

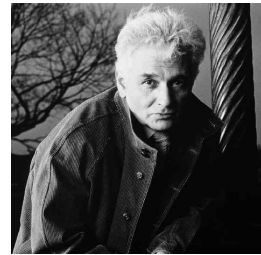
데리다의 삶과 철학의 재조명

정해욱 (부산대학교)

jeonghaeook@gmail.com

I

자크 데리다Jacques Derrida는 프랑스 철학자이지만, 미국의 학계에서 주목을 받기 시작함으로써 세계적 명성을 획득했다. 그가 미국의 학계에 입문한 것은 1966년 존스 홉킨스 대학 초청 강연회에서였다. 여기서 예일대학의 폴 드만 Paul De Man과 만나 의미 있는 교류를 시작하면서 데리다는 해체론을 대표하는 고유명이 되었다. 오늘날 반드시 인문학자가 아니라 할지라도 데리다나 해체 deconstruction에 대해서 들어보지 않은 사람은 드물 것이다. 실제로 문학비평에서 정치학, 법학, 혹은 건축학에 이르기까지, 그리고 페미니즘에서 인종주의, 다문화주의, 포스트식민주의, 좀 더 폭넓게 말해서 다양한 문화연구에 이르기까지 데리다의 영향을 받지 않은 분야를 찾기란 어렵다.



반면, 데리다는 그의 유명세만큼이나 평생에 걸쳐서 수많은 논란에 시달렸다. 한국의 학계에서도 데리다가 소개된 지는 이미 30년 이상이 지났지만, 미국이나 세계의 다른 곳과 마찬가지로 한국 학계에서도 데리다는 모든 진리의 거점과 구조를 허물기만 하는 상대주의자라거나, 대안없는 허무주의자라고, 때로는 이해할 수도 없는 난잡한 이론가라는 비난이 따라다닌다. 물론 새로이 등장하는 이론이 초기에 강한 저항에 부딪히는 것은 충분히 있을 수 있는 일이다. 데리다의 스승이라고도 할 수 있는 알튀세르L. Althusser나 푸코M. Foucault가 그랬고, 라캉J. Lacan의 경우에는 정신분석학회에서 쫓겨나기까지 했다. 그러나 시간이 지나면서 학계에서 인정받게 되고 많은 추종자를 낳았던 그의 선배들과는 달리, 데리다는 그 유명세에도 불구하고, 부고를 알리는 기사에서조차 수많은 논란에 시달렸다.¹⁾

2004년 췌장암으로 떠나간 데리다의 죽음 앞에서 비난의 글로 추모사가 채워진 이유가 무엇일까? 단지 그의 글이 어렵고 난해하기 때문일까. 물론 데리다의 키워드--“불가능한 가능성”the impossible-possible, “메시아 없는 메시아주의messianism without messiah,” 개념도 단어도 아닌 차연différance 등--에서 보듯 데리다의 글은 겉으로 보기에는 모호한 아포리아aporia로 가득 차 있다.

그러나 우리가 데리다와 더불어, 데리다와 함께, 그의 텍스트 속으로 들어갈 때, 우리는 그 어떤 저명한 이론가보다 텍스트를 자세히 읽는 데리다를 발견하게 된다. 그는 후설E. Husserl에서 헤겔G. Hegel, 하이데거M. Heidegger, 벤야민W. Benjamin, 레비나스E. Levinas 푸코, 프로이트S. Freud, 라캉, 마르크스K. Marx 등에 이르기까지 서구 철학에 발자취를 남긴 수많은 대가들을 호출한다. 그러나 그는 푸코를 읽을 때는 푸코가 되고, 하이데거를 읽을 때는 하이데거가 되며, 프로이트를 읽을 때는 프로이트가 된다. 좀 더 정확히 말하면 그는 푸코보다 더 푸코적이 되고, 하이데거보다 더 하이데거적이 되고 프로이트보다 더 프로이트적이 된다. 그는 어떤 텍스트를 읽을 때에도, 텍스트에 충실하고, 글자 하나, 자구 하나 소홀히 하지

1) 대표적인 예로 뉴욕타임즈(The New York Times)에 실렸던 Jonathan Kandel의 부고기사 참조.

않는 자세히 읽기의 대가다. 그의 독서 방법은 결코 파괴를 위한 망치질이 아니라, 오히려 그의 독서는 귀한 유물을 찾아내서 그것의 원형이 사라질까, 조심스레 붓질하는 고고학자의 그것에 가깝다. 텍스트에 몰두하는 데리다에 대한 미국 학계의 초기 열광을 고려한다면, 90년대를 전후하여 일군의 비평가들에 그가 과도한 비판의 대상이 된 연유는 무엇일까?

미국 학계가 데리다에 대한 환대에서 거부로 돌변하게 된 촉매는 외부에서부터 연유한다고 보아야 할 것이다. 1986년 폴 드만의 2차대전 중 나치 신문에 글을 기고한 사실이 알려졌을 때 미국의 지성인들은 커다란 배신감과 분노를 표했다. 그러나 데리다는 폴 드만을 비난하지 않았다. 드만에 대한 데리다의 복잡한 논평은 한마디로 요약하기는 어렵지만, 학계는 데리다의 태도가 어쨌든 비난보다는 옹호에 가깝다고 판단했다. 이것이 촉매가 되어, 스승인 푸코가 참석한 자리에서 푸코를 해체했고, 스승까지는 아니라 할지라도 정신분석의 대가 라캉에 맞서서 프로이트를 읽었다는 점, 그리고 알튀세와의 오랜 친밀한 관계에도, 당시까지 소개된 데리다의 글들은 좌파적 색채가 없었다는 점²⁾ 등이 뒤늦게 호출되기 시작하면서 데리다가 좌파도 우파도 아닌 상대주의자로 매도되기 시작한 것으로 보인다. (한국에 데리다가 소개되기 시작할 무렵이 바로 이즈음이라는 것을 고려한다면 한국 학계의 데리다에 대한 애증은 몇몇 핵심 번역서의 가독성이 낮았다는 점도 있지만 단지 번역의 문제로만 보이지 않는다.)

동서양을 막론하고 사람들은 대부분 죽음 앞에서는 비난을 멈춘다. 그리고 좌파에도 우파에도 영향을 끼칠 수 없는 별것 아닌 철학자라면, 데리다가 그렇게 강력하게 비난의 대상으로 호출되어야 할 필요는 없다. 죽음이란 대상의 상실이며, 상실된 대상에 대한 애도나 추모는 엄밀하게 말해서 죽은 자를 위한 것이 아니라, 산 자를 위한 것이다. 애도는 살아있는 자에게 상실을 극복하게 해주는 장치다. 그래서 프로이트의 논의를 빌자면 살아남은 자의 애도는 대상에서 리비도를 분리하는 입사introjection 작업이 되어야 한다. 그러나 데리다의 죽음 앞에서까지 중단되지 못하고 오히려 비난의 형식으로 과도하게 투여된 리비도는 과연 어디에서부터 출몰하는 것일까? 이것은 어쩌면 데리다에 대한 애도가 성공하지 못할 것임을, 그의 죽음 이후에도 어떤 축귀 의식에도 굴복하지 않는 불길한 유령을 데리다에서 보았기 때문은 아닐까?

나는 데리다의 삶과 사유를 관통하는 가장 잘 알려진 키워드는 “차연” 혹은 “차이”다. 그러나 이 차이는 재현의 장에서 포착되는 유비analogy에 의한 차이가 아니다. 오히려 이것은 프로이트나 하이데거의 용어인 친숙한 낯설음uncanny, umheimlich³⁾에 가깝다. 그러나 프로이트는 언캐니를 일종의 예고의 장애로 보았고, 하이데거는 그것이 존재신학과 연결될 가능성을 열어놓았다. 라캉의 사유를 빌자면 이것은 욕동drive의 운동이며, 주체에게 엄청난 고통을 안겨주는 주이상스Jouissance를 야기한다. 이것은 상징계와 관계하는 것이 아니라 실재와 관계하기에, 주체의 실재와의 직접적 대면은 정신병을 유발한다고 보았다.⁴⁾ 그러나 선배들의 논의에서처럼 차이의 활성화가 정신병이나 정상성의 장애로 연결된다면, 과연 사회에서 고유한 몫을 가지지 못한 경계인들은 언제나 항상 보호감찰대상이 되어야 하고, 수용소를 벗어날 수 없

2) 『마르크스의 유령들』이 출판된 것은 1993년이며, 그 이전에는 데리다를 예일학과의 일원으로 생각했기 때문에 좌파적 성향의 지식인들도 데리다를 옹호하지 않았다.

