

푸코—테리다 논쟁에 대하여

—미셸 푸코의 문학 비평 2—

김 현
(서울대 교수·불문학)

푸코와 테리다의 이름은, 프랑스에서는 그렇지 않았고, 지금도 그렇지 않지만, 그리고 영미에서도 최근에는 그렇지 않은 경향이지만, 탈(후)구조주의, 혹은 해체주의와 연관되어, 거의 같이 불어 다지고 있다. 그 둘은 스승—제자 관계일 뿐만 아니라, 같이 구조주의—후구조주의의 정신적 대부로 알려져 있어, 그 두 사람의 이론적 차이를 드러내는 일은 거의 불가능하다. 그 둘 사이에 있었던 한 논쟁은 그 중요성에 비하여 그에 상당한 주목의 대상이 되지 않고 있다. 그 논쟁은 그러나 푸코와 테리다의 차이를 명확히 보여주고 있으며, 그 둘의 지향점을 간명하게 보여주고 있다. 대가들의 논쟁은 때로 그들의 그 어떤 글보다도 더 암시적이고 더 계시적이다. 그 논쟁을 통해 보면, 푸코가 어떤 문화적 사건들을 더 큰 문화적 문맥 속에 위치시키는 데 열중하고 있다면, 테리다는 그 위치 배정 자체를 문맥에서 벗어나 과연 그런 것인가를 따진다. 푸코는 위치 배정에서 무엇이 왜 배제되었나를 따져 보며, 테리다는 그것이 무슨 의미를 어떻게 갖고 있나 따진다. 그래서 푸코는 역사적 구조, 혹은 문맥을 중요시하고, 테리다

는 의미의 기원, 의미의 흔적을 중요시한다. 그 논쟁은 《광기의 역사》를 둘러싼 논쟁이다. 푸코가 《광기의 역사》(1961, Pion 사판)를 발간한 뒤, 테리다는 1963년 3월 4일의 철학학교(Collège philosophique)의 강의에서 그 책 중의 한 문단을 비판한다. 그 비판은 많은 철학자들의 관심을 끌며, 그는 장 발의 제의에 따라 그것을 《형이상학—도덕 평론》(*Revue de métaphysique et de morale*)에 구어체 그대로 실는다.¹⁾ 그것에 대한 테리다의 느낌은 추고를 하지 않았다는 점에서 아버지의 도움이 없는 글을 보는 것 같다는 것이다. 푸코는 그것에 대해 1972년 갈리마르에서 《광기의 역사》를 다시 펴내면서, 부록에 그의 대답을 실는다. 보급판이라 할 수 있는 TEL 판에는 그러나 그것이 실려있지 않다. 그 이유가 무엇인지는 알 수 없다.

푸코—테리다 논쟁은 매우 모범적인 논쟁이다. 거기에 감정적인 면은 거의 없다. 제자는 예의를 갖춰 스승의 논점들을 분석·비판하고, 스승은 차분히 그것에 대답하고, 냉정하게 그의 논점의 허점을 지적한다. 비판되고 있는 텍스트는 《고전주의 시대의 광기의 역사》의 한 문단이다. 그 문단은 르네상스와 고전주의 시대의 광기에 대한 견해 차이를 기술하고 있는 이장의 첫 문단이다. 그 문단에서 발단한 논쟁의 과정을 충실하게 따라가려면 다섯 개의 텍스트를 정확히 다시 읽어야 한다. 그 다섯 개의 텍스트는:

- 1) 문제된 문단: 《광기의 역사》 pp. 56~59(TEL 판)
- 2) 문제된 문단에 인용된 데카르트: 《성찰》의 한 문단(Descartes: *Méditations métaphysiques*, PUF, 1974, pp. 26~30)
- 3) 문제된 문단에 인용된 몽테뉴: 《수상록》 일권 27장(Montaigne: *Essais*, livre Ier, chap. 27, Garnier, tome I, pp. 193~97)
- 4) 문제된 문단을 비판하고 있는 테리다: 코치토와 광기의 역사(Derrida: *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, pp. 51~97)
- 5) 테리다의 글을 재비판하고 있는 푸코: 《내 몸, 이 종이, 불길》(Foucault: *Histoire de la folie*, Gallimard, 1972, pp. 583~603)

이다. 그 텍스트들을 읽는 데 생기는 불편은 푸코와 테리다의 글(1.4)이 발

1) 1964, 3~4, 그것은 그의 《글쓰기와 차이》에 그대로 다시 실린다.

또 당시의 글 그대로인가를 확인하기가 어렵다는 것이다. 그것은 외국에서 연구하는 학자들의 거의 대부분이 느낄 불편이다. 나는 그 불편을 감수하고 내가 갖고 있는 텍스트만으로 그 논쟁을 뒤쫓아갈 작정이다.

우선 논쟁의 주제를 뒤쫓아가기 위해, 문제된 푸코의 글을 그것이 약간 길지만 그대로 한국어로 옮겨보겠다. 그 논쟁에서는 유망자들이 중요시되고 있기 때문이다. 더욱이 그 문단은 영어 번역판에는 나타나지 않는다.

르네상스가 그 목소리들을 해방시켰으며, 이미 그 폭력성을 제어한 광고를, 고전주의 시대는 이상한 폭력적 수단에 의해 침묵으로 축소시키게 된다./회의의 과정에서, 데카르트는 꿈과 온갖 형태의 오류 옆에 있는 광고를 만난다. 미칠 수 있다는 이 가능성이, 그에게서 육체를 빼앗아 갈 위험은 없는가, 마치 외부 세계가 오류속으로 사라지고, 의식이 꿈속에서 잠들 수 있듯이, “이 순간 이 몸이 내 것임을 어떻게 내가 부인할 수 있는가. 그렇다면 어떤 미치광이들과 같은 부류가 될 것이다. 그들의 뇌는 답즙의 검은 증기에 의해 너무나도 혼란되어 있고, 무디어져 있어, 아주 가난한데도 왕이라고, 별기병도 있는데도 황금색이나 자줏빛 옷을 입었다고 계속 믿고 있으며, 아니 항아리이거나, 우리의 몸을 갖고 있다고 상상한다.” 그러나 데카르트는 광고의 위험을 무릅쓰고, 꿈과 오류의 우발성을 피해 간다. 아무리 험잡꾼이라 해도, 사실 감각은 “별로 감각적이지 않거나 아주 멀리 떨어진 것들”만을 번질시킬 수 있다. 그것들의 환영의 힘은 강하나, “내가 여기, 난로가에, 실내복을 입고 있다”는 진리의 찌꺼기는 남는다. 꿈으로 말하자면, 그것은 화가들의 상상력처럼, “기이하거나 특이한 형상들 사이엔이나 사티로스들” 재현할 수 있다. 그러나 그것들을 잘 배치하면 환상적인 손이 가능해지는 “더 단순하고 더 보편적인” 것들을 스스로 만들거나 구성할 수는 없다. “그런 부류에 속하는 것들이 물체적 본성 일반과 그것의 연장이다.” 그런 것들은 허울뿐인 것은 아니어서, 꿈으로 하여금 그것들의 진실임직함을 확신시킨다. 꿈이 결코 해산시킬 수 없는 진실의 확실한 표징들이다. 이미지로 가득한 꿈이나 감각은, 속인다는 명중한 의식도 보편성의 극점으로 회의를 물고갈 수 없다. 눈이 우리를 속인다는 것을 인정하고, “이제 우리가 잠들어 있다고 가정하자.” 그래도 진실이 죄다 범속으로 미끄러져 가지는 않을 것이다./광기로 말하자면 사태는 다르다. 위험하다고 사유의 과정, 진실의 본질이 해산되지는 않지만, 광인의 사유속에서조차도 어떤 것은 허위일 수 없기 때문이다. 사유하는 나, 나는 미칠 수가 없기 때문이다. 내가 육체를 갖고 있다고 믿을 때, 유리몸을 갖고 있다고 상상하는 사람보다 더 확실한 진리를 갖고 있다고 확신하는가? 물론 그렇다. 왜냐하면 “그들은 광인들이며, 내가 그들의 흉내를 내기라도

