
시간, 자기촉발, 고유성

: 초월론적 감성론을 둘러싼

장-뤽 낭시와 자크 데리다의 토론*

이치카와 다카시 지음
 김상운 옮김

들어가며

2004년 6월(7~9일)에 스트라스부르에서 열린 자크 데리다, 필립 라쿠-라바라트와의 대담에서 장-뤽 낭시는 데리다가 만든 개념인 ‘탈전유(탈고유화)exappropriation’를 다루면서, 이 개념과 하이데거의 개념인 ‘생기·사건’(Ereignis, appropriation, propriation), ‘탈생기’(Enteignis, dépropriation, expropriation) 사이의 차이를 문제 삼는다.¹⁾ 그리고 불사성不死性에 대한 논의 속에서 데리다가 상실

* 市川崇 「時間、自己觸発、固有性：超越論的感性論をめぐる ジャン＝リュック・ナンシーとジャック・デリダの討論」

1) [옮긴이] 이 글은 용어 정리가 필요하다. 제목에 있는 ‘고유성’과 관련된 것이다. 데리다의 신조어인 exappropriation을 일본에서는 ‘탈아유화脱我有化’라고 옮긴다. 그러나 이하의 모든 번역에서 우리는 이를 대체로 ‘탈전

을 통해 고유한 것을 억류(유지)하려고 하는 유연적 욕망을 언급할 때, 낭시는 ‘탈전유(탈고유화)’라는 단어에 대해 일반적으로는 ‘탈’이 강조되는 반면 데리다의 사고에는 그 심연으로 파고들면서 불가능성에 있어서 가능해지는 고유성의 탐구가 있는 것 아닐까라고 묻는다.²⁾ 대답에서 이 물음을 직접 이끌어내는 것은, 사적인 편지나 지인과의 만남을 위한 메모에 이르기까지, 자신이 쓴 것을 하나도 버리지 않았던 데리다가 그 모든

유’로 대체로 옮기고, ‘고유화’의 의미가 강한 경우에는 ‘탈고유화’로 옮긴다. appropriation도 전유, 고유화로 옮기며, expropriation은 탈소유, 박탈, 수탈로 옮긴다. 한편 하이데거의 Ereignis는 국내에서도 연구자에 따라 ‘사건’, ‘발생’, ‘발현’, ‘존재사건’, ‘고유화’, ‘자기화’ 등으로 다양하게 번역된다. 일본에서도 맥락 의존적이기는 하지만, 연구자에 따라 다양하게 번역한다. 이 글의 필자는 이것에 ‘성起’라는 단어를 배정한다. 이는 한국어로는 ‘생기’와 가장 부합하는 단어이다. 이에 따라 하이데거의 Ereignis를 여기서는 ‘생기·사건’로 옮기고, Enteignis를 ‘탈생기·탈사건’으로 옮겼다. 그러나 글쓴이 자신이 명기하듯이, Ereignis는 전유·고유화 appropriation, 소유화appropriation이라는 의미도 갖고 있으며, Enteignis 역시 탈소유화dépropriation, 박탈·몰수·수탈expropriation 등의 의미가 있다. 이에 따라 Ereignis는 맥락에 따라 전유나 고유화로, Enteignis는 탈전유·탈고유화·탈소유나 박탈·몰수 등으로도 옮기며, 원래의 프랑스어나 독일어는 물론이고 영어도 본문에 적어 두었다.

- 2) 「자크 데리다, 필립 라쿠-라바르트, 장-뤽 낭시의 대화(Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy)」, *Rue Descartes*, n° 52, 2006/2, pp.86-99. <https://www.caim.info/revue-rue-descartes-2006-2-page-86.htm>

것을 일단 내려놓고 캘리포니아대학교 및 IMEC에 기증함으로써 아카이브화에 동의했다는 에피소드인데, 텍스트 생성에 있어 일의적인 의미의 전달 가능성을 의문을 제기하고, 의미의 ‘오배송’, ‘산중’을 논했던 데리다에 대한 질문은, 아마 80년대 이후 공과 사를 넘나들며 항상 명시적이라고는 할 수 없는 형태로 이어졌던 데리다와 낭시의 논의의 가장 중요한 주제 중 하나를 엿보게 해준다고 말할 수 있지 않을까?

잘 알려져 있듯이, 여기서 낭시가 참조하는 하이데거는 『존재와 시간』에서 현존재의 가장 고유한 존재 가능성으로서 “죽음에 임하는 존재”를 사고하고, 각오성覺悟性을 통해, 미래를 기점으로 현재를 다시 파악하는 근원적 시간성의 문제를 제기했다. 혹은 또한, ‘생기’ 개념은 『시간과 존재』나 『아낙시만드로스의 잠언』에서 시간성의 문제와 떼려야 뗄 수 없는 존재의 역운歷運에 대한 사색을 통해 기술되고 있음을 상기할 필요가 있을 것이다.

데리다와 낭시 사이에는 깊은 우정이, 또 일종의 긴장감 넘치는 대화가 끊임없이 이어졌다고 볼 수 있다. 그것은 라쿠-라바르트와 공동 저술한 『정치적인 것의 후퇴退隱』에서 낭시가 데리다의 「은유의 후퇴退隱」에서 영감을 얻어 정치의 영역에서의 ‘후퇴(退隱, 물러섬)’를 정의하려 시도할 때에도 확인할 수 있다.³⁾ 또 『나를 건드리지 마라』에서 낭시가 제시하는 ‘부활(아나스

타시스)’에 대한 데리다의 비판적 지적에서도 이를 간과할 수 있을 것이다.⁴⁾

-
- 3) 이 ‘후퇴(退隱/退引)(retrait) 개념을 둘러싸고 낭시의 사유와 데리다의 사유가 맺는 관계에 대해서는 다음을 참조. 柿並良佑, 「哲学の再描—テリダ／ナンシー、消える線を描いて—」, 『思想 10年後のテリダ』, 同書, pp. 333-354. [가키나미 류스케, 「철학의 재묘: 데리다/낭시, 사라지는 선을 그리며」, 『사상: 10년 후의 데리다』 / 같은 제목, 『월간 멀티튜드』 2024년 2월호, multitude.co.kr/968
- 4) 낭시는 『탈담합: 기독교의 탈구축 1』의 「위로, 비탄(Consolation, desolation)」에서 자신의 개념인 ‘아나스타시스’에 대한 데리다의 지적을 언급한다. “그(데리다)는 이렇게 분명히 말한다, ‘부활’은 거부해야 한다. 단순히 ‘삶으로 복귀하는 신체를 일으켜 세우고 걷게 한다는 보통의 의미’뿐만 아니라, ‘장뤽 낭시가 말하고 있는 아나스타시스(일어서게 하는 것, 소생, 부활, 재건)라는 의미에서조차’ 그렇다. 실제로 후자의 아나스타시스는 ‘비록 모종의 잔혹성이 보여주는 엄격함을 동반하더라도, 계속 위로를 가져다준다. 아나스타시스는 어떤 신의 존재를 **공준으로 내세우며**, 또 **어떤 하나의 세계의 종언은 세계 그 자체의 종언이 아니라는 것을 공준으로 내세운다**(Il précise en effet que la « résurrection » doit être récusée, non seulement « au sens commun, qui fait lever et marcher des corps revenus à la vie, mais même de l’anastasis dont parle Jean-Luc Nancy ». Cette dernière, en effet, « continue, fut-ce avec la rigueur de quelque cruauté, de consoler. Elle **postule** et l’existence de quelque Dieu et que la fin d’un monde ne serait pas la fin du monde »).” 『脱閉域 キリスト教の脱構築 I』, 大西雅一郎 訳, 現代企画室, 2009年, p. 197. Jean-Luc Nancy, *La Déclension (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, 2005, p. 148.

이 글은 더 은밀하게, 그러나 집요하게 계속 전개된 시간에 대한 두 사람의 간접적인 토론에 주목한다. 그리고 스트라스부르에서의 대담에서 다뤄진 ‘고유성’에 관한 데리다와 낭시의 논의의 숨겨진 쟁점을 탐색하는 것을 목표로, 『존재와 시간』, 『칸트와 형이상학의 문제』를 비롯한 하이데거의 텍스트에 대한 독해를 통해 전개되는 두 사람의 시간성에 대한 고찰을 검토한다.

1. ‘근원적 시간성’에 대한 데리다의 해석

데리다는 1964년 11월부터 1965년 3월까지 고등사범학교에서 행한 강의 「하이데거: 존재의 물음과 역사」(「하이데거 강의」)에서 하이데거 철학에서의 역사성 문제를 다루었다. 주목할 만한 것은 이 강의에서 데리다가 68년의 강연 「차연」 이후 명확한 윤곽을 갖게 되는 차연*différance*이라는 조어를 사용하지 않으며, 탈구축에 관해서도 하이데거의 ‘해체*Destruction*’의 번역어로 ‘탈-퇴적화*脫-堆積化*, 탈-침전화, *dé-sédimentation*’ 등과 나란히 ‘탈-구축*dé-construction*’이라는 단어를 제안하고는 있으나, 이를 자신의 철학적, 전략적 몸짓으로 받아들이지는 않는다는 것이다.

8회차 강의에서는 『칸트와 형이상학의 문제』를 참조하고, 역사성을 그 속에 뿌리내려야 한다고 하이데거가 말하는 근원적 시간성의 문제가 검토된다. 데리다는 『존재와 시간』의 예고된

제2부가 포기되어 책 전체가 미완성에 머물러 있음을 확인한 후, 『존재와 시간』에서 하이데거의 사색에 모종의 ‘숨겨짐’을 확인하고, 74절에서도 ‘본래적 역사성’과 근원적 시간성의 관계를 명료하게 할 새로운 근본적 개념이 끝내 제시되지 않고, 고찰 전체가 윤리학=형이상학적 전제에 연결된 ‘자유’를 특권시할 위험을 내포하고 있는 ‘각오성’에 의거하고 있다고 지적한다. 그 중에서 데리다가 유일하게 주목할 만하다고 언급하는 것은, 자기-전승(자기-전달, Sichüberlieferung, auto-tradition, auto-transmission) 개념이다. 데리다는 이 자기-전승이란 전통성과 시간성의 생성을 가능케 하는 운동의 종합이며, 이것을 **내세계적, 내시간적**인 주체의 경험으로 이해해서는 안 된다고 한다. 그런 다음에 데리다는 자기 현전과는 다른 탈자脫自, ek-stase로 파악되어야 할 이 자기-전승이 『칸트와 형이상학의 문제』가 시간을 기술하는 개념으로 다루는 순수 자기-촉발auto-affection pure 개념의 이른바 이면裏面이라고 해석한다. 데리다는, 하이데거에 따르면, 칸트가 『순수이성비판』에서 시간과 공간을 감성의 보편적 형식으로 간주하는 데 그치지 않고, 시간이 감성 자체에 의한 촉발이라고 주장하는 점에 주목한다. 데리다는 시간은 “아무것도 아니다”라고 한 다음, 외부 세계外界로부터의 자극의 수용, 외부에 있는 주어진 대상에 의한 주체의 촉발이라는 형태를 취하는 다른 감성의 작동과는 달리, 시간은 ‘자기에 의한 자기의 촉발’, 자기-촉발이라고 말한다. 그리고 이 ‘아무것도 아

닌’ 자기-촉발로서의 시간성은 초월론적 주관성을 촉발하는 것이 아니라 오히려 자기나 ‘나는 생각한다’가 그것을 기점으로 구성된다고 해석된다.

