

장-뤽 낭시의 공동체론과 유한성*

허 정**

- 목 차 -

- | | |
|---------------------|-------------------|
| I. 들어가며 | IV. 유한성과 공통성 |
| II. 하이데거의 유한성 | V. 부정과 사유의 실험을 넘어 |
| III. 『무위의 공동체』의 유한성 | |

개 요

낭시의 공동체론은 낭시를 소개한 이들의 노고에 힘입어 국내에도 꽤 깊이 있게 소개되었다. 그러나 유독 유한성이라는 용어만큼은 아직까지 불충분하게 소개되고 있다. 이 용어는 『무위의 공동체』에서 다의성을 지닌 용어로 사용되고 있으며, 공동체론뿐만 아니라 낭시의 전 저작에서 반복적으로 사용되는 핵심용어에 해당한다.

그러나 국내에 유한성을 주목한 글은 드물고, 유한성을 언급한 글들마저 유한성의 의미를 전체적인 맥락에서 구체적으로 설명하지 않는다. 그래서 유한성 개념을 좀 더 구체적으로 해명하는 본고의 작업은 필요하다고 생각한다.

이 글에서는 유한성을 몇 가지 측면으로 나누어 『무위의 공동체』를 자세하게 읽어보았다. 이 글은 우선 낭시의 유한성에 많은 영향을 준 하이데거의 유한성을 전통형이상학이나 헤겔 변증법과의 대비 하에 살펴보았다. 그 뒤 이를 근거로 낭시의 유한성 개념을 네 측면으로 나누어 살핀 다음, 낭시와 하이데거의 유한성 이해가 어느 지점에서 어

* 이 논문은 동아대학교 교내연구비 지원에 의하여 연구되었음.

** 동아대학교 한국어문학과 조교수(heoj2000@hanmail.net)

떻게 갈라지는지를 살펴보았다. 마지막으로 지금 이 시점에서 낭시의 유한성과 공동체론을 어떻게 사유하면 좋을지에 대한 의견을 밝혔다.

주제어 : 장-뤽 낭시, 유한성, 공동체, 공통성, 단독성

I. 들어가며

낭시의 『무위의 공동체』(이하 ‘『무위』’)¹⁾는 공동체에 대한 새로운 방향을 제시한 중요한 철학서이다. 이 저서는 과거의 공동체가 타자를 배제하는 동일성 중심으로 구성되어 왔고, 그러한 점이 ‘차이에 열린 공동체’ 형성에 대한 목소리가 높은 지금의 공동체 구상에도 여전히 남아 있음을 성찰할 수 있는 저서다. 또한 공동체를 ‘연합과 융합의 대상’으

1) 박준상 역(장-뤽 낭시 저), 『무위의 공동체』, 인간사랑, 2010. 이 글에서 자주 인용되는 저서는 다음과 같이 표기한다. ①CA: 박준상 역(장-뤽 낭시 저), 『마주한 공동체』, 『밝힐 수 없는 공동체 | 마주한 공동체』, 문학과지성사, 2005. ②C: 김예령 역(낭시 저), 『코르푸스』, 문학과지성사, 2012. ③DFI: 김상운 외 역(낭시 저), 『유한하고 무한한 민주주의』, 『민주주의는 죽었는가?』, 난장, 2010. ④NMT: 이만형·정과리 역(낭시 저), 『나를 만지지 마라』, 문학과지성사, 2015. ⑤DJAB: 이영선 역(낭시 저), 『신, 정의, 사랑, 아름다움』, 갈무리, 2012. ⑥SO: 김예령 역(낭시 저), 『숭고한 봉헌』, 『숭고에 대하여』, 문학과지성사, 2005. ⑦HB: 박준상 역(낭시 저), 『인간 블랑쇼에게 표하는 경의』, 『밝힐 수 없는 공동체 | 마주한 공동체』, 문학과지성사, 2005. ⑧CI: 박준상 역(모리스 블랑쇼 저), 『밝힐 수 없는 공동체』, 『밝힐 수 없는 공동체 | 마주한 공동체』, 문학과지성사, 2005. ⑨SZ: 이기상 역(마르틴 하이데거 저), 『존재와 시간』, 까치, 2011 초판 11쇄. ⑩WM: 신상희 역(하이데거 저), 『형이상학이란 무엇인가』, 『이정표 1』, 한길사, 2005. ⑪GM: 이기상·강태성 역(하이데거 저), 『형이상학의 근본개념들』, 까치, 2001. 『무위의 공동체』는 괄호 안에 제목 없이 인용쪽수만 표기하고, 나머지 책들은 제목 약어와 더불어 인용쪽수를 표기한다.

로부터 ‘함께-있음’으로 발상 전환한 이 저서는, 기존의 공동체론을 부정·비판하면서 거기에 잔존해있던 연합의 과제와는 전혀 새로운 방향에서 공동체를 사유할 수 있는 길을 열어놓고 있다. 더불어 그 길을 따라가다 보면, ‘함께’라는 끈을 놓치지 않으면서 한계의 극단에 자신을 내맡기는 혹독한 사유의 실험을 체험할 수도 있다.

낭시의 공동체론은 낭시를 소개한 이들의 노고에 힘입어 국내에 꽤 깊이 있게 소개되었고, 최근 국내의 사회학·문학·미술·무용·영화·문학·문화 연구나 비평 등에서 공동체를 주제로 한 글들의 방법론으로 드물지 않게 활용되고 있다. 하지만 낭시의 시적인 문체와 더불어 낭시가 사용하는 생소한 용어들은 그의 이론에 대한 손쉬운 접근을 차단시킨다. 외존(外存, exposition), 분유(分有, partage, 나눔), 무위(無爲, inoperative), 단독성(單獨性, singularity),²⁾ 탈자태(脫自態, extase), 유한성(有限性, finitude) 등. 낭시가 비판적으로 계승하고 있는 실존철학의 용어들이나 새롭게 의미를 부여하거나 창안한 이 용어들이 『무위』에 대한 진입장벽을 높이고 있다.

그런데 이 중 대부분의 용어들은 낭시를 소개한 이들의 노고에 힘입

2) 박준상은 singularité(singularity)가 한국에서 주로 특이성, 독특성으로 번역되지만, 낭시의 singularité가 특이한 것이나 독특한 것을 갖지 않을뿐더러 어떠한 가치도 함의하지 않는 존재론적 개념이라는 점, 독특성이나 특이성이 개인의 속성이나 개성을 환기시킬 수 있다는 점 등의 이유로 singularité를 단수성으로 번역한다. 이와 함께 pluralité를 복수성으로 번역한다. 이것은 낭시 철학의 맥락을 한국독자들에게 섬세하게 전달하기 위해 고심한 결과가 반영된 신중한 번역어이다. 그러나 손영창은 낭시가 수적인 것과는 다른 의미에서 singularité와 pluralité를 사용하기에(pluralité는 수적인 관계가 아닌 차이성으로 이해되어야 하기에) 이러한 번역은 오해의 여지가 있다고 본다. 그래서 이 글에서는 singularité의 번역어 중 특이성과 더불어 많이 채택되는 단독성을 그 번역어로 채택한다. 박준상, 『『무위(無爲)의 공동체』의 몇몇 표현들에 대하여』, 『무위(無爲)의 공동체』, 인간사랑, 2010, 269~274쪽; 손영창, 『낭시의 공동체론에서 공동-존재와 그것의 정치적 함의』, 『철학논총』 82, 새한철학회, 2015, 292~294쪽.