한다면, 나도 미친 사람일 것이기 때문이다.” 진실의 연속성이, 마치 그것이 오류에서 벗어나거나 꿈에서 솟아 오르게 해준 것처럼, 사유를 광고에서 보호해주는 것은 아니다. 그렇게 해 주는 것은, 본질적으로는 사유의 대상이 아니라, 사유하는 주체에게 있는, 미치는 것이 불가능하다는 성질이다. 우리는 꿈관다고 상상하고, 꿈과는 주체와 동일시하며, “회의할 이유”를 찾아낼 수 있다. 진실은 아직도 꿈의 가능성의 조건처럼 나타난다. 우리는 그러나 사유에 의해서라도 우리가 미쳤다고 가정할 수는 없다. 광고란 바로 사유의 불가능성의 조건이기 때문이다. “그렇다면 나도 미친 사람일 것이다....”/회의의 구성에서는, 한 쪽의 광고와 다른 쪽의 꿈과 오류 사이에 기본적인 불균형이 있다. 그들의 정황은, 진리와 그것을 찾는 사람과의 관련에서 다르다. 꿈이나 환영은 진리의 구조 속에서 극복된다. 그러나 광고는 회의하는 주체에 의해 배제된다. 그가 사유하지 않는다, 그가 존재하지 않는다는 게 일어나 불가능할진지. 《수상록》 이후로, 어떤 결정이 내려졌다. 몽테뉴가 타소를 만났을 때, 사유치고 착란에 사로잡혀 있지 않은 게 없었다. 인민은? “이 광고를 남용한 거대한 인민은?” 사유인은 이 미친 것에서 벗어나 있는가? 그도 “또한 불쌍한 사람”이다. 그러나 무슨 이성으로 그가 광고의 판단자가 될 수 있던 말인가. “나는 이성으로 한 사물을 이렇게 결정적으로 그릇되고 불가능하다고 단정하는 것은 하나님의 의지와 우리들의 자로인 미처언의 힘에 한계와 제한이 있다는 생각으로 자신을 우월한 처지에 두는 수작이며, 그리고 이런 일을 우리들의 능력과 역량의 척도로 다룰 수 있다고 보는 일은, 세상에도 가장 두드러지게 미친 수작이라는 것을 알게된 까닭이다.” 환영의 원각 다른 형태들 중에서, 광고는 16세기에 가장 왕래가 잦은 회의의 길 중의 하나를 나타낸다. 우리는 꿈꾸지 않는다고 확신할 수 없으며, 미치지 않는다고 확신하지도 못한다. “이제서 우리는 우리들의 판단 자체에 고스란인 점을 많이 느끼는 바는 생각해 보지 않는가.”/그런데, 이 확신을, 이제, 데카르트는 언어와 고하게 지낸다. 광고는 이제 그와는 관련이 없다. 우리가 미쳤다고 상상하는 것은 미친 것이리라. 광고는 사유의 경험으로 상징되고 그래서 투기에서 제외된다. 이렇게 하여 광고의 위험은 이성의 경험 자체에서 사라졌다. 이성은 오류의 외 다른 환영, 환영 이외의 다른 위험은 만날 수 없는, 종만한 자아 소유속으로 잘려 나간다. 데카르트의 회의는 감각의 마력을 풀고, 꿈의 풍경을 가로지른다. 그것을 인도하는 것은 언제나 진실한 사물의 빛이다. 그것은 회의하는 사람의 이름으로, 사유하지 않거나 존재하지 않을 수도 없으며, 현실화할 수도 없는 사람의 이름으로 광고를 내쫓는다./광고의 문제체계, 몽테뉴의 그것은 바로 그렇게 수정된다. 아마도 거의 인지할 수 없는, 그러나 결정적인 방식으로 그것은 이제 배제지역에 자리잡아, 《정신현상학》에서는 부분적으로만 벗어날 수 있게 된

다. 16세기의 비-이성은 일종의 열린 위험을 이루고 있었다. 그것의 위험은 언제나, 적어도 이론적으로는, 주관성과 진리의 관계를 훼손할 수 있었다. 데카르트적 회의의 과정은 17세기에는 그 위험이 제거되었으며, 광기의 주체가 진리권을 쥐고있는 소속영역 밖에 위치해 있다는 것을 입증하고 있는 것같이 보인다. 이 영역은 고전적 사유에게는 이성 그 자체이다. 그후부터 광기는 유배된다. 만일 인간이 아무 때나 미칠 수 있다해도, 진을 인지해야 할 의무를 갖고있는 주체의 지고성의 혼란으로서의 사유는 미칠 수가 없다. 르네상스 때는 아주 천수했던 착란적 이상, 이성적 착란의 경험에 곧 불가능해질 분할선이 그려진 것이다. 몽테뉴와 데카르트 사이에 한 사건이 일어났다. 라치오(ratio)의 대두와 관련된 어떤 것이. 서구의 라치오와 같은 라치오의 역사는 합리주의의 역사 속에 사라질 리 없다. 그것은, 비록 더 비밀스럽다고 하더라도, 착란이 우리의 토양속에 가려있어, 틀림없이 사라졌으나, 그러나 뿌리는 내린, 그 운동으로, 큰 부분은 이뤄져 있다./이제 나타내야 하는 것은 고전적 사건의 이 다른 면이다.

푸코의 그 문단은 《광기의 역사》의 가장 첫머리에 위치해있는 단장이자, 푸코는 바르트와 마찬가지로 나체의 영향을 받아 그의 글을 단장의 모습으로 흔히 구성한다. 문제의 문단도 하나의 짧은 글로 읽을 수 있게 하나의 완전한 문단을 이루면서 뒤의 문단들과 긴밀하게 연결된다. 그 문단은 그의 책의 전체적 구도의 요약이며 지표이다. 그 문단에서 그가 말하고 있는 핵심적인 것은 17세기에 이성/광기의 분할이 행해졌으며, 데카르트와 몽테뉴는 분할 이후와 이전을 각각 대표하고 있다는 것이다. 그렇다면 그 두 진술은 타당한 것일까? 문제의 문단에 대한 데리다의 핵심적 질문도 그것일 수밖에 없다. 푸코는 그의 진술의 타당성을 입증하기 위해 두 개의 문단을 인용하고 있다. 그것들은 몽테뉴의 한 문단과 데카르트의 한 문단이다. 우선 몽테뉴의 문단: 푸코는 문제의 문단의 중간에 인용한 몽테뉴의 텍스트의 전거를 수상록 일련 26장, 가르니에 판 231~232면이라고 밝히고 있으나, 일련 26장이나 가르니에 판 231~232면에는 문제의 인용문이 나오지 않는다. 꼼꼼하게 텍스트를 읽는다고 자랑하는 푸코나 데리다가 다 같이 그것을 놓치고 있는 것은 놀랍다. 그 인용문이 나오는 것은 27장, 가르니에 판 193~194면이다. 그 인용문의 내용에 대해서는 데리다가 아무런 의의도 제시하지 않고 있어, 구태여 그 문단 전부를 검토할 생각은 없다. 그 다음 데카르트의 문단: 푸코가 인용하고 있는 것은 플레아아드 판의 프랑스어 텍스트이다. 문제의 데카르트의 글은 원래 라틴어로 써이

진 글이며, 1641년에 파리에서, 1642년에 암스테르담에서 발간되었다. 그것을 프랑스어로 번역한 사람은 드 뤼느 공작(duc de Luyne)과 클레르슬리에 (Cherselier)인데, 데카르트는 앞의 사람의 것을 《생물》의 번역으로, 뒤의 사람의 것을 《비판과 대답》의 번역으로 인정했다(1647). 데카르트가 인정 한 것이기 때문에 1647년 판은 프랑스어 판의 모범으로 생각되고 있으며 푸코 역시 그것을 따마르고 있다. 그러나 논쟁 중에 자주 문제되고 있기에 때문에, 라틴어, 한국어의 두 텍스트를 우선 제시하겠다.²⁾

