

횡단성의 정치: 소통정치의 조건*

이 동 수 | 경희대학교

정 화 열 | 모라비언대학교

정치란 “서로 다른 사람들이 사회 내에서 함께 살 수 있도록 하는 행위들의 총합”이다. 이 때 사람들의 차이는 단순히 의견이나 이해관계의 차이가 아니라 본질적이고 존재인적 차이이며, 따라서 여기서 발생하는 문제들은 ‘권력정치’보다 ‘소통정치’ 차원에서 해결을 필요로 한다. 이 때 ‘소통정치’는 합의가 목적이 아니라 불일치에 대한 이해, 차이에 대한 인정과 이해를 추구하는 ‘횡단성의 정치’를 의미한다. 먼저 들뢰즈는 존재의 본질을 차이 그 자체로 간주하고 인간에게 생성의 욕망이 내재되어 있다고 본다. 따라서 국가나 제도, 권력 등을 통해 인간을 고착화시키는 영토화로부터 탈주하여 새로운 차이를 생성하는 유목민적 태도가 ‘횡단성의 정치’를 불러온다고 본다. 둘째, 바흐친은 도스토예프스키의 소설들이 융합되지 않는 다수의 목소리들을 다성악적으로 전달하고 비종결적 대화상태를 유지하는 방식을 사용하는데, 이는 차이가 있는 타인을 인정하고 그와의 소통을 중요시하기 때문이라고 본다. 셋째, 정화열은 쉬라그와 메를로퐁티의 논의를 받아들여 보편성과 개별성의 이분법을 대체하는 횡단성을 옹호하면서, 서구중심주의라는 근대적 보편성 대신 서양과 동양의 횡단과 소통에 근거한 다문화주의를 통해 진정한 지구촌을 형성해야 한다고 주장한다. 결국 ‘횡단성의 정치’는 차이를 인정하고 서로 소통함으로써 상대를 적이나 동지가 아닌 차이 나는 동반자로 간주하는 정치를 지향하며, 이것이 진영들의 투쟁과 ‘권력정치’에 빠진 한국정치 현실을 극복하는 데 필요한 덕목이다.

주제어: 횡단성, 차이, 유목주의, 다성악, 대화주의, 다문화주의, 들뢰즈, 바흐친, 정화열

*이 논문은 2009년도 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2009-013-B00001).

I. 서론

근대성(modernity)의 정치학은 정치를 “상충하는 이해관계의 권위적 혹은 합리적조정”이라 정의한다. 정치란 개인적 혹은 집단적 차원의 차이들에서 발생하는 이해관계적 갈등과 충돌을 사회적 혹은 공적으로 관리하고 조정하는 일이라는 것이다. 그리고 여기서 발생하는 문제들은 국가 혹은 정부로 대변되는 공적 기체들이 법이나 제도 혹은 공권력과 같은 것으로 강제하는 ‘권력정치’를 통해 해결해야 한다고 결론짓는다. 따라서 근대 정치학의 주요 분석대상은 정부, 의회, 정당, 군, 경찰, 법원, 권력분립 등과 같은 것에 놓여 있다.

필자 역시 정치란 “서로 다른 사람들이 사회 내에서 함께 살 수 있도록 하는 행위들의 총합”이라고 생각한다. 그런데 여기서 필자의 관점은 근대성의 정치학과 조금 다르다. 필자가 보기에, 개인들 혹은 집단들 간의 차이는 이해관계에서의 차이에 있을 뿐만 아니라, 본질적인 면에 있어서의 차이와 연관이 깊다. 즉 사회 내에 존재하는 ‘현상적인 차이’에 국한시킬 것이 아니라, 인간의 ‘존재론적 차이’를 전제하고 정치문제를 풀어야 한다는 것이다. 이 말이 전제하는 바는 사회란 사람들의 이해관계나 의견의 통일이나 조정만 있으면 잘 굴러갈 수 있는 곳이 아니며, 여러 사람들이 함께 살다보면 인간의 복잡성과 다양성에서 비롯되는 상존하면서도 해결불가능한 차이들이 발생하기 마련이라는 것이다.

그런데 이런 본질적이며 존재론적인 차이는 정부의 힘이나 어느 다른 권력의 힘으로 해결할 수 있는 성질의 것이 아니다. 즉 ‘권력정치’는 인간사회의 근본적인 문제를 해결하는 데에는 큰 효과를 발휘할 수 없으며, 단지 일시적인 타협이나 협상, 미봉책적인 해결만 내놓을 뿐이다. 따라서 정치세계에서 살고 있는 사람들은 누구나 여전히 불만스러움을 느끼며, 이런 불만의 원인이 자신의 권력부족이라 여기고, 이를 극복하기 위해 자신의 권력의 극대화를 추구함으로써, 오히려 갈등의 악순환을 만들어낼 뿐이다.

따라서 정치세계를 서로 다른 타인들이 함께 살아가는 공간으로 만들기 위해서는 ‘차이의 통일’이나 ‘차이의 조정’만으로는 부족하며, 인간의 근본적인 ‘차이에 대한 이해’ 혹은 ‘차이에 대한 인정’ 등이 필요하다. 즉 근본적인 차이 문제가 해결되지 않더라도 서로 함께 살 수 있도록 설득해주는 근거가 필요한 것이다. 이 점이 본 필자는 ‘소통정치’의 차원이라고 생각한다. 여기서 ‘소통정치’란 서로 간의 차이를 전제하고, 왜 차이가 나는지, 내 입장과 그의 차이는 무엇인지, 또 상대방은 이 차이에 대해 어떻게 생각하는지 등에 관해 서로 소통함으로써 설사 차이를 없애지 못하더라도 차이가 있는 상대방을 인정하는 정치를 의미

한다.

이때 주의할 것은 ‘소통정치’는 ‘합의(consensus)’를 목적으로 삼지 않는다는 점이다. 합의를 추구할 때에는 어느 것이 옳고 그른지를 전제해야 하기 때문에 다시금 ‘이데올로기적 갈등’이 생기기 쉬우며, 결국 합의는 깨지기 마련이다. 이와 달리 ‘소통정치’의 목표는 오히려 ‘불일치(dissensus)에 대한 이해’이다. 서로 합의하지 못하더라도 혹은 서로 합의할 수 없다는 치더라도 차이를 주장하는 상대방을 이해함으로써, 서로 다른 사람들이 한 공간에서 함께 살아갈 수 있도록 해주는 것이 소통정치의 최종목표인 것이다. 요컨대 ‘소통정치’는 ‘차이에 대한 이해’ 혹은 ‘차이가 있는 타인에 대한 인정’을 목표로 한다.

현대사회와 같이 복잡다단한 곳에서는 이런 ‘소통정치’가 더욱 중요해진다. 비교적 단순한 요소들로 구성된 근대적 세계에서는 ‘권력정치’가 어느 정도 위력을 발휘할 수 있었다. 하지만 차이와 다양성으로 특징지워진 오늘날에는 ‘소통정치’가 없다면 정치세계는 그 자체 성립불가능하다. 공약불가능한 차이들을 강제적으로 조정하려면 폭력적이지 않을 수 없고, 이는 문명화된 인간사회를 부정하는 결과를 초래하기 때문이다. 그런데 이런 ‘소통정치’가 가능해지려면 정치철학적으로 몇 가지 전제가 필요하다. 예컨대 존재론적 차이, 정주민의 상태에서 벗어나 탈주하고자 하는 유목민적 성격, 진리에 대한 다성악적 태도, 대화의 필요성, 자신을 넘어 상대방을 횡단하고자 하는 성질, 다문화에 대한 인정 등 여러 전제 조건이 성립될 때에만 비로소 ‘소통정치’가 등장할 수 있는 것이다.

이러한 문제의식 아래 이 글은 ‘소통정치’의 전제조건으로서의 차이와 다양성 간의 소통과 횡단에 대해 살펴보고자 한다. 필자는 이것들을 포괄하는 개념으로서 ‘횡단성의 정치(politics of transversality)’라는 용어를 사용할 것이다. 이는 ‘차이의 정치(politics of difference)’를 대신하는 말이기도 한데, 필자가 ‘횡단성의 정치’를 더 선호하는 이유는 ‘차이의 정치’는 단지 차이에만 방점을 둠으로써 그 차이들이 어떻게 관계 맺고 어떻게 정치세계를 구성하는지를 잘 표현해주지 못하기 때문이다. 또한 ‘횡단성의 정치’는 차이들을 단순히 개별성(particularity)으로 간주하는 것도 아니고, 그렇다고 해서 그 차이들을 통일시키는 어떤 보편성(universality)을 전제하지 않은 채, 그것들 사이의 복합적인 정치적 상태를 잘 표현해주고 있기 때문이다.

