

믿음과 민주주의

:자크 데리다와 장-뤽 낭시의 '믿음'과 '함께'에 관한 토론*

이치카와 다카시

이 글에서는 1990년대 이후 자크 데리다와 장-뤽 낭시가 강하게 관심을 기울인 '믿음'의 문제를 다루고, 두 사람에 의한 '믿음' 해석의 차이를 밝히려고 시도한다. 낭시의 '주권'이나 '형제애/박애' 개념에 대한 데리다의 비판은 잘 알려져 있는데, 여기서는 두 철학자의 공동성과 민주주의에 대한 사상이 각각의 '믿음' 해석

* 市川崇, 「信と民主主義 : ジャック・デリダとジャン=リュック・ナンシーの「信」と「共」をめぐる討論」, 『藝文研究』, 慶應義塾大学藝文学会, Vol.121, No.2 (2021. 12), p.114- 127頁.

[옮긴이] 이 글에서 信은 foi의 번역어이며, 信仰은 croyance의 번역어이다. 따라서 종교적 맥락이 투영되어 있다고 하더라도 信을 믿음으로 번역한다. 이 단어가 신앙보다 더 넓은 외연을 갖고 있기 때문이다. 그러나 데리다 책의 제목은 이미 국역본이 있으므로 그것을 존중해 『신앙과 지식』으로 적었다. 한편, 글 제목과 본문에 있는 '共'은 l'avec의 번역어라서 le commune의 '공통'이 아니라 '함께'로 적었다.

과 긴밀하게 연결되어 있다는 것을 확인하면서 낭시에 의한 데리다에 대한 응답의 사정범위도 검토한다.

1. 데리다에게서 '믿음'과 '메시아적인 것'

1) 『마르크스의 유령들』에서 약속의 경험과 '메시아적인 것'

데리다는 『마르크스의 유령들』에서 마르크스주의의 정신을 해방을 지향하는 약속의 경험으로 파악하고, 모든 교의와 형이상학적·종교적 목적론, 심지어 메시아주의로부터도 자유로운 '메시아적인 것'의 긍정과 연결시켰다. 데리다에 따르면, 공산주의란 항상 유령적이었으며, 앞으로도 계속해서 유령적일 것이다. 그것은 언제나 계속 도래할 것이며, 민주주의와 마찬가지로, 자기로의 현전으로서의 생생한=살아있는 현재로부터 구별될 것이다. 그러나 데리다에 따르면 마르크스는 앞으로 도래할 현전성을 요구한다. 구 유럽의 표상 속에서는 유령에 지나지 않았던 공산주의가, 장래에 현전하는 현실이 되어야 한다고 호소하고 있다. 반대로 데리다는 도래할 것의 절대적 미래에 열린 경험의 긍정이 마르크스주의의 정신에 충실하려는 자에게서 책임을 구성하며, 이렇게 해서 마르크스주의적 형이상학에 저항하는 자들의 '새로운 인터내셔널'이 구상 가능하다고 말한다. 이 새로운 인터내셔널이란 공동투쟁 조직도, 조국도, 국민적 공동체도, 공통의 시민

권도, 어떤 계급에의 공통의 소속도 없는, 말하자면 공동성 없는 유대라고 말할 수 있을 것이다.¹⁾ 이 인터내셔널을 가능하게 하는, 해방을 지향하는 메시아적 긍정은 약속의 경험이라고 불리고 있었다.

2) 『신앙과 지식』에서의 ‘반성적 믿음’

데리다는 1994년 이탈리아에서 종교에 대한 토론회를 개최했다. 그 배경에는 91년 알제리의 의회선거에서 이슬람 근본주의를 표방하는 이슬람구국전선 FIS가 1차 투표에서 압승한 사건, 또 이집트에서는 관광객에 대한 이슬람 근본주의자들의 무차별 테러가 활발하게 일어났다는 사실이 깔려 있을 것이다. 데리다는 이러한 원리주의의 세계적 대두를 앞두고 종교현상을 되묻고 종교를 가능하게 하면서 그것과는 구별되는 ‘믿음’의 의의를 재고하려 한다.

데리다는 칸트의 『단순한 이성의 한계 내에서의 종교』를 참조하면서 제사·숭배의 종교와 도덕의 종교의 구별을 제시한다. 전자는 신의 은총을 구하고 기도와 소망을 가르칠 뿐이지만, 후자는 선행을 명령하고 “지식을 행위에 복종시키며 행위로부터 지식을 분리한다.” 이처럼 지식과 분리된 행위가 ‘반성적인 믿음’이라고 불린다. 그리고 이 ‘반성적인 믿음’은 지식에 종속된 ‘독단적·

1) Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 142.

교조적인 믿음’과 대립하게 된다.²⁾

한편 데리다는 ‘종교’라는 단어의 기원에 ‘연결하다’(religare)가 함의하는 ‘유대’라는 의미에 선행하는 ‘세심한 망설임, 신중함·삼가함’(religio), ‘집중해 숙고하다’(relegere)를 읽어낼 것을 제안한다. 그리고 일반적으로 ‘종교적인 것’이라고 불리는 현상에는, 1) 온전한 것(indemne, heilig), 성스러움(sacralité)의 경험과, 2) 신앙(croyance)의 경험, 즉 믿음 혹은 신용(crédit), 믿음의 행위(acte de foi), 신뢰를 구하는 호소, 증언적인 것(testimonial)의 경험이 교차하고 있지만, 그것들을 혼동하거나 한쪽을 다른 쪽으로 환원할 수 없다고 말하고 있다.³⁾

그리고 데리다는 프로그램이나 계산 가능성에 이끌리는 일이 없는 ‘메시아적인 것’에 대한 열림은 ‘믿음’의 경험에 속해 있다고 주장한다. 이러한 메시아성은 “지식으로 환원될 수 없는 신용의 경험, 증언하는 것에 있어서〈타자와의 관계〉전체를 ‘기초짓는(정초하는)’ 신뢰성의 경험에 속해 있다”⁴⁾라고 한다. 데리다는 ‘메시아적인 것’을 불러들이는 ‘믿음’이 ‘정의의 도래’로서의 타자로의 열림의 방문(내방)이라고 말하지만, 동시에 목적론을 배격하면서,

2) Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, 1996, p. 22.