내가 지금까지 제일 확실하고 진실한 것으로 받아들이 모든 것을 나는 감각으로 받아들였거나, 감각을 통해 받아들였다. 그런데 나는 때때로 감각이 거짓말 장이라고 느꼈으며, 그래서 분별을 되살려, 우리를 한번 속인 것은 완전히 믿지 않고 있다./그러나, 감각적이지 않고 멀리 떨어져 있는 것들과 관련하여 감각이 우리를 속인다고 하더라도, 감각에 의해 알지만 이성적으로 의심할 수 없는 다른 것들이 많이 있다. 예를 들어, 내가 여기 실내복을 입고 볼 곁에 앉아, 이 종이를 손에 쥐고 있다는 것과 이런 부류의 다른 것들, 이 손과 이 육체가 내 것이 라는 것을 내가 어떻게 부인할 수 있겠는가. 그렇다면 나는 미치광이와 비교될 수 있으리라. 그의 보는 담즙의 검은 증기 때문에 너무나도 혼란되어 있고 무디어 있어, 아주 가난한데도 왕이라고, 발가벗고 있는데도 황금색과 자주빛 옷을 입고 있다고 계속 믿고 있다. 혹은 자신들이 향아리이거나, 유리의 몸을 갖고 있다고 상상한다. 뭐라고? 그들은 미치광이이며 내가 그들을 용내한다면 나도 마찬가지로 미치광이리라./그렇지만 나는 인간이며, 잠자는 습관이 있으며, 그래서 이 광인들이 깨어있을 때 상상한 것들과 같은 것들, 혹은 때로는 더 그럴 듯 하지 않은 것들을 꿈에서 상상한다는 것을 생각해야 한다. 밤에 내가 발가벗고 내 침대 속에 있는데, 내가 이 자리에, 옷을 입고 볼 곁에 있다고 꿈꾸는 일이 얼마나 자주 일어났던가? 지금 내가 이 종이를 바라다보는 것은 분명 잠든 눈으로 서거 아니며, 내가 움직이는 이 머리는 좋고있지 않은 것 같다. 수면중에 일어나는 것은 이 모든 것처럼 그렇게 분명하거나 뚜렷하지 않다. 그러나 조심스럽게 생각해 보면, 내가 잠잘 때도 그런 환영들에 자주 속은 것이 다시 생각난다. 이

2) 한국어 텍스트의 대상은 라틴어 텍스트가 아니라 프랑스어 텍스트이다. 문단 구분도 그러므로 프랑스어 텍스트를 따른다. 라틴어 텍스트와 프랑스어 텍스트의 문단 구분은 다르다. 푸코는 데리다가 라틴어 텍스트를 안 마르고 프랑스어 텍스트를 문단구분에서 뒤따르고 있다고 지나는 길에 나무란다.

생각을 꼼꼼히 하다보니, 분명하게 각성과 수면을 구분할 수 있게 해주는 결정적인 지표도 확실한 표지도 없다는 것을 분명히 알고 놀라게 된다. 내 놀람은 매우 커서 내가 자고 있다고 거의 확신할 수 있을 지경이다./이제 우리가 잠들어 있다고 가정하자. 그래서 우리가 눈을 뜨고 있다는 것, 우리가 머리를 흔들다는 것, 우리가 손을 내민다는 것, 그리고 이와 비슷한 것들, 이 특정들이 잘못된 환영이라고 가정하자. 그리고 우리의 손, 우리의 육체가 우리가 보는 대로와 무엇이 아니라고 생각하자. 그렇다 해도 적어도 수면중에 우리에게 주어지는 것이, 어떤 실재의, 진실한 것과 닮게 되어야만 형성될 수 있는 화폭, 그림 같은 것이라 는 것은 인정해야 한다. 그래서 적어도 이 일반적인 것들, 즉 눈, 머리와 육체가 상상적인 것이 아니라, 진실하며 존재하고 있는 것이라는 것을 인정해야 한다. 화가들이 최고의 기계로서 기이하고 독특한 형태로 사이렌이나 사티르스를 개현 하려고 애를 쓸 때에도, 완전히 새로운 형태와 본성을 부여할 수는 사실 없기 때문이다. 여러 동물들의 사지를 섞고 조합할 뿐이기 때문이다. 우리가 한번도 본 적이 없는 아주 새로운 어떤 것을 만들어 낼 정도로 그의 상상력이 아주 기괴하여, 그 작품들이 완전히 꾸민 것이며 가짜인 어떤 것을 보여준다 해도, 확실히 적어도 그들이 그것을 구성하는 식재는 진실해야 한다./같은 이유로, 이 일반적인 것들, 즉 육체, 눈, 머리, 손, 이 비슷한 것들이 상상적일 수는 있으나, 그래도 진실하고 실존하는 더 단순하고 더 보편적인 것들이 있다는 것을 인정해야 한다. 어떤 진실한 색채의 혼합 이하도 이상도 아닌, 우리 사유속에 자리잡고 있는 것들의 이 모든 이미지들은 그것이 꾸민 것이고 환상적인 것이든, 진실한 것이 고 실재하는 것이든, 그 혼합에 따라 형성된 것이다. 이런 부류의 것들이 물체적 본성 일반과 그 단절이다. 단절된 것들의 모습, 양이나 크기, 그라고 수, 또한 그것들이 있는 장소, 그것들의 지속을 측정하는 시간, 그리고 비슷한 다른 것들./그러므로 자연학, 천문학, 의학과 복합적 사물의 고찰에 의존하고 있는 온갖 다른 과학들이 아주 의심스럽고 불확실하다, 그러나 대수학, 기하학 그리고 아주 단순하고 아주 일반적인 것들, 그것들이 자연속에 있는지 어떤지 걱정하지도 않고, 그것들만을 취급하는 그런 본질의 다른 학문들은 어떤 확실하고 명백한 것을 포함하고 있다고 말한다면, 결론을 크게 잘못 내린 것은 아니리라. 내가 깨어 있던 잠을 자면 돌더하기 켜는 언제나 다섯을 이룰 것이고, 사각형은 네개의 변 밖에 없을 것이기 때문이다. 그리고 이토록 명백한 진리가 허위나 불확실성의 형의를 받을 수 있을 것 같지는 않다.

데카르트의 문단은 그의 《성찰》 일장 세번째 문단에서 여덟번째 문단까지 이다. 데카르트는 일장을 “모든 전입전에서 벗어날”게 하는 힘으로서 회

의의 중요성을 드러내는 데 바치고 있는데, 그 첫 전입전은 감각에서 온 다. 데카르트가 생각하는 보편적 회의의 유용성은, 우리를 선입견에서 해방시켜 주며, 감각에서 우리의 정신을 매놓기 위한 가장 용이한 길을 제공 하고, 우리가 진리로 규명해낸 것은 다시는 회의하지 않게 해준다. 감각적 오류를 논하고 있는 그 문단의 해석은 그러나 단순하지 않다. 우선 푸코-데리다 논쟁은 그 문단 해석의 논쟁이다.

푸코에 의하면, 데카르트는 꿈과 오류의 절에서 광기를 만난다. 그는 광기의 위험을 피하지 않는데, 감각이 우리를 속인다 하더라도 그것은 진실 의 찌꺼기를 남기기 때문이다. 꿈도 화가의 상상력처럼 피이한 것들을 보여 줄 수 있으나 단순히 보편적인 것들, 다시 말해 진실한 것들을 만들어 낼 수는 없다. 또 광기는 사유 불가능성의 조건이기 때문에 사유에 의해 자기가 광인이라는 것을 인정할 수는 없다. 그러니까 진실이 한 편에 있고, 다른 편에 광기, 꿈, 오류가 있다. 동시에 푸코의 데카르트에 따르면, 광기와 꿈-오류 사이에도 기본적인 불균형이 있다. 광기는 회의를 주체에 의해 배제되지만, 꿈이나 환영은 진리의 구조 자체에 의해 초극된다. 데카르트의 광인은 회의하는 주체, 사유인이 아니다. 그 점에서 데카르트는, 사유는 착란을 포함하고 있다는 몽테뉴와 갈라진다. 아니 몽테뉴와 데카르트 사이에는 결정적인 단절이 있다. 그러나 과연 그럴까 라고 데리다는 의문을 던진다.

푸코의 강의를 들은 적이 있는 데리다는 “감탄하며 고마워하는” 제자의 의식을 느끼면서³⁾, 스승과의 대화를 시도한다. 데리다는 푸코의 데카르트 문단 해석과 관련하여, 그 문단은 과연 푸코가 기기에 부여한 의미를 갖고 있는가를 묻는다. 그 의미란 텍스트의 의미와 그것의 역사적 의미를 다같이 아우르는 의미이다. 텍스트의 의미를 묻는 작업은 주석의 작업이다. 데리다는 우선 데카르트의 글을 읽는다. 네번째 문단의 “그러나”(mais)를 읽은 뒤에, 그는 드 렌느(du Lys)가 mais 라고 번역한 것이 sed forte 라고 지적한다. 그가 번역하지 않았고 데카르트도 그것을 인정했지만 그것은 “그러나 아마도”(mais peut-être qu'encore que...)라고 옮겨져야 할 곳이다. 그리고 그는 데카르트의 글은 꼭 라틴어 텍스트를 병기해 읽어야 한다고 덧

3) 푸코(1926-1984)는 1966년 생이고, 데리다는 1930년 생이다. 4년 차이인데도 그는 스승에게 매우 작듯하다.

