

장-뤽 낭시: 하이데거와의 끝없는 대화*

사와다 나오(澤田直, 立教大学)

들어가며

장-뤽 낭시의 사상형성에서 하이데거는 의심할 바 없이 중요한 위치를 차지하고 있으며, 초기 저작부터 칸트, 헤겔, 바타유, 블랑쇼, 데리다와 나란히 주요한 원천 내지 대화자의 한 명이었다. 그렇지만 하이데거 사상이 전경에 나타나는 것은 80년대 후반 이후이며, 특히 『자유의 경험』(1983), 『이미지의 심층에서』(2003)이다. 최근에도 (하이데거의) 『검은 노트』의 출

* 원제: ジャン=リュック・ナンシー: ハイデガーとの終わりになき対話

* 글쓴이: 이 글은 하이데거 포럼 제11차 대회 때 구두로 발표한 것을 약간 수정한 것이다. 당일에는 많은 분들이 계발적으로 지적이나 교시를 해주셨는데, 이것들을 직조하지는(답어내지는) 못했다. 여기서 감사와 사과의 뜻을 적어두는 바이다. 또한 본고의 내용에는, 줄지 『장-뤽 낭시: 분유를 위한 에튀드(ジャン=リュック・ナンシー 分有のためのエチュード)』(白水社, 2013년)의 기술과 겹치는 부분이 많다는 것을 짚어 둔다. 하이데거의 저작에 관해서는 다음의 약호를 사용한다.

GA: Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann.

SZ: Sein und Zeit, 17. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.

판을 계기로 『하이데거의 평범함』을 간행하는 등, 낭시는 지칠 줄 모르고 하이데거와의 대화를 계속하고 있다고 말할 수 있다.

이 글에서는 공존재(공동체), 자유, 이미지라는 세 개의 주제를 거론하고, 이런 테마들에서 낭시의 하이데거 이해와 비판의 논점을 정리하는 형태로, 낭시의 하이데거 독해와 수용을 검토하고 싶다. 낭시에게는 하이데거를 정면에서 다룬 논고가 몇 개 있는데, 그것들은 사전辭典의 항목으로 집필된 것이나, 잡지의 하이데거 특집호를 위해 작성된 것이며, 낭시의 사상과 직접 대면하는 데에 반드시 적합한 것은 아니기 때문에, 이번에는 이것들을 주제적으로는 다루지 않기로 한다.¹⁾

1) 낭시가 하이데거를 언급한 주된 것을 아래에서 열거해둔다.

«L'«éthique originaire» de Heidegger», *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001. 이것은 『윤리학 사전』(*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996)의 항목으로 집필한 것에 가필한 것이다. “하이데거에게는 도덕철학이 없다”라든가 “하이데거에게는 나쁜 도덕이 있다” 같은 통설과는 거리를 두고, “하이데거의 사상은 철두철미하게 하나의 근본적인 윤리학으로서 구성됐다”라는 언명에서 출발해, 마지막 절에서는 하이데거를 어떻게 재독해할 수 있는지의 가능성이 시사되고 있다. 그 내용은 다른 낭시의 저작에서 얘기되는 것의 간결한 요약이다.

«La décision d'existence», in *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1991. (이하 PF로 칭하고, 불어원본의 쪽수만 적는다). 초출은 공저 «*Être et temps*» de Martin Heidegger, Marseille, Sud, 1989. 『존재와 시간』에서의 ‘결단’이라는 단어를 둘러싼 면밀한 분석이며, 『자유의 경험』의 후반부에서 소묘된 결단의 문제에 호응하는 논고이다.

«L'amour en éclats», in *Une pensée finie*. 초출은 *Alea*, N° 7, 1986. ‘사랑’

오히려 낭시가 자신의 견해를 전개할 때 인용하거나 논평(주석)을 다는 단편적인 언급을 토대로 삼음으로써, 그가 서 있는 위치를 명료하게 부각할 수 있다고 생각하기 때문이다.

결론을 선취하는 꼴이지만, 낭시가 하이데거를 원용할 때의 특징적인 몸짓을 말해두자. 그것은 어떤 문제구성에 관해서, 그가 가장 적절한 고찰의 예로서, 하이데거의 문장을 인용한 후, 그럼에도 불구하고 그 고찰로부터 귀결되는 몇 가지 내용에는 유보를 붙이는 방식이다. 예를 들어 『유한한 사유』에 수록된 (1장) 「유한한 사유」에서, 유한성의 의미를 물을 때, 낭시는 하이데거의 『칸트와 형이상학의 문제』를 인용하면서 다음과 같이 쓴다.

어떤 하나의 필연성을 맨 처음에 긍정하는 것 외에 다른 방식으로는 직접적으로 대답하려고 노력할 수 없다. “유한성의 가장 내밀한 본질의 연성鍊成은, 그 자체가 항상 제1의적인 방식으로 유한해야 한다.”(PF 13)²⁾

에 관한 하이데거의 침묵을 둘러싼 고찰을 부분적으로 포함하는 논고 그 밖에, 프로이트와 하이데거가 왜 정기적으로 회귀하는가에 대한 짧은 기사 «Freud, Heidegger, notre histoire», *Le Monde*, 4 novembre 2005나, 하이데거 특집호에서의 인터뷰 등도 있다. «Entretien avec Jean-Luc Nancy conduit par Frédéric Postel (mai 2006-avril 2007)», *Cahiers philosophiques*, N° 111 octobre 2007, pp. 79-82.

사와다 나오, 「장-뤽 낭시: 하이데거와의 끝없는 대화」 3

하지만 그 출처를 제시한 각주 부분에서 다음과 같은 유보랄까, 비판이 이뤄진다.³⁾ 하이데거는 “유한한 사고”의 상대주의에 머물고 있기 때문에, 유한성의 “진리 그 자체”의 인식에 대해 말하면서, 그것을 “가능성의 하나”로 하는 모종의 수사학의 뒷에 걸린 채로 남아 있다고 말이다.

2) [옮긴이] 원문 대조를 할 수 없어서 본문에서는 일본어 번역본을 중역했다. 다만 참조를 위해 영역본을 적어둔다. Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*, Edited by Simon Sparks, Stanford University Press, 2003, p.5. “I’ve no direct answer to this, so let me simply affirm a necessity: ‘the working out of the innermost essence of finitude must itself always be fundamentally finite.’”

3) “이 문장의 직접적인 맥락이 제시된다고 해도, 이 문장이 정당화되는 것은 아니다. 그래서 하이데거는 ‘유한한 사유’가 결국 상대주의적인 사고 방식에 사로잡혀 있으며, 이 사고방식은, 유한성의 ‘진리 그 자체’를 인식한다고 강하게 주장할 수 없으며, 수많은 가능성 중의 ‘하나의 가능성’에 계속 머물러 있을 것이다. 이것은 해명될 것을 적어도 요구하고 있다. 유한성 ‘그 자체’는 인식되지 않는데, 그것은 원근법주의의 효과 때문이 아니다. 그것은 유한성 ‘그 자체’가 존재하지 않기 때문이다. 질문되는 것은 이것이지, 사유의 겸양(겸손)에 관한 하나의 수사학이 아니다. 여기서 하이데거는 이 수사학의 뒷에 걸린 채로 남아 있다”(PF 13-14); 영어판, pp.320-321. “The immediate context of this phrase doesn’t do it justice. Heidegger seems here to remain caught in a relativistic conception of “finite thinking,” which would remain simply one “possibility” among many, unable to claim any knowledge of finitude’s ‘truth in itself.’ This requires clarification, at the very least. We don’t know finitude “in itself.” However, this isn’t the effect of perspectivism but because there is no finitude “in itself.” It is with this that we need to concern ourselves, and not the rhetoric of the modesty of thinking within which Heidegger remains trapped.”

4 현대정치철학연구회 세미나 자료

이것은 결코 특별한 예가 아니다. 오히려 거의 대부분의 경우, 낭시는 하이데거를 인용하면서, 그 명제의 내용 자체가 아 니더라도, 그 함의에 의문을 드러내고, 새로운 해석의 여지를 시사한다.⁴⁾ 이번엔 다룰 세 주제의 경우도 바로 이런 형태로 논의가 전개된다. 이하에서 하나씩 검토해보자.