3) Ibid., p. 52.

4) Ibid., p. 31.

이 '사건'인 타자로의 열림의 도래는 타자의 죽음이나 '근원악'이 언제라도 불시에 닥칠 가능성이 있는 곳에서만 생긴다고 한다.⁵⁾ 다른 한편 이 저작에서는 '메시아적인 것'이란 모든 언표를 가능하게 하는 언어의 초월론적 조건으로서 제시되었다. 내가 무슨 말을 하든, 내가 입을 여는 순간 '나를 믿어주세요'라는 메시지가 나오는 것이고, '믿음'이란 오히려 이 증언 가능성을 구성한다고 할 수 있을 것이다. 이로부터 데리다는 이 신뢰에 대한 행위수행적인 호소('나를 믿어주세요')는, 내가 허위를 증언할 때 특히, 나의 언표를 관통하여 작용할 것이라고 말하고 있다.⁶⁾ 그런데 데리다에 따르면 이러한 '믿음'은 서약(foi jurée)일 수도 있고 약속일 수도 있다. 이 강연에서는 "타자의 증언에 동의하는 것"이라는 '환대'로 연결되는 믿음의 또 다른 측면이 시사되지만 그 논의는 깊지 않다. 그렇다면 '새로운 인터내셔널'의 구상을 가능케 하는 약속의 경험이란 '믿음'의 경험이라고 할 수 있지 않을까. 『마르크스의 망령들』에서 데리다는 약속의 개념으로서의 민주주의, 장래의 민주주의가 아닌 '도래할 민주주의'에 대해 말하고 있었다. 그리고 민주주의적 약속의 사실성은 공산주의적 약속의 사실성과 마찬가지로 그 핵심부에서 절대적인 비한정 상태에 있는 메시아적 희망을 계속 유지해야 한다고 말했다.⁷⁾

5) Ibid., p. 30.

6) Ibid., p. 68.

여기서 한 가지 해결하기 어려운 물음이 제시될 수 있을 것이다. '새로운 인터내셔널'은 공통성을 갖지 않는 사람들에게, 제도 없는 동맹이라는 우정에 호소한다고 데리다는 말하지만, 허위의 증언을 원리상 배제할 수 없는 데리다에게서의 '믿음'은 어떻게 이러한 유대를 엮어낼 수 있을까? 또 이것에, 이미 자크 랑시에르에 의해 제기된 다음과 같은 질문을 덧붙일 수도 있을 것이다. 데리다는 자신이 말하는 '도래할 민주주의'가 미래의 민주주의를 의미하는 것이 아니라 "현재 속에서는 결코 현실 존재하지 않는"⁸⁾ 민주주의라고 말하지만, 이 점에서 랑시에르가 말하는 것처럼,⁹⁾ 현실의 국가가 담당하는 자유민주주의와 도래할 것에 대한 무한한 열림 사이에서 실천으로서의 민주주의가 사라질 위험은 없는 것일까. 혹은, 데리다가 말하는 '도래할 민주주의'는 절대적 타자의 도래에 대한 열림을 가능하게 한다고 해도, 그로 인해 상호 치환 가능한 현실의 타자들, 그러한 구체적 타자들로 구성된 '테오스'를 불가능한 것으로 생각하게 된다고는 말할 수 없을까(생각하

7) Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 111.

8) ジャック・デリダ, 「自己免疫: 現実的自殺と象徴的自殺」, ユルゲン・ハーバー마스, ジャック・デリダ, ジョナサン・ボラッドリ, 『テロルの時代と哲学の使命』 수록, 藤本一勇, 澤里岳史 訳, 岩波書店, 2004, p. 184(지오반니 보라도리, 『테러 시대의 철학 - 하버마스, 데리다와의 대화』, 손철성, 김은주, 김준성 옮김, 문학과지성사, 2004).

9) ジャック・ランシエール, 「民主主義は何かを意味しうるのか」, 『来るべきデリダ』 수록, 藤本一勇, 澤里岳史, 茂野玲 訳, 明石書店, 2007, p. 158(자크 랑시에르, 「민주주의는 유효한가?」, 『아듀 데리다』, 최용미 옮김, 인간사랑, 2013).

