탈경계의 주체성과 이방인의 문제

- 레비나스, 데리다, 바디우를 중심으로 -

서용순*

〈차 례〉

1. 들어가며
2. '이방인의 환대'에 대한 예비적 고찰
3. 탈경계에 대한 새로운 사유들 - 레비나스와 데리다
4. 공백으로서의 이방인 - 바디우의 존재론적 사유
5. 탈경계의 정치적 주체성 - 진리, 주체 그리고 이방인
6. 맺으며

【국문초록】

이 연구는 오늘날 문제시되고 있는 경계의 해체와 재구축이라는 테마를 철학적으로 고찰하려는 시도이다. 철학 속에서 탈경계의 사유는 '이방인'에 대한 성찰을 통해 드러난다. 레비나스는 그의 윤리학적 철학에서 타자(이방인)에 대한 책임에 대해 말한다. 타자의 얼굴은 벌거벗은 채로 다가와 '나'에게 책임을 묻는다. 타자는 '나'의 자기성을 버리고 타인에 대한 환대로 나아가게 하는 계기인 것이다. 그렇게 그의 사유는 이방인에 대한 절대적이고 무조건

* 세종대학교 교양학부 교수

적인 환대를 강조한다. 반면, 데리다의 철학은 이러한 무조건적 환대가 갖는 아포리아를 보여준다. 이방인은 질문을 던짐으로써 환대와 관련된 모든 것을 상대적으로 만든다. 이방인은 내부와 외부를 갈라놓는 동시에 내부와 외부의 경계를 무너뜨린다. 데리다는 또한 이방인에 대한 무조건적 환대의 법은 그 법을 통해서만 성립하는 조건적인 법들을 통해 위협당할 수밖에 없다는 사실을 잘 보여준다. 이러한 이방인에 대한 딜레마는 바디우의 철학에서 더 잘 드러난다. 그의 철학에서 공백으로서의 이방인은 국가의 차원에서는 셈해질 수 없는 존재들이다. 그러나 그 공백은 사건의 계기로 나타난다. 그 사건은 진리와 주체를 생산함으로써 상황의 구조와 법을 바꾸어 놓을 것이다. 그러나 이방인은 단지 사건의 계기로만 이해되어서는 안 된다. 바디우 철학에서 진리와 주체는 기존의 상황을 지배하는 법칙에 대해 이방인의 지위를 갖는다. 진리와 주체를 생산하는 사건은 상황이 만들어 놓은 경계를 허물러 오는 이방인의 도래라고 할 수 있을 것이다.

주제어: 이방인, 레비나스, 데리다, 바디우, 주체, 진리, 사건

1. 들어가며

오늘날의 세계는 '경계의 탈구축déconstruction'이라는 말로 틀지어질 수 있다. 이 말은 오늘날의 세계에 대한 직접적인 묘사이다. 우리가 déconstruction이라는 데리다Derrida의 용어에 대해 흔히 애용되는 '해체'라는 번역 대신 '탈구축'이라는 번역어를 선택한 것은 후자의 지칭이 현실의 변전, 다시 말해 경계지움이라는 구체적 현실의 변전을 더 잘 묘사하고 있기 때문이다. '묘사'라는 수사에 충실하기 위해 오늘날의 사회적 변동을 잠시 살펴보는 것으로 우

리의 논의를 시작해보자. 우리는 이른바 다문화주의가 지배하는 사회를 살고 있다. 이른바 전지구적global 자본주의가 일반화된 오늘날, 문화의 경계는 사라지고 있다. 거의 제약 없이 이루어지는 자본의 이동에 따라 전지구적 자본주의는 점차 일반화된 세계 경제 시스템으로 자리 잡고 있고, 웹Web의 일반화는 세계를 하나의 네트워크로 만들고 있다. 그렇게 세계의 경계는 사라지고 있는 것처럼 보인다. 이러한 가운데 문화의 이동과 융합 그리고 혼종화는 필연적이다. 또한 이는 전지구적 자본주의의 생존과 밀접한 관련을 가지고 있다. 전지구적 규모로 확대된 자본의 요구에 따라 그러한 이동과 융합은 더욱 강화되고 있는 것이다. 그에 따라 오늘날의 세계는 모든 추상적이고 전통적인 가치로부터 해방되고 있는 와중에 있는 것 같다. 결국 우리는 하나의 네트워크로 나아가고 있는 있다고 말할 수 있을지도 모른다. 그렇다면 이 모든 과정, 한마디로 탈경계가 지배하고 있다고 여겨지는 이러한 일련의 과정은 세계의 일원화를 보증하는가? 이러한 언명을 쉽게 긍정하기는 힘들 것 같다. 그 과정은 일련의 '경계 재생산', 제한된 경계의 지속적인 재구성을 또한 동반하고 있기 때문이다. 그러하기에 우리는 '탈구축'이라는 용어로 새롭게 구성되는 경계지움을 사고해야만 한다.

확실히 전통적인 의미에서의 경계는 사라지거나 흐려지고 있다. 닫힌 국가로서의 민족국가는 전지구적 자본이 제기하는 개방의 필요성에 의해 변화해가고 있다. 전통적인 국가의 경계를 거의 무너뜨리고 있는 유럽연합과 관세 경계의 철폐를 보증하는 자유무역협정FTA은 그러한 탈경계적인 변전을 보여주는 실질적인 예증이다. 그러나 이는 어디까지나 부분적인 변전일 뿐이다. 이러한 경계의 황혼은 다른 한 편에서는 새로운 경계의 구축으로 나타나고 있다. 인터넷은 검열당하고, 전자우편에 대한 감시는 강화되고 있으며, 자본에게는 유명무실한 국경에서의 사람에 대한 통제는 더욱 폭력

적인 양상을 띠어가고 있다. 그리고 그러한 통제는 웹의 공간이나 국경을 초월한 일상적인 통제가 된다. 사적 공간과 공적 공간 사이의 경계가 해체되는 동시에 모든 공간은 공적 공간으로 간주되고(공적 공간의 철저한 재구축), 공권력은 그것을 철저히 통제하려 든다. 최근 들어 우리가 종종 목격하는 전자우편에 대한 압수수색은 사적 공간을 모두 공적 공간으로 간주하려는 시도이다. 경계에 대한 자본의 자유는 보장되고 있으나 노동은 그에 합당한 자유를 전혀 누리지 못하고 있다. 이민자에 대한 전지구적 수준의 일상적인 통제는 탈경계를 무색하게 하는 명백한 폭력으로 나타나고 있는 것이다.[1] 경계의 황혼은 역설적으로 우리를 보다 강화된 통제의 밤으로 이끄는 것이다. 인터넷에서의 의사 표현의 자유는 분명 우리에게 자유의 확대를 가져온 것처럼 보였으나 이제 그것은 통제의 전면화를 위한 알리바이로 드러나고 있다. 분명 탈경계는 경계의 재구축을 가져오는 것이다. 이러한 현상이 의미하는 것은 무엇인가?

우리는 다문화의 즐거움(?)을 만끽하는 데로 초대되었지만 그것이 가져오는 탈경계의 전면화는 끊임없이 교란되고 있다. 우리가 검토하고자 하는 것은 바로 이러한 문제 상황이다. 이 연구는 오늘날 활발하게 논의되고 있는 탈경계라는 주제를 사회철학적으로 검토하기 위해 이방인이 던지는 철학적 문제에서 출발할 것이다. 이는 단순히 사회현상으로서의 이방인을 다루는 것이 아니다. 이 연구의 목적은 이방인에 대한 성찰을 통해 새로운 정치적 주체성의 향배를 논의하고 불가능한 것으로서의 이방인의 문제를 어떻게 가능한 것으로 사유할 수 있는지 검토하는 데 있다. 그러한 가운데 우리는 이방인을 통해 새로운 보편성의 공간을 탐색하고, 새로

---

1) cf.) Derrida, *De l'hospitailité*, Calmann-Levy, 1997, pp.49-51, Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom? Circonstances 4*, Lignes, pp.154-5

운 철학적 전망을 열어 나갈 수 있을 것이다.

