철학적 중도로서 리즘

정 순 백(전남대학교 BK21PLUS 학술연구교수)

【주제분류】 현대프랑스철학, 불교사상

【주요어】 리즘, 미리우, 내재성, 다양체, 통일성, 리즘적 중도, 철학적 중도, 내재적 중도

【요약문】 본고는 『천 개의 고원』의 서문인 「리즘」을 바탕으로 하여, 리즘을 이해하기 위한 핵심개념 중의 하나인 ‘미리우(milieu)’를 ‘리즘적 중도’이자 일종의 ‘철학적 중도’로 규명하는 것을 목적으로 한다.

글의 구체적인 전개과정은 다음과 같다. 먼저, 텍스트에서 서양 전통 형이상학의 나무-뿌리 형태의 책에 대한 대안으로 제시되고 있는 리즘-수로 형태, ‘책-리즘’의 사유 체계를 검토한다. 다음으로, 리즘적 사유가 어떻게 ‘길’이 되고, 동양적 ‘도(Tao, 道)’와 만나 리즘적 중도가 되며 철학적 중도로 해석될 수 있는지를 밝힌다. 다른 한편으로, 본고는 리즘적 사유가 우리로 하여금 내재적 차이와 타자에 대한 이해를 보다 깊이 하도록 하며, 또한 공(空)한 다양체의 원리에 따른 실천적 삶의 수행을 돕는 방법으로서의 의의를 가치를 조명한다. 이 연구는 동양의 중도의 사유를 현대에 적합하게 풀어내어 철학적으로 실천하는 일에 기여할 수 있을 것으로 기대된다.

1. 들어가며

한국철학은 한편으로, 서양 전통 형이상학에 기반을 둔 사유에 의존하여 동일성의 원리에 따르는 형식논리와 변증법에 은연중 경도된 채, 동양 전통의 중도의 논리를 포함한 사유의 길을 간과하고 있는 것처럼 보인다. 다른 한편으로, 한국철학은 서양 전통 철학을 비판하면서 대두된 현대 서양철학, 즉 차이·타자 및 해체 철학에 의존하여 펼쳐지기도 한다. 이 후자에 의존하는 한국철학의 사유 풍경과 지도는 비록 다른 서양철학에 비

해 상대적으로 소수일지 모르지만, 그 지도를 관통해 흘러가는 강도의 힘은 비할 데가 없다. 그런데, 그곳에서도 여러 선들로 중횡 무진하는 차이, 역설, 보충대리의 논리는 ‘완화된 형태로나마 변증법의 흔적’을 보인다. 다르게 표현하면, 그것은 마치 하나의 초월(론)적 원리이더라도 하듯이 모든 영역을 활개 치고 있다.)

그런데 들뢰즈-과타리의 「리즘」을 접해본 독자라면, 보이지 않는 “땅속을 가로질러 펼쳐지는 땅굴”처럼 ‘비(比)정확한(anexacte)’ 본질을 갖는 길의 ‘사이’와 ‘중간’을 가로지르는 리즘을 보면서, 동양 전통 사유의 목소리와 외침을 실어 나르는 중도의 논리 역시도 리즘을 통하여 들을 수 있지 않을까라고 생각하게 될 것이다.

이렇게 조금은 의아스럽지만, 동양의 전통 사유를 비판적이면서도 창조적으로 계승하고자 하는 입장과 철학적 태도를 견지하자면, 위의 물음은 내일의 한국철학을 위하여 어쩌면 반드시 필요한 것인지 모른다. 이러한 견해에서, 본 논문은 단행본으로 출판되었다가 『천개의 고원』의 서문에 다시 실린 「리즘」을 통해, 동양의 중도적 사유와 친밀한 연관성이 있어 보이는 리즘적 사유양식과 논리 그리고 방법으로서의 리즘을 검토한다. 이 글의 전개과정에서 리즘이 단순히 어떤 사유의 탈-중심화된 하나의 체계에 그치는 것이 아니라 사유의 내재적 과정 및 길이자 방법임이 드러날 것이다. 나아가서, 리즘은 중간, 사이, 환경, 판, 장 등으로 해석되는 ‘중간(milieu)’에 있는 동양적 ‘도(道, Tao)’임이 들뢰즈-과타리의 말을 통해 구체적으로 규명될 것이다. 마지막으로, 본 논문은 이러한 검토와 규명을 바탕으로 들뢰즈-과타리의 리즘은 동양의 중도적 사유와 연계하여 생각할 수 있는 가능성을 활짝 열어줄 하나의 연계 고리인 ‘철학적 중도(milieu philosophique)’로 해석될 수 있음을 밝힐 것이다. 다만 동양의 중도 사유²⁾

1) 프랑스 현대철학자로서 ‘비-철학(non-philosophie)’을 제시하는 라뤼엘(Laruelle, F.)은 차이·차연의 철학 속에 내재하고 있는 완화된 변증법의 흔적으로서 초월(론)적 원리들을 특히 Laruelle(1986)의 처음부터 끝까지 구체적으로 논증하고 있다. 그는 철저하고 ‘원융한 내재성(idemmanence)’이라는 개념을 창조하여, 초월(론)적 원리가 작동하는 들뢰즈-과타리의 ‘내재성(immanence)’과 구분하여 사용한다. Laruelle(2010), 53-54 참조.

2) 나는 동양의 중도적 사유전통은 유·불·도에서 그 내용과 특색이 각각 다

와 관련해서는 유·불·도에 걸쳐 그 사유의 폭과 역사가 너무나 길고 넓어서, 본고에서는 불교철학에서 양대 축의 하나이자 한국을 포함한 동아시아의 중도 사유에 가장 많은 영향을 주었다고 볼 수 있는 중관불교의 일부에 국한하여 다룰 것이다.

본고의 작업은 들뢰즈-과타리의 사유를 동양의 ‘중도(中道)’ 사유와 단순히 직접 비교하는 식의 비교철학의 길을 피할 것이다. 다만, 본고는 내재적 과정(processus immanent)으로서 말해지고 있는 리즘의 논리와 방법을 무엇보다 리즘의 내재적 방법, 다시 말하면 들뢰즈-과타리가 궁극적으로 지향하는 것으로 보이는 리즘의 내재성과 그에 따른 리즘적 방법에 의거해 살필 것이다. 그들이 말하지 않았던가? 문제는 바로 방법이라고!³⁾

르지만, 그럼에도 불구하고 세 사유가 상호견제하고 비판하면서도 밀접히 소통함으로써 서로의 거름이 되어 발전해온 역사가 증명해주듯이, 세 사유에 중첩되어 걸쳐있는 것으로 파악하고 있다. 물론 유·불·도의 중도사유에서 각각의 **하나와 둘**, 그리고 그들이 관계를 맺는 방식은 세부적으로 달라서 최대의 신중하고 면밀하게 접근해야 할 사유이지, 단순히 그 유사성에 현혹되어 그들을 하나의 형식 논리에 의거하여 한 바구니에 담는 식의 철학적 환원을 실행하는 우를 범해서는 안 될 것이다. 만약 그와 같이 신중하고 면밀하게 접근하지 않으면, 들뢰즈-과타리도 그들의 저서이자 본고의 텍스트 11 쪽에서 밝히고 있듯이, 중도의 사유를 포함한 동양의 모든 전통사유를 마오(Mao)처럼 변증법으로 환원하여 다루는 커다란 과오를 범할 가능성이 많다.

책의 범칙은 [...] **하나가 둘이 된다**. 이 공식을 만날 때마다 설사 그것이 마오에 의해 전략적으로 언표된 것이고 세상에 대해서 가장 ‘**변증법적으로(dialectiquement)**’ 파악된 것이라 할지라도 우리는 가장 고전적이고 가장 반성되고 최고로 높고 더없이 피로한 사유 앞에 있는 것이다. Deleuze et Guattari(1980), 11;(2001), 15.

※ 한글로 된 강조만 필자. 그리고 들뢰즈-과타리의 텍스트에 대한 인용은 대체로 기존의 우리말 번역을 따르면서도 필요에 따라 수정했다.

3) Deleuze et Guattari(1980). 특히, 21;(2001), 31-32.

