

#### 저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

#### 이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

• 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

#### 다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건 을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer 🖃





# 문학석사 학위논문

# 리오타르의 『쟁론』에서 정치적 실천으로서의 증언과 철학

2023년 2월

서울대학교 대학원 철학과 서양철학 전공 조 지 환

# 리오타르의 『쟁론』에서 정치적 실천으로서의 증언과 철학

지도교수 김 상 환

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함 2023년 2월

서울대학교 대학원 철학과 서양철학 전공 조 지 화

조지환의 석사 학위논문을 인준함 2023년 2월

위원	별 장	정호근	<u>(인)</u>
부위	원장	김상환	(인)
위	원	이남인	(인)

## 국문초록

이 논문에서 나는 장-프랑수아 리오타르(Jean-François Lyotard, 1924~1998)의 저작 『쟁론(Le Différend)』에서 제시된 정치의 개념과 그에 입각해 제안된 정치적 실천을 확인하고자 한다.

쟁론이란 "어떻게 문장들을 연쇄시킬 것인가?"하는 물음을 둘러싸고 문장 연쇄의 서로 다른 양식들 사이에서 벌어지는 갈등으로, 『쟁론』에서는 "쟁론의 위협"에 정치의 개념을 한정한다. 쟁론은 문장들을 연쇄시키는 방식들이 여러 개라는 사실로 인해 일어난다. 리오타르는 문장들이 연쇄되는 방식을 담론의 장르라고 부른다. 따라서 정치란 가능한 장르들의 다수성 그 자체일 것이다. 『쟁론』에서 리오타르는 쟁론이 일어나 있다는 사실에 대한 증언의 필요성을 여러 차례 강조한다. 나는 『쟁론』에서 제안되는 정치적 실천이란, 이른바 정치적 문제들을 해결하고자 하는 시도가 아니라, 정치적 문제로서의 쟁론이 벌어져 있음을 서술하고자 하는 시도라고 주장할 것이다. 한편 리오타르는 복수의 장르들의 가능성을 사고하고 그것을 서술하는 작업을 철학이라고 부르므로, 정치적 실천이란 철학적 실천이기도 할 것이다.

『쟁론』에서, 리오타르는 그 자신이 고유한 방식으로 개념화시킨 용어들을 활용하여 논변을 구축한다. 따라서 『쟁론』이 정치의 개념을 어떻게 정식화하는지를 확인하기 이전에, 『쟁론』에서 쓰이는 독특한 용어들의 의미와 용법을 이해할 수 있어야 할 것이다. 이 논문의 2장에서는 문장, 연쇄, 장르, 쟁론 등과 같은 어휘들이 『쟁론』에서 맡고 있는 역할과 기능을 해설한다.

리오타르는 쟁론의 위협으로서의 정치가 결코 제거될 수 없다고 주장한다. 이는 곧 쟁론이 필연적으로 일어날 수밖에 없다는 것이다. 이 논문의 3장과 4장에서는 쟁론의 필연성에 관한 리오타르의 논증을 재구성할 것이다. 우선 3장에서는 리오타르가 인지적 장르라고 부르는 것이 어째서 쟁론을 포함하고 있을 수밖에 없는가를 논증한다. 이어 4장에서는 리오타르가 문장들의 일어남이라고 부르는 것으로 인해 그 어떤 방식의 연쇄도 가

능한 쟁론들로부터 벗어나 있을 수는 없다는 점을 논증한다.

이 논문의 5장과 6장에서, 나는 『쟁론』의 정치 개념과, 그 개념에 얽힌 문제들, 그리고 쟁론의 증언으로서의 철학에 대한 리오타르의 논변들을 검 토한다. 나는 연쇄 양식들의 구속력에 맞선 저항의 가능성이 제거될 수 없 는 것으로서 주어져 있다는 것이 『쟁론』을 독해함으로써 얻어낼 수 있는 귀결이라고 주장할 것이다. 그럼으로써 이 논문은 저항적 실천의 가능성을 필연적인 것으로서 확보하는 데 기여한다.

주요어: 쟁론, 문장들의 연쇄, 담론의 장르, 정치, 증언, 철학

학 번: 2020-26485

# 목 차

1. 서론	1
1.1. 연구주제	1
1.2. 연구 목표와 진행 방향	8
2. 『쟁론』의 기본 개념들과 원칙들	<del>-</del> ······ 13
2.1. 예비적 논의	13
2.2. 문장의 우주와 심급들	16
2.3. 문장들의 연쇄	
2.4. 체제와 장르	
2.4.1. 체제	
2.4.2. 장르	
2.4.3. 관용어	
2.5. 쟁론	29
2.6. 잘못과 침묵	32
3. 인지적 장르와 역사학의 문제·	37
3.1. 역사수정주의의 문제	37
3.2. 크립키의 고정지시어 개념	41
3.3. 실재성 입 <del>증</del> 의 절차	44
3.4. 실재를 둘러싼 쟁론	

3.5. 크립키와 리오타르의 입장 차이	53
3.6. 역사학의 바깥으로 문장들을 빼내기 위하여·	
3.6.1. 복수(復讎) ······	
3.6.2. 쟁론 없이는 역사도 존재하지 않는다	
4. 일어남의 문제	75
4.1. 현행적 현시	75
4.2. 문장들 사이의 공백으로서의 일어남	
4.3. 문장-정서와 사적 언어	82
4.4. 쟁론의 현장으로서의 일어남	
5. 『쟁론』의 정치 ···································	94
5.1. 정치의 개념	95
5.2. 정치의 개념에 대한 부연설명	99
5.2.1. 언어의 내전 또는 장르들의 국경전	99
5.2.2. "politique"의 다른 용례들 ······	101
5.3. 헤게모니	104
5.3.1. 장르의 성공과 승리	104
5.3.2. 메타렙시스	
5.3.3. 장르들의 토의적 배치	
5.3.4. 자본의 경제적 장르	
5.3.5. 소결	
5.4. 산문과 인민	
5.4.1. 이념과 일어남	129

5.4.2. 이념으로서의 산문과 인민	134
5.5. 보편사와 기호	136
	150
6. 정치적 실천으로서의 증언과 철학	156
6.1. 칸트적 반성과 함께하기 위하여	156
6.2. 철학적 장르의 성격과 쟁점	161
6.3. 쟁론을 증언하는 철학	163
7. 결론	168
참고문헌	172
Abstract ······	177

## 일러두기

이 논문에서 인용될 리오타르의 단행본들은 다음과 같이 약칭한다.

- DF Discours, Figure, Edition Klincksieck, 1971
- DP Des dispositifs pulsionnels, Union Generale d'Editions, 1973 (Editions Galilée, 1994, nouvelle éd.)
- CP La condition postmoderne, Les Editions De Minuit, 1979 『포스트모던적 조건』, 이현복 역, 서광사, 1992
- D *Le Differend*, Minuit, 1984 『쟁론』, 진태원 역, 경성대학교출판부, 2015
- FJ La Faculté De Juger, Les Editions De Minuit, 1985
- PEE Le postmoderne expliquée aux enfants, Editions Galilée, 1988
  - 『지식인의 종언』, 이현복 역, 문예출판사, 1994 (일부 수록)
- I *L'inhumain*, Editions Galilée, 1988 『지식인의 종언』, 이현복 역, 문예출판사, 1994 (일부 수록)
- MP Misère de la philosophie, Editions Galilée, 2000

위 저작들이 인용될 경우, 괄호 안에 약자 및 쪽수 또는 절 번호를 넣어 인용 출처를 표기한다.

『쟁론』외의 저작들의 경우, 한국어판의 쪽수를 병기할 때 원서의 쪽수와 한국어판의 쪽수를 빗금("/")으로 구분한다.

『쟁론』의 경우, 「독서카드」와 주석들을 인용할 때에는 위와 같이 원서와 한국어판의 쪽수를 병기하나, 그렇지 않을 때에는 『쟁론』 각 절의 번호만 을 표기한다.

한국어판이 있는 저작들은 일반적으로 한국어판의 번역을 따랐으나, 필 요할 경우 번역을 수정하여 인용하였다.

## 1. 서론

### 1.1. 연구 주제

1973년 출간된 『충동적 장치들』에 수록된 글인「여러 침묵들」에서, 리오타르는 소리들을 재료 삼아 하나의 통일체를 구성하는 작업이 묶기 (liaison)의 작업이라고 서술한다.1)

하나의 소리는, 음적 **연속**의 한 분절(음계)에, 생산의 한 장치(현악기제조)에, 하나의 통사론(대위법)에, 하나의 수사법(소나타 장르)에 결부되고 묶인 하나의 소음이다. 그 한계에서, 소리는, 묶인 것으로서, 더 이상 그것의 울림(sonorité)에 의해 가치를 지니지 않고, 그것의실제적이며 가능적인 관계들의 그물에 의해, 정확히 하나의 음소로서의 […] 가치를 지닌다. (DP 198)

위의 인용구에서 리오타르가 강조하고자 하는 것은, 소음이 특정한 규칙들에 묶이게 됨과 동시에 소음의 성격이 변질된다는 것이고, 그럼으로써 그것이 더 이상 소음이라고는 할 수 없는 것이 된다는 것이다. 규칙들에 따라 묶인 음악적인 소리들은 용인할 만한 것이고, 받아들일 만한 것이며, 또 이런 저런 목적들을 위해 사용될 수 있는 것들이다. 반면 소음이 규칙에 묶여 있지 않다는 것은, 우리가 그것을 받아들여 다른 것들과 조화시킬

<sup>1)</sup> 여기에서 liaison은 음악적 용어로서는 이음줄 내지는 붙임줄을 뜻하기도 하지만, 프로이트의 용어인 묶음Bindung의 번역어로 쓰이기도 한다. (정신분석학적 작업으로서의 묶기에 관해 리오타르는 프로이트의 논문「쾌락 원칙을 넘어서」를 참조하고 있다. 묶기는 「쾌락 원칙을 넘어서」 4절에서 특히 강조된다. 지그문트 프로이트, 『정신분석학의 근본 개념』, 윤희기·박찬부 역, 열린책들, 2003(재간), 291-304쪽 참조.) 「여러 침묵들」에서 리오타르는 그 밖에도 몇 가지 낱말들을 중의적으로 쓴다. 이를테면 편곡한다는 뜻의 arranger는 정렬로, 악보를 뜻하는 partition은 분할로 쓰이고, dominante는 어떤 곳에서는 딸림음으로 쓰이기도 하지만 다른 곳에서는 지배적이라는 형용사로 쓰인다. 리오타르는 낱말들의 중의성을 활용하면서 곧장 소음의 문제를 다른 이론적 맥락들사이에 위치시킨다. 그러한 낱말들 중 가장 주요하게 쓰이는 것이 composition이다. 「여러 침묵들」에서 composition은 항상 후설적이며 칸트적인 용어로서의 구성과 음악적 용어로서의 작곡을 동시에 뜻한다.

준비를 하지 못했다는 것이며, 그런즉 그것을 통일체를 구성하는 한 단위 내지는 요소로서 변형시키지 못했다는 것이다.<sup>2)</sup> 소음은 묶여 있지 않은 한에서 구성의 규칙들과 대립하며 긴장을 빚는다.

「여러 침묵들」에서 리오타르는 존 케이지의 음악적 실험을 검토하면서 침묵이 소음일 수 있음을 이해하고자 한다. 케이지의 가장 유명한 작업물인 <4'33">가 실연되었을 때, 연주자인 데이비드 튜더는 피아노 뚜껑을열고는 한동안 아무것도 하지 않은 채 앉아 있다가 다시 피아노 뚜껑을닫았다. 그러나 그것은 무대 위에서 아무 소리도 내지 않으려는 행동이 아니다. 도리어 그것은 연주자나 작곡가가 미리 결정해 놓은 소리들이 아닌다른 모든 소리들을 무대 위에 올리고자 하는 행동이다. 연주자가 가만히있는 동안 울릴 소리들은, 작곡의 규칙에 묶여있는 소리들이 아니라, 무작위적으로 터져 나오는 소리들이다. 선별되어 연결된 소리들이 아니라는 점에서, 그것들은 목적 없는 소리들, 곧 소음이다. 케이지는 그와 같은 침묵을 음악적 규칙에 따른 제어의 타자로서, 즉 소음으로서 이해하며, 소리없는 상태라고 여겨지는 침묵은 실상 어느 경우에든 소음을 떨쳐낼 수 없을 것이라고 주장한다.3)

리오타르가 케이지의 실험을 사례로 들며 서술하려는 것은, 침묵과 소음들은 구성의 규칙들 아래에 종속되어 있지 않으며, 따라서 묶여 있지 않다는 것이다. 만약 우리가 「여러 침묵들」에서 문제되고 있는 소리들을 문장

<sup>2) &</sup>quot;만약 [소음들이] 들린다면, 이는 불협화음들로서, 그것들을 수용하고 음악으로 변형시킬 준비가 되지 않은 장치 안으로 [향하는], 음적 흐름들의 유입으로서 그러한 것이다." DDP, 199.

<sup>3)</sup> 침묵이 음악적 규칙들에 묶여있지 않다는 점에 대해서는 존 케이지, 『사일런스』, 나현영역, 오픈하우스, 2014, 26쪽 참조. 케이지는 다음과 같이 쓴다. "목적이 전혀 없는 경우침묵은 무언가가 아니라 다른 것, 즉 침묵이 아니라 차라리 소리, 주변음이 된다. 이 소리의 성질은 예측하기 어려우며 변화무쌍하다. (음악적 의도의 일부를 이루지 않는다는이유만으로 침묵이라 불리는) 이러한 소리는 분명히 존재한다." 또한 침묵 속에서도 소음이 사라질 수는 없다는 점에 대해서는, 같은 책의 8쪽을 참조. "실제로 침묵을 구현하려는 시도는 실패로 돌아간다. 공학적 목적으로 최대한 조용히 만든 방을 무향실이라하는데, […] 이 방에서는 소리의 반향이 일어나지 않는다. 몇 년 전 하버드 대학교 무향실에 들어간 나는 두 가지 소리를 들었다. 하나는 높은 소리, 하나는 낮은 소리였다. 담당 엔지니어에게 설명하자 그는 높은 소리는 내 신경계가 작용하는 소리, 낮은 소리는 내 혈액이 순환하는 소리라고 알려주었다. 죽을 때까지 소리는 나를 떠나지 않는다. 죽은 후에도 소리는 계속될 것이다."

들로, 묶기를 문장들의 연쇄(enchaînement)로, 그리고 작곡의 규칙들을 문장들의 연쇄를 규제하는 규칙들로 바꾸어 적는다면, 우리는 곧바로 『쟁론』에서 제기되는 문제를 마주하게 될 것이다.

『쟁론』에서 리오타르는 문장들이 연쇄되는 방식들을 결정하는 규칙들의 집합들을 담론의 장르들이라고 부른다. 리오타르에 따르면, 여러 가능한 문장들은 장르들 각각이 정해놓은 쟁점과 목적들에 따라서 선별되며, 오직 그런 방식으로만 차례차례 문장으로 적히거나 말해질 수 있다. 『쟁론』에서의 침묵은, 장르들이 그것을 연쇄하기에 적합하지 않았던 탓에 문장들의계열 안에 기입될 수 없었던 문장들, 곧 문장으로 적히거나 말해질 수 없었던 문장들을 가리킨다.

일견 역설적이게도, 리오타르는 문장이 되지 못한 문장마저도 문장이라고 부른다. 1990년 강의록「분절되지 않은 것 또는 쟁론 그 자체」의 사후출판본인「문장-정서」에서, 리오타르는 연쇄되지 않았으며 그렇기에 문장화되지 못한 채 침묵으로 남아 있는 문장을 분절되지 않은 문장 내지는문장-정서(phrase-affect)라고 부른다. 그것이 분절되어 있지 않다고 이르는 까닭은, 그것이 연쇄의 규칙들에 따라 계열 안에서 정식화되지 않았기때문이다. 또한 그것을 문장-정서라고 이르는 까닭은, 침묵이 감정을 포함하기 때문이다. 곧 침묵은 어떤 문장이 연쇄되지 못하고 누락되었다는 점에 대한 동요 내지는 흥분을 포함한다.

「여러 침묵들」에서의 침묵이 아무 소리도 없는 고요한 평화로 이해되지 않고 오히려 구성의 규칙을 이탈하며 그 규칙들과 대립하는 소음들로 이해되었듯이, 『쟁론』에서의 침묵 또한 그저 연쇄되기를 단념한 무기력한 문장으로 이해되지 않으며, 도리어 장르들이 제공하는 목적에 순응하지 않을뿐더러 그 장르들을 훼손하기까지 할 수도 있을 위협으로 이해된다.4) 리오타르는 다음과 같이 적는다. "문장-정서는 어떤 담론의 장르의 규칙들에

<sup>4)</sup> 클레르 파쥬에 의하면, 리오타르에게서 침묵이라는 주제는 『충동적 장치들』에서부터 리오타르가 죽은 90년대 말까지 계속 빈번하게 그리고 일관적으로 나타나는 주제다. C. Pagès, Lyotard et le silence; dans Lyotard et le langage, sous la direction de C. Enaudeau et F. F. de Laclos, Editions Klincksieck, 2017, pp. 213-228 참조. 그런 점에서 「여러 침묵들」과 『쟁론』은 침묵이라는 하나의 주제를 서로 다른 방향에서 조명하는 책들이다.

따라 스스로가 연쇄되도록 놔두지 않는다. 도리어 그것은 어떤 연쇄든 간에 연쇄를 정지시키고 방해할 수밖에 없는 듯 보인다." (MP 47)

침묵이 연쇄를 방해할 수 있다면, 그것은 침묵이 실효적으로 문장들을 연쇄시키고 있는 장르의 정당성을 의문에 부칠 수 있도록 해주기 때문이다. 침묵은 이를테면 다음과 같은 물음들을 떠올리게 할 수 있다. 침묵된문장을 연쇄할 수 있게 해 줄 다른 어떤 장르가 있지는 않은가? 만약 이미 알려진 장르들 중에서는 그것을 찾을 수 없다면, 새로운 장르를 찾아내야 하는 것은 아닌가? 침묵을 계기로 던져진 이 질문들을 통해, 우리는문장들의 연쇄를 규제하는 장르가 오직 하나만 있는 것은 아니며, 도리어가능한 장르들까지 포함해 여러 가지가 있다는 점을 다시 확인한다. 『쟁론』이 제기하는 문제들 중 가장 주요한 문제가 바로 이것이다. 장르는 여러 가지이며, 그것들은 서로에 대해 이질적이라는 것이다.

"연쇄하기는 필연적이지만, 어떻게 연쇄하는가는 우연적이다."(D n~40) 문장들이 없을 수는 없다는 것, 그리고 한 문장에 다른 문장이 뒤따르는 식으로 문장들이 연쇄되지 않을 수 없다는 것은 『쟁론』의 기초적인 원칙 이다. 따라서, 『쟁론』의 구도 안에서는, 설사 침묵이 발생한다고 하더라도 (또는 반드시 침묵이 발생할 수밖에 없다고 하더라도) 문장들을 연쇄하지 않는다는 것은 불가능하다. 그러나 반드시 하나의 특정한 장르에 따라서만 문장들을 연쇄할 필요는 없다. 곧 문장이 연쇄되는 양식들 중 어떤 것을 따라야 하는가는 미리 결정되는 사안이 아니다. 리오타르는 이 점을 여러 차례 강조한다. "연쇄하기는 필연적이지만, 하나의 연쇄는 그렇지 않다." (D n°136)<sup>5)</sup> 가능한 장르들 중 그 어떤 것도, 문장들에 대해 필연적인 방 식으로 지배권을 주장할 수는 없다. 그러므로 여러 가지 연쇄들이 가능하 다. 그러나 한편으로, 여러 장르들이 동시에 하나의 연쇄를 지배한다는 것 또한 불가능하다. 가능한 여러 연쇄들 중에서도, 하나의 문장을 뒤따라 실 제적으로 형성되는 연쇄는 하나뿐이다. 문장들이 하나의 계열을 이룰 때, 그 계열이 종속할 수 있는 장르들이 설사 여러 가지라고 하더라도, 그 계 열이 실제로 종속하게 되는 장르는 그 중 하나 뿐인 것이다. 문장들의 계

<sup>5)</sup> 이 외에도, "연쇄해야만 하지만, 연쇄의 양식은 결코 필연적이지 않으며 […]." (D n°141) "연쇄하기는 필연적이지만, 어떻게 연쇄하는가는 그렇지 않다." (D n°102)

열이 특정한 장르를 따라 연쇄된다면, 이는 곧 다른 모든 장르들이 그 연쇄에 대해 배제되었음을 뜻하는 것이다. 이처럼 리오타르는 서로 이질적인 여러 장르들이 하나의 연쇄를 두고 서로 갈등하는 상황을 묘사하며, 바로그 갈등을 쟁론(différend)이라고 부른다. "여러 개의 연쇄들이 가능하다는 사실이, 이 연쇄들 사이에 쟁론이 존재한다는 결론을 낳는 것인가요? — 그렇습니다. 그 이유는 동시에 일어날 ("현행화"될) 수 있는 단 하나의 연쇄만이 존재하기 때문입니다." (D n°40)

리오타르는 연쇄, 장르, 쟁론 등의 용어들을 사용해 정치를 이해한다. 『쟁론』에서 논급하는 정치란 바로 다음과 같은 사태, 문장들의 연쇄가 장르에 의해 규제된다고 할 때, 서로 간의 갈등 중에 있는 여러 가능한 장르들이 있으며, 그 장르들 사이에서 쟁론이 일어난다고 하는 사태를 이른다. 요약하자면 정치는 연쇄 양식들 사이에서 생겨나는 일종의 갈등상태다. 리오타르의 용어법을 따르자면, 그것은 "'언어"가 자기 자신과 벌이는 내전"이다. (D n°198)

정치는 쟁론의 위협이다. 정치는 하나의 장르가 아니라 장르들의 다수성이고 목적들의 상이성이며, 연쇄 문제의 전형이다. [……] 말하자면 정치는 언어의 상태지만, 하나의 언어란 존재하지 않는다. 그리고 정치는 언어가 하나의 언어가 아니라 문장들이라는 점[…]에서 성립한다. (D n°190)

『쟁론』에서 문제되는 정치란 "가장 간단한 연쇄가 일어나는 경우에도 존재할 수 있는 쟁론의 가능성"이다. (D n°192) 이와 같이 이해된 정치의 개념은, 일반적으로 이해되곤 하는 다른 정치의 개념들과 확연한 차이를 빚는다. 리오타르가 『쟁론』에서 정치를 이해하는 방식은, 이를테면 낱말 "정치"의 어원을 추적함으로써 정치란 폴리스를 공정하게 경영하는 일이라거나 국가 내지는 그에 준하는 규모의 결사체에 닥쳐올 위험을 관리하는 일이라는 식으로 정치를 이해하는 방식과는 근본적으로 다르다. 마찬가지로, 흔히 그렇게 하듯 정치를 직업정치인들 또는 대표자들이 입법기관이나 행정기관에서 내리는 결정 및 그 결정을 위한 토의로 이해하는 방식과

도 다르며, 간단하게 정치를 공적 갈등의 해소를 위한 과정 및 절차로 이해하는 방식과도 다르다. 또한 『쟁론』의 정치는, "국가들 사이에서든 국가내 집단들 사이에서든, 권력에 관여하고자 하는 분투노력 또는 권력 배분에 영향력을 행사하고자 하는 분투노력"으로 정의되는 막스 베버의 정치와도 다르다.6) 『쟁론』에서 정치는 갈등과 위험의 조절이나 해소를 위한결정들도 아니고, 그러한 결정을 위한 권력의 배분도 아니다. 『쟁론』의 정치는 오직 갈등상태만을 뜻하며, 그 갈등은 문장들의 연쇄를 둘러싼 것으로서, 반드시 침묵을 수반할 수밖에 없다.7)

이 논문에서 나는 『쟁론』이 정치에 관해 어떤 문제들을 제기하는지를 검토하고, 『쟁론』에서 이해되는 정치의 성격을 가능한 한 훼손하지 않는 정치적 실천이란 쟁론에 대한 증언이라고 주장할 것이다. 쟁론을 증언하는

<sup>6)</sup> 막스 베버, 소명으로서의 정치, 박상훈 역, 최장집 편, 후마니타스, 2013(제 2판), 111 쪽.

<sup>7) 『</sup>쟁론』의 정치 개념은, 그것이 일종의 갈등 상황을 뜻한다는 점에서는 정치적인 것에 대한 카를 슈미트의 개념과도 비슷해 보일 수 있으나, 둘 사이에는 분명한 차이가 있 다. 첫 째로 슈미트는 적과 동지의 구별을 통해 정치적인 행동 내지는 동기를 설명하고 자 한다. ("정치적인 행동이나 동기의 원인으로 여겨지는 특정한 정치적 구별이란 적과 동지의 구별이다."카를 슈미트,『정치적인 것의 개념』, 김효전•정태호 역, 살림, 2012, 39쪽.) 그러나 『쟁론』의 정치 개념을 통해 정치적 동기 등과 같은 것을 설명할 수 있을 는지는 의심스러우며, 도리어 리오타르는 정치적이라고 여겨지는 행동들의 동기가 아닌 다른 것을 설명의 대상으로 삼는 듯하다. 둘째로, 슈미트는 가령 도덕적인 것이나 경제 적인 것 등의 범주와 독립한 채 정치적인 것에 고유한 술어들을 통해 규정되는 "정치적 범주"들을 밝히고자 한다. (같은 책, 38쪽.) 그러나 리오타르는 정치가 도덕적 장르나 경제적 장르 등과 독립하여 있는 또 하나의 장르라고 서술하지 않는다. 도리어 리오타 르는 정치란 결코 하나의 장르일 수 없다고 쓸 것이다. 따라서, 『쟁론』의 정치 개념에 대해서는, 다른 범주들과 동등하게 (그러나 그것들로부터 구별되어) 하나의 범주로 규정 되는 그런 정치적 범주 같은 것을 생각할 수 없을 것이다. 셋째로, 슈미트가 정치적인 것의 개념을 정식화할 때 염두에 두고 있는 것은 분명 인간들 사이의 갈등이며, 특히 가장 신경 쓰고 있는 것은 국가의 대외적이거나 대내적인 갈등이다. 슈미트는 다음과 같이 쓴다. "정치적인 대립은 가장 강도 높고 극단적인 대립이다. 어떠한 구체적인 대 립도 그것이 적과 동지의 편 가르기에 가까우면 가까울수록 점점 정치적인 것이 된다. 조직된 정치적 통일체로서 국가는 전체로서 그 자신을 위해서 (대외적인) 적과 동지를 구별하는데 [……] 그렇지만 이 경우에도 — 모든 (국내적) 대립을 포괄하는 국가라는 정치적 통일체의 존재에 의해서 상대화되고는 있으나 — 국가 내부의 대립과 적대가 항 상 정치적인 것이라는 개념을 구성하는 것이다."(같은 책, 43-4쪽) 그러나 리오타르는 정치를 인간들 사이의 갈등으로 이해하지 않으며, 국가적인 갈등으로도 이해하지 않는 다. 설령 리오타르가 자주 국경전이나 내전을 정치의 설명을 위한 은유로서 사용한다 할지라도. 그가 정치라는 낱말로 가리키는 갈등이란 오직 문장의 연쇄 양식들 사이의 갈등일 뿐이다.

일은, 특정한 장르들에 의해 벌어진 침묵을 증언하는 일이기도 할 것이되, 다만 그 증언은 침묵당한 문장들을 재서술하는 일이 아니라, 문장들이 침묵당했다는 사태에 대한 서술이어야 한다. 그렇기에 그 증언은 쟁론이 벌어졌다는 사태에 대한 서술이어야 하며, 또한 저 문장들을 침묵시킨 장르들에 따라서는 쟁론이 벌어졌고 침묵이 일어났다고 하는 사태가 문장화될수 없다는 사실에 대한 서술이어야 한다. 나아가 그 증언이란, 실정적으로 연쇄를 지휘하고 있는 장르들이 모든 문장들에 대해 적합하지는 않다는 사실에 대한 서술이어야 한다. 곧 쟁론을 증언한다는 것은 장르들에 대해문제를 제기한다는 것이어야 한다. 그 증언은 개개의 장르들이 문장들 전체를 구속할 수는 없다는 점을 서술함으로써 장르들의 다수성과 그것들사이의 충돌을 사고할 수 있게 해줄 것이다. 그런 까닭에서 쟁론에 대한증언은 곧 『쟁론』에서 제시된 정치의 개념에 충실한 실천이다. 그리고 그것은 각 장르들의 정당성을 의문에 부치는 실천이라는 점에서, 장르들의구속력에 대한 거부를 가능케 하는 저항적 실천이기도 하다.

역설적이게도, 장르들에 대한 저항은, 장르들이 어떤 문장들을 침묵시켰으며, 따라서 저항이 필요해졌다는 바로 그 사실로 인해 가능해진다. 다수의 장르들 사이에서 갈등이 벌어져 있다고 하는 사실을 알 수 있게 되는까닭은, 침묵이 그 사태들을 신호하기 때문이다. 장르들에 따른 연쇄들로인해 일어난 침묵은, 스스로를 산출한 장르들의 정당성의 한계를 표시하는식으로 그 장르들에 대한 저항의 가능성을 제공한다. 침묵이 주어진다고한다면, 그것을 증언하는 저항적 실천의 가능성 또한 반드시 주어진다. 장르들에 대한 저항은 필요할 때마다 필연적으로 가능하다.

『쟁론』에 대한 기존의 연구들은, 리오타르가 저항의 가능성을 필연적인 것으로서 정초했다는 점을 충분히 조명하지 않았다. 그러나 내가 보기에 『쟁론』에서 구할 수 있는 가장 적극적인 교훈은 바로 이 점에 있다. 장르들에 대한 저항이 불가능해지는 상황은 결코 찾아오지 않는다. 장르들이 문장들을 선별적으로 배제한다는 사실 자체가 저항을 가능케 하기 때문이다. 『쟁론』에 대한 독해는, 저항이 필요하다는 것만으로도 저항이 가능해 진다는 주장을 논증함으로써, 저항적 실천의 가능성을 확보하고자 하는 정

치철학적 작업에 기여할 수 있다.

#### 1.2. 연구 목표와 진행 방향

이 연구는 크게 세 가지 과제를 지닌다. 첫 째로, 리오타르는 『쟁론』에서 서술되는 것과 같은 정치는 어떤 연쇄에서는 반드시 일어날 수밖에 없으며, 또 쟁론의 위협이 결코 제거될 수 없을 것이라고 주장한다. 나는 우선 이 점에 대해 리오타르가 제시하는 논거들이 무엇인지를 살펴보면서, 쟁론과 정치의 불가피한 성격을 이해하고자 할 것이다. 둘째로, 나는 『쟁론』의 190절과 192절에서 가장 명확히 드러나는 정치의 규정을 염두에 두면서, 『쟁론』에서 "정치(la politique)"라는 용어가 쓰이는 맥락을 검토할 것이다. 이는 쟁론의 위협으로서의 정치를 다른 것으로부터 구분하면서, 정치를 억누르거나 정치를 묵과하려는 시도들을 묘사하는 작업이 될것인데, 이 때 나는 특히 쟁론이 결코 하나의 장르가 아니라는 리오타르의 강조를 중점에 두고 작업할 것이다. 셋째로, 나는 『쟁론』에서 제시되는 정치적 실천이 무엇인지를 구체적으로 식별하려 노력할 것이다. 나는 쟁론의 증언을 바로 그러한 정치적 실천으로 지목할 것이며, 그 정치적 실천의 철학적 성격을 설명할 것이다.

침묵에 대한 증언이 있어야만 하리라는 입장을 『쟁론』에서 찾아내기란 어려운 일이 아니다. 그러나 정치가 하나의 장르가 아닌 한, 정치적 실천은 대안으로 결정된 규칙들에 따라 침묵된 문장들을 도로 연쇄하는 실천일 수는 없다. 도리어 리오타르가 정치적 실천으로서 제안하는 증언은, 어떤 문장이 침묵 당했고 누락되었다는 사태에 대한 증언, 그리고 그 문장을 침묵시킨 장르만이 우리에게 허용된 유일한 장르는 아니라는 사태에 대한 증언이다. 그런즉 그것은 정치 내지는 쟁론이 벌어졌다는 사태에 대한 증언이다.8)

<sup>8)</sup> 프랑수아-다비드 스바는 다음과 같이 적는다. "증언의 개념은 리오타르의 책 『쟁론』의 핵심이다. 더 정확히 하자면, [……] 그 책이 겨냥하는 것은 쟁론을 증언하는 것이다." (F-D. Sebbah, *La phrase du témoin*; dans *Lyotard et le langage*, sous la

『쟁론』이 겨냥하는 실천이, 침묵된 문장을 문장화하기 위한 장르가 무엇 인지를 지목하여 식별하는 데에 있다기보다. 장르들의 상이성을 증언하는 데에 있다는 점을 강조하는 것은 중요해 보인다. 왜냐하면 이 점을 분명히 하는 것으로, 리오타르에 관해 널리 퍼져 있는 오해를 교정할 수 있을 것 이기 때문이다. 지금까지 국내외에서 시도된 리오타르 독해와 연구는 주로 그의 가장 유명한 저작인 『포스트모던적 조건』과 『비인간』에 수록되어 있 는 「숭고와 아방가르드」를 주된 자료로 삼아 이루어졌으며, 그 중에서도 『포스트모던적 조건』은 각별한 조명을 받아왔다. 한 때 열정적으로 인용되 고는 했던 『포스트모던적 조건』의 거대한 영향력으로 인해. 리오타르의 사 유는 이른바 "거대한 이야기(grand récit)"에 대한 거부로 요약되어 왔고, 이는 거대한 이야기에 맞서 작은 이야기들의 권리를 지지하는 것이 리오 타르의 최종적인 입장이라는 식의 견해를 낳아왔다. 국내에서는 이철우 (2014)가 바로 그와 같은 견해를 제출하였는데, 그는 작은 이야기들이 이 른바 포스트모던한 정의의 근거라고 주장하면서, 거대한 이야기들과 대립 하는 작은 이야기들을 통해 쟁론을 실행할 수 있게끔 하는 것이 리오타르 가 제안하는 실천이라고 진단한다.9) 그러나 이와 같은 견해는 『포스트모 던적 조건』의 논변과 『쟁론』의 논변들을 혼동하게 만드는 위험을 안고 있 다.10) 『쟁론』의 리오타르가 거대한 이야기에 상응한다고 할 수 있을 법한

direction de C. Enaudeau et F. F. de Laclos, Editions Klincksieck, 2017, pp. 245.)

<sup>9) &</sup>quot;거대한 이야기가 지배, 통치 등 정치적 정당성과 관련되어 있다면, 작은 이야기는 국소화된 창조성과 관련된다는 점에서 포스트모던적 정의는 작은 이야기와 반성적 판단력에의해 쟁론을 실행함으로써 실현될 수 있다고 할 수 있을 것이다. 이것은 리오타르가 포스트모던적 시대에 마련해 주는 새로운 윤리적 기초가 될 것이다." (이철우, 「리요따르의 불일치와 정언명령 사이의 윤리학에 대한 연구」, 해석학연구 제 25집, 2014, 194-5쪽. 번역어들은 수정하여 인용하였다.)

<sup>10)</sup> 이철우는 저 거대한 이야기들이 "진리를 목적으로 삼는 이론적 담론"인 "모던의 거대 이야기들"이 『포스트모던적 조건』의 중심 문제이자 가장 주요한 공격 대상이라고 보는 듯하다. (같은 글, 174쪽.) 그런데 이는 『포스트모던적 조건』에 대한 독해로서도 올바르다고 보기는 힘들다. 흔히 생각되는 바와는 달리, 『포스트모던적 조건』에서 리오타르가진단하는 문제 중 가장 핵심적이면서 긴급한 문제는 1970년대 전후로 대학교육이 수익성 모델에 의해 주도되고 있다는 사태로 보이며, 또 그가 저 책에서 가장 주요한 공격대상으로 삼고 있는 것은 수행 효율의 증대를 대학 및 그 밖의 여러 사회적 기구들의기능으로 모형화할 수 있게 해주는 파슨스와 루만의 사회 체계 이론으로 보인다. 『포스트모던적 조건』에서, 리오타르는 18-19세기적인 담론 모형보다는 20세기 중엽을 전후로 당대의 대학 안팎에서 유통되던 이론들을 경계하고 있는 듯하다.

보편사와 작은 이야기들 내지는 야생적 이야기들을 구별하고 있다는 것은 참이다. 그러나 그가 보편사와 야생적 이야기들이 모두 공통적으로 서사적 장르에 속한다고 서술한다는 것 또한 분명하며, (적어도 『쟁론』에서는) 어떤 거대한 이야기들의 폐단에 맞서 작은 이야기들을 대안으로 제시하는 식의 실천을 제안하지 않는다는 것도 마찬가지로 참이다.¹¹) 리오타르가 쟁론의 증언의 입구로 삼고 있는 "인민"과 같은 용어들이 야생적이거나 더 작은 이야기들과 무관하지 않다고 해도 그렇다. 심지어 리오타르는 이야기에 의한 정당화가 "절멸에 맞선 인민들의 저항을 구체화한다고 해도", 서사에 기초한 저항에 기대를 거는 것은 오류일 것이라고 쓰고 있으며, 이는 18-19세기적인 모델의 국제주의적 보편사에 비해 더 작은 이야기들에 대해서도 마찬가지다. (D n°192)¹²)

그러므로 『쟁론』이 드러내는 리오타르의 전망을 올바로 이해하기 위해서는, 거대한 이야기들과 작은 이야기들의 대결 구도에 중점을 두는 관점을 벗어날 필요가 있으며, 또한 필요한 한에서 『포스트모던적 조건』의 논변들과 『쟁론』의 논변들을 분리시킬 필요가 있다.<sup>13)</sup> 『쟁론』의 관심사는

<sup>11)</sup> 이는 『아이들에게 설명된 포스트모던한 것』에서 리오타르 자신에 의해 명시적으로 주 장된다. "최소한 철학적인 고찰방식에 있어서는 다른 여러 장르들보다도 서사적 장르에 절대적인 특권을 부여하는 것이 바람직하지 않다." (PEE 39 / 이현복 88) 미셸 코엔-알리미는 이야기 전반이 쟁론을 증언하는 철학을 위한 지지대가 될 수 없음을 강하게 강조한다. "이야기는 배제되는데, 왜냐하면 그것이 단선적이고 동질적이며, 담론의 장르들 사이의 이질성을 환원하면서 결국은 분절되지 않은 것의 기호들을 중립화시키기 때문이다." (M. Cohen-Halimi, Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014, pp. 238.)

그뿐만 아니라 리오타르는 작은 이야기들과 거대한 이야기들 사이의 관계를 (특히 『쟁론』에서) 민족주의와 세계시민주의/국제주의 사이의 관계로 이해하기 때문에, 리오타르가 작은 이야기들을 지지했다는 주장은 리오타르가 민족주의자였다는 주장이기도 하다. 이는 별도의 정당화를 요구하는 주장일 뿐더러, 리오타르의 문헌들을 어떻게 독해해야 하느냐 하는 물음을 초과하는 다른 여러 문제들에 얽혀 있는 주장이다. 이 사안에 대해서는 이 논문 137쪽의 각주 122번 참조.

<sup>12)</sup> 더구나 리오타르가 『쟁론』에서 가장 경계하고 있는 장르는, 거대하거나 작은 이야기들을 연쇄시키는 서사 장르가 아니라, 교환 및 채무의 발생과 상황을 연쇄시키는 자본주의적인 경제적 장르다. 리오타르는 『쟁론』의 서론격인 「독서카드」에서부터 철학은 시간을 절약하라는 요구에 부합할 수 없다고 적는다. 「역사의 기호」장에서 서술되는 경제적장르의 성격은 그것이 잃어버린 시간의 상쇄를 강제하거나 잃어버려진 시간을 줄이려한다는 것이다. 이는 리오타르가 철학을 통해 저항하려는 첫 번째 표적이 거대한 이야기들이라기보다도 경제적 장르임을 보여준다.

<sup>13)</sup> 가령 『포스트모던적 조건』은 언어 놀이라는 비트겐슈타인의 용어에 강하게 의존하고

서사 장르의 하위 장르들 중 어떤 것이 더 선호할 만한 것인가를 밝혀내는 데에 있지 않다. 왜냐하면 그런 작업은 미리 결정된 규칙들과 목적들 중 하나에 의지해 다른 하나를 물리치는 일이 될 텐데, 이는 그러한 규칙들과 목적들의 상이성에서 기인하는 갈등인 쟁론을 증언하는 일은 아닐 것이기 때문이다.<sup>14)</sup>

『포스트모던적 조건』과는 달리, 『쟁론』의 경우 2015년 진태원이 번역한 국역본이 출간되기는 했지만, 아직 국내의 독자들에게 충분히 소개되었다고는 보기 어려우며, 그에 관한 논의와 연구 또한 대단히 희박하다. 나는이 논문이 국내 독자들에게 『쟁론』의 논변을 보다 구체적으로 검토할 수있을 기회를 제공하기를 바란다. 이를 위해 나는 리오타르의 다른 저작들에 대한 참조를 최소화하는 대신 『쟁론』의 독해에 집중할 것이며, 『쟁론』의 텍스트에 충실하여 『쟁론』이 진단하는 문제와 그에 관한 실천의 방안이 무엇인지를 살필 것이다. 『쟁론』 이외에 리오타르의 다른 저작들을 독해하게 된다면, 그 때는 오직 『쟁론』의 이해를 돕기 위해 필요한 만큼만참고하고 인용할 것이다.

그러나 『쟁론』의 텍스트 내부에서의 노정만으로는 『쟁론』을 충분히 이

있으며, 침묵 또한 언어 놀이들 사이의 갈등 중에 일어나는 일로 이해된다. "우리는 테러라는 말로써 언어 놀이의 바깥으로 상대방을 제거하는 일이나 바로 그렇게 제거하려는 위협으로부터 발생하는 효과를 이해한다. 상대방은 반박되기 때문이 아니라 놀이할원리를 박탈당한 위험 때문에 […] 침묵하거나 동의 표명을 할 것이다." (CPM 103 / 이현복 139) 그러나 코린 에노도는 『포스트모던적 조건』에서 서술되는 언어 놀이의 참여자들 사이의 갈등과 쟁론이 분명히 다른 개념이며, 둘을 혼동하는 것이 오류임을 강조한다. "오류는, 쟁론을 [언어 놀이의] 참여자들 사이의 갈등으로 간주하는 데에 있으며, 『포스트모던적 조건』의 경쟁적인 인간학을 [『쟁론』의] 문장들의 철학에 부과하는 데에 있다. 저 문장들의 철학에서, [언어 놀이에서의] 경쟁은, 대화가 그렇듯, 담론의 장르들 중 하나에 불과하다." (C. Enaudeau, Introduction; dans Lyotard et le langage, sous la direction de C. Enaudeau et F. F. de Laclos, Editions Klincksieck, 2017, pp. 16.) 리오타르 자신 또한 이 점을 강조한다. "사람들은 언어와놀이하지 않는다(91절, 181절). 그리고 이런 의미에서 언어 놀이란 존재하지 않는다. [……] 갈등이 존재한다. 하지만 갈등은 인간들 사이에서 또는 다른 어떤 존재자들 사이에서 일어나는 것이 아니라, 오히려 문장들에서 귀결되는 것이다." (D n°188)

<sup>14)</sup> 만약 리오타르가 쟁론의 증언을 위해 선호하는 장르가 있다고 한다면 그것은 철학 장르일 텐데, 『쟁론』에서 이해되는 철학은 이미 결정된 규칙들과 목적에 따라 문장들을 연쇄시키는 장르가 아니라는 점에서, 다른 모든 장르들이 공유하는 성격을 홀로만 갖추지 못한 장르이며, 다소 과감하게 적는다면, 장르 아닌 장르이다. 나는 6장에서 이 점을 더 자세하게 검토할 것이다.

해하기 힘들다. 이는 리오타르가 여러 이론적 자원들을 활용하고 인용하며 『쟁론』의 논변을 구성했기 때문이다. 나는 필요할 때마다 리오타르가 인용하는 다른 저자들의 문헌들을 참고할 것이며, 그 중에서도 몇몇에 대해서는 비교적 긴 지면을 할애하여 그들의 저작을 독해할 것이다.

이 연구는 『쟁론』이 제시하는 정치의 개념을 중심 주제로 삼을 것이기 때문에, 『쟁론』의 논변에서 중요한 역할을 하는 모든 개념들을 두루 해설할 수는 없을 것이고, 『쟁론』의 모든 장들을 동등하게 조회할 수도 없을 것이다. 이는 『쟁론』을 소개하는 연구로서는 중대한 결함일 수도 있겠으나, 이 연구의 목표에 집중하기 위해서는 불가결한 선별이라고 생각된다. 이하에서 나는 「쟁론」장과 「지시체, 이름」장, 「현시」장, 「장르, 규범」장과「역사의 기호」장을 주된 자료로 삼아 작업할 것이며, 이를 통해 『쟁론』에서 제시되는 정치 철학 이론의 골격과 귀결을 시야에 둘 수 있도록 할 것이다.

## 2. 『쟁론』의 기본 개념들과 원칙들

### 2.1. 예비적 논의

『쟁론』이 무엇에 대한 책이냐고 묻는다면, 우리는 그것이 문장들에 대한 책이라고 답해야 할 것이다. 문장들은 『쟁론』의 대상인 동시에 원리가 된다. 15) 문장들의 존재는 의심할 수 없는 것으로서 필연적으로 전제되며, 그필연성은 "존재론적 필연성"이다. (D n°103) 리오타르는 『쟁론』의 첫 쪽에서부터 문장들의 원리적 성격을 강조하며, 그 뒤로도 몇 차례 그 점을 반복해서 서술한다.

의심할 수 없는 유일한 것은 문장인데, 왜냐하면 이는 무매개적으로 전제되어 있기 때문이다(문장이 되는가에 대해 의심하는 것 역시 문 장을 만드는 것이며, 침묵하는 것 역시 문장을 만드는 것이다). (D 9 / 진태원 10)

문장들에 대한 리오타르의 입장에서 주의해야 할 것이 두 가지 있다. 첫째는, 리오타르가 흔히는 문장으로 생각되지 않는 것들, 이를테면 침묵 같은 것들까지 문장으로서 생각한다는 것이다. "문장 없음이란 존재하지 않으며, 침묵은 하나의 문장이므로" (D 10 / 진태원 11), "문장의 부재 […]역시 문장들"이다. (D n°105) 침묵 또한 문장이라고 하는 것은 단지 이를테면 말줄임표("……") 등을 통해 표시되는 것들 또한 문장이라는 것만이아니다. 침묵 또한 문장이라고 주장할 때, 리오타르는 어떤 문장부호나 구두점 내지는 문자, 음소 등에 의해서도 표시되지 않는 (또는 그런 것들을통해서는 표시될 수 없는) 것들까지도 문장들이라고 주장하는 것이다. 리오타르는 헐떡대거나 그르렁대는 소리와 같은 무엇의(mutique) 목소리 뿐

<sup>15)</sup> 제프리 베닝턴은 『쟁론』에서의 문장들이 "철학의 단순한 대상"을 이룬다고 쓰면서, 그 중요성을 다음과 같이 강조한다. "우리는 철학의 전체적인 모습이 바로 그러한 대상에 의해 지지된다는 점에 놀라게 될 것이다." (G. Bennington, Writing the event, Manchester Univ. and Columbia Univ. Press, 1988, pp. 123-4.)

아니라 심지어는 소리 없는 몸짓이나 감각 지각과 감정까지도 하나의 문 장으로 취급한다. (MP 51, D n°123)<sup>16)</sup>

둘째는, 리오타르는 하나의 문장에 반드시 다른 하나의 문장에 뒤따른다고 본다. 하나의 문장이 주어져 있다고 한다면 그에 선행하는 문장들 역시 있을 것이며, 그것에 후속하는 문장들 역시 있게 될 것이다. 리오타르는 이렇게 한 문장에 다른 문장이 뒤따르는 계열의 형성을 두고 문장들의 연쇄라고 이른다. 문장들의 존재가 필연적이라고 한다면, 이는 단지 단 하나의 문장이 저 홀로 필연적으로 존재한다는 것을 뜻할 수 없다. 그것은, 선행 문장에 후속 문장이 뒤따르는 문장들의 계열이 적어도 하나 필연적으로 존재한다는 것을 뜻한다. 설사 한 문장 뒤로 그에 대해 기대된 응답이돌아오지 않는다고 해도, 응답하지 않는 것마저도 하나의 문장을 만들어선행 문장에 연쇄시키는 일이기 때문에, 문장들의 연쇄가 없을 수는 없다. "발생하는 문장에 대하여 연쇄가 이루어져야 하며(비록 침묵에 의해서라고할지라도. 침묵 역시 하나의 문장입니다), 연쇄하지 않아도 될 가능성은 존재하지 않습니다." (D n°40)

그러나 리오타르가 일반적으로는 문장이라고 생각되지 않는 것들까지 문장들로 간주한다고 해서, 문장들의 존재가 의심할 수 없는 원칙이라는 그의 주장이 곧바로 납득할 만한 것이 되는 것은 아니다. 이에 대해서는 별도의 해명이 필요할 것이며, 리오타르는 데카르트에 대한 일종의 이단적 독해로 그 해명을 대체한다. 『쟁론』 94절은 『방법서설』 제 4부와 『제일철학에 관한 성찰』의 「제2성찰」에 적힌 데카르트 형이상학의 제 1 원리의

<sup>16)</sup> 가령「칸트 주석 1」에서, 리오타르는 『순수이성비판』에서 서술되는 경험의 구성 과정을 문장들의 연쇄 과정으로 바꾸어 적으며, 이는 직관의 가장 일차적인 수준에 대해서도 마찬가지다. 가령, 칸트적인 직관이 촉발에서 시작한다고 할 때, 리오타르는 그 촉발을 한 문장으로 옮겨 적는다. 촉발의 경우, 그 문장의 발신자는 주체가 알 수 없을 물자체일 것이며, 수신자는 주체의 순수직관의 형식일 것이다. 주체가 물자체에 의해 촉발되었다면, 그 다음 차례는 그 잡다에 순수직관의 형식이 부과되는 것이다. 이 경우에도 시공간의 형식을 리오타르는 순수 직관을 발신자로 삼고 물자체를 (또는 칸트가 A판「연역」에서 대상 x라고 부르는 것을) 수신자로 삼는 문장으로 옮겨 적는다. 순수직관이 잡다에 감성의 형식을 부과하면, 이제 그 잡다는 현상이 된다. 따라서 리오타르는 앞서적은 순수직관의 형식의 문장의 지시체가 현상이라고 적는다. 이처럼 『쟁론』에서의 리오타르는 칸트라면 결코 문장이라고는 생각하지 않았을 법한 것들을 문장들로 고쳐 적으면서 칸트를 독해한다. (D 97-8 / 진태원 122-3)

내용을 바꾸어 놓는다.

보편적 의심의 시험에 저항하는 것은 생각하는 또는 반성하는 나가 아니라[…], 문장과 시간이다. 나는 의심한다는 문장으로부터 나는 존재한다는 것이 따라 나오지 않으며, 한 문장이 있었다는 것이 따라 나온다. 또 다른 문장(우리가 방금 읽은 문장, 한 문장이 있었다)은 자신을 첫 번째 문장에 뒤따르는 것으로 현시하면서 첫 번째 문장과 연쇄되었다. 세 번째 문장, 곧 우리가 방금 읽은, "한 문장이 있었다"가 "나는 의심한다"를 뒤따른다는 문장은 시간적 순서의 계열이라는 형태에 따라 첫 번째 두 문장의 연쇄를 현시하면서, 이 두문장에 연쇄되었다. (D n°94)

데카르트에게서 중요한 것은 의심이 사유의 양태라는 것이었다. 그렇기에 그는 모든 것이 의심스러운 가운데에서도 의심이 이루어지고 있다면 사유하는 것 또한 있어야 한다는 것을 확신할 수 있었다. 그러나 『쟁론』에서 중요한 것은 "나는 의심한다"가 이미 하나의 문장이라는 것이다. 다른 모든 것을 의심하더라도, "나는 의심한다"라는 문장 없이는 의심할 수 없으며, 따라서 적어도 하나의 문장이 있었어야 한다는 것 또한 의심할 수 없다. 그리고 리오타르는 "나는 의심한다"에 "한 문장이 있었다"가 곧바로 뒤따른 점에서, 문장들의 연쇄 또한 의심할 수 없다고 확신한다. 리오타르가 문장과 더불어 시간을 의심할 수 없다고 할 때, 시간이란 순서에 따른 문장들의 연쇄를 이른다.17) 곧 그는 문장이 없을 수는 없다는 것과 더불어 그 문장들이 연쇄되지 않을 수는 없다는 것 또한 필연적으로 전제될수밖에 없다고 주장하는 것이다.

데카르트의 형이상학에서 다른 모든 주장들이 "나는 생각한다"에 의지했듯, 『쟁론』의 다른 모든 진술들은 문장들과 문장들의 연쇄에 의지한다. 『쟁론』에서 제기되는 모든 문제들은 부단히 연쇄되는 문장들에서부터 이끌려 나와 제기되며, 『쟁론』의 모든 논변들 또한 문장들이 존재하며 그것

<sup>17) &</sup>quot;시간은 문장들의 우주들 속에 함축되어 있는 이전/이후와 함께 발생하며, 개별 발화행위들의 순서 지어진 계열(série ordonée des instances)로서 발생합니다." (D 115 / 진태원 143)

들이 반드시 연쇄될 수밖에 없다는 것을 논거로 삼아 구성된다.

#### 2.2. 문장의 우주와 심급들

리오타르는 하나의 문장이 적어도 하나의 우주를 현시한다고 말한다. 이때 문장이 현시하는 우주 안에는 네 가지 심급들(instances)이 포함되어 있으며, 그 네 가지 심급이란 지시체(référent)와 의미(sens), 수신자(le destinataire), 발신자(le destinateur)를 이른다. 18)

단순화해서 말하자면, 문장은 문장이 그것에 관해 말하는 바인, 곧 그것의 지시체인 경우(le cas), 그리고 경우에 대해 의미화되는 것인 의미, 그에 대해 또는 그를 향해 문장이 의미를 제시하는 이인 수신 자, 그에 "의해" 또는 그의 이름으로 문장이 경우에 관해 의미를 제시하는 이인 발신자를 현시한다고 해야 할 것이다. 문장의 우주의 배열(disposition)은 이러한 심급들을 서로에 대해 위치시키는 데(la situation) 있다. 한 문장은 다수의 지시체, 다수의 의미, 다수의 수신자, 다수의 발신자를 포함할 수 있다. 이 네 가지 심급 각자는 문장 속에서 표시되거나 표시되지 않을 수 있다. (D n°25)

여기에서 리오타르가 네 가지 심급들이 한 우주 안에서 서로에 대해 위치지어짐을 가리키기 위해 쓰는 어휘는 "상황"으로도 옮길 수 있을 "situation"인데, 이 어휘는 그 심급들 사이의 관계가 문장의 우주를 조직함을 시사한다. 심급들의 위치 지어짐은, 그 심급들의 상황으로 이해되어야 한다. 곧, 한 문장이 현시하는 우주가 네 가지 심급들을 포함한다는 것은, 그 문장이 저 심급들을 그 우주 속에 상황화시킨다는 것을 이른다. 그

<sup>18)</sup> 지시체와 의미의 구별은 프레게에게서의 Bedeutung과 Sinn의 구별에 대응하며, 리오타르 자신도 여러 번 프레게를 인용한다. (고틀로프 프레게, 뜻과 지시체에 관하여, 김은정·신우승 외 역, 전기가오리, 2017 참조.) Sinn은 보통 "뜻"으로 번역되지만, 이 논문에서는 리오타르가 사용하는 불어 "Sens"를 "의미"로 번역한 진태원의 번역을 따른다. 이는 불어 동사 "signifier" 및 그것의 명사형 "signification"의 가장 적절한 번역어가 "의미화"이기 때문이기도 하다.

리고 리오타르가 쓰는 용어인 "문장의 우주"에서 우주란 다른 것이 아니라 바로 그 심급들의 상황을 뜻한다.

한 상황은 한 문장에 의해 현시된 우주 내부에, 이 문장에 대해 연쇄되는 문장들의 형식(이러한 연쇄는, 일정한 연쇄들을 요구하는 문장의 체제에 의해 이루어진다)에 의해 지시되는 관계들이 심급들을 서로 관련시킨다는 것이다. [……] 문장들의 형식은 서로 관계를 맺고 있는 심급들의 상황을 지시한다. 이 상황들의 전체가 현시된 우주를 형성한다. (D n°115)

리오타르는 문장들의 우주들이 네 가지 심급을 가지고 있다고 하는 것이 문장들이 연쇄되는 방식들로부터 나온다고 주장하며, 이에 따라 각각의심급들을 연쇄의 결합값들(valences)로 간주한다. (D n°123) 123절에서리오타르는 심급들의 문장들의 연쇄 속에서 상황화되는 사례를 제시하기위해 모의적인 문장들의 연쇄를 묘사한다. 가령, "아이구!"라는 문장이 주어져 있다고 해보자. 이에 대해 "너 어디 아프니?"가 연쇄된다고 한다면,이 문장은 앞선 문장의 발신자인 "너"에 대해 연쇄된 것이다. 그렇지 않고만약 "내가 해줄 수 있는 것은 아무것도 없어."가 연쇄된다면,이 문장은앞선 문장의 수신자인 "나"에 대해 연쇄된 것이다. "많이 아파?"가 연쇄된다면,이는 앞선 문장의 의미에 대해 연쇄된 것이고, "잇몸은 민감한 곳이야."가 연쇄된다면,이는 앞선 문장의 지시체에 대해 연쇄된 것이다.

위와 같은 연쇄의 사례는 문장의 우주의 심급들이 지니는 다른 성격들도 설명해준다. 첫 번째로, 하나의 문장은 네 가지 심급들 모두를 현시하지만, 그 심급들 각각은 문장 안에 명시적으로 표시되거나(marquée) 표시되지 않을 수 있다는 것이다. "아이구!"는 그 문장의 발신자나 수신자가누구인지를 명시적으로 표시하지 않으며, "아이구!"라는 감탄사만으로는 그것이 아픔 때문에 제출된 것인지 아니면 어떤 실망감 같은 것 때문에 제출된 것인지를 알 수 없다는 점에서, 그 문장의 의미도 구체적으로 표시하고 있지 않다. 또 만약 그 문장이 아픔을 의미화하는 문장이라고 한다면, "아이구!"만으로는 어디가 아픈지를 알 수 없다는 점에서, 저 문장은

지시체도 표시하고 있지 않다. 이처럼 문장이 현시하는 우주의 심급들은, 그 문장 안에 명시적으로 표시되어 있지는 않을 수도 있다.

둘째로, 여러 심급들이 하나의 대상과 관계할 수 있다. "아이구!"에는 "그 때 그런 일을 하지 말았어야 했는데."가 연쇄될 수도 있다. 이 경우 앞선 문장의 발신자와 수신자는 동일할 것이며, 두 번 째 문장의 발신자와 수신자 역시 동일할 것이다. 그리고 만약 "아이구!"에 "나는 참 어리석구나."가 연쇄된다고 한다면, 앞선 문장과 두 번째 문장 모두에서 발신자와 수신자, 지시체가 모두 동일할 것이다. 이렇듯 네 개의 심급들 각각에 서로 다른 대상들이 하나 씩 할당되어야만 할 필요는 없으며, 한 문장의 우주 안에 위치지어진 여러 개의 심급들에는 동일한 대상이 할당될 수 있다. 또한, 이와는 반대로 하나의 심급에 여러 대상이 할당될 수도 있다. 가령 "아이구!"에 대해 "저희가 무언가 잘못한 게 있나요?"가 연쇄되는 경우, 앞선 문장의 수신자는 여러 명일 것이다.

셋째로, 한 문장이 현시하는 우주의 상황은 그 문장이 제출될 때 결정되지 않을 수도 있다. 하나의 문장이 현시하는 심급들 각각은 중의적 (équivoque)일 수 있으며, 따라서 한 문장은 가능한 여러 우주를 공현시할(co-présente) 수 있다. "아이구!"에 대해 "내가 해줄 수 있는 것은 아무것도 없어."와 "나는 참 어리석구나."가 모두 연쇄될 수 있다는 것은, 앞선 문장의 수신자가 무엇인지를 저 문장만으로는 결정할 수 없음을 뜻하고, 그렇다면 첫 문장의 수신자를 결정해줄 수 있을 만한 다른 문장이 연쇄되기 전까지는 서로 완전히 다른 대상들이 그 수신자 자리에 할당될 가능성을 공유하고 있다는 것이다. 이 경우, 저 문장의 수신자 심급은 중의적이다. 또한, 앞선 문장의 수신자와 발신자가 동일한 상황과, 수신자와 발신자가 서로 다른 상황은 서로 다르므로, 저 문장은 여러 상황들의 가능성을 포함하고 있으며, 이 경우 저 문장은 여러 우주를 공현시한 것이다. 리오타르는 이를 다음과 같이 요약한다. "한 문장은 복수의 우주가 공-현시되도록 정식화될 수 있다. 이 문장은 단지 의미에 관해서만이 아니라, 지시체, 발신자, 수신자에 대해서도 중의적일 수 있다." (D n°137)19)

<sup>19) 『</sup>쟁론』의 국역자 진태원은 "équivoque"를 "양의적"으로, "équivocité"를 "양의성"으로 옮긴다. 한편 리오타르가 한 문장이 중의적일 수 있다고 쓸 때 그는 그 문장의 우주

그러므로 하나의 문장이 제출되는 바로 그 때 그 문장이 현시하는 우주가 곧바로 식별되는 것은 아니다. 문장이 없을 수는 없으므로, 적어도 하나의 문장이 적어도 하나의 우주를 현시한다는 것은 의심할 수 없지만, 그문장을 통해 현시된 우주가 무엇인지는 의심할 수 있는 종류의 것이며, 게다가 일단 한 번 식별된 뒤에라도 언제든 다시 의심에 노출될 수 있다. 가령, 다음과 같은 연쇄가 있다고 하자. 가령 우리는 "아이구!"를 뒤따르는 연쇄를 통해 그것이 잇몸을 지시체로 삼는 문장이라고 추정한 뒤에도, "그런데 잇몸이 아파서 그렇게 말한 거 맞지?"라는 식으로 다시 앞선 문장의지시체 심급을 의문에 부칠 수 있을 것이다.<sup>20)</sup>

「문장-정서」에서 리오타르는 문장의 네 가지 심급들 중 지시체와 의미를 의미론적 심급으로, 발신자와 수신자의 심급들을 화용론적 심급으로 요약한다. (MP 45) 그러나 이와 같은 분류가 엄격한 분류라고는 할 수 없는데, 왜냐하면 리오타르는 지시체와 의미가 화용론적 맥락에 의해 식별될수도 있으며, 발신자와 수신자가 의미론적 확인 절차에 의해 식별될수도 있다고 생각하기 때문이다. 또한 같은 곳에서, 리오타르는 문장의 우주가네 가지 심급을 포함한다는 점이 경험적 사실은 아니라고 강조한다. 각각의 심급들은 문장들에 표시되지 않을 수도 있기 때문에, 그 문장들을 경험적 사례로 삼아 조사하는 것만으로는 하나의 문장이 반드시 네 가지 심급을 모두 현시해야 한다는 점을 확실히 할 수 없을 것이다. 리오타르에 따르면 문장의 우주가 네 심급의 상황이라는 점은, 문장들의 연쇄가 만들어지기 위해 전제되는 일종의 초월적 조건이다.

