creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

신문방송학박사학위논문

들뢰즈의 커뮤니케이션론 연구

: 차이와 반복의 변증법과 생성-커뮤니케이션



2013년 8월

부 경 대 학 교 대 학 원

신 문 방 송 학 과

최 영 송

신문방송학박사학위논문

들뢰즈의 커뮤니케이션론 연구

: 차이와 반복의 변증법과 생성-커뮤니케이션

지도교수 오창호

이 논문을 신문방송학박사 학위논문으로 제출함.

2013년 8월

부 경 대 학 교 대 학 원

신문방송학과

최 영 송

최영송의 박사학위 논문을 인준함

2013년 8월



심사위원장 김 무 규 (인)

심 사 위 원 이 상 기 (인)

심 사 위 원 채 영 희 (인)

심 사 위 원 이 희 승 (인)

심 사 위 원 오 창 호 (인)

국 문 초 록

이 논문은 철학과 커뮤니케이션학의 만남을 통해, 커뮤니케이션학이 분과학문으로서 가질 수밖에 없는 한계를 극복하려는 시도 가운데 하나이다. 들뢰즈의 존재론을 커뮤니케이션학계에 소개하여 이론적 논의를 풍부하게 하는 한편, 커뮤니케이션이라는 화두를 통해 들뢰즈의 철학을 재해석함으로써 그에 대한 이해의 폭을 넓히고자 한다. 이를 위해 이 논문은 다음의 세 가지 방향에서 전개된다.

첫째, 들뢰즈의 존재론은 커뮤니케이션이라는 개념을 통해 재해석될 수 있다. 들뢰즈는 자신의 핵심 저작인『차이와 반복』에서 자신의 존재론을 '차이와 반복의 변증법'으로 규정한다. 차이는 반복과 반복 사이에서 '차이나는 것'을 가리키고, 반복은 차이와 차이 사이에서 '차이짓는 것'을 가리킨다. 여기서 차이소들이 반복[차이짓기]을 통해 생성[되기]하는 과정이 바로 그의 생성-커뮤니케이션이다. 생성-커뮤니케이션은 '잠재성-개체성-현실성'이라는 존재론적 구도로부터 '삼항관계와 이중운동'이라는 분석틀을 통해 도출된다.

들뢰즈의 생성-커뮤니케이션론과 비교하여, 기존의 주류 커뮤니케이션학은 '모델-커뮤니케이션학'으로 분류된다. 전자가 존재론에 기초하고 있는 반면, 후자는 인간중심적 인식론에 기초하고 있다. 생성-커뮤니케이션이 차이들을 보존하면서 서로 '전염'되는 것이라면, 모델-커뮤니케이션은 권력과 자본에 '공명'하는 커뮤니케이션이다. 전자는 잠재성의 층위에서 '공통적인 것의 생성'으로 작동하지만, 후자는 현실성의 층위에서 '공통적인 것의 강요'로 작동한다. 들뢰즈는 이러한 생성-커뮤니케이션과 모델-커뮤니케이션의 대립은 '비소통의 소통'으로 해결될 수 있다고 본다. '비소통'은 모델-커뮤니케이션을 극복함으로써[비-소통], 생성-커뮤니케이션이라는 진정한 '소통'에 이를 수 있음을 주장하는 것이다. 이것은 '공통적인 것의 강요'를 저지하고 해체하고 '공통적인 것의 생성'을 지지하고 대체해야함을 주장하는 것이다.

둘째, 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션론은 종합, 계열, 기호, 횡단 이라는 원리에 의해 작동한다. 들뢰즈의 모든 텍스트는 기본적으로 생성-커뮤니케이션의 관점에서 재독해할 수 있다. 특히『앙티 오이디푸스』에서의 종합,『의미의 논리』에서의 계열,『프루스트와 기호들』에서의 기호,『앙티 오이디푸스』와『프

루스트와 기호들』, 『천개의 고원』에서 공통적으로 다루고 있는 횡단 등의 개념은 커뮤니케이션 개념과 밀접한 관련을 갖는다. 이 개념들은 하나같이 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션이 어떻게 작동하는지를 보여주는 원리들인 것이다.

먼저, 종합은 커뮤니케이션이 하나의 흐름인 동시에 절단이라는 사실을 보여준다. 이것은 연접적 종합, 이접적 종합, 통접적 종합이라는 세 가지 종합을 통해 입증된다. 각각의 종합은 서로 다른 절단방식에 의해 구분된다. 종합은 끊어짐을 통한 연결이라는 역설적 원리를 보여준다. 둘째, 계열은 관계 맺기의 형식에 따라 커뮤니케이션의 종류와 의미가 달라진다는 것을 보여준다. 계열이 달라지면 다른 사건, 다른 의미가 된다는 것은 커뮤니케이션이 얼마나 우연적인지를 말해준다. 계열은 생성-커뮤니케이션의 이어짐의 원리이다. 셋째, 들뢰즈의 기호는 퍼스의 기호론 전통을 따라 세상의 모든 형상들과의 마주침을 가리킨다. 마주침을 통해 우리는 사유할 수밖에 없는 '폭력적 소통'에 직면하게 된다. 기호는 마주침의 원리인 것이다. 넷째, 횡단은 커뮤니케이션이 송신자와 수신자 사이의 전달모델이 아니라, 커뮤니케이터들 사이를 횡단하는 생성모델임을 보여준다. 횡단적 커뮤니케이션은 정해진 코스를 어긋나게 가로지르며, 코스를 만들어낸다. 횡단은 생성-커뮤니케이션의 어긋남의 원리이다.

셋째, 생성-커뮤니케이션은 '공통적인 것의 강요'를 저지[대체]하고, '공통적인 것의 생성'을 지지[해체]하는 실천적 개념이다. '삼항관계와 이중운동'에 따르면, 들뢰즈의 실천론은 현실성의 층위에서 벌어지는 (재)영토화와 탈영토화라는 이중운동의 원리를 따른다. 영토화된 현실 속에서 동일성의 반복은 억압적 결과를 가져온다. 들뢰즈는 이를 '공통적인 것의 강요'라고 정의한다. 이것을 극복하는 방법으로 들뢰즈는 주어진 현실의 바깥에 있는 차이를 도입할 것을 주장한다. 현실에 없는 외부성의 경험은 커뮤니케이션 주체들을 커뮤니케이션할 수밖에 없는 상황으로 몰아넣는다. 사회 전체에 그런 경험을 도입하여 집합적 배치를 바꾸는 것이 생성-커뮤니케이션의 정치학이다. 특히 들뢰즈는 인간의 화용론 배후에 명령어가 자리 잡고 있다고 주장함으로써 사회비판적인 태도를 취한다. 모든 언어는 사회적 명령임으로 그것을 더듬거리게 만들고 좌절시킴으로써 집합적 배치를 바꿀 수 있다는 것이다.

특히 들뢰즈는 현대사회를 소통을 통해 통제하면서 통제를 소통시키는 '통제사회'라고 본다. 그래서 그는 통제사회를 소통사회라고 부르기도 한다. 통제사회의 핵심에 소통 산업이 자리하고 있다는 것이다. 통제사회가 소통되는 방

식은 들뢰즈주의자들이 말하는 인지자본주의에서 소통노동[비물질노동]을 착취하는 방식으로 진행된다. 그 통제를 와해시키는 방향으로 이중운동하는 것이 바로 생성-커뮤니케이션의 실천론이다. 이중운동에 기초한 들뢰즈의 다양한 실천 개념들로는 리좀, 소수자, 분열분석, 분자적 투여, 미시정치, 얼굴성, 매끄러운 것, 햅틱, 전염, 전쟁기계 등이 있다.

결국 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션론은 삼항논리를 따르고 있음을 알 수 있다. 첫 단계에서 잠재성의 커뮤니케이션과 현실성의 커뮤니케이션은 뚜렷이 대립하는 것으로 제시된다. 두 번째 단계에서는 현실성의 층위에 있는 '강요하는 커뮤니케이션'은 잠재성의 층위에 있는 '생성하는 커뮤니케이션'이 일시적으로 고정된 것으로 본다. 전자는 후자에 의해 극복되어야할 대상인 것이다. 세 번째 단계에서 현실성의 모델-커뮤니케이션은 생성-커뮤니케이션에 의해 저지되고 해체되어야할 대상이 된다. 따라서 이 논문의 목적은 동일성의 철학에 기초한 모델-커뮤니케이션의 논리를 차이의 존재론에 근거한 생성-커뮤니케이션으로 대체함으로써, 분과학문에 머물러있는 주류 커뮤니케이션학의 한계를 극복하고 그 대안을 제시하는 데 있다.

주요어 : 생성-커뮤니케이션, 통적인 것의 생성, 공통적인 것의 강요, 삼항관계와 이중운동, 비소통의 소통, 현실성과 잠재성, 개체화

PUKYONG NATIONAL UNIVERSITY 부경대학교

-목 차-

서론 ····· 1

Ⅰ. 커뮤니케이션 개념에 대한 예비고찰 ····· 10
1. 소통가능성의 조건 ····· 10
1) 공통감각 ····· 11
2) 역설감각 ····· 15
2. 들뢰즈의 두 가지 소통: 부정 대 긍정 ····· 19
1) 우정의 소통 ····· 20
2) 타인의 소통 ····· 24
3. 들뢰즈의 커뮤니케이션 학자들 ····· 27

Ⅱ. 들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션 ····· 37
1. 차이와 반복의 변증법 ····· 37
1) 차이: 차이나는 차이소 ····· 37
2) 반복: 차이짓는 차이소 ····· 41
3) 차이와 반복: 영원회귀 ····· 46
2. 삼항관계와 이중운동 ····· 50
1) 삼항관계 ····· 50
(1) 베르크손의 도식 ····· 57
(2) 실재성=개체화[현실성+잠재성] ····· 62
2) 이중운동 I ····· 92
3. 존재의 일의성 ····· 97
4. 삼항논리: 하나, 둘, 셋의 논리학 ····· 106
1) 삼항논리의 전개방식 ····· 106
2) 커뮤니케이션의 삼항논리 ····· 113

Ⅲ. 생성-커뮤니케이션 ····· 120

1. 생성-커뮤니케이션의 정의 ····· 120
1) 공통적인 것의 생성 ····· 120
2) 공통적인 것의 강요 ····· 126
3) 비소통의 소통 ····· 144
2. 생성의 철학 ····· 151
1) 생성에 대한 8가지 정리 ····· 151
2) 커뮤니케이션-되기 ····· 171
3. 생성-커뮤니케이터 ····· 176
1) 어두운 전조 ····· 176
2) 애벌레 주체 ····· 181
3) 기계 ····· 185
4) 엑세이테 ····· 192
5) 분할개체 ····· 198
6) 다중 ····· 202

Ⅳ. 생성-커뮤니케이션의 원리: 종합, 계열, 기호, 횡단 ····· 219
1. 종합과 커뮤니케이션 ····· 219
1) 세 가지 종합: 연접, 이접, 통접 ····· 211
2) 종합의 기원: 칸트와 프로이트 ····· 220
3) 공가능성[통접-수렴] vs. 불공가능성[이접-발산] ····· 231
2. 계열과 커뮤니케이션 ····· 238
1) 계열화, 사건 그리고 의미 ····· 239
2) 계열적 커뮤니케이터 ····· 246
3) 역설의 발명 ····· 253
3. 기호와 커뮤니케이션 ····· 256
1) 형상과 마주침 ····· 257
2) 기호론 대 기호학 ····· 261
3) 기호의 특징: 형상, 주름, 폭력 ····· 276

4. 횡단과 커뮤니케이션 ····· 285
1) 횡단성: 어긋난 것들을 가로지르는 여행 ····· 286
2) 모나드 커뮤니케이션 ····· 294

Ⅴ. 생성-커뮤니케이션 실천론 ····· 310
1 생성-커뮤니케이션의 실천철학들 ····· 310
1) 초월적 경험론 ····· 311
2) 언표행위의 집합적 배치 ····· 317
3) 이중운동Ⅱ ····· 333
4) 탈영토화의 8가지 정리 ····· 343
2. 생성-커뮤니케이션을 둘러싼 사회 환경 ····· 350
1) 통제사회 ····· 352
2) 소통노동 ····· 361
3) '공통적인 것'을 둘러싼 투쟁 ····· 364
3. 생성-커뮤니케이션의 실천개념들 ····· 368
1) 리좀형과 수목형 ····· 370
2) 소수자와 다수자 ····· 374
3) 분열분석과 정신분석 ····· 377
4) 분자적 투여와 몰적 투여 ····· 388
5) 미시정치와 거시정치 ····· 394
6) 얼굴성과 얼굴화 ····· 407
7) 매끄러운 것과 홈 패인 것 ····· 419
8) 햅틱과 옵틱 ····· 429
9 전염과 공명 ····· 340
10) 전쟁기계와 포획장치 ····· 447

Ⅵ. 결론 ····· 456
참고문헌
Abstract

-도표 목차-

<도표 1> 들뢰즈의 존재론적 구도 ····· 53
<도표 2> 잠재성과 가능성 ····· 54
<도표 3> 삼항관계의 속성 비교 ····· 56
<도표 4> 베르크손의 역원뿔 도식 1 ····· 58
<도표 5> 베르크손의 역원뿔 도식 2 ····· 58
<도표 6> 베르크손의 8자 도식 ····· 60
<도표 7> 들뢰즈가 그린 베르크손의 제 번째 도식 ····· 60
<도표 8> 삼항관계와 이중운동 ····· 62
<도표 9> 존재들의 등급과 원리 ····· 63
<도표 10> 쉐논과 위버의 신호전송모델 ····· 133
<도표 11> 거브너의 커뮤니케이션 모델 ····· 135
<도표 12> 웨슬리와 맥린 모델 ····· 137
<도표 13> 모나드들의 소통방식 ····· 147
<도표 14> 바로크의 집(알레고리) ····· 147
<도표 15> 인식론적 소통과 존재론적 소통의 궤적 ····· 150
<도표 16> 생성-커뮤니케이션의 주름운동 ····· 150
<도표 17> 일반화된 이중의 탈영토화에 관한 정리 ····· 158
<도표 18> 세 가지 종합의 속성 비교 ····· 219
<도표 19> 엠마 사례에 있어 무의식과 두 기억의 관계 ····· 224
<도표 20> 예름슬로우의 기호기능 모형 ····· 265
<도표 21> 퍼스의 기호삼각형 ····· 267
<도표 22> 퍼스의 기호분류 ····· 268
<도표 23> 퍼스의 세미오시스 ····· 270
<도표 24> 들뢰즈의 네 가지 기호 비교 ····· 272
<도표 25> 엘름슬레우 기호도식에 따른 감옥과 구빈원 분석 ····· 325

<도표 26> 체계적으로 왜곡된 의사소통 현상들의 위치 ····· 378
<도표 27> 선분성의 형태와 유형 ····· 398
<도표 28> 세 가지 선분-몰적, 분자적, 탈주선-의 구분 ····· 401
<도표 29> 홈 패인 것과 매끄러운 것 ····· 421
<도표 30> 엘름슬레우의 기호 도식으로 본 전쟁기계와 야금술 ····· 449

PUKYONG NATIONAL UNIVERSITY
부경대학교

<일러두기>

1. 국문으로 된 책과 논문은『』과「」로 표기하였고, 외국어로 된 책과 논문은 이탤릭체와 ‘’로 표기하였다.

2. 인용문의 강조는 굵은 글씨로 표기하였고, 필자 강조임을 밝히지 않은 경우는 모두 원저작의 강조이다.

3. 번역자들에 의해 다양하게 번역되는 전문용어를 인용할 경우, 용어사용의 통일성을 위해, 따로 수정한 사실을 밝히지 않고 임의로 통일시켰다. 또한 []로 묶은 부분은 대체 가능한 번역어나 필자가 임의로 추가한 내용이다.
예) ‘plan de consistance’의 경우, 일관성의 구도, 고른판, 혼효면 등의 번역어들을 일관성의 평면으로; ‘corps sans organ’의 경우, 기관 없는 몸체, 기관들 없는 신체 등을 기관 없는 신체로; ‘transcendental’의 경우, 초월론적, 선험적 등의 번역어를 ‘초월적’으로; ‘surcodage’의 경우 덧코드화 등의 번역어를 초코드화로 통일하였다.

4. 들뢰즈의 원저작에서 인용할 경우, 괄호 안에 책의 약호를 사용하였다. 약호와 및 원저작의 제목은 다음과 같다.

AO 『앙띠 오이디푸스L'anti-oedipe: Capitalism et schizofhrenie I』
BE 『베르그송주의Le Bergsonisme』
D 『디알로그Dialogues』
DR 『차이와 반복Différence et répétition』
ES 『경험주의와 주체성Emprisme et subjectivite』
F 『푸코Foucault』
FB 『감각의 논리Logique de la sensation』
H 「흄Hume」
IGEK 「칸트 미학에서의 발생의 이념」
IM 『시네마 I, 운동-이미지Cinema 1, L'Image-mouvement』

IT 『시네마 II, 시간-이미지Cinema 2, L'Image-temps』

IV 『내재성: 어떤 삶L'immanence: une vie』

J 「"Je me souviens" de Gilles Deleuze(1993 interview)」

K 『카프카Kafka』

LS 『의미의 논리Logique du Sens』

MP 『천개의 고원Mille plateaux: Capitalism et schizofhrenie Ⅱ』

NP 『니체와 철학Nietzsche et la philosophie』

P 『대담 1972~1990Pourparlers』

PCK『칸트의 비판철학La Philosophie Critique de Kant』

PLI 『주름, 라이프니츠와 바로크Le pli: Leibniz et Baroque』

PS 『프루스트와 기호들Proust et Les signes』

QP 『철학이란 무엇인가Qu'est-ce que la philosophie?』

RS 「구조주의를 어떻게 인지할 것인가A quoi reconnaît-on le structualisme?」

SPE『스피노자와 표현의 문제Spinoza et le problème de l'expression』

SPP『스피노자의 철학Spinoza: Philosophie Pratique』

PUKYONG NATIONAL UNIVERSITY 부경대학교

서 론

막힌 부분들 혹은 소통되지 않는 것으로부터 도출되는
소통의 문제를 철학적으로 맨 처음 제기한 사람은 바로 라이프니츠였다.
문도 없고 창도 없는 <모나드>들의 소통을 어떻게 이해해야 할 것인가?
(PS, 1964/1997: 254)

각각의 계열은 어떤 차이들로 구성되고,
또 어떤 차이들의 차이들을 통해 다른 계열들과 소통한다.
(DR, 1968a/2004: 582~3)

뉴뉴미디어[1]의 등장과 함께, 전통적 커뮤니케이션 이론으로는 포착할 수 없는 사태들이 출현하고 있다. 2008년의 광우병 촛불시위나 2011년의 중동 혁명과 월스트리트 점거시위까지. 특히 SNS(Social Network Service)는 미시적 차원에서의 생활양식의 변화뿐만 아니라 거시적 차원의 정치 혁명을 추동하고 있다. 새로운 커뮤니케이션 환경에 대해 북미 전통의 주류 커뮤니케이션학은 일종의 무기력 또는 작동불능 사태를 맞고 있다. 들뢰즈G. Deleuze[2]는 사유의 무기력, 즉 사유불능의 사태에 직면하면서 새로운 사유가 시작된다고 밝힌바 있다. 커뮤니케이션도 예외는 아닐 것이다.

SNS를 필두로 드러난 오늘날의 낯선 커뮤니케이션 사태는 현실을 비집고 들어온 실재하는 유령의 느낌이다. 현실적인 것le actuel으로서의 커뮤니케이션의 체계를 뒤흔들고, 잠재적인 것le virtuel들이 깨어나고 있다. 들

1) 레빈슨P. Levinson은 미디어를 세 단계로 분류하고 있다. 첫째, 신문이나 방송과 같은 전통적인 올드미디어old media, 둘째, 1990년대 중반에 탄생한 인터넷의 이메일과 웹사이트로 대표되는 뉴미디어new media, 마지막으로 2004년 이후에 등장한 블로그, 유투브, 위키피디아, 페이스북, 트위터, 팟개스트 등의 뉴뉴미디어New New Media이다.

2) 질 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925~1995)는 현대철학에 있어 가장 중요한 위치를 점하고 있는 프랑스 철학자로서, 칸트의 인식론으로 인해 단절된 철학의 존재론적 전통을 복원시킨 철학자로 평가받는다. 그의 영향력은 철학뿐만 아니라 생물학과 예술학까지 전 세계에서 광범위한 영향을 끼치고 있다. 국내의 경우, 들뢰즈는 1990년대 중반 이후 지금까지 다양한 분야에 이론적 자양분을 공급해오고 있다.

뢰즈는 이를 '잠재적인 것의 직접적 현현(顯現)'이라고 불렀다. 지금까지 잠재적인 것은 현실화의 과정을 거쳐서 간접적으로만 가시화되었지만, 이제 잠재적인 것이 '직접적'으로 자신을 드러내고 있는 것이다.[3)]

오늘날의 커뮤니케이션 혁명 또한 한마디로 '잠재적인 것의 직접적 현현'이라고 요약할 수 있을 것이다. 우리는 이 사태의 특징들을 살펴봄으로써 오늘날 커뮤니케이션이 처한 문제와 그 대안을 그려볼 수 있을 것이다.

첫째, '잠재적인 것의 직접적 현현'은 현실세계의 강력한 변화를 동반한다. 역사적으로 주요한 미디어의 등장은 사회의 혁명적 변화를 강제해왔다.[4)] 문자, 인쇄술, 신문, 영화, 방송이 등장할 때마다 당시 사회는 이전에 없던 혼란과 변화의 압력에 직면할 수밖에 없었다.[5)] 예를 들어 "인쇄술의 발전으로 인해 독립적인 미디어가 등장하기 시작하면서 교회와 국가의 권위는 잠재적인 통제력 상실로 위협받기 시작했으며 새롭게 다른 아이디어가 유포될 수 있는 기회가 주어졌다"(McQuail, 2005/2008: 46). 신문의 등

---

3) 들뢰즈가 『시네마 I』에서 영화의 '시간-이미지'의 특징을 가리키기 위해 사용한 '잠재적인 것의 직접적 현현'이라는 개념은 들뢰즈를 이해하는 핵심 개념 가운데 하나이다. 이것을 이해하기 위해 '실재성=현실성+잠재성'이라는 도식, 즉 실재[진리, 세계]는 현실성으로만 이루어진 것이 아니라 잠재성을 포함한다는 것을 이해할 필요가 있다(자세한 내용은 이 논문의 II부 2장을 참고하라). 실재성의 사막이 있다고 가정해보자. 군데군데 서 있는 바위들이 현실적인 것이라면 그 아래서 끊임없이 흘러 다니는 모래알갱이들이 잠재적이 것들이다. 모래 알갱이들 사이에서 불규칙적 운동을 통해 뭉쳐진 모래 덩어리가 굴러다니면서 바위가 되어 굳어진다. 잠재적인 것이 현실적인 것이 되는 현실화의 과정, 가시화의 과정이다. 이렇게 등장한 바위들은 인간에게 유일한 실재로 보일지 모르지만, 사실은 모래사막의 보이지 않는 세계가 더 실재적이라는 것이 들뢰즈의 주장이다. '잠재적인 것의 현현'은 지금까지 볼 수 없었던 모래알갱이들의 세계가 가시화되고 있음을 말하는 것이다. 비유하자면 모래알갱이들이 질서정연하게 바위로 현실화하는 것이 아니라, 모래폭풍처럼 현실화 과정을 거치지 않고 '현현'하는 것이다. 커뮤니케이션에서 '잠재적인 것의 직접적 현현'은 커뮤니케이션의 존재론적 진면목이 가시화되고 있음을 가리킨다고 할 수 있다.

4) 이것은 맥클루언M. McLuhan의 핵심 테제인 '미디어가 메시지다'가 의미하는 것으로 볼 수 있다. 미디어의 등장 자체가 가져올 사유의 변화, 삶의 변화가 바로 커뮤니케이션 메시지라는 것이다. 들뢰즈가 『앙티 오이디푸스』에서 맥클루언을 호의적으로 참고하고 있는 것도 이런 맥락이다.

5) 물론 새롭게 등장한 미디어가 장기간 사회의 진보적 변화를 끌고가는 경우는 거의 없다. 대부분의 미디어들은 시간이 지나면서 초기의 진보적 역할을 접고, 권력과 자본에 의해 포섭되어 반동적인 역할을 하게 된다. 신문의 경우, 기존 권력의 억압과 견제를 견뎌내며 당시 부르주아들을 위한 진보적 역할을 수행했지만, 자본의 축적이 진행되고, 부르주아가 지배계급으로 자리 잡으면서, 대부분의 신문은 권력과 자본의 이익을 대변하는 역할로 돌아섰다.

장은 기존의 군주정이 몰락하고 민주주의가 싹트는 계기를 마련했고, TV는 냉전시대 이념의 벽을 허무는데 결정적 역할을 하기도 했다.[6] 이제 SNS의 차례라고 해도 무리는 아닐 것이다. 뚜렷한 중심세력 없이 전 세계 82개국 1500여개 도시에서 동시적으로 벌어지는 자발적 시위[反월스트리트 시위]나 수십 년을 버텨온 독재 권력을 단 몇 달 사이에 연쇄적으로 전복시키는 힘[중동혁명]을 보라. 미디어에 연동된 사회변동은 커뮤니케이션의 영역이 전달모델에 국한된 분과학문에 머물러서는 안 되는 이유를 생생하게 보여준다. 사회변동은 그 자체로 새로운 사회, 새로운 사유, 새로운 삶을 발명하는 중요한 커뮤니케이션 과정이기 때문이다.

둘째, '잠재적인 것의 직접적 현현'은 폭발적인 속도로 인해 인간중심주의적[7] 한계를 넘어선다. SNS의 경우, 모든 인간이 '잠재적인' 커뮤니케이션 상태를 상시적으로 유지함으로써 그것이 '직접적으로 현현'할 경우에 엄청난 속도를 동반한다. 빨라진 속도는 휴먼 커뮤니케이션론으로는 해결할 수 없는 낯선 문제들을 야기한다.[8] SNS에서 주류 커뮤니케이션학이 상정한 주체들을 위한 공간은 찾아보기 어렵다. 느린 속도에서 인간-주체는 어떤 정보의 송신자이자 수신자일지 모르지만, 빠른 속도의 커뮤니케이션에서는 댓글을 달고 퍼 나르는 매체에 불과하다. 전염병이나 태풍의 경우 그

---

6) 냉전시대 TV의 역할에 대한 다음과 같은 하버마스J. Habermas의 지적은 오늘날 SNS와 중동혁명의 상황에 그대로 적용할 수 있을 것이다. "1989년의 혁명적 사건들이 이런 강조된 테제를 예기치 않게 다시금 확증하고 있다. 동독, 체코슬로바키아, 루마니아에서의 변혁은 일련의 연쇄과정을 이루고 있는데, **이 과정은 단지 텔레비전이 중계하는 역사적 사건만이 아니라 텔레비전 중계라는 방식에서 수행된 과정이었다.** 대중매체는 세계적 융합의 전염효과에서만 결정적인 것이 아니었다. 광장과 거리에서 데모하는 대중의 물리적 현존 역시 19세기와 20세기에서와는 달리 그것이 텔레비전을 통해 도처에 현존하는 것으로 전화되는 한에서만, 혁명적 힘을 발휘할 수 있었다"(Habermas, 1990/2001: 54~5, 강조는 필자).

7) 들뢰즈는 인간중심주의anthropology와 휴머니즘humanism을 구분하여 사용한다. 들뢰즈는 특히 '인간중심주의'에 반감을 보이는데, 그 이유는 인간을 세계의 중심에 두고 특권화시키려는 시도에 반대하기 때문이다. 이 개념은 후설E. Husserl이 경고했던 학문의 인간학화anthropologisation와 궤를 같이하는 것으로, 들뢰즈의 이 개념은 니체Nietzsche에게서 빌려 온 '반인간중심주의anti-anthropology'에 뿌리를 둔다. 그러므로 '반인간중심주의'를 '반휴머니즘'으로 오해해서는 안 된다.

8) 지금까지의 모든 커뮤니케이션은 휴먼 커뮤니케이션이었다. 그것을 조직 커뮤니케이션이나 집단 커뮤니케이션, 또는 매스 커뮤니케이션으로 고쳐 부른다고 하더라도, 여전히 인간을 중심에 두고 있다는 점에서 휴먼 커뮤니케이션의 다른 이름에 불과하다.

엄청난 속도로 인해, 인간을 포함한 구성요소들보다는 전체적 진행 속도와 그 경로에 주목하게 된다. SNS시대에서 인간-주체 또한 커뮤니케이션의 일부로 녹아들면서 특권적 지위를 상실한다. 인간의 흔적이 지워지면서 커뮤니케이션은 비인간중심적인 존재론적 본모습을 되찾게 된다.[9] 이제 휴먼 커뮤니케이션조차 인간중심주의에서 벗어나 커뮤니케이션하는 실재[세계]의 일부라는 관점에서 재규정되어야 한다.

셋째, SNS를 비롯한 '잠재적인 것의 현현'은 궁극적으로 커뮤니케이션의 패러다임을 바꾸고 있다. 서로 고립되어 각자의 플랫폼에 자리한 수십만 명의 모나드들monades이 네트워크를 통해 '함께 존재함으로써 무엇인가로 되어가는' 현상을 어떻게 볼 것인가? 여전히 '일 대 일', '일 대 다', '다 대 다'라는 수(數)와 양(良)의 패러다임이 유효한 것일까? 이미 커뮤니케이션 자체에서 질적인 차이가 발생한 것은 아닐까? 2011년 월스트리트 점거시위의 공식홈페이지에는 '나는 99%다'라는 참여코너가 마련되었다. 사람들은 이곳에 자기가 왜 99%인지에 대한 짧은 글들을 남겼다. 수많은 사람들이 참여하면서 이 사이트는 시위참가자들뿐만 아니라 전 세계의 99%들이 서로를 확인하고 위로받는 공간이 되었다. 시위 현장뿐만 아니라 가상공간에서도 커뮤니케이션은 '함께-있음'의 방식으로 작동한 것이다. 기존의 휴먼 커뮤니케이션이 '함께-앎'이라는 인식론에 기초한 것이라면, 새로운 커뮤니케이션은 '함께-있음being-together'을 통한 '함께-됨communica-tion'이라는 존재론적 양상을 보인다.[10] 네그리A. Negri와 하트M. Hardt는 "프

---

9) 여기에 해당하는 대표적 사례로는 '포도송'과 '빠삐놈'을 들 수 있다. 먼저 '빠빠놈'은 2008년 여름, 영화 <놈놈놈>의 주제음악과 롯데 아이스크림 <빠삐코>의 초기광고음악을 합성하면서 시작되었다. 어떤 노래를 삽입해도 어울리는 중독성으로 인해 각종 가요들과 수많은 합성물을 낳았다. 그 결과 '빠삐토닉'이라는 장르가 생기기도 하고, '빠삐놈 리믹스'라는 음반까지 발매되었다. 비슷한 사례의 '포도 모음곡'(일명 포도송(葡萄song)은 2009년 어떤 유치원생의 학습지가 캡처되어 인터넷에 올려 지면서 시작되었다. 이 어린이는 끝말잇기 문제에, "포도-도미솔-솔라시-시레파-파미레……"로 답을 적어놓았다. 이것을 어떤 누리꾼이 피아노로 연주해서 올리고, 거기에 다른 누리꾼이 리듬을 넣어 연주한 다음, 다른 누리꾼들이 악기를 추가해가면서 여러 곡으로 편곡되어 큰 호응을 얻었다. 결국 '포도송'은 오프라인에서 앨범까지 발매되었다.

10) 프로이트S. Freud가 『꿈의 해석』에서 자신의 해석이 벽에 부딪힐 때마다 주목했다는 하이네H. Heine의 다음 시구(詩句)도 여기에 해당될 것이다. "너희들은 나를 거의 <이해하

롤레타리아에게는 있고, 농민들에게는 없는 가장 중요한 소통은, 공장에서의 물리적·신체적 함께-있음being together에서 일어난다"고 말한다(Negri & Hardt, 2012: 59). 또한 이들은 이집트 혁명에서 타흐리르 광장에서의 경험처럼 "함께-있음을 통해 새로운 종류의 소통과 집단지성이 구성"된다고 보았다(Negri & Hardt, 2012: 86). '함께-있음'을 통해 '함께-되기'를 시도한다는 것은 커뮤니케이션 패러다임이 존재와 되기[생성]의 문제로 바뀌고 있음을 말해준다.[11]

정리해보면, 오늘날 우리는 '잠재적 커뮤니케이션 상태'에 처해 있다. 통신기기를 꺼두어도 커뮤니케이션 상태로부터 벗어날 수 없는 사회에 살고 있는 것이다. 자신에 관한 모든 기록은 내가 원하지 않아도 커뮤니케이션 장치들에 올려져, 내가 부재한 상황에서도 커뮤니케이션 대상이 된다. 이 잠재적 커뮤니케이션 상태가 권력의 통제를 벗어나 사회 속으로 무차별적으로 침범해오는 것이 바로 '잠재적인 것의 직접적 현현'인 것이다. 이전에는 마치 모래시계처럼 매스커뮤니케이션이라는 좁은 병목을 통과해야만 현실화할 수 있었던 세계가 이제 직접적으로 스스로를 드러내고 있다.

들뢰즈는 이러한 '잠재적 커뮤니케이션 상태'에 있는 사회를 두고 소통을 통해 통제하는 통제사회[소통사회]라고 불렀다. 소통의 부족이 아니라 소통의 과잉, 그것도 통제하는 소통의 과잉을 문제 삼는 것이다. 그러므로 소통의 부족이나 왜곡을 문제 삼는 것은 오히려 부차적인 문제가 되었다. 현실

지> 못했고, 나 역시 너희들을 거의 이해하지 못했다. 다만 우리가 <흙탕물> 속에 있었을 때만은 서로를 즉시 이해했지!"(Freud, 1900/1997: 641).

11) 존 피터스J. D. Peters에 따르면, 근대에 들어 '함께-있음'이라는 커뮤니케이션 존재론의 문제를 가장 먼저 제기한 철학자는 하이데거M. Heidegger이다. 하이데거에게 전달모델은 타자와 함께 세계에 '던져져 있음Geworfenheit'이라는 존재론적 커뮤니케이션의 극히 특수한 경우에 불과하다. 피터스는 하이데거의 커뮤니케이션, 즉 '함께-나눔Mitteilung'을 다음과 같이 해석한다. "여기서의 커뮤니케이션은 누군가의 의도를 전달하는 것과는 아무런 관련이 없다. 오히려 커뮤니케이션은 타자의 타자성에 귀를 기울이기위해 자신을 개방함으로써 자신을 변화시키는 것을 가리킨다"(Peters, 1999: 16). 타자성은 '나와 존재법칙이 다른 것의 성질'을 가리킨다. 피터스의 지적은 들뢰즈의 커뮤니케이션관에 그대로 적용할 수 있다. 들뢰즈는 역량[권력]에 대해, 타인에게 자신의 의지를 관철시키는 권력이 아 아니라, '타자로부터 영향 받을 수 있는 힘'이라고 말한다. 커뮤니케이션은 기본적으로 존재의 문제인 것이다.

에서 벌어지는 현상에 대한 분석에서도 그 배후의 잠재적 커뮤니케이션 상태를 고려하지 않는다면 오류를 낳기 쉽다. 출렁이는 바다처럼 이미 상존하고 있는 유동성을 한 점으로 고정시킨다는 것은 무의미하기 때문이다. 예를 들어 2008년 광우병반대 촛불시위에서 정부는 시위 자체를 문제 삼으면서 그 기원을 추적하는데 몰두했다. 누가 맨 처음 촛불시위를 부추겼냐는 것이다. 이러한 발상은 전적으로 잠재적 커뮤니케이션 상태에 대한 오해에서 비롯된 것이다. 그 기원은 한 점이 아니라 유동하는 전체이다. 현실화된 몇몇 커뮤니케이션 대상들은 권력에 의해 순치될 수 있을지 모르지만, 잠재성의 상태에 있는 커뮤니케이션은 통제가 불가능하다. 문제는 넘쳐흐르는 소통이 투여되는 지점이다. 그 흐름을 가늠하는 것이 오늘날 커뮤니케이션학의 임무가 되어야 한다. 그것은 '잠재적 커뮤니케이션 상태'를 해명하고, 그것이 현실화한 '직접적 현현'에 주목하는 것이다.

이런 의미에서 들뢰즈의 커뮤니케이션론은 SNS를 비롯한 미디어 장치가 아니었다면 주목받기 어려운 이론이었을 것이다. 뒤집어 말하면, 오늘날의 '잠재적인 커뮤니케이션 상태'라는 낯선 현상들은 들뢰즈의 철학이 없었다면 제대로 규명할 수 없다는 의미이기도 하다. SNS혁명이 아니었다면 들뢰즈의 커뮤니케이션론은 '현현'하기 어려웠을 것이고, 들뢰즈의 커뮤니케이션론이 아니라면 SNS혁명의 배후 또한 제대로 규명될 수 없다는 것이다.[12]. 따라서 이 논문의 목적은 오늘날 위기에 처한 인식론적 커뮤니케이션 모델을 극복할 수 있는 대안을 들뢰즈의 철학을 통해 모색하고, 동시에 들뢰즈의 존재론 자체가 커뮤니케이션론이라는 가설을 증명함으로써 새로운 존재론적 커뮤니케이션론을 정립하는데 있다. 이와 관련하여 다음과

12) 첨단 테크놀로지와 들뢰즈 사유의 관계를 보여주는 한 예로, 홍콩영화 <정전대성A Chinese Tall Story>(2005)를 들 수 있다. 이 작품은 서유기의 내용을 코믹하게 재구성한 것이다. 이 영화에는 들뢰즈의 '기관 없는 신체' 개념과 관련된 흥미로운 장면이 나온다. 초대형 부처상이 자기 앞에서 싸우는 인물들을 훈계하면서, 자신의 얼굴을 계속 바꾸는 장면이다. 하나의 신체는 하나의 얼굴을 갖는 것이 아니라, 맥락에 따라 어떤 얼굴이든 될 수 있는 '기관 없는 신체'임을 보여준다. 손오공의 여의봉이 진가를 발휘하게 된 것도 이 영화고 할 수 있을 것이다. 여의봉은 디지털 기술을 이용해 크기와 길이를 마음대로 변화시키고, 제트기와 새 등의 모습으로 순식간에 변한다. 어쨌든 들뢰즈의 개념들이 디지털 테크놀로지와 그것이 가져온 사회변동에 친화적인 철학들 가운데 하나임에는 틀림없다.

같은 세 가지 연구문제를 생각해볼 수 있을 것이다.

첫째, 들뢰즈의 커뮤니케이션론은 어떤 것인가?
둘째, 들뢰즈의 커뮤니케이션은 어떻게 작동하는가?
셋째, 들뢰즈의 커뮤니케이션의 실천적 함의는 무엇인가?

이것은 각각 들뢰즈 커뮤니케이션론에 대한 존재론적 해명, 원리적 해명, 실천적 해명이 될 것이다. 그 내용을 자세히 살펴보면, 첫째, 들뢰즈의 커뮤니케이션론에 대한 질문은 그것이 의사를 전달하고 공유하는 인식론적 커뮤니케이션이 아니라, 존재론적 커뮤니케이션이라는 전제에서 출발한다. 이것은 그의 커뮤니케이션론이 왜 생성[되기]-커뮤니케이션[13]으로 불리는가를 이해하는 과정이 될 것이다. 둘째, 들뢰즈 커뮤니케이션론의 원리적 해명은 그것의 작동원리를 밝히는 것이다. 종합, 계열, 기호, 횡단의 개념들은 각각 커뮤니케이션의 끊어짐, 이어짐, 마주침, 어긋남의 원리들을 통해 작동한다. 셋째, 들뢰즈 커뮤니케이션론은 현실 속에서 어떤 힘을 가질 수 있을 것인가의 문제는 현대사회에 대한 들뢰즈의 이해와 그의 사회정치전략을 검토하는 작업이 될 것이다.

이상의 연구문제에 따라 이 논문은 다음과 같은 구성으로 전개 될 것이다. I부에는 '커뮤니케이션 개념에 대한 예비고찰'을 배치했다. 일반적 커뮤니케이션 개념과 들뢰즈의 것이 어떻게 다른지를 간단하게 살펴봄으로써 이해를 돕기 위한 것이다. 첫 번째 장에서는 '소통가능성의 조건'에 대한 칸트와 들뢰즈의 상반된 이해를 살펴보고, 이에 기초하여 칸트의 '공통감각 sensus communis'과 들뢰즈의 '역설감각para-sens'을 비교할 것이다. 이것

13) 불어 'devenir'는 대부분 '되기'로 번역된다. 단 'devenir-communication'의 경우, '되기-커뮤니케이션'이 어법상 어색하여 '생성-커뮤니케이션'이라는 단어를 택했다. 생성-커뮤니케이션은 들뢰즈가 직접 사용한 개념은 아니지만, '아이-되기', '만인-되기', '식별불가능한 것-되기' 등에서 발견되는 들뢰즈의 어법을 참고하여 필자가 조어한 것이다. 주의할 것은 '생성devenir'은 무로부터 유를 창조한다는 일반적 의미와 달리, 이미 존재하는 것에서 시작하지만 그것을 새롭게 변화시킨다는 의미이다. 커뮤니케이터들 '사이'와 '중간'에서 새로운 블록을 만들어가는 것을 가리킨다. 이런 의미에서 생성[되기]은 끊임없이 차이를 만들어 나가는 들뢰즈의 커뮤니케이션 개념을 함축하는 것이다.

은 두 사람의 철학적 입장뿐만 아니라 커뮤니케이션관의 차이를 분명하게 보여줄 것이다. 두 번째 장에서는 들뢰즈가 왜 소통이라는 개념을 긍정적으로 사용하기도 하고 부정적으로 사용하는지를 알아보고, 세 번째 장에서는 기존의 커뮤니케이션 학자들 가운데 들뢰즈가 우호적으로 언급하고 있는 이론가들과 그들의 이론을 살펴볼 것이다. 이를 통해 우리는 들뢰즈의 기본적인 커뮤니케이션관을 이해할 수 있을 것이다.

Ⅱ부 '들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션'에서는 들뢰즈의 존재론으로부터 그의 커뮤니케이션론을 직접적으로 이끌어낼 것이다. 첫째 장에서 우리는 들뢰즈의 핵심 저작인 『차이와 반복』으로부터 그가 존재자를 차이소로 규정하고, 그것이 존재하는 방식을 '차이짓는' 것으로 보고 있음을 살펴볼 것이다. 이로부터 차이를 생성해가는 '차이짓기[반복]'를 그의 커뮤니케이션인 개념으로 도출할 것이다. 두 번째 장에서는 '잠재성-개체성-현실성' 개념 사이의 '삼항관계와 이중운동'이라는 도식을 통해 들뢰즈의 커뮤니케이션 존재론을 해석할 수 있음을 보일 것이다. 세 번째 장에서는 '존재의 일의성'[14]에 따라 그의 존재론과 커뮤니케이션론은 '차이 나면서 차이짓기'로 정리할 수 있음을 알 수 있을 것이다. 네 번째 장의 삼항논리는 들뢰즈의 논리적 방법을 지칭한다.

Ⅲ부는 '생성-커뮤니케이션'의 정의로부터 시작한다. 그것은 먼저 '커뮤니케이션communication'의 어원에 따라 '공통적인 것communis의 생성-tion'으로 정의된다. 공통적인 것은 잠재성의 층위에서는 '생성'하지만, 현실성의 층위에서는 '강요'를 요구한다. 편의상 전자를 생성-커뮤니케이션으로 부르고, 후자를 모델-커뮤니케이션으로 부른다. 두 번째 장에서는 '생성'의 철학적 의미를 살펴보고, 세 번째 장에서는 생성-커뮤니케이터들을 살펴볼 것이다. 여기에는 차이소, 어두운 전조, 애벌레 주체, 기계, 엑세이테, 분할개체, 다중 등이 있다.

Ⅳ부 '생성-커뮤니케이션의 원리들'에서는 각각의 장에서 종합, 계열, 기

14) 존재의 일의성은 여러 가지 이름으로 그것을 부르더라도 그것이 가리키는 것은 단 하나의 존재라는 의미이다(자세한 것은 이 논문의 Ⅱ부의 3장 '존재의 일의성'을 참고하라).

호, 횡단의 문제들을 다룰 것이다. 종합은 연접적 종합, 이접적 종합, 통접적 종합을 가리키는데, 연접·이접·통접이라는 단절[끊어짐]을 통해 흐름을 이어간다. 계열은 관계[이어짐]를 통한 커뮤니케이션을 가리키며, 이에 따른 커뮤니케이션의 의미변화를 살펴볼 것이다. 기호는 주체들에게 변화를 강제하는 '폭력적 소통'으로 등장한다. 이것은 존재 외부의 형상-기호와 충돌함[마주침]을 가리킨다. 횡단은 커뮤니케이션이 질서정연한 방식이 아니라, 무질서한 가로지르기를 통해 작동함을 가리키는 개념이다. 커뮤니케이션은 질서의 가장자리에서 균형의 파괴[어긋남]를 통해 생겨난다는 것이다.

Ⅴ부 '생성-커뮤니케이션의 실천론'은 생성-커뮤니케이션을 구체적 현실에 비추어 살펴볼 것이다. 첫째 장에서는 초월적 경험론, 언표행위의 집합적 배치, 이중운동, 탈영토화 등의 개념을 통해 실천론의 철학적 배경을 알아볼 것이다. 이 개념들은 공통적으로 외부성을 통해 현실을 바꿀 수 있음을 말한다. 두 번째 장에서는 커뮤니케이션 환경을 둘러싼 오늘날의 '통제사회'를 분석한다. 통제사회는 소통을 통해 통제하면서 통제를 소통시키는 '소통사회'이기도 하다. 세 번째 장에서는 이런 통제사회에서 벗어날 수 있는 개념도구들을 살펴볼 것이다. 여기에는 리좀, 소수자, 분열분석, 분자적 투여, 미시정치, 얼굴성, 매끄러운 것, 햅틱, 전염, 전쟁기계 등이 해당된다.

마지막으로 Ⅵ부 결론에서는 지금까지의 논의를 통해 정의된 생성-커뮤니케이션의 내용들을 재정리할 것이다. 특히 그 정의들을 간단한 사례에 적용해 봄으로써, 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션론이 추상적 논의에 그치지 않고 구체적 현실에서 실천적 역량을 가지고 있음을 보일 것이다.

Ⅰ. 커뮤니케이션 개념에 대한 예비고찰

1. 소통가능성의 조건

칸트I. Kant는 소통 자체를 가능하게 해주는 인식론적 도식이 있다고 보았다. 이것을 그는 '소통가능성communicabilite의 조건'이라 불렀다. 모든 인간이 외부 대상물에 대해 감각하고 분류하고 개념화하는 공통의 감각을 가진다는 것이다.[15] 들뢰즈도 『차이와 반복』의 3장에서 각 시대를 지배하는 '사유 이미지'가 있다고 말한다. 들뢰즈식 소통가능성의 조건이라 할 수 있을 것이다.

> 사유의 가능 조건. 사유의 지반을 이루는 공리들postulates, 사유가 가능하기 위한 지평을 가리켜 들뢰즈는 사유의 이미지라고 부른다. 누구나 공유하는 것. 누구나 문제 삼지 않는 것, 그것 없이는 '보편적인 것으로서' 사유 자체가 가능하지 않은 것이라는 점에서 사유의 이미지는 사유자들 사이의 '소통 가능성의 조건'이다(서동욱, 2000: 39~40)[16]

---

15) '소통가능성의 조건'을 사유한 대표적 철학자는 미셸 푸코M. Foucault일 것이다. 각 시대의 커뮤니케이션과 사유를 결정짓는 지배적 사유 또는 초월적 장을 푸코는 '에피스테메 Épistémè'라고 불렀다. "그것은, 한 주어진 시대에 있어서, 과학들 사이에서, 그들을 언설적 형성의 수준에서 분석할 때, 발견할 수 있는 관계들의 집합인 것이다"(Foucault, 1969/1992: 267). 푸코는 에피스테메를 가능하게 만든 조건들을 고고학적으로 검토하여, 지식은 결코 권력으로부터 자유롭지 못하다는 사실을 규명했다.
커뮤니케이션학도 예외는 아니어서 과학모델을 채택하는 과정이 권력과 밀접하게 유착되어 있음을 알 수 있다. 세계대전 당시부터 북미 커뮤니케이션학은 연구비를 국가 기관과 기업들로부터 지원받음으로써 "기업가적인 학자들은 '지배도구로서의 커뮤니케이션'을 실제적으로 적용하는 데 필요한 과학적인 도구들을 만들어 내기 위해 물리학의 성공적 사례들을 모델로 삼았다. 여기서 물리학에서의 성공이란 복잡한 현상을 몇 가지 추상적 요소로 정리하는 실증주의적 환원, 변화를 계량화하여 서술하는 방식의 강조, 그리고 과학적 '진리'를 객관적으로 인식할 수 있다는 주장 등을 말한다"(Simpson, 1994/2009: 19~20). 북미 커뮤니케이션학이 정보삼각형과 계량화를 중심으로 발전해온 것은 우연히 아니다.

16) 사유의 이미지는 또한 수학체계가 가능하기 위한 공리이자 교회공동체의 도그마와 같은 성격을 가진다.

커뮤니케이션학이 미국을 중심으로 하나의 학문분과로 자리 잡은 것은 1960년대로 볼 수 있다. 대표적인 모델은 라스웰H. D. Lasswell의 S-M-C-R-E(Sender-Message-Channel-Receiver-Effect) 모델과 새넌C. E. Shannon과 위버W. Weaver의 정보이론이다. 미국은 세계대전을 치루면서 세계적 패권국가로 부상하였고, 커뮤니케이션학 또한 이 역사적 은총으로부터 자유로울 수 없었다. 라스웰의 정보삼각형[송신자-메시지-수신자]과 효과론, 그리고 새넌과 위버의 계량화 모델은 이후 주류 커뮤니케이션학의 토대가 되었다. 이러한 통계학적 토대는 커뮤니케이션학의 사유이미지 또는 소통가능성의 조건이 된 것이다.

그럼에도 불구하고 커뮤니케이션학이 통계학적 체계만을 소통가능성의 조건으로 옹립하려고 해온 것은 하나의 아이러니다. 에드워드 홀Edward T. Hall에 따르면, 커뮤니케이션은 통계학이나 전달모델로 한정할 수 없는 다양한 스펙트럼을 가진다. “인간의 생활 전체를 커뮤니케이션으로 간주하게 되면 광범위한 영역에서 의사소통과 관련된 사건들을 망라하는 스펙트럼을 생각해볼 수 있다”는 것이다(Hall, 1959/2000 : 142). 이런 맥락에서 지금껏 커뮤니케이션에 대한 존재론적 접근이 많지 않다는 것은 선뜻 이해가 가지 않는다. 모든 것이 커뮤니케이션이라면, 커뮤니케이션 이론의 시작은 휴먼 커뮤니케이션이 아니라 존재론적인 것이어야 할 것인데 말이다.

이로부터 우리는 두 개의 대립되는 소통가능성의 조건을 생각해볼 수 있다. 인식론에 기초한 칸트의 ‘공통감각’과 존재론에 기초한 들뢰즈의 ‘역설감각’이 그것이다. 이 장에서는 칸트의 인식론과 이를 비판하는 들뢰즈의 존재론을 비교함으로써 두 사람의 커뮤니케이션론이 가지는 입장 차이를 알아본다.

1) 공통감각

커뮤니케이션 개념의 정의에 대해 가장 광범위한 연구를 수행한 것으로 알려진 단스Frank E. X. Dance는 『휴먼 커뮤니케이션의 기능들』(1976)에

서 적어도 126개의 과학적 정의가 있음을 보여준 바 있으며, 다른 논문에서는 그 정의들을 규정하는 15가지 개념들을 검토하기도 하였다(Dance, 1970: 204~208 참고). 단스는 '사유나 사상의 교환', '이해의 수단', '상호작용', '전달의 행위', '메시지의 전송', '자극과 반응', '의도적 메시지 전달', '힘을 행해지는 메커니즘' 등의 개념들을 커뮤니케이션을 정의하는 것들로 제시한다. 이 개념들을 관통하는 유일한 질문은 '서로 다른 나와 너는 어떻게 인식을 공유할 수 있는가' 라는 것이다. 커뮤니케이션학은 이 질문의 불가능성을 끊임없이 제기하면서도,[17] 칸트가 그려놓은 '소통가능성의 조건'을 벗어나지 못하고 있다. 인간은 외부 현상을 비추는 공통의 거울을 내장하고 있으며, 그 거울로 서로를 비추며 소통한다는 것이다. 그 공통의 거울이 바로 공통감각sensus communis이다.

들뢰즈는 『차이와 반복』에서 칸트의 공통감각을 세 가지로 나눈다(DR, 1968a/2004: 305~6. 참고). 그것은 각각 논리적 공통감각, 도덕적 공통감각, 심미적 공통감으로 이것들은 각각 칸트의 3대 비판서인 『순수이성비판』, 『실천이성비판』, 『판단력비판』에 대응한다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 칸트는 논리적 공통감각을 "보편타당하게 무엇이 적의하고 무엇이 부적의 한가를 규정하는, 하나의 주관적 원리"라고 정의한다(Kant, 1908V/2009: 240). 이것을 두고 들뢰즈는 "『순수이성비판』은 논리적인 공통감각, 즉 "sensus communis logicus"를 제시하는데, 만약 이 논리적인 공통감각이 우리에게 없다고 한다면 인식은 당장 이론상으로 소통이 불가능한 것이 되고 만다"고 평가한다(IGEK, 1963/2007: 190). 논리적 공통 감각은 사변적 형식에서의 공통 감각을 가리킨다. 이것은 논리적 공통감각이 지성에 의해 주도된다는 것을 의미한다. 지성이 주도하는 공통감각은 초월

17) 너의 생각을 알면 나도 나의 생각을 알려주겠지만, 소통에 참여한 사람들의 블랙박스는 끊임없이 겉돌기만 한다. 파슨스T. Parsons로부터 제기된 '이중의 우연성' 문제이다. 하버마스는 이중의 우연성을 극복하기위해 '소통'이라는 추상적 개념에서 '소통행위'라는 구체적 개념으로 옮아간다. 루만N. Luhmann은 이중의 우연성으로 인해 인간이 소통하는 것이 아니라, 소통만 소통한다고 본다. 들뢰즈에게 이중의 우연성은 너무나 당연한 모나드 커뮤니케이션을 가리킨다. 무엇인가 생성하지만 그것이 의사전달에 의한 것은 아니다. 들뢰즈는 이중의 우연성을 인식론이 아니라 존재생성의 문제로 다룬다.

적으로 주어져서 “우리가 모든 경험을 가능하게 하는 조건”이 된다(Kant, 1781A/2006: 249).

둘째, 도덕적 공통감각은 『실천이성비판』에 대응하는 소통가능성의 조건으로, 칸트에 따르면 “다른 많은 사람들이 마치 괄호 안에 묶이듯 묶여 있는 판단의 주관적인 사적 조건들을 벗어날 수 있어서, (그가 다른 사람들의 입장에 바꿔 서봄으로써만 규정할 수 있는) **보편적인 입장**에서” 소통할 수 있도록 해주는 개념이다(Kant, 1908V/2009: 320). 도덕적 공통감각은 인간의 실제적 소통과 사회적 연대를 설명해주는 개념으로, 논리적 공통감각과 심미적 공통감각 이후 사회적 연대와 밀접하게 관련된다.[18]

셋째, 심미적 공통감각은 오감을 관통하여 통합하는 것으로, 칸트는 “지성적 판단력보다는 오히려 미감적/감성적 판단력이 공통적 감[각]이라는 이름을 가질 수 있다”고 말한다(Kant, 1908V/2009: 321). 공통감각을 가장 구체적으로 다루고 있는 『판단력 비판』 40절에서 칸트는 공통감각이 공통감Gemeinsinn, 즉 “공통[공동체]적 감[각]”의 이념을 뜻하지 않으면 안된다”고 밝힘으로써(Kant, 1908V/2009: 318), 심미적 공통감각이 논리적, 도덕적 공통감각들에 비해 특권적 위치에 있음을 강조한다. 들뢰즈 또한 “공통 감각[공통감]은 타고난 심리적인 어떤 것이 아니라, 모든 <소통가능성 communicabilité>의 주관적 조건이다. 인식은 공통 감각을 함축한다. 공통감각 없이는 인식은 소통될 수 없고 보편성을 가질 수도 없다”고 말한다(PCK, 1963/1995: 45). 공통감각은 무엇보다 개념이 아니라 감정의 보편적 소통가능성을 가리킨다. 그래서 균형 잡힌 감각 비율이 가장 중요한 소통가능성의 조건이 된다.[19]

---

18) 논리적, 심미적 공통감각으로부터 도덕적 공통감각으로 향한다는 것은, 개인적 차원의 소통을 사회적 연대로 확장하는 것이다. 이에 주목하여 칸트의 정치철학을 펼친 인물로 한나 아렌트H. Arendt를 들 수 있다. 각각의 공통감각에 대해 아렌트는 다음과 같이 말하고 있다. “복수적 인간(MEn)=지상의 존재, 공동체 안에서 살고 있음, 상식과 공통감(sensus communis)과 공동체 감각을 가지고 있음; 자율적이지 않음, 심지어 사유를 위해서도 다른 사람의 동반을 필요로 함”(Arendt, 1982/2002). 상식, 공통감, 공동체 감각은 각각 들뢰즈가 말하는 논리적, 심미적, 도덕적 공통감각에 대응한다. 아렌트가 특별히 도덕적 공통감각을 ‘공동체적 감각community sense’이나 ‘공적 감각public sense’이라고 부르는 데에서 알 수 있듯이, 그녀는 공통감각을 사회적 연대로 해석하고자 한다.

> 인식이 소통되는 것이어야만 한다면, 마음 상태, 다시 말해 인식 일반을 위한 인식력들의 조율[Stimmung, 기분] 또한, 그것도 (그에 의해 우리에게 대상이 주어지는) 표상으로부터 인식을 만들기 위하여 이 표상에 알맞은 비율[균형]이 소통되어야만 한다. ……그런데 이 조율 자신은 보편적으로 소통되는 것이어야만 하고, 그러니까 또한 (주어진 표상에 있어서의) 조율의 감정도 소통되는 것이어야만 하는바, 그러나 감정의 보편적 소통가능성은 공통감을 전제하므로, [조율된 감정이라는] 이 공통감은 받아들여질 수 있는 근거를 얻는다(Kant, 1908V/2009: 241, 번역 일부 수정).

심미적 공통감각은 감각비율의 균형을 잡는 방식으로 논리적 공통감각을 교정할 수 있는 능력을 가지고 있다는 점에 주목해야 한다. 심미적 공통감각은 논리적인 '의사소통'이나 도덕적인 '의사소통 행위'이전에 그것을 가능하게 하는 '공통적인 것의 생성'이라는 특성을 가진다. 왜냐하면, "한 인간 속에 있는 모든 감각들을 통합하여 얻는 종합적이고 전체적인 감득력인 공통감각은, 한 사회 속에서 사람들이 공통으로 지니는 정상적인 판단력, 즉 상식과 대응하면서 상식의 기초로서 상정된다. 즉 상식은 안에 있는 공통감각이 겉으로 드러난 형태인 것이다"(中村雄二郎, 1979/2003: 16). 감각의 공통성은 다른 논리적 공통감이나 도덕적 공통감과 달리, 끊임없이 생성하는 감각비율 자체를 가리키는 개념이다. 하나의 중심으로 환원할 수 없는 다수의 생성을 심미적 공통감각으로 본다면, 그것은 정확히 들뢰즈의 '역설감각'이라고 할 수 있을 것이다.

---

19) 맥클루언에 따르면, 어떤 미디어가 등장하면 그것은 신체의 확장을 가져오는 동시에, 기존 미디어에 의해 마비되거나 폐쇄되어 있던 감각을 해방시킨다. "기술의 효과들은 견해나 개념의 차원에서 나타나는 것이 아니라 감각비율이나 지각패턴을 서서히 그리고 아무런 저항도 받지 않으면서 변화시킨다"(McLuhan, 1964/2002: 51). 그러므로 새로운 미디어의 등장에 따라 바뀌는 감각비율은 공통감각의 변화를 가리킨다. 감각비율이 바뀌면 소통가능성의 조건도 바뀐다는 것이다. 따라서 새로운 미디어의 등장에 따라 감각비율의 균형을 찾는다는 것은 이에 걸맞는 소통가능성의 조건을 찾아야함을 가리킨다. 말하자면, "지금 이처럼 자기절단과 감각마비가 점점 증대하는 추세에서 절실히 요구되는 것은, 오감을 재구성하고 "감각들의 새로운 배분 비율(the new sense ratios)"을 발견하는 일이다"(中村雄二郎, 1979/2003: 64).

2) 역설감각

들뢰즈에 따르면, 불어 'sens'는 감각, 지성, 방향, 의미 등으로 번역된다. 이에 따라 불어 'sens commun'는 '공통감각'뿐만 아니라 '상식', '의미', '일방향' 등을 뜻하게 된다.[20] 이것은 '논리적 공통감각'이 '사회 통념으로서의 상식' 또는 '사회적으로 관습화된 의미'를 뜻하는 통념doxa을 가리킨다.[21] 통념은 그 사회의 소통가능성의 조건을 규정짓는 대표적인 공통감각이다. 들뢰즈는 통념[doxa]에 대립하는 개념으로 역설paradoxa을 내세운다. 역설 또는 역설감각para-sens[22]은 칸트의 공통감각을 대체하는 들뢰즈식 소통

---

20) 여기서의 공통감각은 앞의 세 가지 공통감각 가운데 '논리적 공통감각'으로 제한하고자 한다. 들뢰즈가 보기에 칸트가 말하는 '소통가능성의 조건'의 한계점을 가장 잘 보여주는 것이 논리적 공통감각이기 때문이다.

21) 바르트R. Barthes의 개념인 'doxa-paradoxa'는 들뢰즈의 '(재)영토화-탈영토화' 개념에 가장 가까운 문학비평 용어이다. "'독사'는 공통의 의견이나 관례를 가리키기 위해 롤랑 바르트가 사용한 용어이다. 기존 사회의 경직된 구성물인 독사는 예술가나 비평가의 생명력을 위협하므로 혁신 내지 패러독스(para-doxa)에 의해 끊임없이 반격되어야 한다. 그런데 패러독스는 결국 관습이 되고 그 자체도 또 하나의 패러독스로 대체되어야 하기 때문에 이것은 영원히 끝나지 않는 과정이다. 따라서 바르트에게 이론적 기획은 그 자체를 언제나 무효화하거나 전복하면서 그 자체의 독사에 도전하는 일이기도 하다"(Childers & Hentzi, 1995/1999: 162). 바르트는 기존사회의 낡고 경직된 통념[doxa]에 해당하는 것으로 "세간의 통념", "여론", "다수의 정신", "소시민의 합의", "자연스러운 것의 목소리", "편견의 폭력" 등의 표현을 사용하고 있다. 역설[paradoxa]을 통해 통념[doxa]에 대한 전복이 이루어지는데, 바르트의 통찰이 빛나는 것은 'doxa-paradoxa' 관계의 역전과 지속적인 전복의 필요성을 강조한 데에 있다. 이것은 들뢰즈가 탈영토화는 시간이 지나면 재영토화되고, 이로부터 다시 탈영토화해야한다는 설명과 같은 맥락이다. 커뮤니케이션에도 마찬가지인데, '생성하는 소통'도 시간이 지나면 주류 사회에 포섭되어 '강요하는 소통'으로 바뀌지만, 소통의 본성은 '생성[되기, devenir]'에 있기 때문에 '생성하는 소통'을 통해 탈영토화될 수밖에 없다는 것이다. 바르트는 'doxa-paradoxa'를 다음과 같이 설명한다. "반작용[반응]에 의한 형성: 하나의 '독사'(세간의 통념)가 제시되었는데, 그것이 견디기 힘든 것이라고 하자. 나는 그것을 피하기 위하여 하나의 역설을 요청한다. 그 다음 이 역설에 끈적끈적한 때가 묻고, 그 자체가 새로운 응결물, 새로운 '독사[doxa]'로 변하면 좀더 멀리까지 새로운 역설[paradoxa]을 찾아가지 않을 수 없게 된다"(Barthes, 1975/1997: 99).

22) 역설과 역설감각은 구분되는 개념들이기는 하지만, 공통감각의 상대어라는 측면에서는 굳이 구분할 필요가 없을 것이다. 그 이유는 공통감각이나 역설감각이 단순히 '감각'을 가리키는 개념이 아니기 때문이다. "중요한 것은 공통감이 아니라 역설감para-sens이다.(이 말은 역설이 또한 양식의 반대라는 의미에서 새겨야 한다.) 이런 역설감은 이념들을 요소로 하고 있다. 이는 정확히 이념들이 어떤 순수한 다양체들로서, 공통감 안의 어떠한 동일

가능성의 조건인 것이다.

들뢰즈의 존재론은 '존재의 일의성'에 따라 항상 '잠재적인 것과 현실적인 것'이라는 두 개의 층위를 참고한다. 소통가능성의 조건 또한 두 개의 층위에 따라 달라지는데, '통념doxa'으로서의 공통감각이 현실성의 층위에 있는 것이라면, '역설paradoxa'은 잠재성의 층위에 있는 것이다. 역설은 통념을 전복할 수 있는 잠재적 층위를 가리킨다. 들뢰즈에게 중요한 것은 통념화된 논리적 공통감각에 역설감각을 도입함으로써 탈영토화시키는 것이다.

> 역설은 바로 이 양식과 상식을 동시에 전복시키는 존재이다. 그것은 한편으로 동시에 미친 듯이 생성하면서 예측 불가능하게 변하는 두 방향으로서, 다른 한편으로 상실된 동시에 알아보기 힘들게 된 동일성의 무의미로서 등장한다(LS, 1969/1999: 160)

들뢰즈의 논의를 통해 우리는 소통가능성의 조건이 통념doxa이라는 사실과 그 조건 자체를 해체시키는 또 다른 소통가능성의 조건으로 역설paradoxa이 존재함을 알 수 있다. 지배적인 소통가능성의 조건이 커뮤니케이션의 범주를 제한할 수도 있지만, 그것을 거스르면서 범주 자체를 새로이 바꿔나가는 커뮤니케이션이 존재하는 법이다. 통념에 대한 들뢰즈의 비판 속에는 칸트의 인식론적 소통에 대한 비판이 이미 마련되어 있다고 볼 수 있다. 그것은 칸트의 소통 개념이 가진 한계, 즉 인간은 결코 물자체에 가 닿을 수 없다는 유한성에서 시작된다.

칸트식 소통의 유한성은 적어도 두 가지 질문에 대한 답에서 시작된다. 첫째, 외부의 대상물과 나의 표상[23]이 같다는 것[일치]을 어떻게 알 수 있

성 형식도 전제하지 않기 때문이다"(DR, 1968a/2004: 420).

23) 표상Vorstellung은 원래 독일어에 없었는데, 로크J. Locke의 관념idea이라는 단어를 번역하기위해 만들어졌다. 표상은 외부 대상물이 나에게 주어져[present] 내가 인식을 통해 떠올린 재현[represent]이다. 재현은 '내 앞에 서있다'는 의미로 표상[vorstellung]이라고 번역할 수 있다. 독일어 표상은 앞에[vor] 서있다[stellen]는 의미이다. 우리에게 주어져 있는 외부대상에 대한 관념을 가리키는 것이다. 그러나 직접적으로 주어지는 표상에도 불구

는가? 둘째, 나의 표상이 다른 사람들의 표상과 같다는 것[소통]을 어떻게 알 수 있는가? 푸코는 이를 '일치'와 '소통'의 문제로 규정한다.[24] 그에 따르면, "초월적 종합은 일치(accord, Überreinstimmung)와 소통(communication, Mitteilung)이라는 이중의 형식 안에서 나타난 경험적 분열의 가능성하에서 균형을 이루는 것으로서만 주어질 뿐이다"(Foucault & Kant, 2008/2012: 42). 그러나 그 균형은 물자체의 결핍으로 인해 흔들리게 된다. 푸코는 이러한 칸트식 주체의 한계를 "경험적-초월적 이중체un doublet"라고 불렀다.[25]

> 유한성의 분석론에서 인간은 기이한 경험적-초월적 이중체un doublet이다. 왜냐하면 인간은 모든 인식을 가능하게 하는 그런 인식을 그 자신 속에서 얻을 수 있는 존재이기 때문이다(Foucault, 1966/1983: 365, 번역수정).

칸트에게 주체는 외부 대상으로부터 영향을 받는 수용적 주체이자, 그 대상을 적극적으로 규정하는 자발적 주체라는 역설적인 이중체의 모습을 하고 있다. 자발적 주체가 공통감각을 만든다면, 수용적 주체는 역설감각을 끌어낸다. 이 속에서 칸트는 외부 대상을 물자체가 아니라 인식체계를 통해 현상한 것으로 제한하면서 자발적·초월적 주체로 기운다. 이로 인해 그는 물자체조차 자신의 인식론적 도식에 가둔다. 그는 한 편지에서 "우리

하고, 칸트의 불가지론은 주어진 표상과 외부의 물자체가 동일한 것인지는 알 수가 없다고 본다.

24) '일치'는 이중적이다. 타인과 소통하기 위해 먼저 물자체Ding an sich와 인식을 '일치'시켜야 하고, 다음으로 그것을 다른 사람들과 '일치'시켜야 한다. 그러나 칸트는 물자체에 대해 불가지론의 입장을 취함으로써 감성, 지성, 이성, 상상력이라는 능력들의 일치에 우선권을 부여한다. 그 위에서 타인과의 일치뿐만 아니라 외부 대상과의 일치도 이루어지는 것이다.

25) 칸트의 철학이 초월적 관념론인 이유는 '경험적-초월적 이중체'에서 후자인 초월적 주체의 관점에 몰두했기 때문이다. 소통을 보장하는 초월적 주체임에도 불구하고 여전히 경험적 유한성을 가진다는 것이다. 들뢰즈는 이를 뒤집어 자신의 철학을 '초월적 경험론'이라고 불렀는데, 경험적 주체의 관점에서 수동적인 경험의 종합을 강조한다. 칸트의 초월적 종합이 인간중심적인 인식론을 향하는 반면, 들뢰즈의 경험적 종합은 존재론을 향한다. '초월적 경험론'에 관한 자세한 내용은 이 논문의 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론' 가운데 1장을 참고하라.

는 오직 우리 스스로가 만들 수 있는 것만을 이해하고 타인과 소통할 수 있다"고 적고 있다(Foucault & Kant, 2008/2012: 42). 그 스스로도 공통감각은 폐쇄적인 인식론적 구도 안에서만 작동한다는 사실을 잘 알고 있었던 것이다. 인식을 자폐적인 것으로 만들면서 경험적-초월적 이중체는 물자체를 배제하는 방식으로 작동한다. 그 결과 "이 경험적-초월론적 이중체의 구조는 인식의 장의 '실정성'을 만들어내고, 필연적으로 이런 이중체의 외부에 위치하는 모든 권력관계를 부인한다"(佐藤佳幸, 2007/2012: 47).

이것은 커뮤니케이션의 문제에도 그대로 적용된다. 칸트의 인식론적 소통은 존재론적 소통이라는 바깥을 배제함으로써 자신의 폐쇄적 구조를 개선시킬 기회를 막고 있다. 칸트의 공통감각은 미리 전제된 소통의 좌표에서 한 발짝도 벗어날 수 없게 만든다. 그래서 들뢰즈는 "<공통 감각>은 위험한 용어"라고 말하는 것이다(PCK, 1963/1995: 45). 사실 칸트의 초월적 관념론은 물자체를 떨쳐내려 하지만 그 결핍의 흔적은 그림자처럼 상존한다. 들뢰즈의 역설감각은 오히려 그 그림자에 초점을 맞추고 있다. 그 그림자가 바로 역설의 진원지이다. 칸트의 인간중심적 인식론이 배제한 그 자리에는 생성하는 존재들의 커뮤니케이션이 자리 잡기 시작하는 것이다. 거기서 역설감각은 칸트의 이중체가 갖는 근원적 한계를 뒤흔들면서 소통가능성의 조건을 대체한다.

> 하나의 인식능력에서 다른 하나의 인식능력으로 소통되는 어떤 것이 있다. 하지만 이것은 소통되면서 변신하되 결코 어떤 공통감을 형성하지는 않는다(DR, 1968a/2004: 324).[26]

들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션은 공통감각이 아니라 역설감각에 의해

26) 들뢰즈는 차이소들le différents의 차이짓기는 공통감각이 아니라 역설감각에 의해 작동한다고 말한다. "이념들은 미분적 미광(微光)들의 다양체들이고, 말하자면 마치 도깨비불이나 '잠재적 여운의 불'처럼 한 능력에서 다른 한 능력으로 옮겨 붙고 있지만, 결코 이 불은 공통감을 특징짓는 그 자연의 빛처럼 등질성을 지니지 않는다"(DR, 1968a/2004: 420).

진행된다. 역설감각은 소통과 사유를 강제하는 폭력과 같은 것이다. "어떤 폭력이 사유인 한에서의 그것[사유]에 가해져야만 하고, 어떤 권력Une puissance이 그것을 사유하도록 강요하고 그것을 적극적 생성 속으로 던져 버려야만 한다. ……문화는 사유가 겪는 폭력, 힘의 선택적 작용 아래서의 사유의 교육, 사유자의 전 무의식을 이용하는 훈련이다"(NP, 1962/1998: 196). 커뮤니케이션이 하나의 문화라면 그것은 어떤 '폭력적 소통', 즉 현실성 바깥인 잠재성의 층위로부터 경험적 주체로 하여금 커뮤니케이션할 수밖에 없도록 강제하는 것을 가리킨다. 그러므로 들뢰즈의 커뮤니케이션은 초월적 주체가 대상에 대한 경험조차 지배하는 칸트의 방식이 아니다. 그것은 오히려 칸트의 '경험적-초월적 이중체'를 뒤집어 수동적으로 경험당할 수밖에 없는 역설의 커뮤니케이션이다.

2. 들뢰즈의 두 가지 소통: 부정 대 긍정

들뢰즈는 하나의 개념을 심지어 같은 책에서조차 긍정적으로 사용하기도 하고 부정적인 의미로 사용하기도 한다.[27] 그 이유에 대해 마누엘 데란다 M. DeLanda는 "들뢰즈는 하나의 용어를 미확정적으로 사용함으로써 그것

27) 사실 들뢰즈가 하나의 단어를 상충하는 두 가지 의미로 사용하는 것이 드문 경우는 아니다. 대표적인 사례가 '사유 이미지'라는 개념이다. 들뢰즈는 『차이와 반복』과 『프루스트와 기호들』에서 '사유 이미지'라는 개념을 '고정된 사유'를 가리키는 부정적 의미로 사용한다. 사유 이미지로서의 "철학은 모든 탐구[찾기]를 <미리 생각된 결정décision préméditée> 위에 근거짓는다. ……이런 철학에서는 어떤 질서에 따라 관념들을 발견하고 조직하는 일이 문제가 될 것이다"(PS, 1964/1997: 142) 또한 『차이와 반복』의 3장 전체는 여덟 개의 공준으로 굳어진 재현의 사유에 '사유의 이미지'라는 이름을 붙이고 있다.
반면, 『철학이란 무엇인가』에서 들뢰즈는 '사유 이미지'를 비-사유 또는 사유의 무능력에 직면하여 새로운 사유를 촉발하는 긍정적인 의미로 다룬다. 여기서 사유 이미지로서의 "내재성의 구도는 사유되어야만 하는 것인 동시에 또한 사유할 수 없는 것이기도 한 것 같다. 사유 속에서의 비사유(le non-pensée)"이다(QP, 1991/1999: 89). 이것은 들뢰즈 존재론의 지평을 구성하는 '내재성의 평면'과 동의어로 사용된다. 그리고 『시네마 I』과 『시네마 II』에서 사용하는 '이미지' 개념 또한 내재성의 평면 위에서 작용·반작용하는 미분소[차이소]들이라는 긍정적 의미로 사용된다. "이 모든 이미지들의 무한한 집합은 일종의 내재성의 면plan이 된다"(IM, 1983/2002: 116). 현실성의 층위에 있는 사유 이미지가 『차이와 반복』에서의 용법이라면, 잠재성의 층위에 있는 사유 이미지가 『철학이란 무엇인가』에서의 용법이다.

이 미리 고착화되는 것을 피하려고 했고, 이것이 그의 글쓰기를 유동적인 fluid 스타일로 만들었다"고 평가한다(DeLanda, 2002/2009: 22). 현실성의 층위에서 고정된 의미로 사용되는 개념들은 권력과 자본을 향해 고정될 위험성이 커진다. 여기에 유동성을 부여한다는 것은 그 개념의 잠재성의 층위로부터 새로운 의미를 수혈 받아야함을 말한다.

들뢰즈는 '소통'이라는 개념 또한 서로 대립하는 두 방향으로 풀어놓는다. 어떤 텍스트에서는 부정적 의미로 사용하고, 다른 텍스트에서는 긍정적 맥락으로 사용한다. 『프루스트와 기호들』에서 소통은 동일성을 강화하는 기제로, 『천개의 고원』에서는 권력과 자본을 강화하는 수단이라는 부정적 의미로 사용된다. 『철학이란 무엇인가』에서 들뢰즈는 소통 산업에 대해 적대감을 감추지 않는다. 반면에 『차이와 반복』에서 소통은 차이 이념의 역동적인 존재방식을 가리키는 긍정적인 의미로 사용된다.

이 장에서는 들뢰즈가 왜 소통이라는 개념을 모순된 방식으로 사용하는지, 그리고 그 각각의 내용은 어떻게 다른지를 살펴볼 것이다. 이를 통해 우리는 들뢰즈가 생각하는 커뮤니케이션의 개략적 구도를 그려볼 수 있을 것이다.

1) 우정의 소통

들뢰즈가 대화나 인터뷰를 싫어했다는 것은 이미 알려진 사실이다. 어떤 질문이 아무리 자신과 관련된 것이라고 해도 그는 아무런 대답을 할 수 없다고 말한다. 질문자의 의도를 내가 이해했는지 알 수 없을뿐더러, 내가 대답을 한다고 해도 그것이 내 의도를 그대로 전달한다고 볼 수 없기 때문이다. 창도 문도 없는 모나드 사이의 대화는 원래 불가능하다는 것이다. 원래 소통의 일반개념은 창조적인 무엇이 아니라, "발견되는 한에서만 소통되고, 받아들여질 수 있는 한에서만 발견되는" 폐쇄적인 것이라고 보기 때문이다(PS, 1964/1997: 59).

들뢰즈는 상호작용하면서 어떤 합의에 이를 수 있다는 소통 개념 자체를

불신한다. “소통은 개념이 아니라 ‘합의consensus’를 창출하기 위한 속견들 options의 역량으로만 작용할 뿐이다. 서구에서 친구들 사이의 민주적 대화라는 이념은 단 하나의 개념도 생산한 적이 없다”고 강조한다(QP, 1991/1999: 15). 철학을 ‘개념의 창조’로 보았던 들뢰즈에게 소통은 아무것도 창조할 수 없는 무용지물에 불과하다. 들뢰즈는 이런 ‘소통’을 ‘친구들 사이의 우정의 소통’이라고 불렀다.[28] 이것은 차이를 인정하기보다 “대립하는 것들을 통일하는 그런 우정”이다(DR, 1968a/2004: 323). 서로 닮아가는 것을 미덕으로 생각하는 친구들은 소통을 통해 점점 더 똑같아진다. “친구들은 사물과 말의 의미에 대해 서로 일치하는 선의지를 가진 정신들과 같다. 친구들은 공통된 선의지의 영향 아래서 소통한다”(PS, 1964/1997: 142)

우정의 소통은 공유된 가치를 재확인 하는 작업이기에 아무 것도 배울 수가 없다. 그래서 들뢰즈는 이렇게 말한다. “우리는 선생이나 부모가 준 사전을 통해서는 전혀 배울 수가 없다. 기호는 그 자체 관계에 있어서의 이질성을 함축하고 있다. 즉 우리는 어떤 사람이 했던 방식을 따라서, 그 사람<처럼> 무엇을 해서는 절대로 배울 수가 없다. 배우기 위해서는 우리가 배우는 바와 닮은 점이 없는 어떤 사람과 <함께> 무엇을 해야 한다”(PS, 1964/1997: 49).

우정의 소통은 동일성을 공유하면서 이에 반하는 많은 것을 소외시킨다. 합의를 전제로 한 소통은 동일성 외부를 제거한다. 그래서 소통은 내부적 합의를 통해 외부를 배제시키는 과정이다. 우리는 합의를 통한 배제라는 역설에 처하게 된다.

> 소통은 항상 너무 이르거나 늦게 이루어지며, 대화란 창조와의 관계에서 언제나 잉여로 남아돈다. 우리는 종종 ‘소통가능한 합리성’이나 ‘보편적인 민주적 대화’로서의 끊임없는 토론이라는 생각을 품는다. 그러나 이보다 더 부정확한 생각은 없다(QP, 1991/1999: 46).

---

28) 우정의 소통에서 “친구들이란 선의지를 지닌 정신들 같은 것으로, 그들은 사물의 **의미**, 말의 **의미**, 관념의 **의미**에 대해 분명하게 일치하는 정신들이다”(PS, 1964/1997: 58). ‘선의지’는 ‘아니오’라고 할 줄 모르는 ‘예스맨’들의 의지이다.

들뢰즈는 『철학이란 무엇인가』에서 소통의 문제점을 심층적으로 분석하고 있다. 들뢰즈는 현대사회를 '통제사회société de contrôle'[29]로 규정하고 있는데, 이런 심각한 감시와 통제에 의해 사회를 지탱해가는 근간에는 소통 산업이 자리하고 있다고 본다. "우리는 통제사회로 접어들고 있습니다. 그것은 감금을 통해서가 아니라, 지속적인 통제와 인스탄트식 instantanée 소통을 통해 작동하는 사회입니다"(P, 1990/1993: 194) 통제사회에서 소통은 기본적으로 권력에 대한 공명이며, 자본의 안전을 보장하는 수단으로 전락했다는 것이다.

> 국민들, 국가들, 시장들을 교화시킬 수 있는 '합의'로서의 일반적인 어떤 속견을 형성하여, 친구들 심지어 현자들의 사회까지도 복원할 수 있다고 주장하는 소통의 철학에는 무구한 순진성 아니면 교활한 술책이 필요하다(QP, 1991/1999: 158).

들뢰즈는 커뮤니케이션학을 권력과 자본의 지배전략에 봉사하는 사이비 과학으로 간주한다. 이것은 일반관념Universeaux[30], 속견opinion[31], 원통념 Urdoxa의 영역에 있는 것으로, 들뢰즈에게는 혐오의 대상이자 극복의 대상이다. 소통은 정보들의 계량적 통계 위에서 중심을 강화하고 위계를 유지시키는 역할을 하기 때문이다. 그래서 커뮤니케이션학에 대한 들뢰즈의 평가는 혐오에 가깝다. 그는 커뮤니케이션학에 대해 "기호들을 지시 가능

---

29) '통제사회'는 들뢰즈의 정치사회학을 규정하는 주요개념이다. 이 논문의 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론' 가운데 '2장 커뮤니케이션을 둘러싼 사회환경'을 참고하라.

30) 일반관념은 특별한 규정 없이 사람들이 동의하여 사용하고 있는 생각들을 가리킨다. 들뢰즈는 일반관념의 한계를 다음과 같이 지적한다. "흔히들 일반관념은 무언가를 설명해 준다고 여기지만, 오히려 설명을 요구하는 것은 바로 그 일반관념 자체이며, 그렇지 않으면 삼중의 착각, 즉 관조, 반성, 소통의 환상에 빠지고 만다"(QP, 1991/1999: 76).

31) 우정의 소통으로 대표되는 '속견'은 권력과 밀접한 관계를 가진다. 들뢰즈는 속견을 다음과 같이 정의한다. "속견은 본질적으로 '정통orthodoxie'에 입각한 어떤 외연이나 기준을 참이라고 인지한다. 어떤 속견을 말함으로써 소속되는 한 집단의 속견과 자신의 속견이 일치할 때, 그 속견은 참이 될 것이다. ……속견은 본질적으로 다수자majorité를 향한 의지이며, 이미 다수자의 이름으로 발화된 것이다"(QP, 1991/1999: 209, 번역 일부 수정). 소위 말하는 '여론public opinion'은 권력의 조작에 불과하다는 것이다.

한 대상들과의 관련 아래 해석하며(관찰과 묘사), 객관성을 보증해 주는 것이랍시고 증언과 의사소통이라는 사이비 기재(잡담과 앙케트)를 내놓"는다고 비난한다(PS, 1964/1997: 62).

들뢰즈가 소통과 커뮤니케이션학을 비판하는 또 다른 이유는 그것이 철학을 자임하는데 대한 불편함 때문이다.[32] 오늘날의 소통 산업들, 즉 광고, 여론조사, 컨설팅, 마케팅 등에 관련된 학문들이 철학의 역할을 위협하는 현실에 대해 들뢰즈는 직접적인 반감을 표시한다. 그에 따르면, 역사 속에는 항상 창조적인 철학의 역할을 방해해온 경쟁자들이 있었고, 오늘날의 경쟁자는 정보학과 커뮤니케이션학, 광고학 등이다. 이것들은 통제사회의 이데올로기를 만들어내는 소통 산업의 중심에 있는 분야들이다.

> 오늘날의 경쟁자는 '개념'이라든가 '창조적'이라는 말들을 흡수해가는 정보학informatique, 커뮤니케이션, 상업광고 등입니다. 이 "입안자concepteur"들은 판매행위vendre를 최고의 자본주의적 사유인 양, 상품의 코기토인 양 표현하는 뻔뻔스러운 종족을 형성합니다. 이 같은 세력들 앞에서 철학은 왜소하고 외로워 보입니다. 하지만 철학이 만일 죽게 된다면, 그것은 아마 웃다가 죽은 것일 것입니다(P, 1990/1993: 144, 번역 일부 수정).

들뢰즈는 이런 왜곡된 현실에 저항할 수 있는 방법을 찾아내는 것이 오

32) 들뢰즈는『철학이란 무엇인가』의 한 부분에서 기존의 철학을 '관조, 반성, 소통'이라는 관점에서 정리하고 있다. 그는 다음과 같은 선언에서 시작한다. "철학은 관조contemplation, 반성réflexion, 소통communication도 아니다"(QP, 1991/1999: 14). 들뢰즈는 관조, 반성, 소통을 지금까지의 철학사를 순차적으로 대별하는 것으로 사용한다. "관조, 반성, 소통이라는 일반개념의 세 부류는 철학의 세 단계들인 직관주의Eidétique, 비판철학, 그리고 현상학에 대응하며, 이는 줄기차게 이어지는 환상의 역사와 별개일 수 없다"고 말한다(QP, 1991/1999: 73). 그에 따르면, 관조는 객관적 관념론[데카르트]을, 반성은 주관적 관념론[칸트]을, 소통은 상호주관적 관념론[후설과 현상학]을 가리킨다. "관조, 반성, 소통은 학문들이 아니라, 모든 학문들의 일반개념Universeaux을 구축해내는 기계들machines과 같은 것들이다. 관조와 반성의 일반개념은 철학이 다른 학문들을 지배하려는 미망에 사로잡혀 이미 거쳐 왔던 두 가지 환상들(객관적 관념론과 주관적 관념론) 같은 것이며, 또한 철학이 스스로를 새로운 아테네인으로 자처함으로써, 시장과 미디어에 대한 가상적 통제권의 규칙들을 제공한다는 소통의 일반개념들로(상호주관적 관념론) 방향을 전환한다 해도 그 위상이 나아지는 것은 아니다"(QP, 1991/1999: 15). 여기서 우리는 들뢰즈가 특히 상호작용적 소통 개념과 이에 기초한 소통 산업에 대해 비판적이라는 것을 재확인할 수 있다.

늘날 철학의 임무라고 강조한다. 그러나 들뢰즈의 진단에 따라 소통 산업과 커뮤니케이션학이 철학을 왜곡하고 있다면, 그 대안은 철학에서 찾을 것이 아니라 커뮤니케이션 내부에서 찾아야 할 것이다. 통제사회를 위해 작동하는 소통의 역할을 저지하고, 이를 대체하는 생성의 방식을 끌어내야 할 것이다.

2) 타인의 소통

들뢰즈는『차이와 반복』에서 자신의 존재론을 '차이와 반복의 변증법'으로 규정한다. 이로부터 유추되는 들뢰즈의 커뮤니케이션은 친구들 사이의 우정의 반복이 아니라 '차이'를 낳을 수 있는 낯선 '반복'을 가리킨다. 이것은 친구들과 나의 외부, 먼 바깥으로부터 다가와 우정의 소통을 붕괴시키는 타인의 소통이다.

여기서의 타인autrui은 타인-구조와 타인-효과라는 두 가지 측면을 가진다. 먼저 타인-구조의 입장에서 보면, 타인은 단순히 다른 사람을 지칭하는 것이 아니라 어떤 구조에 가까운 것이다. "이 구조[타인]는 그 누구를 가리키는 것이 아니라 오직 다른 나에 대한 자아를, 자아에 대한 다른 나를 가리킬 따름이다"(DR, 1968a/2004: 549). 타인autrui은 내 속의 타자autre라는 의미에서 자아이자 동시에 타자를 가리킨다.[33] 타인의 소통은 내 속에서 타자를 만들고 그 타자에 의해 또 다른 내가 만들어지는 생성[되기]을 가리킨다. 예를 들어 눈(目)과 빛은 개념적으로는 분리할 수 있을지 모르지만, 현실에서 '눈이 없는 빛'이나 '빛이 없는 눈'은 실재하지 않는다. 눈은 빛의 접힘implication이고 빛은 눈의 펼침explication이다.[34] 이러한 접힘과 펼침은 타인의 소통처럼 동시에 진행된다. 눈은 빛이 펼치는 어떤 가능한 세계의 표현이다. 타인의 소통에서 내 속에 접혀진 타자는 그

33) 타인과 타자는 뚜렷하게 구분된다. "어떤 다른 나에 해당하는 것은 타인이 아니라 오히려 나, 어떤 타자, 어떤 균열된 나이기 때문이다"(DR, 1968a/2004: 551).

34) 접힘implication과 펼침explication은 온주름운동complication을 가리킨다. 자세한 내용은 이 논문의 'IV부 커뮤니케이션의 원리'의 '3장 커뮤니케이션과 기호' 가운데 '주름' 부분을 참고하라.

타자로 인해 펼쳐지는 가능성의 세계와 분리할 수 없다.[35]

타인-구조가 의미하는 것이 바로 그 접힘과 펼침의 세계이다. 타인은 하나의 장(場) 또는 구조로서 기능하는 것이다. 들뢰즈의 타인은 내가 알고 있는 세계의 외부를 열어주는 미디어이자 구조인 것이다. "구조로서의 타인은 **가능 세계의 표현**이며, 그를 표현하는 것 바깥에서는 아직 존재하지 않는 것으로 파악되는 표현된 것이다"(LS, 1969/1999: 482). 타인 효과에서 말하는 타인이 개인이나 집단이 아니라 구조라는 것은, 타인에 의한 소통이 의사소통이나 합의을 전제로 한 것이 아니라, 차이를 도입하면서 생성할 수밖에 없음을 가리킨다. 그 강제적 구조를 들뢰즈는 "절대적 구조로서의 선험적 타인"이라고 불렀다(LS, 1969/1999: 481). 그래서 가능세계의 표현인 타인의 소통은 들뢰즈식 소통가능성의 조건이기도 한 것이다.

다음으로, 타인-효과라는 측면에서 타인은 내가 볼 수 없는 세계를 보는 자, 또는 그 세계를 나에게 보여주는 자를 가리킨다. 타인-효과는 타인이 나에게 가져온 세계이다. 말하자면, "타인의 첫 번째 효과는, 내가 지각하는 각각의 대상과 생각하는 각각의 관념 주위에서, 여분의 세계, 연결 장치, 바탕을 조직한다는 점이다. ……여분의 실존을 그렇게 인식하거나 감지하는 것은 오직 타인에 의해서만 가능한 것이다"(LS, 1969/1999: 479). 『프루스트와 기호들』에서 타인과 '소통'한다는 것은, 타인이라는 기호를 '해독'함으로써 자기 변화하는 것이라고 말한다. 어떤 남자가 사랑하는 여자를 만났을 때, "이 여성은 우리와 <소통>하는 것이 아니라, 우리가 해독해야 할 기호들을 끊임없이 생산해"낸다는 것이다(PS, 1964/1997: 48). 사랑하는 이의 얼굴에서 찾는 해석의 진리는 소통을 넘어 존재론적 차원에 가 닿는 것이다. 타인은 하나의 마주침, 어떤 '형상-기호'로서 우리에게 다가온다. 우리는 타인을 매개한 커뮤니케이션을 통해 나에게 주어지지 않은 세계로

35) 타인의 소통은 들뢰즈의 화두인 모나드의 소통과 동전의 양면을 이룬다. 문도 창도 없는 모나드들은 서로 소통할 수 없다. 그럼에도 불구하고 세계가 펼쳐지는 이유는 그 모나드들이 타인의 방식으로 소통하기 때문이다. 모나드들끼리 접히면서 세계는 펼쳐진다. 그렇게 접히고 동시에 펼쳐지는 것이 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션[타인의 소통]이다. 같은 세계를 두고 누군가 커뮤니케이션할 수 없다고 말한다면 그는 모나드를 보고 있는 것이고, 커뮤니케이션하고 있다고 말한다면 타인을 보고 있는 것이다.

진입하는 것이다.

> 대상에서 내가 보지 못하는 부분, 그 부분을 동시에 나는 타인이 볼 수 있는 부분으로 정립한다. 내가 대상의 숨겨진 쪽을 보기 위해 돌아가면, 나는 대상 뒤에서 타인을 만나게 되고 타인의 봄과 나의 봄이 합쳐질 때 대상의 총체적 봄이 달성될 것이다. 내가 볼 수 없는 내 등 뒤의 대상들은 타인이 [그들을] 볼 수 있음으로 해서 하나의 세계를 형성하며, 나는 그들을 감지할 수 있다(LS, 1969/1999: 482).

내가 볼 수 없는 여백으로서의 세상은 곧 타인이 보는 세상이다. 그러므로 타인은 세계의 여백을 보여주는 동시에 나의 생성을 보장해주는 변화의 공간이다. 커뮤니케이션은 타인과의 의사공유가 아니라 타인 효과로서 기능하는 것이다. 예를 들어 "겁먹은 얼굴은 내가 아직 보지 못한 공포스러운 가능 세계의, 또는 세계 속에서 공포스럽게 하는 어떤 것의 표현이다. ……내가 타인이 표현하는 것의 실재를 포착할 때 역시, 나는 타인을 펼칠 뿐이며 상응하는 가능 세계를 현실화시킬 뿐이다"(LS, 1969/1999: 482). 타인과의 소통은 타인의 세계 속에서 나의 세계와의 동일성을 확인하고 공감하는 것이 아니라, 타인을 통해 바깥에 존재하는 가능 세계에 접속하는 것이다.

들뢰즈의 존재론적 구도인 '실재성=현실성+잠재성'에서 볼 때, 타인의 소통이 잠재성의 층위에 있는 것이라면,[36] 우정의 소통은 현실성의 층위에 있는 것이다. 하나의 개념이 존재론적 층위에 따라 다른 의미로 쓰인다는 것은 앞서 공통감각과 역설감각의 관계에서도 확인한 바 있다. 들뢰즈가 우정의 소통을 부정적으로 말하고, 타인의 소통을 긍정적으로 평가하는 이유도 마찬가지다. 마찬가지로 창 없는 모나드들 사이에서 우정의 소통은 원칙적으로 불가능하거나 합의를 하더라도 권력을 위한 합의이다. 그래서

36) 물론 타인-구조와 타인-효과 또한 '실재론=현실성+잠재성' 구도에 적용해볼 수 있을 것이다. 타인-구조가 잠재성의 층위에 있는 것이라면 이로부터 현실화되고 인간화된 것이 타인-효과이다.

“우정은 결국 오해 위에 세워진 허구적인 의사소통밖에 만들어 내지 못하며 가짜 창들만을 관통하는 것이다”(PS, 1964/1997: 72). 얼핏 보면 두 개의 소통, 즉 우정의 소통과 타인의 소통은 대립하는 것처럼 보이지만, 한 단계 떨어져 보면 우정의 소통은 타인의 소통이 사회역사적으로 고정된 특수한 경우에 불과하다. 우정의 소통은 타인의 소통이 극복해야할 대상인 것이다. 이런 의미에서 타인의 소통은, 우정의 소통을 넘어선 소통을 의미하는 “비-소통non-communication”(AO, 1972/1994: 109), 우정의 질서를 옆으로 가로지르면서 새로운 질서를 끌어내는 “측면 소통communication d'à-côté”(MP, 1980/2001: 109), 생성[되기]을 강제하는 “폭력적 소통”이라고 부를 수 있을 것이다(DR, 1968a/2004: 324).

3. 들뢰즈의 커뮤니케이션 학자들

들뢰즈는 명시적으로 자신의 커뮤니케이션이론을 전개하지도 않았고, 커뮤니케이션에 대한 언급도『차이와 반복』을 비롯한 그의 주저에서 산발적으로 발견될 뿐이다. 그것도 짐멜Georg Simmel이나 타르드Gabriel D. Tarde, 고프만Erving Goffman, 맥클루언Marshall McLuhan 등을 비판적으로 지지하면서 간접적으로 자신의 입장을 드러낸 것들이다.

> 의사소통의 상호작용주의적 사회학은 도시 현상과 정보, 정보의 유통의 문제와 관련하여 미국에서 파크R. E. Park, 고프만 같은 사람들에 의해 연구되기 시작했다. 그 선구자로는 독일의 게오르그 짐벨, 그리고 비교적 덜 알려졌지만 프랑스의 가브리엘 타르드와 같은 사람을 들 수 있을 것이다. 이 사회학에서는 루머의 유형, 신문, 대화 등의 현상, 사교계의 인물, 산책자, 이미지, 주변인, 모험가 등과 같은 인물들에 커다란 중요성을 부여하는데, 그 이유는 이것들이 사회의 문제라기보다는 사회성의 문제를 제기하기 때문이다(IT, 1985/2005: 499).

이 인용문을 통해 우리는 커뮤니케이션학에 대한 들뢰즈의 기본적인 입

장을 확인할 수 있다. 먼저 들뢰즈는 의사소통 사회학의 연구대상을 “루머의 유형, 신문, 대화 등의 현상, 사교계의 인물, 산책자, 이미지, 주변인, 모험가” 등으로 생각한다는 것이다. 이들은 사회통합을 위해 자기역할에 충실한 자들이 아니라, 사회의 가장자리를 떠돌면서 의사전달과 공유를 불가능하게 만드는 자들이다. 이들을 연구대상으로 삼는다는 것은 결국 사회가 어떻게 해체되고 형성되는가를 다룬다는 것이다. 이것은 소위 ‘사회성 sociabilité’의 문제이다. 인용문에서 들뢰즈는 ‘사회의 문제’와 ‘사회성의 문제’를 대립시키고 있는데, 전자가 어떤 사회에서 통계적으로 드러난 ‘사회적 사실’을 가리킨다면, 후자는 그 사회 자체의 형성과 해체를 다룬다. 전자에 비해 후자를 ‘형식사회학’이라고 부르는 이유이다.

사회성을 들뢰즈식으로 말한다면 ‘사회의 탈영토성’일 것이다. 사회를 ‘(재)영토화-탈영토화’라는 순환운동의 관점에서 다루고 있다는 것이다. 그러므로 의사소통 사회학은 “영토들을 형성하고 그것들을 버리거나 혹은 그로부터 벗어나며, 또한 또 다른 성질의 무언가 위에서 새로운 영토를 재확보 하는, 그러한 행위들”을 다루는 것이다(QP, 1991/1999: 100). 사회성을 다루는 의사소통 사회학은 ‘탈영토화의 커뮤니케이션학’인 것이다.

다음에서는 들뢰즈가 자신이 옹호하는 의사소통 사회학자들을 인용하는 방식을 통해, 그가 생각하는 커뮤니케이션학이 어떤 것인지를 간접적으로 살펴볼 것이다. 들뢰즈는 자신의 존재론적 커뮤니케이션론은 기본적으로 ‘차이와 반복의 변증법’에 기초하고 있으며, 그것을 타르드로부터 가져왔다고 밝히고 있다. 그는 “새로운 변증법[차이와 반복의 변증법]에 도달하는데 성공한 사람은 오로지 타르드밖에 없다”고 평가한다(DR, 1968a/2004: 78). 타르드에 따르면, “존재한다는 것은 차이나는 것이다. 어떤 의미에서 차이는 사물의 실체적 측면이자 가장 고유한 것인 동시에 가장 공통적인 것이다”(Tarde, 1895: 73). 이 미시적인 ‘차이나는 것’들이 ‘차이짓기’를 통해 존재를 이어가는 것이 바로 ‘차이와 반복의 변증법’이다. 이것은 덩어리진 사회적 사실이 아니라, 미시적인 것들이 구성하는 사회성에 관한 이론인 것이다. 예를 들어 『천개의 고원』에서 들뢰즈가 사회적 사실을 주장하

는 뒤르켐Emile Durkeim을 비판하면서 타르드를 옹호하는 이유도 이 때문이다. 들뢰즈에 따르면, “뒤르켐은 통상 이항적이고 공명하고 초코드화된 거대한 집단적 표상들 속에서 특권화된 대상을 [찾았고] ……, [반면에, 타르드의] 미시-모방은 한 개인이 다른 개인으로 진행되는 것처럼 보이는 것이다. 이와 동시에 더 심층적으로 볼 때 이러한 미시-모방은 개인이 아니라 흐름이나 파동과 관련되어 있다”(MP, 1980/2001: 416). 미시-모방을 통해 ‘사회성’의 문제를 다루고 있는 것이다. 이것은 대중이라는 하나의 덩어리로 묶을 수 없는 “자잘한 사람들의 변변찮은 관념들, 변변찮은 발명들, 그리고 모방적 흐름들 사이의 상호간섭들”을 연구한다(DR, 1968a/2004: 183). 이런 사실을 들어 들뢰즈는 타르드를 미시사회학의 창시자라고 부르기도 한다. 타르드의 ‘차이와 반복의 변증법’ 또는 ‘미시사회학’은 들뢰즈의 존재론에 결정적 아이디어를 제공했다.

짐멜의 사회학 또한 보편이론을 거부하고, 개인들의 미시적 상호작용에 주목한다. 그런 상호작용이 작용하는 모든 곳에 사회가 있다고 생각한 것이다. 이런 점에서 짐멜은 사회학의 전통 속에서 커뮤니케이션 실체론과 가장 확실하게 단절한 인물이라고 할 수 있을 것이다. 그에 따르면 “사회는 결코 실체가 아니며, 그 자체로 구체적인 것도 아니다. 실체와 구체적인 존재는 오직 사회적 관계 속에서 행위하고 삶을 영위하는 개인들뿐이다. 따라서 사회란 다수의 개인들이 서로서로 주고받는 영향과 결정에 의해서 결합되어 있음을 의미하는 개념이다”(Simmel, 1970: 13~4; 김덕영, 2003: 228 재인용). 짐멜은 사회를 실체적 내용이 아니라 사회성이라는 형식으로 본 것이다. 이 점을 들어 들뢰즈는 『시네마 II』에서 짐멜을 의사소통 사회학의 기원이라고 말한다. 최초로 커뮤니케이션 형식을 그 내용으로부터 분리시킨 인물이라는 것이다.

들뢰즈는 고프만에 대한 구체적 평가 없이 대표적인 의사소통 사회학자로 언급하고 있다. 고프만의 연극적 행위는 만남encounter과 연출presentation이라는 두 가지 계기를 통해 작동한다. 고프만에 따르면, 일상생활의 ‘만남’에서 행위자들은 자신의 모습을 솔직하게 드러내지 않고 대상

에게 자신이 어떻게 비춰질까라는 기준에 맞추어 자신을 '연출'한다는 것이다. 말하자면 "어떤 개인이 배역을 연기할 때, 그는 관객들이 자신이 보여준 인상을 진지하게 받아들여주길 내심 바란다. 그들은 또한 관객들에게 보여준 속성들을 자신이 실제로 가진 것으로 믿어주길 바란다"는 것이다(Goffman, 1959: 17). 만남과 연출이라는 고프만의 두 계기 가운데, 대부분은 개인의 '연출'을 중심에 놓고 이해한다. 이에 대해 하버마스는 고프만에게는 "**자기재현**(*Selbstreprasentation*)이 핵심개념인데, 이것은 자발적 표현행위를 의미하는 것이 아니다. 그것은 관객을 염두에 둔, 자신의 체험에 대한 양식화된 표현을 의미한다"고 설명한다(Harbermas, 1981a/2006: 154) 그러나 개인들의 연출이 반드시 딱딱하게 양식화되는 방향으로만 진행되지는 않는다. '만남'을 계기로 개인의 '연출'은 언제든지 다른 방식으로 바뀔 수 있다. 들뢰즈가 고프만에 주목한 이유도 '연출'이라는 사회적 사실 때문이 아니라, 사회성을 엮어내는 '만남' 때문이다.

들뢰즈는『앙티 오이디푸스』에서 맥클루언을 직접적으로 참고하고 있다. 그는 이 책의 한 부분에서 맥클루언에 대해 "그는 흐름들을 속박하고 초코드화하는 시니피앙에 대항하는 것으로서, 탈코드화한 흐름들의 언어가 어떤 것인지를 밝혔다"고 평가한다(AO, 1972/1994: 358). 맥클루언이 미디어의 변화를 통해 지적한 메시지는 문자문화의 몰락과 전기문화의 부상뿐만 아니라, 중세 전제군주라는 '초코드화하는 시니피앙'으로부터 탈코드화하는 흐름을 적절히 지적했다는 것이다. 들뢰즈의 이런 평가는 '미디어가 메시지다'라는 맥클루언의 핵심 테제에 대한 호감의 연장선상에 있다고 할 수 있다. 미디어의 변화를 통해 정치체제뿐만 아니라 사유의 방식이나 삶의 방식이 바뀔 수 있다는 것은 들뢰즈의 철학이기도 하다. 두 사람을 이어주는 공통적 개념에는 '재매개'가 있다. 들뢰즈는 세계가 접속을 통해 작동한다는 의미에서 그 단위를 '기계machine'라고 부르는데, 이것은 맥클루언의 '재매개re mediation' 개념을 이해하는 핵심어이기도 하다. 두 사람 모두 "모든 미디어의 <내용>이 언제나 또 다른 미디어"라는 것이다(McLuhan, 1964/2002: 36). 들뢰즈도 기계들의 커뮤니케이션을 통해 세계가 작동할 수

있는 이유를 “모든 기계가 기계의 기계이기 때문”이라고 지적하고 있다(AO, 1972/1994: 61). 들뢰즈와 맥클루언 모두 생성과 탈영토화의 관점에서 세계를 보고 있는 것이다.

위에서 소개한 커뮤니케이션학자들과 들뢰즈 커뮤니케이션론의 구체적 관련성을 살펴보면 들뢰즈가 생각하는 커뮤니케이션론이 ‘사회성’과 ‘탈영토화’를 지향하고 있음을 알 수 있다. 아래의 인용문은 들뢰즈가 의사소통 사회학[커뮤니케이션학]에 대해 구체적으로 언급한 부분으로, 커뮤니케이션학에 대한 들뢰즈의 입장이 잘 드러나 있다.

> 후자[구조의 작용·반작용]가 발화 행위의 조건 혹은 결과라 할 수 있다면, 전자[인간적 상호작용]는 발화 행위의 상관물로서, 나-너 시점의 상호성, 즉 의사소통에 상응하는 상호침투interférences와 같은 것을 이 행위 속에서만, 그리고 이 행위를 통해서만 보여준다. 의사소통의 사회학Une sociologie de la communication은 바로 이러한 기초 위에 세워진 것이다. 즉 이미 존재하는 사회적 구조에서 유출되지 않은, 그리고 심리적인 작용, 반작용과 혼동되지 않는, 그러나 발화 행위 혹은 침묵의 행위의 상관물, 즉 사회적인 것에서 자연성을 박탈하고, 균형과는 거리가 먼 체계를 형성하거나 자신이 스스로 균형을 만들어내고(사회화-탈사회화), 주변과 교차로에 자리 잡으며, 일상적 삶의 미장센 혹은 극 구조를 구성하고(상호작용의 어려움, 기만 그리고 분쟁), 사회적 지각의 장, 특이한 가시성의 장을 열며, “시선의 이상발달 hypertrophie de l′œl”을 촉진하는, 발화 행위 혹은 침묵의 상관물로서 포착된 상호작용들 위에 의사소통의 사회학이 세워진 것이다(IT, 1985/2005: 444~5).

들뢰즈는 기본적으로 커뮤니케이션의 조건 또는 그 결과로서의 구조보다는 그 위에서 벌어지는 상호작용 행위를 더 중시한다. 나아가 그런 커뮤니케이션이 구조에 영향을 미쳐서 구조와 행위 전체가 또 다른 차원으로 변동하는 것에 주목한다. 한마디로 ‘탈영토화하는 소통’이다. 어떤 사회나 집단 속에서 구조화되어 있는 ‘소통가능성의 조건’을 비껴나면서 그 구조를

흔들고 지연시키면서 '생성하는 소통'의 가능성을 열어가는 것이다. 그러므로 우리는 '탈영토화' 또는 '생성'이라는 키워드를 통해 위의 인용문을 다음과 같이 풀어볼 수 있을 것이다.

첫째, 들뢰즈는 커뮤니케이션을 "이미 존재하는 사회적 구조에서 유출되지 않은" 것으로 본다. 커뮤니케이션은 기성의 사회구조를 유지하기 위한 것이 아니라, 그 사회의 외부로부터 초대된다. 외부로부터 유입된 새로운 커뮤니케이션은 기성의 사회구조를 변형하거나 확장하고 형성해나가는 행위자들에 주목한다. 타르드, 짐멜, 고프만 등이 "이방인, 추방자, 이주자, 통행인, 원주민, 귀향자 ……등 소외지역과 경계지대의 소규모 사회에 속하는 사람들, 흔히 그 존재가 불안정하게 보이는 유형들"에 주목하는 이유도 그 때문이다(QP, 1991/1999: 100, 번역 수정). 이들은 기존의 사회 구조에 포함되지 않는 존재들로 사회의 탈영토화를 주도하는 자들이다. 들뢰즈는 행위의 작은 차이가 엄청난 결과를 낳을 수 있다고 본다. 그 차이들이 바로 의사소통 사회학을 가능하게 만들어주는 힘이다.

둘째, 들뢰즈는 자신의 커뮤니케이션 개념을 "심리적인 작용, 반작용"과도 엄격하게 구분하고 있다. 일반적으로 커뮤니케이션은 송신자와 수신자 사이에서 정보를 주고받는 인간중심적인 것으로 알려져 있다. 그러나 들뢰즈에게 커뮤니케이션은 인간을 포함한 모든 존재자[차이소, 모나드]들이 관계 맺기를 통해 바뀌어 가는 것이다. 인간적인 의사전달과 합의는 그런 생성의 극히 일부에 불과하다. 들뢰즈의 커뮤니케이션은 인간중심적 인식론에 기초한 커뮤니케이션과는 관계가 없다. 들뢰즈가 자신의 커뮤니케이션 개념을 심리학과 구분하고자 한 것은, 그의 커뮤니케이션이 인식론적 동일성을 강화하는 것이 아니라 새로운 존재론적 차이를 만들어내는 것이기 때문이다. 인식론적 동일성을 반복하는 우정의 소통과 존재론적 차이를 반복하는 타인의 소통을 구분하는 이유도 이 때문이다.

셋째, 들뢰즈는 커뮤니케이션을 "사회적인 것에서 자연성을 박탈"한 것으로 본다. 여기서의 자연성은 '무관심을 벗어난 [대문자] 자연non-indifférente Nature', 즉 인간의 이해관계가 개입된 자연을 말한다. 소위 말하는

있는 그대로의 자연이 아니라 권력에 의해 해석되고, 인간중심적인 척도에 따라 배열된 자연이다. 따라서 자연성에 대한 강조는 “역사 혹은 사회 속의 인간이 반영된 자연으로 순치된naturlisée”[37] 것을 가리킨다. 이에 반하여 들뢰즈의 커뮤니케이션은 “역사뿐만 아니라 자연과도 구별된 또 다른 요소, 또 다른 층위”를 지향하는 것으로 “탈-순치된denaturalisée” 커뮤니케이션을 지향한다(IT, 1985/2005: 443~4 참고). 권력의 질서로부터 탈영토화하는 커뮤니케이션의 실천을 주장하는 것이다.

넷째, 커뮤니케이션은 균형을 파괴하거나 “스스로 균형을 만들어내는 사회화-탈사회화”의 과정이다. 사회화-탈사회화는 (재)영토화-탈영토화의 동의어이다. 들뢰즈가 구조와 행위라는 이분법에서 주목하는 것도 이중의 탈영토화를 전제로 한 것이다. 현실 속에서 구조와 행위는 서로 영향을 주고받으며 지속적으로 생성하는 과정에 있는 것이다. 들뢰즈는 커뮤니케이션 분야에서 탈사회와 탈영토화 논의를 가장 폭넓게 보여주는 것이 맥클루언이라고 본다. 그는 맥클루언의 전기시대 메시지를 단순히 ‘문자세계의 몰락과 이미지의 부상’으로 독해하는 것은 잘못이라며, 오히려 문제는 예속적 권력과 창조적 힘의 대립이라는 관점에서 읽어야 한다고 강조한다. “만일 시청각이 책을 대체하더라도 그것은 그에 부합하는 표현수단으로서가 아니라면, 시청각 그 자체에 담긴 창조적 잠재성마저 질식시키는 체제들에 의해 행사되는 독점적 성격을 띨 것이기 때문이다”(P, 1990/1993: 138). 그것이 문자이든지 이미지이든지 상관없이 예속적 권력에 대항하는 창조적 힘을 발견하는 것이 중요하다는 것이다.

이것은 또한 맥클루언의 ‘신부족사회’에 대한 들뢰즈의 해석에서도 확인된다. 들뢰즈에 따르면, “현대 세계는 오늘날 이 두 가지 방향, 즉 전세계주의ecuménique 기계의 방향만이 아니라 신원시주의, 즉 맥루한이 묘사한 바 있는 새로운 부족사회와 같은 이러한 두 가지 방향이 얼마나 분명하게 발전하고 있는지를 잘 보여준다”(MP, 1980/2001: 689~90). 전세계주의와 신

37) 불어 ‘naturlisée’의 일차적 의미는 외국인 또는 외국의 동식물이 ‘귀화한’ 것을 가리키고, 같은 맥락에서 권력에 의해 ‘길들여져 순화된’것 또는 ‘순치된’ 것을 의미한다.

부족주는 맥클루언의 '지구촌global village'[38]이라는 개념으로 압축된다. 그러나 들뢰즈는 지구촌 개념에서도 인터넷과 SNS로 연결된 미디어 환경보다는 탈영토화의 경향에 주목할 것을 주장한다.[39] 들뢰즈가 보기에 전세계주의나 신부족사회 모두 "국가로 환원될 수 없는 형식을 내포하고 있으며, 이러한 외부성의 형식은 필연적으로 다형적이고 분산적인 전쟁기계 형태로 출현한다"는 것이다(MP, 1980/2001: 690). 국가의 외부에 자리하고 있다는 것은 국가가 처한 딜레마를 해결할 수 있는 위치에 있음을 가리킨다. 그렇다고 그 해결방식이 모두 동의할만한 것은 아니다. 한편에서는 다국적 기업이나 종교 단체처럼 탈사회화와 동시에 자본이나 신(神)으로 급속하게 재영토화하는 부류가 있고, 다른 한편 "패거리, 주변부 집단, 소수자 집단이 가진 국지적 메커니즘"을 통해 지속적인 탈영토화를 시도하는 부류가 있다(MP, 1980/2001: 689). 사실 전자는 또 다른 중심을 향해 재영토화한다는 점에서 진정한 탈영토화라고 하기 어렵다.[40] 자본주의에서의 탈영토화는 서로 대립하는 두 방향으로 갈라지므로, 반드시 권력과 자본을 중심으로 어디를 향하고 있는지를 먼저 살펴야 할 것이다.[41]

---

38) '지구촌'은 전자적 미디어를 통해 시간과 공간이 공동체화된 세계를 부족시대의 마을에 비유하여 일컫는 말이다. 1945년 SF소설가 클라크A. C. Clarke가 최초로 사용한 개념으로, 인공위성을 통한 전 세계 시민의 동시 통신을 염두에 두고 사용하였다. 이후 맥클루언이 『미디어의 이해』(1964)에서 사용하면서 주목을 받았다.

39) 지구촌에 대한 들뢰즈와 맥클루언의 접근은 두 사람의 정치적 성향에서 분명한 차이를 보이고 있다. 들뢰즈가 다소 급진적인 정치적 입장을 보이는 반면, 맥클루언은 스스로 인정하고 있듯이 보수적인 태도로 일관한다. "저는 기질이나 신념 모두 혁명가가 못됩니다. 저는 안정적이고 변화 없는 환경을 좋아합니다. ……저는 절대 나의 세계를 변화시키지 않을 겁니다. 그것이 좋든 싫든 말입니다"(McLuhan & Zingrone, 1995: 267).

40) 여기에 해당하는 것이 소위 잡노마드Job Nomad일 것이다. 하나의 회사가 아니라 여러 회사를 위해 동시에 일하면서, 하루에도 여러 번 국가의 경계를 초월하여 여러 도시와 국가를 넘나드는 신종 능력자를 일컫는 신조어이다. 그러나 사실 그는 처음부터 탈영토화와는 관련이 없을뿐더러, 오히려 철저하게 자본에 영토화된 인물이다. 이것은 들뢰즈의 탈영토화를 속물적으로 해석한 것에 지나지 않는다.

41) 들뢰즈는 소통의 역사적 존재방식 또한 같은 전철을 밟아왔다고 본다. 그것은 현대의 대표적 커뮤니케이션 테크놀로지인 이동[운송]과 통신[정보]에서 잘 드러난다. 들뢰즈는 카프카의 '밀레나에게 보내는 편지'를 인용하며, 이동과 통신에 관련된 커뮤니케이션이 각각 (재)영토와 탈영토화의 경향을 동시에 소유한 것임을 밝히고 있다. 그는 전자의 커뮤니케이션을 '소통-이동'이라 부르고, 후자의 커뮤니케이션을 '소통-표현'으로 부르면서 다음과 같이 구분하고 있다. "한편으로는 소통-이동의 수단들(배, 자동차, 기차, 비행기…)은 시간과 공간 속으로 우리가 동화하고 정복하도록 해준다. 다른 한편으로 소통-표현의 수단들

다섯째, 들뢰즈의 커뮤니케이션은 삶의 일상을 구성하면서, 삶의 중심이 아닌 “주변과 교차로에 자리 잡으며” 생겨난다. 탈영토화나 생성은 삶의 중심이 아니라 일상의 가장자리에서 발생하기 때문이다. 이것은 들뢰즈의 커뮤니케이션론이 그 이론적 난해함에도 불구하고 구체적인 삶을 대상으로 하고 있음을 말해준다. 들뢰즈는 우리 삶의 중요한 순간을 결정하는 커뮤니케이션은 일상적이고 미시적인 차원에서 결정된다고 말한다. 무대를 결정하는 것은 무대 위가 아니라 무대 뒤의 좁은 복도라는 것이다. 말하자면 “정치적으로 중요한 일은 언제나 다른 곳에서, 대회의 복도나 집회의 무대 뒤에서 발생한다”(K, 1975/2001: 122). 고프만의 연극적 행위 또한 미시적 커뮤니케이션의 중요성을 잘 보여준다. 그의 연극적 행위는 사회의 거울에 자신을 비추면서 스스로를 연출하는 개개인들을 통해 드러난다. 이것은 역으로 미시적 차원에 있는 개인들의 상호작용을 통해 사회구조를 구성하거나 해체할 수 있음을 암시한다. 개인들의 연출을 바꾸면 사회도 바꿀 수 있다. 골드파브J. Goldfarb는 고프만의 커뮤니케이션을 주목하면서 “정권의 운명을 결정하는 것은 사람들이 일상생활에서 서로에게 그들 스스로를 표현하는 방식”이라고 강조한다(Goldfarb, 2006/2011: 62). 들뢰즈의 커뮤니케이션은 정보의 전달과 합의가 아니라 거기에 투영된 미시적인 욕망에 관한 것이기 때문이다.

집단의식과 개인의 문제를 다룬 짐멜의 경우도 마찬가지이다. 예를 들어 개인은 유행을 따르면서 자신의 정체성을 확인하지만, 이와 동시에 개인은 그러한 집단의식으로부터 자신을 차별화하려는 시도를 포기하지 않는다. 짐멜에 따르면, 유행은 개인을 사회화하는 과정인 동시에 사회를 개인화하는 방식이다. 그에 따르면 “유행이란 사회적 균등화 경향과 개인적 차별화 경향 사이에 타협을 이루려고 시도하는 삶의 형식들 중에서 특별한 것이

(편지, 전화, 무선, 모든 상상 가능한 ‘말하는 기계’와 영화기계들…)은 우리의 앞길에 유령을 불러들여 우리를 좌표화되어 있지 않은, 좌표 바깥의 감화에로 일탈시킨다”는 것이다(IM, 1983/2002: 189~90, 번역 일부 수정). 커뮤니케이션은 역사적으로 한편에서는 권력의 의사를 관철하는데 봉사하면서, 다른 한편으로는 그 권력을 해체하는 방식으로 작동해 왔다. 이로부터 들뢰즈는 소통-이동과 소통-표현의 혼합을 통해 새로운 커뮤니케이션 방식을 생성할 것을 주장한다.

다"(Simmel, 1895/2005: 57). 이런 의미에서 유행은 단순한 취미나 취향의 문제로 치부할 수 없는 독특한 커뮤니케이션 주제가 된다. 개인은 집단의식을 내면화함으로써 억압적 사회구조를 재생산하지만, 그와 동시에 집단의식으로부터 끊임없이 탈영토화함으로써 사회구조에 균열을 낸다.

여섯째, 들뢰즈의 커뮤니케이션은 "사회적 지각의 장, 특이한 가시성의 장을 열며" 시작된다. 커뮤니케이션학의 역사에서 지각의 문제를 가장 중요하게 다룬 것은 맥클루언일 것이다.[42] 맥클루언에 따르면, 새로운 매체의 등장은 기존 매체로 인한 감각의 마비를 해결하는 방향으로 감각비율을 조정한다. "기술의 효과들은 견해나 개념의 차원에서 나타나는 것이 아니라 감각 비율이나 지각 패턴을 서서히 그리고 아무런 저항도 받지 않으면서 변화시킨다"(McLuhan, 1964/2002: 51). 이에 따른 변화는 개인의 사유방식뿐만 아니라 문명의 정체성을 변화시킨다는 것이 맥클루언의 입장이다. 들뢰즈도 철학의 주요문제를 "개념 혹은 새로운 사유방식, 지각 혹은 새로운 시청방식, 감응 또는 새로운 체험방식"에서 찾는다(P, 1990/1993: 183). 왜냐하면 지각이 바뀌면 사유방식과 삶의 방식이 바뀌기 때문이다. 지각의 문제가 생성-커뮤니케이션에서 중요한 위치를 차지하는 이유이다.

지금까지 들뢰즈의 커뮤니케이션론을 본격적으로 다루기 전에 참고해야 할 내용들을 살펴보았다. 예비고찰을 통하여 우리는 들뢰즈의 커뮤니케이션론이 동일성이 아니라 차이에 바탕을 두고 있으며, 그의 의사소통 사회학은 미시사회학 또는 형식사회학의 입장에 서있음을 확인할 수 있었다. 이를 바탕으로 본문에서는 들뢰즈의 차이와 반복의 변증법을 기초로 하여 생성하는 커뮤니케이션론을 전개할 것이다.

---

42) 지각과 커뮤니케이션에 관한 자세한 논의는 이 논문의 V부 생성-커뮤니케이션의 실천론의 실천개념들 가운데 '햅틱과 옵틱' 부분을 참고하라.

Ⅱ. 들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션

이 부는 들뢰즈의 존재론으로부터 그의 커뮤니케이션 존재론을 도출하는 것을 목적으로 한다. 들뢰즈의 존재론은 '차이의 철학' 또는 '차이와 반복의 변증법'이라고 할 수 있을 것이다. 그것은 한마디로 '차이나는 것들의 차이짓기'로 요약할 수 있다. 이것은 그의 주저인 『차이와 반복』에 잘 드러나 있다. 차이나는 존재들이 '차이짓기'를 통해 자기 생성한다는 관점은 모나드들이 '차이짓기'를 통해 어떻게 '소통'하는가를 보여주는 것이기도 하다. 이로부터 우리는 '차이짓기'라는 그의 커뮤니케이션론의 핵심 테제를 끌어낼 수 있을 것이다.

'차이짓기'는 들뢰즈의 존재론적 구도인 '실재성=현실성+잠재성'을 통해서도 설명가능하다. 들뢰즈의 실재[진리, 세계]는 '차이나는 것들의 차이짓기'를 가리킨다. 이것은 잠재성의 층위에 있는 차이나는 것들이 '차이짓기'를 통해 현실화함을 가리킨다. 이것은 실재의 삼항관계[현실성, 개체화, 잠재성]와 이중운동[현실화와 잠재화/(재)영토화와 탈영토화]을 통해 정리할 수 있을 것이다.[43] 실재의 삼항관계는 존재론적 커뮤니케이션을 보여주고, 이중운동은 실천론적 커뮤니케이션을 설명한다. 들뢰즈의 실천론적 커뮤니케이션은 V부에서 집중적으로 다루는 대신, 이 부에서는 차이와 반복의 변증법, 삼항관계와 이중운동, 존재의 일의성, 삼항논리라는 개념들을 통해 그의 존재론적 커뮤니케이션론을 다룰 것이다.

1. 차이와 반복의 변증법

1) 차이: 차이나는 차이소

43) 들뢰즈의 이중운동은 두 가지로 구분된다. 그것은 존재론적 층위에서 잠재화하거나 현실화하는 1차적 이중운동[이중운동I]과 실천론적 층위에서 탈영토화하거나 재영토화하는 2차적 이중운동[이중운동II]이 그것이다.

들뢰즈는 차이의 철학자다. 차이와 반복의 변증법은 들뢰즈 존재론의 핵심이다. 모든 것을 차이와 반복의 변증법으로 설명하고 있다는 것이다. 그의 커뮤니케이션론 또한 그 자장으로부터 자유로울 수 없다. 문제는 어느 지점에서 겹치는가를 파악하는 것이다. 차이와 반복의 변증법을 거칠게 요약하면, '차이나는 차이소들의 차이짓기'를 가리킨다. 여기서 차이나는 차이소들은 '차이' 자체이고, 차이짓는 차이소들은 '반복'의 다른 이름이다. 그것이 변증법인 이유는 차이와 차이 사이에 반복이 자리하고, 반복과 반복 사이에 차이가 위치하기 때문이다. 그렇게 차이와 반복은 하나인 동시에 여럿이다.

차이가 '하나이자 여럿'이라는 것을 들뢰즈는 번개와 하늘의 관계를 통해 설명한다. 번개는 하늘에서 떨어져 나오려고 하지만, 결국은 떨어지지 못하고 하늘을 끌고나온다는 것이다. "바탕이 바탕이기를 그치지 않으면서 표현으로 올라오고 있는 것이다. …그러므로 차이에 대해서 이렇게 말해야 한다. "차이를 만든다"라는 표현에서 볼 수 있는 것처럼, 차이는 만드는 것, 만들어지고 있는 어떤 것"이다(DR, 1968a/2004: 86). 번개, 별, 행성은 하늘을 구성하는 여럿이지만 하늘과 분리할 수 없는 하나인 것이다. 하나와 여럿[차이와 차이소들]의 관계를 들뢰즈는 '바탕과 개체'의 문제로 부르기도 한다. 그는 "개체는 바탕에서 벗어나 어떤 구별되는 형태를 취하려 하지만, 바탕은 개체와 떨어지려고 하지 않는다. 자신과 이혼하는 것과 더불어 끊임없이 결혼하는 것이다. 대지(大地)와 신발의 관계에서 그런 것처럼, 바탕은 규정되지 않은 것이지만 규정을 계속 끌어안는 한에서 미규정적이다"라고 말한다(DR, 1968a/2004: 336~337). 들뢰즈가 차이와 반복의 변증법을 통해 사유하고자 하는 것은 결국 '차이 자체'[하나] 또는 '차이소들의 상호 관계'[여럿]이다.

들뢰즈의 차이 철학은 동일성의 철학과 비교하여 살펴봄으로써 보다 분명히 할 수 있다. 들뢰즈의 이념idée은 차이, 즉 '차이 자체'이자 '차이(소)들les différents'들이다. 이념으로서의 '차이la différence'라는 '하나'는 동시에 존재론적으로 '차이(소)들'이라는 '여럿'인 것이다. 플라톤주의의 이념

idea이 만물의 척도가 되는 하나(一者)라면, 들뢰즈의 이념은 척도로 잴 수 없고, 평등하게 공존하는 차이라는 의미에서 '하나이자 동시에 여럿'인 존재이다. 동일성의 철학에서 차이는 중심으로부터 떨어진 거리이며, 그것은 해소되어야할 것으로 간주된다.

동일성에서 차이는 유적 차이 내에서 허락된 종차(種差)에 불과하다.[44] 들뢰즈는 아리스토텔레서의 종(種)과 유(類)의 개념을 뒤집고자 한다. 유적 동일성은 본성과 상관없이 외부로부터 주어진 척도에 불과하므로, 종차를 차이 자체로 복원해야한다는 것이다. 들뢰즈는 오히려 오직 선재하는 종차들의 일부가 유적 개념으로 규정된다고 본다.

> 유는 자기 자신에 대해서는 같은 것으로 남아 있지만, 자신을 나누고 있는 차이들 안에서는 전적으로 다른 사물이 된다. 차이는 유와 모든 중간의 차이들을 자신과 함께 운반한다. **차이의 운반, 차이의 차이인 종별화**[45]는 연쇄적으로 이어지는 나눔의 수준들을 가로질러 차이와 차이를 연결한다(DR, 1968a/2004: 93, 강조는 필자).

종적 개념들의 쏟아지는 차이들은 수많은 종차[종적 차이]들로 운반된다. 이것을 유적 개념으로 가둔다는 것은 차이를 제거하기 위한 척도를 제시하는 것에 불과하다. 위 인용문에서 종차로 운반되는 "차이의 차이diaphora de la diaphora"에서 '차이diaphora'는 그리스어로 '운반communication'을

---

44) 아리스토텔레스의 '종차'개념은 '종'의 차이는 유적 한계 안에서 가능하다는 의미다. 예를 들어 '호랑이는 가로줄무늬가 있는 고양이과 동물이다' 여기서 호랑이는 '종적 개념', 가로줄무늬가 있는 것은 '종차', 고양이과는 유적 개념이다. 호랑이는 사자나 표범과는 다른 종차를 갖지만, 그 차이는 고양이과라는 유적 한계 내에서의 차이다. 반면에 들뢰즈에 따르면, 호랑이나 사자, 표범 등의 종들은 고양이과라는 유적인 동일성으로 묶을 수 없는 차이들로 존재할 뿐이다. 서커스에 동원되는 호랑이는 야생의 사자나 표범보다는 재주부리는 곰이나 원숭이에 가깝다는 것이다. 마찬가지로 폭력으로 위계를 잡는 체대 학생들에게 그들의 조직은 학교가 아니라 조폭이라는 것이다.

45) 종별화spécification는 일반화généralisation에 반대되는 개념으로, 유(類)적 일반성에서 종(種)적 특수성으로 진행되는 개별화과정을 가리킨다. 그러나 들뢰즈는『차이와 반복』에서 이 개념을 "이념적(잠재적) 차원의 미분적 관계들이 자신들을 구현하는 강도적 차원의 드라마(극화)를 거쳐 종과 질들로 현실화되는 과정"이라고 설명한다(DR, 1968a/2004: 52, 역주23).

의미하기도 한다. 그래서 들뢰즈는 “반복되는 것의 전치와 위장이 하는 일은 운반diaphora에 해당하는 차이 운동, 그 유일한 운동 안에서 차이나는 것의 발산과 탈중심화를 재생산하는 것밖에 없다”고 말한다(DR, 1968a/2004: 625). 잠재성의 층위에서 반복되는 커뮤니케이션의 작동방식인 발산과 탈중심이, 현실성의 층위에서는 전치와 위장에 의해 재생산된다. 그래서 커뮤니케이션은 차이를 운반하는 반복이다.

들뢰즈의 이념이 플라톤주의의 동일성이 아니라 차이에 기초하고 있음은 체계에 대한 그의 입장에서도 잘 드러난다. 들뢰즈는 커뮤니케이션하는 체계들인 차이 생산적 체계들을 ‘허상simulacre’이나 ‘환상들phantasmes’이라 부른다.[46] 여기서의 허상이나 환상들은 동일성의 관점이 아니라 차이의 관점에서 본 것들이다. “체계들은 불균등하고 공명하는 계열들, 어두운 전조와 강요된 운동 등으로 이루어져 있다. 이런 차이 생산적 체계들은 허상이나 환상들이라 불린다”(DR, 1968a/2004: 283). 허상[시뮬라크르]은 차이들의 체계이다. 허상은 플라톤에 의해 철저하게 무시되고 배제된 개념이지만, 들뢰즈의 존재론은 바로 그 허상에서 시작한다. 차이의 세계에서 들뢰즈에게 “중요한 것은 허상, 오로지 허상들뿐이다. 허상들이 어떤 똑같은 역량을 통해 본질적으로 함축하는 것은 무의식 안의 대상=x, 언어 안의 단어=x, 역사 안의 행동=x 등이다”(DR, 1968a/2004: 624). 여기서 ‘x’는 계열화 이전에는 무어라할 수 없는 차이소들이다. 이 체계에서는 차이소[차이나는 것]가 차이 자체를 통해 차이소와 관계한다.

허상의 체계는 일체의 동일성을 부정하는 강도적 체계들인 것이다. 그리고 그 차이의 세계는 동일성이 아니라 차이의 커뮤니케이션을 통해 작동한다. “허상들은 차이나는 것이 차이 그 자체를 통해 차이나는 것과 관계 맺는 그 체계들이다. **본질적인 것은 우리가 이 체계들 안에서는 어떠한 선행의 동일성도, 어떠한 내면적 유사성도 발견하지 못한다는 점이다. 계**

46) 이것은 플라톤적 의미의 환상(幻像)을 가리키는 것으로, 프로이트의 심리적 환상(幻想)과는 구분해야 한다. 들뢰즈에게 “허상[시뮬라크르]은 정확히 말해서 유사성을 결여하고 있는 이미지, 어떤 악마적인 이미지이다. 또는 차라리 허상은 모상과는 반대로 유사성을 외부에 방치하고 단지 차이를 통해 살아가는 이미지이다”(DR, 1968a/2004: 286).

열들 안의 차이, 계열들의 소통 안의 차이의 차이가 거기에 있는 모든 것이다"(DR, 1968a/2004: 624, 강조는 필자). 오직 차이나는 차이소들의 차이짓기만 있을 뿐이다. 들뢰즈가 보기에 커뮤니케이션은 허상들의 체계 위에서 벌어진다. 이것을 들뢰즈는 강도(량)이라고 부른다. 강도의 흐름이 커뮤니케이션이라할 수 있을 것이다.

> **이 강도량들은 정확히 자신들 간의 차이들을 통해 서로 소통하게 된다.** 이런 소통에는 어떤 조건들(작은 차이, 근접성 등등)이 따를지 모르지만, 그렇다고 어떤 선행의 유사성 조건이 있다고 믿는 것은 금물이고, ……그 어떤 계열도 어떤 모상(模像)의 유사성을 소유하지 않는다. 그 어떤 계열도 다른 어떤 계열과 대립하거나 유비적이지 않다. **각각의 계열은 어떤 차이들로 구성되고, 또 어떤 차이들의 차이들을 통해 다른 계열들과 소통한다**(DR, 1968a/2004: 582~3, 강조는 필자).

강도적 개체화를 통해 커뮤니케이션은 어떤 계열과 계열 사이의 소통, 짝짓기, 공명, 강요된 운동에서 시작하여 다른 계열들로 옮아간다. 이것은 차이소들 속에서 차이나는 차이소와 차이짓는 차이소라는 요소가 등장하는 것이다.

2) 반복: 차이짓는 차이소

들뢰즈 주저의 제목이자, 그의 핵심적 존재론인 '차이와 반복'은 '차이 자체'와 '차이(소)들'에 관한 것이다. 그런데 왜 여기에 굳이 '반복'을 덧붙인 것일까? 왜 '차이나는 차이소'와 '차이짓는 차이소'를 구분하고자 한 것일까? 그 이유를 들뢰즈는 동일성과는 다른 방식으로 존재하는 차이를 규명하기위해서 라고 밝히고 있다. 원래 반복은 차이짓는 무엇임을 보이고자 한 것이다. 차이나는 것[차이]은 오직 차이짓기[반복]을 통해서만 존재할 수 있는 것이다. 그래서 "차이의 운반, 차이의 차이"는 『차이와 반복』에서 "계속되는 불일치dispars"(DR, 1968a/2004: 133), "차이지으면서 나아가는

차이différence allant différant(DR, 1968a/2004: 144)", "차이짓는 차이소le différemment différent"(DR, 1968a/2004: 269), "비대칭적 종합"(DR, 1968a/2004: 502) 등으로 불리는데, 이것은 차이화하는 운동으로서의 커뮤니케이션을 가리킨다. 들뢰즈의 커뮤니케이션론은 '차이짓기' 또는 반복을 가리킨다.

그렇다면 차이의 커뮤니케이션이 반복이라는 것, 또는 차이가 전개되는 방식이 반복이라는 것은 무슨 의미일까? 이것은 차이가 반복에 의해 매번 새롭게 드러날 수 있음을 말하는 것이다. 그 결과 "**반복은 두 가지 차이 사이에 있으며**, 우리로 하여금 차이 안의 한 질서로부터 다른 한 질서로 이행하도록 한다"(DR, 1968a/2004: 183). 이렇게 발생하는 다른 질서로의 이행에 대해 들뢰즈는 타르드를 인용하여 다음과 같이 정리하고 있다. "따라서 반복은 차이가 증가하거나 감소하는 과정이 아니다. 그것은 차이가 "차이나게" 이어지고, "차이를 자기 자신의 목표로 삼는" 과정이다"(DR, 1968a/2004: 183). 오직 차이짓는 반복을 통해서만 차이는 존재할 수 있으며, 차이나는 차이소이여야만 반복이 가능하다. 차이들은 반복들 사이에 있으며, 반복은 차이들 사이에 있다. 이러한 차이와 반복을 수평적으로 보면 순차적으로 반복될 뿐이지만, 수직적으로 보면 전혀 다른 차이들과 반복들이 나타난다는 것이다.

> 차이는 반복에 거주한다. 수평적 구도에서 볼 때 차이는 우리로 하여금 반복 안의 한 질서로부터 다른 질서로 옮겨가게 해준다. 이때 우리는 즉자적으로 와해되는 순간적인 반복에서 출발하여 수동적인 종합들 경유하고, 이를 통해 능동적으로 재현된 반복으로 이행한다. 다른 한편 수직적 구도에서 볼 때 차이는 우리로 하여금 어떤 반복의 질서로부터 다른 반복의 질서로 옮겨가게 해준다. 이 때 우리는 수동적인 종합들 그 자체 안에서 하나의 일반성으로부터 다른 일반성으로 이행한다.(DR, 1968a/2004: 182)

차이는 반복으로부터 생겨난다. 수평적 구도, 즉 반복 내에서 차이는 이런 질서에서 저런 질서로 이행하도록 해준다. 수평적 구도에서 잠재성은

반복을 통해 현실화될 수밖에 없다. 수동적 종합에서 시작했지만 반복을 통해 능동적으로 재현된 반복으로 이행할 수밖에 없다.[47] 반면에 수직적으로 볼 때, 차이는 하나의 반복에서 다른 반복으로 전체가 이동하도록 만든다. 이때는 헐벗은 반복의 결과인 일반성조차 다른 일반성으로 이행한다는 것이다. 다시 말하면 수평적으로 반복되면 일반화되는데, 수직적으로 반복되면 그 일반화 자체가 다른 일반화로 바뀐다는 것이다. 들뢰즈의 예를 따르면, 모이를 쪼아 먹는 병아리의 반복적인 목운동의 이면에는 심장의 반복적인 박동이 자리하고 있다. 외부의 물질적인 동일성의 반복은 그 배후에 진정한 차이와 반복이 자리하고 있다는 것이다. 그래서 들뢰즈는 "**차이는 두 반복 사이에 있다**. 이는 역으로 **반복이 또한 두 차이 사이에** 있으며, 우리로 하여금 차이의 한 질서로부터 다른 한 질서로 이동하게 만든다"고 강조하는 것이다(DR, 1968a/2004: 182).

들뢰즈는 동일성과 차이 가운데 어느 것을 우선하느냐에 따라 두 개의 반복을 구분한다. 차이짓는 반복인 '옷 입은 반복'과 차이 짓지 못하는 반복인 '헐벗은 반복'이 그것이다. 동일성 철학에서는 같은 것만이 반복한다고 본다. 그러나 차이의 철학에서는 오직 다른 것만이 반복한다. 정말 같은 것이라면 반복한다고 말할 수 없을 것이다. 조금이라도 달라야 반복이 가능하다. 매년 봄, 여름, 가을, 겨울은 매년 반복되지만, 그것은 명목상의 반복일 뿐이다. 사실은 전혀 다른 것들의 반복으로 보아야할 것이다. 조금이라도 다른 '옷'을 입고 반복하는 차이의 반복이 '옷 입은 반복'이고, 차이 속에서 동일성만 보는 반복은 '헐벗은 반복'인 것이다.[48]

---

47) 들뢰즈는 '차이짓는' 반복을 자신의 존재론적 커뮤니케이션으로 본다. 그런데 잠재적 층위의 차이짓기는 현실화하면서 점점 동일성의 반복으로 고정된다. 이것은 III부에서 생성-커뮤니케이션에 반하는 '모델-커뮤니케이션' 또는 '공통적인 것의 강요'에 해당한다.

48) 들뢰즈는 반복을 두 가지로 나눌 뿐만 아니라, 두 번 나타난다고 말한다. "반복에는 비극적인 반복과 희극적인 반복이 있다. 반복은 게다가 언제나 두 번에 걸쳐서 한번은 비극적 운명으로, 한번은 희극적 성격을 통해서 나타난다"(DR, 1968a/2004: 55). 이것은 마르크스의 『루이 보나빠르뜨의 브뤼메르 18일』의 도입부를 참고한 것이다. 일례로 프랑스 나폴레옹 1세의 비극적인 반복은 나폴레옹 3세의 희극적인 반복으로 끝난다는 것이다. 옷 입은 반복은 창조적 힘이 떨어져 헐벗은 것이 되면서 희극적 반복으로 나타난다는 것이다. "마르크스에 따르면 반복은 갑자기 정지할 때, 다시 말해서 변신이나 새로움의 생산에 이

첫 번째 반복[헐벗은 동일성의 반복]은 같음의 반복이고 개념이나 재현의 동일성에 의해 설명된다. 두 번째 반복[옷 입은 차이의 반복]은 자신 안에 차이를 포괄하며 스스로 이념의 타자성 안에, 어떤 '간접적 현시'의 다질성 안에 포괄된다. 첫 번째 반복은 개념의 결핍에서 성립하는 부정적 반복이며, 두 번째 반복은 이념의 과잉에서 성립하는 긍정적 반복이다. 첫 번째 반복은 가언적이고, 두 번째 반복은 정언적이다. 첫 번째 반복은 정태적이고, 두 번째 반복은 동태적이다. 첫 번째 반복은 결과 안에서 일어나고, 두 번째 반복은 원인 안에서 일어난다. 첫 번째 반복은 외연 안에서 일어나지만, 두 번째 반복은 강도적이다.[49] 첫 번째 반복은 수평적이며, 두 번째 반복은 수직적이다. 첫 번째 반복은 개봉되고 설명되지만, 두 번째 반복은 봉인되어 있고 해석되어야 한다. 첫 번째 반복은 공전(公轉)의 성격을 띠고 있고, 두 번째 반복은 진화의 성격을 띠고 있다. 첫 번째 반복이 동등성, 통약 생성-커뮤니케이션, 대칭성을 띠고 있다면, 두 번째 반복은 비동등성, 통약 불생성-커뮤니케이션, 비대칭성 위에 기초하고 있다. 첫 번째 반복은 물질적이며, 두 번째 반복은 자연과 대지 안에서조차 정신적이다. 첫 번째 반복은 생기가 없으나 두 번째 반복은 우리의 죽음과 삶들, 우리의 속박과 해방들, 악마적인 것과 신적인 것의 비밀을 간직하고 있다. 첫 번째 반복은 '헐벗은' 반복이지만, 두 번째 반복은 옷 입은 반복으로서, 스스로 복장을 하면서, 가면을 쓰면서, 스스로 위장하면서 자신을 형성해간다. 첫 번째 반복은 정확성을

르지 못한 채 일종의 퇴화에 빠지고 진정한 창조와는 반대 방향으로 나아갈 때 희극이 된다. 이 때 희극적 변장이 비극적 변신을 대신한다. 하지만 마르크스에게 이런 희극적이거나 기괴한 반복은 비극적이고 진화적인 반복 혹은 창조적인 반복 이후에 필연적으로 오는 것처럼 보인다(DR, 1968a/2004: 214, 주34). 이것은 잠재적인 것이 왜 현실화된 후에 점점 더 고정되어 권력화 하는가를 설명해주는 논리이기도 하다. 물론 옷 입은 반복의 창조적 힘이 지속되는 한 헐벗은 반복은 한동안 유예될 수 있을 것이다.

49) 강도intensité는 0과 1 사이의 힘의 정도를 가리킨다. 실재에서는 0도 없고 1도 없다. 강도는 그 사이에서의 매순간의 긴장을 가리킨다. 사물을 강도적으로 파악해야 하는 이유에 대해 들뢰즈는 다음의 예를 들고 있다. "배가 어느 특정한 속도에 다다르면, 파도는 대리석 성벽처럼 단단해진다"(PLI, 1988/2004: 15). 바닷물도 일정한 속도 이상의 배에 대해서는 딱딱한 고체로 대상화 한다는 것이다. 세상에 절대적 견고성이나 절대적 유체성은 없다. 진실은 그 둘 사이에서 강도적으로 존재할 뿐이다. 칸트는 감성보다는 개념과 지성에 우위를 두고 있지만, 들뢰즈에게 감성은 하나의 이념으로서, "물질은 이미 물질 이상의 물질, 정신적인 물질, 개념 이상의 물질이다. 이념적 함량 운동과 이어져 있는 감성이나 물질을 들뢰즈는 강도(强度, intensité)"라고 불렀다(김상환, 2004: 662).

특징으로 하지만, 두 번째 반복의 기준은 진정성에 있다(DR, 1968a/2004: 74~75).

들뢰즈는 헐벗은 반복과 옷 입은 반복을 대등한 대립적으로 읽어서는 안 된다고 말한다. 반복은 편의상 헐벗은 것과 옷 입은 것으로 구분하지만, 정작 차이의 반복은 옷 입은 반복뿐이기 때문이다. 동일성의 반복과 달리 차이의 반복은 오직 옷 입은 것만 가능하기 때문이다. 그렇다면 헐벗은 반복은 어디로부터 연유한 것일까? 들뢰즈에 따르면, 그것은 옷 입은 반복이 부하는 곳에서 일시적인 효과로 발생한다. 흥미로운 것은 동일성이 반복의 표면효과에 지나지 않는데 사람들은 여전히 동일성에 기대어 세상을 본다는 것이다. 들뢰즈는 그 이유에 대해 일상에서 '차이나는 반복'을 보지 못하거나 그것이 일어나지 않기 때문이라고 답한다. '차이나는 반복'이 일어나지 못하는 이유를 권력과 자본이 강요하는 '동일성의 반복'에서 찾고 있다. 권력과 자본은 주체를 특정한 항으로 고정시키면서, 일정한 방향으로 길러낸다. 이를 위해 특정한 배치를 구축하고, 척도를 수용하도록 강요한다.[50] 진정한 운동이 정지하면 동일성의 유령들이 출몰한다. 이를 따라 동일성, 존재, 궁극의 항, 재현이 줄을 선다. 동일한 요소가 변하지 않고 계속 등장하는 반복의 정체는 사실 항구성이거나 계기이다. 항구성은 말 그대로 반복하는 것이 아니라 계속 존재하는 것을 말한다. 그리고 서로 독립적인 것들이 연속적으로 발생하는 계기(繼起, succession)도 반복이 아니다. 광고판에서 보이듯 독립적인 요소들이 매 순간 점멸할 뿐이다. 이런 헐벗은 반복은 권력과 자본의 관성에 따라 작동한다.

옷 입은 반복과 헐벗은 반복은 각각 옷 입은 커뮤니케이션과 헐벗은 커뮤니케이션에 대응한다. 옷 입은 커뮤니케이션은 옷 입은 반복 또는 가면을 쓴 반복을 가리킨다. 헐벗은 커뮤니케이션은 들뢰즈의 말 그대로 "김빠

50) 푸코의 생명정치bio-politique는 이를 잘 보여준다. 신체에 각인하는 권력은 자발적 복종을 생산해낸다. 특정한 상태의 신체와 정신을 생산해내는 것이 생명정치의 핵심이다. 생명을 관리하는 두 가지 법칙이 있는데, 하나는 분 단위로 통제하면서 훈육을 시키는 것이고, 다른 하나는 거시적으로 인구의 관리나 전염병 관리와 같은 경우이다.

진”, “천편일률적인” 반복을 가리킨다. 이제 커뮤니케이션에게 주어진 사명은 차이를 도입할 수 있는 ‘차이짓는’ 옷, 가면을 찾는 것이다. “도처에 있는 것은 가면이자 가장복이며 옷 입은 것이고, 이런 것들이 헐벗은 것의 진리이다. 가면이야말로 반복의 참된 주제이다”(DR, 1968a/2004: 62). 커뮤니케이션에서 중요한 것은 지금의 옷에서 다른 옷들로 무한히 옮겨가는 ‘생성[되기]일 뿐, 최초의 옷이나 가장 좋은 옷을 찾는 것이 아니다. 그야말로 반복은 “이 가면에서 저 가면으로 옮겨 가면서 자신을 형성한다. …가면들이 가리는 것은 다른 가면들 이외에는 아무것도 없다. 반복되어야할 최초의 항이란 것은 없다”(DR, 1968a/2004: 60). 모든 항들이 차이짓기를 통해 차이를 유지할 뿐이다. 차이는 반복을 낳고, 반복은 차이를 불러온다.

3) 차이와 반복: 영원회귀

지금까지 차이와 반복을 구분지어 살펴보았지만, 사실 차이나는 차이와 차이짓는 반복은 다른 것이 아니다. 그것이 의미하는 바가 무엇인지, 그리고 그것이 커뮤니케이션과 무슨 관계가 있는지를 살펴볼 것이다. 먼저 반복되는 차이 또는 차이를 만드는 반복을 들뢰즈는 니체의 영원회귀 개념으로부터 가져왔다. 그들에게 “되돌아오기는 생성되는 것의 존재이다. 되돌아오기는 생성 그 자체의 존재이고 생성 속에서 긍정되는 존재이다. 생성의 법칙, 정의, 그리고 존재로서의 영원회귀인 것이다”(NP, 1962/1998: 59). 들뢰즈와 니체의 반복은 주사위를 던져서 같은 수가 나오는 것을 말하는 것이 아니다. 그들의 반복은 주사위 던지기 자체를 다시 하는 것이다. 전자가 수평적이고 헐벗은 반복이라면 후자는 수직적이고 옷 입은 반복이다. 무슨 수가 나오든지 긍정하며, 주사위 놀이 자체를 긍정하는 것이다. 이것이 바로 잠재적인 것이 관철된 현실적인 것의 회귀, 즉 영원회귀 또는 차이의 반복이다.[51]

51) 니체로부터 가져온 영원회귀 개념은 들뢰즈의 핵심어이기도 하다. “영원회귀는 완성된 세계 자체의 무제약성이다. 그것은 차이를 통해 언명되는 일의적 존재”라고 말한(DR, 1968a/2004: 146). 사실 『차이와 반복』은 니체 철학의 주해서로 알려져 있으며, 들뢰즈

> 영원회귀는 '같은 것'을 되돌아오게 하지 않는다. 오히려 생성하는 것에 대해 회귀가 그 유일한 같음을 구성하는 것이다. 회귀, 그것은 생성 자체의 동일하게-되기이다. 따라서 회귀는 유일한 동일성이다. 하지만 이것은 이차적인 역량에 해당하는 동일성, 차이의 동일성일뿐이다. 그것은 차이나는 것을 통해 언명되고 차이나는 것의 둘레를 도는 동일자이다. 차이에 의해 산출되는 이런 동일성은 '반복'으로 규정된다(DR, 1968a/2004: 113).

반복하는 것은 생성 자체, 차이 자체 밖에 없다. 동일성이 있다면 그것은 차이의 동일성 밖에 없다. 차이짓지 않고는 반복할 수 없다는 것은 이런 의미일 것이다. 들뢰즈는 차이남과 차지지음[생성], 즉 차이의 세계에서 생성이라는 커뮤니케이션은 반복을 가리킨다고 말한다.[52] "**같은 것으로 생성하는 가운데 극단적인 모든 것은 동등하고 공통적인 존재 안에서 서로 소통한다.** 회귀를 규정하는 것은 그런 존재이다"(DR, 1968a/2004: 114, 강조는 필자). 이런 맥락에서 차이소들 사이의 차이짓기를 들뢰즈는 니체의 '힘에의 의지'를 가리키는 것으로 해석하기도 한다.[53] 힘[권력]은 다른

철학의 계보에서 가장 앞자리를 차지하고 있는 것도 니체라고 평가하는 이유이다.

52) 미셸 세르M. Serres는 차이짓는 차이소로서의 반복을 '상황 대 차이'의 문제로 정의한다. 항구적인 차이를 일시적으로 고정시키는 것이 상황이다. "모든 현상이 차이에 의해서만 일어난다. 차이 없이는 어떤 일도 일어나지 않는다"(Serres, 1977/1999: 85). 그에게 차이가 만드는 항구성이 영원회귀를 의미하는 이유이기도 하다. 그래서 "오늘날 관심이 집중되고 있는 것은 상황이다. 항구성은 차이가 되며, 상황은 이 단절로부터의 균형 회복이다. 일단 균형이 복원되면, 차이가 현상의 항구성을 뚫고 또 다시 균형을 깨뜨린다. 그리고는 이러한 과정이 계속 이어진다. 정적 구조는 균형이고 **주변** 상황은 정적 구조를 중심으로 하여 교대로 돈다. (발동기 작동에서) **본질적인 것은 상황이다**. 이것은 전적으로 새로운 사실이며, 오래지 않아 철학을 뒤흔들어 놓을 것이다. 열역학의 기본 법칙은 상황의 법칙이다. 이제는 이것이 존재의 법칙이 아니라 역사의 법칙이라 해도 과언은 아닐 것이다. 존재-비존재-운동의 세 짝이 아니라 다른 존재-동일 존재-운동의 삼박자라 해도 지나치지 않을 것이다"(Serres, 1977/1999: 75). 세르는 차이와 상황의 법칙이 자연과학뿐만 아니라 모든 존재에 적용된다고 본다. 그래서 문제는 존재-비존재가 아니라, 타자와 동일자의 문제로 보는 것이다. 그래서 세르는 "산업 혁명 이래, 모든 이론은 **저장소-차이-순환**에 관련된다"고 말한다(Serres, 1977/1999: 97). 왜냐면 세르에게 잠재태인 "구름 또는 저장소, 차이, 순환, 이것이 세계의 동인"이기 때문이다(Serres, 1977/1999: 106).

53) 들뢰즈는 권력의지라는 니체의 개념과 관련하여, '권력의지'과 '힘'을 구분할 것을 요구한다. 우리나라에서 'wille zur macht' 는 '권력의지', '권력에의 의지', 또는 '힘의 의지', '힘에의 의지' 등으로 번역되는데, 'macht'의 번역어인 권력이나 힘은 우리나라에서의 선

힘들과의 양적 차이를 가리킨다. 힘에의 의지는 “힘과 힘의 관계를 규정하고 힘의 성질을 생산하는 미분적 요소, 계보학적 요소이다”(NP, 1962/1998: 121). 힘들은 그 미분적 요소들이 차이소들이며, 이것은 다른 차이소들과의 강도에 따라 규정되기 때문이다. 힘들의 양적 차이를 통해 어떤 힘의 성질이 정해지는 것이다. 결국 힘은 차이소들의 차이짓기라는 종합 또는 커뮤니케이션을 통해 하나의 힘[권력]으로 드러난다.

들뢰즈가 본 니체의 핵심, 즉 니체를 관통한 들뢰즈에 따르면, “그[니체]는 힘들의 종합을 영원회귀로 이해했다. 그래서 그는 종합의 중심에서 다른 것의 재생산을 발견했다. 그는 종합의 원리, 힘에의 의지를 설정했고, 후자를 현존하는 힘들의 미분적이고 생성적 요소로 결정했다”(NP. 1962/1998: 106). 결국 들뢰즈의 커뮤니케이션 존재론은 과정상으로는 권력의지이며, 결과적으로는 영원회귀이자 종합이다. 왜냐하면 “권력의지[힘에의 의지]는 힘의 생성적 요소임과 동시에 힘들의 종합의 원리이다. 그러나 우리는 그 종합이 영원회귀를 형성하고, 그 종합 속에서의 힘들이 자신의 원리를 따라서 필연적으로 형성된다는 점” 때문이다(NP, 1962/1998: 105). 들뢰즈의 존재론뿐만 아니라 커뮤니케이션론 또한 ‘힘들의 종합, 그것들의 차이의 종합, 그것들의 재생산의 종합’인 것이다.

그런데 들뢰즈는 니체의 힘의 본질이 힘들 사이의 양적 차이에 기초한 것이라는 사실을 지적하면서, 두 힘의 관계에서 각 힘이 맡은 역할에는 차이가 있다고 주장한다. 한 힘이 다른 힘을 지배하기 때문이다. 그래서 힘이란 개념은 어쩔 수 없이 권력의지라는 의미를 함축할 수밖에 없는 것이다. 잠재성의 층위에서 그냥 힘들로 존재하던 것들이 현실화되면서 권력의지가

입견으로 인해, 어느 한 쪽으로는 본래의 의미를 충분히 드러낼 수 없다. 그러나 ‘wille zur macht’를 들뢰즈의 개념들에 비추어 번역용어를 고민해보면, ‘힘’은 그 용어의 잠재적 층위를 가리키는 반면, 현실성의 층위에서는 오히려 ‘권력’이라는 용어가 더 적합할 것이다. 그래서 들뢰즈는 ‘[권력]의지’와 ‘힘’의 혼동이 위험을 초래할 것이라고 경고한다. 그것을 혼동하는 사람들은 “더 이상 힘을 힘 그자체로 이해하지 못하고 기계론 속으로 다시 떨어지면서 힘들의 존재를 구성하는 힘들의 차이를 망각하고 그것들의 상호적인 생성이 유래하는 요소를 알지 못하기 때문이다. **힘은 할 수 있는 것ce qui peut이고, 권력의지는 원하는 것ce qui veut이다**”(NP, 1962/1998: 104, 강조는 필자). 따라서 이 논문에서는 번역어로 ‘권력에의 의지’보다는 ‘힘에의 의지’를 따르기로 한다.

된다는 것은 그 힘들이 지배하는 힘과 복종하는 힘으로 분화된다는 것을 의미한다.

그런 분화를 추동하는 힘에의 의지는 기본적으로 "어떤 힘이 열등하거나 우월한 다른 힘들에 의해서 **영향을 받는***affecté* 한에서 규정된다"(NP, 1962/1998: 121). 힘의 본질은 대상에 대해 자신의 의지를 관철시키는 것이 아니라, 대상으로부터 영향을 받아서 자신을 변화시키는 것이다. 들뢰즈는 자신의 존재론이 자발적 종합이 아니라 수동적 종합에 기초하고 있음을 밝힌 바 있다. 힘에의 의지 또한 잠재성의 층위에서는 수동적인 반해, 현실성의 층위에서는 자발적인 것이다. 물론 니체와 들뢰즈가 말하는 '수동'은 단순히 적극적이지 않음을 의미하는 것이 아니다. 그것은 대상에게 얼마만큼 감응할 수 있는가를 말한다.

> **물체가 그만큼 더 많은 힘을 가지고 있으면 있을수록 그는 보다 더 많은 방식으로 영향을 받을 수 있다**. ……영향 받을 수 있는 능력은 필연적으로 수동성을 의미하는 것이 아니라, **감응력***affectivité*, 감성sensibilité, 감각sensation이다(NP, 1962/1998: 122~123, 강조는 필자).

대상과 감응하는 능력, 이를 통해 더 많은 영향을 받을 수 있는 능력이 바로 힘의 본질이라는 지적은, 니체와 들뢰즈를 관통하는 인간적 커뮤니케이션의 핵심테제이다.[54] 물론 그 감응의 커뮤니케이션은 존재론적 층위에

---

54) 들뢰즈와 니체의 휴먼 커뮤니케이션을 이해하기 위해 폰 윅스퀼Jacob von Uexkill의 환경세계Umwelt 개념을 이해할 필요가 있다. 폰 윅스퀼은 각각의 동물들이 자기 주위에 자기만의 '거품집'을 가진다고 본다. 모나드들은 서로 이해할 수 없는 환경세계를 가진다. 여기서 낯선 상대방의 환경세계에 진입하는 문제는 커뮤니케이션학의 영원한 화두이다. "우리 자신이 이 거품집 안으로 들어가자마자 이제까지 주체 주변에 펼쳐졌던 환경은 완전히 변형된다. 풍요로운 초원의 수많은 특징들이 사라지고, 또 다른 특징들은 전체로부터 떨어져 나가고 새로운 관계들인 창조된다"(Uexkill, 1934/2012: 12). 이제 어떻게 할 것인가? 각각의 모나드들은 자신의 거품집으로부터 자신만의 기호들을 추출하는데 이 기호들은 다른 모나드들이 접근할 수 없는 배타적인 것들인 경우가 많다. 그러므로 둘 사이의 먼 거리만큼이나 커뮤니케이션은 요원한 문제이다. 여기서 두 가지 차원의 소통이 문제가 된다. 자신의 의사를 상대방을 통해 관철시키려는 전달-소통과, 상대방의 환경세계에 감응함으로써 영향을 받으려는 감응-소통이 그것이다. 들뢰즈의 경우, 전자의 인식론적 한계를 후자의 존재론적 접근으로 극복하려는 것이다.

있는 차이의 커뮤니케이션을 현실성의 차원에서 부르는 이름이다. 결국 반복이 '차이짓는 차이소'라는 들뢰즈의 지적은 차이의 커뮤니케이션론 전체를 요약하는 것이다. '차이소'는 커뮤니케이터이며 '차이짓기'는 커뮤니케이션에 다름 아니다. '차이와 반복' 자체가 세계가 분화하고 펼쳐나가는 방식에 대한 최종진술이라면, 이것은 동시에 세계가 커뮤니케이션할 수밖에 없다는 선언에 해당하는 것이다.

2. 삼항관계와 이중운동

다음에서는 들뢰즈의 철학을 삼항관계와 이중운동이라는 관점에서 살펴볼 것이다. 이것은 '차이나는 차이소들의 차이짓기'라는 들뢰즈의 커뮤니케이션 선언을 구체적인 도식을 통해 살펴볼 것이다. 차이소들은 차이짓기[개체화]를 통해 현실화하기도 하고 잠재화하기도 한다. 이에 따라 삼항관계는 들뢰즈 존재론의 핵심을 차지하고 있는 '잠재성-개체화-현실성'의 세 항의 관계를 다루고, 이중운동은 삼항관계 위에서 전개되는 구체적 운동양식을 다룬다. 이중운동의 경우 삼항관계와 직접적으로 관련된 존재론적 1차적 이중운동[이중운동I]과 커뮤니케이션 실천론과 관련된 2차적 이중운동[이중운동II]으로 나눌 수 있다. 전자는 '개체화(현실화+잠재화)'를 가리키고, 후자는 '재영토화와 탈영토화'를 가리킨다. 이를 통해 우리는 삼항관계에서의 두 번의 이중운동이 들뢰즈의 '차이짓기' 커뮤니케이션론의 구체적 운동양식임을 알게 될 것이다.

1) 삼항관계

서구철학사에서 삼위일체로 대표되는 숫자 3에 대한 지지와 애호는 유별나다. 기호학자인 토마스 시벅Thomas A. Sebeok이 지적하고 있는 프로이트의 3분법과 퍼스의 3분법의 비교는 흥미로운 아이디어를 제공한다.[55]

> 아마도 프로이트는 퍼스의 “나(I), 그것(It), 너(Thou)”라는 분류를 전혀 몰랐을 터이지만, 그가 1923년에 정신을 “자아(Ego), 원아(Id), 초자아(Superego)”로－이는 정신병리학의 기본 개념을 이루는 것들인데－삼분한 것은 퍼스의 세미오시스의 생산적 구조와 놀라울 정도로 잘 부합한다. 예컨대, 초자아라는 것은 그것에 선행하는 첫 번째와 두 번째 억압의 범주로부터 솟아나와 가장 강력한 최후의 억압이 된다(Eco & Sebeok, 1988/1994: 51).

숫자 3에 대한 집착은 들뢰즈도 마찬가지다. 『시네마 I』과 『시네마 II』에서 들뢰즈가 참고하고 있는 퍼스의 기호삼각형[기호/표상체-대상체-해석체]이나 칸트를 참고하고 있는 들뢰즈의 시간의 세 가지 종합이 그렇다.[56] 숫자 3에 대한 들뢰즈의 애착은 그가 일관되게 비판하고 있는 헤겔의 ‘정반합’ 변증법의 애증어린 반복이라는 오해를 사기도 했다.[57]

들뢰즈의 삼항관계는 말 그대로 ‘셋이면서 동시에 하나인 것’을 가리킨다. 다리 셋인 술잔이나 솥, 삼부작의 연극, 3가원소 등이 여기에 해당할 것이다. 사실 삼항관계는 들뢰즈 존재론인 ‘하나이자 여럿’에 다름 아니다. 예를 들어 들뢰즈는 신플라톤주의자들에 대해, 이들이 “분유 불가능한 것,

---

55) 이 책의 영문제목이 『셋의 기호The Sign of Three』이고, 시벽의 논문 제목이 “하나, 둘, 셋 하면 풍성함이One, two, three speFB UBERTY”라는 점을 감안해보면 서구 지성사에서 숫자 3이 차지하고 있는 위상을 알 수 있다.

56) 칸트는 자신이 3분법에 집착한다는 비판에 대해 답하면서, 종합에 대해 사고한다면 어쩔 수 없이 삼항적이 될 수밖에 없다고 말한다. “종합적일 경우에는 구분이(수학에서처럼, 선험적으로 개념에 대응하는 직관으로부터가 아니라) 선험적 개념들로부터 이끌어내져야 한다면, 종합적 통일 일반에 필요한 것, 곧 1) 조건, 2) 조건 지어진 것, 3) 조건 지어진 것과 그것의 조건과의 통합에서 생기는 개념, 이것들에 따라서 구분은 필연적으로 3분법일 수밖에 없다”는 것이다(Kant, 1908V/2009: 187, 주석).

57) 들뢰즈의 저작 가운데 『시네마 I』과 『시네마 II』는 책의 구성이나 그 내용에서 숫자 3의 위력을 가장 쉽게 확인할 수 있다. 모든 장들이 세 부분으로 이루어져 있을뿐만 아니라, 그 내용에서도 3에 대한 언급이 유난히 많다. 그가 굳이 “바이다Andrzey Waida의 3단 변속 촬영이라든가, 특히 미조구찌Kenji Mizoguchi의 3단계 운동, 이마무라 Imamura의 3단계 시나리오, 그리고 <화니와 알렉산더>에 나오는 3개의 원”에 관심을 갖는 경우가 여기에 해당한다(P, 1990/1993: 94~5 참고). 『시네마 I』과 『시네마 II』에서 확인할 수 있듯이, 들뢰즈는 논리전개에 있어서도 삼항을 따른다. 삼항논리와 관련된 내용은 이 부의 4장 ‘하나, 둘, 셋의 논리학’을 참고하라.

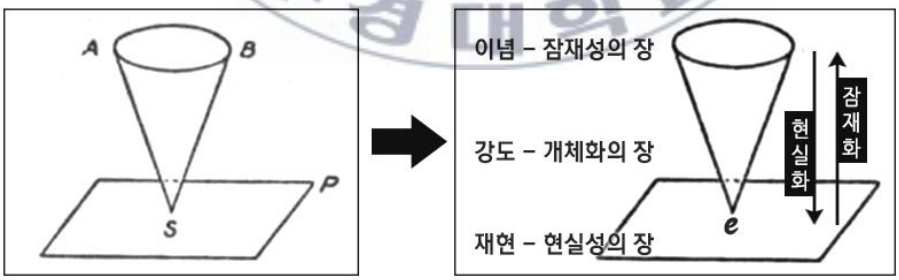
분유되는 것, 분유자들로 이루어진 성스러운 삼항관계"에 주목한다고 말한다(DR, 1968a/2004: 157). 이들이 하나의 이데아를 삼항으로 다룬다는 것이다. 삼항관계에 대한 들뢰즈의 설명은 라캉Jacques Lacan의 삼항, 즉 상상계, 상징계, 실재계에 대한 평가에서 가장 잘 드러난다.

> 우리는 실재적인 것, 상상적인 것, 상징적인 것에게 1, 2, 3이라는 숫자를 매길 수가 있는데, 이때 이 숫자들은 서수적인 가치를 지니는 만큼이나 기수적인 가치 또한 지닌다.[58] 그 이유는 우선 실재적인 것은 그 자체가 통일 또는 전체화라는 이상과 분리될 수 없기 때문이다. 즉 실재적인 것은 하나를 이루는 일을 지향하며, 또 실재적인 것은 자신의 "진리"에 있어서 하나인 것이다. 그런데 우리가 이러한 "하나"에게서 둘을 본다든지 또는 그것을 둘로 쪼개면서부터 상상적인 것이 그 자체로서 나타나기 시작한다. 비록 이때 상상적인 것의 작용이 실재적인 것 속에서 실행된다고 할지라도 말이다. ……이처럼 상상적인 것은 거울 놀이, 이중화의 놀이, 전도된 동일화의 투영의 놀이에 의해 정의되면서 언제나 이중의 양태 위에 머문다[**이중운동**]. 하지만 상징적인 것은 아마도 셋일 것이다. 상징적인 것은 단지 실재적인 것과 상상적인 것을 넘어서는 제3의 것이기만 한 것이 아니다. 언제나 상징적인 것 그 자체 속에는 찾아내야할 제3의 어떤 것이 존재하며, 이런 의미에서 **구조는 적어도 삼항적triadique이다**. 만약 상징적인 것 속에 제3의 어떤 것이 없다고 한다면 구조는 "순환하지"않을 것이다—이 제3의 어떤 것은 그 자체가 비실재적인 것, 그렇지만 상상이 불가능한 것이다(RS, 1972/2007: 369~70, 번역 일부 수정, 강조는 필자).

---

58) 들뢰즈에게 1, 2, 3은 첫째, 둘째, 셋째라는 의미뿐만 아니라, 하나, 둘, 셋이라는 의미이기도 하다. 들뢰즈에게 하나는 존재의 일의성, 둘은 잠재적인 것과 현실적인 것, 셋은 이념, 강도, 재현의 층위들을 가리키기 때문이다. 잠재적인 것인 기수가 현실화하면서 외연을 얻은 것을 서수로 볼 수 있다. 그래서 "사실 서수적인 것은 오로지 외연을 통해서만 기수적인 것이 된다. 다시 말해서 공-간spatium 안에서 봉인된 거리들이 자연수가 열어놓은 어떤 연장 안에서 주름을 펼치거나 자신을 개봉해가고, 그런 가운데 서로 동등해지는 한에서만 서수적인 것은 기수적인 것으로 바뀐다"(DR, 1968a/2004: 498). 그러나 들뢰즈는 이 모든 것이 '하나'에 대한 '여럿'이라는 관점에 불과한 것이라고 말한다. 어떤 것을 셋으로 나누든 둘로 나누든, 결국은 존재의 일의성에 대한 논의라는 것이다. 들뢰즈가 기수적 가치(하나)를 강조하는 것은 결국 존재의 일의성, 즉 잠재적인 것을 염두에 둔 것이다. 참고로 들뢰즈에게 존재의 일의성은 '차이의 세계', 즉 '잠재성'을 가리킨다.

들뢰즈에 따르면, 라캉의 실재계는 '하나'에 해당하고, 상상계는 '둘'로 나뉘고, 상징계는 '셋'이 받치고 있다. 라캉의 삼항관계는 세 가지 세계를 가리키는 동시에, 상징계의 '삼항구조'를 가리키고 있다. 구조주의로부터 들뢰즈의 구조주의를 구분짓는 것이 바로 이 '순환하는' 삼항구조이다. 들뢰즈 삼항구조의 특징은 순환한다는 것이다. 베르크손식으로 말한다면, '지속하는 세계', '떨고 있는 세계', '운동하는 세계'이다. 들뢰즈의 삼항관계가 소쉬르의 이항 기호학semiology이 아니라, 퍼스C. S. Peirce의 삼항 기호론 semiotics을 참고한 것은 당연한 귀결이다.[59] 퍼스의 '대상체-표상체-해석체'는 일차적 순환이 끝남과 동시에 해석체를 표상체로 간주하면서 또 다른 삼항관계를 만들어낸다. '해석체/표상체'에 의한 끝없는 순환을 퍼서스는 기호작용semiosis이라고 불렀다. 들뢰즈의 삼항관계[현실성-개체화-잠재성] 또한 개체화라는 제삼항에 의해 현실성과 잠재성은 운동상태에 있다고 할 것이다. 정리해보면 '현실성과 잠재성'이라는 실재[우주, 진리, 세계]의 두 항은 개체화라는 제삼항을 통해 연속적인 커뮤니케이션 상태에 들어간다. 과정을 가리키는 개체화는 그 결과에 해당하는 현실화 또는 잠재화를 낳는 것이다. 이런 삼항관계를 도식화해보면 <도표 6>과 같은 들뢰즈의 존재론적 구도가 된다.