2. '이방인의 환대'에 대한 예비적 고찰

이방인은 문제는 아주 오래 된 철학적 테마이다. 『소크라테스의 변론』에서 신성모독으로 기소당한 소크라테스는 법에 관한 한 자신은 이방인이라고 선언한다. 그는 자신이 법정의 말투(언어)에 대해 완전히 생소하다고 고백하고 만약 자신이 다른 고장의 사람, 다시 말해 이방인이었다면 이방인의 사투리로 말하고 이방인의 방식대로 말하더라도 사람들이 그것을 용인해 줄 것이라고 말한다.[2] 이 언급은 의미심장하다. 우리는 고대 그리스 세계에서 이방인들이 어느 정도 권리를 누리고 있었다는 사실을 알고 있다. 그들은 환대받을 권리를 가지고 있었던 것이다. 그런 연유로 소크라테스는 자신을 이방인으로 대해줄 것을 완곡하게 요구한다. 중요한 것은 '이방인에 대한 환대'가 일반적으로 행해지는 관습이었고, 이방인은 이방인대로 이러한 권리와 의무를 동시에 지니고 있었다는 이야기이다.[3] 소크라테스가 진정으로 원하는 것은 이러한 환대였다. 자신은 기소당해 처벌받아 마땅한 자가 아니라 그는 젊은이들에게 질문을 던짐으로써 그들이 훌륭하고 지혜로워지도록 노력했기에 환대받아 마땅한 사람이라는 것이다.[4] 그러나 그는 환대받지 못했다. 이방인에게 베푸는 그러한 환대조차 그에게는 거부되었고,

---

2) cf) 플라톤, 「소크라테스의 변론」, 『에우티프론, 소크라테스의 변론, 크리톤, 파이돈』, 박종현 역, 서광사, 2003, 17d, p.99

3) 데리다는 이 구절을 통해 환대에 대한 이방인의 권리를 말하고 있다. 요컨대 그는 소크라테스가 스스로 이방인의 위치를 점유하면서 질문을 던져 혼란스러움을 가져다주는 사람으로서 실제로 이방인의 위치를 점유한다고 말한다. cf) Ibid. pp.19-25

4) cf) 플라톤, 앞의 책, 36c-d, p.171

아테네의 법정은 그에게 유죄 선고를 내린다. 사실상 그는 아테네의 이방인과도 같았다. 소크라테스 자신이 말하듯이 그의 어법은 아테네 국가의 법이 요구했던 언어에 비추어 이방인의 어법이었고, 끊임없이 질문을 던짐으로써 그는 스스로 이방인의 자리를 차지하였다. 그러나 그가 재판에 임하였을 때 그는 이방인보다도 환대받지 못했다. 철학 속에서 이방인에 대한 환대의 문제는 이렇게 출발하였다. 그것은 분명 현실적인 문제였으며, 환대라는 기본적인 원칙과 그 원칙을 실현하는 구체적인 지침들을 요구하는 문제였던 것이다. 그러한 요구들은 이방인의 문제를 '정의' 또는 '윤리'라는 철학적인 테마와 결합시킬 것을 요구한다는 점에 주목해야 할 것이다.

이방인에 대한 환대의 문제는 칸트에 와서 다시 등장한다. 칸트는『영구평화론』의 제3의 확정조항에서 보편적 우호의 조건에 대해 말하면서 이방인에 대해 이야기하고 있다. 칸트가 말하는 우호란 이방인에 대한 우호적인 대우, 다시 말해 이방인이 환대받을 대우에 대하여 이야기하고 있다. 이방인이 '평화적으로 처신하는 한, 그를 적대적으로 다루어서는 안 된다'는 것이 칸트의 주장이다. 특징적인 것은 그가 이방인의 권리를 일시적인 체류의 권리, 교제의 권리로 국한 짓고 있다는 것이다.[5] 칸트는 이방인에 대한 환대를 보편적 우호의 권리를 통해 옹호하지만 그것은 어디까지나 조건적인 환대이다. 이는 일시적인 체류를 통한 교제를 옹호하는 것이지 영구적인 이주의 권리를 인정하는 것은 아니다. 결국 이방인은 언젠가는 떠나야 하는 운명에 있는 것이다. 그러나 우리는 칸트의 이러한 관점을 좀 더 넓은 관점에서 해석할 필요가 있다. 칸트는 우호의 권리를 명시한 후 지구의 표면에 대한 공통의 권리에 대해 말하고 있다. 그러한 우호의 방식을 통해 평화로운 관계

5) 칸트,『영원한 평화를 위하여』, 이한구 역, 서광사, 1992, p.37

가 가능하고, 그것은 결국 공법에 의해 확립됨에 따라 세계 시민적 체제로 나아갈 수 있다는 것이다.[6] 칸트는 어느 정도 영구 평화를 위한 세계 체제로 나아가는 단계론적 사고를 펴고 있는 것이다. 중심이 되는 것은 이방인이 갖는 환대의 권리를 통한 평화의 실현이다.

결정적인 것은 그 다음에 따라오는 언급이다. 칸트는 이른바 서구의 문명화된 국가가 이방인들에게, 또한 동시에 이방인으로서 이국에 대해 저지른 만행을 고발하기에 이른다. 칸트는 '그들(서구의 상업국가들)이 방문한 지역과 거주민들에게 보인 그들의 부정의는 매우 가증스런 것'이라고 말한다. 또한 그들이 발견한 땅에서 '그들은 원주민들을 전혀 사람으로 간주하지 않았기 때문에 그 지역을 주인 없는 땅으로 생각했다'는 것이다.[7] 이 언급은 의미심장하다. 보편적 우호의 조건이란 모든 정복과 약탈 행위를 배제한 교제의 권리인 것이다. 이는 정복자로서 외국을 방문하는 모든 가능성을 환대의 법으로 차단하려는 시도인 것이다. 서구의 상업 국가는 이러한 언명으로부터 얻을 것이 없다. 이것이야말로 칸트가 환대의 법을 조건적인 것으로 못 박고 있는 이유일 것이다. 이 잘 알려진 저작에서 칸트는 영구 평화를 확보하는 것을 가장 큰 문제로 놓고 있다는 사실을 잊어서는 안 된다. 그 평화를 확보하는 과정에서 드러나는 문제 중 하나가 바로 이방인이다. 전지구적 수준에서의 평화의 확보를 보편적 우호의 권리를 통해 정리하는 칸트는 서구의 정복 국가를 통제하는 수단을 마련한다. 말하자면 칸트에게 이방인의 문제는 보편적 평화라는 가장 중요한 과제를 실현하기 위한 지렛대인 것이다.

여기서 칸트는 이중적인 입장을 취한다. 한편으로 그는 정복 행

---

6) 같은 책, pp.37-8
7) 같은 책, p.38

위를 막기 위해 이방인의 권리를 일시적 체류에 의한 평화적 교제의 권리로 제한한다. 이는 분명 경계를 인정하는 사유이다. 그러나 다른 한편으로 칸트는 경계를 지워버린다. 그 교제 자체를 가능하게 해주는 권리는 바로 '인류에게 공동으로 귀속되는 지구의 표면에 대한 공통의 권리'이다. '본래는 어떤 사람도 지구상의 특정 지역에 대해 남보다 더 우선적인 권리를 갖고 있지 않다'는 것이다.[8] 이는 명백하게 경계를 부정하는 진술이다. 실제로 우리는 주어진 세계 속에서 경계의 존재를 발견할 수 없다. 말하자면 세계는 모두에 대해 열려있는 것이고, 그러한 세계 속에서의 환대의 권리는 모두에게 주어진 권리이다. 경계는 없다. 이러한 칸트의 '경계 없음'의 사유는 명백히 보편적인 것에 호소하는 사유인 것이다.

이러한 이중적 입장, 경계의 동시적인 긍정/부정은 칸트의 아포리아를 구성하고 있다. 설령 우리가 이 입장을 다분히 임시적이고 단계론적으로 파악하더라도 칸트의 환대가 보편성을 띠는 동시에 그 보편성을 막고 있다는 것은 분명한 사실이다. 사실상 칸트에게서 이 문제에 대한 확실한 해결책을 발견하기는 힘들다. 분명한 것은 칸트의 입장이 조건적 환대의 요건을 명시하고 있다는 사실이다. 그가 '경계 없음의 보편성'으로 나아갈 가능성을 가지고 있음에도 불구하고, 이방인에 대한 칸트의 사유는 임시적인 것에 머물고 있다고 말해야 할 것이다.