3) 프로이트에 의하면 heimlich는 “집의 일부를 구성하는, 낯설지 않은, 친숙한, 길들여진, 은밀한, 감추어진”이란 의미가 있으며, unheimlich는 “고통스럽고 불안스러우며 매우 이상한 공포를 불러일으키는, 은밀하고 감추어져야 할 어떤 것이 겉으로 드러나는 것”이라고 부른다. (Freud, "Uncanny", SE, 1919. 프로이트 전집에서는 “두려운 낯설음”으로 번역되어있다. (『예술, 문학, 정신분석』 프로이트 전집 14권, 정장진 옮김, 열린 책들, 1997, 401-452쪽.)

4) 설명.

을 것이다.

그러나 데리다는 정신질환으로 연결되지 않는 실재와의 대면을, 어떤 구원의 신학과 연결되지 않는 차이를 활성화하기를 원했다. 데리다를 제대로 읽은 독자라면 데리다의 차이는 기존의 이항관계로 묶여 있는 짝패의 연결고리double-bind를 잘라내는unbind 운동을 “언제나 이미” 지향하고 있다는 것을 알 것이다. 이 차이는 실체가 아니라 자아와 주체, 나아가 이것이 속한 공동체와 민족의 안녕과 안전을 위협하는 어떤 불쾌한 유명이다. 이렇게 본다면 데리다를 과도하게 비난했던 비평가들은 어쩌면 데리다가 말하는 차이를 그의 글 속에서 제대로 확인했던 사람들이 아닐까?

사실 차이의 철학자들이 천수를 누리고 행복하게 살았던 경우를 찾아보기는 어렵다. 바타이유는 말할 것도 없이, 니체나 알튀세, 푸코나 들뢰즈 같은 이론가들도 정신병동에서 말년을 보내거나, 정신치료를 받거나 자살로 생을 마감했다. 이들에 비하면 데리다는 상대적으로 안정된 삶을 살다간 셈이다. 물론 이것은 어디까지나 상대적이고 비교 우위 같은 것에 불과하고, 과학적으로 증명될 수 있는 것도 아니다. 따라서 사소한 차이를 조금이나마 엿보려면 우리는 데리다의 삶을, 데리다가 생전에 남긴 흔적을 따라가 보아야 한다.⁵⁾

데리다는 프랑스령 알제리에서 1930년 다섯 남매 중 셋째로 태어났다. 어머니가 유대인이었기 때문에 12세인 1942년 알제리 반유대정책으로 다니던 학교에서 쫓겨났다. 어린 나이에 그는 영문도 모른 채 널리 퍼져 있는 유대인 혐오증을 견뎌야 했다. 당시는 일명 홀로코스트로 불리는 독일의 반유대정책이 정점으로 치닫고 있을 때였지만, 그에게 반유대는 정치의 문제나 정책적 차별의 문제는 아니었다. 그에게 돌을 던진 것은 어른들이 아니라 주변의 아이들이었고, 동네 친구들이었다. 그들은 그에게 ‘dirty Jews, dirty Jews’라고 외치며 돌을 던졌다.⁶⁾ 그러나 그를 더 힘들게 한 것은 그가 유대인 학생만 따로 수용하는 에밀 모파스Emile Maupas 중등학교(당시 공직에서 쫓겨난 유대인들이 세운 학교)의 엄격성이었다. 1942-43년 동안 그는 학교에 가지 않았고, 축구를 하며 시간을 보냈다. 그의 말에 의하면 그 자신이 바로 부랑아Voyous였다. 2차대전이 끝나고 다시 원래 다녔던 학교(벤 아크논 리세)로 복귀하지만, 1947년 대학입학 자격시험을 재수 끝에 합격하고, 1948년 대학 입학을 위해 프랑스 파리로 간다. 그러나 또다시 기숙사 생활과 시험 스트레스를 견디지 못하고 신경쇠약, 불면증 등에 시달리다가 1951년에야 비로소 파리 고등사범학교에 입학한다. (알튀세와 친구를 맺고 푸코의 강의를 듣는다) 1955년에는 교사자격시험에 실패한다(57년 합격). 1957년 알제리 독립전쟁이 한창일 때 알제리에서 군복무를 하게 된다(부르디외와 친구). 1959년 프랑스에 돌아와서 최초의 강의를 시작한다. 알제리 독립을 전후하여 가족 모두 프랑스에 이주, 정착하게 된다.

1966년 존스 홉킨스 대학의 초청강연 이후 미국에서 크게 환대를 받았고, 1967년 『글쓰기와 차이』*Writing and Difference*, 『그라마톨로지』*Of Grammatology*, 『목소리와 현상』*Speech and Phenomena*을 연이어 발표하면서 70년대 이후 세계적인 명성을 얻었음에도 1980년 프랑스에서 폴 리퀴르의 후임으로 공석이 된 교수직에 교수들의 반대로 임용되지 못한다. 1981년에는 프라하 반체제 인사를 지원하다가 구속되고, 푸코 등의 프랑스 지식인의 지원과 미테랑 대통령의 노력으로 석방된다. 그 후 1992년 케임브리지 대학에서 명예교수직의 받기는 했지만 수많은 논란에 시달리게 된다. 프랑스 바깥에서 시작된 이 논란은 2002년

5) Geofferey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*. (1993)

6) Derrida 다큐멘터리 영화.

경 책장압 판정을 받고 2004년 사망할 때까지도 계속 그를 따라다니게 된다.

그의 삶을 적응과 동화의 문제로 요약될 수 있을 것이다. 살아남으려면 알제리에서의 생활터전을 포기하고 프랑스로 이주한 그는 작게는 프랑스 교육제도, 그리고 전체 프랑스 문화 나아가 유럽 전체에 적응해야 했고, 나아가 동화되어야 했다. 청년기의 극심했던 신경증과 우울증은 그의 생존을 위협하는 모든 적대적 환경 속에서 소수자로서, 경계인으로 살아간다는 것이 얼마나 힘든 일인가를 보여주는 표지일 것이다. 물론 그는 레비나스처럼 포로수용소에서도 지내지 않았고, 파울 첼란처럼 홀로코스트를 직접 경험하지도 않았지만, 설사 그가 유대인 사회에 대한 소속감을 느끼지 못한다손 치더라도, 알제리에서뿐만 아니라 유럽의 전역에 퍼져 있던 유대인에 대한 편견과 싸워야 했다. 2차대전이 단지 전쟁이 벌어지는 현장의 문제만이 아닌 것처럼 홀로코스트 역시 독일이나 독일령에서의 문제만은 아니었다.

바로 이 지점에서 데리다는 그가 적응해야 하는 유럽이란 무엇인지, 그가 적응하지 못하고 뛰쳐나온 유대인이란 누구인지부터 생각하기 시작한 것 같다. 유대인은 스스로를 선택된 민족으로서 호명하면서 자민족중심주의를 확연히 드러내지만, 유대인의 자민족 중심성을 비난하고 억압하는 유럽은 스스로를 세계로서, 보편으로서 호명함으로써 사실상 세계의 한 지역에 지나지 않는다는 사실을 숨긴다. 즉 “The Jews are undoubtedly a race, but they are not human”라는 히틀러의 주장이 히틀러 개인의 주장이나 일부 독일인의 것일 뿐인가? 유럽은 보편의 이름으로, 비유럽을 야만으로 명명하고 그들을 계몽해야한다는 명목으로 식민지를 개척하고, 그들의 영토를 침범하지 않았는가? 서구형이상학은 보편의 이름으로 제국주의 유럽을 정당화하는 거대한 관념체계는 아닌가?

물론 데리다는 유럽 비판에만 몰두하지 않는다. “유럽의 가치만이 당연하고 자명한 진리가 아니다”라는 선언만으로써는 소수자에게 가해지는 위협이 사라질 수 있는 것은 아니기 때문이다. 데리다가 유대인이라고 해서 그가 모든 유대인을 희생자로서의 특권적 위치를 허용하는 것도 아니다. 최근의 이스라엘-팔레스타인의 경우에서도 보듯, 한 때 희생자의 위치에 있었던 어떤 인간도 가해자로 변모할 수 있기 때문이다. 그래서 데리다는 예수의 살해 위에 세워진 기독교, 모세의 살해 위에 세워진 유대교, 부친살해를 통해 세워진 문명. 모든 기원(설화) 속에 삭제하에 존재하는 설립적 폭력/힘(founding violence)에 주목한다. 설립적 폭력은 설립의 순간에 보존의 약속을 기입하고, 보존의 약속을 기입하면서 원폭력을 지운다. 따라서 정립은 이미 자기보존적 반복을 전제로 한다. 이것은 문명에만 해당되는 것이 아니다. 주체화 과정 역시 마찬가지다. 주체는 사회에서 받아들여지지 않는 모든 다른 속성의 포기(살해)와 동시에 발생한다. 주체로 살아가기(living on) 위해서는 발생적 폭력을 당위적인 것으로 받아들여야 한다.