불인다. 네번째 문단을 끝까지 읽고 난 뒤, 그는 다섯번째 문단의 첫단어를 읽고서 인용을 잠시 중단한다. 그 단어는 “그러나”(mais)이다. 그 문단에서 “데카르트는 자기가 언제나 꿈을 꿀 수 있으며, 세계가 자기 꿈보다 더 실재적이지는 않다”고 상상한다. 그리고 그는 수면과 꿈의 가설(이제 가정하자……)을 과학법으로 일반화한다. 그가정과 과학은 자연적 이성애 의거한 회의를 진전시키는 데 사용될 것이다(왜냐하면 이 회의의 과학원순간이 또한 있기 때문이다). 그래서 비 감각적인 진리, 특히 “내가 깨어있진 잠자진” 진실하며, 사악한 정령의 기교적이며 형이상학적인 공격에만 양보할 수학을 회의가 단지 않는 곳에 나누게 한다(4: 72). 데리다는 그 문단을 푸코가, 데카르트는 광기를 꿈과 감각적 오류의 온갖 형태 질에서 만나 똑같이 취급하지 않고 있다고, 그렇게 읽고 있다고 말한다(3: 56). 그때 푸코는 두개의 태도를 같이 놓고 있다. 하나는 데카르트가, 별로 감각적이지 않으며 멀리 떨어져 있는 것들에 대해서만 감각들이 우리를 속일 수 있다는 것을 입증하고 있다는 태도이다. 감각적인 기원을 갖고 있는 오류들의 현재가 바로 그것이라. 그러나 실제의 문단에서는 미치지 않는 한 데카르트가 원칙적으로 배제하고 있는 태도이다. 또 하나는 데카르트가 상상력과 꿈은 단순하고 보편적인 요소들, 물체적 본성 일반과 그 연장, 양, 수 동등, 감각적 기원을 갖고 있지 아니한 모든 것들을 만들어낼 수 없다는 것을 입증하고 있다는 태도이다. 푸코가 해석하고 있는 데카르트에 의하면, 꿈과 감각성을 분석하면, 하나의 핵, 회의를 할 수 없는 근접성과 단순성의 요소들을 발견할 수 있다. 꿈과 감각적 인식속에서 나는 회의를 피하고 자신의 땅을 획득할 수 있다. 그러나 데카르트는 광기의 경험을 피하고 들어가 광기 자체에 내재해 있다는 핵을 찾아내지는 않는다. 그는 광기에 관심이 없으며, 그것을 고려의 대상으로 삼지 않는다. 푸코는 그가 아는 한 《성찰》에서 “청소리와 광기를 꿈과 감각성에서 이처럼 분리해낸 첫번째 시발”(4: 74)이다. 그것이 그의 데카르트 해석의 독창성(4: 74)이라고 데리다는 정색을 하고 말한다. 그렇다면 고전적인 주석가들이 그 분리를 주목하지 않은 것은 무슨 이유 때문일까? 여하튼 대감호라는 정치적 혁명을 예고하는 그 배제의 혁명은 사유의 행위 자체속에서 계속 미칠 수 있다는 가능성을 보는 몽테뉴 같은 사람들로서는 도저히 불가능한 혁명이었으리라고 푸코는 판단한다. 데카르트의 혁명은 그러므로 라치오의 대두를 지시하고 있다(4: 74). 그러나 데카르트의 문제의 문단을 다시 읽어보면

사정은 다르다.

데리다는 데카르트를 다시 읽으면서 두 가지의 것에 주목한다. 우선 문제의 문단에서, 데카르트는 감각적 오류와 꿈의 우발성을 피해가지 않는다. 그는 진실의 구조 속에서 그것들을 극복하지도 못한다. 어떤 순간에도, 어떻게든, 피해가지 않으며, 극복하지 못하기 때문이다. 그는 어떤 순간에도, 감각과 상상적 구성에 그 기원을 갖고 있는 모든 지식의 오류의 가능성을 때리지 못한다. 꿈의 가설은 감각은 때로 우리들을 속일 수 있다는 가설의 과학법적 과학이라는 것을 이해해야 한다. 꿈속에서 내 감각적 이미지의 총체는 환영적이다. 꿈의 공격을 견디어 내는 확실성이라면, 감각적인 인식의 환영에도 견디어 낼 수 있다. 그러므로 꿈의 경우를 검토하면, 감각적 오류 일반의 검토를 하는 것과 같다. 감각적 오류나 상상적, 혹은 꿈의 구성을 피하는 진실성과 확신은 무엇일까? 그것은 비-감각적인 기원을 가진, 비-상상적인 기원을 가진 확신과 진실이다. 그것은 단순하고 명료한 것들이다. 사실 꿈에서 내가 인지하는 모든 것은 기차 환영들이다. 달리 말하면 푸코가 미친 것이라고 배제해 버린 것은 꿈의 가능성으로 받아들여지고 있다. 꿈속에 단순하고 확실한 것이 있듯이, 상상적인 것 속에도 그런 것들이 있다. 그림의 경우, 그것은 색깔이다. 그 색깔은 하나의 유추이다. 왜냐하면 데카르트는 색깔 일반을 논하지는 않고 있기 때문이다. 그것을 푸코는 놓치고 있다(4: 76). 데리다는 데카르트의 여섯번째 문단부터 여덟번째 문단까지를 인용한 뒤, 아홉번째 문단이 다시 그러나(mais)로 시작하고 있음을 환기시킨다. 데카르트의 이 단순성과 일반성의 확신은 감각적 혹은 상상적, 확신의 핵의 저항을 드러내기 위해 계속 환영한 결과 얻어진 것이 아니라 감각과의 완전한 단절 뒤에 얻어진 것이다. 감각적인 기원을 가진 모든 의미, 모든 사유는, 광기와 마찬가지로 진리의 영역에서 제외된다. 광기는 감각적 환영의 가장 중요한 것은 아니지만 한 특수한 경우이다. 그 다음 미친것의 가설(hypothèse de l'extranéité)은 별다른 중요성을 갖고있지 않다. 데리다는 세번째 문단을 다시 읽은 뒤, 네번째 문단이 그러나(sed forte)로 시작하고 있음을 환기시킨다. 네번째 문단은 데카르트의 사유를 표현하고 있다가 보다는 비철학자의 놀림과 항의를 표현하고 있다. 그 비철학자는, 그레, 비-감각적이고 멀리있는 것들에 대해 회의하는 것은 이해하겠다. 그러나 가까이 있는 것도 그런가 라고 묻는다. 데카르트는 그것을 받아들여, 이 손, 이 육체가 내 것이라는 것을 어떻게

부인할 수 있는가, 그들을 본만다면 나는 미친놈이라 라고 말한다. 그것이 내번째 문단의 그리나(*sad force*)의 교육학적, 문헌학적 의미이다. 그 “그러나 아마도”는 꾸며낸 항의이다. 그는 그 미친짓의 가설을 더 이끌고 가끔의 가설을 내세운다. 꿈의 가설은 미친짓의 가설의 확장이다. 감각적 사유의 절대적 전체성이 회의되는 것은 꿈에서이다. 그리나 미친짓의 가설은 다음의 두가지 이유 때문에 좋은 예가 아니라 할 수 있다: 그것은 감각적 인식의 총체성을 포괄하지 못하며, 교육적으로 좋지 않은 예이다(그런 말을 하더니 너 미쳤니? 라는 끔찍한 반응을 생각하라).

데카르트를 그와 같이 해석하고자 푸코의 그 문단을 다시 읽으면, 그의 해석을 정당화시켜 줄 수 있는 두 진리를 만날 수 있다. 그 하나는, 데카르트에게 있어, 광기란 감각적 오류의 가장 심각한 것은 아닐지라도 여러 경우 중의 하나로서만 사유되고 있다는 것이다. 광기란, 깨어있는 정상적인 사람을 습격하는 것보다는 약간 더 심각한, 그러나 꿈속에서 우리가 빠져 들어가는 것보다는 덜 심각한, 감각과 육체의 오류일 따름이다. 아마도 푸코는 이러한 축소속에 하나의 배제, 감금이 있는 것이 아니냐고 반문할지 모른다. 그러나 광기는 육체의 일이며, 육체 편의 일이다. 그것은, 푸코의 표현을 빌리면, 외부의 내부, 내부의 외부에 감금되어 있다. 그것은 “코지토의 타자이다”(4: 80). 나는 내가 사유하고, 명확하고 분명한 사유를 하고 있을 때, 미칠 수가 없다. 그 다음, 자기의 해석을 뒤따르면서, 푸코는 데카르트가 광기를 사유의 변형(*modification*)처럼 취급하고 있다고 말할 수 있다. 광기는 인식론적 결핍일 뿐만 아니라, 도덕적 결함이기도 하다. 광기와 죄 사이의 거리는 아주 짧다. 푸코가 인용한 문단속에 묘사된 그 자연적 회의의 단계에만 머물러 있는다면, 그 두 진리를 회상시킬 때 푸코에게 항의할 것은 없다. 그러나 회의의 철학적, 형이상학적, 비판적 측면에 접어들게 되면, 그 두 진리도 완전하지는 않다. 우선 네번째 문단의 그리나와 아홉번째 문단의 그리나를 생각해 보면, 자연적 회의의 내부에서의 확장적 순간을 보여주는 첫 그리나에 자연적 회의에서 벗어나 사악한 명령이라는 가설에 접근하게 해주는 절대적 과정의 순간이 뒤따르고 있음을 알 수 있다. 그 사악한 명령의 가설은 완전한 광기의 가능성을 보여준다. 명확하고 분명한 사유속에도, 자연적 회의를 벗어난 수학적 진리의 영역에서도, 광기가 끼어들 수 있다. 그 미친 것은 무엇이든 사로잡을 수가 없다. 그 새로운 회의의 단계에서는, 광기를 피할 수 있는 것은 하나도 없