1. 공존재(공동체)

우선 공동체=공동성이다. 낭시의 출세작으로 알려진 『무위 의 공동체』(1986)는 일련의 논고로 구성되어 있는데, 같은 제목의 최초의 논문은 1983년에 잡지 『알레아』에 발표되고, 이 후 같은 주제를 다룬 두 개의 논고(「단절된 신화」, 「‘문학적

4) 이 책에서 다른 예를 인용해두자. 이것들은 의미의 가능성과 관련된 것으로, 앞의 인용문보다 조금 뒤에 『존재와 시간』에 관해, 또 각주의 형태로 적혀 있다. “이 책(『존재와 시간』)은 존재의 의미인 한에서의 의미의 ‘탈 구축’의 원리를 정의하는데, 그럼에도 불구하고 거기서 하이데거는 여전히 의미의 체제(표상)에 대한 고전적인 두 체제에 종속되어 있다. 이 두 체제는 ‘이해’로서의 체제이며, 다른 하나는 ‘느끼는 것(감각하기)’ 혹은 ‘감정(마음의 상태)’(Befindlichkeit)으로서의 체제이다. 하이데거는 이 두 체제가 불가분하면서도 둘은 둘로 남을 것이라고 되풀이해서 말하는데, 이 이원성을 명확하게는 질문하지 않는다”(PF 16). 영어판, p.321. “I note in passing that, although this book defines the principle of a “deconstruction” of sense, as the sense of being, Heidegger still remains within a double regime, and a classical one at that, of the presentation of sense: on the one hand, as “understanding”; on the other, as “sensing” or “state-of-mind”(Befindlichkeit). He repeats that the two are indissociable, but the two remain two, and Heidegger doesn't explicitly question this duality.”

공산주의’)]를 수록한 형태로 단행본이 만들어지고, 나아가 2 판에 새롭게 몇 개의 논고(「공동-내-존재에 대하여」, 「유한한 역사」)가 추가됐다. 그런 의미에서 낭시 사상의 출발점인 동시에 80년대 중반의 그의 사상을 반영하고 있다.⁵⁾

일련의 논고는 무엇보다도 조르조 바타유, 그리고 모리스 블랑쇼의 사상에 이끌리면서 새로운 공동체 혹은 공동성에 대해 고찰한 것인데, 몇 군데에서 하이데거(특히 『존재와 시간』)에 대한 중요한 언급이 보인다. 하지만 그것은 전면적인 긍정이라기보다는 많은 유보가 달린 것이다. 초점이 되는 것은 공존재(Mitsein), 그리고 현존재가 “죽음에의 존재(죽음을 향한 존재) Sein zum Tode)”라고 하는 것의 의미이다.

낭시에 따르면, 하이데거는 『존재와 시간』에서, 현존재가 본질상 스스로 Mitsein이라는 것을 밝히면서도, 그것을 충분히 발전시키지는 않았다.⁶⁾ 죽음의 분석론에서 현존재는 무엇보다도 “죽음에의 존재”라는 측면이 강조됨으로써, 공존재라는 모티프가 배경으로 물러나기 때문이다.⁷⁾ 그 이유를 말

5) 『無為の共同体』(西谷修·安原伸一朗訳, 以文社, 2001年). Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986. 이하 CD 로 약칭하고, 프랑스어원본의 쪽수를 적는다.

6) 더 나아가 Mitsein이 Mit-da-sein이라고 명명되고 고찰된 것은, 하이데거의 사상 속에서는 아직 마땅한 근원성도 결정도 주어지지 않았다(CD 203)고 생각한다.

하면, 죽음에의 선구先驅에 의해 현존재는 단독화하며, “타자와의 공존재는 아무런 쓸모도 없게 된다”(SZ, S. 263)라고 생각하기 때문이다. 즉, 하이데거는 안타깝게도 다른 부분에서 스스로 밝힌 공동 존재와 ‘죽음’의 문제를 연결시키지 않았다. 이 점이 낭시의 비판의 중심이 된다. 왜냐하면 낭시에 따르면, 오히려 죽음 속에서 ‘공동성’의 개시 가능성을 찾아내야 하기 때문이다.

공동체는 타인의 죽음 속에서 개시된다. 그리하여 항상 타인에게로 개시된다. 공동체란 항상 타인에 의해 타인을 위해 발생하는 것이다. 그것은 복수의 ‘자아’...의 공간이 아니라 항상 타인인 복수의 나(우리)의 공간이다.(CD 42)⁸⁾

7) 그 한편으로, 현존재가 ‘죽음에의 존재’라는 것을 둘러싼 하이데거의 고찰은, “나라는 것이 일개 주체와는 별개의 것이라는 것”을 단적으로 나타내고 있다고 말하고, 평가도 하고 있다.

8) [옮긴이] La communauté est révélée dans la mort d'autrui : elle est ainsi toujours révélée à autrui. ta communauté est ce qui a lieu toujours par autrui et pour autrui. Ce n'est pas l'espace des « moi » — sujets et substances, au fond immortels — mais celui des je, qui sont toujours des autrui (ou bien, ne sont rien). ; “공동체는 타인의 죽음에서 드러난다. 따라서 공동체는 언제나 타인에게 드러난다. 그것은 ‘자아들’ — 결국 불사의 주체들과 실체들 — 의 공간이 아니라 언제나 타인들인 (또는 아무것도 아닌) 나들의 공간이다”(박준상 옮김, 『무위의 공동체』, 그린비, 2022, 46-47쪽).

여기서 공동체는 자아들이 융합한 상위의 ‘우리’나 ‘주체’로는 여겨지지 않는다는 점에 주의할 필요가 있다. 주체로서의 공동 존재 따위는 없으며, 바로 이 불가능성이 공동 존재에 새겨져 있다. 다른 한편, 공동체란 개개의 유한성을 메우는 것도 아니다. “유한성은 공출현한다, 즉 폭로(노출, 바깥으로-정립)된다, 그것이 공동체의 본질이다”(CD 53/73)⁹⁾라고 한다.

그렇지만 『무위의 공동체』에서는 하이데거에 대한 명시적인 언급이 매우 한정되어 있기 때문에, 똑같은 문제계를 다시 논하는 『복수인 단수인 존재』(1966)를 참조하자.¹⁰⁾ 낭시는 거기에 수록된 논고에서, ‘우리’의 문제를 철학-정치적 지평에서 고찰하려 하는데, 그때 ‘제1철학’인 존재론으로 되돌아갈 필요가 있다면, “마지막 ‘제1철학’은, 굳이 말하자면, 하이데거의 기초적 존재론(ontologie fondamentale)에 의해, 우리에게 전달되고 있다”(ESP 45)¹¹⁾라고 말한다.

9) [옮긴이] “La finitude comparait, c'est-à-dire est exposée : telle est l'essence de la communauté.”; “유한성은 공동으로 나타난다. 다시 말해 그것은 외존된다. 이는 바로 공동체의 본질이다”(박준상 옮김, 76쪽).

10) 『複數にして單數の存在』(加藤惠介訳, 松籟社, 2005年). *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996. 이하 ESP라고 약칭하고, 프랑스어판 쪽수를 적는다.

11) [옮긴이] “La dernière « philosophie première », si l'on ose dire, nous est livrée avec l'ontologie fondamentale de Heidegger.” 46쪽으로 표기된 것을 45쪽으로 수정했다.

이어서 낭시가 Être-avec(더불어-존재)라고 부르는 것은 하이데거에 의해 Mitsein, Miteinandersein, Mitdasein이라는 형태로 매우 명료하게 Dasein에 본질적이라고 언명되고 있음을 확인하고 있다. 그 위에서, 현존재는 주체가 아닌 것과 마찬가지로 고립된 ‘일자’도 아니고, ‘~와 함께’라는 방식이야말로 공-근원적인 차원으로서 있다고 지적하면서, 하이데거에게서는 이 측면이 결국 충분히 전개되지 못했다면서, 실존론적 분석론을 ‘재초기화’해야 한다고 주장한다.¹²⁾

단호하게, 근원들의 복수이고 단수의 것으로부터, 즉 공존재로부터, 기초적 존재론을 다시 만들어내야 한다(그리고 이것은 실존론적 분석론에도, 존재의 역사에도, Ereignis의 사고에도 마찬가지로 해당된다). (ESP 45)¹³⁾

12) 똑같은 지적이 이 책에서 자주 되풀이된다. 그래도 ‘Mitsein의 분석론은 Mitsein이라는 특징이 Dasein에 공-본질적인 것으로서 주어져 있음에도 불구하고, 소묘인 채로, 종속적인 채로 머물러 있다(Or l'analytique du Mitsein y reste esquissée, et subordonnée, alors même que le trait du Mitsein est donné comme co-essentiel au Dasein)’(ESP 117).