따라서 데리다에게 중요한 것은 설립적 폭력과 보존적 폭력 사이의 간격내기이다. 이 간격내기는 다른 말로 하자면, 차연 혹은 차이다. 이 차이는 재현의 장에서 포착되는 유비(analogy)에 의한 차이가 아니라, 프로이트나 하이데거의 용어를 빌면 그것은 친숙한 낯설음(uncanny, *unheimlich*)⁷⁾에 해당한다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 프로이트는 언캐니를 일종의 애고의 장애로 보았고, 하이데거는 그것이 존재신학과 연결될 가능성을 열어놓았다. 라캉의 사유를 빌자면 이것은 욕동(drive)의 운동이며, 주체에게 엄청난 고통을 안겨주는 주이상스를 야기한다. 이것은 상징계와 관계하는 것이 아니라 실재와 관계하기

7) 프로이트에 의하면 heimlich는 “집의 일부를 구성하는, 낯설지 않은, 친숙한, 길들여진, 은밀한, 감추어진”이란 의미를 가지며, unheimlich는 “고통스럽고 불안스러우며 매우 이상한 공포를 불러일으키는, 은밀하고 감추어져야 할 어떤 것이 겉으로 드러나는 것”이라고 부른다. (Freud, “Uncanny”, SE, 1919. 프로이트 전집에서는 “두려운 낯설음”으로 번역되어있다. (『예술, 문학, 정신분석』프로이트 전집 14권, 정장진 옮김, 열린 책들, 1997, 401-452쪽.)

에, 주체의 실재와의 직접적 대면은 정신병을 유발한다고 보았다.

그러나 데리다는 정신질환으로 연결되지 않는 실재와의 대면을, 어떤 구원의 신학과 연결되지 않는 차이를 기존의 이항관계로 묶여 있는 짝패의 연결고리(double-bind)를 잘라냄으로써 활성화하기를 원했다. 즉 데리다의 해체는 이 차이의 활성화를 위한 것이며, 선배들의 논의에서처럼 차이의 활성화가 정신병이나 정상성의 장애로 연결된다면, 과연 사회에서 고유한 몫을 가지지 못한 경계인들은 언제나 항상 보호감찰대상이 되어야 하고, 수용소를 벗어날 수 없을 것이다.

1966년 미국에서 데리다가 첫 강연을 시작했을 때 데리다는 프랑스 구조주의자로 소개되었다. 구조주의란 세계를 관계에 의해 체계적으로 분류하고 배열하고자 하는 거대한 시도다. 지나치게 단순화시킨 정의이긴 하지만, 시간적인 것, 감정적인 것, 심리적인 것까지 모든 것에는 움직이는 보이지 않는 체계와 구조가 있다고 믿었고, 구조주의자는 이 구조의 발견에 헌신했다. 구조주의에 의하면, 인간 역시도 어떤 구조 혹은 체계의 산물이며, 세계라는 큰 기계의 한 부속품이고, 인간의 자율적인 판단 혹은 변덕까지도 체계가 허용하는 범위에서 이루어지는 것이다. 구조주의는 시간마저도 공간화한다. 즉 아마존은 원시 공간이고, 첨단 테크놀로지의 건물은 미래 공간이다. 세계를 인간을 배제한 구조로서 설명하는 방법은 세계가 참여한 권력관계의 산물이라는 점을 가리고, 참여한 권력 투쟁의 장인 현실을 괄호로 묶는다. 그리고 객관적이고 과학적인 서술일수록 지배와 착취의 구조를 투명하게 보이지 않게 만든다.

사실 그가 스스로를 포스트구조주의자라고 지칭한 적은 없지만, 그의 첫 강연에서부터 포스트구조주의는 시작된다. 그러나 포스트라는 접두어는 “너머, 벗어난”과 동시에 “시간적으로 이후”라는 의미를 지니고 있지만, 그것이 만들어낸 표상은 뒤에 따라오는 명사를 완전히 넘어서거나 벗어날 수 없는 곤경을 보여준다. 데리다의 경우, 이 곤경은 유럽을 벗어나서 다른 곳을 상상할 수 없는 소수자로서의, 경계인으로서의 좌절이며, 아무리 폭군적이라 할지라도 그 속에서 생존을 모색할 수밖에 없는 데모스(demos)⁸⁾의 운명이자 곤경이다. 이 곤경에 맞서서 그가 시도한 것은 보이지 않는 구조를 보편적 원칙으로 호명하는 구조를 드러냄으로써 구조가 그 자체로 만들어진 것임을, 구조의 허구성을 드러내고 그 구조의 발생적 기원의 자리에서 친숙하지만 낯선, 그래서 공포스러운 어떤 것에 주목하고자 했다. 미국 학계의 데뷔는 구조주의로 했지만, 그가 겨냥하는 것은 구조주의만이 아니라 서구 형이상학 전체였고, 이 작업은 그의 죽음 직전까지 이어진다.

II

(1) 해체구성 (Deconstruction)⁹⁾

일본학자인 이즈츠가 ‘해체구성’ deconstruction을 어떻게 번역하면 되겠느냐는 편지에 대한 답장으로 쓴 「일본인 친구에게 보내는 편지」¹⁰⁾에 의하면, 해체구성은 하이데거의 『칸트와 형이상학의 문제』에 실린 독일어 ‘파괴’ Destuktion에서 가져온 개념이지만, 하이데거의 개념과 차이를 두려고, 그는 프랑스어 사전을

8) 그리스어로 어중이 떠중이라는 뜻이다.

9) 한국에서 주로 “해체”로 번역하지만 해체구성이 좀 더 데리다의 의미에 가깝다.

10) Derrida, “Letter to a Japanese Friend,” 1987. Trans. David Wood and Andrew Benjamin. *A Derrida Reader: Between the Blinds*, eds. Peggy Kamuf. New York: Columbia UP, 1991, 270-6쪽.

뒤져서 deconstruction이라는 단어를 찾아내었다고 한다. 'deconstruction'에서 구성한다는 것에 초점을 두면 구조주의적이기도 하지만, 'de'에 초점을 두게 되면 그것은 반구조주의적인 것이기도 하다. 이것은 자민족중심주의를 포함하여 로고스중심적이고 음성중심적인 모든 종류의 구조들을 분절하고 해체하기 위해 고안되었다. 그러나 접두사 de가 부정적 뉘앙스를 풍기게 한다 할지라도, 해체구성이란 분석이나 비판이 아니다. 분석이 아닌 이유는 구조의 해체가 더 해체할 수 없는 기원으로 퇴거하는 것이 아니기 때문이며, 비판이 아닌 이유는 칸트의 용례에서 보듯이 비판이란 결정이자 선택이자 판단이 되기에 그것이 궁극적으로 해체 대상이 되기 때문이다. 그래서 해체구성은 동일자로 변형될 수 없는 사건이다. 그러므로 해체는 차연이나 대리보충과 개념적 유사성을 갖는다.

(2) 차연(defférance)¹¹⁾

데리다의 차연은 처음 소개될 때 부터 오해도 많고 논란도 많이 된 개념이었다. 데리다를 언어유희만 즐기는 학자로 몰아가게 된 이유도 아마 이 개념의 이해방식과는 무관하다고 할 수가 없다. 따라서 그의 “차연”의 첫부분을 요약 인용한다.

글자 한자에 대해 말하겠다. 독자들이 자꾸 Difference의 오자로 간주했다. 그래서 나는 오늘 a가 만든 언어 놀이에 대해서 살펴보고자 한다. 차연은 단어도 아니고 개념도 아니기는 하지만, 나는 이것을 잠정적으로 차연이라는 단어, 혹은 개념으로 부르겠다.

우선, 나는 e를 a로 대체함으로써 차연이라는 경제의 일반 체계(the general system of this economy)를 보여 주고자 한다. 다른 한편, 여러 방향으로 의미가 서로 얹히고 설켜있는 짜임의 복잡한 구조를 보여주고자 차연을 묶음, 다발로 부르겠다.

표기의 차이는 문자로 기록될 수 있을 뿐이지 소리로 들리지 않는다. e를 a로 대체한 것은 헤겔의 『백과사전』Encyclopaedia에서 a가 대문자로 표기될 때 이집트의 피라미드에 비유될 수 있다고 말해서다. 차연의 a는 (피라미드처럼) 말이 없고 들리지 않으며 침묵 속에 비밀을 간직한 무덤 같다. 피라미드의 돌은 폭군의 죽음을 선포하는 것이다.

표음문자에서 a의 침묵은 표음문자가 존재하지 않는다는 것을 상기시킨다. 표음문자라는 것은 비음성적 기호가 체계 속으로 들어올 때만 기능할 수 있다. 차연은 밖으로 노출될 수 없다. 차연이 밖으로 표출될 때는 사라지는 것으로서 등장한다. 차연은 나타나는 현상을 위협에 처하게 하는 사라짐이다. (In every exposition it would be exposed to disappearing as disappearance. It would risk appearing: disappearing.)

