 니체의 철학이 두 축을 따라 조직되어 있다고 말한다.<sup>59)</sup> 그 첫째 축은 힘, 힘들과 관련되어 있으며 둘째 축은 권력(권력의지, 의지)과 관련되어 있다. 우선 힘(Kraft, force)이란 “할 수 있는 이”로서, 강약, 세고 약함, 승패, 지배 피지배, 제압과 적응 등을 나타낸다. 그런데 “현상들, 사물들, 유기체들, 사회들, 의식들 및 정신들은 기호들, 아니 차라리 징후들이며, 그것들은 스스로 힘들의 상태를 가리킨다.”(DRF 188) 즉, 모든 물체 또는 몸(corpus)은 “힘들의 관계”이며 또는 ‘**힘들의 집합체(ensemble)**’이다.

“모든 현실(réalité)은 이미 힘의 양이다. 그것은 단지 서로 “긴장 관계에 있는” 힘의 양들일 뿐이다. 모든 힘은 때로 복종하기 위해 때로 명령하기 위해 다른 힘들과 관계를 맺고 있다. 하나의 몸을 정의하는 것은 지배하는 힘들과 지배되는 힘들 간의 이 관계이다. **힘들의 관계 전체가 하나의 몸을 구성한다.**”(NP 45)

---

58) 『니체와 철학』 4장 2절, 3절을 참고.

59) 이하 니체에 관한 설명은 『니체와 철학』(1962) 및 『니체』(1965) 그리고 『니체와 철학』의 영역판 서문(1983) 등에서 자유롭게 재구성했으며, 꼭 필요한 대목에서만 전거를 밝힌다.

니체와 들뢰즈에 따르면, 하나의 몸을 정의하는 것은 힘들의 관계이며, 힘들의 관계가 하나의 몸을 구성한다. 요컨대, 우주는 힘들로 구성되어 있다. 힘들은 우주의 원소들이다. 그런데 이처럼 힘들이 우주의 바탕에 있게 되면, 우주는 끊임없이 생성 중에 있는 것이 된다. 정지로서의 힘이란 정의상 모순이기 때문이다. 니체가 고대 원자론을 비판할 때, 힘을 사 고하지 못했다는 이유를 드는 것도 그래서 타당하다.

나아가 힘은 관계 속에서만 존재할 수 있다. 홀로 있는 힘을 생각한다는 것은, 마치 허공에 대고 주먹질을 하는 것처럼, 아무 의미도 없을 뿐 아니라 엄밀히 말하면 있다고 말할 수도 없다. 가장 넓은 의미의 지각 일반 바깥에 있는 힘은, 즉 겪는 자 너머에 초월적 힘은, 없는 것과 다르지 않다. 이런 점에서 버클리(Berkeley)의 “존재는 지각이다(esse est percipi)”라는 단언은 비록 그 지각의 주체가 신이라는 전제를 요청하고는 있지만 우리의 생각과 다르지 않다. 즉, 지각되지 않는 것은 존재하지 않는다. 이제 우리는 모든 힘은 관계 속에 있으며 관계를 맺고 있음을 알았다. 즉 힘은 항상 복수(plurel)로 존재한다. 물론 이 관계 맺음은 **우연히** 일어난다. 힘들의 우연한 만남으로부터 관계가 발생하는데, 또는 옛 관계에서 출발해서 새로운 관계가 형성되는데, 바로 이 순간 그 관계 속에서 센 힘과 약한 힘이 규정된다. 말하자면 어떤 힘은 자신이 센지 약한지 미리 결정되어 있지 않으며, 관계에 돌입했을 때만 비로소 그 양의 크기가 결정되는 것이다. 당연히 여기서 힘이 세거나(크다) 약하다(작다)고 말하는 것은 힘에 대한 **양적 규정**이다. 동시에 여기서 **질적 규정**도 생겨나는데, 왜냐하면 센 힘 또는 정복하고 지배하는 힘은 능동적(aktif)이라 할 수 있는 반면 약한 힘 또는 적응하고 조절하는 힘은 반응적(réactif)이라 할 수 있기 때문이다. **힘들이 만나 관계를 이루면 힘에 대한 양적 질적 규정이 동시에 발생하는 것이다.** 앞에서 본 것처럼, 스피노자는 바로 이 힘들에 대한 사고에 머물렀다. 즉, 스피노자는 potentia와 vis를, 니체 용어로는 Macht와 Kraft를, 들뢰즈 용어로는 puissance와 force를 동일한 것으로 파악하는 데서 그쳤다는 것이다.

그렇다면 스피노자에서 니체로 가면서 무슨 일이 일어난 것일까? 니체는 한 걸음 더 나아가, 힘을 ‘의지 내지 권력의지’를 통해 보완한다. 앞에서 우리는 힘과 힘은 항상 **관계**를 맺고 있다고 했다. 바로 힘들이 관계를 맺는 순간에 꼭 필요한 것이 있는데, 그것은 이 관계를 긍정할 것인가 부정할 것인가이다. 말하자면 힘들이 관계를 맺을 때는 바로 이 **관계의 긍정 또는 부정**이 관여해야만 하는 것이다.

i) “니체에서, 힘 개념은 다른 힘과 관계를 맺고 있는 힘 개념이다. 이런 측면에서, 힘은 의지라 불린다. **의지**(즉 **권력의지**)란 **힘의 미분적 요소**(*élément différentiel*)이다.”(NP 7)

ii) “만약 모든 것들이 힘들의 상태를 가리킨다는 것이 진실이라면, **권력**은 현존하는 **힘들의 미분적 요소**, 또는 차라리 **미분적 관계**(*l'élément ou plutôt le rapport différentiel*)를 지시한다. 이 관계는 “긍정”과 “부정” 같은 유형의 역학적 질들 속에서 자신을 표현한다. 따라서 권력은 의지가 원하는 바(*ce que la volonté veut*)가 아니라, 그와는 반대로 의지 속에서 원하는 이(*ce qui veut dans la volonté*)이다.”(DRF 189)

여기서 ‘의지’라는 개념이 개입하는 까닭은, **긍정이나 부정**은 바로 **의지의 작용**이기 때문이다.

쇼펜하우어에서와 마찬가지로, 니체에서도 의지(Wille, *volonté*)란 존재의 수준에서 “하려고 하는 이”<sup>60)</sup>이다. 의지는 힘 안에 있는 근원적인 추동력 또는 에너지라 할 수 있는데, 이것이 없다면 힘은 아무 것도 할 수 없기 때문이다. 그런데 하려 하는 방식에는 두 가지가 있다. 하나는 ‘하려고 함’(긍정)이며 다른 하나는 ‘안 하려고 함’(부정)이다. 후자 역시도 일종의 ‘하려고 함’이라는 것이 니체와 들뢰즈의 탁월한 통찰이다. 이로써 긍정과 부정이라는 의지의 두 가지 질의 의미가 밝혀진다. 의지의 역할을 보자면, 관계를 긍정하면 그 관계는 형성되지만, 관계를 부정하면

---

60) “La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut.”(NP 57); “Die Kraft kann, während der Wille zur Macht will.”(독역본 57).

그 관계는 깨진다(또는 엄밀히 말하면 관계 형성 자체가 애초부터 안 된다). 그리고 궁극적으로는 관계가 긍정될 때에만 하나의 몸 또는 힘들의 집합체가 성립한다. 물론 관계의 해체 역시도 부정에서만 비롯되는 것은 아니며, 다른 관계의 긍정을 통해 더 강하고 복잡한 관계가 형성되는 과정에서 부수적으로 기존 관계의 해체가 유발되기도 한다. 의지는 바로 이런 일을 수행하는 것이다.

그렇다면 왜 ‘의지’로 충분치 않고, ‘권력의지’여야 하는가? 니체가 굳이 권력의지(Wille zur Macht)라는 신조어를 개념으로 만든 데는 더 깊은 이유가 있다. 사실 Macht는 힘이지만, Kraft와는 다른 차원의 힘이다. 전자는 표상의 차원에 드러나지 않는 그런 힘인 반면, 후자는 현실을 구성하는 구체적 힘이다. 그래서 양자의 구분이 필요했던 것이다. 대체로 우리는 ‘하려고 하는 이’를 **인간 주체**로 생각하는 경향이 있다. 그러나 니체와 들뢰즈의 엄밀한 용어법 속에서, 일차적으로 의지는 권력의지(Wille zur Macht, volonté de puissance)와 같은 것이라고 이해된다.<sup>61)</sup> 즉 우리말로 어떻게 번역하건 간에 저 악명 높은 Wille zur Macht는 의지의 동의어인 것이다. 여기서 우리는 Wille zur Macht에서 zur Macht가 Wille의 성격을 더 명료하게 하기 위해 첨가된 설명어임을 확인한다. 그렇다면 의지는 본성상 Macht를 원하거나 추구한다는 말인가? 물론 그렇다. 왜냐하면 독일어 zu에는 그런 지향적인 뜻이 다분히 내포되어 있기 때문이다. 권력욕이나 지배욕도 일종의 권력의지이기도 하다. 다만 그것의 가장 낮은 등급 또는 정도(degré)일 뿐이지만. 하지만 그것은 **일차적으로** 그런 것은 아니다. 바로 여기에 들뢰즈의 니체 해석의 **독창성과 고유성**이 있다. 대부분의 연구자들은 Macht를 ‘권력’으로 보았건 ‘힘’으로 보았건 그것을 **지향**

---

61) 위의 들뢰즈의 인용문 i), ii)를 비롯해서, 다음 구절 참조. “권력의지로서의 권력은 의지가 바라는 것이 아니라 의지 안에서 하려 하는 이이다(La Puissance, comme volonté de puissance, n'est pas ce que la volonté veut, mais ce qui veut dans la volonté).”(N 24) 또, 가령 니체의 다음 표현 참조. “의지, [...] 그것은 권력의지이다(der Wille [...] welcher der Wille zur Macht ist).”(Nietzsche Z II “Von der Erlösung”).

한다는 성격을 Wille zur Macht에서 보았다. 하지만 들뢰즈는 의지와 권력의 관계를 다르게 설정한다. 바로 앞의 인용문에서 보듯이, 권력은 의지 안에 있는 그 무엇이며 의지 안에서 하려고 하는 이(“ce qui veut dans la volonté; das, was im Willen will”)이다. 말하자면 의지는 비표상적 차원에서 일종의 주체 또는 주어를 필요로 하는데, 그 주어에 해당하는 이가 바로 권력이라는 것이다. 그렇다면 의지란 모두 권력이 행사하는 의지인 셈이다. 그도 그럴 것이 ‘하려고 함’이라고 했을 때 ‘하려고 하는 이’가 없이는 ‘하려고 함’ 자체가 성립할 수 없을 것이기 때문이다. 따라서 권력은 의지의 최종 심급이며, 이 발견이 쇼펜하우어를 넘어선 지점이기도 하다.

그러나 이로써 의지와 권력의 관계가 다 해명된 것은 아니다. 니체가 굳이 권력의지라는 신조어를 개념으로 만든 데는 더 깊은 이유가 있다. 그 이유는 의지작용(Wollen)이 주체 또는 주어와 분리될 수 없다는 데서 찾을 수 있다. 모든 “작용(Wirkung)” 배후에서 별도의 “행위자(Thäter)”를 찾으려는 시도는 언어에서 비롯된 오류이며, 문법상에만 존재하는 허구인 주체는 “조그만 상상적 악몽”의 투사일 뿐이다(Nietzsche GM I 13).<sup>62</sup> 따라서 단지 의지의 주어로서 권력을 생각하는 것은 의지에 관한 니체의 일반적 견해에서 벗어난다. 오히려 의지작용의 행위자로서 권력을 생각하기보다, 양자의 필연적이고 불가분한 상보성을 생각하는 편이 좋을 것이다. 즉 단일한 대상에 대해 바라보는 관점에 따라 어느 측면이 부각되느냐 하는 문제와도 같다고 하겠다. 의지란 권력의 발현 또는 표현의 측면이며, 권력은 의지의 형태로 표현된다. 이 점은 니체의 다음 발언에서도 확인된다. 이 문장에는 힘과 권력의지의 관계도 잘 나타나 있다.

“‘힘(Kraft)’이라는 승리에 찬 개념은, 우리의 물리학자들이 신과 세계를 창조해내는 데 사용할 수단인데, 여전히 보완될 필요가 있다. 하나의 내적 세계가 거기에 부여되어야만 하는데, 그것을 나는 “권력의지(Wille zur Macht)”라고, 즉 권력의 표명에

---

62) 여기서 ‘작용’으로 옮긴 Wirkung은 인과에서의 ‘결과’이기도 하다. 이 점은 대단히 중요한 의미를 갖는다.

대한 지칠 줄 모르는 요구(Verlangen)라고 부르는데, 즉 그것은 또 창조적 충동(Trieb)으로서의 권력의 사용, 권력의 행사에 대한 지칠 줄 모르는 요구 등이기도 하다. 물리학자들은 ‘원격작용(Wirkung in die Ferne)’을 자신들의 원리에서 제거하지 않을 것이며, 척력(또는 인력) 또한 마찬가지이다. 달리 도리가 없다. 즉, 모든 운동, 모든 ‘현상’, 모든 ‘법칙’은 단지 하나의 내적 사건(Geschehen)의 징후라고 파악해야만 하며, 인간의 유비(Analogie)를 끝까지 이용해야만 하는 것이다. 동물에서도 모든 그 충동을 권력의지에서 이끌어내는 일이 가능하며, 마찬가지로 유기적 생명의 모든 기능을 이 유일한 원천에서 이끌어내는 일도 가능하다.”(Nietzsche VII 36[31])

요컨대, 권력의지는 하나의 단일체(Einheit, unité)로서 권력(Macht)은 그 내적 동력을, 의지(Wille)는 그 외적 표현을 가리킨다. 바로 이런 구조가 의지의 본성을 가장 잘 나타내준다는 것이 니체의 생각이었다. “권력의 지만이 의지하는 이이다.”(NP 56) 그래서 니체는 “누가 권력을 의지하는가? 라는 물음은 [...] 존재자 그 자체가 권력의지(Machtwille)라면, 불합리한 질문이다!”(Nietzsche VII 14[80])라고 말하는 것이다. 끝으로 우리는 앞서 살펴본 들뢰즈의 인용에서 “힘의 미분적 원소”가 i)에서는 의지(volonté)로 지칭되는 반면 ii)에서는 권력(puissance)으로 지칭된다는 점을 통해서도 이 점을 확인할 수 있다.

실제로 권력(Macht)도 넓은 의미의 ‘힘’이다. 하지만 그것은 Kraft와는 다른 힘이다. 우리는 스피노자의 용어를 써서 전자를 능산적 자연(natura naturans)으로서의 힘이라고 후자를 소산적 자연(natura naturata)으로서의 힘이라고 불러도 좋을 것이다. 베르그손의 용어를 쓰면, 전자를 잠재성(virtualité)이라고 후자를 현생성(actualité)이라고 부를 수도 있겠다. 전자는 규정하거나 조건 짓는 자로서의 힘이요 후자는 규정되고 조건 지어진 것으로서의 힘이다. 하지만 무엇보다도 Macht는 독립적으로 존재하는 것이 아니라 항상 Wille zur Macht로만 존재한다. 그리고 권력의지는 권력의 추구가 아니라, 오히려 ‘권력의 의지작용’ 또는 들뢰즈의 용어로 ‘욕망(désir)’이다.

힘들은 항상 우연한 만남 속에서 관계를 맺는다. 이 관계는 잠정적이

어서, 몸들은 끊임없는 해체와 재구성을 겪는다. 이는 힘들의 이합집산, 관계의 변화에 따른 자연스런 귀결이다. 그리고 이 우연한 만남을 주재하는 것이 권력의지이다. 긍정하느냐 부정하느냐에 따라, 관계 형성이 좌우된다. 당연히도 우주의 운행은 긍정에 의해서만 진행될 수밖에 없다. 안 하려고 하는 것은 결국은 하려고 하는 것에 의해 지배될 것이기 때문이다. 그러나 여기서도 우리는 일차적으로 인간주의적 해석을 보류해야 한다. 왜냐하면 지금 이야기되는 것은 존재론적 수준에서의 우주의 운행, 생산의 경과, 생산의 종합과 관련되기 때문이다. 따라서 힘들의 관계 맺음에 있어 권력의지는 항상 긍정으로 행사된다. 우주가 아직도 운행되고 있다면 이는 긍정하는 권력의지가 존재한다는 징표인 것이다. 권력의지 역시도 욕망과 마찬가지로 하부구조에 속한다. 니체에서 우주가 때로는 힘으로, 때로는 권력의지로 묘사되는 것은 이 양자의 본원적 관계 때문이다. 힘은 언제나 권력의지와 함께 하며, 권력의지에 의해 가동된다. 기계가 욕망에 의해 가동되는 것과 마찬가지로.

## D. 기계와 욕망

들뢰즈는 기계를 엄격하게 정의한다. “절단들의 체계(*un système de coupures*)”(AO 43) 또는 “흐름의 절단의 전 체계(*tout système de coupures de flux*)”(ID 305)가 바로 그것이다. 그러나 이러한 정의 자체만으로는 기계 개념의 의미를 이해하기 어렵다. 들뢰즈가 기계 개념을 도입한 이유는 변화 내지 이행을 설명하기 위해서이다. 이 점을 1장에서 살펴본 사회 기계를 예로 하여 먼저 검토해 보도록 하자.

들뢰즈는 멈퍼드의 거대 기계라는 개념을 전유하면서 사회 기계라는 말을 고안했다. 우선 사회 기계는 기술 기계와 두 가지 차이를 갖는 것으로 확인되었다. 첫째, 기술 기계는 인간의 도구로 이해되지만, 사회 기계는 인간과 도구(기술 기계) 모두를 부품으로 가지면서 이 부품들을 관리

한다. 둘째, 기술 기계는 고장 나면 작동하지 않지만, 사회 기계는 고장 마저도 작동의 일부로 삼는다. 한편 우리는 들뢰즈가 제시하는 사회 기계의 세 유형 또는 계보학을 살펴보았다. 사회는 어떤 형태로건 작동하고, 또 작동해 왔다. 그 작동은 언제나 세계를 재활용하는 식으로 일어나는 것이었다. 이 점에 관해 맑스는 『독일 이데올로기』의 저 유명한 대목에서 잘 지적한 바 있다.

“인간들은 자신의 삶의 수단을 생산함으로써 간접적으로 자신의 물질적 삶 자체를 생산한다. / 인간들이 자신의 삶의 수단을 생산하는 양식은 무엇보다 기존에 발견되었으며 앞으로 재생산될 삶의 수단 자체의 특성에 달려 있다. 이 생산양식은 개인들의 신체적 실존의 재생산이라는 측면에서만 고찰되어서는 안 된다. 그것은 오히려 이미 이 개인들의 활동의 특정한 방식이며, 그들의 삶을 나타내는 특정한 방식, 그들 자신의 특정한 삶의 양식이다. 개인들은 자신의 삶을 나타내는 식으로 그렇게 존재한다. 따라서 그들이 무엇인가는 그들의 생산과, 즉 그들이 무엇을 생산하는가뿐 아니라 그들이 어떻게 생산하는가와도 일치한다. 따라서 개인들이 무엇인가는 그들의 생산의 물질적 조건들에 달려 있다.”(Marx DI 107-8; 21)

여기서 말하는 “생산양식” 또는 “어떻게 생산하는가”는 인간들이 결정짓는 것이 아니라 인간들과 삶의 수단의 앙상블로서 결과적으로 주어지는 것이다. 인간은 그 시기의 생산양식 안에서 기술 기계와 더불어 부품으로서 작동한다. 이 생산양식이 들뢰즈가 말하는 사회 기계이며, 인간이 살아가는 세계 전체이다(여기서 인간 없는 세계를 생각하는 것은, 2장에서도 확인했듯이, 추상의 산물일 뿐이다).

들뢰즈는 무의식을 “극장” 말고 “공장”으로 여겨야 한다고 자주 말하는데, 여기서 공장은 비유가 아니라 실제로 생산이 일어나는 현장을 가리키며, 이 공장은 세계 안에 있는 공장이 아니라 세계 전체라는 공장이다. 이 공장에서 모든 것은 기계 작동하며, 그 어떤 형태로건 기능한다. 우주의 운행에 고장이란 없다. 생산은 ‘무에서의 창조’로 여겨져서는 안 되며, ‘기존 재료로부터 다른 것으로의 변형’으로 여겨져야 한다. 우리가 생산을 생

각할 때 ‘재료의 조립’과 같은 식으로 생각하지 않고, ‘없던 것을 만들기’라고 생각하게 되면, 오해로 접어들게 된다. 우리가 영토 기계, 전제군주 기계, 자본주의 기계라는 사회 기계들을 보면서 확인할 수 있었던 사실 중에 가장 중요한 것은 토지이건, 코드의 잉여가치이건, 이 잉여가치의 적분이건, 흐름의 잉여가치이건, 모든 것이 **기존의 재료를 변형하는 방식의 생산**을 통해 일어난다는 점이었다. 이런 점에서 사회 기계의 본원적 작업은 **구성, 조립, 배치**라는 말로 이해될 수 있다. 그리고 이것이 변형 또는 이행을 가져오는 원동력이다. 들뢰즈가 “흐름들의 절단”으로 기계의 기능을 정의할 때 흐름들은 기존의 재료들을, 절단은 이 재료들의 조립, 배치, 가공, 구성 따위를 가리키는 것이며, 이 점은 4장에서 생산의 종합을 살펴보면 더 분명해질 것이다.

더 나아가, 들뢰즈는 “사회 기계”의 극한에서 “욕망 기계(machine désirante)”를 발견한다. 들뢰즈에서 욕망 기계는 기계의 다른 표현에 불과하다. “욕망 기계”, 아니 더 정확하게 직역하자면 “욕망적 기계”라는 표현에서, “욕망적”이라는 형용사는 기계의 특성을 더 분명히 드러내기 위해 사용된 보완 개념이기 때문이다. 그리고 그 “**욕망하기**”의 가장 중요한 특성으로 들뢰즈가 생각하는 것이 바로 “**생산하기**” 즉 **구성과 조립과 배치**인 것이다. “생산하기”라는 특성은 그런데 앞에서 보았듯 기계의 특성이기도 했다. 따라서 “욕망적 기계”라는 표현과 “기계적 욕망”이라는 표현, 나아가 “기계적 무의식”이라는 표현이 서로 호환되며 사용될 수 있었던 것이다. 들뢰즈의 “무의식” 또한 기본적으로 “생산”으로 이해된다는 점을 우리는 2장에서 확인할 수 있었다. 우리는 이어지는 본문에서 이런 점들을 더 자세히 고찰해 보고자 한다.

## 1. 기계 개념의 유래 1: 구조의 변이와 이행 문제

들뢰즈는 1968년경부터 구조의 변이라는 과제를 표면에 드러낸다. 들뢰즈는 첫 저서 『경험론과 주체성』(1952)을 맺으면서, “철학은 존재하는

것의 이론으로가 아니라 우리가 행하는 것의 이론으로 구성되어야 한다”(ES 152)고 선언한다. 하지만 들뢰즈가 “행함”의 문제를 중심에 놓고 논의하는 것은 「구조주의는 어떤 점에서 식별되는가?」<sup>63)</sup>의 마지막 절인 “주체에서 실천(praxis)으로”에서이다.

소제목에 암시되어 있듯이 들뢰즈가 우선적으로 다루는 것은 ‘주체’이다. 실천에 대해 말하기에 앞서 들뢰즈는 먼저 구조주의가 “주체를 억압하는 사고”가 결코 아니며, 단지 “주체를 체계적으로 부스러뜨리고 분배하는 사고”, “주체의 동일성을 부인하는 사고”, “주체를 흩뜨리고 이리저리 옮겨 다니게 하는 사고”일 뿐이며, 이 주체는 “항상 유목적인 주체”이며, 이 주체는 “개체화로 이루어져 있지만 이 개체화는 비인물적이며, 특이성(singularités)으로 이루어져 있지만 이 특이성은 전-개체적”이라고 말한다(ID 267). 주체는 구조의 ‘빈자리(place vide)’를 뒤따르는 심급이며 구조의 ‘빈칸(case vide)’에 예속되어 있다(assujetti)(ID 266). 여기서 “이 공백(vide)은 비-존재(non-être)가 아니다. 또는 적어도 이 비-존재는 부정적인 것의 존재가 아니다. 그것은 “문제들(problématique)”의 정립적 존재이며, 문제와 물음의 대상적 존재이다.”(ID 266) 말하자면 이 공백 덕분에 구조가 작동하는데, 이 공백을 뒤따르는 것이 주체라는 것이다.

이제 문제는 주체의 지위가 이런데도 불구하고 구조의 변화가 어떻게 일어나는가 하는 점이다. 여기서 들뢰즈가 우선적으로 고려하는 것은 알튀세르와 그 동료들의 자본주의 분석 작업이다. 이들의 작업에서 주목할 것은 자본주의의 “모순”과 “경향성”의 관계이다. 자본주의 구조 속에서 발생하는 모순이 상상적이지 않고 현실적이며, 구조 내부로부터 생겨난다는 점을 지적하면서, 들뢰즈는 “내재적 ‘경향성’(tendance immanente)”을 강조한다. “중요한 것은, 구조 자체의 일부를 이루면서 상징적으로 구조의 빈칸 또는 주체를 변용시키는 이념적 사건들(événements idéels)이

---

63) 들뢰즈는 1968년에 이 글을 집필했는데, 마지막 일곱 번째 표지로 ‘주체에서 실천으로(du sujet à la pratique)’라는 소제목을 달고 있다. 이 글에서 들뢰즈는 정확히 세 번 praxis라는 독일어 표현을 쓰는데, 불어 pratique와는 달리 이 표현은 맑스주의의 맥락에서 ‘실천’을 지칭할 때 사용한다.

다.”(ID 268) 구조의 변화는 외부에서, 또는 초월적으로 오는 것이 아니라 내재적으로 온다는 것이다.

이어서 들뢰즈는 ‘주체에서 실천으로’의 문제를 언급한다. 이 과정에서 내재적 변화의 성격이 해명된다.

“이리하여, 구조적 “변이”(푸코)나 한 구조에서 다른 구조로의 “이행 형식”(알튀세르)과 관련해서, 구조주의에 일군의 복잡한 문제들이 제기된다. [...] 다른 구조를 구성하게 되는 것은, 언제나 빈칸과 관련해서이다. [...] 빈자리는 자신을 가리거나 채우는 상징적 사건들을 치워야 하며, 또 빈자리는 자신을 점유하지도 버리지도 않으면서 새 길들 위에서 자신을 동반하게 마련인 주체에게 넘겨져야 한다. 또한 구조주의적 영웅(un héros)이 있다. 그는 신도 인간도 아니며, 인물적이지도 보편적이지도 않으며, 동일성이 없고, 비인물적 개체화와 전-개체적 특이성으로 이루어져 있다. 그는 과잉이나 결여로 인해 변용한 구조의 파열을 확보하며, 자기 고유의 관념적(idéal) 사건을 우리가 앞에서 정의했던 이념적(idéels) 사건들과 대립시킨다. 전과 유사한 모험들을 재개하지 않고 치명적인 모순들을 재탄생시키지 않는 일을 새로운 구조에 귀속시키는 것, 이는 저항적이고 창조적인 영웅의 힘에, 이전(移轉)을 뒤따르며 보전하는 영웅의 민첩성에, 항상 다시 주사위를 던지면서 관계들을 변동시키며 특이성들을 재분배하는 영웅의 능력(pouvoir)에 달려 있다. 이 변이(mutation)의 점(點)이 정확히 실천(praxis)을, 또는 차라리 실천(praxis)이 자리 잡게 마련인 터(lieu) 자체를 정의한다. [...] 치료적 실천이 되었건 정치적 실천이 되었건, 이 실천은 영구혁명의, 즉 영구 전이(transfer)의 점을 가리킨다.”(ID 268-9)

이 대목은 크게 세 부분으로 나누어 고찰할 수 있다. 1) 우선 구조의 변이나 이행이라는 문제가 언급된다. 빈칸과 관련해서 구조는 변화의 여지를 내포하고 있다. 이를 위해서는 빈자리를 가리거나 채우고 있던 상징적 사건들을 치워버리고 이른바 새로운 주체를 만들어 자리를 내줘야 한다. 그러나 여기서 주체는 결코 능동적인 역할을 수행하지 못한다. 따라서 구조의 변이나 이행을 위한 다른 담당자가 요청되며, 그것이 영웅이다. 2) 본래 영웅은 신화시대에 신과 인간의 중간에 있던 존재를 지칭하지만, 이 문맥에서는 신과 인간의 동시 죽음 이후에 남게 된 사건의

주역(主役)을 가리킨다. 영웅을 특징짓는 가장 중요한 표현은 ‘비인물적 개체화와 전-개체적 특이성’이다. 따라서 그것은 ‘목표와 기획의 존재론적이거나 선형적인 기원’으로서의 주체가 아닌 주체이며, 들뢰즈가 “비인칭” 또는 “4인칭”이라 부른 것에 해당한다. 이 영웅은 저항적이고 창조적인 힘을 갖고서, 민첩성을 지닌 채, 주사위 던지기(니체)의 놀이를 함으로써 관계들을 변동시키고 특이성들을 재분배함으로써 기존의 구조를 파열시키고 변화시킨다. 이 문맥에서 영웅이 주사위 놀이를 한다는 것은, 우발적이고 우연한 시도와 실험을 행하며 결과를 무릅쓰고 일단 해보면서도 그 결과를 긍정하는 모습을 가리키기 위함이다. 3) ‘이 변이의 점’이 ‘실천(Praxis)’을 정의한다. 여기서 말하는 이 변이란 영웅의 행위를 통해 야기된 구조의 변화를 가리킨다. 영웅은 이른바 인간 주체와는 상관없이 일종의 담지자 또는 주역일 뿐이다. 하지만 그렇다고 해서 영웅의 기여가 전혀 없는 것은 아니다. 왜냐하면 영웅 역시도 변화의 **부분적 원인**으로 작용하는 일은 충분히 가능하기 때문이다. 영웅은 우주를 상대로 주사위 놀이를 한다. 영웅의 바람과 뜻은, 그것이 **의도와 목적**을 기준으로 삼는 한, 결코 달성되지 못하리라. 우주의 생성은 무수히 많은, 이루 헤아릴 수 없는 원인들에 의해 진행되기 때문이며, 따라서 그 원인들의 총체는 우연이라는 이름으로밖에는 지칭될 수 없기 때문이다. 하지만 영웅의 바람과 뜻이 의도와 목적이 아닌 **실험과 시도**로 이해되는 한, 그것은 실행과 더불어 단번에 **완수**된다. 여기서 실천은 영웅을 통한 변이에 의해, 더 정확히 말하면 그 변이의 점을 통해 정의된다. 나아가 ‘이 변이의 점’은 ‘실천’보다 차라리 ‘실천이 자리 잡게 마련인 터 자체’를 정의한다. 실천은 어떤 터에, 또는 어떤 장소에 거주하게 마련인데, 변이의 점은 바로 그 ‘터’, 그 ‘장소’를 정의한다. 실천은 진공에서 일어나지 않으며, 구체적인 시공간 조건 아래서 일어난다. 실천은 항상 마당[場]에서, 마당과 **더불어** 일어난다. 어떤 의미에서 실천 자체보다, 실천이 일어나는 터가 더 결정적이다. 실천의 터가 실천 자체의 운명을 좌우할 수 있기 때문이다. 이런 사고는 들뢰즈가 구조주의의 후예임을 보여주는 대목이

다. 그리고 이 실천은 “영구 혁명” 또는 “영구 전이”의 점으로 이해된다. 우리가 생각하기에는, 구조의 변이를 위해 들뢰즈가 도입한 영웅이 과타리의 도움을 입어 기계라는 개념으로 정립된다.

## 2. 기계 개념의 유래 2: 과타리의 기계

사실 들뢰즈의 차이 개념도 구조주의보다는 베르그손에서 왔다. 구조주의의 차이는 정태적 공간적 성격이 강하며 발생적 역학적 차이를 설명하지 못한다. 이런 ‘구조’의 한계를 극복하기 위해 도입한 개념이 바로 기계인데, 기계 개념 또한 과타리의 주도 아래, 그러나 과타리의 들뢰즈 해석이라는 과정 아래, 만들어졌다. 들뢰즈의 기계 개념이 라캉의 부분충동 개념과 유사하다는 점은 많이 지적되어 왔는데(대표적으로, 서동욱 2000: 279-90), 우리가 더 주목해야 하는 것은 과타리에 의한 들뢰즈의 보충이다.

과타리는 「기계와 구조」라는 논문을 1969년, 들뢰즈와 만나기 전에 작성한다. 과타리 자신의 기계에 대한 착상은 1950년대 중반의 작업에서부터 등장하고 있으며, 이 점은 이 논문이 수록된 『정신분석과 횡단성. 제도 분석 시론』(1972)의 다른 논문들을 통해 확인할 수 있다. 이 논문에서 과타리는 들뢰즈가 『차이와 반복』(1968) 및 『의미의 논리』(1969)에서 “구조”라는 말로 규정한 것을 “기계”로 이해하자고 제안한다(Guattari 2003: 240). 과타리는 들뢰즈가 말한 “상호 교환 불가능하고 상호 대체될 수 없는 독자성과 관련한 행동 및 관점”(DR 7)으로서의 “반복의 질서”를 기계 개념이 드러낼 수 있다고 말한다. 이어서 과타리는 “차이소(différenciant)로서 존재하는 역설적 요소를 향해 수렴하는 두 이질적 계열”(LS 63)이 기계의 차원에만 관련된다고 지적한다. 과타리의 이러한 제안은 들뢰즈 자신이 구조의 변이 내지 이행의 문제를 고민했다는 정황과 무관하지 않다. 사실 들뢰즈는 1966년에 발표한 「플라톤주의를 전복하자(허상)」(『의미의 논리』의 부록으로 수정 증보해서 수록)에서도 “디오니소스적 기계”

를 언급하면서 그것이 **변화의 계기**가 됨을 언급한 바 있다.

“**모의(simulation)**는 **환상** 그 자체, 말하자면, **기계류**로서의, **디오니소스적 기계**로서의 **허상(simulacre)**의 기능의 결과이다. 중요한 것은 권력으로서의 거짓, 프세우도스(Pseudos), 니체가 말하는 의미에서 거짓의 최고 권력이다. [...] 허상은 분유(分有)들의 질서와 분배들의 고정성과 위계의 규정을 불가능하게 한다. 허상은 유목적 분배들 및 왕관을 쓴 무정부상태들의 세계를 설립한다. 허상은, 새로운 토대가 되기는커녕, 모든 토대를 와해시키며, **보편적 붕괴**를 확실히 실행하되, 긍정적이고 기쁜 사건으로서, **토대 상실(effondement)**로서 그렇게 한다. [...] 모의는 결과(effet)를 생산하는 권력을 가리킨다.”(LS 303-4)

물론 아직까지 들뢰즈에게 기계 개념이 명료하게 형성된 것은 아니었지만, 그에 대한 사색이 다양한 형태로 도모되고 있었다고 여길 수는 있겠다. 과타리는 이 지점을 파고들어 기계 개념을 제안했던 것이다. 사실상, 『안티 오이디푸스』의 기계 개념의 전면화는 전적으로 **과타리의 공헌**으로 여기는 것이 맞다.

과타리는 구조의 형성이 기계에 의존한다고 말한다. 나아가 기계는 통상적인 주체와는 무관하다. 기계는 다른 기계로 계승될 뿐이다. 과타리에 따르면,

“각각의 우발적인 구조에는 하나의 기계 체계 또는 최소한 하나의 논리 기계가 출몰한다. [...] 기계는 본질적으로 주체적 사실에서 벗어나 있다. 거기에서 주체는 항상 다른 어느 곳에 있다. 시간화(temporalisation)는 모든 측면에서 기계를 관통하며, 사건이라는 방식으로만 기계와 관련해서 배치될 수 있을 따름이다. 기계의 출현은 구조적 재현과는 다른 하나의 낱자, 하나의 절단을 표시한다. [...] 각 기계는 자신이 대체하는 기계의 부정이며, 그 다른 기계를 (거의 찌꺼기까지) 통합하는 살해자다. 잠재적으로 각 기계는 자신을 계승할 또 다른 기계와 동일한 유형의 관계에 돌입한다.”(Guattari 2003: 240-1)

그러므로 기계의 본질은 ”구조적으로 수립된 사물들의 질서에 이질적인

인과적 절단”이며, “인간 존재는 기계와 구조의 교차 속에서 파악된다”(243). 요컨대 “과타리에게서 기계는 하나의 구조를 파괴하고(절단하고) 다른 구조로의 이행을 가능케 하는 것, 이른바 혁명을 설명하기 위해 도입된 개념”이다(서동욱 2000: 293). 들뢰즈 자신도 『정신분석과 횡단성』의 서문(「집단에 관한 세 가지 문제」)을 쓰면서 「기계와 구조」가 “기계의 원리 자체가 구조의 가설에서 놓여나고 구조적 속박에서 이탈되게 되는 이론적 텍스트”(ID 284)라는 평가를 한다는 점 또한 흥미로운 대목이다. 사실상 과타리의 저 진술은 『안티 오이디푸스』에서 생산을 설명하는 과정에서 적극 활용된다는 점을 우리는 4장에서 보게 될 것이다.

### 3. 기계 개념의 유래 3: 버틀러의 ‘기계들의 책’

들뢰즈는 자신의 기계 개념을 다듬는 과정에서 “생기론(vitalisme)”과 “기계론(mécanisme)”의 대립이라는 문제를 검토한다. 왜냐하면 “욕망 기계”라는 개념은 서로 모순되어 보이는 두 개념의 결합으로, 언뜻 이해되기 어렵기 때문이다. 생기론은 생물이 지닌 “개체적이고 특유한 통일성”, 말하자면 유기체의 형성이라는 문제를 설명하기 위해 제시된 입장이다. 반면 기계론은 기계들에서 하나의 “구조적 통일성”을 추상해서 “유기체의 기능을 설명”하는 데 소질을 지니고 있다. 그런데 들뢰즈가 보기에 생기론에서 이해되는 욕망과 기계론에서 이해되는 기계 사이에는 여전히 “기계와 욕망이 외래적 관계에 머문다”는 한계가 보인다. “욕망이 기계론적 원인들의 체계에 의해 규정되는 결과로 나타나건, 기계 자체가 욕망의 목적들과 관련한 수단의 체계이건 간에 말이다.”(AO 337) 이 양자를 넘어서는 데 버틀러(Samuel Butler)는 큰 도움을 준다. 여기서 들뢰즈가 참조하는 것이 버틀러의 『에레혼(Erewhon)』(1872) 중 「기계들의 책」이라 명명된 23-5장이다.

처음에 텍스트는 보통의 두 논제를 대립시키는 데 그치는 것 같다. 1) “유기체들은 한동안 가장 완전한 기계들일 따름이다.”(AO 338)

“우리가 가장 순수하게 정신적이라고 생각하는 것들도, 지레들의 무한한 계열들 속의 평형의 교란에 불과한데, 저 지레들은 너무 작아 현미경으로도 볼 수 없는 것들에서 시작하며, 인간의 팔과 팔이 이용하는 기기들(appliances)에까지 이른다.”(Butler 1985: 201)

유기체의 정점에 있다고 상정되는 가장 순수하게 정신적인 것들까지도 현미경으로도 볼 수 없는 지레(즉 기계 부품들)에서 시작한다는 것이다. 여기서 기계는 유기체를 구성하는 요소이다.

다른 한편, 2) “기계들은 유기체의 연장일 따름이다.”(AO 338)

“인간은 기계적인(machinate) 포유류이다. 하등 동물들은 모든 지체(肢體)를 자기네 몸 안에 편히 간직하고 있지만, 인간의 지체들은 대부분 혈령해서, 이탈한 채, 때로는 여기에 때로는 저기에, 세계의 다양한 곳들에 있다. 그 몇몇은 우연히 사용할 수 있도록 늘 가까이 두고 있으며, 다른 몇몇은 때로는 수백 마일 떨어진 채로 놓여 있다.”(Butler 1985: 223)

하등 동물들과 인간의 차이는 자신의 지체(즉 기계 부품들)를 몸 안에 모두 간직하고 있느냐 아니면 몸 안에, 가까이에, 나아가 멀리 떨어진 곳에 간직하고 있느냐에서 비롯한다. 여기서 기계들은 유기체의 확장인 것이다.

하지만 들뢰즈가 버틀러의 성취로 보는 것은 그가 수행하는 극한을 향한 이중의 이행이다.

“그것은 유기체의 특유한 또는 인물적인 통일성을 의문시함으로써 생기론의 논체를 폭발시키고, 또 기계의 구조적 통일성을 의문시함으로써 기계론의 논체를 폭발시킨다. [...] 일단 기계의 구조적 통일성이 해체되면, 일단 생물의 인물적이고 특유한 통일성이 탈각되면, 기계와 욕망 사이에 직접적 연줄이 나타나고, 기계는 욕망의 심장부로 이행하며, 기계는 욕망적이 되고, 욕망은 기계화된다. 욕망은 주체 안에

있지 않고, 욕망 안에 기계가 있다. [...] 요컨대, 참된 차이는 기계와 생물, 생명론과 기계론 사이에 있지 않고, 생물의 두 상태이기도 한 기계의 두 상태 사이에 있다.”(AO 338-9)

버틀러는 기계들이 스스로 재생산하지 않으며 인간을 매개로 해서만 재생산된다는 전통적인 관점을 파괴한다. 버틀러는 “재생산 체계”라는 개념 자체를 혁신한다.

“동물들의 재생산 체계는 식물들의 그것과는 광범위하게 다르다. 하지만 둘 모두 재생산 체계이다. [...] 확실히, 기계가 다른 기계를 체계적으로 재생산할 수 있다면, 그것은 재생산 체계를 갖고 있다고 말할 수 있으리라. 재생산 체계란, 재생산을 위한 체계가 아니라면, 무엇일까? [...] 뱀벌이 (그리고 오직 뱀벌만이) 붉은 클로버가 재생산(生殖)할 수 있기 전에 그것을 돕고 지원하기 때문에, 붉은 클로버는 재생산 체계를 갖고 있지 않다고 누가 말하겠는가? 아무도 그럴 수 없다. 뱀벌은 클로버의 재생산 체계의 일부이다. 우리들 각자는, 우리 자신의 것과는 완전히 별개인 존재성을 지닌 미세한 극미동물들(animalcules)에서 유래했다. [...] 이 작은 피조물들은 우리의 재생산 체계의 일부이다. 그렇다면 왜 우리가 기계들의 재생산 체계의 일부가 아니란 말인가? [...] 복합된 기계 전체를 단일한 대상으로 여김으로써 우리는 오도되었다. 사실, 복합된 기계는 하나의 도시 내지 하나의 사회로, 그 각 성원은 진실로 자신의 유(kind)에 따라 길러졌다. 우리는 하나의 기계를 하나의 전체로 보며, 그것에 하나의 이름을 붙이고, 그것을 개체화한다. 우리는 우리 자신의 지체들을 바라보며, 그 조합이 재생산 작용의 단일한 중심에서 생겨난 하나의 개체를 형성한다는 것을 안다. 따라서 우리는 단일한 중심에서 생겨나지 않는 재생산 작용은 있을 수 없다고 가정한다. 하지만 이 가정은 비과학적이다. 또한, 증기 기관이 같은 유의 다른 하나 내지 두 개의 증기 기관에 의해 전적으로 만들어진 적이 없다 해도, 이 단순한 사실이, 증기 기관들은 재생산 체계가 없다고 우리가 말할 수 있게 보장하기에는 충분치 않다. 사실상, 그 어떤 증기 기관이건 그 각 부분은 그 자체의 특수한 양육자(breeder)들에 의해 길러지는데, 이들의 기능은 저 부분, 그리고 저 부분만을 길러내는 것이다. 반면 부분들을 하나의 전체로 조합하는 일은 기계적 재생산 체계라는 또 다른 부분을 형성한다. [...] 모든 부류의 기계들은 아마 자신의 특유한 기계

적 양육자들을 갖게 될 것이며, 모든 상위의 기계들은 자신들의 실존을 돌만이 아닌 다수의 부모에게 기대게 될 것이다.”(Butler 1985: 210-2)

버틀러는 심지어 인간이 기계에 의해 재생산된다는 놀라운 주장까지 하기에 이른다.