어 국내에 깊이 있게 소개되었지만, 유독 유한성만큼은 아직까지 불충분하게 소개되고 있다. 이 용어는 다의성을 지닌 용어로, 사용되는 맥락마다 의미를 달리할 때가 많다. 때로는 무(無, Nicht)의 의미가, 때로는 한계의 의미가, 때로는 단독화로의 결단의 의미가, 때로는 '함께-있음'으로의 외존의 의미가, 때로는 쉽 없는 움직임이나 완성에 대한 저항의 의미가, 때로는 그 의미들의 일부 또는 전체가 함축된 이 용어 때문에 『무위』의 독서는 어렵다.

여기에 더하여 유한성은 전통형이상학이나 헤겔 변증법과의 대비 하에 사용되기도 하고, 개별적인 존재단위에서 논의되다가 어느 순간에는 공동체 단위에서 논의되기도 한다. 또한 낭시는 무한성으로의 지양에 대해 비판적인 논조를 드러내다가 돌연 유한성 그 자체의 무한성을 긍정적으로 초점화하기도 한다. 게다가 유한성은 공동체뿐만 아니라 문학·역사·민주주의·몸·숭고·부활 등의 논의에도 확대 적용된다.

이렇게 진폭이 큰 의미망에 걸쳐 있으며, 다양한 이론적 배경 속에서, 때로는 역설적인 용법으로 사용되는 이 용어 때문에, 그렇지 않아도 불투명한 낭시의 글은 어느 순간에는 해독될 수 없는 물질성을 지닌 것처럼 다가오기도 한다. 그렇다고 이 용어를 무시해도 되느냐 하면 그렇지 않다. 유한성은 그의 공동체론의 기저에 자리하면서 공동체를 가능하게 하는 핵심 역할을 하기 때문이다. 그의 공동체론은 완성에 저항하면서 '한계로서의 단절'과 함께 '외존을 개시'시키는 이 유한성의 무한한 반복 운동에 토대를 두고 있다. 공동체뿐만 아니라 낭시가 구상하는 문학, 역사, 민주주의, 몸, 숭고, 부활 등에도 이 유한성이 핵심 역할을 하고 있으므로, 유한성을 이해하는 것은 낭시 저작을 관통하고 있는 키워드를 이해하는 작업이라고 할 수 있다. 그래서 이 용어를 허투루 넘길 수 없다.

그러나 『무위』를 다룬 글들에는 유한성을 주목한 글이 드물고, 유한성을 언급한 글들마저 유한성의 의미를 전체적인 맥락에서 구체적으로

설명하지 않는다.³⁾ 선행연구는 이 까다로운 용어와 맞대면하기보다는

- 3) 다음의 글들이 낭시의 유한성을 논의하고 있다. ①박준상은 낭시의 유한성을 ‘완전한 내재성의 불가능성’, ‘만남의 유한성’, ‘한계상황에 놓인 인간의 존재 양태’로 나누어 설명한다. 더불어 어떤 경우든 유한성은 공동-내-존재와 무관하지 않다고 말한다. 이 설명은 유한성이 다의성을 지닌 용어임을 잘 보여주지만, 그것들이 어떻게 유한성과 연관되고 공동-내-존재로까지 이어지는지는 설명하지 않는다(박준상, 『장-튀 낭시와 공유, 소통에 대한 물음』, 『밝힐 수 없는 공동체 | 마주한 공동체』, 문학과지성사, 2005, 141~143쪽). ②손영창은 하이데거의 유한성을 바탕으로 낭시의 유한성을 설명한다. 손영창은 ‘기반의 부재 속에서 던져져 있는 자로서의 무근거성’을 하이데거적 의미의 ‘실존의 유한성’으로 본다. 그리고 여기서 ‘자신의 조건 자체를 완전히 자기의 것으로 할 수 없다는 점’과 ‘자신의 고유한 가능성에 자기를 선구하는 점’이 비롯된다고 본다. 나아가 이러한 실존의 유한성을 낭시가 자유(유한한 존재가 자신의 유한성을 받아들이면서 자신의 세계를 만들어가는 창조적 성격)의 특성에서 찾는다고 본다. 이 논의는 ‘무’와 ‘기투의 미완결성’ 논의까지 포함한다는 점에서, 유한성의 핵심을 포착하고 있으며, 이 글에서 주목하려는 유한성의 범위를 압축적으로 보여준다(손영창, 앞의 글, 287~289쪽). 그러나 지나치게 요약적인 논의를 구체화할 필요가 있으며, 유한성을 한계·분유·변증법 비판·유한성 자체가 펼쳐놓는 무한성 등과 관련지어 좀 더 넓은 맥락에서 논의할 필요가 있다. ③필자는 유한성을 한계에 초점을 맞추어 논의한 바 있다. 그리고 그것이 내재성을 불가능하게 하는 것이며, 자기 바깥의 타자로 향하는 움직임을 추동시켜 함께-있음을 가능하게 하는 운동성을 지닌 것이라는 점을 언급했지만, 이에 대해 구체적으로 논의하지는 못했다(허정, 『공동성과 단독성』, 산지니, 2015, 26~37쪽). ④권오수는 『철학의 망각』을 중심으로 기호의미와 의미의 문제를 다루면서 전통적 철학의 한계와 철학의 과제를 다룬다. 이 글은 단힌 것을 ‘공동 내’의 실존적 열림으로 개방시키려는 낭시 철학의 핵심을 정확하게 포착하고 있다. 더불어 유한성이 완성에 이르지 않는 것이며, 유한성 그 자체에서 무한성이 펼쳐지는 것임을 날카롭게 간파하고 있다(권오수, 『기호의미의 한계에서 의미와 철학』, 숭실대학교 대학원 석사논문, 2016.06). 다만, 이러한 통찰에 이르는 과정을 유한성 자체에 초점을 맞추어 논의할 필요가 있다. 특히 낭시의 유한성이 ‘존재와 무의 공속’이라는 하이데거의 유한성 이해를 계승하면서도 그것을 넘어선다는 점, 그리고 유한성이 공동-내-존재로의 개방에 핵심 동력으로 자리한다는 점 등을 구체적으로 논의할 필요가 있다.

