

부록: 역사학을 혁신한 푸코

이렌에게

모든 사람이 푸코의 이름을 아느냐 만큼 긴 서론이 필요치는 않을 것이다. 푸코의 방법이 지니는 실천적인 유용성을 보여주고 싶다면, 또한 우리가 이 철학자에 대해 당연히 품을 수 있을 편견들을 훌어버리고 싶다면 곧장 구체적인 예들로 나아가는 것이 낫다. 푸코가 인간 행위와 역사적인 설명을 빠져나가는 심급을 물화시켰다든지, 그가 연속성이나 진화에 대하여 단절이나 구조를 특권화시켰다든지, 그는 사회적인 것에 관심이 없다는지 등등의 편견들 말이다. 더욱이 ‘담론(discours)’이라는 두 글자는 많은 혼란을 자아냈다.¹⁾ 푸코는 라캉이 아니고 의미론도 아니라고 서둘러 말해두자. ‘담론’이라는 단어는 푸코에게 매우 특별한 기술적인 의미를 띠며 결코 말해진 것을 가리키지 않는다. 『말과 사물』이라는, 그의 책제목 자체가 아이러니하다²⁾

만일 우리가 이마도 불가피한 그 오류들을 훌어버린다면, 우리는

이 까다로운 정신에게서 매우 단순하고도 새로운 어떤 것, 역사가들을 만족시키며 제 집에 있을 때처럼 편안하게 해줄 무엇을 발견할 것이다. 그것은 역사가들이 바랄만한 것이자 이미 막연하게나마 해오고 있던 것이다. 푸코, 그는 완성된 역사가이며 역사학의 완성이다. 이 철학자는 의심할 여지없이 우리 시대의 가장 위대한 역사가들 가운데 한 명이다. 그는 또 모든 역사가들이 그 주변을 서성이는 과학 혁명의 주역이기도 하다. 실증주의자·명목론자·다원론자·‘주의(isme)’가 들어가는 단어들의 적. 우리가 모두 그렇다고 해도, 그는 누구보다도 더 먼저 철저히 그러했다. 그는 철저히 실증적이었던 최초의 역사가이다.

당연한 말이지만 나의 첫번째 의무는 따라서 철학자로서보다는 역사가로서 말하는 것이라. 나의 두번째이자 마지막 의무는 시혜들을 통해서 이야기하는 것이다. 여기에서 나는 스스로 만들어낸 것은 아니지만 내 추론 전체의 단초가 될 예를 하나 들 것이다. 검투사들의 싸움이 왜 사라졌는지에 대해 조르주 빌이 찾아낸 설명이 바로 그것인데, 독자들은 로마의 검투에 대한 그의 위대한 유작에서 곧 그것을 읽을 수 있다.

푸코의 첫 직관, 그것은 구조도·판결도 담론도 아니다. 그것은 라틴어 어원이 지닌 의미에서 회박성(auspicie)이다.* 인간적 사실은 모두 회박하다. 그것들은 이성의 총만장 속에 자리 잡지 않는다. 그것들의 주위에는 우리 지혜가 집적할 수 없는 다른 사건들을 위한 빈 자리가 있다. 왜냐하면 그것들은 다르게 존재할 수도 있었기 때문이다. 모스식으로 말하자면 인간적 사실은 모두 자의적이다. 그것은 당연하지 않다. 동시대인들은 물론 그것을 다루는 역사가들도 너무나 당연시하는 나머지 그 존재조차 알아차리지 못 하지만 말이다. 당분간 이에 대해 더

* 회박성(auspicie)의 라틴어 어원은 *auspex*로서, (단단한 물체 나무에) 빈 공간이나 구멍이 많은 것, 즉 다공성(多孔性)을 의미한다.

이상 이야기하지 말자. 사실들로 넘어가자. 우리가 지금부터 친구 빌 덕분에 듣게 될 것은 긴 이야기이다. 검투사들의 싸움이 왜 중단되었는가 하는 이야기.

이 싸움들은 서서히 아니 오히려 기독교도 황제들이 집권한 서기 4세기 동안 변덕스럽게 끝이 났다. 왜, 그리고 하필이면 그때? 대답은 명확해 보인다. 기독교가 그런 잔혹한 것을 멈추게 했다는 것이다. 과연 그럴까? 노예제와 마찬가지로 검투 또한 기독교도들 때문에 사라진 것이 아니다. 기독교도들은 구원에 대한 생각으로부터 사람들의 영혼을 멀어지게 하는 모든 구경거리에 대해서와 똑같이 검투를 비난했던 것이다. 이러한 구경거리 가운데에는 기독교도들의 눈에 온갖 음란성 때문에 검투보다 더 잔혹할만해 보였던 연극도 있었다. 유혈을 보는 쾌감은 그 자체만으로 자기 총족적인데 반해 음란한 장면들이 주는 쾌감은 관객들을 곧 도시에서 방탕하게 살도록 이끌기 때문이다.

그렇다면 기독교적이러기보다는 넓은 의미에서 인간적이라 할 만한 인도주의(humanitarianisme)의 언저리에서, 또는 다신교도의 지혜 속에서 설명을 구해야 할까? 그렇지 않다. 인도주의는 신경이 예민한 소수의 사람들에게만 존재하였다(군중은 언제나 사형장으로 몰려들었고, 나체는 강한 민족들의 건전한 야만성에 관하여 탁상공론에 가까운 문장들을 썼다). 그리고 이 인도주의는 그와 좀 다른 감정인 조심성과 너무 쉽사리 혼동되었다. 그리스인들은 로마의 검투를 열광적으로 받아들이기에 앞서, 사람들을 폭력에 익숙하게 할 위험이 있는 잔인성을 두려워하였다. 우리가 텔레비전의 폭력장면이 범죄율을 증가시키지 않을까 걱정하는 것과 비슷하게 말이다. 이것은 검투사들의 운명을 동정하는 것과는 전혀 다른 문제다. 현저들로 말하자면 그들은 기독교도이든 다신교도이든 싸움의 피비린내 나는 광경이 관객의 영혼을 더럽힌다고 판단하였다는 것이 너무나 유명한 세네카나 성 아우구스티누스가 가했던

비난의 진짜 의미이다. 하지만 포르노 영화가 부도덕하고 관객의 영혼을 더럽힌다고 비난하는 것과 그것이 인간, 곧 배우들을 물건처럼 취급한다고 비난하는 것은 서로 다른 문제이다.

고대의 검투사들은 바로 포르노 배우와 같은 양기적인 명성을 얻었다. 원형경기장의 스타로서 사람들을 매혹시키지 않을 때 그들은 사람들에게 두려움을 주었다. 왜냐하면 이 죽음의 게임을 자원한 이들은 살인이지 회생자, 자살의 후보자이자 돌아다니는 예비 시체였기 때문이다. 사람들은 그들을 창녀와 정확히 똑같은 이유로 부정하다고 간주했다. 곧 창녀와 검투사는 둘 다 도시 내부에 있는 검열의 원천이며 그들은 더럽기 때문에 그들과 접촉하는 것은 부도덕하고 그들 몸에 닿지 않게 조심해야 한다는 것이다. 이런 태도는 다음과 같이 설명된다. 대다수 사람들에게 검투는 사형집행인과 마찬가지로 유혹과 조심스런 반감의 양가감정을 일으켰다. 한편에는 고통스러워하는 것을 보는 취미, 죽음에 대한 매혹, 시체를 보는 쾌감이 있었고, 다른 한편에는 공공의 평화 한가운데서 적도 범죄자도 아닌 자를 합법적으로 죽이는 것을 보는 불안이 있었다. 칼리 말해 사회라는 상태가 더이상 정글의 법칙을 마이주지 못한다는 불안.

많은 문명에 있어서 이러한 정치적인 우려는 유혹을 능가했다. 인신공화(人身供獻)의 중단이 바로 여기에 기인한다. 반면 로마에서는 유혹이 우려를 능가했다. 그리하여 세계사에 유례가 없는 검투라는 제도가 정착되었다. 공포와 유혹의 혼합은 스타로서 갈채를 받는 이 검투사들을 다른 한편으로는 기피하고 피나 정맥, 시체처럼 더러운 것으로 간주한다는 해결책을 낳았다. 이런 방식이 원형경기장에서 완전히 편안 안한 마음으로 싸움과 죽임을 지켜보도록 하여 준다. 경기장에서 벌어지는 가장 끔찍한 광경이 개개인의 집안을 장식하는 '예술작품들'에서 가장 사랑받는 소재가 된다.

하지만 정작 놀라운 것은 별로 예상하지 못한 바도 아닌, 이 인도주의의 결여가 아니다. 오히려 이 잔혹함 속의 친절함이 정당한 뿐 아니라 합법적이며 심지어 공권력에 의해서 조직된다는 것이다. 군주, 그러니까 이 자연 상태와 대립하는 사회 상태의 보증인은 스스로 이러한 유희적인 살인을 공공의 평화 한 가운데서 조직하며 원형경기장 안에서 그것들을 주관하고 판정하는 자이다. 공정 시인들이 주군에게 이부하느라 그가 모두의 쾌락(voluptas, laetitia)을 위해 조직한 처형이 얼마나 유쾌하고 능란한지 칭찬했을 정도다. 그러므로 문제는, 법적이든 아니든, 잔혹 행위가 아니다. 다른 시대에는 군중이 기독교도인 왕들이 주관하던 화형식을 보며 물러가지 않았던가. 하지만 이런 공공의 참혹행위가 아무런 변명도 없이 이루어졌다는 것이 문제이다. 화형식은 줄기기 위한 것이 아니었다. 만일 어떤 아첨꾼이 스페인이나 프랑스의 왕에게 그가 신민들에게 커다란 '쾌락'을 제공했다고 칭찬했다면 그는 왕의 위엄과 정의와 정벌의 존엄성을 손상한 셈이 되었을 것이다.

이러한 조건에서 기독교도 황제들이 지배하던 세기에 검투사들의 싸움이 중단된 것은 파교를 수 없는 신비처럼 보인다. 무엇이 두 가지의 균형을 뒤집어 공포가 유혹을 압도하도록 만들었는가? 그것은 기독교의 교리도, 다신교도의 지해도, 인도주의도 아니다. 정치권력이 인간화되었거나 기독교화된 것일까? 하지만 기독교도 황제들은 본격적인 인도주의자들이 아닌데다가, 다신교를 믿었던 선대의 황제들이 비인간적이지 않았다는 것도 결코 아니다. 그들은 켈트족과 카르티고족 신민들에게 인신공회를 금지시켰다. 영국인들이 인도에서 파부의 순사(伽刀)를 금하였듯이 말이다. 네로 황제는 사람들이 생각하는 것처럼 가혹적이지 않았으며, 베스파시아누스나 마르쿠스 아우렐리우스는 히틀러가 아니었다. 기독교도 황제들이 서서히 검투에 중지를 찍은 것이 그들 신앙 때문이라면 그들은 너무 지나쳤든지 아니면 너무나 못

미쳤다. 기독교도들은 그렇게까지 많은 것을 요구하지 않았으며 무엇보다도 연극의 금지를 원하였다. 그런데 바로 연극은(기독교화된 로마에서 — 옮긴이) 그 온갖 음란성과 더불어 어느 때보다 인기를 누렸으며, 비잔틴 세계에서도 그랬을 것이었다. 다신교를 믿는 로마가 고도의 정치적인 필요에 의해 권력이 인민에게 원형경기장과 검투사들을 제공하라는 '스펙터클의 사회'였기 때문일까? 이 일명이 없는 동어 반복은 설명이 아니다. 기독교를 믿는 로마와 비잔틴 역시 대중적인 스펙터클의 사회라는 점에서 더욱 그러하다. 여기서 한 가지 중대한 진실이 드러난다. 우리는 비잔틴의 황제 혹은 독실한 기독교도인 왕이 인민에게 검투사들을 제공하는 모습을 상상할 수 없다. 고대의 종언 이래 권력은 더 이상 재미로 사람을 죽이지 않는다.

그렇 수밖에 없다. 검투와 검투의 폐지에 대한 적절한 설명은 인도주의나 종교가 아니라 바로 정치권력 안에 숨겨져 있는 것이다. 그것을 찾기 위해 우리는 '정치적인' 빙산의 물에 잠긴 부분을 살펴보면 된다. 비잔틴의 검투사 또는 중세의 검투사를 떠올릴 수 없게 만든 변화가 일어난 것은 바로 거기이기 때문이다. '획박한' 형식, 그 예기치 않은 쇄시(喪式)와 수수께끼의 열쇠가 달린 정치적 집중사니들을 포착하려면, '경제'에서 벗어나야 한다. 다시 말해 자연적인 대상(objects nature)s들로부터 시선을 돌려야만 그것들을 특정한 역사적 지기의 형세(形勢)에서 대상화(objectives)하면서 역시 특정한 역사적 시기에 속하는 어떤 실천을 포착할 수 있다. 바로 이 때문에 내가 위에서 대중적인 표현을 빌려 '빙산의 숨겨진 부분'이라고 부른 것이 존재하는 것이다. 우리는 실천을 망각하고, 그것을 우리 눈앞에 섰을 화하는 대상들만을 본다. 그러나 그 반대로 해보자. 이 코페르니쿠스적인 전복 덕분에 우리는 자연적인 대상들 사이에서 현실적인 운동과 부합하지 않는 이데올로기적인 주전원(周轉圓) 코페르니쿠스 이전에 행성의 불규칙 운동을 설명하

기 위해 고안한 원 — 옮긴이)들만을 불러나가는 일을 계속하지 않아도 된다. 조르주 발이 직감적으로 좇았던 방법이 바로 이런 것이었다. 이 방법은 푸코의 사유를 아주 잘 그려주며 그 풍요로운 생산성을 보여준다.

'피치기들'이라고 불리는 것이 존재해서 '통치자들의 행위의 상태가 된다고 믿는 대신에, '피치기들'이 시대에 따라 매우 상이한 실천들에 따라 다르게 취급될 수 있으며, 그 결과 그들이 공유하는 것이라고는 교착 이름뿐이라고 생각하자. 그들은 혼용될 수 있다. 다시 말해서 그들은 해야 하는 일을 지시받을 수 있다(아무 지시도 받지 않는다면 그들은 움직이지 않는다). 그들은 또 사법적인 주체로 취급될 수 있다. 끝 어떤 일들이 금지되지만 그 한계 안에서 그들은 자유롭게 이동할 수 있다. 그들은 착취당할 수도 있을 것이다. 바로 많은 왕권들이 했던 일이다. 군주는 사람들이 사는 어떤 영토를 풀밭이나 물고기가 우글거리는 연못처럼 손에 넣고서 다른 군주들처럼 말은바 직분을 다하고 또 생활을 유지하기 위하여, 이 지역에 서식하는 인간군의 생산물에서 한 몫을 떼다(살갓이 벗겨질 만큼 양털을 찢게 깎지 않는 것이 그가 지닌 기술의 전부이다) <아유하지면, 군주는 이 인간군을 정치적 무관심 속에 빠뜨린다. 이침관처럼 말하자면, 그는 그들을 행복하게 '해준다'. 중립적인 표현으로는, 그는 자신의 백성들을 행복하게 놓아두며 압력을 넣비에 넣도록 내버려둔다. > 압력이 있다면 말이다. 좌우지간 그는 지기 신민들을 괴롭히지 않는다. 그는 그들에게 영원한 구원을 강요하려고 들지 않으며 그들을 어떤 거대한 사업으로 이끌지도 않는다. 그는 자연적인 조건들이 작용하도록 내버려둔다. 신민들이 일하고 자손을 낳고 시절에 따라 더 잘 살거나 못 살도록 내버려두는 것이다. 자연에 무리를 기하지 않는 호농(豪農, gentleman farmer, 따로 수입이 있어 취미로 농사일을 하는 사람 — 옮긴이)과 같다(고나 할까. 그가 소유주라는 것, 그리

고 그의 신민들 역시 소유지 위에서 살아가는 자연적인 종에 불과하다는 것이 여기에 덧붙여져야 한다.