차연이 존재도 본질도 아니지만, 이해하기 쉽게 만들고자 그것을 존재하는 것처럼 묘사하겠다. 그러나 그것은 존재의 범주가 아니다. 존재고 말할 수 있으려면 그것은 있거나 없다고 말할 수 있어야 하기 때문이다. 차연이 단어도 아니고 개념도 아니지만, 이것이 뭔지를 밝히려면 의미 분석이 필요하다. 이런 식으로 차연을 가시적으로 만들지 않으면 전혀 이해되지 않을 우려가 있기 때문이다.

차이를 의미하는 불어 differer는 라틴어(differre)에서 왔으며, 두 가지 다른 의미를 가지고 있다. 첫째는 나중에 연기하는 작용이며(the action of putting off until later), 시간을 고려하는 작용이며(of taking account of time), 경제적 계산을 작동시키는 힘의 작용, 즉 시간내기(temporization)다. 이 시간내기는 공간의 시간내기이며, 시간의 간격(공간)내기, 즉 시공간의 기원적 구성이다.(this temporization is also temporalization and the becoming-time of space and the becoming-space of time, the "originary constitution" of time and space.)

11) 차연보다는 차이, 差移 등의 번역어가 훨씬 더 좋은 번역이다. 차연으로 번역했을 때, 가장 큰 손실은 음성중심주의를 해체하고자 했기에, 발음은 같고, 문자를 달리 표기한 데리다의 의도를 살리지 못한다는 점을 인정하지만, 독서의 편의와 접근성을 고려하여 좀 더 대중화된 용어인 차연을 그대로 사용하였다.

두 번째 의미는 일반적이고, 쉽게 식별 가능하다. 즉 같지 않다. 다른 것이 되는 것. (차이를) 식별할 수 있는 것을 말한다.

이를 데리다가 든 사례(9-11)을 이용해서 설명해보자면, 쌍둥이 빌딩의 붕괴 그 자체만으로 사건이 되는 것이 아니라, CNN과 같은 매체를 통한 보도와 동시에 사건이 된다. 보도가 없다면 폭격의 충격은 상당히 감소하였을 것이다. 주말, 휴일의 교통사고, 아프리카의 에이즈 사망자, 서구 이외의 장소에서 일어나는 지진이나 태풍과 같은 자연재해 등은 은 9-11보다 압도적으로 많은 수의 사망자를 내어도 9-11과 같은 대사건으로 간주하지 않는다(*The Beast* 360-38). 이것은 우리가 사실이라고 믿는 사실fact이 인공적으로 만들어진 허구적 이야기와 떼려야 뗄 수 없이 붙어 있음을 의미한다. 이것이 데리다가 말하는 인공현실성artificiality이다. 바로 이 결코 분리할 수 없이 붙어 있는 짝패double의 간극 만들기, 이 짝패가 사실은 이음매가 어긋나 있다out of joint는 것을 밝히는 것이 바로 간격내기다. 그래서 이 간격내기는 차연인 동시에 해체다. 들머리에서 말했듯이 해체(차연)은 (보도 등에서) 드러나지 않고 숨겨져 있어야 하는 어떤 내밀한 것secret을 노출하기에 친숙하면서도 낯선 것uncanny이며, 드러남과 동시에 사실, 진리라고 믿었던 것이 완전하지 않다는 것을 보여주기에 대리보충supplement이 된다.

(3) 『그라마톨로지』¹²⁾

『그라마톨로지』는 서구의 음성로고스중심주의나 플라톤, 아리스토텔레스, 루소, 헤겔, 후설 등 서구의 대가들이 구축해놓은 현전의 형이상학을 비판하기 위한 것으로, 말, 글이라는 이분법을 가능하게 만든 형이상학의 전제를 무너뜨리고자 하는 것이다. 하지만, 이것은 기존의 이분법을 거꾸로 뒤집어 말보다 문자가 중요하다는 주장이 아니다. 사실 문자 속에도 음성이 들어 있고, 음성 언어 속에도 문자가 기입되어 있다. 문제가 되는 것은 음성 자체, 목소리 자체, 혹은 발화 자체가 아니라, 음성 언어를 특권화 시켜서, 말쑤이 시공간을 초월한 투명하고 의문의 여지없는 진리를 구현한다는 사유 속에 들어 있는 폭력이다.

여기서 진리와 보편성에 대한 추상화된 비판보다 한국을 비롯하여 한자문화권에 속하는 동아시아, 혹은 이집트, 라틴 아메리카의 잉카, 마야 문화 등 비유럽권 문자 체계가 논의되는 방식을 구체적 예로 든다면 음성 중심 사유의 문제점이 더 명확히 드러날 것이다. 『일반언어학 강의』에서 소쉬르는 “언어와 문자는 분명히 구별되는 기호 체계이며, 문자의 유일한 존재 이유는 언어를 표상하는 데 있다”¹³⁾고 주장

12) 데리다가 사용하는 ‘문자’ (écriture/writing)는 문자 대신 문자기록이라고 번역하는 예도 있다(김재화·진태원 번역, 『에코그래피』(민음사, 2002) 역주 6, 78-79쪽). 데리다는 세포의 정보를 기록해둔 유전자 코드나 대수 등 기존에 문자로 생각되지 않았던 영역으로 문자의 개념을 넓히고 아주 좁은 의미에서 문자를 쓰인 말로서만 간주해온 서양의 전통 자체를 폭력으로 간주하고 있다. 따라서 데리다의 문자를 기록으로 번역하는 것은 의미상으로는 대단히 근접한 번역인 것은 사실이지만(기록보다는 ‘표기’가 더 정확할 수도 있다), 이 번역어를 채택하지 않은 것은 데리다의 문자가 갖는 전복적 의미를 희석하지 않는가 하는 우려 때문이다. 물론 기존의 문자 개념이 많은 문제를 지니고 있기 때문에 ‘gramme’ (영어는 gram)을 문자를 대신하는 새로운 어휘로 사용할 것을 데리다는 권한다(*Positions* 26쪽). 그렇다면 ‘gram’을 기록으로 번역하고, ‘écriture’를 문자로서 번역한 『읽기이론, 이론읽기』(장경렬·이소희·고갑희 옮김, 한신문화사, 1999)는 용어 번역에 많은 고민과 토론을 거쳐움을 반증하는 사례이다. 그러나 ‘gram’ 역시 그리스어로 문자를 지칭한다. 따라서 여기서는 기존에 우리가 쓰는 어휘인 문자의 문제를 부각시키기 위해서 écriture는 ‘문자’로, 데리다가 문자를 대신하는 새로운 용어로 사용하길 원하는 ‘gram’이 포함된 그라마톨로지는 원어 그대로 옮긴다. 참고로 중국에서 『그라마톨로지』는 《論文字學》으로 옮겼고, 일본에서는 우리와 같이 음역하여 ‘그라마톨로지’라고 쓰지만, ‘표기학’이라고 옮긴 경우도 보인다.

13) Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin, 1959, Trans. Roy Harris, Illinois: Open Court, 1986. 24쪽.

하고, 표음문자만을 연구대상으로 삼고 다른 문자 체계를 의도적으로 배제했다. 그 주된 이유는 표의 문자, 설형문자, 그림 문자 등을 포함한 비 알파벳 문자는 음성언어를 발음 그대로 복제하여 그 현전성을 전달하기 위한 도구로 정의되는 서구 문자관에 맞지 않기 때문이다. 이것은 그림 문자, 상형문자 등은 진화가 덜 된 문자 체계라거나, 상형자의 특성을 아직도 완전히 탈피하지 못하고, 여전히 보존하는 한자는 일종의 미완성된 알파벳이라고 생각하는 경향과 맥락을 같이한다. 즉 문자 없는 문화는 원시문화로, 표의문자를 사용하거나 표의성을 여전히 간직하는 한자문화는 진화가 덜 된 문화로 간주하는 것은 표음문자가 언어의 발달단계에서 최종적이라는 인식에서 연유하는 것이다. 그리고 이것은 음성언어가 문자에 우선한다는 전통적 인식의 소산으로, 음성언어에 특권을 부여함으로써만 표음문자가 모든 문자에 대표성을 떨 수 있다.