“기계들에게 작용하고 기계들을 만드는 것이 인간인 것과 마찬가지로, 인간들에게 작용하고 인간을 인간으로 만드는 것은, 바로 기계들이다.”(Butler 1985: 221)

이런 버틀러의 진술은 인간이 기계를 재생산하는 주체이기도 하지만, 기계가 인간을 재생산하는 주체이기도 하다는 점을 주장하고 있는 것이다. 이러한 버틀러의 통찰을 바탕으로, 분자생물학 수준에서 생명과 기계가 구분되지 않는다는 최근의 발견을 근거로 삼아, 들뢰즈는 통해 생기론과 기계론의 전통적인 구별과 대립을 극복하게 된다. 참된 차이는 단지 그램분자 기계들(사회 기계, 기술 기계, 유기체 기계)과 분자 차원에 속하는 욕망 기계들 사이에 있을 뿐인 것이다(AO 339-45). 그램분자와 분자의 구별에 대해서는 4장 B의 3절에서 상세히 설명할 것이다.

이제 우리는 들뢰즈의 욕망 개념을 살필 시점에 이르렀다. 3장 서두에서 잠깐 언급하기는 했지만, 욕망에 대한 전통적인 이해와 들뢰즈의 그것은 여러 차이를 보이기 때문에, 조금 더 살피는 것이 좋다고 본다.

#### 4. 욕망과 욕망 기계

들뢰즈는 기계를 “욕망 기계(une machine désirante)”라고 이해한다. “욕망 기계”는 “욕망적 기계”<sup>64</sup>라는 뜻이다. ‘욕망’(désire) 또는 ‘욕망하다’(désirer)에 형용사 표현이 없기에 불가피하게 사용된 désirante는 동사가 아닌 형용사로, 따라서 ‘욕망하는 기계’보다는 ‘욕망적 기계’ 내지 ‘욕

---

64) 독일어는 Wunschmaschine로 일본어는 慾望機械로 각각 옮기고 있다.

망 기계'로 읊기는 것이 더 적절하다(영어의 desiring-machine도 마찬가지). 이는 들뢰즈가 종종 사용한 “욕망적 생산(production désirante)이라는 표현에서의 용법을 이해할 때도 마찬가지로 적용된다. 만일 ‘욕망하는 기계’라고 읊기면, 욕망과 기계의 관계에서 욕망은 그 기계의 **활동**으로 이해되는데, 이렇게 되면 ‘욕망’의 성격에 대한 전통적 오해에 다시 빠질 우려가 있다. 반면 ‘욕망적 기계’ 내지 ‘욕망 기계’로 읊기게 되면, 이번엔 욕망이 기계의 **특성**으로 이해될 수 있어, 정확한 이해를 돕는 데 조금이라도 도움이 된다.

그렇다면 이런 표현에서 ‘욕망’이란 무엇을 가리키는가? 우리는 통상 욕망을 거의 욕심에 가까운 불교식 의미로 이해한다. 서양에서도 전통적으로 욕망은 결핍으로 이해되어 왔다(AO 33). 플라톤은 『소피스트』에서 생산과 획득을 나누는데(배타적 양자택일), 이것이 욕망을 결핍으로 이해하는 출발점이었다. 이후 칸트는 『판단력비판』에서 욕망을 생산으로 이해하긴 했지만 결국 심리적 현실의 생산, 환상의 생산으로 국한시켰다. 이 두 경우에, 플라톤의 착상에 따르면 생산과 획득을 나눈 데서 시작했기에 욕망은 결핍된 것을 획득하는 활동일 뿐 생산과는 관계가 없는 것으로 이해하는 출발점이 되었고, 칸트의 착상에 따르면 욕망이 생산으로 이해되기는 했어도 그것은 여전히 심리적 현실의 생산인 환상의 생산에 머물러, 물질적 현실의 생산이라는 의미로 확장되지 못하는 장애가 되었다.

그러나 들뢰즈의 욕망 개념은 인간주의적 의미와는 완전히 다르다. 우선 “욕망은 하부구조의 일부를 이루며”(AO 124), “욕망은 하부구조에 속한다.”(AO 416) 욕망은 맑스적 의미에서 하부구조에 속한다. 하지만 하부구조에 속한다는 말은 무슨 의미인가? 그것은 우선 상부구조 즉 이른바 통상적 의미의 인간 “주체”에 속하는 그 무엇이 아니라는 뜻이다. 하지만 욕망은 하부구조 자체라기보다는 하부구조의 일부, 하부구조에 속하는 그 무엇이다. 이를 이해하기 위해 우리가 참조할 수 있는 것은 『안티 오이디푸스』 초반부의 한 문장이다.

“도처에 생산적 즉 욕망적 기계들(des machines productrices ou désirantes), 분열증적 기계들, 유적(類的) 삶(la vie générique / Gattungsleben) 전체로다.”(AO 8)

이 문장에서 ‘욕망적’은 ‘생산적’을 부연 설명하고 있다. 말하자면 “욕망하기”란 “생산하기”를 뜻한다. 나아가 그것은 “분열(하기)”의 의미로까지 확대된다. 그렇지만 “생산하기”란 다시 무엇을 뜻하는가? 들뢰즈는 파르네(Claire Parnet)와의 인터뷰 영상에서, 자신이 생각하는 생산하기의 의미를 일상적인 사례를 통해 제시한다. 들뢰즈가 보기에

“배치체(agencement)로 흘러 들어가지 않는 욕망이란 없다. 욕망은 항상 구성주의였으며, 하나의 배치체, 하나의 집합체를 구성한다.”(ABC “Désir”)

가령 우리가 술을 마시고 싶다고 할 때, 그것은 단지 하나의 대상인 ‘술’을 바란다는 뜻이 아니라, 함께 술 마실 사람, 분위기 좋은 술집 등 전체 맥락을 함께 어울려 구성하고자 한다는 뜻이라는 것이다. 이런 점에서 욕망의 모델은 공장이며, 욕망은 생산 활동, 끊임없는 실험, 실험적 조립, 유량하는 수련(修練)이다. 욕망은 공장 기계의 작업인 조립, 구성, 배치, 가공 따위의 활동으로서의 생산이다. 바로 이 차원에서 욕망은 미리 주어져 있어서 안에서 밖으로 향하게 될 운동(결핍된 것을 찾아 나서 충족하려는 활동)이 아니며, 오히려 밖으로부터, 만남과 결합(재료들의 조립 과정에서의 무수한 우연들)으로부터 탄생한다(D 66, 116). 이런 점에서 욕망은 기계로 이해되어 마땅하다.

여기서 우리는 욕망이 하부구조에 속하는 방식이 기계에 속하는 것을 통해서임을 알 수 있다. 그러면 욕망과 기계는 어떤 관계를 맺고 있으며, 욕망은 기계에 어떤 방식으로 속하는가?

“과정으로서의 생산은 모든 관념적 범주들을 넘어서 있으며, 내재적 원리로서의 욕망과 관계된 하나의 순환을 형성한다.”(AO 10-11)

욕망은 바로 **내재적 원리**로서 기계에, 생산에 속한다. 과정으로서의 생산, 생산의 경과, 순환으로서의 무의식의 자기-생산, 우주의 운행의 원리가 욕망이라는 것이며, 이 원리는 초월적 원리가 아닌 **내재적 원리**이다. 우주의 운행에 내재하는 원리, 우주의 운행을 추동하는 내재적 힘이 바로 욕망이라는 말이다. 다르게 표현하면, 욕망은 ‘**흐름과 절단의 내재적 원리**’이다.

“연속된 흐름들과 본질적으로 파편적인 동시에 파편화된 부분대상들의 연동을 욕망은 끊임없이 실행한다. 욕망은 흐르게 하고 흐르고 절단한다.”(AO 11)

욕망은 절단을 행한다. 바로 이런 의미에서만 “욕망은 기계이다”(AO 34). 우리는 욕망 개념을 동사로서, “생산”이라는 동사로서, 더 구체적으로는 이미 있는 세계를 재료로 삼아 다시 구성, 배치, 조립, 가공하는 활동으로 이해해야 한다. 들뢰즈가 맑스의 “하부구조”라는 말을 쓴 까닭은, 하부구조 자신이 물질적 생산의 영역이기 때문이었다. 들뢰즈에게 하부구조는 우주로서의 무의식, 물질계 전체, 생산의 경과이기 때문에, 욕망은 하부구조의 일부를 이루고 하부구조에 속하는 것으로 이해되었던 것이다.

\* \* \*

우리는 이어지는 4장에서 욕망의 활동, 욕망 기계의 기능, 기계의 종합으로 이해될 수 있는 “생산의 종합”을 개념적 수준에서 정교하게 다듬을 것이다. “생산의 종합”의 이론은 들뢰즈의 존재론 체계의 다른 표현이다. 여기서 들뢰즈는 “욕망적 생산”의 이론을 전개한다. 우리는 처음에 “사회 기계”와 “사회적 생산”에서 출발했다. 다음 단계에서 우리는 “기계의 일반 이론”을 도출할 수 있었다. 말하자면, 기술 기계, 사회 기계, 나아가

유기체 기계까지도 모두 “기계” 개념으로 포섭할 수 있게 된 것이다. 그리고 “생산하기”로서의 “욕망하기”가 그 기계의 본질적 특성으로 파악되었다. 이제 “욕망 기계”는 모든 기계의 본질에 속하며, “욕망적 생산”은 모든 생산의 핵심에 속한다. 그러나 이러한 발견은 **역사의 끝**인 자본주의 체제에 가서야 이루어진다.

“진실로, 사회적 생산은 특정한 조건들에서 단지 욕망적 생산 자체이다. 우리는 말한다, 사회 마당은 즉각 욕망에 의해 주파되고 있다고, 사회 마당은 욕망의 역사적으로 규정된 생산물이라고, 리비도는 생산력들과 생산 관계들을 투자하기 위해 그 어떤 매개나 승화도, 심리적 조작도, 변형도 필요하지 않다고. 욕망과 사회가 있을 뿐, 그밖엔 아무것도 없다. 심지어는 사회적 재생산의 가장 탄압적이고 가장 치명적인 형식들조차도, 우리가 분석해야 하는 이런 저런 조건에서 욕망으로부터 생겨나는 조직화 속에서, 욕망에 의해 생산된다. [...] 모든 사회적 생산은 특정한 조건들에서 욕망적 생산에서 유래한다. [...] 더 정확하게, 욕망적 생산은 무엇보다도 사회적이며, 끝에서야 자신을 해방하는 데로 향한다.”(AO 36-40)

우리는 다음 4장에서 욕망적 생산의 종합에 대해 정리함으로써, 자본주의 체제를 구성하는 초월론적 조건을 파악하는 데까지 갈 수 있게 될 것이다.

## 4장. 개념적 질서 속에서 본 생산의 종합

이제 우리는 종합 이론을 살필 자원을 모두 마련했다. 이번 장에서 살필 것은 『안티 오이디푸스』에서 전개된 “생산의 종합”의 이론이다. 생산의 종합 이론은 결국 들뢰즈의 존재론인데, 그것은 추상적 구성물에 불과한 것이 아니라 사회-역사적 고찰의 결과로 구성된 것임을 우리는 앞에서 밝히려 했다. 그렇지만 그것은 아직 체계적인 모습을 띠지 못했으며, 들뢰즈 자신도 그 어느 곳에서도 체계적인 형태로 제시한 적이 없다. 그런데 이러한 사정은 『안티 오이디푸스』 또는 이를 출발점으로 한 들뢰즈의 후속 작업들이 부분적 내지 자의적으로 이용될 여지를 준 것도 사실이다. 우리가 보기에 들뢰즈의 존재론은 상당히 실증적이며 구체적인 근거 위에 설립된 체계적 구성물이다. 따라서 존재론의 열개와 그 구성 요소로서의 개념들을 정확하게 다듬는 일은 충분히 의미 있는 작업이라 생각된다.

종합 이론은 몇 가지 세부적인 조합으로 구분되는데, 일단 그것들의 관계를 기억하고 가는 것이 필요하다.

i) “생산은 즉각 소비이며 등록이고, 등록과 소비는 직접 생산을 규정하며, 그것도 생산 자체의 한가운데서 생산을 규정한다. 그리하여 **모든 것은 생산이다. 생산의 생산**, 즉 능동[=작용]들과 수동[=경험]들의 생산들. **등록의 생산**, 즉 분배들과 좌표들의 생산들. **소비의 생산**, 즉 쾌감들, 불안들, 고통들의 생산들. 모든 것은 생산이기에, 등록들은 즉각 완수되고 소비되며, 소비들은 직접 재생산된다.”(AO 9-10)

ii) “여기 욕망 기계들이 있다. — 그 세 부품은 일하는 부품들, 부동의 모터, 인접 부품이며, — 그 세 에너지는 리비도, 누멘, 볼류타스이고, — 그 세 종합은 부분대상들과 흐름들의 **연결 종합들**, 독자성들과 사슬들의 **분리 종합들**, 강도들과 생성들의 **결합 종합들**이다. 분열-분석가는 해석자가 아니며, 더욱이 연출자도 아니다. 그는 기계공, 미시-기계공이다.”(AO 404)

이 구절들에서 확인할 수 있듯이, “생산의 생산”은 “연결 종합”과, “등록의 생산”은 “분리 종합”과, “소비의 생산”은 “결합 종합”과 관련된다. 훨씬 더 복잡한 논의에 들어가기에 앞서, 우리는 최소한 “하나의 논리적 질서 속에서”(AO 391) 또는 ‘개념적 질서’ 속에서 이들의 내용과 관계를 정리하고, 이 과정에서 들뢰즈의 중요한 개념 몇 가지를 해명하고자 한다. 이런 사항들은 『안티 오이디푸스』의 1장 1절~3절에 걸쳐 요약적으로 제시되고 있는데, 우리는 이 대목의 논의 순서를 따라가면서, 책 전반에 걸쳐 상술된 개념적 규정들을 참고하는 방식으로 서술을 진행하는 것이 좋다고 본다. 사실이지 『안티 오이디푸스』에 대한 지난 40년간의 논의들은 정확한 개념 규정들을 생략한 채 부분적으로 이해하고 이용하는 식으로 전개되었다고 우리는 판단하기 때문이다.

## A. 생산의 생산 또는 연결 종합

생산의 생산은 다른 두 생산을 생산한다는 점에서 일차적이다. 이런 점에서 다른 두 생산의 특성을 이해하는 데 기초가 된다.

### 1. 연결 종합의 형식

『안티 오이디푸스』를 읽을 때 욕망 기계를 우주의 요소(*élément*, 元素)로 이해하며 읽어야 한다는 것을 앞에서 보았다. 일령이며 변전하는 우주 전체. 책의 첫 대목은 이렇게 시작한다.

“그것(*ça*)은 도처에서 기능한다. 때론 멈춤 없이, 때론 간헐적으로. 그것은 숨쉬고, 열 내고, 먹는다. 그것은 똥 싸고 씹한다. 이드(*le ça*)라고 불러버린 것은 얼마나 큰 오류더냐? 도처에서 그것은 기계들인데, 이 말은 결코 은유가 아니다. 나뭇의 연동들, 나뭇의 연결들을 지닌, 기계들의 기계들. 원천-기계에 기관-기계가 접목된다.

한 기계는 흐름을 방출하고, 이를 다른 기계가 절단한다. 젓가슴은 젓을 생산하는 기계고, 입은 이 기계에 연동된 기계다.”(AO 7)

다 알다시피, “이드”라는 라틴어 표현은 ‘무의식’을 가리키기 위해 3인칭 중성 대명사 “es”에 정관사 “das”를 붙여 만든 프로이트의 “das Es”의 영어권 번역어로, 프랑스어로는 “le ça”라고 옮겨 왔다. 들뢰즈가 “le ça”라고 정관사를 강조하면서 그것을 “얼마나 큰 오류”냐고 지적함으로써 일차적으로 겨냥하는 것은 바로 무의식에 대한 프로이트와의 대결이다. 들뢰즈는 이미 『차이와 반복』의 2장 4절에서 이드 개념을 “하나의 “여기 저기”(un “çà et là”)(DR 128)라는 말로 해체하며 논의를 전개한 바 있다. 이제 『안티 오이디푸스의』 첫 대목에서도 이드 개념은 해체되고, “기계” 내지 “욕망 기계” 개념으로 대체된다. 프로이트는 무의식을 정신 차원에 가두고 의식 또는 전의식에 의한 재현을 통해서만 파악할 수 있는 그 무엇으로 만들었다는 것이다. 반대로 들뢰즈가 보기에 무의식은 정신 차원을 넘어서며 현실을 생산한다. 우주는 기계들로 이루어져 있다.<sup>65)</sup>

이 구절에서 “연결(connection)”과 같은 뜻으로 표현된 “연동(couplage, 짝짓기)”이라는 말에 대해, 샤텔레는 외설적이라 평했지만(ID 307), 사실이 작용은 **시간적 맥락**에서 이해해야 한다. 이는 남녀의 짝짓기, 교접(交접)과 같은 것이 아니다. 여기서 이미 존재하는 항들의 만남은 아무 상관도 없다. 더 본질적인 것은 여기서 기계는 다음 순간과 연결되는 시간적 운동 속에서 다른 (즉, 다음) 기계와 만난다는 점이다. 여기서는 “연동” 내지 “연결”의 순서가 중요하다. 흐름을 방출하는 기계는 “원천-기계” 또는 “에너지-기계”이며, 절단하는 기계는 “기관-기계”이다. 그렇기 때문

---

65) 또한 우리는 이 구절의 “기계들의 기계들”이라는 표현에서 ‘범기계주의(machinisme)’를 확인할 수 있다. 『천 개의 고원』 세 번째 고원에서는 존재 세계 전체를 뜻하는 지구에 관해 “지구는, 탈영토화되고 빙원이고 거대 분자인 지구는 하나의 기관 없는 몸이다. 이 기관 없는 몸을 가로질러 가는 것들은 형식화되지 않은 불안정한 질료들, 모든 방향으로 가는 흐름들, 자유로운 강도들 또는 유목하는 독자성들, 순간적으로 나타났다 사라지는 미친 입자들이다.”(MP 53-54)라고 언명한 후, 이 세계를 “기계권” 또는 리즘권”(MP 94)이라고 묘사하며 마친다.

에 젓가슴은 원천-기계이고 입은 기관-기계이다. 그렇지만 입이나 심지어 젓가슴마저도 미리 존재하는 어떤 항은 아니다. 그것은 오히려 뒤에서 설명될 “부분대상(objet partiel)”이다. 그런데 원천-기계의 성격은 어떤 절단이나에 따라 바뀐다. 들뢰즈가 드는 예는 거식증인 입이다. “거식증인 입은 먹는 기계, 항문 기계, 말하는 기계, 호흡 기계 사이에서 주저한다(천식의 발작).”(AO 7) 거식증인 입은 미규정 상태의 그 무엇, 즉 먹는 기능을 수행하는 기관이 아닌 그 무엇이며, 그래서 “입”이라고 편의상 잠정적으로 불리고는 있지만 엄밀하게는 입이라고 부를 수도 없는 그 무엇인 셈이다.

“하나의 기관은 상이한 연결들에 따라 여러 흐름들에 연합될 수 있다. 그것은 여러 체제 사이에서 주저할 수 있고, 심지어 어떤 다른 기관의 체제를 떠맡기까지 한다(거식증인 입). 이제 기능에 관한 온갖 종류의 물음이 제기된다. 어떤 흐름을 절단할까? 어디서 절단할까? 어떻게, 어떤 식으로? [...] 먹은 걸로 질식하고, 공기를 마시고, 입으로 똥 싸는 따위의 일을 해야 할까, 그럴 필요 없을까?”(AO 46)

그것은 연결의 성격에 따라, 또는 “채취-절단(coupure-prélèvement)”의 성격에 따라, 먹는 입, 토하는 입, 말하는 입, 숨 쉬는 입 등으로 생성한다. 그러나 더 중요한 것은 그 연결의 상관항인 젓가슴, 똥, 말, 공기 등도 이 연결과 동시에 생성한다는 점이다. 말하자면 미리 존재하는 “원천-기계”와 “기관-기계” 따위는 없으며, 양자는 연결 또는 채취-절단에 의해 비로소 생성하고 정립된다. “에너지-기계에 대해서는 기관-기계, 언제나 흐름들과 절단들.”(AO 8) 우선 에너지-기계 내지 원천-기계가 있는데, 이는 흐름을 방출하는 기능을 한다. 그 다음에 절단하는 기계가 있는데, 이것이 기관-기계이다. 가령 젓가슴과 입. 하지만 이는 젓가슴(원천-기계, 에너지-기계)이 미리 존재하고 입(기관-기계)이 미리 존재해서 이 둘이 만난다는 의미가 전혀 아니다. 오히려 여기서 사건이 발생한다고 이해해야 한다. 한편에는 흐름을 방출하는 것으로 여겨지는 기계 즉 원천-기계가 다른 한편에는 흐름을 절단하는 것으로 여겨지는 기계 즉 기관-기

계가 동시에 발생하는 것이다. 이 맞물림이 바로 연결 또는 연동의 의미이다. 여기서 연동 또는 연결은 공간적 차원에서 행해지는 것이 아니라 시간 차원에서, 즉 시간의 흐름이라는 차원에서, 행해진다는 점이 중요하다.

기계들은 욕망 기계들이다. 욕망 기계들은 어떤 형식에 따라 연결 기능하는가? 연결 종합, 생산적 종합, 생산의 생산은 어떤 형식에 따라 진행되는가?

“욕망 기계들은 이항 규칙(règle binaire) 또는 연합 체제(régime associatif)에 따르는 **이항 기계**이다. 하나의 기계는 언제나 다른 기계와 연동되어 있다. 생산적 종합, 생산의 생산은 “그리고(et)”, “그 다음에(et puis)”...라는 **연결 형식**을 갖고 있다. 흐름을 생산하는 어떤 기계와 이 기계에 연결되는, 절단을, 흐름의 채취를 수행하는 또 다른 기계가 늘 있으니 말이다(젓가슴 — 입). 그리고 저 처음 기계는 그 나뉠이로는 절단 내지 채취 같은 작동을 통해 관계를 맺는 또 다른 기계에 연결되기 때문에, 이항 계열은 모든 방향에서 선형(線形)이다.”(AO 11)

욕망 기계들은 ‘두 항으로 형성된다는 규칙’ 또는 ‘두 항이 연합되는 체제’를 따른다. 물론 여기서의 두 항은 “원천-기계”와 “기관-기계”이다. 하지만 여기서 두 항이 형성되며 연합된다(“연동” 내지 “연결”)는 말은 시간적 의미로 이해해야 한다. 이를 공간적 의미로, 즉 동일 시간의 전지적 시점에서 앞에 놓인 대상을 조망한다는 뜻으로 파악해서는 안 된다. 이를 엄밀히 규정하기 위해 다음과 같은 한정이 필요했던 것이다. “생산적 종합, 생산의 생산은 “그리고”, “그 다음에”...라는 연결 형식을 갖고 있다.” 여기서 언급되는 것은 종합의 첫 번째 형식이다. 여기서 들뢰즈는 “그리고”에서 멈추지 않고 곧바로 “그 다음에”라는 말을 덧붙인다. ‘그리고’, ‘그 다음에’, ‘그 다음에’... 식으로 이어진다는 말이다. 이 표현은 ‘그리고’가 함축할 수도 있는 등질적 공간에서의 병렬이란 맥락을 배제하고 시간 순서에 따른 진행을 부각하려는 의도에서 등장한 것이다. 즉, ‘그리고’가 시간과 공간 두 층위(先後와 前後左右)에서 해석될 여지가 있다면,

‘그 다음에’는 일차적으로 시간적 맥락에서의 해석만을 허용하는 개념 한정 기능을 수행한다. 여기서 우리는 ‘연동’ 내지 ‘연결’의 의미가 더 분명해지는 것을 보게 되는데, 이는 바로 시간을 따라 이항관계로 뻗어 가며 생성하는 작용을 가리킨다.<sup>66)</sup> 들뢰즈는 이 과정을 뒤에서 더 자세히 서술한다.

“기계는 흐름을 생산한다고 상정된 다른 기계에 연결되는 한에서만 흐름의 절단을 생산한다. 그리고 물론 이 다른 기계도 현실적으로는 그 나름 절단이다. 하지만 **무한한 연속된 흐름**을 관념적으로 — 말하자면 상대적으로 — 생산하는 **제3의 기계**와 관련해서만, 이 다른 기계는 절단이다. 가령 향문-기계와 장-기계, 장-기계와 위-기계, 위-기계와 입-기계, 입-기계와 가축 떼의 흐름(“그 다음에, 그 다음에, 그 다음에...”). 요컨대, 모든 기계는 자신이 연결되는 기계와 관련해서는 흐름의 절단이지만, 자신에 연결되는 기계와 관련해서는 흐름 자체 또는 흐름의 생산이다. 이런 것이 생산의 생산의 법칙이다. 그렇기 때문에 횡단적 내지 초한적(超限的) 연결들의 극한에서, 부분대상과 연속된 흐름, 절단과 연결은 하나로 합쳐진다 — 도처에 욕망이 샘솟는 흐름-절단들이 있는데, 이것들이 바로 욕망의 생산성이요, 생산물에 생산하기를 접붙이는 일을 한다.”(AO 44)

들뢰즈는 여기서 “그 다음에, 그 다음에, 그 다음에...”라고 표현함으로써 연결 종합 내지 생산의 생산이 갖는 **시간성**을 거듭 확인하고 있는 것이다. 그런데 이 이항관계의 두 항은 그 두 항의 생성으로 끝나지 않는다. 그 두 항의 생성은 또 다른 제3항의 생성으로 필연적으로 뻗어 나간다. 따라서 “원천-기계”와 “기관-기계”의 상대성은, 이 “원천-기계”가 하나의 “기관-기계”로서 기능하면서 다른 “원천-기계”를 생산하는 과정의 **한 단면**을 가리킬 뿐이다. 위의 인용에서 들뢰즈가 언급한 사례가 이 점을

66) 한편 이런 용법은 ordo와 관련해서도 중요한 시사점을 준다. 불어 ordre(질서, 순서)의 어원인 라틴어 ordo는 '베틀에 늘어서 있는 실들'을 뜻하며, '실로 (천을) 짜 나가는 과정'을 가리킨다. 말하자면 일차적으로 ordo는 공간적 질서보다 시간적 순서와 관련된다. 우리는 스피노자(가령 Spinoza E II P7, E III P2S)의 해석에서도 이런 이해 방식이 유용하리라 본다.

잘 보여준다. “가령 향문-기계와 장-기계, 장-기계와 위-기계, 위-기계와 입-기계, 입-기계와 가축 떼의 흐름(“그 다음에, 그 다음에, 그 다음에……”).” 장-기계는 향문-기계의 절단 작용을 통해 원천-기계(흐름)로 생성하고 이와 동시에 향문-기계는 기관-기계(부분대상)로 생성한다. 그러나 이번에 장-기계는 위-기계라는 제3항과의 관계에서는 기관-기계로 생성하면서 위-기계는 원천-기계로 생성한다. 그리고 이런 과정이 계속 된다. ‘원천-기계’와 ‘기관-기계’의 짝의 생성 끝이 없다. 그것은 뒤에서 다시 지적하겠지만, 사방으로 그물처럼 펼쳐질 수 있다.

## 2. 채취-절단과 흐름

이제 생산의 첫 번째 종합인 연결 종합 또는 생산의 생산의 종합이 수행하는 기계 작용인 “채취-절단”에 대해 살피기로 하자. 욕망 기계는 앞서도 보았듯이 “절단들의 체계”이다. 앞의 인용에도 언급되어 있기는 하지만, 자세한 설명이 등장하는 『안티 오이디푸스』 1장 5절의 첫 대목을 참고하기로 하자.

“모든 기계는 이 기계가 자르는 연속된 물질적 흐름(유헤)과 관련을 맺고 있다. 모든 기계는 햄을 절단하는 기계처럼 기능한다. 즉, 절단은 연합적 흐름에서 채취를 수행한다. 가령 향문과 이것이 절단하는 똥의 흐름. [...] 실제로 유헤란 관념 안에 물질이 소유하고 있는 순수한 연속성을 가리킨다. 졸랭(Robert Jaulin)은 통과유헤에서 사용되는 경단과 가루를 묘사하면서, 그것들은 [...] 우주 끝까지 펼쳐 있는 유일무이한 가루에서 채취된 것의 집합으로서 매년 생산된다는 점을 밝히고 있다. 절단은 연속성에 대립하기는커녕 연속성의 조건을 이루며, 그것이 절단하는 것을 관념적 연속성으로서 내포하거나 정의한다. 이는, 우리가 앞서 보았듯, 모든 기계는 기계의 기계이기 때문이다.”(AO 43-4)

“채취”는 광산에서 금을 캐내듯 선별하고 뽑아내고 골라내는 기능을 가리킨다. 그런데 그것은 “연속된 물질적 흐름” 내지 “연합적 흐름”인 “유헤

레(hyle)와 관련을 맺고 있다. 본래 아리스토텔레스에서 “질료”를 의미하는 휠레는, 들뢰즈에게서 “관념 안에 물질이 소유하고 있는 순수한 연속성”으로 재규정되고 있다. 들뢰즈가 휠레라는 개념을 차용한 까닭은 플라톤-아리스토텔레스 전통의 한 국면을 재도입하고 있다는 점에서 의미가 있다. 거칠게 말하면, 우주는 무규정의 측면(*apeiron*)과 규정(*peras*)의 측면으로 구분된다. 여기서 특정한 규정을 받는 영역을 제외한 나머지 영역은, 그 규정의 관점에서는 무규정적인 채로 머문다. 플라톤에서 규정의 측면은 ‘형상(*eidōs, idea*)’이라고 이야기되는데, 그것은 논리적 차원에서는 ‘어떤 것의 어떤 것임 그 자체’를 의미하며 현실적 차원에서는 그 어원이 가리키듯이 ‘본 것’, 즉 ‘눈이 도려내어 경계를 그어 지칭하는 그 어떤 것’을 의미한다. 침대 그 자체는 침대가 아닌 **다른 모든 무규정성과의 구별과 더불어서만** 지칭될 수 있다. 여기서의 무규정성이 바로 “휠레(질료)”이다. 말하자면 플라톤-아리스토텔레스 전통에서 형상과 질료는 쌍을 이루는 형태로만 성립하는 개념인 것이다. 들뢰즈가 절단이 연속성에 대립하는 것이 아니라 오히려 연속성을 내포하거나 정의한다고 말하는 것도 이런 까닭이다. 그런데 들뢰즈는 “형상”과 “질료”를 “채취-절단”과 “연속된 물질적 흐름”이라는 용어로 바꾸고 있다. “채취-절단”의 플라톤적 유래는 그가 이 개념을 설명하는 방식에서 잘 드러난다.

“물론 각각의 기관-기계는 자기 고유의 흐름에 따라, 이 기관-기계에서 흘러나오는 에너지에 따라 전 세계를 해석한다. 가령 눈은 모든 것을, 즉 말하기, 듣기, 똥 싸기, 씹하기 등을 **보기의 견지에서 해석**한다. 하지만 하나의 횡단선 속에서, 어떤 다른 기계와 늘 하나의 연결이 설립된다. 이 횡단선 속에서, 저 처음 기계는 다른 기계의 흐름을 절단하거나, 다른 기계에 의해 자신의 흐름이 절단되는 것을 “본다.”(AO 12)

앞에서 “휠레”를 통해 “연속된 물질적 흐름”을 설명한 것은 아리스토텔레스에 대한 오마주이며, 여기서 눈과 봄의 사례를 통해 “채취-절단”을 설명하는 것은 명백히 플라톤에 대한 오마주이다.<sup>67)</sup> 이 문장에서는 눈이

중요한 사례인데, 눈은 우주의 모든 것을, 즉 무규정적 흐름을 ‘보기’의 견지에서 해석한다. ‘보기’라는 절단을 수행하는 기계가 바로 눈인 것이다. 눈에 따르면, 모든 것은 시각의 견지에서만 존재한다. 그렇다고 모든 존재자가 시각적이라 할 수는 없다. 그러나 적어도 눈은 시각과 관련해서만 자신의 기능(채취-절단)을 수행한다. 각각의 기계가 절단하는 방식은 바로 눈이 행하는 이런 식이다.

여기서 하나 더 살펴야 할 것이 “연속성”이라는 규정이다. 왜 흐름은 연속성을 지니고 있는 것으로 표현되는가? 그 까닭은 규정 바깥에 남아 있는 것은 원리상 구별될 수 없기 때문이다. 위의 사례에서 “보기”를 제외한 “다른 모든 것, 즉 말하기, 듣기, 똥 싸기, 씹하기 등”은 구별되지 않으며 그런 점에서 연속적이다. 또는 들뢰즈 자신의 용어로 말하면, 이 다른 모든 것은 “횡단”된다. 여기서 **횡단**은 바로 절단이 기존의 존재자들을 질료로 환원하면서 규정을 박탈한다는 뜻이다. 횡단이란 규정의 해체, 규정에서의 이탈이다. 말하자면 기존의 대상들이 규정성을 잃게 되어 새로운 규정을 부여받을 수 있는 상태로 바뀌는 과정이 바로 횡단이다. 횡단이란 기존의 규정들이 **규정들로서 존재할 때의 구별들을 가로지른다**는 뜻이다. 기존의 규정들은 적어도 횡단의 운동 속에서는 해체된다. 이는 마치 일정한 코드에 따라 결합되어 있던 어떤 사물의 화학 원소들이 분해되어 새로운 결합을 이를 준비가 된 단계라고 보아도 좋다. 규정성이 해체되고(이를 들뢰즈는 “이탈-절단”(coupure-détachement)이라 부른다), 무규정성으로 바뀌었다가(이것이 ‘흐름’이다), 다시 규정성을 부여받는다(이것이 ‘부분대상’이다). 이 과정의 되풀이가 생산의 경과라는 것이다. 우주는 이런 내재적 원리에 따라 생성한다. 나중에 보겠지만, 횡단 또는 이탈-절단은 뒤에서 보게 될 기관 없는 몸의 기능과 더불어 실행된다. 우리가 앞서서도 보았던 “횡단적 내지 초한적(超限的) 연결들”(AO

---

67) 들뢰즈가 형상-질료 관계를 채택하면서도 이를 넘어서는 것은 시몽동의 입장을 수용하기 때문이다. 시몽동(Gilbert Simondon)은 질료가 단순한 수동성으로 이해될 수 없으며, 그 자체 수용적 능동성을 지닌다고 보았다. 들뢰즈가 형상-질료 관계를 넘어서는 이유가 그것이다.

44)이라는 표현에서 언급되는 “횡단적(transversale)”과 “초한적(transfinie)” (즉 ‘한계 내지 규정성(*finis; peras*)을 가로지르다’)이라는 특성이 언급된 것은 바로 이런 까닭이다. “횡단”이라는 개념은 바로 절단과 상관적인 흐름의 연속성 덕분에 작동할 수 있게 되는 것이다. 그리고 거꾸로 이해하면, 들뢰즈가 말하는 “흐름(flux)”이 헤라클레이토스 식의 흐름과 구별된다는 점도 분명해진다. 왜냐하면 “흐름”은 단지 “절단”과의 **상관성** 속에서만, 어떤 점에서는 절단에 **사후적으로**, 내지 절단과 **동시적으로**, **정립**되는 그런 개념이기 때문이다. 그런 점에서 “우주는 흐름이다”라고 말한다 해도 이는 세계에 구별되는 현상이 있다는 경험적 사실과 아무런 모순도 없다고 할 수 있는 것이다. 나아가 “흐름”과 “절단”의 변전 속에서 들뢰즈의 생산 개념이 더 분명해지는데, 생산이란 “무에서의 창조(creatio ex nihilo)”와 같은 뜻이 전혀 아니라 ‘이미 있는 것들의 재활용 내지 리모델링’이라는 뜻인 것이다.

이제 한 단계 더 나아가 살펴볼 점은 “채취-절단”이 하나의 단일한 계열을 따라서만 일어나지 않는다는 점이다. 우주 사방에 “채취-절단”들이 얽히고설키면서 동시에 일어나고 있다. 앞서 보았던 구절을 다시 보자.

“흐름을 생산하는 어떤 기계와 이 기계에 연결되는, 절단을, 흐름의 채취를 수행하는 또 다른 기계가 **늘** 있으니 말이다(젓가슴 — 입). 그리고 저 처음 기계는 **그 나름으로는** 절단 내지 채취 같은 작동을 통해 관계를 맺는 또 다른 기계에 연결되기 때문에, 이항 계열은 **모든 방향에서** 선형(線形)이다.”(AO 11)

이 대목에서는, 절단하거나 흐름을 채취하는 또 다른 기계는 “늘” 있고, 또 “그 나름으로” 절단 내지 채취 같은 작동을 하며, “모든 방향에서” 선형 계열을 이룬다고 언급되고 있다. 말하자면, 하나의 기계가 있을 때 그것은 행해지는 채취-절단에 따라 다른 기계들에 **모든 방향으로 동시에** 연결될 수도 있다는 것이다. 말하자면, 이항 계열이 동시에 여럿 있을 수 있게 되는 것이다. 즉 이항 계열을 **빔줄**과 비슷한 어떤 것이 아니라 **그물**과 비슷한 어떤 것으로 생각해야 한다는 말이다. 어떤 기관-기계가 있다

할 때, 그것은 모든 방향으로 다른 기계들에 연결될 수 있는 특성을 지니고 있다. 가령 하나의 “대상”이 있다 할 때, 그것은 시각의 견지에서 절단되는 동시에 청각의 견지에서, 그리고 여타 다른 견지에서도 절단될 수 있기 때문이다. 절단은 배타적으로 이루어지는 것이 아니라 포괄적으로 이루어진다. 이 점이 “분리(disjonction)”의 가장 중요한 특성이라는 점은 B에서 보게 될 것이다. 나아가 이 점은 곧 이어 “부분대상” 개념을 살필 때 중요한 역할을 할 것이다.

한편 방금 본 구절에서 “계열(série)”<sup>68</sup>이라는 표현이 등장하는데, 『안티 오이디푸스』에서 ‘계열’은 공간에서의 연쇄(좌우 또는 앞뒤)라는 의미로 이해해서는 안 되며, 오히려 시간의 흐름 속에서 이어지는 연쇄(먼저-나중)로 이해해야 한다. 계열은 공간에서 좌우나 앞뒤로 뻗은 것이 아니라 한눈에 조망할 수 없다. 계열은 철저히 시간상의 선후 관계 속에서 생성한다. 말하자면 ‘먼저’가 ‘나중’으로 전면적으로 도약한다. ‘먼저’는 그 존재의 힘 전체를 ‘나중’으로 건네며, 이 ‘나중’은 ‘그 다음’으로 자신을 건네고, 이런 식으로 시간이 흐른다. 경과라는 말의 의미는 바로 이 **시간성**에 있다. 우리가 연결을 이해할 때 철두철미 시간의 관점에서 이해해야 하는 까닭이 여기에 있다. 우리는 베르그손의 존재론이 갖고 있는 이러한 측면을 3장 A에서 살핀 바 있다. 뒤에 언급될 ‘생산하기와 생산물의 동일성’ 또는 ‘생산물과 생산하기의 동일성’ 역시도 바로 이 맥락에서만 이해될 수 있다. 이렇게 이해할 때만 “생산된 대상은 자신의 여기를 새로운 생산하기로 가져간다”(AO 13)는 말이 성립된다. 요컨대, 『안티 오이디푸스』에서 연동=연결=계열=경과는 모두 시간의 열림 및 전개와 관련된 개념이다. 그리고 흐름과 절단의 내재적 원리가 바로 욕망임은 앞서서도 본 바 있다.

### 3. 부분대상

---

68) ‘계열(série)’은 라틴어 serere(있다, 묶다, 합치다)에서 온 명사 series(열, 연쇄)에서 유래했다.

이제 들뢰즈에게 결정적인 역할을 하는 개념의 하나인 “부분대상”에 대해 보기로 하자. 우선 그 표현이 처음 등장하는 대목부터 보겠다.

“연속된 흐름들과 본질적으로 파편적인 동시에 파편화된 부분대상들의 연동을 욕망은 끊임없이 실행한다. 욕망은 흐르게 하고 흐르고 절단한다. [...] 이 흐름들은 부분대상들에 의해 생산되며, 다른 흐름들을 생산하는 또 다른 부분대상들에 의해 **부단히** 절단되고, 또 다른 부분대상들에 의해 **재절단**된다. 모든 “대상”은 흐름의 연속성을 전제하며, 모든 흐름은 대상의 파편화를 전제한다.”(AO 11-12)

여기서 처음 등장하는 “부분대상” 개념은 그 직전까지 “기관-기계”라는 말로 표현된 것과 같은 것이다. 그런데 **각각의** 기관-기계는 **그 나름으로** 원천-기계들에 연결되기 때문에(그물의 한 그물코는 한편으로는 기관-기계지만 다른 한편으로는 원천-기계이다), 기관-기계는 “기계들의 기계들”이라는 뜻에서 기계 그 자신이다. 나아가 기계는 들뢰즈에 따르면 “욕망 기계”와 동의어이므로, “부분대상”은 “욕망 기계”의 다른 표현이기도 하다. 그래서 들뢰즈는 “부분대상들로서의 욕망 기계들(les machines désirantes en tant qu’objets partiels)”(AO 368)이라고 대놓고 말하는 것이다. 그리고 들뢰즈에서 모든 “대상”은 “부분대상”이다. 위 구절에도 언급되듯이, 부분대상은 흐름의 연속성을 전제하며, 또 역으로 모든 흐름은 대상의 파편화 내지 규정 해체를 전제한다. 이런 점에서 **부분대상과 흐름**은 존재에 있어서는 다른 것이 아닌, 하지만 그 잠정적 규정에 있어서는 상관적으로 구별되는, **하나의 같은 것**이라고 말할 수 있다. 오직 기계의 기능인 **절단**만이 **부분대상과 흐름의 구별을 생산**할 뿐이다.

부분대상은 멜라니 클라인(Melanie Klein)이 발견한 것인데, 클라인은 이를 전체(엄마)에서 떨어져 나온 것(젓가슴)으로 이해해서 전체의 회복을 요구한다. 클라인에 대해 들뢰즈는 부분대상의 발견에 대한 칭찬과 그것을 전체에 종속된 이차적인 것으로 만들었다는 점에 대한 비판을 『안티 오이디푸스』 곳곳에서 되풀이한다(AO 52-4 등). 들뢰즈는 클라인이

발견한 “부분대상”의 의미를 완전히 개정하여 일차적인 것으로, 존재론적인 것으로 만든다. “부분대상들은 무의식의 분자적 기능들이다.”(AO 387) 그런데 여기서 들뢰즈는 “부분”이라는 말의 의미도 약간 수정한다. 그것은 **외연적** 부분이라는 뜻에서 “부분적(partiel)”이기보다는 **강도적** 차원을 채우고 있다는 뜻에서 “편파적(partial)”이라는 말에 가깝다는 것이다.

“부분대상들은 외연적 부분들이라는 의미에서 부분적인 것이 아니라 오히려 물질이 다양한 정도로 공간을 항상 채우고 있는 강도들(물질의 정도들로서의 눈, 입, 항문)로서 “편파적”이다.”(AO 368)

바로 이런 특성이야말로 들뢰즈가 누누이 강조하게 될 **무의식의 분자적 요소**로서의 부분대상의 종합들을 설명해 준다(AO 368).