또다른 실천들도 가능하다. 예를 들어 앞서 언급한 '거대한 사업'처럼 말이다. 독자들 스스로 설명을 보충할 수도 있을 것이다. 어떤 시대에는 '피치자'라는 자연적 대상이 인간군이나 어느 정도 약속의 땅으로 선전하길 원하는 인민이 아니라, 삼림 및 수자원 관리인의 방식으로 관리해야 하는 '인구'였다. 이 관리인은 자연 속의 모든 것이 잘 돌아가고 식물이 시들지 않도록 하천과 식물성장의 자연적인 흐름을 관리하고 길을 만들어 준다. 그는 자연이 하는 대로 내버려두지 않고 거기 개입한다. 하지만 이것은 자연이 더 나아지게 하기 위해서이다. 보기에 따라서 그는 교통이 잘 이루어지도록 자동차들의 자연발생적인 흐름들을 '정리해주는' 교통경찰과 비슷하기도 하다. 그가 자신에게 부과하는 임무가 그렇다. 자동차들은 그래서 안전하게 굴러간다. 이것을 복지국가라고 부르는데 거기에 우리가 살고 있는 것이다. 도로 위의 교통을 보자. 통행세를 물릴 생각만 하는 구체제의 군주가 하는 것과 얼마나 다른가? 이러한 관리가 모든 사람들을 완벽하게 만족시킨다는 말이 아니다. 자연 발생적인 흐름은 원하는 대로 바꾸기 힘들다. 가로지르는 물줄기를 지나가게 하려면 물줄기 하나를 끊어야만 한다. 그리하여 남들보다 급한 운전자들도 빨간 불에서는 멈추는 것이다.

자, 여기 '피치자'라는 자연적 대상에 대한 상이한 '태도들', '피치자들'을 '객관적으로' 다루는 다양한 방법들이 있다. 아니면 피치자들에 대한 상이한 '이데올로기들'이 있다고 해도 좋다. 인구, 인간군, 인민들을 각각 대상화하는 다양한 방법이 여기 있다고 해두자. 결과기에 바뀐 것은 그저 하나의 말하는 방법, 어휘를 사용하는 습관인 듯이 보인다. 그러나 사실 과학 혁명은 이러한 단어들의 변화 속에서 작동된다. 마치 옷소매를 뒤집었을 때처럼 결과에 뒤집히며 가져 문제들이

질식시키고 진짜 문제가 '제지리를 잡는' 것이다.

이 방법을 검투사들에게 적용하고 지문해보자. 어떤 정치적 실천 속에서 사람들이 대상화되었기에 그들이 원했을 때 기꺼이 검투사들이 제공되었으며, 또 어떤 실천 속에서 그것이 상상할 수 없는 일이 되었는가? 대답은 쉽다.

우리가 한 때의 가족을 이동시키는 책임을 지고 있다고 가정해보자. 우리가 이 목지의 책임을 '맡았다'고 말이다. 가족 때는 우리 것이 아니다. 주인은 털을 깎아 이익을 보는 테만 관심이 있고, 보통 때는 짐승들을 자연적인 테만 속에 방치해둔다. 우리는 다르다. 우리는 가족 떼가 안전하게 행진하도록 해야 한다. 왜냐하면 이 녀석들은 지금 풀밭이 아니라 도로에 있기 때문이다. 우리는 그것들이 흩어지지 않도록 막아야 한다. 물론 이는 그들을 위해서이다.

"우리가 그 짐승들의 목적지를 알고 안내인으로서는 그들을 이끌어나 떠미는 게 아니다. 가족 때는 스스로 이동한다. 또는 길이 그것들을 위해 움직인다고 해도 좋다. 왜냐하면 그것들은 지금 대문자 역사의 도로 위에 있기 때문이다. 도중의 위험들, 짐승들의 나쁜 본능, 낙약함, 무기력함에도 불구하고 그들 무리의 생존을 보장할 책임이 우리에게 있다. 필요하다면 우리 손으로 막대기를 들어가며, 우리는 짐승들을 직접 관리한다. 그리고 그것들을 고쳐한 정의로써 대하지 않는다, 이가 축 때는 로마의 백성이며 우리는 원로원 의원이다. 우리는 그들 주인이 아니다. 왜냐하면 로마는 앞서 나온 서식 동물이 떨어진 토지 재산이 아니기 때문이다. 로마는 인간의 집합체로, 도시로서 태어났다. 우리는 인간 무리를 이끌었다. 왜냐하면 우리는 그들에게 필요한 것을 그들 자신보다 더 잘 알기 때문이다. 사명을 다하기 위해서 우리는 무리에서 벗어나거나 질서를 어지럽히는 짐승들을 때리려고 한 다발의 곤장을 가지고 다니는 '호위병'을 넘어선다. 주권과 저급한 감시 행위는

품위의 수준에 의해서 구별되는 것이 아니다.”

“우리의 정치는 가축 때를 그 역사적인 행진 속에 머물게 하는 일
에 한정된다. 그 나머지로 말하자면, 우리는 짐승은 짐승일 뿐이라는
것을 잘 알고 있다. 우리는 굶주린 동물이 너무 많이 도중에 낙오되지
않도록 노력한다. 왜냐하면 이것은 가축 때의 크기를 줄어둘게 하기
때문이다. 필요할 때 우리는 그것들에게 먹이를 준다. 또 그놈들이 그
토록 좋아하는 원형경기장과 검투사를 제공한다. 동물이란 도덕적이지
도 비도덕적이지도 않다. 그것은 자기 자신일 뿐이다. 소 때나 양 때를
치는 목동이 근친상간을 막기 위해 가축들의 교미를 감시하지 않는 것
처럼 우리도 로마 인민에게 검투사의 피를 주는 것을 마다하지 않는다.
용서하지 않는 것은 한 가지 뿐인데 그것은 짐승들의 도덕성이 아니라
그들의 에너지와 관련된다. 우리는 가축 때가 나약해지는 것을 원치
않는다. 그것은 가축 때에게도 손실이고 우리에게도 손실이다. 오늘날
오페라라고 부르는 ‘팬티마임’을 예로 들자면 우리는 이 나약하게 만
드는 공공의 스펙터클을 제공하기를 거부한다. 반면에 우리는 키케로
및 원로원 의원 플리니우스와 함께 검투사들의 싸움은 관중들을 단련
시키는 최상의 학교라고 평가한다. 물론 어떤 이들은 이 스펙터클을
너무 잔인하다고 생각하고 끝까지 보지 못할 것이다. 하지만 목동으로
서 우리의 공감은 본능적으로 냉혹하고 강하며 무감각한 동물들을 향
한다. 무리 전체가 잘 유지되는 것은 그놈들 덕택이다. 그러므로 검투
가 유발하는 양가감정의 두 극 가운데 우리는 공포 섞인 거부보다는
가학적인 유혹의 손을 들어주기를 주저하지 않는다. 우리는 검투를 국
가가 승인하고 조직하는 구경거리로 만든다.”

자, 여기 로마의 원로원 의원 또는 기독교화되기 이전의 로마 황제
가 탈렸을 법한 내용이 있다. 물론 그의 말을 더 일찍 들었더라면 나는
팽과 원형경기장에 관한 내 두꺼운 책을 완전히 다르게 썼을 것이다.

이무튼 본론으로 돌아가자. 만일 우리가 많은 게 양이 아니고 아이들
이었다면 우리의 실천이 인민-어린이를 대상화하였고, 우리가 우리 자
신을 부모로 대상화하였다면, 우리의 행동은 완전히 달랐을 것이다. 우
리는 이 가련한 인민의 감수성을 고려에 넣었을 것이고 검투에 대한
공포 어린 거부에 합리성을 부여했을 것이다. 우리는 공공의 평화 한가
운데 부당한 살인이 자리 잡는 것을 보는 두려움을 이해했을 것이다.
“기독교 종파는 우리가 더 많은 것을 하기 바랐을 것이다.” 우리는 이
렇게 덧붙일 수 있다. “곧 우리가 왕-아버지가 아니라 왕-시제이기를,
아이들을 귀여워하는 대신 우리 신민들을 미역의 오솔길로 열정적으
로 인도하여 구원해야할 영혼으로 간주하기를 기독교인들은 우리가
연극과 그밖의 다른 스펙터클도 금지하기를 바랐을 것이다. 그러나 우
리는 아이들은 놀아야한다는 것을 잘 알고 있다. 기독교도와 같은 편
협한 정신에게 나체는 검투사들의 피보다 더욱 해를 끼친다. 하지만
우리는 사물을 좀더 황제답게 바라본다. 우리는 소박한 사람들의 무리
와 제민족의 의견에 동의하여 이유 없는 살인이 가장 심각한 문제라고
생각한다.”

합리화하는 정치철학의 평정한 폭발! 이 ‘회박하고’ 시대적인 잡동
사니들을 둘러싼 빈 공간! 그것들 사이에는 아직 상상되지 않은 대상
화의 자리가 얼마나 많이 있는가! 대상화의 목록은 자연적 대상들과
달리 늘 미완성인 것이다. 하지만 ‘왜’ ‘가축 때를 인도하는’ 실천이
‘아이들을 귀여워하는’ 실천에 지리를 내주었는지를 궁금해 할 독자들
을 서둘러 안심시키기로 하자. 그것은 세상에서 가장 실증적이고 가장
역사적이며 사실 가장 물질적인 이유들에 의해서이다. 어떤 사건이든
살명을 할 때면 항상 사용하는 바로 그 질서에 속하는 이유들에 의해
서. 이 이유 가운데 하나는 황제들이 기독교화 하는 4세기에 이르러 더
이상 원로원에 의존하여 통치하지 않게 되었다는 것이다. 로마의 평의

하나 원로원은 오늘날의 평의회나 원로원이나 의회 등과 닮은 점이 거의 없었다. 그것은 우리가 잘 알지 못하는 어떤 것이다. 정치적인 성격은 어떤 이카테미, 또는 정치 기술의 학교라고 할까. 원로원 없이 통치한다는 것이 어떤 변화인지를 이해하려면 오랫동안 어떤 이카테미의 영향을 받던 하나의 문명이 갑자기 그렇게 않게 되는 상황을 상상하면 된다. 아니면 지적 활동 또는 군대적인 과학 활동이 더이상 대학의 틀 안에서 이루어지지 않는 상황을 상상해도 좋다. 원로원은 마치 이카테미 프랑제즈(Académie française)가 철지법을 보존하듯 검투사들을 보존하고 있었던 것이다. 왜냐하면 그 단체의 이해는 바로 보존한다는 데 있었으니까. 원로원을 치위버린 후 단순한 관료들을 데리고 통치하면 서 황제는 가족 제 안내인들의 우두머리 노릇을 그만두었다. 그는 진정한 군주들에게 주어지는 역할, 곧 아버지나 사제 등의 역할을 하나를 맡았다. 그가 기독교인이 된 것이 바로 그 때문이었다. 기독교가 황제들을 아버지 노릇을 하도록 만들고 그에 따라 검투가 금지된 것이 아니라 역사의 총체(원로원의 폐지, 여기서 논할 수는 없지만 유체는 장난감이 아니라는 새로운 윤리 등)가 쌓을 이루는 다음 두 결과를 수반하면서 정치적인 실천에 변화를 가져온 것이다. 아버지의 역할을 맡았기 때문에 황제들은 아주 자연스럽게 기독교인이 되었다. 그리고 역시 아버지의 역할을 맡았기 때문에 검투에 중지부를 찍었다.

우리는 일관된 방법을 본다. 그 방법이란 아버지 같은 황제가 하는 일과 우두머리-안내인이 하는 일을 '다른 가정 없이', 곧 파녀, 대상, 물질적 원인(영원한 피치자, 생산 관계, 영원한 국가), 어떤 행위 유형(정치, 탈정치화) 등을 가정하지 않고 아주 실증적으로 묘사하는 것으로 이루어진다. 사람들을 그들 행동으로 판단하고 언어가 우리에게 일으키는 영원한 환영들을 제거하는 것, 실천은 신비로운 심금·역사의 지하실·숨겨진 원동력이 아니다. 그것은 사람들이 실제로 하고 있는 것이

다(결국 그 단어는 자신의 의미를 아주 잘 표현하고 있는 셈이다). 만일 실천이 어떤 의미에서 '숨겨져' 있다면, 그리고 우리가 잠정적으로 그것을 '평신의 숨겨진 부분'이라고 부른다면, 이는 단지 실천이 우리의 행위를 거의 전체와, 그리고 세계사와 동일한 운명을 나누어 갖고 있기 때문이다. 따라서 우리는 그 존재를 자주 의식하지만 거기에 대해 개념을 갖고 있지는 않다. 내가 말을 할 때 어떤 상태에 빠져서 말하는 것이 아니라, 말을 한다는 사실은 보통 알고 있지만 본능적으로 적용하는 문법에 대해서 개념을 갖고 있지 않은 것과 마찬가지이다. 저절로 떠오르는 것을 말하면서 나는 내가 자연스럽게 나를 표현한다고 믿으며 구체적인 규칙들을 적용한다는 것은 알지 못한다. 마찬가지로 자신의 무리에게 공짜 빵을 주거나 검투사를 주지 않거나, 통치자는 자신이 피치자들을 대하는 모든 통치자에게 정치의 본성이 부과하는 일을 하고 있다고 믿는다. 그는 자기 실천이 있는 그대로 관찰되었을 때 그것은 어떤 문법에 부합하며 동시에 그것이 하나의 정치라는 것을 모른다. 이는 우리가 침묵을 깨려면 프랑스어나 라틴어 같은 특정한 언어를 말해야 하는데도 저절로 떠오르는 것, 가슴 속에 있는 것을 아무 전제도 없이 말한다고 믿는 것과 같다.

사람들을 행동으로써 판단한다는 것은 그들을 이해올기로써 판단하지 않는다는 말이다. 또 그들을 가장하고 영원한 통념으로 판단하지 않는다는 말이기도 하다. 피치자·국가·자유·정치와 본질 이것들은 연속되는 실천들의 독특성을 진부하게 만들고, 탈역사화하는 통념들이다. 만일 내가 불행히도 실제로 "황제에 맞서서 피치자들(gouvernés)이 존재한다"고 말한다면, 이 피치자들에게 황제가 빵과 검투사들을 제공함을 확인할 때나 왜 그런가를 지문할 때, 결국 나는 복종시키고 탈정치화하고 사랑받기 위해서라는, 만만치 않게 영원한 이 유들을 대게 될 것이다.

사실 우리는 어떤 과녁에 맞추어서, 또는 어떤 질로에서 출발하여 주목하는 습관이 있다. 예를 들어 나는 빵과 원형경기장이 피치기들과 통치자들 사이에 어떤 관계를 확립하는 것을 목표로 한다고, 또는 피치기들이라는 객관적인 도전에 응답한다고 굳게 믿었고, 그렇게 했다. 하지만 만일 피치기들이 언제나 동일하다면, 그들이 모든 피치기를 자연스레 반영한다면, 그들에게 본래 빵과 원형경기장, 탈정치화되는 것, 또는 사랑받는다고 느끼는 것이 필요하다면 왜 그들은 로마에서만 빵, 원형경기장, 사랑을 받았는가? 그러므로 이 용어들을 전복해야 한다. 피치기들이 단지 그 지배자에게 탈정치화할, 사랑할, 또는 원형경기장에 태러갈 대상으로만 나타나려면 그들은 인민-가족 때로 대장화되었어야 한다. 또 지배자가 단지 자신의 가족 때에게 인기 있어야 하는 존재로 나타나려면 그는 왕-아버지나 왕-시계보다는 인내인으로 대장화되었어야 한다.

빵과 원형경기장을 설명하는 것은 이 대장화들, 특정한 정치적 실천의 상호 관련된 요소들이다. 영원한 피치거나 영원한 통치자, 그리고 그들을 연결하는 영원한 부족이나 탈정치화의 관계에서 출발한다면 우리는 결코 설명에 이르지 못할 것이다. 왜냐하면 이런 열쇠들은 아무 자물쇠에나 돌아가기 때문이다. 그것들은 결코 빵과 원형경기장만이 매우 독특하고 언제 존재했는지 분명히 알 수 있는 현상을 이해하는 열쇠가 될 수 없다. 거창하게 장광설을 늘어놓으면서 구체적인 명세서를, 역사적 우연들, 이비올로기적인 영향들을 지꾸 더해가지 않는 한 그럴 수 없다.