그렇다면, 과연 음성언어는 문자보다 더욱 근원적이고, 순수한 현전성을 갖는가? 플라톤에 의하면 음성언어 즉 말은 “영혼 안에 쓰인” 것으로 문자 언어인 “글보다 뛰어나고 효과적”이며, “영혼의 본성에 대해서 통찰하도록 하고 그 각각의 본성에 맞게 알맞은 말을 발견하여 답론을 질서 짓고 배치하도록 한다.”¹⁴⁾ 음성언어는 농부가 적절한 곳에 적절한 양으로 씨를 뿌리는 것에 비유되고, 문자는 장소를 가릴 것 없이 아무렇게나 씨를 뿌려대는 농부에 비유된다. 즉 문자는 똑같은 것만을 계속해서 반복하며, 영혼 안의 지식을 전달하지 못하고 영혼 외부의 표식으로 자기 자신을 반복한다. 그래서 플라톤에게 문자는 약이라기보다는 독이라는 의미에서 ‘파르마콘’ pharmakon과 동의어가 되는 것이다.

소쉬르와 함께 근대의 사유를 이끌었던 레비스트로스 역시 이러한 플라톤의 유산을 이어받아 말을 신성한 것으로, 문자는 신성한 사회를 타락하게 한 ‘독’이라고 주장한다. 이와 관련하여 두 개의 일화가 『슬픈 열대』에 나온다.¹⁵⁾ 레비스트로스는 브라질의 남비과라를 문자가 없는 원시 부족으로 이해한다. 이곳은 고유명, 즉 자신에게 주어진 신성한 이름을 발설하는 것이 금지된 곳이기도 하다. 그에게 가장 원시적인 사회는 문자의 독이 침범하지 않은 사회이다. 남비과라 사회를 분석하면서 그는 원래 신성했던 이 사회에 문자가 도입되면서 타락하게 되었다고 주장한다.

남비과라에서 유일하게 서구문자의 기능을 이해한 부족장은 자신이 백인의 문자를 알고 있기 때문에, 서양과 물물교환을 성공적으로 중개하면서 권력을 강화하고자 했다. 레비스트로스는 이 사례를 들어 문자가 모든 문화활동의 원천인 동시에 문화가 항상 억압하여야 하는 그 자체의 구조에 관한 위험한 지식으로 개념화했다. “나의 가정이 맞다면 문자의 일차적 기능은 의사소통의 도구이지만, 결국에는 다른 인간들의 노예화를 용이하게 한다”(292). 하지만, 과연 레비스트로스의 분석처럼 남비과라 사회의 타락이 문자의 속성에서 기인하는 것일까? 레비스트로스는 다음과 같이 말한다.

내가 일단의 어린아이들과 놀고 있었던 어느 날, 친구에게 맞은 여자 아이 한 명이 있었다. [...] 그러자 그 아이는 내 곁에 와서 무엇인가를 비밀스럽게 속삭였다. [...] 그 아이는 복수를 하려고 내게 자신을 때린 친구의 이름을 알려준 것이다. [...] 그 후 조그만 공모가 이루어졌고 그때부터 아이들은 어른들의 이름을 어렵지 않게 알려주었다. (270-71)

이것은 문자가 아니라 레비스트로스는 이방인의 존재 자체가 남비과라 사회에 대한 강력한 위협이자

14) Plato, "Phaedrus," *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Carins, Princeton: Princeton UP, 1961, 276-77쪽.

15) Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques: An Anthropological Study of Primitive Societies in Brazil*, New York: Atheneum, 1964, 286-97쪽.

위반임을 명확히 나타내는 사례이다. 앞서 말했던 부족장 일화에서도 문자가 가지는 속성 그 자체에서 위반이 생겨난다기보다는 그들이 한 번도 본 적이 없는 종지와 연필을 나누어 주는 행위 자체에서 위반이 생겨난다. 종지와 연필은 그 자체로 그들과 다른 세계에 속하는 서구인이 가져온 뭔가 신기한 물건이자, 그들을 더 풍요롭게 해줄 일종의 선물이다. 물론 이 선물은 제한 경제 내에 위치한다. 그들은 종지와 연필을 가지고 무엇을 할까, 한참 망설이다가 호리병 밖에 새겨진 것과 같은 ‘점선’과 ‘빗금’을 한껏 그려놓는다. 이 모습을 관찰하면서 레비스트로스는 그들에게 ‘문자’가 없을 뿐만 아니라 문자에 대한 개념조차 형성되어 있지 않다고 생각했다.

하지만, 이 지점에서 과연 그가 무엇을 보았는가? 그의 시선은 전형적인 유럽인의 그것이다. 아이가 거울에 비친 자신의 모습을 보면서 자기 이미지를 구성하듯이, 그는 남비과라 족을 보면서 서구인이자 유럽인인 자신의 이미지를 상상하고 투사한다. 꿈속에서 갑자기 어린아이가 되어 있는 자신을 바라보듯이, 그는 머나먼 이국의 땅에서 어린아이가 되어 있는 유럽을 본다. 달라진 것은 분명히 장소인데 *dis-placement*, 그의 시선은 먼 옛날의, 혹은 신석기 시대쯤의 유럽을 장소로 포착한다. 그래서 부족장의 일화가 실려 있는 「문자의 교훈」 장의 후반부는 남비과라 부족이 아니라, 타락한 유럽의 이미지가 부족의 이야기를 대신한다. 레비스트로스는 결코 남비과라 부족을 유럽과는 독립적으로 존재하는 다른 문화라고 생각하지 못했고, 유럽의 과거, 혹은 유럽을 비추는 거울의 이면으로 생각했다. 그는 유럽적 사고의 울타리 속에서, 그가 볼 수 있는 것만을 볼 수 있었을 뿐이었다.

물론 레비스트로스가 의도적으로 다른 세계를 비하하고자 했던 것은 아니다. 그는 당대의 진보적 지식인이었고, 유럽의 경계 바깥에 있는 부족이나 민족들을 가능한 한 객관적으로 소개하기를 원했다. 따라서 그는 문자라는 독이 침투하기 이전의 사회는 이상적인 사회라고 생각했고, 유럽의 문자가 이 사회 속으로 침투하자마자, 서로를 착취하고 지배하고자 했으므로 타락의 원인이 유럽 문화에 있다는 유럽 비판적 입장을 취했다. 따라서 데리다의 레비스트로스의 비판은 개인에 대한 비판이 아니라, 서구 지식 전반에 걸쳐서 내면화되고 보편성으로 격상된 서구를 중심으로 간주하는, 유럽 중심의, 주체 중심의 원근법에 대한 비판이다. 과연 남비과라 부족에게 문자가 없었을까? 유럽인으로서의 그의 지각이 작동하기를 멈추는 곳에서, 즉 유럽의 원근법이 작동하지 않는 곳에서 그의 눈은 갑자기 보기를 멈추고, 자신의 지식을 동원하여 상상의 이미지를 만들고, 그것을 객관적인 것처럼 제시한다.

한편, 고유명을 발설하면 안 된다는 남비과라 부족의 금기는 레비스트로스의 시선 속에 어떻게 포착되는가? 레비스트로스는 문자가 없다고 간주되는 남비과라 사회에서 ‘고유명’을 절대적으로 특이한 음성언어로 인식하고, 마치 창세기의 이름짓기처럼 문자 이전의 현전성을 가장 잘 보존하고 있다고 생각한다. 그래서 고유명과 관련된 부족의 금기는 레비스트로스에게 유럽에서는 찾아보기 어려운 현전성에 대한 향수를 불러일으킨다. 그러나 과연 고유명은 정말 고유할까? 어느 사회에서나 고유명은 그것이 소속되어 있는 문화와 전통을 벗어날 수 없다. 누군가 나의 이름을 부르면 나는 대답한다. 고유명은 이런 식으로 개인의 정체성과 밀접하게 결합한다. 고유명은 “나”라는 개인의 독특한 속성이 아니라 내가 태어나면서 다른 누군가에 의해 붙여진 이름이다. 이름이 돌림자 형태를 띠는 경우가 많은 한국의 이름 체계도 마찬가지다. 이름은 그 자체로 고유하고 특이한 것이 아니라 코드화된 가능성들의 체계 속에서 개인의 소속이 어디인가를 보여준다.

이러한 맥락에서 고유명은 고유한 것이 아니며 절대적 개인성이란 불가능하다. 무의식과 독립적으로 존

재하는 의식이 존재하지 않듯이, 타자의 흔적과 어떤 식으로든 관계하지 않는 절대적 개인은 불가능하다. 이것은 고유명이 개인과 무관함을 설파하기 위해서가 아니라 개인이란 언제나 불가능한 경험에 의존한다는 것, 즉 타자와 관계 맺음 없는 고유한 개인이란 존재하지 않는다는 것을 말하기 위함이다. 개인이 개인으로 존재하려면 타자와의 관계 맺음이 이루어져야 하고 이 관계 맺음은 개인이 개인으로 고유하지 않음을, 절대적 개인이 불가능함을 말한다. 그러므로 “고유명이 유일한 존재의 현전에 한정된 유일한 호칭이라는 것은 기원신화에 불과하다.”¹⁶⁾ 따라서 고유명이 고유한 것으로 인식되는 관례는 사회적 도덕적 의식에 의하여 자기 정체성을 보장해주는 도장으로 사후구성된 것이다. 데리다가 주장하는 것은 바로 이 사후성을 드러내는 것이요, 삭제된 사후성을 드러냄으로써, 우리가 당연하다고 생각하는 인식의 폭력을 드러내는 것이다.