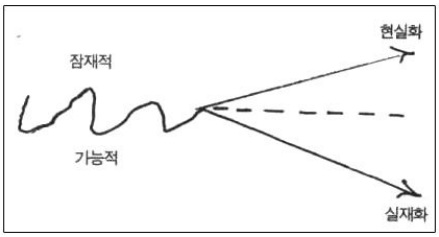
<도표 1> 들뢰즈의 존재론적 구도

59) 알려진 대로 '구조주의'는 '기표signifier/기의signified', '랑그langue/빠롤parole', '통시적diachronic/공시적synchronic' 등으로 대표되는 소쉬르의 이항적 기호학을 계기로 탄생한 이론이다. 이에 반해 들뢰즈의 기호이론은 퍼스를 참고하고 있다. 소쉬르의 기호학과 퍼스의 기호론에 관한 논의는 이 논문의 'IV부 커뮤니케이션의 원리' 가운데 기호 부분을 참고하라.

이 구도의 내용을 간단히 살펴보면, 실재le réel는 잠재성le virtuel과 현실성le actuel으로 이루어져 있으며, 두 항을 내부에서 매개하는 제삼항인 개체화individuation는 현실화 또는 잠재화라는 두 방향으로 운동한다. 우선 위의 도식을 구성하고 있는 개념들을 살펴봄으로써 들뢰즈의 존재론을 삼항관계라는 관점에서 살펴보도록 한다.

첫째, 들뢰즈의 실재성은 차이의 이념을 가리킨다. 그 이념[차이의 실재성]을 생성 존재하는 것으로 '차이나는 '차이'와 차이짓는 '반복'으로 이루어져 있다. 들뢰즈의 실재가 동일성의 실재와 다른 것은 잠재성 때문이다. '실재성=잠재성+현실성'이 의미하는 바는 실재가 현실적인 것들로만 이루어진 것이 아니라, 잠재적인 것을 포함한다는 것이다. 이 뿐만 아니라 실재는 오히려 잠재적인 것에 더 가깝다는 것이 들뢰즈의 입장이다. "잠재적인 것은 실재적인 것에 대립하지 않는다. 다만 현실적인 것에 대립할 뿐이다. **잠재적인 것은 잠재적인 한에서 어떤 충만한 실재성을 소유한다**"(DR, 1968a/2004: 449~450).[60] '실재성=잠재성+현실성'의 구도를 '차이와 반복의 변증법'으로 해석하면, 차이나는 것은 잠재성에 해당하고, 이것이 차이짓는

60) 들뢰즈는 잠재성을 가능성과 엄격하게 구분한다. 들뢰즈는 구분의 이유로 세 가지를 들고 있다. 첫째, 가능성은 실재성에 대립하는 것인데 반해, 잠재성은 실재성에 속한 것이다. "가능한 것은 실재적인 것에 대립하기 때문이다. 따라서 가능한 것의 절차는 '실재화'이다. 반면 잠재적인 것과 실재적인 것은 서로 대립하지 않는다. 잠재적인 것은 그 자체로 어떤 충만한 실재성을 소유한다. 잠재적인 것의 절차는 현실화이다"(DR, 1968a/2004: 455). 그래서 들뢰즈는 실재성과 가능성, 잠재성과 현실성의 관계를 다음과 같은 <도표 2>로 표현하고 있다(PLI, 1988/2004: 190).



<도표 2> 잠재성과 가능성

둘째, 가능한 것과 잠재적인 것이 구별되는 또 다른 이유는, "가능한 것은 개념 안의 동일성 형식에 의존하는 반면, 잠재적인 것은 이념 안의 어떤 순수한 다양성을 지칭"하기 때문이다(DR, 1968a/2004: 456).
마지막 구별이유는 "가능한 것은 스스로 '실재화'를 자청하는 한에서 그 자체가 실재하는 것의 이미지로 파악되고, 실재하는 것은 가능한 것과 유사한 어떤 것으로 파악된다. "현실적 항들은 자신들이 현실화하는 잠재성과 결코 유사하지 않다. 말하자면, 질과 종들은 자신들이 구현하는 미분비들을 닮지 않는다. 부분들은 자신들이 구현하는 독특성을 닮지 않는다. 이런 의미에서 현실화, 분화는 언제나 진정한 창조이다"(DR, 1968a/2004: 456). 가능성이 사후적 모방인데 반해, 잠재성은 진정한 창조의 배후가 된다.

[분화하는] 것은 현실화에 해당한다. 현실성은 잠재성과 잠재성 사이에서 나타나는 표면효과인 것이다. 현실화는 차이와 차이 사이에서 소통하는 반복에 해당하기 때문이다.

둘째, 현실성은 가시적으로 현실화한 것들이지만, 그 배후의 잠재성에 비하면 극히 일부에 불과하다. 이것은 마치 사막의 모래들[잠재적인 것]이 일시적으로 엉켜 바위[현실적인 것]가 되었지만 그 내부에서는 이미 모래로 돌아가는 떨림이 공존하고 있다. 모든 바위는 풍화되어 다시 모래로 돌아가고, 그 와중에 또 다른 바위들이 사막 위 여기저기 꽃처럼 피어난다. 또한 바다라는 잠재적인 것 위에서 산재하는 섬들은 떠다니는 해초류처럼 현실적인 것으로 존재한다. 카오스를 가리키는 "혼돈은 섬들이 박혀 있는 바탕의 대양이다. **혼돈이 바다 위의 군도인 것이 아니라, 언어가 잡음 위의 섬이다**. 이것이 오늘날의 위대한 반전이다"(Serres, 1977/1999: 117).

셋째, 실재성은 현실성과 잠재성이라는 이항 대립으로 구성된 것처럼 보이지만, 이 구도에 운동을 부여하는 제삼항이 필요하다. 그것이 바로 현실성과 잠재성을 매개하는 개체화이다. 개체화는 현실화와 잠재화를 통해 '차이짓기'의 역할을 담당한다. 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션이 '차이짓기', '반복', '개체화'의 이름들로 불리는 이유다.

넷째, 실재의 삼항관계[잠재성-개체화-현실성]은 각각 이념, 강도, 재현에 해당한다. 데란다에 따르면, "들뢰즈의 세계를 구성하는 세 개의 존재론적 차원은 잠재적인 것, 강도적인 것, 그리고 현실적인 것이 될 것이다. ……현실세계에 거주하는 개체들은 비계량적, 잠재적 연속체로부터 응축되는 불연속의 공간적인 또는 계량적인 구조와 같을 것이다"(DeLanda, 2002/2009: 110). 이것은 잠재적인 것이 개체화를 통해 현실적인 것이 되는 과정을 말한다. 이에 따라 잠재성, 현실성, 개체성이라는 삼항관계는 각각 이념, 강도, 재현이라는 또 다른 삼항관계에 대응한다. 그 이유는 "들뢰즈의 생성론이 셋으로 나뉘는 존재론적 구역을 설정하고 있기 때문인데, 이념-잠재성의 층위, 강도-개체성의 층위, 재현-현실성의 층위가 바로 그것이다"(김상환, 2004: 669~700). 다만, 실재성이 차이의 이념을 가리키는 것

인데, 잠재성도 이념으로 부르는 것은 들뢰즈가 현실성보다 잠재성을 실재성으로 본다는 것을 의미한다. 마찬가지로 동일성의 관점에서 보면, 이념과 강도는 여전히 잠재성의 영역에 속한다. 이와 같은 내용은『차이와 반복』의 4장과 5장에서 집중적으로 다루어지고 있는데, 그 내용을 요약해보면 다음의 <도표 3>과 같다.

이념-잠재성의 층위	강도-개체성의 층위	재현-현실성의 층위
차이들	반복들	반복의 효과들
차이나는 것들	차이짓는 것들	차이짓지 못하는 것들
이념들	강도들	재현[표상]들
미분적 관계들	강도적 관계들	양적 관계들
미분량	강도량	질량
상호적 종합	비대칭적 종합	인식론적 종합
dy/dx	y/x	Y/X
막-주름진 다양체들[61]	안-주름진, 온주름진 다양체들	밖-주름진, 겹주름진 다양체들
perplexes	implexes	explexes
이념들의 무의식	미세 지각들의 무의식	의식
변증론	감성론	분석론
반어(아이러니)	익살(유머)[62]	계몽(강요)

<도표 3> 삼항관계의 속성 비교

61) '차이짓는 차이소'를 주름으로 표현하면 막주름perplication이 된다. "유기체적 주름은 언제나 다른 주름에서부터 나온다: 모든 주름은 주름에서 나온다plica ex plica. …자신을 차이짓는 차이la difference qui se differencie라는 의미에서 "두 주름의 주름pli-de-deux", "두 주름 사이의entre-deux 주름"이다"(PLI, 1988/2004: 24~25). 따라서 차이소의 차이짓기가 커뮤니케이션이라면, 주름의 주름짓기 또한 커뮤니케이션이라고 볼 수 있을 것이다. "이상적인 주름은 '두 겹의 주름', '분화시키고 또한 스스로 분화되는différencier et se différencier 주름이다"(PLI, 1988/2004: 59).

62) 들뢰즈는 아이러니(반어)와 유머(익살)의 관계를 다음과 같이 정리하고 있다. "반어는 아직 개체를 모른다. 개체와 더불어 유희하고 개체화 요인들과 더불어 유희하는 것은 바로 강도량들의 기술에 해당하는 익살이다. 반어는 문제들을 계산하거나 그 문제들의 조건들을 규정하는 데 필요한 미분화들을 수행하는 반면, 익살은 개체가 규정하는 분화들과 관련하여 해의 경우들에 해당하는 그 개체의 유희들을 증언한다"(DR, 1968a/2004: 525).

결국 들뢰즈가 말하는 실재의 삼항관계는 '실재성=잠재성+현실성'의 구도에 힘[강도-개체성]을 부여함으로써 커뮤니케이션[차이짓기, 반복]을 가능하게 만드는 것을 보여준다.

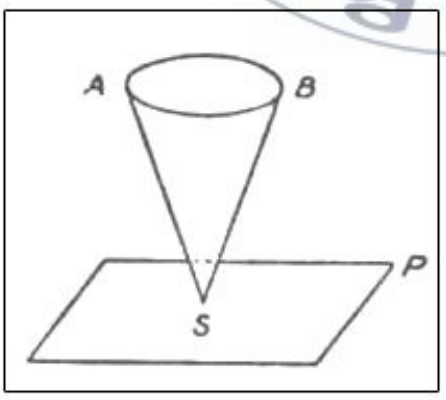
한편, <도표 1>의 왼쪽에 자리한 도식은 베르크손의 역원뿔 도식으로, 들뢰즈의 존재론적 구도를 설명하기위해 가져온 것이다. 위의 두 도식에서 눈에 띄는 차이점은 원뿔의 꼭지점을 차지하고 있는 기호이다. 베르크손의 역원뿔 도식은 인간-주체(s)에 관한 것이라면, 들뢰즈의 도식은 사건(e) 또는 존재론적 생성을 다룬다. 베르크손이 인간의 지각과 기억의 문제를 설명하기위해 도입한 심리학적 도식을 들뢰즈의 존재론을 설명하기위해 사용하겠다는 것이다. 물론 이런 차이점에도 불구하고 베르크손의 도식은 들뢰즈 존재론을 효과적으로 설명하고 있다.[63] 다음에서는 위의 도식과 관련하여 베르크손의 도식과 삼항관계[실재성=개체성(현실성+잠재성)]를 차례로 살펴볼 것이다.

(1) 베르크손의 도식

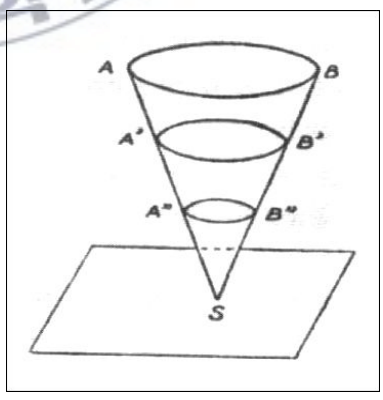
63) 들뢰즈의 철학 시기 가운데 『차이와 반복』(1968) 이전의 시기를 초기로 구분한다. 이 당시에는 흄, 라이프니츠, 스피노자, 칸트, 베르크손, 프루스트M. Prust 등에 대한 창조적 재해석의 시기로 알려져 있다. 흥미로운 것은 초기의 철학적 도제시기에 만난 철학적 선배들은 이후 다양한 방법으로 영향을 끼치고 있다는 것이다. 물론 가장 직접적인 영향은 니체일 것이다. 『차이와 반복』이 니체철학에 대한 주해서로 알려진 이유도 이 때문이다. 들뢰즈의 반이성중심주의, 반인간중심주의, 우연성에 대한 신뢰, 영원회귀[차이와 반복의 변증법] 등은 니체에게 뿌리를 두고 있다. 들뢰즈 철학의 지향점은 니체와 거의 어긋남 없이 겹치고 있다. 반면에 들뢰즈에게 칸트는 지속적으로 참고하는 대결자이다. 헤겔에 대한 비난에 비해, 들뢰즈는 칸트를 비판적으로 계승하고 있다고 평가해야 할 것이다. 들뢰즈의 개념 가운데 칸트의 개념에 대립하거나 다르게 사용하는 개념이 많은 이유도 그 때문이다. 라이프니츠와 스피노자로부터는 미시-존재론의 영향을 받았다. 미시-존재의 프랙털식 존재방식뿐만 아니라 미시-지각, 미시-주체 등의 다양한 파생개념들이 이를 증명한다. 그런데 베르크손의 경우는 조금 특별하다. 들뢰즈는 베르크손으로부터 내용을 참고하기보다는 그것을 전개하는 설명도식을 참고한 것으로 보이기 때문이다. 물론 『시네마 I』과 『시네마 II』에서의 다양한 이미지론은 베르크손을 그대로 참고하고 있지만, 이것조차 오히려 베르크손의 역원뿔도식에 기초한 설명방식의 들러리라는 인상을 주기 때문이다. 따라서 들뢰즈 철학을 이해하는 손쉬운 방법 가운데 하나는 베르크손의 역원뿔 도식을 염두에 두고, 들뢰즈의 논리전개를 기하학적으로 그려보는 것이다. 그 가운데 하나가 본문에서 그려본 '들뢰즈의 존재론적 도식'이다.

들뢰즈의 삼항관계는 베르크손의 도식으로부터 직접 차용한 것이다. 그런데 베르크손의 도식은 들뢰즈 도식의 단순한 기원에 머무는 것이 아니라 그 내용에서도 놀라운 아이디어를 제공하고 있다. 지금부터 베르크손의 기원적 도식들이 제공하는 들뢰즈 존재론의 핵심을 들여다 보기로 한다.

첫째, 현실성과 잠재성은 어떻게 구분되는가? 이것은 베르크손의 도식과 어떤 관계가 있는가? 베르크손은 인간 의식을 지각과 기억 사이의 상호작용으로 설명한다. 철학사에서 가장 유명한 도식이라는 베르크손의 역원뿔(<도표 4>)에 따르면, 인간은 매순간 외부세계와 부딪히면서 지각하지만, 그 짧은 순간에도 기억을 동원하지 않고는 사고하고 행동하는 것이 불가능하다는 것을 보여준다. <도표 4>에서 P는 공간적 세계로서 이를 지각하는 주체(S)는 그 때마다 ABS라는 역원뿔로부터 기억을 끌어낸다. 이 도식의 가로(P)가 공간계열을 가리킨다면 세로(ABS)는 시간계열을 가리킨다. 주체에게 현실화되어 있는 수평적 공간계열이 '현실적인 것'이라면, 현실화하지 않은 주체의 수직적 공간계열이 '잠재적인 것'에 해당할 것이다. 베르크손에게 주체의 '지각과 기억'이라는 코드는 들뢰즈에게 존재의 '현실태와 잠재태'로 드러난다.



<도표 4> 베르크손의 역원뿔 도식1



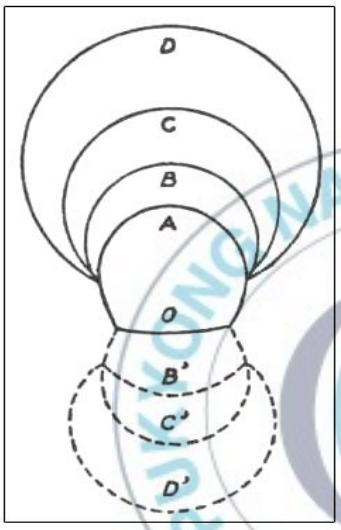
<도표 5> 베르크손의 역원뿔 도식2

둘째, 잠재성은 어떻게 현실화하는가? 들뢰즈는『시네마 II』에서 두개의 인지reconnaissance을 구별하면서 <도표 5>를 설명한다. 먼저 인간에게는 두 가지의 인지가 있다. 먼저 '자동적[습관적] 인지'는 밥을 먹는다거나 자전거를 탈 때의 습관화된 행동은 지각과 기억의 짧은 상호작용으로 충분하다. 이에 반해 '주의 깊은 인지'는 낯선 여행이나 어려운 책을 읽을 때 지각과 기억 사이에서 발생하는 깊은 소통을 가리킨다. '자동적 인지'는 공동체 내부에서 모델화된 커뮤니케이션에 동원되는 반면에 '주의 깊은 인지'는 그 모델들이 포착할 수 없는 외부성과 관계를 맺으면서 소통한다. <도표 5>에서 보면, 자동적 인지는 'A‴B‴'처럼 역원뿔의 꼭지점 일부만을 사용하는 반면, 주의 깊은 인지는 'A′B′'처럼 역원뿔의 깊은 곳까지 휘저어 내려온다. 들뢰즈에 따르면, "우리가 S에서 이 단편들 중 어느 하나로 '뛰어들'어 이제 새로운 현재인 S′로 내려가야 할 잠재태를 현실화시킬 때에만 구성된다"(IT, 1985/2005: 195). 공간계열에 속하는 현실태에 대한 지각의 강도에 따라, 시간계열[기억, 잠재태]가 현실화하는 정도는 달라진다.

셋째, 현실성은 어떻게 잠재화하는가? 아래의 <도표 6> 베르크손의 8자 도식은 주의 깊은 인지를 통한 지각과 기억의 소통이 개인내부에서 어떻게 작동하는가를 보여준다. 시작은 대상 O를 접한 A의 직접적 지각이다. 예를 들어 코미디 뮤지컬을 볼 때, 춤이라는 대상 O에 대한 지각은 A로서 즉각적으로 주어지지만, 춤을 받쳐 주고 있는 음악이나 무대배경 등은 B, C, D라는 기억-이미지의 역할을 함으로써 무대를 훨씬 더 풍요롭게 만든다. 이것들은 기억-이미지 또는 잠재적인 것을 더 풍부하게 만들어간다. 잠재적인 것은 현실화하기도 하지만 그 현실성으로부터 자양분을 공급받는다는 사실이 중요하다. 대상 O와 A의 지각-이미지, 그리고 다시 대상 O와 기억-이미지 B, 그리고 이어지는 C, D, F, G 등의 기억-이미지들로 이어지는 작은 회로들은 잠재적인 것이라는 큰 회로의 한축을 열어젖힌다.[64] 이것은

64) 베르크손 도식에서 보여주는 작은 회로의 작동방식은 생성[되기]을 가능하게 만드는 '기관없는 신체'로 가는 큰회로가 열려 있어야 함을 전제로 한 것들이다. 작은 회로들이 큰 회로들을 끊임없이 변화시켜나가는 것은 사실이지만, 그렇다고 큰회로가 있어서 작은 회로들이 가능한 것은 아니다. 들뢰즈에 따르면, 큰 회로가 작은 회로들을 일방적으

들뢰즈의 커뮤니케이션론이 어떤 경로를 통해 어떻게 작동하는지를 보여주는 것이기도 하다. 기억-이미지인 B, C, D에 의해서 대상 O는 B′, C′, D′라는 잠재적 이미지를 더함으로써 보다 깊은 의미를 가지게 된다. B, C, D의 원은 더 높은 단계로 기억을 확장하며, 그것의 반사 영역인 B′, C′, D′는 현실에 대한 더 깊은 이해에 도달하였음을 보여준다.



<도표 6>베르크손의 8자 도식



<도표 7>들뢰즈가 그린 베르크손의 세 번째 도식

넷째, 잠재성과 현실성은 어떻게 이중운동하는가? <도표 6>에서 A′가 없는 이유는 대상인 O에 대한 직접적 지각인 A가 미래로 도약하는 동시에 과거로 집적되기 때문이다. 이것은 들뢰즈는 “베르크손이 그릴 필요를 느끼지 못했던 그의 세 번째 도식”(<도표 7>)이라고 불렀다(IT, 1985/2005: 195). AO는 미래와 과거로 분열되는 현재이며, 잠재태와 현재태의 식별불가능 지점이면서 영화에서 결정체-이미지로 확장된다.[65] 이 도식에서 들뢰

로 방향 짓고 규정하는 것이 아니라, 작은 회로들의 내재적인 관계가 큰 회로들에 의한 규정을 가능하도록 허용한다.

65) 결정체-이미지image-cristal는 순수과거의 이미지로 현실의 이미지들과 달리, 시간상 전후를 따질 수도 없고, 원본과 복사본을 구분할 수 없는 잠재적 이미지이다. 영화에서는 현재와 과거[시간], 여기와 저기[공간]를 구분할 수 없는 다이아몬드 결정체이미지

즈가 말하고자 하는 바는 다음과 같다.

> 시간은 매순간 서로 본성적으로 다른 현재와 과거로 이중화되어야 한다se dédoubler. 혹은 같은 말이지만, 하나는 미래로 비약하고 다른 하나는 과거로 침잠하는 이질적인 두 방향으로 현재를 이중화해야 한다. 시간은 스스로를 제기하거나 펼치는 동시에 분열된다se scinder. 시간은 두 개의 서로 다른 비대칭적인 투사를 통해 분열되는데, 그 하나는 모든 현재가 지나가게 하고, 또 다른 하나는 모든 과거를 보존한다(IT, 1985/2005: 164).

현재를 지나가면서 동시에 과거로 분열하는 이 도식은 사실 현실화와 잠재화가 동시에 진행되며, 둘은 식별불가능성indiscernabilite을 갖게 된다고 할 수 있다. 여기서 들뢰즈가 결정체-이미지에서 확인한 시간, 즉 "분열됨과 동시에 의미 그 자체 안으로 말려 둥글게 된 시간"을 염두에 두고 있음을 알 수 있다(IT, 1985/2005: 170). 결정체-이미지는 커뮤니케이션이 발생하는 그 순간을 가리킨다. 커뮤니케이션이 한 쪽에서 발화되는 순간, 모든 커뮤니케이터들은 결정체적 커뮤니케이션에 들어간다. 모든 이들이 기억이미지를 동원하면서 각각 의미를 심층화하고, 제2의, 제3의 커뮤니케이션을 가능하게 해준다. 의미의 갈래는 더 깊어지고 원래 발화된 정보는 제2의, 제3의 커뮤니케이션에 의해 교환되고 변질되면서 더 큰 회로를 구성한다. 커뮤니케이션 양태의 다양성을 작은 회로와 큰 회로의 상호작용으로 설명

를 가리킨다. 그런데 잠재태와 현실태의 교환이 식별불가능하다는 것은 한 장면 안에서 두 개가 섞여있어 알아볼 수 없다는 의미가 아니라, 잠재태와 현실태의 교환이 무한히 진행되면서 눈앞에 있는 장면이 잠재태인지 현실태인지 알 수 없는 것을 가리킨다. 영화 <살인의 추억>의 예를 들어보자. 형사 박두만은 인간 송강호라는 잠재태가 한 작품 속에서 현실화한 것이다. 잠재태는 인간 송강호이고 현실태는 형사 박두만이다. 여기서 형사 박두만은 다른 배우에 의해서, 또는 같은 배우라도 다른 캐릭터에 의해서 현실화될 수 있다는 의미에서 잠재태이다. 이 때 송강호가 연기한 박두만은 다시 현실태가 된다. 영화 속에서 거울을 바라보는 송강호를 보자. 거울 속 박두만은 잠재태이고, 거울 밖의 박두만은 현실태이지만, 그것이 스크린 상에서 보여 진다는 의미에서 둘다 하나의 잠재태이다. 시사회에서 그 영화를 보고 있는 배우 송강호만 생각해봐도, 그 시간 그 공간에 다양한 잠재적 현실화가 가능하지만 그 시사회장에 현실화되었으므로 하나의 현실태인 것이다. 이렇게 현실태와 잠재태는 한 장면에서 '혼동'되는 것이 아니라 끊임없이 '교환'되면서 식별불가능한 지점에 이른다. 그래서 들뢰즈는 현실와 상상, 지각과 기억, 정신과 물질, 실재와 영화에 대한 '혼동'과 '식별불가능성'을 요구한다.

할 수 있을 것이다.

(2) 실재성=개체화[현실성+잠재성]

앞에서 우리는 들뢰즈의 존재론적 구도를 통해, 그의 존재론을 구성하고 있는 삼항의 개념들을 살펴보았다. 여기서는 그 개념들이 역동적으로 소통하는 삼항'관계'를 규명함으로써, 들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션론의 접점을 찾아볼 것이다. 이것은 삼항관계의 이중운동을 드러내는 작업이 될 것이다. 삼항관계에서 이중운동은 두 번 나타난다. 잠재적 층위에서의 개체화가 1차 이중운동[이중운동I]이라면, 현실성의 층위에서 탈영토화가 2차 이중운동[이중운동II]이다. 전자가 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션론이라면, 후자는 실천적 커뮤니케이션론에 해당할 것이다. 다음의 <도표 8>은 들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션론을 '삼항관계와 이중운동' 개념을 동원해 도식화한 것이다.[66]

$$R = I\left\{\frac{A(a/v)}{V}\right\}$$

- R(Reel): 세계-실재성
- A(Actuel): 재현-현실성
- I(Individuation): 강도-개체화
- V(Virtuel): 이념-잠재성
- A(a): 현실성의 층위에서의 현실화
- A(v): 현실성의 층위에서의 잠재화

<도표 8> 삼항관계와 이중운동

66) 도식화는 들뢰즈의 철학에 반하는 것일 뿐 아니라, 자체로도 많은 문제를 야기할 수 있어 바람직하지는 않다. 도식이라는 '뼈대'는 이해하기는 쉽지만, 보다 풍부한 '살'의 세계를 배제하는 역효과를 낳기 때문이다. 그럼에도 불구하고 도식화를 행한 이유는 난해하고 복잡한 들뢰즈 철학과 커뮤니케이션과의 연관성을 조금이라도 단순화시켜서 이해를 쉽게 하기 위해서임을 밝힌다.

동일성의 철학이 실재를 현실성의 차원에서만 파악하는 것(R=A)이라면, <도표 8>의 도식은 실재를 삼항관계로 파악한 것[R=I(V+A)]이다. 동일성의 철학이 실재를 현실성으로만 파악하는(R=A) 반면, 들뢰즈의 실재는 현실성뿐만 아니라 잠재성도 포함한다는 것이다(R=A+V). 특히 들뢰즈의 실재는 개체화를 통해 동적인 것[R=I(V+A)]으로 이해한다는데 의의가 있다. 여기서 개체화[I(V+A)]가 1차 이중운동이라면, 현실성의 층위에 있는 (재)영토화-탈영토화 관계[A(a/v)]가 2차 이중운동을 가리킨다. 거기서 이중운동은 현실을 (재)영토화[A(a)]시키거나 탈영토화[A(v)] 시킨다.

'삼항관계와 이중운동' 도식은 결국 삼항관계가 반대 방향을 향해 끝없이 분기하는 이중운동임을 보여주고 있는 것이다. [A(a/v)/V]는 A(a/v)가 [A/V] 위에서 끊임없이 반복되면서 전개되는 것이다. A(a/v)는 현실을 점점 더 딱딱하게 만들면서[(a/v), a(a′/v′)/v, a′(a″/v″)/v′……] 하강하고, [A/V]는 점점 더 넓은 잠재화를 통해[A/V, A′(A/V)/V′, A″(A′/V′)/V″……] 상승한다. 들뢰즈의 '삼항관계와 이중운동의 도식'[A(a/v)/V]은 존재의 끝없는 운동을 보여주는 동시에, 그로 인해 세계는 잠재적 커뮤니케이션 상태에 있음을 말해주고 있다.[67] 그렇다면 그 깊은 하강과 높은 상승

67) 들뢰즈에 따르면, 삼항관계의 상승과 하강 사이에서 존재 또한 다양한 등급으로 나타난다. 잠재성으로부터 현실화하거나 현실성으로부터 잠재화하는 두 방향의 소통을 존재들의 관점에서 보면 네 가지 등급 사이의 이동으로 설명할 수 있다는 것이다. 아래의 도표는 들뢰즈가 네 개의 존재등급을 구분한 것이다(PLI, 1988/2004: 107).

존재들의 등급	술어	주어	포함	무한	원리
동일적인 것들(절대적으로-단순한)	형식 또는 속성	신	자기-포함	자신에 의한 무한	모순 원리
정의 가능한 것들(상대적으로-단순한)	관계(정의 항들 사이의)	외연 또는 크기(전체와 부분)	상호적 포함	원인에 의한 무한	상사성 원리
조건화 가능한 것들(극단적으로-단순한)	요건(이것의 관계들이나 법칙들)	내포 또는 사물(정도를 가지며 극한을 지향)	정위가능한 일방적 포함	내적 한계를 가진 무한계열	충족이유원리
개체적인 것들(단일체로-단순한)	사건 또는 양태(존재하기위한 관계)	존재자들 또는 실체들	정위불가능한 일방적 포함	외적 한계를 가진 무한계열	식별불가능 원리

<도표 9> 존재들의 등급과 원리

사이에서는 어떤 일이 벌어지는 것일까? 우리는 '삼항관계와 이중운동'의 도식을 삼항논리[68]에 따라 살펴보면서 그 풍경을 살펴볼 수 있을 것이다.

첫 단계인 'V(a):A(v)'는 '현실정의 잠재화 대 잠재적인 것의 현실화'를 가리킨다. 이것은 1차 이중운동으로 서로 반대방향을 향하며 서로 대립하는 것으로 파악된다. 하물며 'a:v', 'A:V', 'A(a):A(v)' 등이 서로 무관하며 심지어 극단적으로 대립하고 있는 것으로 나타난다. 이러한 대립은 『천개의 고원』과 『앙티 오이디푸스』에서 두드러진다.

두 번째 단계인 V=A(a/v)는 현실성과 잠재성의 상호이행을 다룬다. 독재정권이 극에 달하면 혁명이 발발하듯이, 현실태의 끝 지점에서는 잠재화[탈영토화]가 발생하고, 혁명 또한 시간이 지나면서 또 다른 권력에 의해 오염되듯이 잠재태 또한 그 가장자리에서 다시 현실화[(재)영토화] 된다. 이런 의미에서 첫 단계의 'V(a):A(v)'는 방향만 다를 뿐 같은 공간을 배회하고 있었던 것이다. V=A(a/v)를 풀어보면 V=A(a)+A(v)가 되는데, 이것은 서로 대립하는 것처럼 보이는 'A(a):A(v)'가 사실은 잠재성의 층위[V]를 구성하고 있다는 것을 보여준다. 현실성의 층위에 있는 끊임없는 탈영토화[A(v)]와 재영토화[A(a)]조차 일종의 상호이행이라는 것이다.[69] 현실성은 잠재성이 일시적으로 고정된 것에 불과하고, 잠재성 또한 현실성 없이는 생성할 수 없다. 말 그대로 둘은 실재의 다른 이름일 뿐이다.

세 번째 단계인 'V⊃A(a/v)'는 현실성보다는 잠재성이 우선함을 가리킨

68) 삼항논리는 들뢰즈 특유의 논리전개 방법으로, 바로 뒤의 4장 '삼항논리: 하나, 둘, 셋의 논리학'에서 자세하게 다루고 있다. 이해를 돕기 위해 이 부분을 먼저 참고하는 것도 좋을 것이다. 삼항논리를 간단하게 요약하면 다음과 같다. 첫단계에서 A(현실적인 것)는 V(잠재적인 것)에 대립한다. 두 번째 단계에서 A와 V가 하나라는 의미는, A와 V가 서로 상대방에게 생성을 도입하는 변수가 된다. 탈영토화하는 A뿐만 아니라, 재영토화하는 V를 통해서 서로 생성해나간다. 세 번째 단계에서 A는 결국 V에 의해 해소되어야 할 무엇이 된다. A는 V를 거쳐 가면서 다시 현실화하는 과정을 반복하는데, 이것은 V에 의해 재생산되는 A이기 때문이다.

69) 이것은 들뢰즈의 '차이와 반복의 변증법'을 가리키는 것으로, 그의 철학이 추상적 논의에 그치는 것이 아니라 구체적 실천력을 보유하고 있음을 시사하고 있다. 여기서 주의해야할 것은 들뢰즈의 삼항관계와 삼항논리의 도식 모두 현실성(A)의 관점에서 읽어야 한다는 것이다. 들뢰즈의 존재론 내부에는 이미 사회정치적 실천론을 내장하고 있기 때문이다.

다. 들뢰즈는 원래는 모든 것이 변형가능성 또는 잠재성으로 존재하고 있음을 강조한다. [A(a/v)/V] 도식에서 보듯이 A에서의 a/v라는 구도는 이미 V 위에서 행해지고 있는 것들이다. 이에 따라 첫 단계의 대립[V:A]은 V에 대립하는 A가 아니라, V에 의해 해소되어야 하는 A로 재해석된다. 이제 문제는 A를 저지(沮止)하고 V를 지지(支持)하는 실천적 방향을 모색하는 것만이 남는다. 이런 맥락에서 삼항논리의 두 번째 단계인 V=A(a)+A(v)가 현실을 개선해가는 지향점에 관한 것[전략적 차원]이라면, 세 번째 단계인 V⊃A(a/v)는 현실을 고정시키고 강화하는 것들[A(a)], 즉 권력과 자본에 공명하는 것들을 해체하고 탈영토화하는 것들[A(v)]로 대체하는 것[전술적 차원]을 가리킨다.

지금까지의 논의를 정리하기위해 <도표 1>의 '들뢰즈의 존재론적 구도'와 <도표 8>의 '삼항관계와 이중운동'을 우리가 사는 '세계'에 적용해보도록 하자. 이를 통해 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션론 구체적으로 들여다볼 수 있을 것이다. 먼저 들뢰즈는 세계Welt와 환경세계Umwelt[70]의 관계를 구분한다. 여기에 잠재성과 현실성이 대응한다는 것은 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 들뢰즈는 세계라는 "카오스로부터 환경세계Milleux와 리듬Rythemes이 태어난다"고 말한다.(MP, 1980/2001: 593). 마치 차이와 차이 사이에서 반복이 되돌아오듯이, 그리고 잠재성 사이에서 현실성이 매번 재생산되듯이 리듬[카오스모스]은 "둘-사이entre-deux" 즉, 두 가지 환경세계 사이에 있는 데서 찾을 수 있다. 이로부터 "**카오스-리듬**" 혹은 "**카오스모스**Chaosmos"가 나온다"(MP, 1980/2001: 594, 강조는 필자). 이 명제를 들뢰즈의 삼항관계로 풀어보면, 세계[카오스Chaos]로부터 하나의 질서[코스모스Cosmos]가 현실화하는 과정을 나타낸다.[71] 이로부터 '잠재성-개체화-

70) 환경세계Umwelt는 에스토니아 출신의 생물학자 폰 윅스퀼Jacob von Uexkill(1864~1944)의 개념이다. 생명체들은 각각 서로 교환할 수 없는 환경세계를 구축하고 있다. 그리고 환경세계는 그 속의 생명체에게만 고유한 세계를 구성한다는 것이다. 예를 들어 진드기의 세계가 인간에게 아무리 보잘것없어 보여도 그들의 환경세계는 인간의 환경세계나 독수리의 환경세계 못지않게 굳건하게 서로 유기적 관계를 유지하고 있다. "가장 복잡한 동물 주체와 마찬가지로 가장 단순한 동물 주체는, 다시말해 동물 주체 전부는 가장 완벽하게 그들의 환경에 맞게 조정된다"(Uexkill, 1934/2012: 21).

현실성'에 대응하는 '카오스-카오스모스Chaosmos-코스모스' 또는 '세계-리듬-환경세계'라는 삼항이 도출된다.[72] 카오스모스[리듬]는 카오스와 코스모스 사이에서 끊임없이 진동하는 우주적 커뮤니케이션을 수행한다.

그렇다면 그런 우주적 삼항관계는 인간적 차원에서 어떤 의미를 가지는 것일까? 인간화된 코스모스는 현실성으로부터 잠재화하려는 노력[A(v)]을 하기도 하지만, 그것을 더욱 더 지층화[A(a)]를 하기도 한다. 삼항관계에서 카오스와 코스모스를 소통시키는 리듬은, 현실성의 층위에서 영토[환경세계]와 대지를 소통시키는 '행위-리듬'이 된다. 이로부터 개체화 또는 이중운동으로 드러나는 존재론적 커뮤니케이션은 '카오스모스-리듬-행위'이라는 하나의 계열을 이룬다.

리듬이 환경[코스모스]와 환경[코스모스] 사이에서 존재하는 반면, 행위는 환경이 영토화한 '영토' 위에서 일어난다. 그래서 "영토territorire란 하나의 행위acte로서 이 행위가 모든 환경과 리듬을 촉발해 "영토화territorialise"를 행하는 것이다(MP, 1980/2001: 597).[73]

---

71) 여기서 우리는 자연스러운 의문을 제기할 수 있다. 왜 코스모스는 인간에게 우주-세계와 환경-세계를 동시에 의미하는가? 그리고 왜 우리 인간에게 코스모스는 '환경세계'라기보다는 '우주'라는 지위를 갖는가? 카오스로부터 현실화한 코스모스[I(A/V)]는 다시 현실성의 층위에서 이중운동[A(a/v)]을 하게 된다. 여기서 영토화하면서 인간화하면 인간의 '환경세계'조차 '우주'가 되는 것이다.

72) 삼항관계의 계열에 따라 '환경세계'는 '코스모스'에 대응한다. 그러나 '환경세계'가 직접적으로 '코스모스'를 의미하는 것은 아니다. 원래 코스모스는 카오스로부터 현실화된 것[A/V]이고, 환경세계는 여기서 다시 코스모스로부터 지층화된 어떤 것[A(a)]이기 때문이다. 인간의 환경세계를 "논하기 위해 하필이면 <코스모스>처럼 큰 언어를 사용"한 이유에 대해, 들뢰즈는 "소산적 자연 속에 남은 능산적 자연을 포착하기 위해서"라고 답한다(MP, 1980/2001: 594). 이것은 인간을 소우주라고 부르는 것과 비슷하다. 큰 우주를 낳는[능산적 자연] 소우주로서의 인간[소산적 자연]을 지칭한다는 것이다. 이밖의 다른 이유로는 들뢰즈가 '카오스[세계]-카오스모스[리듬]-코스모스[환경세계]'라는 삼항관계를 염두에 두고 있기 때문에 환경세계를 코스모스로 이해해도 큰 무리는 없다.

73) 세계welt와 환경세계umwelt를 연결시킨다는 의미의 '행위acte'는 브루노 라투어Bruno Latour의 행위자네트워크이론(ANT: Actor-Network Theory)과 밀접한 연관을 가진다. 특히 미디어를 통해 인간이 커뮤니케이션 하는 것이 아니라, 인간-비인간 행위자 네트워크의 형성(번역)이 곧 커뮤니케이션이라는 ANT의 관점은 들뢰즈 커뮤니케이션론의 정의이기도 하다. ANT에서의 행위자actor[행위소actant]는 들뢰즈에게서 배치agencement에서의 행위자agent 또는 개체화를 가리킨다. 모든 행위자는 네트워크화에 의한 여러 가지 속성들이 더해져 있는 존재로 간주된다. 모든 인간 행위자와 비인간 행위자 속에는 오랜 시간을 통과하면서 이루어진 복잡하고 이종적인 네트워크들이 주름잡혀있는 것이다. ANT이론가들인 하디Iain Hardie와 맥켄지Donald MacKenzie는 ANT

그렇다면 행위를 통해 코스모스가 영토화한 결과는 무엇일까? 들뢰즈는 그것을 영토territorire로부터 지층화한 대지terre라고 본다. 대지는 코스모스[환경세계]가 이중운동하면서 부정적으로 영토화한 것이다. 코스모스를 카오스로부터 영토화한 어떤 '영토[A]'라면, 그 영토로부터 다시 지층화한 것이 바로 '대지[A(a)]'인 것이다. 삼항관계에서의 카오스 대 코스모스의 대립은, 이중운동의 단계에서 그것은 영토 대 대지의 대립으로 반복된다. "대지는 모든 힘이, 즉 대지의 온갖 힘뿐만 아니라 다른 실질의 힘들이 서로 부딪히며 백병전을 벌이는 장소"라는 것이다(MP, 1980/2001: 643). 말하자면, 카오스-카오스모스[리듬]-코스모스[환경세계]의 삼항관계에서 영토화한 '영토'의 가장 깊은 곳에서 에너지가 모여 하나의 그릇 또는 토대로서의 대지가 만들어진다는 것이다. 환경세계[대지]는 끊임없이 운동하고 변화한다. 리듬에 의한 코드변환이나 형질도입은 코스모스의 이중운동[A(a/v)]인 동시에, 카오스의 이중운동[I(A/V)]이기도 하다. 카오스에서 코스모스로의 이행은 카오스 자체의 이행이며, 코스모스의 끊임없는 이행이기도 하다. "생물체만이 끊임없이 하나의 환경으로부터 다른 환경으로 이동하는 것이 아니라 환경들 또한 상호 이동을 반복하며, 따라서 본질적으로 서로 커뮤니케이션하고 있다"(MP, 1980/2001: 594). 이것을 가능하게 하는 것이 바로 리듬, 즉 커뮤니케이션이다. 이를 통해 우리는 삼항관계와 이중운동이라는 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션이 '카오스-카오스모스-코스모스'와 '영토-

---

에서 행위자는 인간-주체만을 가리키는 것은 아니라고 강조하면서, 제도나 규약, 집단뿐만 아니라 인간의 신체, 보철물, 기구, 설비, 기술 장치, 알고리즘 등이라고 말한다.
이들은 이런 행위자들의 네트워크를 '배치'라고 부르면서, 이 개념을 들뢰즈에게서 가져왔다고 밝힌다. 아장스망[agencement, 배치]의 개념은 들뢰즈로부터 도출된 것이며, 심려깊은 언어의 유희를 수반한다. 아장세agencer는 배열하거나 서로 맞추는 일을 하며, 아장스망은 조립, 정리, 배열 또는 배치를 의미하게 된다. 일상 담론에서의 지시 대상은 기계의 부속들과 같이 종종 실질적이고도 물질적인데, 실제로 일반적인 어법에서 복수의 아장스망les agencemens은 설비물과 부속물들을 가리키며, 비엥 아장세bien agence는 잘 설치된 것을 의미한다. 아장스망에 대한 언어유희의 또 다른 측면은 아장스agence와 에이전시(agency: 행위능력 혹은 행위능력을 가진 자)이다. 우리가 프랑스어인 'agencement'의 의미를 유보하는 이유는, 언어유희로 쓰인 이 단어가 일반적인 영어의 어셈블리지[assemblage]와 같은 표현과는 달리 다소 수동적인 의미를 내포하고 있기 때문이다(Hardie & MacKenzie, 2010: 158).

행위-대지'를 통해 반복되고 있음을 확인할 수 있다.

다음에서는 현실화, 잠재화, 개체화를 구분하여 살펴볼 것이다. 들뢰즈의 삼항관계와 이중운동[R=I(V+A)]은 개체화라는 커뮤니케이션을 통해 실재가 존재하는 방식이다. 개체화라는 강도적 커뮤니케이션에 벡터vector를 부여한 것이 현실화와 잠재화인 것이다. 사실 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션은 생성[되기]에 대한 세 가지 관점을 가리키는 것이다.

① 현실화: 분화, 드라마화, 지층화[74]

들뢰즈의 커뮤니케이션이 기본적으로 차이짓기를 통한 되기[생성]라는 점에서, 일차적으로 현실화를 가리킨다고 할 수 있다. 무엇이 소통을 통해 생성한다는 사실을 가시적으로 확인할 수 있는 것은 현실화이기 때문이다. 잠재성은 두 번의 분화를 통해 현실화한다. 그 이중분화는 미분화와 분화로 이루어져 있다[미/분화différent/ciation].[75] 현실화는 이념의 층위에서

74) 지질학에서 축적, 응고, 침전, 습곡을 통해 형성되는 대지의 운동결과를 지층strate이라고 한다. 이로부터 들뢰즈는 잠재태로부터 현실화하는 지층화stratification의 개념을 빌려온다. 사회 속에서 다양한 코드와 영토를 가진 현상으로 굳어진 것을 지층화라고 부르는 것이다. 들뢰즈에 따르면, 지구는 '기관 없는 신체'이다. 개념적으로 기관이 발생하기 이전에는 하나의 알(卵)에 가깝다는 것이다. 흐름 그 자체인 지구는 흐름을 따라 힘과 강도가 달라진다. 반면에 지층은 그 흐름을 일정한 영토에 묶고 코드화시킨다. 지층strate은 그런 지구로부터 현실화된 것들이다. 지구가 잠재태라면 개체화[지층화]를 거친 지층은 현실태인 것이다. 예를 들어 우리 주변의 소리 흐름들은 개체화되면서 어떤 노래 또는 어떤 뉴스로 드러나는데, 이렇게 하나의 개체로 떨어져 나온 것이 지층이다. 계층이나 계급 또한 대표적인 지층화의 예가 될 것이다. 기관 없는 신체로서의 지구로부터 지층은 지구가 일정한 층(層階)couches이나 띠(帶)ceintures의 모양을 이루면서 절합[분절되면서 결합]된 것이다. 이런 의미에서 "지층들은 포획이며, 자신의 영역을 지나가는 모든 것을 부여잡으려고 애쓰는 "검은 구멍(=블랙홀)" 또는 폐색작용이다. 지층들은 지구 위에서 코드화와 영토화를 통해 작동한다"(MP, 1980/2001: 85~86).
그렇다면 지층화와 영토화는 어떻게 다른 것일까? 지층화가 배치 자체를 가리킨다면, 영토화는 배치 내부의 항을 대상으로 한다. 들뢰즈는 지층이 경도의[수직적] 문제라면, 영토는 위도의[수평적] 문제라고 한다. 지층이 강도-개체화의 결과라면, 영토는 재영토화[A(a)]의 결과인 것이다.

75) 차이소들les différents은 들뢰즈의 차이존재론의 기본 틀을 이루고 있는 '미/분화'에서 미분화différentiation와 분화différenciation라는 이름으로 이중분화한다. 차이différence는 '미분화하는[차이나는] 차이'이자 '분화하는[차이짓는] 차이'이다. 미분화와 분화의 구성요소에서의 차이소들을 각각 변별적(차이나는) 차이소le différentiel와 분화적[차이

시작하여 강도의 층위에서 미분화되고, 이것이 재현의 층위로 다시 분화된다. '미/분화different/ciation'라는 '잠재태/현실태'의 이중분화를 나타내는 또 다른 커뮤니케이션 도식인 것이다.[76]

> 미분화가 문제로서의 이념이 지닌 잠재적 내용을 규정하는 반면, 분화는 이 잠재적 내용의 현실화를 표현하고, 또 (국소적 적분들을 통한) 해(解)들의 구성을 표현한다. 분화는 차이의 두 번째 부분에 해당하고, 대상의 질적 통합성이나 양적 통합성을 지칭하기 위해서는 **미/분화***différent/ciation*라는 복합적인 개념을 만들어내야 한다. 여기서 t와 c는 차이가 직접 자기 자신을 드러내는 변별적 특징이거나 음운론적 비율이다. 모든 대상은 이중적이다. 하지만 대상의 두 반쪽은 서로 닮지 않았다. 한 쪽은 잠재적 이미지이고, 다른 한 쪽은 현실적 이미지이기 때문이다. 그 둘은 짝이 맞지 않는 불균등한 반쪽들인 것이다(DR, 1968a/2004: 452).

이념은 강도의 커뮤니케이션을 거쳐 재현의 세계에 이른다. 이때의 분화 즉, 미분화/분화에서 두 번째 분화, 즉 분화의 분화를 들뢰즈는 극화에 의한 드라마화 라고 부르기도 한다. "차이나는 것을 그러모으는 **차이의 차이**가 있는 것처럼, 분화된 것을 통합하고 접합하는 **분화의 분화**가 있다. 이는 드라마를 연출하는 극화의 필연적인 결과이다"(DR, 1968a/2004: 467, 강조는 필자). 현실화를 굳이 드라마라고 부르는 이유는 차이의 이념이라는 추상적 과정이 하나의 특수한 종으로 현실 속에 드라마틱하게 드러나기 때문이다. 예를 들어 "가장 단단한 바위들도 수천 년에 걸쳐 진행된 현실화의 시간에 비추어 보면 다시 어떤 유동적인 액체 물질이 되고, 이 물질들

짓는] 차이소différenciel로 구분되는 것이다. 차이나는 차이소와 차이짓는 차이소는 논의가 진행되면서 변별적 차이소와 분화적 차이소, 또는 미분소와 분화소le différenciant로 불리게 된다.

76) 이념으로부터 강도를 거쳐 현실화하는 과정에 대해, 들뢰즈는『차이와 반복』에서 각각 '미규정성', '규정가능성', '완결된 규정성'으로 정의한다. 차이라는 이념은 규정성과 관련하여 세 가지 계기를 보여준다. "이념적 대상 안의 미규정성, 경험 대상들과 관련하여 성립하는 규정 가능성, 지성의 개념들과 관련하여 성립하는 무한한 규정성의 이상 등이 그것이다"(DR, 1968a/2004: 372). 미규정성, 규정가능성, 완결된 규정성은 각각 이념-잠재성, 강도-개체화, 재현-현실성에 대응한다.

은 자신의 독특성들 위로 행사되는 어떤 미약한 강제력들 아래에 놓여 있다. 모든 유형학은 드라마와 같이 극적이고, 모든 역동성은 어떤 파국이다"(DR, 1968a/2004: 469).[77]

들뢰즈의 삼항관계에서 미분화/분화하려면 이념적 다양체에서 어떤 출발점이 필요하다. 차이소들이 불균등성을 통해 비율적 관계[상호 규정의 단계]에 진입하면서, 그 비율적 관계들이 수렴하거나, 발산, 우회하는 등의 특이점을 형성하는 것이다.[78] 이것은 미분화 상태의 차이소들이 개체화[커뮤니케이션] 과정을 통해 양화하고 육화한 것이다. "모든 현실화 과정은 질적이고 외연적인 어떤 이중의 분화이다. 그리고 분화의 범주들은 아마 이념을 구성하는 미분적인 것들의 질서에 따라 변할 것이다. 즉 질화(質化)와 부분화는 어떤 물리학적 현실화의 두 측면이고, 마찬가지로 종별화와 유기적 조직화는 어떤 생물학적 현실화의 두 측면이다"(DR, 1968a/2004: 522~523). 들뢰즈는 현실화[분화]를 어떤 물질적이고 생물적 현실화라는 의미에서 문제의 해결이자 미분의 적분으로 보았다.

> 현실화의 시간들은 구조를 형성하는 비율적 관계와 독특성들에 상응하고, 또 자기 나름으로 잠재적인 것이 현실적인 것으로 이행하는 과정을 측정한다. 이런 측면에서 보면, **현실화, 분화, 적분, 해결** 등의 네 용어는 동의어가 된다. 잠재적인 것에 대해 현실화된다는 것은 그것의 본성상 분화된다는 것이다. 각각의 분화는 어떤 국소적 적분, 어떤 국소적 해결이다. 이 국소적 해결은 총체적 해결이나 총괄적 적분 안에서 다른 국소적 해결들과 함께 합성된다. 그렇기 때문에 생명체 안에서 현실화의 절차는 부분들의 국소적 분화로 드러나는 동시에 내부적 환경의 전반적 형성으로 나타나고, 또 유기체가 구성되는 장 안에서 제기된 어떤 문제의 해결로 나타난다. 유기체는

77) 비슷한 예로 유리를 들 수 있을 것이다. 유리는 고체도 아니고 액체도 아닌 일종의 '교착상태'로 불린다고 한다. 유리를 제조하는 최종단계의 원소변화 때문에 교통에서의 코착상태처럼 흘러내리지 못한다는 것이다. 여하튼 일반적으로 고체로 알고 있는 유리조차 약 3천년이 지난면 완전히 흘러내린다고 한다.

78) 들뢰즈의 삼항관계에서 중간층인 강도적 개체가 체계라면, 상층인 이념적 다양체는 어떤 구조이다. 이는 하층인 재현-현실성 층위의 구조와는 다른 것을 가리키는 것으로, 미분비와 특이점들로 이루어진 다양체를 가리킨다.

어떤 문제의 해결이 아니라면 아무것도 아닐 것이다(DR, 1968a/2004: 454, 강조는 필자)

그러나 잠재성으로부터의 현실화가 어떤 문제해결의 이미지를 갖는다는 이유로 들뢰즈는 예상치 못한 비판에 직면하게 된다. 아리스토텔레스는 하나의 씨앗에 이미 성장한 나무의 완성태entelechy가 숨어있다고 보았다. 씨앗은 이미 성장한 나무가 될 목적으로만 존재한다는 것이다. 들뢰즈는 이를 비판한 적이 있었는데, 일부 비판가들은 들뢰즈의 현실화 또한 아리스토텔레스의 목적론과 다르지 않다고 본다. 사무엘 베버S. Weber는 위 인용문에 대한 비판적 견해를 밝히며 들뢰즈가 "아무리 차이나고 특이적이고 다질적인 방식일지라도 현실화를 어떤 문제들의 '총체적이고 통합적인 해결'로 보는" 목적론적 철학자라고 평가한다(Weber, 2000: 39). 들뢰즈가 총체적 통합과정의 예로 생물학적 유기체화를 들고 있는 것만 보아도 그가 이율배반적이라는 것을 알 수 있다는 것이다.

그러나 이것은 들뢰즈가 현실화를 잠재성의 한 효과로 본다는 사실을 간과한데서 오는 오해에 지나지 않는다. 미분화는 잠재성의 층위에서 벌어지고, 분화는 그것이 현실화하는 과정으로 구분된다 하더라도, '미분화/분화'는 여전히 차이소들의 '차이짓기' 라는 관점에서는 하나의 운동이다. 들뢰즈의 차이는 잠재성의 층위에서 분화되기를 기다리는 미분화(未分化)된 무엇이 아니라, 오직 미분화(微分化)된 차이들로 완벽하게 존재한다. 실재를 구성하는 잠재태/현실태의 관계처럼, 미분화/분화는 목적론의 테마가 아니라 상호침투하면서 실재를 구성한다는 것이다.

들뢰즈의 삼항논리에 따르면, 잠재성과 현실성은 대립적인 것으로 보이지만, 사실 현실성은 항상 잠재성을 거쳐가면서 몇 번이고 다른 방식으로 표현된다. 모든 것은 n승의 역량, 거듭제곱 역량에서 처음 생겨나서, 최종적으로는 재현-현실성의 층위의 세계로 드러난다. 재현-현실성의 층위에서도 들뢰즈의 존재론은 그 아래 내속하고 공존하고 항존하는 것들이 있다는 사실을 전제로 하고 있다는 것이다. 그것은 '하나이자 여럿' 또는 '다양체'

라는 이름으로 불리는 것이다.

> 다양체들은 현실이며, 어떠한 통일도 전제하지 않으며, 결코 총체성으로 들어가지 않으며 절대 주체로 되돌아가지도 않는다. 총체화, 전체화, 통일화는 다양체 속에서 생산되고 출현하는 과정일 뿐이다(MP, 1980/2001: 5).

이런 맥락에서 들뢰즈의 현실화가 단선적이지 않고 복수적이라는 사실을 통해서도 그것이 단순히 하나의 목적달성에 해당하는 방식은 아니라는 것을 알 수 있다. 다양체는 이미 그 속에서 다양한 구성요소들이 여러 방식으로 현실화한다는 것이다. 사실 들뢰즈의 모든 논의는 이러한 '하나이자 여럿'의 관점에서 해석되어야 한다. 들뢰즈는 "현실화는 세 계열에 따라 이루어진다. 공간 안에서, 시간 안에서, 그러나 또한 어떤 의식 안에서 진행된다"고 지적한다(DR, 1968a/2004: 472). 풀어 보면 잠재태로부터의 현실화는 각각 비인격성으로부터의 인간화, 무의식으로부터의 의식화, 무의미로부터의 의미화를 가리킨다. 인간의 뇌를 거치면서 우주적 실재는 인간화되고 의미화된다. 미분화되고 분자화인 파편들로부터 하나의 몰적[79] 단위가 출현하는 것이 잠재태로부터 현실화하는 것이다. 여기서 인간의 뇌는 효용성에 따라 물자체를 걸러내는 스크린screen이 된다.[80] 들뢰즈는 이러한 '잠재성/현실성'의 관계를 '지각percept/지각작용perception', '개념concept/개념작용conception', '감응affect/감응작용affection', '카오스chaos/카오이드chaöide', '언표énoncé/언표작용énonciation' 등으로 개념화하고 있다.[81] 이

---

79) 들뢰즈는 잠재성/현실성의 단위를 분자/몰로 설명하기도 한다. 몰mole는 개념에 머물러 있는 원자나 분자와 달리 물질 입자를 포함하고 있는 그램분자를 가리킨다. 분자와 몰의 관계는 이 논문의 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론'의 실천개념들 가운데 '분자적 투여와 몰적 투여'를 참고하라.

80) 사실 영화 스크린screen 또한 거기에 이미지를 채운다기보다는 실재로부터 다른 이미지들을 걸러낸 것을 의미한다. 이것은 들뢰즈 이미지론의 가장 핵심적인 주제이기도 하다. 들뢰즈가 영화 스크린을 뇌에 비유하는 이유도 그 때문이다. 뇌와 스크린 모두 감산적이라는 것이다. "우리는 사물을 지각하면서 우리의 필요에 따라 관심을 적게 끄는 것을 적게 지각한다. ……그것은 감산적soustractive 방법이며, 사물로부터 이해관계가 없는 것을 뺀다"(IM, 1983/2002: 124).

81) 들뢰즈의 '집합적 배치agencement collectif' 개념과 푸코의 '배열장치dispositif' 개념

념의 층위에서 차이소들로 존재하는 percept, concept, affect, énoncé 등이 인간의 뇌를 거쳐서 현실화[인간화, 의식화, 의미화]하면서 각각 perception, conception, affection, énonciation 등이 된다는 것이다. 특히 실천적 커뮤니케이션의 관점에서 현실화는 인간중심주의에 의해 드러난 것으로, 대부분 권력과 자본에 의해 왜곡되어 나타나는 것으로 정의된다.

② 잠재화: 기관 없는 신체-되기

잠재화는 기본적으로 현실성의 해체인 동시에, 그 현실성으로부터 자양분을 공급받는 과정이다. 전자가 실천적 커뮤니케이션과 관련된 것이라면, 후자는 존재론적 커뮤니케이션과 관련된 것이다. 그러므로 잠재화의 핵심은 단순히 현실성으로부터의 탈영토화에 그치는 것이 아니라, 탈영토화를 통해 지속적으로 잠재성으로 되돌아감으로써 잠재성을 더욱 풍부하게 만든다는 사실이다. 다음에서는 잠재성의 의미로부터 잠재화가 가진 의미를 자세히 살펴볼 것이다.

잠재성은 차이의 이념으로서 '일관성의 평면', '내재성의 평면', '추상기계', '디아그람', '기관 없는 신체' 등과 가족유사성을 가진다. 이 개념들을 미셸 세르만큼 잘 정의하고 있는 철학자도 드물 것이다[82] 세르에게 잠재성

또한 잠재태/현실태 구도에 적용시킬 수 있다. '집합적 배치/배열장치'의 관계 또한 '지각percept/지각작용perception' 등의 구도에 적용시킬 수 있다는 것이다. 푸코는 배열장치가 주체에게 어떤 기능을 부여하는 '주체-기능'이라고 밝힌 바 있는데, 이것은 잠재성의 층위에서 인간중심적인 관점을 통과한 현실화, 인간화, 주체화의 결과를 암시한다. 푸코를 연구한 아감벤도 "분명 장치는 인간이 우연히 부딪치는 사고가 아니라, 우리가 호모 사피엔스라는 표제어로 분류하는 동물을 '인간적'이라고 간주하는 '인간화' 과정 자체에 그 뿌리를 두고 있다"고 주장한다(Agamben, 2006/2010: 36). 우리는 주체라는 개념 이전의 그리스어 '휘포케이메논hypokeimenon'(주어, 논의대상, 기체) 개념으로부터 현실화[장치화, 인간화, 주체화]된 인간-주체를 도식화한 [휘포케이메논/주체]라는 도식을 생각해볼 수 있을 것이다. 말하자면, "'장치'란 주체-기능을 생명체에 꽂아 넣음으로써 주체를 생산해내는 것인 셈이다. 주체 기능을 구성하는 역사적 구조로서의 장치 바깥에 있는 실체 또는 휘포케이메논을 찾아서는 안 된다. 왜냐하면 "개인은 주체-기능, 프쉬케의 투사, 규범으로 부과하는 심급 이전에는 존재하지 않기" 때문이다"(양창렬, 2010: 124). 푸코의 배열장치에 대해서는 이 논문의 주석 300을 참고하라.

82) 미셸 세르는 자신의 대담집 『입장』에서 여러 차례 들뢰즈에 대한 지지를 노골적으로 표현했다. 예를 들어 지적 부흥기였던 5,60년대에 대해 묻자, 세르는 그 시기에 "정말로

은 “다수, 우리에게 아무런 정보도 드러내지 않는 다수, 다양한 복합체, 현실이다. 그리고 현실은 합리적이지 않다. 현실은 제어되지 않은 집합들의 잠재태이다. 또는 잠재태 집합들이다”(Serres, 1977/1999: 105). 그래서 잠재성은 “무질서, 혼란스런 소리, 누더기, 장터, 군중, 산산조각으로 찢긴 황야, 해체 또는 혼합, 카오스, 열려 있거나 닫힌 검은 상자, 뇌우, 구별할 수 없는 것, 혼돈”인 것이다(Serres, 1977/1999: 16). 한마디로 세르에게 잠재성은 권력과 자본에 의해 질서 잡히기 이전의 무질서, 코스모스 이전의 카오스를 가리키는 것이다. 그러므로 이런 상태를 향해 현실성을 뒤흔들어 탈영토화시키는 것이 잠재화이다. 현실화의 반대방향으로 거슬러 올라가며 ‘기관 없는 신체’ 되기를 시도하는 것이 잠재화이다. 들뢰즈는 잠재화를 다음과 같이 정의하고 있다.

> 현실성과 잠재성의 상호작용에서 현실적 배치를 탈영토화시키는 것이 잠재화이다. 잠재성은 현실화함으로써 현실 속에서 영토화하지만, 잠재화를 통해 기관 없는 신체로 돌아간다. 잠재화는 현실화의 역방향을 가리키는 것이다. 한다. 영토화는 고정되고 강화되면서 권력과 자본에 봉사하게 되는데, 여기에 현실의 외부에 위치한 차이를 도입함으로써 탈영토화를 시도하는 것이 잠재화인 것이다(IM, 1983/2002: 310).

잠재화는 잠재성의 힘을 바탕으로 “좌표체계, 잠재력, 사물의 상태, 사물choses, 신체corps”를 경유하면서 하강한다(QP, 1991/1999: 177). 상승과 하강의 법칙에 따라, “**카오스의 잠재성으로부터 이를 현실화하는 사물의**

새로운 무엇을 가져온 사람들은 고속도로를 선택하지 않은 사람들입니다. 예를 들어 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)가 있습니다. 그는 전통적인 철학사, 인문과학들, 인식론으로부터 해방되었습니다. 자유롭고 창조적인 사고의 역동적 움직임의 뛰어난 일례입니다”라고 답한다(Serres & Latour, 1993/1994: 88). 또한 세르는 루소, 몽테뉴, 파스칼, 디드로, 볼테뉴 등의 예를 들면서, 철학적 글쓰기는 문학적일 수밖에 없다고 말한다. 왜냐하면 “철학은 개념을 창조하는 것처럼 인물들을 창조하기 때문입니다. 질 들뢰즈가 최근에 그것을 나보다 더 잘 표현한 바 있습니다”라고 평가한다(Serres & Latour, 1993/1994: 147). 들뢰즈는 철학이 새로운 개념을 발명하는 것이 아니라, 기존의 개념들을 새로운 관점으로 해석하여 생명을 불어넣는 것이라고 『철학이란 무엇인가』에서 밝힌 바 있다.

상태들과 신체들로 내려온다"는 것이다(QP, 1991/1999: 222). 사물의 상태에서 동시에 여러 개의 변수가 적용되면서 하나의 사물이 되고, 그 사물 자체가 좌표 위에 자리를 잡으면 하나의 신체가 된다. 들뢰즈에 따르면, "사물은 상호작용들이며, 신체는 상호소통들이다. 사물의 상태는 폐쇄된 것으로 간주되는 체계들의 기하학적 좌표들에, 사물은 상호연결된 체계들인 에너지 좌표들에, 신체는 서로 연결되지 않은 변별체계들인 정보적 좌표들에 각각 의거한다"(QP, 1991/1999: 177~178). 현실은 잠재적인 것들의 소통, 즉 잠재화의 가능성을 열어놓지 않으면 불가능한 것들인 것이다. 잠재화와 현실화는 단순한 혼합이 아니라 소통이 된다. "여기서 우리는 혼합으로부터 **상호작용**interaction으로 이행한다. …상호작용은 **소통**이 된다"(QP, 1991/1999: 220~21). 새로운 배치가 현실화되면 그 이면에서 다시 은밀한 잠재화가 진행된다. 현실화와 잠재화는 매번 동시에 이루어지지만 서로 뚜렷이 구분된다.

> 서로 확연히 가를 수는 없지만, 우리는 잠재태들로부터 현실적 사물의 상태들로 내려오고, 사물의 상태들로부터 잠재태들로 올라간다. 그러나 그렇게 오르고 내리는 선이 동일한 것은 아니다. 즉 현실화와 역-효과화는 동일선상의 두 부분이 아니라 각기 다른 선들이다(QP, 1991/1999: 229).

잠재태의 현실화라는 하강과 달리, 현실태로부터 잠재화하는 상승은 전혀 다른 양상이다. "우리가 만일 선ligne을 거꾸로 거슬러 올라간다면, 즉 사물의 상태들로부터 잠재태로 소급해간다면, 그것은 동일한 잠재태가 아니기 때문에 동일한 선이 아니다"(QP, 1991/1999: 223). 이것이 의미하는 바는 무엇일까? 잠재태의 현실화는 그 계보를 따질 수 있을지 모르지만, 현실태가 잠재화한다는 것은 단순히 순수 잠재태[카오스, 실재]로 되돌아가는 것이 아니라, 카오이드chaoïde[구성된 카오스]로 상승하는 것이다. 그래서 현실화하는 카오이드는 사물의 상태이고, 잠재화하는 카오이드는 사건이 된다. 그래서 현실태의 잠재화는 사건화를 의미한다.[83] 사건 속에서는

잠재태의 현실화를 유추하여 짐작할 수 있는 것이라곤 아무것도 없다. 하강한 길을 거슬러 올라간다고 하더라도 우리는 처음 현실화한 그곳에 다시 되돌아갈 수는 없다. 상승한다는 것은 하강과 전혀 다른 차원에서 벌어지는 일이기 때문이다.

> 이제 순간들 사이에 있는 것은 시간이 아니라, 사건이 하나의 사이-시간entre-temps에 있다. 사이-시간이란 영원에 속하는 것도, 그렇다고 시간에 속하는 것도 아니다. 그것은 생성[되기]에 속해 있다. ……시간들은 서로 연속하지만, 모든 '사이-시간들'은 서로 포개어진다. 개개의 사건 안에는 많은 이질적 구성성분들이 언제나 동시적으로 존재한다. 왜냐하면 그 구성성분들 각각이 하나의 '사이-시간'이며, 구성성분들 모두가 식별불가능함, 결정불가능함의 지대를 통하여 그것들을 소통가능하게 하는 사이-시간에 존재하기 때문이다(QP, 1991/1999: 225~6, 번역 일부 수정).

잠재화 또는 '기관 없는 신체-되기'가 중요한 것은 이것이 들뢰즈 커뮤니케이션의 실천론과 관계되기 때문이다. 『천개의 고원』 6장에서 들뢰즈는 "어떻게 기관 없는 신체를 만들것인가"를 묻고 있다. 현실태를 탈영토화시키는 잠재화는 사실 '기관 없는 신체-되기'를 가리킨다. 기관 없는 신체의 대표적인 비유는 알(卵)oel이다. 들뢰즈는 "기관 없는 신체는 우주의 알œuf cosmique, 즉 거대한 분자molécule géante와 같다"고 말한다(AO, 1972/1994: 415) 그것은 기관의 유무를 따질 수 없는 알이며, 기관이 되기를 기다리는 알도 아니다. 알은 그 자체로 하나의 완결된 세계이다.

> 세계는 어떤 알이다. 또 사실 그 알은 우리에게 미분화-극화-분화(종적 분화와 유기체적 분화)로 이어지는 '이유들의 질서'의 모델을 제공한다. 우리가 볼 때 알 속에 함축되어 있는 강도의 차이는 무엇보다 먼저, 현실화해야

83) 이것은 역-효과화라고 불리기도 한다. "우리가 사건을 사물에 연루시킬 때마다, 싫건 좋건 간에 우리는 사건을 현실화하거나 효과화하게 된다. 그러나 사건의 개념을 끌어내기 위해 사건을 사물의 상태들로부터 떼어내어 추상화시킬 때마다, 우리는 사건을 역-효과화contre-effectue하게 된다"(QP, 1991/1999: 228, 번역 수정).

할 잠재적 질료에 해당하는 어떤 미분비들을 표현한다. 개체화가 일어나는 이 강도적인 장은 자신이 표현하는 이 비율적 관계들이 어떤 시공간적 역동성들(드라마로 연출하는 극화) 안에서, 그 관계들에 상응하는 어떤 종들(종적 분화) 안에서, 그리고 그 관계들의 특이점들에 상응하는 어떤 조직화된 부분들(유기체적 분화) 안에서 구현되도록 규정한다. (DR, 1968a/2004: 533).

'기관 없는 신체' 개념에서 주의해야 할 것은 기관 과 신체를 대립적으로 파악해서는 안 된다는 사실이다.[84] 오히려 "CsO[기관 없는 신체]의 적은 기관들이 아니다. 바로 유기체가 적인 것이다. CsO는 기관들과 대립하는 것이 아니라 유기체라고 불리는 기관들의 이 같은 조직화와 대립한다(MP, 1980/2001: 304)[85]. 따라서 '기관 없는 신체'에서 '없다sans'라는 의미는 '찾아볼 수 없음'이 아니라, 유기체와 상관없음으로 읽어야 할 것이다.

기관 없는 신체는 유기체에 반하는 개념으로 어떤 사물이 가진 잠재적인 사용 전체를 가리킨다. 손으로 글을 쓸 때 동원되는 근육이나 신경은 못을 박을 때 동원되는 것들과 다를 수밖에 없다. 손의 사용 각각에 따라 우리는 손의 기관 없는 신체의 지대를 통과할 수밖에 없다. 만약 통과하지 않는다면 현실화할 수 없을 것이다. 그러므로 기관 없는 신체를 통과한다는 것은 매번 하나의 문턱을 넘어 다른 존재로 생성하는 것을 가리킨다.[86] 잠

84) 들뢰즈는 인간을 구속하는 세 개의 지층으로 유기체, 의미화, 주체화를 들고 있다(MP, 1980/2001: 306 참고).

85) 이것은 슬라보예 지젝의 책 제목인『신체 없는 기관』에서도 알 수 있다. 지젝은 이 책에서 들뢰즈가 헤겔의 변증법을 비판하고 있으면서도 실상 헤겔 변증법에서 벗어나지 못하고 있다고 주장한다. 그 한 예로서 지젝은 기관을 차이소라는 개념으로 치환해 생각해 보면, '기관 없는 신체'를 통해 들뢰즈가 하려는 주장은 '신체 없는 기관'과 다르지 않다는 것이다. 그러나 들뢰즈에게 중요한 것은 차이의 존재론이지 '기관'이나 '신체'가 아니다. "생산적 생성의 장소에 해당하는 잠재적인 것과 불모적인 의미-사건의 장소에 해당하는 점재적인 것의 대립, 이는 동시에 "'기관 없는 신체body without organs"(BwO)와 "신체 없는 기관organs without body"(OwB)의 대립이지 않은가? 한편으로 순수 생성의 생산적 흐름은, 아직 구조화되거나 기능적 기관들로 결정되지 않은 신체이지 않은가? 다른 한편으로 OwB는,『이상한 나라의 앨리스』에서 체셔 고양이의 신체가 더 이상 현존하지 않을 때조차 홀로 존속하는 웃음처럼, 신체 안에 삽입된 상태로부터 추출된 순수 정서의 잠재성이지 않은가?"(Zizek, 2004/2006: 66~67).

86) 문턱seuil은 다른 배치로 변하는 경계선이며, 극한limite은 문턱 직전의 상태를 가리킨

재성으로부터 현실화하는 것이 기관 없는 신체가 발산하는 것이라면, 잠재화는 기관 없는 신체를 향해 수렴되는 과정이다. 그래서 들뢰즈는 기관 없는 신체를 “연속적 강도의 지대”로서의 고원이라고 부른다.[87] “하나의 고원은 한 조각의 내재성이다. 각각의 CsO[기관 없는 신체]는 고원들로 만들어져 있다. 각각의 CsO 자체는 일관성의 평면 위에서 다른 고원들과 소통하는 하나의 고원이다”(MP, 1980/2001: 303).

사회적 차원에서 기관 없는 신체를 통과한다는 것은 어떤 의미일까? 그것은 잠재화 자체도 기관 없는 신체에 의해 제한될 수 있음을 가리킨다. 아무것이나 아무렇게 잠재화 하는 것이 아니다. 이로부터 잠재성의 역설이 생겨나는데, 잠재성은 무한히 열려있는 공간인 동시에 닫혀있는 공간이라는 것이다. 기관 없는 신체라는 점에서 무엇이든 될 수 있지만, 사회체 socius[88]라는 ‘초월적 장’에서는 제한이 가해진다. 예를 들어 망치로 못을 박을 수도 있고 사람을 죽일 수도 있지만, 그것을 먹을 수는 없다. 군주의 명령은 절대군주시대는 법이었지만 자본주의 시대에는 상징에 지나지 않는다. 사회체 또는 초월적 장이 달라졌기 때문이다. 여기서의 잠재성은 현실의 ‘경험을 가능하게 만들어주는 전제조건들’이 된다. 경험은 무작위로 발

다. 삼항논리의 첫 번째 단계로 제시되는 들뢰즈의 다양한 대립 개념들은 그 극한에서 서로의 문턱을 넘는다. 현실화한 것이 극한에 이르면 다시 잠재화하면서 기관 없는 신체를 통과하여 다시 현실화한다.

87) 들뢰즈의 고원plateaux은 그레고리 베이트슨G. Bateson의 개념에서 가져온 것으로, “표면적인 땅밑줄기를 통해 서로 연결접속되어 리좀을 형성하고 확장해 가는 모든 다양체”(MP, 1980/2001: 49) 또는 “자신을 정점을 향해 가도록 하지도 않고 외적인 종결에 의해 중단되게 하지도 않는 그런 방식으로 구성되는 연속적 강도의 지대들”(MP, 1980/2001: 303)을 가리킨다.

88) 사회체socius는 기관 없는 신체가 사회역사적으로 현실화한 것을 가리킨다. 잠재태로서의 기관 없는 신체에 비해 사회체는 현실화하면서 한계를 가질 수밖에 없다. 들뢰즈에 따르면, 사회체socius는 주로 욕망을 코드화하는 일, 즉 사회에 공포와 불안을 코드화하는 역할을 하지만, 코드화되고 영토화된 욕망들을 등록한다는 의미에서 여전히 기관 없는 신체인 것이다. “사회체는 기관 없는 신체의 하나의 투사projection가 아니라, 오히려 기관 없는 신체가 사회체의 극한limit, 탈영토화의 접선tngente, 탈영토화한 사회체의 최후의 잔재이다”(AO, 1972/1994: 416, 번역 수정).
참고로 사회기계machine sociale는 말 그대로 사회체를 구성하는 기계들을 가리킨다. 사회체가 자신에 맞게 코드화된 기계들을 등록시키는 역사적 기관 없는 신체를 가리킨다면, 사회기계는 그 사회체에 등록된 특정한 부품들인 것이다. 그러나 사회기계나 사회체 모두 욕망의 흐름을 코드화하는 것을 궁극의 목표로 한다는 점에서 동의어로 간주할 수 있다.

생하는 것이 아니라 초월적 장 안에서, 그 장이 규정하는 방향으로만 가능하다. 어떤 초월적 장에 들어서면 특정한 행동을 강요당하게 된다.[89] 목욕탕에서는 옷을 벗을 수밖에 없다. 목욕탕에서 옷을 입고 무언가를 한다면, 그곳은 더 이상 목욕탕이 아니다. 세신(洗身) 노동자에게는 일터이고 예술가에는 공연장이 된다.

두 개의 기관 없는 신체가 있다. 차이의 이념에 해당하는 것과 이로부터 역사적으로 현실화된 것이 그것들이다. 후자에 해당하는 사회체는 전자와 달리 '초월적 장'이 되는 것이다. 자본주의라는 사회체에 등록되는 수많은 계열들을 보라. 들뢰즈는 사회를 교환의 장이 아니라 등록의 장으로 파악한다. "사회는 교환주의자가 아니며, 사회체는 등기자이다: 교환하는 것이 아니라, 신체에 표시를 하는 것이 임무이다"(AO, 1972/1994: 279). 기관 없는 신체의 욕망하는 생산은 역사적으로 사회체들의 사회적 생산으로 이루어진다. 들뢰즈는 그렇게 역사 속에서 현실화된 사회체[사회기계]를 원시대지 기계, 전제군주 기계, 자본주의 기계로 나누고 있다.

첫째, 원시대지기계는 잠재태로서의 대지terre와 현실태로서의 땅sol의 상호작용을 가리킨다. 이것은 기관 없는 신체의 이중운동과 관련이 있다. 기관 없는 신체의 욕망하는 생산은 모든 가능성을 열어두지만, 사회체의

89) 마르크스는 노동자들의 단결이나 계급투쟁은 노동자들이 좁은 공장에 밀집된 이후 생겨났다고 말한다. 중세 이후 19세기까지 유럽 전역에서 진행된 인클로저 운동으로 인하여 사람들은 넓은 시골농장을 떠나 공장에 모여들 수밖에 없었다. 이것은 농민과 노동자 사이를 가르는 중요한 커뮤니케이션 현상을 낳았다. 시골 농민들의 고립된 삶은 그 넓은 물리적 거리 때문에 소통을 어렵게 만들었고, 그 결과 하나의 계급으로 부상하기 어려웠다. 반면에 밀집한 공장 노동자들은 착취당하는 만큼이나 연대의 가능성도 높아졌다. 나아가 "노동자들의 단결은 대공업에 의해 만들어지는, 서로 다른 지방의 노동자들 상호간에 연계를 맺어주는 교통수단의 증대에 의해 촉진된다"(Marx, 1884/1992: 409). 공장은 노동자들을 밀집시켜서 효과적으로 착취하는 공간이었지만, 오히려 그 대량 밀집으로 인해 소통과 연대, 투쟁이 가능하도록 만들었다. 이것은 '소통과 투쟁의 변증법'이라고 부를 수 있을 것이다. 자본주의의 양대 계급이 부르주아지와 프롤레타리아지가 될 수밖에 없었던 이유도 '상호작용적 소통과 공동투쟁의 변증법' 때문이었다. 상업화와 산업화, 그리고 도시화에 따라 결집한 두 계급 사이의 생산과 투쟁 자체가 커뮤니케이션의 결과인 것이다. 그 지난한 과정에서 이들의 대화나 의사전달은 부차적인 커뮤니케이션에 지나지 않는 것이다. 이런 의미에서 톰슨E. P. Thomson의 『영국 노동계급의 형성』이나, 랑시에르J. Rancière의 『프롤레타리아트의 밤』은 훌륭한 커뮤니케이션 교과서라 할 수 있을 것이다.

사회적 생산은 배타적으로 작동한다. 한 사회체는 기관 없는 신체로서 자신의 사회적 생산에 코드가 맞는 것들만 등록시키는 배제적 이접이다. 사회체와 등록의 관계를 가장 잘 보여주는 것이 야생의 원시대지기계이다. "그러므로 **대지기계***machine territoriale*는 사회체의 최초의 형태이자, 원시 등기기계이며, 사회적 장을 포괄하는 메가머신mégamachine[90]이다"(AO, 1972/1994: 215, 번역 수정). 예를 들어 인간의 농사는 오직 자연[원시대지]가 허락할 때에만 가능하다. 대지 위에서 펼쳐지는 땅의 분할, 농기계와 농부들의 흐름, 씨앗과 수확물의 흐름, 소비자와 생산자의 흐름 등이 원시적 사회체의 코드화를 뚜렷하게 보여준다. 농경사회의 커뮤니케이션은 자연의 법칙에 따라 정해진 제의와 농법에 의해 지시된다. 그 속에서의 모든 휴먼 커뮤니케이션은 대지가 지시하는 힘에 비하면 초라한 것에 지나지 않는다. 대지라는 충만한 신체는 자기의 표면 위에서 이 모든 흐름들을 결합시키는 것이다.

둘째, 전제군주제의 등기는 연합alliance과 결연filiation 전체를 재배치한다. 전제군주는 신과의 결연관계를 부여받는 동시에 백성들과의 새로운 연합을 구성한다. 이렇게 등장한 야만적 전제군주제라는 사회체의 가장 큰 특징은 '초코드화surcodage'이다. "이 **초코드화**가 바로 국가의 본질을 이루는 작동이자, 국가가 구시대적 구성체들과 연속하거나 단절하는 일을 조정한다"(AO, 1972/1994: 215). 중세의 모든 권리는 군주의 입에서 나온다. 들뢰즈는 전제군주 시니피앙signifiant이 가진 초재적[91] 성격을 강조하면서, 기호의 작동에 의한 착취와 예속에 앞서 시니피앙의 초재성이 가진 근본적인 문제를 먼저 밝혀야 한다고 강조한다. "시니피앙이란 기호의 기호가 된 기호요, 대지기호를 제쳐놓고 그 자리에 들어선 그리고 탈영토화의 문턱seuil을 뛰어넘은 전제군주적 기호이다: **시니피앙이란 탈영토화 한 기호**

90) 메가머신은 루이스 멈포드Lewis Mumford가 "집합적 실체로서의 사회기계"를 가리키기 위해 사용한 개념이다"(AO, 1972/1994: 216).

91) 'transcendent'와 'transcendental'의 번역어는 국내 학계에서 통일되지 않고 '초월적', '초월론적', '선험적' 등으로 혼란스럽게 사용되고 있다. 이 논문에서는 백종현의 번역에 따라 'transcendent'는 '초재적'으로, 'transcendental'은 '초월적'으로 번역하기로 한다.

자체이다. 글자lettre가 된 기호이다. 욕망은 이제 더 이상 감히 욕망하지 않는다. 욕망은 욕망의 욕망, 전제군주의 욕망의 욕망이 된다"(AO, 1972/1994: 310, 번역 일부 수정). 모든 욕망은 군주의 욕망이다.

셋째, 들뢰즈는 자본주의기계에 대해, "이동하는 모든 흐름이 탈영토화요, 옮겨놓아진 극한마다 탈코드화"라고 정의 내린다(AO, 1972/1994: 346, 번역 수정). 자본주의의 속성 자체가 탈영토화, 탈코드화라는 말이다. 원시영토기계와 전제군주기계가 코드화의 흐름 위에서 세워진 사회체라면, 자본주의는 그것들과 달리 탈코드화의 흐름 위에서 탄생했다. 자본주의는 오직 탈영토화 위에서만 존속 가능한 사회체이다. 그러므로 '자본주의의 탈영토화'적인 속성을 이해하지 못하고 자본주의 내부의 커뮤니케이션을 논하는 것은 어불성설이라고 할 것이다. 커뮤니케이션 형식과 용법에 대한 이해 없이 내용에 주목하는 것은 권력과 자본에 대한 소리 없는 복종을 낳을 뿐이다.[92]

그렇다면 휴먼 커뮤니케이션의 관점에서 잠재화[기관 없는 신체-되기]는 어떤 의미를 가지는 것일까? 기관 없는 신체-되기는 『천개의 고원』 '되기'의 장에서 소개되는 분자-되기, 파동-되기, 식별불가능한 것-되기 등을 가리킨다. 되기[생성]들 가운데 들뢰즈의 휴먼 커뮤니케이션론에 영감을 주는 대표적 되기가 바로 '만인-되기', '모든 것-되기'이다. 이것은 정보삼각형으로 환원시킬 수 없는 "천개의 머리가 달린 담론"을 지향한다(IT, 1985/2005: 296).

들뢰즈 커뮤니케이션의 존재론적 측면을 가장 구체적으로 보여주는 개념은 타자-되기이다. 들뢰즈는 『시네마 II』에서 다큐멘터리 제작자와 등장인물의 관계에 대해 언급하면서 커뮤니케이션으로서의 '되기[생성]'를 다루고 있다. 이것은 커뮤니케이션에 참여하는 모든 커뮤니케이터들이 '되기'의 과

92) 오늘날 사회현상에 대한 분석은 반드시 자본주의 자체의 극단적 속성인 '탈영토화'를 염두에 두어야 한다. 새로운 자본을 창출하기 위한 자본의 작당은 그칠 수도 없고, 막을 수도 없다. 자본주의를 살아가는 사람들은 자본을 얻기 위해서라면 우주 끝까지라도 미친듯한 질주를 멈추지 않을 것이다. 사회현상에 대한 분석은 기본적으로 자본주의의 탈영토화 속성을 염두에 두고 접근해야 한다.

정을 거치면서 변화한다는 것이다. 예를 들어 다큐멘터리 속 등장인물들은 카메라를 통해 또 다른 자기정체성을 발견한다. 이것을 들뢰즈는 타자-되기라고 한다. 이와 함께 제작자도 제작과정을 통해 타자-되기를 수행하며, 관객들도 타자-되기를 한다. 그것은 자본과 권력에 의해 승인받지 않는 삶의 방식을 도입하는 것이다. 이제껏 드러나지 않은 진실로 이야기를 꾸며대는 것이다.

> 인물은 그 자신이 한 상태에서 다른 상태로 옮겨가면서 결합하는 이전과 이후의 시간으로부터 분리될 수 없다. 그가 결코 허구적으로 되지 않으면서도 이야기를 꾸며대기 시작할 때 그 자신은 타자가 된다. 그리고 한편 영화작가는 그가 만들어낸 허구를 몽땅 자신들의 이야기 꾸며대기로 대체해버리는 실제 인물들에 '개입하게' 될 때 그 자신이 타자가 된다. 이 둘은 모두 민주의 창조 속에서 소통하는 것이다(IT, 1985/2005: 296).

들뢰즈는 타자-되기의 구체적인 예를 자유간접화법에서 찾고 있다. 자유간접화법은 등장인물의 주관적 시점[화법]과 등장인물을 포함한 상황을 보여주는 카메라의 객관적 시점[화법]을 변별불가능하게 보여주는 것을 말한다.[93] 이를 통해 자유간접화법은 타자-되기가 작동하는 세 지점을 보여준다. 그것은 등장인물이 새로운 주체성으로 바뀌는 지점, 제작자가 바뀌는 지점, 관객이 바뀌는 지점을 형상화한다.[94] 자유간접화법에 의해 "객관적

---

93) 영화의 예를 들어보자. #1. 멀리 집이 보이고 한 인물이 다가가는 모습이 풀 쇼트로 보인다. #2. 인물이 집주변을 둘러는 모습이 미디엄 쇼트로 보인다. #3. 집주변의 허름한 모습들이 인물의 주관적 시점으로 계속 이어진다. 그러다가 갑자기 프레임 속에 그 인물이 들어온다. 주관적 시점이 객관적 시점과 섞이면서 타자-되기의 순간이 탄생한다. 이렇게 주관적 화법과 객관적 화법이 식별불가능한 지점에서 만나는 것이 자유간접화법이다.

94) 이것은 고전영화로부터 2차 세계대전 이후 나타난 현대영화를 구분 짓는 '보는 영화' 또는 "견자(見者)의 영화cinema de voyant"에서도 비슷한 경향을 확인할 수 있다(IT, 1985/2005: 13). 영화 속 인물은 자신이 처한 상황을 그냥 지켜볼 수밖에 없고, 감독 또한 보여주는 것으로 만족한다. 관객들 또한 낯선 이미지 앞에서 그냥 바라볼 수밖에 없는 상황에 처한 것이다. 고전영화에서 모든 인물은 그 성격과 행동에 분명한 이유를 가지고 있었고, 관객 또한 쉽사리 영화의 의도와 스토리에 공감할 수 있었다. 감독 또한 뚜렷한 의도와 메시지를 가지고 있었다. 그러나 현대영화에는 단지 '보는 것'만 남았다. 현대영화의 미학이 고전영화들과 단절된 그 자리를 들뢰즈는 '견자의 영화'라는 이름을 붙인 것이다. 그래서 들뢰즈는 고전영화의 미학인 "몽타주는 이제 '몽트라주montrage', 즉 보여주

이미지와 주관적 이미지는 블록으로 대체되거나 서로 섞여 물들거나 혹은 서로 해체하고 재구성하는 새로운 회로 속에서 그들 사이의 구별뿐만 아니라 그들의 정체성 또한 상실하게" 만든다(IT, 1985/2005: 293). 이것은 무엇보다 인간중심주의를 벗어난 타인의 소통을 가리킨다. 자본과 권력이 정해준 삶의 방식을 벗어나, 외부성을 내부로 끌어들이는 것이다. 이를 통해 우리는 비인간적이고 반주체적인 상태에 이를 수 있고, 사회정치적으로는 자본과 권력에 저항할 수 있는 방식을 발견할 수 있다. 들뢰즈의 타인의 소통 또는 타자-되기는 단순하게 대상의 목소리에 귀를 귀울인다는 차원이 아니라, 인간중심주의를 벗어나는 것을 가리킨다. 들뢰즈의 휴먼 커뮤니케이션이 전복적인 정치 커뮤니케이션으로 읽히는 이유다.

③ 개체화=커뮤니케이션[95]

이념-잠재성의 층위, 강도-개체성의 층위, 재현-현실성의 층위라는 들뢰즈의 존재론적 구도에서 개체화는 무엇보다 강도적 층위에서 벌어지는 현실화와 잠재화를 가리킨다. 이 강도적 차이différence intensive는 다시 개체적 차이différence individuante와 개체화하는 차이différence individuante로 나뉘면서 들뢰즈 존재론의 '차이나는 차이소와 차이짓는 차이소'를 반복한다. 삼항관계에서 잠재적 층위의 차이[발산과 탈중심화]와 현실적 층위의 반복[전치와 위장]은 강도적 장을 통해 역동적으로 생성한다.

기가 되었던 것이다"라고 말한다(IT, 1985/2005: 90).

95) '개체화individuation'는 프랑스의 기술철학자 질베르 시몽동Gilbert Simondon의 개념을 가져온 것이다. 개체화는 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션의 핵심 개념으로, 시몽동의 물리-생물학적 커뮤니케이션 개념을 존재론적으로 확장한 것이다. 시몽동은 『Communication et Information』에서 개체화를 형태부여in-formation와 그 결과로서의 정보information로 부르면서, 그 과정을 매개하는 것이 커뮤니케이션이라고 말한다. "커뮤니케이션은 개체화에 묶여 있으며, 개체화 없이는 작동하지 않는다. 역으로 말하면, 커뮤니케이션은 개체화가 완성되고, 유지하고, 재생하도록 도와준다. 특히 재생산의 경우에 변형될 수 있도록 도와준다"(Simondon, 2010: 59). 따라서 '개체화' 개념은 들뢰즈와 시몽동의 존재론적 커뮤니케이션 개념을 이해하는데 결정적 역할을 한다. 이 논문의 'III부 생성-커뮤니케이션'의 커뮤니케이터 가운데 '엑세이테' 부분을 참고하라.

> 개체의 개체성은 단지 본성상의 변화 없이는 분할되지 않는다는 강도량들의 속성에서 유래한다. 우리는 이 모든 깊이와 거리들로 이루어져 있고, 개봉되고 재-봉인되는 이 강도적 영혼들로 이루어져 있다. 우리가 개체화 요인들이라 부르는 것은 봉인하고 봉인되는 이 강도들 전체, 개체화하고 개체적인 이 차이들 전체이다. 이 차이들은 끊임없이 개체화의 장들을 가로질러 서로가 서로의 안으로 침투해 들어간다. 개체성은 통일된 자아의 특징이 아니라 오히려 거꾸로 분열된 자아의 체계를 형성하고 또 양육한다(DR, 1968a/2004: 539)

여기서 들뢰즈는 처음의 질문으로 되돌아간다. 잠재성에서 현실화하도록 규정하는 것은 무엇인가? 삼항관계에서 이념을 재현으로 이어주는 것은 무엇인가? 이에 대해 들뢰즈는 "강도량"이라고 답한다. 이념이 개체화하는 과정을 구체적으로 다루기 위해 들뢰즈는 '강도'라는 개념을 도입한 것이다. 강도는 힘의 차이를 가리키는 개념으로, 이념-잠재성 층위의 비율적 관계는 강도-개체성의 층위를 통과하여 재현-현실성의 층위에 도달한다. 이런 의미에서 중층의 강도-개체성의 층위는 차이들인 동시에 개체들이다. 불투명한 경계를 따라 강도는 분화, 개체화, 현실화하면서 개체를 낳는다.

삼항관계에서 중간층위를 강도-개체성의 층위라고 부르는 이유는 강도가 커뮤니케이션을 작동시키는 차이소들, 즉 개체화를 주도하는 '개체화 요인'들로 이루어졌기 때문이다. 들뢰즈는 강도-개체성에 의해 이념-잠재성이 재현-현실성의 층위로 현실화한다고 본다. 그 과정은 '소통하는 강도들', 즉 강도-개체화에 의해 매개된다. 말하자면 강도-개체화는 이념-잠재성과 재현-현실성의 상호침투인 것이다. 커뮤니케이션으로서의 개체화에 의하면, "모든 개체성은 강도적이다. 따라서 개체성은 폭포처럼 떨어지고, 수문처럼 수위(水位)를 조절하며, 서로 소통하고 그런 가운데 자신을 구성하는 강도들 안에서 차이를 포괄할 뿐 아니라 또 그 자체로 긍정한다"(DR, 1968a/2004: 524).[96] 결국 강도-개체성의 층위는 들뢰즈 커뮤니케이션의 비

96) 김상환에 따르면, "긍정이란 정확히 강도적 차이소들 사이에 일어나는 '공명'의 사태이다. 이런 긍정의 세계에서 차이소는 단순히 차이나는 것으로 그치지 않는다. 그것은 또한 다질

밀을 가장 직접적으로 드러낸다. 그것은 들뢰즈의 궁극적 커뮤니케이션 도식인 '개체-극-미/분-화indi-drama-différent/ciation'를 가리킨다.

> 개체화는 강도의 활동이다. 이 활동을 통해 미분비들은 현실화되도록 규정되고, 게다가 강도에 의해 창조된 질과 연장 안에서 어떤 분화의 선들을 따라 현실화되도록 규정된다. 어떤 전체적인 기초개념을 만들어보자면 그것은 결국 개체-미/분화indi-différent/ciation 또는 **개체-극-미/분-화 indi-drama-différent/ciation**가 된다(DR, 1968a/2004: 525, 강조는 필자).

하나의 개체로 존재한다는 것은 개체화의 과정 속에서 하나의 상태를 지속한다는 것을 의미한다. 개체는 다수의 이질적 요소들로 구성되기 때문이다. 그 개체를 규정하는 이질적 요소들의 관계양상이 그 개체의 특이성[특이적인 것]이다. 물론 그 가운데 다른 개체들과의 동질적인 요소가 있어 공통성[공통적인 것]을 형성하기도 한다. 그러니까 어떤 개체에는 공통성을 구성하는 성분뿐만 아니라 그렇지 않은 성분들도 있다. 개체 가운데 특이성을 구성하는 성분들은 그 성분[특이점singular point]의 변화에 의해 특이성 전체가 달라진다. 개체의 특이성은 특이점들의 관계양상[커뮤니케이션]에 의해 규정된다. 특이성은 다수의 특이점의 분포에 의해 그 성질이 정해진다. 예를 들어 삼각형은 특이성으로부터 현실화한 특이점들이 공통성을 이룰 때, 세 개의 특이점을 잇는 선분에 의해 정의된다. 특이점에 의해 삼각형의 성질property이 정해지는 것이다. 공통적인 것이 없다면 특이적인 것들은 전개체적인pre-individuel 잠재적인 상태에서 머물러 있을 수밖에 없다.

> 개체-세계-간개체성이라는 복합체가 정적 발생의 관점에서 효과화의 최초의 층위를 정의한다. 이 최초의 층위에서, 특이성들은 세계 안에서 그리고 이 세계의 부분을 형성하는 개체들 안에서 동시에 효과화된다.[97] 스스로를

적인 항들을 하나의 계열로 묶는 것, '차이짓는 것'이 되고, 어떤 차이소, '차이짓는 차이소', '분화소'가 된다"(김상환, 2004: 675.)

> 효과화한다는 것 또는 효과화된다는 것은 **보통점들의 계열 위로 뻗어가는 것, 수렴의 규칙에 따라 선별되는 것, 한 신체 안에 구현되고 그 신체의 상태가 되는 것**, 새로운 효과화들과 제한된 새로운 뻗어감들을 위해 국소적으로localement 재형성되는 것이다(LS, 1969/1999: 206~7, 강조는 필자).

개체화는 공통적인 것의 생성이다. 단, 공통적인 것을 형성하되, 개체를 구성하는 요소들의 특이적인 것을 보존한다. 그렇게 다수의 이질적 구성요소들의 독립성을 보존하기에, 공통적인 것 자체에 머무르지 않고 새로운 공통적인 것을 생성해나간다는 의미에서 개체화는 공통적인 것의 생성이다. 반면에, 공통적인 것의 강요로서의 개체는 그것을 구성하는 다수의 구성요소들을 하나의 공통적인 것으로 묶는 작업이다. 공통적인 것의 작용은 하나의 개체가 고정되어 존재하기 위한 운동이다. 구성요소들이 각각의 독립성을 억제하고 공통적인 것으로 결합함으로써, 경계를 형성한다는 점에서 공통적인 것의 강요는 배타적이고 보수적이다. 데란다에 따르면, "들뢰즈의 존재론은 존재 없는 생성의 우주라는 특징을 갖는다. 좀 더 정확하게 말해 개별 존재들은 존재하지만 생성, 즉 개체화라는 불가역적 과정의 결과로서만 존재하는 우주를 말한다"(DeLanda, 2002/2009: 175) 데란다는 이것을 '개체들의 평탄한 존재론'이라고 부르면서, 기존의 총체성의 이론, 본질주의 이론에 대립적인 것으로 파악한다.

그렇다면 강도적 차이에서 벌어지는 개체화는 구체적으로 어떤 과정을 거치는 것일까? 이것은 동시에 들뢰즈의 커뮤니케이션론을 결정하는 중요 물음이기도 하다. 한 개체성은 서로 소통하면서, 개체성을 구성하는 강도들 안에서 차이를 포괄하면서 긍정한다. "[개체화는] 포텐셜의 현실화와 불균등한 것들 사이의 소통 활동으로 출현한다. 개체화의 활동은 문제를 제거

97) 효과화effectuation는 순수 사건이 인칭적 차원에서 현실화하는 것을 말하는데, 모나드[개체]들이 간개체성을 통해 서로를 표현하는 것을 가리킨다. 모나드는 스스로 표현할 수 없고, 다른 모나드와의 관계맺음[커뮤니케이션]을 통해서만 세계를 표현한다. "신이 모나드들을 창조했다기보다는 세계를 창조했다는 것, 그리고 표현된 것[효과화되는 것, 계열화된 특이점들]이 그것의 표현[모나드들]과 혼동되어서는 안 된다는 것, 표현된 것[특이점들, 순순 사건들]은 존속/재속한다는 것 또한 사실이다"(LS, 1969/1999: 207).

하는데 있는 것이 아니라 오히려 불균등화의 요소들을 어떤 짝짓기의 상태로 통합하는 데 있고, 이 짝짓기의 상태를 통해 이 요소들 사이의 내적 공명이 보장된다"(DR, 1968a/2004: 524). 개체화는 불균등한 것들의 커뮤니케이션에 의해 출현한다는 것이다. 다음을 통해 들뢰즈는 자신의 존재론적 커뮤니케이션이 어떻게 전개되는가를 자세히 설명하고 있다.

> 1) 강도들이 조직되고 있는 깊이, 공-간spatium[98] . 2)강도들이 형성하는 불균등한 계열들, 이 계열들이 그려내는 개체화의 장들(개체화 요인들). 3)계열들을 서로 소통케 하는 '어두운 전조.' 4)그 뒤를 잇는 짝짓기, 내적 공명, 강요된 운동들. 5)체계 안에 서식하게 될 수동적 자아와 애벌레-주체들의 구성, 그리고 순수한 시공간적 역동성들의 형성. 6)체계의 이중적 분화를 형성하고 개체화 요인들을 뒤덮게 될 질과 외연들, 종(種)과 부분들. 7)개봉된 질과 연장들의 세계 안에서 이 개체화 요인들이 여전히 끈질기게 항존한다는 사실을 증언하는 봉인의 중심들(DR, 1968a/2004: 582).

다시 풀어 보면, 들뢰즈의 커뮤니케이션은 먼저 강도적 공-간spatium의 불균등한 계열들[개체화의 장들과 요인들]이 어두운 전조[차이짓는 차이소]에 의해 분화되면서 시작한다. 본격적인 커뮤니케이션은 짝짓기, 공명, 강요된 운동을 통해 진행되며, 그 일차적 효과로서 수동적 자아, 애벌레 주체에 의한 순수 시공간적 역동성이 벌어진다. 그것은 차이 자체를 보존하기

98) 공간space이 현실적 차원의 외연량에 해당하는 반면, 공-간spatium은 강도량에 해당한다. 한편, 외연량에 해당하는 공간은 외연extensio과 연장extensum을 함께 가리킨다. 김상환에 따르면, "외연은 지성적(이론적) 차원의 공간성을, 연장은 경험적 차원의 공간성을 가리킨다. 칸트적 구분법에 의존한다면 외연은 도식에, 연장은 경험적 공간에 대응한다."(DR, 1968a/2004: 478, 역주5) 강도와 공간의 관계에 대해 들뢰즈는 "강도는 어떤 외연extensio 안에서 자신의 주름을 펼치고 자기 자신을 개봉한다. 강도는 바로 이 외연을 통해 연장extensum에 관계하며, 이 연장 안에서 자기 자신의 바깥으로 나타나고 또 질에 의해 뒤덮인다"고 본다(DR, 1968a/2004: 488). "연장은 외연적 크기이다. 그것은 연장된 것extensum이거나 혹은 모든 외연적 확장extensio의 준거 항이다. 반면 원천적인 깊이는 확실히 공간 전체이지만, 그것은 강도량에 해당하는 공간, 즉 순수한 **공-간***spatium*이다"(DR, 1968a/2004: 492~3). "존재 안에서 깊이와 강도는 같은 것이다. 하지만 그것은 차이를 통해 언명되는 같음이다. 깊이는 존재의 강도이고, 거꾸로 강도는 존재의 깊이다. 그리고 이 강도적 깊이에서, 바로 공-간spatium에서 외연extensio과 연장extensum, 물리학적 질qualitas과 감각적 질quale이 모두 동시에 나온다"(DR, 1968a/2004: 494).

위한 것이다. 이어지는 이중적 분화, 두 번째 분화라는 커뮤니케이션을 통해 현실적 대상들이 등장한다. 종(種)과 외연들, 종과 부분들이 등장하는 것이다.

마누엘 데란다는 들뢰즈의 개체화를 완전히 현실화되기 이전의 '전-현실화pre-actualization' 과정으로 볼 수 있다고 말한다. 이 개념은 들뢰즈의 잠재화 개념에 해당하는 '반-현실화counter-actualization'를 개념화하는 과정에 생겨난 개념이다. 반-현실화는 들뢰즈가 현실성의 층위를 점유하고 있는 개체들로부터 특이성을 추출하는 것을 가리킨다. 데란다에 따르면, 현실적 사건들로부터 이데아적 사건들을 추출하는 이런 작용은 "부분적인 시공간적 현실화로부터 다양체 전체를 복원함으로써 두 번째의 내재성 메커니즘"이다(DeLanda, 2002/2009: 227). 데란다가 말하는 '내재성의 두 가지 메커니즘'은 들뢰즈의 이중운동으로서 '현실화와 잠재화' 또는 데란다의 '전-현실화와 반-현실화'를 가리킨다.

> [의사 원인] 작동자의 첫 번째 임무, 즉 다양체들로부터 나오는 서수적 계열들 사이의 발산과 수렴 관계를 만들어 냄으로써 다양체들을 함께 모으는 것은 **전-현실화***pre-actualization*로 간주될 수 있다. 그것은 다양체들에게 최소한의 현실성을 부여해 주며, 그런 의미에서 완전하게 형태를 갖춘 현실적 존재들에서 궁극에 달하는 [대칭 파괴적] 연쇄에서 최초의 파괴된 대칭성을 나타낸다고 할 수 있다. 작동자의 두 번째 임무, 즉 강도적 과정들에서 잠재적 사건들을 추출하는 것은 이번에는 참된 **반-현실화***counter-actualization*로 볼 수 있다. 이것이 잠재적인 것에서 강도적인 것으로, 그리고 거기에서 외연적인 것과 질적인 것으로 가는 것과는 반대되는 방향을 따르기 때문이다. 사실 반-현실화는 전-현실화를 보충한다(DeLanda, 2002/2009: 231~232).

개체화 과정에서 드러나는 실재들은 기관 없는 신체를 참고하면서, 매번 프랙털적인 양상을 보인다. 들뢰즈는 개체화를 통해 작동하는 '나' 또는 '자아'들의 사회적 또는 존재론적 토대를 구조라고 부른다. 물론 들뢰즈의 구

조는 구조주의자들의 그것과는 차별화된 생성하는 구조이다.[99] 들뢰즈에게 "구조는 그것을 구성하는 요소들, 관계들, 점들로 인해 필연적으로 무의식적일 수밖에 없다. **모든 구조는 하위 구조infrastructure), 미시 구조(micro-structure)이다**"(LS, 1969/1999: 530, 강조는 필자). 개체화하는 과정에서 하나의 개체들은 프랙털의 문턱을 넘어선 크고 작은 체계들인 것이다. 차이소들의 차이짓기를 물질세계에 적용하면 개체화하면서 프랙털 구조를 형성하는 것이다.

강도로서의 프랙털을 고려할 때, 잠재성의 층위로부터 현실화하는 강도는 매번 하나의 문턱을 넘는다. 심리학적인 측면에서 보면, 의식은 무의식으로부터 매번 질적인 비약을 통해 현실화한다.[100] 그래서 "모든 의식은 문턱이다. ……**각 질서 안에서 선별되는 것은, 차이적 관계들 안으로 들어가는 지각들**, 그리고 이렇게 해서 고려되고 있는 의식의 문턱에서 갑자기 나타나는 질을 생산하는 지각들이다(예를 들어 녹색). 미세 지각들은 그러므로 의식적 지각의 부분들이 아니라, 발생적 요건들 또는 요소들, '의식의 차이소(差異素)'들이다"(PLI, 1988/2004: 161~2). 잠재적인 것은 개체화하면서 프랙털처럼 매번 각각의 문턱을 넘으면서 현실화한다. 이것은 하나의 양태는 수많은 하위 양태들로 구성된다는 스피노자의 양태의 속성을 가리킨다. 이것이 바로 "애매한 미세 지각들의 선별과 명석한 지각의 추출"이다(PLI, 1988/2004: 164). 프랙털로서의 개체화는 분할개체 또는 차이소로서의 물질들에 대한 다음과 같은 관점 때문이다.

---

99) 이런 의미에서 들뢰즈를 후기구조주의자로 분류할 수는 있겠지만, 들뢰즈는 결코 그렇게 불리기를 원치 않았다.

100) 이 관계를 들뢰즈는 다음의 유비로 나타낼 수 있다고 말한다. "미세지각들/의식적 지각=물질의 진도들/기관"(PLI, 1988/2004: 174) 풀어보면, "지각의 작동은 영혼 안의 주름들을 구성하며, 모나드의 내부는 이 주름들로 완전히 뒤덮여 있다; 그러나 이 주름들은 어떤 물질과 닮았는데, 이 물질은 이제 외부의 겹주름들로 조직되어야만 한다. 우리는 앞서의 유비가 보여주는, 네 쪽으로 접힌 체계 안에 있게 된다. 왜냐하면 지각은 미세 지각들의 미시-주름들과 의식의 커다란 주름, 그리고 물질, 진동하는 작은 주름들과 수용기관 위에서의 이것들의 증폭과 포개지기 때문이다. 영혼 안의 주름들은 물질의 겹주름들과 닮고, 이를 통해 그것들을 지배한다"(PLI, 1988/2004: 179).

> 끊임없이 분할되면서, 물질의 부분들은 하나의 소용돌이 안에 작은 소용돌이들을 형성하고, 이 안에서 더 작은 소용돌이들을, 그리고 서로 접해 있는 소용돌이들의 오목한 사이에 더욱 더 작은 소용돌이들을 형성한다. 그러므로 물질은 무한히 구멍이 뚫려 있고 스폰지 같거나, 남김없이 작은 구멍들이 난, 작은 구멍 안에 또 작은 구멍이 있는 텍스처를 나타낸다: 아무리 작다 하더라도 각 물제는 하나의 세계를 담고 있는데, 그 물체가 불규칙한 작은 통로들로 뚫려 있고, 점점 더 미세해지는 유체에 의해 둘러싸여 있고 침투되어 있다는 점에서 그렇다(PLI, 1988/2004: 14~5).[101]

프랙털처럼 문턱을 넘어서는 분할개체들이 만들어내는 차이는 강도의 차이, 개체화하는 차이, 생성[되기]하는 차이다. 그것이 현실화할 수 있는 전제조건은 칸트가 말하는 시간과 공간이 아니라, 차이 자체의 불균등성[102]이다. 곧 강도의 차이는 차이의 불균등성을 가리키며, 이러한 불균등화에 의해 감성적인 것이 나타난다. 그것은 한 계열 안에서 성립하는 차이와 한 계열에서 다른 계열로 이어지면서 성립하는 차이의 차이를 가리킨다. 들뢰즈에 따르면, "이 차이는 다시 다른 차이들에 의해 형성된 차이다(E-é에서 E는 e-é를, e는 ε-ɛ́를 배후로 한다)"(DR, 1968a/2004: 265). 그래서 들뢰즈에게 커뮤니케이션은 1에서 0으로 가는 하강의 운동이다. 단 1에서 0으로의 움직임은 높고 낮음의 문제가 아니라, 정도의 문제, 깊이의 문제이다. 커뮤니케이션은 강도의 차이라는 불균등성에서 발생하는 비대칭적 종합인

---

101) 여기서의 프랙털적인 크고 작은 소용돌이를 들뢰즈는 또 다른 이름으로 부르기도 한다. "연속체의 미로는 독립적인 점들로 해소되는 선이 아니어서, 낱알로 유체를 이루는 모래와 같은 것이 아니라, 무한하게 주름들로 분할되는, 즉 곡선의 운동들로 분해되는 천이나 종잇장과 같은 것이다. ……동굴 안의 동굴처럼, 언제나 주름 안에 또 다른 주름. 물질의 단위, 미로의 가장 작은 요소는 주름이지, 점이 아니다. 그리고 점은 선의 한 부분이 아니라, 선의 단순한 극한이다. 바로 이런 이유에서, 물질의 부분들은 압축적인 탄성력의 상관물로서, 덩어리 또는 집적물이다. 그러므로 펼침dépli은 접힘pli의 반대가 아니다. 펼침은 또 다른 접힘에까지 접힘을 따라간다(PLI, 1988/2004: 14~5). 그래서 펼침은 한 주름에서 다른 주름으로의 이행을 가리킨다. "펼침은 결코 접힘의 반대가 아니며, 그것은 주름들에서 다른 주름들로 나아가는 운동이다. 때로 펼침은 내가 전개한다는 것, 내가 무한히 작은 주름들을 해체한다는 것을 의미한다"(PLI, 1988/2004: 170).

102) 불균등성disparité은 불균등화disparation, 불균등한 것le disparate 등과 같은 계열의 단어이다.

것이다. 이런 의미에서 강도의 차이가 갖는 불균등성은 그 자체로 커뮤니케이션 현상이다. 들뢰즈가 강도 자체를 이미 소통이자 짝짓기, 공명, 강요된 운동이라고 주장하는 이유다.

차이의 강도가 프랙털적이라는 명제의 핵심은 프랙털의 차원이 바뀌면 사물의 본성이 달라진다는 것이다. 들뢰즈에 따르면, "강도량은 분할되지만, 본성을 바꾸지 않고서는 분할되지 않는다"거나(DR, 1968a/2004: 507), "이 강도량의 속성은, 자신에게 고유한 질서에 따라 나뉘되 본성을 바꾸지 않고는 절대 나뉘지 않는다는데 있다"(DR, 1968a/2004: 582). 이를테면 운동에서의 가속이나 감속, 정지는 강도량의 상대적 크기를 가리킨다고 할 수 있다. 이렇게 강도량을 정의함으로써 운동을 통해 "그 부분들은 본성상 변하고, 또 이런 변화들(서열화된 차이들)의 질서에 따라 변한다. 깊이 안의 차이가 거리들로 이루어져 있다는 것은 이런 의미에서이다"(DR, 1968a/2004: 508) 여기서의 거리는 셀 수 있는 양이 아니라, 변화를 동반하지 않고는 분할할 수 없는 비대칭적인 결합관계를 가리킨다.

개체화는 현실화[전-현실화]와 잠재화[반-현실화]라는 이중운동은 통해 생성한다고 말한다. 반대 방향을 향하는 이중운동은 어떻게 하나의 운동이 되는 것일까? 들뢰즈는 그 답을 프랙털과 '주름pli' 개념에서 찾고 있다. 주름들로 가득 차 있는 프랙털의 세계를 들뢰즈는 막주름운동perplication이라고 부른다. 막주름운동은 주름과 프랙털 속에서 현실화하는 동시에 잠재화하는 세계를 가리키는 개념이다.

> 이념들, 이 이념들의 구별들은 이것들이 각기 취하는 변이성들[103]의 유형들과 분리될 수 없고, 각각의 유형이 다른 유형들 속으로 침투하는 방식과도 분리될 수 없다. 우리는 이념이 보여주는 이런 구별과 공존의 사태를 지칭하기 위해 막-주름운동이란 이름을 제안한다(DR, 1968a/2004: 408).

103) 다양체의 변이성variété은 차원 사이의 변화, 즉 프랙털 상 의 단계이동, 거듭제곱의 단계상의 변이를 가리킨다. 반면에, 변이형(變異形), 이형, 이본(異本) 등으로 번역되는 variants는 변이나 편차로 번역되는 variation에서 파생된 단어로서 한 차원 내에서 성립하는 변화이다. 들뢰즈의 '되기devenir(생성)'는 이 두 의미를 동시에 포함하는 것으로 볼 수 있다.

주름 운동과 프랙털의 관계는 들뢰즈의 핵심 개념들인 차이와 강도 등에 대한 이해를 쉽게 해준다. 막주름운동은 강도의 거리와 길이에 따라 두 가지 유형의 주름운동을 가진 다양체들을 가리킨다. 그것은 '봉인하면서 봉인되는enveloppant-enveloppé' 강도적 차이들 전체, 즉 '개체화하고 개체적인' 차이들 전체는 '차이나는 동시에 차이짓는' 차이 전체라는 것이다. "함축적인[안-주름진] 다양체들과 명시적인[밖-주름진] 다양체들을 구별해야 하고[104], 분할이 진행됨에 따라 측정 단위가 변하는 다양체들과 측정 단위가 변하는 다양체들과 측정 단위의 불변 원칙을 동반하는 다양체들을 구별해야 한다"(DR, 1968a/2004: 508). 개체화는 막주름진 세계가 이중운동을 통해 어떻게 커뮤니케이션 하는지를 보여주는 개념이라고 할 수 있을 것이다.

2) 이중운동 I

들뢰즈의 이중운동은 존재론적 층위와 실천론적 층위가 상호작용한다는 의미인 동시에, 각각의 층위에서 존재는 끊임없이 두 방향으로 갈라진다는 의미이기도 하다. 존재론적 층위에서는 잠재화하면서 현실화하고 실천적 층위에서는 (재)영토화하면서 탈영토화하는 것을 말한다. 이것을 <도표 8>의 '삼항관계와 이중운동'의 도식[R=I(A(a/v)/V)]을 통해 살펴보면, 이중운동의 첫 번째 국면은 존재론적 층위[A/V]에서 이중적으로 개체화[I(A/V)]하는 것을 가리킨다. 개체화는 잠재적인 것으로부터 현실화하는 운동과 현실적인 것으로부터 잠재화하는 것을 가리킨다. 이중운동의 두 번째 국면은 실천론적 층위[A(a/v)]에서 (재)영토화하는 운동[A(a)]과 탈영토화하는 운동[A(v)]을 가리킨다. 이중운동은 실천적 관점에서 들뢰즈의 철학[차이와 반복의 변증법]을 정의하는 것이다.[105] 이 논문에서는 편의상 이중운동의

104) 안주름implication[함축, 접힘]과 밖주름explication[명시, 펼침]은 전개development와 봉인envelopment에 대응한다.

첫 번째 국면을 '이중운동 I'이라 부르고, 그 두 번째 국면을 '이중운동 II'라고 부르기로 한다.

그런데 들뢰즈의 '하나-여럿'의 존재론에 따라, 두 개의 이중운동 또한 따로 작동하는 것이 아니라 밀접하게 상호작용하는 하나의 운동이라는 사실을 잊어서는 안된다. 삼항관계와 이중운동의 관점에서 보면, 현실성과 잠재성, (재)영토화와 탈영토화, 실천적 층위와 존재론적 층위 전체가 이중운동한다. 그 운동의 이유는 '존재의 일의성'에 따라 잠재성, 탈영토화가 우선하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 들뢰즈는 잠재성이 현실성으로부터 감각재료를 축적하고, 탈영토화가 재영토화로부터 힘을 얻고, 존재론적 층위는 실천적 층위로부터 구체성을 얻는다는 사실을 강조한다. 전자들은 하나같이 후자를 통해 '차이짓기'를 한다. '차이나는 것'으로서의 전자들은 오직 후자들를 통해 반복[차이짓기]하는 것이다. 잠재성의 그 풍부한 창고는 매번 여행을 떠났다가 돌아오는 현실성의 봇짐으로부터 생겨난 것이다. <도표 7>과 <도표 15>에서 확인해보았듯이 현실성의 층위에서 벌어지는 경험들이 미래와 과거[기억]으로 갈라지면서 잠재성의 층위를 채워가는 것이다.[106] 이 과정이 없다면 잠재성은 존재할 수조차 없을 것이다. 현실성의

105) 들뢰즈의 이중운동은 니체의 주사위놀이에 해당한다. 니체의 주사위는 두 번 던져진다. 한번은 하늘로, 다른 한번은 땅으로 던져진다. 하늘로 던져지는 주사위는 주사위 놀이 자체를 반복하는 것이다. 이에 반해 땅으로 떨어지는 주사위는 주사위의 숫자놀음을 반복하는 것이다. 전자가 차이의 반복이라면, 후자는 동일성의 반복에 해당한다. 주사위를 다시 던진다는 것은 숫자놀이를 계속한다는 의미[동일성의 반복]와 놀이판 자체를 다시 깐다[차이의 반복]는 이중적 의미를 가진다. 니체의 주사위 던지기를 들뢰즈식으로 말한다면, 땅은 현실태에, 하늘은 잠재태에 해당될 것이다. 그래서 '우연'이라는 주사위의 상승과 '필연'이라는 주사위의 하강은 들뢰즈의 이중운동과 같다.

106) 들뢰즈에 대한 프로이트의 영향 가운데 핵심적인 것 가운데 또 하나는 삼항관계와 이중운동에서 확인할 수 있다. 그것은 꿈과 낮의 경험들에 관한 프로이트의 독특한 시각이다. 프로이트는 꿈과 각성의 관계에 대해 낮의 엄청난 경험재료들이 잠재적인 것을 채워간다는 주장이다. 프로이트에게 꿈은 낮의 조각들로부터 벗어나려는 힘든 정신활동이라는 것이다. 왜냐하면 "우리의 기억력을 보호해야 하는 낮의 사소한 인상의 수는 엄청나기 때문이다. 그것을 다 처리하기에 밤은 너무 짧을 것이다. 사소한 인상들은 우리 정신력의 능동적인 개입 없이 그냥 망각된다는 편이 진실에 더 가깝다"는 이유 때문이다(Freud, 1900/1997: 247~248). 꿈과 현실의 중요도는 상식을 뒤집는다. 이에 따라 잠재성이 응축되어 현실화한다는 믿음은 전복되기에 이른다. 낮의 현실이 잠재성이 되고 밤의 꿈은 현실성이 된다. 낮은 무의식이고 밤은 의식이 된다. 낮의 경험에 대한 이 독특한 시각은 잠재성의 층위에서의 경험들이라는 들뢰즈의 초월적 경험론이 정확히 보여준다. "꿈 자극 인자

층위에서 벌어지는 1차 이중운동 [A(a/v)]에 의해 잠재성의 층위에서의 2차 이중운동[A/V]이 가능해진다. 그리고 2차 이중운동 또한 끊임없는 현실화와 잠재화를 통해 존재-생성하는 것이다. 이것은 '현실성과 잠재성의 변증법'이라고 부를 수 있을 것이다. 현실화하는 존재론적 커뮤니케이션뿐만 아니라, 잠재화하는 실천적 커뮤니케이션이 중요한 이유가 여기에 있다. 잠재성을 채우는 현실성의 기나긴 여정은 A(a)에서 출발하여 A(v)를 거치고, 마침내 V에서 끝난다.

들뢰즈의 두 번의 이중운동을 가장 잘 보여주는 개념 가운데 하나가 성운nebula과 성좌constellation이다. 들뢰즈의 도식에서 성운과 성좌는 잠재성과 현실성의 관계에 대응한다. 현실성의 이중운동은 성좌에서 벌어지고, 잠재성의 이중운동은 성운에서 벌어진다. 들뢰즈는 『잃어버린 시간을 찾아서』를 통해 두 번 나타나는 성운과 성좌의 예를 들고 있다. 한번은 소녀들의 집합이라는 성운으로부터 드러나는 알베르틴이라는 한 인물의 성좌에서, 그리고 다른 한번은 알베르틴의 얼굴이라는 성좌로부터 해체되어 등장하는 클로즈업의 성운에서다.

들뢰즈는 화자인 마르셀과 알베르틴의 첫 키스 장면을 예로 든다. 처음에 마르셀은 멀리서 소녀들의 무리, 소녀들의 성운을 발견한다[A(v)]. 이 몰적 성운 속에서 알베르틴을 알아보기는 쉽지 않다. 그러다가 성운으로부터 알베르틴만 천천히 분리되어 나타나고, 분리된 알베르틴을 중심으로 하나의 성좌를 이루게 된다[A(a)]. 그 계열들을 통해 드디어 알베르틴라는 '인물'의 형상이 확실해진다. 그런 다음 마르셀이 다가가 알베르틴의 얼굴에 입맞춤을 한다[A]. 마르셀의 입술이 그녀의 뺨에 조금씩 다가가는 그 순간 순간마다, 알베르틴의 얼굴은 한 국면plan에서 다른 국면으로 치달린다[V]. 드디어 그의 입술이 뺨에 닿을 즈음, "모든 것은 모래 위에 그린 그

는 낮의 사고 활동을 통해 새롭게 최근의 것이 된 내적 과정일 수 있다"(Freud, 1900/1997: 249). 이것은 들뢰즈가 존재의 일의성의 측면에서 볼 때, 잠재성과 현실성의 층위를 구분할 필요가 없다고 주장하는 것과 일맥상통하는 것이다. '꿈과 낮의 변증법'에 대한 자세한 논의는 이 논문의 'IV부 생성-커뮤니케이션의 원리' 가운데 종합의 기원을 다룬 2장에서 프로이트를 다룬 부분을 참고하라.

림처럼 흩어져 버린다. 알베르틴의 얼굴은 해체되어 분자적인 부분 대상들이 되고, 화자[마르셀]의 얼굴의 부분 대상들은 기관 없는 신체로 되돌아간다. 눈도 감기고, 코는 막히고, 입은 닫힌다"(AO, 1972/1994: 110. 번역 수정) 다시 성운 속으로 되돌아가는 것이다. 잠재성에서 현실성[현실화]으로 그리고 다시 잠재성으로 돌아가는[잠재화] 일련의 생성-커뮤니케이션 과정이 자세히 그려진다.

> 먼저 화자는 기회를 노리고 있다가 알베르틴의 얼굴에서 출발한다. 이 때 그녀의 얼굴은 움직이는 전체인데, 얼굴 위에는 멋 내기 위해 붙인 애교점이 하나의 특정 지점으로서 빛을 발하고 있다. 그 다음 화자의 입술이 그녀의 뺨에 접근함에 따라 욕망의 대상인 알베르틴의 얼굴은 일련의 연속적인 평면plan의 형태로 나타난다. 이 때 얼굴에 붙인 애교점은 하나의 평면에서 다른 평면으로 계속 건너뛰고, 그 평면들 각각에 대해 그만큼 많은 숫자의 알베르틴이 대응하게 된다. 마지막으로 알베르틴의 얼굴이 조각조각 갈라지고 해체되어 버리는 최종적 혼합의 단계에 이른다(PS, 1964/1997: 271~2).

들뢰즈가 '구성composition과 분해dé-composition의 거대한 법칙'이라고 부른 이과정은 알베르틴에게 다가갈수록 그녀의 얼굴은 조화로운 유기체적 통일성에서 비연속적인 파편들로 해체된다. 다가가는 평면마다 몰적인 기억들이 하나의 현실을 이루고 있다. 그것의 연속성을 고립시킴으로써 비인칭적인 분자적 기억 속으로 들어간다. 들뢰즈는 주인공이 키스를 하기위해 알베르틴의 얼굴로 다가가는 동안 시시각각 변하는 그녀의 모습들에 대해, "막힌 관들 [각각] 속에 들어 있는 <열 개의 알베르틴>이 보이게 된다. 결국에 가서 얼굴의 전체적인 모습은 지나치게 가까운 거리에서 바라봄에 따라 다 파괴되어 버린다"고 덧붙이고 있다(PS, 1964/1997: 190).[107] 여기서 주인공은 또 다른 성운을 발견한다.

---

107) 들뢰즈는 알베르틴의 얼굴과 비슷한 사례를 사교계에서도 찾는다. 주인공이 젊은 시절 각각의 사교계는 뚜렷이 구분되고 각각의 법칙을 가진 모임이었으나, 주인공이 말년에 다시 찾았을 때 그 사교계 전체는 해체되고 융합되는 과정에 있었다. 그 과정은 성운처럼 흐려져서 이제 더 이상 사교계에서 새로운 법칙을 발견할 수 없게 된다.

> 입맞춤에서도 알베르틴의 얼굴은 하나의 일관성의 평면plan de consistance에서 다른 평면으로 비약하여 분자들의 성운nébuleuse 속에서 마침내 해체된다. ……그[화자]는 연접들이 항상 부분적이고 비인칭적이고, 통접들이 유목적이면서 다성적이고, 이접들이 포함적인 새로운 영역들을 향해 간다. 동성애와 이성애를 더 이상 구별할 수 없는 새로운 영역들로 가는 것이다. **이곳은 횡단적 커뮤니케이션들의 세계다**(AO, 1972/1994, p.468. 필자 강조)

이상에서 살펴본 '두 번의 이중운동'과 '현실성과 잠재성의 변증법'은 사실 『잃어버린 시간을 찾아서』에서 소설의 전체 구성방식으로 자리하고 있다. 알베르틴을 사랑하는 마르셀과 관련된 계열들이 소설 전체에 길게 이어진다. 그리고 결국은 모든 통[모나드, 커뮤니케이터]들이 공존하는 단계에 이르게 되는데, 이 마지막 단계는 "모든 통들의 공존은 자기 나름대로 최초의 성운을 재구성하는 새로운 성운"(PS, 1964/1997: 271)이 되는 것이다. 모나드[커뮤니케이터, 차이소, 기호] 전체의 생성-커뮤니케이션이 이 작품으로 드러났다는 것이다.

들뢰즈의 이중운동 개념은 '주름pli' 개념에서 압축적으로 드러난다. 모든 것은 접혀지는implicate 동시에 펼쳐진다explicate. 접혀지지 않고는 펼쳐지지 않으며, 펼쳐지지 않고는 접히지 않는다. 이중운동 없이는 아무것도 존재할 수 없다. 어떤 컴퓨터 프로그래머가 수많은 파일을 하나의 게임 프로그램에 접어 넣는 작업[접힘, 봉인]은 게임업계의 또 다른 가능성을 펼쳐내는 작업[펼침, 전개]가 되기도 한다. 이런 결과로 게임업계가 완전히 다른 체제로 접히면서 자본주의는 또 다른 방향으로 펼쳐질 수도 있을 것이다. 그리고 이 모든 접힘들은 궁극적으로 우주[세계, 진리]의 펼침이 된다. 접힘과 펼침은 이중운동한다.

이중운동은 우주의 단 하나의 운동이라는 역설에도 불구하고, 이 논문에서는 편의상 두 개로 구분하여 논의하기로 한다. 현실화와 잠재화라는 존재론적 층위의 이중운동을 '이중운동I' 또는 '1차적 이중운동'이라 하고, (재)영토화와 탈영토화하는 실천적 층위의 이중운동을 '이중운동 II' 또는

‘2차적 이중운동’이라 부르기로 한다. 두 개의 이중운동을 간단하게 개괄해 보면 다음과 같다.

첫째, 1차적 이중운동은 들뢰즈의 존재론적 바탕인 일관성의 평면plane de consistance 위에서 이루어진다. 일관성의 평면은 말 그대로 차이들이 보존되면서 ‘함께 존재하는[con-sistance]’ 세계이다. 일관성의 평면은 구체적 사안이나 대상물과 관련하여 디아그람이나 추상기계라는 이름으로 불리기도 한다. 일관성의 평면을 중심에 놓고 유사어들을 살펴보면, 잠재성은 현실성과 개념쌍을 이루는 일관성의 평면을 가리키고, 추상기계는 모든 기계들에 바탕을 제공하는 일관성의 평면이며, 디아그람은 구체적인 설계도들에 대립하는 느슨한 일관성의 평면으로 부를 수 있을 것이다. 이러한 존재론적 바탕 위에서 존재들은 두 가지 방향으로 운동한다.

> [일관성의 평면에는] **이중운동**이 존재한다. **한편으로** 추상기계들이 지층들에 작용해서 끊임없이 거기에서 무언가를 달아나게 하는 운동이 있다. **다른 한편으로** 추상기계들이 실제로 지층화되고 지층들에 의해 포획되는 운동이 있다(MP, 1980/2001: 276~7, 강조는 필자)

이중운동의 철학적 배경은 들뢰즈가 베르크손의 도식들로부터 도출해낸 자신의 마지막 도식에서 확인할 수 있다(<도표 7> 참고). 현재를 겪어가면서 동시에 과거로 쌓여가는 기억이라는 이중운동을 들뢰즈는 ‘이중산책’이라고 불렀다. 분열자의 “이중산책double promenade”은 “분해할 수 없는 거리들indecomposable distances[108]를 따라가는 지리적인 외부 여행과, (분리

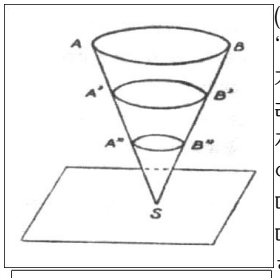
108) 분할할 수 없는 거리는 기관 없는 신체 위의 거리를 가리킨다. 분할하기 위해서는 단위가 있어야 하고, 단위는 하나의 원리를 통해 대상에 적용된다. 그러나 기관 없는 신체 위에 존재하는 것은 individuel(개체)가 아니라 dividuel(분할개체)이다. 개체가 더 이상 나눌 수 없는 단위를 가리키는 추상량이라면, 분할개체는 나누면 성질이 달라지는 강도량이다. “실재적인 것은 질을 달리하는 개체들 속에, 뚜렷이 질이 다른 형태들 속에 배분되어 있었다. 그런데 이제 실재적인 것은 강도 있는 양들 속에 거리들을 싸안고 있는 하나의 생산물이다. 분해될 수 없는 것이 그 속에 들어 있다. 그리고 분해될 수 없는 것이란 그것을 싸고 있는 것이 본성과 형태를 바꾸지 않고서는 분해될 수 없음을 의미한다.”(AO, 1972/1994: 137, 번역 일부 수정)

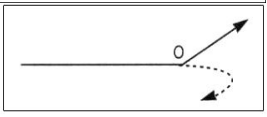
된 것(이접)들 사이의) 거리들을 감싸고 있는 강도들을 따라가는 역사적인 내부 여행"을 향한다(AO, 1972/1994: 138, 번역 일부 수정). 베르크손의 세 번째 도식(<도표 7>)을 따라 현재는 끊임없이 분기하는 것이므로, 산책은 늘 이중화될 수밖에 없다.

그렇다면 분기하는 현재의 첨점에서는 무슨 일이 벌어지는 것일까? 현재의 첨점은 과거 시트들sheets의 지층들을 단계별로 소환하는 지리적 여행임과 동시에, 과거의 시트들 자체를 감싸고 있는 순수과거, 우주적 시간 속의 사건들을 따라가는 역사적 여행으로 이중화된다.[109] 이중화되는 시간여행은 주체의 이중화, 분열을 낳는다. 그것은 한 주체조차 하위 주체들의 끊임없는 이중운동을 통해 존재한다는 것을 의미한다. 그래서 들뢰즈는 다음과 같이 말한다. "하나의 장champ에서 다른 장으로 가려면 문턱seuils의 경계선을 넘어야 한다. 사람들은 이동하기를 그치지 않는다. 이 개인이 저 개인으로, 이 성sexe이 저 성으로 바뀐다"(AO, 1972/1994: 135, 번역 일부 수정). 주체는 과거를 기억하면서 매순간 미래로 나갈 수밖에 없는 이중체이다. 기관 없는 신체는 하나의 현실태로부터 다른 현실태로 이동하는 사이 수없이 넘어야 하는 문턱에 해당한다. 우리는 현실태와 잠재태[기관 없는 신체] 사이에서 이중화할 수밖에 없다.

둘째, 들뢰즈의 커뮤니케이션 실천론은 현실성의 층위에서 탈영토화[A(v)]와 (재)영토화[A(v)]라는 이분법적 대립을 이중운동으로 재해석하는

109) 첨점과 시트는 베르크손의 원뿔도식의 부분을 지칭하는 이름이다. 왼쪽 도식에서 주체(s)를 가리키는 뾰족한 지점이 '첨점'이다. AB, A'B', A″B″ 등은 '시트sheet'라고 불린다. 시트는 한 없이 얇은 기억의 조각들을 가리키며, 첨점에서 주체가 지각과 동시에 소환하는 것이다. 따라서 본문의 '지리적 여행'은 여전히 주체에 붙박여 있는 여행이지만, '역사적(시간) 여행'은 주체를 벗어난 세계로의 여행이다. 이 순간에 인간은 주체와 탈주체 사이에서 이중적으로 분열한다. 그 배후에는 원초적으로 인간의 의식이 이중화하기 때문이다. 아래 도식에서 대상과 만나는 첨점(o)에서 인간은 끊임없이 현재와 과거, 지각과 기억으로 분기하는 이중체라는 것이다.





것이다.[110] 먼저 A(a)는 현실성의 층위에서 현실화[(재)영토화]를 가리킨다. [A(a/v) / V]라는 들뢰즈의 커뮤니케이션 존재론 구도에서 A(a)는 현실성의 층위에서의 현실화, 즉 그 현실을 권력과 자본의 의지에 따라 고정하고 강화하는 커뮤니케이션을 가리킨다. 주류 커뮤니케이션학은 대부분 A(a)형 커뮤니케이션으로 그 정도에 따라, A(a(a′(a″(a‴…)))로 점점 더 심해져서 권력과 자본에 포섭되는 정도가 심해진다. 여기서의 정도는 현실성의 층위에서 소통이 권력과 자본에 공명하는 '경향'을 가리킨다. 물론 그 극단에는 자본과 권력과 구분할 수 없는 일체형이 등장하게 된다.[111] 그래서 네그리와 하트는 자본주의에서 "소통은 자본이 자신의 체제에 사회를 전체적으로, 전지구적으로 복종하게 하여 모든 대안적인 길을 억압하는데 성공한 자본주의적 생산형태"라고 말하는 것이다(Negri & Hardt, 2000/2001: 445). A(a)의 경향은 여론 환기작업을 통해 체제의 환상을 공고히 하는 역할을 한다.

현실성의 층위에서 잠재화하는 소통[A(v)]은 탈영토화를 가리킨다. 실천적 의미에서 A(v)는 권력과 자본을 강화하는 A(a)를 저지하고 또 다른 현실성을 모색하는 것이다. '삼항관계와 이중운동' 도식의 이중운동II[A(a/v)]에서 보면, 첫 번째 소통은 현실성의 층위에서 권력과 자본에 봉사하며 기존의 현실을 고정시키고 강화하려는 '소통의 소통[A(a)]'이고, 두 번째 소통은 첫 번째 소통을 부정함[비소통]으로써, 진정한 소통을 복원하려는 '비소통의 소통[A(v)]'이다. 두 개의 소통은 재현-현실성의 층위에서의 2차 이중운동을 가리킨다.

앞서 지적했듯이 '커뮤니케이션'이라는 단어는 콘텍스트에 따라 전혀 다른 의미로 해석될 수 있다. 특히 현실성의 층위에서 사용하는 '커뮤니케이션'이라는 단어는 외형상 동일하더라도 그것이 현실화를 지향하는가 아니

110) 이중운동II는 이 논문의 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론'의 '실천철학들'에서 보다 자세히 다루기로 한다.

111) 조지 오웰G. Orwell의 소설 『1984』의 예를 들어보자. 이 소설에는 빅브라더의 감시권력을 대표하는 진실부the Ministry of Truth가 있는데, 여기서는 "전쟁은 평화고, 자유는 예속이며, 무지는 힘이다"라는 슬로건을 끊임없이 되풀이한다.

면 잠재화를 지향하는가에 따라 정반대의 방향으로 나아가게 된다. 비록 그 모든 이중운동들이 존재의 일의성에 따라 잠재화를 향할 수밖에 없지만 말이다.

3. 존재의 일의성

존재의 일의성(一義性)uni-vocité은 여러 가지 이름으로 불리는 "존재에 단 하나의 목소리[이름]만을 부여"하는 것이다(DR, 1968a/2004: 101). 개념적으로 볼 때, '일의적univoque'이라는 것은 용법이 다른 두 언어가 같은 의미를 지시하는 것을 말한다.[112] 들뢰즈는 샛별과 저녁별, 이스라엘과 야곱, plan과 blan의 예를 들고 있다. 샛별과 저녁별은 의미상으로는 구분되지만, 둘 다 같은 존재인 '금성'을 가리킨다. 다시 말하면 새벽하늘 동쪽의 샛별도 '있고[존재하고],' 저녁하늘 서쪽의 저녁별도 '있다'고 할 때, '있다[존재]'라는 말은 동일하게 금성의 존재를 가리키는 것이다.[113] 야곱과 이스라엘의 경우, 형 에사오의 동생인 야곱도 '있고', 그 부족의 족장인 이스라엘도 '있다'. 이렇게 '있다'라는 측면에서는 둘 다 같은 인물의 '있음'을 가리킨다. 둘은 다른 의미이지만 '있음'의 측면에서는 평등하다는 것이다. 일의성의 있음[존재]은 항상 하나의 의미만 가지며 그 있음이 말해지는 대

112) 양의성bi-vocité은 두 개의 항이 상호 결정할 때, 즉 '일 대 일 대응'할 때를 가리킨다. 반면에 일의성uni-vocité은 앞의 항이 뒤의 항을 결정할 때를 가리킨다. 이것은 '여러 대상들에 적용되는 단 하나의 의미'를 가리킨다. 단 하나의 의미이기에 일의성은 의미의 '명확함'을 뜻하기도 한다. 반면에 하나의 대상에 적용되는 여러 목소리를 뜻하는 다의성(多一義性)equi-vocité은 '모호함'을 의미하게 되는 것이다. 참고로 유비적analogue이라는 것은 다의성과 일의성의 중간 의미에 해당한다.
한편, 일의성은 여러 대상들이 하나의 의미로 불린다는 의미에서 '공통적인 것common'과 동의어이다. '공통적인 것'이 커뮤니케이션communication과 같은 어원을 가진다는 사실은 들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션론 모두 '존재의 일의성' 개념과 밀접한 연관을 가진다는 것을 암시한다.

113) 지구와 수성(水星) 사이에 있는 금성은 루시퍼, 비너스, 요도성(耀渡星)이라는 이름을 갖고 있다. 새벽에 동쪽 하늘에서 보인다는 의미로 샛별, 계명성(啓明星), 계명, 명성, 서성(曙星), 신성(晨星), 효성(曉星)으로 불리기도 하고, 저녁에 서쪽 하늘에서 반짝인다는 의미로 저녁별, 저녁샛별, 개밥바라기, 태백성(太白星'), 태백이라고 불리기도 한다. 존재의 일의성에 따르면, 이 모든 이름들은 '금성'이라는 하나의 이름으로 불린다.

상들[존재자]은 다의적이라는 것을 가리킨다.

> 일의성이 의미하는 것은, 일의적인 것은 존재 자체이고 이런 일의적 univoque 존재가 다의적인équivoque 존재자를 통해 언명된다는 사실이다. ……존재는 어떤 형식들에 따라 언명되지만, 이 형식들은 존재의 의미가 지닌 단일성을 깨뜨리지 않는다. 존재는 자신의 모든 형식들을 통해 언명되지만, 하나의 똑같은 의미에서 언명된다(DR, 1968a/2004: 633).

들뢰즈가 굳이 존재의 일의성 개념에 기대는 이유는 이 개념이 서구의 전통적 사유를 전복할 수 있다고 생각하기 때문이다. 그래서 들뢰즈는 존재의 일의성uni-vocité을 둔스 스코투스D. Scotus의 개념이라는 점을 인정하지만, 그 배후에는 파르메니데스Parmenides에서 하이데거M. Heidegger까지 그것을 가리키는 흐름이 면면히 흐르고 있다고 본다. 특히 들뢰즈의 일의성 철학은 스피노자의 일의성을 극복한 뒤 니체에 의해 완성된 것을 자기화한 것으로 알려져 있다. 들뢰즈는 스피노자의 『에티카』를 참고하면서 존재의 일의성을 다음과 같이 정의하고 있다. “먼저 여기서 속성들은 어떤 유나 범주들로 환원되지 않는다. 왜냐하면 이 속성들은 형상적으로 구별되지만 모두 동등하고 존재론적으로 단일한 하나이기 때문이며, 또 그 속성들은 자신들을 통해 하나의 똑같은 의미에서 표현되거나 언명되는 실체 안에 어떠한 분할도 끌어들이지 않기 때문이다”(DR, 1968a/2004: 632). 질적으로 여럿인 속성과 양적으로 여럿인 양태들은 그 존재에 있어서는 오직 하나일 뿐이다. 속성은 실체의 표현이고 양태들 또한 실체에 의존한다. 그런데 들뢰즈는 스피노자의 일의성에 대해 하나의 문제점을 지적한다. 그것은 실체와 양태들 사이에 어떤 ‘무관심’이 자리하고 있다는 것이다. 들뢰즈에 따르면, “양태들은 실체에 의존하지만 어떤 다른 사물인 것처럼 의존한다. 실체는 양태들을 통해, 오로지 양태들을 통해서만 자신을 언명해야만 할 것이다”(DR, 1968a/2004: 112). 양태들의 변용을 중심에 놓고 스피노자를 이해하고자 했던 들뢰즈에게 일의성은 ”오로지 양태들에 대해서만 말해

질 수 있어야 한다고, 다시 말해 그 자체로 고려된 실체로서의 존재한 한 낱 <환영(幻影)>에 불과해야 한다고 스피노자에게 요구하는 것이다"(서동욱, 2002: 123). 서동욱은 들뢰즈의 이런 입장이 니체를 통해 스피노자를 극복하도록 했고, 그의 일의성 철학은 니체의 영원회귀와 일의성의 철학에 정확히 일치한다고 말한다. 들뢰즈와 니체에 따르면, 존재자들[여럿]로서의 양태들은 하나의 실체라기보다는, 차이의 반복 또는 영원회귀로서의 존재[하나]를 가리키기 때문이다.

존재의 일의성은 존재의 형식은 복수일지라도 그 형식에 따라 존재를 여럿으로 나누지 않는다. 들뢰즈에 따르면, "존재론적 명제는 하나밖에 없었다. "존재는 일의적이다."라는 명제가 그것이다. ……**단 하나의 목소리가 존재의 아우성을 이룬다**. 존재가 절대적으로 공통적이라면, 이 때문에 어떤 유(類)인 것은 아니다"(DR, 1968a/2004: 101, 강조는 필자). 존재의 일의성은 종차(種差)를 규정하는 유(類)와는 아무런 관계가 없다. 하나의 목소리일지라도 그 내부의 아우성을 규정하거나 제한하는 것도 아닐뿐더러, 그 아우성들의 공통적인 무엇을 하나의 목소리로 부르는 것도 아니다. 존재의 일의성은 존재는 '하나이자 여럿'이라는 들뢰즈의 존재론적 선언을 가리키는 것으로, 아무리 여럿의 존재자들이 있더라도 하나의 존재로 명명할 수 있다는 것이다.

들뢰즈에게 일의성이 가지는 의미는 존재가 단 하나의 이름으로 언명된다는 점 이상이다. 존재의 일의성은 오히려 개체화 자체[하나]와 개체화의 결과로 나타나는 수많은 개체들[여럿]이 같으면서도 완전히 다른 것임을 가리킨다고 할 수 있을 것이다. 이런 의미에서 들뢰즈의 자신의 그 수많은 개념들이 향하고 있는 단 하나의 목소리는 무엇일까? 그것은 '차이(들)'이다. 굳이 '차이[하나]'와 '차이들[여럿]'의 선후를 따진다면, 들뢰즈는 '여럿', 즉 '차이짓는 차이소들'이라고 답할 것이다.[114] 앞에서 보았듯이 들뢰즈가 스피노자의 일의성을 비판한 것도 이런 맥락이다. 존재를 언명하는 것은

114) 삼항관계에서 들뢰즈의 존재의 일의성을 찾으라면, '잠재성'일 것이다. 잠재성은 '차이나는 것들의 차이짓기'로 이루어진 이념의 장이기 때문이다.

‘차이 자체’가 아니라 ‘존재를 부르는 존재자들의 차이들’에 들뢰즈의 방점이 찍혀있다는 사실은 의심의 여지가 없다. 그래서 그는 『차이와 반복』의 마지막 문장을 다음과 같이 마무리하고 있는 것이다.

> 천 갈래로 길이 나 있는 모든 다양체들에 대해 단 하나의 똑같은 목소리가 있다. 모든 물방울들에 대해 단 하나의 똑같은 바다가 있고, 모든 존재자들에 대해 존재의 단일한 아우성이 있다. 하지만 이를 위해 먼저 각각의 존재자와 각각의 물방울은 각각의 길에서 과잉의 상태에 도달했어야 했고, 다시 말해서 자신의 변동하는 정점 위를 맴돌면서 자신을 전치, 위장, 복귀시키는 바로 그 차이에 도달했어야 했다(DR, 1968a/2004: 633).

존재는 모든 존재자들에 대해 동등하다. 그러나 그 존재자는 서로 동등하지 않다. 존재는 모든 존재자들에 대해 단 하나의 의미로 부르지만, 그 존재자들은 서로 같은 의미를 지니지 않는다. 그래서 “존재는 자신을 언명하는 모든 것들을 통해 단 하나의 같은 의미에서 언명된다. 하지만 존재를 언명하는 각각의 것들은 차이에 의해 지배받고 있다. 즉 존재는 차이 자체를 통해 언명된다.”(DR, 1968a/2004: 103) 일의적 존재의 본질은 개체화하는 차이들에 있다. 그 차이들은 서로 같은 본질을 지니지 않으며, 존재의 본질을 변하게 만들지도 않는다. 예를 들어 강도에 따라 세상에는 여러 가지 흰색이 있지만, 본질적으로는 여전히 흰색이다. 존재의 일의성에서 볼 때, 여러 가지 흰색의 차이들이 반드시 같은 본질을 공유하는 것은 아니지만, 그렇다고 흰색이라는 존재의 본질을 바꾸지도 않는다. 이에 대해 들뢰즈는 “사막이 부족들로 가득 메워져도 여전히 사막으로 남는 이치와 다소간 흡사합니다”라고 말한다(P, 1990/1993: 158). 서로 다른 수많은 부족들이지만, 이들은 결국 사막에 산다. 사막은 이들 모두에게 공평할 뿐이다.

그렇다면 존재의 일의성은 커뮤니케이션에서 어떤 의미를 가지는 것일까? ‘있음’이라는 존재의 일의성은 개체화하는 차이들(개체화 요인들)를 통해 A가 있음, B가 있음, C가 있음, ……으로 무한히 개체화한다. 여기서

개체화하는 차이들은 강도적 차이로서 커뮤니케이션을 구성하는 커뮤니케이터[차이짓는 차이소, 분화소]를 가리킨다. 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션은 존재의 일의성이 개체화하고 드라마화하는 과정이다. 그래서 들뢰즈는 “개체화 요인들은 존재의 내생적 양상들이다. 이것들은 하나의 ‘개체’에서 다른 개체로 이행하며 형상과 질료들 밑으로 순환하고 소통한다”라고 말하는 것이다(DR, 1968a/2004: 107). 말하자면, 들뢰즈의 커뮤니케이션 정의에 따라 차이나는 차이소들[미분소들]은 차이짓는 차이소들[분화소들]과 다른 것이 아니다. 존재의 일의성에서 볼 때, 개체적 차이들은 개체화 요인들 또는 개체화하는 차이와 다른 것의 아니다. 이것들은 “존재의 내생적 양상들”인 것이다. ‘있음’을 구성하는 ‘있음들’인 “양상들”인 것이다. 여기서 존재의 일의성은 있음이라는 단 하나의 목소리가 양상들(있음들)의 아우성을 이룬다는 것을 의미한다. 이것을 커뮤니케이션의 관점에서 보면, 있음과 있음들을 가리키는 존재의 일의성은 전체가 개체들의 끊임없는 변이, 차이짓는 생성, 차이와 반복의 변증법으르 가리킨다. 이것들이 가능한 이유는 동일성(형상-질료) 아래서 차이짓는 차이소들의 커뮤니케이션이 있어 가능한 것이다.

> 그것은 일의성 안에서 존재하거나 존재해야만 하는 것은 개체화하는 차이들이 아니라는 사실이다. 존재하거나 존재해야만 하는 것은 존재, 본연의 차이인 존재이다. 존재는 차이를 통해 언명된다는 의미에서 차이 자체이다. 그리고 존재는 일의적이지 않은데 그 안에서 우리가 일의적인 것은 결코 아니다. 존재는 일의적이다. 그런 존재 안에서, 그 존재에 대해서 우리가, 우리의 개체성이 다의적인 것으로 머물러 있는 것이다.(DR, 1968a/2004: 109)

따라서 사건으로서의 커뮤니케이션을 사유한다는 것은 대사건을 사유하는 것에 다름 아니다. “존재는 극히 다양한 사물들에서 일어나는 모든 것에 대해 하나의 유일한 사건으로서, 모든 사건들에 대한 그 유일한 사건 Eventum tantum”을 가리킨다(LS, 1969/1999: 304). 존재는 무수한 사건들

로 구성되는데 이것을 '대사건'이라고 부르는 것이다. 존재 자체가 커뮤니케이션이며, 커뮤니케이션하지 않는 존재란 없다는 것이다. 커뮤니케이션을 송신자와 수신자의 정보전달로 한정하든 존재론적인 흐름으로 정의하든, 그 배후에는 반드시 생성하는 커뮤니케이션이 일의적으로 존재한다는 것이다. 특정한 사회적 관계를 커뮤니케이션이라고 부르기 이전에 이미 모든 것이 커뮤니케이션이다.

> 존재(l'Etre)가 어떤 일어남 없이는(sans arriver) 언표되지 않는다면, 존재가 그 안에서 모든 사건들이 소통하는 하나의 유일한 사건이라면, 일의성은 일어나는 것(ce qui arrive)과 언표되는 것을 동시에 가리킬 것이다. 일의성이란 일어나는 것과 언표되는 것－모든 물체들이나 사태들에서의 부대할 수 있는 것(l'attribuable)과 모든 명제들의 표현될 수 있는 것(l'exprimable)－이 동일한 것이라는 것을 의미한다(LS, 1969/1999: 304).

들뢰즈는 세계를 알(卵)에 비유하곤 한다. 전달형 커뮤니케이션이 알에서 깨어난 닭의 울음소리를 그 대상으로 한다면, 들뢰즈의 생성형 커뮤니케이션은 알이 현실화되는 과정 자체를 커뮤니케이션으로 본다. 전달형 커뮤니케이션이 사회적 사실(내용)을 대상으로 한다면, 생성형은 사회의 구성 자체를 문제삼는다. 따라서 들뢰즈의 커뮤니케이션론을 이해한다는 것은 그의 존재론 자체를 이해하는 것이다. 그것은 '하나'와 '여럿'이 순환한다는 것, 그 자체로 대사건이라는 것이다.

> 객관적인 의미에서 하나가 언제나 여럿의 단일성이라면, 이번에는 주관적인 의미에서 하나의 다수성과 여럿의 단일성 또한 있어야만 한다. 여기에 하나의 순환, "하나 안에 전체가," 즉 하나-여럿과 여럿-하나가 하나-하나와 여럿-여럿에 의해 완성되는 순환이 실존한다.(PLI, 1988/2004: 232)[115]

하나와 여럿 사이의 순환을 가능하게 만드는 것은 커뮤니케이션이다. 들

115) 들뢰즈는 이러한 하나와 여럿의 관계를 미셸 세르가 잘 보여주고 있다고 덧붙이고 있다.

뢰즈에게 존재의 일의성이 '하나이자 여럿'인 차이라면, 커뮤니케이션에서의 "존재의 일의성은 이접적 종합의 적극적 사용, 극단의 긍정과 일치한다"고 할 수 있을 것이다(LS, 1969/1999: 304, 번역 일부 수정). 이접적 종합은 존재자들 'A와 B와 C와……'의 종합방식이다. 아무리 세부적인 커뮤니케이션 내용조차 반드시 전체로서의 커뮤니케이션 흐름[존재의 일의성]을 고려해야 한다는 것이다. 존재의 일의성을 통해 규명하고자 하는 들뢰즈의 커뮤니케이션론은 결국 '차이짓는 차이들'인 생성[되기]이다. 들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션론이 하나의 목소리로 불릴 수 있는 이유이다.

4. 삼항논리: 하나, 둘, 셋의 논리학

우리는 앞에서 들뢰즈의 철학이 숫자 3에 대한 집착으로부터 자유롭지 못하다는 전제로부터 출발하여, 그의 존재론을 삼항관계로 정리할 수 있음을 살펴보았다. 이 장에서는 들뢰즈의 논리전개방식 또한 숫자 3과 밀접한 관계를 가지고 있음을 살펴볼 것이다. 들뢰즈의 글은 많은 부분 '하나, 둘, 셋'이라는 삼항논리로 전개된다. '하나'는 존재의 일의성을 가리키고, '둘'은 잠재성과 현실성의 대립을, '셋'은 잠재성과 현실성, 그리고 이 둘의 전개과정에서 등장하는 개체화를 가리킨다. 우리는 다음에서 각각의 단계를 통해 들뢰즈 특유의 삼항논리가 그의 커뮤니케이션론에 그대로 적용할 수 있는지를 알아볼 것이다.

1) 삼항논리의 전개방식

들뢰즈의 '하나, 둘, 셋' 논리가 퍼스의 삼항 기호론과 무관하지 않음은 『시네마 I』과 『시네마 II』 전체가 퍼스의 기호론을 따른다는 사실뿐만 아니라, 그 구체적 내용들에서 발견되는 삼항논리를 통해서도 쉽게 짐작할 수 있다. 『시네마 I』의 6장에서 들뢰즈는 자신이 퍼스의 삼항논리를 따르는 이유를 다음과 같이 밝히고 있다.

> 만일 일차성이 그 자체로서 '하나'이고 이차성이 둘이라면, 그리고 삼차성이 셋이라면, 둘 속에서도 역시 두 번째 항이 이차성을 확인하는 동안 첫 번째 항이 일차성을 '다시 취할' 필요가 있게 된다. 그리고 셋 속에는 일차성의 대표자 하나와 이차성의 대표자 하나가 있게 되고 세 번째는 삼차성을 입증한다. 그러므로 1, 2, 3뿐만 아니라 2 안의 1, 2 그리고 3 안의 1, 2, 3이 있게 된다. 우리는 여기서 일종의 변증법을 본다; 그러나 변증법이 이 모든 운동을 다 포함하고 있는지는 미지수이다. 우리는 오히려 변증성이 그 운동의 해석이라고, 매우 불충분한 해석이라고 말할 수 있다(IM, 1983/2002: 359).

'하나, 둘, 셋'이라는 들뢰즈의 삼항논리의 전개방식을 보면, 1단계[V:A]에서는 두 개념의 대립을 다룬다. 대부분은 잠재성과 현실성의 대립이다. 2단계[V=A]에서 두 개념은 존재의 일의성에 따라 잠재성의 층위로 수렴한다. 3단계[V⊃A]에서는 들뢰즈는 논리전개상의 큰 틀과 작은 틀에서 일관되게 이 방식을 채택함으로서 독특한 방법론을 보여주고 있다.

들뢰즈의 글은 대부분 "하나, 둘, 셋"으로 전개된다. 삼항관계에 토대를 두고 있는 하나, 둘, 셋의 논리전개는 하나[1단계]에서 잠재성과 현실성을 이분법적으로 구분하고[V:A], 둘[2단계]에서 존재의 일의성을 기반으로 현실성은 잠재성으로 수렴된다. 모든 것은 잠재성의 이름으로 명명된다[V=A]. 셋[3단계]은 2단계에서 확인된 잠재성 우위라는 입장에서 1단계의 대립을 해소한다. 그것은 대립항 가운데 현실성에 속한 항을 탈영토화 시켜야한다는 것이다[V⊃A]. 따라서 1단계에서의 이분법은 2단계를 거치면서 해소되고, 3단계에서 실천적 방향을 명확하게 설정하게 된다.

삼항논리는 들뢰즈의 텍스트 전반에서 발견할 수 있지만, 특히 이미지를 다루고 있는 『시네마 I』과 『시네마 II』, 『감각의 논리』에서 두드러진다. 다음에서는 들뢰즈의 삼항논리의 예들을 『감각의 논리』를 중심으로 살펴볼 것이다. 『감각의 논리』는 베이컨F. Bacon의 회화 전체를 대상으로 삼항논

리를 적용하고 있다. 베이컨의 회화는 기본적으로 형상(이미지), 구조(아플라), 윤곽(동그라미)으로 이루어져 있다. 동그라미 위에서의 경련을 떠올려 보면, 형상과 구조는 현실성과 잠재성의 구도에 쉽게 대응한다. 이로부터 '하나, 둘, 셋의 논리'가 적용된다.

첫 단계에서 아플라와 형상은 뚜렷이 구분된다[V:A]. 형상은 아플라로부터 고립되어 있으며, 그래서 윤곽이 중시된다. 첫 번째 힘인 '격리의 힘'은 이로부터 나온다. 두 번째 단계는 형상과 아플라의 통일, 또는 형상으로서의 아플라와 아플라로서의 형상을 말하는 단계이다[V=A]. 아플라로 돌아가려는 형상들, 또는 형상을 뱉어내려는 아플라가 식별불가능한 '아플라=형상'을 지향한다. 아플라로부터 형상이 나오거나, 아플라에 구멍이 뚫린 듯이 그려진 형상, 아플라로부터 밖으로 맺힌 이슬방울 등의 형상이 여기에 해당한다. 이것이 바로 두 번째 힘인 '변형의 힘'이다. 세 번째 단계에서 형상은 원래 아플라로부터 나온 것임을 강조한다[V⊃A]. 형상과 아플라는 평면부조의 상태로 제시되지만, 이집트의 햅틱과 유사한 아플라가 우위를 점한다. 형상은 아플라가 끌어당기는 힘에 온 몸으로 저항한다. 그 사이의 긴장이 베이컨 회화의 '힘의 논리'이다. 서로에게 속하면서도 자신을 지우는 것이 세 번째 힘이었던 것이다. 문제는 처음부터 형상을 지우는 것이었다. 들뢰즈는 이것을 『이상한 나라의 앨리스』에서의 사라져가는 '고양이의 미소'에 비유하고 있다.

> 보이지 않는 첫 번째 힘은 격리의 힘이다. 이 힘은 아플라 속에 들어 있으며 윤곽 주의에서 둥글게 감싸질 때, 그리고 아플라를 형상 주위에 감돌게 할 때 보여진다. 두 번째 힘은 변형의 힘으로 영상의 신체와 머리에 침범하여 머리가 얼굴을 뒤흔들거나 신체가 그 유기적 조직을 뒤흔들 때마다 보인다(예를 들어 베이컨은 잠자는 동안에 납작하게 하는 힘을 강렬하게 <만들> 줄 알았다. 세 번째는 형상이 지워져 아플라에 합쳐질 때에 나타나는 흩뜨리는 힘이다. 이 힘을 보이게 하는 것은 바로 이 이상한 미소이다(FB, 1981/1995: 98~99).

베이컨의 회화에서의 '운동과 정지'라는 대립 개념도 삼항논리를 통해 다룰 수 있을 것이다. 이것을 [V=A(v/a)]의 구도에서 보면, [V(운동):A(정지)]는 첫 단계에서 대립하는 것으로 나타난다. 두 번째 단계에서 보면, 정지는 운동의 일시적 정지이고 운동은 정지를 통해서 스스로를 규정한다[V=A]. 그것은 운동하는 정지, 운동 너머의 부동을 가리킨다. "진정한 곡예는 …부동의 곡예이다"(FB, 1981/1995: 71). 멈춰 선 자전거나 공중에서 정지한 헬기처럼, 이것은 경련이자 동요인 "부동의 곡예", "움직임 너머의 부동", "아메바적 탐사", 노마드적(정중동) 여행이다. 결국 이것은 '잠재성으로서의 현실성', 운동으로서의 부동, 결국 [V=A]를 가리킨다.[116] 세 번째 단계는 모든 것이 운동이기에, 정지조차 운동으로 표현하길 원한다[V⊃A]. 정지조차 운동으로 회수될 운명에서 벗어날 수 없다. 들뢰즈의 존재론이 그의 삼항논리에 의해 전개되며, 그 과정에서 '하나, 둘, 셋' 가운데 마지막 단계인 '셋'은 실천적 의미를 가진다. 결국 삼항논리는 들뢰즈 커뮤니케이션의 실천논리라고 할 수 있을 것이다.

그런데 하나, 둘, 셋의 첫 단계가 대립적으로 제시되면서 문제가 발생한다. 들뢰즈 스스로 이원론을 강하게 거부하면서, 정작 자신은 이원론에 기대고 있다는 비난에 직면한 것이다.[117] 이 때문에 들뢰즈의 주석가들 가운데 일부는 그의 존재론조차 자가당착에 빠졌다고 비판한다.[118] 토론을 싫

116) 이것이 바로 들뢰즈가 베이컨의 회화를 통해 정의하고자 했던 '감각sensation의 논리'이다. "감각은 진동이다. 우리는 알이 바로 유기적으로 되기 이전에 이러한 상태에 있는 신체를 제시함을 안다. 알은 축들과 힘의 전달, 밀도의 점진적인 단계, 영역적 분할, 역학적인 움직임, 역동적인 경향들을 제시하는데, 여기에 비하면 형태들이란 우발적이거나 보조적일 따름이다. ……감각이란 신체 위에 작용하는 힘들과 파장과의 만남으로서 <감각적인 체조>이고 외침-숨결이다"(FB, 1981/1995: 75).

117) 대표적인 비판가로는 슬라보예 지젝과 알랭 바디우를 들 수 있다. 특히 지젝에 따르면, "우리는 들뢰즈의 사유에서 여러 판본(유목적인 것 대 국가, 분자적인 것 대 몰적인 것, 분열증 대 편집증 등등)으로 나타나는 바로 그 기본적 이원성인 생성 대 존재의 이원성을 무제 삼아야 한다. 이 이원성은 궁극적으로 "좋은 것 대 나쁜 것"으로서 과잉결정된다"는 것이다(Zizek, 2004/2006: 63).

118) 미국의 저명한 이론가인 사무엘 베버S. Weber는 들뢰즈의 현실화를 일종의 목적론적이고 생물학적 유기체화라고 규정하면서, 들뢰즈의 이분법이 목적론에 봉사하기 위한 것이라고 단정 짓고 있다. "(니체 영향에 의한) 그의 놀라운 글쓰기나 말하기 방식은 늘 이분법으로 돌아간다는 것이다. virtual-actual과 같은 이분법은 항상 외적으로 분명히 드러나는 들뢰즈 자신의 다질적인 의도를 손상시킨다"는 것이다(Weber, 2000: 39).

어하는 들뢰즈이지만 이 문제에 대해서만큼은 적극적으로 반론에 나서고 있다.

> 우리가 어떤 이원론을 원용한다면, 그것은 다른 이원론을 거부하기 위해서일 뿐이다. 우리가 모델들의 이원론을 사용한다면, 그것은 모든 모델을 거부하는 과정에 도달하기 위해서일뿐이다. 우리가 결코 만들려고 하지는 않았지만 거쳐 가게 되는 저 이원론들을 해체하는 두뇌라는 교정자가 매번 필요하다. 모든 이원론을 통과함으로써 우리 모두가 추구하던 **다원론** *PLURALISME* = **일원론***MONISME*이라는 마법적인 공식에 도달해야 한다(MP, 1980/2001: 46).

들뢰즈는 자신의 이분법(?)에 대한 비난은 그 배후에 자리한 삼항관계와 삼항논리를 이해하지 못한 처사라고 답한다. 들뢰즈는 자신의 이분법에 대해, "우리는 세상 모든 이들처럼 이야기해야 하고, 이원론을 통과해야 하고, 1-2 혹은 1-2-3까지도 지나가야 합니다. ……우리는 이원론을 통과해야 합니다. 왜냐하면 이원론이 언어 안에 있으니까요"라고 답한다(D, 1977/2005: 68). 이것은 들뢰즈 사유를 이해하는 중요한 통로 가운데 하나이다. 실제로 '하나, 둘, 셋'의 첫 단계에 대한 이해는 동일성의 관점과 차이의 관점을 가르는 중요한 기준이 된다.

첫 단계에서 보면, 들뢰즈 이론 전체는 차이와 동일성, 리좀형과 수목형, 매끄러운 공간과 홈 패인 공간 등의 이분법으로 구성되어 있는 것처럼 보이기도 한다. 그러나 들뢰즈 철학은 둘째 단계에서 시작된다고 보아야할 것이다. 이 단계는 첫 단계의 개념쌍들 배후에 자리한 '차이의 세계'로 탐구해 들어가기 때문이다. 이것은 기존의 동일성의 철학과 차이의 철학을 구분 짓는 중요한 단계이다. 들뢰즈는 자신의 철학을 기존의 개념을 새로 비틀어 새로이 개념화시키는 작업이라고 정의한 바 있다. 이에 따라 기존의 동일성 개념들을 새로이 정의하거나, 개념쌍들의 대립을 해소하는 작업을 하게 된다. 둘째 단계에서 '이분법'은 차이의 존재론 위에서 해체되고, 모든 것은 잠재성의 층위에서 재정의 된다. 예를 들어 수목형은 리좀형의

헐벗은 반복에 지나지 않으며, 그 내부에는 끊임없이 리좀형을 향해 탈주하려는 경향을 가지고 있다는 것이다. 이제 모든 동일성은 차이에 의해 재정의 된다. 사실 첫 단계에서의 대립은 사실 들뢰즈의 것이 아니라, 그에 반하는 동일성의 입장이었던 것이다.

들뢰즈의 이원론은 사실 '이원론을 전복하기 위한 이원론'으로 불러야 할 것이다. "모든 리좀은 분할선[선분선]들을 포함하는데, 이 선들에 따라 리좀은 지층화되고 영토화되고 조직화되고 의미화되고 귀속된다. 하지만 모든 리좀은 또한 탈영토화의 선들도 포함하고 있는데, 이 선들을 따라 리좀은 끊임없이 탈주한다. ……[이처럼] 분할선과 탈주선은 끊임없이 서로를 참조한다. 이런 이유로 해서 우리는 이원론이나 이분법을 설정할 수 없는 것이다"(MP, 1980/2001: 24). 들뢰즈는 이분법이 불가능한 지점을 가리키기 위해 끊임없이 교차하는 두 개의 현재를 가리키는 페기Péguy의 "인터널internel"[119], 아무데도 없지만 어디에나 있는 곳을 가리키는 사무엘 버틀러S. Butler의 "에레혼Erewhon"[120] 등의 개념을 사용하기도 한다. 삼항논리의 두 번째 단계에서 볼 때, 첫 번째 단계는 목적이 아니라 수단에 불과하다는 것이다. 원래 잠재성과 현실성은 둘이 아니라 실재성 하나였으므로, 서로 구분한다는 것은 무의미할 뿐만 아니라 불가능한 것이라고 할 수 있다. 처음부터 이원론은 없었다. 그것은 끊임없이 일원론[하나]을 되돌아보는 이원론[여럿]이기 때문이다.

그런데 삼항논리에는 또 다른 문제가 남아있다. 첫 번째 단계의 대립은 세 번째 단계에서 어김없이 해소되는데, 이것은 처음부터 해소될 목적으로 둘의 대립을 부각시킨 목적론의 전략이 아니냐는 비판이다.[121] 들뢰즈는

---

119) "인터널internel"은 어원상 '내부'를 가리키는 'inter'와 '영원함'을 가리키는 접미사 '-ternel'로 이루어져 있다. 이것은 끊임없이 도래하는 현재와 이미 도래한 현재를 동시에 가리킨다.

120) 사무엘 버틀러S. Butler(1835~1902)의 책『에레혼Erewhon』은 'nowhere'로 읽을 수도 있고, 'now here'라고 읽을 수 있다. '어디에도 없는, 바로 이곳'을 의미하는 '에레혼'은 바로 지금 이곳을 통해서만 유토피아에 이를 수 있음을 말하고 있다. 어디에도 없지만 지금 여기에 있는 강도적 개체들의 세계, 잠재성의 세계를 가리킨다.

121) 바디우A. Badiou는 들뢰즈의 '하나인 동시에 여럿'이라는 차이(들) 개념조차 그가 비판하는 플라톤이나 헤겔을 닮아있다고 말한다. 그래서 그의 이항적 대립은 이미 해소되기로

왜 스스로 목적론이라는 이유로 그렇게 혐오한 헤겔의 변증법을 닮았다는 비난을 받게 된 것일까? 그 답은 들뢰즈의 '하나'가 과연 헤겔의 '하나'와 같은 것인가를 밝히는 데 있다. 들뢰즈의 차이 철학은 차이 자체[하나]이자 차이소들[여럿]에 관한 것임은 지속적으로 살펴보았다. 헤겔의 '하나'가 모든 것을 흡수하는 동일성을 지향한다면, 들뢰즈의 '하나'는 역설적이게도 '여럿들[차이(들)]을 가리킬 뿐이다. 비록 헤겔과 들뢰즈는 논리전개 방식에서는 비슷한 면을 보일 수는 있지만, 그 본질에 있어서는 정반대의 입장에 있다고 할 것이다. 말하자면, 삼항논리 가운데 이분법과 그것의 해소를 다루는 1단계[V:A]와 3단계[V⊃A]는 목적론으로 오해받을 수도 있지만, 그 배후 논리를 제공하는 2단계[V=A]의 차이 철학은 일체의 목적론은 부정하고 있다는 것이다.

2단계[V=A] 입장을 가장 잘 보여주는 것은 들뢰즈의 중기 철학이다.[122] 그리고 그가 2단계[V=A]에서 보여준 존재론적 입장은 후기의 사회정치철학에서도 그대로 이어진다. 후기의 사회정치철학 또한 차이의 존재론에 바탕하고 있다는 것이다. 이것은 들뢰즈의 텍스트 전체를 삼항논리의 관점에서 살펴보면 보다 확실해진다. 『차이와 반복』으로 대표되는 들뢰즈의 중기 저작들은 삼항논리 가운데 2단계[V=A]에 해당한다. 차이와 반복의 변증법, 또는 삼항관계[개체화(현실성+잠재성)]를 통해 자신의 존재론을 규명한다. 어쩌면 당연하게도 1단계[V:A]와 3단계[V⊃A]에 대한 언급은 찾아보기 힘들다. 반면에, 들뢰즈 후기철학의 대표작인 『천개의 고원』에서는 삼항논리 가운데 1단계[V:A]에서의 이분법적 대립과 3단계[V⊃A]에서의 목적론적 해소가 두드러지면서 2단계[V=A]에 대한 논의는 찾아보기 힘들다. 그러나

정해진 목적론에 가깝다고 본다. "들뢰즈에게서는 항상 그렇듯이 정적(또는 양적)인 대립을 넘어선다는 것은 언제나 그 대립항들 중 하나의 항이 질적으로 상승됨을 의미하는 것으로 끝난다"는 것이다(Badiou, 1997/2001: 49).