게 되는 것은 아닐까).¹⁰⁾

2. 낭시에게서 ‘믿음’과 ‘공통’

1) 「유대·기독교적인 것」에서의 ‘믿음’

2000년에 개최된 심포지엄 《유대성, 자크 데리다에 대한 질문들 Judéités : Questions pour Jacques Derrida》에서 발표된 「유대·기독교적인 것 Le judéo-chrétien」에서는, 데리다의 『신앙과 지식』을 영감의 주요 원천으로 삼으면서 ‘믿음’의 문제를 고찰한다. 주지하다시피 『기독교의 탈구축』에서는 그 교리 속에 신의 죽음, 그 후퇴(퇴각, 몰려섬)에 대한 명상을 포함한 기독교가 무신론으로서 이 후 전개되는 철학적 사고의 운동을 미리 가동시켜 자기를 탈구축하는 힘을 구동시키고 있다고 주장했다. 낭시가 주목하는 것은 야곱(야고보)의 편지다. 낭시는 “나는 행함으로써 나의 신앙을 보이리라”라는 야곱의 말을 인용하고, 여기서 말하는 ‘믿음’이 행함으로서의 실천적 초과라고 해석하고, ‘믿음’은 교의를 신봉하는

10) ジャック・ランシエール, 「民主主義は到来すべきものか」, フェン・チャー, スザンヌ・ゲルラク 編 『デリダ : 政治的なものの時代へ』, 藤本一勇, 澤里岳史 訳, 岩波書店, 2012, p. 277. 이 글 3절에서 검토하는 「지배와 계층」에서 데리다는 아리스토텔레스의 『정치학』을 인용하고, 아리스토텔레스의 말을 부연하면서, “데모스의 탄생은 신앙에, 공상에, 깊은 생각에” 결부되어 있다고 말했다. cf. Jacques Derrida, « Maîtrise et métrique », *Voyous*, Galilée, 2003, p. 74.

것도, 지식의 형식적 유사물도 아니라고 주장한다. 심지어 “영광스러운 주 예수 그리스도에 대한 믿음”이라는 표현에서 영광을 빛나고 응시할 수 없는 것으로 읽음으로써 영광에 대한 ‘믿음’은 전유 불가능한 것을 향해 가는 비적합한 행위라고 한다. 또 기쁨 부음이 (전유 불가능한) 영광을 안겨주기 때문에 어원적으로 ‘기쁨부은 것’을 뜻하는 메시아는 ‘성스러운 것의 후퇴(퇴각, 몰려섬)’를 의미하며 신적인 것이 세계에서 후퇴(퇴각, 몰려섬)한 후, 세계가 세계 자체로 노출되는 것 아니냐고 질문한다. 최종적으로 낭시는 야곱이 후에 가톨릭교회에서 병자성사¹¹⁾라고 불리는 행위를 기술하고 있는 것으로부터, ‘믿음’의 의미를 무한히 차연되는 파르우시아(임재/현전)에 들어가는 것처럼 통약 불가능한 죽음 속으로 들어가는 것으로 해석한다.¹²⁾ 정리하자면, 낭시는 데리다의 『신앙과 지식』에서의 논의를 이어받아, 지식에 종속되지 않는 행위로서의 ‘믿음’을 생각하면서, 그 ‘믿음’이 주체 속에서 생기게 하는 균열(=죽음)에 초점을 맞추므로써 주체의 스스로의 존재에 대한 비적합성, 더 나아가 통약 불가능한 것을 향한 주체의 행동에 의한 자기 자신의 실천적인 초과의 가능성을 사고하려고

11) [옮긴이] 원문에는 終油の秘跡라고 적혀 있다. 과거에는 종유성사나 종부성사로 옮겼으나 오늘날에는 병자성사로 옮긴다. 두 번역의 실천적 차이에 관해서는 다음을 참조.

https://m.catholictimes.org/mobile/article_view.php?aid=355326

12) Jean-Luc Nancy, « Le Judéo-chrétien », *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, 2005, p. 86.

한다고 할 수 있을 것이다.

2) 『아도라시옹』에서의 ‘내보냄(틀어짚)’과 ‘믿음’

『신앙과 지식』에서 데리다는 ‘믿음’이란 과학기술의 합리성의 추구에서도 작용한다고 말했다. 신용이나 신뢰성이라는 기본적인 ‘믿음’의 행위는 원격-과학기술적인 것이 가지는 고도 자본주의적 합리성도 뒷받침하고 있다고 서술되고 있다. 종교적인 것의 회귀 속에서 볼 수 있는 ‘원리주의’와 원격기술적, 자본주의적인 신탁성 사이에 원리적인 양립 불가능성은 없다.¹³⁾

그러나 데리다에게 ‘믿음’은 종교적인 것에 대답한다고 여겨지는 과학기술을 지탱할 뿐만이 아니다. 더욱이 기술적인 것, 기계적인 것이 없다면 ‘믿음’ 또한 있을 수 없다고까지 주장한다. 모든 담론, 타자への 호소는 ‘위oui’라는 긍정을 수반하고 있다. 그것은 ‘네, 나는 진실을 말하고 있습니다’, ‘네, 나는 당신에게 약속합니다’ 같은 증언, 약속 등의 ‘믿음’의 행위에서도 기능하고 있다. 그러나 이러한 ‘위’는 모든 행위 수행적 발화와 마찬가지로, 언어 자체를 성립시키고 있는 반복 가능성 없이는 기능할 수 없다. 따라서 반복 가능성이 전제로 하고 있는 기술적인 것, 기계적인 것 없이는 ‘믿음’은 있을 수 없다고 데리다는 말한다.¹⁴⁾

13) Jacques Derrida, *Foi et Savoir, op.cit.*, p. 69.