(4) 힘과 폭력 -- 『법의 힘』, 『불량배들』

국어사전에 의하면 폭력의 첫 번째 뜻은 "난폭한 힘"이며 "사람이 불법적이고 부당한 방법으로 행사하는 물리적인 강제력"이 두 번째 뜻이다. 그러나 어원을 살폈을 때 暴은 "별[日]이 나왔을 때[出] 두 손으로[扌] 벼[米]를 말리는 형상"이며 여기에 불법적이거나 부당하다는 뜻은 없다. 벼를 말릴 수 있는 강력한 힘force이라는 뜻일 뿐이다. 영어사전에서도 violence는 폭풍과 같은 강력한 힘이 첫 번째 뜻이며 두 번째 뜻이 부당한 힘이다. 그러나 우리말이나 영어에서는 폭력을 주로 두 번째의 뜻으로 사용하고, 부당하지도 정당하지도 않은 강력한 힘을 폭력이라고 일컫지 않는다.

독일어에서 폭력을 의미하는 게발트Gewalt에는 단지 부당한 힘뿐만이 아니라 적법한 권력, 공적인 힘이라는 뜻도 포함되어 있다. 게발트란 어휘 속에서는 폭력이 반드시 불의와 연관되지 않는다. 독일어를 모국어로 하는 하이데거나 벤야민Walter Benjamin의 폭력 논의는 정당한 폭력과 부당한 폭력을 아우르는 게발트(Gewalt)에 초점이 맞추어져 있다.¹⁷⁾ 그러나 데리다는 여기서 한 걸음 더 나아가 정당성legitimacy에 입각한 폭력(Gewalt)과 정당성을 모르는 힘force을 구분하지 않는다. 데리다의 폭력의 정의는 우리말 폭력의 어원처럼 그저 강력한 힘이다. 그래서 데리다에게 “텍스트의 바깥”이 없듯이 폭력의 바깥은 없다. 그러나 폭력에 바깥이 없다는 것은 무슨 뜻일까? 데리다는 폭력의 바깥이 없을 뿐만 아니라 폭력을 구성하는 핵심이 살인이나 폭행과 같은 물리적인 행위도 아니라고 주장한다(“Force of Law” 280). 살인이나 폭행과 같은 분명한 폭력이 폭력의 핵심이 아니라면, 데리다는 폭력으로 과연 무엇을 말하고자 하는 것일까?

이러한 데리다의 주장을 좀 더 쉽게 이해하기 위해서 지젝을 조금 우회해보겠다. 사실 지젝의 『폭력』은 데리다를 호출하지는 않지만, 최소한 이 책의 서문은 데리다의 폭력론에 대한 보다 대중화된 판본으로 읽힐 수 있다. 여기서 지젝은 폭력을 주관적subjective 폭력과 객관적objective 폭력으로 나누고 객관적 폭력을 다시 상징폭력symbolic violence, 체계 폭력systemic violence으로 나눈다.

그에 의하면 주관적 폭력은 정상상태의 혼란을 의미한다. 이것은 정상적인 상태가 아니라고 주체가 판단하는 경우로서 가시적 폭력이며, 상해, 살인, 폭행과 같은 행위를 포함해서 우리가 폭력이라는 단어로써 상기할 수 있는 범죄와 테러 행위, 사회 폭동 같은 것을 일컫는다. 그러나 이것만으로 폭력을 설

16) Derrida, *Of Grammatology*, 109쪽.

17) Benjamin, Walter. "Critique of Violence." Peter Demetz, Ed. *Walter Benjamin: Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Schocken, 1978. 277-300.

명하기에 충분하지 않다. 이것은 세 가지 폭력 가운데 가장 가시적인 폭력의 일부에 불과하다. 우리는 폭력이 “명확히 식별가능한 행위자가 저지르는 행위”라고 정의내리고 싶어하지만, 그것은 “근본적인 폭력을 가리는 환상”에 지나지 않을 수 있기 때문이다”.

비이성적 폭발로 보일 수 있는 주관적 폭력을 이치에 맞게 한 것이 체계의 폭력이다. 체계의 폭력 역시 가시적일 수도 있지만, 주관적 폭력의 뒷배경으로 물러나서 작용할 때는 쉽게 식별되지 않는다. 예를 들어 민중을 착취했다고 구소련에서 쫓겨난 부르주아들은 실제로 나쁜 행위를 자행한 것은 아니며, 대부분 폭력을 혐오하는 사람들이었다. 실제로 거리에서 사람들이 굶어 죽어가고 있음에도 경제의 기초가 탄탄하다고 말하는 지식인들 역시 대부분 폭력에 반대하는 사람들이다. 후기자본주의적 상황에서 효율성을 문제로 비정규직을 양산하는 제도가 동일노동을 하면서도 저임금에 시달리게 하는 것이지, 비정규직을 고용하는 개별 고용주가 폭력을 직접적으로 행사하는 사람들이 아니라는 뜻이다. 이들이 행사하는 폭력은 직접적인 신체적 폭력은 아니지만, 신체적이거나 구체적 폭력보다 훨씬 더 광범위하고 훨씬 더 잔혹하다. 이 경우 폭력의 근절은 폭력을 직접 행하는 개인의 처벌에 있는 것이 아니라 제도나 법의 개선을 통해서 이루어져야 한다.

그러나 이보다 더 근본적인 폭력이 있다. 그것이 언어의 폭력이자 상징의 폭력이다. 앞서 말했듯 우리는 정상상태와 폭력을 구분한다. 폭력은 정상상태에 속하지 않는다. 그러나 정상이라고 우리가 규정하는 바로 그것이 최고의 폭력이다. 겉으로 보기에 언어는 대화와 소통을 전제로 하며, 사회화의 기초이기 때문에 폭력의 포기를 수반한다. 언어 속으로 들어온다는 것은 직접적인 폭력을 포기한다는 것이며, 이것이 인간의 인간성을 구성한다. 그러나 직접적인 폭력을 포기하기 때문에 인간은 동물보다 더 폭력적일 수 있다.

라캉이 언어가 사물을 죽인다고 말했듯이, 언어는 사물을 있는 그대로 표상하는 것이 아니다. 사물의 한 속성을 사물 그 자체로 축소하여 사물을 의미의 세계로 기입한다. 금Gold이 금으로서 가치를 지니는 것은 금이 썩지 않는 속성 때문이다. 언어 상징을 통하여 금은 속성으로 축소된다. 언어의 본질화하는 능력이며 이 능력 속에 가장 큰 폭력이 존재한다. 인종차별이 자행되던 19세기 미국에서 흑인이 백인과 다른, 인간 이하의 인간-subhuman이자 타자로서 구성되었다면 생물학적으로 흑인이 열등하기 때문이 아니라, 열등한 자로서 상징화되었기 때문에 혹독한 차별에 시달려야 했다. 주체의 구성 역시 정상과 비정상의 나누는 상징화된 표준에 따른다. 주체가 언어를 배울 때, 즉 사회화 과정을 통과할 때 자아는 사회에서 받아들여지지 않는 다른 모든 속성을 포기해야 한다. 그렇지 않다면 인간은 정상적인 삶을 살아갈 수가 없다.

데리다가 신체적인 폭력이나 물질적인 폭력이 폭력의 핵심을 구성하지 않는다는 것은 바로 이와같은 의미에서 이다. 데리다에 의하면, 우리가 나를 타자와 구분하고 타인을 타자이라 칭할 때 타자는 나와 같은 자아의 위상을 부여받는다. 즉 타자는 나의 행위의 수용자가 될 때 호명되고 주체로서 인정된다. 즉 나의 인식으로 타자가 환원될 때 타자는 나의 타자가 된다. 이때 타자는 나의 행위의 간접적 대상이며, 내가 이해할 수 없는 존재가 아니라 내가 이해할 수 있고 인식할 수 있는 타자로 만들고자 폭력이 발생한다. 타자는 나의 타자와 완전히 일치하지 않기 때문에 차이의 반복iteration이 계속될 수밖에 없다. 이 반복차이는 타자가 나의 이해와 일치하지 않는다는 것을 부인하기 위해 반복한다. 나를 주체로서 구성할 때도 이와 같은 폭력은 발생한다. 이러한 발생적 폭력이 없다면 주체 역시 없다. 이것이 데리다가

“폭력의 바깥은 없다”고 주장하는 이유다.