13) [옮긴이] 일역본에서는 性起(Ereignis)라고 적혀 있다. “il faut refaire l'ontologie fondamentale (et ce qui va avec, l'analytique existentielle aussi bien que l'histoire de l'être et que la pensée de l'Ereignis), résolument cette fois à partir du singulier pluriel des origines, c'est-à-dire à partir de l'être-avec”(p.45).

즉, 낭시는 하이데거 안에서 맹아상태에 머물렀던 문제구성을 발전시키려고 하는 것이다. 그 끝에 있는 것은 무엇인가? 그것은 커뮤니케이션과 결부된 커뮤니티(공동체=공동성)의 문제에 다름 아니다.

하이데거 자신이 이렇게 쓰고 있다. “현존재의 존재 이해 속에, 이미 … 타자들의 이해가 있다”(SZ,S.123)라고. 그러나 아마 그것으로는 아직 너무도 부족하다. 존재의 이해는 타자들의 이해에 다름 아니며, 그것은 즉, 모든 의미에서, ‘나’에 의한 타자들의 이해와 더불어, 타자들에 의한 ‘나’의 이해이며, 상호 이해에 다름 아니다. 단적으로, 존재란 커뮤니케이션이라고 말할 수 있을 것이다. 아직 ‘커뮤니케이션’이란 무엇인지, 알 필요가 남겠지만.(ESP 47)¹⁴⁾

14) “Au reste, Heidegger écrit lui-même : « dans la compréhension d'être du Dasein se trouve déjà ... la compréhension des autres". Mais c'est sans doute encore trop peu dire: la compréhension de l'être n'est rien d'autre que celle des autres, ce qui veut dire, dans tous les sens, celle des autres par « moi » et celle de « moi » par les autres, la compréhension des uns des autres. On pourrait dire tout simplement : l'être est communication. Resterait à savoir ce qu'est la « communication ».”

낭시가 문제 삼고자 하는 것은, 동일자들의 합일 같은 커뮤니
옹이 아니라 타자성이 해소될 수 없는 커뮤니케이션이다. “커
뮤니케이션은 무엇보다 우선, 이 유한성의 분유와 그 공-출현
으로 이루어진다. 즉 <공동-속의-존재>를 — 바로 그것이 하
나의 공동존재가 아닌 한에서 — 성립시키는 것으로서 개시
되는 탈-구脫臼와 질문으로 이루어져 있는 것이다”라고 낭시
는 쓴다.¹⁵⁾

다른 한편, 죽음의 문제에 대해서도, 죽음이란, 하이데거가
정당하게 지적했듯이, 각자 고유한 죽음이며, 내가 타자를 대
신해 죽을 수 없다는 것을 확인한다. 하지만 그것을 다른 방향
으로 발전시킨다. 한편으로, 타자는 그가 나와 함께 있는 한에
서 죽는다. 우리는 서로가 서로로 태어나고 죽는다. 상호에게
드러내며, 근원의 드러내기 불가능한 특이성을 드러내는 것
이라고 말이다. 그래서 죽음은 “주체에 대해서” 발생하는 것

15) 여기에서도 낭시는 주로 다음과 같이 적는다. “이런 의미에서 **개개의 특이 존재의 공-출현(com-parution)**은 하이데거가 전언어적인 ‘해석 (Auslegung)’으로 이해하고 있는 언어의 전제조건에 선행하는 것이기도 하다”(CD 73). [“En ce sens, la com-parution des êtres singuliers est même antérieure à la condition préalable du langage que Heidegger comprend comme « explication » (Auslegung) pré-langagière …”]; 박준상 옮김, 76쪽 각주 32, “그러한 의미에서 단수적 존재들의 공동의-나타남은, 하이데거가 선-언어적 ‘해석’(아우스레굴, Auslegung)이라고 이해한… 언어가 성립되기 위한 선결 조건보다도 이전의 것이다.”]

이 아니라, 그저 그 표상만이 “주체에 대해서” 발생한다. 하지
만 그 때문에 또한, ‘나의 죽음’은 ‘나’와 함께 단순한 소실 속
에 참여되는 것이 아니다. 죽음은 실존의 궁극적 가능성이기
때문에, 실존 그 자체를 노정시킨다. 따라서 죽음은 본질적으
로 언어로서 발생하고, 언어는 항상 죽음에 대해 말한다.

이렇게 낭시의 몸짓은 하이데거를 따르면서도, 그로부터
분리된 것이다.

하이데거를 따라, 자신의 고유한 죽음에의 관계가,
“그 가장 고유한 존재를, 자기 자신으로부터 떠맡는
다”(SZ, S.263)는 것에 있다고 해도, 이 떠맡음은 하
이데거 자신의 단정과는 반대로 “모든 공-존재의 타
당성을 중단한다”는 것을 내포하지 않는다.(ESP 11
4)¹⁶⁾

왜냐하면 “나의 죽음이란 다른 실존자들의 고유한 가능성의
‘가장 고유한’ 공-가능성”이라고 낭시는 생각하기 때문이다.
그렇지만 여기서 문제가 되는 것은, 나와 타자의 동질성이나

16) [옮긴이] Cest pourquoi, si le rapport à la mort propre consiste, selon Heidegger, à « assumer de soi-même son être le plus propre »2, cette assumption n'implique pourtant pas, contrairement à l'assertion du même Heidegger, que « cesse la pertinence de tout être--avec » 3.

동일성이 아니다. 오히려 공-존재는 동일성(mêmeté)에 귀착 되지 않는 타자를 가리키는, 즉 근원들의 복수성을 가리킨다. <함께>의 정확한 척도(mesure)는 이산-정립(dis-position) 그 자체의 척도이며, 어떤 근원으로부터 다른 근원에 대한 간극의 척도이다. 낭시는 바로 이 척도를 하이데거가 인정하지 않았다고 비판한다.

하이데거는 그의 *Mitsein*의 분석론에서, 아직도 이 척도에 권리를 인정하지 않는다. '단순한 인접의 무관심'과 본래적인 '타인의 이해' ... 사이에서, '실존론적 소격성疎隔性(Abstädigkeit)'이라는 주제는 곧바로 경험과 지배로 반송되고(보내지고), '인간'의 무차별적 지배로 열려 있다. '인간'은 만인의 만인에 대한 일반적인 소원성의 평균화하는 전환으로서만 산출될 뿐이다(ESP 105).¹⁷⁾

17) Dans son analytique du *Mitsein*, Heidegger ne fait pas encore droit à cette mesure. Entre « l'indifférence d'un simple cotoiement » et une authentique « compréhension d'autrui »,¹ dont le statut demeure indéterminé aussi longtemps qu'il ne s'agit, ni de la compréhension négative de l'inappropriabilité de la mort d'autrui, ni de la co-destination d'un peuple, le thème du « distancement existentiel »² renvoie immédiatement à la compétition et à la domination, pour ouvrir sur la domination indistincte du "on". Le "on" n'est pas produit comme autre chose que comme la conversion nivelante du distancement général de tous envers

사와다 나오, 「장-뤽 낭시: 하이데거와의 끝없는 대화」 13

즉, 이것은 하이데거가 '인간'을 부정적으로 평가하는 것에 대한 비판이다. "하이데거의 '사람[인간]'은 실존적 '일상성'의 원초적인 파악으로는 불충분하다. 그것은 일상적인 것을 아직 차이화되지 않은 것, 익명적인 것, 통계와 혼동하게 만든다"(ESP 27).¹⁸⁾ 나중에 보듯이, 일상성에 대한 이런 부정적 평가는 『존재와 시간』의 구조와 무관하지 않다고 낭시는 생각한다. 그리고 이 불완전성이 하이데거의 분석의 개방성에도 불구하고, 폐색의 원리를 내포하고, '공-존재'를 '민족'이나 '운명'으로 채우고, 그것들에 가뒤퍼리는 것의 원인이 되었다고 하고 있다.¹⁹⁾

낭시는 말하자면, 근원적인 경험 속에 오히려 '분유(partage)'라는 테마를 찾아낸다. 공통의 근원을 갖지는 않으나, 그래도 근원적으로 공동으로 존재하는, 함께 존재하는 것.

18) C'est pourquoi le (« on » heideggerien est insuffisant comme appréhension initiale de la (« quotidienneté » existentielle. Il fait confondre le quotidien avec l'indifférencié, l'anonyme et la statistique.