14) 다른 한편, 메시아적인 열림의 긍정이란 타자로부터의 호소의 긍정(타자의 증언에 대한 동의)이며, “도래하는 것으로 비수행적으로 노출

당시는 『아도라시옹 : 기독교적 서양의 탈구축』¹⁵⁾에서 “~을 향해 말을 건네는 것(adoratio)”로 이해된 ‘아도라시옹’을 세계 내에서 타자와의 관계성(타자 속에서 타자를 초과하는 것)이라는 통약 불가능한 것으로 충동에 의해 추동되는 것이라고 말한다. 그것은 또한 의미에 대한 충동이라고도 불린다. 그리고 낭시는 우리가 의미의 권역에 들어가는 것은 ‘믿음’에 의해서라고 말한다. 낭시는 ‘유대·기독교적인 것’에 대한 고찰을 계승하면서, 이 ‘믿음’은 지식에 대한 초과이며, 신뢰의 힘이라고 한다. 우리는 의미에 대한 신뢰에 의해 말에 접근하는 것이다. 낭시는 이 대목에서 데리다의 『신앙과 지식』의 짧은 구절을 인용한다. 데리다는 거기서 “신앙은 사고의 영역 내에서 장소를 갖지 못한다”¹⁶⁾라고 말한

되는 것”이라는 또 다른 해석의 가능성도 배제되어서는 안 된다. 팡 차 Pheng Cheah와 수잔 게를락Suzanne Guerlac은 “수행성은 사건을 중화한다”는 데리다의 말을 참조하고, 수행성은 자기성=주권에 의해 훼손된다고 말한다. 『데리다 : 政治的なものの時代へ』, 앞의 책, p. 35[Suzanne Guerlac, Pheng Cheah eds., *Derrida and the Time of the Political*, Duke University Press, 2009].

15) [옮긴이] adoration은 경배나 예배를 뜻하는 단어이나, 낭시는 이를 독특한 방식으로 사용하고 있으므로 글쓴이의 뜻을 좇아 음차한다.

16) 알다시피 「아낙시만드로스의 잠언」에서 하이데거는 토 아페이론to apeiron 해석을 둘러싸고 잠언의 독일어로의 번역 가능성에 관해 말한다. “우리는 이 번역을 학적으로 증명할 수 없으며, 또 어떤 권위를 믿고 이 번역을 그자 신앙하는 것도 허용되지 않는다. 학적인 증명에 사정거리는 너무 짧다. 신앙은 사색 속에는 어떠한 장소도 갖고 있지 않다.” 『マルティン・ハイデガー, 「アナクシマン드로スの箴言」, 『ハイデッカー全集第5巻 杉道』, 茅野良男, ハンス・ブロッカルト 訳, 創文

하이데거가 『존재와 시간』에서 ‘우리(wir)’라는 1인칭을 사용할 때, 이 책의 저자는 독자와 함께 ‘믿음’의 영역에 파고들고 있다고 분석했다.¹⁷⁾

다른 한편, 낭시가 말하는 이 의미에 충동은 기술을 넘어서, 기술과 자본으로 구성된 체제를 이동시키는 것을 가능하게 한다. 다른 대목에서 낭시는 계산 가능한 에너지의 이용과 축적으로 해석된 하이데거의 **집립(集立, Gestell)**(「기술에 대한 물음」)¹⁸⁾을 언급하면서 “**집립(arraisonnement)**으로서의 이성을 탈폐역(脫閉域 탈닫힘)해야 한다”¹⁹⁾라고 말하는 것이다. 물론 낭시는 과학기술에 힘입은 현대문명에 대한 혼해 빠진 비판을 전개하는 것이 아니라, 언어는 또한 자연의 ‘대체보충’으로서의 기술이기도 하다고 지적한다. 여기에서는 의미에 대한 신뢰를 지탱하고 의미의 영역으로의 진입을 가능하게 하는 ‘믿음’은 기술과는 명확하게 구별되고 있다고 말할 수 있을 것이다.

3. 자기성/주권과 ‘통약 불가능한 것의 분유’

社, p. 419.

17) Jacques Derrida, *Foi et Savoir, op.cit.*, p. 90.

18) [옮긴이] 국내에서는 ‘물아세움’으로 흔히 번역된다.

19) Jean-Luc Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010, p.121.

여기서 데리다/낭시의 ‘믿음’ 해석의 차이를 다른 각도에서 고찰하기 위해 굳이 우회로를 걸어보자. 우선 2003년의 심포지엄 《도래할 민주주의》에서 발표된 데리다의 강연 **「최강의 것(최강자)의 이성」**에서 전개되는 낭시의 ‘자유’ 개념에 대한 고찰을 참조하자. 이 심포지엄에서 발표된 「레 콰미 레 도시도 레 시술술」에서 낭시가 데리다의 지적에 답하면서 ‘믿음’에 새로운 차원을 발견하고 있음을 확인한다.

1) 「지배와 계측(Maîtrise et mérique)」

「최강의 것(최강자)의 이성」 4장 「지배와 계측」에서 데리다는 ‘힘, 지배, 능력’으로서의 자유 해석을 묻는 탈구축적 양태를 따르는 자유의 사고를 검토한다. 이를 위해 데리다는 낭시의 『자유와 경험』 7장 「자유와 분유: 평등, 박애, 정의」를 고찰의 대상으로 고른다. 서두부터 데리다는 낭시의 기획을 “자기 자신과 그 결단을 지배하는 주체의 자율성”으로는 제시될 수 없는 ‘자유’에 대한 접근을 시도하는 것이라고 평가한다. 데리다는 낭시가 현대까지의 민주주의에 대한 철학이 결여된 것을 명명하고자 한다는 점을 소개하면서 권리, 정치, 민주주의에 관한 담론에서 묻고 탈구축되어야 할 것은 힘과 지배, 주권성으로서의 자유라고 확인하고 있다. 그러나 낭시가 이 4장의 예비적 고찰에서 ‘자유로운 자’란 누구인가를 묻고, 하이데거의 각자성(各自性, Jemeinichkeit)에 의거하