데리다는 서구 형이상학 전체가 이러한 폭력에 기초하고 있다고 본다. 서구 철학은 플라톤을 이성의 설립자로서 간주하고, 텔로스가 그림자 속에서 잠자고 있기에 이를 깨우는 것을 철학의 과업으로 삼았다. 존재론이 존재를 망각하고 존재를 망각한 철학, 즉 존재론을 철학으로 여기고 있다는 하이데거도 이러한 형이상학의 전통 속에 서 있다. 플라톤을 공통분모로 하는 하이데거나 후설과 같은 철학자들은 사라진 기원을 찾고자 하는 고고학적 접근을 취하고 있다. 이렇게 서구 형이상학은 윤리적인 것을 그 자체에서 속아내기 때문에 폭력적이다. 윤리적인 것은 타자와의 관계를 포함해야하지만, 형이상학은 보이지 않는 자신의 기원과의 관계 속에서만 자신을 설정하고자 하기 때문에 타자의 폭력적 배제를 수반한다.

형이상학은 기원적 폭력이다. 물론 우리는 기원적인 폭력이 비가시적이기 때문에 일반적으로 폭력으로 간주하지 않지만, 가장 근본적인 폭력은 로고스의 절대적 일관성에서 출발한다. 형이상학은 우리가 일반적으로 폭력이라고 생각하는 것 이전에 사실로서 환원할 수 없는 기원적이고 초월적인 폭력에 기반을 두고 있으며, 이 폭력은 윤리적인 선택 이전에 존재한다. 윤리적 선택 이전에 존재하는 원-폭력은 언어의 가능성에 묶여 있고, 발화와 더불어 등장한다. 원폭력^{archi-violence}은 범주화의 폭력이며, 이름체계의 폭력이며 법 자체의 폭력이다(*Grammatology* 110). 이렇게 데리다는 최소한의 폭력 없이 생산되는 폭력은 아무것도 결정하지 않기 때문에 자아, 언어, 주체, 법 이 모든 것은 폭력 없이는 생겨나지 않는다고 주장하고 있다. 또한 데리다는 우리가 자연재해나 인간의 고통과 관련된 것을 폭력으로 말할 수는 있지만, 이것은 정확히 정당하거나 부당한 폭력에 해당하지 않는다고 말한다. 정당성과 부당성에 기반한 폭력은 (법적인) 판단과 정의에 대한 판단을 요구하는 것이다. 이러한 폭력 개념은 법, 정치, 도덕의 상징적 질서, 권위의 형식에 속하며, 따라서 형이상학이다("Force of Law" 265).

초기의 『글쓰기와 차이』와 달리 데리다는 후기작으로 평가되는 『법의 힘』에서 폭력을 좀 더 정치적으로 추적한다. 이것은 폭력에 대한 그의 개념이 바뀌었다기보다는 정치의 장으로 기존의 주장을 재기입하려는 시도라고 할 수 있다. 그는 벤야민의 「폭력비판」을 다시 읽으면서 폭력에 대한 지금까지의 논의가 폭력이 정당하거나 부당한 목적을 위한 수단이 될 수 있는가에 몰두해있었다는 점에 주목한다. 이러한 논의는 폭력 그 자체를 문제 삼는 것이 아니라 폭력의 적용만을 문제 삼는 것이다. 특히 자연법 옹호자들은 범죄자를 잡거나 살인자를 체포하는 등 목적이 정당하다면, 폭력을 수단으로 이용하는 것은 내가 공을 멀리 던지고자 나의 몸을 사용하는 것만큼이나 정상적이라고 말한다. 그래서 그들은 목적의 정당성을 위해 수단을 정당화하고 수단의 정당화를 통해 목적의 정당성을 보증하고자 했다.

국가가 두려워하는 것은 마피아나 대규모 마약밀매단처럼 거대한 규모로 범죄가 이루어지는 것이라 해도 범죄나 강도 살인과 같은 위반 행위가 아니다. 이것은 특수한 이익을 목적으로 법을 위반할 뿐이다. 법이 두려워하는 것은 법의 기원에 속한다. 즉 국가는 구체적인 법률을 위반하는 행위를 두려워하는 것이 아니라 법질서 그 자체가 위협당하는 것을 견디지 못한다. 그래서 법은 폭력을 독점하고 개인의 폭력을 금지한다. 예를 들어 큰 범죄자는 법에 도전함으로써 법질서 자체의 폭력을 드러내는 자다. 파업은 법이 보증하는 권리이지만, 총파업에 대해서 국가는 파업권의 남용이며 불법적이라고 규정할 수 있다. 왜냐하면 총파업이 계속되면 혁명적 상황을 맞이할 수 있기 때문이다. 그러므로 법을 위협하는 것은 현실서를 무너뜨리면서 새로운 질서를 세울 수 있는 설립적 법이다. 그러나 설립적 법은 정초의 순간에 보존의 약속을 기입한다. 법을 보존하고자하는 약속과 더불어 법 설립적 폭력은 법의 기원이 될

수 있다. 따라서 정립은 이미 자기보존적 반복을 전제로 한다. 이렇게 볼 때 법 설립적 폭력과 법 보존적 폭력은 구분되지 않는다. 두 폭력의 혼합이 법을 탄생시켰다. 그러므로 문제는 폭력을 설립적인 것과 보존적인 것으로 나누는 것에 있는 것이 아니다. 데리다가 법 설립적 폭력과 법 보존적인 폭력의 이분법을 넘어서 정당하지도 부당하지도 않은 폭력, 즉 벤야민의 신적인 폭력에 주목하는 것은 바로 이런 이유에서다.

데리다가 벤야민의 신적인 폭력에 주목하는 것은 법을 정초하는 폭력이든 법을 보존하는 폭력이든 모두 신화적 폭력에 불과하다는 것을 벤야민이 인식하고 있었기 때문이다. 신화적 폭력에서 신화의 의미는 폭력을 정당화하거나 부당한 것으로 정립하기 위해 만들어지는 메타 서사다. 따라서 데리다가 궁극적으로 하고자 하는 일은 이 메타서사를 해체하고 그 사이에서 피어오르는 차연의 폭력, 힘의 차이로서의 미분적 폭력 혹은 힘을 드러내기 위해서이다. 즉 신적 폭력은 명명에 선행하는 동시에 명명을 도래하게 하는 차연이요, 대리보충이다.

데리다의 폭력론은 가장 초기작인 『글쓰기와 차이』에서 시작하여 가장 후기작에 이르기까지 거의 모든 곳에서 등장하지만, 데리다의 결론은 언제나 전미래로서의 도래할 차연이다. 데리다는 서구형이상학의 가장 큰 문제는 윤리적인 것을 형이상학과 분리했다는 것이다. 윤리적인 것은 타자와의 관계를 포함하지만, 형이상학은 타자와의 관계를 자신에 대한 자신의 관계로서 환원하기 때문에 윤리적인 것을 포괄할 수 없다. 그래서 이 윤리적인 것, 즉 타자와의 (불)가능한 관계를 추적하기 위해 레비나스를 비판적으로 수용한다.

물론 데리다에 반발하는 많은 비판자는 더 나쁜 폭력과 필요한 폭력을 어떻게 구분할 수 있는지, 폭력이 없다면 주체도 없다고 말하는 데리다에게 더 나쁜 폭력과 덜 나쁜 폭력을 구분할 수 있는 평가적 잣대가 존재하는지 질문한다. 당연히 데리다에게 덜 나쁜 폭력과 더 나쁜 폭력을 판단하는 잣대는 존재하지 않는다. 더 나쁜 것과 덜 나쁜 것을 구분하는 것은 주체이며, 더 나쁜 것과 덜 나쁜 것의 구분은 재현의 장에서 움직이는 것이다. 신화는 재현의 정치에서 솟아나는 것이다. 하지만, 데리다의 초점은 재현할 수 있는 것이 아니라, 재현할 수 없는 것에 있고, 재현되지 않는 것에 데리다가 붙인 이름이 바로 차연이다. 차연은 재현이 하나의 고정된 기표에 머물지 못하도록 끊임없이 다른 의미화의 연쇄 속으로 미끌어지게 하는 힘이다. 그래서 데리다의 편지는 언제나 도착하지 못한다.

III

“어제 계곡을 가다가 두 소녀가 바위에 앉아있는 것을 보았다. 한 아이가 머리를 묶고 있었고, 다른 아이는 도와주고 있었다. 금빛 머리칼이 묶고 있었고, 한 아이는 희고 진지한 얼굴을 하고 검은 드레스를 입고 있었고, 다른 아이는 머리 묶는 것을 돕는 데 몰두하고 있었다. 이것은 독일 학교의 가장 친밀하고 아름다운 풍경이다. 사람들은 메두사의 머리라도 되어서 이 (아름다운 모습을) 석화시켜서 다른 사람에게 전하고 싶어할 것이다.” (파울 켈란, 『자오선』)

“조제, 호랑이, 그리고 물고기들”(일본 단편 소설, 영화): 조제라는 장애인 소녀가 있다. 그녀는 우연히 비장애인 남자친구를 사귀게 된다. 그들은 여행을 간다. 호랑이도 보고, 물고기도 본다. 이 아름다운 순간을 영원히 간직할 방법은 무엇일까?