글의 전개상 먼저 근본적인 차이에 대해 설명하면서 인간을 유목적(nomadic) 존재로 파악하는 들뢰즈(Gilles Deleuze)의 논의에서 시작하여, 실제의 다성악적(polyphonic) 구성과 대화주의를 주장한 바흐친(Mikhail Bakhtin)의 논의를 거쳐, 횡단성과 이를 통해 서구중심주의(Eurocentrism)를 해체하고 다문화주의(multiculturalism)를 옹호하는 정화열(Hwa

Yol Jung)의 논의를 차례로 살필 것이다. 그리고 결론에서는 ‘횡단성의 정치’에 대한 단초를 제시해보고자 한다.

II. 차이와 유목주의: 들뢰즈

들뢰즈의 사상은 흔히 혼자 작업하던 시기와 실천적 정신의학자인 가타리(F. Guattari)와 함께 작업하던 시기로 크게 구별된다. 하지만 그의 문제의식은 두 시기에 걸쳐 계속 연결되며, 둘이 함께 작업한 『앙티-오이디푸스』(*Anti-Oedipus*)와 『천개의 고원』(*A Thousand Plateaus*) 등에서 보다 실천적으로 구체화된다고 볼 수 있다. 둘의 공동저작의 내용 중 어느 부분이 누구의 것이라고 단정하는 것은 피해야 하나, 편의상 이 글에서는 그들의 단독 저작과 연관되는 부분에 대해서는 개별적인 것으로 간주하여 다루고자 한다. 예컨대 니체와 스피노자에 관한 논의나 차이 및 유목주의에 대한 논의는 들뢰즈 고유의 것으로 간주하고, 몰(mole)과 분자(molecule)의 관계 및 횡단성¹⁾ 등에 관해서는 가타리 고유의 것으로 들릴 것이다.²⁾

먼저 들뢰즈는 모든 존재의 속성을 차이 그 자체(difference in itself)로 파악한다. 여기서 차이 그 자체란 여러 현상적인 존재자들 차원의 차이들(differences)을 의미하는 것이 아니라, 본질적인 존재의 차원에서 존재 그 자체가 차이로 존재한다는 것을 의미한다. 이는 마치 하이데거(M. Heidegger)의 존재론을 연상시킨다. 하이데거가 『존재와 시간』(*Being and Time* 1962)에서 존재론적(ontological) 차원의 존재(Being)와 존재자적(ontic) 차원의 존재자들(beings)로 나누고 존재의 본질은 모든 가능성으로서의 무(nothing)라고 설명하듯이, 들뢰즈 또한 현상적 차이들의 존재론적 본질은 어느 하나로 고정되거나 동일성(identity)으로 존재하는 것이 아니라 차이의 원리로 존재하며 따라서 존재한다기보다는 생성하는 형태로 존재한다고 주장한다. 즉 본질적 의미의 존재는 생성을 가능하게 하는 차이 그 자체라는 것이다. 따라서 들뢰즈는 하이데거의 존재(Being)를 생성(Becoming)으로 대체하

1) 횡단성(transversality)은 이 글 전체 주제와 연관되는 중요한 문제이나, 이 개념은 가타리의 것으로 보는 것이 옳다. 원래 자연과학적 개념인 횡단성을 사회과학에 처음 도입한 사람이 가타리이며, 들뢰즈(2000, 24)도 그들의 공동저작에서 횡단성 개념을 정립한 것은 가타리의 공헌이라고 인정한다.

2) 가타리의 ‘횡단성’에 관한 논의는 이동수(2010) 제3절을 참조하라.

고 그 속성을 유사한 것으로 상정하고 있다.

푸코(M. Foucault)는 이러한 들뢰즈의 존재론을 ‘차이의 해방’을 가져온 철학이라고 평가한다(1977). 즉 지금까지 형이상학의 역사에서 주류를 이루어왔던 플라톤류의 일자(the One) 본질론을 전복시켜 다양성을 생성시키는 차이의 본질론을 주장한다는 것이다. 그런데 들뢰즈가 차이의 본질론을 주장하게 된 이유는 다양성을 수용하고 생성시키는 힘으로서의 차이를 긍정적으로 바라다보기 때문이다. 즉 차이란 제거되어야 할 대상이 아니라, 그것들 간의 상호작용을 통해 새로운 것을 생성하고 창조하는 긍정의 힘인 것이다.

이런 차이의 철학에 입각하여 들뢰즈는 스피노자(Spinoza)와 니체(Nietzsche)를 재해석한다. 먼저 들뢰즈에 의하면, 니체의 생성의 철학도 근본적으로는 차이를 본질적인 것으로 보았다. 니체에 있어서 흔히 권력 의지로 표현되는 ‘힘의 의지(will to power)’는 단순히 주체에 의해 이루어지는 의식적인 결정을 뜻하거나 주체가 권력을 추구하는 의지를 뜻하는 것이 아니다. 힘의 의지는 주체와 전혀 상관없이 존재자들을 생성하는 본질적인 힘에 관한 것이며, 이때 생성하는 힘은 어떤 고정된 본질이나 정체성에 안주하려 하지 않고 힘 안에 있는 의지가 발동하여 무엇인가를 항상 생성하고자 함을 뜻한다. 요컨대 ‘힘의 의지’는 “이런 힘들을 발생하게 하는 동시에 이 힘들 간의 관계를 결정해주는 요소”(Deleuze and Guattari 1983, 50)이며, 언제나 힘들 간의 관계를 맺으면서 그에 따라 “힘과 그 생성물들 속에서 차이가 발생하게 하는”(Deleuze and Guattari 1983, 7) 요소이다.

그리하여 ‘힘의 의지’를 긍정한다는 것은 본질적으로 차이를 생성해내는 상태를 유지한다는 것을 의미한다. 니체에 있어서 ‘힘의 의지’는 존재자들보다 선행한다. 이는 존재자들을 서로 차이 나게 해주고 그 차이 나는 상태가 반복(지속)되도록 해주는 기능을 하는 ‘힘의 의지’가 있음으로 해서 서로 차이 나는 존재자들이 존재한다는 것을 의미하며, 따라서 존재의 본질은 ‘힘의 의지’라는 것이다. 그리고 이 ‘힘의 의지’의 본질은 바로 차이 그 자체인 것이다.

한편 스피노자의 경우에는 모든 것의 본질을 신(God)에 돌리면서 ‘존재의 일의성(univocity of Being)’을 강조한다. 그러나 들뢰즈가 보기에, 스피노자가 말하는 ‘존재의 일의성’은 ‘존재의 일자성(oneness of Being)’을 의미하는 것은 아니다. 스피노자는 존재하는 모든 것은 신 안에 있으며, 신 없이는 아무것도 존재할 수 없고 파악할 수도 없다고 말한다. 이는 다양한 의미의 존재자들은 동일한 하나의 존재 혹은 실체의 서로 다른 이름일 뿐이라고 말하는 것처럼 들린다. 하지만 여기서 스피노자가 말하는 실체는 동일성을 담보해주는 초월적 존재가 아니라, 존재자들이 차이를 지니며 생성되는 상태 그 자체를 가리킨

다. 우리가 저지르는 잘못된 환상 중 최고는 초월성에 대한 환상인 것이다.

우리는 니체가 스피노자를 쫓아 '4개의 커다란 실수'에 대해 리스트를 작성했듯이, 수많은 환상에 대한 리스트를 작성하고 그것을 측정해야 한다. 그러나 그 리스트는 한이 없다. 아마도 모든 환상들 중에 제일 앞에 놓여야 하는 것은 *초월성에 대한 환상*이다(Deleuze and Guattari 1994, 49).

따라서 들뢰즈는 스피노자가 제시하는 '신'이라는 말 속에 담겨 있는 실체는 초월성에 입각한 유일한 실체 혹은 일자로서의 실체가 아니라, 다양한 양태들의 결합으로 이루어진 내재성(immanence)의 장으로서의 실체를 의미한다고 본다. 그리고 이 내재성은 어떤 통일체를 지향하지 않고 개체화된 다양한 것들의 다양체를 지향한다는 것이다. 즉 신은 모든 것의 근본이 되는 초월적 일자가 아니라 모든 것을 포괄하는 존재자들의 내재적 다양체라는 것이다. 이는 신을 초월성(transcendence)이 아니라 내재성의 차원에서 파악하는 것이며, 존재도 초월적인 것이 아니라 내재적인 것으로 간주함으로써 차이 그 자체로 존재한다는 것을 의미한다.