다. 그 광기야말로 “광기란 작업의 부재이다”라고 푸코가 말한 그 광기이다(4: 84). 그 다음의 두번째 진리에 대해서도, 그것이 자연적 회의의 측면에서만 가졌었다는 것을 말할 수 있다. 어떤 순간에도 지식은 광기를 지배하고 제어하고 그것을 객관화할 수가 없다. 적어도 회의가 끝나지 않는 한은 그렇다. 사유 행위와 존재한다는 확신은 광기를 벗어나게 해주지만, 문자 그대로 벗어나는 것은 아니다. 코지토 행위는 내가 미친다고 하더라도, 내 사유가 미친다고 해도 가치있다. 데카르트는 자연적 회의의 단계에서도, 형이상학적 회의의 단계에서도, 광기를 감호하지 않는다. “다만 자연적 회의의 비-과정적 순간, 첫 단계의 첫 측면에서만 그것을 배제하는 것일 뿐이다”(4: 86). 데리다는 데카르트가 광기를 배제한 것이 아니라, 광기 속에서도 사유의 지고한 가치를 인정한 사유인이라고 말하고 싶어한다. 그가 몽테뉴와 다른 것은 사유의 가치를 더 높게 부여한 것이지, 사유에서 광기를 제거한 것이 아니다. 그런 그의 생각은 당연히 몽테뉴와 데카르트 사이에 단절이 있다는 푸코의 주장을 재검토하게 만든다.

푸코의 인식론적 단절이라는 개념은 바슐라르에게서 온 것이며, 그것을 그는 에피스테메 이론으로 확대시켜 나간다. 그것은 그러나 인식론적인 측면에서 많은 비판을 야기시키는 데, 비록 섬세하게 이론화되어 있지는 않지만 그 측면에 대한 비판이 데리다의 푸코 비판의 한 면을 이루고 있다. 데리다가 로고스의 첫번째 분류라고 부른 것이 바로 뒤에 푸코가 에피스테메의 단절이라고 부르게 될 현상이다. 그 분류(4: 62)에서 문제되는 것은 광기와 이성을 결합시키고 분리시키는 결정 행위(이 용어는 푸코의 용어이다)가 뿌리박고 있는 순결하고 통일적인 토양을 찾아내는 것이다. 고전주의 시기의 이성과 광기는 공동의 뿌리를 갖고 있다. 그 공동의 뿌리가 로고스인데, 그 기초는 푸코가 함께 개관하고 있는 중세보다 훨씬 앞서 있다. 이성의 초석이 되고 있는 그 통일성은 고전주의 시대에는 매우 환경적이었지만 그 이전에는 그렇게 한정적이지 않았다. 그 옛날의, 이성에서 “변형처럼, 뒤집음처럼, 아니 혁명, 그 자체의, 그 자체에 대한 혁명처럼”(4: 62) 분류가 갑자기 생겨난다. 그리나 결정의 기원 혹은 가능성과 추론의 기원 혹은 가능성을 따질려면 그 원래의 로고스에 대해 성찰해야 한다. “중세와 고전주의 이전의 그 로고스의 역사는 밝히, 말없는 전사가 아니다”(4: 63). 중세와 그리스의 전통과의 순간적인 단절이 어떠한간에, 그 단절은 영구한 논리-철학적 유산의 논으로 보면 돌발적인 것일 따름이

다. 그 뿌리를 푸코는 별로 천착하지 않고 있다. 그것은 적어도 두가지 이유 때문에 곤혹스럽다. 우선 푸코는 그리스의 로고스에 대해 약간 수수께끼 같은 암시를 하고 있다. "그리스인들은 그들이 자기만족(*lybris, ubris*)이라고 부른 어떤 것과 관련을 맺고 있었다. 그 관계는 비난의 관계만은 아니었다. 트라시마크(*Thrasymaque*)나 칼리클레스의 존재만으로도 그것을 충분히 입증할 수 있다. 비록 그들의 답문이 소크라테스의 확실한 변증법을 통해 우리에게 전달되고 있기는 하지만 말이다. 그러나 그리스의 로고스는 반대향이 없었다." 그리스의 로고스에 반대향이 없다니, 그럼 그리스인들은 처음에 기본적으로 원초적이고 미분된 로고스만을 갖고 있어 모든 모순 일련은 훨씬 뒤에야 생겨났다는 것이냐고 테리다는 묻는다. 그렇다면, 그 총체성에 있어서, 역사나 소크라테스의 확실한 변증법도 이미 타락한 것이며 그 반대향이 없는 그리스의 로고스에서 쫓겨난 것이 아닌가. 소크라테스와 그 이후는 반대향이 없는 그리스 로고스와 곧 합치하여야 하거나(그 경우 소크라테스의 확실한 변증법은 이미 확실한 변증법이 아니다), 아니면 소크라테스와 칼리클레스의 교만에 대한 변증법적 승리는 로고스 밖으로 로고스가 유배된 것을 나타내야 한다(그렇다면 푸코가 그의 책에서 묘사한 배제구조는 고전주의적 이성에서 태어난 것이 아니다). 그래서 테리다는 이렇게 단정한다: "여하튼 나에게 확실한 것은, 푸코가 소크라테스의 확실한 변증법에 관한 단언과 이성이 자기의 반대향을 배제함으로써 확실한 이성이 되었다고 하는 그의 주장을 동시에 구해낼 수는 없다는 것이다"(4: 64~65) 일반적으로, 질정, 분할, 차이의 역사를 쓰려다보면, 분리를 하나의 사건으로, 원래의 통일성에서 돌출한 구조로 구성할 위험성이 있는데 푸코가 바로 거기에 빠져 있다. 여하튼 고전주의적 이성과 중세의 이성이 그리스의 이성과 관계를 맺고 있는 것이 확실하다면, 그리고 분리가 소크라테스에게서부터 시작되었다면, 소크라테스적 체계, 그 이후의 세계에서의 광인의 정황이 무엇보다도 먼저 탐구의 대상이 되었어야 하는데 이것은 그렇지 못하다. 그 다음 두번째로 곤란한 것은 푸코가 분할, 분류를 역사의 가능성 자체와 연관시키고 있다는 것이다. 분할은 역사의 기원 자체이다: "서구의 역사를 따라가 보면 광기의 필요성은 저 안의 소리와 그것의 계속적인 단조로움에서 전달되어 시간 속에 끌어 나는 의미 있는 언어를 때어 놓는 이 결정의 몸짓과 연결되어 있다. 간단히 말해 그것은 역사의 가능성과 연결되어 있다." 그렇다면, 광기의 자유로운 주관성을 배제하고

재판화하며 이성을 구축하는 그 결정이 정말로 역사의 기원이라면, 그것이 역사성 그 자체, 의미와 언어의 조건, 의미의 전통의 조건, 작업의 조건이라면, 다시 말해 배제구조가 역사성의 기본적 구조라면, 푸코가 묘사하고 있는 고전주의 시기만이 특권적, 원형적 본보기가 될 수는 없다. 그것은 하나의 샘플이지 모델이 아니다. 그렇다면 그것이 하나의 좋은 예라고 할 수밖에 없는데, 그것을 입증하기는 그리 쉽지 않다. 또한 그 특수성을 드러내려면, 그 배제구조가 다른 구조들과 역사적으로 어떻게 다른가를 밝혀야 하지 않을까? 마지막으로, 그 대분할이 역사의 가능성 자체라면, 역사의 역사성이라면, 그 분할의 역사를 쓴다는 것은 무슨 뜻일까? 역사성의 역사를 쓴다는 뜻일까? 역사의 기원의 역사를 쓴다는 뜻일까? 이성 일반의 역사성이 있다면, 이성의 역사는 그 역사성을 이미 획득한 그 기원의 역사일 리 없다. 그것은 이성의 여러 모습 중의 하나의 역사일 수밖에 없다. 그것은 의미와 비-의미의 공통의 뿌리, 하나의 언어와 하나의 침묵이 그속에 분할되어 있는 원 로고스를 향한 것이다.