아름다운 풍경/소녀를 영원히 간직하려고 신화에서처럼 그들을 돌로 만들어 버린다면 많은 사람들은 시

간에 구애받지 않고 그 아름다움을 만끽할 수 있을 것이다. 또한, 그것을 조각이나 그림으로 만들어 판다면 공간에도 구애받지 않고 그 아름다움을 만끽할 수 있을 것이다. 조제가 남자친구가 자신을 영원히 떠나지 않기를 원한다면 조제는 살인 혹은 죽음을 선택할 수 있다. 죽음은 그들의 사랑을 영원하게 할 테니까. 그러나 이를 위해서 두 소녀 혹은 한 쌍의 연인은 죽어야 한다. 바로 여기에 섬뜩함(the uncanny)이 있다.

구원을 약속하는 죽음, 천국이 예정된 죽음은 사실은 죽음이 아니라 삶의 완성이다. 삶은 죽음으로써만 완성될 수 있다. 죽음은 시간의 정지다. 나의 정체성이 확보되고 나의 주체가 구성되는 것도 시간의 정지를 필요로 한다. 죽음이 나의 정체성을 확보하게 하고, 모세 살해 이후의 유대교, 예수의 죽음 이후의 기독교 등의 사례는 우리의 문명이 죽음 위에 서 있음을 말해준다. 죽음만이 완성을 말할 수 있고, 죽음만이 나를 주권을 가진 존재자로 설 수 있게 해준다. 따라서 삶과 죽음은 짝패로 존재한다.

나 혹은 우리의 완벽한 삶은 이렇게 죽음을 짝패로 가질 때만 가능하다. 메시아 없는 메시아주의 messianism without messiah란 삶과 죽음이란 짝패에 간극내기 위해 필요한 개념이다. 이 간극내기를 통해서 출현하는 것은 죽음으로 구원받는 삶이 아니라, 바로 여기 이곳에서의 생존이다. 생존은 먼저(first)가 아니라 이후(after)다. First가 모든 것을 계산가능한 것으로만 환원하고, 경쟁을 최고의 가치로 자리매김하고, 일등만을 알아주는 세상의 지상과제라면, "after" 혹은 "after you"를 말하는 생존은 계산가능한 것 아래로 사라지는 윤리가 시작되는 지점이며, 죽음을 죽음으로써만 가능하다. First는 내(I)가 죽음 위에서 기원이자 시작을 주장하는 것이며, 따라서 완성을 주장하지 않는 구원을 주장하지 않는 삶, 즉 삶과 죽음의 짝패로 이루어진 나 자신의 간극을 벌릴 때, 타자의 공간은 마련된다. 바로 이 순간에 데리다가가 말하는 불가능한 가능성으로서의 윤리가 시작된다.

IV. 더 읽을거리

1962 『기하학의 기원: 서문』 (배의용 역, 2008) Edmund Husserl, <i>L'Origine de la géométrie</i> Paris: PUF	부분번역.
1967 『글쓰기와 차이』 (남수인 역, 2001) <i>L'Écriture et la différence</i> , Seuil. <i>Writing and Difference</i> . Chicago: U of Chicago P, 1978.	'Structure, Sign and Play'
1967 『그라마톨로지에 대하여』 (김성도 역, 2010) <i>De la grammatologie</i> , Les Éditions de Minuit; <i>Of Grammatology</i> , Baltimore: John Hopkins P, 1976.	영역판 스피박이 붙인 서문.
1967. 『목소리와 현상』 김상록 역, 인간사랑, 2006. <i>La voix et le phénomène; Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs</i> , 1973.	후설
1972. <i>La dissémination</i> , Collection Tel Quel. Paris: Seuil; <i>Dissemination</i> Chicago: U of Chicago P, 1981.	『산중』
1972, 『입장들』 (박성창 편역, 1992) <i>Positions: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta</i> . Paris: Editions de Minuit; <i>Positions</i> . U of Chicago P, 1982	데리다가 한국에 소개될 당시 데리다 입문서 역할을 하던 책.
1972. <i>Marges de la philosophie</i> , 1972, <i>Margins of Philosophy</i> . U of Chicago P, 1982.	『철학의 여백』
『해체』 (김보현 역, 1996) 문예출판사.	편역. 데리다 소개를 위한 주요 논문들 모음집.
1972. 『에페론』 (김다은, 황순희 역, 1998) <i>Éperons. Les styles de Nietzsche</i> , 1972, Champs Flammarion (Voir Friedrich Nietzsche), Spurs/Eperons. Translated by Barbara Harlow. U of Chicago P, 1979.	니체
1974. <i>Glas</i> . Paris: Galilée; <i>Glas</i> . Lincoln: U of Nebraska P, 1986.	『조종』 (해젤)
1978 <i>La Vérité en peinture; The Truth in Painting</i> 1987 trans. Geoffrey Bennington and Ian McLeod	『그림 속의 진리』
1980. <i>La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà; The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond</i> . U of Chicago P, 1987.	"도둑맞은 편지에 관한 세 미나"
1985. 『시선의 권리』 (신방홍 역, 2004) <i>Droit de regards</i> , éditions de Minuit, 1985 ; nouvelle édition : Les Impressions Nouvelles, 2010.	마리-프랑수아즈 플리사르 사진
1987. 『정신에 대하여』 (박찬국 역, 2005) <i>De l'esprit</i> , 1990, Galilée. <i>Of Spirit: Heidegger and the Question</i> . Trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago: Chicago University Press, 1989.	하이데거.
1988. 『시네폰주』 (허정아 역, 1998) Signéponge, 1988, Seuil. Signéponge/Signsponge. Translated by Richard Rand. New York: Columbia UP, 1984.	
1991. 『다른 곳』 (김다훈, 이혜지 역, 1997) <i>L'autre cap</i> , 1991	
1993. 『마르크스의 유령들』 (양운덕 역, 1996) <i>Spectres de Marx</i> , 1993, Galilée; <i>Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International</i> . London: Routledge, 1994.	
1993. <i>Circumfessions: Fifty Nine Periphrases</i> , in Bennington, G. <i>Jacques Derrida</i> , Chicago: U of Chicago P, 1993	『할레고백』
1994. 『법의 힘』 (진태원 역, 2004) <i>Force de loi</i> , Galilée, 1994. "Force of Law: On the Mystical Foundation of Authority." Trans M. Quaintance. <i>Acts of Religion</i> , ed. G. Anidjar. New York: Routledge, 2002.	
1996. 『에코그래피』 (김재희 외 역, 2002) <i>Échographies - de la télévision</i> , Galilée, 1996.	
1997. 『마르크스주의와 해체 : 불가능한 만남?』 (진태원, 한형식 역, 2009)	맑스의 유령들이 출판된 후 이에 대한 의문제기와 데리다의 답변을 엮은 책.
1997. 『환대에 대하여』 (남수인 역, 2004) <i>De l'hospitalité (avec Anne Dufourmantelle)</i> , 1997, Calmann-Lévy.	
2003. 『불량배들 - 이성에 관한 두 편의 에세이』 (이경신 역) <i>Voyous</i> , Galilée, 2003. <i>Rogues: Two Essays on Reason</i> . Trans. P-A. Brault and M. Naas. Stanford: Stanford UP, 2005.	9-11
2003. 『테러시대의 철학』 (손철성 역, 문학과지성사, 2004). <i>Philosophy in a Time of Terror: Dialogues With Juergen Habermas and Jacques Derrida</i> , by Giovanna Borradori Chicago: U of Chicago P 2003	9-11
2004. <i>Learning to live finally: Apprendre a vivre enfin</i> . English by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. New York: Melville House 2007.	데리다의 마지막 인터뷰.
2008. <i>Séminaire La bête et le souverain : Volume I (2001-2002)</i> 2008 <i>The Beast and the Sovereign</i> . 2010. <i>Séminaire La bête et le souverain : Volume II (2002-2003)</i> <i>The Beast and the Sovereign</i> (2012)	데리다 세미나 (유고)
2011. 『데리다 평전 : 순수함을 열망한 한 유령의 이야기』 박현정 역. 인간사랑.	데리다의 삶과 철학에 대한 개괄적 소개서.
2003. 『자크 데리다의 유령들』 앨피.	루트리지에서 나온 데리다 소개서
『How to read 데리다』 웅진 지식하우스 『데리다』 김영사	How to read 시리즈 하룻밤의 지식여행(만화)