여 “그때마다 특이한 존재”를 생각하고, “자기성/자권성(自己性/自權性)의 특이성(La singularité de l'ipséité)”이라는 개념을 제시할 때, 일찍이 데리다는 이 자기성에 강한 의구심을 드러낸다. 그것이 “의지나 지향적 의식을 갖고 결단을 내리는 나”의 고전적 자유, “나의 것인 자유”를 은연중에 온존할 수 있기 때문이다. 데리다는 말한다. 낭시가 결정적이고 자기면역적인 방식으로 분유라는 분할 가능성, 간격화를 도입하지 않는다면 “각자성(la miennté)”과 “자기성/자권성”을 경계해야 할 것이라고.²⁰⁾ 데리다는 「최강의 것(최강자)의 이성」 1장 「자유로운 수레바퀴」에서 자기성(ipséité)이 어원적으로 가부장적 권력, 군주의 권력, 주권성과 연결되어 있었다고 지적하는 점을 상기해도 좋을 것이다.²¹⁾ 데리다가 말하는 자기면역성이란 자신에게 상처를 주고 자신의 방어를 파괴할 뿐만 아니라 ‘나’와 ‘자기성’도 위협하기 때문이다. 데리다는 낭시가 민주주의의 철학에 결여된 것은 “개인이나 공동체 내부에 시원성이라는 특수한 공간=시간성을 여는 **관입(貫入)**이다”라고 말하고 있는 것을 확인하는데, 이 “전-주관적이고 무조건적이며, 통약 불가능하며, 전유(고유화) 불가능한 자유”라는 간격화를 정치적으로 규정하려 할 때 큰 어려움이 생긴다고 말한다.

민주주의에서는 “모든 사람이 동등하게 자유롭다”라고 얘기되

20) Jacques Derrida, « Maîtrise et métrique », *Voyous, op.cit.*, p. 70.

21) Jacques Derrida, « La roue libre », *ibid.*, p. 31.

지만, 무조건적이고 통약 불가능한 자유가 “동등하게” 분배된다고 생각하는 것을 가능케 하는 것은 무엇일까?²²⁾ 통약 불가능한 자유란 바로 계측 불가능한 것이며, 그럼에도 불구하고, “동등하게 자유”롭기 위해서는 계측 불가능한 것들의 상호 비교 가능성, 그리고 그 평등성(동등성)이 가정되는 것이 아니냐라고 데리다는 묻는다. 낭시는 평등을 규정하기 위한 “계산의 기술”의 필요성을 인정하지만, 이 기술은 자기면역적 위협으로서, 통약 불가능한 특이성을 파괴하고 무효화하는 것 아닐까?²³⁾라고 묻는다.

마찬가지로 데리다는 5장 「자유, 평등, 형제애, 혹은 어떻게 표어화해야 하는가」에서 역시 낭시의 『자유의 경험』에 대한 분석에 주석을 달고, 각각의 특이성이 가진 자유라는 “통약 불가능한 것”(=무척도)을 왜 낭시는 특이성들 사이의 “공통성”으로 간주할 수 있다고 생각하는지를 이해할 수 없다고 밝힌다.²⁴⁾ 그리고 데리다에 따르면, 이 불가능한 공통성/평등성을 은폐하고 그것이 가능한 것처럼 환상을 더 키우는 것이 “형제애=박애”다. 사실 낭시는 데리다가 인용하듯이 “자유의 척도가 공통인 것은 실존의 분유의 무척도라는 **모습**이다. 그것은 평등의 본질이며, … 그것은 형제애이다”²⁵⁾라고 적고 있다. 더 나아가 낭시는 형제애란 동일

22) Jacques Derrida, « Maîtrise et métrique », *ibid.*, p. 75.

23) *Ibid.*, p. 82.

24) Jacques Derrida, « Liberté, égalité, fraternité ou comment ne pas deviser », *ibid.*, p. 86.

한 가족 구성원간의 유대가 아니라 아버지 혹은 공통의 실체의 소멸에 의해 자유와 자유의 평등성에 맡겨진 자들의 관계라고 말한다.²⁶⁾ 데리다는 여기서 낭시가 프로이트의 「토텐과 금기」에서의 원아버지 살해와 공동체 창설의 신화를 참조하고 있다는 점을 놓치지 않는다. 소멸된 아버지 혹은 “공통의 실체”란 아들들/형제에 의해 살해되고 “성찬에서 실체 변화되면서” 분유된 “비인간적인 아버지”인 것이다. 통약 불가능성을 의미하는 무척도의 “무”가 그럼에도 공통성을 구성할 수 있는 것은 소멸된 실체=아버지가 그 부재에 있어 “같음”으로서 상징적으로 회귀하기 때문이라는 것을 데리다는 시사하고 있는 것 아닐까.

데리다는 1988년 세미나 《우정의 정치》에서 이미 아리스토텔레스 이후 우정의 형제애화를 문제 삼았으며, 자매간 혹은 남녀간의 사랑보다 상위에 자리매김되는 남성 형제간의 사랑을 특권시하는 것이 낭시, 블랑쇼의 공동체론에서도 확인할 수 있다고 밝힌 바 있다. 「최강의 것(최강자)의 이성」에서 데리다는 형제애가 토착성과 출신, 국민적 동일성으로 우리를 되돌려 놓으며, “도래할 민주주의에 전쟁과 위기가 찾아오는 것은 형제가 존재하는 곳에서만일 뿐이다”²⁷⁾라고도 말한다. 심지어 데리다는 형제의 가

25) Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, p. 97.

26) Loc.cit.