전통 철학 속에서의 이방인의 환대에 대한 사유는 분명 조건적이다. 그러나 조건적인 환대의 전제들은 그 경계 없음의 가능성을 내포하고 있는 것이 분명하다. 그러나 근대의 철학적 전통은 그 가능성에 접근하지 못하고 있다. 동일성의 보편주의를 공산주의적 사유 속에서 구체화해낸 마르크스만이 프롤레타리아 국제주의라는

8) 같은 책, p.37

이름으로 경계의 철폐에 대한 형이상학적 사유에 추상적으로나마 접근했을 뿐이다. 그러나 그것은 철저히 정체성을 전제로 한 결정론(역사적 유물론)을 통해서만 가능한 것이었다. 그리고 그 사유는 실패하였다. 탈경계를 사유하는 일은 지속적으로 유예되었고, 그것이 가능해진 것은 가장 최근에 이르러서였다.

'탈경계' 또는 '경계없음Borderless'이라는 개념은 포스트-근대의 문제의식과 관련되어 있다. 이는 근대 합리주의의 중심지향적 사유에 반대하는 탈중심적 사유의 실질적인 효과라고 봐도 무방하다. 이제 중심은 없다. 이 사유에 따르면 절대화되어 중심으로 간주되었던 모든 진리와 주체들은 실제로 철학적 사유의 장에서 추방되어야 했고, 모든 외부의 기준은 철회되어야 했다. 보편이라는 개념은 폭력적인 기제로 간주되었다. 보편으로 간주되는 진리는 자신이 아닌 것, 다시 말해 보편의 타자를 배제하는 효과를 가져왔고, 비-진리로 간주된 이 타자들은 폭력적 제거의 대상이 되어야 했다.[9] 리오타르와 데리다의 철학을 필두로 하는 포스트-근대의 비판은 전통적 합리주의의 약한 고리를 끊임없이 가격했고, 철학은 급기야 급격한 변화의 시간 속으로 들어가게 되었다. 물론 하이데거가 말한 '철학의 종말'이라는 아포칼립소가 그대로 다가오는 것은 아니다. 그러나 이러한 문제제기, 그저 단순한 문제제기라고 보기에는 아주 심각한 포스트-근대의 문제제기는 분명히 철학 그 자신을 인질로 삼아 철학에게 대가를 요구한다. 철학에게는 그다지 선택지가 많지 않다. 첫 번째 선택은 포스트-근대의 비판을 그대로 받아들여 고해성사를 치르고 중심으로서의 진리와 주체의 테마를 완전히 포기하는 것이다. 그리고 두 번째 선택은 이 비판을 완전히 무시하고 아카데미라는 좁은 틀에 자신의 모습을 숨긴

9) 보편과 거대담론에 대한 비판은 Lyotard, *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, 1984.를 참고하라.

채 은둔하는 것이다. 어쩌면 철학은 절체절명의 위기에 있는 것 같다. 그러나 이러한 상황을 철학이 일찍이 겪어보지 못한 것은 아니다. 전자의 선택은 어쩌면 철학이 항상 해왔던 것처럼 보인다. 과거 철학이 종교에, 과학에, 정치에 자신을 의탁했듯이 이번에는 문화에 그리고 예술에 자신을 의탁하는 것으로 상황이 정리될 수 있다. 그리고 오늘날 많은 철학은 실제로 그렇게 하고 있다. 후자의 선택 역시 오래 전부터 있었다. 은둔으로 로마 제국의 (다분히 이데올로기적인) 통합적 담론과 선을 그었던 에피쿠로스학파에서 출발하여 오늘날 아카데미 속에 머물러 있는 (과학적) 실증주의에 이르기까지 철학은 은둔 속에 머무르기를 즐겼다. 그러나 이러한 해결책은 지나치게 손쉬워 보인다. 우리는 포스트-근대의 강력한 비판에 맞서는 세 번째 길을 찾아야 한다.

3. 탈경계에 대한 새로운 사유들 - 레비나스와 데리다

레비나스의 철학은 이 세 번째 길에 대한 모색으로 보인다. 우리가 이방인에 대한 무조건적 환대를 발견하고자 한다면 레비나스의 철학 속으로 진입해야 한다. 레비나스는 '윤리의 철학자'이다. 아니, 오히려 그렇게 말해야 할지도 모른다. 레비나스는 윤리를 위해서 철학을 희생시킨 철학자라고. 레비나스는 제1철학으로서의 형이상학/존재론이라는 철학의 오랜 전통을 파괴하고 그 자리를 윤리로 채운다. 그가 행하는 형이상학에 대한 비판은 앎으로서의 철학을 기각하고, 책임으로서의 윤리로 하여금 철학의 자리를 차지하게 하는 것이었다. 그러나 레비나스의 윤리적 철학을 포스트-근대의 문제의식과 완벽히 일치하는 것으로 보기는 힘들다. 그는 상대주의적 입장을 취하지 않는다. 그의 시도는 오히려 보편을 다른 층위에 위치시키려는 시도라고 해야 할 것이다. 그것은 근대적

주체로서의 '나', 스스로 사유함으로써 대상과 구분되는 주체를 타자를 통해서 성립하는 책임의 주체, 윤리적 주체로 변경시키는 시도이다. 레비나스는 타인의 얼굴을 통해 존재가 우리에게 드러난다고 주장하며, 이 얼굴이야말로 도덕적인 힘의 원천이라고 선언한다.[10] 얼굴은 있는 그대로, 벌거벗은 채로 우리에게 다가온다. 이 얼굴은 위험에 노출되어 있으며 어떠한 방벽도 가지고 있지 않다. 이러한 타인의 얼굴은 우리에게 책임을 요구한다. 타자는 빈민, 이방인, 과부, 고아 등의 얼굴, 다시 말해 배제된 것들의 현시로 우리 앞에 다가와 우리의 자유(동일자의 제국주의로서의 자유)를 정당화할 것을 요구한다.[11] 결국 타인의 얼굴은 '나'의 중심성을 파괴하고 나의 유죄성과 죄책감을 부과하는 것이다. 이런 사태 앞에서 나의 자유는 좌절될 수밖에 없다. 타인의 얼굴 앞에서 자유는 후퇴하고, 그 자리에 들어오는 것이 의무로서의 '환대'이다.

바로 이 지점에서 주체는 둘로 분열된다. 자기 자신의 자기성 ipséité에 머물러 세계를 향유하는 주체성(이는 중심적 자아의 주체성이다.), 그리고 타인의 얼굴에 의해 호출된 책임의 주체성이 그것이다. 문제는 전자를 포기한 후자이다. 타인의 얼굴에 의해 불려나간 주체는 이제 타인을 절대적으로 환대함으로써, 타자의 제단에 자신의 모든 것을 바침으로써 보편적인 결속과 평등으로 진입하는 것이다.[12] 그러므로 타인의 환대는 절대적이며 무조건적이어야 한다. 책임은 언제나 '나'의 것이다. 환대하는 주체는 결코 책임을 다른 이에게 전가할 수 없다. 좀 더 정확히 말하면 '다른 사람의 책임까지도 내 책임'이다. 레비나스의 주체는 정확히 '타인에 대한 책임을 떠맡으면서 형성되는' 것이다.[13] 결국 윤리적 주체로

---

10) cf.) Lévinas, *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*, Nijhoff, 1961 p.172
11) Ibid. p.229
12) cf.) Ibid. p.189
13) Lévinas, 『윤리와 무한』, 양명수 역, 다산글방, 2000, p.129

서의 나는 타자에게 완전히 사로잡힌 존재, 전적인 타자의 인질인 것이다.