※ 들뢰즈-과타리에게 내재적 과정으로서의 리즘의 길은 논리이자, 원리이면서 방편(方便), 즉 그들의 방법이었던 것처럼 보인다. 그러나 그들은 스스로 「리즘」이 전개되는 과정에서 끊임없이 흑여 잘못된 길을 가고 있지는 않는지 자문한다. 왜? 지도제작의 원리로서 리즘의 길이 역설적이게도 다시 나무-뿌리의 길과 조우(遭遇)하게 되는 방법으로서 리즘학!? 비단 그들의 사유의 길을 좇는 자들뿐만 아니라, 오히려 들뢰즈-과타리 자신 스스로가 본뜨기·

2. (비)-논리 또는 잊힌 논리

내가 보기에, 동양 전통의 사유는 서양철학처럼 형식논리나 변증법과는 결을 달리하는 사유양식에 따라 삶을 꾸려오고 학문을 펼쳐온 것처럼 보인다. 예를 들면, 서양의 실체적 이원성으로 환원될 수 없는 유가철학 속 불상리(不相離) 불상잡(不相雜)의 논리와 도가철학에서 보이는 중묘(衆妙)와 도추(道樞)의 논리, 그리고 유가와 도가에서보다는 더욱 명확하게 ‘일원적 이원성’,⁴⁾ 다시 말하면 ‘일원적 일자’의 내재적인 두 측면 혹은 양상이 드러나는 불가의 불일이불이(不一而二), 용이이불일(融二而不一) 및 일심이문(一心二門)의 논리 등을 들 수 있다. 이러한 논리들은 서양철학의 입장에서 보면 ‘비논리’인 것처럼 보이나, 서양철학의 입장에서 벗어나 본다면, 나는 그것들이 형식논리와 변증법과는 다른 사유의 길이자 도(道) 혹은 중도의 논리, 바꾸어 말하면 서양 논리의 ‘바깥’을 고려하는 ‘(비)-논리’로 보는 것이 더 타당하지 않을까 생각한다.

그런데 동양의 사유와 논리는 서양철학을 전공하는 이들에게 한국철학의 지도를 횡단하기에 무기력한 것으로 검증된 듯이 지나간 시대의 산물로서 그 시대의 그림자 속에 묻혀 있어야 할 유물로 간주되고 있는 것은 아닐까? 아니면 서양의 논리들에 경도되어 너무나 오래전에 잊힌 채로 그 의의가 본의 아니게 폄하되어 서양의 논리와 다름을 의미하는 ‘(비)-논리’가 아니라 혹시라도 ‘비논리’로 간주되고 있는 것은 아닐까? 또한 동양의 중도적 사유와 논리는 동양철학을 전공하는 자들만의 사유와 논리이어야 하는 것일까? 그것은 동양철학의 영역에만 국한되어 방법으로서 연구되고 활용되어야 하는 것일까? 혹시 그것에 비판과 더불어 창조적으로 계승해

복사의 길과 진도(顛倒) 가능한 리즘적 길의 양의성에 직면하여 적지 않게 당혹스러움을 느꼈던 것 같다. 그런 당혹스러움을 토로하면서, 그들은 외치고 있다.

도치 또한 사실이야. 문제는 방법이라고(*l'inverse est vrai aussi, c'est une question de méthode!*)

4) 정순백(2017), 356-365 참고.

야 할 여지는 없을까? 더 구체적으로 묻자면, 중도의 논리를 포함한 동양의 중도적 사유를 창조적인 사유를 통해 이 시대의 보편적 학문의 논리 혹은 방법으로 계승해 볼 여지는 없는 것일까?

또한 앞에서 열거된 동양의 논리들은 마오가 그랬듯이 과연 변증법으로 다 환원될 수 있는 것일까? 혹은 김형효가 엄청난 인고의 세월을 통해 동·서양 사유의 소통과 대화를 시도하면서 자신의 저서들 속에서 펼쳐 보인 것처럼,⁵⁾ 동양의 논리들이 차이와 차연 혹은 보충대리의 논리로 환원될 수 있는 것일까? 또 그렇게 환원되어야만 하는 것일까?

그렇지 않다면, 마오와 김형효처럼 동양의 중도의 논리들을 변증법이나

5) 프랑스 현대철학을 연구한 철학자임에도 불구하고, 김형효는 유·불·도를 아우르는 동양철학에 대한 심오하고 탁월한 해석을 통하여 기존 동양철학의 해석과 방법론에 획기적인 반성과 혁신의 계기를 줄 정도로 지대한 영향을 주었음은 익히 알려진 사실이다. 나는 동양 전통의 사유와 논리들을 현대 철학의 마당으로 불러내어 그것의 현대성을 발견하여 드러낸 ‘김형효 철학’의 철학적 의의는 아무리 강조해도 지나치지 않으리라 생각한다. 그 예들을 든다면, 특히 김형효(1999)/(2006)을 들 수 있다. 그 이외에도 김형효(2000)/(2001) 등의 저서는 앞에서 언급한 방법론이 부분적으로 강하게 드러난다.

하지만, 나는 김형효의 철학적 작업에서, 동양의 사유와 논리를 데리다의 문학에 의존하여 차이와 차연의 논리로 환원하여 사유하고 풀어낸 방법이 철학적 의의를 가짐에도 불구하고 과연 동양 사유의 모든 영역에 적용하기에 항상 적절한 것이었는지 다시 되새겨 보아야 한다고 본다. 왜냐하면, 데리다의 차연의 논리를 비롯한 하이데거와 들뢰즈 등에 의한 ‘차이의 철학’은 동양의 ‘내재적 중도’의 사유와 가까운 만큼이나 먼 거리를 가진 사유로 보이기 때문이다. 이 문제는 본고의 주제가 아니기에 다른 지면을 통해 논하고자 한다.

노양진 역시 나와는 조금 다른 철학적 숨결로 ‘김형효 철학’에 대해서 독자적인 철학적 갈래를 이룬 사유로 높이 평가하고 있음에도 불구하고, ‘김형효 철학’의 기반과 논리 및 방법이라고 할 수 있는 ‘사실성’과 ‘차연’이 은연중에 ‘초월성’을 가지고 있다고 비판한다. 노양진은 그의 (2018), 제3장에서 다음과 같이 지적하고 있다.

차연은 우리의 사고가 다다른 하나의 층위일 뿐이며 결코 세계의 사실이 아니다. 김형효의 사실성 개념 또한 그렇다. 사실성은 그 자체로 드러나는 어떤 것이 아니라 ‘살아진 세계(lived world)’에 대한 우리의 개념화에 의존하여 생겨나는 그림자다. ‘사실성의 철학’이라는 변형된 초월 이론 앞에서 우리는 김형효의 현학이 오히려 자신의 철학적 통찰을 가리게 된 것은 아닌가라는 의구심을 갖게 된다. 노양진(2018), 85-86.

차이·차연의 논리로 환원하여 다루지 않고, 오히려 형식적인 측면에서만 접근하여 (이론의 여지가 크기 때문에 변증법은 놓아두고서라도) 차이·차연의 논리를 동양의 ‘내재적 중도’와 완전히 같거나 일치하는 것으로 보기보다는 그것에 가까운 일종의 ‘철학적 중도’의 사유로 보고 부르는 것이 더 적합하지 않을까?

이 물음들과 관련하여 본고의 내용과 결말을 선취해서 간략히 말하자면, 나는 이러한 의문과 생각의 과정을 통하여 들뢰즈-과타리의 리즘이 ‘사이’와 ‘중간’에 자리 잡고 있다는 점을 보게 되었다. 그럼에도 불구하고, 리즘은 고정된 중심축을 기준으로 삼아 ‘한 가운데’ 위치한 ‘중간’과 ‘평균’이 아니다. 리즘은 자유롭게 자리 이동을 할 수 있는 어떤 ‘내재적 과정’처럼 다양한 입·출구를 허용하여 생성의 힘이 흐르는 ‘생성(되기)-중도(devenir-milieu)’로서, 우리로 하여금 공(空)한 다양체의 세계를 볼 수 있게 하고, 내재적이고 적정(寂靜)한 내재면(plan d'immanence)의 고른판(plan de consistance), 즉 내재적 장(champ immanent)으로 이끈다. 이와 같은 이유들 때문에, 나는 그것을 ‘리즘적 중도(milieu rhizomatique)’⁶⁾이면서 일종의 철학적 중도로 읽을 수도 있겠다는 하나의 섬광처럼 스치는 생각을 하게 되었다. 나는 이 글을 통해 실제로 “들뢰즈-과타리의 리즘에 대한 사유는 철학적 문제가 발생하고 해소되는 지점에서 동양의 중도 사유와 많은 소통을 할 수 있으며 아름다운 만남(?)으로 이어질 수 있는 길”이 될 수 있다는 것을 검증해 나갈 것이다.