하이데거는 자신이 칸트의 수수께끼 같은 obscure 주장이라고 부르는, “시간은 대상들의 표상이라는 개념을 촉발한다(변용한다. 개념에 영향을 미친다)”라는 주장을 밝히기 위해 순수 직관으로서의 시간이 의미해야 하는 바를 해명한다. 시간은 어떤 경우에도, 또 원초적으로, 무엇인가에 의한 무엇인가의 촉발(변용), 어떤 존재자에 의한 다른 존재자의 촉발, 자신의 바깥에 있는 무엇인가에 의한 어떤 주체의 촉발을 의미할 수 없다. 시간은 아무것도 아니며, 그 자체로서 아무것도 촉발할 수 없다. 시간이란 그 자체 soi에 의한 그 자체의 촉발이다. 자기-촉발이란 사실상 시간화의 운동이 그런 것과 마찬가지로 이해하기 어려운 개념이다. 이 시간성으로서의 자기-촉발은 그 속성상 초월론적 주관성을 촉발하는 하나의 성격이 아니다. 이 자기-촉발은 그것에서 출발해 자기 soi, Selbst, ‘나는 생각한다’가 구성되고 그 자체에게 고지되는 것이다.⁵⁾

여기에서 데리다는 시간이 시간 그 자체와 맺는 관계로 자기-촉발을 해석하고, 사고하는 주체로서의 자기가 이 관계성을 촉발점으로 하여 구성된다는 하이데거의 주장을 충실하게 따르고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 다른 한편, “시간은 아무것도 아니다”라는 판단이 반복되고, 시간이 주체에 미치는 작용 가능성은 배제되고 있다. 그리고 하이데거가 그 중요성을 강조하는 칸트의 “수수께끼 같은” 말, “시간은 대상들의 표상이라는 개념을 촉발한다”에 대한 고찰은 기묘한 형태로 중단되고, 그것이 구상력을 매개로 한 감성적 직관에 의한 지성(悟性) 개념의 촉발로 파악되지 않는다. 이 시점에서 데리다가 이해하는 자기-촉발은 어떤 순간의 또 다른 순간에 대한 관계, 그리고

5) « Pour éclairer ce qu'il appelle l'affirmation obscure de Kant selon laquelle « “le temps affecte le concept des représentations des objets” », Heidegger montre ce que doit signifier le temps comme intuition pure: il ne peut signifier en aucun cas et originellement affection de quelque chose par quelque chose, affection d'un étant par un autre étant, affection d'un sujet existant par quelque chose hors de lui; le temps n'étant rien, il ne peut en tant que tel rien affecter. Il est l'*affectio de soi par soi*. Auto-affection, concept aussi incompréhensible que l'est en vérité le mouvement de la temporalisation. Cette auto-affection comme temporalité n'est pas un caractère affectant la subjectivité transcendante, en ses attributs; elle est ce à partir de quoi au contraire le soi, le *Selbst*, et le je pense, se constitue et s'annonce à soi-même. » Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire, Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, p. 266-267.

이른바 자기 현전과는 다른 것으로 파악된, 어떤 순간의 자기와 또 다른 순간에서의 자기 사이의 관계라고 말할 수 있을 것이다. 이로부터 『존재와 시간』에서의 현존재의 자기-전승을 재파악하는 것이 시도되고 있는 것이다.

데리다가 차연(差延, *différance*)이라는 조어에 명확한 윤곽을 부여하기 시작한 것은 아마 1966년 말부터 1968년 1월에 강연 「차연」이 이루어질 때까지의 기간이 아닐까 추측할 수 있다. 1965년 12월에 잡지 《크리티크》에 게재되고, 1967년에 책으로서의 『그라마톨로지에 대해』에 재수록된 논문 「그라마톨로지에 대해(1)」에서, 데리다는 ‘존재’라는 단어 위에 삭제선을 덧씌우는 하이데거의 에크리튀르 실천을 논하는 대목에 주석을 달면서 존재론적 차이는 ‘근저’일 수 없고 이른바 ‘차이’가 더 ‘근원적’이라고 말하고 있으나,⁶⁾ 이 구절이 67년의 책에 본문의 일부로 편입될 때, 여기서의 ‘차이(*différance*)’라는 단어의 직후에는 “우리

6) “존재자와 존재, 존재적과 존재론적, 존재-존재론적 등은 어떤 독자적(근원적인) 의미에서 차이에 대해 파생적이다. 존재론적(존재-존재론적) 차이는 근원이(근본이, 토대가) 아니다.” « ...étant et être, ontique et ontologique, ontico-ontologique seraient, en un sens original, dérivés par rapport à la différence. La différence ontico-ontologique ne serait pas le « fondement » (Vom Wesen des Grundes, p. 16) ; la différence tout court serait plus « originaire »... » « De la Grammatologie (1) », *Critique*, no 223, décembre 1965, p. 1029.

가 차연différance이라고 부르는 것과 비교한다면”이라는 문장이 첨가된다.⁷⁾ 1965년 겨울에 《텔레켈》에 발표된 아르토론인 「숨이 불어넣어진 말」⁸⁾에서도 차연différance이라는 단어는 명확하게 정의되지 않은 채로 사용되고 있는데, 그것은 때로 아르토가 그 파괴를 기획한, 저자-텍스트-연출가-배우-관중이라는 위계 서열을 통해 저자의 의도를 담보하고, 축적-자본화하는 전통적인 기호-표상체계 내의 연계(연장) 작용이라는 의미로 사용되고 있으며, 기호의 매개 없이 현현顯現하는 신체라는 발상을 뒷받침하는 현전의 형이상학을 상대화하는 한편, 에크리튀르의 물질성, 다의성을 억압하는 전통적 기호-표상 체계를 흔들기는 커녕, 오히려 그 체계에 적극적으로 가담하고 있는 것처럼 보

7) “존재자와 존재, 존재적과 존재론적, ‘존재-존재론적’ 등은 어떤 독특한 양태에 있어서 차이에 대해 파생적일 것이다. 그리고 또한 우리가 나중에 ‘차연’이라고 부르는 것에 대해서도 파생적일 것이다. 이것은 단어의 이중적 의미에서 연장하는/뗄는 것을 산출하는, 경제적 개념인 것이다.” « étant et être, ontique et ontologique, « ontico-ontologique » seraient, en un style original, dérivés au regard de la différence; et par rapport à ce que nous appellerons plus loin la différence, concept économique désignant la production du différer, au double sens de ce mot. » Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 38.

8) [윤기이] 국역본 『글쓰기와 차이』에서는 이 글을 음차하여 ‘파를 수플레’라고 적고 있는데, 이는 soufflée에 ‘숨이 불어 넣어 지다’라는 뜻 외에도 그로 인해 ‘부풀어 오르다’라는 뜻도 있기 때문이다.

인다.9) 게다가 데리다에게서 ‘차연’의 사유의 생성 과정을 시간의 문제계와 관련시켜 고찰할 때 흥미로운 것은 1966년 12월

9) 사실 「숨이 불어넣어진 말」에서는 다음과 같은 구절을 볼 수 있다. “『연극과 그 분신 *Théâtre et son Double*』에서 주목할 만한 이론적 표현을 받게 될 이 혁명적 주장은 『알프레드 자리 극장 *Théâtre Alfred Jarry*』(1926-1930)에서도 역시 나타났다(이미 그 돌파구를 찾았다). 그곳에서는 이미 힘들어 현현하는 심연(현시되는 심층)으로 내려가도록 규정되어 있었다. (저자-텍스트-연출가-배우-관객 같은) 연극의 기관들의 구별이 아직 가능하지 않은 심연(심층)이다. 그런데 이 기관들의 중계 시스템, 이 차연은 어떤 오브제, 책 또는 대본을 중심으로 분배되는 것 이외에는 결코 가능하지 않았다.” « L'affirmation *révolutionnaire* qui recevra une remarquable expression théorique dans le *Théâtre et son Double* avait néanmoins percé dans le *Théâtre Alfred Jarry*(1926-30). Il y était déjà prescrit de descendre vers une profondeur de la manifestation des forces où la distinction des organes du théâtre (auteur-texte-metteur en scène-acteur- public) ne fût pas encore possible. Or ce système de relais organiques, cette *différance*, n'a jamais été possible qu'à se distribuer autour d'un objet, livre ou livret. » Jacques Derrida, « La parole soufflée », *L'Écriture et La Différance*, Seuil, 1967, p. 284. ; 『글쓰기와 차이』, 남수인 옮김, 동문선, 2001, 301쪽. “《연극과 그 분신》에서 훌륭한 이론으로 구성되어 표현될 **혁명적** 단언은, 그러니까 《알프레드 자리 극장》(1926-30)에서 수면에 떠오른다. 거기서 우리는 이미 연극 기관들의 구분(작가-대본/연출가-배우-관객)이 아직 가능하지 않은 깊은 속으로, 저 깊은 속에서 표출되는 세력들 쪽으로 내려가라는 권고를 본다. 그런데 이러한 기관적 구획 체계, 이러한 차별은 책이나 대본 따위의 대상을 중심으로 배치될 때를 제외하고는 결코 가능하지 못했다.”

까지 집필되고 1967년에 『에크리튀르와 차이』에 수록되고, 또 같은 해 5월에 《라르크》에 게재된 바타유론인 「한정경제학에서 일반경제학으로 : 어떤 유보 없는 헤겔주의」에서도 ‘차연’이라는 단어는 사용되지 않았다는 사실이다. 이 논고에서는 ‘현전의 긍정적 소실’로 풀이된 바타유의 순간이 ‘차이(différence)’라는 단어로 기술되어 있다.¹⁰⁾ 이에 반해, 잘 알려져 있듯이 68

10) 바타유가 말하는 ‘연속체’란 형이상학이 고찰하는 의미나 현전(顯現)의 충만이 아니라고 한 후, 데리다는 바타유의 순간을 다음과 같이 해석한다. “그리고 (지고한 작용의 시간적 양태인) 순간은 충만한, 무고한(아무 손상도 없지는 inentamée) 현전(顯現)의 점(점)이 아니다. 순간은 두 가지 현전 사이로 미끄러져 들어가고 숨어 있는 것이다. 그것은 현전(顯現)의 긍정적 소실(소실)로서의 차이이다.” « Et l’instant — mode temporel de l’opération souveraine — n’est pas un point de présence pleine et inentamée : il se glisse et se dérobe entre deux présences; il est la différence comme dérobement affirmatif de la présence. » Jacques Derrida, « De l’économie restreinte à l’économie générale : un hégélianisme sans réserve » *ibid.*, p. 387. ; 『글쓰기와 차이』, 앞의 책, 415쪽. “그리고 순간— 지고 작용의 시간 양태 —은 손상없는 충만한 현존의 한 점(point)이 아니다. 순간은 미끄러져 나가 두 현존 사이로 우리에게서 빼져나간다. 순간은 현전의 긍정적 도피(도피)로서의 차이이다.”