확실히 레비나스의 윤리적 철학은 이방인에 대한 무조건적 환대의 사유이다. 더구나 주체의 범주를 폐기하는 포스트-근대의 비판과는 달리 레비나스의 철학은 주체를 새로운 방식으로 구성하고 있다는 점에서 우리에게 새로운 가능성을 열어주고 있다. 이 타자성 안의 주체는 무척 새로운 것이고, 무조건적 환대를 통한 보편의 새로운 가능성을 열어놓는 것도 사실이다. 그러나 그가 새롭게 정립하고 있는 주체란 철저히 타자에 종속되어 있는 주체이다. 타자 없는 주체란 레비나스에게 그저 자기성의 고립적인 주체일 뿐이다. 이 새로운 주체가 묶여있는 타자는 존재론적 일자Un와 무척 닮아있다. 이런 점에서 레비나스의 철학은 일자의 형이상학과 그리 멀리 떨어져 있는 것 같지는 않다. 프랑스의 철학자인 바디우Badiou가 레비나스의 기획을 종교적 본질을 갖는 것으로 평가할 때 그는 레비나스의 전적인-타자Tout-Autre를 염두에 두고 있다. 그것은 다름 아닌 레비나스가 창시한 새로운 일자의 이름인 것이다.[14] 레비나스의 사유가 갖는 이런 난점들을 제쳐두고 우리의 관심사인 이방인에 대한 환대의 문제를 거론하더라도 문제는 여전히 남는다. 과연 무조건적 환대는 일자의 가호 아래 실현될 수 있는가? 우리가 이 문제를 보다 진지하게 검토하고자 한다면 데리다의 철학으로 들어가야 한다.

데리다는 이방인에게서 절대성을 보지 않는다. 분명 레비나스의 타자(타자로서의 이방인)는 우리에게 절대적인 것이다. 그러나 데리다에게 이방인은 그리 쉽게 절대화될 수 있는 존재가 아니다.

---

14) cf.) Badiou, *L'Ethique*, Hatier, 1993 pp.19-25. 레비나스의 철학은 그의 헤브라이즘에 근거하고 있다는 것은 잘 알려진 사실이다. 우리는 레비나스의 철학을 유대교의 전통 속에서 상당 부분 발견할 수 있다. 그런 점에서 바디우의 비판은 상당히 타당한 것으로 보인다.

오히려 이방인은 환대와 관련된 모든 것을 상대적으로 만드는 존재이다. 소크라테스의 예가 보여주는 것은 환대의 문제가 '질문을 던지는 자'로서의 이방인, 동시에 '질문을 받는 자'로서의 이방인의 주체성과 관련되어 있는 것이다.[15] 이방인에 대한 환대는 항상 외부와 내부를 갈라놓으면서 동시에 외부와 내부의 구분을 모호한 것으로 남겨 놓는다. 환대받는 이방인은 항상 경계를 넘어섬으로써 내부와 외부의 경계를 무너뜨리기 때문이다. 그래서 이방인의 주체성은 탈경계의 주체성이다. 이방인은 질문을 하면서 받는다. 데리다가 소포클레스의 위대한 비극인 『콜로노스의 오이디푸스』를 인용하며 잘 보여주고 있듯이 이방인에게 그를 환대하는 주인(토착민)은 다시 이방인이다.[16] 오이디푸스는 콜로노스에 도착하자마자 '그곳의 이방인(그곳에 처음 온 이방인)'으로서 '그곳의 이방인(그곳에 살고 있는 이방인)'에게 그곳에 대해 묻는다. 여기서 우리는 이방인의 모호성을 본다. 이방인의 질문은 이방인에게만 향하기 때문이다. 그에게 획정된 경계는 즉시 무화되는 것이다. 결국 이방인은 '경계를 넘는 자'로서 내부에 있는 외부이다. 엄밀히 말해 그는 경계를 넘는 한에서만, 전제된 탈경계를 통해서만 이방인이다. 그러나 경계를 넘자마자 그는 내부에 있는 외부로서 경계를 불가능하게 만든다. 자신이 이방인임과 동시에 다른 모든 사람을 자신의 이방인으로 만들기 때문이다. 이러한 탈경계의 주체성을 통해 이방인과 관련된 모든 아포리아가 나온다. 이렇듯 이방인은 절대화되기 힘든 여러 특징을 가지고 있다. 이러한 이방인을 어떻게 정의하겠는가? 다시 말해 어떤 기준을 통해 그에게 일관성 있는 위치를 부여할 수 있겠는가? 그를 정의하는 것은 결국 일방적인 셈을 통해 성문화된 법들les lois, 그 이방인에게 환대의 권리와

15) Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Levy, 1997, p.11
16) Ibid. pp.37-9

의무를 부과하는 법들의 체계일 수밖에 없다.

앞서 우리가 보았듯 레비나스는 윤리적 책임에 의한 무조건적 환대를 통하여 경계를 무너뜨리고자 시도한다. 그러나 데리다가 보기에 이는 이방인의 이율배반 그리고 그에 따른 필연적인 결과인 환대의 이율배반을 고려하지 않은 시도이다. 데리다는 이방인의 문제를 좀 더 구체적인 지평에서 사유함으로써 절대적이고 무조건적인 환대와 조건적인 환대의 이율배반을 드러낸다. 고대 그리스 사회에서 이방인에게 주어졌던 환대의 권리와 의무를 상기시키면서 데리다는 이방인 또는 이방인 집단이 갖는 환대의 권리가 환대 관계를 수립해냄과 동시에 그것을 제한하거나 금지한다고 주장한다. 분명 레비나스의 타자는 익명의 이방인일 수 있다. 그러한 경우 무조건적인 환대는 환대의 권리, 즉 조건적인 환대와의 단절을 전제할 수밖에 없다.[17] 현실을 지배하는 환대의 권리는 이방인에게 그가 누구인지 **묻는다**. 이방인이 그 대답을 하지 못할 경우 그가 갖는 환대의 권리는 취소될 수 있다. 왜냐하면 이름을 갖지 못한 이방인은 이방인이 아닌 야만적 타자로 취급되기 때문이다. 그러나 무조건적 환대의 논리에 따르면 타자의 이름을 묻는 것은 자기성을 고집하는 일이다. 환대의 권리는 환대의 법을 항상 파괴하려 한다. 이렇게 레비나스의 무조건적 환대는 환대의 [구체적] 법들에 의해 위협 당한다. 환대의 절대적 법la loi은 권리로서의 환대의 법에 의해 변질되고 타락할 수 있다는 것이다.[18] 이것이 바로 환대를 둘러싼 법과 법들(다시 말해 권리들)의 이율배반이다. 환대를 구성하는 근본적 원칙과 명령으로서의 법la loi, 그리고 그 법을 실행하기 위한 구체적 권리와 의무의 체계로서 항상 구체적으로 조건 지어진 법들les lois. 우리는 이제 본격적으로 환대를 둘

17) Ibid. pp.27-29
18) Ibid. p.29

러싼 법의 이율배반을 목격한다.

그러나 우리는 동시에 이러한 이율배반이 결코 환원불가능한 것임을 인정해야 한다. 환대의 법과 환대의 권리 사이에는 어떠한 지양Aufhebung도 있을 수 없다. 양자 사이의 대립은 결코 일방적인 법의 파기 또는 권리(법들)의 파기로 이어지지 않는다. 무조건적인 환대의 법은 [조건적인] 환대의 법들을 요청한다. 데리다는 이러한 무조건적 환대의 법이 구체적이고 실제적이 되어서는 안 된다고 한다면 그 법인 그저 유토피아적이고 추상적인 환상에 머무르고 말 것이라고 단언한다.[19] 무조건적 환대의 법은 환대의 법들을 환대의 법들로 만드는 유일한 근거이기 때문에, 환대의 법들 속에서 자신을 실제적인 것으로 만드는 것이다. 만약 이러한 무조건적인 환대의 법이 존재하지 않는다면 우리는 환대의 구체적인 법들을 상상조차 하지 못할 것이다. 그렇게 무조건적 환대의 법은 법들의 역사적 변전을 허락하는 근거이다. 법들의 구체적인 변화는 무조건적 환대의 법에 의해서만 가능한 것이다. 우리는 하나에 의한 다른 하나의 폐절을 생각할 수 없다. '결국 이러한 법의 두 가지 체제, 법과 법들은 동시에 모순적이고 이율배반적이며 또한 분리불가능하다. 이 두 체제는 서로를 함축하면서 동시에 서로를 배제한다.'[20]