될 수 있는 한 읽히지 않고 이를 비껴선 자리에서 낭시의 이론을 거론하려는 듯하다. 그래서 유한성 개념이 좀 더 구체적으로 해명되면 『무위』를 읽을 때 느끼는 난맥상이 줄어들고 낭시 이론의 방법론적 적용이 좀 더 깊이를 더할 수 있지 않을까 싶다. 그리고 이 시대 ‘차이를 배제하지 않는 공동체 구상’이나 낭시가 그의 공동체론을 확대 적용하는 영역에서도 좀 더 생산적인 논의가 가능하지 않을까 싶다.

그래서 필자는 유한성을 몇 가지 측면으로 나누어 『무위』를 자세하게 읽어보려고 한다. 이를 위해서는 낭시의 유한성이 하이데거 유한성 논의의 연장선상에 있는 것임을, 그리고 그것이 전통형이상학이나 헤겔의 유한성 이해에 대한 비판적 맥락에 있는 것임을, 나아가 낭시가 하이데거의 유한성도 비판적으로 수용하여 급진적으로 재구성한다는 점을 이해할 필요가 있다. 그래서 이 글은 우선 하이데거의 유한성을 전통형이상학이나 헤겔 변증법과의 대비 하에 살필 것이다. 그 뒤 이를 근거로 낭시의 유한성 개념을 네 측면으로 나누어 살핀 다음, 낭시와 하이데거의 유한성 이해가 어느 지점에서 어떻게 갈라지는지를 살필 것이다. 마지막으로 지금 이 시점에서 낭시의 유한성과 공동체론을 어떻게 사유할 것인지에 대한 의견을 밝히고자 한다.

이 글은 낭시 특유의 시적이고 불투명한 문체 속에 깔린 논리를 최대한 있는 그대로 담아내기 위해 『무위』를 연관된 다른 저작들과의 관계 속에서 충실하고 꼼꼼하게 읽어나갈 것이다. 비록 비전공자로서 많은 한계가 있고 그래서 이 글에는 오독이 있을 수 있겠지만, 필자는 그러한 것마저 낭시 이론을 수용해나가는 한 과정이 될 수 있다는 생각으로 이 글을 쓴다.

II. 하이데거의 유한성

하이데거는 사람들이 자신의 철학을 올바로 평가하는 데 상당히 방해가 될 정도로, 전통적인 철학 용어를 자신의 존재론에 맞게끔 광범위하게 변화시켰다.⁴⁾ 유한성도 그러한 용어에 해당한다. 하이데거는 이 용어의 존재론적 의미를 숙고하였고, 여기에 다양한 의미를 부여하였다. 하이데거는 『형이상학의 근본개념들』에서 유한성을 우리가 떠날 수 없는, 우리 존재의 근본양식이라고 설명한다. 즉, 우리 마음대로는 도저히 어떻게 할 수 없을 만큼 유한함이 인간 존재 속에 깊이 과묵혀 있다고 본다. 그리고 유한성을 자기 안에서 깨져 있음이며, 유한성을 통해 그의 현존재에게로 단독화(Vereinzelung)하는 일이 가능해지므로 유한성을 보호해야 한다고 말한다. 나아가 유한성을 아님의 쉼 없는 움직임(die Unruhe des Nicht)이라고도 말한다(GM 26~27, 169, 286).⁵⁾ 참으로 모호한 말들이다. 이를 이해하기 위해 좀 길지만 유한성을 설명한 한 논자의 글을 요약해본다.

『존재와 시간』(1927)을 비롯한 전기 저작들에서, 하이데거의 관심은 인간 존재를 근본적으로 규정하고 있는 유한성에 가 있다. 그는 존재 자체가 무⁶⁾에 의해 한계지워져 있다고 말한다. 존재의 유한성은 존재

4) 임경석·홍원표 역(한나 아렌트 저), 『이해의 에세이 1930~1945』, 텍스트, 2012, 302쪽.

5) 번역일부수정: 개별화→단독화, 아님의 이러한 불안정→아님의 쉼 없는 움직임.

6) 무는 다의성을 지닌 단어다(WM 179). “쑥 빠져나가는 존재자 전체를 이렇듯 전체적으로 거부하면서 가리키는 것, 이것이 곧 무의 본질인 무화다”(WM 163)라는 대목처럼, 무는 ‘존재자 전체의 물러섬’, ‘존재자 전체를 가리킴’ 두 측면에서 살필 수 있다. ①하이데거에게서 무는 불안의 기분에서 현존재에게 경험되는 것으로, 모든 사물들과 인간 자신을 포함하는 존재자 전체가 현존재에게 미끄러져 빠져나가는 경험을 가리킨다. 무는 존재자에 대한 의미부여의 지반인 존재자 전체로서의 세계를 아무래도 상관없는 것,

가 무와 공속⁷⁾하고 있음을, 존재가 무에 의해 한계지워져 있음을 뜻한다. 하이데거는 유한성을 무한성과의 관계가 아니라 유한성 그 자체로 사유하려고 한다. 이는 인간 존재의 유한성을 신의 무한성과의 차이를 통해서 설명해왔을 뿐인 신학적 전통에 대한 혁명적인 거부다.⁸⁾

무의미한 것으로 전락시킨다. 그리고 무는 세인으로서의 현존재 자신이 스스로에게 무상한 것으로 경험되는 것을 가리키기도 한다. ②나아가 무가 가리키는 존재자 전체는 고통스러운 자기 존재의 무화 경험을 회피하지 않고 견뎌 낸 현존재가 비로소 자기로 있을 수 있음을 가리킨다(서영화, 『하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 2』, 『존재론 연구』 27, 한국하이데거학회, 2011, 47~52쪽). 즉, 무는 세계와 현존재를 무의미한 것으로 전락시키는 것이라는 의미뿐만 아니라, 본래적인 자기의 획득이라는 의미를 함께 지니고 있다. 그래서 유한성과 마찬가지로 무 역시 어떤 상태(아무 것도 아님)를 지칭하는 데 국한되지 않고 어떤 방향(본래성 획득)을 향해 나아가는 운동성을 지닌 용어라고 할 수 있다. 무와 유한성은 긴밀하게 연관된 용어로, 때로는 동의어(무성=유한성)로도 사용(박찬국, 『하이데거의 『존재와 시간』 읽기』, 세창미디어, 2013, 175쪽)되기도 하는데, 좀 더 정확하게 표현하면, 무는 ‘유한성의 지표’(서동은, 『존재와 무, 그리고 절대무』, 『존재론 연구』 33, 한국하이데거학회, 2013, 194쪽)라고 할 수 있다. 인간은 죽어야 하는 유한한 존재이기 때문에 인간에게는 무의 체험이 가능하다(김중엽, 『하이데거의 『형이상학이란 무엇인가』 읽기』, 세창미디어, 2014, 197쪽). 한편, ‘무’(無)라고 번역되는 ‘Nicht’는 ‘없음’, ‘아님’의 뜻을 갖는다. 아마도 ‘있음’과 ‘임’을 뜻하는 존재(Sein)와 대비되어 이러한 뜻을 지니는 것이 아닌가 싶다. ‘Nicht’가 갖는 ‘아님’의 의미를 강조하여, 박찬국은 이를 ‘비(非)’로 번역하기도 한다. 『무위』의 영어판도 ‘Nicht’를 nothing으로 번역하고 있고, 한글판은 ‘아무것도 아님’으로 번역한다.