이러한 존재의 내재적 본질은 수목의 뿌리와는 다른 뿌리줄기인 리좀(rhizome)과 같다고 할 수 있다. 그리고 수목이 아니라 리좀에서만 차이의 생성이 가능해진다. 들뢰즈는 『천개의 고원』에서 리좀에 대해 자세히 살피고 있다. 먼저 리좀은 하나의 질서로 고정시키는 수목의 뿌리와는 달리 항상 다른 것과의 접촉을 시도한다. 이러한 리좀의 원리로서의 접촉은 줄기들의 모든 점이 열려 있어서 다른 줄기가 접촉할 수 있다는 특성, 그리고 다른 줄기의 어디라도 달라붙어 접촉할 수 있지만 접촉한 줄기들이 어느 한 점으로 환원되지 않고 배타적 이항성도 나타나지 않는다는 특성을 지닌다. 그렇기 때문에 이런 접촉에서는 접촉되는 향이 달라지거나 접촉의 지점이 달라지면 접촉으로 인해 생산되는 결과도 역시 달라진다. 이로 인해 생산되는 것이 바로 다양성이다. 즉 리좀은 “끊임없이 세워지고 부서지는 모델에 관한 것이고, 끊임없이 연장되고 파괴되며 다시 세워지는 과정”(Deleuze and Guattari 1987, 20)으로 존재한다.

그런데 근대성은 이런 차이 그 자체를 억압하고 그것을 동일성으로 규정하여 표상적 차이들을 조정하고 편재하려는 시도들을 통해 생성의 힘을 억압해 왔다. 정치세계에서도 근대국가체제는 정치공동체를 국민국가로 경계짓고 차이들을 억압함으로써 이런 생성의 힘을 약화시켜 왔다. 즉 근대성과 근대국가는 영토화(territorialization)를 통해 생성의 욕망

과 힘을 규격화하고 제도화시켜 고정시킴으로써 사회의 안정과 질서를 추구한다. 이때 형이상학의 임무는 차이를 일자성으로 환원시키는 것이며, 근대국가의 임무는 지배력이 미치는 공간에 흠을 파서 그 속에 모든 것을 고정시키는 일이다. 특히 국가체제 아래 제도화된 배치에 순응하는 사람들은 안정감을 갖고 순종하면서 살아가게 되는데, 들뢰즈는 이들을 정주민(sedentary)이라 부른다. 정주민이란 편집증적으로 제도권에 고착된 삶의 방식에 안주하는 사람으로서, 제도권적 사고방식, 가치관, 생활방식에 안주하여 이로부터 벗어나려 하지 않으며, 생성의 욕망과 힘을 저버린 사람을 지칭한다.

하지만 들뢰즈에 의하면, 아무리 안정되고 강건한 영토라 하더라도 거기에는 영토를 무너뜨리고 거기로부터 벗어나기 위한 단서가 되는 여백이 반드시 있다. 들뢰즈는 이 여백을 ‘탈주의 선(line of flight)’이라 부른다. 그리고 이 탈주선을 따라 탈영토화(deterritorialization)의 현상들이 나타나는데, 영토화를 거부하고 ‘탈주의 선’을 따라 끊임없이 탈영토화를 시도하는 사람들이 바로 유목민(nomad)이다. 즉 유목민이란 국가에 의해 강제적으로 부여되어 따르기를 강요하는 규격화된 배치, 보편적이라는 이름으로 시도되는 획일화를 거부하고 새로운 배치, 새로운 욕망을 끊임없이 추구하는 사람을 지칭한다. 유목민은 국가장치에 의해 설정된 공간 안에서 정주민으로 살아가기를 거부하며 ‘탈주의 선’을 따라 지금까지와는 다른 형태의 삶을 찾아 이동하는 사람들인 것이다.

사유의 고전적 이미지 그리고 이 이미지가 유도하는 정신적 공간의 흠파기 방식은 보편성을 주장한다. 실제로 이것은 두 개의 보편 개념을 이용하여 흠을 파는데, 존재의 궁극적인 근거이자 모든 것을 포괄하는 지평으로서의 전체와 존재를 우리를 위한 존재로 전환시켜주는 원리로서의 주체가 그것이다. [...] 이제 이러한 사유의 이미지를 거부하고 다른 방법으로 사유하려는 유목적 사유의 특징을 쉽게 규정할 수 있을 것이다. 즉 유목적 사유는 보편적 사유주체를 요청하는 대신 독자적인 인종을 요청한다(Deleuze and Guattari 1987, 383-384).

유목민은 고착화된 흠을 거부한다. 이런 점에서 유목민은 ‘탈기관체(body without organs)’라 부르기도 한다. 여기서 기관(organ)이란 어떤 유기체나 구조에 소속된 채 특정 기능을 반복적으로 수행하는 기계를 말하며, 이와 달리 특정 기능을 반복적으로 수행하기를 거부하는 질료, 다시 말해 특정 욕망에서 다른 욕망으로의 변환이 지속적으로 이루어지는 유동적인 질료를 ‘탈기관체’라고 말한다. 그리하여 유목주의란 다수자(지배자)의 삶의 방식에 안주하지 않고 그의 삶의 방식과는 다른 삶의 방식을 끊임없이 분열증적으로 추구

하면서 창의적이고 생산적이며 유연하게 살아가고자 하는 사고방식, 가치관, 태도, 행동양식을 옹호한다. 이런 유목주의의 목적은 고정된 관점이나 판단의 자리로부터 사유를 해방시켜 어떤 바탕이나 본거지를 넘어 이동하며 새로운 영토를 창조하도록 하는 데 있는 것이다(목영해 2010, 58).

이러한 유목민의 창조의 자유 속에서 인간은 비로소 주체화된다. 일부 포스트모더니스트들은 ‘주체의 죽음’을 선언하기도 하고 푸코처럼 주체를 단지 ‘권력의 효과’라고 폄하하기도 하지만, 들뢰즈는 주체를 부정하지 않고 주체의 구성이나 주체화 과정을 독특하게 설명한다. 물론 다른 포스트모더니스트들처럼 주체중심적인 사유, 즉 의미나 사건의 원천으로서의 ‘인간적인’ 주체나 ‘신적인’ 초월적 주체는 모두 거부한다. 하지만 전통적인 주체 개념을 비판하면서도 과정으로서의 주체, 즉 주체화 과정의 긍정적인 역할을 사유한다. 들뢰즈에게 중요한 것은 긍정적인 ‘주체화 과정(subjectification)’을 부정적인 ‘예속화(subjection)’로 타락시키는 권력의 압력을 구별하여 구성적 주체의 탈주가능성에 주목하는 것이다.

따라서 세계의 생성은 유목민들의 주체화 과정을 통해 이루어진다. 국가와 체제, 기존의 질서는 우리에게 정주민이 되기를 강요하지만, 존재론적으로 내재된 ‘탈주의 선’을 쫓아 유목민은 또 다른 생성의 가능성을 찾아 이동한다. 이런 의미에서 모든 존재의 이동과 탈주를 가로막는 것들은 존재의 주체적 삶을 위협하는 요소이다. 근대적 국민국가는 이러한 이동을 정체성을 파괴하는 위험요소로 판단해 가로막는데, 이때 인간들 사이의 지배(domination)가 생긴다. 즉 지배자들은 이동을 가로막기 위해 공권력의 이름으로 폭력을 사용하여 피지배자들에게 정착을 강요하는 것이다. 이때 인간은 주체화되는 것이 아니라 예속화된다.

하지만 그 결과는 참담하다. 인간들 사이의 지배는 일국 내의 유목민을 억압하는 데 사용될 뿐만 아니라, 이제 경계지어진 국민국가들 간의 지배관계를 놓고 다시금 국가들 간의 전쟁으로 치닫는다. 자신의 경계를 지키고 질서지우기 위한 노력이 국가들 간의 전쟁을 통해 그 기초부터 흔들어버린다. 차이를 인정하지 않고 자유로운 이동과 생성을 방해한 댓가는 오히려 사회의 파괴로 이어지는 것이다. 그런 점에서 들뢰즈는 사회 내에 유목주의적 사고의 필요성을 역설한다. 한 사회가 건강하게 유지되지 위해서는 차이에 대한 인식과 자유로운 이동을 터주는 유목민적 사고를 적극적으로 반영하는 것이 절대적으로 필요하다는 것이다.