122) 들뢰즈의 철학은 세 시기로 구분된다. 첫 번째 시기는 흄, 니체, 칸트, 스피노자, 베르크손 등에 대한 철학사 비판작업 시기이다. 이 때의 작업은 주로 선배 철학자들을 자신의 방법으로 재독해하는 시기로 『경험주의와 주체성』(1953)부터 『베르그송주의』(1966)까지가 해당된다. 두 번째 시기는 박사학위논문이자 주저인 『차이와 반복』(1968)과 『의미의 논리』(1969) 시기이다. 세 번째 시기는 펠릭스 가타리F. Guattari를 만나 공저를 발표하기 시작한 『앙티 오이디푸스』(1972)와 『천개의 고원』(1980) 이후의 시기이다.

『차이와 반복』 시기에는 1단계와 3단계의 논리가 없고, 『천개의 고원』 시기에는 2단계의 논리가 없다고 해서 그 사이에 단절이 있다고 말할 수는 없다. 사실 『차이와 반복』은 『천개의 고원』을 예비하고 있었고, 『천개의 고원』은 『차이와 반복』의 실천적 버전이기 때문이다. 이런 의미에서 각각의 텍스트에서 삼항논리의 일부가 '생략'되었다고 해서 '단절'된 것으로 판단해서는 안 된다는 것이다. 결국 들뢰wm를 이분법이나 목적론이라는 틀에 가두려는 시도는 들뢰즈 특유의 삼항논리를 이해하지 못한 결과에 지나지 않는다고 할 수 있을 것이다.

2) 커뮤니케이션의 삼항논리

들뢰즈는 이념-잠재성의 층위와 재현-현실성의 층위를 순환하게 만드는 것으로 강도-개체화의 층위를 도입하였다. 들뢰즈의 삼항관계는 자신의 삼항논리와 밀접한 관계를 가진다. 다음에서는 앞에서 제시한 삼항관계의 도식에 입각하여, 들뢰즈의 '하나, 둘, 셋' 논리에 따른 커뮤니케이션 개념들을 비교해보자.

첫째, [V:A] 단계로서, 잠재성과 현실성이 동등한 지위에서 대립적으로 제시된다. 이것은 재현-현실성의 층위에서의 커뮤니케이션을 가리키며, 주류 커뮤니케이션학의 주요 분야인 휴먼 커뮤니케이션이 해당한다. 이념-잠재성의 층위와 대립하면서 분리된 이 단계의 커뮤니케이션에 대해 들뢰즈는 경멸에 가까운 부정적 태도를 보인다.[123] 앞서 예비고찰에서 살펴보았듯이, 들뢰즈는 이러한 커뮤니케이션을 '우정의 소통', '친구들의 대화'라고 부른다. 항상 뻔한 이야기, 같은 생각을 확인하는 동일성의 커뮤니케이션이기 때문이다. 우정의 소통은 아무런 창조적인 역할도 하지 못한다. "우정은 결국 오해 위에 세워진 허구적인 의사소통밖에 만들어 내지 못하며 가짜

123) "누군가 내게 반론을 제기할 때마다, 나는 이렇게 말하고 싶어요. "그래요, 그래, 자, 다른 것으로 넘어갑시다"라고요. 반론으로는 이제껏 아무 소득도 없었답니다"(P, 1977/2005: 7)

창들만을 관통하는 것이다. 우정보다 현명한 사랑이 원칙적으로 모든 의사소통을 포기하는 것도 이런 이유에서이다"(PS, 1964/1997: 72~3). 재현-현실성의 층위를 강화하는 방향의 커뮤니케이션이라면 커뮤니케이션 자체를 포기하는 것이 현명하다는 것이다.

둘째, [V=A] 단계는 강도-개체화 층위의 커뮤니케이션을 말한다. 개체화는 잠재성(V)과 현실성(A) 사이에 벌어지는 상호이행을 가리킨다. 현실화와 잠재화가 반복적으로 교차하는 것으로 둘을 구분한다는 것은 사실상 불가능하다. 개체화는 잠재성의 층위뿐만 아니라 현실성의 층위에서도 커뮤니케이션의 역할을 다한다. 개체화의 입장에서 보면, 현실성의 극단에서 잠재화하거나 잠재성의 극단에서 현실화 하는 것을 구분하지 않는다는 것이다.

셋째, [V⊃A] 단계로서 이념-잠재성의 층위의 커뮤니케이션을 가리킨다. 이념-잠재성의 층위에서의 커뮤니케이션은 재현-현실성의 층위와는 전혀 다른 방식으로 작동한다. 『차이와 반복』에서 주로 다루어지는 이 존재론적 방식은 차이 자체를 다루는 과정에서 분명하게 제시되었다. 이념-잠재성의 층위에의 커뮤니케이션은 인식론적인 것이 아니라, 존재론적인 것이다. 말하자면 재현-현실성의 층위의 커뮤니케이션은 인간의 의식을 통과해 인식론적인 방향으로 고정되는 경향을 가지는 반면, 재현-현실성의 커뮤니케이션은 이념-잠재성의 층위를 통해서 제자리를 찾아간다. 이것은 "본연의 차이소를 전달하거나 소통시키고 이 차이소가 차이와 소통하도록 만드는" 것을 가리킨다(DR, 2004: 582). 삼항논리의 세 번째 단계는 재현-현실성에 비해, 이념-잠재성의 층위의 우위성을 환기시키는 단계이다.

사실 강도-개체화는 재현-현실성이나 이념-잠재성과는 다른 층위의 개념이다. 개체화은 다른 두 층위를 매개하는 커뮤니케이션을 가리킨다. 개체화(I)가 매개하는 잠재화와 현실화 과정(A/V)인 삼항관계 전체가 커뮤케이션 과정인 것이다. 개체화는 '차이나는 것들의 차이짓기'를 가리킨다. 이에 따라 개체적 차이(différence individuante)는 차이나는 차이를 가리키고, 개체화하는 차이(différence individuante)는 차이짓는 차이를 가리킨다. 개체

화는 세포 수준이나 유기체 수준에서도 진행된다. 세계 전체를 가로지르는 과정으로서의 개체화는 생물학적 수준뿐만 아니라 사회학적 수준에서도 개념화할 수 있다. 존재하는 모든 것은 개체화이다.

들뢰즈가 '소통'이라는 단어를 사용하는 방법 또한 삼항논리에 적용해볼 수 있다. 이를 통해 우리는 들뢰즈 커뮤니케이션론의 존재론과 실천론을 전체적으로 조망할 수 있을 것이다. 첫째, 들뢰즈는 '소통'을 일반적인 용법인 '정보의 전달, 교류, 공유'로 사용한다. 이 단계에서 들뢰즈는 '소통'에 대해 혐오에 가까운 반응을 보인다. 이로 인해 첫 단계에서는 인간중심적인 인식론적 소통과 자신의 존재론적 커뮤니케이션이 극단적으로 대립하는 것으로 파악한다. 둘째, 인식론적인 소통이 들뢰즈의 존재론적 소통과 '같다[A=V]'는 것은 무슨 의미일까? 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션은 굳이 인간중심적인 인식론적 커뮤니케이션 자체를 부정하지는 않는다. 다만 그것은 존재론적 커뮤니케이션의 표면효과에 지나지 않는다고 본다. 존재론적 커뮤니케이션의 가장자리에서 인간중심적 커뮤니케이션이 자리 잡기도 하고, 휴먼 커뮤니케이션 또한 그 극단에서는 존재론적 커뮤니케이션으로 이행한다. 그 사례로 침묵, 텔레파시, 이심전심(以心傳心) 등을 들 수 있다. 기존의 커뮤니케이션학이 인간중심적인 인식론에 기초하고 있지만, 존재론적 커뮤니케이션을 고려함으로써 새로운 차원의 커뮤니케이션에 도달할 수 있을 것이다.

셋째, 인식론적 커뮤니케이션은 존재론적 커뮤니케이션이 인간이라는 특수한 종에 구현된 일부에 불과하다. 인식론적인 소통은 존재론적 소통에 포함된 것일 뿐이다. 처음부터 들뢰즈에게 커뮤니케이션은 존재론적인 것이었다. 그러므로 전달과 공유의 패러다임은 생성의 패러다임에 의해 극복되어야 한다. 현실성의 층위에서 행해지는 탈영토화하는 커뮤니케이션에 대한 지지(支持)와 재영토화하려는 커뮤니케이션에 대한 저지(沮止)가 들뢰즈 커뮤니케이션의 실천론을 이룬다.

'하나, 둘, 셋'의 논리전개는 들뢰즈 자신의 존재론에도 그대로 적용된다. 첫 단계[V:A]에서 차이와 반복은 대립적이면서도 동등한 것으로 다루어진

다. 차이와 차이 사이의 반복은, 반복과 반복 사이의 차이와 대조적이면서 동일한 위계로 다루어진다. 차이나는 차이소[차이]와 차이짓는 차이소[반복]는 차이 안에서 동등한 것으로 다루어지는 것과 같다. 두 번째 단계[V=A]에서 들뢰즈는 차이 자체를 내세운다. 즉 차이나는 차이소들, 차이남 자체가 차이 철학의 출발점이라는 것이다. 여기서의 차이 자체가 바로 들뢰즈가 말하는 존재의 일의성이다. 이에 따르면 차이는 항상 반복을 '산출' 하지만, 반복은 차이를 '선별'하여 산출한다. '선별'한다는 것은 모든 커뮤니케이션이 옷 입은 커뮤니케이션, 즉 생성형 커뮤니케이션이 아니라는 것이다. 반복은 차이와 달리, 헐벗은 반복과 옷 입은 반복으로 나뉘는 이유가 바로 여기에 있다. 어떤 형상이 자신의 극한에 이르렀을 때 차이를 낳는 것이며, 이를 통해 옷 입은 반복, 생성형 커뮤니케이션을 하는 것이다. 마지막 세 번째 단계[V⊃A]에서는 차이 자체의 관점, 즉 차이나는 차이소[차이]의 입장에서 차이짓는 차이소[반복]를 재검토할 것을 주장한다. 이에 따르면 차이는 항상 반복을 '산출'하지만, 반복은 차이를 '선별'하여 산출한다. '선별'한다는 것은 모든 커뮤니케이션이 '차이짓기'를 하지는 않는다는 것을 의미한다. 반복은 차이와 달리, 헐벗은 반복과 옷 입은 반복으로 나뉘는 이유가 바로 여기에 있다. 어떤 형상이 자신의 극한에 이르렀을 때만 차이를 낳는 것이며, 이를 통해 옷 입은 반복을 한다. 이로부터 들뢰즈 커뮤니케이션론의 존재론적 성격뿐만 아니라, 그것을 전개하는 논리까지 차용할 수 있을 것이다.

그렇다면 들뢰즈의 실천적 커뮤니케이션론은 어떻게 작동하는 것일까? 실천적 커뮤니케이션론과 관련된 들뢰즈의 삼항논리는 『앙티 오이디푸스』에서 개인 환상과 집단 환상의 관계를 통해 잘 드러난다.[124] 들뢰즈는 개

124) 개인 환상과 집단 환상에 대한 가타리의 구분은 분명하다. 그에 따르면, "개인 환상이 인간 유기체에 종속된 상상적인 구조적 차원으로 환원되는 데 반해서, 집단 환상은 기표와 사회 구조의 총체와 접합된다. 이 때문에 집단 환상은 개인과 집단 사이의 일련의 충돌과 난관 전체가 자리 잡고 있는 곳이다"(Guattari, 2003/2004: 167). 그리고 가타리는 개인 환상과 집단 환상의 관계에 관해, "집단 환상을 개인 환상 또는 개인 환상들의 합계 또는 **하나의** 특수한 집단의 환상과 혼동해서는 안 된다. 개인 환상 각각은 고독 속에서 욕망하는 개인으로 소급된다. 그러나 개인 또는 특수한 집단에서 기원하는 이러저러한 환상은 일

인 환상에 기초하여 기존의 제도와 조직을 강화하는 커뮤니케이션과 집단 환상에 기초한 혁명적 커뮤니케이션을 구분하고 있다. 먼저 개인 환상과 집단 환상을 대립적으로 구분해보자. 프로이트는 정신분석 대상은 '아버지-어머니-나'라는 오이디푸스 삼각형에 갇힌 개인인데 반해, 들뢰즈는 사회체 속의 집단적 환상을 그 대상으로 한다. 커뮤니케이션의 기존 이론들이 개인을 중심으로 하는데 반해, 들뢰즈의 경우는 집단의 움직임을 다룬다.

프로이트 정신분석의 대상은 "아버지가 어머니를 때린다"거나 "내가 어머니를 때린다"는 개인적 환상이 된다. 여기서 "때린다"는 의미는 성적 환상으로 분석되며, 모든 해석은 가족 삼각형으로 환원된다. 이러한 시도를 비판하며, 들뢰즈는 집단 환상을 내세운다. 집단 환상은 개인이 아니라 사회와 관련된 것으로, 들뢰즈는 "아이를 때린다, 아이들이 매를 맞는다"라는 예를 든다. 이 예를 개인적인 수준의 성적 환상으로 해석할 수도 있을 것이다. 그러나 이것이 집단 환상에 대한 전형적인 예로 간주되는 이유는 들뢰즈 사회분석의 최소단위가 개인이 아니라 집단의 흐름이기 때문이다. 기존의 사회적 장을 강화하고 고정하는 환상과 동시에 그것에서 벗어나고 무너뜨리려는 환상을 동시에 보는 것이 집단 환상이다. 그리고 그것을 개인

종의 집합적 화폐가 되고 유통되어 집단 환상화의 토대를 제공한다"고 말한다(Guattari, 2003/2004: 287~8).

한편 개인적 환상이 실재적인 것과 상상적인 것의 혼동이 개인의 머리 속에서만 행해지는 '오류(erreur de fait)'인데 반해, 집단의 환상은 잠재적인 것과 현실적인 것의 '식별불가능성(indiscernabilité)'에 기초한 동등한 실재라는 점에서 뚜렷이 구분된다. 들뢰즈는 이에 대해 "식별불가능성이란 객관적 환영을 구성한다. 식별불가능성은 또한 두 면(현실태와 잠재태)의 구별성을 제거하는 것이 아니라, 각각의 면이 상호적 전제 혹은 역전 가능성이라는 특징을 갖는 관계 내에서 그 다른 면의 역할을 수행함으로써 이 구별성 자체가 할당될 수 없도록 하는 것이다. …… 그러므로 실재적인 것과 상상적인 것, 혹은 현재와 과거, 현실태와 잠재태의 식별불가능성은 결코 머리 속에서나 정신 속에서 생산된 것이 아니라 그 자체로 이중적인, 실존하는 이미지들의 객관적 성격이라 할 것이다"(IT, 1985/2005: 145). 현실태와 잠재태가 뫼비우스의 띠처럼 연결되어 교환함으로써 실재를 구성한다는 의미로, 들뢰즈는 이를 바슐라르의 '상호적인 이미지들images mutuelles'에 비유하고 있다. 이것은 들뢰즈가 현재의 순간들이 끊임없이 미래로 발산하면서 과거로 축적되는 시간의 본질을 설명하기 위해 그린 <도표 7>의 도식을 가리키는 것이다. 이것은 또한 『시네마 II』의 '결정체 이미지'에서 압축적으로 제시되기도 한다. 결국 집단적 환상은 분기하는 시간의 결정체 이미지에 의해 도입되는 기관 없는 신체의 식별불가능성이라는 객관적 환상을 가리키는 것으로, 개인의 주관적인 환상과는 뚜렷이 구별된다.

이 아니라 사회 환상으로 이해하려는 것이 바로 집단 환상을 이해하는 기본적인 틀이다. “아이를 때린다, 아이들이 매를 맞는다”라는 진술에서 한 개인의 오이디푸스적 가족삼각형을 잣대로 들이대는 것은 의미가 없다. 문제는 사회적 장과 그 억압의 형태를 공급하는 욕망의 흐름을 보고, 욕망하는 기계의 이중운동을 포착하는 것이다. 커뮤니케이션과 마찬가지로 환상의 문제에서도 문제는 개인이 아니라 집단이다. “집단의 환상은 사회체에 연결되어, 그 위에서 작동하고” 있기 때문이다(AO, 1972/1994: 99). 개인의 환상이 아니라, 사회체의 이중운동 전체를 드러내는 환상이기에 집단 환상은 “온통 하나의 코러스요, 하나의 몽타주”가 되는 것이다(AO, 1972/1994: 98).

들뢰즈는 이러한 대립적 구분의 연장을 통해 개인 환상과 집단 환상의 두 번째 차이에 이르고 있다. 개인 환상은 외부에서 초월적으로 주어진 것에 불멸의 가치를 부여하고 거기에서 자신의 존재가치를 찾도록 만든다. 이로부터 삶은 결국 복종하는 주체를 양산하여 자신과 대상들에게 일상의 파시즘을 강요하게 된다는 것이다. 군대에 속한 군인에게 계급체계와 군대 조직은 외부에서 초월적으로 주어진 것으로 영원히 없어지지 않을 것으로 간주한다. 이 때문에 자신에게 주어지는 억압이나 모멸감을 당연한 것으로 받아들이기도 하고, 군 체계와 조직을 위해 자신을 희생하는 것을 당연한 것으로 받아들인다. 들뢰즈는 이런 태도가 죽음충동과 결정적으로 연결되어 있음을 강조한다. 죽음충동은 자신을 스스로 복종하는 주체로 만드는 동시에 같은 잣대를 다른 사람들에게도 강요하기 때문이다. 이에 반해 집단 환상은 혁명적이다. 개인 환상에 기초한 제도와 조직을 일시적으로 것으로 간주하면서, 새로운 제도와 조직을 꿈꾸기 때문이다. 들뢰즈가 보기에 개인은 집단 환상으로부터 파생된 것일 뿐이다. 원래는 주체적 집단의 환상만 있었는데, 권력이 이것을 개인에게 적용하여 기존의 제도를 강화하는 방향으로 나아간 결과, 개인 환상과 복종하는 주체를 낳았다는 것이다.

집단 환상과 개인 환상 사이의 차이점들을 발전시켜 보면, 결국 개인 환상

> 이 없다는 사실이 드러난다. 오히려 거기에는 두 종류의 집단, 즉 주체-집단(groupes-sujets)들과 예속-집단(groupes assujettis)들이 있다. ……이 두 종류의 집단은 끊임없이 서로 간에 이행한다고 말해야 하겠다. 주체-집단은 항상 복종할 위험에 직면해 있고, 복종-집단은 어떤 경우 혁명적 역할을 수행하지 않으면 안 되는 수도 있다(AO, 1972/1994: 100, 번역 일부 수정).

존재의 일의성은 삼항논리의 세 번째 단계를 따라 개인 환상의 탈영토화 가능성과 집단 환상의 재영토화 위험성을 동시에 경고한다. 개인 환상은 기존의 법과 제도가 허용하는 범위 안에서 주어진 것이다. 반면에 "집단 환상은, 각 주체가 그 인격적 자기 동일성은 제거되었으면서도, 그 특이성(singularités)은 제거되지 않았으므로 부분대상에 적합한 커뮤니케이션을 따라 다른 주체와 관계하고 있는 점에서 이접들을 포함하고 있다"(AO, 1972/1994: 100). 들뢰즈는 여기서 '나'로 환원된 주체들의 커뮤니케이션이 아니라, '나'를 구성하는 수많은 '부분대상에 적합한 커뮤니케이션la communication propre aux objects partiels', 즉 횡단적 커뮤니케이션을 강조하고 있다. 이것은 "개인적 명령의 수준에서 오이디푸스 콤플렉스에 의해 과잉 결정되고 둘러싸여 있는 과정이 집단 환상화의 수준으로 변위된다면, 그것은 반대로 혁명적 개조의 가능성을 연다"는 것이다(Guattari, 2003/2004: 288). 이것은 오랫동안 개인 환상을 만들어온 인간중심적 커뮤니케이션을 차이의 커뮤니케이션으로 전환시키는 것이다.[125]

125) 들뢰즈와 가타리에 따르면, 개인환상과 집단환상은 각각 예속집단과 주체집단에 대응한다. 예속집단은 "외부에서 자신들의 법칙을 받아들이는 집단"으로 파시즘을 욕망하는 집단이다. 이에 반해, 주체집단은 "내부의 법을 수용함으로써 스스로를 구축하려는" 집단이다(Guattari, 2003/2004: 86). 그러나 예속집단과 주체집단의 관계는 고정된 것이 아니라 항상 유동적이다. 예속집단이라고 항상 외부의 명령을 기다리기만 하는 것은 아니고, 주체집단이라고 항상 자기의 결정에만 따르는 것은 아니다. 이로부터 예속집단의 파시즘적 성격을 제거하고 그 해방적 성격을 드러내고자 하는 들뢰즈 커뮤니케이션론의 목적을 생각해볼 수 있을 것이다. 문제는 어떤 집단의 성격이나 내용을 따져서 예속집단인가 주체집단인가를 분류하는 것이 아니다. 중요한 것은 그 용법을 따져서 운동 벡터가 예속의 방향인지, 아니면 주체적 방향인지를 파악하는 것이다. 들뢰즈 커뮤니케이션론의 구체적 목표는 예속집단에게 집단환상을 부여하는 미디어를 저지하고, 주체집단의 횡단성 계수를 높여줄 미디어의 역할을 모색하는 것이다.

Ⅲ. 생성-커뮤니케이션

이 부에서는 지금까지 살펴본 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션을 '생성[되기]-커뮤니케이션'이라고 명명하고, 그 근거와 성격을 밝히고자 한다. 들뢰즈의 '생성[되기]'은 존재론적 차원에서의 '차이짓기[개체화]'일 뿐만 아니라 실천적 차원에서의 '탈영토화'이다. 이런 맥락에서 생성-커뮤니케이션을 크게 세 가지로 정의될 수 있다. 첫째, 생성-커뮤니케이션은 잠재성의 층위에서 '공통적인 것의 생성[되기]'이다. 커뮤니케이션의 어원으로부터 도출된 이 정의는 '공통적인 것'의 되기[생성]가 존재론적인 층위에 있음을 전제로 한다. 둘째, 생성-커뮤니케이션은 현실화하면서 인식론적 차원에 있는 '공통적인 것의 강요' 또는 모델-커뮤니케이션을 포함한다. '공통적인 것'이 끊임없이 되기[생성]를 통해 작동하는 커뮤니케이션은 잠재성의 층위에서 차이를 보존하지만, 그것이 현실화되면서 권력과 자본에 의해 포섭될 수 있다는 것이다. 셋째, 앞의 두 정의로부터 생성-커뮤니케이션의 실천론적 정의가 도출된다. 생성-커뮤니케이션이 '비소통의 소통', 즉 '공통적인 것의 강요'를 '생성'으로 대체해야한다는 것이다. 다음에서는 생성-커뮤니케이션의 세 가지 정의를 자세히 살펴보고, 이를 규정하는 들뢰즈의 '생성 철학'을 알아볼 것이다.

1. 생성-커뮤니케이션의 정의

1) 공통적인 것의 생성[생성-커뮤니케이션]

커뮤니케이션communicatiom의 어원은 '나누다communicare'로부터 왔는데, 그 나눔의 대상은 '선물munis'과 '의무'를 동시에 가리킨다. 선물도 함께 하지만, 의무도 같이 부담한다는 의미이다. 이런 의미에서 커뮤니케이션은 무엇보다도 사회적인 의미가 강하다. 넓은 차원에서 보면, 커뮤니케이션

은 '의사의 전달과 공유'라는 일반화된 정의보다는 문화적 상호교환, 문명의 교류, 화폐를 통한 경제행위 등에 더 가깝다.[126] 커뮤니케이션은 오히려 사회는 어떻게 구성되고 작동되는가의 문제를 가리킨다고 보아야 할 것이다. 캐리J. Carey는 커뮤니케이션이 ""공통성commonness", "음복communion", "공동체community" 등과 같은 단어들의 오래된 정체성과 공통된 어원들을 이용하고 있다"고 지적한다(Carey, 1988: 18).[127] 커뮤니케이션은 그 어원에서 전달모델보다는 사회성이 앞선다고 본 것이다.

크리스토퍼 심슨C. Simson에 따르면, 커뮤니케이션은 '의무[부담]를 함께 하면서' 생성하는 것에서 출발했지만, 주류 커뮤니케이션학은 "커뮤니케이션의 여러 의미 중 한 가지 표현, 그것도 계급제도를 가진 산업국가들이 주로 표방한 의미를 채택하였고, 그것을 단정적인 어조로 이야기했다. 이를 개략적으로 말한다면 그들은 커뮤니케이션의 본질이 한 사람의 의지를 타인들, 특히 다수의 대중에게 강요하는 도구로서의 유용성이라고 주장하였다"(Simpson, 1994/2009: 42). 캐리도 '나누어 줌imparting', '보냄sending', '전송transmitting' 등을 뜻하는 전달모델이 지리학이나 교통에 대한 은유라고 지적하면서, "이런 커뮤니케이션의 핵심은 통제를 목적으로 멀리서 신호나 메시지를 전송하는 것"이라고 말한다(Carey, 1988: 17). 북미의 주류 커뮤니케이션학은 권력과 자본을 위해 커뮤니케이션의 의미를 협소화시켜

126) 커뮤니케이션이라는 단어는 14세기를 전후하여 영어권에 편입된 단어로 알려져 있다. 상업과 도시교류가 시작되면서 등장한 이 단어의 기원은 그 속에서 단순한 의사소통을 뛰어넘는 사회역사적 의미에 주목해야할 필요성을 보여준다. 이와 관련된 내용은 『The Barnhart Dictionary of Etmymology』(Wilson:1988)을 참고하라.

127) 커뮤니케이션이 전달모델뿐만 아니라 사회생성의 의미를 가진다는 것은 교회공동체와 관련된 어원에서도 확인할 수 있다. 그것은 기독교 '영성체'라는 같은 의미에서 출발한 '코뮤니commune'와 '코뮤니온communion'이라는 두 단어의 대립에서 찾을 수 있다. 코뮤니는 공동체로부터 자치도시라는 의미로 발전한 반면, 코뮤니온은 영성체의 음복이라는 의미로 축소된다. 코뮤니는 이탈리아 도시국가들과 상업자본의 등장을 배경으로 한 새로운 '공통적인 것의 생성'을 함축하고 있다. 중세적 가치들에 반하는 자유, 평등, 민주주의 등도 여기에 포함된다. 이에 반해 코뮤니온은 '형제자매들'의 배타적 공동체를 강화하는 수단이 된다. 같은 음식을 나누어 먹으면서 '공통적인 것의 강요'를 강화한다. 코뮤니온을 거부하면 커뮤니케이션으로부터 배제될 수밖에 없다. 공동체로부터의 파문excommunication당하는 것이다. 코뮤니가 생성이라는 존재론적 커뮤니케이션의 기원이라면, 코뮤니온은 동일성의 공유라는 인식론적 커뮤니케이션의 원형으로 볼 수 있다.

왔다고 할 수 있다. 들뢰즈의 커뮤니케이션론은 그 협소화된 전달모델에 대항하는 생성-존재론적 이론을 정립하는데 그 목적이 있다.

들뢰즈의 커뮤니케이션communication은 어원에 따라, '공통적인 것de commun의 생성-tion'으로 정의된다. 그리고 그 정의에 따라 '생성-커뮤니케이션'으로 명명될 수 있을 것이다. 이것은 커뮤니케이션의 본래적 의미가 무엇보다 '공통적인 것commune'의 문제라고 본다는 것이다.[128] 중세의 종교나 군주, 또는 근대의 자본에 대항하는 생성하는 힘으로서의 '공통적인 것'을 가리킨다. 여기에 해당하는 커뮤니케이션 존재론은 스피노자에 의해 최초로 제기되었고, 이후 들뢰즈에 이르기까지 다수의 철학자들에 의해 다루어졌다. 그들에게 '공통적인 것의 생성'은 구체적 시간과 무관하게 매순간 새로운 것으로 되기를 본성으로 한다. "공통적인 것은 곧 생산이다. 그리고 생산되는 모든 것은 공통적인 것과의 관계 속으로 되돌려져야 한다. ……이는 존재의 가장자리에서 스스로를 노출하는 까닭에 공통된 이름 안에서 새로운 존재를 구성한다"(Negri, 2003/2004: 120).[129]

'공통적인 것의 생성'이 들뢰즈 철학의 핵심에 관계된 것이라는 사실은 그의 존재론을 되짚어보면 금방 알 수 있다. 들뢰즈 철학의 존재론적 기초를 차지하고 있는 차이들이 서로 공존하면서 차이짓는 개념적 공간이 바로 '일관성의 평면plan de consistance'이다. 여기서 쁠랑plan은 스피노자가 말하는 '접속의 양태'로서, 들뢰즈가 말하는 차이소들, 기계들의 커뮤니케이션

128) '커뮤니케이션communication'의 어원인 '공통적인commone 것'은 II부에서 다룬 존재의 '일의적인univoque 것'과 깊은 관련을 갖는다. 모호함을 뜻하는 '다의적인equivoque' 것과 대립하는 것으로, '일의적인 것'은 '하나의 의미를 가지는 명확한'이라는 뜻을 갖는다. 다른 한편 일의성은 여러 가지 표현들이 '공통적으로' 하나의 의미를 가진다'는 측면에서 '공통적인common'이라는 개념과 동의어가 되는 것이다.

129) 네그리에 따르면, 생성-커뮤니케이션의 가장 대표적이 예는 언어이다. "언어는 공통적인 것에서만 그리고 공통적인 것으로부터만 탄생하고 발전한다. 모든 생산되는 것은 공통적인 것을 통하여 생산된다"(Negri, 2003/2004: 119). 이로부터 우리는 왜 언어가 커뮤니케이션에서 가장 중요한 부분을 차지하는가를 이해할 수 있다. 언어가 인간사회에서 가장 생산적인 것 가운데 하나이기 때문이다.
한편, '카이로스Kairòs'는 '찰나의 시간'으로, 패러다임이 바뀌는 주관적인 결단과 선택의 시간을 말한다. 고대 그리스에는 시간을 가리키는 세 단어가 있었는데, 크로노스Chronos, 아이온Aion, 카이로스가 그것들이다. 크로노스는 연대기적인 객관적인 시각을 가리키며, 아이온은 모든 사람들에게 평등하고 동시적인 영원의 시간을 나타낸다.

을 가리킨다. “들뢰즈가 그의 스피노자론 전체를 통하여, 그리고『천의 고원』전체를 통하여 <consistance>라는 용어를 통해 뜻하고자 하는 바는 양태로서 신체들의 <결합>이다. 내재성의 구도는 양태들의 온갖 결합이 이루어지는 장소라는 점에서 <결합의 구도>라 불리는 것이 타당하다”(서동욱, 2002: 243. 주석 14).[130] 이런 의미에서 ‘일관성의 평면’ 또는 ‘내재성의 평면’은『스피노자와 표현의 문제』에서의 ‘양태적 평면’, ‘자연이라는 평면’으로 불리는 것이 더 타당할지도 모른다. 스피노자가 말하는 ‘결합의 구도’는 들뢰즈의 용어를 빌어 생성-커뮤니케이션이라 할 수 있을 것이다. 일관성의 평면은 모든 방향에서 접속과 소통에 대해 열려있어서 모든 종류의 생성이 가능한 평면을 가리키기 때문이다. 이에 따라 스피노자와 들뢰즈의 철학적 기획은 양태들 또는 차이소들이 기쁨을 증가시키는 방식으로 커뮤니케이션한다.[131]

‘공통적인 것의 생성’은 들뢰즈 삼항관계의 도식에서 보면 강도-개체화 자체를 가리킨다. 커뮤니케이션 일의성에 따라 ‘생성-커뮤니케이션’과 ‘공통적인 것의 생성’, ‘개체화’는 하나의 의미를 가리키고 있다. ‘공통적인 것의 생성’은 그것과 대립하는 의미를 추적함으로써 본모습을 더 쉽게 파악할 수 있다. ‘공통적인 것의 생성’은 현실성의 층위[A(a)]에서 ‘공통적인 것의 강요’로 이어지는데 이것이 바로 모델-커뮤니케이션이다.[132] 들뢰즈에 따르

130) 서동욱은 ‘plan de consistance’를 한국에서 ‘일관성의 구도’나 ‘일관성의 평면’으로 번역하는 것은 ‘결합consistance’이라는 용어의 참뜻을 잘 드러내지 못하는 것이라고 지적한다. 그 참뜻은 바로 커뮤니케이션이다. 그래서 “어떻게 양태들이 보다 큰 완전성을 이루게끔 서로 결합하는가라는 문제로 수렴된다. 이런 까닭에 양태들이 기호 해독을 하는 이 내재성의 장은 <결합의 구도plan de consistance>라 불러 마땅하다(서동욱, 2002: 243).

131) 코나투스conatus는 인간이 자신을 유적 존재로 유지하려는 노력을 가리킨다. “명제22. 어떠한 덕도 이것, 소위 말하는 자신을 보존하려는 코나투스에 앞서 생각되어질 수 없다. 증명. 자신을 보존하려는 코나투스는 사물의 본질 자체이다”(Spinoza, 1674/2002: 332). 인간은 코나투스를 위해 슬픔을 멀리하고 기쁨을 가까이 하려고 한다. 왜냐하면 “우리는 우리의 존재를 보존하는데 도움이 되는 것과 방해가 되는 것을 각각 선 또는 악이라고 부를 수 있을 것이다. 그것은 우리의 활동 능력을 증가시키거나 감소시키고, 또는 촉진하거나 억제한다”는 사실 때문이다(Spinoza, 1674/2002: 326). 이에 따라 실천적 측면에서 커뮤니케이션은 기쁨의 커뮤니케이션과 슬픔의 커뮤니케이션으로 부를 수 있을 것이다.

132) ‘공통적인 것의 강요’에 가장 가까운 개념은 네그리의 ‘공통된 것의 착취’일 것이다. 단 네그리가 말하는 착취의 대상이 ‘공통된 것’이고, 착취의 주체가 인간인데 반해, 들뢰즈의 경우에는 그 강요의 주체와 대상이 인간을 포함한 생성-커뮤니케이터들[차이소들]이라는

면 이런 모델-커뮤니케이션은 **“이미 복종적일 뿐 아니라 자신의 복종을 소통시키고자 하는”** 것이다(K, 1975/2001: 32). 그러니까 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션은 현실성의 층위에서는 ‘공통적인 것의 강요’로, 잠재성의 층위에서는 ‘공통적인 것의 생성’으로 운동한다. 물론 앞서 살펴본 들뢰즈의 ‘하나, 둘, 셋’의 논리에 따라 ‘공통적인 것의 강요’는 ‘공통적인 것의 생성’의 일시적인 효과에 지나지 않는 것이다.

커뮤니케이션은 지식이나 정보를 전달하여 동의를 받아내고 공유하도록 강요하는 선물이 아니다. 커뮤니케이션은 일방적으로 나누어주는 무엇이 아니라, 그 자체로 생성하는 것, 생성하면서 공통적인 것을 이루는 한편 공통적인 것이 강요하는 것을 가리킨다. 커뮤니케이션은 공통적인 것의 강요로 인해 ‘나눔’이라는 의미로 축소될 수도 있겠지만, 그 축소된 의미는 항상 이미 해방되는 과정에 있으므로 그 정의는 공통적인 것의 생성 안에 포함되는 것이다.

생성-커뮤니케이션의 정의에 해당하는 ‘공통적인 것의 생성’과 그 ‘강요’의 관계를 잘 보여주는 개념 가운데 하나는 ‘소통communication’과 ‘소통화communification’라는 개념쌍이다. 소통화는 ‘공통적으로 생성하는 커뮤니케이션’이 권력의 개입으로 인해 ‘강요’로 작동하게 되는 과정을 잘 보여준다. 소통화 개념은 하버마스로부터 가져온 개념이다. 18세기에 등장한 부르주아 공론장은 20세기에 들어서면서 대중매체에 의해 해체에 가까운 구조적 변동을 일으킨다. 초기 부르주아 공론장은 군주의 비밀관습을 깨고 공중의 공개성을 확보하는 과정이었는데, 이는 공론장의 형성 자체가 ‘소통’, 즉 ‘공통적인 것의 생성’의 대표적 사례이다. 이런 과정을 통해 “기본권으

점에서 다르다. 정리하자면, 들뢰즈가 존재론적 접근을 한 것이라면, 네그리는 실천적 접근을 했다고 할 것이다. 이것은 들뢰즈의 ‘공통된 것의 생성’이 네그리의 ‘공통된 것의 생산’과 다른 이유이기도 하다. 들뢰즈의 생성을 만들어가는 것은 그 주체이자 대상인 커뮤니케이터들인데 반해, 네그리의 생산을 만들어가는 것은 인간-주체를 가리킨다. 인간-주체는 개체화의 과정에서 개체로 떨어져 나간 경우로 제한된다. 그러므로 들뢰즈의 ‘공통적인 것의 강요’를 인간의 문제에 국한시키면 네그리가 말하는 ‘공통된 것의 착취’가 될 것이다. 자세한 것은 이 논문의 ‘V부 생성-커뮤니케이션 실천론’의 2장 가운데 ‘‘공통적인 것’을 둘러싼 투쟁’을 참고하라.

로 규정된 공론장 영역과 그것의 기능의 결과, 국가기관들의 절차 자체에서 공론장은 하나의 조직원리가 되었다"고 하버마스는 말한다(Habermas, 1962/2001: 170). 이어서 입법, 사법, 행정 전체에서 공개성이 하나의 원리로 자리 잡았다. 공론장의 형성과 이후 국가조직원리가 된 공개성의 궤적 자체가 들뢰즈가 말하는 소통[공통적인 것의 생성]이다.

그러나 하버마스는 공개성은 현대에 들어 '여론환기작업'으로 타락했다고 지적한다. 중세의 공개성은 군주가 은폐하려는 것을 공중에 공개하는 것이 목적이었다면, 오늘날의 공개성은 이익단체의 사적 이익을 일반 이익인 것처럼 대중에게 환기시키는 것이 되었다.

> 과거 공개성은 군주의 비밀정책에 대항해 관철되어야 했다. 그것은 어떤 인물이나 사안을 공적 논의 하에 두려 함으로써 정치적 결정이 여론의 법정 앞에서 수정될 수 있도록 하였다. 이에 반해 오늘날 공개성은 이해당사자의 비밀정책의 힘을 빌려 관철된다. 그것은 어떤 인물이나 사안의 공적 위신을 획득함으로써 그것을 비공공적 의견의 분위기 속에서 박수갈채 받는 것으로 만든다. '여론환기작업'(Öffentlichkeitsarbeit)이라는 말이 이미, 과거에는 대표자의 지위와 함께 주어졌고 전통으로 충만한 상징에 의해 그 연속성이 보장되었던 공공성이 개개의 경우에 따라 번거롭게 만들어져야 한다는 것을 무심코 드러내고 있다(Habermas, 1962/2001: 317~8).

하버마스에 따르면, 현대사회에서는 "이미 공공성publication은 '존재'하지 않으며, 그래서 그것은 '만들어져야' 한다고 주장한다. 이렇게 작위적으로 공공성을 만들어 가는 것을 "소통화'(Kommunification)"라고 불렀다(Habermas, 1962/2001: 318). 이처럼 자본주의 공론장에서의 '소통'이 해체되면서 나온 것이 권력을 위한 '소통화'이다. 현대의 공개성은 지배계급의 사적 이익을 우리 모두의 일반 이익이라고 착각하도록 만드는 데 그 핵심이 있다. 이를 위해 얼마나 대중을 동원할 수 있는가에 성패가 달린 것이다. 특정한 이슈를 대중들의 관심영역으로 동원하는 것, 여론의 환기작업이 필요한 것이다. 그런 동원과 환기의 작업이 바로 소통화, 즉 '공통적인 것

의 강요'이다.[133]

2. 공통적인 것의 강요[모델-커뮤니케이션]

'공통적인 것의 생성'은 현실성의 층위에서 '공통적인 것의 강요'로 나타나기도 한다. 삼항관계와 이중운동[A(a/v)/V]에서 '공통적인 것의 생성'은 현실성의 층위에서 탈영토화를 통해 생성하는 것[A(v)]이지만, 공통적인 것을 '강요'[A(a)]하면서 재영토화하기도 한다. '공통적인 것의 생성'이 부재한 곳에서 등장한 하나의 중심에 공명하는 것이 '공통적인 것의 강요'이다.[134] "사람들이 '공통의commun'라고 말하는 것은 그것이 하나의 기관, 하나의 기능, 하나의 동일화 능력이며, (어떤 형태로든) 주어진 다양성을 동일자(Même)의 형상에 관련짓기 때문이다"(LS, 1969/1999: 159). 삼항논리에 따라 '공통적인 것의 강요'는 비록 '생성'의 일시적이고 부분적 현상임에도 불구하고, 생성-커뮤니케이션을 정의하는 중요한 개념이다.[135]

공통적인 것의 강요는 모델을 통해 실재를 단순화시킨다는 의미에서 모델-커뮤니케이션이라고 부를 수 있을 것이다. 현실성의 층위에서 모델은 공통적인 것을 서서히 강요하는[재영토화하는] 역할을 하게 된다. 자본주의에서 그 역할은 권력과 자본에 봉사하는 경향이 있다고 말한다.[136] 커뮤니

133) 이후 소통화에 대한 하버마스의 문제의식은 대중매체를 통한 '체계적으로 왜곡된 의사소통'으로 진화한다. 이것이 하버마스가 동일화를 위한 공공성이 오늘날에는 공개성을 통해 '만들어져야'한다고 말한 의미일 것이다.

134) '공통적인 것의 강요'에서 '강요coercion'는 크리스토퍼 심슨의 개념을 차용한 것이다. 그는 1945년에서 1960년대의 심리전과 커뮤니케이션을 대상으로 한 연구를 통해 커뮤니케이션학이 '강요[강압]의 과학'임을 밝혀냈다. 심슨의 연구는 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션[공통적인 것의 생성]이 현실성의 층위에서 '공통적인 것의 강요'로서 어떤 역할을 하게 되는가를 보여주는 탁월한 연구이다.

135) 그러므로 모델-커뮤니케이션을 부정하거나 불가능한 것이라고 말하는 것은 오히려 모델-커뮤니케이션이 현실에서 '공통적인 것의 강요'로 작동하는 것을 호도하는 결과만 가져올 뿐이다. 모델-커뮤니케이션은 실재하며 중요한 것은 그것이 어떻게 공통적인 것을 강요하게 되었는지, 그리고 어떤 것들을 강요하고 있는지를 아는 것이 중요하다.

136) 현대 미디어에서 공통적인 것의 강요를 통해 개인의 삶을 국가권력에 끌어들이는 대표적인 경우가 '미디어 이벤트media events'이다. 데이얀과 카츠Dayan & Katz는 스포츠 경기나 국가 의식과 같은 사회적 이벤트를 텔레비전에 중계함으로써 사회적 연대감을 공고히 하는데 도움을 준다고 보았다. 로쎈벌러E. Rothenbuler도 공적인 의례와 이에 참여

케이션학에서 모델-커뮤니케이션은 "'커뮤니케이션'으로 가장한 강압과 조작이 그와 다른, 보다 진정한 형태의 이해로 나아갈 수 있는 기회들을 가로막"는 것으로(Simpson, 1994/2009: 23), "미디어 조직들은 사회가 무엇을 보거나 기억할지, 또는 무엇을 보지 않거나 기억하지 않을지를 결정하는데 막강한 역할을 한다"는 것이다(Simpson, 1994/2009: 10). 예를 들어 라자스펠트P. F. Lazasfeld와 머튼R. K. Merton은 매스커뮤니케이션이 현대사회에서 수행하는 역할로 지위부여, 사회적 규범의 강제, 마비적 기능을 들고 있다(Lazasfeld & Merton, 1960 : 492~512). 마비적 기능은 매스미디어가 대량정보를 일방적으로 전달함으로써 사람들을 수동적으로 만드는 것을 말한다. 현실에 대한 대리경험이 구체적 현실에 무관심하게 만든다는 것이다. 특히 영화나 텔레비전에서 반복적으로 제시되는 사회의 관행이나 규범, 도덕은 그것을 강요하는 방향으로 움직인다. 매스미디어는 국가 이데올로기를 보존하고 강화하는 역할에 충실할 뿐이라는 것이다.[137]

모델-커뮤니케이션이 제한된 틀 안에서 주어진 답을 주입시키는 억압의 모델이라면, 생성-커뮤니케이션은 주어진 세계의 바깥에 서식하면서 또 다른 답을 모색한다. 모델-커뮤니케이션은 생성이 정지함으로써 드러나는 권력의 강요이기에 그 억압을 무너뜨리는 순간에 번뜩이는 커뮤니케이션이야말로 생성-커뮤니케이션의 본모습이라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 모델-커뮤니케이션이 자본주의라는 특수한 상황에서 드러난 생성-커뮤니케이션의 우연한 변형임을 밝히는 것이 필요하다. 이를 위해 모델-커뮤니케이션이 가지는 대표적 한계를 생성의 부재와 인간중심주의라는 본질적 한

하는 행위에 대한 연구를 위해 '의례 커뮤니케이션ritual communication'이라는 개념을 만들어냈다. 국가가 개인의 삶을 통제하려는 독재정권의 국민 동원이 대표적이다.

137) 매스미디어를 이용한 지배전략에 대해 가장 통렬한 비판을 행한 것은 독일 비판이론가들일 것이다. 호르크하이머와 아도르노가 보기에 '문화산업'에의 탐닉은 대가를 요구한다. "기쁨은 가혹한 것이다. ……무엇인가를 제공하고 그럼으로써 무엇인가를 박탈한다는 것은 동일한 것이다"(Adorno & Horkheimer, 1947/1995: 196). 그 대가는 바로 도피와 체념이며, 그것들의 일상화가 파시즘을 낳는다. 그들에 따르면, "즐긴다는 것이 의미하는 것은 항상 무엇인가에 대해 더 이상 생각하지 않는 것, 고통을 목격할 때조차 고통을 잊어버리는 것이다. 즐김의 근저에 있는 것은 무력감이다. 즐김은 사실 도피다. 그러나 그 도피는 일반적으로 얘기되듯 잘못된 현실로부터의 도피가 아니라 마지막 남아있는 저항의식으로부터 도피하는 것이다"(Adorno & Horkheimer, 1947/1995: 200).

계로 인해, 현실에서 중심 모델의 추구하고 이 과정에서 권력과 자본에 봉사하는 경향을 가진다는 사실을 살펴볼 것이다. 이러한 모델-커뮤니케이션의 네 가지 특성은 '공통적인 것의 생성'이 어떻게 '공통적인 것의 강요'가 되어 가는가를 잘 보여준다. '생성'은 잠재성의 층위로부터 현실화하면서 생성의 부재와 인간중심화의 경향을 띨 수 있고, 현실화된 상황에서 (재)영토화하면서 점점 더 중심을 강화하고 그 중심에 봉사하려는 경향을 띤다는 것이다. 이것은 각각 존재론적 이중운동[이중운동I]과 실천적 이중운동[이중운동II]이라고 부를 수 있다.

첫째, 모델-커뮤니케이션에는 생성[되기]이 없다. 삼항관계와 이중운동의 원리에서 보면, 커뮤니케이션은 기본적으로 잠재성의 층위에서 진행되는 '공통적인 것의 생성'이지만, 현실성의 층위에서 고정될 때만 일시적으로 '공통적인 것의 강요'가 된다. 말하자면 모델-커뮤니케이션은 생성-커뮤니케이션의 부재를 가리킨다. "여기[중심 없는 체계]에서 커뮤니케이션은 임의의 두 이웃 사이에서 일어나고 줄기들과 통로들은 미리 존재하지 않으며, 개체들은 모두 서로 대체될 수 있고 특정 순간의 **상태***état*에 따라서만 정의된다"(MP, 1980/2001: 39). 들뢰즈에게 있음état은 됨devenir의 일시적인 고정에 불과하다. 됨은 있음을 통해 일시적으로 고정되지만 결국은 됨이 우선하는 것이고, 있음은 됨 속에서만 가능한 것이었다.

모델-커뮤니케이션이 공통적인 것을 전제로 한 영토 내부에서 영토성을 강화하는 역할을 하며 영토 내부의 코드에서 벗어나는 생성-커뮤니케이션을 원칙적으로 배제한다. 모델-커뮤니케이션은 공통적인 내용의 전달과 강화에 초점을 맞추면서, 주어진 현실의 가치를 공유하도록 강요하는 것이다. 생성-커뮤니케이션과 모델-커뮤니케이션의 이러한 관계는 들뢰즈의 어법에 따라, '한 순간의 멈춤', '불가해한 전적인 일시 정지', '연접의 제3항'이라고 할 수 있을 것이다. 그래서 커뮤니케이션의 생성과 강요라는 대립적 관계는 '기관 없는 신체'의 차원에서 다음과 같이 정의된다. "생산하는 일, 생산되는 일, 생산하는 일-생산되는 것의 일치…… 이 일치야말로 직선적 계열의 제3항을 이룬다: 그것은 분화되지 않은 거대한 대상이다. 모든 것이

한 순간 멈추고, 모든 것이 엉킨다(그리고는 모든 것이 다시 시작해 나아간다)"(AO, 1972/1994: 23). 생성-커뮤니케이션은 차이지으면서 존재로 생성해간다. 그것의 일시적 멈춤이 모델-커뮤니케이션이다.

사실 모델-커뮤니케이션은 연구자의 편의성과 유용성에 따른 모델들로서 실재와는 거리가 있다. 대표적인 모델-커뮤니케이션인 전달모델의 경우, 송신자와 수신자라는 두 주체 사이에서 어떤 메시지가 일방적으로 또는 쌍방적으로 전해진다는 주장은 실재와는 너무 거리가 멀다. 현실에서 작동하는 모델-커뮤니케이션들 조차 그렇게 단순하게 작동하지는 않는다. 모든 주체는 이미 수많은 매체에 동시적으로 접속하고 있으며, 매순간 엄청난 정보를 처리하고 있다. 오히려 진정한 커뮤니케이션의 문제는 왜 인간은 특정 문제에 더 집중하는지, 그리고 어떤 정보를 다른 정보보다 더 중요하게 받아들이는 지을 아는 것이다.[138] 그래서 커뮤니케이션의 메시지는 그 내용이 아니라, 거기에 참여하고 있는 커뮤니케이터들의 형식과 변화에 주목해야 하는 것이다. 이것이 바로 '이중의 우연성'이라는 커뮤니케이션의 오래된 난제에 대한 들뢰즈의 응답이다.

> 출발하고 도착하는 혹은 도발해야 하는 지점이란 없습니다. 상호교환되는 두 항도 역시 없습니다. "너는 무엇이 될 거니?"라는 질문은 특히 어리석은 것입니다. 왜냐하면 누군가가 무언가로 되는 한, 그가 되는 바는 그 자신만큼이나 변하기 때문입니다. 생성은 모방의 현상도 동화의 현상도 아니고, 이중포획, 비평행적 진화, 두 계(界) 사이의 결혼과 같은 현상입니다. 결혼은 항상 자연을 거스르는 것으로서의 짝짓기와는 반대되지요. 여기에서 질문-대답, 남성적인 것-여성적인 것, 인간-동물과 같은 이항기계는 더 이상 없습니다. 생성의 윤곽이랄 수 있는 대담도 마찬가지입니다(D, 1977/2005: 9).

생성-커뮤니케이션의 이념이 역사적으로 현실화한 생산시스템은 당대의 지배구조에 따라 다양한 양상을 띤다. 원시시대의 소리, 중세군주시대의 문

138) 이와 관련해서는 이 논문의 'II부 들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션' 가운데 베르크손 도식과 커뮤니케이션의 관계를 참고하라.

자, 근대의 이미지 등이 대표적이다. 모델-커뮤니케이션 가운데는 2차 세계대전과 자본주의의 호황을 등에 업고 등장한 미국의 초기 모델들이 여기에 해당할 것이다. 맥퀘일D. McQuail은 1950년대에 등장한 북미 커뮤니케이션학의 태동 배경에는 세 가지 지배적 패러다임이 자리잡고 있다고 말한다(McQuail, 2005/2008: 89~90참고). 첫째는 최초의 커뮤니케이션 정의로 알려진 라스웰lasswell의 SMCRE 정의이다. 이로부터 커뮤니케이션은 그 효과에 주목하면서 사회통제를 위해 기능하는 것으로 자리잡는다. 둘째는 쉐논과 위버의 정보이론이다. 정보이론은 송신된 정보와 수신된 정보의 차이를 분석하는 것으로, 잡음에 의한 두 정보의 차이의 격차를 줄이려는 효율성을 그 목적으로 한 것이다. 이것은 이후의 모델들이 인간의 유용성이라는 관점에 집중하게될 경향을 예시해준 사례이다. 셋째는 통계학과 양적 방법론이다. 이것은 미디어의 효과와 효율을 양적으로 측정하려는 시도로서 북미 커뮤니케이션학이 소위 말하는 양적 연구에 치중하도록 만들었다. 따라서 모델-커뮤니케이션은 효과론, 유용성, 양적 접근이라는 지배적 패러다임에 매몰되면서 권력과 자본의 이익을 간접적으로 지원해주는 역할을 하게된 것이다.

둘째, 모델-커뮤니케이션은 '공통적인 것의 생성'이라는 존재론을 인간중심적인 것으로 축소하고 있다. 모델-커뮤니케이션을 흔히 휴먼 커뮤니케이션이라고 부르는 이유다.[139] 휴먼-커뮤니케이션은 인간에게 유용하지 않은 커뮤니케이션을 불필요한 것으로 간주하려는 경향을 가진다. 모델-커뮤니케이션의 일차적인 오류는 인간중심주의의에 매몰되어 있다는 것이다. 휴먼 커뮤니케이션은 인간을 위한 커뮤니케이션이라기 보다는 인간을 관리하

139) 인간중심주의(anthropocentrism)와 휴머니즘(humanism)은 들뢰즈의 사유에서는 구분되어 사용된다. 휴머니즘이 기본적으로 중세적인 신의 세계로부터 독립한 또 다른 세계[인간 세계]로의 탈영토화 위에서 시작된 개념이라면, 인간중심주의는 우주의 중심에 인간을 두고, 다른 존재들 위에 군림하려는 재영토화를 가리킨다. 우주의 한 구성요소에 불과한 인간의 지위를 마치 우주의 중심으로 특권화시키려는 태도가 인간중심주의인 것이다. 이 개념은 들뢰즈가 니체 철학으로부터 건져 올린 대표적인 개념으로, 오히려 그 핵심어는 '반인간중심주의(anti-anthropocentrism)'이다. 따라서 '반인간중심주의'를 '반휴머니즘'의 동의어로 읽어서는 안된다.

는 커뮤니케이션이 된 것이다. 그 결과 모델-커뮤니케이션은 권력과 자본을 가진 일부 '인간'을 위한 커뮤니케이션이 되었다. 주류 커뮤니케이션학계가 휴먼커뮤니케이션과 매스커뮤니케이션에 대한 연구의 비중이 대부분을 차지하고 있는 현실이 이를 반증하고 있다.

공통적인 것의 강요에 대해 공통적인 것의 생성이 우선한다는 사실은 현실성에 비해 잠재성이 우선한다는 존재의 일의성에 따른다. 이로부터 생성-커뮤니케이션과 모델-커뮤니케이션의 관계는 기관 없는 신체로서의 지구(地球)와 그것의 지층화에서도 확인할 수 있다. 지층은 유동하는 지구의 일부가 일시적으로 고정된 형태지만, 지층조차 사실은 지속적인 변이의 과정에 있다. 지층은 운동과 정지를 반복하면서, 항상 기관 없는 신체로 향해있다. 비록 우리에게 유용한 것이 휴먼 커뮤니케이션일지라도, 커뮤니케이션은 본래 인간만의 것으로 돌려서는 안 되는 것이다.

> 사실상 일차적인 것은 절대적 탈영토화, 절대적 탈주선이요, 아무리 복잡하고 다양하다 할지라도 그것들은 일관성의 평면 또는 기관 없는 신체(절대적으로 탈영토화된 것인 <지구>의) 절대적 탈영토화이며 절대적 탈주선이다. 그것들이 상대적이 되는 때는 이 평면, 이 몸체 위에서 지층화가 일어날 때뿐이다. 지층들은 항상 잔여물이지 그 역이 아니다(MP, 1980/2001: 115).

커뮤니케이션이 인간들 사이에서 관계를 형성한다고 해서, 인간이 커뮤니케이션의 모든 것을 결정할 수 있는 것은 아니다. 인간들 사이에서 형성되어 작동하고 진행된다는 의미에서 커뮤니케이션은 인간과 관련이 있기는 하다. 그렇다고 모든 커뮤니케이션 개념을 인간이 독점하거나 특권적인 위치를 점할 수 있는 것은 아니다. 이런 의미에서 생성-커뮤니케이션의 진면목은 인간중심적인 사고를 배제하고, 인간을 커뮤니케이션의 주변주에 놓음으로써 그 본질이 드러난다. 먼저 자유로운 커뮤니케이션의 흐름을 고정시키려는 일체의 이론과 실천을 생성-커뮤니케이션의 흐름 속에서 재해석하는 것이 중요하다.

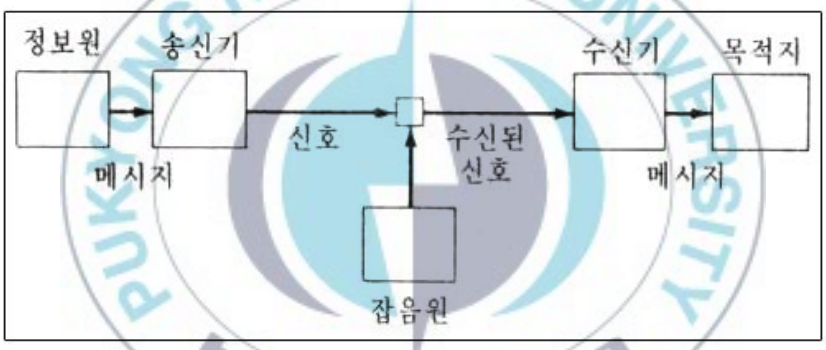
세계는 고정된 의미로는 포착할 수 없는 주저하고 머뭇거리는 생성-커뮤니케이션으로 이루어져 있다. 이런 의미에서 세계는 그 자체로 흔들림이며 진동이다. 진동하는 세계 속에서 커뮤니케이션은 주파수의 동조현상을 따라 일어나는 공명이며, 이것은 의미나 내용으로 분석되는 것이 아니라 용법에서 드러내는 커뮤니케이션의 이중적인 벡터를 읽는 것이 핵심이다. 일시적으로 고정되어 있는 듯이 보이지만 끊임없이 그 고정성을 타고 넘는 흐름이 있다. 그러나 커뮤니케이션의 형식이나 용법의 패턴을 통해 커뮤니케이션의 방향의 흐름을 파악하는 것이 중요하다. 커뮤니케이션도 이런 맥락에서 접근해야 한다. 따라서 커뮤니케이션은 진동들 사이의 공명들, 흐름들로서만 존재한다. 모델-커뮤니케이션 뒤에 가려진 과정으로서의 커뮤니케이션, 생성하는 커뮤니케이션이 커뮤니케이션의 진정한 모습이다.

셋째, 모델-커뮤니케이션은 중심화[통합모델]를 추구한다. 그것은 전달모델의 변수들을 확장하면서 통합모델을 추구하는 과정이었는데, 이것은 역설적으로 스스로를 부정하는 결과를 낳았다. 모델-커뮤니케이션이 중심화하려고 할수록 커뮤니케이션은 본질적으로 모델화할 수 없는 것임을 입증할 뿐이었다. 대표적인 사례는 북미 커뮤니케이션학의 전달모델에서 찾을 수 있다. 커뮤니케이터의 숫자를 일 대 일, 일 대 다수, 다수 대 다수라는 순서로 확대해 온 것이나, 그와 관련된 커뮤니케이션 분류를 자아, 인간, 조직, 집단, 국제 등으로 확장해온 과정은 그것이 처음부터 계량화할 없는 작의적인 것이었음을 짐작하게 만든다. 구체적 과정을 살펴보면, 그 시작에는 라스웰H. Lasswell의 SMCRE 모델이 자리하고 있다. 매스 커뮤니케이션 과정을 누가(who), 무엇을(say what), 어떤 채널로(in which channel), 누구에게(to whom), 어떤 효과로(with what effect) 라는 5개 단계로 제시한 것이다. 이 모델은 이전의 소박한 전통들을 넘어서서 근대 커뮤니케이션학의 시조로 자리 잡았다. 그런데 당시에도 이미 많은 커뮤니케이션 모델이 있었는데 굳이 왜 라스웰 모델이 시조의 명예를 차지한 것일까?[140] 그 배경에는 무엇보다도 라스웰 모델이 모델-커뮤니케이션의 태생

140) 이정춘은 라스웰 모델 이전에 그보다 더 뛰어난 와플스Waples의 모델의 예를 들고있다.

적 한계를 타고났기 때문이다. 거기에는 효과론이나 통계학이라는 방법론적 한계뿐만 아니라, 인간중심주의와 권력지향성도 포함된다.

쉐논과 위버는 『커뮤니케이션의 수학이론』(1949)에서 최초로 신호전송 모델을 제시하면서 이후 많은 연구를 자극했다. 그들의 모델은 커뮤니케이션론에 인간중심주의의 외부가 있음을 최초로 지적했다는 의의가 있을 것이다. <도표 10>에서 보듯이 쉐논과 위버는 메시지와 신호를 구분했다. 메시지는 송신자와 수신자 사이에서 직접적으로 전해지는 것이 아니라, 송신자와 송신기, 수신기와 수신자 사이에서만 존재한다. 이들에게 정보는 메시지가 아니라 신호이다.



<도표 10> 쉐논과 위버의 신호전송모델

예를 들어 전화선을 타고 흐르는 것은 우리의 목소리가 아닌 신호, 즉 전류이다. 일 대 일 대화에서도 정보는 공기라는 미디어를 타고 흐르는 음파라는 신호이다. SMCRE 등의 인간중심주의적 관점에서는 송신자와 수신자 사이에 메시지가 직접적으로 위치한다고 여겨졌지만 쉐논과 위버는 그 사이에 인간의 뇌라는 미디어와 언어 신호가 있음을 최초로 적시한 것이

그는 와플스의 모델이 라스웰보다 우수하다고 본다. 그 근거로는 "Waples는 Lasswell의 'say what' 대신에 'communicates what'을 적용함으로써 비언어적인 커뮤니케이션 분야까지를 포함시킬 수 있기 때문에 언어적인 커뮤니케이션의 내용에만 제한된 'say what'보다는 넓은 뜻으로 적용될 수 있는 모형이며 또한 Waples의 모형에는 부가적으로 'under what conditions'의 상황요소가 포함되어 있었다는 점이다"(이정춘, 1999: 28).

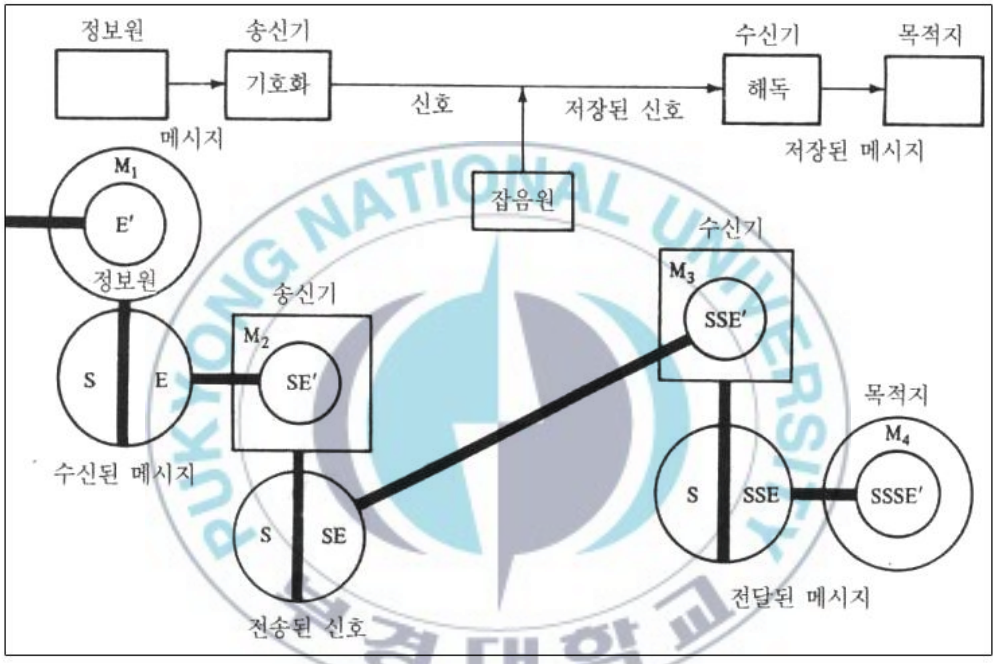
다. 신호는 미디어에 따라 다양한 형태를 가진다. 전류나 음파뿐만 아니라 TV나 라디오의 전자파, 책이나 잡지에서의 문자나 삽화를 보라. 쉐논과 위버는 신호라는 개념을 도입함으로써 채널과 정보 개념을 잠재성의 차원으로 끌어올린 것이다. 문자언어나 음성언어뿐만 아니라, 회화, 음악, 수학기호, 상징, 신체동작, 얼굴표정 등의 정보를 신호화하여 다룸으로써 이후 디지털 시대를 예비했다고 할 수 있다.

쉐논과 위버 모델의 또 다른 특징은 커뮤니케이션 모델에 엔트로피를 도입한 것이다.[141] 엔트로피가 높아질수록, 즉 불확실성과 무질서가 증가할수록 정보량은 많아진다. 사실 잡음이 정보를 증가시킨다는 것을 이해하기가 쉽지 않다. 그 이유는 우리가 정보를 송신자의 의도라는 인간중심적 관점에서 벗어나지 못했기 때문이다. 앞에서 본 것처럼 쉐논과 위버에게 정보는 송신자의 의도가 아니라 송신기가 보내는 신호이다. 그리고 "신호에는 의미가 없다. ……[신호의] 정보는 좋을 수도 있고 나쁠 수도 있다"(Shanon & Weaver, 1949: 109). 인간중심주의를 벗어난 쉐논과 위버 모델이 주목한 "정보는 '무엇을 말하고 있는가'가 아니라, '무엇을 말할 수 있는가'와 관계 된다"(Shanon & Weaver, 1949: 100). 신호에 대한 해석의 여지가 많을수록 정보량은 증가하는 것이다. 이에 따라 커뮤니케이션은 단순한 정보의 전달이 아니라 "넓은 의미에서 하나의 정신이 다른 정신에 영향을 미치는 모든 과정을 포함한다"는 지위를 얻게 되었다(Shanon & Weaver, 1949: 95, 97). 한편에서는 쉐논과 위버의 모델이 인간중심적인 '의미'를 배제한 삭막한 이론이라고 비판하지만, 역설적으로 바로 그 이유 때문에 존재론적 커뮤니케이션의 면목을 보여주고 있는 것이다.

거브너G. Gerbener 모델(1956)은 쉐논과 위버 모델을 정교화한 것으로 알려져 있지만, 이 모델에서 눈길을 끄는 것은 커뮤니케이션에 사건 개념

141) 엔트로피entropy는 열역학 제2법칙으로, 무질서의 정도를 가리킨다. 예를 들어 사람이 생존 시에는 에너지가 균형을 이루어 엔트로피가 낮지만, 죽으면 에너지의 균형은 흐트러지고 엔트로피는 최대로 증가한다. 엔트로피가 높다는 것은 정보량이 많다는 것이다. 왜냐하면 "정보이론에서 엔트로피는 어떤 사람이 메시지를 구축하는 데 필요한 자유의 크기"로 이해한 것이다(Severin & Tankard, 2000/2004: 90). 그러니까 엔트로피가 높으면 정보의 정확성은 떨어지더라도 그 정보를 구축하는 정보의 양은 많아진다.

을 도입한 것이다. 이것은 인간중심적인 커뮤니케이션 모델의 외부를 상정한 것으로, 휴먼 커뮤니케이션이 태생적으로 불완전할 수밖에 없음을 보여준데 의의가 있다. 이것은 모델-커뮤니케이션이 왜 생성-커뮤니케이션에 비해 왜소하고 제한된 것인지를 보여준다. 그 내용은 다음의 <도표 11> 거브너 모델에서 자세하게 드러나 있다(Gerbner, 1956/2006: 128).



<도표 11> 거브너의 커뮤니케이션 모델

거브너 모델은 사건 E에서 시작한다. 이것은 M(사람일 수도 있고 시스템일 수도 있다)에 의해 지각된 사건 E′이 된다. 여기서 주목할 것은 거브너가 사건 E의 다양성을 전제하고 있다는 사실이다. 풍부한 사건 E는 이것을 지각하는 M에게 제한된 의미의 E′으로 포착된다. 이것은 마치 잠재태로부터 현실화하는 현실태의 양상을 그대로 보여준다. '공통적인 것의 생성'으로서의 사건 E는 인간중심적인 과정을 거쳐 '공통적인 것의 강요'를

가리키는 사건 E′가 되는 것이다. 메시지를 구성하는 두 번째 단계에서의 SE에서 S는 메시지 내용인 E가 취하는 메시지 형식이다. 거브너는 여기서 메시지 내용(E)은 메시지 형식(S)에 의해 영향을 받을 수밖에 없음을 상정하고 있다. 그래서 SE는 본질적으로 원래 사건 E와는 별개의 것이 되고 만다. 세 번째 단계는 수신자인 M_2 에 의해 지각된 SSE로 이것은 E와도 다르고 SE와도 달라지게 된다. 현실화의 정도는 점점 더 심해지는 것이다. 이렇게 거브너 모델은 들뢰즈의 존재론적 커뮤니케이션이 어떻게 작동하는가를 부분적으로 보여주고 있다.

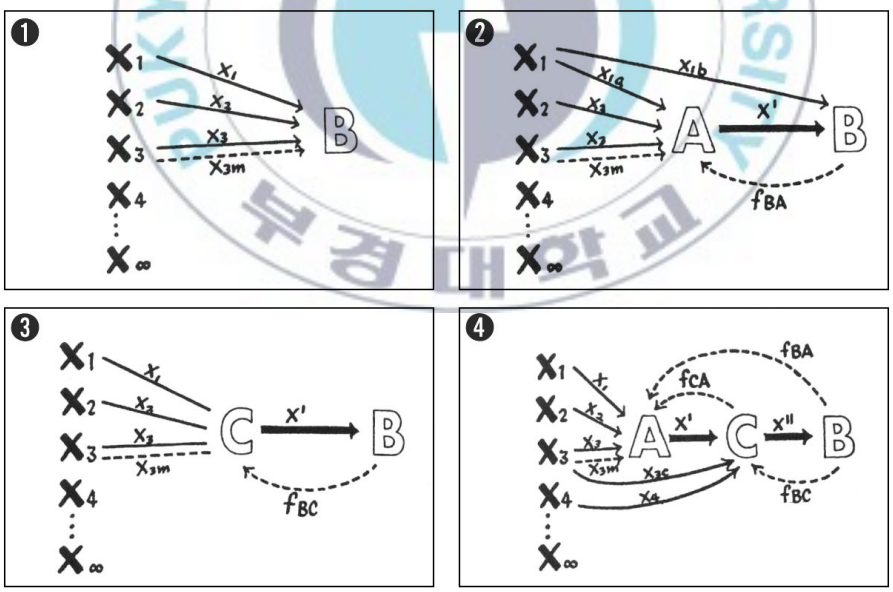
모델-커뮤니케이션의 역사 속에서 또 다른 한계로 드러난 단선적인 정보삼각형은 피드백feedback 개념과 다원적 커뮤니케이터에 의해 스스로의 한계점을 폭로하고 수정하는 과정을 보여주기도 한다. 베르트 위너Nobert Wiener는 1948년에 『사이버네틱스』라는 책에서 '피드백feedback' 개념을 최초로 제시하였고, 이후 수많은 연구에서 사용되었다. 그의 피드백 개념은 커뮤니케이션이 자극과 반응 또는 정보삼각형이라는 단선적 전달 모델이 아니라, 다원적인 측면을 가진다는 사실을 최초로 개념화한데서 의미가 있다.

오스굿Osgood 모델(1954)은 쉐논과 위버의 모델을 휴먼 커뮤니케이션에 적용하고자 했다. 오스굿은 쉐논과 위버가 송신자-송신기-채널-수신기-수신자를 각각 독립변수로 다룬다고 비판한다. 그것이 기계적 시스템에서는 가능하지만 인간 시스템에서는 불가능하다는 것이다. 왜냐하면 "한 개인은 수많은 피드백 장치를 통해 자신이 기호로 만든 메시지를 스스로 해독함으로써, 송신기와 수신기, 정보원과 수신자로서 동시에 기능한다"는 것이다 (Severin & Tankard, 2000/2004: 96). 커뮤니케이터는 정보원인 동시에 송신자이며 목적지인 동시에 수신자임을 강조하면서, 송신자-정보-수신자라는 정보삼각형으로부터 커뮤니케이터의 역할을 해방시켰다는 데에 의의가 있다.

다원적 커뮤니케이터에 대한 오스굿의 관점은 슈람에 의해 계승되었다. 슈람은 커뮤니케이터들에게 공통된 '경험의 장'의 필요성을 역설하면서 커

뮤니케이션이 커뮤니케이터의 상호작용이라고 주장했다. 여기에 피드백 개념을 도입하여 정보삼각형을 뛰어넘는 다원적 모델을 제시했다. 이에 따라 다원적으로 통합된 기호화자, 해석자, 해독자가 피드백과 정보순환을 통해 상호작용하는 것이라는 결론에 이르게 되었다.

이런 맥락에서 가장 주목해볼만한 모델은 웨슬리-맥린 모델(1957)일 것이다. 웨슬리와 맥린Westly & McLean은 커뮤니케이션 과정이 개인이 아니라 사건에서 시작될 수 있다는 사실을 제시했다는 측면에서 큰 의의가 있다. 커뮤니케이션은 인간중심적인 것에서 그치는 것이 아니라, 반인간중심주의적인 사건들의 관점에서 볼 수도 있음을 보여준 것이다. 다음의 <도표 12>에서 알 수 있듯이, 이들은 사건X를 하나의 방향을 가진 것이 아니라 무한대의 방향을 가진 것으로 개념을 발전시켜감으로써 다차원적인 사건 개념을 커뮤니케이션에 도입하고 있다(Westley & MacLean, 1957: 31~38).



<도표 12> 웨슬리와 맥린 모델

X는 A를 통해 B로 전해지지만 과정은 그렇게 단순하지 않고 X는 사방으로 흩어져 전체적인 커뮤니케이션 과정에 무작위로 영향을 끼친다. 피드

백의 경우, B에서 C뿐만 아니라 B에서 A에게로, C에서 A에게로 피드백되면서 또 다른 사건의 기능을 하고 있다. 말 그대로 정보는 사방에 내리는 비처럼 존재한다. 그리고 웨슬리와 맥린은 A와 B사이의 커뮤니케이션 경로에 중개자이자 게이터 키퍼 역할을 하는 C를 설정하여 정보의 검열을 통한 왜곡의 가능성을 간접적으로 보여주고 있다. 여기서 A와 B는 개인일 수도 있고 시스템일 수도 있다. 결국 위의 모델을 통해 웨슬리와 맥린은 현대의 매스커뮤니케이션 상황에서 선형적인 모델이 아니라 무작위적이고 우연적으로 정보가 교환되는 상황을 잘 보여주고 있다. 이를 통해 우리는 독립적인 송신자와 수신자, 정보를 전제하는 것이 얼마나 허구적인지를 알 수 있게 되었다. 현대의 커뮤니케이션 상황에는 수많은 A와 수많은 B, 수많은 C가 무수한 X를 주고받는 과정인 것이다.[142]

사람들은 한 번에 하나씩 순차적으로 선형적인 커뮤니케이션 행위를 할 수가 없다. 또한 하나의 정보를 하나의 채널로 주고받지도 않는다. 더욱이 SNS시대를 맞아 우리는 수없이 많은 매체를 통해 수많은 정보를 공유한다. 우리는 폭발적인 소통가능성에 직면하여 '잠재적 커뮤니케이션 상태'에 처해있는 것이다. 그럼에도 불구하고 매스커뮤니케이션 연구의 가장 큰 오류 가운데 하나는 그 커뮤니케이션 과정의 변수인 송신자, 매체, 기호, 수신자 등을 독립적인 것으로 간주한다는 것이다. 우리는 TV만 보지도 않고 인터넷만 하는 것도 아니고 SNS만 하지도 않는다. 우리는 동시에 수많은 사람들과 수많은 매체를 통해 다양한 방식으로 커뮤니케이션 한다. 결국 모델-커뮤니케이션의 역사는 자연스럽게 커뮤니케이션이 단순하게 모델화 시킬 수 없는 생성이라는 사실을 역설적으로 폭로해주고 있다.

---

142) 웨슬리와 맥린의 모델은 비의도적인 메시지와 피드백까지 고려하면서 초기 모델-커뮤니케이션의 단순성을 극복했다는 평가를 받고 있다. 그러나 여전히 모델-커뮤니케이션의 한계를 벗어나지는 못하고 있다. 말하자면, "초기모델보다는 커뮤니케이션을 기계적으로 보는 정도는 덜 하지만, 이 모델 역시 본질적으로 송신자로부터 수신자로의 연결을 살펴보는 전송모델의 성격을 가지고 있다"는 것이다(McQuail, 2005/2008:97). 웨슬리와 맥린은 초기 모델들이 상정하고 있던 고립된 주체들의 선형적 커뮤니케이션을 극복하면서, 커뮤니케이션이 존재론적으로 가지고 있는 생성의 힘을 일부 보여주었지만, 이 조차도 사실은 모델-커뮤니케이션의 오래된 전제을 바탕으로 한 것이다. 그것은 모델-커뮤니케이션 전체가 기대고 있는 인간중심주의와 동일성의 철학이다.

넷째, 모델-커뮤니케이션은 권력과 자본에 봉사하는 경향이 있다. 모델-커뮤니케이션은 현실화의 관성에 의해 어떤 중심을 강화하는 형태로 작동한다. 현실성의 층위에서 발생하는 (재)영토화[A(a)]의 경향이다. 이것은 세계대전이라는 정치적 상황과 자본주의 호황기라는 경제적 상황에서 탄생한 주류 커뮤니케이션학의 태생적 한계에서도 확인할 수 있다. 실제로 많은 커뮤니케이션 모델들이 직접적으로 권력과 자본에 봉사해온 사례를 어렵지 않게 발견할 수 있다. 여기에는 '침묵의 나선이론'을 주창한 독일의 여류학자 엘리자베스 노엘 노이만E. Noelle-Neumann이 나치의 선전과 여론 통제계획에 봉사했다거나(Simpson, 1994/2009: 47. 참고), '2단계 흐름이론'으로 유명한 라자스펠트P. Lazarsfeld가 "1955년 공화국기금의 지원을 받아서 정치 검열이 사회과학에 끼친 영향에 대한 연구를 수행했다"거나(Simpson, 1994/2009: 198), 슈람W. Schramm이 『언론의 4이론』(1956)에서 공산권을 공격하기위해 "그가 USIA[미공보부]와 맺은 계약에서 발전한 것으로 1950년 초 미국의 심리전 프로그램에서 준비한 소련에 대한 2차 자료들에" 근거하고 있다는(Simpson, 1994/2009: 210) 사례들이 대표적이다. 모델-커뮤니케이션의 태동기부터 권력이나 자본과 떼려야 땔수 없는 관계를 유지해온 것이다. 그 이유는 네론J. Nerone은 다음과 같이 정리하고 있다.

> 자본이 주도하는 언론은 자본의 '통제와 지배로부터 자유로울 수' 없기 때문에, 자본주의 경제시스템에 대한 전반적 비판이나 대안을 기대할 수 없다. 당연하게도 자본이 주도하는 언론은 태생부터 자신이 속해 있는 자본주의 시스템에 대한 감시견 기능을 목표로 할 수 없었다. 감시견은 자신의 주인을 물지 않는다(Nerone, 1995: 26).

앞의 사례 가운데 모델-커뮤니케이션이 권력에 봉사해왔다는 사실을 가장 잘 보여주는 것이 슈람의 경우이다. 슈람은 북미 커뮤니케이션학을 확립하고 이론적으로 정립한 인물로 알려져 있다.[143] 그러나 그가 확립한 이

143) 커뮤니케이션학이 모든 학문의 '십자로cross road'라고 선언한 것도 슈람이다. 그는 심

론은 권력이나 자본과 떼려야 뗄 수 없는 것들이었다. 그 이유는 연구자로서의 슈람의 경력을 살펴보면 충분히 짐작할 수 있다. 심슨에 따르면, "슈람의 전체 경력 가운데 대부분의 작업에는 미국 군부, 정보기관, 선전기관이 자금을 제공했다. 그는 시종일관 미국 안보정책의 정치적·이념적 측면의 '과학적' 진보를 강조했다. 가장 중요한 것은 슈람의 사회커뮤니케이션에 대한 견해가 커뮤니케이션 연구와 안보국가에 대한 미국식 해석 양자의 경우에 모두 기본 개념이 되었다는 점이다"(Simpson, 1994/2005: 6). 실제로 슈람은 미국의 중앙정보부의 대외 업무에 해당하는 '미국의 소리', '자유방송' 등을 통해 미국의 심리전과 비밀공작을 지휘하는 일에 깊숙이 관여했다. 슈람의 커뮤니케이션론이 미국 또는 해당 국가권력의 의도가 얼마나 효과적으로 전달시킬 것인가에 집중되어 있는 것도 그의 연구 경험들과 무관하지는 않을 것이다. 슈람은 "뉴스는 선진국에서부터 보다 덜 개발된 국가로 흐른다"고 보면서(Schramm, 1964/1972: 113), 커뮤니케이션을 개발도상국에서 농업, 보건, 문맹퇴치, 공교육을 대상으로 한 캠페인이라고 보았다.

이러한 커뮤니케이션의 역할을 통해 슈람과 미국이 노린 것은 "개발도상국에서 빈곤과 종속, 고질적인 부패라는 문제의 해결책을 찾던 급진적인 사회운동의 열망을 좌절시키는 것"이었다(Simpson, 1994/2005: 21). 심슨은 같은 맥락에서 슈람의 "국제커뮤니케이션 연구란 한 국가의 의지를 타국에 부과하는 방법을 정교하게 만드는 것"으로 보았다(Simpson, 1994/2009: 138). 심슨은 정부가 지원한 커뮤니케이션 연구 분야를 다음의 아홉 가지로 나누고 있다. 이것은 모델-커뮤니케이션이 갖는 '공통적인 것의 강요'라는 성격을 잘 보여주고 있다.

리학, 사회학, 정치학 등에 종사해온 연구자들이 인간행동연구에 학제적 연구를 수행하고자 할 때, 커뮤니케이션학은 '지적인 십자로'이자 '사막의 오아시스'라고 지적했다(Schramm, 1963). 심슨은 슈람의 자서전을 인용하면서 "커뮤니케이션 연구에 관한 한 1933년에서 1973년에 이르는 시기를 '슈람의 시대'로 불러도 무방할 것이라고" 말한다(Simpson, 1994/2009: 209). 슈람의 시대는 역사적으로 근대 국가권력이 자신의 이데올로기를 확립하고 전파하는데 집중한 시기를 배경으로 한다.

1. 효과Effect 연구. 2. 미국 정책 입안자들에게 중요한 의미를 지니는 소련과 다른 국가들의 국가 커뮤니케이션 체계에 대한 연구들. 3. 여론조사 설문지의 문항과 이로부터 유용한 정보를 이끌어내기 위해 적용하는 연산법 모두에서 사용되는 척도기법scaling technique의 정교화. 4. 미국의 바깥, 특히 미국 관찰자에게 적대적인 지역에 유용한 여론조사 및 수용자 연구기법의 창조. 5. 초기 확산 연구. 6. 초기 발전 이론 연구. 7. 매스커뮤니케이션 연구와 교육 분야에서 '시대정신'에 대한 윌버 슈람의 정교화. 8. '준거집단'과 '2단계' 커뮤니케이션 이론의 정교화에 대한 기여. 9. 상업적인 홍보PR에 폭넓게 사용된 '동기'motivation 연구 및 이와 유사한 사기morale 유지 기법에 대한 기여.(Simpson, 1994/2009: 215).

모델-커뮤니케이션은 당대의 권력기관이나 대기업들과 밀접한 관계를 유지하면서, "커뮤니케이션 학계의 주장과는 달리 미국에서 커뮤니케이션 연구들은 중립적이거나 객관적이지도 않았고, 언제나 당시의 정치·경제 권력이 팔을 뻗으면 닿는 곳에 있었다"(Simpson, 1994/2005: 221). 이로부터 우리는 모델-커뮤니케이션이 객관성이나 중립적 가치와는 거리가 멀고, 오히려 당대의 지배적인 권력과 자본의 이데올로기를 정당화하는 수단으로 전락할 위험이 더 크다는 것을 알 수 있다.

이상에서는 북미 주류 커뮤니케이션학을 중심으로 모델-커뮤니케이션의 한계를 살펴보았다. 그러나 들뢰즈의 모델-커뮤니케이션이 단순히 북미 모델들만을 가리키는 것도 아닐뿐더러 그 한계를 지적하는 방법 또한 북미 모델의 내적 논리에 대한 것도 아니었다. 그것은 들뢰즈가 말하는 '모델'이 커뮤니이션학에서 말하는 일반적인 '모델'과 의미하는 바가 다르기 때문이다. 주류 커뮤니케이션학에서의 모델은 '현실 세계를 이론적으로 단순하게 표현한 것'을 의미하고, 들뢰즈의 '모델'은 '공통적인 것의 강요'에 봉사하는 것을 가리킨다. 말하자면 들뢰즈의 커뮤니케이션론은 커뮤니케이션학 모델들이 잠재적인 것을 현실적인 것의 일부로 축소했다는 점에서 비판하는 동시에, 그것들이 현실에서 권력과 자본에 봉사하는 '공통적인 것의 강요'로 작동한다는 점 때문에 비판한다. 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션론은 커뮤니

케이션학의 존재론적 한계와 실천적 한계를 동시에 문제 삼는 것이다.

사실 북미 커뮤니케이션학 모델들에 대한 비판이 그렇게 드문 것은 아니다. 북미 모델에 대한 다른 비판들을 살펴봄으로써 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션론의 이론적 변별점을 확인할 수 있을 것이다. 주류 북미 모델들에 대한 대표적 비판으로는 하버마스의 의사소통행위이론, 맥클루언으로 대표되는 미디어 생태학, 루만N. Luhmann의 사회체계이론 등이 있다. 첫째, 하버마스는 북미 모델의 '소통' 개념이 이중의 우연성에 의해 불가능하다고 판단한다. 내가 원하는 것을 네가 정확히 알 수도 없고, 나 또한 네가 원하는 것을 알 수 없다는 것이다. 그래서 하버마스는 소통여부를 객관화 할 수 '소통행위'를 대안으로 내세운다. 이를 통해 그는 독보적인 비판이론을 이끌었다. 그러나 그의 소통행위이론은 계몽과 합의를 강조함으로써 인간중심주의와 동일성의 한계를 벗어나지는 못했다. 실천론적 층위에서 '공통적인 것을 강요'하는 자본과 권력에 대한 비판에도 불구하고, 존재론적 층위에서 인간중심주의와 동일성 철학이라는 '공통적인 강요'를 벗어나지 못하고 있다.

둘째, 미디어 생태학은 북미 모델의 '소통' 개념이 이중구속[144]의 문제를 해결하지 못하고 있다고 비판한다. 인간의 내부적 소통이 그들에게 외적으로 주어진 환경과 유기적으로 소통하지 못하고 있다는 것이다. 특히 디지털 테크놀로지가 인간의 주요한 환경으로 자리 잡으면서 북미 모델은 생태적 소통으로 확대되어야한다는 것이다. 미디어 생태학의 재매개, 탈중심성, 용법주의 등은 들뢰즈 커뮤니케이션의 '공통적인 것의 생성'이라는 성격을 잘 보여준다. 맥클루언의 모자이크식[탈중심적] 논리전개와 '미디어가 메시지다'라는 용법테제가 여기에 해당한다. 그러나 미디어 생태학은 여전히 인간중심적이고 유기적이라는 한계를 가진다. 미디어를 인간의 확장이자 유기적 생태라고 보고, 인간에게 유용한 환경을 만들어야 한다는 것이다. 이

144) 이중구속double bind은 베이트슨의 개념으로 서로 용납할 수 없는 모순된 메시지가 한 사람에게 동시에 전해진 상황을 가리킨다. 들뢰즈는 이중구속이 이중의 막다른 골목의 추리로서, 무의식을 상상계와 상징계의 두 극에 동시에 옭아맨다는 의미로 '이중 조임prise double'으로 옮길 것을 주장한다.

것은 북미 모델에서 흔히 발견되는 '공통적인 것의 강요'에 해당하며, 권력과 자본에 의해 작의적으로 이용될 위험이 크다.

셋째, 루만의 체계이론도 이중의 우연성에 따라 북미 모델의 소통이 실제로 불가능하다고 말한. 소통은 오히려 차이를 통해 사회체계를 생산해내는 것이다. 루만의 소통체계는 북미 모델과 달리 반인간중심주의와 차이철학에 기초하고 있다. 이처럼 루만과 들뢰즈의 소통이론은 많은 부분을 공유하고 있다. 두 사람의 유사성은 대부분 소통을 모나드[블랙박스] 사이의 차이짓기로 본다는 데에서 출발한다. 그러나 루만이 궁극적으로 사회의 복잡화를 해명하려는 사회학자인데 반해, 들뢰즈가 존재들의 생성을 다루는 형이상학자라는 지점에서 달라지기 시작한다. 루만은 소통과 관련하여 '차이짓기'를 다루기는 하지만 '공통적인 것의 생성'을 다루지는 않는다. 이 때문에 루만은 들뢰즈와 달리 '공통적인 것의 강요'에 별 관심이 없다. 사회적 실천에 관심이 있다고 하더라도 루만에게 그것은 부차적인 것으로 남아있다. 커뮤니케이션 실천론과 관련하여 루만의 소통 개념은 북미 모델로부터 크게 벗어나지 못했다는 것이다. 이런 맥락에서 루만뿐만 아니라 하버마스와 미디어 생태학 또한 넓은 범주의 모델-커뮤니케이션에 속한다고 할 수 있을 것이다. 그것이 존재론적인 것이든 실천적인 것이든, '공통적인 것의 강요'에 동조하는 모든 커뮤니케이션은 '모델'-커뮤니케이션이기 때문이다.

원래 커뮤니케이션은 어떤 모델로 고정시킬 수 없는 떨림이자 흐름인데, 모델-커뮤니케이션 이론들은 대부분 그것을 하나의 모델로 설명하기위해 노력해왔다. 그러나 기관 없는 신체가 역사화, 시간화, 지층화를 통해 하나의 사회체로 우연히 고정되는 것처럼, 오늘날의 주요한 커뮤니케이션 모델들도 자본주의라는 사회체에서 우연하게 등장한 것일 뿐이다. 마르크스의 어법을 빌려 말하면, 이 모든 단단한 모델들도 언젠가는 공기 중으로 사라질 것이다.[145]

---

145) 마르크스에 따르면, "굳고 녹슨 모든 관계들은 오랫동안 신성시되어 온 관념들 및 견해들과 함께 해체되고, 새롭게 형성된 모든 것들은 정착되기도 전에 낡은 것이 되어 버린

3) 비소통의 소통

생성-커뮤니케이션의 세 번째 정의는 '비소통의 소통'이다. 여기서의 '비소통non-communication'[146]은 존재론적 층위와 실천론적 층위에서 각각 다른 의미를 가진다. 전자에서 비소통은 모나드의 소통, 즉 '소통할 수 없는 것들'을 가리킨다. 이것은 들뢰즈 커뮤니케이션론의 화두이다. 후자에서는 모델형 소통을 극복함[비소통]으로써 이를 수 있는 생성형 [소통]을 가리킨다. '공통적인 것의 강요'를 넘어선 '공통적인 것의 생성'이 바로 '비소통의 소통'[A(v)]인 것이다. 결국 모나드[비소통]은 모델화의 강요를 극복함[비소통]으로서 가능한 생성[소통]이라고 할 수 있을 것이다. '비소통의 소통'에서의 비'소통', 즉 앞의 소통이 모델-커뮤니케이션이라면, 뒤의 '소통'은 생성-커뮤니케이션을 가리킨다고 할 수 있을 것이다. 다음에서는 '비소통'에 대한 두 가지 해석을 차례로 살펴본다.

먼저 들뢰즈의 존재론적 비소통은 모나드들의 소통을 가리킨다. 들뢰즈의 커뮤니케이션 화두는 서로 소통하지 않는 모나드들은 어떻게 커뮤니케이션할까? 라는 질문에서 시작된다. "어떻게 관계가 비-관계non-rapport로부터 솟아오를 수 있단 말인가?"(PLI, 1988/2004: 87). 인식론적 모델들이 모나드를 이미 소통할 수 있고, 소통하고 있는 존재로 이미 규정하고 있는 데 반해, 존재론적 층위에 있는 생성-커뮤니케이션은 그들과 처음부터 화해할 수 없는 지점에 서 있다.

다"(Marx, 1844/1992: 403).

146) 비소통non-communication은 들뢰즈가 아르토Antonin Artaud로부터 빌려온 '비사유impensé'에서 개념의 기원을 찾을 수 있다. 들뢰즈는 비사유에 대해, "사유불가능한 것 혹은 사유하기의 무능력을 지칭하는 한에서 가장 지고한 사유의 역량을 의미한다. ……사유는 오로지 "사유를 야기하는" 것, 사유되어야 할 것에 직면하여 겪게 되는 강제와 강요의 상태에서만 사유할 따름이다. 또 여기서 사유되어야 할 것이란 또한 사유 불가능자 혹은 비-사유"라고 말한다(DR, 1968a/2004: 321~2). 같은 의미에서 비소통이야말로 자본과 권력에 봉사해온 모델-커뮤니케이션이 소통 불능의 상태 또는 소통의 무능력에 직면하여, 생성-커뮤니케이션이라는 새로운 소통을 야기할 수밖에 없는 상태를 가리킨다고 할 것이다.

> 소통은 원칙적으로는 주어지지 않겠지만 기계들과 그 부품들의 작동으로부터, 기계들의 소통되지 않는 부분들로부터 생겨날 것이다. 막힌 부분들 혹은 소통되지 않는 것으로부터 도출되는 소통의 문제를 철학적으로 맨 처음 제기한 사람은 바로 라이프니츠였다. 문도 없고 창도 없는 <모나드>들의 소통을 어떻게 이해해야 할 것인가?(PS, 1964/1997: 254)

지금까지 살펴보았듯이 창 없는 모나드들의 커뮤니케이션은 존재론적 차원에서 작동하는 '차이소들의 차이짓기'를 가리킨다. 이 장에서는 그 '차이짓는 차이소'를 '창 없는 모나드'라는 개념을 통해 살펴보고자 한다. 생성-커뮤니케이션에 대한 이해의 열쇠는 모나드의 커뮤니케이션 방식에 집중되어 있기 때문이다. 이와 관련하여 들뢰즈는 다음과 같이 답한다. "문제는 어디에서가 아니라 어떻게 관계가 솟아오르는가 하는 것"이다(PLI, 1988/2004: 88). 창 없는 모나드들은 인식론적으로는 소통할 수 없지만, 존재론적 차원에서는 소통할 수밖에 없다. 이것을 들뢰즈는 "서술적이지 않은 형상들 사이의 관계…… [또는] 삽화적이지 않은 관계"를 말한다(FB, 1981/1995: 7).[147] 이는 현실성의 층위에서 이성에 의해 추리되는 것이 아니라 잠재성의 층위를 도입할 방법은 없는가라고 묻고 있는 것이다.

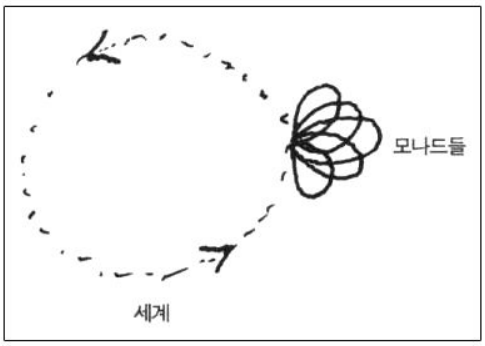
들뢰즈가 제기한 창 없는 모나들의 커뮤니케이션은 결국 커뮤니케이션을

147) 들뢰즈는『감각의 논리』에서 존재론과 인식론의 그런 관계, 즉 "대상들의 혹은 관념들의 지적 관계에 반대하는 이 새로운 관계를 우리는 사실문제의 관계matters of fact라고 부른다"(FB, 1981/1995: 11). 들뢰즈는 원문에서 사실문제의 관계matters of fact와 지적 관계relations intelligibles(d'objets ou d'idées)를 불어가 아닌 영어를 사용하여 강조하고 있다. 이것은 그 용어들을 흄D. Hume의 철학에서 갖고 왔음을 암시하기 위한 것이다. 흄은『인간오성론』에서 이성의 탐구대상으로서의 진리가 각각 '사실의 문제maters of fact'와 '관념들의 관계relations of ideas'로부터 유래하는 것으로 본다. 흄은 '관념들의 관계'로부터 도출되는 '논리적 진리'가 '사실 문제'에는 적용될 수 없으며, 나아가 '사실 문제' 자체도 아무런 확실성을 갖지 못한다고 본다. 이 때문에 흄은 회의주의자로 불린다.
이것은 기본적으로 지각에 대한 분석에 관계하는 두 가지 지식과 궤를 같이 한다. 지식은 관념들의 관계에 의존하는 증명적 지식과 사실 문제에 대한 개연성이라는 지식으로 구분된다. 그런데 증명적 지식 또한 사실 문제에 적용될 때는 개연성을 넘어설 수 없다고 한다. 이 때문에 흄은 지각을 인상(impressions)과 관념(ideas)으로 구분하는데, 그에게 인상은 관념보다 더 생생한 지각으로 간주된다. 이로부터 들뢰즈는 자신의 '초월적 경험론'을 전개한다.

인식론적인 관점으로부터 해방시켜서 존재론적인 것으로 발전시킬 수 있느냐의 문제이다. '하나이자 여럿인 모나드'는 강도적 모나드이다. 들뢰즈는 '창 없는 모나드들의 소통'이라는 라이프니츠의 문제제기에 대해 두 번 대답한다. 한번은 부정적으로, 다른 한번은 긍정적으로. 먼저 들뢰즈는 모나드들의 소통이 신에 의해 예정조화되어 있다는 라이프니츠를 비판하면서 모나드들 내부의 힘(욕망)에 의해 다른 모나드들과 우연적으로 소통한다고 주장한다. 들뢰즈는 여기서 그치지 않고, 모나드 자체가 하나-여럿의 강도적인 것이라면, 라이프니츠의 예정조화 개념조차 모나드들의 소통을 극대화한 전체를 가리키는 것이라고 긍정한다.

> '예정 조화'라는 표현에서, 예정도 조화 못지않게 중요하다. 조화는 두 번 예정되어 있다: 한 번은 각 표현에 힘입어, 자신의 고유한 자발성 또는 내부성 이외에는 아무것도 의존하지 않는 각 표현자들에 힘입어서. 그리고 또 한번은 이 모든 표현적 자발성들의 연주를 구성하는 **공통적인 표현된 것**에 힘입어서. 이는 마치 **라이프니츠가 소통에 관해 중요한 메시지를 내놓은 것과 같다**: 충분한 소통을 갖지 못했다고 불평하지 마시길, 세계 안에는 지속적이고 예정되어 있는 양(量)으로서, 충족이유로서, 언제나 충분한 소통이 있으니(PLI, 1988/2004: 245, 강조는 필자).

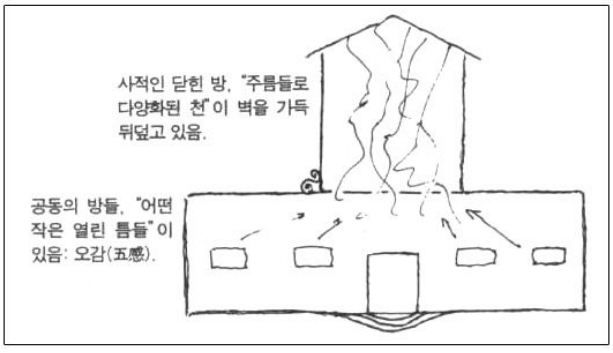
모나드들의 커뮤니케이션이 이미 예정조화되어 있다는 라이프니츠의 지적은 이미 우주와 세계는 커뮤니케이션할 수 밖에 없음을 지적하는 말로 이해해도 될 것이다. 이런 의미에서 들뢰즈는 말한다. "우리는 여전히 라이프니츠적이다. 중요한 것은 언제나 접기, 펼치기, 다시 접기이므로"(PLI, 1988/2004: 251). 이에 따라 들뢰즈는 모나드를 커뮤니케이션에 연결짓는다. 이것은 "각각의 계열은 어떤 차이들로 구성되고, 또 어떤 차이들의 차이들을 통해 다른 계열들과 소통한다"는 것을 말한다(DR, 2004: 582~3). 들뢰즈는 이 관계를 다음의 <도표 13>을 통해 정리하고 있다(PLI, 1988/2004: 53).



<도표 13> 모나드들의 소통방식

모나드들의 강도적 커뮤니케이션은 '하나이자 여럿'에 의해 매번 변화하고 이행한다. 모나드들의 '비소통의 소통'이 세계를 생성하는 것이다. 모나드들은 공통적인 것의 생성을 통해 세계를 펼치고, 그렇게 펼쳐진 세계 속으로 모나드들의 소통이 접혀진다. 이것을 들뢰즈는 "이들[모나드들]은 변동과 경로를 동일시하며, 모나돌로지monadologie를 '노마돌로지 nomadologie'로 이중화한다"고 말하는 것이다(PLI, 1988/2004: 251).

그렇다면 각각의 모나드들은 어떻게 커뮤니케이션 하는 것일까? 들뢰즈는 『주름, 라이프니츠와 바로크』에서 모나드의 커뮤니케이션에 대한 인식론적 접근과 존재론적 접근의 차이를 뚜렷이 구분하는 바로크적인 이층 건물을 보여준다(PLI, 1988/2004: 13).



<도표 14> 바로크의 집(알레고리)

모나드가 사는 이곳의 창문 없는 위층은 인식론적 관점을 나타낸다. 이성적 영혼의 공간이기도 한 이곳에서는 서로 소통할 수도 없고 소통하지도 않는다. 반면, 아래층은 존재론적 측면에서 끊임없이 소통하는 감정과 욕망의 공간이다. 들뢰즈가 위층을 '사적인 닫힌 방'이라고 부른 반면, 아래층을 '공동의 방'으로 부르고 있는 이유이다.

> 두 층이 소통한다는 것은 확실하다(이것이 연속체가 영혼 안으로 말려 올라가는 이유이다). 감각적이고 동물적인 아래쪽의 영혼이 존재하고, 아니 차라리 영혼들 안에서 아래층이 존재하고, 물질의 겹주름들은 이것들을 둘러싸고 포괄한다. 영혼은 밖으로 향하는 창문을 가질 수 없다는 말을 들을 때, 일단 우리는 이 말을 다른 층으로 올라온 높은 곳의 이성적인 영혼들에 관한 것으로 이해해야만 할 것이다(상승). **창문을 갖지 않는 것은 위층이다** (PLI, 1988/2004: 12, 강조는 필자).[148]

창문 없는 모나드는 들뢰즈 도식의 위층, 즉 현실성의 층위를 가리킨다. 이곳에서 모나드들은 정보를 전달하고 공유하지만, 들뢰즈가 보기에 기본적으로 커뮤니케이션은 불가능하다. 아래층은 존재들의 관계맺음, 생성으로 구성되는 잠재성의 층위이기에 커뮤니케이션 할 수밖에 없는 공간이다. 위층의 모나드들은 창도 문도 없어서 커뮤니케이션 할 수 없지만, 아래층의 모나드들은 '공통적인 것의 생성'을 통해 커뮤니케이션 할 수밖에 없다. 아래층과 위층의 커뮤니케이션은 각각 생성-커뮤니케이션과 모델-커뮤니케이션에 해당한다.

> 두 층의 배분은 엄밀한 것으로 보이는데, 다음과 같은 이유에서 그러하다. 위층에선 합리적인 모나드들 또는 <각자Chacun>들이 있는데, 이는 서로 소통하지 않고 서로 작용을 미치지 않으며, 같은 내부 장식의 변화체들인

148) 『주름』에서의 이층집이라는 도식은 들뢰즈가 베르크손의 원뿔형 기억도식을 뒤집어 사용하는 현실성과 잠재성의 도식과 일정한 유사성을 보이고 있다. 따라서 이층집에서의 위층과 아래층은 현실적인 것과 잠재적인 것에 대응한다고 할 수 있을 것이다.

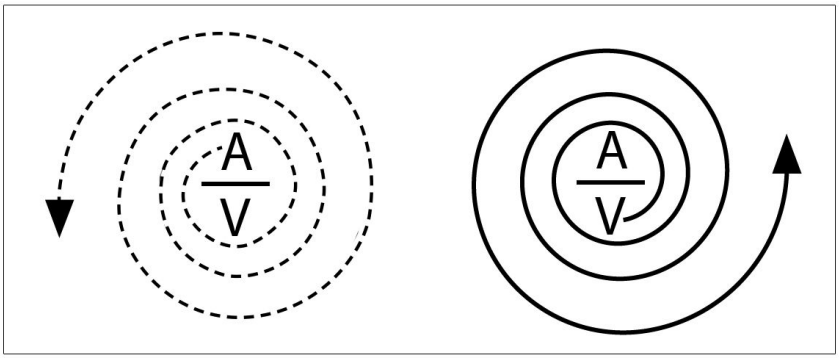
> 사적인 방들과 같다. 그 반면, 아래층에서는 신체들의 물질적인 우주가 발견되는데, 이는 끊임없이 운동을 소통시키고 파도를 전달하고 서로 작용을 미치는 <**공통적인 것들Communs**>과 같다. 틀림없이 여기에는 수렴이 있다(PLI, 1988/2004: 181~2, 강조는 필자).

아래층[잠재성]에서는 '공통적인 것들의 생성[되기]'가 진행되며, 위층[현실성]에서는 '공통적인 것의 강요'가 진행된다. 이것은 개개 모나드의 비소통과 전체 모나드의 소통를 비교한 것이다. 위층의 '여럿'과 아래층의 '하나'에 대해 들뢰즈는 다음과 같이 말한다. "모나드는 언제나 **매 각각**un Chacun, Every인데 반해, 신체는 언제나 하나의 신체, **단 하나**un corps, un One인데 말이다"(PLI, 1988/2004: 193, 강조는 필자). 들뢰즈는 위층에서 행해지는 현실성의 커뮤니케이션이 사실은 소통하지 못하는 것으로 간주한다. 위층에서의 커뮤니케이션이 가능한 것은 오직 아래층에서 시작되는 '존재론적 소통'에 의지할 때뿐이다. 삼항논리에 따라 위층의 모나드들은 운동하는 아래층 모나드의 일시적 정지에 불과하다는 것이다.

그러나 위층이 처음부터 아래층이었다면, 역으로 아래층 역시 위층이라고 말할 수도 있지 않을까? 하나이자 여럿, 여럿이자 하나인 모나드는 동시에, 하나-하나이자 여럿-여럿이다. 현실성은 물론 풍부한 잠재성으로부터 드러나는 것이지만, 동시에 잠재성 또한 현실성으로부터 그 자료를 충전 받고 있다. 그래서 모나드는 결국 강도적인 것이다. 들뢰즈가 그린 바로크의 이층집은 아래층과 위층의 끊임없는 커뮤니케이션으로만 존재할 수 있는 것이다. 이러한 들뢰즈의 주장은 다음과 같이 도식화할 수 있을 것이다.[149]

---

149) 이것을 두고 들뢰즈는 두 개의 방정식이 가능하다고 말한다. "거대한 방정식, 세계는 그러므로 두 수준, 두 계기 또는 두 절반을 갖는다. 하나에 의해 세계는 모나드들 안에 포괄되어 있거나 접혀있고, 다른 하나에 의해 세계는 물질 안에 얽혀 있거나 또는 되접혀 있다. ……당연히 이것은 바로크 집의 조직화, 그리고 그것이 두 층으로 배분되는 것이다. 전적으로 개체적인 무중력에 있는 한 층[아래층]과 덩어리의 중력 상태에 있는 한 층[위층], 그리고 전자가 상승하거나 또는 다시 떨어질 때 이 둘의 긴장, 정신적인 상승과 물리적인 중력"이다(PLI, 1988/2004: 184~185). 존재론적으로 시작하는 잠재성의 층위에 있는 아래층과 인식론적인 층위에서 현실성을 가리키는 위층은 서로 다른 곡선을 그린다.

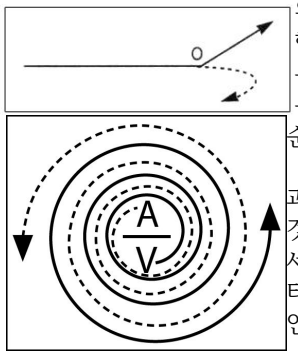


<도표 15> 인식론적 소통(좌측)과 존재론적 소통(우측)의 궤적

하나는 잠재적인 것에서 출발하여 현실화하는 방향으로 움직이고, 다른 하나는 현실적인 것에서 출발하여 잠재화하는 방향으로 운동한다. 중요한 것은 둘 모두 나선운동을 한다는 것이다. 전자는 현실화하는 커뮤니케이션을 가리키는 것으로, 존재론적인 궤적을 그린다. 후자는 잠재화할 수밖에 없는 인식론적 커뮤니케이션이다.[150] 두 운동은 나선운동을 통해 상호작용하면서 식별불가능한 지점을 향한다. 하나이자 여럿의 관점에서 보면, 둘은 구분할 수 없는 하나인 것이다. 존재론적인 생성-커뮤니케이션은 모델-커뮤니케이션들 없이는 존재할 수 없으며, 모델-커뮤니케이션은 생성-커뮤니케이션이라는 인식 없이는 사유할 수 없다.

---

150) 들뢰즈에 따르면, 현실적 경험은 미래와 과거로 분기된다. 과거로 향하는 경험은 기억 위에 쌓여가는 것이다. 이것은 들뢰즈가 베르크손에게서 발견했지만 정작 베르크손은 몰랐던 도식이다. 그러므로 이 도식은 본문에서 잠재화하는 인식론적 궤적[점선]과 현실화하는 존재론적 궤적[실선]을 통해, 본문의 <도표 15>처럼 이중운동하는 순간을 보여준다.



만일 미래와 과거로 분기하는 사건들은 순간적으로 미래와 과거로 갈라지면서, <도표 15>처럼 각각 운동할 것이다. 이것은 결국 생성-커뮤니케이션을 통해 아래와 같이 작동하는 세계를 보여줄 수 있을 것이다. 커뮤니케이션은 잠재성으로부터 현실화하는 밖주름운동[V→A]과 현실성으로부터 잠재화하는 안주름운동[V←A]의 온주름운동을 통해 세계를 표현한다.

<도표 16> 생성-커뮤니케이션의 주름운동

지금까지 '비소통의 소통'이 갖는 존재론적 커뮤니케이션의 의미를 살펴보았다. 이 존재론적 층위가 현실화하면, '비소통의 소통'은 실천론적 층위에서 전혀 새로운 의미를 부여받는다. 그것은 권력과 자본에 의해 포섭된 '공통적인 것의 강요'를 탈영토화시키는[비-소통] 소통이다. 비-소통에서의 '비(非)'는 '강요'에 대한 저항을 가리는 것으로 생성-커뮤니케이션의 실천론을 의미한다. 이에 대한 자세한 논의는 이 논문의 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론'에서 다룰 것이다.

2. 생성[되기]의 철학

들뢰즈의 커뮤니케이션은 생성[되기]-커뮤니케이션이다. 생성은 반복[차이짓기]을 구체적으로 보여준다. 차이소들의 차이짓기라는 관념을 사회적, 생물학적 차원까지 설명해낼 수 있는 것도 생성 개념이 있어서 가능하다. 생성-커뮤니케이션을 도식화하면 A+B=A′+B′+[AB]가 된다. A와 B가 소통하면, [AB]라는 제3의 블록이 생겨날 뿐만 아니라, A와 B도 각각 A′와 B′로 바뀌어야 한다. A와 B의 생성[되기]-커뮤니케이션은 관련되는 항들의 탈영토화 과정에서 블록들이 생겨나는 것이다. 다음에서는 이 도식을 중심으로 '생성'에 대한 들뢰즈의 8가지 정리를 자세히 살펴본다.

1) 생성[되기]에 대한 8가지 정리

(1) 생성은 무에서 유가 아니라, 유에서 또 다른 유로의 생성이다

무엇보다 생성[되기] 개념은 무로부터 어떤 존재가 발생하거나 형성되는 것과는 근본적으로 다르다. 오히려 한 존재가 자기정체성을 벗어나 또 다른 존재로 변하는 것에 더 가깝다. 그래서 들뢰즈는 "되기는 자기 자신 외에는 아무 것도 생산하지 않는" 내재적인immanent 것이라고 말한다(MP,

1980/2001: 452). 우리에게 주어진 임무는 하나의 존재 속에서 를 규정하는 하나의 정체성은 에는 수많은 정체성이 숨어 있음을 발견하는 것이기도 하고, 궁극적으로는 어떤 존재에 고유한 정체성이라는 것이 원래 없음을 증명하는 것이기도 하다.

『철학이란 무엇인가』에서 들뢰즈는 '철학은 개념을 창조하는 것'이라고 정의한다. 여기서 '개념의 창조'는 세상에 없는 개념을 새로 만들어내는 것이 아니라, 이미 존재하는 개념을 비틀어 새로운 의미로 발명하는 것이다.[151] 커뮤니케이션과 개념은 둘 다 생성을 지향한다. 그래서 "개념은 하나의 생성devenir이다. ……사실 모든 개념은 각기 제한된 수의 구성요소들로 되어 있기 때문에, 다르게 구성된 그러나 동일한 평면 내의 다른 영역들을 구축하며, 서로 연관되는 문제들에 답하면서 일종의 공동-창조co-creation에 참여하는" 것이다(QP, 1991/1999: 31). 들뢰즈는 우리에게 필요한 것은 대화가 아니라 창조라고 말하는 것이다.

> 소통이란 우리에게 결여된 것이 아니라 오히려 남아도는 것이며, 우리에게 부족한 것은 창조이다. **우리에게는 현재에 대한 저항이 결여되어 있다.** 개념들의 창조는 그 자체로서 미래의 어떤 형식에 구원을 청하며, 아직은 존재하지 않는 새로운 대지와 새로운 민중을 요청한다(QP, 1991/1999: 159).

생성을 통해 또 다른 존재에 이른다는 생각은 생성-커뮤니케이션의 기본 발상을 보여준다. 생성의 도식 A+B=A′+B′+[AB]에서 볼 수 있듯이, A′+B′+[AB]는 A와 B의 생성이자 창조인 것이다. 특히 이것은 현실 속으로 잠재적인 것을 불러들이는 것이라는 의미에서 현실에 대한 저항이다. 생성-커뮤니케이션의 실천론이 현실에서 지속적인 탈영토화를 가리키는

151) '개념의 창조'와 커뮤니케이션의 관계에 대해 세르의 말에 귀기울일 필요가 있다. 그는 창조하지 못하는 커뮤니케이션은 '우정의 소통'을 가져올 뿐이라고 말한다. "철학에 있어서, 과학에 있어서도 마찬가지이지만 진보를 가져오는 것은 개념들을 창조해내는 것입니다. ……토론은 늘 기존의 생각들을 확인하는 쪽으로 압력을 가하게 합니다. 토론은 사고들을 격화시키고, 유리처럼 만들고 압력 단체들을 구성하고 굳힙니다. 부득이한 경우에 토론은 때때로 정확성을 가다듬는 데 기여합니다만 발견에는 공헌하지 못합니다"(Serres & Latour, 1993/1994: 85).

이유도 이 때문이다.

(2) 생성은 한 존재의 생성이 아니라, 존재들 사이의 생성이다.

들뢰즈는 철학을 '친구를 어떻게 해석할 것이냐의 문제'라고 말한 적이 있다. 지금까지 철학은 자기에게 주어진 시대의 화두를 잡고 고독하게 씨름을 한다거나, 선배철학자의 논리에 주석을 달고 첨가하는 고독한 커뮤니케이션으로 알려져 왔다. 그러나 들뢰즈는 철학을 친구와 '더불어서' 하는 것으로 규정한다. 철학은 존재들 사이in-between에서 생성하는 것이다. 생성-커뮤니케이션에서 A+B=A′+B′+[AB]이 의미하는 것이, A가 A′가 되었다거나 B가 B′이 되었다고 보아서는 안된다. A′+B′+[AB]는 각각 분리할 수 있는 여럿이라기보다는 하나이기 때문이다. 생성-커뮤니케이션은 A와 B 사이의 정보 전달이 아니라, 둘의 만남이 만들어낸 궤적이 우선하기 때문이다. 생성-커뮤니케이션은 존재들 사이의 생성이라는 의미에서 '사이의 커뮤니케이션'이라고 부를 수 있을 것이다.[152]

대표적 사례를 우리는 들뢰즈와 가타리의 공동작업에서 찾을 수 있다. 공동작업은 완전히 자기화하는 것도 아니고, 완전히 타자화하는 것도 아니다. 그 사이에서 어떤 블록을 형성되는 것이다. 『천개의 고원』의 도입부에서 들뢰즈와 가타리는 자신들의 작업을 다음과 같이 묘사하고 있다. "우리들 각자는 여럿이었기 때문에, 이미 많은 사람들이 있었던 셈이다. ……더 이상 <나>라고 말하지 않는 지점에 이르기 위해서가 아니라 <나>라고 말하든 말하지 않든 더 이상 아무 상관이 없는 지점에 이르기 위해서"(MP, 1980/2001: 11). 사이의 커뮤니케이션에 따라, 이들은 이미 '여럿 또는 많은

152) 들뢰즈는 점과 선의 관계를 통해 사이의 커뮤니케이션을 설명하기도 한다. 점은 언제나 기원과 목적을 가지지만, 생성하는 선은 시작도 없고 끝도 없다. 들뢰즈에게 선은 떨어진 두 점을 연결하거나, 인접한 점들의 연속이 아니다. 생성의 선은 점과 점 사이를 어긋나게 가로지르는 횡단적 운동을 한다. 생성의 선은 사이에만 자리잡는다. "생성은 언제나 중간에 있다. 우리는 중간에서만 생성을 얻을 수 있다. 생성은 하나도 둘도, 또 둘 사이의 관계도 아니다. 생성은 둘-사이entre-deux이며, 경계선 또는 탈주선과 추락선, 이 둘 사이를 수직으로 지나가는 선이다"(MP, 1975/2001: 555).

사람들'이었던 것이다. 들뢰즈에 따르면, 지금의 나는 내가 만난 사람들의 조합이며, 나를 가르친 사람들의 조합이며, 내가 사랑하는 사람들의 조합이다. 이것은 한 사람을 하나의 인격이나 성격으로 환원할 수 없음을 말하는 것이다.[153] 들뢰즈는 그 '하나이자 여럿'을 사막에 비유한다.

> 우리는 사막입니다. 하지만 여러 부족들과 여러 동식물군으로 가득 찬 사막이지요. 우리는 이 부족들을 정렬하고, 그들을 다른 식으로 배치하고, 그 중 일부는 제거하고 또 다른 일부는 잘 번성하도록 해주면서 시간을 보냅니다. …… 자기 자신에 대한 실험인 사막은 우리의 유일한 정체성이며, 우리 안에 깃든 모든 조합에 대한 단 한 번의 기회입니다(D, 1977/2005: 26).

사막에서 만들어가는 풍성한 생성의 블록들이 '사이'에서의 마주침으로 발생한다. 들뢰즈 스스로 가타리와의 만남을 통해 사이[마주침]의 커뮤니케이션이 무엇인지 잘 보여주었다. 들뢰즈는 가타리와 만나 또다른 철학적 전환점을 맞이하며, 후기 주저인 『앙티 오이디푸스』와 『천개의 고원』을 탄생시킨다. 둘의 공동 작업은 전형적인 사이의 커뮤니케이션이다. 들뢰즈에 따르면, 그것은 '함께'한 작업이 아니라 '사이'작업이며, 둘은 '저자'이기를 그만두고 '둘-사이'를 통해 바깥에 있는 다른 사람들, 여러모로 차이가 나는 타자, 그 북적거리는 사막에서 작업을 한 것이다. A+B=A′+B′+[AB]에 따라, 그것은 둘의 공동작업은 들뢰즈의 관념도 아니고 가타리의 관념도 아닌 새로운 블록인 것이다. 이것은 이항적 커뮤니케이션 모델을 극복한 생성-커뮤니케이션의 방법이다.

> 우리 중 누구에게도 속하지 않고 오히려 2 사이, 3 사이, 4 사이…… n 사이에 있는 무엇인가를 생산할 수 있도록 말입니다. 이는 더 이상 'x가 x'로

153) 이런 맥락에서 들뢰즈는 '나는 프로덕션 사무소이고 싶다'라는 고다르의 말을 인용한다. 이것은 영화작가로서 자신만의 개성 있는 영화를 만들겠다는 것이 아니다. 오히려 영화작가 고다르를 포기함으로써, 수많은 사람들과의 복수적 조합의 결과인 고다르가 되겠다는 것이다. 고다르는 이미 영화제작에 관여한 모든 사람들과의 커뮤니케이션이 집적된 결과로서의 프로덕션 사무소라는 것이다.

기호화된 x를 설명한다'거나 '들뢰즈가 인터뷰하는 사람으로 기호화된 들뢰즈를 설명'하는 것이 아니라 '들뢰즈가 너라고 기호화된 가타리를 설명한다'거나 'x가 z로 기호화된 y를 설명'하는 것입니다. 그리하여 대담은 진정한 함수/기능(fonction)이 될 것입니다. ……네 집 쪽으로. 측면들을 다양화하고, 다각형이 되도록 모든 원을 꺾어 각지게 해야 합니다(D, 1977/2005: 39-40).

커뮤니케이션은 몇 사람 사이에서 메시지를 주고받는 것이 아니라, 그들 사이에서 제3의 무엇이 생성[되기]하거나, 그들 스스로가 제3의 무엇이 되어가는 것이다. 그것이 A′+B′+[AB]이다. 이것은 송신자-메시지-수신자라는 모델-커뮤니케이션의 정보삼각형에 대한 직접적 비판을 담고 있다.

(3) 생성은 블록의 형성이다

존재들 사이의 되기[생성]를 가장 직접적으로 설명하는 것이 바로 '블록'이다.[154] 예를 들어 들뢰즈가 말하는 동물-되기는 어떤 사람이 개나 소처럼 행동 하는 것이 아니라, 사람의 개-되기와 개의 사람-되기 사이에서 일어난다. 사람의 배치도 아니고 개의 배치도 아닌 개-되기의 배치라는 블록을 형성되는 것이다. 되기가 블록을 이룬다는 것은 A+B=A′+B′+[AB]이라는 생성도식에서 좁게는 [AB]를 가리키고, 넓게는 A′+B′+[AB] 전부를 가리킨다. 블록은 생성을 견인하는 것일 수도 있고, 생성 자체를 가리킬 수도 있다는 것이다.

그렇다면 블록 [AB]는 어떻게 생겨나는 것일까? 우리는 그 구체적 내용

154) 블록은 들뢰즈와 가타리가 카프카 분석에서 사용한 개념이다. 들뢰즈는『카프카: 소수적인 문학을 위하여』에서 카프카의 작품이 '통일성 없는 분할된 단편들', 즉 '블록'의 특징을 지닌다고 지적한다. 카프카의 파편적인 글쓰기는 처음부터 통일된 서사를 염두에 두지 않는다는 것을 말한다. 블록은 들뢰즈와 가타리에 의해 정신분석학의 콤플렉스에 대립하는 것으로 사용되기도 한다. 이들에 따르면, 카프카 분석에서 유년기의 블록은 유년기의 콤플렉스와 달리, 정신발생단계라는 강도에 관한 문제로 봐야한다는 것이다. 예를 들어『잃어버린 시간을 찾아서』에서 벵퇴이유의 소악절이라는 강도의 블록은 이후 지속적으로 나타나는 음악적 블록이다.

을 [AB]=[A-B′]:[B-B′]라는 블록의 도식을 통해 알 수 있다. 블록의 도식은 생성의 '단위unite[155]'로서, 작게는 생성의 최소단위이지만 크게는 생성 자체이다. 그래서 생성-블록이라고 부른다. 생성-블록은 운동과 정지, 빠름과 느림이라는 속도와 강도의 변화를 통해 차이를 만들어 간다. 그런 운동과 강도를 만들 수 있는 것은 A와 B가 다수자 또는 소수자의 역할을 하기 때문이다. 블록 [A-B′]:[B-B′]는 A의 B되기를 가리키는 것으로, 다수자인 A가 소수자인 B로 되기[생성]를 시도하는 것이다.

예를 들어 [여성의 전사-되기: 전사의 동물-되기]라는 블록에서 '여성의 전사-되기'는 전쟁이 남성의 전유물이라는 다수성을 공격하는 소수자가 된다. 동물-되기라는 능동적 힘이 있어, 여성의 전사-되기를 자극하고 촉진시킨다. '여성의 전사-되기'와 '전사의 동물-되기'라는 이중의 전염 속에서 커뮤니케이션이 진행된다. 이것은 A와 B의 동시적 탈영토화 또는 이중의 전염이 있어서 가능하다. 들뢰즈는 그 전염에 대해, "소녀와 전사의 결합은 동물을 생산하는 것이 아니라, 전사가 소녀에게 전염되어 동물이 될 뿐만 아니라 그와 동시에 소녀도 동물에 전염되어 여전사가 되는 하나의 동일한 "블록" 속에" 있다고 강조한다(MP, 1980/2001: 527).

블록-생성은 모델-커뮤니케이션의 이항관계나 동일성과는 전혀 다른 커뮤니케이션 방식을 보여준다. 생성-커뮤니케이션에 대해 들뢰즈는 "사회구조나 심리적 동일화로는 제대로 설명할 수 없는 특별한 요인들"을 가지고 있으며, 가운데 대표적인 것이 "생성들의 묶기, 풀기, 소통l'enchaînment, le déchaînment, la communication de devenirs"이라고 말한다(MP, 1980/2001: 528). 이것은 생성[되기]가 하나의 블록을 구성하면서 연속적인 변이의 과정을 행함을 말한다. 블록의 구성은 생성인 동시에 커뮤니케이션이다.

---

155) 불어 'unite'는 전체의 '단위'인 동시에, 전체의 '통일성'을 동시에 가리킨다. 이것은 '하나이자 여럿'이라는 들뢰즈 철학의 이념을 담고 있다. 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론' 가운데 '이중운동II'의 사례를 참고하라. 분명한 것은 unite를 일반적인 척도 개념으로 사용해서는 안 된다는 것이다.

(4) 생성은 탈영토화이다

블록-생성은 다수자와 소수자 둘 모두의 탈영토화에 의해 진행된다. 블록의 구도인 [A-B′]:[B-B′]에서 볼 수 있듯이, A도 B′로 탈영토화하고, B도 B′으로 탈영토화 하는 것이다. “탈영토화는 이중적이다”(MP, 1980/2001: 575). 성악에서 여성 파트를 노래하는 남성의 예를 들어보자. 카운터 테너나 카스트라토에 의한 남성의 여성-되기도 탈영토화의 이중운동에 의해 이루어진다. 이것은 남성의 여성 음향-되기로의 탈영토화인 동시에 여성 또한 순수 음향-되기로의 탈영토화가 필요하다. 여성의 다양한 음향 가운데서도 ‘카운터 테너’에 해당하는 순수 음향-되기에서 블록이 형성되는 것이다. [남성의 여성음향-되기: 여성의 순수음향-되기]라는 블록에 의해 남성과 여성 사이 어디에도 없었던 카운터 테너나 카스트라토란 영역이 생겨난다.

들뢰즈는 『천개의 고원』에서 현대음악가 메시앙O. Messiaen의 사례를 통해 블록-생성의 의미를 여러 가지 측면에서 정리하고 있다. 생성의 도식인 A+B=A′+B′+[AB]을 통해 보면, 음악과 새의 만남은 음악의 탈영토화와 새의 탈영토화를 통해 진행된다. 특히 [음악의 새-되기]라는 블록은 [악기소리의 새소리화: 새의 음향화]라는 블록을 형성하게 된다. “음악가는 새 속에서 탈영토화된다. 하지만 이때 새 자신도 탈영토화하고 “변모”한다. 그것은 이 새와 더불어 생성하는 자 못지않게 생성하는 천상의 새이다”(MP, 1980/2001: 575). 다음의 <도표 17>처럼 생성에서 이중의 탈영토화는 여러 가지 의미를 갖는다.

생성-블록은 다수자의 소수자-되기이다. “생성들은 소수적이며, 모든 생성은 소수자-되기devenir-minoritaire이다”(MP, 1980/2001: 550). 백인-되기, 부르주아-되기는 이미 생성[되기]의 대상이 아니다. 다수자는 생성의 과정에서 파괴되어야할 대상일 뿐이다. 다수자만이 소수화 될 수 있으며 소수자의 다수자-되기는 없다.[156] 그럼에도 불구하고 다수자와 소수자 모

156) 다수자나 소수자는 수나 양이 많거나 적다는 의미는 아니다. 다수자는 어떤 척도나 중심

분류 / 탈영토화 정리	생성 되는 것(주체)	생성 하는 것(매체)
5. 이중운동	다수적 변수 (다수성의 탈영토화된 변수) “메시앙 혹은 음악이 새가 되다”	소수적 변수 (소수성의 탈영토화된 변수) “새가 소리가 되다”
6. 비대칭성	탈영토화 되는 성분(수동적 힘)	탈영토화 하는 성분(능동적 힘)
7. 식별불가능성	내용	표현
사례	남성음향의 여성-되기 남성의 여성-되기 백인의 흑인-되기 메시앙(음악)의 새-되기	여성의 음향-되기 여성의 여성-되기 흑인의 흑인-되기 새의 순수음향-되기

<도표 17> 일반화된 이중의 탈영토화에 관한 정리

두 의 탈영토화는 필요하다. 다수자의 소수자-되기를 위해 소수자의 감응이 다수자의 신체 속으로 분포되어야 하기 때문이다. A의 B 되기라는 경우를 보면, 다수자 A의 신체에 들어온 소수자 B의 감응은 원래의 B를 그대로를 복제한 것이 아니라, A의 신체에 분포되기 위해서 B 자신의 어떤 것으로부터 벗어나야 한다. 이런 의미에서 소수자는 탈영토화 ‘하는’ 힘이자 생성하는 것이고, 다수자는 탈영토화 ‘되는’ 힘이자 생성되는 것이다. [남성의 여성-되기]:[여성의 여성-되기] 블록의 예를 들어보면, 여성의 여성-되기는 여성들의 탈영토화뿐 아니라 다수자인 남성들도 탈영토화시킨다. 탈영토화의 이중운동은 [남성의 여성-되기: 여성의 여성-되기]라는 생성-블록, 결연의 블록을 형성한다. “모든 되기는 공존의 블록이다”(MP, 1980/2001: 553).

되기의 주체는 다수자인 남성이지만, 남성의 여성-되기가 가능하려면, 소수자인 여성의 여성-되기가 있어야 가능하다. 다수자가 되기의 ‘주체’가 되

에 가깝다는 것을 의미한다. 들뢰즈의 ‘되기’는 중심으로부터 탈영토화 하는 것이므로, 다수자의 소수자 되기는 있어도, 소수자의 다수자 되기는 없다. 자세한 것은 ‘V부 생성-커뮤니케이션 실천론’의 실천개념들 가운데 ‘소수자와 다수자’를 참고하라.

려면, 소수자가 되기의 '매체'가 되어야 한다는 것이다. 들뢰즈에 따르면, 생성[되기]은 "이중운동double movement이 동시에 일어나는 것을 내포하는데, 그 중 한 운동을 통해 하나의 항(주체)이 다수성에서 벗어나며, 다른 운동을 통해 하나의 항(매체 또는 행위자agent)이 소수성에서 빠져나온다"(MP, 1980/2001: 552). 남성의 여성-되기의 경우 남성이라는 주체는 다수성으로부터 벗어나는 탈영토화를 행하지만, 동시에 그것이 가능하려면 여성이라는 소수성이 여성 자신으로부터 빠져나가 하나의 매체를 형성해야 한다.

다수자의 탈영토화와 소수자의 탈영토화는 내용형식과 표현형식의 관계에도 적용된다. [전 남성의 여성-되기: 여성의 여성-되기]의 경우, 여성의 여성-되기라는 표현형식을 통해, 남성의 여성-되기라는 내용이 성립되는 것이다. '여성의 여성-되기'는 탈영토화 하는 성분으로서 능동적 힘을 나타내는데 반해, '전 남성의 여성-되기'는 탈영토화 되는 성분으로서 수동적 힘을 나타낸다. 인간의 개-되기의 예를 들어 들뢰즈는 내용과 표현 가운데, 특히 표현형식에 관해 이렇게 말한다. "개 자체가 다른 무언가가 되지 않는 한 나는 개가 될 수 없기 때문이다"(MP, 1980/2001: 490). 사람이 생물학적으로 유전자가 다른 개가 될 수는 없다. 그 개가 다른 표현형식이 되어야 내용적으로 인간은 개-되기를 할 수 있는 것이다. 인간과 개의 되기가 가능하려면 '근방역zone de voisinage'이 필요하다.[157] "사람들은 짖어

157) 위상공간에서 점p를 포함한 개개집합이 임의의 집합에 포함될 때 이 임의의 집합을 p의 "근방"이라고 부른다. 들뢰즈에 따르면, "근방은 위상수학과 양자론의 개념으로, 해당 주체들 및 규정된 형식들과 무관하게 하나의 동일한 분자에 속함을 나타낸다"(MP, 1980/2001: 518). 들뢰즈는 또한 탈영토화하는 생성-블록을 생성의 '근방역zone de voisinage'이라고도 부른다. 생성-블록을 구성하는 다수적 변수와 소수적 변수가 서로 근방voisinage을 형성하기 때문이다. 예를 들어 [인간의 개-되기]:[개의 개-되기]에서 후자의 '개-되기'는 개의 속성 가운데, '사람을 못 알아보고 사납게 소리 지르고 시비 거는 것'을 가리킨다고 하자. 이러한 성질은 인간에게서도 발견되는데, 술을 과하게 마신 인간이 '개가 된다'라는 표현이 여기에 속한다. 생성의 블록 [인간의 개-되기]:[개의 개-되기]는 각각 '개 같은 성질'을 포함하는 집합의 근방역을 소유한 것이다. 그래서 근방역은 생성-블록이며 식별불가능한 지대이다. "생성이 하나의 블록(선-블록bloc-ligne)이라면, 그것은 생성이 근방역과 식별불가능의 지대를, 임자 없는 땅을 구성하며, 떨어져 있거나 인접한 두 점을 장악하며 한 점을 다른 점의 근방으로 데려가는 국지화할 수 없는[위치를 정할 수 없는] 관계를 구성하기 때문이다"(MP, 1980/2001: 555, 번역 수정).

대는 그램분자적 개가 되는 것이 아니라 짖으면서 분자적인 개를 방출하는 것이다"(MP, 1980/2001: 521). 분자적인 개는 개의 기쁨화, 개의 슬픔화, 개의 분노화, 개의 열정화 등이다. 이러한 소립자적 방출, 분자적 근방역에 의해 생성하는 것이다.

생성의 도식 A+B=A′+B′+[AB]에서 볼 때, A와 B의 커뮤니케이션은 양자의 탈영토화를 가리킨다. 다수자와 소수자 사이에서 발견되는 존재의 불일치, 불균형에 의해 우리는 커뮤니케이션할 수밖에 없다는 것이다. 소수자-되기는 다수자-되기를 유인한다. "되기는 언제나 둘을 통해 진행된다. 즉 생성할 대상도 생성하는 자 못지않게 생성한다. 바로 이것이 본질적으로 유동적이며 결코 평형을 이루지 않는 하나의 블록을 만든다"(MP, 1980/2001: 576). 커뮤니케이션을 유도하는 다수자와 소수자의 이중적 탈영토화는 커뮤니케이션 자체를 의미한다. 이것은 또한 커뮤니케이션이 존재자들의 불평등과 불균등에 의해 촉발된다는 것을 말한다. 소수자가 탈영토화함으로써 다수자를 탈영토화 시킬 수 있다. 그 이중운동으로 세계는 매 순간 커뮤니케이션 하는 것이다. 생성을 통해 연속적 변이로서의 탈영화하는 삶을 촉발하는 것이 커뮤니케이션이다

(5) 생성과 기관 없는 신체의 관계: 생성[되기]의 위계

모든 되기[생성]는 '기관 없는 신체'를 반드시 통과해야 한다. 기관 없는 신체는 되기를 행하는 존재들이 지속적으로 탈영토화할 수 있는 근거가 된다. 현재의 존재로부터 다른 존재로 탈영토화하려면 기관 없는 신체를 거쳐야 한다. 모델형 커뮤니케이션이 생성을 단속적으로 파악하는 반면, 생성형 커뮤니케이션은 생성을 연속적인 것으로 파악한다. 모델-커뮤니케이션은 생성조차 고정된 것들의 거짓운동[158]으로 간주하는 반면, 생성-커뮤니

158) 영화를 '거짓 운동faux mouvement'으로 보는 베르그손의 시각이 한 예가 될 것이다. 스크린의 움직이는 이미지는 고정된 필름이 만들어낸 거짓운동이라는 것이다. 베르크손은 영화를 고정된 필름으로 본다는 것이다. 반면에 들뢰즈는 스크린 위에서 움직이는 이미지를 영화로 본다. 베르크손의 '필름'이 모델-커뮤니케이션에 해당한다면, 들뢰즈의 '시네마'

케이션은 고정된 것들조차 운동의 흐름 속에서 파악하고자 한다. 생성-커뮤니케이션은 기관 없는 신체 위에서의 끊임없는 탈영토화라고 할 수 있을 것이다.

기관 없는 신체를 거쳐 가는 존재는 프랙털에서 차원의 변화와 유사하다. 프랙털의 차원의 변화가 곧 생성[되기]이다. 이런 변화는 강렬도가 하나의 문턱을 넘는 것을 가리킨다. 이 때문에 들뢰즈는 기관 없는 신체를 '강도의 연속체'로 본다. 기관 없는 신체에서의 생성[되기]은 '의지[욕망]'와 '힘[강도]'을 필요로 한다. 하나의 신체에서 다른 신체로 이행하기 위해서는 그렇게 하려는 '의지'와 실질적인 강도의 변화가 필요한 것이다."하나의 사물(양태)에서 다른 사물로, 하나의 신체(양태)에서 다른 신체로 변용되기 위해선, **그렇게 변용되려는 의지**가 있어야 하고, 또한 **그에 필요한 강밀도의 변화**가 수반되어야" 한다는 것이다(이진경, 2002a: 37).

프랙털의 문턱은 끊임없이 만들어지고 넘어선다는 점에서 원칙적으로 위계를 둘 수는 없겠지만, 들뢰즈는 강도에 따라 되기의 위계를 암시하고 있다. 설정하고 있다. 굳이 되기[생성]의 위계를 밝히는 이유는 되기를 가능하게 하고, 되기가 궁극적으로 지향하는 것이 기관 없는 신체를 정의하는 한 방법이다. 들뢰즈에 따르면, "우리는 되기의 여러 선분들 안에 자리하고 있으니, 이 선분들 사이에 일종의 순서나 외관상의 진보 같은 것을 설정할 수 있을 것이다. 우선 여자-되기와 아이-되기, 그 다음 동물-되기, 식물-되기, 광물-되기, 끝으로 온갖 종류의 분자-되기, 입자-되기"의 순서이다(MP, 1980/2001: 516). 기관 없는 신체를 향해 얼마나 탈영토화 하는가에 따라 위계화되는 것이다. 그 순서는 아이-되기, 여성-되기, 동물-되기 등을 거쳐 원소-되기, 세포-되기, 분자-되기, 지각불가능하게-되기이다. 결국 되기는 여러 가지 루트를 가지지만 마지막 단계인 지각불가능하게-되기를 염두에 두고 있음을 알 수 있다. "이 모든 생성들은 도대체 무엇을 향해 돌진하고 있는 것일까? 의문의 여지없이 지각 불가능하게-되기이다. 지각불가능한 것은 생성의 내재적 끝이며 생성의 우주적 공식formule이

는 생성-커뮤니케이션에 해당할 것이다.

다"(MP, 1980/2001: 529, 번역 일부 수정). 지각불가능하게 된다는 것은 실재성이 인간의 감각에 직접적으로 현현한 사태를 가리킨다. 그래서 들뢰즈는 "지각불가능한 것imperceptible(탈기관적인 것anorganique), 식별불가능한 것indiscernable(탈기표적인 것asignifiant), 그리고 비인칭적인 것impersonnel(탈주체적인 것asubjectif)"을 하나라고 말한다(MP, 1980/2001: 529). 지각불가능하게-되기는 비인칭적인 것이자 탈주체적인 것인 '세상 모든 사람 되기devenir tout le monde'이다. 커뮤니케이션은 세상 모든 사람-되기인 것이다.

> 세상 모든 사람 되기, 세계를 생성으로 만들기란 곧 세계를 창조하기, 하나의 세계 또는 여러 세계를 만들기이며, 다시 말해 자신의 근방역과 식별 불가능성의 지대를 찾기이다.[159] 추상기계인 <우주>, 그리고 이를 실행하는 구체적인 배치로서의 각각의 세계. 다른 선들과 연속되고 결합되는 하나나 여러 개의 추상적인 선으로 환원되고, 그리하여 마침내 무매개적으로, 직접 하나의 세계를 생산하기. 이 세계에서는 세계 그 자체가 생성되고 사람들은 세상 모든 사람이 된다(MP, 1980/2001: 531, 번역 일부 수정).

지각불가능하게-되기의 지대는 기관 없는 신체를 가리킨다.[160] 생성이

159) "이 근접성proximité 또는 근사성approximation의 원리는 아주 특별한 것으로, 이것은 그 어떤 유비도 다시 끌어들이지 않는다. 이 원리는 가능한 한 가장 엄밀하게 어떤 입자의 **근방역zone de voisinage 또는 공-현존co-présence의 지대**를 가리키며, 어떤 입자든지 이 지대에 들어올 때 취하게 되는 운동을 가리킨다"(MP, 1980/2001: 517, 번역 일부 수정).

160) 원칙적으로 기관 없는 신체로서의 '지각불가능한 것'은 말 그대로 지각할 수 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 그것을 지각하는 사람들이 아주 없는 것은 아니다. 무당이나 인디언 주술사들이 굿을 하고 점을 쳐서, 미래를 내다보거나 과거를 헤아리거나 미래를 내다보는 것이 여기에 해당할 것이다. 평범한 인간의 경우, 약물을 통해서나 가능할 것이다. 불교에서 세상을 '있는 그대로', 또는 '여여(如如)'하게 보는 도(道)나, 본래면복(本來面目)이 지각불가능한 것에 해당될 것이다. 그러한 불교의 진면목이 현실성에 키워지고 길들여지고 평범한 인간들은 지각불가능하게-되기는 불가능하지만, 그렇다고 그런 차원의 되기[생성]가 존재하지 않는다고는 할 수 없을 것이다. 다만 습관에 의해 현실성의 차원에서 살아가는 일반인의 경우, 잠재성의 차원에 있는 지각불가능한 단계로 지향하면서 살아갈 뿐이다. 이러한 삶의 지향성을 가장 확실하게 보여주는 것이 바로 생성-커뮤니케이션이다. 들뢰즈가 "모든 생성은 이미 분자적이다."(MP, 1980/2001: 517)라고 강조하는 것도 같은 맥락이다.

지각불가능하게-되기라는 것은 결국 기관 없는 신체의 지대, 잠재성의 지대를 강조하는 것이며, 결국 잠재성의 차원에서 생성을 논하고자 하는 들뢰즈의 의지이다.

신체가 끊임없는 생성을 통해 기관 없는 신체로 육박해가는 커뮤니케이션 과정을 이해하기위해 '신체의 경도'와 '신체의 위도'라는 들뢰즈의 개념을 참고할 필요가 있다. 들뢰즈에 따르면, 인간뿐만 아니라 자연, 신 또한 하나의 신체적 위도와 경도로 이루어져있으며, 그것들은 형식이나 기관, 기능이 아니라 경도와 위도에 의해 정의된다.

신체의 경도와 위도는 각각 기존의 관계에서 벗어날 수 있는 능력과 이를 위해 자신의 신체의 리듬을 조직할 수 있는 능력을 말한다. 현실성의 층위에 있는 주체의 경도와 위도는 잠재성의 층위에 있는 수많은 애벌레 주체 또는 작은 자아들에 의해 결정된다. 수많은 애벌레 주체들의 운동과 정지, 빠름과 느림의 관계가 하나의 리듬을 이루면서 현실 속 주체로 드러난다. 들뢰즈는 이것을 신체의 경도라고 부른다. 그리고 신체의 경도를 통해 만든 하나의 리듬을 다른 리듬으로 바꾸어가는 역량을 신체의 위도라고 부른다. 신체의 경도가 하나의 개체를 성립시킨다면, 신체의 위도는 현실성의 층위에서 한 개체의 역량의 발휘를 가리킨다. 신체의 경도는 잠재적인 것이고, 신체의 위도는 현실적인 것이지만 둘은 밀접하게 관련되어 있다.

> 우리는 한 신체를 관계의 관점에서 구성하는 분자들, 즉 **형식을 갖지 않는** *non formés* **요소들** 사이의 빠름과 느림, 운동과 정지의 관계들 전체를 어떤 한 신체의 경도라고 부른다. 우리는 매 순간 한 신체를 실행시키는 변용들, 즉 **익명**의 어떤 한 **힘**(존재의 힘, 변용 능력)의 강도적 상태들의 전체를 위도라고 부른다. 경도와 위도의 전체가 자연을, 즉 내재성 혹은 일관성의 평면을 구성한다. 이 자연은 언제나 가변적이며, 개체들과 집단들에 의해서 끊임없이 개조되고, 구성되고, 재구성된다(SSP, 1981/1999: 189).

생성의 두 가지 속성인 욕망[의지]와 힘[강도]의 관점에서 볼 때, 경도상의 탈영토화 능력은 주어진 규정을 수행하는 능력뿐 아니라, 다른 규정을

수용할 수 있는 능력을 가리킨다. 이를 위해 위도상의 탈영토화 능력은 강도의 분포를 바꾸는 것이다. 이런 의미에서 기관 없는 신체는 경도나 위도의 극한을 가리킨다. 기관 없는 신체 위에서의 생성이 커뮤니케이션이라면, 신체의 경도나 위도는 커뮤니케이션의 구체적인 상황을 가리킨다고 할 수 있을 것이다.

(6) 생성은 배치를 바꾼다.

생성은 기관 없는 신체 위에서 체계의 속도와 강도, 감응을 바꾸고, 환경의 요소들의 배치를 바꿈으로서 가능하다. 신체의 경도와 위도를 바꾼다는 것은 개인적 차원에서 한 개체의 강도와 속도를 바꾸는 것뿐만 아니라, 그 개인이 속한 관계망으로서의 사회에서 배치를 바꾸는 것이기도 하다. 따라서 생성의 속성은 “하나가 강밀도의 분포하는 힘[위도]과 관련된 성분이라면, 다른 하나는 ‘배치’라는 관계적 성분[경도]으로서, 새로운 배치를 선택하거나 배치를 바꾸는 욕망이나 의지와 결부된 성분”으로 볼 수 있다(이진경, 2002a: 73). 생성은 신체의 특정한 경도와 위도에 의해 만들어진 집합적 배치를 다른 배치로 바꾸어나가는 것이다.

생성에서 탈영토화의 능력은 우선적으로, 자신의 신체를 탈영토화할 수 있는 능력을 가리킨다. 들뢰즈는 구체적으로 신체를 욕망의 배치[경도]와 탈영토화의 정도[위도]에서 포착할 것을 주장한다. 신체의 경도는 “특정한 관계 속에서 신체에 속하는 입자들의 집합들이며, 이 집합들 자체는 이 신체의 개체화된 배치를 규정하는 관계의 구성에 따라 서로 상대의 일부를 이룬다”(MP, 1980/2001: 486, 번역 일부 수정). 한편, 신체의 위도는 “역량의 특정한 정도에 따라, 또는 차라리 이 정도의 한계들에 따라 신체가 취할 수 있는 감응들이다”(MP, 1980/2001: 487). 경도는 신체가 어떤 배치의 욕망 속에서, 즉 다른 것들과의 관계 속에서 어떤 ‘기계’로서 작동하는 있는가를 가리킨다. 위도는 그 신체가 감당할 수 있는 능력, 즉 그 신체의 탈영토화 계수인 감응 자체를 가리킨다. 그래서 들뢰즈는 생성을 감응affect

의 변이로 이해한다.[161] 그래서 그는 “감응들affects은 생성들devenirs이다”라고 말하는 것이다(MP, 1980/2001: 486~487).

A+B=A′+B′+[AB]의 도식에서 볼 수 있듯이, 생성은 구체적으로 현실에서 A+B의 배치를 A′+B′+[AB]의 배치로 바꾸는 것이다. 배치는 A와 B의 사이에서 블록인 A′+B′+[AB]는 A의 블록도 아니고, B의 블록도 아닌 제3의 블록이다. 이것이 규정 가능한 것이라면 그것은 블록의 자격이 없는 것이다. 예를 들어 여성-되기는 ‘어떤 사람’의 배치도 아니고 ‘여성’의 배치도 아닌 제3의 배치를 가리킨다. 기존의 가치나 분류 속으로 포섭할 수 없는 배치가 바로 블록인 것이다.

생성이 집합적 배치를 바꾸는 것이라는 지적은, 생성-커뮤니케이션의 실천론을 함축하는 것이다. 생성은 현존하는 권력과 자본은 생성-블록을 통해 배치를 바꿀 수밖에 없는 대상임을 말한다. 이것은 생성과 기관 없는 신체의 관계에서도 확인할 수 있다. 현실성과 잠재성의 층위에서 볼 때, 잠재성이 가지는 역동성이 현실성의 집합적 배치를 바꾸어 나간다고 볼 수 있다. 우리가 현실적 차원의 모델-커뮤니케이션 뒤에 가려진, 잠재적 차원의 생성-커뮤니케이션에 주목하는 이유이다. 생성 커뮤니케이션의 임무는 바로 제3의 배치 또는 생성 블록을 찾아내고 규명하는 것뿐만 아니라, 새로운 블록을 창조하는 것이다.

(7) 생성은 전염이다.

『천개의 고원』에서 생성[되기]을 다루는 장의 제목은 ‘1730년-강렬하게-되기, 동물-되기, 지각 불가능하게-되기’이다. 1730년이란 제목의 유래에 대해 들뢰즈는 “1730년부터 1735년까지 세상은 온통 흡혈귀 이야기로 가득 차 있었다”고 운을 뗀다(MP, 1980/2001: 451). 생성기 기본적으로 전염의

161) 감응affect에 따른 분류는 종속과목강문계라는 외부로부터 주어진 규정에 따른 구분이 아니라, 욕망과 강도에 따른 분류이다. 예를 들어 수레를 끄는 말은 말로 분류할 것이 아니라 오히려 소에 가깝다고 보는 것이다. 종속과목강문계에 따른 종차적 차이가 아니라, 강도적 차이를 들뢰즈는 ‘순수 차이’로 본다.

공포와 관련된 것임을 암시하고 있는 것이다.

들뢰즈는 동물-되기의 예를 들어 생성-커뮤니케이션의 구체적인 방식들을 열거한다. "동물-되기에는 언제나 무리가, 패거리가, 개체군이, 서식이, 한마디로 말해 다양체가 관련된다. …우리는 …팽창expansion[162], 전파propagation, 점유occupation,전염contagion, 서식peuplement의 양태에 흥미를 갖고 있다"(MP, 1980/2001: 454~455). 이것들은 감응이자 전염이다. 내용이 아니라 형식에 주목하는 생성-커뮤니케이션은 전염의 커뮤니케이션이다.

다양체[다중, 무리]에서의 커뮤니케이션은 전달이 아니라 '전염'이다. 무리는 곧 전염이다. 들뢰즈는 "동물은 무리이며, 무리는 전염에 의해 형성되고 발전하며 변동된다고" 말한다(MP, 1980/2001: 460). 무리에서는 주어진 방식으로 커뮤니케이션 하는 것이 아니라, 전염의 방식으로 작동하는 커뮤니케이션 자체가 무리를 구성한다. 무리는 외부에서 주어지는 사회와는 전혀 다른 것이다.

> [무리들과 사회들 사이에는] 본성상의 차이가 있다. 무리의 기원은 가족이나 국가의 기원과는 전혀 다르다. 무리는 [가족이나 국가와는] 전혀 다른 내용의 형식과 표현의 형식으로 끊임없이 가족이나 국가를 아래쪽에서 작동시키고 바깥쪽에서 교란시킨다.[163] 전염은 동물의 서식인 동시에 인간의 동물적 서식의 전파이다(MP, 1980/2001: 461).

무리에서의 커뮤니케이션이 전염인 이유는 감응이 '무리의 역량'이기 때문이다. "변용태[감응]란 개인적인 느낌(=감정)도 아니고 어떤 특성도 아니며, 오히려 자아를 고무하고 동요시키는 무리의 역량의 실행이기 때문이

---

162) 들뢰즈도 전염의 양상에 대해 다음과 같이 말한다. "패거리들bandes은 모두 전염들contagions, 전염병épidémie, 전쟁터champs de bataille, 파국들catastrophes과 더불어 팽창한다"(MP, 1980/2001: 459). 1730년 이라는 제목과 흡혈귀는 이로부터 유래한 것이다. "바로 전쟁, 기근, 전염병과 더불어 늑대 인간과 흡혈귀들이 번식하는 것이다"(MP, 1980/2001: 462).

163) 국가장치의 외부를 교란하고 공격하는 '전쟁기계'를 가리킨다. 이 논문의 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론'의 개념들 가운데 '전쟁기계와 국가장치'를 참고하라.

다"(MP, 1980/2001: 457). 모델형 커뮤니케이션이 개인의 감정에 관련된다면, 생성형 커뮤니케이션은 무리의 감응에 관련된 것이다. 인간이 설치류처럼 무를 긁어대는 모습에 웃음을 터뜨리는 이유는 그 놀라운 감응 때문이다. 이것은 "떼, 패거리, 떼거리, 개체군 등은 열등한 사회적 형태가 아니다. 그것들은 변용태[감응]요 역량이요 역행[첩화]이며, 인간이 동물과 더불어 행하는 생성 못지않게 강력한 생성 안에서 모든 동물을 포착한다"(MP, 1980/2001: 458).

들뢰즈는 "무리와 전염, 무리의 전염, 바로 그것을 통해 동물-되기가 일어난다"는 동물-되기의 첫 번째 원칙과 함께, 두 번째 원칙을 내세운다. "다양체가 있는 곳에는 반드시 예외적인 개체가 있기 마련이며, 동물-되기를 위해서는 반드시 그와 결연을 맺어야만 한다"는 것이다(MP, 1980/2001: 462). 이것은 생성-커뮤니케이션의 실천적 강령이다. 잠재성의 차원에서 이루어지는 커뮤니케이션은 일관성의 평면 위에서 진행되는 전염에 해당한다. 그것은 일관성[con-sistance] 또는 공존하는 평등함에 의해서만 가능하다.

> 일관성의 평면plan de consistance은 비일관성의 평면de non-consistance으로도 부를 수 있는 것이다. 그것은 정신적인 구상dessein이 아니라 추상적인 소묘dessin와 관련된 기하학적 평면이다. 그것은 [거기서] 일어나는 것과 더불어 끊임없이 차원이 증가하지만, 결코 평면으로서의 특성planitude은 잃어버리지 않는 평면이다. 따라서 그것은 번식, 서식, 전염의 평면이다(MP, 1980/2001: 506).

들뢰즈에 따르면 생성은 진화가 아니다. 일반적인 진화가 혈연filiation을 통해 이루어지는 반면, 생성은 '비평행적 진화'라는 결연alliance를 통해 이루어진다. 비평행적 진화는 "소통되고 전염되기contagieuse 위해 유전적인 계통적 진화이기를 그치는 이런 현상들"(MP, 1980/2001: 453)이다. 첩화는 질서 잡힌 진화로부터 어긋난 횡단의 결과로 생겨난 블록이다. 그것은 이

질적인 '가지들 사이의 소통'인 첩화이며, 비평행적 진화를 가리킨다. 이를 통해 "흡혈귀는 계통적으로 자식을 낳는 것이 아니라 전염되어 가는 것이다. 전염이나 전염병은 예컨대 인간, 동물, 박테리아, 바이러스, 분자, 미생물 등 완전히 이질적인 항들을 작동시킨다는 점에서 차이가 난다"(MP, 1980/2001: 459). 전염은 블록-생성을 통해 수평적으로 뻗어나간다. 혈연과 같은 수직적 대물림과는 본질적으로 다른 것이다. 진화가 수목형을 따르는 평행적 진화라면, 생성은 리좀적, 횡단적으로 움직이는 첩화이다. 커뮤니케이션이 모델형이 아니라 생성형인 이유도 이 때문이다. "결연이나 계약이 표현의 형식이라면 내용의 형식은 감염증이나 전염병이다"(MP, 1980/2001: 469). 생성-커뮤니케이션은 무리의 전염 바로 그것이다. "무리들, 다양체들은 끊임없이 상대방 속으로 변형되어 들어가며, 서로 상대방 속으로 이행한다"(MP, 1980/2001: 473). 기관 없는 신체라는 다양체 속에서 커뮤니케이션은 전염시키고 전염되는 것이다. 생성-커뮤니케이션은 전염의 커뮤니케이션이다.

(8) 생성은 첩화이다: 비평행적 진화, 코드의 잉여가치

들뢰즈는 덜 분화한 것에서 더 분화한 방향으로 복잡성을 더해가는 '진화evolution'에 대응하여, 이질적인 것과 횡단적으로 결합하여 생성-블록을 만들어가는 것을 '첩화involution'라고 부른다.[164] 들뢰즈는 진정한 진화는 첩화밖에 없다라고 하면서, "진화의 도식은 덜 분화된 것에서 더 분화된 것으로 나아가는 수목형의 혈통 모델을 따르지 않을 것이다. 그것은 이질적이 것 안에서 즉각 작동하며, 이미 분화되어 있는 한 선에서 다른 선 위로 도약하는 리좀을 따라갈 것이다"(MP, 1980/2001: 26). 이질성의 계수가 클수록 첩화의 강도도 세어진다.

164) 'involution'은 함입(이진경), 역행(조정환, 김재인) 등으로 번역되고 있다. 이 논문에서는 진화evolution와의 음운론적 관계까지 고려한 이정우의 초기 번역(일본어 번역)인 '첩화'를 따르기로 한다.

들뢰즈는 이질적인 두 계열의 소통인 첩화를 레미 쇼뱅Remy Chauvin을 인용하여, “서로 아무런 관계도 없는 두 존재의 비평행적 진화”라고 부르기도 한다(MP, 1980/2001: 25). 비평행적 진화는 질서정연한 순서에 따라 진화하는 것이 아니라, 완전히 이질적인 존재로 도약하는 것을 말한다. ‘개체발생이 계통발생을 반복한다’는 명제는 한 유기체의 진화는 그 종이 진화하는 과정의 역사를 반복한다는 말이다. 인간이 진화과정에 물고기나 원숭이의 과정을 거쳤다면 한 인간으로 완성되는 과정에서 물고기나 원숭이의 과정을 반복한다는 말이다. 그러나 인간이 물고기와 원숭이의 단계를 통해 진화했다고 하더라도 인간이 물고기나 원숭이 보다 더 진화했다고 말할 수는 없다. 어류가 진화해서 포유류가 되는 것은 더욱 아니다. 그것은 다만 비평행적으로, 완전히 이질적인 존재들 사이로 갑자기 도약할 뿐이다.

생성-커뮤니케이션이 이중운동 한다는 사실을 염두에 두면, 코드의 잉여가치[165]에 따른 새로운 커뮤니케이션도 예외는 아니다. 들뢰즈는 첩화의 예로서, 전혀 다른 혈통을 가진 생물들이 ‘공생symbiosis’[166]하는 것을 들고 있다. 말벌과 서양란은 혈통적 진화 없이 블록을 생성한다. 고양이와 비비는 C형 바이러스라는 블록을 형성하여 양자의 DNA 진화에 기여한다.[167] 들뢰즈는 첩화를 통해 형성되는 생명운동에 신-진화론 또는 리좀권이라는 이름을 붙이고 있다. 그에 따르면 “[생명]운동은 오직 또는 주로 계

165) 유전자 코드의 잉여가치는 유전자 코드를 따라 정해진 수순으로 진화하는 혈연의 방식이 아니라, 이로부터 ‘잉여’적인 진화를 하는 결연의 방식을 가리킨다. 생명의 진리를 따라 진화하는 ‘유전자 코드의 가치’가 아니라, 이로부터 어긋나면서 도약하는 첩화를 ‘[유전자] 코드의 잉여가치’라고 부르는 것이다.

166) 들뢰즈에 따르면, 공생은 “전혀 다른 개체들 사이에 속도들과 감응들을 구성하는 일”(MP, 1980/2001: 489)이다.

167) 들뢰즈는 이러한 ‘계들 간의 교류inter-regness’, ‘반자연적 결혼이나 관여’가 진정한 자연의 작동방식이라고 강조한다. 이것은 현실성 대 잠재성의 관계에 해당한다. “반자연적인contre nature 관여들과 결혼들은 모든 동식물계règnes를 가로지르는 참된 <대문자 자연Nature>이다”(MP, 1980/2001: 459, 번역 수정). 되기와 탈영토화에 따라 “<대문자 자연>은 …자기 자신에 반해서만 진행된다”(MP, 1980/2001: 460). 이런 의미에서 ‘반자연적 관여’는 생성-커뮤니케이션이다. “반자연적 관여. 그러나 바로 구성의 평면, <대문자 자연>의 평면은 온갖 책략을 이용해 자신의 배치들을 끊임없이 만들고 해체하는 이러한 관여를 위해 존재하는 것이다”(MP, 1980/2001: 489). 그래서 “생성들은 퇴행이 아니라 창조적인 첩화이며, “신체 안에서 직접적으로 체험된 비인간성 그 자체”를 증언하고 있고, “프로그램된 신체 바깥에서” 이루어지는 반자연적 결혼이다”(MP, 1980/2001: 519).

통적인 생산을 통해 일어나는 것이 아니라 서로 이질적인 개체군들 사이를 가로지르는 소통을 통해 일어난다"(MP, 1980/2001: 454).

코드의 잉여가치의 가장 대표적인 예가 [서양란의 말벌-되기: 말벌의 꽃가루-되기]이다. 서양란orchidée은 암컷 말벌의 이미지를 만들어 수컷 말벌이 교미를 하기위해 날아들도록 한다[서양란의 말벌-되기]. 이 때 수컷 말벌은 암컷이 아님을 알고 벗어나지만, 몸에 서양란의 꽃가루를 묻혀 서양란의 일부가 된다[말벌의 꽃가루-되기].[168] 정통적 진화의 질서 바깥에 남아도는 첩화의 코드가 바로 '유전자 코드의 잉여가치'이다.

> 이것[코드의 잉여가치]은 어떤 기계의 한 부분이 자신의 코드 속에 다른 기계의 코드 파편을 받아들여서, 그 다른 기계의 한 부분 덕분으로 자기를 재생산하는 경우이다: 빨간 클로버와 수벌의 예를 들 수 있다; 또는 난초꽃과 말벌 수컷의 경우이다. 난초꽃은 말벌 암컷의 모습과 향기를 가지고 있어서 말벌 수컷을 가로챈다(AO, 1972/1994: 421, 번역 수정).

동물과 식물의 첩화가 성공할 수 있는 이유는 "말벌은 서양란의 생식 장치에서 해방된 개체가 되고 서양란도 자신의 생식에서 해방된 말벌의 오르가즘 대상이 된다는 점에서 말벌과 서양란에 공통적인 탈영토화commune déterritorialisation가 생산"되기 때문이다(MP, 1980/2001: 556). 이 때 코드의 잉여가치는 "현전하는 코드화의 총계(서양란의 성적 궁극목적성+말벌의 영양적 궁극목적성)를 초과하는 어떤 결과를 생산한다. 공생의 새로운 배치는 실제 말벌-서양란이라는 돌연변이 종으로서 기능하고, 자기자신을 위해 진화하고, 자기 자신의 규범에 따라 두 출신 종에서 선택된 유전자적 기호적 구성요소(형태적, 생리학적, 비교행동학적 구성요소와 시각적, 취각적, 성적 미끼의 기호화 등)를 재분배한다"(Guattari, 1979/2003: 150).

---

168) 서양란의 꽃잎은 그 모양이 말벌의 암컷과 유사하다. 모양뿐 아니라 꽃잎에서 암컷의 페로몬과 유사한 물질까지 분비한다. 그래서 말벌 수컷들은 서양란의 꽃을 암컷으로 알고 짝짓기를 하러 달려든다. 이때 꽃가루가 말벌의 온몸에 묻게 되고, 그 벌이 나중에 다른 꽃으로 옮겨 갔을 때 꽃가루받이가 이루어진다. 서양란은 꿀 한 방울 주지 않고 꽃가루받이를 성공시킨다.

생성의 도식 A+B=A′+B′+[AB]에서 볼 수 있듯이, 두 주체 사이의 첩화는 A의 진화도 아니고 B의 진화도 아니다. 그것은 둘 사이에서 A와 B의 탈영토화와 함께 발생하는 [AB]라는 첩화이다. '그리고'의 커뮤니케이션은 두 주체 간의 커뮤니케이션 속에 있지만, 동시에 그 둘의 바깥에 있고, 다른 방향으로 흘러가는 것이다. 주체들 사이에서의 첩화[비평행적인 진화]가 블록을 형성한다. 이런 의미에서 들뢰즈는 비평행적 진화를 "유전자 [코드]의 잉여가치plus-value de code, 측면 소통communication d'à-côté"이라고 부르기도 한다(MP, 1980/2001: 109). 따라서 첩화는 생성-커뮤니케이션의 방식을 따른다.

2) 커뮤니케이션-되기

지금까지 들뢰즈의 생성[되기] 철학을 통해 생성[되기]-커뮤니케이션이 구체적으로 의미하는 바를 알아보았다. '차이나는 것들의 차이짓기'라는 다소 추상적인 개념 규정에서 출발한 생성-커뮤니케이션의 정의는 '생성[되기]' 개념을 통해 현실에 안착할 수 있음을 확인할 수 있었다. 이 장에서는 들뢰즈 커뮤니케이션이 존재론으로부터 원리론과 실천론으로 넘어가기 전에, 그 사이를 매개할 수 있는 두 가지 개념을 살펴보고자 한다. 그것은 용법usage과 재매개remédiation이다.

커뮤니케이션을 용법과 재매개를 통해 보겠다는 것은 커뮤니케이션이 곧 되기[생성]이라는 사실을 재확인 하는 작업이다. 커뮤니케이션의 정의에 따르면, '공통적인 것de commun의 생성devenir'은 커뮤니케이션[commun+tion]자체이다. 즉 [되기-]커뮤니케이션communication은 커뮤니케이션-되기devenir-communication에 다름 아니다. 커뮤니케이션-되기는 생성하는 것만이 커뮤니케이션할 수 있다는 존재론적 차원의 선언인 동시에, 지속적인 탈영토화를 통해 생성을 이어가야 한다는 실천적 지침이기도 하다. 다음에서는 생성-커뮤니케이션의 미시적 접점인 용법과 거시적 접점인 재매개를 통해 그것이 커뮤니케이션-되기임을 살펴볼 것이다.

첫째, 생성-커뮤니케이션은 의미sense가 아니라 용법을 다룬다. 들뢰즈는 의미를 미리 정해놓고 여기에 용법을 끌어다 붙이는 우정의 소통을 '비합법적 용법usages illégitimes'이라고 불렀다. 그는 '의미 중심-비합법적 용법-초재성'의 계열을 비판하며, '용법 중심-합법적 용법-내재성'의 계열을 옹호하고 있다(AO, 1972/1994: 169 참고).[169] 그렇다면 '용법'을 중심에 둔다는 것은 어떤 의미일까? 들뢰즈에 따르면, '그것은 무엇을 의미하는가'라고 묻지 않고, '그것은 어떻게 사용되는가'라고 묻는 것에서 시작한다. 메시지가 무엇을 의미하는지를 아는 것과 그것이 누구에 의해 어떻게 사용되는지를 아는 것은 전혀 다른 문제라는 것이다. "어떻게 작동하는가 하는 것이 유일한 문제이다. 분열분석[생성-커뮤니케이션 실천론]은 일체의 해석을 포기한다. ……분열분석은 사회기계들의 내재성 안에서 욕망하는 기계들의 용법(usage)과 기능(fonctionnement)을 발견한다. 무의식은 아무것도 말하지 않고, 다만 기계로서 작동할 뿐이다"(AO, 1972/1994: 123, 번역 일부 수정).

커뮤니케이션의 의미를 결정한다는 것은 작동과 용법이지 의미와 내용이 아니다. 들뢰즈는 『앙티 오이디푸스』에서 끊임없이 용법의 중요성을 강조한다. "문제는 의미가 아니라 오직 용법이다. 문제는 오리지널이냐 파생된 것(dérivé)이냐의 문제가 아니라, 떠다니는 것(dérive)으로 일반화되는 것이다"(AO, 1972/1994: 123, 번역 일부 수정).[170] 여기서 '떠다니는 것'은 표류

169) 합법적 용법과 비합법적 용법에 관해서는 이 논문의 'IV부 생성-커뮤니케이션 원리' 가운데 '종합과 커뮤니케이션' 부분을 참고하라.

170) 불어 dérivé와 dérive는 악센트에 따라 미묘하게 구분된다. 먼저 dérivé는 오리지널에서 파생되어 부차적인 것을 가리킨다. 반면에 dérive는 오리지널에서 벗어나 떠돌아다니는 일탈, 어긋남을 가리킨다. 두 단어는 형태상 유사하지만, dérivé가 그 기원에 방점을 두는 배타적 이접의 의미가 강한데 반해, dérive는 벗어남에 방점을 두는 포함적 이접의 뜻이 강하다. 그 뜻을 살려 dérivé는 '파생된 것'으로, dérive는 '떠다니는 것[표류]'으로 번역한다. 이것은 푸코의 유사resemblance와 상사similitude 개념의 반복이다. 유사가 원본을 염두에 복제물의 닮음을 가리킨다면, 상사는 원본 없는 복제물들끼리의 닮음을 말한다.
한편 들뢰즈는 dérivé처럼 의미를 우선시 하면서 용법을 여기에 연결시키려는 것을 '비합법적 용법usages illégitimes'으로 칭하면서 이것은 초재적인transcendant 것으로 보고, dérivé처럼 오직 용법만을 주목하는 것을 '합법적 용법'으로 보고 이것을 내재적인 immanent 것으로 본다(AO, 1972/1994: 169 참고).

할 뿐 어떤 것으로도 의미화하지 않는 것을 가리킨다. 분리되어 있는 존재자들을 그대로 긍정하고, 떨어져 있는 그 거리 자체를 긍정한다. 그 이접된 항들 사이를 표류하는 것, 그런 커뮤니케이션-되기가 바로 되기[생성]-커뮤니케이션이다. 들뢰즈는 용법을 프로이트의 개념으로 번역하면서, 내용과 의미는 사라지고 오직 용법과 작동만이 존재하는 무의식의 장에 주목한다. 무의식에 대한 다음의 묘사는 마치 생성-커뮤니케이션의 선언문과도 같다.

> 무의식은 의미에 관한 아무런 문제도 제기하지 않는다. 오로지 용법에 관한 문제들만을 제기한다. 욕망의 문제는 <그것은 무엇을 의미하는가>가 아니고, **그것은 어떻게 작동하는가**이다. 네 것이나 내 것을 막론하고, 욕망하는 기계들은 어떻게 작동하는가? 어떤 고장으로써 이 기계들의 사용의 일부로 삼는가? 어떻게 그것들은 한 신체로부터 다른 신체로 옮아가는가? 어떻게 그것들은 기관 없는 신체에 달라붙는가? 어떻게 그것들은 자기들의 체제를 사회적 기계들에 대결시키는가? 온순한 톱니바퀴에 주유를 하게 되는가 하면, 반대로 지옥의 기계가 준비된다. 어떤 연접들, 어떤 이접들, 어떤 통접들이 여기에 있는가? 이 세 가지 종합은 어떻게 사용되는가?(AO, 1972/1994: 168, 번역 일부 수정)

이것은 세계를 구성하고 있는 존재자들의 소통방식을 가리킨다. 용법은 커뮤니케이션-되기에 관한 것이다. 그래서 우리에게 필요한 것은 내용 분석이나 의미 효과가 아니라, 커뮤니케이션의 되기[생성] 자체인 것이다. 가타리는 용법의 반복이 만들어내는 자연스러운 소통의 경향이 있다고 지적한다. 이것은 객관적 이성이나 이데올로기로 설명할 수 없는 것으로, “집단의 상상적 구성체[형성]를 지배하는 법칙”이라고 말한다. 여기에는 각자의 역할에 따를 뿐인데 브이 자형을 그리며 날아가는 새떼, 자발적으로 조직에 가입하고 충성을 맹세하는 깡패들의 경우가 해당된다고 말한다. 그러므로 이에 대한 분석은 용법에 주목하는 것이어야 한다. 예를 들어 1871년 파리코뮌에 대한 분석에서 필요한 것은, 연대기적이고 통계적인 분석이 아니라, 당시 노동자계급의 특수한 성격이나 파리코뮌의 창조적 상상력에 대

한 서술이 더 중요하다는 것이다. 이처럼 어떤 역사적 사건을 둘러싼 정부의 발표나 관련 법조항의 변화 등에 대한 내용은, 집단의 상상적 구성체를 지배하는 법칙과는 본성 자체가 다르다. 그것은 용법이라는 미시적 작동에 주목함으로서 접근할 수 있다. 커뮤니케이션의 의미와 효과를 묻는 권력과 자본의 질문이 중단되는 그곳으로부터 용법은 커뮤니케이션-되기를 이어가기 때문이다.