대상이 우리의 행동을 결정하는 것처럼 보이기 쉽다. 하지만 우리의 실천이 먼저 그 대상을 결정한다. 그러므로 이 실천 자체에서 출발하기로 하자. 실천이 적용되는 대상이 그 실천과 관련함으로써만 이루어질 수 있는 바로 그것일 수 있도록 '수혜자가 내가 그에게 무언가를

수혜하도록 한다는 의미에서만 수혜자이고, 내가 누군가를 인내한다면 그 사람은 인내되는 사람이라는 식으로), 관계는 대상을 결정하며 대상은 결정된 것으로만 존재한다. 피치기라는 말은 너무 막연하다. 그런 것은 존재하지 않는다. 인민-가족 때나 귀여움 받는 인민-어린이 등이 존재할 뿐이다. 이는 관찰 가능한 실천의 형식이 어떤 시대에는 인내하는 것이고 어떤 시대에는 귀여워하는 것이었다고 말하는 또다른 방법이 다인내된다는 것이 누가 지금 망신을 인내한다고 말하는 또다른 방법인 것처럼 말이다. 인내자가 없으면 인내될 수도 없는 법이다.

대상이란 실천의 상호 관련된 요소일 뿐이다. 실천이 있기 전에, 우리가 어느 정도 잘 겨냥할 수 있고 좀더 잘 겨냥하기 위해 조준점을 조정할 수도 있는, 영원한 피치기는 존재하지 않는다. 인민을 어린이처럼 다루는 군주는 그렇지 않은 군주와 다르게 행동할 수도 있다는 것을 상상조차 하지 않는다. 그는 당연한 것을 하며, 만사는 존재하는 그대로다. 영원한 피치기는 그에게 행해지는 것 바깥으로 '넘쳐나지' 않는다. 그는 자신에게 적용되는 실천의 바깥에서는 존재하지 않으며, 그의 존재는 (만일 그런 것이 있다면) 실제적인(effecit) 것은 하나도 반영하지 않는다(인민-가족 때는 사회보장 제도가 없으며, 그것을 만들어야 한다는 생각도 그것이 없다는 원망도 하지 않는다). 실제적인 것을 하나도 반영하지 않는 관념이란 그저 단어에 불과하다.

그 단어는 이비올로기적인, 좀더 정확히 말해 관념론적인 존재를 가질 따름이다. 가족 때를 모든 사람을 예로 들어보자. 그는 그가 돌보는 동물들에게 무상으로 빵을 준다. 왜냐하면 그의 임무는 가족 때 전체를 목격지까지 안전하게 데려가는 것이며, 굶어 죽은 짐승의 시체를 뒤에 너무 많이 남기지 않는 것이기 때문이다. 너무 흠어진 가족 때는 늑대의 위협으로부터 스스로를 보호할 수 없다. 여기에 바로 사실들(특히 공짜 빵이 불쌍한 노예들에게가 아니라 오직 시민들에게 주어졌다는 사

실의 영역에 속하는 현실적인 실천이 있다. 눈이 아플 정도로 뚜렷하게 보이는 이 실천을 이데올로기가 막연하고도 고상하게 해석해왔다는 점을 이제는 지적해야 한다. 사람들은 원동원을 찬양하면서 그것이 인민의 아버지였고 피치자들의 복지를 원했다고 주장해왔다. 하지만 동일한 이데올로기적 진부함이 그와 판이한 실천들에 대해서도 반복된다. 가령 물고기가 우글거리는 못에 손을 넣는 군주, 세금을 걷고 자신의 이해에 따라 착취하는 그도 신민에게 행복을 주는 아버지로 간주된다. 실제로 그는 신민이 각자 자연과 좋거나 혹은 시절을 이용하여 제 앞가림을 하도록 내버려두는 데 말이다. 세금의 형태로 이익을 끌어나기 위해서가 아니라 자기 명령 아래서 자연 자체가 잘 운영되도록 자연적인 흐름(flow)들을 조정하는 저 삼림과 수원 관리인파는 다른 방식으로, 그는 그의 신민을 잘 살게 한다. 우리는 이제 이데올로기가 무엇인지 이해하기 시작한다. 그것은 곧 실천을 묘사한다는 구절로 그것을 이 상화하는 데 활용되는 막연하고도 고상한 스타일이다. 그것은 현실적으로 연속되는 실천들의 서로 다르고 율동불통한 윤곽을 감추는 풍성한 주름이다.

하지만 각각의 실천 자체와 모방할 수 없는 그 윤곽들은 어디서 오는 것일까? 그것은 역사적인 변화, 단순하게, 역사적 현실의 무수한 변형, 곧 온갖 것들로서의 역사의 나머지에서 나온다. 푸코는 '실천'이라고 불리는, 그때까지 알려지지 않았던 새로운 심급을 발견한 게 아니다. 그는 사람들의 실천을 '실제로 있는 그대로' 보려고 애썼다. 그는 모든 역사가가 이야기하는 것, 다시 말해서 사람들이 하는 것 외의 다른 것에 대해 이야기하지 않았다. 그는 그것에 대해 막연하고 고상하게 이야기하는 대신에 '정확하게' 이야기하고 예리하게 그 윤곽들을 그리려고 시도했다. 무엇보다 그는 이런 말을 한 적이 없다. "나는 일종의 역사적 무의식, 하나의 전개념(前概念)적인 심급을 발견했다. 나는

그것을 실천 또는 담론이라고 부른다. 그것은 역사에 대한 진정한 설명을 가능하게 한다. 아무렴 그렇고 말고 하지만 이 심급 자체나 그 변형들을 설명하려면 어떻게 해야 할까?" 이와 달리 그는 '우리가 이야기하는 것과 같은 것에 관해서' 이야기한다. 예를 들자면 어떤 정부의 실제 행태 따위에 대해서 그는 주름을 팽팽하게 당겨 그것을 있는 그대로 볼 수 있게 해주었다.

푸코가 우리의 역사를 운명적이고 무책임한 지적 과정으로 환원했다고 비난하는 것만큼 이상한 일은 없다. 그럼에도 불구하고 우리는 무엇 때문에 이 철학자가 어려운지 쉽게 이해한다. 그는 마르크스도 프로이트도 읽지 않았다. 실천은 (프로이트의 이드와 달리) 하나의 심급도 아니고 (생산 관계와 달리) 하나의 원동력도 아니다. 덧붙이자면 푸코에게는 심급도 원동력도 없다(대신에 앞으로 살펴볼 바와 같이 질료 matiere가 있다). 그렇기 때문에 우리는 아무 불편함 없이 이 실천을 '빙산의 숨겨진 부분'이라고 부르는 것이다. 이렇게 표현하는 이유는 그것이 매우 전개념적이며 생각 없이 볼 때는 풍성한 주름에 가려서 일부분만 나타난다는 것을 가리키기 위해서다. 빙산의 숨겨진 부분은 솟아난 부분과 다른 심급이 아니기 때문이다. 두 부분은 모두 얼음으로 되어 있다. 숨겨진 부분은 다만 한계사이의 밑에 있을 뿐이다. 두 부분은 똑같은 방법으로 설명된다. 푸코가 역사가들에게 말하는 것은 이런 것이 전부다. "여러분은 늘 하던 대로 역사를 설명할 수 있다. 다만 주의하자. 판박이들을 벗기고 잘 들여다보면 생각했던 것보다 설명할 게 많다는 것을 알아차릴 것이다. 여러분들이 눈여겨보지 않았던 율동불통한 윤곽들이 거기에 있다."

이제 역사가가 사람들의 행위가 아니라 밑에 관심을 기울인다 해도 그가 좇아야 할 방법은 동일하다. 실천이라는 단어가 실천된 것을 가리키는 것만큼이나 '담론'이라는 단어는 말해진 것을 가리키기 위해

펜 끝에서 자연스럽게 배어난다. 푸코는 우리가 모두 들고 있는 것과 다르고 신비로운 담론을 발견한 게 아니다. 그는 다만 우리에게 말해 진 것을 정확하게 관찰하도록 제안할 뿐이다. 그런데 그러한 관찰은 말해진 것의 영역이 화자들이 전혀 의식하지 않은 편견과 망설임, 예 기치 않은 예지와 문장을 포함하고 있음을 드러낸다. 과학이나 철학 등 이름의 풍성한 주름을 벗겨버리는 것에 동의한다면, 의식적인 담론 의 이해에는 주의 깊은 관찰에 의해서 밝혀지는 실천들과, 인접한 문 법들에 의해서 결정되는 하나의 문법이 있다고 말할 수도 있으리라. 통치하고 지배한다고 믿는 군주가 실제로는 흐름을 관리하거나, 어린 이들을 귀여워하거나, 가족 때를 이끄는 것처럼 말이다. 그러므로 우리 는 담론이란 무엇이 아닌지 깨닫게 된다. 즉 그것이 의미론, 이데올로 기, 함축된 것 등이 아니라는 것을 깨닫게 된다.

단어들에서 출발하여 사물을 판단하도록 제안하기는커녕, 푸코는 오히려 단어들에 우리를 속이고서 사물·자연적인 대상·피치자·국 가의 존재를 믿게 만든다는 것을 보여준다. 사물은 그에 대응하는 실 천의 상관물에 불과한데도 말이다. 의미론이란 관념론적인 환상의 구 체화인 것이다. 마찬가지로 담론은 이데올로기가 아니다. 오히려 그 반 대라고 할 수 있다. 곧 담론은 발화자들 모르게 실제로 말해진 것이다. 이 발화자들은 스스로 자유롭고 풍부하게 말했다고 믿는다. 하지만 그 들은 자기도 모르는 사이에 어떤 부작질한 문법의 제약을 받는 편협한 이야기를 한 것이다. 이데올로기는 훨씬 더 자유롭고 풍부하다. 당연한 일이다. 이데올로기는 합리화이며 이상화이기 때문이다. 그것은 풍성 한 주름이다. 군주는 필요한 일을 모두 하려고 하고 한다고 믿는다. 그 에게 시물들은 있는 그대로이다. 하지만 실상 그는 저도 모르게 물고 기가 우글거리는 못의 소유자로 행동한다. 그리고 이데올로기는 그를 선한 폭자로 칭송한다. 끝으로 담론이나 그것의 숨겨진 문법은 함축된

것이 아니다. 그것들은 말해지거나 행해진 것 속에 논리적으로 담겨 있지 않으며, 그것의 근사치나 전체도 아니다. 말해지거나 행해진 것이 논리적이고 수미일관하며 완벽한 문법이 아니라 우연의 영역에 속하 는 문법을 따른다는 수긍할 만한 이유에서 그렇다. 한 시대의 정치적 문법이 아이들을 귀여워하거나 흐름들을 관리하도록 구성하는 것, 그 것은 일관된 체계를 세우는 대문자 이성(Raison)이 아니라 역사의 우연 들이며, 인접한 실천들과 그 변형의 예지와 문기들이다. 역사는 유토피 이가 아니다. 정치는 거대한 원칙들을 체계적으로 발전시키지 않는다 ("각자에게 필요로 하는 것을", "인민에 의해서가 아니고 인민을 위해서").

정치는 역사의 창조물이지 이성이나 의식의 창조물이 아니다.

그러면 푸코가 우리더러 발견하라고 하는 이 돌발의 문법은 무엇 인가? 왜 우리의 의식과 행위자들의 의식은 그것을 무시하는가? 의식 이 그것을 억압하기 때문인가? 아니다. 그것이 전개념적이기 때문이다. 의식의 역할은 우리가 세계를 발견하도록 돕는 데 있는 게 아니라, 우 리가 세계로 다가가는 것을 허용하는 데 있다. 왕은 자기가 누구인지, 자신의 실천이 무엇인지 이해할 필요가 없다. 그는 자기 왕국에서 일 어나는 사건들을 인식하면 된다. 자신도 모르는 그 자신으로 행동하기 위해서는 그것으로 충분하다. 그가 자신이 흐름을 관리한다는 것을 개념적으로 알 필요가 없다. 어쨌든 그는 그렇게 할 것이다. 막연하게나 다 자기가 왕이라는 것만 알면 된다. 이것은 사지가 사지처럼 행동하 기 위해 자기가 사지라는 것을 알 필요가 없는 것과 같다. 사지는 다만 턱이감이 어디 있는지만 알면 되는 것이다.

사자에게 사지라는 것은 너무나 자연스러워서 자기가 사지라는 것 을 모를 정도이다. 마찬가지로 인민을 귀여워하는 왕, 또는 흐름을 관 리하는 왕은 자신이 누구인지 모른다. 물론 그들은 자신들이 하는 일 을 의식한다. 그들이 몽유병 상태에서서 서명을 한다는 얘기가 아니다.

그들은 그들의 '물질적인' 행위에 상응하는 '정신상태'를 갖는다. 아니 이런 구별 자체가 불합리하다. 우리는 어떤 행동을 할 때 필요적으로 그에 상응하는 정신상태를 갖기 마련이다. 두려워하면서 떨거나 기뻐하면서 폭소를 터뜨리는 것과 마찬가지로 이 두 가지는 같이 간다. 표상과 연표는 실천의 일부를 이루며 이것이 바로 이데올로기가 오메르 [폴로베르의 '보바리 부인'에 나오는 약제사 — 옴진] 같은 유명한 물질주의자에게나 존재하는 이유이다. 생신하기 위해서는 기계와 인간들이 있어야 하고 이 인간들이, 공유병 상태에 있는 대신에 자기가 하는 일을 의식하고 있어야 한다. 그들은 어떤 기술적, 사회적인 규칙을 표상해야 하며 정신상태 또는 적절한 이데올로기를 가져야 한다. 이 모든 것이 하나의 실천을 이룬다. 다만 그들은 이 실천이 무엇인지 모른다. 그들에게 그것은 자기가 무엇인지 모르는 왕이나 사자에게 그렇듯 '자연스럽다'.

좀더 정확히 말해 그들은 그들이 모른다는 것을 모른다 이것이 '자연스럽다'는 말의 의미이다. 밤인데다가 비끼지 올 때 '그 자신이 보지 못한다'는 것을 보지 못하는' 운전자처럼 그는 헤드라이트가 미치는 범위의 바깥의 사물은 보지 못할 뿐 아니라 불빛과 어둠을 나누는 한계선을 명확히 분간하지 못한다. 그래서 그는 자기가 어디까지 보는지를 알지 못한 채 자신이 모르는 한계선을 향하여 속력을 낸다. 이는 정말 흥미롭고 철학자를 사로잡을 만한 주제이다. 사람들이 어쩌면 이렇게 자신의 한계, '회박성'을 모를 수 있는지, 도대체 어떻게 저들을 둘러싼 빈 공간을 보지 않으면서도 늘 자신이 이성의 완전무결함 속에 자리잡고 있다고 믿을 수 있는지. 아마도 "의식은 다만 반응할 뿐"이라는 니체의 사유는 의미가 있을 것이다(하지만 나는 내가 이렇게 어려운 사상을 이해한다는 것을 빼가지 않겠다). 왕은 "권력의의 의지"에 의해서 왕이라는 임무를 맡는다. 그는 자신이 숙한 역사적 시대의 잠재태를

(virtualités)을 현실화하는데, 그것들은 왕에게 가족 때를 이끄는 실천이라든지 원로원이 폐지되었을 경우 인민을 꾸여워하는 실천을 점선으로 표시해준다. 그에게 이러한 현실화는 자연스럽다. 그는 심지어 자신이 무언가를 위해서 기가 있다는 생각도 하지 않으며, 객관적인 사실들이 자신에게 매일 해야 할 행동을 지시한다고 믿는다. 그는 사실들이 다르게 존재할 수도 있다는 생각조차 하지 않는다. 자신의 권력에 의 의지를 완전히 무시한 채 그것을 자연적인 대상 속에 물화하면서, 그는 단지 자신의 반응만을 의식한다. 그는 결정을 내리면서 사건들에 반응할 때 자기가 무엇을 하는지 안다. 그러나 그는 이 세부적인 결정들이 사지가 사지로써 행동하는 것과 마찬가지로 어떤 군주적인 실천의 함수라는 것을 알지 못한다.

그러므로 푸코에게 방법이란 사물들이 결정된 실천의 대상화 (objectivations de pratiques déterminées)에 불과하다는 점을 이해하는 것이다. 의식은 이 결정들을 개념화하지 않기 때문에 그것들은 규명되어야 한다. 애초다보면 도달하게 될 이러한 규명은 '회박화하기 (rarefaction)'라고 부르면 재미있을, 독창적이고 매혹적인 경험이다. 이 지적인 조작의 산물은 추상적이다. 당연하다. 그것은 왕, 농부, 기념물 등등이 담긴 이미지가 아니다. 또한 우리의 의식에 너무 익숙해져서 더이상 추상이라고 느껴지지 않는 통념도 아니다.