- 7) 공속(共屬, Zusammengehören)은 동일한 사태연관, 즉 내적으로 분화되어 있는 근원적인 관계를 지칭하는 낱말이다. 공속성은 단순한 동일성이 아니라 불일불이(不一不二), 비일비이(非一非二)의 관계다. 불일불이의 관계를 언어화한 ‘사이-나눔’은 근원적인 공속성 내에서 벌어지는 사건으로 공속성과 연관되어 있다. 공속성은 무차별적인 동일성(Gleichheit)이 아니라, 차이를 내포하는 동일성(Selbigkeit)이다(전동진, 『창조적 존재와 초연한 인간』, 서광사, 2002, 77, 118, 130, 327쪽). 『무위』에 언급된 “동일성을 분유하는 단독적·존재론”(83)에서의 동일성 역시 공속성으로, 차이를 지닌 동일성(C159)으로 봐야 할 것이다.

『존재와 시간』에서 현존재의 유한성은 현존재가 자신의 종말(죽음)이라는 극단적 가능성에 관계할 때 근본적으로 드러난다.⁹⁾ 각기 고유

- 8) 존재는 무와 공속한다. 공속에서는 공속하는 것들이 어느 하나의 주도 아래 똑같은 것이 되거나 이 똑같음을 본질로 하는 제삼의 것으로 전화되어 버리는 일이 없다. 그래서 무는 지양되지 않으며 역동적 상호성 속에 머무른다. 존재에서 무를 제거하는 일은 존재의 본질상 불가능하다. 전통형이상학(하이데거에게 전통형이상학의 정점으로 평가되는 이는 헤겔이다)은 존재를 무한성으로 이해하고 그러한 존재를 지향하면서 유한자로서의 운명을 넘어 서려고 했다. 유한한 인간의 현실로부터 시작하지만 무한자와의 합일을 추구해왔던 것이다. 하지만 무는 지양되지 않는다. 유한해야 하는 스스로의 본질에 따라 존재하며 그 불완전성은 견뎌내야 하는 것이다. 존재로의 넘어섬인 초월에서 현존재가 존재자를 넘어 향하는 곳은 무한자가 아니라 세계다. 다른 존재자들 곁에 존재자로 머물면서 세계-내-존재한다. 그리고 그러한 넘어섬은 일회적인 것이 아니라, ‘그때마다’의 성격을 지녀 매번 넘어서는 것이다. 현존재는 그때마다 자기와 자기가 아닌 존재자들을 넘어섬으로써 세계-내-존재한다. 하이데거에게 있어 존재는 무에 의한 대립을 해소한 무한자로 변형될 수 없다(박현정, 『하이데거의 존재 사유에서 유한성 문제』, 서울대 대학원, 2012, 2, 25~26, 74~77, 259~260쪽).
- 9) 이 외에 유한성은 내던져 있음(그 자신에 의해 자신의 현-Da, 거기, 세계-속으로 데려와진 것이 아님에도 불구하고 자신의 현을 떠맡아야만 하는 피투성)의 존재구조에서도 나타난다. 현존재는 자신의 가능성을 기투하도록 내던져져 있는데, 그것은 현존재의 근본적인 한계로, 자신이 선택할 수 있는 것이 아닌 것이다. 현존재는 실존으로서의 자신의 존재를 결코 마음대로 할 수 없다. 여기에는 신학적 맥락에서 볼 수 있는 초월적 원인이나, 근대철학에서 볼 수 있는 의식 존재의 자기근거라는 ‘형이상학적 기반’의 부재 속에서 던져져 있는 자로서의 무근거성이 나타난다. 이렇게 실존은 자신의 조건 자체를 완전히 자기의 것으로 할 수 없다. 기투의 존재구조에서도 유한성이 나타난다. 기투는 본질적으로 선택인데, 선택에는 다른 가능성들을 선택하지 않았음과 그들을 동시에 선택할 수 없음이 본질적으로 속하기 때문이다. 즉, 기투의 가능성 역시 제한되어 있다. 이렇게 피투성과 기투의 존재구조 속에서도 무성에 침투당한 현존재의 유한성을 읽을 수 있다. 그런데 하이데거는 이러한 유한성에 ‘책임 있음’(타이 있음)의 의미를 추가한다. 이를 통해 한계를 결연히 떠맡는 것으로 나아가는 동력을 유한성에 부여한다(전동진, 앞의 책, 130~132쪽; 박찬국, 앞의 책, 174~178쪽; 손영창, 앞의 글, 287~288쪽).

한 현존재의 단적인 종말로서의 죽음은 현존재를 근본적으로 제한하는 것이며, 따라서 현존재를 본래적이고 전체적으로 이해하게 한다. 이때, 죽음은 현존재가 단지 그의 삶을 다하게 되는 그러한 종말이 아니라 현존재 내에 들어와 그것을 이미 항상 규정하고 있는 종말이다. 하이데거는 현존재가 각자 자신의 고유한 죽음으로 내던져져 있음을 선구(先驅)적 결단성 속에서 분명히 떠맡을 것을, 그리하여 죽음이 삶 속에서 벌써 그 힘을 제대로 발휘할 수 있게끔 할 것을 호소하고 있다.

실존의 극단적 가능성인 죽음으로 자신을 이끄는 선구는 이미 달성된 실존에 대한 어떠한 집착이건 모조리 분쇄해버린다. 자신의 고유한 죽음이 자신 앞으로 무자비하게 다가오는 경우, 죽음 앞에서 모든 것이 무화된다. 현존재가 자신의 고유한 죽음으로 선구함으로써 붙들어 놓고자 하는 욕구를 근본적으로 극복하고 이미 달성된 것으로부터 자신을 철저히 해방시키면, 그때 세인(Man)들의 '일반적인 처지'와 구별되는 '상황'이 개현된다.