19) 그렇지만 동시에 각주에서는 『철학에의 기여』의 독해에 의해 재해석이 가능하다고 시사하고 있다. "『존재와 시간』을 다시 써야 한다. 그것은 어리석은 야망도 아니고, '내 것'도 아니고, 우리의 것인 한에서의 중요 작품의 필연성이다(Il faut réécrire *Sein und Zeit*: ce n'est pas une prétention ridicule, et ce n'est pas « la mienne », c'est la nécessité des oeuvres majeures, en tant qu'elles sont *nôtres*.)"(ESP 118).

14 현대정치철학연구회 세미나 자료

낭시에게 ‘함께’란 무엇인가? “‘함께’는 각각, 그때마다, 그 장소에 머무는 것의 치환이다. ‘함께’란 타자 없는 치환이다”(ESP 118)²⁰⁾라고 여겨진다. 여기서 말하는 ‘함께’는 어떤 타자의 현존을 문제 삼는 것이 아니다. 오히려 ‘타자’에 대해서는 함정도 있다는 것이 지적된다. 왜냐하면 타자는 항상 매개자이기 때문이다(그 원형prototype이 예수이다). 오히려 매개자 없는 매개야말로 문제되지 않으면 안 된다는 것이다. 매개자 없는 매개, 바로 이것이 낭시가 생각하는 중간-장소milieu이며, 공유partage와 이행passage의 장소이다.

이상에서 봤듯이, 낭시에게 ‘공존재’는 ‘우리’를 요청한다. 다만 그것은 결코 기존의 공동체로 환원되는 것이 아니다. 구성원을 죽음으로 몰아가 공동체(국가, 민족 등)와는 완전히 다른 것이다. “그것은 자신의 작품을 향해 구제된다고 할 때처럼 죽음을 향해 구제되는 것이 아니다. 공동체는 작품도 아니며 죽음의 행위를 맡는 것도 아니다”(CD 41)²¹⁾고 말하는

20) « Avec » est la permutation de ce qui reste à sa place, chaque un et chaque fois. « Avec » est la permutation sans Autre.

21) “Mais elle n'y est pas ordonnée comme à son oeuvre. Pas plus que la communauté n'est une oeuvre elle ne fait oeuvre de la mort.”; 박준상 옮김, 46쪽. “그러나 공동체는 자신의 과제[작품]로 여겨지는 죽음에 의해 질서 지어져 있지는 않다. 공동체는 어떤 이루어야 할 과제가 아니며, 마찬가지로 죽음을 과제[작품]로 삼지도 않는다.”

낭시에게 사태는 오히려 정반대이며, 여기서 문제가 되는 공동체는, 극단적으로 말하면, 어디에도 없는 무엇인가이다.

달리 말하면, 낭시의 공동체론은, 헤겔부터 하이데거에 이르기까지 구상되었던, 기획으로서의 집단과도, 집단적 기획으로서의 ‘민족의 정신’과도 근본적으로 다른 것이다.²²⁾ 공동체의 기능은 그 ‘구성원’에게 죽어야 할 것이라는 진실을 제시하는 것 외의 아무것도 아니다. 그리고 이 입론에는 바타유의 사상이 크게 원용되고 있지만, 여기서, 이것을 지적하는데 머물고, 다음의 테마인 ‘자유’로 옮겨가고 싶다.

2. 자유

처음에도 말했듯이, 낭시가 하이데거를 전면적으로 참조하는 동시에 대결하게 되는 것은 그의 주저 중 하나인 『자유와 경험』(1988)에서이다.²³⁾ 『자유와 경험』은 <의지의 자유> 혹

22) 낭시는 “같은 하이데거가 민족 그리고 운명이라는, 적어도 부분적으로는 주체라고 생각되고 있는 것의 비전 속에서 길을 잃게 된다”(CD 40)라고 말하며 비판한다. “...le même Heidegger se soit aussi fourvoyé dans la vision d'un peuple et d'un destin au moins en partie conçu comme sujet.”; 박준상 옮김, 45쪽. “...같은 하이데거가 민족과 적어도 부분적으로 주체로 여겨진 역운의 전망 속에서 잘못된 길로 가기는 했지만 말이다.”

23) 『自由の経験』(澤田直訳, 未來社, 2000年). *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988. 이하 EL로 약칭하고, 프랑스어 원본의 쪽수를 적는

은 *libre arbitre*를 중심으로 한 기존의 자유론의 계보에 중지부를 찍기 위해 구상된 것이며, 그 출발점이 되는 것이 다른 어떤 하이데거의 자유론이다. 칸트, 셸링, 헤겔을 독해하는 하이데거에게 이끌리면서, 낭시는 자유라는 주제를 묻는 것의 필요성, 하이데거에 맞서면서 공동체, 평등, 약, 대결 등의 모티프가 독자적인 관점에서 논의되고 있다.

낭시가 전개하는 매우 정밀한 논의와 복잡한 문제를 상당히 단순화해서 요약하는 것을 허락해주기 바란다. 이 책은 이른바 서론, 본론, 결론이라는 형식을 취하지 않았으나, 처음의 3장(1. 「자유라는 테마의 필연성. 혼합된 전제와 결론Nécessité du thème de la liberté. Prémisses et conclusions mêlées」, 2. 「자유라는 물음의 불가능성. 뒤섞여 있는 사실과 권리Impossibilité de la question de la liberté. Fait et droit confondus」, 3. 「우리는 자유에 대해 자유롭게 말할 수 있을까Sommes-nous libres de parler de la liberté?」)이 이른바 도입부가 되고 있다. 낭시에 따르면, 자유는 증명되어야 하는 것이라기보다는 오히려 시험épreuve 혹은 경험=실험expérience의 차원에서 나타난다. 즉, 자유의 증거preuve는 그 실존 속에 있다. 그리고 이 증거 혹은 이 경험이 무엇을 제시하고 있는가 하면, 그것은 “자신의 고유한 본질로서의 실존은 존재의 자유 외에

다.

는 아무것도 아니다”(EL 29)²⁴)라는 것이다. 이런 의미에서 자유와 실존은 등가이다. 그러나 그것은 자유의 문제를 다루는 것의 곤란함도 동시에 나타내고 있다. 사실 문제와 권리 문제가 뒤섞여 있기 때문이다. 다른 관점에서 보면, 자유는, 물음의 대상이 될 수 없으며, 그저 자기의 긍정의 내깃돈이라고 말할 수도 있다. 그런데 칸트는 자유를 “인과성의 특수한 종류”라고 파악했기 때문에, “자유는 인과성의 일종이 아니다”라는 사실을 놓쳐버리고 말았다. 이 언저리의 사정을 빼어나게 지적한 것이 하이데거(『인간적 자유의 본질에 대해』)라고 낭시는 지적한다.

낭시에 따르면, 하이데거는, 자유의 〈사실〉의 규정과 관련해 칸트와는 다른 방향으로 향함으로써 인과성에 대한 자유의 관계를 역전하고, 자유의 문제를 뛰어나게 존재론적인 문제의 위치로 승격시켰다. 즉, 하이데거는 칸트의 고찰에서 출발해 그것을 재검토하고, 자유의 실재성의 규명을 〈실천〉의 특유한 “실재성의 양태”의 관점perspective에 둔 것이다.

그런데 하이데거의 이런 조치는 무엇을 초래했을까? 우선 이성의 실천이 가진 고유한 사실성의 발견이다. 그리고 그것에 의해 이성은 의지와, 더 나아가 의욕 및 의무와 결부된다.

24) “L'EXISTENCE EN TANT QUE SA PROPRE ESSENCE N'EST RIEN D'AUTRE QUE LA LIBERTÉ DE L'ÊTRE.”

왜냐하면 “이 사실성은 의지가 자기 자신에 대해 갖는 의무적 관계와 무관하지 않기”(EL 34)²⁵⁾ 때문이며, 이와 동시에 “이 의지의 의무적 관계 자체는, 의무가 자기 자신에 대해 가진 의지적 관계이기도 하기”(EL 34)²⁶⁾ 때문이기도 하다(그렇다고 해도, 여기서 문제가 되는 것이, 주체(자아)의 의지나 의욕이 아니라는 것에는 충분한 주의가 필요하다).

이렇게 사실 문제와 권리 문제가 직조하는(엮어내는) 착종된 관계를 지적하면서 낭시는, 자유란 자기가 자기로 향하고 초월하는 것이라고 언명한다. 여기서 말하는 초월이란 한계에 도전하는 것, 한계에 있어서 노출^{exposé}되는 것을 의미한다. 즉, 항상 바깥으로 향한다는 의미에서의 실존=외존(實存=外存, existence)이라는 모습이다. 따라서 자유는 실존의 본질이다.