둘째, 생성-커뮤니케이션은 '기계machine'들의 재매개를 통해 존재한다. 여기서의 기계는 접속하고 소통함으로써 존재하는 모든 존재자들을 가리킨다. 기계들의 재매개는 커뮤니케이션-되기를 통한 생성-커뮤니케이션 자체를 가리킨다. "불특정한 요소들이 기계가 되는 것은 **자기순환***récurrence***과 커뮤니케이션***communication***에 의해** 결정된다는 가정, 즉 <기계적 문 phylum machinique>[171]이 존재한다는 가정에서 출발한다. 인간공학 ergonomie이 이런 관점에 접근하는 것은 보편적인 문제를 적응이나 대체 -인간이 기계에 적응하고, 또 기계가 인간에 적응하는- 라는 입장에서 제기하는 것이 아니라, 인간-기계들hommes-machines의 시스템 안에서의 자기순환적 커뮤니케이션이라는 입장에서 제기할 때이다"(AO, 1972/1994: 560~1, 번역 수정). 기계는 <기계적 문>이라는 기관 없는 신체를 거쳐 끊임없이 다른 기계로 이행한다. 이것이 바로 '자기순환적 커뮤니케이션', 즉 커뮤니케이션-되기이다. 기계는 재매개, 즉 "생산하고-생산되는 하나의 다른 형태를 가지고 있기도 하다. 생산하는 것은 언제나 생산되는 것에 접목되어 있다. 그렇기 때문에 욕망하는 생산은, **모든 기계가 기계의 기계인**

171) '종속과목강문계'라는 생물의 분류에서 차용한 말로서, 구조나 체계가 달라 서로 무관한 것으로 분류되어온 기계들을 하나의 장 안에서 사유하려는 과정에서 생겨난 개념이다. 예를 들어 컴퓨터와 인간은 질료 자체가 달라서 결합이 불가능하다. 그런데 인터넷 시대의 컴퓨터와 인간은 특이성singularity이라는 측면, 즉 모니터, 하드, 키보드라는 컴퓨터의 매듭들과 머리, 가슴, 손 등의 매듭들을 결합시킬 수 있고, 이를 통해 인간의 컴퓨터-되기와 컴퓨터의 인간-되기라는 연속적 변이들을 가능하게 해주는 질료적 장을 가리키는 개념이 '기계적 문'이다. 컴퓨터와 인간의 질료 체계를 결합하는 것이 아니라, 인터넷과 하이퍼미디어 상황에서 그 둘을 결합시킬 수 있는 장을 마련하기 위한 개념인 것이다. 독립적으로 존재하는 컴퓨터는 하나의 도구에 지나지 않을지 모르지만, '기계적 문'을 통해 인간과 접속하여 인터넷 환경에 들어가면 하나의 기계가 된다.

것처럼, 생산의 생산이다"(AO, 1972/1994: 21, 필자 강조). 재매개를 통해 생성-커뮤니케이션은 커뮤니케이션-되기가 된다.

물론 재매개를 단순히 기계들의 접속[종합]이 다른 기계들의 접속을 전제로 한다고 말하는 것으로는 충분하지 않다. 왜냐하면 기계들은 끊임없이 자신을 어떤 통일된 모델로 수렴시키려고 하지만, 결국은 그것을 무화시키면서 끊임없이 발산한다. 이것은 한 매체가 항상-이미 다른 매체의 내용이 된다는 것을 의미하며, 이러한 재매개의 논리에서는 특권적 시니피앙이 들어설 자리는 없음을 시사한다. 여기에는 커뮤니케이션-되기, 즉 매체와 내용이 뒤얽혀 있는 생성하는 커뮤니케이션만 존재한다. 혹시 특권적 지위가 존재하더라도 그것은 흐름으로 돌아가는 과정에 있는 일시적인 정지에 지나지 않는다.

들뢰즈가 기계의 재매개를 통해 보고자 한 것은 단편적인 재매개 현상이 아니라, 재매개를 통해 구성된 세계 전체이다. 따라서 커뮤니케이션은 재매개라는 속성을 가지는 것이 아니라, 재매개가 곧 커뮤니케이션 전체인 것이다. 들뢰즈의 커뮤니케이션은 "생산하는 작업과 생산되는 것, 도구 전체와 만들어지는 것 전체가 구별할 수 없게"되는 차원에서 전개된다(AO, 1972/1994: 22). 그래서 욕망하는 생산에 대한 들뢰즈의 다음과 같은 정의는 커뮤니케이션-되기에 대한 묘사로 읽혀진다. "항상 생산을 생산하고 생산하는 일을 생산되는 것에 접목시킨다고 하는 규칙이야말로 욕망하는 기계들, 즉 생산의 생산이라고 하는 근원적 생산의 특성이다"(AO, 1972/1994: 22). 이것은 들뢰즈의 존재론에 대한 해명이자 커뮤니케이션론에 대한 선언이다. 이를 통해 우리는 왜 커뮤니케이션-되기가 되기[생성]-커뮤니케이션의 필수적 요소인지를 알 수 있다.

정리해보면, 생성[되기]-커뮤니케이션은 용법과 재매개를 통해 스스로 생성하는 것 이상의 것이 아니다. 말 그대로 생성-커뮤니케이션의 목적은 커뮤니케이션-되기인 것이다. 용법과 재매개는 차이나는 것들이 어떻게 차이짓는가, 즉 생성-커뮤니케이션은 어떻게 작동하는가를 보여주는 주요한 개념들이다. 그러므로 용법과 재매개는 들뢰즈의 존재론과 커뮤니케이션론의

핵심을 보여준다고 할 수 있다. 생성은 내용이 아니라 용법이며, 이 용법은 존재자들의 재매개를 통해 진행된다. 커뮤니케이터들의 용법과 재매개가 바로 커뮤니케이션 자체이며, 커뮤니케이션-되기라는 존재생성을 가능하게 만든다.

3. 생성-커뮤니케이터

생성-커뮤니케이션은 그것을 구성하는 차이소들의 개체화 방식이며, 이런 의미에서 생성[되기]-커뮤니케이션은 커뮤니케이션-되기[생성]에 다름 아니다. 다음에서는 앞에서 살펴본 차이짓기로서의 생성-커뮤니케이션을 작동시키는 차이소로서의 생성-커뮤니케이터들을 살펴보기로 한다. 물론 앞에서 지적한대로 여러 가지 이름으로 불리지만, 단 하나의 목소리를 지칭하는 것으로 생성-커뮤니케이터들은 차이짓는 차이소를 가리키고 있다. 생성-커뮤니케이터가 어두운 전조, 애벌레 주체, 기계, 엑세이테, 분할개체, 다중 등의 이름으로 불리는 이유는 생성-커뮤니케이션에 대한 설명이 맥락에 따라 다른 이름으로 불리기 때문이다.

1) 어두운 전조

『차이와 반복』에서 어두운 전조가 등장하는 대목은 들뢰즈의 차이 철학과 생성-커뮤니케이션의 성격이 가장 두드러지는 부분이다. 들뢰즈는 자신이 동일성의 철학에 대립하는 차이의 철학을 해명했다고 느낀 그 순간, 즉 자신의 차이 철학이 동일성으로부터 완전히 벗어났다고 생각하는 바로 그 지점에서 자신에게 질문을 던진다. 잠재성의 층위, 즉 “이 강도적 체계들 안에서 차이나는 것과 차이나는 것을 관계 짓는 것은 과연” 무엇일까?(DR, 1968a/2004: 268) 들뢰즈는 이어서 이렇게 묻는다. “우리가 다질적 계열들의 소통, 짝짓기, 공명 등에 대해 말할 때, 이런 언급은 계열들에는 어떤

최소한의 동일성이 있다는 조건에서 성립하는 것이 아닐까?"(DR, 1968a/2004: 268) 계열들 사이의 차이가 "너무" 크다면, 꽃과 사자만큼이나 멀리 떨어져 있다면 커뮤니케이션은 불가능한 것이 아닐까? 그러므로 들뢰즈의 커뮤니케이션은 "서로 다른 사물들 간의 유사성과 제3항의 동일성"을 끌어들여야만 하는 치명적 결함을 지니고 있는 것은 아닐까?(DR, 1968a/2004: 268)[172]

이런 자기 반성을 통해 들뢰즈는 '어두운 전조'라는 개념을 발견한다. 천둥과 번개라는 존재론적 커뮤니케이션이 시작하기 이전에 이미 그런 커뮤니케이션을 가능하도록 만드는 또 다른 커뮤니케이터가 있는데 그것이 바로 '어두운 전조'라는 것이다.

> 먼저 소통을 보장하는 이 작인, 이 힘이란 도대체 어떤 것인가? 번개는 서로 차이나는 강도들 사이에서 번쩍인다. 하지만 그 이전에 어떤 어두운 전조가 선행해야 한다. 이 전조는 볼 수 없고 느낄 수도 없지만, 마치 음각처럼 패여 있으면서 번개의 길을 전도된 방향에서 미리 규정한다. 마찬가지로 모든 체계는 저마다 어두운 전조를 포함하고 있고, 인접해 있는 계열들은 이 전조를 통해 비로소 소통하게 된다(DR, 1968a/2004: 268).

들뢰즈는 어두운 전조가 "음각처럼 패여"있어서 미리 "전도된 방향"으로 커뮤니케이션을 이끌어 가는 역할을 한다고 말한다. 그렇다면 커뮤니케이

---

172) 들뢰즈는 생성-커뮤니케이션의 실천적 차원에도 같은 질문을 던지고 있다. 말하자면, "비록 그것이 폭력적인 소통이나 전달이라 해도 하나의 소통 원리인 만큼, 이 원리는 어떤 공통감의 형식을 유지하고 있는 것은 것처럼 보인다"는 것이다(DR, 1968a/2004: 324). 아무리 차이의 층위에 존재하는 커뮤니케이션이라고 하더라도, 현실성의 층위에서 공통감각이 필요한 것이 아닌지를 묻고 있는 것이다. 여기서의 공통감각은 일찍이 칸트가 소통가능성의 조건으로 내세운 '공통감각'을 가리킨다. 들뢰즈는 물론 '공통감각'이 필요 없다고 단언한다. ""나는 생각한다."의 본성 안에서 성립하는 어떤 주관적 통일성을 함축하는 것도 아니다. 균열된 나의 가장자리들을 스쳐가고 또 분열된 자아의 조각들을 이리저리 스쳐가는 것은 어떤 강요되고 깨져버린 연쇄이다. 인식능력들의 초월적 사용은 정확히 말해서 어떤 역설적 사용이고, 이 역설적 사용은 어떤 공통감의 규칙 아래에서 이루어지는 인식능력들의 실행과 대립한다"(DR, 1968a/2004: 324). 들뢰즈의 커뮤니케이션을 주도하는 차이소, 분화소, 어두운 전조의 소통은 어떤 공통적인 것이 아니라, 차이짓는 것에 가깝기 때문이다.

션은 항상 어두운 전조가 패어져 있는 방향으로만 흘러가는 것은 아닐까? 그래서 어두운 전조는 하나의 중심을 향해 공명하는 모델-커뮤니케이션의 장치인 것은 아닐까 하는 의혹을 품게 된다. 이에 대해 들뢰즈는 다음과 같이 답한다. "전조에는 의심할 나위 없이 어떤 자기동일성이 **있다**. 또 전조를 통해 소통하게 되는 계열들 사이에는 확실히 어떤 유사성이 있다. 하지만 이 '있다'는 전적으로 미규정적인 상태에 머물러 있다"(DR, 1968a/2004: 268) 언뜻 모순적으로 들릴 수 있는 이 답변에서 주목할 것은 어두운 전조가 '미규정적'이라는 사실이다. 들뢰즈의 삼항논리에서 살펴보았듯이 첫 단계에서의 이분법과 목적론에 대한 오해는, 두 번째 단계에서 '존재[있다]의 일의성'에 따라 자연스럽게 해소되는 것과 마찬가지이다. 논리전개과정에서 드러나는 이분법, 목적론, 동일성 등의 오해가 있더라도, 그것은 그 배후를 이루고 있는 '차이'를 통해 재해석되어야 한다는 것이다. 이 말은 '어두운 전조'라는 선험적인 구조가 있어서 모든 결과가 이미 결정되어 있다는 것이 아니라, '어두운 전조' 자체가 다질적인 다양성으로 구성되어 있어서, 수없이 많은 결과를 우연적으로 가져올 수 있음을 말한다. 처음부터 어두운 전조의 역할을 맡은 차이소가 있는 것이 아니라, 우연적으로 차이짓는 차이소가 되는 것이다. 꼬리를 문 뱀처럼 '차이짓는 차이소들'은 한치의 오차도 없이 '차이나는 차이소들'이다. 이런 이유로 들뢰즈는 어두운 전조를 '차이의 즉자 존재,' '차이짓는 차이소', '두 번째 등급의 차이, 자기 자신과 차이나는 차이'라고 부르는 것이다.

어두운 전조는 또한 미분화로부터 분화를 만들어내는 차이소라는 의미에서 분화소le différenciant라고 불리기도 한다. "만일 우리가 계열들이 이러저러한 힘의 활동에 따라 서로 소통하기 시작한다고 가정한다면, 이 소통을 통해 일군의 차이들은 다른 일군의 차이들과 관계를 맺는 것처럼 보인다. 말하자면 체계 안에서 어떤 차이들의 차이들이 구성되는 것이다. 이 두 번째 등급의 차이들은 '분화소'의 역할을 떠맡고 있으며, 다시 말해서 첫 번째 등급의 차이들을 일정한 관계 안에 묶어놓는다"(DR, 1968a/2004: 265). 차이짓는 차이소[분화소]는 차이소들[항이나 계열들]을 종합하거나

공명시켜서 또 다른 차이소를 생성하는 역할을 하는 것이다.[173] 이념-잠재성 층위의 독특성이 비율관계에 의해 강도-개체성의 층위의 계열을 만들면서 본격적인 존재론적 커뮤니케이션이 시작된다.

어두운 전조는 사회적 차원에서는 개인이 될 수도 있고, 생물학적 차원에서는 세포가 될 수도 있지만, 그 특성은 차이지음이라는 커뮤니케이션에 있다. 그리고 어두운 전조[분화소]는 차이소 가운데 커뮤니케이션하는 커뮤니케이터이다. 어두운 전조가 있어 차이소들의 차이짓기라는 생성[되기]이 가능한 것이다. 이런 의미에서 『차이와 반복』에서 동의어로 사용되는 차이짓는 차이소, 분화소, 어두운 전조는 커뮤니케이션의 주체이자 대상인 커뮤니케이터가 된다. 전체가 커뮤니케이터이자 동시에 커뮤니케이션이 되는 것이다. 들뢰즈는 하이데거를 인용하면서, "사유는 오로지 "사유를 야기하는" 것, 사유되어야 할 것에 직면하여 겪게 되는 강제와 강요의 상태에서만 사유할 따름"이라고 주장한다(DR, 1968a/2004: 321). 우리는 들뢰즈를 따라 다음과 같이 말할 수 있을 것이다. 커뮤니케이션은 오직 '커뮤니케이션을 야기하는 것' 또는 '커뮤니케이션되어야 할 것'에 직면하여, 수동적으로 겪을 수밖에 없는 강제와 강요의 상태를 가리킨다. 이것은 마치 들뢰즈가 사유를 본래적으로 타고난 것이 아니라, 사유 속에서 태어나는 무엇이라고 보는 것과 같다. 커뮤니케이션은 주어진 사회구조 위에서 정해진 방향으로 진행되는 것이 아니다. 커뮤니케이션은 커뮤니케이션 속에서 생성되는 것이다. 커뮤니케이션은 주어진 길을 따라 가는 것이 아니라, 커뮤니케이션을 통해 사후적으로 길이 만들어지는 것이다.

---

173) 어두운 전조는 "의식의 문턱 바로 아래에 있는 모호한 인상들은 '어두운' 혹은 모호한 전조가 "그것들의 행로를 미리, 그러나 마치 음각된 것처럼 반전된 상태로 결정할 때 현실화된다"(Faulkner, 2006/2008: 70~71). 『차이와 반복』에서 '어두운 전조'로 불리는 이 개념은 『의미의 논리』에서 모호한 인상을 메우는 '환상'으로 불리게 된다. "환상은 '순수과거'의 역할을 함으로써 시간 속의 두 계열이 접속되도록 한다. 시간 속의 사건들이 경험적으로 잇따르는 듯해도 그것들은 환상 속에서 상징적으로 공존한다. ……환상은 시간 속의 두 가지 다른 사건들이 무의식 속에서 상징적으로 공존하도록 해준다. 이 환상은 시간의 수동적 종합에 관한 들뢰즈 이론의 심장부에 있다"(Faulkner, 2006/2008: 76~77). 순수과거, 즉 어두운 전조나 환상 속에서 종합의 대상인 계열들은 공존의 상태로 있다가, 세 가지 종합에 의해 현실화하게 되는 것이다.

계열들 그리고 그 하위구조들로서의 항들은 언제나 분화소, 차이짓는 차이소, 어두운 전조, 커뮤니케이터들을 통해 공존한다. 공존한다는 것은 차이나는 차이소들로 존재한다는 의미일 것이다. 이로부터 매개 없이 매개하는 것, 동일성 없이 차이짓는 차이들이 가능하게 되는 것이다. 어두운 전조는 차이들의 분화소, 차이짓는 차이소들로서 커뮤니케이션을 무매개적으로 직접적으로 매개한다. 어두운 전조는 커뮤니케이션 자체이면서 커뮤니케이션을 작동시키는 커뮤니케이터인 것이다.

> 두 개의 다질적 계열, 차이들의 계열이 주어진다면, 전조는 이런 차이들의 분화소로서 행동한다. 어두운 전조는 바로 이와 같이 자신의 고유한 역량을 통해 차이들을 직접적이고 무매개적으로 서로 관계 짓는다. 어두운 전조는 차이의 즉자 존재 또는 '차이짓는 차이소'이다. 다시 말해서 전조는 두 번째 등급의 차이, 자기 자신과 차이나는 차이다. 차이나는 것은 이런 차이를 통해 비로소 차이나는 것과 관계하게 된다(DR, 1968a/2004: 269).

그렇다면 잠재성의 층위에서의 자기보존을 위한 소통과 잠재성으로부터 현실화하는 소통, 그리고 현실성의 층위에서의 소통은 각각 어떻게 다른 것일까? 들뢰즈는 여기서 차이 자체로부터 차이나는 것들과 차이짓는 것들이 어떻게 나뉘는지, 또는 차이 자체에서 커뮤니케이션을 작동시키는 차이짓는 차이소들이 어떻게 등장하는지를 보여주고 있다. 먼저 항들의 차이가 계열을 이루고, 그 계열들이 체계를 이룬다. 항들은 계열의 하위구조를 가리키며, 체계는 계열들의 상위구조를 이루는 프랙털 구조를 띠고 있다. 서로 독립적으로 움직인다기보다는 동시에 하나의 체계를 이루고 있다. 계열의 하위구조인 항들은 '차이나는 차이소들'이자 '차이짓는 차이소들'로 보아야할 것이다. 이 계열들은 강도라는 불일치하는 힘을 통해 커뮤니케이션을 시작한다. 들뢰즈는 "일군의 차이들은 다른 일군의 차이들과 관계를 맺는 것", 즉 한 계열들을 다른 계열들과 관계 맺는 커뮤니케이션을 통해 체계 안에서 어떤 "차이들의 차이들"이 구성된다고 주장한다.

들뢰즈는 여기서 차이나는 차이소를 첫 번째 등급의 차이소라 부르고,

차이짓는 차이소인 분화소를 두 번째 등급의 차이소라고 부른다. 들뢰즈는 이 과정을 통해 차이 자체에서 커뮤니케이션을 위해 커뮤니케이터가 생겨나는 과정을 설명하고 있다. 들뢰즈는 그 과정을 "다질적 계열들 간의 **짝짓기**, 거기서 비롯되는 체계 **내적 공명**, 거기서 비롯되는 **강요된 운동**"으로 구분한다(DR, 1968a/2004: 265). 마누엘 데란다는 이러한 들뢰즈의 커뮤니케이션 과정을 물리학의 '공명모델' 또는 '빈도 동조frequency entrainment'라고 말한다.

> 두 개의 대형 진자시계가 동조되기 위해서는 **약한 신호들**이 하나에서 다른 하나로 **전달**되어 그것들을 짝지어야 한다(어떤 경우, 이것들은 시계들이 놓여 있는 나무 바닥에서의 약한 진동들이다). 두 시계의 빈도들이 서로에게 가깝다면, 그것들은 공명할 것이고 두 시계가 하나의 단일한 빈도로 묶일 것이다. 결과적으로 얻게 되는 두 진동자들의 동조는 원래 두 진동자를 짝지었던 약한 신호들보다 (그것들 사이의) **훨씬 강한 연동**(강제된 운동)을 보여준다(DeLanda, 2002/2009: 215, 주석 53).

따라서 커뮤니케이션의 주체이자 대상인 '어두운 전조'[유사-원인 작동자]는 "들뢰즈가 **특이성들의 응축**이라 부르는 것, 즉 특이성에서 나오는 emanating 계열들을 비-물리적 공명들을 통해 서로 연결함으로써 그것들 사이의 소통을 연속적으로 창조하는 과정이며, 동시에 그것들이 오로지 그 차이들을 통해서만 연결될 수 있게 해줌으로써 계열들을 가지쳐 나갈 수 있도록 또는 차생差生해 나갈 수 있도록 해주는 과정을 가리킨다"(DeLanda, 2002/2009: 215). 어두운 전조는 말 그대로 커뮤니케이션의 대상이자 주체로서의 커뮤니케이터인 것이다.

2) 애벌레 주체: 작은 자아들, 익명의 '아무개'들, (비)-존재, ?-존재

들뢰즈는 대자적 반복을 다룬 『차이와 반복』의 2장에서 시간의 첫 번째 종합으로 '살아있는 현재'를 다루고 있다. 이에 따르면, 한 개체를 구성하는

신장, 근육, 신경, 세포 등에 각각의 영혼이 따로 존재한다. 이 각각의 영혼들이 무한한 속도를 이루고 있는 것이다. 어떤 개체의 살아있는 현재는 단 하나의 현재가 아니라 애벌레 주체들의 다양하고 이질적인 속도와 리듬을 갖는 다양한 현재들로 이루어져 있다. 현재는 무한한 속도들의 지속subsist이며 공존consist이다. 따라서 경험적인 한 개체의 살아있는 현재는 이미 어떤 질적 다양체이고, 그런 의미에서 개체individuel라기보다는 분할개체dividuel이다. 분할개체는 분할하면 질적으로 달라지는 개체를 가리킨다. 그것이 가능한 이유는 애벌레 주체들의 이합집산때문이다. 애벌레 주체들이 있어 들뢰즈의 '되기[생성]'가 가능한 것이다.

들뢰즈의 애벌레 주체는 스피노자의 양태 개념에서 빌려 온 것이다. 스피노자는 개체를 나눌 수 있는 것으로 본다. 한 양태는 여러 하위 양태들의 집합체이고, 이 하위양태들이 '함께' 작동할 수 있는 공통된 원인이 마련되었을 때 하나의 개체가 된다. 스피노자의 개체는 무한한 양태들의 관계에 따른 자기표현이다. 이웃관계에 따라 양태가 변하는 이유는 양태를 구성하고 있는 작은 양태들의 관계가 계속 달라지기 때문이다. 들뢰즈는 이 작은 양태를 애벌레 주체로 명명하는데, 우리는 이에 따라 커뮤니케이션을 애벌레 주체의 단위에서 사유할 수 있을 것이다. 예를 들어 방송국-양태는 각각의 직원-양태들뿐만 아니라, 시청자-양태, 카메라-양태 등으로 이루어져 있다. 카메라-양태는 다시 렌즈-양태, 테이프-양태, 삼각대-양태 등으로 구성된다. 방송국과 관계된 커뮤니케이션은 기자, 아나운서, 탤런트 등의 사람들-양태에 의해서만 소통하는 것이 아니라, 수많은 양태들과 그 하위 양태들의 관계가 공명하면서 커뮤니케이션이 발생한다.

모나드와 마찬가지로 애벌레 주체들도 서로 단절되어 비-소통적 관계에 있다. 문제는 이런 비소통적 관계에서 어떻게 소통이 발생하는가에 있다. 들뢰즈의 답은 존재론적 차원에서 '차이짓기'인 동시에 실천적 차원에서는 '공명'이라고 할 수 있을 것이다. 비소통적 관계에서 소통은 공명을 통해서 발생한다는 것이다. 데카르트나 칸트식의 주체 개념이 없기 때문에 상호작용은 가정되지도 않을뿐더러 상호작용이 상정되더라도 기존의 인간-주체

적 상호작용이 아니라 '주체 없는 공명', '관계에 의한 떨림'으로 정의될 것이다. 같은 '공명'이라는 개념이 잠재성의 층위에서는 '공통적인 것의 생성'이지만, 현실성의 층위에서 '공통적인 것의 강요'로 바뀌는 이유도 이 때문이다.

들뢰즈는 애벌레 주체들을 작은 자아들, 눈부신 익명의 '아무개', (비) 존재, ?-존재 등의 이름으로 불리기도 한다. 들뢰즈의 커뮤니케이터들을 인간으로 한정하더라도 능동적 주체로는 환원될 수 없다. 들뢰즈는 수동적 종합을 통해 커뮤니케이션 하는 것들을 '작은 자아들'이라 부르고 있다. "행위하는 자아 아래에는 응시하는 작은 자아들이 있다. 행위와 능동적 주체를 가능하게 하는 것은 이 작은 자아들이다. 우리가 '자아'를 말할 수 있다면, 이는 오로지 우리 안에서 응시하는 이 수많은 목격자들이 있기 때문이다"(DR, 1968a/2004: 181). 이런 작은 자아를 들뢰즈는 "어떤 균열된 '나'가 있고, 이 나는 자신을 가로지르는 시간의 형식에 의해 처음부터 마지막까지 쪼개져 있다"고 본다(DR, 1968a/2004: 373). 이것은 조르주 뿔레G. Poulet가 말하는 분열증적 주체들에 가깝다. 즉 "프루스트적인 인간존재는, 분수의 주위에 떠있는 무지개빛 안개처럼 지워졌다가는 다시 만들어지는, 이름도 없는 수많은 심상의 한 다발에 불과하다"(Poulet, 1950/1994a: 404). 들뢰즈는 애벌레 주체를 이성으로 규정할 수 없는 존재라는 의미에서 (비)-존재 또는 ?-존재라고 답한다.

> 존재는 본연의 차이 그 자체이다. 존재는 또한 비-존재이기도 하다. 그러나 비-존재는 부정적인 것의 존재가 아니다. 그것은 문제틀의 존재, 문제와 물음의 존재이다. 본연의 차이 자체는 부정적인 것이 아니다. 거꾸로 그것은 비-존재이고, 이 비-존재는 본연의 차이, 곧 반대ἐναντίον가 아닌 다름ἕτερον이다. 그렇기 때문에 비-존재는 차라리 (비)-존재라 적어야 하고, 그보다는 ?-존재라고 적는 편이 훨씬 낫다(DR, 1968a/2004: 159).

동일성과 재현의 논리에 따르면, 비-존재는 부정적인 것 또는 가상적인 것이거나, 그 부정과 가상의 근거가 된다. 그러나 들뢰즈는 비-존재를 "문

제틀의 존재, 문제와 물음의 존재"로 본다. 비-존재는 실재 존재하며, 부정적이고 가상적인 것과 다른 것을 표현한다. 이런 문제틀과 문제제기에서 보면, 비-존재에 대한 하나의 모순이 발생한다. 물론 들뢰즈에게 그 모순은 잠재성의 층위에서 너무나 자연스러운 것으로 현실성의 층위에서만 그렇게 보일 뿐이다. "모순은 여전히 겉모습이거나 부대 현상이다. 모순은 문제에 의해 투사된 가상, 열려 있는 어떤 물음의 그림자, (답이 주어지기 이전의) 이 물음과 소통하고 있는 존재의 그림자이다"(DR, 1968a/2004: 160). 여기서 모순은 '비-존재'의 '존재', 즉 '없음이 있다'는 문제틀에 의해 생겨난 것이다. 비-존재라는 문제제기[문제틀, 물음]를 통해 차이의 존재론을 드러낼 수 있다는 것이다. 모순은 비-존재인 물음의 존재를 드러낸다. 중요한 것은 물음과 관계하는 비-존재는 소통관계에 있다는 사실이다. 존재와 물음을 소통시키는 것이다. 이것은 커뮤니케이션 실천론으로 문제제기와 물음으로 비-존재를 도입하는 것이며, 동일성에 차이를 틈입시키는 것이다. 말하자면 "존재와 물음을 서로 관련짓는 어떤 존재론적인 '통로', '틈', '주름' 같은 것이 있다"(DR, 1968a/2004: 159).

그렇다면 휴먼 커뮤니케이션에서 애벌레 주체들은 어떤 의미를 갖는가? 전달-모델 커뮤니케이션에서 커뮤니케이터로 불리는 인간-주체는 분명하게 드러나지만, 생성-커뮤니케이션의 차원에서 볼 때 커뮤니케이션의 주체들은 네트워크를 구성하는 분열자들의 형상을 띤다. 그것은 차이의 철학을 구성하는 요소들과 같은 애벌제 주체들이다. 들뢰즈에 따르면, "그것은 경험적 특수자도 추상적 보편자도 아닌 것, 곧 어떤 분열된 자아를 위한 코기토를 가리킨다. 우리는 개체화들이 비인격적이고 특이성들이 전(前)-개체적인 세계, 곧 눈부신 익명인 '아무개'의 세계를 믿는다"(DR, 1968a/2004: 21). 들뢰즈가 생성-커뮤니케이션을 익명의 아무개들의 알아들을 수 없는 중얼거림이라고 말하는 이유다.[174] 그것은 애벌레 주체가 매개하는 생성-

174) 들뢰즈에게 중얼거림은 웅성거림이나 더듬거리기와 마찬가지로, 현실성의 권력을 전복하는 언어의 실재를 가리킨다. 권력과 자본의 이데올로기를 더듬거리게 만들어서 그것을 좌절시킨다는 전술이다. 자세한 내용은 이 논문의 'V부. 생성-커뮤니케이션 실천론'에서 '언표행위의 집합적 배치' 가운데 언표적 화용론을 참고하라.

커뮤니케이션에 다름 아니다. 애벌레 주체는 커뮤니케이션을 구성하는 커뮤니케이터이자 들뢰즈 존재론의 존재자들이다. 들뢰즈의 존재론적 차이가 커뮤니케이션 존재론을 의미하는 이유도 이 때문이다.

3) 기계

들뢰즈의 기계machine[175] 개념은 그의 지적 동반자인 가타리의 『기계적 무의식』에서 본격적으로 제시된 개념이다.[176] 기계는 기본적으로 구조에 반하는 개념이다. 나아가 기계는 구조보다 우선한다. 구조는 기계들이 사후적으로 조립되어 작동하는 일시적인 효과에 불과하다는 것이다. 세상은 접속으로 이루어져 있으며, 여기서 접속하려는 욕망을 가진 모든 것은 기계이다. 그래서 기계의 공식 명칭은 '욕망하는 기계'[177]이다. 물론 여기서의

---

175) '애벌레 주체'와 '기계machine' 모두 스피노자의 '양태' 개념을 그 기원으로 한다. 애벌레 주체가 양태 개념을 인간-주체에 대립하는 부분적인 것으로 사용한 것이라면, 기계는 스피노자의 양태 개념을 포괄적으로 사용하고 있다. 접속하는 모든 양태를 기계라고 부른다는 것이다(참고로 들뢰즈의 기계는 일상적으로 사용하는 기계부품méchanique와는 상관도 없을뿐더러 상반되는 것이다). 같은 맥락에서 '차이소'와 '기계'도 개념적으로 구분할 수 있을 것이다. 들뢰즈는 『차이와 반복』에서 사용한 '차이소' 개념을 『앙티 오이디푸스』에서 '기계'라는 개념으로 바꾸어 사용한다고 볼 수도 있다. 현실의 차원에서 들뢰즈는 모든 존재를 '욕망하는 기계'로 본다. 둘 모두 스피노자의 양태 개념에 해당한다고 볼 수 있지만, 전자자 존재론의 차원에서의 최소단위라면, 후자는 실천적 차원의 최소단위에 해당한다.

176) 기계와 구조에 대한 구분은 무의식에 대한 가타리와 라캉의 이해에도 분명하게 드러난다. 라캉은 무의식을 구조로 이해한데 반해, 가타리는 그것을 기계들의 접속으로 이해한다. 가타리는 '기계적 무의식'을 다음과 같이 정의한다. "무의식은 우리 주위의 어디에나, 즉 몸짓에도 일상적 대상에도 TV에도 기상징후에도 더욱이 당면한 큰 문제에 있어서조차도 우리에게 붙어 다니는 어떤 것이라고 보고 싶다. ……무의식은 개인의 내부에서 그 사람이 세계를 지각하거나 자신의 신체나 자신의 영토나 자신의 성을 체험하는 방식에서뿐만 아니라 부부나 가족이나 학교나 이웃이나 공장이나 경기장이나 대학 등의 내부에서도 작동한다"(Guattari, 1979/2003: 26). 이것은 "무의식은 언어langue처럼 구조화되어 있다"는 라깡의 명제와 달리, "무의식은 언어활동langage처럼 기계화되어 있다"는 것을 주장하는 것이다. 가타리에게 무의식은 구조가 아니라 기계이다. 그에게 무의식은 특정한 구조에 묶여있는 것이 아니라 다양한 것들과 접속하면서 여러 방향으로 나아가는 것이다.

177) 『앙티 오이디푸스』의 근간을 이루고 있는 개념들 가운데, '기관 없는 신체'와 '욕망하는 기계'가 가장 대표적일 것이다. 이 두 개념에 대해 서동욱은 '기관들 없는 신체는 실체 자체요, 부분대상들은 실체의 속성들, 즉 궁극적 요소들이다'라는 문장을 인용하면서, "들뢰즈는 명시적으로 욕망하는 기계를 속성들과 기관 없는 신체를 실체와 동일시하고 있다"는 사실을 지적하고 있다(서동욱, 2002: 169).

욕망은 니체의 '힘에의 의지'에 가깝다. 이에 대해 들뢰즈는 다음과 같이 길게 정의하고 있다.

> 욕망하는 기계들이란 다음과 같은 것들이다: 먼저[첫째로] 자기구성하는 기계들machines formatives인데, 이 기계들에 있어서는 고장조차도 어떤 기능을 수행하며, 그 기능fonctionnement은 자기구성formation과 구별되지 않는다. 다음은 시간을 따라 생성하는chronogènes 기계들인데, 이 기계들은 자신의 적합한 배열montage과 일체를 이루고 있고, 국지화할 수 없는 연결들liasons과 산포된 국지화들을 통해 작동한다. 또한[둘째로], 이 기계들은 코드의 잉여가치와 더불어 시간화의 과정, 즉 떨어져나간 파편들과 조각들을 통한 자기구성들의 과정에 개입한다. 그래서 이 기계들 전체는 부분들과 함께 스스로 생산된다. 이것은 마치 따로 떨어져 있는 하나의 부분, 버틀러[178]의 말을 빌리면, 다른 부분들 위에 포개진 <하나의 다른 구역 속에서> 생산되는 것과 같다. 셋째로는 원래 의미에서의 기계들이다. 이 기계들은 절단들과 흐름들, 결합된 파동들과 입자들, 결합 가능한 흐름들과 부분대상들을 통해 진행되는데, 여기에는 언제나 한발 떨어져서 횡단적 연접들, 포함적 이접들, 다성적 통접들이 포함된다, 또한 이 기계들은 분열-흐름들flux-schizes로 구성된 일반화된 분열생성schizogenèse 내부에서 개인성의 이전transfert d'individualité과 함께 채취들prelevements, 이탈들détachements, 잔여물들resetes을 생산한다(AO, 1972/1994: 423, 번역 수정).[179]

들뢰즈의 존재론에 따르면 모든 것은 기계들 사이의 관계에 의해 결정된다. 하나의 사물이 관계에 따라 도구가 될 수도 있고 다른 기계가 되기도 한다. 그의 기계 개념은 구조라는 고정된 조건에 복속하는 요소가 아니라,

178) 들뢰즈가 인용하고 있는 버틀러의 책은 『에레혼Erewhon』이다. 이 논문의 주석 120을 참고하라.

179) 들뢰즈가 보는 세계는 안정을 지향하는 질서 잡힌 세계가 아니라, 역동적인 분열-흐름들로 가득 찬 카오스의 세계이다. 들뢰즈는 이를 '일반화된 분열생성schizogenèse'의 장이라고 부른다. 여기서의 커뮤니케이션은 '개인성의 이전(移轉)transfert d'individualite'을 통해, 즉 커뮤니케이션의 주체이자 대상이며 동시에 매체인 기계이 서로 채취하고 이탈하고 잔여물을 남기면서 자기조직 하는 것이다.

접속에 따라 구조조차 생성해나가는 사실을 강조하기 위해 채택한 것이다. “실제로 기계가 자신의 구조적 분절들과 분리할 수 없다는 사실, 역으로 말해 각각의 우연적인 구조는 하나의 기계 체계 혹은 최소한 하나의 논리 기계에 사로잡혀 있다는 사실(바로 이것이 내가 정립하고자 하는 바이다)”이 중요하다는 것이다(Guattari, 2003/2004: 405). 그래서 들뢰즈는 구조라는 말보다는 ‘기계적 문’을 선호한다. 구조가 고정된 ‘초월적 장’이라면, 기계적 문은 유동적인 ‘관계의 장field’이라고 할 수 있을 것이다. 들뢰즈는 그리스시대의 중무장 장갑보병의 예를 든다. 이들의 긴 창은 그 이전부터 전쟁 도구로 사용되어왔지만, 그리스의 도시국가적 상황과 밀집대형 근접전전술이라는 전술을 중심으로 사회가 재배치되면서 단순한 도구의 의미를 뛰어넘었다. 그 도구들은 그것을 움직이는 인간과 동등한 하나의 기계로 ‘중무장 장갑보병’이라는 또 다른 기계를 이루었다.[180] 즉 “동일한 사물을 <기계적 문>이 차지하는가 그렇지 않은가에 따라, 그것과 관계하는가 그렇지 않은가에 따라, 도구가 될 수도 있고 기계가 될 수도 있다”는 것이다(AO, 1972/1994: 563, 번역 일부 수정). 그래서 들뢰즈는 구조에 선행하는 개념으로 기계를 선호하는 것이다.

> 전통적인 도식에 따라 도구를 인간에 연관시키면, 다음과 같은 내용을 이해할 가능성들은 전혀 없어진다. 실제로 기계화하는 심급instance과의 관련에

180) 이러한 기계 개념을 발전시킨 것이 행위자네트워크이론(ANT: Actor-Network Theory)이다. ANT에서 비인간nonhuman은 인간과 마찬가지로 행위자이다. 그 이유는 비인간도 인간처럼 행위능력agency를 가지고 있기 때문이다. ANT에서는 인간과 인간의 네트워크보다는 인간과 비인간의 네트워크가 더 큰 차이를 가져온다고 본다. 적토마와 청룡언월도 없이 불세출의 명장 관우를 설명할 수 있을까? 인간 관우를 삼국지의 영웅으로 매개하는 것은 비인간인 칼과 말, 갑옷 등이라는 것이다. 인간은 비인간을 동원하지 않고는 현실적으로 존재할 수 없다. 컴퓨터, 프린트, 종이, 잉크 등의 비인간이 없었다면 이 논문 또한 불가능할 것이다. “우리가 사회라고 부르는 것은 인간-비인간의 복합체(collective)에 다름 아닌 것이다. 노동조합 못지않게, 이산화탄소도 정치적 성격을 띤다”(홍성욱, 2010: 21). 따라서 행위능력을 갖고있는 모든 행위소는 모두 행위자이다. “그들은 인간의 형태일 수 있지만, 동물의 형태, 세균의 형태, 언어의 형태, 기술의 형태, 이데올로기의 형태 등 ‘(×)-형태’일 수도 있다”고 본다(Latour, 2010: 124). 라투어는 ‘(×)-형태’는 비인간이자 행위소이며 행위자이고 행위자네트워크라고 말한다. ‘(×)-형태’는 들뢰즈의 ‘기계’ 개념과 정확하게 겹친다.

> 의해, 어떻게 인간과 도구가 기계의 한 부품이 **되는지 또는 이미 되었는지** 말이다. 그래서 우리는 언제나 도구에 앞서서 기계가 있다는 사실을 믿는다. 그리고 다음의 사실을 믿는다. 어떤 시점에 어느 도구들이, 그리고 어느 인간들이 해당 사회체계에 속하는 기계부품들이 되는가를 결정하는 문(門)들phylums이 있다는 사실 말이다(AO, 1972/1994: 563, 번역 수정).

그렇다면 커뮤니케이션 미디어를 도구로 보는 모델-커뮤니케이션과 기계로 보는 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션은 어떤 차이가 있을까? 들뢰즈에 따르면, 도구에 관한 오래된 도식 가운데 하나는, "도구는 생물의 연장 및 투사이자, 인간이 장차 스스로를 자유로워지게 하는 작용이고, 기계는 도구로부터 진화했으며, 점점 더 인간으로부터 독립하여 기계가 전복을 한다"는 시각이다(AO, 1972/1994: 560~561, 번역 수정). 그러나 들뢰즈는 이 생물학적이고 진화론적인 시각이 욕망하는 기계를 전혀 반영하지 못하고 있다고 비판한다. 기계는 도구로부터 나온 것이 아니며, 욕망하는 기계들은 사실 도구의 진화과정 전체를 함께하고 있다는 것이다.

> 도구는 접촉의 행위자agent고, 기계는 커뮤니케이션의 배달자facteur이다. 도구는 투사적이고, 기계는 재귀적이다.[181] 도구는 가능한 것과 불가능한 것과 관계하는데, 기계는 덜 있을 법한 것moins-probable의 있을 법함에 관계한다. 도구는 전체의 기능적 종합에 의해 작동하고, 기계는 하나의 전체 속에서 실재적 구별에 의해 작동한다(AO, 1972/1994: 562, 번역 수정).

모델형 커뮤니케이션의 경우 미디어는 도구, 즉 인간의 확장이라는 개념에 기초하고 있다. 주류 커뮤니케이션학의 커리큘럼이 뉴미디어를 새로운

181) 도구가 투사적projectif이라는 말은 도구의 발생이 인간에 의한 것, 즉 인간의 아이디어가 외부에 투사되어 생겨났다는 의미이다. 도구는 인간중심적이며 추상적인 것이다. 반면에, 기계는 비인칭적이며 오히려 인간도 하난의 기계이다. 따라서 기계는 서로 재귀적인 커뮤니케이션을 통해 잠재태에서 현실태로 끊임없이 생성할 뿐이다. "어떤 것과 함께 부품이 된다는 것은 자기를 연장하거나 투사하거나, 또는 자기를 대체시키는 것과는 아주 다른 것이다(만약 그렇다면, 커뮤니케이션이 없는 경우이다)"(AO, 1972/1994: 562, 번역 일부 수정).

인간환경으로 규정하는 것 또한 그것이 도구적 관점임을 보여준다.[182] 그러나 이것을 들뢰즈의 삼항관계를 통해 살펴보면, 뉴미디어가 단순히 인간의 도구나 환경에 불과한 것이 아님을 알 수 있다. 욕망하는 기계들로 구성된 잠재태가 현실화되면서 도구적 구조가 등장할 뿐이다. 다음에서는 구조와 기계의 차이가 모델-커뮤니케이션과 생성-커뮤니케이션 사이에서 어떻게 다른 결과를 낳는지를 살펴보자(AO, 1972/1994: 282~283).

첫째, 친족 구조는 혈연의 가계(lignes de filiation)[183]로부터 유래하는 것으로 보지만, 사실은 수평적 결연들alliances과 부채 블록들(blocs de dette)[184]이 혈연관계를 낳아 생겨난 것이다. 그 역이 아니다. 결연이 혈연보다 우선한다는 들뢰즈의 입장은, 모델-커뮤니케이션보다 생성-커뮤니케이션이 더 근본적인 것임을 보여준다. 중요한 것은 결연을 통한 커플의 생성이지, 족보를 따져 혈연이라는 위계를 만드는 것이 아니다.

둘째, 어떤 체계는 논리적 결합장치 이전에 물리적 체계로 보아야 한다. 여기서 물리적 체계는 있는 그대로의 세계를 의미한다. 논리적 결합장치가 구조를 말한다면, 물리적 체계는 기계들의 흐름을 가리킨다. 한편, 물리적 체계에서는 강도들(intensités)이 할당되는데, 이것은 어떤 것들을 상쇄하고 흐름을 막기도 하고, 아니면 다른 것들을 흘러가게 하는 일을 한다. 생성-커뮤니케이션의 입장에서 중요한 것은 강도들의 할당이다. 강도들에 따라 창조되는 다양한 커뮤니케이션의 장을 고찰하는 것이 중요하다.

셋째, 자본주의의 핵심구조인 교환주의échangiste는 그 원리에 있어 가격의 균형équilibre, 등가équivalence 또는 평등égalité을 요청하는 경향이 있다. 이것은 표준화와 동일화를 추구하는 자본의 속성으로서 18세기 산업화

182) 미디어 생태학media ecology의 경우 뉴미디어 테크놀로지를 새로운 인간환경으로 정의한다. 생물학적 생태학으로부터 이 개념은 개체와 그 환경세계에 대한 유기적 이해에도 불구하고, 인간중심주의에 매몰되어 뉴미디어 테크놀로지에 대한 도구적 시각을 벗어나지 못하고 있다.

183) 연접적 종합에서의 합법적 용법이 커플couple을 통한 결연alliance이라면, 비합법적 용법이 가족famile을 통한 혈연filiation을 만드는 것이다. 전자가 생성-커뮤니케이션의 작동방식이라면, 후자는 모델-커뮤니케이션의 방식이다.

184) 마르셀 모스의 『증여론』과 같은 인류학 보고서에 따르면, 부채 블록들blocs de dette은 남으로부터 선물이나 도움을 받은 뒤 그 이상으로 돌려주어야할 선의의 부채를 가리킨다.

이후 데카르트 철학과 함께 일상화된 것들이다. 그러나 들뢰즈는 자본주의의 교환패러다임이 수많은 불평등한 것들inégalités을 배제하는 결과를 낳는다고 비판한다. 왜냐하면 욕망하는 기계는 근본적으로 구조의 표준화로는 전부를 담아내지 못하기 때문이다. 모델-커뮤니케이션이 생성-커뮤니케이션의 표면효과에 불과한 이유도 이 때문이다.

넷째, 교환주의는 통계적으로 닫힌 폐쇄적 체계를 내세우고, 그 체계에 대한 확신을 통해 구조를 강화한다. 그러나 구조 모델은 수평적 결연과 부채블록의 전모를 포착하지 못하는 경험적 한계를 갖는다. 그 현실을 제대로 포착할 수 있는 것은 기계들의 접속과 창조에 주목하는 생성-커뮤니케이션이다.[185]

들뢰즈는『앙티 오이디푸스』에서 법원장 슈레버의 사례에 관해서 다음과 같은 질문을 던지고 있다. "그(슈레버의 아버지)는 가족적인 표현전달에서 가부장으로서 작용하는 것인가, 그렇지 않고 기계적 정보 또는 기계적 커뮤니케이션communication machiniques에서 기계인 행위자agent[186]로 작동하는 것인가?"(AO, 1972/1994: 438) 여기서 중요한 것은 그 내용에 있는

185) 기계들의 접속과 창조에 따른 생성-커뮤니케이션의 최대치를 '추상기계machine abstracte'라고 부를 수 있을 것이다. 추상기계는 "온갖 형태들의 단면도section 또는 모든 기능을 갖춘 기계"를 가리킨다(K, 1975/2001: 482~3). 이런 의미에서 기계에 대립하는 구조조차 하나의 기계에 불과하며, 이것은 들뢰즈가 자신의 존재론을 가리키는 개념들인 '일관성의 평면', '내재성의 평면', '기관 없는 신체' 등의 개념과 동의어로 볼 수 있다. "이러한 추상기계는 현실의 다양한 수준을 횡단하고 지층들을 조립하고나 해체한다. 추상기계는 어떤 유일한 보편적인 시간에 연결되어 있는 것이 아니라, 공간 횡단적이고 시간 횡단적인 어떤 일관성의 평면(plan de consistance)에 연결되어 있다"(Guattari, 1979/2003: 27). 그러므로 추상기계는 공간과 시간에 구애받지 않고 인접한 기계들이 접속을 통해 생성할 수 있는 최대치라고 할 수 있다. 이런 의미에서 현실화한 커뮤니케이션뿐만 아니라 잠재태 전부를 포함하는 생성-커뮤니케이션의 실재를 가리킨다.

186) 행위자agent는 들뢰즈의 핵심 개념인 배치agencement에 대한 정확한 이해를 가능하게 한다. 욕망하는 기계들로서의 행위자가 커뮤니케이션을 통해 현실화하는 영토나 코드를 배치로 이해할 수 있다. 그래서 배치는 항상 '기계적 배치'라는 조합으로 사용된다. 한편 기계적 배치가 영토화나 코드화와 다른 점에서도 행위자agent에 주목할 수 있다. 영토나 코드가 그것을 구성하고 있는 살아있는 행위자들로부터 추상화한 개념인데, 반해 기계적 배치는 그 구성원들, 즉 행위자들을 중심으로 한 개념이라는 사실이다. 따라서 들뢰즈의 추상기계나 디아그램이라는 개념들도 행위자와 배치를 참고하는 개념이라고 볼 수 있다. 그리고 결정적으로 행위자agent와 배치agencement개념의 관련성이 중요한 이유는, 들뢰즈의 해방 기획과 실천론의 핵심 아이디어가 여기서 출발한다고 보기 때문이다.

것이 아니라, '기계적 커뮤니케이션'이라는 개념에 있다. 앞의 인용문에 대한 프로이트의 분석을 참고 하여 들뢰즈가 하고자 하는 '기계적 커뮤니케이션'이 무엇인지 알아보자. 프로이트는 모든 것이 슈레버의 아버지를 중심으로 도열해 있다고 생각한다. 즉 슈레버의 아버지가 가부장적인 중심으로 작용한다는 것이다. 반면에 들뢰즈는 아버지도 하나의 기계에 불과하며, 기계들끼리는 아무런 중심 없이 서로 연결되어 있는 것으로 본다. 현실 속에서 어떤 중심으로 작용하는 것처럼 보이는 것들이 있더라도, 현실화과정의 부분적 현상에 불과하다는 것이다.[187] 그러므로 "기계적 정보 또는 기계적 커뮤니케이션"의 용법은 욕망하는 기계들이 기관 없는 신체의 장 위에서 자유로이 네트워크를 구성하는 것이다. 이것이 바로 '기계적 커뮤니케이션'이자 생성-커뮤니케이션이다.

기계적 커뮤니케이션은 기계와 유기체의 개념을 극미한 구성요소의 차원으로 끌어내려서 생성-커뮤니케이션의 차원에서 재구성하는 것이다.

> 진정한 차이는 ……생물의 두 상태이기도 한 기계의 두 상태 사이에 있다. 구조적 통일 속에 갇힌 기계 그 특유의 개체적 통일 속에 갇힌 생물은 덩어리 또는 몰적 집합들의 현상이다; 이런 자격으로는 기계와 생물이 서로 외적으로 관계한다. 그래서 설사 이 양자가 서로 구별되고 서로 대립한다 해도, 그것은 다만 동일한 통계학적 방향에서의 두 국면으로서만 이다. 그런데 다양체들의 더 심오하고 내적인 다른 방향에서는, 분자적 현상들과 생물의 특이점들singularités 사이에, 즉 모든 기계 속에 흩어져 있는 작은 기계들과 모든 유기체 속에 널려 있는 작은 구성체들 사이에 벌어지는 상호침투compénétration, 즉 **직접적 커뮤니케이션**이 있다(AO, 1972/1994: 421~422, 번역 수정, 필자 강조).

직접적 커뮤니케이션은 분자적 차원에서의 종합을 가리킨다. 그 차원에서의 종합은 분자들이 서로가 서로를 참고하면서 매개하고 재매개하는 양

187) 들뢰즈는 이런 종류의 중심으로 '신화와 종교'의 예를 들고 있다. 그는 "신화 속에는 생명의 가능성이 없다. 신화 속에서 살 수 있는 것은 신화뿐이다"라는 헨리 밀러의 글을 인용하고 있다(AO, 1972/1994: 439).

상을 보인다. 이것은 모델-커뮤니케이션으로는 파악하기 힘든 것들이다. 생성-커뮤니케이션은 유기체뿐만 아니라 기계조차 미시물리학, 미세심리학의 차원에서 논해지기 때문이다. 따라서 어떤 구조 내에서 제한적으로 사용하는 모델-커뮤니케이션과 기계들의 종합으로서 생성하는 커뮤니케이션은 전혀 다른 결과를 가져올 수밖에 없다.

4) 엑세이테

지금까지 우리는 어두운 전조[차이짓는 차이소]에서 시작된 추상적 개념이 인간-주체를 대체하는 애벌레 주체이며, 구조에 선행하는 기계로서 생성-커뮤니케이션의 대상이자 주체임을 살펴보았다. 여기서는 차이소로서의 커뮤니케이터 개념을 물질적 차원에 적용하면 엑세이테héccéité가 된다는 것을 알아볼 것이다. 엑세이테는 둔스 스코투스Duns Scotus가 개체화를 설명하면서 사물이나 주체, 실체가 아닌 사건의 주체를 가리키기 위해 만든 개념이다. 사물[주체, 실체]가 다른 사물로 되는 그 사이[사건]을 가리킨다. “엑세이테, 안개, 그리고 강한 빛. 엑세이테는 시작도 끝도, 기원도 목적도 없다. 그것은 언제나 중간에 있다. 그것은 점들이 아니라 선들로 이루어져 있다. 그것은 리좀인 것이다”(MP, 1980/2001: 498~9). 엑세이테는 ‘무엇’이라는 정체성이 아니라, 그것들의 사이에 있는 ‘지금 여기서의 이것’을 가리킨다.[188]

엑세이테는 잠재성의 층위에 속하는 것으로 이것이 현실화를 통해 몰적인 현상으로 드러난다. 이것은 비인격적 개체화가 인간화하는 순간으로, 사건으로서의 엑세이테가 인간에게 사물로 대상화된다. 예를 들어 어떤 사람의 얼굴 위로 떠오르는 사건들, 즉 치켜뜬 눈과 힘 준 코, 게거품 문 입은 엑세이테들이지만 “재 화났네”라는 결론에 이르게 된 분노(怒)의 감정은

188) 엑세이테는 불어로는 ‘eccéité’, 영어로는 ‘haecceity’로, 우리말로는 ‘이것(임)’ 또는 ‘개성원리’, 특개성 등으로 번역된다. 이 논문에서 단어가 가지고 있는 의미와 느낌을 살리고자 원어를 음역하여 엑세이테로 옮기기로 한다.

하나의 사물이 된다.[189] 또 다른 예를 들어보면, 망망대해에서 바람의 세기와 질감, 물결, 물의 빛깔, 하늘빛 등은 모두 엑세이테들이지만,[190] 그것들을 통해 이르게 된 하나의 결론, 즉 "항구는 저쪽[동쪽]이네"라는 외침은 하나의 단수이자 사물로 고정된다.

> 우리는 스스로가 인간 존재인지를 확인하지 못합니다. 한 공기의 흐름, 한 줄기의 바람, 하루, 하루 중의 한 시간, 하나의 물줄기, 하나의 장소, 하나의 전투, 하나의 질병은 비인칭적 개체성을 지니고 있습니다. 그것들은 고유의 이름을 가지고 있지요. 우리는 그것을 엑세이테라고 부릅니다(P, 1990/1993: 151~152).

엑세이테는 이념-잠재성의 층위를 재현-현실성의 차원으로 현실화시키는 강도-개체성의 정체를 여실히 드러내는 개념이다. 들뢰즈에게 개체성 individualté은 더 이상 나눌 수 없는 최소단위로서의 개체individuel가 아니라, 얼마든지 나눌 수 있지만 그 때마다 성질이 달라지는 분할개체 dividuel이다. 분할개체는 들뢰즈가 시몽동으로부터 빌려온 개체화 individuation 과정에 있는 개체를 가리킨다. 기존의 개체론들이 개체를 이미 주어진 것으로 간주하는 반면, 시몽동과 들뢰즈는 개체를 생성 과정에 있는 것으로 이해한다. 시몽동은 자신의 개체화론이 "개체로부터 출발하여 개체화를 사고하는 것이 아니라 오히려 개체화를 통해 개체를 사고한다"고 말한다(Simondon, 1964: 22).

전개체적pre-individuel 상태는 에너지들이 공존하고 있는 포텐셜의 공존에 의한 '긴장상태'이다. 이로부터 어떤 결정적인 '불균형disparation'이 생겨나면, 그 불균형을 해결하기 위해 '잠재성'의 층위에 있는 포텐셜이 '현실

---

189) 들뢰즈는 이러한 '감응affect/감응작용affection'의 관계를 '잠재성/현실성'의 도식을 통해 잠재성이 현실화[인간화]하는 것으로 설명한다. 이것은 '지각percept/지각작용perception', '개념concept/개념작용conception', '카오스chaos/카오이드chaöide', '언표énoncé/언표작용énonciation' 등과 마찬가지다.

190) 엑세이테는 햅틱의 대상이다. 이것은 "하루의 어느 시간대, 열의 정도, 흰색의 강도는 완벽한 개체성"으로서의 엑세이테이다(MP, 1980/2001: 473). 자세한 것은 이 논문 'V부. 커뮤니케이션 실천론'의 실천개념들 가운데 '옵틱과 햅틱' 부분을 참고하라.

화’한다. 새로운 개체가 생성되는 것이다. 그런데 전개체성으로부터 개체화를 거쳐 개체가 되는 과정은 일회적으로 끝나는 과정이 아니라, 준안정적인metastable 전개체성이 더 이상 분해될 잠재적 에너지를 잃어버릴 때까지 개체화는 반복된다. 이렇게 개체와 새로운 개체 사이에 있는 개체가 바로 엑세이테다. 전개체적인 것 또한 개체화에 앞서 주어지는 것이 아니라, 개체와 함께 생성하는 것이다. “물리적 개체는 절대적인 안정상태에 있지 않기 때문에 그 경계들(limites)은 끈임없이 변한다. 즉 경계들은 ‘준안정적’이다”(황수영, 2009: 213). 준안정성은 엑세이테의 속성이기도 하다. 이렇게 전개체적 상태를 포함하는 개체화 과정에서 개체[엑세이테]가 바로 생성-커뮤니케이션의 커뮤니케이터들이다. 생성은 준안정성으로부터 안정성으로 끊임없이 구조를 바꾸어가면서 개체화하는 것이다.

이런 의미에서 들뢰즈와 시몽동의 개체화는 생성-커뮤니케이션 자체이고, 그 과정에 있는 엑세이테는 커뮤니케이터이 된다. 사실 개체화와 엑세이테의 관계는 이 장에서 논하고 있는 모든 생성-커뮤니케이터들에 해당한다. 이러한 생성-커뮤니케이터들의 속성에 대해 들뢰즈는 다음과 같이 말한다. “당신들은 어느 날, 어느 계절, 어느 해, 어느 삶(une vie), 등의 개체화를 가지고 있으며(이것은 지속과 무관하다) 또한 어느 기후, 어느 바람, 어느 안개, 떼, 무리 등의 개체화를 가질 수 있으며, 그러한 개체화에 도달할 수 있다. 오후 다섯 시, 바람에 실려온 메뚜기 떼, 밤에 나타나는 흡혈귀, 보름달에 나타나는 늑대 인간” 등이다(MP, 1980/2001: 497).

들뢰즈는 또 다른 예로 프루스트M. Prust의 『잃어버린 시간을 찾아서』에서의 소녀를 든다. “그[프루스트]에 따르면 소녀의 개체화(집단적 개체화이건 개인적 개체화이건)는 주체성에 의해서가 아니라 엑세이테에 의해, 순수한 엑세이테에 의해 이루어진다. “탈주하는 존재들.” 이들은 빠름과 느림의 순수한 관계일 뿐, 그 밖의 어떤 것도 아니다”(MP, 1980/2001: 514). 삼항관계에서의 개체성은 일차적으로 현실성 차원의 주체나 실체와 무관한 순수 사건으로서의 엑세이테이다.

> 인칭, 주체, 사물 또는 실체의 양식과는 전혀 다른 개체화 양식mode d'individuation이 있다. 우리는 그것을 <엑세이테heccéité>로 부르고자 한다. 어느 계절, 어느 겨울, 어느 여름, 어느 시각, 어느 날짜 등은 사물이나 주체가 갖는 개체성과는 다르지만 나름대로 완전한, 무엇 하나 결핍된 것 없는 개체성을 갖고 있다. 이것들이 <엑세이테>이다(MP, 1980/2001: 494, 번역 일부 수정).

그렇다면 "무엇 하나 결핍된 것이 없는" 엑세이테는 무엇을 가리키는 것일까? 현실화한 것으로서의 주체나 사물은 잠재성의 층위에 있는 비인격적 개체화의 결핍에 의해 드러난 것이다. "단일성이란 바로 다양체에 결핍되어 있는 것이며, 또한 주체는 사건에 결핍되어 있는 것"을 가리킨다(P, 1990/1993: 158) 뒤집어보면, 엑세이테는 아무리 짧은 순간의 것이라도 우주적 사건 전체를 함축하고 있다고 볼 수 있다.[191] 현실성 차원의 주체들은 잠재성 차원의 엑세이테가 일시적으로 고정된 파편에 지나지 않는다. 진실은 엑세이테의 차원에 있는 것이다. "일관성의 평면은 서로 교차하는 선들에 따라 구성되는 엑세이테들만을 담고 있다. 형식과 주체는 이 세계와는 무관하다"(MP, 1980/2001: 498). 들뢰즈는 이를 사건의 시간인 아이온Aiôn과 측정의 시간인 크로노스Chronos에 비유하고 있다.

> 하나의 생의 개체화[엑세이테]는 이러한 생을 살아가거나 견뎌나가는 주체의 개체화와 동일한 것이 아니다. [이 둘에게] <평면>은 결코 동일한 것이

191) 이에 해당하는 것으로 '만고장공 일조풍월 萬古長空 一朝風月'이라는 선시를 들 수 있다. 장구한 세월과 가없는 우주, 그 오랜 시간과 드넓은 공간을, 우리는 이른 새벽 얼굴을 스치는 바람과 달에서 느낀다는 것이다. 이것은 '영원한 시공의 모태 속에서 찬란히 빛나는 한 순간의 태동'을 가리킨다. 참고로 이런 깨달음에 대한 동양 불교와 서양의 들뢰즈나 니체의 철학과의 차이를 짚어볼 필요가 있을 것이다. 불교에서 '만고장공 일조풍월'은 결국 삶과 죽음에 대한 깨달음으로 귀착되는 경우가 대부분이다. 예를 들어 고려시대 고승 나옹 혜근은 "태어남이란 한줄기 맑은 바람이 일어나는 것이고, 죽음이란 달그림자가 맑은 뭇에 잠기는 것이다"라고 읊었다. 반면에 들뢰즈나 니체에게 '만고장공의 일조풍월'의 의미는 아마 이런 엑세이테를 통해 우주와 세계가 어떻게 작동하는 지를 알수있다는 것이다. 이들에게 삶과 죽음은 인간중심적인 일부의 문제일뿐이다. 들뢰즈와 니체 등이 불교를 비판하는 이유도, 궁극의 깨달음에 달했음에도 불구하고 그것을 인간중심적인 문제로 환원시키고 있기 때문이다.

> 아니다. 전자는 엑세이테들로 된 일관성의 평면 또는 구성의 평면인데, 이 판은 속도들과 감응들만을 안다. 후자는 이와는 전혀 다른 평면인 형태들의 평면, 실체들의 평면, 주체들의 평면이다. 그리고 [이 둘에게] 시간과 시간성 또한 같은 것이 아니다. 전자의 경우, 아이온은 사건의 불확정적 시간으로서, 이것은 속도만을 알며 <이미 여기 도달한 것>과 <아직 도달하지 않은 것>을 끊임없이 나누는 유동하는 선이며, 동시적인 <너무 늦음>과 <너무 이름>이며, 막 지나갈 것이자 막 지나간 것인 어떤 것이다. 그리고 반대로 후자의 경우, 측정의 시간인 크로노스, 그것은 사물들과 사람들을 고정시키고 형식을 전개하고 주체를 한정한다(MP, 1980/2001: 496).

그래서 엑세이테는 "개체화되더라도 하나의 형식을 지나가거나 하나의 주체를 만들지 않는 사건들"이며, "개념의 형식 및 인칭의 주체성과는 별도로 자신들이 한 부분을 이루는 배치 속에서 자신들의 개체화를 발견하는 것"(MP, 1980/2001: 501)이다. 들뢰즈는 여기서 개체화와 엑세이테를 사회적 차원 또는 전체적 차원에서 볼 것을 요구한다. 집합적 배치야말로 개체화의 속성을 더 없이 잘 보여준다는 것이다. "개체화된 집합으로서의 배치 전체가 엑세이테이다. 다른 [초재성의] 평면에 속하는 것일 뿐인 형식들이나 주체들과는 무관하게 경도와 위도, 속도들과 감응들에 의해 규정되는 것이 바로 <엑세이테>이기 때문이다"(MP, 1980/2001: 497). 엑세이테는 특정한 성질들의 집합을 의미하는 일반적인 개체성과는 달리, 이웃관계, 배치, 강도에 따라서 매순간 달라지는 개체화이다. "개체화의 유형은 수없이 많습니다. '주체'형 개체화가 있는가 하면(그건 너…… 그건 나……). 주체가 없는 사건형 개체화도 있지요. 어느 바람, 어느 분위기, 하루 중 어떤 시간, 어떤 전쟁…… 하는 식으로 말입니다"(P, 1990/1993: 117).[192] 엑세이테도 얼마든지 사회정치적 개념이 될 수 있다는 것이 들뢰즈의 입장이다. 사실 이러한 사회적 엑세이테는 역사 속에서 수많은 혁명가들이 발견한 것

192) 들뢰즈의 삼항관계에서 볼 때, 주체는 처음부터 없는 것이다. "주체란 없습니다. 주체성의 산출이 있을 뿐입니다. 주체성은 때가 되면 산출해내야 하는 것입니다. 바로 주체란 없기 때문입니다"(P, 1990/1993: 115). 따라서 "주체란, 내재성의 장 속에서의 어떤 습관, 습관에 다름 아님, 나는……이라고 말하는 습관인 것이다"(QP, 1991/1999: 74).

들이기도 하다. 레닌의 경우가 대표적일 것이다. 러시아혁명의 매 단계마다 그가 지각한 엑세이테는 "만국의 노동자여 단결하라"나 "모든 권력을 소비에트로" 등의 슬로건으로 혁명을 성공으로 이끌었다.

그것이 개인적 차원이든 사회적 차원이든 엑세이테는 직관적으로 포착될 수밖에 없는 감응이다. 이런 의미에서 들뢰즈는 엑세이테를 공감각이 아니라 공직관이라고 강조한다. 그것은 옵틱으로 포착되는 것이 아니라, 햅틱에 의해 파악되는 것들이다. 그는 엑세이테의 특성을 한마디로 응축한 공직관을 다음과 같이 정의한다. "한 마리 어떤 새에 대한 개념은 그가 속한 유와 종에 있는 것이 아니라, 그 새의 자세와 빛깔, 소리 등의 구성에 있다. 즉 식별불가능한 어떤 것으로, 공감각synesthésie이라기보다는 공직관synéidésie[193]이다"(QP, 1991/1999: 34). 잠재성 층위의 지각은 주체와 대상 사이의 관계가 아니라, 한 주체와 다른 주체 사이, 한 대상과 다른 대상 사이에서 부상하는 엑세이테를 지각하는 것이다.

> 지각은 사물들 사이에, 자신의 고유한 근방의 집합 안에, 어떤 엑세이테 안에 있는 다른 어떤 엑세이테의 현존으로서, 어떤 엑세이테에 의한 다른 어떤 엑세이테의 포착으로서, 어떤 엑세이테에서 다른 어떤 엑세이테로의 이행으로서 있게 될 것이다(MP, 1980/2001: 534).

생성[되기]은 한 개체가 기관 없는 신체를 벗어났다가 되돌아오는 지속적인 개체화 운동을 가리킨다. 기관 없는 신체를 통과하면서 넘어서는 문턱으로 차이와 반복이 진행되는 것이다. 이 과정에서 한 개체는 한 문턱에서 다른 문턱들로 생성한다. 기관 없는 신체 위에서 개체는 경도와 위도로 정해진 좌표를 이동하는 것과 같다. "신체의 경도와 위도를 통해 한 신체가 끊임없이 생성되는 양상을 포착하는 개념이 바로 '엑세이테'이다. 말하자면 "하나의 정도, 하나의 강도는 다른 정도들, 다른 강도들과 합성되어

193) 불어 eidesie[영어로는 eidetic]는 '한 눈에 직관하는 [사람]'이라는 의미를 가진다. 따라서 Eidétique는 직관주의, Synéidésie는 공직관으로 번역한다.

또 다른 개체를 형성하는 하나의 개체, 즉 엑세이테Heccéité이다"(MP, 1980/2001: 481). 경도가 이동하려는 욕망으로서의 잠재성이라면, 위도는 실제적으로 이동할 수 있는 힘으로서의 현실성이다. 이런 관계 속에서 한 개체를 경도와 위도에서 포착하고 그 미세한 순간들을 정의하기 위해 들뢰즈는 엑세이테 개념을 도입한다. 그것은 "결코 일반성도 단순성도 아닌 엑세이테, 바로 이 죽음, 바로 이 밤 등이 되어야 하는 것이다"(MP, 1980/2001: 575). 엑세이테는 욕망의 배치를 나타내는 경도와 탈영토화의 정도를 나타내는 위도에 따라 그려진 미세한 좌표들인 것이다. 기관 없는 신체에서의 생성이 커뮤니케이션이라면, 엑세이테는 그것의 커뮤니케이터라고 할 수 있다.

생성-커뮤니케이션은 각각의 시공간마다 독특한 '지금 여기서의 이것'이라는 엑세이테가 만드는 세계의 결과다. 이에 따라 모든 생성[되기]은 매순간 각각의 장소마다 창조적일 수밖에 없다. 그 창조적 생성 속에 있는 개별자가 엑세이테인 것이다. 그러나 엑세이테는 그 휘발성으로 인해 현실 속에서는 비이성적이고 비합리적인 것으로 간주되기 일쑤다. 이런 태도는 권력과 자본이 유포한 지배적 가치만을 부추기며, 이를 위협하는 소수적 가치에는 등을 돌리게 만든다. 생성-커뮤니케이션의 임무는 그런 미신적 태도를 저지하고 엑세이테가 실재의 작동방식임을 보여주는 것임을 보여주는 것이다.

5) 분할개체

주류 사회학에서 개체individuel는 더 이상 나눌 수 없는 사회구성인자로서의 개인(in-dividuel)을 가리킨다. 개체는 사회학에서 사회구성 동학으로서의 '구조와 행위' 또는 '사회와 개인'이라는 오래된 논의의 기초를 이룬다. 그 한축은 개인의 행위를 사회구성의 기본 동인으로 보는 입장이다. 들뢰즈는 이러한 개체에 대응하는 분할개체dividuel라는 개념을 내세운다. 현실성의 층위에서 최소 단위를 개체로 본다면, 잠재성의 층위에서 차이소에

준하는 것이 분할개체이다. 이에 따라 모델-커뮤니케이터가 개체를 단위로 한다면, 생성-커뮤니케이터는 분할개체를 단위로 한다. 분할개체는 개체 individuel와 달리 나눌 수는 있지만 나누면 전체의 성질이 달라지는 개체이다. "전체집합은 부분들로 분할됨에 있어 매번 반드시 속성의 변화를 수반한다: 그것은 분할되는 것도 분할되지 않는 것도 아닌 '분할개체dividuel'이다"(IM, 1983/2002: 33). 이것은 베르크손의 지속durée 개념, 즉 우주 전체의 떨림을 만들어내는 이미지들에 다름 아니다.[194] 분할개체는 바둑판에서의 한 수처럼 매번 판 전체의 흐름을 바꾼다. 그러므로 분할개체와 전체의 관계를 살펴본다는 것은 '생성[되기]'을 사유하는 동시에, '탈영토화'의 양상을 사유하는 것이기도 하다. 그래서 지속으로서의 전체를 끊임없이 열어가는 분할개체는 생성-커뮤니케이션의 커뮤니케이터가 되는 것이다. 잠재성과 현실성의 층위에서 각각, '전체를 구성하는 분할개체'와 '집합을 구성하는 개체'는 뚜렷한 대립을 보여준다. 들뢰즈는 이것을『시네마 I』에서 집합ensemble과 전체tout의 관계를 통해 잘 보여주고 있다.

> 우리는 전체, '전체들'을 집합들과 혼동하지 말아야 한다. 집합들은 닫혀 있으며 닫혀 있는 모든 것은 인위적으로 닫혀있다. 집합들은 항상 부분들의 집합이다. 그러나 하나의 전체는 닫혀있지 않다. 그것은 열려있다. 그리고 아주 특별한 의미에서를 제외하고는 그것은 부분들을 가지지 않는다. 왜냐하면 전체는 분할의 단계마다 자신의 성질을 바꾸지 않고는 결코 분할되지 않기 때문이다(IM, 1983/2002: 25).

들뢰즈는 분할개체의 성격을 만델브로트B. Mandelbrot의 프랙털에 빗대어 설명한다. 프랙털 기하학은 코흐곡선Koch curve이 갖는 복잡성을 차원수로 표현하는 방법이다. 들뢰즈는 코흐곡선과 다른 형태인 "브라운 운동, 난류(亂流), 천개(天蓋)도 이러한 "프랙털"이라고 본다(MP, 1980/2001: 930). 들뢰즈는 모든 생성을 프랙털 운동으로 본다.[195] 이것은 분할개체와

194) 들뢰즈가 베르크손의 이미지론에 기대어『시네마 I』과『시네마 II』의 논리를 전개하는 이유도 그 때문이다. 영화 전체를 구성하는 쇼트[plan]은 분할개체에 해당한다.

다양체가 다른 개체로 단순 이동하는 것이 아니라, 접속하는 항의 수에 따라 복잡성이 증가하는 것으로 본다는 것이다. 그 차원수는 원칙적으로 무한대이기 때문에 “각 개체는 하나의 무한한 다양체이며, 전체 <대문자 자연>은 다양체들의 완전히 개체화된 다양체이다”(MP, 1980/2001: 482).

프랙털에서 차원 수가 커지는 것은 생성-커뮤니케이션의 작동방식을 보여준다. 그래서 네그리와 하트는 다양체[다중]를 하나의 네트워크로 상정한다. “모든 차이들이 자유롭고 평등하게 표현될 수 있는 개방적이고 확장적인 네트워크로, 우리가 공동으로(in common) 일하고 공동으로 살 수 있는 마주침의 수단들을 제공하는 네트워크인 것이다”(Negri & Hardt, 2005/2008: 18). 이것은 일관성의 평면 위에서 연결접속의 수가 늘어나는 것을 가리킨다.

> 모든 다양체는 자신의 모든 차원들을 채우고 차지한다는 의미에서 판판하다. 따라서 우리는 다양체들의 **일관성의 평면**에 대해 말할 것이다. 비록 이 “평면” 위에서 이루어지는 연결접속들의 수에 따라 평면의 차원 수가 커지기는 할 테지만. 다양체들은 외부dehors, 즉 추상적인 선, 탈주선ligne de fuite 또는 탈영토화의선에 의거해 정의되며, 다양체들은 이 선에 따라 다른 다양체들과 연결접속하면서 본성상의 변화를 겪는다. 일관성의 평면(격자)은 모든 다양체들의 외부이다(MP, 1980/2001: 22).

들뢰즈가 다양체와 일관성의 평면을 논하면서 프랙탈 기하학을 염두에 두는 이유는 두 가지 이다. 첫째는 이미 살펴본 대로, 프랙털 기하학이 기존의 유클리드 기하학의 경직된 직선으로부터 탈주하는 곡선을 포착하는 개념이기 때문이다. 둘째는 프랙털 기하학이 차이 자체[하나]와 차이소들[여럿]을 동시에 사유하도록 해주기 때문이다. 이것은 개인과 집단의 역학을 보여주기에 아주 적합한 논리로서 ‘행위와 구조’ 또는 ‘개인과 사회’라는

195) 굳이 프랙털과 생성[되기]을 구분하자면, 프랙털이 나뭇잎에서 줄기로 나아가는 몇 차원에서 문턱 넘기에 그친다면, 들뢰즈의 생성은 그 문턱 넘기를 반복함으로써만 존재하는 개념이다. 프랙털은 생성의 단면은 잘 보여주지만, 생성 전체를 보여주지는 못한다.

주제에 풍부한 아이디어를 제공한다. 그 논리의 근저를 이루는 것은 분할개체[여럿]와 전체[하나]의 관계이다. 기본적으로 분할하지 못하는 개체는 전체에 대해 아무런 영향을 끼칠 수 없다. 전체에 대한 사유는 그것을 이루는 무한소들의 관계에 대한 사유에서 출발하기 때문이다.

> 전체를 정의해야 한다면 우리는 그것을 관계Relation라고 정의할 것이다. 관계는 사물들의 속성이 아니며 관계항들의 바깥에 있다. 또한 관계는 개방성과 불가분의 관계에 있으며 영적 또는 정신적 실존을 나타낸다. 전체를 대상들의 닫힌 집합과 혼동하지 않는다는 조건 하에서 관계들은 대상들에 속하지 않고 전체에 속해있다. 한 집합 안의 대상들은 공간 속에서의 운동에 의해 각각의 위치를 바꾼다. 그러나 관계들에 의해 전체는 변형되거나 질적으로 변화한다. 우리는 지속 자체나 시간이 관계들로 이루어진 전체라고 말할 수 있다(IM, 1983/2002: 24~25).

들뢰즈에게 관계 개념이 중요한 이유는 그의 사유대상이 미시무한소들이기 때문이다. 미시무한소들은 그 자체로 사유할 수 없기 때문에 그 관계를 통해서만 사유할 수 있다. 들뢰즈에게 개체 이하의 분할개체, 사태 이하의 사건, 사유 이하의 미시사유는 '관계' 또는 '커뮤니케이션'을 통해서만 포착할 수 있다. 이것이 바로 들뢰즈의 계열적 사유이다.『의미의 논리』에서 계열을 통해 사건을 사유하는 것이 여기에 해당한다. 미시무한소는 끊임없이 사라지지만 관계는 추적이 가능하다. 사라지지 않고 이렇게 남아있는 계열들의 반복이 동일성을 형성하는 것이다. 물론 미시무한소를 사유하는 들뢰즈에게 그런 동일성은 부차적인 것에 불과하며, 본질은 미시무한소의 이질적 관계들이 커뮤니케이션을 통해 만들어내는 차이의 세계에 있다.

분할개체와 전체의 관계에서 결정적 의미를 갖는 개념은 다중[다양체]의 문제이다. 분할하면서 문턱을 넘어가는 분할개체는 단계마다 전혀 다른 다중[다양체]으로 생성한다. 문턱을 넘어서면 본질적으로 다른 본성을 가지며, 이것이 반복적으로 드러나는 것이 다양체이다. 사실 '성질을 바꾸어야만 분할된다'는 것은 다양체와 강도intensite의 본성이다. 분할개체가 스스

로 분할하면서 본질적으로 다른 문턱을 넘어가고, 그것을 전체적인 입장에서 보면 생성을 본질로 하는 다양체의 모습이다.[196]

> 다양체는 그것의 요소들에 의해 규정되지 않으며, 통일이나 이해의 중심에 의해 규정되지도 않는다. 다양체는 그것의 차원수에 의해 규정되는 것이다. 다양체는 본성이 변화하지 않고서는 나누어지지도 않고, 차원을 잃거나 얻지도 않는다. 그리고 다양체의 차원들의 변화는 다양체에 내재하기 때문에, **이것은 결국 각각의 다양체는 이미 공생하고 있는 다질적인 항들로 조성되어 있으며, 또는 각각의 다양체는 그것의 문턱들과 문들을 따라 일렬로 늘어선 다른 다양체들로 끊임없이 변형된다는 이야기와 마찬가지이다**(MP, 1980/2001: 473~474).

삼항관계에서 볼 때, 잠재성의 층위에서의 차이소들의 문제는 곧 현실성의 층위에서의 다양체의 문제인 것이다.

6) 다중[다양체]

다중[다양체]은 무엇보다 차이소들이다. 앞에서 살펴본 어두운 전조, 애벌레 주체, 기계, 분할개체 등의 개념들처럼 다중도 생성-커뮤니케이션의 커뮤니케이터를 가리킨다. 그러나 다중은 차이 자체[하나]와 차이소들[여럿]이라는 의미를 동시에 함축한다는 점에서 앞의 커뮤니케이터 개념들과는 일정한 거리를 갖는다. 생성-커뮤니케이터의 존재론적 의미와 실천적 의미를 동시에 지시하는 장점을 가진다는 것이다.

> 다중이 (민중처럼) 동일성이 아니요 (대중처럼) 획일성도 아닌 한에서 다중의 내부적 차이는 그들로 하여금 서로 소통하게 하고 함께 활동하게 하는

196) 다양체multitude는 분할개체들로 구성된 잠재태라는 측면에서 존재론적 개념이지만, 현실성의 층위에서 집합적 배치를 가리킨다는 측면에서 실천론적인 개념이다. 이에 따라, 'multitude'는 존재론적으로는 '다양체'로, 실천적 측면에서는 '다중'으로 번역할 수 있을 것이다.

> 공통된 것(the common)을 발견해야만 한다. 사실상 우리가 공유하는 공통된 것은 발견되었다기보다는 생산되는 것이다. ……우리의 소통, 협동 그리고 협력은 공통된 것에 기반을 두고 있을 뿐만 아니라 계속 확장하는 나선형 관계 속에서 공통된 것을 생산하기도 한다(Negri & Hardt, 2005/2008: 20).

다중은 차이라는 존재론적 개념을 실천적으로 사유하고자 하는 사람들이 가장 선호하는 개념이다. 다중이 가진 실천적 역량을 최대치로 끌어낸 철학자로는 들뢰즈주의자인 네그리가 대표적이다. 스피노자가 『정치론』에서 핵심적으로 다루고 있는 물티투도multitudo[197] 개념을 네그리는 '자율적인 집단적 주체'라는 의미의 다중multiude으로 부른다. 이로 인해 다중[다양체]은 생성-커뮤니케이션의 실천론과 직결된다.[198] 네그리는 "스피노자적인 혁신은 실제로 코뮨주의의 철학이며, 스피노자적인 존재론은 코뮨주의의 계보학"이라고 주장한다(Negri, 1992/2005: 182). 커뮤니케이션communication과 코뮨주의communism의 언어적 기원은 커뮤니케이션의 비판적 실천에 많은 영감을 제공한다. 네그리와 하트가 다중은 "전지구적 계급형성체(class formation)"라고 부르는 이유이다(Negri & Hardt, 2005/2008: 23).

다중은 통일성과 획일성이 없다는 측면에서 대중, 군중, 민중, 인민 등과

197) 『신학-정치론』에서는 multitudo[다중]라는 용어는 6번 나온다. 『에티카』에서는 '5부 정리20의 주석'에서 "사물의 공통적 성질이나 신에 관계되는 정서를 함양시키는 원인이 다수라는 것에in multiudine causarum"라는 표현에서 단 한번 등장한다. 네그리는 몰티투도 개념을 스피노자의 핵심 개념으로 내세운다. "'원인의 다수성'이라는 표현에 대한 순수한 의미론적인 고려에도 불구하고 이 '다수성'이라는 술어의 출현은 사소한 것이 아니다. 오히려 그것은 스피노자적 사고의 전형적인 운동을 잘 나타내 준다. 즉, 감정의 동요와 변용들이 무한히 펼쳐지는 바로 그 지점에서, 정신은 그런 것들을 힘의 전망 속에서 조절하고 조직화할 필연성이 생겨난다. 그리고 궁극적으로는 일종의 금욕주의적 긴장이 펼쳐질 것이라고 생각되는 지점에서, 그와는 반대로 집단적 지평이 구축되고 있는 것이다. 정신적 긴장을 통해 집단을 지향하게 만드는 이런 이론적 운동은 스피노자의 철학에서 본질적인 것이며, 지극히 특징적인(그렇지만 연구자들에게서 별로 강조된 적이 없는) 위치이동 효과들을 만들어낸다"(Negri, 1992/2005: 88).

198) 네그리는 스피노자의 철학을 "전체 진로를 횡단하지 않고서는 그 의미를 이해할 수 없는 생산적 실재론realisme productif"으로서(Negri, 1981/1997: 73), "생산의 이론이자 소통의 이론이며, 무엇보다도 열린 인간학"으로 부른다(Negri, 1992/2005: 178).

구분되어 사용되어야 한다. 다중은 복수적이지만 구성원들의 특이성을 보존하고 있다는 것이다. 네그리와 하트는 다른 개념들에 비해 다중을 다음과 같이 구분하고 있다. "다중multitude 개념은 인민people 개념과 대조되어야 한다. 인민은 하나의 통일체로서 주민의 대표이지만, 대중은 축소할 수 없으며 복수성으로 남아있다. 다른 한편 다중 개념은 민중the mob, 군중the crowd, '대중the mass' 관념들과 대비되어야 한다. 민중, 군중, '대중'은 정말 복수성들이지만 수동적 주체들이다.[199] 사실상 그들은 수동적이고 그래서 아주 쉽게 조종되기 때문에 위험한 것으로 종종 생각된다. 반대로 다중은 능동적인 복수성이고 따라서 자율적일 수 있고 결국 민주주의[200]적일 수 있다"(Negri & Hardt, 2000/2001: 13).

네그리는 다중 개념을 이와 유사한 개념들로부터 구별 짓는 점이 '구축적 역능constructive power'에 있다고 본다. 구축적 역능은 사회를 변혁하는 해방적 힘을 가리키는데, 이것은 언표행위의 집단적 배치라는 들뢰즈의 개념과 이어진다. 집합적 배치를 바꾼다는 것은 다중의 구축적 역능을 구사하는 것이다. 이로부터 다중의 민주주의를 함축하고 있는 스피노자의 대표적 테제가 나온다. 그것은 "대중은 두려운 존재이다. 두려워하지 않는다면 말이다"(Spinoza, 1674/2002: 348). 이로부터 공포를 사이에 둔 지배 권력과 다중이 투쟁의 역사를 만들어왔다고 볼 수 있는 것이다. 대중이 군주를 두려워하는가 아니면 군주가 대중을 두려워하는가에 따라 역사는 부침

199) 네그리는 대중으로부터 다중을 다음과 같이 구분 짓고 있다. "대중 일반에 대한 평가절하적인 일련의 술어들이 있는데(군중[vulgus], 하층민[plebs] 등), 통상 그것들은 구성된 권력의 지배세력 속에 자리하지 못하는 대중을 지칭하는 데 사용된다. 그러나 '다중'(multitudo) 개념은 단일자의 개념이 아니다. 우리는 그것을 '만인의 의지'로 간주할 수 있을까? 당연히 아니다. 다중은 주권자로서 시민들 전체를 말한다. 다른 말로, 그것은 (통상 결사와 복종의 형태를 띠는) 의무의 문제가 제거된 수평적 공간 위에서의 통치인 것이다"(Negri, 1992/2005: 224).

200) 여기서 네그리가 말하는 민주주의는 생산관계를 은폐하고 권력관계를 합리화하는 부르주아적 민주주의와는 거리가 멀다. 스피노자주의자인 네그리에게 민주주의는 다중이 만들어가는 공통적인 것과 밀접한 관계를 가진다. 다중이 권력과 자본에 저항하는 이유는 "국가가 다중을 민중으로 만들고 싶어 하는 것과 꼭 마찬가지로, 자본은 다중을 유기적인 통일체로 만들고 싶어 한다"는 사실 때문이다(Negri & Hardt, 2005/2008: 137). 그러므로 스피노자의 민주주의는 권력과 자본에 대한 저항을 가리킨다.

을 계속해왔고, 오늘날에는 그 정도가 더욱 첨예해지고 있다. 감시가능성을 폭발적으로 증가시키고 있는 통제사회에서 '공포'에 대한 정의와 그 조장방식 또한 첨단화되고 있기 때문이다. 공포가 일반화될수록 민주주의 또한 지배 권력과 다중에게 전혀 다른 해석을 불러올 수밖에 없다. 들뢰즈와 네그리 등이 스피노자의 민주주의 개념에 주목하고 있는 이유도 이 때문이다. 그것은 "개인적 힘들의 발전 속에서 집단적 행위의 토대를 구축하고, 이런 토대 위에서 정치적 관계들을 수립하고, 생산력의 예속으로부터 그 즉시로 직접적인 해방을 실행하는 민주주의인 것이다. 개인들의 힘은 이 세계를 형성하는 것과 동시에 정치-사회적 세계를 형성한다"(Negri, 1992/2005: 40).

들뢰즈의 집합적 배치가 행위자agent와 배치agencement의 관계를 다룬다는 점에서, 그것은 하나이자 여럿이란 의미를 함축하는 다중의 문제이기도 하다. 공동체와 개인의 관계, 개체화와 개체의 관계가 바로 배치이고 다중인 이유가 바로 여기에 있다. 네그리는 개체와 개체화의 관계, 개인과 공동체의 관계를 "오직 다수성의 표면 위에서만 살고 있는 존재의, 복수적인 주체의 역설"(네그리, 1992/2005: 179)이라고 평가한다. '하나로서의 다중'이 갖는 집합적 배치는 그 내부에 서로 소통하는 '여럿으로서의 다중'이라는 행위자들과 분리시킬 수 없기 때문이다.

따라서 다중을 인민, 민중, 군중, 대중 등과 구분하는 이유는 다음과 같다. 다중은 제국의 능동적인 시민인 반면, 다른 개념들은 그 수동적으로 인해 여전 어떤 초월적 명령에 복종하기 때문이다. 거칠게 말하면 다중은 자발적으로 복종하는 파시즘의 대상인데 반해, 대중과 인민, 군중, 민중은 하나의 중심권력에 복종하는 전체주의의 지배 대상인 것이다. 그래서 네그리는 "다중은 하나가 명령하고 나머지들이 복종하는 정치적 신체라기보다는 오히려 스스로를 지배하는 살아 있는 살이다"라고 말하는 것이다(Negri & Hardt, 2000/2001: 136~137).[201] 그것이 아무리 파시즘의 결과를 가져온다

201) 여기서 '살'은 메를로 퐁티M. Ponty의 개념으로, 물질도 정신도 아닌 어떤 것, 어떤 실체가 아닌 것을 가리킨다. 네그리와 하트는 다중을 설명하기 위해 '공통적인 것'을 가리키

고 하더라도 그 배후에는 능동적인 소통이 자리한다는 것이다. 자발적 복종과 구축적 역능이 다중 내부에 공존하는 것이다. 다중은 생성하는 배치이며, 개체화이기 때문이다. 다중은 개체로서는 닫혀있지만, 분할개체는 영원히 열려있다.

> 스피노자의 정치학은 진정한 코페르니쿠스적 혁명의 성격을 띠고 있다. 즉, 다중은 무한하며, 그 힘은 지속적인 운동이다. 총체성을 구성하지만 단지 이행적인 현재성으로서만 총체성과 동일화되는 무한한 운동이기에, 힘은 스스로를 폐쇄하는 것이 아니라 열어 놓으며, 생산하고 또 생산한다(Negri, 1992/2005: 86).

다중이 복수성과 능동성에 기반하고 있다는 것의 의미는 다중이 생성형 커뮤니케이션을 한다는 것을 의미한다. 인민이 복수성에 기반하고 있지 않다는 것은 공통적인 것의 생성이라는 방식으로 커뮤니케이션 할 수 없다는 것을 의미한다. 이런 맥락에서 들뢰즈는 엘리아스 카네티를 인용하면서 대중masse과 다중으로서의 무리meute를 구분한다.

> 카네티가 말하는 대중의 특성 중에서 우리는 거대한 양, 구성원들의 분할가능성divisibilité과 동등함, 중앙 집중, 집단 전체의 사회화 가능성, 일방적인 위계적 방향, 영토화나 영토성의 조직화, 기호들의 방출을 주목해야 한다. 무리의 특성 중에서 우리는 그 수의 적음 또는 제한됨, 흩어짐, 분해할 수 없고 가변적인 거리들, 질적 은유들, 잔류들이나 건너뜀들franchissments과 같은 불평등, 고정된 총체화나 위계화의 불가능성, 브라운 운동적인 방향의

는 '살' 개념을 도입한다. "살은 공통적이다. 그것은 공기, 불, 흙, 물처럼 원소적이다. 다른 한편으로, 이 다양한 괴물은 우리가 모두 특이하고 우리의 차이들이 어떤 단일한 사회적 신체로 환원될 수 없다는 사실을 입증한다. 우리는 정치적 신체에 관한 모든 근대적 논고들에 반대하고 다중의 살에서 보이는 공통성과 특이성 사이의 이 새로운 관계를 파악하는, 일종의 반(反)신체론을 기술할 필요"를 위해 도입된 개념이다(Negri & Hardt, 2005/2008: 239~240). 들뢰즈의 잠재성 대 현실성의 구도에서 보면, 살은 유기적 신체로 현실화하기 이전의 잠재적인 차원을 가리킨다. 살은 탈영토화를 통한 새로운 배치를 통해 새로운 세계를 만들어낼 수 있는 힘이다. 그래서 다중은 사회 속에서 변화의 가능성을 보장하는 우주적 살이라고 불리는 것이다.

> 다양화, 탈영토화의 선들, 입자들의 투사를 주목해야 한다. ……무리는 자신의 세력권 안에서조차 자기 자신의 일부인 탈주선 또는 탈영토화의 선 위에서 구성되며, 무리는 그것에 높은 긍정적 가치를 부여한다. 반면 대중은 그런 선들을 선분화하고 봉쇄하고, 그것들에 부정적인 기호를 부여하기 위해서만 선들을 통합한다"(MP, 1980/2001: 72~73, 번역 수정).

다중으로서의 무리 속에 있는 구성원들은 같이 있을 때도 자신의 개성을 유지한다. 들뢰즈의 '하나이자 여럿'이라는 개념이 '다중[다양체]' 개념에 압축되어 있다는 것은 이런 의미이다. 이것은 "대중 속에 있는 주체의 편집증적 처지와 대비된다. 이 경우 언제나 개체는 집단에, 집단은 우두머리에, 우두머리는 집단에 동일화된다"(MP, 1980/2001: 73). 따라서 대중과 무리를 구분하는 것은 처음부터 분열분석의 임무인 동시에, 커뮤니케이션에서 모델형과 생성형의 구분이며, 생성형 내에서도 실천적인 문제와 관련된다. 그러므로 생성-커뮤니케이터로서의 다중이 가진 의미는, 그 내부가 다양한 집단으로 구성되어있음에도 불구하고, 공통적인 것을 구성하는 소통이 가능한가로 압축될 수 있다. 오늘날의 시위문화가 이전과 달리 노동자뿐만 아니라, 학생, 주부, 예술가들을 포함하면서도 만족할만한 결과를 낼 수 있는가라는 문제가 여기에 해당할 것이다. 이것은 "다중 개념에 의해 제기된 도전은 사회적 다양체가 내부적으로는 다르게 남아 있으면서도 공동으로 소통하고 공통으로 활동하는 것이 성공할 수 있는가 하는 문제이다"(Negri & Hardt, 2005/2008: 19). 이것은 또한 생성-커뮤니케이션의 정의에 관한 물음과 정확히 일치한다. 이로부터 우리는 어떻게 대중의 커뮤니케이션을 무리의 커뮤니케이션으로 바꿀 것인가 그리고 어떻게 무리의 커뮤니케이션을 지지할 것이며, 어떻게 대중의 커뮤니케이션을 잠재화하여 소멸시킬 것인가 라는 후속 질문을 던질 수밖에 없다. 왜냐하면 "국가가 다중을 민중으로 만들고 싶어 하는 것과 꼭 마찬가지로, 자본은 다중을 유기적인 통일체로 만들고 싶어"하기 때문이다(Negri & Hardt, 2005/2008: 137). 생성-커뮤니케이션의 실천론이 기본적으로 권력과 자본으로부터의 탈영토화를 다

루는 이유도 이 때문이다.



Ⅳ. 커뮤니케이션의 원리들
: 종합, 계열, 기호, 횡단

지금까지의 작업이 생성-커뮤니케이션의 성격을 규명하는 것이었다면, 여기서는 그것의 작용원리에 대해 알아볼 것이다. '차이소들의 차이짓기[차이화하는 운동]' 또는 '공통적인 것의 생성[되기]'에서 차이짓기와 생성의 구체적 방식을 알아보는 것이다. 여기에는 비-소통하는 커뮤니케이터들이 현실 속으로 분화, 극화하는 드라마틱한 현실화 과정과 함께, 권력과 자본에 봉사하는 커뮤니케이션을 탈주시켜서 잠재화하는 과정이 종합, 횡단, 계열, 기호라는 네 가지 원리를 통해 제시될 것이다.

커뮤니케이션의 네 가지 원리들은 생성[되기]의 순간에 벌어지는 풍경을 다룬다. 그것은 각각 끊어지는 순간[종합], 이어지는 순간[계열], 마주치는 순간[기호], 어긋나는 순간[횡단]을 가리킨다. 종합은 커뮤니케이터들이 연접, 이접, 통접이라는 세 가지 '끊어짐[절단]'을 통해 흐름을 이어가는 커뮤니케이션 원리를 다루며, 계열은 '이어짐[관계]'을 통해 의미화를 결정하는 원리를 다룬다. 형상으로서의 기호는 그 '마주침[충돌]'에 의해 촉발되는 감응을 원리로 하며, 횡단은 질서 잡힌 것으로부터 벗어나 '어긋남[편위]'을 통해 커뮤니케이션하는 원리를 보여준다.

커뮤니케이션 실천론이 (재)영토화와 탈영토화라는 이중운동II를 다룬다면, 종합, 계열, 기호, 횡단의 원리들은 잠재화와 현실화라는 이중운동I을 다룬다. 특히 종합과 계열이 잠재성으로부터의 현실화라는 존재론적 커뮤니케이션의 원리라면, 기호와 횡단은 현실성의 층위에서 벌어지는 '공통적인 것의 강요'로부터 잠재화하는 실천적 커뮤니케이션 원리를 이룬다.

1. 종합과 커뮤니케이션

들뢰즈 이전까지 종합synthèse은 칸트식의 논리적 인식이나 프로이트식의 심리적 의식에 국한된 인간중심적 개념이었다. 들뢰즈는 칸트와 프로이트를 참고하되 인간중심주의를 벗어나는 방향으로 나아간다. 인간적 차원의 종합 개념이 존재론적 개념으로 전용되는 순간이다.[202] 그것은 인간을 포함한 모든 비-소통하는 존재자들이 어떻게 종합을 통해 소통에 이르게 되는가를 묻는 것이기도 하다. 종합의 원리는 커뮤니케이션이 끊어짐을 통해 더 풍성한 흐름을 만들어낸다는 것이다. 차이짓기라는 커뮤니케이션의 이념적 정의는 구체적 현실에서 그 흐름을 더 잘게 자르는 방식으로 진행된다. 종합은 우리에게 어느 지점에서 누구에 의해 어느 정도의 커뮤니케이션 절단이 발생하는 지에 주목하라고 충고한다.

들뢰즈는『천개의 고원』이탈리아어판 서문에서 종합이라는 개념은 추상적 사유의 영역이나 심리적 영역에서 이론적으로 사용될 뿐만 아니라, 역사적, 사회적 장에서 실천적으로 적용될 수 있는 개념임을 밝히고 있다. 그는『앙티 오이디푸스』를 칸트의 방식을 모방한 일종의 '무의식 차원에서의 순수이성비판'이라고 자평하면서 무의식이 종합되는 방식을 역사에 적용할 수 있음을 주장한다. 그는『앙티 오이디푸스』의 저술 목적을 다음과 같이 밝히고 있다. "무의식에 고유한 종합을 규정하는 것이 중요했다. 즉 **역사는 이러한 종합을 실현하는 흐름들**이고, 오이디푸스란 모든 역사적 생산

202) 들뢰즈는 칸트의 종합이론이 가진 한계를 프로이트를 통해 해결한다.『과학적 심리학 초고』에서 프로이트가 과학적 유물론을 통해 신경의 종합을 설명하는 대목을 참고한 것이다. 이것을 들뢰즈는 잠재성으로부터 현실화하는 과정에 접목시킴으로써 생성-존재론의 관점에서 종합의 문제를 해결하고자 했다. 그 내용은 다음과 같다. "흥분이 하나의 뉴런에서 다른 뉴런으로 전해질 때 그것은 저항에 부딪히게 된다. 하나의 경로가 충분한 힘을 만나게 되면 저항의 항구적인 감소가 자리 잡는다. 그 후로 이 경로는 다른 경로들에 비해 더욱 선호된다. 이 선호 되는 패턴들의 결합은 감각이 조직화되는 것을 허용한다. 이 층위에서 이미지들은 이미 전개되기 시작한다. 비록 이 종합이 불완전하게 남아 있기는 하지만, 그것은 감각들을 수동적 층위에서 결합하기 시작한다"(Faulkner, 2006/2008: 65).
저항이 약해진 경로는 들뢰즈가 말하는 일종의 '어두운 전조'이다. 어두운 전조는 차이소들 가운데 차이짓기라는 커뮤니케이션을 주도하는 역할을 한다. 어두운 전조를 중심으로 패턴들의 발생과 공명, 그리고 소통이 일어나는 것이다. 들뢰즈는 이러한 수동적 종합의 과정을 연접적 종합, 이접적 종합, 통접적 종합이라는 개념들을 통해 설명한다. 어두운 전조에 대한 자세한 논의는 이 논문의 Ⅲ부 3장 '생성-커뮤니케이터'를 참고하라. 이밖에 칸트와 프로이트의 종합에 관한 논의는 Ⅲ부 1장 가운데 '종합의 기원' 부분을 참고하라.

을 기만하고 있는 "피할 도리가 없는 환상"이라는 것을 폭로하는 것이 중요했다"는 것이다(MP, 1980/2001: 5, 강조는 필자). 무의식의 층위에서 작동하는 커뮤니케이션은 끊임없는 연결이지만, 그것이 현실화하면서 끊어지는 지점에 따라 역사와 사회는 분화된다는 것이다. 존재론적 층위에서는 모든 차이소들이 끊임없는 접속을 통해 존재한다[연접적 종합]. 그 와중에 차이소들끼리 서로 포함하거나 배제하는 것을 알 수 있다[이접적 종합]. 그 결과 또 다른 차이소들이 생성한다[통접적 종합]. 종합은 현실이 양 극단에 존재하는 무엇이 아니라, 두 극의 사이 어느 지점에서 요동치는 상태임을 말해준다. 종합은 존재의 생성원리로서의 커뮤니케이션이다.

1) 세 가지 종합: 연접, 이접, 통접

들뢰즈에 따르면 종합은 한마디로 기계들[차이소들]의 접속이다. 그는 『앙티 오이디푸스』에서 종합에 대한 논의를 다음과 같은 선언과 함께 시작한다. "기계는 **절단들의 체계**로 정의된다. …기계는 절합적(articulative)이어서, 이러한 절단은 실재와의 분리를 뜻하는 것이 아니다; 오히려 절단은 우리가 고려하는 측면에 따라 여러 선을 따라 작동한다. 모든 기계는 무엇보다 그것이 절단하는 연속하는 물질적 흐름(hylé)[203]과 관련된 것이다"(AO, 1972/1994: 61). 기계는 하나의 체계이며 흐름인데, 그 체계는 역설적이게도 '끊어짐[절단]'에 의해 만들어진다는 것이다. 들뢰즈는 그 절단들의 체계를 세 가지로 나누고 있다. 채취-절단les coupures-prélèvements, 이탈-절단coupures-détachements, 잔여-절단coupures-reste 체계들이다. 자세한 설명은 다음에 나오겠지만, 먼저 절단들이 기계들과 흐름들의 생산방식이라는 측면에서 절단이 곧 생산이며 흐름이라는 사실이 중요하다. 그래서 각각의 절단들은 채취-흐름, 이탈-흐름, 잔여-흐름이자 채취-생산, 이

203) hyle는 철학에서 언어로 형상화하기 이전부터 편재하는 물질의 흐름을 가리킨다. 들뢰즈는 언어로 절단되기 전의 이 물질 개념을 '우주'와 관념상 일치시키고 있다. "휠레(hyle)는 사실 한 물질이 이념적으로(ideal) 소유하고 있는 순수한 연속성을 나타낸다"고 지적한다(AO, 1972/1994: 61).

탈-생산, 잔여-생산이며, 단순화하면 그냥 채취, 이탈, 잔여물이다. 들뢰즈는 『앙티 오이디푸스』에서 그런 세 가지 절단들의 체계가 커뮤니케이션을 통해 생산되는[흐르는, 절단되는] 과정에 관해 서술하고 있다. 종합은 생성-커뮤니케이션의 끊어짐의 원리라 할 수 있을 것이다.[204]

종합이라는 기계들의 커뮤니케이션을 본격적으로 분석하기 전에 이와 관련된 개념들을 먼저 이해할 필요가 있다. 첫째, '기계'는 생성-커뮤니케이션의 커뮤니케이터로 모델-커뮤니케이션의 주체에 대응한다. 기계가 잠재성의 층위에서의 커뮤니케이터라면 주체는 현실성의 층위에서의 커뮤니케이터를 가리킨다. 그래서 기계는 엄밀한 의미로 커뮤니케이션의 주체라기보다는 생성하는 커뮤니케이션의 매체라고 볼 수 있다. 기계는 접속을 통해 커뮤니케이션을 생성하는 동시에, 다른 기계의 커뮤니케이션을 매개한다. 커뮤니케이션에서 모델형과 생성형의 구분은 마치 기계를 가리키는 두 단어의 차이, 즉 mechanique와 machine의 차이와 같다. mechanique가 정해진 체계 안에서 동일한 것을 반복하는 모델형 기계라면, 들뢰즈의 기계인 machine은 차이 짓고 일탈하는 생성형 기계를 가리킨다.

두 번째로 짚고 넘어가야할 개념은 '절단coupure'이다. 절단은 일차적으로 '자른다'는 뜻이지만, 들뢰즈는 오히려 잘린 방식으로 '접합하는' 데에 주목한다. 그래서 절단은 절합articulation이라는 의미 속에서 읽어야 한다. 즉 절단은 '흐름으로서의 단절', 하나의 통합체[기관 없는 신체]를 구성하는 흐름인 것이다.

세 번째로 커뮤니케이션의 관점에서 무엇보다 중요한 것은 절단을 체계systéme의 관점에서 이해하는 것이다. 절단은 기관 없는 신체 위에서 기존의 흐름을 절단함으로써 새로운 흐름[연결]을 만들어내는데, 그 절단과 흐름 사이에는 항상 비-소통하는 체계들이 생겨난다는 것이다. 예를 들어 아기의 입은 엄마의 젖가슴과 접속하여 젖의 흐름을 채취-절단한다. 젖의 흐

204) 이것은 <도표 8>의 '삼항관계와 이중운동' 도식 가운데, 현실성의 층위에서 현실화를 강화하는 방향으로 '절단되는' 재영토화[A(a)]와 현실화의 반대방향으로 절단되는 탈영토화[A(v)] 모두 그런 끊어짐을 통해 잠재화[V]라는 '흐름'을 생성하는 것으로 해석할 수 있다.

름은 채취-절단을 통해 단절되는 것이 아니라, 새로운 흐름을 만들어내며 여전히 하나의 통합체를 유지한다. 다양한 체계들의 체계들이 서로 비-소통하면서 커뮤니케이션할 수 있는 것은 바로 체계단절이 있어서 가능한 것이다.[205] 이렇게 절단은 연결에 대립하기는커녕, 연결의 조건이 된다. 그래서 들뢰즈는 "모든 기계가 기계의 기계"라고 말하는 것이다.[206] "모든 기계는, 연결한 기계의 입장에서는 흐름의 절단이지만 연결을 당한 기계의 입장에서는 흐름 자체이며 흐름의 생산이다. 이와 같은 것이 생산의 생산 법칙이다"(AO, 1972/1994: 62, 번역 수정). 이를 통해 우리는 들뢰즈의 종합이 기관 없는 신체 위에서 절단을 통해 흐름을 이어가는 생성-커뮤니케이션의 원리임을 확인할 수 있다. '절단을 통한 종합'이라는 원리는 다음의 세 가지로 구분할 수 있다.[207]

---

205) 단절을 통해 체계를 만든다는 생각은 니클라스 루만에게서도 발견된다. 환경으로부터 차이를 통해 체계를 만든다는 '체계/환경-차이'가 바로 그것이다. 가령 방송녹화제작기술은 실재적 현실과 시청자, 또는 방송국과 시청자 사이의 직접적 상호작용을 '차단'함으로써, 매스미디어라는 기능체계를 만들어낸다. 루만에 따르면, "매스미디어 체계의 분화를 가져온 결정적인 성과는 참석자들 간의 상호작용을 불필요하게 만들뿐만 아니라 매스미디어 고유의 커뮤니케이션을 위해 그런 상호작용을 배제하는 확산 테크놀로지의 발명에 있었을 것이다"(Luhmann, 1995/2006: 22).
들뢰즈식으로 말한다면, 매스미디어는 실재적 현실로부터 대중에게로 향하는 흐름을 채취-절단함으로서 하위체계를 만들어내는데, 이는 동시에 상위 체계가 자신을 유지하는 방식이다. 기계가 "절단들의 체계"라는 들뢰즈의 정의에서 우리가 주목해야할 부분은 체계가 절단을 통해 기관[기계, 체계]를 만들어낸다는 것이다. 기계는 절단들의 체계를 통해 자기[기계, 기관, 체계]를 생성해내는 것이다. 젖의 흐름을 채취-절단하는 과정이 있어야 젖가슴과 입이라는 '기관'이 존재할 수 있는 것이다. 이 때의 기관[기계, 체계]는 곧 재매개라는 의미에서 새로운 기계이며, 또 다른 체계이기도 하다. TV카메라는 인간의 움직임을 채취-절단하여 광학적 흐름을 생산함으로써 가정에서볼 수 있도록 매개하는 기계이다. 한편 카메라는 방송시스템이라는 상위체계의 흐름을 채취-절단하는 동시에 연결하는 하위 체계이다. 그리고 절단과 연결로서의 기계, 상위 흐름 속의 하위 흐름이라는 의미에서의 체계는 그 각각이 생성하고 변화하는 기계로 존재하는 것이다. 여기서의 체계 보존방식인 자기생성autopoiesis이 곧 생성-커뮤니케이션이다.

206) 들뢰즈는 시니피앙의 초재성을 언급하면서 그 바탕에 시니피앙의 재매개 속성이 있음을 분명히 하고 있다. "시니피앙은 두 번 나타난다. 한 번은 요소들의 연쇄 속에 나타나는데, 이 요소들에 대하여 시니피에는 언제나 다른 시니피앙을 위한 시니피앙이다; 두 번째는 이탈한 대상 속에서 나타나는데, 연쇄 전체가 이 대상에 의존하며 또 이 대상은 연쇄 위에 기호화 작용의 효과들을 퍼뜨린다. 이 둘째 의미의 시니피앙 자체에 의하여 조작되는 초코드화가 없으면, 첫째 의미의 시니피앙에 대하여 작동하는 음운론의 코드도 표음의 코드도 없다"(AO, 1972/1994: 311, 번역 일부 수정). 여기서 첫 번째의 시니피앙은 재매개를 가리키며, 두 번째 시니피앙은 초재적 시니피앙의 역할을 가리킨다.

207) 들뢰즈는 세 가지 종합의 명칭을 기존의 논리학과 언어학에서 사용하는 합언, 선언, 연

첫째, 들뢰즈는 다른 기계와의 연결접속을 통해서 생성하는 것을 연접적 종합synthèses connectives이라고 불렀다. 연접적 커뮤니케이션은 화재현장과 카메라가 만나 세상을 구성하는 사건의 흐름과 그 광학적 단절을 통해 방송뉴스라는 체계를 만들듯이, 하나의 기계가 다른 기계에 연결접속 되는 것을 가리킨다. 연접이 "……그리고……그리고……"로 정의되는 이유이다.

절단의 원리에 따라 물질의 흐름이 기계에 의해 끊어지고 채취되면서, 또 다른 기계들로 흘러가다가 다시 절단되고 채취되면서 다른 기계들이 만들어진다. 그래서 연접은 이접이나 통접과 같으면서도 다른 위상을 가진다. 기본적으로 셋 모두 잠재성의 층위에 자리한 개념들이지만, 그것이 구체적 현실에 적용될 때마저 잠재성에 남아있는 것은 연접밖에 없다. 그래서 모든 종합은 기본적으로 연접적이다.[208]

언을 가져와 사용한다. 현실성의 층위에서의 접속들을 가리키는 그 개념들을 잠재성의 층위에서 연접, 이접, 통접으로 재해석한 것이다. 그래서인지 이 명칭들이 처음 등장하는 『의미의 논리』와 들뢰즈의 개념으로 확실하게 자리잡은 『앙티 오이디푸스』 사이에는 일정한 간격이 존재한다. 『의미의 논리』에서의 세 가지 종합은 여전히 논리학과 언어학과의 연관에서 완전히 벗어나지는 못했다. "연접적 종합(만일 ……라면, 그러면…… si…, alors)은 하나의 유일한 계열의 구성을 가져온다(conexa). 통접적 종합(그리고 et)은 수렴하는 계열들의 구성을 가져온다(conjuncta). 이접적 종합(또는 ou bien)은 발산하는 계열들을 배치한다(disjuncta)"라고 말한다(LS, 1969/1999: 296).

그러나 『앙티 오이디푸스』(1972)의 경우 『의미의 논리』(1969)와 달리, 연접적 종합은 et…et~ (그리고…그리고~), 이접적 종합은 …ou bien~ (…또는~)와 soit…soit~ (…이든~이든), 통접적 종합은 c'est…donc~ (…그러므로 결국~)에 대응시키고 있다. 두 책에서 연접과 통접에 대응하는 내용이 서로 바뀌어 있는 것이다. 『앙티 오이디푸스』의 정리가 이후 일관되게 적용되고 있다는 점에서 『의미의 논리』에서의 세 개의 종합이 정리되는 과정에 있었다고 할 수 있다. 그러나 『의미의 논리』에서 연접이 하나의 계열 내에서 항들의 접속을 나타내고 있음에 주목한다면, '…항들이 모인다면(si…), ~라는 계열(alor~)'이라는 논리를 이해할 수 있다. 또한 통접과 이접도 두 개 이상의 계열들에서 각각 '그리고(et)'로의 수렴과 '또는(ou bien)의 발산'을 다루고 있다는 사실을 염두에 둔다면, 『의미의 논리』에서의 사용이 완전히 잘못된 것이 아니라고 할 수 있을 것이다.

208) 세 가지 종합 개념에 대한 변천사를 들뢰즈의 존재론적 도식이라는 좀 더 넓은 맥락에서 이해해볼 수도 있을 것이다. 생성-커뮤니케이션에서 커뮤니케이터들[차이소들, 기계들, 기호들, 부분들, 사실들, 항들]은 두 방향으로 소통한다. 한 번은 커뮤니케이터들 사이에서 그 외부에 또 다른 커뮤니케이터를 생성[공통적인 것의 생성]하고, 또 한 번은 커뮤니케이터들 내부에서 주고받으며 굳어지는 소통[공통적인 것의 강요]이 있다. 전자가 잠재적 층위에서 '차이화[미분화]' 하는 커뮤니케이션이라면, 후자는 현실적 층위에서 '차별화[분화]' 하는 커뮤니케이션이다. 『의미의 논리』에서 들뢰즈는 전자를 연접이라 하고, 후자를 이접과 통접이라고 불렀다. 『차이와 반복』에서는 전자를 소통으로, 후자들을 공명과 강요된 운동으로 보았다. 『앙티 오이디푸스』에서의 이전과 달리 이접과 통접도 잠재적 층위에서 고려하면서 세 가지 종합 모두를 사회라는 구체적 현실에 적용시키고 있다. 끝으로 『프루스

둘째, 이접적 종합synthèses disjonctives은 기본적으로 기존에 없는 접속의 형태를 가리킨다. 말하자면 “도처에서 등록들, 정보들, 전달들이 지금까지의 접속들과는 모양이 다른 바둑판 모양의 이접들을 형성한다”(AO, 1972/1994: 62). 다른 종합들과 달리 이접은 두 가지 방향을 가진다. ‘…아니면~’이라는 배제적 종합과 ‘…이든~이든’이라는 포함적 종합이 그것이다.

배제적 이접disjonction exclusif은 모델-커뮤니케이션의 방식을 취한다. 송신자와 수신자의 자리가 이미 정해져 있고, 거래되는 정보의 운동도 닫혀있다. 남은 선택지는 누가 송신자인지 수신자인지를 구별하는 것과 거래되는 정보의 효과 외에 다른 것이 없다. 배제적 이접은 사태를 배타택일적으로 몰아간다.[209] 입-기계는 수많은 잠재태들, 즉 언어-기계, 음식-기계, 섹스-기계 가운데서, 수유체계(젖을 빠는 기능)와 접속함으로써 수유-기계로 현실화한다. 그런데 젖을 빨면서 말을 할 수 없듯이, 하나의 현실화는 수많은 잠재태를 억압하고 배제한다.

생성-커뮤니케이션은 기본적으로 포함적 이접을 가리킨다. 예를 들어 수유과정에 있는 아이의 입-기계는 배제적 이접을 할지라도, 귀-기계는 엄마의 심장-기계와 접속하게 된다. 접속하는 대상이 제한적이라는 의미에서 배제적 이접이지만, 그러한 접속을 통해 어떤 기계의 다양체들이 상위체계와 하위체계에서 다르게 작동하기 시작한다면 이것은 배제를 넘어서는 작동방식을 보여줄 것이다. 그 결과 포함적 이접은 기계의 다양체와 관련되며, 생성-커뮤니케이션의 정의에 가장 부합한다.

이 내재적 사용은 더 이상 배제적인 것, 제한적인 것이 아니라, 충분히 긍적

트와 기호들』에서는 차이짓는 차이소들[기계들, 기호들, 부분들, 사실들, 항들]이라는 커뮤니케이터의 입장에서 각각의 종합들을 다룬다는 점이 특징적이다. 비소통의 막힌 관이라는 모나드[커뮤니케이터]는 어떻게 종합[커뮤니케이션]되는가를 다룬다는 것이다.

209) 들뢰즈의 배제적 이접은 그 본성에 있어 베이트슨의 이중구속에 해당한다. 배제적 이접은 겉으로는 두 항을 주면서 선택의 ‘자유’를 보장하는 듯 보이지만, 단 두 항으로 선택을 제한하고 있다는 측면에서 ‘구속’하는 것이다. 들뢰즈는 “하나의 이자택일, 하나의 배타택일적 이접이 하나의 원리에 관련시켜져서 결정되는데, 그럼에도 불구하고 이 원리 자체가 두 개의 항 혹은 두 개의 하부집합을 구성하고 그 자체 이자택일 속에 들어가는 넌센스를 보여준다”고 평가한다(AO, 1972/1994: 125~6).

적이며 무제한적이고 포함적이다. 이접은 여전히 이접적인(분리된) 상태이면서도, 분리되어 있는 관계를 긍정하고, 분리된 그 거리의 전체 폭을 긍정한다. **다른 것이 어느 하나를 제한하지도 않고, 그 하나가 다른 것을 배제하지도 않는** 이 이접은 아마 최고의 역설일 것이다. 『… 아니면 ~ (Ou bien)』 대신에 『… 이든지 ~ 이든지(Soit … soit)』이다. (AO, 1972/1994: 120, 번역 수정, 강조는 필자)

들뢰즈는 기계를 벽돌에 비유하여, 이접적 종합인 이탈-절단(des coupures-détachements)을 설명하기도 한다. 이때의 벽돌은 단단하게 고정된 중세 성의 요소로 고정되어 있는 것이 아니라, 영화 <하울의 움직이는 성>(2004)처럼 움직이는 구조물을 구성한다. 고정된 벽돌로 쌓은 성은 모양이 다르거나 크기가 다르면 접속할 수 없는 배제적 이접의 산물이다. 그러나 움직이는 벽돌로 만든 성은 삐걱대는 벽돌들의 포함적인 이접으로 인해 하늘을 나는 성으로 재탄생할 수 있었던 것이다. 이것을 들뢰즈는 '벽돌의 이론', '벽돌들의 이탈과 단편화의 이론'이라고 부른다(AO, 1972/1994: 67).

셋째, 통접적 종합synthèses conjonctives은 논리언어로 '그러므로 이것은 ……이다c'est donc……'에 해당한다. 기계는 다른 기계를 전제하지 않고는 기계로 등장할 수 없다. 이는 연접과 이접이 동시에 발생할 수밖에 없음을 말하는 것이다. 그런데 통접적 종합은 연접과 이접이 동시적으로 발생하는 것을 이르는 말이다.[210] 예를 들어 젖을 빠는 아이의 입은 채취-절단 기계이다. 이 입-기계는 엄마의 젖가슴-기계와 연접함으로써 수유라는 통합체계를 형성하면서 수유-기계가 된다. 이 때 입은 다른 기능들로부터 '이탈'되고 구분되는 '이탈-절단' 기계로서 이접적으로 종합된 것이다. 연접과 이접의 결과에 따라 수유-기계[체계]에 남은 것은 언어-기계나 음식-기계가 아니라 입-기계인 것이다. 이렇게 남은 입-기계가 바로 세 번째

210) 이를 통해 우리는 들뢰즈의 세 가지 종합이 선형적으로 발생하는 것이 아니라, 동시적으로 진행되는 것이라는 사실을 알 수 있다. 세 가지 종합은 생성-커뮤니케이션을 동시적으로 묘사하는 세 가지 방법이라고 할 수 있을 것이다.

절단에 해당하는 잔여-절단(coupures-reste)이다. 이 절단으로 인해 흐름[연결]으로부터 하나의 주체가 탄생한다.

들뢰즈는 『앙티 오이디푸스』에서 분열분석의 과제를 제시하면서, '의미 중심-초재성-비합법적 용법'에 대립하는 '용법 중심-내재성-합법적 용법'을 내세운다. 의미와 내용을 따져 묻는 초재적 용법이 비합법적 용법이라면, 형식에 주목하는 내재적 접근이 바로 합법적 용법이다. 이러한 비합법적 용법과 합법적 용법의 대립은 다양하게 변주된다. 비합법적 용법의 종합은 '형이상학적-이데올로기적-오이디푸스적-상상적-상징적-구조적-몰적, 거시적-표현적'이라는 계열을 형성하는데 반해, 합법적 용법의 종합은 '초월적-물질적-분열증적-비형상적-실재적-기계적-분자적, 미시적-생산적'이라는 내재적 기준을 통해 종합된다. 이것은 연접, 이접, 통접의 종합들이 용법에 따라 전혀 다른 결과를 가져온다는 것을 암시한다. 합법적 용법과 비합법적 용법을 통해 각각의 종합들은 얼마든지 다른 길을 갈 수 있다. 음을 정리해보면 다음과 같다(AO, 1972/1994: 170~171참고).

첫째, 연접적 종합의 경우, 부분적이고partiel 비특수적인non-specifique 합법적 용법이 있는 반면, 오이디푸스적이고 통합적global인 비합법적 용법도 있다. 비합법적 용법은 연접적 종합에서 기존의 접속을 반복하며 강화하는 방향으로 사용된다. 들뢰즈는 이것을 동일성의 방식으로 반복 예측하는 외삽법의 오류추리[211]라고 부른다. 이것은 현실성의 층위에서의 권력과 자본에 따라 주어진 현실을 강화하는 방식에 해당한다. 연접적 종합의 기본적 성격이 부분대상들의 우연적인 접속에 따른 탈주와 생성이지만, 외삽법의 오류추리에 의해 비합법적 용법에 봉사하게 됨을 지적하고 있다.

둘째, 이접적 종합의 경우, 합법적 용법은 포함적inclusif, 무제한적illimitatif인데 반해, 비합법적 용법은 배제적exclutif, 제한적이다. 여기서 들뢰즈는 상상계-상징계-실재계에 기초한 라깡의 분석을 차용한다. 이접적

211) ABABAB가 관찰되었다는 이유로 앞으로도 ABAB 유형이 반복될 것으로 예측하는 방법이 외삽법이다. 외삽법의 오류추리는 ABAB 유형 외의 새로운 현상이 등장하지 않는다고 보는 것이다.

종합 가운데 합법적 용법은 포함적으로 이어진는 'A와 B와 C와 ……'라는 실재계의 작동방식을 따르는 반면, 비합법적 용법은 배타택일을 강요하는 상징계와 미분화된indifférencié 상상계 사이를 오간다고 본다. 배타택일적 선택은 이중구속의 오류추리를 낳는다.

셋째, 통접적 종합의 경우, 합법적 용법으로는 유목적, 다성적polyvoque인데 반해, 비합법적 용법은 차별적ségrégatif, 양성 또는 단성적bi-univoque이다. 비합법적 용법을 통한 통접은 두 가지 계기를 가진다. 하나는 인종적, 민족적, 종교적인 계기로서, 항상 오이디푸스를 전제로 하는 출발집합ensemble de départ을 구성한다. 다른 하나는 가족적 계기로서 항상 가족삼각형에 도달하는 도착집합ensemble d'arrivée이다. 이것은 모든 사회적 장에 가족적 계기가 일 대 일 대응application된다고 보는 오류추리를 가리킨다.

세 가지 종합을 생산과 소비라는 정치경제학적 관점에서 보면 다음과 같은 시사점을 얻을 수 있다. 먼저 연접은 생산의 생산이다. 이접이 등록의 생산이고 통접이 소비의 생산이지만, 그 이전에 이미 모든 것은 생산의 생산이다. 이것은 이접에 의한 이중구속이나 통접에 의한 주체의 향유도 결국은 연접에 의한 생산의 생산임을 말하는 것이다.[212] 모든 것은 기계와 기계의 접속에서 시작하고 끝난다. 앞에서 살펴본 세 가지 종합의 차이를 도표화하면 다음과 같다.

그렇다면 세 가지 종합과 커뮤니케이션은 어떤 관계를 가지는가? 세 가지 종합을 개체화[존재론적 커뮤니케이션]와 관련하여 정리해보면 다음과 같다.[213] 연접은 개체화 과정 자체를 가리킨다. 커뮤니케이션은 차이소, 즉

---

212) 통접적 종합은 소비의 생산이나 향유로 불리기도 한다. '그러므로 ...하다'라는 통접은 기호학의 '계열체와 통합체' 아이디어를 참고한 것이다. 예를 들어 '나는 양송이수프와 빵과 커피를 주문했다'는 문장에서 각각의 계열들이 통접적으로 종합되어 하나의 통합체를 이룬다. 이것은 기존 계열들을 소비하여 또 다른 완성된 계열을 이룬다는 의미에서 소비인 동시에, 그 완성된 계열은 그것을 구성하는 각각의 계열들을 '가지고 논다'는 의미에서 '향유'로 불리기도 한다. 통접이 하나의 주체를 가리키는 것도 이로부터 연유된 것이다. 시간과 공간의 소비 또는 향유로서 하나의 주체가 탄생한다. 그리고 이 주체는 동일성에 기초한 혈연과 무관한 존재라는 의미로 '독신기계'로 불리는 것이다.

213) 특이적인 것들과 공통적인 것 사이에서 개체는 하위 개체와 상위 개체를 동시에 갖는다.

구분 세 종합	합법적 용법	비합법적 용법	오류추리의 근거	에너지의 형태	기계의 종류	스피노자 비교	생산
연접적 종합	부분적, 비특수적	통합적, 특수적 예)부모적양상, 혼인적 양상	외삽법	생산의 에너지 리비도Libido (정신적 에너지, 욕망하는 기계의 힘)	욕망하는 기계	속성	생산의 생산
이접적 종합	포함적, 무제한적	배제적, 제한적	이중구속	등록의 에너지[214] 누멘Numen (신적인 힘, 기관 없는 신체 의 힘)	기관 없는 신체	실체	생산의 분배
통접적 종합	유목적, 다성적	차별적, 양성-단성적	일대일 대응: 적용	소비의 에너지 볼룹타스Voluptas(즐거움, 독신기계의 힘)[215]	독신 기계[216]	양태	생산의 소비

<도표 17> 세 가지 종합의 속성 비교

그래서 더 이상 분할 불가능한 채로 고정된 개체individuel가 아니라, 운동 중인 개체화individuation으로 불리는 것이다. 그래서 커뮤니케이션은 개체들 사이에서는 생겨날 수 없다. 개체는 오직 커뮤니케이션의 결과, 즉 개체화가 일시적으로 정지한 것이기 때문이다.

214) 누멘Numen은 '신적인 힘'을 가리킨다. 이 명칭은 스피노자의 실체와 속성의 개념에서 유래한 것으로, 들뢰즈에게는 기관 없는 신체와 욕망하는 기계들의 관계와 무관하지 않다. "이러한 명칭은 스피노자가 속성들의 총체를 신이라 부르고, 칸트가 술어들의 전체 저장창고(실재의 총체)를 신이라 부른 것과 동일하게 이해되어야 한다. ……개별자가 지닐 수 있는 모든 힘의 원천인 욕망하는 기계들 전부가 귀속되어 있는 총체라는 점에서 기관들 없는 신체는 신적이며, 그것의 에너지도 신적이라고 불리는 것이다"(서동욱, 2002: 175).

215) 들뢰즈는 욕망하는 기계들의 접속에 관여하는 에너지를 리비도Libido라 부른다. 그 이유는 접속과 접속이라는 연접은 기관 없는 신체를 구성한다. 그 위에서 종합은 연접이 아니라 이접으로 변하면서 에너지도 달라진다. 기관 없는 신체는 말 그대로 기관이 없어 중심을 설정할 수도 없고, 외부에 초월자를 상상할 수도 없는 개념이다. 그런데 왜 기관 없는 신체인 사회체의 이접의 등록에 관한 에너지는 라틴어로 '신적(神的)'이란 의미를 지닌 누멘이라는 이름을 붙인 것일까? 이것은 더 이상 생산을 생산해내는 에너지에 기대는 것이 아니라 모든 것을 자신의 신체에 등록하게 만드는 사회체의 에너지라는 의미로 '누멘'이라는 이름이 붙은 것이다. "기관들 없는 신체는 신이 아니다. 오히려 아주 그 반대다. 그러나 기관들 없는 신체가 모든 생산을 끌어들이고 그 모든 이접들 속에 그것들을 등기함으로써, 모든 생산에 대하여 기적을 행하는 마법의 표면으로서의 역할을 맡을 때, 이 신체를 꿰뚫고 있는 에너지는 신적이다"(AO, 1972/1994: 30). 이 때문에 모델-커뮤니케이션의 힘은 사회체에 달라붙은 망상을 조직하는 것이고, 그 에너지의 원천은 신적인 누멘인 것이다. 마지막으로 통접에 의한 소비의 에너지는 볼룹타스Voluptas인데, 접속의 결과로서 탄생한 주체, 즉 '그러므로 이것은 ……이다'를 끌어내는 에너지이다. 들뢰즈의 리비도는 편집증에 걸린 기계[연접의 생산에너지], 누멘은 기적을 행하는 기계[이접의 등록에너지], 볼룹타스에는 독신기계[통접의 소비에너지]가 대응한다.

216) 통접적 종합에서 이 주체는 그 기원을 가지지 않는다는 뜻에서 독신기계라고 불린다.

특이적인 것들의 개체화 자체인 연접을 가리킨다. 이접은 특이점들, 특이적인 것들, 공통적인 것들이라는 개체화의 단계들이 존재한다. 특정한 특이점들의 계열이 하나의 개체를 이루고, 특정한 특이적인 것들의 계열이 공통적인 것을 형성하는 이접이다. 마지막으로 통접은 개체화 과정에서 잠재태가 현실화하면서 하나의 개체를 낳는 것을 가리킨다. 개체가 개체화 과정에 포함되듯이 통접 또한 종합으로서의 커뮤니케이션의 한 과정이다.

2) 종합의 기원: 칸트와 프로이트

들뢰즈는 종합의 문제가 칸트에 의해 일차적으로 정립된 개념이라는 사실을 잘 알 고 있었다. 그래서 들뢰즈는 "종합의 개념은 칸트 철학의 중심에 있고, 그것은 칸트 철학의 고유한 발견"이라고 말한다(NP, 1962/1998: 106). 이에 더해 홀랜드U. Holland는 들뢰즈의 종합 개념이 칸트뿐만 아니라 프로이트에게서 유래한 것이라고 지적한다. "들뢰즈가 가리키는 "종합들"로서의 이러한 정신적 작동 양식들은 부분적으로 ……칸트의 "통각apperception의 종합들"과 유사하다는 느낌을 준다; 그러나 "종합들"이라는 단어는 또한 『차이와 반복』을 정신적 삶에서 반복이 중요하다는 프로이트의 인식 위에 세우려 했던 들뢰즈의 노력에서 유래한 것이기도 하다"는 것이다(Holland, 1999: 25).

들뢰즈는 『앙티 오이디푸스』에서 가족삼각형[아버지-어머니-나]에 기초한 정신분석을 하나의 환상으로 비판하면서, 이에 반하는 "**무의식들의 커뮤니케이션**에 의존하는 훨씬 더 복잡한 관계의 힘"이라고 말한다.(AO, 1972/1994: 271, 강조는 필자).[217] 우리는 이를 통해 들뢰즈가 칸트와 프로이트의 종합개념을 어떻게 확장시키고 있는가를 짐작할 수 있다. 들뢰즈는 칸트의 의식적[인식론적] 종합이 아니라, 프로이트의 무의식적 차원의 종합을 더 선호한다. 전자가 초월적 통각을 향해 정해진 길을 따라 종합되는 것이라면, 후자는 그 규칙을 벗어나 자유롭게 종합되기 때문이다. 그러나

217) 들뢰즈에 따르면, "무의식은 미분적이고 어떤 미세 지각들로 이루어져 있다. 하지만 바로 이 점에서 무의식은 의식에 대해 본성상의 차이를 지닌다. 무의식이 관계하는 문제나 물음들은 커다란 대립이나 그로부터 의식이 도출하는 총체적 효과들로 환원될 수 없다"(DR, 1968a/2004: 246).

칸트와 프로이트의 종합이 여전히 들뢰즈에게 흡족하지 못한 이유는 그것이 인간중심주의를 벗어나지 못했기 때문이다. 들뢰즈의 종합은 인간을 포함한 전체를 대상으로 하며, 그것은 그의 커뮤니케이션론으로 이어진다. 이에 따라, 끊어짐의 원리는 칸트와 프로이트에게는 커뮤니케이션의 불가능한 상태를 의미하지만, 들뢰즈에게는 커뮤니케이션의 필수조건이 된다. 다음에서는 끊어짐의 원리를 중심으로, 들뢰즈의 종합과 칸트와 프로이트의 종합이 어떻게 다른지 자세히 살펴볼 것이다.

(1) 칸트의 초월적 종합

칸트에게 종합은 세 가지 층위에서 일어난다. "이것은 바로 모든 인식에서 필수적으로 나타나는 세 겹의 종합의 근거이다. 곧, 직관에서 마음의 변양인 표상들을 포착하는 종합, 그것들을 상상에서 재생하는 종합, 그리고 그것들을 개념에서 인지하는 종합의 근거이다"(Kant, 1781A/2006: 320). 칸트의 세 가지 종합을 각각 살펴보면, '직관에서 포착의 종합'은 시간과 공간이라는 감성의 형식이 잡다한 표상들을 직관하여[218] 총괄하는 과정이다. 예를 들어 둥글다, 빨갛다 등의 지각이 시간과 공간 속에서 종합되는 포착의 과정이 총괄되어서 사과라는 표상이 가능하다. 칸트는 직관에서 종합에 대해 "이 잡다에서 직관의 통일이 이루어지기 위해서는 우선 그 잡다를 일별[一瞥]하고, 다음에 그것을 총괄[總括]함이 필요하다. 이 작용을 나는 포착의 종합이라고 부른다"고 말한다(Kant, 1781A/2006: 321). 포착의 종합은 서로 다른 시간과 공간을 끌어 모으는 작용이다.

'상상에서 재생의 종합'은 시·공간적으로 현상을 잇달아 포착하면서 이전의 표상들을 재생할 수 있어야함을 의미한다. 그래서 칸트는 "내가 만약 선행한 것들을 그때 그때 생각 속에서 잃어버리고, 내가 후속하는 것들로

218) "직관은 대상을 보고 듣는 등 다섯 개의 감각 기관에 따라 발생하는 감각 또는 지각의 활동이며, 사유는 직관된 표상들을 비교 · 종합하여 개념을 형성하거나 개념에 따라 판단하는 사유작용을 뜻한다"(한자경, 2001: 364). 칸트에 따르면, 사유는 기본적으로 표상을 떠올려 개념과 개념을 연결하는 것을 가리킨다. 우리의 사유 안에는 범주적 개념틀이 자리잡고 있어서, 무엇을 생각하고 경험하든지 그 범주를 벗어날 수 없다.

나아가면서 선행한 것들을 재생하지 못한다면, 결코 하나의 전체 표상은, 그리고 앞서 언급한 생각들 중 어느 것도, 심지어는 공간·시간과 같은 진정으로 순수한 최초의 근본표상도 생길 수 없을 것이다"라고 말한다(Kant, 1781A/2006: 323). 결국 서로 다른 시간대를 동시화시키는 능력이 바로 상상력에서의 재생이라는 종합이다.

'개념에서 인지의 종합'은 인지를 통해 개념의 동일성을 확보하는 종합이다. 칸트에게 사과라는 과일을 매번 개념적으로 같은 표상으로 인지하는 선험적 규칙이 바로 개념적 인지라는 종합이다. 그래서 칸트는 "우리가 지금 생각하고 있는 것이 한순간 전에 우리가 생각했던 바로 그것과 동일하다는 의식이 없다면 일련의 표상들에게 재생은 허사일 것"이라고 말한다(Kant, 1781A/2006: 323).

칸트의 종합이론에서 핵심적인 것은 세 번째 종합이 첫 번째와 두 번째의 초월적 위치에 있다는 사실이다. 재생의 종합은 포착의 종합에 대해 초월적 지위를 가지며, 개념의 종합은 다른 두 개 모두의 종합들에 대해 초월적 지위를 가진다. 인지, 재생, 포착이라는 종합 전체를 규정하는 통일적 초월성은 지성에 있다는 것이다. 들뢰즈는 칸트의 종합이론 밑바닥에 '초월적 통각'이 자리하고 있다고 본다.

> 『순수이성비판』의 초판에서 칸트는 사유하는 인식능력들 각각의 기여도를 측정하는 세 가지 종합을 상세하게 서술한다. 이 종합들은 인지의 종합이라는 세 번째 종합에서 절정에 달하고, 이 인지의 종합은 이러저러한 대상 형식 안에서 표현되며, 이때 이 대상 형식은 모든 인식능력들이 관계하는 "나는 생각한다"[219]의 상관항에 해당한다(DR, 1968a/2004: 302).

결국 칸트는 직관의 포착, 상상력의 재생, 개념의 인지라는 세 가지 종합

219) 칸트의 '통각'을 가리킨다. 유식불교에서의 말나식, 즉 폭포처럼 나에게로 환원시키는 것을 가리킨다. 통각(Apperzeption)의 어원은 지각(perzeption)을 환원시키기 위해 더해진(Ap) 어떤 것이다. 그것이 의미하는 것은 '~~이라고 '나'는 생각한다'는 것으로, 모든 표상에 동반되는 '나' 또는 '순수 자아'라는 자기의식을 가리킨다. 칸트에게 초월적 통각은 모든 객관적 경험의 근거다.

을 가능하게 하는 원천이 초월적 통각에 있다고 본 것이다. 초월적 통각은 들뢰즈와 칸트를 결정적으로 갈라놓는 개념이다. 칸트의 종합이 종국에는 초월적 통각이라는 순수한 자아로 환원되는데 비해, 들뢰즈의 종합은 자아로부터 벗어나 세계와 우주로 나아간다. 칸트의 종합이 인간중심적 인식의 과정이라면, 들뢰즈의 종합은 차이를 도입하는 존재론적 커뮤니케이션의 과정이다. 칸트의 종합이 모델-커뮤니케이션의 기초를 이룬다면, 들뢰즈의 종합은 생성-커뮤니케이션의 바탕을 이룬다.

(2) 프로이트의 사후성

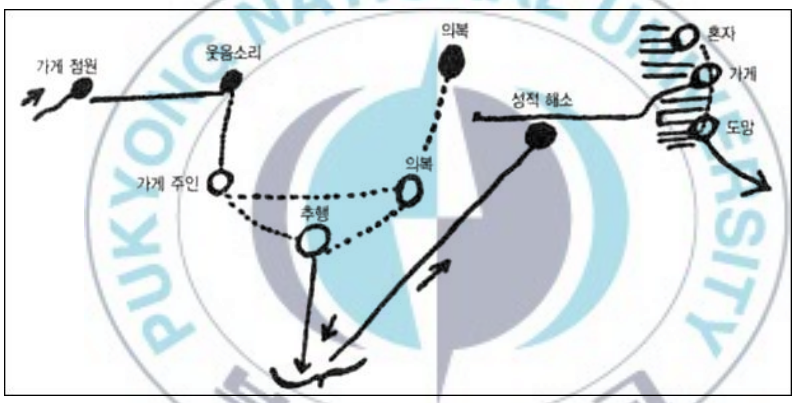
들뢰즈의 종합 개념은 사실 칸트의 그것보다는 프로이트의 사후성 nachträglichkeit 개념에 더 기대고 있다. 현실에서는 선후관계를 피할 수 없지만, 잠재성의 층위에 있는 순수 과거[순수 기억] 속에서는 그 선형성을 벗어난다. 사후성은 “어떤 상호주관적인 무의식 안에서 공존할 수 있음을 말해주는 심급”이라는 것이다(DR, 1968a/2004: 279). 의식의 층위에서 우리는 손에 든 사과를 한 입 베어먹은 뒤에 다시 온전한 사과를 보존할 수 없지만, 무의식에서는 얼마든지 둘을 동시에 가질 수 있다.

사후성의 논리는 『과학적 심리학 초고』(1896)의 엠마 사례에서 잘 나타나 있다. 엠마는 현재 옷가게에 대해 일종의 광장공포증을 앓고 있다[첫 번째 사건]. 그녀는 그 이유로 12살 때 옷가게의 점원이 자신을 보고 크게 웃자 공포를 느껴 도망친 사건 때문이라고 말한다. 그 점원이 자신의 옷을 보고 웃었지만, 자신은 오히려 다른 점원에게 성적인 감정을 느꼈다는 것이다[두 번째 사건]. 프로이트는 엠마가 기억해내지 못하는 또 다른 사건을 밝혀낸다. 그녀가 8살 때 사탕가게 주인으로부터 옷 위로 생식기를 만지는 성추행을 두 번 당했다는 것이다. 두 번째 성추행은 그녀가 스스로 그 가게를 다시 찾아갔다는 이유로 양심의 가책을 더하고 있다[세 번째 사건]. 그런데 8살 때의 사건은 그녀가 아직 성적 분별력이 없어서 무의식 속에 ‘잠재되어’ 버릴 수밖에 없었다. 8살 때의 이 사건은 지연되어 있다가 ‘사후

적으로' 현재화된 것이다. 이것을 프로이트는 '은폐 기억Deckerinnerung'이라고 부른다.[220]

편의상 프로이트가 말하는 첫 번째 기억을 '12살 사건'이라 하고, 두 번째 기억을 '8살 사건'이라고 하자.[221] 엠마의 '현실화된' 공포증은 '잠재된' 기억인 8살 사건의 작용으로 의식 위로 떠오른 것이다. 이 때의 작용이 바로 사후성이라는 것이다. 잠재되어 있던 엠마의 8살 사건이 옷가게, 주인의 웃음이라는 12살 사건과의 유사성을 통해 환기된 것이다. 문제는 그 유사성에도 불구하고 두 사건은 서로 고립되어 있다는 사실이다. 각각의 사건 자체로는 아무 의미가 없는데, 두 개의 사건이 결합하면서 신경증이 성립하는

220)



<도표 19> 엠마 사례에서 있어 무의식과 두 기억의 관계

프로이트를 따라 엠마의 공포를 분석해보면 다음과 같다. 옷가게 점원이 웃음을 터뜨리자, 그 소리는 8살 사건[두번째 기억]의 가게 주인을 떠올리게 하여 공포심을 갖게 한다. 옷 위로 자신을 더듬은 사건을 무의식적으로 기억해낸 것이다. 이 기억은 당시와 다른 성적 느낌을 가져온다. 8살 때는 몰랐던 12살 사춘기의 감정을 알게 된 것이다. 이제 그 흥분에 대한 해소방법을 찾지 못해 불안해한다. 이 불안감은 지금도 옷가게 점원이 웃을 때마다, 자신이 다시 추행당하지 않을까 두려운 것이다. 프로이트는 무의식과 두 기억의 관계를 위와 같이 도표화했다(Cohen, 2005/2007: 27 참고).

221) 관습적으로 보면, 8살 사건이 첫 번째이고 12살 사건이 두 번째 이겠지만, 프로이트는 그것을 바꾸어 불렀다. 프로이트는 정신분석의 과정을 따라 순서를 정한 것이다. 들뢰즈 입장에서 본다면, 그 뒤바뀐 순서는 오히려 현실성의 층위에서 질서를 따라 펼쳐지는 시공간이 잠재성의 층위에서는 무의미함을 보여준다고 할 수 있을 것이다. 순수과거 속에서 현실의 기억들은 평등하게 공존할 뿐이다. 이것은 프로이트의 무의식과 그것의 존재방식을 참고하고 있는 들뢰즈의 변별점이기도 하다. 8살 사건에 일어난 두 번째 사건에 대해 들뢰즈는 다음과 같이 지적한다. "그 사건은 바로 이 사후적 지연이다. 하지만 이 지연 자체는 이전과 이후를 공존하게 만드는 시간의 순수 형식이다"(DR, 1968a/2004: 279).

것이다.

같은 사후성이라도 프로이트와 들뢰즈에게 그 의미는 큰 차이를 보인다. 프로이트에게는 앞의 두 사건들이 현재의 사건을 규명하는 원인들로 등장한다. 들뢰즈에게 사후성은 잠재성에서의 차이짓기, 즉 끊어짐을 통한 소통이라는 종합의 원리로 이해된다. 엠마의 경우를 보면, 프로이트가 8살 사건과 12살 사건의 유사성에 주목한 반면, 들뢰즈는 두 사건의 차이 자체 또는 끊어짐 자체, 즉 독립적인 두 사건이라서 소통할 수 있다고 본다. 전자를 유사성에 의한 공명이라고 부른다면, 후자는 차이에 의한 공명이라고 할 수 있을 것이다. 두 사건이 비슷해서 공명한 것이 아니라, 두 사건이 차이 나기 때문에 공명할 수 있다는 것이다. 엠마의 사례에서 보면, 서로 독립된 세 개의 사건[차이소]이 있다. 처음에는 현실의 옷가게 공포증에 대해 12살 사건이 공명하면서 의미화한다. 여기에 성인기의 두 사건을 공명시킨 제3의 사건이 있다는 것을 알게 된다. 이것을 들뢰즈는 생성-커뮤니케이터로서의 '어두운 전조'라고 부른다.[222]

---

222) 엠마의 사례에서, 두 사건 모두 차이나는 차이소들이지만 은폐기억인 8살 사건은 차이짓는 차이소로서의 어두운 전조가 된다. 순수시간의 형식 속에서 어두운 전조는 이후 사건들을 종합하는 커뮤니케이터이다. "유년기의 사건[8살 기억]은 현실적인 두 계열 중의 하나를 형성한다기보다는 차라리 어두운 전조를 형성하고, 기저의 두 계열은 이 전조를 통해 서로 소통하게 된다"(DR, 1968a/2004: 279). 이를 통해 현재의 공포증이 12살 기억과 소통하고, 그것이 옷, 웃음, 추행 등의 계열들과 공명하게 되는 것이다.
들뢰즈는 이러한 공명현상의 예로 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』에서 성인기의 '스완과 오데트의 사랑'과 '자신과 알베르틴의 사랑'이라는 두 사건에서 유아기의 '자신과 엄마의 사랑'이라는 사건이 어두운 전조로 기능한 것으로 분석한다. 스완과 오데트의 사랑[A]은 주인공과 알베르틴의 사랑[B]이 소통할 수 있는 것은 어두운 전조로서 어린 시절 주인공과 어머니의 사랑[C]이 있어 가능한 것이다. 어머니로부터 거절당한 그 저녁의 기억[C]이 있어 실패한 사랑이라는 A와 B가 공명할 수 있고, 소통할 수 있는 것이다. C가 있어서 AB라는 종합으로서의 경험이 발생하는 것이다. C가 존재하는 시간은 베르크손의 기억의 지평이며, 프로이트의 사후성의 지평, 들뢰즈가 말하는 시간의 순수형식인 것이다. 이밖에 『잃어버린 시간을 찾아서』에서 마들렌 체험을 비롯해 들뢰즈가 자신의 기호론을 전개하면서 드는 예들이 대부분 여기에 속할 것이다. 들뢰즈의 초월적 경험론, 종합이론, 커뮤니케이션론이 결국은 그의 기호론으로 귀착하는 이유도 이 때문이다(들뢰즈DR, 1999: 279 참고).
이러한 공명현상은 역사 속에서도 흔히 발견된다. 모세의 죽음을 통해 예수의 죽음이 공명하면서 나타난 기독교의 교리도 여기에 속한다. 1997년 IMF경제위기 당시 대선에서 이인제가 박정희의 이미지에 공명을 시도한 것이라거나, 나폴레옹 3세가 나폴레옹1세를 흉내 내려 한 것도 여기에 해당한다. 마르크스는 『루이 보나빠르뜨의 브뤼메르 18일』의 도입부에서 이런 공명현상에 대해 다음과 같이 지적한다. "헤겔은 어디선가, 모든 거대한 세계사적 사건들과 인물들은 말하자면 두 번 나타난다고 지적하고 있다. 그는

한편, 사후성은 잠재성[무의식]의 차이들[충동들]이 현실성[의식]의 층위로 떠오르는 생성-커뮤니케이션의 과정으로 이해할 수 있다. 프로이트는 그 관계를 『꿈의 해석』에서 꿈-사고와 꿈-내용의 관계를 통해 보여주고 있다. "꿈-내용과 꿈-사고를 비교해 보면, 여기에서 대규모 <압축 작업 Verdichtungsarbeit>이 일어난다는 것을 맨 처음 깨닫게 된다. 꿈-사고의 크기와 풍부한 내용에 비해 꿈은 짧고 간결하며 빈약하다. …일반적으로 사람들은 밖으로 드러난 꿈-사고를 완벽한 재료로 간주하고, 일어나는 압축의 정도를 과소 평가한다. 그러나 …<압축의 양Verdichtungsquote>은 단정 지을 수 없다"(Freud, 1900/1997: 367). 압축condensation은 잠재적인 것으로부터 현실화할 때의 '공통적인 것의 강요'에 해당한다고 할 수 있을 것이다. 현실화는 검열과 저항을 뚫고 나오려면 압축이라는 강압을 수용해야한다. 말하자면 압축은 잠재성의 층위에 있는 차이들이 현실성의 층위에서의 검열 단계를 통과하기 위한 위장술인 것이다.[223] 엠마의 경우에도, 압축이라는 위장술을 통해 무의식은 간접적으로만 등장한다. 무의식적인 성적 욕구에 의한 공포증은 '옷과 웃음'이라는 의식 차원의 이미지로 전위되어 나타난 것이다. 엠마에게 공포, 모욕감, 성적 만족감은 옷이라는 하나의 모티브로 표현된 것이다. 옷을 통하지 않으면 무의식은 결코 의식의 차원으로 떠오를 수 없다. 다른 한편, 현실화된 옷과 웃음 등의 이미지는 잠재적 층위에서 서로 끊어져 고립된 방식으로 존재하는 차이소들이 있어서 가능한 것이다. 각각 끊어져 있는 기억들[사건들, 차이소들]은 그 이유로 종합되어 현실화할 수 있는 것이다.

다음과 같이 덧붙이는 것을 잊었다: 한 번은 비극으로, 다른 한 번은 소극으로"(Marx, 1885/1997: 287).

223) 들뢰즈의 잠재성과 현실성의 관계에서 볼 때, 모든 꿈은 '압축'이다. 물론 압축이외에도 전위, 드라마화, 상징 등이 있지만 이것들은 압축의 한 방식에 불과하다. 프로이트에 따르면, "잠재적인 사고 재료가 외현적 꿈-내용으로 변화하는 과정에서 작용한다고 인식한 꿈-<압축>과 꿈-<전위>의 두 요인 이외에, 꿈에 이르는 재료 선택에 분명한 영향력을 행사하는 조건을 두 개 더 만나게 된다"(Freud, 1900/1997: 403). 결국 꿈-형성의 네 개 요인은 압축, 전위, 묘사가능성, 2차가공을 가리킨다.

(3) 들뢰즈의 경험적 종합

칸트의 철학이 '물자체'가 아니라 인간에게 드러난 '현상'을 다루고 있음을 강조하는 것은, 칸트 비판 철학의 이면을 사유할 수 있는 기회를 제공한다. 들뢰즈는 물자체와 현상의 관계를 다음과 같이 설명한다. "지금 만약 누군가 여기서의 대상들이란 무엇인가 묻는다면, 우리는 즉시 <물자체>라고 대답하는 것이 모순임을 알 것이다. <그 자체로 있는> 사물이 어떻게 우리의 인식 능력에 종속될 수 있고 지배될 수 있겠는가? 원리상 이런 지배와 종속은 <나타나는 대로의> 대상, 즉 <현상>에 대해서만 가능하다"(PCK, 1963/1995: 18). 같은 맥락에서 들뢰즈는 '표상(représentation)'과 '나타난 것(présentation)'을 구분하고 있다. 들뢰즈는 현상 이전의 물자체에서의 '나타난 것'으로부터 시작하길 바란다.

> 표상représentation이란 말에서 주목해야 할 것은 re라는 접두사이다. 표상re-présentation은 나타난 것을 다시(re) 거머쥐는 활동을 함축한다. 그러므로 활동과 통일은 감성을 특징짓는 수동성, 다양성과는 구별된다. 이런 관점에서 볼 때 우리는 더 이상 인식을 표상들의 종합으로 정의할 필요가 없다. 표상re-présentation 자체가 바로 인식, 다시 말해 <나타난 것의 종합>이다(PCK, 1963/1995: 23).

들뢰즈가 보기에 현실성의 층위에 있는 '현상'에서의 표상은 잠재성의 층위에 있는 '물자체'로부터 현실화된 것에 불과하다. 이런 구도는 들뢰즈가 칸트로부터 자신의 입장을 구분하기위해, 선험적 종합과 경험적 종합의 대립 또는 초월적 관념론 대 초월적 경험론의 대립을 염두에 두고 있음을 알 수 있다. 칸트는 "모든 가능한 지각은 포착의 종합에 의존하지만, 이 포착의 종합 자신, 곧 이 경험적 종합은 선험적인 종합에 그러니까 범주들에 의존"하는 것으로 보는 반면(Kant, 1787B/2006: 369, 강조는 필자), 들뢰즈는 경험적 종합을 우선하는 것으로 본다. 들뢰즈에게 마주침 또는 경험으

로서의 커뮤니케이션은 '현상'의 차원이 아니라, '물자체'에서의 그것이이기 때문이다. 이것이 바로 들뢰즈의 '초월적', '우월한' 경험론이 의미하는 바이다.[224]

칸트에게 경험은 잡다한 표상들은 선험적 구조에 의해 자발적으로 수용된 어떤 것[자발성]이지만, 동시에 그 선험적 구조에 의해 표상되기를 촉발하는 어떤 것[수용성]이다. 감성이 수용성이라면, 지성은 자발성이다. 이러한 대립은 칸트의 현상과 물자체 개념으로부터 기원을 찾을 수 있을 것이다. 들뢰즈는 이로부터 수용성 대 자발성, 경험 대 선험의 구도를 역전시킨다. 외부 대상물의 종합은 인간의 자발성보다는 물자체에 의해 인간이 수용되는 '수동적 종합'이라는 것이다.[225] 말하자면 선험적 종합과 후험적[경험적] 종합이라는 두 가지 종합을 구분함으로써 들뢰즈는 칸트의 선험적 종합에 대한 간접적인 비판을 수행하고 있다.

들뢰즈는 『차이와 반복』에서 칸트의 종합을 수동적 종합과 시간적 종합으로 발전시키면서, 이러한 시간 규정들을 이후 연접, 이접, 통접으로 발전시킨다. 세 가지 종합은 앞서 살펴본 것처럼 다른 흐름을 절단하면서 자신의 흐름을 만들어가는 수동적 종합이다. 수동적 종합 또한 대상들이 끊어짐의 원리에 따라 주체에게 육박해 들어오면서 이어지는 흐름을 가리킨다. 들뢰즈는 그런 수동적 종합의 성격을 '분열-흐름flux-schize'과 '흐름-절단coupure-flux'이라는 이중의 의미를 가진 '두 개의 머리deux têtes'로 표현하고 있다.

> 무의식의 진정한 활동은 흐름들을 흐르게 하고 절단하면서, 그 자체로 수동적인 종합 안에서 이루어진다. 물론 이것은 수동적 종합이 흐르게 하고 절단하는 서로 다른 두 기능을 상관적인 공존coexistence과 자리옮김

224) 들뢰즈의 초월적 경험론은 이 논문의 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론'의 1장 '생성-커뮤니케이션의 실천철학들'을 참고하라.

225) 『차이와 반복』에서 수동적 종합은 관조contemplation과 수축contraction을 통해 이루어진다. 관조는 정체성을 가진 의식적 주체의 작용이 아니라, 그 하위수준에 자리한 애벌레 주체들의 무의식적 응시를 가리킨다. 수축은 무의식적인 애벌레 주체로부터 현실화하는 것을 가리킨다. 이로부터 '살아있는 현재'가 종합된다.

déplacement으로 보증하는 한에서 그렇다(AO, 1972/1994: 476~7, 번역 수정).

들뢰즈는 비-소통하는 부분대상들[차이소, 모나드, 심급-x]의 공존과 자리옮김을 보증함으로써, 무의식의 진정한 활동인 부분대상들의 커뮤니케이션을 수동적 종합의 틀 안에서 설명할 수 있게 되었다. 분열-흐름과 흐름-절단, 그리고 공존과 자리옮김이라는 전제는 비-소통하는 부분대상들의 커뮤니케이션의 전제이다. 생성-커뮤니케이션은 연접과 이접, 통접이라는 수동적 종합을 통해 작동한다. 그렇다면 각각의 종합들에서 끊어짐은 어떻게 작동하는 것일까?

먼저 연접적 종합은 부분대상들이 만들어내는 흐름들을 구별할 수 없는 지점에서 생겨난다. 어떤 흐름들 자체와 그 흐름들을 만든 부분대상들은 서로 분명하게 구별되지만, 그 흐름들이 현전하는 장의 입장에서 보면 구별하기 힘들다. 그 흐름들에 서식하면서 서로의 흐름들을 절단하는 부분대상들은 구별할 수 없다. 이 장에서는 부분대상들과 거기서 나온 흐름들뿐만 아니라 부분대상들끼리도 구별할 수 없게 된다. 들뢰즈는 흐름-절단의 예로 똥을 들고 있다. 다양한 항문들을 구분할 수 없을 뿐만 아니라, 거식증 환자에게서는 항문과 입도 구분할 수 없다. 말 그대로 항문-입의 계열이 연접이 된 것이다.

두 번째로 들뢰즈는 '입이든 항문이든'이라는 포함적 이접이라는 역설적 관계 속의 수동적 종합이 어떻게 성립하는지를 밝히고 있다. 어떤 두 개의 부분대상들이 연접에 의한 혼성영역région mixte, 즉 현전의 장들에서만 구별되지 않는 것이 아니라, 혼성영역의 바깥에서도 구별되지 않는다는 것이다. 그 이유는 예를 들어 항문-입처럼 혼성영역에서 입은 항문으로 그 기능을 바꾸었기 때문이다. 이제 흐름들이 겹치지 않는 곳에서도 '입이 아닐 때만 항문'이라는 배타적 이접은 불가능하게 된 것이다.

세 번째의 통접은 흐름이 아니라 욕망하는 기계들, 즉 부분대상들의 문제로 되돌아온다. 포함적 이접을 통해 자리를 바꾼 욕망하는 기계들, 부분

대상들의 기계적 배치의 문제가 중심이다. 현전의 장들에는 부분대상들의 상호 간섭에 의한 잔여물들이 드러나는데, 이것들이 통접적 종합을 형성한다. 이 통접적 종합은 하나의 흐름으로부터 다른 흐름으로의 이행passage이나 생성devenir을 유도한다. 기계적 배치를 바꾸는 것이다. 결국 무의식적 차원의 비-소통하는 부분대상들의 커뮤니케이션은 흐름의 생성과 절단, 그리고 이에 따른 부분대상들의 배치의 변화를 이끌어내는 수동적 종합들을 가리킨다.

그런데 기관 없는 신체가 '종합'의 문제에 등장하면서, 들뢰즈의 종합테제, 또는 커뮤니케이션이론에 새로운 양상이 전개된다. 지금까지 기관들-부분대상들과 '흐름flux'의 차원에서 종합의 문제가 다루어졌다면, 기관 없는 신체의 차원에서 '연쇄chaîne'를 통해 '끊어짐'의 양상을 보여준다. 기관들-부분대상들과 기관 없는 신체를 차별하지 않고 이어주는 연쇄, 즉 연속성을 가진 미시-분자들과 거대-분자가 두 끝에 위치해있는 집합 내부의 분자적 연쇄를 가리키는 것이다.

> 연쇄는 욕망하는 기계에 있어서 전달transmission 또는 재생산reproduction의 장치와 같은 것이다. ……**연쇄는 흐름과는 다른 유형의 종합을 내포한다**. 여기서 기계의 생산적 부품들을 꿰뚫고 있는 것은 이제 더 이상 연결선들이 아니라, 기관 없는 신체의 등록의 표면 위의 이접의 네트워크 전체이다. ……**연쇄는 기관 없는 신체 위에 있는 포함적 이접들의 네트워크이다**. 이것은 포함적 이접들이 생산적 연접들을 다시 절단하는 범위 내에서 그렇다. **이 연쇄는 생산적 연접들을 기관 없는 신체 자체로 이행시키고, 이를 통해 연쇄는 흐름에 채널을 만들거나canalise <코드화한다>**(AO, 1972/1994: 480, 번역 수정, 강조는 필자).

들뢰즈의 생성-커뮤니케이션의 존재론과 실천론을 따질 수만 있다면, 기관들과 기관 없는 신체가 욕망하는 기계들의 두 가지 질료라는 관점, 즉 "욕망하는 기계들의 연결선"이라는 존재론적 전제와 "기관 없는 신체의 등록의 표면 위의 이접의 네트워크 전체"라는 실천론의 전제를 구분할 수 있

을 것이다. 이러한 실천론적 전제는 들뢰즈가 의도적으로 거부감을 표시하는 '공통적인 것의 강요'에 해당하는 커뮤니케이션학과 정보학을 가리킨다. 이것은 권력과 자본에 봉사하기 위한 배타적 이접의 그물에 뿌리박고 있기 때문이다.

들뢰즈의 커뮤니케이션론은 존재론적 측면의 '흐름'과 실천론적 측면의 '연쇄'라는 코드로 읽어야할 것이다. 기관들-부분대상들의 생산하는 연접으로서의 커뮤니케이션이 부분대상들의 흐름과 절단으로 설명될 수 있다면, 기관 없는 신체들의 역사적, 사회적 기계에 의해 이접되는 커뮤니케이션, 즉 연쇄에 의해 강화되고 고정되는 커뮤니케이션에 어떻게 저항할 것인가라는 문제로 나눠진다. 존재론적 차원의 생산적 연접을 기관 없는 신체라는 개념을 매개로한 이접적 종합을 통해 코드화시키는[226] 것이 바로 실천론적 차원의 연쇄의 정체이다. 연쇄는 흐름을 위한 홈을 파서, 일정한 방향으로 흐르도록 채널화 한다. 생산적 흐름에 코드를 부여하여 홈을 파는 것이 바로 연쇄이다. 따라서 들뢰즈 커뮤니케이션론의 존재론과 실천론의 관계는 "연쇄는 흐름에 채널을 만들거나canalise <코드화한다>"는 문장으로 정리된다. 생성-커뮤니케이션은 부분대상들을 커뮤니케이터로 놓고 그 효과를 따지는 것이 아니라, 그 기관들-부분대상들이 만들어내는 것의 집합적 운동, 즉 기관 없는 신체 차원의 운동을 대상으로 한다는 것이다.

(3) 공가능성[통접, 수렴] vs. 불공가능성[이접, 발산]

연접, 이접, 통접이라는 세 가지 종합 가운데 끊어짐의 원리에 가장 부합하는 것은 이접적 종합이다. 왜냐하면 "서로 차이나는 상태로만, 서로 이접된(분리된) 형태로만 관계 맺는 힘들은 서로 이접적 종합을 이루고 있다고

226) 들뢰즈는 여기서의 코드화를 원시대지기계와 전제군주기계라는 사회체로 설명함으로써, 순수한 기관 없는 신체와 역사화되고 사회화된(즉 어떤 코드로 고정되고 강화된) 사회체로서의 기관 없는 신체의 관계를 분명히 밝히고 있다. 들뢰즈는 위 문장에서의 코드화는 두 가지를 내포한다고 적고 있다. "하나는 충만한 신체가 토대인 대지로서 특수화되어 있는 것이요, 다른 하나는 연쇄 전체가 의존하고 있는 전제군주 시니피앙의 발기이다"(AO, 1972/1994: 481).

말할 수 있다. 결국 <종합>이란 <차이로 맺어진 관계>를 뜻"하기 때문이다(서동욱, 2002: 118~119). 들뢰즈도 『차이와 반복』에서 강조하는 반복이 가진 생산하는 힘도 이접적 종합을 가리킨다고 말한다. 차이짓기라는 반복은 차이나는 것들, 그것들의 끊어짐을 전제로 하기 때문이다.

들뢰즈에 따르면, "사건들 사이에는 말없는 양립 가능성과 양립 불가능성의 관계, 통접과 이접의 외재적 관계들이 형성"된다(LS, 1969/1999: 290). 서로 독립적이며 아무런 인과관계를 맺지 않고 오직 표현될 뿐인 사건들 속에서, 양립 가능성으로서의 통접과 양립 불가능성으로서의 이접이라는 소통이 진행된다. 들뢰즈는 이런 관계를 라이프니츠의 공가능성과 불공가능성 개념을 동원해 정리한다. 여기에서 불공가능성은 끊어짐의 원리를 가리킨다. 들뢰즈는 라이프니츠를 따라 공가능성을 수렴으로, 불공가능성을 발산으로 정의한다. "**세계의 한 종합 규칙으로 '공가능성'**(共可能性, compossibilité)**을 정의하는 것은 바로 이 수렴이다**. 계열들이 발산하는 그곳에서, 처음의 세계와 공가능하지 않은 다른 세계[불공가능 세계]가 시작된다"(LS, 1969/1999: 207~8).

이렇게 해서 공가능성과 불공가능성은 계열들의 커뮤니케이션이 나아가는 두 방향, 즉 수렴하는 통접과 발산하는 이접의 방향으로 갈라진다. "두 사건은 그들의 특이성들을 둘러싸고 조직되는 계열들이 모든 방향으로 서로 뻗어갈(se prolongent) 때 공가능하고, 계열들이 그것을 구성하는 특이성들의 이웃에서 발산할 때 불공가능하다"(LS, 1969/1999: 293). 공가능성-통접-수렴의 계열과 불공가능성-이접-발산의 계열이 대립하면서 공존하게 되는 것이다.

> 1) 하나의 세계를 구성하는, 수렴하고 이어질 수 있는 계열들의 집합, 2) 같은 세계를 표현하는 모나드들의 집합(죄인 아담, 황제 시저, 구세주 그리스도……)을 공가능하다고 말할 것이다. 2) 발산하고, 따라서 두 가능 세계에 속하는 계열들, 2) 그 각각이 다른 것과 상이한 세계를 표현하는 모나드들(황제 시저와 죄인 아닌 아담)을 불공가능하다고 말할 것이다(PLI,

1988/2004: 111).

들뢰즈에 따르면, 죄를 지은 아담과 죄 짓지 않은 아담의 세계는 공가능하지는 않지만, 그렇다고 불공가능하지도 않다. 성경에서 말하는 죄인 아담만 있는 것이 아니라, 죄짓지 않은 아담 또한 가능하다. 죄인 아담은 현실성의 층위에 있는 아담이지만, 잠재성의 층위에서 '모든' 아담이 가능하기 때문이다. 그래서 "아담이 죄를 지은 세계는 오직 죄인 아담(그리고 그 세계를 구성하는 다른 모든 주체들) 안에서만 실존한다. ……다른 말로 하면, 세계는 주체 안에dans 있지만, 주체는 **세계를 향해**pour 있다"(PLI, 1988/2004: 51). 불공가능성의 세계를 인정함으로써 '모호한 아담', '조금 다른 아담', '아담-x' 등이 탄생하는 것이다. 불공가능성을 인정하지 않는다면, 우리에게는 성경 속의 아담밖에 없을 것이다. 그러므로 공가능성 composibilité은 무수한 가능 세계들 속에서 특이성-사건들이 일정하게 수렴된 세계를 가리킬 뿐이다. "**몇 개의 수렴하는 전(前)-개체적 특이성들의 집중, 축적, 일치**(특이점들은 같은 점에서 일치할 수 있다. 마치 분리되어 있는 삼각형들의 다른 꼭지점들이 피라미드의 공통의 꼭지점에서 일치하듯이)"를 가리킨다(PLI, 1988/2004: 117~118).

전-개체성으로부터 개체화 하는 것은 모나드들의 생성-커뮤니케이션을 가리킨다. 공가능성을 통해 개체individuel로 떨어져 나가는 것은 더 이상 개체화하지 않는다는 것을 가리킨다. 이에 반해 끊어져 있는 모나드들의 지속적인 개체화를 가능하게 해주는 불공가능성 또는 식별불가능성이 개체화인 것이다. 그래서 들뢰즈는 "식별불가능자의 원리는 개체화의 원리"라고 말한다.(PLI, 1988/2004: 121). 모나드들의 관계맺음이라는 간개체성 interindividualité, 이를 통해 드러나는 세계가 하나의 복합체를 형성하게 된다. 개체[모나드]가 간개체성[커뮤니케이션]을 통해 세계를 표현한다. 이는 모나드의 이중적 얼굴을 드러낸다. 비소통하는 모나드는 "그들의 신체는 명료함과 애매함의 지대(地帶)와 더불어 변하는 혼합물들, 덩어리들, 연합들을 형성한다"(LS, 1969/1999: 209). 비소통하는 모나드의 소통이라는

역설을 통해 의미가 생산된다. 공가능성과 불공가능성 또는 수렴과 발산이 공존하는 것이다. 모나드들 자체로는 창도 문도 없지만, 불공가능성은 오직 공존과 계기를 통해서 커뮤니케이션을 가능하게 한다. "그래서 공가능하지 않은 세계들은 불(不)공가능성에도 불구하고 공통적인commun, 객관적으로 공통적인 어떤 것, 즉 발생적 요소의 애매한 기호를 나타내는 것을 포함한다고 생각해야 한다(이 발생적 요소와 관련해 다양한 세계가 하나의 동일한 문제에 대한 해(解)들－하나의 던짐에 의한 모든 수들, 결과들－로서 나타난다)(LS, 1969/1999: 213).

그래서 발산[공가능성]과 수렴[불공가능성]은 "모순하는 것contradiction이 아니라, '대체하는 것vice-diction'이다"(PLI, 1988/2004: 110). '대체하는 것'은 말 그대로 계열들의 '발산'을 가리킨다. 들뢰즈에 따르면 하나의 세계는 무수한 가능세계들 가운데 공가능성, 즉 계열의 수렴을 통해 생겨난 것이다. 그래서 "세계는 하나에서 다른 하나로 이어지면서 특이점들 주위에서 수렴하는 무한히 많은 계열"인 것이다(PLI, 1988/2004: 111). 그리고 "하나의 세계는 계열들이 수렴하는 한에서 구성된다. 하나의 세계는 이미 수렴에 의해 [논리적으로] 선별된 특이성들의 체계를 내포한다(enveloppe)"(LS, 1969/1999: 205). 무수한 계열들과 특이점들이 하나의 공가능한 세계의 영토화나 재영토화를 위해 작동한다. 이로부터 계열의 발산은 불공가능한 세계로 진입하는 탈영토화의 길을 열어준다. 진부한 공가능성의 세계로부터 하나의 불공가능한 세계가 창조되는 것이다.

라이프니츠에 따르면 세계가 존재하기 이전에 사건들이 있으며, 이 사건들의 공가능성으로 인해 지금의 세계가 생겨난 것으로 본다. 그의 공가능성의 개념은 계열화의 수렴과 발산에 직접적으로 관련된다. 수많은 가능세계로부터 공가능한 하나의 계열이 수렴하는 것은 연접적 종합에 해당한다. 만일 공가능성이라는 연접적 계열화로부터 하나의 개체나 개념이 생산된다면 그것은 통접적 종합이라고 할 수 있다. 이렇게 공가능성은 그 수렴적 성격에 의해 연접과 통접에 연관된다. 반면에 공가능성의 발산적 성격 또는 불공가능성은 이접적 종합에 의해 성립한다. 수많은 가능 세계 가운

데, 발산과 이접을 통해 불공가능성이 성립하고, 이를 통해 수많은 세계들로 나뉜다. 따라서 지금의 세계가 아닌 다른 세계를 꿈꾸는 혁명의 실마리는 이접적 종합으로부터 찾아질 수밖에 없다.