자유로운 유목민의 조직은 정주민의 조직과도 차이가 있다. 들뢰즈는 사회의 종류를

원시사회, 국가사회, 유목사회로 나누는데, 그 특징은 각각 혈통적(lineal) 조직, 영토적(territorial) 조직, 번호적(numbering) 조직의 성격을 갖는다는 데 있다. 원시사회는 단일적 혈통에 의존하는 사회이며, 국가사회란 정주민이 영토라는 폐쇄되고 주름진 공간 속에서 삶을 영위하는 사회이다. 반면 유목민은 사막이나 초원과 같이 개방되고 매끄러운 공간에 흩어져 횡단한다. 그리하여 유목민은 자신의 혈통이나 영토에 얽매이지 않고, 즉 자기 자신에 얽매이지 않고 개방된 공간으로 나아가 탈영토화를 진행한다. 이 속에서만 차이와 생성이 유지되고, 사회 속에서 '서로 다른 타인 간의 공존'을 추구하는 정치가 가능해진다.

III. 다성악과 대화주의: 바흐친

바흐친은 소비에트 소련 치하를 경험하면서 공산주의식 국가주의와 획일주의의 문제점을 직시하고, 그 대안으로 다성악적(polyphonic) 소설작성법과 대화주의(dialogism)를 제시한 문학비평가이다. 그의 주장은 정치철학적으로도 매우 중요한데, 왜냐하면 자유로운 존재로서의 인간존재와 휴머니즘, 그리고 인간과 사회의 상호적 관계를 강조하는 다성악과 대화주의를 통해 민주주의에 대한 중요한 함의를 전해주고 있기 때문이다.

먼저 문학비평가로서 바흐친은 러시아의 형식주의를 비판한다. 그에 의하면, 형식주의자들은 문학과 언어 그리고 문화를 모두 체계라고 생각한다. 그러나 바흐친에게 있어서 체계는 종결성을 의미하는데, 이를 통해서는 우리가 살고 있는 세계의 비종결성(unfinalizability)에 대해서는 무지하며 따라서 진정한 의미의 실재를 파악하지 못한다. 비록 언어나 문화 속에는 질서정연하고 체계적인 요소들이 존재하기는 하지만, 그렇다고 그것들이 완전한 체계를 이루는 것은 아니다. 언어는 집단의 경우이든 개인의 경우이든 항상 끊임없이 우위를 차지하기 위해 경쟁하는 서로 다른 다양한 언어들 즉 이종성의 언어들로 구성되어 있으며, 문화는 일반 이론가들이 막연하게 총체라고 규정하는 자유로운 합성물이라 할 수 있다. 따라서 언어와 문화는 체계 사이에서 이루어지는 대화와 모든 체계적인 것들과 비체계적인 것들 사이에서 이루어지는 대화에 의해 진행되는 비종결적인 생물체이다.

바흐친이 보기에, 인간 삶의 중요한 부분들은 비종결적인 상태로 남아 있다. 여기서 비종결성이란 고정불변한 상태로 남아 있고자 하는 것을 거부하는 인간 삶의 경향성을 지칭한다. 인간은 본질상 인간존재의 수준에서나 개인적인 자아 수준에 있어서 모든 일반적인

규정성을 초월할 수 있는 능력을 갖고 있다. 요컨대 인간이 살아있는 한 그 본질은 바로 영원불변한 본질을 지니고 있지 않다는 데 있다는 것이다.

이 세상에서는 결정적인 일이라고는 아직껏 아무것도 일어나지 않았으며, 이 세계의 그리고 이 세계에 관한 최후의 말도 아직껏 행해지지 않았다. 이 세계는 개방적이고 자유롭다. 모든 것은 여전히 미래에 존재해 있으며, 항상 미래에 존재하게 될 것이다(Bakhtin 1984, 166).

바흐친은 이런 비중결성의 특징을 가장 잘 표현한 작가로 도스토예프스키를 꼽는다. 왜냐하면 도스토예프스키의 작품들은 다성악(polyphony)이라는 방식을 통해 등장인물들의 고정된 정체성을 유보시키고 인간의 자유를 확대시키는 비중결성의 의미를 잘 전달하고 있기 때문이다. 요컨대 “독립적이며 융합되지 않는 다수의 목소리들과 의식들 그리고 각기 완전한 가치를 띤 목소리들의 다성악”(Bakhtin 1984, 6)을 도스토예프스키 소설의 가장 핵심적인 특성이라고 본다.

일반적인 형식의 단성악적(monophonic) 소설들은 작품의 전체적인 구성이 전적으로 작가의 의도와 목소리에 의해 탄생된다. 등장인물들은 모두 작가의 목소리를 드러내기 위한 수단으로 존재하며, 작가는 자신의 의식을 드러내기에 적합한 등장인물들을 만들어 자신의 대리인으로 내세우고 자신의 목소리를 전달하고자 한다. 이는 작품에 통일성을 부여하고 작가의 메시지를 분명하게 드러낼 수 있다는 장점이 있다. 하지만 이런 전통적인 플롯은 작품 속 인물들의 자유를 제한함으로써 작품의 한계를 노정한다. 작가가 미리 작품의 결말을 계획할 경우, 등장인물들은 반드시 미리 정해진 패턴에 따르게 되고, 또한 직접적인 행동만 할 수 있으며, 각각의 행동은 오직 한 방향으로만 유도된다. 이 경우 등장인물들은 일종의 독백적 내러티브만 하게 되는데, 이는 인간의 경험 중에서 가장 본질적인 면을 취소해버린다. 즉 등장인물들이 다양한 패턴을 통해 자신의 행동을 개방하고 또 그런 개방성 속에서 등장인물들의 상호작용이 일어나 각자가 변화하고 성장할 수 있는 계기를 잃어버리게 되는 것이다. 이는 인간의 경험과 자유에 어긋난다.

이와 달리 다성악적 기법이란 등장인물들이 작가가 하고자 하는 말의 대상이 아니라 스스로 자신의 가치를 말하고 판단하는 자율성을 가진 존재로 설정되어 작품 속에서 서로 대화하게 하는 것이다. 요컨대 인간을 창조한 신이 인간에게 자유의지를 부여했듯이, 작가는 자신이 창조한 등장인물들에게 자유의지를 부여하여 그들의 자유를 보장하는 것이다. 이때 작품 속에는 작가와 반대되는 등장인물들의 다양한 목소리와 의식들이 경쟁적으로

병존하지만, 다수의 다양한 목소리들은 작가의 한 목소리에 따라 최종적으로 융합되는 것을 목적으로 하지 않는다. 그러나 그럼에도 불구하고 다성악적 소설에서는 다양한 등장인물들의 목소리가 작품의 전체적인 통일성을 방해하지 않는다. 상이한 가치와 색깔을 가진 등장인물들의 목소리들이 대화과정을 통해 자연스럽게 작품 속으로 결합되는 것이다(김근식 1990, 218).

따라서 다성악은 단순히 반대되는 목소리와 관념들을 병치하는 것이 아니라, 동일한 말을 서로 다르게 표현하는 다양한 목소리들이 동시에 들리는 것을 의미한다. 동일한 말은 동시에 서로 상이한 가치와 음의 고저 그리고 리듬을 보여준다. 작품을 창작하는 동안 그런 과정을 반복함으로써 작가는 반복될 수 없는 각각의 발화의 특수성이 공명하도록 만든다. 즉 목소리들이 다른 목소리들과 서로 결합하여 주어진 의사소통의 음색과 음조를 만들어내는 것이다(Emerson and Morson 1990, 73).

이러한 도스토예프스키의 다성악적 방법론에 대해 바흐친은 문학에서의 일종의 ‘코페르니쿠스적 전환’이라고 평한다. 다성악이 작가와 문학작품의 관계를 전도시켰기 때문이다. 다성악적 작품 속에서 작가는 단순히 등장인물들이 만들어가는 대화의 또 다른 참여자에 지나지 않는다. 이로 말미암아 등장인물들은 작가의 계획으로부터 어느 정도 벗어나 그가 앞서 예측하지도 못했던 것을 말하고 행하며 본질적인 비종결성을 보여주는 능력을 획득하게 된다.

그런데 다성악적 방법이 제대로 작동하기 위해서는 무엇보다도 등장인물들 간의 대화가 중요하다. 즉 등장인물들이 각자 독백을 하는 것이 아니라 서로 간의 대화를 통해 다성악이 울려퍼져야 하기 때문이다. 바흐친(1984, 293)은 심지어 “산다는 것은 대화에 참여하는 것”이라고 말한다. 작가는 단성악적인 독백을 경계하기 위해, 서로 이질성을 가진 다양한 목소리와 의식을 존중하되 그것들 간의 상호작용과 상호의존성을 통해 전체적인 통일성과 긴장성을 유지하는 방법으로 대화를 시도한다.