[옮김]이 프랑스어 ‘dérober’는 ‘훔치다; 알아내다, 부당하게 얻다, 도용하다; 숨기다, 은닉하다’라는 뜻이지만, 대명동사 ‘se dérober’는 ‘피하다, 회피하다, 빼내다’ 등의 의미이다. 그러므로 위의 일역본에서 ‘se dérober’를 ‘숨어 있다’고 번역하는 것이 오히려 더 낫다. 또한 명사인 ‘dérobement’에 대한 일역본의 ‘소실’, 국역본의 ‘도피’라는 번역어도 문제인 것 같다. ‘숨음’의

년의 강연 「차연」에서는 “유보 없는 지출로서의” 차연, “돌이킬 수 없는 현전성 상실”로서의 차연의 측면을 전경화하면서 데리다가 자신의 바타유론을 언급하고 있다는 점도 간과해서는 안 될 것이다.¹¹⁾

1967년 1월에 출판된 『목소리와 현상』에서도 자기-촉발로서의 시간 개념이 고찰 대상이었다. 주지하듯이 데리다의 논고는 『논리학 연구』에서 후설의 사유 전체의 **맹이적** 구조를 탐구하고, 근원적 직관에 대한 의미의 현전을 그 사유의 궁극적 원리로 파악하려는 시도이다. 그리고 데리다는 현상학의 비판적 시도의 한복판에서 형이상학 전체가 그것에 갇혀 있다고 간주되는 목소리의 특권에 대한 사유의 철저화를 꾀하려고 한다. 데리다의 해석에 따르면, 후설에게서는 타자와의 대화의 경우에는 현실에 존재하는 기호가 개연적이고 간접적으로 소환되는 다른 존재자에 대한 지표로 작용하는 반면, 내적 독백의 경우에는 현실에 존재하는 것이 아닌 기호가 “직관에 현전하는 것이기에 확실한” 이데아적 시니피에(의의)Bedeutung를 직접 지

로서의 ‘침잠, 잠수’의 뉘앙스를 살리는 게 좋겠다.

11) « Différance », *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 20.

【『哲学の余白（上）』高橋允昭, 藤本一勇訳, 法政大学出版社, 2007年, p.

62.】

적한다고 한다. 그것은 기호작용을 매개하지 않고 자기 자신에게로 현전하는 “살아있는 의식”이라고 생각되었다. 아마 『목소리와 현상』은 ‘차연’이라는 조어에 의해 데리다의 사유가 서양 형이상학 속에서 독자적인 지평을 열어젖히게 된 최초의 텍스트일 것이다. 그리고 이 조어의 묘사(描出)는 역시 시간 개념에 대한 질문을 통해 이루어진다. 살아있는 의식에서의 ‘자기에로의 현전’이 기호를 대리(代)로 한 자기 자신(自)에로의 의미의 전달을 행하지 않기 위해서는, 이 ‘자기에로의 현전’이 분할 불가능한 현재의 순간적인 통일 속에서 발생해야 한다. 데리다는 후설 현상학 속에서 근원적 현전을 가능케 하는 ‘원천-잠’으로서의 ‘지금’의 우위를 확인한다. 그리고 이 ‘지금’의 우위란 고대 그리스 철학과 근대적 형이상학을 잇는 전통을 보장한다고 한다. 그런데 데리다는 기호를 개재시킨(매개로 한) 심리적 인상의 재현전과, 현전의 재생인 과거 파악 사이의 차이에 대한 검토를 통해, 양자의 공통된 뿌리인 반복 가능성(되풀이 가능성)에 주목한다. 이 ‘반복 가능성’은 지금의 순수한 **지금성(顯在性)**에 ‘차연’의 움직임(움직임)을 끌어들이고(유도하고), 혹은 오히려 이 반복 가능성은 차연의 움직임 그 자체에 의해 지금의 순수한 **지금성(顯在性)**을 구성한다고 여겨진다. 데리다는 반복을 통해, 동일한 것과 비동일한 것 사이의 동일성으로 사고된 시간=지금을 ‘자기 현전’에서도 볼 수 있던 자기 촉발에 있어서의 ‘차연’에 의해 재파악된 시간이라고 말한다. 내적 독백에서도 기호의 지표적 작용이

완전히 배제될 수 없듯이, 현재의 순간적 통일의 한복판에도 과거의 순간의 반복을 가능케 하는 차이화의 운동이 새겨져 있다고 한다. 그리고 데리다는 시간화의 운동에 내재하는 이 자기 촉발을 설명하기 위해 하이데거의 『칸트와 형이상학의 문제』를 참조한다.

그런데 이미 [내적 시간 의식에 관한] 『강의』에서 분석되고 있는 시간화의 운동을 고려한다면, 바로 순수한 자기-촉발이라는 개념을 사용해야만 한다. 이 개념은 잘알다시피, 하이데거가 『칸트와 형이상학의 문제』에서 바로 시간을 주제로 삼아 사용한 개념이다. «원천-점», «근원적인상», 즉 시간화의 운동이 이로부터 산출되는 바로 그 출발점이 이미 순수한 자기-촉발이다. 이 자기-촉발은 우선 첫째로, 순수한 산출이다. 왜냐하면 시간성은 결코 한 존재의 현실적인 **빈개념(實概念, 빈사)**이 아니기 때문이다. 시간 그 자체의 직관은 경험적일 수 없다. 그것은 아무 것도 수용하지 않는 수용이다. 각각의 지금의 절대적인 새로움은, 따라서 무엇인가에 의해 산출되는 것이 아니다. 이 새로움은 자기 자신을 산출하는 근원적인상에 존재한다.¹²⁾

여기서도 데리다는 하이데거의 해석이 조명해주는 칸트의 자기 촉발로서의 시간성을 어떤 현재의 순간 그 자체와의 관계로

12) « Or dès qu'on tient compte du mouvement de la temporalisation, tel qu'il est déjà analysé dans les *Leçons*, il faut bien utiliser le concept d'auto-affection pure, concept dont se sert Heidegger, on le sait, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, précisément au sujet du temps. Le « point-source », l'« impression originaire », ce à partir de quoi se produit le mouvement de la temporalisation est déjà auto-affection pure. C'est d'abord une production pure puisque la temporalité n'est jamais le prédicat réel d'un étant. L'intuition du temps lui-même ne peut être empirique, c'est une réception qui ne reçoit rien. La nouveauté absolue de chaque maintenant n'est donc engendrée par rien. Elle consiste en une impression originaire qui s'engendre elle-même. » Jacques Derrida, *La Voix et Le Phénomène*, PUF, 1967, p. 93. ; 『목소리와 현상』, 김상록 옮김, 인간사랑, 2006, 126-127쪽. “그렇지만 시간화 운동을 『강의들』에서 이미 분석된 대로 고려 대상에 넣는 즉시 순수한 자기 촉발이라는 개념의 사용은 당연히 필수적이다. 이 개념은 주지하다시피 하이데거가 『칸트와 형이상학의 문제』에서 바로 시간을 주제로 삼을 때 사용하는 것이다. <원천점>, <근원인상>, 즉 시간화 운동이 생산되는 출발점은 이미 순수한 자기 촉발이다. 그것은 우선 순수한 생산이다. 시간성은 어떤 존재자에 대한 실재적 술어 가 결코 아닌 까닭이다. 시간 자체에 대한 직관은 경험적일 수 없다. 그것은 아무 것도 수용하지 않는 수용이다. 각각의 지음이 가지는 절대적 새로움은 그러므로 어떤 것에 의해서도 생겨나지 않는다. 그 새로움은 저절로 생기는 근원인상에서 성립한다.”

서 고찰하고 있다. 물론 데리다는 시간이, 경험의 주체가 아무 것도 수용하지 않는다는 것을 통해 갖는 직관이라는 측면을 간과하고 있지는 않으나, 『하이데거 강의』에서와 마찬가지로, 감성적 직관이 결코 현상하지 않는 도식의 형성을 통해서, **지성**에 개념 구성을 추구한다는 칸트의 시간론의 중요한 측면이 역시 불문에 부쳐지고 있다.

초기 데리다의 시간론이 가장 첨예하게 드러나는 것은 『철학의 여백』(1972)에 수록된 「우시아와 그람메」에서일 것이다.

이 논고에서 데리다는 『존재와 시간』 마지막 장의 82절 「시간성, 현존재 및 세계시간의 실존론적-존재론적 연관과, 시간과 정신의 관계에 대한 헤겔의 견해와의 대조」¹³⁾에 하이데거가 붙인 하나의 주석으로 고찰의 초점을 좁히며, 하이데거에 의한 고전적 존재론 ‘해체’의 시도가 봉착한 한계를 밝히려고 한다. 이 ‘해체’를 수행하기 위해서는 하이데거가 특히 헤겔에 대해 지적하는 시간의 ‘통속적 개념’을 되물을 필요가 있다. 하

13) [웁긴이] 이기상의 『존재와 시간』 번역본에서의 절 제목은 다음과 같다. “시간과 정신의 관련에 대한 헤겔의 견해에 대비하여 시간성과 현존재 그리고 세계시간의 실존론적-존재론적 연관을 구별함.” 이 번역본에서는 하이데거의 『존재와 시간』의 국역본으로 이기상의 것이 아니라 소광희의 것을 사용했다. 이기상의 것은 쪽수만 적었다.

이데거에 따르면 『엔치클로페디』에서 아리스토텔레스의 『자연학』에 의거하면서 시간성을 규정하는 헤겔은, 아리스토텔레스 이후의 서양 형이상학이 그 기반으로 삼았던 시간 규정을 답습하고 있다. 즉, ‘지금’의 특권화가 가능케 하는 시간 이해이며, 이로부터 “존재의 의미가, 파루시아 혹은 우시아로서, 즉 존재론적-시간론적으로는 ‘현전성Anwesenheit’을 의미하는 것으로서 규정되고 있다”라는 사태가 귀결된다. 즉, 존재자가 그 존재에 있어서 ‘현전성’으로서, 즉 ‘현재’라는 시간 양태에 준거하여 이해된다는 것이다.

그런데 하이데거는 데리다 자신이 강조하듯이, 존재는 자신의 현재화 운동 그 자체에 있어서 스스로를 숨긴다는 것을 질문하는 방식으로 형이상학의 극복을 예고했을 것이다.

그런데 데리다에 따르면, 이 ‘지금’의 특권화에 기초한 시간 이해와, 현전성으로서 이해된 존재 해석을 다시 묻고자 하는 하이데거가 『칸트와 형이상학의 문제』에서, 외부세계에 의해 촉발된 것이 아닌 자기 촉발로서의 직관이 가져오는 형식적이고 비감성적 감성태로서 시간을 고찰할 때, 아리스토텔레스로부터 헤겔이 계승한 통속적 시간 개념의 상관물을, 칸트 철학에 대한 평가를 매개로 하여 갖게 된다고 한다. 데리다는 시간이란 “그것이 존재할 때는 존재하지 않고, 존재하지 않을 때는 존재한다”라는 양태를 가진, 직관에 기초한 관념적 존재라고 하는 『엔치클로페디』 258절에서의 헤겔의 정의를 인용한 후,

다음과 같이 말한다.

1. 이(헤겔의) 텍스트에는 칸트의 시간 개념이 재현되고 있다. 아니 오히려 칸트의 시간 개념은 이 텍스트에서 연역된다고 말해도 된다. …사실, 그 자체에 있어서 ‘직관된 생성’이란, 즉 경험의 감성적 내용 없이 ‘직관된 생성’이란 순수한 감성태이며, 모든 감성 내용으로부터 순수한 저 형식적 감성태이며, 이것이 발견되지 못했다면, 그 어떤 코페르니쿠스적 전회도 일어나지 않았을 것이다. 칸트가 발견한 것은 그런 비감성적 감성태이며, 그것이 여기에서 아리스토텔레스의 ‘패러프레이즈’에 의해 재현되고 있는 것이다. ‘시간은 공간과 마찬가지로 감성의, 즉 〈직관하는 것〉의 순수 형식이며, 비감성적 감성태 das unsinnliche Sinnliche이다’(258절 「주해」). 하이데거는 이 ‘비감성적 감성태’를 언급하고 있으나, 헤겔의 이 개념을 칸트의 그 상상물에 관련 짓지 않는다. 게다가 주지하듯이 하이데거의 관점에서 보면, 헤겔은 많은 점에서 칸트의 대담함을 덮어 감추고 지워버렸다고 여겨진다. 하지만 여기에서 하이데거에 반하여 이렇게 생각할 수는 없을까? 즉, 하이데거에 따르면, 아리스토텔레스에서 헤겔로

직선으로 선이 이어지고 있다고 하는데, 칸트도 그 연속 선 안에 있는 것 아닐까 하는 것이다.¹⁴⁾

아리스토텔레스는 시간에 대해서는 그것이 ‘지금’을 본질로 한다는 자명성을 좇아 생각할 수밖에 없지만, ‘지금’은 더 이상 존재하지 않는 것이거나, 아직 존재하지 않는 것으로 주어졌다고 말하며, 그런 한에서 시간은 존재하지 않는다고 했다. 시간은 비-존재자로부터 합성되어 있으며, 현전성=현재성, 존재자성 그 자체(우시아)에 부여할 수 없다고 한다.