### 2.3. 문장들의 연쇄

와 그 우주 속 상황이 결정되는 방식이 수적으로 무한정할 수 있는 가능성을 염두에 두고 있으므로, 나는 둘로 짝지어짐을 뜻하는 "양(兩)"을 피하여 "équivoque"을 "중의적"으로, "équivocité"를 "중의성"으로 옮길 것이다. 중

<sup>20)</sup> 문장이 하나 이상의 우주를 현시하지 않을 수는 없지만, 그것이 현시하는 우주가 당장에 결정될 수는 없으며 최종적으로 결정될 수 없다는 사태를, 제프리 베닝턴은 다음 문장으로 요약한다. "문장에서 의심할 수 없는 것은 '현시된 우주'가 아니라 […] '우주의 현시'다." (G. Bennington, *Writing the event*, Manchester Univ. and Columbia Univ. Press, 1988, pp. 126.)

문장들은 반드시 연쇄되어야만 한다. 문장들은 연쇄되지 않을 수 없으며, 문장들의 연쇄의 필연성은 거부할 수 없는 필연성이다. 리오타르는 연쇄의 필연성을 규범적으로 부과되는 의무와 구별한다. (D n°135) 만약 연쇄가 의무라고 한다면, 우리는 그 의무에서 벗어난다거나 그 의무를 위반할 수 있을 것이며, 그럴 경우 문장들은 연쇄되지 않을 수도 있을 것이다. 문장들의 연쇄가 의무가 아닌 필연성이라는 것은 곧 문장들에 대해서는 연쇄하지 않을 가능성이 허락되지 않음을 뜻한다.

문장의 연쇄가 필연적이라는 것은, 한 문장 뒤에는 반드시 다음 문장이 뒤따를 수밖에 없다는 것이며, 또한 동시에 모든 문장들은 그에 선행하는 문장에 뒤따르는 문장으로서만 제시될 수 있다는 것이다. 리오타르는 칸트가 『순수이성비판』의 첫 번째 이율배반에서 현상적 세계를 이해하는 방식대로 문장들의 연쇄들을 이해한다. 『순수이성비판』에서, 자연적 세계 속모든 사태들은 그에 선행하는 사태에 의해 조건 지어지는 것인 동시에 후속하는 사태를 조건 짓는 것이어서, 이 조건들의 계열에는 끝이 있을 수없었고, 따라서 세계의 시초와 한계는 발견될 수 없다고 주장되었었다. 21) 리오타르는 문장들의 계열이 칸트적인 조건들의 계열에서 최초의 것도 최후의 것도 지목할 수 없다고 하는 점은 받아들인다. 이에 따라 『쟁론』에서 문장들의 연쇄는 시작과 끝을 가지지 않는다. 연쇄를 종결하는 마지막 문장은 있을 수 없으며 (D 10 / 진태원 11, 22 / 진태원 27, n°17), 다른어떤 선행하는 문장에 연쇄되지 않으면서 스스로 연쇄의 시초가 되는 첫번째 문장 또한 있을 수 없다. (D n°95, n°96) 요컨대 문장들의 연쇄는 완

<sup>21)</sup> 칸트는 다음과 같은 방식으로 계열 전체의 완결성의 개념이 불가능하다고 논증한다. "전체성을 생각하기 위해서는, 우리는 이 전체성을 스스로 직관에서 형성하는 한계들을 끌어댈 수는 없으므로, 우리의 개념에 대해 해명해야만 한다. 그러한 경우 우리의 [전체성] 개념은 전체로부터 부분들의 일정한 분량으로 나아갈 수는 없고, 부분들의 연이은 종합에 의해 전체의 가능성을 열어야만 한다. 그런데 이 종합은 결코 완결될 수 없는 계열을 형성해야만 할 터이므로, 우리는 그에 앞서, 그리고 또한 그를 통해서 전체성을 생각할 수가 없다. 왜냐하면, 전체성 개념 자체는 이 경우 부분들의 완결된 종합 표상인 바, 이 완결은, 그러니까 그 완결성 자체가 불가능하기 때문이다." (임마누엘 칸트, 『순수이성비판 2』, 백종현 역, 아카넷, 2006, 646쪽.)

결된 계열이 될 수 없다. 리오타르는 칸트를 따라 전체로서의 계열은 이미 종합된 채 주어질 수는 없으며, 도리어 그 계열 전체의 종합은 항상 지연 될 수밖에 없다고 주장한다. (D 22 / 진태원 27)

문장들이 서로에 대해 연쇄되어야 한다는 것은 필연적이다. 그러나 문장들이 연쇄되는 방식(maniére) 또는 양식(mode)은 필연적으로 결정되지 않는다. "유일한 필연성은 연쇄하기의 필연성이며, 그 이상은 아닙니다." (D n°43) 연쇄만이 필연적일 뿐 그 이상은 아니라는 서술은, 문장 연쇄의 가능한 방식들은 여러 가지가 있으며, 그것들 사이에서 어떤 것을 따라 연쇄가 이루어질지는 미리 결정되지 않는다는 것을 뜻한다. 문장들이 필연적으로 연쇄되는 와중에도 연쇄의 방식은 우연적인 것으로 남아있다는 주장은 『쟁론』의 40절, 102절, 136절 등에서 여러 번 반복된다.

가능한 연쇄의 방식들이 여러 가지라면, 한 문장 뒤에 연쇄될 수 있는 문장들 또한 여러 가지일 것이다. 한 문장이 주어졌다고 한다면, 그에 대 해 '맥락에 맞게', 또는 '말이 되게끔' 다음 문장을 연쇄할 수도 있으며, '맥락에 맞지 않는 듯 보이게', 또는 '말도 안 되게' 다음 문장을 연쇄할 수도 있다. 가령 "너 배고프니?"라는 물음에 대해, "아니, 아까 점심을 먹 었어."라는 답변이 뒤따를 수도 있고, "내게 말 걸지 마."라는 답변이 뒤 따를 수도 있으며, 심지어는 답변으로 생각되기 힘든 문장들, 이를테면 "오늘 날씨가 참 맑다!" 같은 문장들이 뒤따를 수도 있다. 이처럼 연쇄의 양식들은 적절하거나(pertinentes) 비일관적(inconsistantes)일 수 있으며, 적합하거나 부적합할(convenable ou inconvenavle) 수도 있다. (D n°40, n°41) 문장들의 연쇄가 반드시 적합하거나 적절한 방식으로만 이루 어질 필요는 없으며, 따라서 임의의 주어진 문장에 대해 비일관적이거나 부적합한 문장으로 응답하는 것은 언제나 가능한 일이다. 또한, 한 문장에 대해 다른 문장을 연쇄하는 적절한 방식도 여러 가지가 있을 수 있다. 적 절성은 좋은 연쇄 규칙을 전제하는데, 한 문장에 대해 다른 문장을 연쇄하 기 위한 좋은 규칙들이 여러 가지 있을 수 있기 때문이다. (D n°140) 따 라서 한 문장 뒤로 그에 적절한 문장들을 연쇄하고자 하는 때에도, 가능한 후속 문장들은 여러 가지가 주어진다.

그런데 문장 연쇄의 가능한 방식들이 여러 가지 주어진다고 하더라도, 문장의 연쇄가 동시에 여러 가지 방식을 따라 이루어질 수는 없다. 곧, 가 능한 여러 연쇄들 중 실정적으로 형성되게 될 연쇄는 오직 하나 뿐이다. 이는, 주어진 임의의 문장에 대해 연쇄될 수 있는 여러 문장들이 가능하다 고 하더라도, 그 가능성이 한꺼번에 실현될 수는 없음을 뜻한다. "'한 번 에"하나의 문장만이 존재한다. 많은 연쇄들[…]이 가능하지만, 현재의 유 일한 한 "번"만 존재할 뿐이다." (D n°184) 리오타르는 한 문장에 대해 연쇄될 수 있는 여러 문장들 중에서도, 현행적으로 적히거나 말해질 수 있 는 문장은 오직 하나 뿐이라고 주장한다. "한 번에"를 뜻하는 "à la fois" 는 "동시에"를 뜻하기도 하며, 한 번에 한 문장만이 존재한다고 하는 것은 한 차례에 여러 문장이 동시에 적힐 수는 없다는 것이다. 가령 "너 배고프 니?"에 대해 연쇄할 수 있는 세 가지 이상의 문장들이 있고, 따라서 다양 한 양식의 연쇄들이 가능하다고 하더라도, 저 문장에 뒤따라 "아니, 아까 점심을 먹었어."와 "내게 말 걸지 마.", 그리고 "오늘 날씨가 참 맑다!"를 동시에 연쇄시킬 수는 없을 것이다. 이렇듯 리오타르는 가능한 문장들 사 이에서 선별이 치러지는 식으로 문장들이 연쇄되는 상황을 서술하고 있다. 가능한 여러 연쇄들 중에서도 실제로 형성될 연쇄는 오직 하나 뿐이므로, 그 양식의 연쇄를 따르지 않는 다른 모든 문장들은 누락될 수밖에 없다.

연쇄가 필연적이므로, 현실적으로 문장화될 문장의 선별과, 현실적으로 는 문장화되지 못할 다른 모든 가능한 문장들의 누락 또한 필연적으로 치러질 수밖에 없다. 또한 연쇄들은 시초 없이 진행되어 왔으며 또한 종결 없이 진행될 것이므로, 모든 문장들은 다른 가능한 문장들을 누락시키고 선별된 결과로서 문장화되었을 것이고, 그 누락과 선별은 끝없이 치러질 것이다. 이것은 『쟁론』의 기본적인 문제 상황이다.

## 2.4. 체제와 장르

문장의 정식화와 문장 연쇄의 형성에는 규칙들이 있다. 우선 하나의 문

장이 어떤 종류의 문장인지를 결정하는 규칙을 문장의 체제(régime)라고 부른다. 또한 문장들의 연쇄를 규제하는 규칙들 내지는 전략들을 담론의 장르(genre du discour)라고 부른다.

#### 2.4.1. 체제

"한 문장은 일군의 규칙들을 따라 구성된다." (D 10 / 진태원 10) 체제들에는 이를테면 추론하기, 인식하기, 기술하기(décrire), 이야기하기 (raconter), 질문하기, 보여주기(montrer), 질서 짓기, 감탄하기 등이 속한다. 만약 한 문장이 기술하기의 체제에 속한다고 간주된다면 그 문장은 기술문(descriptif)일 것이며, 이야기하기의 체제에 속한다고 간주된다면 서사문(narrative), 보여주기의 체제에 속한다고 간주된다면 직시문 (ostensive)일 것이다. 이와 같이 리오타르는 일반적으로 문장의 종류를 구별하는 방식과 비슷한 방식을 따라 문장의 체제들을 구별한다.

서로 다른 체제의 문장의 심급들은 서로 다른 방식으로 상황화된다. (D n°79) 가령, 감탄문의 발신자는 기술문의 발신자처럼 상황화되지 않는다. 감탄문의 발신자는 자신이 무언가에 감탄한다는 사실에 대해 논변적으로 정당화할 필요가 없지만, 기술문의 발신자는 자기 문장을 논변적으로 정당화할 책임을 지기 때문이다. 또한 명령하는 문장의 수신자는 초대하는 문장의 수신자나 정보를 전달하는 문장의 수신자처럼 상황화되지 않는다. 명령문의 수신자 심급은 명령에 의해 강제되는 이로 상황화되지만, 초대하는 문장이나 정보를 전달하는 문장의 수신자 심급은 응하거나 불응함에 있어서, 또는 동의하거나 부정함에 있어서 강제당하지는 않는 이로 상황화되기 때문이다. 체제마다 심급들이 상황화되는 방식이 다르다면, 서로 다른 체제의 문장들은 서로 다른 방식으로 각각의 우주를 현시할 것이다. 곧 명령문의 우주는, 그것의 심급들의 상황이 초대하는 문장의 심급들의 상황과다르다는 점에서, 초대하는 문장의 우주와는 다른 양식으로 현시된다.

하나의 체제에 속하는 문장은 다른 체제 안에서 번역될 수 없다. (D 10

/ 진태원 10) 이는 곧 서로 다른 체제들에 종속된(obéissant) 문장들은 서로 번역될 수 없음을 뜻한다. (D n°78) 가령 우리는 감탄문을 기술문으 로 번역할 수 없다. 만약 감탄문 "저 주전자 참 예쁜걸!"을 "저 주전자는 내 마음에 든다."와 같은 기술문으로 옮겨 적으려 시도한다면, 이는 실상 단지 서로 다른 두 문장을 연달아 적는 일일 뿐이지, 기술문을 통해 감탄 하는 일은 아닐 것이다. 이와 마찬가지로 감탄문을 통해 무언가를 기술할 수도 없을 것이다. 또한 리오타르는 번역 작업 자체가 이미 체제들 사이의 구별을 전제하고 있기 때문에 서로 다른 체제들 사이를 횡단하는 번역이 불가능하다는 입장을 시사하기도 한다. 이를테면 하나의 언어를 다른 언어 로 번역한다고 하면, 우리는 한 언어에서 쓰이는 문장의 체제들에 상응한 다고 볼 수 있을 만큼 유사한 체제들을 다른 언어에서 찾아낼 수 있어야 한다. 곧, 한국어 감탄문을 중국어로 옮기고자 한다면, 한국어 감탄문에 상응하는 중국어 감탄문을 찾아내야 하는 것이다. 이렇듯 체제들의 구별은 번역의 가능성을 보장해준다. 그러나 체제들 사이에서 번역을 해야 할 경 우, 우리는 그 번역을 가능하게 해줄 다른 어떤 준거점을 찾을 수 없다. 따라서, 서로 다른 체제들 사이에서의 번역은 서로 다른 언어들 사이에서 의 번역보다도 훨씬 곤란한 일이다. 한편 체제들 각각에는 한 문장의 우주 의 현시 양식이 대응하므로, 상이한 체제의 문장들이 번역불가능하다는 것 은 곧 한 우주의 현시 양식이 다른 양식으로 번역될 수 없다는 것을 뜻하 기도 한다. (D n°178) 이처럼 서로 다른 체제들 사이의 번역불가능성을 리오타르는 체제들 사이의 공약불가능성(incommensurabilité)이라고 이 르며, 이 때 공약불가능성이란 서로 이질적인 체제들을 하나의 규칙 내지 는 법 아래에 종속시킬(soumettre) 수 없다는 불가능성을 뜻한다.

#### 2.4.2. 장르

"장르들은 이질적인 문장들의 연쇄 규칙을 제공한다. 연쇄 규칙들은 목 표들의 달성(atteindre des buts)을 위한 것이다." (D 10 / 진태원 10) 연쇄의 규칙으로서 장르의 기능은 연쇄의 목표 내지는 쟁점(enjeu)을 규정하는 데에 있다. 장르는 서로 다른 문장들과 그 문장들의 체제들을 하나의고정된 목적(une fin fixée)에 종속시키며, 연쇄되는 문장들의 계열은 장르가 정한 쟁점에 의해 인도된다(conduit). (D 10 / 진태원 10, n°40, n°143, n°147)

장르는 연쇄의 목적을 정함으로써 잇따라 연쇄될 문장들을 선별한다. 가령 법정에서 원고와 피고는 모두 판사를 설득하는 것을 발언의 쟁점으로 삼는다. 이에 따라 법정의 수사법은 질문하기, 논증하기, 사례 제시하기 등의 체제들을 설득이라는 목적 또는 쟁점을 위한 수단으로 간주하며, 그수단으로서 어울리지 않는 체제들은 배제한다. 우리가 하나의 목적을 위해 그것을 달성하기 위한 수단을 선택한다고 하자. 그 때 우리는 그 목적의 달성에 더 도움이 되는 수단을 취할 것이며, 도움이 되지 않는 수단은 버릴 것이다. 이렇듯 장르는 때에 맞지 않는 문장들의 제거(élimination)를 통해 연쇄의 쟁점을 고정한다. (D n°148) "때에 맞지 않는(ne sont pas opportuns)" 문장들을 제거한다는 것은, 쟁점에 알맞지 않은 문장들로부터 선행 문장에 연쇄될 기회(opportunité)를 박탈한다는 것이다. 이런 식으로, 한 장르 안에서는 허락된 문장들이 연쇄되며(D n°136), 그렇지 않은 문장들은 누락된다.

장르는 서로 다른 체제의 문장들이 현시하는 심급들을 특정한 연쇄로 이끌어가면서(incline) 그 스스로가 설정한 목적에 맞지 않는 다른 연쇄들로부터 멀어지게 만든다(éloigne). 이를 두고 리오타르는 장르가 쟁점을통해 문장의 우주를 유혹한다(exerce une séduction)고 쓰기도 한다. (Dn°148) 앞서 예를 들었던 법정의 경우, 사례가 무엇인지를 묻는 질문문의상황과 사례를 보여주는 직시문의 상황은, 그것들이 서로 다른 체제에 속하는 문장들이므로, 상이할 것이다. 그러나 법정의 장르가 고정시킨 설득이라는 쟁점은 그와 같이 서로 다른 양식을 통해 상황화된 심급들을 한계열의 연쇄 안으로 끌어 모은다. 이 때 서로 이질적인 문장들의 우주는한 장르 아래에 모여들어 서로 잇따라 현시될 것이다. 이처럼 장르의 목적은 서로 다른 체제들 사이의 분리를 덮거나 건너뛰면서, 이질적인 체제들

이 서로에 대해 연쇄되도록 만든다 (D n°148, n°180)

장르는 한 문장 뒤에 따라올 다음 문장의 결정에 개입하는 일종의 압력 (tension)인 셈인데, 이 압력을 언표 행위의 주체 내지는 발화자의 의도 (intention)와 혼동해서는 안 된다. (D n°183) 리오타르는 계속해서 서로 다른 문장들을 끌어들이거나, 문장들의 우주를 유혹하거나, 연쇄를 인도하는 것이 장르가 고정한 쟁점이나 목적 또는 그 장르들 자체라고 쓰지, 문장을 연쇄하는 각 발신자들과 수신자들이라고 쓰지는 않는다. 그러므로 『쟁론』에서 문장을 연쇄시키는 압력은 발화자들의 믿음이나 의지, 의도에 있지 않다.22) 이 점을 강조하는 것은 중요하다. 이는 곧 장르들에 따른 문장들의 배제나 제거 내지는 박탈이 발화자들의 호의나 배려에 의해 예방될 수 없다는 것을 뜻할 것이기 때문이다. 문장들의 발신자들이나 수신자들에게 다른 문장들의 가능성을 제거하려는 악의가 없다고 하더라도, 문장들에 대한 배제는 그들의 관대한 마음씨와는 상관없이 장르들에 의해 치러진다.

장르가 연쇄에 대해 목적을 정하고 그 목적을 위한 수단으로서 적합한 문장들을 선별한다는 점에서, 장르들은 저마다의 방식으로 연쇄에 가언적 의무를 부과하는 셈이다. (D n°174) 곧, 장르란, 이런저런 목적을 성취하기 위해서는 그에 알맞은 문장들을 선택해야만 한다는 조건적인 지침이다. 그러므로 하나의 장르가 실효적으로 문장의 연쇄를 규제할 때, 문장이 연쇄되는 방식들에 있어서의 우연성은 다소간 억제되거나 감소할 수밖에 없다. 장르들은 『쟁론』에서 근본적인 것으로 전제된 여러 연쇄 양식들 사이의 우연성을 환원하는 듯 보인다.23)

<sup>22)</sup> 자크 풀랭 또한 이 점을 강조한다. "소통 속의 압력과 힘은 주체들이 말하고자 하는 바에 있지 않고, 그들의 믿음에 있지도 않으며, 그들이 겨냥하는 의도나 그들의 의지에 있지도 않다. 그것은 더 이상 대화자들의 진솔함 내지는 불성실함이나, 합의에 대한 사회적 권위의 식별에 있지도 않다." (J. Poulain, Le passage Jean-François Lyotard: dans Passages de Jean-Francois Lyotard, sous la direction de B. Cany, J. Poulain et P. W. Prado Jr., Hermann, 2011. pp. 352-3.)

<sup>23)</sup> 이에 대해 제프리 베닝턴은 다음과 같이 적는다. "그 다음에 어떤 문장이 따라올 것인 가는, 리오타르에게, 근본적인 우연성이다. 장르들은, 다른 연쇄들보다 더 적합한 특정한 종류의 연쇄를 제시함으로써, 그 우연성에 대한 환 분명한 환원을 수반한다." (G. Bennington, Writing the event, Manchester Univ. and Columbia Univ. Press, 1988, pp. 134.)

그러나 연쇄 양식에 있어서의 우연성은 결코 사라지지 않는데, 왜냐하면 장르는 결코 하나가 아니기 때문이다. 서로 이질적인 복수의 장르들이 있 되, 그 장르들을 총괄적으로 지배하는 보편적인 목적이나 쟁점은 있을 수 없다.

한 담론 장르 내부에서 연쇄는 쟁점들 및 목적들을 규정하는 규칙들에 복종합니다. 하지만 한 장르와 다른 장르 사이에서라면 우리는 그런 규칙들을 인지하지 않으며, 하나의 일반적인 목적 또한 인지하지 않습니다. (D n°43)

이질적인 여러 장르들 사이에는 그것들을 공통적으로 규제할 규칙들이 없다고 하는 43절의 서술은 특별히 강조할 만하다. 그것은 서로 다른 장르들 중 어떤 장르에 따라야 하는가를 미리 결정하는 규칙이 없다는 것이기 때문이다.

리오타르는 체제들 뿐 아니라 서로 다른 장르들과 그 장르들의 목표나 쟁점들 또한 공약불가능하다고 쓴다. "[서로 이질적인 장르들에] 함축된 쟁점 및 그것의 성공 여부[…]는 서로 공약불가능하며, 같은 문장에 입각해 있다 하더라도 이질적인 연쇄를 유발하게 됩니다." (D n°179) 서로 다른 장르들은, 하나의 문장에 대해서라도 서로 다른 연쇄를 형성하도록 이끈다. 가령 "지난여름에 바다에 놀러가셨나요?"라는 문장이 제출된다고 하자. 연쇄의 쟁점이 법정에서와 같은 추궁과 설득일 경우와, 그 쟁점이 서로 일상적으로 안부를 묻는 것일 경우, 두 경우에서 만들어지는 연쇄는 서로 이질적일 것이다. 장르들의 상이성은 그에 따라 만들어질 수 있는 연쇄의 상이성으로 이어지며, 항상 복수의 장르들이 있되 장르들을 규제할 상위의 규칙은 없다고 하는 것은 서로 다른 여러 연쇄들의 가능성이 항상남아있다고 하는, 연쇄 양식의 근본적 우연성으로 다시 돌아간다.

#### 2.4.3. 관용어

리오타르는 문장들과 연쇄들에 대한 규칙을 통칭하여 관용어(idiome)라고 이르기도 한다. 『쟁론』에서 관용어라는 용어는 때로는 체제를 뜻하는 듯 보이기도 하고 또 때로는 장르를 뜻하는 듯 보이기도 하지만, 두 규칙들 모두에서 그렇듯 관용어도 마찬가지로 항상 여러 관용어들이 있으며, 그 관용어들은 서로에 대해 이질적이고 공약불가능하다. 또, 리오타르는한 관용어 아래에 종속하여 있는 문장들의 집합을 일컬어 문장들의 가족 (famille)이라고 이른다. <sup>24)</sup> 관용어들의 이질성으로 인해, 문장들의 가족들 또한 이질적이다.

리오타르는 문장들이 반드시 알려져 있는 관용어들 중 어느 하나를 따라서 정식화되거나 연쇄되어야 한다고는 쓰지 않는다. 더욱이 문장들이 반드시 알려진 가족들 중 어느 하나에 소속해야만 하는 것도 아니다. 어떤문장은 알려진 어떤 관용어에도 따르지 않으며, 알려진 어떤 가족들에도소속하지 않는다. 그런 문장을 위해 아직 알려지지 않은 채로 남겨져 있는가능한 관용어가 있을 수 있으며, 알려진 그 어느 관용어와도 이질적인 새로운 관용어들의 가능성은 항상 열려 있다. 문장들의 연쇄 양식이 항상 우연적인 것으로 남아 있다고 할 때, 그 우연성은 미지의 관용어들의 가능성을 함축하고 있는 것이기도 하다.

<sup>24) 『</sup>쟁론』의 국역자 진태원은 famille를 "가계"로 번역한다. 이 번역어의 장점은 한 가족 을 이룬 문장들이 서로 연쇄된 계열을 이룬다는 점을 보여줄 수 있다는 데에 있다. 그 러나 때때로 리오타르는 한 계열의 연쇄를 이룬 문장들뿐 아니라, 단지 같은 체제에 속 하기에 한 종류로 묶일 수 있는 문장들 또한 문장들의 가족이라고 이른다. 무엇보다 리 오타르가 『쟁론』에서 (그리고 『쟁론』 뿐 아니라 다른 저작들에서도) 여러 차례 비트겐 참조한다는 점으로 볼 때, 『철학적 슈타인의 저술들을 탐구』의 "familienähnlichkeit"를 "가족 유사성"으로 번역하는 관례에 따라 "famille de phrases" 또한 "문장들의 가족"으로 번역하는 것이 더 나을 것으로 보인다. 다만 비트 겐슈타인의 가족 유사성 개념이 『쟁론』에서의 문장들의 가족을 이해하기에 적합하지는 않은데, 왜냐하면 비트겐슈타인은 가족유사성을 통해 언어 놀이들의 종류를 분별하려 하고, 또 서로 다른 언어 놀이들 사이의 공통점들을 추상하여 발견되는 근친성이 가족 유사성이라고 이해하기 때문이다. (루트비히 비트겐슈타인, 철학적 탐구, 이영철 역, 책 세상, 2006, 74-82쪽 참조.) 반면 『쟁론』은 언어 놀이의 개념을 문제없이 수용하고 있 지는 않으며 (이 논문의 각주 13번 참조.), 다소간 모호하게만 식별되는 근친성을 통해 문장들의 가족들을 정의하고 있지도 않다.

# 2.5. 쟁론

쟁론은 이질적인 관용어들 내지는 장르들 사이의 갈등이다. 여러 장르들이 있고, 그러므로 여러 양식의 연쇄들이 가능하지만, 그 중에서도 오직하나의 연쇄만이 현실화되며, 다른 연쇄들은 제거되거나 멀어질 수밖에 없다는 그 근본적인 문제 상황이 쟁론을 부른다. 장르들 사이에 갈등이 있다는 것은, 다음 차례에 연쇄될 문장의 결정을 둘러싸고 장르들이 서로 배타적인 관계에 놓이게 되었다는 것이다. 연쇄 양식들의 우연성을 뿌리 뽑을수 없지만 그럼에도 하나의 문장 뒤로는 오직 하나의 연쇄만이 형성되어야 하기 때문에, 쟁론의 가능성은 필연적인 것으로 생각되어야 한다. 곧, 쟁론이 불가능해지는 상황은 오지 않는다.

『쟁론』은 책 전반에 걸쳐 다양한 방식으로 쟁론을 설명하며, 그에 따라 쟁론의 규정 또한 여러 차례 새로이 제시한다. 그러나 그 중 가장 명료하게 정식화되며 또 가장 자주 인용되는 규정은, 단일한 규칙을 따라 조정되는 갈등인 계쟁(係爭, litige)과 쟁론을 구별함으로써 쟁론을 식별하는 규정이다. 그 규정에 따르면 쟁론은 양방의 논변이 서로 다른 규칙들을 따른다고 할 때 그 규칙들의 상이성을 조정할 수 있게 해줄 상위의 일반 규칙이 없다는 사실로 인해 벌어진다.

우선 공통 규칙의 결여로 인해 일어나는 갈등이 곧 쟁론이라는 규정은 『쟁론』의 첫 문단에서부터 곧바로 정식화된다.

계쟁과는 달리 쟁론은, 두 가지 논변들 모두에 적용될 수 있는 판단 규칙의 결여로 인해 공정하게 해결될(tranché) 수 없는, (적어도) 둘 이상의 당사자 사이에서 발생하는 갈등의 한 경우일 것이다. 이 경우에 한쪽이 정당하다고(légitime) 해서 다른 쪽이 정당하지 않은 것은 아니다. [……] 이 책의 제목[Le Différend]은 (정관사의 유적 가치(valeur générique)를 통해) 이질적인 장르들 사이에는 판단의 보편 규칙이 일반적으로 결여되어 있다는 점을 시사한다. (D 9 / 진태원 9-10)

이후 12절은 법정 속의 갈등 상황과 관련하여 위의 규정을 재서술한다. 일반적으로 법정에서 피고인 신문 등의 절차는 (단지 묵시적인 규약에 의 해서든, 아니면 실정법에 명시된 조항들을 따라서든) 그 일관성과 신뢰성 을 인정받은 몇 가지 규칙들에 의해 단일하게 조정된다. 가령 원고가 피고 의 유죄성을 증명하기 위해서는, 제출될 수 있는 증거의 자격과 증거 제출 의 방법, 그리고 증거의 승인 여부 등을 결정하는 규칙에 따라 논증을 구 성해야 한다. 그런데 만약 바로 그 규칙에서 다음과 같은 판정이 귀결되는 상황을 가정해보자. "원고의 호소는 법정 안에서 진술되기에는 부적합하 다." 그렇다면 원고의 호소는 법정의 관용어에 어울리지 않는다는 바로 그 이유로 법정에서 누락될 것이다. 이 경우 누락된 원고의 주장이 제출되기 위해서는 법정의 관용어가 아닌 다른 관용어가 필요할 테지만, 법정의 관 용어는 법정 속에서 제출될 문장들이 다른 어떤 관용어를 따라 연쇄되는 일을 허용하지 않을 것이다. 법정에서 명시적으로 조정되는 갈등은 오직 (법률적) 계쟁뿐이다. 그 계쟁은 단일한 관용어 안에서 일관적으로 규제되 고 타결될 것이다. 쟁론은, 그 계쟁을 규제하는 관용어가 다른 관용어들을 불가능하게 만들기 때문에 벌어지는 갈등이다.

원고는 법정에서 고소 내용을 진술하며, 피고는 기소가 부질없는 것임을 보일 수 있도록 논거를 제시한다. 계쟁이 존재한다. 나는 원고가 논변의 수단을 박탕당하고 이 사실 때문에 희생자가 되는 그런 경우를 쟁론이라고 부르고 싶다. […] 두 당사자들을 대립시키는 갈등의 "규제/타결(règlement)"이 두 당사자 중 한 당사자의 관용어 속에서 이루어지는 동안 다른 쪽이 겪은 잘못이 이러한 관용어속에서 의미화되지 않을 때 두 당사자 사이에 쟁론의 경우가 발생한다. (D n°12)

『쟁론』의 초두에서 제시되는 위 규정들에서, 쟁론이 둘 이상의 "당사자들(parties)" 사이에서 발생한다는 서술은 자칫 오해를 불러일으킬 수도 있다. 이것은 마치 쟁론이 원고와 피고 사이의 갈등 내지는 원고와 피고의 신념이나 의도의 차이에서 발생한다는 인상을 줄 수도 있기 때문이다. 그

러나 리오타르는 쟁론이 서로 견해의 차이를 빚고 있는 두 사람 사이에서 일어나는 갈등이 아님을 분명히 명시하고 있다. 쟁론은 서로 다른 문장들의 가족들이나 서로 다른 연쇄 사이에서 벌어지는 것이다. 쟁론으로서의 갈등은 문장들 외부의 다른 어떤 기원이나 장소를 가지지 않는다. "갈등이존재한다. 하지만 갈등은 인간들 사이에서 또는 다른 어떤 존재자들 사이에서 일어나는 것이 아니라, 오히려 문장들에서 귀결되는 것이다." (Dn°188) 따라서 쟁론 속에 놓인 둘 이상의 "parties"는 원고와 피고 내지는 서로 대립중인 사람들이라기보다도, 원고의 호소가 누락되지 않고 문장화될 수 있도록 해줄 관용어와, 피고의 주장이 정식화될 수 있게끔 하고 그에 대해 재판장의 승인이 연쇄될 수 있게끔 하는 법정의 관용어들일 것이다.25)

리오타르는 때때로 체제들을 둘러싸고도 쟁론이 일어날 수 있다고 쓰지만 (D n°40, n°138), 그가 쟁론이 벌어지는 장소로 지목하며 강조하는 것은 무엇보다도 서로 다른 장르들 사이의 틈이다.

한 장르의 담론은 자신의 규칙을 통해 각각 어떤 문장의 체제에 속하는 가능한 문장들의 집합을 제공한다. 하지만 또 다른 담론 장르는 다른 가능한 문장들의 집합을 제공한다. 이러한 집합들 (또는 이집합들을 불러오는 장르들) 사이에는 쟁론이 존재하는데, 왜냐하면이 집합들은 이질적이기 때문이다. (D 10 / 진태원 11)

요약하자면, 쟁론이란 장르들 사이의 차이에서 기인하는 갈등이며, 하나의 장르가 문장들의 연쇄를 실효적으로 규제할 때 다른 장르가 밀려나게되는 상황이다. 달리 적자면, 쟁론이란 양립불가능한 연쇄규칙들이 서로충돌하여, 그중 한 쪽을 따라 연쇄될 문장들이 연쇄불가능하게 되는 경우다. 이런 이유에서 에티엔 발리바르는 쟁론을 "논의 가능성의 부재"로 이

<sup>25)</sup> 리오타르는 법정의 관용어의 배타적 성격을 『쟁론』의 196절에서 한 번 더 강조한다. "법정은 이 체제 및/또는 이 장르가 다른 것들에 대하여 우위를 점하게 만들며 (prévaloir), […] 이질적인 문장들을 자신의 관용어에 따라 옮겨 적으면서(en transcrivant dans son idiome) 필연적으로 다른 체제 및 장르들에 대하여 잘못을 범하게 된다." (D n°196)

해하다.26)

중요한 것은, 쟁론이 불가피한 갈등이라는 점이다. 장르들이 서로에 대해 무차별적(indifférence)일 수는 없고, 이질적인 장르들을 포괄하는 보편 장르란 존재하지 않으며, 그러므로 어떤 양식이 되었듯 어느 하나의 양식에 따라 문장들을 연쇄하는 것은 필연적으로 편파적인 일일 수밖에 없다. (D 10 / 진태원 11) 만약 갈등 중인 양방의 장르를 규제하기 위해 다른 어떤 장르를 도입한다면, 이렇게 선별된 장르가 다른 두 장르들에 대해서도 정당하게 적용될 수 있는가에 대한 또 다른 갈등이 유발될 것이며,이는 쟁론의 해결을 둘러싼 메타 쟁론을 부를 것이다. (D 47 / 진태원 59-60)

# 2.5. 잘못과 침묵

쟁론이 일어났다고 하는 것은, 선별된 장르가 아닌 다른 장르들이 배제되었다는 것이고, 배제된 장르에 따라 연쇄될 수 있었을 문장들이 누락되었다는 것이다. 이는 곧 현행적으로 문장화되지 못한 문장들이 남아있다는 것을 뜻한다. 리오타르는 그런 식으로 문장화되지 못한 문장들을 침묵이라고 이르며, 갈등 중인 장르들 중 배제된 장르들의 문장들이 누락되는 사태를 잘못(tort)이라고 이른다. 쟁론이 필연적이라고 하는 것은, 갈등 중인장르들 사이에서 범해지는 잘못 또한 필연적일 수밖에 없음을 뜻한다. 앞서 인용한 12절에서 희생자란 잘못을 겪고 침묵당한 이를 뜻한다.

리오타르는 계쟁과 쟁론을 구별하며 쟁론을 규정했듯이 순전한 손해 (dommage)와 잘못을 구별하는 방식으로 잘못을 규정한다.

쟁론을 계쟁인 양 간주하여 동일한 판단 규칙을 양쪽에 적용한다면, 둘 중 (적어도) 한 쪽에 대해 잘못을 범한 게 된다(만약 두 당사자

<sup>26)</sup> Étienne Balibar, *Politics and Translations: Reflections on Lyotard, Derrida, and Said*, translated by Gavin Walker; in Positions Vol. 27, No.1, Duke Univ. Press, 2019, 105p.

모두 이러한 규칙을 승인하지 않는다면, 두 쪽 모두에 대해 잘못을 범한 게 된다). 한 장르의 담론 규칙들을 위반함으로써 생긴 손해는 이러한 규칙들에 따라 회복될 수 있다. 하지만 잘못은, 우리가 판단 의 준거로 삼는(selon lesquelles on jugé) 어떤 장르의 담론 규칙 들이, 판단되는(jugé/s) 담론/들의 장르 또는 장르들의 규칙들이 아 니라는 사실에서 생겨난다. (D 9 / 진태원 9-10)

손해와 잘못을 구분하는 것은, 그것이 한 장르 안에서 다루어질 수 있고 보상받을(réparable) 수 있는 것이냐 아니냐 하는 점이다. 만약 하나의 장르 안에서 다루어질 수 있는 손해가 문제라면, 우리는 그 손해를 둘러싼 논쟁을 바로 그 장르 안에서 조정하면 될 것이고, 그 때 우리의 갈등은 계쟁일 것이다. 그러나 잘못은 손해를 조정하는 문장들의 장르와, 손해를 입었다고 호소하는 문장들의 장르 사이의 차이로 인해 생겨난다. 손해를 입었다고 호소하는 장르가 손해를 조정하는 장르와 다르기 때문에, 그리고 각각의 장르들은 이질적이기 때문에, 손해에 대해 호소하는 문장의 발신자는 손해를 조정하는 장르 안에서 자신의 손해에 대해 보상받을 수 없다. 그 때 손해는 잘못이 되며, 잘못을 둘러싼 갈등은 쟁론이 된다.

12절에서 묘사된 법정 속 갈등의 경우, 법정은 미리 정해진 규칙들에 따라서만 갈등을 조정하므로, 자신의 손해에 대해 호소하려는 원고의 관용어가 법정의 관용어와 다를 경우 원고의 손해는 잘못이 될 것이다. 이는 곧 앞서 적었듯 원고의 문장이 법정 안에서 누락되리라는 것을 뜻한다. 이로써 잘못은 곧장 어떤 문장들의 누락, 곧 침묵으로 연결된다.

『쟁론』의 침묵은 어떤 문장도 없는 상태를 이르지 않는다. 『쟁론』에서의 침묵은 도리어 문장화되지 못한 문장(들) 또는 허용되지 못한 문장(들)이 있다는 사태를 지시한다. 따라서 침묵은 모든 문장들의 외부에 위치한 무 가 아니라, 도리어 가능한 여러 문장들 가운데에 있되 다만 현실적으로 연 쇄되고 있는 계열에는 기입되지 못한 하나의 문장 또는 그 이상의 문장들 이다.<sup>27)</sup>

<sup>27)</sup> C. Pagès, Lyotard et le silence; dans Lyotard et le langage, sous la direction de C. Enaudeau et F. F. de Laclos, Editions Klincksieck, 2017, pp. 213. "실상 침묵은 언어의 바깥에 있는 것이 아니다. 도리어 그것은 언어 속에서, 언어의 내부에서,

리오타르는 이 문장화되지 못한 문장 또한 문장이라고 이른다. 그것은 어떻게 스스로를 알리는가? 그것은 문장의 구성 성분들 내지는 분절된 음소들을 통해 스스로를 알리지 않으며, 스스로가 현실적인 연쇄 안에서는 문장화되지 못했다는 감정(sentiment)을 통해, 그리고 그 스스로를 문장화시킬 수 있는 다른 어떤 연쇄의 양식이 필요하리라고 호소하거나 그러한 새로운 연쇄의 양식을 기대하는 감정을 통해 스스로를 신호한다. 문장화되지 못한 문장으로서의 이 침묵 및 감정을, 리오타르는 부정적인 문장이라고 이른다.

쟁론이란, 문장으로 쓰일 수 있어야만 하는 어떤 것(quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases)이 아직 쓰이지 못하고 있는, 언어의 불안정한 상태이자 순간이다. 이 상태는 부정적인 문장인 침묵을 포함하지만, 원칙적으로는 가능한 문장들에 대해서도 호소한 다(en appelle). 사람들이 보통 감정이라고 부르는 것이 이러한 상태를 표시해준다. (D  $n^2$ 22)

우선 침묵으로서의 감정은 첫 번째로는 고통이다. 그것은 주어진 문장 뒤에 연쇄하려던 문장이 연쇄되지 못했다는 사실에 대한 고통이다. 그것이 한 문장이 누락되었다는 사태를 신호할 것이다. 그리고 두 번째로 그 감정 은 기쁨 내지 기대감인데, 왜냐하면 그것은 누락된 문장을 문장화할 수 있 는 새로운 관용어가 가능하다는 사실에 대한 감정이기도 하기 때문이다. 기쁨으로서의 침묵은 누락된 문장이, 여전히 다른 장르들 안에서는 문장화 될 수 있을지도 모른다는 점을 신호할 것이다.

쟁론 속에서는 어떤 것이 문장화되기를 "요구"하지만, 그 순간에는(à l'instant) 쓰일 수 없다는 잘못을 겪게 된다. 이렇게 되면 […] 침묵에 수반되는 이러한 고통의 감정(및 새로운 관용어의 발명에 수반되는 기쁨)을 통해 다음과 같은 점을 깨닫게 된다. […] 문장으로 쓰여

언어의 논증적인 형식에 저항하는 것으로서, 그리고 담론들에, 리오타르가 분절된 것이라고 말하는 문장에 저항하는 것으로서 구성된다. [······] 침묵은 (하나의 잘못 내지는하나의 구성적 장애와 관계하는) 박탈이지, 무가 아니다."

야 하는 것이 그들이 현재 문장으로 쓸 수 있는 것을 초과한다는 점, 그리고 아직 존재하지 않는 관용어들을 설립하는 일(institution) 이 허락되어야 한다는 점이 바로 그것이다. (D n°23)

감정으로서의 침묵은 보상되지 않는 잘못이 있다는 것을 신호하는 동시에, 그것이 실효적으로 문장을 연쇄시키고 있는 장르 안에는 기입되지 못한다는 사실, 곧 쟁론이 일어나 있다는 사실을 신호하기도 한다. 거기에서 그치지 않고, 그 감정은 침묵이 문장화될 수 있어야만 한다는 필요성 또한신호한다. 그것이 이른바 '새로운 관용어의 설립'에 대한 요구다.

미지의 관용어 내지는 새로운 관용어의 설립이라는 주제는, 『쟁론』이 단지 쟁론에 대한 기술과 설명에 한정되지 않도록 해준다. 28) 쟁론이 일어났고, 잘못이 범해졌으며, 어떤 문장은 침묵되었다는 바로 그 사태에 대해, 우리는 무엇을 해야 하는가? 『쟁론』의 주장은, 이미 알려져 있는 장르들의 테두리를 넘어가야 한다는 것, 또는 이미 형성된 연쇄의 양식들 너머에서 문장들을 연쇄시킬 방법을 찾아야 한다는 것이다. 감정으로서의 침묵은 『쟁론』에서 제시되는 문제 상황과 더불어 실천의 계기를 함께 표시하는셈이며, 그런 한에서 감정이 침묵을 신호할 때 그것은 언제나 잘못과 쟁론에 대한 문제제기로서의 침묵을 신호하는 셈이다.

새로운 관용어를 찾아, 문장화되지 못한 것에 대한 잘못과 쟁론이 있음을 문장으로 쓰는 일을, 리오타르는 증언(témoignage)이라고 이른다. 나는 『쟁론』이 요구하는 증언이 어떤 실천이어야 하는가를 이 논문의 6장에서 살펴볼 것이다.

<sup>28)</sup> 제할 스페즈와 미셸 코엔-알리미 등은 공통적으로 이 '새로운 관용어의 설립'이라는 주제가 『쟁론』에서 차지하는 중요성을 강조한다. 가령 코엔-알리미는 다음과 같이 그주제가 『쟁론』의 서술 범위와 과제를 확장시킨다고 쓴다. "침묵은 순전한 말들의 결핍도 아니고, 엄밀하게는 말할 수 없는 것도 아니다. 그럼에도 그것은 리오타르로 하여금 '공약불가능한 것을 말하기' 너머로 훨씬 더 멀리 나아가게 이끈다." (M. Cohen-Halimi, Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014, pp. 236.) 스페즈는 그 주제가 『쟁론』에서의 실천적 방법을 주도한다는 점을 강조한다. "잘못이 하나의 다른 문장을, "그것의" 문장을, 그것의 관용어를 찾아야 한다는 것은 […] 필연적이다. [……] 그 발명은 이미 존재하고 있던 담론의 장르를 새로이 개척하는 일로 이해되어야 하는 동시에 새로운 담론 장르의 길을 열어놓는 일로도 이해되어야 한다." (G. Sfez, Jean-François Lyotard: la faculté d'une phrase, Galilee, 2000, pp. 81.)

한편 감정으로서의 침묵은 곤란한 문제를 초래한다. 침묵은 문장화되지 못한 문장이며, 문장으로서 연쇄되지 못했다는 이유로 감정을 통해 신호되는 것이다. 그러나 침묵으로서의 감정 또한 부정적인 문장인 한에서 하나의 문장이다. 침묵은 실제로 연쇄되고 있는 문장들의 계열 속에는 기입되지 않은 문장이고, 계열들 속에 기입되지 않은 문장은 실상 문장이 아니라고 할 때, 침묵은 어디에 있어야 하는가? 나는 이와 같은 물음에 대해 어떻게 답변해야 하는가 하는 문제를 이 논문의 4장에서 검토할 것이다.

# 3. 인지적 장르와 역사학의 문제

### 3.1. 역사수정주의의 문제

『쟁론』의 머리말 대신 쓰인「독서카드」에서, 리오타르는 1974년 『리비도 경제』 출간 직후 『쟁론』을 쓰기 시작했다고 쓴다. 『쟁론』이 1983년도에 출간되었던 것을 생각하면, 거의 십 년에 가까운 기간 동안 『쟁론』에 관한 작업이 이루어졌었다는 것이 된다. 그런데 『쟁론』의 참고문헌 중에는이 책의 출간과 시기적으로 대단히 가까운 저술들도 있다. 그 중에는 우선 1981년 출간된 피에르 비달-나케의 『유대인들, 기억, 현재』(또는 비달-나케가 1980년 발표한 「종이 아이히만」)와, 그에 대한 헤이든 화이트의 응답인 1982년 논문「역사적 해석의 정치학」이 있다. 「종이 아이히만」에서 비달-나케는 70년대 말에 일어난 이른바 포리송 스캔들을 문제 삼고 있다. 리옹 2대학 교수였던 로베르 포리송은 아우슈비츠의 가스실에서 유대인들이 학살당했다는 것은 허위라고 주장했는데, 그는 아우슈비츠에 수용된 유대인들이 무더기로 죽어간 것은 전염병으로 인한 것이었으며, 나치가유대인들을 학살했다는 (그의 주장에 따르자면, 그릇된) 통념이 이스라엘의 팔레스타인 침공을 정당화하고 있다고 주장했다.

포리송 스캔들은 『쟁론』에서 제시되는 침묵의 첫 번째 사례이자 책 전반을 견인하는 사례이기도 하다. <sup>29</sup> 『쟁론』의 첫 번째 장인「쟁론」장에서, 쟁론이라는 용어는 포리송 스캔들 및 역사수정주의의 사례를 분석하면서 도입된다. 포리송은 아우슈비츠 안에 가스실이 있었고, 그 가스실에서 대량 살상이 있었다고 하는 것을 직접 두 눈으로 봤노라고 증언할 수 있는 사람이 없다는 이유에서 아우슈비츠의 가스실에서 대량 살상이 있었다는 것을 부정한다. 리오타르는 포리송의 주장을 다음과 같이 옮겨 적는다.

<sup>29)</sup> 제할 스페즈와 미셸 코엔-알리미 등은 역사수정주의자들에 의한 유대인들의 침묵이 쟁론의 패러다임을 만드는 결정적인 요소라고 강조한다. G. Sfez, Les écritures du différend; dans Jean-François Lyotard; L'exercice du différend, dirigé par D. Lyotard, J-C. Milner, G. Sfez, PUF, 2001, pp. 16과 M. Cohen-Halimi, Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014, pp. 198 참조.

가스실이 사람들을 죽였다는 것에 대한 유일하게 받아들일 수 있는 증거는 가스실에서 사람이 죽었다는 것이다. 하지만 그 사람이 죽었다면, 그는 자신의 죽음이 가스실 때문이라는 사실을 증언할 수 없다. [……] 어떤 장소가 가스실이라는 점을 확인하기 위해 나는 이가스실의 희생자만을 증인으로 받아들인다. 그런데 나의 상대방에따르면 죽은 희생자들만이 존재할 수밖에 없다고 한다. 만약 그렇지않다면, 이 가스실은 그가 주장하는 것과 같은 게 아닐 것이다. 따라서 가스실은 존재하지 않는다. (D n°2)30)

리오타르가 재서술한 포리송의 주장은, 가스실 안에서 가스가 방출되는 것을 직접 목격한 이의 증언만을 승인하겠다는 것이다. 여기에서 문제가 되는 장르는 지시체의 실재성을 입증하는 것을 쟁점으로 삼는 인지적 장 르다.

지시체를 의미하기 위해서는 어떤 이가 존재해야 하고 이를 의미하는 문장을 이해하기 위해서도 어떤 이가 존재해야 한다. 지시체는 의미화될 수 있어야 한다. 지시체는 실존한다. 가스실의 실재성에 대한 증거는 증거 제출 규칙이 존중되지 않는다면 제출될 수 없다.

<sup>30)『</sup>아우슈비츠의 남은 자들』의 첫 장에서, 조르주 아감벤은『쟁론』 2절을 인용하며 쇼아 와 관련된 증언의 곤란함과 특수성을 강조한다. 아감벤은 절멸수용소에서의 학살을 증 인 없는 사건으로 정의하는 다른 연구자들도 함께 인용하며 이렇게 쓴다."'쇼아'는 안 에서도(누구도 죽음의 내부에서 증언할 수는 없으며, 목소리의 사라짐을 대변하는 목소 리는 없기 때문에) 밖에서도('외부인'은 정의상 사건으로부터 차단된 자이므로) 증언할 수 없다는 이중의 의미에서 증인이 없는 사건이다." (조르주 아감벤, 『아우슈비츠의 남 은 자들』, 홍미옥 역, 새물결, 2012, 53쪽.) 그는 바로 같은 이유에서 쇼아는 그 이후에 도 벌어졌던 다른 학살들과도 다르다고 하는 입장들을 인용하면서, 쇼아에 대한 증언의 신뢰성에 대한 의문이 제기될 수도 있다고 적는다. 왜냐하면 쇼아의 증인들은 모두 생 존자들이고, 그들은 절멸수용소에서의 죽음을 직접 경험한 이들이 아니라, 그 희생자들 의 대리자들이기 때문이다. 나아가 아감벤은 이와 같은 곤란을 증언 일반에 (또는 적어 도, 죽음에 관한 모든 증언들에) 포함된 불가능성으로 옮겨놓는다. 그는 이렇게 쓴다. "증언은 깊은 곳에 증언될 수 없는 무언가를, 살아남은 이에게서 자격을 내려놓게 하는 무언가를 담고 있다. '참된' 증인, '온전한 증인'은 증언하지 않았고 증언할 수 없었던 사람들이다. …… 생존자들은 그들 대신에, 대리인으로서, 의사-증인으로서 말한다. 즉 그들은 사라진 증언을 증언한다. …… [죽은 희생자들]의 이름으로 증언의 부담을 지는 누구라도 자신이 증언의 불가능성의 이름으로 증언해야 함을 알고 있다. 그러나 이는 증언의 가치를 결정적으로 바꾸어 놓는다." (같은 책, 51쪽.)

이러한 규칙들은 인지적 문장들의 우주를 규정한다. [······] 발신자는 지시체의 의미에 대해 수신자의 동의를 얻으려고 하는 것으로 간주되며, 증인은 수신자에게 가스실이라는 표현의 의미를 설명해야 한다. 수신자는 설명적인 문장에 대해 그가 아무것도 반대할 것이 없을 때 발신자에게 동의하는 것으로 간주된다. 그는 의미, 곧 발신자가 부여한 설명을 받아들이거나 받아들이지 않는다. [······] 발신자와 수신자는 다음과 같이 말할 수 있다. 우리는 가스실이 이러저러하다는 데 동의한다. 바로 이 경우에만, 이러한 표현의 지시체로서 들어맞을 수 있는 어떤 실재의 존재가, '이것 또는 저것은 가스실의 한사례다'라는 형태를 지닌 문장을 수단으로 하여 "보여"질 수 있다.이 문장은 직시적인 기능(fonction ostensive)을 충족시키는데, 이러한 기능은 인지적 장르의 규칙들 역시 요구하는 것이다. (D n°28)

우선, 발신자와 수신자가 모두 동의할 수 있는 의미가 지시체에 대해 서술되어야 하고, 실로 그 의미를 만족하는 사례로서 지시체가 직시되어야한다. 이로써 이 규칙에 따르는 담화는 "이것이 그 술어를 예화하는 지시체다."라는 문장에 대한 수신자와 발신자 상호 간의 입장 일치에 다다라야한다. 수정주의자들은, 가스실에 대한 설명들에 따르면 아우슈비츠에서의살인 가스 살포에 관해서는 아무도 직시적 문장을 제출할 수 없으므로, 위와 같은 일치가 불가능하다고 주장한다.

리오타르는 수정주의자들이 따르는 논변의 규칙들이 아우슈비츠 생존자들에게 직시적 증명의 부담을 강제적으로 부과시킴으로써 그 생존자들의 문장들에 대해 잘못을 저질렀다고 주장한다. (D n°6, n°7, n°10, n°11) 요 컨대 인지적 장르가 아우슈비츠 생존자들을 침묵시켜 희생자로 만들었다는 것이다. 인지적 장르는 어떤 지시체가 실재한다는 주장(역사수정주의 문제의 경우, 가스실이 실재했다는 주장)에 대한 증명보다도, 그러한 증명에 대한 논박을 더 쉽게 만들기 때문이다.

리오타르의 관심은 역사수정주의자들의 주장의 참거짓을 가려내는 데에 있지 않다. 그는 수정주의자들이 잘못된 주장을 한다는 것보다도, 수정주의자들이 인지적 장르를 특권화하고 있다는 것을 문제 삼고 있다. 포리송스캔들과 관련하여, 리오타르의 주된 관건은 수정주의자들의 주장의 옳고

그름을 따지는 데에 있지 않다. 그가 바라보는 가장 중요한 문제는, 인지적 규칙들로 인해 침묵당한 문장들이 있다는 것, 곧 역사수정주의가 쟁론을 수반한다는 것이다. 역사수정주의를 『쟁론』의 문제틀 안에서 다루기 위해, 리오타르는 크립키로부터 고정지시어의 개념을 빌려온다.

1980년 출간된 크립키의 『이름과 필연』은, 비달 나케의 책이 그렇듯 『쟁론』과 시기적으로 몹시 근접해 있는 책이다. 『쟁론』은, 설사 십 년 간 준비된 책일지언정, 80년대의 문헌들을 자료로 삼고 있다는 점에서는 꽤나 시급하게 쓰인 책이기도 하며, 또 책이 출간된 1984년 당시의 상황에 즉각적으로 개입한 책이다. 이 같은 개입은 역사학의 문제와 크립키의 고정지시어 이론을 경유하여 이뤄진다. 그런데 이 둘은 서로 독립된 별개의경로가 아니다. 리오타르는 고정지시어라는 개념을 역사학의 문제와 함께 사유하기 때문이다. 리오타르는 고정지시어라는 개념에서 역사학의 불가피한 과소결정성이라는 귀결, 또는 나아가 모든 실증학문의 필연적 미완결성이라는 귀결을 끌어내려한다. 그는 역사학이 결코 사실에 대해 확정적인인식에 도달할 수 없으리라는, 일종의 인식론적 상대주의에까지 나아가게되는 듯 보인다. 이러한 방향 설정 때문인지, 리오타르는 어쩌면 『이름과필연』의 가장 중요한 부분들 중 하나일 본질적 속성에 대한 논변을 거부한다.

「독서카드」에서 리오타르는 『쟁론』을 순서대로 읽을 것을 권장한다. 그의 권유를 따라 읽을 때, 가장 먼저 읽게 될 장은 포리송 스캔들에 착안하여 쟁론을 정의하고 그 화용론적 구조를 정식화하는 「쟁론」장이다. 이어서두 번째로 읽게 될 장은 고정지시어와 기술구, 그리고 직시 표현 사이의부등성에 착안하여 역사적 대상의 실재성에 관계된 쟁론을 설명하는 「지시체, 이름」장이며, 고유명사에 대한 크립키의 관점은 「지시체, 이름」장을 견인하는 관점이다. 고유명사를 둘러싼 당대의 언어철학적 문제가 역사학의 문제와 합류한다는 점은 주목할 만하다. 리오타르는 당대의 독자들이『쟁론』이 출간된 바로 그 시기에 문제된 상황들과 이론들을 통하여 쟁론을 이해하기를 바랐던 셈이다.

고정지시어는 리오타르가 언어철학에 의지해 수정주의 역사학을 사유하

기 위해 선택한 개념이다. 그러므로, 리오타르의 크립키 독해를 살펴보는 작업은 『쟁론』이 출간되기 직전 리오타르가 집중한 문제가 무엇이었으며 그가 그 문제를 어떻게 제시하려 했는가를 이해할 수 있도록 도와줄 것이 다.

#### 3.2. 크립키의 고정지시어 개념

한 고유명사가 하나의 대상을 고정적으로 지시한다는 것은, 그 고유명사가 모든 가능세계에서 동일한 대상을 가리킨다는 것이다. 이 때, "어떤 지시어는 고정적이며 모든 가능세계에서 동일한 대상을 지시한다"는 것은 곧 "우리가 반사실적 상황들에 대해 말할 때에도 그 지시어는 그 대상을 지시한다"는 것을 뜻한다.31)

고정지시어의 개념은 기술이론의 설명에 대한 논박과 함께 소개된다. 기술이론은 자연언어의 고유명사를, 그 고유명사가 지칭하는 대상만이 만족하는 한정기술구로 번역할 것을 요구한다. 이를테면, "아리스토텔레스가뤼케이온을 창립했다."라는 문장은 "플라톤의 제자이자 알렉산더 왕의 스승이었던 단 한 명의 철학자가 뤼케이온을 창립했다."로 번역될 수 있다.이렇게 번역될 때, 우리는 만약 플라톤에게 배웠고 알렉산더 왕을 가르쳤으며 철학자였던 누군가가 있다면 그가 정말로 뤼케이온의 창립자였는지또는 그렇지 않았는지를 확인할 수 있게 된다. 기술이론의 입장에서 한 대상의 고유명사는 그 대상이 지니는 속성들을 나타내는 술어들의 집합과동의어이다.

그러나 크립키는 기술이론이 고유명사의 사용에 관한 상식에 부합하지 않는다고 주장한다. 가령 우리는 다음과 같이 쓸 수 있다. "아리스토텔레스가 플라톤의 제자가 아니었다면 그는 뤼케이온을 창립하지 못했을 것이다." 그런데 기술이론에 따라 "아리스토텔레스"를 기술구들의 연언으로 번역할 경우, 우리는 위 문장의 전건은 "플라톤의 제자이자 알렉산더 왕의

<sup>31)</sup> 솔 크립키, 『이름과 필연』, 정대현·김영주 역, 필로소픽, 2014, 114쪽.

스승이었던 단 한명의 철학자는 플라톤의 제자가 아니었다."로 수정될 것이다. 이와 같이 번역된 전건은 모순이므로 필연적으로 거짓이다. 그러나 "아리스토텔레스는 플라톤의 제자가 아니었다."라는 문장은 가능적으로 참이다. 아리스토텔레스는 알렉산더 왕의 스승이 아니었을 수도 있고, 또 철학자가 아니었을 수도 있다. 기술이론은 이런 식의 가능한 가정들을 필연적으로 거짓인 진술들로 오해한다. 더구나 우리는 "아리스토텔레스는 알렉산더의 스승이었다."라고 쓸 수도 있다. 그런데 기술이론에 따르자면, 이문장은 적절한 번역을 거쳤을 때 동어반복이 되고 만다. 하지만 우리가 위의 문장을 생각할 때 우리는 그것이 동어반복이라고 생각하지는 않는다.