환대의 권리는 끊임없이 교란되며 환대의 법을 위협한다. 이는 환대의 법이 존재하는 아주 기본적인 이유이지만 현실 속에서는 지극히 긴급하고 실제적인 문제와 연결된다. 우리가 서두에서 말한 탈경계의 경향은 이미 돌이킬 수 없는 변화인 것처럼 보인다. 그러나 현실이 우리에게 보여주는 것은 그러한 경계의 해체와 재구축, 다시 말해 탈구축의 와중에서 드러나는 수많은 충돌들이다. 그리고 그 중심에는 공권력으로서의 경찰과 국가가 있다. 오늘날의 상황은 복잡하다. 자본 사이에 존재했던 국경은 철폐되는 와중

19) Ibid. p.75
20) Ibid. p.75

에 있고, 통신 시스템의 혁명은 온갖 경계들을 유명무실하게 만들고 있다. 인터넷에 접속한 네티즌들은 여권의 제시나 국적 확인과 같은 형식적 절차 없이 지구의 구석구석을 누빌 수 있다. 국내의 법이 부과하고 있는 여러 금지 조항들은 네트워크 안에서 무력화된다. 그러나 국가와 경찰력은 이러한 상황을 다른 금지 조항들을 마련함으로써, 다시 말해 경계를 다시 획정함으로써 통제하려고 한다. 데리다는 이를 '이방인과 비非이방인', '시민과 비非시민' 그리고 모든 것에 앞서 '사적인 것과 공적인 것 사이의, 사적 권리와 공적 권리 등의 사이에 놓인 경계'를 다시 획정하려는 시도라고 정의한다.[21] 네트워크 상에서 나의 공간으로 여겨지는 것은 국가의 논리에 따르면 나의 공간이 아닌 공적 공간이다. 데리다가 보기에 이는 환대의 공간 자체를 제거하는 효과를 갖는다. 국가는 기존 질서의 유지를 위해 언제라도 불법으로 간주되거나 잠재적으로 불법일 수 있는 사적인 교환을 가로채거나 차단한다. 이는 환대의 공간에 대한 결정적인 침해이다. 이방인의 환대를 위한 초대의 수단들이 국가에 의해 감시당하고 검열당하고 경우에 따라서 차단되는 것이다. 데리다가 잘 지적하듯이 '경계는 법적-정치적 소용돌이에 사로잡혀 탈구축화-재구축화의 도정에 있고, 현행법과 확립된 규범에 도전하고 있다.' 그러한 와중에 국가 권력이 '교환당사자들이 사적이라고 판단하는 교환을 통제하고 감시하고 금지할 권리를 스스로에게 부여하는 바로 그때 환대의 기본조건은 전복되어 버린다.'[22] 우리 모두가 가지고 있는 환대에 대한 권리는 사적 공간의 불가침성에 의해 구성되는데 국가권력은 그 공간을 통제함으로써 환대의 절대적인 법과 충돌하는 것이다. 우리는 데리다의 논의에서 비로소 이방인의 환대와 국가가 갖는 대립과 긴장을 발견하였다. 이 대립은 이방인의 문제에 있어서 결정적인 것으로 여

21) Ibid. p.47
22) Ibid. p.49

겨진다. 소크라테스의 변론을 특징짓는 것 역시 이방인과 국가의 대립이 아니던가?

4. 공백으로서의 이방인 - 바디우의 존재론적 사유

환대에 대한 데리다의 철학적 사유는 이방인의 문제를 제기한다. 그리고 그 문제가 본질적으로 정치권력과 밀접히 맞닿아 있는 문제라는 것을 잘 통찰한다. 그러나 그에게 대안적인 전망은 없다. 그는 탈경계의 주체성으로서의 이방인의 지위를 우리 앞에 펼쳐놓지만 이방인을 통해 보편을 사유하지는 않는다. 그것이 바로 그가 레비나스와 가지는 차이점이자 대립지점일 것이다. 포스트-근대의 비판에 충실한 데리다는 보편을 말하기보다는 보편의 아포리아, 절대적 환대의 필연적인 결정불가능성을 말하고 있는 것이다. 레비나스는 이와 정반대이다. 그는 타인의 얼굴을 통해 '나'의 자기성을 초월하여 윤리적 보편성으로 나아간다. 그러나 그는 타자(이방인)의 장애물을 사유하지 않는다. 그에게 타자는 윤리적으로 부과된 절대적 존재이기 때문에 그런 것이 있을 리 만무하다. 결국 두 철학자의 사유 속에는 무엇인가가 결여되어 있다.

이제 약간의 우회를 통해 국가와 조우한 이방인의 문제에 접근해 보기로 하자. 과연 국가라는 거대한 시스템 속에서 이방인은 어떠한 지위를 차지하는가? 이 문제에 대한 가장 최근의 참신한 접근은 프랑스의 철학자인 바디우Alain Badiou에 의해 이루어졌다. 바디우는 포스트-근대의 비판에 맞서 존재론을 혁신함으로써 진리와 주체의 철학을 다시 옹호하는 철학자이다. 그의 존재론은 현대 집합이론을 통해 성립하는 다수의 존재론이다. 그에게 일자一者란 존재하는 것이 아니다. 일자는 단지 구조화의 결과일 뿐이고 셈에 의해 부여되는 통일성일 뿐이다. 일자를 존재의 근원으로 간주하

는 전통철학과는 달리 바디우는 존재의 근원을 공집합(공백vide)에서 찾는다. 공집합은 모든 집합의 부분집합이다. 모든 존재는 이러한 공백으로부터 출발하는 것이기 때문에 바디우는 공백을 존재의 고유명사라고 부른다.[23] 그러나 이 공백은 존재론적 상황이 피하고자 하는 것이다. 모든 존재론적 상황situation은 일관성을 위해 구조화를 받아들인다. 이러한 구조화는 하나로-셈하기compte-pour-un라는 작용을 통해 이루어지고, 그 작용의 결과로 도출되는 것이 바로 일자라는 통일성이다. 그러나 이 셈은 완전하지 않다. 왜냐하면 이는 집합의 원소를 세는 작용이기 때문이다. 이 셈은 현시의 셈으로서 현시하지 않는 공백을 셈에서 누락시킨다. 이러한 고정되지 않는 공백의 위협에 대항하여 구조화된 상황은 재구조화되어야 한다. 이러한 재구조화는 부분집합의 셈으로 이루어진다. 부분집합을 셈함으로써 모든 집합의 부분집합인 공집합은 불완전하게나마 고정될 수 있다. 그리고 이러한 부분집합의 집합을 원래 상황과 구분하기 위해 바디우는 상황상태L'état de la situation라고 지칭한다.[24] 우리는 이 상태라는 말이 유럽어에서 국가L'Etat와의 유비를 가능하게 한다는 사실에 주목해야 한다. 이는 국가의 존재론적인 표현인 것이다. 상황과 상황상태는 사로 다른 구조를 갖는다. 그 셈이 다르기 때문이다. 상황이 원소의 셈이라면, 상황상태는 부분집합의 셈이고, 상황이 다수를 현시présenter한다면 상황상태는 현시된 다수를 다시-현시, 즉 재현représenter한다.[25] 우리는 간단히 상황을 '세계'라고 표현할 수 있다면 상황상태를 '국가'라고 말할 수 있을 것이다. 모든 상황은 상황상태를 갖는다. 이 둘은 동시적으로 존재하는 한 쌍일 것이다.

모든 정상적인 다수는 상황과 상황상태가 일치한다. 우리가 만

23) Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, 1988, pp.65-72
24) Ibid. p.114
25) Ibid. p.110

약 사회-역사적 상황을 놓고 보자면 상황에 실제로 현시하면서 국가에 의해 재현되는 다수는 정상적인 다수이다. 그러나 사회-역사적 상황에는 정상적인 다수만이 존재하는 것은 아니다. 상황에 현시되고 있지만 상황상태에 의해 재현되지 않는 다수가 사회-역사적 상황에는 항상 존재한다. 그것이 바로 단독적인singulier 다수이다.[26] 이는 국가의 셈에서 누락된 다수, 없는 것으로 취급받는 다수, 그 가치를 인정받지 못하는 다수이다. 만약 어느 다수가 이러한 단독적인 다수들만으로 구성되어 있을 때 바디우는 그것을 사건의 자리site événementiel 또는 공백의 가장자리라고 부른다.[27] 이는 오로지 그 이름만이 재현될 뿐 그 다수를 구성하는 원소 전체가 공백의 구조를 갖는 다수이다. 이 다수는 또한 사건이 일어나는 장소이다. 바디우에게 사건은 상황 속에 공백이 출현하는 일종의 돌발적 사태라고 볼 수 있다. 사건은 공백을 구성하는 단독적인 것의 출현을 통해 진리를 생산한다. 이 진리는 사건이 발발한 후 즉시 소진되지만 상황에 자신의 흔적을 남긴다. 그것이 바로 주체이다. 이 주체는 진리에 충실한 주체로서 후사건적 실천을 통해 상황으로 하여금 진리를 받아들이게 한다. 이것이 바로 바디우가 말하는 사건, 진리, 주체의 윤곽이다.