이제 들뢰즈가 착상하는 부분대상에 대해 조금 더 보자. 들뢰즈는 『안티 오이디푸스』의 4장 4절에서 부분대상들의 개념과 작동에 대해 자세히 설명한다.

“모든 부분대상이 하나의 **흐름을 방출**한다는 것이 참이라면, 이 흐름도 마찬가지로 **다른 부분대상에 연합**되어 있으며, 이 부분대상에 대해서는 그 자체로 다양한 잠재적(potentiel) 현전의 마당을 정의한다(똥의 흐름에 대한 항문의 다양체). 부분대상들의 연결의 종합들은 **간접적**이다. 왜냐하면 하나의 부분대상은, 마당 안에서의 그 현전의 각 점에서, 다른 부분대상이 상대적으로 방출하거나 생산하는 하나의 흐름을 언제나 절단하며, 또한 이 다른 부분대상 자체도 또 다른 부분대상들이 절단하는 하나의 흐름을 방출할 태세가 되어 있는 것이다. 이는 **머리가 돌인 흐름들**과도 같아서, 이 흐름들을 통해 우리가 분열-흐름 내지 흐름-절단이라는 개념으로 고찰하려 했던 그런 생산적 연결 전체가 행해진다. 그래서 **흐르게 하고 절단한다는 무의식의 참된 활동**들은, 수동적 종합이 상이한 두 기능의 상대적 공존과 이전(移轉)을 보증하는 한에서, 이 수동적 종합 자체에 있다. 이제 두 부분대상에 연합된 각 흐름이 적어도 부분적으로 서로 겹쳐 있다고 해보자. 이 흐름들의 생산은 **이 흐름들을 방출하는 대상들 x 및 y와 관련해서는 구별되는 채로 있지만**, 이 흐름들의 현전의 마당은

이 흐름들을 서식시키고 절단하는 대상들 a 및 b와 관련해서는 구별되지 않으며, 그래서 부분 a와 부분 b는 이 점에서 분별될 수 없게 된다(가령 입과 향문, 거식증의 향문-입). 그리고 부분 a와 부분 b는 혼합 영역에서만 분별될 수 없는 것이 아닌데, 왜냐하면 이 영역에서는 기능이 바뀌어 버렸기에 부분 a와 부분 b는 두 흐름이 더 이상 겹치지 않는 데서 한층 더 서로 배타적으로 구별될 수 없다고 언제든지 상정해 볼 수 있기 때문이다. 이렇게 되면 a와 b가 포괄적 분리의 역설적 관계 속에 있는 하나의 새로운 수동적 종합 앞에 있게 되는 것이다. 끝으로, 흐름들의 겹침의 가능성이 아니라, 흐름들을 방출하는 대상들의 교체의 가능성이 남는다. 현전의 각 마당의 가장자리에서는 간섭무늬들이 발견되는데, 이 무늬들은 다른 흐름 속에 있는 한 흐름의 여분을 증언하며, 한 흐름에서 다른 흐름으로의 이행 내지 느껴지는 생성을 이끌어주는 잔여적 결합 종합들을 형성한다. 2, 3, n개의 기관들로의 교체.”(AO 388)

이미 앞에서 하나의 기계는 모든 방향들로 동시에 연결될 수 있다고 했을 때, 우리는 이 구절들에 언급된 부분대상의 특성을 거의 다 설명했다. 요컨대 부분대상들은 절단이 행해지는 방향에 따라, 또는 절단이 생산하는 기능에 따라, 동시에 2, 3, n개의 기관들로 교체될 수 있는 상태에 있는 것이다. 다만 여기서 새롭게 추가되는 특성은 “부분대상들의 연결적 종합들”의 “간접적” 또는 “수동적” 성격이다. 이 “간접적” 또는 “수동적” 성격은 부분대상이 그 스스로 능동적으로 절단을 행하는 것이 아니라, 역으로 절단이 부분대상들과 흐름들을 생산하기 때문에, 다시 말해 “흐르게 하고 절단하는 무의식의 참된 활동들”(AO 388) 또는 “흐르게 하고 흐르고 절단하는 욕망”의 활동(AO 11)의 결과로서 부분대상들이 생산되기 때문에, 지니게 된 성격이다. 이런 ‘간접적’ ‘수동적’ 측면에 대해서는 1장 4절에서 살펴 본 바 있다.

들뢰즈는 부분대상과 흐름의 관계 및 그 존재론적 동일성에 이어 “생산물(produit)”과 “생산하기(produire)”의 관계 및 그 동일성에 대한 논의로서술을 이어간다.

“따라서 연결 종합의 연동, 즉 ‘부분대상-흐름’은 ‘생산물-생산하기’라는 또 다른 형

식도 갖고 있다. 언제나 생산물에서 생산하기가 가치를 뺏으며, 바로 이런 까닭에, 모든 기계가 기계의 기계이듯, 욕망적 생산은 생산의 생산이다.”(AO 12)

이 구절의 예시로서 들뢰즈는 “분열증적 탁자”에 대한 앙리 미쇼의 탁월한 묘사를 제시한다(AO 12-3). 들뢰즈는 일단 생산물이 있으면, 이는 곧 생산하기로 뺏어가기 때문에, ‘생산하기→또 생산하기→또 생산하기→...’로 이어지게 된다는 점에서 “욕망적 생산”은 “생산의 생산”이라고 말하고 있다. 이런 서술은 ‘왜’에 대한 해명이라기보다 ‘어떻게’에 대한 해명이다. 들뢰즈가 여기서 수행하는 작업은 그의 존재론적 탐구의 결과 보고에 해당하기 때문이다.

‘부분대상-흐름’은 ‘생산물-생산하기’라는 형식도 갖는다. 하지만 이를 단순 대응시켜 ‘부분대상=생산물’, ‘흐름=생산하기’ 식으로 보아서는 안 된다. 우리는 ‘부분대상-흐름’이라는 **관계** 자신이 ‘생산하기 또는 절단’을 통해 생산된 ‘생산물’이라고 봐야 한다. 언제나 생산물에서 생산하기가 가치를 뺏는다는 말은 생산물이 일단 있으면 그것은 **반드시**(‘언제나’) 생산하기로 나아간다는 말이다. 그렇다고 해서 생산물이 일차적이라는 뜻은 아닌데, 이 관계는 **순환**을 형성하기 때문이다. 생산물은 반드시 생산하기로 가치를 뺏는다. 이것이 ‘욕망적 생산’의 의미이며 ‘생산의 생산’의 의미이다. 거꾸로 보자면, 생산하기의 재료는 기존의 생산물이며, 생산하기는 생산물로부터 반드시 생겨난다. 이 필연적 운동이 우주의 운동을 지배한다. ‘생산하기’와 ‘생산물’의 관계는, 들뢰즈가 베르그손의 지속의 운동을 설명하기 위해 활용한 예시를 빌리자면(B 78), 스피노자의 ‘능산적 자연’과 ‘소산적 자연’의 동일성으로서의 ‘자연’을 가리킨다고 말할 수도 있겠다. 여기서 들뢰즈의 경험론적 측면이 드러난다. 어떻게 무에서 존재가 생겨났는지, 왜 하필 지금의 세계가 만들어졌는지 그 섭리를 따지는 것이 아니라, 지금의 세계는 일단 존재하며 따라서 마땅히 그 전 단계의 세계도 존재한다는 식인 것이다.

“분열자는 보편적 생산자다. 여기에서 생산하기와 그 생산물을 구별할 여지는 없다. 적어도 생산된 대상은 자신의 여기를 새로운 생산하기로 가져가기 때문이다.”(AO 13)

생산된 대상은 자신의 ‘여기’ 즉 지금 상태를 새로운 생산하기로 가져간다. 그 추동력이 욕망이다. 이 필연적 운동이 보편적=우주적(universel) 생산의 운동이다. 이 필연적 운동, 니체가 “영원회귀”라 부른 운동은 영원한 생성의 운동으로서, 이렇게 묘사된다. “생산하기를 항상 생산하기, 생산물에 생산하기를 접붙이기라는 규칙은, **욕망 기계들의**, 또는 **생산의 생산**이라는 **본원적 생산**의 특성이다.”(AO 13)

#### 4. 기관 없는 몸

그런데 생산의 생산은 하나의 다른 계기를 내포하는데, 그것이 바로 “기관 없는 몸(*corps sans organes*)”의 생산이라는 계기이다.

“‘생산하기’, ‘생산물’, ‘생산물과 생산하기의 동일성’... 바로 이 동일성이 선형 계열 속에서 **제3항**을, 즉 분화되지 않은 거대한 대상을 형성한다. 모든 것이 **한순간 정지**하고, 모든 것이 **응고**된다(그 다음에 모든 것이 **재개**된다)(*Tout s'arrête un moment, tout se fige (puis tout va recommencer)*). [...] 경과가 한창일 때, **제3의 시간**으로서, “불가사의하고 완전히 뺏뺏한 **멈춤**.”(AO 13-4)<sup>69)</sup>

여기서 생성되는 제3항이 바로 기관 없는 몸이다. 선형 계열 속에서 제3항을 형성한다는 것은, 이 제3항 즉 기관 없는 몸이 생산의 생산의 선형 계열 와중이 아닌 그 **결** 또는 **바깥**에서 생산된다는 것을 뜻한다. 따라서 들뢰즈가 무수히 강조하듯이 기관 없는 몸은 생산되는 것이지 처음부터 미리 있는 것이 아니다. 기관 없는 몸은 선행하지 않으며 오히려 욕망

---

69) 이 대목은 뒤에 나올 “무수한 준(準)안정적 멈춤 상태들”(AO 26)과도 연관된다.

기계의 생산물이다. 일차적인 것은 욕망 기계이다. 곳곳에서 ‘비생산적인 것, 불임인 것, 자연 발생한 것, 소비 불가능한 것’ 따위의 표현으로 지칭하는 바가 바로 이런 특징이다.

“기관 없는 몸은 비생산적이다. 그렇지만 그것은 연결 종합 내의 자기 장소와 자기 시간에 생산하기와 생산물의 동일성으로서 생산된다. [...] 그것은 비생산적이어서, 그것이 생산되는 그곳에, 이항-선형 계열의 제3의 시간에 실존한다. 그것은 생산 속에 끝없이 재투입된다.”(AO 14)

또한

“욕망적 생산은 이항-선형 체계를 형성한다. 충만한 몸은 그 계열에서 제3항으로 도입되지만, 그 계열의 2, 1, 2, 1...이라는 성격을 부수지 않는다. [...] 기관 없는 충만한 몸은 반-생산으로서 생산된다. 말하자면, 그것은 부모가 있는 생산을 함축하는 모든 삼각형화의 시도를 거부하기 위해서만 반-생산으로서 개입한다. 기관 없는 충만한 몸은 그것의 자기-생산, 자신에 의한 그것의 발생을 증언하는데, 어떻게 그것이 부모에 의해 생산되기를 바랄 수 있겠는가?”(AO 21)

기관 없는 몸은 생산의 경과 속에서 정지와 응고로 등장하는 한 순간 상태이다. 물론 그 다음에 모든 것이 재개되지만 말이다. 나중에 이 재개를 낳는 것은 “기적 기계(machine miraculante)”<sup>70)</sup>라고 불리는데, 왜냐하면 이는 죽었다가 다시 살아나는 작동이기 때문이다. ‘생산의 생산’이 멈추는 한 순간, 이는 마치 스냅사진과도 같다. 우리는 『지속과 동시성』에서의 베르그손의 다음 비유를 참고할 수도 있으리라.

“우주의 잇따르는 상태들은 각각 하나의 순간적 이미지일 것인데, 이 이미지는 먼 전체를 점유하면서 우주를 만들어 내는 하나같이 평평한 대상들 전체를 포함한다. 따

---

70) 이 명칭은 슈레버에서 유래했다. 다니엘 파울 슈레버, 『한 신경병자의 회상록』, 김남시 옮김, 자음과모음, 2010.

라서 그 면은 **우주의 영화가 펼쳐질 스크린**과 같을 것이다. 여기에는 스크린 외부에 영사기가 없고, 외부에서 투사되는 영상도 없다는 차이점이 있긴 하지만 말이다. 즉 이미지는 스크린 위에 자연발생적으로 나타난다. [...] 영화는 어디서 자신이 머물 곳을 발견할 것인가? 추측컨대 **홀로 스크린을 덮고 있는 각각의 이미지는 아마도 무한한 공간 전체, 즉 우주 공간 전체를 가득 채울 것이다.** 따라서 이 이미지들은 잇따라 존재할 수밖에 없다. 이 이미지들은 한꺼번에 주어질 수 없을 것이다.”(Bergson DS 195-6)

각 순간의 이미지, 각각의 스냅사진은 우주의 멈춤 상태를 표현한다. 그러나 이 멈춤은 영원한 멈춤이 아니라, 곧이어(et puis) 다시 시작하기 전까지의 **틈으로서의 순간**이 드러나는 멈춤이다. 모든 것이 정지하고 새로 시작하는 ‘사이 시간’. 여기서 “한순간(un moment, einen Augenblick)”은 니체의 영원회귀의 시간과 관련된다.<sup>71)</sup> 들뢰즈는 이를 아이온(aion)의 시간, 제3의 시간, 도래의 시간과 연관시킨다.

존재의 운행에서, 새로운 것이 어떻게 탄생하며 창조될 수 있는가? 그러려면 존재의 내부에 틈이 본래부터 있어야 한다. 바로 이 틈이 순간이며, 순간은 과거와 단절하고 미래를 창조하는 것이 가능해지는 시간 계기이다. 들뢰즈는 이를 기관 없는 몸을 설명하는 대목에서 적극 활용하고 있는 것이다. 기관 없는 몸은 기존의 규정이 박탈되고 해체되어 규정을 상실하게 된 바로 그 순간 상태이다. 물론 이내 새 규정을 부여받는 다음 순간 상태로 이행하기는 하겠지만 말이다. 따라서 기관 없는 몸은 욕망 기계들의 생산 작용의 결과일 뿐 선행하는 그 무엇이 결코 아니며, 변신(Verwandlung) 내지 변모(metamorphosis)의 계기이다. 기존 것들이 무화되고 새로운 것들이 탄생하는 시간. 죽음의 시간. 한순간. 시간의 흐름에 틈이 있다. **우연**이 개입하는 계기. “시간은 경첩에서 풀려나 있다(Time is out of joint).”(DR 119; CC 40)<sup>72)</sup> 시간은 마디에서 벗어나 제멋대로 질주

71) 니체의 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 3권의 「환영과 수수께끼에 대해」의 유명한 구절 참조.

72) 햄릿 1막 5장에 나오는 이 표현을 들뢰즈는 불어 번역자 Bonnefoy에 따라 “le

한다. “운동하고 변화하는 모든 것은 시간 안에 있지만, 시간 그 자체는 영원하지 않은 것은 물론이며 변하지도 않고 운동하지도 않는다. 시간은 변화하고 운동하는 모든 것의 형식이다. 하지만 시간은 움직이지 않는, 불변하는 형식이다.”(CC 42) 그 풀려난 시간이 바로 기관 없는 몸이다.

틈이 있어야 한다. 변화의 여지가, 몸부림의 여지가 있어야 한다. 지금 이 아닌 다른 것이. 꼭 짜이고 온통 틀어 막힌 현 상태에서 벗어나야 한다.

“육망 기계들은 우리를 하나의 유기체로 만든다. 하지만 이 생산 한가운데서, 이 생산의 생산 자체 안에서, 몸은 그렇게 조직화된 것을, 달리 조직화되지 않는 것을, 또는 아무 조직화도 없이 있지 못하는 것을 괴로워한다. 기관 없는 충만한 몸은 비생산적인 것, 불임인 것, 자연 발생한 것, 소비 불가능한 것이다. 앙토냉 아르토는, 그것이 형태도 모습도 없는 채로 있던 그곳에서, 그것을 발견했다.”(AO 14)

여기서 “괴로워한다”는 의인적 표현에도 인간주의적인 것은 전혀 없다. ‘괴로워한다’는 표현은 불어로 souffrir인데 그 1차적인 뜻은 ‘겪다’이다.<sup>73)</sup> 심리적 의미의 ‘괴로움, 고통’은 물리적 의미의 ‘겪음, 지나감, 수동’에 기인하며, 감정적 차원의 ‘열정’ 역시도 저 물리적 의미의 자장을 벗어나지 않는다. 이 말이 일상적으로 담고 있는 부정적 의미는, 인간이 자연 속에서 처해 있는 조건인 ‘겪음’에서, 즉 세계 안에서의 인간의 본원적 ‘수동

---

temps est hors de ses gonds”라고 즉 영어로 직역하면 “time is off its hinges” (시간은 돌쩌귀에서 빠져 있다)로 이해하며 서술한다. 이 구절은 『칸트의 비판철학』 영어판(1984) 서문으로 쓴 「칸트 철학을 요약하는 네 개의 시적 공식」의 개정 증보판에서 왔다. 들뢰즈는 이 표현을 칸트 『순수이성비판』에서의 시간에 대한 혁명을 설명하기 위해 사용했다.

73) 라틴어 sufferre(이는 sub[아래]와 ferre[나르다, 짊어지다]의 결합이다)에서 유래했으며, 영어의 suffer, 독일어의 leiden에 해당한다. 인데, 모두 그리스어 동사 pathein의 의미 계열과 관련된다. 또 이는 영어 passion과 불어 passer, pâtir의 어원인 라틴어 pati와 관련되며, 불어나 영어의 passion도 그리스어 pathos(← pathein)의 라틴어 번역인 passio에서 유래했다. 여기에 해당되는 독일어 명사는 Leidenschaft이다.

성'에서 유래한다. 스피노자는 이 점을 잘 알면서, 어떻게 수동성을 능동성으로 바꿀 수 있는가의 문제에 천착하여 그의 윤리학의 라이트모티브로 삼은 바 있다. 나아가 니체 역시 이 겪음을 어떻게 긍정할 것인가에 대해 탐구했고 그 결과로서 제시된 것이 '운명애(amor fati)', 즉 일어난 일에 대한 긍정이다. 이에 대한 맑스의 견해는 4장 C의 '주체'의 탄생을 언급하는 대목에서 자세히 보도록 하겠다. 우주 운행의 극한, 욕망 기계들의 생산의 극한을 이루는 바로 그것이 기관 없는 몸이다.

## 5. 죽음 본능

이제 이 지점에서 저 유명한 “죽음 본능”에 대한 해석이 등장한다. 이 해석은 나중에 사회 속에서의 죽음 본능의 작동과 관련해서 중요한 의미를 지니기에 잘 이해해야 한다.

i) “**죽음 본능**, 그것이 그 [기관 없는 충만한 몸의] 이름이며, **죽음은 모델이 없지 않다**. 사실이지, 욕망이 이것 즉 죽음 역시도 욕망하는 까닭은 죽음이라는 충만한 몸이 욕망의 부동의 모터여서인데, 이는 욕망이 삶을 욕망하는 까닭이 삶의 기관들이 작동하는 기계(*working machine*)여서인 것과 마찬가지로. 그것이 어째서 함께 어우러져 작동하는지 묻지 말라. 이 물음조차도 **추상의 산물이다**.”(AO 14)

유사한 내용은 책의 말미에서 한 번 더 되풀이된다.

ii) “**기관 없는 몸은 죽음의 모델이다**. 공포물 저자들이 잘 이해했듯이, 긴장병의 모델 노릇을 하는 것이 죽음이 아니라, 죽음에 자신의 모델을 주는 것이 바로 긴장병적 분열증이다. 강도 0. 죽음의 모델이 나타나는 것은, 기관 없는 몸이 기관들을 밀쳐내고 떼어낼 때, — 입도 없고 혀도 없고 이도 없고..., 그래서 자기 훼손에까지, 자살에까지 이를 때이다. 그렇다고는 해도, **기관 없는 몸과 부분대상들인 한에서의 기관들 간에는 현실적 대립이 없다**. 유일한 현실적 대립은 둘 공통의 적인 **그램분자적 유기체와의 대립이다**.”(AO 393)

부동의 모터는 철학에서 전통적으로 최초의 원인을 지칭하는 표현이다. 그럼 죽음이 왜 욕망의 부동의 모터인가? 왜 욕망은 죽음 본능<sup>74)</sup>을 내포하는가? 이는 생성이 계속되려면 죽음이 필연적 계기로 개입해야 하기 때문이다. 들뢰즈는 이 점을 다음과 같이 표현한다.

“삶의 욕망들에 질적으로 대립하게 될 죽음의 욕망에 대해 말한다는 것은 부조리하다. **죽음은 욕망되지 않는다.** 기관 없는 몸이나 부동의 모터의 자격을 지닌 **욕망하는 죽음이 있을 뿐이며,** 일하는 기관들의 자격을 지닌 **욕망하는 삶** 또한 있다. 거기에는 두 욕망이 있지 않으며, 기계 자체의 분산 속에, **욕망 기계의 두 부품들, 두 종류의 부품들이 있다.** [...] **죽음의 경험은 무의식의 가장 일상적인 일이다.** 정확히 그 까닭은, 죽음의 경험이 **삶 속에서, 삶을 위해, 모든 이행 내지 모든 생성 속에서, 이행과 생성으로서의 모든 강도 속에서** 일어나기 때문이다. 각 강도는 강도 0에서 출발하여 무한한 등급들 아래서 증대하거나 감소하는 것으로서 **한순간** 생산되는데, 각 강도의 고유함은 자기 안에 바로 이 **강도 0을 투자**하는 것이다. [...] 이런 의미에서 새로운 에너지 변환을 내포하며 셋째 종류의 종합인 결합 종합들을 형성하는 그런 상태들, 감각들, 감정들을 어떻게 끌어당김과 밀쳐냄의 관계들(rapports, 比들)이 생산하는지 우리는 밝히려 했다. **현실적 주체로서의 무의식**은 자신의 순환 온 돌레에 잔여적이고 유목적인 **외견상의 주체를 파견**했으며, 이 외견상의 주체가 포괄적 분리들에 대응하는 모든 생성들을 지나간다고 말할 수 있으리라. 이 외견상 주체는 욕망 기계의 마지막 부품, 인접 부품이다. 망상들과 환각들을 부양하는 것은 바로 이 강렬한 생성들과 느낌들, 이 강도 감정들이다. 하지만 그 자체로서는 이것들은 물질 가장 가까이 있으며 물질의 0도를 자기 안에 투자한다. 이것들이 **죽음의 무의식적 경험**을 이끌어가는 것은, 죽음이 모든 느낌 속에서 다시 느껴지는(ressenti) 것인 한에서, 즉 다른 성-되기, 신-되기, 인종-되기 등 모든 생성 속에서, 기관 없는 몸 위에서 강도의 지대들을 형성하면서, 도래하기를 그치지 않고 도래하기를 끝내지 않는 것인 한에서이다. **모든 강도는 자기 고유의 삶 속에 죽음의 경험을 데리고 다니며 감싸고 있다.**

74) 들뢰즈는 『본능과 제도』(1953)라는 편저의 서문에서 “본능”과 “제도”를 각각 만족의 절차와 관련해서 규정하면서, 만족에 이르는 길이 직접적일 때 본능, 간접적일 때 제도라 한다(ID 24). 아마 들뢰즈가 라캉과 달리 “죽음 충동”보다 “죽음 본능”이라는 표현을 선호하는 이유가 바로 여기에 있을 듯하다.

그리고 필경 모든 강도는 결국은 종식되며, 모든 생성 자체는 죽음-되기이다!”(AO 393-5)

생성은 죽음과 삶의 **무의식적 경험**이다. 삶(작동하는 기계, 즉 채취-절단 기계)과 죽음(기관 없는 몸)은 “욕망하는 기계의 두 부품들, 두 종류의 부품들”이다. 그렇기에 “죽음의 경험은 무의식의 가장 일상적인 일”이다. 그 까닭은 “죽음의 경험이, 삶 속에서, 삶을 위해” 일어나는 것이기 때문이다. 우주의 운행은 순간의 단절을 전제한다. 바로 이 우주 차원의 죽음은 우주의 삶의 동력이다. 왜냐하면 죽음이, 단절이, 끊어냄이 없다면 시작이, 탄생이, 새로움이, 창조가 불가능하기 때문이다. 생성은 죽음을 그 심장에 품고 있다. 왜 이런 일이 일어나느냐는 물음조차도 “추상의 산물”일 뿐이다. 이는 추상이 아니라, 존재(의 생성)의 초월론적 원리이다.

반면 “죽음의 죽음”은 오히려 “죽음의 경험”을 끝장낸다. 말하자면 더 이상 죽지 않게 되는 것, 더 이상 죽지 않는 것이 바로 존재론적 죽음을 더 이상 불가능하게 만든다. 이것은 **자아**로서 정립된 나와 더불어 일어나는 일이다.

“*Ich*로서 고정된 이 동일한 주체는 실제로 죽으며, 말하자면 결국 죽기를 끝내는데, 왜냐하면 그 주체는 그를 이렇게 나로서 고정하는 마지막 순간의 현실 속에서 온통 강도를 해체하고 그 강도가 감싸는 0으로 데려감으로써 죽는 것을 통해 끝나기 때문이다.”(AO 395)

자아로서 고정된 주체는 더 이상 죽음의 경험을 살지 않는 대신 실제로 죽으며, 그럼으로써 더 이상 죽음을 경험하지 못하게 된다. 그는 우주의 일부로서 운행하기를 멈추게 되어 버린 것이다.

기관 없는 몸이 죽음이라는 진술은 나중에 훨씬 발전된 형태로 등장하게 된다. 왜냐하면 죽음은 창조의 계기이기도 하지만 방금 보았듯이 파괴와 소멸의 계기이기도 하기 때문이다. 죽음이 인간적인 것으로 되면서, 인간주의적이 되면서, 타인의 파괴의 욕망, 자기 소멸의 욕망, 자살의

욕망, 자기 예측의 욕망, 곧 파시즘의 욕망이 될 수 있다. 과정의 느닷없는 정지. 반-생산. 생산의 멈춤. 따라서 니힐리즘과 파시즘마저도 존재론에 그 근원을 갖고 있다. 해명되어야 할 것은 그 변질의 과정이리라. 우주는 언제나 재활용된다. 존재는 언제나 재활용된다. 바로 이 재활용(recycle)이 우주의 순환(cycle)의 참된 의미이다. 우주는 매순간 죽는다. 그러나 또 매순간 탄생한다. 우주 생성의 원리는 그러하다.

## B. 등록의 생산 또는 분리 종합

우리는 기관 없는 몸이 **우연**이 개입하는 계기라고 했다. 만약 연속(continuum)이 전제되면, 중간에 새로움이 개입할 틈이 없어지기에, 처음(arche)에 끝(telos)이 일방적으로 정해진다. 생성에 단절의 계기가 없다면 목적론적 의미의 필연적 진행만 남게 된다. 기관 없는 몸에서는 **인과의 선**이 중단되고 모든 것이 원점으로 돌아간다.

사실 “기관 없는 몸”이라는 개념은 아르토에서 전유한 것이다. 그것은 어떤 특징을 갖는가? 바로 기관들의 **유기체적 조직의 해체**이다. 이와 관련된 아주 중요한 구절이 『안티 오이디푸스』의 1장 2절에 등장한다.

“우리가 생각하기에, **이른바 원초적 억압**이 뜻하는 것은, 일종의 “대항-투자”가 아니라 기관 없는 몸에 의한 욕망 기계들의 이 **밀쳐냄(répulsion)**이다. 그리고 편집증 기계가 의미하는 것은 바로, 욕망 기계들의 기관 없는 몸으로의 불법 침입 작용 및 욕망 기계들을 전반적으로 박해 장치로 느끼는 기관 없는 몸의 **밀쳐내는 반작용**이다.”(AO 15)

이 대목이 중요한 까닭은, 정신분석의 몇몇 개념을 들뢰즈가 존재론적으로 전유하는 대목이기 때문이다. 따라서 이 구절에 등장하는 몇몇 용어들은 상세한 해설이 필요하다. ‘원초적 억압’, ‘대항-투자’ 개념이 그것인

데, 이는 다시 ‘억압’, ‘탄압’, ‘투자’라는 개념에 대한 해명을 수반해야 한다. 또한 이 구절에서는 ‘편집증’에 대한 들뢰즈 고유의 규정이 제시되고 있다. 이런 개념들에 대해 우선 해명하도록 하자.

## 1. 투자와 대항-투자

들뢰즈가 사용하는 “투자(investissement)”라는 말은 일차적으로는 **욕망의 에너지인 리비도**<sup>75)</sup>의 발현 및 그 변형(누멘, 볼류타스)의 **무의식적** 과정 전체를 가리킨다. “우리는 욕망 기계들에게 고유한 에너지를 리비도라 부른다.”(AO 345) 그런데 우리는 들뢰즈의 관점에서는 투자의 주체와 대상을 나눌 수 없다는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 욕망의 에너지의 발현은 존재론적 무의식의 자기-생산의 순환적 과정이기 때문이다. 요컨대 욕망과 욕망의 대상은 한 덩어리로서, 실재(le réel, 현실계) 그 자체이다.

“욕망과 그 대상은 한 덩어리, 즉 기계의 기계로서의 기계이다. 욕망은 기계이며, 욕망의 대상 역시 연결된 기계이다. [...] 욕망의 **대상적 존재란 실재[현실계]** 그 자체이다.”(AO 34)

사정이 이렇다 할 때, 투자란 존재 자신의 존재 자신으로의 투자라 할 수 있다. 물론, 들뢰즈는 무의식적 차원의 리비도 투자 말고도, 의식 또는 전의식적 차원의 이해관계의 투자를 말하기도 한다. 하지만 이 후자는 어디까지나 파생적이며 이차적인 것일 뿐이다.

“투자”라는 말을 가리키기 위해 들뢰즈가 사용하는 불어 investir, investissement은 정신분석과 맑스 두 맥락에서 접근할 수 있다. 그런데 들뢰즈는 정신분석을 비판하며 맑스를 따르기 때문에, 우리는 영어 번역자

---

75) “욕망적 생산의 연결적 “노동”인 리비도(AO 19), “생산 에너지로서의 리비도”(AO 23) “욕망의 본질”인 리비도(AO 168), “고아인 리비도”(AO 426), “욕망 기계의 에너지인 리비도”(AO 485).

들이 채택했던 방식(영역본 8쪽 각주)과 유사하게, 이 개념을 맑스적 의미의 “투자”라고 옮겼다. 본래 정신분석에서 investissement은 “투여[집중] (한국어), Besetzung(독일어), cathexis(영어), 備給(일어)” 등으로 옮겨 왔는데, 이는 “어떤 **심리적 에너지**가 표상이나 표상군(群), 또는 육체의 일부분이나 대상 등에 **달라붙는 것**”(라플랑슈&퐁탈리스 2005: 491)을 뜻한다. 그런데 불어 investissement, investir(부여하다, 포위하다, (자본을) 투자하다)의 의미망은 독일어 Besetzung, besetzen(차지하다, 점유하다, 점령하다)과 서로 정확히 겹치지는 않는다. 들뢰즈의 불어 표현은 프로이트의 용법(이 경우 영어는 cathexis로 옮긴다)을 그대로 따르지 않고 있으며, 대부분의 프랑스 정신분석가가 따르는 노선과 달리, 강조점을 프로이트에서 맑스로 옮겨가면서 “투자”를 **정신 영역**에 국한하지 않고 **존재 전체**에 관련시키고 있다. 우리가 굳이 “투자”라는 번역어를 선택한 이유가 여기에 있다.

한편 위의 구절에 언급된 “대항-투자” 개념은 정신분석에서는 “역투여, Gegenbesetzung(독일어), contre-investissement(불어), countercathexis(영어)” 등으로 표현하는 말이다. 이는 “프로이트가 자아의 수많은 방어 활동의 토대로서 가정한 경제학적 과정. 그것은 무의식적 표상이나 욕망의 의식과 운동에 접근하는 것을 방해하는 표상이나 표상 조직, 태도 등에 대한 자아의 투자로 이루어진다. / 그 용어는 또한 그러한 과정의 다소 지속적인 결과를 가리키기도 한다.”(라플랑슈&퐁탈리스 2005: 253-54) 프로이트는 이 개념을 주로 억압의 경제학적 이론의 틀 안에서 제기한다. “억압할 표상이 충동에 의해 끊임없이 투자되고 계속해서 의식으로 침범하려고 할 때, 그것을 무의식 속에 그대로 유지하기 위해서는, 그와 똑같은 일정한 힘이 **반대 방향에서 작용**해야만 한다.”(254) 이를 위해 i) 그때까지 어떤 불쾌한 표상에 결부되어 있던 투자를 전의식계(Vorbewusste, préconscient)가 **투자 철회**(Entziehung (/Abziehung) der Besetzung, Unbesetztheit, déinvestissement, withdrawal of cathexis)해서 ii) 이에 의해 **사용 가능해진** 에너지를 이용해 대항-투자하는 것이 요청된다는 것이다. 우

리가 “억투여”라는 말 대신 “대항-투자”라는 번역을 택한 까닭은, 에너지의 투자 철회와 그렇게 해서 사용 가능해진 에너지를 특정한 목적을 위해 **맞서** 투자한다는 뜻을 살리기 위해서이다. 억투여로 옮기게 되면, 거꾸로 투자한다는 의미가 되어, 본래의 의미를 충분히 살리지 못하게 된다.

들뢰즈는 ‘대항-투자’를 동원한 이런 정신분석적 해석이 ‘원초적 억압’의 본질을 설명하지 못한다고 주장하며, 새로운 규정을 부여하고 있는 것이다. 그리하여 ‘원초적 억압’은 ‘기관 없는 몸이 자신과 충돌하는 욕망 기계들을 밀쳐내는 반작용’으로 재규정된다.

## 2. 억압과 탄압

들뢰즈는 겉보기에 유사해 보일 수도 있는 ‘탄압’ 즉 répression(독어 Repression)과 ‘억압’ 즉 refoulement(독어 Verdrängung)’을 엄밀히 구별한다. 물론 들뢰즈에서는 전자는 의식적 차원의 억압을 가리키고, 후자는 무의식적 차원의 억압을 가리킨다고 이해해야 마땅하다. 일본어 번역에서는 전자를 抑制로 후자를 抑壓으로 옮기는데 이는 한국어 어감과 다르다는 점에서 주의가 필요하다. 한편 영어 번역자들은 양자의 본성이 다르지 않다는 이유를 대며 모두 repression으로 옮기되, 꼭 구별해야 할 때만 전자를 social repression으로 후자를 psychic repression으로 옮기는데, 이는 각 개념에 상응하는 어휘가 없는 영어에서 가능한 최소한의 시도이기도 하나 근본적인 문제를 안고 있다(이 점은 개념에 대한 검토를 마친 후에 더 자세히 지적하도록 하겠다). 왜냐하면 들뢰즈에서 refoulement은 무의식적인 수준의 것이지만 심적인 차원에 한정되지 않고 존재론적 차원까지 포괄하는 개념이기 때문이다.

들뢰즈는 다양한 외국어를 전용하여 자신만의 개념을 주조하는데, 이 과정은 대단히 의미심장하다. 일단 refoulement(Verdrängung)은 프로이트의 개념이다. “억압의 이론은 정신분석이라는 전 건물이 세워져 있는 초석

이다.”(프로이트, 『정신분석 운동의 역사』, 전집15: 61) 그런데 들뢰즈는 이를 자신의 맥락에서 전용해 refoulement과 répression이라는 확연히 구별되는 두 개념으로 분리 추출해 낸다. 물론 이 과정에서 맑스의 억압(Repression) 개념이 함께 고려되고 있음은 말할 것도 없다. 들뢰즈의 이런 의도적 구별(번역)은 맑스와 대별되는 프로이트의 가두리(peras)를 지정하는 효과를 톡톡히 발휘한다. 사회적 물질적 차원과 긴밀히 관련된 répression과 구별해서, 정신분석에서 정신 차원과 관련된 refoulement을 쓰는 데는 이유와 맥락이 있으며(『정신분석 사전』의 번역자 임진수의 번역 및 설명은 이 점을 더 잘 보여준다), 영어 번역자가 social repression과 psychic repression으로 옮긴 맥락도 그렇다고 짐작된다. 그러나 욕망과 무의식을 정신 영역에 국한시키는 프로이트와 달리, 들뢰즈는 전체로서의 존재와 우주를 욕망과 무의식으로 보기 때문에, 억압은 원초적으로는 정신의 운동보다는 존재의 운동과 관련된다. 따라서 들뢰즈는 프로이트를 비판하기 위해 refoulement 개념을 확장하고 발전시키면서 그것을 존재론적 차원에 위치시키고, 맑스의 용법을 도입해 사회적 차원의 억압인 repression과 엄밀히 구별하고 있는 것이다. 따라서 앞에서 본 바 있는 “탄압을 통해서만 고정된 주체가 있다”(AO 34)는 말은 오이디푸스가 이미 욕망 기계들의 엄청난 사회적 탄압의 결과물이라는 점을 가리킨다. 물론 ‘억압’과 ‘탄압’이 서로 무관하지는 않은데, ‘탄압’은 존재론 차원에서 ‘억압’이 존재하기 때문에 가능해지는 것이기 때문이다.

우선 정신분석에서 “억압(refoulement)”의 **고유한 의미**는 이렇게 규정된다.

“충동과 결부된 표상(생각, 이미지, 기억)을, 주체가 **무의식 속으로 내몰거나 무의식 속에 머물게 하려는 심리 작용**. 그 자체로는 쾌락을 제공하는 충동의 충족이 다른 필요(besoin)에게는 불쾌감을 유발할 위험이 있을 경우에 억압이 일어난다. [...] **고유한 의미의 억압**(eigentliche Verdrängung) 또는 “**사후작용의 억압**(Nachdrängen)”은, 따라서 그러한 [최초의 무의식의 핵이 억압되어야 할 요소에 대해 작용하는] 인력에 상위의 심급[Instanz] 쪽에서의 **반발**(Abstossung)이 결합되는 이중의 과정이다.”(라플랑슈&

퐁탈리스 2005: 244-7)

한편 정신분석의 ‘원(초적)억압’(Urverdrängung, refoulement originaire, primal repression)에 대응하는 들뢰즈의 “원초적 억압” 개념은 정신분석에서는 이렇게 설명된다.

“프로이트가 1차적 억압 작용으로 기술한 가설적 과정. 그 결과, 다수의 무의식적 표상이나 “원초적인 억압된 것(refoulé)”이 형성된다. 그렇게 구성된 무의식의 핵은 나중에, 상위의 심급으로부터 오는 반발과 합동으로 억압해야 할 내용을 끌어당김으로써, **고유한 의미의 억압**과 협력한다. [...] **원초적 억압**이라는 개념이 아무리 모호해도, 그것은 프로이트의 억압 이론의 주요한 부분이고, ‘슈레버’ 사례 연구부터 프로이트의 전 저작을 통해 발견된다. **원초적 억압**은 그것의 **결과로부터 소급적으로** 가 정되는 것이다. 즉, 프로이트에 따르면, 하나의 표상은 이미 무의식적인 내용이 그것을 끌어당기고 동시에 상위의 심급으로부터 오는 어떤 행동[반발]이 그것에 작용 할 때만 억압될 수 있다. 그러나 그러한 논리를 반복하면, 그 자체가 다른 무의식의 형성물이 끌어당기지 않은 무의식의 형성물의 존재를 가정해야 한다. 그것이 바로 “**원초적 억압**”의 역할이다. 그렇게 해서 그것은 **고유한 의미의 억압**, 또는 **사후작용의 억압**과 구별된다.”(라플랑슈&퐁탈리스 2005: 289-90)

이처럼 정신분석에서 “억압”의 두 차원이 차이가 난다는 점을 구분했다. “정신분석은 이 두 억압 간의 차이를 잘 밝혔으나, 이 차이의 범위나 그 두 억압의 체제의 구별을 밝히지는 못했다”(AO 142)

요컨대 “고유한 의미의 억압” 내지 “2차적 억압”은, “사후 작용의 억압”인데, 그것은 주체가 심리적 차원에서 한 편에 불쾌감을 유발할 위험이 있기에 다른 편에 쾌락을 제공할 수도 있는 충동의 충족을 무의식 속에 머무르게 하려는 반발을 가리킨다. 다른 한편, “원초적 억압” 내지 “1차적 억압”은 프로이트가 “고유한 의미의 억압”의 초월론적 조건으로서 도입한 개념이다. 어떤 억압된 것은 고유한 의미의 억압이 작용하기 전에 억압된 내용을 의식 쪽으로 끌어당기는 작용을 가정할 수밖에 없는

데, 이 과정을 소급해 가다 보면 다른 무의식의 형성물이 끌어당기지 않은 최초의 무의식의 형성물이 도입된다는 것이다. “우리는 원초적 억압을 인정할 근거가 있다. 그것은 1차적 억압으로, 충동의 심리적 대표(대표-표상)가 의식 속에 실리는 것을 거부당하는 것을 말한다.”(「억압에 관하여」, 프로이트 2003b : 148) 그렇지만 더 깊은 수준에서 보자면, 프로이트에 따르면, 원초적 억압은 대항-투자에 의해 생긴다. “원초적 억압은 항구적인 지출을 나타내고, 또한 그것의 항구성을 보장해 주는 것은 대항-투자이다. 대항-투자는 원초적 억압의 유일무이한 기제이다. 고유한 의미의 억압(사후 작용의 억압)에서는, 전의식적인 투자의 철수가 거기 [원초적 억압]에 덧붙는다.”(「무의식에 관하여」, 프로이트 2003b, 182) 그러나 여기에는 모호한 점이 있다. 대항-투자는 원초적 억압보다 나중에 형성되는 초자아에서 유래할 수 없기 때문이다.

들뢰즈에게 “원초적 억압”은 오히려 “밀쳐냄” 즉 ‘반발’ 또는 ‘반감’ 나아가 물리학의 ‘척력(斥力)’의 뜻을 지닌다. 앞에서 본 것처럼, “이른바 원초적 억압이 뜻하는 것은 [...] 기관 없는 몸에 의한 욕망 기계들의 이 밀쳐냄이다.” 여기서 정신분석과 들뢰즈의 중요한 차이는 정신분석이 “원초적 억압”을 심리적-무의식적 차원에 놓는 반면 들뢰즈는 그것을 존재론적-무의식적 차원에 놓는다는 점이다. 또한 정신분석은 원초적 억압이라는 개념에 대해 모호함을 남기는 반면, 들뢰즈는 존재론 수준에서 그 개념의 근거를 제시하고 있다는 점에도 주목할 필요가 있다.

i) “**욕망적 생산**은 원초적 억압의 장소인 반면 **사회적 생산**은 탄압의 장소이며, 또한 후자로부터 전자로 “**고유한 의미의**” **2차적 억압**과 유사한 뭔가가 실행된다.”(AO 40)

ii) “사회체 위의 기입은 사실 **2차적인** 또는 “**고유한 의미의**” 억압의 담당자인데, 이 억압은 기관 없는 몸의 욕망적 기입과, 또 이 기관 없는 몸이 **이미 욕망의 영역에서 행사하는 1차적 억압**과 필연적으로 관계되어 있다.”(AO 217-8)

이 문장에는 결정적인 구분들이 다 들어 있다. 들뢰즈는 탄압 또는 억압

과 관련해서 세 층위를 구분한다. 1) 원초적 억압(refoulement originaire) 또는 1차적 억압(refoulement primaire), 2) 고유한 의미의 억압(refoulement proprement dit) 또는 2차적 억압(refoulement secondaire), 3) 탄압(répression)이 그것이다. 들뢰즈에 따르면, 이는 각각 존재론적-무의식적, 심리적-무의식적, 사회적 차원에서 이해되어야 한다. 우리가 앞에서 영어 번역자들이 refoulement을 대체로 psychic repression으로 옮긴 것을 문제 삼은 데는 바로 이런 이유가 있으며, 이런 번역은 영어권 연구자들의 『안티 오이디푸스』 해석에 굉장한 해로운 영향을 끼치게 되었다. 또한 프랑스 어권에서도 존재론적-무의식적 억압과 심리적-무의식적 억압에 대한 세심한 구분이 충분히 주목되지 못했다는 점도 지적해 마땅하다.