3. ‘잡초-리즘’의 공한 내재성

‘철학적 중도로서 리즘’이라는 본 논문의 제목은 “들뢰즈-과타리의 리즘을 동양의 중도적 사유와 연계해 사유하는 일이 매우 의아스럽거나 혹

6) 나는 들뢰즈-과타리의 ‘미리우’를 리즘과 관련지어 ‘리즘적 중도’로 해석하고 부르며, ‘미리우’에 대한 사유를 ‘철학적 중도’의 일종인 ‘리즘적 중도’에 관한 사유로 본다. 그 이유는 이 글이 전개되는 과정에서 더욱 선명하고 자연스럽게 드러날 것이다.

은 부당한 일이 아닌가”라는 의혹을 불러일으킬지 모르겠다. 그렇지만 들뢰즈-과타리는 리즘과 내재성에만 의거하여 동양을 설명하는 지나친 편의주의를 지적하면서도 동양을 리즘과 내재성의 기원이 되는 지리적 고향으로 간주하고 있다. 그들은 20세기 중·후반에 식물학자, 인류학자 및 언어학자로서 활동했던 오드리쿠르(Haudricourt)의 말을 인용하여 다음과 같이 말한다.

서양에 친숙한 초월성의 도덕이나 철학이 동양의 내재성의 도덕이나 철학과 대립하는데, [...] 초월성 그것은 진정 유럽의 질병이다.⁷⁾

이렇게 말하면서, 들뢰즈-과타리는 유럽인의 몸에는 나무가 뿌리를 내려 성(sexes)마저도 경직되고 지층화 되어 리즘이나 풀을 잃어버렸다고 한탄한다. 그리고는 계속해서 헨리 밀러(Henry Miller)의 말을 빌어 이렇게 전한다.

중국은 인간이란 양배추 밭의 좋지 않은 풀, 즉 잡초(*la mauvaise herbe*)이다. [...] 우리가 식물, 짐승, 별에서 상상할 수 있는 모든 존재 중에서 잡초가 가장 만족스러운 삶을 영위해 간다. [...] 결국 잡초가 승리자가 되는 것이다. 결국 사물들은 중국과 같은 상태로 되돌아간다. [...] 잡초이외에 다른 출구는 없다. [...] 잡초는 일구지 않은 대-공간에 자리 잡고, 그와 같은 빈 곳(*les vides*)을 채울 뿐이다. 그것은 사이에서 자란다.⁸⁾

들뢰즈-과타리는 여기서 리즘을 헨리 밀러의 풀, 그것도 잡초라 할 수 있는 풀에 비유하고 있다. 그런데 여기서 헨리 밀러의 풀은 또 무엇에 대한 비유인가? 바로 동양의 중국이 아닌가? 또한 그는 바깥으로의 하나의 ‘길’이라 읽을 수 있는 ‘출구’를 잡초라고 말한다. 뿐만 아니라, 그는 이제 길이 된 리즘을 ‘일구지 않은 대-공간’, 다시 말하면 일구지 않았기에 인간의 작위적인 손이 닿지 않은 ‘빈 곳’을 채우고 ‘사이’에서 자란다고 말한다. ‘빈 곳’으로서의 ‘사이’가 잡초이자 풀인 리즘의 자리라는 것이다. 그렇다면 역으로 비어있는 ‘대-공간’으로서의 리즘의 자리이자 길, 그리

7) Deleuze et Guattari(1980), 28.

8) Deleuze et Guattari(1980), 28-29.

고 그 곳에서만 살아가는 리즘을 온전히 충족시킬 수 있는 조건은 오로지 ‘비어있음(le vide)’, 즉 공(空)이 아닌가? 이러한 의미에서, “잡초로서의 풀이 자라고 살아가는 공(vide)한 자리”이자 길, 즉 리즘의 ‘반-자리(non-lieu ou lieu vide)’는 잠시 후에 보게 될 이질적인 불가의 ‘중도’와 연결접속된다.⁹⁾

계속해서 물어보자. 헨리 밀러는 일구지 않은 대-공간으로서의 반-자리인 그 사이를 지리학적으로 어디로부터 끌어내고 있는가? 중국적 반-자리인 사이가 아닌가? 그렇다면 리즘을 동양의 중도적 사유와 관련지어 사유하는 것은 「리즘」을 이해하려는 입장에서 이제 필연적이라고까지 할 수 있지 않을까? 왜냐하면, 내재성의 고향인 중국을 비롯한 동양에서의 중도적 사유양식들, 즉 중용(中庸)과 시중(時中), 중묘와 도추, 중관(中觀)과 일심이문의 자리도 고정된 길이자 실체적 둘의 사이가 아닌 반-자리에 놓여 있기 때문이다. 강조하여 말해두지만, 나는 여기서 열거된 동양의 논리들이 존재론적으로나 방법론적으로 들뢰즈-과타리의 리즘과 완전히 일치하여 하나로 볼 수 있다고 주장하는 것이 아니며, 심지어 그렇게 보고 다루면 안 된다는 입장이다.

들뢰즈-과타리는 계속해서 “붓다의 나무 그것 자체가 리즘이 된다”라고 까지 말한다.¹⁰⁾ 다양체와 내재성을 지향하는 사유 과정에서, 하나의 내재적인 다양체로서 간주되는 리즘이 들뢰즈-과타리 자신에 의해 붓다의 나무와 비교되고 있다. 바로 이러한 점에서, 리즘을 내재성의 지리학적 고향인 동양의 중도 사유와 연계해 사유하는 것이 마냥 터무니없는 작업이 아님은 다시 확인된다. 나아가서 붓다의 사유 중에서 일반적으로 통용되는 공(空)과 연기(緣起) 그리고 중도(中道)에 관한 사유를 검토해본다면, 들뢰

9) 나에게 들뢰즈-과타리가 말하는 내재적인 장소로서 내재면이자 고른판은 ‘내재적 초월성’을 담지하고 있는 것으로 보이는 도가의 ‘도(道)’에 가까운 것으로 보인다. 반면에, 헨리 밀러에 대한 인용을 통해 언급되고 있는 곳으로서 이 곳에 한해서 “잡초로서의 풀이 자라고 살아가는 공한 자리이자 길”로서의 리즘은 도가의 도와 중첩되는 면이 있으면서도, 오히려 철저한 내재성으로서의 공성을 수반해야 하는 불가의 ‘중도(中道)’에 가까운 것으로 보는 것이 더 적절하지 않을까 생각된다.

10) “L’arbre de Bouddha devient lui-même rhizome.” Deleuze et Guattari (1980), 30.

즈-과타리의 리즘을 중도의 사유와 연계해 사유하는 일은 어떤 측면에서 결코 낯설지 않다. 그럼 불가에서 ‘중도’ 사유의 대가, 중관의 창시자인 나가르주나(용수)의 설명을 잠시 들어보기로 하자. 나가르주나는 그의 저서 『중론』에서 다음과 같이 말하고 있다.

연기인 것, 그것을 우리는 공성(空性)이라고 말한다. 그것은 세속의 언어 관습에 의존한다. 그것 자체는 중도이다.¹¹⁾

위 인용문의 전반부에서, 나가르주나는 조건적 인연 생기의 연기, 다르게 표현하면 인연의 선들에 따른 작용과 결과를 철저한 내재성과도 같은 공성이라 말한다. 후반부에서, 나가르주나는 공성을 갖는 연기는 세속의 언어 관습, 즉 가명(假名) 혹은 방편(方便)¹²⁾으로서의 언어 활용과 더불어 그것 자체가 중도라고 말하고 있다.