테리다에 따르면, 하이데거는 칸트의 시간 개념의 ‘비감성적

14) « Le concept kantien du temps y est reproduit. Il en est plutôt déduit. [...] En effet, le « devenir intuitionné » en lui-même, sans contenu sensible empirique, c’est le sensible pur, ce sensible formel, pur de toute matière sensuelle, sans la découverte duquel aucune révolution copernicienne n’aurait eu lieu. Ce qu’a découvert Kant, c’est ce sensible insensible que reproduit ici la « paraphrase » d’Aristote: « Le temps est comme l’espace une forme pure de la sensibilité ou de l’intuitionner, le sensible insensible (*das unsimliche Simmliche*). » (§ 258. Remarque.) En faisant allusion à ce « sensible insensible », Heidegger ne rapporte pas ce concept hégélien à son équivalent kantien et l’on sait qu’à ses yeux Hegel aurait à bien des égards recouvert et effacé l’audace kantienne. Ne peut-on penser ici contre Heidegger, que Kant est dans le droit fil qui, selon Heidegger, conduit d’Aristote à Hegel ? » Jacques Derrida, « Ousia et Gramme », in *Marges de la philosophie*, op.cit., pp. 48-49. (『哲学の余白』前掲書, pp. 98-99.)

감성태’를 중시할 때, 시간은 어떠한 외적인 감성 내용도, 객관적인 운동도 갖지 못하고, ‘혼’ 속에서 발생한다는 아리스토텔레스 이후의 형이상학적 시간 해석에 갇히게 된다고 한다. 『하이데거 강의』에서 데리다가 통속적인 내시간적, 내세계적 존재자 이해와는 분리하여 검토해야 한다고 했던 ‘자기 촉발’로서의 시간도 이런 맥락에 위치하게 될 것이다. 아니 오히려 데리다는 『하이데거 강의』에서 시간의 자기 촉발이 사후적으로 산출한다고 간주했던 ‘나는 생각한다’와, 시간의 운동의 상동성을 여기서 하이데거가 강조하고 있다고 지적할 것이다. 결국 데리다는 『존재와 시간』에서도 『칸트와 형이상학의 문제』에서도 *Anwesenheit*로서의 *présence*(현전성)과 *Gegenwärtigkeit*로서의 *présence*(지금성=현재성)이 명확하게 구별되는 적이 없다고 하며, 근원적 시간성과 통속적 시간성의 대립 자체가 형이상학의 내부에서 자리를 차지하고 있는 것 아닌가라고 묻고 있다. 그리고 데리다는 여기서도 칸트가 『순수이성비판』에서, 외부세계의 촉발에 의한 것이 아닌 시간의 직관을, 본래 자발성을 갖지 않는 감성에 속하는 구상력이 도식으로서 산출하고, 개념을 형성하는 **지성**에 그 형상을 내놓는다(제시한다)고 논한 점에 대해서는 언급하지 않는다.

차원에 대한 사고의 생성 도상(과정)에서 『칸트와 형이상학의 문제』의 독해를 꾀한 데리다가, 그 시간론을 통해 도식성을 언급하지 않았다는 사실은 극히 중대한 의미를 지닌다고 말하지

않을 수 없다. 왜냐하면 데리다는 결코 이 문제계에 무관심하지 않고, 「차연」, 「우시아와 그람메」와 같은 시기(1968년)에 쓰고 『철학의 여백』에 수록한 「수직 갯도와 피라미드(Le puits et la pyramide)」에서 헤겔이 참조하는 칸트의 산출적 구상력에 재차 주목하고, 그것이 산출하는 도식을 변증법적 운동을 통해 지성이 의미의 현전성으로 해소하려고 하는 기호, 음성논리중심주의적 구상에 따라 소기적(기의적) 이데아성에 의해 통합되고, 삭제되기 전의 기호로 파악하기 때문이다.¹⁵⁾ 차연에 대한 사유의 생성 과정의 한복판에 시간화를 가능케 하는 칸트의 도식성(흔적으로서의 기호)에 대한 기묘한 침묵이 있다.

아마도 칸트 철학에서 선험적인 감성 형식으로서의 시간성은 어떤 의미에서든 초월론적 주관성의 외부를 가리키는 것은 아닐 것이다. 하지만 하이데거는 『순수이성비판』의 기획 그 자체를 형이상학의 근거부여(정초작업)라고 생각했으며, 이 구상력에 의한 도식 형성을 지성에 대한 직관의 우위를 나타내는 것으로 다루고, 당초 칸트에 의해 지성과 감성의 공통된 뿌리로서 자리매김되었던 구상력에 존재론적 인식의 가능성을 인정

15) Jacques Derrida, « Le puits et la pyramide, introduction à la sémiologie de Hegel », *Marges de la philosophie*, op.cit., p. 91. (『巔坑とピラミッド』『哲学の余白』前掲書、p. 153-154.)

했던 것이 아니었을까? 하이데거는 말한다. “칸트의 형이상학의 근거부여(정초작업)는 초월론적 구상력으로 이끈다. 이 초월론적 구상력은 감성과 지성이라는 두 줄기의 뿌리이다. 그러한 뿌리로서의 초월론적 구상력은 존재론적 종합의 근원적 통일을 가능케 한다. 그러나 이 뿌리는 근원적 시간성에 뿌리를 두고 있다. 근거부여(정초작업)가 되었던 근원적 근거는 시간이다.”¹⁶⁾ 하이데거는 이 초월론적 구상력에서 발생하는 존재론적 인식을 스스로 순수한 광경(형상)을 산출하는 창조적인 것이라 부르며, 존재자 일반이 주체적으로 그 대상이 되는 것은 아니라고 말한다. 그리고 하이데거는 여기서 산출되는 것을 무^無라고 부르고, 그것을 다양한 존재자의 현전을 가능케 하는 지평이라고 생각함으로써, 이를 칸트가 비경험적인 초월론적 대상이라고 명명한 것에 결부시키는 것이다. 그리고 형이상학의 근거부여(정초작업)가 함축하는 존재론의 가능성에 대한 물음

16) マルティン・ハイデッガー, 『カントと形而上学の問題』, ハイデッガー全集 第3巻, 門脇卓爾, ハルトムート・ブッナー 訳, 創文社, 2003年, p. 198. ; 마르틴 하이데거, 『칸트와 형이상학의 문제』, 이선일 옮김, 한길사, 2001, 282쪽. “칸트의 형이상학의 정초작업은 초월적 상상력으로 나아간다. 초월적 상상력은 감성과 지성이라는 두 줄기들의 뿌리다. 그러한 것으로서의 초월적 상상력은 존재론적 종합의 근원적 통일을 가능케 한다. 그러나 이 뿌리는 근원적 시간에 뿌리 박고 있다. 정초작업에서 명백히 드러난 근원적 근거는 시간이다.” [

이 존재에 대한 물음이라면, 초월론적 구상력에 의해 산출되고, 그 자체로 현전하는 것이 아닌 도식이란 존재의 존재 양태로서의 시간이라고 할 수 있지 않을까?

초기 데리다의 시간론이 『칸트와 형이상학의 문제』가 초점을 맞춘 ‘자기 촉발’의 문제를 계기로 전개되었다면, 후기 데리다의 중요한 시간론인 『시간을 주다』는 이 문제계로 되돌아가지는 않는다. 거기에서는 역시 하이데거의 『시간과 존재』 등의 텍스트가 참조되며, 하이데거가 “~가 있다es gibt”라는 표현에 포함된 “주다Gaben” 및 “증여Gabe”라는 단어에 주목하는 것을 고려하면서, “존재가 있다, 시간이 있다es gibt Sein, es gibt Zeit”라는 언술이 함축하는 “증여”, 사건으로서의 시간의 주제가, 모스의 『증여론』, 보들레르의 「가짜 돈」에 관한 중층적 독해를 기초로 하여 검토될 것이다.

2. 「촉각」에서 데리다의 물음

데리다는 2000년에 출판한 방대한 낭시론인 『촉각, 장-뤽 낭시를 만지다』¹⁷⁾에서 아리스토텔레스부터 데카르트, 멘느 드 비

17) [옴긴이] 데리다의 *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*(Galilée, 2000)의 일역본 제목이 『觸覺、ジャン＝リュック・ナンシーに觸れる』이다. 프랑스어 *toucher*

랑, 후설, 메를로-퐁티, 들뢰즈/가타리에 이르기까지 “촉각”에 대한 사유의 계보를 추적하고, 그 계보 속에서 낭시가 차지하는 특이한 위치를 밝히고 있다. 그리고 데리다는 촉각=만지기에 대한 모든 고찰이 암묵적으로 전제하고 있는 신체성에 대해 기독교적인 의미부여가 이루어진 “육신^{la chair}”이라는 단어를 사용해 전개되는, 구현화^{眞現化}=육화^{受肉化, incarnation}의 철학에 대한 강한 경계심을 표명한다. 데리다에 따르면, 사람들이 신체를 이야기하면서 ‘육신’이라는 단어를 사용할 때마다, 신체의 환원 불가능한 “이타성^{他性}”, “비고유성”을 이야기할 때조차도 그 대상을 생기화^{生氣化}하고 심리학화하며, 더 나아가 내화^{內化}, 재고유화(전유)^{se réapproprié}하게 된다고 한다.

로베르토 에스포지토가 지적하듯이, 데리다는 『촉각』에서 이런 “육신의 의미론”에 대해 낭시가 거리를 두려고 한 것에 큰 중요성을 인정한다.¹⁸⁾ 사실 낭시는 『세계의 의미』(1993)에 수

에 정관사 le가 붙으면 명사형으로 ‘촉각’, ‘손 대기’, ‘만지기’, ‘촉감’ 등을 의미한다. 그리고 동사로 사용되면 타동사일 경우에는 ‘만지다, 손을 대다’이고 간접타동사일 경우에는 ‘건드리다, 닿다’이며 대명동사일 경우에는 ‘서로 닿다, 서로 접하다, 인접하다’ 등의 의미이다. 데리다는 이 책에서 이 동사형의 다양한 의미를 모두 활용하고 있기에 문장의 형태를 보고 의미를 확정해야 한다.