이처럼 두 억압과 탄압은 본성상 다르다. 하지만 양자가 서로 무관한 것은 아니다. 고유한 의미의 억압은 욕망적 생산을 탄압하는 기능을 하는 것이다.

“억압은 그 작용과 그 작용 결과의 무의식적 성격 때문에 탄압과 구별되는데, 이 구별은 바로 본성의 차이를 표현하고 있다. 하지만 이로부터 이 양자가 현실적으로 서로 독립해 있다는 결론을 내릴 수는 전혀 없다. [...] 고유한 의미의 억압은 탄압에 봉사하는 수단이다. 억압이 행사되는 대상은 또한 탄압의 대상, 즉 욕망적 생산이기도 하다.”(AO 142)

우리는 5장 3절에서 이 과정을 조금 더 살필 것이다. 다만 “욕망의 탄압 또는 성적 억압, 즉 리비도 에너지의 정체상태”(AO 141)를 위탁받은 담당자는 자본주의 사회의 부르주아 핵가족이라는 지적<sup>76)</sup>을 기억하고 넘어

---

76) “가족은 사회적 생산에 의해 억압에 위탁된다. 그리고 이렇게 가족이 욕망의 등록 속으로 미끄러져 들어가는 것은, 이 등록이 행해지는 장소인 기관 없는 몸이, 앞서 우리가 본 바와 같이, 이미 그 나름대로, 욕망적 생산에 대해 원초적 억압을 행하고 있기 때문이다. 이 원초적 억압에서 이익을 취하고 거기에 본래적 의미의 2차적 억압을 중첩하는 일이 가족에 속한다. 이 2차적 억압은 가족에 위탁되었거나 또는 가족이 이 억압에 위탁되었다(정신분석은 이 두 억압 간의 차이를 잘 밝혔으나, 이 차이의 범위나 그 두 억압의 체제의 구별을 밝히지는 못했

가도록 하겠다.

### 3. 편집증과 그램분자적인 것, 및 기적 기계

이런 개념적 토대 위에서 ‘편집증(paranoia)’에 대한 들뢰즈의 고유한 정의가 등장한다. 편집증은 ‘욕망 기계들의 작동에 대한 기관 없는 몸의 밀쳐내는 반작용’이다. 욕망 기계들은 생산의 생산을 담당하므로, 이 생산의 와중에 생산이 계속되지 못하도록 이를 밀쳐내는 반작용이 있다는 것이다. 물론 이는 기술(記述)의 맥락에서 이해해야 한다. 한편 “분열증”이란 앞에서 보았듯이 욕망 기계의 작동 그 자체라고 이해할 수 있다. “분열증은 생산과 재생산을 행하는 욕망 기계들의 우주요, “인간과 자연의 본질적 현실”로서의 본원적인 보편적 생산이다.”(AO 10) 그렇지만 편집증 기계는 욕망 기계들로 인해 생겨난다. 이는 기관 없는 몸 자신이 욕망 기계들에 의해 생산되는 것과 마찬가지로이다.

“편집증 기계의 발생은, 욕망 기계들의 생산의 경과와 기관 없는 몸의 비생산적 멈춤의 대립 속에서, 그 즉시 생겨난다. [...] 하지만 그 자체로는 편집증 기계는 욕망 기계들의 아바타(化身)이다. 즉, 그것은 기관 없는 몸이 욕망 기계들을 더 이상 견딜 수 없는 한에서 이 둘의 관계에서 귀결한다.”(AO 15-6)

즉, 분열증(욕망 기계)이 일차적이며, 편집증(밀쳐내는 반작용)은 이차적이다. 물론 여기서의 의인법적 표현들은 인간주의와는 관계가 없다.

“편집증과 분열증이 갈리는 것은 그램분자적인 것과 분자적인 것 사이의 들쭉꾸요 경계인 한에서의 기관 없는 몸 위에서이다.”(AO 334)

『안티 오이디푸스』 4장 1절 말미의 두 그림은 이 점을 요약하고 있다(AO

---

다).”(AO 142)

335, 336).

들뢰즈에서 편집증에 대한 규정은 결정적으로 중요하다. 그것은 들뢰즈의 문제인 무의식의 “반동적, 파시즘적” 투자를 설명해주는 핵심 개념이기 때문이다. 들뢰즈는 사회의 차원에서 편집증을 다시 규정한다. 이를 설명하는 대표적인 대목을 미리 살피고 가는 것은 뒤의 5장에서 자본주의 체제에서 욕망의 양극성을 이해하는 데 대단히 중요한 의미를 지니기 때문이다.

i) “편집증적 투자와 분열증적 투자는 무의식적 리비도 투자의 대립되는 두 극과도 같다. 그 한 극은 욕망적 생산을 통치 구성체 및 거기서 유래하는 **군집** 집합에 종속시키며, 다른 극은 이 종속을 역전시키고, 권력을 전복하며, **군집** 집합을 욕망의 생산들의 분자적 다양체들에게 복종시킨다.”(AO 452)

ii-1) “실제로, 편집증적 투자는 분자적인 욕망적 생산을 이 생산이 기관 없는 충만한 몸의 표면에서 형성하는 **그램분자적 집합**에 종속시키는 데 있으며, 또 바로 이렇게 함으로써 이 생산을 특정한 조건들에서 충만한 몸의 기능을 수행하는 사회체의 형식에 예측시키는 데 있다. 편집증자는 대중들을 기계 작동시키며, 끊임없이 **큰 집합들**을 형성하고, 욕망 기계들을 지도하고 탄압하기 위해 무거운 장치들을 발명한다.”(AO 436)<sup>77)</sup>

ii-2) “편집증자는 대중을 조종한다. 그는 **거대한 그램분자적 집합들**, **통계적** 구성체들 내지 **군집들**, **조직된** 군중 현상들을 다루는 예술가이다. 그는 모든 것을 **큰 수**라는 양상으로 투자한다.”(AO 332)

이 구절들을 이해하는 데 있어 가장 중요한 개념은 “그램분자적(molaire)”이라는 개념이다. 본래 “그램분자” 또는 “몰(mole)”은 화학 용어이다. 화학에서는 “분자(molécule)”를 직접 다룰 수 없기 때문에, 분자를 일정한

---

77) “편집증을 정의하는 것은 바로 [전제군주의] 이 투자 권력, 0에서 다시 출발하여 완벽한 변형을 대상화하는 [전제군주의] 이 힘이다.”(AO 229)

규모의 집합을 통해 다룬다. 분자를 아보가드로 수( $6.02 \times 10^{23} = 6.02 \times 1,000,000,000,000,000,000,000,000$ )만큼 모은 것이 바로 “그램분자” 또는 “몰”이다. 따라서 이 정도의 엄청난 수를 통해 분자를 파악한다는 것은 결국 “통계적” 방식으로 이해할 수밖에 없다는 것을 의미한다. 들뢰즈가 “군집”, “거대한 그램분자적 집합”, “큰 집합”, “통계적 구성체”, “군집”, “조직화”, “큰 수” 등의 말로 지칭하는 것은 모두 같은 것이다.

그러나 이렇게 그램분자적으로 파악된 것은 개별 분자의 특성과는 **체제의 차이**를 보인다. 물론 모든 분자는 그램분자 차원에서도 파악될 수 있으며 분자들이 그램분자를 이룬다는 점에서 그런 파악은 당연한 일이지만, 그런 파악을 분자 자신에 대한 파악이라고 보아서 안 된다. 그래서 들뢰즈는 니체를 인용하여, 그램분자 차원에서 이야기되는 “화학 법칙”에 대해 의구심을 드러낸다.<sup>78)</sup> “통계적 집적은 우연의 결과물, 우연한 결과물이라고 믿어서는 안 된다. 이와 반대로 그것은 우연의 요소들에 행해지는 선별의 결실이다.”(AO 410) 오히려 분자들의 차원은 “우연 또는 현실적 비조직의 영역”(AO 343)으로, 거기에서 “욕망은 우연과 다양성 속에서 [...] 자유로이 기능”(AO 467)한다.

들뢰즈가 자크 모노(Jacques Monod)의 『우연과 필연』의 대목들 중에서 화학 반응에 있어 “우연”의 역할을 강조하는 대목을 활용하는 것은 매우 의미심장하다. 그 구절에는 분자 생물학 차원에서 이루어지는 화학 작용이 묘사되고 있다.

“구조나 반응에 있어 **화학적 필연적 관계가 전혀 존재하지 않는다**. [...] (간접적인) 단백질 분자 변형 상호작용들의 작동 원리는 제어들의 선택에 있어 **완전한 자유**를 허용한다. 이 제어들은 **모든 화학적 구속을 벗어나 있다**. [...] 이 체계들의 근거 **없음**이야말로 결정적으로, 분자적 진화에 대해 실천적으로 무한한 탐구와 실험들의 마당을 열어주었다.”(AO 343 재인용)

---

78) “나는 화학 법칙에 관해서는 말하지 않겠다, 그 단어에는 도덕적 뒷맛이 있기 때문이다.”(AO 133 재인용)

여기서는 화학적인 필연적 관계가 전혀 존재하지 않으며, 모든 화학적 구속을 벗어나 완전히 자유롭게 제어가 이루어지며, 체계 자체가 근거 없음의 특징을 갖는다고 서술되고 있다. 들뢰즈가 그램분자 차원과 분자 차원 사이에 체제의 차이가 존재한다고 그토록 애써 강조하는 것은 바로 이런 이유 때문이다. 그램분자 차원에서는 통계적 법칙이 작용하는 데 반해, 분자 차원에서는 우연과 우발의 놀이가 펼쳐진다. 분자 차원으로 가면 “마르코프 사슬”(AO 46; 343-4; 410)이 작동한다. 마르코프 사슬이란 미래의 상태는 과거의 상태가 아닌 현재의 상태에만 의존하는 특징을 갖는 확률 법칙이다. 이를 들뢰즈는 “부분적으로 서로 의존하는 우발적 현상들을 형성하는 철도 선로 변경과 제비뽑기의 전체 체계”(AO 46) 내지 “부분적으로 의존하는 우연한 현상들”(AO 343)이라고 이해한다. 그램분자적 차원에서의 통계적, 법칙적 작용이 욕망과 무의식의 편집증적 투자를 규정한다면, 분자적 차원에서의 이러한 작용이 욕망과 무의식의 분열증적 투자를 규정한다.

한편 편집증 기계와 대립 쌍을 이루는 것이 “기적 기계(machine miraculante)”이다. 왜냐하면 이번에는 기관 없는 몸이 욕망적 생산을 **끌어당겨**, 기관-기계들이 기관 없는 몸에 매달리기 때문이다. 물론 가상을 낳기는 하지만, “외견상의 객관적 운동”(AO 18) 속에서는 욕망 기계들이 기관 없는 몸에서 **나오는** 것처럼 보인다. 이 현상은 1장에서 사회 기계에서 물신에 대해 설명했던 내용의 존재론적 전유로 이해할 수 있다. “이렇게 끌어당기는 기계는 밀쳐내는 기계의 뒤를 잇고 있으며, 또 뒤를 이을 수 있다. 편집증 기계 다음에 기적(奇蹟) 기계가 뒤를 잇는다.”(AO 17) 사실 기적 기계는 욕망 기계의 작용으로 생산된다고 말하는 것이 정확하다. 왜냐하면 기관 없는 몸은 실제로는 욕망 기계의 생산물이며, 욕망 기계의 운행의 순간적인 한 단면을 가리키기 때문이다. 따라서 이 순간적 멈춤 상태에서 다시 생산의 운동이 재개된다면 이는 당연히 욕망 기계의 작용 덕분이다. 바로 이 계기를 들뢰즈는 기적 기계라고 부르고 있는 것이다. 기적 기계는 재가동의 계기인 것이다. 따라서 우리는 기관 없는 몸

이 두 얼굴을 갖고 있다는 점을 확인하게 된다. 정지의 계기인 편집증  
기계와 재개의 계기인 기적 기계가 각각 그것이다.

#### 4. 분리 종합의 형식 및 이탈-절단과 코드

이제 “등록의 생산”의 법칙을 보자. 앞서 “생산의 생산”은 욕망 기계의  
작동이었다. “등록의 생산”이란 존재론 차원에서 기관 없는 몸의 작동을  
가리킨다.

“생산의 생산의 법칙은 연결 종합 또는 연동이였다. 하지만 생산적 연결들이 기계  
들에서 기관 없는 몸으로 이행할 때(노동에서 자본으로 이행하듯), 그것들은 “자연  
적인 또는 성스런 전제”로서의 비생산적 요소와 관련해 하나의 분배를 표현하는 다  
른 법칙 아래 들어간다고 할 수 있으리라(자본의 분리들). 기관 없는 몸 위에는, 새  
종합들의 그물 전체를 짜서 표면을 바둑판 모양으로 구획하는 수많은 분리 점들처  
럼 기계들이 매달린다. 분열증적인 “...이건 ...이건”이 “그 다음에”와 교대한다. 어  
떤 임의의 두 기관을 고려하건, 그 둘이 기관 없는 몸에 매달리는 방식은 그 둘 사  
이의 모든 분리 종합들이 미끄러운 표면 위에서 **결국 같은 것으로 회귀하는 그런 식**  
이어야 한다.”(AO 18)

종합은 ‘존재의 종합’이다. 즉, 매 순간 존재가 잠정적이거나 안정된 상태  
로 존립하는 사태이다. 기관 없는 몸 위에서는 어떤 일이 일어나는가?  
기관 없는 몸 위에, 즉 등록 내지 기입 표면 위에, 수많은 분리 점들처럼,  
바둑판의 각 눈처럼 짜여 있는 그물 위에, 기계들이 분배된다. 이 기계들  
은 앞에서 보았듯이 부분대상들과 같은 의미이다.

그렇지만 이미 알고 있듯이 기관 없는 몸 자신이 분배와 등록에 있어  
적극적 역할을 하지는 못한다. 그것은 기계들의 생산물에 불과하기 때문  
이다. 따라서 분배를 행하는 것은 바로 기계들 자신이다. 기계들 자신은  
채취-절단(‘봄’의 예를 상기하자)을 수행한다는 점에서 일종의 “코드”를  
지니고 있는 것이다.

“모든 기계는 자기 안에 가설하고 비축해 놓은 일종의 코드를 지니고 있다. 이 코드는 자신이 몸의 상이한 지역들에 등록되고 전달되는 방식과 뿔 수 없으며, 또한 다른 지역들과 관련해 몸의 각 지역이 등록되는 방식과도 뿔 수 없다. [...] 도처에서 등록들, 정보들, 전달들이 바둑판 모양의 분리들을 형성하는데, 이것들은 그 전의 연결들과는 다른 유형을 하고 있다.”(AO 46)

이 분배는 엄밀히 말해 기관 없는 몸 **위에서** 행해지는 것이 아니다. 오히려 시간 상 거꾸로 이해해야 한다. 말하자면 생산의 생산, 또는 연결, 또는 연동은 시간의 순서를 따르는데, 그런데 한순간 정지한다. 바로 그 순간 상태를 보자. 4장 A에서 말했듯, 우주의 운행의 한 상태를 찍은 스냅사진 또는 스크린의 한 장면. 그 위에는 욕망 기계들이 등록되고 분배되어 있는 것처럼 보인다. 그러나 원칙적으로는 욕망 기계의 생산의 경과가 있을 뿐이며, 이를 한순간 정지시켰을 때 비로소 기관 없는 몸의 존재가 탄생 내지 확인될 뿐이다. 이 상황이 분열증적인 “...이건 ...이건”이 “그 다음에”와 교대하는 것으로 서술되고 있는 것이다. 앞에서 “제3의 시간에 실존”(AO 14)하고 “제3항으로 도입”(AO 21)된다고 했던 것도 이런 까닭이다.

그런데 “어떤 임의의 두 기관을 고려하건, 그 둘이 기관 없는 몸에 매달리는 방식은 그 둘 사이의 모든 분리 종합(synthèse disjonctive)들이 미끄러운 표면 위에서 **결국 같은 것으로 회귀하는 그런 식**이어야 한다”는 말은 무슨 뜻인가? 매 순간의 우주의 스냅사진에 분배되어 있는 욕망 기계들의 분포 상태, 기입 내지 등록 상태는, 매번 달라지겠지만, 이는 결국 우주 전체의 스냅사진이라는 점에서는 같다. 기관 없는 몸이 별도로 있는 것이 아니라 욕망 기계들의 생산의 제3항으로서 생산의 연결 내지 연동의 와중에 탄생하는 것이기 때문에, 본질적인 것은 욕망 기계들로서의 우주 전체이지 기관 없는 몸 및 그 위에서의 분배가 아닌 것이다. 따라서 결국 같은 것으로 회귀하는 그런 식이다.

그렇다면 여기서 말하는 분리(disjonction)는 무엇을 가리키는가? 그것

은 부분대상들과 기관 없는 몸 사이의 관계 속에서 고찰되어야 한다. 분리는 우선 **각 순간**의 기관 없는 몸 사이의 **시간의 분리**를 가리킨다. 당연히 이 분리의 와중에 등록, 기입, 분배의 차이가 발생하며, 이것이 우연이 개입하는 계기이다. 다음으로, 더 중요한 것인데, 분리는 이로 인해 야기되는 **등록 표면에서의 포괄적 분리**이다. 이 분리가 포괄적인 까닭은 앞서 고찰했던 부분대상들의 특성에서 유래한다. 임의의 부분대상들은 임의의 다른 부분대상들과 연결 내지 연동될 수 있기에 서로 배타적일 수 없는 것이다. 동일한 “대상”과 관련해서 시각, 청각, 촉각 등에 의해 절단될 때 그 대상은 각각 다른 것이 되지만, 그렇다고 해서 그 각각이 서로 다른 “대상”인 것은 아닌 것이다.<sup>79)</sup> 그래서 들뢰즈는 이렇게 말하고 있는 것이다.

“... 아니면 ...(*ou bien*)”이 호환 불가능한 항들 간의 결정적 선택(양자택일)을 표시하려 하는 데 반해, “...이건(*soit*)”은 이전(移轉)(*déplacer*, 자리 옮김)되고 미끄러지면서 늘 같은 것으로 회귀하는 차이들 간의 호환 가능 체계를 가리킨다.”(AO 18)<sup>80)</sup>

들뢰즈는 욕망적 생산의 등록이 갖는 이런 포괄적 성격을 배타적으로 사용하는 것을 비판하게 된다. 이런 잘못된 사용이 오이디푸스를 낳는다고 보기 때문이다.

앞에서 기계는 코드를 비축하고 있어서 등록을 행하게 된다고 말했다. 그러나 동시에 기계는 코드의 사슬에서 이탈함으로써만 다른 연결 종합

---

79) “기관 없는 몸은 가장 스피노자적인 의미에서 내재적 실체이다. 그리고 부분대상들은 이 실체의 궁극적 속성들과 같은 것으로, 이 속성들은 현실적으로 구별되고 이 때문에 서로 배제되거나 대립될 수 없는 한에서 이 실체에 귀속한다.”(AO 390) 또한 스피노자와 라이프니츠의 “현실적 구분(*distinction réelle*, 실재적 구분)”의 적용으로서의 기관 없는 몸과 부분대상에 대한 다음 진술도 참조. “기관 없는 몸은 실체 자체이며, 부분대상들은 실체의 속성들 또는 궁극적 요소들이다.”(AO 369n)

80) 이를 번역의 애로점 때문에 영어에서는 각각 ‘either ... or ... or’와 ‘either/or’로, 독어에서는 ‘sei es ... sei es’와 ‘... oder aber’로 옮기고 있다.

에 들어가게 된다. 말하자면 채취-절단은 이미 “이탈-절단”을 전제하고 있는 것이다.

“흐름의 채취는 사슬의 이탈을 내포한다. 또 생산의 부분대상들은, 모든 종합들의 공존과 상호작용 속에서, 등록의 재고들 내지 벽돌들을 전제한다. 흐름에 정보를 제공하게 될 코드 속에서 **파편적 이탈**이 없다면, 어찌 흐름의 **부분적 채취**가 있으랴?”(AO 48)

맑스와 들뢰즈가 각각 연구한 루크레티우스와 에피쿠로스 자연철학에서의 이탈(klinamen)의 계기가 바로 이런 귀결을 낳는다는 점도 언급할 수 있겠다. 사실 “에피쿠로스는 모든 합리주의 전통 및 합리적 설명에서 중요한 근거율(principe de raison)에 대한 비판을 활용할 수 있게 해준다는 점에서 결정적인 인물이다.”(토젤 2011: 225) 또 우리는 샤틀레가 “유물론적 난입”을 말하면서 루크레티우스를 언급했던 장면도 기억할 수 있을 것이다(ID 307).

우리는 1장에서 코드의 잉여가치를 설명하는 맥락에서 코드 개념을 해명한 바 있다. 그것은 가치의 증대, 가치의 창조를 위해 질을 부여하는 작용을 가리키는 것이었다. 그래서 코드는 명사가 아니라 동사로, 즉 “코드화”로 이해되는 것이었다. 들뢰즈는 존재의 수준에서 코드의 작용이 채취-절단의 전제를 이루며(눈이 ‘시각’의 견지에서 모든 것을 본다고 했을 때, ‘시각’이 코드인 셈이다), 나아가 그것은 이탈-절단에서 비롯된다(이를 ‘횡단’이라고 앞에서 말한 바 있다)는 점을 말하고 있는 것이다.

## **C. 소비의 생산 또는 결합 종합**

### **1. 소비의 생산과 주체의 탄생: 결합 종합 또는 잔여-절단**

생산의 경과(과정)는 하나의 순환(생산, 분배, 소비)을 형성한다. 이 순환이 완성될 때마다 부산물(여분, 잔여)이 생겨난다. 여기서 생산의 경과(과정)라고 표현하기는 했지만, 실제로 순환은 즉각 일어난다.

“생산은 즉각 소비이며 등록이고, 등록과 소비는 직접 생산을 규정하며, 그것도 생산 자체의 한가운데서 생산을 규정한다. 그리하여 모든 것은 생산이다. 생산의 생산, 즉 능동들과 수동들의 생산들. 등록의 생산, 즉 분배들과 좌표들의 생산들. 소비의 생산, 즉 쾌감들, 불안들, 고통들의 생산들. 모든 것은 생산이기에, 등록들은 즉각 소비되고 탕진되며, 소비들은 직접 재생산된다.”(AO 9-10)

여기서 다시금 생산의 경과(과정)가 하나의 순환을 이루되, 각 단계의 에너지는 “생산의 생산”의 에너지인 ‘리비도’가 “등록의 생산”의 에너지인 ‘누멘’과 “소비의 생산”의 에너지인 ‘볼뤼타스’로 차례로 변형됨으로써 생겨난다는 점을 잊어서는 안 된다. 왜냐하면 생산의 경과(과정)를 추동하는 궁극적인 에너지는 리비도이기 때문이다.

“생산 에너지로서의 리비도의 일부가 등록 에너지(누멘)로 변형된 것과 마찬가지로, 등록 에너지의 일부는 소비 에너지(볼뤼타스[Voluptas])로 변형된다. 바로 이 잔여 에너지가 무의식의 셋째 종합을, “따라서 그것은 ...이다”라는 결합 종합 또는 소비의 생산을 추동한다.”(AO 23)

여기서 ‘소비(consommation)’라고 옮긴 말에 대응하는 동사는 둘이 있는데 하나는 ‘완수’ 내지 ‘소비’(consommer)이며 다른 하나는 다 써버린다는 뜻에서 ‘탕진(consumer)’이다. 이 말로써 들뢰즈가 뜻하는 것은 과정의 한 순환의 완결이다. 그러나 이 완결은 다시 새로운 과정으로 이어진다.

이 생산의 과정의 한 순환이 완결되는 바로 그 때, 주체(sujet)가 탄생한다.

“기입 표면에 주체의 차원에 속하는 어떤 것이 눈에 띄게 된다. [...] 욕망 기계의 셋째 절단은 **여분-절단 또는 잔여-절단**(*coupure-reste ou résidu*)으로, 이것은 기계 곁에 하나의 주체를, 기계의 인접 부품을 생산한다.”(AO 22-3, 48)

여기서 관건이 되는 것은 주체(sujet)와 자아(moi)의 구별이다. 주체는 능동적이지 않고, 고정된 정체성을 갖고 있지도 않고, 행동의 출발점 또는 중심에 있지 않고, 주도적이지 않다.<sup>81)</sup> 말 그대로 그것은 여분으로서, 잔여물로서 제일 마지막에 탄생한다. 여기서의 ‘주체’는 생산을 주도하는 힘을 갖고 있지 못하다. 따라서 2장 3절에서도 지적했듯이, 생산 자신이 “자기-생산”으로 이해될 때의 그 “자기”와 여기서 말하는 “주체”는 전혀 다른 것이라는 점을 잊어서는 안 된다.

“그것은 이상한 주체이다. 고정된 정체성이 없고, 기관 없는 몸 위를 방황하며, 늘 욕망 기계들 곁에 있고, 생산물에서 차지하는 자신의 몫에 의해 정의되며, 도처에서 생성 내지 아바타(化身)라는 덩을 얻고, 자신이 소비하는 상태들에서 태어나고 또 각 상태마다 다시 태어나니까. “따라서 그것은 나다, 따라서 그것은 내 것이다...””(AO 23)<sup>82)</sup>

우리는 이 문장의 마지막에 표현에 주목한다. “따라서 그것은 ...이다

---

81) 본래 불어 sujet는 주체(主體)이기도 하지만 본래 subjectus에서 유래한 ‘신민(臣民)’의 의미가 더 강했으며 subjectum에서 유래한 ‘주체(主體)’라는 의미는 나중에야 생긴 것이다. 그 의미와 역사에 대해서는 Etienne Balibar, Barbara Cassin, Alain de Libera, le mot Sujet in *Vocabulaire européen des philosophies*, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, Paris, 2004 참조. (번역은 발리바르, 「주체」, in 에띠엔느 발리바르 외, 『법은 아무 것도 모른다』, 강수영 옮김, 인간사랑, 2008, pp. 27-51.)

82) 또한, “이 주체가 특유한 또는 인물적 동일성을 갖고 있지 않다면, 또 이 주체가 기관 없는 몸의 미분화상태를 부수지 않으면서 거기를 돌아다니다면, 그것은 이 주체가 기계 곁에 있는 하나의 몫일 뿐 아니라, 기계에 의해 가동되는 사슬의 이탈들과 흐름의 채취들에 상응하는 부분들이 되돌아오는 하나의 분할된 몫이기도 하기 때문이다.”(AO 49)

(c'est donc ...)”는 들뢰즈가 “잔여-절단”이라고 부른 것의 형식에 해당하기 때문이다.

그런데 영어권 들뢰즈 연구자 중 한 사람이 유진 홀랜드(Eugene Holland)는 주체의 생산과 관련해 생산의 결과인 주체를 생산의 주인공으로 바꾸고 만다(Holland 1999: 34). 이 오류는 단순한 오류가 아니라 이후 영어권 연구자들에게 전반적으로 반복해서 나타나는 오류라는 점에서 주목을 요한다. 하지만 이는 『안티 오이디푸스』 영어 번역의 오류에서 기인한 흥미로운 오류이다. 불어 원문은 “C'est donc moi, c'est donc à moi ...”(AO 23)로 되어 있는데 영어 번역은 “It's me, and so it's mine ...”(18)이라고 되어버렸다. 불어를 영어로 정확히 옮기면 “so it's me, so it's mine ...” 정도가 맞다. 다시 말해, “그것은 나다, 따라서 그것은 내 것이다...”로 이해하는 것은 오역이며, “따라서 그것은 나다, 따라서 그것은 내 것이다...”가 되어야 한다. 홀랜드가 자신의 해석을 위해 활용한 “so”는 인용문의 앞부분과 뒷부분 사이의 추론 과정을 나타내는 접속사가 전혀 아니다. donc의 번역어로서 so는 생산의 한 순환이 마무리되는 결과로서(“따라서”) 주체가 생산되고 주체에 속하는 것이 생산된다는 것을 가리키는 말로, 원문에서는 사실상 앞 문장과 뒷 문장에서 거듭 등장하는 말인 것이다.

다시 주체의 탄생이 어떤 과정을 통해 일어나는지 살피도록 하자. 출발점은 ‘욕망 기계들’과 ‘기관 없는 몸’ 사이의 대립이다.

“원초적 억압의 편집증 기계에서 나타났던 식의 저 둘 사이에서 일어나는 저 밀쳐냄은 기적 기계에서 하나의 끌어당김에 자리를 내주었다. 하지만 끌어당김과 밀쳐냄 사이에 대립은 지속된다.”(AO 23)

우선 편집증 기계와 기적 기계 사이의 변전에 주목해 보자. 편집증 기계는 밀쳐냄, 즉 욕망 기계들이 작동을 멈추는 정지의 계기를, 기적 기계는 끌어당김, 즉 욕망 기계들의 재가동의 계기를 가리킨다. 정지한 것이 재

가동하다니 이 어찌 기적이 아니겠는가? 기적은 세계가 다음 순간에도 여전히 이어진다는 사실에 있다. 우리는 힘의 존재론을 살피는 과정에서 존재의 지속이 존재론의 핵심 문제로서 자리하는 것을 보았다. 들뢰즈는 멈춤과 재가동이 순차적이라고 말함으로써, ‘왜’의 물음에 답하는 대신 ‘어떻게’의 물음에 답하는 것으로 그친다. 이 대목은 존재론의 구성에 관련된다. 말하자면 어떤 존재론이 세계에 대한 더 적합한 진술이나 하는 것이다. 여기에 결단의 문제가 개입한다. 한편으로는 진실성이 문제겠으나, 궁극적 정당화가 불가능하다면 진실성의 문제는 결단의 문제로 변한다. 그러나 이를 종교적 믿음의 문제와 동렬에 놓아서는 안 된다. 단순한 믿음의 문제가 아니라 실증성과의 정합성이 문제이기 때문이다. ‘왜’의 물음에 대한 앞의 진술을 기억하자. “이 물음조차도 추상의 산물이다.”(AO 14)

이제 “독신 기계(machine célibataire)”의 층위에서 욕망 기계와 기관 없는 몸 사이의 밀쳐내고(“편집증 기계”) 끌어당기는(“기적 기계”) 긴장 관계가 화해한다.

“실효적 화해는 “억압된 것의 회귀”로 기능하는 새 기계의 층위에서만 생겨날 수 있는 것 같다. [...] 신인류 또는 영광스런 유기체의 탄생을 위해 욕망 기계들과 기관 없는 몸 사이에 새 결연을 형성함으로써, 편집증 기계와 기적 기계의 뒤를 잇는 이 기계를 지칭하기 위해 “독신 기계”란 이름을 빌려오자.”(AO 23-4)

여기서 억압된 것은 표면에 등장하지 못한 것, 등록되지 못한 것을, 현행적인 것의 이면에 잠재적인 것으로 존재하는 것을 가리킨다. 억압된 것은 이면으로서 언제나 생겨날 수밖에 없으며, 그것은 그 다음 순간으로 이행하는 와중에 회귀할 수밖에 없다. 반복은 억압을 낳는 동시에 억압된 것의 회귀를 낳는다. 억압되었기에 반복되는 게 아니라, 반복되기에 억압되는 것이다. 그렇다면 들뢰즈는 왜 ‘독신 기계’라는 이름에 주목하는가? 독신(獨身)은 결혼하지 않았다는 뜻으로, 성과 생산에 대한 인간주의적 견해(남녀의 결합을 통한 생산)를 넘어서려는 의도에 부합한다. 즉

홀로 생산한다는 것. 이는 ‘고아(孤兒) 및 자기 생산’으로서의 무의식 개념과 맥을 같이 하는 것으로 이해될 수 있다. 또한 “신인류(新人類)” 또는 “영광스런 유기체”라는 슈레버의 표현은, 지금까지 유기체를 부정했지만, 기존의 인간을 대체한 새로운 인간상을 가리킨다. 이것이 바로 분열자이다. 분열자만이 (슈레버, 렌츠, 베케트의 인물들, 아르토 등) 인간의 본질을 밝혀주는 존재다. “분열증적 특유성도 분열증적 임상실체도 없다. 분열증은 생산과 재생산을 행하는 욕망 기계들의 우주요, “인간과 자연의 본질적 현실”로서의 본원적인 보편적 생산이다.”(AO 11) 분열증이 특유한 것이 아니라, 분열증의 중단이, 과정의 중단이 특유한 환자를 만들어낸다는 것이다. 분열증은 우주, 욕망 기계들의 우주, 생산과 재생산을 행하는 욕망 기계들의 우주이다. 그런데 자본주의는 이 분열자를 병원의 무기력한 환자로 만들며, 이른바 유순한 주체만을 허용한다. 그 까닭은 분열자는 자본주의 생산의 부품으로 이용할 수 없기 때문이다.

## 2. “나는 느낀다”

독신 기계가 생산하는 것은 “강도량들(*des quantités intensives*)”이다.

“순수 상태에서의, 거의 견딜 수 없는 한 점에서의, 강도량들에 대한 분열증적 경험이 있다. 즉 삶과 죽음 사이에서 유예된 아우성처럼 최고의 지점에서 체험되는 독신의 비참과 영광, 강렬한 이행감(移行感), 형태와 형식을 벗어 던진 순수하고 생생한 강도 상태들이로다.”(AO 25)

칸트는 『순수이성비판』(B207ff.)에서 연장적 크기와 구별되는 “강도적 크기(*intensive Größe*)”를 정의하는데, 들뢰즈는 이 개념을 감정의 차원에서 일어나는 일을 표현하기 위해 사용한다.

“무릇 감각 그 자체는 전혀 아무런 객관적 표상도 아니고, 감각 안에서는 공간에 대한 직관도 시간에 대한 직관도 발견되지 않으므로, 감각에 연장적 크기가 속하는

것은 아니지만, 그럼에도 일종의 크기, — 말하자면, 그 안에서 어떤 시점에서의 경험 의식이 무=0에서부터 일정한 정도까지 증가할 수 있는 감각의 포착에 의해 — 그러니까 강도적 크기는 속한다. 이 강도적 크기에 대응해서 지각의 모든 객체들에는, 이 지각이 감각을 함유하는 한에서, 강도적 크기, 다시 말해 감관에 미치는 영향의 도[度]가 부여되지 않을 수 없다.”(Kant 2006: B208)

들뢰즈가 칸트의 개념을 통해 가리키고자 하는 바는 “나는 느낀다(je sens)”라는 **감정**이다. 느끼는 존재인 ‘나’(moi)가 먼저 있는 것이 아니라, 생산의 경과와 끝에서 어떤 느낌을 겪은 존재가 탄생하며, 이것이 주체라는 것이다. 또한 느낌의 순간들이 계속 이행한다(“강렬한 이행감(un sentiment de passage intense)”)는 점이 중요한데, 느낌의 순간 각각은 강도량으로 지칭된다. 그리고 이것은 “분열증적 경험”이라는 말로 표현되는데, 이는 미친다는 뜻이 아니라 모든 것들이 기존 상태를 잃고, 해체되고, 새롭게 만들어지는 것에 대한 경험이라는 의미로 이해되어야 한다.

“사람들은 종종 환각들과 망상에 대해 말한다. 하지만 환각 현상(나는 본다, 나는 듣는다)과 망상 현상(나는 ...라고 생각한다)은 더 깊은 차원의 나는 느낀다를 전제하며, [...] 먼저 강도들, 생성들, 이행들만을 체험하는 참으로 1차적인 감정에 비하면, 망상과 환각은 2차적이다.”(AO 25)

“나는 느낀다”라는 순수한 감정은 망상과 환각보다 일차적이다. 이렇게 느끼는 내가 들뢰즈가 말하는 주체인 것이다. 그리고 이 주체는 개인보다는 집단으로 이해되는데, 이로부터 사회 이론에 있어 “제도 분석” 내지 “집단 분석”의 중요성이 도출된다. 이 문제에 대해서는 5장 3절에서 상세히 다루게 될 것이다.

이 순수 강도들은 편집증 기계와 기적 기계의 밀쳐내고 끌어당기는 운동에서 생산된다. 그리고 그것은 강도=0에서 출발해서 모두 플러스 값을 갖는다. 가령 속도나 온도에 절댓값 마이너스는 없다. 속도의 마이너스는 방향을 가리키며, 온도의 마이너스는 절대온도로 보면 플러스이다.

플러스와 마이너스의 중간이나 평형은 없다.

“강도들은 기관 없는 충만한 몸을 지칭하는 강도=0에서 출발해서 모두 플러스 값을 갖는다. [...] 요컨대, 끌어당기는 힘[引力]과 밀쳐내는 힘[斥力]의 대립은 항상 플러스 값을 갖는 강도 요소들의 열린 계열을 생산하는데, 이 요소들은 한 체계의 최종적 평형상태 말고 한 주체가 경유하는 무수한 준(準)안정적 멈춤 상태들을 표현한다.”(AO 25-6)

여기서 ‘계열’은 시간상으로 뺏어나가는 것이지만 공간상 연결되는 것이 아니다. 계열은 시간의 흐름의 일방향성과 함께 한다. 독신 기계는 “강도 요소들의 열린 계열”을 생산한다. 느낌들의 계열이 연속적으로 생산된다고 말할 수 있다. 따라서 매 순간 다시 새롭게 달라지지만 일시적으로는 안정적인 “무수한 준안정적(métastable) 멈춤 상태”를 경유하는 그 무엇, 즉 주체가 탄생한다. 이 주체는 ‘고정된 자아’와는 관계가 없으며 거꾸로 그 상태의 ‘겪음의 연속’이 주체이다.

들뢰즈는 칸트를 나름의 방식으로 전유하여 슈레버에 근접시킨다. 말하자면 들뢰즈는 슈레버의 회상록에 칸트의 강도량 이론을 적용하여 읽어내고 있는 것이다.

“법원장 슈레버의 설에 따르면, 끌어당김과 밀쳐냄은 기관 없는 몸을 잡다한 정도로 채우고 있는 강렬한 신경 상태들을 생산하며, 슈레버-주체는 이 상태들을 경유함으로써 영원회귀의 원(圓)에 따라 여자도 되고 어떤 다른 것들도 된다. [...] 주체 자신은 기계에 의해 점유된 중심이 아닌 가장자리에, 고정된 정체성 없이 있으며, 중심에서 늘 벗어나고, 자신이 경유하는 상태들로부터 귀결된다. [...] 주체는 그 계열의 각 상태마다 태어나고, 한 순간 그것을 규정하는 그 다음 상태에서 항상 다시 태어나며, 자신을 태어나게 하고 다시 태어나게 하는 이 모든 상태들을 소비한다 (체험된 상태가 이 상태를 사는 주체에 비해 1차적이다).”(AO 26-7)

『안티 오이디푸스』에서 들뢰즈가 슈레버를 직접 인용하는 까닭은 두 가

지이다. 첫째, 슈레버가 프로이트를 비롯한 다양한 사람에 의해 해석되어 왔다는 점에서 이를 교정할 필요성이 있다는 점이 그 하나이다. 둘째, 더 중요하게는, 슈레버는 극히 드물게도 자신의 체험을 꼼꼼히 기록한 분열자라는 점이 다른 하나이다. 즉 들뢰즈는 분열자 자신의 체험 기록을 바탕으로 자신들의 주장을 입증하려 하는 것이다. 우선 슈레버의 체험에 따르면 **강렬한 신경 상태들이** 생산된다는 것인데, 바로 “슈레버-주체”는 이 강렬한 신경 상태들을 “경유”함으로써 이런 저런 것들로 생성한다(devenir). 더 정확히 표현하면, 매 순간 생성되는 이 강렬한 신경 상태들을 경유함으로써 이런 저런 것들로 생성하는 것이 바로 슈레버-주체이다. 그리고 이 슈레버-주체의 생성은 “영원회귀의 원(un cercle d'éternel retour)”을 따른다. 말하자면, 상태들의 순간은 영원히 회귀한다. 순간은 매번 다음 순간으로 이행한다. 매 순간 정지와 재개가 영원히 반복된다. 생성은 바로 그에 따라 일어난다. 여기서 인간주의적인 면은 전혀 없다. 주체란 존재 생성의 경과에서 마지막에 생산되는 신경 상태들의 연속인 셈이다. 주체는 체험된 상태들을 소비한다. 주체는 중심에 있거나 시작에 있지 않으며, 생산의 한 순환이 끝날 때 느낌과 함께 등장하고 생산된다. “여기서 그 무엇도 재현(再現)이 아니다. 모든 것은 삶이고 체험이다.”(AO 26)

그런데 우리는 들뢰즈의 다음 진술을 해명하고 가야 할 필요를 느낀다.

“맑스의 말처럼, 괴로움마저도 자기 향유이다(même souffrir est jouir de soi). 분명 모든 욕망적 생산은 이미 즉각 완수이자 소비이며, 따라서 “쾌감”이다.”(AO 23)

해당 대목은 맑스의 “인간적으로 파악해서, 괴로움(=겪음)은 인간의 자기 향유이다(das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen)”(Marx M 268; 540)라는 말을 거칠게 인용한 것이다. 맑스는 “겪음(Leiden)”를 인간학적 규정을 넘어 존재론적 규정으로 이해하려 한

다.<sup>83)</sup> 그렇다면 어떤 점에서, 인간적으로 그리고 존재론적으로, 괴로움이 자기 향유라는 말인가. 여기서 “쾌감”은 라틴어 voluptas에서 유래한 volupté의 번역인데, 본래 성적 쾌감이란 의미가 강하지만, 여기서는 “자기 향유”라는 말과 관련해서 이해하는 것이 좋다. 그렇다면 왜 괴로움이 향유이고 쾌감이란 말인가? 쾌감이란 어떤 감각을 느끼는 것, ‘아, 이렇구나’라고 느끼는 것으로 이해해야 한다. 그 등급 면에서는 저질일지 몰라도, 고통도 아픔도 쾌감의 일종이다. 아픔, 기쁨, 슬픔, 화남 등은 모두 누리는 것(jouir, jouissance)이다. 쾌락과 고통을 서로 다른 것으로 보는 것은 오해이다. 쾌(快)와 고(苦)는 실은 하나의 연속된 감각으로, 일련의 등급을 거치면서 궁극적으로는 서로 이어져 있다는 점에서 ‘쾌감(快感)=불쾌감’이다. 쾌감을 즐거움으로 한정하는 것은 정확하지 않다. 맑스 및 들뢰즈의 ‘향유(Genuß; jouissance)’는 쾌감의 질과는 일단 무관하다. 근데 생산의 경과의 셋째 국면에서 바로 이렇게 ‘느끼는/향유하는 자’가 탄생하며, 이것이 주체이다. 그리고 이것이 결합 종합 또는 소비의 생산이다.

이를 설명하기 위해 들뢰즈는 클로썩스키(Klossowski)의 책 『니체와 악순환』<sup>84)</sup>의 탁월한 해석을 활용한다. “그는 가장 높은 사고와 가장 날카로운 지각을 구성하는 물질적 감정으로서의 기분(Stimmung)의 현존을 보여주었다.”(AO 27) 여기서 니체의 ‘기분’은 슈레버의 ‘신경 상태’와 같은 것을 가리킨다. “정체성이란 본질적으로 우연한 것이며, 이 개인 또는 저 개인의 우연성이 개체성들을 모두 필연적이 되게 하려면 개체성들의 한계열이 각자에 의해 주파되어야만 한다.”(AO 28 재인용) 이에 대한 들뢰

83) “만일 인간의 느낌, 겪음 등이 고유한 의미에서의 인간학적 규정이 아닌 참으로 존재론적인 본질적(자연적) 긍정들이라면, 그리고 만일 그것들이 단지 그 대상이 그것들에 대해 감각적이라는 이유로 긍정되는 것이라면, 다음과 같은 점은 자명하다.”(Marx M 318; 562)

84) 아쉽게도 번역본(조성천 옮김, 그린비, 2009)은 큰 참고가 못 된다. 원서는 니체의 독일어를 섬세한 뉘앙스를 살려가며 불어로 해석하고 해설하는 책인데, 역자가 독일어 뉘앙스 파악에 실패하고 있는 것 같기 때문이다. 그래서 전반적으로 본의 아닌 오역이 되고 말았다.