보다 구체적으로 분석해보면, 그가 말하는 ‘중도’는 철저한 내재성과도 같은 공성과 연기이기때, 중심축이나 초월적 원리로 활용될 수 있는 고정된 실체나 원리 등을 전제하고 있지 않음을 알 수 있다. 뿐만 아니라 그의 ‘중도’는 반드시 공성을 수반하며 연기하기에 ‘중간’의 양쪽을 이루는 그 무엇으로서의 두 개의 실체를 결코 상정해서도 안 된다. 다시 말하자면, 중심축이나 초월적 원리로서 혹은 중간의 양측으로서 활용될 수 있는 그 무엇도, 그것이 아무리 작고 미시적이라 할지라도, 혹여 존재의 흔적으로서 형이상학적 존재와 같은 상(相)에 대한 집착을 불러일으킬 수 있는 것이라면, 그것은 나가르주나의 중도의 사유와 중관의 논리에서는 결코 용납될 수 없는 것이다. 그 어떠한 형이상학적 흔적들, 심지어 차이와 차연의 초월론적 원리도 해체해야 하는 철저한 내재성의 사유의 극치! 나는

11) 이러한 입장은 붓다의 근본불교로부터 변함없이 전승되고 있는 중도사상을, 한국을 포함한 동아시아의 불교에 가장 커다란 영향을 미쳤다고 볼 수 있는 대승 중관불교의 핵심 사상이자 입장이다.

위 인용문의 산스크리트문을 박인성이 한국어로 옮긴 것은 다음과 같다. “연기인 것, 그것을 우리는 공성이라고 말한다. 공성은 가명에 의존하며, 중도이다.” 칼루파하나(Kalupahana)(1986), 339-340;(1994), 431-432.

12) 이러한 세속의 언어 관습에 관하여 불교철학은 보통 방편으로서의 언어이자 활용 혹은 가명이라 부름은 너무나 잘 알려진 사실이다.

나 가르주나의 중도를, 한편으로 그것이 철저한 내재성인 공성을 수반하며 공한 것들이 연기하는 길이라는 점에서, 다른 한편으로 그것을 일종의 철학적 중도로서의 ‘리좀적 중도’와 구분하기 위해서 ‘내재적 중도(milieu immanent)’라 부르고자 한다. 그들의 차이는 앞으로 보게 될 것이다.

4. 다양체로서 책-리좀¹³⁾의 길

들뢰즈-과타리는 「리좀」에서 본문의 내용을 책과 글쓰기(l'écriture)에 관한 이야기로 시작하고 있다. 그들에 따르면, 책에는 다른 모든 것들처럼 지층, 영토성, 분할 그리고 굴절의 선들(des lignes d'articulation)이 있는 동시에 탈지층화 및 탈영토화 운동의 도주선들(des lignes de fuite)이 있다. 그리고 책은 이러한 선들과 이 선들을 좇는 흐름이 갖는 측정 가능한 속도들에 의해 구성되는 하나의 배치물(agencement)이다.¹⁴⁾

그들은 책과 관련하여 기의든 기표든 책이 말하고자 하는 바를 묻지 않는다. 게다가 책 속에서 이해해야 할 내용이 무엇인지도 찾지 않는다. 그들에 따르면, 책은 다만 “하나의 배치물로서 하나의 다른 배치물들과 연결접속되어 있고 다른 기관 없는 몸체들(corps sans organes)과 관계 맺고 있을 뿐”이기 때문에, 우리가 책과 더불어 물어야 하는 것은,

책이 무엇과 더불어 기능하는지, 책이 무엇과 연결접속되었을 때 강렬함(des intensités)을 통과시키거나 가로막는지, 책이 어떤 다양체들 속에 자신의 다양체를 집어넣어 변형시키는지, 책이 자신의 기관 없는 몸체를 어떤 기관 없는 몸체들에 수렴시키는지 [이다].¹⁵⁾

하나의 배치물로서 책은 여기서 굴절선과 도주선의 흐름과 속도에 따라 다양체로서 작동한다. 들뢰즈-과타리는 기의나 기표든 책이 말하고자 하는 바가 아니라 다양체로서의 책이 어떻게 구성되고 작동하는가를 묻고

13) “livre-rhizome”, Deleuze et Guattari(1980), 34.

14) Deleuze et Guattari(1980), 9-10.

15) Deleuze et Guattari(1980), 10;(2001), 13-14.

있다. 통일성(unité)을 가진 실체로서의 책이 아니라 다양체(multiplicité)로서의 책! 고정된 형식을 내려놓고 끊임없이 변화하는 본성을 가진 다양체의 공성(空性)을 들뢰즈-과타리는 정말로 간파하기라도 한 것일까?

다른 한편, 책이 어떻게 구성되고 작동하는가에 대한 물음은 ‘책의 길’에 관한 물음으로 볼 수 있다. 왜냐하면 이러한 책의 길은 ‘리즘의 길’에 맞닿아 있기 때문이다.

지도나 리즘이 본질적으로 다양한 입구를 갖고 있다는 것이 사실이라면, 그리고 충분히 조심한다면 우리는 심지어는 사본들의 **길(le chemin des calques)**이나 뿌리-나무들의 **길(la voie des arbres-racines)**을 통해서도 거기 [리즘]에 들어갈 수 있다고 생각할 것이다.¹⁶⁾

들뢰즈-과타리는 스스로 해체되어야 할 것들인 양 비판했던 ‘사본들의 길이나 뿌리-나무들의 길’을 통해서도 지도나 리즘의 길로 통하는 입구에 들어갈 수 있다고 말한다. 이와 같은 진술은 일반적으로 그들의 리즘적 사유와 철학이 궁극적으로 차이와 내재성을 지향하는 것으로만 알고 있는 이들을 당혹스럽게 만든다. 충분한 신중함을 요구하고 있기는 하지만, 변증법을 포함한 형이상학적 사유 형태이자 체계인 ‘나무-뿌리’를 비판하고 나온 ‘리즘-수로’의 체계가 리즘의 길을 통해 역설적이게도 다시 전통 철학의 길과 만나고 있는 것이다.¹⁷⁾

들뢰즈-과타리는 이러한 당혹스러움을 달래주기라도 하려는 듯, 다른 곳에서 사본이나 ‘뿌리-나무의 길’에 반하는 리즘이나 다양체로서 인형극의 ‘꼭두각시 줄(les fils de la marionnette)’¹⁸⁾에 대하여 설명하고 있다. 그들은 인형극에 활용되는 꼭두각시 줄과 막대기를 씨줄과 날줄로 엮이며

16) Deleuze et Guattari(1980), 23;(2001), 34. 들뢰즈-과타리는 (1980). 11-12를 포함한 여러 곳에서 서양 전통 속에 있는 책의 첫 번째와 두 번째 유형을 ‘나무-뿌리’에 비유하며 비판하고 있다. ※ 강조는 필자.

17) 들뢰즈-과타리의 사유체계에서 리즘-수로 체계의 리즘이 전통 철학의 나무-뿌리 체계와 다시 만나는, 이 뜻밖의 모순적 상황이 빚어낼 수 있는 문제들에 관해서는 지면관계상 내가 준비하고 있는 다음 논문의 과제로 넘길 수밖에 없다.

18) Deleuze et Guattari(1980), 15;(2001), 21.

증식하는 베틀(*la trame*)처럼 여긴다. 하지만 꼭두각시 줄은 리좀이나 다양체로서의 선들이기 때문에 그 베틀의 직조법에 구속되지 않는다. 리좀이나 다양체로서의 선들은 구조 혹은 나무뿌리 속의 지정된 점이나 위치(*de points ou de positions*)가 아니기 때문이다. 또한 다양체로서의 리좀의 선들은 이제 혹은 불편할 수도 있는 베틀을 헤치며, 어떤 의미에서는 하나의 내재적인 장이라고도 볼 수 있는 미분화된 곳(*dans l'indifférencié*)까지도 가로지른다. 리좀이나 다양체로서의 꼭두각시 줄이 씨실과 날실로 얽히고 설키며 차이를 실어 나르는 놀이로서의 인형극! 다양체이기에 우연을 품은 리좀이 씨실과 날실로 짜이는 직조법 속에서 풀어내는 운명을 수놓는 인형극!