크립키는 이와 같은 논변을 따라 기술이론이 우리의 일상적인 직관에 대립함을 보여준다. 일상적으로 고유명사는 서로 다른 반사실적 상황들에 대해 쓰일 때에도 동일한 대상을 지칭한다. 크립키는 고정지시어 개념만이고유명사의 실제 사용에 가장 가까운 모델을 제공한다고 생각한다. "자연언어든 인공 언어든 간에 고정지시어가 아닌 어떤 기호도 일상언어의 고유명사와는 너무 다르기 때문에 '고유명사' 또는 '이름'이라 불려서는 안된다."32)

기술이론에 따르자면, 어떤 고유명사에 대한 반사실적 명제들에서 속박 변항의 값은 하나의 지시체로 고정될 수 없다. 이를테면 우리가 "아리스토 텔레스는 한반도를 여행했을 수도 있다."라고 쓴다면, 이 때 우리는 아리 스토텔레스가 한반도를 여행했을 가능세계에 관해 진술하는 것이지, 아리 스토텔레스가 아닌 누군가가 한반도를 여행했을 그런 세계에 관해 진술하 는 것이 아니다. 그러나 "알렉산더 대왕의 스승이었던 뤼케이온의 창립자 는 단 한 명이며, 그는 한반도를 여행했을 수도 있다."라고 쓴다면, 그 때 우리는 꼭 아리스토텔레스가 아니더라도 임의의 누군가가 알렉산더 대왕 을 가르쳤고 뤼케이온을 창립했으며 한반도도 여행했을 그러한 가능세계 에 관해 진술하는 것이다.

우리는 "아리스토텔레스는 『형이상학』의 저자다."라고 쓰고는 한다. 그러나 『형이상학』이 사실은 플라톤에 의해 저술되었음이 새로이 밝혀졌다

<sup>32)</sup> 같은 책, 16쪽.

고 가정해보자. 플라톤이 『형이상학』을 저술했을 수도 있다는 것은 가능한일이다. 이 경우 기술이론에 따르자면 우리는 아리스토텔레스를 지칭하면서도 실은 플라톤을 지칭하고 있었던 셈이다. 그러나 플라톤이 『형이상학』의 저자로 밝혀졌다고 해서, "아리스토텔레스는 『형이상학』의 저자다."라고 썼을 때 우리가 아리스토텔레스가 아닌 플라톤을 지칭했던 것이 되지는 않는다. 우리는 그 문장을 쓰면서 실제로 아리스토텔레스에 대해 썼던 것이지, 다른 누군가에 대해 그렇게 썼던 것은 아니다. 크립키는 어떻게우리가 이런 일을 해낼 수 있는지를 설명하고자 한다. 크립키는 적어도 우리가 "아리스토텔레스"라는 이름으로 나는 통상적으로 『형이상학』의 저자라는 속성이 귀속되는 그 사람을 뜻하겠다'고 다짐함으로써 그렇게 하지는 않는다고 쓴다. 그렇게 한다면, 우리는 '『형이상학』의 저자'에 관한 순환적정의를 통해 고유명사에 지시체를 할당하는 셈이 되기 때문이다.33)

크립키는 "이름 사용의 소통 통로(a certain passage of communication)"가 화자에게 까지 닿음으로써 화자가 하나의 고유명사를 사용하여 대상을 고정적으로 지칭하는 것이 가능해진다고 쓴다.<sup>34)</sup> 이름의 용법은, 저 소통 통로를 따라 연쇄처럼 고리에서 고리로 전수된다. 가령, 한 아이의 부모가 아이의 이름을 정한다. 부모는 자기들이 정한 이름으로 그 아이를 부를 것이고, 그 부모와 대화함으로써 그 가족의 주변사람들이나 아이 자신 또한 그 이름이 아이의 이름임을 배울 것이다. 이런식의 대화가 계속 이어지면서, 그 화자들이 속한 언어공동체에 그 이름의용법이 전수되고 통용된다. 우리는 그 공동체 안에 들어가 각 이름들의 사용을 이어받음으로써 한 이름으로 한 대상을 지칭하게 된다. 크립키는 이를 다음과 같이 요약한다. "보통의 경우 우리의 지칭 행위는 단순히 우리가 생각하는 바에 의존하지 않고, 언어 공동체의 다른 사람들과, 그 이름이 어떻게 그에게 도달하였는가의 역사, 그리고 그와 같은 것들에 의존한다. 그러한 역사를 따름으로써 우리는 그 지칭을 갖게 된다."35) 아리스토

<sup>33)</sup> 같은 책, 123-130쪽. 원문에서 크립키는 산술의 불완전성을 발견한 이가 괴델이 아니었을 경우를 상상한다.

<sup>34)</sup> 같은 책, 133쪽.

<sup>35)</sup> 같은 책, 138쪽.

텔레스를 "아리스토텔레스"라고 지칭하는 공동체가 있었고, 그 공동체의 명명법이 특정한 전승을 따라 우리에게까지 이어졌다. 우리는 그 전승을 익힘으로써 "아리스토텔레스"로 아리스토텔레스를 지칭하게 된 것이지, 아리스토텔레스에게 귀속하는 속성들을 충족하는 누군가를 "아리스토텔레스"로 부르겠노라고 결정함으로써 그렇게 한 것이 아니다.

이와 같은 모델을 정식화하기 위해, 크립키는 몇 가지 조건들을 설정한다. 우선, 한 대상에 대한 최초의 명명식이 있었어야 한다. 최초의 명명식을 통해 대상에 대해 고정된 이름이 소통의 연쇄를 통해 전수될 때, 수신자는 발화자가 의도했던 대상과 동일한 지시체를 가리킬 것을 의도해야한다. 대상은 직시적으로(by ostension) 명명될 수도 있으며, 또는 기술구를 통하여 명명될 수도 있다. 36) 그러므로 크립키는 기술구의 소극적 역할을 인정하고 있는 셈이다. 최초의 명명식은, 가령 "우리는 앞으로 1924년 8월 10일 뱅센느에서 태어난 장-삐에르 리오타르와 마들렌느 꺄발리의 아들을 장-프랑수아 리오타르라고 부를 것이다." 같은 식으로 실행될 수도 있다. 그러나 그렇다고 하여 "1924년 8월 10일 뱅센느에서 태어난 장-삐에르 리오타르와 마들렌느 꺄발리의 아들"이 "장-프랑수아 리오타르"의 동의어일 수는 없으며, 리오타르가 태어난 날이 8월 10일이 아니었을 수 있다는 것 또한 가능한 진술이다.

그러므로 고정지시어로서의 고유명사는, 설사 기술구들이 한 이름의 지시체를 처음으로 고정하는 데 쓰일 수 있다고는 해도, 여전히 기술구들의 연언으로 환원될 수 없다. 따라서 크립키는 기술이론이 가정하는 다음과 같은 전제, 곧 "각각의 화자는 최초의 명명 행위 때 그의 지시체를 확정하기 위하여 그가 제시하는 기술어구를 본질적으로 사용한다"는 식의 전제를 거부한다.37)

## 3.3. 실재성 입증의 절차

<sup>36)</sup> 크립키는 직시적 명명이 기술구를 통한 명명의 개념에 포섭될 수도 있을 것이라고 쓴다. 같은 책, 139-140쪽의 각주 42번 참조. 37) 같은 책, 141쪽의 각주 44번.

크립키는 이름과 그것의 지시체가 만족할 것이라고 가정된 술어들 사이의 차이를 벌려놓는다. 『쟁론』에서 이름들과 기술구들 사이의 차이가 중요하게 기능하는 이유는, 그것이 인지적 장르 안에서의 정당화 과정을 영구적인 미결 상태로 몰아넣기 때문이다.

인지적 장르는 한 지시체의 실재성을 입증하기 위해 여러 체제의 문장들을 필요로 하는데, 왜냐하면 어떤 문장도 자기 자신의 체제 안에서는 정당화될 수 없기 때문이다. (D n°41) 리오타르에 따르면, 한 지시체의 의미들을 기술하는 기술문은 다른 기술문에 의해서 정당화될 수 없다. 가령 "저 의자는 빨간색이다."라는 기술문을 정당화하고자 한다면, 우리는 그의자가 빨간색이라는 것을 실제로 보여줄 수 있어야 할 것이고, 따라서 기술문의 정당화를 위해서는 직시문이 필요할 것이다. 그리고 기술문의 지시체와 직시문의 지시체가 동일함을 확인하기 위해서는, 같은 지시체를 이름으로 지칭하는 명명문이 필요하다.

리오타르가 『이름과 필연』의 모든 주장에 대해 동의하는 것은 아니며, 또 그가 크립키의 입장을 상세히 인용하고 해명하는 것도 아니다. 그러나 그는 이름이 기술구의 동의어가 아니라는 입장만큼은 분명 그대로 받아들 인다. 의미와 지시체에 관한 프레게식의 구분법을 경유하여, 리오타르는 정관사 기술구들의 축약(한정기술구)을, 한 이름의 지시체를 설명하는 의미로 간주한다. 이에 따라 한정기술구는 이름이 아니라는 진술은, 이름은 그것의 의미와 동의어일 수 없다는 진술로 재정식화된다. 또한 리오타르는 의미를 적는 문장을 기술문이라고, 지시체의 이름을 적는 문장을 명명문이라고 이르면서, 이름과 의미 사이의 차이를 기술문과 명명문 사이의 차이로 옮겨 놓을 것이다.

명명문은 단지 기술문과 다를 뿐 아니라 "지금 여기에 이것이 있다" 등의 직시문(phrase ostensive)과도 다르다. 그리고 이름은 단지 그것의 의미와 다를 뿐 아니라 "지금", "여기", "이것" 등의 직시사들(déictiques)과도 다르다.<sup>38)</sup> 이름은 직시사들을 대체하며, 그럼으로써 직시사를 통해 지

<sup>38) 『</sup>쟁론』의 국역자 진태원은 déictique를 "직증사"로 번역한다. 그러나 "직증사"는 다소 낯선 표현으로 보인다. Deixis는 흔히 "직시"로 번역되고, 직시적 기능을 가진 언어 표

시된 대상이 서로 다른 문장들의 동일한 지시체가 될 수 있게 만든다. 나아가 이름에 의한 직시사의 대체는 직시사의 지시체가 의미화될 수 있게 해준다. 「지시체, 이름」에서는 의미화와 명명, 그리고 직시 각각이 서로에 대해 가지는 차이가 모두 중요하다. 왜냐하면 지시체의 실재성을 입증하는 절차, 또는 증거 제출의 규칙은 저 세 가지가 순서대로 이루어짐으로써 준수될 것이기 때문이다. 이름의 기능은 직시와 의미를 매개하는 것이며, 인지적 문장 체제 안에서의 증명은 그러한 매개에 의존해서만 실행될 수 있다. 그러나 그 증명을 불완전하게 만드는 것 또한 이름이다. 직시사나 의미와는 달리 이름은 비어있으며, 이 이름의 공허함이 증명을 일시적이며 부정적인 것으로 만들 것이다.

리오타르는 우선 지시체의 실재성을 증명하기 위해서는 그 지시체에 대한 의미가 먼저 주어져야 한다는 점을 분명히 한다. 우선 증명할 지시체가 무엇인지를 알아야 그것을 제시할 수 있기 때문이다. 규정되지 않은 것은 입증할 수 없다. 인지적 체제에서 증명이 성공한다는 것은, 어떤 지시체에 관해 제시된 설명문 또는 기술문의 의미를 직시문에 의해 예화한다는 것이다. 곧 증명이란, 요약해 적자면, 의미가 무엇에 대한 것인지를 직접 보여주는 작업이다.

리오타르가 고유한 의미에서 인지적 문장이라고 부르는 것은 의미화하는 문장, 곧 설명하고 기술하거나 정의하는 문장이다. "인지적 문장은 다른 문장, 곧 직시문 내지 보여주는 문장 덕분에 정당화된다. 이는 이게 바로 그것의 사례다로 정식화된다." (D n°61) 61절에서 리오타르는 "여기붉은 꽃이 한 송이 있다"라는 문장이 입증되는 과정을 분석한다. 우선, "붉음은, 대상으로부터 나온 복사광선의 스펙트럼에서 650~750 나노미터사이에 있는 파장의 길이에 해당한다"라는 문장이 있다. 이 문장은 붉음을 정의한다. 마찬가지로 꽃이 무엇인지를 정의하는 문장도 있을 것이다. 이정의들에 뒤이어 "여기, 붉으면서 꽃인 것이 있다"라는 직시문이 연쇄될때, 여기에 붉은 꽃이 있다는 것이 증명된다.

현들은 한국어에서는 흔히 지시사, 지시어, 또는 직시 표현이라고 일컬어진다. 이 글에서는 표준적인 용례에 부합하도록 하면서도 phrase ostensive를 "직시문"으로 번역한국역본 『쟁론』의 맥락을 고려하여 déictique를 "직시사"로 번역한다.

그러나 이것만으로는 불충분하다. 이는 직시문에 쓰인 직시사 "여기"의 성격 때문이다. "이것"이나 "여기" 등의 직시사들이 가리키는 것은, 직시 문이 보고되는 시공간적 기원인 "지금 여기의 나"를 통해 위치 지어진다. 리오타르는 화용론에서 흔히 직시 중심(deictic centre) 또는 직시 원점 (origo)이라고 부르는 것들이 직시문이 보고되는 위치를 표시한다고 본다. 문제는, 이런 기원적 직시사들이 쓰이거나 말해지는 즉시 휘발된다는 점에 있다. 직시사들에 대해 설명하는 50절에서 리오타르는 『정신현상학』의 서 두에 나오는 감성적 확신의 변증법을 인용하고 있다. 그 대목에서 헤겔이 쓰는 것은, 내가 지금 여기에서 벌어지는 일들에 대해 생각할 때, 나는 즉 시 그 지금에 대해 생각할 수 없게 되고, 고개만 돌려도 여기에 대해 생각 할 수 없게 된다는 것이다. 이를테면 "지금은 밤이다"라고 종이에 적는다 면, 다음날 아침이 되었을 때 읽게 될 "지금"은 더 이상 지난밤의 "지금" 이 아닐 것이다. 39) 이처럼 직시사들은 일회적이다. 직시사가 일회적이라는 것은, 이 문장의 여기와 저 문장의 여기가 다르다는 것이다. 이를테면, "여기 붉은 꽃이 있었다"에 대해 "당신이 말하는 곳이 어디인가? 여기에 서는 보이지 않는다"와 같은 대답이 제시될 수 있다. 그러나 서로 다른 문 장에서 동일한 지시체가 반복되어 가리켜질 수 없다면, 직시사들은 지시체 의 실재성을 입증하는 데에서 역할을 할 수 없다.

직시사들의 기능은 지시체를 지금 여기에 있는 것으로 가리켜 내보이는 것이다. 그 직시문의 지시체를 어떤 기술문의 의미의 사례로 제시하기 위해서는, 그것을 직시문의 "지금 여기"로부터 독립시켜야 한다. 이름이 하는 일이 그것이다. 리오타르는 크립키가 고정지시어의 지시체에 대해 통세계적 동일시(transworld identification)가 가능하다고 이른 것을 두고40 고정지시어가 문장들의 우주를 통과한다(traverse les univers de phrases)고 쓴다. 곧 이름은 서로 다른 문장의 우주들에서 똑같은 것을 지칭한다. 리오타르가 단지 고유명사만을 고정지시어로 간주하는 것은 아니다. (이는 크립키 또한 마찬가지다.) 서로 다른 문장의 우주에서 하나의 동일한 대상을 지시할 수 있다면, 리오타르에게는 그것이 곧 이름이다.

<sup>39)</sup> 게오르크 헤겔, 『정신현상학 I』, 김준수 역, 아카넷, 2022, 96-7쪽.

<sup>40)</sup> 솔 크립키, 『이름과 필연』, 정대현·김영주 역, 필로소픽, 2014, 75쪽.

"플레옐 기념관"이나 "서기 1957년"은, "거기"나 "그 때" 같은 직시사들 과는 달리 여러 문장들에서 동일한 지시체를 가리키며 반복될 수 있다. (D  $n^{\circ}56$ ) 더구나 이름은 서로 다른 체제나 장르의 문장들 안에서도 동일한 것을 지시할 수 있다.

직시사가 이름으로 대체되면서, 지시체는 지각 경험의 대상에서 역사의 대상으로 변화한다. (D n°81) 리오타르는 현상학적 의미에서 지각의 대상을 이해한다. 그것은 일인칭적 경험의 대상이며, 그 대상의 동일성은 시간에 대한 주관적 종합이 완수됨으로써 보장된다. 그러나 이름이 가리키는 대상의 동일성은 이름이 대상을 고정적으로 지시한다는 사실에 의해 곧바로 보장된다. 이름은 다른 이름들의 연관망 안에 위치한다. 각 대상들의이름을 밝히는 명명문들의 복합체가 역사적 세계를 이룬다. 크립키적인 의미에서 우리가 이름의 사용법을 배운다는 것을, 리오타르는 우리가 이름들사이의 관계 또는 이름들의 연관망을 배우는 것이라고 바꾸어 적는다. 크립키에게서 의사 소통의 통로 역할을 한 이름의 그물은 리오타르에게서역사의 세계로 대체된다.

리오타르는 지시체에 대해 직시사가 하는 일과 이름이 하는 일 사이의 구분을 분명하게 할 것을 요구한다. 리오타르는 인지적 문장 Fx에 대해서 변항의 값을 실재적인 것으로 제시할 수 있는 기능을 배타적으로 직시문에만 할당하고 있다. (D n°64) 요컨대, 이름은 지시체를 고정할 수는 있으나, 지시체를 내보여주지는 않는다. "이름은 문장들의 우주를 가로질러 "고정되게" 지시하며, 실재들의 지표를 제시할 수 있게 해주는 이름들의 연관망 속에 기입되어 있지만, 자신의 지시체에게 실재성을 부여하지는 않는다. [……] 이는 지시체를 명명하는 것이 지시체의 "현존"을 보여주는 것은 아니기 때문이다. 의미하는 것과 명명하는 것, 보여주는 것은 각자다른 것이다." (D n°63)

의미의 사례를 제시하기 위해서는 그것을 보여주어야 한다. 그러나 그것을 보여주는 것만으로는, 보여진 것이 정말 그 의미의 사례인지를 확정할수 없다. "이것"은 각기 다른 문장에서 다른 것을 지시하기 때문이다. 따라서 보일 것을 명명해야 한다. 그리고 이름으로 직시사를 대체해야 한다.

그러나 이름은 지시체를 내보이지 않는다. 따라서 직시와 명명은 상보적이다. 나아가 직시와 명명에 대해, 우선 그것들이 지시하는 것의 규정이 선행해야 한다. 그러므로 증명의 절차는 의미화하기와 명명하기, 보여주기셋을 모두 포함해야 한다. 위에서 요약했던 증명의 작업을 다시 풀어 적자면, 증명이란 주어진 의미의 사례를, 이름의 도움을 받아 내보이는 것이다. 67절에서 68절까지 리오타르가 제시하는 예에 따르면, 우리는 "여기제국의 수도 로마에 원로원이 있었다"를 검토하기 위해, "원로원이 자리하고 있던 제국의 수도가 있었다"와 "그것은 로마다", 그리고 "로마는 바로여기에 있었다"를 차례차례 연쇄함으로써 증명의 작업을 완수한다. 우리가마지막 문장의 "여기"가 어디인지를 알기 위해서는, 그 문장과 독립되어있는 좌표로 직시사를 대체해야 할 것이다. 그리고 또다시 그 좌표가 가리키는 지점이 여기다, 라는 식의 직시문을 보태야 할 것이다.

리오타르는 역사학적 증명의 조건을 다음과 같이 정식화한다.

우선 이름들은 그것들이 지시하는 실재들 자체가 아니라 공허한 지시어들인데, 이 지시어들은, 직시문들에 의해 지시체가 올바르다는 것이 보여질 수 있는 어떤 의미를 부여받는 경우에만 자신들의 실제적인 지시적인 기능을 수행할 수 있다. 우리는 어떤 사물을 증명하는 것이 아니라 어떤 사물이 의미화된 속성들을 현시한다는 것을 증명한다. 증명하기 이전에 의미화해야 하는 것이다. 그리하여 역사적인식 자체는 증거 제출이라는 체를 통과하기 위해 먼저 한 무더기의의미들(가설, 해석)을 산출시킨다. (D n°76)

그러나 증명의 작업은 불완전할 수밖에 없다. 이 불완전성은 이름과 의미가 동의어가 아니라는 간단한 이유에서 나온다. 한 이름이 어떤 의미를가져야 하는가는 선험적으로 결정되지 않는다. 크립키가 선험성과 필연성을 구분하고 있음에도 불구하고<sup>41)</sup> 리오타르는 의미가 이름에 대해 선험적일 수 없다는 것을, 이름에 대해 의미들이 필연적일 수 없다는 것과 동일한 것으로 이해한다. 이름과 의미 사이의 관계는 단지 개연적이다. 따라서

<sup>41)</sup> 같은 책, 61쪽.

지시체가 보여지고, 이름 붙여지고, 의미화된다고 해도, 그 이름의 지시체에 대해 의미가 수정되거나 기각될 수 있다. 실재성의 입증 절차에 대한해설 끝에, 리오타르는 실재성이란 가능한 의미들의 무리(essaim)라고 규정할 것이다. (D n°82)

## 3.4. 실재를 둘러싼 쟁론

리오타르는 한 이름에 대해 긍정된 의미의 수정이나 기각을 원천적으로 예방할 수는 없다고 본다. 왜냐하면 하나의 이름에 대해 아직 알려지지 않은 의미가 덧붙을 수 있기 때문이며, 그 의미가 지금 그 이름에 부착된 의미를 부정하게 될 수 있기 때문이다. 가령, 하나의 역사학적 증거가 제출되었다고 해도, 차후에 그것의 증거적 효력을 부인하는 또 다른 가설이 제기될 수 있다. 이것이 수정주의자들의 전략이다. 이를테면, "아우슈비츠는 말살수용소였다"라는 정의에 대해, "아우슈비츠에서는 가스 살포를 통한 말살 같은 것은 없었다. 수용자들은 콜레라 유행으로 죽었다"라는 식으로 그 정의를 수정 또는 부정하려고 시도할 수 있다. 또 만약 가스실에서 사람이 죽었다는 것이 입증되더라도, 수정주의자들은 다시 그것이 히틀러의 직접적 명령에 의한 것이었음이 확실하지는 않다며 다른 가설을 제안할수도 있다. 이런 식의 과정은 끝없이 진행될 수 있다. 그러므로 어떤 의미도 이름에 대해 최종적으로 확정될 수 없다. 역사의 대상들에 대한 증명은 영구히 미완결의 것으로 남는다.

리오타르는 어떤 지시체에 대해서든, 그것의 실재성을 증명하는 작업은 부정적인 작업이라고 쓴다. 하나의 증언 또는 증거는 일단은 받아들여질 수 있고, 승인될 수도 있다. 그러나 그것은 다음 차례에 부정될 수도 있 다. 곧 증언이 증명하는 것은, 어떤 것이 이러저러하다는 것이 아니고, 어 떤 것이 이러저러하다고 생각하는 것이 지금 당장은 금지되지 않는다는 것이다.

리오타르는 논쟁과 갈등 속에서 제출되는 증거를 고려하고 있다. 수정주

의자가 아우슈비츠에서는 고의적인 학살이 없었다고 주장할 때, 논박자는 수정주의자의 주장을 논박하기 위해 증거를 제출한다. 그러므로 증거는 이 중적인 의미에서 부정적이다. 우선, 증거를 제출하는 인지적 문장이 다른 인지적 문장에 의해 현시되는 의미를 논박한다는 뜻에서 그렇다. 둘째로, 그것은 의미를 확정하기보다는 그 의미를 현재까지는 금지할 수 없음을 표시할 뿐이기 때문에 그렇다.

부정은 증언의 핵심에 놓여 있다. 사람들은 더 이상 의미를 보여주지 않고 어떤 것, 명명된 어떤 것을 보여주며, 적어도 이것은 문제의 의미를 인정하는 것을 금지하지 않는다고 말한다. "타당화"는 잠정적으로 반증되지 않은 사례들을 보여주는 데 있다. [……] 명백한 증거는 없고, 회의주의에 내려진 유예가 있을 뿐이다. 곧 '~라는 점이 확실하다'가 아니라 '~라는 점이 배제되지는 않는다'는 것이다. 명명하고 보여줌으로써 사람들은 제거한다. 증거는 논박적이라는 의미에서 부정적이다. 증거는, 그 제출 절차에 대한 합의가 존재한다면, 경쟁적이고 대화적인 논쟁에서 제출된다. [……] p 문장을 논박하는 것은 non-p를 긍정할 수 있게 해주지만, non-p는 규정되어있지 않다. [……] 실재는 모든 반대되는 의미를 가능태의 위치에 놓는 것을 허락해준다. 가능태들 중에서 가장 커다란 개연성을 지닌 것은 새로운 직시와 명명을 수단으로 하여 다른 것들을 논박함으로써 증명될 것이다. (D n°90)

그러므로, "실재성은 절대적 증언의 문제가 아니라 미래의 문제다." (D n°88) 여기에서도 리오타르는 크립키의 입장을 과격하게 밀어붙인다. 크립키는 고정지시어가 반사실적인 가능세계에서나 현실적 세계에서나 똑같은 지시체를 지시해야 한다고 쓰면서도, 우리가 그 가능세계에 관해 모든 가능성을 고려할 필요는 없다고 쓴다.<sup>42)</sup> 그러나 리오타르는 고정지시어가모든 가능성에 대해 열려있다는 것을 강조한다. 하나의 이름에 대해 장차서술될 수 있을 의미들의 수는 한정되지 않는다. 이런 의미에서 리오타르

<sup>42)</sup> 같은 책, 33쪽.

는 의미들을 우연적인 것으로 취급한다. 그에게 있어서 의미들의 우연성, 또는 어떤 의미가 서술될지 모른다는 미래의 우연성은 절대적인 것이다. (D n°89)

이름을 완결적으로 충족하는 의미들을 최종적으로 기술하는 문장은 있을 수 없기 때문이다. 이것이 이름이 비어있다고 하는 리오타르의 진술이 뜻하는 바다. 「쟁론 속의 분별」에서 리오타르는 이름의 빈곤함(또는 과잉)이 실재를 쟁론 속으로 몰아넣는다는 점을 다음과 같이 강조한다.

그러나 [실재에 대한] 소송(procès)에는 끝이 없으며, 잠도 휴식도 없다. 고유명사에 호소하는 것이 필연적이라는 것이 참이라고 해도, 이로부터 고유 명사에 대한 증거 제출이 쟁론을 종결시킨다는 것 (mettre fin au différend)이 뒤따르지는 않는다. 그 반대다. [……] 고유 명사들은 비워져 있으며, 말하자면 두 차례에 걸쳐 비워져 있다. 그것들은 의미에 대해 비어 있거나 의미에 의해 너무 많이 채워져 있으며 (둘은 같은 것으로 귀결된다), 또한 실재에 대해서도 비어 있다. (FJ 226)

따라서 이름이 지시하는 것들에 대한 기술은 "끝없는 정교화(un raffinement sans fin)"의 과정에서 벗어날 수 없으며, 이는 모든 인식일반에 대해서도 마찬가지다. (D  $n^{\circ}62$ ) 기술문은 언제나 실재의 구성에 있어서 의미의 가능태를 포함할 수밖에 없으며, 그 가능성은 항구적으로 증대할 수는 있어도 결코 제거될 수 없다. (D  $n^{\circ}69$ ,  $n^{\circ}75$ )

그러나 가능한 의미들의 양을 억제할 수 없는 까닭은, 단지 인지적 문장 체제에서 증거가 확정적 권위를 가지지 못하기 때문만은 아니다. 그것은 인지적 문장이 아닌 다른 체제의 문장들도 의미를 가지기 때문이기도 하다.

이를테면, "나폴레옹은 황제였다"는 나폴레옹에 대해 가능한 의미 중 하나를 진술하는 인지적 문장이다. 그러나 "나폴레옹처럼 영웅이 되어라"라는 문장은 인지적 문장이 아님에도 나폴레옹에 관한 하나의 의미를 표현하고 있다. (D n°77) 리오타르는 단지 참거짓이 가려질 수 있는 서술적 문

장에만 의미를 국한시키지 않는다. 윤리적 문장 체제나 미학적 문장 체제 안에서도, 문장들은 의미를 가질 수 있다.

물론 이름의 고정적 성격 덕분에, 서로 다른 가족들 안의 문장들에서도 이름은 동일한 것을 지시할 수 있다. 그러나 인지적 문장들이 다른 체제의 문장들의 의미를 제거하거나 논박할 수는 없다. 인지적 문장이 그것들을 논박하기 위해서는 그 문장들을 인지적 문장으로 옮겨 적어야 할 텐데, 서로 다른 체제에 속한 문장들은 상호 번역불가능하기 때문이다. 곧 한 명명 문에 대해 인지적 문장을 연쇄하는 것은, 다른 연쇄규칙을 따라 연쇄될 수 있었을 문장들을 침묵시키는 것이다. 이는 이름이 지시하는 것의 실재성을 입증하려는 절차가 필연적으로 쟁론을 함축함을 뜻한다.

#### 3.5. 크립키와 리오타르의 입장 차이

고정지시어는 서로 다른 체제나 장르의 문장들이 동일한 지시체에 관해 말하는 것을 가능하게 해준다. 서로 양립불가능한 문장 체제들은, 그것들이 공유하는 고유명사의 고정성으로 인해, 그 고유명사를 사용하여 어떤 문장을 연쇄시킬 것인가를 둘러싸고 충돌하게 된다. 고정지시어의 이와 같은 기능은, 인지적 문장과 다른 문장 사이의 쟁론을 조건 지으면서, 동시에 인지적 문장 체제 안에서의 증명 과정을 불확정적인 것으로 만든다. 그러므로 고정지시어는 『쟁론』에서 역사수정주의 또는 실증 역사학을 둘러싼 쟁론의 구조와 리오타르의 반본질주의가 의존하여 있는 핵심적인 개념이다.43)44)

<sup>43)</sup> A. Woodward, *Testimony and the Affect-Phrase*; in *Rereading Jean-François Lyotard: Essays on his later works*, edited by Heidi Bickis and Rob Shields, Ashgate, 2013. pp. 176.

<sup>44)</sup> 그러나 리오타르의 고정지시어 개념의 활용은 정확히 고려되어 오지 못한 것으로 보인다. 가령 카린 볼은 리오타르의 인용에만 즉접하여 크립키를 이해함으로써, 크립키가리오타르와 마찬가지로 반본질주의적 입장을 취한다고 본다. (K. Ball, Disciplining the Holocaust, Minnesota Univ., 1999, pp. 192.) 그러나 아래에서 살펴보겠지만, 크립키는 리오타르와는 달리 어떤 속성은 지시체에 대해 필연적으로 긍정될 수 있으리라고 본다. 반대로 피터 세지윅은 리오타르가 크립키의 본질주의를 극복했다고 쓰면서

그러나 크립키가 리오타르처럼 고정지시어 개념을 통해 가능한 모든 본 질주의를 거부하는 것은 아니다. 이를테면 그는 고정지시어와 비고정지시 어 사이의 차이를, "9는 7보다 크다"는 필연적으로 참이지만 "태양계의 행성의 개수는 7보다 크다"는 필연적으로 참이지는 않다는 것으로 설명하 기도 한다. "태양계의 행성 개수"는 고정지시어가 아니기 때문에 그것의 지시체는 7보다 작을 수도 있다는 것이다. 이 때 크립키는 적어도 고정지 시어 "9"의 지시체는 본질적으로 7보다 크다는 것을 인정하는 듯하다. 더 욱이『이름과 필연』3강에서 대상의 본질적 속성을 갖는다는 것의 대물적 필연성에 대해 자신의 입장을 서술할 것이다. 그에 따르면, 우선 한 사람 의 생물학적 근원은 그의 본질적 속성으로 생각될 수 있다. 이를테면, 리 오타르는 8월 10일에 태어나지 않았을 수는 있어도, 세포분열을 통해 그 의 신체를 만든 수정란의 제공자들(소위 생물학적 부모)의 자식이 아닐 수 는 없다는 것이다. 또 크립키는 하나의 자연종에 속한 모든 개체들이 공유 하는 속성들 중, 과학적으로 잘 정식화된 속성은 본질적 속성일 수 있다고 쓴다. 가령 금의 화학식은 금의 본질적 속성이며, 이 때 금과 같은 자연종 의 술어들은 고유명사가 아님에도 고정지시어로 쓰일 수 있다. 본질적 속 성은 경험적 탐구를 통해 알려진다는 의미에서 선험적인 것이 아니다. 그 러나 그것이 긍정될 수 없다면 그 대상도 있을 수 없다는 점에서는, 본질 적이며 필연적이다.

도, 쟁론이라는 이름에 대해서는 본질적 속성 또는 구조를 가정했다는 이유로 리오타르가 본질주의의 함정에 빠졌다고 본다. (P. Sedgwick and A. Tanesini, Lyotard and Kripke: Essentialism in Dispute: in American Philosophical Quarterly Vol. 32, No. 3, 1995, pp. 276-7.) 그러나 이는 도대체 이해할 수 없는 주장이다. 애초에 리오타르는 "쟁론"을 하나의 이름으로 간주하고 있다는 것은 무리한 주장이다. 리오타르는 쟁론을 장차 문장화되어야 할 어떤 것으로서 간주하지, 이미 인지적으로 입증된 무언가로 간주하지는 않는다. 만약 리오타르가 쟁론의 구조를 제시한다는 점에서 본질주의자라고 비난받아야 한다면, 지적 작업 중 어떤 것도 본질주의적이지 않을 수 없을 것이다. 또 아즈마 히로키는 리오타르를 데리다와 대조시키기 위해 리오타르가 "아우슈비츠"라는 고유명사의 일회성에 의존하여 홀로코스트를 신비화시키고 있다고 주장한다. (아즈마 히로키, 『존재론적, 우편적』, 조영일 역, b, 2015, 62-75쪽.) 리오타르가 아우슈비츠를 신비화한다는 주장은 물론 실효성을 갖춘 비판일 수도 있다. 그러나 리오타르가 고유명사를 일회적이고 반복불가능한 것으로 간주했다는 것은 오독이다. 리오타르는도리어 여러 문장들에서 여러 번 쓰이며 반복될 수 있다는 것을 고유명사의 기능으로지목한다.

그러나 크립키는 이와 같은 본질주의적 논의를, 다소 작위적으로 자연과학적 인식들에 국한시키고 있다. 이를테면, 영국 여왕이 그의 부모에게서태어났다는 것은 필연적이다. 달리 적자면, 여왕은 여왕의 신체를 만든 수정란의 제공자가 아닌 다른 누군가로부터 태어났을 수는 없다. 그러나 크립키는 여왕의 인생에서 그 점을 제외한 모든 사실이 우연적인 것이라고생각한다. 이를테면 여왕이 왕족의 혈통이라는 것은 우연적이다. "왜냐하면 왕족 혈통이 그녀에게 본질이 되기 위해서는 이 특정한 가계에서 누군가가 어느 시기에 왕권을 획득했어야 하는 것이 필수적이기 때문이다. 그러나 후자의 사실(왕권 획득)은 우연적인 것 같다."45) 크립키는 역사학적사실들에 대해 필연적으로 참인 진술이 있을 것이라고는 생각하지 않는 듯 보인다. 심지어 그는 이렇게 쓰기도 한다. "우리는 [여왕]의 인생에서여러 가지 일들이 변경되었을 수 있다는 것을 상상해볼 수 있다. [……] 또 세계의 역사가 어느 시기까지 그리고 그 후부터 실제와는 상당히 다르게 벗어났다고 생각해볼 수도 있다. 이런 상상들은 가능한 것 같다."46)

리오타르는 역사학적 인식 뿐 아니라 과학적 증명 절차 전반이 의미의확정불가능성으로 인해 불완전해진다고 생각한다. 가령 리오타르가 붉은꽃의 사례를 예로 제시했을 때, 그가 특정 파장의 가시광선이라는 것이 붉은 색에 본질적이라고 보았을 것이라고는 생각하기 힘들다. 더구나 리오타르는 고유명사가 비어있다는 사실 때문에 실재의 최종적 결정이 보류되는일은 소위'하드'사이언스(sciences ≪dures≫)의 경우에서도 마찬가지라고 쓴다. (FJ 223) 리오타르는 오직 이름과 의미 사이의 차이와 그로 인한우발성에만 주목하고 있다. 그는 철저하다고 할 만큼 반본질주의적인 입장에서 크립키의 이론을 전용하며, 이를 위해 크립키의 본질주의를 명시적으로 거부한다.

그런 까닭에 고유 명사가 본질적으로 쟁론들에 적합할(se prête) 수 있도록 그것의 지시값은 고정된 채로 남는다.

[……] 고유 명사들이 서로 관계하는 그 장소는 그침 없이 동요한다.

<sup>45)</sup> 솔 크립키, 『이름과 필연』, 정대현•김영주 역, 필로소픽, 2014, 161쪽.

<sup>46)</sup> 같은 책, 163쪽.

그 경계 안에서. 규정불가능한 의미들의 무리가 이름의 지시값을 변경하는 일 없이 한 이름에 달려들 수 있다는 것은 변하지 않는다. [……] 가능한 의미들의 무리는 매번 방대하게 남아있다. 그것은 결코 다함이 없을 것이다. [……] 달리 말하자면, 이름들은 오히려 미래의 우발성에, 중의성에, 다의성(polysémie)에, 심지어는 모순에 순응하는데, 왜냐하면 (라이프니츠가 생각했던 것에 반대될 뿐 아니라크립키가 생각했던 것과도 조금은 반대되게도) 그것들은 정의가능한 본질들이 아니기 때문이며, 또한 그것들이 본질들을 지시하지도 않기 때문이다. 그것들은 […] 그것들이 포함될 새로운 그물들의 설립내지는 설립 시도를 허용한다. (FJ 227-8)

「지시체, 이름」장에서 리오타르의 관심사는 역사학에서 출발한다. 역사학적 증명 과정에서 가능한 가설의 제시를 절대적으로 중단시킬 수단이 없다는 것이 문제다. 그리고 이 점에서는 크립키 또한 크게 대립하지 않는 듯 보인다. 심지어 크립키는 『이름과 필연』제 2강에서 직접 히틀러를 언급하며 역사적 탐구 대상이 되는 속성들은 필연적일 수 없다고 쓰고 있다.

'히틀러'라는 이름을 들을 때 나는 <그 사람은 악의 화신이었다는 것은 분석적이다>라는 이상한 직감을 갖는다. 그러나 실제로는 그것이 분석적이 아닐 것이다. 히틀러는 그의 인생을 린츠에서 조용히보냈을 수도 있다. 이 경우 <이 사람은 히틀러가 아니었을 것이다>라고 말하지 않을 것이다. 왜냐하면 우리는 '히틀러'라는 이름을 다른 가능세계를 기술할 때에도 바로 그 사람의 이름으로 사용하기 때문이다. [……] '히틀러'의 지칭체를 역사상 어느 누구보다도 더 많은 유대인을 살해했던 그 사람을 선정하기로 결정한다고 가정하자. 그러한 방식이 이름의 지칭체를 집어내는 방식이다. 그러나 또 다른 반사실적 상황에서는 다른 어떤 사람이 그러한 짓을 저질렀을 수 있다. 그러나 이 경우 <그 사람이 히틀러였을 것이다>라고 우리는 말하지 않는다. 만일 히틀러가 권력을 잡지 못했더라면 히틀러는 우리가 그의 이름의 지칭체를 확정하기 위하여 사용하는 그 성질을 가지고 있지 않았을 것이다.47)

우리는 히틀러에 대해 하나의 속성을 긍정할 수 있다. 그러나 히틀러에 대해 어떤 속성을 긍정하는 진술은 (적어도 그것이 역사학적 진술일 경우) 필연적으로 참인 것은 아니다. 히틀러에 대한 반사실적 상황을 기술하는 문장 또한 히틀러에 대한 진술이다. 나아가 크립키는 다음과 같이 주장하기도 한다. "[히틀러 등]에게 통상 중요하다고 생각되는 그러한 성질들을 그들이 반드시 가졌어야 한다는 불가피성이나 논리적 운명 같은 것은 없다."48) 리오타르는 이와 같은 크립키의 주장을 아우슈비츠에 대해 옮겨적으면서, 그것을 역사학적 증거 검토 과정 일반에 적용한 것이다.

리오타르의 반본질주의는 겉보기에 상당히 과격해 보인다. 크립키는 고 정지시어의 개념을 설명하기 위해 역사적 사실들이 가능적으로 참이라고 썼을 뿐이지, 리오타르와 같이 고정지시어 개념을 통해 분과학문으로서의 역사학의 작업을 미완의 것으로 만들지는 않았다. 그러나 크립키와 리오타 르의 입장 차이가 리오타르의 논증의 결함이지는 않다. 둘은 문제제기의 방향 자체가 다르다. 리오타르는 고정지시어에 대해 아직 문장화되지 않은 의미에로 시야를 옮기면서, 분과화된 역사학 바깥의 역사를 개방하려 한 다.

## 3.6. 역사학의 바깥으로 문장들을 빼내기 위하여

「지시체, 이름」 장은 49절에서부터 75절에 이르기까지 실재성의 입증절차 전반을 서술한다. 그것은 직시사와 이름, 기술구의 기능에 대한 분석이다. 그리고 76절에서부터 리오타르는 그것을 이른바 역사학 장르에 대한 서술로 전환시켜 나간다. 역사학 장르에 대한 리오타르의 주장, 요컨대역사학은 지시체의 실재성에 대해 확실성을 보장할 수 없으며, 오직 잠정적인 논박만을 허용한다는 주장은 83절에서부터 91절에 이르기까지 이어지는 실재의 무한정한 가능성에 대한 논증을 통해 지지된다. 그러나 이것

<sup>47)</sup> 같은 책, 112쪽.

<sup>48)</sup> 같은 책, 114쪽.

이「지시체, 이름」장의 마지막 귀결이지는 않다. 93절에서 제시되는「지시체, 이름」장의 결론은 다음과 같다. "역사가는 인지적 체제의 문장들이역사를 독점하는 것과 단절해야 하며, 인식의 규칙들 속에서 현시될 수 없는 것에 귀를 기울이는 모험을 감행해야 한다." (D n°93)

#### 3.6.1. 복수(復讎)

우선 93절로 넘어가기 전, 리오타르는 역사학 및 과학 일반, 그리고 인 지적 장르와 기술문 체제에 대한 자신의 입장을 다음과 같이 요약한다.

실재는 쟁론을 포함한다. […] 이름에 결부된 문장들은 단지 이 이름이 지닌 상이한 의미들을 기술할 뿐만 아니라 […], 단지 이 이름을 상이한 심급 위에 위치시킬 뿐만 아니라, 이질적인 체제들과/또는 장르들에 복종한다(obéissent). 이러한 이질성은 공통의 관용어가 존재하지 않기 때문에 합의를 불가능하게 만든다. [하나의 이름에] 어떤 정의를 할당하는 것은 [그 이름]과 관련하여 정의의 위치에 있지 못한 문장들[…]에 대해 필연적으로 잘못을 범하게 된다. 이름들 주위에서 복수(vengeance)가 배회한다. 영원히? (D n°92)

여기에서 쓰인 복수라는 용어에 대해서는 별도의 해명이 필요하다. 복수는 리오타르가 비달 나케와 헤이든 화이트를 인용하는 35절에서 가장 먼저 등장한다.

하지만 증언하는 사람. 이런 것이 존재한다는 문장의 발신자, 요컨 대 원고는 적어도, 그의 증언이 받아들일 수 있는 것인지 아닌지 결정할 수 있게 해주는 권한(compétence), […] 진지함 내지 진실 성의 기준을 따르는 것 아닌가? 비달 나케는 가스실의 실재성을 옹호하여 증언하는 그의 권위에 대해 문제를 제기한다. 그는 두 가지 동시 사이에서 동요를 경험한다. 하나는 망각에 맞서 기억을 보존하려는 동기이며, 다른 하나는 복수를 성취하려는 동기다. 첫 번째

동기는 증인을 과학적 인지 문장의 규칙들, 곧 인간의 과거에 관한 사실들을 입증하기라는 규칙들에만 종속시킨다. 두 번째 동기는 전 혀 다르다. 역사가[비달 나케]는 샤토브리앙의 다음과 같은 문장에 서 두 번째 동기의 원형을 발견한다. "비천한 침묵 속에서(dans le silence de l'abjection) 오직 노예의 쇠사슬 소리와 밀고자의 목소 리만이 들릴 때, 모두가 폭군 앞에서 두려움에 떨 때, 그의 눈 밖에 나는 것만큼 그의 총애를 받는 일도 위험할 때, 인민들의 복수(la vengeance des peuples)를 짊어진 역사가가 나타난다." 그의 말 에 따르면, 바로 이것이 역사가로서 그의 작업관이었다. 하지만 지 금은 "전쟁이 끝나고" 비극은 세속화되었으며, "사람들", 어쨌든 유 대인들은 더 이상 자신의 목소리가 들리게 하고 보상을 받기 위한 수단을 박탈당하지 않게 되었고 희생자가 되기를 그치게 되었다. […] 따라서 역사가에는 인식의 권위(l'autorité de connaissance)만이 남게 될 것이며, 그의 과업은 "숭고로부터 벗 어난(désublimée)" 것이 될 것이다. (D n°35)

「종이 아이히만」에서 비달 나케는, 다소간 비탄적인 어조로, 역사가들의 권위 또는 권한이 인식적인 작업 바깥에까지 미칠 수 있는가에 대한 의심을 내비친다. 요컨대 그 자신은 더 이상 "인민들의 복수"에 대한 샤토브리앙의 권고를 신뢰하지 않는다는 것이다. 비달 나케는 종전 이후 (또는 뉘른베르크 재판 이후) 역사가들에게는 과학적 작업에 대한 책임이 아닌 다른 어떤 책임이 주어져 있지 않다는 것을 인정해야만 한다고 쓰기도 하며, 역사가들의 과업은 무엇보다도 역사적 사실들과 이데올로기들을 분리시키는 일이어야 한다고 주장한다. 그렇다면 역사가가 해야 할 일이란 이데올로기적 오류들로부터 사실들의 결백함을 건져내는 일일 것이다.49)

<sup>49)</sup> 위의 35절에서 인용된 샤토브리앙의 글은 비달 나케의 「종이 아이히만」에서 재인용된 것이다. 인용하기에는 다소 길지만, 「종이 아이히만」 말미의 서술은 다음과 같다.

<sup>&</sup>quot;결론 짓기는 쉽지 않다. "수정주의적" 기획 일반은, 특히 포리송의 기획은, 범죄의 은닉에 의한 범죄에 대한 변명에, 곧 기만에 속하며, 우리는 여태 그 기만을 확정하면서 그것을 설명하기를 끝마치지 않았다. 첫 째로 어떤 증명들은, 그것들이 그 자체로 엄격한 것들일 경우, 전 세계를 완전히 설득하지는 않았기 때문이고 (여전히 반드레퓌스주의자들이 있다.), 둘째로 우리가 그 현상의 의미작용과 1978년과 1979년 사이 프랑스에서 있었던 그 의미작용의 폭발(explosion)에 대해 자문해야 하기 때문이다. 사실, 우리는 홀로코스트를 둘러싼 선전물들이 무엇을 의미했던가를 이해하지 못하리라는 데

에 대해, 아우슈비츠가 상품으로 변화했던 지난 여정들에 대해 아연실색할 따름일 것이다. 다른 무언가를 더 잘 해낼 수 있으리라는 것에는 의심의 여지가 없다. 추진해야 할 조사들이 있으며, 물어봐야 할 사람들이 있다. 또 나는 클로드 란츠만의 영화가 그 엄 청난 주제에 걸맞은 높이에 닿을 수 있기를 바란다.

그렇지만 그것이 문제는 아닌데, 왜냐하면 우리는 모든 상황에서 기억이 역사로 변형 되는 것을, 그리고, 레네와 호르헤 셈프런의 영화가 말했듯, "전쟁은 끝났다"고 하는 것 을 목도하고 있기 때문이다. 오십 대에 접어든 내 세대의 사람들은, 아마 히틀러의 범 죄들을 여전히 기억하고 있는 거의 마지막 세대일 것이다. 소멸에 맞서, 또는, 보다 더 나쁘게는, 기억의 명예 실추에 맞서 분투해야만 한다는 것은 분명해 보인다. 명령도, 용 서도, 고려할 만한 것으로 보이지 않는다. 우리는 아우슈비츠 박물관에 방문하거나 현 대 유대인 기록물 보관소에 명함을 제출하는 멩겔레 박사를 상상할 수 있는가? 그러나 우리의 기억이지, 모두의 기억은 아닌 그 기억을 가지고, 우리는 무엇을 해야 할 것인 가? 범죄의 생존자들을 추적하는 일은 필수적인 동시에 가소로운 것으로 보인다. 그 이 래로도 그만큼의 범죄들이 쌓여왔다! 프랑스가 알제리에서 저지른 범죄들과 미국이 베 트남에 저지른 범죄들, 아르메니아인들과 유대인들, 집시들, 크메르인들, 그리고 르완다 의 투치족 사람들에 대한 실재적인 인종말살들 사이에는 정말이지 공통의 척도가 없다. 하지만, 프랑스의 경우에 한정하자면, MM. 라코스트와 파퐁, 마쉬, 비제르는 모두 아이 히만에 비해서는 작은 범죄자들일 것이다. 그들은 종이의 범죄자가 아니다. 이스라엘인 들은 아이히만을 죽였고 또 그들은 그것을 잘 한 일이었지만, 우리 스펙타클과 재현의 사회 속의 종이 아이히만에 대해서는 어떻게 할 것인가?

내게 있어 이 점을 설명하기란 쉽지 않다. 나는 상류사회 사람들과 함께 자랐으며, 누 군가는 아마도 [내가] 역사가들의 작업에 대한 과대한 개념과 함께 [자랐다고] 말할 것 이다. 마찬가지로 나는 교육받은 사람이며, 전쟁 중에 내 아버지께서는 내게 1807년 7 월 14일『메르퀴르』지에 실린 샤토브리앙의 유명한 기고문을 읽도록 시키셨다."비천한 침묵 속에서, 오직 노예의 쇠사슬 소리와 밀고자의 목소리만이 들릴 때, 모두가 폭군의 앞에서 두려움에 떨며 그의 눈 밖에 나는 것만큼이나 그의 총애를 받는 일도 위험할 때, 인민들의 복수를 짊어진 역사가가 나타난다."나는 언제나 기억의 필요성을 믿으며, 또 기억하는 인간으로 살아가려는 나의 방식을 위해 애쓰고 있지만, 더 이상 역사가가 인민의 복수를 짊어지고 있다고는 믿지 않는다. 전쟁이 끝났다는 것, 그리고 비극은 어 떤 의미에서는 세속화되었다는 것, 그것이야말로 인정해야만 하는 것이다. 설령 그것이 우리를, 그러니까 우리 유대인들을, 유럽이 거대한 학살을 발견한 이래로 대부분 우리 의 것이었던 말하기의 특권 같은 것의 상실로 이끌어가더라도 말이다. 그리고 그것이 그 자체로 나쁜 것은 아닌데, 왜냐하면 만약 참을 수 없는 것이 있다고 한다면, 그것은 중대한 말살의 거대한 휘장을 걸친 사람들의 태도보다도, 그들이 인간 조건의 몫인 공 통의 비겁함과 비루함으로부터 벗어날 수 있으리라 믿는다는 것일 테기 때문이다."(P. Vidal-Naquet, Un Eichmann de papier; dans Esprit, Editions Esprit, Septembre 1980, Nouvelle série, No. 45, pp. 50-52.)

비달 나케가 "의미작용의 폭발"에 대해 논급하는 부분은 한 지시체에 대해 진술될 수 있을 의미들의 가능성이 끝없이 증대할 수 있다는 리오타르의 주장과 겹쳐 보인다. 비달 나케는 뉘른베르크 재판 이후에도 미래의 소송의 가능성은 남아있을 수밖에 없다고 쓰기도 하며, 이는 특히 실재에 대한 소송에 끝이 있을 수 없다는 「쟁론 속의 분별」등에서의 리오타르의 주장과 비슷하다. 그러나 이렇게 쓸 때에도, 비달 나케는 역사적 사실에 대한 분쟁이 이데올로기적 정당정치와 떨어질 수 없다는 위험성을 경고하는 데에의도를 두고 있다. "[소송의] 근본적인 규칙은, 피고가 말한 모든 것들이, 소송 중 심리에 대한 공식적이고도 공개적인 서류들에 있는 그토록 숱한 말들 모두가, 절대적으로, 정당정치에 따라 정치적으로 의미 있는 것이어야만(politiquement signifiant) 한다는

인식의 과업만을 떠맡은 역사가의 관점이 "숭고로부터 벗어난" 것이라고 쓸 때, 리오타르는 헤이든 화이트의 용어법을 따르고 있다. 『쟁론』에 대한 기존 연구들은 대개 리오타르가 비달 나케의 「종이 아이히만」에 응답하려 한다는 점은 놓치지 않았지만, 이를 위해 화이트를 인용한다는 점은 지나쳐 왔다.50) 그러나 「지시체, 이름」장에서 역사학의 문제가 제기되는 맥락을 명확히 파악하기 위해서는, 비달 나케에 대한 헤이든 화이트의 응답을 먼저 검토하는 작업이 필요하다. 리오타르는 35절에 이어 93절에서도 재차 화이트의 「역사적 해석의 정치학」을 참조하고 있으며, 무엇보다도 화이트의 전략에 의지하되 그 전략을 크게 수정하는 식으로 「지시체, 이름」장의 결론을 제출하기 때문이다.

중고라는 용어를 차용해 올 때, 화이트는 쉴러의 「중고론」을 참조하고 있다. 쉴러는 낱낱의 사실들의 규명만을 겨냥하는 인식적 전망으로부터 세 계사를 떨어뜨려 놓고자 한다. 역사에 대한 그의 기획은, 역사 속 혼란들 의 불가해성을 인정하고, 역사에 대한 인식의 작업을 단념함으로써 세계사 자체를 중고한 대상으로 바라보는 것을 목적한다. 칸트적인 개념들을 사용

것이다. 그 의미작용은 무매개적인 것으로 나타날 수 없다. 그것은, 예컨대, 미래의 소송을, 또는 미래의 소송의 가능성을 통고하며, 이는 언제나 실존한다." (Ibid, pp. 28.) 비달 나케는 이데올로기들과 그것들의 이데올로그들로부터 역사적 사실들을 수호해야한다는 지침을 다음과 같이 서술한다. "마지막으로, 역사적인 사실들을 사취하는 이데올로그들의 손에서 그 역사적 사실들을 빼내는 것은 역사가의 몫이다. 이는 앞서 이야기한 것만큼이나 중요하다." (Ibid, pp. 19.)

한편 이데올로기와 사실을 구분한다는 점에서, 비달 나케의 입장은 사실들에 대한 결정이 영구적으로 지연될 수밖에 없으리라는 리오타르의 입장과 선연히 다르다. 가령 비달 나케는 실재와 상상을 구별하고자 한다. "한 가지를 덧붙여두자. 이전 세대 역사가들이 그랬고, 나와 같은 세대의 많은 역사가들이 그렇듯, 나는 신화들의 역사에, 상상의역사에 관심을 두고 있다. 나는 상상이 실재의 한 측면이라고, 또한 우리가 19세기 프랑스의 혼인율과 곡식에 대해 역사를 쓰듯 상상의 역사 또한 쓰여야만 할 것이라고 생각한다. 그러나, 의심할 바 없이 그 "실재"는 분명 우리가 그 이름으로 부르곤 하는 것들보다는 덜 "실재적"일 것이다. 사드 후작의 환상과 공화력 2년의 공포 정치 사이에는본성상의 차이가 있으며,심지어 극단적으로는,발본적 대립이 있다. 사드는 훨씬 부드러운 사람이었다. 정신분석의 한 가지 특정한 통속화는 환상과 실재 사이의 그 같은 혼동 사이에서 자기 역할을 수행한다. 역사가인 나는,내가 다루고자 하는 착란들에 대해책임을 느낀다." (Ibid, pp. 10.) 이는 지시체에 귀속할 수 있는 '미지의'의미들의 범위를 넓혀놓으려는 리오타르의 기획과 충돌하는 구별일 것이다.

<sup>50)</sup> 그러나 도리어 헤이든 화이트에 대한 연구에서 리오타르가 논급된 경우는 있다. R. T. Vann, *The reception of Hayden White*; in *History and theory*, Vol. 37, No. 2, 1998, pp.159 참조.

하면서, 쉴러는 숭고의 감정과 도덕적 이념의 무한성을 연결한다. 숭고한 대상으로서, 역사는 지성적 개념이 따라잡을 수 없을 이념의 신호가 될 것이며, 세계사를 일종의 비극 작품으로서 대하는 인류는 역사적 과정 전체의 목적론적 연관을 예감하게 될 것이다.<sup>51)</sup>

화이트는 랑케와 같이 19세기 역사학의 모델을 확립했던 역사가들이 역사에 대한 쉴러나 낭만주의자들의 관점을 억압하면서 자기들의 문체와 작업방식을 형성했다고 주장한다. 그에 따르면, 현대적 형태의 과학적인 역사 서술 방식은, 역사를 숭고한 비극으로서 서술하는 쉴러 식의 문체들을 차단함으로써 결정되었으며, 역사학의 분과화 또한 그런 과정을 거쳐 달성되었다. 52) 「역사적 해석의 정치학」의 헤이든 화이트는 바로 그와 같은 "문체적 배제"에 반대하며, 사실들에 대한 인식적 관점 바깥에서 역사를 다루는 작업들의 필요성을 시사한다. 53)

<sup>51)</sup> 프리드리히 쉴러, 『쉴러의 미학·예술론』, 장상용 역, 인하대학교 출판부, 2000(재판), 195쪽에서 199쪽까지 참조.

<sup>52)</sup> 헤이든 화이트는 역사학이 하나의 분과로서 성립되었던 19세기에, 역사가들 또는 역사 철학자들이 채택했던 상이한 문체들이 상이한 역사의 개념과 역사적 대상들을 결정했다 고 주장한다. 그에 따르면, 랑케 등 19세기 역사가들의 활동은 고유한 문체를 통해 플 롯을 구성하는 시적 활동으로부터 명확하게 구분될 수 없다. "나는 상이한 형태의 설명 적 정서를 얻기 위해서 역사가들이 이용할 수 있는 전략을 세 가지로 구분하고자 한다. 나는 이 상이한 전략들을 형식적인 논증에 의한 설명, 플롯 구성에 의한 설명. 이데올 로기적 의미에 의한 설명으로 부르겠다. 이 상이한 각 전략들 속에서 나는 네 개의 상 이한 표현 형식들을 찾아냈는데, [……] 독특한 형식의 결합은, 내가 특정한 역사가나 역사철학자의 역사 서술상의 '문체'라고 부른 것을 포함한다. [……] 이 상이한 문체들 을 독특한 사학 사상의 전통적 요소와 결합시키기 위해서 나는 의식의 심층을 설정하지 않을 수 없었는데, 어떤 사학 사상가는 의식 이 심층구조 위에서 자료를 설명하고 표현 하기 위해서 제시된 개념 전략들을 선택한다. 이 관점에 따라서, 역사가란 본질적으로 시적 활동을 수행하는 사람이며, 그러한 시적 활동을 통해서 역사가는 역사의 장을 예 시하고, 역사의 장에서 '실제로 무슨 일이 일어났는가'를 설명하기 위해서 그가 이용하 는 독특한 이론들을 적용하는 장으로 역사를 구성한다고 나는 생각한다."(헤이든 화이 트, 『메타 역사: 19세기 유럽의 역사적 상상력 1』, 천형균 역, 지식을만드는지식, 2011, 6-7쪽.) 이에 따라 그는 과학적 연구와는 구분될 수 있을 이야기의 구성이 역사 서술의 한 축을 이루고 있다고 주장한다. "내가 말하고 싶은 것은, 역사가가 이야기 속의 사건 에 형식적인 결합을 내포한 플론을 부여하고 있는 한, 과학자가 설명에 반드시 적용해 야 하는 법칙론적이며 연역적인 논증의 요소를 확인할 때와 같은 일을 역사가가 수행하 고 있다는 사실이다." (같은 책, 35쪽.)

<sup>53) &</sup>quot;중간체의 신중한 양식에 역사적 서사가 종속되는 것은 문체적인 배제를 포함하며, 이는 그 서사 안에서 재현될 사건들의 종류에 대한 함축들을 지닌다. 배제된 것들이란 한편으로는 전통적으로 종교적 믿음에 관한 것이거나 미신적인 것(기적들, 마법적인 사건들, 신적인 사건들)이라고 생각되었던 종류의 사건들이고, 다른 한편으로는 "그로테스크

화이트는 우선 역사를 (과학적이라고 여겨지는 방식에 맞추어) 해석하는 일이 항상 논쟁적이고 곤란한 일일 수밖에 없음을 강조한다. 그에 따르면 무엇이 역사적 사실로 취급될 것인가에 대한 결정에는 항상 관점 내지는 문체에 따른 선별과 배제가 수반되는데, 이 때 어떤 관점과 문체가 더 진실하다고 여길 만한 것인가 하는 문제에 대해서는 원리에 따른 논증이 불가능하다. 따라서 어떤 역사적 사실도 위와 같은 선별과 배제의 자의성으로부터 결백할 수 없다.54) 그는 다음과 같이 적는다.