존재의 유한성은 존재가 무로부터 '한계'지워지는 것을 말한다. 그런데 이러한 한계에 대해 하이데거는 한계가 중지하게 되는 곳이 아님을, 어떤 것이 시작하고 존재하는 것임을, 한계 또는 종말과 더불어 존재자가 존재하기 시작한다는 점을 강조한다. 즉, 존재자와 존재는 자신의 한계와 본래적으로 관계할 때 비로소 자기 자신의 분명한 형태를 획득하게 된다. 그때 비로소 현존재는 그 자신에게로 단독화하고, 그럼으로써 현존재의 각자성이 개시된다. 즉, 존재자가 있는 그대로의 모습으로 드러나는 것은, 현존재를 단독화하는 죽음에 의해 일반적인 처지가 각자성, 고유성을 갖는 상황으로 변환될 때 비로소 가능해진다.¹⁰⁾

10) 이상 『존재와 시간』의 유한성 설명은 전동진, 앞의 책, 125~145, 320쪽 참고. 『존재와 시간』에서 현존재는 비본래적·본래적 인간 모두에게 적용된다. 『형이상학이란 무엇인가?』에서는 현-존재라는 용어가 사용되는데, 이는 근본기분으로서의 불안이 야기하는 무의 경험을 회피하지 않고 견뎌내

그 자신의 종말을 향한 존재에서 현존재는, “죽음에 내던져진 체” 존재할 수 있는 그런 존재자로서, 본래적으로 전체적으로 실존한다. 현존재는 그가 거기에서 끝나버리는 그런 종말을 가지고 있는 것이 아니라 **유한하게 실존한다**. 앞질러 달려가보는 결단성의 의미를 형성하고 있는 바로 그 시간성이 일차적으로 시간화하는 본질적인 도래는 이로써 그 자체가 **유한한** 도래임이 밝혀진다. (SZ 437)

그래서 하이데거의 유한성은 다음과 같이 정리할 수 있다. ①유한성은 전통형이상학에서 상정한 것과 같이 지양되어야 하는 것이 아니라, 그 자체로 사유되어야 하는 것이며, 현존재가 떠맡아야 하는 것이다. ②이때의 유한성은 무와의 공속을, 무에 의해 한계지워짐을 뜻한다. ③그러나 현존재가 이 한계를 떠맡음으로써 한계는 끝이 아니라 새로운 시작점으로 변모한다. 인용문에서처럼 현존재는 거기에 이르면 자기가 중단되어 버리는 그런 하나의 끝을 가진 것이 아니다. 끝이라는 것에 한계지워져 있지만 (통속적인 무한한 시간과 대비된, 근원적인 유한한 시간 속에서 본래적인 자기 자신을 자신에게로 도래시키기 위해) “앞질러 달려가보는 결단성”으로 그 끝을 살아내고 여는 방식으로 유한하게 실존한다. 거기서 현존재가 자신의 책임 있음을 결연히 떠맡고 그 자신에게로 단독화하는 새로운 시작이 펼쳐진다. ④그리고 유한성이 아님의 쉼 없는 움직임이듯이, 그러한 끝냄은 ‘그때마다’의 자기를 끝내는 부단한 연속 속에 있는 것이다. 현존재는 끊임없이 죽고 있다. 현존재는 그때마다 죽음을 겪어내며 새로운 지평을 연다. 그것은 일회적으로 완결되는 것이 아니라, 완결에 저항하는 “**부단한 미완결성**”의 양

는 본래적 인간을 가리킨다(서영화, 앞의 글, 52쪽). 전동진은 주로 『존재와 시간』을 논하면서 현존재와 더불어 현-존재라는 용어를 병용하는데, 현-존재는 『형이상학이란 무엇인가?』 이후에 사용된 용어이므로, 여기서는 현-존재를 현존재로 통일하여 표기하였다.

상을 드러낸다(SZ 346~347, 318). 즉, 유한성은 그 쉽 없는 반복을 통하여 그 자체의 무한성을 드러낸다.

이렇게 하이데거는 결핍의 의미를 지닌 이 용어에 삶을 변화시키고 삶의 의미를 극대화시킬 동력을 부여하고 있다. 유한성은 한계로부터 출발하지만 새로운 지평을 여는 것이기 때문에 가능성이 된다. “무의 밝은 밤”이라는 역설이, “**종말**에서부터 규정된, 다시 말해서 **유한한** 것으로 이해된 가능성”이라는 표현(WM 163, SZ 353)이 가능한 것은 바로 이 때문이다.

Ⅲ. 『무위의 공동체』의 유한성

낭시의 유한성 개념은 하이데거에게 많이 기대고 있다. 유한성이 ‘한계’, ‘새로운 시작’, ‘쉽 없는 움직임’의 맥락에 있는 것은 낭시와 하이데거가 공유하는 점이다. 하지만 결정적인 지점에서 낭시의 유한성은 하이데거와 갈라선다. 이 장에서는 『무위』의 유한성을 네 측면으로 나누어 살펴면서 하이데거와의 관련성과 차이점을 살펴본다.

1. 내재성의 불가능성

나의 시작과 나의 끝은 정확히 내가 나의 것으로 소유할 수 없는 것, 어느 누구도 자신의 것으로 소유할 수 없는 것이다. (233)

낭시의 유한성도 한계의 의미로부터 출발한다. 낭시는 그러한 한계를 부각시키는 상황으로 탄생과 죽음(특히, 죽음)을 꼽는다. 우리는 탄생을 향해 다시 건너갈 수도 없고, 죽음을 넘어설 수도 없다. 탄생과 죽음은 “우리의 유한성을 노출시키거나 우리를 유한성에 노출시”킨다.

그것은 우리가 떠맡고 있는 것이지만, 자신의 것으로 소유하여 마음대로 처분하거나, 부정하거나, 피할 수 없는 것이다. 이렇게 우리는 자신의 것이 아닌 것[無]에 의해 한계지워져 있다. 한계는 우리의 기원이다(48, 83, 233).

외존은 모든 동일화에 앞서며, 단독성은 하나의 동일성[정체성]이 아니다. (203)

이 유한성을 통해 낭시가 비판의 초점으로 삼는 것은 개인(주체, 자아)이다. 동일화보다는 외존이 앞선다. 우리는 이미 바깥에, 각기 그때마다 이미 발견된 세계에서 다른 존재자와 함께 존재한다. 하지만 개인은 이를 무시하고 동일성으로 구축된 자기만의 닫힌 원(圓)을 구축하려 한다. 개인은 자기가 오직 자신의 고유한 기원이라고 생각하고 있으며, 시간 속에서도 불변하는 본질을 간직한 채, “자기 동일성과 자기 결정력을” 가진 “순수한 개체적 실재로 스스로 정립할 수 있다고 자신”한다. 그리고 타자를 향하는 움직임인 편위(偏位)를 무시하고 “소통 그 자체를 즉각 억압”할 뿐만 아니라, 무관계(그러나 그 모순적 구성 때문에 깨지고 말 무관계)의 절대성과 자신을 “분리된-유일한(ab-soul) 존재”로 생각하는 “자폐(自閉)에 빠”져 폐쇄적으로 닫혀 있다. 즉, 탈자태에 무관심한 채 내부에만 머물면서, 순수한 자기실현을 위해 그 기준에 부합하지 않는 것을 배제하고 자기 완결적인 동일성을 구축하는 “절대적 내재성”에 묶여 있다(26, 27, 32, 41, 55, CI 13).