가장 특징적인 것은 회박화가 생겨나는 순간이다. 그것은 형태를 갖지 않는다. 오히려 일종의 폐어내기이다. 그 순간 이전에는 거대하고 평평하며 너무나 지명해서 잘 보이지 않는 대문자 권력(Pouvoir) 또는 극기(Bra)를 제외하고는 아무것도 없었다. 우리는 이 반투명의 거대한 백이 보통명사들과 접속사들의 옆에서 단역(端役)을 맡는 역사의 한 조각을 일으켜 세우려 하고 있었다. 하지만 잘 되지 않았다. 무언가 잘 진행되지 않고, '이데올로기'나 '생산 관계' 같은 말뿐인 거짓 문제

들, 그것들만 잘 진행되었다. 그러다가 우리는 불현듯 '깨닫는다'. 모든 잘못이 이 거대한 핵과 그것의 거짓 자연스러움으로부터 온다는 것을. 그 자명성을 더는 믿으면 안 된다. 그것을 공통된 조건으로 끌어내려야 하며 역사화해야 한다. 자, 그러면 이 거대한 '자명한 것'이 차지했던 자리에 '시대적인', 희귀하고 과장하게 생겼으며 한 번도 본 적 없는 낯설고 작은 대상이 나타날 것이다. 그것을 보면서 우리는 어느 순간 우리가 얼마나 무의식적이고 모순적인 불쌍한 존재인지를, (방금 나타난) 이 대상이 비웃는 듯한 우리가 만들어낸 합리화들을, 인간의 조건을, 우울하게 인식할 것이다.

이 탄식의 순간에 그 역사의 조각은 홀로 자리를 잡았고 기짜 문제들은 달아났으며 연결 마디들은 모두 제자리에 박혔다. 그리고 무엇보다 그 조각은 풍향처럼 한 바퀴 돈 것 같다. 조금 전에 우리는 마치 파스칼 같았다. 우리는 역사라는 사슬의 두 끝(경제와 사회, 통치자와 피치자, 이해관계와 이데올로기)을 세게 잡아당기고 있었던 것이다. 혼란은 그 와중에서 시작되었다. 어떻게 이 사슬이 끊기지 않게 할 것인가? 하지만 이제 어려운 것은 오히려 그것들이 끊어지는 것이다. "올바른 형태"는 한가운데 있으며 신속하게 도표의 양끝을 장악한다. 왜냐하면, 우리가 기짜 자연적 대상을 역사화 한 다음부터 대상은 자신을 객관화하는 실천과 관련해서만 존재하게 되었기 때문이다.

자 가장 먼저 스스로에게 제시하는 대상과 더불어 실천이 온다. 이 실천이 이탈로 자연스러운 하나이다. 정부구조와 허부구조, 이해관계와 이데올로기 등은 이제껏 스스로 잘 기능해 온 실천을 쓸데없이 난도질할 뿐이다. 이 실천으로 출발할 때 도표의 가장자리 역시 이해 가능해진다. 그것을 두 덩어리로 자르는 데 우리는 얼마나 열중했는가? 우리가 처박힌 기짜 상황에서 벗어나는 다른 방법을 알지 못했기 때문이었다. 들뢰즈(Gilles Deleuze)의 말대로 문제의 한가운데가 아니라 양끝을

쥐는다고 실천의 대상을 공동체, 국가, 광기의 씨앗 등 잘 일러지고 언제나 동일하며 거의 물질적인, 자연적 대상으로 간주한 것이 잘못이었다.

대상이 먼저 주어졌고 실천은 여기에 반응했다. 실천은 '도전을 받아들였고' 그 허부구조 위에 건설되었다. 우리는 각각의 실천이, 역사의 총체가 존재하게 만든 그대로, 그 자신과 조응하는 대상을 마치 배나무에 배가 열리고 사과나무에 사과가 열리듯 만든다는 사실을 간파했다. 자연적 대상이란 없다. 사물들은 존재하지 않는다. 사물들, 대상들은 실천의 상관물일 뿐이다. 자연적인 대상이라는 환상(역사를 판통하여 존재해온 피치자들)은 실천들의 이질적인 성격을 감춘다(이를 귀여워하는 것과 호물을 판리하는 것은 같지 않다). 여기서 모든 이원론적인 혼란이 생겨나며 또 여기서 '합리적 선택'이라는 환상이 생겨난다. 앞으로 보겠지만 이 환상은 언뜻 보기에 거의 님은 배가 없는 두 형태로 존재한다. 곧 "성적인 것의 역사는 욕망과 억압의 영원한 투쟁의 역사이다"라는 말이 그 하나고, "폭포는 모든 것에 반대한다. 그는 마치 돌 중 하나를 합리적으로 선호할 수 없다는 듯이 투옥과 다미앵의 무시무시한 처형을 한테 묶는다"라는 말이 다른 하나다. 하지만 이 이중적인 환상을 키우기에는 우리의 저자가 너무도 실증주의자(positiviste)이다.

왜냐하면 '피치자들'은 일지도 다지도 아니며, '억압'(또는 '그 다양한 한 형태들')이나 '국가'(또는 '그 역사적 형태들')도 마찬가지로 때문이다. 그것들이 존재하지 않는다는 지극히 간단한 이유에 의해서. 존재하는 것은 다만 다수의 객관화들('인구', '군집', '권리의 주체'), 이질적인 실천의 상관물들이다. 수많은 객관화들이 존재한다. 이게 전부다. 이 실천들의 다수성과 통일성의 관계라는 문제는 오직 우리가 존재하지도 않는 통일성을 실천들에 부여하려고 애쓸 때만 생긴다. 금시계와

때론 점질, 나무늘보 역시 다수를 이루지만, 기원이나 대상이나 원칙에서 아무 공통점을 갖지 않는다는 사실을 피로워하는 것 같지는 않다. 오직 자연적인 대상이라는 환상이 통일성에 대한 막연한 인상을 창조한다. 시아는 호려지고, 모든 것이 비숫비슷해 보인다. 군집 · 인구 · 권리의 주체는 모두 동일한 것 같다. 다시 말해 피치기인 것 같다. 실권의 복수성은 시아에서 사라진다. 그것들은 빙산의 가려왔은 부분이 된다. 여기에는 물론 무의식도, 억압도, 이데올로기적 간체도, 타초의 대채(대체를) 느끼는 타초가 모래에 머리를 파묻는 것처럼, 어떤 일에 정면으로 대처하기를 회피하는 것 — 옮긴이)도 없다. 영원한 목적론적 환상, 실천성의 다수성에 선이라는 관념이 있을 뿐이다. 우리가 행하는 모든 것은 어떤 관념적인 표적에 도달하려고 애쓰는 듯 하다.

모든 것이 이 역설의 주위를 돌고 있다. 푸코의 중심 테제이자 가장 독창적인 테제인 이 역설, '만들어진 것(ce qui est fait)', 곧 대상을 역사의 매 순간에 그 만들기(faire)가 무엇이었던가에 의해 설명된다, '만들기, 즉 실천을 이미 만들어진 대상에서 출발하여 설명할 수 있다'고 상상하는 것은 잘못이다. 다소 추상적으로, 어떻게 모든 것이 이중적 테제와 연관되는가 보여주고 나서, 최선을 다해 우리의 렌틴을 밝히기로 하자.

모든 불행은 대상화라는 실천을 자연적인 대상으로 '물화'시킨다. 때 이용되는 환상으로부터 온다. 우리는 결과를 목적으로 착각하며, 탄환이 스쳐서 찌그러지는 장소를 의도적으로 겨냥된 과녁으로 착각한다. 문제의 진짜 핵심, 즉 실천을 그러저는 대신에 우리는 대상이라는 가장자리에서 출발한다. 연속적인 실천들이 하나의 동일한, 물질적이거나 합리적인, 우선적으로 주어진 대상에 대한 반작용처럼 나타나도록, 그리하여 이분법적인 가짜 문제들, 나이가 합리주의들이 시작된다. 이렇기 되면 실천이 어떤 주어진 것에 대한 대답으로 간주되므로 우리에게

게 아무리 노력해도 풀 수 없는 두 토막의 시슬만이 남겨진다. "실천은 어떤 도전에 대한 응전이다. 그렇지만 동일한 도전이 언제나 동일한 응전을 부르는 것은 아니다. 허부구조는 상부구조를 결정한다. 그렇지만 상부구조 역시 자기 치해가 되면 반작용한다." 별 수 없이 결국 우리는 사실의 두 끝을 이데올로기라고 불리는 한 토막의 끈으로 잡아매고 만다. 더 심각한 문제는 우리가 연속적인 실천들의 작용점을 그 실천들이 겨냥하는 선계(先相)하는 대상으로 하나의 과녁으로 착각한다는 사실이다. 역사를 통틀어 연속하는 사회들은 광기나 공공선에 서로 다른 방식으로 접근했다. 그 태도들은 서로 달랐고, 과녁의 상이한 지점을 전도했다. 하지만 그런 것은 아무래도 좋다. "우리는 우리의 낙관주의와 합리주의를 보존할 수 있다. 이 실천들이 질보기에 서로 얼마나 다르든(차라리 동일한 노력 속에서도 얼마나 불균등하든) 합리성이 있으며 다시 말해서 변함없는(변하는 것은 오직 겨냥하는 자의 '지세'뿐이다) 과녁이 있는 까닭이다." 우리가 만일 (그렇지 않은 지 백년이 넘지만) 지극히 낙관주의적이라면 인간은 진보하며 이 목표에 점점 더 가까이 다가간다고 결론지을 것이다. 만일 우리의 낙관주의가 희망보다는 회고적인 반응이 되고자 한다면, 우리는 인간이 역사를 통해 서서히 진리의 총체를 규명한다고, 또 각 사회가 목표에 부분적으로 도달하며 인간조건의 잠재성을 보여준다고 말할 것이다.

그런데 우리는 대개 본의 아니게 낙관주의적이다. 우리는 반응이 거의 동용되지 않으며 사회는 역사적인 존재로서만 존재함을 안다. 예를 들어 우리는 다양한 사회가 소위 국가의, 의무의 목록을 저마다 다르게 작성한다는 것을 안다. 어떤 사회들은 검투사를, 또 어떤 사회들은 사회보장 제도를 원한다는 것을. 우리는 또한 상이한 문명이 '광기'에 대해 다양한 '태도'를 갖는다는 것을 안다. 결국 우리는 어떤 국가도 다른 국가와 비슷하지 않으며, 그 국가는 그 국가일 뿐이라는 것을

믿는다. 아니면 차라리 우리는 그것을 말로만 믿는다고 해야 할 것이다. 왜냐하면 너무 신중해진 나머지 우리는 국가가 해야 하는 과제들의 완전한 목록 내지 이상적인 목록을 더이상 작성하지 않기 때문이다. 우리는 역사가 우리보다 더 창의적임을 알고 있으며, 훗날 사람들이 실현의 피로움을 국가의 책임으로 돌릴 가능성도 배제하지 않는다. 그러므로 우리는 이론적인 목록을 작성하기를 피하며 경험적이며 열려 있는 목록을 고집한다. 우리는 오늘날 국가가 어떤 과제들을 요구받는지 '기록할 것이다.' 한마디로, 우리에게 국가는 그 과제들과 마찬가지로 한낱 단어에 지나지 않는다. 그리고 우리가 이 자연적 대상에 대해 가지고 있는 낙관주의적 신념은 진지한 것일 수 없다. 아무 작용도 하지 않기 때문이다. 그래도 그 단어 때문에 우리가 국가라고 불리는 사물의 존재를 믿는다는 점에서는 변함이 없다. 이 국가가 우리가 미리 이론적으로 탐구할 수 있는 대상이 아니라거나 그것의 발전 속에서 우리로 하여금 점진적인 발전을 할 수 있게 해주는 대상이 아니라는 것을 잘 알고 있어봤자 아무런 소용이 없다. 우리는 물밀의 실천을 발전 하려고 애쓰는 대신 계속 주시하고만 있는 것이다. 그런데 국가는 그러한 실천의 투사에 지나지 않을 뿐이다.

존재하는 것은 (복수의) 국가들이네 하나의 국가를 믿는 것이 우리의 잘못이라는 말이 아니다. 오히려 잘못은 국가 또는 국가의 변이들로 간주되는 대상화들을 지향하는 실천들을 탐구하는 대신에, 국가 또는 국가들을 믿는 것이다. 실제로는 변전을 통하여 상이한 정치적 실천이 터져 나오며, 그 실천은 사회보장 제도를 지향하기도 하고, 검투사들의 승부를 지향하기도 한다. 그런데도 우리는 외 폭발의 강, 완전히 다른 엔진들이 폭발해버리는 이 장소를 일종의 시적 대화장으로 착각한다. 그리하여 우리는 이른바 파녀에 너무 넓게 분산된 충격들을 커다랗게 보인다. 이것이 사람들이 '일자(Un)'와 '다자(Multiple)'의 문제라고 부

르는 것이다. 가령 누군가는 이렇게 말할 지도 모른다. "이 충격들은 너무 분산되어 있다. 하나는 사회보장제도에, 또 하나는 검투사들에게 도달 만큼. 이 같은 분산에서 출발해서 한변이라도 우리가 겨냥된 목표의 정확한 위치를 결정하는 데 이를 수 있겠는가? 우리는 그저 모든 사색이 이 동일한 파녀를 겨냥했음을 확신할 따름이 아닌가? 다자 의 문제는 어렵다. 이마 해결불가능이다!" 물론 그렇다. 그 문제는 존재하지 않으니가 말이다. 이렇게 말해보자. "우리가 외부적인 결정들을 더이상 국가의 양태들로 간주하지 않을 때, 그것은 사라진다. 우리가 자연적 대상이라는 이 파녀의 존재를 더이상 믿지 않을 때 그것은 사라진다."

그러므로 이 목적이나 원인으로 간주된 대상의 철학을 관개의 철학으로 대체하기로 하자. 그리고 문제를 그 중심에서, 곧 실천이나 탐론이라는 관점에서 파악하기로 하자. 이 실천은 그에 상응하는 대상화들을 내놓으며 바로 그 순간의 실재들, 다시 말해 인접한 실천들의 객관화들(observations des pratiques voisines) 속에 뿌리박혀 있다. 더 좋은 표현을 쓰지면 그 실천은 인접한 실천들이 남겨놓은 공백을 능동적으로 채우며 음각(陰刻)으로 미리 형상화 되어 있는 잠재타들(virtualités)을 현실화한다. 인접한 실천들이 변화하면, 음각의 경계가 자리를 옮기면, 원로원이 지위지고 신체에 대한 새로운 윤리가 도드라지면, 실천은 이 새로운 잠재타들을 현실화하면서 스스로 변화한다. 그러므로 전에는 가족 때의 물이 끓어있던 황제가 인민-어린이의 아버지가 되는 것은 무슨 신념이나 변덕 덕택이 아니다. 한 마디로 말해 그것이 이데올로기 때문이다.