“철학자는 하나의 ‘자유’의 원리의 자명성과 근거로서의 이 똑같은 자유의 궁극(궁극)적인 아포리아 사이에서 움짱달짱 못하고 있다”(EL 47).²⁷⁾ 그렇지만 그것은 자유와 관련된 사고를 체념하고 포기하는 것이 아니다. 이런 사태에도 불구하고

25) “...cette factualité ne peut pas être extérieure à ce rapport d’obligation de la volonté envers elle-même...”

26) “...qui est aussi bien rapport de volonté de l’obligation envers elle-même.”

27) “Et c’est pourquoi le philosophe se trouve, si on ose dire, coincé entre l’évidence de principe d’une « liberté » et l’aporie finale de cette même liberté en tant que fondement.”

철학은 자유에 대한 사고를 계속할 수밖에 없다. 왜냐하면 사고란 자유로 향하게 된 자유에 다름 아니기 때문이다. 그렇다면 어떻게 하면 이 아포리아로부터 벗어날 수 있을까? 그 돌파구가 하이데거의 작업에서 발견된다.

이리하여 4장부터 낭시는 하이데거의 자유론의 변천을 세심하게 추적하는 작업을 시작한다. 『존재와 시간』(1927), 『논리학의 형이상학적 시원 근거』(1928), 『근거의 본질』(1929), 『인간적 자유의 본질에 대해』(1920)부터 『셀링 강의』(1936)에 이르는 하이데거 사상에서 자유 문제의 변천을 추적함으로써, 낭시는 1934년에서 하나의 단절을 찾아낸다. 그곳을 기점으로 자유의 탐구가 중단(종료)된 것이다. 당초 스피노자, 칸트, 셀링, 헤겔과도 비견될 수 있는 방식으로 자유를 문제 삼았던 하이데거에게 도대체 무엇이 일어났을까? 자유를 “존재의 물음에 뿌리를 둔, 철학의 근본적인 물음”(GA31, 300)으로 삼았던 하이데거가 왜 그 분석을 그만두고, <자유로운 열린 공간>(das Freie)의 모티프로 이동한 것일까? 이런 질문을 제기한 낭시는 다음과 같이 대답한다. 그것은 셀링의 자유론을 독해하는 가운데, 그 장점과 더불어 한계도 이해했기 때문이다, 즉 “필연으로서의 자유와, 선과 악의 상관적인 가능성 사이의 기초(바탕)에 있는 시원적인 통일을, 셀링이 급진적으로 생각하는 데 이르지 못했다”는 것을 깨달았기 때문이다. 그

결과, 셸링의 자유가 참조항으로서 포기될 뿐 아니라, 자유의 관념까지도 형이상학적인 것으로서 포기된다.

그런데 하이데거의 ‘자유’의 포기는 다른 더욱더 본래적인 ‘자유’의 이름 아래에서 행해지고 있다. 즉, 인간의 자유 혹은 주체의 자유는 존재의 자유를 위해 포기됐다고 낭시는 분석한다. 이것은 1943년의 「강습노트」에서뿐만 아니라 동시대의 『진리의 본질에 대해』에서도 읽어낼 수 있다. 언표와의 일치로서 풀이된 진리가 자유와 관련되는 것이다. 이리하여 자유는 존재자의 ‘개재성開在性’을 가리키는 것이 된다. 하이데거는 자유가 “자유의지의 변덕도, 필연성을 받아들일 준비가 되어 있는 것도 아니다”(GA 9, 189)라고 언명하기에 이른다. 이처럼 낭시는, 하이데거의 사색의 기나긴 여정을 뒤따라가면서, 『존재와 시간』의 철학자가 최종적으로, 특질=고유성 propriété이자 힘pouvoir으로서의 자유로부터, “자유로운 열린 장소”라는 특유한 경위境位로 이행했다는 것을 확인한다.

자세한 분석을 거쳐 낭시가 얻은 결론은 무엇일까? 그것은 하이데거 사상의 저편에서 엿볼 수 있는 것, 즉 존재의 후퇴=퇴위退隱와 자유의 특이한 사실성 사이의 상관관계이다. 바로 이것이 분명해져야 할 문제이다. 즉, “하이데거가 자유를 위해 남겨 놓은 공간” 속에서 자유에 대한 새로운 고찰이 전개되어야 한다고 낭시는 단언한다.

철학은 전통적으로 항상 자유를 원천origin으로서, 요소élément로서, 게다가 사고의 최종적인 내용으로서 사고함으로써, 이해 가능한 것으로서 파악했다. 바로 그렇기에, 칸트 이후의 헤겔, 니체, 게다가 하이데거에 이르기까지, 자유의 사고는 이른바 자유라는 “필연의 필연”을 이해하는 방향으로 진행된다. 그런데 그렇게 되면, 역설적이게도, 자유는 놓치게 될 것이라고 낭시는 비판한다. 오히려 이해 불가능한 것으로서 나타나는 자유를 이해해야 하며, 이 사고의 한계에 도전해야 할 것이다. 하이데거는 “우리가 이해할 수 있는 것은 자유가 이해 불가능하다는 것뿐이다”²⁸⁾라고 말했지만, 이해 불가능성을 이해한다는 것이 무엇인지를 물어야 한다.

이상의 분석으로부터 낭시는, 자유와 사고의 공속성을 이끌어낸다. 즉, 자유란 무엇보다 <증여성>이라고 생각되어야 하지만, 그 자유가 주는 것이 다름 아닌 사고 그 자체라고 여기는 순환구조가 보이는 것이다.

하지만 이 부근부터 낭시는 하이데거에게서 조금씩 벗어나게 된다. 예를 들어, 하이데거가 생각한 것과는 달리, 도약은 사고의 자유로운 결단이 아니라고 낭시는 단정한다. 오히려 자유야말로 도약하는 것이며, 자유가 사고를 주는 것이라고

28) Heidegger, *Schelling*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p.279.

22 현대정치철학연구회 세미나 자료

한다. 이렇게 『자유의 경험』은 하이데거와의 전면적인 대화에 의해 성립하지만, 공동체라는 주제의 경우와 마찬가지로, 낭시는, 예를 들어 아렌트 등을 원용함으로써, 의도적으로 거리를 두려고 하는 것을 곳곳에서 간파할 수 있다.

3. 이미지·상

세 번째 테마인 이미지로 옮겨가자. 낭시는 1990년대부터 많은 예술론, 회화론을 발표한다.²⁹⁾ 이 일련의 논고들의 선구자가 된 것은 아마 1984년 발표된 「숭고의 제물 Sublime Offering」일 것이다. 칸트의 <도식>을 재해석하는 이 논고에서 대화 상대가 칸트, 그리고 헤겔인 것은 당연하다. 다만, 하이데거의 독해와 관련된 명시적 언급은 없다.³⁰⁾ 「숭고의 제물」에서 소묘된 이미지론이 새롭게 전개되고, 하이데거를 중요한 참조항으로 논하는 것을 보려면 2002년에 발표된 논고 「가면의 상상

력[L'imagination masquée]을 기다려야 했다. 아우슈비츠에서의 표상(불가능성)의 문제를 다룬 논고 등을 포함한 『이미지의 심층에서』³¹⁾에 수록된 이 논고는, 논집의 이론적 중핵을 이루는 것이지만, 하이데거의 『칸트와 형이상학의 문제』의 19절부터 23절(특히 20절), 「근거지어짐의 4단계 온톨로지적 인식의 내적 가능성의 근거(정초작업 네 번째 단계: 존재론적 인식의 내적 가능성의 근거)」의 정독이다. Bild라는 단어의 칸트에 의한 세 개의 의미 내지 용법을 둘러싼 하이데거의 고찰을 재검토함으로써, 이미지의 본질을 이론적으로 해명하려고 노력하는 낭시는, 다음과 같은 인용에서 시작한다.

‘상(이미지)’(Bild)이란 우선 눈앞에 있는 것(Vorhandenes)으로서 나타나는(offenbar) 한에서의 일정한 존재자가 제공하는 광경=전망(Anblick)이다 (AFDI 155).³²⁾

29) 『뮤즈들 Les Muses』(1994), 『초상화의 시선 Le regard du portrait』(2000), 『방문(기독교적 회화에 대해) Visitation (de la peinture chrétienne)』(2001), 『영화의 명증함 L'évidence du film Abbas Kiarostami』(2001), 『이미지의 심층에서 Au fond des images』(2003), 『나를 만지지마 Noli me tangere. Essai sur la levée du corps』(2003) 등.