다양체의 본성이 변할 때에만, [...] 조합의 법칙들은 다양체와 함께 증가한다. 리좀이나 다양체로서의 꼭두각시 줄은 예술가나 공연자의 의지, 하나라고 가정된 의지가 아니라 [단순히 하나의 베틀에 갇혀만 있는 것이 아니라] 신경섬유의 다양체에 연결접속되어 있다.¹⁹⁾

들뢰즈-과타리는 이러한 인형극의 실과 줄의 놀이를 통하여 우리에게 리좀의 놀이 방식, 다르게 표현하면 리좀이 춤추며 놀이를 즐길 수 있는 길에 대하여 보여주고자 하는 것처럼 보인다. 만약 그렇다면 리좀과 다양체로서의 이러한 선들이자 줄은 인형극에서 리좀이 춤추고 노래하며 즐기는 방법으로서 리좀의 길이 아닌가? “중도에서 떠나고 중도의 길을 걷고 거기에서 들어오고 나가는 색다른 여행방식”,²⁰⁾ 낯선 사유여행(*voyage de pensée étrange*)의 길, 다르게 표현하면, ‘리좀적 중도’ 말이다.

19) Deleuze et Guattari(1980), 14-15;(2001), 21. ※ []는 필자에 의한 삽입이며 이후에도 같음.

20) “une autre manière de voyager comme de se mouvoir, partir au milieu, par le milieu, entrer et sortir.” Deleuze et Guattari(1980), 36;(2001), 55.

5. 리즘: 내재적 과정의 길

우리는 인형극의 꼭두각시 줄이 리즘과 다양체로서의 선들을 따르는 리즘의 길임을 확인하는 것으로 만족해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 리즘의 길이 나무-뿌리의 길과 갈라서는 구체적이고 핵심적인 지점을 더 확인해야 하기 때문이다. 그들은 그것을 리즘의 원리 3, 즉 다양체의 원리를 설명하는 과정에서 다음과 같이 말한다.

여럿(혹은 다양한 것, le multiple)은 사실상 실사(substantif)로서, 다양체(multiplicité)로서 다뤄져야 한다. 그래야만 주체나 객체, 자연적 실재나 정신적 실재(réalité naturelle ou spirituelle), 이미지와 세계로서의 하나(l'Un)와 더 이상 관계 맺지 않게 된다. 리즘 모양의 다양체들은 [...] 대상 안에서 주축 역할을 하는 통일성(unité)도 없고 주체 안에서 나뉘는 통일성도 없다. 대상 안에서 유산되거나 주체 안으로 '회귀하는' 통일성도 없다.²¹⁾

이 인용문을 통해서 우리가 먼저 살펴야 할 점은, 여럿 혹은 다양한 것으로 번역되는 'le multiple'은 초월적 실체로서 파악될 수 없는 '실사'이기 때문에, 관념적인 개념이나 셀 수 있는 개별적 존재자들의 다수로 다뤄져서는 안 된다는 점이다. 그래서 그것은 오로지 다양체, 즉 끊임없이 주름이 접히면서도 펼쳐지는 '시물라크르' 또는 '공(空)한 것'과 같거나, 혹은 차이 자체에 의한 분화의 산물로서 잠재적인 것이 현실화된 '비인칭적이면서 전개체적인 것'으로 다루어져야 하는 것처럼 보인다. 그렇기 때문에 다양체는 더 이상 "자연적 실재나 정신적 실재, 이미지와 세계로서의 하나"와 관계 맺을 수 없을 뿐더러, 표상적 관념과 개념의 수인 여럿(le pluriel)과도 관계 맺을 수 없다. 바로 이렇게 개념적인 하나는 물론이고 여럿과도 관계를 맺을 수 없기 때문에, 다양체는 "대상 안에서 주축 역할을 하는 통일성도 없고 주체 안에서 나뉘는 통일성도 없다"고 말해지는 것이다. 다시 말하면 통합자로서의 역할을 하는 일자(하나)가 대상을 여럿으로 나누면서도 결국엔 다시 통합하는 매개자로서의 일자(하나), 즉 단일성과 통일성을 '리즘 모양의 다양체들'과 함께 묶어서 생각해서는 안 된

21) Deleuze et Guattari(1980), 14;(2001), 20-21.

다는 것이다. 들뢰즈-과타리는 여기서 리즘의 비밀을, 구체적으로 말하면 이질적인 것들과 끊임없이 연결접속하면서 탈기표작용적인 다양체로서의 차이 자체의 역설적 변신을 밝히고 있는 것처럼 보인다. {차이 $\geq$ 시물라크르} = {다양체 $\geq$ 리즘}이라는 내재적 변신과정으로서 들뢰즈 사유의 추상선!

실제로, 통일성이 없는 실사로서의 공한 다양체는 통일성을 가진 하나로서의 일자가 아니라 또 하나의 다양체이기도 하는 ‘일의성(l’univocité)’과 모순 없이 조우할 수 있게 된다. 리즘적 사유만을 통해서 드러날 수 있는 다양체, 일의성과 다양체의 이질적인 연결접속, ‘동일성’과 ‘차이’을 낳는 역설적 구조의 변신! 이와 같은 리즘적 해법은 동·서양을 불문하고 애써 도달하고자 한 사유의 경지의 하나로서 오랜 숙원이 아니었던가? 들뢰즈-과타리는 다양체의 사유를 통하여 리즘학의 공식인 ‘다원론 = 일원론²²⁾’의 비밀을, 그리고 차이, 타자, 다원성이 공존할 수 있는 길이자 자리인 리즘적 중도를 환히 밝히고 있는 것처럼 보인다. 마치 동양의 오래된 은현(隱顯)의 논리²³⁾를 통하여 그것을 은밀히 전하기라도 하듯이. 다만, 나는 이 공식이 성립할 수 있기 위해서는 ‘다수/여럿(le multiple)’ = ‘일/하나(l’unité)’가 아니라 이 둘에 각각의 ‘철저한 내재성(l’immanence radicale)’이 전제된 ‘다양체(la multiplicité)’ = ‘일의성(l’univocité)’이어야 한다고 본다. 불가의 ‘모든 이론’이 ‘일미(一味)’ 혹은 ‘일심(一心)’과 통할 수 있는 비결은 바로 모든 것에 철저한 내재성처럼 공성이 수반되기 때문이다. 그래서 ‘모든 이론’은 공(空, la multiplicité)을 통하여 ‘한 마음’으로 ‘한 맛’을, 즉 화쟁(和諍)을 이룬다.

또 다른 한편, 들뢰즈-과타리는 미국적인 리즘 문화 상징의 한 예로서, 사진을 예술의 한 장르의 경지로 올려놓은 메이플쏘프(Mapplethorpe, Robert)의 짧은 날의 연인이자, 대중 가수이면서도 노벨 문학상의 수상으로 더욱 돋보이는 밥 딜런의 친구이기도 한 미국 여가수 패티 스미스를 따라 노래한다.

22) “PLURALISME = MONISME”, Deleuze et Guattari(1980), 31;(2001), 46.

23) 하이데거의 생기(Ereignis)에 관한 사유에서 드러나는 은적과 탈은적, 은폐와 탈은폐 속에 내재하는 은현의 논리는, 사실 붓다의 경전으로부터 지금까지 활용되어 익숙해진 불가의 논리이기도 함은 굳이 강조하지 않아도 될 것이다.

뿌리를 찾지 말고 운하를 따라가시오.²⁴⁾

그런데, 여기서 리즘과 관계를 맺고 있는 운하란 무엇인가? 그것은 두 연안(沿岸)으로 이루어지는 하나의 수로(canal)로서 일종의 중간인 경계선 이면서 동시에 끊임없이 사물이 교체되는 길(voie)이자, 사건들이 발생하는 장소(lieu)와 환경(mi-lieu)이 아닌가?