여기서 우리는 전통 철학과는 전혀 다른 진리와 주체의 윤곽을 발견한다. 바디우에게 **진리**는 **사건**을 통해 **생산되는** 것이다. 이 진리는 새로움으로서 출현한다. 이 전혀 새로운 것으로서의 진리라는 관념은 형이상학적 진리와는 전혀 다르다. 진리는 지식과 대립한다. 진리는 옳음의 체계이자 상황을 지배하는 법칙성의 총체인 백과사전적 지식체계에 구멍을 내면서 출현하기 때문이다. 지식체계에 비추어 진리는 전적으로 낯선 것이기 때문에 지식은 진리에 대해 아무 것도 말하지 못한다. 다시 말해 진리는 식별불가

26) Ibid. p.116
27) Ibid. p.195

능indiscernable하다.[28] 이 진리를 통해 새롭게 출현하는 것이 **주체**이다. 진리에 충실한 주체들은 사건 이후의(후사건적) 실천을 행하는데 그것은 어떤 상황의 다수가 진리와 연결되어 있는지를 탐색하는 **조사**enquête의 실천이며, 새로운 진리를 지식에 강제하는 **강제**forçage의 실천이다.[29] 이러한 실천들은 상황을 변화시키는 것으로 귀결될 수 있다. 사건 이전의 지식체계가 부과하는 법칙은 사건의 돌발을 통해 흔들리고 진리가 낳은 주체들의 실천은 이 진리vérité를 옳은véridique 것으로 인정할 것을 요구한다. 이 주체들은 지식체계의 법칙을 통해 식별할 수 없는 다시 말해 명명할 수 없는 진리를 지속적으로 명명하고자 한다. 그 실천을 통해 진리는 지식체계가 지배하는 상황 속에서 옳은 것으로 자리 잡을 수 있다. 이때 변화가 발생한다. 지동설이 옳은 것으로 인정받았을 때 천동설은 '틀린érroné 것'이 되어 지식 체계 밖으로 밀려났듯이, 프랑스 혁명이 만들어낸 자유와 평등이라는 진리가 신분제 사회의 법칙을 완전히 틀린 것으로 만들었듯이, 진리는 주체의 실천을 통하여 옳은 것으로 인정받고 지식체계의 구조를 변화시킨다. 진리는 마침내 사회를 지배하는 법칙성의 체계를 변화시키는 것이다.

우리가 간단히 일별해본 바디우의 진리철학은 무척 새로운 것이다. 이 철학은 포스트-근대의 비판을 받아들이는 동시에 그것에 반대한다. 진리와 주체의 테마를 포기하는 포스트-근대와는 달리 바디우의 진리철학은 진리와 주체의 범주를 완전히 새롭게 수립하면서 철학을 새로운 지평으로 이끌고 있다. 바디우의 진리는 새로움이다. 이것은 너무나 새롭기 때문에 어떤 이름도 가질 수 없고, 어떤 분류 체계 속에도 편입되지 않는다. 주체의 개념도 이전과는 완전히 다르다. 바디우의 주체는 어떤 대상성에도 포획되지 않는다.

---

28) cf.) Ibid. pp.391-425

29) 충실성과 조사에 대해서는 Ibid. pp.257-281, 강제에 대해서는 Ibid. pp.449-70을 참고하라

이는 대상없는 주체이며, 출현하는 주체이다. 그리고 이는 '자아'도 아니며 존재와 등치되지도 않는다. 진리가 드물듯 주체 역시 드물다. 그러나 우연적으로 발생하는 진리는 언제든 주체를 만들어낼 수 있다. 가능성은 모두에게 열려있는 것이다. 이런 모든 철학적 윤곽이 현대 집합이론의 공리들을 통하여 증명된다는 점에서 이 철학은 합리적이다. 그러나 사건을 통한 변화를 전제하고 있다는 점에서 이 철학은 혁명적이다. 그렇게 말할 수 있다면, 합리적인 것과 혁명적인 것의 통일이 이 철학 안에서 이루어지고 있는 것이다.

앞서 말했듯 국가는 상황을 셈한다. 이는 상황에 통일성을 부여하기 위한 것으로, 국가는 사회를 구성하고 있는 부분집합 다시 말해 사회적 집단의 이해관계를 고려함으로써 갈등을 조정하고 일관성을 확보한다. 국가란 다수를 통제하고 지배하는 거대한 일자의 형상인 것이다. 그러나 국가는 사회를 구성하는 개별 원소들, 즉 개인들을 고려하지는 않는다. 정확하게 말하자면 '국가는 부분, 또는 부분집합에만 관계한다. 국가가 심지어 외관상 개인을 상대할 때조차 국가가 주목하는 것은 이 개인의 구체적인 무한성이 아니라 셈에서 '일자l'Un'로 환원된 무한성, 다시 말해 이 개인이 유일한 원소가 되는 부분 집합, 즉 수학자들이 싱글톤singleton이라고 부르는 것이다.'[30] 국가는 개인을 상대할 때 특정한 규정을 매개로 한다. 그리고 이는 무한한 개인들의 가능성을 특정한 규정을 통해 법제적인 코드로 환원시키는 재현의 작용인 것이다.

이러한 바디우의 철학을 통해 국가와 마주한 이방인의 문제를 살펴보자. 국가는 이방인을 마주했을 때 재현의 셈을 행한다. 이방인은 어떤 식으로든 재현되어야 한다. 그렇게 하기 위해 국가는 이방인의 지위를 묻는다. 그는 일시적 체류를 원하는 선량한 타자인가, 아니면 경계를 파고 들어와 내부를 혼란시키는 나쁜 타자인

30) Badiou, *D'un désastre obscur*, Edition de l'aube, 1991, p.46

가? 앞서도 보았듯 국가는 이방인을 권리의 차원에서만 다룬다. 이방인이 환대를 받을 권리가 있는가를 묻는 것이다. 여기까지는 데리다의 논의와 별반 차이가 없다고 할 수 있다. 그러나 국가는 모든 이방인을 자신의 통제 하에 두지는 못한다. 상황 속에는 항상 국가의 셈에서 벗어난 이방인들이 존재한다. 지극히 실제적인 차원에서 이 문제를 검토하기로 하자. 이러한 이방인들은 국가에 의해 '불법체류자'라고 낙인찍힌 '미등록 이주민'이다. 이 두 가지 명칭을 자세히 들여다보자. 불법체류자라는 명칭은 전적으로 부정적이다. 국가는 이러한 사태를 정확하게 재현할 수 없기 때문에 부정성에 호소할 수밖에 없다. 그래서 이 명칭은 처벌과 추방을 전제하고 있다. 두 번째 명칭은 좀 더 중립적이고 객관적이기는 하지만 부정적이기는 마찬가지다. 다른 점이 있다면 이 명칭은 비정상적인 것의 정상화를 전제한다는 사실이다. 이 명칭은 사회의 구조 속에서 그들의 존재를 인정하지만 언젠가는 재현을 통해 정상화되어야 하는 것으로 이방인을 규정하는 것이다. 이러한 이방인 미등록 외국인이라는 이방인은 그야말로 이방인이다. 그들은 국가에 의해 보호받지도 못하고 어떤 권리도 갖지 못한다. 데리다식으로 말하면 이들은 환대의 권리에서 완전히 배제된 이방인(야만적인 이방인)이고 레비나스 식으로 말하면 자신의 비참함을 통해 우리에게 다가오는 이름 모를 이방인의 얼굴이다.