역사적 기록에 관한 한, 그 기록의 의미를 이해하는 한 가지 방식을 다른 방식보다 선호하게 해줄 만한 기반을 그 기록 자체에서는 찾을 수 없다는 사실을 직시해야 한다. 그런 기반은 인간이나 사회, 문화에 대한 과학으로 간주되는 그 어떤 것에서도 찾을 수 없는데, 왜냐하면 그런 과학들은 그것들 스스로를 과학으로 구성할 수 있게끔 해줄 프로그램을 위해 단적으로 역사적 실재에 대한 특정한 개념들을 전제하기를 강요받았기 때문이다. 인문 과학들과 사회 과학들은, 서로 다른 역사의 개념들 중 하나를 선택할 수 있게 해줄 기반을 제공

한"종류의, 익살, 풍자, 중상(中傷)의 사건들이다. 무엇보다도, 이 두 가지 배제의 질서 들은, 교육 받은 이들에게 상식으로 통하는 것이면 무엇이든 이해하는 데에 도움이 되 는 사건들을 역사적 사고에 위탁한다. 저 배제들은 상상력을, 이 경우 역사적 상상력을 분과화(disciplining)하는 결과를 가져오며, 그것들은 특히 역사적 사건들을 구성하는 것이 무엇인가에 관한 한계들을 설정한다. 나아가, 이런 배제들이 기술(description)의 (또는 기술적인 절차들의) 규칙들에 관한 한계를 효과적으로 설정하기 때문에, 그리고 "사실"이란 반드시 "기술된 사건들"로 간주되어야 하기 때문에, 이로부터 그 배제들이 특히 역사적 사실들로 셈해질 수 있는 것들을 구성한다는 점이 따라 나온다." (H. White, The Politics of Historical Interpretation; in Critical Inquiry, Vol. 9, No. 1, University of Chicago Press, 1982. pp. 122.) 한편, 화이트는 이른바 "신중한 양 식"의 역사와 대립되는 쉴러의 역사 이론을 다음과 같이 요약한다. ""물리적 창조의 기 이한 야만"의 매력이 "도덕적 세계의 불확실한 무정부 상태"를 관조할 때 느낄 법한 "환희"와 동등하다고 보았던 쉴러에게서는 사정이 다르다. 역사의 "스펙타클"이 내보인 "혼란"에 관한 성찰은 특히 인간 "자유"의 의미를 만들어낼 수 있었으며, 그런 한에서, 그에게 "세계사"는 "하나의 숭고한 대상"으로 나타났다. 쉴러는 숭고의 감정이 인류 안 의 "순수한 악"을 인간 특유의 "존엄"을 믿기 위한 토대로 변형시켜줄 수 있으리라고 믿었다. 그렇다면 숭고는, 만약 "미적 교육"이 "온전한 전체"로 만들어져야 했던 것이 라면, 미의 필수적인 "보충물"이었을 것이다. 왜냐하면 미란 "자연의 소명과 이성의 소 명 사이의 그침 없는 다툼"을 지배하는 것으로, 저 교육에 있어 숭고에 우선하는 것이 었기 […] 때문이다." (Ibid, pp. 125.)

<sup>54)</sup> Ibid, pp. 137.

하기는커녕, 단지 역사의 의미에 대한 문제를 회피할 뿐인데, 어떤점에서 보면 그 문제들은 저 과학들에 의해 해결되기 위해 만들어진 것이기도 하다. [……] 인문 과학들과 사회 과학들은, 그들이 역사적실재에 대한 특수한 개념에 기초하여 있거나 그런 개념을 전제하는한에서, 그것들의 연구 절차를 알려주는 분과화된 역사적 의식이 그러하듯 […] 역사적 과정들의 숭고함[…]에 눈이 멀어 있는 것이다.55)

위 인용구에서 화이트는 단지 역사를 이해하는 가능한 여러 방식이 있다고 주장하려는 것이 아니다. 화이트는, 쉴러가 그랬듯, 역사를 숭고한 감정의 대상으로 간주하는 관점 또한 여전히 가능하고, 더 과학적인 방식으로 역사를 대하는 것과 더 숭고한 방식으로 역사를 대하는 것 사이에서 어떤 것을 더 선호해야 하는가는 개념적으로 결정될 수 있는 사안이 아니라고 주장하고 있다. 화이트는 바로 이 같은 주장에 힘입어, 비달 나케의신중한 비탄을 존중하면서도, 역사가의 활동이 그가 생각했던 범위를 넘어서야 한다고 주장한다. 곧, 비달 나케가 뉘른베르크 재판 이후로는 더 이상 믿을 수 없다고 말했던, 역사가가 짊어질 '인민의 복수', 곧 "감정적 책임"이 배제되어서는 안 된다는 것이다.56)

역사를 다루는 여러 가능한 양식들 중 한 양식이 역사에 대해 배타적 권위를 참칭하는 일이 없도록, 곧 더 과학적이고 사실주의적으로 보이는 역사 서술 양식이 역사를 독점하는 일이 없도록 역사학의 한계를 표시하려 한다는 점에서, 리오타르와 헤이든 화이트의 전략은 일치한다. 하지만리오타르가 헤이든 화이트에게 전면적인 동의를 표하는 것은 아니다. 리오타르는 역사를 숭고한 대상으로 취급함으로써 세계사를 도덕적 이념의 세계로 이끌어야 한다는 쉴러의 입장을 받아들이지 않을 것이며, 바로 이점

<sup>55)</sup> Ibid, pp. 130.

<sup>56)</sup> Ibid, pp. 135. "사건이나 경험을 역사로 출하시킴으로써 인간 기억을 중립화하는 것은 비달 나케가 제시했던 것만큼 쉽지는 않다. 그가 이데올로기라고 규탄한 것은 역사적 사건을 마치 그것이 여전히 산 사람의 기억인 양 취급하는 것에 다름없을 것이다. 하지만 기억은, 그것이 실재적인 것이든 아니면 단지 그렇다고 느껴진 것이든, 그것의 감정적인 책임을 박탈당할 수 없으며, 기억을 유일한 목적으로 삼는 역사적-실재를 제시함으로써 그것이 정당화하는 듯 하는 그 행동 또한 박탈당할 수 없다." 여기에서 쓰인 "기억"은, 이 인용문에서 화이트가 논평하고 있는 비달 나케의 글에서 강조된 어휘다. 이에 대해서는 각주 49번 참조.

에서 리오타르는 다음과 같은 화이트의 입장 또한 받아들일 수 없을 것이다.

사실주의에 대한 부르주아 이데올로기에 [맞서는] 저항의 신호일 수 있을 그런 역사의 개념을 상상하는 것이 가능하다면, 바로 저 거부 자체가 부르주아적인 역사서술이 그것의 분과화 과정 중에 억압했던 역사적 숭고의 복원을 신호한다는 것도 가능할 것인가? […] 역사적 숭고의 복원이 샤토브리앙이 "비천함"의 시대 속에서 바람직한 것이리라고 생각했던 그런 종류의 역사서술의, "인민들의 복수를 짊어진" 역사서술의 생산의 필수적인 전제조건일 것인가? 내겐 그럴 것으로 보인다.57)

우선 리오타르는 숼러가 숭고의 개념을 통해 그렇게 했듯 도덕적 이념 내지는 목적론적 연관을 역사학 분과의 권위에 대한 대안으로 제시하는 일에 찬동하지 않는다. 더구나, 쉴러는 역사를 숭고한 대상으로서 대하기 위해 "법칙 없는 현상의 혼돈을 인식의 통일 하에 끌어들이려는 시도를 자진하여 포기"할 것을 요구하고 있지만, 리오타르는 법칙들을 염두에 둔 역사학적 작업들을 단념하라는 요구는 결코 하지 않으며, 역사 전체가 이 해불가능한 혼돈이라고도 주장하지 않는다. 58) 리오타르가 역사학이 실재

<sup>57)</sup> Ibid, pp. 136.

<sup>58)</sup> 쉴러는 다음과 같이 쓴다. "만약 그가 이 법칙 없는 현상의 혼돈을 인식의 통일 하에 끌어들이려는 시도를 자진하여 포기한다면, 그는 여기에서는 없는 것으로 생각되는 것을, 다른 편에서 충분히 되찾을 수가 있을 것이다. 바로 이들 현상의 집단에 있어서의 하나의 목적연결의 전적인 결여야말로, 한편으로는 이 연결 형식에 의존하지 않으면 안되는 오성에 대하여 이들 현상을 힘이 미치지 못하는 무용지물로 만들고, 다른 한편으로는 바로 이 분방한 속박을 모르는 자연 속에서 자연의 고유한 자연 조건으로부터의 독립성의 표현을 찾아내게 되는 순수 이성에 대해서, 이들 현상을 더 한층 적절한 상징으로 삼는 것이다. 왜냐하면 한 가지 계열의 사물로부터 일체의 연결이 빼앗겨버렸을 때에는, 자유의 순수한 이성개념과 놀라우리만큼 일치하는 독립의 개념이 얻어지기 때문이다.

이리하여 이성은, 그가 자신의 고유한 수단에서 이끌어내는 자유의 이념하에, 지성이어떠한 인식의 통일 속에서도 결합시킬 수 없는 것을 하나의 사상의 통일 속에서 총괄하고, 이 이념을 통해서 현상의 무한한 활동을 제압하고, 그럼으로써 동시에 감성적으로 조건지어진 능력으로서의 지성에 대하여 그 권력을 주장한다." (프리드리히 쉴러, 『쉴러의 미학·예술론』, 장상용 역, 인하대학교 출판부, 2000(재판), 195쪽.) 쉴러는 인식적 작업을 단념할 때에만 역사가 숭고한 대상이 된다고 분명히 적는다. "이러한 관점에

에 대한 최종적 판정을 제공할 수 없으리라고 주장한다고 해서, 그가 역사학 장르 자체를 신뢰할 수 없는 것으로 만들려 드는 것은 아니다. 만약 그렇다고 한다면, 리오타르의 주장에는 심각하고도 유독한 결함이 있을 것이다. 그것은 전쟁범죄를 입증하려는 모든 학문적 시도들을 무의미한 것으로만들 것이고, 그럼으로써 도리어 전쟁범죄의 생존자들을 잘못의 희생자들로 만드는 일이나 다름없는 일일 것이기 때문이다. 그러나 리오타르는 실재의 입증에 집중하는 역사학적 작업을 비난하려는 것이 아니라, 역사에대해 문장을 제출하는 일이 그 작업 바깥에서도 이루어질 수 있음을 증언하려는 것이다. 다만 이 때 리오타르는 역사를 중고하게 서술할 수 있게해줄 다른 하나의 양식을 '사실주의적'양식에 대항시키려는 화이트의 전략을 따르지 않는다.

『쟁론』의 197절에서, 리오타르는 복수의 역할을 다음과 같이 진단한다. "복수는 다른 법정, 다른 판결 기준(이런 게 존재한다면)이 가능하며, 더선호할 만한 것 같다는 점을 보여준다." (D n°197) 그리고 202절에서 그는 다음과 같이 쓴다. "쟁론이 요구한다고 하는, 희생[…]과 연결된 정서를통해 통치하는 것은 가짜 초인의 정치를 형성할 것이다." (D n°202) 복수는 아직 미정적인 판결 기준의 가능성을 보여주는 일이되, 인지적 장르의분과학문적 권위를 희생과 연결된 정서들에로 이양시키는 일이어서는 안된다. 리오타르는 사실주의적 역사를 숭고한 역사로 대체하려는 것이 아니다.

리오타르는 분명히 인지적 장르가 고정하는 쟁점이 아닌 다른 쟁점들에 의해 문장들을 연쇄시킬 가능성이 존재한다는 점을 보여주는 복수의 관념, 곧 장르들의 다수성을 보여주는 복수의 관념에 의존하고 있다. 하지만 이렇게 이해된 복수는 화이트가 샤토브리앙에 의존해 사실주의적 역사 서술에 대항시키고자 하는 그런 종류의 숭고한 역사 서술일 수는 없을 텐데, 왜냐하면 화이트와 샤토브리앙은 분명히 희생과 연결된 정서의 지배력을 용인하는 다른 하나의 연쇄에 권위를 부여하는 일로 복수의 관념을 이해하기 때문이다.

서, 오직 이 관점에서만 생각한다면 세계사는 나에게 숭고한 대상이 된다."(같은 책, 196쪽.)

한편에서 볼 때, 리오타르가 생각하는 복수는 화이트와 샤토브리앙의 복수보다는 소극적이다. 그는 희생적 정서를 중심으로 하는 역사 서술의 정당성을 복권하고자 하는 것이 아니다. 그는 다만 역사학적 장르 또는 인지적 장르의 정당성이 유일한 정당성은 아니며, 다른 가능한 장르들이 있다는 사실, 곧 쟁론의 갈등 속에 놓인 여러 가능한 장르들이 역사를 둘러싸고 있다는 사실을 (실상 그가 장르들과 쟁론을 해설하면서 이미 보였던 사실을) 다시 강조하고자 하는 것이다. 리오타르의 전략은, 역사란 과학적으로 서술되든지 아니면 그저 부조리한 것(l'absurdité)이 되든지 할 수밖에 없다는 식의 양자택일을 빠져나가는 것이다. 리오타르는 35절에 이어 93절에서 다시 한 번 화이트를 인용할 것이고, 이 때 그 인용의 역할은 바로 그와 같은 전략을 보강하는 데에 있다고 보아야 할 것이다.

35절에서 리오타르는 (비달 나케를 따라) 아우슈비츠 생존자들이 희생자가 되기를 그치게 되었다고 서술했다. 왜냐하면 뉘른베르크 법정 이후 전쟁범죄 입증의 노력들이, 가스실에서 죽어간 사상자들의 생명에 가해진 손해를 문장화할 수 있었기 때문이다. 그러나 리오타르는 여기에서 멈추지않는다. 『쟁론』은 전쟁범죄가 사법적이거나 인지적 장르 안에서만 문장화되는 상황 자체를 타개하고자 한다. 따라서 리오타르는 복수의 권위가 법또는 권리(droit)에 입각할 수 없으며, 그 정당성 또는 적법성은 토론의 대상이 될 수 없을 것이라고 쓴다. (D n°42) 이는 복수의 권위가 인지적 권위일 수도 없음을 뜻할 것이다. 그런데 리오타르는 그 복수의 권위가 도덕적 권위라거나, 아니면 죽어간 생명들의 인격적 존엄에서 나오는 권위라는식으로는 쓰지 않는다. 그에 따르면, 복수의 권위란 이질적인 것의 권위(Autorité de l'hétérogène)다. 따라서 리오타르의 복수는, 다른 한편에서볼 때, 더 적극적이다. 그것은 그 어떤 특정한 장르의 정당성에 기초하여있지 않고, 그것을 넘어서 있기 때문이다. 『쟁론』의 복수는 도리어 장르들사이의 이질성을 시야에 두고 착수되는 복수다.

복수는 적법한 권위(autorité légitime)를 가지고 있지 않으며, 법정의 권위를 동요시킵니다(ébranle). 복수는 관용어에, 어떤 문장들의가족에, 담론의 장르들 중 어느 것에든 호소할 수 있지만, 어쨌든 이

것들은 아무런 발언권도 갖고 있지 않습니다(n'ont pas voix au chapitre). 복수는 권한의 재검토(révision des compétences)나 새로운 법정의 설립을 요구합니다. 복수는, 문장들의 유일한 최고 법정이라고 자처하는 일체의 법정의 권위를 인정하지 않습니다. 복수가법에 맞서 호소하는 것을 "인간의 권리들(droits de l'homme)"이라고 부르는 것은 잘못입니다. 인간은 분명히 이러한 호소에 어울리는 명칭이 아니며, 권리 역시 그것이 내세우는 권위에 어울리는 명칭이아닙니다. 타자의 권리(Droit de l'autre)가 더 나은 것은 아닙니다. 무한자의 권위는 아마 조금 더 나을 수 있겠고, 이질적인 것의 권위는, 너무 웅변적이지 않다면 그럴 수도 있겠죠. (D n°44)

여기에서, 리오타르는 쉴러와는 다른 방식으로 무한자의 관념을 사용한다. 『쟁론』에서 무한자를 거론할 때, 리오타르는 항상 칸트적인 의미에서무조건적인 이념을 염두에 두며, 따라서 무조건성에 입각한다는 점에 있어서만은 리오타르와 쉴러가 일치한다. 그러나 쉴러는 칸트적 무한자에 의존하여, 인지적인 역사 서술 작업에 대립하는 목적론적 역사 서술을 도모하려한다. 반면 리오타르가 복수의 권위가 무한자의 권위라고 할 때, 그것은 어떤 장르도 문장의 계열에 대해 최종적인 권위를 가질 수 없다는 점,도리어 장르들이 각각의 방식으로 규정하는 연쇄의 규칙들 중 어느 것도문장의 연쇄에 대해 무조건적 권위를 주장할 수 없다는 점이다. 똑같이 무한한 이념에 호소하더라도, 쉴러가 학문의 대상으로서의 역사에서 도덕의세계(곧, 자유로이 수립된 법칙 내지는 도덕적 법칙에 종속하는 세계) 또는 목적들의 세계로 나아갈 수 있게 해줄 계기로서의 역사로 이동해간다고 한다면, 리오타르는 역사학의 규칙들에 복종하는 역사로부터, 어떤 규칙도 그 자신의 적법성을 주장할 수 없는 장르들의 틈새에, 곧 장르들 사이의 갈등 한복판에 놓인 역사로 이동해간다.59)

<sup>59)</sup> 리오타르의 미학적 작업 전반과, 쉴러(와 칸트)의 미학 사이의 관계를 요약하면서, 자크 풀랭은 그 둘 사이의 연관성과 차이를 다음과 같이 기술한다. "쉴러의 미학은 […] 미가 선의 상징이라고 하는 칸트적 이념을 존중하면서, 실천 이성의 도덕적 판단의 심급을 감정의 심급으로 대체한다. 도덕 법칙을 존경하는 […] 인간의 충동은 [쉴러]의 눈앞에서 우리 자신과 저 법칙 사이의 조화를 만들어냈다. [……] 리오타르는 다시 [쉴러와 칸트의 미학]에 집중하지만, 그것은 인간 존재의 가능성을 고통과 예술에, 숭고의 감

#### 3.6.2. 쟁론 없이는 역사도 존재하지 않는다

이름들 주위에 복수가 배회한다는 92절의 주장에 뒤이어, 리오타르는 『쟁론』에서 가장 긴 절들 중 하나인 93절을 마지막으로 「지시체, 이름」장을 마친다. 93절은 (35절에서 주장된 것과는 다르게도) 뉘른베르크 법정 또한 아우슈비츠 수용소에 관해 잘못을 범했다는 서술에서 시작한다. 리오타르는 뉘른베르크 재판 당시 국제법적 규정들이 피고의 피소 사실을 이의의 여지없이 확립할 수 있을 만큼 견고하지는 못했음을 짧게 논급하고 넘어간다. 60) 다소간 문제적인 이 논급 뒤로, 뉘른베르크 재판에서든, 아니

로 인해 리오타르의 논변들이 거부되어야 하는 것은 아니라고 쓴다. "이 발언[『쟁론』 2 절]은 살인에 대한 모든 증언의 가능성을 부정하는 궤변이 분명하지만(따라서 또한 이

정에 대한 정서 속에서 [···] 이성이 상상력에 가하는 폭력에 연결시키면서 미학적 선을 의문에 부치기 위한 것이다." (J. Poulain, Le passage Jean-François Lyotard; dans Passages de Jean-Francois Lyotard, sous la direction de B. Cany, J. Poulain et P. W. Prado Jr., Hermann, 2011. pp. 351.) 여기에서, 풀랭 또한 리오타르가 칸트에게서 취하는 것은 미가 선의 상징이라거나 숭고가 도덕적 이념을 예시한다는 주장이 아니라, 도리어 무조건적인 것과 조건적인 것의 간극에 있다는 점을 분명히 한다.

<sup>60)</sup> 이것이 사안의 심각성을 충분히 존중하는 서술일지는 의심스럽다. 93절의 초두에서 리 오타르는 종전 직후 국제법이 어떠했는가에 대한 조사를, 벵쌍 데꽁브에 대한 참조로 대체한다. 2차 대전의 성격을 규정하는 일을 둘러싼 문제에 대해, 데꽁브는 다음과 같 이 쓴다. "전쟁은 그것이 오직 상대의 무조건 항복에 의해서만 끝날 수 있을 경우 총체 적인 것이며, 이는 패전한 측의 체제/정권의 정당성이 인정되지 않는다는 신호다. 그것 은 정확히 두 차례의 세계 대전에서 연합국 측이 취했던 정책이다. 하지만 상대방의 정 치적 정체성[정권의 정당성]을 부인한다는 것은 우리가 내전의 조건들 속에, 곧 하나의 모순 속에 놓인다는 것을 뜻한다. 내전은 각자의 공동체의 정치적 실존의 권리를 보호 하고자 하는 두 군대 사이에서 벌어지는 전쟁으로, 일어나서는 안됐다는 이유로 일어난 전쟁, 곧 [한 정권/체제 안에는] 단일한 인민과 단일한 군대만이 있어야만 하리라는 이 유로 일어나는 전쟁이다." (V. Descombes, La guerre prochaine; dans Critique, nos 411-412, 1981, pp. 741.) 이 구절에 대한 참조 표시와 함께, 리오타르는 다음과 같이 쓴다. "심지어 범죄와 그 양을 확립해야 마땅했던 법정의 권위마저 말살되었는데, 뉘른베르크 법정의 법전은 동맹국들이 제 2차 세계대전의 승전국이라는 점을 명시했는 데, 2차 세계대전은—국제관계에서 적법성에 대한 합의가 부재한 까닭에—일종의 내전 이었으므로, 범죄자는 판사를, 단지 무장 투쟁에서 자신보다 운이 좋았던 자로 간주할 수 있었기 때문이다."(D n°93) 이는 과장된 서술이다. 뉘른베르크 재판소가 범죄의 규 정에 대해 그 권위를 말살당했다는 주장은, 사실과 부합하는지의 여부에 있어서 논쟁적 일 것이며, 무엇보다도 리오타르가 원치 않는 방식으로 전용될 위험이 있는 주장이다. 나아가 이와 같은 위험은, 아우슈비츠에 대한 『쟁론』의 모든 서술들에 포함된 것이기 도 하다. 가령 프레데릭 보름스는 『쟁론』 2절에서 그와 같은 위험을 감지하면서도, 그

면 포리송 스캔들에서든, 희생당한 측의 잘못이 알려진 관용어들 속에서 문장화될 수 없다고 하는 93절의 첫 번째 주장이 제시된다.

자신들이 겪은 잘못을 표현하는 일까지 거부당한 사람들의 그림자는 끊임없이 방황하고 있고 규정되지 않은 채 남아 있다. [……] 잘못의 실재성은 입증해야 할 것으로 남아 있었으며 여전히 그렇게 남아 있다. 그러나 이러한 실재성은 입증될 수 없는데, 왜냐하면 잘못은 합의에 의해 입증될 수 없기 때문이다. (D n°44)

리오타르는 인지적 장르가 결코 잘못의 실재성을 입증하는 데에 미치지 못하리라고 쓰고 있다. 왜냐하면 여기에서 문제되고 있는 잘못이 바로 법정이 따르는 인지적 장르에 의해 범해진 잘못일 것이기 때문이며, 인지적 장르는 필연적으로 그런 종류의 잘못을 범할 수밖에 없기 때문이다. (D n°7, n°9, n°92) 따라서 인지적 장르는 그 자신이 허락하지 않는 문장들과의 쟁론을 벗어날 수 없으되, 잘못을 표현하는 문장을 누락시킴으로써 반드시 그 쟁론을 정식화할 문장 또한 누락시킨다. 그러나 우리가 인지적 장르가 일으킨 쟁론을 알 수 있게 되는 것은, 바로 그 누락의 사실 때문이다. 93절에 대해 주해하면서, 제할 스페즈는 잘못이 인지적 장르 안에서 문장화될 수 없다는 사실이 바로 그 쟁론에 대해 신호한다는 점을 정확히지적한다.

쟁론에 재갈을 물리기 위한 모든 일들이 이미 치러졌다는 것이 쟁론을 증언한다. [……] 잘못은 아마도 입증될 수 없는 무언가이며, 바로 그 결핍의 사실을 통해 스스로에 관해 신호를 보내는(se signale) 것인데, 증명될 수 없는 모든 것이 반드시 잘못의 질서에 속하는 것은 아니기 때문에, 그 신호는 모호하다.

를 명목으로 비판받을 수 있지만), 그로 인해 그런 궤변에 기초하려 하며 그렇게 해서 역사적 증거 관리에서 벗어나고자 하는 담론 체제에 대한 탐구로 "쟁론』이 뛰어들도록 만드는 논증에서 제거되는 것은 아무것도 없다. 이 폭력적 논증이, 보다 '단순한' 반박들(역사가들의 반박들)을 필요로 하지 않게 될 위험, 사실상 아찔한 위험에 맞부딪힌다하더라도 마찬가지이다." (프레데릭 보름스, 『현대 프랑스 철학』, 주재형 역, 길, 2014, 632쪽, 미주 6번.)

이는 잘못이 인지적 담론의 장르에 의해서 지각될 수 없음을 뜻한다. 그것은 원칙적으로 인식의 문장을 빠져나간다. 인식을 의미화하는 담론은 그것을 설명할 수도 없고, 그것을 사라지게 만들 수도 없다.61)

잘못이 누락될 때, 침묵은 감정으로서 쟁론을 표현한다. 이에 따라 93절 은 곧장 침묵과 감정에 대한 서술로 진입한다.

인식에 부과된 침묵은 망각의 침묵을 부과하지 않으며, 감정을 부과한다. [……] 학자는 자신이 이것에 관해 아무것도 알지 못한다고 말하겠지만, 공공(le commun)은 규정되지 않은 것의 부정적 현시를 불러일으키는 복합적인 감정을 느낄 것이다. 필요한 변경이 이루어지면, 아우슈비츠의 범죄가 역사가에게 부과하는 침묵은 공공에게는한 가지 기호가 된다고 말할 수 있다. 기호들은 인지적 체제 아래에 있는 타당화 가능한 의미작용들이 결부되어 있는 지시체들이 아니며, 문장들로 쓰일 수 있어야 하는 어떤 것이 인정된 관용어들 속에서 쓰이지 못하고 있음을 가리키는 것이다. (D n°93)

이 구절에서 리오타르는 감정으로서의 침묵에 대해 서술하면서 두 가지 칸트적 용어들을 끌어들이고 있다. 첫 번째로, 침묵의 감정이 복합적인 감정이며, 그것이 규정불가능한 것의 부정적 현시를 불러일으킨다고 하는 것은 칸트적인 숭고의 관념을 암시한다. 둘째로, 여기에서 리오타르는 칸트가 『학부들의 다툼』의 2부에서 도입한 기호라는 관념을 명시적으로 끌어들이고 있다. 리오타르는 저 두 개념에 대한 논평들에 『쟁론』의 많은 지면을 할애하고 있지만, 우선 93절에서는 두 개념 모두 설명되지 않은 용어로서 등장한다. 여기에서 그것들은 충분히 규정되지 않은 것에 대한 감정,특히 인지적 체제가 규정할 수 없는 것에 대한 감정을 가리키는 용어들로,이 감정은 역사학 장르 안에서는 쓰일 수 없을 문장들이 있고 그것들에 대한 쟁론이 벌어져 있다는 것을 신호하는 기호다. 곧, 기호로서의 숭고의

<sup>61)</sup> G. Sfez, Jean-François Lyotard: la faculté d'une phrase, Galilee, 2000, pp. 79.

감정은 추론적인 장르에 맞서서 공약불가능성의 관념을 제시하고 있는 것이다. 리오타르는 기호로서의 숭고를 통해 말할 수 없는 것과 공약불가능한 것들을 엮어놓는데, 이 때 말할 수 없는 것이란 결코 문장화될 수 없는 것과 혼동될 수는 없는 것이다. 62) 왜냐하면 침묵은 이미 감정으로서 문장화되어 있으며, 이미 서로 공약불가능한 장르들 사이의 쟁론을 신호하고 있기 때문이다.

여기에서 리오타르의 전략은 오해되기 쉽다. 인지적 장르로 인해 희생자들이 겪게 된 잘못에 대해, 이를테면 윤리적 장르로 인지적 장르를 대체함으로써 그들의 감정을 연쇄하여 그 잘못을 배상해야 한다는 식의 전략으로 보일 수도 있기 때문이다. 리오타르는 지금 그들의 감정에 걸맞은 보상을 도모할 수 있는 특정한 대안적 장르를 제안하고 있는 것이 아니다. (그러므로, 우리가 그들의 감정에 권위를 부여해야 한다고 주장하는 것이 아니다.) 리오타르는 감정을 통해서, 역사학이 입증한다고 하는 실재를 둘러싼 쟁론을 알아차릴 수 있게 된다고 쓰고 있는 것이다. 더욱이, 손해와 구별되어 이해되는 잘못의 정의상, 잘못은 보상받을 수 있는 종류의 것이 아니다. 이 점에 대해서도 스페즈는 정확하게 서술한다.

쟁론을 올바로 대우한다는 것은 잘못에 대해 배상한다는 것이 아니다. 반대로 올바른 문장은, 보상할 수 없는 것을, 곧 달리 말하자면 어떤 "문장"도 […] 보상할 수 없는 것을 기입하며, 동시에 언어 속에서는 결코 충만하게 말해질 수 없으면서도 한정 없이 문장으로 남아있는 것을 기입한다. [그에 관한] 진실은 두 가지 의미로 이해된다. [첫 째로는] 잘못에 대해 "찾아진" 문장은 아무것도 보상하지 않는다는 것이다. 그리고 [둘째로는] 잘못에 대한 문장 '일반'(laphrase)은 결코 찾아질 수 없다는 것이다. 보상할 수 없는 것은, 모든 상징화에 대한 공약불가능성의 구멍으로서, 그리고 그 상징화에대한 무한정의 잔여물로서, 언제나 언어의 안팎에 붙어있다. [……][잘못에 대해] 찾아내진 문장은 쟁론을 지속시키며 그것에 대해 신호한다. 어떤 의미에서, 그것은 그에 대한 반-신호다. [그것은] 쟁론을

<sup>62)</sup> M. Cohen-Halimi, *Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida*, Payot, 2014, pp. 202-3.

고발하는 문장이며 위로하지 않는 알림이다.63)

93절은 인지적 장르에 의해 발생한 잘못을 보상하는 방법에 대해서가 아니라, 그 잘못이 어떻게 인지되고, 그 잘못을 인지한다는 것이 무엇인가에 대해서 쓰고 있다. 다소 길게 인용하자면, 리오타르의 귀결은 다음과 같다.

**아우슈비츠는 말살 수용소였다**는 문장을 둘러싼 침묵은 어떤 마음의 상태가 아니며, […] 규정되지 않은 어떤 것이 문장으로 쓰여야 한다 는 사실에 대한 기호다. 이 기호는 문장들의 연쇄를 변용시킨다. 고 통 속에/미결 상태로(en souffrance) 남겨진 의미들의 비규정성, […] 희생자들을 침묵으로 몰아넣은 희생자들에게 가해진 잘못 ― 바 로 이것, 마음의 상태가 아니라 바로 이것이야말로 아우슈비츠라는 이름에 연쇄되기 위해 알려지지 않은 문장들에 호소하는 것이다. — "수정주의"역사가들은 역사적 실재를 입증하고 그것의 의미를 정당 화하는 인지적 규칙들만을 이 이름에 적용하려고 한다. [……] 우리 는 이러한 침묵이 나타내는 기호 및 침묵이 호소하는 문장들에 대해 가해진 잘못을 인지하게 된다. [……] 손해만이 아니라 잘못까지 고 려하는 것이 역사가의 일인가? [……] 증언이 아니라, 증언이 (딜레 마에 의해) 파괴될 때 증언에서 남는 것, 곧 감정을 고려하는 것이? 계쟁이 아니라 쟁론을? 분명히 그렇다. 만약 쟁론 없이는 역사도 존 재하지 않고, 쟁론은 잘못에서 태어나서 어떤 침묵에 의해 그 신호 가 나타나며, 침묵은, 문장들이 자신들의 사건의 고통 속에서/미결 상태로 존재하고 이러한 고통/미결 상태라는 사실을 가리킨다는 것 이 사실이라면 그렇다. 하지만 그렇다면 역사가는 인지적 체제의 문 장들이 역사를 독점하는 것과 단절해야 하며, 인식의 규칙들 속에서 현시될 수 없는 것에 귀를 기울이는 모험을 감행해야 한다. 모든 실 재는 그것이 미지의 가능한 의미들을 포함하는 한에서 이러한 요구 를 포함하고 있다. (D n°93)

<sup>63)</sup> G. Sfez, Jean-François Lyotard: la faculté d'une phrase, Galilee, 2000, pp. 83.

이름과 의미 사이의 차이 때문에, 실재를 둘러싼 쟁론은 필연적이고, 따라서 역사에 관한 쟁론은 그칠 수 없다. 감정을 고려한다는 것은 바로 그 쟁론을 알아챈다는 것인데, 이는 곧 인지적 장르 안에서 증언이 파괴되었음을 증언해야 한다는 과제를 제시한다. 93절에서 리오타르는 증언되었어야 할 것을 다시 올바로 증언하는 실천이 아니라, 증언의 파괴를 증언하는 실천, 곧 쟁론이 일어났다는 사실을 증언하는 실천을 요구한다.64)

내가 보기에 이는 (비록 『쟁론』의 끝부분이 아닌 『쟁론』의 두 번째 장에서 제출되었지만) 『쟁론』의 결론이다. 만약 『쟁론』이 쟁론이라는 문제 상황을 지목하고, 그에 대해 취해져야 하는 실천이 무엇이어야 하는가를 서술하는 저작이라고 한다면, 증언이 파괴되었으며, 이는 잘못이고, 그러므로 쟁론이 일어나 있다는 사실을 증언해야 한다는 93절의 서술은 『쟁론』의 다른 절들보다도 훨씬 더 분명하게 그 실천의 모범을 제시하고 있는셈이다.

그리고 93절은, 쟁론 없이는 역사도 없다고 주장함으로써, 그 실천에 착수하고 있다. 사실상, 역사가는 역사학이 역사를 독점하도록 만드는 일에 성공할 수 없다. 왜냐하면 쟁론 없이는 역사도 없기 때문이다. 역사는 어느 경우에든 쟁론 속에 있을 것이며, 역사가가 해야 할 일은 역사가 쟁론속에 있다는 그 사실과 마주하는 것이다. 곧, 역사학의 울타리 바깥에 역사를 위치시키고, 역사학과 다른 장르들 사이의 쟁론 속에 있는 역사를 바라보는 것이다. 그리고 그것은 가능한 일일 텐데, 왜냐하면 역사학의 울타리가 완전히 폐쇄되어 있어서는 안 된다는 것은, 리오타르에 따르면, 모든실재가 반드시 포함하는 요구일 것이기 때문이다.

<sup>64)</sup> 미셸 코엔-알리미는 실재성의 입증과 관련하여 쟁론을 증언하라는 요구가 『쟁론』에서 지니는 중요성을 다음과 같이 강조한다. "쟁론은 반드시 증언되어야만 하는 것인데, 왜 냐하면 그것이 실재의 진실을 입증하는 한 절차가 다른 절차에 관해 [행사하는] 헤게모 니를 의문에 부치기 때문이다. 그러나 또한 쟁론은, 사용가능한 관용어들과의 관계에서 문장화해야 하는 것이 있음을 [뜻하는] 초과를 신호하기도 한다." (M. Cohen-Halimi, Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014, pp. 232.)

## 4. 일어남의 문제

#### 4.1. 현행적 현시

「지시체, 이름」장이 인지적 장르에 따른 연쇄가 쟁론을 떨쳐버릴 수 없다는 것을 논증하는 장이라면, 「현시」장은 어떤 연쇄도 쟁론의 필연성에서 벗어날 수 없다고 하는 것을 논증하는 장이다. 그리고 그 논증은 현시와 사건(événement), 일어남(occurrence)과 같은 개념들을 축으로 삼아 전 개되며, 「장르, 규범」장에서도 반복적으로 제시된다.65)

따라서 현시의 개념은 다시 검토될 필요가 있다. 앞서 적었듯, 한 문장은 하나의 우주를 현시하지만, 그와 동시에 다른 가능한 우주들을 공현시할 수도 있으며, 이 탓에 한 문장의 심급들은 모두 중의적일 수 있다. 이는 그 문장이 현행적으로 문장화되는 중에 있는 바로 그 때 그 문장의 성격은 아직 결정되어 있지 않은 채로 남아 있음을 뜻한다. 93절에서 제시된 문장 "아우슈비츠는 말살 수용소였다."도 그렇다. 그 문장은 "아우슈비츠"라는 이름이 지시하는 지시체에 대한 의미를 단지 서술적으로 기술하는 인지적 문장으로 간주될 수도 있지만, 아우슈비츠 안에서 있었던 참사에 대한 비탄을 드러내는 감탄문으로 생각될 수도 있다. 그 문장의 성격은 그 문장에 뒤이어 연쇄될 문장들이 앞선 문장의 심급들을 어떻게 상황화하는가에 따라 변동될 수 있다. 『쟁론』에서 쓰이는 사건 또는 일어남의 개념이 가리키는 사태가 바로 이것이다. 한 문장의 현시는, 그것이 문장들의계열로부터 분리되어 생각되는 한에서는 식별되지 않는다는 것이다.

「현시」장에 삽입된「아리스토텔레스 주석」의 3절에서, 리오타르는 사건과 일어남의 개념을 이해하기 위해「시간과 존재」 및「언어에 관한 대화로부터」에서 쓰인 하이데거의 에어아이크니스(Ereignis)의 개념을 경유한다. 「시간과 존재」에서, 하이데거는 에어아이크니스가 "환히 밝히는 건네줌에서 스스로를 은닉하고 있[다]"고 쓰면서, 그 사태를 다음과 같이 서술

<sup>65) 『</sup>쟁론』에서 사건과 일어남은 동의어다. 리오타르는 도처에서 두 용어를 구별하지 않고 쓴다.

한다.

그러므로 '그것이 존재를 준다', '그것이 시간을 준다'고 할 때, 주고 있는 그것은 에어아이크니스로서 입증된 셈입니다. 이 진술은 올바르면서도 [또한] 동시에 올바르지 않습니다. 다시 말해 이 진술은 우리에게 사태-실상을 은닉하고 있습니다. 왜냐하면 우리는 현존성을 그 자체로서 사유하려고 시도하고 있지만, 우리도 모르는 사이에 우리는 그것을 현존하는 어떤 것으로서 표상해버렸기 때문입니다.66)

리오타르가 『쟁론』의 일어남과 관련해 하이데거에게서 주목하는 것은,에어아이크니스가 무언가를 드러내면서도 그와 동시에 스스로를 숨겨둔다는 것이다. 이는 다음과 같은 리오타르의 서술에서 드러난다. "사실 에어아이크니스는 어떤 것(문장의 한 우주)이 나타나게 하지만, 자신이 밝혀주는 것 속에서 […] 스스로를 볼 수 없게 하는 섬광이 아닙니까?" (D 116 / 진태원 145) 이 때 리오타르는 「언어에 관한 대화로부터」를 염두에 두고 있다. 하이데거는 에어아이크니스가, 현존하는 것들을 비추어 사유할수 있게 해주면서도, 그 스스로는 사유되지 않는 것으로 머문다고 서술한다.

나타남의 본질을 일별할 경우, 그것은 잘 해명될 수 있습니다. 현존 자체가 나타남으로서 사유될 경우, 이러한 현존 안에는 비은폐성 (Unverborgenheit)이라는 의미에서 및 속으로 출현함이 편재하고 있습니다. 이 비은폐성은 밝힘(Lichten)으로서의 탈은폐함 (Entbergen) 안에서 스스로 일어납니다(sich ereignen). 그러나 에 어아이크니스로서의 이러한 밝힘 자체는 그 어떤 관점에 따라서도 사유되지 않은 상태로 머무르고 있습니다.67)

<sup>66)</sup> 마르틴 하이데거, 『사유의 사태로』, 문동규·신상희 역, 길, 2008, 64-5쪽. 『사유의 사태로』의 국역자들은 Ereignis를 "생기"로 번역한다. 이 용어는 번역자에 따라 "존재 사건" 등으로 번역되기도 하는데, 나는 이 논문에서 『쟁론』의 번역자 진태원을 따라 "에 어아이크니스"로 음차한다.

<sup>67)</sup> 마르틴 하이데거, 『언어로의 도상에서』, 신상희 역, 나남, 2012, 180쪽. 이 경우에도

"에어아이크니스"라는 용어가 지시하는 것은, 존재자들을 현존하는 것으로서 건네어주는 그 일어남 자체는 하나의 존재자로서 생각될 수 없다고하는 사태다. 리오타르는 현존하는 모든 것들과 '현존하는 것으로서 건네어줌' 사이의 차이를, 문장의 현시와 관련해 그대로 옮겨 놓는다. 한 문장은 각 심급들을 현시하지만, 그 현시 자체는 현시되지 않는다.

리오타르는 현시와 상황을 다음과 같이 구별한다. 하나의 현시가 있다고 하는 것은, 한 문장의 우주가 있다고 하는 것이다. 반면 하나의 상황이 있다고 하는 것은, 한 문장에 의해 현시된 우주 안의 심급들이 서로에 대한관계 속에 놓여 있다는 것이며, 이 때 그 심급들의 관계는 그 문장 뒤로연쇄되는 문장들에 의해 결정된다. (D n°115) 한 문장이 현시하는 것들은, 그 문장의 우주의 상황 안에서 자리를 잡는다. 한 문장의 현시가 그 문장에 의해서는 현시되지 않는다고 하는 것은, 한 문장이 현시하고 있는 우주자체가 그 우주 안에 위치할 수는 없다고 하는 것이다. 곧, 한 문장의 우주는, 그 우주 안에서 상황화되지 않는다. (D n°114, n°116) 따라서, 한문장이 하나의 우주 또는 가능한 여러 우주들을 현시하고 있다고 해도, 그문장은 그 자신의 현시를 그 우주 안에서 표시할 수 없다. 현시는, 그것이 현행적인 것으로 고찰되는 한에서, 재귀적일 수 없는 것이다.

그러나 이것이 현시 그 자체는 어떤 식으로도 현시될 수 없음을 뜻하지는 않는다. 한 문장의 현시는, 그 문장의 우주 속에서는 상황화될 수 없지만, 다른 문장의 우주 속에서는 상황화될 수 있다. 곧 그것은 현행적인 현시로서는 미규정적이지만, 이미 현시된 현시로서는 다른 문장의 우주 속의한 심급으로 현시될 수 있고, 또 그 상황에 따라 규정될 수도 있다. (D n°116, n°117) 따라서 한 문장의 현시가 현시되었다고 한다면, 그것은 현행적으로 현시되고 있는 현시가 아니라, 이미 현시되었고 다른 문장에 의해 상황화된 현시로서 현시된 것이다. (D n°127)

한 문장의 현시하는 우주가 다른 문장의 우주 안에서 상황화되는 경우

나는 Ereignis를 국역자의 번역어인 "생기"로 표기하는 대신 음차하였으며, 그 동사형 ereignen의 경우 "일어나다"로 번역하였다. 독일어 동사 "ereignen"은 무언가가 일어 난다거나 발생한다고 함을 뜻한다.

중 가장 이해하기 쉬운 사례는, 한 문장에 대해 연쇄된 기술문이 앞선 문 장을 지시체로 삼는 경우다. 가령, "당신이 저지른 잘못이 무엇인지 아십 니까?"라는 문장이, 그에 뒤이어 연쇄된 문장 ""당신이 저지른 잘못이 무 엇인지 아십니까?"는 의문문이다." 속에서 인용된 경우를 생각해볼 수 있 다. 앞선 문장의 현시가 그 문장의 우주 속에서 상황화되지 않는다는 것 은, 그 문장이 현시하는 하나의 심급 또는 그 이상의 심급들의 상황이, 그 문장이 일어나는 중에 있을 때에는, 아직 식별되지 않는다는 것을 뜻한다. 가령 "당신이 저지른 잘못이 무엇인지 아십니까?"에서 수신자는 지탄을 받아 그에 대해 뉘우치기를 요구받는 이로 식별될 수도 있고, 아니면 단지 질문을 받아 그에 대해 자신이 이해한 바를 기술하도록 요구받는 이로 식 별될 수도 있다. 이 문장의 발신자 또한 지탄하는 이로 식별될 수도 있고, 질문하는 이로 식별될 수도 있다. 그런데 뒤이어 연쇄된 문장이 저 문장을 의문문이라고 지시할 때, 앞선 문장이 현시하는 중에 있던 심급들의 위치 는 후속 문장의 지시체가 되면서 비로소 고정되며, 그에 따라 일관적으로 식별된다. 뒤이은 문장의 지시체는, 그것의 수신자가 질문 받는 입장에 놓 여 있으며 그것의 발신자가 질문하는 입장에 놓여 있는, 한 문장의 우주일 것이다. 이 경우 앞선 문장의 현시는, 그것이 현행적일 때에는 아직 규정 되어 있지 않으나, 그것이 완료되어 있을 때에는 규정되어 있다.

일어남은 문장의 현행적 미규정성을 가리킨다. 문장이 일어난다고 하는 것은, 한 문장이 여러 가능한 우주를 공현시하고 있는 중에는 그 문장이 미결 상태에 처해있다는 것이다.

# 4.2. 문장들 사이의 공백으로서의 일어남

한 문장이 일어날 때 미결 상태에 빠지는 것은 단지 그 문장의 성격뿐만이 아니다. 그 문장을 규제하는 연쇄의 양식 또한 함께 미결 상태에 빠진다. 188절에서 리오타르는 에어아이크니스가 한 문장을 후속 문장들로부터 "분리시킨다(sépare)"고 쓰고 있다. (D n°188) 일어나는 문장이 연쇄

의 계열로부터 분리된다는 것은, 그 문장이 한 특정한 장르에 의해 결정될 것인가가 의문에 부쳐진다는 것을 이른다. 임의의 한 문장에 대해서는, 그 문장이 어떤 문장이든 간에, "어떻게 연쇄할 것인가?"라는 질문이 제기될수 있으며, 이와 같은 질문으로 말미암아 그 문장은 장르들 사이의 쟁점일수밖에 없다. (D n°188)

암파로 베가는 「현시」장을 선별적으로 인용하면서 (특히 99절과 101절, 102절, 104절, 113절을 인용하면서) 『쟁론』에서 문장의 성격이 어떻게 이 해되고 있는가를 요약한다. 첫 째로, 문장은 사건이며, 일어나는 것이다. 둘째로, 문장이 있다는 것은 의심할 수 없는 것이다. (이는 리오타르가 103절에서 말하듯 존재론적 필연성일 것이다.) 셋째와 넷째, 문장들이 다 른 문장에 연쇄된다는 것은 필연적이며, 연쇄하지 않을 가능성은 없다. 다 섯째로, 문장들의 연쇄는 이행(passage)이다. 68) 그런데 암파로 베가는 『쟁 론』에서 '이행'이라는 용어가 일의적으로 쓰이지 않고 있음을 빼놓지 않고 지적한다. 우선 이행이란 첫 번째로는 한 문장에서 다른 문장으로 옮겨가 는, 연쇄 안에서의 이행이며, 둘째로는, 모든 연쇄들 내지는 이행들 사이 에서의 이행이다.69) 문장이 일어난다고 하는 것은, 그것이 위의 첫 번째 의미로 이해된 이행에 따라 문장화되는 가운데 두 번째 의미로 이해된 이 행의 가능성을 열어젖힌다고 하는 것, 곧 그것이 실효적으로 연쇄를 규제 하고 있는 장르에 의해 연쇄될 문장이면서도, 다른 장르들에 따른 연쇄의 가능성을 반드시 포함한다는 것이다. 한 문장은 이전까지 연쇄를 규제해왔 던 장르에서부터 다른 장르로 건너갈 수 있으며, 그 가능성은 제거될 수 없다. "이런 의미에서 본다면, 일어나는 문장은 담론 장르들 사이의 갈등 내에서 작용하게(mise en jeu) 되어 있다." (D n°184) 중의적인 선행 문 장의 체제를 결정하는 연쇄의 방식들을 둘러싸고 쟁론이 존재할 수밖에 없다. (D n°138) 따라서, 제임스 윌리엄스가 쓰듯, "사건들은 쟁론과 함께 일어난다. 그런즉, 공약불가능한 장르들 사이의 경계에서만 일어난다."70)

<sup>68)</sup> A. Vega, Des passages et des cas de passages: Sauver les différends chez Jean-François Lyotard; dans Passages de Jean-Francois Lyotard, sous la direction de B. Cany, J. Poulain et P. W. Prado Jr., Hermann, 2011. pp. 53-4. 69) Ibid, pp. 55.

<sup>70)</sup> J. Williams, Lyotard and the political, Routledge, 2000, pp. 92.

사건 또는 일어남이 장르들 사이의 경계에서 일어난다는 것은, 일어나는 문장이 여러 가능한 연쇄들의 틈새에 있다는 것, 곧 그것이 연쇄의 공백 (vide)이라는 것이다. 일어나는 문장이 연쇄의 공백이라는 것은, 그것이 현행적인 것으로 이해되는 한에서는 그것의 현시가 아직 상황화되어 있지 않다는 것과 다르지 않다. 현시가 후속 문장에 의해 상황화되었다고 한다면, 그것은 문장들의 연쇄에 의해 그 공백이 메워졌다는(comblée) 것이다. 이렇듯 공백이 메워지는 것을 일러, 리오타르는 연쇄 속에서 일어남이 망각된다(oubliée)고 쓴다.

주의해야 할 것은, 하나의 문장의 현시는 일단 그 현시가 이루어지고 나면 곧바로 망각된다는 것이다. "일어남이 문장화되자마자 그것은 연쇄되고 등록되며(enregistrée), […] 망각됩니다." (D 115 / 진태원 143) 요컨대문장은, 문장으로 적히는 즉시, 곧 현시가 완료되는 즉시 계열의 한 계기가 되는데, 왜냐하면 일단 일어나고 있는 문장이 이미 일어난 문장으로서적혀 식별가능해지고 나면, 그에 후속하는 문장이 연쇄되지 않을 수 없기때문이다. 연쇄의 불가피성으로 인해, 문장화된 모든 것들은 계열의 구성요소일 수밖에 없다. 이는 선행 문장과 그 후속 문장이 단번에 동시에 적힌다는 것이 아니다. 왜냐하면 문장은 한 번에 하나씩만 적힐 것이기 때문이다. 따라서 한 일어남이 연쇄 속에 등록되자마자 잊힌다는 것은, 선행문장이 적히고 나면, 그에 뒤따르는 후속 문장이 잇따라 곧바로 적히게 될수밖에 없다는 서술로 이해되어야만 할 것이다.

만약 문장들의 계열이 시간적인 계열이라고 한다면, 일어남은 이전의 것과 이후의 것으로부터 분리되어 생각되는 지금이다. 시간적 계열 안에 위치가 정해져 있는 모든 순간들은, 반드시 이전의 순간에 후속하는 순간이라거나 이후의 순간에 선행하는 순간이라는 식으로 그 위치가 상대화될수밖에 없다. 리오타르가 현행적인 일어남과 이미 등록된 일어남을 (또는이미 상황화된 현시를) 구별할 때, 후자는 시간 계열 속에 위치한 순간이그렇듯 선행 문장과 후속 문장들에 의해 상대화될 수 있는 문장일 것이다.이렇게 앞서거나 뒤서는 다른 문장들에 견주어 그 위치가 비교되는 것을일러, 리오타르는 계열이 그 문장을 묶어둔다(lie)고 이른다. 리오타르는

마치 시간의 흐름을 멈출 수 없듯 한 계열 안에서의 이행을 멈출 수는 없다고 보는 듯하다. 그가 문장들의 연쇄에 대해 서술할 때, 그 연쇄란 한문장이 제출되고 나면 곧장 다음 문장이 제출되는 식으로 그침도 기다림도 없이 증대해가는 계열의 형성일 것이다. 따라서 계열에서 분리되어 생각되는 현행적인 일어남으로서의 문장, 또는 장르들 사이의 이행의 가능성을 열어두는 미결 상태로서의 문장이란, 아직 연쇄 속에서 문장화되지 않은 문장일 수밖에 없다.

현행적으로 일어나는 문장은, 그것과 비교될 수 있는 선행 문장 및 후속 문장들로부터 일단 떨어진 채 생각되기 때문에, 실상 문장 아닌 문장이다. 일어남이 연쇄의 공백이라고 할 때, "공백"은 은유로 이해되어서는 안 된 다. 한 문장이 현행적이라는 것은 그 문장이 아직 문장화되지 않았다는 것 이다. 그것은 실제로 비어있다.

제프리 베닝턴은 일어남의 문제가 "『쟁론』에 의해 부각된 가장 어려운 사안"으로 독자를 이끌어 간다고 쓴다. 71)『쟁론』에서 일어남 또는 사건의 개념은 각각의 문장의 성격을 현행적 미규정성과 잠재적인 규정가능성으로 양분시키는 기능을 한다. 한편으로 문장은 계열 속의 계기로서, 선행문장과 후속 문장 사이에 놓인다. 다른 한편으로 문장은, 일어나는 사건으로서, 여러 가능한 계열들 중 어느 한 계열에도 속하지 않은 공백으로서, 침묵 속에 남게 된다. 일어남의 개념을 통해, 현시가 상황화된 현시와 현행적인 현시로 찢어졌듯, 모든 문장들 또한 이미 연쇄된 문장과 연쇄의 공백에 놓인 침묵으로 찢어진다. 문장의 일어남이 현행적일 때, 그 문장은 아직 문장화된 것일 수는 없으므로, 도리어 아직은 잠재적인 문장일 수밖에 없다. 현행적 현시가 상황화될 수 없다는 리오타르의 주장은 그러므로 실상 진부하다고도 할 수 있을 주장이다. 아직 일어났다고 할 수 없는 사건에 대해서는, 당연히 식별할 만한 것이 아무것도 없을 것이다.

에어아이크니스가 존재하기 때문에, 또는 에어아이크니스가 존재하는 것과 마찬가지로, 쟁론들이 존재한다. 하지만 이는 가능한 한 잊

<sup>71)</sup> G. Bennington, *Writing the event*, Manchester Univ. and Columbia Univ. Press, 1988, pp. 130-1.

히기 마련이다(s'oublie autant que possible). 담론의 장르들은 무 (néant) 또는 일어남에 대한 망각의 양식들(modes de l'oubli)이며, 이것들은 문장들 사이의 공백을 메운다. 하지만 이러한 "무"야말로 장르들에 고유한 목적성들의 가능성을 열어놓는 것이다. 만약 연쇄 방식이 필연적이라면 (메워진다면), 가능한 다수의 방식이란 존재하지 않을 것이며 [……]. (D n°188)

188절은 두 가지 역설을 한꺼번에 제시한다. 첫 째로, 일어남은 무지만, 무로서 존재한다. 그것은 문장의 비존재지만 여전히 존재한다. 둘째로, 장르는 일어남으로서의 공백을 메우지만, 만약 그 공백이 메워진다고 한다면 장르들은 불가능할 것이다. 더구나 252절은 저 공백이 메워질 수 있는 종류의 것이 결코 아님을 서술한다. "쟁점들 사이의 공약 불가능성 및 이로인해 생겨나는 문장들 사이의 공백을 고려하는 일은 "종결되지 않을 것이다.""(D n°252)

사건 또는 일어남에 관해서, 『쟁론』은 거의 항상 명백히 역설적으로 보이는 것들만을 서술한다. 사건은 현행적이지만, 일어나고 있는 문장은 잠재적이어야 한다. 일어남은 무지만, 존재해야 한다. 장르는 일어남의 공백을 메우지만, 장르들이 있기 위해 그 공백은 메워질 수 없다. 그러나 이와같은 사건의 역설은『쟁론』의 논변 전체를 지지하는 기둥이다. 왜냐하면,일어나는 문장의 미규정성 없이는, 장르들 사이의 틈도 없을 것이며 그렇다면 쟁론도 없을 것이기 때문이다. 따라서 『쟁론』의 논변 전체가 그 기초를 잃지 않기 위해서는, 잠재적이면서도 현행적인 것, 문장이 아니면서도문장인 것, 연쇄되지 않은 것으로서 연쇄되어 있는 것이 지목될 수 있어야한다. 그리고 우리는 그것이 『쟁론』의 22절에서 이미 지목되어 있음을 보았다. 그것은 감정에 의해 표시되는 부정적 문장으로서의 침묵이다.

# 4.3. 문장-정서와 사적 언어

「현시」장은 일어남이 반드시 침묵을 통해 표시될 수밖에 없다고 주장하

는 듯하다. 일어나는 한 문장은 그것이 현시할 수 없는 하나의 현시를 포함한다. (D n°114, n°116) 한 문장에 포함된 현시는, 그 문장이 연쇄에 등록되면서 망각된다. (D n°124) 한 문장에 포함된 (현시되지 않는) 현시가다른 문장에서 상황화될 경우, 그것은 상황화된 현시 또는 현시된 현시로서만 현시되지 포함된 현시로서는 현시되지 않는다. (D n°117, n°127) "이때문에 포함된 현시(présentation comportée)를 현시하기 위해서는 부정이 필요하다. 부정은 […] 비존재로서만 현시될 수 있다." (D n°128) 『쟁론』이 부정적이라고 이르는 문장은 침묵으로서의 감정뿐이다. 105절은 연쇄 아닌 연쇄 내지는 문장 아닌 문장이 침묵이라는 점을 정확히 명시한다.

그리고 한 문장이라는 것이 필연적이라는 것은 문장의 부재(침묵 등) 또는 연쇄의 부재([ $\cdots$ ] 무질서, 무 등) 역시 문장들이라는 점을 의미한다. 이 문장들을 다른 문장들과 구별시켜주는 것은 무엇인가? 중 의성, 감정[ $\cdots$ ]. (D  $n^{\circ}105$ )

침묵이 하나의 문장이라는 주장을 통해, 『쟁론』은 문장화될 수 없었던 것이 이미 문장화되어 있다는 사실을, 더 정확히 적자면 문장화될 수 없는 것으로서 문장화되어 있다는 사실을 (존재론적인 용어로는, 비존재로서 존 재한다는 사실을) 받아들이라고 요구한다. 비트겐슈타인의 『논리-철학 논 고』의 마지막 명제를 뒤집으면서, 리오타르는 그 요구를 정식화한다.

"말할 수 없는 것에 대해서는 침묵해야 한다." **해야 한다**(il faut)는 인간에게, 정신에게 전달되는 것인가? 그들은 말할 수 없는 것에 대해 침묵할 능력이 없다(Il n'est pas en leur pouvoir de taire ce dont ils ne peuvent pas parler). 알려진 관용어들 속에서는 문장화될 수 없는 것으로서, 감정으로서, 그것은 이미 문장화되어 있다(dèjá phrasé). [……] 일어남에 대한 야간 경비(veille), 미지의 관용어에 대한 불안과 기쁨이 시작되었다. (D n°135)72)

<sup>72) 134</sup>절과 135절에서 공통적으로 쓰이는 veille는 22절에서 쓰인 l'alerte(경보)와 짝지어진 용어라고 생각된다. "어떤 일어남, "기적적인 것"에 대한 기대입니다. 야간 경비." (D n°134) "감정이 나타내는 경보" (D n°22)

현시할 수 있는 것과 현시할 수 없는 것, 그리고 연쇄할 수 있는 것과 연쇄할 수 없는 것 사이의 구분은 리오타르에게 있어 기본적인 구분이지만, 73) 감정과 침묵은 그렇게 구분된 것들 중 어느 하나에 소속하기보다도 그 사이에 걸쳐져 있다. 감정으로서의 침묵은 그와 같은 구분의 예외인데, 왜냐하면 그것은 현시할 수 없는 것을 현시하며, 연쇄될 수 없는 것으로서 연쇄되기 때문이다. 『쟁론』에서 침묵이 가지는 중요성은 그 예외적 성격에서 기인한다. 110절은 침묵과 사건의 예외적 성격을 다소 과격한 어휘를통해 서술한다.

문장으로서의 침묵. 침묵으로서의 **그것이 일어날까?**에 대한 기대. 지금 문장으로 표현될 수 없는 것에 대한 문장으로서의 감정. [ ......] 논변 속에서 공백으로 남아 있는 것 (로고스logos, 포네 phônè). 연쇄의 중단(Le suspens de l'enchaînement). (D n°110)

110절에서 리오타르는, 연쇄는 거부할 수 없이 필연적이라는 『쟁론』의 원리를 전적으로 위배하는 듯 보이는 어휘인 "연쇄의 중단"을 선택한다. 우리는 연쇄하지 않을 수 없으며, 따라서 침묵으로라도 연쇄해야만 한다. 한편 침묵의 감정이 연쇄의 중단을 표시한다면, 우리는 침묵으로 인해 연 쇄로부터 빠져나가게 될 것이다. 이것은 사건에 관련된 곤란이기도 하다. 연쇄가 필연적이라면, 모든 문장들은 선행 문장과 후속 문장 사이에 있을 수밖에 없다. 그런데 사건의 공백은 일어나는 문장을 선행 문장과 후속 문 장으로부터 분리시킨다.

이것은 리오타르 자신에게도 까다로운 문제로 생각되었던 듯하다. 리오타르는 1990년 브뤼셀에서 열린 콜로퀴엄 <수사학과 논변>에서 「분절되지 않은 것 또는 쟁론 그 자체」라는 제목의 강의를 맡았는데, 이 강의는 『쟁론』에 대한 일종의 보충 설명으로서, 필연적 연쇄에 저항하는 감정의 개념을 『쟁론』에 쓰인 것과는 다른 용어들로 재서술하는 강의였다. 리오타르

<sup>73)</sup> M. Cohen-Halimi, Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014, pp. 199.

사후 『철학의 빈곤』에 실려 출판된 그 강의록의 제목은 「문장-정서」로, 앞선 강의의 제목과 그 사후 출판본의 제목은 모두 리오타르가 새로이 제안하는 용어들을 그대로 내보이고 있다. 침묵으로서의 감정은 문장-정서 (phrase-affect)로 다시 쓰일 것이고, 그것은 분절되지 않은(inarticulé) 것으로 다시 이해될 것이다.

감정은 하나의 문장인가? 만약 그렇다면, 그것은 어떤 문장들의 종류 또는 가족에 속할 것인가? [……] 감정은 하나의 문장이다. 나는 그것을 문장-정서라고 부른다. 그것은 분절되어 있지 않다는 점에서 구별된다. [……] 하나의 문장은 그것이 하나의 우주를 현시함에 따라 분절된다. (MP 45)

「문장-정서」의 초두에서, 리오타르는 감정이 무엇이냐는 질문에 대해 단정적으로 그렇다고 답변할 뿐, 그것이 어떻게 가능해지는가를 설명하려 하지 않는다. 실상 리오타르는 감정과 침묵이 문장이라는 사실에 대한 인과적 설명을 차단하고 있다. 어째서 침묵이 감정을 통해 표시되는가, 또 어떻게 감정이 문장일 수 있는가는, 리오타르에 따르면, 인과적으로는 설명될 수 없다. 74) 리오타르가 관심을 두는 사안은 어떻게 해서 침묵이 문장일수 있는가 하는 사안이 아니다. 그 대신, 침묵과 감정이 어떤 문장인가하는 사안이다. 문장-정서는 분절되지 않은 문장이다. 만약 한 문장이 분절되어 있다는 것이, 그 문장이 상황화된 하나의 우주를 현시함을 뜻한다면, 이는 곧 문장-정서는 상황화된 우주를 현시하지 않는다는 것이다.