들뢰즈-과타리도 지적했듯이 “극히 커다란 광기가 상업적 전쟁 기계와 관계 맺으며 연결 접속되는” 암스테르담에서처럼,²⁵⁾ 또한 운하의 굴절의 지점들인 강의 포구와, 운하와 바다가 만나고 갈라지는 항구는 사람 및 상품과 더불어 자본이 흐른다. 들뢰즈-과타리는 아무런 전제가 없어서 초월적으로 선제하는 형식들이 배제된 내재면인 고른판 위에서라고 하지만, 그리고 미시적인 굴절선과 도주선의 선들은 다양체처럼 탈기표작용적(asignifiante)이라고 하지만, 그럼에도 불구하고 그 선들은 필연적으로 전쟁 기계의 길과도 같이 “미리 확정된 물길”을 따라서만 펼쳐지며 영토화(territorialisation)와 탈(dé-)영토화 그리고 재(re-)영토화의 반복을 실행하는 장소에서 펼쳐진다. 운하는 전쟁기계의 물길, 영토화, 탈영토화 그리고 재영토화의 반복이 실현되는 장소인 것이다. 뿐만이 아니라 포구와 항구로 이어지는 운하는 방언, 사투리, 속어뿐 아니라 전문어들이 만나 경합을 이루며 새로운 권력 언어가 발생하고, 수로 권력이 작동하는 삶과 생명의 터전 및 장(champs)으로서의 환경(mi-lieu)인 것이다.

그렇기 때문에 들뢰즈-과타리에 따르면,

리즘은 시작도 끝도 갖지 않고 언제나 중간(milieu)을 가지며, 중간을 통해서만 왕성하게 자란다. 리즘은 n차원에서, 주체도 대상도 없이 고른판 위에서 펼쳐질 수 있는 선형적 다양체들을 구성하는데, 그 다양체들로부터는 언제나 ‘일자(l'Un) [단일성(l'unité)]’가 사상된다(soustrait, n-1). 그러한 다양체는 자신의 차원들을 바꿀 때마마 본성이 변하고 변신한다. 리즘은 선들로만 이루어져 있다.²⁶⁾

24) Deleuze et Guattari(1980), 30;(2001), 44.

25) Deleuze et Guattari(1980), 24;(2001), 35.

우리는 또한 다양체(la multiplicité)를 알랑 바디우가 해석하듯이 수학적 복수성으로 이해해서는 안 된다는 사실을 이 인용문을 통해서 다시 확인할 수 있다.²⁷⁾ 항상 ‘단일성 혹은 통일성’이 사상되는 리즘은 단위들로 이루어져 있지 않고, 움직이는 방향들 혹은 차원들(dimensions)로 이루어진 다양체로서 언제나 주름 운동과 펼침 운동을 쉬지 않기 때문에 정확히 수로써 규정될 수 없다. 언제나 ‘n-1’인 리즘은 수나 개념으로는 결정 불가능한 것이다.

리즘은 ‘하나(l’Un)’로도 ‘여럿(le multiple)’으로도 환원될 수 없다. 리즘은 둘이 되는 ‘하나’도 아니며 심지어는 곧바로 셋, 넷, 다섯 등이 되는 ‘하나’도 아니다. 리즘은 ‘하나’로부터 파생되어 나오는 여럿도 아니고 ‘하나’가 더해지는 여럿[n+1]도 아니다.²⁸⁾

들뢰즈-가타리에게서 중요한 것은, 굴절선과 도주선을 따라 단위성과 통일성을 가지고 있는 ‘하나’와 ‘여럿’으로 환원될 수 있는 ‘모델’, 즉 초월적 사본이 아니라 ‘과정’, 그것도 ‘내재적 과정(processus immanent)’이다. 왜 내재적 과정인가? ‘복수성’으로 환원될 수 없는 다양체가 ‘바탕이 아닌 바탕’처럼 철저한 내재성으로 이루어진 것으로 간주되는 고르판 위에서 펼쳐지는 과정이기 때문이다.

땅 위의 어떤 장소인지, 역사 속의 어떤 순간인지, 정신 속의 어떤 범주인지 따위는 중요하지 않다. 중요한 것은 끊임없이 건립에 몰두하여 박차를 가하는 모델이 아니라, 확장되고 파괴되고 재건되기를 멈추지 않는 과정이다.²⁹⁾

26) Deleuze et Guattari(1980), 31-32;(2001), 47.

27) Badiou(1997), 70;(2001), 112. 바디우는 여기서 다양체는 물론 심지어 내재성까지도, 전체를 배제하는 것으로 보고 있기는 하지만, 수학적 공집합으로 환원하여 사유하고 있다.

28) Deleuze et Guattari(1980), 31;(2001), 47.

29) Deleuze et Guattari(1980), 31;(2001), 46.

6. 리즘의 길 = 도(Tao, 道) ?

우리는 앞에서 리즘이 항상 ‘단일성과 통일성’으로의 표상을 통해 드러나고 구성될 수 있는(n+1) 것이 아니라 그것들이 사상되어(n-1) 탈기표작용적인 것이자, 움직이는 방향들 혹은 차원들로 이루어지는 과정적 다양체라는 사실을 보았다.

다른 한편으로, 이와 같은 리즘은 단일성과 통일성에 의한 표상을 통해 구성될 수 없다는 점에서, 그것은 노자의 ‘도’와 닮았다고 할 수 있다. 왜냐하면, 리즘은 ‘n+1’의 방향으로 표상될 수 없기에 관념적 실체로서 초월자가 아니며, ‘n-1’의 방향으로 사상되어 탈기표작용적인 과정으로서 다양체이기 때문에, 고정된 본질적 실체를 상정할 수 없는 ‘이름 아닌 이름’이기 때문이다. 이러한 사실은 노자의 『도덕경』 제1장의 다음과 같은 말로 확인된다.

도(道)라 할 수 있는 도는 항상된 도가 아니고, 이름 부를 수 있는 이름은 항상된 이름이 아니다.³⁰⁾

이와 같은 노자의 말을, 이전에 들뢰즈의 사유와 노장의 대화, 다시 말하면 동·서양의 사유 사이를 가로막고 있는 높은 담을 풀어헤치기에 유익하고도 멋진 대화를 시도한 바 있는 이승중은 다음과 같이 풀어내고 있다.

도를 도라고 말함은 도의 차이성을 부정하면서 동어반복(道可道)으로 보존되는 동일성의 이념을 옹호하고 있다. 그것이 늘 그러한 도가 아니라는(非常道) 다음의 말은 반복이 그러한 동일성으로 해석되어서는 안 된다고 경고하고 있다.³¹⁾

뿐만 아니라, 이승중은 장자의 말을 인용하며 “걸음으로써 이루어지는 것이 길”, 즉 [내재적 과정으로서] 도인데 이러한 이치를 “헤아리지 않은 채 길을 그냥 길이라 통칭[l’unité, n+1]하면, 그것은 길에 짜인 차이와 반

30) “道可道, 非常道, 名可名, 非常名.” 王弼(1997), 49.

31) 이승중(2018), 204.

복을 놓치는 처사이다”라고 덧붙인다.³²⁾ 장자는 같은 곳에서 언어와 관련하여 “사물은 이름을 붙이니까 그렇게 불리게 된다.”³³⁾라고 말한다. 이와 같이 도와 언어에 대하여 취하는 태도에서 나오는 장자의 말을 조금 더 살펴볼 필요가 있다.

도(道)란 본래 한계가 없고 말(言)이란 애초 일정한 의미 내용이 없다. [...] 대체로 참된 도는 명칭으로 나타낼 수가 없고, 참된 변론(辯論)은 말로 하지 못한다.³⁴⁾

지금까지의 노자와 장자의 도와 언어에 관한 진술을 면밀히 살펴볼 때, 본래 한계가 없어서 이름 부를 수 없는 도(n-1)는 통일성이 사상된 리좁(n-1)과 다양체의 ‘(n-1)’이라는 성질을 통해서 만난다. 그리고 이름 부를 수 있는 도는 도가 아니며, 명칭으로 나타내어진 도는 참된 도가 아니듯이, 다양체로서 리좁 역시 도처럼 관념적인 수나 정립적인 개념으로 나타낼 수 없다는 사실은 앞서 우리가 확인한 바 있다.

그런데 혹자는 리좁과 도를 이렇게 관련지어 살피는 것을 여전히 부당하게 여길지 모르겠다. 하지만, 우리가 앞서 본 바와 같이 들뢰즈-과타리는 리좁과 내재성의 사상적 기원을 동양에 자리매김하고 있다. 뿐만 아니라, 들뢰즈-과타리는 반 규릭(Van Gulik)의 『고대 중국에서의 성생활』이란 저서를 인용하며, 중국 도교 경전에서 보이는 ‘도’에 관하여 그들 스스로 직접 언급하고 있다.