바디우는 이러한 이방인을 '사건의 자리'로 지칭한다. 신분증을 갖지 못한 미등록 외국인은 실제 한 사회의 정당한 구성원이다. 그들은 노동함으로써, 소비함으로써 한 사회의 발전과 유지에 공헌하고 있다. 그러나 국가는 이들을 모른다. 이들은 고려의 대상이 아니다. 다시 말해 이들의 가치는 무시되고, 어떠한 배려도 이들에게 베풀어지지 않는다. 그들은 실제로 '상황의 공백'이다. 이로부터 정치적인 사건이 도래할 수 있다. 프랑스에서는 실제로 이러한 사건이 일어난다. 1996년 여름 일단의 미등록 이주민들이 파리의

생 베르나르 성당을 점거한 것이다. 그들은 완강하게 단식을 전개하며 그들의 추방을 철회하고 정당한 지위를 부여해줄 것을 요구하였다. 분명 그들이 갖는 가치는 애매하고 불확실하다. 과연 프랑스에서 일하고 있는 미등록 이주민들은 프랑스의 일부인가? 그렇다고 말할 수 있다. 그들은 프랑스에서 일하면 프랑스 사회의 떳떳한 구성원이 되었기 때문이다. 그렇지 않다고도 말할 수 있다. 그들은 프랑스인이거나 합법적인 존재임을 증명하는 어떠한 형식적 확인도 갖고 있지 않기 때문이다. 그들을 따라다니는 '불법체류자'라는 말은 이러한 가치의 불확실성, 또는 비가치의 가치를 지칭하는 것이다. 그들은 프랑스에 있지만 진정으로 프랑스인은 아닌 것이다. 그러므로 그들은 추방 가능하다. 그런데 쌩 베르나르 교회 점거 투쟁은 상황을 바꾸어 놓았다. 그들은 공개적으로 가치 없는 것의 존재와 가치를 선포하고, 이곳에 있는 사람은 이곳 사람이라는 것(Les gens d'ici sont d'ici.)을 단호히 결정함으로써 '불법'이라는 말을 좌초시킨 것이다.[31]

바디우는 이 투쟁을 '정치적 사건'으로 파악한다. 그것이 사건인 이유는 결정 불가능한 것을 결정했기 때문이다. 확실히 미등록 이주민Sans papiers은 기존의 지식 체계를 통하여 파악할 수 없는 것이다. 모든 정의는 긍정적인 것이다. 우리는 부정적인 정의를 알지 못한다. 지식 체계는 이러한 정의하는 규정성의 체계이다. 그러나 미등록 이주민은 이러한 규정성의 체계를 벗어나 있다. 그러하기에 그들은 '불법'이라는 부정적 수식을 통해 규정될 수밖에 없었던 것이다. 그러나 그들의 투쟁은 '선언'을 통하여 '불법'으로 규정된 노동자로서의 그들의 가치, 즉 가치 없는 것의 가치를 선포한 것이다. 그들은 이제 부정성을 벗어난다. 그들은 프랑스 사회의 일원임을 선언함으로써 그들에게 박탈된 권리를 요구하며, 프랑스

31) Badiou, "Huit thèses sur l'universel", in Jelica Sumic(éd.), *Universel, singulier, sujet*, Editions Kimé, 2000, p.15

국가가 얼마나 반-보편적인 잣대를 적용하고 있는지 드러낸 것이다. 마치 파리 코뮌의 노동자들이 그 이전에 정치적으로 무능하고 가치 없는 것으로 간주되던 자신들의 정치적 가치를 코뮌을 통해 하나의 정당한 창조적 가치로 선포했던 것과 마찬가지로 말이다.

이렇게 이방인은 결정불가능한 존재이다. 문제는 이렇게 결정불가능한 것을 결정하는 것이다. 그리고 이 결정은 진정한 탈경계의 주체성을 수립하는 전제조건이다. 국가의 셈은 철저하게 권리를 중심으로 이루어진다. 그것은 라캉이 말한 상징계le symbolique처럼 질서를 수립하고 일관성을 보증하려는 기제이다. 그렇기 때문에 언어화될 수 없는 결정불가능성을 철저히 배제한다. 그러나 이방인을 둘러싼 질서와 일관성은 무조건적인 환대의 법이 있기에 가능한 것이다. 이는 상징계의 언어를 지속적으로 재생산하게 하는 라캉의 실재le réel와도 같다. 라캉의 주체는 이 틈 사이에서 수립된다. 그러나 바디우에게 정확히 이방인이 주체인 것은 아니다. 구체적인 이방인은 식별불가능하고 결정불가능한 공백이고, 주체성을 가능하게 하는 기제이다.

5. 탈경계의 정치적 주체성 - 진리와 주체 그리고 이방인

확실히 우리가 논의한 바디우의 철학은 이방인을 아주 구체적인 방식으로 다룬다. 언뜻 보기에 바디우의 이방인은 그저 사건을 가능하게 하는 공백으로만 존재하는 것 같다. 이는 실제로 레비나스의 이방인-타자의 역할과 크게 다르지 않은 것으로 보인다. 그러나 그것이 전부는 아니다. 우리는 바디우의 철학에서 진정한 이방인, 환대의 절대적인 법이 드러내는 익명의 이방인(이는 어느 정도 사변적이다.)을 발견하기 위해 잠시 소크라테스에게 돌아갈 필요가 있다.

소크라테스는 분명 그리스인, 그것도 아테네인이었다. 아테네 시

민으로서의 그는 결코 이방인이 아니다. 그러나 그는 이방인이다. 그는 법 앞에서 이방인이고, 국가 앞에서 이방인이다. 그가 변론의 편의와 동정을 위해 이방인의 위치를 자임한 것은 아니다. 그는 모든 철학자와 마찬가지로 질문을 던지고 질문을 받았다. 이 질문들은 분명 편하지 않은 질문, 대답하기 어려운 질문, 때로는 말로 대답할 수 없는 질문들이었다. 그렇기에 그는 이방인이다. 기존의 질서를 위협하고, 사람들의 편견을 부수고, 질문을 던진 자, 질문을 받은 자를 아연실색하게 하는 그는 분명 규정할 수 없는 이방인이다. 그는 경계 안에서 경계를 허물고 이전과는 전혀 다른 경계를 세운다. 그는 탈경계의 이방인이다. 우리는 바디우에게서 이러한 이방인을 발견한다. 그것은 다름 아닌 진리에 충실한 주체, 좀 더 정확히 말하면 진리의 일부로서의 주체이다.

이미 살펴본 것처럼 진리의 출현은 지식체계를 교란시킨다. 진리는 기존의 법칙성에 비추어 이방인으로서 다가오는 것이다. 그리고 주체 역시 마찬가지다. 주체는 진리의 흔적, 다시 말해 범역적인global 진리의 국지적인local 윤곽이다. 진리의 주체들은 진리의 일부로서 식별불가능한 것들을 행하고, 식별불가능한 새로운 부분집합을 만들어 국가와 대립한다. 이는 비단 정치적 사건에만 허락되는 진술이 아니다. 예술에 있어서 아방가르드는 분명 기존의 예술적 제도의 이방인이었다. 그들의 예술적 행위와 선언들은 예술을 지배하는 지식체계에 전혀 낯선 것이었고, 어떤 방식으로도 규정할 수 없는 명명불가능한 것들이었다. 그러나 그들의 실천, 그들이 받아들인 진리에 충실한 후사건적 실천은 마침내 그들의 작품을 예술로 인정하도록 제도를 강제했다. 진리의 주체라는 이방인은 초대 없는 손님으로서 주인을 변화시키고 마침내 자신이 주인이 되었던 것이다. 이렇게 주체는 모든 경계를 허무는 자이고, 모든 경계를 다시 구획하는 자이다. 이렇게 탈경계의 주체성은 바디우의 주체, 오로지 진리에만 의존하여 경계를 파괴하는 주체적

인 주체sujets subjectifs에서 발견될 것이다. 결국 바디우 철학에서의 '사건'은 경계를 허물러 오는 이방인의 도래이다.