즈의 해석은 이렇다.

“갑작스레 이성을 잃어 낮은 인물들과 자신을 동일시하게 될, 문헌학 교수 니체-자아는 없다. 상태들의 계열을 경유하는, ‘역사의 모든 이름이 나다...’라며 역사의 이름들을 이 상태들에 동일시하는, 니체-주체가 있다. 주체는 자아가 그 중심을 저버린 원의 원주 위에서 자신을 펼친다. 중심에는 욕망의 기계가, 영원회귀의 독신 기계가 있다. 그 기계의 잔여 주체, 즉 니체-주체는 그 기계가 돌아가게 만드는 모든 것에서 [...] 행복에 겨운 덤(볼루타스)을 끌어낸다.”(AO 28)

니체-자아가 있어 그가 일련의 경험을 행하는 것이 아니라, 상태들을 경유하면서 매 순간 탄생하는 니체-주체가 있는 것이다. 우리는 그런 점에서 앞에서 잠시 보았던 다음 구절을 이해할 수 있게 되었다.

“심리적 현실이라 부를 수 있을 만한 특수한 실존 형식이란 없다. 맑스의 말처럼, 결핍은 없으며, 다만 “자연적이고 감각적인 대상적 존재”로서의 겪음(*passion comme être objet naturel et sensible*)이 있다.”(AO 34)

우리가 흔히 “심리적 현실”이라고 부르는 것은 실제로는 겪음이며, 이 겪음이란 생산의 경과 또는 우주의 운행에서 “나는 느낀다” 또는 “강렬한 신경 상태” 또는 “기분”을 향유한다는 의미이다.

### 3. 호모 히스토리야 또는 역사의 이름들

느낌과 체험은 역사의 이름들로 표현된다. 역사의 이름들, 또는 인종, 종족, 대륙, 나라, 지명, 문화 등이 이 느낌과 동일시되어 표현되는 것이다. 들뢰즈는 분열자가 언급하는 이 수많은 이름들을 책을 관통해서 계속 언급한다.

“여기서 물질(*matière*)의 현실계는 모든 연장을 떠나 있다. 마치 내면 여행이 모든 형

식과 성질을 내버리더라도 한 것처럼. 그래서 이제는 밖에서나 안에서나 유목적 주체가 통과하는 강도들, 거의 감당할 수 없는, 서로 짝지어진 순수 강도들만이 눈에 띄게 된다. 이것은 환각적 경험도 망상적 사고도 아니며, 하나의 느낌, 즉 강도량의 소비로서의 감정들(émotions)과 느낌들의 계열이다. 이 감정들과 느낌들은 뒤이어 일어나는 환각들과 망상들의 재료를 형성한다. 강도적 감정, 즉 정감(affect)은 망상들과 환각들의 공통의 뿌리인 동시에 이것들의 분화의 원리이다. 또한 모든 것은 이 강렬한 생성들과 이행들과 이주들 속에서 뒤섞인다고 생각해도 좋겠다. 시간을 오르내리는 이 모든 표류가 그렇다. 즉, 나라들, 인종들, 가족들, 부모의 명칭들, 신의 명칭들, 역사의 인명들, 지명들, 심지어 갖가지 사실들이 뒤섞여 있는 것이다. 나는 신이 된다, 나는 여자가 된다, 나는 잔 다르크였다, 나는 헬리오가발루스이다, 또한 그 위대한 몽골인, 한 중국인, 한 아메리카 인디언, 한 성당기사이다, 나는 내 아버지였다, 나는 내 아들이었다(고 나는 느낀다). 또한 모든 죄인들, 죄인들의 전 목록, 정직한 죄인들과 부정직한 죄인들이었다. [...] 모든 것이 이렇게 뒤섞인다면, 그것은 강도에 있어서이다. 여기에 공간들과 형식들의 혼란은 없다.”(AO 100-1)

여기서 역사의 이름들이 단순한 이름이 아니라는 점을 확인하고 가자. 가령 모차르트는 그저 이름인 것이 아니라 차라리 모차르트라는 효과이다. 역사의 이름과의 동일시는 결국 그 인물을 가로지르는 상태들, 효과들과의 동일시이며, 자신이 겪은 느낌에 대한 해석인 것이다.

“자신을 인물들과 동일시하지 말고, 역사의 이름들을 기관 없는 몸 위의 강도 지대들과 동일시하라. 그러면 그때마다 주체는 “이게 나다, 따라서 이게 나다!”라고 외친다. 분열자만큼 역사를 이용한 사람은, 분열자가 하는 방식으로 이용한 사람은 없었다. 그는 단번에 세계사를 소비한다.”(AO 28)

이처럼 역사의 이름들을 소비하는 분열자로서의 인간을 들춰주는 “호모 히스토리아(homo historia)”라고 칭한다. 그런데도 불구하고 사람들은 분열자를 현실에서 격리되고 삶에서 절단된 무기력한 자폐증 환자로 그려내고 또 그런 존재로 만들어버렸다. 사실 그는 “정신이 물질과 접촉하여 물질의 모든 강도를 살고 그것을 소비하는”(AO 26) 존재인데 말이다.

#### 4. 결합 종합의 분리차별적 사용과 유목적 사용

이제 주체의 탄생과 관련해 사회적 수준에서 문제가 되는 것은 들뢰즈가 결합 종합의 “분리차별적 사용(usage ségératif)”이라 부르는 것이다. 우선 느낌의 수준에서, 환각과 망상의 수준에서 주체(호모 히스토리아)는 역사를 소비한다.

“기관 없는 몸 위에 맨 먼저 할당되는 것은 인종들, 문화들, 신들이다. 분열자가 얼마만큼이나 역사를 만들었고 세계사를 환각하고 망상했으며 전 세계 인종들을 증식시켰는가 하는 점은 지금까지 충분히 주목되지 않았다. 모든 망상은 인종에 관한 것이다. 그렇다고 해서 꼭 인종주의를 뜻하는 것은 아니다. [...] 모든 망상은 세계사적 정치적 인종적 내용을 갖고 있다. 모든 망상은 인종들, 문화들, 대륙들, 왕국들을 혼합하고 끌어들이는다.”(AO 101, 106)

그런데 이 과정에서 주체는 자신을 두 가지 방식으로 표현한다. 다시 말해, 결합 종합들의 사용에는 두 가지가 있다. 우선 1) “무의식 속에서의 결합 종합들의 **분리차별적 사용**”이 있다.

“바로 이 분리차별적 사용이 “우리 편이어서 좋다”는 느낌, 바깥의 적들의 위협을 받고 있는 우등 인종에 속해 있다는 느낌을 구성한다. 이렇게 해서 개척자들의 작은 백인 아들, 자기네 조상의 승리를 기념하는 아일랜드 프로테스탄트, 주인 인종이라는 파시스트가 생겨난다. [...] “나는 우등 인종이다” 따위가 바로 그런 사용이다.”(AO 123, 125)

이 점은 니체가 『바그너의 경우』에서 독일인이 보인 당대의 경향성을 비판하는 대목에서 잘 드러난다.

“우리는 대중을 알고 있으며 극장을 알고 있네. 거기에 앉아 있는 최고 관객, 독일

젊은이들, (...) 요컨대 민중(Volk) — 이들도 마찬가지로 숭고함, 깊이, 압도적인 것을 필요로 하네. 그들은 모두 한 가지 논리만을 갖고 있다네. “우리를 뺀 가게 하는 자는 강하다. 우리를 고양시키는 자는 신적이다. 우리를 예감케 하는 자는 깊이가 있다.” (...) 거기에는 덕(Tugend)만이 — 즉 훈련, 자동 작용, “자기 부정”만이 어울립니다. 취향도, 목소리도, 재능도 아닙니다. 바그너의 무대는 단 하나만 필요합니다. — 독일인(Germanen)만이! ... 독일인의 정의(定義): 복종과 성실... 바그너의 등장이 “제국(Reich)”의 등장과 시간적으로 일치한다는 것은 매우 깊은 의미가 있습니다. 이 두 사실은 하나의 동일한 것을 — 복종과 성실을 입증합니다. — 그 누구도 더 잘 복종 받지도 더 잘 명령 받지도 않았습니다.”(Nietzsche W 6, 11)

이 묘사에서 독일인은 자신보다 숭고하고 깊고 압도적인 것에 대한 복종과 (명령에 따르는) 성실을 보여주고 있는데, 이것이 바그너의 음악과 독일 제국의 탄생을 관통하고 있다는 것이다. 자기를 부정하면서 더 큰 것에 복종하는 성실함, 이는 국가라는 더 크고 불멸하는 것에 대한 동일시로 이어지고 있다. 우리가 보기에 이것은 집단 환상에 대한 분석의 다른 좋은 사례이며, 니체 자신이 독일 파시즘을 경고하고 있음을 잘 보여주는 대목이다.

다른 한편, 2) “결합 종합들의 **유목적(nomadique) 사용**”이 있다.

“혁명적 무의식적 투자란, 욕망이, 여전히 자기의 고유한 양태로, 착취당하는 피지배 계급들의 이해관계를 재절단하여, 모든 분리차별들 및 그 오이디푸스적 적용들을 동시에 부술 수 있는 흐름을 흘러가게 하며, 역사를 환각하고 인종들을 망상하고 대륙들을 불태워버릴 수 있는 흐름들을 흘러가게 하는 그런 식의 투자이다. 아니, 난 너희와 다른 부류야, 난 이방인이고 영토가 없어, “난 영원히 열등 인종이야... 난 짐승, 검둥이야.””(AO 125)

이처럼 무의식의 결합 종합들의 두 사용은 “파시즘”과 “혁명”이라는 양극성을 띤다. 그러나 양자는 명료하게 분절되는 것이 아니다. 그러한 망상에는 “애매성”과 “다의성”이 있다.

“망상은 두 극(極)과 같은 것을, 인종주의적 극과 인종적 극, 분리차별적-편집증적 극과 유목적-분열증적 극을 갖고 있다. 그런데 이 두 극 사이에는 어떤 미묘한 미끄러짐이 있어서, 무의식 자체가 그 반동적 충전(充電)들과 그 혁명적 잠재력들 사이를 오간다.”(AO 125)

결합 종합의 형식인 “따라서 그것은 ...이다!”는 1) “따라서 나는 우등 인종에 속한다”, “우리 편이어서 좋다”라는 형식의 인종주의적-분리차별적-편집증적 극을 띠게 되기도 하고, 2) “따라서 나는 영원히 열등 인종이다”, “따라서 나는 짐승, 검둥이다”, “따라서 나는 이방인이야”, “난 너희와 다른 부류야”라는 형식의 인종적-유목적-분열증적 극을 띠게 되기도 한다. (명시적으로는 한 번도 언급되지 않지만, 후자를 잘 보여주는 것은 랭보(Arthur Rimbaud)이며, 그 많은 인용과 암유 속에서만 등장한다.) 분열-분석의 과제는 그 망상의 본성을 분석하는 일이다. 이 모든 일은 이데올로기에서가 아니라 이데올로기 밑에서, 무의식 차원에서 벌어지기 때문이다.

\* \* \*

지금까지 우리는 “생산의 종합”의 세 국면을 살폈다. 그것은 들뢰즈의 존재론이기도 했다. 이 과정에서 우리는 존재론이 사회 이론에 대해 갖는 함의의 일부를 살피기도 했다. 이어지는 5장에서 우리는 정신분석 쪽에서 들뢰즈에게 가한 대표적인 비판을 고찰하고 그에 대한 들뢰즈의 가능한 대응을 제시할 것이다. 정신분석이 핵가족 및 그 구성원인 아빠-엄마-나의 삼각형을 고착화함으로써, 자본주의에 어떻게 복무하는지, 그리하여 책이 왜 “안티 오이디푸스”라는 제목을 얻게 되었는지도 보게 될 것이다. 그리고 나아가 자본주의 체제가 흐름을 어떻게 관리하는지를 들뢰즈의 ‘화폐 이론’을 중심으로 설명할 것이다.

## 5장. 자본주의 비판

우리는 『안티 오이디푸스』에 대해 정신분석 입장에서 가한 비판의 몇몇을 알고 있다. 그 중에서 우리가 고찰하려는 것은 지젝과 맹정현의 비판이다(1절과 2절). 다 알다시피 지젝은 들뢰즈에 대한 가장 최근의 가장 강력한 비판서를 쓴 바 있다. 한편 맹정현은 한국의 훌륭한 라캉 학자로서 자신의 저서에서 많은 분량을 『안티 오이디푸스』 비판에 할애하고 있다. 우리가 보기에 이 두 학자의 비판적 논의는 지금까지 『안티 오이디푸스』와 관련해 개진된 가장 핵심적인 것으로, 그에 대한 고찰과 응대는 충분히 값어치가 있다고 본다.

이어서 우리는 정신분석을 비판하면서 들뢰즈가 개진하는 분열-분석의 작업을 ‘제도 분석’(3절) 및 ‘자본주의 비판’(4절)이라는 맥락에서 고찰할 것이다. 특히 5절에서는 자본주의의 기능 원리를 ‘화폐 이론’의 관점에서 살피게 될 것이다. 바로 화폐의 층위에서만 ‘자기 예측의 욕망’ 내지 ‘순응하는 유순한 주체’의 문제가 해명될 수 있을 것이기 때문이다. 이를 통해 우리는 들뢰즈의 존재론이 실천 철학의 관점에서 어떤 독자성을 지니는지 볼 수 있을 것이다.

### 1. 들뢰즈를 과타리에서 구출하라?

지젝의 『안티 오이디푸스』 비판은 직접적이지 않고 우회적이다. 그는 자신의 저서 『신체 없는 기관. 들뢰즈와 결과들』(2004)의 서론에서 이 책의 “시류에 역행”하는 특성을 두고 이렇게 말한다.

“이 책의 출발 전제는, 이러한 들뢰즈(펠릭스 과타리와 공동 저술한 책들의 독서에 기초한 유행하는 들뢰즈 이미지) 이면에는 정신분석과 헤겔에 훨씬 가까운 또 다른 들뢰즈가 있으며, 이 들뢰즈의 결과들은 훨씬 더 파열적이라는 것이다. 따라서 이 책은 『안티 오이디푸스』와 『의미의 논리』 사이에서 — 즉 존재의 물화된 질서에 맞

서 *생성(Becoming)*의 생산적 다수성(multitude)을 찬미한 들뢰즈와 *의미-사건* (Sense-Event)의 비물질적 생성의 불모성과 관련된 들뢰즈 사이에서 — 들뢰즈 사고의 내적 긴장을 식별하는 데서 시작한다.”(Žižek 2004: xi)

요컨대, 생성의 생산적 다수성을 강조한 『안티 오이디푸스』(1972)와 의미-사건의 비물질적 생성의 불모성을 강조한 『의미의 논리』(1969) 사이에는 내적 긴장이 있으며, 지젝 자신은 후자를 중심으로 과타리의 “나쁜” 영향을 통해 “과타리화된” 들뢰즈를 구출하겠다는 전략을 표방하고 있는 것이다. 여기서 과타리에 의해 나쁜 영향을 받았다는 것은, 들뢰즈가 **직접적으로 정치적 문제를 다루었다**는 점을 가리킨다.

“들뢰즈 자신의 텍스트 중 단 한 가지도 직접적으로 정치적이 아니다. 들뢰즈 “자신”은 정치에 무관심한 고도의 엘리트 작가다. [...] 들뢰즈를 과타리에게로 돌아서게 한 본래적인 막다른 골목은 무엇일까? 들뢰즈의 저서 중 아마 최악일 『안티 오이디푸스』는 단순화된 “평면적” 해결책을 통해 교착상태(deadlock)의 완전한 대치를 회피한 결과 아닐까?”(Žižek 2004: 20-1)

그리하여 지젝은 들뢰즈를 관통하는 두 개의 논리, 두 개의 개념적 대립들을 지적하기에 이르며, 이 둘 사이의 교착상태를 다시 검토하는 일이 필요하다고 말한다.

그런데 대단히 흥미롭게도 지젝이 교착상태에 빠져 있다고 제시하는 두 개의 논리는 **들뢰즈의 것이 결코 아니다**. 그것은 델란다(Manuel DeLanda)의 『강도적 과학과 잠재적 철학』(2002)에서 유래한다. 지젝이 제시하는 대목은 정확히 이렇다(Žižek 2004: 21).

“(1) 한편으로 의미의 논리가 있다. 즉 의미-사건으로서의, 신체적-물질적 과정들-원인들의 *효과(EFFECT)*로서의 비물질적 생성의 논리가 있다. 이 논리는 발생적 과정과 그것의 비물질적 의미-효과 사이의 근본적 간극의 논리다. “물질적 원인의 비물질적 효과인 다양체들은 무감수적인(impassible) 또는 **인과적으로 불모적인 존재물**

들이다. 언제나 이미 지나간 동시에 영원히 아직 도래할 순수 생성의 시간은 다양체들의 이러한 무감수성 또는 불모성의 시간적 차원을 형성한다.”[DeLanda 2002: 107-8] [...]

(2) 다른 한편으로 존재들(Beings)의 생산(PRODUCTION)으로서의 생성의 논리가 있다. “계량적 또는 연장적 성질들의 창발(emergence)은 연속적인 잠재적 시공간이 점차 현행적인 불연속적 시간-공간적 구조들로 분화하는 어떤 단일한 과정으로 다루어져야 한다.”[DeLanda 2002: 102]”

여기서 (1)은 『의미의 논리』의 논리를 가리키며 (2)는 『안티 오이디푸스』의 논리를 가리킨다. 지젝이 들뢰즈에서 재발견하려는 것은 (1)에 나타난 “의미의 논리” 또는 더 정확히 말하면 그 핵심을 이루는 “준-원인(quasi-cause)”의 논리이다.

지젝 자신이 『안티 오이디푸스』의 텍스트 내적 비판을 수행하지 않기 때문에 우리는 그의 비판 논거를 지젝 자신의 텍스트에서 단지 추정해 볼 수밖에 없다. 들뢰즈가 『의미의 논리』에서 『안티 오이디푸스』로 진행한 것은, 지젝이 보기에는 ““물화된” 결과에서 그것의 생산 과정으로 퇴행한다는 오래된 **인간주의적-관념론적 토픽의 재가동**”(Žižek 2004: 28)에 불과하다. 그것은 “발생적 과정(generative process)으로서의 생성”(28) 또는 “현실을 발생시키는 역량(power that generates reality)으로서의 사건”(30)에만 집중한다. 하지만

“들뢰즈는, 적어도 『안티 오이디푸스』에서, “억압”의 힘을 욕망에 내속하는(inherent) 것으로 착상한다. 일종의 니체적 계보학 속에서, 들뢰즈와 과타리는 욕망의 바로 그 내재적 전개로부터 반동적인, 삶을 부정하는 결핍과 단념의 태도를 설명하려고 노력한다. [...] 들뢰즈에게서 욕망은 욕망 자체와 그것의 “억압”(즉 욕망의 부정하는 힘)을 포괄하는 통일체이다. [...] 들뢰즈에게 (머리 없는, 익명의, 비인물적인 ...) 주체(Subject)는 욕망(Desire) 자체이며 그것은 자신의 대립물(“억압”)을 포괄한다/발생시킨다.”(71-2)

여기서 지젝이 지적하려는 것은, 어떻게 욕망 자체와 욕망의 억압이 통

일체를 이룰 수 있느냐 하는 점이다. 그래서 이를 지적은 “헤겔적 몸짓”(72)이라고 부르는 것이다. 이 점에서, “들뢰즈는 헤겔과 같다(equals).”(49) 아마도 들뢰즈의 한계는 “생기론(vitalism)”에, 즉 “생명(Life) 개념을 ‘존재(Being) 자체의 유일하게 참된 포괄적 전체(Whole)로서의, 존재 자체의 일자-성(One-ness)으로서의 생성(Becoming)’에 대한 새 이름으로 고양”시켰다는 점에 있는 것 같다(28).

사실 이러한 “욕망의 딜레마”는 더 최근에도 다루어진 바 있다. 문성원이 파악한 바에 따르면(문성원 2008: 68-70), 들뢰즈가 욕망을 중심 개념으로 들고 나온 까닭은 욕망의 해방적 성격 때문이었다. “이러한 해방적인 욕망, 즉 사회를 해방하는 욕망이자 스스로 해방되는 욕망은 미규정적인 것일 수밖에 없다.” 목적론의 덫에 빠지지 말아야 욕망은 해방적 역할을 할 수 있기 때문이다. 그런 점에서 “욕망의 산물을 예측하기는 곤란”하며, “욕망에 대한 기대는 일종의 비합리에 의존하는 모험”으로 비칠 수 있다. 그렇지만 비합리가 우리의 예측을 넘어선다고 해서 그것이 실재하지 않는다고 말할 수는 없다. “만일 비합리가 합리의 바탕에 놓여 있는 것이 사실이라면, 비합리의 차원은 합리의 차원보다 더 실재적일 수가 있다.” 들뢰즈가 받아들이는 것이 이러한 비합리적 욕망의 실재성이다. 그러면서도 그것은 단지 해체나 파괴에 초점을 맞춘 욕망이 아니라 생산적 욕망이다.

“그것은 어떤 정해진 것의 생산, 나아가 어떤 동일한 것의 재생산을 뜻하지 않는다. 오히려 이 생산은 끊임없이 변화하는 것의 생산이고, 끊임없이 변화하는 생산이다. 그것은 차라리 자연의 생산에 해당하며, 더 정확히 말하면 자연과 인간의 구별을 넘어서는 흐름과 절단의 끝없는 과정을 나타낸다. 그런 점에서 이 생산은 들뢰즈가 『차이와 반복』(1969)에서 말하는 차이, 즉 끊임없이 달라지면서 생성하는 차이의 연장선에 있다고 할 만하다.”(문성원 2008: 69)

이 욕망 개념의 도입을 통해 “기성의 질서를 넘어설 수 있는 새로움의 도래”를 노린 것은 유의미한 시도이다. 그렇지만 “생산하는 욕망”을 앞

세운 그 시도는 “욕망의 분출을 억압하는 현실”의 문제와 관련하여 “욕망의 딜레마”에 부딪히고 만다. “욕망이 혁명적인 것이라 하더라도 이 욕망을 억누르는 것 또한 욕망이 아닌가. [...] 욕망의 억압 또한 욕망의 산물이기 때문이다.”(76, 82) 왜냐하면 “탄압 역시도 욕망되고 있으니 말이다.”(AO 138-9) 그래서 “욕망의 분출에 걸었던 기대와 희망은 상당히 퇴색”되었다고 말할 수 있는데, 그 까닭은 “욕망의 결과, 반목적론적인 결과”라고 여겨진다(문성원 2008: 80) 아마도 『천 개의 고원』에서 “욕망의 해방과 욕망의 억압이라는 선명한 대치 대신에 욕망의 다양한 배치와 다양한 길이 제시”(79)되는 까닭도 거기에 있는 것으로 보인다. 문성원의 이런 비판적 고찰은 지젝이 생략적으로 다룬 『안티 오이디푸스』의 논리인 것처럼 보인다.

그런데 4장에서도 언급되었고 이어지는 절에서도 논의되겠지만, “욕망의 억압”이나 “욕망의 딜레마”는 들뢰즈에서 제기되는 문제가 아니라 는 점을 잠시 지적해야 하겠다. 이런 식으로 문제를 제기하는 것은 인간 주의적 관점에서 욕망을 이해한 결과이다. 일단 억압은 욕망적 생산 내부에 있다. 말하자면, 그것은 우주의 운행의 한 원리로서 존재한다. 다음으로, 사회적 차원에서의 욕망의 탄압은 존재론적 차원에서의 욕망의 억압에서 비롯되지만, 탄압되는 것은 바로 욕망적 생산이다. 따라서 인간 욕망의 억압이라든지, (인간) 욕망의 분출을 억압하는 욕망이라는 이해 방식은 들뢰즈의 욕망 개념과는 거리가 멀다. 들뢰즈는 호모 나투라로서의 인간, 즉 과정으로서의 분열증에 합류하는 것을 욕망의 해방으로 보고 있기 때문이다. 일상적인 용어로 말한다면, 미치도록 사는 것이 욕망의 해방이라는 말에 가까울 것이다. 물론 자본주의 사회에서 그러한 실천이 쉽게 주어지지 않는다는 점은 3절 이후의 논의에서 확인하게 될 것이다.

이제 우리는 지젝이 『의미의 논리』의 논리라고 부른 것을 본격적으로 살필 차례이다. 지젝은 들뢰즈의 주요 개념 중 하나인 “잠재(le virtuel)” 내지 “잠재성(virtualité)” 개념을 중심에 놓는다. 책의 서두에서 지젝은 다

음과 같이 구분한다.

“들뢰즈의 잠재(the virtual)라는 개념을 지탱해주는 존재(Being)와 생성(Becoming) 간의 존재론적 대립은, 그 궁극적 준거점이 (생성 없는 순수 존재라는 형이상학적 개념과 대립되는) 존재 없는 순수 생성이라는 점에서 근본적 대립이다. 이 순수 생성은 어떤 물체적 존재물의 특수한 생성, 한 상태에서 다른 상태로의 이 물체적 존재물의 이행이 아니라, 그것의 물체적 기반에서 완전히 추출된 생성-그-자체(becoming-it-itself)이다.”(Žižek 2004: 9)

여기서 지젝이 “생성 없는 순수 존재”라는 말로 지칭하는 것은 파르메니데스의 존재이다. 이에 대립해서 들뢰즈는 “존재 없는 순수 생성”을 내세우고 있다는 것이다. 그러나 지젝의 이런 언급은 대단히 잘못된 지적이다. 들뢰즈는 어디서든 “존재 없는 순수 생성”을 말한 적이 없다. 이미 초기 저술인 『니체와 철학』에서부터 들뢰즈는 “생성만이 존재”하며, “존재란 생성의 존재”라고 반복해서 말한다(NP 27 등). 지젝이 이처럼 무리한 외삽을 통해 들뢰즈의 ‘의미의 논리’를 단순화해서 제시하는 까닭은 들뢰즈로부터 “준-원인(quasi-cause)” 또는 “준-인과성(quasi-causality)”의 개념을 끌어내기 위해서이다. 여기서도 지젝은 들뢰즈의 텍스트가 아닌 델란다의 텍스트에서 간접 인용한다. 우선 그 개념이 인용되는 전후 맥락을 보도록 하자.

“들뢰즈는 다양체들을 물체적 원인들의 비물체적 효과들, 즉 그 자체의 인과적 역량들을 전혀 소유하지 않은 현행적 원인들의 역사적 결과물로 본다. 다른 한편, 그가 쓰고 있듯이, “그것들이 이 원인들과 본성상 서로 다른 한에서 그것들은 서로 준-인과성의 관계를 맺게 된다. 서로 함께 그것들은 어떤 준-원인과, 그 자체로 비물체적이면서 그것들에게 매우 특별한 독립성을 확보해주는 준-원인과 관계를 맺게 된다.” ... 언제나 변용시키고 변용하는 능력인 현행적 능력과는 달리, 잠재적 정감들은 (무감수적 다양체들이 보여주는) 순수한 변용할 능력과 순수한 변용시킬 능력으로 예리하게 나뉜다.”(DeLenda 75; Žižek 2004: 26 재인용; 중간 인용은 『의미의 논리』 영역본 169쪽에서, LS 198)

여기서 지젝이 구분하려고 하는 것은 물체적 차원과 비물체적 차원의 예리한 구분이다. 전자는 “현행(actual)”의 차원에 속하는 반면, 후자는 “잠재(virtual)”의 차원에 속한다. 그리고 전자의 세계에 속하는 인과의 그물은 후자의 개입을 통해서, 말하자면 “준-인과성”을 매개로 해서만 완성된다.

“준-원인은 이차적 층위의 원인이다, 즉 그것은 (물체적) 원인들을 초과하는 효과의 바로 그 과잉의 메타원인(metacause of the very excess of the effect over its (corporeal) causes)이다. [...] 들뢰즈의 존재론의 기본 전제는, 정확히, 물체적 인과성은 완결되어 있지 않다(is not complete)는 것이다. 물체적 원인들과 결과들의 수준에서는 적절하게 기술될 수 없는 무엇인가가, 새로운 것의 창발(emergence of the New) 속에서, 일어난다. [...] 준-원인은 물체적 인과성의 틈을 메운다(fills in the gap of corporeal causality).”(Žižek 2004: 27)

하지만,

“생산적 생성 대 물화된 존재를 방향을 취한 『안티 오이디푸스』에는 “준-원인”이라는 들뢰즈의 핵심 개념을 위한 자리가 없다. “준-원인”은 물체적 원인들과 관련해서 사건들의 불모이며 무감수적인 흐름의 자율성을 유지하기 위해 들어온다.”(91-2)

여기서 짐작할 수 있듯이, 지젝은 물체적 인과 과정만 존재한다면, 자유의 여지가 사라질 것을 우려하고 있다. 지젝은 칸트의 현상계에 나타나는 물체적 인과 과정에 인간의 자유의지가 개입할 여지를 마련하기 위해 들뢰즈의 “준-원인” 개념을 적극 활용하고자 하는 것이다.

자유에 대한 논의를 더 살펴보기 전에, 지젝의 『의미의 논리』 독해와 관련해서 두 가지 중요한 문제를 지적하는 것이 필요하다. 첫째는, 델란다의 들뢰즈 이해가 표준적인 것에서 벗어난다는 점, 가령 들뢰

즈의 철학을 “장발”을 통해 설명하는 것은 적절치 않다는 점이고, 둘째는 지젝이 생각하는 “준-원인” 개념은 들뢰즈의 것과 다르며, 그 개념이 의존하는 “잠재” 개념은 『의미의 논리』에서 거의 역할을 하지 않는다는 점이 그것이다. 둘째 문제는 지젝이 델란다의 논의에서 자신의 논거를 끌어오면서 야기된 것으로서, 첫째 문제와 긴밀하게 연관되어 있다. 사실 지젝은 들뢰즈 자신의 『의미의 논리』와 『안티 오이디푸스』에 대한 텍스트 내적 비판을 수행하지 않음으로써 독자에게 많은 모호함을 남긴다.

우리는 둘째 논점부터 살펴보도록 하겠다. 사실 들뢰즈의 『의미의 논리』에서 방금 인용한 지젝의 구절에 언급된 “물체적 원인들과 결과들”이라는 표현은 애초에 성립되지 않는다. ‘의미’의 문제와 관련하여 들뢰즈가 참조하는 것은 스토아학파의 이론이다. 스토아학파에서 원인들은 물체적인 것에 속하며, 결과들 내지 효과들(effets)은 비물체적인 것에 속한다. “준-원인” 개념이 처음 등장하는 대목을 전후로 해서, 더 자세히 살펴보자.

“스토아학파는 원인들을 원인들에 관련시키며, 원인들 사이에서 원인들의 연관(운명)을 긍정한다. 스토아학파는 결과들(effets)을 결과들에 관련시키며, 결과들 사이에서 결과들의 어떤 연출들을 정립한다. 하지만 이는 결코 같은 방식으로가 아니다. 비물체적 결과들은 서로 관련을 맺고 있는 원인들이 결코 아니며, 단지 “준-원인들(quasi-causes)”일 뿐으로, 필경 각 경우에서 그 결과들이 자신들의 현실적 원인들로서 의존하고 있는 상대적 통일성 내지 물체들의 혼합을 표현하는 법칙들을 따른다.”(LS 15)

여기서 들뢰즈가 구별하고 있는 것은 i) 심층(profondeur)에서 현재에 작용(actions, 능동)과 겪음(passions, 수동)의 관계를 맺고 있는 물체들(corps)과 ii) 표면(surface)에서 그 작용과 겪음의 결과물(résultats)로서 아무 것도 겪지 않는(impassible, 무감수적) 비물체적 결과이다. 후자가 들뢰즈가 말하는 “의미(sens)”이고 “사건(événement)”이다. 다시 말해, 들뢰즈는 원인들

은 심층의 물체의 영역에만 있으며, 이 원인들과는 본성을 달리하지만 이 원인들을 표현하는 표면의 결과들(des effets de surface)이 (실존(exister)한다는 것과 구별되는 차원에서) 존속(subsister)하거나 내속(insister)한다는 것을 말하고 있는 것이다(LS 14).

이처럼 들뢰즈가 “준-원인”이라는 표현을, 그것도 따옴표를 통해, 도입한 것은, “자유(liberté)”를 확보하기 위해서이다. 그렇지만 이는, 뒤에서 보게 될 지적의 지적과는 달리, “자유의지”를 위해서가 결코 아니었다. 그것은, 스토아학파의 용어로 말하면, “운명애(amor fati)”(LS 175, 177)를 위해서였다. 이를 설명하기 위해 들뢰즈가 드는 특권적인 사례는 조에 부스케(Joë Bousquet)이다.<sup>85)</sup> 그는 제1차 세계대전에서 척추에 부상을 입고 이후 30년 넘게 침대에서 떠날 수 없었다. 그러한 부스케의 “윤리”는 들뢰즈에서 중요한 의미를 지니기에, 더 검토할 필요가 있다.

“사건이 우리에게 만들어주는 이 의지에 도달하는 것, 우리 안에서 자신을 생산하는 것의 이 준-원인이 되는 것, 조작자(l'Opérateur)가 되는 것, 사건이 자신을 반영하는 표면들 내지 대역배우들(doublures)을 생산하는 것. [...] 도덕은 아무 의미를 갖지 않거나, 아니면 우리가 말하고자 하는 것은 바로 ‘우리에게 도달하는 것에 걸맞지 않지 않기(ne pas être ingigne de ce qui nous arrive)’이며 이것 말고는 다른 의미를 전혀 갖지 않거나, 둘 중 하나이다. 반대로, 도달하는 것을 불의이며 부적격이라고 파악하는 것(그건 항상 누군가의 잘못이야)은 우리의 역겨운 상처들을 되찾는 것, 인물로 나타난 원한감정(ressentiment), 사건에 대립하는 원한감정이다. 그밖에 나쁜 의지란 없다. [...] 부스케는 말한다. “나는 의지의 파탄인 내 죽음의 취향을, 의지의 영에 일 죽으려는 선망(envie)으로 대체하리라.” 이 취향에서 이 선망으로 가면서, 의지의 변화 말고는, 그의 정신적 의지에 대항하는 유기적 의지를 바꾸는 몸 전체의 일종의 제자리에서의 도약 말고는, 유머적인 모호한 부합(obscur conformité)의 법칙들에 따라, 지금 정확히 도달하는 것이 아니라 도달하는 것 안에 있는 무엇인가를 바라는, 도달하는 것에 부합하는 것으로부터 도래하는 무엇인가를 바라는 일종의 제자리에서의 도약 말고는, 즉 사건(Evénement) 말고는 아무 것도 변한 것이 없다. 바로

---

85) 또한 DRF 363 참조.

이런 의미에서 운명에는 자유인들의 전투와 하나일 따름이다.”(LS 174-5)

“우리에게 도달하는 것에 걸맞지 않지 않기”라는 들뢰즈의 표현은 이어 “우리에게 도달하는 것에 걸맞은 생성(devenir digne de ce qui nous arrive)”(LS 175)이라는 표현을 얻기에 이른다. 여기서 이야기되는 것은 우리에게 도달한 것(사고[accident])이 아니라, 그것을 대하는 윤리이다. 특히 부스케처럼 큰 부상을 입었을 경우 사람들은 니체적인 뜻에서의 원한 감정에 사로잡히기 쉽다. 말하자면, 더 이상 사는 것이 아니라 복수심 속에서 저주하기만 하는 상태를 지속하기만 하는 것이다. 그러나 부스케는 자신을 일종의 “준-원인”으로 만들어, 사고(事故, accident)를 극복하여 하나의 연기자(doublure)로서 살아가고자 한다. 그것이야말로 부스케의 윤리이다. 그런 의미에서 들뢰즈는 이 삶의 방식에 대해 계속해서 말한다. 여기서 들뢰즈는 뜬금없는 듯 보이지만 배우 또는 희극배우를 예로 들고 있다.

“배우(acteur)는 재현한다. 하지만 그가 재현하는 것은 언제나 아직 미래와 이미 과거이다. 반면 그의 재현은 무감수적이며(impassible), 파열 없이, 작용과 겪음 없이, 자신을 나누며 이중인격이 된다(se dédoubler). 희극배우(comédien)의 역설이 존재하는 건 바로 이런 의미에서이다. 그는 끊임없이 앞서가고 뒤쳐지는 어떤 것, 끊임없이 희망하고 상기하는 어떤 것을 연기하기(jouir) 위해, 순간 속에(dans l’instant) 머문다. [...] 배우는 사건을 실효화하지만, 사건이 사물들의 심층에서 자신을 실효화하는 것과는 완전히 다른 식으로 그렇게 한다. 또는 차라리, 배우는 이 우주적 물리적 실효화(effectuation)를 또 다른 자기 나름의 특이하게 표면적인 방식으로, 말끔하고 예리하고 순수하게, 이중화하며, 그것은 첫 번째 것을 제한하게 되며, 첫 번째 것에서 추상적인 선을 뽑아내고 사건에서 윤곽과 광채만을 간직한다. 자신의 고유한 사건의 희극배우 되기, 맞-실효화(contre-effectuation).”(LS 176)

여기서 배우 또는 희극배우가 하는 일은, 자신에게 닥친 어떤 사고(incident)를 무릅쓰고, 니체의 표현을 빌리면 그런 사고에도 불구하고

(trotzdem), 어떤 다른 연기를 행하는 일이다. 그런 점에서 그는 “이중인격”이라 부를 만하며, “순간 속에서” 사고를 사건으로 바꾼다. 이것이 “준-원인”으로서의 연기자, 배우, 희극배우가 하는 일이며, 이것이 들뢰즈가 생각하는 부스케 식의 윤리적 삶이다. 여기서의 일어난 일에 걸맞은 삶의 태도가 어떻게 행해져야 할지만이 문제이다. 가령 배우는, 특히 희극배우는, 연기를 할 때, 무대 밖에서 자신에게 닥친 모든 일과 스스로 단절해야 한다. 만일 그것이 되지 않는다면, 연기는 불가능하다. 특히 희극 연기는 무대에 오르기 전의 일을 간직한 채로 있다면 원리상 불가능하다. 따라서 배우가, 특히 희극배우가 행하는 윤리적 행위의 기초는 그 자신이 “이중인격자”가 되어 그에게 닥친 일과 그가 행하는 일을 철저히 분리하는 데 있다. 들뢰즈가 거듭 부스케를 강조하는 것은 이런 까닭이다.<sup>86)</sup> 나아가 『안티 오이디푸스』에서 분열자의 모습을 배우처럼 묘사할 때 이런 특성은 더 두드러지게 된다(AO 103-4).

이상에서 우리는 들뢰즈가 『의미의 논리』에서 “준-원인” 개념을 도입한 것이 물리적 세계의 인과에 효력을 미치기 위함이 아니라, 그 세계에서 일어난 일에 대해 어떤 태도로 임해야 하느냐 하는 윤리적 과제에 답하기 위해서라는 것을 알 수 있었다. 이 점에서 “준-원인”이라는 개념은 물체적 세계에 작용할 수 있는 “원인”이 아니기 때문에 그 명칭을 얻게 되었다는 점 또한 확인된다. 그러나 지젝은 이 점을 오해해서 “자유의지”의 도입을 위해, 말하자면 물체적 인과에 개입하는 한 요인으로서 “준-원인”의 위상을 설정했던 것이다. 지젝에 따르면, “이차적 층위의 원인”인 “준-원인”은 “(물체적) 원인들을 초과하는 효과의 바로 그 과잉의 메타원인”으로, “물체적 인과성의 틈”을 메운다. 그리고 이는 “새로운 것

---

86) 가령 『차이와 반복』의 다음 구절들을 보라. “배우는 코레(Koré, 고대 그리스의 처녀 조각상)의 역할을 하는 중인 노인의 역할을 해야 한다.”(DR 18) “하지만 셋째 종합에서, 현재는 단지 하나의 배우(acteur), 자신을 지우기로 예정된 하나의 저자, 하나의 담지자(agent)일 뿐이며, 과거는 결여(défaut)에 의해 작동하는 하나의 조건에 불과하다. 여기서 시간의 종합은 자신의 조건과 관련한 생산물의 무제약적(inconditionné) 성격은 물론 자신의 저자 또는 배우와 관련한 작품의 독립성도 긍정하는 하나의 장래(avenir)를 구성한다.”(DR 125)

의 창발”을 낳는 것으로 이해된다. 심지어 지젝은 “물질로부터 그것의 “창발적 성질”로서의 정신의 출현이라는 문제”(Žižek 2004: 88)를 『의미의 논리』의 핵심 문제로 이해하기까지 한다. 그러나 여기서 지젝의 수사학을 걷어버리고 나면 남는 것은, 물리적 세계의 인과 그물 바깥에서 물리적 세계의 원인에 해당하는 무엇인가(“준-원인”)가 물리적 세계의 인과 그물에 개입해 그 인과의 사슬을 끊을 수 있다는 결론이다. 그러나 이는 들뢰즈의 주장이 결코 아니며, 지젝이 들뢰즈에서 끌어낼 수 있는 귀결도 결코 아니다. 그것은 들뢰즈에 대한 과잉 해석이며, 정확히 말하자면, 창조적이지 못한 오독일 따름이다.