따라서 도스토예프스키에게 있어서 대화는 수단이 아니라 그 자체가 목적이다. 대화는 행동의 단초가 아니다. 그것은 그 자체 행동이다. 그것은 한 인간이 이미 만들어진 성격을 폭로하고 표면에 드러내기 위한 수단이 아니다. 대화에서 인간은 자신을 밖으로 드러내는 것이 아니라, 다른 사람들뿐만 아니라 자신을 위해 처음으로 자기 자신이 되는 것이다. “존재한다는 것은 대화적으로 소통한다는 것이며, 대화가 끝나면 모든 것이 끝난다”(Clark and Holquist 1984, 86). 그래서 대화는 본질적으로 끝날 수도 없고 끝나서도 안 된다. 원래 전통적인 소설에서 대화는 악순환을 의미했지만, 도스토예프스키의 소설은 대화 자체의

비종결성을 제시한다(Bakhtin 1984, 252). 따라서 바흐친에 있어서 대화는 모든 것이다.

대화가 인간의 본질이라고 한다면, ‘인간적(human)’이라는 것은 이미 ‘상호인간적(interhuman)’이라는 것을 뜻한다.³⁾ 또한 대화를 강조한다는 것은 사회성(sociality)을 강조하는 것이다. 이 점에서 바흐친은 프로이드적이라기 보다는 마르크스적이다. 프로이드는 억눌린 인간의 무의식을 드러내는 것을 중시함으로써 타인이 많을수록 자아는 더 적어진다고 보았다. 그러나 바흐친에게는 타인이 많을수록 자아도 더 많아지는 것이다. 바흐친의 사회적인 것, 대화적인 것의 우선성은 한편으로 개인주의/심리주의를 거부하며 다른 한편 사회학주의/역사주의를 거부한다. 자신이나 사회 어느 한쪽을 지나치게 강조하는 것은 모두 일면적인 것이며, 따라서 이들은 모두 자아와 타자의 대화론을 이해하는 데 실패한다(Jung 1993, 177).

사실 현대 사회과학의 문제는 개인과 사회를 이분법적으로 나눈 데 있다고 볼 수 있다. 이와 달리 바흐친은 대화주의를 통해 개인과 사회 간의 관계를 변증법적으로 해결하려 한다. 대화는 화자와 청자 개인들의 행위로 이루어지는 한편 모든 발화와 의사소통의 내부로부터 형성되는 요인인 세계 속에서 영향을 받기 때문에, 개인과 세계는 따로 구별되지 않고 그 속에서 함께 상호작용한다. 마찬가지로 사회도 개인들로 이루어지지만 개인들의 행위가 없다면 사회는 구성되지 않는다. 요컨대 개인이 본질적으로 사회적인 것과 마찬가지로 사회 또한 본질적으로 개인적인 것이다.

한편 대화는 발화와 응답의 상호작용으로 구조화된다. 왜냐하면 응답이 없는 발화는 독백과도 같기 때문이다. 따라서 응답에 우선성이 주어지는데, 이는 응답을 전제해야만 대화가 일어난다는 것을 의미한다.

모든 말은 응답을 향한다. 그것이 기대하는 응답의 심오한 영향을 피할 수 없다. [...] 대화를 활성화시키는 원리로서 응답은 우선성을 갖는다. 그것은 이해의 기초를 창조한다. 그것은 능동적이고 애정어린 이해의 기초를 제공한다. 이해는 오직 응답 속에서만 열매를 맺는다. 이해와 응답은 변증법적으로 통합되며 서로에게 상호의 조건이 된다. 다른 하나가 없다면 나머지도 불가능하다(Bakhtin 1981, 280-282).

또한 대화가 발화와 응답으로 구성된다는 것은 자아성(ipseity)뿐만 아니라 타자성

3) 이 점에 있어서 사람 사이라는 뜻을 지닌 한자어 인간(人間)은 이런 의미를 이미 내포하고 있다.

(alterity)을 강조한다는 것을 의미한다.⁴⁾ 상대방이 없다면 대화가 불가능하기 때문이다. 하지만 그렇다고 해서 자아 자체를 부정하는 것은 아니다. 대화주의는 자아나 주체를 제거하려는 것이 아니라, 자아나 주체를 타자와의 의사소통 관계 속에서 재형성하려는 것이다.⁵⁾

대화는 또한 육체적(corporeal)이다.⁶⁾ 대화를 하려면 자신과 타인이 몸으로 면대면(face-to-face) 상황에서 조우하는 것을 필요로 하기 때문이다. 대화는 기본적으로 ‘몸의 대화’이다. 그러나 대화 속에서 몸과 몸의 부딪침은 폭력을 유발하지 않는다. 대화는 오히려 타인의 몸을 힘으로 지배하려는 폭력을 약화시키기 위한 것이다. 폭력을 사용하는 것은 명백히 대화와 소통의 실패를 의미한다. 뿐만 아니라 폭력은 책임을 회피한다. 폭력은 타인에게 응답하는 대신 그에게 해를 끼치고 말살하려 하기 때문에 무책임한 행동이다. 대화는 이런 상황을 피하도록 해준다. 요컨대 대화는 몸의 부딪침이지만 타인에게 해를 끼치는 폭력이 아니라 이의 대체물인 것이다.

결론적으로 바흐친의 다성악적 대화주의는 작가와 등장인물들의 관계를 변화시키고 등장인물들 간의 대화를 통해 삶의 자유와 비종결성을 지향한다. 이를 정치세계에 확대해 보면 정치인과 시민 혹은 정부와 시민사회의 관계, 그리고 선생과 학생의 관계 등에 있어서 서로 종속적이지 않고 다양한 목소리를 내는 가운데 대화를 통한 경쟁과 공생을 추구하는 것이 필요하다는 것을 알 수 있다. 요컨대 민주주의적 가치의 핵심은 바흐친이 말하는 다성악과 대화주의에 있는 것이다(채진원 2010, 327).

4) 바흐친의 저작들을 번역했으며 바흐친에 대한 전문가인 클락과 홀키스트(1981)는 여기서 한 걸음 더 나아가 바흐친의 대화주의가 자아성(ipseity)보다 타자성(alterity)을 더욱 찬양한다고 말한다. 하지만 이는 지나친 주장이며, 오히려 바흐친의 진의는 자아성과 타자성의 균형에 놓여 있다고 볼 수 있다.

5) 이 부분은 쉬라그(Calvin O. Schrag 1986)의 주장과도 연관이 깊다. 쉬라그 또한 ‘의사소통적 실천(communicative praxis)’ 속에서 주체성의 새로운 지평이 열린다고 주장한다.

6) 바흐친은 육체성을 대화화(dialogization)시키는 가장 좋은 방법은 카니발화(carnivalization)라고 말한다. 그에 의하면, 카니발은 대화적인 요소가 강한 것으로서 현실 세계를 해체하고, 이와 동시에 가능한 세계를 새로이 건설하는 것을 목표로 한다. 바흐친의 카니발에 대한 논의는 본고의 목적을 벗어나는 측면이 있으므로 여기서는 다루지 않기로 한다. 바흐친에 있어서 대화와 카니발의 관계성에 가장 주목한 대표적 저작으로는 정화열의 연구(Jung 1993)가 있다.

IV. 횡단성과 다문화주의: 정화열

앞서 말한 것처럼, 현대사회엔 근대성이 상징하는 바와 같은 보편적 단일성으로는 재단할 수 없는 여러 종류의 다양성과 차이가 존재한다. 이에 직면하여 포스트모더니스트들은 다양성과 차이를 근본적으로 공약불가능한(incommensurable) 실재로 인정하고 그것들을 상수로 간주한다. 즉 인간사에 있어서 차이(difference), 차연(différance), 불일치(différend), 이종성(heterology), 이종언어(heteroglossia) 등은 피할 수 없으며, 따라서 그것들은 제거대상이라기보다 보존대상이라는 것이다.

그런데 이와 같은 근대적 보편성에 대한 비판과 탈근대적 다양성에 대한 강조는 단순히 존재나 인식에 관한 철학적 문제일 뿐만 아니라 정치적 문제이기도 하다. 왜냐하면 그동안 근대적 보편성에 내포되어 있던 서구중심주의(Eurocentrism)의 해체에 관한 문제이기 때문이다. 오늘날과 같은 탈근대적 세계는 더 이상 하나의 보편성에만 의존하지 않으며, 다문화주의(multiculturalism)가 서구중심주의라는 근대적 보편성에 대한 새로운 대안으로 떠오르고 있다.