이러한 개인은 한계를 부정한다. “한계(limit)의 논리로부터 피해 달아난다.” 그리고 “내재적 삶의 무한한 완성”을 도모하면서 “완성된 인간”이 되고자 한다. 그러하기에 “개인은 무한하다고 말해도 과언이 아니다.” 뚜렷한 정체성을 바탕으로 외존과 한계를 부정하고 닫힌 틀 속에서 완성을 도모했던 개인은, “개인의 불멸성” 혹은 “자아들—불사(不

死)의 주체들”이라는 표현처럼 “죽을 수밖에 없는 존재”임을 부정하고 “죽음이 소멸되거나 지양될 것이라고 상상”한다(26, 43, 47, 70). 즉, 개인은 이제(근대 이후) 무한자의 경지로까지 격상되려고 한다. 이렇게 개인은 자신을 구속하고 있는 한계(유한한 자유)를 떠맡지 않고 무한한 자유를 구가하려고 하며, 유한성을 최종적으로 지양한 무한자로 자신을 완성시키려고 한다.

낭시는 유한성을 통해 그 내재성의 불가능함을 부각시킨다. “유한성의 통제할 수 없는 초과”가 드러나는 죽음은 개인이 분리된 유일한 존재로 닫힐 수 없다는 ‘불가능성’을 깨닫게 한다. 낭시가 인용한 바타유의 말처럼 “살아 있는 자가 그의 동류가 죽어가는 것을 본다면, 그는 자신 **바깥에서** 존속할 수 있을 뿐”이기 때문이다. “죽음은 관계를 연다.” “주체의 형이상학의 모든 원천적 힘들을 돌이킬 수 없이 초과하는” 죽음을 통해 그 내재성은 상실된다. 개인의 무한한 욕망 역시 유한성에 의해 차단된다. 유한성은 그러한 내재성에 기반을 둔 것, 혹은 연합으로 통합해온 것을 찢어버린다. 낭시가 자주 사용하는 ‘불가능성’은 거의 모두 이러한 내재성의 불가능성, 나아가 ‘열림의 불가피함’을 일컫는다. 이렇게 낭시는 “절대적 내재성의 독재를 무너뜨릴 방법을 “한계 위에서” 찾는다(27, 43, 45, 48, 55, 76, NMT 80). 여기서 낭시의 공동체 지향을 범박하게 미리 요약해본다면, 그것은 유한성을 통해 개인이 구축한 닫힌 원을 개방시키고 존재를 정체성보다 선행하는 함께-있음의 공간으로 외존시키는 것이라고 할 수 있다.

이상에서와 같이 낭시는 유한성을 우선 ‘한계지워져 있음’, ‘내재성에 사로잡혀 닫혀 있는 개인 비판’의 맥락에서 사용한다. 개인에게 있어 유한성은 제거되어야 할 부정적인 ‘무’로 자리하겠지만, 낭시에게 그것은 완성이나 무한성으로 가기 위해 극복되어야 할 무엇이 아니다. 하이데거에게 “유한성은 변증법을 불가능하게 만”드는 것이었듯이, 낭시에게도 “유한성은 지양”되지 않는다. 유한성이 그 운동성을 정지하고 절

대적인 긍정성으로 지양되는 최종적인 순간, 인간이 절대지를 흉내 내며 신이 되는 순간은 오지 않는다. “어떠한 귀결점도 없”으며 “완성되”는 것도 없다(28, 70, 153, GM 345).

낭시에게 그러한 지양은 “동일자’에서 ‘타자’를 향하여 오물을 끌어올려 그것을 승화하거나 재활용하는 것으로 끝나는 단순한 변증의 호흡”(C 101)일 뿐이다. 『무위』 곳곳에서 낭시가 헤겔의 변증법을 비판하는 이유는 그것이 무한자로의 완성을 위해 유한성을 제거하고 최종적으로는 닫힌 체계를 구축하려 한다는 점에 있다.¹¹⁾ 헤겔의 변증법을 비판한 알튀세르의 말을 약간 비틀어 표현하자면, 유한성이 제거되는 ‘최종충위’에서의 고독한 시간은 결코 오지 않는다.¹²⁾ 유한성은 무한성으로의 도약이 아니라, 다음 절에서와 같이 개인(주체)의 측면에서는 무위·비행동(폐쇄성을 기획·유지하려는 생산과 완성을 위해서는 아무런 일도 하지 않음, 79)이지만 단독성의 측면에서는 능동적이고 역동적인 움직임이라고 할 수 있는, 외존·분유·소통을 추동시키는 운동성을 지닌 용어로 등장한다.

후술하겠지만 낭시는 개인주의와 전체주의가 내재성의 완성에 서로

11) 유한성을 축출한 헤겔의 철학은 고대 이후의 ‘존재-신-론적’ 성격에, 데카르트 이후 신의 자리를 차지하게 된 ‘자아-론적’ 성격이 더해진 ‘존재-신-자아-론적’ 구성틀을 종합적으로 보여준다. 김재철, 『헤겔의 『정신 현상학』에 대한 하이데거의 해석』, 『철학연구』, 대한철학회, 2006.11, 249~251쪽.

12) 모순을 자기 운동의 원리에 따라 궁극적으로 해소될 수밖에 없는 내적 구조를 지닌 것으로 설정하는 헤겔과는 달리, 대립물들의 통일성을 상정하지 않는 알튀세르에게서 모순은 자립적인 사물 사이의 외적인 관계로 드러난다. 이 외적 관계 하의 대립물들은 불균등하게 변화하는데, 이를 규정하는 것은 지양(아름다운 고양과 화해)이 아니라 중충결정이다. 즉, 내적 구조를 가진 헤겔의 모순관은 모든 모순이 단일한 층위로 지양되어 환원되지만, 중충결정 하의 모순은 대립물이 하나의 층위로 환원되거나 통일되지 않고 끝까지 남아있게 된다. 이러한 중충결정 하에서 “‘최종충위’에서의 고독한 시간은 결코 오지 않는다”. 이종영 역(루이 알튀세르 저), 『맑스를 위하여』, 백의, 1997, 132쪽; 문성원, 『철학의 시추』, 백의, 1999, 116~118쪽.

잡혀 있고 “탈자태에 대한 거부라는 점에서 서로 묶여 있”다고 본다. 내재성에 의해 구축된 인간의 본질을 전체에 실현시켜야 한다고 가정하고, 이를 제작물로 삼고 실현하려는 것이 바로 전체주의다(24~25, 30~31). 개인과 마찬가지로 전체주의도 닫혀 있다. 개체와 전체의 단위는 서로 긴밀하게 연관되어 서로를 강화시키는 공모관계에 있다. 그래서 낭시가 유한성을 통해 개인의 존립 불가능성을 강조하는 것은 공동체 비판과 이어져 있고, 나아가 이를 개인과 연동된 공동체의 내재성을 무너뜨릴 지지대로 삼는 데에 그 의도가 있음을 짐작할 수 있다. 낭시가 열고자 하는 바깥도 개인뿐만 아니라 그 확장판인 공동체의 바깥이라는 점 역시 짐작할 수 있다.