이제 우리는 자연스럽게 지젝의 첫째 논점을 다룰 수 있게 되었다. 그것은 들뢰즈의 ‘잠재’ 개념과 관련된다. 앞에서 보았듯이, 지젝은 델란다를 경유해서 “존재 없는 순수 생성”으로서의 “잠재”의 개념을 뽑아내는데, 그것은 “무감수성(impassibility, 겪지 않음)” 및 “인과적 불모성”을 특징으로 한다. 그리고 『의미의 논리』의 “준-원인”은 바로 이 잠재의 차원에 속하는 것으로 소개된다. 나아가 이를 통해 자신의 책의 제목이 유래한 “신체 없는 기관(organs without bodies)”이라는 표현을 이끌어내기까지 한다. “생산적 생성(Becoming)의 장소로서의 잠재와 불모적인 의미-사건(Sense-Event)의 장소로서의 잠재의 대립, 이는 동시에 “기관 없는 몸”과 “신체 없는 기관”의 대립이지 않은가?”(Žižek 2004: 30) 『의미의 논리』가 참조하는 『이상한 나라의 앨리스』 속에 나오는 순수 사건으로서의 미소만 남은 고양이 가 바로 ‘신체 없는 기관’을 대표한다. “그래! 웃음 없는 고양이는 종종 본 적이 있어.’ 앨리스는 생각했다. ‘하지만 고양이 없는 웃음이라니! 내 생애 본 것 중 가장 신기하군!” 그리하여 지젝은 『의미의 논리』의 들뢰즈에서 결정적인 결론을 이끌어낸다. “들뢰즈의 전 요점은, 의미가 물질적 원인들의 무감수적 불모적 효과라 하더라도 실로 **그 나름의 자율성과 효능**을 갖는다는 것이다.”(69)

그런데 이 추론은 철저히 허구적이다. 왜냐하면 『의미의 논리』에는 이 추론의 핵심이 되는 **잠재로서의 순수 생성 내지 의미-사건은 등장하지 않기** 때

문이다. 더 정확히 말하면, 순수 생성 내지 의미-사건은 “잠재”로서 등장하지 않는다. 사실상 이 책에는 아예 “잠재”라는 개념 자체가 등장하지 않으며, 몇 군데 등장하고 있다 해도 그것은 개념으로 등장한 것이 전혀 아니다. 요컨대 『의미의 논리』를 진행하는 주요 개념군에는 “잠재”라는 말이 없다. 다 알다시피, 그 개념은 주로 『베르그손주의』를 비롯한 베르그손 연구와 『차이와 반복』에서 중요한 역할을 한 바 있지만 말이다. 그렇다면 지젝의 들뢰즈 독해에서 무슨 일이 일어난 것일까? 우리가 추정하건대, 델란다의 개입이 있다. 최소한 지젝은 들뢰즈의 원문이 아닌 델란다의 정리를 통해 자신의 독해를 정립하고 있으며, 델란다의 편향된 해석과 더불어 지젝 자신이 좋아하는 “징후적 독해”가 결합해서 들뢰즈에 대한 허구 이미지를 산출한 것이 아닌가 싶다. 가령 델란다와 지젝이 사용하는 “창발(emergence, 떠오름)” 개념만 해도 그렇다. 복잡계(complexity) 이론에서는, 하위 계층에 없는 성질이 상위 계층에서 생겨날 때 이를 창발이라 부른다. 가령 개미 각각에는 지능이 없지만, 개미 사회는 정교한 지능에 의해 조직된 것처럼 살아간다. 그렇다면 들뢰즈가 말하는 비물체적 생성(의미-사건)이 과연 창발 현상인가? 앞에서 심층의 물체들에 존재하는 원인들과 원인들의 관계는 표면의 결과들 간의 관계들과 구별된다는 것을 보았다. **원인들은 원인들과만 관계를 맺고, 결과들은 결과들과만 관계를 맺는다.** 이는 통상 말하는 인과관계도 아니고, 복잡계 이론의 창발 현상도 아니다. 게다가 지젝은 한 걸음 더 나아가 “표면의 결과들”이 지닌 “나름의 자율성과 효능”을 통해 인간 자유의지를 재도입하려 한다(Žižek 2004: 41-5, 111-47). 이는 지젝이 들뢰즈에게 비난의 어조로 사용했던 “인간주의적-관념론적 토폭”을 그 자신이 도입한다는 것을 의미한다.

지젝은 자유의 문제에 자신의 저서 2부 1장(「과학」) 전체를 할애한다. 그가 관심을 갖는 것은 자유로운 주체이다. 앞에서 보았듯 자유로운 주체는 『안티 오이디푸스』에서는 성립 불가능하다. 따라서 지젝이 『안티 오이디푸스』 전으로 돌아가려는 것은 당연한 수순이라 하겠다. 조금 길

기는 하지만, 자유와 인과성에 대한 지젝의 입론은 현대철학 일반 및 정신분석에서의 최신 논의를 집약하기 때문에 충분히 살필 의의가 있다.

“주체는 반성성의 주름인바, 이를 통해 나는 나를 규정하도록 허용된 원인들을 소급적으로(retroactively) 규정하며, 또는 적어도 이 선형적 규정의 양태를 규정한다. 그리하여 “자유”는 본래부터 소급적이다. 가장 기초적인 차원에서, 자유는 아무 데도 아닌 곳(nowhere)으로부터 새로운 인과적 연계(link)를 시작하는 자유로운 행위에 불과한 것이 아니라, 나아가 **필연성들의 어떠한 연계/연쇄가 나를 규정하게 될 것인지를 승인하는 소급적 행위**이다. [...] **자신의 원인들에 대한 결과의 이 과잉(excess)**은 또한 결과가 소급적으로 자신의 원인의 원인임을 의미한다. [...] 이 소급적 인과성은, 결과 그 자체에 의해 자신의 원인들에 행사되는바, 자유의 최소한의 필수조건(sine qua non)이다. 만약 이 자유가 없다면 결과들은 어떤 면에서 자신의 원인들 속에 선재할 뿐 아니라 곧바로 자신의 원인들보다 선재하지 않겠는가? 말하자면, 만약 원인과 결과 사이에 **과잉/틈**이 없다면 결과는, 자신의 원인에 앞서 미리 주어지리라는 — 그리고 인과적 연계의 전개를 그 전개의 숨겨진 목적(telos)으로서 규제할 것이라는 — 의미에서, 자신의 원인보다 선재하리라. (헤겔의 말처럼) 목적론은 선형적 기계적 인과성의 진실이니까. 한 발 더 나아가본다면, 역설적이게도 우리는 **자신의 원인에 대한 결과의 과잉**에 관한 이러한 언명이, **자유**의 가능성에 관한 이러한 언명이, **들뢰즈의 유물론의 근본적인 언명**이라고 주장해야 한다. 다시 말해, 요점은 단지 **다수의 물체들의 물질적 현실에 대한 비물질적 과잉이 있다는 점**뿐만 아니라, **이 과잉이 물체들 자체의 층위에 내재적**이라는 점이기도 하다. [...] *의미-사건*은 물체적 원인들의 복합적 그물로부터 창발하는 어떤 것이지 않은가? [...] 자유는 내가 결코 전적으로 환경의 희생물이지는 않다는 것을 의미한다. 언제나 나는 어떤 환경이 나를 규정할지를 규정하는 **최소한의 자유**를 이용한다. [...] 해결책은 바로 **물리적 인과성의 불완전성**이라는 생각이 있다. 자유는 나를 규정하게 되는 인과 사슬을 소급적으로 규정하며, 이와 같은 선택의 최소 공간은 물리적 과정들 그 자체의 본래적 비결정성에 의해 지탱된다. 실체적 의미에서, 당연히 자유는 **의식의 인과적 역할**이 순수하게 타동사적(transitive)이지 않다는 것을, 의식은 “그것이 야기하도록 야기되어지지 않는 것들을 야기할(cause things it isn't caused to cause)” 수 있다는 것을, 그리고 칸트 자신이 말했듯, **새로운 인과적 선/사슬을 무에서(ex nihilo) 시작할 수 있다**는 것을 의미한다. 그렇지만 이 “무(nihilo)”는 물리적 현실 그 자체 안에 그것의 인과적 불완전성으

로서 위치하고 있다. [...] 자유의 공간을 또 다른 실정적(positive) 인과성에 의해 채워지지 않은 채 열어놓는 것은 바로 물리적 인과성 속의 틈 그 자체이다. 들뢰즈가 표현했듯이, 물체적 인과성의 “너머에 그리고 그 위에” 있는 유일한 인과성은 비물질적인 준-원인의 인과성이다.”(Žižek 2004: 112-4)

지젝의 추론 과정은 꽤나 명료하고 간결하다는 장점을 보여준다. 의식적 주체는 물리적 인과 과정의 과잉 또는 틈에 소급적으로 개입함으로써 자유를 실현한다. 칸트가 잘 지적했듯이, 자유란 새로운 인과 사슬을 무에서 시작한다는 뜻인데, 이것이 의식의 인과적 역할이다. 그런데 의식은 어떻게 물리적 인과성의 틈에 개입해서 새로운 인과적 사슬을 야기할 수 있는가? 바로 들뢰즈가 말한 “비물질적인 준-원인”으로서 개입할 수 있게 되는 것이다. 그럼으로써 의식적 주체는 물리적 환경의 희생물에 그치지 않고, 거기에 소급적으로 작용해서, 나를 규정하게 될 필연성들의 사슬을 선별해 내서 승인한다. 바로 이 점에서, “비물질적인 준-원인” 개념은 그토록 소중했던 것이다.

그러나 앞에서 보았듯이 지젝의 추론은 두 가지 점에서 들뢰즈를 위반하고 있다. 우선 지젝은 “준-원인” 개념을 오해하고 있다. 들뢰즈는 오히려 인간은 물리적 현실의 희생물이 되, 일어난 일에 걸맞지 않은 존재가 되지 않도록 애쓰는 존재이다. 둘째로, 들뢰즈는 의식적 주체의 자유를 거부한다. 사실상 무의식을 그토록 강조하는 지젝이 오히려 의식적 주체와 자유를 지키려는 것 자체가 모순으로 보이기까지 한다. 어쩌면 이를 통해 지젝이, 그리고 정신분석이, 염두에 두는 무의식은 의식의 외삽의 산물이 아닌가 하는 의문이 생겨나기까지 한다. 사실이지 무의식에 관한 지젝의 언급은 기묘한 균열을 내포한다.

“그 가장 근본적인 수준에서, 무의식은 접근 불가능한 현상(inaccessible phenomenon)이며, 나의 현상적 경험을 규제하는 객관적 메커니즘이 아니다.”(Žižek 2004: 96)

무의식은 “나의 현상적 경험”을 규제하는 “객관적 메커니즘(기계론)”이

아니며, “접근 불가능한 현상”이다. 칸트에서 나의 현상적 경험을 규제하는 것은 시공간, 상상력, 범주 등이었다. 그러나 지젝이 보기에 무의식은 이런 식으로, 즉 객관적으로 접근할 수 없는 “현상”이다. 그렇지만 무의식은 왜 현상이라고 이야기되는가? 현상이란 의식적 경험의 대상이 아닌가? 이런 점에서 기묘한 균열이 감지되는 것이다.

지젝과 관련해서 우리가 마지막으로 살필 대목은 정신분석을 『의미의 논리』와 연관시키는 지점이다.

“우리가 정신분석을 신체적 원인 대 비물질적 생성의 흐름이라는 이 들뢰즈적 대립 내에 위치시키려고 한다면, 정신분석은 심적 삶의 “현실적인” 신체적 원인들의 과학이 아니라 전적으로 사건들의 흐름의 “표면” 층위에서 움직이는 과학이라는 점을 강조하는 것이 핵심적이다. 심지어 (그리고 정확히) 정신분석이 신체를 다룰 때조차 그 신체는 신체의 생물학적 “내부”가 아니라, 모두 *표면*(SURFACE)에 위치해 있는 다수의 성감대로서의 신체이다.”(Žižek 2004: 93)

지젝이 강조하는 것은 정신분석이 다루는 영역이 “물체 내지 물질”의 차원이 아닌 “비물질적 표면”의 차원이라는 점이다. 지젝이 『안티 오이디푸스』를 비판하면서 『의미의 논리』에 머문 것은 이유가 없지 않다. 우리가 보기에 지젝은 물체 내지 물질이 “표면의 결과”를 초래한다는 점을 회피하려 한 것 같다. 반면 들뢰즈는 직접 존재의 세계로 뛰어든다. 그 작업이 『안티 오이디푸스』의 존재론과 정치 철학이었다. 지젝은 이런 작업에 대해, 바디우(Badiou 1997: 8)에 동의하면서, “들뢰즈 자신의 **비합리주의적 생기론의 파시즘**”(Žižek 2004: 191)이라는 격한 비판을 감행한다. 물론 이 비판은 어떤 근거 제시도 없고 감정적이며, 그런 점에서 부당하기 그지없다. 앞에서 지적했듯이, 지젝은 『안티 오이디푸스』에 대한 “징후적 독해”에 머물렀을 뿐, 텍스트 내적 이해 또는 비판을 감행하지 않았다. 심지어는 『의미의 논리』마저도 전혀 들뢰즈의 것이 아닌 책으로서 읽고 말았다. 우리는 이 모든 일이 “인간주의적-관념론적 토폭”에 머문 결과로서 이해되며, 정신분석 전체가 혹시 그런 식은 아닌지 의문을 품

지 않을 수 없다.

## 2. 정신분석의 모범적인 들뢰즈 비판

우리는 정신분석 또는 라캉의 입장에서 『안티 오이디푸스』를 비판하는 드물지만 좋은 사례를 알고 있다. 맹정현(2009)은 『리비도로지』의 3부 3-4장에 걸쳐 들뢰즈와 라캉을 대결시키면서, 라캉의 입장에서 들뢰즈를 비판한다. 그는 우선 『안티 오이디푸스』에서 ‘라캉’이란 이름은 (그리고 우리가 보기에는 ‘프로이트’라는 이름도 마찬가지로) 세 맥락에서 등장한다고 지적한다. i) 라캉이란 이름 대신 “라캉주의”나 “라캉의 제자들”을 등장시켜 “교조적 라캉주의”와 라캉을 분리하고 “라캉의 대변해 라캉의 제자들과 논쟁하는” 들뢰즈의 모습을 발견하게 되는 층위가 있고, ii) 라캉이 “정신분열을 분열증화한 최초의 인물”로 등장하는 층위가 있으며, iii) 오이디푸스 비판에 있어 “거세”라는 논점을 내세운다는 이유로 “퇴행의 조짐을 보이는” 라캉이 등장하는 층위가 있다(맹정현 2009: 331-3). 하지만 우리는 이 세 층위 중 첫째 층위를 구분한 이유에 대해서는 이의를 제기한다. 왜냐하면 맹정현이 언급한 “라캉의 제1세대 제자들”은 장 라플랑슈(Jean Laplanche), 장베르트랑 폰탈리스(Jean-Bertrand Pontalis), 에드몽 오르티그(Edmond Ortigue), 세르주 르클레르(Serge Leclair), 모 마노니(Maud Mannoni) 등인데, 사실 이들은 들뢰즈가 라캉의 대변자를 자처하면서 맞서 싸우는 이들이 아니라 오히려 라캉에 맞서는 데 있어 우군으로 삼은 이들이기 때문이다. 이 점을 제외한다면 맹정현의 구분은 『안티 오이디푸스』에 라캉 및 정신분석 이론가들이 등장하는 세 층위를 일별하기에는 무리가 없다. 물론 들뢰즈의 작업은 둘째 층위와 셋째 층위를 오가면서 진행되고 있다.

맹정현이 문제로 삼는 첫째 쟁점은 “거세(castration)”이다. “거세란 오이디푸스화 이전에 주체가 말하는 주체로서 언어를 관통할 때 발생하는 성적 주이상스(향유)의 상실”을 가리키며, “나와 타자가 말의 장벽에 의해

가로막혀 있다는 사실 자체”이다(334-5). 라캉식 표현으로 말하자면, “거세란 바로 이 ‘실재적 타자’와 ‘상징적 타자’의 간극”을 가리키며, “남근” 또한 전제군주적 기표에 의해 초래된 어떤 효과가 아니라 “그것의 상징적 효과에 의해 포섭되지 않는 성적 차이”를 가리킨다(335-6). 그리고 “성적 타자와의 거리로서의 거세가 실재적인 것은 성적 차이가 바로 그 실재의 핵을 이루기 때문”이며, “남성은 ‘동일성’으로 귀착하는 반면, 여성은 남성에게뿐 아니라 그 자신에게조차 타자의 위치에” 놓인다(338-9). 우리는 여기서 i) 언어에 의해 결코 도달할 수 없는 이른바 “불가능한 실재”가 강조되는 것을, 또한 ii) “동일한 개념군”에 속하는 “실재와 거세”의 중핵에 **남성과 여성을 통한 비유**가 사용되는 것을 목격한다. 우선 언어는 라캉의 논의의 중심에 있다(상징계, 기표, 기의, 의미화 등은 모두 언어를 세분한 것들이다). 언어는 인간적 현상이며, 언어를 둘러싼 타자와의 거리 내지 차이가 라캉 정신분석을 추동하는 힘이다. 언어(langue)건 언어활동(langage)이건 간에, 그것은 인간에 고유한 것임에는 변함이 없다. 다른 한편 ‘성’에 대한 두 규정 방식의 차이에 따라 ‘남성’과 ‘여성’의 분화가 일어난다고 하지만, 그것이 왜 굳이 (인간적인) ‘남성’과 ‘여성’으로 지칭되고 있는지는 알기 어렵다. “성적 차이는 어떤 해부학적 기관의 존재/부재에 의해 결정되거나 신체의 외양이나 이미지에 의해 결정되는 것이 아니”(338)라고는 하지만, 최소한 논리의 전개만 보면 ‘남근’과 ‘거세’가 “성적 차이”의 구분에서 중요하게 기능함을 알 수 있다(339). 성적 차이는 “불가능성의 수준, 실재의 수준”(338)에, 즉 ‘상징계’ 내지 ‘언어의 질서’를 넘어선 곳에 위치한다는 것인데, 들뢰즈에게 성이란 존재의 생산, 현실의 생산을 가리킨다. 사실 이 장면은 라캉과 들뢰즈의 개념 체계 및 그 기저에 있는 사상 자체가 갈라지는 지점이기도 하기 때문에 흥미롭다. 이 대목을 조금 더 살펴보자.

상징계(le symbolique) 즉 언어의 차원은 언어가 도달할 수 없는 영역인 실재(le réel, réalité)를 설정하는 장치인데, 실재는 언어가 도달할 수 없다는 점에서 “불가능”의 수준에 있으며, 라캉은 이 실재를 두 수준에서의

“성적 차이”를 통해 분석하려 한다.

“우선 상징계 자체의 속성으로 말미암아 그 자체로 불가능성의 수준에 자리 잡는 ‘성적 차이’가 있다. 그리고 그 실재로서의 성적 차이를 어떻게 주체화하느냐에 따라, 다시 말해 실재를 주체화하는 데 오이디푸스를 어떻게 활용하느냐에 따라 발생하는 또 다른 ‘성적 차이’가 있다. 즉 남근 지향적 남성(혹은 여성)과 타자 지향적 여성의 차이가 있다. 성적 차이가 무의식 속에 기록될 수 없다고 한다면, 여성 또한 무의식 속에 기록될 수 없다는 것이다. [...] ‘하나’의 성과 ‘타자’의 성, ‘같은 것’으로 회귀할 수 있는 동일자의 성인 남성과 항상 ‘다른 것’으로 분산되는 타자의 성으로서의 여성이 있으며, 이 둘의 성적 차이는 애초에 불가능성의 수준에서 상정되었던 성적 차이를 배가시킨다. 성의 조합이나 다중적 양태들로 환원될 수 없는 본원적 간극을 여성의 ‘비존재’라는 간극으로 배가시키는 것이다. 라캉은 바로 이 이중의 간극으로부터 시작해 실재를 향해 정신분석을 추동하고 있는 것이다.”(맹정현 2009: 340)

이 요약적 진술에서 다시 확인되는 것은, 언어적 존재로서의 인간과 남녀 성차를 통한 설명이 라캉 작업의 중심을 이룬다는 점이다.

그런데 들뢰즈가 비판하는 것이 바로 이 두 지점이다. 우리가 한국어로 le réel 또는 réalité를 “현실계” 또는 “현실”로 번역하고자 한다면, 라캉의 사상적 구도가 들뢰즈의 그것과 다른 위상을 지니고 있음을 강조하기 위함이다. 들뢰즈에 따르면, 우주에 불가능은 없다. 아니 차라리, 가능과 불가능이라는 사고방식 자체가 오류의 근원이다. 우리가 3장 A에서 살펴보았듯이, 들뢰즈는 베르그손의 “가능성(le possible, possibilité)” 개념 비판을 적절히 수용했다. 요컨대, 일어난 모든 일은 불가능하지 않다. 우주에서 발생한 모든 것은, 단 하나의 예외도 없이, 일어날 힘이 있어서 생겨난 것이기 때문이다. 그래서 들뢰즈는 단언한다. “실재[현실계]는 불가능하지 않다. 반대로, 실재 속에서는 모든 것이 가능하고, 모든 것이 가능하게 된다.”(AO 35; 또한 42) 나아가 들뢰즈는 라캉과는 달리 무의식이 현실 그 자체라고, 인간적 차원을 넘어 존재하는 우주적 현실이라고 단호하게 말한다. “무의식은 상상계도 상징계도 아니다. 무의식은 실재

그 자체요, “불가능한 실재[현실계]” 및 그것의 생산이다.”(AO 62) 이 장면에서 분명하게 드러나는 점은, 들뢰즈가 인간을 언어적 존재로 규정하기는커녕 역으로 존재의 차원에서 출발해서 인간을 파악하려 한다는 점이다.

이 쟁점은 맹정현에 의해 “주체”의 문제로 이전된다. 물론 그가 염두에 두는 것은 인간 주체이다.

“라캉에게 **주체**는 이론과 실천의 출발점이다. [...] 진정한 문제는 다음과 같다. 주체 없는 기관들의 욕망(혹은 “기관 없는 몸”의 욕망)과 기관이 아닌 주체의 욕망 사이에서 욕망의 분석은 과연 어느 쪽에 손을 들어줄 수 있을까? [...] **욕망은 기계일까 주체일까?**”(맹정현 2009: 342)

우리가 보기에 이 물음은 정확하다. 이 물음이야말로 라캉이 인간 주체를 중심에 놓고 논의를 개진한다는 점을 보여준다. 그런데 들뢰즈는 욕망을 기계라고 본다. 그리고 기계는 우주이다.

“분열증은 생산과 재생산을 행하는 **욕망 기계들의 우주**요, “인간과 자연의 본질적 현실”로서의 일차적인 **우주적[보편적] 생산**이다. [...] 인간은 온갖 형태 또는 온갖 종류의 깊은 삶과 접촉해 있으며, [...] **우주의 기계들의 영원한 담당자**이다.”(AO 11; 10)

따라서 우리 식으로 물음을 바꿔 본다면 이렇하다. 인간이 먼저일까 우주가 먼저일까? 인간학이 우선일까 존재론이 우선일까? 신학인가 자연학인가? 우리는 “실천적” 관점에서 인간 주체라는 문제를 더 깊이 따라갈 필요를 느낀다. 맹정현의 논의는 긍정적인 의미에서 라캉의 입장을 잘 집약하고 있기 때문이다.

맹정현은 라캉의 노선에서 들뢰즈의 분열-분석과 정신분석을 그 지향과 목표에 있어 흡사하지만 실천적 전략에 있어 차이가 난다고 본다.

i) “어떤 점에서 정신분석과 분열분석의 **실천적 목표는 매우 흡사하다**. 정신분석이

겨냥하는 바가 환상에 의해 지탱되는 욕망을 환상으로부터 떼어내 충동의 수준으로 고양시키는 것이라면, 분열분석은 반생산적 욕망을 생산적 욕망으로 전환하는 것을 목표로 하기 때문이다. 하지만 늘 그렇듯이 문제는 바로 ‘어떻게’이다. 결국 양자가 전혀 다른 길을 가게 되는 것은 목표의 수준에서라기보다는 실천적 전략의 수준에서이다. 양자의 전략은 전혀 다른 전제를 상정하며 결국 전혀 다른 윤리를 상정하고 있기 때문이다.”(맹정현 2009: 346)

ii) “어떤 면에서 정신분석과 분열분석은 모두 ‘실재’를 향해 나아가며 그런 점에서 동일한 목표를 향해 수렴한다고 할 수 있다. 하지만 ‘전이 하의 실천’이나 ‘전이 밖의 실천’이라는 문제는 양자가 실재에 대해 취하고 있는 윤리적 입장이 얼마나 다른지를 함축적으로 보여준다.”(352)

그러나 우리는 이 진술에 동의하기 어렵다. 왜냐하면 분열-분석과 정신분석은 서로 다른 지향을 갖고 있기 때문이다. 맹정현은 분열-분석의 지향에 대해 옳게 말한다. “그것은 무엇보다 모든 욕망의 기저에 잠재되어 있다고 간주되는 욕망의 혁명적 본성을 되찾는 것이다. 다시 말해 ‘욕망 기계들’이 가지고 있는 ‘생산적 욕망’이라는 본성을 되찾는 것이다.”(343) 말하자면 분열-분석은 정치적 과제를 가지고 있다는 것이다. 그리고 이를 위한 인식론적 작업에서 “주안점은 주체에게 반욕망이 투자되는 과정을 분석하는 일에 놓인다. [...] 즉 주체가 반욕망을 욕망하는 지점, 주체의 욕망이 반욕망으로 반동적으로 굴절되는 지점을 드러내야 하는 것이다.”(344) 하지만 이 진단은 부정확하다. 여기서 언급된 “반욕망”이라는 표현은 들뢰즈의 것이 아니다. 맹정현은 “어떻게 욕망이 욕망하는 주체 속에서 자기 자신의 탄압(répression)을 욕망하게끔 규정될 수 있는가를 밝혀야”(AO 125) 한다는 언급을 “반욕망”이라는 말로 표현한 것일 뿐이다. 앞 절에서도 잠시 지적했듯이, 들뢰즈에게 “반욕망”은 성립하지 않는다. 욕망은 우주의 운행의 순수한 에너지에 다름 아니기 때문이다. “욕망은 흐르게 하고 흐르고 절단한다.”(AO 11) “무엇인가가 흐르고 흘러가는 곳에는 어디에나 욕망이 있다.”(AO 125) 그렇지만 여기서 맹정현의 오해

는 단순한 것이 아니다. 왜냐하면 그는 대부분의 비판자들이 그러하듯이 들뢰즈의 욕망 개념을 인간적인 수준에서 해석하는 전형적인 자리에 있기 때문이다. 이 점은 그가 들뢰즈의 현실[실재]관에 관해 비판하는 대목에서 명료하게 드러난다. “실재를 생산하는 힘(생산력)으로 규정하면서, 분열분석은 정신분석이 애써 벗어나려고 했던 **동력학적 자연주의**로의 회귀를 도모한다. 그리고 이러한 회귀의 대가는 욕망, 무의식, 충동을 뒤섞어버리는 것이다.”(맹정현 2009: 345) 이 이해는 정곡을 찌르고 있다. 들뢰즈의 일차적 관점은 존재론이라는 점에서, 나아가 스피노자, 니체, 베르그손을 따르는 **힘의 존재론**이라는 점에서 매우 타당하다. 맹정현의 **비판**은 역으로 들뢰즈의 **성취**라는 점에서 **정신분석과 들뢰즈의 차이**가 스펙터클하게 드러나는 장면이기도 하다.

인간 주체의 문제는 들뢰즈와 라캉의 차이가 부각되는 마지막 쟁점인 “전이(transfer)”에 이르러 정점에 다다른다. 전이의 문제를 둘러싸고, 들뢰즈와 라캉의 **실천적 문제**의 차이가 가장 명료하게 드러난다. 다 알다시피 정신분석에서의 전이는 신경증자와 정신분석가 사이의 위계를 전제한다. 그 위계는 “치료”라는 이름으로 정당화된다. 그런데 라캉의 입장에서 과제는 “욕망의 현실”이요 “신경증자의 현실”을 변화시키는/치료하는 일이다.

“하지만 과연 **실천을 통해 변화시켜야 할 현실이 욕망의 현실**인 경우에, 게다가 그 욕망의 현실이 타자의 욕망과 연루되어 있는 경우에, 과연 그 믿음이 **신경증자의 현실을 변화**시키는 데 얼마나 쓸모가 있을까?”(맹정현 2009: 348)

치료가 문제일 때, 분열-분석은 무슨 일을 할 수 있는가? 이 경우 “비판적 실천”은 실패할 수밖에 없고, 나아가 소외를 낳는다는 점에서 해롭다. 분열-분석은 “비판”이란 용어가 갖는 전통적인 의미, 즉 ‘비판자’와 ‘비판받는 것’의 거리가 그대로 유지되면서 자신의 효과를 발휘할 수 있다는 믿음에 여전히 사로잡혀 있는 것은 아닌가? 다시 말해, 분열-분석의 실

천은 일종의 “인식론적 작업”으로서, “욕망의 장 속에서 전이 과정 없이 지식을 전수하는 것 자체가 곧바로 하나의 정치적 실천이 될 수 있다”고 부당하게 전제한다(344). 하지만 “결국 지식을 실천으로 변형시켜야 하는 지점에서 분열분석은 일종의 ‘견본주의’로 빠질 수밖에 없으며”, 분열 분석은 “모방의 대상으로서의 이론”이 될 수밖에 없다(349-50). 그리고 그 결과는 치명적이다.

“정치적으로 실재의 급진성에 매달린 분열분석은 윤리적으로 ‘비판하는 자’와 ‘비판 받는 자’, ‘정상성’과 ‘병리성’의 변증법 속에서 **주인의 욕망**으로 나아갈 위험을 안고 있다. 그것은 ‘반동적 병리성’을 ‘비판받는 자’의 위치에 놓음으로써 그것을 **치유**하기보다는 **소외**시키는 결과를 낳는다. [...] 자신에게는 ‘혁명에 대한 욕망’이었던 것이 부지불식간에 타인에게 ‘주인의 욕망’이 될 수 있다는 사실을 간과할 수밖에 없다.”(맹정현 2009: 352)

여기서 맹정현의 비판이 향하는 지점은, 이른바 욕망의 현실에 대해 더 많이 알고 있는 자(‘비판하는 자’, 정상인 자, 분열-분석가)가 그것을 알지 못해 병에 걸린 자(‘비판받는 자’, 환자, 신경증자)에게 우월적 지위에서 옳은 지식을 전수함으로써, 그 스스로가 일종의 ‘견본’이 되고 자신을 모방하라는 명령을 내리는 ‘주인’이 되려는 욕망을 분열-분석이 감추고 있다는 점이다. 그러나 이 비판은 분열-분석의 실천적 작업과는 상관이 없다. 오히려 니체, 푸코와 더불어 들뢰즈가 “사제 권력”이라 부르는 것의 실행이 정신분석에 의해 수행되고 있다고 말하는 것이 정확하다. 이 점은 조금 뒤에 언급하도록 하겠다. 그 전에 이 비판이 전제하는 몇 가지 지점은 분열-분석과 정신분석의 차이를 잘 드러낸다는 점에서 짚어 보고 가는 것이 좋다고 본다.

우리는 이 비판에서 두 가지 특징을 가려낼 수 있다. 우선, 라캉의 관심은 욕망의 현실, 신경증자의 현실이라는 점이다. 여기서 **욕망의 현실**은 **사회-정치적 현실**과 대립되거나 구별된다는 점은 분명하다. 또한 들뢰즈가 다루는 다양한 정신의학의 대상(분열증, 편집증, 정신병, 신경증, 변태

등) 중 유독 신경증자가 부각되어 있다는 점이다. 요컨대, 라캉이 대상으로 삼는 것은 신경증자의 욕망의 현실로서, 여기서의 욕망은 심리적-무의식적(그리고 언어적) 차원에 국한된다는 점이다. 들뢰즈가 욕망의 현실로서 지칭하는 것이 우주적-무의식적(그리고 물질적) 현실, 더 좁게는 사회적-인간적 현실 전반을 가리킨다는 점과 대비되는 지점이라 하겠다. “욕망의 대상적 존재란 실재[le Réel; 현실계] 그 자체이다. 심리적 현실(réalité psychique)이라 부를 수 있을 만한 특수한 실존 형식이란 없다.”(AO 34) 둘째 특징은, 라캉의 입장에서 분열-분석은 인식론적 작업, 즉 지식의 전수 내지 깨우침의 작업으로 이해되고 있다는 점이다. 물론 이를 통해 달성하려는 목표는 신경증의 ‘치료’이다. 그러나 들뢰즈의 작업은 인식론적 작업이 아니라 존재론적 작업, 나아가 사회-정치적 작업이다. 이를 위해 들뢰즈가 행하는 작업은 “**집단(groupe, collectivité)에 대한 분석** 또는 “**제도 분석(analyse institutionnelle)**”이다. 들뢰즈는 신경증자에 대한 일종의 초월론적 분석을 수행하는데, 이는 신경증자가 발생하는 사회적 조건에 대한 분석이며, 이는 필연적으로 사회 집단에 대한 분석을 수반한다. 정신분석이 대상으로 삼는 사적(私的) 개인 자체가 사적 소유를 기초로 해서 형성된 자본주의 사회의 산물이며, 신경증자는 그런 개인의 병리 상태의 한 유형일 뿐이다. 우리는 4절에서 이 점을 더 살피게 될 것이다.

우리가 라캉의 작업과 관련해서 마지막으로 점검할 점은 ‘전이를 통한 치료’ 내지 “전이 하의 실천” 또는 “전이 하의 임상”이다. 이는 다음 과정을 거친다(맹정현 2009: 350-2; 또한 137-55 및 224-44 참조). 우선 정신분석 실천은 “주체와 증상의 관계 ‘속’으로 들어가는 것”에서 출발한다. 이러한 전이는 분석가가 주체의 대상 a의 자리를 잠시 빌려, “주체로 하여금 자신의 대상 a에 대해 다른 포지션을 취하도록” 만들기 위한 과정이다. 분석가는 “대상 a의 상블랑(semblant)”이 되어야 한다. 말하자면 그는 “주체의 병리성의 근원이 되는 욕망의 원인인 대상 a가 됨으로써 무의식 속에 자리 잡고 있는 병리적 현실을 재활성화”시킴으로써, “처음에

실패했던 [실재와의] 만남을, 더 정확히 말하면 그 만남의 실패를 반복” 함으로써, 또한 “환자의 욕망의 원인이자 충동의 대상으로서의 대상 a와 환상의 간극을 최대한 벌려놓”음으로써, 환자를 새로운 주체로 탄생시키는 것이다. 그런 점에서 “전이는 환자의 리비도적 구조를 정신분석가와 의 관계 속에서 현재화하는 정신분석의 핵심적인 축이다.” 이러한 현재화 없이 오이디푸스의 자기비판은 불가능하다.

라캉 정신분석의 입장에서 들뢰즈 분열-분석에 가해지는 가장 강력한 비판으로서, 맹정현의 결론적 진술은 이렇게 요약된다.

“**몽상가가 아닌 임상가로서** 라캉은 [...] 신경증자가 머뭇거리면서 선택했을 바로 그 실재의 언저리를 더듬으면서 그에게 **또 다른 선택의 가능성을 열어주는** 것이다. 왜냐 하면 세계의 병리성은 그것이 ‘비판’이라는 초월적 시선에 의해 허구적인 것이라고 **폭로**된다고 해서 해소되는 것이 아니기 때문이다. / 병리성은 좀 더 단단한 껍질을 가지고 있으며 그러한 병리성을 지탱하는 믿음과 신앙은 맹목적인 귀를 가지고 있다. 따라서 **누군가가 그 믿음과 신앙의 일부가 되어주지 않는다면**, 그 맹목적인 귀는 다시는 열리지 않을 것이다. 바로 여기에 라캉의 출구가 있다.”(맹정현 2009: 353)

라캉은 치료라는 임무를 수행해야 하는 “임상가”이기 때문에 분열-분석을 행하는 목표만 앞서는 “몽상가”와는 달리, 전이의 방법을 통해 환자의 욕망적 현실에 직접 개입함으로써, 환자의 맹목적인 “병리성”을 깨고 열여가는 작업을 하려 했다는 것이다. 그리고 이 작업은 프로이트 이래 정신분석가가 공통적으로 수행하는 작업이기도 하다. 물론 들뢰즈는 이 치료의 과정이 ‘끝나지 않는 치료’ 및 ‘환자의 치료비를 대는 자’를 은폐하고 있다고 끊임없이 지적하고 있지만 말이다(AO 65; 69; 140; 284-5; 373; 427-8; 438). 그런데 더 흥미롭게도, 이 구절에서 누구라도 “누군가가 그 믿음과 신앙의 일부가 되어주지 않는다면”이라는 신학-종교적 표현을 놓칠 수는 없을 것이다. 들뢰즈는 정신분석이 ‘사제 권력’임을 곳곳에서 지적한다.

i) “사랑받고자 하는 비천한 욕망. 충분히 사랑받고 있지 못해, “이해받고” 있지 못해, 라는 녀두리. [...] 이 모두는 **사제의 심리학**이다.”(AO 320)

ii) “위반, 죄책감, 거세 — 이것들은 무의식의 규정들인가, 아니면 **사제가 사물들을 보는 방식**인가? 그리고 필경 정신분석 외에도 무의식을 오이디푸스화하고 그것에 죄책감을 주고 그것을 거세하는 다른 힘들이 많이 있다. 하지만 정신분석은 이 운동을 뒷받침하고 **최후의 사제**를 발명한다.”(AO 133)<sup>87)</sup>

요컨대, 들뢰즈에 따르면, 정신분석은 정신분석을 받기를 원하는 사랑받고 이해받고 싶어 하는 징징대고 칭얼대는 사람들을 대상으로 하며, 나아가 그런 사람들을 만들어 내는, 현대 사회의 핵심 분과이다. 하지만 “정신분석은 스스로는 인정하기를 경계하면서 실은 경제적·화폐적 의존 체계 전체를 자신이 다루는 각 환자의 욕망의 핵심에 등록하고, 잉여가치를 흡수하는 매머드 급 기업을 나뉘므로 구성한다.”(AO 284-5) 이에 맞서, 들뢰즈는 헨리 밀러의 『섹서스』의 한 구절을 통해 정신분석에서 벗어날 것을 제안한다.

“이제 분석가가 당신에게 제공하는 부드러운 소파 위에 누워, 다른 뭔가를 생각해 내세요. ... 분석가는 신이 아니라 당신과 같은 인간 존재이며, 근심들, 결합들, 야심들, 약점들을 갖고 있다는 것을, 그는 모든 것을 아우르는 지혜(=코드)의 보고(寶庫)가 아니라, (탈영토화된) 길을 따라 가는 방랑자라는 것을 당신이 깨닫게 된다면, 아마 당신은 당신 귀에 아무리 아름다운 음악처럼 들린다 해도 하수도처럼 그걸 쏟아내길 그칠 것이며, 당신의 두 발로 일어서서 신이 준 당신 목소리(누멘)로 노래하게 될 것이요. 고백하고 흐느끼고 불평하고 동정하는 일은 언제나 돈이 들지요. 노래하는 것은 한 푼도 들지 않을뿐더러, 실제로 (남들을 전염시키는 대신) 남들을 풍요롭게 해주지요. ... 허깨비 세계는 결코 충분히 정복된 적 없는 세계지요. 그것은 과거의 세계이지, 미래의 세계가 아니에요. 과거에 집착하면서 전진한다는 것은 쇠사슬에 금속구(球)를 부착한 족쇄를 질질 끌고 가는 것과 같아요. ... 우리는 모두

---

87) 또한 『천 개의 고원』(MP 191-2)에서의 사제 권력으로서의 정신분석 비판을 참고.

죄가 있어요, 삶을 충만하게 살지 않는다고 하는 큰 죄 말이에요.”(AO 399-400 재인용)

이는 “고칠 수 없는 유일한 것 그것은 신경증”이라는 것을 알고, 그 굴레에서 벗어나기를 권유하는 것이다. 이는 “설사 아무리 걱정스럽고 모험적인 것이라 해도, 하나의 병이나 “붕괴”가 아니라 하나의 “돌파”인 분열증적 과정”으로의 권유이다. “분열증적 과정이란, 우리를 욕망적 생산과 떼어 놓는 벽이나 극한을 뛰어넘고, 욕망의 흐름들을 지나가게 하는 것이다.”(AO 434)

### 3. 제도 분석과 식민화

지금까지 우리는 라캉의 입장에서 들뢰즈를 비판하는 맹정현의 목소리를 살펴보았다. 우리는 거세, 주체, 전이라는 라캉 정신분석의 중요한 주제를 놓고 들뢰즈의 분열-분석과 라캉의 정신 분석의 차이를 확인할 수 있었다. 들뢰즈의 입장에서 ‘거세, 주체, 전이’라는 라캉적 주제는 각각 ‘인간적 성, 자아로서의 주체, 사제 권력’이라는 상대역을 지니는 것으로 확인되었다. 이제 우리가 살펴볼 것은 더 근본적인 차원에서 라캉이 암묵적으로 전제하고 있는 ‘사적 개인이라는 심리적 주체’라는 토픽에 맞선 들뢰즈의 ‘사회 집단의 제도 분석’이라는 토픽이다. 들뢰즈는 공저자인 과타리의 작업에서 진행된 ‘제도 분석’이라는 주제를 구체화한다.<sup>88)</sup> 영국, 이탈리아, 프랑스 등지에서 전개된 반-정신의학의 움직임은 다양한 형태로 전개되었다. 과타리는 장 우리(Jean Oury)의 주도 아래 이루어졌던 ‘라보르드(La Borde)’ 병원에서 의사로서 활동하면서 “의사-간호사-환자라는 제도적으로 결합된 삼자 관계를 종래의 틀에서 해방하고, 거기에서 새로운 사회변혁 모델을 찾으려는 과정에서 ‘횡단성’ 개념을 착상”했다(윤수종 2009: 42). 여기서 관건이 되는 것은 “누가 제도를 생산하고 누가

---

88) 과타리의 “제도 분석”에 관해서는 윤수종(2009)의 제3장을 참고.

제도와 그것의 하위 집단을 관련시키는가? 이 제도의 생산 방향을 바꾸는 방법이 있을까?”라는 물음이며, 이렇게 제도에 초점을 맞추으로써 제반 사회 문제들과 연결시킬 수 있는 입지를 마련했다(76). 이 과정에서 과타리가 고찰한 것은, 모든 의료 스태프가 제도상의 환경, 활동들, 분위기 등에 관련해 스스로의 역할, 연구, 제도, 제한된 수단들, 그 유효성들을 검토할 필요성이었다. 의료시설 관계자 전원이 환자와 맺는 관계가 중요하며, 이를 통해 각자의 노동 환경, 노동 시간, 직업 훈련 등도 정비되고, 각자가 환자와의 접촉 기회를 증가시키고 공동으로 활동하는 기회를 가질 수 있을 것이며, 의료의 장이 확장될 가능성이 나타날 수 있게 된다. “특권적인 제도상의 처방은 없으며, 오히려 중요한 것은 실제로 체험된 국면에서 적어도 일반적으로 용인되는 다양한 직업적 역할을 근본적으로 재편성하는 전체적인 방침을 채택하는 것이다.”(84) 요컨대 집단의 분석 활동은 “개인들을 집단에 적응시키는 것”을 목표로 삼지 않으며, “상정된 질문에 논리(logos)를 제공하고 완전히 만들어진 답을 제공하는 것이 아니라, 반대로 문제들을 심화하고 역사 과정의 각 단계의 독자성을 끌어내는” 것이다(Guattari 2003: 238).

정신분석에서 “환상(Phantasie, fantasme)”은 “주체가 등장하는 상상적 각본”(라플랑슈&퐁탈리스 2005: 541)이라고 정의된다. 임진수는 이 정의에서 세 가지 특징을 주목한다(임진수 2005: 235-7). 우선 환상은 “각본(scenario)”으로서, “어떤 상상적 이야기로 하나 내지 여러 개의 시퀀스로 이루어져” 있다. 다음으로 환상에는 “주체가 등장”하는데, 그렇기에 환상은 대상을 향한 것이라기보다 어떤 방식으로든 “주체가 연출하는 무대”이다. 셋째로, 환상은 “상상적 드라마”로서, “현실의 반영”이 아닌 “현실의 변형”으로 그 변형은 주체의 욕망에 의해 일어난다. “욕망은 환상을 통해 발현되고, 환상은 욕망을 위장하는 옷과 같은 것이다.” 프로이트에게 욕망과 환상의 관계는 한 단어나 다름없으며, 그 둘은 선후 내지 종속 관계가 아니라 “서로의 존재 조건”이다.

정신분석에서 환상은 개인 주체의 체험을 넘어 “원환상(Urphantasien,

fantasmes originaires)”으로까지 향한다. 그것은 “각 개인이 실제로 체험한 장면을 증거로 내세울 수는 없지만, 일반적으로 모든 인간 존재에게서 만나게 되는 것”(라플랑슈&퐁탈리스 2005: 292)이다. 『정신분석 입문 강의』(1916/7)에서 프로이트는 이렇게 말한다.

“오늘날 분석에서 이야기되는 모든 환상은, [...] 아마 옛날 원초적인 시대의 인간 가정에서는 현실이었을 것이다. 지금은 아이가 환상을 만들어 냄으로써, 선사 시대의 진실의 도움으로 개인적인 진실의 공백을 메우는 것이다.”(프로이트 2003a: 501)

이러한 원환상은 신경증의 기원에서, 즉 “모든 개인의 환상 뒤에 있는 최종적인 요인”에 대한 필요에서 도입된 것이다. 이 점에서 원환상은 인간의 유전적, 계통 발생적 무의식과 관련되어 있다.