한국계 미국 정치철학자인 정화열은 이런 추세를 대변하는 대표적 학자이다. 특히 그는 쉬라그(Calvin O. Schrag)의 '횡단성(transversality)' 개념과 메를로퐁티(M. Merleau-Ponty)의 '나란한 보편들(lateral universals)'의 개념을 적극적으로 받아들여 서구중심주의를 해체하고 다문화주의 속에서 문화 간의 소통을 통해 지구촌을 서양과 동양이 공존하는 형태로 재편하려 한다. 즉 동서 문화 간의 횡단을 통해 소통가능성을 높이는 것을 핵심 주제로 삼고 있는 것이다. 이 절에서는 이러한 그의 논의에 대해 살펴보도록 하겠다.⁷⁾

다른 포스트모더니스트들처럼 정화열 역시 차이와 다양성이 존재와 현상 모두에 있어서 본질적이라는 데 동의한다. 하지만 그렇다고 해서 차이와 다양성을 무책임하게 방치하는 것을 옹호하지는 않는다. 차이와 다양성들이 횡단과 교류를 통해 서로 소통한다는 것을 강조하며, 그 점에서 쉬라그의 논의에 동의한다(Jung 1995).

먼저 쉬라그에 따르면, 단순히 차이와 다양성만 강조하고 그것들을 아우를 수 있는 방법론이 없다면, 세상은 차이와 다양성의 거만한 독선으로 얼룩질 것이다. 따라서 보편적

7) 이 글에서 정화열에 관한 논의는 이동수(2010) 제1절과 제3절의 논의들을 재구성하고 이를 수정·보완하여 작성하였다.

이성에 대한 대안으로 필요한 것은 근대성과 포스트모더니즘을 가로지르는 새로운 ‘합리성의 재형성’이다. 쉬라그는 이렇게 재구성된 합리성을 횡단성이라 부르며, 근대의 보편성 개념을 탈근대적 보편성 개념인 횡단성으로 대체하고자 한다.

이때 횡단성은 근대성과 탈근대성 사이의 통로로서 근대 보편적 이성의 ‘과잉결정성’을 피하는 한편, 탈근대성이 전제하는 ‘과소결정성’의 문제점을 직시하고 이들 사이에서 합리성을 재구성하는 것이다. 달리 말하면, 횡단성은 헤게모니적이며 비역사적인 ‘보편주의(universalism)’와 무법칙적이고 자기말살적인 ‘개별주의(particularism)’의 차이를 대각선으로 분할하는 것이다(Schrag 1992, 9). 요컨대 횡단성이란 ‘선협주의(transcendentalism)’에서 상정하는 순수한 ‘수직성(verticity)’과 ‘역사주의(historicism)’에서 전제하는 단순한 ‘수평성(horizontality)’을 모두 넘어서고자 하는 개념이다.

그리하여 횡단성은 근대성과 탈근대성, 보편성과 개별성 사이의 의사소통을 강조한다. 이는 근대성이 기반하고 있는 이성중심주의(logocentrism)를 타파하고 의사소통적 합리성(communicative rationality)의 다차원적인 로고스들을 인정하는 것으로서, 특수성을 통합하고 다양성을 작동시켜 차이들 사이의 소통을 촉진하려는 것이다. 하지만 이러한 ‘횡단적 의사소통(transversal communication)’은 하버마스(J. Habermas)가 말하는 ‘보편적 의사소통(universal communication)’과는 그 의미가 다르다. 하버마스(1984)는 차이들 사이의 의사소통을 가능케 하고 이를 촉진하기 위해 보편성에 근거한 ‘타당성 요구들(validity claims)’과 ‘이상적 담화상황(ideal speech situation)’과 같은 보편적 이상화(ideation)의 조건을 내세운다. 그러나 쉬라그가 보기에, 이는 모든 시공간의 한계를 뛰어넘고자 하는 의도를 갖고 있으며, 따라서 차이와 다양성이 보존되는 ‘의사소통적 실천(communicative praxis)’과는 거리가 멀다. 즉 하버마스는 의사소통의 실천보다는 의사소통을 위한 선협성에 대해서만 이야기함으로써, 횡단성보다는 또 다른 종류의 근대적 보편성 수립을 도모하고 있는 것이다(Schrag 1986, 202).

이와 달리 의사소통적 실천으로서의 횡단성은 차이와 다양성에 대한 근본적인 인정을 전제한다. 이런 가운데 의사소통을 한다는 것은 세계로부터 단절된 외롭고 단자적인 자아들이 자신의 고립을 넘어 차이와 다양성의 세계에서 타자를 우연히 만났을 때 ‘적합한 응답(fitting response)’을 보이는 것이다. 원래 에토스(ethos)란 용어도 보편적 윤리를 말하는 것이 아니라 오랜 전통 속에서 살아온 실존적 주체가 타자의 말이나 관행을 우연히 접했을 때 적합하게 반응하는 것으로서의 윤리를 뜻하며, 이는 곧 소통이 윤리성과 책임성의 문제를 내포하고 있음을 의미한다.

따라서 횡단성은 아이들이 서로에게 적합하게 반응함으로써 상호 간의 소통가능성을 높이고 이를 토대로 다양성을 보존하는 종합을 일컫는다. 요컨대 횡단성이란 아이들 사이에 “동시성이 없는 수렴(convergence without coincidence), 일치함이 없는 결합(conjuncture without concordance), 동화가 없는 중첩(overlapping without assimilation), 흡수가 없는 연합(union without absorption)”(Schrag 1997, 128)을 추구하는 개념인 것이다.

그러나 정화열은 횡단성과 소통가능성을 확보하기 위해서는, 무엇보다도 먼저 근대적 보편성의 핵심인 서구중심주의를 해체해야 한다고 생각한다. 왜냐하면 그 동안 근대가 추구했던 보편성이 진정한 의미에서의 보편성이라기보다 기실 서구중심주의에 기반한 것으로서 이를 대변한 것에 지나지 않기 때문이다. 포스트모더니즘의 공헌도 바로 서구중심주의를 해체한 데 있다. 근대서구가 과학기술과 이성의 발달에 힘입어 동양의 신비적이고 감성적인 사고를 열등한 것으로 폄하하면서 앞세운 이성중심주의는 인류의 보편 그 자체는 아니다. 하지만 그렇다고 해서 오리엔탈리즘(Orientalism)이 그 대안인 것도 아니다. 오리엔탈리즘 역시 동양의 경험과 관점에 기반한 하나의 부분일 뿐이며, 따라서 인간 삶의 진정한 실체와 세상의 진실에 접근하기 위해서는 서양과 동양 간의 횡단이 필요하다(Jung 1995, 21-22).

이런 관점에서 정화열은 횡단성의 첫 단추를 탈서구중심주의에 둔다. 즉 횡단성의 핵심은 서구중심주의에서 벗어나 동양과의 소통을 시도하는 데 있다는 것이다. 정화열은 메를로-퐁티(Maurice Merleau-Ponty)의 ‘나란한 보편(lateral universal)’ 개념이 이 점을 잘 인식하고 있다고 본다.

정화열이 보기에, 메를로퐁티는 비록 단일한 차원의 보편성을 횡단성이라는 개념으로 대체하는 데까지 이르지는 못했지만, 횡단성이라는 용어를 그의 미완의 저서 『보이는 것과 보이지 않는 것』(*The Visible and the Invisible*)에서 사용함으로써 적어도 횡단성의 단초를 보여준다. 특히 메를로퐁티는 서양문명의 한계를 지적하는데, 그 핵심은 서양문명이 고대로부터 세상이 움직이고 있다는 것을 생각하지 못한 데 있다. 특히 서양사상을 완성한 헤겔의 지적 노선은 오만하기 짝이 없다고 본다. 왜냐하면 헤겔은 절대적이고 보편적인 지식과 관련하여 동양사상을 배제시키고, 철학과 비철학 사이에 지리적인 경계선을 그었기 때문이다(Jung 1995, 16).

메를로퐁티가 보기에, 철학이란 영원한 시작이며 그것은 진리에 대한 자체의 이념을 반복해서 재검토해야 할 운명을 지니고 있다. 또한 진리란 모든 철학 이전에 사람들의 생활

도처에 흩어져 있는 보물이며, 결코 철학의 원칙들로 나누어질 수 없는 어떤 것이다. 따라서 진리는 생활에 기반한 것인데, 동양의 생활을 폄하하고 그것을 철학적 구성에서 배제한 헤겔철학은 결코 진리에 접근할 수 없다. 따라서 메를로퐁티에게 모든 철학을 포괄하는 하나의 철학은 존재하지 않는다. 전체로서의 철학은 모든 철학들의 특정한 순간에 각각 존재한다. 요컨대 “철학의 중심은 어디든 존재하며 철학의 주변은 어디에도 없는” (Merleau-Ponty 1964, 128) 것이다.