여기서 우리가 주목해야 할 것은 이러한 이방인의 도래로서의 주체의 탄생은 결국 공백으로서의 이방인의 존재를 전제한다는 것이다. 이방인의 존재는 우리에게 공백의 참상으로 다가온다. 그것은 때로는 허무주의적이고(과학과 예술의 고착과 무기력), 때로는 불평등하며(정치적인 부정의), 때로는 고독하다(사랑에서의 결핍). 의인법으로 말하자면, 이 모든 공백은 이방인이다. 이 공백들은 우리에게 질문을 던지고, 우리를 불편하게 한다. 그리고 사건이 일어난다(물론 사건의 필연성은 없다. 이는 우연적이다.). 사건을 통해 출현하는 진리와 주체는 또한 이방인이다. 기존의 지식체계에서 벗어나 있다는 점에서 이방인이고, 기존의 상황에 대한 질문을 던진다는 점에서 이방인인 것이다. 결국 이방인은 이방인을 낳는다. 그러나 그들이 언제까지나 이방인으로 남는 것은 아니다. 그들은 결국 '우리'가 된다. 이방인은 흡수되지 않음으로써만 '우리'가 된다. 주체의 후사건적 실천은 결국 이방인으로서의 진리를 옳은 것으로 만드는 지난한 과정이다. 이 과정이야말로 변화의 동력이며, 그 변화 속에서 이방인은 '우리'가 된다. 이는 진리가 경계를 부수고 다시 세우는 과정, 상황의 일부를 근본적으로 변화시키는 과정인 것이다.

6. 맺으며

지금까지 우리는 탈경계의 주체성으로서의 이방인을 최근의 철학적 논의를 통해 살펴보았다. 레비나스와 데리다 그리고 바디우의 철학은 모두 이방인의 문제를 실질적으로 다루고 있다. 또한 그들이 공통의 기반 속에서 이방인에 대해 사유하는 것도 사실이다. 그러나 차이는 분명하다. 레비나스의 시도는 다시 한 번 절대

적인 보편성을 수립하고자 하는 것이다. 그리고 이는 윤리를 통한 타자의존적 주체성을 통해서만 가능하다. 그렇게 수립된 주체성은 타자에 대한 무조건적 환대를 통해 '나의 자기성'이라는 경계를 허물어내고자 한다. 그러나 그는 무조건적 환대를 그저 의무로 간주한 채, 환대의 아포리아, 환대를 통한 탈경계의 아포리아는 검토하지 않는다. 그에게 탈경계는 당연한 결과이기 때문이다. 반면 데리다는 좀 더 구체적인 지평에서 이방인의 문제를 다룬다. 그는 환대의 아포리아를 검토하며 환대의 법이 갖고 있는 이율배반을 검토하고, 그것을 법의 문제, 국가의 문제와 대면시킨다. 여기서 탈경계의 문제는 좀 더 심화된 형태로 드러난다. 이방인은 안과 밖을 대면시키면서 안과 밖의 경계 파괴하는 존재이다. 그 질문이 이방인을 향한다는 점에서 이방인은 모든 사람을 이방인이게 한다. 이는 타자로서의 이방인을 절대화하고자 하는 레비나스의 기획에 대한 비판적인 논점이다. 이방인은 항상 상대적인 성격을 가지고 있다는 것이다. 그러하기에 국가의 문제가 등장하지 않을 수 없다. 그러한 애매함을 고정하는 것이 바로 국가의 역할이기 때문이다. 그러나 국가의 개입은 구체적이고 객관적인 기준에 따라 이루어지기 때문에 환대의 절대적인 법은 항상 타락할 가능성을 가지고 있다. 절대적인 환대의 법은 항상 우리 곁에 있지만 그것은 항상 불가능하다. 이렇게 데리다는 끝까지 이방인과 그에 대한 환대가 가진 양가성을 강조하고 있다. 우리는 어느 것도 결정하지 않으려는 데리다의 뿌리 깊은 비관주의를 목격할 수밖에 없다.

바디우의 철학은 이 지점에서 결단을 행한다. 이방인을 통하여 상황이 변화하고 전진하는 가능성을 가능성으로서 열어두는 것이 그의 목적이다. 진리의 철학은 이방인을 변화의 동력으로 간주하는 철학이다. 그리고 그것을 위해 필요한 것은 진리를 받아들이는 결단의 힘, 스스로 이방인이 되는 용기이다. 진리의 주체는 이방인이다. 주체는 기존의 경계를 허물고 진리를 통한 보편주의를 가능하

게 한다. 그러나 그것은 이전과 같은 전제적인 보편은 아닐 것이다. 모든 사람에게 전달될 수 있는 진리가 전제하는 것은 그러한 열려 있는 보편주의이다. 탈경계의 주체성이란 바로 이러한 열린 보편으로 나아가는 주체성이다. 기존의 모든 규정에서 벗어남으로써 모두를 위하고 모두에게 전달될 수 있는 진리는 항상 이방인이고 이방인으로부터 온다. 이러한 가능성, 보편적인 탈경계의 가능성이야말로 오늘날 우리가 사유해야 할 중차대한 과제일 것이다.

참고문헌

레비나스, 엠마누엘, 양명수 역.『윤리와 무한』, 다산글방, 2000.

레비나스, 에마뉘엘, 서동욱 옮김. 『존재에서 존재자로』, 민음사, 2001.

서용순,「바디우 철학에서의 공백의 문제」,『라깡과 현대정신분석』 8권 2호, 2006.

칸트, 임마누엘, 이한구 역,『영원한 평화를 위하여』, 광사, 1992.

플라톤, 박종현 역,「소크라테스의 변론」,『에우티프론, 소크라테스의 변론, 크리톤, 파이돈』, 서광사, 2003.

플라톤, 김태경 역,『소피스테스』, 한길사, 2000.

Badiou, A. *De quoi Sarkozy est-il le nom? Circonstances 4*, Lignes, 2007.

_____. *L'Ethique,* Hatier, 1993.

_____. *L'être et l'événement*, Seuil, 1988.

_____. *D'un désastre obscur,* Edition de l'aube, 1991.

_____. "Huit thèses sur l'universel", in Jelica Sumic(éd.), *Universel, singulier, sujet,* Editions Kimé, 2000.

Derrida, J. *Force de loi,* Edition Galilée, 1994.

_____. *De l'hospitailité*, Calmann-Levy, 1997.

Lyotard, F. *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, 1984.

Lévinas, E. *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité,* Nijhoff, 1961.

Subjectivité du dépassement des limites et question de l'étranger

- autours de Lévinas, Derrida et Badiou -

Seo, Yong-Soon

Cette recherche consiste à considérer le thème de la déconstruction et la reconstruction des limites au sein de la philosophie. Ce thème y apparaît dans la considération de l'étranger. Lévinas parle de la résponsabilité vis-à-vis de l'Autre dans sa philosophie ethique. Le visage de l'Autre, en s'approchant de moi, exige la responsabilité. L'Autre est ainsi le moment de l'hospitalité pour l'autrui, en abandonnant l'ipséité de 《moi》. Une pensée qui souligne l'hospitalité absolue et inconditionnelle pour l'étranger. Par contre, la philosophie de Derrida montre bien l'aporie de l'hospitalité inconditionnelle. En posant la question, l'étranger relativise tout ce qui concerne l'hospitalité; il supprime toute distinction entre l'intérieur et l'extérieur, en même temps qu'il distingue l'intérieur de l'extérieur. Derrida nous révèle pertinnement que la loi de l'hospitalité inconditionelle pour l'étranger est menacée par les lois conditionnelles constituées seulement à travers de ladite loi. Le dilemme de l'étrager se dévoile davantage dans la philosophie de Badiou. L'étranger en tant que vide est, dans sa philosophie, l'être non-comptable au niveau de l'Etat. Pourtant, ce vide y apparaît comme 《site événementiel》. L'événement entraînera le changement de la structure et de la loi de la situation, en produisant des vérités et des sujets. Il ne faut pas néamoins ne comprendre l'étranger qu'un moment de l'événement. Vérités et sujets ont le statut de l'étranger par rapport aux lois qui dominent une situation donnée. L'événement produisant des vérités et des sujets, serait l'arrivée de l'étranger qui vient à détruire des limites de la situation.

Key words : stranger, Lévinas, Derrida, Badiou, subject, truth, event

서용순
소속: 세종대학교 교양학부
주소: 서울 광진구 군자동 98번지
전화번호: 02-3408-3953
전자우편: philsys@dreamwiz.com

이 논문은 2009년 10월 31일 투고하여
2009년 12월 10일까지 심사 완료하여
2009년 12월 31일 간행함