테리다의 기나긴 푸코 비판의 종착점은 그 원 로고스이다. 분리되기 전의 그 원 로고스는 대립적인 것들로 조화를 이루려고 애쓴다. 테리다의 글 여기 저기에서 우리는 조화(*symmetria*)에 대한 그의 강조를 만난다. "우리는 이성이 대립항, 이성의 타자를 가질 수 있으며 이성과 그 타자의 대립이 조화를 이뤄야 한다고 가정해야 한다(4: 65). "세상이 광기의 위기라고 부르고 있는 것과 이상하게 공명하고 있는 이성의 위기...(4: 97)." 그는 이성의 역사는 광기의 역사와 조화를 이뤄야 그 역사적 모습을 확연하게 드러낼 수 있다고 생각한다. 그런 의미에서 그는 광기의 역사에 집착하고 있는(그 광기란 이성의 부정성의 한 예이다) 푸코 편에서 있다. 그는 그 의미에서 푸코주의자이다. 그가 비판하고 있는 것은 방향이 아니라 방법과 서목들이다.

푸코는 테리다의 비판에 대해 대답하면서 테리다를 다시 비판하고 있는 글을 칼리마르 판의 《광기의 역사》 부록으로 실는다. 그는 거기에서 테리다의 논의를 광기와 꿈의 구분이라는 주제주위로 묻는다. 그는 자기의 글이 꿈과 광기는 데카르트와 회의의 진진에서 같은 위치와 같은 역할을 맡고 있지 않다고 말했다고 요약하고 테리다는 거기에 대해 반문을 제시하고 있다고 이해한다. 테리다의 추론은 그 깊이와 그 솔직성으로 매우 뛰어나

다(5:584)라고 말한 뒤, 푸코는 데리다의 글을 인용하고 거기에 대한 그의 생각을 피력하는 방법으로 그의 글을 끌고 나간다. 나는 중요한 항목에 대한 푸코의 반론을 우선 그대로 따라간다. 그것은 가상의 대화의 모습을 만든다.

1) 데리다: “꿈은 광기의 경험보다 더 공통적이며 더 보편적인 경험이다.” “광인이 언제나 속지는 않는다.” “광기는 우연히 그리고 부분적으로 감각적 인식의 어떤 영역에만 작용한다.”

푸코: 데카르트는 꿈이 광기보다 더 공통적이며 더 보편적이라고 말한 적이 없다. 그는 또한 광인들은 때때로 특수한 점에서만 광인이다 라고 말한 적이 없다. 데카르트는 회의의 과정에서 광기보다 꿈에 특권을 부여한다. 꿈은 이종의 이점을 갖고 있다. 하나는 그것이 광기와 동등하거나 때로는 그것을 뛰어 넘는 미친것을 야기할 수 있다는 것이고, 또 하나는 습관적으로 만들어질 수 있다는 것이다. 첫번째 것은 논리적이며 논증적인 부류에 속하며 두번째 것은 실천적 부류에 속한다. 꿈의 미친것은 예로서의 논증적 성격을 보장하고, 그것의 빈도는 혼란으로 도달가능한 성격을 보증한다. 데카르트를 사로잡고 있는 것은 그 논증적 성격보다는 그 도달가능한 성격이다. 데리다는 꿈의 그 두 성격을 혼동하여 보편적이라는 모호한 말로 그것을 감싸고 있다. 그 말은 그러나 데카르트의 텍스트에서 그 두 성격의 특이한 역할을 지우고, 미친것보다는 습관에 더 중요성을 부여하고 있는 것을 못 보게 한다.

2) 데리다: “꿈을 창조하는 것은 우리의 방법론적 질서에서는 광기의 가정의 과학법적 심화를 구성한다.”

푸코: 꿈의 보편적이 아니라 습관적인 성격에서 유래하는 모든 가능성을 따져보면, 우선 그것은 가능하며 접근가능한 경험이며 그것의 모델은 수많은 추이에 의해 제시된다. 그 경험은 생활의 주제만은 아니고, 실제로 생활 속에서 일어난다. 그 순서는: 꿈에 대해 사유한다, 생활을 추억한다, 꿈과 각성을 분간하려 한다, 가까이 꿈꾸는 것처럼 행동한다 라는 순서이다. 그 사유 경험을 통해 꿈의 사유는 주제 자체에 효력을 발생한다. 그것은 그를 어리둥절하게 하며 그를 변화시킨다. 그러나 그를 변화시키면서, 그를 명확화시킨 각성의 주체로 만들면서, 그것은 그 주제에게서 사유주체의 자격을 바꾼다.

3) 데리다: “여기서 유념해야 하는 것은 이 관점에서는 잠자는 자와 꿈꾸는 자는 광인보다 더 광인이라는 것이다.”

푸코: 데리다에 의하면 데카르트는 광기를 배제하지 않았다. 그는 무식했을 따름이다. 더 좋은, 더 본질적인 예 때문에 무시한 것이다. 꿈의 예는 광기의 예가 잘 안맞는 방식으로 지적인 것을 연장하고 완성하고 일반화한다. 광기에서 꿈으로 넘어가는 것은 회의의 나쁜 예에서 좋은 예로 옮겨가는 것을 뜻한다. 그러나 푸코가 보기에 꿈과 광기의 대답은 아주 다른 유형의 대답이다. 1) 우선 사유 혼란의 본질. 그것은 사용된 용어에서 분명히 드러난다. 광기의 문단에서는 비교의 어휘들이 나타난다. 이 순과 이 육체가 내 것이 아니라면, 나는 어떤 미친 사람들과 같아야한다(Comparare). 내가 그들의 예를 본판다면(*si quod ab his exemplum ad me transferam*: 만일 내가 내 자신에게 그들에게서 온 몇 예를 적용한다면), 나도 미친 자여라. 그러나 꿈의 문단에서는 기억의 용어가 사용된다. 나는 그런 습관을 갖고 있다. 얼마나 자주 그런 일들이 일어났는지. 거기에 대해 조심스럽게 생각하면서, 나는 채추어한다. 2) 사유 혼란의 주제들. 그것들은 사유 주체가 자신에게 제시하는 예들에서 드러난다. 광기에 있어서는 자기가 가난한데도 왕이라고 자신을 생각한다. 광기는 변형시키고 옮긴다. 꿈에서는, 지금 앉아 있고 지금 걷는다. 꿈은 옮겨지 않는다. 꿈의 상상력은 지금의 지각에 붙잡혀 있다. 3) 혼란의 중요한 시험. 그것은 차이의 탐색속에 있다. 꿈에서 내가 차이의 기준이라고 믿은 명석성과 분명성은 꿈과 각성에 다같이 속해 있으며 그것으로 차이를 이루지는 않는다. 광기의 경우 차이는 확인되지 느껴지지는 않는다. 4) 혼란효과. 그것은 두 문단의 끝에 나타난다. 광기의 문단——그들은 광인들이다(복수 삼인칭). 나도 덜 미친 자가 아니라(조건법). 내가 미쳤다는 것을 내게 확인시켜 줄 것은 광인들을 모방하는 것이 아니다. 미친 것은 그들을 모방하겠다는 기투 그 자체이다. 꿈의 문단——그들은 광인들이 아니라 는 문장에 정확히 대응하는 나는 놀란다 라는 문장, 나도 덜 미친것은 아니라에 대응하는 내 놀람은 매우 커서 내가 자고 있다는 것을 거의 확실할 수 있을 정도이다 라는 문장. 그 불확실성속에서 나는 계속 사유할 것을 결정한다. 그러나 광인 행세하는 것은 미친 것이지만(그래서 나는 그것을 포기한다), 꿈을 사유하는 것은 이미 잠자는 인상을 준다(그것이 내가 사유하려는 것이다). 이처럼 차이가 뚜렷한 데도 그것을 구분하지 않거나 매우 힘들다.

4) 데리다: “의미있는 것은 데카르트가 이 텍스트에서 사실 광기에 대해 전혀 말을 하지 않고 있다는 것이다…… 이 텍스트에서는 광기가 문제되고 있지 아니하며 그것을 배제하기 위해서라 해도 그렇다.”