『쟁론』 25절에서 리오타르는 하나의 우주는 문장의 심급들의 위치가 정해짐에 따라 배열된다고 했다. 한 문장이 상황화된 우주를 현시하지 못한

<sup>74) &</sup>quot;하나의 사건을 문장화하는 일의 불가능성에서 감정이 기인하는지, 아니면 반대로 감정이 그런 결핍의 원인인지는 더 이상 분명하지 않다. 우리가 몹시도 흥분했기(ému) 때문에 침묵하는 것인가, 아니면 말들이 부족하기 때문에, 또 우리가 침묵하도록 강요당했기 때문에 우리가 흥분했다는 것을 알아차리게 되는 것인가? 물음은 잘못 정식화되었다. 그것은 인과 관계를 전제한다. 우리는 이 경우에는 인과의 범주가 적용될 수 없다고 생각할 수 있다." (MP 45) 이미 리오타르는 『쟁론』에서도 어떻게 비존재로서의 침묵이 하나의 문장으로 취급되는 것이 가능할 수 있는가 하는 물음을, "불가능한 것, 무는 가능할 것입니다."라는 단언을 통해 차단했었다. (D n°130)

다는 것은, 그 문장의 심급들이 식별되지 않는다고 하는 것이다. 「문장-정서」에서 리오타르는 이와 같은 문장의 배열이 장르 안에서 이루어지는 일임을 다시 강조한다. 한 우주 속 네 가지 심급을 모두 식별했다고 하는 것은, 그 문장의 심급들 각각이 이어질 문장들에서 어떻게 상황화될 수 있을지를 또한 가늠해볼 수 있게 된다는 것이다. 더구나 한 문장의 심급들의위치가 모두 결정되어 있다면, 그 우주가 다른 문장의 우주 속에 어떻게위치지어질 수 있을지도 미리 판별할 수 있을 것이다. 따라서 문장의 우주의 충분한 배열은 연쇄를 예측가능하게 한다. 한 문장의 분절은 그 심급들각각을 더 정확하게 규정하는 식으로 완전해질 수 있으며, 그 규정은 연쇄안에서 이루어진다.75)

문장-정서가 분절되어 있지 않다는 점은 그것의 심급들이 식별될 수 없다는 점을 뜻한다. 문장의 분절을 가능케 하는 심급들을 그 문장의 분극들 (polarisations)이라고 부르면서, 리오타르는 다음과 같이 쓴다.

하나의 문장은 더 혹은 덜 분절되어 있을 수 있고, 그것의 분극들은 더 혹은 덜 표시되어 있을 수 있다. 그러나 문장-정서는 그런 정도들을 허락하지 않는다. 분절되어 있지 않다는 것은 다음을 뜻한다. 그 문장은 하나의 문장의 우주를 현시하지 않는다. 그것은 의미에 대해 신호한다. 그 의미는 오직 쾌 그리고/또는 불쾌일 뿐이다. ("좋아. 안 좋아.") 그 의미는 어떤 지시체와도 관계하지 않는다. "좋아"와 "안 좋아"는 미 또는 추일 뿐 대상의 속성들이 아니다. 마지막으로 그 의미는 어떤 발신자(나)에 의해서도 발신되지 않고 또 어떤 수신자(너)에게도 수신되지 않는다. 문장-정서인 그 신호는 […] 칸트가 미감적인 감정에 대해 썼듯 정서적인 상태(쾌 또는 불쾌)이며 그 상태의 신호다. (MP 47)

문장-정서는 그것의 지시체와 발신자, 수신자 중 어떤 것도 표시하지

<sup>75) &</sup>quot;가능한 한 완전한 분절에 대한 요구는 특정한 담론의 장르들을 특징 짓는다. 그 요구를 실행시키는 질문들은 다음과 같다. 당신은 정확히 무엇에 대해 말하는 것입니까? 당신이 말한 것을, 당신은 어떻게 아는 것입니까? 누가 그것을 당신에게 말해주었습니까? 당신은 …라는 말로 정확히 무엇을 이해하고 있습니까? 그 외 등등." (MP 46)

(marquer) 않는다. 다만 감정을 의미로서 신호할(signaler) 뿐인데, 이 때 그 의미는 결코 다른 문장들에서 그렇듯 한 지시체가 만족하는 임의의 속성을 기술하는 술어일 수 없고, 더구나 발신자로부터 수신자에게 전달되지도 않는다. 요컨대 그것은 다른 모든 심급들에 대해 익명적이고, 이로 인해 다른 어떤 문장들도 문장-정서에 대해 적합하게 연쇄될 수 없다. 왜냐하면 연쇄의 결합값인 심급들 중 세 가지가 전혀 표시되어 있지 않기 때문이다.

이로 말미암아 다음이 귀결된다.

문장-정서가 분절되어 있지 않다는 사실로부터 주목할 만한 특질들 이 여럿 따라 나온다. 세 가지는 다음과 같다. 1. 문장-정서는 어떤 담론의 장르의 규칙들에 대해서도 그에 따라 연쇄되지 않는다. 도리 어 그것은 어떤 연쇄든 간에 연쇄를 중단시키고 방해할 (interrompre) 수밖에 없는 듯 보인다. 2. 문장-정서는 담론의 장르 들의 규칙들을 훼손한다. 그것은 하나의 손해를 만든다. 3. 그 손해 는 자기 차례에 하나의 잘못을 야기한다. 왜냐하면 담론이 겪는 그 손해가 규칙들 안에서 논변될 수 있다 해도, 만약 문장-정서가 하나 의 장르를 야기하지 않는다는 것이 참이라면, 또 그것이 스스로에 대해 논변하도록 놔두지 않는다는 것이 참이라면, 그 논변은 경우를 막론하고 문장-정서에 대해 부적합할 것이기 때문이다. 문장-정서가 담론의 장르들로 하여금 겪게끔 한 손해는 그리하여 문장-정서가 겪 는 잘못으로 변형된다. 분절된 문장과 문장-정서는 오직 서로를 빗 겨감으로써만(qu'en se manquant) 서로 마주친다. 그것들의 쟁론 으로부터, 하나의 잘못이 귀결된다. 만약 분절과 비분절 중 하나를 다른 하나로 환원하는 것이 불가능하다고 한다면, 저 잘못은 근본적 이라고도 말할 수 있다. (MP 47)

여기에서 리오타르는 연쇄의 "중단"이라는 용어 뿐 아니라, 그보다 더이해하기 쉬운 용어인 연쇄에 대한 "방해(interrompre)"를 함께 사용하고 있다. 문장-정서가 연쇄를 방해한다는 것은 곧 문장-정서와 연쇄 둘 모두가 서로에 대해 부적합하다는 것, 곧 서로가 손해를 주고받으며 쟁론을 빚

는다는 것이다. 이 중 잘못이 되는 손해는 문장-정서가 장르에 따른 연쇄 로부터 겪는 손해다. 잘못을 겪는다는 것이 곧 침묵임을 뜻한다면, 분절되 지 않았다는 것, 또는 연쇄를 방해한다고 하는 것은 한 문장이 문장화를 완료하지 못하고 침묵 속에 있음을 뜻한다. 실제로 「문장-정서」의 8절은 문장-정서를 침묵이라고 정식화할 것이다.

침묵은 실정적으로는 문장으로 식별되지 않는 문장이다. 그러나 리오타르는 침묵에 대단히 실정적이고 적극적인 기능을 부여받고 있다. 침묵은 단지 연쇄나 분절에 의해 누락당할 뿐 아니라, 연쇄와 분절을 방해하고 그규칙인 장르에 손해를 입히고 있다. 문장-정서는 연쇄의 질서를 "불안하게하고(inquiétante)", 반대로 질서 지어진 연쇄는 분절되지 않은 것을 "오랫동안 참아줄 수 없는 듯 보인다(ne semble pas pouvoir longtemps supporter)." (MP 48) 다시, 연쇄가 시간적 계열이라고 한다면, 문장-정서는 "때에 맞지 않은(inopportune)" 지금이다.

「문장-정서」 9절은 '지금'에 대한 「현시」장의 강조를 반복한다. 감정의시간은 지금이며, 그것이 그것을 지시하는 분절된 문장에 결합될 (associer) 시에는 과거의 문장이다. 그것이 동일한 것으로 식별되어 재인지되기 위해서는, 그것이 연대기적으로 위치지어질 필요가 있다. 그러나분절되지 않은 문장-정서는 재인지를 위한 표지를 제공하지 않기 때문에,저 결합된 과거의 감정이 지금의 감정과 같은지는 한 문장의 우주 안에서식별될 수 없다.

우리는 여기에서 리오타르가 정확히 어떤 것을 일러서 문장-정서 내지는 일어남이라고 하는지를 다시 확실하게 알아볼 수 있다. 그것은 그것의의미를 재확인할 수 없는 문장이다. 왜냐하면 그것의 의미가, 다른 심급들과의 관계에서 상황화되는 식으로, 그 의미화를 완수하지 못했기 때문이다. 그것은 "일어남의 의미화(내용) "이전의" 일어남"이어야 한다. (Dn°131) 그것의 우주는 미처 현시되지 않았기 때문에 다른 문장의 우주 속에 위치지어질 수 없다. 그것은 상황화 불가능한 현시다. 따라서 그것은 가능한 분절들과 연쇄로부터 독립해 있다. (MP 52)

비분절이 분절로부터 독립하여 있기 때문에, 『쟁론』 110절에서 한 괄호

속에 놓여있던 그리스어 로고스와 포네는, 「문장-정서」에서 따로 분리되어 쓰인다. 리오타르는 이 용어를 아리스토텔레스의 『정치학』 초두에 적힌 유명한 구절에서 차용했다. 로고스가 분절된 것이라면, 순전한 포네는 분절되지 않은 것이다. 로고스가 무언가를 식별하고, 함께 인지하고, 또 재확인하는 데 쓰일 수 있는 언어라고 한다면, 후자는 고통과 쾌를 신호할뿐이다.76)

문장-정서가 신호하는 쾌 또는 불쾌는 다른 문장의 우주 속에서 식별되지 않는다. 리오타르는 그처럼 한 문장의 심급이 다른 문장의 우주 속에 표시될 수 없을 때, 그 문장이 사적 언어(idiolectes)에 속한다고 이르며, 단순히 연쇄되지 못한 문장들을 사적 언어라고 이르기도 한다.77) '사적 언어'라는 용어를 쓸 때, 리오타르는 분명 비트겐슈타인을 염두에 두고 있지만, 그는 『철학적 탐구』 243절에서부터 315절을 넘어서까지 길게 펼쳐지는 사적 언어에 대한 비트겐슈타인의 진술 중 거의 대부분을 받아들이지않을 것이다. 가령, 비트겐슈타인은 다음과 같이 사적 언어의 문제를 제기한다.

그러나 어떤 사람이 자신의 내적 체험들—자신의 느낌, 기분 등—을 자신만의 쓰임을 위해 기입하거나 발화할 수 있을 언어도 생각될 수 있을까? [……] 이 언어의 낱말들은 오직 말하는 사람만이 알 수 있는 것과 관련되어 있어야 한다. 즉, 그의 직접적인, 사적인 감각들과 말이다. 따라서 다른 사람은 이 언어를 이해할 수 없다.78)

<sup>76) &</sup>quot;이로써 인간이 벌이나 그 밖의 군서 동물보다 더 국가 공동체를 추구하는 동물임이 분명해졌다. 자연은 어떤 목적 없이는 아무것도 만들지 않는다는 것이 우리의 주장이다. 그런데 인간은 언어(logos) 능력을 가진 유일한 동물이다. 단순한 목소리(phōnē)는다른 동물들도 갖고 있으며 고통과 쾌감을 표현하는데 쓰인다. 다른 동물들도 본성상고통과 쾌감을 감지하고 이런 감정을 서로에게 알릴 능력이 있기 때문이다. 그러나 언어는 무엇이 유익하고 무엇이 유해한지, 그리고 무엇이 옳고 무엇이 그른지 밝히는데 쓰인다. 인간과 다른 동물들의 차이점은 인간만이 좋음과 나쁨, 옳고 그름 등등을 인식할 수 있다는 것이다. 그리고 이런 인식의 공유에서 가정과 국가가 생성되는 것이다." (아리스토텔레스, 『정치학』, 천병희 역, 숲, 2013(재판), 21쪽.)

<sup>77) 「</sup>문장-정서」에서, '사적 언어'라는 용어는 가령 8절 등에서 명시적으로 사용된다. (MP 48) 『쟁론』에서는 여러 번에 걸쳐 사용된다. 그 용어는 가령 윤리적 문장 체제의 성격을 해명하기 위해서 사용되기도 하는데, 나는 이 논문에서는 사적 언어와 윤리적 체제사이의 관계를 다루지 않을 것이다.

리오타르는 사적 언어의 문제가 이와 같은 형태로 제기되는 데에 동의할 수 없을 것이다. 첫 째로, 리오타르는 문장-정서가 발신자 심급을 표시하지 않는다고 썼다. 이는 곧 사적 언어가 '말하는 사람만이 이해할 수 있는' 그런 언어일 수 없다는 것이다. 이에 대해 비트겐슈타인은 사적 언어를 통해 나타내는 감정 및 감각질을 '안다'고 하는 것은 부적절하며, 단지그것을 '갖고 있다'고 할 수 있을 뿐이라고 수정하기도 하지만<sup>79)</sup>, 리오타르는 정확히 사적 언어는 발신자를 표시하지 않는다고 주장하기 때문에, 그에게서는 사적 언어를 '말하는 사람' 같은 것이 지목될 수 없을 것이며, 그러므로 누군가 사적 언어가 나타내는 것을 내밀하게 '갖고 있다'고도 할수 없을 것이다. 가령『쟁론』의 93절에서 리오타르는 사적 언어가 신호하는 감정은 겪어질(éprouvé) 수 없고, 또 마음의 상태도 아니라고 선을 긋는다. (D n°93) 리오타르에게 사적 언어는, 한 발신자의 자기 폐쇄적인 체험을 나타내는 것일 수 없다.

따라서 리오타르의 사적 언어는 한 사람과 다른 사람들 사이에서 공유되지 못하는 언어가 아니다. 이 점에서 리오타르는 두 번째로 비트겐슈타인에게 동의할 수 없는 이유를 가질 것이다. 비트겐슈타인은 사적 언어를 다음과 같이 정의한다. ""사적 언어"란, 다른 사람은 아무도 이해 못하지만 나는 '이해하는 듯 보이는' 소리들이라고 일컬어질 수 있을 것이다."80이에 따라 비트겐슈타인은 다음과 같이 쓸 수 있었다. "사적인 체험에서 본질적인 것은 실제로는, 모든 사람이 자신의 고유한 표본을 소유한다는점이 아니라, 다른 사람도 역시 이것을 지니고 있는지, 또는 다른 어떤 것을 지니고 있는지 아무도 모른다는 점이다."81) 그러나 리오타르에게 사적 언어의 문제는 한 사람이 자신의 내적 체험과 일치하는 것을 다른 사람의

<sup>78)</sup> 루트비히 비트겐슈타인, 『철학적 탐구』, 이영철 역, 책세상, 2006, 171쪽.

<sup>79) &</sup>quot;나에 대해서는 우리들은 (가령 농담에서가 아니라면), 나는 내가 고통스럽다는 것을 안다고 결코 말할 수 없다. 그 말은—가령, 나는 고통을 갖고 있다는 것 외에—대체 무 엇을 뜻하겠는가? [……] 우리들은 나에 대해서, 나는 나의 감각을 알게 되었다고 말할 수 없기 때문이다. 나는 나의 감각을 갖고 있다." (같은 책, 172-3쪽.)

<sup>80)</sup> 같은 책, 181쪽.

<sup>81)</sup> 같은 책, 182쪽.

체험에서 확인할 수 있는가의 문제가 아니다. 왜냐하면 그에게 사적 언어는 체험에 관한 사안이 아닐 뿐더러, 여러 사람이 공통으로 확인할 수 있느냐 없느냐에 관한 사안도 아니기 때문이다. 도리어 리오타르에게 사적 언어는 한 문장이 신호한 것이 다른 문장의 우주 속에서도 표시될 수 있느냐에 관한 사안인 듯 보인다. 곧 언어를 사용하는 사람들 사이의 소통에 관한 문제가 아니라, 문장들이 무엇을 표시하는지, 아니면 표시하지 않는지에 관한 문제인 것이다.

사적 언어는 심급들을 제 자리에 표시하지 않는 문장이다. 그런 뜻에서 사적 언어의 심급들은 거의 전적으로 무규정적이다.82) 사적 언어는 분절을 통해 상황화될 우주를 현시하지 않지만, 그 자신이 연쇄의 결합값들을 현시하지 않는다는 점은 신호한다. 그것의 성격은 심급들의 상황을 긍정적 으로 현시하는 데 있는 것이 아니라, 심급들이 현시되지 않았음을 부정적 으로 고지하는 데에 있는 것이다. 곧 사적 언어가 가진 적극적 기능은 규 정되지 않은 것의 부정적 현시다.

## 4.4. 쟁론의 현장으로서의 일어남

문장-정서에 대한 설명은 쟁론의 발생 근거에 대한 해명이다. 리오타르는 현행적으로 일어나는 중에 있을 뿐 아직 문장화되지는 않았기에 연대기적으로 위치지어질 수 없는 문장을 문장들 사이의 공백으로 이해하며, 그 공백을 쟁론이 벌어지는 현장으로 간주한다. 코엔-알리미는 문장-정서의 성격과 함께 그 개념이 리오타르의 논변에서 떠맡고 있는 역할을 다음과 같이 요약한다.

잘못은 미결 상태의 문장의 고통을 향해, 이미 숭고의 감정의 다른 표현인 그 고통을 향해 쟁론의 장치를 끌고 온다. 그 고통은 문장화

<sup>82)</sup> 심지어는 그 의미로서 신호되는 쾌와 불쾌마저도 미규정적이다. 리오타르는 문장-정서 가 쾌와 불쾌를 신호한다고 했을 때 칸트적인 미감적 판단력을 참조하였는데, 칸트에게 서 미감적 판단이란 규정적 판단과 구별되는 것으로서의 반성적 판단이기 때문이다.

되지 못하는 […] 정서적 상태인 동시에 그 상태의 기호다. 문장화할 수 없는 것은 문장-정서의 형식을 취하고, 분절되지 않은 채로 남아 있으며, 모든 종류의 연쇄들을 중단시킨다.83)

따라서 "'문장화할 수 있는 것"에 대한 "참을 수 없는 것"의 공약불가 능성은 […] 쟁론의 감정에 대한 하나의 가능한 정의이기도 할 것"이라는 그녀의 주장은 옳다.<sup>84)</sup> 만약 쟁론이, 쓰여야 할 문장이 쓰이지 못한 채 침 묵되어 있는 언어의 불안정한 상태라고 한다면, '분절되지 않은 것'은 쟁론이 벌어지는 현장인 동시에 쟁론 그 자체이기도 할 것이다. 사적 언어내지는 감정이 그 공백을 신호하는 기호라면, 그 기호는 벌써 쓰였기에 이미 그에 대한 연쇄가 진행되고 있는 그런 문장일 수는 없다. 제할 스페즈가 쓰듯, "그것은 언어의 날카로운 고통이지, 말이 아니다."85)

어째서 문장화되지 않은 문장이 있으며, 아직 연쇄의 계열 속에 기입되지 않은 채 일어나고 있는 문장이 있는가? 왜냐하면 문장들의 계열은 종결된 총체로서 주어질 수 없으며, 마지막 문장이란 있을 수 없기 때문이다. 따라서 장차 일어날 문장들과 현행적으로 일어나는 문장들을 연쇄하는 방식을 둘러싼 장르들의 다수성과 쟁론은 제거될 수 없다.

쟁론을 증언한다고 하는 것은 그 문장들의 공백을 증언하는 것, 곧 문장화할 수 없는 것이 있음을 문장화하는 것이다. 『쟁론』에서 사건과 일어남의 역할은, 그 공백을 비울 수 있는 한 비워내야만 한다는 소극적 주장을지지하는 데에 있지 않다. 사실, 장르가 하는 일이 그 공백을 메우는 일이라면, 문장들 사이의 공백을 텅 비워둔 채로 남겨둔다는 것은 불가능한 일이다. 문장들은 끊임없이 연쇄될 수밖에 없기 때문이다. 그것은 원하든 원치 않든 얼마간 메워질 수밖에 없다. 중단되고 방해받은 연쇄는 반드시 다시 진행될 것이다.

사건의 공백이 결코 충만하게 메워질 수는 없을 것이라는 점은 물론 강

<sup>83)</sup> M. Cohen-Halimi, *Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida*, Payot, 2014, pp. 238

<sup>84)</sup> Ibid, pp. 235.

<sup>85)</sup> G. Sfez, Jean-François Lyotard: la faculté d'une phrase, Galilee, 2000, pp. 73.

조해야 한다. 장르들이 사건을 금지하고자 해도 금지하지 못하리라는 것은, 쟁론의 가능성이 결코 사라지지 않으리라는 것을 뜻하기 때문이다. 그러나 그 공백이 아무 간섭도 받지 않은 채 비어있을 수만은 없다. 문장-정서는 분절을 기다리지 않겠지만, 그 문장-정서가 남긴 공백은 (어느 경우에든 완전히는 메워질 수 없더라도) 필연적으로 다른 문장들에 의해 메워질 것이다. 애슐리 우드워드가 쓰듯, "리오타르가 특히 그의 후기 작업들에서 현시불가능한 사건들을 강조하는 경향이 있다고 해도, 그는 언어와 재현의 피할 수 없는 필연성을 인정한다."86)

『쟁론』은 사건에 대한 문장화를 단념하라고는 결코 요구하지 않는다.87) 도리어 『쟁론』은 사건을 연쇄할 새로운 장르들의 가능성을 열어두라고 요구한다. 리오타르는 사건의 공허한 성격만을 집요하게 쫓아다니는 허무주의자가 아니다. 그리고 사실, 사건은 이미 그 공허함을 넘어서 있다. 『쟁론』에서 사건의 감정은 미규정적임에도 불구하고 부정적으로라도 현시되었기 때문이다.

<sup>86)</sup> A. Woodward, *Testimony and the Affect-Phrase*; in *Rereading Jean-François Lyotard: Essays on his later works*, edited by Heidi Bickis and Rob Shields, Ashgate, 2013, pp. 184

<sup>87)</sup> 프랑수아-다비드 스바는 사건을 문장화하지 않고 남겨둔다는 것이 잘못의 희생자들을 배반하는 일이 될 것이라고 지적한다. "아무것도 연쇄하지 않는 것 또한, 마찬가지로 사건의 무효화로 돌아갈 것이다. 어떤 것도 사건을 만들지 못할 것이며, 희생자들은, 순수한 희생자들로서 존재하도록, 오직 희생자들로서만 존재하도록, 바로 그 희생자의 조건 아래에서 거부된 채 존재하도록, 배반당하고 버려질 것이다. 절대적인 잘못, 잘못보다 더한 그것은, 잘못조차도 못 되는 것이 될 텐데, 왜냐하면 그것은 어떤 "일어나는 가?"도 개시하지 못할 것이기 때문이다." (F-D. Sebbah, *Introduction*; dans *La phrase du témoin*, sous la direction de C. Enaudeau et F. F. de Laclos, Editions Klincksieck, 2017, pp. 251.)

# 5. **『**쟁론』의 정치

2장에서, 나는 쟁론이란 문장들의 연쇄의 양식을 둘러싼 갈등이라는 점을 확인하고자 하였다. 한 문장에 따라 연쇄될 후속 문장들은, 여러 장르들 중 하나에 따라 결정된다. 쟁론이 벌어졌다는 것은 실효적으로 연쇄를 규제하고 있는 장르에 부합하지 않은 문장들이 누락되었다는 것이며, 그렇게 누락된 문장들을 문장화시킬 수 있었을 다른 장르들이 실제적으로 형성 중인 연쇄로부터 멀어졌다는 것이다. 따라서 쟁론이란 장르들 사이의 갈등이다.

3장과 4장에서, 나는 쟁론이 필연적으로 벌어질 수밖에 없다는 점을 확 인하고자 하였다. 3장의 목적은 인지적 장르 내지는 역사학 장르가 반드 시 쟁론의 가능성을 포함한다는 점을 논증하는 데에 있었다. 이 점을 강조 하는 것은 중요한데, 왜냐하면 이로부터 실재에 관해 어떻게 의미화할 것 인가를 둘러싼 쟁론들을 기술문에 의지해 해결할 수는 없다는 것이 귀결 되기 때문이다. 실재에 대한 갈등을 인지적 토론으로 간주하여 마치 계쟁 을 해결하듯 양편의 입장 모두에 대해 인지적 장르의 기준을 적용하는 것 은 흔히 있는 일이며, 또 때로는 그것이 갈등을 다루는 최선의 방법인 듯 보이기도 한다. 그러나 리오타르는 그런 시도가 바람직하든 그렇지 않든 간에, 쟁론이 실재와 역사에 대해 구성적인 까닭에, 쟁론의 가능성을 완전 히 제거할 수는 없을 것이라고 주장한다. 4장의 목적은 모든 문장들이, 그 것이 현행적으로 일어나는 중에 있는 문장으로 생각되는 한에서는, (곧 아 직 문장화가 완료되지 않았으며 그렇기에 아직 연쇄되지 않은 문장으로 생각되는 한에서는,) 반드시 연쇄의 공백으로 간주될 수밖에 없다는 점을 논증하는 데에 있었다. 이와 함께 나는 이른바 공백이라는 용어와 침묵 및 감정, 문장-정서, 사적 언어 같은 용어들 사이의 관계를 검토하였으며, 이 를 통해 사건 또는 일어남의 개념을 이해하고자 하였다. 『쟁론』에서 사건 과 일어남의 기능은 쟁론의 가능성을 항구적으로 남겨놓는 데에 있다는 것이 나의 주장이다. 이는 중요한 시사점을 가지는데, 왜냐하면 쟁론의 가 능성이 항구적이라고 한다면, 그 쟁론을 문장화하려는 시도를 통해 각 장

르들의 구속력에 저항할 수 있는 가능성 또한 항구적일 것이기 때문이다. 아래에서 나는 이 논문의 본래적인 과제에 착수할 것이다. 5장과 6장은 다음의 세 가지를 목적한다. 첫째, 『쟁론』에서 리오타르가 이해하는 정치의 개념을, 쟁론의 개념을 통해서 한정한다. 둘째, 『쟁론』에서 리오타르가 제시하는 정치적 실천을 쟁론의 증언으로 한정한다. 셋째, 쟁론을 증언하는 실천의 철학적 성격을 해명한다.

## 5.1. 정치의 개념

「독서카드」에서 리오타르는 『쟁론』의 저술 의도를 다음과 같이 명목적으로 제시한다.

<쟁점> [……] 한 문장을 다른 문장에 연쇄시키는 것은 문제적이며, 이러한 문제는 정치의 문제라는 점을 보여줌으로써 "지식인들" 및 정치인들의 정치와 떨어져 철학적 정치(la politique philosophique) 를 세울 것(ériger). 쟁론을 증언하기(témoigner du différend). (D 11 / 진태원 12)

문장을 연쇄시키는 것이 문제적이라면, 이는 연쇄 방식들 사이의 갈등이불가피하기 때문이다. 따라서 연쇄의 문제가 정치의 문제라고 한다면, 이는 곧 쟁론의 문제가 정치의 문제라는 것이다.

쟁론의 개념과 정치의 개념 사이의 관계는 이렇듯 『쟁론』의 서두에서부터 등장한다. 리오타르 자신이 그 문제를 『쟁론』의 쟁점으로 삼고 있다는데에서 드러나듯,정치는 리오타르가 쟁론이라는 개념을 주제로 삼으면서겨냥했던 과녁이다. 코린 에노도가 쓰듯, 『쟁론』에서 가장 중요한 문제는 "정치가 무엇인지를 아는 것 또는 정치의 위치를 결정하는 것"이다.<sup>88)</sup>

한편 정치는 마치 하나의 장르가 식별되듯 그렇게 식별될 수는 없다. 장

<sup>88)</sup> C. Enaudeau, *Introduction*; dans *Lyotard et le langage*, sous la direction de C. Enaudeau et F. F. de Laclos, Editions Klincksieck, 2017, pp. 18.

르는 연쇄의 규칙을 분명히 함에 따라 보다 구체적으로 식별될 수 있다. 가령 리오타르는 실재성 입증 절차를 구성하는 규칙을 분명히 함으로써 인지적 장르를 구체적으로 식별할 수 있었다. 그러나 정치는 하나의 장르가 아니고, 도리어 여러 규칙들의 충돌 상황으로써 식별된다. 따라서 그것은 한 규칙 내지는 그 규칙들에 따라 규정되는 요소들을 통해 식별될 수 없다. 프랑수아-다비드 스바가 쓰듯, 『쟁론』의 쟁점이 정치적 문제라고 할때, "쟁점은 다른 하나의 담론을 […] 찾아내 그것과 마주하는 것이 아니라, 모든 담론들의 타자를, 모든 장르들의 타자를 찾아내고 그것과 마주하는 것이다."89)

리오타르는 190절과 192절, 198절에서 정치의 개념을 규정한다.

정치는 쟁론의 위협이다(la politique est la menace du différend). 정치는 하나의 장르가 아니라 장르들의 다수성이고 목적들의 상이성이며, 연쇄 문제의 전형이다. 정치는 "…가 일어난다(il arrive que…)"의 공허함(vacuité) 속에 빠져 들어가 있다. 말하자면 정치는 언어의 상태지만, **하나의** 언어란 존재하지 않는다(il n'y a pas *un* langage). 그리고 정치는 언어나 하나의 언어가 아니라 문장들이라는 점[…]에서 성립한다. (D n°190)

만약 정치가 가장 간단한 연쇄의 경우에도 존재할 수 있는 쟁론의 가능성이라면, 모든 것이 정치적이다(Tout est politique). 하지만 이로써 사람들이 정치란 모든 장르들을 포괄하는 장르라고 믿게 된다면 정치는 모든 것이 아니다(la politique n'est pas tout). 정치는 하나의 장르가 아니다. (D n°192)

이로 인해 정치는 한 문장과 더불어 무매개적으로 쟁론으로서 주어져 있다고(la politique est immédiatement donné avec une phrase comme différend) 말할 수 있을 것이다. 곧 [정치는] 그것

<sup>89)</sup> F-D. Sebbah, *La phrase du témoin*: dans *Lyotard et le langage*, sous la direction de C. Enaudeau et F. F. de Laclos, Editions Klincksieck, 2017, pp. 250-1.

[한 문장]에 대하여 연쇄하는 방식을 둘러싼, 해결되어야 할 쟁론으로서 주어져 있다고 말할 수 있을 것이다. (D n°198)

그러므로 『쟁론』의 서두에서, 문장들을 연쇄해야 한다는 것은 필연적이지만 어떻게 연쇄해야 하는가는 우연적이라고 했을 때, 리오타르는 정치적문제를 묘사했던 셈이다. 정치란 연쇄의 방식에 대한 결정이, 연쇄가 만들어지고 있는 와중에 단일하게 결정되어 있지 않기 때문에 벌어진다. 190절에서 리오타르가 하나의 언어란 존재하지 않는다고 했을 때 뜻한 것 또한 그와 다른 것일 수 없다. 언어란 일군의 규칙에 따라 단일하게 결정된구조일 수 없다. 리오타르가 언어에 관해 강조하는 것은 서로 이질적인 연쇄 양식들에 따를 수 있는 서로 이질적인 문장들의 다양성이다.

정치적 문제를 이해할 때 장르들의 가능성 또는 다수성을 강조하는 것은 『쟁론』의 여러 독자들에게서도 공통되게 보이는 것이다. 스페즈는 『쟁론』의 정치를 "개방 상태의 위협이며, […] 그 개방 상태에서 다음 행으로 옮겨 감에 있어 신중하라는 요구"로 요약한다. 90) 이는 서로 이질적인 장르들의 '가능성'을 강조한 것이다. 이와 다르게 장-클로드 밀너는 가능한 장르들의 '다수성'을 강조한다. 밀너에 따르자면, 『쟁론』에서 "정치는 '하나'를 만들어야 한다는 요구에 분절되기를 중단한다. 정치는 [하나로] 모아들이는 […] 언어와 혼동되기를 중단한다는 식으로 정치를 정의하는 것으로도 충분할 것이다."91)

정치는 하나의 장르가 아니다. 따라서 정치는 다른 모든 개개의 규칙화된 관용어들로부터 구별된다. 여기에서 우리는 윤리적인 것과 정치 사이의구별을 또한 얻게 된다. 리오타르는 윤리적인 것을 규정하는 관용어들을「의무」장에서 길게 분석한다. 그는 윤리적 체제에 속하는 문장들을 다른 문장으로부터 구별한다. 그러나 정치는 한 문장의 체제일 수 없다. 왜냐하면 정치는 한 문장의 성

<sup>90)</sup> G. Sfez, Jean-François Lyotard: la faculté d'une phrase, Galilee, 2000, pp. 90

<sup>91)</sup> J-C. Milner, *Jean-François Lyotard: du diagnostic à l'invention*; dans *Jean-François Lyotard: L'exercice du différend*, dirigé par D. Lyotard, J-C. Milner, G. Sfez, PUF, 2001, pp. 270.

격에 관한 것이 아니라 여러 문장들이 문장화될 가능성을 제거할 수 없다는 사실에 관한 것이기 때문이다. 더구나 리오타르가 반복하여 강조하듯, 정치는 하나의 장르일 수도 없으므로, 정치는 윤리적인 것일 수 없다. 92) 또한 정치적인 것은 사회적인 것과도 구별된다. 리오타르는 한 문장의우주 안에서 네 가지 심급들이 서로 관계를 맺는다는 것을 가리켜 문장들이 사회적이라고 이른다. 리오타르는 193절과 194절에서 사회적인 것을 규정한다.

만약 "사회적"이라는 말을, 발신자, 수신자, 지시체, 의미가 함께 상황화되어 있음이라는 뜻으로 사용한다면, 한 문장이 현시하는 우주는 무매개적으로 "사회적"이다. [……] 사회적인 것은 항상 전제되어 있는데, 왜냐하면 그것은 가장 간단한 문장 속에 현시되거나 공현시되어 있기 때문이다. (D n°193)

또한 "사회적인" 것이 무매개적으로 복합적이라는 것도 쉽게 이해된다. 문장에 의해 현시되거나 공현시되는 우주 속에는 다수의 심급들

<sup>92)「</sup>의무」장에서, 리오타르는 레비나스와 칸트를 따라 윤리적인 명령문의 조건들을 밝혀 내며, 윤리적 장르와 그것의 취약성을 논변한다. 한편, 리오타르가 「지시체, 이름」장의 93절에서 인지적 장르의 권한을 한정하면서 "정의"와 같은 용어들을 사용한다는 점 때 문에, 얼핏 보기에는 마치「의무」장을 주도하는 주제가『쟁론』의 궁극적인 주제로 보이 기 쉽다. 곧, 마치 『쟁론』에서 제시되는 증언의 실천이 칸트와 레비나스의 윤리적 문장 들을 복권시키는 실천이라고 생각하기 쉽다. 그러나 리오타르 자신이 「독서카드」에서 분명히 적듯, 『쟁론』의 중심 쟁점은 쟁론과 정치의 문제에 걸려 있지 윤리적 체제나 장 르에 걸려 있지 않다. 제프리 베닝턴 또한 이와 같은 오해에 대해 경고하고 있다. "리 오타르는 명령문들과 윤리적 장르를 분석하는 데에 많은 시간을 들이는데, […] 이와 같 은 강조는 오해를 불러일으키기 십상이다. 윤리적 장르의 특수성을 분석하고 존중하는 것은 그의 작업의 핵심에 있는 것으로서 우선시되고 있지 않다. 도리어 그것은 장르들 일반의 공약불가능성을 분석하고 존중하는 더 일반적인 '윤리학'의 일부다." (G. Bennington, Writing the event, Manchester Univ. and Columbia Univ. Press. 1988, pp. 136.) 실상 『포스트모던적 조건』에서부터, 리오타르가 칸트와 레비나스의 윤 리학에서 취해온 것은 유리적인 발화와 과학적인 발화 사이의 차이 또는 분산 (dissémination)에 대한 강조였지, 칸트나 레비나스의 윤리학적 요구들 내지는 규범들 이 아니었다. (CP 66 / 이현복 93-4) 프레데릭 보름스 또한, (레비나스가 그렇게 하듯) 윤리를 절대적 담론으로 받아들이고, 언어가 절대적 도덕을 담을 수 있다고 보는 것은 리오타르의 관점이 아니며, 윤리적인 것을 특권화하고 있다는 식으로 『쟁론』을 읽는 것 은 "싱거운 해석" 내지는 "타협적 해석"이 될 것이라고 경고한다. (프레데릭 보름스, 『현대 프랑스 철학』, 주재형 역, 길, 2014, 549쪽.)

[…]이 상황화되어 있다. 이것들[심급들] 중 어떤 것도 사회적인 것전부가 아니다. [……] 사회적인 것은 우주로서, 이 우주는 심급들의 상황이 인간의 이름들과 관련되는 한에서 이러한 상황에 의해 문장에 의해 형성되며, 문장에 의해 의미화된다. (D n°194)

사회적인 것과 정치는 무매개적으로 주어진다는 점에 있어서는 똑같다. 한 문장이 주어져 있다면, 그것이 현시한 우주 또한 주어져 있을 것이고, 문장이 주어져 있지는 않을 수 없으므로, 사회적인 것은 반드시 주어져 있어야만 한다. 또한 문장이 주어져 있다면, 그 문장에 대해 연쇄될 수 있는 서로 이질적인 후속 문장들의 가능성 또한 주어지며, 어떻게 연쇄할 것인가를 둘러싼 갈등 또한 반드시 주어지게 되므로, 정치 또한 반드시 벌어져 있어야만 한다. 그러나 사회적인 것은 한 문장의 우주가 복합적으로 구성되어 있다는 사실에 관한 것이다. 그러나 정치는 가능한 연쇄 양식이 항상복수라는 사실에 관한 것이다. 따라서 정치는 사회적인 것을 둘러싼 갈등의 가능성이라고는 할 수 있어도, 정치가 곧 사회적인 것이라고는 할 수 없다. 리오타르는 다음과 같이 그 두 가지를 구별한다. "사회적인 것은 한문장의 우주 속에 함축되어 있으며, 정치적인 것은 그 문장의 연쇄 양식속에 함축되어 있다." (D n°198)

## 5.2. 정치의 개념에 대한 부연설명

#### 5.2.1. 언어의 내전 또는 장르들의 국경전

쟁론이 언어의 특수한 상태였듯, 정치 또한 언어의 특수한 상태로 이해 된다. 쟁론의 위협으로서의 정치를 묘사하고자 할 때, 리오타르는 쟁론과 정치를 전쟁 상태에 유비하기를 선호한다. 쟁론과 정치는 우선 언어의 내 전으로 이해된다. 정치가 쟁론으로서 무매개적으로 주어져 있다고 주장하 는 198절에서 리오타르는 다음과 같이 쓴다. "여기저기에서 문제가 되는 것은 항상 "언어"가 자기 자신과 벌이는 내전(la guerre civile du ≪ langage≫ avec lui-même)이다." (D n°198)

229절에서 리오타르는 '하나의' 언어란 존재하지 않는다는 서술을, 정관사 언어가 변덕스럽다는(versatile) 서술로 고쳐 적으면서 다음과 같이 쓴다. "각각의 일어남마다, 일어나는 문장과 앞선 문장들 사이의 연속성이위협받으며, 연속을 보증하기 위한 장르들 사이의 전쟁이 개시되어 있습니다." (D n°229) 정관사 언어가 변덕스럽다고 하는 것은, 언어 안에서는 항상 연쇄의 공백이 생각될 수 있다고 하는 것이며, 이는 곧 항상 쟁론이 일어나 있다고 하는 것이다. 그것이 리오타르가 생각하는 언어의 내전인데, 229절에서 그것은 장르들의 전쟁(la guerre des genres)으로 제시되고 있다.

장르들의 전쟁은 앞서 218절에서 예시된 것이다. 여기에서 리오타르는 정치의 모델을 내전의 모델로부터 국경전의 모델로 바꾸어놓는다.

연쇄하고 연쇄되어야 하는 한 문장은 파구스(pagus), 접경지대(une zone de confins)이며, 여기서 담론의 장르들은 연쇄 양식을 둘러 싸고 갈등을 빚는다. 전쟁과 교역(guerre et commerce). 파구스에서 평화(pax)와 협정(pacte)이 이루어지고 또 와해된다. 비쿠스(vicus), 홈(home), 하임(heim)은 담론의 장르들 사이의 쟁론이 정지되는 지대다. 경계에서 일어나는 영속적인 쟁론을 대가로 하는 "내부의" 평화 […]. (D n°218)93)

218절에서 제시된 위상학적 도식은 장르에 대해 그 경계면과 중심을 구분하고 있다. 리오타르가 주변부 촌락을 뜻하기 위해 쓰는 '파구스'라는 용어가 가리키는 것은 한 장르와 다른 장르들이 서로 마주하고 있는 경계면이다. 그것이 장르의 국경이며, 쟁론이 벌어지는 곳이다. 229절에서 리오타르는 매번 각각의 일어남마다 전쟁이 개시되어 있다고 쓰므로, 우리는

<sup>93)</sup> 에티엔 발리바르 또한 218절의 국경전 도식을 통해 『쟁론』의 정치를 이해한다. E. Balibar, *Politics and Translation: Reflections on Lyotard, Derrida, and Said*, translated by Gavin Walker; in 『positions: asia critique』, Volume 27, 2019 참 조.

장르의 국경이란 정확히 일어나는 문장들 또는 사건을 가리킨다고 쓸 수 있을 것이다. 이는 문장과 더불어 정치가 무매개적으로 주어진다는 서술과 도 조응한다.

리오타르가 중심부 도시를 뜻하기 위해 쓰는 비쿠스는 '쟁론이 정지되는 지대'로 이해된다. 매번의 사건이 '연쇄가 정지되는 지대'였다고 한다면, 그 일어남을 메우고 진행되는 연쇄의 내부가 바로 쟁론이 저지되는 지대 일 것이다. 한 장르가 실효적으로 연쇄를 규제할 때, 그 연쇄 안에서 사건 은 가능한 한 잊히기 마련이기 때문이다.

그러므로 218절에서 리오타르는 다시 한 번 개개의 장르들과 정치 사이의 구별을 확인한 셈이다. 장르들이 쟁론을 망각시킨다는 점에서, 장르들에 따른 연쇄들의 '내부'와 정치가 벌어지는 '국경'은 서로 대척적인 위치에 놓인다.

아마도 언어의 내전과 장르들의 국경전을 양분된 별도의 모델들로 이해할 필요는 없을 것이다. 언어가 하나의 언어가 아니라 여러 문장들이고, 또 변덕스럽기까지 한 것이라면, 언어를 하나의 통일된 영토를 가진 국가에 유비하는 것은 불합당한 일일 것이다. 리오타르는 도리어 여러 장르들이 경계를 사이에 두고 긴장을 빚고 있는 분열된 영토를 언어의 유비물로삼는다. 따라서 장르들 사이에서 벌어지는 전쟁은 언제나 언어의 내전일 것이며, 언어가 스스로와 벌이는 내전은 언제나 반드시 장르들 사이의 국경전일 것이다.94)

# 5.2.2. "politique"의 다른 용례들

<sup>94) 「1789</sup>년 『인권선언』 주석」의 3절에서 리오타르는 프랑스 인권선언문을 주해하면서 "1789년 이후 국제전은 또한 내전이기도 하다."라고 쓴다. (D 211 / 진태원 257) 그런데 여기에서 쓰인 전쟁은, 리오타르가 언어의 내전과 장르들 사이의 국경전의 모델을 똑같이 정치의 모델로 제시한다는 점을 환기시킨다고 해도, 장르들 사이의 전쟁을 뜻하지는 않는다. 212절에서 쓰이는 "폴크(Volk)"라는 용어는 분명「1789년『인권선언』 주석」 3절에서 문제되는 민족 또는 국민(nation), 역사적 세계 등의 개념과 관계되어 있지만, 그것 때문에 두 절 각각이 묘사하는 전쟁이 동종적인 것이라고 생각하기는 힘들다.「1789년『인권선언』 주석」 3절 마지막에 쓰인 전쟁은 아마도 분명 실질적인 것으로 생각된 전쟁일 것이나, 정치의 모델로서 제시되는 212절의 "전쟁"은 단지 유비를 위해서 또는 은유를 위해서 쓰이는 어휘라고 생각된다.

『쟁론』에서는 "정치" 또는 "정치적"이라는 어휘가 여러 번 쓰이지만, 그 것들이 매번 쟁론의 위협으로서의 정치를 가리키지는 않는다. 그러므로 언어의 내전 또는 장르들 사이의 국경전과 관련된 "정치"의 용례와 그렇지 않은 "정치"의 용례를 구별해야 한다. 리오타르가 『쟁론』의 쟁점으로 삼는 정치는 전자의 정치지 후자의 정치가 아니다.

우선 201절에서 "정치들(les politiques)"이라는 어휘를 볼 수 있다. 그 런데 그 곳에서 리오타르는 "정치들"을 통치 양식들(modes de gouvernement)이나 지배 혹은 권위부여의 양식(mode de domination ou d'autorisation)과 등치시키며, 이것들이 모두 정치논리적 기술들 (descriptions […] politicologiques)에 속한다고 서술한다. 이 때 리오타 르가 염두에 두고 있는 것은 민주정이나 귀족정, 과두정 등의 체제들이다. 그는 이것들이 모두 장르에 따라 구별되기 마련이며, 계쟁들과 그 계쟁들 의 규제를 정식화한다고 적고 있다. (D n°201) 이에 앞서 198절에서 리오 타르는 항상 언어의 내전이 문제가 된다는 점은 달라지지 않으며, 달라지 는 것은 쟁론의 해결을 위해 계쟁을 설립하는 방식들일 뿐이라고 적은 바 있다. (D n°198) 이로 미루어, 201절의 "정치들"이 쟁론의 위협으로서의 정치와 같은 것을 뜻한다고는 보기 힘들다. 마찬가지로, 197절에서도 또한 복수형 "정치들"이 쓰이는데, 거기에서도 이 어휘는 쟁론들을 계쟁의 형태 로 해결하는 방식들을 지칭하기에, 쟁론의 위협으로서의 정치를 가리킨다 고는 보기 힘들다. 197절과 201절 모두에서 이런저런 정치들은 갈등을 해 결하기 위한 기획들 내지는 장치들을 가리키지, 갈등 자체를 가리키지는 않기 때문이다.

그 외에도, "politique"는 다음과 같이 여러 차례에 걸쳐 쟁론의 위협으로서의 정치와는 다른 것을 가리키기 위해 쓰인다.

정치적 제도(l'instisution politique). (D n°200, n°210, n°253)

정치의 형상들(figures de la politique), 정치적 헤게모니 (l'hégémonie politique). (D n°200, n°202)

정치적 선(le bien politique). (D n°197)

정치적인 국민법들(lois politiques nationales). (D 211 / 진태원 257)

토의 정치(la politique délibérative), 정치적 토의(délibération politique). (D n°210, n°213)

혁명적 정치(la politique révolutionnaire), 실용적 정치(une politique pragmatique), 신중함의 정치(une politique de la prudence), 유비적으로 공화주의적인 정치(une politique analogiquement républicaine). (D 233-5 / 진태원 283-6)

현실 계급의 정치적 기획(le projet politique), 현실 노동자 계급의 현실 정치 조직(l'organisation politique). (D n°238)

정치적 윤리 (l'éthique politique). (D n°253)

세계 시민적인 정치적 역사(une histoire cosmopolitique). (D n°262)

정치적 프로그램(un programme politique). (D n°264)

위에 나열한 어휘들은 대개 어느 한 장르에 따라 구별되거나 결정되는 계쟁들과 관련되어 쓰이거나, 아니면 쟁론을 계쟁으로 다루기 위한 계획들 내지는 조정 방식들을 가리킨다. 또 저것들 중 일부는 정부의 형태 또는 통치 형식을 가리키기도 한다. 위 경우들 모두에서, "politique"는 장르들 의 다수성 내지는 장르들 사이의 갈등 자체를 가리키지는 않으며, 따라서 쟁론의 위협을 가리키는 것으로서의 "정치"와는 구별되어야 한다.

그러나 위의 어휘들이 가리키는 것들이 정치와 구별되어야 한다고 해서, 그것들이 모두 정치에 대립적인 것으로 이해되어야 하는 것은 아니다. 이 를테면 238절에서 쓰인 "현실 계급의 정치적 기획"은 쟁론의 위협을 가리키는 "정치"와도 얼마간 공통점을 가질 것인데, 왜냐하면 리오타르는 그것이 정치를 묵과시키는 자본의 연쇄의 영속성을 우발적으로 위협할 수 있을 것이라고 쓰기 때문이다. 하지만 239절에서 리오타르는 동일한 정치적기획이 조직의 구성과 관련한 쟁론을 억누를 것이라고 쓰기도 한다. 그러므로 그것을 정치와 양립불가능한 것으로서 대립시킬 필요는 없을지언정, 그것과 쟁론의 위협으로서의 정치 사이의 구별을 기억할 필요는 있다.

또한 197절에서 쓰인 "정치적 선"은, 쟁론을 계쟁으로서 규제하는 방식들 중 더 나은 것이 무엇인지를 식별해내기 위해 쓰인 용어기 때문에, 쟁론의 위협을 가리키는 "정치"와는 구별되어야 하지만, 그럼에도 리오타르가 이야기하는 정치적 실천과 관련한 주의점으로서 기억되어야 할 필요가 있다. 나는 아래에서 이 점을 다시 검토할 것이다.

# 5.3. 헤게모니

# 5.3.1. 장르의 성공과 승리

"목적론(téléologie)은 문장들이 아니라 장르들과 함께 시작한다." (D n°147) 왜냐하면 장르들의 역할이 바로 문장들의 연쇄의 목적을 고정시키는 데에 있기 때문이다. 매번 일어나는 문장들 각각은, 그것들을 연쇄로부터 분리하여 생각할 경우, 어떻게 연쇄할 것인가 하는 물음의 단초가 될수밖에 없으며, 따라서 쟁론과 정치를 발생시키는 것일 수밖에 없다. 반면장르들은 저마다 다른 목적을 문장들에 대해 부과함으로써 어떻게 연쇄할 것인가에 대한 답을 제시하며, 이 때문에 그 장르가 연쇄시키고 있는 문장들의 계열 안에서는 쟁론과 정치가 잊히게 된다. 정치가 쟁론의 위협이라고 할 때, 그것은 각 장르들의 목적에 대한 위협일 것이다. 반대로 장르들은 연쇄를 지탱하는 목적을 통해 쟁론과 정치를 불식시키므로, 장르들 또

한 정치를 위협할 것이다.

『쟁론』에서 리오타르는 여러 번에 걸쳐 문장들의 연쇄가 쟁론을 망각시키가나 불식시키는 과정을 서술한다. 이는 각 장르들이 문장들에 대해 장악력을 지니게 되고 또 그 장악력을 행사하게 되는 과정이기도 하다. 또한이것은, 문장들에 대한 장악력을 둘러싸고 경쟁하는 장르들 중 하나의 장르가 다른 장르들에 대해 승리하게 되는 과정이기도 하다.

한 장르에 고유한 성공(succès)(또는 타당화validation)는 다른 장르들에 고유한 성공이 아니기 때문[에 ……] 장르의 다수성과 결합되어 있는 쟁점의 다수성은 각각의 연쇄를, 이러한 장르들 중 하나가 다른 것들에 대하여 일종의 "승리(victoire)"를 거두는 것으로 변모시킨다. 이 후자의 장르들은, 가능했지만 간과되고(négligés) 잊히고 억압된(réfoulés) 장르들이 된다. (D n°184)

하나의 관용어가 다른 관용어들에 따르는 문장들을 누락시킨다고 할 때, 리오타르는 그 관용어가 문장들의 선별과 연쇄에 대해 가지는 장악력을 헤게모니라 이른다. (D n°149, n°200) 한 장르가 헤게모니를 행사할 때, 그 장르는 자기가 연쇄시키고 있는 문장들에 대해 공통적으로 적용될 것이며, 이에 따라 그 문장들에 관한 갈등들은 계쟁으로 간주될 것이다. 이경우, 리오타르는 쟁론이 계쟁에 의해 덮인다고(étouffé) 쓴다. (D n°22)

「장르, 규범」장과「역사의 기호」장에서 리오타르는 장르들의 토의적 배치와 서사적 장르, 자본의 경제적 장르를 분석하면서 그 세 가지에 따른 연쇄에서의 성공이 어떻게 쟁론과 정치를 위협할 수 있는가를 길게 분석한다. 여기에서는 그 중 장르들의 토의적 배치와 자본의 경제적 장르가 어떻게 쟁론을 위협하는가를 서술할 것이다. 토의와 자본에서 특징적인 점은 그것들이 여러 장르들을 아우르는 쟁점을 제시하는 듯 보인다는 것이며, 그리하여 일관적으로 질서 지어진 연쇄 안에서 여러 장르들을 지휘하는 듯 보인다는 것이다. 쟁론과 정치에 대한 리오타르의 주장들은 모두 장르들 사이의 이질성에 의지하고 있으므로, 토의와 자본이 진실로 여러 장르들에 대해 공통 규칙을 제시할 수 있다고 한다면 이는 쟁론의 필연성에

대한 『쟁론』의 논변을 심각하게 훼손할 것이다. 따라서, 정치에 대한 『쟁론』의 진술들의 타당성을 보호하기 위해서는, 토의와 자본이 정치를 어떻게 위협하는가를 서술하면서도 여전히 그것들이 정치를 불가능하게 만들지는 않는다는 점을, 곧 이런 저런 장르들 사이의 확고한 통일을 가져올수는 없다는 점을 분명히 해야 할 것이다.

### 5.3.2. 메타렙시스

200절에서 리오타르는 고대 그리스의 폴리스가 토의를 통해 변론적이거나 수사적인 장르들에 의한 문장들의 통치를 발명했으며, 이로써 갈등을 계쟁의 형태로 다루었다고 쓴다. (D n°200) '문장 통치의 수사적 방식'의가장 뚜렷한 사례는 『쟁론』 앞부분에 수록된 「플라톤 주석」에서 소묘된다. 「플라톤 주석」의 3절에서 리오타르는 문장들 사이의 경쟁(L'agôn entre les phrases)이 토의의 규칙이며, 그 경쟁에서의 쟁점은 논쟁 중 상호 일치에 도달하는 것(s'accorder)이라고 쓴다. 리오타르는 플라톤의 저술들에서 소크라테스와 대화자들 사이의 일치를 유도했던 수사적 수단이 메타렙시스라고 주장한다. 그럼으로써 메타렙시스는 쟁론을 계쟁으로 덮게 될 것이다. 현대적 토의에 대한 리오타르의 분석을 따라가기 전 메타렙시스에 대한 그의 분석을 먼저 살펴보는 작업은, 쟁론과 정치가 위협받는 방식에 대한 예비적 설명을 앞서 제시하는 작업이 될 것이다.

메타렙시스는 제라르 쥬네트에게서 차용해 온 용어다. 쥬네트는 그 안에서 이야기가 진행되는 세계인 디에게시스적 수준과, 그 이야기하는 행위가수행되는 세계인 디에게시스 바깥의(extradiégétique) 수준, 그리고 그 이야기에 안에서 이야기되는 이차적인 이야기의 세계인 메타디에게시스적인 (métadiegietique) 수준을 구별함으로써 서사적 수준들을 규정한다.

우리는 이야기에 의해 서술되는 모든 사건은 그 이야기를 생산하는 서사적 행동이 위치하는 수준보다 직접적으로 우위에 있는 디에게시 스적 수준에 있다고 말함으로써 수준의 차이를 정의한다.<sup>95)</sup> 메타렙시스는 "한 서사적 수준에서 다른 수준에로의 이행"이다.96)

코르타사르는 어디에선가 자신이 읽고 있는 소설 속 인물에게 암살 당하는 사람의 이야기를 서술한다. 이는 고전주의자들이 저자의 메타렙시스라고 불렀던 서사적 문채(文彩)의 전도된 (그리고 극단적인)형식이다. [……] 서술자나 디에게시스 바깥의 피서술자가 이야기의세계 안으로 난입하는 (또는 이야기 속 인물이 하나의 메타디에게시스적인 세계 안으로 난입하거나 하는 등의) 모든 [경우], 혹은 코르타사르에게서처럼, 그 반대로 [이야기 속 인물이 이야기 바깥의 세계로 난입하는 경우는], 익살맞거나 […] 환상적인 기묘함의 효과를 만들어낸다. 우리는 서사적 메타렙시스라는 용어를 그러한 모든 범칙들(transgressions)에로 확장시킨다.97)

리오타르가 플라톤을 독해하면서 끄집어내고자 하는 메타렙시스의 문제는, 토의에 참여한 대화자들 중 일부가 대화가 진행되고 있는 수준 바깥으로 밀려나면서 그들도 모르는 사이 대화가 특정한 연쇄에 의해 주도된다고 하는 문제다.98)

메타렙시스에 대한 서술은 「플라톤 주석」의 3절에서부터 시작되는데, 그곳에서 리오타르가 강조하는 것은 플라톤의 대화편들 중 일부에서 대화자들이 선별된다는 점이다. 가령 소크라테스는 대화 상대자들에게 (『고르기아스』의 경우 폴로스와 칼리클레스에게) 오직 자신들 사이에서 이루어지는

<sup>95)</sup> G. Genette, Figures III, Le Seuil, Paris, 1972, pp. 238.

<sup>96)</sup> Ibid, pp. 243.

<sup>97)</sup> Ibid, pp. 244. 한편 메타렙시스의 개념은 「플라톤 주석」에서 뿐 아니라「카시나후아 주석」의 5절에서도 다시 활용되는데, 거기에서는 디에게시스 바깥의 수준과 디에게시스 내적(intradiégétique) 수준 사이에서의 응축이 문제된다. 그런데「카시나후아 주석」의 주제는 토의가 아니라 서사적 장르다. 따라서 메타렙시스에 대한 분석은 토의가 어떻게 쟁론을 계쟁으로 덮는가에 대한 답변일 뿐 아니라, 서사적 장르가 어떻게 쟁론을 망각시키는가에 대한 답변이기도 할 것이다.

<sup>98)</sup> 그러나 이로써 리오타르가 플라톤을 비판하려는 것이라고 한다면, 이와 동일한 비판이 리오타르 자신에게도 타당하게 가해질 수 있다고 해야 할 것이다. 왜냐하면 리오타르는 『쟁론』 곳곳에서 가상의 대화자들과 일종의 모의 대화를 나누기 때문이다. 아래에서 우리는 181절에서 그러한 모의 대화가 어떻게 이루어지는지를 보게 될 것이다.

동의만을 진리의 표지로 간주해달라고 요구한다.<sup>99)</sup> 리오타르가 여기에서 주목하는 것은, 제 3자가 제거되어야 한다는 점, 따라서 아무나 생생한 대화에 참여하는 것이 허용될 수 없다고 하는 점이다. 한편 대화자의 선별은 어렵고, 특히 상대가 대화에 적합하게 되도록 하는 것 역시 문제인데, 이를 위해 모의 대화가 필요해진다. 『법률』 10권에서 아테네인은 클레이니아스와 메길로스에게 논의의 급류가 거칠고 빠르므로, 우선 자기가 홀로 건너본 뒤 그 둘도 건널 수 있을지를 검토해 보겠다고 제의한다. 아테네인홀로 자기에게 묻고 또 자기 홀로 대답하는 식으로 대화를 시연하자는 것이다.<sup>100)</sup> 클레이니아스와 메길로스는 아테네인이 혼자 풀이하는 이야기 속모의 대화자로 대체되며, 그럼으로써 그 둘은 어느 샌가 논의 바깥에서 그논의를 지켜보는 구경꾼의 입장에 서게 된다.

제라르 쥬네트는 『테아이테토스』에서 메타렙시스의 원형을 본다.

이 기법의 원형은 의심할 바 없이 『테아이테토스』다. 알다시피 그것은 소크라테스와 테오도로스, 그리고 테아이테토스 사이의 대화로 이루어져 있는데, 소크라테스 그 자신이 그 대화를 에우클레이데스 에게 보고하며, 에우클레이데스는 테릅시온에게 그 대화를 보고한다.

<sup>99)</sup> 가령 『고르기아스』에서 소크라테스는 폴로스에게 다음과 같이 말한다. "나를 제외한 모든 사람이 자네에게 동의하더라도 자네만 나에게 동의하고 증언해준다면 나는 자네하나로 족하네. 나도 자네의 표만 표결에 붙이고 다른 사람들은 모두 제쳐놓겠네." (플라톤, 『고르기아스』, 김인곤 역, 이제이북스, 2014(재판), 122쪽.) 칼리클레스에게는 다음과 같이 말한다. "사실상 나와 자네 사이의 동의가 마침내 최종적인 진실을 얻는 것이 될 거네." (같은 책, 144쪽.)