27) Jacques Derrida, « Maîtrise et métrique », op.cit., p. 76.

치가 (기독교적인) 이웃사랑의 가치, 동류(비슷한 자)의 가치로 이어진다고 적으면서, “순수한 윤리”란 만일 그런 것이 있다면 “절대로 닮지 않은 자로서의 타자”, 모든 앎이나 인식을 넘어 “오인 가능한 것으로서 승인된 타자”에 대한 존중에서 비롯된다고 말한다.²⁸⁾

2) 「레 파 미 레 도 시 도 레 시 솔 솔」에서의 인민과 ‘민음’

심포지엄 《도래할 민주주의》에서 낭시가 한 발표에는 제목이 없다. 더 정확하게는 제목 대신 **에티엔-니콜라 메윌** Etienne-Nicolas Méhuil이 작곡한 『출발의 노래』의 악보 일부가 게재되어 있었다. 「레 파 미 레 도 시 도 레 시 솔 솔」, 그 대목에 곁들여진 가사는 “주권자인 인민은 전진한다 «le peuple souverain s'avance»”이다.

데리다에 대한 심포지엄에서 낭독된 이 텍스트에서는 데리다의 텍스트가 직접적인 검토 대상이 되지 않는다. 그렇지만 형제(frères)의 어원인 그리스어(phrater)에 붙은 각주에서 “여기에는 남성=가족적인 도식의 것과는 다른 방식으로 ‘박애=형제애’를 이해하기 위한 데리다와의 논의의 단초가 있다”²⁹⁾라고 기술되어 있듯이, 민주주의에 관한 데리다의 논고 혹은 나아가 같은 심포

28) Jacques Derrida, « Liberté, égalité, fraternité ou comment ne pas deviser », ibid., p. 90.

29) Jean-Luc Nancy « Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol-sol », Marie-Louise Mallet (dir.) *La Démocratie à venir autour de Jacques Derrida*, Galilée, 2004, p. 351.

지엄에서 발표된 「지배와 계층」에 대한 간접적 응답으로 이 텍스트를 읽는 것은 가능할 것이다.

서두에서 낭시는 오늘날의 정치를 지칭하기 위해 『출발의 노래』가 환기시키는 ‘전제 정치’라는 단어는 적절하지 않지만, 여전히 이 세계에는 지배와 억압이 존재하며, 거기에는 어떤 절대적 요청이 남아 있다고 말한다. 그것은 “정치적 선/재화”를 요구하는 요청이며, 그 “정치적 선/재화”란 “인민의 선/재화”라고 말한다. 낭시는 민주주의라는 말은 “인민”이라는 단어가 내포한 호소(부름)를 열린 채로 두자는 요청을 가리킨다고 말한다. “민주주의라는 단어는 바로 다음과 같은 것이 적어도 될 수 있으며, 또 그것을 의미한다. 인민이라는 말이 품고 있는 기대, 물음, 호소(부름)를 열린 채로 두라는 절대적 요청이다. 우리가 ‘인민’을 잊어버린다면 우리는 ‘민주주의’를 잊어버리는 것이다. … 내게 인민은 중요하다. 나는 그것에 의해 존재하고, 그 안에 존재한다.”³⁰⁾

낭시는 ‘인민’이라는 단어에는 “다양한 사람들”을 하나의 “통일성”으로 묶어내는 측면이 있으며, 이런 “통일성”에는 저항해야 한다고 말한다. “인민”은 다형적인 모순어법이며, 그 안에서는 고귀함과 저열함, 배제된 것과 통합된 것 등이 교차한다. 민주주의란 이런 모순어법의 지양을 지향하는 사변적 이념이지만, 모순된 대

30) Ibid., p. 342.

립항을 포함(포괄)하는 상위의 말이 여전히 부족하다. 데모스란 고대 그리스에서 도시 속의 장소, 행정구역(행정상의 구분)을 의미하는데, 더 이상 “대지의 노모스”에 따라 공간이 분할되지 않은 현대 세계에는 적합하지 않다고 낭시는 단언한다.³¹⁾ 그래서 낭시는 데모스(demos)도 에트노스(ethnos)도 아니고 포폴루스(populus)도 플렙스(plebs)도 아닌 ‘인민’을 일단 비형상적이고 비물질적인 대상으로 명명하자고 제안한다. 그리고 동일성을 가지지 않는 이 X를 언표 행위의 주체로 생각하려고 한다. 이 발화를 행하고 선언을 하고 스스로를 말할 수 있는 인민은 “스스로를 말하는(/자칭) 인민 (Le soi-disant peuple)”이라고 한다.

그렇지만 데모스를 비롯한 다양한 호칭이 포착하지 못하는 이 X는 현실 사회의 배후에 있는 어떤 숨겨진 신비적인 실체로 가정되고 있는 것은 아니며, 또 테리다가 데모스의 아포리아라고 부르는 계산 불가능한 주체 이전의 특이성과 법 앞에서의 평등을 보장받은 시민 사이에 발생하는 양립 불가능성을 가리키는 것도 아니다. 낭시는 그것을 아주 단순하게, 일상 언어에서 사용되는 ‘우리’라는 1인칭으로 제시한다. 낭시가 『아드라시옹』에서 인용하는 『신앙과 지식』에서 테리다에 의한 하이데거의 1인칭 ‘우리’의 분석을 상기할 수도 있을 것이다. ‘나’라는 1인칭 단수의 배후에, 또 그 안에 그때마다 매번 가정되는 ‘우리’는 모든 언표를 가능

31) Ibid., p. 343.