푸코: 데리다는 여러번 데카르트의 텍스트를 잘 이해하기 위해서는 라틴어 텍스트를 참조해야 한다고 말하고 있다. 나는 미친 사람과 같아야 한다는 미친 사람(*insane*)의 라틴어는 *insani* 이다. 자신을 왕이라 생각하는 *insani* 들은 *amantes* 이며, 나는 미친 사람이라의 미친 사람(*extravagant*)의 라틴어는 *demens* 이다. 데카르트는 이 세 용어 중에서, 왜 먼저 *insani* 를 다 음에는 *amantes-demens* 를 사용했을까? 그들의 황당무계한 상상력을 드러 내려 할 때, 그는 *insani* 를 사용한다. 그것은 의학 용어이며 동시에 일상 용 어이다. *insanus* 가 된다는 것은 자기를 다른 사람으로 취급한다는 뜻이다. 그는 환영을 믿고 있으며, 환영의 피해자이다. 데카르트는 광인의 성격을 규정하려 하지 않고, 그들을 본따서는 안 된다는 것을 말하려 할 때는 *demens-amens* 를 사용한다. 그 용어는 의학적 용어가 아니라 재판 용어이 다. 그것은 어떤 종교적, 시민적, 재판적 행위를 감당할 수 없는 사람을 지 칭한다. *dementes* 는 자기의 권리 전부를 행사하지 못한다. 그러나 *insani* 는 성적 규정 용어이고 *amens-demens* 는 자격규정 용어이다. 내 육체를 회의하 기 위해서는 내가 미친 사람 같아야 한다, 그들은 광인들이다 라는 문장은 동의반복이 아니다. 데리다처럼, 내가 여기 있으므로 나나 당신은 광인이 아니며, 우리는 건강한 사람이다 라고 그것들을 해석하는 것은 텍스트를 미밋하게 만드는 행위이다. 텍스트의 진전은 아주 다르다. 내 육체를 회의하 는 것은 *insani* 와 같다. 내가 그들의 예를 본 받아 미친 척 할 수 있을까? 그럴 수도 없고 그래서도 안 된다. 왜냐하면 *insani* 들은 *amantes* 이기 때문 이다. 그렇게 한다면 나는 *demens* 가 되어 법적 자격을 잃을 것이다 라는 것 이 그 텍스트의 의미이다. 데카르트가 광기의 개념을 규정하려 하지 않았다 는 데리다의 주장은 옳지만 광기의 두 유형을 보지 못한 것은 틀린 것이다. 그 문단은 그러므로 다음과 같이 해석되어야 한다: 나는 내 육체를 회의할 수 있는가? 광인의 예를 보면 그럴 것 같다. 그들처럼 한다면 나도 광인이 되어 사유 작업의 자격을 박탈당할 것이다. 그러나 꿈의 예를 쫓는다면, 나 는 계속 사유할 수 있다. 미친 자(*demens*)로서 나는 사유할 수 없지만 잠자는 자(*dormiens*)로서 나는 사유할 수 있다. 그러나 이 텍스트에서 광기가 문제 되지 않고 있다고 말할 수는 없다.

5) 데리다: “데카르트가 더 위에서 미친 것으로 배제한 것처럼 보인 것이 여기서는 가능성으로 수락된다…… 그런데 데카르트적인 의미에서 재현, 이미 지, 사유속에서는 모든 것이 가짜이며 허구일 수 있다. 마치 데카르트가 드 러내 놓고 말하고 있듯 그들의 상상력이 아주 미쳐 있어 우리가 결코 그와 같은 것을 본 적이 없는 새 것들을 모방하는 그런 화가들의 재현과도 같다.”

푸코: 나는 분명히 광기는 회의하는 주체로서 자신의 자격을 얻기 위해 회의하는 주체에 의해 배제된다고 말했지만, 상황과 지식의 대상으로서도 배제된다고 말한 적은 없다. 그런데 데리다는 광기가 회의의 움직임속에 아 직 있으며, 화가의 상상력과 연결되어 있다고 주장할지 모르겠다. 화가의 상상력을 묘사하기 위해 사용된 미친것(*extravagant*)이라는 말을 보면 분명 히 광기는 눈에 띄게 드러나 있다. 그러나 사실상 그런 말들은 데카르트의 텍스트에 없다. 그것은 프랑스어 번역자가 덧붙인 것이다. 라틴어 텍스트는 단순히 *si forte aliquid excogitent adeo novum ut nihil* ‘아마도 그들이 아주 새로 운 어떤 것들을 발명한다면’라고 말하고 있다. 라틴어 텍스트의 중요성을 그토 록 강조한 데리다가 자기의 주장을 강화하기 위해 프랑스어 텍스트에만 나 타나는 표현들을 선택하고 중요시하는 것은 매우 흥미롭다. 더욱이 그는 데 카르트가 미친것(*extravagant*)이라는 용어를 분명히 사용하고 있다고 주장하 기까지 한다. 그러나, 꿈의 예는 광기의 예의 일반화나 근본화를 위한 것만 은 아닌 것 같다. 광기가 꿈과 구별되는 것은 약하고 덜 좋은, 불충분하고 비-계시적인 것이기 때문이다. 그것들은 서로 다른 체계에 따라 배열 되어 있다. 데리다의 분석은 그 차이의 상당수를 놓치고 있다. 말의 문자적 차이(*comparare/renuiscere, exemplum transferre*/민다: 조건법/적합법), 이미지의 주체적 차이(불-결에 있다, 손을 내밀다, 눈을 뜨다/자신을 왕으로 생각하다, 금빛 옷을 입다, 우리 몸을 갖고 있다), 문단 배치, 대립에서의 텍스트의 차이 (*insanus, demens* 의 차이: 장 간 것을 회상하기/차고 있다는 것을 믿기), 그리고 사 유하는 주체가 행하는 행위(비교/추적), 사유하는 주체에게 일어나는 효과 (차이의 즉각적 인식/놀람-아리둥절함-불분명함의 체험), 사유하는 주체의 자 격부여(*demens* 일 때/*dormiens* 일 때) 등을 데리다는 거의 놓치고 있다.

그토록 꼼꼼한 데리다가 그토록 텍스트를 빠트리고 뒤섞어버린 이유는 무엇일까? 푸코는 그것이 부주의에서 나온 결과라 아니라 그의 체계 자체 에서 나오는 결과라고 생각한다: “그것은 체계 때문이다. 그 체계는 오늘

날 테리다가 그 제일가는 대표자인 그 체계이다. 그것은, 담론적 실천을 텍스트의 흔적으로 축소시키고, 거기서 일어나는 사건들을 책임기를 위한 지시들만을 얻기 위해 생략하고, 주체가 담론속으로 연루되는 양태를 분석하지 않기 위해 텍스트 뒤에 있는 목소리들을 만들어 내며, 그것들이 행해진 변형의 영역속에 담론적 실천을 다시 위치시키지 않기 위해 원초적인 것을 텍스트속에서 말해진 것이 아니라 그냥 말해진 것으로 설정하는 체계이다./나는 담론적 실천의 이 텍스트화에서 감춰져 있는 것이 하나의 형이 성학, 아니 형이상학 자체 혹은 그 종결이라고 말하고 싶지는 않다. 나는 더 나아가 아주 명확하게 드러나 있는 것은 역사적으로 잘 규정되어 있는 작은 교육학이라고 말하고 싶다. 텍스트 밖에는 아무 것도 없으니, 그 속에는, 그 둘과 빈틈, 말 안해진 것에서는 기원의 유류분이 지배한다고 학생들에게 가르치는 교육학 말이다(5: 602). "푸코가 여기서 비판하고 있는 체계는 뒤에 해체주의라고 알려져 미국에서 선풍적인 인기를 얻게 될 바로 그 체계이다. 푸코는 그 체계가 신생에게 하나의 텍스트에 대해 한없이 되풀이 말할 수 있는 권리를 부여해주는 교육학적 체계라고까지 말하고 있다(5: 602). 텍스트를 편 언어(*le langage stagnant*)라고 보고, 그 자체보다는 그것을 둘러싸고 일어나는 넓은 의미의 사건들(*événements*)에 더 깊은 관심을 기울이고 있는 푸코로서는 차라리 당연한 비판이다. 그러나 그 비판의 어조는 침중하고 무겁다. 테리다의 텍스트주의는 잘난 체하며 학생위에 군림하는 선생의 체계이다. 그 비판보다 더 끔찍한 비판이 있을 수 있을까? 그 비판을 푸코는 《광기의 역사》 보금판에서 배버린다. 왜 그랬을까?