18) 2002년 1월에 국제철학학교에서 개최된 낭시에 대한 심포지엄 《모든 의미에서의 의미/감각》에서 로베르토 에스포지토는 이렇게 말했다. “현상

록된 「차연」이라는 제목의 논고에서 다음과 같이 적고 있다.
 “혹은 오히려, 존재는 발생한다(장소를 가진다), 그러나 그 **장소**는 존재를 **간격화(공간화)** 한다. 존재는 언제나 하나의 영역이며, 존재의 현실성réalité이란 그 영역성aréalité이다. 존재가 신체라는 것은 그런 이유 때문이다. ‘신체화(구현화)’ 되는 것도 아니고, ‘육화’ 되는 것도 아니다. 설령 그것이 ‘고유한 신체’로서라 할지라도. 그러나 신체는 그 고유성을 자신의 외부에, 차이화하는 것으로서 갖는 것이다.”¹⁹⁾

학 분과에서 볼 수 있는 **촉시(觸視)**적 전통의 정점, 혹은 너머에 있는 — 낭시의 저작에 대해 데리다가 부여하는 범상치 않은 중요성은 데리다의 저작에서 검토되는 다른 모든 저작들을 특징짓는 육신의, 혹은 ‘**육화주의적(carniste)**’ 의미론에 대해 데리다가 낭시의 저작에 귀속시키는 거리를 통해 바로 그 의미를 획득한다고 말할 수 있을 것입니다.” « On pourrait dire que l’extraordinaire importance que Derrida donne à l’œuvre de Nancy - au sommet mais aussi au-delà de la tradition haptique de dérivation phénoménologique - assume son sens justement dans la distance qu’il lui attribue par rapport à la sémantique charnelle, ou « carniste », qui caractérise au contraire tous les autres auteurs examinés. » Roberto Esposito, « Chair et corps dans la déconstruction du christianisme », *Sens en tous sens, autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2004, p. 154.

- 19) « Ou bien: être a lieu, mais son lieu l’espace. Être est chaque fois une aire, sa réalité se donne en aréalité. C’est ainsi qu’être est corps. Non pas « incorporé », ni « incarné », même en « corps propre »: mais corps, donc ayant son propre au-dehors, différenciant. » Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée, 1993, p. 58.

육화(受肉, *incarnatio*)란 말할 것도 없이 기독교의 실체-말(로고스)-정령의 삼위일체의 신이 말로서 그리스도라는 인간의 육체(肉体)에 깃드는 것을 의미한다. 성스러운 말의 육신(肉)으로의 구현화는 물질로서의 신체의 외재성의 폐기로서, 신체가 가진 다의성, 우유성(偶有性)을 고유성으로 변화시킬 것이다. 『코르푸스』에서 낭시는, 신체의 세계로의 도래에 관한 두 가지 해석을 대비한다. 한편으로 신체의 도래란 미리 주어진 이데아(형상)도 형식도 갖지 않는, 어떤 공간화 과정에 뿌리를 둔 가소적인 물질의 생성이다. 다른 한편으로 육화(受肉化)가 있다. “도래의 다른 판본은 육화다. 만일 내가 *verbum caro factum est* (*logos sarx egeneto*) (‘말은 육체가 됐다’)라고 말한다면, 나는 육체(*caro*)가 영광과 말(*verbum*)의 진정한 도래를 가져온다고 말하는 것이다. 그러나 내가 즉시, 또 다른 의미에서, 말이 육체의 진정한 현전성과 의미를 가져온다고 말하는 것이다.”²⁰⁾ 그리고 낭시는 이 육

20) « L'autre version de la *venue* se nomme l'incarnation. Si je dis *verbum caro factum est* (*logos sarx egeneto*), je dis en un sens que *caro* fait la gloire et la véritable venue de *verbum*. Mais je dis aussitôt, en un tout autre sens, que *verbum* (*logos*) fait la véritable présence et le sens de *caro* (*sarx*). » Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Métailié, 1992, p. 58. ; 장-뤽 낭시, 『코르푸스』, 김예령 옮김, 문학과지성사, 2012, 67쪽. “도래를 설명하는 또 다른 명칭은 화육이다. 만약 내가 ‘말씀이 육신이 되었으니’ *verbum caro factum est* (*logos sarx egeneto*)’라고 말한다면, 어떤 의미에서 나는 육신 *caro*이 말 *verbum*의 영광 및 그것의 진정한 도래를 실

회를 통해 해석된 신체가 기호로서 기능한다고 말한다. 낭시에 따르면, 신체는 거기에서 스스로가 그러한 것인 ‘외부’를 스스로가 그러하지 않은 ‘내부’로 회부하게 되며, 신체는 연장(외연) 속에 존재하는 대신에, 자신에게 고유한 ‘내부’¹⁾으로 한계에 이르기까지 추방되며, 그 한계에서 기호는 그것이 표상(재현)하는 현전성 속에서 해소한다고 한다. 그 어떤 모델, 이데아의 재현(재현)도, 모방도 아닌 낭시의 신체는 ‘내적인’ 의미의 고유성을 표상하는 것이 아니며, 그 의미의 현전성 안에서 해소되지 않을 것이다.

『촉각』에서 데리다는 낭시에게 두 가지 질문을 던진다. 그 두 가지 질문은 모두 고유성과 관련된 물음이다. 첫 번째 것은, 데리다에 따르면 80년대 이후 낭시가 점차 빈번하게 사용하는 “만지다/촉각^{toucher}”이라는 어휘에 대한 물음이다. 데리다는 『자유의 경험』(1988)에 이어서 『유한한 사고』(1990)의 몇몇 구절에서 낭시가 “한계에 닿다(한계를 만지다, 한계를 접하다, *toucher la limite*)”라는 표현을 사용하는 것에 주목한다. 데리다는 묻는다, “우리는 한계에 닿을 수 있는가(한계를 만질=접할 수 있는가)”라고.

현한다고 말한 셈이다. 그러나 그에 못지않게 나는 그 반대 의미에서 말 *verbum*이 육신^{caro}의 진정한 현존과 의미를 구현한다고 한 것이기도 하다.”

사실 낭시는 『자유의 경험』에서 주체의 존재론을 한계에까지 이끌고, 그 한계에서 사유하는 것이 “사유의 자유”를 가능케 한다고 말하면서, 이렇게 적고 있다.

그러나 사실 이런 것이 철학의 임무일지라도 우리는 그것에 대해 결단하지 않는다—설령 우리가 그것에 대해 결단하는 것이 필요할지라도. 그것은 우리의 자유재량에 맡겨진 선택지가 아니다. 그것은 철학하기 그 자체나 그 어떤 ‘방향성 orientations’ 조차도 ‘사유의 자유’에 대한 자유로운 선택과 관련된 사항이 아니었던 것과 마찬가지로이다.

철학이 주체성의 존재론의 한계에 닿았다(한계를 만졌다, **한계를 집했다**)면, 그것은 철학이 그 한계로 이끌렸기 때문이다.²¹⁾

21) « Mais en fait, que telle puisse être la tâche philosophique, nous n'en décidons pas — même s'il est nécessaire que nous nous y décidons. Ce n'est pas une option offerte à notre libre-arbitre, pas plus que le philosophe comme tel ni aucune de ses « orientations » ne fut jamais affaire de libre choix pour une « liberté de pensée ».

Si la philosophie a touché la limite de l'ontologie de la subjectivité, c'est qu'elle a été conduite à cette limite. » Jean-Luc Nancy, *L'Expérience de la liberté*, Galilée,

데리다는 낭시가 거의 같은 표현을 동일 텍스트 안에서 반복해서 사용한다는 점을 언급한 후, 여기서 낭시가 사용하는 것은 ‘만지다(닿다, 접촉하다)의 이미지/형상/비유figure’라고 말한다. 왜냐하면 철학은 무엇인가를 만져본(접촉한) 적이 없고, 특히 누구든 ‘한계’ 같은 추상적인 무엇인가를, 손을 사용해서든, 피부의 접촉을 통해서든 만져본(접촉한) 적이 없기 때문이라고 데리다는 말한다.²²⁾ 그러나 여기서 데리다가 문제 삼고 있는 것은, 단순히 추상적인 사항을 마치 그것이 구체적인 사물인 것처럼 만질(접촉할) 수는 없다는 지당한 사실만이 아니다. 다른 한편, 구체

1988, p. 47. 『自由の経験』澤田直訳、未來社、2000年、pp. 60-61.]

22) 사실 데리다는 위의 인용문 다음에 이어진 대목에서 이렇게 적는다. “그러므로 거기에는 분명히 만지다(닿다, 접촉하다)⇒접촉의 이미지(비유/형상)가⇒형상이 있다. 왜냐하면 철학은 문자 그대로의 의미에서라면, 결코 아무것도 만진(닿은, 건드린) 적이 없기 때문이다. 특히 누구든, 어떤 신체든, 어떤 고유한 신체도, 손에 의해서든, 피부의 접촉contact에 의해서든, 한계만큼이나 추상적인 무엇인가를 만진(닿은, 건드린) 적이 결코 없는 것이다.” « Il y a donc là, apparemment, une figure du toucher. Car la philosophie n’a jamais rien touché, à la lettre. Surtout, personne, aucun corps, aucun corps propre n’a jamais touché, de la main ou au contact de sa peau, quelque chose d’aussi abstrait qu’une limite. » Jacques Derrida, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000, p. 121. 『触覚 ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』, 松葉祥一、神原達哉、加國尚志訳、青土社、2006年、pp. 198-199.]

적 사물을 문제로 삼는다면, 우리는 그 한계만 만질(닿을) 수 있다고 데리다는 얘기한다. 만지다(닿다, 접하다)는 애당초 어떤 사물의 표면, 테두리, 윤곽선을 만진다(닿는다, 접한다)는 것이기 때문이다. 그런데 여기서 낭시가 다루고 있는 문제로 얘기를 되돌린다면, 철학이 닿았다(만졌다, 접했다)고 간주되는 한계는, 그 건너편(너머)에는 어떤 의미에서든 근거부여(정초) 가능하지도, 탐색 가능하지도 않은 것을 제시하는 철학의 한계인 이상, 그것은 동시에 접촉 가능하며, 또한 접촉 불가능한 것 아닐까라고 데리다는 묻는다. 낭시에 따르면, 철학이 닿았다(만졌다, 접했다)고 간주되는 한계는 철학의 발밑에서 입을 벌리고 있는 심연 같은 것이며, 철학 그 자체의 동일성을 위태롭게 하는 무엇인가와 관련된 것인 이상, 본래는 “닿을(만질, 접촉할) 수 없는 것”이어야 한다. 낭시의 논리를 따른다면, 이 접촉은 “닿을(만질, 접촉할) 수 없는 것”을 닿은(만진, 접촉한) 것이어야 하며, 이런 의미에서 이 “접촉 가능하고 접촉 불가능한 것”과의 접촉은 이미지(형상/비유)figure에 의한 접촉일 수밖에 없다고 데리다는 말한다.

데리다가 이미지에 의한 접촉에 대해 얘기하는 것은 이유가 없지 않다. 데리다가 거론하는 “한계에 닿다(한계를 만지다, 한계를 접하다, toucher la limite)”라는 표현이 사용되는 두 번째 텍스트는 『유한한 사고』에 수록된 「숭고한 바침(헌사)」의 한 구절인데, 그 안

에서 낭시는 칸트의 『판단력 비판』에 대한 고찰을 통해 상상력(구상력)에 대해 논한다.