우리는 이들 서적들에서 [10세기 일본에서 중국의 도교 경전에 대하여 편찬된 저서들] 여성적 에너지[Yin]와 남성적 에너지[Yang]가 강렬함의 회로를 형성하는 것을 볼 수 있다. [...] [역량들의 순환과 배가를 위해 중요한 것은] 기관 없는 강렬한 몸체(corps sans organes intensif/CsO), 도(道, Tao), 내재성의 장(champ d'immanence)을 구성하는 것이 중요하다. [...] 욕망 자체에 고유한 고른판을 그리는 탈지층화적인 도(道).³⁵⁾

32) 이승중(2018), 204.

33) “道行之而成，物謂之而然”，안동립(1998), 61.

34) “夫道未始有封，言未始有常 [...] 大夫道不稱，大辯不言。” 안동립(1998), 71-73.

35) Deleuze et Guattari(1980), 194-195;(2001), 301-302.

여기서 우리가 주의를 기울여 보아야 할 점은, 들뢰즈-과타리가 “모든 CsO들의 집합이자 내재성의[으로 된] 순수한 다양체”인 고른판, 즉 ‘내재성의 장’을 그리는 도주선이 탈지층화적인 ‘도’라고 규정지어 밝히고 있다는 것이다. 그런데, 앞에서 본 탈지층화적인 도주선은 바로 리즘의 도주선이 아니었던가? 그렇다면, 탈지층화적인 리즘의 도주선은 또한 길이기도 하는 바로 도가 아닌가? 게다가, 이 지점에서 어떻게 보면 리즘의 사유에서 가장 중요하다고 할 수 있는 한 가지를 더 물어야 한다. 그것은 바로 그 도가 어디에서 춤추며 놀이를 즐기고(jouir) 있는가? 또한 그 도가 탈지층화적인 도주선을 그리며 온전히 그 그림놀이를 향유(jouissance) 할 수 있는 곳은 어디인가?

앞의 인용문을 주의 깊게 들여다보면, 후반부에서 내재성의 장이기도 한 고른판을 그리는 것이 탈지층화적인 도인데, 중간 부분을 보면 그 도가 기관 없는 몸체는 물론 내재성의 장과도 나란히 하고 있다. 그렇다면, 이 탈지층화적인 리즘의 도주선으로서의 도는 단순히 ‘사이’나 ‘중간’으로서의 길이 아니라, 내재성 자체이거나 적어도 ‘절대적인 바깥(le Dehors absolu)’³⁶⁾과도 같은 내재성의 장에 흐르는 ‘내재적이어야만 하는 중도(milieu)’³⁷⁾ 즉 ‘리즘적 중도’로 보아야 한다는 결론에 자연스럽게 이르게 된다. 들뢰즈-과타리의 말을 들어보자.

리즘은 출발할 시작점이나 도달할 목표지점이 없이, 언제나 중간에 있으며 사물들 사이에 있고, 사이-존재이고 간주곡이다.³⁸⁾

36) Deleuze et Guattari(1980), 194;(2001), 301-302.

37) 중도를 정확히 기술하자면 ‘une voie de milieu’ 그리고 이후에는 ‘la voie du milieu’가 되겠지만, 들뢰즈-과타리도 「리즘」 후반부에서 중도로 볼 수 있는 리즘의 자리이자 길을 간략히 ‘milieu’로 표기한다. 그리고 그들의 말에 따르면 ‘milieu’는 내재성 자체이기도 하기 때문에 반드시 내재적이어야만 하지만, 「리즘」과 『천개의 고원』 전체를 살펴볼 때, 과연 그들의 ‘중간’이 철저히 ‘내재적인 중도(milieu immanent)’일 수 있는지는 많은 주의가 필요하다고 본다.

38) “Un rhizome ne commence et n’aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, intermezzo.” Deleuze et Guattari(1980), 36; (2001), 54.

7. 리즘적 중도, 철학적 중도 그리고 내재적 중도

들뢰즈-과타리에 따르면, 리즘의 자리(lieu)인 ‘미리우(milieu)’는 운하의 셋길이라 할 수 있는 것, 즉 출발점도 끝도 없는 시냇물(ruisseau)과도 연결된다.

중간(milieu)은 결코 하나의 평균치가 하나로 가거나 그 반대로 가는 위치를 정할 수 있는 관계가 아니다. 그것은 하나와 다른 하나를 휩쓸어 가는 수직 방향, 횡단 운동을 가리킨다. 그것은 출발점도 끝도 없는 시냇물이며, 양쪽 독을 잡아내고 중간에서 속도를 낸다.³⁹⁾

그래서 중간은 사물들 사이(Entre)에서 사물들이 속도를 갖게 되는 장소이면서, 사물들을 수직방향과 횡단운동을 통해 휩쓸어 가는 ‘중도’로서 모습을 드러낸다. 옹킨이는 ‘미리우’를 편의상 ‘중간’으로 옹키고 있지만, 사실 ‘미리우’는 공간적으로 고정된 장소로서 ‘한 가운데 또는 중앙’이 아님은 물론 하나의 ‘평균치’도 아님을 인용문을 드러낸다. 그것은 속도를 갖는 운동이 다양체의 주름을 가로지르는 ‘길’이며, 위치를 확고하게 정할 수 있을 만큼 고정된 길이 아니라 과정으로서 리즘의 ‘길’이라 할 수 있다. 그래서 나는 이렇게 공한 다양체이면서 ‘과정적인 리즘’⁴⁰⁾의 ‘중간-길’을, 최대한의 신중함을 조건으로 동양의 중도 사유와 연계하여 ‘중도’로 해석하게 되었다. 나의 이러한 해석에 대한 하나의 방증이 될 수 있는 일본어판 옹킨이인 우노 쿠니이치(宇野邦一)의 말을 잠시 들어보자.

들뢰즈-과타리는 이 중간적인, 비(比)정확한(anexacte) 본질에 사물에도 또 관념에도 환원할 수 없는 독자적인 지위를 부여하려 한다. [...] 지도는 항상 실천과 실험을 이끌어내는 극한 [경계](limite)의 개념으로서 사물과 관념의 중간에 실재하는 비정확한 본질이라고 말해야만 한다.⁴¹⁾

우노 쿠니이치는 들뢰즈-과타리가 ‘중간적인, 비정확한 본질’⁴²⁾을 갖는

39) Deleuze et Guattari(1980), 37;(2001), 55.

40) Deleuze et Guattari(1980), 31 참고.

41) 들뢰즈-과타리(2001), 992.

42) Deleuze et Guattari(1980), 31.

리즘에 사물이나 관념으로도 환원될 수 없는 독자적인 지위를 부여하고자 한다고 말하고 있다. 그가 리즘의 독자적인 지위를 부여하고자 한 이유는, 그것이 단순히 사물이나 관념으로 환원될 수 있는 ‘중간’이 아니어서 고정된 중심축이나 양축을 갖지 않는 ‘빈 곳’, ‘빈-자리’, 바꾸어 말하면 ‘빈-중심’으로 보았기 때문이 아닐까? 그리고 그는 ‘빈-자리’로서의 리즘이 아무런 중심축을 갖지 않는 ‘중도’와 닮았기에 비정확한 본질이라고 말하는 것은 아닐까? 우노 쿠니이치는, 리즘의 다섯 번째 원리인 ‘지도 제작의 원리 (principe de cartographie)’⁴³⁾를 ‘항상 실천과 실험을 이끌어내는 경계의 개념’으로 읽고 있다. 여기서 우리가 주의해서 보아야 할 점은, 리즘은 ‘경계’이자 심지어 수직 방향은 물론 횡단하는 ‘길’로 이어지는 ‘경계로서의 중도’의 개념이라는 것이다. 리즘은 비정확한 본질을 갖지만 실재하는 어떤 것으로, ‘중간’을 넘어서 항상 실험과 실천을 이끌어내는 ‘힘이자 생성(으로서)-중도’⁴⁴⁾ 마치 하나의 ‘빈-중심’인 ‘중도’와도 같이 읽히고 있다는 사실이다.