하게 하는 것으로, 일반적으로 언어에 가장 고유한 것이기도 하다.³²⁾

그리고 낭시는 다양한 사람들로 구성된 군집이, 그곳에서 인민으로 생성되는 요소가 존재하며 이 요소가 언어를 구성하고 언어에서 귀결되는 어떤 특징을 제시한다고 말한다. 그 첫 번째는 ‘접촉’이라고 불린다. 의미를 산출하기 전에 (그리고 후에) 의미를 통해, 의미를 넘어서 언어는 접촉한다. 혹은 또 의미가 생기기 전후에 만남, 접근이 접촉을 낳고, 그 접촉은 사람들의 집합이나 일반적인 함께(l’avec)를 구성한다고 낭시는 말한다.³³⁾ 낭시는 심포지엄 개최 당시 유럽 헌법 제정 조약이 많은 회원국에 의해 조인되려 했다는 EU 내의 상황을 환기시키면서 제정하는 인민(le peuple instituant)은 항상 발생하고 있으며, 그 제정의 결정적 계기는 주권(la souveraineté)의 계기라고 말한다.

다른 한편 낭시는 이 주권이 한때 왕의 주권이었다가 나중에 인민의 주권이 된 것이 아니라, 이것은 그 기원에서부터 이미 민주주의적인 것이었다고 말한다. 스스로를 말하는 인민 제정의 첫 번째 계기가 언어의 공통성이라면, 주권은 그 두 번째 계기이다. 낭시는 또 슈미트가 대혁명 전에 ‘정치-신학적인 것’의 존재를 가정한 것은 해석의 오류이며, 유럽에 신권정치는 존재한 적이 없

32) Ibid., p. 345.

33) Ibid., p. 346.

으며 “주권자인 인민”은 신의 전능성의 세속화에서 생기는 것이 아니라고 말했다.³⁴⁾ 여기에도 국민국가적 주권의 기원에서 남성 중심주의적 가장의 권력, 정치신학적 주권을 보고 있는 데리다와의 거리를 읽을 수 있다. 다음으로 낭시는 루소의 『사회계약론』을 참조하면서 ‘함께(l’avec)’를 구성하는 두 번째 요소로 ‘계약’을 꼽는다. 계약은 결정 불가능한 것의 결정이며, 다양한 것들의 불가분한 통일이라고 말한다. 인민은 헌법이 효력을 가질 때 존재하기 시작하는데, 헌법은 인민을 “언표의 주체”로서 구성하며, 언표행위의 주체로서의 인민은 헌법 내부에서 발견되지 않는다. 자기-구성적이고 자기-선언적인 주권은 자기를 초과하고 자기를 결여하는 것이다. “주권자로서의 인민”은 자기 자신에 대한 자기의 초과와 결손(결핍)으로서의 주체의 형태인 것이다. 다양한 존재자들이 결합하여 언표행위의 주체로서 자기를 초과하면서 자신을 이야기하고 평등을 보장하는 계약에 의해 형식적 통일성을 획득한다. 평등한 것들이 ‘형제’라고 불리는 것은 이렇게 해서이지, 소멸된 공통의 실체의 상징적 회귀에 의한 것이 아니다. “그것은 한 아버지의 아들이라는 의미가 아니라 고대 그리스에서의 « phrater »가 혈연적 형제가 아니라 씨족적, 종교적 단체의 구성원이었다는 엄밀한 의미에서 ‘형제’인 것이다”라고 낭시는 주장한다.³⁵⁾

34) Ibid., p. 348.

35) Ibid., p. 351. 여기서 낭시가 언급하는 « phrater »란 프라트리아 phratría = fratrie라고도 불리며 고대 그리스에서 국가인 폴리스와 오

낭시에 따르면 이런 민주주의 내부에는 ‘정치신학’과는 무관한 ‘무신학적 정치’가 배치된다. 그리고 이러한 “자기 없는 자기를 말하는(soi-disant sans soi)” 인민의 정치가 실천되기 위해서는 ‘신뢰’가 필요하다고 한다. 이 신뢰는 접촉, 계약과 나란히 ‘함께(l’avec)’를 구성하는 마지막 요소이다. 신뢰는 실존적 사실성 속에서 주어진다. 왜냐하면 만일 내가 “세계 내에 내던져져 있는” 동시에 “타자들에게 맡겨져 있는(confié)” 것이 아니라면, 나는 타자와 관계를 맺을 수 없기 때문이다. 그런데 신뢰는 이미 접촉 속에서 작용하고 있다. 손에 닿고(손을 만지고), 말을 건네고, 쳐다보고, 만져지는 등의 경험은 신뢰가 작용하는 다양한 양태들이기도 하다.

그런데 낭시에 따르면, 이 신뢰는 ‘믿음’이다. “믿음과 성실”이 없으면 인민은 존재하지 않는다. “믿음이란 타자에게 (마치 나를 지탱하는 힘을 가진 것에 의지하는 것처럼) 의지하는 것이 아니다. 거꾸로 그것은 내가 전유(고유화)할 수 있는 힘이 나타나지 않는 곳에 머물고 버티는(tenir) 것이다. ‘믿음’이란 비소유(비고유성)의 견고함이며, 확실한 소유가 주어지지 않았기 때문에, 그것 없이는 우리는 삶에도, 언어에도, 의미에도 집착할 수 없는 어떤

이코스=집을 연결하는 중간적 사회집단을 의미했다. 어떤 집의 가장 이 집의 상속자를 입적시킬 때는, 자신이 소속하는 프라트리아 단체에 재가를 구했다. 그 경우 상속자가 입양된 경우도 드물지 않았다고 한다.