그러나 하나의 한계의 제시의 특이한 *singulier* 양태란 이 한계가 만져지게(견드러지게, 닿아지게) 된다는 것이다. 방향·감각 *sens*을 바꾸고, 시각에서 촉각으로 이행해야 하는 것이다. 사실 이것이 숭고 *sublimitas* 라는 단어의 의미다. 한계의 바로 아래에 있고, 한계에 닿는(견드리는, 만지는)(이 한계란 높이에 따라서, 절대적 높이로 생각되고 있다) 것이다. 숭고한 상상력(구상력)은 한계에 닿는(견드리는, 만지는) 것이며, 이 접촉 *toucher* 은 상상력에 그 ‘고유한 무력함 *impuissance*’을 느끼게 한다.²³⁾

테리다는 촉각에 대해 “접촉 불가능한 것”이 고해지는 곳마다

23) « Mais le mode singulier de la présentation d'une limite, c'est que cette limite vienne à être touchée: il faut changer de sens, passer de la vue au tact. Tel est en fait le sens du mot sublimitas: ce qui se tient juste sous la limite, ce qui la touche (la limite étant pensée selon la hauteur, comme hauteur absolue). L'imagination sublime touche la limite, et ce toucher lui fait sentir « sa propre impuissance ». » Jean-Luc Nancy, *Une Pensée finie*, Galilée, 1990, p. 179. (『限りある思考』合田正人訳、法政大学出版局、2011年、p. 210.)

승고한 것이 존재하느냐고 물은 후, 이 낭시의 텍스트를 다음과 같이 해석한다. “그 고유한 무력함”을 느낌으로써, 상상력(구상력)은 그 자체의 무력함에 닿는다(견드린다, 만진다)고. 상상력(구상력)은 거기서 스스로가 상상할 수 없는 것, 불가능한 것을 만나는 것이며, 그것은 즉 스스로가 만날 수 없는 것을 만나는 것이라고 데리다는 말한다. 그것에 의해 상상력(구상력)은 도달 불가능한 것에 도달하고, 스스로가 닿을(만질, 견드릴) 수 없는 것으로 낙하하면서 스스로에 닿는다(만진다, 견드린다)고 한다. 데리다는 계속한다. “상상력(구상력)은 그것에 의해서, 그 본질을 따라서 그 자신이 되는 것이다. 즉, 불가능한 것의 가능성, 권능을 결여한 가능성, 그 비-본질에 의해 자신의 본질을 자기 촉발^{auto-affectant} 할 가능성으로서의 상상력(구상력)이 되는 것이다.”²⁴⁾

여기에서도 자기 촉발이 문제시되고 있다. “한계에 닿다(한계를 만지다, 한계를 집하다)”라는 낭시의 표현은 여기에서 데리다가 거론하는 텍스트뿐만 아니라, 예를 들어 『무위의 공동체』 등에서도 사용되고 있다(“한계에 닿으면서(한계를 만지면서, 한계를 견드

24) « Elle [l'imagination] devient par là ce qu'elle est selon essence, imagination, possibilité de l'impossibilité, possibilité sans pouvoir, possibilité auto-affectant son essence de non-essence. » Jacques Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, op.cit., p. 124. (前掲書, p. 203.)

리면서, 한계를 접하면서) —한계 자체에 닿는(한계 자체를 건드리는, 접하는, 만지는) 것인데 —, 연인들은 한계를 차이화한다)”는 점을 고려한다면, 데리다의 질문은 이미지의 문제에 한정되지 않는 넓은 범위를 가진 근본적인radical 것이라고 해야 할 것이다. 데리다의 논리를 극한까지 밀어붙이면, 특이한 복수의 존재자를 분유하는 바깥과의 관계도 상상적인 것이며, 특이한 존재자들은 한계에 있어서 서로 닿지(건드리지, 접촉하지) 않고 각각이 자신과만 관계한다=닿는다(건드린다, 접촉한다)는 게 되지 않을까.

『축각』에서 데리다가 낭시에게 던지는 두 번째 질문도 ‘고유성’과 관련된 물음이다. 그것은 6장에서 『복수 단수인 존재』의 “기원에 도달한다”를 고찰 대상으로 삼는 대목에서 나타난다. 낭시는 그 대목에서, 존재자의 기원을 존재자의 복수성에 미리 열려 있는 것으로 간주하고, 존재자의 존재의 복수성으로서 고찰한다.

‘목적에 닿는다(목적에 건드린다, 목적에 접촉하다)’라는 표현이 의미하는 것은 아직 그것을 벗어날 가능성이 있다는 것이다. 그러나 기원은 하나의 목적이 아니다. 원리와 마찬가지로 목적은(대문자의) 타자의 한 가지 형식이다. 기원에 닿는다(기원을 건드린다, 기원에 접촉하다)는 것은 그것을

벗어난다는 것이 아니다. 그것은 고유하게 *proprement* 기원에 자신을 드러낸다(제시된다)는 것이다. 기원은 또 다른 사물 *un aliud*이 아니기 때문에, ‘벗어날’ 수도 ‘전유/고유화 될’(침입되고 흡수될) 수도 없다. 기원은 이런 논리를 따르지 않는다. 기원은 존재자의 존재의 복수적인 특이성이다. 우리는 거기에서 서로 **닿고(접촉하고, 건드리고)**, 우리 이외의 세계의 존재자에 **닿음(접촉함, 건드릴)**에 따라, 거기원에 **닿는(접촉하는, 건드리는, 만지는)** 것이다. 우리는 존재하는 *exister* 한에서 서로 **닿는(접촉하는, 건드리는, 만지는)** 것이다. 서로 **닿는다(접촉한다, 건드린다, 만진다)**는 것이 우리를 산출하는 것이며, 이 **닿는다(접촉하다, 건드리다, 만지다)** 그 자체의 배후에, 함께-존재의 ‘**함께avec**’의 배후에 발견해야 할, 혹은 찾아내야 할 비밀은 없는 것이다.²⁵⁾

25) « « Toucher au but », c’est risquer encore de le manquer. Mais l’origine n’est pas un but. La Fin, comme le Principe, est une forme de l’Autre. Toucher à l’origine, ce n’est pas la manquer: c’est être proprement exposé à elle. N’étant pas une autre chose (un aliud), l’origine n’est ni manquable, ni appropriable (pénétrable, absorbable). Elle n’obéit pas à cette logique. Elle est la singularité plurielle de l’être de l’étant. Nous y touchons dans la mesure où nous nous touchons, et où nous touchons au reste de l’étant. Nous nous touchons en tant que nous existons. Nous toucher est ce qui fait « nous », et il n’y a pas d’autre secret à découvrir ou à

데리다는 이 구절을 독해하면서, “그러므로 닿는다(접촉한다, 건드린다, 만진다)는 것은 존재에 있어서, 존재자의 존재로서, ‘~와 함께l’avec’가 자기나 타자와 접촉하는 것이다”라고 해석한다. 그런 후, 데리다가 이 구절에서 추출하여 그 의미를 묻는 것은, “기원에 닿는다(기원에 접촉한다, 기원을 만진다, 기원을 만진다)는 것은, 그것을 벗어나는 것이 아니다. 그것은 고유하게proprement 기원에 노출되는(제시되는) 것이다”라는 구절이다. 그것은 다음과 같은 명확한 물음의 형태로 발화된다.

그러나 어떻게 그(당시)는, ‘전유(고유화) 가능’하지 않은 어떤 기원에 우리가 ‘고유하게(고유한 방식으로) 노출된다’고 말할 수 있는 것일까? 나는 그에게 물어봐야겠다. 나 자신도 왜 이런 글을 감히 쓰려 하지 않았는지 자문하고 있기 때문이다. 이런 기원에의 노출의 ‘고유성’에 대한 이 솔직한 긍정, 이 확신에 대해서, 내가 어떤 못들은 체하는 sourde 저항, 그리고 아마 철학적 경직성이나 엄밀성으로

enfouir derrière ce toucher lui-même, derrière l’« avec » de la co-existence. »
Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p. 32. (『複数ニして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、2005年、p. 46.)

위장한 어떤 두려움을 대립시킬 것임을 그는 미리 알고
있다.²⁶⁾

여기서 분명히 커다란 쟁점이 부상한다. 아마도 이 쟁점에 관한 데리다와 낭시의 대화는 데리다의 이 질문 전부터, 지하 깊
이 숨어 있는 형태로 계속되었을 것이고, 당연히 『촉각』의 출
간 이후에도, 심지어 데리다의 사후에도 낭시 안에서 은밀하게
계속되고 있는 게 아닐까? 특히 데리다가 이 구절에 대한 주석
에서, 낭시의 사유에 모종의 ‘재전유’의 몸짓이 있음을 지적할
때,²⁷⁾ 그 말이 낭시에게 강한 응답을 촉구했을 것임은 어렵지

26) « Mais comment peut-il dire qu'on est « proprement exposé » à une origine qui n' est pas « appropriable »? Il faudra que je lui demande. Comme je me demande à moi-même pour quoi je n'aurais jamais osé écrire cela. Il sait d'avance que là sans doute j'opposerais une sourde résistance, peut-être une peur déguisée en raideur ou en rigueur philosophique, à cette franche affirmation, à cette assurance quant à la propriété d'une exposition à l'origine...» Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 133. [前掲書, p. 225.]

27) 데리다는 앞의 인용문에 이어진 대목에서 이렇게 묻는다. “그러나 이것 이외에 고유화의 양태는 없는 것일까? 고유한 방식으로 그것 자체인, 어떤 기원의에 (앞서 본) ‘고유한’ 노출(제시) 속에, 어떤 유보, 전유의 궁극적 방도를 간파할 수는 없을까? 어떤 재전유의 방도를?”

« Mais n'y a-t-il pas d'autres modes d'appropriation ? Et ladite exposition propre à une origine qui serait proprement elle-même, ne pourrait- on y déceler encore une

않게 상상할 수 있다.

데리다가 거론하는 『복수 단수인 존재』의 해당 구절에서 낭시는 바타유의 『불가능한 것』 1부 「쥐 이야기」의 한 구절을 인용하고 이를 기원에 대한 자신의 논고와 관련시킨다. 주인공 디아누스는 수첩에 이렇게 적는다. “우리에게는 도달할 수단이 없다. 진리에, 우리는 도달한다. **요구된** 지점에 우리는 갑작스레 도달하며, 인생의 남은 시간을 그 잃어버린 순간을 찾는 데 소비한다. 그러나 얼마나 자주 우리는 그것을 놓치는가. 그것은 바로 그것을 찾는 것이 우리를 그 순간에서 벗어나게 한다는 이유 때문이다.”²⁸⁾ ‘도달하다atteindre’라는 단어는 디아누스가 연인인 B를 생각하며 글을 써서 그녀의 존재에 도달하고자 하는 자신의 욕망을 기술할 때 사용되고 있다. 다만 여기서는 에로틱한 경험에서 그 육체에 접촉하는 것이 문제가 아니다.

réserve, l'ultime ressource d'une appropriation ? D'une réappropriation ? » Jacques Derrida, *ibid.*, p. 134. **〔同書、p. 225〕**

- 28) « Nous ne disposons pas de moyens pour atteindre: à la vérité nous atteignons; nous atteignons soudain le point qu'il fallait et nous passons le reste de nos jours à chercher un moment perdu; mais que de fois nous le manquons, pour cette raison précisément que le chercher nous en détourne... » Georges Bataille, *L'Impossible, Romans et récits*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2004, p. 500. ; 조르주 바타유, 『불가능』, 성기수 옮김, 워크룸프레스, 2014.