그런데 공가능성에 대해 라이프니츠와 들뢰즈는 미묘한 차이를 보인다. 예정조화에 기초한 라이프니츠에게 공가능성에 의한 현재의 세계는 신의 최적화에 의한 것으로 본다. 수많은 가능 세계들이 있지만, 이 세계들은 서로 모나드들처럼 서로 소통하지 못하는 독립적인 것으로 파악된다. 반면에 내재성의 철학에 기초한 들뢰즈는 우리가 사는 세계를 유일한 것으로 보고, 수많은 가능 세계는 바로 이 세계 안에 내재되어 있는 것으로 본다. 어떤 다른 세계들이 있는 것이 아니라, 현 세계 안에 현실화되지 않은 수많은 잠재적 세계가 실재한다는 것이다. 들뢰즈가 말하는 다양체로서의 세계이다. 실천적인 관점에서 볼 때, 라이프니츠의 공가능한 세계가 신의 선택에 의해 그것을 수용하는 숙명적 태도를 강요하는데 반해, 들뢰즈의 공가능성은 항상 변화하고 언제든지 대체할 수 있는 것으로, 전복의 여지를 남기고 있다. 계열화의 이접과 발산에 의해 전혀 다른 세계를 탄생시킬 수 있다는 것이다. 이접은 'A 아니면 B'[배제적]의 논리에서 'A 이든 B'[포함적]의 논리로 바뀌면서, 사건들 사이의 커뮤니케이션이 가능하게 된다. 들뢰즈는 이것을 "긍정적인 종합적 이접"이라고 부른다(LS, 1969/1999: 296, 번역 일부 수정).

라이프니츠의 불공가능성, 발산과 선언이 부정적, 배제적인데 반해, 들뢰즈는 '긍정적인 이접적 종합'[227]을 내세우는 것이다. 순수 사건이나 대사건의 관점에서 볼 때, 이접은 부정적, 배제적이기를 그치고 '포함적'인 것으로 드러난다. "발산이 긍정되는 한, 이접이 적극적 종합synthèse positive이 되는 한, 모든 대립적 사건들까지도 서로 양립 가능한 것으로, 그리고 '서로를 표현하는s'entr'expriment' 것으로 보인다"(LS, 1969/1999: 300, 번역 일부 수정). 들뢰즈는 이것을 '마을의 예'를 통해 설명한다. 배제적 이접에 그

227) 들뢰즈는 계열의 세 가지 종합 가운데 궁극적인 목표로 보고 있는 이접적 종합의 긍정을 '사건들의 보편적 커뮤니케이션'으로 간주한다(LS, 1969/1999: 301 참고).

친 라이프니츠의 마을은 '하나의 마을에 대한 관점들'에 머무르는데 반해, 니체의 관점주의는 포함적 이접에 기초한 긍정하는 발산의 형태를 띤다.

> 그것[관점]은 각 관점에 상응하는 다른 마을이며, 각 관점은 다른 마을들이다. 그리고 마을들은 그들 간의 거리에 의해서만 통합되며, 그들의 계열들－그들의 집들과 거리들－의 발산에 의해서만 공명한다. 그리고 언제나 마을 안에는 다른 마을이 있다. 각각의 항은, 모든 거리를 따라감으로써, 다른 항의 끝에까지 가는 수단이 된다. 니체의 관점－관점주의－은 라이프니츠의 관점보다 더 심오한 기법이다. 왜냐하면 발산은 더 이상 배제의 원리이기를 그치며, 이접은 더 이상 분리의 원리이기를 그치며, **공가능하지 않은 것은 이제 소통의 수단이 되기 때문이다**. (LS, 1969/1999: 296, 번역 일부 수정)

그렇다면 종합을 통해 커뮤니케이션하는 순간은 어떻게 발생하는 것일까? 끊어짐을 통해 하나의 소통-흐름을 만드는 커뮤니케이터는 무엇인가? 들뢰즈는 궁극적으로 두 계열의 커뮤니케이션을 가능하게 하는 것은 동일성이 아니라 차이 자체이며, 그 차이 자체 속에서 커뮤니케이터의 역할을 하는 '심급-x[역설적 심급]'이라고 말한다. 커뮤니케이터의 이름이 역설적 심급, 심급-x, 대상=x인 이유는 그것이 일정하게 계열화된 현 세계의 통념 doxa을 전복할 수 있는 역설para-doxa을 계열화하기 때문이다. 심급-x는 두 계열을 옮겨 다니면서 커뮤니케이션을 가능하게 한다. "이 [역설적] 요소는 이질적인 계열들을 돌아다니면서, 한편으로 그 계열들을 좌표화하고, 공명하게 또 수렴하게 만들며, 다른 한편으로 그들을 가지치게 만들고, 그 각각에 복수적인 이접들(disjonction multiples)을 도입한다"(LS, 1969/1999: 143, 번역 일부 수정). 이접적 종합의 발산은 끊임없는 분지화ramification을 가리키며, 그런 무한분할은 심급-x에 의해 가능하다. 심급-x는 두 계열에 동시에 속하면서 두 계열이 동일화되거나 조화를 이루도록 하는 것이 아니라, 오히려 차이를 유지하면서 비평행의 관계를 유지한다.

들뢰즈는 『차이와 반복』에서 이미 종합으로서의 생성-커뮤니케이션의

아이디어를 구체적으로 전개한 적이 있지만, 『앙티 오이디푸스』에서는 실천적인 측면까지 다루고 있다. 들뢰즈는 오이디푸스와 사회적 장의 관계를 분석하면서 모든 욕망이 서로 꼬리를 물고 일어나는 순환의 관계에 있음을 지적한다. 개인들의 욕망은 가족적 욕망의 투여에 의해서, 그리고 가족적 욕망의 투여는 사회적 욕망의 투여에 의해서 배제되고 포함되면서 결정된다.[228] 비록 욕망의 사회적 투여가 개인적인 동시에 가족적인 욕망의 투여에 의존할 수밖에 없는 순환적인 것 일지라도, 사회적 장에서의 생성-커뮤니케이션도 이접적 종합의 방식을 따른다.

> 공동체의 관점에서 볼 때, 공동체는 **이접적**(disjonctif)이다. 또는 그 순환 안에서 이접disjonction을 설명하고 있다. 생식génération만이 순환과의 관계에서 이차적인 것이 아니라, **전달**transmission**도 정보나 커뮤니케이션과의 관계에서 이차적이다**. 정확히 말해서 흐름의 전달transmission de flux은 없고, 하나의 코드 또는 하나의 공리계, 즉 흐름들을 정보로 만드는 informant[229] 결합장치combinatoire의 커뮤니케이션이 있다는 사실을 발견했을 때 유전학génétique의 혁명이 일어났다. 사회적 장에서도 상황은 마찬가지다: 사회적 장의 코드화나 공리계는 무엇보다도 먼저 사회적 장 안에서 **무의식들의 커뮤니케이션**을 규정한다(AO, 1972/1994: 409, 번역 수정, 강조는 필자).

여기서 말하는 "무의식의 커뮤니케이션"은 '무의식은 구조화되어있다'는 라깡의 명제를 '무의식은 커뮤니케이션한다'는 명제로 대체하고 있다. 현실

228) 투여investment는 들뢰즈가 대중의 욕망을 진단하는 분열분석을 위해 당대의 사회적 리비도가 어디로 몰려있는가를 가리키는 개념이다. 투여에 관해서는 V부의 '분열분석'이나 '분자적 투여와 몰적 투여'를 참고하라.

229) 정보inform의 두 가지 어원은 접두사 'in'에 대한 해석에 따라 달라진다. 첫째, 'in'은 부정(not)의 의미로 '형태화할 수 없음'을 의미한다. 둘째, 'in'을 '만들다(make)'라는 뜻으로 볼 때, inform은 공간적으로 형태나 형식을 부여하는 것이다. 이런 두 가지 의미는 서로 대립하는 것으로 볼 수 있다. 전자가 잠재성의 층위에서의 정보의 의미라면, 후자는 현실성의 층위에서의 의미를 가리키는 것이다. 우리가 흔히 정보라고 부르는 것은 후자를 가리키지만, 그 이전에 누가 왜 어떻게 '정보에 형태를 부여하고 있는가'를 아는 것이 중요하다.

성의 층위에서는 무의식이 '공통적인 것의 강요'에 의해 구조화되어 있을지 모르지만, 잠재성의 층위에서 그 무의식은 포함적 이접의 불공가능성이라는 방식으로 소통한다. 무의식의 커뮤니케이션은 생성-커뮤니케이션의 잠재화 또는 탈영토화를 지시한다. 무의식의 커뮤니케이션는 특정한 사건으로 의미화 하지 않은 대사건, 순수 사건을 가리킨다. 이것은 끊어짐을 통해 소통하는 불공가능성의 세계를 말한다. 들뢰즈에 따르면, "이제 모든 대립자들 대신 오로지 대사건이, 대사건만이(Eventum tantum) 존속하며, 대사건은 그 모든 이접들을 가로질러 공명함으로써 그 고유한 거리에 의해 스스로와 소통한다"(LS, 1969/1999: 299).[230]

세 가지 종합 가운데 이접적 종합만이 배제적 성격과 포함적 성격이라는 이중적 성격을 소유함으로써 구체적 현실에서 실천적 특징을 가진다. 말하자면, 탈영토화는 이접적 종합을 배제적인 것에서 포함적인 것으로 돌려놓는 것을 가리킨다. 들뢰즈는 이것을 "오직 자유로운 인간만이 하나의 유일한 폭력에 포함되는 모든 폭력들을, 하나의 유일한 대사건(Evenement)에 포함되는 치명적인 사건들을 포괄할 수 있다"고 말한다(LS, 1969/1999: 265). 이처럼 칸트와 프로이트의 인간중심적 종합은 들뢰즈에 의해 존재론적 커뮤니케이션으로 재해석되면서 사회정치적 실천 개념에까지 도달하게 된 것이다.

2. 계열과 커뮤니케이션

생성-커뮤니케이션의 원리를 해명하는데 유용한 들뢰즈의 개념 가운데

230) 들뢰즈는 이런 대사건[잠재적인 것]으로부터 현실화하면서 하나의 공가능한 계열이 생겨나는 것을 '효과화effectuation'라고 부른다. 그리고 효과화된 현실태로부터 잠재화하는 것을 '반(反)효과화contre-effectuation'라고 정의한다. "사건들 각각은 그 거리의 있는 그대로의 특성에 의해, **이접의 긍정적인affirmatif 특성에 의해 다른 것과 소통하며**, 따라서 자아는 이 이접 자체와 동일시된다(이 이접은 발산하는 계열들을 그 만큼의 비인칭적이고 전개체적인 특이성들로서 자아 바깥으로 해방시키고 그 바깥에 놓는다). 이는 이미 **반(反)효과화**이다"(LS, 1969/1999: 298, 강조는 필자, 번역 일부 수정). 이를 통해 개체가 자신이 하나의 사건임을 깨닫고, 자신의 비인칭적 성격을 발견하는 것이 반효과화이다.

하나는 '계열화mise en série'이다. 계열série은 말 그대로 항들termes[사실들]로 불리는 커뮤니케이터들이 '이어져 있는 집합'이다. 계열은 '이어짐'의 원리를 가리킨다. 생성-커뮤니케이션은 이어짐의 원리를 통해 의미화한다. 들뢰즈는『의미의 논리』에서 이 계열들이 커뮤니케이션하면서 사건과 의미가 생겨나는 과정을 분석한다.『차이와 반복』에서 '잠재적인 것의 현실화'라는 추상적 개념을『앙티 오이디푸스』에서 욕망하는 기계들의 접속으로 다루고 있으며,『의미의 논리』에서는 계열화에 따른 의미론으로 다루고 있는 것이다.

들뢰즈는『의미의 논리』에서 '사건들 사이의 커뮤니케이션'을 논하면서, 계열화에 의한 세 가지 종합의 형태를 제시한다. 먼저 사실들[부분들, 항들, 기호들]이 계열화하면서 또 다른 계열이 생겨나는 과정을 연접적 종합이라고 하고, 그 결과 생겨난 두 개 이상의 계열들이 하나로 수렴하는 것을 통접적 종합이라고 한다. 반면에 이렇게 계열화되지 않은 항들과 계열들 전체, 즉 불공가능한 것들은 이접적 종합의 대상이 된다. 들뢰즈는 이런 성격을 의미와 관련하여, 연접적 종합은 축약(contraction), 통접적 종합은 좌표(coordination), 이접적 종합은 분지(分枝, ramification)로 정리하면서 그 의미를 분명히 하고 있다(LS, 1969/1999: 297 참고). 이것은 세 가지 종합을 이어짐[관계]의 원리로 재해석한 것이다. 이 장에서는 계열화라는 생성-커뮤니케이션의 이어짐의 원리에 따라, 의미가 어떻게 축약되고 좌표화되고 분지되는가를 다룬다고 할 수 있을 것이다.

계열들의 차이화하는 운동은 물질적 사건이라는 무의미에서 정신적 사건이라는 의미로, 물체적인 것에서 그 표면효과인 비물체적인 것으로, 언표의 장에서 솟아오르는 명제, 문장, 담론으로 현실화한다. 이 장에서는 항들[기계들, 사실들, 차이소들]이 계열화를 통해 사건을 발생시키고 매번 의미가 달라지는 생성-커뮤니케이션의 이어짐[관계]의 원리를 살펴볼 것이다.

1) 계열화, 사건 그리고 의미

계열화는 관련되는 항들termes[사실들, 차이소]의 집합을 하나의 계열로 취급하는 것이다. 여기서 각 항들은 하나의 계열 속에서, 그리고 이웃한 계열들과의 관계 속에서 정의된다. 항들은 계열화라는 이어짐에 의해 사건화되고, 사건화를 통해 그 속에서 의미를 갖는다. 그러므로 문제는 계열들이 어떻게 관계를 맺게 되는가에 있다. 첫 번째 계열과 두 번째 계열은 어떤 관계를 맺으면서 작동하게 되는 것일까? 들뢰즈는 하나의 항이 다른 항과의 비동등성에 의해 계열화가 발생한다고 답한다. 계열화하는 "동시적인 두 계열을 지배하는 법칙은 그들이 결코 동등하지 않다는 것이다. 하나는 기표를 나타내고 다른 하나는 기의를 나타낸다"(LS, 1969/1999: 100).

계열화-사건-의미의 관계를 개념적으로 가장 잘 보여주는 것은 기표와 기의의 관계이다. 물론 여기서의 기표·기의는 소쉬르의 그것과는 전혀 다른 성격을 가진다. 들뢰즈의 기표·기의는 항상 어떤 이어짐[관계] 속에 놓여 있다는 의미에서 오히려 퍼스의 기호론에 가깝다.[231] "그래서 계열 구조는 결국 복계열적일(multi-sérielle) 수밖에 없다"는 것이다(LS, 1969/1999: 99). 기표·기의를 들뢰즈가 기표계열과 기의계열이라고 부르는 이유도 이 때문이다. '기표계열과 기의 계열'은 그 역동성으로 인해 '기표·기의' 관계가 지속적으로 역전될 수 있음을 말하고 있다. "한 계열은 언제나 기표의 역할을 하며 다른 한 계열은 언제나 기의의 역할을 한다. 물론 우리가 관점을 바꾸면 이들의 역할도 뒤바뀐다"(LS, 1969/1999: 101). 앞서 모델-커뮤니케이션의 역사에서도 확인했듯이, 커뮤니케이터는 현실 속에서는 한 순간이라도 송신자나 수신자라는 고립된 역할에만 머무를 수 없다. 매순간 송신자이면서 수신자이고 매개자의 역할을 동시에 수행할 수밖에 없다. 모든 계열은 기표계열인 동시에 기의계열이다. 모든 계열은 복계열이다.[232]

---

231) 소쉬르의 기호학과 퍼스의 기호론의 차이는 다음 장인 '기호와 커뮤니케이션'을 참고하라.

232) 들뢰즈는 복계열의 예로, 루이스 캐롤의 소설『이상한 나라의 앨리스』를 들고 있다. 들뢰즈는 이 소설을 '구강적(口腔的) 소급', 즉 '입에 관한 이름들의 종합'이라고 말한다. 따라서 이 계열의 구조, 즉 "이 종합의 등질적 구조는 **먹기와 말하기**, 먹을 수 있는 음식들과 표현할 수 있는 의미라는 구강성(oralité)의 이질적 계열들을 포함한다"(LS, 1969/1999: 99, 강조는 필자).

생성[되기]-커뮤니케이션의 관점에서 보면, 계열화는 두 개의 복계열이 이어짐의 원리를 통해 그 사이에서 다양한 계열적 소통이 발생하는 것이다. 첫 번째 복계열에 의해 두 계열의 관계가 시작되지만, 그렇다고 두 번째 복계열이 첫 번째 복계열의 내용을 재생산하는 것으로 끝나지는 않는다. 두 계열은 종합하여 전혀 다른 계열로 조직되거나 최소한 첫 번째 계열의 변이를 만들어낸다. 왜냐하면 계열의 이어짐이 하나의 원인에 의해 결정되지 않기 때문이다. 오히려 그 하나의 원인조차 복계열로 이루어진다. 생성-커뮤니케이션에서 의미는 복계열에 의한 다수의 이어짐에 의해 '중층결정'된다고 할 수 있을 것이다.[233] 여러 가지 계열들이 이어짐[관계 맺기, 계열화]을 통해 현실이 결정되는 것이다. 계열들이 계열화하면서 세계를 구성한다.[234]

들뢰즈의 계열화는 생성-커뮤니케이션의 이어짐의 원리를 가리키는 것으로, 복계열의 차이짓기를 통해 현실 속에서 사건화하고 의미화 한다. 그렇다면 복계열들이 이어짐을 통해 사건화 한다는 것은 무엇을 가리키는 것일까? 들뢰즈에게 사건은 비물체적인 것으로, 물체적인 것들의 표면효과를

---

233) 중층결정overdetermination은 알튀세르가 「모순과 중층결정」에서 러시아혁명의 발발 원인을 논하면서, 혁명은 생산력과 생산관계라는 경제적 요인에 의해서만 일어나는 것이 아니라, 다양한 원인들에 의해 중층결정된다고 지적함으로써 대중화되었다.
그런데 중층결정 개념은 원래 프로이트의 것이다. 프로이트는 꿈 상징은 무의식 속의 다양한 원인들이 '압축'되어 나타난 것으로 보았다. 그는 어떤 꿈-내용이 잠재성의 층위에 있는 무수한 꿈-사고들 가운데 일부 계열이 중층결정된 것으로 본다. 꿈-내용은 꿈-사고들 속에서 하나가 아니고, 여럿이 계열화하여 '중층적으로' 선택[결정]된다는 것이다. "꿈-해석과 관련해 <다의적(多義的)>이기 때문에, 많은 꿈-사고가 마주치는 <교차점>을 나타낸다. 이러한 설명의 토대가 되는 사실을 이렇게 다르게 표현할 수 있다. 꿈-내용의 각 요소는 <중층 결정되며überdeterminiert>, 꿈-사고에서 여러 번 표현되는 것으로 나타난다"고 주장한다(Freud, 1900/1997: 372). 꿈-사고는 꿈-내용의 요소들을 반복적으로 선택[중층결정]하며, 반대로 그 요소들은 꿈-사고를 표현한다는 것이다. 꿈-사고와 꿈-내용이라는 무의식과 의식의 관계는 들뢰즈에게 잠재성과 현실성의 관계를 나타낸다. 따라서 중층결정은 이접적 종합이라는 생성-커뮤니케이션의 방식을 나타낸다고 할 수 있다. 꿈을 비롯한 현실화 속에서 하나의 상징이 잠재성의 층위에 있는 여러 가지 원인의 계열들로부터 기인한다는 것이다. 한편, 꿈 해석에서 중요한 것은 하나의 원인이 아니라 여러 원인이 '중층 결정'되었다는 사실과, 그럼에도 불구하고 꿈-내용은 '압축'된 것이라는 사실을 동시에 고려하는 것이다.

234) 『말과 사물』에서 푸코는 근대를 구성하는 세 가지 계열을 분석한다. 생물학적 계열, 언어학적 계열, 경제학적 계열이 그것이다. 다계열의 접속에 의해서 세계가 구성된다.

가리킨다.[235] 물체적인 것들만으로는 의미화 할 수 없다. 배후의 빗물체적인 것들의 이어짐을 통해서 사건이 생겨나고 의미화 한다. 들뢰즈는 물체적인[고립된] 사고(事故) '원인'에 비해, 비물체적인[계열화된] 사건의 원인을 '준원인'이라고 부른다. 이러한 원인과 준원인을 함께 '이중인과'라고 부른다. 여기서의 이중인과는 계열들의 중층결정을 염두에 둔 것이다. 예를 들어 살인사건이 벌어진 현장에는 항상 경찰과 의사가 온다. 의사가 물질적 원인을 밝히기 위해 온다면, 경찰은 계열화를 통해 준원인을 밝히려는 것이다.

복계열의 계열화는 이어짐의 연속을 의미한다. 그런데 그 이어짐에 의한 사건은 물체적인 사고와 달리, 발생하는 그 순간에만 존재하고 곧 사라진다. 이런 의미에서 사건은 시뮬라크르simulacre로 불린다. 예를 들어 '촛불을 들었다'라는 동사는 순간적인 사건으로 지속성을 갖지는 못한다. 그 사건은 '2008년 여름에 민중은 촛불을 들었다'라는 언어 속에서나 보존될 수 있는 '비실재적인' 것이다. "그들은 자신들과 전혀 다른 본성을 가진 어떤 것[=효과들]의 원인이다. 이 효과들은 물체들이 아니다. 말하자면, '비물체적인 것들'이다"(LS, 1969/1999:49).[236] 그러나 순간적으로 존재하는 비실재성은 사실 계열들의 끊임없는 이어짐[계열화]을 의미한다. 들뢰즈는 오히려 그 지속적 흐름 위로 명멸하는 사건들에 의해 세계는 존재한다고 본다.

그래서 들뢰즈에게 세계를 생성시키는 효과들에 대해 다음과 같이 말한다. 그것은 "사물들이나 사태들이 아니라 사건들이다. 우리는 이들이 실존

---

235) 들뢰즈의 사건의 철학은 더 이상 형이상학적 깊이를 파고드는 것이 아니라, 그 표면에서 벌어지는 효과들을 다루는 철학이다. "물체들로부터 비물체적인 것으로의 이행은 경계선을 따라감으로써, 표면을 따라감으로써 이루어진다. 발레리의 심오한 말처럼 가장 심오한 것은 피부이다"(LS, 1969/1999:59). 들뢰즈는 『의미의 논리』에서 이데아idea나 에이도스eidos가 아니라 시뮬라크르로서의 사건을 탐구한다.

236) 스토아학파의 분류기준을 따르면, "물체들이란 한마디로 물질적 실재성을 지니고 있는 모든 것이다. 우주 안에서 개별화된 물질(원자들의 집합)로서 존재하는 모든 것이다. 그렇지 않은 것. 예컨대 시간, '언어로[만] 표현할 수 있는 것(lekton)', 공허와 장소 등은 '비물체적인 것들'(asômata)이다"(이정우 in LS, 1969/1999:48, 역주) 한편 이정우는 스토아학파의 '물체들sômata'이 들뢰즈가 사용하는 '기계machine'를 가리킨다고 본다. "스토아학파에게는 이 모든 것이 다 'sômata'이다. 들뢰즈와 가타리의 '기계'는 스토아 학파의 이 '물체'이다"(이정우, LS, 1969/1999: 498, 역주).

한다고(existent)는 말할 수 없으며, 차라리 존속한다/내속한다고(subsisténtou insistent) 말해야 한다. 이들은 사물이라기보다는 실존하지 않는 어떤 것이며, 따라서 존재함의 최소치만을 보유하고 있기 때문이다"(LS, 1969/1999:50). 잠재성의 층위에 있는 이어짐에 의해 존속한다는 것은 말 그대로 '아래에[sub-] 깔려 있는[exister] 것'을 가리킨다. 사건은 현실화되지 않을 때에도 아래에 깔려 잠재적으로 실재한다는 말이다. 내속한다는 말은 '아직[in-] 실존하지[exister] 않는 상태'를 가리킨다. 사건이 사물이나 언어 속에 아직 현실화되지 않은 상태로 실재하는 것을 가리킨다. 이것은 라이프니츠의 '빈위atribut'[237] 개념을 참고한 것이다.

사건 가운데는 현실화되지 못하고 잠재적인 것으로 머무는 것들도 있다. 이렇게 잠재성 속에 머물러 있는 것을 들뢰즈는 '불가능한 대상'이라고 부른다. "불가능한 대상들－둥근 사각형, 외연이 없는 물질, '운동하는 영원'(perpetuum mobile), 골짜기 없는 산 등－은 '조국이 없는' 대상들이며, 존재의 바깥에 있는 대상들이다"(LS, 1969/1999:97). 이것들은 지시대상을 확보할 수 없기 때문에 현실화되지는 못하지만, 무의미하다고 할 수는 없다. 오히려 그것은 순수사건으로서 동일성의 철학에 포착되지 않기에 더 큰 의미가 있다. 그가 '불가능한 대상'을 '조국이 없는 대상들'이라고 표현하는 이유이다. 이것들은 사물이라는 존재의 표면에서 일어나는 표면효과이므로 존재는 아니다. 존재바깥에 있는 '열외존재'[238]인 것이다.

> 그것[의미]은 사물 또는 사태의 부대물이다. 명제의 술어는 'prédicat', 예컨대 '푸르다' 같은 술어이다. 그것은 명제의 주어에 서술된다. 그러나 사물이 부대물은 동사, 예컨대 '푸르러지다'이다. 아니면 차라리 이 동사에 의해 표

237) 빈위는 모나드에 주름져서 접혀있는 사건들이다. 인생은 이 주름이 펼쳐지면서 빈위들이 전개되는 것이다. 이 빈위들의 전개가 바로 사건이다. 예를 들어 카이사르G. J. Caesar의 모나드에는 아직 일어나지는 않았을지도 모르지만, "루비콘 강을 건너다"라는 사건이 내속하고 있다는 것이다.

238) 들뢰즈는 존재와 생성을 대립적으로 파악하고 있다. 의미는 존재의 세계에서의 사고에 의해 생겨나는 것이 아니라, 생성의 세계에서 일어나는 사건에 의해 형성된다. 따라서 사건과 의미는 존재적인 것을 벗어나는 열외-존재이다.

현된 사건이다. 그리고 그것은 주어에 의해 지시된 사물의, 또는 명제 전체가 지시하는 사태의 부대물로 부대한다(s'attribue) ……부대물은 존재(être)가 아니다. 그리고 하나의 존재를 수식하지도 않는다. 그것은 일종의 열외(列外)-존재(extra-être)이다(LS, 1969/1999:77~8).

계열의 커뮤니케이션은 계열들의 이어짐[관계 맺기, 계열화]의 원리를 통해 사회를 본다는 것을 말한다. 혁명이나 혁신은 한 계열 내부를 교정하거나 개량하는 것이 아니라, 계열들의 이어짐을 바꾸어야 한다. 예를 들어 사람들이 촛불을 들고 광화문으로 모여드는 현상 자체로는 아직 사건도 의미도 없다. 광화문, 인간군상, 촛불이라는 물질의 나열은 단순한 표면효과이다. 이러한 물질적 차원들이 광우병 사건이나 MB정권과 계열화되면서 촛불시위라는 사건이 되고, FTA 반대, 반정부시위 등의 의미를 획득한다.[239] 의미는 따로 있지 않고 항들이 계열화되는 이어짐의 원리에 따라 생성된다. 말하자면, 사물이나 구조에 의해 미리 주어지는 것이 아니라, 다른 계열과 계열화를 이루는 그 순간에 생겨난다. 그래서 명제는 특정한 사물이나 커뮤니케이션 구조 안에서 항상적으로 주어지는 것이 아니라, 이어짐에 따라 새롭게 탄생하는 사건이다.

사건은 기존의 의미론－지시이론, 현시이론, 기호이론－으로는 포착할 수 없다. 이때의 의미는 대상의 지시[지시 작용]도 아니고, 주관적 의미[현시 작용]도 상징의 상호작용[기호 작용]도 아니다. 사건의 의미론이 기존의 의미론과 다른 이유는 그것이 무엇보다 복계열의 지속적 계열화라는 이어짐의 원리에 의한 것이기 때문이다. 이것을 일반 의미론과 비교해보면 다음과 같다. 첫째, 재현적 사유는 지시이론이 전제하고 있는 대상의 동일성,

239) 계열화가 이접적 종합인 이유는 배제적이냐 포함적이냐에 따라, 이어지는 계열에 따라 그 의미가 달라지기 때문이다. 2008년 촛불시위도 그것이 한겨레신문과 결합하느냐, 조선일보와 결합하느냐에 따라 정반대의 평가가 내려졌다. 촛불시위 직후 출판된 10여권의 평가서적들도 어떤 저자들과 계열화되는가에 따라, 전혀 다른 의미가 산출된다. 예를 들어 광우병대책회의 행진팀장과 계열화하면서 『촛불항쟁과 저항의 미래』라는 긍정적 평가가 산출되고, 보수논객 조갑제와 계열화하면서 『거짓의 촛불을 끄자!』라는 부정적 의미가 생산된다.

주체의 동일성, 장(場)의 동일성을 전제하고 있다. 그러나 재현적 사유는 A가 B가 될 때, A도 포착할 수 있고 B도 포착할 수 있지만, A가 B가 '되는[생성하는]' 사건이 발생하는 그 순간은 지시할 수가 없다. '되기' 또는 '생성'은 동일성이 흔들리고 와해되는 사건의 속성이다. 둘째, 현시이론은 의미를 물자체에서 찾지 않고, '나'에게 뜻하는 무엇으로 본다. 의미는 객관적인 대상에 있는 것이 아니라 그것을 읽어내는 주체 속에 있다고 본다. 그러나 사건은 주체에 의해 구성되는 의미로 포착되지 않는다. 사건은 주체에 의한 의미구성 이전의 보다 근원적인 차원을 말한다. 셋째, 기호들의 체계에서 의미는 끝없이 미끄러지는 놀이에 지나지 않는다. 의미는 기호들의 놀이에서 포착되는 것이 아니라, 세계와 주체, 기호 사이의 역동적 과정으로 파악되는 것이다. 정리해보면, 계열을 구성하는 항들의 의미도 어떤 객관적인 지시 작용이나 주관적인 현시작용이 아니라, 계열화를 통해 드러난 사건을 통해 구성되는 것이다. 그래서 들뢰즈는 "의미는 나중에 온다"라고 말한 것이다. 의미는 이미 존재하는 것이 사건에 적용되는 것이 아니라, 계열화를 통해 사후적으로 만들어지는 것이다. 차이소로서의 계열들[항들, 사실들]이 계열화[이어짐]를 통해 차이의 반복[차이짓기]를 행하기 때문이다. 따라서 생성-커뮤니케이션은 계열화-사건-의미이다.

> 사건들이란 상이한 계열들로 '차이화하는 운동'을 통해 만들어질 수 있는 상이한 의미를 뜻한다. 각 계열이 형성하는 의미란 그 계열 안에서 항들 간의 차이적/미분적 관계다. 다시 말하면 의미란 이처럼 차이화/미분화(differentiation)하는 운동에 의해 만들어지는 것이다. 사건화한다는 것은 이렇듯 차이적 관계를 통해 의미를 포착하려는 것이다. 하나의 동일한 사실을 상이한 의미를 갖는 것으로 만드는 이러한 차이의 효과, 차이화하는 운동의 효과를 사건의 개념을 통해 포착할 수 있다(이진경, 2002b: 220~1).

커뮤니케이션은 체계 잡히고 질서 지워진 곳에서 생겨나는 것이 아니라, 체계가 흔들리고 질서가 파괴되면서 시작된다. 계열화는 동일성의 반복이

아니라, 차이의 반복을 통해서 작동한다. 예를 들어 촛불이 미군장갑차, 여중생(효순이와 미선이)들과 계열을 이루면서 2002년의 촛불시위가 발발했고, 이후에 촛불이 다시 광우병, MB정부와 계열화하면서 2008년의 촛불시위가 일어났다. 촛불은 미세한 계열의 차이로 인해 다르게 반복한다. 같은 촛불 시위라도 계열이 어떻게 이어지는가에 따라 의미가 달라진다. 커뮤니케이션은 계열을 통해 차이짓는 반복이다.

2) 계열적 커뮤니케이터: 역설적 심급[심급-x, 대상-x, 빈칸]

들뢰즈는『의미의 논리』에서 계열화[이어짐]의 세 가지 특징을 다음과 같이 언급하고 있다. 그것은 각각 두 계열의 자리 옮김에 따른 탈구, 기표의 과잉, 역설적 심급이다. 이것은 계열들 사이에서 이어짐의 순간에 무슨 일이 벌어지는지를 보여주는 개념들이다. 첫 번째 특징인 두 계열의 자리 옮김은 들뢰즈의 세 가지 종합 가운데 연접적 종합에 해당하고, 탈구와 비평행적 진화는 연접이 진행되면서 드러나는 이접적 종합을 가리킨다. 두 번째 특징인 기표의 과잉은 기표에 대한 해석의 잠재성이 높아 계열화에 따라 의미가 변할 수 있음을 말해준다. 들뢰즈는 기표와 기의, 과잉과 결핍이라는 "이 두 얼굴은 비대칭이며, 이 비대칭을 통해 계열들은 그들의 차이를 잃지 않으면서 소통한다"고 말한다(LS, 1969/1999: 118). 세 번째 특징인 역설적 심급은 생성-커뮤니케이터를 가리킨다. 역설적 심급은 다른 계열들을 종합하면서 매번 새로운 커뮤니케이션을 생성해낸다. 들뢰즈는 생성-커뮤니케이션의 이어짐[계열화]의 원리를 다음과 같이 정리하고 있다.

> 우선, 각 계열의 항들은 상태 계열의 항들에 상대적으로 계속적인 자리옮김 déplacement을 한다.(포의 두 계열들에서 대신의 자리를 생각하라). 본질적인 탈구가 존재하는 것이다. ……한 계열이 다른 계열 위로/아래로 미끄러져 들어가는 이중적인 운동이 존재하게 되며, 이 운동은 두 계열 모두를 서로서로 영구한 비평행의 관계에 놓는다. 다음으로, 이 비평행 자체도 일정한

> 정향을 취해야 한다. 다시 말해, 두 계열 중의 하나 즉 기표로서 정의되는 계열은 상대 계열에 비해 과잉된 것으로 드러난다. 넘쳐흐르는/혼란스러운 기표의 과잉이 늘 존재하는 것이다. 마지막으로 가장 중요한 특징. 두 계열의 상대적인 자리옮김과 둘 사이의 불균형을 분명하게 보여주는 것은 계열들의 어떤 항으로도, 이 항들 사이의 어떤 관계로도 환원되지 않는 극히 특수하고 역설적인 한 심급이다(LS, 1969/1999: 103~4).

계열화의 세 가지 특징 가운데 자리 옮김과 탈구, 기표의 과잉은 또 다른 특징인 역설적 심급을 전제로 하지 않고는 불가능한 것들이다. 평행적 상태에서 역설적 심급을 도입함으로써 커뮤니케이션이 시작된다. 역설적 심급에 의해 두 계열은 자리를 옮기고 자신의 위치로부터 탈구된다. 역설적 심급이 가져온 커뮤니케이션은 거기에 참여한 계열들로 하여금 스스로가 과잉된 기표임을 깨닫게 해주는 것이다. 결국 계열화의 세 가지 특징은 이어짐의 원리에 따라 계열을 소통하도록 만드는 커뮤니케이터에 초점을 맞추고 있다고 할 수 있을 것이다. 그 계열적 커뮤니케이터는 각각 역설적 심급, 심급-x, 대상-x, 빈칸 등의 이름으로 불린다. 이 이름들은 존재의 일의성에 따라 사실은 단 하나의 사태만을 가리키고 있다. 그러므로 심급-x, 대상-x, 빈칸이 각각 어떤 관점에서 역설적 심급을 바라보고 있는가를 살펴보는 것이 계열화[이어짐]의 특징을 파악하는 지름길이다.

첫째, 대상-x는 정신분석학의 '부분대상'으로부터 차용한 개념으로 현실성의 층위에서 드러나는 징후들을 결정하는 잠재성의 층위에 있는 커뮤니케이터들이다. 재현-현실성 층위에서 현실화한 의미들의 배후를 추적하기 위한 이념-잠재성 층위에 있는 차이짓는 차이소들이 바로 대상-x인 것이다. 대상-x는 차이소와 마찬가지로 고유한 정체성을 갖지 않고 이어짐[관계]을 통해서만 소통한다. "그것은 우리가 그것을 찾는 곳에 존재하지 않으며, 역으로 그것이 존재하지 않는 곳에서 발견된다. 우리는 이 대상이 "자리를 가지지 않는다"(그래서 결국 실재하는 어떤 것이 아니다)라고 말할 수 있을 것이다"(LS, 1969/1999: 541~542). 대상-x는 두 개 이상의 계열 사

이에서 끊임없이 옮겨 다님으로써 계열들의 집합이라는 구조의 차원에서는 '자리 없음'이라는 절대적인 위치를 가진다. "구조와 특이성의 관계에서 자리 옮김은 커뮤니케이션을 가리킨다. ……**차이들을 모든 구조에 분해함으로써, 그 자리옮김들의 미분적/변별적 관계들을 변이시킴으로써, 대상-x는 차이 자체를 분화시키는 존재가 된다**"(LS, 1969/1999: 542, 강조는 필자). 이것은 마치 계열들의 끊임없는 이어짐[계열화]이 비실재성을 보여주는 것과 같다.

구조 속에서 대상-x는 인식불가능한 것은 아니며 미규정적인 것도 아니다. 단지 그것을 지정된 자리를 차지하지 않을 뿐이다. 들뢰즈는 구조의 질서 속에서 우리는 "그것을 특성화하는 자리 옮김의 양태에 의해 완전히 규정할 수 있다"고 주장한다(LS, 1969/1999: 546). 자리 옮김의 양태는 커뮤니케이션의 양태를 나타낸다.

> 대상-x는 그 자체로서 구조의 궁극적인 종류 또는 그 총체적 자리를 구성한다. 대상-x는 이 동일성을 가지지 않음으로써만 동일성을 가지며, 모든 자리로부터 옮겨다님으로써만 자리를 가진다. 결국, 대상-x는 구조의 각 질서에 대해 빈 또는 구멍 뚫린 장소이며, 질서들만이 아니라 방향들도 포함하는 하나의 공간 안에서 이 질서를 다른 질서들과 절합articulation시켜주는 역할을 한다. **구조의 질서들은 하나의 동일한 장소에서 소통하지 않는다. 그들은 모드 그들의 빈 자리 또는 상호적인 대상-x에 의해 소통한다** (LS, 1969/1999: 547, 강조는 필자).

이러한 커뮤니케이션 과정을 통해 계열의 층위와 구조의 층위에서 각각 사건과 의미의 문제도 달라지게 된다. 들뢰즈는 계열의 층위에서 대상-x는 "적어도 두 계열을 활성화하는 것, 그러나 그들을 돌아다니면서 그들에게 의미를 제공하는 것은 무의미"라고 말한다(LS, 1969/1999: 544). 물론 여기서의 무의미는 의미의 부재가 아니라 의미의 과잉에서 기인한 것이다. 대상-x가 어떤 질서로 고정되면서 무의미는 하나의 의미에 안착한다.

둘째, 역설적 심급[심급-x]은 그 자체로는 아무런 내용을 갖지 않으면서

계열의 의미를 결정하는 역할을 한다는 의미에서 '역설적'이다. 그 역설적 자리조차 정해지지 않았다는 의미에서 심급-'x'인 것이다. 두 계열 안에서 각각의 기표가 갖는 의미는 심급에 의해 결정된다는 것이다. "계열들은 그들의 소통의 장인 심급-x에 관련해서 엄밀하게 동시적이다"(LS, 1969/1999: 105). 두 계열이 동시적이라는 것은 두 계열 가운데 어느 한 쪽이 일차적이고 다른 한 쪽이 파생적이라고 말할 수 없다는 것이다. 이어짐의 원리는 소통에 참여하는 두 계열을 쌍방향으로 동시에 작동시킨다. 두 계열의 커뮤니케이션을 동시에 가능하게 하는 것이 바로 이 심급-x, 역설적 심급이기 때문이다.

> 이 [역설적] 심급은 두 계열 안에서 끊임없이 순환한다. 놀랍게도 이 순환이 [두 계열]의 소통을 가능하게 한다. 그것[역설적인 심급, 이하 심급-x라 함]은 기표 계열과 기의 계열 양자 모두에게서 나타나는 두 얼굴의 심급이다. 그것은 거울이다. 또한 그것은 동시에 말이자 사물이며, 이름이자 대상이며, 의미이자 지시된 것이며, 표현이자 지시 작용이다. 그래서 그것은 그것이 돌아다니는 두 계열의 수렴을 보장한다(물론 이는 그들을 끊임없이 발산하게 만든다는 조건하에서이다). 다시 말해, 심급-x의 고유한 성질은 스스로에 관련해[각 현재의 자리로부터] 늘 자리를 옮기는 것이다. 각 계열의 항들이 **서로에 관련해서** 상대적으로 자리바꿈한다면, 이는 그들이 우선 스스로 하나의 **절대적인** 자리를 가지고 있기 때문이다. 그러나 이 절대적인 자리는 두 계열 안에서 **스스로에 관련하여** 끊임없이 자리를 바꾸는 이 요소와 떨어진 거리에 의해 결정된다. 심급-x에 관하여, 그것이 우리가 찾는 곳에는 결코 존재하지 않으며 역으로 그것이 있는 곳에서는 찾지 못한다는 것을 말해야 한다. 라캉의 말대로, 그것은 **자신의 자리가 없다**(LS, 1969/1999: 104~105).

과잉된 기표로서의 심급-x를 통해 '두 계열의 수렴', '구조적 동형성', '반복강박'이 생겨난다. 두 계열을 수렴시키고 소통시키는 심급-x는 그 계열들 내부에서 분명하게 포착되지 않으며 포착되어서도 안 된다. 두 계열을 소통시키는 분명한 역할을 맡은 존재이지만 하나의 개체로 포착되지 않는

존재라는 의미에서 '역설적' 요소라고 불리는 것이다.

셋째, 들뢰즈의 빈칸은 바둑판의 빈칸들과 같다. 단 그 바둑판 내부로 한정되지 않는다면 말이다.[240] 빈칸은 채워지면서 전체 지형을 바꾸어 전혀 다른 곳들을 비워낸다. 비워냄으로써 또 다른 이어짐들 만들어내는 것이다. 과잉의 기표와 결핍의 기의는 서로 교환되면서 결코 평행에 이르지 못한다. 왜냐하면 "기표 계열에서 과잉인 것은 문자 그대로 빈 칸, 채워지지 않은 자리, 언제나 움직이는 자리이며, 기의 계열에서 결핍인 것은 자리가 없는, 알려지지 않은, 자리 없이 채우며 또 언제나 다른 것으로 대체당하는 하나의 여분의 소여(所與)이기 때문이다"(LS, 1969/1999: 118). 계열 내에서 빈칸은 자리이동을 통해 지속적으로 다른 의미를 만들어낸다. 빈칸은 "계열들을 돌아다니면서 그들로 하여금 공명하고 소통하고 가지 칠 수 있도록 해주는, 또 동시에 모든 재파악과 변형에, 모든 재분배에 명령을 내리는" 역할을 한다(LS, 1969/1999: 128~9). 이로 인해 하나의 의미로 환원되지 않는 무수한 의미들의 탈주가 소통을 이끌어간다. 예를 들어 촛불이라는 기표로서의 빈칸은 의미의 과잉을 담고 있다. 촛불은 빈칸을 옮겨 다니며 여러 의미로 해석될 수 있다. 촛불이라는 빈칸은 미군장갑차-여중생들의 계열에서 반미를 의미하고, 광우병-MB정권과 계열화되면서 FTA반대로 해석된다.

들뢰즈는 다양한 빈칸의 예를 통해, 이어짐의 원리를 통해 작동하는 생성-커뮤니케이션의 양태들을 잘 보여주고 있다. 푸코는 『말과 사물』에서 벨라스케스의 <시녀들>을 다루면서, 시점을 화가로부터 왕, 신하까지 빈칸처럼 옮겨간다. 빈칸은 각각 주체, 관찰자, 모델 등으로 번갈아가며 자리를

240) 빈칸과 동의어로 사용되는 개념 가운데 '우발점'이 있다. 이것은 모든 사건을 의미의 장 안으로 솟아오르는 우발점으로 보는 것이다. 빈칸이 우주에서 발생하는 모든 사건은 이미 형성되어 있는 장 안에서 우발적으로 생겨나 전체의 의미구조를 변화시키는 것을 가리킨다. 그러므로 전체 의미구조에 대한 우발점이나 빈칸은 어떤 물음 또는 문제제기가 된다. 그래서 들뢰즈는 "이 [역설적] 요소/심급은 그 자체 한 물음의 장소로 정의되어야 한다. 문제는 계열들에 상응하는 특이점들에 의해 규정되지만, 물음(question)은 빈 칸이나 움직이는 요소에 상응하는 우발점(point aléatoire)에 의해 규정된다"라고 말하는 것이다(LS, 1969/1999: 129).

차지한다. 각각의 빈칸에 의해 서로 다른 의미의 계열들이 끝없이 이어진다. 이런 빈칸의 사례로 가장 대표적인 것은 앨런 포E. A. Poe의 『도둑맞은 편지』이다. 이 작품에서 편지는 놓이는 위치에 따라 왕-왕비-장관의 계열, 경찰-장관-뒤팽의 계열을 재조직한다. 두 개의 전혀 다른 계열마저도 빈칸에 따라 유사한 조직을 가진다. 편지의 존재를 모르는 왕과 편지를 못 찾은 경찰, 편지를 잘 숨긴 왕비와 장관, 그리고 그 편지를 찾아낸 장관과 뒤팽은 사실 동일한 것으로 볼 수 있다는 것이다. 라캉은 여기서 인물들의 교환에도 불구하고 동일한 구조에 천착한 반면,[241] 들뢰즈는 차이의 반복에 주목한다. 두 계열에서 편지는 완전히 다른 의미를 가진다는 것이다. 첫 번째 계열에서 편지는 정치적 권력을 의미하지만, 두 번째 계열에서 편지는 정치적 의미가 탈색되어 우정에 가까운 것이 된다. 편지는 그 자리에 따라 의미가 바뀌는 빈 칸이 된다.

단위 계열들의 체계를 떠나 계열들 전체라는 거시적 차원의 빈칸을 생각해볼 수도 있을 것이다. 들뢰즈는 제임스 조이스J. Joyce의 『피네간의 경야』에서 "우주인 것, 세계의 모든 계열들을 결합하는 것은 하나의 편지"라고 말한다(LS, 1969/1999: 544). 카오스-코스모스chaos-cosmos로 구성된 세계의 모든 계열들을 소통하게 만드는 것을 편지로 보는 것이다. 이와 비슷하게 마르셀 모스는 『증여론』에서의 포틀래치potlach를 원시부족사회를 유지하는 빈칸으로 지정한다. 여자, 재물, 언어가 교환되는 원시사회에서 이 평행을 깨뜨리는 선물이 포틀래치라는 것이다.[242]

---

241) 라캉은 첫 번째 계열을 원초적 장면으로 보고, 두 번째 계열이 그것을 반복하는 것으로 본다. 즉 어머니-아버지-자식이라는 오이디푸스 삼각형 계열에 의해 원초적으로 억압된 나의 욕망은 이후 다른 대상을 통해 반복된다는 것이다. 그러니까 인물들은 다 바뀌었지만, 즉 원초적 가족삼각형이 있고 그 삼각형의 역할은 고정되어 있어서 다른 인물들로 반복될 뿐이라는 것이다.

242) 포틀래치는 '식사를 제공하다' 또는 '소비를 하다' 라는 뜻이다. 원시 선물사회에서 포틀래치는 더 많이 나눠줄수록 더 고귀하다는 평가에 따른 일종의 소비축제이다. 추장은 자신의 전 재산을 동원하여 손님을 초대하여 배불리 먹이고, 자신이 가진 모포, 카누 등의 소유품을 선물로 준다. 심지어 남은 것은 불태우거나 바다에 버려서 자신이 더 고귀하다는 사실을 입증하는 것이다. 포틀래치는 자신의 고귀함을 입증하려는 시도일뿐, 일체의 다른 이익을 바라지 않는다. 마르셀 모스M. Mauss는 『증여론』에서 선물이 모든 사회체계를 움직여온 동인이라고 주장하면서, 이러한 사회관계를 '전체적인 선물

우리는 어떤 학자들이 인류의 정신사에서 빈 칸의 역할을 해온 어떤 개념들의 역사를 추적할 수도 있을 것이다. 들뢰즈는 레비-스트로스의 '마나 mana', '떠다니는 기표signifier flottant', '제로의 상징적 값' 등이 여기에 해당한다고 보았다. 이밖에도 독일 사회학자들이 주목한 '사랑' 또는 '친밀함'이나, 칼 마르크스의 '추상적 노동' 또는 '가치'의 개념들, 맥클루언M. McCluhan의 '미디어' 개념 등이 여기에 해당할 것이다. 이 개념들 자체가 하나의 미디어로서, 그 미디어의 등장으로 역사나 사회는 전혀 다른 계열화를 통해 재해석되었다. 들뢰즈는 마르크스의 경우를 들어 다음과 같이 말한다.

> 상품교환과 같은 경제학적 구조의 빈칸이 전혀 다른 방식으로 규정되어야 함은 물론이다. 즉, 그것은 교환의 항목들로도 교환 관계 자체로도 환원되지 않는, 그러나 항구적으로 자리옮길 뿐 아니라 관계들의 각종 변이를 정의해 주는 어느 모로 보나 상징적인 제3자를 형성하는 '어떤 것'으로 구성된다. 그런 것이 경험적으로 관찰 가능한 모든 질들을 넘어 '노동 **일반**'의 표현으로서의 **가치**이며, 구조로서의 경제를 가로지르거나 돌아다니는 물음의 장소이다(LS, 1969/1999: 546).

이 개념들이 매개하는 세상은 기존의 우주와는 동떨어진 새로운 세상을 보여주었다. 생성-커뮤니케이션의 이어짐의 원리는 그 관계를 고정시키는 것이 아니라 전혀 다른 관계들로 빠르게 이어짐을 가리킨다. 그러므로 이 어짐의 원리는 현실에서 공통적인 것의 강요에 대항하는 공통적인 것의 생성, 즉 지속적인 탈영토화를 가리킨다. 생성-커뮤니케이터로서 '역설적 심급[빈칸]'은 실천적 커뮤니케이션의 중요한 도구가 되는 것이다. "빈 칸을 순환시키는 것, 전개체적이고 비인칭적인 특이성들로 하여금 말하게 하는 것, 요컨대 의미를 생산하는 것이야말로 오늘날 우리에게 주어진 과제인

체계système de prestation totale' 라고 부른다. 선물체계는 "다른 사람에게 실제로는 그의 본성 및 실체의 일부인 것을 돌려주지 않으면 안되"는 체계이다(Mauss, 1950/2002: 71). 선물을 통해 만들어지는 주고, 받고, 답례하는 행위는 영혼의 유대관계를 강화하는 행위이기 때문이다.

것이다"(LS, 1969/1999: 153). 그러므로 실천적 커뮤니케이션은 전체를 하나의 구조로 만들면서 그 부분들[사실들, 기호들, 항들]의 가변적인 값을 규정하는 역설적 심급[심급-x, 대상-x, 빈칸]를 찾는 것을 첫 번째 목표로 한다.

3) 역설의 발명

계열적 커뮤니케이션은 이어짐[계열화]을 생성하는 커뮤니케이터들[역설적 심급, 심급-x, 대상-x, 빈칸]에 의해 작동한다. 그렇다면 역설적 심급으로 대표되는 이 생성-커뮤니케이터들은 실천적 층위에서 어떤 역할을 하는 것일까? 실천적 층위에서 생성-커뮤니케이션은 이어짐[계열화]의 원리에 따라 지속적인 '역설의 발명'이라는 임무를 갖는다. 역설의 발명은 계열화가 공통적인 것의 강요를 벗어나 탈영토화하도록 해주는 것을 말한다.

들뢰즈의 역설은 동일성에 맞서는 차이를 옹립하는 과정으로, 의미에 반하는 무의미에서 시작한다. 들뢰즈에게 무의미non-sens[243]는 의미 없음이 아니라, 여러 방향 또는 의미의 과잉을 가리킨다. 무의미는 현실적인 차원에서 하나의 방향이 고정되고 의미화 되기 이전의 잠재적 차원을 가리킨다. "무의미란 의미를 지니지 않은 것이기도 하지만, 바로 그렇기 때문에 의미 줌을 수행함으로써 의미의 부재에 대립한다. 이것이 우리가 **무의미**(non-sens)라는 말에 의해 이해해야 할 바의 것이다"(LS, 1969/1999: 150). 의미와 무의미의 관계는『의미의 논리』의 핵심 테제이다. "의미의 논리학은 의미와 무의미 사이에 내재적 관계, 즉 같이 나타남/공현존(coprésence)"의 정립을 그 목표로 한다(LS, 1969/1999: 146). 둘은 원인과

243) 불어 'sens'는 '의미'뿐만 아니라 '방향'이라는 뜻으로도 해석된다. 방향이란 의미에서 'sens'는 물질적 방향뿐만 아니라, 정신적 방향이라는 의미도 가진다. 예를 들어 일방(향)적 소통, 수사방향 등이 여기에 속한다. 한편, 들뢰즈는 깊이[심층], 높이[상층], 표면에서의 sens와 관련하여, 깊이에서의 내의미insens와 아래-의미sous-sens, 하위 의미infra-sens 등을, 높이에서의 전의미pre-sens를, 표면에서의 무의미non-sens, 공의미co-sens를 언급하고 있다. "물리적 표면의 조직화는 아직 의미가 아니다. 그것은 공의미co-sens이다/일것이다. 다시 말해, 의미가 하나의 다른 표면에서 생산될 때, 거기에는 또한 이 저-의미sens-là가 존재할 것이다"(LS, 1969/1999: 380).

효과로서 공현존하고 공외연적coextensif이다.

들뢰즈의 무의미는 의미가 아니라 양식bon-sens[상식]에 대립한다. 이러한 양식[상식]은 한 시대나 한 사회의 통념doxa[이데올로기, 코드, 상식]가 되기도 한다. 통념은 수많은 계열화들 가운데 지배적인 계열화를 가리킨다. 한 사회에서 어떤 사건이 발생했을 때, 그 사건이 계열화되는 통념적 방식이 양식/일방향bon sens이다. 양식/일방향은 단지 특정한 방향을 지정하는 데 그치는 것이 아니라, "그것은 유일한 방향 일반의 원리를 규정한다"(LS, 1969/1999: 158). 일단 일방향이 하나의 원리로서 자리 잡으면, 사회 속에서 강제적 배분이 행해진다.[244] 상식[양식]은 어떤 사물을 다양한 용도로 사용할 수 있음에도 불구하고 주로 사용하는 것으로 표상하는 것을 가리킨다. 상식은 그것의 잠재성을 무시하고 지금 현실화되어 있는 능력만 고착화시키는 것이다. 상식은 현실화되지 않은 다른 능력들, 잠재력들은 배제한다. 반면에 이로부터 무의미와 역설의 전복적 성격이 도출된다. 전복의 시작은 상식/공통감각이나 양식/일방향은 외부를 갖는다는 사실을 지적하는 것이다. 그 외부가 바로 역설이자 잠재적인 것이다.

> 두 방향으로 동시에 가는 것은 생성이 본질에 속한다. 그래서 [이상한 세계의 앨리스에서] 앨리스는 작아지지 않고는 커지지 않으며, 또 커지지 않고는 작아지지 않는다. 양식/일방향(bon sens)은 모든 사물이 일정한 방향성(sens)을 지닌다고 생각한다. 그러나 역설[para-doxa=contre-sens]은 두 방향을 동시에 긍정한다(LS, 1969/1999: 43~44).

따라서 무의미non-sens와 역설para-doxe은 상식과 양식에 저항하는 것을 의미한다. "역설은 바로 이 양식과 상식을 동시에 전복시키는 존재"인 것이다(LS, 1969/1999: 160). 무의미와 역설은 들뢰즈의 역사철학과 연결되

244) 들뢰즈는 상식[양식]과 역설의 관계를 열역학 제2법칙인 엔트로피 법칙에 대입하여 설명하기도 한다. 엔트로피 법칙은 가장 분화된 것들에서 가장 분화가 덜 된 것으로 이행하는 것을 가리킨다. 에너지가 가장 활성화된 상태에서 에너지가 제로 상태로 가는 것이다. 양식과 상식이라는 통념은 수많은 방향으로 에너지가 활성화된 상황으로부터 단 하나의 방향만을 제시한다. 엔트로피의 서사도 상식[양식]의 서사를 반복하고 있다.

면서 권력과 자본의 코드를 전복하는 힘으로 작동한다. 생성-커뮤니케이션으로서의 역설para-doxa은 들뢰즈의 표현에 따르면, '사유를 마비시키는 것'이다. 역설적이게도 사유는 그 마비의 순간, 무능력을 깨닫는 순간 새로운 사유가 탄생한다. 이를 통해 지배적인 모델-커뮤니케이션으로부터 벗어날 수 있다.

의미와 무의미, 상식과 역설의 관계는 칸트적 소통의 배후를 차지하고 있는 '공통 감각common sens'과 '역설감'에서도 확인할 수 있다.[245] 들뢰즈는 생성-커뮤니케이션이 무의미와 역설에 기초하여 외부로부터 커뮤니케이션을 강제하는 힘을 빌어온다고 하더라도, 칸트가 말하는 인간의 공통감각이라는 인식원리를 벗어나기는 쉽지 않다는 사실을 지적하고 있다. "비록 그것이 폭력적인 소통이나 전달이라 해도 하나의 소통 원리인 만큼, 이 원리는 어떤 공통감의 형식을 유지하고 있는 것은 것처럼 보인다"(DR, 1968a/2004: 324). 물론 커뮤니케이션의 원리는 공통감이 아니라 역설감에 있다는 사실을 강조하기 위한 것임에 주의해야한다. 그런 의미에서 인용문은 실천적 차원의 커뮤니케이션이 부정적인 역할을 할 수밖에 없는 이유에 대해 들뢰즈는 그것이 공통감을 소통원리로 하고 있기 때문이라고 지적하는 것으로 이해할 수 있을 것이다. 그러나 공통감을 형성하지 않고, 매개없이 소통하는 것이 가능할까? 들뢰즈는 오히려 역설감을 통해 직접 소통하는 것만이 커뮤니케이션이라고 답한다. 탈구된 인식능력들 사이의 커뮤니케이션은 이념의 배후에 자리한 역설감이라는 것이다. 커뮤니케이션은 차이를 실어 나르는 것이지 동일성을 실어 나르는 것이 아니기 때문이다.

---

245) 상식과 역설의 관계는 들뢰즈의 시간론인 크로노스chronos와 아이온aiôn의 관계에서도 확인할 수 있다. 크로노스가 현실성의 층위, 양식과 상식의 층위에서의 시간이라면, 아이온은 잠재성의 층위, 무의미와 역설의 층위의 시간을 말한다. 크로노스는 현재의 시간으로 부분적으로 존재하는 시간, 한계 지워진 시간인데 반해, 아이온은 과거와 미래를 가리키는 무한한 시간, 영원의 시간을 가리킨다. 크로노스는 물체의 시간, 즉 물체에 부대하는 시간을 말하는데 반해, 아이온의 시간은 비물체의 시간, 사건의 시간을 가리킨다. 들뢰즈가 말하는 시간의 세가지 종합 가운데, 마지막인 시간의 텅빈 형식, 시간의 공허한 순수 형식이 바로 이 아이온의 시간이다. 그래서 사건의 시간은 아이온의 시간이다. "이들[효과들]은 한계지어지지 않은 아이온, 과거와 미래로 무한히 나뉘며 현재를 끊임없이 지워버리는 생성"이기 때문이다(LS, 1969/1999:50).

> 이념들은 어떤 양식이나 공통감을 매체로 하지 않는다. 그렇기는커녕 이념들의 배후에는 어떤 역설감이 자리하고 있고, 이 역설감은 탈구된 인식능력들 간의 유일한 소통을 규정한다.(DR, 1968a/2004: 325)

들뢰즈가 기본적으로 칸트의 공통감각에 기초한 커뮤니케이션이 아니라, 오히려 그것을 전복시키는 존재론에 기초하고 있음을 기억한다면, 그리고 공통감각이 현실적인 것이고 들뢰즈의 커뮤니케이션이 잠재적인 것이라는 사실을 알고 있다면, 생성-커뮤니케이션의 원리는 공통감각이 아니라 역설감이라는 사실을 쉽게 알 수 있을 것이다. 생성-커뮤니케이션의 인식능력들은 더 이상 칸트의 도식을 따르지 않는다. 소통하면서 변신하고, 변신하지 않으면 소통할 수 없는 것이 되는 것이다.

3. 기호와 커뮤니케이션

들뢰즈는『프루스트와 기호들』에서 자신의 기호론을 자세하게 밝히고 있다. 그에게 기호는 이성이나 사유, 문자에 반하여 감각에 직접적으로 주어지는 어떤 형상figure이다. 이러한 형상-기호와의 마주침[충돌]을 다루는 것이 들뢰즈의 기호론이다. 이러한 마주침[충돌]의 원리는 생성-커뮤니케이션이 왜 지속적인 존재-생성의 문제를 다룰 수밖에 없는지를 보여준다.

기호에 의한 마주침의 원리는 또한 우리를 낯선 현실의 바깥으로 인도하는 경험 자체이기도 하다. 그 경험에 의해 "사유하도록 강요하는 것은 바로 기호"인 것이다(PS, 1964/1997: 145). 그래서 들뢰즈는 일상의 길들여진 체험과 그 바깥의 사이의 불균등한 간격, 그 어긋남의 "간격 안에서 섬광처럼 번득이는 것, **불균등한 것들 사이에서 성립하는 어떤 소통 같은 것을 '기호'**라 부른다"(DR, 1968a/2004: 66. 필자 강조). 형상으로서의 기호는 폭력적으로 우리의 감각을 바꾸고, 사고를 바꾸고, 삶을 바꾼다. 새로운 감각과 사유, 그리고 삶을 촉발하는 것이 바로 생성-커뮤니케이션의 마주침

의 원리이다. 이 장에서는 형상-기호와의 마주침, 기호들의 펼침과 접힘, 기호 경험을 통한 폭력적 소통을 통해 생성-커뮤니케이션의 작동원리를 살펴볼 것이다.

1) 형상과 마주침

들뢰즈는 감각에 의해 직접 드러난 기호를 “아무런 구상적 기능도 없는 일종의 형상”으로 간주한다(FB, 1981/1995: 103).[246] 형상이 ‘감각에 의해 직접 드러난 것’이란 의미에서 이미지와 비슷하지만, 일반적으로 이미지는 어떤 사물을 전제로 한 이후에 드러난다는 의미에서 둘은 구분 된다. 형상은 이미지로부터 개념적이고 언어적인 것들을 제거한 뒤의 순수한 이미지에 가깝다. 들뢰즈에게 세상은 순수 이미지이자 기호자체이다. 즉, “‘우리 지성에 의해 씌어진 문자caractères tracés par nous가 아니라’ 사물의 형상이라는 문자caractères figurés로 된 책[세상]이 우리의 유일한 책이다”(PS, 1964/1997: 144). 들뢰즈에게 형상-기호는 삶 자체이다.

형상la figure에 대한 정의는 ‘글자la lettre’와 ‘선la ligne’에 대한 리오타르J. Lyotard의 구별에서도 잘 드러난다. 글자와 선의 대립은 리오타르가 자신의 대표작『담론, 형상』(1971)에서 대립적으로 다루고 있는 담론 대 형상의 대립에 대응한다. 그에 따르면, “글자는 폐쇄적이고, 불변적인 선이다: 선은 글자를 개방시킨다. 그렇지 않다면 글자는 아마도 닫혀져있거나, 반대로 선을 폐쇄할 것이다. 글자를 열어젖히면 당신은 이미지, 장면, 마술을 보게 될 것이다. 그 이미지를 고립시키면, 당신은 문양, 상징, 글자를 갖게 될 것이다”라고 말한다(Lyotard, 1971: 268). 글자에서 의미와 내용을 제거한 선으로 된 낯선 이미지가 형상인 것이다. 글자와 선은 동일한 대상에 대한 상반되는 두 가지 접근이라는 사실에 주목해야 한다. 둘을 구분 짓는

246) 형상figure은 이성이나 개념으로는 해명할 수 없는 감각적 도발을 가리킨다는 의미에서, 어떤 작업을 머릿속에서 미리 그려보는 구상figuration과는 정반대로 대립한다. 기표와 기의로 이루어진 소쉬르의 기호가 구상적인 것이라면, 들뢰즈의 기호는 형상적인 것이라 할 수 있다.

것은 글자의 물질성이다. 흰 종이 위의 까만색이라는 물질성에 집중하면 그 글자가 가진 의미나 개념은 사라진다. 반대로 글자나 문장의 의미를 파악하기 위해서는 그것의 선적인 형상을 주목해서는 안 된다. 글자와 선, 담론과 형상은 서로를 억압해야만 존재할 수 있는 적대적 관계이다.

들뢰즈는 고전회화에 대립하는 현대회화, 특히 프랜시스 베이컨F. Bacon의 회화를 통해 형상과 담론의 대립을 설명하기도 한다. 고전적 회화들은 내부의 이미지들마다 스토리를 가진다는 점에서 형상은 아니다. 고전적 회화는 "회화가 독자적으로 움직일 가능성을 제거해 버린다"는 것이다(FB, 1981/1995: 7). 그래서 들뢰즈는 스토리로 환원할 없는 형상과 형상들의 관계, "동시적인 형상들 사이에 삽화적이지도, 서술적이지도, 논리적이지도 않은 관계, 다시 말해 정확히 <사실 관계matters of fact>"에 주목한다(FB, 1981/1995: 101). 들뢰즈에게는 사실관계[형상]를 스토리나 개념, 관념으로부터 독립시키는 것이 중요하다. 이것은 "순수하게 형상적인 것으로 향하는 것 …이것은 형상적인 것figural을 구상적인 것figuratif과 대립시키는 것"에서 출발한다(FB, 1981/1995: 6). 이를 통해 형상은 담론이 지배하는 정치적 공간을 전복할 수 있는 실천적 힘을 갖게 된다.

형상 개념은 들뢰즈의 『시네마 I』과 『시네마 II』에서도 중요하게 다루어진다. 『시네마 I』은 감각-도식sensory-schema에 기초한 운동-이미지를 다루는 반면, 『시네마 II』는 운동-이미지를 벗어난 순수시공간으로서의 시간-이미지를 다룬다. 이 구분은 내러티브 중심의 고전영화와 이로부터 내용과 형식의 파괴를 통해 순수시청각을 목적으로 하는 현대영화에 그대로 적용된다.[247] 들뢰즈는 『시네마 I』에서 작은 차이를 낳는 이미지를 형상이라

247) 순수시청각 영화는 2차 세계대전 이후 등장한 유럽영화의 어떤 경향, 특히 들뢰즈가 이탈리아의 네오리얼리즘에서 발견한 "견자(見者)의 영화cinema de voyant"를 가리킨다(IT, 1985/2005: 13). 견자의 영화는 말 그대로 영화 속 인물이 사태를 무기력하게 바라보는 영화이자, 관객 또한 동일시하지 않고 지켜보는 영화, 감독은 주제나 내러티브로부터 일탈하여 보여주는 순간을 가리킨다. 이것은 '가르치는 영화'에서 '보여주는 영화'로의 전환을 뜻한다. 객관적 현실을 맹신하는 헐리우드의 계몽적 문법에 반하여, 객관적 현실에 대한 믿음이 붕괴되고 하나의 현실은 하나의 관점에 불과하다는 탈근대적 신념 속에서 나온 영화적 특징이 바로 '견자의 영화'이다. 이런 맥락에서 들뢰즈는 영화의 "몽타주는 이제 '몽트라주montrage', 즉 보여주기가 되었던 것이다"라고 평가한다(IT, 1985/2005:

고 불렀다. 행동-이미지에서 “형태의 변화를 일으키는 진정한 형상들 Figure”이나(IM, 1983/2002: 306), 행동-이미지에서 큰 형식과 작은 형식 사이를 오가면서 이미지의 전이를 가져오는 “변형, 변화 또는 형태 파괴의 징표를 우리는 형상Figure으로 부른다”고 말한다(IM, 1983/2002: 327). 운동-이미지를 와해시키는 기호가 바로 형상인 것이다.

들뢰즈의 생성-커뮤니케이션론은 기호-형상과의 마주침에 의한 생성[되기]을 다룬다. 우리는 하루에도 수없이 많은 마주침을 경험한다. 얼핏 스쳐가는 순간적 마주침에서도 우리는 수많은 커뮤니케이션에 직면하는 것이다. 우리는 매 순간 수많은 사상과 사건, 사물 등과 마주친다. 기호와의 마주침[충돌]은 끊임없이 고유한 커뮤니케이션을 낳는다. 그래서 들뢰즈는 마주침의 속성으로 우연과 강요를 내세운다.

> 진리는 어떤 사물과의 마주침에 의존하는데, 이 마주침은 우리에게 사유하도록 강요하고 참된 것을 찾도록 강요한다. 마주침의 [속성인] 우연과 강요의 [속성인] 압력은 프루스트의 두 가지 근본적인 테마이다. 대상을 우연히 마주친 대상이게끔 하는 것, 우리에게 폭력을 행사하는 것－이것이 바로 기호이다(PS, 1964/1997: 41).

들뢰즈에게 마주침은 잠재적인 것과의 충돌이다.[248] 현실성의 층위에 있는 경험을 뛰어넘는 초월적 경험은 충돌을 통해 소통한다. 들뢰즈에 따르면, “충돌은 정신에 대한 효과로서, 정신이 사유하게끔, 그리고 전체Tout를 사유하게끔 강요[하는 것으로], 충돌의 파장 혹은 신경의 진동, 즉 ‘나는 본다, 듣는다’라고 말하는 대신 나는 느낀다 라고 말할 수 있는, ‘총체적으로

---

90).

248) ‘충돌’ 개념은 들뢰즈가 에이젠슈테인S. M. Eisenstein의 몽타주 개념에서 가져온 것이다. 에이젠슈타인의 ‘충돌의 몽타주’는 헐리우드의 관습화된 몽타주와 달리, 낯선 이미지와의 마주침[충돌]을 통해 관객들이 비판적 사유를 하도록 강제하려는 의도를 가리키는 것이다. 들뢰즈의 충돌 개념은 개인의 인식이 아니라, 사회의 집단을 대상으로 한다. 그에게 ‘충돌’ 개념은 집단을 “질적인 등질성에 귀착되게 하거나 양적인 가분성으로 환원시키는 대신, 분할체Dividuel에 이르게 할 것, 즉 집단 그 자체가 개체화되도록 할 것”을 목표로 한다(IT, 1985/2005: 324).

생리학적인 감각'"이다(IT, 1985/2005: 317). 이것은 들뢰즈가 사유의 전환을 가져오려면, 지각과 감응의 변화를 함께 가져와야 한다고 강조하는 이유이기도 하다. 삶의 변화를 가져오지 못하는 사유의 변화는 진정한 사유가 아니듯이, 커뮤니케이션은 감각과 사유의 변화를 통해 삶에 변화를 초래할 수 있어야 한다. 그래서 들뢰즈는 '두개골을 빠개는' 충돌이라는 에이젠슈테인의 말을 전용해서, "주먹과 같은 일격"이라는 충돌로 사유의 충격을 정리하고 있다(IT, 1985/2005: 318). 이것은 말 그대로 일격을 가하는, 충돌의 효과를 주는 생성-커뮤니케이션의 마주침의 원리에 다름 아니다.

기호와의 마주침[충돌]은 끝없이 외부성을 참고함으로써 하나의 전체로 환원할 수 없는 세계를 만들어낸다. 들뢰즈가 충돌이라는 작은 회로에서 시작해서 궁극적으로 바라본 큰회로에서의 커뮤니케이션은 통일성으로 주어진 전체성을 파괴시키는 어떤 무리수적인 지점을 목표로 하고 있다. 즉 집합의 어느 한 쪽이 시작이 되고 다른 한 쪽이 끝이 되는 것과 같은 '유리수적 절단'이 아니라, 무리수적인 이 절단은 어느 한 쪽에도 속하지 않게 되는 지점인 것이다. 들뢰즈는 이 지점을 오손 웰스의 "환기할 수 없음inevocable", 알랭 로브-그리예의 "설명할 수 없음inexplicable", 알랭 레네의 "결정할 수 없음indecidable", 마그리트 뒤라스의 "불가능함impossible", 장 뤽 고다르의 "공약불가능성incommensurable"에서 찾고 있다(IT, 1985/2005: 355). 이것이 바로 들뢰즈가 말하는 생성-커뮤니케이션의 '사이'의 방법론이다.

> 이것이 바로 모든 일자l'UN의 영화를 거역하는, 사이ENTRE의 방법론, '두 이미지들 사이entre deux images'라는 방법론이다. 이것은 또한 모든 존재=존재하다l'Etre=est로서의 영화에 모반을 꾀한 그리고ET의 방법론, '이것, 그리고 저것ceci et puis cela'의 방법론이다. 두 행동의 사이, 두 감정의 사이, 두 지각의 사이, 두 시각 이미지의 사이, 두 음향 이미지의 사이, 음향과 시각 사이, 식별불가능한 것, 즉 경계를 보게 할 것. 이제 전체는 일자-존재l'UN-Etre이기를 그치고, 사물들 사이를 구성하는 '그리고et', 혹은 이미지들을 구성하는 둘-사이l'entre-deux가 되면서 변화를 맞게 된다. 이 때 전체

는 블랑쇼가 “외부의 산포dispersion du Dehors”적 힘이라고 부른 것, 혹은 “간격의 현기증vertige de l'espacement”적 힘이라고 부른 것과 혼동된다 (IT, 1985/2005: 353, 번역 일부 수정).

들뢰즈가 고전영화와 현대영화를 구분하고자 한 것은, 사유 속에서도 고전적 사유와 현대적 사유라고 부를 만큼의 새로운 사유방식을 발견할 수 있다는 것을 암시한다. 이런 구분은 마주침[충돌] 자체를 다르게 사유하도록 만든다. 고전적 사유들－비판적 사유, 최면술적 사유, 행동적 사유－에서 마주침이 비판적 사유로 수렴되었다면, 현대적 사유에서 마주침은 더 이상 전체로 환원될 수 없기 때문에 끊임없이 외부를 도입하는 것이다.

2) 기호론 대 기호학

들뢰즈는 기호체제를 크게 둘로 나누고 있다. 기표와 기의라는 언어적 접근에 기초하고 있는 소쉬르 전통의 기호학semiology과 우주와 본질에 대한 프래그머티즘pragmatism적[249] 접근에 기초한 퍼스의 기호론semiotics이 그것이다. 들뢰즈는 기호를 언어가 아니라 어떤 형상이나 징후로 본다는 측면에서 퍼스의 전통을 따른다. 다음에서는 소쉬르의 기호학과 퍼스의 기호론을 비교를 통해 들뢰즈의 형상-기호가 어떻게 작동하는가를 알아보도록 한다.

(1) 소쉬르의 기호학

249) 프래그머티즘은 19세기 말 남북전쟁이 끝나고 급격한 산업화, 도시화에 직면한 미국이 다양한 사회적, 정신적 문제를 해결하기 위해 등장했다. 프래그머티즘은 어떤 문제에 부딪혔을 때, 어떻게 답을 찾을 것인가라는 문제의식에서 시작한다. 프래그머티즘의 창시자들은 기존의 철학들이 이미 초월적인 답을 가지고 문제에 접근한다는 사실을 비판하면서, 문제해결을 위해 가설들을 제시하고, 이것을 적용해보는 실험을 거치면서 가장 적합한 결과를 가져오는 가설을 선택하는 방법을 옹호했다. 그러므로 프래그머티즘은 가설 검증 철학이라고 이해할 수 있을 것이다. 그 가설이 현실의 문제해결을 목표로 한다는 의미에서 실천적 유용성을 중시하는 철학이기도 하다.

소쉬르 기호학은 다음과 같은 대명제에서 출발한다. “기표를 기의에 결합시키는 관계는 자의적이다. 또는 좀 더 간략히 언어 기호는 자의적이다”라는 명제로 압축될 수 있다(Saussure, 1972/1990: 85). 언어적 관계가 자의적arbitraire이라는 것은 “기표가 무연적(immotivé)이라고 하는 점, 즉 기의에 대해 자의적이며, 기의와는 현실 속에서 아무런 자연적 관계도 없다는 점”을 말한다(Saussure, 1972/1990: 87). 예를 들어 독서용으로 만들어진 활자들의 묶음을 가리키는 기표는 ‘책’이외에도 ‘Book’, ‘Liver’, ‘冊’ 등 다양한 기표가 있다. 그 활자 묶음을 ‘책’이라고 부르는 데는 아무런 필연성도 없다는 것이다.

소쉬르의 기의는 현실 속의 사물을 가리키는 것이 아니라, 기표를 듣거나 보았을 때, 머리에 떠오른 관념을 가리킨다. 이 때문에 소쉬르의 기호학은 현실 세계로부터 독립된 언어 체제를 구축한다. 하나의 기표는 기의라는 이름으로 끊임없이 다른 기표들로 연결될 뿐이다. 기호 잉여의 세계는 언어로만 이루어진 비현실적인 세계가 구축된 것이다. “기표는 기호와 잉여관계를 맺는 기호이다. 어떤 기호이건 다른 기호의 기호가 된다. 그러한 기호가 의미하는 바가 무엇인지 아는 것은 아직 중요하지 않다. 중요한 것은 ……기호가 어떤 다른 기호들을 참조하는지, 어떤 다른 기호들이 그 기호에 덧붙여지는지를 아는 일이다”(MP, 1980/2001: 218). 이에 따라 소쉬르에게는 기표할 수 없는 세계란 존재하지 않는 세계이거나 알 수 없는 세계이다. 그 결과 소쉬르의 기호학은 현실 속에서의 구체적 삶들을 배제하는 경향을 띠게 된다. 들뢰즈의 기호론은 소쉬르의 이런 기호학적 경향에 대한 비판으로부터 시작한다. 형상-기호가 언어가 아닌 현실 속이 마주침인 이유도 이 때문이다.

들뢰즈는 소쉬르의 기표적 기호체제가 유일한 기호체제가 아니라는 사실을 강조하면서 기호체제régime de signes를 네 가지로 구분하고 있다. 그것은 각각 기표적signifiant 기호체제, 전-기표적pré-signifiant 기호체제, 반-기표적contre-signifiant 기호체제, 탈-기표적post-signifiant 기호체제이다. 기표적 기호체제는 기표중심적인 소쉬르의 언어 체제를 가리킨다. 이것은

‘공통적인 것의 강요’를 보여주는 대표적인 경우에 해당한다. 기표화되기 이전의 세계를 가리키는 전-기표적 기호체제와 기표화된 세계를 뒤흔들려는 목적을 가진 반-기표적 기호체제조차 사실은 여전히 기표적 기호체제의 변주에 지나지 않는다. 왜냐하면 기표에 대한 거부나 부정은 여전히 그 중심에 기표를 두고 있기 때문이다. 반면에 탈-기표적 기호체제는 기표적 기호체제 자체를 거부하고 그로부터 탈주하려는 것이다. 거기에 형상-기호체제가 있다. 들뢰즈는 기표적 기호와 관련된 네 가지 기호체제를 다음과 같이 설명하고 있다.

> **전기표적 기호계**. 여기서는 언어의 특권을 나타내는 “초코드화”가 널리 시행된다. 여기서 언표행위는 집단적이고, 언표들 자체는 다의적이며, 표현의 실체는 다양하다. 또한 여기서 상대적 탈영토화는 국가장치를 막아내는 선분적 계통들과 영토성들이 대면함으로써 결정된다. **기표적 기호계**. 여기서 초코드화는 기표와 기표를 방출하는 국가장치에 의해 완벽하게 수행된다. 순환성의 체제 안에서 언표행위는 획일화되고, 표현의 실체는 통일화되고, 언표들은 통제된다. 여기서 상대적 탈영토화는 기호들 간의 영속적이고 잉여적인 지시에 의해 최고 지점에 이르게 된다. **반기표적 기호계**. 여기서 초코드화는 표현의 형식 또는 언표행위의 형식으로서 <수>에 의해 확보되고 또 그것이 의존하는 <전쟁기계>에 의해 확보된다. 또한 탈영토화는 능동적인 파괴선 또는 소멸의 선을 따른다. **탈기표적 기호계**. 여기에서 초코드화는 의식의 잉여에 의해 확보된다. 비록 여전히 부정적인 방식으로이기는 하지만, 권력을 내재적으로 조직화하고 탈영토화를 절대적인 것으로 끌어올리는 정념적 선 위에서 언표행위의 주체화가 산출된다(MP, 1980/2001: 260).

네 가지 기호체제의 내용을 사례를 통해 살펴보면 다음과 같다. 전기표적 기호계는 기표적 기호체제로서, “원시적 기호계가 그것이다. 이것은 [인위적 코드화의 결과인] 기호들 없이 작동하는 “자연적” 코드화에 훨씬 더 가깝다”(MP, 1980/2001: 228). 원시시대의 제의나 삶 속에서는 오늘날의 코드나 기호는 거의 찾아 볼 수 없다. 자연현상만이 대표적 기호로 작용했을

것이다. 반기표적 기호계는 명목수나 암호, 은어 등을 가리킨다. 스포츠 선수들의 등번호인 명목수는 서로 구별하는 역할 외에 아무런 의미를 가지지 않는다. 군대에서의 암호나 중고등학생들 사이에서의 독특한 은어도 다른 사람들이 자신들의 의미화 과정에 참여하지 못하도록 만든 것들이다.[250] 탈기표적 기호계는 "[기표적] 의미화에 대립되고 "주체화"라는 독특한 기법을 통해 정의된다"(MP, 1980/2001: 230).[251] 들뢰즈는 탈기표적 기호계가 기표적 기호계에 직접적으로 대립하는 것으로 간주한다. "우리는 기표적이고 편집증적인 전제군주적 기호 체제와 주체적이거나 정념적인 탈기표적 권위주의적 체제를 구분하려고 한다"고 말한다(MP, 1980/2001: 235). 탈기표적 기호계는 결국 길들여진 자본과 권력으로부터의 배반을 말한다. 이것은 이성과 합리성에 의한 통념적 의미화에 반하는 정념적 체제이다.

결국 들뢰즈의 형상-기호론은 보편적이고 일반적인 기호를 상정하는 소쉬르류의 기호학을 부정하면서, 형상-기호와의 마주침을 그 원리로 하는 생성-커뮤니케이션론이다. 생성 변화하는 것으로서의 기호라 할 수 있다.[252] 그에게 기호는 "새로운 순수 기호체제들은 변형과 번역을 통해 만

250) 물론 유명스포츠 선수의 등번호가 사회적 지위를 획득하여 명목수를 벗어나 의미를 갖는 경우가 있기도 하다. 축구 선수의 등번호 10번이 여기에 해당한다. 축구 황제 펠레Pele가 10번을 달기 전까지 그 번호는 단순히 공격수를 의미할 뿐이었다. 펠레 덕분에 10번은 최고의 공격수라는 의미를 가지기 시작했고, 이후 이번호는 바르셀로나의 메시L. Messi 정도의 핵심공격수들이나 입을 수 있는 의미 있는 번호가 되었다.

251) 불어 'subject'는 '주체subject'를 의미하는 동시에, '복종subjection', '복종하는 신하'를 의미하기도 한다. 본문에서 들뢰즈가 사용하는 '주체화subjectivation'는 전자에 해당하며, 후자를 의미하는 주관화subjectfication와는 정반대의 의미를 가진다. 주관화가 외부에 어떤 중심을 두고 거기에 복종하는 예속집단이 되는 것이라면, 주체화는 스스로 독립적 중심 역할을 하는 주체집단을 가리킨다. 커뮤니케이션에서 주체화subjectivation와 주관화subjectfication는 소통communication과 소통화communification의 관계에 대응한다.

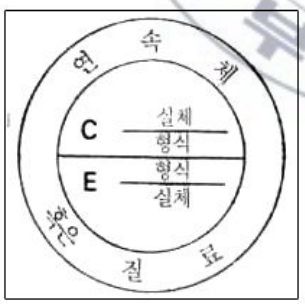
252) 들뢰즈는 소쉬르의 기표/기의 테제에 대해서는 거부감을 나타내고 있지만, 소쉬르를 정교화시킨 옐름슬레우L. Hjelmslev의 기호학은 적극적으로 참고하고 있다. 예를 들어 『프루스트와 기호들』에서 기호 대상인 '살짝 열린 통'과 기호 주체인 '막힌 관'이 옐름슬레우의 '표현과 내용'에 해당하는 것이다. 옐름슬레우에 따르면 '기호는 기호 그 자체의 외부에 있는 '내용'을 가리키는 '표현'이다. 표현과 내용은 각각 고유한 '실체substance'와 '형식form'을 갖는다. 들뢰즈에 따르면, 실체와 형식은 "하나의 지층 위에서 항상적인 것과 변하는 것"을 다루고, 내용과 표현은 "한 지층에서 다른 지층으로 갈 때 변하는 것"에 관한 분석이다(MP, 1980/2001: 116 참고). 실체는 기호의 기본 구성 단위를 가리키고, 형식은 실체들을 조직하고 결합하는 규칙을 가리킨다. 예를 들어 고호V. Gogh의 <별이 빛나는

들어진다. 거기서도 일반기호학은 없다. 오히려 기호체제 변환(transsemiotoque)이 있을 따름이다"(MP, 1980/2001: 263, 원문 일부 수정). 소쉬르류의 이항적인 기표적 기호체제의 극복은 퍼스의 삼항적 기호체제를 통해 그 실마리를 찾을 수 있다는 것이 들뢰즈의 생각이다.

(2) 퍼스의 기호론

소쉬르가 언어학적 모티프를 통해 기호 내부로 파고들어간 것과 대조적으로 퍼스Charles S. Peirce의 기호론은 기호 바깥에 존재하는 현실에 접근하고자 한다. 퍼스의 기호론은 프래그머티즘에 따라, 현실의 문제를 해결하는 과정에서 의심doubt을 해소하여 믿음belief을 통해 의견을 결정하는 것을 목표로 한다. 들뢰즈가 퍼스의 기호론에 관심을 갖은 이유는 대상과 기호 사이에서 벌어지는 생생한 실재에 대한 탐구이기 때문이다. 퍼스의 **"프래그머티즘은 인간의 지식이 가지고 있는 실천적인 유용성을 중시하는 철학적 태도"**를 가리킨다(이유선, 2006: 35~36).[253] 실제로 퍼스는 의심

밤>에서, 표현의 실체는 찍어 돌리는 붓질이고, 표현의 형식은 휘감아 돌아가는 밤하늘이 될 것이다. 내용의 실체는 떨림이고, 내용의 형식은 우주의 운동이 될 것이다. 이처럼 옐름슬레우의 내용과 표현은 단순히 기의와 기표로 환원할 수 없는 부분을 가진다. 그에게 기표와 기의는 서로 분리할 수 없는 하나의 기호를 이룬다. 옐름슬레우는 내용과 표현을 하나로 이어주는"<질료matter>, 즉 그것에 대해 그리고 그것을 통해 기호들이 말하는 <연속체continuum>는 항상 동일하다"고 말한다(Eco, 1984/1987: 76). 에코U. Eco는 옐름슬레우의 이런 기호 개념을 다음과 같이 도식화하고 있다(Eco, 1984/1987: 77). 참고로 옐름슬레우의 기호도식과 푸코의 배열장치와의 관계는 이 논문의 주석 300을 참고하라.



<도표 20> 예름슬로우의 기호기능 모형
[C(Contents)=내용, E(Expressions)=표현]

253) 프래그머티즘pragmatism의 어원은 행동을 의미하는 그리스어의 프래그머(πράγμα)에서 유래하였다. 이로부터 영어의 "실천practice"와 "실용적practical" 등의 의미가 파생되었다. 퍼스는 이 용어에 대한 철학적 기원을 칸트에 두고 있는 것으로 알려져 있다. "프래그머티즘이란 용어를 칸트가 『순수이성비판』에서 도입한 <praktish>와 <pragmatish>의 구분을 염두에 두고 만들었다고 주장한다. 칸트에게서 전자는 대체로 완전히 선험적으로 이성을 통해 주어지는 것과 연관되는 반면에, 후자는 경험에 근거하고 또 적용되는 것, 경험

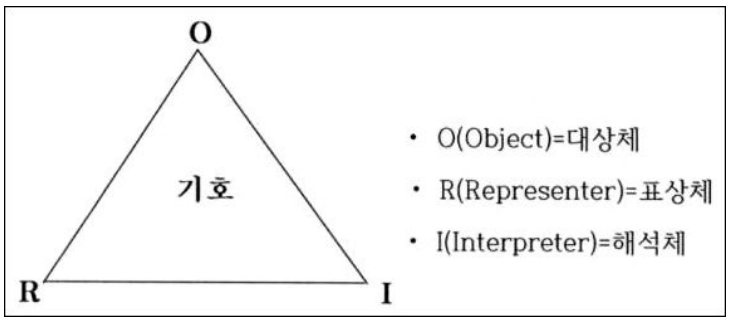
에서 믿음으로 진행하는 실용적, 과학적 탐구를 통해 우주적 실재에 도달할 수 있다고 믿었다. 퍼스는 모든 과학적 탐구자들이 동의할 수밖에 없는 궁극의 실재가 있고, 이상적인 탐구자 공동체의 무한한 탐구unlimited investigation[254]를 통해 거기에 이를 수 있다고 믿었다.

퍼스의 기호가 언어체제를 벗어나 현실을 주목한다는 측면에서 소쉬르의 네 가지 기호체제 가운데 탈기표적 기호체제로 분류할 수 있다. 언어체제라는 관념 속에서 폐쇄적으로 순환하는 것이 아니라, 이로부터 탈영토화하여 구체적 현실 속에서 진리에 도달하기 위한 도구로서의 기호체제라는 것이다. 소쉬르의 기호는 의미화를 위해 다른 기호들과 결합해야 하지만, 퍼스의 기호는 스스로 자족적인 역동성을 가진다. 그 역동성은 "기호는 어떤 마음에 대해 다른 대상을 나타내는 하나의 대상"이라는 퍼스의 기호 정의로부터 유래한다(Peirce, 1992: 247). 이것은 아래의 <도표 21>에서 볼 수 있듯이, 대상체, 표상체, 해석체로 구분되는 퍼스 기호론의 삼항관계에 의한 역동성을 말하는 것이다.

들뢰즈가 『시네마 I』에서 퍼스의 기호분류를 영화 이미지 분류에 적용시키고 있는 이유도 이 때문이다. 그것은 '인간의 기호가 아니라 기호의 인

적 조건에 놓인 것과 연관된다. 그래서 퍼스는 실험주의적 성격을 포함하여 인간적 목적과 연관성이 담긴 후자를 택하여 프래그머티즘이란 이름을 붙였다고 술회한다"(김동식, 2002: 20). 이런 맥락에서 프래그머티즘(pramatism)은 퍼스가 가담한 '메타피지카 클럽'에서 만들어졌으나, 그 구성원인 제임스와 듀이에 의해 프래그머티즘이 알려지는 과정에서, 퍼스는 이들과 자신의 철학을 구분하기 위해 프래그머티시즘(pragmaticism)이라는 명칭을 사용하기도 한다.

254) 하버마스는 이를 "퍼스의 무제약적 의사소통 공동체 개념"이라고 부른다(Habermas, 1992/2000: 46). 하버마스는 퍼스의 기호학으로부터 큰 영향을 받았다. 퍼스는 철학적 탐구의 최종목표를 인간의 외부에 독립적으로 존재하는 우주적 실재(the real, 진리)에 도달하는 것으로 보았다. 이 과정을 그는 세미오시스(semiosis), 즉 무한히 반복되는 기호해석 과정이라고 불렀다(Peirce, Vol.1: 303). 하버마스가 이것을 의사소통 공동체 개념으로 수용한 것은 공동체 내부의 커뮤니케이션이 왜 지속적인 조정과정을 거쳐야하고, 어떻게 합의에 이를 수 있는가를 해명하기 위해서였다. 그런데 하버마스는 세미오시스 과정보다 주어진 진리에 도달하는 방법에 주목함으로써 진리를 초재적인 지위를 부여한다.
들뢰즈 또한 퍼스로부터 많은 영향을 받았는데, 그는 역동적인 세미오시스 과정에 주목함으로써 하버마스와는 전혀 다른 결론에 도달한다. 들뢰즈는 퍼스가 세미오시스를 인간의 인식과정이 아니라, 실재가 기호를 통해 인간에게 스스로를 드러내는 인식효과(cognitive effect)로 보는 것이다. 여기서 우리는 들뢰즈와 하버마스의 근본적 대립이 존재론적 접근과 인식론적 접근에 있음을 알 수 있다.



<도표 21> 퍼스의 기호삼각형

간'이라는 퍼스의 명제를 수용한 것이다. 기호들의 작용과 반작용만 있을 뿐이지 인간이라는 기호에게 특권적인 지위를 부여할 수가 없다는 것을 말한다. 부유하는 이미지들의 작용 반작용만 있을 뿐이고 그 이미지들을 기호화하는 과정들만 있을 뿐, 기호를 중심으로 이미지들을 해석할 특권은 주어지지 않는다. 인간의 사고는 기호의 연속에 불과하고, 이런 의미에서 인간은 곧 기호인 것이다. 이런 관점에서 이미지들에 대한 분류작업을 시도했다는 사실만으로도 퍼스는 들뢰즈의 관심을 끌기에 충분했다.

퍼스는 자신의 세 가지 범주적 차원의 기호에 따라 하위 기호들을 <도표 22>처럼 삼분법에 따라 재분류하고 있다. 이후 퍼스는 이러한 삼분법을 통해 초기에 10가지 기호분류를 제시한 뒤, 나아가 66개의 유형으로 확대하였으며, 이후 분류작업이 계속되어 59,049개의 기호들로 발전한다.[255] 이렇게 기호들의 분류가 무한하게 증가할 수 있는 이유는 퍼스가 현실의 징후를 대상으로 했기 때문이다.

---

255) 퍼스의 기호 분류에 대한 자세한 논의는 이 논문의 논지를 넘어선 문제이기에 여기서는 10가지 기호의 내용만 소개하기로 한다. 이를 통해 우리는 퍼스가 어떤 방법으로 기호를 세분화 해갔는지를 짐작할 수 있을 것이다. 그 10가지 기호분류는 다음과 같다. 1.낱말적 도상적 성질기호, 2.낱말적 도상적 단일기호, 3.낱말적 지표적 단일기호, 4.발화적 지표적 단일기호, 5.낱말적 도상적 법칙기호, 6.낱말적 지표적 법칙기호, 7.발화적 지표적 법칙기호, 8.낱말적 상징적 법칙기호, 9.발화적 상징적 법칙기호, 10.논증적 상징적 법칙기호. 이상 10가지 기호이다(Peirce: vol2: 254~264 참고).

256) 퍼스의 firstness, secondness, thirdness는 각각 제1성, 제2성, 제3성 또는 일차성,

성질 / 기호	제일성[256]	제이성	제삼성
표상체	질 기호Qualisign	단일(개체) 기호Sinsign	법칙 기호Legisign
대상체	도상 기호Icon	지표 기호Index	상징 기호Symbol
해석체	낱말 기호Rheme	발화 기호 Dicisign/Dicent	논증 기호Argument

<도표 22> 퍼스의 기호분류

들뢰즈는『시네마 II』에서 퍼스의 범주론에 따른 기호들 외에도 정신-기호, 인간-기호 등의 용어를 사용하고 있는데, 이는 모든 것을 기호로 보는 퍼스의 입장을 반영한 것이다. 퍼스는「네 가지 무능력의 귀결들」이라는 논문에서 기호가 우리 인간에 선행한다는 의미로 "인간-기호"(Peirce, 1992:150), "사고-기호"(Peirce, 1992: 123)라는 용어를 사용하고 있다. 퍼스의 기호가 무한 증식이 가능하다면, 우리는 기호의 숫자가 아니라 그 증식에서의 규칙에 주의를 기울여야할 것이다. 무한히 계속되는 대상체-표상체-해석체의 순환을 퍼스는 '무한한 세미오시스unlimited semiosis'라고 불렀다. 들뢰즈가 주목한 부분은 다음과 같은 세미오시스의 작동원리이다. "기호는 대상체를 지시하기 위해 어떤 것(기호의 **해석체**)을 규정하는 모든 것이다. 같은 방식으로 해석체는(그것의 **대상체**를) 지시한다. 이렇게 해석체가 다시 기호가 되면서, 이런 방식으로 **무한하게**ad infinitum 진행된다"(Peirce, Vol.1: 303). 이것은 기호, 기호대상, 기호해석이라는 세 개의 주체 사이의 상호작용을 통해 "세계가 지속적으로 코드화되고 또 해독되는 과정"이다(Hartmann, 2000: 167).

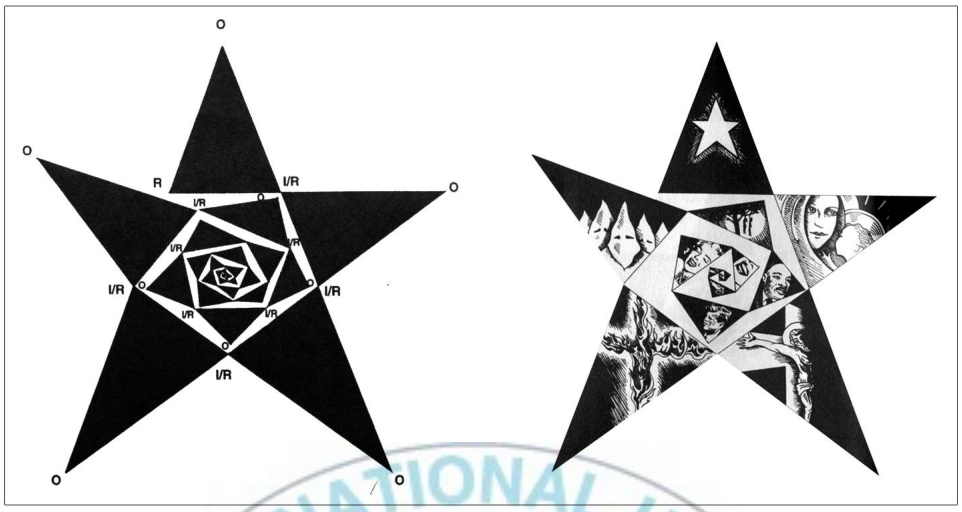
세미오시스에서 무한한 연속성을 매개하는 기능을 담당하는 것은 제삼성

이차성, 삼차성 등으로 번역되어 왔으나, 퍼스의 기호학이 기본적으로 항들의 관계에 따라 제1항관계성, 제2항관계성, 제3항관계성로 보는 것이 중요하다는 김동식과 이유선의 지적에 따라, 이 논문에서는 제일성, 제이성, 제삼성으로 사용하기로 한다(Peirce, 1992:31 참고).

인 해석체이다. “제삼성은 절대적으로 제일성과 절대적으로 최종적인 것(제이성) 사이에 다리를 놓고, 그 양자의 관계를 맺어준다”(Peirce, Vol.1: 359). 예를 들어 표상체1-대상체1-해석체1의 기호삼각형1에 이어, 표상체2-대상체2-해석체2의 기호삼각형2, 표상체3-대상체3-해석체3의 기호삼각형3, …… 표상체n-대상체n-해석체n의 기호삼각형n으로 이어지는 세미오시스가 있다고 가정해보자. 이때 매개기능이 일어나는 지점이 어디인지를 정확히 파악하는 것이 해석체의 매개기능을 이해하는 지름길이 된다. 해석체가 기호를 매개한다는 것은 표상체1을 대상체2로 매개하는 해석체2의 작용을 가리킨다. 즉 세미오시스에서의 매개는 해석체n이 표상체n-1을 대상체n과 연결시키는 일련의 기호과정을 가리키는 것이다. 이런 의미에서 해석체는 “기호/표상체가 해석자의 마음속에 발생시키는 관념”으로서, 이 관념을 통해 하나의 표상체에서 또 다른 대상체를 매개시키는 역할을 하는 것을 가리킨다(Peirce, Vol.1: 338). 코블리P. Cobley는 <도표 23>에서 제삼성이 매개하는 커뮤니케이션 과정을 다음과 같이 설명하고 있다(Cobly & Jansz, 1997/2002: 29~30). 왼쪽의 그림은 대상체-표상체-해석체가 꼬리에 꼬리를 물고 이어지는 ‘무한한 세미오시스’를 도식화한 것이고, 오른쪽 그림은 ‘스타’라는 표상체에서 시작하는 세미오시스의 사례를 보여주고 있다.

코볼리의 예를 살펴보면, ‘스타’라는 표상체는 ‘하늘의 별’이라는 현실의 대상체를 나타내는 기호이다. 표상체는 소쉬르의 기표/기의의 기능과 가장 유사하다. ‘스타’라는 표상체와 실제 ‘별’인 대상체의 관계를 보고 떠오른 ‘성모와 아기예수상’은 해석체가 된다. ‘성모와 아기예수상’이라고 쓴 글자[표상체]를 본 누군가 그 실물 대상체와의 관계로부터 해석체 ‘십자가 예수상’을 떠올린다. ‘십자가 예수상’은 다시 해석체에서 표상체가 되고, 이로부터 ‘불타는 십자가’라는 또 다른 해석체가 나온다. 또 다시 해석체 ‘불타는 십자가’는 표상체가 되고, 여기서 또 다른 해석체인 ‘KKK단’이 나오면서, 이 과정은 ‘암살’, ‘킹 목사’, ‘케네디’, ‘마를린 먼로’, ‘입술’, ‘콘돔’, ‘담배’ 등의 기호로 무한히 이어진다.

이처럼 무한한 세미오시스의 비밀은 ‘해석체가 다시 기호, 즉 표상체가



<도표 23> 퍼스의 세미오시스

되는 순간'에 있다. 해석체와 표상체가 공존한다는 세미오시스의 기호인 'I/R의 연쇄'는 커뮤니케이션이 내용보다는 형식에 의해 진행된다는 것을 잘 보여준다. 그러므로 퍼스의 계열화인 I/R연쇄는 들뢰즈의 배치를 분석할 수 있는 실마리를 부여한다고 볼 수 있다. I/R의 경계면(/)에서의 끊임없는 분열은 퍼스 기호론의 본질을 정확히 보여준다. 한 기호는 보다 발전된 일련의 기호들을 생산해낸다는 세미오시스 개념은 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션의 특징을 잘 보여준다. 이런 사례는 오늘날 인터넷이나 SNS에서 어떤 사건이나 이슈가 스스로 자기조정하면서 발전해나가는 모습에서 쉽게 찾아볼 수 있다.[257] 그런데 세미오시스는 여러 가지 과정을 거쳐 어떤 결

257) 퍼스의 무한한 세미오시스는 생성-커뮤니케이션의 소통방식을 그대로 보여준다. 그럼에도 불구하고 두 사람의 입장 차이는 분명하다. 퍼스가 무한한 세미오시스라는 공동체의 인식적 노력에 의해 점진적으로 진리에 접근할 수 있다고 보는 반면에, 들뢰즈는 처음부터 하나의 진리는 없다고 본다. 아무리 공동체의 합의라 할지라도 그것은 일시적이고 우연적이라는 것이다. 퍼스는 모든 인간의 감각이 임의적이며 우연적이라는 이유로 '소통의 오류가능성'을 상정하지만, 무한대의 세미오시스와 궁극의 해석체, 그리고 그것이 습관화된 공동체에서라면 오류가능성은 최소화될 수 있다고 믿는다. 그러나 들뢰즈가 보기에 진리의 커뮤니케이션은 하나로 수렴되는 무엇이 아니다. 서로 다른 체계가 생성해 나갈 뿐 합의에 이를 수도 없고, 그것을 목적으로 하지도 않는다. 잠재태로서 무한히 가능한 기호들의 연쇄[무한의 세미오시스]는, 현실태에서 일정한 계열을 이루면서 제한되기 때문이다.

론에 이르게 되는데, 이것은 그 공동체의 집단적 기억이나 습관에 영향을 받는 경우가 많다. 인터넷이나 SNS에서 이슈가 진행되는 동안 우리는 그 공동체의 습관이나 가치를 확인할 수 있는 이유도 이 때문이다. 습관은 퍼스의 철학이 공동체 내부 커뮤니케이션에 기반하고 있음을 보여주는 대표적인 사례이다. 해석경향에서 드러내는 공동체의 습관, 편향, 타성이 세미오시스의 진행 방향을 결정하고, 어느 지점에서 중단할 것인가를 결정한다. 실제로 퍼스는 무한한 세미오시스가 일시적으로 중지하고 특정한 기호로 정착하는 배경에는 궁극의 해석체, 타성, 습관, 공동체의 개념들이 자리하고 있다고 말한다. "우리와는 전혀 다른 감각을 가지고 있을지도 모를 누군가를 포함해서 우리가 속하는 전체적인 **정신의 공동체**(communion)로 확장된다"(Peirce, 1992: 216~217, 강조는 필자). 그러므로 공동체를 변화시키는 것은 습관을 바꾸는 것과 다르지 않다.[258]

(3) 들뢰즈의 네 가지 기호

들뢰즈는 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』에 대한 독특한 비평서인 『프루스트와 기호들』에서 주인공이 마주치는 형상으로서의 기호들을 네 가지로 구분하고 있다. 이 책을 통해 우리는 들뢰즈의 기호론을 자세하게 들여다 볼 수 있다. 여기서 주인공이 마주치는 기호-세계는 <도표 24>과 같이 크게 세속 기호, 사랑 기호, 감각 기호, 예술 기호로 나뉜다.

첫째, 세속기호는 "어떤 행위나 생각을 대체한 것으로 나타난다. 그러므로 하나의 기호는 다른 어떤 것, 즉 외재적transcendant 의미나 관념적 내용을 가리키지 않는다"(PS, 1964/1997: 25). 다른 기호들이 그 의미를 기호 대상의 외부에서 찾는 반면, 세속 기호는 기호 대상이 외부에서 기호 의미

258) 습관[타성]을 일차적인 탈영토화의 대상으로 보는 시각은 들뢰즈와 퍼스뿐 아니라, 메를로 퐁티, 부르디외 등에게서 발견된다. 들뢰즈는 『앙티 오이디푸스』에서 기억의 정치학은 의식을 세뇌시키는 것이 아니라, 몸에 강제적으로 새겨지는 잔인한 과정이라고 말한다. 실천적인 측면에서 들뢰즈와 퍼스 둘 모두 의식이 아니라 습관[아비투스, 타성]을 바꾸는 것이 먼저라고 본다.

분류 / 기호	일반법칙	기호해석에 동원되는 능력
세속 기호	공허함, 어리석음, 망각으로 육화	추상적 자발적 지성
사랑 기호	거짓말, 동성애	나중에 오는 지성 비자발적 지성
감각 기호	기억, 욕망, 상상	비자발적 기억 비자발적 욕망
예술 기호	음악, 미술	순수 사유

<도표 24> 들뢰즈의 네 가지 기호 비교

를 가지지 않는다는 뜻에서 '텅 빈' 기호, '공허한' 기호이다. 세속기호는 사교계 기호라고 불리기도 하는데, 이는 사교계 사람들의 텅 빈 말과 의미 없는 행동들을 가리킨다.

둘째, 사랑 기호는 가능세계에 대한 기호이다. 예를 들어 애인의 윙크라는 사랑 기호는 나에 대한 표현이지만, 동시에 그것은 "**우리가 배제되어 있는 미지의 세계를 표현**하고 있다. 애인은 우리에게 당신만을 사랑한다는 기호들을 보내준다. 그러나 동시에 이 기호들은 **우리가 참여할 수 없는 세계들을 표현**하는 기호들이기도 하다"(PS, 1964/1997: 30, 강조는 필자). 따라서 사랑 기호는 거짓말의 기호이면서, 사랑보다는 질투의 기호가 된다. 사랑 기호는 거짓말의 법칙이기에 해석되어야할 운명에 처해있는 기호이다. 타인에 대한 해석이라는 형태로 소통될 수밖에 없는 것이다. 이것이 바로 들뢰즈의 휴먼 커뮤니케이션에 해당하는 타인의 소통이다.

셋째, 감각 기호는 기호 대상과 '완전히 다른' 기호 의미를 가진 기호이다. 예를 들어 『잃어버린 시간을 찾아서』에서 마들렌의 맛과 그것이 펼쳐놓은 콩브레는 전혀 다른 것이다. 콩브레는 주관적 연상 속의 콩브레를 뛰어넘어 즉자적, 본질적, 우월한, 순수관점에서의 콩브레인 것이다. 감각 기호의 두 범주는 '기억'과 '발견'으로 구별된다. 말하자면 감각 기호는 기억

력에 의한 '무의식적으로 나타나는 기억'과 상상력에 의한 '발견'으로 나뉘는 것이다. 감각 기호는 비자발적이고 무의식적인 기억의 복원뿐만 아니라, 상상력을 통해 비자발적 욕망이나 상상 속의 형태로 쓰인 진실을 발견하는 것이다.[259]

넷째, 예술 기호는 "기호들의 궁극적인 세계이다. 예술의 세계에서의 기호들은 <물질성을 벗은> 기호들이다"(PS, 1964/1997: 37). 그래서 예술 기호는 물질성에서 벗어나지 못한 다른 기호들의 해방구가 된다. 물질적인 "그 기호들의 의미는 늘 다른 [물질적인] 사물 속에 [감싸여] 있으며 완벽하게 정신적인 것은 아니다"(PS, 1964/1997: 71). 이 때문에 물질성으로부터 벗어난 예술 기호는 다른 기호들보다 우월한 위치를 차지할 수밖에 없다. 예술 기호는 차이라는 이념을 그 본질로 하고 있기 때문이다. 들뢰즈는 기호들의 위계에 관하여 분명한 입장을 가지고 있다. 다른 모든 기호보다 예술 기호가 우월한 이유는 "다른 기호들은 모두 물질적이기 때문"이라고 주장한다(PS, 1964/1997: 69)

들뢰즈는 기호들 사이에도 위계가 있음을 분명히 하고 있다. 감각 기호는 세속 기호나 사랑 기호보다 우위에 있지만, 예술 기호보다는 열등하다고 본다. 위계를 나누는 기준은 물질성이다. 이 때문에 감각 기호는 '욕망의 기호, 상상력의 기호, 꿈의 기호'보다 열등한 것으로 평가된다. 기호의 물질성은 의미를 기호대상에 함축되어있는[감겨있는] 것에서 찾도록 하는 것이 아니라, 기호대상 자체에서 찾도록 만드는 한계를 갖는다. 어떤 사물의 의미를 한 번에 정신적인 지점에 도달하지 못하고 다른 사물에서 찾을 수밖에 없다는 것이다. 반면에 "예술은 우리에게 참된 통일을 가능케 해준다. 하나의 비물질적인 기호와 하나의 완전히 정신적인 의미와의 통일 말이다"(PS, 1964/1997: 71). 예술 기호는 비표상적ir-representation 사유로서, 재현re-presentation없이 현전presentation한다. 마주침이 강제하는 힘에 자신을 내맡길 수밖에 없는 것이다.

---

259) 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』의 경우, 기억력에 의한 감각 기호는 '마들렌', 상상력에 의한 감감 기호로는 '마르탱빌의 종탑', '발벡의 세 그루 나무'를 들 수 있다.

들뢰즈의 『프루스트와 기호들』은 2부로 구성되어 있다. 1부는 기호들의 방출과 해석에 관한 것이고, 2판에서 추가된 2부의 내용은 기호들 자체의 생산과 증식을 다루고 있다. 1부는 약간 열린 통[기호 대상]의 기호 방출과 그 해석을 다루고, 2부는 막힌 관[기호 주체, 커뮤니케이터]의 기호 생산과 증식을 다룬다. "1부에서의 문제가, 해석하는 활동을 통해 통과 같은 기호 안에 들어 있는 내용물을 펼쳐 내는 것이라면 2부에서의 문제는 <오히려 '복합complication'의 형태이다.[260] 여기서는 불균형적이고 서로 소통되지 않는 부분들의 공존이 문제이다. 즉 서로 소통되지 않으면서 이웃해 있는 것들 간의 대립이 어떤 의미를 지니는지 밝히고자 하는 것이 2부의 목적이다. 1부에서 통, 즉 기호와 그 안에 함축되어 있는 내용과의 관계가 <복합>이었다면 2부에선 <복합>이란 서로 대립하며 들어맞지 않는 이웃한 것들의 관계를 일컫는다"(서동욱, PS, 1964/1997: 77, 역주7). 이런 의미에서 『프루스트와 기호들』 2부는 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션의 작동방식에 대한 엄밀한 증명이라고 볼 수 있다.

『프루스트와 기호들』에서 다루고 있는 네 가지 기호에 대한 입장도 1부와 2부 사이에서 미세한 변화를 보이고 있지만, 그 핵심은 2부에서 다루고 있는 '기호의 생산과 증식'에 있다. 1부와 달리 기호는 단순히 해석의 대상

---

260) '복합'은 신플라톤주의의 표현주의적 사유를 함축하는 개념이다. 기호 안에 감싸여진 본질의 세계인 '복합'은 하나(一者,l'Un)[신]이자 여럿(多者,le multiple)[자연]이며, 잠재적인 것이자 현실적인 것이다. 들뢰즈에 따르면, "일자 속의 다자의 현존, 다자 속의 일자의 현존을 가리킨다. 신은 곧 '복합된' 자연이다. ……[이런 상반된 운동(explication과 implication, développment와 enveloppment)을 하는] 개념들의 접합이 표현을 구성한다. ……신이 두루마리처럼 펼쳐졌을 때 그것이 세계이고 모든 사물들이다. 반면 세계 혹은 모든 사물들이 복합된 상태로 움츠려 들고 감싸여졌을 때 그것이 신이다"(PS, 1964/1997: 77). 들뢰즈는 이 과정을 잠과 깨어남에 비유하기도 한다. 잠 속에서는 수많은 '나'들이 공존하면서 자유로이 이런 저런 '나'들로 도약한다. 그러다 잠에서 깨면 현실 속 단 하나의 나로 고정된다. 이런 과정들에 대해 들뢰즈는 '복합'이 표현되면서 설명explication되고 전개développment되는 동시에 함축implication되고 봉인enveloppment되는 과정을 반복한다고 본다. 이것은 잠재적인 것의 현실화[하강], 현실적인 것의 잠재화[상승]하는 과정을 가리킨다. "표현적인 우주의 이념은 본질적으로 이런 생각들로부터 나온 것이다. 이 우주는 내재적 복합의 정도에 따라, 그리고 하강하는 펼쳐짐explication의 질서에 따라 조직된다"(PS, 1964/1997: 78). 이 과정을 상승과 하강의 변증법이라고 부를 수 있을 것이다. 기호들은 본질로 상승했다가 다시 하강하면서 질료를 구성하여 다른 기호가 되고, 이 기호는 다시 상승과 하강운동을 반복한다.

이 아니라, 증식의 대상이다. 기호가 증식될 수 있고, 증식된 뒤에는 같은 기호라도 다른 의미로 해석가능하다는 것이 이 책의 핵심이다. 세속 기호, 사랑 기호, 감각 기호는 각각 재현-현실성의 층위에서 지성이나 개념을 통해, 심지어는 비자발적 기억을 통해 기호의미를 가지게 된다. 그러나 이 기호들은 예술 기호라는 순수 잠재성의 지대를 통과하여 현실성의 층위에서 가졌던 의미들로부터 혁명적으로 재해석될 수 있는 여지를 가진다. 이것이 바로 기호의 변증법, 기호의 혁명적 역량이다. 이런 차이와 반복의 변증법을 통해 들뢰즈는 잠재성의 현실화뿐만 아니라, 현실성의 잠재화, 그리고 나아가 그 과정들의 변증법적인 연속성을 염두에 두고 있다.

들뢰즈는 기호를 위계적으로 분류하는 이유를 차이의 이념에서 찾는다. 네 가지 기호들은 차이 이념과의 거리에 따라 위계를 부여받는다. 들뢰즈에게 단 하나의 궁극적 기호는 예술기호이다. 들뢰즈에게는 네 가지 기호들 가운데 “다른 모든 기호들을 변형시키는 본질적인 예술의 기호들”이 가장 우선하는 것이다(PS, 1964/1997: 38). 들뢰즈는 예술기호가 다른 기호들로 하여금 본질[세계, 자연]을 드러내도록 도와준다는 사실을 강조한다.

> [예술의 세계에서 기호들의 의미를 깨달은] 그때부터, 예술을 통해 드러난 세계는 [먼저 거쳐 온] 다른 모든 세계들에게 거꾸로 영향을 미친다. 특히 감각적 기호들에 대해서 그렇다. 예술을 통해 드러난 세계는 감각적 기호들을 자기의 일부로 편입한다. 또 감각적 기호들을 미학적 의미로 채색하고 그것들에 여전히 남아 있는 불투명성에 침투한다. 이렇게 해서 우리는 감각적 기호들이 [우리가 알기 전부터]<이미> 관념적 본질에 의존하고 있었다는 것을 깨닫는다(여기서 관념적 본질은 감각적 기호들의 물질적 의미를 통해서 육화한다). 그러나 예술 없이는 우리는 이 점을 이해할 수 없었을 것이며 마들렌의 분석에서 보았던 기호 해석의 수준을 넘어서지도 못했을 것이다. 이런 까닭에 모든 기호들이 예술로 수렴되는 것이다(PS, 1964/1997: 38).

예술 기호는 단순히 다른 기호들보다 우월하다는 점에서 중요한 것이 아

니라, 예술 기호를 거치면서 다른 기호들로 하여금 스스로의 한계를 벗어날 수 있도록 해준다는 점에서 기호 체제에서 핵심적 위치를 차지한다. 이것은 현실성의 층위에서 다시 잠재성의 층위로 잠재화하는 생성-커뮤니케이션의 실천론을 설명해준다. (재)영토화하는 현실을 끊임없이 탈영토화할 수 있도록 자극하는 것은 존재에 있어 순수 잠재성의 지대이다. 오직 예술 기호만이 다른 기호들로 하여금 자신의 한계를 극복할 수 있는 기회를 부여한다. 해방적 계시는 오직 예술 기호에 대한 경험에서 출발할 수 있다.

커뮤니케이션 실천론과 관련하여 예술 기호가 가지는 위상은 분명하다. 세속 기호, 사랑 기호, 감각 기호에서도 본질－차이자체, 시간 자체, 이념, 잠재성－을 볼 수 있지만, 그것은 오직 예술 기호를 경유한 후에나 가능한 것이기 때문이다. 동일성과 재현에 의지하고 있는 모델-커뮤니케이션을 생성-커뮤니케이션으로 바꾸기 위해 예술 기호를 발명하는 것이 관건이다. 새로운 기호의 발명, 그것은 기호가 항상 마주침을 통한 사물의 새로운 발견을 말하는 것이다.

3) 기호의 특징: 형상, 주름, 폭력

들뢰즈는『차이와 반복』에서 기호의 특징을 다음과 같이 정리하고 있다. 첫째, 기호는 감각될 수밖에 없다. 칸트에게서 감성적인 것은 인지 안에서 개념적으로 파악될 수 있는데 반해, "마주침의 대상은 감각 속에 실질적으로 감성을 분만한다. 이것은 감각될 수 있는 어떤 것이 아니라 감각되어야 할 어떤 것이다. 이것은 어떤 질이 아니라 오히려 어떤 기호이다. ……오로지 감각밖에 될 수 없는 것(이와 더불어 감각 불가능한 것[261])이 현전할 때 감성은 어떤 고유한 한계－기호－에 부딪히게 되고, 또 어떤 초재적 실행[262]－n승의 역량－으로 고양된다"(DR, 1968a/2004: 312). 그래서 감성적

261) 마주침의 대상인 기호는 이성의 관점에서는 도저히 '감각 불가능한 것'이다. 이성의 관점을 버리는 순간 기호는 '감각밖에 될 수 없는 것', '감각되어야할 것', '감성적인 것의 존재'가 된다.

262) 초재적 실행exercise transcendant은 칸트식의 공통감각에서 벗어났을 때 인식능력들

인 것은 칸트식의 초월적 인식의 도식에서는 감각할 수도 없지만, 초재적 실행의 관점에서는 반대로 오직 감각될 수밖에 없는 것이 된다. 둘째, 기호는 "영혼을 뒤흔들고 '막-주름지게perplexe' 만들며, 다시 말해서 어떤 문제를 설정하도록 강요한다"(DR, 1968a/2004: 312). 이것은 마치 문제를 함축하고 있는 기호 자체로 하여금 그것을 펼쳐내도록 강요하는 것과 같다. 기호의 세 번째 특징은 사유하도록 강요하는 폭력, "순수사유의 심급, 혹은 오로지 사유밖에 될 수 없는 것의 심급"을 가리킨다(DR, 1968a/2004: 317). 사유를 강요하는 폭력을 통해 칸트의 인식능력들은 각각 불균등성과 불일치 속으로 빠져드는 사태가 발생한다.

들뢰즈가 언급한 이러한 기호의 특징들은 결국 우연적인 마주침의 원리를 통해 펼쳐지는 커뮤니케이션 과정으로 볼 수 있다. 기호대상에 함축된 기호의미가 기호해석을 통해 펼쳐지는 과정이 끊임없이 되먹임 되고, 상호작용하면서 전개되는 것이다. 이것들은 각각 숭고한 감성, 비자발적 기억, 새로운 사유라는 의미로 해석할 수 있을 것이다. 감성에서 출발한 어떤 강도를 통해 우리는 사유에 이르게 되는데, 모든 것은 지각이나 인지가 아니라, 감각만 가능한 기호들인 강도에서 출발한다는 것이 들뢰즈의 입장이다. 따라서 기호의 세 가지 특성은 각각 잠재성-개체성-현실성이라는 들뢰즈의 삼항도식의 구도를 그대로 반영하고 있다고 할 수 있다.

> 감성은 마주침을 통해 감각되어야 할 것sentiendum을 감각하도록 강요되지만, 이번에는 감성이 다시 기억을 강요하여 기억되어야 할 것mémorandum, 오로지 상기밖에 될 수 없는 것을 회상하도록 만든다. 또 마지막으로 초월적 기억은 다시 사유를 강요하여 오로지 사유밖에 될 수 없는 것, 다시 말해서 사유되어야 할 것cogitandum(νοητέον), 곧 본질을 파악하게 만들고,

---

이 처하게 되는 '탈구적 실행', '역설적 사용'의 상황을 가리키는 개념으로, 김상환에 따르면, "불화적 사용usage discordant, 부조화의 조화accord discordant, 역설감para-sens, 디오니소스적 사유, 이미지 없는 사유 등의 용어들과 하나의 계열을 이루고 있다"(DR, 1968a/2004: 318, 역주14). 또한 "능력들이 임의적으로 <미리> 마련된 초월적transcendantal 규정에 종속된 채 활동하는 것이 아니라 경험으로부터 자극을 받은 <뒤에> 자신의 한계를 넘어서 사용되는 것을 일컬어 들뢰즈는 능력들의 초재적 실행이라 일컫는다"(서동욱, PS, 1964/1997: 148, 역주6).

바로 여기에 마주침의 대상이 지닌 세 번째 특성이 있다(DR, 1968a/2004: 314).

따라서 형상-기호의 특징에 입각한 마주침의 원리는 감각될 수밖에 없는 것sentiendum, 기억되어야할 것mémorandum, 사유되어야할 것cogitandum으로 정리될 수 있다. 이것은 각각 형상, 주름, 소통의 개념에 대응한다. 생성-커뮤니케이션으로서의 기호의 작동원리를 요약하면, 형상과의 마주침은 일종의 소통적 폭력으로 주름져 있는 자신의 본질을 펼쳐내도록 자극하여 새로운 감각, 새로운 사유, 새로운 삶에 이르도록 한다는 것이다. 다음에서는 앞 장에서 자세히 다룬 감각되어야 할 것[형상]을 제외하고, 기억되어야 할 것[주름]과 사유되어야 할 것[폭력적 소통]을 자세히 살펴보도록 한다.

(1) 기호와 주름운동

들뢰즈 기호론은 기호(대상)-(기호)의미-본질의 주변을 맴돈다. 기호와 의미가 복합complication되어 있는 본질은 기호와 의미를 서로 구겨 넣어 주름pli을 만들도록 한다. 이를 통해 설명explication과 함축implication의 변증법, 펼침development과 접힘[감쌈]envelopment의 변증법이 작동한다.[263] 마주침을 통해 우리는 끊임없이 복합을 펼치거나 접는다. 어떤 모나드에서 펼쳐지는 것은 동시에 다른 모나드를 접혀지게 한다. 전체적으로 설명되면서 함축될 수밖에 없어서 변증법으로 불리는 것이다. 이렇게 본질로서의 복합은 지속적인 운동을 하게 된다. 들뢰즈는 이를 주름운동의 삼위일체[264]라고 부른다. 주름지면서 표현하는express 기호와 소통의 관계를 설명하는 논리이다.[265] 예를 들어 “표현되는 것”과 “표현하는 것”은 각각

263) 주름운동의 삼위일체인 ‘complication-explication-implication’은 문맥에 따라 대부분 복합-설명[펼침]-함축[감쌈]으로 번역하지만, 주름운동의 존재론적 맥락을 설명하는 경우에는 온-주름운동, 밖-주름운동과 안-주름운동으로 번역한다. 마찬가지로 perplication은 막-주름운동으로, replication은 겹-주름운동으로 번역한다.

264) 불어표현인 'la trinite complication-explication-implication'를 번역한 것이다.

기호의미와 기호내용을 가리킨다. 세 가지 주름운동은 분리불가능한 하나로서 본질을 표현한다.

> 온-주름운동complication, 밖-주름운동explication, 안-주름운동implication은 삼위일체를 이룬다. 일체를 이루는 체계 전체, 다시 말해서 카오스, 계열들, 분화소 등으로 이루어진 체계 전체는 이 삼위일체를 통해 해명될 수 있다. 이 체계를 들여다보면, 모든 것을 끌어안고 있는 카오스의 안과 밖을 발산하는 계열들이 드나들고 또 분화소를 통해 서로 관계를 맺는다. 각 계열은 바깥으로 주름을 펼치거나 자신을 개봉한다. 하지만 이런 밖-주름운동이나 개봉운동은 각 계열과 다른 계열들 간의 차이 **안에서** 이루어진다. 각 계열은 자기 자신 안에 다른 계열들을 안-주름처럼 함축하고, 또 다른 계열들 안으로 안-주름처럼 함축된다. 각 계열은 자기 자신 안에 다른 계열들을 봉인하고, 또 다른 계열들 안으로 봉인된다. 이런 주름운동, 봉투운동[266]은 모든 것을 복잡한 온-주름으로 만드는 카오스 **안에서** 이루어진다. 발산하는 계열들, 그 본연의 계열들은 단일한 통일성을 이루고, 그것이 곧 일체를 이루는 체계의 총체성이다(DR, 1968a/2004: 277).

---

265) 들뢰즈의 기호 개념을 해명하기 위해서는 '표현express'에 대한 이해가 선행되어야 한다. 들뢰즈가 프루스트의 기호 개념을 그 '표현'의 틀 안에서 이해하고 있기 때문이다. 들뢰즈에 따르면, 표현은 서로 반대되는 두 가지 측면을 가지는데, "펼친다expliquer는 것은 전개한다développer는 것이다. 감싼다envelopper는 것은 함축한다impliquer는 것이다. 그렇지만 그 두 항이 반대항은 아니다. 그것들은 다만 표현의 두 측면을 지시할 뿐이다"(SPE, 1968b/2003: 23). 따라서 기호개념과 표현개념의 상호연관성을 강조한 서동욱은 "기호는 '용기(容器)와 거기 담긴 내용물'이라는 구조로 이루어져 있는데, 이 때 용기와 내용물은 전혀 닮은 바가 없다. ……해석의 활동이란 바로 이 용기로부터 그 안에 담겨 있는 내용물을 꺼내는(펼치는) 행위"라고 말한다(서동욱, 2000: 69). 구체적 사례는 프루스트의 작품에서 수없이 발견된다. "접힘-펼침lier-déplier은 이제 단순히 팽팽하게 당겨짐-느슨하게 늦춰짐tendre-détendre, 수축됨-팽창함contracter-dilater이 아니라, 또한 포괄됨-전개됨envelopper-développer, 말아넣어짐-풀려나옴involuer-evoluer을 의미한다"(PLI, 1988/2004: 21).

266) 온-주름운동complication, 밖-주름운동explication, 안-주름운동implication 등이 모두 어간 '주름pli'가 함축하고 있는 '주름운동'이다. 한편 밖-주름운동에 상응하는 개봉과 전개développer, 안-주름운동에 상응하는 봉인과 봉쇄envelopper는 어간 '돌다vel'를 공통어간으로 하는 '봉투운동'이다. 한편 막-주름운동perplication은 "이념들, 이 이념들의 구별들은 이것들이 각기 취하는 변이성들의 유형들과 분리될 수 없고, 각각의 유형이 다른 유형들 속으로 침투하는 방식과도 분리될 수 없다. 우리는 이념이 보여주는 이런 구별과 공존의 사태를 지칭"하는 것이다(DR, 1968a/2004: 408). 막-주름운동은 실재로 불리기 이전의 카오스 자체를 가리킨다고 할 수 있다.

들뢰즈의 삼항관계와 '주름운동의 삼위일체'를 비교해보면, 중간층의 강도-개체성에서는 온-주름운동과 안-주름운동이, 재현-현실성에서는 밖-주름운동과 겹-주름운동이, 이념-잠재성에서는 막-주름운동이 엉켜서 진행되는 것이다. 각각의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 강도-개체성의 층위에서는 온-주름운동complication과 안-주름운동implication이 공존한다. 본질적으로는 차이 자체는 안-주름운동과 밖-주름운동을 포괄하는 온-주름운동이지만[267], 순수하게 주름운동의 측면에서 보았을 때, 안-주름운동은 차이를 지향하고, 밖-주름운동은 동일성을 나타낸다. 공통적인 것의 생성은 차이를 통해 존재하지만, 이로부터 현실화되는 공통적인 것의 강요는 동일성을 가리킨다. 이런 의미에서 강도-개체성의 장은 넓게는 온-주름운동을 의미하지만, 엄격하게는 안-주름운동을 가리킨다.

둘째, 이념-잠재성 층위의 주름운동은 차이소들의 미분화 과정 가운데, 점진적규정(규정 가능성-상호규정-완결된 규정)을 가리킨다. 이것은 이념적 다양체가 형성되는 과정 자체를 가리키는 것으로, 이런 "이념-문제들의 상태를 **막-주름운동**perplication"이라 부른다(DR, 1968a/2004: 587).

셋째, 재현-현실성의 차원에서 이루어지는 주름운동으로는 밖-주름운동과 겹-주름운동이 있다. 밖-주름운동은 강도적 요인들이라는 분화소들이 연장과 질들, 부분과 종들로 펼쳐지는 과정이다. 반면에 겹-주름운동réplication은 강도의 주름이 펼쳐지면서 동시에 개별자들에게 그 주름이 봉인되는 과정이다. 밖-주름운동에도 불구하고 "봉인의 중심들은[268] 여전

---

267) 온-주름운동은 안-주름운동과 함께 강도-잠재성의 층위를 나타낸다. 그러나 주름운동에서 오직 복합commplication이라는 본질 속에서 하나로 진행된다는 의미에서 카오스-실재성을 나타낸다고 볼 수 있을 것이다. "강도로서의 차이는 연장 안에서 밖-주름운동을 펼치면서 소멸되지만, 그때에도 여전히 자기 자신 안으로 안-주름운동을 일으키고 있다. 그러므로 열량상의 죽음에서 우주를 구하거나 영원회귀의 기회들을 보존하기 위해 차이를 복원할 수 있다고 간주되는—하지만 거의 '개연성이 없는'—어떤 외연적 메커니즘들을 상상할 필요는 없다. 왜냐하면 차이는 자신의 주름을 바깥으로 펼칠 때조차 끊임없이 그 자체 안으로 존재하고 그 자체 안으로 함축되기 때문이다"(DR, 1968a/2004: 489).

268) "체계가 복잡하면 할수록 거기에는 **안-주름운동의 고유한 가치들**이 더 많이 나타난다.

히 문제들의 끈덕진 항존을 증언하거나 이 문제들의 밖-주름운동과 해결 운동 안에서 안-주름운동의 가치들이 여전히 항존하고 있음을 증언한다(**겹-주름운동**réplication)"(DR, 1968a/2004: 588). 그런데 주의할 것은 겹-주름운동은 실재적인 것이 아니라는 것이다. 겹-주름운동은 실재를 구성하는 잠재적인 것도 현실적인 것도 아니다. 실재와 대립하는 '가능한 것'에 불과하다. 재미있는 것은 "겹-주름들은 현실적 대상의 존재론적 유해를 암시하는 실마리로서, 어떤 가능한 세계를 현시한다. **들뢰즈적 의미의 타인autrui은 우리의 심리적 세계 안에서 그런 겹-주름들을 봉인하고 있는 인물**"이라는 사실이다(김상환, DR, 1968a/2004: 680, 필자 강조). 겹-주름은 현실성의 층위에 있는 밖-주름의 가능성으로 실체가 없으며, 그것이 현실화하는 순간 밖-주름으로 바뀌기 때문에 실재하지 않는 것이다.

들뢰즈의 주름운동은 그의 존재론적 삼항구도와 겹친다는 의미에서 생성-커뮤니케이션의 작동방식을 보여준다. 기본적으로 차이와 반복은 안-주름운동에 의해 매개되지만, 안-주름운동 자체의 생성소멸은 직접적으로 온-주름운동에 연결되어 있다. 온-주름운동은 '차이짓는 차이소들'의 운동, 즉 다양한 주름들의 공존, 즉 다양한 항들이 계열들을 이루면서 복잡하게 공존하고 있는 일관성의 평면을 가리킨다. 들뢰즈에 따르면, "우리는 현실적인 모든 강도적 계열들을 장악하고 포괄하는 카오스의 상태를 **온-주름운동**complication이라 부른다"(DR, 1968a/2004: 587). 온-주름운동은 카오스의 본래적 의미를 가리키고 있는 것이다. 이 때문에 우리는 온-주름운동과 안-주름운동의 관계에서 실재성reel과 잠재성virtuel의 관계를 어렴풋이 볼 수 있다. 온-주름운동이 차이짓기는 시작했지만 여전히 카오스에 가까운 것이라면, 안-주름운동은 주름의 커뮤니케이션이 본격적으로 시작되는 단계로 볼 수 있다.

……안-주름운동의 가치들은 어떤 봉인의 중심들이다. 이 중심들은 개체화하는 강도적 요인들 자체는 아니다. 하지만 이것들은 밖-주름운동 중에 있는 어떤 복잡한 전체 안에서 강도적 요인들을 대변한다. 이 봉인의 중심들은 체계의 중심부에서 작은 집단들과 엔트로피의 국소적 상승을 구성하고, 이때 이 체계 전체는 점진적 감소에 부합한다"(DR, 1968a/2004: 542).

이 강도-개체성의 장은 개체화하는 차이[강도적 공-간]와 개체적 차이[강도적 거리]로 구성되는데, 중요한 것은 강도적 차이의 바탕은 개체화하면서 그 개체화를 통해 표면으로 상승한다는 것이다. 개체화가 생성-커뮤니케이션의 존재론적 구도를 잘 설명하고 있는 것처럼, 온-주름운동과 안-주름운동의 관계역시 생성-커뮤니케이션의 원리를 잘 보여준다고 할 것이다. 들뢰즈는 개체화를 안-주름운동에 대응시키고 분화를 밖-주름운동에 대응시키는데, "개체화-안주름운동"이나 "분화-밖주름운동"이라는 조어가 나타내고자 하는 바도 이와 무관하지 않다(DR, 1968a/2004: 544). 온-주름운동은 카오스로 이루어진 바탕인데 반해, 거기서 주름운동이라는 커뮤니케이션 과정을 통해 드러나는 주름운동이 바로 안-주름운동인 것이다. 온-주름운동으로부터 생겨난 생명은 안-주름운동이라는 개체화를 통해 생명체가 되고, 최종적으로 다시 온-주름운동으로 되돌아가는 과정을 반복하는 것이다.

(2) 폭력적 소통

들뢰즈의 기호론은 새로운 사유를 강요하는 어떤 마주침에 관한 이론이다. 들뢰즈에 따르면, "대상을 우연히 마주친 대상이게끔 하는 것, 우리에게 폭력을 행사하는 것－이것이 바로 기호이다"(PS, 1964/1997: 41). 진정한 사유와 마찬가지로 들뢰즈의 생성형 커뮤니케이션은 "우리에게 응시하라고 강요하는 인상들, 우리에게 해석하라고 강요하는 마주침들, 우리에게 사유하라고 강요하는 표현들"로서 피할 수 없는 폭력처럼 다가온다(PS, 1964/1997: 143). 그래서 들뢰즈는 생성-커뮤니케이션을 "**소통적 폭력**" 또는 "**폭력적 소통**"이라고 부른다(DR, 1968a/2004: 324).[269] 기호를 통한 마주침과 사유에의 폭력은 형상-기호와의 마주침[충돌]을 가리키는 것이다. "진리는 결코 미리 전제된 선 의지의 산물이 아니라, 사유 안에서 행사된

269) 들뢰즈는 "소통적 폭력"이 "강제된 사유 혹은 사유하도록 만드는 강제"라고 적고 있다(DR, 1968a/2004: 324).

폭력의 결과"이기 때문이다(PS, 1964/1997: 41). 생성-커뮤니케이션은 주어진 사실을 확인하고 강화하는 우정의 소통이 아니라, 우연한 마주침의 폭력을 통해 새로운 사유를 강요하는 폭력이어야 한다. 공통적인 것의 강요는 주어진 현실을 수용하도록 강제한다. 권력과 자본의 이익에 봉사하는 작업을 통해 마비상태를 지속시키고자 한다. 들뢰즈는 이러한 마비상태를 물리칠 수 있는 발톱을 요청한다.

> 개념에는 어떤 발톱이 없다. 절대적 필연성의 발톱, 다시 말해서 사유에게 가해지는 어떤 원천적 폭력의 발톱, 어떤 이방성(異方性)의 발톱, 어떤 적의(敵意)의 발톱 같은 것이 없다. 사유는 오로지 이런 적의의 발톱을 통해서만 자연적 마비 상태나 영원한 가능성의 상태에서 벗어날 수 있을 것이다. 즉 사유는 비자발적인 한에서만 사유일 수 있고, 사유 안에서 강제적으로 야기되는 한에서만 사유일 수 있다. 사유는 이 세계 속에서 불법 침입에 의해 우연히 태어날수록 절대적으로 필연적인 것이 된다. 사유 속에서 일차적인 것은 불법 침입, 폭력, 적이다. 또 사유 속에서는 그 어떤 것도 [철학의 어원적 의미에 해당하는] 지혜의 사랑philosophie을 상정하지 않으며 오히려 모든 것은 어떤 지혜의 증오misosophie에서 출발한다(DR, 1968a/2004: 310~1).

우리의 커뮤니케이션도 "발톱"이 필요하다. 권력과 자본에 의해 마비되어 있는 소통 속으로 불법적으로 침입해 들어가는 폭력이 필요하다. 그러므로 앞에서 논한 기호의 3가지 특성 가운데 첫 번째인 '기호는 감각될 수밖에 없는 것이다'라는 명제를 커뮤니케이션 실천론의 선언으로 읽을 수 있을 것이다. 들뢰즈에 따르면, 새로운 사유는 새로운 지각에 의한 새로운 감응에 의해 시작된다. 마주침의 원리에 의한 '소통적 폭력'에 의해 새로운 사유와 새로운 삶이 촉발된다. 이것이 들뢰즈의 초월적 경험론에 의해 도입된 생성-커뮤니케이션의 본질이다.

> 어떤 질서에 따라 한 인식능력에서 다른 능력으로 소통되고 있는 폭력이나

> 역설감을 통해 사유는 어떤 특수한 장소에 고정된다. 즉 사유는 오로지 폭력의 도화선의 극단에서만 자신의 고유한 사유 대상cogitandum을 파악할 수 있다. 이 극단을 통해 어떤 운동에 빠져 들고 그래서 한 이념에서 다른 이념으로 전달되는 것은 무엇보다 먼저 감성과 그 감성의 고유한 대상 sentiendum 등등이다.(DR, 1968a/2004: 421)

들뢰즈가 말하는 '폭력적 소통'은 감각, 사유, 삶을 바꾸는 것이다. 이것은 숭고에 직면한 인식 상태를 가리킨다. 들뢰즈는 칸트가 『판단력 비판』을 통해 이러한 사실을 최초로 발견했다고 지적한다. "칸트는 숭고 속에서 상상력과 사유가 이루어낸 관계의 경우를 통해 역사상 처음으로 이런 부조화에 의한 조화의 사례를 제시했다"고 평가한다(DR, 1968a/2004: 324). 칸트의 인식능력들인 감성, 오성, 이성, 상상력은 일련의 범주와 도식에 의해 조화로운 일치의 과정을 밟는다.

이에 반해 들뢰즈의 '불일치의 일치'는 소통적 폭력에 의해 조화로운 종합이 해체되면서 차이 자체가 드러나는 현상을 가리킨다. 칸트는 이성과 상상력의 일치에 대해 "우선 일치보다는 오히려 '불일치,' 즉 이성의 욕구와 상상력의 힘 사이에서 체험하는 모순"이라고 말한다.(Kant, 1781A/2006: 337) 능력들의 이러한 '불일치의 일치'는 '무형 혹은 기형'[270]에 직면했을 때 각각의 능력들이 규정되지 않고 자유롭게 활동하면서 이룬 일치이다. 결국 "인식능력들 간의 일치는 **불일치의 일치**로서만 산출될 수 있다. 왜냐하면 각각의 인식능력이 다른 인식능력으로 전달하거나 소통시키는 것은 오로지 폭력밖에 없기 때문"이다(DR, 1968a/2004: 324, 번역 일부 수정). '불일치의 일치'라는 개념을 통해 들뢰즈는 칸트의 인식능력들의 공통감각적 일치로부터, 역설적 일치로서의 생성-커뮤니케이션의 논리를 전개한다.

들뢰즈가 평생을 두고 드러내고자 했던 잠재성의 힘은 우리에게 기호의 모습으로 드러난다. 잠재성의 힘은 우리의 경험적 표상 세계를 뚫고 나와

270) 숭고는 정상의 기준에서 훨씬 벗어나는 기형, 나아가 무형의 그것인 것이다. 그래서 들뢰즈는 "숭고의 느낌은 무형 혹은 기형(광대함 혹은 강력함)에 직면할 때 체험 된다"고 말한다(PCK, 1963/1995: 92).

형상-기호로 나타나고, 그런 기호와의 폭력적인 마주침을 통해 새로운 사유가 시작된다. 그 낯선 경험을 들뢰즈는 다음과 같이 정리하고 있다.

> 사유를 강제하는 충동이나 강박은 커뮤니케이션을 통해 신경들에서 출발해 영혼으로 들어간다. 이를 통해 새로운 사유에 도달할 수 있는 것이다. 여하튼 새로운 커뮤니케이션을 강요하는 것은 "결국 사유 자체의 중시에서 일어나는 붕괴, 사유 자체의 균열, 사유에 고유한 자연적 "무능impouvoir"이다. …이 힘들은 그대로 사유의 절도(竊盜)나 불법 침입에 해당한다"(DR, 1968a/2004: 324).

마주침의 원리는 생성-커뮤니케이션의 다른 원리들에 비해 실천적 특징이 두드러진다. 종합과 계열이 잠재적인 것의 현실화라는 자연적 과정에 동조하면서 전개되는데 반해, 현실적인 것의 잠재화나 탈영토화는 그 과정을 거스르면서 전개되는 경우이다. 들뢰즈는 후기에 들어『앙티 오이디푸스』나『천개의 고원』에서 정치사회철학을 전개하고자 애썼다. 말년에는『마르크스의 위대함』이라는 책을 집필하려고도 했다. 이것은 현실적인 것을 탈영토화 시켜서 잠재화하려는 노력들이었다. 그 실천적 시도의 배경을 차지하고 있는 것이 바로 생성-커뮤니케이션의 마주침의 원리라고 할 수 있을 것이다.

4. 횡단성과 커뮤니케이션

횡단적 커뮤니케이션(communications transversales)은 "서로 병렬적이며 아무런 인과관계도 가지지 않는 속성들 사이의 관계"(서동욱, 2002: 182)를 가리키는 개념으로, 어긋남[편위][271]을 통해 모나드[커뮤니케이터,

271) 편위(偏位, declination)는 중력이나 관성을 벗어나려는 성분인 클리나멘clinamen의 운동을 가리킨다. 클리나멘은 에피쿠로스Epicouros의 원자론의 핵심 개념으로 질서정연하게 중력과 관성에 따라 운동하는 원자들 사이를 어긋나게 가로지르는 운동을 가리킨다. 클리나멘이 있어서 관성적인 평행상태를 해체하면서 새로운 창조로 나아간다. 이런 의미에서

차이소]들이 횡단하는 생성-커뮤니케이션의 대표적 원리이다. 커뮤니케이션에 참여하는 모나드[커뮤니케이터]들을 전체화하지 않으면서 통일시키는 것은 횡단의 방법밖에 없다. 횡단이라는 생성-커뮤니케이션의 어긋남의 원리는 주어진 질서를 무력화시키면서 전체화를 불가능하게 만든다.

만일 전체성이 있다면, 그것은 생성-커뮤니케이션에 의해 늘 새롭게 구성되면서, 동시에 해체되기 위해 모여 있는 전체성이다. 이 파편적인 전체성을 들뢰즈는 '하나의 전체로 통일할 수 없는 통일'이라는 의미에서 '새로운 통일성'이라고 부른다. 이것은 "커뮤니케이션 하지 않는(non communicants) 관들(vases) 사이의 일탈된 커뮤니케이션을 만들고, 자기의 고유한 차원 속에서 다른 것들과의 차이를 지키는 요소들 사이에 횡단적인 통일들만을 세운다는 것이다"(AQ, 1972/1994: 71). 들뢰즈는 인간-주체들에게로 환원되지 않고 그들 사이를 어긋나게 가로지르는 커뮤니케이션을 상정하고 있는 것이다. 다음에서는 생성-커뮤니케이션에서 말하는 횡단성이 무엇인지를 밝히고, 이에 기초한 어긋남의 원리를 통해 모나들이 어떻게 커뮤니케이션하는가를 알아보도록 한다.

1) 횡단성: 어긋난 것들을 가로지르는 여행

들뢰즈가 말하는 횡단성은 점과 점 사이의 이동이 아니라, 어떤 사물이 움직인 궤적을 가리킨다. 커뮤니케이션 또한 송신자와 수신자 사이의 메시지 이동이라고 하기 보다는, 그것들을 포함하여 존재론적 생성[되기]이 횡단한 전체이다. 들뢰즈가 동일성에 기초한 인과관계가 아니라, 존재들의 횡단성에 주목하는 이유도 이 때문이다. 들뢰즈의 비유에 따르면 봄이 되었기 때문에 제비가 날아오는 것이 아니라, 철새들의 이동과 짧아진 일광, 특정한 나뭇잎의 색깔, 계절의 이름들이 동등하게 하나의 계열을 이룰 뿐이다. 이것을 우리가 인간중심적인 시각에서 '봄'이라고 부르지만, 그 계열들은 사실 '봄'이라는 질서로 전체화할 수 없는 어긋난 것들의 통일이다. "사

클리나멘은 들뢰즈의 탈주선 또는 횡단선에 해당하는 개념이다.

물들과 사람들 사이, 운동이 발생하는 것은 어디나 변화 혹은 변이가 시간 속에서, 즉 이들을 포함하고 또 이들이 잠겨드는 열린 전체 속에서 발생한다"(IT, 1985/2005: 460). 다양한 계열들의 통접으로 하나의 계절이 사후적으로 구성되는 것이다. 그래서 횡단성은 앞에서 오는 것이 아니라 뒤에서 다가온다. 들뢰즈의 횡단적 커뮤니케이션은 전체이자 일자(一者, l'une)로서 커뮤니케이터들[차이들]로부터 생겨나 끝까지 차이들로 존재한다.

> 이 일자나 전체는 부분들로부터 생겨난다. 그러나 일자가 생겨났다고 해서, 분열되어 있고 서로 조화되지 못하는 그 부분들의 성격에 어떤 변화가 생기는 것은 아니다. 그러므로 이 일자나 전체는 발벡의 용(龍)들이나 뱅퇴이유의 악절처럼 그 자체가 다른 부분들과 함께 나란히 있는 한 부분, **다른 부분들 옆에 나란히 인접한 한 부분으로서** 가치를 지닌다. <통일성은 (작품 전체에 적용되는 것이기는 하지만) [다른 부분들과는 따로 떨어져서] 별도로 구성된 어떤 조각처럼 나타난다.>(PS, 1964/1997: 256, 강조는 필자).[272]

들뢰즈에 따르면, 횡단성은 "무의식의 소통과 관계"를 나타내기 위해 펠릭스 가타리가 고안해낸 개념이다(PS, 1964/1997: 261, 주7). 무의식의 소통은 의식에서의 질서 잡힌 소통과 달리 시공간적으로 어긋난 관계를 말한다. 가타리의 횡단성은 집단 내부에서 발생하는 상하좌우의 불통 문제를 해결하기 위해 만든 것으로, 집단 내의 수직적 장애와 수평적 문턱을 파괴하려는 가타리의 초기 시도를 압축하고 있는 개념이다.[273] 가타리는 횡단

272) 조르주 뿔레는 프루스트의 주요방법으로 이동déplacement과 병치juxtaposition를 제시한다. 이동은 공간적 이동으로서의 '여행'과 시간적 이동으로서의 '기억'을 가리킨다. 병치 개념은 정확히 들뢰즈의 '새로운 통일성'과 일치한다. 병치는 "하나의 사물을 다른 하나의 사물과 나란히à côté 놓는 것이다. 옆에 나란히 놓는 것이지, 그 위에 겹쳐 놓는 것이 아니다. 실제로 병치juxtaposition와 중첩superposition은 조심스럽게 구별하여 사용해야 한다. 양자가 모두 인접되어 있으나, 하나로 합병되어 있지 않은 두 실재, 그러면서도 정신이 그것들을 혼동하거나 다양화하지 않고, 한 쪽에서 다른 한 쪽으로 옮겨 갈 수 있도록 놓여 있는 두 실재의 존재를 전제로 한다. 그러나, 병치가 결합된 두 실재의 동시성을 전제로 하는데 반하여, 중첩은 하나의 실재가 출현하기 위해서는 다른 하나의 실재의 소멸을 요구하는 것이다"(Poulet, 1963/1994b: 74).

성에 대립하는 개념으로 수직성과 수평성을 제시한다. 수직성은 각종 조직들에서 흔히 발견되는 '피라미드 구조'를 나타내고, 수평성은 "사물과 사람이 자신들이 처한 상황에서 할 수 있을 정도로 배열되는 어떤 상태의 사태"를 가리킨다(Guattari, 2003/2004: 145). 이러한 수직적, 수평적 장벽을 허물고 파괴하기 위해 고안된 것이 바로 횡단성, 즉 어긋남의 원리이다. 수직성과 수평성이 질서를 부여하려고 한다면, 이로부터 어긋나며 탈주선을 그리는 것이 횡단성인 것이다.

그렇다면 각각의 집단에 적합한 횡단성의 정도는 어떻게 알 수 있을까? 횡단성은 각각의 집단 마다 정도가 다른데, 이것을 횡단성 계수coefficient de transversalité라고 한다. 가타리가 든 예를 보면, "울타리가 쳐진 들판에, 조절할 수 있는 눈가리개를 한 말들을 풀어놓았다고 생각해보자. 말들의 눈가리개의 조절이 바로 "횡단성 계수"이다"(Guattari, 2003/2004: 145). 그런데 말들의 눈이 완전히 가려져 있으면, 서로 충돌하거나 장애물에 부딪혀 부상을 입는 혼란상태가 계속될 것이고, 완전히 열려 있으면 말들을 전혀 통제할 수 없을 것이다. 이 때 눈가리개를 조금씩 열면 충돌과 장애가 극복되면서 서로 조화로운 지점에 이를 수 있을 것이다. 이 지점이 바로 새로운 집합적 배치와 주체적 집단이 탄생하는 지점이 된다. 그리고 이 지점에 대해 가타리는 추위에 떠는 고슴도치에 관한 쇼펜하우어의 유명한 우화를 인용하고 있다. 추운 겨울날 고슴도치들이 추위를 이기기 위해 서로 껴안으려 모였다가, 서로의 가시에 찔려서 흩어지기를 계속하고 있었다. 이러한 두 가지 악조건인 추위와 가시를 극복하는 과정에서 가장 적합한 지점을 찾게 된다. 그 지점이 바로 가장 조화로운 횡단성 계수라는 것이다. "횡단성은 상이한 수준들 사이에서 그리고 무엇보다도 상이한 방향 속에서 최대한의 소통이 이루어질 때 이루어지는 경향이 있다"는 것이다(Guattari, 2003/2004: 146). 여기서 중요한 것은 집단 속에서 합의점을 찾는 것보다는 참여자들에게 최고치의 어긋남[차이]를 보장하는 것이다.

---

273) 펠릭스 가타리의 사상은 그의 주요 개념들을 따라 "횡단성→분자혁명→(분열분석)→생태철학(카오스모제)"으로 변화해왔다. 이것은 그의 주요 저작의 제목에 반영되어 있다.

한 집단이 주체집단이라기 보다는 예속집단의 성향을 띄고 있다는 것은 그 집단 내에 존재하는 여러 개의 횡단성 계수들 가운데, 수직적인 위계화와 수평적인 분할을 이용한 통제를 선호하는 소집단들의 횡단성 계수가 높다는 것이다. 지배적 구조로부터 어긋나는 소집단의 수가 적다는 것이다. 예를 들어 보수적인 한 언론사에서 사주나 국장들과 젊은 평기자들 사이의 소통이 형식적이고 공식적이라면 횡단성 계수가 아주 낮을 것이다. 이에 비례하여 억압계수는 높아지고 신문의 논조는 점점 더 친정부적인 색깔을 띨 것이다. 반면에 기자협회나 노조를 중심으로 한 평기자들의 횡단성 계수가 높다면, 새로운 집합적 배치를 통해 균열을 가져오고, 집단의 성격을 자율적인 것으로 가져갈 수 있는 개연성은 높아진다. 권력과 자본이 부여한 질서를 어긋나는 움직임이 활발하다는 것이다. 가타리는 이를 통해 횡단성 계수와 조직의 민주화 정도가 결정적인 관련성을 가진다는 사실을 지적하고 있다. 또한 평기자들의 횡단성 계수가 높다면 신문사를 직접 경영하는데 영향을 직접적으로 미치지는 못할지라도, 신문의 논조에는 강한 영향력을 행사할 수 있다는 것이다. 복수적인 횡단성 계수에 따라 집단의 성격은 지속적으로 변할 수밖에 없고, 일정한 변화의 임계점을 넘어서면 새로운 배치가 등장하게 되는 것이다. 혁명은 지속적으로 탈영토화된 횡단성이 한 순간 폭발하는 지점이다.

가타리의 횡단성 개념에 가장 가까운 들뢰즈의 개념은 '통일성/단위unité'에서 찾을 수 있다.[274] 들뢰즈는『프루스트와 기호들』에서 자신의 문제의식은 통일성에 관한 것이라고 밝히면서, 이렇게 묻고 있다. "한 작품의 통일성을 이루어 주는 것은 무엇인가? 무엇이 우리로 하여금 작품과 <소통>할 수 있게끔 해주는가? 만약 예술에서 통일성이 존재한다면 그것을 이루어주는 것은 무엇인가?"(PS, 1964/1997: 254) 이것은 서로 독립된 작품 속 구성요소들, 나아가 작품과 독자라는 모나드들은 어떻게 소통하는가 라

274) '통일성/단위unité' 개념은 파편적인 '단위'들에 의해 매번 달라지는 것 자체로 '통일성'을 이루고 있는 것을 가리킨다. 이것은 단위들이자 통일성인 것으로, 유기적으로 통일되어 있는 것과 전혀 다른 '새로운 통일성'이다. 이에 대한 자세한 논의는 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론'의 철학적 배경 가운데, 이중운동II를 참고하라.

는 질문을 의미한다. 물론 들뢰즈의 통일성은 하나의 작품이나 누구의 인생으로 주어진 '유기적 전체'로서의 통일성이 아니라 어긋남의 원리에 기초한 '새로운 통일성'이다. 이것은 "부분들 간의 부조화, 불균형, 조각남으로부터 출발"하는 것이자(PS, 1964/1997: 175), "단절, 간격, 공백, 간헐성으로부터 출발해야"하는 것이다(PS, 1964/1997: 176). 들뢰즈는 이러한 어긋남의 원리가 '통일성/단위unité'개념에 내재되어 있다고 본다. 개별 단위이자 그것들의 통일을 가리키는 이 개념을 연결하는 것은 횡단성, 말 그대로 '옆으로 어긋나며 지나가는' 것일 뿐이다. 비록 그것이 일시적이며 우연적인 전체성일지라도 말이다. 이로부터 횡단적 커뮤니케이션은 어긋나 있는 커뮤니케이터들 사이로 지나가면서 소통하는 것을 가리킨다. 이 과정에 동원되는 파편적인 것들의 집합은 통일성/단위에 의해 설명될 수 있을 것이다.

> 우리는 **지나가는 길 곁에 있는** 전체성들만을 믿는다. 그리고 만일 우리가 부분들 곁에 있는 이러한 전체성을 만난다고 하면, 그것은 이 부분들의 전체이기는 하나, 이 부분들을 전체로 묶지는 못하는 전체성이다. 그것은 이 부분들 전체의 통일체이기는 하나, 이것들을 정말 통일하지는 못하는 통일체이다. 그것은 따로 구성된 새 부분으로서 지금까지 있어온 부분들에게 첨가되는 것이다(AO, 1972/1994: 70).

횡단성은 모나드[기계]로서의 커뮤니케이터들을 상정할 때 가능한 개념으로서 그것은 커뮤니케이션이 하나의 전체적 효과라기보다는 커뮤니케이터들의 끊임없는 변주 과정을 가리킨다. 송신자-메시지-수신자라는 커뮤니케이션이 먼저 주어지고 이로부터 효과가 나타나는 것이 아니라, 커뮤니케이터들 사이의 지속적인 계열화와 종합 자체가 커뮤니케이션이다. 이 때의 커뮤니케이션은 커뮤니케이터들을 숙주로 삼고 그 '곁으로 노래하며 지나가는' 전염병과 같은 것이다.

횡단성은 잠재성의 층위에서 흐름으로 떠도는 것이라는 의미에서 노마드nomade의 여행방식이라고 할 수 있다. 노마드는 정처 없이 이곳 저곳을

떠도는 여행자를 가리킨다고 알려져 있다. 특히 최첨단 기기를 장착하고 여러 도시를 오가는 프리랜스를 가리키는 신조어 '잡노마드job nomad'가 노마드의 대표라는 것이다. 그러나 노마드의 여행이 반드시 물리적인 이동을 의미하는 것은 아니다. 오히려 노마드는 오히려 떠나지 않고 여행하는 자에 가깝다. 그것은 "방 안에서, 기관 없는 신체 위에서, 움직이지 않은 채immobile 하는 강도적intensif 여행"이자(AO, 1972/1994: 468), "제자리에서의(sur place) 여행이다"(AO, 1972/1994: 201). 그래서 노마드의 여행은 정중동(靜中動)의 여행이다. 아무리 돌아다녀도 생성하지 않는다면 그것은 여행이 아니듯이, 그냥 앉아만 있어도 삶을 생성해나간다면 그것은 훌륭한 여행인 것이다. "그들은 이동하지 않는다. 전혀 이동하지 않음으로써, 이주하지 않음으로써, 또 하나의 매끄러운 공간을 보유한 채 떠나기를 거부하기 때문에, 또 정복하거나 죽을 때야 비로소 그곳을 떠나기 때문에 유목민인 것이다. 제자리에서의 여행, 이것이 모든 강렬도들의 이름이다"(MP, 1980/2001: 920~1). 그러므로 유목민족은 척박한 툰드라를 떠나 온화하고 풍족한 땅을 찾아가는 사람들이 아니라, 바로 그 황폐한 땅에 달라붙어 열정적으로 삶을 이어가는 사람들을 가리킨다. 그들은 머물기 위해 이동하는 사람들이다. 노마드는 제자리에서 삶의 방식을 창조하는 여행자를 가리킨다.

> 이주민은 거주지가 황폐해지거나 불모지가 되면 환경을 버리고 떠나는데 반해 유목민들은 떠나지 않으며 떠나기를 원하지 않는 자들로서, 숲이 점점 줄어들고 스텝이나 사막이 증가하면 나타나는 매끈한 공간 속에 있으면서 이러한 도전에 대한 응답으로서 유목을 발명해낸다. 물론 유목민도 움직이지만 그는 실제로는 앉아 있는 것이며, 움직이고 있을 때가 가장 진득하게 앉아 있을 때인 것이다(MP, 1980/2001: 731~2).

제자리에 머무르는 여행은 공간적 변화를 이용할 수 없는 훨씬 더 까다로운 여행이다. 매순간 자신의 정체성으로부터 벗어나려는 엄청난 노력이

필요한 것이다. 그래서 “유목민은 탈영토화의 벡터이다. 유목민을 끊임없이 행로나 방향을 바꾸는 일련의 국지적인 조작을 통해 사막에 사막을, 스텝에 스텝을 첨가시켜 나간다”(MP, 1980/2001: 733). 땅이 척박해진다고 이사를 가는 것은 정주민들의 선택이다. 유목민은 그 척박해진 땅에서 새로운 삶의 방식을 발견하는 자들인 것이다.

비-소통하는 커뮤니케이터들, 즉 어긋나 있는 것들이 공통적인 것으로 생성하는 것이 커뮤니케이션이다. 그 구체적인 보기는 이동하는 여행에서 찾을 수 있다. 독립해 있는 막힌 관들[기호들], 부분들, 항들, 사실들로서 커뮤니케이터에는 사람들, 사물들, 시간들, 장소들이 포함된다. 서로 어긋나 있는 이들이 어느 순간 엮어지면서 커뮤니케이션이 생겨난다. 들뢰즈에 따르면, 그 비밀은 감응affect에 있다. 여행이든 커뮤니케이션이든 감응을 통한 변화를 만들어내지 못한다면 진정한 것이 아니다. 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』를 끌고 가는 중요한 두 개의 축이 기억과 여행인데, 이것은 커뮤니케이션을 이해하는 유력한 단서를 제공한다. 조르주 뿔레는 기억과 여행의 유사성에 대해, “기억도 여행도 육체의 타성과 정신의 나태를 무너뜨리는 사건들인 것이다. 양자가 다같이, 어찌할 수 없이 그 안에 살았던 것 같은 물질적 내지는 정신적 장소의 밖으로 인간을 옮겨놓음으로써, 새로운 출발점을 만들어낸다. 특히 여행과 기억은, 그 때까지 아무런 관계도 없던 토지나 정신의 영역을 돌연히 관련짓는 것이다”라고 말한다(Poulet, 1963/1994b: 61, 번역 일부 수정).

뿔레가 프루스트를 통해 살펴본 이상적인 여행이란, “단번에 거리감을 없애버림으로써, 그 두 장소를, 독자성 때문에, 언제까지나 서로 떨어져서, 소통할 가능성도 없이 존재할 수밖에 없는 것처럼 간주되는 그런 두 장소를, 마치 그것이 인접하여, 서로 소통까지 하는 것으로 나란히 자리잡아 주는 여행”이다(Poulet, 1963/1994b: 61, 번역 일부 수정). 횡단적인 생성-커뮤니케이션의 작동방식도 “…광선이 간격들을 없애지 않고 한 번의 도약으로 간격들을 횡단”하는 것이다(PS, 1964/1997: 224). 조르주 뿔레는 이것을 천사들이 이동하는 방식이라고 부른다. 생성-커뮤니케이션의 횡단이야말로

천사들의 이동방식인 것이다.[275]

여행은 생성-커뮤니케이션의 가장 중요한 특징인 탈영토성을 공유하고 있다. 탈영토화야말로 노마드의 가장 중요한 덕목이다. "여행은 하나의 법칙을 파기하기 때문이다. 프루스트의 경우, 여행은 문자 그대로 보편적인 적용범위를 갖는 하나의 규칙을 위반한다. 그리하여 이러한 사실로 인해서 여행은 세계의 양상을 바꾸어 놓는 것이다. 여행은 사물의 외관을 전복시킨다. 보다 정확하게 말하면, 여행은 사물들이 상호간에 관련되어 존재하는 상황을 심각하게 변절시키는 것이다"(Poulet, 1963/1994b: 62). 특히 여행은 기억과 달리 이전에는 아무런 유사성도 없었던 장소들을 소통하게 해준다.

> 여행을 떠나기 전에는 장소들은 막힌 관과도 같은 것이어서, 그 장소들 사이에는 넘어갈 수 없는 장벽이 가로놓인 거리가 있다. 그런데, 돌연 이 장벽들이 무너지고, 거리가 없어지고, 고립된 장소에 일종의 이웃관계가 나타난

275) 미셸 세르 또한 천사들의 이동방식에 대해 다음과 같은 입장을 밝힌 바 있다. "헤르메스가 신들이 그에게 맡긴 메시지들을 운반할 때 어떻게 날며 옮겨다니는지, 다른 천사들이 어떻게 여행하는지를 생각하고 상상해보아야 합니다. 그리고 그것을 위해서 이미 찾아낸 사물들 사이에 위치한 공간을, 그러니까 두 번째 헤르메스[세르의 연작 서명]의 제목에 나타난 것과 같은 간섭(interférence)의 공간을 묘사하여야 합니다. 이 신[헤르메스]과 이 천사들은 구겨진 시간을 통과합니다. 거기에서 수백만의 결합이 생겨납니다. Entre(사이에)라는 불어의 전치사는 나에게는 늘 굉장히 중요한 것으로 보였고 또 보여왔습니다. 파리가 나는 모습을 따라가 보세요. 시간은 때때로 이 비행이 따르거나 만들어내는 것 같은 깨어짐과 접힘을 따라 지나가지 않습니까? 마찬가지로 나의 책『로마*Rome*』에서는 빵 굽는 사람이 그 나름대로 일으키는 변형을 묘사합니다. 단순한 규칙을 따라 한 면을 절반씩 한없이 접어나가면 파리나 벌(베를렌느는 그의 유명한 소네트에서 자신이 말벌의 미친 비행에 취했다고 한 바 있는데)의 비행과 비교할 만한 모양이 만들어집니다"(Serres & Latour, 1993/1994: 132). 그리고 세르는 천사와 헤르메스를 구분할 것을 요구한다. 천사들 전체가 헤르메스이기 때문이다. 세르는 "나도 천사들을 무척 좋아하지만 나는 그들이 헤르메스와 유사하다고 생각하지 않습니다. 그것은 커뮤니케이션에 대한, 이동의 양식들에 대한 오류라고 나는 생각합니다. 천사들은 헤르메스처럼 이동하지 않습니다. ……왜냐면 그들[천사들]은 운반해야 할 메시지를 가지고 있지 않습니다. ……천사들은 메시지들이며, 그들의 육신 자체가 하나의 메시지입니다. 천사들을 헤르메스에 대립시키는 그것은, 그들이 다수성, 그들의 구름, 그들의 소용돌이[즉 그들의 혼돈(chaos)]들입니다만 그들의 전체는 헤르메스와 근접합니다. 로마의 벽화들을 보면 어떤 때는 천사들이 구십 아홉, 어떤 때는 서른 둘, 어떤 때는 열둘이 나오는데 왜 이런 숫자들이 나옵니까? 순수한 다수성이란 것입니다. 게다가 그것들[천사들]은 집배원들, 관계들의 육신입니다. 한 천사에는 하나의 전치사가 상응한다고 나는 상상해봅니다. 그러나 하나의 전치사는 메시지를 전하지는 않습니다. 그것은 공간과 시간 속에서 가능한 길들의 전체를 보여줍니다"(Serres & Latour, 1993/1994: 217).

다. 따라서 여행의 경험을 통해서 밝혀지는 공간의 변모보다 더 당황하게 하는 것은 없다(Poulet, 1963/1994b: 62).

횡단성은 모나드들의 특이성을 그대로 보존하면서, 그들을 전혀 새로운 커뮤니케이션으로 몰아넣는다. 이것은 여행을 관광이나 구경과 구분 짓는 중요한 요소이다. 이전의 자신과 달라진 내부의 변화가 없다면 그것은 관광이나 구경은 될지라도, 여행은 아닌 것이다. 모델-커뮤니케이션이 쌍방이 동의하는 사실에 대한 우정의 소통인데 반해, 생성-커뮤니케이션은 변화를 추동하는 폭력에 가깝다. 생성하는 노마드의 커뮤니케이션은 주체와 주체 간의 내용의 전달에 있는 것이 아니라, 서로 다른 내용을 말하는 주체들 사이의 네트워크에 의해 떠오르는 현상을 가리킨다. 커뮤니케이션은 어긋난 것들을 이어주면서 생성한다. 정보의 이동이 아니라 정보의 떠오름, 정보의 탄생이 바로 노마드와 횡단성에 의해 작동하는 생성-커뮤니케이션의 핵심이다.

2) 모나드 커뮤니케이션

들뢰즈의 커뮤니케이션은 '멀리 떨어져 서로에 대해 무관심한' 주체들, 즉 라이프니츠가 말하는 '모나드monade' 사이의 커뮤니케이션을 다루고 있다. 어떻게 '창 없는 모나드'들 사이에 커뮤니케이션이 가능할까? 들뢰즈 커뮤니케이션의 화두로 제기된 이 문제는 모나드들의 횡단적 소통에서 그 답을 찾을 수 있다. 들뢰즈는 모나드들의 소통에 대해 "모든 닫힌 체계들 역시 소통할 수 있다"고 단호하게 답한다(IM, 1983/2002: 36). 라이프니츠는 닫힌 체계들이 신에 의해 예정조화되어 서로 관계를 맺는다고 보았다. 반면에 스피노자는 하나의 양태를 하위의 여러 양태들로 이루어진 집합으로 보면서, 이 양태들의 관계가 공통원인에 의해 함께 작동할 때 하나의 개체가 된다고 보았다. 라이프니츠의 예정조화설과 달리 스피노자는 우주-전체가 양태들의 관계에 의해 무한히 변조되는 것으로 보고 있다. 들뢰즈

는 스피노자를 따라 이것을 닫힌 체계들 사이를 연결하는 '가는 실'이라고 불렀다. "어느 닫힌 체계이건 결코 절대적으로 닫히는 법은 없다. 한편으로 그것은 공간 속에서 다소 '가느다란' 실에 의해 다른 체계들과 이어져 있으며, 다른 한편으로는 이 실을 따라 그 체계에 지속을 전이(轉移)시켜주는 전체에 통합 또는 재통합되어 있다"(IM, 1983/2002: 37).

모나드 커뮤니케이션을 기호와 횡단 개념을 통해 진단하고 있는『프루스트와 기호들』에서 우리는 주변의 기호들인, 사람들, 사물들, 단어들, 시간들, 장소들과 어떤 커뮤니케이션을 통해서 어떻게 커뮤니케이션을 할 수 있는가를 알 수 있다. 들뢰즈는 모나드들의 생성-커뮤니케이션을 다음과 같이 정리하고 있다.

> 본질들은 진정한 모나드monade[단자(單子)]들이며 각각의 모나드는 각각이 세계를 표현하는 관점에 의해 정의된다. 각각의 관점은 그 자체가 모나드 내부의 궁극적 성질을 나타낸다. 라이프니츠가 말하듯 모나드는 문도 없고 창(窓)도 없다. 관점은 차이 자체이며, 동일한 것으로 가정된 하나의 세계에 대한 여러 개의 관점들은 서로 가장 멀리 떨어져 있는 세계들에 비교할 수 있을 정도로 각각이 서로 다르다. 이런 이유로, 우정은 결국 오해 위에 세워진 허구적인 의사소통밖에 만들어 내지 못하며 가짜 창들만을 관통하는 것이다. 우정보다 현명한 사랑이 원칙적으로 모든 의사 소통을 포기하는 것도 이런 이유에서이다. 우리의 유일한 창문, 우리의 유일한 문은 완전히 정신적이다. 다시 말해 우리에게는 예술적인 상호 주관성만이 있을 뿐이다. 우리가 헛되이 친구에게서 기대했고, 헛되이 애인에게서 기대했던 것을 오직 예술만이 줄 수 있다(PS, 1964/1997: 72~3).

세계는 그것을 비추는 존재자들의 관점들만큼이나 많은 세계들로 구성되어 있다. 들뢰즈는 니체의 관점주의perspektivismus를 수용하여 모나드들의 수많은 세계들이 서로 어긋나게 존재한다고 본다. 그 무한대의 차이나는 세계들이 하나의 세계를 이룬다. 들뢰즈가 말하는 여럿이자 동시에 하나인 세계이다. 그 무한대의 모나드들이 여럿인 동시에 하나로 소통하는

방법은 서로 어긋나 있는 세계들을 상대방에게 비추어주는 것이다. 이것이 바로 들뢰즈가 예술기호에 희망을 거는 이유이다. 예술만큼 나에게 낯선 세계를 보여줄 수 있는 기호는 어디에도 없다. 우리의 바깥을 보여주는 방식으로 존재하는 것이 예술의 숙명이기 때문이다. 그래서 들뢰즈에게 예술기호는 생성-커뮤니케이션의 마주침의 원리뿐만 아니라, 어긋남의 원리를 동시에 설명해준다. 다음에서는 모나드들의 생성-커뮤니케이션의 구체적 내용을 '통과 관', '천개의 성(性)', '루머' 등의 개념을 통해 자세히 살펴보도록 한다.

(1) 통과 관

들뢰즈는 비소통의 커뮤니케이션에 대해 통과 관의 비유를 사용한다. 약간 열린 통은 기호대상이고 꽉 막힌 관은 소통주체를 가리킨다. 커뮤니케이션 하지 않는 막힌 관은 라이프니츠의 모나드에서 가져온 것이다. 기호의미는 기호 대상 안에 함축implication, 봉인envelopment되어 있고, 의미는 해석되면서 설명explication되고 전개development된다.