그런 점에서 모든 철학은 인류학적이며, 따라서 어느 철학도 진리에 대해 특권을 갖거나 그것을 독점할 수 없다. 이런 인류학적 고려 없이 서구의 경험에만 근거한 보편성 개념은 “서구적 나르시시즘(Western narcissism)” 혹은 “인종중심적 무지(ethnocentric ignorance)”에 불과하다(Jung 2009, 423). 헤겔의 서구중심주의적 철학은 서구만의 인류학적 경험을 인류의 보편적인 것으로 간주하고, 중국과 인도 등 동양의 인류학적 철학을 인종주의적인 것으로 폄하하는 우를 범했다.

그러나 메를로퐁티가 보기에, 동양은 과거에서부터 지금까지 비밀리에 그리고 묵묵히 철학에 공헌해왔으며, 따라서 철학의 전당에 영예로운 자리를 얻어야 한다. 서양철학은 동양철학으로부터 많은 것을 배울 수 있는데, 예컨대 인도와 중국철학이 존재를 지배하기보다 존재에 대해 우리 자신을 되돌리게 하는 음향판이 되고자 한 점은 서양철학의 존재론을 낳게 했던 최초의 사상을 되새기게 해준다. 요컨대 동양철학은 서양인들이 유럽인화되면서 달아버렸던 가능성들을 재평가하고 다시 열 수 있도록 도움을 준다.

만약 동양을 유치하다고 보는 것이 우리 서양인들의 편협함에서 비롯되었음을 깨닫는다면, 우리는 동양으로부터 많은 것을 배울 수 있다. 동양과 서양의 관계는 어린이와 어른의 관계로 비유할 수 있는데, 그러나 그것은 무지와 앎, 또는 비철학과 철학의 관계를 의미하는 것은 아니다. 동양과 서양의 관계는 훨씬 더 미묘한 관계이다.

동양의 많은 예언들과 미성숙의 문제는 동양에 대한 무한한 가능성을 말해주고 있다. 철학과 비철학이라는 단순한 합산 내지 종속화는 인간 정신의 총화를 창출하지 못한다. 인간 정신의 총화는 각각의 문화가 타문화와 나란한 관계를 가질 때 존재하는 것이며, 하나의 문화는 타문화 속에서 울리는 자신의 메아리를 들으며 스스로 깨어나는 것이기 때문이다(Merleau-Ponty 1964, 129).

따라서 서양철학과 동양철학은 서로 나란히 관계를 맺어야 한다. 이는 다차원적인 진리를 추구하는 것이며 어떤 것도 당연시하거나 선입견을 갖지 않는다는 것을 의미한다. 이와

같이 메트로폴티는 다차원의 관계를 통해 진리를 얻고자 하는데, 이를 객관적 과학이 추구하는 ‘지배적 보편(overarching universal)’과 구분하여 ‘나란한 보편(lateral universal)’이라 부른다.

이는 타자를 통한 자아의 성찰과 자아를 통한 타자의 끊임없는 검토, 그리고 민속기술학적(ethnographical) 경험을 통해 얻어지는 진리이다. 달리 말하면, 다양한 문화들의 경계를 넘을 수 있고 상호작용의 영역에 들어가 문화를 가로지르는 연결과 수렴을 발견할 수 있는 일종의 패스포트와도 같은 역할을 하는 것이다. 즉 ‘나란한 보편’을 가질 때 우리는 다른 국가, 다른 문화라는 차이를 지녔음에도 불구하고 거부당하지 않고 들어갈 수 있다는 것이다(Jung 2009, 425). 이는 우리의 것을 낫선 것으로, 또 낫선 것을 우리 자신의 것으로 바라보는 법을 배우는 것과 같다.

이와 같은 ‘나란한 보편’에 주목할 때 다문화주의는 그 정당성을 획득한다. 다문화주의란 어느 문화도 다른 문화에 비해 열등하거나 그리하여 정리대상이 되는 것이 아니라 각 문화적 경험을 토대로 성립된 것으로서 그 독자성이 존중되어야 한다는 것을 의미한다. 문화란 인간이 자연을 어떻게 대하여 인간세계를 구축했는가의 문제인데, 이는 시간과 공간에 따라 다르게 형성되기 마련이다. 그리고 문화는 고정된 틀이 아니라 살아있는 생물이기 때문에 문화 간의 교섭을 통해 새로운 문화가 생기며 문화 자체는 항상 변이한다. 파레크(B. Parekh 2008, 156-157) 역시 문화란 획일적이며 정적인 것이 아니라, 그 내부에는 이질적인 요소들과 서로 다른 해석들이 경합하고 있다고 말한다. 모든 문화가 교차문화적(cross-cultural) 대화를 통해 다른 문화의 요소를 차용하여 자신의 문화에 통합시킬 수 있는 것은 이처럼 문화가 동질적이거나 고정적이지 않기 때문이다. 그리고 이런 교섭과 통합을 통해 우리는 다른 문화를 존중하고, 교차문화적 대화의 중요성을 알게 되며, 자신의 문화 내부의 이질성과 유동성을 인식함으로써 상호문화주의(interculturalism)에 기반한 다문화주의를 인정하게 된다.

결국 정화열은 횡단성을 “관계맺으려는 기도(a project to relate)”라고 인식하며, 이를 통해 새로운 것들이 탄생한다고 본다. 우리가 사는 탈근대적이고 혼합적인 세계에서는 어떤 문화도 독립성(independence)이나, 자기전거성(self-reference), 혹은 자족성(self-sufficiency)을 가질 수 없다. 고대 중국의 격언처럼, 우주의 모든 것은 그 외의 모든 것과 관계되어 있으며, 따라서 어떤 것도 고립되어 존재하는 것은 없다(Jung 1995, 434). 그리고 횡단성은 소통을 통해 하나로 전체화시키는 것도 아니며, 단지 다양성을 그대로 내버려두는 것도 아니다. 오히려 대각선으로 건너감으로써 새로운 문을 여는 것이다. 즉 다양성 사

이의 상호작용을 통해 나에게 결여된 것을 발견하고 부족한 것을 메움으로서 새로운 자아를 재발견하는 것이다(Jung 1995, 13).

V. 결론

이상의 논의를 요약하면 다음과 같다. 첫째, 들뢰즈는 존재의 본질을 차이 그 자체로 간주하고 이에 따라 존재(Being)라는 말을 생성(Becoming)으로 대체한다. 차이들이 상호작용을 일으켜 새로운 것을 생성시키기 때문이다. 이것은 실재보다는 실재를 탄생시키는 욕망이나 힘이 더 근본적인 것임을 의미하며 이는 인간존재에 내재되어 있다고 본다. 따라서 국가나 제도, 형식 등은 영토화를 통해 자유로운 인간을 고착화시키려 하지만 유목민들은 내재된 생성의 욕망과 힘의 작용으로 ‘탈주의 선’을 따라 탈영토화를 시도하고 새로운 차이를 또 다시 탄생시킨다.

둘째, 바흐친은 도스토예프스키의 소설기법에 착안하여 실재란 하나의 단성악으로 나타나는 것이 아니라, 독립적이며 융합되지 않는 다수의 목소리들이 자신의 가치를 전달하면서 비종결적 결합을 이루는 것으로 파악한다. 그리고 인간의 삶이란 이런 다성악적 발화들이 서로 비종결적 대화상태를 유지하는 것이라고 본다. 이런 다성악적 대화주의 속에서 인간은 대화를 이어가는 응답을 필요로 하기 때문에 타인의 중요성을 인정하게 되고 그와 소통하게 된다는 것이다.

셋째, 정화열은 쉬라그와 메를로퐁티의 논의를 받아들여 보편성과 개별성의 이분법을 대체하는 횡단성 개념을 옹호하고, 이를 위해서는 횡단을 가로막는 서구중심주의라는 근대적 보편성의 해체가 필요하다고 본다. 그리고 이때야 비로소 서양과 동양 사이의 지배적 관계를 뛰어넘어 다문화주의가 성립될 수 있고, 또 이 다문화들 간의 횡단과 소통을 통해 진정한 의미의 지구촌이 이루어질 수 있다고 주장한다.