것이다.”³⁶⁾

마지막으로 낭시는 인민은 ‘함께(l’avec)’의 공동 존재적 사실성을 스스로에게 이야기한다고 말한다. 인민은 그것을 표상에 의해서가 아니라 목소리에 의해서 스스로에게 이야기한다. 그 목소리가 말하는 것은 통상적인 의미에서의 의미가 아니라 의미의 흔적, 의미의 약속(단서)이라고 한다. 복수형으로 생각되는 그 목소리는 가사 없는 음악과도 같다고 한다.³⁷⁾

맺음말을 대신해

지금까지 살펴본 바와 같이 테리다에서 ‘믿음’이란 지식에 종속된 교조적 신앙과는 구별된 행위였다. 그리고 프로그램이나 계산에 이끌리지(유도되지) 않는, 타자에 대한 열렬인 ‘메시아적인 것’의(에 대한) 긍정은, ‘믿음’의 영역에 속했다. 그러나 동시에 이 ‘믿음’은 “나를 믿어주세요”라는 호소를 통한 증언 가능성으로서, **위중**의 가능성도 배제하지 않는 것이었다. 또 이 ‘믿음’은 언어의 반복 가능성과 결합되어 기술적인 것, 기계적인 것 없이는 생겨날 수 없는 것이었다.

이에 반해 테리다에게서 강한 영향을 받은 낭시는 지식에 종속

36) Ibid., p. 356.

37) Ibid., p. 357.

되지 않는 행위로서의 '믿음'을 주체가 '통약 불가능한 것'을 향해 자신을 들이밀며(내던지며) 자기 자신을 초과하는 실천으로 생각했다. 동시에 이 '믿음'은, 의미의 영역에의 진입을 추동하는 것이며, 기술적인 것과는 구별되는 것이었다. 그리고 마지막으로 낭시에게서 '믿음'은 아직 도래하지 않고, 현전하지 않는 타자에 대한 호소라기보다는 오히려 지금, 여기에서 나라는 특이성을 그 안에 포함하는 '우리', 즉 스스로를 말하는 인민에 대한 신뢰이며, 접촉, 계약과 나란히 함께(l'avec)를 구성하는 요소라고 할 수 있을 것이다.

이 글의 3절에서 확인했듯이, 데리다는 「자유, 평등, 형제애, 혹은 어떻게 포어화해야 하는가」에서 형제의 가치는 동류의 가치로 이어진다고 말하면서 “순수한 윤리”란 모든 지식과 인식을 넘어 “절대적으로 닳지 않은 것으로서의 타자”, 오인 가능한 타자를 존중하는 것에서 비롯된다고 밝혔다. 나아가 데리다는 동류, 이웃은 반대로 “순수한 윤리”의 끝 혹은 폐허를 가리킨다고 한 후, 바로 여기에 “순수한 윤리”와 정치의 경계가 있을지도 모른다고 말했다. 정치는 동류, “척도의 단위로서의 같음”의 승인을 필요로 한다고 한다. 1절에서 우리는 데리다의 '믿음'이 '메시아적인 것'인 '절대적 타자'로의 열림을 의미하면서도 타자의 위증 가능성을 배제할 수 없다면, 무엇이 “공동성 없는 연대의 유대”를 엮어낼 수

있느냐고 물었다. 설령 데리다가 그 유대를 “도래할 민주주의”에서의 “새로운 인터내셔널”이라고 부른다고 해도, 거기서 “절대적으로 닳지 않은 것/전적인 타자”로의 열림으로서 실천되는 것은 데리다 자신이 말하는 것처럼 ‘정치’가 아니라 “순수한 윤리”에 한없이 가까운 것이라고 말할 수 없을까?

이에 대해 낭시는 「레 파 미 레 도 …」에서 고대 그리스에서 볼 수 있었던 혈연에 의존하지 않고 비기독교적인 형제애를 언급하면서 ‘믿음’을 현실 정치의 영역에, 실천으로서의 민주주의 속에 다시 자리매김하려고 시도하고 있다고 할 수 있을 것이다. 그러나 다른 한편 유럽 헌법 제정을 위한 국민투표가 각국에서 준비되던 정치적 상황을 배경으로 집필된 이 논고에서 “스스로를 말하고 있는 우리”, “자기 없는 자기를 말하는 인민”은, 설령 그것이 제정되는 헌법의 규정을 초과하고 거기에 결여된 것으로서의 “우리”라고 하더라도, 유럽 혹은 EU 회원국의 시민이라는 문화적·언어적·지리적 공통성, 혹은 동일성을 벗어난 “통약 불가능성”을 담당한다고 말할 수 있을까? “인민”의 구성을 뒷받침하는 계약, 헌법의 제정은 “인민”의 구성원의 범위, 수에 대한 “계산 가능성”과 분리할 수 없다. 그러나 이 ‘신뢰’가 가능하게 하는 현실의 정치, 민주주의의 실천은 ‘믿음’이 ‘우리’를 향하는 ‘통약 불가능성’을 무효화하고 파괴하지는 않을 것이라고 낭시는 생각하는 것이다.³⁸⁾

38) 낭시는 사랑이나 사고이기도 한 이 “통약 불가능한 것의 분유”가 엄밀하게는 정치를 넘어선다고 말한다. 민주주의는 어떠한 권위에 의해서도 뒷받침되지 않은 “통약 불가능한 것의 분유”로서의 현재의 도래, 난입을 점유하지 않고 보증한다고 말하는 것이다. cf. Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008, p. 34.