디아누스는 B라는 여성의 사념^{思念}과 감정을 포함한, 그 특이한 존재에 도달하고 싶어 하는 것이다. 낭시는 이 바타유의 말을 지렛대 삼아, 연인들에게 한정되지 않는 복수의 존재자들의 함께-존재로 파악된 기원에 대한 자신의 사유를 전개한다. 바타유의 텍스트에서, 디아누스가 ‘진리’인 순간에 도달한다고 쓴다고 해도, 동시에 이 텍스트는 그것에 도달하는 길이 결여되어 있으며, 찾지도 않았을 때 이 순간이 찾아온다고 말하는 것이며, 이 순간을 어떤 주체가 계산에 의해 자신의 내부로 끌어들이는 외부로 해석하기는 어려울 것이다. 다른 한편, 바타유가 같은 구절의 후속 부분에서 “갑자기 B의 마음이 내 안에 있다”고 적을 때, 여기서 볼 수 있는 것은 양자의 ‘마음’의 융합 상태가 아니라, 또 B의 ‘마음’을 대상으로 파악=전유하는 것도 아니며, 그것들의 기묘한 병존상태의 돌발적 도래라고 해야 할 것이다. 마찬가지로 낭시도 고찰 대상이 된 ‘기원’이 복수성을 띠며, 또 이것에 ‘닿는다(접촉하는)’ 것이 주체가 자신의 고유성을 부정한 후, 소외된 고유성을 재차 부정함으로써 재전유^{re-appropriation}하는 변증법적 과정으로 이해되지 않는다고 말한다. 게다가 “기원에 닿는다(접촉한다, 건드린다, 만진다)”는 것은 기원에 고유한 방식으로 노출된다는 것”이라고 쓴 낭시는 이 접촉^{接觸}이 ‘기원’에의 도달이 아님을 강조한다.

진리의 기원에 대해, 우리는, 서로 그리고 그 밖의 존재자

의 면전에 놓일 때마다 접속한다accéder. 접속이란 ‘현존(현전) 속에 도래하는 것’이다. 그러나 이 ‘현전성’ 그 자체는 복수의 특이성의 배치(재위치, 위치조정, dis-position)이며, 간격화이다. 그 때문에 현전성이란 ‘현존(현전)에의 도래’에 안에 있을 뿐이다. 우리는 어떤 사물이나 어떤 상태가 아니라 도래에로 접속하는 것이다. 우리는 접속에로 도달하는accéder 것이다.²⁹⁾

“어떻게 해서든 전유(고유화) 불가능한 것에 고유한 방식으로(고유하게) 노출될 수 있는가”라는 데리다의 물음에 대한 낭시의 간접적인 대답을 여기서 찾아볼 수 있지 않을까? “고유한 방식으로(고유하게)”라는 표현이 함축하는 것은 ‘접촉=접속accès’에 선행하는 존재자의 고유성 혹은 동일성이 아니다. 아마 이 표현이 의미하는 것은, 한편으로 자율적이고 동일성을 가진 개인으로는 이해되지 않는, 다른 존재자와의 관계 속에서 특수한

29) « À la vérité de l’origine, nous accédons autant de fois que nous sommes en présence les uns des autres et du reste de l’étant. L’accès est le « venir en présence », mais la présence elle-même est la dis-position, l’espacement des singularités. La présence n’est pas ailleurs que dans le « venir en présence ». Nous n’accédons pas à une chose ou à un étant, mais à une venue. Nous accédons — à un accès. » Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p. 32. [前掲書、p. 47.]

편차(偏差), 기울기를 띠는 특이한 존재자가 그 특이성을 따라서 ‘접촉’한다는 것 아닐까? 다른 한편으로, “고유한 방식으로(고유하게)” 생기는 접촉이 “현존(현전)에의 도래”라고 적혀 있는 것으로 보아, 여기서 문제가 되는 것은 모종의 사건이라고 생각해야 할 것이다.

그러나 『촉각』에서 제시된 데리다의 두 가지 물음에 대한 낭시의 응답은 데리다의 물음을 선취하는 것인 양 『복수 단수인 존재』에서 볼 수 있을 뿐만 아니라, 그 이후의 텍스트에서도 명확한 형태로 나타날 것이다.

3. 이미지, 시간, 사건

2003년에 출판된 『이미지의 심층(지변)에서』에는 회화와 영화 등 표상(재현) 예술에서 이미지의 작용을 다루는 여러 논고가 수록되어 있는데, 「가면의 구상력」에서는 표상작용, 구상력(상상력)에 대한 철학적 문제가 논의되고 있다. 거기서 고찰 대상이 되는 것은 주로 『순수이성비판』에서 칸트의 상상력(구상력)에 대한 분석, 그리고 『칸트와 형이상학의 문제』에서 하이데거가 그 내용을 독자적으로 해석한 부분이다. 낭시는 칸트가 구상력(상상력)에 대해 근대 최초로 표상(재현)적이지 않고 통각적으로 그 대상 자체를 구축하고 생산하며 지식을 제공하는 능력을 인정했다고 한다. 그리고 이 지식은 대상뿐 아니라 그 주체도

구성하며 상상 불가능한 것까지도 제시한다고 한다. 말할 것도 없이, 여기서 낭시가 주목하는 것은, 단순히 칸트가 현대예술에까지 이르는 근대의 새로운 표상작용의 모습을 정식화했다는 것이 아니다.

낭시는 **지성**에 의한 개념의 통각 전에 상상력(구상력)이 순수 직관에 의해 도식을 형성한다는 것의 중요성을 인정하고, 이를 모든 이미지의 조건이며, 표상 주체의 구성의 조건이라고 까지 여긴다. “도식은 개념과 감성적 소재의 통일의 형상을 미리 열고 예시하는 것이다.”³⁰⁾ 게다가 도식은 단순히 상상력의 산물이 아니라 상상력 자체를 상상하고 산출한다고 한다. 그리고 낭시는 이 도식론의 중요성을 간파한 하이데거가, 칸트가 명확하게 정리하지 않은 예상=모델Vorbild, 사상寫像, Abbild, 모상模像, Nachbild의 세 가지를 구별하고, 모든 사상寫像은 사물을 모사하는 동시에 사물이 자기를 나타내는 방식도 모사하고 있다는 점에 주목한다. 하이데거는 사상寫像(초상)의 모상(사진)을 만듦으로써 복제를 복제하는 경우도 사정은 똑같다고 말하며,

30) « Le schème pré-voit ainsi et pré-ouvre la vision de l'union (ou comme union) du concept (une chose, quelque chose, plusieurs, toutes choses...) et du matériau sensible (multitude proliférante, magma ou plasma qui n'est aucune chose). » Jean-Luc Nancy, *Au fond des images*, Galilée, 2003, p. 153. [『이미지의奥底で』西山達也、大道寺玲央訳、以文社、2006年、p. 183.]

사진에 찍힌 테스마스크를 예로 들고 있다. 사진은 그 자체와 동시에 마스크를 나타내고, 마스크는 그 자체와 죽은 자를 가리키는 것이다. 그러나 그것은 죽은 자가 자기를 나타내는 방식을 함축하는 것이며, 죽은 자가 자신을 나타낼 수 있는 것이 된다. 어쨌든 하이데거가 말하고자 하는 것은, 모든 상像의 심층에 우리를 향한 시선으로서 자기(가 무엇을 닮았는지)를 보여주는 것으로서의 상像의 사상寫像이 있다는 것이며, 자기의 사상寫像의 선취가 있다는 것이다.

이렇게 낭시는 『칸트와 형이상학의 문제』에서의 하이데거의 분석을 참조하면서, 칸트가 말하는 도식을 항상 자기 자신에게 선행하고 자기 자신을 계승하는, 표상의 예견적 규칙으로 추출한다. 따라서 자기 자신에 대한 견해는 자신의 예견 속에 있으며, 항상 도래할 것이며, 또한 항상 지나간 것으로서 생겨나며, 자기에게 고유한 형상을 바라보지 않는다고 한다. 이 점에서 상상력(구상력)의 도식은 시간으로 이해되는 것이다.

이리하여 시간은 ‘순수 이미지’, 혹은 ‘도식-이미지’다 (22절). 이것이 의미하는 것은 다음과 같다. 즉, 그 수용 가능성recevabilité와 동일한 증여 가능성에 의한 선-증여 pré-donation에 선행하지 않는 어떤 주어진 현재(직전, 객체적인 것, Vorhanden)도 아니다. 그것은 Vor-stellung de sa Stellung,

즉 주어진 현재의 위치position의 선행하는 위치설정
 préposition이다. 그러므로 상상력은 시간인 것이다.³¹⁾

초기 데리다의 논고에서, 칸트 및 칸트를 해석하는 하이데거가
 차이화의 운동으로서 시간을 설명하는 데 성공하지 못하고, 현
 재=지금을 특권화함으로써 시간을 ‘비감성적 감성태’로서 주
 관의 내면에서의 자기동일성自同性(자기축발)으로 환원시켜 버
 렸다고 한다면, 낭시는 여기서 항상 선-증여에 의해 이중화=차
 이화되는 현재를, 칸트를 출발점으로 삼고 또 하이데거에게 이
 끌리면서 사고하고 있다고 말할 수 있지 않을까?

논고를 마무리하기 전에 낭시는 자신을 그렇게 보이도록 내
 놓을 수 없는, 데스마스크의 예상豫像인 죽은 자의 예로 돌아간
 다. 시선(눈빛)이 없는 죽은 자의 얼굴은 바라보는 것의 후퇴退隱
 의 모습이다. 그런데 낭시는 바로 이것이 도식화를 행하는 상
 상력을 구성하는 예견적 규칙의 경위라고 말한다.

죽은 자의 용모顏貌가 보여주지 않고 보여주는, “후퇴退隱하면

31) « Ainsi le temps est-il « l'image pure » ou « l'image-schème » (§22), ce qui
 signifie qu'il n'y a aucun présent donné (Vorhenden) qui ne soit précédé de la
 pré-donation de sa donabilité qui est identiquement sa recevabilité: Vor-stellung
 de sa Stellung, préposition d'une position. L'imagination est donc le temps...»
 Jean-Luc Nancy, *ibid.*, p. 163. (同書、p. 196.)

서 자기를 보여주는 것”의 운동이 은폐화/비은폐화의 운동(遊動)으로서의 알레테이아의 논리에 의해 하이데거가 훗날 사유하는 존재의 개피(開披, 개방)라는 창시적 사건(생기·사건, 性起)을 은밀하게 준비하는 것이 아니었느냐고 물은 후, 낭시는 다음과 같이 결론을 내린다. 상상력의 근원에 이미지화되지 않은 비형상적인 것에로의 접근 불가능한 접근이 있으며, 하나의 이미지의 집합은 ‘그것 자신의 소묘와 전-흔적과 선견(先視, 예견)’에서만 보존·유지되며, 그 전-흔적은 이미지화되지 않은 이미지를 하하는 것이다. 그리고 그것이 ‘바라보는 것의 후퇴(退隱)’로서의 죽은 자의 용모(顔貌)를 예로 들어 이해됨으로써 분명히 드러나는 것은, 이미지는 다른 것(타자)에서 유래하며, 자기 직관적인 자기 자신에서 유래하는 것이 아니라는 점이다. “이미지의 심층(저변)에는 상상력이 있으며, 상상력의 심층(저변)에는 다른 것(타자)”³²⁾이 있다. 도식성의 비밀이란 동일화 가능하고, 전유/고유화 가능한 상상력은 없다는 것이라고 낭시는 말한다. 따라서 닿을(만질, 건드릴) 수 없는 것, 상상 불가능한 것을 기원으로 하는 상상력의 자기 촉발은 일어나지 않는다. 『축각』에서 테리

32) « Au fond de l'image il y a l'imagination et au fond de l'imagination il y a l'autre, la vue de l'autre, c'est-à-dire la vue sur l'autre et l'autre en tant que vue - qui s'ouvre aussi, par conséquent, en tant qu'autre de la vue, non-vue prévoyante. »
Jean-Luc Nancy, *ibid.*, p. 176. (同書, p. 211.)

다의 첫 번째 물음에 대한 낭시의 응답이 여기에 있다.