이 현실화(actualisation), 이 스킨라 철학의 어휘는 어지간히 편리하다. 현실화(actualisation), 이 스킨라 철학의 어휘는 어지간히 편리하다. 를 성 아우구스티누스는 사랑이라고 불렀다. 그리고 그것을 하나의 목적으로 만들었다. 스피노자와 마찬가지로 돌뢰즈는 그것을 욕망이라

고 부르고 목적론 따위는 전혀 만들지 않는다. 이 욕망이라는 단어는 '신실화자들'에게 일쓰러운 경멸을 불러일으켰다(들뢰즈는 마이어라고 까지 말했다). 이 욕망은 느낄 수 없을 정도로 세상에서 가장 자연스러운 것이다. 그것은 사물화(reification)의 상관물이다. 산책은 하나의 욕망이다. 인민-어린이를 귀여워하는 것도 자거나 죽는 것도 역시, 욕망이란 기계들이 작동하고 배치들(agencements)이 기능하며, 잠자는 것의 잠재태를 포함한 잠재태들이 전혀 현실화되지 않기보다는 차라리 현실화된다는 사실을 말한다. "모든 배치는 욕망을 가능하게 하는 장(plan)을 건설하면서 하나의 욕망을 표현하고 만든다"(들뢰즈-파르네, 『대화』, p. 113). 태양과 별은 움직이는 '시력'인 'amor che muove il sole e l'altre stelle'. 출생의 우연 때문에 어떤 이가 육체의 계승자로 왕의 방에서 태어난다면 자동적으로 그는 왕으로서 자신의 직무에 관심을 보일 것이다. 그는 제국을 위하여 그 직무를 손에서 놓지 않을 것이다. 아니, 그는 자기가 왕이 되고 싶어 하는지 아닌지 자문조차 하지 않을 것이다. 그는 왕이다. 그제 전부이다. 욕망은 바로 이런 것이다. 그러면 인간은 그토록 왕이고자 하는 욕구를 느끼는가? 헛된 질문이다. 인간에게는 결정되지 않은, 현실화에 대한 '권력의 의지'가 있다. 그가 찾는 것은 행복이 아니다. 그가 정해진 욕구들의 목록을 갖고 있어서 그것들을 충족시킨 다음에야 제 방의 의자에 앉아 편히 쉴 수 있는 것은 아니다. 그는 현실화하는 동물이며 제 손에 들어오는 모든 종류의 잠재태들을 현실화한다. 자신의 잠재태에 현실화가 미치지 못하는 일은 없다(*non deficit ab actionibus potentiae suae*)라고 토마스 아퀴나스는 말한 바 있다.⁴⁾ 잠재태 없이는 물론 아무것도 이루어지지 않을 것이다. 그도 그럴 것이, 현실화하지 않은 잠재력, '아생 상태의' 잠재태는 무슨 유형 같은 존재란 말인가? 광기를 광기로 만드는 실천이 없다면, '물질적으로' 그것은 무엇이겠는가? 우리는 이렇게 말하지 않는다. "그러므로 나

는 황제의 아들이며, 원로원은 더이상 존재하지 않는다. 이 사실을 내 버려두고 차라리 우리가 피치지들을 어떻게 다루어야 할지 자문하기로 하자. 자! 하나의 신념, 기독교 이데올로기는 이 점에서 나한테 설득력 있다." 그게 아니라 우리는 거기에 대해 생각해 보지도 않고 스스로 왕-아버지라는 것을 발견한다. 우리는 왕-아버지이며, 그렇기에 우리는 그에 따라 행동하고, '만사'는 본래 자기 상태를 유지한다.'

현실화와 인과성은 별개이며, 의지와 이데올로기도 믿음도 없는 이 유다. 왕권의 거부장적 본성에 대한 믿음이나 복지 국가의 이데올로기는 의식들 위에 작용하지도 않고, 의식을 통해 실천에 영향을 주지도 않는다. 왜냐하면, 그와 반대로 실천이야말로 왕-사제나 인내인 대신에 왕-아버지를 기축 떠나 영원한 안정으로 이끌어야 할 인민 대신에 인민-어린이를 먼저 대상화하는 것이기 때문이다. 그런데 왕-아버지 '이며 '객관적으로' 인민-어린이에 직면한 한 명의 군주는 자기가 누구고 자기 인민이 누구인지 알 수밖에 없다. 그는 자기의 '객관적인' 상황에 대한 생각 또는 심상(mentalite)을 가지고 있다. 사람들은 그들의 실천에 대해 사유하고, 그들이 하는 일을 어느 정도 의식하기 마련이기 때문이다. 실천은, 그에 대한 의식과 겹쳐질 수도 있는데, 연결한 실천들이 남겨놓은 우묵한 부분을 채우며 결국 인접한 실천들에 의해 서 설명된다. 의식이 실천을 설명하고, 그 자신이 주변의 조건들에서 출발하여, 이데올로기나 신념 및 미신의 결과로서 설명되어야 하는 것이 아니다. "하나의 실천과 하나의 이론의 접합 장소를 포착하기 위해 집합적이고 개인적인 의식의 심급을 거칠 필요는 없다. 이 의식이 어느 정도로나, 한편으로는 침묵하는 조건을 표현하고, 다른 한편으로는 이론적인 진실에 대한 민감성을 보여줄 수 있는 지 모색할 필요는 없다. 우리는 각성의 심리학적인 문제를 제기하지 않아도 된다"('의식의 고고학', p. 254).

이데올로기라는 관념은 매우 불필요한 두 종류의 조작으로부터 나온 혼란에 불과하다. 난도질 또는 진부하게 만들기, 유물론의 이름으로 우리는 실천과 의식을 분리한다. 우리는 정확히 왕-아버지나 흐름의 권리를 보지 않고, 좀더 진부하게 자연적인 대상의 이름으로 영원한 통치자와 영원한 피치자를 본다. 그리하여 우리는 실천을 명확히 한정하는 모든 것과 온갖 ‘회박하고’ 시대적인 장식을 이데올로기로부터 가져올 수밖에 없게 된다. 왕-아버지는 어떤 종교적 이데올로기, 왕권의 기부장적 성격에 대한 이데올로기에 묶은 영원한 군주 이상의 무엇도 아니다. 연속하는 자연적 대상은 서로 뒤를 잇는 이데올로기들에 의해서 문화되어버린다. 믿음이라는 개념의 기원 역시 이와 거의 동일하다. 우리는 사람들의 행동이 통속적인 방식에서 벗어나 있을 때 그것을 어떤 미신 탓으로 돌릴 수 있으며, 이 미신은 그 자체가 불가해한 것이 된다. “자, 이것이 바로 당신의 심성이 원시적인 이유입니다.” 이렇게 말이다. 하지만 만일 이 심성, 믿음이 실천을 설명한다면 설명할 수 없는 것, 즉 믿음은 다시 설명해야 할 것으로 남으리라.

우리는 민명하게도, 사람들이 때로는 믿고 때로는 믿지 않는다고 진단해야 한다. 우리가 단순히 요구함으로써 그들에게 아무 이데올로기나 믿게 만들 수 있는 것은 아니다. 그리고 무엇보다 그들은 실천적으로는 아주 잘 조화가 될 지라도 신념의 차원에서 상호모순적인 것들을 믿을 수 있는 충분한 능력이 있다. 로마의 황제는 검투사들의 스펙터클을 제공하는 동시에 인도주의에 입각해서 인민이 요구하지 않았던 인신공화를 금지할 수 있었다. 이 모순은 기록 때의 길잡이에게는 모순이 아니었다. 그의 실천 중 일부는 점술들의 본능이 요구하는 것을 주는 것이므로 왕-아버지로 말하자면 그는 포다른 방식으로 모순을 보여 줄 것이다. 그는 나쁜 아이들이 요구하는 검투사를 그들에게 제공하지 않을 것이다. 그리고 이러한 열쇠기에게는 가장 진인한 형벌

을 내릴 것이다.

(백 마더로 말해도 마찬가지겠지만) 한 마더로 말해서 신성한 텍스트들의 주장에도 불구하고 이데올로기는 존재하지 않으며, 따라서 해결책은 이 단어를 더이상 쓰지 않는 것이다. 이 단어는 때로는 하나의 추상, 즉 어떤 실천의 의미(지금까지 우리가 사용한 의미)를 가리키며 때로는 어느 정도 책 냄새를 풍기는 현실들, 정치적 · 철학적 · (심지어) 종교적인 원리원칙들(doctrines), 다시 말해 담론의 실천들을 가리킨다. 우리가 검토한 예에서, 이데올로기는 왕-아버지의 원리원칙에 부여할 수 있는 의미일 것이다. 역사가들은 왕의 행동에서 출발하여 그것을 설명한다. 그들은 “만사는 있는 그대로이고”라고 써내려간다. “인민은 어림이에 불과하므로 그들을 그들 자신으로부터 보호해야 한다. 즉 본보기로 벌을 주어서 그들을 나쁜 습관이나 잔혹한 취미에서 떼어놓아야 한다. 물론 먼저 그들을 공개적으로 꾸짖고 그들을 기다리는 것이 무엇인지 경고해야 한다(왕에게 유머감과 표현의 재능이 있어서 그가 모든 것을 역사가들만큼이나 잘 의식하고 있을 가능성도 배제할 수 없다. 하지만 문제는 그런 것이 아니다)” 무엇보다 동일한 시대에 두번째 의미에서의 이데올로기인 기독교가 존재했다. 그것 역시 사악한 관념들을 단죄했다(그런 그 생각은 약간 달랐다. 기독교의 입장에서 육체적인 유혹은 검투사들의 피보다 더 위험해 보였던 것이다).

우리는 오랫동안 검투의 소멸을 기독교 교의가 사람들의 의식에 행사한 영향 탓으로 돌렸다. 하지만 실제로 이 소멸은 의미를 바꾸어서 만사를 더이상 ‘객관적으로’ 그대로 놓아두지 않았던 정치적 실천의 변화에 기인한다.” 이것은 의식을 거치지 않고 이루어진 변화였다. 우리는 인민이 어린이라고 왕을 살뜰할 필요가 없다. 그는 혼자서도 그것을 잘 안다. 다만 진심으로 이 아이들을 언제 어떻게 귀여워하고 벌줄까 고심할 것이다. 우리는 원리원칙이라는 뜻에서의 이데올로기와

실천의 의미라는 뜻에서의 이데올로기의 차이를 인다(물론 이때 원리원칙은 자기 나름의 명산의 일부를 숨기고 있으며 답론의 실천에 대응할 것이다. 하지만 이것은 다른 문제이다). 마찬가지로 역사가들은 기독교 황제들의 시대에 형법이 특히 성직 비행과 관련하여 약화되었음을 논한 바 있다. 더욱 이비해진 법, 이는 기독교의 영향인가 아니면 눈에는 눈 이에는 이라는 민중적인 이상을 파할 정도까지 온 힘을 다해 적용하면서도, 황제가 인민들에 대해 더욱 가부장적이 되었기 때문인가? 두번째 설명이 좋은 것임에 틀림없다.

어쨌든 자, 여기 이질적인 두 가지 실천들이 있다. 인민-가족 폐계는 성적인 자유의 여지가 좀더 많고, 그 시대에 검투사들은 죽어 나간다. 인민-어린이에게는 그럴 자유가 더 적고, 그 시대에 검투사들이 더이상 죽지 않는다. 만일 우리가 이러한 변화를 가치의 차원에서 측정한다면 우리는 인도주의가 전진하였거나 법이 후퇴하였거나 억압이 심해졌다는 식으로 이야기할 것이고 이런 말들이 틀린 것은 아니다. 하지만 거기에는 측정에 대한 언급이 있을 따름이다. 그것은 변화에 대한 설명이 아니다. 역사의 총체가 인민-어린이라는 피상하게 생긴 골동품을 인민-가족 폐라는 그에 못지않게 피상한 골동품으로 대체했다. 이 만화경은 변증법적 발전의 연속적인 형상과 거의 닮지 않았다. 그것은 의식의 발전 심지어 퇴보로 설명되지 않으며 대문자 욕망(Désir)과 억압(Repression)이라는 두 원리의 투쟁으로도 설명되지 않는다. 이 골동품들의 기이한 형태는 그 골동품을 주조한 당대의 실천들이 남겨놓은 장소 때문이라고 할 수 있다.

상이한 골동품들의 가장자리 장식은 별할 바 없이 특이하다. 이것은 하나가 다른 것보다 더 부품과 자유가 많고 억압이 적은 조립식 장난감이다. 고대의 성(性)에 대해 말하자면 그것은 생식의 정상성이 아니라 수동성에 대립하는 능동성이라는 원칙에 있어서 기독교인

들의 성보다 더 억압적이거나 덜 억압적인 게 아니었다. 그것은 다른 원칙에 기초해 있었을 뿐이다. 고대의 성은 그리하여 동성애(homophile)를 다른 방식으로 재단했다. 남성의 능동적인 동성애를 허용하는 한편 수동적인 동성애나 여성의 동성애를 비난하고 여성의 쾌락을 위한 이성애적인 추구를 이러한 비난에 포함시켰다.*

푸코가 다미앵의 끔찍한 처형과 19세기의 박애주의자들의 감옥 제도의 개선을 동일할 토대 위에 놓는 것처럼 보일 때, 그는 우리가 어떤 시대를 골라 다시 테이날 수 있다면 모든 시대가 사람들의 개인적 취향이 다른 것만큼이나 상이한 매혹과 위험을 가지고 있어서 어느 시대를 딱히 선호하지 못하리라고 주장하는 것이 아니다. 그는 다만 네 가지 진실을 원기시킨다. 이 이질적인 것들의 연속이 발전의 베타를 표현하지 않는다는 점 / 만화경의 동력은 이성이나 욕망이나 의식이 아니라 는 점 / 합리적인 선택을 위해서는 어떤 것을 더 선호해야 하는 게 아니라 우리의 주관적 가치에 의해 측정된 이질적인 매력과 단점을 비교하고 또 통합할 줄(하지만 어떤 전환을)로 알아야 한다는 점. 그리고 무엇보다 합리화하는 합리주의들을 만들어 내거나 이질적인 것을 물화 뒤에 감추지 말아야 한다는 점. 우리는 선호도를 계산할 때 물 속에 가리얏은 부분을 무시한 채 두 병산을 비교하지 않도록 해야 하며, '민사가 있는 대로'의 것'임을 단언하면서 가능성의 평가를 왜곡해서도 안 된다. 오직 실천들이 존재할 뿐 '사물들'은 존재하지 않기 때문이다. 인식론적 단절이나 '담론'같이 공중의 관심을 끌어들인 것들보다는 이상이 새로운 역사방법론의 결정적인 말이다. 평가는 오직 실천 속에서 그리고 실천에 의해서만 대상으로서 존재한다. 그런데 이 실천 그 자체는

* 이에 관한 상세한 논의로는 푸코의 『성의 역사 2권 — 쾌락의 활용』과 더불어 다음의 글을 참조할 수 있다. P. Veyne, "L'homosexualité à Rome", *Communications* N. 35 (1982), pp. 26~33.

광기가 아니다.

이런 생각은 사람들을 경악하게 만들었다. 하지만 광기가 존재하지 않는다는 것은 매우 단순한 실증적 생각이다. 아무리 상식에 익숙하더라도 광기 자체라는 생각이야말로, 순수하게 형이상학적이다. 그러나, 덧붙이자면 인육을 먹는 사람이 매우 현실적인 이유로 먹는 것이라고 내가 말할 때 나는 물론 옳다. 하지만 이 사람이 어떤 문화적인 맥락 안에서만 식인종이라고, 곧 그런 영양섭취 방식을 대상화하고 '기치부여'하면서 그를 이반으로 간주하거나 반대로 성스럽다고 여기는 어떤 실천의 관점에서만 그가 그러하다고 주장한다 해도 나는 옳다. 인접한 실천들에서 이 사람은 식인종이 아닌 다른 것으로 대상화될 것이다. 두 팔과 노동력을 지닌 그는 왕으로, 인민-어린이의 성원으로, 또는 가족 때 가운데 한 마리로 대상화될 것이다. 우리는 파리의 지식인 사회를 이미 한 차례 휩쓸고 지나간 — 그것은 사실 19세기였다 — 이런 유형의 문제에 대한 토론으로 돌아갈 것이다. 이 문제들을 내가 판단할 수 있는 한에서, 자연적인 대상의 부정이라는, 결정적인 한 걸음을 내딛었다는 것이 푸코의 저작에 철학적인 중요성을 부여한다,

“광인들에 대한 태도가 역사를 통하여 주목할 만큼 변해왔다” 같은 문장은 형이상학적이다. ‘물질적으로 존재하는’ 광기가 그것을 광기로서 구체화하는 형식의 외부에서 나타난다는 것은 말로나 가능한 것이다. 기껏해야 어떤 방식으로 배열된 신경 분지들, 시리우스 별에서 온 관촬자라면 자기들끼리도 서로 차이를 보이는 다른 인간들의 문장이나 몸짓들과는 차이가 난다고 진단할 문장과 몸짓들이 존재한다. 하지만 이때 존재하는 것은 자연적인 형태들, 공간 속의 궤적들, 분자 구조들이나 행태 외의 다른 것이 아니다. 그것은 아직 이 단계에서 존재하지 않는 광기의 한 질료이다. 간단히 말해 이 논증 안에서 방해가 되는 요소는 물질적인 혹은 형식적인 존재의 문제를 논의한다고 믿으면

서 실제로 우리가 좀더 흥미로운, 다른 문제를 생각한다는 사실이다. 광기의 질료에 광기의 형태를 주는 것은 ‘옳은가?’ 아니면 우리는 정신 건강에 대한 합리주의를 거부해야 하는가?