이 모든 논의들의 핵심은 차이와 다양성을 인정하되 이들을 어떻게 하나의 사회 혹은 하나의 지구 속에서 아우를 수 있는가를 고민하는 데 있다. 앞서 말했듯이, 정치란 “서로 다른 사람들이 사회 내에서 함께 살 수 있도록 하는 행위”이다. 우리 사회만 해도 서로 이해관계나 의사가 다르고 자신이 옹호하는 가치나 이념이 다른 사람들이 함께 살아가고 있다. 이 상황 속에서 기존의 정치는 어느 쪽이 옳은가 혹은 어느 쪽이 다수인가에만 집중한다. 혹은 자신들의 가치와 이념이 옳다는 것을 증명하기 위해 목청을 높이며 상대의 잘

못만 캐내고 있으며, 다른 흑자들은 다수를 차지하기 위해 선동과 조작도 서슴치 않는다. 결국 한국정치의 현주소는 서로 다른 사람들이 소위 진영이라는 것으로 나뉘어 자기 자신의 승리, 자기 진영의 승리만 향해 나아갈 뿐이다.

이런 현실정치 속에서 서로 다른 사람들은 함께 살 수 없다. 서로 똑같아지든지 혹은 승자가 패자를 지배하며 살 수밖에 없는 것이다. 그러나 서로 똑같아지는 것은 인간 존재의 기본전제인 차이와 다양성을 억압하고 왜곡시킨다. 또 승자가 사용가능한 모든 권력수단을 동원하여 패자를 지배하는 것은 오늘날과 같은 민주주의 시대의 정신에 크게 어긋난다.

그렇다면 서로 다른 사람들이 어떻게 해야 함께 살 수 있을까? 바로 여기서 '횡단성의 정치(politics of transversality)'가 필요해진다. 서로 다르다손 치더라도 자기 자신 혹은 자기 진영에만 머물러 있는 것이 아니라 자신은 유지하면서도 상대방에게 횡단할 수 있어야 하는 것이다. 횡단성이란 자신의 개별성을 보존하면서도 그 개별성들 간의 교차, 횡단, 소통을 통해 일련의 연대적, 집합적 공동성(commonality)을 이루는 것을 말한다. 즉 개별자들의 개체성을 유지하면서도 그 개체들 간의 소통가능성(communicability)을 높여 상호이해와 어떤 공감대를 형성하여 다양성과 공동성을 동시에 획득하는 것을 의미한다.

여기서 주의해야 할 것은 공동성을 공통성과 구별하는 것이다. 후자는 서로 간에 공통적으로 존재하는 성질을 가리키며, 전자는 서로 다르더라도 한 울타리 내에서 '우리'라는 공동운명체에 속해 있음을 인식하는 것을 일컫는다. 우리 사회에 필요한 것이 바로 이런 공동성이다. 우리 사회는 한편으로 개별성만 내세우거나 다른 한편 공통성을 강조함으로써 개인과 전체라는 이분법에 빠져 있다. 그리하여 상대방을 나와 같거나 다른 사람으로만 볼 뿐이며, 이 경우 상대방은 나의 동지(friend)이거나 혹은 나의 적(enemy)이 될 뿐이다. 그리하여 사회는 슈미트(C. Schmitt 1985)가 말하는 바와 같이 '적과 동지의 관계'로 나뉘게 되는 것이다.

하지만 공동성 속에서는 그럴 필요가 없다. 인간존재는 차이와 다양성의 특징을 갖고 있기 때문에, 나와 같은 사람은 없다. 나와 같은 생각을 가진 사람도 없다. 그리고 이것은 오히려 생각하는 존재로서의 인간의 특권이다. 이런 차이와 다양성을 지닌 존재들은 그 차이와 다양성의 상호작용을 통해 새로운 것을 창조할 수 있으며, 이것이 바로 인류사회 발전의 원동력이 된다. 다만 이런 차이와 다양성의 인간들이 한 사회 내에서 함께 살아야 하고, 또 함께 살아야만 상호작용을 통해 자신의 존재이유를 확인하고 발전을 도모할 수 있기 때문에, 나와 다른 그 사람은 나의 동지이거나 적이 아니라 묘한 동반자와 같은 존재이다.

또한 그는 나에게 절대 필요한 사람이다. 왜냐하면 나의 자아형성과 성숙, 그리고 발전은 바로 그 사람과의 황단과 소통 속에서 이루어지기 때문이다.

바로 이 점이 인류사회가 정치라는 행위를 필요로 하는 이유가 아닌가 싶다. 정치란 차이나기 마련인 사람들이 함께 살고 있는 사회를 깨뜨리지 않고, 서로 소통하고 인정함으로써 시너지를 만들어낼 수 있도록 하는 행위인 것이다. 앞서 말한 것처럼, 여기서 소통의 목적은 상대방과의 합의가 아니라 상대방의 차이에 대한 인정이며, 이때 비로소 사회는 공동성을 획득할 수 있는 것이다. 사회가 단순히 개인들의 집합체가 아니라 하나의 유기체로 될 수 있는 것도 바로 이런 소통을 통해 공동성을 가질 수 있기 때문이다. 그리고 황단성은 바로 이와 같은 ‘소통정치’를 가능하게 해주는 출발점이 된다.

투고일 2012년 8월 9일

심사일 2012년 9월 3일

게재확정일 2012년 9월 18일

참고문헌

- 김근식. 1990. “도스토예프스키 연구의 현단계와 바흐친의 <도스토예프스키 시학>.” 『러시아소비에트문학』 1권 1호, 217-223.
- 목영해. 2010. “들뢰즈의 유목주의와 그 교육적 함의.” 『교육철학』 48집, 49-66.
- 이동수. 2010. “지구시민의 정체성과 황단성.” 『21세기 정치학회보』 20집 3호, 181-198.
- 채진원. 2010. “대화형 정치모델의 이론적 탐색.” 『사회과학연구』 18집 2호, 308-346.
- Bakhtin, Mikhail. Michael Holquist, ed. Caryl Emerson and Michael Holquist, trs. 1981. *The Dialogical Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- _____. Caryl Emerson, ed. and tr. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clark, Katerina and Michael Holquist. 1984. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge: Harvard University Press.
- Deleuze, Gilles. S. Hand, tr. 2000. *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. Robert Hurley et al., trs. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- _____. Brian Massumi, tr. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, trs. 1994. *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Emerson, Caryl and Gary Saul Morson 저. 김옥동 역. 1990. “바흐친의 문학이론.” 『바흐친과 대화주의』, 63-93. 서울: 나남.
- Foucault, Michel. Donald F. Bouchard, ed. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, trs. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press.
- Habermas, Jürgen. Thomas McCarthy, tr. 1984. *The Theory of Communicative Action* Vol. 1. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, Martin. John Macquarrie and Edward Robinson, trs. 1962. *Being and Time*. New York: Harper & Row.
- Jung, Hwa Yol. 1993. *Rethinking Political Theory: Essays in Phenomenology and the Study of Politics*. Athens: Ohio University Press.
- _____. 1995. “The Tao of Transversality as a Global Approach to Truth: A Metacommentary on Calvin O. Schrag.” *Man and World* 28, 11-31.
- _____. 2009. “Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization.” *Research in Phenomenology* 39, 416-437.
- Parekh, Bhikhu. 2008. *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Schmitt, Carl. Ellen Kennedy, tr. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: The MIT Press.
- Schrag, Calvin O. 1986. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1992. *The Resources of Rationality*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1997. *The Self after Postmodernity*. New Haven: Yale University Press.

ABSTRACT

The Politics of Transversality: A Condition for the Political

Dongsoo Lee | Kyung Hee University

Hwa Yol Jung | Moravian College

Politics can be defined as the totality of actions with which different humans can live together in a society. Humans are not simply different in their opinions and interests but in their ontological essence. Therefore, it is necessary that the problems generated from that kind of difference should be solved on the level of politics of communication rather than on the level of politics of power. Politics of communication does not aim at consensus but at the understanding of dissensus and the recognition of different others, i.e. politics of transversality. Above all, Deleuze views Being as difference in itself and thinks that humans have the desire for becoming. Thus humans can fly and transverse from the territorialization which nation-states, regimes and powers want to make, and can become nomads who create new differences. Second, Bakhtin evaluates Dostoevsky as a great writer in the sense that he uses polyphony and unfinalizable dialogues among characters. Dostoevsky's methodology presupposes the recognition of differences and the importance of communications. Third, Jung along with Schrag and Merleau-Ponty advocates transversality replacing both universalism and particularism, and tries to make a true global village with the transversal interactions between the Western and the Eastern culture. In conclusion, politics of transversality means that which recognizes essential difference and otherness in human being and accepts the living-together with transversal communications.

Keywords: transversality, difference, nomadism, polyphony, dialogism, multiculturalism, Deleuze, Bakhtin, Jung