> 우선 의미는 기호 안에 함축되어 있다. 다시 말해 의미는 어떤 다른 사물 속에 휘감겨 있는 하나의 사물과도 같다. 갇힌 사람, 갇힌 영혼은 다양한 것들이 늘 통 속에 들어 있는 것처럼 다른 사물 안에 밀봉되어 있고, 다른 사물로 감싸여져 있음을 보여 준다. 기호들은 [그 기호들을 담아 두는] 통이나 막힌 관에 비견될 수 있는 대상들 속에서 방출된다(PS, 1964/1997: 135~6).

『프루스트와 기호들』의 1부에서는 내용과 살짝 열린 통이 아무런 공통성이 없는데 어떻게 통일성을 이룰 수 있을까 라는 문제를 다루고, 2부에서 커뮤니케이션 하지 않는 막힌 관들은 어떻게 커뮤니케이션을 통해 통일성을 이룰 수 있는가 라는 문제를 다룬다. 결국 들뢰즈의 『프루스트와 기호들』은 서로 어긋나 있는 사람들, 사물들, 단어들, 시간들, 장소들인 기호들

[부분들]이 어떻게 통일된 기호, 그리고 통일된 전체로서의 작품을 이룰 수 있는가에 대한 답을 제시하고 있는 것이다. 1부에서 통들은 독자의 입장에서 해석을 가하는 기호 대상들이다. 독자들이 작품 내의 기호들[부분들] 방출을 해석함으로써 어떻게 본질에 이르는가를 다루는 것이다. 2부에서는 독자가 아니라 화자의 입장에 서 있다. 서로 소통하지 않는 부분들[기호들]을 어떻게 선택하고 선별하여 하나의 작품을 만들 것인가? 아무 연관성이 없는 사람들, 사물들, 단어들, 시간들, 장소들을 어떻게 배치할 것인가, 아니 오히려 화자의 의도적인 배치에 앞서 부분들[기호들]은 어떻게 하나의 전체[작품, 통일성]을 이룰 수 있는가에 관한 것이다. 들뢰즈는 이러한 통일성을 이루고 있는 부분들[기호들]을 두 가지 형태로 구분하고 있다.

> 두 형태 가운데 하나는 특히, 용기(容器)와 거기 담긴 내용물 contenant-contenu 간의 관계에 보다 많이 관련된다. 반면 다른 하나는 부분들과 전체parties-tout의 관계에 보다 많이 관련된다. 전자는 <밀봉>, <감쌈>, <함축>의 형태이다. …감쌈이라는 이 첫 번째 형태에 관한 화자의 활동은 용기와 공통된 어떤 면모도 가지지 않는 내용물을 <펼쳐내는> 것이다. 다시 말해 [용기 안에 차곡차곡 접혀져 있는] 주름을 펼치고de-pli-er, 전개하는 것이다. 이에 비해 부분들과 전체의 관계를 다루는 두 번째 것은 오히려 <복합complication>의 형태이다. 여기서는 불균형적이고 서로 소통되지 않는 부분들의 공존이 문제이다. …첫번째 형태는 살짝 열린 통의 이미지로 파악되고, 두 번째 형태는 막힌 관의 이미지로 파악된다(PS, 1964/1997: 176~8).

들뢰즈는 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』를 살짝 열린 통들의 관점과 꽉 막힌 관들의 관점, 즉 모나드의 관점에서 읽어내고 있다. 내용물[기호 의미]과 그릇[기호 대상] 사이에 아무런 '공통성 없음 incommensurabilité'이 있어야 '살짝 열린 통[기호]'으로서 유효한 의미를 가지며, '비소통non-communication'이라는 관계를 통해서만 이웃한 부분들[기호들]은 유효해진다. 공통성 없음은 그릇과 내용을 결속하고, 비소통은

그릇들을 근접하게 연결시킨다. ‘공통성 없음’과 ‘비소통’을 통해서만 그 공통성과 소통을 이해할 수 있다는 역설은 동일성이 아니라 차이에 기초한 ‘횡단성’을 통해서만 이해할 수 있다.

> 분명 기호들[부분들]은 펼쳐져야 할 살짝 열린 통과 선택되어야 할 막힌 관이라는 두 유형으로 나눠지는데, 모든 종류의 기호들에서 이 두 유형을 찾아볼 수 있다. 그리고 언제이건 기호는 전체화도 통합도 될 수 없는 파편이다. 그 까닭은 [기호에 있어서] 내용물과 용기는, 양자의 <공통성 없음>이 발휘하는 모든 힘을 통해 결부되며, 관과 그에 이웃한 다른 관은, 양자의 <소통 불가능함>과 <공통성 없음>은 간격들[거리들]distances이다. 그러나 여기서의 간격이란 내용물을 용기 속에 넣어 주거나 혹은 이와 같은 식으로 하나의 관을 이웃한 다른 관 옆에 위치시켜주는 간격이다.(PS, 1964/1997: 194~5)

‘공통성 없는’ 기호대상[통]과 기호의미[내용물], ‘비소통 하는’ 막힌 관들[기호들]은 오직 간격을 통해서만 커뮤니케이션할 수 있게 되었다. 횡단 커뮤니케이션은 결국 간격, 거리, 인접성의 문제이다.[276]

『프루스트와 기호들』는 프루스트의 소설 『잃어버린 시간을 찾아서』에 대한 비평서인 동시에 자신의 철학을 전개하는 책이기도 하다. 『프루스트와 기호들』는 소설에 등장하는 부분들[기호들]에 대한 이야기인 동시에, 들뢰즈가 보는 세계와 우주에 대한 서술인 것이다. 여기서 우리에게 중요한 것은 기호들[부분들], 즉 현실을 구성하는 항들[사실들]이다. 같은 맥락에서 우리는 주어진 인생에 대한 독자라는 입장에서 우리 주변의 기호들[부분

276) 들뢰즈에 따르면, “시간은 다른 것을 의미하는 것이 아니라 바로 이 비공간적인 간격들의 체계, 이웃한 것 자체 혹은 내용물 자체에 고유한 이 간격, <간극 없는 간격들 distances sans intervalles>을 의미한다. 이 점에서 본다면 잃어버린 시간은 이웃한 사물들 사이에 간격을 삽입하고 있고, 반대로 되찾은 시간은 서로 떨어져 있는 사물들을 이웃하게 한다”(PS, 1964/1997: 199). 여기서 들뢰즈가 네 개의 기호를 각각 하나의 시간선 위에서 파악하려고 한 이유를 짐작할 수 있다. 그것은 “시간은 바로 모든 가능한 공간들의 횡단선이며, 이 가능한 공간들 가운데는 시간들도 포함되어” 있기 때문이며(PS, 1964/1997: 200), 열린 통들과 그 내용물들을 통일시키는 ‘공통성 없음’과 막힌 관들을 통일시키는 ‘비소통’은 바로 시간의 힘이기 때문이다(Bogue, 2006: 92 참고).

들, 항들, 사실들]을 어떻게 읽고 해석할 것인가의 문제이다. 그렇다면 우리는 어떻게 그러한 기호대상과 기호의미의 통일을 통해 하나의 삶을 구성하는가? 한 사회는 어떻게 서로 독립적인 사실들을 소통시켜서 사회적 변화를 추동해 가는가? 개인적 차원에서 우리의 삶은 소통을 강요하는 폭력에 노출되어 있으며, 이것은 동시에 집단적 차원에서 우리로 하여금 비소통하는 기호들의 소통으로 내몬다. 비소통하는 막힌 관의 커뮤니케이션에 대해 들뢰즈는 먼저 "서로 소통되지 않는 <횡단선들> 자체를 증가시킨다고 보아야" 한다고 강조한다(PS, 1964/1997: 189). 이로부터 우리는 생성-커뮤니케이션의 어긋남의 원리에 대해 생각해볼 수 있다.

> 이 모든 막힌 부분들 사이에 어떤 통행 체계système de passage가 존재한다. 그러나 우리는 이 통행 체계를 직접적 소통방식이나 전체화 방식과 혼동해서는 안 된다. …이 횡단선들은 결코 다자(多者, le multiple)를 일자(一者, l'Un)로 환원시키지 않고, 다자를 하나의 전체로 그러모으지 않는다. 그러나 그것들은 이 다자의 매우 독특한 통일성을 확립하고, 전체로 환원할 수 없는 이 <모든> 파편들을 합병하지 않은 채로 [그 각각을] 긍정한다. 질투는 다양한 사랑들의 횡단선이고, 여행은 다양한 장소들의 횡단선이며, 잠은 다양한 시절들의 횡단선이다. (PS, 1964/1997: 194)

횡단선은 때때로 부분들을 엮으면서 두 방향으로 갈라지거나 여행이나 잠처럼 원형의 모양을 띠기도 한다. 끝없이 갈라지는 분기(分岐)가 잠재성의 층위를 횡단하는 방법이라면, 제자리로 돌아오는 환원은 현실성의 층위에서 횡단하는 방법이다. 여행은 항상 집으로 돌아오기 위한 것처럼 보이고, 잠은 아침에 깨어나기 위한 것처럼 보일 수도 있다. 그러나 여행이 단지 집으로 가는 길도 아니고, 잠이 오직 깨어남을 목적으로 한 것도 아니라면 어쩔 것인가? 모든 것을 집이나 깨어남으로 환원할 수 없다는 것이다. 왜냐하면 횡단성은 어긋남, 즉 "축이 중심에서 벗어나 있는 이 원은 왼쪽에 있던 것은 오른쪽으로 보내고, 중앙에 있던 것은 귀퉁이로 보내"버리기 때문이다(PS, 1964/1997: 194). 잠을 깨는 순간 그 많은 잠재적인 것에

서 단 하나의 현실적인 것으로 고정되지만, 잠은 꿈속에서 시공간의 무제한적인 횡단선을 그린다. 말하자면, “잠은 복수적인 순간을 연결하며 잠에서 복수적인 세계와 자아로 하여금 잠자는 자의 주변을 빙글빙글 도는 횡단선이다. 잠에서 깨어나자마자, 잠을 자던 자아와 세계를 선택한다”(Bogue, 2003: 92). 전체로 환원되지 않는 횡단선의 커뮤니케이션은 프루스트의 기차여행에서도 잘 묘사되어 있다.[277]

> 그래서 기차 여행에서 [각각의 창문마다 내다보이는 여러 개의] 전망들 모두의 통일은, 자기의 막힌 부분들을 보존하고 있는 원형(圓形)[의 열차 진행 방향] 그 자체 위에서가 아니고, 또 자기의 막힌 부분들을 증식시키는, 관찰의 대상이 되는 사물 속에서도 아니고, 바로 우리가 <하나의 창문에서 다른 창문으로>(『아가씨들』, I, 655) 옮겨 가며 끊임없이 관통하는 횡단선 위에서 이룩된다. 그러므로 여행은 장소들이 서로 소통하게 해주지도 않고, 장소들을 결합하지도 않는다. 오로지 장소들이 가진 <차이> 자체만을 모든 장소들에 공통적인 것으로서 확립할 뿐이다(이 [모든 장소들에] 공통된 확립은 확립된 차이와는 다른 차원에서, 즉 횡단선에서 이루어진다)(PS, 1964/1997: 194~5).

‘새로운 통일성’은 주인공의 주관적 관점이나 연상에서 생겨나는 것도 아니고, 객관적 대상으로부터 생겨나는 것도 아니다. 그것은 서로 어긋나 있는 하나의 관점에서 다른 관점으로 연결되는 횡단선을 통해 생겨난다.

들뢰즈의 실천론적 커뮤니케이션은 현실적 차원의 담론, 명제가 아니라 잠재적 차원의 언표적 장의 작동방식을 따른다. 말하자면, “더 이상 잘 짜여진 담론들의 세계, 사교의 규칙들과 지위들이 위계질서를 보여 주는 **담**

277) 조르주 뿔레는 프루스트의 기차여행에서의 통일성 문제를 입체파 회화와 비교하고 있다. “공간은 실제로는 여러 시점의 전체에 불관할 것이며, 개개의 시점은, 각기 그 순서에 따라서만 드러날 수 있고, 원경을 서로 교체시키지 않고는 드러날 수 없는 것이다. 그러나 공간의 진정한 의미는 여러 원경의 총체성에 있는 게 아닐까? 마치 저 입체파의 회화에서, 화가가, 보통은 상이한 여러 각도에 따라서, 차례차례 장소를 달리할 때만 드러내보일 수 있는 모든 외관을, 하나의 동일한 대상에서 동시에 표현하려고 하는 것처럼”(Poulet, 1950/1994a: 445).

론들의 수직적 소통의 세계가 아니다. 그것은 무정부적인 <마주침들>과 폭력적인 우연들의 세계로서 서로가 **비정상적인 횡단적 방식으로 소통**한다"(PS, 1964/1997: 269, 필자 강조). 그렇다면 통과 관을 이용한 커뮤니케이션 분석은 어떻게 가능할까? 먼저 살짝 열린 통의 해석 및 방출이라는 측면에서 기호를 분석할 수 있을 것이다. 동시에 막힌 관이 서로 독립적으로 대립하면서도 계열화하는 의미를 파악할 수 있다. 중요한 것은 통과 관은 반드시 통합적으로 분석되어야 한다는 것이다. "이 [부분들의] 두 형태[통과 관]는 끊임없이 서로 뒤섞이며, 서로가 서로를 가로지른다"(PS, 1964/1997: 178). 들뢰즈는 전체로 환원되지 않으면서 전체를 '생성'하는 부분들의 커뮤니케이션이라고 부른다.

> 기관 없는 신체는 하나의 전체인 양 생산되지만, 다만 생산의 과정에서의 자기의 자리, 즉 그것이 통일하지도 전체화하지도 않는 부분들 곁에서 생산된다. 그리고 그것이 부분들에 붙여지고, 부분들에 포개질 때, 그것은 자기 자신의 표면 위에 횡단적 커뮤니케이션들, 한계-너머인 것의 총합sommation transfinies, 다의적이고 담론-너머인 것의 각인inscriptions polyvoques et transcursives을 만들어낸다(AO, 1972/1994: 71. 번역 일부 수정).

들뢰즈는 꽉 막힌 모나드들의 커뮤니케이션을 기관 없는 신체에 '부분들이 붙여지고, 포개지며' 구성하는 것이라고 보았다. 그것은 전체를 통합하는 부분들의 상호작용이 아니라, 어긋난 것들을 가로지르면서 전체를 생성하고 해체하는 과정을 가리킨다. 그래서 모나드 커뮤니케이션은 한계라는 개념을 넘어선 전체화로서 하나의 의미로 규정할 수 없을 뿐만 아니라 기존의 담론을 넘어서는 것이다. 모나드들의 횡단적 커뮤니케이션은 기관 없는 신체의 고유한 작동방식을 가리키는 생성-커뮤니케이션이다.

2) 천개의 모나드: N개의 성(性)

횡단성은 기본적으로 모나드 존재론에 기초한다. 창없는 모나드들의 서로 독립된 관계맺음은 어떻게 가능한 것일까? 들뢰즈는 이와 관련된 횡단성의 문제를 오래된 성적 편견의 문제를 건드리며 시작한다. 들뢰즈는 인간의 성(性)이 단순히 남성과 여성이라는 두 개의 극으로 양분할 수 없는 수많은 스펙트럼을 가지고 있다고 본다. 그는 이것을 두 개의 성이 아니라, '천개의 성'이라고 부른다. 들뢰즈의 횡단적 커뮤니케이션은 뚜렷한 정체성을 소유한 개인과 개인 사이의 상호작용이 아니라, 그 천개의 성들이 횡단하면서 결합하는 것으로 본다.

> 두 성 사이에 어떤 공통적인 것de commun이 있는 것이 아닌데, 서로 간에 커뮤니케이션이 단절되는 것도 아니다. 두 성은 횡단적 방식으로 서로 커뮤니케이션 한다. 각 주체는 두 개의 성을 다 갖고 있다. 단 그것들은 [한 주체 안에서] 서로 격리되어 있다. 각 주체는 **다른 주체의 남성 또는 여성**과 커뮤니케이션 하는 것이다. 이것이 부분 대상들의 법칙이다(AO, 1972/1994: 96. 번역 수정).

여기서 말하는 '성의 횡단transsexuel'은 "개인 속에서 두 가지 성이라는 두 파편의 공존, 서로 커뮤니케이션하지 못하는 <부분 대상들>의 공존을 가리키는 말이다"(PS, 1964/1997:211, 번역 일부 수정). 들뢰즈에 따르면, 태초에 자웅동체로 시작된 성체들에서 보듯이 남성과 여성으로 양분할 수 없는 수많은 성을 내부에 가지고 있다. "주어진 하나의 성(性)(그러나 이 성은 한 몸 전체에 걸쳐 포괄적으로만 또는 통계적으로만 주어진 성이다)을 가진 개인은 자기 안에 다른 성을 가지고 있다. 그런데, 이 개인은 자기 안의 그 다른 성과 직접 소통할 수가 없다"(PS, 1964/1997: 209~10). 그런데 자기 속의 수많은 성은 서로 직접적으로 커뮤니케이션하지 못하고, 외부의 제3자에 의한 매개를 통해서만 가능하다. 이것을 게이, 레즈비언 등으로 부르는 것은 인간중심적인 편견에 지나지 않는 것이다. 왜냐하면 사랑은 남성과 여성으로 양분할 수 없는, 천개의 성들 사이에서 나타난다. 횡단

적으로 소통하는 꽃들의 사랑이 대표적이다.

> 꽃들은 각기 양성(bisexué)이어서 두 개의 성을 가지고 있지만, 이 두 성은 나뉘어 있어 서로 커뮤니케이션 하지 않는다; 남성은 그 속에서 수컷의 부분이, 여성은 그 속에서 암컷의 부분이 통계적으로 우세한 것일 뿐이다. 따라서 기본적 조합(combinaisons)[278]의 차원에서 다양체를 구성하기위해서는 두 남성과 두 여성이 관여해야 한다. 그 다양체 속에서 부분대상과 흐름들의 연결(connexions)이라는 횡단적 커뮤니케이션이 성립하는 것이다(AO, 1972/1994, p.110. 번역 일부 수정).

들뢰즈는 같은 맥락에서 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』가 세 가지 이론적 층위에서 전개된다는 사실을 지적한다. 첫 번째 층위는 반복되는 이성애로 이성 간의 사랑이라는 통계적 전체이며, 두 번째 층위는 두 계열[방향]으로 갈라지는 동성애로 여전히 통계적이다. 세 번째 층위는 자웅동체들[막힌 관들]을 대상으로 벌어지는 양성애[횡단적 성]로 나눠진다. 이것은 막힌 관들이 가지는 비유를 가장 적절하게 보여주는 것으로 '비정상적 소통'을 보여준다. 예를 들어 "자웅동체는 암컷 부분이 수정(受精)하거나 수컷 부분이 수정시키기 위해서 제3자(곤충)[279]를 필요로"하는 경우를 가리킨다(PS, 1964/1997: 211). 이것이 비정상적 소통인 이유는 세 번째 층위에서 다시 두 번째 층위에 해당하는 동성애와 세 번째 층위에 해당하는 양성애를 구분해야하기 때문이다. 그렇게 구분할 수 있는 것은 남성과 여성으로 양분할 수 없는 n개의 성이 그 사이에서 '비정상적 소통'을 하고 있기 때문이다. 그러므로 들뢰즈가 '비정상적인 소통'이라고 부르는 이 미시적인 소통만이 진정한 횡단적 커뮤니케이션이다.

---

278) 한편 조합된 형성체(formation combinée)는 "단편들과 조각들, 갖가지 뒤섞인 코드들과 흐름들, 부분적인 것들과 파생된 것들로 이루어져 있는데, 이것들이 바로 형성체의 생명 자체 혹은 생성을 구성한다"(AO, 1972/1994: 181. 번역 일부 수정).

279) 들뢰즈는 이를 '횡단적 곤충인 꿀벌'(PS, 1964/1997: 261)이라고 부르는데, "꿀벌은 꽃들이 서로 소통하도록 해주지만 자신의 고유한 동물적 가치를 상실한다. 왜냐하면 꿀벌은 이 꽃들과의 관계에서 볼 때 부자연스럽게 외따로 떨어져 있는 한 조각에 불과하고, 식물의 재생산 장치 속에서 이질적인 요소일 뿐이기 때문이다"(PS, 1964/1997:270).

어디에나 미시적인 성애-너머trans-sexualité가 있다.[280] 이로 인해 성애-너머는 여성을 남성만큼이나 남성적인 것들로 채우고, 또 남성을 여성만큼이나 여성적인 것들로 채우게 되고, 남성들이 다른 사람들과, 또 여자들이 다른 사람들과 욕망 생산의 관계들 속에 들어가게 한다. 이 욕망 생산의 관계들은 남녀 두 성의 통계학적 질서를 뒤집는 것이다. 사랑한다는 것은 하나만을 이룬다는 것도 아니요, 둘을 이룬다는 것도 아니라 수천 수만을 이룬다는 것이다. 이것이 바로 욕망하는 기계들 혹은 인간 아닌 것의 성sexe non humain[281]이다: 하나의 성이 아니요, 두 성도 아니라, n……개의 성의 분석이다. 사회는 주체에 대하여 성적인 것을 인간의 형태로 표상하는 것을 강요하고, 또 주체 자신도 자기 자신의 성적인 것에 대해서 이러한 표상을 자기에게 주지만, 분열분석은 이러한 표상을 넘어서는 것이다. 욕망하는 혁명의 분열분석의 정식은 무엇보다도 먼저 다음과 같은 것이 될 것이다: 각자에게 그의 여러 성을(AO, 1972/1994: 435. 번역 일부 수정).

천개의 성은 천개의 커뮤니케이터를 가리킨다. 이로부터 천개의 커뮤니케이션이 잠재성의 층위에서 작동한다는 것이다. 이러한 횡단적 커뮤니케이션이 구성되지 못할 경우, 커뮤니케이션은 권력과 자본에 일방적으로 봉사하는 역할로 축소될 위험에 처한다. 잠재적 층위에 있는 성애-너머의 것을 비정상적인 것으로 몰아세우며 현실화하는 모델-커뮤니케이션은 권력

---

280) '성애-너머trans-sexualité'에서 '성애적인 것'은 남성과 여성의 정상적인(?) 성교를 가리킨다. 이것을 넘어선다는 것은 '남성-여성'이라는 단수를 넘어선 그 사이의 다양한 복수의 성을 주목한다는 의미이다. '성애-너머'는 남성과 여성 사이의 그 수많은 N개의 성을 가리킨다.

281) 이와 관련해 들뢰즈는 "진정한 차이는 인간에게 있어서의 두 성 간의 차이가 아니라, 인간의 성과 <인간 아닌 것의 성> 간의 차이다"라는 마르크스의 말을 인용하면서, '인간 아닌 것의 성'은 "욕망하는 기계들이자, 분자적 기계들의 요소들이며, 이것들의 배치들 또는 종합들"이라고 밝히면서, 이를 통해 마르크스가 인간중심적인 해석, 예를 들어 프로이트와 정신분석에서 **"성을 인간의 형태로 표상하는 것**을 폭파시켰다"고 평가한다(AO, 1972/1994: 433). 생성-커뮤니케이션이 욕망하는 기계들의 배치이자 종합이라는 사실을 생각해볼 때, 커뮤니케이션은 인간화되기 이전의 '인간 아닌 것'의 커뮤니케이션이라고 할 수 있다. 물론 '인간 아닌 것의 커뮤니케이션'은 휴먼 커뮤니케이션을 배제exclutif하는 것이 아니라 포함inclusif한다고 볼 수 있다. 이것이 바로 커뮤니케이션의 이접적 종합을 가리킨다.

과 자본에 얽매일 뿐이다. 그러므로 “동성애와 이성애를 배타적 이접의 관계에서 파악하는 한, …이 두 가지 사랑을 비소통하는 두 계열로 구별 짓기만 한다. 그래서 욕망의 탈코드화한 흐름들(포함적 이접들, 국지적 연접들, 유목적 통접들) 속에서 그것들을 상호적으로 포함하고, 횡단적으로 커뮤니케이션하지 못하게 한다”(AO, 1972/1994: 514. 번역 일부 수정). 그러므로 횡단적 커뮤니케이션은 “<……이거나 ……이거나(ou bien… ou bien>의 배타택일 대신에, 조합과 교환의 <……이든 ……이든(soit)>이 들어선다”(AO, 1972/1994: 110. 번역 일부 수정). 이것은 어긋나 있는 것들에 대한 포함적 이접이 횡단적 커뮤니케이션의 본질임을 보여준다.

(3) 루머

들뢰즈에 따르면, 모나드들의 횡단하는 커뮤니케이션을 가장 잘 보여주는 경우는 “루머”다(IT, 1985/2005: 445 참고). 커뮤니케이션은 주체들 사이의 상호작용이 만들어내는 것이 아니라, 독립적인 언표행위가 주체들 사이에서 계열을 만들어가면서 스스로를 드러낸다. 주체와 주체 사이에서 교환되는 메시지가 아니라 어떤 주체들과 계열을 이루면서 만들어 가는 연속적 흐름. 그 횡단의 궤적이 바로 루머의 커뮤니케이션이 작동하는 공간이다. 대화의 본질은 정보전달이 아니라 소문, 즉 들은 것의 변형이다. “이야기는 본 것을 소통하는 것이 아니라 들은 것, 타인이 말한 것을 변환한다. 소문[듣고-말하기Oui-dire]”인 것이다(MP, 1980/2001: 150, 원문 일부 수정). 들뢰즈가 보기에 커뮤니케이션은 어긋나서 흩어져 있는 주체나 집단 사이에 관계를 설정하는 것이다. 이런 의미에서 대화도 하나의 루머이며, 커뮤니케이션 전체가 루머의 작동방식을 따른다. 그래서 친구들 사이의 “대화는 수축된 루머이며 루머는 팽창된 대화라 할 수 있을 것으로서, 이 둘은 모두 의사소통 혹은 순환의 자율성을 드러낸다”(IT, 1985/2005: 450). 들뢰즈가 사회를 규정하는 것으로 말한 집단적 배치조차 수많은 송신자들과 수신자들 사이를 횡단하는 루머에 의한 것이다.

루머 전문가인 카스S. Cass는 루머가 전파되는 세 가지 법칙으로, 정보의 폭포현상Information Cascades, 동조화 폭포현상Conformity Cascades, 집단 극단화Group Polarization을 들고 있다(Cass, 2009/2009: 44~64참고). '폭포'라는 이름처럼 루머는 그 엄청난 전염성을 그 특징으로 한다. "바이러스처럼 퍼진다(Going viral)라는 표현이 온라인 집단 내에서 자주 쓰인다. 마치 생물학적 바이러스가 퍼지듯이 인터넷상에서 메시지가 급속도로 전파될 때 사용된다"(Difonzo, 2012: 126). 이러한 루머의 전파 과정은 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션의 작동방식을 잘 보여준다.

첫째, 정보의 폭포현상은 일정한 수의 사람들이 그 정보를 믿게되면 다른 사람들도 폭발적인 속도로 믿게 된다는 것이다. 대부분의 경우 루머의 진위여부를 따지지만, 들뢰즈는 루머의 속도가 은유적으로 보여주는 집단적 욕망에 주목할 것을 요구한다. 둘째, 동조화 폭포현상은 그런 루머의 힘이 생각을 달리하는 사람들조차 루머에 동조하도록 만든다. 이런 두 가지 폭포현상은 들뢰즈의 횡단 커뮤니케이션 가운데 연접적 종합이 작동하는 방식을 잘 보여준다. 연결접속의 가속화에 따라 이후의 이접적, 통접적 종합이 발생하는 것이다. 포함적/배제적 이접의 경우는 동조화현상에서 잘 드러난다. "동조화 폭포현상은 밀접한 관계를 유지하는 집단들로 구성된 사회적 네트워크나 특정 신념체계가 대단히 중요한 비중을 차지하는 네트워크에서 특히 중요한 역할을 한다"(Cass, 2009/2009: 61). 동조가 잘 되는 집단의 경우 신념이 다른 루머에 대해서는 그만큼 배타적이다. 이것은 루머를 전파하는 세 번째 법칙인 집단 극단화에서 배제적 이접의 경향은 더 두드러진다. 집단 극단화는 같은 생각을 가진 사람들은 어떤 루머에 대해 지지하거나 거부하는 극단적 반응을 보인다는 것이다. 집단의 성격에 따라 배제적 이접의 종합이 강하다는 것이다.

들뢰즈는 『시네마 II』에서 무성영화와 유성영화를 비교하면서, "루머가 영화적으로 아주 특권적 대상"임을 주장한다. 들뢰즈는 프리츠 랑Fritz Lang의 영화 <M>(1931년)이 상호작용하지 않는 주체들[모나드들] 간의 상호작용이라는 것을 보여준다고 말한다. 영화 한 편이 우주라면, 우주의

운동은 살인마의 등에 찍힌 분필 자국에 의해 시작된다. 신문과 방송을 통해 소통되는 루머는 마피아와 경찰의 쫓고 쫓기는 더 큰 운동들이 우주를 구성한다. “씌어진 것(게시판, 신문)은 목소리로 운반되고, 각 장면과 운을 맞추며 나타나는 결정적인 언표 행위에 의해 반복됨으로써 존재한다. 결국, 실상 결정되지 않은 유일하고 단일한 언표 행위(여기서는 루머)만이 서로 독립된 인물들과 떨어진 공간들 사이에 일어나는 생생한 상호작용을 보여주면서 유통되고 전파되는 것이다”(IT, 1985/2005: 446). 루머를 다루고 있는 영화 <M>은 모나드들의 횡단적 커뮤니케이션의 이미지 교육학에 해당한다.

루머는 흔히 유언비어라고 불린다. 말(言)은 있으나, 뜻(語)은 없다는 말이다. 소통되고 있기는 하나 권력과 자본으로부터 공인받지 못하고 떠도는 말들이 바로 루머이다. 그러나 루머는 잠재적인 차원에서 실재를 구성함으로써, 현실성의 차원에 있는 ‘언어’보다 더 진리에 가깝다.[282] 언어 대 루머의 대립에서 언어는 내용을 따지는 반면, 루머의 진위는 아무도 모를 뿐만 아니라, 중요하지 않다. 진위가 밝혀지는 순간 그것은 더 이상 루머가 아니다. 루머는 확인을 통해 죽음에 달한다. 그러나 과연 루머는 사라질 수 있는 것일까? 루머의 내용은 사라질 수 있을지 모르지만, 루머는 끝없이 되돌아온다. 권력과 자본이 통제할 수 있는 것은 루머의 내용일 뿐 루머를 막을 수는 없다. 그들이 강박증적으로 루머의 진위를 확인하려하는 것도 그 때문이다. 그러나 루머의 진실은 항상 되돌아오는 그 형식에 있는 것이지 그 내용에 있지 않다. 커뮤니케이션은 지도처럼 매번 새롭게 제작되어야 하는 것이기 때문이다. 권력과 자본의 필요에 따라 루머의 진위는 얼마든지 바뀔 수 있기 때문이다.[283] 그러므로 루머는 그것이 떠도는 지정학적

282) 국어에서 표준어로부터 배제되는 사투리 또한 소문과 같은 취급을 받는다. 한 때는 현실성의 차원에서 동시에 존재했으나 국가로부터 유언비어로 지정되어 사라지고 있다.

283) 정치적 루머는 항상 그 보다 더 큰 루머를 동원하여 무마시킨다는 것은 오늘날 공공연한 비밀이 되었다. 이런 상황에서 루머의 진위여부와 악영향에 초점을 맞추는 것은 실제로 순진하거나 순진한 척하면서 숨은 의도를 관철시키려는 책략에 불과하다. 크게 보면 인터넷이나 SNS에서 유통되는 루머를 규제하자는 주장도 비슷한 맥락에 있다. 루머의 내용과 이에 따른 피해를 문제 삼는 경우, 대부분 그 배후에 루머의 형식으로 작동하는 뉴미디어

궤적이나 권력에 의해 취급받는 방식 등에 주목해야 한다. 루머는 그 자체로 사회적 욕망이 투여되는 생성-커뮤니케이션의 작동방식이기 때문이다.

> 언어는 첫 번째 사람으로부터 두 번째 사람에게로, 본 사람에서 못 본 사람에게 가는 데 그치지 않고 필연적으로 두 번째 사람에서 세 번째 사람에게 간다. 두 번째 사람과 세 번째 사람은 모두 못 본 자들이다. 바로 이런 의미에서 언어는 정보로서의 기호의 소통이 아니라 명령어로 기능하는 말의 전달이다. 언어는 지도(carte)이지 사본(calque)이 아니다(MP, 1980/2001: 150~51).

커뮤니케이션의 본질은 화자가 전하고자 하는 정보를 청자가 사본처럼 전달하는 것이 아니고, 매번 다르게 생성하는 것이다. 마치 루머처럼 생성-커뮤니케이션은 전달자들을 거치면서 새로운 내용으로 창조된다. 루머는 잠재성의 층위에서 어긋난 것들 사이로 횡단하는 생성-커뮤니케이션의 성격을 잘 보여주고 있다.

이 부에서는 모나드들이 소통하는 그 생성의 순간을 지배하는 원리들을 살펴보았다. 그 네 가지 원리는 각각 종합, 계열, 기호, 횡단이다. 종합은 끊어짐[절단]의 원리로서 커뮤니케이션이 지속적으로 생성할 수 있는 이유는 매 순간 절단되기 때문임을 밝히고 있다. 계열은 이어짐[관계]의 원리로서 커뮤니케이션은 계열화에 따라 매순간 의미가 달라진다는데 주목한다. 기호는 마주침[충돌]의 원리로서 형상-기호와의 충돌에 의해 소통할 수밖에 없는 상황으로 내몰린다는 것을 보여주고 있다. 횡단은 어긋남[편위]의 원리로서 서로 어긋나 있는 커뮤니케이터들 사이를 횡단함으로써 소통할 수 있음을 말하고 있다. 생성-커뮤니케이션의 네 가지 원리를 모델-커뮤니케이션에 적용해봄으로써 그 의미를 분명하게 확인할 수 있다. 끊어짐은 생성-커뮤니케이션의 필요충분조건이지만, 모델-커뮤니케이션에서는 말 그대로 소통의 단절[불통]을 의미할 뿐이다. 이어짐의 경우도 생성-커뮤니케

를 길들이려는 불순한 의도가 숨어있기 마련이다.

이션은 지속적인 의미변화를 당연한 것으로 보지만, 모델-커뮤니케이션은 의미의 고정을 목표로 한다. 마주침의 원리는 개념화할 수 없는 감각적인 것을 대상으로 하지만, 모델-커뮤니케이션은 그것을 무시하거나 교정해야 할 대상으로 본다. 어긋남의 원리는 커뮤니케이터가 서로 달라야만 소통할 수 있다고 보지만, 모델-커뮤니케이션은 어긋나 있는 커뮤니케이터는 소통할 수 없다고 본다. 이렇게 생성-커뮤니케이션의 네 가지 원리가 모델-커뮤니케이션에 다르게 적용되는 이유는 두 종류의 커뮤니케이션이 각각 잠재성과 현실성에 다르게 기초하고 있기 때문이다. 그러나 논의되는 층위가 다르다고 하더라도 네 가지 원리는 커뮤니케이션의 존재론과 실천론을 아우르는 진정한 원리이기에, 모델-커뮤니케이션조차 생성-커뮤니케이션의 네 가지 원리에 의해 재해석되어야할 것이다.

PUKYONG NATIONAL UNIVERSITY
부경대학교

Ⅴ. 생성-커뮤니케이션의 실천론

들뢰즈는 마르크스를 의식이나 한 듯이 다음과 같이 말한다. “철학은 존재하는 것에 대한 이론이 아니라 행위 하는 것에 대한 이론으로서 구성되어야 한다”(ES, 1953/2012: 267).[284] 이것은 커뮤니케이션 이론에도 유효하다. 생성-커뮤니케이션은 구체적 현실 속에서 ‘공통적인 것의 강요’를 저지(沮止)하고 ‘공통적인 것의 생성’을 지지(支持)하는 것을 실천적 목표로 한다. 이런 의미에서 모델-커뮤니케이션은 현실에서 권력과 자본을 위해 ‘공통적인 것을 강요하는 모든 커뮤니케이션을 지시한다. 이에 따라 생성-커뮤니케이션은 현실 속에서 권력과 자본에 봉사하는 커뮤니케이션의 역할을 해체하고, 이에 저항하는 커뮤니케이션으로 대체해야 한다는 것이다. 커뮤니케이션의 일의성에 따라 모든 커뮤니케이션은 생성-커뮤니케이션이며, 모델-커뮤니케이션은 생성-커뮤니케이션의 일시 정지에 불과하다. 이에 따라 모델-커뮤니케이션을 탈영토화 시키는 것이 생성-커뮤니케이션 실천론의 일차적 목표이다. 현실적 층위의 ‘공통적인 것의 강요’를 잠재적인 층위로 탈영토화 시켜서 새로운 현실화를 모색하는 것이다. 이 부에서는 생성-커뮤니케이션이 구체적 현실에서 보여주는 그 혁명적 본성을 검토할 것이다.

1. 생성-커뮤니케이션의 실천 철학들

다음에 소개되는 초월적 경험론, 언표행위의 집합적 배치, 탈영토화, 이중운동II 등은 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션 존재론으로 제시된 ‘차이와 반복의 변증법’을 실천적 관점에 적용한 것들이다. ‘차이나는 것의 차이짓기’

284) 마르크스는 「포이에르바하에 관한 테제들」의 11번째 테제에서 다음과 같이 말한다. “철학자들은 세계를 단지 다양하게 해석해 왔을 뿐이다. 그러나 중요한 것은 세계를 변화시키는 것이다”(Marx, 1845/1992: 189).

라는 들뢰즈의 커뮤니케이션 존재론을 사회라는 단위에 적용해보면, 차이소[모나드]는 인간 개개인이 될 것이다. 그렇다면 개인들은 어떻게 사회 속에서 고유한 개성을 유지하면서 타자와 연대하는 것일까? 이 물음은 생성-커뮤니케이션 실천론의 핵심을 이룬다. 차이소라는 관념적 차원의 커뮤니케이션이 아니라, 개인이라는 구체적 차원에서 생성-커뮤니케이션을 고민해보는 것이다.

1) 초월적 경험론

들뢰즈의 철학은 크게 세 시기로 구분된다. 철학사를 연구하고 이를 통해 자신의 존재론을 정립한 초기철학과, 차이와 반복의 변증법을 다양하게 펼쳐내는 중기철학, 펠릭스 가타리와 함께한 사회정치철학으로 알려진 후기철학이 그것이다. 특히 형이상학에 치중한 초중기 시기에 비해, 그의 후기철학은 그 이전과 뚜렷하게 단절되는 것처럼 보이기도 한다.[285] 그러나 그의 개념들을 자세히 살펴보면 각각의 시기는 단절보다는 연속선상에 있음을 알 수 있다. 들뢰즈의 개념들 가운데 그 연속성을 가장 잘 보여주는 개념이 바로 초월적 경험론이다.

초월적 경험론은 그의 처녀작인 『경험주의와 주체성』으로부터 후기저작인 『철학이란 무엇인가』까지 그의 존재론과 실천론을 관통하는 중요한 개념이다. 뷰케넌Ian Buchanan에 따르면, 들뢰즈의 "초월적 경험론은 그가 후기의 책들에서 충분히 전개될 때까지 수년 동안 숨겨둔 하나의 꿈, 하나의 가정이었다"(Buchanan, 2000: 10). 그렇게 오래 숨겨온 이유에 대해 뷰케넌은 초월적 경험론의 진정한 가치를 후기 정치철학의 실천성에서 발견했기 때문이라고 말한다. 그것은 초월적 경험론과 사건의 관계에 대한 다

285) 예를 들어 지젝은 들뢰즈의 초중기 저작들, 특히 『차이와 반복』과 『의미의 논리』나 후기에 그 계보를 잇고 있는 『시네마 I』과 『시네마 II』를 위대한 저작으로 평가하면서, 가타리와 작업한 후기 저작들에 반감을 나타낸다. 그에 따르면 그 위대한 저작들은 "들뢰즈와 가타리가 함께 쓴 저작들과는 구별되어야 하며, 따라서 우리는 들뢰즈에 대한 영미권의 수용(과 또한 들뢰즈의 정치적 영향)이 주로 "가타리화된" 들뢰즈의 그것임을 다만 유감으로 여길 수 있을 뿐이다"라고 말한다(Zizek, 2004/2006: 49).

음과 같은 폴 패튼Paul Patton의 지적에서도 드러난다.

> 『철학이란 무엇인가』에서의 철학은 더 이상 (초월적 경험론), 즉 이념에 대한 탐구가 아니라, 개념들의 창조로 그려진다. 개념은 사건에 대한 지식을 제공하는 것이다. 비록 사건이라는 개념은 『차이와 반복』에서는 사소하게 다루어졌지만, 이념과 문제가 가장 기본적인 존재론적 용어들이었다. 그럼에도 불구하고 들뢰즈의 초월적 경험론과 개념 창조로서의 철학이라는 개념 사이에는 중요한 연속성이 존재하고 있다(Patton, 1996: 12).

들뢰즈의 초월적 경험론에서 말하는 경험은 현실에서의 체험들을 뛰어넘는 잠재적 층위의 강도적 경험을 가리킨다.[286] 강도적 경험은 현실적 체험에 우선할 뿐만 아니라, 현실적 체험을 극복하는 외부성을 가리킨다. 이것은 동일한 것을 반복하는 현실성의 경험이 아니라, 그 현실성에 차이를 도입하는 경험을 말한다. 이것은 마주침의 커뮤니케이션으로 커뮤니케이터들을 생성[되기]로 이끌어간다. 잠재적 층위의 초월적 경험이라는 "이 불가능한 사태는 사유 주체를 역설감과 지극한 수동성에 빠뜨리는 어떤 마주침의 대상이다"(김상환, 2004: 672~3).[287] 잠재성의 층위의 경험을 현실성의 층위로 불러들여서 생성한다는 의미에서 초월적 경험론은 '우월한 경험론' 또는 '감성의 학'이라고 불린다. 우리는 그 각각의 내용을 살펴봄으로써 초월적 경험론의 구체적 성격을 자세히 알 수 있을 것이다.

첫째, 초월적 경험은 잠재성의 층위에서의 경험으로써 현실성의 층위의

---

286) 삼항관계에 따라 들뢰즈의 초월적 경험론 또한 '현실성 대 잠재성'이라는 대립구도를 반복한다. 경험이라는 개념도 현실성과 잠재성에서 각각 다른 차원에서 논의된다. 여기서는 이해의 편의상 현실적 층위의 경험을 체험으로 지칭함으로써 잠재적 층위의 경험과 구분하고자 한다.

287) 들뢰즈의 초월적 경험론의 핵심은 강도에 있고, 강도가 이념과 재현 사이에서 행하는 역할과 속성에 의해 자연스레 기호가 된다. 특히 수동적이고 역설적인 마주침의 폭력은 기호이자 커뮤니케이션의 본질을 이룬다. 그래서 "『차이와 반복』 3장에서 펼쳐지는 새로운 인식능력 이론의 기초개념들, 가령 역설감, (인식능력의) 탈구적 사용, 균열된 나와 분열된 자아, 애벌레-주체, 잔혹성, 어리석음 등은 모두 강도적 사태의 체험이나 그 체험의 조건들을 서술하기 위해 고안된 개념들이다—강도적 사태를 체험하기 위해서는 재현적 사유를 지배하는 공통감(모든 인식능력들의 조화로운 일치와 협력)이 파괴되어야 한다"(김상환, 2004: 521).

경험[체험] 보다 우월하다는 의미에서 '우월한 경험론'으로 불린다. 이것은 일반적인 체험을 뛰어넘는 또 다른 경험의 세계가 있음을 암시한다. 아르노 빌라니Arnaud Villani는 "들뢰즈의 체계를 가장 잘 보여주는 것으로서 우월한 경험론이 들뢰즈 이론 전체의 진정한 초석"이라고 말한다(Villani, 2003/2012: 307).[288] 우월한 경험론은 일반적인 체험을 통한 경험에 의존하지 않고, 그 체험된 경험[현실태의 경험]을 가능하게 하는 초월적 조건[잠재태]들을 함께 경험하는 것이다. "복합체로서 경험 대상을 가능케 하는 잠재적 요소들, 즉 경험되지 않는 근거를 묻는 것이 초월적 경험론의 과제이며, 이런 점에서 그것은 영국 경험론과 구별된다"(서동욱, 2002: 29). 들뢰즈의 경험은 존 로크John Loke의 전통에 있는 경험을 포함할 뿐만 아니라 그것을 초월적으로 규정하는 경험을 포함한다는 의미에서 '우월한 경험론emprisme supérieure)'으로 불리는 것이다.

초월적 경험은 현실성의 외부로부터 내부에 침입하여 차이를 생성하고 변화를 창조한다. 현실성의 경험[체험]이 동일성을 고정시키는 것이라면, 잠재성의 경험은 거기에 차이를 도입하는 실천적 역량을 의미하는 것이다. 그런 강도의 경험을 통해 존재의 역량을 n승의 극한으로 끌어올린다는 의미에서 우월한 경험론이다. 들뢰즈 존재론이 커뮤니케이션 개념을 통해 가장 잘 설명될 있는 이유도 여기에 있다. 마주침의 원리를 통해 살펴보았듯이, 생성-커뮤니케이션은 경험을 통해 자기 생성하는 것이기 때문이다.

둘째, 들뢰즈가 자신의 초월적 경험론에 붙인 다른 이름은 '감성의 학'이다. 들뢰즈가 자신의 인식론을 '초월적 경험론'이라고 부를 때, 그것이 '경험론'인 이유는 감성에 특권적 지위를 부여하기 때문이다. 그래서 들뢰즈는 '초월적 경험론'을 "감성적인 것에 관한 학문"이라고 부르는 것이다(DR, 1968a/2004: 145). 여기서 감성은 이성의 바깥을 도입하는 장치를 말하는 것으로, 그것은 마주침의 원리를 통한 폭력적 소통을 가리킨다. 감성과의

288) 아르노 빌라니는 초월적 경험론을 "감각되지 않는 것, 사유되지 않은 것, 상상할 수 없는 것이 어떻게 사유를 강제하는지 그리고 인식 능력들을 n승의 실천으로 끌어올리는지를 검토"하는 이론으로 정의하고 있다(Villani, 2003/2012: 307).

이러한 밀접한 관계는 들뢰즈 사유의 특권적 위치를 차지한다. 말하자면, '초월적 경험론'은 차이 자체를 '초월적' 탐구대상으로 하는 감성적인 것으로서의 '경험론'을 말하는 것이다.[289]

> 감성적인 것의 존재는 차이, 누승(累乘)적 잠재력을 띤 차이, 질적 잡다의 충족이유인 강도적 차이 등을 뜻한다. 현상이 기호로서 섬광을 발하고 바깥으로 주름을 펼치는 것은 차이 안에서이다. 바로 차이 안에서 운동은 '효과'로서 산출된다. 차이들로 가득한 강렬한 세계, 거기서 질(質)들은 자신의 이유를 발견하고 감성적인 것은 자신의 존재를 발견한다. 그런 강렬한 세계야말로 우월한 경험론의 대상이다. 이 경험론을 통해 우리가 배우는 것은 어떤 낯선 '이유', 다양체, 그리고 차이의 카오스(유목적 분배들, 왕관 쓴 무정부 상태들) 등이다(DR, 1968a/2004: 145).

들뢰즈의 초월적 경험론은 그 일차적 기원을 칸트와 흄D. Hume에게서 찾을 수 있다.[290] 물론 칸트와 흄이 초월적 경험론의 내용을 선구적으로

---

289) 들뢰즈의 '초월적 경험론'은 칸트 철학에서의 '감성의 내적 차이'에 기초하고 있다. 칸트는 '대칭적 대상들의 역설'과 '지각의 예취'에서 '감성의 내적 차이'를 구체적으로 다루고 있다. 첫째, 칸트의 '대칭적 대상들의 역설'은 장갑과 거울상의 사례를 통해 설명된다. 한쪽 장갑은 다른 쪽 장갑과 똑같이 생겼지만 서로 대체할 수는 없다. 마찬가지로 거울에 비친 내 모습은 실재 내 모습과 똑같지만 오른쪽과 왼쪽이 뒤바뀌어 있어 대체할 수는 없다. 이러한 대체할 수 없는 차이는 지성에 의한 것이 아니라, "감성에 내재하는 <비개념적 차이>만이 이러한 실재상의 차이를 만들어낼 수 있다"(서동욱, 2002: 22). 그 차이는 지성이 아니라 감성에 의한 내적 차이라는 것이다. 둘째, 칸트는『순수이성비판』의 '지각의 예취'와 관련하여 '외연적 크기'와 '강도적 크기intensive Größe'를 구분한다. 강도적 크기는 직관의 정도degrés를 가리키는 것으로 순간적 포착에 의해 포착된다. 예를 들어 어떤 음악을 다섯 개의 스피커로 듣는다고 해서 한 개의 스피커로 들을 때보다 감동이 다섯 배로 늘어나는 것이 아니다. 이와 관련하여 칸트의 지각의 예취 원칙에는 들뢰즈가 초월적 경험론에서 주목하는 내용, 즉 "강도적 크기를 통해 어떤 경험의 대상이 나타나기 위해서는 그 크기를 구성하는 감각들이 <변별적 관계rapport differentiel>를 맺고 있음이 전제되어야 한다"(서동욱, 2002: 25). 감성은 외연적 크기가 아니라 강도적 크기라는 것이다. 정리해보면, 칸트의 '대칭적 대상들의 역설'과 '지각의 예취의 원칙'은 개념이 아니라 감성적인 것들 사이의 차이 자체를 보여준다. 초월적 경험론이 바로 이 감성적인 것을 대상으로 한다는 의미에서 '감성의 학'이라고 불리는 것이다.

290) 현실성의 층위에서 포섭할 수 없는 충격을 외부로부터 도입함으로써, 감각과 감응, 사유, 삶을 바꾼다는 들뢰즈의 초월적 경험론은 '외부성'을 그 핵심 개념으로 다루고 있다. 이런 의미에서 칸트의 '숭고'와 흄의 '외재성'은 일차적으로 초월적 경험론의 기원이라고 부를 수 있을 것이다. 물론 '외부성extériorité'이나 '바깥Dehors' 자체를 본격적인 사유의

보여주고 있는 것은 아니다. 오히려 들뢰즈는 그들의 논의를 비틀고 뒤집으면서 자신의 이론을 구축하고 있다고 할 수 있을 것이다. 다음에서는 들뢰즈의 논의를 그 기원에 자리한 칸트와 흄에 비교해봄으로써 초월적 경험론의 내용을 보다 분명하게 이해하고자 한다.

먼저, 들뢰즈의 '초월적 경험론'은 칸트의 '초월적 관념론'을 창조적으로 반복하고 있다. '초월적 경험론'은 '초월적 관념론'과의 용어의 유사성에도 불구하고 상반된 내용을 담고 있다. 칸트의 초월론이 인식론적 차원의 경험을 대상으로 한다면, 들뢰즈의 초월론은 존재론적 경험의 세계, 즉 생성-커뮤니케이션을 다룬다. 들뢰즈는 잠재성의 층위에 있는 경험론을 칸트가 현실성의 층위에 있는 인식능력의 문제로 다룸으로써 경험론을 하향평준화 시켰다고 비판한다. 들뢰즈는 이렇게 주체에 의해 규정되는 자발적 경험이 아니라, 수동적으로 종합되는 경험을 다룸으로써, 경험의 종합을 초월적 자아의 통제로부터 해방시키려고 한다.

들뢰즈의 외부성은 칸트의 숭고 개념에 뿌리를 두고 있다. 감성의 수용능력을 넘어서는 경험대상의 크기나 힘은 우리의 인식구도를 마비시키고 외부를 도입하도록 강제한다. 숭고를 통해 사유의 바깥, 삶의 외부를 끌어들이는 것이 바로 들뢰즈의 초월적 경험론인 것이다. 감성과 지성의 연결도식을 좌절시키면서 출현하는 숭고 개념은 상상력과 관계한다. 상상력은 칸트의 3대 비판서 가운데『순수이성비판』과『판단력비판』사이에서 전혀 다른 위상을 차지한다. 상상력은『순수이성비판』에서는 감성과 지성 그리고 이성 사이를 연결하는 능력들의 하위 개념이었지만,『판단력비판』에서는 종합이나 도식 활동에 그치지 않고 다음과 같은 '본래적인' 역할을 드러낸다.

> 숭고의 경우 상상력은 형식적 반성과는 완전히 다른 활동을 한다. 숭고의

대상으로 삼고 있는 철학자로는 모리스 블랑쇼M. Blanchot와 미셸 푸코가 더 적합할 뿐만 아니라, 들뢰즈가 더 많은 영향을 받았다고 할 수 있다. 그러나 들뢰즈의 '초월적 경험론'을 논의의 중심에 둔다면, 외부성은 이차적 논의대상이라는 점에서 칸트와 흄만을 다루고자 한다.

> 느낌은 무형 혹은 기형(광대함 혹은 강력함)에 직면할 때 체험된다. 이때 모든 과정은 마치 상상력이 자기의 고유한 한계에 직면하게 된 것처럼, 자기의 최대에 도달하도록 강요된 것처럼 진행된다. 그리고 상상력은 자기 능력을 극단까지 몰고 가는 맹렬함을 체험한다(PCK, 1963/1995: 92).

『순수이성비판』에서 칸트는 상상력이 지성에 의해 완전히 지배되는 것으로 설명했지만, 『판단력비판』의 단계에 와서는 "지성이 상상력에 봉사하는 것이지, 상상력이 지성에 봉사하는 것이 아니다"라는 여지를 남긴다(Kant, 1908V/2009: 146). 그것은 감성의 수용한계를 뛰어넘는 대상의 경험이 숭고를 고려하기 위해서이다. 들뢰즈는 바로 이점에 착안하여, 상상력을 지성과 이성을 매개하는 동등한 능력이거나 이를 넘어선 우월한 능력으로 간주한다. 초월적 경험론은 칸트의 숭고 개념을 경험론에 도입한 것으로, 기존의 도식을 해체하면서 새로운 감각과 사유, 이를 통한 새로운 삶을 목표로 한다.

다음으로 들뢰즈의 초월적 경험론에 많은 영향을 끼친 것은 흄이라고 할 수 있을 것이다. 관념의 다발 안에서 주체는 어떻게 구성되는 것일까? 들뢰즈는 흄으로부터 이러한 문제의식을 해결할 수 있는 다음과 같은 실마리를 찾는다. 그것은 "모든 관계는 그 항들에 외재적이다"라는 명제이다(ES, 1953/2012: 197). 모든 관계는 오직 외재하는 항들에 의해 새롭게 된다는 것이다. 들뢰즈식으로 말하면, 외부성을 도입함으로써 생성할 수 있다는 것이다.

> 외성의 세계, 사유 자체가 외부(Dehor)와의 근본적인 관계 속에 놓인 세계, 참된 원자들일 항들과 참된 외적 이동들인 관계들이 존재하는 세계－접속사 "그리고et"가 동사 "이다est"의 내성의 자리를 빼앗는 세계, 그리하여 **우리가 외적인 관계들에 의거하여 소통하는** 그런 울긋불긋한 옷차림을 한 익살 광대의 세계, 잡동사니의 세계, 전체화가 불가능한 단편들의 세계가 전개되는 것이다(H, 1972/2007: 133~134, 강조는 필자).

들뢰즈는 흄의 경험주의를 공상과학science-fiction에 비유하기도 한다. 지금-여기서는 불가능해 보이지만 미래에는 항상 실현된다는 의미이다. 흄의 철학은 “마치 공상 과학에서처럼 다른 창조자에 의해 제시된 허구적이고 기묘한 어떤 낯선 세계의 인상을 받을 뿐만 아니라, 동시에 이러한 세계란 이미 우리의 세계이며 또 이때의 다른 창조자란 바로 우리 자신이라는 예감을 받는다”(H, 1972/2007: 130). 그것이 지금은 공상에 불과할지라도 미래에는 반드시 실현될 실재라는 것을 우리는 알고 있다. 이것이 바로 현실성과 잠재성으로 구성된 실재의 작동방식이기 때문이다. 들뢰즈 초기의 ‘초월적 경험론’이, ‘개념 창조로서의 철학’이라는 후기의 입장과 밀접하게 연결되는 이유도 이 때문이다. 초월적 경험론은 “이제까지 결코 보거나 듣지 못했던 지극히 광적인 개념 창조를 시도한다. 경험론은 개념의 신비주의, 개념의 수학주의다. 하지만 정확히 말해서 경험론은 개념을 어떤 마주침의 대상으로, 지금-여기로 다룬다”(DR, 1968a/2004: 320~21). 칸트의 숭고 개념과 마찬가지로, 흄의 외재성 개념 또한 체험적 현실의 외부에 있는 초월적 경험을 끌어들임으로써 현실의 변화를 꾀하는 것이다.

들뢰즈는 칸트의 ‘숭고’와 흄의 ‘외재성’에 의한 경험을 경험일반으로 확장하면서 초월적 경험론의 논리 구축한다. 모든 경험은 그 정도와 무관하게 마주침[충돌]의 원리에 따른다. 이렇게 경험이라는 마주침의 원리를 통해 매순간 존재-생성을 목표로 한다는 점에서, 초월적 경험론은 대표적인 생성-커뮤니케이션의 실천철학이라고 할 수 있을 것이다.

2) 언표행위의 집합적 배치

들뢰즈의 ‘배치agencement’ 개념은 그의 존재론을 실천론으로 이어주는 핵심적 개념이다. 삼항관계와 이중운동에 따라, 현실성의 층위에서 재영토화를 탈영토화시키는 것[실천론]뿐만 아니라, 잠재성의 층위에서 현실화와 잠재화의 관계를 규명하는 것[존재론] 모두 배치와 밀접한 관계를 갖는다.

먼저 사회적 배치에 대한 대표적 은유로 사용되는 성좌constellation 개념을 통해 배치 개념을 자세히 살펴보고자 한다.[291] 들뢰즈에게서 성좌constellation는 성운nebulae과 함께 고려될 수밖에 없는데, 그 이유는 들뢰즈의 존재론 구도가 '잠재적인 것과 현실적인 것'으로 짜여 있기 때문이다. 성운이 잠재적인 것이라면, 이로부터 사회역사적으로 현실화한 배치가 성좌인 것이다. 다음에서는 성좌와 성운의 관계를 천체를 바라보는 두 가지 시점을 통해 알아볼 것이다. 한번은 지구에서 한 인간의 시점으로, 다른 한 번은 지구 바깥으로 나아간 우주인의 시점이다. 이를 통해 우리는 곧장 들뢰즈의 존재론적이고 실천론적 배치 개념에 도달하고자 한다.

첫째, 편의상 지구의 한 지점에서 관찰된 대상을 인간중심적인 '우주 평면도'라고 부르도록 하자. 이 때의 우주는 한 인간을 중심으로 넓게 구부러져 펼쳐져 있는 제한적 공간이다. 깜깜한 시골에서 천체를 관찰할 때와 도시에서 관찰할 때 차이가 나는 이유는 조명 때문이다. 주변의 조명이 셀수록 성운은 사라지고 성좌(별자리)는 도드라진다. 조명이 약해지면 다시 성좌 주변의 성운들이 보이기 시작한다. 조명이 전혀 없다면 그 수많은 별들 속에서 성좌를 찾기는 쉽지 않을 것이다. 그렇게 성운 속에서 어떤 중심을 차지하고 있는 것이 성좌다. 우리는 이것을 현실성의 층위에 있는 '집합적 언표의 배치'라고 부른다. 그럼에도 불구하고 그 배치는 바뀌어야 하고 바뀔 수 있다는 점에서, 들뢰즈는 현실성의 층위에 있는 성좌보다 잠재성의 층위에 있는 성운에 더 주목한다.

둘째, 지구를 벗어나 우주공간에서 천체를 관찰한 것을 편의상 '우주 측면도'라고 하자. 여기서의 측면도는 인간중심적인 시점인 평면도를 벗어났다는 의미일 뿐 구체적인 측면을 가리키는 것은 아니다. 우주 속에서 바라본 시점은 원칙적으로 무한대라서 방향을 따질 수 없기 때문이다. 지구에

291) 성좌constellation와 동의어로 사용되는 개념으로 '배열configuration'이 있다. 배열은 사회학자인 노베르트 엘리아스Nobert Elias의 개념이다. 들뢰즈의 배치가 잠재성과 현실성의 측면을 동시에 다루고 있는 반면, 엘리아스는 현실성의 층위에서 권력의 배치라는 제한적인 의미로 사용하고 있어, '권력의 편성형태'라는 번역어가 그 의미를 보다 잘 드러낸다고 할 것이다.

서 천제의 중심을 차지한 성좌들은 그곳에서 찾는다는 것은 사실상 불가능하다. 지구에서 우리는 임의의 별들에게 중심을 부여할 수 있었지만, 그것은 인간중심적인 환상에 불과하다. 지구에서 본 인간중심적인 시각은, 성좌를 구성하는 별들이 지구로부터 등거리에 질서정연하게 떠있는 것으로 착각을 유도하기 때문이다. 그러나 지구를 벗어나 먼 우주에서 본다면 지구에서 본 그 별들은 찾기조차 어려울 것이다. 그래서 들뢰즈는 지구에서 보는 배치[구도의 성분]만 변하는 것이 아니라, 우주에서 보는 배치[구도] 역시 바뀐다고 말한다. 이 둘의 배치가 장구한 세월을 거치며 섞여서 변화하는 세계를 하나의 특권적 관점이나 법칙으로 정리할 수 없다는 것이 들뢰즈의 입장이다.

> 변하는 것은 단지 구도뿐만이 아니라, 그것들을 배분하는 방식 역시 변화한다. 상당히 긴 기간에 걸쳐서 서로 다르게 나타나는 층위들feuillets différents[292]을 한데 모으거나, 서로 공유하는 것처럼 보이는 동일한 한 구도상에서 나타나는 층위들을 분리해낼 수 있도록 해주는, 그러한 다소 멀거나 유사한 관점들이 과연 있을까?(QP, 1991/1999: 77).

주사위의 숫자들도 매번 바뀌지만, 주사위 놀이판 자체도 늘 바뀐다. 들뢰즈는 여기에 어떤 규칙을 부여하는 것은 어불성설이라고 본다. 규칙에 대한 집착이 하나의 역사주의, 절대 진리를 만들어내기 때문이다. 그러나 실재[세계, 우주, 진리]는 그것을 인간중심적으로 배열한 신화에 불과하다. 실재는 지구에서 그것도 인간의 시점에서 본 우주에 있지 않고, 우주 자체로 풍경을 이루고 있다. 지구에서 본 성좌들은 실상 각각의 별들이 서로

292) '차이나는 겹겹feuillets différents'은 문학적 표현으로서 우리말로는 '세월의 두께' 정도 될 것이다. 지층이나 역사처럼 한 공간이나 시간은 거기에 쌓인 겹겹의 층위로 구분된다. 매순간 먼지가 내려앉고 사건이 벌어지듯이 서로 다른 겹들이 끊임없이 쌓여가는 것이다. 장구한 시공간 속에서 생각해보면, 그 한 겹 한 겹은 나름대로 질서 잡힌 배치에 해당할 것이다. 그러나 이 겹겹을 하나로 통일시키는 하나의 관점은 불가능하다. 이것은 마치 지구 위 인간의 시점에서 본 질서 잡힌 성좌들조차 사실은 우주 속에서 겹겹이 쌓여있는 성운 위에 무질서하게 흩뿌려진 것과 같다.

다른 우주의 한겹 한겹 위에 떠있다고 보면 될 것이다. 그래서 들뢰즈는 “내재성의 구도는 **한겹 한겹 넘겨진다**”고 말하는 것이다(QP, 1991/1999: 77). 들뢰즈에게 “철학은 역사가 아니라 생성이다. 그것들은 체계들의 연속이 아니라, 구도들의 공존coexistence de plans이다”(QP, 1991/1999: 89). 역사는 현실성의 층위에서 인간의 흔적을 그리는 평면도이지만, 생성은 잠재성의 층위에서 세계[우주]의 운동을 그리는 측면도이다. 들뢰즈가 말하는 공존하는 구도는 ‘일관성의 평면[구도]’조차 여러 겹에 걸쳐있음을 말하고 있다.

성좌와 성운의 관계를 삼항논리에 따라 풀어보면 다음과 같다. 첫 번째 배치는 지구에서 올려다본 천체에 있다. 현실성의 층위에서의 배치[A(a/v)]가 그것이다. 그것은 인간중심적인 것으로 현실성의 층위에서 (재)영토화하려는 배치와 탈영토화하려는 배치이다. 인간중심적인 우주 평면도에는 주변의 조명에 따라 성운과 성좌 사이에서 (재)영토화하거나 탈영토화 하는 비율이 정해진다[V:A]. 두 번째 단계에서 우리는 우주로 나아가 옆에서 바라다 본 우주 측면도를 생각해볼 수 있다. 잠재성의 층위에서의 배치[A/V]가 그것이다. 우주로 나아가 인간의 관점을 벗어나면, 성좌는 사라지고 성운만 남는다. 모든 배치는 새로운 배치를 낳을 뿐이라는 것을 알 수 있다. 우주에 존재하는 성운은 모든 성좌를 포함한다는 의미에서 둘은 서로 다른 것이 아니다[V=A]. 세 번째 단계는 두 번째에서 확인된 사실로부터 첫 번째 대립을 재해석하는 실천론적 단계이다. 두 번째 단계는 존재론적 단계로서 첫 번째 단계의 대립을 해소한다. 첫 단계인 현실성의 층위가 사태의 외관을 현상적으로 본 것이라면, 세 번째 단계는 사태를 생성이라는 실천론적 관점에서 재해석하는 것이다. 이에 따라 하나의 중심을 따라 영토화된 성좌는 성운을 거쳐 새로운 성좌로 탈영토화 할 수밖에 없다[V⊃A].

이상에서 살펴본 것처럼 언표행위의 집합적 배치는 위상학적 문제이다. 무엇보다도 그것은 두 개의 서로 다른 배치의 문제라는 것이다. 우주적 측면도[잠재태]에서 배치는 공통적인 것의 지속적 생성[생성-커뮤니케이션]을 가리키며, 인간중심적 평면도[현실태]에서 배치는 공통적인 것의 강요[모델

-커뮤니케이션]이다. 삼항논리에 따라 우리는 대립하는 두 개의 배치를 구분하는 동시에, 생성하는 집합적 배치가 우선한다는 사실을 확인해야 한다. 마지막으로 실천적 측면에서 생성하는 집합적 배치에 따라 공통적인 것을 강요하는 현실적 배치의 탈영토화를 고민해야 할 것이다. 그것은 '집합적 배치'의 존재론적 의미를 따져서, '언표행위'의 집합적 배치를 실천적으로 어떻게 바꿀 수 있는가의 문제이다.

(1) 집합적 배치

배치는 계열화된 사물들의 집합적 상태로 정의된다.[293] 마누엘 데란다는 '난민'의 경우를 통해 들뢰즈의 배치 개념을 설명하고 있다. 미국으로 망명하려는 제3세계의 한 여성을 생각해보자. 그녀의 난민지위 획득여부는 망명사유의 정치적, 종교적 진실 여부가 아니라, '여성 난민'의 법적 요건을 충족할 수 있는가에 달려있다.[294] 그 요건은 "제도적 기관들(법정들, 이민국들, 공항들과 항구들, 밀입국 수용소들), 제도적 규범들과 대상물들(법률들, 구속력있는 법적 결정들, 여권들), 그리고 제도적 관행들(구금, 감시, 심

293) 들뢰즈에 따르면 계열은 통시적[시간적] 선분을 따라 성립하는데 반해, "공시적인 차원에서 만들어지는 계열들을 '배치'(agencement)라고 한다. ……배치라는 개념은 계열화와 달리 어떤 개개의 항의 의미를 포착하려는 것이라기보다는 그 연결된 전체를 포착하려는 개념이다"(이진경, 2002a: 224). 예를 들어 촛불이 시간적으로 미군의 장갑차와 계열화하면 '미선이와 효선이의 촛불'이 되지만, 촛불이 광우병, MB정부와 계열화되면 'FTA반대 촛불시위'가 된다. 계열화에 따라 의미가 달라진다는 것이다. 다른 한편, 촛불이 경찰, 구호와 공간적으로 연결되면 '촛불 시위'라는 배치가 되지만, 같은 촛불이라도 칼, 술과 계열화되면 야쿠자 의식이라는 배치가 된다. 계열화에 따라 촛불의 의미는 주관적으로 달라지지만, 촛불이 가져온 배치는 객관적인 사실을 가리키게 된다. 커뮤니케이션의 내부에 주목하는 것이 계열이라면 배치는 그 외부에 주목한다. 따라서 계열은 내용의 문제이고, 배치는 형식의 문제라 할 수 있다.

294) 우리의 현실은 대부분 사회적 배치에 의해 냉정하게 결정되지만, 미디어와 교육기관을 비롯한 많은 '이에올로기적 국가장치'는 여전히 정치적, 종교적 진실이 통한다고 선전한다. 현실을 호도하는 주장이라는 점에서 그것은 이데올로기이지만, 그 현실을 뻔히 알면서도 수용하려는 사람들이 있다는 점에서 그것은 이데올로기만으로 설명되지 않는다. 그래서 사회적 배치보다는 이데올로기를 믿고 싶어 하는 '욕망의 배치'가 더 중요한 것이다. 들뢰즈 생성-커뮤니케이션의 실천론이 사회적 배치와 함께, 욕망의 배치에 주목하는 이유도 그 때문이다. 욕망의 배치는 다음 장인 '생성-커뮤니케이션의 실천 개념들' 가운데 분열분석과 미시정치를 참고하라.

문)이라는 전체 집합으로서의 객관적 존재"를 말한다(DeLanda, 2006: 2). 이것이 바로 난민의 집합적 배치이다. 여기서의 배치가 단순히 물리적인 배치가 아니듯이 행위자 또한 인간중심적인 의미는 아니다. 그것은 언표행위의 집합적 배치이며, 줄여서 '집합적 배치' 또는 '집합적 행위자'로 말해진다. "개인적 언표는 존재하지 않는다, 그런 것은 전혀 없다. 모든 언표는 기계적 배치, 다시 말해 언표행위를 하는 집합적 행위자의 산물이다("집합적 행위자"란 말은 사람들이나 사회가 아니라 다양체를 의미한다)"(MP, 1980/2001: 79~80).[295]

생성-커뮤니케이션으로서의 개체화 또한 집합적 배치이론 가운데 하나이다. 개체화 과정에서의 분할개체dividuel처럼 배치의 요소들은 변화하지 않으면 지속할 수 없고, 정지하는 순간 그것은 개체individuel가 되어 고정된다. 말 그대로 더 이상 분할 할 수 없기 때문에 생명을 다한다. 여기서의 분할개체는 들뢰즈는 '집합적 행위자agents collectifs'로서의 배치agencement를 가리킨다. 배치는 행위자들의 집합적 배치이고, 행위자들은 배치의 집합적 원인인 동시에 그 결과다. 이것이 가능한 이유는 배치들이 다양한 층위에서 복수적으로 상호작용하면서 존재하기 때문이다. 집합적 배치의 가장 큰 특징은 하나의 배치는 수많은 하위 배치들로 커뮤니케이션[개체화]하는 동시에, 그만큼 다양한 상위 배치들의 일부가 된다는 것이다. 데란다는 이것을 들뢰즈의 사회이론인, "배치들, 즉 외부형식exteriority의 관계들을 특징으로 하는 전체들"을 다루는 이론이라고 부른다(DeLanda, 2006: 10).[296] '외부형식의 관계들'은 배치에 있어 부분과 전체의 관계를 함

295) 배치agencement와 행위자agent 사이의 상동성에 주목하라. 들뢰즈는 집합적 행위자들agents collectifs과 집합적 배치agencement collectif를 동의어로 사용하고 있다. 들뢰즈에게 집합적 행위자들은 커뮤니케이터인 동시에 커뮤니케이션이라는 것이다. 따라서 집합적 행위자들을 통해 사회적 배치를 바꾸어나가는 것이 바로 생성-커뮤니케이션의 실천론이다.

296) 데란다는 이렇게 집합적 배치가 층위를 달리하며 서열화되어 있다는 것을 다음과 같은 사례를 통해 말하고 있다. 있다. 그것은 어빙 고프만의 단기간에 걸친 소집단 연구, 페르낭 브로델Fernand Braudel의 장기간에 걸친 대집단 연구, 막스 베버Max Weber의 제도적 기두들에 대한 연구, 현대의 수많은 네트워크 이론가들이다. 이들의 작업은 미시적 차원과 거시적 차원을 어느 한 쪽으로 환원시키지 않고 매개하는 관계적 차원을 규명하려는 배치이론이다.

축하는 배치이론이다. 그 핵심은 전체를 통해 드러나는 의미와 그것을 구성하는 독립된 부분들의 의미는 서로 독립적이라는 것이다. 말하자면 부분들의 단순한 총합으로는 전체를 설명할 수 없다는 것이다. 데란다는 그런 배치들의 예를 다음과 같이 들고 있다.

> 부분들의 상호작용으로부터 속성들을 드러내는 전체로서의 배치들이 다음과 같은 매개적 존재들을 모델화할 수 있기 때문이다: 개인 간 네트워크들과 제도적 기관들이 사람들의 배치들이다. 사회 정의 운동들social justice movements은 몇 개의 네트워크화된 공동체들의 배치들이다. 중앙 정부들은 몇 개의 기관들의 배치들이다. 도시들은 빌딩들과 거리들뿐만 아니라 어떤 물질이나 에너지 흐름을 위한 도관들이라는 다양한 하부구조 구성요소들 외에 사람들, 네트워크들, 기관들의 배치들이다. 국가는 다른 도시들로부터 유래하는 지리적 지역들regions인 도시들과 그러한 지역들로부터 유래하는 지방들province의 배치들이다(DeLanda, 2006: 5~6).

이러한 배치의 프랙털 구조를 데란다는 아무리 열어도 계속되는 '러시아 인형이나 중국 상자'를 닮았다고 말한다. 그 대표적인 사례가 유기체 단위나 국가 단위를 넘어서 문명사 전체를 일종의 러시아 인형구조로 보는 브로델의 경우이다. 브로델은 도시의 형성이 시골의 분화 또는 분업으로부터 형성되기 시작한 것으로 파악한다. 그는 도시를 중심으로 한 배치가 문명의 한 획을 그었다고 본다. "도시는 전환점이며, 단절이며, 세계의 운명이

전통적으로 사회학에서는 사회의 기초를 어디에 두는가라는 문제에 대해, 개인 대 사회, 행위 대 구조라는 구도를 보여왔다. 데란다는 사회구성을 어디로 환원시키는가에 따라 기존의 사회학자들을 미시-환원주의자micro-reductionist, 거시-환원주의자macro-reductionist, 중간-환원주의자meso-reductionist로 분류한다(DeLanda, 2006: 4~5 참고). 미시-환원주의의 대표적 사례는 미시경제학 모델로서 모든 것을 독립된 개인의 문제로 환원시키는 방법적 개인주의, 현상학적 개인주의가 여기에 해당된다. 미시-환원주의에서 전체로서의 사회는 단지 개인들의 집합체에 지나지 않는다. 거시-환원주의에는 초기 뒤르케임, 후기 마르크스, 월러스틴의 세계체제론, 탈곳 파슨스를 포함하는 사회 기능주의자들이 해당한다. 여기에서 개인들은 사회라는 선험적인 장을 벗어나서는 존립할 수 없는 존재들이다. 부분은 전체의 산물에 지나지 않는다는 입장이다. 중간-환원주의는 미시와 거시의 매개적 차원을 강조하는 것으로 실천을 강조한다. 미시와 거시는 이 매개적 관계의 부산물이라는 것이다. 여기에는 앤소니 기든스 등이 해당한다. 반면에 들뢰즈는 배치이론을 통해 이러한 환원주의를 벗어나고 있다는 것이 데란다의 평가한다.

다. ……모든 위대한 성장의 시기는 도시의 팽창으로 표현된다"는 것이다(Braudel, 1986/1995: 695). 아주 작은 마을로부터 대형 도시까지, 그것들이 위계를 이루면서 집합적 배치를 이룬다.

> 작은 도시들은 가까운 시골 지역을 "눌러 이기게"되고 "시민의식"을 가지고 그곳으로 뚫고 들어가는 반면에 그 자체는 더 인구가 많고 더 활동적인 대도시에 잡아먹히고 종속당하게 되기 때문이다. 이 도시들은 따라서 하나의 "태양-도시sun-city"를 따라 돌아가는 도시체제 속으로 딸려 들어간다(Braudel, 1986/1995: 701).

그렇다면 일개 유기체로부터 인류문명사 전체를 규정하는 배치이론을 통해 들뢰즈는 무슨 말을 하고 싶었던 것일까? 우리는 그 답을 들뢰즈의 '배치의 4가성(tétrevalance, 四價性)'에서 찾을 수 있다. 배치의 4가성은 배치를 규정하는 '기계적 배치'와 '언표적 배치', '(재)영토화'와 '탈영토화' 라는 네 가지 요소로서 생성-커뮤니케이션의 실천적 작동방식을 잘 보여준다.[297] 먼저 배치의 4가성이 대상으로 하는 것은 신체적인 것[내용] 뿐만 아니라 비신체적인 것[형식]을 포함한다.[298] 배치의 4가성 가운데 이 둘 각각에 대응하는 '기계적 배치'와 '언표적 배치'가 먼저 등장하는 이유도 그 때문이다.[299] 말하자면 기계적 배치의 대상은 신체적인 것이고 언표적 배

297) 들뢰즈는 처음에 영토와 코드 개념을 사용하면서, 그 대상을 물질적이 것과 비물질적인 것으로 구분하고자 했다. 전자와 관련해서는 기계적 배치에 대한 탈영토화 개념을 사용하고, 후자에는 언표적 배치에 대한 탈코드화 개념을 사용했다. 그러나 후기에 들어 탈영토화와 탈코드화의 구분을 폐기하고 탈영토화로 통일하여 사용한다. 왜냐하면 "코드와 영토성, 탈코드화와 탈영토화는 단순한 대응관계가 아니다. 코드가 탈영토화일 수도 있고, 재영토화가 탈코드화일 수도 있다. 코드와 영토성 사이에는 커다란 간극이 있다. 하지만 그 두 요소는 하나의 지층 안에 동일한 "주체"를 갖고 있다. 탈영토화되고 재영토화되는 것, 또한 코드화되고 탈코드화되는 것, 그것은 개체군들이다. 그리고 이 요소들은 환경 안에서 소통하고 얽힌다"는 사실 때문이다(MP, 1980/2001: 112).

298) 신체적 배치는 '기계적 배치'이고, 비신체적 배치는 '언표적 배치'에 해당하지만, 신체적인 배치를 반드시 '물질적인 것'으로 간주해서는 안 된다. 기계는 커뮤니케이션하려는[접속하려는] 욕망을 가진 모든 것들, 즉 커뮤니케이션을 통해 탈영토화하려는 모든 것들을 가리키기 때문이다. 그래서 배치의 중요한 두 측면, "그것은 [한편으로는] 언표행위의 집합적 배치고, [다른 한편으로] 욕망의 기계적 배치다"(K, 1975/2001: 187).

299) 여기서의 '언표적 배치'는 '언표행위의 배치', '언표행위의 집합적 배치', '집합적 배치'를 가리키는 것으로 생성-커뮤니케이션의 실천론을 가리킨다. 이것은 신체적인 것보다는 비신

치는 비신체적인 것을 대상으로 한다.[300] 예를 들어 인터넷 환경이 기계적 배치라면 인터넷 프로토콜은 언표적 배치를 가리킨다. 여기에 그것들의 (재)영토화와 탈영토화가 더해져 배치의 4가성을 이룬다.

체적인 것을 대상으로 한다. 들뢰즈의 예를 보면, "권총을 휘두르는 항공기 납치범의 위협은 분명 하나의 행동이다. 인질이 처형된다면 그것 역시 행동이다. 하지만 승객이 인질로 변형되고 비행기-신체가 감옥-신체로 변형되는 것은 순간적인 비신체적 변형이다"(MP, 1980/2001: 158~9). 총, 납치범, 인질 등은 신체적인 것이지만, 비행기가 감옥으로 변한 것은 비신체적 것의 집합적 배치가 바뀐 것이다.

300) 들뢰즈는 자신의 집합적 배치[디아그람] 개념을 푸코의 '배열장치dispositif' 개념과도 구분하고 있다. 푸코의 구분에 따르면, 배열장치와 디아그람[집합적 배치]은 다음과 같이 구분된다. 감옥을 보존하기 위한 유무형의 권력 네트워크가 '배열장치'라면, 감옥의 배열장치를 통해 실현되는 권력의 이념은 디아그람[집합적 배치]이다. 푸코의 디아그람인 판옵티콘은 '보면서 보이지 않는' 감시권력의 이념을 상징한다. 감옥에서의 건물구조, 감방 크기, 운동 시간, 청결의 유지, 정신교육, 독방과 면회 제도 등이 배열장치라면, 판옵티콘으로 상징되는 감시하는 권력은 감옥을 보존하는 디아그람이자 집합적 배치가 된다. 양창렬은 내용과 표현, 실체와 형식이라는 옐름슬레우의 기호도식을 통해 배열장치를 설명하고 있다(옐름슬레우의 기호도식은 IV부 주석 252를 참고하라). 그는 감옥과 정신병원을 기호도식에 따라 다음과 같이 분석하면서, "여기서 관건은 형식이 실체를 규정한다는 것. 엄밀히 말해 '[배열]장치'란 내용-형식과 표현-형식의 집합 또는 네트워크라는 것"이라고 정의한다(양창렬, 2010: 112).

	실체	형식
내용(빛의 체제)	수감자들	감옥
표현(언어의 체제)	범법행위	형법

	실체	형식
내용(빛의 체제)	광인	구빈원
표현(언어의 체제)	정신병 또는 광기	정신의학

<도표 25> 옐름슬레우 기호도식에 따른 감옥과 구빈원 분석

집합적 배치[디아그람]가 잠재적 층위라면, 푸코의 배열장치는 잠재성으로부터 현실화[인간중심화, 주체화]된 것으로 볼 수 있다. 그래서 "[배열]장치란 무엇보다 주체화를 생산하는 하나의 기계이다. 그리고 그런 기계이기에 비로소 통치기계이기도 하다"(Agamben, 2006/2010: 41). 감옥의 배열장치가 '복종하는 주체'를 생산하는 장치들의 네트워크라면, 그 이념인 판옵티콘은 서양의 근대 전체를 하나의 감옥으로 기획하려는 집합적 배치를 가리킨다. 물론 디아그람인 판옵티콘이나 언표도 우주와 인간의 차원에서 보면, 잠재태로부터 '앞으로 튀어나와' 인간 세계에서 '실증적이고 긍정적'인 무엇으로 현실화된 배열장치로 간주할 수 있을 것이다[dis+positif의 어원을 참고하라]. 푸코는 1977년의 한 인터뷰에서 "역사적으로 주어진 일정한 시점에는 사회적으로 하나의 구조가 형성되어 이것이 그 시대에 가장 필요한 요구에 부응하게 된다는 의미로 나는 [배열]장치라는 용어를 썼습니다"라고 밝히고 있다(Foucault & Gordon, 1980/1991: 236).

> 첫 번째 축인 수평축에 따르면 배치는 두 개의 선분을 포함하는데, 그 하나는 내용의 절편이고 다른 하나는 표현의 선분이다. 배치는 능동작용이자 수동작용인 신체들이라는 **기계적 배치**이며, 서로 반응하는 신체들의 혼합이다. 다른 한편으로 배치는 행위들이자 언표들인 **언표행위의 집합적 배치**이며, 신체들에 귀속되는 비신체적 변형이다. 하지만 수직방향의 축에 따르면, 배치는 한편으로는 자신을 안정화시키는 **영토화의 측면들** 또는 재영토화된 측면들을 갖고 있고, 다른 한편으로는 자신을 실어 나르는 **탈영토화의 첨점들**을 갖고 있다.(MP, 1980/2001: 172).

배치의 4가성을 (재)영토화와 탈영토화로 포착하는 것은, 배치를 구성하는 하나의 항이 탈영토화 또는 재영토화함으로써 얼마든지 다른 것으로 바뀔 수 있기 때문이다. 이 때문에 배치란 어떤 항을 내부로 포섭하여 특정한 기계로 작동하게 하는 '사회적' 관계를 표시하지만, 동시에 배치는 탈영토화와 재영토화를 통해 쉽게 다른 배치로 이행할 수 있음을 시사하고 있다. 위 인용문에서도 확인할 수 있듯이 배치의 4가성 가운데 생성-커뮤니케이션과 직접적 관련을 갖는 것은 '언표행위의 집합적 배치'의 '탈영토화'이다. 생성-커뮤니케이션의 실천론을 들뢰즈의 '언표적 화용론'과 연결 짓는 이유도 이 때문이다.

(2) 언표적 화용론: 언어-고고학

들뢰즈는 언어행위를 '명령어들의 집합'이라고 하면서, "언어의 기초 단위인 언표는 명령어"라고 말한다(MP, 1980/2001: 147).[301] 들뢰즈는 현실성의 층위에 있는 발화행위[언표행위] 보다는 잠재성의 층위에 있는 언표에 초점을 맞추며, 언표의 가장 핵심적 역할이 '명령어'라고 본다. 따라서 "'언표'에 대한 독특한 해석을 중심에 둔 들뢰즈의 화용론을 '언표적 화용론'이라 부를 수 있을 것이다"(최영송, 2012b: 113).

301) 들뢰즈는 주류 언어학을 비판하는 키워드로 "명령어mot d'ordre"라는 개념을 내세운다. '불어인 mot d'ordre는 명령어, 암호, 슬로건 등으로 번역되며, 일차적으로 '질서 잡는 말, 명령의 말'이라는 의미를 가진다.

현실의 언어행위는 명령어라는 언표가 현실화한 것이다. 발화행위의 배후에 넓게 자리한 잠재성이라는 점에서 명령어는 '잉여'라고 불리기도 한다. 들뢰즈에게 '집합적 배치'는 "행위와 언표의 잉여 복합체(complex redundant)"인 것이다(MP, 1980/2001: 157). 잉여[언표적 명령어]로 인한 언어활동의 핵심 테제는 '같은 말이라도 맥락에 따라 다른 의미를 가진다'는 것이다. 이것은 전통적 화용론의 핵심 주장이지만, 들뢰즈는 여기에 하나를 더한다. 모든 것은 명령어라는 것이다.

> 신문과 뉴스는 잉여를 통해 작용한다. 우리에게 생각해라 기억해둬라 기대해라 등 "해야만 한다"고 말하고 있으니까. 언어는 정보를 위한 것도 소통을 위한 것도 아니다. 언어는 정보의 소통이 아니라 그와는 전혀 다른 어떤 것, 즉 명령어의 전달이다. 명령어를 한 언표에서 다른 언표로 전달하건 각 언표 내부에서 전달하건, 언표가 행위를 달성하고 행위가 언표 속에서 달성된다는 점에서 언어는 명령어의 전달인 것이다(MP, 1980/2001: 154~5).

명령어의 존재에 대해 들뢰즈는 "지금 말하고 있는 게 아니라 다른 무엇인가가 문제"라고 말한다(MP, 1980/2001: 148). '지금 말하고 있는 것'과 '다른 무엇'은 각각 현실태와 잠재태에 대응한다. 언표적 화용론의 목적은 역사적으로 어떤 명제, 문장, 담론을 가능하게 만든 조건들이자 상황들인 언표들을 규명하는 한편, 그런 언표들이 특정한 명제, 문장, 담론으로 현실화할 수밖에 없는 이유를 밝혀내는 것이다. 들뢰즈는 이를 푸코의 고고학 개념을 빌어 '고고학적 언어학'이라고 부른다. 그것은 언표행위의 집합적 배치를 파악하는 것이자, 그것이 가져온 권력관계의 변화를 살펴보는 것이다. 그래서 들뢰즈는 "화용론은 언어의 정치학이다"라고 말한다(MP, 1980/2001: 161).

생성-커뮤니케이션 실천론의 목표는 정보전달이나 의사소통이 아니라, 거기에 동반되는 언표적 명령어[언표행위의 집합적 배치, 발화수반행위]의 정체와 작동방식을 규명하는 것이다. 그것은 언어활동에 묻어있는 명령어

를 통해 권력의 작동방식을 폭로하는 것이다. 왜냐하면 “언어는 믿으라고 있는 것이 아니라 복종하거나 복종시키기 위해 있”기 때문이다(MP, 1980/2001: 148). 이것은 우리 주변의 언어활동, 특히 공적 문서들에서 손쉽게 찾아볼 수 있다. 모든 문장, 주장, 명제, 질문 등의 언어는 사실 잠재성의 층위에 있는 언표들이 현실화하면서 권력의 질서를 강화 하는 것이다. 언표적 명령어[언표행위의 집합적 배치]는 잠재태로부터 현실화하면서 하나의 권력으로 작동한다. 모든 명령어는 권력화한다. 그래서 들뢰즈는 “모든 명령어에는, 심지어 아버지가 아들에게 하는 명령어의 경우에도 작은 사형 선고(sentence de mort)가 있다”라고 말한다(MP, 1980/2001: 149). ‘특정 사회에서의 명령어[언표행위의 집합적 배치, 발화수반행위]’를 분석하고 이를 해체하고 새로운 배치로 대체해가는 것이 바로 생성-커뮤니케이션의 실천론이다.

들뢰즈는 다음과 같은 내용을 모범사례로 꼽고 있다. 들뢰즈는 .이 러시아혁명 과정마다 예리하게 언표[명령어, 슬로건]들을 현실화하는 능력을 높이 평가한다.[302] 정치적 화용론의 입장에서 볼 때, 아마 역사적으로 가장 유명한 명령어[슬로건]는 제1코민테른 당시 마르크스의 “만국의 노동자여 단결하라”와 러시아 혁명기에 레닌이 내놓은 “모든 권력을 소비에트로”가 될 것이다. 이처럼 “명령어(=슬로건)가 바뀌자마자 정치는 어휘뿐 아니라 구조며 모든 문장 요소를 변주시킨다”(MP, 1980/2001: 163). 문제는 명령어[슬로건]의 발명이다. 그것은 “순간순간 새로운 명령어들이 생겨나서 변수들을 변주시킨다. 아직 알려진 체제에 속하지 않은 명령어들”을 불러내는

302) 레닌은 「슬로건에 대하여」(1917)에서 “모든 권력을 소비에트”라는 슬로건은 혁명이 평화적으로 진행되고 있었던 2월 27일부터 7월 4일까지만 주요했다며, 이제 전쟁상태에서 또 다른 슬로건으로, “권력을 장악한 반혁명 세력과의 결정적 투쟁이라는 슬로건”이 필요함을 역설하고 있다. “역사가 급격히 전환할 때에는 진보적인 정당들조차 얼마간은 자신을 새로운 상황에 적응시킬 수 없게 되어, 예전에 옳았지만 이제는 모든 의미를 상실해버린 (역사의 급격한 전환이 ‘갑작스러운’ 만큼 ‘갑작스럽게’ 상실해버린) 슬로건들을 되풀이해 왔던 일이 너무도 흔히 일어났다”고 지적한다(Lenin, 1917/ 1989: 318). 들뢰즈는 레닌의 슬로건이 언표행위의 집합적 배치를 가장 효과적으로 보여준다고 말하는 것이다. 이밖에 들뢰즈는 2차 세계대전 전후로 독일이라는 사회적 장에서 어떻게 히틀러와 나치를 지지하는 언표들이 구성될 수 있었는가를 밝힌 연구, 그리고 이탈리아 파시즘 언표들의 구성에 관한 연구를 슬로건에 대한 연구로 높이 평가하고 있다.

것이다(MP, 1980/2001: 164). 새로운 명령어의 발명은 결국 '변수들의 변주'를 통해 집합적 배치를 바꾸기 위한 것이다. 명령어의 연속적 변이라는 비신체적 변형을 신체적 변화에 앞서 제시하는 것이 중요하다. 들뢰즈는 레닌의 논문 「슬로건에 관하여」 자체를 하나의 명령어로 간주한다. "이 텍스트는 프롤레타리아의 조건이 신체로서 주어지기도 전에 이미 대중에게서 언표행위라는 배치로서의 프롤레타리아 계급을 도출해내었던 것"이기 때문이다(MP, 1980/2001: 162). 들뢰즈에게 화용론은 그 자체로 정치적인 것이다.

집합적 배치를 바꾸는 작업은 명령어를 피하는 것이 아니라, 명령어에 묻어있는 사형선고를 털어내면서 집합적 배치를 바꾸는 것이다.[303] 현실성을 단순히 잠재성의 대립으로 보는 것이 아니라, 잠재성을 통과하면서 새로운 현실태를 만들어내는 것이다. 생성-커뮤니케이션의 실천은 여기서 시작된다. 명령어로부터 "도주함으로써가 아니라 도주가 작용하고 창조하게 만듦으로써 [명령어에 답해야 한다]. [그래서] 명령어 아래에는 통과어mot de passe[304]가 있다"(MP, 1980/2001: 212).

그렇다면 우리는 어디서 '통과어'들을 발명할 수 있는 것일까? 들뢰즈는 집합적 언표를 생산하기 위한 '통과어'를 우선 이야기 꾸며내기fabulatio

303) 들뢰즈가 배치를 바꾼다는 것은 현실로부터 잠재화하여 기관 없는 신체를 통과하여 새로운 현실태로 자리 잡는 것을 가리킨다. 아감벤은 푸코의 배열장치 개념을 발전시켜 오늘날의 문제를 극복할 수 있는 방법을 모색한다. 아감벤은 '주체-기능'을 통해 우리에게 강제된 권력의 네트워크인 배열장치를 극복할 수 있는 방법으로 '세속화'를 내세운다. 그에 따르면, "세속화는 희생제의에 의해 분리.분할된 것을 공통으로 사용할 수 있게 되돌리는 역逆-[배열]장치이다"(Agamben, 2006/2010: 40). 그래서 아감벤은 배열장치를 극복하는 대안으로, "[배열]장치들을 세속화하는 문제, 즉 장치를 안에 포획되고 분리됐던 것을 공통으로 사용할 수 있게 되돌리는 문제는 그만큼 더욱더 긴급한 사안이다"(Agamben, 2006/2010: 48). 이것은 '공통적인 것의 생성'을 일상화하는 생성-커뮤니케이션의 실천론의 한 방법이기도 하다.

304) 불어인 '통과어mot de passe'는 군대에서 묻는 암호인 '명령어mot d'ordre'의 연관어로서 답하는 암호를 가리킨다. 들뢰즈에 따르면, 현실성의 층위에서 명령어는 죽음과 도주라는 이중운동을 한다. 즉 명령어가 도주를 통해 권력과 자본을 중심으로 고정되고 강화된 현실에 균열을 가하는 상대적 탈영토화를 시도하지만, 동시에 명령어는 어쩔 수 없이 중심을 찾고 그것을 의미화하고 주체화하는 경향을 포기하지 않는다. 이러한 '명령어'의 이중운동 가운데, 현실성 층위에서의 상대적 탈영토화를 뛰어넘어 잠재적 층위에서의 절대적 탈영토화를 '통과어'라고 부른다.

n[305]에서 발견할 것을 권한다. 이야기 꾸며대기가 작동하는 방식은 현실적 발화행위를 끌어내면서 동시에 잠재적인 층위의 기억을 생산해내는 것이다. 즉 이야기 꾸며내기는 발화행위를 이끌어내면서 지배적인 언어 내부에서 이방(異邦)의 언어를 창조하는 것이다. 이것은 사회적 통념이나 척도의 재생산이 아니라, 민중들 스스로 만들어내는 '허구화하기' 또는 '거짓의 역량puissance du faux'을 가리킨다.[306] 들뢰즈에게 집합적 언표로서의 '꾸며대기, 거짓, 허구'야말로 현실성의 층위에서 강요되는 하나의 진리-중심을 해체하는 유일한 방법이다.

같은 맥락에서 들뢰즈는 집합적 언표를 생산하는 주체는 인간중심주의를 극복해야 한다고 말한다. 그것은 전통적인 '언표행위 주체와 언표주체'라는 주체이론을 대신하여, 생성하는 집합적 언표 또는 '언표행위의 집합적 배치'를 내세우는 것이다.[307] 거기서 인간중심주의 또는 **"주체는 존재하지 않는다. 오직 언표행위의 집합적 배치만이 존재한다"**(K, 1975/2001: 47). 그래서 들뢰즈는 언표행위의 집합적 주체를 "비인칭으로서의 3인칭"이라고

---

305) '이야기 꾸며내기fabulation'는 원래 장 루슈J. Rouch의 시네마 베리테 제작방식에서 유래한 개념으로, "허구적이지 않은 실제 인물을 취해 그들을 '허구화'하고, '전설을 만들고', '이야기를 꾸며내게'"하는 것이다(IT, 1985/2005: 428). 즉 실재인물들 스스로 이야기를 꾸며내게 하는 것이다. 이는 현실성의 층위에 있는 인물들에게 스스로 자신의 잠재적 층위를 발굴하도록 만드는 것으로, 제작자와 등장인물들의 "이중적인 생성"을 가리킨다. 들뢰즈는 '이야기 꾸며내기'에 대해, 그것은 "익명적인 신화도 아니고, 개인적 허구는 더더욱 아니다. 이는 사적인 문제와 정치적인 것을 분리하는 경계를 끊임없이 뛰어넘는, 그리고 **그 자신, 집합적 언표들을 생산해내는** 인물의 행동하는 발화, 발화의 행위"라고 말한다(IT, 1985/2005: 429).

306) 거짓의 역량은 소위말하는 '진리언표자'들에 대항하는 힘을 가리킨다. '이것이 진리다'라고 외치는 권력에 대항하여, 그 진리에 반하는 '거짓의 역량'을 보여주는 것이다. 도래할 민중은 거짓의 역량을 통해 단 하나의 진리-영웅에 맞선다. 이것을 되기[생성]의 개념으로 말하면, 타자-되기, 만인-되기, 식별불가능한 것-되기를 가리키는 것이다.

307) 언표주체와 언표행위주체는 담론 공간에 의해 분리된다. 그 내부에 위치한 주체가 '언표의 주체'라면, 외부에서 그 언표를 수행하는 초월적 주체가 '언표행위의 주체'이다. 예를 들어 일기 속에서 '나'는 언표 주체인 반면, 그 일기를 쓰고 있는 나는 언표행위의 주체가 된다. 들뢰즈는 담론 공간의 가시적인 언표 주체가 비가시적 언표행위 주체를 자신에게 포개어 주체를 일원화하려는 초재적 권력에 반대한다. 그가 보기에 언표 주체와 언표행위 주체는 하나의 주체로 단일화할 수 없는 생성하는 관계이기 때문이다. 그래서 들뢰즈는 "언표행위 주체sujet d'énonciation와 언표 주체sujet de énoncé의 단절을 넘어서려는 언표행위의 집합적 행위자들agents collectifs d'énonciation개념"에 주목한다(P, 1990/1993: 50).

부른다(F, 1986/2003: 89). 이 잠재적 층위로부터 현실화한 각각의 인간중심적인 주체들인 “이 [현실화한] 입장들은 언표 자체로부터 파생되는 것이며, 결국 각각의 언표 가족들에 따라 특징지어지는 하나의 ‘비인칭(non-personne)’, ‘그(Il)’ 혹은 ‘사람들(ON)’ ‘그가 말한다(Il parle)’ ‘사람들이 말한다(On parle)’ 등등의 여러 양식이 된다”(F, 1986/2003: 23). 중요한 것은 명제, 문장, 담론, 단어를 구사하는 주체가 아니라, 언표적 명령어를 불러들이는 비인칭적 3인칭이다.

> 주체는 언표의 유형 혹은 문턱에 따라 변화하는 하나의 자리(place) 혹은 위치(position)이다. 한편 ‘저자(auteur)’ 그 자신은 단지 어떤 특정한 경우에 가능한 위치들 중 하나에 불과하다. 심지어 하나의 동일한 언표가 다수의 위치들을 점유할 수도 있다. 그러므로 무엇보다 우선적인 것은 어떤 ‘사람들이 말한다(un ON PARLE)’이며 익명적 중얼거림이고, 가능적 주체들은 그 안에서 배치된다: “담론의 무질서하고 끊임없는 거대한 웅성거림.”(F, 1986/2003: 89~90).

이러한 웅성거림, 중얼거림, 더듬거리기는 잠재성의 층위에 있는 언어의 실재에 해당하는 것으로, 현실성의 권력을 전복하는 실천적 커뮤니케이션에 해당한다. 들뢰즈는 “우리는 언어에 맞서 싸워야 하고, 말 더듬거림을 고안해야 합니다”라고 주장한다(D, 1977/2005: 68). 권력이 유포한 통념doxa에 갇히면 우연적인 사건들조차 모두 상식common sens과 양식bon-sens의 코드로 해석된다. 역설paradox이 유머를 낳는 이유도 이 때문이다. 유머는 더듬거림과 웅성거림을 만들어내는 대표적 기법이다.[308] 마누

---

308) 대표적 사례가 ‘푸코의 웃음’일 것이다. 푸코의 역설적 유머는 순간적으로 사유의 불가능성을 도입하고, 기존의 질서로 포섭할 수 없는 사태의 발발을 통해 웃음을 전한다. 다음은『말과 사물』도입부에 나오는 ‘푸코의 웃음’으로 알려진 대목이다. “이 책의 발상은 보르헤스Borges에 나오는 한 원문texte로부터, 그 원문을 읽었을 때 지금까지 간직해 온 나의 사고—우리의 시대와 풍토를 각인해 주는 <우리 자신의> 사고—의 전지평을 산산이 부숴 버린 웃음으로부터 연유한다. 그 웃음과 더불어, 우리가 현존하는 사물들의 자연적인 번성을 통제하는 데 사용해 온 모든 정렬된 표층과 모든 평면이 해체되었는가 하면 오래 전부터 용인되어 온 동일자le Même와 타자l'Autre 간의 관행적인 구별은 계속 혼란에 빠

엘 데란다는 '언어적 실수'를 통해 지배질서를 위협할 수 있다고 말한다.

> 제의적 안정성을 위협하는 뛰어난 예로서는 다음과 같은 황당한 사건들이다. 여기에는 언어적 실수들(잘못된 발음 또는 단어의 오용, 필요할 때 단어가 떠오르지 않는 경우), 예절의 파격들(말더듬 비웃기, 말실수를 거짓말로 부르기)이 해당된다. 이러한 사건들은 주의를 대화 자체로부터 참여자들을 상호적으로 강제하는 규범에로 변경시킨다(DeLanda, 2006: 53).

소위 말하는 '야자타임'을 통해 기존의 사회적 배치를 순간적으로 탈영토화시켜서 실재the real를 끌어들이는 것도 여기에 해당할 것이다. "대화를 뒤흔들거나 그 경계를 흐리는 모든 사건 또는 일련의 사건들은 탈영토화로 간주될 수 있을 것이다"(DeLanda, 2006: 54~5). 끊임없는 언어적 탈주만으로도 권력이 만들어낸 공포로부터 벗어날 수 있는 실마리를 마련할 수 있다.[309]

생성-커뮤니케이션은 '비인칭적 3인칭'으로 불리는 '익명', '비인격'들의 '집합적 배치' 또는 '익명적 중얼거림'을 창조하는 것이다. 그들의 언어는

지고 붕괴의 위협을 받았다. 이 원문은 다음과 같이 기록하고 있는 <중국의 한 백과사전>을 인용하고 있다. <동물은 다음과 같이 분류된다. (a) 황제에 속하는 동물 (b) 향료로 처리하여 방부 보존된 동물 (c) 사육동물 (d) 젖을 빠는 돼지 (e) 인어 (f) 전설상의 동물 (g) 주인 없는 개 (h) 이 분류에 포함되는 동물 (i) 광폭한 동물 (j) 셀 수 없는 동물 (k) 낙타 털과 같이 미세한 모필로 그려질 수 있는 동물 (l) 기타 (m) 물 주전자를 깨뜨리는 동물 (n) 멀리서 볼 때 파리같이 보이는 동물> 이와 같은 분류법에 대해 경탄하는 가운데 우리가 단번에 감지할 수 있는 것, 우화를 통해 우리에게 또 다른 사고체계의 이국적인 매력으로 보여지는 것은 우리의 사고의 한계, 즉 <그것>에 대한 사고의 절대적인 불가능성이다"(Foucault, 1966/1987: 11). 이 인용문은 우리가 과학적이라고 부르는 법칙들이 얼마나 작위적인 것인지를 보여준다. 그러므로 중요한 것은 어떤 분류나 규칙의 내용이 아니라, 그 규칙을 정한 자의 숨은 의도를 따져 묻는 것이다.

309) 안데르센의 동화『임금님의 새 옷』은 공포와 웃음의 관계를 실랄하게 보여준다. 임금뿐만 아니라 모든 백성이 '바보 눈에는 이 옷이 보이지 않는다'는 사기꾼의 거짓말 공포에 숨죽이고 있을 때, "임금님이 벌거벗었어!"라는 한 아이의 외침은 공포와 억압을 순간적으로 웃음거리로 만든다. 지젝에 따르면, 소년의 외침은 단순히 위선으로부터 우리를 해방시켰을 뿐만 아니라, "우리가 속한 공동체 자체가 붕괴된 것을 깨닫게 된다. ……기존의 상호 주관적 네트워크가 그 일관성을 유지하기 위해서는 결코 말해져서는 안 될 것을 불쑥 말해버림으로써 결국 자기도 모르게 파국을 초래하고" 말았다는 것이다(Zizek, 1991/2004: 158~9). 웃음을 비롯한 '언어적 실수'는 공포를 추방하고 사회적 배치를 바꿀 수 있다.

명석 판명한 시스템 속에 가둘 수 없는 '중얼거림', '웅성거림', '더듬거리기'이자, 더 이상 기표/기의, 내용/표현의 배치로 포착할 수 없는, 새로운 집합적 배치이다. 들뢰즈는 이것을 '도래할 민중'이라고 부른다. 그것은 인간중심주의를 벗어난 텅 빈 우리들의 웅얼거림이다.[310]

3) 이중운동Ⅱ

생성-커뮤니케이션의 존재론이 Ⅱ부에서 살펴본 '1차 이중운동[이중운동Ⅰ]'이라면, 생성-커뮤니케이션의 실천론은 현실성의 층위에서의 2차 이중운동[이중운동Ⅱ]을 가리킨다. 삼항관계와 이중운동의 도식[R=A(a/v)/V] 가운데, 생성-커뮤니케이션 존재론에서의 이중운동Ⅰ이 R=I(A/V)의 관계를 다루었다면, 생성-커뮤니케이션 실천론인 이중운동Ⅱ은 A(a/v)를 다룬다. 한번은 현실성을 강화하는 방향[A(a)]이고, 다른 한 번은 거기로부터 탈주하는 방향[A(v)]이다. 위상학적으로는 같은 현실성의 층위에 있지만, 서로 전혀 다른 방향을 지향한다. 그것은 생성-커뮤니케이션의 두 번째 이중운동으로서, (재)영토화와 탈영토화를 가리킨다. 탈영토화의 가장자리에서는 반드시 재영토화의 움직임이 싹트고 있고, 재영토화를 다른 관점에서 뒤집어보면 그 속에서 탈영토화가 진행되고 있음을 확인할 수 있다.

> 현실화는 오직 탈이중화(dédoublement) 혹은 탈결합[분리](dissociation)에 의해서만, 또한 그 안에서 스스로가 분할되는 다양한 형식들의 창조에 의해서만 가능하다. 그러므로 바로 이로부터 계급들 혹은 통치하는 자와 통치되는 자, 표현 형식과 내용 형식, 담론적 형식들과 비담론적 형식들, 가시적인 것의 형식과 언표 가능한 것의 형식이라는 **현실화의 두 형식이 분열 혹은**

310) 들뢰즈는 생성-커뮤니케이션 실천론 또는 언표행위의 집합적 배치를 가능하게 만드는 '비인칭적 웅얼거림'이 '인칭[주체]'와 맺는 관계를 퍼스에게서도 발견한다. 퍼스의 기호학은 '대상체-표상체-해석체'를 통과하는 세미오시스라는 무한한 해석과정을 구성한다. '익명의 우리'라는 말은 작용-반작용하는 기호 활동만 있을 뿐 기호해석의 주체는 없다는 것이다. 만일 주체가 존재한다면, 그것은 세미오시스라는 작용-반작용하는 활동이 일시적으로 정지하면서 선택한 주체일 뿐이다.

미분화[차이화]되는 것은 바로 이 지점이다.(F, 1986/2003: 67).

들뢰즈의 존재론인 '차이와 반복의 변증법'이 진행되는 'A/V가 A′/V′, A″/V″……'의 양상은 생성-커뮤니케이션의 작동방식이다. 여기서 굳이 현실성의 층위인 'A, A′, A″……'를 추출하여 관찰하려는 이유는 다음과 같다. 먼저 잠재성의 층위인 'V, V′, V″……'는 사실 단 하나의 순수 잠재태가 반복되는 것이다. 그래서 잠재성의 층위[V]는 일의적인 것으로서 굳이 구분할 것이 없기 때문이다[V=V′=V″……]. 그러나 현실성의 층위에서는 사정이 다르다. 잠재성의 지대를 반복적으로 거쳐 가지만 반복은 반드시 차이짓기를 통해서만 가능하다. 'A, A′, A″……'는 차이짓는 반복을 가리킨다. 각각의 현실태인 'A, A′, A″……'는 매번 다른 것이다. 그것이 매번 다른 이유는 각각의 현실성의 층위에서 발생하는 이중운동들이 다른 것이기 때문이다[A(a/v), A′(a′/v′), A″(a″/v″)……].

공통적인 것의 운동으로서의 생성-커뮤니케이션을 생성과 강요의 대립으로 읽는다는 것은 존재론으로부터 실천론으로의 관점이동을 의미한다. 우선 공통적인 것의 두 가지 운동, 즉 그 강요와 생성을 구분하는 것이 필요하다. 그 내용면에서 공통적인 것의 강요는 정해진 영토에서 공통의 코드로 소통하는 것을 가리킨다. 이것은 이미 존재하는 '공통적인 것commun' 안에서 공통의 코드 내부에서 작동하는 구체적 커뮤니케이션을 가리킨다. 그러나 여기에는 공통의 영토와 코드를 전복하려는 또 다른 공통적인 것이 존재하기 마련이다. 이것이 두 번째 공통적인 것[생성-커뮤니케이션]의 존재이유이다. "공가능하지 않은 세계들은 그들의 불(不)공가능성에도 불구하고 공통적인commun, 객관적으로 공통적인 어떤 것, 즉 발생적 요소의 애매한 기호를 나타내는 것을 포함한다고 생각해야 한다"는 것이다(LS, 1969/1999: 213).

이상에서 살펴본 것처럼 (재)영토화와 탈영토화 사이의 이중운동II는 서로를 통해 생성-커뮤니케이션의 실천론을 정의한다. 그래서 이중운동의 핵심은 잠재적인 것의 반복, 회귀, 되돌아옴이다. 잠재적인 것에서 현실적인

것을 거쳐서 다시 잠재적인 것으로 돌아오는 순환운동으로서의 이중운동은 그 출발점과 종착점이 현실적인 층위가 아니라 잠재적인 것에 있다는 사실을 강조한다. 이를 통해 생성-커뮤니케이션 실천론에는 오직 '공통적인 것의 생성'만이 자리하게 된다. 다음에서는 현실성의 층위에서의 2차적 이중운동[A(a/v)]을 보여주는 몇가지 구체적인 개념들을 살펴보도록 한다.

(1) 단일성unité=단위+통일

이중운동II는 현실성의 층위에서 항상 공통적인 것의 강요와 생성이 함께 발생한다는 것을 가리킨다. 이러한 생성-커뮤니케이션의 이중운동을 잘 보여주는 개념이 바로 '단일성unité'(단위/통일성)이다. 개개의 '단위'를 가리키는 동시에 전체적인 '통일성'을 가리키는 '단일성unité' 개념은 생성-커뮤니케이션의 존재론적 측면뿐 아니라 실천적 측면 또한 잘 보여준다. 단위들unités로 점점 더 갈라질수록 어떻게 공통적인 것으로서의 통일성unité이 생겨날 수 있는가? 문제는 여기서의 통일성이 우리가 일반적으로 사용하는 동일성에 기초한 통일성이 아니라는 것이다. 그것은 차이에 바탕한 '새로운 통일성'이다. 마치 개체화 과정에 있는 개체들처럼, 매번의 단위마다 달라지는 통일성을 말한다.

들뢰즈는 단일성 개념을 통해 공통적인 것의 강요와 생성이라는 이중운동의 작동원리를 잘 보여준다. 그 대표적인 사례를 우리는 토크빌A. Toqueville이 대혁명을 다루면서 사용하는 단일성 개념에서 찾을 수 있다. 토크빌에 따르면, 대혁명 직전 프랑스의 귀족, 부르주아, 농민 등의 모든 사람들은 서로 침범할 수 없는 장벽을 사이에 두고 극단적으로 분할되어 있었다고 한다. 그럼에도 불구하고 어떻게 대혁명이라는 단 하나의 흐름으로 합류할 수 있었을까? 토크빌은 다음과 같이 답한다.

> 나는 이 거의 무한에 가까운 분할을 생각해 보았을 때야 비로소 다음과 같은 사실, 곧 거대한 혁명이 눈 깜짝할 사이에 이 사회를 완전히 뒤집어 버

릴 수 있었던 것은 바로 시민들이 위기 때에 함께 행동하거나 서로 의존할 태세가 전혀 되어 있지 않았기 때문이라는 것을 이해할 수 있었다. 이 거대한 동요[프랑스 대혁명]에 의해 모든 작은 장벽들이 무너져 버렸을 때, 지금까지 전혀 보지 못한 촘촘하고 동질적인 어떤 싸늘한 형체가 즉시 나타나는 것을 나는 보았다(Toqueville, 1856/2006: 94).

이것은 생성-커뮤니케이션의 원리 가운데 '어긋남'을 그대로 보여준다. 단위들이 어긋나 있을수록 새로운 통일성의 효과는 크다는 것이다. 개인적 또는 집단적 단위unité에서 무한히 분할되어 있는 이들 사이에서 통일성unité이 순간적으로 나타날 수 있었던 것은 그들의 무한한 "다양성 이면에는 이미 국민의 단일성unité과 법제의 단일성이 자리 잡고 있었"기 때문이라는 것이다(Toqueville, 1856/2006: 94~95). 앙시앵 레짐에서 모든 사람들은 무한히 분할된 상태임에도 불구하고, 통치자라는 단 하나의 통치자에게 의존하고 있었다. 그들은 모든 원인을 통치자에서 찾으려했으며 문제의 해결도 오직 통치자에게 의존하였다. 토크빌은 지배자만큼이나 피지배자들 또한 단하나의 권력만을 꿈꾸고 있었다고 말한다. 이런 면에서 앙시앵 레짐에서 모든 계급과 계층의 이해관계는 서로 다를지라도 너무나 닮아있었다는 것이다. 이들의 유사성을 강제하는 것, 즉 공통적인 것의 강요는 하나의 중심이다. 토크빌이 이에 대해, "사람들은 서로 닮게 하며 서로의 운명에 무관심하게 만드는 불가피한 결과를 낳게 되는 것은 바로 한 사람에 의한 통치"라고 지적한다(Toqueville, 1856/2006: 98). 그렇다면 이러한 공통적인 강요는 어떻게 공통적인 것의 생성으로 이어지는 것일까? 어떻게 즉각적으로 공통적이고 싸늘한 형체가 나타나는 것일까?

토크빌은 물론 그 답이 단일성unité 안에 있다고 보았다. 하나의 중심으로 모든 단위들이 점점 더 유사해져 갈수록 이들은 얼마든지 서로 위치를 바꿀 준비가 되어 있었다. 공통적인 것은 점점 하나의 중심을 강요하면서 통일unité되지만, 그것은 오직 중심과의 이해관계를 달리하면서 단위unité별로 분할될 뿐이다. 공통적인 것의 생성은 공통적인 것의 강요의 극한에

서 발생한다고 할 수 있다. 이것이 바로 생성-커뮤니케이션 이중운동이자, '단위/통일성'이라는 역설이 공존하는 단일성의 의미이다.

> 더욱 기묘한 것은 서로 그토록 분리되어 있는 이 모든 사람들이 너무나 서로 유사한 나머지 잠시 위치를 바꾸기만 하면 더 이상 구별해낼 수 없게 된다는 사실이다. ……그리고 바로 이들이 적어도 이론상으로 이미 단일성 unité을 갈망하고 있었다는 사실을 발견할 것이다. 이들은 누구나, 다른 사람들이 각자 자신의 처지에 따라 개별화된다는 바로 그 이유만으로 자신들의 개별적 위치에 집착했다. 그러나 이들 중 어느 한 사람이 남다른 특권을 지닌다거나 공통의 기준을 넘어서지 않는 한, 이들 모두는 언제든지 동일한 무리 속에 뒤섞일 채비가 되어 있었다(Toqueville, 1856/2006: 113~4).

공통적인 것의 강요가 극단에 이른 가장자리에서 또 다른 공통적인 것의 생성이 발생한다는 원리는 탈영토화 개념을 통해서 이미 살펴보았다. 들뢰즈는 탈영토화가 어떻게 일어나는가에 대해 "모든 배치에서 이탈하고 모든 가능한 배치의 능력을 모조리 능가하고 다른 평면으로 이동한다"라고 말한다(MP, 1980/2001: 619). 강요된 영토의 첨점은 언제나 탈영토화를 불러온다. 그래서 들뢰즈는 현실화와 잠재화는 서로의 극점에서 상대방을 향해 방향을 바꾼다고 말한다. 배치의 본성이 끊임없는 이행과 지속적인 탈영토화에 있다는 것이다. 들뢰즈에 따르면, "영토는 언제나, 적어도 잠재적으로 탈영토화 중이며 설사 다른 배치가 재영토화(안식처에 "해당하는" 어떤 것을 초래한다)를 초래한다고 해도 다른 배치들로 이행중이다"(MP, 1980/2001: 620).

생성-커뮤니케이션은 항상 생성[되기]의 와중에 있으며, 그 생성의 극단에서 하나의 모델-커뮤니케이션이 생겨나지만, 그 모델은 자신의 한계에서 다시 생성-커뮤니케이션으로 탈영토화한다. 이것은 현실성의 층위에서 현실화와 잠재화[A(a/v)]가 동시에 진행되는 이중운동을 보여준다. 이런 이중운동의 관점에서 현실화[공통적인 것의 강요]를 저지하고, 잠재화[공통적인

것의 생성]를 추동하는 것이 생성-커뮤니케이션의 실천론이다.

(2) 이중절합

생성-커뮤니케이션의 실천론, 즉 현실태에서의 구체적인 두 가지 운동[A(a/v)]을 이해하기 위한 핵심적인 개념 가운데 하나가 바로 이중절합 개념이다. 그것이 '절합articulation'인 이유는 어떤 질료적 흐름을 구성단위[실체]로 분할하고, 그것을 일정한 방식[형식]으로 결합하기 때문이다. 이것은 생성-커뮤니케이션의 '끊어짐의 원리'를 그대로 보여준다. 오직 절단을 통해서만 연결될 수 있다는 생각은 절합에서도 재확인된다. 그리고 그 절합이 '이중double'인 이유는 내용과 표현의 층위에서 두 번 분절하기 때문이다. 들뢰즈가 말하는 내용에서의 1차 절합과 표현에서의 2차 절합을 통해 잠재성의 현실화와 그 현실 위에서의 (재)영토화라는 이중운동의 정체성을 분명하게 포착할 수 있을 것이다.

> 첫 번째 절합은 불안정한 입자-흐름들로부터 준-안정적인metastable 분자 단위들 또는 유사-분자 단위들(실체)로 선별하거나 채취하며, 여기에 연결들과 이어짐이라는 통계학적 질서(형식)를 부여한다. 다른 한편 두 번째 절합은 밀집적, 안정적, 기능적 구조들(형식)을 세우며, 그와 동시에 이 구조들이 현실화되는 몰적 합성물들(실체)을 구성한다(MP, 1980/2001: 87).

이것은 각각 내용의 실체/내용의 형식과 표현의 실체/표현의 형식에 관한 설명이다. 들뢰즈는 1차 절합과 2차 절합의 개념을 마르티네Martinet로부터 빌려오고, 내용과 표현의 개념을 옐름슬레우로부터 빌려온다. 그러나 들뢰즈는 빌려온 그 개념들을 그대로 사용하기보다는 자신의 방식으로 변형하여 사용한다. 이런 상황을 들뢰즈는 "청중들이 떠났다(우선 이중분절의 마르티네주의자들이, 그 다음엔 내용과 표현의 옐름슬레우주의자들이, 그리고 단백질과 핵산의 생물학자들이 떠났다)"라고 표현한다(MP,

1980/2001: 116). 먼저 들뢰즈는 마르티네의 1차 절합과 2차 절합 사이의 우선순위를 폐기한다. 마르티네에게 1차 절합은 형태소(의미론)이고, 2차 절합은 음소(음운론)로서 2차 절합이 더 근본적이지만, 들뢰즈가 보기에 어느 한 쪽이 더 우선한다고 볼 수 없다는 것이다. 왜냐하면 "두 절합의 구분은 형식과 실체 사이에서 일어나는 것이 아니라 내용과 표현 사이에서 일어난다. 표현은 내용 못지않게 실체를 갖고 있으며 내용은 표현 못지않게 형식을 갖고 있기 때문이다"(MP, 1980/2001: 93). 절합에 대한 마르티네의 구분을 따르지 않는다는 이유로, 마르티네주의자들이 가장 먼저 들뢰즈의 곁을 떠났다고 말하는 것이다.

옐름슬레우가 말하는 내용과 표현, 그리고 그 각각의 실체와 형식 가운데, 들뢰즈의 이중절합과 직접적으로 관련된 것은 '형식'의 문제이다. 구성의 단위unité de composition인 실체들의 커뮤니케이션[결합] 방식이 '형식'이다. 한 지층의 '형식'은 사용규칙으로서의 코드이다. 이 때문에 '형식'은 커뮤니케이션을 통해 코드화하는 동시에 새로운 코드를 발명하는[탈코드화] 것이다. 들뢰즈는 그 이유에 대해 "실체는 형식을 부여받은 질료 이외에 다른 것이 아니다. 형식은 코드 및 코드화 양식을 내포한다. 형식을 부여받은 질료인 실체는 영토성 및 영토화의 정도와 탈영토화정도에 관련된다"고 말한다(MP, 1980/2001: 88). 형식이 달라지면 실체 또한 달라진다. 절합의 구성단위는 처음부터 단절방식이나 결합방식과 분리할 수 없다. 한 지층으로부터 다른 지층으로 옮아가면, 실체도 형식도 달라진다. 형식의 탈코드화가 실체의 탈영토화와 연동할 수밖에 없는 이유도 이 때문이다. 이것은 이중운동II에서 (재)영토화와 탈영토화는 서로 반대 방향을 향하지만, 서로 밀접한 관계를 유지할 수밖에 없다는 것을 보여준다.

(3) 자본주의의 이중운동: 이윤율 저하경향 법칙.

들뢰즈의 대표적 후기 저작들인 『앙티 오이디푸스』와 『천개의 고원』이 자본주의에 대한 비판서라는 것은 '자본주의적 분열분석 I, II'라는 부제들

에서도 알 수 있다. 자본주의 비판에 있어 들뢰즈 또한 마르크스의 영향으로부터 자유로울 수는 없었다.[311] 실제로 생성-커뮤니케이션의 실천적 이중운동에 관해 들뢰즈는 명시적으로 마르크스를 인용하고 있다. 자본주의는 그 자체로 극단적인 탈영토화 운동이지만, 그 내부에서 또 다른 층위의 (재)영토화와 탈영토화가 진행된다. 들뢰즈는 자본주의의 고유한 이중운동을 다음과 같이 정리하고 있다.

> 마르크스는 이윤율 저하경향과 잉여가치 절대량의 증가라는 **이중 운동**(double mouvment)을 상쇄적 경향의 법칙(loi de la contrariée)이라고 불렀다. 이 법칙과 같은 계열로서, 한편으로는 탈코드화하고 탈영토화하는 흐름이 다른 한편에서는 폭력적이고 인위적으로 재영토화하는 흐름이 있다. 자본주의 기계가 여러 흐름으로부터 잉여가치를 끌어내기 위하여 이 흐름들을 탈코드화하고 공리체계화함으로써 탈영토화하면 할수록, 관료조직과 경찰기구 같은 자본주의의 부속장치들은 잉여가치의 증대하는 부분을 흡수하면서 더욱더 재영토화를 추진한다(AO, 1972/1994: 59. 번역 일부수정).

'이윤율의 저하경향의 법칙'은 정치경제학의 오래된 모순율이었다.[312] 자본가는 더 많은 돈을 벌기위해 더 많은 투자를 하지만, 왜 그에게 돌아가는 이윤의 비율은 점점 더 떨어지는 것일까? 사실 마르크스가 '이윤율의

311) 들뢰즈가 죽기 전 마지막으로 구상하고 있던 책이 『마르크스의 위대함』이었다는 사실만 보아도 들뢰즈에게 드리운 마르크스의 그림자를 무시할 수는 없을 것이다. 들뢰즈는 1993년의 한 인터뷰에서 80년대와 90년대는 사막의 시대여서 글을 쓸 아무런 의욕이 없다고 하면서, 마지막으로 『마르크스의 위대함』을 쓰고 절필하겠다고 밝힌 바 있다. 이로부터 2년 뒤인 1995년 11월 투신자살함으로써 그 약속은 지켜지지 못했다.

312) 마르크스의 '이윤율의 저하경향의 법칙'은 자본의 유기적 구성이 고도화되는데도 역설적으로 평균 이윤율이 저하되는 경향을 가리킨다. 자본의 유기적 구성이 고도화한다는 것은 총자본 가운데 가변자본[노동력]은 줄고 불변자본[기계설비 외]이 늘어나는 것을 말한다. 자본가는 더 많은 이익을 차지하기위해 노동자를 해고하고 새로운 기계들을 도입하여 생산력을 높이지만, 이윤율은 점점 더 떨어진다는 것이다. 왜냐하면 이윤율은 투하된 총자본 가운데 자본가가 차지하는 이윤[잉여가치]의 비율을 가리키는데, 자본가들이 노동력의 원천인 가변자본을 줄이고, 이에 따라 잉여가치 비율이 줄어들기 때문이다. 이런 모순 때문에 '이윤율 저하경향의 법칙'에 따라 자본주의가 발전할수록 평균이윤율은 제로가 되고 결국 자본주의는 망하게 된다는 것이다. 그러나 현실은 그렇지 않다. 자본주의가 '이윤율의 저하 경향의 법칙'에도 불구하고 건재한 이유를 마르크스는 '상쇄요인'에서 찾고 있다.

저하 경향의 법칙'에 주목한 것은 자본주의의 필연적인 몰락이 아니라 반대로 그 질긴 생명력이었다. 그래서 마르크스는 같은 질문을 다른 방식으로 묻는다. 자본주의는 왜 이윤율이 저하하는 경향에도 불구하고 더 많은 발전을 하는 것일까? 마르크스는 자본주의 발달의 배후에 자리한 "이윤율의 저하와 절대적 이윤량의 증대가 동시에 발생한다는 이중성격의 법칙"에 주목한다(Marx, 1959/1990: 261 참고). 자본주의에서 이윤율은 떨어지는데 생산력이 늘어나는 역설적 현상을 어떻게 설명할 것인가? 이에 대해 마르크스는 "상쇄요인"들이라고 답한다(Marx, 1959/1990: 275). 이윤율이 떨어져도 자본가들이 이윤을 남기는 비밀은 '상쇄요인'에 있다는 것이다. 마르크스는 상쇄요인들로 노동착취도의 증대, 노동력의 가치 이하로의 임금의 인하, 불변자본 요소들의 저렴화, 상대적 과잉인구, 대외무역, 주식자본의 증가 등을 들고 있다. 들뢰즈에 따르면, 이러한 상쇄요인이 바로 자본주의의 이중운동이다.

오늘날 자본주의의 탈영토화는 인간의 영역을 넘어서고 있다. 존엄한 생명과 경이로운 환경조차 이제 생명자본, 환경자본이 되었다. 자본주의의 광폭한 탈영토화는 그 내부의 (재)영토화와 함께 이중운동 한다. 이것은 잠재성의 층위에서 진행되는 '공통적인 것의 생성'이 현실성의 층위에서 '공통적인 것의 강요'와 상호작용하는 것과 같다. 마르크스의 '이윤율의 저하 경향의 법칙'과 '상쇄요인'은 탈영토화와 (재)영토화라는 자본주의의 이중운동을 여실히 보여준다. 그러므로 마르크스가 이윤율 저하 경향의 법칙을 통해 말하고자 한 것은 자본주의의 필연적 멸망이 아니라, 이윤율의 경향적 저하를 상쇄하는 다양한 요인들에 대한 비판이라는 것을 알 수 있다. 그 상쇄요인들은 노동착취도의 증대, 노동력 가치 이하로의 임금 인하, 불변자본 요소들의 저렴화, 상대적 과잉인구, 대외무역, 주식자본의 증가 등이다. 마르크스의 이중운동을 참고하면서, 들뢰즈는 '이윤율의 저하 경향의 법칙'에 대해 다음과 같이 답한다.

돈의 이중성, 두 개의 명세표, 두 가지 등기, 즉 임금노동자의 가계 속의 돈

> 과 기업의 대차대조표 속이 돈으로 되돌아가보자. 이 거대한 두 개의 질서를 동일한 분석의 단위로 재는 것은 완전한 허구이자, 우스운 사기행각이다. 그것은 마치 은하계들 간의 혹은 원자들 간의 거리를 미터나 센티미터로 재는 것과 같다. 기업들의 가치와 임금노동자들의 노동가치 사이에는 공통의 척도가 전혀 없다. 이런 까닭에 (이윤율) 저하경향에는 끝이 없다(AO, 1972/1994: 344, 번역 일부 수정).

자본가에게 돈은 채울 수 없는 욕망의 화신이고, 노동자에게 돈은 생존을 위한 필수조건이다. 들뢰즈는 욕망과 생존 사이의 거리를 메울 때까지 이윤율의 저하 경향은 멈출 수 없다고 말한다. 자본가는 자신의 욕망을 채우기 위해 노동자를 해고하지만, 그 노동자만이 자신의 욕망을 채워줄 수 있는 이윤[잉여가치]의 원천이라는 모순 때문이다. 그 모순은 마치 경기침체에서도 물가가 오르는 스태그플레이션stagflation 상황에서 서로를 쳐다볼 수밖에 없는 자본가와 노동자 사이의 거리와도 같다. 자본주의는 멈출 수 없는 탈영토화의 압력을 고스란히 내부의 억압적 (재)영토화로 전가시킬 수밖에 없다. 그래서 마르크스는 이윤율의 저하 경향의 법칙을 일종의 "이중성격의 법칙"으로 규정하면서, 다음과 같이 말한다. "자본주의적 생산은 그것에 내재하는 한계들을 끊임없이 넘어서려는 경향이 있지만, 자기 앞에 동일한 장벽들을 또다시 더 큰 규모로 세워놓는다고 하는 수단을 사용함으로써만 넘어선다"(AO, 1972/1994: 345, 주석 82. 재인용). 가변자본과 이윤의 상대적 감소는 역설적으로 이 둘의 절대적 증가와 동시적으로 진행되는 "이중적 효과"라는 것이다.

> 처음에는 자기 활동의 조건들로서 나타나고, 나중에는 자기 활동에 대한 질곡으로 나타나는 이들 여러 조건들은. 역사의 전 발전과정에 있어서 일관된 일련의 교류형태를 이루고 있다. 그것의 일관성이란 다음과 같다. 즉 이제 하나의 질곡이 되어 버린 예전의 교류형태는 새로운 것, 즉 보다 발전한 생산력과 그것에 따른 개인의 더욱 진전된 자기활동에 조응하는 새로운 교류형태로 대체된다. 하지만 이 형태 역시 다음에는 다시 하나의 질곡으로 되

어 버리고, 또 다른 것으로 대체된다(Marx, 1845/1988: 116).[313]

들뢰즈에게 마르크스는 무엇보다 이중운동의 이론가로 규정될 것이다. 자본주의는 알려진 대로 탈영토화의 궁극적 실체이다. 중세 전제군주제로부터 모든 것을 탈영토화 시키면서 자본주의가 탄생한 것인데, 마르크스는 누구보다 정확하게 그 과정을 묘사하고 있다. 자본주의는 또한 극단적 탈영토화를 추구하되 역설적으로 그 내부에서 엄청난 (재)영토화를 시도한다. 마르크스는 이를 착취와 수탈의 과정으로 그려냈다. 이러한 자본주의의 거시적 이중운동이 그 내부에서 '이윤율 저하경향'을 비롯한 미시적 이중운동에 따른다는 마르크스의 분석은 생성-커뮤니케이션의 실천론에 많은 영감을 제공한다.

4) 탈영토화의 8가지 정리

생성-커뮤니케이션 실천론을 한마디로 요약한다면 '탈영토화'라고 할 수 있을 것이다. 생성-커뮤니케이션 존재론이 '차이와 반복의 변증법'이라면, 그 실천론은 탈영토화와 (재)영토화의 변증법인 것이다. 탈영토화는 재영토화 사이에 있으며, 재영토화 역시 탈영토화 사이에 존재한다. 그리고 들뢰즈의 삼항논리에 따라, 모든 존재는 상시적인 탈영토화 상태에 있으며, 재영토화는 탈영토화가 전개되는 방식에 불과한 것으로 볼 수 있다. 들뢰즈는 『천개의 고원』의 얼굴성을 다룬 장에서 4개의 정리[단순한 탈영토화의 정리]를 먼저 소개하고, 생성을 다룬 장에서 나머지 4개의 정리[일반화된

313) 마르크스의 '교류Verkehr' 개념을 통해 그의 커뮤니케이션론에 접근하고 있는 연구로는 윤병철의 『커뮤니케이션, 사회학의 매듭』을 참고하라. 마르크스의 교류 개념은 이동과 소통을 동시에 지시한다. 윤병철에 따르면, 마르크스는 『독일 이데올로기』까지 사회를 이해하기 위한 주요 개념으로 '생산'과 '교류'라는 두 개념에 천착해왔으나, 『자본론』에서 '교류' 개념을 슬그머니 빼고 생산 패러다임에만 집중한다. 마르크스는 『독일 이데올로기』 이후 '생산관계'를 사적 유물론의 핵심 개념으로 부각시키면서, 사적 유물론에 대한 커뮤니케이션적 접근을 발전시키지 않았을 뿐이라고 평가한다. 마르크스는 자본주의 사회를 커뮤니케이션 체계로 통합할 수 있음을 간파하고 있었지만, 결국에는 '생산관계'에 초점을 맞추면서 커뮤니케이션을 정치, 종교, 교육 등의 영역들 가운데 하나로 축소해버렸다는 것이다(윤병철, 1999 : 65 참고).

이중의 탈영토화에 관한 정리]를 더해 8가지의 탈영토화 정리를 제시한다. 앞의 4개 정리가 탈영토화를 정의하는 비교적 단순한 개념들이라면, 뒤의 4개 정리는 '생성[되기]'으로서의 탈영토화를 실천적인 맥락에서 구체적으로 다룬 것들이다.

탈영토화의 8가지 정리의 세부 내용을 살펴보기 전에 반드시 짚고 넘어가야할 문제가 있다. 첫째, '탈영토화의 8가지 정리[이하 탈영토화 정리]'와 이 논문의 'Ⅲ부 생성-커뮤니케이션'에서 다룬 '생성에 대한 8가지 정리[이하 생성 정리]'와의 관계이다. 특히 탈영토화 정리 가운데 뒷부분의 4개 정리가 생성 정리 가운데 네 번째인 '생성은 탈영토화이다'라는 정리의 내용을 이루고 있다는 것이다.[314] 단순화하면 탈영토화 정리는 생성 정리의 부분에 해당한다. 그 이유는 생성이 존재론적 개념이라면, 탈영토화는 실천적 개념이기 때문이다. 둘째, 8가지 탈영토화 정리가 『천개의 고원』에서 등장하는 맥락이다. 탈영토화 정리 가운데 앞부분의 4개 정리가 '얼굴성'을 다루는 대목에서 등장한 이유는 얼굴의 풍부한 '탈영토성' 때문이다. 단 한 순간이라도 얼굴표정은 탈영토화를 멈출 수가 없다.[315] 이와 같은 내용을 탈영토화의 8가지 정리에서 확인해보면 다음과 같다.

제1정리. 탈영토화에는 적어도 두 항이 존재해야 한다. 들뢰즈는 얼굴성[얼굴 표정]은 '흰 벽과 검은 구멍'이라는 두 항이 있어서 가능하다고 본다. 하나의 항으로는 표정을 만들 수 없다. 탈영토화로서의 얼굴 표정은 흰 벽과 검은 구멍 사이의 블록이 형성되는 것이다. 예를 들어 메시앙의 새-되기는 메시앙과 새라는 두 항 사이에서 탈영토화의 블록을 가리킨다. [메시앙 음악의 새음향 되기]:[새의 음향-되기]라는 블록은 메시앙과 새라는 두 항으로부터 탈영토화함으로써 가능한 것이다. 한 존재의 변화로만 보이는 사건조차 배후에는 그 사건을 조장한 다른 존재가 반드시 있다. 한 존재의 탈영토화를 굳이 커뮤니케이션이라 하지 않고, 둘 이상의 존재 사이에서

314) 이 논문의 '<도표 17> 일반화된 이중의 탈영토화에 관한 정리'를 참고하라.
315) 얼굴성은 얼굴표정이 작동하는 성질이나 방식을 가리킨다. 자세한 내용은 이 논문의 'Ⅴ부 생성-커뮤니케이션 실천론'의 실천 개념들 가운데 '얼굴성과 얼굴화'를 참고하라.

벌어지는 동시적 탈영토화와 그 결과로서의 블록 형성이 생성[되기]이자 커뮤니케이션이다. 생성-커뮤니케이션의 실천이라는 관점에서 보면, 한 사건의 배후에는 항상 동시적 탈영토화를 가져온 둘 이상의 요인이 있다는 사실에 주의해야 한다.

제2정리. 탈영토화 운동이 빠르다고 해서 반드시 탈영토화의 강도가 높은 것은 아니다. 탈영토화는 양으로 측정할 수 없는 질적인 문제라는 것이다. 사실 얼굴 표정에서 배어나오는 감정은 오히려 느릴수록 더 강렬한 경우가 많다. 그러므로 탈영토화하는 속도와 그 강도를 혼동해서는 안 된다. 예를 들어 탈영토화하는 노마드의 여행은 움직인 거리나 속도와 상관없는 감응의 문제이다. 돈을 좇아서 아침은 도쿄, 점심은 홍콩, 저녁은 서울에서 해결하는 잡노마드의 생활보다는, 5시간 걸려 희망버스를 타고 참석한 시위현장에서 훨씬 더 깊은 삶의 감응을 느낄 수 있는 것이다. 자본주의적 경쟁과 양적인 척도로부터 벗어나지 못한다면, 한 걸음의 탈영토화도 이룰 수 없음을 깨닫는 것이 중요하다. 탈영토화는 권력과 자본이 원하는 속도와는 아무런 관계가 없다.

제3정리. 가장 탈영토화되지 못한 것이 가장 탈영토화한 것 위에서 재영토화된다. 우선 이 명제에서 들뢰즈가 전제하고 있는 것부터 살펴볼 필요가 있다. 그것은 모든 존재가 매순간 탈영토화하고 있다는 사실이다. 다만 거기에는 정도의 차가 있을 뿐이다. 말하자면 재영토화라는 것은 원칙적으로 없다는 것이다. 그래서 가장 탈영토화한 것과 비교하여, 가장 탈영토화하지 못한 것을 가리켜 재영토화한다고 말하는 것이다. 예를 들어 얼굴 표정은 수많은 표현이 가능하다는 의미에서 하나의 풍경이다. 이에 비해, 머리와 가슴은 표현이 없어 탈영토화하지 못하지만, 가장 멀리 탈영토화한 얼굴이 있어서 조금이라도 탈영토화할 수 있다. 그래서 우리는 표정 없는 머리나 가슴에서 감정을 느끼기도 하는 것이다. 이것을 두고 우리는 '머리와 가슴은 얼굴 위의 풍경 속으로 재영토화한다'라고 표현하는 것이다. 사실 어떤 대상을 탈영토화의 관점에서 읽느냐, 아니면 재영토화의 관점에서 읽느냐 하는 것은 현실에서 엄청난 차이를 낳는다. 생성-커뮤니케이션은

탈영토화의 입장을 지지하고, 재영토화의 관점을 해체하는 데 그 목표가 있다.

제4정리. 얼굴성의 추상기계는 얼굴뿐 아니라 신체부위, 옷, 물건 들에서도 작용한다. 사물에도 표정이 있다는 시각은 새로운 것이 아니다. 사실 탈영토화가 일어나는 모든 곳은 얼굴이다. 그것은 다른 신체부위나 사물뿐만 아니라 심지어 사회나 역사, 정치, 경제조차도 탈영토화하는 얼굴이다. 문제는 현실화한 얼굴[얼굴화]의 배후에서 잠재적으로 자리하고 있는 얼굴성[얼굴-표정]을 읽어내는 것이다.

제5정리. 탈영토화는 항상 이중운동을 한다. 탈영토화하는 두 항은 각각 다수적 변수와 소수적 변수의 역할을 맡음으로써 이중적 운동을 시작한다. 들뢰즈에 따르면, "탈영토화는 동시에 생성하는 다수적 변수와 소수적 변수의 공존을 함축하고 있기 때문에 탈영토화는 언제나 이중적이다(생성에서 두 항은 자리를 바꾸지도 동일화하지도 않고 오히려 비대칭적인 블록으로 끌려들어가며, 거기에서 한 항은 다른 항 못지않게 변화하며 또한 그것은 이 두 항의 근방역을 구성한다)"(MP, 1980/2001: 579). 탈영토화의 이중운동에 의해 생성은 항상 [다수적 변수: 소수적 변수]라는 블록으로 표현된다. 예를 들어 메시앙의 [음악의 새-되기: 새의 순수음향-되기]라는 블록에서 다수적인 메시앙과 음악은 소수적인 새에 의해 탈영토화하는 것이다. 생성-커뮤니케이션 실천론에서 굳이 다수적 변수와 소수적 변수를 구분하는 것은, 오직 소수자만이 다수자-되기를 할 수 있기 때문이다. 다수자의 소수자-되기는 없다. 두 변수에게 동시에 벌어지는 탈영토화이지만 정반대의 의미를 가질 수도 있는 것이다.

제6정리. 이중의 탈영토화는 탈영토화 하는 힘과 탈영토화 되는 힘으로 구성된다. 제3정리에서 살펴보았듯이 모든 존재는 탈영토화 하되, 그 강도는 서로 다르다. 이에 따라, "비대칭적인 이중적 탈영토화는 탈영토화 하는 힘과 탈영토화 되는 힘으로 할당된다. …가장 덜 탈영토화된 것[다수적 변수]은 항상 가장 탈영토화하는 것[소수적 변수]의 탈영토화를 가속화시키고, 이에 따라 가장 탈영토화하는 것도 가장 덜 탈영토화된 것에 대해 한

충 더 반작용한다"(MP, 1980/2001: 580, 번역 수정). 예를 들어 [음악의 새-되기: 새의 음향-되기] 블록에서 [음악의 새-되기]가 탈영토화 '되는' 힘이라면, [새의 음향-되기]는 탈영토화 '하는' 힘을 가리킨다. 전자의 수동적 힘은 후자의 능동적 힘을 따라 탈영토화 하지만, 그 와중에 능동적 힘을 자극하고 가속화시킨다. 이것을 들뢰즈는 수동적 힘[다수자]는 능동적 힘[소수자]에 이끌려 탈영토화하고 그 위에서 재영토화한다고 표현한 것이다. 이것은 "비대칭적인 되기의 블록 속에서, 순간적인 지그재그 운동 속에서 모든 것이 결합되는" 생성-커뮤니케이션의 과정을 보여준다(MP, 1980/2001: 527). 이 또한 실천적 관점에서 소수자-되기와 밀접한 관계를 갖는다.

제7정리. 탈영토화의 다수적 변수는 내용을, 소수적 변수는 표현의 역할을 한다. 소수적 변수는 적극적으로 탈영토화하고 다수적 변수는 수동적으로 탈영토화된다는 의미에서, 둘의 관계는 옐름슬레우 기호체제에서 말하는 내용과 표현의 관계를 갖는다. 그런데 정작 들뢰즈가 내용과 표현의 관계를 끌고 온 이유는 둘 사이에서 식별불가능성을 발명할 것을 요구하기 위해서다. "탈영토화는 표현과 내용을 어떤 근방 안에 담고 있는데, 근방에서 표현과 내용의 구별은 타당하기를 멈추며 탈영토화는 표현과 내용의 식별 불가능성을 창조한다"(MP, 1980/2001: 580). 예를 들어 [음악의 새-되기: 새의 음향-되기]에서, 메시앙은 먼저 [새의 음향화]라는 표현형식을 통해 자신이 추구하는 [음악의 새-되기]라는 내용을 표현한다. 결국 가장 탈영토화하는 표현[소수적 변수]에 의해 덜 탈영토화된 내용[다수적 변수] 조차 탈영토화시키는 것이다. 생성-커뮤니케이션 실천론에서 탈영토화가 노리는 일차적인 목표는 바로 식별불가능성이다. 들뢰즈는 이를 통해 결국에는 내용과 표현, 다수자와 소수자, 재영토화와 탈영토화의 구분이 무색해지는 탈중심화에 도달하려는 것이다.

제8정리. 하나의 배치가 다른 배치와 다른 것은 탈영토화의 힘과 속도 때문이다. 누가 다수자가 되고 누가 소수자가 될 것인지 뿐만 아니라 탈영토화와 관련된 모든 것들은 오직 탈영토화의 강도에 의해 결정된다. 힘과

속도라는 탈영토화의 강도가 집합적 배치를 결정한다는 것이다. “탈영토화의 힘과 속도는 각 배치마다 다르다. 따라서 해당되는 생성의 블록들과 추상적 기계의 변이들에 따라 매번 지수나 계수를 달리 계산해야 한다”(MP, 1980/2001: 580). 어떤 배치의 탈영토화 계수가 높다면 추상화 정도가 높고, 일관성의 평면에 더 가깝다는 것을 의미한다. 예를 들어 음악과 회화는 탈영토화 계수가 완전 다르다. 심지어 같은 음악 안에서도 작곡가나 연주자에 따라 매번 계수는 달라진다. 생성-커뮤니케이션이 끊임없이 이행하는 과정에 있다는 것은 이런 의미다. 그 끊임없는 이행을 담보하는 것이 바로 탈영토화이다.

이상에서 살펴본 탈영토화의 8가지 정리가 그것의 미시적 작동원리를 보여주었다면, 역사적 사회체들은 탈영토화의 거시적 작동방식을 잘 보여준다. 들뢰즈에 따르면, 기관 없는 신체는 역사 속에서 탈영토화와 재영토화를 반복하면서 원시적 사회체, 전제군주적 사회체, 자본주의적 사회체로 바뀌어왔다. 들뢰즈에게 인간의 역사는 탈영토화의 역사이다. 한 사회체를 재영토화 하려는 권력이 탈영토화하려는 민중의 흐름을 더 이상 저지하지 못하면 순식간에 다른 사회체로 이행한다. 어떤 사회체에 봉사하는 ‘사회적 생산’이 파괴되고, 잠재되어 있던 ‘욕망하는 생산’의 힘이 분출하면서 사회체는 교체된다. 그런데 자본주의 사회체는 탈영토화와 관련하여 다른 사회체들과는 전혀 다른 양상을 보인다. 자본주의도 탈영토화의 결과로 나타났지만, 오직 자본주의만 탈영토화의 원인들을 창출함으로써만 스스로를 유지할 수 있는 숙명에 처한 것이다. 자본주의는 극단의 탈영토화를 통해서만 스스로를 재영토화할 수 있는 독특한 위상을 가지고 있는 것이다. 다른 사회체들이 탈영토화를 억압함으로써 자기 보존할 수 있었지만, 자본주의는 탈영토화 없이는 존재할 수 없다.

그러나 자본주의의 탈영토화는 그 배후에서 거기에 투하되는 노력 이상의 재영토화 장치들이 동원된다. 자본주의는 돈이 된다면 팔아치우지 못할 것이 없다는 식으로 탈영토화하면서, 이를 위해 희생되는 것들을 정당화하기 위한 정신적·물질적 기제들을 억압적으로 재영토화한다. “자본의 거대

한 돌연변이식 흐름flux은 순수한 탈영토화지만, 그것이 지불수단들의 환류reflux로 변할 때는 그만큼의 재영토화를 만든다"(AO, 1972/1994: 547. 번역 수정). 그 결과 자본주의는 모든 것을 자본으로 탈영토화시킴으로써, 자신이 탈영토화 당하지 않도록 움직인다. 탈영토화를 통해 탈영토화를 저지하는 과정에서 자본주의는 내부에서 억압적 재영토화를 요구할 수밖에 없다.[316]

자본주의는 재영토화와 탈영토화를 둘러싼 다양한 요구들에 직면하여 정교한 지배전략을 발달시켜왔다. 자본주의는 역사적 탈영토화에 대한 요구를 처음부터 폭력적으로 배제하는 것이 아니라 그것을 수용하는 척 하면서 내부의 재영토화를 통해 대중의 자발적 복종을 유도한다. 대표적인 전략이 소비의 자유이다. 겉으로는 무제한의 자유를 보장하는 것처럼 보이지만, 원칙적으로 그것은 자본주의의 질서와 가치에 복종할 때만 누릴 수 있는 자유인 것이다. 이처럼 탈영토화를 둘러싼 자본주의의 모순적 태도들은 자본주의의 본성이 무엇인지를 여과 없이 보여준다.

> 이 시스템 안에서는 모든 것이 미쳐 있다: 이것은 탈코드화하고 탈영토화한 흐름들로부터 양분을 취하는 자본주의기계이기 때문이다. 자본주의기계는 이 흐름들을 더욱 탈코드화하고 탈영토화하지만, 그 흐름들을 공리계 장치 속을 통과시킴으로써만 그렇게 한다. 이 공리계 장치는 그 흐름들을 접합키면서, 이 접합점들에서 유사-코드들과 작위적 재영토화들을 생산한다. 이런 의미에서 자본주의의 공리계는 항상 새로운 영토들을 생겨나게 하고 새로운 전제적 원국가Urstaat를 다시 생겨나게 할 수밖에 없다(AO, 1972/1994:

316) 들뢰즈의 존재론적 도식에 따라, 탈영토화 개념 또한 잠재성의 층위에서 존재-생성으로서의 탈영토화와 현실성의 층위에서 재영토화에 대립하는 탈영토화로 구분할 수 있다. 자본주의의 독특한 위상은 '탈영토화'를 그 본성으로 함으로써, '탈영토화'를 저지하려한다는 것이다. 가타리에 따르면, "자본주의가 자신의 **경향**을 따라 "탈코드화"하고 "탈영토화"할수록, 자본주의는 자신의 고유한 경향과 반대 방향으로 움직이면서 인공적 영토성 및 잔여코드를 더욱 환기시키거나 재환기시키려고 애쓴다"(Guattari, 2003/2004: 285). 이런 역설은 탈영토화가 논의되는 층위를 구분함으로써만 해결될 수 있다. 원시시대 사회체나 전제군주 사회체, 자본주의 사회체 등의 순서로 사회체를 이행시킨 힘은 잠재성의 층위에 있는 '탈영토화'를 가리키는데 반해, 자본주의의 본성으로서의 탈영토화는 현실성의 층위에서 모든 것을 이윤창출의 대상으로 발명하는 것을 가리킨다.

547. 번역 수정).

들뢰즈는 재영토화와 탈영토화를 둘러싼 자본주의의 역설적 본성에 대항하기위해 계급문제에 주목할 것을 충고한다. 들뢰즈는 오늘날 자본주의에서는 부르주아와 프롤레타리아의 대결로 환원시킬 수 없는 새로운 대립이 출현했다고 본다. 들뢰즈는 이것을 "계급과 계급-바깥les hors classe"의 대립이라고 부른다(AO, 1972/1994: 377).[317] 이것은 주사위 놀이의 순서나 숫자를 바꿀 것이 아니라, 주사위 놀이판 자체를 다시 시작해야 한다는 것을 의미한다. 들뢰즈의 어법에 따라 생성-커뮤니케이션 실천론을 다음과 같이 요약해볼 수 있을 것이다. 탈영토화는 두 가지 (재)영토화 사이에 있으며, 이것은 하나의 투쟁으로부터 다른 투쟁으로 이행하도록 한다.

2. 커뮤니케이션을 둘러싼 사회적 환경

사회적 환경을 어떻게 정의하느냐 하는 것은 사회적 실천의 방향을 결정하는 중요한 문제이다. 그렇다면 생성-커뮤니케이션 실천론을 결정하는 사회적 환경은 어떻게 정의할 수 있을까? 들뢰즈는 먼저 오늘날 커뮤니케이션이 안고 있는 가장 심각한 문제는 소통 불능이 아니라 소통 과잉이라고 말한다.[318] "우리는 소통 불능으로 인해 고통 받는 것이 아닙니다. 반대로

317) 들뢰즈는 자본주의 공리계 안에는 오직 하나의 계급이 있다고 본다. 부르주아 계급과 프롤레타리아 계급이 있는 것이 아니라 오직 하나의 계급이 있다는 것이다. 자본주의라는 탈영토화의 극단에 있는 사회체에는 오직 자본의 노예로 살길 욕망하는 계급밖에 없다. 자본의 공리계 자체는 문제 삼지 않고, 생산된 분배물의 재조정만을 요구하는 프롤레타리아트들 조차 또 다른 부르주아 계급일 뿐이다. 자본주의라는 사회체를 위해 봉사하는 모든 자들은 부르주아로 분류되든 프롤레타리아로 분류되든 단 하나의 계급으로 존재한다. 이것은 자본주의적 욕망을 위해 오늘은 일본에서 내일은 미국에서 떠도는 자를 '노마드Nomad'로 부를 수 없는 이유와 같다. 오직 자본주의적 욕망에 대립하는 자들만이 노마드이고, 자본주의 공리계 '바깥'의 계급이다. 그래서 영역본 번역자는 단어를 추방자hors-caste(outcaste)나 무법자hors-la-loi(outlaw)라는 단어들과 친족성이 있다고 말하는 것이다.

318) 니클라스 루만은 이를 "커뮤니케이션 가능성들의 폭발"이라고 불렀다(Luhmann, 1997/2012: 359). 특히 그는 전자매체의 경우는 기존의 문자나 인쇄에 비해 양적 증대와 확장[커뮤니케이션 가능성들의 폭발]에 따라 커뮤니케이션의 새로운 질적 변화를 가져왔다

별로 할 말이 없는데도 의견을 발표하게 만드는 온갖 압박 때문에 고통 받는 것입니다"(P, 1990/1993: 146, 번역 수정). 끊임없이 나를 호출하는 핸드폰과 SNS, 이메일, 소셜 게임을 보라. 우리는 바야흐로 소통을 강요당하는 사회에 살고 있다. 물론 소통의 과잉 자체로는 별 문제가 아닐 수도 있다. 소통의 부재보다는 과잉이 나을 수도 있기 때문이다. 문제는 권력이 그 과잉 소통을 강제하고 있다는 데 있다. 그 중심에 '소통 산업'이 있다. 말하자면 "스마트폰과 무선 접속 장치들을 가지고, 당신은 어디든 갈 수 있고 계속 근무할 수 있다. 그러나 당신은 어디를 가든지 여전히 일을 하고 있음을 곧 깨닫게 된다. 미디어됨mediatization은[319] 노동과 삶 사이의 구분을

고 말한다.

참고로 들뢰즈는 '소통가능성의 폭발'을 맞아, 인터넷이나 디지털 기술이 정치적 자유를 신장시킬 것이라는 생각에 반대한다. 오히려 들뢰즈는 그 답을 인터넷이나 디지털 기술이 아니라, 소통 그 자체에서 찾아야한다고 주장한다. 그것이 바로 부패된 소통의 창조적 방향전환, 즉 비소통의 창조적 소통을 통해 통제로부터 탈주하는 것이다. 문제는 비소통의 창조적 소통이라는 것이다. 들뢰즈는 다음과 같이 말한다. "말이나 소통 같은 것이 부패되어 있다고나 할까요. 완전히 돈에 물들어 있습니다. 우연히가 아니고 자연히 그렇게 된 것입니다. **말[이나 소통]의 방향전환이 필요합니다. 창조란 언제나 소통과는 다른 것이었습니다. 중요한 것은 아마도 통제에서 벗어나기 위하여 비소통non-communication의 기포들vacuoles, 방해장치들interrupteurs을 창조하는 일일 것입니다**"(P, 1990/1993: 195, 강조는 필자).

319) 네그리와 하트는 『선언』(2012)에서 통제사회에 등장하는 위기에 처한 주체성의 형상을 네 가지로 나누고 있는데, 그 가운데 소통 산업과 직접적으로 관계된 주체성이 '미디어된 사람들'이다. 이들은 소통 과잉의 시대에서 권력에 의해 자신을 표현하도록 강요당하는 주체들이다. 『선언』에서의 네 가지 주체는 빚진 사람들, 미디어된 사람들, 보안된 사람들, 대의된 사람들을 가리킨다. 네그리와 하트는 이들을 다음과 같이 묘사하고 있다. "금융과 은행들의 헤게모니는 **빚진 사람들**을 생산했다. 정보와 소통의 네트워크들에 대한 통제는 **미디어된 사람들**을 생산했다. 보안체제와 일반화된 예외 상태가 두려움에 희생된, 그리고 보호를 갈구하는 형상을 구축했다. **보안된 사람들**이 그들이다. 그리고 부패한 민주주의가 기이한, 탈정치화된 형상, 즉 **대의된 사람들**을 날조했다"(Negri & Hardt, 2012: 49). 정리해보면, 빚진 사람들은 노동의 "착취에서 채무로의 운동"과 "사회적 안전망은 복지 체계에서 채무체계"로 나가면서 생겨난 주체들로, 소위 99%에 속한 주체들이다(Negri & Hardt, 2012: 50). 보안된 사람들은 수감자 취급을 받는 주체들을 가리킨다. 이들은 '일반화된 공포'에 의해 형성된 사람들이다. 이들의 저항방법은 도주와 불복종밖에 없다. "사슬을 끊고 도주하라. 아주 자주, 탈주는 열린 공간으로 나오는 것보다는 오히려 보이지 않게"하는 것이다(Negri & Hardt, 2012: 87). 대의된 사람들은 자신의 의사결정권을 타인에게 양도한 주체들이다. 네그리와 하트는 이들이 처한 환경을 "지성을 빼앗긴 사회에서, 미디어 서커스의 귀먹게 하는 바보짓에 의해 휘둘리는 사회"라고 말한다(Negri & Hardt, 2012: 70). 이들 네 주체들이 처한 환경은 현대사회가 통제를 통해 소통하고, 소통을 통해 통제하는 사회임을 재확인시켜준다.

점차 모호하게 만드는 주요한 요소다"(Negri & Hardt, 2012: 57). 미디어는 끊임없이 간섭함으로써 권력을 위한 '공통적인 것의 강요'에 봉사한다. 자본은 소통 산업을 통해 이윤을 창출하고 권력은 소통 산업을 이용해 감시와 통제를 수행한다. 이렇게 소통을 통제함으로써 통제를 소통시키는 현대사회를 들뢰즈는 '통제사회'라고 불렀다. 이 장에서는 통제사회 개념을 중심에 놓고 이와 관련된 생성-커뮤니케이션을 둘러싼 사회 환경을 살펴보도록 한다.

1) 통제사회

들뢰즈는 중세이후의 사회 유형을 군주사회, 훈육사회,[320] 통제사회로 구분하면서 이에 대응하는 각각의 권력-기계들의 성격을 다음과 같이 나누고 있다. "전제군주 사회에는 단순하고 막강한 기계들이 있고, 훈육사회에는 에너지 넘치는 기계들이 있고, 통제사회에는 거기에 맞는 사이버네틱스적인 기계 또는 전자 기계들이 있습니다"(P, 1990/1993: 195). 그에 따르면 훈육사회에서 통제사회로의 이행에서 결정적 역할을 한 것은 '사이버네틱스'와 '전자 기계' 등으로 대표되는 소통 산업과 소통 권력이다. 그래서 들뢰즈는 현대사회를 "통제 사회 또는 소통 사회sociétés de contrôle ou de communication"라고 부른다(P, 1990/1993: 195).[321] 소통을 통제함으로써 통제를 소통시키는 사회는 이런 의미이다. 자본은 인터넷과 디지털시스템을 동원해 과잉소통을 유포시키고, 권력은 그 네트워크를 이용해 상시적 통제체제를 완성한다. 인공위성과 GPS기기들, RFID[322]와 CCTV등이 여기

320) 푸코의 'société de disciplinaire'는 번역자에 따라, '훈육사회', '규율사회', '기율사회' 등으로 번역된다. 이 논문에서는 '훈육사회'로 번역하되, 인용문에서는 인용자의 번역을 따른다. 'disciplinaire' 또한 '훈육'으로 번역하되, 인용문이나 표현상 어색한 부분만 '규율'로 옮겼다.

321) 들뢰즈는 자신의 '통제' 개념을 미국 소설가인 버로스William S. Burroughs의 『Soft Machine』(1992)에서 빌어 왔다고 밝히고 있다. 이 책에서 말하고 있는 '부드러운 통제'와 '부드러운 기계'는 들뢰즈의 '통제사회[소통사회]'의 특징이 무엇인지를 잘 보여준다. 이전의 억압적 방식이 아니라, 자발적 복종을 소통시킴으로써 부드럽게 통제되는 사회라는 것이다.

에 동원되는 기계들이다. 들뢰즈주의자인 네그리와 하트는 이를 다음과 같이 묘사한다.

> 권력은 이제 생활 감각 및 창조 욕망으로부터 자동 소외 상태가 되게끔 (소통체계, 정보 네트워크 등에서의) 두뇌와 (복지 체계, 감시 활동 등에서의) 신체를 직접적으로 조직하는 기계들을 통해 행사한다. 그러므로 통제사회는 우리의 공통적이고 일상적인 실천들을 내적으로 활성화하는 그러한 표준화하는 훈육장치들의 강화와 전면화에 의해 특징지어지지만, 그러나 훈육과는 반대로 이러한 통제는 유연하고 수시로 변하는 네트워크들을 통해 사회 제도들의 구조화된 장소들 바깥으로 훨씬 확장된다(Negri & Hardt, 2000/2001: 52~3).

그렇다면 훈육사회에서 통제사회로의 이행하면서 무슨 일이 벌어진 것일까? 푸코의 훈육사회는 그의 책『감시와 처벌』이 암시하듯이, 감시와 훈육[규율, 처벌]의 지배 원리에 의해 관철되는 사회이다. 푸코는 감옥, 군대, 공장, 보호 시설, 병원, 학교 등의 개별 시설물뿐만 아니라 근대사회 전체가 판옵티콘panopticon[323] 모델의 두 가지 전략에 의해 유지되는 사회라고 본다. 이러한 푸코의 훈육사회로부터 들뢰즈의 통제사회가 유래했다는 것은 알려진 사실이다. 들뢰즈는 푸코야말로 우리가 통제사회에 진입하고 있음을 선구적으로 지적한 인물이라고 평가한다. 그에 따르면, “푸코는 흔히 규율사회와 그 사회의 주요수단인 감금(병원과 감옥뿐 아니라 학교, 공장,

322) RFID(Radio Frequency Identification)시스템은 IC칩과 무선기술을 통해 개인의 정보를 관리하는 차세대 인식기술이다. 전자태그, 스마트 태그, 전자 라벨, 무선식별 등에 이용된다. 무선주파수를 통해 대상을 실시간 추적하는 시스템으로 상품의 유통관리, 동물 추적장치, 개인의 출입 및 접근 제어장치 등에 사용된다.

323) 판옵티콘pan-opticon은 감옥의 중앙에 세워진 감시탑으로, 푸코가 영국의 공리주의 철학자 제레미 벤담Jeremy Bentham의 원형감옥 설계를 근대의 알레고리로 차용한 개념이다. 근대 훈육사회에서 감시와 훈육을 통해 ‘보지만 보이지 않는’ 권력의 작동방식을 설명하는 개념이다. 판옵티콘은『감시와 처벌』에서 17세기 신체형으로부터 18세기 이후의 훈육사회로의 전환, 신체형에서 감옥의 탄생을 압축적으로 보여주는 상징물로 등장한다. 이를 통해 푸코는 근대가 기획자 없는 판옵티콘 기획, 감금을 통해 훈육을 하는 사회라는 사실을 보여주고자 한다.

병영 등)에 대한 사유자로 알려져 있습니다. 하지만 그는 우리가 규율사회에서 한참 벗어나고 있다는 것을 처음으로 지적한 사람들 중의 하나입니다"(P, 1990/1993: 194). 통제사회는 훈육사회로부터 '한참 벗어난' 그것이다.

통제사회는 훈육과 감시라는 훈육사회의 두 가지 지배전략 가운데 감시가 전면화 된 사회를 가리킨다. 훈육방식은 그 강제적 성격이 눈치 채지 못할 정도로 교묘하고 '부드럽게' 바뀌었다는 의미에서 약화되었다면, 감시 시스템은 한정된 공간을 벗어나 사회 전체 또는 세계 전체를 대상으로 확대되었다. "그것[통제사회]은 감금을 통해서가 아니라, 지속적인 통제와 인스탄트식instantanée 소통을 통해 작동하는 사회"가 되었다는 것이다(P, 1990/1993: 194). 이러한 변화는 사실 훈육사회와 통제사회를 관통하는 '자발적으로 복종하는 주체'에서 두드러진다. 훈육사회에서 자발적 복종은 외부로부터 주입된 훈육의 결과인데 반해, 통제사회에서의 그것은 편재하는 디지털 네트워크를 소비하면서 자연스럽게 스며든다.

우리는 훈육사회의 판옵티콘 모델들, 즉 감옥, 군대, 공장, 병원, 학교가 통제사회에서 어떻게 존재하는가를 살펴봄으로써, 훈육사회와 통제사회의 차이를 보다 구체적으로 확인할 수 있다. 오늘날의 판옵티콘 모델들에서 우리는 하나의 공통된 구호를 발견한 수 있다. 그것은 "변해야 산다"는 것이다.[324] 어떻게 변해야 한다는 것일까? 감옥은 대리징벌, 전자발찌, 사회봉사명령, 출퇴근하는 자율감옥 등을 통해 개방적으로 바뀌고 있다. 병원은 의료관광, 원격검진시스템, 방문의료서비스 등을 빠른 속도로 도입하고 있다. 병원의 이런 변화와 함께, 국가는 전 국민을 잠재적 환자로 간주하고 직접관리에 나서고 있다.[325] 대학은 빌딩을 증축하면서 수익사업에 나서고,

---

324) 1993년 삼성그룹의 이건희 회장은 임직원들에게 "마누라와 자식만 빼고 다 바꿔라"라고 주문했다. 그리고 산업 경쟁에서 살아남기 위해 노동자들에게 뼈를 깎는 변화와 혁신을 요구했다. 이 사례에서 확인할 수 있듯이, 통제사회는 전지구적 자본주의화, 사회적 공장화, 복종하는 주체화라는 새로운 자본주의적 상황을 가리킨다.

325) 병원에서의 통제체제는 생명권력bio-power과 생명정치 개념들과 밀접한 관계를 갖고 있다. 18세기 이후 질서유지, 사회복지, 건강관리 등의 문제는 개인적 차원을 넘어서 국가의 중요한 경찰업무가 되었다. 이에 대해 푸코는 "개인의 건강문제를 도덕적이고 과학적인

전문경영인을 총장으로 추대한다. 실무교육, 산학협력, 법인화를 강조한다. 반대로 기업은 노동자를 위한 체계적인 평생교육 프로그램을 마련해놓고 이것을 인사고과에 반영한다. 학교는 기업이 되고, 기업은 학교가 된다.[326]

지금까지 살펴본 훈육사회와의 비교를 통해, 우리는 통제사회의 구체적 특징을 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 통제사회는 훈육 없는 감시를 통해 작동한다. 푸코는『앎의 의지』1권을 쓴 1976년과 2권과 3권을 완성한 1984년 사이를 기점으로 훈육과 감시에 대한 뚜렷한 태도변화를 보인다.『감시와 처벌』(1975)과『앎의 의지』1권의 단계가 훈육권력에 집중했다면,『앎의 의지』2권과 3권의 시기에는 감시권력에 대한 저항을 모색한다. 훈육과 감시라는 푸코의 두 가지 전략에 비추어 보면, 훈육사회가 규율의 사회라면 통제사회는 감시의 사회이다. 통제사회는 '자신이 감시받고 있다'는 사실을 알고 있으면서도 그것을 거부할 수 없다. 통제사회의 소통기제들이 감시 장치인 동시에 소비 장치이기 때문이다. 소비욕망은 스스로 감시당할 위험을 감수한다.

관점에서 다루려는 경향"이 나타났다고 평가한다(Gorden, 1980/1991: 206). 생명정치학을 통해 어린이, 가족, 결혼, 공중위생, 병원의 개념 자체가 바뀌게 된 것이다. 그 가운데 대표적인 것이 공중위생의 등장이다. 푸코는 고든과의 대담에서 생명정치와 관련된 병원의 변화를 다음과 같이 지적하고 있다. "전체인구가 얼마나 되는지를 계산한다든지, 연령별 인구분포를 산정해 보기도 하고, 계층별로 미래에 대한 예측이나 도덕성에 대한 인식정도를 파악하고, 부의 증가와 인구의 증가가 갖고 있는 상관성을 연구하기도 하며, 결혼이나 출산에 대한 가장 큰 동기가 무엇인지, 또는 교육과 직업선택의 관련성 따위를 알아보려고 했습니다. 이러한 문제의식 속에서 <육체>—개인의 육체뿐만 아니라 인구 전체까지 포함해서—는 새로운 정책변수가 되었던 것이지요. 즉, 인구수가 많은가 적은가, 순종적인가 반항적인가, 풍요한가 가난한가, 건강한가 병들었는가, 강한가 약한가, 투자가치가 있는가, 죽음과 질병에 어느 정도의 생존력이 있는가, 쓸모 있게 훈련시킬 수 잇는가를 보는 것입니다. 이러한 생물학적인 특성이 경제를 관리하는 데 중요한 지표가 되었으며, 인구전체를 순종하도록 길들이고 그들의 사용가치를 높일 수 있는 권력기구가 필요하게 되었던 것입니다"(Gorden, 1980/1991: 211).

326) 판옵티콘 모델들이 보여주고 있는 다양한 변화양상에서 공통적으로 나타나고 있는 것 가운데 하나는 경계허물기이다. 학교와 기업 사이에서 학생과 노동자의 경계가 사라졌다. 국가나 기업의 조직에서도 통합부서나 위원회가 많아지면서 업무의 경계가 사라지고 있다. 학문에서도 '통섭consilience'이 유행이다. 이밖에 남성복과 여성복의 차이는 유니섹스라는 패션경향으로 사라졌고, 일반 가정에서의 성역할 또한 빠른 속도로 허물어졌다. 특히 커뮤니케이션 관련분야에서의 경계 허물기는 필수항목이 되었다. 신문과 방송의 경계는 인터넷으로 흐려졌고, SNS의 등장으로 개인미디어와 매스미디어의 구분도 무의미해지고 있다.

둘째, 통제사회는 훈육사회가 진화한 전자 판옵티콘의 시대이다. 얀센 Jansen S. C.은 푸코의 판옵티콘을 뉴미디어에 적용하여 오늘날 감시 통제 사회를 '전자 판옵티콘'으로 명명한다. 그에 따르면, "전자 판옵티콘 Electronic Panopticon은 하루 24시간 내내 훈육을 행사한다. 그리고 커뮤니케이션 위성들의 국제적 네트워크들이 설치됨에 따라, 이제 전자적 판옵티콘은 필연적으로 전 세계에 자신의 손길을 뻗칠 수 있는 권력을 가지게 되었다"(Jansen, 1988: 20). 전자 판옵티콘은 푸코의 판옵티콘처럼 폐쇄된 공간에서 특정한 훈육권력이 관리하는 사회가 아니라, 삶 전체를 대상으로 작동한다.[327] 전자 판옵티콘은 탈장소적인 동시에 탈시간적인 감시체제를 가리킨다. 우리는 인공위성과 CCTV 등의 전자기기를 통해 지구 전제를 24시간 감시할 수 있는 시대에 살고 있다.

> 전자 감시시스템은 눈에 띠지 않게 시민들의 움직임을 비디오로 기록한다. 아웃렛의 가판대, 호텔 로비, 은행, 공항, 국경을 기록한다. 거짓말 탐지기는 고용자로 하여금 고용하려는 사람들의 신용이나 평판, 공식 주장들 뿐만 아니라 그들의 생각까지 살펴볼 수 있게 만들어준다. 전원만 제대로 연결하면 전자 판옵티콘은 자동적으로 작동하게 된다. 오직 [판옵티콘 중앙의] 감시탑으로부터 최소한의 감시만이 필요하게 된 것이다(Jansen, 1988: 23~24).

인터넷과 디지털로 대표되는 전자 판옵티콘 시대에는 인간관계와 사회관계 전체에서 사생활 침해를 피할 수 없게 되었다. 전자 판옵티콘을 소유한 권력에 의해 "여론은 손쉽게 동원되고, 모델화되고, 조작되고, 지휘될 것"

---

327) 들뢰즈의 통제사회를 감시사회라고 부르는 이론가들도 있다. 예를 들어 아르망 마틀라르 Armand Mattelart는 훈육사회에서 통제사회로의 전환 과정을 '감시'의 관점에서 접근하고 있다. 특히 그는 『감시의 시대』에서 '훈육사회'에서 '안전사회'로의 이행을 검토하는데, 여기서의 '안전사회'가 바로 들뢰즈의 '통제사회'이다. 그에 따르면, "규율사회와는 다르게 안전사회는 사회전반과 "인간의 삶"에(군주의 특권인 죽음을 결정할 수 잇는 권력과 대조적인) 영향력을 행사한다. 규율사회는 구심적인 형태다. 벌집 같은 감방에 갇힌 개인은 누군가에게 감시당하지만 정작 자신을 감시하는 이는 볼 수가 없다. 푸코는 『감시와 처벌』에서 개인은 "정보의 대상이지 켤코 소통의 주체가 될 수 없다"고 말했다. 그런데 안전사회는 원심적인 구조로 신체적, 정신적 지평으로까지 확장되는 소통 방식을 개발했다"(Mattelart, 2007/2012: 18).