<sup>100) &</sup>quot;그러면 검토하십시오. 가령 셋인 우리가 마치 급하게 흐르는 강을 건너야만 하는데, 우리 중에서는 제가 가장 젊은 데다 여러 강물들에 대한 경험도 많은 터라, 두 분을 안전한 상태에 계시도록 하고서, 연장자들이신 두 분께서도 건너실 수 있겠는지 아니면 어떤 상태인지 제가 먼저 스스로 살펴보도록 해야만 한다고 제가 말했다고 말입니다. 그리고선 이런 식으로 그게 밝혀지게 되면, 그때 두 분을 불러서 제 경험에 의해 함께 건너도록 할 것이나, 두 분으로선 건너실 수 없다면, 모험은 제 차지라고 말한다면, 적절한 표현으로 여겨질 것 같군요. 특히 지금 하려는 논의는 비교적 빠르게 진행되는 데다 아마도 두 분의 힘으로는 거의 건너실 수 없을 겁니다. 그러니 논의가 스쳐지나가고 대답들에 익숙지 않으신 두 분께 질문을 해댐으로써 현기증과 빙빙 도는 느낌을 생기게하는 일이 없도록, 그리고선 유쾌하지 않을 꼴사나움과 어색함도 생기게 하는 일이 없도록, 그러니까 이제 제가 이렇게 하게끔 하는 게 좋을 것 같군요. 먼저 제 자신에게 묻고, 두 분께서는 안심하고 들으시고, 그다음에 제가 다시 대답함으로써, 혼에 대한 논의를 끝맺고서 혼이 몸보다도 앞선 것임을 증명해 보이게 될 때까지, 이런 식으로 전체논의를 진행하는 게 말입니다." (플라톤, 『법률』, 박종현 역, 서광사, 2009, 703-4쪽.)

그러나, 에우클레이데스가 말하듯, "이를테면 소크라테스 그 자신이 '그리고 내가 말했네'나 '그리고 내가 대답했네'라고 말하거나 그의 상대방에 대해 '그가 동의했네'나 '그가 시인하지 않았네'라고 말할 때 담론에 삽입되는 말투들의 지루함"을 피하기 위해, 대담은 "소크라테스가 상대방과 직접 나눈 대화"의 형식으로 작성되었다. 101)

리오타르는 이것을 보다 멀리 밀고 나간다. 『법률』의 아테네인과는 다르게, 플라톤은 대화편들을 쓸 때마다 보고자인 자신의 이름을 누락시키며, 그로써 자신이 보고하는 대화가 모의 대화임을 표시하지 않는다. 가령 "이이야기는 플라톤에 의해 보고된 것이다." 등의 표시는 찾아보기 힘들다는

<sup>101)</sup> Ibid, pp. 245-6. 여기에서 쥬네트가 인용한 구절은 『테아이테토스』 143b부터 나온 다. "난 그 논의를 글로 옮길 때, 소크라테스 선생님이 원래 해 주신대로 그 분이 내게 전해 주는 이야기 투로 하지 않고, 선생님께서 대화를 나누었다고 한 사람들과 문답을 주고받는 대화 투로 했네. [……] 그러니까 대화들 중간 중간의 이야기 투 화법들이, 글 쓰기를 할 때 성가시게 하는 일이 없게 하려고 그런 거지. 이를테면 '그리고 내가 말했 네'나 '그리고 내가 언급했네'처럼 소크라테스 선생님께서 당신 자신과 관련해 사용하는 이야기 투 화법, 그런가 하면 '그가 동의했네'나 '그가 합의하지 않았네'처럼 대답하는 자와 관련해 사용하는 이야기 투 화법 같은 것 말일세. 바로 이런 이유에서 난 그런 것 들을 빼 버리고 그 분께서 저들과 문답을 주고받는 대화 투로 글을 쓴 것이네." (플라 톤,『테아이테토스』, 정준영 역, 이제이북스, 2013.) 국역자가 "이야기 투 화법"으로 옮 긴 것이 디에게시스diēgēseis인데, 『국가』392d에서 플라톤은 디에게시스를 "단순한 이 야기 진행"으로 지목하며 이것을 "모방mimēsis을 통해 이루어지는 이야기 진행"으로부 터 구별한다. (플라톤, 국가, 박종현 역, 서광사, 1997.) 「플라톤 주석」의 2절에서 리오 타르는 디에게시스와 미메시스 사이의 이와 같은 구별을 짧게 해설하는데, 이 때 그는, 플라톤이 소크라테스나 다른 이들의 대화를 옮기면서도 그것을 보고하는 이가 플라톤 자신임을 표시하지 않은 채 그 대화를 옮겨 적음으로써, 미메시스를 거부해야 한다는 그 자신의 원칙을 배반하게 된다는 점을 미리 암시하려는 듯하다. 명시적인 인용은 찾 을 수는 없지만, 여기에서도 리오타르는 미메시스와 디에게시스 사이의 구별에 대한 쥬 네트의 정의를 참고했을 것이다. 쥬네트는 그 둘을 다음과 같이 구별한다. "그러므로 우리는, 마침내, 미메시스적인 것과 디에게시스적인 것의 대립을 다음과 같은 하나의 정식으로 표시해야 할 것이다. 정보 + 정보원informateur = C. 이는 정보의 양과 정보 원의 현존이 반비례함을 함축한다. 미메시스는 정보의 최대값과 정보원의 최소값에 의 해, 디에게시스는 그 반대의 관계에 의해 정의된다." (G. Genette, Discours du récit, <Mode>, 'Récit d'événements'; in Figures III, Le Seuil, Paris, 1972) 한편, 『시 간과 이야기』의 3부 3장 3절에서 리쾨르는 쥬네트에게서의 디에게시스와 플라톤에게서 의 디에게시스를 구분하려는 듯하다. 그에 따르면, 플라톤은 미메시스와 디에게시스를 대립시키지는 않았고, 오히려 그 둘을 총칭하는 용어로서 디에게시스를 제시하였다는 것이다. 리쾨르는 정보원이 누구인지가 표시된 서술로서의 디에게시스보다는, 이야기의 전달자가 이야기를 언술하는 수준과 구별되어 이야기가 전개되는 수준으로서의 디에게 시스에 초점을 맞춘다. (폴 리쾨르, 『시간과 이야기 2』, 김한식•이경래 역, 문학과 지성 사, 2000.)

것이다. 그러나 디에게시스적 수준에서 보자면, 각 대화편들의 서두에는 대개 등장인물 중 누군가 다른 누군가의 이야기를 전달한다는 식으로 그표시가 쓰여 있다.<sup>102)</sup> 대화편들은 실상 여러 수준을 가지고 있는 셈이며, 독자는 그 수준들을 거칠 때마다 실질적인 대화자들로부터 멀어진다. 대화편의 독자들은, 『법률』의 클레이니아스와 메길로스와 같은 처지에 놓인다. 클레이니아스와 메길로스가 대화에서 밀려나듯, 독자들 또한 무대화 효과 (les opérations de la mise en scène)에 의해 대화편 속 대화자들로부터 멀어진다.

그러나 리오타르는 여기에서 그치지 않고, 다시 한 번 문제를 복잡하게 만든다. 『법률』의 클레이니아스와 메길로스가 이른바 '논의의 급류' 바깥으로 밀려났을 때, 그들은 아테네인에 의해 동의나 거부의 의사를 표시할 판관의 지위를 요청받았었다. 이는 대화편들의 독자들에 대해서도 마찬가지다. 리오타르는 이 때 플라톤이 실상 독자에게 판관의 권한을 부여한 것이라고 쓴다. 플라톤이 목적하는 것은 그의 독자들을 설득하고, 독자들로하여금 자신에게 동의하도록 하는 만드는 것이다. 곧 독자는 플라톤의 문장의 수신자가 된다. 대화편의 독자는, 대화편 속 대화자들이 올라가 있는무대 아래로 내려가면서, 동시에 플라톤과 함께 또 다른 무대에 오르게 되는 셈이다.

요약하자면, 리오타르가 플라톤의 메타렙시스를 추적하며 제기하려는 문제는 다음과 같다. 플라톤적 (또는 고대 그리스적인) 토의는, 서로 대화하고 있는 양방 사이의 경기에서 제 3자를 제외시키면서도, (더구나, 애초에경기에 연루되었던 발신자들 중 일부를 한동안 수신자 심급에 고정시켜놓으며 제 3자로 전환시키고는 하면서도,) 그 경기에 대한 판정을 제 3자에게 맡긴다. 메타렙시스를 통해 수신자 심급에 놓인 제 3자는, 경기가 끝난 뒤 그 경기에 대해 판정하는 문장의 발신자 심급이 되도록 이끌리게된다. 또한 메타렙시스는, 마치 클레이니아스와 메길로스가 모의 대화자로교체되면서 아테네인의 연쇄 방식을 그대로 받아들이게 되었듯, 애초에 토

<sup>102)</sup> 이를테면 플라톤은 『국가』의 경우 1권에서 처음 말을 시작하며 이야기를 들려주는 이가 소크라테스라는 점을 표시해두지만(플라톤, 『국가』, 박종현 역, 서광사, 1997. 51 쪽.), 그 소크라테스의 말을 전하는 이가 자신이라는 표시는 해두지 않는다.

의적 경기에 투입되었던 서로 다른 문장들을 어느새 하나의 양식 아래에 묶어놓는다. 판정하는 이로서 이 상황에 개입하게 된 제 3자가 발신자로 놓일 문장 또한, 그 토의에 적용된 그 양식에 맞춰 연쇄될 것이다.

메타렙시스는 토의에 개입하는 심급들을 서로 합의로 이끌거나, 그렇지 않다면 적어도 공통의 언어(un langage commun)로 이끌 것이다. 그로써 그 심급들이 관계하는 갈등은 토의에 적용된 한 양식의 연쇄에 따라조정될 것이고, 대화는 메타렙시스를 통해 쟁론을 흡수할(absorberait) 것이다. (D 48 / 진태원 60)

### 5.3.3. 장르들의 토의적 배치

여기에서 살펴볼 토의(déliberation)는 210절부터 217절까지 분석되는 현대 민주주주의의 토의다. 이는 플라톤적이거나 고대 그리스적인 토의와는 다소간 다른 방식으로 설명된다.

리오타르는 현대 민주주의적 토의가 이런저런 시나리오들 위에서 이루어진다고 본다. (D n°213) 우리는 이를테면 중앙은행에서 금리를 동결해야하는가 아니면 인상해야 하는가에 대해 토의가 벌어지는 상황을 생각해볼수 있다. 이 경우, 중앙은행의 결정에 따른 위험과 더불어 기대할 만한 이익들에 관해 다양한 시나리오들이 제안될 것이다. 논쟁은 그 중 어떤 시나리오가 더 채택될 만한지, 또 어떤 시나리오가 기각되어야 하는가를 결정하는 식으로 진행된다.

시나리오들의 정당성을 따져보기 위해, 오늘날의 민주주의적 토론에서는 각종 분야의 전문가들과 식자들이 등장해 저마다 자신의 주장을 정당화한 다. 이는 인지적 장르에 따라 이루어진다. 그러나 토의가 인지적 장르만을 허용하는 것은 아닌데, 왜냐하면 시나리오들의 기각 내지는 채택은 항상 어떤 목적을 위해 어떤 수단을 선택해야 하는가 하는 물음에 답하기 위해 치러지기 때문이다. 곧 토의 중 제출되는 인지문들은 목적을 결정하고 그 에 대해 가장 알맞은 수단이 무엇이냐고 묻는 명령적 의문문에 뒤따라 문 장화되는 것이다. 따라서 토의에서는 우선 인지적 장르가 당위적이고 명령적인 장르에 의해 목적화된다. (D  $n^2$ 211)

한편 토의적인 논쟁을 주도하는 목적 또는 쟁점은 단지 정당화하고, 결정되어야 할 사안에 대해 적합한 수단을 골라낼 것을 요구하는 데에만 있지는 않다. 어떤 시나리오가 기각될 때, 이는 첫 번째로는 그 시나리오의 발신자를 침묵시키는 것을 쟁점으로 삼는다. 이어서 두 번째로, 한 시나리오가 기각되고 다른 시나리오가 채택되기 위해서는, 반드시 그 시나리오들의 수신자가 되고 그에 대한 판결의 발신자가 될 누군가를 설득해야만 한다. 토의는 설득을 쟁점으로 삼고 있기도 한 것이다. 설득을 위해, 플라톤에게서 그랬듯, 제 3자로서의 판관을 수신자로 삼는 변론적 수사법이 보충물로서 제시된다. (D n°213)

논쟁이 있은 뒤에는, 토의된 사항에 대한 결정과 선택이 뒤따라야 한다. 곧 애초에 제시된 질문, 곧 주어진 목적을 위해 어떤 수단이 선택되어야 하는가에 대한 답변이 있어야 하는 것이다. 리오타르는 그 답변이 해결 (résolutions), 프로그램, 투표(scrutins)의 형식을 취한다고 쓴다. (D n°214)

여기까지 서술했듯, 토의는 하나의 장르로 이루어지지 않는다. 인지적이거나, 명령적이거나, 설득적인 장르들이 토의 중에 번갈아 문장들을 연쇄하게 된다. 곧 토의는 하나의 장르라기보다는 장르들의 특정한 배치 (agencement)다. (D  $n^2$ 217)

장르들의 토의적 배치 안에서 가장 주된 역할을 하는 듯 보이는 것은 물론 인지적 장르일 것이다. 시나리오들을 정당화하는 작업이 논쟁의 가장 큰 부분일 것이기 때문이다. 그러나 토의에서 장르들의 배치의 통일성을 확보해주는 것은 여전히 명령적 의문문이다. 목적과 수단 사이의 관계를 설정할 것을 요구하는 가언적인 명령적 장르의 쟁점이 토의의 과정 전체를 지휘한다. 서로 다른 장르들이 배열될 때, 각 장르들에 따르는 문장들은 가능한 한 일관적인 양식으로 연쇄되어야 할 것이다. 그러지 않는다면 토의가 논점을 이탈하게 될 것이고, 그 때 우리는 토의가 제대로 이루어지지 않았다고 말할 것이기 때문이다. 그러므로 토의적 배치 안에서는, 논쟁

중인 사안에 대한 갈등이 하나의 쟁점을 시야에 두고 타결되는 계쟁으로 서 다루어져야 할 필요가 있는 것이다.

하지만 리오타르는 토의가 여러 장르들의 배치라는 것만으로도 그 안에서 일어남과 쟁론이 싹트기에 충분하다고 주장한다. (D n°217) 토의에 동원되는 장르가 하나가 아니라는 것만으로도, 토의는 장르들 사이의 이질성을 품고 있을 수밖에 없기 때문이다. 토의와 자본이 모두 쟁론의 위협이라고 할 때, 토의는 그 위협의 강도가 가장 낮다고 할 수 있을 것이다. 토의안에는 이미 장르들의 다수성이 있으며, 따라서 정치 또한 있을 것이기 때문이다.

그럼에도 토의는 자기가 품고 있는 쟁론의 위협을 감당가능한 수준에서 조율할 수 있어야 한다. 그러지 않는다면 토의는 일관성을 가질 수 없을 것이기 때문이다. 토의적 배치는 여러 장르들을 통과하는 문장들을 통일시켜야 하며, 가장 그럴듯한 시나리오의 채택이라는 하나의 쟁점을 다른 쟁점들 앞뒤로 제시할 수 있어야 한다. 토의 안에서 문장들은 여전히 하나의목적 아래에 있어야 하며, 그런 한에서 토의 중에 제출된 문장들은 그 안에서 싹트는 일어남을 메우고 연쇄된 문장들이어야 한다. 토의는, 쟁론의가능성을 남겨둔다고는 해도, 여전히 논쟁들을 계쟁으로 취급하려는 시도로 남아있다.

요컨대 토의는 정치를 허용하기는 하면서도 그것을 묵과하는 연쇄의 양식이다. 210절에서 리오타르는 토의가 "쟁론을 망각하게하고 견딜만한 것으로 만들어주기는 하지만, 그래도 [쟁론은] 노출되어 있다"고 쓰면서 그이중적 성격을 요약한다. (D n°210)

# 5.3.4. 자본의 경제적 장르

리오타르가 자본의 경제적 장르를 분석할 때, 그가 명시적으로 참조하고 있는 것은 마르크스의 정치경제학이다. 리오타르는 『쟁론』 240절에서 251절에 이르기까지 경제적 장르와 더불어 그것 아래에서의 노동과 생산, 채

무, 교환, 화폐 등을 해설하며 마르크스의 정치경제학을 옮겨 적는다. 그러나 정치경제학의 구조를 마르크스에서 빌려온다 하더라도 여전히 『쟁론』에서 리오타르의 관심사는 문장들과 그것의 연쇄를 향하여 있다. 이를 테면 그는 문장들이 연쇄되는 특정한 방식으로서 교환의 과정을 규정하며, 이는 다른 개념에 대해서도 마찬가지다. 그런 점에서 『쟁론』의 경제적 장르에 대한 분석과 마르크스의 정치경제학은 서로 다른 문제틀을 지닌다고쓸 수 있겠다.

한편 자본의 헤게모니에 대한 문제제기는 240절에서부터 경제적 장르가 분석되기에 앞서 미리 제시된다. 그 문제는 아무리 늦어도 181절에서는 본격적으로 제기되기 시작한다고 보아야 할 것이다. 181절에서, 리오타르는 그 스스로 가상의 대화 상대와 모의 대화를 펼친다. 우선 가상의 대화 상대는 리오타르에게 말한다.

당신 말에 따르면, 담론 장르들은 문장들에게 각각의 장르에 고유한 어떤 성공을 가져다줄 수 있는 배치의 목적성을 부과합니다. 따라서 당신은 담론 장르들이 서로 아무리 이질적이라 할지라도 모두 하나의 동일한 보편적 원칙—"이기기/벌기(gagner)"라고 말해두죠—에 종속된다는 점에 대해 인정하겠죠. (D n°181)

이 공격에 대해 리오타르는 아주 짧게 그 입장의 형이상학적 배경을 지적하는 것으로 논박을 대신한다. 그에 따르면, 모든 장르들이 이기기/벌기를 보편 쟁점으로서 공유한다고 보는 입장은 인간학적 입장이거나, 아니면의지 내지는 지향성에 대한 형이상학을 전제하는 입장이다.

가상의 대화자가 제기하는 문제의 심각성, 곧 장르들 사이에도 상위의 원칙이 있을지 모른다는 문제의 심각성에 비하면, 181절에서 주어지는 리 오타르의 답변은 결코 만족스러운 것이라고는 보기 힘들다. 그런데 191절 에서 리오타르는 그와 동일한 문제를, 이번에는 자신의 입장에서, 훨씬 심 각한 것으로서 제시한다. 이때 보편적 쟁점으로 제안된 이기기/벌기는 자 본이 문장들에 부과하는 쟁점으로 생각된다. 자본의 목적성이 일어나는 문장들에 대하여 행사하는 통제는, 분명 아무것도 아닌 게 아니라, 수익성(rentabilité)의 통제다. 따라서 일어나는 문장들은 모든 쟁점들의 쟁점인 것처럼 보이는(semble) 특정한 쟁점, 곧 "이기기/벌기"라는 쟁점에 종속된다. 비록 이러한 쟁점이 여러 쟁점들 중하나, 곧 화폐로 계산된 이익에 따라 측정되는, 시간을 벌기(gagner du temps)라는 쟁점에 불과하다고 해도 그렇다. 하지만 이 장르 내부에서는, 이러한 목적을 받아들인다는 조건하에, 가장 새로운 일어남이 환영받고 심지어 "장려를 받는다." (Dn°191)

리오타르는 『쟁론』에서 줄곧 시간을 문장들의 계열과 관련하여 사고하였다. 『쟁론』에서 시간이 흐른다는 것은 계열 속의 연쇄가 진행된다는 것이었고, 일어남이 연쇄의 계열로부터 분리되어 있다고 하는 것은 곧 그것이 이전과 이후로부터 유리된 순간으로서의 지금이라고 하는 것이었다. 그런데 리오타르는 자본이 시간 벌기를 쟁점들의 쟁점으로 보이게 만들면서, 그 목적을 수용하는 경우에 한에서는 일어남들마저도 환영한다고 쓰고 있는 것이다. 시간을 번다고 하는 것은, 그것을 문장들의 연쇄와 관련해 고쳐 쓴다면, 연쇄를 앞당겨 진행시킨다고 하는 것이다. 그런데 일어남은 연쇄의 공백이며 연쇄의 중단이다. 그러므로 191절에서 리오타르는 자본의경제적 장르가 더 빠른 연쇄를 위해 연쇄의 공백마저도 활용할 수 있는 장르라고 주장하고 있는 셈이다. 아래에서 살펴볼 것처럼, 이는 자본이 사건이 일어나기도 전에 미리 장차 일어날 사건을 규정하는 장르기 때문이다. 자본은 사건을 자기 아래에 두는 식으로, 쟁론에 대해 토의보다 더 높은 강도의 위협을 가한다.103)

경제적 장르가 어떻게 일어남을 자기 규칙 안에 포섭하는가를 이해하기 위해서는, 경제적 장르의 규칙 전반에 대한 리오타르의 분석을 이해해야 한다. 우선, "경제적 장르는 지시체들 사이의 등가성 규칙 및 발신자와 수

<sup>103)</sup> 자본이 사건을 위협할 수 있다는 것은 단지 『쟁론』에서만 등장하는 경고가 아니다. 가령 「숭고와 아방가르드」의 마지막 부분 또한, 아방가르드가 개시하는 사건이 자본에 의해 수단화될 수 있다고 하는 것을 경고하고 있다. (I 115-8 / 이현복 185-9) 한편 「여러 침묵들」 또한 비슷한 방식으로 자본과 예술 사이의 유착을 경고하고 있다. (DP 213-4)

신자의 교환 가능성 규칙에 지배받는다." (D n°241) 그리고 교환은 다음과 같이 문장들의 연쇄를 통해 이루어진다.

문장 1. (발신자) x는 (수신자) y에게 지시체 a, (직시 가능한) 이것을 넘겨준다. 문장 2. (발신자) y는 (수신자) x에게 지시체 b, (직시가능한) 그것을 넘겨준다. 경제적 장르, 곧 그것의 양도는 이것의 양도를 무효화(annuler)해야 한다. [……] 문장 1에 의해 x는 무매개적으로 채권자의 상황에 놓이게 되고 y는 채무자의 상황에 놓이게 된다. 문장 2는 이러한 상황들을 무효화하며, 경제적 장르에서 문장 1에 의해 요청되는 것이 문장 2다. 문장 2와 문장 1의 연쇄는 교환그 자체를 구성한다. 문장 2가 없을 경우 문장 1은 일어나지 않는다. 그리하여 시간 t + 1(문장 2의 일어남)은 시간 t(문장 1의 일어남)의 조건이 된다. [……] 양도의 경제적 문장은 지불 문장(반양도)을 기대하지 않으며, 그것을 전제한다. (D n°240)

이것이 경제적 장르가 시간을 버는 방식이다. 곧, 그것은 앞선 문장이일어날 때, 그 다음 문장의 일어남을 그 즉시 조건 지으며 전제한다. 뒤이어 일어날 일어남을, 그것이 일어나기도 전에 결정해두는 것이다. 일어남은 이전과 이후로부터 분리된 지금으로 생각되는 한에서만 연쇄의 공백이며 정지일 수 있었다. 다음 차례의 일어남을 결정한다는 것은 일어남을 이전 차례의 문장 이후에 놓일 문장으로 간주한다는 것이며, 이것만으로도일어남은 그 공허함을 압수당하게 될 것이다. 이를 통해 경제적 장르는 연쇄를 앞당긴다. 교환이 일어나는 중 첫 번째 양도가 그에 대해 지불하는 두 번째 양도를 요청한다고 하는 것은, 경제적 장르가 하나의 문장이 제출되는 바로 그 때 후속 문장에로의 이행을 미리 규정한다는 것이다. 공, 한문장이 일어나기도 전에, 그것의 연쇄 양식이 정향된다는 것이다. 정확히적자면, 바로 그런 연쇄에 의해서만 문장 1이 경제적 문장이 될 수 있다. 경제적 장르 안에서는, 앞선 문장이 이미 뒤에 따라올 문장을 전제하고 있는 것이다.

한편, 문장 1의 상황이 문장 2에 의해 무효화되기 위해서는, a와 b가

등가적이어야 할 것이다. a로 인한 채무가 b에 의해 탕감되어야 하기 때문이다. 리오타르는 여기에서부터 등가형태에 대한 마르크스의 입장을 참조한다. 마르크스는 상품들의 등가성이, 그 상품들의 생산된 투입된 노동시간의 크기가 동일할 경우 확인된다고 논변한다. 104) 이는 사용가치로부터구별되는 상품의 교환가치의 크기가 노동의 시간에 의해 결정된다는 주장에서부터 귀결된다. 105)

리오타르는 다시 등가 형태에 대한 마르크스의 이론적 모델을 경제적 장르의 규칙으로 다시 옮겨 적는다.

y가 x에게서 받은 a에 대해 b를 양도할 때, y가 x에 대해 지고 있는 채무가 변제된다는 것을 어떻게 아는가? a와 b의 가치가 동일할때? […] 시간만을 고려하는 것은 적절한데, 왜냐하면 경제적 문장은자신을 무효화하는 다음 문장의 발생에 종속되어 있는 한에서, 경제적 문장의 형성에는 시간이 포함되어 있기 때문이다. (여기에서 문제가 되는 것은 […] 산술적 시간이다. 또는 더 정확히 말한다면 […] 대수적 시간이다. 계산 가능한 시간.) (D n°242)

또한 리오타르는, 다시 한 번 마르크스를 따라, 화폐가 교환되는 지시체들의 등가형태 속에 축적된 시간을 유통 안에서 표시한다고 쓴다. 106)

<sup>104)</sup> 마르크스는 아마포와 상의 한 벌이 등가라고 하는 경우의 사례를 들어 설명한다. ""20 엘레의 아마포 = 1개의 상의, 즉 20엘레의 아마포는 1개의 상의의 가치가 있다"는 등식은, 1개의 상의에는 정확히 20엘레의 아마포에 포함되어 있는 만큼의 가치실체가 포함되어 있다는 것, 따라서 두 상품량은 모두 같은 양의 노동 또는 같은 크기의 노동 시간을 필요로 한다는 것을 전제하고 있다."(칼 맑스, 『자본론 I-1』, 채만수 역, 노사과연, 2018, 95쪽. 번역은 수정하여 옮겼다.) 마르크스는 일정 시간의 노동이 상품 안에 추상적으로 동결되어 (또는 응결되어) 교환가치를 이룬다는 식의 표현을 쓰기도 한다.

<sup>105) &</sup>quot;상품들의 교환관계 그 자체 속에서 그들 상품의 교환가치는 그것들의 사용가치들로 부터 독립적인 것으로서 우리에게 나타났다. 이제 실제로 노동생산물들의 사용가치를 사상하면, 지금 막 규정된 것과 같은, 그것들의 가치를 얻게 된다. 따라서 상품의 교환관계 혹은 교환가치 속에 표현되는 공통적인 것은 그 가치이다. [……] 따라서 어떤 사용가치 즉 재화가 어떤 가치를 갖는 것은 단지 그 속에 추상적 인간노동이 대상화 즉물질화되어 있기 때문일 뿐이다. 그러면 그 가치의 크기는 어떻게 측정하는가? 그것에 포함되어 있는 "가치를 형성하는 실체", 즉 노동의 양에 의해서 측정한다. 노동의 양그것은 그 지속시간으로 측정되고, 노동 시간은 다시 시간, 날 등등과 같은 일정한 시간부분들을 그 도량표준으로 삼고 있다." (같은 책, 70쪽, 번역은 수정하여 옮겼다.)

화폐는, 상품에 합체되어 있고 교환되기 전까지 잃어버려진 시간의 (다소 충실한) 등가여야 한다. 반(反)양도 또는 구매(문장2)에서 화폐는 모든 b에 대해 대체될 수 있다. 화폐는 x가 a의 생산에서 잃어버린 시간을 갚아준다. 화폐는 대상들 내지 대상들의 속성의 향유는 본질적인 게 아니며, 교환이 시간의 중개자라는 점을 명백히 보여준다. 화폐 표시는 (그 본성이 어떤 것이든 간에) "추상적인" 축적된시간이다. […] 화폐는, 자신이 표시하고 있는 시간의 덩어리를 이교환의 어느 순간으로든 옮겨놓을 수 있다. (D n°246)

경제적 장르가 부과하는 '시간을 벌기'라는 쟁점은 화폐에 의해 달성된다. 왜냐하면 시간을 앞당기는 것이 화폐의 기능이기 때문이다. "화폐는시간을 앞당길 수 있는데, 왜냐하면 그것은 쌓여진 시간이기 때문이다." (D n°248) 더 많은 재산을 가진 소비자는 화폐를 통해 상품을 향유할 시간을 선취하며, 금융 기관이 기업에 투자할 때 기업은 상품의 등록을 위한시간을 선취하고, 채무자들의 신용이 평가될 때 은행은 부채 상환의 시간을 선취한다.

여기까지 살펴본 바는 이렇다. 교환은 채무를 지우는 문장(문장 1)에 대해 그 채무를 상환하는 문장(문장 2)이 연쇄되는 식으로 이루어지며, 문장 1은 문장 2를 전제하면서 예정한다. 한 편 교환이란 곧 시간의 교환이며, 시간을 번다는 것은, 문장 1에 대해 문장 2가 곧바로 연쇄될 수 있도록 만든다는 것이다. 자본이 추구하는 것은 "문장 1과 문장 2 사이의 최소의 간격"이다. (D n°249)

자본이 보편적 장르를 참칭하게 되는 것은 251절이다. 251절에서, 자본은 『쟁론』이 경계하고자 하는 가장 큰 적수로서 드러난다.

<sup>106)</sup> 마르크스의 정치 경제학에서, 화폐는 상품들의 생산에 소요된 노동 시간의 현상형태로 이해된다. "상품들은 화폐에 의해서 같은 단위로 계량 가능해지는 것이 아니다. 그 반대다. 모든 상품은 가치로서는 대상화된 인간 노동이기 때문에, 따라서 그 자체로서 같은 단위로 계량 가능하기 때문에, 그것들은 그들의 가치를 동일한 특수한 상품으로 공동으로 측정할 수 있는 것이며, 또한 그렇게 함으로써 이 특수한 상품을 그들의 공통의 가치척도, 즉 화폐로 전환할 수 있는 것이다. 가치 척도로서의 화폐는 상품들에 내재하는 가치척도의, 즉 노동시간의 필연적인 현상형태이다." (같은 책, 161쪽.)

교환은 시간의 교환이며, 가능한 최소의 시간("실제적" 시간) 내에 가능한 최대의 시간("추상적" 또는 잃어버린 시간)의 교환이다. 어떤 것이든 교환될 수 있는데, 단 이는 지시체가 포함하는 시간 및 교환을 위해 요구되는 시간이 양립가능하다는 것을 조건으로 한다. [……] 아 조건 하에서 문장들은 상품이 될 수 있다. 문장 체제들 및 담론 장르들(쟁점들)의 이질성은 경제적 장르를 보편적 관용어로, 성공, 시간을 벌기를 보편적 척도로 발견하며, 가장 강력한 화폐, 곧 가장 신용할 수 있고, 시간을 가장 잘 선물할 수 있는, 따라서 시간을 가장 잘 수용할 수 있는 화폐를 보편적 재판관으로 발견한다. (D n°251)

251절에서, 우리는 이기기/벌기가 보편적 쟁점으로서 구실할지 모른다는 181절의 서술과, 그것이 자본의 쟁점이라고 했던 191절의 서술이 『쟁론』의 가장 위험한 문제 상황으로 귀결됨을 보게 된다. 만약 문장 일반이상품이 될 수 있다고 한다면, 모든 문장들이 뒤의 문장을 요청할 것이고, 모든 각각의 일어남이 아직 일어나지 않은 사건들을 예측가능하게 만들게될 것이다. 그것이 교환이 치러지는 방식이기 때문이다. 정확히 쓰자면,리오타르가 쓰고 있는 자본의 경제적 장르는 "더 빨리 연쇄하라, 연쇄를더 확실히 보장하라"라는 요구와 다르지 않다.

경제적 장르에 대한 분석은 『쟁론』의 거의 마지막 부분에서야 나오지만, 마르크스는 그 전에도 여러 번 인용된다. 가령 마르크스는 잘못의 개념을 통해 쟁론의 개념을 정식화하는 12절에서도 호출된다.

예컨대 경제적 당사자들 사이의 계약과 합의는, 그들이 가정하는 것과는 반대로, 노동자 내지 그의 대표자가 자신의 노동에 대하여 마치 이것이 그가 소유하고 있는 상품의 일시적 양도였던 것처럼 말해야 했고, 또 앞으로도 계속 그처럼 말해야 할 것이라는 점을 가로막지 않는다. 마르크스가 말하듯이 이러한 "추상"[…]은 계쟁 ("부르주아"의 사회·경제법)의 타결이 이루어지는 관용어에 의해 요구되는 것이다. 이러한 관용어에 의지하지 않을 경우 노동자는 이

관용어가 지시하는 장 속에서 존재하지 못하며, 노예가 될 것이다. 이 용어를 사용함으로써 그는 원고가 된다. (D n°12)107)

노동자가 자기 노동력을 상품으로 등록하고, 한 명의 계약 당사자로서 그것을 자유로 이 양도한다는 점은 마르크스에게서도 중요한 문제다. 왜냐하면 노동자의 자유가 자본 형성의 역사적 생성조건을 이루기 때문이다. 이 때 자유라 함은 단지 자기 노동력을 상 품으로서 처분할 자유가 있다는 것뿐 아니라. 노동을 가능케 하는 생산수단들로부터 유 리되어 있다는 자유이기도 하다. "화폐의 자본으로의 전화를 위해서는 화폐소유자가 상 품시장에서 자유로운 노동자를 발견하지 않으면 안 되는데, 자유롭다함은 이중의 의미 여서, 그가 자유로운 인격으로서 자신의 노동력을 자신의 상품으로서 자유롭게 처분한 다는 의미와, 다른 한편에서는 그가 판매할 다른 상품들을 가지고 있지 않고, 자신의 노동력을 실현하기 위해서 필요한 모든 물건들로부터 분리되어 있어 자유롭다는 의미이 다." (같은 책, 281쪽.) 이 점은 이후 '본원적 축적'을 설명하는 부분에서 다시 강조된 다. "화폐와 상품은, 생산수단과 생활수단이 그렇듯이, 처음부터 자본인 것이 아니다. 그것들은 자본으로 전화될 필요가 있다. 그런데 이 전화 그것은 다음과 같은 것을 핵심 으로 하는 일정한 사정 하에서만 이루어질 수 있다: 아주 다른 두 종류의 상품소유자들 이 서로 대립하여 접촉하지 않으면 안 되는바, 한편에는, 타인의 노동력을 구매함으로 써 자신들이 소유한 가치액을 증식시키는 것이 중요한, 화폐 및 생산수단•생활수단의 소유자들; 다른 한편에는, 자신의 노동력의 판매자. 따라서 노동의 판매자인 자유로운 노동자들. 자유로운 노동자란 이중의 의미에서, 즉 그들 자체가, 노예나 농노 등과 같 이, 직접적으로 생산수단에 속해 있지도 않으며, 또한 자영농민 등과 같이 생산수단이 그들에게 속해 있지도 않으며, 그들은 오히려 생산수단들로부터 자유롭다는, 즉 분리되 어 자유롭다는 이중의 의미에서다. 상품시장의 이러한 양극화와 더불어 자본주의적 생 산의 근본조건들이 주어진다. 자본관계는 노동자들과 노동의 실현조건들 간의 분리를 전제한다. 자본주의적 생산이 일단 자기 발로 서게 되면, 그것은, 단지 그 분리를 유지 할 뿐 아니라, 그 분리를 부단히 증대되는 규모로 재생산한다."(칼 맑스,『자본론 I-4』, 채만수 역, 노사과연, 2020, 1178쪽.)

<sup>107)</sup> 여기에서 리오타르가 염두에 두고 있는 것은 『자본론』 2편 4장의 다음 구절일 것이 다. "노동력이 상품으로서 시장에 나타날 수 있는 것은 오로지, 그 노동력의 소유자, 즉 노동력이 그 자신인 사람이 그것을 팔려고 시장에 내놓든지, 판매하는 한에서이고, 또 그렇게 파려고 내놓고, 판매하기 때문이다. 그 소유자가 그것을 상품으로서 판매하기 위해서는 그가 그것을 마음대로 처분할 수 있어야 하고, 따라서 자신의 노동능력의, 즉 자신의 인격의 자유로운 소유자이지 않으면 안 된다. 그와 화폐소유자는 시장에서 만나 서, 단지 한 사람은 구매자이고 다른 사람은 판매자라는 점에서만 다를 뿐인, 따라서 양쪽 모두 법률적으로 동등한 인격인, 같은 신분의 상품소유자로서 서로 관계를 맺는 다. 이러한 관계가 지속되려면 노동력의 소유자가 언제나 그 노동력을 일정한 시간만 판매할 필요가 있는바, 왜냐하면 만일 그가 그 노동력을 일괄하여 아예 다 팔아버리면 그는 자기 자신을 판매하고 있는 것이고, 자신을 자유인에서 노예로, 즉 상품 소유자에 서 상품으로 전화시키는 것이기 때문이다. 인격으로서의 그는 자신의 노동력을 자신의 소유로서, 따라서 자기 자신의 상품으로서 취급하지 않으면 안 되며, 그가 그렇게 할 수 있는 것은 단지 자신의 노동력을 구매자에게 언제나 일시적으로만, 즉 일정한 기간 만 자유처분하도록, 즉 사용하도록 위임하고, 그리하여 노동력의 양도에 의해서 노동력 에 대한 소유를 포기하지 않는 한에서이다." (칼 맑스, 『자본론 I-2』, 채만수 역, 노사 과연, 2018, 279-80쪽.)

13절에서, 리오타르는 우선 노동자는 사회·경제법 안에서 원고가 되더라도 여전히 잘못의 희생자일 것이고, "사회·경제법은 사회·경제적 당사자들 사이의 계쟁을 해결할 수 있지만, 노동력과 자본 사이의 쟁론은 해결할 수 없다"고 주장한다. (D n°13) 여기에서 리오타르는 마치 노동력과 자본이 서로 이질적인 문장들의 가족이라는 듯이 (곧 그것들 각자에 어울리는 관용어가 다르다는 듯이) 쓰고 있으며, 이는 21절에서도 마찬가지다. "노동이 상품의 교환과는 다른 어떤 것이라는 점은 인식될 수 있으며, 이를 표현하기 위해서는 노동위원회와 다른 관용어가 필요합니다." (D n°21)

자본에 의해 범해진 잘못은, 역사수정주의자들이 가스실과 관련해 범한 잘못과 거의 비슷한 비중을 가지고 다루어지는 문제다. 자본이 범하는 잘 못과 『쟁론』의 쟁점 사이의 관련성은 236절에서부터 분명해지며, 여기에서 리오타르는 『헤겔 법철학 비판』을 인용하고 있다.

철저하게 속박되어 있는 한 계급, 시민사회의 계급이면서도 시민사회의 어떤 계급도 아닌 한 계급, 모든 신분들의 해체를 추구하는 한 신분, 자신의 보편적 고통에 의해서 보편적 성격을 소유하고 있으며, 어떤 특정한 잘못이 아니라 잘못의 전형(ein Unrecht schlechthin)이 자신에게 자행되기 때문에 어떤 특수한 권리도 요구하지 못하는한 영역[…].108)

"부당함"으로 옮길 수도 있을 "Unrecht"를 "잘못"을 뜻하는 "tort"로 옮겨 적으면서, 리오타르는 보편계급에 관한 마르크스의 주장을 장르의 헤게모니에 관한 문제틀로 옮겨온다. 자본의 경제적 장르는, 그것이 제시하는 목적에 다른 목적들을 종속시킬 수 있고, 그리하여 다른 장르들의 장르를 참칭하려 한다는 점에서 보편적 잘못을 문장들에 가한다.

이것은 모든 문장의 우주 및 그것들의 모든 연쇄가 자본(하지만 자본 은 하나의 장르인가?)의 유일한 목적성에 종속되어 있거나 종속될 수

<sup>108)</sup> 칼 맑스, 『헤겔 법철학 비판』, 홍영두 역, 아침, 1988, 202쪽. 번역은 리오타르의 번역에 맞추어 수정하여 옮겼다.

있고 그 목적성에 따라 판단된다는 사실에서 생겨난다. 이러한 목적 성은 그것이 모든 문장을 점령하거나(s'empare) 점령할 수 있기 때문에 보편성을 주장할 수 있다. 따라서 자본이 문장들에 가하는 잘못은 보편적 잘못(un tort universel)일 것이다. (D n°136)

『쟁론』의 마지막 부분은 자본의 보편적 잘못에 무엇으로 저항할 수 있느냐 하는 문제에 초점을 맞추고 있다. 리오타르의 최종적인 입장은, 마지막 절인 264절에서 보이듯, 일어남에 대해서는 예단할 수 없다는 것이다. 일어남을 예단할 수 없다는 것은, 양도하는 문장의 일어남에 대해서 지불하는 문장의 일어남이 미리 규정되는 식으로 교환을 조건 짓는 자본의 경제적 장르가 실패할 수도 있다는 것이고, 적어도 그 성공이 필연적인 것이라고는 할 수 없다는 것이며, 따라서 경제적 장르가 정치를 제거할 수 없으리라는 것이다. 사실 그것은 『쟁론』서두의 「독서카드」의 끝부분에서 제시된 입장이기도 하다.

"공적 공간"을 지배하는 시간과의 관계("시간의 사용"과의 관계라 고 쓰고 싶은 유혹이 든다)[…] 사람들이 성찰을 배격하는 것은 그 것이 위험하거나 혼란을 일으키기 때문이 아니라, 그저 그것이 시 간 낭비이고 "아무 쓸모가 없"으며, 시간을 버는 데 도움이 되지 않기 때문이다. 하지만 성공은 시간을 절약하는 것이다. [……] 경 제적 계산은 철학에게 치명적인 것으로 보인다. 쟁론은 성찰의 내 용을 문제 삼지 않는다. 그것은 그 궁극적 전제와 관련되어 있다. 성찰은 일어남을 지켜볼 것을 요구하며, 일어나는 것을 미리 알고 있어서는 안 된다고 요구한다. 성찰은 일어나는가?라는 질문을 열 어놓는다. 성찰은 지금을 유지(maintenir le maintenant)하려고 (고약한 단어를 사용하자면) 시도한다. 경제적 장르에서는, 일어나 는 것은 이미 갚는 것일 경우에만, 따라서 이미 일어났던 것인 경 우에만 일어날 수 있다는 것이 규칙이다. [……] 이 책을 쓰면서 저 자는 일어나는가?를 유일한 수신자로 삼고 있다는 감정을 느끼게 되었다. 일어나는 문장들이 부르는 것이 바로 그것이다. 그리고 물 론 문장들이 목적지에 도착할지 어떨지 저자는 알 수 없을 것이다.

그리고 가설상 그는 그것을 알아서도 안 된다. 그는 단지 이러한 무지가 사건이 시간의 계산적인 사용에 대하여 맞세울 수 있는 궁극적인 저항이라는 것만 알고 있다. (D 14-5 / 진태원 16-7)

사건의 예측불가능성에 의지하는 저항 전략은, 『비인간』의 서문에서도 반복되어 제시될 만큼¹09), 리오타르가 가장 적극적으로 제시하는 기본적이면서도 궁극적인 전략이다. 그것은 일어남을 바라보며 정치와 쟁론을 증언하는 철학의 성격에 입각하여 있다. 그러나 자본의 경제적 장르에 저항할수 있게 해주는 계기가 오직 일어남의 막연한 예측불가능성이지만은 않다.리오타르는 보다 구체적으로 식별될 수 있을 것을 통해서도 자본의 바깥을 확보하고자 한다. 그는, 마르크스가 그렇게 하듯이, 그러나 마르크스와는 다른 방법과 용어들을 사용해, 노동에서도 자본에 저항할 수 있는 계기를 발굴해낸다. 리오타르는 이미 12절과 21절에서 노동이 상품의 교환과는 다른 무언가이며, 노동력과 자본 사이에 쟁론이 있다고 적었다.

리오타르는 자본의 경제적 장르와는 다른 또 하나의 장르인 생산적 장르의 규칙을 분석한다. 우선 노동은 마치 그 생산적 장르에 따라 이루어지는 문장들의 변형으로 이해되는 듯하다. 헤겔에게서 그랬듯, 리오타르에게서도 노동은 대상이 종래 지니고 있던 성격을 부정하면서도 그것의 자립

<sup>109) 『</sup>비인간』서문에서도. 『쟁론』에서 자본의 쟁점으로 제시된 시간 벌기 내지는 시간 절 약의 문제가 빚 또는 채무와 관련해서 제기된다. "발전은 시간 절약을 강요한다.빨리 간다는 것은 빨리 잊어버린다는 것이며, "속독"할 때와 마찬가지로, 나중에 쓸모 있을 정보들만 유지한다는 것이다. 하지만 알려지지 않은 것인 "내부를 향해" 거슬러 나아가 는 글쓰기와 읽기는 느리다.우리는 잃어버린 시간을 찾으면서 우리의 시간을 잃는다. 회상(L'anamnèse)은 정반대의 극(l'antipode)이며 — 그뿐 아니라, [발전과 글쓰기/읽기 사이에는] 공통축(axe commun)도 없다 — 가속(accélération)과 단축(abréviation)의 타자다." (I 10-11) "발전이란 분석과 실천 양쪽 모두에서부터 체계에 대한 대안의 희 망을 치워버리는 바로 그것이기 때문에, '우리'가 사유와 행동들의 혁명적인 양상으로부 터 물려받은 정치란(우리가 이것을 기쁨의 원인으로 생각하건 개탄할만한 것이라고 생 각하건 간에) 이제는 쓸모없는 것이 되어버렸기 때문에, 여기에서 내가 던질 물음은 간 단히 다음과 같다. 이 비인간을 향한 저항이 아니라면 무엇이 '정치'로 남아있는가? 각각 의 모든 영혼이 그것으로부터 태어났으며 끝없이 태어나고 있는 괴롭고도 경탄스러운 비결정과 함께 저당 잡힌 빚―말하자면, 또 다른 비인간―이 아니라면 무엇이 저항을 위한 것으로 남아있는가? 어린 시절에 대한 이 빚은 우리가 결코 갚을 수 없는 것이 다. 하지만 이에 저항하기 위해서는, 그리고 아마도 불의하지 않기 위해서는 그것을 잊 지 않는 것으로 충분하다. 이에 대한 증언을 가져오기 위해 모험하는 것이, 글쓰기, 사 유, 문학, 예술의 과제다." (I 15)

성을 소멸시키기보다도 가공하는 활동이지만<sup>110)</sup>, 리오타르는 그 가공이라고 하는 것을 문장에 부과된 목적의 부정으로 이해한다.

노동은 그 자체로는 교환에, 경제적 장르에 속하지 않는다. [……] 생산적 장르에 필수적인 문장들 가운데 […] 또 다른 필수 문장은, 요구되는 모델에 입각하여 대상들을 찾고 변형하는 것이다. 대상들은 소재로 간주된다. 곧 대상들의 경우 그것들에게 주어져 있는 목적성은 부정되고 그 대신 다른 목적, 곧 모델의 목적으로 방향을 바꾸게 된다. (D n°243)

이것은 노동의 성격에 관한 설명이다. 여기에서 노동은 생산적 장르 안에서의 문장 변형 작업으로 설명된다. (물론 그러한 변형 또한 다른 문장의 제출을 통해 이루어질 것이다.) 그러나 이것만으로는, 노동이 교환의질서를 방해한다고 보기 힘들다. 도리어 노동은 이런 저런 문장들을, 본래의 목적에서 떼어내고, 그것에 이기기/벌기라는 목적을 새겨 넣는 식으로교환에 적합하도록 만드는 작업으로도 생각될 수 있을 것이다. 리오타르는생산적 장르와 노동 자체가 자본의 교환 규칙에 종속될 수 있다는 가능성을 결코 과소평가하지 않는다. (D n°250)

만약 생산이 그 목적 부정적 성격 자체로 인해 자본으로부터 독립되어 있다고 주장한다면, 이는 너무 소박한 진술이거나 과장된 진술일 것이다. 그러므로 노동과 자본 사이의 쟁론이에 대해서는 별도의 설명이 반드시 제공되어야 한다. 이는 앞서 인용한 246절과 251절에서 쓰인 "잃어버린(a été perdu) 시간"을 중심으로 하여 이해된다.

경제적 장르가 교환 규칙들을 따른다는 것이 사실이라면, 상품 생산의 시간은 경제적 시간이 아니다. 생산에는 시간이 걸리고, 이 시간

<sup>110)</sup> 헤겔은 노예의 노동을 다음과 같은 부정적 활동으로 서술한다. "주인은 자신을 노예를 통해 간접적으로 사물에 관련시킨다. 노예도 자기의식 일반으로서 자신을 사물에 부정적으로 관련시키면서 이 사물을 지양한다. 그러나 동시에 사물은 노예에 대해 자립적이며, 그렇기 때문에 노예는 자신의 부정하는 행위를 통해서 파괴에 이를 정도로까지 사물과 끝을 내지는 못한다. 또는 노예는 단지 사물을 가공할 뿐이다." (G. W. F. 헤겔, 『정신현상학 I』, 김준수 역, 아카넷, 2022, 186쪽.)

은 교환에서 벗어난다. 생산하는 동안 시간이 축적되며, 이 누적된 시간은 생산물들이 교환에 나오기까지 생산물 안에 쌓이게 된다. [……] 노동은 에너지의 소비가 아니라 시간의 소비다. [……] 생산은 교환을 지연시킨다. 생산에는 많은 시간이 필요하고, 만회하는 데도, 쌓인(잃어버린) 시간을 상쇄하는 데도 많은 지연이 있어야 하고, 실현해야 할 가치도 많이 존재한다. (D n°244)

노동이 교환과 어울리지 않는 까닭은 간단하다. 경제적 장르가 제공하는 교환의 규칙은 시간의 절약을 목적한다. 반면 노동에는 시간이 걸린다. 노동은 반드시 시간을 소모한다. 그것은 가장 상식적인 관점에서도 사실이다.

노동과 교환 사이의 쟁론은, 연쇄를 앞당기려는 장르와 연쇄를 늦출 수밖에 없는 문장 사이의 쟁론, 또는 벌린 시간을 향한 추구와 잃어버린 시간 사이의 쟁론이다.

경제적 장르에서 문제는 시간을 버는 것이다. 노동은 그 자체로 이러한 쟁점을 무시한다. 노동하기와 시간을 벌기 사이에는 해결될 수없는 쟁론이 존재한다. 앞서 말한 노동 조건에 수반되는 감정들(슬픔, 분노, 증오, 소외감, 좌절감, 굴욕감)은 이러한 쟁론에서 생겨나며 그것을 표시한다. (D n°250)

정확히 하자면, 우리는 리오타르가 노동에서 사건의 기능을 찾아내고 있다고 써야 할 것이다. 『비인간』에서도 리오타르는 시간을 절약하라는 요구에 저항하기 위한 지반으로서 사건과 노동을 등치시키고 있다.

나는 그 서두름(empressement)을 좋아하지 않는다. 그것이 억누르고/재촉하고, 또 으스러뜨리는 것은, 내가 노동, 형상, 이질성, 불일치, 사건, 사물이라는 표제들 아래에 보존해두기 위해 노력해왔노라고 나중에야 깨닫게 것, 곧 조화시킬 수 없는 것(l'inaccordable)이다. (I 12)

다만 리오타르는 잃어버린 시간을 단번에 자본으로부터 격리시키려는 것이 아니다. 자본은 잃어버린 시간의 상쇄를 목적으로 삼는다. 교환이라고 하는 것은, 상품의 생산에 투입된 노동 시간이, 그와 같은 시간을 거쳐형성된 가치의 화폐와 비교된다고 하는 것을 뜻한다. 자본은 노동 중에 잃어버려진 시간을 교환 중에 다시 벌어들여야 한다고 요구하며(D n°245), 그 상쇄의 수단 또한 가지고 있다. 노동 시간의 일부분을 잉여분으로 만드는 착취가 그 수단이다. 임노동에서의 착취로 인해, 잃어버린 시간은 시간벌기의 쟁점으로부터 쉽사리 벗어나지 못한다. 도리어 둘은 서로 깊게 착종하여 있다.

만약 노동이 교환을 위해 잃어버린 시간으로 간주된다면, 가능한 한이것을 줄여야 한다. 마르크스적인 의미의 착취(경제적 장르에 적합한 유일한 착취는 상대적 잉여가치의 추출이다)는 이러한 감소를 이루기 위한 수단들 중 하나다. 다른 수단들도 존재한다. 하지만 우리는 이 장르의 이상(l'idéal)이 무엇인지 알 수 있다. 그것은 가령, 잃어버린 시간을 무매개적으로 만회하기, 잃어버린 시간을 신용 안에서 선취하기 등이다. 마치 끝까지 전개되어야 할 거래의 주기가 이미 완료된 것처럼, 대출 이자를 곧바로 갚기. (D n°249)

임노동은 반드시 잉여노동을 포함하며 그런 한에서 잉여가치를 산출한다. 잉여가치가 발생했다는 것은, 임금의 크기가 노동에 투입된 시간의 크기에 미치지 못할 것임을 뜻한다. 그것이 착취이며, 리오타르는 착취를 일러 잃어버린 시간의 감소라고 이르고 있다. 그리고 마르크스가 적듯, 자본이란 착취의 체계에 다름 아니다. 따라서 노동과 자본 사이의 쟁론이 곧바로 자본을 불안정하게 만들 것이라고는 생각하기 힘들다. 노동은 임노동의형태로 자본의 성격에 순응할 수 있기 때문이다. "교환에 대한 노동의 종속은 또한 임노동이라고 불린다." (D n°250) 그러나, 그럼에도 불구하고, 노동이 자본의 쟁점에 어울리지 않는다고 하는 그 간단한 사실로 인해, 자본의 경제적 장르는 쟁론을 완전히 불식시킬 수 없다.

요약하자. 자본의 경제적 장르는 한 문장이 주어질 때, 그것에 대해 연

쇄될 다음 문장의 일어남을 미리 결정하는 장르다. 시간을 번다고 하는 것은 다음번의 일어남을 앞서 예견할 수 있는 것으로 만든다는 것이다. 노동은 자본의 쟁점을 무시한다. 그러므로 노동과 자본 사이에는 쟁론이 있지만, 자본은 임노동을 통해 노동을 제압할 수 있다. 한편 시간을 벌라고 하는 것은 단지 실제적인 상품의 교환 뿐 아니라 모든 문장의 연쇄에 대해서도 부과될 수 있는 쟁점인 듯 보인다. 자본이 쟁론을 잊어버리게 만드는데에 탁월한 위력을 보이는 장르라고 할 때, 그것은 단지 임노동의 구조를통해 노동과 자본 사이의 쟁론을 덮어둘 뿐 아니라, 모든 쟁론 일반을 덮어둘 수 있다고 하는 것이다.

문장 체제들 간의 또는 담론 장르들 간의 쟁론에 대하여 자본주의 법정은 무시할 수 있는(négligeables) 것이라고 판결을 내린다. 경제적 장르는, 한 문장에서 다른 문장으로 이어지는 그것의 필연적 연쇄 양식과 더불어 일어남, 사건, 경이, 감정 공동체에 대한 기대를 배제한다. 쟁점들 사이의 공약 불가능성 및 이로 인해 생겨나는 한문장과 다른 문장 사이의 공백을 고려하는 일은 "종결되지 않을 것이다." 자본과 더불어 시간은 그 정점에 도달하게 된다. 하지만 항상 벌린(gagné) 시간에 우호적으로 내려지는 평결이 계쟁을 종결시킨다면, 바로 이를 통해 쟁론들을 격화시킬 수 있다. (D n°252)

252절의 앞부분은 자본의 일반적 파괴력을 서술한다. 자본은 일어남을 예정함으로써 그에 대한 기대를 배제하고, 쟁론을 무시할 만한 것으로 만듦으로써, 효과적으로 정치를 묵과하게 만들 것이다. 그러나 같은 절의 뒷부분은 그에 대한 쟁론의 위협을 다시 강조한다. 도리어 리오타르는 쟁론이 계쟁으로서 해결될 때, 그리고 자본이 그러한 해결을 서두를 때, 바로그 점을 통해 쟁론을 격화시킬 수 있을 것이라고 주장한다. 아마도 그것은, 침묵의 감정이 쟁론을 표시하기 때문일 것이다. 쟁론이 계쟁으로 덮이면 덮일수록, 정치가 위협받을수록, 그리하여 가능했을 문장들이 침묵당할수록, 그에 수반하는 감정들은 더욱 자주 그리고 더욱 강렬하게 쟁론을 표시할 것이다.

자본의 경제적 장르에 대한 분석을 마친 뒤, 255절에서부터 리오타르는 다시 한 번 기호로서의 감정들을 주제화한다. 그것은, 정치에 대한 자본의 위협에 맞서서, 자본에 대한 쟁론의 위협이 어떻게 가능해질 수 있는가를 따져보기 위한 작업일 것이다.

### 5.3.5. 소결

리오타르는 토의와 자본 모두를 경계하고 있고, 둘 모두의 경우에서 찾을 수 있는 쟁론의 가능성을 생각해두고 있지만, 둘에 대한 리오타르의 어조는 사뭇 다르다. 토의에 대해서라면, 리오타르는 그리 철저한 경계심을 내비치지는 않는다. 도리어 그는 토의가 취약하고, 탈구되어 있다고 쓴다. (D n°197) 토의는 그것이 쟁론과 정치에 대해 가하는 위협만큼 강한 위협을 쟁론과 정치로부터 받고 있는 셈이다.

반면 자본은 리오타르가 『쟁론』을 마무리하며 마지막으로 지적하는 적수이자, 쟁론을 시작하면서부터 경계하기 시작했던 난적이다. 따라서, 『쟁론』에서 제시되는 정치적 실천이 쟁론의 증언이라고 한다면, 이는 연쇄를 앞당겨 예측하고 일어남을 미리 규정하려는 자본의 규칙에 맞서 일어남의 비규정성을 적극적으로 논증하고 증언하는 실천이라고도 할 수 있을 것이다.

리오타르는 토의나 자본이 여러 장르들을 관통하는 통일적 쟁점을 제시해준다고 서술하면서도, 그것들이 쟁론과 정치의 여지를 말살할 수 있을 것이라고는 쓰지는 않았다. 토의보다 훨씬 심각한 위험인 자본의 문제를 제기하기 시작하면서도, 리오타르는 그 위험이 결코 빈틈없는 말살의 위험이 될 수는 없으리라는 점을 놓치지 않고 표시해두었다. 191절은 자본의 쟁점이 보편 쟁점이라고 단언하지 않았다. 신중을 기하는 문체로, 리오타르는 자본의 쟁점이 보편 쟁점이 보편 쟁점"인 것처럼 보이는(semble)" 특정한 쟁점이라고 썼을 뿐이다. (D n°191) 토의와 자본은, 둘 모두 장르들 사이의 연쇄에 질서를 부과하려는 시도라 해도, 결코 규칙들의 규칙으로서의 권위를

항구적으로 행사할 수 없다. 둘 모두 갈등의 가능성을 자기 내부에 품고 있기 때문이다. 여기에서 43절의 원칙은 다시 강조되어야 할 것이다. "한 장르와 다른 장르 사이에서라면 우리는 [한 장르 안에서와 같은] 규칙들을 인지하지 않으며, 하나의 일반적인 목적 또한 인지하지 않습니다." (D n°43)

# 5.4. 산문과 인민

### 5.4.1. 이념과 일어남

앞서 살펴보았듯, 정치를 위협하는 헤게모니에 대한 리오타르의 저항 전략은 발본적인 수준에서 사건의 개념에 닻을 내리고 있다. 『쟁론』의 마지막 절들이 강조하는 것이 그 점이다.

경제적 장르의 헤게모니가 극복할 수 없는 유일한 장애는 문장 체제들 사이의 이질성 및 담론 장르들 사이의 이질성인데, 이는 […] 일어남들이 존재하기 때문이다. 장애는 […] 쟁론에서 기인한다. 쟁론은 계쟁들이라고 추정되는 것들의 해결 자체에서 다시 태어난다. [……] 일어나는가?는 시간을 벌려고 하는 모든 의지가 제압할 수 없는 것이다. (D n°263)

일어남은 그 비교불가능성에(incomparabilité) 이르기까지 판단되어 야 합니다. 일어남을 가지고 정치적 "프로그램"으로 만들지는 못할 것입니다. 하지만 일어남을 증언할 수는 있습니다. — 그런데 누구도 증언을 듣지 않으려고 하고 기타 등등 한다면요? — 당신은 일어나는가?에 대해 예단하시는 겁니까(préjugez)? (D n°264)

일어남에 대해 미리 판단할 수 없다고 하는 까닭, 곧 일어남에 관해 판 단되는 것은 비교불가능성이어야 한다는 까닭은, 문장들의 계열의 총체가 주어질 수 없다는 것이다. 연쇄의 계열은 완결될 수 없고, 마지막 문장이라는 개념은 불가능하며, 따라서 항상 미지의 문장의 가능성이 남아있을수밖에 없다.

일어남과 정치에 대한 리오타르의 입장은 문장들의 전체가 경험적으로 주어질 수 없는 대상이라는 주장에 크게 의지한다. 이 논문의 2장에서 보았듯, 이 주장은 '문장들 전체'를 칸트적인 이념으로 간주하는 리오타르의 칸트 독해에 근거하여 있다.

나는 '이념'이라는 말로 그것에 합치하는 아무런 대상도 감관에 주어질 수 없는 필연적인 이성개념을 뜻한다. [……] 그것들은 마침내는 초험적이고, 모든 경험의 한계를 넘어간다. 그러므로 그 안에서는 결코 초월적 이념에 일치하는 대상이 나타날 수 없다.<sup>111)</sup>

『순수이성비판』의 이율배반들을 해결할 때, 칸트는 경험적 현상들의 조건들이 한 계열을 이룬다고 쓴다. 칸트는 이념이 그 계열의 전체적 종합을 위해 요구되면서도, 그 이념이 계열 안에서 성립가능한 것으로 결정될 수는 없다고 쓴다.