광기가 존재하지 않는다고 말하는 것은 광인이 편견의 희생자라고 단언하는 것이 아니고 그것을 부인하는 것은 더더욱 아니다. 이 명제의 의미는 다른 데 있다. 그것은 광인을 추방해야 한다거나 광기는 사회에 의해 조작되었으므로 존재하지 않는다거나 광기가 존재하되 장이한 사회들의 태도에 의해 변형되었다거나 장이한 사회들은 아주 다양한 방식으로 광기를 개념화한다고 주장하지도 않고, 그렇다고 또 이런 주장들에 반대하지도 않는다. 이 명제는 또한 광기가 행태주의적이고 이마도 신체적인 내용을 갖는다는 점을 부정하지도 않는다. 하지만 광기가 이러한 내용을 갖는다면, 이 내용은 그 자체만으로는 아직 광기가 아니다. 네모진 틀 하나는 구조물의 특정한 위치에 놓일 때만 흥에머뭇들이나 미구리들이 된다. 광기의 부정은 대상에 대한 태도가 아니라 대상화의 수위에서 결정된다. 광기를 부정한다고 해서 광인은 존재하지 않는 데 다만 사람들이 그렇게 여길 뿐이라는 뜻은 아니다. 다만 거짓 없이 판단했을 때 오직 하나의 대상인 ‘광인’이 존재하려면, 또 사회가 ‘광인을 만들려면’ 의식의 수준이 아닌 어떤 수준에서 어떤 실천이 필요하다는 것이다. 광기의 객관성을 부정하는 것은 역사적 후퇴의 문제이지 ‘타자에 대한 개방성’의 문제가 아니다. 광인들을 다루거나 그들에 대해 생각하는 방식을 수정하는 것과 ‘광인’에 대한 대상화가 사라지는 것은 별개의 문제다. 후자는 우리 의지(아무리 혁명적인 의지라 해도)에 달린 게 아니고 혁명이라는 단어를 맥 빠지게 만들 만한 한 규모에서 실천들의 변형을 가정하는 것이다. 동물들은 광인들보다 더 실재적이지 않다. 사람들은 동물들에게 잘해주거나 못해줄 수 있다. 하지만 동물이 대상화되지 않으려면 적어도 인간과 개가 서로 처음으로

쉬으면서 긴 겨울잠을 자는 에스키모의 이글루 같은 실천들이 필요하다.

2천5백 년의 역사 동안 여러 사회가 어떤 자연적 대상도 그 뒤에 숨겨져 있지 않다고 가정할 권리, 정신건강의 합리주의를 의심치 않을 권리를 갖기 위해 꽤나 다양한 방법으로 정신착란, 광기, 실성 등으로 불리는 어떤 것을 대상화해왔다는 사실은 엄연히 존재한다. 예를 들자면 사회가 광기를 만들 수 있고 우리 모두가 그런 경우들을 알고 있는 것이 분명하다. 하지만 “광기는 존재하지 않는다”는 문장이 말하는 것은 이런 종류의 사실들이 아니다. 퇴폐이해서 말하건 넘지시 암시하건 14세기 파리의 거장들이었다면⁶⁾ 즉시 그 의미를 이해했을 이 철학적인 문장은 그것을 말하는 사람의 선택이나 집념을 표현하지 않는다. 기령 어떤 독자가 이 모든 것을 두고, 광기는 시변적인 경우만 제외하고는 훌륭하게 잘도 존재한다고 의기양양하게 결론짓는다면, 그것은 그의 문제이다. 문스 스코투스와 마찬가지로, 푸코에게는 광기의 질료들(행동, 신경 생리학)이 실제로 존재했다. 다만 아직 광기로 존재하지 않았을 뿐이다. 오직 물질적으로만 광인이라는 것, 이것은 아직 광인이 아니라는 말이다. 담론 이전의 지시물(référent prédiscursif)이 사후적으로 광기의 질료로 나타나려면 한 인간이 광인으로 객관화될 필요가 있다. 그렇지 않다면 왜 하필 지문이 아니라 행동과 신경 세포들이 문제가 되겠는가?

그러므로 질료가 작용 중에 있다고 믿는 이 사상가들(통속적인 의미에서의) 관념론자라고 비난하는 것은 잘못이다. 내가 푸코에게 이 원고를 보여주었을 때 그는 나에게 대충 이렇게 말했다. “나 자신은 결코 ‘광기는 존재하지 않는다’고 쓰지 않았다. 하지만 누군가 그렇게 쓸 수도 있을 것이다. 현상학의 관점에서 광기는 존재하지만 사실이 아니기 때문이다. 그러니까 광기는 존재하지 않지만, 그렇다고 해서 그것이

무(無)는 아니라고 말해야 한다.” 이런 식으로 생각해보면 우리는 역사 속에는 아무것도 존재하지 않는다고까지 말할 수 있다. 전체는 전체에 의존하거나 말이다. 나중에 보겠지만 이는 사물들이 물질적으로만 존재한다는 의미이다. 아직 대상화되지 않은, 얼굴 없는 존재, 예를 들어 서정적인 것이 실천적이며, ‘담론’이라는 말은 성기가 존재하지 않는다는 말도, 프로이트 이전에는 사람들이 성적 충동이라고 불렀던 것이 존재하지 않는다는 말도 아니다. 이러한 ‘담론 이전의 지시물들’(지식의 고고학, pp. 64~65)은 실천의 뜻이며, 로마 원로원의 중요성이나 폐지나 다를 바 없는 지경을 지닌다. 하지만 그것들은 합리주의에 대한 핏제거리가 아니며, 거기에 바로 문제의 핵심이 있다. 담론 이전의 지시물은 목적론의 과녁이 되는 자연적 대상이 아니다. 억압된 것으

로의 귀환은 없다. 자연적인 대상으로 간주되면서 하나의 도전으로서 여러 세기에 걸쳐서 다양한 답변을 끌어내온 광기라는 ‘영원한 문제’는 존재하지 않는다. 분자 구조가 다른 것이 광기가 아닌 것만큼 지문 이 다른 것도 광기가 아니다. 마찬가지로 글쓰기나 생각을 다르게 하는 것이 광기가 아닌 것만큼 다른 행동이나 추론방식을 취하는 것도 광기가 아니다. 우리에게 광기를 구성하는 사실은 다른 실천 안에서는 완전히 다른 것을 구성할 것이다. 광기는 자연적 대상이 아니기에 우리는 그에 대한 ‘진정한’ 태도를, ‘합리적으로’ 토의하여 ‘체택할’ 수 없다. 왜냐하면 이성이라고 불리는 것(그래서 철학자들이 관심을 갖는 것)은 중립적인 바탕 위에 부각되지 않으며, 실체들 위에서 발음되지 않기 때문이다. 그것은 자기가 모르는 ‘담론들’에서 출발하여 자기가 모르는(역사가들이라고 불리는 자들만이 관심을 가질) 대상화들에 대해 이야기한다. 이는 철학과 역사의 경계선을 이동시킨다. 왜냐하면 이것은 철학과 역사 각각의 내용을 변형시키기 때문이다. 우리는 꽤 오래 전부터 자연과 규약을 대립시키고, 이어 자연과 문화를 대립시켜왔다. 우

리는 역사적 상대주의와 문화의 지의성에 대해서 충분히 이야기했다. 대문자 역사(Histoire)와 진리, 이것은 언젠가는 무너질 운명이었다. 역사는 사람들이 진리라고 불려온 것들과 그것들을 둘러싼 투쟁의 역사가 된다.

자, 이제 여기 아직 형상이 없는 잠재체들, 담론 이전의 지시물들로 이루어진 완전히 '물질적인' 우주가 있다. 거기에서는 언제나 다른 실천들이 다른 측면에서 언제나 다른 대상화, 다른 형상을 만들어낸다. 각각의 실천은 다른 모든 실천과 변형에 의존하고, 모든 것이 역사적이며 모든 것이 모든 것에 의존한다. 관성적인 것은 하나도 없고, 결정되지 않은 것은 하나도 없으며, 또 우리가 앞으로 볼 바와 같이 설명할 수 없는 것은 아무것도 없다. 이 세계는 우리의 의식에 매달려 있기는 커녕 우리의 의식을 결정한다. 첫번째 귀결은 이런 것이다. 이런저런 지시물은 이러저러한 모습이 될 소질이 없으며, 마찬가지로 이런저런 대상화, 국가·광기·종교가 될 소질이 없다. 이것이 저 유명한 불연속성의 이론이다. '역사를 관통하는 광기', 역사를 관통하는 종교 또는 의학은 존재하지 않는다, 임상 이전의 의학은 19세기 이후의 의학과 이념만 같을 뿐이다. 역으로 19세기에 역사 과학이라는 말이 가리켰던 것과 어느 정도 비슷한 것을 17세기에서 찾는다면, 그것은 역사화 장르가 아니라 논쟁 속에서 발견될 것이다(달리 말해서 우리가 역사라고 부르는 것과 다른 것은 읽기도 어려운 『보편사에 관한 논고』가 아니라 『변이들의 역사』라는, 많은 이들이 탐독하는 훌륭한 책이다).

간단히 말해 한 시대에 있어서 실천들의 총체는 어떤 물질적인 지점에서 하나의 독특한 역사적인 형태를 생성하는데, 거기서 우리는 사람들이 타연하게 역사과학이니 아니면 또 종교니 부르는 것을 인식한다고 믿는다. 하지만 또다른 시대에서는 똑같은 물질적인 지점에서 아주 다른 독특한 형태가 형성될 것이고, 또 거꾸로 다른 지점에서 그런

과 회미하게 유사한 형태가 형성될 것이다. 자연적인 대상의 거부가 의미하는 바는 이와 같다. 하나의 대상이 언제나 같은 자리를 차지하면서 시간의 흐름에 따라 진화하거나 수정되는 것이 아니다. 포코는 아니라 만화경처럼 말이다. 포코는 "나는 불연속, 단절들을 선호한다"고 말하지 않았다. 그는 "거기 연속성들을 경계하라"고 말했다. 다. 종교 일반, 혹은 특정 종교와 같은 기저 지연적 대상은 다른 시대에서라면 매우 다른 실천들 속에 배당되었을, 그리고 이 실천들에 의해서 매우 다른 양상으로 대상화되었을 매우 다른 요소들의체, 경전들, 안전감의 부여, 다양한 감정들)을 한데 모아놓는다. 들뢰즈라면 나무들은 존재하지 않는다고, 오직 리좀들(rhizomes)만 존재한다고 말할 것이다.

부수적인 결과들은 다음과 같다. 기능주의도 제도주의도 아니다. 모호한 영역이며, 시력장이 아니다. 역사 전체를 통틀어 감옥이라는 제도는 체위야 할 하나의 기능에 응답했던 것이 아니며, 이 제도의 변형들은 이 기능의 청공이나 실패로 설명될 수 있는 것이 아니다. 전체적인 관점, 다시 말해서 연속적인 실천들에서 출발해야 한다. 왜냐하면 시대에 따라 동일한 제도가 상이한 기능들을 할 것이고 그 역도 성립하기 때문이다. 더욱이 기능은 실천의 힘으로 존재한다. 실천이 기능의 '도전'에 응답하는 것은 아니다. '땀과 원형경기장'의 기능은 '가족매를 인도하는' 실천 안에서만 또 그것에 의해서만 존재한다. 재분배와 탈정치화의 영원한 기능은 존재하지 않는다.

따라서 통시태와 공시태, 발생과 구조의 대립은 잘못된 문제이다. 발생은 구조의 현실화의 뿐이다(들뢰즈, 『차이와 반복』, pp. 237~238). '의학의 구조를 그 느린 발생에 대립시킬 수 있으려면 연속성이 존재해야 하며, 정관사가 붙은 의학('la' médecine)이 천년 묵은 나무처럼 자라 있어야 한다. 발생은 끝에서 끝까지 기지 않는다. 기원들은 존재하지

않는다. 아니, 세상 사람들이 말하듯이 멋진 기원은 드물다. 19세기의 의학은 히포크라테스에서 출발하거나 시간의 실을 따라서 설명되지 않는다. 시간의 실은 존재하지도 않았으니까 말이다. 계속되는 성장이 아니라 만화경의 조정이 있는 것이다. 역사 전체에 걸쳐 존재하는, 정관 시가 붙은 의학('la' médecine)은 존재하지 않는다. 다만 '각각' 고유한 발생을 갖는 연속적인 구조들이 존재했는데(물리에서 시대의 의학, 임상 의학 등), 필경 그 발생의 일부는 선행하는 의학적 구조의 변형에 의해서 설명되며, 그 나머지는 세계의 변형들에 의해서 설명된다. 그도 그럴 것이 어떻게 하나의 구조가 선행하는 구조에 의해서 완전하게 설명될 것인가? 또 반대로 어떻게 하나의 구조가 완전히 낯선 구조로부터 나올 것인가? 실증주의자로서 우리의 저지는 다시 한번 기차 문제들과 형이상학적 허구들을 치워버린다. 이 가지 치는 사람을 고정불변론자(fixiste)로 간주했다니 정말 기묘한 일이다. 푸코는 순수한 상태의 역사가 아니다. 모든 것이 역사적이다. 역사는 전적으로 설명가능하며, '주의(isme) 안에 있는 모든 단어들을 비워버려야 한다.'

역사에는 개별적이며 독특한 성과들밖에 없는데, 그 각각은 응급 수단들에 의해서만 완전히 설명된다. 인간과학에 의지하지 않고서도 모든 실천, 모든 담론은 자신의 뜻, 자신의 대성화를 지니는데, 그 뜻이 언어나 경제와 관련될 때 언어학이나 경제학을 전혀 배우지 않고 그 뜻들 혹은 그 대상화들에 대해 이야기하기란 어려운 것 같다. 여기에 바로 푸코가 거의 언급하지 않은 문제가 있다. 아마 그것이 별로 자명하지 않거나 그가 별로 그렇게 생각하지 않거나 혹은 그 문제에 그가 흥미를 느끼지 못했기 때문이리라. 내가 자존심으로 눈이 멀지 않았다면 말이다. 사실 나는 콜레주 드 프랑스의 취임 강연에서 역사는 불변항들을 함축하며, 인간과학들의 도움 속에서 서술되어야 한다고 주장한 적이 있다.* 이 점을 고백한 지금, 내가 보기에 푸코에게 중요한

문제는 다음인 것 같다. 역사에 대한 과학적 설명이 가능하다고 치더라도, 이 과학이 우리의 합리주의들과 같은 수준에 위치할까? 역사적 설명의 불변항들(invariants)은 '자연적' 대상들과 마찬가지로 아닐까? 집착컨대 이것이 푸코에게 있어서 문제의 진짜 핵심이다. 이 불가피한 불변항들이 최소한 군데군데 과학적 진리의 체계로 조직된다는 것, 우리가 역사적 국면들의 단순한 유형론 이상으로 나아갈 수 없다는 것이나 그 불변항들이 형식적인 명제들, 스피노자의 III권이나 '도덕의 계보학'에 나오는 것 같은 철학적 인간학으로 환원된다는 것은 그에게 거의 중요하지 않다. 요점은 인간과학들이 설명 존재해야만 한다고 가정하더라도 그것들이 자연적 대상에 대한 합리화, 행정가들을 위한 지식일 수는 없으리라는 것이다. 인간과학들은 우선 이 대상의 역사적 분석을, 다시 말해 하나의 계보학을, 실천이나 담론의 규명을 전제한다는 것이다.

역사학자가 기꺼간 후에 이 불변항들은 가설-연역적 체계로 조직 가능한가? 이것은 사실상의 문제이며, 부차적으로만 흥미롭다. 과학은 정신을 구성하는 어떤 활동, 존재와 사유 사이의 어떤 합의, 하나의 (대)무엇 이상으로 귀착하지 않는다. 그것은 좀더 수수하게 어떤 부분들에서의 반복적인 운동들 즉 만화경, 카드의 배분, 상대적으로 고정된 체계를 이루는 국면들의 결합, 일종의 자동 보조기제 등의 운동들에 귀착한다. 이는 물리적인 현상들의 경우에 더 잘 들어맞는다. 인간의 역사에서도 최소한 부분적으로라도, 군데군데 만이라도 마찬가지이지 않을까? 이는 흥미롭기는 하지만 이중적으로 제한되는 질문이다. 이 질문은 이성의 요구가 무엇인지 묻는 대신 현상들이 어떠한지 묻는다. 그것은 결코 역사적 설명을 과학적이지 않다고 평가절하하지 않는다.