2. 극단의 끄트머리를 향한 운동성

하이데거의 유한성이 실존의 각자성을 획득하는 동력이 되었듯이, 낭시의 유한성 역시 ‘함께-있음’이라는 낭시 특유의 ‘실존의 고유한 양태’로 나아가는 동력이 된다. “실존에 참여”하듯이 “유한성에 참여”한다는 대목처럼, 유한성은 단순한 한계 개념에서 끝나지 않고 거기에 참여하여 그 한계를 능동적으로 열어젖혀가야 할 운동성을 지닌 용어로 등장한다(232, 248).

“유한한 존재자의 존재는 그 존재자를 존재의 끝을 향해 외존시킨다” 혹은 “내재성으로 환원 불가능한 것이 있다는 것 또는 유한성이 최고주권에 따라 초과에 이른다는 것”이라는 대목처럼, 유한성은 내재성을 찢고 존재의 끝인 한계를 향해 나아가는 운동성을 발휘한다. 한계에 노출됨에 따라 존재자는 분리된 개인으로 존속할 수 없다는 불가능성을 깨닫고, 바깥을 향하는 움직임 속에 있게 된다. 한계를 향해 나아가는 행위, 즉 “바깥에 자리 잡기”이자 “한계 위에 놓”이는 행위이기도 한 이 외존의 행위는 『무위』의 전편에서 반복된다(54, 49~50, 186,

203).

한계는 어떤 곳인가? 그곳은 ‘가장자리’ 혹은 ‘끄트머리’와 같은 공간의 이미지로 표현된다. ①우선 그곳은 단절의 지점이다. 한계는 완성될 수 없음에도 불구하고 완성을 지향해왔던 것이 끝을 맞이하는 지점이다. “단절은 가장자리에서 발생한다”와 같이 그곳은 완성을 목표로 내재성을 구축해왔던 것들과의 단절이 발생하는 자리다. ②그리고 “가장자리” “분유의 선”, “소통을 발생시키는 한계”, “외존이 있게 되는 한계들의 교차점”, “한계가 공동체의 장소”라는 말처럼, 이 지점은 동일화보다 앞서서 외존이 펼쳐지고, 분유·소통과 같은 공동체의 활동이 일어나는 지점이다(137, 140, 147, 151, 152, 172, 203).

③그리고 “변화가 일어나는 그 가장자리, 그 한계 또는 그 주름”에서처럼, 한계는 변모가 일어나는 지점이기도 하다. 즉, 거기서 “동일성이 변형”되고 “완성되지 않”는 것들이 개시(開始)된다. 여기서 신화(“자신에 기초한 연합을 설파하면서 자신과만 소통하는 신화”)와 단절한 문학 혹은 글쓰기(“단독적 존재들의 공동의 외존을, 그 공동의 나타남을 그 존재로 삼는” 문학, “한계에 노출된” 글쓰기)가 개시된다. 동일성을 분유한 개인·공유된 존재와 단절하고 단독적 존재·공동-내-존재가 탄생한다. 목적 혹은 과제로서의 공동체와 단절한 함께-있음으로서의 공동체가 탄생한다. 종말을 한계가 아니라 자기충족적인 완성으로 전유하고 그 시작에서부터 종말을 지향하는 목적론적인 역사, 신화의 근대적 형태이자 기억·표상·재현으로서의 역사. 이러한 역사와 단절하고 공동의 차원으로 도래하는 유한한·도래하는 역사가 펼쳐진다. 『무위』에 수록된 글들은 거의 모두 이러한 궤적(단절과 개시)을 반복하고 있다. 이렇게 한계는 죽음과 탄생이 교차하는 지점이다(147, 149, 150, 152, 153, 156, 172, 173, 188, 195, 222, 235, 241, 235, 249).

낭시가 바타유를 주목하는 이유도 여기에 있다.¹³⁾ 바타유는 공산주의, 파시즘, 무두인공동체와 대결하며 거기에 깃든 내재성과 연합의 논

리를 비판하였고, 한계의 끝까지 가보는 극한체험에 해당하는 내적 경험¹⁴⁾을 강조하면서 한계로 나아가는 움직임(정념, 137)을 극단적으로

- 13) 물론 낭시는 바타유의 탈자태가 공동체와 단절된 고립된 탈자태로 나타난 점, 바타유가 주체성을 완전히 포기하지 못하여 단독적 실존들이 서로 분유하는 최고주권 사유를 포기한 점, 그리고 연합·융합을 완전히 떨치지 못한 점 등에 대해서는 비판적이다. 하지만 바타유가 공동체와 관련된 체험에서 “가장 멀리 나아가 보았던 사람”이라는 점만큼은 인정한다(49, 58, 66).
- 14) 내적 경험은 그 낚아채는 반대로 “어떠한 ‘내적인’ 것도, 어떠한 ‘주관적인’ 것도 갖고 있지 않으며, 오히려 척도 없는 바깥과의 관계에 대한 경험”이고, 그 존재자를 존재하게 하기보다는 외존에 내맡기게 하는 경험이다(53, 54). 그러나 그것은 한계의 끝에서 개시되는 어떤 열림과 관계된 체험이기도 하다. 블랑쇼가 바타유의 내적 경험에서 ‘극단으로 가기’와 ‘바깥으로의 열림(타인에게로의 열림)’을 동시에 읽어내듯이 말이다. 블랑쇼는 개체의 특수성을 깨뜨리고 타인에게 노출되어 있으며, 서로 나눌 수 있을 때에만 내적 경험이 완성될 수 있다고 본다(CI 37, 43). 중요한 것은 이 경험 역시도 헤겔 철학에 대한 비판과 관련되어 있다는 점이다. 전부를 말해야 한다는 어리석은 야심에 젖어 신을 흉내 내며 스스로에게 신적인 권위를 부여해온 행위의 헛됨을 깨달은 뒤, 인간의 끝이면서 인간을 규정하는 테두리의 끝까지 가보는 경험이 바로 내적 경험이다. 헤겔은 인간 가능성의 극점을 보았지만, 그 극한을 끝까지 마주하지 않고 그것을 피해서 체계를 완성했고, 결국 극한적인 것에 등을 돌리고 만족에 이르렀다. 헤겔은 자신의 일부를 잘라버렸다. 그것은 이성의 검열 하에서 딱 짜인 전체성의 체계 속에서 자신의 일부를 버리고 살아야 했던 현대인(『무위』의 맥락에서는 ‘개인’)이기도 하다. 이렇게 닫힌 체계로 요약되는 삶을 거부하고 미지의 것을 향해서 열린 삶을 지향하려는 노력이 내적 체험이다. 내적 체험에서는 모두가 제물이 되는 희생을 치러야 한다. 이런 ‘희생’을 통해 미지의 것, 존재 가능성의 극한, 에로티즘 등이 열린다(고재정, 『모리스 블랑쇼와 조르주 바타이의 정신적 교류』, 『관대논문집』, 관동대학교, 1998, 219~221쪽). 낭시가 이 경험이 지양을 위해 무의 한계에 도달하는 주체의 움직임과는 구분되는 경험이라고 하는 이유도 헤겔식의 변증법에 대한 비판과 관련되어 있다. 낭시가 말하는 단독성들의 전체는 “그것들 자체를 전체의 힘으로 격상시켜 통합시키기 위해 자체 위에서 스스로 닫히지 않”는 전체성이며 “대화의 전체성”이다(54, 170, 171). 이렇게 헤겔의 변증법에 대한 비판은 낭시뿐만 아니라, 이미 블랑쇼와 바타유가 공유했던 점이다. 한편,