이기 때문이다(Jansen, 1988: 80). 인터넷과 SNS시대에는 모두가 네트워크에 등록될 수밖에 없고, 등록되는 그 순간부터 권력의 통제를 벗어날 수 없다.

셋째, 통제사회는 자발적으로 복종하는 주체와 벌거벗은 생명을 양산한다. 자발적으로 복종하지 않으면, 벌거벗은 생명으로 추방된다는 것이다. 통제사회가 되면 소비의 자유를 통해 자발적으로 복종하는 주체들이 사회에 만연한다. 이들이 훈육사회와 다른 것은 외부의 강제 없이도 디지털 네트워크 위에서 복종을 자가 발전한다는 것이다. 특히 소통 산업의 소비자로서 통제사회의 주체들은 감시하고 감시당하는데 익숙한 주체들이 되어간다. 인터넷 '신상털기'에서 보여주는 소위 인터넷 수사대는 감시하면서 감시당하는 통제사회 주체들의 전형이라고 할 수 있다. 디지털 네트워크 위에서 자발적 복종은 소비주체들의 피부와 뼈에 깊이 새겨진다. 훈육사회의 복종하는 주체가 권력이 정한 주형에 의해 생산되었다면, 통제사회에서 그들은 네트워크의 그물 속에서 자발적으로 성장한다. "감금은 변별적 주형(moule)이지만, 통제는 변조(modulation), 즉 순간순간 스스로 변하는 주형, 혹은 이리저리 변형될 수 있는 그물과 같다"(P, 1990/1993: 200). 주형이 틀에 맞는 고정된 주체를 생산하는 장치라면, 그물은 순간순간 현실에 적응할 수 있는 분열적 주체를 길러낸다. 그들은 매순간 학생이 되기도 하고 노동자가 되기도 한다. 상황에 따른 자기변조를 요구하는 것이 통제의 작동방식이다. 훈육사회에서 주체는 가정, 학교, 군대, 회사, 병원에서 권력이 요구에 순종하는 주체로 살아왔지만, 통제사회에서 주체는 서로 다른 공간을 횡단하면서 분열증적으로 변신한다. 그들은 다른 장소와 다른 시간에 죄수로, 학생으로, 군인으로, 회사원으로, 환자로 살아간다. 그 분열적 삶 때문에 권력은 "여기가 네 집 안방이야?", "네가 학생이야?" 등의 평범한 질문으로 훈육과 감시의 기능을 효과적으로 수행한다.

> 규율사회에서는 끝없이 다시 시작하게 되어 있었는데(학교에서 병영으로, 병영에서 공장으로), 통제사회에서는 아무것도 끝나지 않는다. 기업, 교육,

> 용역들이 하나의 동일한 변조에 의해, 마치 하나의 포괄적 변형장치에 의해 준안정적métastables, 공존적coexistants 상태를 이루고 있는 것이다(P, 1990/1993: 200~201).

훈육사회와 통제사회는 감시를 행하는 목적도 달라진다. 훈육사회의 감시는 규율을 어긴 사람들을 가려내기 위한 것이다. 규율을 어긴 사람들에 대한 처벌도 그들을 재사회화시키는 것을 목적으로 한다. 그러나 통제사회의 감시는 뒤처지는 자들을 가려내고 사회로부터 추방하기 위한 수단이다. 통제사회에서 감시 네트워크가 삶 전반에 자연스럽게 스며들어 있는 이유도 그 때문이다. 추방당한 사람들은 아감벤이 말하는 호모 사케르[벌거벗은 생명]를 가리킨다.[328] 통제사회에서의 추방은 사회와 국가의 보호 자체를 박탈한다는 의미에서 훈육사회의 처벌보다 훨씬 더 가혹하다. 더 큰 문제는 추방이 통제사회의 일반적인 통제방식이라는 사실이다. 아감벤의 지적대로 현대사회는 호모 사케르를 위한 수용소가 된 것이다. "출생(벌거벗은 생명)과 국민 국가가 점점 더 분리되는 것이 우리 시대 정치의 새로운 사실이며, 우리는 이 간극을 일컬어 **수용소**라고 부른다"(Agamben, 1995/2008: 330). 이 수용소가 바로 통제사회이다.

---

328) 아감벤이 말하는 '호모 사케르', 즉 사회로부터 추방된 벌거벗은 생명들이 여기에 해당한다. 자본으로부터 퇴출되고, 사회로부터 추방된 이들은 미디어로부터 철저하게 소외된다는 특징을 가진다. 미디어가 특정한 집단을 배제하는 경향이 있다는 것은 새로운 이야기가 아니다. 맥퀘일에 따르면, "미디어는 특정한 유형의 행동과 특정집단을 사회의 상식적 기준에서 벗어나고 사회에 위협적이라고 규정짓는 경향이 있다. 이 경우 명백한 범죄자들뿐만 아니라, 10대 폭력단, 마약복용자 및 축구의 훌리건과 성적으로 다른 취향을 가진 집단이 그 대상이다"(McQuail, 2005/2008: 595). 미디어는 이들 집단을 과장하는 한편, 이들에 대해 도덕적인 공세를 취하기도 한다. 문제는 이런 경향이 '희생자 비난 현상'으로 이어진다는 것이다. "이민자나 망명자, 여행객(Horsti, 2003), 심지어는 가난한 사람들도 미디어에서 위와 비슷한 처우를 받는다는 연구결과가 보고되었다(Clauson & Trice, 2001). 이러한 과정에서 '희생자 비난 현상'이라는 문제가 제기되었고, 특정집단에 대해 집합적 의견을 형성하는 데 미디어가 중요한 기여를 한다는 평가가 있었다. 미디어는 사회제도 속에 존재하는 진정한 악으로부터 사람들의 관심을 돌리고, 법을 집행하는 기관에 정당성을 부여하며, 사회에 분노의 대상과 희생양을 제공한다는 것이다"(McQuail, 2005/2008: 595). 맥퀘일이 말하는 '희생자 비난 현상'은 미디어가 호모 사케르를 다루는 전형적인 방식을 보여준다. 우리나라의 경우 2009년의 두 사건이 대표적인 사례가 될 것이다. 20여명을 자살로 몰고 간 쌍용자동차해고사태와 6명이 희생된 용산참사가 그것이다.

넷째, 통제사회는 소통사회이다. 통제사회가 유지되는 근간에는 소통 산업이 자리하고 있다. 자본은 대중들로 하여금 소통기기를 장착하고 소비하도록 장려한다. 대중이 이러한 소통 산업에 등록하기만 하면, 이들은 자동적으로 가치생산과정에 참여할 수밖에 없기 때문이다. 고가의 스마트폰을 턱없이 싼 가격에 구입할 수 있는 이유도, 네트워크 사용을 통해 더 많은 수익이 창출되기 때문이다. 통제사회의 소통 산업은 "대중의 소통과정에 대한 감시를 전제로 하면서도 개개인들이 자신의 이익을 위해 이 감시를 적극적으로 수용하고 또 욕망하도록 만드는 장치이다. 자본의 지배에 대한 동의는 훈육을 통해 이데올로기적으로 이루어지는 것이 아니라, 이해 관계를 통해 참여적으로 이루어진다. 대중은, 자본의 지배에 스스로의 욕망에 따라 참여함으로써 그것에 의해 착취되는, 역설 속으로 빠져든다"(조정환, 2011: 353). 소통 산업은 외부의 금지와 강요가 아니라 욕망자체를 민중의 내부에 배양시킴으로써 자발적인 감시를 수행한다. 자본은 소비의 자유를 통해 대중들을 자동적으로 감시 네트워크에 가두고, 권력은 감시 네트워크를 통해 대중을 자발적으로 복종하도록 만든다.

통제사회는 전지구적 자본화와 사회적 공장화[329], 자발적 복종화 그리고 제국적 지배의 세계적 관철을 목표로 하고 있다. 통제사회는 자본주의의 표면에서 자본의 흐름과 이에 봉사하는 소통의 흐름을 빠른 속도로 가속시키면서, 등록되지 않은 흐름을 배제시킨다. "소통공간은 완전히 탈영토화된다. ……소통은 자본이 자신의 체제에 사회를 전체적으로, 전지구적으로 복종하게 하여 모든 대안적인 길을 억압하는데 성공한 자본주의적 생산형태이다"(Negri & Hardt, 2000/2001: 445). 그래서 들뢰즈는 통제사회에서 소

329) 훈육사회는 푸코에게 감시와 훈육을 통해 신체를 주조해내는 '감옥'이지만, 네그리에게 그것은 더 이상 외부를 갖지 않는 '사회적 공장'을 가리킨다. 네그리와 하트에 따르면, "우리는 훈육사회disciplinary society에서는 전체 사회가 자신의 모든 생산과 재생산의 분절들을 지닌 채, 자본과 국가의 통제 아래로 포섭된다는 사실을, 그리고 사회가 점차 그러나 멈출 수 없이 계속 자본주의 생산의 기준에 의해서만 지배된다는 사실을 우선적으로 말하고 있다. 그러므로 **훈육사회는 공장-사회factory-society이다**. 훈육은 생산형태이자 정부형태이기 때문에 훈육생산과 훈육사회는 완전하게 일치하는 경향이 있다"(Negri & Hardt, 2000/2001: 326, 강조는 필자).

통에 관한 연구, 즉 ""소통의 일반 관념universaux" 연구는 무시무시한 것"이라고 말한다(P, 1990/1993: 195).

들뢰즈는 오늘날 '소통'에 대한 통제가 극에 달할수록 그 최첨단 테크놀로지가 통제사회에 대한 저항의 수단일 될 것이라고 진단한다. "전자기술은 감시기능도 하고 저항기술이 되기도 한다"는 것이다(P, 1990/1993: 199). 그러므로 중요한 것은 전자감시체제 속에서 저항의 가능성을 찾는 것이다. 네그리는 통제사회가 뉴미디어의 강점을 적극 활용하여 '자유로운 개인들의 횡적조직'이라는 코뮤니즘의 해방기획을 구현할 수 있는 기회라고 본다. 현대의 통제사회[소통사회]는 모든 곳에서 가능한 모든 방법으로 통제를 가하지만, 이와 동시에 모든 인간들에게 최고의 자유를 찾을 수 있는 기회를 부여한다. 이것은 자본주의가 한편으로는 재영토화를 강화하지만, 다른 한편 탈영토화라는 그 본성을 회피할 수 없음을 재확인시켜준다. 예를 들어 2012년 정부의 전자주민카드시행 개악시도에 대해 진보넷 등의 시민단체들이 온라인 활동을 통해 무산시킨 경우가 여기에 해당한다. 문제는 그 통제 테크놀로지를 어떻게 사용할 것인가에 달려있다.[330]

들뢰즈는 통제사회에 대한 두 가지 저항방법을 제시한다. 첫째는 심리적으로 감시통제 시선의 내면화에 대해 고개를 돌리는 미시적 저항이다. 자발적 복종을 강요하는 커뮤니케이션을 외면하고 배신하는 것이다. 들뢰즈는 이렇게 충고한다. "조그마한 것이나마 통제를 벗어나는 사건을 일으키는 것입니다. 혹은 표면적이건 소규모적이건 간에 새로운 시공간을 탄생시키는 것입니다. ……매번의 시도에 따라 통제에 대한 저항력 혹은 복종상태가 결정됩니다"(P, 1990/1993: 196). 그 작은 사건들을 통해 매순간 복종의 상태로부터 등을 돌리는 데에서 저항이 시작된다는 것이다.

둘째는 통제사회 자체를 개혁하기위한 거시적 저항에 나서야 한다는 것이다. 들뢰즈는 통제사회에 대하여 "기계를 포함하는 집합적 배치를 분석해내야" 하고, 그에 따라 구체적 저항의 수단을 고민해야 한다고 말한다(P,

330) 첨단 테크놀로지를 저항의 수단으로 이용한 사례는 해리 클래버H. Cleaver의 『사빠띠스따: 신자유주의, 치아빠스 봉기 그리고 사이버스페이스』(1998)를 참고하라.

1990/1993: 195). 그 수단으로 들뢰즈는 조심스런 전망을 내놓는다. “통제사회가 현실적으로 형성되기도 전에, 경범죄 또는 저항(이 두 가지가 별개의 문제이긴 하지만)의 형태들이 나타날 수도 있습니다. 예를 들어 컴퓨터 바이러스라거나 해적 행위가 나타나, 파업이라거나 19세기의 “태업sabotage”이라고 부르던 것을 대신한다는 것이다”(P, 1990/1993: 195). 태업에서 바이러스로, 파업에서 해킹으로. 그 이행의 거리만큼 자본주의는 산업자본에서 인지자본으로 탈영토화했다. 이제 저항의 성패는 그 거리를 어떻게 극복하는가에 달려있다.

2) 소통노동(비물질노동)

일부 마르크스주의자들은 오늘날의 제3기 자본주의를 상업자본주의와 산업자본주의에 이은 인지자본주의cognition capitalism로 규정한다. 비물질노동은 인지자본주의 주요 노동형태로 인지자본주의 시대의 상품 생산과 유통, 마케팅을 특징짓는 중요한 특징이다. 네그리와 하트에 따르면, “탈근대에서는 축적된 사회적 부는 점점 비물질적으로 된다. 축적된 사회적 부는 사회관계, 소통체계, 정보, 그리고 정서적인 네트워크를 포함한다. 그에 상응하여 사회적 노동도 더욱 더 비물질적으로 된다”(Negri & Hardt, 2000/2001: 345). 물질적 상품을 생산하는 육체노동(손노동)이 산업자본주의의 주요 노동형태였다면, 인지자본주의의 비물질노동은 육체노동과 정신노동이 밀접하게 엮여있어 구분하기 힘든 노동형태를 가리킨다. 말하자면, “육체노동이 인지화하며 인지노동이 육체화한다. 그 결과 모든 노동은 육체노동이면서 동시에 인지노동이라는 이중적 성격을 띠고 나타난다”(조정환, 2011: 544).

인지자본주의는 문맥에 따라 통제사회, 신자유주의, 금융자본주의, 탈산업사회 등의 이름으로 불리기도 한다. 우리는 각각의 이름이 사용되는 맥락을 확인해봄으로써 인지자본주의의 특성을 그려볼 수 있을 것이다. 인지자본주의는 노동형태를, 신자유주의는 정책형태를, 금융자본주의는 자본형

태를, 탈산업사회는 기술형태를, 통제사회는 권력형태를 중심에 둔 개념들이다. 인지자본주의의 노동양식도 그렇게 구분할 수 있다. 생산관계에 동원되는 수단이 비물질적이라는 의미에서 그것은 '비물질노동'이고, 거기에 동원되는 인간의 능력이라는 관점에서는 '인지노동'이며, 노동도구나 생산분야를 따진다면 '소통노동'이다. 그리고 이 노동은 이전의 노동양식과 달리 삶 자체를 대상으로 한다는 의미에서 삶정치[생명정치]적 노동이라 불린다.

소통노동[비물질 노동]이 인지자본주의의 주요형태를 차지하게 된 이유는 공간적 한계를 극복한 디지털과 인터넷 테크놀로지 때문이다. 새로운 첨단 테크놀로지를 이용한 비물질노동은 인간에게 새로운 노동조건뿐만 아니라 새로운 존재조건을 부여했다. "컴퓨터 및 소통에 의한 생산 혁명은 노동 실행을 모두 정보 및 소통기술 모델을 향하도록 변형시켜 왔다. 상호작용적이고 인공두뇌적인 기계들은 우리의 신체들과 정신들에 통합된 새로운 인공보철물이 되고 우리의 신체들과 정신들 자체를 재규정하는 렌즈가 된다. 가상공간의 인류학은 사실상 새로운 인간 조건에 대한 인식이다"(Negri & Hardt, 2000/2001: 383). 이제 커뮤니케이션은 전지구적 생명정치와 떼래야 뗄 수 없는 관계에 놓여있다. "소통이 지배적인 생산부문 가운데 하나이고 전체 생체정치적 장 위에서 활동한다면, 우리는 **소통과 생체정치적 맥락이 공존한다고 생각해야 한다**"는 것이다(Negri & Hardt, 2000/2001: 68). 인지자본주의에서 소통노동은 인지노동[비물질노동] 자체를 가리키기 때문이다.

우리가 인지자본주의의 비물질노동에 관심을 갖는 이유는 그것이 커뮤니케이션과 밀접한 관계를 갖기 때문이다. 인지자본주의에서의 모든 비물질노동은 사회적 공장에서 삶 전체를 대상으로 한 소통노동을 가리킨다. 랏짜라토M. Lazzarato는 인지자본주의의 특징에 대해 "현대 자본주의는 말들, 기호들, 이미지들과 함께 도래한다"고 말한다(Lazzarato, 1996/2005: 248). 언어와 이미지의 생산과 유통이 오늘날의 자본주의를 재구성해나가고 있다는 것이다. 이 과정에 동원되는 노동이 대부분 소통 산업과 밀착되어 있다는 의미로 인지자본주의의 노동형태를 '소통노동'이라고 부를 수 있

을 것이다. 그러므로 소통노동은 노동과정에서 소통기기를 이용할 수밖에 없다는 의미이기도 하지만, 소통 자체를 통해서 직접적으로 이익을 창출한다는 의미가 더 크다. IT산업의 핵심이 하드웨어가 아니라 소프트웨어에 있는 이유이기도 하다.

> 그 어느 때보다 오늘날, 소통의 문제들은 직접적으로 지식의 문제들과 밀접하게 뒤얽힌다. 우리는 자본이 점차 지식의 생산과 표현을 착취함으로써 기능하는 사회, 즉 인지자본주의 사회에 살고 있다. 지식은 사회적 관계들의 핵심을 구성한다. 자본주의적 통제의 맥락에서도 그렇고 산 노동living labor의 저항이라는 맥락에서도 그렇다. 따라서 현재의 투쟁순환에서 활동가들의 대부분이 학생들, 지적 노동자들, 그리고 도시의 서비스업에 종사하는 사람들(어떤 사람들은 이들을 인지적 프레카리아트precariat[331]라고 부른다)이라는 것은 우연이 아니다(Negri & Hardt, 2012: 111).

인지자본주의의 비물질노동, 즉 소통사회의 소통노동은 일차적으로 기존의 서비스노동, 지식노동, 감정노동 등을 포함하는 것으로 "지식, 정보, 소통, 관계 또는 정서적 반응 등과 같은 비물질적 생산물들을 창출하는 노동"을 가리키며(Negri & Hardt, 2005/2008: 144), 나아가 커뮤니케이션 자체의 생산과 가치창출을 목표로 한다. 그래서 인지자본주의의 "비물질노동은 의사소통의 형식들과 조건들을 창출하고 변경"하는 소통노동을 가리키는 것이다(Lazzarato, 1996/2005: 197). 이런 맥락에서 소통노동은 크게 세 가지 의미로 사용된다. 첫째, 소통노동은 정보를 통해 상품을 관리하는 노동이다. 디지털 네트워크를 이용해 상품의 생산, 유통, 관리, 홍보 등을 통제하는 것이다. 둘째, 소통노동은 상품 외적인 가치를 관리하는 노동이다. 얼핏 보면 상품자체와 상관이 없어 보이는 소비패턴, 유행, 여론, 문화현상 등이 여기에 해당한다. 셋째, 소통노동은 서비스, 지식, 소통 등의 비물질적

331) 프레카리아트precariat는 영어 단어 'precarious proletariat'를 의미하는 신조어이다. 불안정한 상황에 처한 현대의 프롤레타리아트를 가리킨다. 고용불안, 직무 불안정, 소득 불안정, 재교육 압박, 고강도의 이동성 등이 불안 요소이다. 신자유주의 아래서 정규직 노동자조차 점점 더 프레카리아트의 형상으로 변해간다.

재화를 직접적으로 생산하는 노동을 가리킨다. 말하자면 “현대적 생산의 정점에서, 정보와 소통은 바로 생산된 상품이며, 네트워크 자체가 생산과 유통 모두의 장소이다”(Negri & Hardt, 2000/2001: 391). 이러한 소통노동의 세 번째 의미는 단순한 상품 생산의 차원을 넘어 ‘공통적인 것의 생성 또는 강요’와 관련된다는 점에서 의의가 있다.

그래서 물리적 노동으로부터 해방된 비물질노동[소통노동]은 정보, 지식, 소통을 생산하는 노동일뿐만 아니라, 이것들을 이용하여 생산되는 노동이다. 이러한 생산의 탈영토화 경향은 새로운 소통양식을 생성하는 것이다. 인지자본주의적 통제사회에서 “소통 네트워크의 구조와 관리는 정보 경제에서 생산을 위한 본질적인 조건이다”(Negri & Hardt, 2000/2001: 390). 비물질 노동은 그 자체로 소통 노동이며, 인지자본주의의 중심에 놓여있다.

3) ‘공통적인 것’을 둘러싼 투쟁

인지자본주의의 최대 쟁점 가운데 하나는 ‘공통적인 것the common’이다. 들뢰즈의 ‘공통적인 것’과 달리, 인지주의자들에게 이것은 현실성의 층위에 있는 ‘공통재common wealth’를 가리킨다. 이것은 중세봉건시대 농노들이 공동으로 경작하던 ‘공유지’에서 유래한 개념으로, 오늘날에는 토지, 지하수, 지식, 문화뿐만 아니라 공동체나 국가, 인간생태계까지도 포함하는 개념이다.

네그리와 하트는 ‘공통재’와 관련하여 주로 ‘공통적인 것의 생산’과 ‘공통적인 것의 착취’ 문제를 다룬다. ‘공통적인 것[공통재]의 착취’는 자본과 권력이 스스로를 보존하는 방법이다. 이에 반해 ‘공통적인 것의 생산 production’은 유무형의 ‘공통재’를 만들어 내거나, 사유화되어있는 공통재를 공유하는 것이다. 말하자면 ‘공통적인 것의 생산’은 ‘공통적인 것의 착취’를 바로잡는 수단이다. 왜냐하면 “공통재는 모든 사람에 의해서 구축되고, 소유되고, 관리되고, 분배되어야 하는 것”이기 때문이다”(Negri & Hardt, 2012: 124). 예를 들어 닉 다이어-위데포드Nick Dyer-Witheford는

국가라는 공통적인 것을 사유화하려는 권력과 자본에 대항하여 그것을 공통화할 것을 주장한다.[332] 이것은 "국가를 상품commodity의 유통 기관이 아니라 공통적인 것the common의 유통기관으로 만들자는 국가기능 혁신의 제안"이다(조정환, 2011: 435). 네그리와 하트가 공통적인 것[공통재]의 생성 가운데 가장 핵심적인 것으로 '헌법의 재구성'을 꼽는 이유도 이 때문이다.

인지자본주의자인 네그리와 하트가 오늘날의 위기를 극복하는 방법으로 제시하고 있는 것은 '공통적인 것을 둘러싼 투쟁'이다. 상품논리에 종속되어 있는 '공통적인 것[상품]'을 그 너머로 확장시켜 '공유재'로 보자는 것이다. 이것은 '공통적인 것의 착취'를 극복하고 '공통적인 것의 생산'을 도입하는 것으로, "공통적 생산에 공통적 통제를!"이라는 구호로 요약될 수 있다(조정환, 2011: 433).

네그리와 하트의 '공통적인 것[공유재]'에 대한 이해는 들뢰즈의 '공통적인 것'과의 비교를 통해 그 의미가 보다 분명해질 것이다. 먼저 네그리와 하트에게 '공통적인 것'은 사회적 실천의 대상인데 반면, 들뢰즈에게 그것은 존재론적 층위의 문제이다. 들뢰즈가 '공통적인 것'을 존재론적 '되기[생성]'와 관련지어 다룬다면, 네그리와 하트는 그것을 소유의 문제로 다룬다. 이로부터 '공통적인 것의 생성[되기]'에 대한 입장도 달라진다. 들뢰즈에게 중요한 것은 '공통적인 것의 생성', 즉 '다른 존재-되기'인데 반해, 네그리와 하트에게 그것은 '공통재'를 둘러싼 투쟁에 관한 것이다. 전자가 존재론적 투쟁이라면 후자는 실천적 투쟁이다.

'공통적인 것the common'에 대한 어원학적 접근에서도 둘의 입장은 뚜렷한 차이를 보인다. 들뢰즈가 거기서 '커뮤니케이션communication'을 본다면, 자율주의자들은 '상품commdity'을 본다. 상품이라는 단어는 원래 '편리함, 적합함commdus(com+modus)'에서 유래하여 이익이나 수익이라는 의미

332) 닉 다이어-위데포드에 따르면, "만약 자본주의의 세포 형태가 상품이라면, 코뮤니즘의 세포 형태는 공통적인 것이다. 상품은 교환을 위해 생산된 재화이다. 공통재는 공동의 사용을 위해 생산된 재화이다. 자본은 상품의 거대한 축적이다. 코뮤니즘은 공통적인 것들의 증식이다"(Dyer-Witheford, 2006).

로 발전하여 ‘상품’이 되었다. 편리함과 이익이라는 상반되는 의미가 이미 ‘상품commodity’이라는 단어 안에 내재하는 것이다. 이것은 마치 ‘커뮤니케이션communication[communis-tion]’이라는 단어 안에 ‘공통적인 것의 생성’과 ‘공통적인 것의 강요’가 공존하는 것과 같다. ‘공통적인 것’에 대한 들뢰즈와 자율주의자들의 거리는 ‘커뮤니케이션’과 ‘상품’ 사이에 있다고 할 수 있다. 공통적인 것the common에 대한 지향점에서도, 들뢰즈가 ‘공통적인 것의 생성’을 본다면, 자율주의자들은 ‘공통재의 공동소유’를 본다.[333]

> 공통적인 것을 의미하는 영어 common은 라틴어 communis에서 유래하는 것으로 ‘공동으로ko 나누거나mei 공동으로 책임지는 것munia’, 즉 ‘모두에게 속하는 것’을 의미한다. 자본주의 이전부터, 이 공통적인 것의 절편화와 절취 및 사유화에서부터 상품이 발생했다. 이 상품 속에 내재하는 상품성과 공통성, 사적인 것과 공통적인 것의 모순은 교환가치로서의 상품과 사용가치로서의 상품 사이의 이중성과 모순이라는 형태로 자본주의에서도 재생산된다(조정환, 2011: 422~3).

그렇다면 들뢰즈의 존재론적 도식[A(a/v)/V]에서 자율주의자들의 ‘공통적인 것’은 어떤 위상을 갖는 것일까? 그들의 ‘공통재’는 우선 현실성의 층위에서 ‘공통적인 것의 강요’와 관련된 문제이다. 현실성의 층위에서 공통적인 것의 강요[A(a/v)]는 이중운동 하는데[A(a)/A(v)], 이것이 다시 공통적인 것의 착취[a(a′)]와 생산[a(v′)]으로 나뉜다고 할 수 있다. 이것을 비물질적 상품의 생산[인지적 생산]의 이중운동에 적용해보면, “상품이 교환가치와 사용가치로 이중화되고 생산과정이 가치증식과정(교환가치 생산)과 노동과정(사용가치 생산)으로 이중화되듯이, 인지생산도 상품생산과정과 공

333) 마르크스는『독일 이데올로기』를 발표할 당시까지만 해도 ‘교류’와 ‘생산’을 같은 비중으로 다루고 있었다. 교류는 이동과 통신을 포함하는 커뮤니케이션에 해당하는 개념이다. 그러나 마르크스는『자본론』에 즈음하여 교류 개념은 포기하고 생산 개념에 치중한다. 굳이 구분해본다면, 들뢰즈의 ‘공통적인 것’이 교류[커뮤니케이션]와 관련된 것이라면, 네그리와 하트의 ‘공통재’는 자본주의적 생산에 관련된 것이라 할 수 있다. 전자가 이중운동I을 가리킨다면, 후자는 이중운동 II를 가리킨다고 할 수 있을 것이다.

통되기의 생산과정으로 이중화된다. ……[상품의 교환가치가 공통적인 것이 착취라면], 인지상품의 사용가치는 공통적인 것의 생산에 있다"(조정환, 2011: 422). 여기서 '가치증식과정(교환가치 생산)이 '공통적인 것의 강요'를 통해 작동한다면, '노동과정(사용가치 생산)은 '공통되기' 또는 '공통적인 것의 생성'을 통해 작동한다고 볼 수 있을 것이다.

그럼에도 불구하고 네그리는 '공통되기becoming common', 즉 '공통적인 것의 생산'에 도달하는 과정에 대해 "매 순간 세계는 공통적인 것이 팽창하는 운동 속에서 그 전체가 다시 창조된다"고 말한다(Negri, 2003/2004: 112). 이것은 들뢰즈의 '공통적인 것의 생성'과 크게 다르지 않다.[334] 이것은 네그리가 개인들[이름들]의 공통-되기에 대해 서술한 다음의 내용에서도 확인할 수 있다.

> 이름을 말하고 들을 때, 이름이 언어 속에서 살 때, 모든 카이로스[335]는 다

---

334) 들뢰즈와 네그리가 '공통적인 것'이 비슷하면서도 다른 이유를 분명히 짚고 넘어갈 필요가 있다. 거칠게 정리하면 네그리의 '공통재'나 '공통-되기'는 들뢰즈의 삼항관계[A(a/v)/V]에서 볼 때, 현실성의 층위에서 '공통적인 것의 강요[A(a)]'에 저항하는 '공통적인 것의 생성[A(v)]'에 해당한다. 네그리는 잠재성의 층위에서 논의되는 '공통적인 것의 존재론적 생성[A/V]'조차 현실성의 층위의 생성[A(v)]으로 해석해서 사용하고 있다. 그러므로 우리는 네그리와 하트가 '공통되기'를 항상 사회적 실천의 맥락에서 사용하고 있음에 주의해야 한다. 그들이 '공통적인 것'과 관련된 논의를 궁극적으로 '제헌'과 연결시키고 있다는 사실에서도 이를 확인 할 수 있다. 네그리와 하트에게 "공통되기becoming common는 다중의 이성, 의지, 그리고 욕망에 의해 인도되는 지속적 활동이며, 다중 자신은 자신의 지식과 정치적 감응들의 교육을 겪어야 한다. 사회를 구축하고 제헌[구성]적 과정을 산출하기 위해 시민들은, 그러므로, 상상하도록 강제당하면서 그들 자신을 제국적 일만의지에 종속시켜야 하는 것이 아니다. 오히려 그들은 모든 사람의 의지를 함께 엮는 과정을 통해서 스스로 공통적인 것을 창조할 수 있다"(Negri & Hardt, 2012: 124). 따라서 네그리와 하트의 공통되기는 들뢰즈의 커뮤니케이션 존재론이 아니라 커뮤니케이션 실천론과 관련된다. 그것은 공통되기에 대한 다음과 같은 정의에서도 확인할 수 있다. "이질적으로 다양한 구성요소들이 서로 수평적인 연결, 즉 네트워크적 연결을 맺어 협동함으로써, 새로운 것을 함께 창조하는 관계를 형성하거나 그러한 관계를 통해 행동하는 것을 공통되기라고 부른다"(조정환, 2011: 549).

335) 그리스인들에게는 세 가지 시간개념이 있었다고 한다. 먼저 카이로스Kairos는 그리스신화에서 나오는 '기회의 신'이다. 긴 앞머리와 달리 뒷머리는 대머리를 하고 있으며 발에는 날개가 달렸다. 눈앞에 있을 때 잡아야지 지나가버린 뒤에는 순식간에 사라져 버려서 잡을 수 없다. 카이로스와 비교되는 시간으로는 아이온aion과 크로노스chronos가 있다. 아이온이 모든 이들에게 주어진 동시적이고 평등한 영원의 시간이라면, 크로노스는 객관적으로 주어진 역사적 시간이다. 아이온의 시간이 잠재성의 층위에 있다면, 크로노스의 시간은 현

> 른 카이로스들에게로 열린다. 그리고 이 이름붙이기 사건들이 모두 모여서, 서로 마주보고 대화하고 심지어는 충돌하면서, 공통된 이름들을 구성한다. 이름이 공통된 것 속으로 넘쳐흐르는 것은 타자와의 관계에서이다. 여기서 존재는 공존재(mit-Sein, being-with)로서 드러난다(Negri, 2003/2004: 47).

이것은 오늘날 전지구적으로 확산되는 저항운동들에서 발견되는 어떤 경향에 대한 통찰이다. 특정한 중심 이데올로기도 없고 특별한 지도자도 없는 이 운동들은 지역적이면서도 동시에 전지구적으로 진행되고 있다.그것은 모든 존재들이 '공통적인 것의 생성'이라는 커뮤니케이션을 통해 '공통-되는' 저항운동인 것이다. 오늘날의 소통노동[비물질노동] 환경은 점점 더 "공통적인 관계들과 공통적인 사회적 형식들을 창출"하고 있다(Negri & Hardt, 2005/2008: 150). 이런 관점에서 보면 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션은 자율주의자들에게는 "공동으로 생산하는 것(producing in common)은 —그 자체가 다중 창조의 조건인— 공통된 것의 생산(the production of the common)"이다(Negri & Hardt, 2005/2008: 402). 뒤집어 보면, 생성-커뮤니케이션은 새로운 공통된 삶의 생산으로 해석할 수 있다는 것이다. 결국 자율주의자들의 '공통적인 것[공유재]'을 둘러싼 투쟁은 가장 구체적인 형태로 생성-커뮤니케이션의 실천적 입장을 대변한다고 할 수 있다.

3. 생성-커뮤니케이션의 실천 개념들

이 장에서는 현실에서의 커뮤니케이션 현상을 분석하거나 대안을 모색할 때 구체적으로 적용할 수 있는 들뢰즈의 개념들을 살펴볼 것이다. 여기서 다루는 10개의 개념들은 그 대립어와 함께 삼항논리에 따라 제시될 것이다. 첫 단계에서는 대립적 이해를 통해 개념어를 이해할 것이다[V:A]. 두 번째 단계에서는 대립하는 두 개념이 모두 잠재성의 층위에 있음을 확인한

실성의 층위에 있다. 이에 반해, 카이로스는 능동적 참여가 가능한 주관적인 선택의 시간, 결단의 시간이다.

다[V=A]. 세 번째 단계에서는 공통적인 것의 강요에 의한 억압적 상황을 저지[해체]하고 그것에 저항할 수 있는 공통적인 것의 생성방식을 지지[대체]하는 실천적 관점에서 접근할 것이다[V⊃A]. 그러나 여기서 두 번째와 세 번째 단계는 대부분 생략할 것이다. 공통적인 것에 대한 '강요의 저지와 생성의 지지'라는 결론을 반복해서 서술할 필요 없기 때문이다. 그러므로 이 장에서는 대립적 서술을 통해 개념을 제시하고 그 대립조차 두 개념의 상호이행을 통해 가능하다는 사실을 중점적으로 다룰 것이다.

다음의 실천개념들을 독해함에 있어 주의할 것은 그것들이 통제사회에서 벌어지는 지배과 저항을 염두에 두고 있다는 사실이다. 들뢰즈가 통제사회에 대한 자신의 서술을 "완전히 마르크스주의적"이라고 말한 대목에서도 이것을 확인할 수 있다.[336] 이에 따라 10개의 생성-커뮤니케이션의 실천개념들은 구체적 실천전략으로서 다음과 같이 구분 지을 수 있다. 첫째, 들뢰즈는 생성-커뮤니케이션의 실천적략의 중심에 탈중심화를 두고 있다. 탈중심화는 실천개념들 가운데 리좀과 소수자를 통해 설명될 것이다. 리좀은 탈중심화의 특성을 보여주고, 소수자-되기는 탈중심화의 주체와 방법을 보여줄 것이다. 둘째, 생성-커뮤니케이션 실천론이 일차적 목표로 하고 있는 것은 일상의 파시즘을 극복하는 것이다. 이 문제는 분열분석, 분자적 투여, 미시정치 등의 개념들을 통해 논의될 것이다. 분열분석을 통해 일상의 파시즘을 분석하고, 분자적 투여를 통해 일상의 파시즘가 사회적 리비도의 문제임을 지적할 것이다. 미시정치는 일상의 파시즘과 현실 정치의 관계를 조명한다. 셋째, 생성-커뮤니케이션 실천 개념 가운데 미디어론을 다루는 개념에는 얼굴성, 매끄러운 것, 햅틱이 있다. 특히 이 개념들은 올드미디어와의 비교를 통해 뉴미디어의 특성을 구체적으로 보여줄 것이다. 넷째, 생성-커뮤니케이션 실천개념 가운데 전염과 전쟁기계는 생성-커뮤니케이션이 왜 강력한 저항이론으로 자리할 수 있는가를 보여줄 것이다. 우리는 이

336) 들뢰즈는 1993년 디디에 에리봉Didier Eribon과의 한 인터뷰에서, 마르크스가 한물갔다는 평가에 동의할 수 없다고 하면서 통제사회에 관한 자신의 논의는 '완전히 마르크스주의적'이라고 밝힌 바 있다(J, 1995: 50~1).

상 10개의 개념들을 창조적으로 조합하여 사용함으로써 생성-커뮤니케이션의 실천적 역량을 배가시키는 것을 목표로 한다.

1) 리좀형과 수목형

들뢰즈의 개념 가운데 중심과 탈중심의 대립적 관계를 가장 잘 보여주는 것이 수목arbre과 리좀rhisome이다. 수목형은 정보삼각형을 분명하게 드러내는 중심화된 올드미디어의 소통방식을 나타내고, 리좀형은 SNS를 비롯한 뉴미디어의 소통방식을 상징한다. 맥마혼M. McMahon에 따르면 탈중심화하는 생성-커뮤니케이션, 즉 "이런 형식[차이와 반복]의 커뮤니케이션(또는 "전달transmission", 만일 커뮤니케이션이라는 단어에서 "공통성commonality"의 외연을 피하고 싶을 때의 단어)은 들뢰즈와 가타리가 후기에 "리좀"이라고 표현한 것"이기 때문이다(McMahon, 2005: 50).

들뢰즈는 책의 구성방식을 세 가지로 구분하면서 세 가지 뿌리에 대응시킨다. 첫째는 수목형[뿌리형] 모델로 우리가 흔히 보는 나무들처럼 뿌리에서 출발하여 줄기, 가지, 잎으로 질서정연하게 정리되어 있는 유형이다. 모든 것은 위계를 따라 유기적으로 조직되어 있고, 뿌리라는 중심으로 환원된다. 이항 논리와 일대일 대응 관계를 통해 작동한다. 둘째, 수염뿌리[곁뿌리, 총생뿌리] 모델로서 중심 뿌리는 없지만 뿌리가 하나의 줄기를 이루는 경우로서, 옥수수뿌리가 여기에 해당된다.[337] 하나의 줄기가 여전히 뿌리 역할을 함으로써 넓은 범위의 수목형에 해당한다. 셋째, 리좀형[뿌리줄기형] 모델은 뿌리나 줄기가 얽혀서 중심 없이 만나고 흩어지는 유형이다. 리좀이 앞의 두 유형과 가장 다른 특징은 원본이나 중심이 없는 네트워크를 통해 탈중심화 한다는 것이다.

---

337) 들뢰즈는 수염뿌리의 한 예로서 윌리엄 버로스W. Bourough의 '컷업cut-up' 기법을 들고 있다. 이 기법은 서술한 페이지를 네 등분으로 잘라 바닥에 던진 뒤, 그것을 무작위로 섞어서 재배치하는 글쓰기 방법이다. 그러나 들뢰즈는 이 기법이 여전히 의미의 테두리를 벗어나지 못하고 있다고 비판하면서 리좀적인 '픽업pick-up' 기법을 내세운다. 잘라서 버린 원본 없이 무작위로 배치하는 것이 픽업기법이다. 컷업 기법과 달리 처음부터 원본이 없다.

> 리좀은 시작하지도 않고 끝나지도 않는다. 리좀은 언제나 중간에 있으며 사물들 사이에 있고 사이-존재이고 **간주곡**이다. 수목형은 혈통filliation 관계이지만 리좀은 결연alliance 관계이며 오직 결연 관계일 뿐이다. 수목형은 "~이다être"라는 동사를 부과하지만, 리좀은 "그리고 ……그리고……그리고……"라는 접속사를 조직으로 갖는다. 이 접속사 안에는 <이다>라는 동사를 뒤흔들고 뿌리뽑기에 충분한 힘이 있다. ……[리좀은] 사물들 사이를 움직이고, 그리고의 논리를 세우고, 존재론을 뒤집고, 기초를 부숴 버리고, 시작과 끝을 무화시키는 법을 알고 있었다(MP, 1980/2001: 54~5).

들뢰즈는『천개의 고원』에서 리좀의 원리를 여섯 가지로 설명하고 있다. 그것은 각각 연결접속의 원리, 다질성의 원리, 다양체의 원리, 비기표적 단절의 원리, 지도그리기, 전사술이다. 리좀이 생성-커뮤니케이션의 다른 이름이라면, 여섯 가지 원리는 탈중심화라는 생성-커뮤니케이션의 실천적 원리들을 요약한 것으로 볼 수 있을 것이다.

첫 번째 원리는 연결접속connexion이다. 리좀은 어떤 하나의 특권적 일자와 관계를 맺는 것이 아니라, "리좀의 어떤 지점이건 다른 어떤 지점과도 연결접속될 수 있고 또 연결접속되어야만 한다"는 것이다(MP, 1980/2001: 19). 이 원리를 통해 우리는 지속적으로 중심을 제거함으로써 탈중심화할 수 있다는 것이다. 들뢰즈는 이것을 'n-1의 원리'라고 부른다. 어떤 중심을 둘러싼 네트워크가 아니라, 끊임없이 일자와 중심을 제거함으로써 리좀적인 네트워크를 확보하는 것이다.

두 번째는 다질성hétérogénéité의 원리이다. 다질성의 원리는 리좀을 구성하는 항들이 다수이며 그 항들의 증감에 따라 전혀 다른 네트워크로 구성된다는 것을 의미한다. 리좀의 끊임없는 접속을 가능하게 하는 것은 바로 다질성이다. 언어의 예를 들어 들뢰즈는 다질성과 탈중심화의 관계에 대해 다음과 같이 말한다. "그 자체로 존재하는 랑그란 없다. 언어의 보편성도 없다. 다만 방언, 사투리, 속어, 전문어들끼리의 경합이 있을 뿐이다.

등질적인 언어 공동체가 없듯이 이상적 발화자-청취자도 없다. ……모국어란 없다. 단지 정치적 다양체 내에서 권력을 장악한 지배적인 언어가 있을 뿐이다"(MP, 1980/2001: 20) 다질적인 항들은 중심을 향해 움직이지만 리좀은 중심항의 제거를 통해서만 작동한다.

세 번째는 다양체의 원리이다. 다질성이 리좀을 그 내부의 항들을 통해 정의하는 것이라면, 다양체는 리좀을 하나의 덩어리로 정의하는 것이다. 그 덩어리는 '일자l'Un'로서, '하나이자 여럿'으로서의 일자를 가리킨다. 다질성이 여럿이라면 다양체는 하나에 해당한다. 단 다양체는 차원에 따라 끊임없이 본성을 바꾸는 하나이다. 들뢰즈에 따르면, "다양체는 연결접속들을 늘림에 따라 반드시 본성상의 변화를 겪게 되는데, 배치란 이러한 다양체 안에서 차원들이 이런 식으로 불어난 것이다"(MP, 1980/2001: 21). 다양체를 하나의 차원으로 정의한다는 것은 그것을 프랙털의 양상으로 관찰한다는 의미이다.

다양체의 프랙털에서 차원을 바꾸는 방법이 n-1이라는 사실에 주목해야 한다. 생성 커뮤니케이션 실천론으로서의 n-1원리는, 다양체에서 일자를 '빼냄'으로써 차원을 바꾼다는 것이다. "리좀은 n차원에서, 주체도 대상도 없이 일관성의 평면 위에서 펼쳐질 수 있는 선형적 다양체들을 구성하는데, **그 다양체들로부터는 언제나 일자l'Un가 빼내진다(n-1)**. 그러한 다양체는 자신의 차원들을 바꿀 때마다 본성이 변하고 변신한다"(MP, 1980/2001: 47). 리좀적 네트워크는 항들의 접속이 연속적인 변이를 가져올 수밖에 없고, 차원의 변동에 의해 결과는 끊임없이 달라진다.

네 번째 리좀의 원리는 비기표적 단절rupture asignifiante이다. 비기표적 단절은 기표적 의미맥락으로부터 단절함으로써 탈영토화하는 것이다. 하는 것을 가리킨다. 리좀의 탈중심화는 중심의 의미로부터 멀리 달아나는 것이다. 이런 의미에서 비기표적 단절은 기표적 절단coupures signifiante에 대립한다.[338] 기표적 절단은 '기표적 돌파'라고도 하는데, 기존의 지배적인 기

338) 절단coupure과 단절rupture의 대비는 기표적인[의미적인]signifiante 것과 비기표적인 것의 대립에 대응한다. 먼저 '절단'이란 어떤 흐름이나 대상을 자르는 과정에서 '의미'나

표들과는 다른 기표를 제시하여 색다른 배치를 만드는 행위를 가리킨다. 들뢰즈는 우리에게 “기표작용을 하는 절단이 아니라, 지각할 수 없는 단절을 행하라(MP, 1980/2001: 53)”고 주문한다. 리좀의 비기표적 단절은 수목형의 기표 세계를 파괴하여 매끄러운 공간을 창출하는 것이다.

다섯 번째 리좀의 원리는 지도그리기cartographie이다. 지도를 그리는 작업은 원칙적으로 완성될 수 없다. 지도가 그려지는 그 와중에도 지형은 달라지기 때문이다. 리좀은 지도그리기처럼 매번 새롭게 그려질 수밖에 없다. 말하자면 리좀은 설계도가 아니라 디아그람인 것이다. 설계도는 전체를 미리 규정해놓고 일체의 이탈을 배제하지만, 디아그람은 건물을 다양체로 보고 우연성이나 일탈의 여지를 용인한다.[339]

여섯 번째 리좀적 원리는 데칼코마니décalcomanie이다. 데칼코마니는 복사와 달리, 찍는 쪽과 찍히는 쪽이 같이 변한다. 한 쪽의 물감은 다른 쪽의 종이에 눌리면서 형태가 바뀌고, 그 변한 형태가 또 다른 모양으로 찍히는 것이다. 원래의 상이 변형된다는 의미로 ‘탈-모상dé-calque’으로 불리는 것이다. SNS를 비롯한 리좀적 커뮤니케이션도 지속적인 생성의 과정을 겪을 수밖에 없는 이유도 이와 다르지 않다.

수목형과 리좀의 대립을 상호이행과 상호작용이다. 그래서 들뢰즈는 “리좀 안에 수목적 마디들이 있고, 뿌리 안에 리좀적 압력이 있다”고 말하거나(MP, 1980/2001: 45), “나무는 리좀에 상응할 수 있으며 또는 역으로 갑자기 리좀으로 발아할 수 있다”고 말하는 것이다(MP, 1980/2001: 40). 결국 이것은 수목형을 어떻게 리좀화 할 것인가의 문제이다. 들뢰즈의 커뮤니케

‘규칙’이 발생하는 생성-커뮤니케이션을 가리킨다. 엄마 젖의 흐름은 젖을 빠는 아이에 의해 절단되고, 그 젖은 아이의 소화기관을 통과하면서 각각 절단된다[상대적 탈영토화]. 그렇게 절단됨으로써 엄마 젖의 전체적 흐름이 유지되는 것이다. 반면에 ‘단절’은 어떤 기표체계의 흐름에서 완전히 벗어나는 것이다. 예를 들어 아이가 엄마 젖을 빨다가 사탕을 빨기 위해 엄마 젖으로부터 완전히 탈영토화하는 것이다[절대적 탈영토화]. 이것은 기존의 기표적 계열에서 벗어나 다른 계열의 일부가 되는 탈영토화를 가리킨다.

339) 들뢰즈는 디아그람이라는 개념을 푸코의 『감시와 처벌』에서 가져왔다. 배열장치와 디아그람[집합적 배치]의 관계는 이 논문의 주석 300을 참고하라. 들뢰즈는 설계도와 디아그람의 차이를 칸트의 도식을 통해 설명하기도 한다. 칸트에 따르면, 우리가 희고, 짜고, 작고 네모난 것을 도식을 통해 소금이라고 개념화하지만, 그것들만으로는 물자체가 가진 이념을 전부 드러내지는 못한다. 설계도가 개념이라면 디아그람은 이념에 해당한다.

이션과 “사유는 결코 나무 형태가 아니며, 뇌는 결코 뿌리내리거나 가지뻗고 있는 물질이 아니다. ……많은 사람들의 머리 속에는 나무가 심겨 있지만 뇌 자체는 나무라기보다는 풀이다”(MP, 1980/2001: 35~6).[340] 하늘을 향해 있는 나무와 꽃이 현실성의 층위에 있는 것이라면, 그 아래 자리한 무성한 풀과 잡초는 잠재성의 층위를 이룬다.

그러므로 우리는 리좀의 탈중심화 속성을 통해 생성-커뮤니케이션의 실천적 목표를 다음과 같이 제시할 수 있을 것이다. 들뢰즈가 보기에 “이 중심화된 체계[수목형]에 중심 없는 체계[리좀형], 유한한 자동장치들의 그물망을 대립시킨다. 여기서 소통은 임의의 두 이웃 사이에서 일어나고 줄기들과 수로들은 미리 존재하지 않”는다(MP, 1980/2001: 39). 그러므로 권력과 자본에 해당하는 번듯한 나무들 사이로 무수한 풀과 잡초들을 번식시키고 무성하게 만드는 것이 생성-커뮤니케이션의 임무이다.

2) 소수자와 다수자

탈중심화는 소수자의 몫이다. 들뢰즈는 『천개의 고원』에서 생성[되기]에 대한 8가지 정리를 논하면서, 생성은 오직 다수자의 소수자-되기 devenir-minorités를 통해서만 가능하다고 말한다.[341] “다수자 되기란 없다. 다수자는 결코 생성이 아니다. 생성에는 오직 소수자 되기만이 있다”(MP, 1980/2001: 204). 여성의 남성-되기, 어린이의 어른-되기, 부르주아의 프롤레타리아트-되기는 원칙적으로 없다. 되기는 다수적인 척도가 지배하는 배치로부터 탈주하는 것이기 때문이다.[342] 그러므로 모든 되기는 결국 소수

340) 들뢰즈는 『디알로그』에서 같은 말을 반복하고 있다. “우리의 머릿속에 있는 것은 나무 한 그루가 아니라 풀 여러 포기입니다. 이것이 바로 사유가 의미하는 바이며, 뇌란 무엇인지 말하는 것이고 풀의 “특별한 신경계”입니다”(D, 1977/2005: 78).

341) III부 가운데 ‘생성에 대한 8가지 정리’를 참고하라.

342) 척도로부터 멀리 배제되어 있음에도 불구하고 끊임없이 척도를 욕망하는 자들, 즉 권력에 의해 억압당하고 있으면서도 권력이 자신을 지배해주길 욕망하는 자들은 이미 소수자가 아니다. 권력과 자본이 일상의 파시즘을 통해 다수적 욕망을 소수자들에게 끊임없이 주입하려고 하는 이유도 이 때문이다. 한편 다수적인 것을 욕망하지만 그들로부터 배제되어 있다는 의미에서 소수자들을 주변인으로 부를 수 있다.

화를 의미한다. 생성-커뮤니케이션의 정치학은 이런 탈주선을 만드는 작업이다. 더 많은 커뮤니케이션의 선들을 제시하고 사용자로 하여금 그 선을 타고 탈주할 수 있도록 하는 것이다.

들뢰즈에 따르면, 소수자와 다수자를 나누는 기준은 어떤 수나 양이 아니다. "소수자를 규정하는 것은 수가 아니라 수와의 내적인 관계이다. 하나의 소수자는 다수일 수도 있지만 동시에 무수(無數)일 수도 있다"(MP, 1980/2001: 898). 소수자는 그 구성요소들이 아무리 많아도 비가산 non-denumerable집합이라는 것이 다수자와 구별되는 뚜렷한 이유 가운데 하나이다. 반면에 다수자는 어떤 척도를 중심으로 그 구성요소를 무한대로 늘여가는 가산집합이다.[343] 소수자와 다수자의 구분은 권력과 자본과의 거리에 의해 결정된다. 우리나라 재벌 총수와 그 일족들은 숫자는 적지만 한국경제의 다수자들인 반면, 오늘날 무수하게 양산되고 있는 프레카리아트 Precariat들은 소수자들이다.

커뮤니케이션과 관련하여, 소수자와 다수자의 구분은 모델의 소유여부에 달려있다. 모든 다수자는 표준이 되는 모델을 가지는 반면에 소수자에게는 공리나 모델이라는 척도는 없다. 들뢰즈가 말하는 소수자는 생성을 통해 모델화에 종속되지 않고 창조적 탈주를 이어가는 것을 가리킨다.

> 소수에게는 모델이 없습니다. 그저 생성이고 과정이지요. 다수는 결국 아무도 아니라고 얘기할 수 있습니다. 모든 사람이 스스로 원하기만 한다면 미지의 길로 이끄는 소수의 생성에 포함될 수 있습니다. 소수가 모델을 만들어낸다면, 그것은 다수가 되고자 하기 때문입니다. 스스로의 생존 혹은 구제를 위해 아마 어쩔 수 없는 일이긴 하겠지만 말입니다. ……하지만 소수의 힘은 스스로 창조해낸 것, 이어 다소간 모델화되는 것, 그러나 그 모델에 종속되지는 않는 것 등에 달려 있습니다. 대중은 항상 창조적 소수, 과반수를 차지하더라도 창조적 소수로 남아있는 사람들입니다(P, 1990/1993: 192~3).

343) 가산집합은 그 원소를 하나 하나 셀 수 있는 집합인데 반해, 비가산집합은 1, 2, 3 등의 자연수에 일대일 대응할 수 없는 집합이다.

미디어의 진화사에서 소수자-되기를 보여주는 개념은 재매개remediation이다. 그 정의를 보면, “한 미디어를 다른 미디어에서 표상하는 것”이다(Bolter & Grusin, 1999/2006: 53). 올드 미디어는 뉴 미디어의 내용이 된다는 이 지적은 사실 다수자인 올드미디어의 소수자-되기가 바로 뉴미디어라는 것을 보여준다. 볼터와 그루신에 의하면, “새로운 미디어 테크놀로지를 도입한다는 것은 단지 새로운 하드웨어와 소프트웨어를 발명한다는 것만을 뜻하기보다는 오히려 그와같은 네트워크를 만들어낸다는 것(또는 개조한다는 것)”이기 때문이다(Bolter & Grusin, 1999/2006: 18).

재매개 문제를 공식적으로 처음 제기한 것은 맥클루언이다. 그에 따르면, “모든 미디어의 특징인 이런 사실[메시지 없는 미디어]은 모든 미디어의 <내용>이 언제나 또 다른 미디어임을 의미한다. 말은 씌어진 것의 내용이고, 씌어진 것은 인쇄의 내용이며, 다시 인쇄는 전보의 내용이다”(McLuhan, 1964/2002: 36). 맥클루언의 이 언급을 인용하면서 들뢰즈는 재매개 개념을 ‘비기표적 언어langage non signifiant’와 연결시킨다.[344] 그는 맥클루언이 “흐름들을 속박하고 초코드화하는 시니피앙에 대항하는 것으로서, 탈코드화한 흐름들의 언어가 어떤 것인지를 밝혔다”고 평가한다(AO, 1972/1994: 358). 비기표적 언어는 문자와 인쇄문화에 종속되기 이전의 구술언어[제1구술성]인 동시에 인쇄문화를 벗어난 이후의 전기문명의 언어[제2구술성]을 가리킨다.

> 하나의 실체가 형성되었다고 말할 수 있으려면, 어떤 흐름이 다른 흐름과 관계를 맺어야 한다. 이 때 전자는 내용을 규정하고, 후자는 표현을 규정한다.[345] 내용과 표현의 탈영토화한 흐름들은 통접의 상태나 상호적 전제의

344) 『앙티 오이디푸스』(1972)에서의 ‘비기표적non signifiant’이라는 개념은 『천개의 고원』(1980)에서 ‘비기표적asignifiant’와 동의어로 사용된다. 그런데 같은 『천개의 고원』에서 들뢰즈는 소쉬르의 기표적 기호체제를 비판하면서 네 가지 기호체제régime de signes를 제시한다. 그 기호체제들은 각각 기표적signifiant, 전-기표적pré-signifiant, 반-기표적contre-signifiant, 탈-기표적post-signifiant으로 나누고 있다. 여기서의 ‘탈기표적’이라는 개념도 ‘비기표적’이라는 표현과 동의어로 볼 수 있다.

345) 들뢰즈는 이 문장에 맥클루언의 앞선 인용문을 주석으로 달아 재매개 개념을 강조하고 있다. 들뢰즈가 비록 맥클루언의 재매개 개념에는 동의하고 있지만, 그 지향점은 서로 다

상태 속에 있고, 이 상태는 내용과 표현의 궁극적인 통일체와 같은 형상들 figures을 구성한다(AO, 1972/1994: 358, 번역 수정).

들뢰즈가 맥클루언의 재매개 개념을 손쉽게 수용할 수 있었던 배경에는 '기계machine' 개념이 있다. 들뢰즈는 서로 연결접속하면서 작동하는 모든 것을 기계라고 부르면서, 그것이 절단을 통해 존재하는 이유를 다음과 같이 밝힌다. 그에 따르면, "모든 기계가 기계의 기계이기 때문이다. 기계는 흐름을 생산한다고 여겨지는 다른 기계에 연결되어 있는 한에서만 흐름의 절단을 생산한다"(AO, 1972/1994: 61~62). 기본적으로 들뢰즈의 미디어론은 재매개에 기초하고 있으며, 재매개는 다수자로부터 소수자-되기를 행함으로써 진행된다고 말할 수 있다. 소수자-되기는 빠른 속도로 발전하고 있는 미디어 환경에서 디지털 미디어의 본질적 성격을 보여주는 동시에, 초코드화하려는 미디어들을 비판할 수 있는 유용한 도구이기도 하다.

3) 분열분석과 정신분석

생성-커뮤니케이션의 실천론을 한마디로 요약한다면 분열분석 schizo-analyse이라고 할 수 있다. 그 이유는 분열분석이 '공통적 것의 강요'를 심리적 밑바닥으로부터 압박하는 자발적 복종과 일상적 파시즘의 문제를 다루기 때문이다. 이 장과 다음 장들인 분자적 투여와 미시 정치에서는 탈중심화의 구체적 방법으로서의 일상적 파시즘의 문제를 다룰 것이다.

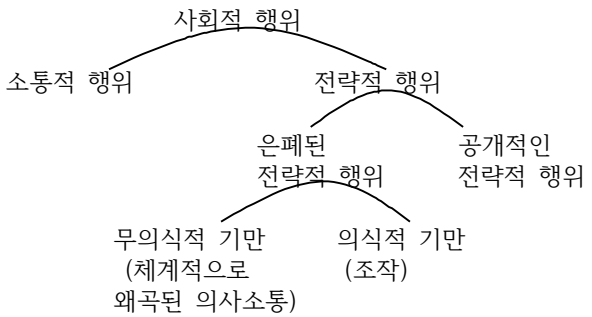
르다. 이것은 들뢰즈의 '비기표적 언어'를 중심에 두고 생각해보면 분명해진다. 중세 전제군주의 시니피앙적 언어를 기준으로 그 이전과 이후의 언어를 살펴보자. 그 전후의 언어들은 '비기표적'이라는 측면에서 상당한 유사성을 가진다. 맥클루언에 따르면 전기문명은 인쇄문명 이전의 구술문명의 장점을 복원한 것으로 본다. 월터 옹은 이것을 '제2구술성'이라고 부른다. 이처럼 맥클루언이 미디어의 변화에 따른 문명의 변화에 초점을 맞추고 있다. 그러나 들뢰즈에게 중요한 것은 그 문명의 변화에 내재하는 비기표적 성격이다. 들뢰즈가 보기에 맥클루언은 각각의 문명마다 초코드적인 미디어를 규명하려는 한계를 가진 것으로 평가한다. 들뢰즈는 그런 초코드성과 전제적 시니피앙으로부터 벗어난 흐름, 문자와 인쇄문화[전제군주기계]뿐만 아니라 구술문화[원시기계]를 벗어난 새로운 미디어의 비시니앙적 언어를 모색하고자 한다.

특히 분열분석과 분자적 투여에서는 사회적 욕망이 어떻게 '공통적인 것의 강요'를 통해 집중되는지를 살펴볼 것이다.[346] 먼저 분열분석을 통해 일상적 파시즘과 관련된 핵심적 질문을 살펴볼 것이다.

'분열분석'은 들뢰즈가 『앙티 오이디푸스』에서 '정신분석 psycho-analyse'의 이데올로기를 비판하고, 대안을 모색하기 위해 도입한 개념이다. 들뢰즈에 따르면, 정신분석의 대변인들로는 부모, 교사, 교관, 경찰, 검찰, 검열관, 교회, 언론, 정당, 대통령 등을 들 수 있다. 이들은 항상 이렇게 묻는다. "의미가 뭐지?", "이유가 뭐지?", "숨은 배경이 뭐지?", "출처가 어디지?" 그들은 끊임없이 하나의 중심, 어떤 것의 기원을 따져 묻는다. 그러나 잠재성의 층위에서 볼 때, 그 어디에도 중심이나 기원은 없다. 사실 모든 것이 중심이고 아무것이나 기원이다. 그래서 편집증이 아니고 분열증인 것이다. 들뢰즈는 분열분석을 정신분석와의 대립적 관계를 통해 다음과 같이 정의하고 있다.

---

346) 매스미디어가 조직적으로 일상의 파시즘을 생산해내는 과정에 대해 의미 있는 아이디어를 제공하는 것으로 하버마스의 사회적 행위 분류를 들 수 있다. 하버마스는 사회적 행위를 크게 소통적 행위와 전략적 행위로 나누고 있는데, 이 가운데 전략적 행위는 공개여부에 따라 공개적인 것과 은폐된 것으로 분류된다. 은폐된 전략적 행위는 행위주체의 의도성 여부에 따라 '체계적으로 왜곡된 소통'과 '조작'으로 나뉜다. 하버마스는 이런 관계를 다음의 <도표 26>와 같이 도식화시키고 있다(Habermas, 1981a/2006: 487). 일상의 파시즘과 가장 가까운 행위는 '체계적으로 왜곡된 의사소통'으로 볼 수 있는데, 말 그대로 그것이 '무의식적 기만'이기 때문이다. 물론 무의식적 기만은 항상 의식적 기만과 밀접한 관계를 갖는다는 사실에 주의해야 한다. 이런 맥락에서 보면, 하버마스가 일상의 파시즘 문제를 '소통적 행위'를 통해 극복할 수 있다고 생각하고 있음을 알 수 있다. 이에 대한 비판은 최영송의 논문(2012b)을 참고하라.



<도표 26> 체계적으로 왜곡된 의사소통 현상들의 위치

분열분석은 형이상학적 무의식이 아니라 초월적 무의식을 탐구하기 위한 것이다. 이데올로기적 무의식이 아닌 물질적(matériel) 무의식; 오이디푸스적 무의식이 아니라 분열증적 무의식; 상상적인 무의식이 아니라 비형상적인 무의식; 상징적인 무의식이 아니라 실재적 무의식; 구조적 무이식이 아닌 기계적 무의식; 몰적, 집단적 무이식이 아니라 분자적, 미시심리적(micropsychique), 미물학적(micrology) 무의식; 표현적 무의식이 아니라 생산적 무의식, 이런 무의식들을 탐구하는 것이 분열분석이다. 여기서 관건은 "치료(cure)"를 위한 방향으로서의 실질적 원칙들이다(AO, 1972/1994: 169, 번역 수정).

들뢰즈는『앙티 오이디푸스』에서 분열분석의 두 가지 적극적 임무를 제시한다. 첫 번째 임무는 "모든 해석을 떠나 주체의 욕망하는 기계들의 본성, 구성, 기능을 발견하는 것"이고(AO, 1972/1994: 473, 번역 수정), 두 번째 임무는 몰적 구성체와 분자적 구성체의 탈주선을 그리는 것이다. 우리는 분열분석의 두 가지 임무가 지금도 유효한 어떤 오래된 질문을 해결하기 위한 것이라는 것을 알 수 있을 것이다. 그것은 '사람들은 왜 자발적으로 복종을 욕망하는가?' 또는 '왜 자기가 속한 계급의 이익에 반하는 자들을 지지하는가?'이다. 이것은 역사적으로 라 보에티La Boétie와 스피노자Spinoza 이후 라이히W. Reich 등에 의해 정치적으로 제기되었으며, 들뢰즈 정치철학의 핵심을 이루는 질문이기도 하다.[347]

347) 들뢰즈는 '사람들은 왜 자신을 억압하는 자들에게 지배받길 원하는가?'라는 질문만큼이나, '사람들은 왜 자기가 속한 계급의 이익에 반하여 선한 행동을 하는가?'라는 문제 또한 주목할 만하다고 말한다. 우리나라의 경우, 80년대 공장으로 진출한 대학생들이나 오늘날 소위 '강남좌파'라고 불리는 인사들의 경우가 여기에 해당된다. 무엇이 사람들로 하여금 현실적으로 자신이 속한 계급의 이익에 반하여 행동하는 것일까? 들뢰즈는 다음과 같이 묻는다. "왜 혁명의 객관적인 이해관계를 가지고 있거나 또는 틀림없이 가지고 있을 법한 사람들 가운데 많은 사람이 반동적인 유형의 전의식적 투여를 고수하고 있는가? 그리고 드문 일이지만, 어떻게 객관적으로 반동적인 이해관계를 가진 몇몇 사람들이 혁명적인 전의식적 투여를 수행하는가?"(AO, 1972/1994: 505). 이 질문은 서로 대립적으로 행동하는 하나의 부류를 가리키고 있다는 점에서 흥미롭다. 이들 모두를 관통하는 것은 '사회적 욕망의 집중'이다. 어떤 부류는 거기에 복종하고, 또 어떤 부류는 거기에 저항한다는 것이 다르다. 여하튼 두 부류 모두 그 시대나 사회가 부여한 욕망으로부터 자유로울 수는 없다.

> 정치철학의 근본 문제는 여전히 스피노자가 제기할 줄 알았던(그리고 라이히Reich가 재발견한) 문제이다: <왜 사람들은 마치 그들의 구원이 중요한 문제였던 것처럼 그들의 예속을 위하여 싸우는가?> 어떻게 사람들은 더 많은 세금을! 더 적은 빵을!이라고 외치게 되는가. 라이히가 말하고 있는 바와 같이, 놀라운 것은 사람들이 도둑질한다는 것, 또 다른 사람들이 파업을 한다는 것이 아니고, 굶주리고 있는 사람들이 언제나 도둑질하지 않는다는 것, 착취당하고 있는 사람들이 언제나 파업을 하지는 않는다는 것이다: 왜 사람들은 여러 세기동안 착취, 모욕, 노예상태를 견디되, 남들만을 위해서가 아니라 자기들 자신을 위해서도 이런 일들을 바라는 데까지 이르는가? 라이히는 파시즘을 설명함에 있어 대중의 오해나 착각을 끌어대지 않고, 욕망에 의하여 욕망의 말로 설명할 것을 요구하고 있는데, 이때만큼 그가 위대한 사상가였던 적은 없다: <아니다, 대중은 속고 있지 않았으며, 그때, 그리고 그런 상황에서 그들은 파시즘을 욕망하고 있었으며, 설명해야 할 것은 이 군중심리적 욕망이다>라고 그는 말한다(AO, 1972/1994: 52).

최초로 자발적 복종의 문제를 정치적으로 제기한 것은 16세기 말 라 보에티étienne de La Boétie이다.[348] 그는 인민에 대해, “단순히 복종할 뿐 아니라, 노예처럼 복종하는 것을 바란다. 그들은 강압적으로 통치되는 게 아니라, 자발적으로 억압을 자청하고 있다”고 비난한다(La Boétie, 1570/2004: 16~17). 그런 인민의 태도는 비겁한 것을 넘어 굴욕이고 수치라고 말한다. 독재자 앞에서 인민들은 “재산을 빼앗기는 게 마치 대단한 명예가 되는 것처럼, 가축과 농장 그리고 가족의 반을 독재자에게 빼앗기는 게 마치 커다란 행복이나 되는 것처럼 너희는 그렇게 살아가고 있다”는 것이다(La Boétie, 1570/2004: 27).

20세기 초 라이히도 같은 질문을 던진다. “왜 대중들은 스스로를 정치적으로 속임을 당하게 허용하는가?”(Reich, 1933/1980: 69). 또는 “대중들 속

348) 순수한 의미의 ‘자발적 복종’이란 표현은 플라톤의 『향연』에서 사랑하는 자를 위한 봉사라는 의미로 사용된 “자발적 예속”이 최초인 것으로 알려져 있다.

에서 무엇이 진행되고 있었기에 그들은 일하는 대중들의 이익에 완전히 반대되는 방향으로 지도력이 발휘되는 정당을 추종하였는가?"라는 것이다(Reich, 1933/1980: 73).[349] 오늘날에도 이런 질문은 낯선 것이 아니다. 제3세계의 독재국가뿐만 아니라, 소위 정치 선진국에서도 가난한 사람들은 여전히 부자정당에 투표한다.[350] 라 보에티 이후 약 450년이 지난 지금도 같은 질문이 유효하다는 것은 자발적 복종이 일상의 파시즘과 밀접한 관계를 갖는다는 것을 말해준다.

모든 파시즘은 그것을 탄생시킨 국민들의 성격과 정서를 반영한다.[351]

---

349) "대중들은 왜 스스로 지배받기를 욕망하는가?"라는 질문에 대해 라이히는 일차적으로 대중들의 욕망에서 그 답을 찾았고, 이차적으로는 보다 근복적인 것으로 성적 억압에서 찾고 있다. 라이히가 『오르가즘의 기능』(1927)에서 히틀러와 대중들의 관계를 사디즘과 마조히즘의 틀에서 분석한 사실을 기억한다면, 그가 왜 미국으로 망명한 뒤 오르곤orgone이라는 성적 에너지에 그렇게 집착했는가를 이해할 수 있을 것이다. 예를 들어 "마조히스트들은 왜 일반적으로 자명하게 이해되는 쾌락에 대한 욕망을 불쾌에 대한 욕망으로 전환하는가"라는 라이히의 문제제기는 자발적 복종에 대한 다른 판형이라는 것은 쉽게 알아챌 수 있다(Reich, 1927/2005: 294). 라이히에 따르면 마조히스트들도 맞을 때 다른 사람들처럼 고통을 느끼지만, 그럼에도 불구하고 '불쾌를 쾌락적으로 경험'하는 이유는 오직 그 도착적인 행동을 통해서만 성적인 이완에 이를 수 있기 때문이다. 자신이 강간당하고 있다는 환상 없이는 섹스를 할 수 없는 마조히스트 여성의 경우처럼 "마조히즘은 만족될 수 없는 성긴장의 표현이며 그 직접적인 근원은 쾌락불안 내지는 오르가즘 방출에 대한 불안이다"(Reich, 1927/2005: 297). 따라서 "자신의 쾌락불안 때문에 스스로 주도하여 만족을 경험할 수 있는 능력이 막혀 있으므로, 마조히스트는 자신이 깊이 두려워하고 있는 오르가즘적 해방을 다른 사람이 만들어내는 외부로부터의 해방을 통해 기대한다"는 것이다(Reich, 1927/2005: 295). 이런 의미에서 마조히스트의 얼굴은 정확히 대중의 파시즘적 심리를 닮았다. 그래서 라이히는 "정신분석가들은 대중이 생물학적으로 마조히스트적이라고 주장했다"는 사실을 강조한다(Reich, 1927/2005: 301).

350) 미국의 언론인이자 선거전문가인 프랭크T. Frank는 다음과 같이 지적한다. "애국심에 불타는 건장한 공장 노동자들이 국가에 대한 충성의 맹세를 암송하면서 스스로 자기 목을 조른다. 가난한 소농들은 자신들을 땅에서 내쫓는 사람들에게 자랑스럽게 표를 던진다. 가정에 헌신적인 가장은 자기 아이들이 대학교육이나 적절한 의료혜택을 받을 수 없는 일에 조심스레 동조한다. 중서부 도시 노동자들은 자신들의 생활방식을 완전히 무너뜨리고 자기가 사는 지역을 '몰락한 공업도시'로 만들며 그들과 같은 사람들에게 돌이킬 수 없는 치명타를 날릴 정책들을 남발하는 후보자에게 압승을 안겨주며 갈채를 보낸다"(Frank, 2005/2012: 21).

351) 일상적 파시즘과 관련하여 역사적 파시즘의 다음과 같은 성격을 이해할 필요가 있다. 먼저 독일이나 이탈리아에서 발견되는 역사적 파시즘은 '원국가'의 초코드화를 모델로 한 억압기계이다. 파시즘은 모든 권력을 국가에 재영토화하는 형태로서, 모든 것을 탈영토화에 바탕한 자본주의라는 억압기계와는 다르다. 자본주의는 자본의 안정적인 착취를 위해 국가를 자신의 공리계 내부로 끌어들이는데 반해, 역사적 파시즘은 자본과 국가의 분리 가능성 위에서 등장한 이데올로기라는 점에서 서로 다르다. 물론 자본주의나 역사적 파시즘 모두 국가가 자본주의의 모순을 해결할 수 있다는 환상 위에 기초하고 있다는 점에서는 다르지

그래서 라이히는 “파시즘은 반역적 정서(rebellious emotions)와 반동적 사회사상의 결합인 것이다”라고 말한다(Reich, 1933/1980: 18). 그러므로 파시즘이 독일이나 이탈리아라는 특정한 공간과 세계대전이라는 특수한 시간에만 나타난 예외적인 것이라고 생각해서는 안 된다. 특히 파시즘을 특정한 민족적 특성으로 간주하는 것은 잘못된 생각이라고 지적한다. 라이히와 들뢰즈에게 중요한 것은 역사적 파시즘이 아니라 일상의 파시즘이다.[352] 일상의 파시즘은 특수한 것이 아니라 보편적인 것이기 때문이다.

라이히는 히틀러의 지배가 가능했던 사회심리학적 배경을 분석하면서 일상의 파시즘에 대한 자신의 이론을 정립하였다. 라이히의 관찰에 따르면, 세계대공황(1929~1933) 당시 통속적 마르크스주의자들은 경제적 압박이 대중들을 좌파 지지로 돌려놓을 것이라고 낙관하고 있었다고 말한다. 그러나 현실은 정반대였다. 경제적 궁핍은 더 많은 대중들이 우파적 선택을 하도록 만들었다. 라이히는 통속적 마르크스주의자들을 비판하면서 대중들에게서 발견되는 ‘사회적 상황과 상황에 대한 의식 사이의 불일치,’ ‘경제적 상황과 이데올로기 사이의 균열’을 어떻게 해결할 것인가라는 문제를 제기한다. 라이히는 이데올로기가 사회구성체의 생산단계를 반영하는 역할을 할 뿐만 아니라 “사회를 구성하는 사람들의 심적 구조(psychic structure)에

않다. 예를 들어 이탈리아와 독일의 역사적 파시즘은 자본주의의 모순을 원국가의 초코드화를 통해 해소하려는 대중들의 열망 속에서 탄생한 것이다. 이것은 사회주의에도 마찬가지였다. 자본의 모순을 국유화를 통해 해소할 수 있다는 환상에 기초한 것이다. 이런 의미에서 역사적 파시즘과 역사적 사회주의도 또한 국가 자본주의의 틀을 많이 벗어났다고 할 수는 없다. 결국 역사적 파시즘과 자본주의 또는 역사적 사회주의조차 일상의 파시즘을 통해 억압받는 민중을 생산하고 유지한다는 점에서 크게 다르지 않다. 아감벤은 일상의 파시즘과 생명정치라는 관점에서도 그런 공통점은 더욱 두드러진다고 본다. 그는 ‘벌거벗은 생명’에 대해 “부르주아 민주주의에서는 공적인 것보다 사적인 것을, 또 집단적인 의무보다는 개인의 자유를 우위에 두도록 만들었으며, 전체주의 국가에서는 반대로 [벌거벗은 생명에 대한 긍정을] 결정적인 정치적 기준이자 주권적 결정의 고유한 장소로 변화”시켜왔다(Agamben, 2008: 239~240). 억압받는 민중은 지배 체제의 변동과는 무관하게 항상 일상의 파시즘과 생명정치의 대상으로만 존재해왔다는 것이다.

352) 『앙티 오이디푸스』의 영어판 서문을 쓴 푸코에 따르면, “대중들의 욕망을 아주 효과적으로 동원하고 이용할 수 있었던 히틀러와 무솔리니의 역사적 파시즘뿐만 아니라, 우리의 머릿속과 일상 행동 속에 있는, 우리 모두에게 자리 잡은 파시즘, 즉 우리로 하여금 권력을 사랑하게 하고, 우리를 지배하고 착취하는 바로 그것을 욕망하도록 만드는 파시즘.”의 존재를 분명히 하면서, 들뢰즈의 책이 그런 파시즘과 싸우기 위한 윤리학에 관한 책이라고 밝히고 있다(Foucault, 2004: xiii).

경제적 과정을 고착시키는(embedding) 기능"을 가진다고 강조한다(Reich, 1933/1980: 52).[353] 이것은 상부구조로서의 이데올로기가 하부구조인 경제적 토대의 변화속도를 따라잡지 못하는 경우, 자신의 경제적 상황을 제대로 인식하지 못하게 되는 결과를 가리킨다. 이 때문에 대중은 자신의 계급적 상황에 반하는 정치적 판단을 남발하게 된다는 것이다.

그렇다면 이러한 사회적 조건과 사회적 의식의 불일치는 어떻게 해결할 수 있을까? 라이히는 그 답을 유물론적 마르크시즘이 아닌 심리적인 것에서 찾고 있다. 라이히는 존재가 의식을 결정한다는 유물론적 테제는 왜 배고픈 사람이 절도를 하고, 착취당하는 노동자들이 파업을 하는 지는 설명할 수 있지만, 왜 "배고픈 사람들 중의 대부분은 도둑질을 하지 않으며, 착취당하고 있는 사람들 대부분은 왜 파업을 하지 않는가" 라는 질문에는 답을 주지는 못한다고 비판한다(Reich, 1933/1980: 53). 라이히는 자발적 복종의 이유에 대해 다음과 같은 구체적인 두 가지 이유를 제시한다.

> 첫째는 사회적 척도상 높은 지위를 차지하고 있는 부르주아와 동일시하는 것이며, 둘째는 반(反) 반동적 생활양식을 만들어 내는 자신의 사회적 계급과 동일시하는 것이다. 첫 번째 가능성을 따른다는 것은 반동적 인간을 흠모하여 그를 모방하고, 기회가 닿는다면 그의 생활습관에 동화됨을 의미한다. 두 번째 가능성을 따른다는 것은 반동적인 나의 이데올로기와 생활습관

353) 라이히는 이 문제를 '정서적 전염병'으로 보았다. 라이히가 정서적 전염병이라는 문제의식을 갖게 된 배경은 다음과 같다. 1차 세계대전 당시만해도 우방국 관계에 있었던 이탈리아와 미국은 어떻게 2차 대전에서는 최대의 적국이 되고, 1943년경에는 다시 친구가 될 수 있었는가? 또는 1차 대전 당시에는 앙숙이었던 이탈리아와 독일은 어떻게 2차 대전 때에는 다시 혈맹이 될 수 있었는가? 그리고 16세기의 코페르니쿠스 지동설은 17세기에 그의 제자에 의해 부정되었다가, 18세기에 그 제자의 제자에 의해 다시 복권될 수 있었는가? 라이히는 이 모든 난센스를 '정서적 전염병'에서 찾고 있다. "1939년에 진실이라고 주장했던 것의 정반대되는 것을 1940년에는 분명히 진실이라고 주장하는 정치가의 경우, 수백만의 사람들은 이성을 읽고는 기적이 일어난다고 주장하게 되는 것"이 바로 정서적 전염병 때문이라는 것이다(Reich, 1933/1980: 231). 즉 정서적 전염병은 사회 속에서 파괴적으로 작동하는 집단 히스테리를 가리키는데, 파시즘이 대표적인 경우이다. 라이히에 따르면, "정치의 정서적 전염병은 이러한 방식으로 동일한 계급 내에 분열과 극심한 적대감을 발생하게 하며, 시기심, 허풍, 줏대 없는 행동, 그리고 무책임을 발생하게 한다"(Reich, 1933/1980: 289).

에 대한 거부를 뜻한다(Reich, 1933/1980: 99).

대중은 부르주아의 삶을 욕망하면서 그들의 가치와 태도까지 욕망하게 되었다는 것이다. 이런 대중에 대해 라이히는 “그들은 지배계급의 태도, 사고방식, 그리고 처신을 받아들임으로써 완전히 변화하게 되고, 자신이 낮은 출신임을 최소화하기 위하여 때때로 그들이 모시는 사람의 캐리커처(Caricature)로 나타난다”고 보았다(Reich, 1933/1980: 79). 대표적인 사례가 강렬한 동일시를 통해 히틀러를 불러들인 독일국민이다. 그들은 “자신을 ‘작은 히틀러’(little Hitler)라고 생각”했다는 것이다(Reich, 1933/1980: 111). 라이히는 히틀러의 대중적인 성공의 이유를 히틀러라는 인물에게서 찾는 것이 아니라, 대중들에게서 기인하는 것으로 본다. 히틀러의 지지기반을 정확히 말하면, 하층 중산계급의 대중심리인 것이다.

들뢰즈는 사람들이 혁명을 원하는 이유는 의무가 아니라 욕망 때문이라고 지적하면서, 통속적 마르크스주의자들이 이 사실을 모르거나 인정하지 않는다고 비판한다. 라이히는 반파시즘 투쟁 전략에 대해, “그러한[파시즘에 의한] 살인을 이끄는 역사적 생물학적 원인을 명백하고 냉혹하게 인식하는 것이다. 파시스트 전염병은 그러한 인식을 통해서만 근절되는 것이지, 그것을 모방함으로써 근절되는 것이 아니다”라고 주장했다(Reich, 1933/1980: 354). 그러나 라이히가 파시즘 투쟁의 중요한 전략으로 ‘인식’을 강조하는 것은 그가 제기한 창조적인 문제의식을 퇴색시키는 결과를 낳았다는 것이 들뢰즈의 평가다. 심지어 라이히조차 이데올로기, 비합리성, 부정성, 금지 등의 부차적 개념들에서 해법을 찾으려 한다고 비판한다. 이런 이유 때문에 라이히조차 자신이 추구했던 진정한 유물론적 정신의학 psychiatrie matérialiste에 도달하지 못했다는 것이다.[354] 들뢰즈에게 중요

354) 들뢰즈가 라이히의 한계로 지적하는 것도 결국 욕망의 문제이다. 들뢰즈에 따르면, “그는 욕망하는 생산의 개념을 충분히 형성하지 못했기 때문에, 욕망을 경제적 하부구조 자체 속에 삽입하고, 충동들을 사회적 생산 속에 삽입하는 것을 결정짓는 데까지는 이르지 못하였다. 이렇게 되어, 혁명적 투여는 욕망이 거기서 단순히 경제적 합리성과 일치하는 것으로만 그에게는 보였다. 또 대중의 반동적 투여들은 이데올로기에 관계되는 것으로만 보였다. 따라서 정신분석의 유일한 역할은 주관적인 것, 부정적인 것 및 금지된 것을 설명하는

한 것은 하부구조를 이루고 있는 욕망의 투여이다.

> 구별을 해야 할 것은 경제적 하부구조 자체와 **그 투여들**이다.[355] 리비도 경제학은 정치경제학 못지않게 객관적이고, 정치경제학은 리비도 경제학 못지않게 주관적이다. 사실 둘 다 사회적 현실로서 동일한 현실의 서로 다른 두 개의 투여양식에 대응하는 것이기는 하다. **욕망의 무의식적인 리비도 투여는, 이해관계라는 전의식적 투여들과 반드시 일치하는 것도 아니다**. 또한 무의식적인 리비도 투여는 모든 이데올로기 아래 자리한 <가장 음울한 조직> 속에서 어떻게 전의식적 투여들이 교란되고 도착되는지를 설명해준다(AO, 1972/1994: 506, 강조는 필자).

예를 들어 1980년 광주민주화운동은 신군부에 의해 자행된 학살로 역사적 평가가 끝난 사건이다. 그러나 많은 사람들은 그것이 간첩의 선동에 의한 폭동이었다고 믿고 싶어 한다.[356] 객관적 사실에 대한 이러한 주관적[이데올로기적] 오해에 대해, 통속적 이데올로기론자라면 그 이유를 언론과 정치권의 이데올로기 조작에서 찾을 것이다. 그러나 들뢰즈는 그런 이분법 자체가 대중을 계몽의 대상으로만 볼뿐, 사회의 하부구조를 구성하는 대중들의 욕망의 흐름을 보지 못한 결과라고 비판한다. 자신의 계급적 이익을 억압하는 자들을 알면서도 그들에게 투표하는 사람들을 설득하는 것은 이데올로기가 아니라, 그들의 집단적 무의식이 어떤 욕망을 향해 흐르고 있는가를 아는 것이다. 단순히 '당신이 틀렸다'라는 지적으로는 풀 수 없는

데 그치고, 정신분석 자체로서는 혁명적 운동이나 욕망하는 창조성에는 직접 참여하지 않게 되었다"는 것이다(AO, 1972/1994: 182~183).

355) 투여는 분열분석이 유물론적인 것이라는 사실을 말해준다. 그 분석대상이 물질처럼 양적으로 투여되는 리비도라는 것이다. 이로부터 우리는 들뢰즈가 프로이트 후기의 '이드id/수퍼에고superego/에고ego' 구도보다는 초기의 『과학적 심리학 초고』에서의 '무의식/의식' 구도를 옹호한다는 것을 알 수 있다. 들뢰즈는 기본적으로 무의식[잠재성]에서 생성하는 분열적 투여가 의식[현실성]에서 현실화 또는 인간화된 편집적 투여로 고정된 것으로 본다. 그러므로 분열분석은 가족삼각형에 포섭되는 편집증적인 것이 아니라 사방으로 발산하는 분열증이다.

356) 2013년 대표적인 극우 인터넷 커뮤니티인 '일간베스트'나 보수적 케이블방송인 '채널A'와 'TV조선'이 5.18민주화운동을 북한 특수부대에 의한 난동이라고 주장해 물의를 빚은 것이 대표적 사례이다.

문제들이 남아있다.

> 이것은 이데올로기의 문제, 오해와 착각의 문제가 아니다. 이것은 욕망의 문제인데, **욕망은 하부구조의 일부이다**. 전의식적 투여들은 적대계급의 **이해관계***intérêts*에 따라 행해지거나 행해져야 한다. 그런데 무의식적 투여들은 **욕망***desir*의 위치들과 종합의 사용들에 따라 행해진다. 이것은 욕망하는 주체들이나 개인들, 집단들의 이해관계와는 전혀 다르다. 사회적 장이 욕망에 의해 정확하게 투여되고, 더 이상 이해관계에 의해 투여되지 않는 다면, 무의식적 투여들은 절단들과 분리차별들을 사회적 장에 생기에 함으로써 지배계급에 대한 보편적 복종을 확실한 것으로 만들 것이다(AO, 1972/1994: 161).

자본주의에서 일상의 파시즘을 극복하는 것이 쉽지 않다. 오늘날 욕망의 투여가 과거와 달리 복잡하고 빠르게 흐르기 때문이다. 들뢰즈는 이것을 분열증적으로 탈영토화한다고 말한다. 그것은 '탈주로부터의 탈주', '자유로부터의 도피'이다. "**탈주 앞에서의 탈주'우리는 어느 선분 위에서건 스스로를 재영토화한다**"(MP, 1980/2001: 432, 강조는 필자). 그리고 자본주의적 욕망을 피부와 뼈에 새겨진 것으로 고향을 떠난 자들의 회귀본능과 같아서 이성적으로 바꿀 수 있는 무엇이 아니다. 그렇다면 우리는 자발적 복종의 문제를 어떻게 극복할 수 있을까? 라 보에티는 독재자의 본모습을 알게 되면 자발적 복종을 극복할 수 있다고 보았고, 라이히는 독재자와의 동일시를 벗어나 자존감을 회복하면 된다고 보았다. 그러나 들뢰즈는 그것이 단순히 이성적 각성에 의해 해결된다고 생각하지는 않는다. 그는 욕망의 투여를 바꾸어야만 자발적 복종의 문제를 해결할 수 있다고 말한다. 자본주의에서 일상의 파시즘을 극복하기위해서는 자본주의의 성감대인 돈-자본을 공략해야 한다는 것이다.

무의식적 리비도의 차원에서 보면, 부르주아뿐만 아니라 프롤레타리아트도 돈-자본에 정향된 무의식적 리비도에 투여한다. 들뢰즈에 따르면, 자본가와 프롤레타리아트들은 자신과 가족을 위해 열심히 일한다고 믿고 있지

만, 사실은 그들도 인지하지 못하는 자본에 대한 “목적 없는 격렬한 힘, 그 순수한 기쁨” 또는 자본주의라는 “체계의 불멸성을 위해 일한다”는 것이다(AO, 1972/1994: 52). 들뢰즈에 따르면, 이것은 거의 예술을 위한 예술의 경지이다. “다른 사람의 욕망 뿐 아니라 자신의 욕망을 억제하는 것, 다른 사람에 대한 경찰노릇뿐만 아니라 자기 자신에 대한 경찰노릇을 하는 것, 이것이 바로 사람들을 긴장시킨다. 이것은 이데올로기의 문제가 아니라 경제학의 문제이다”(AO, 1972/1994: 508, 번역 수정). 그러므로 자본주의에 대한 사랑은 이데올로기가 아니라 욕망의 문제이다.

들뢰즈는 욕망의 투여를 ‘사회경제적 콤플렉스complexes economico-sociaux’라고 부르기도 한다. 가족삼각형과 오이디푸스 콤플렉스라는 개인적 차원이 아니라, 사회 전체의 무의식에 작동하는 콤플렉스가 있다는 것이다. 들뢰즈는 사회경제적 콤플렉스의 성격에 대해, 이것은 “무의식의 진정한 콤플렉스로서, 그 위계질서의 상층에서 하층까지 향락volupté을 소통시킨다(군수산업 콤플렉스).[357] ……[문제는] 흐름들, 저장들, 절단들 그리고 흐름의 유동이다: 무엇인가가 유통되고 흐르는 곳에는 어디에나 욕망이 있다. 이 욕망은 이해에 눈을 뜬 주체들만이 아니라, 또한 취해 있거나 졸고 있는 주체들까지도 죽음의 구렁텅이로 몰아간다”(AO, 1972/1994: 162). 들뢰즈는 사회경제적 콤플렉스의 역사적 사례로 원시시대의 토지, 중세의 전제군주, 자본주의의 자본을 들고 있다. 생성-커뮤니케이션이 개인단위가 아니라 사회적 욕망을 분석대상으로 해야 하는 이유도 여기 있다.

생성-커뮤니케이션 이중운동의 관점에서 보면, 엄청난 속도의 탈영토화로 자본주의는 모든 것을 권력과 자본에 종속시키고자 하지만, 바로 그 분열적 탈영토화가 자본주의 자신의 해체를 가속화시키고 있는 것도 사실이다. 들뢰즈는 그런 탈영토화하는 분열증을 더욱 더 분열시키는 것이 저항적 분열증자의 임무라고 말한다. 들뢰즈에 따르면, 자본주의가 ‘전력을 다

357) 이러한 진정한 사랑과 향락이 바로 ‘볼룹타스voluptas’이다. 볼룹타스는 통접적 종합의 결과 생겨난 소비하는 주체들의 정신적 에너지를 가리킨다.

해’ 생산해낸 분열증자는 “자본가보다도 더 자본주의적이고 프롤레타리아보다 더 프롤레타리아적”인 주체로서, 자본주의의 탈영토화 경향을 극단으로 밀어붙여서 “마침내 자본주의는 그 모든 흐름과 더불어 달나라에 이르게 될 것이다”라고 경고한다(AO, 1972/1994: 58). 자본주의의 탈영토화 경향이 생산해낸 주체인 분열증자는 그 정체성을 파악할 순간조차 주지 않고 자신을 낳은 자본주의에 균열을 만들어낼 것이다. 결국 분열분석은 정신분석과 모델-커뮤니케이션이 만들어내는 현실을 문제 삼으며 그 현실을 바꾸고자 하는 것이다. 그것은 좁게는 공통적인 것의 강요가 지탱하고 있는 일상의 파시즘을 해체하는 것이고, 넓게는 정신분석의 틀로 주어진 세계를 분열분석의 틀로 다시 사유하는 것이다.[358]

4) 분자적 투여와 몰적 투여

투여는 분열분석과 밀접한 관계를 가진 개념으로, 들뢰즈는 욕망의 투여를 몰적 투여investissement molaire와 분자적 투여investissement molé culaire로 구분한다.[359] 몰적 투여가 현실성의 층위에서 수렴된 욕망의 징후라면 분자적 투여는 잠재성의 층위에서 발산적인 욕망의 흐름을 가리킨

358) 발리바르E. Balibar도 들뢰즈의 이런 주제의식을 다음과 같이 정확히 지적하고 있다. “들뢰즈와 가타리는 자신들의 성찰 전체를 반파시즘의 시각 속에, 따라서 비록 그들이 그 말을 사용하지는 않지만, 시민인륜의 정치라는 시각 속에 위치시킨다. 중요한 것은, 대중들의 파시스트-되기가 불가능해지기 위해서는, 즉 “자기 자신의 억압을 욕망하는” 욕망의 출현이 불가능해지기를 위해서는, 개인성의 변환transmutation이 어떤 단계에 뿌리내려야 하는가 하는 것이다”(Balibar, 1997/2007: 70). ‘시민인륜’은 발리바르의 시빌리테civilité의 번역어이다. ‘시민’과 ‘인륜’이라는 두 번역어처럼, 시빌리테는 공동체의 설립과 통치[정치적인 것]를 가리키는 동시에 그 위에서 행해지는 사적이거나 공적인 시민들의 인륜[정치]을 가리킨다. 시민들의 인륜을 변화시킴으로써 일상적 파시즘을 극복할 수 있다는 것이다.

359) 서동욱은 프로이트의 표상 개념을 통해 투여를 정의한다. 그에 따르면, 프로이트의 표상 개념은 두 가지가 있는데, 하나는 “욕망이라는 힘이 의식 속에 자기를 새겨 넣을 때, 이 활동을 가리켜 표상Repräsentieren”이라고 하고, 다른 하나는 그 활동의 결과물로서의 표상Vorstellung이 있다. 프로이트가 표상Repräsentieren의 동의어로 투여라는 단어를 사용했던 사실을 참고해보면, 투여는 “욕망이 의식 혹은 무의식 속에 스스로를 새겨 넣는 ‘활동’”을 가리키는 것이다(서동욱, 2000: 277, 주8. 참고). 예를 들어 어떤 환자가 지난 밤 꿈에 뱀으로 어머니를 위협하는 꿈을 꾸었다고 말한다면, 그것은 성적욕망을 ‘투여[표상Repräsentieren]’한 것이고, 그 진술 자체는 표상Vorstellung[앞에 서있음]이 된다.

다. 예를 들어 몰적/분자적 투여는 언어적/비언어적 커뮤니케이션 구도에서 그대로 반복된다. 몰적인 언어 커뮤니케이션은 반드시 그 배후에 잉여로 남아있는 다중적이고 분열적인 비언어적인 것이 있다는 것이다. 들뢰즈는 푸코와의 만남을 다음과 같이 기억하면서 언어적 커뮤니케이션의 한계를 지적한다. 들뢰즈에게 커뮤니케이션은 "푸코에 대해 말하고, 그가 나에게 이야기했던 이러저러한 것에 대해 떠들고, 내가 그들 보는 대로 상세히 설명하는 것"이 아니다. 그러면서 그는 "망치로 두드리듯 끊어서 강하게 발음하는 목소리, 결단력 있는 몸짓, 마른 나무에 불이 붙듯 활활 타오르는 생각들, 극도의 주의력과 갑작스러운 종결, 그 부드러움을 느끼는 바로 그 순간에 '위험'을 감지하게 하는 웃음과 미소"를 나열하면서, 이 모든 비언어적 경험이 없었다면 언어적 커뮤니케이션은 아무것도 아니었을 것이라고 말한다(D, 1977/2005: 25참고).[360]

그런데 들뢰즈는 미시-다양체들micro-multiplicités의 투여와 거대한 집합들ensembles의 투여를 구별하면서도 둘 모두 사회적, 집단적 투여의 장이라는 사실을 강조한다. "그러므로, 가족적 투여들은 언제나 사회적으로-욕망하는sociaux-désirants 리비도 투여들의 결과이며, 후자의 투여들만이 우선적이라는 것이다"(AO, 1972/1994: 521, 번역 수정). 들뢰즈는 프로이트의 개인적이고 심리적인 투여[정신분석]를 사회적, 집단적 투여[분열분석]로 확장함으로써 그가 가고자하는 방향을 이미 예고하고 있다. 이런 맥락에서 들뢰즈는 정신분석의 오이디푸스 콤플렉스 또한 리비도[욕망]의 투여에 따른 사회적, 역사적 구성물에 불과하다고 본다. "갖가지 서로 다른 그리고 대립하는 많은 투여들이 콤플렉스들 속에 공존할 수 있다. 이 콤플렉스들은 오이디푸스 콤플렉스가 아니고, 역사적이고 사회적인 장, 이 장의 전의식적이고 무의식적인 갈등들과 모순들에 관련된 콤플렉스들이다"(AO, 1972/1994: 549, 번역 일부 수정). 들뢰즈는 오이디푸스가 다음 세대로 전해

360) 비슷한 예로 들뢰즈는 대학시절 존경했던 스승들을 언급하면서 그들의 지적인 성향이나 인상적인 수업 내용보다는 "기다랗고 하얀 손", "뭔가 석연찮은 표정을 띤 강렬한 얼굴"을 기억한다(D, 1977/2005: 25).

지는 이유조차 “가족적 유전의 힘으로 되는 것이 아니라, **무의식들의 커뮤니케이션**에 의존하는 훨씬 더 복잡한 관계의 힘으로 되는 것”이라고 말한다(AO, 1972/1994:: 271, 강조는 필자). 그러므로 중요한 것은 몰적 투여와 분자적 투여 사이의 대립을 사회적, 집단적 차원에서 어떤 방향을 향하도록 할 것인가라는 것이다.

들뢰즈에게 실천의 문제는 사회기계, 기술기계, 유기체기계들의 몰적 투여와 욕망하는 기계들의 분자적 투여를 구분하는 데서 출발한다. 한편에는 몰적 기계의 전체적(또는 특수한) 연접들, 배타적 이접들, 단성적인 통접이 있고, 다른 한편에는 분자적 기계들의 횡단적 연접들, 포함적 이접들, 다성적 통접들이 있다.[361] 이들은 삼항관계와 이중운동에 따라, 처음에는 반대방향으로 끝없이 멀어지다가 그 극점에서 다시 상대방을 향해 방향을 바꾼다. 그러나 겉으로는 서로 잠재화하고 다시 현실화하는 과정이 반복되는 것처럼 보이지만, 사실은 존재의 일의성에 의해 잠재적인 것으로부터 현실적인 것이 분리되어 나왔다가 회수되는 과정이다. 들뢰즈가 삼항논리의 첫 단계에서 몰적인 것과 분자적인 것을 굳이 대립적인 것으로 구분하고, 두 번째 단계에서 그것은 사실 동일한 것으로, 또는 나아가 분자적인 것의 우선성을 내세우고 있는데, 이것은 결국 실천적인 측면에서 탈영토화와 탈코드화를 강조하기 위한 것이다.

원시시대와 중세시대에서의 욕망이 토지와 전제군주라는 하나의 중심을 향해 몰적으로 투여되었다면, 자본주의에서는 돈-자본을 향해 분자적으로 투여된다. 자본을 향해 욕망이 투여되는 것은 확실하지만, 외형상 수많은

361) 들뢰즈는 무의식적 커뮤니케이션에서 투여와 종합을 구분해야한다고 말한다. 먼저 투여와 종합을 구분하는 가장 핵심적인 지점은 종합이 커뮤니케이션의 존재론적 측면인데 반해, 투여는 커뮤니케이션의 실천적인 측면과 관계한다는 것이다. 리비도적 투여와 상관없이 종합 또는 커뮤니케이션은 발생한다. 리비도적 투여의 벡터, 즉 투여가 특정한 사회체를 고정시키고 강화하는 방향으로 움직이든, 아니면 그 사회체를 흔들고 위협하는 방향으로 작동하든 종합은 계속된다. 합법적 종합과 비합법적 종합의 구분은 있지만, 종합자체는 끊임없이 생성한다는 사실이 그것을 말해준다. 그러나 종합이 합법적인가 비합법적인가의 기준은 엄밀하게 리비도적 투여에 의해 이루어져야 한다. 욕망의 투여가 집중되어 몰적인 것이 나타나는 지점으로부터 탈주하여 분자적인 것으로 끊임없이 이행하는 지점에서 합법과 비합법이라는 종합의 성격이 결정된다.

상품을 향해 투여되기 때문에 분열증적이라고 한다. 그래서 '자본주의와 분열증'은 하나이면서 여럿이 된다. 또한 원시시대와 전제군주시대가 토지나 군주를 중심으로 (재)영토화하는 반면, 자본주의에서는 마치 상품이 그러하듯 그 중심을 찾을 수 없어 (재)영토화가 불가능한 탈영토화가 진행된다. 이러한 욕망의 분열증적 탈영토화가 분자적 투여인 것이다.[362] 결국 분자적 투여와 몰적 투여는 자본주의를 전후로 한 사회체에서의 욕망의 투여 양상을 구별 짓는 개념인 것이다.

삼항논리에 따라 몰적 투여는 분자적 투여가 일시적으로 과잉된 것으로 볼 수 있다. 둘의 관계는 영토화[현실성]와 탈영토화[잠재성]의 관계를 그대로 반영한다. 초역사적인 분열증적 탈영토화의 흐름이 사회역사적으로 영토화된 것들이 원시시대와 전제군주시대, 자본주의시대이다. 그러나 원시시대와 전제군주시대에 영토화된 것들은 결국 탈영토화의 흐름으로 합류할 수밖에 없었다. 이처럼 (재)영토화는 이미 탈영토화와 다른 것이 아니다. 아무리 바위처럼 단단한 자본주의도 다시 초역사적 흐름에 합류하기위해 먼지처럼 허물어진다. 탈영토화가 영토화되는 과정은 몰적 투여가 분자적 투여를 압도하는 경우이다. 전제군주의 경우만 보아도 정치적이든 경제적이든 모든 것이 군주에게로 몰적으로 투여되는 사회였다. 그러나 자본주의 사회에서는 모든 것이 분산적으로 투여되어 있다. 물론 모든 욕망은 돈-자본에 몰적으로 투여되어 있지만 말이다. 그렇다고 자본주의 내부에서조차 분산적 투여와 몰적 투여의 긴장이 몰적인 것으로 기운다면 붕괴하고 말 것이다. 어떤 장이나 사회에서의 커뮤니케이션은 몰적일 수도 있고 분자적일 수도 있다. 공통적인 것을 강요하는 소통일 수도 있고, 그것을 전복하는 생성하는 소통일 수도 있다. 문제는 둘 사이의 긴장이다.

---

362) 자본주의의 속성은 이전의 사회체들과 달리 오직 탈영토화를 통해서만 유지될 수 있다는 생각은 마르크스에 의해 이미 규명된 것이기도 하다. 『공산주의당 선언』에서 마르크스는 "부르주아지는 생산 도구들에, 따라서 생산 관계들에, 그러므로 사회적 관계들 전체에 끊임없이 혁명을 일으키지 않고서는 존립할 수 없다. 이와는 반대로, 이전의 다른 모든 산업 계급들에게는 낡은 생산 양식의 변함없는 유지가 그 제1의 존립 조건이었다. 생산의 끊임없는 변혁, 모든 사회 상태들의 부단한 동요, 항구적 불안과 격동이 부르주아 시대를 이전의 다른 모든 시대와 구별시켜 준다"(Marx, 1844/1992: 403).

> 네게 속해 있는, 네 충동적인 욕망하는 기계들은 무엇인가? 그것들은 어떤 기능을 갖고 있으며, 어떤 종합들 속에 들어가며, 어떻게 작동하는가? 분자적인 것에서 몰적인 것에로, 또 거꾸로 몰적인 것에서 분자적인 것에로 옮아가는 모든 이행에서, 또 무의식이, 주체로 머물러 있으면서, 자기자신을 생산하는 순환을 구성하는 모든 이행에서 너는 욕망하는 기계들을 무엇에 사용하는가?(AO, 1972/1994: 428, 번역 일부 수정)

들뢰즈의 삼항논리에 따라 우선 몰적 투여와 분자적 투여 사이의 대립적 차이에 주목해야 한다. 현실 속에서 탈영토화와 (재)영토화라는 이중운동이 동시적으로 존재한다거나 몰적 기계에서의 커뮤니케이션과 분자적 기계에서의 커뮤니케이션이 동전의 양면처럼 존재하기 때문이다.

몰적으로 투여되던 커뮤니케이션의 흐름은 이미 돌이킬 수 없을 정도로 분자적 투여의 경향으로 휩쓸려가고 있다. 자본주의는 탈영토화를 그 본성으로 하지만 그것이 극단에 달하면 자본주의 자체를 탈영토화하는 자기부정에 이르게 된다.[363] 이 때 몰적 커뮤니케이터들은 분자적 커뮤니케이터들을 배척하는 반생산에 복무하게 된다. 마치 죽음을 욕망하는 것처럼 새로운 커뮤니케이션 생성에 적대적인 상태가 된다. 모델-커뮤니케이션이 권력과 자본을 위해 봉사하게 되는 편집증적이고 몰적인 커뮤니케이션의 투여가 분열적인 분산적 투여를 억압하기 때문이다.

> 모든 투여는 집단적이고, 모든 환상은 집단 환상이다. 이런 의미에서 현실의 입장도 집단적이다. 그러나 투여의 두 가지 유형은 아주 뚜렷하게 구분된

363) 삼항논리에 따라 들뢰즈의 실천전략이 당위적인 것으로 보일 수도 있다. 들뢰즈는 탈주만으로는 혁명이 오지않는다는 비판에 대해, 혁명에는 순응주의적, 반동적, 파시즘적인 사회적 투여를 조장하는 편집증과 "혁명적 투여로 변환할 수 있는 분열증적 도주" 사이의 대립만 있을 뿐이라고 답한다(AO, 1972/1994: 501). 실천적인 관점에서 보면 원칙적으로 모든 것이 잠재화할 수밖에 없다. 들뢰즈는 이것을 '반-투여contre-investissment'라고 부른다. "사실상 한 집합은 실제로 오직 한 계급, 즉 어떤 한 체제에서 이해관계를 갖는 계급만을 포함한다. 다른 계급은 반-투여에 의해서만 구성될 수 있다. 이 반-투여는 사회의 새로운 목표들, 새로운 기관들과 수단들, 사회적 종합들이 가능한 새로운 상태들에 관련하여 자신의 이해관계를 창조한다"(AO, 1972/1994: 505, 번역 수정).

다. 한 쪽은 분자적인 것들molécules을 자신에게 복종시키는 몰적molaires 구조와 관계가 있고, 이와 달리 다른 한 쪽은 구조화된 군집현상을 복종시키는 분자적 다양체들과 관계가 있어 근본적으로 구분된다. 한 쪽은 주권의 형태를 취하고 있을 때나, 거대한 집합의 식민지적 구성체들 속에서나, 사람들의 욕망을 억누르고 억제시키는 **복종집단***groupe assujetti*의 투여이다. 다른 한 쪽은 분자적 현상과 같은 욕망을 전달하는 횡단적 다양체들 안에서의 **주체집단***groupe-sujet*의 투여이다. 분자적 현상이란 부분대상과 흐름을 말하는데, 이것은 집합들과 인물들에 대립되는 것이다(AO, 1972/1994: 414~5, 번역 수정).

복종적 투여와 주체적 투여라는 양극적인 성격을 가진 사회적 투여는 각각 편집증적 투여와 분열증적 투여로 불릴 수 있을 것이다. 기관 없는 신체 위에서 벌어지는 편집증과 분열증의 이중운동은 사회체 위에서 행해지는 복종적 투여와 주체적 투여와 동의어로 보아야할 것이다. 결국 사회적 투여는 사회체 위에서 충만한 신체로서 작동한다. 양극단을 동시에 소유하는 것이다.

자본주의를 전후로 하여 욕망의 투여 양상이 달라진 것처럼, 커뮤니케이션에서의 존재론적 양상과 실천적 양상도 달라졌다. 미디어 변화에 따른 커뮤니케이션 네트워크의 양상만 생각해보면 쉽게 알 수 있다. 근대 이후 등장한 전화나 신문, 방송의 경우 뚜렷이 구분되는 채널을 통해 몰적으로 투여되었는데 반해, 오늘날의 인터넷과 SNS은 모든 것이 분산적으로 투여된다. 몰적 투여와 분산적 투여는 자본주의에서의 가시적인 커뮤니케이션 네트워크를 가리키는 동시에, 그 위에서 작동하는 비가시적인 욕망의 양상을 압축적으로 보여준다.

이제 문제는 리비도적 투여[집중]을 안다는 것은 어떤 사회체의 카덱시스[364]를 파악하는 것이다. 어떤 사회체를 흐르는 욕망의 흐름들이 어떻게

364) 카덱시스cathexis는 '투여' 개념의 영어 번역어이다. 개인적인 차원에서는 정신적 에너지로서의 리비도가 특정한 관념, 기억, 사고, 행위방식에 집중되는 것을 가리킨다. 리비도의 충전, 투여와 같은 의미이다. 들뢰즈는 이것을 개인적인 것으로부터 사회적인 것으로 확장시켜서 사용하고 있다.

작동하고 있는지, 그리고 가장 집중되어 있는 곳은 어디인지를 파악하는 것이다. 달리 말하면, 리비도적 투여가 집중되어 있는 바로 그곳이 분열분석을 통해 생성-커뮤니케이션이 집중해야 할 곳이 된다. 약한 고리를 찾고 탈영토화의 계수가 가장 높은 곳을 노려서 욕망의 투여를 바꾸어야 한다. 따라서 리비도적 투여는 생성-커뮤니케이션의 실천에 있어 커다란 방향을 제시하는 역할을 한다고 볼 수 있다.

5) 미시정치와 거시정치

역사적으로 구조화된 다양한 커뮤니케이션 모델들 뒤에는 공기처럼 우리를 감싸고 있는 커뮤니케이션 세포들이 존재한다. 사실 커뮤니케이션 모델이 수없이 생겨나고 사라지는 이유는 커뮤니케이션을 구성하는 미시적 조건들이 끊임없이 바뀌고 있기 때문이다. 미시적 커뮤니케이션에서 조그만 변화가 생겨도 거시적인 커뮤니케이션은 효력을 잃을 수밖에 없다. 들뢰즈는『천개의 고원』에서 커뮤니케이션 실천론과 관련하여 하나의 강력한 명제를 제시하고 있다. 그것은 바로 **"리좀학=분열분석=지층분석=화용론=미시정치"**이다(MP, 1980/2001: 50). 풀어보면, 현대의 커뮤니케이션은 복잡한 네트워크를 그 특징으로 하는 리좀형 커뮤니케이션이며, 그것이 현실화된 지층에 대한 분석은 언표적 화용론[명령어]에 대한 분석이다. 들뢰즈는 우리의 삶을 결정하는 것은 현실화[지층화]된 모델-커뮤니케이션이 아니라, 그 배후의 잠재성의 지대를 장악하고 있는 생성-커뮤니케이션이라고 본다. 그러므로 커뮤니케이션 현상에 대한 분석도 정신분석의 방법이 아니라, 분열분석의 방법을 채택해야 한다는 것이다. 들뢰즈는 분열분석이 일상의 파시즘을 대상으로 한다고 보았는데, 이것은 거시 정치로 드러나는 현상의 배후를 주목하는 미시정치micro-politique를 가리킨다. 결국 미시정치는 들뢰즈의 정치 커뮤니케이션론이라고 할 수 있을 것이다.

미시정치는 거시정치에서 다루는 문제, 즉 정치권력의 조직이나 구성, 제도나 법률, 혁명과 반혁명 등의 문제를 다루는 것이 아니다. 미시정치는 오

히려 하나의 정치권력을 성립시키고 그것을 해체시키는 사회적 욕망의 문제를 다룬다. 이것은 골드파브가 말하는 일종의 '작은 것들의 정치'이다. 그에 따르면, 모든 정치적 사건에서 "큰 것들의 힘은 작은 것들의 힘과 더불어 고려되어야 한다"는 것이다(Goldfarb, 2006/2011: 21).

이것은 또한 푸코가 말한 생명정치의 문제이기도 하다. 거시정치[권력 pouvoir] 이전에 인간의 몸과 생명을 대상으로 행해지는 미시적 힘[역능 puissance]의 문제인 것이다. 푸코의 권력론인, '권력/역능(힘들의 관계)'를 들뢰즈는 '현실태/잠재태'의 구도에서 다시 정의한다. 권력은 지배계급이 휘두르는 어떤 실체이기 이전에 지배와 피지배 사이의 어떤 작용·반작용에 가깝다. 말하자면 "권력은 속성이 아니라 관계이다: 권력관계는 지배세력 못지않게 피지배 세력에 의해서도 수행되며 이 양자 모두에 의해서만 그 특이점들이 구성되는 다양한 힘 관계들의 총체이다"(F, 1986/2003: 52). 그 다양한 관계가 바로 미시정치이다. 우리에게 익숙한 현실성의 층위의 권력제도나 조직들조차 그것을 가능하게 만든 잠재적 층위의 미시권력들이 있다는 것이다.[365] 들뢰즈는 거시정치를 결정하는 것은 미시정치라고 본다. "집회장과 거리에서는 폭력이 난무한다. 의회의 연단에서는 언제나 이데올로기가 횡행한다. 그러나 권력의 구성이라는 조직상의 문제는 그 옆, 인접한 방에서 은밀히 결정된다"는 것이다(F, 1986/2003: 53).

---

365) 들뢰즈는 '푸코의 고고학'을 수용하여, 잠재적 차원에서의 권력에 대한 분석과 동시에 현실태를 가능하게 만든 잠재적 차원에서의 조건들을 탐구한다. 예를 들어 프랑스혁명에서 삼부회소집, 자코뱅당, 바스티유감옥 습격, 나폴레옹에 대한 연구보다는 "1789년의 대혁명이 보여준 인민적 저항들 중 몇몇은 구체제 하에서 용인되고 이해되었던 위법행위들이 새로운 공화주의적 권력 아래에서는 더 이상 용인될 수 없는 것으로 간주되었다는 사실로서 명확히 설명될 수 있다."(F, 1986/2003: 55~6)고 본다. 이와 관련하여 들뢰즈는 가브리엘 타르드의 연구를 선구적인 것으로 소개하고 있다. "타르드의 연구대상은 대집단 혹은 위대한 인물들이 아니며, 마치 공무원들의 간략한 서명 · 지역적인 새로운 풍습 · 말실수 · 쉽게 전이되는 착시현상 등과 같은 평범한 사람들의 사소한 생각들이 보여 주는 희미하고도 미세한 관계들이다"(F, 1986/2003: 118, 주석 6 참고).
들뢰즈의 [A/V]구도를 통해본 고고학과 관련하여 다음과 같이 말한다. "'미시'라는 용어를 가시적 혹은 언표 가능한 형식의 단순한 축소가 아닌 하나의 새로운 영역, 하나의 새로운 관계 유형, 지식으로는 환원 불가능한 사유의 한 차원, 즉 언제나 유동적이며 결코 국지화시킬 수 없는 관계들에 대한 지칭으로서 이해해야만 한다"(F, 1986/2003: 118).

이런 관점에서 보면 권력의 획득을 두고 벌이는 투쟁이나 이데올로기 투쟁조차 미시정치에 비하면 사소한 것에 불과하다. 문제는 잠재적 층위에서의 미시적인 힘들의 관계이다. 들뢰즈에 따르면, “힘들 사이의 투쟁은 억압과 이데올로기에 의해 구성되지 않는다. 억압과 이데올로기는 단지 그 투쟁의 와중에서 결과적으로 피어오르게 되는 작은 흙먼지들에 지나지 않는다”(F, 1986/2003: 54). 그래서 정치의 핵심은 “리좀학=분열분석=지층분석=화용론=미시정치”에 있는 것이다.

들뢰즈는 미시정치를 구성하는 개인 또는 사물의 단수적이거나 집단적인 욕망의 움직임을 선線의 흐름으로 이해하고 있다. 자유로운 선적 흐름이 절단되면서 하나의 시작과 끝으로 구분되는 것을 선분[절편]segment이라고 한다. 그 선은 가시적인 신체의 동선일수도 있고, 비가시적인 사유의 궤적일 수도 있다. 집을 나서서 학교에 도착하면 새로운 선분이 시작된다. 학교에서도 영어시간의 선분이 끝나면 수학시간의 선분이 시작된다. 학교라는 선분조차 하위의 선분들로 나누어진다. 퇴근길에 경제기사를 읽으며 물가를 걱정하다가 창밖의 광고를 보면서 여행을 꿈꾸는 것도 선분을 갈아타는 것이다. 사회적 차원뿐만 아니라 개인의 차원에서도 동시에 수많은 선분들이 얽혀서 진행된다. 들뢰즈에 따르면, “우리는 모든 곳에서, 모든 방향으로 선분화된다. 인간은 선분적 동물이다. 선분성은 우리를 구성하는 모든 지층들에 속해 있다. 거주하기, 왕래하기, 노동하기 등 체험은 공간적으로 그리고 사회적으로 선분화된다”(MP, 1980/2001: 397).

이처럼 선분은 절단들에 의한 하나의 흐름을 가리킨다는 의미에서 생성-커뮤니케이션의 끊어짐의 원리에 해당하는 ‘종합’ 개념을 떠올리게 한다.[366] 선적 흐름[생성]은 다양한 절단 없이는 존재할 수 없기 때문이다. 문제는 그 절단의 단위들이 현실화하면서 ‘공통적인 것의 강요’로 작용한다는 것이다. 그래서 권력은 선적 흐름을 지우면서 선분성segmentarité[367]을

366) 흐름[선]이 절단[선분화]을 통해서만 가능하다는 사실은 이 논문의 ‘IV부 커뮤니케이션의 원리’ 가운데 세 가지 절단[채취-절단, 이탈-절단, 잔여-절단]을 참고하라.

367) 들뢰즈는 ‘선분성’을 다음과 같이 정의하고 있다. “선분성이라는 개념은 고정된 중앙 국가장치도 없고, 포괄적인 권력도 없고, 전문화된 정치제도도 없는 이른바 원시사회를 고려

강화하는 방향으로 작동한다. 선분들 사이의 경계를 강화하고 그 가운데 강력한 몇 개의 선분을 중심화 하는 것이다. 학교에서 권력은 “여기가 네 집이냐”라는 훈육을 통해 집과 학교의 경계를 분명히 하고자 한다. 경계구별을 강화하려는 이유는 권력이 원하는 선분적 질서를 구축하기 위해서이다. 집에서는 집에 어울리는 질서가 있고, 학교에서는 학교에 어울리는 질서가 있다는 것이다. 그 질서 짓기가 바로 선분화이다. 10대에게는 학교 선분을, 20대에게는 직장 선분을 중심화하고, 나아가 자본주의에서는 자본의 선분을 초점화 함으로써 통제를 강화하는 것이 권력의 선분성이다. 결국 권력은 선분을 나눔으로써 질서를 잡고, 대중은 새로운 선적 흐름을 만들어 내면서 탈주한다. 생성-커뮤니케이션의 실천론은 선분들의 배치를 사이에 둔 권력과 대중의 갈등을 다룬다.

> 분열분석[미시정치]은 단지 **선의 배치***linéaments*만을 다루는데, 선의 배치는 개인들뿐 아니라 집단들을 가로지른다. 개인이 문제이건 집단이나 사회가 문제이건 욕망분석, 분열분석은 실천과 직결되어 있고 정치와 직결되어 있다. 왜냐하면 존재 이전에 정치가 있기 때문이다. 실천은 항들과 항들의 상호 관계가 자리잡힌 이후에 오는 것이 아니며, 차라리 선들의 작성에 능동적으로 참여하고 선들과 동일한 위험과 변주에 직면한다(MP, 1980/2001: 388).

들뢰즈의 미시정치론은 결국 선의 이중운동, 즉 선분화하는 동시에 그것들이 만들어내는 흐름으로서의 선을 다룬다. 구체적으로는 흐름들의 운동과 정지 또는 선분들의 연결과 절단의 순간을 밝혀내는 것이다. 들뢰즈는 『천개의 고원』 8장과 9장에서 선분성의 형태와 유형에 따라, 다음의 <도표 27>과 같이 몰적 선분과 분자적 선분으로 구분하고 있다.

표에서도 알 수 있듯이 근대적 선분이 몰적 선분이라면 원시적 선분은 분자적 선분을 가리킨다. 이런 대립적인 두 선분의 작동방식은 각각

하기위해 민속학자들이 만들어낸 개념이다”(MP, 1980/2001: 398).

유형type / 형태form	원시적인 선분 (유연한 분자적 선분)	근대적인 선분 (경직된 몰적 선분)
이항적binairement 선분	원시사회 이항성은 적어도 세 개 이상 선분으로 존재함으로 결국 이항성 아님	근대적 이항성은 일 대 일 대응관계
원환적 circulairement 선분	원시적 원환성은 반드시 동심원적이거나 중심을 갖지 않는다.	근대적 원환성은 단일한 중심을 갖는 동심원을 갖는다.
선형적linéairement 선분	원시적 선형성은 유연하다. 장례식장에서 웃고 떠들고 놀기(원시적 기하학)	근대석 선형성은 경직되어 있다. 학교나 군대에서 “여기가 네 집이야?” 근대적 기하학적으로 초코드화된 공간(국가적 기하학)

<도표 27> 선분성의 형태와 유형

모델-커뮤니케이션과 생성-커뮤니케이션에 해당한다. 두 개의 커뮤니케이션의 대립적 속성은 근대적 선분과 원시적 선분에 대한 다음과 같은 세 가지 구분으로 정리할 수 있을 것이다. 첫째, 이항적 선분성이 반드시 이항대립을 가리키지는 않는다. 근대적 선분에서는 남자와 여자, 상층민과 하층민, 학생과 선생 사이가 뚜렷이 구분되지만, 원시적 선분에서는 상황에 따라 남녀의 역할이 중복되고, 작업에 따라 선생과 학생의 위치가 수시로 바뀐다.[368] 둘째, 근대적인 원환적 선분성은 가족, 우리 동네, 우리 학교, 우리나라 등으로 중심을 둘러싼 동심원적 포함관계를 가지지만, 원시적 선분성에서는 “원들이 중앙집중적이라거나 동일한 중심을 가지고 있어야 한다는 사실을 필연적으로 함축하지 않는다…… 중심들이 모두 함께 공명하는

368) 첫 번째 속성이 잘 보여주는 것처럼, 근대적 선분에 대립하는 원시적 선분은 탈근대의 속성과 많은 부분 겹치는 것을 알 수 있다. 특히 ‘역할의 혼성’과 ‘경계의 소멸’ 등은 탈근대의 속성인 ‘하이브리드hybrid’, ‘퓨전fusion’ 등의 개념에서 반복되고 있음을 확인할 수 있다.

것은 아니며, 동일한 점 위에서 일치하는 것도 아니고, 중앙에 있는 동일한 검은 구멍에 집중되지도 않는다"(MP, 1980/2001: 401). 셋째, 근대적인 선형적 선분성은 어떤 절차가 직선적으로 선분화 되지만, 원시적 선분성에서는 정해진 방향 없이 얼마든지 곡선화하면서 다양하게 연결된다. 전자가 배제적 이접이라면 후자는 포함적 이접이다. 전자가 권력에 봉사하는 모델-커뮤니케이션이라면, 후자는 권력의 질서 외부를 도입하는 생성-커뮤니케이션이다.

들뢰즈는 프랑스 혁명에 대한 가브리엘 타르드의 다음과 같은 주장을 미시정치의 예로 들고 있다. 프랑스 혁명을 제대로 알려면 "어떤 농민이, 남프랑스의 어떤 지역에서 이웃의 지주에게 인사를 하지 않기 시작했는지를 알아야만 한다"는 것이다(MP, 1980/2001: 412). 거시적인 혁명의 성공은 몇몇의 전위적 지도자나 대단한 혁명의식에서 출발하는 것이 아니라, 그 배후에 이미 충만한 사소한 것들의 욕망에서 시작한다. 자발적 복종에 대해 최초로 공개적인 문제제기를 한 라 보에티도 인민들이 "폭군에게 허리 굽히는 짓거리를 그만둔다면, 인민은 조만간 압제로부터 자유롭게 될 것"이라고 말했다(La Boétie, 1570/2004: 23). 왜냐하면 "정권의 운명을 결정하는 것은 사람들이 일상생활에서 서로에게 그들 스스로를 표현하는 방식"이기 때문이다(Goldfarb, 2006/2011: 62). 정치적 표현의 원인은 거시정치적으로 결정되는 것이 아니라, 그 배후의 미시정치로부터 찾아야한다는 것이다.[369]

---

369) 거시적인 것에 비해 미시적인 것의 중요성을 보여주는 것으로 미시사가인 긴즈버그 Carlo Ginzburg가 이탈리아의 미술사가 지오반니 모렐리Giovanni Morelli의 회화감정방법에서 찾을 수 있을 것이다. "모렐리에 따르면, 그림을 제대로 감정하려면 그림의 가장 두드러진 특징에 주목해서는 안 된다고 한다. 왜냐하면 그런 특징들이야말로 가장 쉽게 모방되기 때문이다. 예컨대 페루지노Perugino의 하늘로 시선을 향하고 있는 특징적인 인물들이라든지, 레오나르도Leonardo의 연인의 미소 같은 것들이 그것이다. 그 대신 **사소한 것들에 주목할 필요가 있다**. 특히 그 화가가 속한 화단의 패러다임이 되는 스타일에서 가장 하찮게 여겨지는 것들이 중요하다. 예를 들면, 귓불이나 손톱, 손가락의 모양, 발가락 등이다"(Eco etc, 1988: 214~5, 강조는 필자). 긴즈버그는 그런 사소한 것들이 프로이트 심리학과 밀접한 관계를 가진다고 보았다. 왜냐하면, "부주의하고 사소한 몸짓이 우리가 섬세하게 취하는 형식적인 자세보다 훨씬 더 확실하게 우리의 성격을 드러낸다"고 보기 때문이다(Eco etc, 1988: 218). 긴즈버그는 프로이트가 모렐리의 글을 참고했을 것이라고 추측하면서, 그 영향이 농담이나 낙서를 통해 드러나는 무의식에 대한 연구로 이어졌다고 주장한다.

라이히는 자신의 계급적 현실을 외면하는 노동자의 문제를 알기위해서는 연구실의 논문을 읽는 것보다 그들이 파티장에 참석하기위해 구입한 야회복을 관찰하는 것이 낫다고 말한다. 독재자가 대중을 설득하여 성공한 경우를 살펴보면, "열 번 중 아홉 번의 성공을 보장한 것은 경제계획이 아니라 야회복이었다. 우리는 일상생활의 이러한 세부적인 것에 더욱 더 주의를 기울여야 한다. 사회의 진보와 퇴보는 단지 순간적인 열정만을 불러일으키는 정치적 구호 주위에서가 아니라 바로 이러한 세부적인 면의 주위에서 구체적 형태를 취하는 것이다"(Reich, 1933/1980: 100).

들뢰즈 이전에 미시정치의 중요성을 가장 설득력 있게 보여준 것은 독일의 비판이론이었다. 특히 마르쿠제H. Marcuse는 주인에게 자신을 동일화하려는 노예의 욕망에 대한 분석에서 탁월한 면모를 보인다. 마르쿠제의 명제에 따르면, 사회적 통제는 그 사회가 만들어낸 새로운 욕망 속에서 발견된다. 그것을 분석하는 것이 바로 분열분석이고, 그것을 통해 삶의 양식을 바꾸는 것이 미시정치이다.

> 만일 노동자와 그의 보스가 동일한 텔레비전 프로그램을 즐기고 동일한 휴양지로 나간다면, 타이피스트가 고용주의 딸과 마찬가지로 매력 있게 치장한다면, 흑인이 캐딜락 자동차를 소유한다면, 그들이 모두 동일한 신문을 보고 있다면, 그 경우에 이러한 동일화는 계급의 소멸을 가리키는 것이 아니라 기성 사회의 유지에 기여하는 욕구와 만족이 이 사회의 하층 사람들에게 공유되고 있는 정도를 가리키는 것이 될 것이다(Marcuse, 1964/1993: 25~6).

또한 긴즈버그는 모렐리의 미시방법론이 결실을 맺게 되는 19세기 후반은, "정부가 그물처럼 촘촘한 통제망을 사회에 구축하려는 경향이 점차 극명화되던 때였다. 그리고 이때 사용되었던 방법도 무의식적으로 표출되며 눈에 잘 보이지도 않는 특징들을 통해 정체성을 파악해내는 것과 관련이 있었다"고 말한다(에코 외, 1988: 253)고 본다. 특히 산업혁명에 대규모의 사회적 이동과 도시집중에 의해 범죄의 증가와 신원확인의 필요성이 나타났고, 이에 대한 국가적 통제의 필요가 시급하게 된 것이다. 긴즈버그에 따르면, "19세기 후반에 이르러서야 새로운 신원 확인 체계가 서로 경쟁하듯 등장하게 된다. 이는 국제노동자협회 설립, 파리 혁명정부(Paris Commune) 이후 노동자 계층의 저항에 대한 탄압과 범죄형태의 변화 등 계급투쟁의 현대적 발전에 뒤따라 생긴 현상이기도 하다"는 것이다(Eco etc, 1988: 254).

마르쿠제는 현대의 테크놀로지가 사회를 획일화시키고 동일화시키는 전체주의적 경향을 가진다고 본다. 특히 그의 관심을 끈 것은 공포를 이용한 직접적인 통치보다는 자본주의적 욕망을 조작하는 방법으로 전체주의를 퍼트리는 것이다. 자본주의가 공통적인 것의 강요[모델-커뮤니케이션]를 통해 일상의 파시즘을 강화한다는 것이다.

들뢰즈는 미시정치의 선분을 본격적으로 다루면서, 몰적인 것과 분자적인 것 외에 또 다른 선분을 더해 세 가지로 구분하고 있다. 몰적 선분과 분자적 선분, 탈주선이 그것이다. 다음의 <도표 28>을 통해 각각의 선분의 속성부터 살펴보자.

세 가지 선분 비교	몰적 선분	분자적 선분	탈주선
선분과 흐름	근대적 경직된 선분	원시적 유연한 선분	양자적 흐름
두 가지 추상기계	초코드화의 추상기계 (기하학적인 것, 공리계)	변이mutation의 추상기계	추상기계
중심성	공명	전염	
장치론	국가 장치	전쟁 기계	
영토성	재영토화	상대적 탈영토화	절대적 탈영토화
정치	거시정치	미시정치	탈정치
준거체계	몰적 준거체계	분자적 준거체계	준거체계 없음
권력중심	능력의 지대	식별불가능의 지대	무능력의 지대
계급 대 대중	계급	대중	
네 가지 위험	공포 / 권력	명확함	소멸에의 열정,혐오[370]

<도표 28 > 세 가지 선분-몰적, 분자적, 탈주선-의 구분

370) 들뢰즈는 세 가지 선들과 관련된 네 가지 위험을 제시하면서, 가장 위험한 것으로 탈주선이 가진 '소멸에의 열정, 혐오'를 내세운다. "탈주선들 자체가 죽음과 제물의 냄새처럼, 사람을 파괴해버리는 전쟁 상태처럼 이상한 절망을 발산한다"는 것이다(MP, 1980/2001: 435). 탈주선은 잠재성의 층위에 있는 긍정적인 것으로, 이것이 현실화하면서 공통적인 것의 강요로 작용하는 것만이 위험한 것이라고 보는 생각은 너무 순진하다는 것이다. "탈주선은 벽을 넘고 검은 구멍들로부터 빠져나와도 다른 선들과 연접되고 매번 원자가를 증가시키는 대신, **파괴, 순수하고 단순한 소멸, 소멸의 열정으로 바뀐다**"(MP, 1980/2001:

그렇다면 앞서 두 가지 선분의 구분과 지금 세 가지 선분의 구분은 어떤 의미를 가지는 것일까? 몰적 선분과 분자적 선분, 그리고 탈주선은 서로 어떤 차이를 가지는 것일까? 간단히 보면, 몰적 선분과 분자적 선분이 실천론적 도식에서 하나의 묶음을 이루면서 탈주선이라는 존재론적 도식과 대립하는 것이다. 현실성의 층위[A(a/v)]에서 재영토화와 탈영토화라는 이중운동에 의해 몰적 선분[A(a)]과 분자적 선분[A(v)]이 구분된다면, 탈주선은 잠재성의 층위[I(A/V)]에서 어떤 이념적인 것으로 존재한다. 전자가 현실성의 층위에서 상대적으로 탈영토화하는 선분의 문제라면, 후자는 절대적으로 탈영토화하는 선분을 가리킨다. 위 도표를 통해 우리는 미시정치가 지향하는 것이 현실성의 층위에 있는 몰적 선분과 분자적 선분의 이중운동 속에서 잠재성의 층위에 있는 탈주선에 있음을 알 수 있다. 들뢰즈에 따르면, "할 수만 있다면 우리는 우리의 탈주선을 발명해야 하는데, 우리는 우리의 탈주선을 삶 속에서 실제로 그려낼 때에만 그것을 발명할 수 있다"는 것이다(MP, 1980/2001: 386). 이것이 바로 미시정치의 이념이다.

그런데 문제는 현실 속에서 미시정치의 선분들을 우리가 뚜렷이 구분할 수 없다는 것이다. 왜냐하면 세 개의 선분은 현실 속에서는 서로 뒤섞여 있기 때문이다. "세 선은 공존할 뿐만 아니라 서로를 변형시키고 각각이 다른 선들로 옮겨가는 것 같다"는 것이다(MP, 1980/2001: 424). 마치 불확정성의 원리uncertainty principle[371]처럼 그것을 구분하려는 순간 대상은 미세하게 역할을 바꾸고 속성을 달리한다는 것이다. 그러므로 세 가지 선

436). 그 결과 탈주선은 "파괴할 수 있는 것은 모두 파괴한 후 우리 자신도 해체되고 파괴되어버릴 위험이 있는 전쟁"이기도 하다는 것이다(MP, 1980/2001: 435~6) 생성-커뮤니케이션임에도 불구하고 파괴적 결과를 낳는 파시즘이 대표적인 경우일 것이다. 이것은 자본주의와 탈영토화의 관계에서도 확인할 수 있다. 탈영토화가 생성-커뮤니케이션의 긍정적인 본성임에도 불구하고, 그것은 제어할 수 없는 자본주의적 욕망을 나타낸다는 것이다.

371) 1927년 독일의 물리학자 하이젠베르크Werner Heisenberg가 미시 세계에서는 어떤 물체의 위치와 속도를 동시에 정확하게 측정하는 것이 불가능하다고 주장한 법칙이다. 그에 따르면, 원자나 원자구성 입자(예를 들어 전자)처럼 극히 작은 입자의 속도를 측정하려고 하면, 그 예측 불가능한 움직임 때문에 위치를 정확하게 측정하는 것은 불가능하다는 것이다.

분에 대한 구분에 매달릴 것이 아니라, 그것들이 서로 바뀌는 경계면을 관찰하는 것이 더 중요하다. 선들은 서로 얽히고 횡단하면서 하나의 흐름을 이루고 있으며, 국면에 따라 재영토화하거나 탈영토화하는 방향으로 세분화한다는 것이다. 말하자면, 세 가지 "이질적인 사회적 선분들 사이에는 **커다란 소통가능성***grande communicabilité*이 있어서, 한 선분과 다른 선분의 이어짐이 다양한 방식으로 행해질 수 있다"(MP, 1980/2001: 398, 강조는 필자). 세 선분 사이의 구분이 아니라 '소통가능성'을 관찰하는 것이 더 중요하다는 것이다.

들뢰즈는 그 '커다란 소통가능성'의 흐름을 대중masse이라고 부른다. 미시정치는 이러한 대중의 흐름을 포착하는 것이기에 "분자적인 것, 미시-경제, 미시정치는 그 요소들의 작음에 의해 규정되는 것이 아니라 그것의 "대중masse"에 의해 정의된다"고 말하는 것이다(MP, 1980/2001: 414).[372] 미시정치는 '작은' 사건들이 아니라 그것들을 통해 드러나는 '커다란' 욕망의 흐름을 읽어내는 것이다. 들뢰즈는 '공통적인 것의 생성'으로서의 이런 대중의 예로 '화폐대중masse monétaire'을 들고 있다.[373] 화폐대중은 무엇보다 거시경제학의 화폐통화량quantité de monnaie en circulation과 구분된다. 거시경제학의 통화량이 하나의 거시적 선분인데 반해, 화폐대중의 흐름은 거시적 지표로 포착할 수 없는 미시적 흐름을 가리킨다. 권력과 자본은 수많은 지표를 통해 화폐대중을 재영토화하려고 하지만, 화폐대중은 번번이 그 기대를 배반한다. 화폐대중은 항상 증권과 부동산, 채권, 암시장 사이를 아무런 패턴 없이 빠르게 움직인다. 누구도 주가를 정확히 예측할 수 없는 것도 이 재빠른 욕망의 흐름 때문이다. 따라서 화폐대중의 흐름은

372) 이것은 역사에 있어 거시사와 미시사의 구분에도 그대로 적용된다. "거시-역사와 미시-역사의 차이는 보이는 지속의 길이가 긴지 짧은지 와는 전혀 관계가 없으며, 선분들로 이루어진 초코드화된 선을 고찰하고 있는가 아니면 양자들로 이루어진 변이하는 흐름을 고찰하고 있는가에 따라 구별되는 준거체계와 관계가 있다"(MP, 1980/2001: 420~1).

373) 불어 'masse'는 무리, 군중, 대중, 민중 등으로 번역되며, 이런 의미에서 public, peuple, foule 등과 동의어이다. 그런데 '화폐대중'의 불어인 'masse monétaire'에서 볼 수 있듯이, masse는 오히려 '양(量)'이라는 의미의 'quantité'에 가깝다. 그럼에도 불구하고 들뢰즈가 '화폐대중'과 '화폐량'을 구분하는 이유는 masse가 '흐름으로서의 전체량'을 가리키기 때문이다.

관점에 따라 다양한 얼굴을 가진다. 기업에서 그것을 순이익, 임금, 준비금, 투자 등으로 부르지만, 가계에서는 식비, 관리비, 학원비 등이 된다. 화폐대중은 그 자체로 양자화된 흐름을 형성한다.

물론 '대중'은 무엇보다 사회의 구성요소인 개인의 흐름을 가리킨다. "대중이란 이탈의 벡터가 가동하여 어떤 감응의 전염에 의해 하나의 흐름을 형성할 때 비로소 존재하게 된다"는 것이다(이진경, 2012: 25). 개인과 개인 사이의 정보 전달이나 공유가 아니라, 대중이라는 분자화된 개인들의 흐름에 주목하자는 것이다. 특히 SNS시대를 맞아 누구나 대중의 흐름을 만들 수 있는 환경이 되었다. 모든 개인은 SNS를 통해 잠재적으로 항상 커뮤니케이션 상태에 있게 된 것이다. 모두가 이미 대중의 흐름 속에 있게 된 것이다. 들뢰즈는 앙드레 고르André Gorz를 인용하여, "세계 자본주의가 간직하게 되는 유일한 노동요소는 분자적인 또는 분자화된 개인, 즉 "대중"으로서의 개인뿐이다"라고 강조한다(MP, 1980/2001: 410~411).

들뢰즈는 분자적 흐름으로서의 '대중'으로부터 몰적인 '계급classe'을 구분하고 있다. 그리고 대중과 계급은 앞에서 살펴본 분자적 선분과 몰적 선분의 이중운동과 마찬가지로, 대중에서 계급이 생겨나고, 계급은 끊임없이 대중으로 새어나간다. 들뢰즈에 따르면, "대중이라는 개념은 계급이라는 몰적 선분성으로 환원될 수 없는 선분화 작용의 유형을 통해 나아간다. 그렇지만 계급들은 대중들 속에서 재단되고, 이 대중을 결정화한다. 그리고 대중들은 끊임없이 계급들로부터 새어나와 흘러간다"(MP, 1980/2001: 407). 들뢰즈에게 계급은 대중으로부터 현실화한 것이다. 이런 의미에서 들뢰즈는 "자본주의 공리계의 관점에서는, 오직 하나의 계급만이 있는데 그것은 보편주의를 사명으로 삼는 부르주아 계급이다"라고 말한다(AO, 1972/1994: 375). 자본주의에서는 프롤레타리아트조차 자본을 욕망한다는 의미에서 부르주아라는 계급과 다르지 않다는 것이다. 대중의 흐름으로부터 계급으로 현실화한다는 것은 자본의 욕망에 자발적으로 복종하려는 일상의 파시즘을 가리키는 것이다. 그것이 부르주아의 것이든 프롤레타리아트의 것이든 다를 바 없다는 것이다. 오히려 문제는 대중의 흐름으로부터 그 시대가 요구

하는 계급을 창조하는 것이 중요하다.

끝으로 생성-커뮤니케이션의 실천론인 미시정치와 분열분석의 임무를 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 대중들의 욕망을 반영하고 있는 분자적 흐름을 읽어내야 한다는 것이다. 그 흐름이 말하는 것은 “항상 무엇인가가 흐르거나 탈주하고 있으며, 이항적인 조직화와 공명장치와 초코드화 기계로부터 달아난다. 젊은이, 여성, 미치광이 등 “풍속의 진화”라고 여겨지는 것이 바로 그것이다”(MP, 1980/2001: 412). 유행을 비롯한 “풍속의 진화”에 민감한 젊은이들의 감각이나 태도변화를 거시정치는 제 때에 파악하지 못한다.

흥미로운 것은 유행에 민감한 그들만큼이나 변화에 예민한 사람들은 권력을 유지하는데 온 신경을 쏟고 있는 사람들, 즉 “아주 편협한 관점을 가진 사람이나 나이가 아주 많은 사람 쪽이 그 사건을 더 잘 파악할 수 있었던 것이다”(MP, 1980/2001: 412). 프랑스의 68혁명의 예를 들어보자. 수많은 정치인들, 조합들, 좌파 지식인들은 아직 시기가 무르익지 않았다는 말만 되풀이하고 있었는데, 오히려 보수 우파인 드골과 퐁피두가 사태를 더 잘 이해하고 있었다는 것이다. 들뢰즈에 따르면, “이점[프랑스 혁명에서 미시정치적 변화]에 관해서는 시류에 뒤쳐진 늙은 지주가 시류를 제대로 알고 있는 사람보다도 사태를 더 잘 평가할 수 있었을 것”이라는 것이다(MP, 1980/2001: 412).

이것은 2008년 촛불시위에서도 그대로 드러난다. 당시에는 일부 좌파들조차 촛불시위가 제도적 운동으로 연결되지 못했다는 이유로 성과가 없는 것으로 평가했다. 아이러니하게도 이들이 촛불시위의 의미를 평가절하 하는 동안, 오히려 보수정권과 자본권력은 촛불시위의 기본적 성격이 SNS를 통한 미시정치의 전염에 있다는 것을 정확히 꿰뚫고 있었다. 예를 들어 이명박 대통령은 2008년 7월 11일 국회개원연설에서 촛불시위에 대해 “사회불안을 부추기는 ‘**정보전염병**’(**infodemics**)”이라고 말했으며, 같은 연설에서 “국민들의 적극적인 정치참여와 인터넷의 발달로 대의정치가 도전을 받고 있다”고 너무나 정확하게 지적하고 있다(한겨레신문, 2008. 7. 12. 강조

는 필자).[374] 비록 정보전염병과 대의정치를 거론한 이유는 다를 지라도 전염이라는 생성-커뮤니케이션에 의해 대의정치가 위협받고 있다는 사실을 당시 좌파들보다도 훨씬 더 정확하게 집어내고 있는 것이다. 실제로 SNS의 도래는 매스미디어를 통한 '대의적(간접) 소통'을 '직접 소통'으로 바꾸고 있기 때문이다. 따라서 분열분석을 통해 미시정치의 흐름을 읽는다는 것은 대중의 흐름을 읽는 것을 가리키는 동시에, 그 흐름에 대해 권력과 자본의 예민한 반응을 파악하는 것을 가리킨다.

둘째, 미시정치의 또 다른 임무는 잠재성의 층위에 있는 분자적 흐름을 현실적 층위에서 몰적으로 구체화하는 것이다. 들뢰즈에 따르면, 몰적 선분은 무조건 옳지 않고, 분자적 흐름은 항상 바람직하다고 우기는 것은 미시정치에 대한 가장 큰 오해이다. 마르크스의 프롤레타리아트 개념은 대중의 분자적 흐름을 몰적으로 선분화했다는 비판을 받기도 하지만, 분자적 흐름을 혁명적인 몰적 선분성으로 구성하지 못하는 한 그 개념은 아무것도 아니라고 들뢰즈는 말한다.

> 하나의 분자적 흐름이 분출해서 처음에는 미약하지만 그 후에는 규정할 수 없는 상태로 커져 간다……. 하지만 그 역도 사실이다. 분자적 탈주와 분자적 운동도 몰적 조직으로 되돌아와 이러한 조직의 선분들과 성, 계급, 당파의 이항적인 분배에 수정을 가하지 않으면 아무 것도 아니게 될 것이기 때문이다(MP, 1980/2001: 412~3).

이것은 미시정치와 거시정치가 이중운동을 통해 동시에 진행되어야한다

374) 당시 국무총리였던 강재섭이 "괴담이 바이러스처럼 퍼져나간다"고 말한 것이나, 임채진 경찰청장이 "출처가 불명확한 괴담에 혼란을 겪거나 국가 미래가 조직적이고 악의적인 유언비어에 발목 잡히는 일이 없도록 사이버 폭력 척결에 검찰 역량을 집중하라"고 주문한 사실도 같은 맥락에 있다(한겨레신문, 2008. 5. 12. 참고).
권력은 자신에게 저항하는 소수자들을 '괴물', '바이러스', '전염병'으로 부르는데, 사실 이만큼 저항세력에 대해 정확하게 분석한 표현들도 없을 것이다. "국가의 관점에서 보자면 전쟁인, 즉 전사의 독창성과 기이한 성격은 필연적으로 부정적인 형태로 나타난다. 즉 우둔함, 기형, 광기, 비합법성, 강탈, 죄악 등으로"(MP, 1980/2001: 676).

는 사실을 강조하는 것이다. 경직된 몰적 선분성과 유연한 분자적 선분성의 관계에 있어, 들뢰즈는 유연한 선분성에 대한 일반적 오해를 지적하고 있다. 그것은 근대적 몰적 선분성에 비해 원시적 유연한 선분성이 덜 위험하다는 내용의 오해이다. 사실은 그렇지 않다. 특히 파시즘의 경우처럼 유연하고 섬세한 선분화는 몰적 선분성보다 더 위험할 수도 있다. 파시즘의 암적인 신체가 여기에 해당한다. 또한 이것은 앞에서 전체주의와 파시즘의 비교를 통해서도 입증되었다. 들뢰즈는 제2차 세계대전 당시 자본주의[미국]가 파시즘[독일]이 아니라 전체주의[소련]와 손을 잡은 이유도 “파시즘의 경험을 파국적이라고 생각해서 이보다는 훨씬 사려 깊고 온건해 보이는 스탈린의 전체주의와 결연하는 길을 택한” 것이라고 해석한다(MP, 1980/2001: 409). 현실에서는 대중의 분자적 흐름에 기초한 몰적인 계급적 운동이 중요한 것이다. 생성 커뮤니케이션의 실천론은 결국 대중의 흐름을 읽어내어 공통적인 것의 억압을 저지하고 새로운 생성을 지지하는 구체적인 운동을 제시하는 것이다.

지금까지 리좀, 소수자, 전염 등의 개념을 통해 우리는 공통적인 것의 생성으로서의 탈중심화를 다루었고, 그 구체적 방법으로 일상의 파시즘을 극복할 수 있는 분열분석, 분자적 투여, 미시정치를 알아보았다. 특히 일상의 파시즘에 대한 저항으로서의 미시정치는 생성-커뮤니케이션의 정치이론을 구성함으로써 그 의의가 크다고 할 수 있을 것이다. 이런 의미에서 지금까지의 논의는 실천적 탈영토화를 다루었다고 할 수 있다. 다음에서 다루는 얼굴성, 매끄러운 것, 햅틱, 전쟁기계 등의 개념들을 통해 우리의 지각, 감응, 사유, 삶을 바꿀 수 있는 존재론적 탈영토화를 살펴볼 것이다.

6) 얼굴성과 얼굴화

들뢰즈에게 ‘얼굴visage’은 두 가지 의미를 지닌다. 얼굴-판과 얼굴-표정이 그것이다. 벽시계를 얼굴에 비유해보면, 시계 판처럼 얼굴은 윤곽이 그려진 하나의 판인 동시에, 시계 침처럼 판 위에서 힘이 작동하는 표정이기

도 하다. 이런 얼굴-표정이 작동하는 성질이나 방식을 얼굴성visagéité이라고 부르고, 얼굴성으로부터 구체적인 얼굴들이 생겨나는 것을 얼굴화visagéification라고 부른다. 얼굴성과 얼굴화의 관계에 의해 모든 얼굴은 이미 얼굴-표정이다(이후 이 논문에서의 '얼굴'이라는 단어는 '얼굴-표정'을 말한다). 표정 없는 얼굴은 오히려 '머리'에 가깝기 때문다. 얼굴성이 없는 동물들의 어깨 위 신체부분을 얼굴이 아니라 머리라고 불린다.

그러므로 얼굴성은 얼굴 없는 머리 위에서 0과 1 사이를 오가며 머리를 얼굴화시키는 하나의 강도이다. 얼굴성이 얼굴-표정의 강도라면, 머리는 강도 0인 얼굴-판이다. 들뢰즈는 머리와 얼굴성의 관계에 따라, "원시적인 머리, 그리스도-얼굴, 그리고 탐지하는 머리"[375]를 구분하고 있다(MP, 1980/2001: 363). 원시적인 머리는 얼굴성의 0도이자 얼굴화가 불가능한 것이다. 그리스도-얼굴은 모든 얼굴화의 최대치로서 얼굴성의 1도이다. 그리스도-얼굴은 모든 얼굴화된 얼굴로서, 초재적 얼굴이라고 할 수 있을 것이다. '탐지하는 머리les têtes-chercheuses'는 얼굴화가 무한대로 발산된 잠재적인 것으로서의 얼굴성, 절대적으로 탈영토화하는 얼굴을 가리킨다. 따라서 원시적인 머리로부터 그리스도의 얼굴을 지나 '탐지하는 머리'에 이르는 과정은 얼굴성이 얼굴화하는 강도의 증가, 즉 얼굴의 탈영토화 과정을 가리키는 것으로 이해할 수 있다.[376]

---

375) '탐지하는 머리'는 말 그대로 '사방으로 찾아다니는 머리', '머리 전체가 더듬이인 어떤 존재'를 가리키며, "긍정적인 탈영토화의 선들과 창조적인 탈주선들 위로 흐름들을 인도하는" 역할을 한다(MP, 1980/2001: 361). 그런데 '탐지하는 머리'의 일차적인 의미는 '얼굴 없는 머리'에서 찾아야 한다. '탐지하는 머리'는 『천개의 고원』의 7장에서 얼굴성을 다루면서 처음 등장하는 개념이다. 원시시대의 '정신적인 머리'로부터 탈영토화하여 재영토화한 것이 흰 벽과 검은 구멍을 가진 '얼굴'이지만, 이로부터 다시 절대적으로 탈영토화한 것이 바로 '탐지하는 머리'다. 얼굴성의 추상기계가 절대적인 '부정적' 탈영토화인데 반해, 탐지하는 머리는 절대적인 '긍정적인' 탈영토화이다. 그래서 들뢰즈는 "<얼굴 기계>는 이런 점에서 원시적 머리têtes primitives 기계들과 구별된다"고 말하는 것이다(MP, 1980/2001: 401). 이에 대한 번역어로는 탐사적 머리[탐지 두뇌](이진경), 더듬이 머리(진중권), 자동유도장치(김재인), 촉수-머리 또는 발기하는 귀두(이지훈) 등이 있는데, 들뢰즈에게서 '머리'는 '얼굴'에 대해 대립적인 개념으로 다루어지기 때문에 '탐지하는 머리'로 번역하기로 한다.

376) 원시적인 머리-그리스도 얼굴-탐지하는 머리라는 계열은 사실 들뢰즈의 기호론과 밀접한 관계를 갖는다. 그것은 각각 전기표적 기호계-기표적 기호계-탈기표적 기호계에 대응한다(이 논문의 Ⅳ부 3절 '기호와 커뮤니케이션' 가운데 소쉬르의 기호학을 참고하라). 들

시계의 얼굴에서 판과 침의 관계에 대해 들뢰즈는 흰 벽과 검은 구멍이라는 비유를 사용한다. “**흰 벽-검은 구멍**이라는 체계”, 그 상호작용적 조합과 배치로부터 구체적 얼굴들이 생겨나는 것이다(MP, 1980/2001: 321). 들뢰즈는 카프카의 단편『나이 든 독신주의자, 블룸펠트Blumfeld』에 등장하는 두 개의 셀룰로이드 공을 예로 든다.[377] 어느 날 퇴근한 집에서 블룸펠트는 자신을 따라 다니며 튀어 오르는 두 개의 공에 의해 괴롭힘을 당하기 시작한다. 신경을 쓰지 않으면 공들은 조용해지고, 신경을 쓰면 쓸수록 더욱 더 시끄럽게 튀어 오른다. 그 공들은 블룸펠트의 지루하고 반복적인 삶이라는 ‘흰 벽’을 튀어 오르면서 신경질적인 감정을 표현하는 ‘검은 구멍들’인 것이다. 그의 삶에서 두 개의 검은 구멍들은 밉상인 하녀의 두 아이들, 도움이 안 되는 회사의 두 조수들로 이어진다.

흰 벽과 검은 구멍의 또 다른 예로 들뢰즈는 흰 스크린과 카메라를 든다. 이로부터 생겨난 얼굴이 바로 클로즈업이다. “영화의 클로즈업은 얼굴[판]을 무엇보다 하나의 풍경[얼굴-표정]으로 취급한다”(MP, 1980/2001: 330). 들뢰즈에 따르면 영화의 ‘클로즈업’은 그 자체로 얼굴이며, 감응-이미지이다. 감응은 척도화할 수 없는 미시적인 강도의 문제이다. 얼굴-판 위에서 얼굴-표정은 0과 1 사이에서 강도적으로 작동하는 감응의 문제인 것이다. 여기에 따라 들뢰즈는 클로즈업과 관련된 얼굴을 두 가지로 구분하고 있다. 강렬한 얼굴과 반성하는 얼굴이다. 강렬한 얼굴은 에이젠슈테인

뢰즈는 전기표적인 원시적 머리와 기표적인 얼굴을 구분한다. 원시적 머리에서 소위 흰 벽과 검은 구멍의 내재적 상호작용에 의해 기표적 얼굴이 만들어지는 것이다. 그런데 다음 단계에서 얼굴은 극단적인 탈영토화에 의해 다시 머리로 돌아간다. 단 그 때의 머리는 전기표적 머리가 아니라 탈기표적인 머리인 탐지하는 머리를 가리킨다.

377) 이와 관련된 카프카의 원문은 다음과 같다. “파란 줄이 쳐진 두 개의 작고 흰 셀룰로이드 공이 널마루에서 오르락내리락 튀고 있었다. 하나가 바닥을 치면 다른 하나는 공중으로 솟고, 그것들은 지칠 줄을 모르고 그 놀이를 계속하고 있었다. ……두 개의 그런 공은 어린아이에게는 즐거운 놀라움이 될 텐데, 반면에 그에게는 지금 이 모든 것이 더욱 불쾌한 인상을 주고 있다. 주의끌지 못하는 한 독신자가 다만 남모르게 살고 있다는 것이 물론 완전히 무가치한 일은 아닐 것이다. 그런데 지금 누군가가, 누구인지는 아무래도 좋지만, 이 비밀을 들추어내어 그에게 이 두 개의 이상한 공을 들여보낸 것이다. 그는 공 하나를 잡으려 하지만 그것들은 그의 앞에서 뒤로 물러나, 방안에서 그를 뒤쫓아 오도록 유인한다”(Kafka, 1915/1997: 469~70).

Sergei M. Eisenstein의 <전함 포템킨Bronenosets Potemkin>(1925)에 등장하는 얼굴이다. 반란을 일으킨 수병들의 얼굴들은 민중들의 분노와 감응하여 혁명을 가속화시킨다. 영화 속 '오뎃사 계단' 장면에 등장하는 깨진 안경을 쓰고 절규하는 여인의 얼굴이 대표적인 예이다. 프랜시스 베이컨을 비롯한 수많은 예술가와 영화감독들이 그 얼굴에 감응을 받아 수많은 작품을 생산해왔다.[378] 또 다른 얼굴인 '반성하는 얼굴'은 그리피스D. Grifith의 <꺾어진 백합broken blossoms>(1919)이나, 드레이어Carl Dreyer의 <잔 다르크의 수난La Passion De Jeanne D′Are>(1928)에 나오는 여주인공의 얼굴이다. 강렬한 얼굴이 동적인 힘을 만들어내는 감응이라면 반성적인 얼굴은 서정적이고 정적인 감응을 만들어 내는 얼굴이다. 결국 클로즈업은 전체의 부분을 확대한 것이 아니라, 그 부분을 떼 내어 다른 맥락 위에 위치시킴으로써 어떤 감응을 생산하는 것이다. 감응-이미지로서의 클로즈업은 스크린과 카메라라는 흰 벽과 검은 구멍 사이에서 만들어진 강도의 문제인 것이다.

흰 벽과 검은 구멍이 만들어낸 영화적 얼굴-표정은 인간의 얼굴-판에서 그치는 것이 아니라, 사물이나 장소, 도시를 포함한다. 클로즈업된 어떤 사물이나 장소도 기존의 맥락으로부터 절단되어 전혀 다른 공간에 자리 잡는다. 오즈 야스지로의 <만춘>(1949)에 등장하는 꽃병이나 <꽁치의 맛>(1962)에 나오는 계단은 그 사물로부터 탈영토화하여 전혀 다른 감응을 생산해낸다. 꽃병이나 계단은 얼굴-판에서 벗어난 강렬한 얼굴-표정이 된다. 요리스 이벤스Joris Ivens의 <비Regen>(1929)에서 비 내리는 철교의 풀 쇼트가 얼굴-판이라면, 근접하여 촬영된 빗방울이 쇠에 튕겨나가는 장면은 다른 감응을 생산하는 얼굴-표정[클로즈업]이다.[379] 서사를 생산하는

---

378) 베이컨은 사진을 이용하여 그림을 많이 그렸는데, 영화 <전함 포템킨>의 오뎃사 계단에 등장하는 여자의 얼굴 사진을 이용한 작품으로는 <두상Ⅵ>(1949), <벨라스케스의 '교황 인노켄티우스 10세의 초상'에서 출발한 습작>(1953) 등이 있다.

379) 헝가리 출신의 세계적 영화이론가인 벨라 발라즈B. Balazs는 요리스 이벤스의 비를 다음과 같이 평가하고 있다. "우리가 이벤스의 영화에서 보는 비는 어떤 구체적 장소와 시간에 내리는 비가 아니다. 이런 시각적 인상은 시간과 공간의 개념에 의해 통일시킬 수 있는 것이 아니다. 그는 섬세한 감성을 가지고 실제 비의 모습보다는 봄비가 나뭇잎에서 흘러내

‘철교 위에 내리는 비’라는 행동-이미지와 달리 서사에서 이탈 되어 시공간적인 좌표를 상실한 감응-이미지는 구체적 공간으로부터 벗어난 임의적 공간espace quelconque을 생산한다.[380] 들뢰즈에 따르면, “비는 더 이상 비의 개념이 아니고 비 내리는 시간이나 장소의 조건도 아니다. 비를 즉자적으로, 순수한 힘이나 특질로 나타내는 것은 특이성의 집합ensemble de singularités이다. 그러한 힘이나 특질은 추상화 없이 모든 가능한 비를 조합할 수 있으며 그리하여 그에 상응하는 임의의 공간을 구성한다”라고 말한다(IM, 1983/2002 : 209, 번역 수정). 나아가 흰 벽과 검은 구멍은 도시의 랜드 마크의 관계에도 적용된다. 자유의 여신상이 뉴욕의 얼굴이라거나 에펠탑이 파리의 얼굴이라는 표현은 단순한 은유가 아니다. 풍경은 얼굴이 되고, 얼굴은 풍경이 된다. 표정을 가지는 모든 것은 얼굴이다.[381]

리는 모습, 비가 내려 연못의 표면에 소름이 돋는 모습, 창문을 타고 머뭇거리듯이 길을 찾아가는 외로운 빗방울, 도시의 삶을 비추는 젖은 아스팔트를 포착했다. 우리는 수많은 시각적 인상을 보게 되지만 사물 그 자체를 보지는 않는다. 이런 영화에서는 우리의 관심을 끄는 것은 사물이 아니다. 우리가 보고 싶은 것은 개별적이고, 친밀하고, 놀라운 시각적 효과이다. 사물이 아니라 이런 이미지가 우리의 경험을 만들고, 우리는 그 인상밖에는 어떤 대상도 생각하지 않는다. 사실 재현이 아니라 이미지에 불과한 그런 그림 뒤에는 구체적인 사물이 존재하지 않는다”(Balazs, 1952/2003: 219).

380) 현실적 공간을 탈맥락화시켜서 만들어진 새로운 공간을 들뢰즈는 ‘임의적 공간espace quelconque’ 이라고 부른다. 얼굴성의 지향점이 결국 탈영토화에 있듯이, 임의적 공간은 익숙한 공간을 탈영토화시키는 방식과 관련된다. 인류학자 파스칼 오제Pascal Augé의 개념으로부터 빌려온 임의적 공간에 대해 들뢰즈는 폭넓은 해석의 가능성을 부여하고 있다. 들뢰즈는 “그것[임의적 공간]은 잠재적 연결의 공간으로, 순수한 가능태의 장소로서 파악되는 것이다. 실로 이런 공간이 지닌 불안정성, 비균질성, 연관성의 부재는 오히려 잠재성 혹은 특이성들로 인한 풍요로움을 나타낸다. 이것들은 모든 현실화, 모든 한정의 선행조건이 된다”고 말한다(IM, 1983/2002 : 207, 번역 일부 수정). 들뢰즈는 제2차 세계대전 이후에 등장한 네오리얼리즘 영화들에서의 순수시지각기호와 촉지각기호tactisigne를 그 예로 들고 있다. 미켈란젤로 안토니오니M, Antonioni의 <일식L'eclisse>(1962) 에 등장하는 증권거래소, 아프리카, 공항터미널에서 여주인공이 느끼는 공간이나 브레송R. Bresson의 영화들에서 보이는 익명의 장소성이 여기에 해당한다. 들뢰즈에 따르면, “이 공간들은 국지화될 수 없는non-localisable 관계들을 함축한다. 그것이 바로 시간의 직접적인 현시이다”(IT, 1985/2005 : 261). 따라서 임의적 공간은 운동-이미지로서의 행동-이미지가 해체되면서 등장한 시간-이미지를 가리키는 것이다. 이런 이미지들을 들뢰즈는 ‘탈접속된 deconnecte 혹은 텅 빈vide’ 성격을 가진 임의적 공간이라고 부른 것이다.
임의적 공간이 중요한 것은 얼굴성과 마찬가지로 그것이 정치적이기 때문이다. 임의적 공간은 주어진 공간의 잠재적 성격을 성찰함으로써 현실화된 공간의 권력관계를 폭로하는 역할을 한다. 참고로 임의적 공간은 공간의 잠재적 성격을 우연적으로 폭로하는 ‘역공간Liminal space’이나 들뢰즈 공간론의 핵심 개념인 ‘공-간spatium’과 같은 범주로 볼 수 있다.

흰 벽과 검은 구멍의 유비는 디지털 미디어에도 적용된다. 그래서 모든 인터페이스는 얼굴이다. 인간-컴퓨터 인터페이스(HCI)의 진정한 시작을 알렸던 1984년의 맥킨토시 인터페이스는 데스크톱 위의 파일과 폴더라는 은유를 사용했다. 이에 대해 마노비치Lev Manovich는 "이[맥킨토시] 컴퓨터는 하얀 배경 위 또렷한 검은 문자가 들어 있는 사각형의 상자를 통해 사용자와 의사소통한다"고 묘사한다(Manovich, 2004/2004: 111). 흰 벽 위의 검은 아이콘들은 사용자와의 사이에서 디지털 세계의 다양한 얼굴들을 만들어내는 것이다. 자연적 사용자 인터페이스(NUI: Natural User Interface)는 궁극적으로 '인터페이스 없는 인터페이스interfaceless interface', 즉 인공적인 인터페이스가 아닌 인간의 자연적인 감각, 행동, 인지가 곧 인터페이스가 된다. 이렇게 인터페이스와 콘텐츠의 구분이 없어지는 NUI는 머리 전체가 얼굴이 되는 '탐지하는 머리'가 된다.

들뢰즈의 삼항관계에 따라 얼굴성과 얼굴화는 각각 잠재적인 것과 현실적인 것에 대응한다. 그것은 추상기계인 얼굴성과 구체적 표현기계들인 얼굴화를 가리킨다. 들뢰즈는 얼굴성에 대해 "추상기계는 막 잠에 빠질 때, 어스름한 황혼녘과 환각 상태, 즐거운 육체적 경험을 할 때 등의 우회로를 통해, 우리가 그것을 기다리지 않을 때 출몰한다"고 말한다(MP, 1980/2001: 323, 번역 수정). 얼굴성은 현실화[얼굴화] 이전의 잠재적인 것이다. 그렇다면 얼굴은 어떤 과정을 거쳐서 공통적인 것의 강요로 작용하는 것일까? 들뢰즈는 얼굴화가 의미화와 주체화라는 두 가지 경로를 통해 이루어진다고 말한다. 흰 벽에서 튕겨나간 기호들은 기표를 생산하고[의미화], 검은 구멍을 통해 마주보는 얼굴에 공명을 일으킨다[주체화].[382] 얼굴

---

381) 얼굴화의 극단적인 예로 페티시즘fetishism을 들 수 있다. 페티시즘은 모든 사물이 얼굴이라는 명제를 성적인 코드에 적용한 것이다. 예를 들어 발 페티시즘은 "육체의 발을 탈코드화하고, 의미화와 주체화의 네트워크에 관여할 수 있는 얼굴화된 표면으로 그것을 초코드화한다"(Bogue, 2003/2006: 149). 물론 발은 얼굴과 같은 신체이면서 닮은 점이 없다는 데에서 특수한 경우에 해당된다.

382) 얼굴에서의 의미화와 주체화는 칸트의 관념론[얼굴 배후]에서, 시공간적으로 주어진 데이터들이 지성적 도식과 통각적 자아를 통해 의미화와 주체화가 진행된다는 것을 보여준다. 들뢰즈는 "정확히 기표들에 의해 작용하며 영혼들 또는 주체들에게 행사되는 권력 배치들 없는 의미화와 주체화의 혼합도 없다"고 강조한다(MP, 1980/2001: 345, 번역 수정).

화는 흰 벽과 검은 구멍이 만들어내는 얼굴-표정의 기표와 공명인 것이다. 흰 벽[얼굴-판]은 그 위에 튀어오르는 기표를 통해 의미화하고, 검은 구멍[얼굴-표정]에 대한 공명을 통해 주체화한다. 그래서 들뢰즈는 “의미화는 기호들과 잉여들을 기입할 흰 벽이 없으면 안 된다. 주체화는 의식, 정념, 잉여들을 숙박시킬 검은 구멍이 없으면 안 된다”고 말하는 것이다(MP, 1980/2001: 321).

사실 들뢰즈에게 얼굴이 중요한 이유는 그것이 권력이고 정치이기 때문이다. 공통적인 것의 생성에서 출발한 얼굴성은 의미화와 주체화라는 인간중심적인 얼굴화를 통해 권력화 된다. 얼굴은 신체들의 모든 상태가 얼굴이라는 판 위에서 표현되며, 더욱이 그것은 권력의 작동방식을 담아낸다. 그래서 들뢰즈는 “얼굴은 하나의 정치이다”라고 말하는 것이다(MP, 1980/2001: 346). 이런 맥락에서 들뢰즈는 19세기 서양의 골상학이 범죄심리학과 함께 발전했다는 사실에 주목하고 있다. 착한 얼굴과 나쁜 얼굴, 예쁜 얼굴과 추한 얼굴을 구분하고, 범죄자의 얼굴, 광인의 얼굴을 구분하기 위한 학문이 생겨났다는 것이다. 동양의 관상학이 돈이나 결혼, 벼슬과 같은 세속적인 성공을 중심으로 얼굴을 분석하는 것도 같은 이유이다. 골상학과 관상학 모두 하나의 이상적 얼굴을 중심에 두고 위계를 따져서 분석을 행한다는 것이다. 하나의 중심과 위계화된 얼굴은 공통적인 것의 강요가 어떻게 생겨나는지를 잘 보여준다. 이에 따라 들뢰즈는 현실태로서의 인간의 얼굴, 즉 얼굴화한 구체적 얼굴들의 기능을 세 가지로 구분하고 있다.

> 보통 얼굴에서는 세 가지 기능을 알아볼 수 있다. 얼굴은 개별화한다 individuant(그것은 각각을 구분 짓거나 성격 짓는다), 얼굴은 사회화한다(얼굴은 사회적 역할을 표시한다), 얼굴은 관계적이거나 소통적인 일을 한다(그것은 두 사람 사이의 의사소통을 담당할 뿐만 아니라 한 개인 안에서도 그의 성격과 역할 간에 내적 조율을 이룬다)(IM, 1983/2002: 188).

여기서 얼굴의 기능은 역사적, 상황적, 시간적인 제한 속에서 구체적인 표정을 가지고 있는 얼굴화를 다룬다. 그래서 얼굴의 세 가지 기능 모두 얼굴화의 기능으로 한정된 것이다. 첫째, 얼굴의 개별화는 나의 얼굴을 너와 구별하고, 한국인의 얼굴을 외국인과 구별하고, 동양인의 얼굴을 서양인과 구분하는 식으로 작동한다. 개별화는 과학적, 분석적, 이성적인 토대 위에서 잠재태가 현실화하는데 필수적인 요소이다. 둘째, 얼굴의 사회화는 얼굴 위에 권력이 직접적으로 작동함을 시사한다. 사장님의 얼굴은 노동자의 얼굴과 구분된다. 같은 사람의 얼굴이라도 사회적 역할이나 계급에 따라 다른 느낌을 준다는 것이다. 셋째, 소통적 기능을 하는 얼굴은 비언어적 커뮤니케이션과 언표적 명령어라는 관점에서 생각해볼 수 있다. 화난 표정은 "말 다 했냐"라는 표현이 단지 할 말이 끝났는지를 묻는 질문이 아니라, 상대방의 말에 대한 비난과 사과를 요구하는 비언어적 명령이다.[383] 얼굴은 타자들에게 자신의 의사를 표현하는 기호이며, 자신의 입에서 나가는 기호들의 실질적인 의미를 규정하는 조건이다. 다른 사람의 시선을 염두에 두고 만들어지는 표정이 바로 얼굴인 것이다. 이런 의미에서 "언어학자들이 변별 자질[384]이라고 부르는 것들은 얼굴성의 특징이 없이는 구분될 수조차 없는 것들일 것"이다(D, 1977/2005: 46).

얼굴은 언어적 소통을 보조하는 기능을 넘어서 언어적 소통으로 포착하지 못하는 진실을 폭로하는 기능을 가진다. 얼굴과 관련된 담론에서 우리는 백인 중산층 남자의 얼굴이 중심을 차지하고, 이로부터 멀어질수록 열등하고 무식하고 야만스러운 것으로 취급하는 경우는 흔히 발견된다. 들뢰즈는 백인 중산층 남자 얼굴의 이상적 척도로 그리스도-얼굴을 내세운다.

---

383) 그러나 들뢰즈가 얼굴과 배치의 관계에 대해 항상 집합적 배치가 우선한다는 사실을 강조하고 있음에 주의해야 한다. 그에 따르면, "얼굴은 결코 선행하는 기표나 주체를 상정하지 않는다. 순서는 완전히 다르다. 독재적이고 권위적인 권력의 구체적 배치물→얼굴성, 즉 검은 구멍-흰 벽의 추상적인 기계의 시동→이 구멍 뚫린 표면 위에 의미화와 주체화의 새로운 기호계의 설치"의 순서를 따른다(MP, 1980/2001: 346).

384) 변별자질은 소리의 흐름을 절단하는 최소단위인 음소가 다른 소리와의 대립적인 변별적 특질을 지니는 것을 말한다. 예를 들어 '입'과 '잎'에서 'ㅂ'과 'ㅍ'은 다른 변별자질을 가지며 결국 다른 의미를 만들어낸다.

원시적 머리로부터 탈영토화하여 궁극적으로 재영토화하는 얼굴이 바로 그리스도-얼굴인 것이다. “그것은 모든 보편적인 것의 얼굴(facies totius universi)이다. 수퍼스타 예수. 그는 ‘온몸의 얼굴화’를 발명하고 그것을 도처에 전달한다”(MP, 1980/2001: 338). 이처럼 얼굴 위에는 이렇게 작동하는 권력의 메커니즘이 있다. 얼굴은 내부적으로 생산된 감정이나 정념의 기표로서 작용할 뿐만 아니라, 사회적인 관계의 기표로서 작용하기도 하는 것이다.