* P. Veyne, *Inventaire des différences*(Paris, Seuil, 1976) 참조

과학은 지식의 우월한 형식이 아니다. 역사적 설명이 사례별로 '원형들(prototypes)'을 다루는 반면, 과학은 '시계열적 모델들(modèles de série)'에 적용되는 지식이다. 현상들의 분성 때문에 과학은 불변항들로서 형식적인 모델을 갖고, 역사적 설명은 더더욱 형식적인 진실들을 갖는다. 완전히 상황의존적(conjonctuelle)이기는 해도 후자는 암묵성에 있어서 조금도 전지에 뒤지지 않는다. 실증주의는 그 이름에 걸맞는 의무들을 만든다.

물론 실증주의는 하나의 상대적인, 그리고 부정적인 프로그램일 뿐이다. 우리는 어떤 사람의 합리화들을 부정할 때 언제나 실증주의자이다. 형이상학적인 허구들을 치워버린 뒤에는 실증적인 지식을 재구성하는 일이 남는다. 역사적인 분석은 국가도, 심지어 로마 국가도 존재하지 않으며, 다만 그 시기를 측정할 수 있고 각각 자신의 시대에는 자명하게 여겨졌으며 나아가 정치 자체와 동일시되었던 실체들의 상황(말고 가야 할 가족들, 관리해야 할 호를만이 존재한다는 것을 확히 하는 데서 시작된다. 그런데 결정된 것만이 존재하기에, 역사가는 정치 자체를 설명할 수는 없고 가족이나 호를 등 다른 결정들만 설명할 수 있는 것이다. (대문자) 정치, 국가, 권력 등은 존재하지 않으므로.

그렇다면 어떻게 불변항이라는 수단에 의지하지 않고 설명할 것인가? 설명이 직관에(우리는 파관색이 무엇인지 설명하지 않고 다만 파관색이라고 판단한다), 또 이해했다는 환상에 지리를 내주지 않는다면 말이다. 물론 그렇다, 불변항들에 대한 형식적인 요구만이 이 불변항들이 위치하는 수준을 속단하지 않게 해 줄 것이다. 만일 설명이 역사에서 상대적으로 고립시킬 수 있는 하위 체계들(이런 경제 과정, 자력 조직 구조) 발전한다면 설명은 그것들에 하나의 모델을 적용하거나 최소한 그것들을 어떤 원리와 관련시키는데 만족하리라("문이란 열려 있지 않으면 닫혀 있어야 한다. 이해 당사자들이 그것을 알고 있는 모르고 있는

구체적 상호 범위 게임에서 독일의 산술적 합은 영이어야 한다. 그들이 그것을 몰랐다면 또는 다른 목적을 선호하였다면 이는 그들에게 일어난 일을 설명한다.") 반대로 만일 역사적 사건이 완전히 상황의존적이라면 불변항의 탐구는 인간학적 명제들에 도달할 때까지 중단되지 않을 것이다.

다만 이 인간학적 명제를 자체는 형식적이며, 역사가 거기에 내용을 부여할 뿐이다. 구체적이며 초역사적인 진리, 인간의 물질적 본성, 억압된 것의 귀환은 존재하지 않는다. 왜냐하면 억압된 원초적 성질(un naturel refoulé)이라는 아이디어는 그 나름의 역사를 가지고 있는 개인 의 경우에만 의미를 지니기 때문이다. 사회의 경우에 한 시대의 억압된 것은 사실상 다른 시대의 장이한 실천이며, 이른바 이 억압된 것의 가능한 귀환이란 사실상 새로운 실천의 발생이기 때문이다. 푸코는 프랑스의 마르쿠제가 아니다. 우리는 위에서 검투사를 스타처럼 여겼던 로마인들에게 이 검투사가 동시에 불리일으킨 혐오에 대해 언급한 바 있다. 검투를 금지하는 데까지 이르지는 못했던 후기 제국 이전의 이 혐오는 공공의 평화 상태에서 살인에 대한 억압된 공포가 아니었을까? 살인에 대한 이 같은 공포는 위정자들이 어떤 시대어나 고려했던 인간 본성의 초역사적 요구가 아닐까? 왜냐하면 이 공포는 문이 닫혀 있다면 창문으로라도 빠져나가려 할 테니까. 아니다. 우선 이 공포는 억압되어 있었던 게 아니라 '반동성(réactivité)'에 의해 변해 있었다("도덕의 계보학'에 나오는 그 반동성 말이다. 여기에 바로 철학적 풍미를 가진 불변의 원동력이 있다. 그 공포는 검투사라는 이 죽음의 창부 앞에서 느끼는 위선적인 구역질이다. 다음으로, 이른바 이 살인에 대한 초역사적 공포는 전혀 초역사적이지 않다. 그것은 물질적이고 구체적이며 특정 한 통치의 실천과 관련된다. 그 공포는 공공의 평화라는 율타리 안에서 무고한 시민이 죽는 것을 볼 때 느껴지는 두려움이며, 이는 어떤 정치 문화적 담론, 시민 공동체의 어떤 실천을 함축한다. 이 이른바 자연

적 공포는 순수하게 형식적인 언어로나 자명한 이치들로는 표현될 수 없다. 그것은 형식적으로 존재하지 않는다. 그것은 죽음에 대한 공포도 살인에 대한 공포도 아니다. 왜냐하면 이 공포는 범죄자를 죽이는 것을 용인하니까 말이다.

푸코에게 있어 역사의 흥미는 철학이나 인간과학 안에서 조직되는 불변항들을 정교화하는데 있지 않으며, 합리주의들을 해체하기 위해 어떤 종류의 불변항이든 사용하는 데에 있다. 역사는 니체식의 계보화이다. 이것이 푸코의 역사 쓰기가 철학에 속하는 것으로 통용되는 이유이다. 이는 참도 거짓도 아니다. 아무튼 그의 역사는 전통적으로 역사와 연관되어 있던 경험주의적 천직과 매우 거리가 멀다. “철학자가 아니라 철학자가 되지 않으려면 누구도 여기 발을 들이지 말라” 이리 지방적인 선택을 띤 그 시대의 의미론이라기보다는 차라리 추상적인 언어로 쓰여진 역사. 그의 역사는 어디서나 부분적인 유비들을 발견하고 유형론을 소묘하는 것처럼 보이는데, 그가 이런 방식을 택하는 것은 추상적인 언어의 그물로 짜진 역사가 그림 같은 잡다함보다는 일화적인 서사를 더 잘 보여주기 때문이라.

이 외삽스럽고 아이러니한 역사는 외양들을 해체하는데, 이 때문에 푸코는 상대주의자로 간주되곤 했다. “천 년 전에는 진리였으나 오늘날에는 오류이다”. 그의 역사는 자연적 대상들을 부정하며 만화경을 확 인하는데, 이 때문에 우리의 저자는 회의주의자로 간주되곤 했다. 하지만 그는 이것도 거짓도 아니다. 왜냐하면 상대주의자는 인간들이 모든 세기에 걸쳐서 ‘동일한’ 대상에 대해 다르게 생각했다고 평가하기 때문이다. “인간에 관하여 아름다움에 관하여, 어떤 이들은 이렇게 생각 했고 또다른 시대의 다른 이들은 그렇게 생각했습니다. 그림 어디 무엇이 진리인지 알아맞춰 보세요” 우리의 저자가 보기에 바로 이 부분에서 사람들은 아무것도 아닌 일로 불행해진다. 왜냐하면 문제가 되는

지점 그 자체가 시대적으로 동일하지 않기 때문이다. 따라서 각각의 시대에 고유하게 드러나는 지점에서 진리는 완벽하게 설명 가능하며, 미결정 상태로 떠다니는 것은 아무것도 없다. 우리는 푸코가 인간은 자신에게 스스로 해결할 수 있는 과제만을 제기한다는 데 동의하려 하고 장담한다.” 어떤 순간에나 인간의 실천들은 역사의 총체가 만들어 놓은 그대로이다. 그리하여 어떤 순간에나 인간은 그 자신에 부합한다. 이는 인간에 대한 찬사가 전혀 아니다. 마찬가지로 자연적 대상의 부정은 결코 회의주의로 귀착되지 않는다. 아무도 화성 탐사 로켓이 뉴턴의 계산법 덕분에 무시히 예정된 장소에 도착한다는 것을 의심하지 않리라. 나는 푸코 역사(그가 잘못 생각하지 않는 한) 그것들을 의심하지 않으리라고 본다. 그는 다만 과학의 대상들과 과학이라는 개념 자체가 영원한 진리가 아님을 환기시킨다. 대문자 인간(Homme)도 물론 기짜 대상이다. 그 때문에 인간과학들이 불가능해진다는 말은 아니다. 하지만 그것들은 계속 대상을 변화시키게 되며, 이는 자연 과학이 이미 겪은 모험이다.

솔직히 말하면 문제는 이런 것이 아니다. 내가 제대로 이해했다면 진리의 관념은 전복되었다. 왜냐하면 (복수의) 진리들 앞에서, 과학적인 성과물들 앞에서 철학적 진리는 역사로 대체되었기 때문이다. 어떤 과학도 진정적이었으며, 철학은 이를 잘 알고 있었다. 어떤 과학도 진정적이며, 역사적 분석은 이를 끊임없이 보여주고 있다. 이러한 분석, 임상 의학 · 군대의 성 · 로마 시대 권력에 대한 분석은 진실이며 최소한 진실일 수 있다. 반면에 진리일 수 없는 것은 정관사 불은 성(sexualite), 정관사 불은 권력에 대한 지식이다. 이는 우리가 이 거대한 대상들에 대한 진리에 도달할 수 없기 때문이다. 이러한 거대한 대상들이 존재하지 않는 마당에 그것들에 대한 진리나 오류가 들어설 자리는 없기 때문이다. 만화경을 속에서 거대한 나무들은 자라나지 않

는다. 우리가 그렇게 믿고 남들에게 믿게 하며 그 때문에 싸우는 것은 또다른 문제다. 이무튼 성·권력·국가·광기와 그 밖의 무수한 다른 것들과 관련해 그것들이 존재하지 않으므로 그에 대한 진리나 오류도 있을 수 없다는 점은 분명하다. 쾨터우로스(반인반마)가 어떻게 소화를 하고 생식을 하는지에 대해 진리도 오류도 존재하지 않는 것처럼 말이 다.

모든 순간에 이 세계는 있는 그대로이다. 그의 실천들과 대상들이 ‘회박’하는 것 그 주변이 비어있다는 것은 사방에 인간이 아직 묘사하지 못한 진리가 있다는 의미가 아니다. 만화경에서 나중의 나태한 형상들이 먼저 만든 것들보다 더 진실이거나 거짓이지는 않다. 푸코에게는 억압된 것도 억압된 것의 복기도 없다. 문을 두드리는 ‘말해지지 않은 것(mon-dit)’도 “내가 확립하려고 했던 실증성(positives)은 개인의 사유 바깥에서 부과되거나, 내면에서 미리 자리 잡고 있는 결정성의 총체가 아니다. 그것은 오히려 하나의 실천이 행해지는 조건들의 총체를 구성한다. 개인들의 지발성에 부과되는 한계들이라기보다는, 그러한 지발선이 접합되는 장이 문제인 것이다”(『지식의 고고학』, p. 272).^{*} 의식은 역사의 조건들에 대해 반항하지 않는다. 왜냐하면 ‘의식은 구성하는 것이 아니라 구성된 것이기 때문이다. 확실한 그것은 끊임없이 반발한다. 그것은 검투사들을 거부하고, ‘빈민’을 발견하거나 발명한다. 이 빈민들은 새로운 실천을 위치 짓는 것이며, 절대적인 것의 범람이 아니다. “회박화”가 있다는 것은 담론들의 아래나 저 너머에 그 담론들에 의해 억눌리고 억압되었으며 무한하고 연속적이며 침묵하는 거대한 담론이 있어서 우리가 그것을 말로 복원해 일으켜 세워야 한다는 의미가 아니다. 세계를 가로지르는 어떤 말해지지 않은 것, 생각되지 않은 것이 있어서, 그것을 마침내는 말하고 생각해야 하는 것이 문 제라고 상상해서는 안 된다(『담론의 질서』, p. 54).^{*} 푸코는 역사의 라캉

이 있음을 무시했던 말브랑슈*가 아니다. 잘라서 말하겠다. 푸코는 인본주의(humaniste)가 아니다. 도대체 인본주의자가 무엇인가? ‘의미론’을 믿는 자인가? 그런데 ‘담론’은 차라리 그것의 부정에 가깝다. 아 이, 그렇다! 언어는 실재를 폭로하지 않는다. 그리고 개념들의 역사의 울버린 지리를 알고 있는 몇몇 마르크스주의자들은 그것들을 제 지리에 두기도 했다. 그렇다, 언어는 침묵을 배경으로 태어나지 않는다. 그것은 담론을 배경으로 태어난다. 인본주의자, 그는 텍스트들과 사람들을, ‘그(것)들이 말하는 것의 수준에서’ 심문하는 자이거나, 차라리 그 외에 또다른 수준이 있을 가능성을 어렴풋이나마 눈치 채지도 못하는 자이다.

푸코의 철학은 ‘담론’의 철학이 아니라 ‘관계’의 철학이다. ‘관계’는 사람들이 ‘구조’로 지칭했던 것의 이름이다. 주체와 객체와 그 변증법으로 이루어진 세계 대신에 — 그 세계에서 의식은 자신의 대상들을 미리 알고 겨냥하며 그 객체가 이 대상들에 의해 만들어지는데 — 우리가 새로 갖게 된 세계에서는 관계가 일차적이다. 질료에 객관적인 모습을 주는 것은 구조이다. 이 세계에서 우리는 영원한 형상들, 왕, 광인과 체스를 두지 않는다. 형상들은 체스판 위에 연달아 생겨나는 무늬일 뿐이다. “권력을 관계의 원초적인 용어들, 즉 권리의 주체, 국가, 법, 주권자 등에서 출발하지 않고 관계 자체에서 출발하여 연구하려고 노력해야 한다. 이런 요소들을 결정하는 것이 바로 관계이기 때문이다. 이상적인 주체들에게 그들이 그들 자신이나 권력에 있어서 무엇을 양보할 수 있었기에 예측되었는지 질문하기보다는, 어떻게 예측의 관계들이 주체를 만들어낼 수 있는지를 탐구해야 한다”(『콜레주 드 프랑스 연보』, 1976, p. 361). 권력이든 또 무엇이든 그것을 존재화하는

* 17세기 프랑스의 철학자, 저서로 『진실의 탐구에 관하여』, 『도덕론』, 『행이상학과 종교에 관한 대화』 등이 있다.

(ontologise) 누군가가 있다면 그는 관계의 철학자가 아니다. 그는 국가를 찬양하고 저주하고 '과학적으로' 정의하기 위해서 국가에 대해서 말하는 부류의 사람일 것이다. 국가란 역사적으로 그 출현 시기가 분명한 어느 실천의 단순한 상관물인데 말이다.

광기는 존재하지 않는다. 오직 나머지 세계와 광기 사이의 관계만 이 존재한다. 우리가 만일 관계의 철학이 어떻게 반영되는지 알고 싶다면 잘 알려진 하나의 문제, 즉 미래가 과거와 그 작품들에 모든 세기를 통하여 부여하는 해석들에 따라 그것들을 풍요롭게 만드는 문제 위에서 그 철학이 어떻게 작동하는지 보아야 한다. 『시유와 움직이는 것』의 유명한 한 페이지에서 베르그손은 과거 위에 미래가 가하는 이 표면적인 작용에 대해 연구한 바 있다.⁸⁾ 전기 낭만주의(pre-romantisme)의 개념에 대해 그는 이렇게 썼다. “루소나 사토브리앙, 비니, 위고 같은 사람이 없었다면 고전주의 예술가들 속에 나타나는 낭만주의의 상황은 인식되지 않았을 뿐 아니라 아예 존재하지도 않았을 것이다. 이 고전주의자들의 낭만주의는 그들의 작품에서 특정한 측면들을 잘라냄으로써만 현실화되기 때문이다. 그리고 낭만주의 출현 이전의 고전주의 문학 속에서 이 재단은 그 특수한 형식과 더불어 예술가가 하늘의 구름을 볼 때 환상의 도움을 받아 무정형의 땅어리를 이리저리 연결해 볼 때 만들어내는 재미있는 그림 이상으로 존재하지 않았다.” 이 재단의 역할은 오늘날 동일한 작품에 대한 다중적인 ‘읽기’의 역할로 불린다. 이는 순전히 관계의 문제이며 특히 개별적인 것(individual)의 관계의 문제이다.