환상에 대한, 그리고 이와 표리 관계에 있는 욕망에 대한, 정신분석의 규정이 지닌 개인적 성격에 반대해 들뢰즈는 환상이 집단적인 성격을 지닌다고 단언한다. “환상은 결코 개인적인 것이 아니다. 그것은 **집단 환상** (fantasme de groupe)인바, 제도 분석은 이를 잘 보여준 바 있다.”(AO 38) 그리고 들뢰즈는 오이디푸스의 자기-비판을 추진하는 조건의 하나로 이런 과제를 제시하기까지 한다. “개인 환상 아래서 집단 환상들의 본성을 발견하라.”(AO 323) 따라서 우리는 어떤 점에서 환상이 집단 환상인지, 그리고 제도 분석을 통해 그것이 어떻게 드러나는지 살펴봐야 한다.

장 우리가 제도 분석을 통해 밝히려는 처음 과제는 **집단 환상과 개인 환상의 본성의 차이**를 밝히는 것이었다. 그것들은 세 차원에서 구별된다.

i) “집단 환상은 현실적인 것(réel)으로서의 사회 마당을 정의하는 “상징적” 마디들 (articulations)과 뿔 수 없는 반면, 개인 환상은 이 사회 마당의 집합을 “상상적” 소여들로 몰고 간다.”(AO 73)

개인 환상 자체는 현존하는 사회 마당에 접목되어 있기는 하지만, 이를 **상상적 성질들**을 통해 파악하고 있다는 것이다. 이 상상적 성질들로 말미

암아,

ii-1) “사회 마당에는 일종의 초월성 내지 불멸성이 부여되고, 이것들을 빙자해 개인, 즉 자아는 자신의 사이비-운명을 누린다. 그래서 장군은 이렇게 말한다, 군(軍)은 영원하기 때문에 내가 죽는 것은 대수롭지 않다고.”(AO 74)

이 불멸성은 자아 속에 억압의 모든 투자들을, 이 사회 질서를 위해 죽겠다는 욕망-체념들마저도 끌어넣는다. 이런 한에서 개인 환상의 상상적 차원은 죽음 충동에 대해 결정적으로 중요하며, 게다가 죽음 충동 자체는 바깥으로 투사되어 타인들을 겨냥한다. “외국인에게 죽음을, 우리 편이 아닌 자들에게는 죽음을!” 반면,

ii-2) “집단 환상의 혁명적 극(極)이 나타나는 것은, 제도들 자체를 필멸(必滅)인 것으로서 살아갈 수 있는 역량 속에서, 그리고 죽음 충동을 참된 제도적 창조성으로 만들면서 욕망과 사회 마당의 마디들을 따라 제도들을 파괴하거나 바꾸는 역량 속에서이다.”(AO 74)

교회들, 군대들, 국가들 따위는 스스로는 결코 죽고자 하지 않는다. 이에 맞서 집단 환상은 제도는 불멸이 아니라 파괴되고 바뀌기 마련이요, 그 파괴는 새로운 제도를 만들어내는 힘이라고 제시한다. 이 경우 집단 환상은 푸리에(Fourier) 식의 일종의 “유토피아”(AO 75)로 이해될 수 있다.

iii) “개인 환상은, 합법적이고 합법화된 제도들에 의해 규정된 한에서 또 그런 제도들 안에서 “자신을 상상”하게 된 한에서의 자아를 주체로 갖고 있다. [...] 하지만 집단 환상은 충동들 자체만을, 그리고 이 충동들이 혁명적 제도와 더불어 형성하는 욕망 기계들만을 주체로 갖고 있다.”(AO 74)

이 셋째 구별에서는 환상의 주체와 관련해 중요한 점이 지적되고 있다. 개인 환상은 제도가 허용하고 상상토록 한 그런 자아를 주체로 갖고 있다. 반

면 집단 환상에서는 **충동들 자체** 내지 **욕망 기계들**<sup>89)</sup>이 주체라는 것이다. 이상의 구별들을 종합해 보자.

“환상의 두 유형, 또는 차라리 환상의 두 체제는, “재화”의 사회적 생산이 하나의 자아를 매개로 해서 자신의 규칙을 욕망에 부과하느냐 아니면 정감들(affects)의 욕망적 생산이 자신의 규칙을 제도들에 부과하느냐에 따라 구별된다. 전자에 있어 **자아의 허구적 동일은 재화 자체에 의해 보증되며**, 후자에 있어 **제도들의 요소들은 이제 단지 충동들일 따름이다.** [...] 정감들 내지 충동들은 경제적 형식들 속에서 [i] 자신의 탄압뿐 아니라 [ii] 이 탄압을 부수는 수단들도 창조함으로써 하부구조의 일부가 되고 온갖 방식으로 거기에 현존해 있다.”(AO 75)

여기서 자아는 재화에 의해 탄생된다고 지적된다. 말하자면, 자아란 자본주의 체제가 재화(즉 사적 소유)를 매개로 해서 만들어낸 생산물로서, 자본주의 체제의 규칙을 욕망(즉 생산 일반)에 부과하는 수단이라는 것이다. 따라서 자아에 의해 수행되는 개인 환상은 사회적 수준에서 만들어진 변형된 형태의 집단 환상이라는 점이 드러난다.

따라서 “개인 환상이란 없다. 오히려 두 종류의 집단들이, 즉 **주체-집단들**(groupes-sujets)과 **예속 집단들**(groupes assujettis)이 있다.”(AO 75) 물론 이 두 종류의 집단들은 매끈하게 구별되지 않는다. 오히려 이 두 종류의 집단은 끊임없이 서로의 안으로 미끄러져 가고 있다. “주체-집단은 언제나 예속될 위험에 직면해 있으며, 예속 집단은 어떤 경우에는 억지로라도 혁명적 역할을 떠맡아야만 하는 수도 있다.”(AO 75) 두 종류의 집단 간의 이런 특성의 구분은 들뢰즈에서 자주 드러나는데, 가령 『천 개의 고원』에서 리좀과 나무의 관계가 그러하다.

“리좀 안에는 나무 구조나 뿌리 구조가 있다. 하지만 역으로 나무의 가지나 뿌리의 갈래가 리좀으로 발아할 수도 있다. [...] 나무의 심장부에서, 뿌리의 공동(空洞)에서, 가지의 겨드랑이에서 새로운 리좀이 형성될 수 있다. [...] **리좀에는 나무의 마디가**

---

89) “충동들은 그저 욕망 기계들 자체이다.”(AO 42)

있고 뿌리에는 리즘의 발아가 있다. [...] 중요한 점은, 뿌리-나무와 수로-리즘이 대립되는 두 모델이 아니라는 점이다. 전자는 자신의 고유한 도주를 이뤄내면서도 초월적 모델로서 그리고 초월적 사본으로서 작동한다. 반면 후자는 자신의 고유한 위치를 구성하고 독재적 수로를 생겨나게 하면서도 그러한 모델을 전복시키고 지도를 스케치하는 내재적 과정으로서 작동한다.”(MP 23, 30, 31)

이는 결국 어떤 구체적 복합체(complexe)가 지니고 있는 두 경향성 내지 양극성을 섬세하고 신중하게 파악해야 한다는 요청과 다르지 않다. 들뢰즈는 이 복합체를 판별하기 위한 “기계적 지표들(indices machiniques)”로서 “성욕(sexualité)”을 제시하기에 이른다(AO 419-21; 439). 즉, 성욕을 인간적 성의 수준에서 보느냐 우주적 생산의 수준에서 보느냐에 따라, 두 경향성이 구별될 수 있다는 것이다.

들뢰즈는 “현실태로 존재하는 분열-분석들”의 사례로 “원시적 치료들”을 고찰해야 한다고 지적하면서 터너(Victor Turner)에 의해 묘사된 은뎀부(Ndembu) 족의 치료 과정을 예시한다(AO 196ff.). 은뎀부 족의 환자 K의 사례는 현대 유럽인의 눈으로 볼 때는 무엇보다 오이디푸스적으로 보일 만큼 놀랍지만, 이들의 작업은 전혀 다른 절차를 따르고 있기 때문이다.

“은뎀부 족 만세. 왜냐하면 [...] 오직 은뎀부 족 의사만이 오이디푸스를 하나의 외양, 하나의 장식으로 다룰 줄 알았고, 또 사회 마당의 무의식적 리비도 투자들에게 지 거슬러 올라갈 줄 알았기 때문이다.”(AO 432)

우리는 은뎀부 족 환자 K의 증례를 더 자세히 살필 필요를 느끼게 된다. 들뢰즈가 정리한 K의 증례는 다음과 같다.

“환자 K는 여성화되고, 참을성이 없고, 허세를 부리고, 하는 일마다 실패하는데, 그를 호되게 꾸짖는 그의 외할아버지의 명령에 시달리고 있다. 은뎀부 족은 모계제여서 외가에서 살아야 하지만, K는 아버지가 그를 총애하여 아버지의 모계에서 예외

적으로 오랜 시간을 지냈고, 친가의 사촌누이와 결혼했다. 하지만 아버지가 죽자, 그는 쫓겨나 외가 마을로 되돌아온다. 여기서 그의 집은 두 구역, 즉 친가 집단의 구성원들의 집들과 자기 외가 구성원들의 집들 사이에 끼여 있는 그의 상황을 잘 표현해준다. 그러면 병의 원인을 지적해야 할 점술과 병을 고쳐야 할 의료는 어떻게 시작되는가? 원인은 이[齒]이다. 그것은 사냥꾼이었던 조상의 위쪽 앞니 두 개인데, 신성한 자루에 들어 있지만, 여기서 빠져 나와 환자의 몸속에 들어갈 수 있다. 그런데 그 앞니의 효과들을 진단하고 쫓아버리기 위해, 점쟁이와 의사는 영토와 그 근방, 족장제와 부(副)족장제들, 가문들과 그 분파들, 결연들과 혈연들에 관한 **사회 분석**에 착수한다. 그들은 **정치 경제 단위들과의 관계 속에서 욕망을 밝히기**를 그치지 않는다.”(AO 197)

그러면 환자 K의 치료 과정에서 무엇이 드러나는가? 증인들은 점쟁이와 의사를 속이려 한다. 실제 문제는 다른 데서 기인한 것이기 때문이다. “모든 일은 식민지배자-식민지인 관계 때문에 복잡해진다.”(AO 197-8) 사실 K의 외할아버지는 “위대한 족장”이었지만, 영국인들은 족장제를 인정하지 않았다. 병을 유발한 앞니는 외할아버지의 앞니인 것 같으며, 식민지배자 때문에 K는 병에 걸린 것 같다. 여기서 치료는 어떤 과정을 거치는가?

“의사는 사회 드라마를 조직하는 것이 아니라, 환자를 중심으로 진정한 **집단 분석**을 조직한다. [...] 중요한 것은 그저 **이해관계들을 통한 사회 마당의 전의식적 투자들을 발견**하는 것만이 아니라, 더 깊게는 **욕망을 통한 사회 마당의 무의식적 투자들을 발견**하는 일이며, 그리하여 환자의 결혼, 마을에서 그의 지위, 그리고 족장이 집단 속에서 강도적으로 체험하는 모든 지위들을 지나가도록 하는 일이다.”(AO 198)

여기서 모든 것은 오이디푸스적 분석의 반대 방향으로 향한다. 그것은 “사회 조직과 해체에 직접 연결되어” 있다. 아버지나 외할아버지의 이름은 가족의 틀에 갇히는 것이 아니라 “역사의 이름들”로, “족장제, 가문, 식민화의 관계” 등으로 열린다.

그렇다면 인디언이나 아프리카의 오이디푸스는 전혀 존재하지 않는

가? 들뢰즈에 따르면 분명히 존재한다. 하지만 “그것은 식민화의 결과로 부분적으로 오이디푸스적이 된다.”(AO 198-9) 가령 식민지배자는 이런 식으로 강제한다.

“네 아버지, 그는 네 아버지이지 다른 무엇도 아니다. 네 외조부도 마찬가지이다. 이들을 족장으로 오해하지 마라, [...] 네 가족은 네 가족이지 다른 무엇도 아니다, 사회적 재생산은 더 이상 네 가족을 지나가지 않는다, 설사 재생산의 새 체제에 종속하게 될 인재를 공급하려면 네 가족이 꼭 필요하겠지만...”(AO 199)

이렇게 해서 “판자촌의 오이디푸스”가 만들어지게 되는 것이다.

“오이디푸스는 민족말살에서의 안락사와 같은 것이다. 사회적 재생산이 그 본성과 외연에서 집단의 구성원들을 빠져나가면 나갈수록, 사회적 재생산은 이 구성원들을 덮쳐, 이 구성원들 자신을 오이디푸스를 담당자로 하는 제한되고 신경증화된 가족적 재생산으로 내몬다.”(AO 199-200)

요컨대, 오이디푸스는 사회적 재생산을 가족적 재생산의 틀로 내몰아, 사회적 구성원들이 단지 가족적 구성원에 불과한 것으로 강제함으로써, 비로소 만들어지는 것이다. 사적 개인들이 탄생하며, 그리고 이 개인들은 사회적 재생산에 필요한 재료에 불과한 것으로 축소된다. 이로써 가족적 재생산이 사회적 재생산과 공통의 외연을 갖는다는 점은 은폐되며 망각되기에 이른다.

이러한 상황은 현대 유럽인들에게도 예외가 아니다. 비록 역사적 식민화와는 다른 경로를 밟겠지만, 유럽인들의 오이디푸스도 본래적인 것이 아니라 역사적인 산물인 것이다.

“저기서나 여기서나 사태는 똑같다. 곧, 오이디푸스, 그것은 언제나 다른 수단들을 통해 추구된 식민화이다, 그것은 내부의 식민지이며, 우리 유럽인 자신에서도 그것은 우리의 내밀한 식민지 구성체이다.”(AO 200)

들뢰즈가 보기에는, 특히 현대 자본주의를 살아가는 “유럽의 문명인”(AO 320)에게 “내밀한 식민지 구성체”로서, “하나의 전통 규범, 우리의 규범”(AO 201)으로서 오이디푸스가 형성되는 과정에서 결정적인 역할을 하는 것이 바로 정신분석이다.

일반적으로 가족의 정립은 욕망에 의한 사회 마당의 투자와 연결되어 있다. 은템부 족의 분열-분석에서 우리는 이를 확인할 수 있었다.

“가족 이미지들은, 이 이미지들이 투쟁과 타협을 통해 짝짓거나 대결하는 사회적 이미지들에 개방됨으로써만 가능하다. 그래서 가족들의 절단들과 절편들을 가로질러 투자되는 것은, 가족들이 잠겨 있는 사회 마당의 경제적 정치적 문화적 절단들이다.”(AO 321)

이러 자본주의의 주변 지대들에서는, 가령 아프리카의 오이디푸스가 만들어지는 과정에서, 식민지배자들의 사회적 착취와 압제에 따라 가족의 파열이 일어나는 모순이 관찰되었다. 하지만, 현대 유럽인에 이르면 식민지는 사회와 단절된 핵가족이라는 허상에, 그리하여 각자의 내부에 자리 잡게 된다.

“영토성의 허상으로서의 어머니, 전제군주 법의 허상으로서의 아버지, 그리고 절단되고 쪼개지고 거세된 나는 자본주의의 산물들이다. [...] 자본주의의 부드러운 중심부에서는, 즉 온화한 부르주아 지역들에서는, 식민지는 내밀하고 사적인 것이 되며, 각자의 내부에 있게 된다. [...] 가족은 모든 사회적 규정들의 보유와 공진(共振)의 장소가 되었다. 어디를 둘러봐도 단지 아버지-어머니만 보이도록 하는 방식으로, 모든 사회적 이미지들을 제한된 가족의 허상들에 적용하는 일은, 자본주의 마당의 반동적 투자에 속한다. 우리 피부에 엉겨 붙은 저 오이디푸스적 부패여. 그렇다, 나는 내 어머니를 욕망했고 내 아버지를 죽이기를 바랐다.”(AO 321)

어디를 둘러봐도 아버지, 어머니, 나 말고는 없다. 이것이 핵가족의 상황

이다. 일단 이러한 오이디푸스 삼각형에 갇히게 되면, 각자의 내부에 내밀하고 사적인 식민지가 완성된다. 그 안에서 욕망은 어머니와 동침하고 아버지를 죽이려는 욕망으로 구조화된다. 이제 성욕은 사회 마당의 생산과는 무관한, 로렌스의 표현을 빌면 “더러운 작은 비밀(dirty little secret)”로 환원되고 만다.

#### 4. 자본주의와 정신분석의 가족주의

영토 기계나 전제군주 기계에 있어, 사회 경제적 재생산은 결코 인간적 재생산 및 이 인간적 재생산의 사회적 형식인 가족과 독립해 있지 않다. “가족은 하나의 열린 실천, 사회 마당과 외연을 같이 하는 하나의 전략이다.”(AO 313) 앞에서도 보았듯이, 영토 기계에서 재생산의 경과는 직접적으로 경제적인 것이 아니라 “지역 가계” 내지 “지역 집단”이라는 친족의 비경제적 요인들을 통과했다. 이런 점은 전제군주 기계에서의 “왕족”이나 “왕조”의 역할에서도 드러난다. 하지만 자본주의 체계에서는 사정이 완전히 다르다. 여기서는 재생산의 경과는 “생산 활동 자체”와만 관련되는 것이다.

“충만한 몸으로서의 사회체는, 돈-자본인 한에서 **직접적으로 경제적인 것이 되었다**. 이 사회체는 다른 어떤 전제(前提)도 용납하지 않는다. 기입되거나 표시되는 것은 더 이상 생산자들이나 비-생산자들이 아니라, 관계 맺음 내지 결합 속에서 실효적으로 구체적인 것이 되는 추상량으로서의 생산력과 생산수단이다. 즉 노동력 내지 자본, 불변자본 내지 가변자본, 혈연 자본 내지 결연 자본 등. 결연과 혈연의 관계들을 자기에게 탈취해 온 것은 바로 자본이다. 이로부터 **가족의 사유화(私有化)**가 뒤따르는데, 이 사유화에 따라 가족은 자신의 사회적 형식을 경제적 재생산에 주기를 멈춘다. 가족은 투자 철회된 것과도 같아서, 마당 바깥에 놓인다.”(AO 313-4)

가족은 이제 “인간 질료 내지 인간 재료의 형식”(AO 314)에 불과한 것이 되고 만다. 가족을 이루는 사적 개인들은 자본과 노동에서 파생된 기능

들에 불과한 것으로 존재한다. 하지만 동시에, 인간 재료의 재생산의 특유한 형식인 가족은 그것을 규정하는 사회 마당 밖으로 추방되며, 사적 개인들은 핵가족 안에서 아버지-어머니-아이로서만 규정된다. 이제 가족은 투자 철회된 것과도 같아서, 사회 마당 밖에 존재하는 준-자율적인 소우주가 된다. 말하자면, 오이디푸스 형식을 따를 뿐인 “삼각형화된 작은 소우주로서의 각자”(AO 317)가 탄생하게 된 것이다.

“개별 인물들은 무엇보다 사회적 인물들, 말하자면 추상량들에서 파생된 기능들이다. [...] 인물화된 자본으로서의 자본가, 말하자면 자본의 흐름에서 파생된 기능으로서의 자본가, 인물화된 노동력으로서의 노동자, 즉 노동의 흐름에서 파생된 기능으로서의 노동자 말이다. [...] 그렇지만 인간 재료의 재생산의 특유한 형식은 그것을 규정하는 사회 마당 밖으로 다시 떨어진다. [...] 사적 인물들은 제한된 가족의 장소에서 아버지, 어머니, 아이로서 형식적으로 규정된다. 하지만 이 가족은 결연들과 혈연들의 도움으로 사회 마당 전체에 자신을 열고 이와 외연을 같이하면서 그 좌표들을 재절단하는 하나의 전략이 아니라, 사회 마당이 닫히고 그 재생산의 자율적 요구들이 적용되며 모든 차원에서 사회 마당이 재절단하는 하나의 단순한 전술에 불과하다고 말할 수 있으리라. 결연들과 혈연들은 더 이상 인간을 지나가지 않고 돈을 지나간다. 이렇게 되면 가족은 소우주가 되는데, 이 소우주는 가족이 더 이상 지배하지 못하는 것을 표현하기 일쑤다. 어떤 점에서는, 상황이 바뀌지 않았다. 왜냐하면 가족을 가로질러 투자되는 것은 언제나 경제·정치·문화·사회 마당이며, 이 마당의 절단들과 흐름들이기 때문이다. [...] 하지만 다른 식으로는, 모든 것이 바뀌었다. 왜냐하면 가족은 사회적 재생산의 지배적 요인들을 구성하고 펼치는 대신에 이 요인들을 자기 고유의 재생산양식 속에 적용하고 감싸는 데 그치기 때문이다. [...] 각자는 사적인 자격으로 한 명의 아버지와 한 명의 어머니를 갖고 있다. [...] 모든 것은 아버지-어머니-아이의 삼각형으로 복귀하며, 이 삼각형은 사람들이 자본의 이미지들을 가지고 그것을 자극할 때마다 “아빠-엄마”라고 대답하면서 공진한다. 요컨대, 오이디푸스가 도래했다. 오이디푸스는 [...] 자본주의 체계에서 탄생한다. [...] 오이디푸스는 사회적 주권의 형식에 응답하는 우리의 내밀한 식민지 구성체이다. 우리는 모두 작은 식민지이며, 바로 오이디푸스가 우리를 식민화한다.”(AO 314-6)

그 결과물을 들뢰즈는 로렌스를 빌려 이렇게 요약한다. “각각의 남자, 각각의 여자에게, 우주는 단지 자기 자신의 절대적인 작은 사진의 배경일 뿐이다. … 사진 한 장! 우주에 널린 스냅사진 속의, 코닥 스냅사진 한 장.”(AO 317 재인용) 이 표현에서 잘 드러나듯이, 생산의 경과인 우주는 사적 인물들의 배경에 불과한 것이 되었고, 방대한 우주는 자신만의 작은 스냅 사진 한 장으로 환원된다. 자본주의 체제에서 비로소 오이디푸스가 탄생했다. 오이디푸스는 자본주의의 사회적 주권 형식에 응답하는 우리의 내밀한 식민지 구성체이다. 제국주의의 식민화가 아프리카 오이디푸스를 만들어내었듯이, 우리는 아버지-어머니-나라는 사적 인물들로 이루어진 삼각형 속에서 식민화되었다.

“출발 집합에는 사회 구성체, 아니 차라리 여러 사회 구성체들이 있다. 인종들, 계급들, 대륙들, 민족들, 왕국들, 주권들이. 잔 다르크, 위대한 몽골인, 루터, 아즈텍의 뱀이. 도달 집합에는 단지 아빠, 엄마, 나만 있다.”(AO 121)

바로 이 조작(오이디푸스화)을 통해, 여러 사회구성체들로 이루어진 우주의 생산의 경과는 이제 아빠, 엄마, 나만 있는 핵가족 삼각형으로 환원되고 말았으며, 이것이 정신분석의 성취였다. 정신분석은 자본주의의 요구에 따라 “생산의 질서”를 으깨고 그것을 “재현” 속으로 전복시켜 버렸으며, “더 이상 생산하지 않으며 믿는 데 그치는 무의식”을 내세웠다(AO 352). 그런데 “욕망적 사회적 생산을 변질시키고 일그러뜨리며 막다른 골목으로 몰아넣는 이 이중의 작용을 수행하는 것은 바로 동일한 심급, 즉 가족이다.”(AO 353)

들뢰즈는 푸코의 『말과 사물』을 원용하여 재현의 세계에 생산이 난입하는 18세기 말과 19세기에 대해 언급한다. 그런데 재현에서 생산으로의 절단을 발견하는 최고 지점에 정치 경제학과 정신분석이 있다.

“생산은 노동의 생산 내지 욕망의 생산일 수 있고, 사회적 생산 내지 욕망적 생산일 수 있다. 생산은 더 이상 자신을 재현 속에 포함되게 내버려두지 않는 힘들에 호소

하며, 또 모든 측면에서 재현을 꿰뚫고 가로지르는 흐름들과 절단들에 호소한다. 즉, 재현 밑에 펼쳐져 있는 “어둠의 광대한 층”에 호소하는 것이다.”(AO 356)

들뢰즈는, 맑스의 비판을 수용하면서, 스미스와 리카도의 정치 경제학과 프로이트의 정신분석을 나란히 놓고 그 공과를 평한다.

“맑스는 말했다. 루터의 공적은 **종교**의 본질을 대상의 측면에서가 아니라, **내면적 종교성**으로 규정했다는 점이다. 애덤 스미스와 리카도의 공적은 **부**의 본질 내지 본성을 더 이상 대상적 본성으로서가 아니라, **추상적이고 탈영토화된 주체적 본질**, 즉 **생산 활동 일반**으로 규정했다는 점이다. 하지만 이 규정은 자본주의의 조건들에서 행해졌기에, 스미스와 리카도는 이번엔 **생산수단의 사적 소유**라는 형식으로, 이 본질을 **다시 대상화하고 소외시키고 재영토화**하고 있다. [...] 프로이트에 대해서도 같은 말을 해야 한다. 프로이트의 위대함은 **욕망**의 본질 내지 본성을 더 이상 대상들, 목표들 및 심지어 원천들(영토들)과 관련해서가 아니라 **추상적인 주체적 본질**, 즉 **리비도** 내지 **성욕**으로 규정했다는 점이다. 다만, 그는 이 본질을 여전히 사적 인간의 마지막 영토성인 **가족**과 관련시키고 있다. [...] 정신분석을 가로질러, 향상되고 자기양식을 찾는 것은 바로 언제나 **양심의 가책**과 **죄책감**에 관한 담론이다(치료라고 불리는 것). [...] 정신분석의 핵심인 **가족주의**는 고전적 정신의학을 파괴하기보다는 이것에 왕관을 씌워준다. [...] 19세기의 정신의학이 수용소 속에서 조직하고자 했던 것 — “가족이라는 강제적(impérative) 허구”, 아버지-이성(理性)과 미성년자-광인, 어린 시절에 의해서만 병든 부모 — 이 모든 것은 수용소 밖에서, 정신분석과 분석가의 진찰실에서 완성된다. **프로이트는 정신의학의 루터요 애덤 스미스이다**. 그는 신화, 비극, 꿈 등 모든 자원을 동원하여, 욕망을 이번엔 내면에서 다시 엮어맨다. 즉, 내밀한 극장. 그렇다, 그렇지만 오이디푸스는 욕망의 보편이며 세계사의 산물이다. 하지만 여기에는 프로이트가 채우지 못한 조건이 하나 있다. 오이디푸스가 적어도 어느 지점까지는 **자기비판**을 추진할 수 있다는 조건 말이다. 세계사가 그 우연성, 그 독자성, 그 아이러니와 그 자신의 비판의 조건들을 쟁취하지 못한다면, 세계사는 하나의 신학일 따름이다.”(AO 321-3)

들뢰즈가 보기에(AO 356-60), 리카도는 “정치 경제학” 또는 “사회 경제

학”을 정초하는 데 있어 “사회적 생산”에 있어 “재현 가능한 모든 가치의 원리”로서 “양적 노동”을, 말하자면 “노동의 주체적 본성 내지 추상적 본질”을 발견했다. 리카도는 “단적인 노동 자체(le travail tout court)”를 최초로 뽑아내었던 것이다. 마찬가지로 프로이트는 “욕망 경제학”을 정초하는 데 있어 “욕망적 생산”에 있어 “**욕망의 대상들과 목표들의 모든 재현의 원리**”로서 “양적 리비도”를, 말하자면 “욕망의 주체적 본질 내지 추상적 본질”을 발견했다. 프로이트는 “단적인 욕망 자체(le désir tout court)”를 최초로 찾아냈던 것이다. 리카도와 프로이트는 “노동”과 “욕망”을 대상들, 목표들, 원천들에 결부시켜 왔던 모든 “재현”을 넘어 “생산”의 영역을 최초로 찾아냈다. 이와 같은 **주체적 추상적 본성**의 발견은 재현 아래에서 작동하는 기계들과 담당자들을 발견할 수 있게 해주었다. 우리는 2장에서 주체로서의 무의식을 자기-생산으로 규정한 대목을 살피면서 바로 이 주체적 본성에 대해 말한 바 있다. 그런데 이런 발견은 자본주의에 이르러서야 가능해질 수 있었다.

자본주의의 사회적 생산과 욕망적 생산 사이의 관계는 아주 긴밀하다.

“욕망 기계들은 사회 기계들 안에 있지, 다른 데 있지 않다. 그래서 자본주의 기계 속에서 탈코드화된 흐름들의 결합은 보편적인 주체적 리비도의 자유로운 형상들을 해방시키는 경향이 있다. 요컨대, 자본주의에서 나타나는 바와 같은 **구별 없는 생산 활동 일반**의 발견은 불가분하게 정치 경제학 **및** 정신분석 **둘 모두**의 발견이며, 재현이라는 규정된 체계들을 넘어선다.”(AO 360)

우리가 앞의 장들에서 보았듯이, 욕망 기계들은 논리적 구성물이 아니라 사회 기계들의 초월론적 조건이다. 본래 “하나의 생산만이, 실제[현실계]의 생산만이 있을 뿐”(40)이다. 그리고 “사회적 생산은 특정한 조건들에서 단지 욕망적 생산 자체”(37)이며, “모든 사회적 생산은 특정한 조건들에서 욕망적 생산에서 유래”(40)한다. 그렇지만 이렇다는 사실은 자본주의에 와서야 비로소 발견되었고, 이런 점에서 “욕망적 생산은 무엇보다도 사회적이며, 끝에서야 자신을 해방하는 데로 향한다”(40)고 말할 수

있다. 가장 원초적인 수준에서 “욕망적 생산은 생산의 생산”(12)이다. 이것이 우리가 4장에서 살펴본 생산의 종합의 이론이었다. 그런데 생산으로서의 세계 및 그 기저에 있는 욕망 기계들은 사회 기계들의 극한에서야 비로소 발견될 수 있었으며, 그 과업을 수행한 것이 정치 경제학과 정신분석이었다.

그렇지만 욕망적 생산은 극한에 있어 자본주의와 상반된다. 들뢰즈는 묻는다.

“왜 자본주의는 욕망과 노동의 주체적 본질—생산 활동 일반인 한에서의 공통 본질—을 발견함과 동시에, 이 공통 본질을 둘로 분리해서 한 쪽에 추상적 노동, 다른 쪽에 추상적 욕망, 즉 정치 경제학과 정신분석, 정치 경제학과 리비도 경제학으로 분리한 채 유지하는 탄압 기계 속에서 이 본질을 새로이 그것도 즉각 소외시키기를 그치지 않는가?”(AO 360)

자본주의에서 욕망적 생산, 또는 생산의 생산이 발견되긴 했지만, 그것은 재차 다른 형식의 재현들로 재건되었다. 들뢰즈는 다시 맑스 통찰을 빌어 “주체적 추상적 본질이 자본주의에 의해 발견되는 것은 재차 사슬에 묶이고 소외되기 위해서요, 또 이는 대상성(objectivité)으로서의 외부적이고 독립된 요소 속에서가 아니라, 사적 소유라는 주관적 요소 그 자체 안에서”(361)라고 말한다. 들뢰즈는 보통 “사적 소유와 노동”이라는 소제목으로 불리는 세 번째 『초고』의 첫 부분을 인용한다.

“전에는 인간의 자기 외부 존재였던 것이, 인간의 실질적 외화(外化)였던 것이, 단지 포기 행위, 양도가 되었다(Was früher *sich Äußerlichsein*, reale Entäußerung d[es] Menschen, ist nur zur That der Entäußerung, zur Veräußerung geworden).”(Marx M 258; 531)<sup>90)</sup>

---

90) 들뢰즈는 이를 의역해서 제시한다(AO 361). “Autrefois, l'homme était extérieur à lui-même, son état était celui de l'aliénation réelle; maintenant, cet état s'est changé en acte d'aliénation, de dépossession.”(예전에, 인간은 자기 바깥

여기서 강조점은, 2장에서 보았던 “대상적 존재”로서의 인간(“인간의 자기 외부 존재”, “인간의 실질적 외화”)이 자본주의 사회에 이르러 포기 행위, 양도, 곧 소외로 치닫게 되었다는 점이다. 맑스의 존재론에서 “대상적(gegenständlich)”이라는 말은 “주체적(subjektiv)”이라는 말과 다른 것이 아니었다. 들뢰즈는 “호모 나투라” 개념을 대상과 주체의 동일성에서 이끌어 낸 바 있다. 그런데 자본주의에서 사정은 달라진다. 말하자면, 대상과 주체는 다시 분리되고, 양자는 재현/표상적 관계에 놓이게 되는 것이다. 세계는 다시 주관적 재현의 영역이 된 것이다. 앞에서 보았던 로렌스의 말처럼, “각각의 남자, 각각의 여자에게, 우주는 단지 자기 자신의 절대적인 작은 사진의 배경일 뿐이다. ... 사진 한 장! 우주에 널린 스냅 사진 속의, 코닥 스냅사진 한 장.” 자본주의는 “사적 소유”라는 형식으로 “탈코드화된 흐름들의 공리화”를 수행하고, “자본주의의 인조적인 재-영토화”를 구성하고, 자본과 노동의 기능으로서의 자본가와 노동자라는 “이미지들”을 생산했다(AO 361).

바로 이 지점에서 자본주의에서의 정신분석의 고유한 작업이 기능을 발휘한다.

“자본주의가 하나의 사회적 공리계뿐 아니라 사유화된 가족에 대한 이 공리계의 적용을 요구하고 확립하는 것은 바로 정신분석 운동의 내부에서이다. [...] 사적 소유에서 재현되는 그런 주체적 추상적 노동은 사유화된 가족에서 재현되는 그런 주체적 추상적 욕망을 상관항으로 갖는다. 정치 경제학은 그 첫째 항을 떠맡고, 정신분석은 그 둘째 항을 떠맡는다. 정신분석은 정치 경제학을 공리계로 삼는 적용 기술이다.”(AO 361-2)

맑스의 용어로 표현하면, 사적 소유에서 생산은 소외된 노동으로 재현되며, 사유화된 가족(아빠-엄마-나로 이루어진 핵가족)에서 생산은 소외된

---

에 있었고, 인간의 상태는 실질적 외화의 상태였다. 지금, 인간의 상태는 소외 행위, 양도 행위로 바뀌었다.)

욕망으로 재현된다. 정신분석은 자본주의의 공리계를 사유화된 가족 속에 적용하는 기술이다. 이로써 “욕망적 생산의 탈코드화된 흐름들”은 다시 “제한된 가족적 재생산”으로 내몰리게 된 것이다(AO 362). 가족주의를 통해 정신분석에서 “성의 의인적 재현”은 정점에 이르렀고(AO 367), 들뢰즈가 정신분석을 자기비판에까지 이르게 하려 했던 까닭은 바로 여기에 있다.

## 5. 화폐 이론과 반-생산의 구체화

들뢰즈는 자본주의 시대의 “인간주의(휴머니즘)”를 구성하는 두 요소로 “냉소”와 “독실함”을 든다.

“냉소는 초과노동을 수탈하는 수단으로서의 자본이지만, 독실함은 이 동일한 자본이 되 모든 노동력들이 그로부터 유출되어 나오는 것처럼 보이는 신(神)-자본과도 같다.”(AO 267)

원시 사회에서 잉여가치가 “잔혹”에 의해 생산되었고, 전제군주 사회에서 잉여가치가 “공포”에 의해 생산되었다면, 자본주의 사회에서 잉여가치는 바로 “이상한 독실함”을 수반하는 “냉소”에 의해 생산된다. 그 결과는 “자본에 의한 점점 더 깊은 생산 통제”(AO 268)이다.

분명 들뢰즈는 “잉여가치는 노동력의 가치와 노동력에 의해 창조된 가치 사이의 차이에 의해서는 정의될 수 없다”(AO 282)고 말한다. 그렇다면 자본이 초과노동을 수탈하는 방법은 무엇인가? 다시 말해, 자본주의의 잉여가치는 어떻게 생산되는가? 이 물음에 답하기 위해 들뢰즈는 화폐에 관한 독자적인 이론을 제시한다. 우선 들뢰즈는 화폐가 완전히 상이한 두 차원에서 존재한다고 말한다.

“임금 노동자의 주머니에 들어가는 돈과 기업의 대차대조표에 기입되는 돈이 같은

돈이 아니다.”(AO 271)

전자는 “교환 가치”를 재현한다. 즉, 소비재 및 사용 가치에 상응하는 지불 수단들, 그리고 화폐와 생산물 간의 일대일 대응 관계가 있는 것이다. 쉽게 말해 우리가 상품을 구매할 때 지불하는 돈이 바로 이것이다. 반면 후자는 자본의 권력의 기호인 “용자의 흐름”을 재현한다. 이는 “여기서 지금 실현될 수 없”으며, “장기경제전망 능력 내지 장기 평가”와 관련된다. 쉽게 말해 PF(Project Financing) 대출처럼, 미래의 이익 실현을 전제로 현재 동원할 수 있는 돈이 바로 이것이다. 들뢰즈는 이를 다른 말로 표현한다.

“하나는 임금 노동자의 계좌 속에 있고 다른 하나는 기업의 대차대조표 속에 있는 돈의 이원성, 두 테이블, 두 기입으로 돌아가 보자. 크기의 두 차원을 같은 분석 단위로 측정하는 것은 순전한 허구이자 희극적 사기로, 이는 마치 은하계들 간 거리나 원자 내부의 거리를 미터나 센티미터로 측정하는 것과도 같다. 기업들의 가치와 임금 노동자들의 노동력의 가치 사이에는 공통 척도가 전혀 없다.”(AO 273)

하지만 은행은 이 두 돈 모두에, 이 둘의 돌쩌귀에 있으면서 “지불과 용자라는 돈의 두 형식의 이원성”(AO 272)을 은폐하면서 자본주의를 작동시킨다. 그런데 지불 수단의 유통에 뿌리를 두는 “순수 상업적 신용”(가령 환어음)의 경우는 별 문제가 아니다. 문제가 되는 것은 “은행 신용”의 경우이다. 그것은 “무한 부채”의 일종인데, 들뢰즈는 이를 베르나르 슈미트(Bernard Schmitt)의 표현을 빌려 “순식간의 창조적 흐름”이라고 말한다.

“이 흐름은 은행들이 자기들 자신에 대한 부채로서 자발적으로 창조하는 무에서의 창조이다. 이 창조는 지불 수단으로 마련된 화폐를 전달하는 대신, 충만한 몸의 한 극단에서 마이너스 화폐(은행의 채무로 기입된 부채)를 파내고, 다른 극단에서 플러스 화폐(은행에 기초한 생산적 경제의 채권)를 투사한다. 이 창조는 소득에 들어가지도 않고 구매로도 향하지 않는 “돌연변이 권력(pouvoir)을 지닌 흐름”이고, 순수한

처분 가능성이며, 소유물도 부도 아니다.”(AO 282)

이 은행 신용 화폐는 말 그대로 은행과 기업의 대차대조표에만 기록되는 돈으로, 은행의 대차대조표에 기업에 대한 채권과 채무로 “기록”되는 것을 통해서 “창조”되는 돈이다. 이 돈은 소득이나 구매 바깥에 존재하며, 나아가 소득이나 구매로 다시 유입(“환류”)되는 돈이다. 왜냐하면 이 돈은 노동자들 내지 생산 요인들에게 분배됨으로써 소득으로 할당되어 구매력을 획득하고 이 소득들을 현실적 재화로 변환될 수 있게 해주는 돈이기 때문이다(AO 283).

그렇다면 은행의 대차대조표에 기록된 채권과 채무 그 자체는 어떻게 성립하는가? 은행은 기업에 대출을 해줌으로써 그 자신은 채권을 갖고 기업은 부채를 갖게 되지만, 이 경우 은행은 막대한 위험 요소(risk)를 떠안게 된다. 이 경우 이 은행은 부도 위기에 직면할 수밖에 없다. 따라서 어떤 경우이건 예금자에 대한 은행의 지급 능력을 보증해 줄 확실한 장치가 필요하게 된다. 그런데 그것이 국가가 행하는 기능이다.

“조절자로서의 국가는, 직접 금(金)과의 관련을 통해서건, 간접적으로 신용 보증인, 단일 금리, 자본 시장의 통일성 등을 포함하는 중앙 집중화 양식을 통해서건, 이 신용 화폐의 원리상의 태환(兌換) 가능성을 보증한다.”(AO 272)

이렇게 되면, 은행이 대차대조표에서 마이너스로 기록함으로써 창출한 플러스 화폐는 기업으로 이전되어 은행 자신은 채권만을 가진 채 마이너스 화폐만을 지니게 되지만, 이 은행은 여전히 굳건하게 마치 아무런 부채도 없는 양 기능할 수 있게 되는 것이다. 쉽게 말해 은행은 빚을 내어(장부상의 마이너스 화폐) 기업에 빌려주었는데(장부상의 플러스 화폐), 이미 돈은 기업에 넘어갔으므로 현재로서는 은행 자신은 빚더미에 앉아 있는 셈이므로, 은행과 거래하려는 이들은 은행이 기업으로부터 부채를 상환하지 못할 경우의 위험 요소 때문에 거래하려 하지 않을 것이며, 이럴 때 국가가 은행을 보증함으로써 은행과의 거래를 유지하게 한다는 말

이다. 이는 세계적인 규모에서 가동된다.

“최근의 화폐의 역사, 달러의 역할, 단기 이동 자본들, 화폐들의 변동, 용자와 신용의 새 수단들, 국제통화기금의 특별 인출권, 위기와 투기의 새 형식, 이것들은 탈코드화된 흐름들의 길의 표지를 보여준다.”(AO 291)

어쨌건, 국가 내지 국가 연합이 보증하는 바로 이 “태환 가능성”이 사람들을 안심시키며, 생산 활동에 전념하게 하여, 결과적으로는 기업의 상환을 가능케 하는 요소인 것이다. 왜냐하면 실제로 사람들이 생산 활동에 참여하지 않는다면 발행된 신용 화폐는 실현되지 않을 것이기 때문이다.

“태환 가능성이라는 이 원리의 그림자가 없다면 피지배 계급의 통합은 전혀 실효성이 없을 테지만, 이 원리만 있으면 가장 낙후된 피조물의 욕망이, 경제를 알건 모르건, 전력을 다해 자본주의 사회 마당의 집합을 투자하는 일이 일어나기에 충분하다. 흐름들을 보자면, 그 누가 흐름들, 흐름들 간의 관계들, 흐름의 절단들을 욕망하지 않으랴? 자본주의는 지금까지 알려져 있지 않던 돈의 이 조건들 속에서 흐름들을 흐르게 하고 절단할 줄 알고 있었다.”(AO 272)

여기서 우리는 ‘자기 예측의 욕망’이라는 문제에 대한 중요한 답변 하나를 찾게 된다. 돈의 이중성을 가동하는 자본주의 사회에서 실질적으로는 그 누구도 “착취”하지도 “착취”당하지도 않는다는 이유에서, 자본주의는 고유의 “냉소”를 지니고 있다(AO 283-4). 사람들은 그저 자기 자신과 가족을 위해 성실히 일터로 향하고, 또 향해야 하는 것이다.