그래서, 들뢰즈-과타리의 리즘과 ‘미리우’를, 간략히 ‘리즘적 중도(milieu + rhizome = milieu rhizomatique)’라 부를 수 있으며, 또한 그들의 존재론적·인식론적 입장이 반영되어 전제된 ‘철학적 중도’로 간주할 수 있다. 하지만 나는 그들의 리즘적 중도가 일종의 ‘철학적 중도’일 수는 있어도 불교에서 사유하는, 다시 말하면 철저한 공성과 그 공성의 절대성마저도 해체하여 (空空) 때로는 절대적 진리로 간주되는 불법마저도 내려놓아야 하는 ‘내재적 중도’로 볼 수 있는가라는 물음에는 의구심을 갖고 있다. 왜냐하면, 들뢰즈-과타리가 “반드시 필요한 적으로서 인정한 이원론”⁴⁵⁾은 차치하더라도, 과연 그들이 리즘의 6가지 원리들⁴⁶⁾ 중의 단 하나라도 불가의 불법처럼 해체하듯 내려놓을 수 있을지에 나는 지극히 회의적이기 때문이다. 다만 이 문제는 본고의 목표가 아니고, 지면상 여기서 다룰 수 없기에 다음 기회로 미룬다.

43) Deleuze et Guattari(1980), 19-20.

44) Deleuze et Guattari(1980), 18. 32 참고.

45) “Tous les dualismes qui sont l’ennemi, mais l’ennemi tout à fait nécessaire”. Deleuze et Guattari(1980), 31.

46) 그 여섯 가지 원리들: ①-②연결접속의 원리와 이질성의 원리, ③다양체의 원리, ④탈기표작용적인 단절의 원리, ⑤-⑥지도 제작과 전사(轉寫)의 원리.

8. 나오며

본고는 동아시아에 위치해 있음에도 불구하고, 서양 철학적 사유양식과 논리에만 의존하는 대부분의 한국철학이 은연중에 간과해온 것으로 보이는 중도의 논리를 비롯하여, 동양의 사유양식과 논리를 현시대에 적합하게 풀어내어 철학적으로 실천하는 일에,⁴⁷⁾ 들뢰즈-과타리의 리즘에 대한 사유가 기여를 할 수 있지 않을까라는 생각에서 시작되었다.

본고는, 먼저 리즘-수로 형태의 리즘을 검토하는 과정에서, 그것은 단순히 또 다른 하나의 사유체계에 그치는 것이 아니라, 바로 내재성을 바탕으로 한 다양체임을 밝혔다. 그리고 리즘은 이질적인 것들과 끊임없이 연결접속하는 굴절선과 도주선의 길을 따라 펼쳐지는 내재적 과정이면서, 운하와 같은 길 임을 드러내었다. 왜 리즘이 하나의 시작과 끝을 갖는 점이 아니라 내재적 과정인가? 그 이유는 리즘이 내재적인 다양체로서 탈기표작용을 하며, 본뜨기 및 복사의 원리와는 다른 지도제작의 원리에 따르기 때문이다.

나아가서, 본고는 들뢰즈-과타리의 말을 통해 직접 설명하면서 리즘이 사이, 중간, 환경 등으로 이해되는 ‘미리우(milieu)’에 위치한 동양적 ‘도(道, Tao)’임을 규명하였다. 이러한 리즘의 특성에 의거할 때, 그 ‘미리우’는 중심이 되는 고정된 기준과 축을 가지고 있지 않다. 뿐만 아니라, 리즘은 한 지점에 묶인 ‘중간’과 ‘평균’ 혹은 ‘한 가운데’로서 중앙이 아니라 자유롭게 떠돌아다니는 ‘미리우’에서 수많은 출입을 허용하여 생성의 힘이 흐르게 하는 ‘생성-중도’로 변신한다. 달리 말하면, 리즘은 ‘내재적 중도’의 내재성과 무시할 수 없는 뉘앙스의 차이를 지니고 “동양적 중도에 자리하는 리즘”, 곧 ‘리즘적 중도’라고 말할 수 있다.

마지막으로, 본고는 이와 같은 들뢰즈-과타리의 ‘리즘적 중도’를 불가의 ‘내재적 중도’의 내재성과 결을 달리하는 초월(론)적 ‘철학적 중도’의 일종임을 밝혔다.

47) 사실, 이 일은 어떤 면에서 한국철학계가 당대에 깊어져야 할 하나의 철학적 소명으로 삼아야 할지도 모른다. 부모를 사실과 무관하게 부끄러이 여길지라도, 부모의 존재를 지울 수 없다는 자연의 이치를 우리는 잊고 있는 것은 아닐까? 들뢰즈-과타리마저도 리즘은 다양체일 뿐만 아니라 기계적 배치물로서 반복한다고 말하지 않는가?

참고문헌

- 김형효(1999). 『老莊사상의 해체적 독법』. 성남: 청계.
_____(2000). 『원효에서 다산까지』. 성남: 청계.
_____(2001). 『하이데거와 마음의 철학』. 화성: 청계.
_____(2006). 『원효의 대승철학』. 서울: 소나무.
노양진(2018). 『철학적 사유의 갈래』. 경기: 서광사.
들뢰즈(2004). 『차이와 반복』, 김상환 옮김, 서울: 민음사.
들뢰즈-과타리(2001). 『천 개의 고원』. 김재인 옮김. 서울: 민음사.
바디우(2001). 『존재의 함성』. 박정태 옮김. 서울: 이학사.
원효(2000). 『대승기신론 소·별기』. 은정희 역주. 서울: 일지사.
이승중(2018). 『동아시아 사유로부터』. 경기: 동녘.
안동림(1998). 『莊子』. 서울: 현암사.
정순백(2017). 「라튀엘의 비-철학과 중도의 사유」. 『철학연구』 119집. 철학연구회, 343-371.
_____(2018). 「라튀엘의 비-철학과 학문방법론」. 『철학』 134집. 한국 철학회, 149-178.
갈루빠하나(1994). 『나가르주나』. 박인성 옮김. 경남: 장경각.
王弼(1997). 『왕필의 노자』. 임채우 옮김. 서울: 예문서원.
耘虛 龍夏(1995). 『佛敎辭典』. 서울: 동국역경원.
Badiou, A.(1997). *Deleuze «La clameur de l'Être»*. Paris: Hachette-Littératures.
Deleuze, G.(1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
Deleuze, G, et Guattari, F.(1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
Montebelio, P.(2008). *Deleuze*. Paris: Vrin.
Kalupahana, D. J.(1986). NĀGĀRJUNA. *The Philosophy of the Middle Way*. SUNY.
Laruelle, F.(1986). *Pilosophies de la différence. Introduction critique*. Paris: PUF.
_____.(2008). *Introduction aux sciences génériques*. Paris: Petra.
_____.(2010). *Philosophie non-standard*. Paris: Kimé.
_____.(2011). *Anti-Badiou*. Paris: Kimé.

<Abstract>

Milieu chez Deleuze, comme milieu philosophique

Sun-Baek Jeong
(Université de Chonnam)

Cette étude se propose d'éclaircir le 'milieu' chez Deleuze, qui est un concept primordial pour comprendre le rhizome, comme milieu rhizomatique, une sorte de milieu philosophique, sur la base de 'rhizome', l'introduction de *Mille plateaux*.

Au long de cette étude, nous envisageons d'abord le système du 'livre-rhizome', type du rhizome-canal dans le 'rhizome', qui a remplacé celui-là de l'arbre-racine dans la métaphysique occidentale traditionnelle. Ensuite, nous montrons comment la pensée-en-rhizome devient une voie, se métamorphose en milieu rhizomatique, et peut être comprise comme milieu philosophique par la rencontre avec le Tao en Orient. Par ailleurs, cette étude révèle le fait que la pensée-en-rhizome est une méthode adéquate à comprendre mieux la Différence et l'Autre immanents, et à renforcer de pratiquer les principes de la multiplicité vides(空). De sorte que les effets de cette étude aideront à pratiquer philosophiquement et convenablement la pensée du Milieu en Orient à nos jours, même s'ils sont insuffisants.

Main Scope: Philosophie Française Contemporaine, Pensée bouddhique

Keyword: milieu, rhizome, immanence, multiplicité, unité, milieu
rhizomatique, milieu philosophique, milieu immanent

접수일: 2019년 05월 15일/ 심사일: 2019년 05월 15일~06월 20일/ 게재확정일: 2019년 06월 20일