다른 한편, 데리다는 『촉각』의 마지막 장 「Salve〔해피엔딩〕」에서 자신의 외부에서만 고유성을 가진다고 낭시가 이야기했던 신체를 논하면서, 낭시의 신체론에서는 자기 촉발의 내부에서 발견되는 ‘이타_{異他} 촉발’이 문제가 되고 있음을 인정하고 있다는 점도 간과해서는 안 될 것이다. 그 과정에서 데리다는 서두에서 살펴본 2004년 대담에서 낭시가 언급한 ‘탈-전유(탈-고유화, exappropriation)’ 개념을 사용한다. “낭시는 내가 타자에 의해, 가능한 재전유(재고유화) 없이 비가시 속에서 **당계〔만저지계, 접촉되계〕** 되는 바로 그 순간에 심장(마음) 자체가, 동일성 그 자체가 (이 단어의 모든 의미에서) 스스로를 탈-고유화(탈-전유, s' exproprie)하는 장임을 알고 있는 것이다.”³³⁾ 상상력에 대해서는 자기 촉발의 운동에 재전유 과정을 지적했던 데리다가, 신체가 문제가 될 때는 자기 촉발의 한복판에서 작용하는 “이타_{異他} 촉발”을 인정하고 있다고 이해해야 할까?

33) « Nancy sait que le cœur même est le lieu où, à tous les sens de ce terme, le même lui-même s'exproprie, à l'instant même où je suis touché invisiblement par l'autre, sans réappropriation possible. » Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 342. **〔前掲書, p.578.〕**

남시는 『복수 단수인 존재』에 수록된 (데리다가 왜 그런지 『축각』에서는 참조하지 않는) “사건의 불시 기습(돌발성)”³⁴⁾에서 이미 무^無의 가시성이 모든 가시성의 조건이라는 『칸트와 형이상학의 문제』의 논리를 언급했다. 그리고 남시는 『존재와 시간』의 “근원적 시간성”을 검토하는 과정에서 데리다의 「우시아와 그람메」에서의 하이데거의 시간 개념 해석을 언급하면서 “근원적 시간성”도 “현전성으로서의 시간”인가라고 묻고 있다.³⁵⁾ 그리고 “근원적 시간성”이란 오히려 “자기 자신에게

34) [옮긴이] 무엇을 번역한 단어인지 추측하기 어렵다. 남시의 이 책의 목차는 다음과 같다. “1. Que nous sommes le sens / 2. Les gens sont bizarres / 3. Accéder à l'origine / 4. La création du monde et la curiosité / 5. Entre nous, philosophie première / 6. Être singulier pluriel / 7. Co-existence / 8. Conditions d'une critique / 9. Comparution / 10. Spectacle de la société / 11. Mesure de l'« avec » / 12. Corps, langage / 13. Analytique co-existenciale.” 여기서 위의 단어와 가장 가까워 보이는 것은 ‘Comparution’이다. 보통 ‘함께-출현’한다는 의미에서 ‘공현’으로 번역된다.

35) 사건으로서의 시간 그 **생기**에 있어서의 시간을 논한 구절에 첨부된 각주에서 남시는 적고 있다. “그러므로 이것은 『존재와 시간』의 주요 개념인 ‘근원적 시간성’과 관련된 문제이다. 이러한 개념은 그 자체로 (이미 현전하고 그 자체와 동질적인) 현전성으로서의 시간 개념에 종속되어 있을까, 아니면 거기에서 벗어난 것일까? 그것은 하이데거 철학 자체에 내적인 논쟁, 이어서 데리다와 바타유 사이의, 게다가 데리다 자신 안에서 벌어진 (『우시아와 그람메』와 『시간을 주다』의 예를 들면 60쪽을 비교하라) 논쟁의 가장 중요한 쟁점이다. 그러나 아마 그것은 자기 자신에 선행하고,

선행하는 현전성”이며 “존재라는 사건”이라고 말한 후에, 『칸트와 형이상학의 문제』에서의 자기 촉발을 거론하고 있다.

낭시는 초월론적인 구상력의 직관에 의한 도식 형성이 존재론적 인식이라고 지적하는 하이데거의 해석을 참조하면서, 현상하는 것 없는 도식성이 “순수한 형상(광경)”의 생산이며, “순수한 형상”은 시간의 노출(외시, 바깥-제시, ex-position)라고 말한다. 이런 무의 **바라봄**, 형상 없는 형상은 존재의 존재양태로서의 시간, 존재라는 사건이 한순간에 그려내는 흔적이라고 낭시는 얘기한다.³⁶⁾ 그리고 아마 이 사건은 전유 불가능하면서, 특이

자기 자신보다 선-존재하는, 자기 자신에 대해 이질적인 현전성이라고 생각해야 할 것이다. 그리고 거기에는 (존재라는) 사건이 있는 것이라고 » «
 Donc, une affaire de « temporalité originaire », le concept majeur de *Sein und Zeit*. Un tel concept est-il lui-même encore soumis à celui du temps de la présence (déjà présente et homogène à elle-même), ou s'en excepte-t-il ? C'est l'enjeu le plus important d'un débat sans doute interne à Heidegger, puis ouvert entre Derrida et Heidegger, voire entre Derrida et lui-même (comparer *Ousia et grammè* et *Donner le temps*, p.60 par exemple). Mais peut-être faut-il penser que c'est la présence qui se précède - qui se présente -, étérogène à elle-même, et que c'est là l'événement (de l'être). » Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p. 194. [前掲書, p. 303.]

36) 낭시는 다음과 같이 적고 있다. “이런 조건하에서, **불시 기습(돌발성)**의 도식성이 필요하다고 한다면(그것은 필요하며, 우리는 이를 위해 시간을 보내고 있다), 그 자체로서의 **불시 기습(돌발성)**의 파악의, **불시 기습(돌발성)**에 대한 감각스러운 파악의 아при오리한 조건들(그것은 바로 도식성

그 자체라고 할 수 있을 것이다)을 획득해야 할 것이다. 왜냐하면 도식성이 모든 형상에 선행하는 ‘순수한 광경’의 생산이라면, 그리고 ‘순수한 광경’ 그 자체가 ‘순수한 자기의 촉발’로서의 시간의 노출(외시, 바깥-제시) (칸트의 책 22절, 25절 참조)이라면, 그것은 순수한 자기의 촉발에 있어서, 광경이 바라보고 있는 자기를 보고 있는 것이며, 즉 아무것도 보지 않는다(무를 본다)는 것이다. 일반적 도식성은 원리적으로 무엇인가에 대한 모든 가시성의 가능성의 조건으로서의 무의 가시성이다. 무엇인가에 대한 모든 광경에 있어서, 광경은 우선, 아무것도 보지 않는, 아무것도 판별하지 않는 순수한 광경으로서, 그러나 이미 바라보여진 것으로서의 자기 자신을 바라보는 것이며, 그리고 그런 한에서, 전방(앞쪽)에, 자기의 바깥에, 아무 형상이 아닌 것, 무의 형상을 바라보는 것이다. 그것은 존재라는 사건이 한 순간에 그려내는(흔적화하는), 놀라운 형상 없는 형상이다.” « Dans ces conditions, s'il fallait un schématisme de la surprise - et il le faut, c'est à quoi nous sommes occupés ici: il faut se donner les conditions a priori d'une saisie de la surprise en tant que telle, d'une saisie surprise de la surprise - on pourrait dire que c'est, tout justement, le schématisme même. Car si le schématisme est la production d'une « vue pure », antérieure à toute figure, et si la «vue pure » est elle-même l'ex-position du temps comme « affection pure de soi » (cf. Kantbuch, § 22 et 35), c'est que dans l'affection pure de soi la vue se voit voyant et ainsi voit - (le) rien. Le schématisme en général est principalement la visibilité de rien comme condition de possibilité de toute visibilité de quelque chose. Dans toute vue de quelque chose la vue se voit d'abord comme vue pure, voyant rien, n'y voyant rien - et pourtant déjà « vue », et en tant que telle en avant, hors de soi, rien de figure et figure de rien - cette surprenante figure sans figure que trace en un éclair l'événement de l'être. » ibid., p. 200.(同書、 p. 312.)

한 존재자들에게 자기의 ‘바깥’에서의 고유화, 현전에의 도래를 가져다주는 사건이기도 할 것이다.

마지막으로, 차연이란 생기·사건(고유화)(Ereignis, appropriation)과도, 탈생기·탈사건(탈고유화)(Enteignis, expropriation)와도 상이한 다른 것이라고 한 강연 「차연」에서의 정의³⁷⁾를 데리다가 『시간을 주다』에서 더 심화시키고, ‘증여=사건’으로서의 시간을 고찰함으로써 ‘탈전유exappropriation’ 개념을 창출했다면, 2014년의 멕시코 강연에서 낭시는 데리다가 말하는 “불가능한 것으로서의 순수 증여”를 언급하면서, “불가능한 증여란 시간의 가

37) 데리다는 「차연」의 결말 부근에서 “차연에는 고유한 본질이 없다”라고 말하는 구절에 주를 달고, 다음과 같이 적었다. “차연이란 존재론적 차이의 종류의 ‘일종이 아니다. ‘현전성을 주는 것이 생기性起하다(고유화하다)의 고유성이다(« Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens »)라면 (「시간과 존재」, 『사고의 내구성』, Fédiér 옮김, Plon, 1968, p.63.), 차연은 어떤 의미에서도 고유화(전유)의 과정이 아니다. 차연은 고유화(전유)의 과정의 정위定位(고유화/전유, 생기·사건)도 아니고, 그 부정(탈고유화/탈전유, 탈생기·탈사건)도 아니고, 다른 것이다.” « La différence n'est pas une « espèce » du genre différence ontologique. Si « la donation de présence est propriété de l'Ereignen » (« Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens ») (« Zeit und Sein », in *L'endurance de la pensée*, Plon, 1968, tr.fr. Fédiér, p.63), la différence n'est pas un procès de propriation en quelque sens que ce soit. Elle n'est ni la position (appropriation) ni la négation (expropriation), mais l'autre. » Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 27. (前掲書, p. 271.)

능성 그 자체가 아닌가'38)라고 주장했음을 지적해두자.

38) 낭시는 2014년 10월 멕시코에서 열린 미출판 강연 「시간의 선물(현재)」에서 말한다. “그러므로 ‘증여’가 문제입니다. 원하신다면, 데리다에 대해 한 마디 더 간결하게 말하자면, 저는 다음과 같이 얘기하고, 데리다에 대해, (특히 『시간을 주다』에서) 데리다가 말하는 것에 다음과 같이 덧붙일 것을 제안합니다. ‘불가능한 증여’란 기부^{donation}나 대상이나 교환(등)의 어떤 형식에서도 ‘증여’의 순수성에는 도달할 수 없다는 것이며, 그 ‘불가능한 증여’란 시간의 가능성 그 자체이며, 혹은 아마 시간 ‘그 자체’일 것이라고.” « Donc le « don », si vous voulez, pour dire encore un mot très rapide à propos de Derrida, je proposerai de dire, d’ajouter à Derrida, à ce que dit Derrida — en particulier dans *Donner le Temps* — que le « don impossible », c’est-à-dire dont on ne peut pas atteindre la pureté du « don » sous aucune forme de donation, d’objet, d’échange, etc., le don impossible, c’est la possibilité même du temps — ou peut-être le temps « lui-même ». » Jean-Luc Nancy, « Le présent du temps », conférence prononcée le 23 octobre 2014 à Universidad del Norte au Mexique(texte inédit).

[옮긴이] 다음 사이트에서 접할 수 있다. <https://www.redalyc.org/pdf/854/85443639002.pdf>