30) 거기에서 다른 사상가를 연이어 인용하는데, 벤야민(「괴테의 『친화력』」), 아도르노(『미의 이론』), 바타유, 블랑쇼(「문학과 죽음에의 권리」)와 나란히, 하이데거의 「예술작품의 기원」도 인용된다.

31) 『イメージの奥底』(西山達也・大道寺怜央訳, 以文社, 2006年). *Au Fond des images*, Paris, Galilée, 2003. 이하 AFDI로 약칭하고, 프랑스어 원본의 쪽수를 적는다.

32) 프랑스어 번역은 Alphonse de Waelens와 Walter Biemel에 의한 것(*Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953)으로, 독일어는 낭시가 추가한 것. “D'ordinaire on appelle « image » (Bild) la vue (Anblick) qu'offre un étant déterminé en tant qu'il est manifesté (offenbar) comme présent (Vorhanden).”

이 다음에 이어지는 대목³³⁾을 거의 하이데거의 말 그대로 부연한 후, 낭시는, “그래서 우리 앞에는 우선 직접적 외관인 이미지가 있으며, 이어서 초상화portrait(Abbild)-재현restitution(Nachbild)-모범modèle(Vorbild)이라는 미메시스적 3자관계 triplicité mimétique가 있는데, 하이데거는 그것에 더욱 ‘조망 일반’이라는 매우 광범위한 의미를 덧붙인다”(AFDI 155)³⁴⁾라고 패러프레이즈한 다음, 여기서의 하이데거의 노림수를 묻는다.

낭시에 따르면, 하이데거는 칸트가 명확하게 구별하지 않은 위의 세 가지 의미의 구별을 명시하고, 이것들을 구별함으로써 도식 기능을 해명하려고 한다. 즉, 세 번째 의미인 “조망 속에서 파악하는 것 일반의 가능성의 산출”이, 두 번째 의미인 “모든 종류의 미메시스적 이미지”를 경유하고, 이로부터

33) “이러한 의미에서 파생되어, 상은 또 다시 다음의 것을 말할 수 있다. 눈앞에 있는 것의 사상寫像적 광경(abbildender Anblick) 및 더 이상 없는 것의 모조적 광경(nachbildender Anblick), 혹은 앞으로 새롭게 만들어질 무엇인가의 예상적豫像的 광경(vorbildender Anblick)이다.

그러나〈상〉은 광경 일반에 대해 더 넓은 의미도 가질 수 있다. 이 경우 이러한 광경에서 직관 가능해지는(가시적이게 되는) 것이 존재자인지 비존재자인지 여부는 명시되지 않는다.”(GA 3, S.92-93)

34) “Nous nous trouvons donc devant l’image-aspect immédiat, puis la triplicité mimétique portrait-restitution- modèle, et Heidegger y ajoute le sens « très large » de « vue en général »,

소급하여, 첫 번째 의미인 “스스로를 보여주는 외관으로서의 상(Bild)”의 근원적 가치로 어떻게 반송되는가(보내지는가)를 보여주려고 한다는 것이다.

낭시에 따르면, 이것은 하이데거가 미메시스를 둘러싼 가치들을 이른바 전도시키고, 파생적 상(Abbild)은 직접적으로 상으로서 자기를 나타내는 것의 모사, 즉 복사일 뿐이지만, 그러나 복사는 사물을 복사하는 것과 더불어, 사물이 〈자기를 드러내는〉 그 모습도 복사한다고 생각한다는 것이다. 낭시가 여기서 주목하는 것은 Abbild(모사, 복사, 초상), Nachbild(복제, 모조), Vorbild(본보기, 모범)이 항상 상을 드러내면서, 〈자기를 드러내는〉 것으로서의 자기 자신을 드러낸다는 점이다. 이미지라는 것이 항상, 자기 이외의 무엇인가로 송부하는 것이라고 말하는 것, 부재에 있어서의 현전이라는 일반적인 이해 사항을 감안하여, 낭시는 여기서 이 현전의 의미를, 하이데거를 통해 고찰하려고 하는 것이다.

하이데거의 의도는 명백하다고 낭시는 코멘트한다. “그것은 이미지의 첫 번째 뜻, 즉 모든 사물이 스스로를 볼 수 있는 것으로서 스스로의 전망을 제공하고 ~인 것처럼 보이고 (aussehen), 〈자기를 드러냄으로써 외견을 갖는다〉고 하는, 이 작용이다. 이때 사물은 동시에 ‘마치 그것이 우리를 바라보고 있는 것’처럼 이해된다. 이러한 이미지의 첫 번째 뜻이, 모든

복제의 근저에서 보관되는 이미지의 근원적이고 고유한 가치를 이루고 있다”(AFDI 157).³⁵⁾

이리하여 낭시는 이미지의 발생에서 보이는 일종의 키아슴(교착어법, chiasme) 혹은 유도장치(enroulement)에 주목한다. 왜냐하면 하이데거의 논의를 밀고 나가면, Bild의 심층에는, 우리로 향해진 시선으로서 <자신을 드러내는> 바의 <자신을 드러내는 것>으로서의, 상 그 자체의 모상(Abbild)이 있게 되기 때문이다. 이런 의미에서 “최초의 이미지는 우리에게로 향해진 시선으로서 <자신을 드러낸다>. 이미지는 어떤 시선을 닮음으로써 이미지를 환기한다”(AFDI 158)³⁶⁾라고 낭시는 분석한 후에, 텍스트를 다음과 같이 평가·해석한다.

마치 하이데거는 말하는 것 같다. 최초의 이미지는 항상 어떤 이미지(제시, monstration)의 이미지(유사성, ressemblance)라고 말이다. 사실상 심층에는 [이미지를 발생시키는 키아슴 또는 유도장치가 작동하고

있다. 이미지는 보는 것과 유사함으로써 스스로를 볼 수 있는 것으로서 주고, 가시적인 것은 그 자신이 보는 것을 가짐으로써 자기를 제시한다. 최초의 이미지는 항상 하나의 시선 같기도 하다(AFDI 158-159).³⁷⁾

이처럼 하이데거의 논의에 입각하여, 낭시는 우리가 이미지를 본다는 상식을 전도시키며, 이미지가 성립한다면, 그것은 이미지가 눈에 띄기 때문일 뿐 아니라, 그것 자체가 시선을 닮음으로써 스스로를 드러내기 때문이라고 주장한다. 실제로, 이미지에 이미지가 선행하기 때문에, 칸트의 도식은 기능하는 것이며, 상상력이란 이러한 “스스로가 우리에게 제시하는 전망을, 그리고 그 덕분에 우리가 표상을 할 수 있게 되는 바의 전망을, 자기 자신보다 앞서, 자기 자신의 바깥에서 바라본다(전망한다)”(AFDI 162)³⁸⁾라는 것에 다름 아니다.

35) “...le premier sens de l’image, le se-donner-à-voir et le offrir-sa-vue, le *aussehen*, le avoir-l’air-en-se-montrant de toute chose comprise en même temps « comme si elle nous regardait » (*aussehen*, « avoir l’air », se décompose littéralement en voir-dehors), forme la valeur originelle et propre de l’image, qui se conserve au fond de toute reproduction.”

36) “L’image première se montre comme un regard tourné vers nous. L’image fait image en ressemblant à un regard.”

37) “C’est comme si Heidegger disait : l’image première est toujours une image (ressemblance) d’une image (monstration). Il y a là, au fond, un chiasme ou un enroulement générateur : l’image se donne à voir en ressemblant à un voir, le visible se présente en voyant. L’image première est toujours aussi comme un regard, elle est donc image en étant à la fois ce qui s’oppose au regard et ce qui s’ouvre comme regard.”

38) “Cette imagination, c’est elle qui voit au-devant et au-dehors d’elle-même la vue qu’elle va nous présenter et nous permettre de nous représenter.”

이미지의 자신에 대한 선행성이 있다. 이미지의 자신을 이미지화하는 도래 혹은 **사건**出来이 있다, 즉 이미지의 상상력(imagination)이 있는 것이다. 이 상상력이 자신의 앞이자 바깥에서 전망을 보고 있는 것이며, 이 전망이 우리에게 제시되고, 이 전망 덕분에 우리는 자신을 표상할 수 있는 것이다(AFDI 162).³⁹⁾

여기서 문제가 되는 것은, 이미지의 발생의 근원에 있는, 자기 제시présentation의 문제인데, 또 다른 중요한 요소는 또 다시 ‘죽음’이다. 이미지의 문제는 죽음과 결부된다. 그런 점에서 하이데거가 모상적 광경(Abbild)과 그 모조적 광경(Nachbild)의 관계를 설명할 때, 데스마스크와 데스마스크의 사진을 끄집어낸⁴⁰⁾ 것은 흥미롭다고 낭시는 코멘트한다. 낭시는 왜 하이데거가 이런 예를, 거의 무자각적으로 끄집어냈느냐에 대해, 경험적 이유와 초월론적 이유라는 두 가지 점으로부터 추측

39) “... une antécédence de l'image sur elle-même, sa venue ou sa survenue imageante : son imagination. Cette imagination, c'est elle qui voit au-devant et au-dehors d'elle-même la vue qu'elle va nous présenter et nous permettre de nous représenter.” / 각주 38의 본문과 같은데도 번역은 다르다.