현상들은 주어진 것으로 고찰되고, 이성은 그 현상들을 가능하게 하는 조건들이 한 계열을 이루는 한에서 그 조건들의 절대적 완전성을 요구한다. 그러니까 그에 의해 현상이 지성의 법칙들에 따라 해명될수 있는 절대적 (다시 말해, 모든 관점에서) 완전한 종합을 요구한다. [……] 이 무조건자는 항상 계열의 절대적 전체성 속에 들어 있다. 만약 우리가 그것을 상상 속에서 표상한다면 말이다. 그러나 이절대적으로 완성된 종합이란 다시금 이념일 따름이다. 왜냐하면, 우리는 적어도 미리 그러한 종합이 과연 현상들에서도 가능한지 어떤지를 알 수 없으니 말이다. [……] 이 전체성이 과연 그리고 어떻게 성립할 것인가는 미결로 남겨두어도 좋다.112)

<sup>111)</sup> 임마누엘 칸트, 『순수이성비판 2』, 백종현 역, 아카넷, 2006, 549쪽.

<sup>112)</sup> 같은 책, 632-3쪽.

문장들의 계열 전체가, 계열 안에서 연쇄되는 낱낱의 문장들을 통해서는 주어질 수 없다고 하는 것은, 칸트적인 의미에서의 현상들의 조건들을 문장들로 그대로 치환한 결과이다. 여기에서 중요한 것은, 칸트에게서조차, 설령 이념이 최상위의 종합일지라 할지라도, 계열 안에서는 이념에 관해결정할 수 있는 것이 아무것도 없다는 것이다.

앞서 우리는 그 무규정성을 신호하는 것이 침묵의 복합적인 감정임을 확인했다. 리오타르는 그것을 가리켜 기호라고 일렀다. 일어남이 기호는 아니지만(D n°264), 기호는 일어남의 무규정성과 연쇄의 완결불가능성을 부정적으로 현시한다. 리오타르가 복합적 감정에 부여하는 부정적인 현시기능은 칸트적인 숭고의 개념에서 가져온 것이다. 리오타르가 이념에 관해무규정성을 강조하는 것은, 그가 칸트의 수학적 숭고의 분석에서부터 이념을 사고하는 길을 내고자 하기 때문이다.<sup>113)</sup>

칸트에게서 현시의 능력은 상상력이다. 한 편 칸트에게서 상상력의 현시는, 그것들이 우선 지성의 개념들을 가능케 하는 통일성에 근거하며, 또 현시될 상과 지성 개념들과의 합치를 위해 이루어진다.<sup>114)</sup> 칸트에게서 수학적 숭고는 그와 같이 지성 개념을 위해 치러지는 현시가 이성의 이념들에 대해서는 부적합하다는 점에 대한 감정이다.<sup>115)</sup>

<sup>113)</sup> 그러나 리오타르가 항상 숭고와 이념의 무규정적 계기를 강조하는 것은 아니다. 가령 87년에 발표된 「공통감」에서 리오타르는 숭고를 위해서는 실천이성의 이념과 종합이 필요하다고 쓰는데, 이 글에서 그는 숭고에 대해서나 이념에 대해서나 무규정적인 계기를 조명하지 않고 있다. (J-F. Lyotard, *Sensus Communis*, Translated by M. Hobson and G. Bennington; in A. Benjamin, *Judging Lyotard*, Routledge, 1992, pp.8-9.)

<sup>114)</sup> 그 점에서 칸트에게서의 현시는 실상 『쟁론』의 현행적 현시와는 다르다. 리오타르는 칸트에게서는 현시가 상황화로 이해된다는 진술로 자신과 칸트에게서 현시 개념이 다르게 쓰임을 표시한다. (D 101 / 진태원 126)

<sup>115) &</sup>quot;현상들의 직관이 그것들이 무한하다는 이념을 수반하는 그러한 자연의 현상들에서의 자연은 숭고하다. 그런데 그 현상들의 직관이 무한성 이념을 수반하는 일은 다름 아니라 대상의 크기 평가에서 우리의 상상력의 최대한의 노력도 그에 맞지 알맞지 않기 때문에 일어날 수 있는 것이다. 그러나 무릇 수학적인 크기 평가에서는 지성의 수 개념들이 전진을 통해 주어진 어떠한 크기의 척도라도 알맞게 만들 수 있기 때문에, 상상력은 모든 대상들에 충분한 척도를 줄 수 있을 만큼 자라 있다. 그러므로 상상력의 능력을 넘어서는 총괄에 대한 노력이 전진적인 포착을 하나의 직관의 전체로 포괄하려 함이 느껴지고, 또 그와 동시에 지성을 최소한으로 써도 크기의 평가에 쓰일 수 있는 기본척도를 파악하여 크기의 평가에 사용하는 데에 끝없이 전진하는 이 능력이 부적합함이 지각되는 것은, 미감적인 크기평가일 수밖에 없다. 그런데 자연의 본래적인 불변의 기본척

그 전체가 총괄될 수 없는 대상은 현시가 불가능하며 따라서 지성에 의해 규정될 수 없다. 이는 현시 능력의 무능력이 도리어 이념의 전체성을 신호한다는 역설로 이어지며, 리오타르는 정확히 여기에서부터 사건을 이해할 수단을 얻는다. 코엔-알리미는 칸트적 이념과 리오타르적 사건 사이의 관계를 다음과 같이 요약한다. "연쇄의 규칙을 결한 사건 문장은, 그완전한 비규정성으로 인해, 이성 개념과 비교될 수 있다."<sup>116)</sup>

침묵의 복합적 감정, 곧 가능했을 문장이 알려진 관용어 안에서 문장화되지 못했다는 슬픔과, 앞으로 발견될 수 있을 미지의 관용어를 기대하는 기쁨은 숭고의 감정의 이중적 성격을 예시한다. 칸트에게서도 숭고는 현시의 무능력에 대한 불쾌감이자, 그 현시 불가능한 것이 사고가능하다고 하는 쾌감의 복합체이기 때문이다.117)

『쟁론』에서 기호의 역할은 일단 무규정적인 것을 부정적으로 현시한다는 데에 있다. 그것이 무규정적인 것의 현시라 함은, 일어남이 연쇄 양식에 의해 완전히 메워지지 않기 때문이며, 따라서 일어남은, 그것이 현행적인 것으로 표시될 때에는, 마침표가 찍힌 평서문이 아니라 물음표가 찍힌의문문으로만 표시되기 때문이다. 118) 그것이 부정적인 현시라 함은, 그것

도는 현상으로서 자연에서 총괄된 무한성인 자연의 절대적 전체이다. 그러나 이 기본척도는 (끝없는 전진의 절대적 전체성이란 불가능하기 때문에) 자기 자신과 모순되는 개념이므로, 상상력이 자기의 전체 총괄 능력을 기울여도 성과가 없는 자연객관의 크기는 자연개념을 (자연과 동시에 우리의 사고하는 능력의 기초에 놓여 있는) 하나의 초감성적 기체로 이끌고 가지 않을 수 없는데, 이 기체는 감관의 모든 자 이상으로 큰 것으로, 그래서 대상보다도 오히려 대상을 평가하는 마음의 정조를 숭고한 것으로 판정하게한다." (임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 백종현 역, 아카넷, 2009, 263쪽.)

<sup>116)</sup> M. Cohen-Halimi, Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014, pp. 205.

<sup>117) &</sup>quot;그러므로 숭고한 것의 감정은 미감적인 크기 평가에서 상상력이 이성에 의한 평가에 부적합함에서 오는 불쾌의 감정이며, 또한 그 때 동시에 이성이념들을 향한 노력이 우리에 대해서 법칙인 한에서, 최대의 감성적 능력이 부적합하다는 바로 이 판단이 이성이념들과 합치하는 데서 일깨워지는 쾌감이다." (같은 책, 266쪽.)

<sup>118)</sup> 이는 「숭고와 아방가르드」에서 분명하게 서술된다. "그래서 여기서 문제가 되는 것은 일어나고 있는 것이 무엇인가 혹은 그것의 의미는 무엇인가라는, 실재나 의미에 관한 질문이 아니다. 그것은 무엇인가, 그것의 의미는 무엇인가에 관한 질문 전에, 즉 무엇에 대해 묻기 전에, "일어난다"는 사태에 대해 "우선" 먼저 물어야 한다. [……] 왜냐하면 "일어난다", 그것은 사건으로서의 질문이고, […] 사건은 질문으로서 일어나기 "이전에" 질문부호로서 일어난다. 일어난다는, 무엇보다도 "우선" 일어나는가? 그것인가? 그것은 가능한가?이다." (I 102 / 이현복 157) 한 편 『쟁론』의 「칸트 주석 4」의 5절에서 리오타르는 『판단력 비판』 24절을 인용하며 숭고의 무형식성을 그것의 비규정성으로 이해

이 표시하는 것이란 일어나는 문장이 알려진 관용어 안에서 문장화되지 못했다는 부정적 사태이기 때문이다.

리오타르에게서, 숭고는 사건에 대한 감정인 한에서만 이념에 대한 감정 일 수 있다. 왜냐하면 『쟁론』에서 이념의 기능은 아직 알려지지 않은 문장 들과 예단할 수 없는 문장들이 있다는 것을 지시하는 데에 있기 때문이다. 따라서 숭고의 감정에서 침묵당했다는 비통함이 미지의 관용어에 대한 기 쁨을 압도하게 되는 일은 없어야 한다. 또는, 더 정확히 쓰자면, 기쁨을 신호하는 일 없이 비통함만을 신호하는 감정은 숭고가 아니다. (D n°256, n°258). 리오타르는 절망이 희망을 가리게 되기를 원치 않는다. 버크가 숭 고의 감정을 고통과 공포에서부터 산출된 안도감으로 정식화한다는 점에 기대어119), 리오타르는 쟁론에 대한 판단이 그것의 문장화 가능성에 대한 안도감을 반드시 표시해야 할 것이라고 쓴다. "양방 사이의 쟁론을 분석하 면서 그것들 사이의 심연을 파내는 판단은, 버크가 "안도감"이라고 부른 그 복잡한 감정의 희미한 빛에 대해 표시된다." (FJ 197)<sup>120)</sup> 어떤 문장이 분절되지 않았다는 사실에 대한 감정은, 알려진 관용어들 중 어느 것도 문 장들 전체를 총괄하는 보편 관용어로서 승인받을 수 없고, 도리어 관용어 들이 주장할 수 있는 보편성이란 항상 심의 중인(en instance) 보편성 내 지는 미결 처리된 보편성일 뿐이어서(D 241 / 진태원 292)121), 미지의 관

한다. (D 240 / 진태원 291, 그리고 임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 백종현 역, 아카넷, 2009. 252쪽.)

<sup>119) &</sup>quot;고통이나 두려움이 실제로 해를 끼치지 않을 정도로 완화된다면, 즉 고통이 격심하지 않고 두려움이 당장 인격을 파괴하지만 않는다면 […] 위험하고 골치 아픈 장애물로부터 벗어나기 때문에 안도감이 생겨날 수 있다. 이 때 생겨나는 것은 즐거움이 아니라안도감이 수반된 공포이며 두려움이 가미된 일종의 평온함이다. [……] 이 감정의 대상이 숭고한 것이다. 그 최고의 단계를 나는 경악이라 부른다." (에드먼드 버크, 『숭고와아름다움의 이념의 기원에 대한 철학적 탐구』, 김동훈 역, 마티, 2006, 195-6쪽.)

<sup>120)</sup> 이 안도감을, 리오타르는 다음과 같이 구체적으로 묘사한다. "쟁론 속에서, 무언가가 이름에 관해 부르짖으며, 문장으로 쓰이기를 요구하고, 문장으로 쓰이지 못한다는 데에서 잘못을 겪는다. 그 정서는 침묵을, 하나의 감탄문인 감정을 포함하지만, 또한 마찬가지로, 생략부호들을 통해서, 가능한 문장들에 호소한다. 왜냐하면 그래야만 하기 때문이다. 소통하고 결정을 내리기 위한 하나의 도구로서 언어를 사용한다고 믿는 인간들은, 금지의 침묵에 결부된 그 고통의 감정을 통하여, 언어에 의해 요청된다는 것. 그리고 그들은, 그 요청이란 그렇듯 그들의 힘을 증대시키는 커녕 도리어 오직 다른 문장들을 허용할 뿐이라는 사실에 대해, 아마도 이질적일 문장들을 허용할 뿐이라는 사실에 대해 고청된다는 것." (FJ 235-6)

<sup>121)</sup> 윌리엄스는 리오타르가 보편과 숭고를 함께 논급할 때 항상 보편의 효력에 제한을 가

용어들과 미지의 문장들의 가능성이 언제나 남겨져 있으리라는 기쁨을 보존하는 한에서만, 기호일 수 있다.

### 5.4.2. 이념으로서의 산문과 인민

리오타르는 칸트에게서 이념이라는 단어를 가져왔으며, 칸트의 이념은 어찌되었건 무조건적 전체를 가리킨다. 리오타르 또한 이념을 생각할 때 주어질 수 없는 문장들의 전체를 생각하고 있다.

그는 그 이념을 "'하나의' 언어" 내지는 "정관사 언어"로 표현하기를 꺼린다. "언어는 유일한 목적성을 갖고 있지 않으며, 또는 만약 그것이 목적성을 갖고 있다면, 그것은 알려지지 않는다. 모든 것은 마치 "정관사 언어"란 존재하지 않는다는 양 나타난다." (D n°231) 리오타르는 단일성을 표시하지 않거나, 아니면 단일성에 대한 표시가 가장 희미하게만 감지되는 용어로 그 이념을 나타내고자 한다. 리오타르가 선택하는 용어는 "산문(la prose)"이다. 그리고 산문과 함께, 리오타르는 문장의 우주 속 발신자와수신자, 지시체 심급의 비선별적 전체를 가리키는 용어로서 "인민(le peuple)"을 제시한다. 앞서 한차례 인용했던 229절에서, 리오타르는 산문을 정치의 전쟁터로 서술한다.

"인민"이 산문(여기서 산문이란 모든 체제의 문장들 및 모든 장르(시를 포함한)의 연쇄들을 망라한 것 일체입니다)의 발신자 및 수신자,지시체 전체라는 것이 사실이라면, "인민"이 문장들을 통치하는 것이 분명 정당할 것입니다. — 그렇지만, 사람들은 이런 종류의 통치를 중우정치라고 부르며, 인민은 서로 모순되고 분열되고 서로를 해치고 경박하며 여론에 좌우된다고 여깁니다. — 변덕스러운 것은 인민이 아니라 "정관사 언어"입니다. 각각의 일어남마다, 일어나는 문장과 앞선 문장들 사이의 연속성이 위협받으며, 연속을 보증하기 위

하고 있음을 강조한다. "보편적인 것은 이념에 제한을 가하기 위하여 [보편적인 것]과 숭고의 감정을 묶어놓고자 하는 관점에 의해 취해진다." (J. Williams, *Lyotard and the political*, Routledge, 2000, pp. 119.)

한 장르들 사이의 전쟁이 개시되어 있습니다. 산문은 아마도 불가능할 것입니다. 산문은 한편으로는 전제정치에, 다른 한편으로는 무정부상태에 이끌리곤 합니다. 산문은 자신을 모든 장르의 장르(인민적제국의 산문)로 만듦으로써 전자의 유혹에 사로잡히게 되며, 그저 아무 규칙 없는 모든 문장의 모듬(유랑자의 산문[…])이 되고자 함으로써 후자의 유혹에 사로잡히게 됩니다. 하지만 장르들의 통일이나 영도(zéro)란 불가능합니다. 산문은 장르들의 다중(multitude), 장르들사이의 쟁론의 다중일 수 있을 뿐입니다. (D n°229)

산문은 모든 장르들과 문장들 전체를 지시하는 용어로서 제안된다. 리오타르는 그 용어를 제안하는 동시에 그것이 현실적으로 불가능하다는 점을 재빠르게 덧붙인다. 계열 안에서 이념은 미결 상태에 처해 있는 것으로 남을 것이다. 따라서 그것이 과연 장르들 전체를 실제적으로 지휘할 수 있을 것인가, 아니면 그저 장르들 일반의 무구별적 모음으로서 아무 효력도 발휘할 수 없을 것인가 하는 사안은 결정될 수 없다. 문장들 전체의 이념은, 단지 산문이라는 용어를 통해 사고되기만 할 뿐 어떤 장르 안에서도 실현되지는 못할 것이다. 그러므로 어떤 장르의 헤게모니도 전체적일 수 없으며, 항구적으로 행사될 수 없다. 이것이 칸트적인 통일의 이념을 취하면서도 일어남의 무규정성을 보호하는 리오타르의 전략이다.

인민이라는 용어는 보다 구체적인 전략을 제시한다. 인민이 산문의 발신자, 수신자, 지시체 심급의 전체를 가리킨다고 하는 것은, 인민이 이념이라는 것이고, 따라서 어떤 개별적인 문장의 우주의 상황 속에서도 그것을 지목가능한 것으로서 식별할 수 없다는 것이다. 리오타르는 오직 이념적전체에 의한 문장의 통치만이 정당할 것이라고 이른다. 이는 사실상 그 통치의 정당성이 문장들의 계열 어디에서도 현실적일 수 없다는 것이다.

현실적으로 문장들에 대해 주장될 수 있는 모든 권위들, 곧 누가 말하고 들을 권위를 지니고 있으며 누가 듣고 읽을 권위를 지니고 있느냐 하는 질문에 대해 주어질 수 있는 답변들 중 어느 것도 산문의 이념성에 걸맞 은 것이 될 수 없다. 심급들은 연쇄의 결합값이었다. 분절의 규칙 내지는 장르의 기능은 각 문장의 심급들에 어떤 대상이 할당되어야 하는지를 결 정하는 데에, 곧 문장들의 우주를 특정한 방식으로 상황화하는 데에 있었다. 그러므로, 만약 인민만이 정당성을 주장할 수 있다면, 어떤 장르일지라도 심급들에 할당될 대상을 한정함에 있어서는 어느 정도건 부당할 수밖에 없다. 인민은 장르들의 헤게모니 전반의 부당성을 표시한다.

리오타르는 바로 이와 같은 부당성을 정치적 악으로 사고한다. "나는 악을 각각의 순간에 가능한 문장들에 대한 금지로, 일어남에 맞서는 반항으로 […] 이해한다." (D n°197) 모든 장르는 얼마간이 되었든 반드시 정치적 악을 지닌다. 정치적 악은 작아질 수는 있을지언정 사라질 수는 없다. 그렇기에 리오타르는 더 작은 정치적 악이 정치적 선으로 간주되어야 한다고 주장한다. 연쇄는, 가능한 문장들을 더 많이 금지할수록 정치적으로 악하며, 가능한 문장들을 덜 금지할수록 정치적으로 선하다. 229절을 경유하여 읽는다면, 이는 연쇄가 인민의 이념을 만족할 수는 없더라도 그 이념에 가능한 한 다가갈수록, 곧 발신자와 수신자가 될 권위가 가능한 많은 사람들과 대상들에게 동등하게 주어질수록, 그 연쇄가 정치적으로 더 선한것이 되리라는 주장이다. 그러므로 정치적 선은 정치에 대한 더 큰 개방성으로 생각될 수 있을 것이다.

리오타르는 발신자 내지는 수신자로서의 권위를 한정적으로 주장하는 이런저런 특수한 공동체들에 인민을 맞세우며, 산문 속에서 일어나는 전쟁 으로서의 정치를 인민의 기쁨으로 서술한다.

공약불가능한 문장들의 우주들 속에서 포착된 존재자들의 "인민"은 주권자가 아니며, 주권자에 맞선 쟁론의 옹호자다. 인민은 웃는 사람이다. 정치는 권위에는 비극이며 인민에게는 희극이다. (D n°208)

## 5.5. 보편사와 기호

산문과 인민은 어느 문장의 가족에도 소속될 수 없는 전체로서 제안됐다. 그러나 리오타르는 이념적인 수준에서는 인민에 의해 망라될 발신자와

수신자들 중 일부가 실제 계열 속에서는 개개의 특수한 공동체들로 생각될 수 있으며, 나아가 민족 또는 국민(nation)들을 이룰 수도 있다는 점을 부인하지 않는다. 역사 서술은 바로 그런 공동체의 구성을 규제할 수 있다. 문장들의 연쇄가 역사를 이룬다고 간주될 때, 여러 민족들의 전통은산문이 망라하는 문장들 중 특수한 가족들로 찢어진다. (D n°235)

리오타르는 역사를 연쇄시키는 장르 내부의 평화가 특수한 발신자와 수신자들의 공동체를 믿게 만든다고 쓴다. 정치를 장르들의 국제전에 유비하는 218절에서, 리오타르는 그 공동체를 폴크(Volk, 민족 또는 국민)라고불렀다. 폴크는 역사 안에서 폐쇄적으로 자신들을 재확인할 수 있고, 그렇게 공고해진 심급들의 공동체와 장르들은 일어남과 쟁론들을 가능한 한도내에서 저지할 수도 있을 것이다. (D n°218)122) 그리고 이는 불가피한 일이다.

개개의 공동체들과 그 공동체들의 역사들이 쟁론을 저지한다는 것은 크 건 작건 정치적 악일 것이다. 그러나 더 어려운 문제는, 때때로 특수한 이 름의 지시체로서의 공동체가 이념으로서의 인민을 참칭하고는 한다는 것, 그리고 이념으로서의 인민이 특수한 공동체들을 집어삼켜버릴 수도 있다

<sup>122)</sup> 정확히 쓰자면, 이것은 이야기 내지는 서사적 장르의 기능이다. 그러나 리오타르는 이야기(récit)와 역사(histoire)를 엄정하게 구분하지는 않으며, 때때로 교환가능한 용어들 쓰기도 한다. 이야기와 역사는 모두 서사적(narratif) 장르 속의 연쇄로 생각될 수있다. 218절에서 리오타르는 폴크가 이름들에 결부된 이야기 속에서 자기 동일성을 확인한다고 쓰는데, 이는 각 민족들이 그들의 이름에 관련된 민족적 역사를 통해 자신들의 정체성을 확인한다는 진술로 읽어야 합당하다. 여기에서 이야기가 쟁론을 저지할 수있으리라는 것은, 민족 정체성과 관련된 갈등들을 민족적 역사가 억누를 수 있으리라는 진술로 읽힌다.

한편 이야기에 대한 리오타르의 분석은 『포스트모던적 조건』과 『아이들에게 설명된 포스트모던한 것』 등 여러 저작을 걸쳐 진행되며、『쟁론』에서도 상당한 중요성을 부여 받고 있다. 그러나 이 논문에서 나는 서사적 장르의 분석에 대해서는 가능한 한 지면을 아꼈다. 서사적 장르에 대한 서술들은 보편사의 지시체인 세계시민과 더 작은 이야기들의 지시체인 민족 사이의 차이 내지는 세계시민주의/국제주의와 민족주의 사이의 쟁론에 대한 논변들을 포함하는데, 이와 같은 사안은 이 연구의 범위와 방법을 초과하는 조사 작업을 요구할 것이기 때문이다. 여러 국가들의 독립 주권이 심각하게 위협받고 있으며 그러한 위협이 군사적 공세로 표현되고 있는 오늘날, 그와 같은 조사 작업은 더욱신중하고 세밀하게 이루어져야 할 것이고, 그렇기에 그저 『쟁론』만을 검토하면서 저 사안에 접근한다면 그것은 불성실할뿐더러 무책임한 일이기까지 할 것이다. 더욱이, 리오타르가 정치를 서술하기 위해 "전쟁"이라는 어휘를 유비적으로 활용한다는 점은, 이 사안의 심각성과 긴급성에 대해 독자들을 둔감하게 만들 위험을 지니고 있으리라 생각된다.

는 것이다. 이 둘은 문장들의 연쇄가 보편사(普遍史)를 이룰 때 일어나는 일이다.

이 논문 3장 3절에서 우리는 리오타르가 고유명사들의 관계망을 역사의 세계로 이해함을 확인했다. 여기에서 세계란 "명명문들의 상당히 안정적인 복합체"를 가리키며(D n°81), 그것의 안정성은 이름이 여러 문장들의 우주들을 관통하여 매번 다른 심급들을 표시하더라도 항상 고정적으로 하나의 (또는 한 종류의) 실재만을 가리킨다는 점에서 기인한다. 한 민족 또는 한국민은 그에 상응하는 이름을 가짐으로써 역사의 세계에 속하게 된다.

리오타르는 이름의 기능을 고유명사에 대한 분석에서부터 가져왔지만, 『쟁론』에서 이름의 기능은 흔히 보통명사로 생각되는 것에까지 배분된다. 그러나 리오타르는 이를테면 인류나 초국적인 국제주의적 노동자들이 고유한 의미에서 이름에 의해 지칭되지는 않는다고 본다. 인류는 다른 것과 구별되어 지칭될 수 있는 실재가 아니라는 것이다. 우리는 프랑스인을 다른 민족들 또는 국민들과 구분하여 지칭할 수 있지만, 인류는 그렇게 할수 없다. 리오타르는 "인류" 또한 이념으로 취급한다.

인류는 이념인 한에서 명명문들의 가족 내지는 역사 서술의 장르에서 다루어질 수 없다. 그러나 종종 인류의 이념적 지위에 대한 혼동이 일어나 고는 하는데, 그 혼동의 사례는 1789년 프랑스 인권선언문에서도 발견된 다.

1789년 인권선언의 전문(前文)은 다음과 같다.

국민의회를 구성하고 있는 프랑스 인민의 대표들은 인간의 여러 권리들에 대한 무지, 망각, 또는 멸시가 공공의 불행과 정부의 부패에 대한 유일한 원리들이라고 간주하여 엄숙한 선언을 통해 자연적이고 양도할 수 없으며 신성한 인간의 권리들을 제시하기로 결의하였다. [……] 따라서 국민의회는 최고존재의 앞에서 그리고 그 비호 아래 다음과 같은 인간과 시민의 권리들을 승인하고 선포한다. [123)

<sup>123) 「</sup>인간과 시민의 권리들에 대한 선언(1789년 8월 26일)」; 최강섭, 「1789년의「인권선 언」과 혁명기의 담론」, 프랑스사연구 제 4호, 2005, 부록 2, 32-3쪽.

인권선언문은 인간의 권리들을 제시한다. 따라서 저 전문의 발신자는 이념으로서의 인간 또는 인류여야 했다. 그러나 이는 불가능하다. 이념은 한문장의 우주의 상황 속에서 지칭가능한 실재가 아니고, 따라서 현실적인문장의 발신자 심급에 할당될 수 없다. 저 전문에 서명된 이름은 하나의고유명사, 곧 프랑스 국민제헌의회(Assemblée nationale constituante)다. 그리고 그들은 지칭가능한 실재인 프랑스 국민을 대표한다. 그러면서도 그들은 인간 전체의 권리에 대한 선언의 서명자를 참칭한다. "인권선언의 발신자는 정치사에서 고유명을 지니고 있지 않지만, 프랑스 인민은 하나의 고유명을 지니고 있다." (D 210 / 진태원 256)

이 선언문의 제 6조에서도 드러나는 차이다. 6조는 보호나 처벌의 경우에서 법이 만인에게 동일하게 적용되어야 한다고 선언한다. 그러나 같은 조항의 바로 다음 문장에서, 법 앞에서 평등한 이들은 다시 시민들로 국한된다. 시민은 한 국가 안에서 그 소속과 권리가 구체적으로 식별될 수 있는 이들이다. 프랑스 시민은 이념일 수 없다. 인권선언문은 항상 전체로서의 인간과 특수한 단위로서의 프랑스 국민 사이에서, 인간 권리 전체에 대한 국제적인 연쇄와 프랑스 시민권에 대한 민족적•국민적 연쇄 사이에서 방황한다.

리오타르는 같은 사태를 사회주의 인터내셔널에서도 발견한다. 만약『헤겔 법철학 비판』이 진단하듯 노동자가 겪는 잘못이 잘못의 전형이며 그런이유로 노동자가 보편 계급이라는 것이 참이라고 한다면, 초국적 노동자집단은 이념이다. 그러나 그 이념적 보편성은 현실적으로는 실현되지 못했다. 리오타르는 1차 대전 시기 독일 사민당이 전쟁 채권 발행에 찬성하며제 2 인터내셔널이 붕괴되었던 일(D 211-2 / 진태원 257)과 더불어, 2차대전 종전 후 헝가리 혁명과 같이 동구권 노동자들이 인터내셔널에 맞서봉기했던 일(D n°257, FJ 235-6)에서 이념으로서의 노동자와 특수한 노동자 동맹 사이의 차이를 확인한다.

이처럼 이름들이 이념의 자리를 차지하는 것은 칸트적인 의미에서 월권 이며, 가상이다. "제헌의원들은 "초월적 가상" 및 심지어 착란의 희생자였 을 것이다. 제헌의원들은 국민 속의 인류라는 환각 속에 사로잡혀 있었 다." (D 212 / 진태원 258) 그러나 리오타르는 반대 방향의 월권, 곧 이념이 특수한 이름들을 대신하여 마치 실제적인 것인 양 그 현실성을 참칭하게 되는 월권 또한 경계하고 있다.

「장르, 규범」장과「역사의 기호」장에 걸쳐, 리오타르는 그가 대문자 역사라고 부르는 것에 대한 긴 비판적 검토에 착수한다. 대문자 역사란, 연쇄 끝에 특수한 공동체들로부터 그것들을 통일하는 보편적 공동체가 산출되게 될 구원의 미래를 중심으로 형성된 역사철학이다. (D n°221, n°223, n°226)

대문자 역사가 목적하는 이념적 공동체는 기독교적일 수도 있으며, 공산주의적일 수도 있다. 그러나 리오타르가 가장 많이 참조하고 있는 보편사의 판본은 칸트의 세계시민주의적·공화주의적 보편사다. 리오타르는 칸트의 역사철학적 저술들을 두루 참고하고 있지만, 그 중에서도 가장 중요한역할을 떠안은 것은 『학부들의 다툼』이다. 그것은 "기호"라는 용어가 바로저 책에서부터 연원했다는 점에서도 분명하다.

『학부들의 다툼』에서 칸트는 역사의 목적론적 진보를 정당하게 기대하게 해줄 수단으로서 기호를 취한다. 단지 인지적 영역 속에서만 역사를 고찰한다면, 자연 안의 기계적 인과가 아닌 목적 인과성은 확정적으로 주장될 수 없을 것이다. 그러나 다른 한 편으로, 그것을 이념적인 관점에서만 바라본다면, 목적 인과성은 현실적으로는 무의미한 개념이 될 것이다. 칸트는 현상들의 계열을 반성함으로써 얻어지되 계열 너머의 이념을 (과학적으로 예정할 수는 없더라도) 사고하게 만드는 기호에 의지해 그 곤경을 탈출한다.

리오타르에게서도, 기호의 기능은 현실적인 계열 가운데에서 불가능한 이념을 사고하게 하는 것이다. 다만 리오타르는 칸트와는 달리 이념과 관련해서 불확정성과 미규정성을 강조하는 데에 관심을 두고 있다. 그리고 그는 칸트의 목적론적인 의도를 얼마간 차단하면서 그의 역사철학으로부터 기호의 개념을 도려내 오고자 한다. 칸트에게서 역사의 진보가 공화국들 간의 평화를 가리킨다고 한다면, 리오타르는 평화로운 연쇄라는 목적에 맞서 그 평화를 영구히 지연시키기 위해 기호의 개념을 전유하고 있다고

할 수 있을 것이다.

『학부들의 다툼』은 역사철학에 대한 칸트의 입장 중 거의 마지막 입장을 담고 있다고 할 만하지만, 그 저술이 보편사에 대한 칸트의 목적론을 빠짐없이 드러내 보인다고는 할 수 없다. 보편사에 대한 칸트의 입장은 여러 차례 조금씩 변화해왔기 때문이다. 그러므로 『쟁론』에서 기호의 개념이 사용되는 방식과, 그 개념에 얽힌 문제들을 더 구체적으로 살펴보기 위해서라도, 칸트의 역사철학을 포괄적으로 검토해볼 필요가 있다. 여기에서나는 「세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념」(1784), 『영원한 평화』 (1795)의 「제 1 추가조항」, 『다툼』(1798) 제 2부와 『실용적 관점에서의인간학』(1798) 성격론의「인류의 성격」등에서 확인되는 역사와 진보에대한 칸트의 주장들을 검토할 것이다. 이 텍스트들에서 확인되는 주장들은다음과 같다. 첫째, 역사는 인간 유(Gettung) 전체의 역사이다. 둘째, 인류의 역사가 개선을 향해 진보해갈 것이라고 기대하는 것은 가능하다. 셋째,역사의 진보 끝에 이룩될 진보란 국제법을 통해 공화국들 간의 영구적인평화 상태가 보장되는 세계시민사회이다.

「세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념」의 제 2 명제는 다음과 같다: "이성 사용을 지향하는 [인간의] 자연소질은 개인이 아니라 [인간] 종 안에서만 완전히 전개될 것이다."124) 이와 동일한 혹은 유사한 주장들은 다른텍스트들에서도 등장한다. 가령 『인간학』에는 "[인간 이외의] 동물들에서는 각각의 개체가 그들 전체의 규정(사명)을 달성하지만, 인간에서는 어떤경우라도 유만이 그렇다"125) 고 쓰여 있다. 『논쟁』의 첫 번째 테제 또한이 주장을 반복한다. "여기서 문제인 것은 [……] 인간들의 전체(universorum)에 의한 윤리역사이다."126) 칸트가 논구하는 역사는 전적으로 인간 유 전체의 역사이다. 그에 따르면, 적어도 역사의 관점에서는 개별 인간들 각각의 특성들이 유의미하게 고려될 수 없다. 칸트에게는 오로지 전체 인류가 가지는 특성들만이 중요하다. 만약 역사가 무엇인가의 달성을 향해가는 과정이라면, 그 무엇인가는 한 명의 인간이 아니라 하나

<sup>124)</sup> 임마누엘 칸트, 『비판기 저작 I』, 김미현·홍우람 외 역, 한길사, 2019, 21쪽.

<sup>125)</sup> 임마누엘 칸트, 『실용적 관점에서의 인간학』, 백종현 역, 아카넷, 2014, 417쪽.

<sup>126)</sup> 임마누엘 칸트, 『학부들의 다툼』, 백종현 역, 아카넷, 2021, 194쪽.

의 인류 전체에 의해 달성될 것이다.

역사의 전개 끝에 달성되어야 목적은 분명하다. 공화국들 사이의 국제법에 의해 다스려지는 세계시민사회가 역사의 목적이다. 「이념」의 다섯 번째명제부터 여섯 번째 명제는 세계시민사회의 건설이 역사 진보의 피할 수없는 마지막 과제임을 진술한다. 일곱 번째 명제는 이 세계시민사회의 확립에는 국제 관계의 문제가 선결되어야 함을 진술하는데, 여기에서 거론되는 것이 "거대한 국제연맹 […] 하나의 통일된 힘과 그 통일된 의지의 법칙"127)이다. 국제 연맹과 그것의 법칙인 국제법은 모든 공화국들의 안전과권리를 보장함으로써, 개개의 공화국들의 헌정 질서를 유지시켜야 한다.즉, 전쟁이 일어날 수 있는 가능성 일체를 종식시키고 영원한 평화를 보장해야 한다. 이것이 역사 진보의 목적이다. 역사의 진보는 『다툼』 2부의 제목에 기입된 "개선", 즉 영원한 평화의 상태에서 완결될 것이다.

『인간학』의 마지막 문장은 여기까지의 논의를 탁월하게 요약한다.

인류의 의욕은 일반적으로 선하되, 그 실현이 어려운 것은, 목적의 달성이 개인들의 자유로운 합치에 의해서가 아니라, 하나의 체계로 서의 유 안에서 그리고 유를 위해서, 다시 말해 세계동포적으로 결합된, 지상시민들의 진보하는 조직을 통해서만 기대될 수 있는 것이기 때문이다. 128)

그런데 역사가 진보할 것이라는 기대는 어떻게 가능한가? 이 문제와 관련해 칸트의 역사철학은 저작들마다 차이를 보인다. 세 가지로 분류하는 것이 가능하다.

1) 「이념」에서: 「이념」은 생명체의 모든 자연적 소질이 언젠가는 목적에 맞게 완성되도록 결정되어 있다는 단정적인 명제로 시작한다. 바로 뒤에서 칸트는 이 명제가 속하는 이론으로 "목적론적 자연학"을 지목한다. 129) 자연적 소질과 그것의 목적은 법칙적인 자연이 각 생명체에게 부여한 것으

<sup>127)</sup> 임마누엘 칸트, 『비판기 저작 I』, 김미현·홍우람 외 역, 한길사, 2019, 28쪽.

<sup>128)</sup> 임마누엘 칸트, 『실용적 관점에서의 인간학』, 백종현 역, 아카넷, 430쪽.

<sup>129)</sup> 임마누엘 칸트, 『비판기 저작 I』, 김미현·홍우람 외 역, 한길사, 2019, 21쪽.

로 간주되는데, 인간의 경우 이 소질은 이성이고 그것의 목적은 이성의 산 출물이다. 자연은 목적을 결정할 뿐만 아니라 이 목적을 이루기 위한 수단 또한 갖추고 있다. 인간의 목적의 경우 자연이 가진 수단은 인간들의 비사 교적인 사교성(ungesellige Geselligkeit)과 그로 인한 항쟁이다. 비사교적 인 사교성이란 "사회를 지속적으로 분할하려고 끝없이 위협하는 일반적 저항과 결합되어 있으면서도 사회에 들어가려는 인간의 성향"이다.130) 인 간은 오로지 사회 안에 있을 때만 이성적 소질을 전개시킬 수 있기에 사 회화되려는 경향을 가진다. 그러나 동시에 인간은 스스로를 고립시킨 채 자신의 뜻에 따라서만 행동하려는 경향 또한 가진다. 그래서 인간들은 계 속해서 서로 부딪힐 수밖에 없다. 한 인간은 늘 다른 인간들의 저항에 부 딪히게 될 것이다. 이 저항이 그 인간의 능력(이성)을 전개한다. 그이는 저 항들을 극복하기 위해 나태해질 수 없으며, 경쟁심과 지배욕을 가지고 다 른 이들보다 더 탁월해지려 노력한다. 이렇게 인간들이 서로 부딪히며 능 력을 계발해갈 때 사회는 야만을 벗어나 문화에로 진입한다. 이것이 "자 연의 숨겨진 계획을 실현하는 과정"131)이다. 칸트는 자연이 설정한 역사 진보 계획을 "현명한 창조자의 질서"132)라고 쓴다. 「이념」에서의 칸트가 역사의 진보를 기대할 수 있다면, 그 까닭은 그가 자연의 법칙이 필연적이 며 이에 따라 이성이 인간들을 실질적으로 지도할 것임을 이론적으로 신 뢰하기 때문이다. 자연은 인간들의 불화를 원한다. 자연은 인간이 저항 없 는 상태에 안주하여 이성의 전개에 머뭇거리게 되는 것을 원하지 않는다. 그러한 자연의 의도 덕택에 인간은 온갖 저항에 부딪히면서도 부지런히 이성을 전개시켜 도덕적 문화를 완성해갈 것이다.

2) 『영원한 평화』에서: 이 텍스트에서도 칸트는 인간들 상호간의 항쟁을 중요한 계기로 다룬다. 영구적인 평화 상태는 이룩될 것이다. 왜냐하면 인 류가 전쟁을 무서워하게 될 것이기 때문이다. 아직 국가들은 서로 간의 위 협에 노출되어 있다. 전쟁은 되풀이될 것이고, 점차 사람들은 전쟁을 두려 워하게 될 것이다. 그래서 그들은 전쟁하지 않겠노라 약속하게 될 테고,

<sup>130)</sup> 같은 책, 24쪽.

<sup>131)</sup> 같은 책, 31쪽.

<sup>132)</sup> 같은 책, 35쪽.

국제법의 조항들로 그 약속을 제도화할 것이다.

그런데 『영원한 평화』의 칸트는 「이념」에서보다 훨씬 조심스러운 (또는 훨씬 겸허한) 태도를 취한다. 『영원한 평화』에서도 역사를 설계하는 이른 바 "기예가인 자연"<sup>133)</sup>이 거론되기는 한다. 그러나 칸트는 여기에서 자연 의 목적이 이론 인식의 대상일 수는 없음을 분명히 한다. 칸트는 제 1 추 가조항의 첫 문단에서 다음과 같이 쓴다.

자연의 기계적 운행에는 인간의 의지에 반하고라도 인간의 불화를 통해서 일치를 생장시켜내려는 합목적성이 명백히 나타나 있다. [… …] 우리는 물론 원래 이것을 자연의 이러한 기예적 설비에서 인식하거나, 단지 그로부터 추론해낼 수도 없고, (사물들의 형식의 목적들 일반과의 모든 관계에서처럼), 인간의 기예행위들을 유추해서 그가능성을 이해하기 위해 단지 추정할 수 있을 뿐이고, 또 그렇게 할수밖에 없다. 그러나 이성이 우리에게 직접적으로 지시규정하는 목적(즉 도덕적 목적)에 대한 그것의 관계와 합치를 생각하는 것은 하나의 이념으로서, 물론 이론적 관점에서는 초월적인(과도한) 것이지만, 그러나 실천적인 관점에서는 (예컨대 영원한 평화라는 의무 개념과 관련하여 이를 위해 자연의 저 기제를 이용하기 위해서는) 교조적(신념적)이며 그 실재성의 면에서 충분한 근거가 있는 것이다.134)

주목해야 할 것은 여기에서 자연의 목적으로서의 영원한 평화가 단지 이념으로서만 이해되고 있다는 것이다. 즉, 그것은 대상에 대한 인식에 관여하는 개념이 아니다. 오히려 그것은 인식되지 않는다. 인식 가능한 개념은 경험 중에서 감각할 수 있는 대상을 요구하지만, 이념에 대해서는 경험중에서 감각 가능한 대상이 찾아질 수 없기 때문이다. 이 텍스트에서는, 설령 칸트가 자연의 계획에 관해 쓰더라도, 그 계획은 추정적으로만 확인된 것일 따름이다. 그것은 인식의 대상으로서가 아니라 실천적 의무로서만고지된다. 인간이 자연에서 보는 것은 그것의 목적이라기보다는, 인간 이

<sup>133)</sup> 임마누엘 칸트, 『영원한 평화』, 백종현 역, 아카넷, 2013, 139쪽.

<sup>134)</sup> 같은 책, 139-142쪽. 볼드체는 나의 강조.

성의 목적과의 관계 또는 그 목적과의 합치, 즉 합목적성이다. 자연은 마치 영구 평화라는 실천적 의무에 부합하는 듯이 여겨질 수 있다. 그러나 자연이 그 자체의 목적을 향해 나아가기를 의욕하여 그 목적을 위한 법칙을 스스로 설립한다는 인식을 획득할 수 있는 것은 아니며, 이성의 목적에 그것이 부합하는 듯이 반성될 수 있다고 여겨질 수 있을 뿐이다. 자연에 실재하는 목적의 개념에 따라 자연이 규정되고 있는 것이 아니다. 칸트는 단지 자연이 이성의 목적에 부합한다고 추정될 수 있다는 점에서, 영구 평화의 의무가 실천적 관점에서 근거를 가지며 바랄만 한 것이라고 쓰고 있다. 그러므로 반사교성은 인간의 자연 소질로 규정된 것이기보다, 자연에 대한 반성에 의해 해석되어 덧붙여진 것일 뿐이다. 135) 역사에 대한 자연의 "보장"은 단지 자연의 합목적성을 표현하는 수사(修辭)일 뿐이다. 역사의계획은 이성의 의무에 따라 인간이 산출한 것이다. 칸트는 『인간학』에서도이를 분명히 한다.

인류는 그 자신이 자기 행운의 창조자여야 하고 창조자일 수 있다. 다만 인류가 그렇게 될 것이라는 사실이 선험적으로, 우리에게 알려져 있는 인류의 자연 소질에서 추론되지는 않고, 오히려 [……] 도덕적 모범을 가지고서 이 목표에 (각자가 가능한 한에서) 접근하는 것을 촉진하는 데 필요한 만큼의 근거 있는 기대를 가지고서 추론될 따름이다. 136)

『영원한 평화』와『인간학』의 목적론은「이념」의 입장을 조금 벗어나 있다.「이념」은 자연의 목적이 인식 대상으로서 실재하며, 세계(이 경우에는역사)가 실제로 자연의 목적에 의해 규정되어 있다고 주장한다. 그러나 전

<sup>135)</sup> 반성판단에 의해 구해진 자연의 합목적성에 대해 칸트는 다음과 같이 쓴다. "우리는 자연에서의 목적들을 의도적인 목적들로 본래적으로 관찰하는 것이 아니라, 단지 자연의 산물들에 관해 반성하면서 이 개념을 판단력의 실마리로 덧붙여 사고하는 것이므로, 그 목적들은 객관에 의해 우리에게 주어지는 것이 아니니 말이다."(임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 백종현 역, 아카넷, 2009, 462쪽.) 한 편 김종국은 "판단력 비판에서 정당화된 자연은 '자유의 관점에서 해석된 자연'"이라고 주장한다. (김종국, 「이성에 의한, 자연을 통한 평화 : 칸트의 평화개념」, 철학, 63, 2000, 주 23.)

<sup>136)</sup> 임마누엘 칸트, 『실용적 관점에서의 인간학』, 백종현 역, 아카넷, 2014, 424쪽.

자의 두 텍스트는 이론적 관점에서 실재하는 것으로 이해되는 자연의 목적이 역사를 규정한다는 입장을 조심스럽게 거부한다. 단지 이성의 목적에 대한 자연의 합목적성이 추정되고 있을 뿐이다. 여기에서 목적론은 보다 온건하다. 그것은 이성의 목적에 맞게끔 역사가 진보할 것임을 기대할 수 있다고만 주장한다.

3) 『다툼』에서: 『다툼』은 역사의 진보를 정당하게 기대할 근거로 역사의 기호를 취하다. 이제 칸트는 역사적 과정에 대한 경험을 토대로 간접적으 로 진보를 정당화하고자족한다. 137) 즉 인간이 역사의 진보과정에서 전개됨 도덕적 소질을 가지고 있음을 고지해줄 하나의 실제 사태를 찾아 그것으 로부터 진보를 기대하고자 한다. 이것이 칸트에게는 역사의 기호다. 칸트 는 당대에 가장 큰 주목을 받은 사건이었던 프랑스 혁명을 염두에 두는 듯하지만, 혁명 그 자체가 기호인 것은 아니다. 기호는 오히려 혁명을 지 켜보는 관객들의 열광이다. 혁명에 직접 참여하지 않은 관객들이 그 혁명 에 동참하려 하고, 그 동참에의 욕구를 표현했다면, "이 공감은 인간종 안 에 있는 도덕적 소질 외에 다른 것을 그 원인으로 가질 수 없다."138) 기호 로서의 열광은 이념적인 것으로서의 도덕적인 것에 상관한다. 왜냐하면 그 욕구의 도덕적 원인은 첫째로는 한 나라의 국민이 자신들이 좋다고 여기 는 정치체제를 확립함에 있어 다른 나라의 방해를 받지 말아야 한다는 권 리에 대한 것이고, 둘째로는 그러한 정치체제가 도덕적으로 정당해야 한다 는 목적 혹은 의무에 대한 것이기 때문이다. [139] 리오타르가 기호의 개념과 숭고의 개념을 연결시킬 수 있었던 것 또한 이 열광의 감정 덕분이다. 칸 트는 제 3비판「미감적 반성적 판단들의 해설에 대한 일반적 주해」와 『다

<sup>137)</sup> 이충진은 『다툼』의 제 2부에서는 "「이념」과 『영원한 평화』를 지배했던 자연목적론이 …… 그 흔적조차 등장하지 않는다"(이충진, 「후기 칸트의 역사철학」, 철학사상, 51, 2014, 46쪽.)는 점에서 그 텍스트가 다른 두 텍스트들과 구별되며, 『다툼』에서 고찰되는 것은 "목적론 없는 역사 진보"라고 주장한다. 이충진의 논지는 다음의 두 가지 점에서 문제적으로 보인다. 첫째로, 자연목적론이 "인류의 역사를 자연의 역사로 제시하는 목적론적 시각"(같은 글, 32쪽.)이라면, 『영원한 평화』가 자연목적론의 지배 아래에 있다고 보는 것은 무리가 있다. 둘째로, 『다툼』이 자연목적론에서 벗어났다고 하더라도, 그것이 여전히 목적론적인 논변을 담고 있다고 생각된다.

<sup>138)</sup> 임마누엘 칸트, 『학부들의 다툼』, 백종현 역, 아카넷, 2021, 203쪽.

<sup>139)</sup> 그러므로 이 두 원인은 각각 전쟁의 방지와 공화국의 수립에 대한 것이다. (같은 책, 203쪽.)

툼』모두에서 이념이 격정을 수반할 때 그것이 열광이 된다고 쓴다.140) 리오타르는 두 텍스트에서의 열광을 하나로 섞어 숭고와 기호를 연결했다.

칸트는 그 기호를 통해 인류가 진보해갈 것임을 기대한다. 그는 이제 더이상 역사가 이 기호 이전으로 후퇴하는 일은 없을 것이라고 단언한다. 그까닭은, 인류가 그 역사의 기호를 잊는 것이 불가능하다는 것이다. [141] 역사의 기호를 목격한 인류는 그것을 잊을 수 없고, 그래서 퇴보할 수 없고, 진보에 따라 목적이 현실화될 것임을 확실하게 추리할 수밖에 없다. 즉, 기호로부터 진보의 이념을 해석해낼 수밖에 없다.

『다툼』의 논변을 정리하자면 이렇다. 인류는 잊을 수 없는 기호를 목격한다. 기호는 인류의 도덕적 소질과 그것으로 인한 진보의 기대를 열어젖힌다. 즉, 인류는 기호를 해석하여 진보를 확신한다. 인류는 기호를 기준으로 과거의 역사를 진보의 과정으로서 간주하며 동시에 미래의 역사가진보해 갈 것이라고 기대한다.

「이념」의 평화 상태가 사회적인 것의 분할과 그로 인한 항쟁을 항구적으로 불식시킨 상태라고 한다면, 이는 리오타르에게서는 정치 끝에 달성되는 무정치의 유비일 것이다. 더욱이 이는 국제연맹이라는 심급에 권위를 부여함으로써 문장들의 주권자일 수 없는 인민을 실질적인 주권자로 혼동하는 상태다. 곧 그것은 이념적이기에 불가능한 통치를 계열 속에서 실현하려는 희망이다.

<sup>140)</sup> 우선 『다툼』에서 칸트는 쓴다. "결정과 함께 좋음에 참여함, 즉 열광은, 비록 그것이, 모든 격정은 그 자체로 비난받을 만한 것이기 때문에, 전적으로 시인될 수는 없다 하더라도, 이러한 역사를 매개로 인간학에서 중요하게 언급할 계기를 제공한다. 즉 참된 열광은 언제나 오직 이상적인 것, 그것도 순수 도덕적인 것과 상관하는 바, 그와 같은 것은 법 개념으로, 사리에 접목될 수는 없는 것이다." (임마누엘 칸트, 『학부들의 다툼』, 백종현 역, 아카넷, 2021, 204쪽.) 그리고 『판단력 비판』에서는 다음과 같이 쓴다. "격정과 함께하는 좋음의 이념은 열광이라고 일컫는다. 이러한 마음의 상태는, 그런 것이 없으면 아무런 위대한 것도 이루어질 수 없다고 사람들이 보통 내세우는 정도에서 숭고한 것처럼 보인다. [……] 격정은 어떠한 방식으로도 이성의 흡족을 얻을 수 없다. 그럼에도 불구하고 열광은 미감적으로는 숭고하다. 왜냐하면 열광은 감관의 표상들에 의한추동보다 훨씬 더 강력하게 그리고 지속적으로 작용하는 활기를 마음에 넣어주는 이념들에 의한 힘들의 긴장이기 때문이다." (임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 백종현 역, 아카넷, 2009, 286쪽.)

<sup>141) &</sup>quot;무릇 인간종에서의 그러한 현상은 더 이상 잊혀지지 않을 것이니 말이다"(같은 책, 207쪽.)

국제연맹의 주권이 국제법의 설립에 의해 가능해진다는 것은 의미심장하다. 리오타르는 칸트의 비판에서 법정의 유비가 가지는 중요성을 짚어내면서, 칸트에게서는 법적 상태가 항상 (그것이 국가들 간의 것이든, 갈등중인 문장들 간의 것이든) 전쟁을 종식시키기 위해 도입된다는 점을 문제삼는다. 제 1 비판 끝의 「논쟁적 사용과 관련한 순수 이성의 훈육」에서칸트는 쓴다.

비판이 없이는 이성은 말하자면 자연의 상태에 있는 것으로, 그의 주의 주장들을 전쟁을 통하는 것 외에는 타당하게 할 수도 안전하게 보장할 수도 없다. 이에 반해 […] 비판은 우리에게 법적인 상태의 평온을 마련해주며, 여기에서 우리는 우리의 모든 다툼들을 소송에 의한 것 말고 달리 끌고 가서는 안 된다. 첫 번째 상태에서의 분규를 종식시키는 것은 승리로서, 양편 모두 그것을 자랑하지만, 그에 뒤따라오는 것은 대개는 중재하는 관계 당국이 세우는 단지 불확실한 평화일 뿐이다. 그러나 두 번째 상태에서는 그것이 판결이고, 여기에서 판결은 다툼들의 원천 자체에 적중하므로, 일종의 영구 평화를 보장할 것임에 틀림없다. 142)

이율배반 중 이성이 제출한 두 입장 간의 충돌은 "자연 자신이 배치한" 것이며, 이 때 싸움은 "이성을 교화(개발)"한다. [143] 전쟁의 역할은, 그것이 실질적 전쟁이든 제 1 비판 이율배반의 전쟁이든, 이성의 자연적 소질을 개발함에 있으며, 그 다툼은 두 경우 모두에서 법적 상태 안에서만 치러져야 한다. [144] 이는 이미 문장들 하나의 장르, 곧 법적인 장르 안으로

<sup>142)</sup> 임마누엘 칸트, 순수이성비판 2, 백종현 역, 아카넷, 2006, 893-4쪽.

<sup>143)</sup> 같은 책, 887-8쪽.

<sup>144) 『</sup>영원한 평화』의 칸트는 국제법이 주어지기 전에 (곧 아직 비사교성에서 기인한 항쟁이 남아있는 동안에) 법적 상태가 먼저 주어져야 한다고 쓴다. "오직 어떤 법적 상태(다시 말해, 그 아래에서 인간에게 권리/법이 실제로 분여될 수 있는 그러한 외적 조건)를 전제하고서만 하나의 국제법에 대해 이야기할 수 있다." (임마누엘 칸트, 『영원한 평화』, 백종현 역, 아카넷, 2013, 183쪽.) 또한 법적 상태는 평화를 보증하기 위한 조건이기도 하다. "평화상태는 이룩되어야만 하는 것이다. 왜냐하면 그런 위협의 중단이 아직 평화상태의 보증은 아니며, 그러한 보증이 한 이웃에게 다른 이웃으로부터 이루어지지 않고서는 — 그런데 이런 일은 오직 법률적 상태에서만 일어날 수 있다 —, 전자는 그가 이를 하도록 촉구한 후자를 적으로 취급할 수 있기 때문이다." (같은 책, 113쪽.)

밀어 넣음으로써 쟁론을 계쟁으로 바꾸고, 정치를 소거하는 방법이다. 리오타르는 위의 인용문에서 쓰인 "다툼(Streitigkeit)"을 "쟁론"으로 옮기며이렇게 적는다.

자연의 탁월한 배치에 의해, 그 전쟁들은 탐구적이며 또한 비판적인 이성의 발전을 돕는다. [……] 다시 한 번 비판은 전쟁을 끝마치며, 그 전쟁을 "우리의 쟁론을 [우리의 다툼들을, unsere Streitigkeit를] 소송에 의한 것 말고는 달리 끌고 가서는 안 되는 [법적 상태로]" 대체한다. (FJ 198)

이것이 리오타르가 칸트적인 '자연의 계획'의 개념에서 보는 위험이다. 자연은 이성의 도덕적 소질을 전개하여 보편적인 공화정 체제를 수립하도록 정해놓았으며, 칸트에 따르면, 비판적 지성 스스로가 그 소질의 수단이된다. 비판적으로 기대된 보편사는, 그 궁극 목적을 달성하기도 전에, 쟁론들을 이성의 법정의 일관된 연쇄 안에서 해소하고 있는 것이다.

그러나 리오타르는 칸트적인 평온 내지는 평화의 이념을 거부하기 위해 칸트의 역사철학을 통째로 들어내어 거부하는 무모함을 보이지는 않는다. 이미 칸트에게서조차 그 목적은 점차로 문제적인 것이 되어갔다. 『영원한 평화』의 제 1 추가조항에서부터, 평화에 대한 도덕적 목적의 이념은 이론적 관점에서는 과도한 요구로 사고되기 시작했기 때문이다. 그 이념이 자연의 계획에 의해서도 미리 설립된 법적 상태에 의해서도 표시되지 않고 오직 기호에 의해서만 표시되는 『다툼』에서 그 문제적 성격은 심화된다. 왜냐하면 『다툼』은, 진보의 달성과 그 진보의 원인인 도덕적 이념이 조건들의 현상들의 계열 속에서는 특정한 위치를 가질 수 없다는 점을 분명히적기 때문이다. "진보를 추론하게 하는 하나의 사건"은, "[진보]의 원인의 현존과 그 원인의 인과성의 작용을 시간과 관련해서는 무규정적으로 지시"한다. 145) 기호는 진보가 찾아오리라는 점을 고지한다. 그러나 그 진보가 언제, 어떻게 찾아올지는 알 수 없다. 실로 감지된 것은 기호로서의 열광일 뿐 진보 자체는 아닌 것이다. 진보는 기대될 뿐 지목되지 않는다.

<sup>145)</sup> 임마누엘 칸트, 『학부들의 다툼』, 백종현 역, 아카넷, 2021, 201쪽.

만약 진보를 기대하는 역사가 "초자연적인 통지와 장래 시간에 대한 전 망의 확장을 통해 획득될 수 있는 것이면"이것은 신탁일 뿐<sup>146)</sup>, 비판적인 철학자가 용인할 수 있을 만한 것이 못 된다. 진보는 (그리고 장래의 자유로운 행위 일반은) 자연법칙들에 따라 예견하듯 그렇게 가리킬 수 있는 종류의 것이 아니다.<sup>147)</sup> 따라서 진보는 "자연과 자유를 인간종에 있는 내적법원리들에 따라 통일하거니와, 단지 시간과 관련해서는 확정적이지 않은, 우연하게 일어나는 사건으로 예고될 수 있을 터이다."<sup>148)</sup>

이것이 리오타르가 칸트에게서 기호라는 용어를 취해오는 까닭이다. 기호가 가리키는 것은 계열 속에서는 확정할 수 없고, 게다가 우연하게 사고된다. 리오타르는 칸트적인 능력의 개념을 각기 다른 문장 체제들로 취급한다. 이를테면 이성의 이론적 사용은 인지적 문장 체제를, 이성의 실천적사용은 윤리적인 명령문 체제를 정의한다. 둘 사이의 통일은, 둘 사이에서의 이행을 통해 이루어지리라고 기대될 수 있을 지도 모르나, 저 이행은 칸트에게서 그렇듯 불확정적이고 비규정적이다.

비시간성과 우연성은, 자연(프랑스 혁명 및 그것이 불러일으키는 감정의 병리적 측면)과 자유(동일한 감정의 또 다른 측면, 곧 보편적이고 이해관계 없는 측면인, 절대선의 도덕적 이념을 향한 경향) 사이의 "이행"이 지닌, 필연적이고 규정적으로 비규정적인 성격을 상기시켜 준다. (D 245-6 / 진태원 296)

『판단력 비판』의 83절에서, 칸트는 자연의 최종목적에 대해 강술하며 "모든 국가들의 한 체계"로서의 "세계시민적 전체"가 서로 상충하는 인간 자유에 대한 "전체로서의민합법적 권력"이 될 것이라고 쓴다. 149) 그러나 만약 진보의 산출물로서의 세계시민적 전체가, 현상들의 계열 안에서 실재적인 것으로 확인되기에는 과도한 것이라고 한다면, 그리하여 그것이 시간과 관련해 무규정적인 것이라고 한다면, 각 민족들을 두루 포괄하는 하나

<sup>146)</sup> 같은 책, 194쪽.

<sup>147)</sup> 같은 책, 200쪽.

<sup>148)</sup> 같은 책, 207쪽.

<sup>149)</sup> 임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 백종현 역, 아카넷, 2009, 506-7쪽.

의 세계시민적 합법성은 인지불가능한 것이다. 그러므로, 다시 한 번, 이념으로서의 인민과 구체적인 개별자들 간의 차이가 확인되어야 한다. 그리고 이념으로서의 산문과, 개별적으로 짜인 역사들 사이의 차이 또한 확인되어야 한다.

인민들은 하나의 인민을 형성하지 못한다. […] 세계시민들로 이루어진 주권적 인민도 형성하지 못한다. 항상 하나의 세계가 존재하는 것이 아니라 […] 복수의 세계들이 존재한다. (D n°235)

전체는 기대할 수도 있고 가리켜질 수도 있지만 현시되지는 않는다. 따라서 기호가 가리키는 사건의 미규정적 측면은 (마찬가지로 연쇄의 미완결적 측면은) 항상 남아 있을 것이다. 이것만으로도, 역사와 정치의 비일관적이며 비규정적인 지위가 이해되기에는 충분하다. (D 237 / 진태원 287) 정확히 적자면, 리오타르의 기호와 칸트의 기호는 서로 전혀 다른 것을 신호한다. 칸트에게서 기호는 진보를 가리킨다. 그의 기호는 역사가 진행할 방향을 미리 기대하게 하고, 그 기대의 정당성을 담보하는 것이다. 반면 리오타르에게서 기호는, 문장이 어떻게 연쇄되어갈 것인가는 예단할 수있는 사안이 아니라는 점을 신호한다. [50] 리오타르는 칸트와 똑같이 진보를 기대하고 있는 것이 아니다. 그는 "법칙들에 대한 순종"으로서의 "적법성의 산물" 같은 것을 요구하지 않는다. [151] 칸트의 역사철학을 관통하는 진보의 주장에 대해, 『쟁론』의 리오타르는 한사코 동의를 표하기를 조심스러워한다. [52] 그가 칸트와 발맞춰 주장하는 것은 감정으로서의 기호가 가

<sup>150)</sup> 암파로 베가는 리오타르의 기호가 지시하는 것을 다음과 같이 한정한다. "기호는 다음을 보여줄 수 있게 해줄 것이다. — 현행적인 다른 질서 안에서 드러나는, 부재하는 질서에 속하는 무언가가 있다는 것. — 현행적인 질서 내지는 계획 속에, 다른 질서에 속하는, 곧 부재하는 질서에 속하는 무언가가 있거나, [부재하는 다른 질서에 속하는] 그것이 [현행적인 질서] 속에서 나타난다는 것." (A. Vega, Des passages et des cas de passages: Sauver les différends chez Jean-François Lyotard; dans Passages de Jean-Francois Lyotard, sous la direction de B. Cany, J. Poulain et P. W. Prado Jr., Hermann, 2011. pp. 69.)