어떤 사람이 인도를 여행하는 사이 유럽에 남았던 아내가 죽었다면, 그가 그 사실을 모른다고 해서 그에게 중대한 변화가 일어나지 않았다고는 말할 수 없다고 라이프니츠는 어딘가에 썼다.⁹⁾ 즉 이 사람은 홀이비가 되는 것이다. 물론 “홀이비 되기”는 하나의 관계에 불과하다

(동일한 개인이 망자와의 관계 속에서는 홀이비가 되고 또 아들과의 관계 속에서는 아버지가 되며, 동시에 자기 아버지와와의 관계 속에서는 아들이 된다). 그렇더라도 관계가 그것을 유지하는 개인 속에 머무른다는 사실은 여전히 남는다(*homme predicatum inest subjecto*, 홀이비됨의 관계를 갖는다는 것 이는 홀이비가 된다는 것이다. 두 가지는 마찬가지로이다. 신낭만주의라는 재단이 그렇게 해석될 수 없는 고전주의 작품들에 외부로부터 부과된 해석에 불과한 것처럼 보일 수 있는 것과 마찬가지로, 이러한 규정이 외부로부터 그 남편에게 주어지든지(이 경우 텍스트의 진실은 사람들이 그에 대해 무슨 말을 하느냐에 달려 있고 개인·아버지·아들·남편·홀이비는 나머지 세계가 그를 규정하는 데로이다), 아니면 그 관계가 내재적인 것이며 관련자 자신의 운명인든지 두 가지 경우가 존재한다고 볼 수 있다. 여행자가 홀이비가 되리라는 것은 그의 단자(monade) 속에 언제나 새겨져 있었으며 신은 이 단자 안에서 미래의 상처를 읽을 수 있었다(여행자는 분명히 예정된 조화에 의해서 여행자가 결혼했던 단자가 적절한 순간에 죽을 것이라는 점을 전제한다. 잘 맞춰진 두 시계가 똑같은 순간에 똑같이 운명의 시간을 맞게 될 것처럼 말이다. 이 경우에 우리가 텍스트에 대해 말하는 것은 모두 사실일 것이다. 첫 번째 경우에 개별성은 여행자는 작품이든 어떤 것도 진실이 아니다. 두번째 경우에 있어서 모든 것은 진실이며 터져 버릴 정도로 부풀어 오른 텍스트는 사전에 아주 모순적인 해석들을 포함한다. 이는 리셀이 외재적 관계와 내재적 관계의 문제라고 불렀던 것이다.¹⁰⁾ 하지만 사실 이것은 개별성의 문제이다.

어떤 작품은 우리가 그것에 부여하는 가치만 가지는가? 그것은 우리가 거기서 발견할 수 있는 모든 가치를 가지는가? 주변 관련자인 저자가 부여하는 가치는 무엇이 되는가? 문제를 설정하려면 먼저 기념비로서 승인된 작품이 있어야 한다. 그것은 의미와 가치를 지니는 완전

한 개별성이어야만 한다. 그렇다면 우리는 (인쇄된 혹은 손으로 쓴) 텍스트나 의미 등 아무것도 결여하고 있지 않은 이 작품이 미래에 새로운 의미를 부여받을 수 있다는 것, 또는 아마도 이미 상상 가능한 모든 의미를 내포하고 있다는 것 때문에 놀라게 될 것이다. 그런데 만일 작품이 존재하지 않는다면? 그것이 관계에 의해서만 의미를 부여받는다? 만일 우리가 진정한 것으로 선언할 수 있는 가치가 단지 그것이 쓰인 시대나 저자와의 관련 속에서만 부여된다면? 마찬가지로 만약 미래의 가치가 작품은 풍부하게 하는 것이 아닌, 상이하면서도 경쟁적이지 않은 또다른 가치들이라면? 만일 이 모든 과거와 미래의 가치가 그것들을 무차별적으로 받아들이는 질료의 상이한 개별화라면? 이 경우에 작품의 개별성이 사라지면서, 관계의 문제는 사라진다. 시간 속에서 자신의 형상을 보존하는 것으로 여겨지는 개별성으로서 작품은 '존재하지 않는다'(다만 그것이 해석자를 개개인과 맺는 관계만이 존재한다). 그렇다면 그것이 '무(無)는 아니다'. 그것은 각각의 관계 속에서 결정된다. 예컨대 그것이 자기 시대에 갖게 되는 의미 작용은 적극적인 토론의 대상이 될 수 있다. 반대로 존재하는 것은 작품의 질료인데 이 질료는 관계가 그것을 여치지 않는 한 무는 아니다.

스코틀랜드의 대가(대문스 스코투스 — 옮김)가 말했듯이, 질료는 활동 중에 있으며 무의 활동은 아니다. 이 질료는 손으로 썼거나 인쇄된 텍스트이다. 그것이 '어떤' 의미를 가지기 '쉬운' 것이라는 한도 내에서 그것은 '어떤' 의미를 가지기 위해 만들어졌으며 타지치는 원숭이가 아무렇게나 두들겨댄 횡설수설이 아닌 것이다. **관계의 우위성**(primat de la relation). 그리하여 푸코의 방법은 프랑스에 해방 이후 밀어내려던 현상학적 조류에 대한 반작용을 그 출발점으로 삼았을 법하다. 푸코의 문제는 아마도 다음과 같은 것이었으리라. 마르크스주의의 논리적 공지에 빠지지 않고 어떻게 하면 의식의 철학을 넘어설 수 있

는가? 뒤집어 말하자면 대상의 철학에 떨어지지 않고 어떻게 주체의 철학을 피할 수 있는가?

현상학이 '관념론'이기 때문에 틀린 것이 아니라 코기토(engino)의 철학이기 때문에 틀린 것이다. 루키치가 썼듯이, 후설은 신과 악마의 존재를 팔호 안에 넣은 다음에 은밀하게 그 팔호를 다시 열지 않는다. 쾨타우로스의 본질을 기술할 때 그는 이 동물의 존재, 비존재, 생리학적 기능에 관한 논의는 과학에 미뤄둔다. 현상학의 잘못은 사물을 설명하지 않는다는 데 있지 않다. 그것은 설명을 지체한 적이 없기 때문이다. 그것의 잘못은 구성된 것으로가 아니라 구성적인 것으로 간주된 의식으로부터 사물을 기술한다는 데 있다.

광기에 대한 모든 설명은 먼저 그에 대한 올바른 사물을 전제한다. 이러한 사물을 위해서 우리는 의식이 우리에게 보게 해주는 것을 신뢰할 수 있을까? 만일 의식이 구성적이라면 그럴 수 있다. 속담에서처럼 의식이 '미치 실체를 만들어냈다는 듯이 그렇게' 실체를 잘 안다면, 만일 그것이 자기도 모르는 사이에 구성되는 것이라면 그럴 수 없다. 그것이 구성적인 역사적 실천에 속기 쉽다면 말이다. 그것은 아주 속아 넘어가기 쉽다. 그것은 광기가 존재한다고 믿으며 그것이 사물이 아니라는 점을 덧붙이지 않는다. 우리 의식이 거기에서 스스로를 다시 발견하기 때문이다. 이는 물론 그 서술이 자기 집(여기서는 의식을 가리킨다 — 옮김) 안으로 미끄러져 들어갈 정도로 아주 심하게 이루어진다. 는 조건 아래서만 그렇다. 솔직히 말해 현상학적 서술의 미묘성이 탄생을 지어낸다는 것도 사실이다.

그런데 기묘한 것은 마르크스주의자들도 대상에 대해 같은 믿음을 가지고 있다는 점이다. 그들은 의식에 대해서도 같은 믿음을 가진다. 이해올로기는 행위자들의 의식을 거쳐서 실재에 작용한다. 설명은 하나의 주어진 대상, 생산 관계로부터 다른 대상으로 나아간다. 이것이 어떤 자

가당황에 이르게 되는지는 또다시 반복해 말하지 않으려다. 어떠한 경우에도 하나의 사건, 생산 관계와 같은 하나의 역사적 대상은 '최종실금에서' 설명할 수 없으며 제일의 원동력이 될 수 없다. 그것 자체가 조건화된 사건이기 때문이다. 만일 물레방아의 이용이 농노제의 원인이 되었다면 어떤 역사적 이유로 사람들이 일상의 관습에 매여 있지 않고 그것을 이용하게 되었는지 자문해 봐야만 한다. 그리하여 제일의 원동력은 더이상 하나일 수 없다.

'최종실금에서의 사건'이란 있을 수 없다. 사실 그 용어 자체가 이미 모순이다. 스콜라 철학자들은 제일 동인이 힘을 가질 수 없다고 말하면서 이를 자기들 나름의 방식으로 설명한 바 있다. 만일 그것이 사건이라면 만일 그것이 존재하기 이전의 잠재적인 수준에 있다면 그것을 실현시킬 원인들이 앞서 존재해야만 하고 따라서 그것은 더이상 최종적인 동력이 되지 못한다. 뒤에 이어지는 혼돈은 그냥 너그럽게 보아 넘기자. 아무도 그에 대해 탄성을 내뿜지 않는다. 우리는 결국 현상태의 세계를 설명하는 데 유용한 모든 것, 상징 재화(biens symboliques)까지도 포함해 모든 것을 생산 관계라고 부르게 되는데, 이는 비를 피하기 위해 웅덩이로 뛰어드는 꼴이다. 생산 관계가 설명한다고 건주되었던 것이 이제 생산 관계의 일부가 된다. 외식 자체가 이제 그것을 결정한다고 여겼던 것의 일부가 된다.

중요한 점은 그게 아니라 대상들이 계속해서 존재한다는 것이다. 우리는 계속 국가, 권력, 경제 등에 관해 말한다. 자연 발생적인 목적론이 이처럼 줄곧 제지리에 있을 뿐만 아니라 설명되어야 할 대상이 설명으로서 건주되고 이러한 설명은 한 대상으로부터 다른 대상으로 나아간다. 우리는 여기서 야기될 단점들을 이미 살펴보았으며, 또한 그것이 이 목적론적 허상과 니체가 말하는 관념론과 '역사와 진실'이라는 논리적 궁지를 영속화한다는 것도 살펴보았다. 이에 직면하여 푸코는 실

증주의(positivisme)를 제안한다. 마지막까지 역사화 되지 않은 대상들, 최후까지 남아 있는 형이상학의 흔적들을 제거할 것. 그리고 그는 유물론(matérialisme)을 제안한다. 설명은 이제 한 대상에서 다른 대상으로 나아가는 것이 아니라 전체에서 전체로 나아가며 이는 형상 없는 질료 위에 시대적인 대상들을 객관화시킨다. 물레방아가 단지 생산 수단으로 감지되고, 그 활용이 세계를 뒤흔들기 위해서는 먼저 물레방아는 둘러싸고 있는 실천들의 점진적인 동요를 통해 그것이 객관화되어 어떤 한다. 또 그 동요는 다시....., 이런 식으로 '무한히 나아가는 것이다'ud infinitum'. 사실 이와 같은 과정은 평범한 사람들처럼 우리 역사가들도 언제나 '마음 깊은 곳에서는' 생각해왔던 것이다.

푸코식의 계보학적 역사는 따라서 전통적인 역사학의 프로그램을 완벽하게 충족시킨다. 그것은 사회·경제 등을 한쪽으로 제쳐놓지 않으며, 이 재료를 다른 식으로 구조화한다 세기나 민족, 문명이 아니라 실천을 통해). 그것이 이야기하는 줄거리들은 실천의 역사이다. 그 역사 속에서 사람들은 여러 가지 진실과 그것들을 둘러싸고 벌어지는 투쟁을 보았다.¹¹⁾ 이 새로운 모델의 역사학, 그 창안자가 불인 이름으로 불리는 '고고학'은 "일반사의 차원 속에서 전개된다"¹²⁾ '지식의 고고학', p. 215). 그것은 실천이나 담론, 혹은 명신의 숨겨진 부분으로 전문화되지 않는다. 담론과 실천의 숨겨진 부분은 솟아 있는 부분과 떼어놓을 수 없다. 이러한 시각에서 보자면, 푸코에게는 진화가 없었다. 담론적 실천의 분석과 부르주아지의 사회사를 연결하는 '성의 역사'는 별다른 혁신을 이루지 않았다. 『임상의학의 탄생』은 의학적 담론의 변환을 이미 제도, 정치적 실천, 병원 등에 정박시켰던 것이다.

모든 역사는 선택에 의해서가 아니라 본질상 고고학적이다. 역사를 설명하고 명료화하는 일은 먼저 그것을 전체적으로 조망한 뒤에 소위 자연적인 대상들과 그것들을 대상화한 시대적이며 회박한 실천들

을 연결지고 동시에 유일한 동이에서부터가 아니라 이 세상과 실천들을 확고하게 하는 토대를 마련한 모든 진정한 실천들로부터 이 실천들을 설명하는 것이다. 이런 방법으로 그림을 그리면 관계가 대상을 대체하여 기묘한 작품들을 만들어낸다. 분명히 이러한 작품들은 우리가 이미 알고 있는 세계에 속한다. 푸코는 세잔과 마찬가지로 추상화를 그렸던 것이다. 거기서 엑스 지방의 풍경은 어렴풋이 보인다. 다만 거기에 격렬한 감정이 더해져있다. 그것은 막 지진이 지나간 듯하다. 거기에서 인간을 포함한 모든 대상은 체화된 관계들의 추상적인 범위 속에 배겨져있다. 그 속에서 필죽은 관계들의 실제적인 동일성을 지워버리며, 관계들의 개별성과 그 한계들은 뒤섞여버린다. 이 40여 페이지의 실증주의 이후에 잠깐 머릿속에 어떤 세계를 그려보자. 형상도 없고 영구히 동일되는 질료가 매번 다르며 존재하지도 않는 형상들을 그 표면의 언제나 다른 지점에 탄생시키는 세계. 모든 것이 개별적이며 그래서 어떤 것도 개별적이지 않은 세계.

푸코는 '답론'이나 심지어 실천이 존재한다고 폭로하려 하지 않는다. 그는 다만 합리성이 존재하지 않는다고 말한다. 우리가 '답론'이 하나의 심급 또는 허부구조라고 믿는다거나 이 심급이 사회적·경제적 진화와 어떤 인과 관계를 맺고 있는지 묻는다거나 혹시 푸코가 '관념론적' 역사 쓰기를 하지는 않았는지 묻는다면 우리는 아직도 푸코를 제대로 이해하지 못한 것이다. 푸코의 중요성은 바로 그가 마르크스나 프로이트 식으로 하지 않았다는 점에 있다. 그는 이원론자가 아니다. 그는 합리주의가 억압된 것의 복귀라는 주장을 결하여 공여지책으로 그렇게 하듯이 실제와 외양을 대립시키려 들지 않는다. 푸코는 우리를 안심시키는 평범한 것들, 전도양명한 합리성의 지평 안에 있는 자연적 대상들의 목을 뱀다. 유일하고 독특한 우리의 실재에 역사적이고 '회박하며' 불안하게 만드는 비합리적 고유성을 돌려주기 위해서, 이처럼

실재를 해부하고 설명하기 위해서 그것의 본색을 드러내는 일과 실재 뒤에서 그것을 조종하고 설명하는 제2의 실재를 발견했다고 믿는 일은 분명히 별개의 것이다. 후자는 너무 천진난만하다.

푸코는 여전히 역사가인가가 이 질문에 대해서는 옳은 대답도 틀린 대답도 없다. 역사 자체가 이 그릇된 자연적 대상 가운데 하나이기 때문이다. 그것은 사람들이 만든 것이며 계속해서 변화하고 있으며 영원 불변의 지평을 담시하는 것이 아니다. 푸코가 한 것은 역사가이라고 불릴 것이며 동시에 역사학이 될 것이다. 만일 역사가들이 푸코의 선물을 기로쳐고서 너무 '신 포도'라고 여기지만 않는다면 말이다. 어쨌거나 뜻밖의 형제에 임자가 안 나설 수는 없으리라. 자연적인 유연성(우리는 이것을 '권력의 의지'라고도 이르는데 이 표현은 좀 모호한 감이 있다.....)은 공허를 꿈쩍하게 싫어하므로.

엑스 그리고 런던에서, 1978년 4월