40) GA 3, S.93.

한다. 한편으로 전기적 사실을 참조하고, 다른 한편으로, 하이데거에게서의 숨겨진 문제에 바짝 다가서려고 하는 낭시의 행위는 매우 자극적이지만, 여기서는 상세하게 살펴볼 여유는 없다. 데스마스크라는 죽은 자의 시선에 매혹되어, 보는 자가 보지 못한 자의 시선의 배후에 잠입하고, 그 전망을 바라봄 속에 놓는다는 행위 속에 낭시가 회화와 철학의 공통점을 보고 있음을 지적하는 데서 머물기로 하자.

4. 기독교의 탈구축

지금까지 세 가지 테마를 일별했는데, 이것들은 결코 제각각 흩어진 별개의 문제가 아니라, 낭시의 사유의 대들보라고도 말해야 할, <기독교의 탈구축>이라는 문제설정 속에 있다. 원래 데리다가 전개한 ‘탈구축’이라는 말의 어원이 하이데거에 있다는 것으로부터 분명하듯이, 낭시가, 데리다를 경유하면서 하이데거의 계보에 이어진다는 것은 분명하다.⁴¹⁾ 하지만

41) 낭시 자신의 다음과 같은 설명을 참조 “‘탈구축’은 그 기원을, 이 단어가 등장하는 『존재와 시간』의 텍스트 속에서 갖고 있다는 것을 다시 한 번 고려한다면, ‘탈구축’에는 다음과 같은 특수한 점이 있습니다. 즉, 그것은 전통의 최종 상태입니다. — 전통 전체를 우리에게로, 또한 우리를 통해서 다시 한 번 전달한다는 것으로서의 최종 상태입니다.” 『脱閉域キリスト教の脱構築1』(大西雅一郎訳, 現代企画室, 2009年), p.293. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005, p.215.

다른 한편으로, 낭시는 어디까지나 기독교라는 틀을 자신의 사유의 문제 구성으로서 견지한다는 점도 잊어서는 안 된다.

이미 1987년 「신적인 장소들」⁴²⁾의 네 번째 단장에서 낭시는 하이데거의 「최후의 신」(『철학에의 기여』 수록)을 언급하면서, “최후의 신”이란 시계열적(현대기적)으로 최후에 위치하고, 다른 신들의 계보를 닫는 신이 아니라고 하며, 도래할, 혹은 소멸할 최후의 신이 여전히 존재한다는 것이라고 지적한 뒤, Wink에 주목하여 고찰을 전개한다(DLD 23-24/7).⁴³⁾ 51개의 단장으로 이루어진 이 텍스트는, 레미나스를 하이데거와 결부시켜 고찰하는 대목 등 때문에 매우 흥미롭지만, 여기서는 하이데거에 대한 언급으로만 논의를 좁혀보자.

Wink는 프랑스어에서는 적절한 번역어를 찾을 수 없는 단어인데, 낭시는 이것을 faire signe(사인을 보내다, 몸짓을 하다, 기호를 만들다)라고 패러프레이즈한다.⁴⁴⁾ 도래하는 것이

이하 DDC로 약칭하고 프랑스어 원본의 쪽수를 적는다.

42) 『神的な様々の場』(大西雅一郎訳, ちくま学芸文庫, 2008年). *Des lieux divins*, Mauvezin, TER, 1997. 이하 DLD로 약칭하고, 프랑스어 원본의 쪽수를 적는다.

43) [옮긴이] 프랑스어 원본도, 영역본도 지금으로서는 입수할 수 없어서 일역본을 그대로 옮겼다.

44) 낭시는 똑같은 문제를 「신적인 링크에 대해」«D'un Wink divins»(『脱開域キリスト教の脱構築1』 수록)에서 다시 거론하고 있다.

든, 퇴거하는 것이든, 신의 통과, 한순간의 현전이 faire signe 고 한 다음, 다음과 같이 코멘트한다.

신은 그 본질적 존재양태를 링크 속에 가지고 있다, 바뀌 말하면, ‘사인을 보내고’, 부르고, 초대하고, 안내하고, 혹은 유혹하기 위해 행하는 몸짓 속에, 눈짓, 손짓 속에 있다(DLD 24/7).

게다가 제14단장에서는, “신이란 무엇인가”라는 물음이 기도를 결여한 인간, 신적인 이름을 결여한, 게다가 신을 결여한 인간의 물음이며, 그것이 횡달린의 물음이며, 하이데거는 이 시인의 물음을 성찰하려고 시도했다고 지적한 후, 그것을 참조하면서 다음과 같이 말한다.⁴⁵⁾

하이데거는 이렇게 쓰고 있다, ‘〈비가시적인 것〉은 자신이 그러한 미지의 것인 채로 머물기 위해 반송된다(보내진다)’고. 신이란 무엇인가? 미지인 채로 머물고자 하는 자, 가시적인 것 속에 반송되면서(보내지면서), 그 속에서 비가시인 채로 머물고자 하는 자.

45) 횡달린을 논한 「시인의 계산」에서는 하이데거에 의한 해석은 굳이 언급되지 않는다. 그 이유를 낭시는 각주의 형태로 적고 있다. 『神的な様々の場』(大西雅一郎訳, ちくま学芸文庫, 2008年), p.247.

신이란 ‘우리 곁에 있으려고 하는’ 횡탈린적인 <절대자>가 아니다(DLD 44/16).

이 두 가지 예에서도 단적으로 제시되어 있듯이, “기독교의 탈구축”이라는 문제구성에 있어서도 하이데거는 곳곳에서 참조되고 있다. 특히 신 없는 세계를 단순히 인간화하려고 하는 사상에 대한 반론으로서도 하이데거는 소환된다. 인간중심주의는 존재-(무)-신론의 구축을 전혀 바꾸지 못했고, 인간성이라는 원리에 걸맞은 위치로 스스로를 높이는 것도 아니었다고 하이데거를 원용하면서 단언하는 것이다.⁴⁶⁾

물론 여기에서도 전면적으로 동의한다는 것은 아니며, 예를 들어 악이나 죄와 관련해서는 몇 가지 유보가 달려 있다. 그렇지만 낭시에 따르면, 죄와 관련된 조건의 진리는 단순히 과실의 보상이 아니라 속죄(rachat)로 통한다. 신은 구제에 의해서 인간이 죄와 함께 진 부채를 탕감하는 것인데, 이 부채란 자기 그 자체의 부채에 다름 아니다. 이런 의미에서 “죄란 실존 그 자체가 부채를 지고 있는 것이다”라고 낭시는 정리하고, 현존재의 죄책감(Schuldigkeit)을 논한 하이데거를 원용하지만, 거기에 유보를 붙인다. 하이데거가 과실 또는 부채의 범

46) 『無神論と一神教』(『脱閉域キリスト教の脱構築1』 수록) DDC 41/33.

주에서 실존론적 빛을 떼어내려고 하는 반면, 낭시는 오히려 빛이야말로 실존의 부채 상태로서의 죄의 본질을 체현하는 것 아니냐고 생각하는 것이다.

하이데거는 실존적인 *Schuldigkeit*을 ‘과실’의 범주 또는 ‘부채’의 범주(이 용어의 존재자적인 *ontique* 의미에서의)에서 떼어내고자 하는 반면, 나는 이 *Schuldigkeit*이 실존의 부채 상태로서의 죄의 본질을 체현(실현)하는 것 아니냐고 생각하는 것입니다. — 실존의 부채 상태는 동시에 다음을 의미합니다. 즉, 실존 그 자체가 부채를 지고 있는 것이며, 또한 실존이 무엇을 부채로 지고 있느냐 하면 그것은 틀림 없이 실존 그 자체에 대한, 자기에 대한, 실존의 자기성(*ipséité*)에 대한 부채라는 것입니다(DDC 225).⁴⁷⁾

이 대목을 통해서도 낭시가 실존을 모든 형태에서 자율이라

47) “Autrement dit, alors que Heidegger tend à détacher la *Schuldigkeit* existentielle de la catégorie de «faute» ou de celle de « dette» (au sens *ontique* du terme), je me demande plutôt si cette *Schuldigkeit* ne réaliserait pas l'essence du péché comme endettement de l'existence - endettement de l'existence voulam dire, tout à la fois, que l'existence elle-même est en dette, et que ce dom elle est en dette, c'est justemem d' elle-même, du soi, de l'*ipséité* de l'existence.”