<sup>151)</sup> 임마누엘 칸트, 『학부들의 다툼』, 백종현 역, 아카넷, 2021, 212쪽.

<sup>152)</sup> 제프리 베닝턴은 리오타르가 칸트의 역사철학을 참조하면서도 동시에 그에 대해 상당한 의심을 내비치고 있다는 점을 강조한다. "리오타르가 […] 역사-정치적인 것에 대한 칸트의 분석에 이끌리고 있다는 것은 분명하지만, 그는 그것을 의심하고 있기도 하다."

리키는 것이 계열 안에서 식별될 수는 없으리라는 것, 오직 그것이다.

그리고 리오타르는 기호라는 개념을 통해 칸트적 비판을 진보를 향한 목적으로부터 빼내오고자 한다. 이 점에서부터 리오타르는 칸트의 용어법에서 칸트의 의도를 축출하려는 듯 보인다. 칸트의 텍스트를 그대로 따르자면, 비판은 이념과 현상들 사이의 차이를 시야에 두면서도, 보편사의 궁극 목적의 달성을 위한 수단으로 이해될 수 있다. 「철학에서 임박한 영구평화조약 체결 고지」에서 칸트는 쓴다.

비판철학은 어떤 가능한 경험에서도 그 예증을 할 수 없는 철학명제 들이 화제가 되는 경우, 무작정 궤변을 하지 않는다. [……] 이러한 [비판]철학은 항상 (왜곡된 방식으로 현상과 사물 자체를 뒤바꾸는 철학에 대항하여) 무장된, 바로 그 때문에 이성 활동도 끊임없이 동 반하는 무장된 상태인데, 한편으로는 상대방의 이론적 증명을 무력 하게 함으로써, 또 다른 한편으로는 자신의 원리를 수용하게 하는 실천적 근거들의 힘으로써 철학자들 사이에 영구 평화에 대한 전망 을 연다. — 게다가 이러한 평화는 공격으로 위험에 처해 있는 것처 럼 보이는 주체의 힘을 항상 활기 있게 유지하여, 주체에게 지속적 으로 활기를 주고 죽음의 잠을 막으려는 자연의 의도도 철학으로 촉 진하는 장점도 가지고 있다. [……] 한가롭게 휴식하는 평화[…]는 당 연히 힘을 쇠약하게 할 뿐이고, 인류의 궁극목적을 위해 지속적으로 활기를 주는 수단인 철학의 의도에서 자연의 목적을 좌절시킬 뿐일 테니 말이다. 이러한 평화와 반대로 투쟁적 체제는 아직 전쟁이 아 니라 오히려 반대근거보다 결정적인 우위를 차지하는 실천적 근거로 전쟁을 억제하고, 그리하여 평화를 보장할 수 있고 또 보장해야 한 다.153)

여기에서 "한가롭게 휴식하는 평화"와 구별되는 투쟁적 체제란 「순수이성의 훈육」에서 논급된 "법적 상태"일 것이다. 그것은 다툼을 소송의 방식으로 처리하는 상태이며, 그것이 비판의 무장이자 투쟁이다. 그러나 리

<sup>(</sup>G. Bennington, *Writing the event*, Manchester Univ. and Columbia Univ. Press, 1988, pp. 168.)

<sup>153)</sup> 임마누엘 칸트, 『비판기 저작 II』, 정성관·배정호 외 역, 한길사, 2022, 85-6쪽.

오타르는 이미 『쟁론』의 앞부분에서부터 소송과 법정이 갈등을 불식시킬수는 없다는 점을 계속해서 강조해 왔다. 법정이 계쟁을 타결하는 듯 보이는 바로 그 때, 법정의 관용어가 허락하지 않는 문장들이 누락되며, 감정이 잘못을 드러낸다. 『쟁론』에 고유한 기호는 그렇게 소송 중에 누락된 것에 대한 침묵을 신호한다. 어떤 법적 상태도 쟁론을 완전히 제거할 수는 없으며, 어떤 비판도, 설사 그것이 영구적인 평화를 보장할 수 있다고 믿고 또 기대하고 있다할지라도, 다툼들의 원천 자체를 해소하는 판결에도, 그에 뒤따르는 영구적 평화에도 도달할 수 없다. 그 무엇도 관용어들 사이의 전쟁을 전면적으로 금지할 수는 없기 때문이다.

[쟁론들에] 종말을 내기를 희망할 때, 전쟁을 소송으로 변형시킬 때, 그리고 쟁론이 나타날 수도 있을 계쟁을 규제하기 위한 판결을 선고할 때 […] 쟁론은 감정에 의해 나타난다. 보상된 손해 자체는, 보상할 수 없을 것처럼 보이는 하나의 잘못을 일깨울 수 있다. 그렇기때문에 목적은 스스로 좌초되며, 평화는 하나의 무장 상태로 남는다. (FJ 230)

칸트적인 뜻에서 비판의 무장 상태는 설립된 법정 속에서 치러질 계쟁에 다름 아니다. 그 계쟁은 비판적인 법정의 관용어 안에서 갈등의 해결을 도모한다. 법정의 타결을 통해 도덕적 이념은 실천적인 관점에서 실재성을 획득할 것이고, 이것이 진보의 원인으로 사고될 것이며, 세계시민적 주권자들의 보편 공동체를 기대하게 만들 것이다. 그리고 저 보편 공동체는 정치의 종말을 뜻할 것이다. 칸트는 그렇기에 그 무장 상태를 법적 상태의 평온이라고 썼다. 그것이 법정 속의 전쟁이기 때문이다. 리오타르에게, 그 것은 "[학설들 사이의] 전투를 정찰하기 위해 비판의 초소에 […] 자리한우리가 그것을 평화(geruhig) 속에서 바라볼 수 […] 있다는 것"을 뜻한다. (FJ 201)

"초소(poste)"는 장르들 사이의 전쟁 내지는 언어의 내전으로서의 정치에 상응하는 어휘일 것이다. 비판의 초소에서, 비판적 철학자는 서로 다른 문장의 가족들 사이의 전투에 대해 판결할 준비를 하며, 법적 상태로서의

무장 상태에 머물러 있을 것이다. 그러나 판결은 전투들을 종식시킬 수 없을 것인데, 왜냐하면 법정의 설립에도 불구하고 쟁론의 잔여는 사라지지 않을 것이기 때문이다.

[장르들의] 쟁점에 입각하여 쟁론들이 계쟁들 및 그것들의 "해결"로 정식화된다. 이 장르가 어떤 것이는 간에 […] 바로 그 사실만으로, 이 장르는 어떤 관요어 속에서 해결되지 않고 또 해결될 수 없는 쟁론들의 "잔여"를 남기게 되는데, 바로 이러한 잔여로부터 "언어"의 내전이 항상 되돌아올 수 있으며, 실제로 되돌아온다. (D n°201)

그러므로 비판철학의 무장 상태는 축자적으로 항구적일 수밖에 없다. 『쟁론』의 「칸트 주석 3」과 「쟁론 속의 분별」에서, 리오타르는 다시 저 "초소"에 상응하는 인물상으로 "초소병(veilleur)"과 "보초(guetteur)"를 등장시킨다. 보초의 일이란 그 전쟁을 밤새워 지켜보는 것이다. 전쟁은 법정에서의 판결 뒤에도 하염없이 이어질 것이다.

복수는 소송들에 선행하지 않으며, 소송들을 뒤따른다. 복수는 법/권리에 의지할 수 없다. 법/권리(droit)는 언제나 법정의 법/권리고, 단독적이면서도 증거들과 이름들, 척도들을 필요로 하는 것이다. 복수를 부르짖는 것은, 변론(plaidoirie)이 금지된 문장들, 오직 감정에 호소할 수밖에 없기 때문에 잘못을 겪은 문장들이다. 쟁론은 내전의형식을, 그리스인들이 말했던 것처럼 스타시스(stasis, 봉기)의 형식을, 경련의 형식을 지닌다. 경우들이 그 안에서 입증되고 규제되는 관용어의 권위에 대해 이의가 제기되었다. 다른 관용어와 다른 법정이 요구되었고, 다른 측에서는 그것에 대해 이의를 제기하고 그것을 거부한다. 그것은 언어가 자기 스스로와 벌이는 내전이다. 비판적 보초는 저 전쟁을 감시하고, 밤새워 지켜보며, 그곳에서 밤을 샌다. (FJ 235)

『쟁론』93절에 이어서, 또다시 복수는 잘못들이 신호되는 방식에, 곧 기호의 기능에 연관된다. 잘못들이 신호될 때, 사건과 더불어 미지의 관용어

의 가능성 또한 함께 신호될 수밖에 없다. 밤새워 지켜본다는 것, 밤을 샌다는 것은, 저 비판적 보초가 보편사의 목적인 세계시민적 주권과 평화를 위해 초소에 서야 하는 것이 아니라, 일어남과 그로 인한 정치를 지켜보기위해 초소에 서야 함을 뜻한다. 『쟁론』에서 밤을 샌다는 것은 정확히 일어남을 지켜본다는 것을 뜻하기 때문이다. "일어남에 대한 밤새 지켜보기,미지의 관용어에 대한 불안과 기쁨이 시작되었다." (D n°135) 이것이 비판적 초소병의 역할이라면, 비판의 역할 또한 달라야 한다. 또는, 아예 다른 종류의 철학이 필요하다. 철학은 이미 세워진 법정의 관용어에 따라 갈등을 해결하는 활동이 아니라, 계쟁으로는 해결될 수 없을 갈등들과 새로이알려지게 될지 모를 관용어들을 시야에 둘 수 있는 활동이어야 한다.

## 6. 정치적 실천으로서의 증언과 철학

## 6.1. 칸트적 반성과 함께 하기 위하여

미지의 관용어들을, 곧 아직 그 효력이 승인되지 않은 규칙들을 겨냥하는 비판은, 칸트에게서는 반성적 판단에 대한 비판이다. 규칙이 먼저 주어지고 그에 맞춰 규칙에 해당하는 경우가 찾아지는 규정 판단에서와 달리, 반성 판단에서는 경우가 먼저 주어지고 그것에 적용되는 규칙이 뒤늦게 찾아진다. 154) 이를 다시 『쟁론』의 용어법에 맞추어 옮겨 적자면, 반성이란 아직 그에 맞는 관용어를 갖추지 못한 하나의 문장에 적합한 관용어가 무엇일지를 찾아나서는 작업이다.

쟁론과 잘못, 일어남을 문장화하는 일에 있어서 칸트적인 반성은 마치하나의 모범을 보여주는 듯하다. 리오타르는 특히 『판단력 비판』서론에 주목한다. 지성과 이성은 저마다 각각의 부문과 관할 구역을 가지며, 그 안에서는 자신들이 수립한 법칙 또한 가진다. "우리의 전체 인식능력은 두 관할구역, 즉 자연개념들의 구역과 자유 개념의 구역을 갖는다. 이 양자에 의해 우리 인식능력은 선험적으로 법칙을 수립하니 말이다."155) 그러나 판단력은 어떤 관할구역도 가지지 않는다.

상위 인식능력들의 가족 안에는 지성과 이성 사이에 중간 성원이 하나 더 있다. 이것이 판단력인데, 이것에 대해 사람들은, 그것이 비록고유한 법칙수립을 함유하고 있지는 않다고 해도, 법칙들을 찾는 자기 자신의 원리를—어쨌든 한낱 주관적인 것이긴 하지만—선험적으로 자기 안에 함유하고 있을 것이라는 것을 유비에 의하여 추측할

<sup>154) &</sup>quot;판단력 일반은 특수한 것을 보편적인 것 아래에 함유되어 있는 것으로 사고하는 능력이다. 보편적인 것(규칙, 원리, 법칙)이 주어져 있다면, 특수한 것을 그 아래에 포섭하는 판단력은 (그것이 초월적 판단력으로서, 그에 알맞게만 (무엇인가가) 저 보편적인 것 아래에 포섭될 수 있는 그런 조건들을 선험적으로 제시할 경우에도) 규정적이다. 그러나 특수한 것만이 주어져 있고, 판단력이 그를 위한 보편적인 것을 발견해야만 한다면, 그 판단력은 순전히 반성적이다." (임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 백종현 역, 아카넷, 2009, 162-3쪽.)

<sup>155)</sup> 같은 책, 156쪽.

이유를 갖는다. 그리고 이 원리에는 그것의 관할구역으로 대상들의 분야가 주어져 있지 않긴 하지만, 그럼에도 이 원리는 어떤 하나의 지반과 바로 오직 이 원리만이 그것에 타당할 수 있는 이 지반의 일 정한 성질을 가지고 있을 수 있다.<sup>156)</sup>

리오타르는 위 인용문을 담론 장르들의 분산에 대한 서술로 옮겨 적는다. "『판단력 비판』 「서론」에서, 담론 장르들의 분산은 인정될 뿐만 아니라, 이질적인 장르들 사이의 "이행"을 발견하는 문제가 제기될 만큼 극적으로 부각된다." (D 190 / 진태원 232) 만약 판단력이 관할구역을 가지지않는다고 한다면, 이는 그것이 독립된 양식을 가진 어느 한 장르나 관용어일 수 없다는 것이다. 그 대신 판단력은 관할구역들 사이의 이행을 가능케하는 능력으로 떠오른다. "판단력은 자연개념의 관할구역에서 자유개념의관할구역으로의 이행을 가능하게 만든다." 157) 그것은 지성에서 이성으로의넘어감을 야기하는 방식으로 그 둘 사이를 중개해야 한다. 158) 저 이행을위해 판단력이 가지는 매개의 수단이 합목적성의 원리이며, 판단력은 그것을 반성 판단 안에서 가진다. 159) 그러나 판단력은 합목적성을 결코 객관적원리로서는 가질 수 없다. 원리가 객관적이 된다면, 판단은 반성적일 수없을 것이기 때문이다.

반성적 판단력은 아직 주어져 있지 않은, 그러므로 사실은 대상들에 대한 반성의 원리일 따름인, 법칙 아래에 포섭해야만 한다. 우리에게 는 이런 반성을 위한 법칙이나 또는 눈앞에 나타나는 경우들을 위한 원리로서 충분할 어떤 객관의 개념이 객관적으로는 전혀 없는 데도 말이다. […] 반성적 판단력은 그러한 경우들에서 그 자신에게 원리

<sup>156)</sup> 같은 책, 159-60쪽.

<sup>157)</sup> 같은 책, 186쪽.

<sup>158) &</sup>quot;판단력이 […] 자연개념의 관할구역으로부터 자유개념의 관할구역으로의 넘어감을 야기할 것이라는 것이다." (같은 책, 162쪽.)

<sup>159) &</sup>quot;그러므로 자연의 합목적성은 오로지 반성적 판단력에만 그 근원을 가지고 있는 하나의 특수한 선험적 개념이다." (같은 책, 165쪽.) "판단력이 자연개념들과 자유개념 사이를 매개하는 개념을 자연의 합목적성 개념 안에서 제공하는 바, 이 매개 개념이 순수이론에서 순수 실천으로의 이행, 전자에 따른 합법칙성에서 후자에 따른 궁극목적으로의 이행을 가능하게 한다." (같은 책, 185쪽.)

로 쓰일 수밖에 없다. 그러나 이 원리는 객관적인 것이 아니고, […] 객관에 대한 어떠한 인식근거도 근저에 둘 수 없기 때문에, 인식능력들의 합목적적 사용을 위한, 곧 어떤 종류의 대상들을 반성하는, 한낱 주관적 원리로서 쓰여야만 한다.160)

리오타르는 판단력의 이와 같은 원리 없음과 소속 없음을 다소간 화려하게 서술한다.

능력들의 확대(démultiplication)의 이념에 상응하는 대상은 어떤 것일 수 있겠는가? [······] 다도해라고 하자. 각각의 담론 장르는 하나의 성과 같다. 판단의 능력은 적어도 부분적으로는 함장이나 선주와같아서 한 섬에서 다른 섬으로 탐험대를 보내 그 섬에서 발견한 것(또는 예전 의미대로 하자면, 찾아낸 것)을 앞의 섬에게 현시해주며, [···] 이러한 개입의 힘(이것이 교역의 힘이든 전쟁의 힘이든 간에)은 대상을 갖고 있지 않고 자신의 섬을 갖고 있지 않지만, 환경, 곧 바다를 필요로 한다. [······] 판단의 능력은 [···] 다른 능력들 사이에서이루어지는 이행을 보증해줄 뿐이다. 판단 능력은 오히려 환경의 능력이며 [···] 게다가 판단 능력은 또한 지반들과 관할구역들의 한정을 허락해주고, 자신의 섬에 대한 각각의 장르의 권위를 확립해준 것이기도 하다. 판단 능력이 이렇게 할 수 있었던 것은, 그것이 장르들사이에서 전개하는 교역 내지 전쟁 덕분이다. (D 190-1 / 진태원 233-4)

판단력의 이행이 곧 전쟁과 교역의 전개라고 하는 것은, 리오타르가 칸 트적 판단력을 장르들의 이질성과 더불어 그것들 사이의 갈등(칸트적 어휘 로는, 월권)을 확인하는 능력으로 취급한다는 점을 시사한다.<sup>161)</sup> 실로 칸

<sup>160)</sup> 같은 책, 443쪽.

<sup>161)</sup> 에티엔 발리바르는 위의 구절을 218절의 국경전 도식과 비교할 것을 제안한다. 218 절 국경전 도식과 위 인용문의 해상전 도식의 차이에 대해서, 발리바르는 우선 육상경계선과는 달리 해양경계선의 경우 지도를 통한 확인 전까지는 국경선을 확실하게 고정시켜 둘 수 없다는 점을 강조하며, 둘째로는 리오타르가 국경에서 일어나는 교역과 전쟁을 양가적인 것으로 이해하고 있다는 점을 강조한다. 곧 지금의 해상전 도식에서, 타협과 전쟁은 서로 다른 힘에 의해 일어나는 것이 아니다. (실로 리오타르는 판단력이

트는 제 3비판을 시작하면서 "비판의 분야"가 능력들 사이의 모든 월권(리오타르적 용어로는, 관용어들 사이의 모든 갈등)에 걸쳐 있으며, "그것은 인식능력들을 적법성의 한계 안에 두기 위해서"라고 썼다. [62] 반성적 판단에 의지하여 관할구역들 사이의 넘어감을 준비할 때, 칸트는 우선 관할구역들 사이의 간극을 재확인한다.

자연개념의 관할구역과 […] 자유개념의 관할구역은 […] 초감성적인 것을 현상들과 분리시키는 커다란 간극에 의해 전적으로 격리되어 있다. 자유개념은 자연의 이론적 인식과 관련해서는 아무것도 규정하지 않으며, 자연개념 또한 마찬가지로 자유의 실천적 법칙들과 관련해서는 아무것도 규정하지 않는다. 그런 한에서 한 구역에서 다른 구역으로 건널 다리를 놓는다는 것은 가능하지가 않다.163)

판단력은 두 관할구역 사이의 다리를 놓기 위해 작업할 때에도 둘 사이의 차이를 소거시킬 수는 없다. 자연과 자유를 매개하기 위해 판단력이 둘을 매개하기 위해 갖는 것은 자연도 자유도 아닌, 쾌와 불쾌의 감정이다. 따라서 미감적 판단력의 비판에서, 구역들 사이의 이행은 오직 상징에 의지해 유비적으로만 진행될 것이다. 이때 판단력은 상징으로서의 감정과 그감정에 유비되는 것 사이의 상이성에 대해서도 주의한다. 164)

그 둘을 전개한다고 쓰고 있다.) 전쟁과 교역은 동일한 것일 수 있으며, 따라서 전쟁과 구별되는 교역의 평화적인 요소는 의심스러운 것이다. 여기에서 발리바르는 리오타르가 쓰지 않은 용어인 "해적"을 이 도식에 집어넣는다. 바다 위에서 해적은 교역과 전쟁의역할을 혼종적으로 떠맡기 때문이다. (E. Balibar, *Politics and Translation: Reflections on Lyotard, Derrida, and Said*, translated by Gavin Walker; in 『positions: asia critique』, Volume 27, 2019, 102쪽.)

<sup>162)</sup> 임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 백종현 역, 아카넷, 2009, 159쪽.

<sup>163)</sup> 같은 책, 184쪽.

<sup>164) &</sup>quot;판단력은 그처럼 순수한 흡족의 대상들에 관해서는 자기 자신에게 법칙을 수립하거 니와, 이것은 이성이 욕구능력에 관해서 그렇게 하는 것과 꼭 마찬가지이다. 그리고 판단력은 주관에서의 이러한 내적 가능성으로 인해서, 또한 그것과 합치하는 자연의 외적가능성으로 인해서도, 주관 자신 안에 그리고 주관 밖에 있는 어떤 것에, 자연도 아니고 자유도 아니면서, 그러나 자유의 근거와, 곧 초감성적인 것과 연결되어 있는 어떤 것에 자신이 관계 맺어져 있음을 본다. 그리고 이 초감성적인 것에서 이론적인 능력은 실천적인 능력과 우리에게 알려져 있지 않은 어떤 공통적인 방식으로 결합되어 통일된다. 우리는 이러한 유비의 몇몇 점들을 들면서, 동시에 그것들의 상이함에 대해서도 주의해두고자 한다." (같은 책, 402쪽.)

능력들 사이의 이질성은 특히 숭고의 감정에 대한 반성적 판단에서 강조된다. 숭고의 감정은, 현상들에 관여하는 지성과 상상력이 무능력을 표시하는 동시에 그것들과는 전혀 다른 관할구역을 가지는 이성의 능력을 표시한다. 숭고에 대한 반성은 두 구역이 얼마나 멀리 떨어져 있는가를 신호하는 방식으로만 그 구역들을 매개한다.

리오타르가 반성적 판단에서 강조하려는 것은 다음과 같을 것이다. 165) 첫째로, 반성적 판단력은 구역들 사이를 오가면서 더불어 구역들 사이의 이질성을 부각시킨다. 리오타르는 심지어 그와 같은 이행이 없다면 각 장 르들 사이의 이질성 또한 확인되지 않으리라고 주장한다.

역설적이게도 섬들의 체제 또는 섬들의 장르는 공약불가능하다는 것을 공표하기 위해 섬들 사이를 항해하는 것 말고 우리가 여기서 달리 할 수 있는 게 무엇인가? (D 196 / 진태원 239)

둘째로, 반성적 판단력은 자기의 관할구역과 객관적 규칙을 결한 채로 그러한 이행을 감행한다. 리오타르는 이러한 소속 없음과 규칙 없음이 정 치적인 것의 특징을 드러내는 것이라고 본다.<sup>166)</sup>

정치적 이성 비판은 쓰이지 않았다. 아직 규정되어야 할 어떤 한계 내에서 본다면, 칸트의 역사적·정치적 텍스트들이 분산되어 있다는 사실은 정치적 "대상"에 특유한 어떤 이질성의 징표로 간주하는 것은 정당하다. 이러한 이질성은 이미 제 3비판서에 영향을 미치고 있다. (D 189 / 진태원 232)

<sup>165)</sup> 이하의 두 가지 뿐 아니라, 반성적 판단이 특히「미감적 판단력 비판」에서는 쾌와 불쾌, 곧 감정에 대한 판단이라는 것을 덧붙일 수도 있겠다. 미셸 코엔-알리미가 쓰듯, "리오타르는 반성되지 않은 것 없는 반성과 정념적 차원으로부터 분리되어 있는 판단을 피해가려 하고 있다." (M. Cohen-Halimi, Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014, pp. 204.)

<sup>166)</sup> 스페즈 또한 반성적 판단의 무소속성이 『쟁론』의 정치와 관계하는 지점이라고 본다. "정치적인 것은 연쇄에 대해 [내려지는] 것으로서의 판단에 다가간다. 판단은 하나의 능력이 아닌데, 왜냐하면 그것은 [문장] 형성과 현시의 규칙들의 집합 아래에 소속하는 문장들의 가족이 아닌 듯 보이기 때문이다." (G. Sfez, Jean-François Lyotard: la faculté d'une phrase, Galilee, 2000, pp. 94.)

정치는 여러 규칙들의 이질성에서 기인하는 사태기 때문에, 정치의 성격을 드러내는 양식의 연쇄는 장르들의 이질성을 확인할 수 있어야 하며, 그렇기 때문에 이미 규칙화된 양식의 연쇄일 수는 없다. 그것은 마치 반성적 판단력이 능력들 사이를 이행하듯 그렇게 장르들 사이를 이행할 수 있는 양식의 연쇄여야 한다. 한 편, 반성 판단이 객관적 원리를 가지지 못함에도 불구하고 칸트가 판단력을 하나의 능력이라고 부르듯이, 리오타르 또한단일한 규칙이 정해지지 않았기에 정치를 드러낼 수 있는 연쇄 양식을 하나의 장르라고 부른다. 그것이 철학적 장르다.

## 6.2. 철학적 장르의 성격과 쟁점

『쟁론』의 98절은 철학이 어떤 방식의 연쇄인가를 규정한다. 철학은 장르지만, 다른 장르들처럼 규칙을 제공하는 장르가 아니라, 아직 정해지지 않은 규칙을 발견해야만 하는 장르다.

철학 담론은 자신의 규칙을 발견하는 것을 규칙으로 삼는다. [……] 이러한 규칙을 정식화하는 것이 문제인데, 이는 끝에 가서야 이루어질 수 있다. 만약 끝이라는 게 존재한다면 말이다. (D n°98)

철학이 규칙을 발견하려는 연쇄라면, 철학은 연쇄가 종료되었을 때에야 자기 규칙을 찾을 수 있을 것이다. 그러나 연쇄가 종료된다는 것은 있을 수 없는 일이다. 연쇄가 종료될 수 없다는 점을 고려하는 일은 철학적 연 쇄를 위해 요구되는 일이기도 하다.

철학자는 다음과 같은 사실, 곧 한 문장으로부터 다른 문장으로의 이행 연산의 일반 형식을 정식화하는 문장은 그 자체로 이러한 이행 연산의 형식에 종속되어 있다는 사실을 지나쳐버리지 않는 것을 규칙으로 삼는다. 칸트식 어법으로 말한다면, 이 사실은, 계열의 종합

은 또한 그 계열에 속하는 한 요소이기도 하다고 표현될 수 있다.  $(D n^97)$ 

여기에서 리오타르는 이행의 형식, 곧 문장 연쇄의 양식이 한 문장에 의해 정식화된다고 할 때, 그 문장 또한 저 이행 형식 안에 있을 수밖에 없다고 쓰고 있다. 이는 곧 한 장르가 문장들이 연쇄되는 방식을 고정시킬때, 그 고정 또한 그 장르 안에서 치러지는 것이고, 따라서 다른 장르 안에서는 이행 형식의 정식화가 타당할 수 없다고 하는 것이다. 철학이 바로그 점을 고려해야 한다면, 철학은 장르들의 이질성을 검토할 수 있는 장르여야 한다. 왜냐하면 장르들 사이에서의 이행 없이는 그것들의 권역을 한정할 수 없을 것이기 때문이다.

그러므로 철학은, 그것이 하나의 장르라고 한들, 다른 장르들과는 그 성격이 질적으로 다른 장르다. 다른 장르들은 쟁점을 고정시킴으로써 문장연쇄의 규칙을 제공한다. 그러나 철학은 전제된 규칙을 가지지 않으며, 도리어 규칙을 결여한 채로 연쇄를 유지시킬 것을 쟁점으로 삼는다. 다른 장르들은 서로 간의 이질성을 검토하지 않으며, 도리어 자기 규칙에 알맞지않은 문장들을 누락시킴으로써 자기 외의 모든 장르들을 연쇄로부터 멀어지게 만든다. 그러나 철학은 무릇 장르들의 규칙이란 각각의 장르들 안에서만 타당함을 알며, 그런 한에서 문장들이 소속하는 서로 다른 장르들의 공약불가능성을 문장화할 수 있는 장르다.

그러므로 철학은 장르라고 불리지만 실상 장르로서 구실하지 못한다. 장르들은 연쇄의 규칙이어야 하는데, 철학은 그런 규칙을 가지지 못하고, 도리어 규칙들의 다수성을 고려하기 때문이다. 철학은 장르 아닌 장르인 것이다.

장르면서도 장르의 자질을 갖추지 못했기에, 철학은 다른 장르들이 갖추지 못한 하나의 특수한 기능을 갖추고 있다. 다른 모든 장르들은 쟁론과 정치를 묵과하고, 잊어버리게 만드는 식으로만 일어남을 메운다. 그러나 철학은 장르들 사이의 이질성을 눈에 담을 수 있다. 그것은 철학이, 쟁론을 망각시키지 않을 수 있는 장르라는 것을, 도리어 쟁론을 고려하면서 문장들을 연쇄시킬 수 있는 장르임을 뜻한다. "쟁론을 탐색하고(détecter)

이것들을 문장화할 수 있는 (불가능한) 관용어를 찾는 일은 사유 앞에서의 책임에 속하는 것이다. 철학자가 하는 것이 이것이다." (D n°202)

리오타르가 명시적으로 서술하지는 않지만, 『쟁론』에서 철학은 실정적 장르일 수 없을 뿐더러 하나의 분과(discipline)일 수도 없다. 모든 학문 은, 그것에 고유한 대상영역 및 연구 방법과 규율을 가지는 한에서만 하나 의 분과일 수 있다. 아직 연구의 방법과 규율을 수립하지 못했다면, 그리 고 고유한 대상영역을 한정하지 못했다면, 그것의 분과학문적 지위는 위태 로워질 것이다. 그런데 『쟁론』에서의 철학은 미리 결정된 규율이나 방법 같은 것을 가질 수 없다. 철학은 도리어 그런 규율 내지는 방법이 무엇일 지를 탐구하여야 한다. 그리고 철학은 그것이 탐구할 문장들의 종류를 한 정할 수 없다. 왜냐하면 그것은 불가능한 관용어에 이르기까지 문장들의 이질성을 좇아야 하고, 그러자면 서로 다른 문장들을 선별하지 않고 검토 할 수 있어야 할 것이다. 따라서 철학은 분과일 수 없다. 철학은 특정한 규율이나 영역들에 구속됨 없이 문장들을 연쇄시킬 것이며, 그렇기에 여러 규율들과 영역들 사이에서 벌어지는 갈등까지도 문장화할 수 있을 것이다. 철학은 쟁론을 문장화한다. 이를 일러서 리오타르는 철학이 쟁론을 증언 한다고 이른다. 「독서카드」의 <쟁점>에서, 리오타르는 쟁론을 증언하는 것 이 지식인들 또는 정치인들과는 다른 철학의 정치라고 썼다. 22절 또한 철학의 쟁점을 "쟁론을 위한 관용어를 발견하여 쟁론을 증언하는 것"이라 고 요약했다. (D n°22) 그렇다면 쟁론을 증언한다는 것은 무엇인가? 쟁론 은 한 관용어에 의해 어떤 문장들이 누락되는 경우 발생한다. 그리고 철학 을 제외한 관용어들은 쟁론을 망각시키는 한에서 자기 규칙의 장악력을 실현한다. 그렇다면 쟁론은 이미 규칙화된 관용어들 안에서는 문장화될 수 없을 것이다. 쟁론을 증언하기 위해서는, 아직 규칙화되지 않은, 미지의 관용어를 찾아내고자 하는 활동이 있어야만 한다. 철학이 전제되지 않은 규칙의 발견을 쟁점으로 삼는다는 것은 이를 뜻해야 한다.

## 6.3. 쟁론을 증언하는 철학

만약 『쟁론』에서, 저 책의 정치 개념에 알맞은 '정치적 실천'을 찾고자한다면, 그것은 철학의 실천인 쟁론의 증언이어야 한다. 이는 단지 리오타르 자신이 「독서카드」에서 쟁론의 증언을 『쟁론』의 쟁점으로 명시했기 때문만은 아니다. 다른 모든 방식의 문장화는, 우리가 그에 따라 문장을 연쇄할 수 있을 관용어들 속에서 침묵된 문장을 드러낼 수 없기 때문이다.

쟁론을 증언하려는 노력은, 침묵된 측의 문장들을 도로 복구하려는 노력 과는 구분되어야 한다. 쟁론을 증언한다는 것은 글자 그대로 쟁론을 문장화하는 노력이어야 하지, 쟁론을 빚고 있는 어느 한 측의 문장을 문장화하려는 노력이 아니다. 침묵된 것을 다시 적고 말하려는 노력과, 침묵이 일어났다는 사태 자체를 적고 말하려는 노력은 다르다. 167)

그리고 쟁론을 문장화하려는 노력은, 그것을 해결할 수 있으리라고 여겨지는 장르를 실제적으로 지목하는 노력일 수도 없다. 만약 쟁론을 한 장르안에서 해결하려고 한다면, 그 즉시 쟁론은 계쟁으로 덮일 것이고, 망각될것이며, 그 잔여로서 다른 쟁론이 출현할 것이다. 그러므로 쟁론의 증언은 쟁론을 해결하기 위한 실천이어서는 안 된다. 쟁론의 증언은 정치를 드러내야 하지, 계쟁을 설립해서는 안 된다. 제프리 베닝턴은 하나의 장르 안에서 쟁론을 계쟁으로 바꾸는 일이 쟁론의 위협으로서의 정치에 관해 시도해 볼 법한 대안일 수 없다는 점을 힘주어 강조한다. 정치적 실천은 오

<sup>167) 『</sup>리오타르와 정치적인 것』에서, 제임스 윌리엄스 또한 그 둘을 조심스럽게 구별하는 데, 이 때 그가 염두에 두는 것은 숭고의 개념이다. "종종 리오타르의 언어 철학과 장르 들 및 특정한 쟁론들에 대한 관점은 하나의 장르 내지는 쟁론[을 일으키고 있는 연쇄들 중] 억눌린 쪽에 목소리를 주고자 하는 정치적 목적으로 이끄는 듯 보이기도 한다. 하지 만, 칸트와의 결정적인 조우 속에서 리오타르가 필연적으로 숭고의 감정에 의지한다는 것을 고려할 때, 그런 종류의 증언은 그것이 어떻게 주어질 수 있으며 또 무엇을 달성할 수 있는가에 있어서 제한되어 있다. 우리가 쟁론을 증언할 때, 우리는 단지 테러의 희생 자들에게 목소리를 주는 것이 아니다. 그 표현은 적어도 지켜보는 이들로 하여금 숭고의 감정을 느끼도록 하는 것을 목표로 삼아야만 한다. [……] 그러므로 리오타르는 폭로와 표현의 정치를 단수히 지지할 수 없다. 그것들이 자리할 방법은 반드시 이성의 이념을 현시해야 하고, 그와 동시에, 우리를 끌어당기고 우리에게 행동을 강요하는 무언가로서 [이념]을 역설적으로 정당화하면서도 그것이 정당화될 수 없는 것임을 보여주어야 한다. 숭고한 사건은 바로 그러한 정당화를 달성하기 위해 현시되어야만 한다. 그 대상은 결코 단순히 쟁론[을 일으키고 있는 연쇄들 중] 어느 한 쪽일 수 없다. 반대로, 그것은 양측을 함께 끌어가려는 시도를 떠올리게 하고 그 시도에 달려들게 하는 대상이라야만 한다." (J. Williams, Lyotard and the political, Routledge, 2000, pp. 117.)

히려 그런 방식의 해결들에 대한 저항이어야 한다.

여기서 '대안'이라고 하는 것이 만약 정당화를 위한 대항적 장르 내지는 […] 다른 이념을 제안하는 일을 함축한다고 한다면, [『쟁론』에서는] 어떤 대안도 제안되지 않을 것이다. 리오타르의 정치적 판단을 지도하는 (하나의 규제적 이념으로서의) 사고불가능한 '불일치'는 여기에서 되돌아온다. 내가 그것을 […] '사고불가능'하다고 기술했으며 또 그것이 하나의 목적으로서 고려되어야 한다는 것을 부인한 까닭은, […] '불일치'란 체제들의 이질성과 장르들의 공약불가능성을 위한 이름이기 때문이다. 만약 정치가 하나의 장르로 고려된다고 한다면, 리오타르는 어떤 정치적 '해결책'도 제공하지 않는다. 그러나 만약 정치가 […] 이질성과 공약불가능성을 위한 이름으로서, '쟁론의위협'으로서 취해진다고 한다면, 정치로서의 정치적인 것의 규정은 […] 바로 그 해결(과 해소)의 규정에 대한 저항의 것이다. 168)

쟁론을 증언하려는 노력은 철학적이어야 한다. 철학적 연쇄는 개개의 장 르들 속 해결의 정식화에 국한되지 않기 때문이다. 그런 한에서 철학은 정 치적 실천일 것이다.

그러나 리오타르는 정치적 실천으로서의 철학과 정치 사이에도 구분선을 그어 놓으려 한다. 철학은 정치를 드러내기 위해 여러 문장들을 검토할수 있을 것이나, 여전히 하나의 장르이다. 한 장르 안에서 장르들의 다수성을 검토한다는 것과, 장르들의 다수성 그 자체는 다르다.

철학이 여러 장르들을 검토할 수 있더라도, 그것이 곧 철학이 장르들을 포괄하는 장르임을 뜻하지는 않는다. 철학은 언어의 변덕을 조율할 수 있는 메타 언어가 아니다. 철학은 자기 규칙을 결정된 것으로 가질 수 없으며, 따라서 다른 장르들의 규칙을 자기 규칙 아래에 통일시키는 일 또한할 수 없다. 만약 그런 것이 가능하다면 철학을 통해 모든 쟁론이 계쟁으로 바뀔 것이며, 이는 정확히 자본이 참칭하는 부당한 헤게모니다.

이 두 가지 주의점, 곧 철학이 정치 그 자체는 아니며, 철학이 다른 모

<sup>168)</sup> G. Bennington, *Writing the event*, Manchester Univ. and Columbia Univ. Press, 1988, pp. 158.

든 장르들의 상위 장르로 취급되어서는 안 된다고 하는 경고를 받아들이는 한에서, 철학은 인민의 것이 될 것이다. 왜냐하면 철학은 심급들을 선별할 특수한 규칙을 가지지도 않으며, 규칙들 전체를 실정적으로 구속하는 보편 규칙일 수도 없기 때문이다.

사실 문장들에 대한 검토는 하나의 장르일 뿐이며, 정치를 대신할 수는 없습니다. 철학자가 문장들을 통치하는 것은 법률가나 사제, 연사나 이야기꾼(서사시인) 또는 기술자가 통치하는 것만큼이나 부당할 것입니다. 다른 장르들에 대하여 정당한 헤게모니를 행사하는 장르란 존재하지 않습니다. 메타언어의 외양을 띠는 철학 장르는, 메타언어란 존재하지 않는다는 것을 알고 있을 경우에만 그 자신(자신의 규칙들을 찾고 있는 장르)일 수 있습니다. 그리하여 철학 장르는 인민의 것이고(populaire) 유머러스한 것으로 남아 있습니다. (D n°228)

철학이 인민의 것임과 동시에 유머러스하다고 하는 서술은 208절을 떠올리게 한다. "정치는 […] 인민에게는 희극이다." (D n°208) 인민은 한 문장의 가족에 의해 한정될 수 없는 심급들의 전체이며, 정치는 문장들의 가족들의 다수성이자 그 가족들 사이의 갈등의 가능성이다. 철학은 쟁론을 문장화하기 위해 노력하면서 인민의 희극인 정치를 표현할 것이다. 그렇기에 철학은 유머러스할 것이다.

앞서 적었듯, 여기에서 철학은 결코 하나의 분과학문 내지는 학제를 뜻할 수 없다. 애초에 분과학문과 학제는 문장 제출의 규범을 설정함으로써만 구축되는 것이므로, 알려지지 않은 규칙을 탐색하는 활동으로서의 철학에는 어울리지 않는다. 따라서, 여기에서의 철학자 또한 폐쇄적인 학제적전문가 공동체의 성원일 수 없다. 철학에 대해서, 학위나 전문용어의 숙지와 같은 자격을 만족하는 사람들만이 발신자나 수신자 심급에 할당될 수있다고 주장한다면, 그것은 더 이상 『쟁론』에서 이해되는 것과 같은 철학일 수 없다. 『쟁론』이 그려내는 철학자의 군상은 분과학문과 학제의 전문가들이 아니라 규칙을 파기하며 말하고 쓰는 모든 발신자들이다. 장르들의성공을 의심하는 이라면 누구나 철학할 수 있을 것이고, 또 철학하게 될

것이다.

국경전에 유비된 정치와 관련해, 리오타르는 세잔과 조이스, 쇤베르크를 장르들 사이에서 전쟁을 벌이는 파가니(pagani, 이교도들)라고 부른다. (D n°218) 어째서인가? 그들은 장르들의 쟁점을 의문에 부치기 때문이다. "세잔이 붓을 들 때 회화의 쟁점이 의문시되며, 쇤베르크가 피아노에 앉을 때음악의 쟁점이 의문시되고, 조이스가 펜을 잡을 때는 문학의 쟁점이 의문시된다." 리오타르는 그 세 예술가가 각 예술 장르의 쟁점을 의문에 부치는 방식이 "철학적 "장르"의 방향을 설정하는 쟁점과 유비적인 것"이라고 쓴다. (D n°192) 이는 리오타르가 철학의 저항적인 성격을 가장 적극적으로 드러내는 구절이다. 철학은 장르들의 쟁점 중 어느 것도 보편적일 수 없음을 알며, 과연 그것들이 일어나는 문장과 관련해 적합한 관용어인가를 따져 물을 수 있다. 철학의 쟁점은 알려지지 않은 관용어들을 찾는 것이고, 그것은 문장들을 자신들에게로 끌어오려는 모든 알려진 관용어들에 대한 문제제기다. 철학은, 저 파가니들이 그랬듯, 장르들을 의문에 부친다. 철학적인 연쇄는 바로 그런 식으로 쟁론을 망각시키는 모든 장르들에 대한 저항이 될 것이다.

## 7. 결론

지금까지 이 논문에서 확인한 것들은 다음과 같이 요약될 수 있다. 쟁론은 문장들을 어떻게 연쇄할 것인가, 또 어떤 문장을 연쇄할 것인가에 관한 갈등이되, 특정한 양식의 연쇄 안에서 해결될 수는 없는 갈등이다. 쟁론은 해결된다고 생각될 때 곧바로 다시 발생한다. 그리고 쟁론의 발생은 필연적이다. 그것이 필연적인 까닭은, 첫 째로, 흔히 인지적 장르가 갈등 일반을 합리적으로 해결할 것이라고 기대한다 하더라도, 이름들을 의미화하는 방식은 한정될 수 없기 때문에, 이름이 지시하는 지시체를 둘러싼 갈등은 인지적 장르에 따라 종결될 수 없기 때문이다. 둘째로, 어떤 연쇄도, 연쇄의 공백으로서의 일어남을 완전히 차단하거나 메울 수 없기 때문이다. 연쇄의 공백은 예단할 수 없는 것이고, 알려지지 않은 양식으로도 문장들이 연쇄될 수 있으리라는 가능성은 원칙적으로 제거될 수 없다. 따라서 장르들은 반드시 갈등한다. 이 갈등 상황이 정치다. 철학은 그 갈등을 증언할수 있으며, 그런 점에서 특정한 연쇄 양식들의 구속력에 저항하는 정치적 실천이라고 불릴 수 있을 것이다.

문장들의 연쇄가 종결될 수 없듯이, 문장들이 연쇄되지 않을 수도 없으며, 일어남을 예단할 수 없듯이, 일어남이 전혀 망각되지 않을 수도 없다. 장르들에 대한 쟁론의 위협이 사라지지 않을 것이듯, 쟁론에 대한 장르들의 위협도 사라지지 않을 것이다. 『쟁론』은 이와 같은 양면적 구도를 벗어나지 않는다. 그러므로 리오타르는 어떤 방식으로든 갈등이 사라질 수 있다고 주장할 수 없고, 그렇게 주장하지도 않는다. 갈등을 해결하려는 시도자체가 다른 갈등을 낳는다는 것이 『쟁론』의 기본적인 원칙이다. 그리고모든 장르들이 서로를 침범하지 않으며 고요한 평화를 누린다는 것도 불가능하다. 장르들 사이의 배타적 충돌은 피할 수 없는 사태다.

쟁론은 물론 하나의 곤란이다. 리오타르가 제시한 쟁론의 사례들, 이를 테면 역사수정주의자들에 의한 아우슈비츠 생존자들의 침묵이나 자본의 헤게모니를 생각하자면, 쟁론은 몹시 심각한 갈등이다. 대체로 우리는 그 에 관해 반드시 무언가 실정적인 행동을 해야만 하리라는 강한 의무감을 느끼기 마련이다. 그러나 문장화될 수 없는 쟁론을 철학적으로 문장화하라는 데에 그치는 『쟁론』의 요구는 다소간 불만족스럽게 듯 보이기도 한다. 다음과 같은 물음들이 떠오를 것이다. 쟁론을 증언하는 것으로 충분한가? 사안의 심각성을 생각하면, 해야 할 일이 더 많지 않은가?¹69)

더구나 리오타르는 장르들 사이의 갈등이 인간적 의지나 의도의 충돌이 아님을 강조하기 때문에, 쟁론의 문제 상황 속에서 각각의 주체들이 처하게 되는 곤란을 구체적으로 다루지 않는다. 그는 고집스럽다고 할 만큼 인간학과 인간주의를 거부하고 있고, 이를 위해 주체들을 발화자·수신자·지시체 심급들로 대체한다. 그 때문에 리오타르는 침묵에 대해 서술할 때에조차 그것을 문장의 누락이라는 문제로서 다루기를 선호하며, 사람이 겪는 곤란으로 다루기는 꺼린다. 반면 스피박은 리오타르의 쟁론 개념을 사용하면서도, 침묵 당한 주체의 문제를 분명하게 제시한다. 스피박은 단지 어떤문장들이 누락되는가의 문제만이 아니라, 표현될 수 있는 삶의 주체와 표현될 수 없는 삶의 주체가 어떻게 구분되는지의 문제를 함께 제시하며, 어떤 주체들의 삶은 그 주체 스스로가 뜻했던 방식대로 독해될 수 없다는 곤란을 구체적으로 기술한다.170) 그에 비할 때, 리오타르는 모든 갈등을

<sup>169)</sup> 리우주오홍은 리오타르가 보다 구체적인 실천들에 관해 많은 말을 하지 않는다는 진술로 그 불만을 표현한다. "현실과 관련해, 우리는 구체적인 미시적 영역들 속에서의 "쟁론"을 증언하는 것 외에 할 수 있는 것이 없지만, 그 구체적인 미시적인 영역들 속 "쟁론들"을 증언하고 인정하는 것은 전통적인 정치를 다시 고쳐 쓰는 일에 있어서 하나의 중요한 수단이다. [······] 구체적인 정치적 실천들에 관해, 리오타르는 그 이상을 말하지 않는다." (Liu Zhouhong, La politique du 《Différend》: Une lecture de la philosophie politique de Lyotard, sous la direction de B. Cany, J. Poulain et P. W. Prado Ir., Hermann, 2011, pp. 164-5.)

<sup>170) 「</sup>서발턴은 말할 수 있는가?」의 1988년 판본에서 스피박은 문장 체제들의 번역불가능성을 중심에 둔 채로 쟁론의 문제를 제기한다. 스피박이 쟁론을 인용하는 부분은 과부의 분신자살이 분석되고 있는 초판본의 4장이다. 과부의 분신을 두고, 두 문장이 대립한다. 스피박이 정식화한 그 두 문장은 각각 다음과 같다. "백인종 남자가 황인종 남자에게서 황인종 여자를 구해주고 있다." 그리고 "여자들이 죽고 싶어 했다." 첫 번째 문장은 1829년 과부 희생을 법률적으로 폐지한 영국령 인도의 영국인 남성들의 관점을 서술한다. 두 번째 문장은 그에 반해 인도 내의 힌두교도들의 전통적 관점을 서술한다. 『다마사스트라』와 『리그베다』 등에서 자살은 원칙적으로 금지된다. 그러나 자살을 승인하는 두 가지 예외 사례들이 있는데, 하나는 자기 정체성이 다만 현상적일 뿐이라는 진리를 깨닫는 데 뒤따르는 자살이고, 두 번째는 성스러운 순례지에서의 자살이다. 죽은 남편을 화장하는 장작더미에서 과부가 분신하는 것은 바로 저 예외에 부합하는 것으로 여겨졌으며, 이로써 스스로를 불사르는 과부의 선택은 예외적으로 허용된 여성 주체의자기 욕망의 사례로도 이해되었다. 이로써 여성은 윤회 속에서 자기의 여성 육체로부터

언어의 내전으로 환원하는 듯 보인다. 리오타르는 갈등 속에서 곤란을 겪는 이가 누구인가에 대한 문제가 제기되기도 전에 그 문제를 제거해버리려는 것은 아닐까? 더욱이 리오타르에게서 장르들의 헤게모니에 맞선 저항의 단서는 이념으로서의 인민인데, 인민은 구체적인 주체의 단위일 수없기 때문에, 현장의 저항 조직들이 활용할 수 있을 전략을 『쟁론』에서 찾아내기란 까다롭고도 요원한 일이다. 이는 가벼이 볼 수 없는 결함이다.

그러나 『쟁론』이 우리에게 저항에 대해 아무것도 알려주지 않는 것은 아니다. 『쟁론』에서, 침묵은 단지 곤란이지만은 않다. 침묵은 저항의 출발 선이기도 하다. 왜냐하면 침묵은 쟁론과 잘못을 신호하기 때문이다. 왜냐

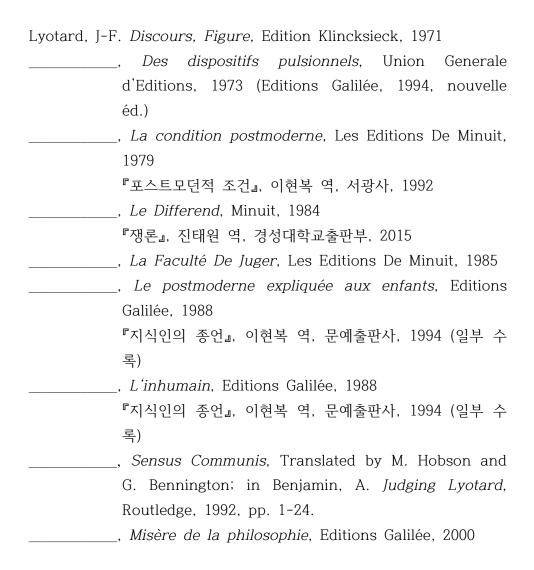
해방될 수 있었고, 이는 용감하고 자유로운 아내의 모습으로써 권장되었다. 반면 영국 령 인도 내의 영국인들에게 이러한 과부의 분신이 규범화되어있다는 것은 휴머니즘적 관점에서 본 여타의 범죄들과 다를 것이 없었다. 그들에게 여성의 진정한 자기 욕망 또 는 자유는, 스스로 남편과 함께 화장되고자 하는 자유라기보다, 영국인 경찰에게 설득 되어 죽지 않기로 결심하는 자유였다. 스피박은 이 사례에서 쟁론을 식별한다. "장-프 랑수아 리오타르가 '쟁론'이라고 부른 바, 논쟁 중인 하나의 담론 양식에서 다른 담론 양식으로 접근할 수 없거나 번역할 수 없는 상황이 여기서 생생하게 묘사되고 있다. 영 국 사람들이 이교도의 제식으로 감지하던 담론이 범죄 담론으로 깎아내려지면서(리오타 르가 주장하듯 번역되는 것이 아니라), 여성의 자유의지에 대한 한 가지 진단이 다른 진단으로 대체된다고 하겠다."(G. 스피박 외, 『서발턴은 말할 수 있는가?』, C. 로잘린 드 엮음, 태혜숙 역, 그린비, 2013, 470-1쪽) 이어서 스피박은 이렇게 쓴다. "자유에 관해 서로 경합하는 두 견해 내부에서 볼 때, 삶에서 여성 주체의 구성 자체가 쟁론의 장소임을 시사하는 중이다. 과부의 자기-화살의 경우, 제식은 가부장제가 아니라 범죄 로 재정의되고 있다."(같은 책, 472쪽.) 여기에서 스피박은 힌두 여성들이 종종 정말로 죽고 싶어 했다는 것이, 가부장적 이데올로기의 산물로서 사실이었음을 강조하고자 하 는 듯 보인다. 저 제식의 성격이 번역되지 못하고 단지 서구 휴머니즘적 관점에서의 범 죄로 재정의됨에 따라, 힌두 여성 주체를 구성했던 가부장적 이데올로기가 성공적으로 누락된다. 스피박은 과부의 분신이 유독 뱅골에서만 일반적인 규칙으로 통용되었던 까 닭은 뱅골에서 과부가 남편의 재산에 대한 상속권을 가지고 있었던 것과 관련된다고 본 다. 뱅골의 힌두 과부들은 단지 학살된 것이 아니다. 다른 남성 유족들이 그녀들의 상 속권을 가져갈 수 있도록, 과부의 분신이 부추겨졌던 것이다. 여기에 스피박은 실제적 인 번역의 문제를 추가한다. 영국인들은 죽은 과부들을 지칭하던 사티(sati)를 수티 (suttee)로 옮겨 적으며 그것을 과부 희생을 가리키는 낱말로 삼았다. 그러나 실상 사티 는 "좋은 아내"를 뜻하는 일반 명사이며, 이 낱말을 잘못 사용함으로써 영국인들은 '좋 은 아내 됨'을 과부들의 분신과 동일시했다. 스피박이 볼 때 이는 여성 주체에 대한 이 데올로기적 부담을 과중시키는 것이다. 스피박은 자신이 제기하고자 하는 문제를 다음 과 같이 분명히 한다. 힌두 남성과 힌두 여성의 능력을 구별시키는 "성차화된 주체의 구성이라는 더욱 광범위한 문제"가 "사티에 대한 가시적 폭력만이 강조됨으로써 은폐되 고 만다"는 것이다. (같은 책, 477쪽.) 여기에서 스피박이 다루는 문제는 분명 누가 말 하는 주체가 되고 누가 그럴 수 없는가의 문제이다. "[수티의] 사례는 침묵(silence)나 비실존과는 다른 무엇으로써, 주체와 대상 지위 사이의 폭력적인 아포리아로써 '사라짐 (disappearance)'의 자리를 가리킬 것이다." (같은 책, 485쪽.)

하면, 침묵은, 연쇄의 공백으로서, 다양한 문장들과 연쇄 양식들의 가능성을 개방시키기 때문이다. 한 문장이 침묵당했다면, 그 문장이 침묵당했다는 바로 그 이유로 인해 그 문장을 침묵시킨 장르의 정당성을 문제 삼을수 있게 될 것이다. 한 문장이 침묵당했다는 것은, 그 문장이 그에 알맞은 규칙에 따라 연쇄될 수 없었다는 것이다. 규칙을 가지지 않기에 규칙을 발견해야만 하는 연쇄의 양식이 철학이라고 한다면, 우리는 침묵 당했기 때문에 철학하게 될 것이다. 따라서 저항이 불가능해지는 일은 일어나지 않는다. 장르들이 어떤 문장들을 침묵시키고 있으며 그에 대한 저항이 필요하다는 바로 그 상황이 저항을 가능케 할 것이기 때문이다.

쟁론의 증언이 저항이라면, 저항의 가능성은 필연적이며 항구적이다. 이 것이 『쟁론』의 교훈일 것이며, 이는 결코 작지 않은 교훈이다.

# 참고문헌

## 1차 문헌



# 2차 문헌

# 국내 단행본

지그문트 프로이트, 『정신분석학의 근본 개념』, 윤희기·박찬부 역, 열린 책들, 2003(재간).
카를 슈미트, 『정치적인 것의 개념』, 김효전·정태호 역, 살림, 2012.
칼 맑스, 『자본론 I-1』, 채만수 역, 노사과연, 2018.
\_\_\_\_\_\_, 『자본론 I-4』, 채만수 역, 노사과연, 2020.
\_\_\_\_\_, 『헤겔 법철학 비판』, 홍영두 역, 아침, 1988
폴 리쾨르, 『시간과 이야기 2』, 김한식·이경래 역, 문학과 지성사, 2000.
프레데릭 보름스, 『현대 프랑스 철학』, 주재형 역, 길, 2014.
프리드리히 쉴러, 『쉴러의 미학·예술론』, 장상용 역, 인하대학교 출판부, 2000(재판).
플라톤, 『고르기아스』, 김인곤 역, 이제이북스, 2014(재판).
\_\_\_\_, 『국가』, 박종현 역, 서광사, 1997.
\_\_\_\_, 『법률』, 박종현 역, 서광사, 2009.
\_\_\_\_, 『테아이테토스』, 정준영 역, 이제이북스, 2013.

## 국내 논문

김종국,「이성에 의한, 자연을 통한 평화 : 칸트의 평화개념」, 철학, 63, 2000

이철우, 「리요따르의 불일치와 정언명령 사이의 윤리학에 대한 연구」, 해석학연구 제 25집, 2014.

이충진, 「후기 칸트의 역사철학」, 철학사상, 51, 2014.

헤이든 화이트, 『메타 역사 1』, 천형균 역, 지만지, 2011.

최강섭,「1789년의「인권선언」과 혁명기의 담론」, 프랑스사연구 제 4호, 2005.

### 국외 단행본

- Bennington, G. Writing the event, Manchester Univ. and Columbia Univ. Press. 1988.
- Benjamin, A. Judging Lyotard, Routledge, 1992.
- Bickis, H. and Shields, R. Rereading Jean-François Lyotard: Essays on his later works, Ashgate, 2013.
- Cany, B., Poulain, J. et Prado Jr., P. W. *Passages de Jean-François Lyotard*, Hermann, 2011.
- Cohen-Halimi, M. Stridence spéculative: Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014.
- Enaudeau, C. et de Laclos, F. F., *Lyotard et le langage*, Editions Klincksieck, 2017.
- Genette, G. Figures III, Le Seuil, Paris, 1972.
- Lyotard, D., Milner, J-C. et Sfez, G. *Jean-François Lyotard:*L'exercice du différend, PUF, 2001.
- Sfez, G. Jean-François Lyotard: la faculté d'une phrase, Galilee, 2000.
- Williams, J. Lyotard and the political, Routledge, 2000.

## 국외 논문

- Balibar, É. "Politics and Translations: Reflections on Lyotard, Derrida, and Said", translated by Gavin Walker; in *Positions* Vol. 27, No.1, Duke Univ. Press, 2019.
- Ball, K. "Disciplining the Holocaust", Minnesota Univ., 1999.
- Descombes, V. "La prochaine guerre"; dans *Critique*, nos 411-412, 1981.

- Sedgwick, P. and Tanesini, A. "Lyotard and Kripke: Essentialism in Dispute"; in *American Philosophical Quarterly* Vol. 32, No. 3, 1995.
- White, H. "The Politics of Historical Interpretation": in *Critical Inquiry*, Vol. 9, No. 1, University of Chicago Press, 1982.
- Vann, R. T. "The reception of Hayden White"; in *History and theory*, Vol. 37, No. 2, 1998.
- Vidal-Naquet, P. "Un Eichmann de papier"; dans *Esprit*, Editions Esprit, Septembre 1980, Nouvelle série, No. 45.

#### **Abstract**

# The testimony and philosophy as political practices in Lyotard's *The Differend*

Ji Hwan Cho
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

In this dissertation, I intend to identify the concept of politics suggested by Jean-François Lyotard in *The Differend* and political practices proposed by him based on that concept.

A differend is a conflict that happens between different modes of linkage of phrases over a question of "How to link phrases?" In *The Differend*, Lyotard determines the concept of politics as "the threat of the differend." The differend occurs because there are many ways to link phrases. Lyotard calls the way to link phrases the genre of discourse. Then politics would be the multiplicity of genres. In *The Differend*, Lyotard highlights the need for the testimony of the fact that a differend has been occurred. I will assert that political practices proposed in *The* 

Differend are not attempts to solve so-called political problems, but attempts to write that a differend has been occurred as a political problem. Meanwhile, because Lyotard defines philosophy as the work to think and write the possibility of several genres, political practices would be also philosophical practices.

In *The Differend*, Lyotard constitutes arguments using his own terminology. So, before identifying how *The Differend* formulates the concept of politics, one should be able to understand meanings and usages of unique terms used in *The Differend*. Chapter 2 of this dissertation will explain roles and functions of words such as "phrase", "linkage", "genre", "differend" in *The Differend*.

Lyotard asserts that politics as the threat of the differend can never be eliminated. This means that it is inevitable that differends occur. Chapter 3 and 4 will reconstitute Lyotard's arguments about the necessity of differends. First, chapter 3 argues that why a genre that Lyotard calls cognitive inevitably implies differends. Then chapter 4 argues that no manner of linking can be separated from possible differends by what Lyotard calls the occurrence of phrases.

In chapter 5 and 6, I examine the concept of politics of *The Differend*, problems those are concerned with that concept, and arguments about philosophy as the testimony of the differend. I will assert that a conclusion that could be gained by reading of *The Differend* is that the possibility of the defiance against the binding force of modes of linkage has given as the unable to be eliminated. In doing so, this dissertation contributes to securing the possibility of defiant practices as the necessary.

keywords: Differend, linkage of phrases, Genres of discourse,

Politics, Testimony, Philosophy

Student Number: 2020-26485