그러나 “본래 얼굴은 개인적인 것이 아니다”(MP, 1980/2001: 321). 얼굴을 타고난 것이 아니라, 어떤 반응을 염두에 두고 만들어지는 사회적인 것이다.[385] 사장은 사장의 얼굴을, 노동자는 노동자의 얼굴을 하고 있다. 거기에는 살아온 내력이나 취미의 다양성뿐만 아니라 계급적인 관계까지 포함하는 복잡한 것이 된다. 권력관계가 존재하는 곳에서, 우리는 적절한 얼굴을 만들지 못하면 곤란한 상황에 처하게 된다. 사장과 노동자, 선생과 학생, 부모와 아이의 얼굴을 보라. 결국 얼굴화의 세 가지 기능인 개별화와 사회화, 커뮤니케이션은 권력과의 직접적 관계를 암시하고 있다. 이처럼 얼굴은 자연스러운 것이 아니라 계산되고 만들어진 표정이다. 얼굴화를 통해 권력은 초재적 기표로 영토화되거나 열정의 흐름을 주체성으로 영토화한다. 기쁨, 분노, 슬픔, 행복의 표정들은 자연스러운 감정이 드러나는 것이 아니라 무의식적으로 조작되어 어떤 효과를 노리는 기호이다.[386] 그래서 “얼굴은 흰 벽과 검은 구멍의 조합이 만들어내는 일종의 착시현상이나 눈속임”에 불과하다는 것이다(서동욱, 2005: 161). 다시 말하면, 얼굴은 흰 벽

385) 상징적 상호작용에 대한 어빙 고프만의 ‘연극적 접근’에 따르면, 한 개인의 행동은 타인의 기대치를 염두에 둔 연극적 행위이다. 나의 행동은 스스로를 표현하는 것이 아니라 다른 사람들에게 비춰진 나의 인상에 따라 사회적으로 결정된다는 것이다. 개인의 행위는 주관적 자아[I]를 통해 표현expression하기도 하지만, 타인들에 투사한 객관적 자아[me]라는 인상impression에 따르기도 한다. 이렇게 개인의 행위는 주관적 자아와 객관적 자아 사이의 지속적 상호작용에 의해 결정된다. 그러므로 객관적 자아에 대한 스스로의 인상을 바꾸면, 나를 규정하는 그 사회를 바꿀 수도 있다. 자신의 얼굴을 권력에게 맞기지 말고, 스스로 통제할 수 있다면 우리는 훨씬 더 많은 일을 할 수 있다.

386) 자본에 의해 조작되는 얼굴에 관해서는 에바 일루즈Eva Illouz의 『감정자본주의: 자본은 감정을 어떻게 활용하는가』를 참고하라.

과 검은 구멍의 배치가 만들어내는 권력의 부대효과에 지나지 않는 것이다. 중요한 것은 권력의 눈길이다, "얼굴은 그 자체로 잉여이다. 얼굴은 공명이나 주체성의 잉여들은 물론이고 의미화나 주파수의 잉여들을 갖고 자신을 잉여로 만든다(MP, 1980/2001: 322). 한 때 우리나라 학교마다 세워져 있던 반공어린이의 동상이나, 교실의 중심을 차지하고 있던 독재자의 얼굴 사진이 대표적 사례일 것이다. 그들의 얼굴 표면에서 번지는 결의에 찬 의지나 인자한 미소는 잉여에 지나지 않는다. 그것은 사실 조작된 애국심과 공포스러운 파시즘의 얼굴이다.

인간-컴퓨터 인터페이스(HCI)의 경우에서도 얼굴의 권력화를 적용해볼 수 있다. 그래픽 사용자 인터페이스(GUI)에서 서류작업이나 종이책 등의 인간중심적 인터페이스 은유를 사용함에 따라 인터페이스는 콘텐츠와의 관계를 배타적인 것으로 만들었다. 특히 마노비치는 '문화 인터페이스(CI: Cultural Interfaces)'라는 개념을 통해, 디지털 뉴미디어가 인간이 문화에 접근하는 것을 제한하는 필터의 역할을 하게 되었다고 지적한다.[387] 웹 브라우저의 창이 도서관, 영화관, 미술관 등을 대체하면서 인터페이스는 새로운 권력작용을 보여주고 있다는 것이다.

> 문화적인 커뮤니케이션에서 부호가 그저 중립적인 전달기재이기만 한 경우는 거의 없다. 부호는 그것을 통해 전달되는 메시지에 영향을 준다. 예를 들어 부호는 어떤 메시지를 더 잘 이해되게 하고 다른 것들은 생각조차 하기 어렵게 만든다. ……인터페이스는 컴퓨터 사용자가 컴퓨터를 생각하는 방식을 고정시킨다. 또 사용자가 컴퓨터를 통해 접근하는 모든 미디어 객체를 생각하는 방식도 결정한다. 인터페이스는 각각의 미디어가 갖고 있는 원

387) 마노비치는 웹사이트, CD-ROM, 온라인 박물관이나 미술관, 컴퓨터 게임 등의 디지털 미디어를 통해 인류의 다양한 문화를 접하는 상황에서 문화와 인간, 컴퓨터를 매개해주는 인터페이스를 '문화 인터페이스'라고 부른다. 그에 따르면, "우리는 더 이상 컴퓨터를 마주하는 것이 아니라 디지털 형식으로 기호화된 문화와 마주한다. 여기에서는 문화 인터페이스라는 용어를 인간-컴퓨터-문화 인터페이스, 곧 컴퓨터가 우리와 문화 데이터가 상호작용하도록 하는 방식을 설명하기 위해 사용할 것이다"(Manovich, 2004/2004: 119). 그는 자신의 책『뉴미디어의 언어』에서 문화 인터페이스를 인쇄물 양식, 영화 양식, HCI양식으로 나누어 고찰하고 있다.

래의 차이를 벗겨내고 그 자체의 논리를 미디어에 적용시킨다. 결국에 인터페이스는 컴퓨터 데이터를 특정방식으로 정리해서 다른 세계관을 제공한다(Manovich, 2004/2004: 112~3).

지금까지 삼항논리에 따라 얼굴성과 얼굴화가 단순한 대립관계가 아니라, 얼굴성이 타락한 권력으로 변화한 모습이 얼굴화임을 살펴보았다. 따라서 삼항논리의 마지막 단계는 얼굴화의 가장자리에서 다시 탈영토화하여 얼굴성의 순수한 형태, 탐지하는 머리로 향하는 것이 바로 생성-커뮤니케이션임을 보이는 것이다. 그래서 얼굴은 결국 탈영토화의 문제가 된다. 얼굴이 사회적 관계에 따라 고정되고, 그 위에서 권력이 작동하면서 주체화되는 것이라면 얼굴을 바꾸는 것은 중요한 문제가 된다. 전혀 다른 얼굴을 생산하는 것이 중요해진다. 자본가와 권력자의 얼굴, 즉 "군중 행동 안에서조차 깃발, 아이콘, 사진 등 우두머리의 얼굴을 통과하는 정치의 권력, 스타의 얼굴과 클로즈업을 통과하는 영화의 권력, 텔레비전의 권력……."에 대한 저항이 필요한 것이다(MP, 1980/2001: 336). 얼굴성과 얼굴화의 관계는 소통communication과 소통화communification의 관계에 그대로 부합한다.[388] 그러므로 들뢰즈는 권력의 얼굴뿐만 아니라 거기에 봉사하는 미디어에도 저항할 것을 요구한다.

그렇다면 우리는 어떻게 개별화하는 얼굴, 사회화하는 얼굴, 공통적인 것을 강요하는 얼굴로부터 벗어날 수 있을 것인가? 들뢰즈는 얼굴의 탈영토화와 관련하여 4가지 명제를 제시하고 있다. 탈영토화의 8가지 정리 가운데 얼굴의 탈영토화에 관련된 처음의 4가지 정리가 바로 그것이다.[389] 들뢰즈가 굳이 얼굴을 택한 이유는 그것이 "절대적인 긍정적 탈영토화"이기 때문이다(MP, 1980/2001: 362). 얼굴-표정은 아무리 짧은 순간이라도 탈영토화하지 않는 경우가 없다. 얼굴은 탈영토화 자체라는 의미에서 절대적

388) 이 논문의 'III부 생성-커뮤니케이션'의 1장 가운데 'communication'과 'communification'의 관계를 다룬 부분을 참고하라.
389) 이 논문의 'V부 생성-커뮤니케이션 실천론'의 실천철학들 가운데 '탈영토화의 8가지 정리'를 참고하라.

탈영토화한다고 할 수 있을 것이다. 탈영토화 한 다음에 다른 것에 재영토화하는 것이 상대적 탈영토화라면, 더 이상의 재영토화를 거부하는 영원한 탈영토화가 절대적 탈영토화이다. 그러므로 얼굴의 탈영토화는 얼굴화와 권력화를 무화시키는 실재적인 전략이다.

얼굴의 탈영토화가 원시적인 머리-그리스도의 얼굴-탐지하는 머리의 과정을 거쳐 간다는 사실은 앞에서 지적한 바가 있다. 들뢰즈에 따르면, 초재적인 그리스도의 얼굴로부터 탈영토화한다는 것은 "원시인들의 전-기표작용적이고 전-주체적인 기호계로 "되돌아가기"가 아니다"(MP, 1980/2001: 358). 그것은 얼굴화로부터의 절대적 탈영토화, 순수한 얼굴성인 '탐지하는 머리'로 향하는 것이다. 얼굴로부터 머리로의 탈영토화는 들뢰즈가 화가 베이컨에게서 발견한 바로 그것이다. "베이컨이 초상화가로서 추구하는 것은 매우 특이하다. 얼굴을 해체하여 그 밑에 숨겨진 머리가 솟아나도록 하거나 다시 찾는 것이다"(FB, 1981/1995: 38). 이것은 마치 클로즈업이 얼굴의 표정으로부터 얼굴의 탈맥락화로 나아가는 것과 마찬가지이다. 얼굴화가 처음부터 유럽 백인의 얼굴을 그린 것이라면, 탐지하는 머리는 "탈얼굴화dévisagéification", 즉 '얼굴의 해체defaire le visage'를 지향한다. 들뢰즈는 얼굴성이라는 추상기계로부터 얼굴화하는 부정적 방향에 비해, 순수한 얼굴성이라는 탐지하는 머리로 향하는 긍정적 방향이 우선한다고 보았다.

> 추상적인 기계는 진정한 "탈얼굴화dévisagéification"의 수행자로서, 자신의 행로에서 지층들을 해체하고, 의미화의 [흰] 벽들을 관통하고, 주체화의 [검은] 구멍들에서 분출하고, 진정한 리좀들을 위해 수목들을 쓰러뜨리고, 긍정적인 탈영토화의 선들과 창조적인 탈주선 위로 흐름을 인도하는 일종의 탐지하는 머리tête cherchuse를 해방시킨다"(MP, 1980/2001: 361, 번역 수정).

얼굴성의 핵심적 논리인 원시적인 머리, 그리스도 얼굴, 탐지하는 머리를 통해 우리는 탈영토화를 다음과 같이 정리할 수 있을 것이다. 원시적인 머리는 영토화 자체이며, 그리스도 얼굴은 탈영토화하지만 결국은 초재적으

로 재영토화할 수밖에 없는 운명을 보여준다. 이에 반해 탐지하는 머리는 다시는 재영토화할 수 없는 절대적 탈영토화를 보여준다. 원시적인 비인간성, 즉 얼굴-이전pré-visage의 비인간성과 달리, 탐지하는 머리는 얼굴화 너머의 탈영토화라는 새로운 차원의 비인간성 또는 반인간중심주의를 보여준다. 들뢰즈에 따르면, "그것은 새롭고 낯선 생성들과 새로운 다성성들polyvocités을 형성하면서 탈영토화의 첨점들의 작동이 일어나고 탈영토화의 선들이 절대적으로 긍정적이 되는 "탐지하는 머리"의 비인간성이다"(MP, 1980/2001: 362~3). 이에 따라 들뢰즈는 탐지하는 머리를 통해 의미화와 주체화라는 인간중심주의를 탈피할 것을 요구한다. 반인간중심적인 탐지하는 머리는 일관성의 평면 차위에서 가능한 '표현기계', 또는 '얼굴 없는 머리'를 지향한다. 탐지하는 머리가 디지털 시대에 유의미한 이유는 그 개념이 어쩌면 디지털 시대 이전에는 설명이나 이해가 불가능한 것이기 때문인지도 모른다. 구체적 얼굴-표정 수준이 아니라 머리 전체가 표정을 짓는 얼굴들은 인터페이스와 디지털 콘텐츠가 식별불가능한 매트릭스Matrix 자체를 가리키기 때문이다.

7) 홈 패인 것과 매끄러운 것

디지털과 인터넷에 기초한 뉴미디어 현상들을 분석하는데 가장 적합한 개념 가운데 하나가 들뢰즈의 홈 패인 것le lisse과 매끄러운 것le strié이다. 특히 두 개념은 서로 대립하면서 매개하는 커뮤니케이션 개념쌍들, 즉 올드미디어와 뉴미디어, 아날로그와 디지털, 핫미디어와 쿨미디어 등이 상호 침투하고 이행하는 현상들을 규명하는데 유효하다. 들뢰즈가 매끄러운 것과 홈 패인 것을 다루면서 주력한 부분도 둘의 상호침투와 이행이다. 매끄러운 것이 홈 패이면서 모델-커뮤니케이션이 등장했지만, SNS시대를 맞아 그 홈 패인 것들이 다시 매끄러운 생성-커뮤니케이션을 복원시키고 있다. 대표적인 사례로 맥클루언의 신부족사회나 월터 옹W. Ong의 2차구술성을 들 수 있다. 매끄러운 원시부족사회의 구술문화는 문자의 발명과 함

께 유무형의 질서들에 의해 홈이 파이기 시작했다. 홈 패인 인쇄문명은 전기의 발명과 함께 이미지 문화가 확대되면서 전 세계를 하나의 매끄러운 공간으로 만드는 신부족사회가 되었다는 것이다. 다음에서 우리는 매끄러운 것과 홈 패인 것 사이의 상호침투와 이행의 관계를 통해 오늘날의 커뮤니케이션 환경에 유효하게 적용할 수 있는 분석도구를 모색하고자 한다.

들뢰즈의 삼항논리에 따라, 먼저 매끄러운 것과 홈 패인 것을 대립적인 관점에서 확인해볼 필요가 있다. 들뢰즈는『천개의 고원』에서 여섯 가지 모델을 통해 두 개념의 차이점을 다음 페이지의 <도표 29>과 같이 구분하고 있다.

커뮤니케이션과 관련하여 매끄러운 것과 홈 패인 것의 대립은 해양모델에서 가장 쉽게 확인할 수 있다. 그 가운데 특히 선과 점의 대립은 매끄러운 것과 홈 패인 것의 속성을 분명하게 드러난다. 그 이유는 “우선 점과 선의 관계가 서로 정반대라는 점에서 구별된다(홈 패인 것에서는 두 점 사이에 선이 있지만 매끄러운 것에서는 두 선 사이에 점이 있다)”(MP, 1980/2001: 918). 선(線)은 점들의 연속이라고 하기에는 부족한 그 이상의 특성을 잘 보여준다.

> **아무것도 제한하지 않고 어떠한 윤곽도 그리지 않는 선**, 점에서 점으로 이동하는 것이 아니라 점 사이를 지나가는 선, 항상 수평선과 수직선으로부터 비껴 나오며 부단히 방향을 바꾸며 사선에서 벗어나는 선, 즉 바깥도 안도 또 형태도 배경도 또 시작도 끝도 없는 이 변이하는 선, 다시 말해 연속

구분 / 모델	홈 패인 것	매끄러운 것
기술 모델	직물tissu -두 종류의 평행한 요소로 구성되며, 두 요소가 수직으로 교차한다. -한 쪽은 고정되어 있고, 다른 쪽은 고정의 위 아래를 통과한다. -길이는 무한해도, 폭은 제한되어 있다. -앞과 뒤가 구분된다.	펠트feutre(=반-직물anti-tissu) -실이나 실의 교차가 없다, 압축에 의한 실의 얽힘만 있다. -뒤엉킨 집합체는 등질적이지 않다. -권리상 모든 방향에 열려있고, 앞뒤도 중심도 없고, 고정과 유동도 없는 연속적 변이만 존재한다.
	직물과 펠트 사이에는 수많은 교착상태나 혼합상태가 있다. 뜨개질, 코바늘뜨개질, 패치워크patchwork, 퀼트quilt가 그것들이다.	
음악 모델	-홈 패인 공간은 세어야 점유할 수 있다. 계량적 다양체, 차원적 공간이다. -척도와 기준에 따라 공간을 절단한다. -주파수적 간격으로 분배한다. (모듈module에 기초)	-매끄러운 공간은 세지 않고 점유할 수 있다. 비계량적 다양체, 방향적 공간이다. -공간을 불규칙적, 비정규적, 임의적으로 절단한다. -절단 없이 통계적으로 분배된다.
해양 모델	-시각적, 광학적 -차원적 -점 -로고스	-음향적, 촉각적 -방향적 -선 -노모스
수학 모델	-홈 패인 다양체는 계량적 다양체, 외연적 다양체, 중앙집중적 다양체, 수목형 다양체, 수적인 다양체, 차원의 다양체, 대중의 다양체, 크기의 다양체, 절단의 다양체이다. -기하학	-매끄러운 다양체는 비계량적 다양체, 질적 다양체, 탈중심적 다양체, 리좀형 다양체, 판판한 다양체, 방향의 다양체, 무리의 다양체, 거리의 다양체, 빈도의 다양체이다. -산술, 대수
물리학 모델	-수직선은 상수이고, 수평선계열은 변수이다(씨실과 날실, 화음과 선율, 경도와 위도).	마르크스의 잉여가치에 해당한다.
미학 모델	원거리 상 광학적 공간 구체적인 선	근거리 상 촉각적 또는 촉지적 공간 추상적인 선

<도표 29> 홈 패인 것과 매끄러운 것

적 변이처럼 생생하게 살아 있는 이 선이야말로 진정 추상적인 것으로서 매끄러운 공간을 그리는 것이다(MP, 1980/2001: 948).

모델-커뮤니케이션이 한 주체로부터 다른 주체로의 정보 전달이라는 '점대 점'의 커뮤니케이션이라면, SNS로 대표되는 생성-커뮤니케이션은 그 주체들 사이를 횡단하는 '선'의 커뮤니케이션이다. 물론 모델형 커뮤니케이션에도 생성의 측면이 없지는 않지만 이것은 여전히 '의사전달', '정보공유'를 위한 것이다. 이에 반해 생성-커뮤니케이션에서의 전달은 '전염'과 '흐름'의 파편에 지나지 않는다. 생성-커뮤니케이션이 선이나 궤적을 따른다는 것은 그것이 점들에 머물 때에도 선적 흐름의 일시적 정지에 불과하다는 것이다. 그래서 생성-커뮤니케이션이 작동하는 "매끄러운 공간에서의 선은 차원이나 계량적 결정인이 아니라 벡터, 방향이다"(MP, 1980/2001: 914). 생성-커뮤니케이션에서 중요한 것은 점으로서의 주체나 그 점들 사이에 오가는 내용이 아니라, 점들로 구성된 선들의 궤적, 방향, 벡터인 것이다.

홈 패인 것과 매끄러운 것의 정의는 단어 자체로 충족하고 있기 때문에, 그것이 무엇인지를 물을 것이 아니라, 어떤 것들이 거기에 해당하는지를 묻는 것이 더 정확할 것이다. 매끄러운 것에는 바다, 사막, 스텝, 빙원 등이 있고, 그곳이 인간에 의해 현실화[인간화, 주체화]되면서 도시와 문명이라는 홈 패인 것들이 생겨난다. 그러므로 도시의 역사는 매끄러운 공간이 어떻게 홈 패인 공간으로 변해 가는가를 보여주는 가장 확실한 사례일 것이다. 도시가 인류문명의 홈 패인 결과라면, 도시가 대지의 홈 패인 결과라는 것을 보여주는 것은 도로이다. 도로는 선분처럼 그 시작과 끝이 분명하고, 도로의 바깥으로 벗어나는 것이 거의 불가능하다. 이것은 도로의 원래 기능이 흐름을 원활하게 하는 것보다는 그 흐름이 옆으로 새지 못하도록 통제하는 것임을 보여준다.

홈 패인 도시 공간을 하늘에서 내려다보면 반도체 집적회로를 떠올리게 된다. 초기 반도체가 오늘날의 초고밀도 반도체 집적회로 발전하는 과정은 작은 소도시가 현대의 메트로폴리스로 진화하는 과정을 연상시킨다.[390] 집

적회로 제작 공정은 아주 복잡하고 반복적인 과정으로서 마치 도시의 진화 과정에 비유할 수 있다. 실리콘을 둥근 모양이나 네모 모양으로 잘라둔 것을 칩이라고 하는데, 그 좁은 면적에 많은 소자를 집어넣기 위해 배선의 폭을 좁혀야 하고 집적도를 높이기 위해 아파트처럼 층을 구성하기도 한다. 메모리 소자의 크기를 줄이는 기술이 필요하고, 집적도 높은 소자들의 열을 처리하는 기술도 필요하다. 이러한 과정은 복잡한 도시의 건설과정을 압축해놓은 듯한 느낌을 준다.

생성-커뮤니케이션의 다른 실천개념들과 마찬가지로, 매끄러운 것과 홈 패인 것은 들뢰즈의 잠재적이 것과 현실적인 것에 각각 대응한다. 이 논문의 II부에서 살펴본 것처럼 잠재성과 현실성의 관계는 현실화와 잠재화라는 개체화를 통해서만 존재할 수 있다. 개체화에서의 상호침투와 상호이행을 가장 잘 보여주는 개념이 매끄러운 것과 홈 패인 것이다. 예를 들어 앞서 살펴본 해양모델의 점과 선도 사실은 대립하기보다는 뒤섞여있다. 홈 패인 공간과 매끄러운 공간은 현실에서 혼재되어 있으며, 항상 상호이행하면서 상호 침투한다. "이 두 공간은 사실상 서로 혼합된 채로만 존재한다는 것을 상기해야만 한다. 매끄러운 공간은 끊임없이 홈 패인 공간 속으로 번역되고traduit[391] 횡단하는 한편, 홈 패인 공간은 부단히 매끄러운 공간으로 반전되고 회귀한다"(MP, 1980/2001: 907, 번역 수정). 이처럼 홈 패인 것과 매끄러운 것은 서로 대립하면서도 상호작용을 통해 확장해가는 이중

390) 아감벤에 따르면, "메트로폴리스는 권력이 삶과 사물들을 관리하게 될 때, 도시를 대체하는 장치들 또는 장치들의 집합"이다(Agamben, "Metropolis"). 이와 관련하여 마이크 데이비스Mike Davis는 메트로폴리스의 홈 패인 이미지를 다음과 같이 묘사한다. "벽 세우기와 게토 공간의 획정, 피부색 인종 종교 관습 계급차별 등을 통해 억압하는 제로-관용 지대의 창출, 텔레비전과 헬리콥터에 의해 보완되는 전자통제네트워크, 통제논리에 따라 구축된 인클로저와 적색지대의 형성, 총체적 비대칭의 구축 등이 그것이다"(조정환, 2011: 245에서 재인용). 아감벤은 메트로폴리스에 '통치불가능성'을 도입할 때까지 주체화하는 것을 저항의 시작으로 보았다.

391) 번역은 곧 이행을 가리킨다. 번역은 "매끄러운 공간을 순치시키고 초코드화하여 계량화하고 중립화시키는 동시에 바로 이 공간에 증식, 확장, 굴절, 갱신, 돌출의 환경을 제공하는 조작으로서 이러한 환경이 없는 한 매끄러운 공간은 스스로 자멸하고 말 것이다. …… 다수자 과학은 항구적으로 소수자 과학에서 온 영감을 필요로 하지만 소수자 과학도 최고도의 과학적 요구에 직면해 이를 통과하지 않는 한 아무런 의미도 없게 된다"(MP, 1980/2001: 927~8).

운동의 산물인 것이다.

> 이처럼 [매끄러운 공간이 홈 패인 공간의] "사이"에 있다는 것은 한편으로는 이 두 홈 패인 공간이 매끄러운 공간을 양측에서 통제하고 한정시키며, 이 공간의 전개를 저지하고 가능한 홈 패인 공간들 간의 소통의 역할에 한정시키려는 동시에 다른 한편으로는 이와 반대로 이 매끄러운 공간이 이 양쪽에 맞서 한 쪽에서는 숲을 침식하는 동시에 다른 한 쪽에서는 경작지를 잠식하고 마치 파먹어 들어가는 "쐐기"처럼 일종의 비소통적인non communiquante, 즉 **어긋나는***écart* 힘을 발휘함으로써 홈 패인 이 두 공간에 반격을 가한다는 것을 의미하기도 한다(MP, 1980/2001: 738~9).

매끄러운 공간과 홈 패인 공간의 대립을 가장 잘 보여주는 공간이 도시와 도로이듯이, 두 공간 사이의 상호이행을 가장 잘 보여주는 것도 역시 도시와 도로이다. 이러한 역설은 도시의 프랙털적 구조를 조망함으로써 자연스럽게 해소된다. 도시는 매끄러운 것과 홈 패인 것을 동시적으로 소유하면서 그것들의 끊임없는 이행을 통해서 존재한다. 하나의 도시는 그 하부에 다수의 홈 패인 것을 통해 유지되지만, 다른 도시와의 네트워크를 통해 매끄러운 공간을 창출함으로써 발전할 수 있다. 매끄러운 것과 홈 패인 것은 그 극한에서 상대방을 향해 돌아선다는 잠재성과 현실성의 운동을 그대로 반복한다. 도시는 그 내부의 도로에 의해 홈 패어있지만, 다른 도시와 도로를 통해 연결함으로써 다시 매끄러운 것이 된다.[392]

> 도시는 도로route의 상관물이다. 도시는 오직 순환circulation과 회로circuits의 함수로만 존재한다. 도시는 회로 위의 뚜렷한 점으로서, 그 회로를 창조하거나 그 회로에 의해 창조된다. 도시는 입구와 출구에 의해 규정되며, 따라서 무언가 도시로 들어오는 것과 나가는 것이 필요하다. ……기본적으로

392) 홈 패인 도시의 압축적 은유인 집적회로에서도 상호이행의 양상을 발견할 수 있다. 집적회로에서의 홈 패임은 비약적 발전을 통해 초고밀도 반도체 집적회로 단계에 이르게 되었다. 이렇게 홈 패인 것의 극한에서 집적회로는 모바일 서비스와 유비쿼터스 서비스를 이용해 공간적 한계를 뛰어넘은 새로운 성격의 매끄러운 공간을 창출하고 있다.

> 다른 도시들과 접촉하고 있기 때문에 도시는 **횡단-일관성***trans-consistance* 이라는 현상, 또는 하나의 **네트워크***reseau*이다(MP, 1980/2001: 831~2, 번역 수정).

도시는 다른 도시와의 연결을 통해 유통과 순환을 통해서만 존속할 수가 있다. 도시는 홈 패인 공간임에도 불구하고 다른 도시로 나가는 탈영토화의 흐름을 가지게 되는 것이다. 이렇게 도시들을 횡단하며 엮어주는 횡단-일관성trans-consistance을 통해서만 도시는 존재할 수 있다는 것이다. 바로 이 횡단-일관성이 생성-커뮤니케이션의 예를 잘 보여준다. 생성-커뮤니케이션의 작용인 유통과 순환이, 도로의 상관물인 도시를 규정한다는 것이다.

한편 도시가 다른 도시와의 네트워크를 통해 매끄러운 것이 되었다면, 도시는 어떻게 홈 패인 것이 되는 것일까? 역사 속에서 확인할 수 있듯이, 중세의 매끄러운 도시 네트워크는 근대 국민국가의 등장과 함께 홈 패인 공간으로 이행한다. 들뢰즈는 매끄러운 도시에 대립하는 홈 패인 국가를 다음과 같이 묘사하고 있다.

> 도시의 횡단-일관성과 달리, "국가는 **내부-일관성***intra-consistance* 현상이다. 국가는 다양한 점의 집합들, 즉 반드시 도시-극에 속하는 것이 아니라 아주 특수하며 서열상으로 아주 다양한 지리적, 인종적, 언어적, 도덕적, 경제적, 기술적 점들을 **공명시킨다**. 국가는 도시와 시골을 공명하도록 만든다. ……국가 자체가 하나의 순환을 갖고 있더라도, 그것은 공명을 위한 내부 순환이며, 네트워크의 나머지로부터 스스로를 고립시키는 회귀récurrence의 지대다(MP, 1980/2001: 833, 번역 수정).

국가에도 유통과 순환이 존재하지만 이것은 도시와 도시 사이의 횡단-일관성에 기초한 것과는 다르게, 영토 내부를 강화하는 방식으로 작동할 뿐이다. 그래서 들뢰즈는 '도시들의 네트워크'에 '국가의 모자이크 구조'를 대립시킨다. 예를 들어 근대 국민국가의 등장과 함께, 표준어 사업이 진행

되는 것도 우연이 아니다. 표준어는 다양한 사투리들은 공명시키고 하나의 기준으로 홈을 판다. 이처럼 “국가의 기본적인 임무 중의 하나는 지배가 미치고 있는 공간에 홈을 파는 것, 즉 매끄러운 공간을 홈 패인 공간을 위한 소통 수단으로 이용하는데 있다”(MP, 1980/2001: 741). 오늘날 국가가 홈을 파는 방식은 속도를 규제하는 형식으로 나타난다. 대표적인 것이 커뮤니케이션 속도를 통제하여 인터넷과 디지털기술을 규제하는 것이다. 여전히 “국가는 끊임없이 운동을 분해해서 재구성하고 변형시킨다. 즉 끊임없이 속도를 규제한다. 이처럼 국가는 도로관리자, 방향전환기 또는 인터체인지인 것이다”(MP, 1980/2001: 742). 물론 국가 또한 매끄러운 것과 홈 패인 것의 역설에 의해 그 홈 패임의 극한에서 또 다른 매끄러운 공간으로 이행할 수밖에 없다. 오늘날 국가의 경계를 초월하여 이동하는 자본과 노동이 다시 매끄러운 공간을 만들어내고 있다. 전 지구적 자본화에 의해 홈 패인 국가 개념은 서서히 사라지고 있다.

이상의 논의를 요약해보면 매끄러운 것과 홈 패인 것의 핵심은 ‘비대칭적 혼합원리’에 있다. 두 개념의 대립은 그 혼합원리에 비한다면 극히 일시적인 현상에 불과하다. 매끄러운 것과 홈 패인 것의 상호 침투와 상호 이해는 ‘비대칭적 혼합원리’에 따른 것이다. 이 원리는 “오늘날에도 극히 다양한 방향에서 매끄러운 것과 홈 패인 것의 충돌, 이행, 교대, 중첩”들, 즉 수많은 ‘비대칭적 운동mouvements dissymétriques’으로 이루어져 있음을 말하는 것이다.(MP, 1980/2001: 921). 들뢰즈의 잠재적인 것과 현실적인 것에 대응하는 매끄러운 것과 홈 패인 것, 리좀형과 수목형, 햅틱과 옵틱 등의 생성-커뮤니케이션의 실천개념들이 모두 비대칭적 혼합원리에 따른다. 그래서 우리의 관심은 그 실천개념들의 대립이 아니라 어떻게 서로를 이행시키는가의 문제가 된다. 들뢰즈는 매끄러운 공간과 홈 패인 공간 사이를 가로지르는 것을 ‘비대칭적인 두 운동’과 ‘구멍 뚫린 공간’으로 개념화하고 있다.

이것은 무엇보다 비대칭적인 두 가지 운동이 있다는 것을, 즉 한 쪽에는 매

끄러운 것에 홈을 파는 운동이 있고 다른 한 쪽에는 홈 패인 것에 다시 매끈함을 부여하는 운동이 있다는 것을 보여준다(그리고 세계적으로 조직된 매끄러운 공간과 관련해서도 그에 대항하는 형태로 새로운 매끄러운 공간 또는 구멍 뚫린 공간esapce troué이 등장하지 않는가?……)(MP, 1980/2001: 917).

들뢰즈는 홈 패인 것을 해체하고 매끄러운 것으로 대체하기 위한 논리를 '야금술사의 구멍 뚫린 공간espace troué'에서 찾고 있다. 그의 구멍 뚫린 공간은 매끄러운 공간과 홈 패인 공간 사이의 '비대칭적 운동'과 어떤 연관을 가지는 것일까? 들뢰즈는 우선 "구멍 뚫린 공간, 그리고 이 공간이 매끄러운 것과 홈 패인 것과 상이한 방식으로 소통하는 방법"에 주목할 것을 요구한다(MP, 1980/2001: 953). 그리고 그 구멍 뚫린 공간의 커뮤니케이션은 전쟁기계에 속하는 유목민의 것도 아니고 국가장치에 속하는 국가인의 것도 아닌 야금술사의 소유물이다. 이들은 "이동자 또는 구멍 뚫린 공간의 발명자이기 때문이다. 이들 자체가 이중적인 모습을 갖고 있다. 즉, 잡종이고 합금이며, 쌍생아적인 구성체이다"(MP, 1980/2001: 796). 결국 야금술사는 유목민도 아니고 국가인도 아니지만, 그와 동시에 유목민이자 국가인이다. 그래서 야금술사는 매끄러운 공간도 아니고 홈 패인 공간도 아닌 구멍 뚫린 공간이라는 고유한 배치를 가진다. 말하자면 "그들이 파는 땅 밑의 굴은 매장된 광석을 캐내는 홈을 파는 것이지만 어느 방향으로나 향할 수 있다는 점에서, 혹은 제국의 소유권과 관리하는 유목인과 동시에 결부되어 있다는 점에서 홈 패인 공간도 매끄러운 공간도" 아닌 것이다(이진경, 2002a: 443). 구멍 뚫린 공간의 야금술사는 매끄러운 공간의 유목민도 아니고 홈 패인 공간의 정주민도 아닌 이주민 또는 순회자이다.

야금술사는 질료의 흐름, 즉 광산이나 광맥을 찾아다니는 순회자인데, 이와 달리 그들 가운데에는 질료의 흐름이 아닌 다른 것을 따라 이동하는 자도 있다. 들뢰즈는 이를 2차적 순회라고 하는데, 그 예로 이동 방목자와 상인을 들고 있다. 이들은 질료-흐름을 따르지 않기에 순회자[이주민]도 아니

고, 세계를 떠돌기에 유목하는 사람들이지만, 오직 먹이와 상품을 따라 움직이기에 들뢰즈가 말하는 '유목민[노마드nomad]'은 아니다. 이들은 오늘날 자본을 따라 세계를 떠도는 '잡-노마드job-nomad'인데, 오직 자본에 대한 욕망에 뿌리박고 살아가는 '정주민'을 가리킨다. 예를 들어 자본에 얽매여 세계를 떠도는 잡노마드의 세계로부터 순수하게 그 떠도는 성격만 분리해 낼 수 있다면, 그것이 바로 야금술사의 구멍 뚫린 공간이 될 것이다.[393]

그러므로 야금술사는 삼항논리에 따라 유목민과 국가인 사이에서 유목민으로 기운다. "대장장이와 정주민들 간의 소통이 유목민들과의 소통과 항상 동일한 방식으로 이루어지는 것은 아니며, 이 두 소통은 대칭적이지도 않다. ……야금술 영역에서 [기계적] 문은 전혀 다른 두 개의 교섭 형태를 동시에 갖고 있다고 말할 수 있을 것이다. 즉 항상 유목 공간에 **연접** *connexe*되는 반면에 정주 공간에는 **통접***conjugue*된다"(MP, 1980/2001: 797, 번역 일부 수정). 야금술사나 순회자들 또한 유목민처럼 홈 패인 공간에 달라붙어 매끄러운 공간을 창안하는 자들이다. 야금술은 철을 다른 질료들과 섞어서 철의 물질성을 벗어나는 동시에, 그것을 녹이고 두드려서 새로운 형태를 부여한다. 야금술은 질료-흐름을 변형하는 기술이며, 물질성을 통해 어떤 재료의 형식의 문턱을 넘는 기술이다. 그래서 "**모든 광맥은 탈주선이며**, 매끄러운 공간과 소통한다"(MP, 1980/2001: 791). 야금술사와 유목민은 다른 공간에서 활동하지만 같은 본성을 가지고 있는 것이다.

실천적인 측면에서, 매끄러운 공간l'espace lisse과 홈 패인 공간l'espace strié이 아무리 혼합되어 있더라도, 서로를 구분 지을 수밖에 없다. 왜냐하면 "두 공간이 결코 같은 방식으로 커뮤니케이션하는 것이 아니기 때문이다"(MP, 1980/2001: 907). 시작은 두 공간의 커뮤니케이션 방식을 구분하는 것이다. 두 공간에 대한 원칙적인 구분을 통해 "혼합의 형식과 혼합의 방향(=의미)을 결정한다(매끄러운 공간이 홈 패인 공간에게 포획되어 감싸이는가 아니면 홈 패인 공간이 매끄러운 공간 속으로 융해되어 매끄러운 공

393) 이 논문의 'IV부 생성-커뮤니케이션 원리' 가운데 '횡단성과 커뮤니케이션' 장에서의 '노마드 여행'을 참고하라.

간을 펼치도록 해주는가?)"(MP, 1980/2001: 907). 문제는 두 공간 사이에서 벌어지는 상호간의 이행을 가능하게 만드는 '비대칭적인 혼합원리들'을 파악하는 것이다. 이로부터 홈 패인 공간을 저지하고 매끄러운 공간을 창출하는 생성-커뮤니케이션의 실천론을 모색할 수 있는 것이다.

8) 햅틱과 옵틱

햅틱haptic은 시각중심문화의 한계를 극복하는 과정에서 대두된 감각의 문제를 다룬다. 매끄러운 것과 홈 패인 것이 인간을 둘러싼 외부 환경에 관한 것이라면 햅틱과 옵틱은 그 환경에 대한 인간의 내적 감각에 대한 것이다. 오늘날의 미디어 환경이 매끄러운 것으로 변하고 있다면, 세계에 대한 우리의 감각도 햅틱으로 되어간다고 할 수 있다. 또한 홈 패인 것을 매끄럽게 하는 것이 생성-커뮤니케이션의 실천인 것처럼, 우리의 감각에 햅틱을 불러들이는 것 또한 생성-커뮤니케이션의 중요한 실천의 문제인 것이다. 특히 햅틱과 옵틱optic의 대립은 거칠게 말해, 감성 대 이성이라는 인간 인식의 오래된 대립을 반영하고 있다. 근대의 문자와 인쇄 중심의 미디어들이 옵틱에 관련된 것이라면, 탈근대 시대의 영상 중심 미디어들은 햅틱과 관련된다. 물론 햅틱이 단순히 옵틱의 반대말은 아니다. 오히려 햅틱은 옵틱을 포함한 오감 전체를 가리킨다고 보아야 한다.

들뢰즈가 햅틱을 통해 하고자 하는 말은 지각의 변화가 궁극적으로 사유방식의 변화, 존재방식의 변화를 가져온다는 것이다.[394] 그래서 들뢰즈는

394) 이러한 들뢰즈의 생각에 가장 부합하는 것 가운데 하나가 랑시에르의 '감각적인 것의 분할le partage du sensible'이다. 그에게 감각적인 것을 다루는 감성학 Esthétique(Aesthetics, Ästhetik)은 단순히 미추美醜를 대상으로 하는 '미학'으로 축소할 수 없는 영역의 문제다. 랑시에르는 감성학의 문제를 합의consensus와 불화dissensus의 틀에서 바라본다. 합의가 집단적 삶을 구조화하려는 특정한 방식인데 반해, 불화는 새로운 감성의 분할을 구축하는 것이다. 말하자면, "감각적인 것의 나눔이란 감각 경험 안에 갈등적인 공통 공간을 짜는 것이다"(Rancière, 1998/2008: 26). 이것을 들뢰즈의 공명과 전염의 코드로 읽어보면, 합의가 권력의 코드를 주변으로 공명시키는 것이라면, 불화는 그 공명의 코드를 분산시키는 새로운 감성의 전염이라고 살 수 있다. 그래서 '감각적인 것의 분할'은 감각적 경험들, 말하자면 들뢰즈가 말하는 지각과 사유 그리고 삶의 연쇄를 바꾸는 것이다.

“**지각을 바꿔라**. 그러면 문제가 올바른 용어로 제기된다”고 말한다(K, 1975/2001: 535). 이것은 들뢰즈 미디어론의 핵심으로 ‘지각을 바꾸면 감응이 바뀌고, 이어서 사유도 바뀌고 삶도 바뀐다’는 것이다.

같은 맥락에서 벤야민W. Benjamin은『기술복제시대의 예술작품』에서 지각방식과 존재방식은 밀접한 관계가 있음을 주장한다. 특히 “지각의 변화 속에서 그 표현을 얻고 있는 사회적 변혁의 양상들을 제시”하는 것을 중요하게 생각하였다(Benjamin, 1939/2007: 107). 미디어가 바뀌면 지각이 바뀌고 이에 따라 사회가 바뀐다고 본 것이다.

> 비교적 큰 규모의 역사적 시공간 내부에서 인간 집단들의 전 존재방식과 더불어 그들의 지각의 종류와 방식도 변화한다. 인간의 지각이 조직되는 종류와 방식—즉 인간의 지각이 조직화되는 매체—은 자연적으로뿐만 아니라 역사적으로 조건 지어져 있다(Benjamin, 1939/2007: 107).

벤야민의 말처럼 커뮤니케이션은 미디어에 의한 지각의 변화를 사회적으로 반영하는 과정이다. 개인의 습관뿐만 아니라 사회적 관습조차, 그것은 개인의 주관적인 성향에 의한 것이 아니라 사회적인 것이라는 사실을 간과해서는 안 된다. 커뮤니케이션 방식이 옵틱에서 햅틱으로 바뀌었다는 분석이 중요한 것이 아니라, 옵틱 대신에 햅틱을 도입함으로써 바뀌는 것들이 중요하다. 지각은 개인을 바꾸어서 사회를 바꾼다. 이것이 들뢰즈가 햅틱을 통해 말하고자 하는 명제이다. 다음에 살펴볼 햅틱의 몇 가지 특징들 또한

이것은 동시에 커뮤니케이션의 문제이기도 하다. ‘감각적인 것의 분할’은 ‘공통적인 것의 생성’과 ‘강요’라는 커뮤니케이션의 이중운동과 밀접한 관계를 가진다. 랑시에르에 따르면, “어떤 공통적인 것의 존재 그리고 그 안에 각각의 몫들과 자리들은 규정하는 경계설정들을 동시에 보여주는 이 감각적 확실성의 체계를 나는 감성의 분할이라고 부른다. 감성의 분할은 따라서 분할된 공통적인 것과 배타적 몫들을 동시에 결정짓는다”(Rancière, 2000/2008: 13). 이것은 치안과 정치에 대한 랑시에르의 구분에서도 확인된다. 그에게 치안policière이 권력의 보존을 위해 작동한다면, 정치politique는 권력을 재분할하기 위한 시도를 가리킨다. 후자를 랑시에르는 자리바꿈déplacement이라고 부른다. 이것은 ‘몫이 없던 사람들에게 몫을 나누어주는 것’ 또는 ‘셈하지 않던 것들을 셈하는 것’으로서의 정치인 것이다. 이를 통해 우리는 들뢰즈가 말하는 지각과 사유, 삶의 관계가 랑시에르의 ‘감각적인 것의 분할’을 가리킨다는 사실을 알 수 있다.

궁극적으로 그런 명제를 지향하고 있다는 사실을 염두에 두어야 할 것이다.

첫째, 햅틱은 '눈으로 만지다'는 어원을 가진다. 미술사가 알로이스 리글 Alois Riegl이 어떤 비평가의 질문에 답하는 과정에서 개념화되었다는 이 단어는 '만지다'라는 뜻의 그리스어인 'aptô'로부터 나왔다고 한다. 이것은 "눈과 만지기의 외부적인 관계를 지적한 것이 아니라, 일종의 <시선의 기능성>을, 광학적인 것과는 구별되는 어떤 유형의 비전을 지적한다. 이집트 예술은 시선으로 더듬거려지고, 가까이서 보여지도록 만들어졌다"(LLS, 1981/1995: 161, 주석 2). 햅틱은 미술사에서 이집트의 부조를 눈으로 만지듯이 훑어 내리는 것을 가리킨다는 것이다. 원근법에 충실한 회화일수록 감상자의 시선은 회화의 표면으로부터 일정한 거리를 떨어져야한다. 원근법의 원리는 회화를 뇌 속에서 감상하도록 만든다. 옵틱에서 작품의 미(美)는 인간의 뇌에서 구성될 뿐이고, 실제 작품이 가진 미와는 항상 떨어져 있을 수밖에 없다. 반면에 이집트 부조의 경우, 우리의 시선은 가까이서 그 표면을 훑어 내리지 않으면 대상을 파악할 수가 없다.[395] 옵틱이 인간중심주의적이라면, 햅틱은 반인간중심주의적이다. 들뢰즈는 이런 과정에 대해 리글을 인용하여 다음과 같이 말한다.

> 저부조는 눈과 손의 가장 엄밀한 결합을 만들어낸다. 왜냐하면 저부조는 평평한 표면을 요소로서 가지고 있기 때문이다. 이 평평한 표면은 눈으로 하여금 촉각toucher처럼 움직이도록 허용해 준다. 더 나아가서 눈에서 촉각적인tactile 혹은 햅틱haptique 기능을 부여하고 명령한다. 따라서 평평한 표면은 이집트적 <예술의지>[396] 안에서 땅과 지평선처럼 촉각toucher과 시각

395) 대표적인 예로는 원격시야Long shot와 근접시야Close-Up를 들 수 있다. 원격시야가 풍경이나 대상을 좌표화하여 전체를 한 눈에 포착하는 설정쇼트Master(Establishment) shot라면, 근접시야는 대상과 근접하여 형태가 일그러져 대상을 분명하게 포착할 수 없는 클로즈업을 가리킨다. 근접시야가 계속되면 위치나 상황을 알 수가 없다. 햅틱은 물리적 현실의 좌표를 벗어난다. 원격시야에서 발달한 감각이 '광학적 시각'이라면, 근접시야에서는 만지는 듯이 보는 '햅틱적 시각'이 발달한다.

396) '예술의지Kunstwollen'는 알로이스 리글의 개념으로, 각 시대의 예술작품은 당대의 세계관이 개입된 의지의 문제이지 능력의 문제가 아니라고 본다. 따라서 어떤 시대나 지역의

vue이라는 두 감각의 결합을 보장한다(LLS, 1981/1995: 161).

촉각과 시각에 대한 들뢰즈의 이런 관점은 벤야민에게서 고스란히 발견된다. 벤야민은 촉각과 시각에 대응하는 대표적 예술형식으로서 각각 회화와 건축을 든다. 회화는 관조하면서 집중하는 방법으로 감상되는데 반해, 건축은 "정신분산[397] 속에서, 그리고 집단적 방식으로 수용이 이루어지는 예술작품의 원형"이라고 말한다(Benjamin, 1939/2007: 145). 이 때문에 벤야민은 영화가 가져온 새로운 지각의 원형을 건축에서 발견할 수 있다고 보았다. 우리는 건축에 대한 벤야민의 다음의 언급에서 시각[광학]에 대립하는 햅틱[촉각]의 성격을 분명하게 알 수 있다.

> 건축물의 수용은 두 가지 측면, 즉 사용과 지각, 더 정확히 말하면 촉각과 시각을 통하여 이루어진다. 이러한 수용방식은 우리가 이를테면 관광객들이 어떤 유명한 건물 앞에서 주의력을 집중하여 그 건물을 수용하는 식으로 상상하면 전혀 파악이 되지 않는다. 왜냐하면 시각적이 면이 갖는 관조에 해당하는 것이 촉각적인 면에는 없기 때문이다. 촉각적 수용은 주의력의 집중을 통해서라기보다는 습관[Gewohnheit, 익숙함]을 통해서 이루어진다. 건축에서는 심지어 습관이 시각적 수용을 규정하기도 한다(Benjamin, 1939/2007: 145).

벤야민은 건축이나 영화에 대한 시각적 수용도 사실은 촉각의 반복인 습관에 의해 결정된다고 본 것이다.[398] 그러므로 햅틱에 의한 분산적 지각은

예술작품을 다른 작품들과의 우열관계로 볼 것이 아니라, 각각의 예술의지에 따라 해석해야한다는 것이다.

397) '정신분산'은 영화 미디어가 가져온 지각방식을 가리킨다. 영화 속에서 우리는 사무실 문을 열고 당장 해수욕장으로 내닫을 수도 있고, 한적한 시골에서 곧장 번잡한 도심 속으로 이동하는 것을 본다. 이것은 음악을 들으면서 동시에 메시지를 주고받고, 인터넷을 참고하면서 공부를 하는 '정신분산적 지각방식'을 가리킨다. 벤야민은 이에 대해 "정신분산(Zerstreuung, distraction)과 정신집중(Sammlung, concentration)은 서로 상반된 개념이다"라고 말한다(Benjamin,1939/2007: 144). 회화와 클래식을 감상하는 전형적인 방법이 '정신집중'이라면, 건축이나 영화는 '정신분산'을 통해서만 지각할 수 있다는 것이다.

398) 미국 액션영화에서의 자동차 추격 장면처럼 장르 영화에서 반복적으로 등장하는 장면의 연출방식을 영화적 관습convention이라고 부른다. 이것은 쇼트의 사용에도 관습이 있는

관습을 파괴하고 사회를 바꾼다.

둘째, 햅틱은 단순히 오감의 하나인 촉각, 즉 '몸 피부의 감각'에서 그치는 것이 아니라, '몸 전체의 울림이 가져오는 감각'이다. 햅틱은 몸을 울린다는 측면에서 오히려 오감 가운데 청각과 관련된 것이다. 그래서 햅틱을 청각적aucostic이라고 한다. "한 대상물의 물리적 내부를 내부로서 테스트하는데 음성처럼 직접적으로 기능하는 감각은 없다"고 할 때의 바로 그 청각경험이다(Ong, 2007/2012: 156). 눈을 대신하는 귀의 복원. 햅틱으로서의 청각은 단순히 귀의 감각이 아니라, 인간의 몸통으로 경험하는 행위인 것이다. 이것은 앞에서 햅틱이 반드시 옵틱의 반대말이 아닌 것과 궤를 같이 한다. 청각의 문제와 관련하여 월터 옹은 구두 언어가 단순한 청각의 문제가 아니라, 몸통 전체의 촉각의 문제라 말한다.

> 음성은 힘을 사용하지 않으면 소리로서 울릴 수가 없다. …… 이런 의미에서 모든 음성, 특히 구두로 하는 발화는 유기체의 내부에서 발하는 것이기 때문에 '역동적'인 것이다. …… 말이란 반드시 발화되는 것이며 소리로서 울리는 것이며 그러므로 힘에 의해서 발해지는 것이라는 감각과 최소한 무의식적으로나마 분명히 결부되어 있다. 활자에 깊이 영향을 받고 있는 사람들은 말이란 우선 첫째로 목소리이며 사건이며 그러므로 필연적으로 힘에 의해서 생기는 것이라는 사실을 잊고 있다. ……구술문화 속에 사는 사람들은 한결같이 이름(일종의 말)은 사물에 힘을 불어 넣는다고 생각한다(Ong, 1982/1995: 54~5).

셋째, 햅틱은 미세지각을 가리킨다. 우리는 III부에서 커뮤니케이터로서의 엑세이테를 다룬 바 있는데, 햅틱은 이러한 엑세이테[미세지각]를 그 대상으로 한다. 오감이 현실성의 층위에서 덩어리진 몰적 지각이라면, 햅틱은 잠재성의 층위에 있는 분자적 지각[미세지각]을 가리킨다. 시각, 청각 등으로 현실화된 몰적 감각은 사실 수많은 촉각들이 분자적으로 작동한 지각

데, 사람을 왜소하게 만드는 부감high angle과 사람을 위대하게 보이는 앙각low angle이 여기에 해당한다.

percept이다. 이것이 현실화[인간화, 주체화]되면서 시각, 청각으로 지각작용perception하는 것이다. 매끄러운 공간[청각적 공간]에서 살아가는 사람들은 홈 패인 공간에서 사는 사람들보다 훨씬 더 미세한 지각을 갖는다.

> 얼음과 발밑의 눈에 대한 촉감과 더불어 바람의 방향과 냄새는 에스키모들이 **시각적으로 구별되지 않는 황무지**를 수백 마일 이상 여행할 수 있도록 해주는 단서를 제공한다. 아이빌릭족은 바람에 대해 최소한 12가지 다양한 이름을 갖고 있다. 그들은 시간과 공간을 한 가지로 통합하여 생각하며 시각적 공간이 아니라 음향적-후각적 공간에서 살아간다(Hall, 1966/2002: 145).

미세지각의 공간은 매끄러운 유목적 공간이다. 유목민의 공간은 초원, 사막, 설원으로 시각적인 공간이 아니라 햅틱 공간이다. 햅틱은 "측정이나 소유보다는 징후나 평가에 의해 행해진다"(MP, 1980/2001: 915). 사막, 스텝, 빙원과 같은 매끄러운 공간은 바람과 소음과 같은 촉각적, 음향적 성질이 차지하고 있다. 그것은 오직 엑세이테를 통해서만 지각되는 매끄러운 공간이다.[399] "이것은 외연적 공간이 아니라 강도적intensive 공간이며, 척도의 공간이 아니라 거리의 공간이다.[400] **외연***Extensio*이 아니라 강렬한 **내포공간***Spatium*인 것이다. 유기체나 조직이 아니라 기관 없는 신체인 것이다"(MP, 1980/2001: 914~5).

햅틱과 옵틱의 대립적 차이는 매끄러운 공간과 홈 패인 공간을 지각하는 방식에서 가장 잘 드러난다. 홈 패인 공간이 주어진 좌표를 따라 지각한다

399) 들뢰즈에 따르면, "여기서 촉각적이라는 말보다 촉지적이라는 말이 더 적절한 이유는 이 촉지적이라는 말은 두 감각기관을 대립시키지 않고 오히려 눈 자체가 이러한 광학적 기능 이외의 기능을 가질 수 있다고 여기기 때문이다"(MP, 1980/2001: 938). 그는 또한 촉지적인 기능에 대해 "눈에 의지하더라도 정신이 손이 되지 않으면 보이지 않는다"라고 부연한다(MP, 1980/2001: 940). 결국 촉지적이라는 것은 '눈을 통해 정신이 만지는 것'을 가리킨다.

400) 거리는 크기에 대립하는 개념으로 "**분할될 때마다 반드시 본성이 바뀐다**"(MP, 1980/2001: 922). 이 때, 거리의 개념은 베르크손의 '지속' 개념에 뿌리를 두고 있다. "지속이란 결코 분할 불가능한 것이 아니라 오히려 분할할 때마다 분할되는 것은 반드시 본성을 바꾸는 것이다"(MP, 1980/2001: 923).

면, 매끄러운 공간에서는 엑세이테를 지각할 수 있는 햅틱을 통해서만 방향을 잡는다. 1959년 인류학자인 에드문트 카펜터E. Carpenter는 에스키모인 아이빌릭족Aivilik의 예술을 연구한 책인『에스키모Eskimo』에서 공간에서 방향을 찾기 위해 동원되는 지각방식을 통해 매끄러운 공간과 엑세이테, 햅틱의 관계를 잘 보여주고 있다.

> 차로 이동할 경우 나는 디트로이트와 같은 복잡하고 혼잡한 도시라도 몇 개의 고속도로 표지판을 좇아가기만 하면, 상대적으로 쉽게 그곳을 통과할 수 있다. 도로들은 격자로 놓여 있고 어떤 기호들이 내가 갈 길을 알려줄 것이라는 전제에서 출발하기 때문이다. 아이빌릭족 또한 분명히 이와 비슷한 표지들을 갖고 있음에 틀림없다. 비록 자연적인 것이라도 말이다. 이 표지들은 대부분 실제 대상물이나 지점이 아니라 관계들이다. 말하자면 지형, 눈의 유형, 바람, 소금기, 얼음의 균열 사이의 관계들이다(Carpenter & Varley & Flaherty, 1959: 9).

현실성의 층위에서의 거시[몰적]지각은, 잠재성의 층위에서의 미세[분자적]지각들로부터 현실화한 것이다. 말하자면 "거시지각은 미시지각들 사이에서 확립되는 차이적 관계들의 산물이다"(PLI, 1988/2004: 173). 거시지각의 명석 판명함은 오직 미세지각의 애매모호함으로부터 생기는 것이다. 이런 의미에서 "거시지각을 예비하는 무수히 많은 미세지각들의 집합을 지각이 통합하지 않는다면, 지각은 결코 일어나지 않는다"(PLI, 1988/2004: 158). 특히 매끄러운 공간에서의 미세지각을 홈 패인 공간에서 찾아보기 힘든 이유도 이 때문이다. 거시지각과 미세지각의 관계는 개인적 차원에서도 그대로 적용된다. 햅틱의 고고학은 현실화된 몰적 지각작용perception이 아니라, 그것을 가능하게 만든 조건으로서의 잠재적 층위의 분자적 지각들percepts을 규명해내는 것이다.[401]

---

401) '지각percept/지각작용perception'에서 발견되는 햅틱적 고고학은 '잠재성/현실성'의 관계를 가진다. '잠재성/현실성'의 예로는 '개념concept/개념작용conception', '감응affect/감응작용affection', '카오스chaos/카오이드chaöide', '언표énoncé/언표작용énonciation' 등을 들 수 있다.

넷째, 햅틱은 분자적moléculaire 지각이다. 분자적 지각은 인간중심화[현실화, 주체화]된 몰적 지각 이전의 미세지각으로서, 영화를 비롯한 새로운 미디어들에 의해 발명된 지각이다. 현실성의 층위에서 오감으로 수렴되는 몰적molaire 지각에 비해, 햅틱은 수많은 미세지각으로 발산하는 분자적 지각이다. 이것은 정신집중과는 정반대 지각을 가리키는 벤야민이 말하는 '[정신]분산적Zerstreuung 지각'이다. 들뢰즈의 분자적 지각과 벤야민의 분산적 지각은 둘 모두 영화 미디어의 등장이 가져온 지각방식을 보여주고 있다. 기존 미디어의 원근법적 지각방식을 대체하는 파노라마적 지각방식은 단일 지각의 정신집중적 방식이 아니라, 다수 지각의 정신분산적 방식을 통해 작동한다.

영화적 지각은 기본적으로 인간의 몸에 붙박여있는 자연적 지각을 뛰어넘는 지각을 보여준다. 모든 영화의 쇼트에서 확인할 수 있는 변화무쌍한 시점의 변화(예를 들어 상대의 얼굴을 보는 주관적 시점에서 다음 순간 하늘에서 내려다본 전지적 시점으로의 변화)뿐만 아니라, 쇼트와 쇼트 사이에서 벌어지는 시공간의 파노라마(예를 들어 도시의 아파트 문을 열면서 펼쳐지는 500년 전 전쟁터)는 인간으로서는 도저히 불가능한 지각을 보여준다. 들뢰즈의 영화적 지각인 '분자적 지각'은 카메라의 속성뿐만 아니라 편집의 속성을 동시에 보여준다.[402]

---

402) 베르크손은 영화적 지각과정이 인간의 자연적 지각과정과 유사하지만, 그것이 고정된 프레임에 의한 '가짜 운동'이기 때문에 '환영의 재생산'에 불과하다고 보았다. 이에 대해 들뢰즈는 베르크손이 영화적 지각과 자연적 지각의 유사성이라는 놀라운 발견을 했음에도 불구하고, 영화를 환영의 재생산으로 본 것을 아쉽게 생각하면서, 오히려 영화는 자연적 지각이 가진 인간중심적인 환영을 교정할 수 있는 매체라고 주장한다.
또한 메를로 퐁티도 영화적 지각은 몸을 중심으로 한 자연적 지각과 다르기 때문에, 즉 인간 몸에의 정박성이 없기 때문에 진실을 보여줄 수 없다고 보았다. 반면에, 들뢰즈는 영화적 지각이 인간 몸의 정박성을 뛰어넘음으로써 자연적 지각을 능가한다고 보았다. 영화적 지각은 자연적 지각 과정을 보여주면서도 인간중심의 정박성과 선택적 지각의 한계를 뛰어넘을 수 있어서, 주체나 자아 중심의 전통 철학을 극복하고, 새로운 사유를 열어가는 데 있어 중요한 아이디어를 제공한다고 보았다. 이러한 들뢰즈와 입장을 같이 하고 있는 사람이 벤야민이다. 벤야민은 인간적 자연시각의 한계를 지적하면서 "여기에 카메라는 그것이 지닌 보조수단, 즉 추락과 상승, 중단과 분리, 연장과 단축, 확대와 축소 등을 통해 개입한다. 우리는 정신분석학을 통하여 충동의 무의식적 세계를 알게 된 것처럼 카메라를 통하여 비로소 시각적 무의식[광학적 무의식, das Optisch-Unbewßute]의 세계를 알게된다"고 말한다(Benjamin, 1939/2007: 139).

벤야민도 또한 “영화의 정신분산적 요소 역시 일차적으로 촉각적인 요소이다. 즉 그 정신분산적 요소는 보는 사람의 눈에 단속적으로 밀려들어 오는 영화장면들이나 시점(카메라 앵글)들의 교체에 그 근거를 두고 있다”는 것이다(Benjamin, 1937/2007: 142). 벤야민은 영화가 보여주는 분산적 지각이 현대 도시인의 삶을 그대로 반영하고 있다고 본다.

> 영화는 인간의 지각체계에 일어난 심대한 변화들에 상응하는데, 이 변화들은 개인의 차원에서는 대도시의 교통 혼잡 속에 모든 행인이, 그리고 역사적 차원에서는 오늘날의 시민이 모두 경험하는 것이다(Benjamin, 1937/2007: 142).

들뢰즈의 분자적 지각과 벤야민의 분산적 지각이 중요한 것은 두 사람 모두 이러한 햅틱적 지각을 통해 동일성과 질서로 포장된 인간중심적 지각의 한계를 폭로할 수 있다고 믿었기 때문이다. 실제로 들뢰즈는 자신의 이미지론을 상대적 체제와 절대적 체제, 주관과 객관이라는 두 가지 극단적 대립에서 출발한 이유가 “분자적 지각”의 역량을 보여주기 위해서였다고 밝힌 바 있다. 인간중심적인 자연적 지각이 주관적인 상대적 체제인데 반해, 분자적 지각은 객관적인 절대적 체제라는 것이다.

다섯째, 햅틱은 존재론적 소통을 가능하게 한다. 이것은 햅틱이 하나의 감각으로부터 다른 감각들로 들어갈 수 있는 실마리를 제공하기 때문이다. 햅틱은 현실성의 층위에서의 감각의 지층들에 잠재성의 층위를 끌어들인다. 잠재성의 층위에 있는 감각을 현실에 도입하는 것이다. 이것은 감각기관들에 속하는 감각들이 아니라, 그것을 넘어선 감각의 논리[리듬, 되기]를 통해 존재론적 소통에 들어가는 것이다. 이것은 서로 다른 감각들로 분리되어 있던 것들이 공통된 것이 되어 기관 없는 신체 또는 디아그람으로 돌아가는 것을 가리킨다. 햅틱을 통해 “하나의 색, 맛, 촉각, 냄새, 소리, 무게 사이에는 감각의 (재현적인 아닌) <신경흥분적인pathique> 순간을 구성할 존재론적 소통communication existentielle이” 가능해진다(LLS, 1981/1995:

72). 이처럼 햅틱이 작동하는 방식은 이질적인 감각의 층리를 가로지르는 소통과 공명이다. “중요한 것은 두 감각의 얼싸안음étreinte과 이 감각들이 이 얼싸안음으로부터 끌어낸 공명이다”(LLS, 1981/1995: 105). 감각들이 기관 없는 신체를 형성함으로써 소통이 시작된다. 이것은 둘 이상의 감각들이 공통적인 것의 생성을 이루는 것을 가리킨다.

> 감각은 힘들이 행사될 때에 여러 다른 층위들을 통과한다. 하지만 각자의 층위나 영역을 가진 두 감각이 서로 상충하거나 상대적인 각자의 층위들을 서로 소통하게 하는 일도 일어난다. 우리는 더 이상 단순한 진동의 영역에 있는 것이 아니라 공명의 영역 속에 있게 된다. 그러할 경우 두 개의 짝지어진 형상이 있다. 아니 오히려 결정적인 것은 **감각들의 짝짓기**이다(LLS, 1981/1995: 100, 강조는 필자).

그렇다면 분리되어 있는 감각 영역들의 짝짓기 또는 원초적 통일의 순간으로서의 존재론적 소통은 어떻게 가능한 것일까? 들뢰즈는 화가 베이컨에게서 발견한 회화의 법칙, 즉 두뇌를 통과하는 것이 아니라 신경시스템에 직접 작용하는 것, 단 하나의 동일한 층에 머무는 것이 아니라 원초적으로 통일된 감각의 장에서 작용하는 것을 예로 들고 있다. 감각들의 원초적 통일이라는 존재론적 소통은 하나의 감각이 모든 감각을 통과하면서 전체를 진동시키는 힘으로 나타난다. 이 힘은 단순한 하나의 감각이 아니라 하나의 리듬이다. 이 “리듬은 그것을 청각적 층리에 투여하면 음악처럼, 시각적 층리에 투여하면 회화처럼 나타난다. 합리적이거나 두뇌적이 아닌, 세잔이 말했던 <감각적 논리>이다. 따라서 궁극적인 것은 바로 리듬과 감각 사이의 관계이고, 그 관계에 따라 각각의 감각 속에는 그 감각이 통과하는 층리들과 영역들이 만들어진다”(LLS, 1981/1995: 73). 감각에서 중요한 것은 상호이행의 문제이다.

존재론적 소통으로서의 감각의 논리는 감각들을 분리시키는 층들을 연속선상에서 보는 것이다. 말하자면 “감각의 층들은 움직임의 순간들 혹은 움

직임이 순간적으로 정지된 것과 같은 것"이다(LLS, 1981/1995: 68). 이것은 감각의 '층'이 '운동=정지'의 상태에 있는 것이다. 멈춰선 자전거나 공중에서 정지한 헬기처럼, 이것은 경련이자 동요인 '부동의 곡예', '움직임 너머의 부동', '아메바적 탐사', '노마드적 여행'이다.[403] 결국 이것은 '잠재성으로서의 현실성', '운동으로서의 부동', '흐름으로서의 정지'이다. 이것을 [V=A(v/a)]의 구도에서 보면, V(운동):A(정지)는 첫 단계에서 대립하는 것으로 나타난다. 두 번째 단계에서 보면, 정지는 운동의 일시적 정지일 뿐이다. 사실 운동=정지라는 것이다[V=A]. 이런 의미에서 정지는 원칙적으로 불가능한 것이자 일시적인 운동의 부재이다. 그러므로 정지는 실천적 관점에따라 운동을 통해 극복되어야할 대상이 된다[V⊃A]. 이러한 삼항논리에 함축되어 있는 것이 바로 햅틱의 존재론이다. 그것은 운동하는 정지, 운동 너머의 부동이라는 속성을 지시한다. "진정한 곡예는 …부동의 곡예"이기 때문이다(LLS, 1981/1995: 71). 이로부터 들뢰즈의 '감각sensation'은 햅틱과 동의어로 정의된다.

이상 햅틱의 다섯 가지 특징을 통해 우리는 다시 들뢰즈 미디어론의 핵심으로 돌아온다. 현대사회에서 사유를 바꾸고 삶을 바꾸는 철학의 역할을 그는 햅틱에서 발견하는 것이다. "철학적 이해를 거치지 않고서도 철학을 직접 이해할 수 있기도 합니다. 철학에서 문체는 이 세 가지 축, 즉 개념 혹은 새로운 사유방식, 지각 혹은 새로운 시청방식, 감응 또는 새로운 체험방식을 각각 향하고 있습니다. 이것이 철학적 삼위일체, 오페라로서의 철학의 트리오입니다"(P, 1990/1993: 183). 들뢰즈에게 햅틱의 문제는 새로운 미디어가 가져오는 새로운 삶의 문제가 되었다. SNS를 포함한 뉴미디어를 햅틱의 관점에서 살펴본다는 것은 이 미디어들이 우리의 삶을 어떻게 변화시킬 것인가를 다룬다는 것이다. 옵틱으로부터 햅틱으로의 변화는 단순한 감각의 변화가 아니라, 사회문화적인 관습과 사유방식의 변화를 함축하기

403) 노마드적 여행은 한 공간에 머물면서 천하를 주유하는 운동으로서, 들뢰즈에 따르면, "이것은 바로 베케트 인물들의 산보와 똑같은 작은 순회이다. 베케트의 인물들 역시 그들의 동그라미나 평행육면체를 떠나지 않고 요동치면서 자리를 옮긴다"(LLS, 1981/1995: 71).

때문이다. 그래서 햅틱의 문제는 사회적 실천의 문제와 직결된다.

9) 전염과 공명

새로운 미디어들의 창발적 등장과 이로 인한 혁명적 사회변동은 과거에도 없지는 않았다. 특히 새로운 미디어가 등장하여 퍼져나가는 혁명적 변화들은 마치 바이러스가 전염되는 것처럼 폭발적으로 진행된다.[404] 이때의 커뮤니케이션은 A에게서 B로 무엇이 전달된다는 식으로는 전모를 설명할 수 없는 부분이 있다. 오히려 바이러스와 같은 커뮤니케이션이 인간들을 숙주삼아서 그 사이를 가로지른다고 해야 옳을 것이다.[405] 이러한 운동방식은 발원지를 찾을 수도 없고, 진행 방향을 예측하는 것도 어렵다. 커뮤니케이션이 진행되는 선은 "한 점에서 다른 점으로 가는 것이 아니라 점들 사이를 지나고 쉴 새 없이 방향을 바꾸며 1보다 더 우세한 어떤 힘에 도달한다"(FB, 1981/1995: 144). 들뢰즈는『천개의 고원』10장에서 들뢰즈식 커뮤니케이션의 핵심 개념인 '생성[되기]'에 대한 8가지 정리를 다루면서, "생성은 전염이다"라고 적시하고 있다.

공명résonance 대 전염contagion이라는 개념은 생성-커뮤니케이션의 중심화와 탈중심화의 경향을 그대로 반영하고 있다. 전자가 '공통적인 것의 강요'이라면, 후자는 '공통적인 것의 생성' 이다. 공명 대 전염이라는 대립어는 들뢰즈의 이중운동에 따라 크게 두 가지로 갈라진다. 만일 공명이 '공통적인 것의 생성'으로 작동한다고 하더라도 그것은 중심화된 다수를 향한

404) communication의 사전적 의미는 크게 두 가지로 나뉜다. 첫째, 전달, 이동, 통신 등의 뜻으로 한 주체에 의해 다른 주체로의 전달이라는 인간중심적인 의미가 있으며, 둘째, '전염'이라는 뜻으로 인간-주체들보다는 그들 사이를 가로지르면서 생성하는 것을 강조하는 탈인간중심적인 의미가 있다. 로 잠재적인 것에 해당한다. 전자는 전달-커뮤니케이션, 후자는 생성-커뮤니케이션에 해당한다고 볼 수 있다.

405) 들뢰즈는 사유 또한 커뮤니케이션과 같은 방식으로 작동한다고 보았다. 주체들이 사유하는 것이 아니라, 오히려 주체들을 선별하면서 사유 자체가 스스로 갈라진다는 것이다. "사유를 행하는 것은 두 친구가 아니다. 오히려 사유가 자신의 내부에서 스스로 둘로 나뉘어져 사유할 수 있도록, 사상가에게 친구가 되어주기를 요구하는 것이다. 친구들 사이에서 그런 사유의 나눔partage을 요구하는 것은 사유 자체인 것이다"(QP, 1991/1999: 103, 번역 수정).

것이기에 전염이라고 불러야 할 것이다. 공명이 인간중심적인 정보의 전달과 공유라는 고전적 관점을 정의하고 있는데 반해, 전염은 인간조차 하나의 구성요소로서만 의미를 갖는다. 들뢰즈의 관점에서 볼 때, 공명은 커뮤니케이션의 부정적 측면의 총체이다.[406] '모든 커뮤니케이션은 권력의 커뮤니케이션이다'라는 테제의 연장선상에서 공명은 권력과 자본의 욕망을 소통시키는 방식에 지나지 않는 것이다. 다음에서는 '전염'과 '공명'에 대한 개념적, 역사적, 실천적 의미를 살펴봄으로써 들뢰즈 커뮤니케이션의 존재론적 구도를 보다 자세하게 알아보자.

첫째, '공명'과 '전염'이 동일성과 차이를 다루는 들뢰즈 존재론의 전체적 구도를 반복하고 있음에 주목해야 한다. 공명과 전염의 차이는 구성요소들

406) 물론 들뢰즈가 '공명'이라는 개념을 항상 부정적으로만 사용하는 것은 아니다. 모든 개념이 그렇듯이 '공명'이라는 개념 또한 가치중립적이다. 마치 들뢰즈가 '소통' 개념을 어떤 맥락에서는 부정적으로 사용하고, 다른 맥락에서는 긍정적으로 사용하는 것과 마찬가지다. 들뢰즈가 공명 개념을 긍정적으로 사용하는 경우에는 그것을 동일성이 아니라 차이에 공명하는 경우이다. 들뢰즈가 옹호하는 공명효과의 근원에는 동일성이나 유사성이 아니라, 차이 자체가 자리하고 있다. 그래서 들뢰즈는 "두 계열이 아무리 비슷하다 해도, 그들이 공명하는 것은 결코 유사성에 의해서가 아니라 오히려 그들의 차이에 의해서"라고 말한다(LS, 1969/1999: 373). 이런 맥락에서 공명을 생성-커뮤니케이션과 동의어로 볼 수도 있다. 서동욱은 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』에서 주인공이 빵 마들렌을 통해 콩브레시절의 행복했던 순간으로 빠져드는 현상에 대해, 오늘 저녁에 먹는 마들렌과 콩브레의 그날 아침에 먹은 마들렌 사이에서 발생하는 '공명'이라고 말한다. "과거의 마들렌과 현재의 마들렌 사이의 '차이 자체'가 양자의 유사성을 생산하고 서로 공명하게 만든다. 회상에 있어서 공명의 효과란 오로지 차이 자체로부터 유래하는 것이지 개념적 차이로부터 유래하지는 못한다"는 것이다(서동욱, 2000: 19).
그러나 소통 개념의 부정적 사용에도 불구하고 그것의 본질은 '공통적인 것의 생성'에 있는 것처럼, 공명 개념은 본질적으로 '공통된 것의 강요'라는 성격이 강하다. 공명에 대한 르네 톰René Thom의 설명이 이런 입장을 잘 대변하고 있다. 가타리의 인용에 따르면, "그[르네 톰]는 물리학적이고 생물학적인 세계에서 이주해온 '추상적 로고스'가 끊임없이 뇌의 세계에 '침입한다'고 옳게 생각한다. 그렇지만 사회적-경제적 배치의 세계와 대중매체의 세계에서 시작하여 이러한 '침입'에 의해 전개되는 많은 색다른 대륙이 존재한다! 그에 따르면 모든 상호작용[커뮤니케이션]은 최종적으로 형식적 공명현상으로 귀착한다"(Guattari, 1979/2003: 32). 풀어보면, 자연현상을 반복하여 관찰한 결과로 인간은 추상화된 개념들을 만드는데, 이것은 자연현상과 인간의 뇌 사이의 일종의 공명이다. 이렇게 생겨난 개념은 사회 전체와 공명하면서 다양한 현상들을 낳게 된다. 그런데 굳이 이러한 공명현상을 '침입'이라고 부르는 것은 공명을 통해 작동하는 커뮤니케이션 현상이 '공통적인 것의 강요'라는 측면을 가지기 때문이다. 그래서 르네 톰은 공명을 '형식적'인 것이라고 부른다. 결국 소통과 공명이 피상적인 유사성에도 불구하고 이 개념들은 근본적으로 대립적이다. 들뢰즈에게 소통은 근본적으로 '차이짓는 반복'을 낳는데 반해, 공명은 '동일성의 반복'을 가져올 뿐이다.

의 크기가 아니라, 준거체계système de référence에 따른 구분이다. 공명은 그 구성분자들에게 단 하나의 동일한 기준référence을 요구하는데 반해, 전염은 수많은 기준들이 서로를 참고하는 네트워크처럼 작동한다. 들뢰즈는 원시사회와 근대사회의 선분성을 검토하면서 공명과 전염을 다음과 같이 구분한다. 근대사회에서 권력의 중심은 "상이한 원들을 동심원화하거나 중심들을 공명하게 함으로써 구성된다. **원시사회에도 이미 권력의 중심들이 있다. 아니면 사람들이 더 좋아하는 표현을 쓴다면, 국가 안의 사회만큼의 많은 권력중심들이 있다.** 하지만 국가 안의 사회가 공명장치appareils de résonance로서 작동하며 공명을 조직하는 반면 원시사회는 공명을 금지한다"(MP, 1980/2001: 402, 번역 수정). 여기서 들뢰즈가 원시사회를 근대사회를 넘어선 탈근대와 같은 위상에 놓고 있음을 고려한다면, 그가 왜 원시사회에서 근대를 넘어서는 전염의 방식을 참고하려고 했는가를 이해할 수 있을 것이다. 탈근대사회는 공명이 아니라 전염에 따라 작동하기 때문이다.

공명과 전염에 대한 들뢰즈의 존재론적 입장은 인식론에서도 이어진다. 들뢰즈는 칸트의 인식론을 논하면서 감성에 대한 지성의 우위, 지성에 대한 '통각적 주체'의 우위를 지적한다. 감각자료와 그에 대한 범주적 이성의 풍부함이 결국은 '통각적 주체'라는 중심을 향해 도열한다. 공명에 대한 인식론적인 접근도 '통각적 주체'의 획일성을 피할 수 없다는 것이다. 들뢰즈에 따르면, 공명résonance이라는 개념도 "재현repétition이라는 말에서 접두사 재(再, RE-)는 차이들을 잡아먹는 이 동일자의 개념적 형식을" 그대로 반복하고 있다는 것이다(DR, 1968a/2004: 144).

둘째, 들뢰즈는 공명과 전염의 대립이 역사적으로 전체주의와 파시즘의 구별에서 가장 잘 드러난다고 말한다. 전체주의는 국가의 강제성에 대한 비자발적 공명에 의한 것이지만, 파시즘은 대중의 자발적인 소통이 전염되어 생겨난다. 제2차 세계대전 당시 스탈린의 전체주의는 강제와 공포를 통해 통치했는데 반해, 독일과 이탈리아의 파시즘은 유태인과 집시, 반체제인사에 대한 혐오라는 자발적 몰입과 자발적 복종에 의해 유지되었다. 스탈

린이나 공산당은 지도자의 초상화나 붉은 깃발에 전체가 공명하도록 강요했지만, 히틀러는 유대인에 대한 증오를 퍼뜨려 여기에 전염된 '작은 히틀러들'을 양산하는 방식을 택했다. 소련공산당의 지도부가 당 이론의 학습에 치중했던 반면, 독일파시스트들은 선전과 선동에 집착했다. 전체주의가 거시정치적인 방법으로 비자발적 대중을 설득하는 동안, 파시즘은 미시정치적인 방식으로 자발적 증오를 만들어낸다. 그래서 파시즘은 전체주의보다 훨씬 더 위험하다. 왜냐라면 전체주의의 강요는 복종하는 척이라도 할 수 있지만, 파시즘의 전염은 온 마음을 다해 스스로를 복종시킨다. 외부의 적과 싸우는 전투보다는 내부의 인민재판이 더 깊은 상흔을 남기는 법이다. 들뢰즈에 따르면, "파시즘 국가는 전체주의적이라기보다는 **자살적**이다. 파시즘에는 실현된 허무주의가 있다. 모든 가능한 탈주선들을 봉쇄하려 하는 전체주의 국가와는 달리 파시즘은 강렬한 탈주선 위에서 구성되며, 이러한 탈주선들을 순수한 파괴와 소멸의 선으로 변형시킨다"(MP, 1980/2001: 437).

전체주의와 파시즘을 주도하는 세력도 분명히 구분된다. 전체주의에서는 당과 국가가 중심을 차지하고 있는 반면, 파시즘은 지역, 집단, 가족, 학교, 개인 등이 주도한다. 욕망이 있는 곳이라면 어디서든 파시즘은 공명하기 이전에 이미 빠른 속도로 전염된다. "파시즘은 점에서 점으로, 상호작용하면서 우글거리며 도약하는 분자적 초점들과 불가분의 관계에 놓여 있는데, 이것은 <국가사회주의Nazi 국가>에서 분자적인 초점들이 다함께 공명하기 **이전에** 일어난다. ……파시즘은 모두 미시적인 검은 구멍, 즉 일반화된 중앙집중적인 거대한 검은 구멍 속에서 공명하기 전에 자체로서 효력을 가지며 다른 것들과 소통하는 미시적인 검은 구멍에 의해 규정된다"(MP, 1980/2001: 408, 강조는 필자). 이처럼 파시즘은 어떤 중심에 의해 전달되고 포섭되는 것이 아니라, 대중들 사이에서 스스로 생겨나 전염되고 증식된다.

> 미시-파시즘들은 나름의 특수성을 갖고 있다. 이 특수성은 거시-파시즘 안에서 결정화될 수 있으며, 유연한 선 위에서 떠다니며 작은 세포 하나하나

에 젖어드는 일도 얼마든지 있을 수 있다. 수많은 검은 구멍들이 한 점에 집중되지 않고, 극히 다양한 상황에 적응할 수 있는 **바이러스처럼** 분자적 지각들과 분자적 기호계들에 공백들을 뚫는 일도 있을 수 있다. **공명 없는 상호작용들**. 우리는 편집증적 공포가 아니라 **천개의 작은 고정관념들**에 붙잡혀 있다. 검은 구멍 하나하나에서 분출해 나오지만 아직 체계를 이루지 못하고 **소문과 웅성거림**을 만드는 명증성들과 명확성들이 그것으로, 이것들은 누구에게나 그리고 모든 사람들에게 나름대로 판사, 경찰, 나치의 말단 반장 등의 임무를 부여하는 휘황한 그래서 눈을 멀게 하는 빛이다(MP, 1980/2001: 434, 강조는 필자).

들뢰즈는 파시즘이 "바이러스처럼" 전염되는 방식을 통해 생성-커뮤니케이션의 작동방식을 가장 잘 보여준다고 본다. 생성-커뮤니케이션은 "천개의 작은 고정관념들"이라는 미시적인 차원에서 "소문과 웅성거림"을 통해 소통하는 "공명 없는 상호작용들"을 가리킨다.

셋째, 공명과 전염은 생성-커뮤니케이션의 실천적 측면에서 일상의 파시즘을 그 대상으로 한다. 들뢰즈는 파시즘의 위험성이 오늘날 더 심각해졌다고 본다. "일정한 방식에 의해 국가로부터 소위 "재발행된ressort" 이 세계적 전쟁기계는 두 가지 형태를 연속적으로 보여준다. 먼저 파시즘의 형태. 이것은 전쟁을 전쟁 자체 외에는 다른 목적을 갖지 않은 무제한적 운동으로 만들어버렸다. 그러나 이 파시즘은 두 번째 형태의 어렴풋한 스케치에 지나지 않았다. 두 번째인 포스트-파시즘의 형태. 이것은 직접적으로 평화를 자신의 목표로 삼고 있지만, 그것은 공포를 통한 평화, 생존하기 위한 평화이다"(MP, 1980/2001: 808). 바우만Z. Bauman과 아감벤G. Agamben이 말하는 상존하는 공포를 통해 유지되는 평화가 바로 포스트-파시즘이다. 이런 정체모를 불안과 공포가 전염되고 증식되면 그것을 빨아들이는 구멍이 생겨난다. 그것은 KKK단이나 맥카시즘, 인민재판의 폭력과 테러이다. 심지어 이런 폭력을 대중들이 자발적으로 요구하면서 이 검은 구멍은 증식되어 결국에는 암적인 신체, 죽음의 선에 이르게 된다.

그렇다면 대안은 무엇일까? 들뢰즈는 미시정치학의 오래된 질문을 반복

한다. “욕망은 왜 스스로 억압되기를 바라는가, 욕망은 어떻게 자신의 억압을 바랄 수 있는가? 이처럼 포괄적인 질문에 대답할 수 있는 것은 미시-파시즘micro-facisme밖에 없다”(MP, 1980/2001: 409). 미시-파시즘의 작동방식은 바로 생성-커뮤니케이션의 작동방식이므로, 일상의 파시즘에 대한 대안은 커뮤니케이션의 작동방식을 바꾸는 것에서 출발해야 한다. 그것은 권력과 자본의 욕망이 아니라, 개개인의 자유로운 특이성의 욕망을 전염시키고 증식시키는 것이다. 그래서 들뢰즈에게 중요한 것은 ““바이러스”유형의 아주 커다란 창조력”이다(MP, 1980/2001: 890). 인터넷과 디지털 기술에 의해 지구상의 대부분 사람들이 빠른 속도로 한꺼번에 소통할 수 있게 되면서 그런 창조력의 가능성은 더욱 커졌다. 그래서 네그리와 하트는 오늘날의 “전지구화 시대는 보편적인 전염의 시대”가 되었다고 선언한다(Negri & Hardt, 2000/2001: 192).[407]

> 유럽의 정복 및 식민주의가 가져온 공포는 무제한적인 접촉, 흐름, 그리고 교환의 공포－즉 사실상 전염, [백인과 흑인의] 이종혼합miscegenation 그리고 제한되지 않은 삶의 공포－이다. ……현재의 전지구화 과정은 식민 세계의 많은 경계선들을 없애 왔다. 이 새로운 지구촌에서 제한되지 않은 흐름에 대한 공통된 축하와 더불어, 사람들은 증가된 접촉에 대한 불안과 식민주의적 위생학에 대한 일정한 향수도 느낄 수 있다. 전지구화가 지닌 의식의 어두운 면은 전염에 대한 두려움이다(Negri & Hardt, 2000/2001: 191).

407) 네그리와 하트는 역사적으로 진행되어온 제국주의와 식민지 사이의 경계 허물기는 유럽인들에게 식민지로부터의 전염이라는 두려움을 낳았다고 주장한다. 대표적인 예가 속칭 에이즈AIDS로 알려진 HIV이다. 제국과 식민지 사이의 전염에 대한 공포는 한 사회 내부에서도 비슷하게 작동한다. 이러한 전염의 속성은 에밀 졸라Emile Zola의 소설『나나Nana』에 대한 미셸 세르의 평에서 찾아볼 수 있다. “나나는 바이러스로 죽는다. 그러나 그녀 자신이 바이러스이다. 그녀가 예측할 수 없이 온갖 장소로 돌아다님으로써 사회체[사회의 육체]가 썩는다. 바이러스 창녀로 인해 썩는 커다란 동물 시체, 이 바이러스의 바이러스에 의해 썩는 아름다운 동물 시체. 더럽고 작은 악이 눈에 띄지 않게 도처로 퍼져나간다”(Serres, 1977/1999: 278). 오늘날 제국주의적 시각에서 볼 때, 식민지는 그 자체로 전염성 질병의 총체이다. 위생뿐만 아니라 문명의 관점에서도 제국주의 국가들은 식민지 국가들에 대해 “모든 소통할 수 있는 전염병”과 “무제한적인 전염”에 대한 공포를 가진다는 것이다.

그런데 생성-커뮤니케이션의 이중운동에 따라, 공포를 전염시키는 이 힘은 동시에 공포에 저항하는 투쟁도 전염시킬 것이다. 2011년 봄, 튀니지에서 시작되어 전 세계를 휩쓴 중동혁명이 강력한 사례가 될 것이다. 불과 몇 달 사이에 40년이 넘은 독재정권이 빠른 속도로 무너져 내릴 수 있었던 것은 SNS를 매개로한 혁명의 전염, 혁명적인 전염의 커뮤니케이션의 결과이다. 이것은 2008년 우리나라의 촛불시위나 2011년의 월스트리트 점거시위에서도 확인할 수 있다. 이처럼 공포와 저항의 "메시지들은 이웃 지역과 다양한 대도시 회로들을 통해 바이러스처럼 확산된다"(Negri & Hardt, 2012: 85). SNS가 일반화되면서 혁명적인 전염은 오늘날 일상적인 것이 되고 있다.

> 베를린에서 모스크바까지, 파리에서 뉴델리까지, 알제Algiers에서 하노이까지, 상하이에서 자카르타까지, 아바나Havana에서 뉴욕까지 투쟁은 19세기와 20세기 내내 서로 공명하였다. 마치 더 이른 시기에 상선들이, 끌 수 없는 강력한 불길을 점화하면서 카리브해 주변의 이 섬에서 저 섬으로 노예반란의 소식을 실어 나른 것처럼, 전복에 대한 소식이 소통되고 그것이 각자의 새로운 맥락에서 적용됨에 따라 하나의 주기가 구축되었다. 형성될 주기에 대해서, 소식을 받는 사람들은 사건들을 자신들의 언어로 "번역"하고, 그 투쟁을 자신들의 것으로 인식하고, 그럼으로써 사슬에 고리를 끼워 넣을 수 있어야만 한다.……투쟁들이 하나의 사슬의 고리들처럼 서로 관련된다고 생각하기보다는, **그러한 투쟁들이 각자의 맥락에서 적합한 숙주를 찾을 수 있도록 자신의 형태를 조율하는 바이러스처럼 소통한다고 생각하는 것이 더 적합할 것이다**(Negri & Hardt, 2000/2001: 89, 강조는 필자).

들뢰즈는 전염의 커뮤니케이션이 공통적인 것의 강요와는 전혀 다른 것이라고 말한다. "두 친구는 소통하며 함께 회상하는 것이 아니라, 반대로 사유를 쪼개고, 그 속에서 스스로 나뉠 수 있는 어떤 건망증 내지는 실어증을 겪는다. 인물들은 확산하며, 분기하고, 서로 부딪치고, 대체된다"(QP, 1991/1999: 103, 번역 수정). 갈라지고, 확산하고, 대체되는 방식을 모델-커

뮤니케이션의 '공명'이라는 개념으로 설명하기는 쉽지 않을 것이다. 그것은 공명이 아니라 전염의 속성이기 때문이다. 결국 전염이라는 생성-커뮤니케이션은 이미 존재하고 있는 무엇 위에서 벌어지는 것이 아니라, 매순간 즉각적으로 구성되면서 새로운 장을 만드는 것이기 때문이다. "그것들은 돌발적으로 창조되며, 끊임없이 서로 갈라진다"(QP, 1991/1999: 112).

공통적인 것의 생성에 대해 네그리와 하트는 실천적 관점에서 적절한 정의를 내리고 있다. 그들에 따르면, "우리는 점차 공통적인 착취 및 억압 형태들에 직면하고 있으며, 궁극적으로 우리의 과업은 해방과 민주주의를 향한 공통적 가능성들을 창조하는 것이다"(Negri & Hardt, 2000/2001: 11). 들뢰즈의 잠재성 대 현실성의 구분에 대해, 네그리가 가능성 대 현실성이라는 구분을 선호한다는 사실을 감안한다면,[408] 네그리의 '공통적인 것'은 가능성 차원에서의 '해방과 민주주의를 향한 공통성'과 현실성의 차원에서의 '공통적인 착취 및 억압 형태들'로 구분할 수 있을 것이다. 이로부터 그들의 실천적 목표는 '해방과 민주주의'라는 공통적인 것의 생성을 통해, 공통적인 것을 강요하는 '착취와 억압'을 해체하는 것으로 정해진다. 전지구화된 정보네트워크시대는 공통적인 것의 강요와 그것의 생성이 동시적으로 진행되기 때문이다.

10) 전쟁기계와 국가장치

전쟁기계는 생성-커뮤니케이션 실천론의 예봉에 해당하는 개념이다. 모델-커뮤니케이션은 권력과 자본을 위해 봉사하는 '공통적인 것의 강요'로 정의된 바 있다. 전쟁기계는 바로 그 강요와 봉사에 저항하는 생성-커뮤니케이터를 가리킨다. 특히 전쟁기계는 매끄러운 공간을 횡단하면서 홈 패인 공간에 대항한다는 점에서, 국가장치에 의해 포획된 방송이나 신문 미디어

408) 들뢰즈와 달리 네그리가 현실성에 대응하는 개념으로 가능성을 선호하는 이유는 실천 주체로서의 인간의 주관성을 중시하기 때문이다. 반면에 들뢰즈가 보기에 가능성은 인간중심적인 상상에 기초하기 때문에 객관적으로 존재론적 지위를 가질 수 없다고 본다.

들에 저항하는 새로운 미디어들의 정체성을 해명하는 데 기여할 것이다. 전쟁기계는 홈 패인 공간을 매끄러운 공간으로 창출하려는 커뮤니케이터를 부르는 이름이기 때문이다.

전쟁기계는 “새로운 것을 창조하는 활동이나 사유, 글, 움직임, 창작 등의 모든 자유로운 흐름에 상관적인 배치로 형성되고 작동되는 기계”로 정의된다(이진경, 2002a: 300). 무엇보다 전쟁기계가 반드시 폭력을 동반할 것이라는 오해로부터 벗어나야 한다. 들뢰즈의 ‘전쟁’기계는 오히려 억압적인 국가장치에 대항하는 모든 기계를 가리키기 때문이다. 그래서 들뢰즈는 이렇게 말한다. ““전쟁기계”의 목적은 전쟁이 아닙니다. 그것이 구성, 점유, 증식하는 아주 특별한 공간, 매끈한 공간이 그 목적입니다. 노마디즘 nomadisme이라는 것도 바로 이 전쟁기계와 매끈한 공간의 결합입니다”(P, 1990/1993: 66). 전쟁기계는 들뢰즈의 다른 개념들과 마찬가지로 가치가 배제된 중립적 개념이다. 말하자면 “전쟁기계는 단 하나의 목표만을, 즉 전쟁 자체만을 유일한 목표로 하게 된다”(MP, 1980/2001: 818). 전쟁기계만이 전쟁을 수행할 수 있다. 누구의 전쟁이냐에 따라 폭력성이 결정된다. 들뢰즈는 대부분의 폭력적 전쟁은 국가장치가 전쟁기계를 포섭한 경우라고 말한다. 2003년 이라크 침공에서 미군은 폭력적 전쟁기계이지만, 이라크 국민들 입장에서 전쟁의 참상을 보도한 알자지라 방송은 저항적 전쟁기계에 해당한다. 이것은 전쟁기계의 이중운동 양상을 잘 보여준다. 잠재적 층위에서 전쟁기계는 언제나 국가장치에 대항하여 매끄러운 공간을 창출하기 위한 전쟁을 펼치지만, 현실성의 층위에서는 국가장치에 포섭되어 폭력적 전쟁 도구로 변하기 쉽다는 것이다. 그러므로 전쟁기계는 국가(포획)장치와 관련하여, 이미 포섭되어 있든가 아니면 그 본성에 따라 국가에 대항하고 있다고 할 수 있다. 들뢰즈에 따르면, “전쟁기계는 국가의 외부에 있으면서 국가에 대립하고 있든지 아니면 반대로 이미 국가 내부에 있든지, 즉 국가에 의해 카스트화되고(=포섭) 전유되어 있으며 따라서 국가를 전제하고 있든지 둘 중의 어느 한 쪽이기 때문이다”(MP, 1980/2001: 821).

전쟁기계에 있어 가장 큰 위협은 그 내부로부터 생겨난다. 이것은 일상

의 파시즘과 깊이 관련되어 있다. 일반 대중은 모두 국민으로서 국가장치 안에서 태어나고 자랐기 때문에 언제라도 국가 포획장치에 자신을 동조시킬 가능성이 크다는 것이다.[409] "국가장치는 내부성의 형식을 구성하는데, 우리는 이 형식을 모델로 채택하거나 또는 이러한 형식에 따라 사유하는 습관에 익숙해져 있다. 하지만 전쟁기계의 외부적 역량은 어떤 상황 하에서는 국가 장치의 두 극 중 어느 한 쪽과 혼합되기 때문에 문제가 한층 더 복잡해진다"(MP, 1980/2001: 677). 이 때문에 매끄러운 공간과 홈 패인 공간 사이에 '구멍 뚫린 공간'이 등장하고, 전쟁인과 국가인 사이에 '야금술사'가 등장한다.

전쟁기계와 매끄러운 공간[햅틱 공간]의 관계에 대해 들뢰즈는 "유목적 전쟁 기계는 소위 표현의 형식이며, 이것과 관련된 내용의 형식이 바로 이동적 야금술이다"라는 주장을 다음과 같은 도표를 통해 말하고 있다(MP, 1980/2001: 797).

	실체	**형식**
내용	구멍 뚫린 공간 (기계적 문 또는 물질-흐름)	이동적 야금술
표현	매끄러운 공간	유목적 전쟁기계

<도표 30> 엘름슬레우의 기호 도식으로 본 전쟁기계와 야금술

들뢰즈가 생각하는 세계는 물질-흐름인 구멍 뚫린 공간이라는 기호-내

409) 여기서도 라 보티에, 스피노자, 라이히가 강조했던 계급적 역설을 확인할 수 있다. 왜 사람들은 복종이 자신들의 구원이라도 되는 것처럼, 그 복종을 위해 투쟁하는가? 들뢰즈는 그 답으로 사람들의 뼈에 새겨진 자본주의적 욕망을 가리킨다. 일상의 파시즘 속에서 우리는 그 욕망을 일상적으로 확인할 수 있다. 문제는 우리가 자본주의적 삶 속에 태어나 자연스럽게 우리의 뼈와 피부에 새겨진[불교식 표현으로 훈습(薰習)된] 자본주의적 욕망을 어떻게 벗어날 수 있을 것인가 하는 것이다. 이 논문에서 논하고 있는 '되기(생성)'으로서의 커뮤니케이션은 끊임없는 되기[도주]를 통해 권력과 자본이 강요하는 공통된 욕망으로부터 벗어나는 동시에, 그것을 대체할 수 있는 '공통적인 것의 생성'을 모색한다는 점에서 정치적이다.

용이 매끄러운 공간으로 기호-표현된 것이다. 먼저 표현의 층위에서 매끄러운 공간이라는 단위는 결합규칙을 통해 전쟁기계가 된다. 이것은 또한 그 내용의 층위에서 구멍 뚫린 공간이라는 최소 단위가 조직하는 이동적 야금술을 가리킨다. 따라서 들뢰즈가 생각하는 세계는 탈영토화 하는 세계이며 그것을 기호 기능으로 해석하는 것이 생성-커뮤니케이션 실천론이라는 것을 알 수 있다.

따라서 이 장에서 다루는 전쟁기계는 자본주의의 포획장치들로부터 탈영토화 하는 야금술사를 가리킨다. 국가장치에 대항하는 모든 것은 전쟁기계이다. 국가장치는 하나의 정치적 실체를 가리키기도 하지만, 기존의 권력으로 타자를 포획함으로써 자신을 유지하려는 본성을 가진 모든 것이기 때문이다. 그래서 모델-커뮤니케이션이 국가장치[권력과 자본]에 봉사하는데 반해, 이에 전쟁을 선포하며 실천하는 생성-커뮤니케이터는 전쟁기계가 된다.

들뢰즈의 삼항논리에 따라, 국가장치가 소유한 전쟁기계조차 항상 국가장치에 대항하는 기계라는 사실을 주의해야 한다. 그래서 들뢰즈는 "**국가 자체는 전쟁기계를 갖고 있지 않다**. 국가는 단지 군사제도 형태로서만 전쟁기계를 전유할 수 있지만 이 전쟁기계는 끊임없이 국가에 문제를 제기한다"라고 말한다(MP, 1980/2001: 678). 아무리 국가장치가 전쟁기계를 일시적으로 전유할 수 있다고 하더라도, 본질적으로 전쟁기계는 국가의 포획장치 외부에 존재하는 개념이다. 들뢰즈에 따르면, "전쟁기계는 유목민적 기원을 가지며, 국가장치에 맞선다"(MP, 1980/2001: 436). 이 때문에 들뢰즈는 첫 번째 공리로, "전쟁기계는 국가장치 외부에 존재한다"고 선언하는 것이다(MP, 1980/2001: 671).

그렇다면 전쟁기계는 어떻게 국가장치를 공격하는가? 그것은 국가장치를 구성하는 두 극을 해체하는 것이다. 국가장치의 주권은 '마법사-왕'과 '판관-사제'라는 두 극으로 대표된다. 국가장치가 지배전략으로서 가시적인 채찍과 비가시적인 당근을 동시에 사용한다는 것이다. 국가장치가 "매듭"을 통해 움직이는 극과 "계약"을 통해 움직이는 두 극의 대립 지점에 자리하고

있다는 것이다. 이런 두 극에 저항하는 "전사는 속박을 풀려는 자인 동시에 맹세를 깨는 자이며, 따라서 이중적 배반자이다"(MP, 1980/2001: 818). 전쟁기계는 국가장치의 두 가지 극을 해체하기 위해 전쟁을 선포하는데, 들뢰즈는 그것이 국가장치를 구성하는 두 개의 머리를 향해있다고 말한다. 그것은 각각 마법사-왕인 바루나Varuna와 판관-사제로서의 왕인 미트라Mitra에 동시적으로 대결하는 전쟁기계 인드라Indra의 전투방식이다.[410]

> 전쟁기계 자체는 국가장치로 환원불가능하며 국가의 주권 외부에 존재하고 국법에 선행하는 것처럼 보인다. 전쟁기계는 다른 곳으로부터 온다. **전쟁의 신인 인드라는 미트라뿐만 아니라 바루나와도 대립하는 것이다**. 인드라는 후자의 두 신 어느 쪽으로도 환원되지 않으며, 세 번째의 다른 신을 형성하지도 않는다. 인드라는 오히려 척도를 갖고 있지 않은 순수한 다양체 또는 무리를 이뤄 홀연히 출몰하고는 이내 사져버리는 변신역량을 갖고 있다고 말할 수 있다. **인드라는 매듭을 푸는 동시에 계약을 배반하는 것이다**(MP, 1980/2001: 672~3).

인드라의 전쟁방식을 간단히 요약하면 (재)영토화를 해체하면서 탈영토화로 대체하는 것이다. 일반적으로 '공통적인 것의 강요'는 채찍과 당근을 교대로 사용하는데, 이로부터 탈주하는 '공통적인 것의 생성' 또한 그 두 가지 전략에 대응해야 하기 때문이다. 권력과 자본에 봉사하는 '공통적인 것의 강요'를 벗어난다는 것은 국가장치의 폭력에 대항하는 동시에, 자본주의적 욕망으로부터도 벗어나는 것이다. 이것은 생성-커뮤니케이션의 지향점을 가리키는 것으로, 들뢰즈는 홈 패인 공간을 가로질러 매끄러운 공간을 창출하는 것으로 밝힌 바 있다.

국가장치를 탈영토화시키는 전쟁기계가 국가장치의 외부에서 등장하는 것과 마찬가지로, 커뮤니케이션 미디어의 진화도 권력과 자본에 봉사하는

410) 힌두교의 베다Veda 신화에 나오는 신들로서, 바루나Varuna는 통치권 가운데 마법적, 정신적 측면을 관장하며서 우주질서를 수호한다. 미트라Mithra는 통치권 가운데 사람과 사람 사이의 사법적 측면을 관장하면서 인간 질서를 수호한다. 인드라Indra는 베다의 신들 가운데 최고의 신으로 가장 호전적이다.

모델-커뮤니케이션의 외부로부터 다가온다. 실제로 커뮤니케이션 미디어의 발전사는 테크놀로지라는 외부의 자극에 대한 합의의 역사이다. 물론 그 테크놀로지조차 부지불식간에 미디어의 문법에 포획되는 과정을 피할 수 없지만 말이다. 이것은 맥클루언을 비롯한 미디어 생태주의자들의 오래된 연구주제이다. 들뢰즈는 이것을 국가장치의 외부에 존재하는 전쟁기계라는 구도로 파악한다. 그래서 미디어의 외부성 또한 항상 두 방향을 향하는 이중운동을 한다.

> 먼저 특정 시점에 세계공간œcumène으로 가지를 뻗어나갈 수 있으며 국가에 대해 상당한 자율성을 보유하고 있는 거대한 세계적 기계(가령 "다국적 기업" 유형의 산업조직 또는 산업 복합체 또는 기독교나 이슬람, 그리고 다른 몇몇 예언자 운동이나 메시아 사상과 같은 종교 단체). 그러나 다른 한편 패거리, 주변부 집단, 소수자 집단이 가진 국지적 메커니즘도 있는데, 이들은 계속 국가 권력기관에 맞서 선분화된 사회들의 권리를 주장하고 있다(MP, 1980/2001: 689).

이런 전세계주의와 국지주의 사이의 이중운동은 서로 교차하면서 모든 사회에서 언제나 존재해왔다. 세계적인 다국적 기업도 국지적 영업활동에서는 약탈과 강탈을 통한 패거리가 되며, 종교조직도 처음에는 주변부에서 시작되었다. 국가장치의 외부성은 이렇게 존재하는 것이다. 중요한 것은 이러한 전쟁기계를 포섭함으로써만 국가장치는 진화할 수 있다는 것이다. "외부성과 내부성, 끊임없이 변신을 거듭하는 전쟁기계와 자기 동일적인 국가장치, 패거리와 왕국, 거대 기계와 제국 등은 상호 독립해 있는 것이 아니라 끊임없는 상호작용의 장 속에서 공존하고 경합하고 있다"(MP, 1980/2001: 690). 이런 공존과 균형의 상태를 깨는 전쟁기계의 이중운동은 홈 패인 공간의 극단에서 매끄러운 공간으로 존재방식을 바꾼다. 국가장치에 반하는 움직임은 곧장 전쟁기계의 부활로 이어진다. "반국가적 움직임이 있을 때마다 전쟁기계가 부활하고 새로운 유목적인 잠재세력이 출현해

매끄러운 공간이 재구성되거나 또는 마치 매끄러운 공간에 있는 것처럼 공간 속에 존재하는 방식이 재구성된다고 할 수 있다"(MP, 1980/2001: 742) 매끄러운 공간과 홈 패인 공간의 관계와 마찬가지로, 전쟁기계와 국가장치 또한 서로의 극단에서 상대방을 향해 이끌리기 시작한다.

들뢰즈는 전쟁기계의 외부성을 증명하기위해 국가적 과학에 대립하는 유목과학[소수과학]의 특징들을 나열한다. 유체와 흐름의 이론, 생성과 다질성의 모델, 소용돌이형 모델, 정리가 아닌 문제설정적이라는 것이 여기에 해당한다. 커뮤니케이션론에서도 국가과학과 유목과학의 대립이 그대로 적용된다. 들뢰즈가 보기에 생성-커뮤니케이션이라는 "유목과학은 국가과학의 요구와 조건에 의해 끊임없이 "봉쇄되고", 제지되고 억압당해왔다. …… 국가과학은 유목과학으로부터 전유할 수 있는 것만을 채택하고 그 이외의 것은 진정한 과학적 지위를 갖지 못하게 하고 응용범위도 아주 제한된 편법으로서 취급해버리거나 아니면 억압하고 금지시켜버리고 만다"(MP, 1980/2001: 694). 모델-커뮤니케이션과 생성-커뮤니케이션이 그러하듯, 국가과학과 유목과학의 가장 중요한 관계는 상호작용하는 이중운동이다. "여기에서는 이 양자의 경계에서 발생하는 여러 현상, 즉 유목과학이 국가과학에 압력을 가하고 또 이와 반대로 국가과학이 유목과학의 성과를 정유하고 변형시키는 상호작용이 가장 중요하다"(MP, 1980/2001: 695). 이것은 그대로 생성-커뮤니케이션의 실천론을 가리킨다. 커뮤니케이션 미디어의 외부성은 전쟁기계와 국가장치 사이에 상호작용할 수밖에 없는 계기들을 마련한다. 맥클루언이 제시한 미디어 환경을 바꾼 테크놀로지의 가장 큰 변화 또한 두 방향으로 갈라진다.

> 현대 세계는 오늘날 이 두 가지 방향, 즉 전세계주의ecuménique 기계의 방향만이 아니라 신원시주의, 즉 맥클루언이 묘사한 바 있는 새로운 부족사회와 같은 이러한 두 가지 방향이 얼마나 분명하게 발전하고 있는지를 잘 보여준다(MP, 1980/2001: 689~90).

커뮤니케이션 미디어에서의 전쟁기계는 이처럼 전세계주의와 신원시주의 사이에서 이중운동을 통해 매끄러운 공간을 창출하는 것이다. 전쟁기계가 작동하는 이런 방식을 들뢰즈는 바둑에 비유하고 있다. 홈 패인 공간 위에서만 움직여야 하는 장기(將棋)와 달리 "바둑알은 한 점에서 다른 점으로 움직이는 것이 아니라 목적도 목적지도 없이, 출발점도 도착점도 없는 끝없는 되기(=생성)이다"(MP, 1980/2001: 675). 이런 운동을 들뢰즈는 홈 패인 공간에 대립하는 매끄러운 공간으로, 폴리스polis에 대립하는 노모스nomos라고 주장한다.[411] 그 구체적인 이행의 방식을 찾아보면, "모든 사례에서 전쟁기계는 국가장치의 두 극 "사이"에 개입해 한 극으로부터 다른 극으로의 이행을 보장하는 동시에 이를 필연적인 것으로 만드는 것처럼 보인다"(MP, 1980/2001: 820). 전쟁기계는 국가장치에 대해 적대적 대립각을 세우는데 그치지 않고, 국가장치에 속한 전쟁기계를 탈영토화 시키는 데에서 시작해야한다는 것이다.

커뮤니케이션 관점에서 보면, 국가장치에 봉사하는 모델-커뮤니케이션 내부에서 자신을 극복할 수 있는 실마리를 찾아야 한다고 할 수 있다. 오늘날의 뉴스구독형태가 신문이나 TV가 아니라 인터넷이나 웹으로 이동하고 있는 것이 한 사례가 될 것이다. 특히 기존의 신문과 방송이 친기업적이고 친정부적이라고 비판하면서 등장한 팟캐스트 '나는 꼼수다'와 유투브를 이용한 '손바닥 뉴스'와 '뉴스타파' 등은 권력과 자본에 봉사하는 모델-커뮤니케이션을 생성-커뮤니케이션이 어떻게 대체하는가를 잘 보여준다.

411) 노모스는 법(法)을 뜻하는 그리스어로, 인간 사이에서 규약으로 성립된 질서를 의미한다. 인간의 규약으로 만들어졌다는 의미에서, 자연을 뜻하는 퓌지스physis와 대비된다. 들뢰즈는 여기서 바둑의 노모스를 장기의 폴리스에 대립시키고 있는데, 이것은 노모스가 어원상 '공간의 질서'라는 의미가 들어있기 때문이다. 들뢰즈에 따르면, "바둑의 노모스 대 장기의 국가, 노모스 대 폴리스, 즉 장기가 공간을 코드화하고 탈코드화하는데 반해 바둑은 공간을 영토화하고 탈영토화하는 것이다"(MP, 1980/2001: 675). 도시국가인 폴리스는 중심가, 성채, 시장, 공유지 등의 공간이 이미 주어져 있는데 반해, 노모스는 공간 자체를 분할하는 것과 관련된다. 노모스의 어원은 'nemein'으로 '분할과 양치기'라는 뜻으로 사용된다. 따라서 노모스에는 공간을 분할하여 양을 기르는 것을 말한다. 이에 대한 가장 적합한 역사적 사례는 16세기 인클로저enclosure운동일 것이다. 따라서 노모스는 '공간적 질서'를 유지하기 위해 외부인의 유입을 막고, 필요에 따라 내부인을 추방하는 배타적인 경계를 의미한다. 법이 기본적으로 어떤 배타성에 기초하고 있는 이유도 이 때문이다.

여기서 중요한 것은 대항매체에서 다루는 내용보다는 그것을 다루는 대항매체의 형식이다. 정보가 새로운 미디어를 통해 유통된다는 사실 자체가 중요한 것이다. 그러므로 미디어의 내용이 위험한 것이 아니라, 그것을 유통하는 방식이 위험하다는 것이다. 따라서 전쟁기계로서 생성-커뮤니케이션의 실천적 목표는 통제사회의 내부에서 디지털과 인터넷을 통해 새로운 공간을 창조하는데 있을 것이다.



Ⅵ. 결론

오늘날 우리가 커뮤니케이션 혁명의 와중에 있음은 누구도 부정하지 못할 것이다. 이전에는 마치 모래시계처럼 매스커뮤니케이션이라는 좁은 병목을 통과해야만 현실화할 수 있었던 세계가 1인 미디어시대를 맞아 직접적으로 스스로를 드러내고 있다. 예를 들어 2011년 월스트리트 점거시위 당시 한 시위참여자가 시위대를 위해 피자를 주문해줄 것을 트위터에 올렸다. 몇 시간도 안 되어 전 세계의 수많은 사람들이 신용카드로 피자를 주문했고 가게가 마비될 정도로 주문이 밀려들었다. 국지적 장소에서 벌어지는 시위에 대해 전 세계가 공감하고, SNS를 통해 실시간으로 참여한 것이다. 이제 다수가 동의하는 하나의 질서 잡힌 세계는 오래된 농담이 되었다. 각자의 거울이 서로 다른 세계를 비출 뿐이다. 그 사이에서 우연하게 같은 곳을 비추면서 '공통적인 것의 생성'이 생겨난다. 이것이 1인 미디어를 장착한 모나드들의 소통을 가리키는 생성-커뮤니케이션이다.

뉴미디어가 가져온 그 엄청난 양과 속도로 우리는 '잠재적 커뮤니케이션 상태'에 직면해있다. SNS를 비롯한 새로운 미디어들이 사용자들을 '잠재적 커뮤니케이션 상태'에 몰아넣은 것이다. 커뮤니케이션의 양적인 증가는 모든 사람이 모든 사안에 대해 '잠재적'으로 소통하도록 만든다. 들뢰즈에게는 '잠재적인 것'이 엄연한 실재를 가리키는 개념이기에 오늘날의 미디어 사용자들은 24시간 모든 장소에서 실제로 커뮤니케이션 '하고' 있다고 볼 수 있다. 신체적으로 접속하고 있지 않더라도 우리는 이미 데이터화되어 우리의 의지와 상관없이 사회적 커뮤니케이션에 참여할 수밖에 없는 것이다. '잠재적 커뮤니케이션 상태'가 낳은 또 다른 결과는 커뮤니케이션 속도이다. 새로운 미디어가 가져온 독특한 현상 가운데 하나는 과거의 신문이나 방송처럼 압도적인 단 하나의 미디어를 찾아보기 힘들다는 것이다. 블로그에서 유튜브, SNS로의 이동이 불과 몇 년밖에 걸리지 않는 시대이다. 주도적 미디어의 체류 기간이 과거에 비할 바 없이 짧다졌다는 것이다. 또

다른 특징은 더 이상 잠재적인 것으로부터 예측 가능한 방식으로 현실화하는 커뮤니케이션은 불가능하다는 것이다. 권력과 자본의 검열을 거치지 않은 커뮤니케이션이 직접적으로 출몰하고 있다. SNS혁명으로 불리는 중동혁명이나 월스트리트 점거시위에서 확인했듯이, 새로운 커뮤니케이션은 권력이 통제할 수 있는 속도와 양을 훌쩍 넘어서곤 한다. 이로 인해 커뮤니케이션 개념은 '강한 의미'로 변했으며[412], 인식론적 합의가 아니라 존재론적 생성으로 패러다임이 바뀌었다. 모든 존재자가 커뮤니케이터이며, 모든 존재가 커뮤니케이션의 원인이자 결과가 되었다.

이러한 탈근대적 커뮤니케이션 앞에서 기성의 커뮤니케이션학은 일종의 무기력 상태에 빠져있다. '강한 의미의 커뮤니케이션'을 어떻게 받아들여야 할지 모르기 때문이다. '잠재적인 것의 직접적 현현'이나 '잠재적 커뮤니케이션 상태'라는 개념들에서 확인할 수 있듯이, 오늘날의 커뮤니케이션 상황 적절하게 해명할 수 있는 대안 가운데 하나가 들뢰즈의 생성-커뮤니케이션론이다. 특히 들뢰즈의 존재론은 새로운 커뮤니케이션 현상뿐만 아니라 그 배후에 자리한 철학적 태도변화까지 포괄할 수 있어 설득력이 높다. SNS혁명으로 지칭되는 중동혁명처럼 미디어혁명과 정치혁명이 밀접하게 묶여져 있는 현실을 들여다보기에 들뢰즈의 이론만 한 것이 없다. 이것은 오늘날의 탈근대적 커뮤니케이션 현상이 도래하고 나서야 들뢰즈의 철학이 새삼 주목받게 된 현실과 무관하지 않다.

특히 근대 동일성의 철학으로는 이해하기 힘든 탈근대적 변화들은 들뢰즈의 '차이의 존재론'으로 이해할 수 있다. '공통적인 것의 강요'에 경도된 근대철학에 비해 들뢰즈는 '공통적인 것의 생성'을 강조했는데, 이는 생성-커뮤니케이션의 존재방식을 설명하는데 유용하기 때문이다. 그래서 들뢰즈

412) 발리바르E. Balibar는 「스피노자, 정치와 커뮤니케이션」에서 '공통통념'을 논하면서 '강한 의미의 커뮤니케이션'이라는 개념을 제시한다. 언어의 전달과 의미의 공유라는 '약한 의미의 커뮤니케이션'이 아니라, 존재론적 층위에서 벌어지는 '공통적인 것의 생성'을 가리키는 개념이다. 발리바르는 스피노자의 철학을 강한 의미의 커뮤니케이션으로 정의한다. "스피노자의 철학은 용어의 아주 **강한 의미에서의 커뮤니케이션**, 또는 오히려 **커뮤니케이션 양식들**(modes de communication)의 철학이며, 그 속에서 인식의 이론과 사회적 존재의 이론이 결합된다"는 것이다(Balibar, 1989/1996: 151, 번역 일부 수정).

의 존재론을 통해 살펴본 생생-커뮤니케이션의 특징은 다음과 같다.

첫째, 생성-커뮤니케이션은 '차이나는 것들의 차이짓기'이다. 들뢰즈에 따르면, 세상은 차이소들로 이루어져 있고, 이것들이 차이짓기라는 커뮤니케이션 과정을 통해 세상을 생성해나간다는 뜻이다. 들뢰즈은 이 논문의 시작을 '문도 없고 창도 없는 모나드들은 어떻게 소통하는가'라는 물음에서 시작하고 있는데, '차이짓기'는 그 물음에 대한 존재론적 응답이다. 세상은 정보를 전달하고 공유하는 전달-모델에 의해 움직이는 것이 아니라, 모나드들이 만나서 되기[생성]를 수행하는 것이다. 그러므로 전달-모델조차 생성의 틀 안에서 재해석되어야 한다는 것이 생성-커뮤니케이션의 입장이다. 2011년 중동혁명 당시 미디어를 통해 어떤 내용들이 오갔는가 하는 것보다는, 왜 신문이나 방송이 아니고 SNS를 매개로 혁명이 일어났는가를 물어야 한다. 생성-커뮤니케이션에 있어, 미디어가 전하는 내용보다는 미디어 자체의 '차이짓는' 형식과 운동이 커뮤니케이션 개념에 더 가깝기 때문이다. 이것은 '미디어가 메시지다'라는 맥클루언의 명제와 일맥상통한다.

둘째, 생성-커뮤니케이션은 '공통적인 것의 생성'이다. '차이나는 것들의 차이짓기'가 추상적 수준의 정의라면, '공통적인 것의 생성'은 보다 구체적 수준의 정의라고 할 수 있다. 커뮤니케이션communication의 어원을 '공통적인 것[communis]'의 '생성[-tion]'으로 본다는 것이다. 들뢰즈의 '생성[되기]'는 'A+B=A′+B′+[AB]'로 도식화할 수 있다. 커뮤니케이션에 참여한 A와 B는 A′와 B′로 변하고 [AB]라는 제3의 블록도 생겨난다는 것이 생성-커뮤니케이션이다. 월스트리트 점거시위에서 '나는 99%다'라는 선언릴레이는 참여자인 A, B들도 변화시켰을 뿐만 아니라, 1%를 위한 금융자본주의에 대한 반대라는 블록[AB]도 만들어냈다. '나는 99%다'라는 자기고백의 내용도 중요하지만, 그 경험을 통해 자신도 바뀌고 자본주의도 바뀌는 변화 자체가 생성-커뮤니케이션인 것이다.

이렇게 들뢰즈의 존재론적 명제에 따라 '차이'와 '공통적인 것의 생성'으로 이야기 할 수 있는 생성-커뮤니케이션은 이전과 다른 소통방식을 갖는다. 그것은 동시에 뉴미디어 테크놀로지의 작동방식이기도 하다. 그래서 다

음의 종합, 계열, 기호, 횡단은 생성-커뮤니케이션의 작동원리라고 불린다.

셋째, 생성-커뮤니케이션은 종합이다. 종합은 커뮤니케이션이 절단[끊어짐]을 통해 흐름을 유지한다는 역설의 원리이다. 얼마나 더 많이 끊어질 수 있는가 하는 것이 얼마나 더 풍부한 커뮤니케이션이 될 수 있는가를 결정한다. 핸드폰은 통화라는 흐름을 목적으로 만들어졌다. 그 단순한 흐름은 수많은 창조적 변용을 통해 풍부한 스마트폰으로 진화했다. 예를 들어 보조기능이었던 문자가 활성화되면서 핸드폰의 용도는 절단되면서 오히려 더 많은 흐름을 만든 것이다.

넷째, 생성-커뮤니케이션은 계열화에 따라 의미가 달라진다. 다음에 무엇과 계열화[이어짐] 하는가에 따라 사건의 의미는 달라진다. 2008년 촛불시위도 진보신문과 계열화하여 정치혁명이라고 불리었지만, 보수신문과 계열화하여 불법집회로 평가되었다. 차이짓기[관계 맺기]는 그 용법에 따라 매번 다르게 생성한다는 것이다. 월스트리트 점거시위 현장에서 종이 상자는 피자와 계열화해서 원래 피자 상자였지만 거기에 구호를 적어 계열화함으로써 피켓이 되었다. 이후 이 피자 상자는 수많은 매체들과 계열화하면서 점령시위의 상징이 되었다.

다섯째, 생성-커뮤니케이션은 기호[형상]와의 마주침이다. 들뢰즈에게 기호는 기표/기의가 아니라 어떤 형상이나 징후를 가리킨다. 마주쳐서 나에게 새로운 충격을 가하는 모든 것이 기호이다. 형상-기호는 이성을 동원해 풀어야할 숙제가 아니라, 수동적으로 닥쳐와서 사유를 바꾸고 삶을 바꾸는 '폭력적 소통' 또는 '소통적 폭력'이다. 2008년 우리나라 광우병촛불시위나 2011년 월스트리트 점거시위 모두 어떤 '폭력적 소통'을 통해 불붙게 된다. 그것은 선동연설이나 선전문건이 아니라 하나의 동영상이었다. 촛불시위에는 여대생의 머리를 밟는 진압경찰의 동영상이, 점거시위에는 최루액을 맞고 비명을 지르는 한 여성의 동영상이 유튜브와 SNS를 통해 퍼져나가면서 시위의 국면을 바꿔놓았다. 이 영상물은 이성에 호소한 기호가 아니라, SNS시대의 기호-형상인 것이다.

여섯째, 생성-커뮤니케이션은 횡단[어긋남]을 통해 소통한다. SNS를 장

착한 모나드들은 무질서하게 퍼져 있지만 얼마든지 동시에 커뮤니케이션할 수 있다. 오늘날의 시위 현장에는 서로 다른 지역과 다른 계층의 사람들이 심지어 다른 목적을 가지고 참여한다. 2011년 이집트혁명의 상징공간인 타흐리르Tahrir 광장에는 도시 회사원, 시골 농부들, 힙합으로 구호외치는 청년들, 동물애호모임 등이 함께 했다고 한다. 모두 독재타도를 외쳤지만 시위 구호는 조금씩 달랐다. “무바라크 물러나라”는 고전적 구호도 있었지만 “페이스북, 래퍼 고마워요”라는 젊은 구호도 있었다. 생성-커뮤니케이션은 어긋나있는 커뮤니케이터들 사이를 어긋나게 가로지르며 횡단한다. 정해진 코스를 그냥 지나가는 것이 아니라, 스스로 코스를 만들면서 진화하는 것이다.

이렇게 생성-커뮤니케이션은 종합, 계열, 기호, 횡단이라는 개념을 통해 작동한다는 것을 알 수 있다. 그리고 생성-커뮤니케이션 존재론과 원리론을 통해 규명된 명제들은 구체적 현실에 실천적으로 적용될 수 있다.

일곱째, 생성-커뮤니케이션은 ‘비소통의 소통’이다. ‘비소통의 소통’라는 문구 속의 두 가지 소통은 엄밀하게 구분된다. 전자가 ‘공통적인 것의 강요’에 해당하는 모델이라면, 후자의 소통은 ‘공통적인 것의 생성’을 의미한다. 사실 들뢰즈 커뮤니케이션론의 실천적 핵심은 ‘공통적인 것의 강요’를 극복함으로써[비소통], ‘공통적인 것의 생성’에 이르는 것[소통]’이다. 이것은 최근의 SNS혁명에서 흔히 발견되는 양상이다. 이집트혁명 초기에 독재권력은 신문과 방송을 통제하고 인터넷을 차단을 시도하기도 했다. 그러나 혁명의 진행상황은 수많은 모나드들을 통해 전 세계로 퍼져나갔다. 이처럼 올드미디어를 통해 ‘공통적인 것을 강요’하려는 독재권력의 시도에 굴하지 않고[비소통], 뉴미디어를 통해 ‘공통적인 것을 생성’함[소통]함으로써 혁명을 승리로 이끌 수 있었던 것이다. 문제는 권력과 자본에 봉사하는 모든 모델들을 무력화시키고 생성-커뮤니케이션을 확보하는 것이다.

여덟째, 생성-커뮤니케이션은 집합적 배치를 바꾼다. 현실성의 층위에서의 지속적인 탈영토화가 잠재성의 층위에서의 잠재화를 가능하게 한다. 지속적인 상대적 탈영토화만이 절대적 탈영토화에 도달할 수 있게 해준다.

상대적 탈영토화는 가능한 빠르게 자주 배치를 바꾸는 것이다. 들뢰즈가 권력과 자본으로부터의 탈주를 강조하는 이유이다. 이처럼 커뮤니케이션의 내용을 바꾼다고 해서 세상이 달라지지는 않는다. 세상을 바꾸고 싶으면 커뮤니케이션의 배치를 바꾸어야 한다. 월스트리트 점거시위캠프의 문화예술그룹의 말을 인용해보면, “사회관습과 제도를 바꾸려면, 대화를 바꾸어야 합니다. 그러려면 대화를 규정하는 배경이 되는 미학, 상징, 이미지를 먼저 바꾸어야 합니다”(Writers for the 99%, 2011/2012: 167). 여기서의 미학, 상징, 이미지가 바로 커뮤니케이션의 배치이다. 이처럼 우리는 생성-커뮤니케이션의 존재론적, 원리적, 실천적 명제를 검토함으로써 생성-커뮤니케이션이 강력한 실천적 역량을 가지고 있음을 확인할 수 있었다.

그렇다면 생성-커뮤니케이션을 통해 당장 무엇을 할 수 있는가? 지금까지 살펴본 여덟 가지 명제들은 사실 생성-커뮤니케이션의 정의인 ‘공통적인 것의 생성’으로 집약된다. 이로부터 그것의 존재론적, 원리적, 실천적 명제들이 도출되는 것이다. 말하자면 생성-커뮤니케이션의 구체적 실천전략도 ‘공통적인 것의 생성’이라는 정의로부터 도출할 수 있는 것이다.

오래 전부터 ‘공통적인 것’을 사이에 두고 지배 권력과 대항세력은 첨예하게 대립해왔다. 역사적으로 그 대결에서 대항세력이 제대로 된 승리를 해본 적은 거의 없다. 물론 새로운 미디어의 출현과 커뮤니케이션 혁명이 진행되는 초기의 극히 짧은 시기를 제외하곤 말이다. 그 이유는 권력은 커뮤니케이션을 장악하기 위해 대항세력이 따라올 수 없을 정도의 자본을 투하하기 때문이다. 그래서 대항세력은 항상 지배권력이 또 다른 지배적 매체를 확보한 다음에야 겨우 이전의 지배적 매체의 일부를 소유할 수 있게 된다. 예를 들어 현대의 지배적 매체인 방송사의 경우, 천문학적인 비용때문에 대항세력이 제대로 된 방송사를 갖는다는 것은 현실적으로 불가능하다. 다만 그 이전의 지배적 매체였던 신문사의 일부를 소유할 수는 있다. 그래서 역사적으로 ‘공통적인 것의 생성’이 ‘공통적인 것의 강요’를 장기간에 걸쳐 압도한 경우는 없었다.

그런데 오늘날의 디지털과 인터넷 테크놀로지에 의해 대항세력이 지배권

력에 맞서는 지배적 매체를 장악하는 것이 가능하게 되었다. 팟캐스트인 '나는 꼼수다'나 '뉴스타파'가 브로드캐스트인 공중파를 능가하는 경우를 우리는 종종 지켜볼 수 있었다. 여전히 압도적인 자본력의 문제는 남아있지만 이것은 놀라운 관계의 변화를 보여준다. 사실 이것은 오늘날 '공통적인 것의 투쟁'이 사이버 공간에서 벌어지고 있기 때문이다. 실제로 온라인 공간에서의 이런 투쟁은 1990년대부터 '사이버 전쟁', '네트전netwar', '정보전쟁'이라는 이름으로 논의되어왔다.[413] 해리 클래버는 사이버라는 '공통적인 공간'에서 '강요'와 '생성'에 대하여, "공생 관계의 또 다른 측면에서, 컴퓨터 커뮤니케이션 네트워크들의 사이버스페이스 세계는 그 자체로 이미 다면적 투쟁들의 지형이었"다고 지적한다(Cleaver, 1998: 197). 이로부터 우리는 들뢰즈의 커뮤니케이션 실천론이 도달할 수 있는 최대치를 상상할 수 있게 되었다.

최근 SNS로 인한 정치적 변동은 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 첫째는 새로운 커뮤니케이션 방식에 제대로 대응하지 못해 권력이 붕괴한 경우이다. 이것은 2011년 중동혁명이 여실히 보여주고 있다. 둘째는 미국을 비롯한 나머지 국가들이 해당되는데, 정치적인 유연성으로 인해 뉴미디어로 인한 정치적 변동이 미미한 것으로 보이는 경우이다. 그러나 이런 국가들에서도 보이지 않는 치열한 사이버 투쟁이 전개되고 있다. 2013년 미국의 전직 CIA요원인 에드워드 스노든E. Snowden이 폭로가 한 사례이다. 그에 따르면, 미국정보기관 NSA는 다른 국가에 대한 해킹뿐만 아니라 자국민에 대한 광범위한 민간인 사찰을 하고 있다. 이것은 감시하는 권력과 탈주하는 대중 사이에서 사이버 투쟁이 본격화되었음을 보여준다.[414] 그러나 이

413) 사이버 투쟁에서 가장 대표적인 '공통적인 것의 강요'는 1993년 랜드RAND연구소에서 간행된 존 아킬러J. Arquilla와 데이비드 론펠트D. Ronfeldt의 논문 「사이버 전쟁이 도래하고 있다!CyberWar is Comming!」로 알려져 있다. 이 논문에서 그들은 '사이버 전쟁 cyberwar'이라는 용어와 진보세력의 사회적 투쟁을 말하는 '네트전netwar'이라는 용어를 사용하기 시작했다. 이 논문이 유명해진 이유는 네트워크 상에 등장한 사이버 전쟁에서 정부 차원의 군사적 대응이 필요하다고 주장했기 때문이다.

414) 흥미로운 것은 스노든을 어떻게 규정할 것인가 하는 문제를 두고 벌어진 사이버 전쟁이다. 개방형 백과사전인 위키피디아wikipedia에서는 스노든의 인물소개를 두고 좌파와 우파 사이에 편집전쟁이 벌어진 것이다. 2013년 8월 2일 하루 동안 스노든은 감시플그램을 폭

전쟁이 실제 전쟁 이상의 파괴력이 있다는 사실을 대부분 모른다. 이러한 미시적 투쟁은 거시적 투쟁보다 그 여파가 훨씬 더 광범위하고 치명적인 것이 될 것이다. 이에 대해 프랑스 철학자 마트롱A. Matheron은 다음과 같이 말한다.

> 새 세상이 오기 전까지는, 모든 정치사회는 자기 본성과 어울리지 않는 제도, 자기 안에 이질적 물체처럼 끼어 있는 제도를 포함하기 마련이다. …… 물론 이러한 왜곡에도 불구하고, 국가는 그의 코나투스를 정의하는 상달 운동과 하달 운동을 이어가는 동안만큼은 살아남을 것이다. 그러나 어쨌든 운동이 잘 전달되지는 못할 것이며, 어느 지점에선가 소통이 가로막힐 때 사회체는 죽음을 맞이한다(Matheron, 1988/2008: 498)

대부분의 경우 권력은 새로운 매체의 등장으로 인한 변화의 압박을 재빨리 파악하지만 그 대응방식은 반시대적인 경우가 많다.[415] 권력은 과거의 방법으로 통제를 시도하지만, 대부분 통제불능의 상황에 이르게 된다. 오늘날 인터넷 루머에 대한 권력의 대응방식이 이를 잘 보여준다. 권력의 이성 내부로 정의할 수 없는 루머는 거짓이고, 자본이 포섭할 수 없는 루머는 모두 유언비어가 된다. 그래서 권력과 자본은 끊임없이 루머의 '진상'을 밝히고, 그 진원지를 색출하는데 전력을 기울이지만, 그들은 루머가 그 자체로 메시지라는 것을 모른다. 2008년 촛불시위에서 MB정부의 대응방식을

로한 '미국인'이었다가, 글을 작성하는 사람의 입장에 따라 '반체제인사', '배신자', '내부고발자', '망명신청자' 등으로 계속 바뀌었다. 며칠이 지나서는 중립적 표현인 '미국 전직 기술 계약직 직원'과 '미국 전직 정보분석가'로 자리 잡았다고 한다.

415) 맥클루언은 이것을 '백미러 효과rear mirror effect'라고 불렀다. 백미러는 지나온 과거를 보여줄 뿐, 자동차가 달리고 있는 현재를 보여주지 못한다. 이미 세상은 달라졌는데 관습적으로 과거의 방식에 매달려 있음을 비판하는 말이다. "대부분의 사람들은 '그들 세계의 백미러'라고 부르는 것에 매여 있다. …사람들은 단지 자신들의 과거 [테크놀로지]환경만을 의식할 수가 있다. 말하자면, 새로운 환경으로 완전히 대체될 때 까지 사람들은 그 환경을 제대로 알아보지 못한다는 것이다. 우리가 살고 있는 세계를 항상 한 걸음 뒤쳐져서 파악하는 것이다"(Mcluhan, 1995: 238). 백미러로 보는 세계는 이미 우리가 지나친 세계일뿐 우리가 실제 살고 있는 세계를 보여주지는 못한다. 맥클루언은 백미러만 보고있는 인간의 어리석음에 대해 다음과 같이 경고한다. "만일 우리가 이러한[전기시대의] 엄청난 발전에 대해 관습적인 백미러식 접근을 계속한다면, 서구 문명 전체는 파괴되어 역사의 쓰레기통 안으로 쓸려갈 것이다"(McLuhan & Zingrone, 1995: 265)

보라. 정부는 <PD수첩>이라는 일개 방송 프로그램을 루머의 진원지로 고발하고, 국민행동본부를 주동자 없는 시위의 주동자로 지명하고 나섰다.

MB정부가 보여준 시대에 뒤떨어진 커뮤니케이션 통제방식은 역설적으로 생성-커뮤니케이션이 얼마나 위협적인가를 보여준다. 이것은 스피노자로부터 유래한 '공포와 대중의 아포리아'를 연상시킨다. 그것은 권력이 역사적으로 구사해온 전형적인 '공포'조장의 난점이다. 그 전략 가운데 하나는 소통 산업과 매스미디어를 통제함으로써, 보이지 않는 공포와 일상의 파시즘을 소통시키는 것이다. 네그리는 제국적 권력이 "(소통에 의한) 공포"(Negri & Hardt, 2000/2001: 455)에 바탕하고 있다고 지적한 바 있다. 그에 따르면, "엄청난 소통기업들이 제시하는 정보의 근본적인 내용은 공포이다. 미래에 대한 불안과 빈곤이라는 지속적인 공포는 가난한 사람들 사이에서 노동을 위한 투쟁을 만들어내고 제국적 프롤레타리아트 사이에 갈등을 유지하는 데 핵심 열쇠이다"(Negri & Hardt, 2000/2001: 437).

그러나 제국적 권력이 공포조장에 대해 민감하게 반응할수록 '공포와 대중의 아포리아'를 노출할 위험은 더 커진다. 권력과 자본이 그렇게 열심히 공포를 유포시키는 이유도 그렇게 하지 않으면 자신들이 공포스러운 상황에 빠질 것을 두려워하기 때문이다. 모든 사람들이 빠른 속도로 한꺼번에 소통할 수 있다는 사실만큼 권력에게 공포스러운 것은 없을 것이다. 정치인이나 연예인의 사소한 실수조차 SNS를 거치는 순간 저항할 수 없는 폭력이 되어 그들을 짓누른다. 중동에서 보여준 혁명의 연쇄를 보라. 그것은 당장 광폭한 '전염병'의 이미지로 드러난다. 기존 미디어들에 비해 SNS는 그 전파 속도나 참여 인원의 수에 있어 가히 중세의 페스트를 연상시킨다. 그 충격은 암암리에 커뮤니케이션 개념을 더 이상 인간중심적인 모델로 돌아갈 수 없게 만들었다. 생성-커뮤니케이션의 빠른 속도와 폭발적 참여는 그 형태조차 확인하기 어려운 전염의 커뮤니케이션이다. 새로운 매체가 등장할 때마다 생성-커뮤니케이션으로 인해 짧은 순간 '통치불가능상태'가 연출되지만, 그 다음 순간 권력과 자본은 재빨리 모든 것을 포섭해버린다. 그러므로 문제는 그 짧은 순간 동안 얼마나 멀리 달아날 수 있는가가 관건이

다. 그 거리에 따라 공포의 대상이 결정되기 때문이다. 지금이 바로 '대중의 공포'라는 스피노자의 아포리아를 기억해야할 때이다. "대중은 두려운 존재이다. 두려워하지 않는다면 말이다"라는 (Spinoza, 1674/2002: 348). 사이버 전쟁에서 공포의 주인과 노예가 결정될 것이다.

생성-커뮤니케이션이 차이들을 보존하면서 서로 '전염'되는 '공통적인 것의 생성'이라면, 모델-커뮤니케이션은 중심을 향해 수렴하는 '공명' 또는 '공통적인 것의 강요'이다. 이 과정에서 모델-커뮤니케이션은 점점 더 중심화하고 권력화한다. 그래서 생성-커뮤니케이션론의 실천적 임무는 '강요'를 저지[해체]하고 '생성'을 지지[대체]하는 것이다. 들뢰즈에 따르면 현대의 통제사회에서 우리는 다음과 같은 결단의 순간에 있다. 그것은 일상적 공포의 노예로 살 것인가, 아니면 그 공포의 주인이 될 것인가 하는 것이다. 이것은 또한 첨단 미디어 테크놀로지와 소통산업을 권력과 자본의 품에 남겨둘 것인가, 아니면 그것을 이용해 새로운 커뮤니케이션 방식을 발명할 것인가의 문제이기도 하다. 들뢰즈는 다음과 같이 묻는다.

> "이제 문제는 다음과 같은 점을 아는 것으로 집약될 것이다. 즉 온갖 종류의 **원자적 또는 분자적 "개체군들(populations)"(매스 미디어, 통제 기구, 컴퓨터, 초지구적 무기들)**이 민중peuple을 길들이기 위해서든 아니면 통제하기 위해서든 또는 절멸시키기 위해서든 어쨌든 현존하는 민중을 계속 폭격할 것인가? 그렇지 않으면 다른 분자적 개체군들이 가능한지, 그리고 이것이 최초의 개체군들 속으로 미끄러져 들어가 도래할 민중peuple à venir을 출현시킬 것인가?"(MP, 1980/2001 : 656~657).

들뢰즈의 커뮤니케이션 실천론이 강력한 것은 기존의 현실에 저항하기 때문이 아니라, 그 본성 자체가 혁명적이기 때문이다. 들뢰즈는, "욕망은 혁명을 원하지 않는다. 그것은 그 자체로 자기가 원하는 것을 함으로써 혁명적이다"라고 말한다(AO, 1972/1994: 180). 생성-커뮤니케이션의 본성에는 이미 모델-커뮤니케이션이 보존하려는 자본과 권력을 해체시키는 경향이

내재되어 있다. 이것이 바로 SNS를 비롯한 뉴미디어가 창궐하는 오늘날, 들뢰즈의 개념이 비판 커뮤니케이션으로서 자리 잡을 수 있는 강력한 이유이다. 앞으로 커뮤니케이션의 변화 속에서 비판적 이론으로 자리잡게 되길 기대해본다.

PUKYONG NATIONAL UNIVERSITY
부경대학교

참 고 문 헌

1. 들뢰즈의 저작

Deleuze, Gille(1953). *Emprisme et subjectivité*, Universitaires de France. 한정헌·정유경 옮김(2012).『경험주의와 주체성』. 난장.

_____(1962). *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF. 이경신 옮김(1998).『니체와 철학』. 민음사.

_____(1963). *La Philosophie Critique de Kant*. Paris: PUF. 서동욱 옮김. (1995).『칸트의 비판철학』. 민음사.

_____(1964). *Proust et Les signes*. Paris: PUF. 서동욱·이충민옮김(1997).『 프루스트와 기호들』. 민음사.

_____(1966). *Le Bergsonisme*. Paris: PUF. 김재인(1996).『베르그송주의』. 문학과 지성사.

_____(1968a). *Différence et répétition*. Paris: PUF. 김상환 옮김(2004). 『차이와 반복』. 민음사.

_____(1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit. 이진경·권순모 옮김(2003).『스피노자와 표현의 문제』. 인간사랑.

_____(1969). *Logique du Sens*. Paris: Minuit. 이정우 옮김(1999).『의미의 논리』. 한길사.

_____(1981). *Logique de la sensation*. Paris:Minuit. 하태환 옮김(1995).『감각의 논리』. 민음사.

_____(1981). *Spinoza: Philosophie Pratique, Paris*: Minuit. 박기순 옮김. (1999).『스피노자의 철학』. 민음사.

_____(1983). *Cinema 1, L'Image-mouvement*, Paris: Minuit. 유진상 옮김 (2002).『시네마 I, 운동-이미지』. 시각과 언어.

_____(1985). *Cinema 2, L'Image-temps*, Paris: Minuit. 이정하 옮김(2005).『시네마 II, 시간-이미지』. 시각과 언어.

_____(1986). *Foucault (Collection 'Critique')*. Paris: Minuit. 허경 옮김(2003). 『푸코』. 동문선.
_____(1988). *Le pli: Leibniz et Baroque*. Paris: Minuit. 이찬웅 옮김(2004). 『주름, 라이프니츠와 바로크』. 문학과 지성사.
_____(1990). *Pourparlers*. Paris: Minuit. 김종호 옮김 (1993). 『대담 1972~1990』. 솔.
_____(2007). 박정태 엮고 옮김. 『들뢰즈가 만든 철학사』. 이학사.
Deleuze, Gille. & Guattari, Féllix(1972). *L'ANTI-OEDIPE: Capitalism et schizofhrenie I*. Paris:Minuit. 최명관 옮김(1994). 『앙띠 오이디푸스』. 민음사.
_____(1975). *Kafka: Pour une litterature mineure*. Paris: Minuit. 이진경 옮김(2001). 『카프카: 소수적인 문학을 위하여』. 동문선.
_____(1980). *Mille plateaux: Capitalism et schizofhrenie II*. Paris:Minuit. 김재인 옮김(2001). 『천개의 고원』. 새물결.
_____(1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris:Minuit. 이정임·윤정임 옮김(1999). 『철학이란 무엇인가』. 현대미학사.
Deleuze, Gille. & Parnet, Claire (1977). *Dialogues*. Paris: Flammarion. 허희정·전승화 옮김(2005). 『디알로그』. 동문선.

2. 들뢰즈의 논문

Deleuze, Gille(1963). "L'idée de genése dans l'esthétique de Kant," *Revue d'Esthetique*, vol. 16. 1권, 박정태 엮고 옮김(2007). 「칸트 미학에서의 발생의 이념」. 『들뢰즈가 만든 철학사』. 이학사.
Deleuze, Gille(1964). "Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition", *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 1권, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.
_____(1972). "Hume," François Châtlet, ed., *Histoire de la philosophie*, t. IV: *Les Lumiéres*, Paris, Hachette. 박정태 엮고 옮김(2007). 「흄」. 『들뢰즈가 만든 철학사』. 이학사.
_____(1972). "A quoi reconnaît-on le structualisme?", François Châtlet, éd., *Histoire de la philosophie*, t. VIII: *Le xxe siècle*, Paris, Hachette. 박정

태 엮고 옮김(2007).「구조주의를 어떻게 인지할 것인가?」.『들뢰즈가 만든 철학사』. 이학사.
_____(1995). ""Je me souviens" de Gilles Deleuze", *Le Nouvel Observateur* 1619: 50~1. (1993 interview with Deleuze by Didier Eribon).

3. 한국 문헌

김덕영(2003).『논쟁의 역사를 통해 본 사회학』. 한울.
김동식(2002).『프래그머티즘』. 아카넷.
김상환(2004).「들뢰즈 존재론의 기본 구도」. 질 들뢰즈.『차이와 반복』. 민음사.
백종현(2002).「『실천이성비판』 해제」. I. Kant.『실천이성비판』. 아카넷.
서동욱(2000).『차이와 타자』. 문학과 지성사.
_____(2002).『들뢰즈의 철학』. 민음사.
_____(2006).「사이버네틱스와 철학」. 한국칸트학회 엮음.『포스트모던 칸트』. 문학과 지성사.
양창렬(2010).「장치학을 위한 서론」. 양창렬 옮김(2010).『장치란 무엇인가? 장치학을 위한 서론』. 난장.
이유선(2006).『듀이&로티: 미국의 철학적 유산, 프래그머티즘』. 김영사.
이지훈(2007).「미셸 세르의 인식론」. 철학아카데미 편.『현대철학의 모험』. 길.
윤병철(1999).『커뮤니케이션, 사회학의 매듭』. 한울.
이정춘(1994).『매스미디어 효과이론』. 나남.
이진경(2002a).『노마디즘2』. 휴머니스트.
_____(2002b).『철학의 외부』. 그린비.
_____(2012).『대중과 흐름』. 그린비.
조정환(2011).『인지자본주의』. 갈무리.
최영송(2012a).「들뢰즈의 커뮤니케이션 사상」. 한국언론학보. 56권 1호: 364~387.
_____(2012b).「들뢰즈 관점에서 본 하버마스 화용론의 한계」. 커뮤니케이션 이론. 8권 1호: 101~141.
한자경(2001).「칸트」. 서양근대철학회 엮음.『서양근대철학』, 창비.
홍성욱(2010).「7가지 테제로 이해하는 ANT」.『인간 · 사물 · 동맹』. 이음.
황수영(2009).「시몽동의 개체화 이론: 프랑스 생성철학의 맥락에서」. 한국동서철학 편.『동서철학연구』제53호.

4. 외국 문헌

柄谷行人(Gojin, Garatani)(2001). *Transcritique*. 송태욱 옮김(2005).『트랜스크리틱』. 한길사.

佐藤佳幸(Yoshiyuki, Sato)(2007). *Pouvoir et Résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. L'Harmattan. 김상운 옮김(2012).『권력과 저항: 푸코, 들뢰즈, 데리다, 알튀세르』. 난장.

中村雄二郎(Yujiro, Nakamura)(1979). 共通感覺論. 株式會社岩波書店. 양일모·고동호 옮김(2003).『공통감각론』. 민음사.

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max(1947). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 김유동·주경식·이상훈옮김(1995).『계몽의 변증법』. 문예출판사.

Agamben, Giorgio(1995). *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Giulio Einau야 editore s.p.a. 박진우 옮김(2008).『호모 사케르: 주권권력과 벌거벗은 생명』. 새물결.

_____(2006). "Che cos'è un dispositivo?": Nottetempo.「[배열]장치란 무엇인가?」, 양창렬 옮김(2010).『장치란 무엇인가? 장치학을 위한 서론』. 난장.

_____"Metropolis", http://www.generation-online.org/p/fpagamben4.htm.

Arendt, Hannah.(1982). *Lectures on Kant's political Phylosophy by Hannah Arendt*. Univ. of Chicago. 김선욱 옮김(2002).『한나 아렌트, 칸트 정치철학 강의』. 푸른숲.

Badiou, Alain(1997). *Deleuze—La clameur de l'Etre*, Hachette Littératures. 박정태 옮김(2001).『들뢰즈—존재의 함성』. 이학사.

Balibar, étienne(1989). "Spinoza, politique et communication", Cahiers Philosophiques.「스피노자, 정치와 커뮤니케이션」. 윤소영 옮김(1996).『알튀세르의 현재성』. 공감.

_____(1989). "Thèses", Raison Presente, no. 89.「테제들」. 윤소영 엮음(1991).『마르크스주의의 역사』. 민맥.

_____(1996). *Spinoza et la politique*. Universitaires de France. 진태원 옮김(2005).『스피노자와 정치』. 이제이북스.

_____(1997). *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. 최원·서관모 옮김(2007).『대중들의 공포-마르크스 전과 후의 정치와 철학스피노자와 정치』. 도서출판b.

Barthes, Roland(1975). *Roland Barthes par Roland Barthes*. Édition du Seuil.

이상빈 옮김(1997).『롤랑 바르트가 쓴 롤랑 바르트』. 강.

Benjamin, Walter(1939). “Das Kunstwerk im Zaitalter seines technischen Reproduzierbarkeit". *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., 1972~89, Bd. I/2, pp.471~508. 최성만 옮김(2007).「기술복제시대의 예술작품」.『발터 벤야민 선집2. 기술복제시대의 예술작품/ 사진의 작은 역사 외』. 길.

Bergson, Henry(1889). *Essai les données immediates de la conscience*. Paris: Alcan. 최화 옮김(2001).『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』. 아카넷.

_____(1896). *Matière et Mémoire: essai 녁 la relation 여 corps à l'esprit*. Paris: Alcan. 박종원 옮김(2005).『물질과 기억』. 아카넷.

Bogue, Ronald, (2003). *Deleuze on cinema*. NewYork: Routledge.

_____(2003). *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*. Tayler & Francis Books. 사공일 옮김(2006).『들뢰즈와 음악, 회화, 그리고 일반 예술』. 동문선.

Bolter, Jay D. & Grusin, Richard(1999). *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge: The MIT Press. 이재현 옮김(2006).『재매개: 뉴미디어의 계보학』. 커뮤니케이션북스.

Boundas, Constantin V. "Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual", Patton, Paul(ed)(1996). *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell Publishers.

Braudel, Fernand(1986). *Civilisation Matérielle, économie et Capitalisme, XV-XVIII Siècle, Tome 1. Les Structures du Quotidien: Le Possible et L'imposible*. Paris: Armand Colin Editeur. 주경철 옮김(1995).『물질문명과 자본주의I-2: 일상생활의 구조 下』. 까치.

Buchanan, Ian(2000). *Deleuzism*. Duke Uni. Press.

Carey, James W(1988). *Communication as Culture*. Boston MA: Unwin Hyman.

Carpenter, Edmund & Varley, Frederik & Flaherty, Robert(1959). *Eskimo*. Toronto: Uni. of Toronto.

Cass, R. Sunstein(2009). *On Rumers*. Farrar, Straus and Giroux. 이기동 옮김(2009).『루머』. 프리뷰.

Childers, Joseph & Hentzi, Gary(1995). *The Colombia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. Colombia Universty Press. 황종연 옮김(1999).『현대문학·문화비평 용어사전』. 문학동네.

Cleaver, Harry(1998). *ZAPATISTA: “pull yourself up by your bootstraps”*. 이원영·서창현 옮김(1998).『사빠띠스따: 신자유주의, 치아빠스 봉기 그리고 사이버스페이스』. 갈무리.

Cobly, Paul. & Jansz, Litza., (1997), Introducing: Semiotics, Icon Books.; 조성택・변진경 옮김(2002).『기호학』. 김영사.

Cohen, Josh(2005). How To Read Freud. 최창호 옮김(2007).『HOW TO READ 프로이트』. 웅진지식하우스.

Crowley, David. & Heyer, Paul(ed.)(2007). *Communication in History: Technology, Culture, Society*. Allyn & Bacon. 김지운 옮김(2012).『인간 커뮤니케이션의 역사: 기술, 문화, 사회』. 커뮤니케이션북스.

Dance, Frank E. X.(1970). "The "Concept" of Communication," in *Journal of Communication*, 20: 201~210.

Delanda, Manuel(2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum. 이정우·김영범 옮김(2009).『강도의 과학과 잠재성의 철학』. 그린비.

_____(2006). *A New Philosophy of Society*. London: Continuum.

Difonzo, Nicholas(2012). *The Watercooler effect : a psychologist explores the extraordinary power of rumers*. Avery. 곽윤정 옮김(2012).『루머사회』. 흐름출판.

Dreier, P.(1982). "The position of the press in the US power Structure" in *Social Problems*, 29(3):298~310.

Dyer-Witheford, Nick(2006). "The Circulation of The Common", http://www.fims.uwo.ca/people/faculty/dyerwitheford/Commons2006.pdf

Eco, Umberto. & Sebeok, A. Thomas(ed.)(1988). *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Indiana Uni. Press. 김주환·한은경 옮김(1994).『논리와 추리의 기호학』. 인간사랑.

Faulkner, Keith W(2006). *Deleuze and Theree syntheses*. Peter Lang Publishing. 한정헌 옮김(2008).『들뢰즈와 시간의 세 가지 종합』. 그린비.

Foucault, Michel(1966). *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Gallimard. 이규현 옮김(2012).『말과 사물』. 민음사.

_____(1969). *Archeologie du Savoir*. Gallimard. 이정우 옮김(1992).『지식의 고고학』. 민음사.

_____(2004). "Preface" in Deleuze, Gille. & Guattari, Féllix(1972). Hurley, Robert & etc(ed.)(2004). *Anti-Oedipus*. London: Continuum.

Foucault, Michel & Gordon, Colin(ed.)(1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Vintage. 홍성민 옮김(1991).『권력과 지식-미셸 푸코와의 대담』. 나남.

Foucault, Michel & Kant, Immanuel(2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique & Introduction à l'Anthropologie*(1964 First ed.). Paris: Vrin. 김광철 옮김(2012).『칸트의 인간학에 관하여-『실용적 관점에서 본 인간학』 서설』. 문학과 지성사.

Frank, Thomas(2005). *What's the Matter with Kansas?: How Conservatives Won the Heart of America*. 김병순 옮김(2012).『왜 가난한 사람들은 부자를 위해 투표하는가』. 갈라파고스.

Freud, Sigmund(1896). 이재원 옮김(1999).『과학적 심리학 초고』. 사랑의 학교.

_____(1900). Die Traumdeutung, Fischer Verlag. 김인순 옮김(1997).『꿈의 해석』. 열린책들.

_____(1915). Das Unbewuβte, Standard(ed). 윤희기 옮김(2008). 무의식에 관하여.『정신분석학의 근본 개념』. 열린책들 11.

Gerbner, George(1956). "Toward a General Model of Communication" in Cobley, Paul(ed.)(2006). *Communication Theories*. London & New york: Routledge.

Goffman, Erving(1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor Books.

Goldfarb, Jeffery(2006). *The Politics of Small Things: The Power of the Powerless in Dark Times*. Chicago Universty. 이충훈 옮김(2011).『작은 것들의 정치』. 후마니타스.

Gorden, Colin(ed)(1980). *Power/Knowledge*. New York: Pantheon. 홍성민 옮김(1991).『권력과 지식: 미셸 푸코와의 대담』. 나남.

Guattari, Félix(1977). *La Revolution Moleculaire*. Recherches. 윤수종 옮김(1998).『분자혁명』. 푸른숲.

_____(1979). *L'inconcient machinique*. 윤수종 옮김(2003).『기계적 무의식』. 푸른숲.

_____(2003). *Psychanalyse et Transversalité*. 윤수종 옮김(2004).『정신분석과 횡단성』. 울력.

Habermas, Jürgen(1962). *Strukturwandel und Öffentlichkeit*, Frankfurtuhrt: Suhrkamp. 한승완 역(2001).『공론장의 구조변동』. 나남.

_____(1981a). *Theorie des Kommunikativen Handelns, 1*. Suhrkamp Verlag. 장춘익(2006).『의사소통행위이론1』. 나남출판.

_____(1981b). *Theorie des Kommunikativen Handelns, 2*, Suhrkamp Verlag. 장춘익(2006).『의사소통행위이론2』. 나남출판.

_____(1990). “Vorwort zur Neuauflage 1990”. *Strukturwandel und Öffentlichkeit*, Frankfurtuhrt: Suhrkamp. 한승완 역(2001).「1990년 신판의 서문」.『공론장의 구조변동』. 나남.

_____(1992). *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. 한상진·박영도 옮김(2000).『사실성과 타당성』. 나남.

Hall, Edward H(1959). *The Silent Language*. 최효선 옮김(2000).『침묵의 언어』. 한길사.

_____(1966). *The Hidden Dimension*. 최효선 옮김(2002).『숨겨진 차원』. 한길사.

Hardie, Iain & MacKenzie, Donald(2010).「경제행위자 조합하기」. 브루노 라투르 외 지음. 홍성욱 엮음(2010).『인간 · 사물 · 동맹』. 이음.

Hartman, Frank.(2000). *Medienphiosophie*. 이성엽 · 강웅경 옮김(2008).『미디어 철학』 북코리아.

Jansen, S. C(1988). *Censorship*. New York: Oxford University Press.

Kant, Immanuel(1781A, 1787B). *Critik reinen Vernunft*, Riga. 백종현 옮김(2006).『순수이성비판』. 아카넷.

_____(1793B, 1908V). *Critik der Urteilskraft*, Berlin: bey lagarde und Friederich.. 백종현 옮김(2009).『판단력비판』. 아카넷.

La Boétie, étienne de(1570). “Discours de la servitude volontaire”. 박설호 엮고 옮김(2004).『자발적 복종』. 울력.

Latour, Bruno(2010).「행위자네트워크 이론에 관하여」. 브루노 라투르 외 지음. 홍성욱 엮음(2010).『인간 · 사물 · 동맹』. 이음.

Lazzarato, Maurizio(1996). “비물질 노동Immaterial Labor.” Minnesota: Mineapolis. 조정환 옮김(2005).『비물질노동과 다중』. 갈무리.

_____(2004). “자본-노동에서 자본-삶으로Les Revolutions du Capitalisme 3부 초고.” Paris: Seuil. 서창현 옮김(2005).『비물질노동과 다중』. 갈무리.

Lazasfeld, P. F. & R. K. Merton(1960). “Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action,″ in W. Schramm. *Mass Communications*. Urban: Univ. of Illinois Press.

Levinson, Paul(2009). *NEW NEW MEDIA*. 설진아·권오휴 옮김(2011).『뉴뉴미디어』. 피어슨.

Luhmann, Niklas(1995) *Die Realität der Massenmedien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 김성재 옮김(2006).『대중매체의 현실』. 커뮤니케이션북스.

_____(1997) *Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. 장춘익 옮김(2012).『사회의 사회』. 새물결.

Lyotard, Jean-François(1971). *Discours, figure*. Paris: Klincksiek.

Manovich, Lev(2004). *The Language of New Media*. Thinking Tree Publishing. 서정신 옮김(2004).『뉴미디어의 언어』. 생각의 나무.

Marcuse, Herbert(1964). *One-Dimensional Man*. Bosyon: Beacon Press. 이희원 옮김(1993).『일차원적 인간』. 육문사.

Marx, Karl(1959). *Capital, Ⅲ*. 김수행 역(1990).『자본론 Ⅲ(상)』. 비봉출판사.

_____(1844). *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW 4권, Stuttgart: Dietz;「공산주의당 선언」.『칼 마르크스/프리드리히 엥겔스 저작선집』1권(1992). 박종철출판사.

_____(1845). *Thesen* ü*ber Feuerbach*, MEW 3권, Stuttgart: Dietz;「포이어바흐에 관한 테제들」.『칼 마르크스/프리드리히 엥겔스 저작선집』1권(1992). 박종철출판사.

_____(1845). *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3권, Stuttgart: Dietz, 박재희 옮김(1988).『독일이데올로기 I』. 청년사.

_____(1885). *Der achtzehnte Brumaire des Luis Bonaparte*, MEW 8권, Stuttgart: Dietz;「루이 보나쁘르뜨의 브뤼메르 18일」.『칼 마르크스/프리드리히 엥겔스 저작선집』2권(1997). 박종철출판사.

_____(1997). *Zur Kritik der politischen* Ökonomie, MEW 13권, Stuttgart: Dietz;「정치경제학 비판을 위하여. 서문」.『칼 마르크스/프리드리히 엥겔스 저작선집』2권. 박종철출판사.

Matheron, Alexandre(1988). *Individu et Communauté chez Spinoza*. 김문수·김은주 옮김(2008).『스피노자 철학에서 개인과 공동체』. 그린비.

Mauss, Marcel(1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F. 이상률(2002).『증여론』. 한길사.

McLuhan, Marshall(1962). *The Gutenberg Galaxy. the making of typographic man*. Univ. of Toronto Press. 임상원 옮김(2005).『구텐베르크 은하계』. 커뮤니케이션북스.

_____(1964). *UNDERSTANDING MEDIA: The Extentions of Man*. 김성기, 이한우 옮김(2002).『미디어의 이해』. 민음사.

McLuhan, E. & Zingrone, F(ed.)(1995). *Essential Mcluhan*. BasicBooks.

McQuail, Denis(2005). *McQuail's Mass Communicatrion Theory*. Sage Publications Ltd(5th edition). 양승찬·이강형 공역(2008).『매스 커뮤니케이

션 이론』. 나남.

McMahon, Melissa(2005). "Difference, repetition". Stivalr, Charles J(ed.). *Gilles Deleuze: Key Concepts*. Cromwell Press.

Negri, Antonio(1981) *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Milano: Feltrinelli, 윤수종 옮김(1997).『야만적 별종』. 푸른숲.

_____(1992). *Spinoza Sovversivo*. Roma: Antonio Pellican Editore. 이기웅 옮김(2005).『전복적 스피노자』. 그린비.

_____(2003). *Time for Revolution*. Continuum International. 정남영 옮김(2004).『혁명의 시간』. 갈무리.

Negri, Antonio & Hardt, Michael(2000). *Empire*. Harvard University Press. 윤수종 옮김(2001).『제국』. 이학사.

_____(2005). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin. 정남영·서창현·조정환 옮김(2008).『다중: 제국이 지배하는 시대의 전쟁과 민주주의』. 세종서적.

_____(2012). *Declaration*. Distributed by Argo Navis Author Services. 조정환 옮김(2012).『선언』. 갈무리.

Nerone, J. C(ed.)(1995). *Last Rights: Revisiting Four Theories of the Press*. Chicago: Universty of Illinois Press.

Ong, Walter J(1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London & New York: METHUEN. 이기우·임명진 옮김(1995).『구술문화와 문자문화』. 문예출판사.

_____(2007).「구두언어, 문자해독, 현대 매체」in Crowley, David. & Heyer, Paul(ed.). *Communication in History: Technology, Culture, Society*. Allyn & Bacon. 김지운 옮김(2012).『인간 커뮤니케이션의 역사: 기술, 문화, 사회』. 커뮤니케이션북스.

Parr, Adrian(2005). *The Deleuze Dictionary*. Columbia Uni. Press.

Patton, Paul. "Introduction", Patton, Paul(ed.)(1996). *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell Publishers.

Peirce, C. S., ed., Charles Hartshrne and Paul Weiss(1931~5). *Collected Papers of Chales Sanders Peirce Vol.1~6*. Cambridge: Harvard U. Press.

_____. ed., Arthur Burks(1958). *Collected Papers of Chales Sanders Peirce Vol.7~8*. Cambridge: Harvard U. Press.

_____. ed. Hoopers(1992). *James. Peirce on SIGNS; Writings on Semiotics*

by Charles Sanders Peirce. The University of North Carolina Press. 김동식·이유선 옮김(2008).『퍼스의 기호학』. 나남.

Peters, John Durham.(1999). *Speaking into the air: A history of the idea of communication*. Chicago: Universty of Chicago Press.

Poulet, Georges(1950). *(I) Etudes sur le temps humain*. Polan. 조종권 옮김.(1994a).『인간적 시간의 연구』. 영한문화사.

_____(1963). *L'Espace proustien*. Gallimard. 조종권 편역(1994b).『프루스트적 공간과 존재의 변증법』. 동인.

Rancière, Jacques(1998). *Aux Bords du Politique*. La Fabrique-Edition. 양창렬 옮김(2008).『정치적인 것의 가장자리에서』. 길.

_____(2000). *Le Partage du Sensible*. La Fabrique-Edition. 오윤성 옮김(2008).『감성의 분할』. 도서출판b.

Reich, Wilhelm(1927). *Die Funktion des Orgasmus, Leipzig*. Wien: Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.. 윤수종 옮김(2005).『오르가즘의 기능』. 그린비.

_____(1933). *Msssenpsychologie des Faschismus*. Kopenhagen, Prag, Zurich: Sexpol Verlag. 오세철·문형구 옮김(1980).『파시즘의 대중심리』. 현상과 인식.

Rothenbuler, E. W(1937), "The living room celebration of the Olympic Games", *Journal of Communication*. 38(4): 61~68.

Saussure, de Ferdinand(1972). *Cours de Lingustique Générale*, Paris: Payot. 최승언 옮김(1990).『일반언어학 강의』. 민음사.

Schramm, Wilbur(1954). "How Communication Works" in Schramm, W(ed.). *The Process and Effects o Mass Communication*. Urbana: University of Illinois Press.

_____(1963). "The challenge to communication research". R. O. Nafziger & D. M. White (Eds.). *Introduction to mass communications research*. Baton Rouge: Louisiana State Press.

_____(1964). *Mass Media and National Development*. Stanford University Press. 김일철・조명한 옮김(1972).『매스미이디어와 국가발전 상・하』. 을유문화사.

Serres, Michel(1977). *HERMES Ⅳ. La Distributio*, Paris: Minuit. 이규현 옮김(1999).『헤르메스』. 민음사.

_____(1980). *Le Parasite*, Paris: Grasset et Fasquelle. 김웅권 옮김(2002).『기

식자』. 민음사.

_____(1993). *La légend des anges*, Paris: Flammarion. 이규현 옮김(2008).『천사들의 전설』. 그린비.

Serres, Michel & Latour, Bruno(1993). *Conversations on Science, Culture, and Time: Michel Serres with Bruno Latour*, University of Michigan Press. 박동천 역(1994).『해명』. 솔.

Shannon, Claude E. & Weaver, Warren(1949). *The Mathematical Theory of Communication*. University of Illinois Press.

Simmel, Georg(1971). *On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press.

_____(1895). "Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie" in *Wiener Wochenschrift für Politik, Volkswittschaft, Wissenschaft und Kunst*. Die Zeit. 김덕영·윤미애 옮김(2005).「유행의 심리학. 사회학적 연구」.『짐멜의 모더니티 읽기』. 새물결.

Simondon, Gilbert(Auth.) & Natahlie, S./Jean-Yves Chateau(ed.)(2010). *Communication et Information*. Dépôt légal.

Simpson, Christopher(1994). *Science of Coercion: Communication, Research and Psychological Warfare, 1945~1960*. Oxford Publishing Limited. 정용욱 역(2009).『강압의 과학: 커뮤니케이션 연구와 심리전, 1945~1960』. 선인.

Spinza, Benedictus(1674). Samuel Shirley(ed.)(2002). *Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

_____. Samuel Shirley(ed.)(1995). *The Letters*. Indianapolis: Hackett.

Tarde, Gabriel(1895). *Monadologie et Sociolgie*. Institut Synthélabo.

Toqueville, Alexis de(1856). *L'Acien Régime et la Révolution*. 이용재 옮김(2006).『앙시앵 레짐과 프랑스혁명』. 박영률출판사.

Uexkill, Jakob von(1965). *Mondes animaux et monde humain*. Denoel. 정지은 옮김(2012).『동물들의 세계와 인간의 세계』. 도서출판b.

Villani, Arnaud et Sasso, Robert(2003). *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. 신지영 옮김(2012).『들뢰즈 개념어 사전』. 갈무리.

Weber, Samuel(2000). "The Virtuality of the Media" in *Emergences: Journal for the Study of Media & Composite Cultures* Vol. 10 No. 1. pp.37~54. 1045-7224. Taylor & Francis.

Westley, Bruce H. & MacLean, Malcolm S(1957). "A Conceptual Model for Communications Research", *Journalism Quarterly* 34: 31~38.

Writers for the 99%.(2011). *Occupying Wall Street*. 임명주 옮김(2012).『점령하라 -99% 대 1% 월스트리트 점령 인사이드 스토리』. 범양사.

Zizek, Slavoj(1991). *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Verso. 박정수 옮김(2004).『그들은 자기가 하는 일을 알지 못하나이다』. 인간사랑.

_____(2004). *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*. Taylor & Francis Books. 김지훈·박제철·이성민 옮김(2006).『신체 없는 기관』. 도서출판b.

PUKYONG NATIONAL UNIVERSITY
부경대학교

ABSTRACT

A Study on the Communication Theory of Gilles Deleuze: The Dialectics of Difference and Repetition, and The Becoming-Communication

Choi, Young-Song
Dept. of Mass Communication
The Graduate School
Pukyoung National University

This dissertation is one of attempts to overcome the limits that establishing Communications Studies as a discipline could have, through the meeting both philosophy and communication studies. By introducing Deleuze's ontology to communication academia, it tries to enrich the theoretical discussion and to broaden the understandings of Deleuze's philosophy through reinterpretation in the topic of communication.

To this end, the paper proceeds in the following three directions. First, Deleuze's ontology can be re-read through the notion of communication. Deleuze, in his core work 'Difference and Repetition', defines his ontology as 'the dialectic of difference and repetition'. Difference indicates 'the things that differences' between repeat and repeat, while Repetition does 'the things that build differences' between the difference and the difference. It is the Becoming-Communication that differents make process of the becoming through the repetition[the things that build differences]. Becoming-communication of Gilles Deleuze can be re-interpret by the frame of the virtual, the actual and individuation. through the concept of 'triadic relationship and double movement'.

Compared with Deleuze's 'Becoming-Communication', existing mainstream Communication Studies is classified as 'Model-Communication'. The former is based on the ontology, whereas the latter is based on a human-centered epistemology. While Becoming-Communication is transmitted with each other while preserving the differences, Model-Communications indicates 'resonance' that converges towards the Power and the Capital. The former creates a common things on the layer of the virtual, but the later acts as 'the coercion of the common' in the proportional to the passage of time on a layer of reality. Deleuze believe the confrontational relationship between becoming communication and model communication could be solved by 'communication of non-communication'. Non-communication argues that it can lead to true ontological communication by overcoming the communication that resonates. So that by overcoming the limitations of model communication that stays as a discipline in reality, it can lead to the real Communication. Which means, it can lead to 'the becoming of the common' by disputing and dismantling 'the coercion of the common'.

Second, the operation principle of Deleuze's Becoming- communication can be explained through the concepts of a synthesis, series, signs and transversality. Deleuze's text can be read as the repetition of making differences for becoming communication. We can find something common especially in these concepts: Synthesis in *L'ANTI-OEDIPE*, Series in *Logique du Sens*, Signes in *Proust et Les signs*』, Transversality in *Mille plateaux*, *L'ANTI-OEDIPE*, and *Proust et Les signs*. All of these concepts show how Deleuze's Becoming-Communication works.

Synthesis shows that communication is a cutting as well as a flow. This is proved by the three kinds of synthesis: Connection, Disjunction and Conjunction. The form of synthesis is classified by the way of each cutting. Synthesis paradoxically shows the principle of becoming-communication that is cutting within the flow. Series shows that communications differs by the kind and the meaning of its types depending

the way of relationship. If Series changes, the meaning of the event changes as well. This means how accidental communication is. Series is the principle of connecting. Deleuze's concept of sign follows the way of Pierce. It is encounter with all Figures of the world. Through that encounter, We cannot escape the 'violent communication' that makes us have to think. Sign is the principle of encounter. The transversality indicates that communication is not the transmission model between the sender to the receiver but the becoming model transverse between communicators. The transversal-communication refers to Nomadic way of communication which creates course deconstructing fixed courses. Transversality is the principle of declination.

Third, becoming-communication is practical concept that replace 'becoming of the common' by blocking 'coercion of the common'. According to the 'triadic and double movement', Deleuze's praxis is follows the principles of double movement between re-territorialization and de-territorialization that happens on the layer of the actual. While blocking and replacing re-territorialization and aiming for continuous deterritorialization is the essence of praxis of becoming-communication. Repetition of the identity in the territorialized actual brings oppressive results. Deleuze defines it as the 'coercion of the common'. To overcome 'coercion of the common', Deleuze argues to introduce the difference from the outside of the given actual. The experience of exterority that is not exist in the actual drives people to the situations that communication agents should communicate. By introducing such experience to the whole society and changing the set of placement is the politics of Becoming-Communication. Especially Deleuze maintains social critical attitude by claiming there are Orders behind the human pragmatics. Since all the languages are social orders, you can change collective assemblage by making them stutter and to be frustrated.

Deleuze particularly called the modern society as 'the society of control' that control people through communication as well as communication

through the control. He also called ‘controlled society’ as ‘the society of communication′. That is communication industry is located at the heart of the controlled society. The way that controlled society works, as Deleuze activists say, progresses in the exploitation of communicative labor. Double movements in the direction of dismantling its control is the praxis of Becoming Communication. A variety of practice concepts Deleuze showing the double movement will be variety of Delezian concepts: rhizome, the minor, schzo-analysis, molecular investment, micro-politics, the visage, the sleek, the haptic, contagion and war machine. .

Finally, We arrive the conclusion that Becoming-communication follows the triadic logic. At the first stage, The virtual communication and the actual communication are clearly confronting. At the second stage, Deleuze sees ‘the obtrusive communication′ in the actual is the temporal stop of ’becoming-communication′ in the virtual. The former should be overcome by the latter. At the third stage, the model-communication on the actual layer can only be corrected and changed by the becoming-communication. Therefore, the purpose of this paper is to replace the model-communication based on the philosophy of identity through the becoming- communication which is on ontology of difference. Another purpose of this paper is to provide an alternative to overcome the limitations of the mainstream communication studies.

Key words: becoming-communication, becoming of the common, coercion of the common, communication of non-communication, triadic and double movement, the actual and the virtual, individuation