“맑스는 자본가가 자기 고유의 냉소를 숨기지 않는 자본가의 황금시대에 대해 종종 넌지시 말하곤 했다. 적어도 처음에는 자본가는 자기가 하고 있는 일, 즉 잉여가치를 수탈하는 일을 모를 수 없었다. 하지만 자본가가 ‘아니, 아무도 도둑맞지 않았어’라고 선언하기에 이르면, 이 냉소는 얼마나 커져버렸는가. 왜냐하면 이때에는 모든

것이 마치 이윤과 잉여가치가 태어나는 지독한 심연 속에 있는 듯 두 종류의 흐름들 간의 어긋남에 근거하고 있기 때문이다. 이 중 하나는 시장 자본의 경제력의 흐름이며, 다른 하나는 조롱하듯 “구매력”이라고 명명된 흐름으로, 산업 자본가의 상대적 의존성뿐 아니라 임금 노동자의 절대적 무력함을 재현하는 진정 무력화된 흐름이다. 자본주의의 진짜 경찰, 그것은 화폐와 시장이다.”(AO 284)

요컨대, 사람들이 돈을 벌기 위해 노력할수록, 물론 노력하지 않을 도리도 없지만, 사람들은 돈의 이중 구조 때문에, 점점 더 자신을 굴레에 빠지게 하는 것이다. “공장은 감옥이다. 공장은 감옥을 닮은 것이 아니다. 공장은 실제 감옥이다.”(AO 448) 사람들을 끊임없이 일하게 만드는 것은 자본주의 체제의 기능 구조이지 이데올로기가 아니다.

“자본의 외견상의 객관적 운동은 결코 의식의 오인도 가상도 아니며, 자본주의의 생산적 본질이 그 자체 필연적으로 그것을 지배하는 상품 내지 화폐의 형식으로만 기능한다는 것을, 그리고 이 형식의 흐름들 및 이 흐름들 간의 관계들은 욕망의 투자의 비밀을 포함하고 있다는 것을 보여준다. 욕망의 통합[積分]이 일어나는 것은 흐름들의 차원, 화폐 흐름들의 층위에서지, 이데올로기 층위에서가 아니다.”(AO 284)

자본주의가 욕망의 흐름의 길을, 욕망의 수로(水路)를 만든 방식은 전례 없는 것이었다. 이것이 앞에서 언급했던 “냉소”의 힘이다. 아무도 착취하지 않고, 아무도 착취당하지 않는다.

“더 이상 주인조차 없으며, 지금은 다만 다른 노예들에게 명령하는 노예들만 있을 뿐이다. 더 이상 밖에서 동물에게 짐을 지울 필요가 없으며, 동물 스스로 짐을 진다. 인간은 결코 기술 기계의 노예가 아니다. 인간은 사회 기계의 노예이다. 부르주아가 그 사례이다. 부르주아 전체를 놓고 보면, 부르주아는 자기의 향유와 아무 관련도 없는 목적들을 위해 잉여가치를 흡수한다. 부르주아는 가장 천한 노예보다 더 천한 노예요, 굶주린 기계의 우두머리 종ियो, 자본을 재생산하는 짐승ियो, 무한 부채의 내면화이다. “나도 종이다”라는 것이 주인의 새로운 말이다.”(AO 302)

이처럼 자본주의 사회에서는 자신의 삶을 자발적으로 자본의 부품으로 내맡기는 일이 벌어진다. 이는 이해관계의 층위에서가 아니라 자본주의 사회의 욕망의 흐름이 그렇게 되도록 구성되어 있기 때문이다.

그런데 자본주의의 작동에는 한 가지 맹점이 도사리고 있다. 왜냐하면 자본주의가 잉여가치를 생산하기 위해서는 용자의 흐름을 통한 은행 신용의 투자가 실현되어야만 하는데, 이 실현이 자동적으로 보장되는 것은 아니기 때문이다. 바로 이 실현을 위해 자본주의 고유의 “반-생산”이 조직되며, “죽음 본능”이 전쟁 내지 파시즘의 형태로 구체화된다.

i) “실현되지 않은 흐름의 잉여가치는 생산되지 않은 것과 다름없으며, 실업과 침체 속에 구현된다. 소비와 투자 바깥에서 [잉여가치를] 흡수하는 주요 방식들을 나열하는 것은 쉬운 일이다. 광고, 시민 통치, 군국주의, 제국주의가 그것이다. 이런 점에서 자본주의 공리계에서 국가의 역할은, 국가가 흡수하는 것은 기업들의 잉여가치에서 떼어내는 것이 아니라 이 잉여가치에 덧붙이는 것이라는 점에서 잘 드러난다. 이 일은 자본주의 경제를 주어진 극한들 내에서 최대 생산량에 접근시키고, 또 나름대로 특히 대기업과 전혀 경쟁하지 않으며 오히려 그 반대인 군비(軍費)의 차원에서 이 극한들을 확대함으로써 이루어진다(오직 전쟁만이 뉴딜이 결핍하고 있던 것을 성공해냈다). 정치-군사-경제 복합체의 역할은, 주변부에서 또 중심부의 전유된 지대들에서 인간적 잉여가치의 추출을 보증한다는 점에서 중요하지만, 또한 그 자신이 지식 정보 자본의 자원을 동원하여 막대한 기계적 잉여가치를 낳고, 결국은 생산된 잉여가치의 가장 큰 부분을 흡수한다는 점에서도 더욱 중요하다. 국가, 경찰, 군대는 반-생산의 매머드 급 기업을 형성하지만, 생산 자체의 한복판에서, 생산을 조건 지으면서 그렇게 한다. [...] 이 반-생산 장치는 더 이상 생산에 대립되고 생산을 한정하거나 저해하는 초월적 심급이 아니다. 반대로, 그것은 도처에서 생산 기계에 스며들어, 이 기계와 밀접하게 맺어져 그 생산성을 조절하고 그 잉여가치를 실현한다. [...] 반-생산 장치의 유출은 자본주의 체계 전체의 특징이다.”(A0 279-80)

ii) “죽음 본능은 정신분석과 자본주의의 혼인을 거행한다. [...] 돈-자본의 몸이 된 충만한 몸은 생산과 반-생산의 구별을 제압한다. 자본주의는 항상 확대되는 그 자

신의 극한들의 내재적 재생산(공리계) 속에서, 도처에서 반-생산을 생산력들 속에 섞는다. 죽음의 사업은 자본주의에 있어서의 잉여가치 흡수의 주요하며 특유한 형식들 중 하나이다. 정신분석이 죽음 본능을 갖고서 다시 발견하고 다시 행하는 일이 바로 이 전진 자체이다. [...] 내재적이고 전파되고 흡수된 죽음, 이런 것이 자본주의 속에서 기표가 취하는 상태이며, 분열증적으로 빠져나간 자들을 틀어막고 도주들을 유폐하기 위해 사람들이 도처에서 이전하는 빈 오두막이다. 현대의 유일한 신화는 좀비 신화이다. 좀비는 일을 잘 하고 이성을 되찾은 고행의 분열자들이다. [...] 많은 실업자가 있어야 한다, 많은 사망자가 있어야 한다, 알제리 전쟁은 주말 교통사고, 벙골의 계획된 죽음보다 더 많은 사람을 죽이지 않았다. [...] 여기[죽음 본능이라는 표현]서 일반적으로 본능이라 불리는 것은 한 체계 속에서 생산과 반-생산의 관계들에 의해 역사적 사회적으로 규정된 삶의 조건들을 가리킨다. [...] 모든 것은 죽음 안에서 일하고, 모든 것은 죽음을 위해 욕망한다.”(AO 400-4)

생산 자체 속에 반-생산이 현존한다. 반-생산이야말로 자본주의가 투자를 통해 생산해 낸 막대한 생산물을 이윤으로 실현하는 계기이다. 이로써 엄청난 부의 생산과 현존하는 빈곤의 양립 가능성이 생겨난다. 또한 정신분석은 죽음 본능이라는 이름으로 이 일을 돕는다. 언제나 너무 많이 있지만 언제나 너무 부족하게 된다. 이제 모든 것은 죽음 안에서 일하고, 모든 것은 죽음을 위해 욕망한다. 결핍은 자본주의에 의해 생산되며, 그 속에서 각자는 탈바꿈하지 않으면서 계속해서 실을 뽑아내기만 하는 누에처럼 실존한다. 자본주의의 참된 공리계는 “사회 기계 자체의 공리계”(AO 277)요, “세계 자본주의 시장의 공리계”(AO 278)이다. “자본주의의 진짜 경찰, 그것은 화폐와 시장이다.”(AO 284) 그리하여 인간은 “사회 기계의 노예”(AO 302)가 된다.

## 결론: 분열증으로서의 삶

자본주의는 탈영토화와 탈코드화의 결합에서 탄생했다. 그러나 자본주의의 탈영토화는 언제나 “이윤”의 제약 아래 있다는 점에서 “상대적 탈영토화”라 불리며, 그런 의미에서 “화폐와 시장”의 품 안으로 재영토화된다. 한편 자본주의의 탈코드화는 언제나 “공리계”에 포획된다는 점에서, 절대적으로 탈코드화된 흐름에까지 이르지 못한다. 들뢰즈가 자본주의의 극한에서 발견한 것이 바로 절대적 탈영토화와 절대적 탈코드화의 결합, 즉 “분열증”의 과정이다. “과정으로서의 분열증이야말로 유일한 보편이다.”(AO 162) 분열증은 존재론의 대상이지 병리학의 대상이 아니다. 오히려 각자의 모든 사정에도 불구하고, 아침에 성실히 일터로 향하는 현대인들 모두가 병리학의 대상이라고 말하는 편이 적절하리라.

“정신의학 또는 반정신의학의 참된 정치는, 1) 광기를 정신 질환으로 변형시키는 모든 재-영토화들을 해체하고, 2) 모든 흐름에서 그 분열증적 탈영토화 운동을 해방시키는 데 있으며, 그 결과 이 성격은 어떤 특수한 잔여물을 광기의 흐름으로 규정할 수 없으며, 노동, 욕망, 생산, 인식, 창조의 흐름들 역시도 그 가장 깊은 경향성 속에서 변용한다. 광기는 더 이상 광기로서 실존하지 않으리라. 이는 광기가 “정신 질환”으로 변형되겠기 때문이 아니라, 이와 반대로 광기가, 과학과 예술을 포함한 모든 다른 흐름의 협조를 받겠기 때문이다.”(AO 383)

이 점에 대해 들뢰즈는 푸코의 말을 환기하기도 한다. “우리가 오늘날 극한, 또는 낯성, 또는 견딜 수 없음의 양태로 체험하는 모든 것은 훗날 긍정적 평온함으로 돌아오게 되리라.”(AO 384n 재인용) 사실 푸코는 19세기에 “인간 과학”에 의해 형성된 정상적인 “인간”의 죽음을 바로 이런 맥락에서 말했던 사람이기도 하다. 또한 우리는 “인간적인, 너무나 인간적인” “마지막 인간”으로서의 현대인의 모습을 신랄하게 비판한 니체가 “인간-너머”(초인, Übermensch)를 고지했음을 알고 있다. 나아가 우리는

맑스가 자본주의 사회의 소외된 인간을 극복한 인간상으로서 “사회주의적 인간”을 꿈꾸었다는 것도 살펴 본 바 있다. 들뢰즈가 이 동일한 과업에 할애한 명칭이 “분열자”임을 우리는 덧붙일 수 있을 것이다. 들뢰즈의 작업이 “비인간주의”의 양상을 띠는 까닭을 우리는 여기서 확인할 수 있다.

그렇다면 “자연과 인간의 본질적 통일성”으로서의 본래적인 분열자는 어떤 존재인가? 들뢰즈는 야스퍼스(Karl Jaspers)와 레잉(Ronald Laing)의 작업을 참조한다. 이들은 분열증 또는 광기가 병으로서, 끔찍한 악화로서, 붕괴와 와해로서 나타나기도 한다는 것을 잘 알고 있었다. 그렇지만, “정말 광기라고 불러야 하는 것은 과정이요 병은 이 과정의 위장 내지 풍자화에 불과한 것인지, 아니면 병만이 과정에 의해서만 우리가 치유되어야 할 유일한 광기인지 더 이상 알 수 없다.”(AO 162) 왜냐하면 생산의 과정이 그 경로에서 벗어나 갑자기 중단될수록, 과정이 공백 속에서 계속되어 과정의 와해를 초래하는 일이 생겨나기 때문이다. 그는 이로 인해 병들게 된 것이다.

“문제는 무엇보다도 이런 것[오이디푸스화에서 벗어나기] 때문에 그가 병들었는지, 아니면 반대로 바로 그것이, 설사 아무리 걱정스럽고 모험적인 것이라 해도, 하나의 병이나 “붕괴(breakdown, effondrement)”가 아니라 하나의 “돌파(breakthrough, percée)”인 분열증적 과정인지를 아는 것이다. 분열증적 과정이란, 우리를 욕망적 생산과 떼어 놓는 벽이나 극한을 뛰어넘고, 욕망의 흐름들을 지나가게 하는 것이다. [...] 분열자는 과정으로서의 분열증 때문에 병든 것이 아니니 무엇으로 인해 병들었는가? 무엇이 돌파를 붕괴로 변형시키는가? 반대로 그가 병든 것은, 과정의 강제된 정지, 또는 과정의 공전의 연속, 또는 과정이 역지로 목적으로 여겨지게 되는 방식 때문이다.”(AO 434)

사실이지, 분열자는 자본주의 사회에서 쓸모가 없다. 분열자는 노동자로서 상품이 될 수 없다(AO 292). 들뢰즈가 『안티 오이디푸스』를 통해 소개한 분열자들의 초상 모두가 이 점을 증언한다. 하지만, 자본의 이윤 창출

에 기여하지 않는다고 해서, 사회적 생산의 경과와 분리된 핵가족 성원들에게 커다란 폐를 끼친다고 해서, 이들이 사회의 모든 규범을 넘나든다고 해서, 이들을 정신병원에 감금해야 할 정당성이 도출되지 않는다. 하지만 이런 감금과 배제가 자본주의 사회의 정상성과 일상성을 구성하고 있다.

들뢰즈가 비인간주의를 말하는 까닭도 여기에 있다. 우리는 자본주의 사회에서 “인간”이라는 이름으로 많은 일들을 저지르고 있다. 우주의 운행 내지 자연의 경과에서 사람들은 절연되고 있다. 오늘날 인간은 자본주의의 부품과 톱니바퀴에 불과하다. 각자는 자신의 삶을 살지 못하고 있다. 오히려 여러 이유로 말미암아 자신의 예속을 바라는 경우도 많다. 가족의 안위를 위해 아빠나 엄마로서 책임감을 짊어지며 산다든지, 스스로는 너무도 싫지만 자본주의 사회 조건 때문에 삶을 유지하기 위해서는 돈을 벌어야만 하고 이 와중에 자신의 삶을 사는 것이 아니라 살기 위해 일하는 것이 전부인 삶을 살아가고 만다든지, 아니면 잠깐 미친 척함으로써 내일의 노동을 위한 활력을 얻는다든지, 실제로 죽기 전에는 실현 불가능하기 때문에 누릴 수도 없는 자산(부동산) 가치의 상승을 기대하면서 자신의 현실적 삶을 죄어 오는 정치인을 선택한다든지, 비록 자신은 보잘것없지만 더 강한 전체에 속하기를 동경함으로써 설사 현실화되지 않는다 하더라도 위안을 얻는다든지 하는 식의 삶이 우리의 일상인 것이다.

들뢰즈에 따르면, 화폐의 이중성에 근거한 자본의 작동 체계와 사회와 절연된 가족 속에서 몸부림쳐야 하는 개인의 탄생이 현대의 인간주의를 가장 잘 묘사해 준다. 이에 대한 들뢰즈의 비인간주의적 대안은 고흐(Vincent van Gogh)의 편지에 나타난 다음 구절로 갈무리할 수 있으리라.

“어떻게 이 벽을 가로질러야 하는가. 강하게 두드려도 아무 소용이 없으니. 이 벽을 파고 줄로 갈아 가로질러야 한다, 내 느낌에 천천히 참을성 있게.”(A0 162 재인용)

## 주요 참고문헌

(참고문헌은 본문에 인용된 것들과 여타 중요하게 참고한 것들만을 수록했음.)

### 1. 들뢰즈의 1차 문헌 및 약어.

(모든 번역은 한국어 번역본과 무관하게 원문에서 다시 했음.)

1953, *Empirisme et subjectivité. essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris: P.U.F. — **ES**

1961, "Lucrèce et le naturalisme", in *Etudes philosophiques*, (16:1).

1962, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: P.U.F. — **NP**

1965, *Nietzsche*, Paris: P.U.F. — **N**

1966, *Le Bergsonisme*, Paris: P.U.F. — **B**

1967, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris: Les éditions de Minuit.

1968, *Difference et Répétition*, Paris: Les éditions de Minuit. — **DR**

1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Les éditions de Minuit. — **SPE**

1969, *Logique du Sens*, Paris: Les éditions de Minuit. — **LS**

1972/3, *L'Anti-Oedipe, Capitalisme et schizophrénie*, avec Félix Guattari, Paris: Les éditions de Minuit. — **AO** (영역본: Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (tr.) (1977), *Anti-Oedipus*, the University of Minnesota Press, 1983; originally published by Viking Penguin, 1977.)

1975 (1964년 초판, 1970년 2판), *Proust et les signes*, Paris: Les éditions de Minuit.

1977 (1996 증보판), *Dialogues*, avec Claire Parnet, Paris: Flammarion. — **D**

1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie t. 2*, avec Félix Guattari, Paris: Les éditions de Minuit. — **MP**

1981 (1970 초판), *Spinoza. philosophie pratique*, Paris: Les éditions de Minuit. — **SPP**

- 1984, Francis Bacon. *Logique de la sensation*, Paris: La Différence.
- 1986, *Foucault*, Paris: Les éditions de Minuit. — **F**
- 1990, *Pourparlers*, Paris: Les éditions de Minuit. — **PP**
- 1990, "Translator's Preface", in Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, tr. by Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990, p. 11(SPE의 영역본)에 소개된 들뢰즈의 편지.
- 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?*, avec Félix Guattari, Paris: Les éditions de Minuit. — **QP**
- 1993, *Critique et Clinique*, Paris: Les éditions de Minuit, 1993. — **CC**
- 1995, "Le "Je me souviens" de Gilles Deleuze", *Le Nouvel Observateur* 1619: 50-1. (1993년 Didier Eribon과의 인터뷰.)
- 1996, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, avec Claire Parnet — **ABC**
- 2002, *L'île Déserte et Autres Textes. textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris: Les éditions de Minuit. — **ID**
- 2003, *Deux Régimes de Fou. textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris: Les éditions de Minuit. — **DRF**
- 강의록, in <http://www.webdeleuze.com> — **Cours**
- 『들뢰즈가 만든 철학사. 생성과 창조와 철학사』, 박정태 편역, 서울: 이학사, 2008.

## 2. 주요 저자들의 작품 및 약어

### Benedict de Spinoza

Curley, Edwin (ed. & tr.), *The Collected Works of Spinoza. vol. 1*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

Pautrat, Bernard (ed. & tr.), *Éthique*, Paris: Édition de Seuil, 1999.

『윤리학』의 약어는 E, 부는 라틴어 대문자 숫자로, 명제는 P, 공준은 p, 주석은 s, 기타는 관용적으로.

『신학-정치론』, 김호경 옮김, 서울: 책세상, 2002.

## **Karl Marx**

1843, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *Karl Marx – Friedrich Engels – Werke*, Berlin/DDR, (Karl) Dietz Verlag [MEW], Band 1, 1976.

1844a, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in MEW, Band 1, 1976.

1844b, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* in MEGA II-2 (Kommentar von Michael Quante, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009 and *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* in MEW, Ergänzungsband, 1. Teil (Band 40), 1968. - **M**

1845, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, Band 3, 1969. - **T**

1859, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in MEW, Band 13.

1867, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Band I*, in MEW, Band 23. - **K1**

1894, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Band III*, in MEW, Band 25. - **K3**

1845/6, Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Die Deutsche Ideologie*, in *MARX-ENEGLS-JAHRBUCH 2003*, Berlin, 2004 for the preparation for the publishing MEGA II-2 and MEW, Band 3, 1969. - **DI**

## **Friedrich Nietzsche**

전집: Golli, Giorgio & Montinari,azzino (hrs.) (1999), *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Berlin & New York: Walter de Gruyter.

1883-5, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*.

1886, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. - **JGB**

1887, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. - **GM**

유고는 별도의 표시 없이 노트의 라틴어 숫자와 번호를 통해 지시.

## Henri Bergson

1922, *Durée et Simultanéité*. in *Mélanges*, Paris: P.U.F., 1972. - **DS**

1941, *La Pensée et le mouvant. essais et conférence*. in *Oeuvres*, édition du centenaire, Paris: P.U.F. 백주년 판 전집, 1970. (전집본 쪽수와 단행본 쪽수를 나란히 병기함) - **PM**

### 3. 기타 참고문헌

#### A. 단행본 및 논문

Alliez, Eric & Colebrook, Claire & Hallward, Peter & Thoburn, Nicholas & Gilbert, Jeremy, "Deleuzian Politics? A Roundtable Discussion", in N Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*, Paris: Edition La Découverte (1996 재판에서 인용).

Althusser, Louis (1994a), *Sur la philosophie*, Paris: Gallimard.

Althusser, Louis (1994b), "Notes sur les Thèses sur Feuerbach", in *Magazine Littéraire* 324 (1994), pp. 38–42.

Althusser, Louis (1995), *Écrits philosophiques et politiques, Tome 2*, Paris: Stock/Imec.

Althusser, Louis & Balibar, Etienne & Establet, Roger & Macherey, Pierre & Rancière, Jacques (1996, 제3판), *Lire Le Capital*, Paris: P.U.F. <Quadrige> (1965 초판).

Artaud, Antonin (2004), *Œuvres*, Paris: Gallimard, <Quarto>, Edition établie, présentée et annotée par Evelyne Grossman.

Bellini, Alessandro Trevini (2007), "Sortir de la philosophie. L'enigme du "matérialisme ontologique" du jeune Marx", in [http://www.gerardgranel.com/txt\\_pdf/5b-Trevini\\_marx69.pdf](http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/5b-Trevini_marx69.pdf) 이 사이트는 그라넬의 공식 홈페이지이다.

Badiou, Alain (1997), *Deleuze. "La clameur de l'Etre"*, Paris: Hachette.

Buchanan, Ian (2008), *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. A Reader's Guide*, London & New York: Continuum.

Butler, Samuel (1985), *Erewhon*, London: Penguin Books. (초판은 1872)

Choat, Simon (2009), "Deleuze, Marx and the Politicisation of Philosophy", in Jain, Dhruv (ed) (2009).

Choat, Simon (2010), *Marx through Post-Structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault*, Deleuze, London & New York: Continuum.

DeLanda, Manuel (2002), *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York: Continuum.

Feuerbach, Ludwig (1950), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), in *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, Herausgegeben von Max Gustav Lange, Leipzig: Felix Meiner, 1950 (Philosophische Bibliothek, Bd. 227).

Feuerbach, Ludwig (1956), *Das Wesen des Christentums*. Ausgabe in zwei Bänden. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1956, Bd. 1.

Foucault, Michel (1977), "Preface" in Robert Hurley, Mark Seem, & Helen R. Lane (tr.), *Anti-Oedipus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983; originally published by Viking Penguin, 1977.

François, Arnaud (2008), "De la volonté comme pathos au désir comme production. Schopenhauer, Nietzsche, Deleuze" in Nicolas Cornibert & Jean-Christophe Goddard (eds.) (2008), *Ateliers sur L'Anti-Oedipe*, MIMESIS / MétisPress.

Garo, Isabelle (2008), "Deleuze, Marx and Revolution: What It Means to 'Remain Marxist'", in Bidet, Jacques & Kouvelakis, Stathis (eds), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden & Boston: Brill.

Gilbert, Jeremy (2010), Deleuzian Politics? A Survey and Some Suggestions, in *New Formations*, No. 68.

Granel, Gérard (1969), "L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure"", in *L'endurance de la pensée (en hommage à Jean Beaufret pour son 60ème anniversaire)*, Paris: Plon, 1969.

Guattari, Félix (2003), *Psychanalyse et Transversalité*, Paris: Edition La Découverte. (1972년 초판)

Guattari, Félix (2004), *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, textes agencés par Stéphane Nadaud, Paris: Éditions Lignes & Manifestes.

Günzel, Stephan (2001), "Wille zur Differenz. Gilles Deleuzes Nietzsche-Lektüre", in [http://www.momo-berlin.de/Guenzel\\_Deleuze.html](http://www.momo-berlin.de/Guenzel_Deleuze.html) ; 이 논문은 같은 저자의 2002년 *Anteile. Analytik, Hermeneutik, Politik*, Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften의 43쪽 이하에 수록 출간되었는데, 편의상 MoMo-online 버전에서 참고함.

Hardt, Michael (1993), *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Hegel: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979 (Theorie-Werkausgabe), Bd. 8.

Holland, Eugene W. (1999), *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to schizophrenia*, London & New York: Routledge.

Holland, Eugene W. (2009), "Karl Marx", in Jones & Roffe (eds.) (2009).

Jones, Graham & Roffe, Jon (eds.) (2009), *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

KIM, Jae-Yin (2013), "Deleuze, Marx and Non-Human Sex", in *Theory and Event*, Volume 16, Issue 3, 2013, September, forthcoming.

Lyotard, Jean-François (1972), *Discours, Figure*, Paris: Klincksieck.

Majat, Guillaume (2012), "Gilles Deleuze et Félix Guattari lecteurs de Marx : l'inspiration marxiste de la conception du désir développée dans l'Anti-Œdipe", *Philosophique* [online] 15, 2012, mis en ligne le 06 avril 2012. URL : <http://philosophique.revues.org/693> (last accessed on 03 May 2012)

May, Todd (2005), *Gilles Deleuze. An Introduction*, Cambridge:

Cambridge University Press.

Pearson, Keith Ansell (1999), *Geminal Life. The difference and repetition of Deleuze*, London & New York: Routledge.

Peters, F. E. (1967), *Greek philosophical terms. A historical lexicon*, New York: New York University Press.

Pardi, Aldo (2009), "Marx as Ally: Deleuze outside Marxism, Adjacent Marx", in Jain, Dhruv (ed.) (2009).

Patton, Paul (2000), *Deleuze and the Political*, London & New York: Routledge.

Patton, Paul (2010), *Deleuzian Concepts. Philosophy, Colonization, Politics*, Stanford: Stanford University Press.

Pellejero, Eduardo (2009), "Minor Marxism: An Approach to a New Political Praxis", in Jain, Dhruv (ed.) (2009).

Rajchman, John (2000), *The Deleuze Connections*, Cambridge: MIT Press.

Read, Jason (2008), "The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism", in Buchanan, Ian & Thoburn, Nicolas (eds.) (2008).

Read, Jason (2009), "The Fetish is Always Actual, Revolution is Always Virtual: From Noology to Noopolitics", in Jain, Dhruv (ed.) (2009).

Rehmann, Jan (2004), *Postmoderner Links-Nietzscheanismus – Deleuze & Foucault – Eine Dekonstruktion*, Argument Verlag.

Renault, Emmanuel (2001), *Le vocabulaire de Marx*, Paris: Ellipses Édition Marketing S.A.

Sauvagnargues, Anne (2004), *Deleuze. De l'animal à l'art*, in Zourabichvili, François & Sauvagnargues Anne & Marrati Paola (2004), *La philosophie de Deleuze*, Paris: P.U.F., <Quadrige Manuels>.

Schmieder, Falko (2006), "Für eine neue Lektüre der Feuerbachkritik der *Thesen über Feuerbach* und der *Deutschen Ideologie*", in *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*.

Seigworth, Gregory J. (2005), "From affection to soul", in Charles J.

Stivale (ed.) (2005).

Silbertin-Blanc, Guillaume (2009), "Deleuze et les minorités: quelle 'politique'?", in *Cités* No. 40.

Silbertin-Blanc, Guillaume (2010), *Deleuze et l'Anti-OEdipe. La production du désir*, Paris: P.U.F.

Smith, Daniel W. (1998), "The Place of Ethics in Deleuze's Philosophy. Three Questions of Immanence", in Kaufman, Eleanor & Heller, Kevin Jon (eds.) (1998).

Taminiaux, Jacques (1974), "Sur Marx, l'art et la vérité" in *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 72, N°14, 1974*.

Tynan, Aidan (2009), "The Marx of Anti-Oedipus", in Jain, Dhruv (ed.) (2009)

Žižek, Slavoj (2004), *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*, New York & London: Routledge.

Zourabichvili, François (2003), *Le Vocabulaire de Deleuze*, Paris: Ellipses Édition Marketing S.A.

Zourabichvili, François (2004a), "Introduction inédite (2004): l'ontologique et le transcendantal", in Zourabichvili, François & Sauvagnargues Anne & Marrati Paola (2004), *La philosophie de Deleuze*, Paris: P.U.F., <Quadrige Manuels>.

Zourabichvili, François (2004b), *Deleuze. Une philosophie de l'événement* (1994 초판), in Zourabichvili, François & Sauvagnargues Anne & Marrati Paola (2004), *La philosophie de Deleuze*, Paris: P.U.F., <Quadrige Manuels>.

가야노, 도시히토 (2010), 『국가란 무엇인가. 국가의 본질에 대한 역사적 고찰』, 김은주 옮김, 서울: 산눈.

데공브, 뱅상 (1990), 『동일자와 타자. 현대 프랑스 철학(1933-1978)』, 박성창 옮김, 인간사랑.

라자라토, 마우리치오 (2012), 『부채인간. 채무자를 만들어 내는 사회』, 허경, 양진성 옮김, 서울: 메디치.

라플랑슈, 장 & 폰탈리스 베르트랑 (2005), 『정신분석 사전』, 임진수 옮김, 서울: 열린책들.

레비-스트로스, 클로드 (1996), 『야생의 사고』, 안정남 옮김, 서울: 한길사.  
모택동 (1937), 「실천론 - 인식과 실천과의 관계: 지(知)와 행(行)과의 관계에 대하여」, 김승일 옮김, in 『모택동 선집』 1권, 서울: 범우사, 2001.

발리바르, 에띠엔느 & 바디우, 알랭 & 지젝, 슬라보예 외 (2008), 『법은 아무 것도 모른다』, 강수영 옮김, 서울: 인간사랑.

보울러, 피터 & 모러스, 이완 리스 (2008), 『현대 과학의 풍경』 1, 2, 김봉국, 서민우, 홍성욱 책임번역, 서울: 궁리.

부케티츠, 프란츠 M. (2009), 『자유 의지, 그 환상의 진화』, 원석영 옮김, 서울: 열음사.

뷔히너, 게오르크 (2008), 『뷔히너 문학전집』, 임호일 옮김, 서울: 지식을 만드는 지식 클래식.

쇼펜하우어, 아르튀르 (2008), 『의지와 표상으로서의 세계』, 권기철 옮김, 서울: 동서문화사.

슈레버, 다니엘 파울 (2010), 『한 신경병자의 회상록』, 김남시 옮김, 서울: 자음과모음.

아사다, 아키라 (1995), 『구조주의와 포스트구조주의. 구조에서 힘으로』, 이정우 옮김, 서울: 새길.

아사다, 아키라 (1999), 『도주론』, 문아영 옮김, 서울: 민음사.

아우구스티누스(1989), 『고백』, 김희보 옮김, 서울: 종로서적.

영겔스, 프리드리히 (1997), 『루드비히 포이어바흐 그리고 독일 고전철학의 종말』, 김태호 옮김, 『칼 맑스 프리드리히 영겔스 저작선집』 6권, 서울: 박종철출판사, 1997. MEW Bd. 21.

우노, 구니이치 (2001), 「해설: 방법에 대한 주해」, in 질 들뢰즈 & 펠릭스 가타리, 『천 개의 고원. 자본주의와 분열증 2』, 김재인 옮김, 서울: 새물결, 2001.

우노, 구니이치 (2008), 『들뢰즈, 유동의 철학』, 이정우, 김동선 옮김, 서울: 그린비.

칸트, 임마누엘 (2006), 『순수이성비판』, 1, 2, 백종현 옮김, 서울: 아카넷.

캘리니코스, 알렉스 (2007), 『칼 맑스의 혁명적 사상』, 정성진, 정진상 옮

김, 서울: 책갈피.

클라스트르, 피에르 (2002), 『폭력의 고고학. 정치 인류학 연구』, 변지현, 이종영 옮김, 서울: 울력.

클라스트르, 피에르 (2005), 『국가에 대항하는 사회. 정치인류학 논고』, 홍성흠 옮김, 서울: 이학사.

클로소프스키, 피에르 (2009), 『니체와 악순환 : 영원회귀의 체험에 대하여』, 조성천 옮김, 서울: 그린비.

토젤, 앙드레 (2011), 「알튀세르의 우발성의 유물론의 우발성들」, 진태원 엮음, 『알튀세르 효과』, 서울: 그린비, 2011.

프로이트, 지그문트 (2003a), 『정신분석 강의』, 임홍빈, 홍혜경 옮김, 서울: 열린책들.

프로이트, 지그문트 (2003b), 『정신분석학의 근본 개념』, 윤희기, 박찬부 옮김, 서울: 열린책들.

핑크, 브루스 (2002), 『라캉과 정신의학. 라캉 이론과 임상 분석』, 맹정현 옮김, 서울: 민음사.

강유원(2008), 「역자 서문」, in 『루드비히 포어어바흐와 독일 고전철학의 종말』, 서울: 이론과실천.

곽노완(2006), 「맑스의 비판개념과 경제철학」, 시대와철학 2006 제17권 3호.

김상환(1997), 『해체론 시대의 철학』, 서울: 문학과지성사.

김상환(2002), 『니체, 프로이트, 맑스 이후. 현대 프랑스철학의 쟁점』, 서울: 창작과비평사.

김수행(1993), 「『자본』은 왜 불완전한가?」, in 『이론』 제4호, 1993년 봄호.

김인곤, 강철웅, 김재홍, 김주일, 양호영, 이기백, 이정호, 주은영 옮김 (2005), 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 서울: 아카넷.

김재인(1995), 「니체의 '영원 회귀' 사상 연구. '생성', '시간', '에토스'를 중심으로」, 서울대학교 대학원 철학과 석사학위논문.

김재인(2001), 「긍정과 기쁨의 생성. 들뢰즈의 스피노자 해석」, in 『모색』 2호, 서울: 갈무리, 2001.

김재인(2007a), 「개인들이 일제히 발포하기 위해서는 총사령관이 꼭 필요  
한가」, in 『진보평론』 31호.

김재인(2007b), 「들뢰즈의 흠 연구」, in 『철학사상』 2007년 겨울호.

김재인(2008), 「들뢰즈의 스피노자 연구에서 욕망의 위상」, in 『철학논  
구』 제36집, 서울대학교 철학과.

김재인(2011), 「「포이어바흐 테제」를 통해서 본 마르크스의 무의식적 실  
천 개념」, in 『제5회 맑스 코뮌날레. 현대 자본주의와 생명』 별쇄 자료집.

김진석(1992), 『탈형이상학과 탈변증법』, 서울: 문학과지성사.

김진석(1995), 『니체에서 세르까지』, 서울: 숲.

김진석(2009), 『니체는 왜 민주주의에 반대했는가』, 서울: 개마고원.

맹정현(2009), 『리비돌로지. 라캉 정신분석의 쟁점들』, 서울: 문학과지성  
사.

문성원(1999), 『철학의 시추. 루이 알튀세르의 맑스주의 철학』, 서울: 백  
의.

문성원(2008), 「생산하는 욕망과 욕망의 딜레마. 들뢰즈와 가타리의 욕망  
이론」, in 『코기토』 64호.

박기순(2006a), 「스피노자의 역량의 존재론과 균형 개념」, in 『철학사상』  
22호.

박기순(2006b), 「스피노자의 신학정치론」, in 『철학과현실』 2006년 겨울  
호(통권 제71호).

박기순(2007), 「들뢰즈와 스피노자: 무한의 사유」, in 『진보평론』 31호.

박주원(2005), 「마르크스의 자연 개념에 대한 연구: 이중적 자연개념의  
의미, 그리하여 '비판적 자연관'의 정치사상에 대하여」, in 『정치사상연구』  
제11집 2호, 2005 가을.

박찬국(2005), 「서평: Jan Rehmann, Postmoderner  
Links-Nietzscheanismus – Deleuze & Foucault – Eine Dekonstruktion,  
Argument Verlag, 2004」, in 『인문논총』(제54집, 2005), 서울대학교 인문학  
연구소.

박치완(2006), 「들뢰즈의 『베르그손주의』에 대한 되물음. 『베르그손주의』  
제4장을 중심으로」, in 『프랑스학연구』 37집, 2006.

서동욱(2000), 『차이와 타자. 현대 철학과 비표상적 사유의 모험』, 서울:

문학과지성사.

서동욱(2002), 『들뢰즈의 철학 — 사상과 그 원천』, 서울: 민음사.

서양근대철학회(2001), 『서양근대철학』, 서울: 창작과비평사.

서양근대철학회(2004), 『서양근대철학의 열가지 쟁점』, 서울: 창비.

안상헌(1990), 「초기 마르크스의 “실천적 유물론”의 형성 과정 — 마르크스의 “이론과 실천의 통일 이념”의 방법론적 성격을 중심으로」, 서울대학교 대학원 철학과 서양철학 전공 박사학위논문.

안상헌(1996), 「초기 마르크스의 실천적 사회인식론 연구(I)」, in 『인문학지』 제14집, 충북대학교 인문학연구소.

윤소영(1996), 『알튀세르의 현재성』, 서울: 공감.

윤수종(2009), 『욕망과 혁명. 펠릭스 가타리의 혁명사상과 실천활동』, 서울: 서강대학교 출판부.

이진경(2005), 『철학과 굴뚝청소부』, 서울: 그린비(개정2판).

이태수(1982), 「고대원자론의 운동근거에 대한 논의」, in 『철학논구』 10집.

임진수(2005), 『환상의 정신분석. 프로이트 라캉에서의 욕망과 환상론』, 서울: 현대문학.

정동호(1983), 『니이체 연구』, 서울: 탐구당.

정동호(1991), 「니체의 인과 기계론 및 목적론 비판」, in 『니체와 현대 철학의 이해. 회로 최준성 교수 회갑기념 논문집』, 서울: 철학과현실사.

정문길(1994), 『마르크스의 사상 형성과 초기 저작. “독일 이데올로기”와 “마르크스-엔겔스 전집” 연구』, 서울: 문학과지성사.

정문길(2004), 『한국 마르크스학의 지평. 마르크스-엔겔스 텍스트의 편찬과 연구』, 서울: 문학과지성사.

정문길(2008), 『니벨룽의 보물. 마르크스-엔겔스의 문서로 된 유산과 그 출판』, 서울: 문학과지성사.

정문길(2011), 『독일 이데올로기의 문헌학적 연구. 초고의 해석과 편찬』, 서울: 문학과지성사.

진태원(2001), 「스피노자의 현재성: 하나의 소개」, in 『모색』 2호, 서울: 갈무리, pp. 139-173.

진태원(2004), 「피에르 마슈레의 스피노자론에 대하여」, in Pierre

Macherey, 『헤겔 또는 스피노자』(원서: Hegel ou Spinoza, 1990), 진태원 옮김, 서울: 이제이북스, pp. 342-92에 수록된 옮긴이 해제.

진태원(2005), 「에티엔 발리바르의 스피노자론에 대하여」 및 「용어해설」, in Étienne Balibar, 『스피노자와 정치』(원서 *Spinoza et la politique*, 1996 외), 진태원 옮김, 서울: 이제이북스, pp. 248-286에 수록된 옮긴이 해제와 pp. 287-330의 용어 해설.

진태원(2006), 『스피노자 철학에 대한 관계론적 해석』, 서울대학교 대학원 철학과 서양철학전공 박사학위논문.

채만수(2011, 제5판), 『노동자 교양경제학. 정치경제학 원론에서 신자유주의 비판까지』, 서울: 노사과연.

최무영(2008), 『최무영 교수의 물리학 강의』, 서울: 책갈피.

한자경(1993), 「무한의 파라독스」, in 『철학연구』 33집, 1993년 가을.

홍준기(2006), 「들뢰즈의 욕망 이론. 라캉적 관점에서의 비판적 고찰」, in 『안과 밖』 21호, 2006년 하반기, 서울: 창작과비평사.

## B. 학술저널 및 묶음

Antonioli, Manola & Chardel, Pierre-Antoine & Regnaud, Hervé (eds.) (2009), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et Le Politique*, Paris: Editions du Sandre.

Buchanan, Ian & Thoburn, Nicolas (eds.) (2008), *Deleuze and Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Charles J. Stivale (ed.) (2005), *Gilles Deleuze Key Concepts*, Montreal & Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Jain, Dhruv (ed.) (2009), *Deleuze and Marx, Deleuze Studies Volume 3: 2009 (supplement)*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kaufman, Eleanor & Heller, Kevin Jon (eds.) (1998), *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Parr, Adrian (ed.) (2005), *The Deleuze Dictionary*, New York: Columbia University Press.

Patton, Paul (ed.) (1996), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers Ltd.

Sasso, Robert & Villani, Arnaud (eds.) (2003), *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis No. 3, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Cités No. 40, *Deleuze politique*, 2009, Paris.

*New Formations* No. 68, Spring 2010, London.

김상환 (역음) (2000), 『니체가 뒤흔든 철학 100년』, 서울: 민음사.

김상환 & 홍준기 (역음) (2002), 『라캉의 재탄생』, 서울: 창작과비평사.

『진보평론』 31호 (2007년 봄호), 서울: 도서출판 메이데이.

# ABSTRACT

## Non-humanist Ontology in Deleuze

KIM, Jae-Yin

Department of Philosophy (Western Philosophy)

The Graduate School

Seoul National University

In *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (1972/3, with Félix Guattari), Gilles Deleuze constructs a singular ontology, which I call “A Non-humanist Ontology”. Deleuze’s ontology is closely related to the practical philosophy including ethics and politics. As a naturalist and materialist, Deleuze wants to found a practical philosophy on an immanent world. If we fail to understand the right nature of man, all our endeavor to change our world should be destined to fail too. It is necessary to understand the nature of the world and man as material being.

Deleuze’s conception of the unconscious is different from the psychoanalytic one. Deleuze argues that in the level of production the unconscious is orphan and produces itself (auto-production). The unconscious is not a part of psychic apparatus as psychoanalysts usually think. Rather, it refers to the universe, or the being as a whole. Only then, the immanent ontology can be constructed without any introduction of the

transcendence or God. The unconscious is like a “non-human sex” according to the expression of Karl Marx. It excludes any conception of sex, sexuality, production, and desire as “parental production”.

But Deleuze’s conception of the unconscious is not a pure logical construction as such. It can only be found and founded as a result of the analysis of the history from the savage (territorial) society to the civilized (capitalist) via the barbarian (despotic). Only in the end of the history, the nature of society is revealed and the essence of the being as a whole can be investigated as a limit of social history.

Deleuze revises the concept of desire in order to construct his own ontology. For, until now, desire is understood only as a pursuit to the lacking object or as a production of the phantasy as a psychic reality. Contrary to these traditional conceptions, Deleuze argues that desire is an immanent principle of the universal production and itself produces reality. And Deleuze also reconstructs the concept of machine as a social machine and a desiring-machine beyond the technological machine. Machine is defined as a system of break (*coupure*) of flows. Here break means not a separation from the reality but a construction or arrangement of the reality. Machine is like a factory. World as a whole always changes in the process of auto-production.

The unconscious or the universe is the production in general, that is the production of production, the production of recording and the production of the consumption. In Deleuze, the theory of production is the same as the ontology. There are three syntheses of production which include connection,

disjunction and conjunction. All these syntheses should be considered in terms of temporality, because the universe is always re-synthesized in the process of time.

Schizophrenia is the term of this process in Deleuze. It is not a mental disease but a process of the universe which is also expressed as the essential unity of man and nature. Our practical task is to complete the process. Liberation of desire has no other meaning than this. But in our capitalist regime, our lives are regulated and controlled for the profit of capital. Even psychoanalysis is in the service of the capital by imposing the Oedipus (nuclear familism) consisted of daddy, mammy and child. Now it is time to escape from the voluntary subjection to the capital and to try to our best to live our own lives as a breakthrough not as a breakdown.

**keywords** : the unconscious, desire, machine, production, synthesis

***Student Number*** : 95113-852