푸코-테리다 논쟁은 테카르트의 한 문단의 해석 논쟁이다. 꿈과 광기를 구분할 것인가, 하지 않아야 할 것인가를 둘러싼 논쟁은 주석의 논쟁이지만, 해석이 주석만으로 끝나는 법은 없다. 그것은 세계관의 논쟁이기도 하다. 푸코는 이성이 광기를 배제했다고 보고, 광기의 역사를 씌우로서, 고전주의적 이성의 한계를 드러내려 하고, 테리다는 이성속에 광기가 숨어있다고 보고, 그 숨김의 양태를 드러내려 한다. 논리적으로 본다면, 이성과 광기를 균형있게 보려는 테리다의 태도가 먼저이고, 이성의 광기 억압의 역사를 쓰는 푸코의 태도가 그 다음이지만, 실제 이뤄진 것은 그 반대이다. 그들은 둘 다 합리적인 것의 폭력을 잘 느끼고 있으나, 테리다는 이성의 한계 내에서 그것을 극복하려 하고, 푸코는 이성 밖에서 그것을 떠

어남으려 한다. 테리다가 이성속에 감춰진 광기를 드러내는 작업을 한다면, 푸코는 이성이 억압한 광기를 드러내는 작업을 한다. 테리다는 이성적인 언어로, 푸코는 침묵의 언어로 그 작업을 한다. 테리다는 그 점에서 푸코보다 더 고전적이며, 푸코는 테리다보다 그 점에서 더 낭만적이다. 테리다의 이성이 추론적, 입증적 이성이라면, 푸코의 그것은 역사적, 구성적 이성이다. 거기에서 단절의 개념에 대한 찬반의 태도가 갈린다. 추론적 이성은 단절이 표면적인 것이라고 보려 하고, 역사적 이성은 그것이 계시적이라고 보려 한다. 추론적 이성은 단절의 역사가 역사가 아니라고 주장하고 싶어하며(왜냐하면 역사란 이성적 개념이기 때문이다), 역사적 이성은 단절의 역사도 역사라고 보고 싶어한다(그 역사를 푸코는 고교학이라고 부르게 된다). 푸코는 뒤에 단절의 역사나 고교학이라는 개념의 상당 부분을 수정하지만, 이성 밖으로 나가는 행위는(그것이 또한 단절이다. 그 단절은 뒤집음이라는 이름을 갖고있다) 포기하지 않는다. 푸코의 입장에서는 단절이 없는 역사란 기원을 중요시하는, 기원의 변형들의 역사이며, 다시 말해 관념들의 역사이며, 테리다의 입장에서는 단절의 역사란 조작적인 전체주의적 구성의 역사이다. 그러나 그들은 한가지 점에서 같은 의견을 갖고있다. 그것은 광기가 타기되고 버려져야 할 것이 아니라는 점이다. 그들의 광기에 대한 관심은 합리적 이성의 폭력성을 직접 체험한 데서 자라난 것이다. 합리적인 것이 극단화될 때, 그것은 파시즘이 된다. 파시즘의 극우는 우생학적인 히틀러이고, 그 극좌는 이상주의적 스탈린이다. 그들은 다 합리적 이성의 이름으로 집단화살을 감행한다.

그들의 논쟁과 관련하여, 한국에서 상상적인 것의 올바른 위치를 되찾아보려는 힘은 작업들(에 힘든가 하면 그런 작업도 비-합리적, 반동적 작업으로 매도되기 때문이다. 마치 이성적인 것만이 혁명적인 것처럼.) 하고 있는 진형준의 비평작업은 주목을 요한다. 그가 합리적인 것 속에, 뒤에, 혹은 앞에 숨어있는 상상적인 것의 모습을 밝히려고 애쓸 때는 테리다와 닮고, 상상적인 것의 역사적 구조를 밝히려 할 때, 푸코와 닮는다. 그리고 이인성이 침묵의 언어 쪽으로 다가갈 때, 그는 얼마나 암묵적으로 폭력적 이성을 비판하고 있는 것인지.

*부기 1: 테카르트: 《상찰》의 라틴어 원문은 다음과 같다. 내기 사용 한 판본은 PUF 판인데, 그 판본에는, 라틴어 텍스트가 프랑스어 텍스트와 같이 문단구분되어 있다. 푸코가 참조한 플레이드판에는 라틴어 텍스트가 없어, 그가 어느 텍스트를 사용했는지 알 수 없다. 이 테릭체는 인용자가 만든 것이다.

Sed forte, quamvis interdum, sensus circa minutia quaedam & remotiora nos fallant, plerumque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia. Manus verò has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, quâ ratione posset negari? nisi *me forte comparum nexio quibus insans*, quorum cerebella tam contumax vapor ex atrâ bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperissimi, vel purpurâ indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos: *sed amens sunt isti, nec minus ipse demens videtur, si quod ab iis exemplum ad me transferam*.

Præclare sane, tamen non sim homo qui solem noctu dormire, & eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes. Quam frequenter verò usitata ista, me hic esse, togâ vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingenter dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me aliâ in somnis fuisse delusum, quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indicis vigiliam a somno posse distinguî, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet.

Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus; tamen profectio fatendum est, visa, per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi poterunt; ideoque saltem generalia haec, oculos, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere. Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas & Satyricos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed

tentummodo diversorum animalium membra permiscant; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant.

Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia haec, oculi, caput, manus, & similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istae, seu verae, seu falsae, quae in cognitione nostra sunt, rerum imagines effinguntur. Cujus generis esse videntur natura corporea in communi, ejusque extensio; item figura rerum extensarum, item quantitas, sive earundem magnitudo & numerus; item locus in quo existant, tempusque per quod durent, & similia.

Quapropter ex his forsitan non male concludemus Physicam, Astronomicam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse; atqui Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae non nisi de simplicissimis & maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum naturâ necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere. Nam sive vigilem, sive dormiam, duo & tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor, nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspitionem falsitatis incurrant.

*부기 2: 나는 이 글을 쓴 뒤에, 아니 더 정확히 말하면, 이 글의 교정쇄를 보고 있을 때, 테리다: 《코지토와 광기의 역사》라는 글에 대하여(Derrida: A propos de *Logico et historis de la folie*), Revue de métaphysique et de morale, 1964, no 69 pp. 116~119)를 읽을 수 있었다. 그 글은 원래 《코지토와 광기의 역사》에 덧붙여질 주 6개로 이루어져 있는데, 편집자 주에 의하면, 그 글이 인쇄가 끝난 뒤에 도착하여 주로 처리되지 못했다고 한다. 그 주들은 테카르트의 광기에 대한 성찰을 더 명확히 하려는 테리다의 의도를 반영하고 있는데, 그것 없이도 그 글은 충분히 그렇게 읽힐 수 있다. 그 글의 결론은 그의 결론을 재확인하고 있다. “결국 테카르트는 유한한 사유란 신을 제외하고는 광기 등을 배제할 권리를 갖고 있지 않다는 것을 알고 있었다.

이 말은 사유가, 사실로만, 역사 속에서, 단폭하게, 광기를 배제한다는 말이다. 아니 오히려 사실과 권리 사이의 이 차이, 이 배제가 역사성이며, 역사의 가능성 자체이라는 말이다. 폭료가 말한 것이 이것 아닌가? “광기의 필요성은...역사의 가능성과 연결되어 있다(윗츠만 푸코).” 스승에 대한 예의를 다한 비판으로 더 이상 모범적인 것을 나눌 수 없다.

르네지라르 혹은 폭력의 구조

보유 : 르네지라르의 도스토옙스키론, 까뮈론

김 현 (서울대) 著

육체는 심리적, 사회적인 것일 뿐 아니라 종교적인 것이다. 육체는 폭력을 받고, 폭력은 종교를 낳는다. 그 수태·분만의 과정이 지라르에게 너무나 자명하고 투명하다. 그 투명성과 자명성이 지라르 이론의 검증결과를 불안 속에 거다라게 만들지만, 거기에 매력에 있는 것도 사실이다. 나는 그래서 지라르의 이론을 처음부터 자세히 검토해 보기로 작정하였다. 거기에는 더구나, 1980년 초의 폭력의 의미를 물어야 한다는 당위성이 밀에 자리잡고 있었다. 폭력은 어디까지 합리화 될 수 있는가? 지라르를 통해 던지는 그 질문에는 또 다른 이품이 배어 있다.

244페이지, 값 3,500원, 나남출판사