고 규정하는 생각에 맞서 공동성이라는 보조선을 그으면서 고찰하려고 한다는 것을 간파할 수 있을 것이다.

맺음말을 대신해

지금까지 낭시가 했던 하이데거와의 대화의 흔적을 쫓아 왔다. 그 특징은, 처음에도 말했듯이, 사고의 출발점으로서의 하이데거 사상의 중요성을 인정하면서, 그것을 전면적으로 인정하는 것이 아니라 비판적으로 재독해하는 것, 그리고 그로부터 자기 나름의 새로운 문제구성을 정교화하는 것이다. 그런데 이런 낭시의 행위는 그 자신이 지적한 바 있는, 칸트에 대한 하이데거의 몸짓과 닮은 것 같다.

이제 낭시가 하이데거 사상의 무엇을 받아들이고, 무엇을 배척하는가를 확인함으로써 본 발표를 마무리하고 싶다. 공존재, 자유, 이미지론에 공통적인 것은 무엇인가? 아마 그것은 자율적인 주체에 선행하는 실존의 경험=체험^{expérience}, 낭시의 표현을 쓴다면, 유한성으로의 노출(바깥-정립, ^{exposition})일 것이다. 그리고, 또한 시간성과 공간성 속에 타자와 함께 내던져져 있다는, 이른바 절대적인 수동성, 유한성의 계기이다. 다만 그때 낭시는 특이하면서도 보편적인, 단독이면서도 복수적인, 무수한 존재자들과 <함께> 있다는 방식에서만 존재한

다는 점을 특히 강조한다. 그리고 바로 이 <함께-있음^{être-avec}>이 낭시와 하이데거의 분수령이기도 하다.

그것은 하이데거 본인의 정치적 행태에 대한 비판과도 관련되겠지만,⁴⁸⁾ 특히 하이데거의 언어·사고관과 관련시켜 말하면, 특정한 언어나 민족에 사고가 뿌리내려 있다는 생각을 배척한다는 점은 명료하다. 즉, 존재사에 있어서 특정한 언어나 민족에 특권성을 부여하는 것을 낭시는 단호하게 거부한다.

이 언저리의 경위에 대해서는 『철학적 크로니클』에서 명료하게 얘기되고 있다.⁴⁹⁾ 하이데거는 일상성과의 차이를 부각시킴으로써, 역사에 대한 요청을 수립했다. 즉, 일상성이 비본래적이며 비고유하다는 것에 대해, 역사를 수용하는 능력이 있는 민족의 ‘본래성^{authenticité}’이자 ‘고유성^{propriété}’을 대치시켰다. 그런데 이 일상성이, 한편으로는 존재론적 경험의 지반, 즉 실존하는 것의 전-존재론적 지반이라고도 간주된다(낭시

48) 낭시는 하이데거 및 나치와 관련된 일련의 논고에서 항상 냉정하고 거리를 유지한 자세를 관찰시키고 있다. 낭시가 물어야 한다고 하는 근본 문제는 하이데거 정도의 1급 철학자가 정치적 차원에서 이렇게나 헛짚게 된 “이론적이고 역사적인 가능성의 조건”이다. 『哲學的 크로니클』(大西雅一郎 訳, 現代企画室, 2005年), p.48. *Chroniques philosophiques*, Paris, Galilée, 2004, p.39.

49) 이하는 『철학적 크로니클(哲學的 크로니클)』의 7장 이후를 패러프레이즈한 것이다.

가 하이데거에게서 찾아낸 중요한 토포스가 이 지반이라는 것은 이미 거듭 되풀이해서 말했다). 낭시는 여기에서 커다란 모순 혹은 변경을 간파하고 있다. 즉, 이 지반을 떠나가고, 일상적인 공실존coexistence의 복수성으로부터, “죽음에의 존재”의 단독성으로 방향 전환하고, 이어서 이 단독성을 민족의 역사적=역운적歷運的인 공동성 속에서 극복하려고 한다는 흐름을 『존재와 사건』 속에서 읽어낼 수 있다고 말하는 것이다.

이 글을 마무리하면서 2015년에 출판된 『하이데거의 평범함』⁵⁰⁾을 간략하게 건드리기로 하자. 이것은 2014년 11월 1일에 페터 트라브니Peter Trawny의 주재로 부퍼탈대학교Bergische Universität Wuppertal에서 열린 심포지엄 「하이데거와 유대인」 때의 발표원고이다. 하이데거와 나치즘의 문제에 대해 낭시는 지금까지도 다양한 형태로 다뤘는데, 여기서도 그의 입장은 기본적으로 변경이 없다.

이른바 『검은 노트』의 내용은 낭시에게 충격이 아니었다. 데리다(「하이데거의 손」⁵¹⁾)를 시작으로, 수많은 진지한 논고가 드러내고 있듯이, 하이데거의 반유대주의적 경향은 의심

할 여지가 없는 것이기 때문이다. 그렇지만 낭시는 하이데거의 전기적 사실과 사상을 확연하게 구별하고, 그것으로 충분하다는 것이 전혀 아니다. 또한 단순하게 나치당원이었다는 사실이나 반유대주의적 발언을 했다는 사실을 갖고서 규탄하는 것도 아니다. 중요한 것은 이런 전기적 사실과 사상의 관계를 일일이 검토하고, 양자 사이에서 맞부딪치며 싸우는 근본적인 문제를 고찰하는 것이라고 낭시는 생각한다.

낭시는 하이데거가 자신이 하고 있던 것을 명석하게 알았던 한편, 유대인이란 무엇인가, 유대인성이란 무엇이라는 것을 파헤치지 않고, 그 점에 대해서는 단순히 세간에 유포된 유대인상을 마치 곧이곧대로 받아들이는 것처럼 유대인에 관한 평범한 견해를 받아들였다고 지적한다. 게다가 그 반유대주의가 나치즘 비판과 기독교 비판과도 밀접하게 결부되어 있기 때문에, 단행본으로는 출판하는 것을 보류한 것 아니냐고 추측한다. “그래서 『검은 노트』의 텍스트는 나중에 출판될 때까지 비공식적으로 보관된 채로 남았던 것이다”(BH 40).⁵²⁾

이것 외에도 물어야 할 문제는 몇 가지가 있다. 예를 들어, 트라브니가 매우 정확하게 “존재사적 반유대주의”라고 부른 것이 왜 출판된 텍스트에서 배제됐는가 하는 점이다. 하이데

50) *La Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée, 2015. 이하 BH로 약칭. ‘평범함’이라는 단어는 말할 것도 없이 한나 아렌트가 사용한 표현을 엄두에 두고 있다.

51) Jacques Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II)», *Psyché Invention de l'autre II*, Paris, Galilée, 1987, pp.35-68.

52) “... le texte des *Überlegungen* qui reste donc privé et réservé pour une publication lointaine.”

거의 이 행위는 무엇을 의미하는가?

낭시는 자문한다. “왜 그는 자신의 출판 텍스트에서는 이런 반유대주의를 은폐했을까? 아마 그것은 나치를 두려워했기 때문일 것이다. 그는 나치의 반유대주의에 맞서는 동시에 이를 시인했는데, 그때 반유대주의를 반나치즘으로 뒷받침하면서 그렇게 했다”(BH 60).⁵³⁾

마지막에 낭시가 정리하듯이, 우리는 단순히 하이데거를 심판하는 것이 아니라, 하이데거의 텍스트와 대면하면서 ‘우리’ 자신과 하이데거의 관계를 자문할 필요가 있다고 하는 것이다. 우리는 하이데거를 어떻게 계속 읽어야 하는가라는 열린 물음이 남는 것이다. 그리고 이 물음은 닫혀지지 않고, 아마 앞으로도 낭시가 계속 묻는 것이라고 생각한다.

53) “Pourquoi a-t-il dissimulé cet antisémitisme dans ses textes publics ? sans doute par crainte des nazis dont en même temps il défiait et confirmait l'antisémitisme tout en le doublant d'antinazisme (non moins clair quoique moins banal, évidemment, et un peu moins haineux mais seulement un peu, ou sur un registre différent).”