드러내었기 때문이다.

그 한계의 끝지점에 바깥을 향해 노출된 ‘찢긴 상처’¹⁵⁾가 자리한다. 그 상처가 자리하는 곳은 외부에 닫힌 폐쇄적인 것들(개인이나 그 확장판인 연합의 공동체)로 질서 지워진 익숙한 장소가 아니라, 그것보다 선행하는 외존의 공간이다. 낭시는 이곳을 유기체적인 질서·친밀함·주관성을 환기시키는 장소(place)라는 용어 대신 익명성·추상성이 강한 공간(space)으로 표현한다.¹⁶⁾ 나아가 낭시는 이 공간을 탈-장소(dis-location) 또는 탈구(dislocation), “장소들의 공간화”라고 명명한다.

그런데 그 공간은 “시간 자체 밖의 시간”인 실존의 근원적인 시간성이 여는 공간에 해당한다. “그것은 **시간으로서의** 어떤 시간성이 어떤 공간으로” 변화한 것으로, 『유한한 역사』에서 반복되듯이 시간 자체를 공간화한 것에 해당한다. 죽음으로의 선구를 통해 본래적 자기에게 도래하듯이(하이데거), “시간 자체를 공간화”한 이곳으로 “어떤 것이 **도래한다**”. “도래는, 어떤 것이 자리 잡는, 시간의 공간화를 제공한다는 것을, 시간 자체를 **연다**는 것을 의미한다.” 공동체를 어떤 공간으로 표현할 수 있다면, 공동체는 바로 이 시간의 지평이 열어젖히는 공간에 자리한다. 그래서 공동체는 “실존의 자리”이며 “자기—밖의 경험의 공

블랑쇼가 바타유의 희생을 ‘자신의 비움과 내어줌’으로 읽으면서 이를 공동체의 해체와 세움으로 읽듯이(CI 32~33), 바타유의 내적 경험은 공동체와도 관련된다.

- 15) “내재성에 가해지는” “어떤 열린 틈”이자, 단독적 존재가 자리를 배정받은 “단독적 장소”로, 단독성들을 소통시키면서, “절대를” “관계에 놓아”는 탈자태와 관련된 찢긴 상처(29~30, 54, 76, 77, 134).
- 16) 낭시는 『코르푸스』에서 place를 꼬리와 머리를 가진 것으로 언급하면서 다음과 같이 말한다. “꼬리와 머리는 하나의 의미를 따라 배치되며, 그 전체는 다시 의미의 알맞은 위치를 지정한다. 그런 식으로 해서 모든 위치들은 우주적 동물의 거대한 수미질서 안에 포함된다.” 반면 공간은 실존과 관련된 것이며 열리는 것이다(C 20, 31, 36).

간화”다. “공동체가 결코 ‘존재자처럼 존재하지’ 않고 ‘주어져 있지’ 않고 봉헌되어 있다”는 구절처럼, 공동체는 도래하는 것이며, 실존적 결단을 통해 일어나갈 공간 속에 아직 주어지지 않은 선물처럼 봉헌되어 있다. 그러하기에 이 공간에 자리한 공동체나 공동-내-존재, 단독적 존재는 불변의 실체(substance)가 아니다.¹⁷⁾ 그것들은 변화·생성 중에 있는 “단순한 자리 잡음”일 뿐이다(54, 66, 74, 77, 166, 185, 186, 226~228, 244~246).

낭시는 한계의 지점으로, “그 극단의 끄트머리로 나아가기를 시도해야만 한다”고, 거기서 그것이 “끝나면서 변형되어 남게 된 것으로부터 다시 시작할 수 있을 것”이라고 말한다(112, 113). 함께-있음으로 있기 위해서는 한계, 그것도 그 극단의 끄트머리를 향한 움직임에 자신을 내맡겨야 한다.

그것은, 서로 다른 부분들이 합쳐지지 않은 채 접촉하고 서로가 서로 위에서, 서로가 서로의 한계에서—정확하게 그 한계에서—미끄러지며 회전하거나 동요하는 곳에서(where they slide, pivot, or tumble), 서로 구별되는 단독적 부분들이 구부러지거나 세워지고 휘거나 서로가 서로에 의해, 서로에게 직접 함께 향해 나아가는 곳에서—그러나 동시에 그 상호 작용은 끊임없이 **사이의** 작용으로 남지만 실체나 전체의 상위의 힘을 형성하지 않는다—발생한다. (170. 오타수정: 미끄러지면→미끄러지며)

그런데 인용문에 잘 나타나듯이 한계는 평온한 곳이 아니다. “미끄러지며 회전하거나 동요하는 곳에서, 서로 구별되는 단독적 부분들이 구

17) 실체는 “어떤 것의 **밑에** 있으면서 더 이상 다른 것에 속하지 않는 어떤 것”, “저 자신 외 더 이상 어떤 것에도 속하지 않게 된 것”이다(C 122). 즉, 분리된 유일한 존재로 있으려 하며 불변의 동일성(정체성)을 상징하는 개인은 실체를 내세우지만, 항상 타인으로 변화되는 ‘타인으로서의 자기생성’(188~189) 가운데 있는 이상의 것들은 실체가 아니다.

부러지거나 세워지고 휘거나 서로가 서로에 의해, 서로에게 직접 함께 향해 나아가는 곳”이라는 대목처럼, 그곳은 마치 태풍이 소용돌이치는 듯하며 무엇이든 튕겨내 버릴 듯한 험난한 곳의 형세를 취하고 있다. 이것은 공동의 나타남과 분유가 일어나는 ‘내(內)’ 혹은 ‘사이’가 얼마나 위태로운 곳인지를 잘 보여준다.

또한 이것은 낭시가 말하는 동류가 어떤 부류인지도 잘 암시한다. 낭시는 한계 위에서 ‘더불어’와 ‘함께’를 같이 할 타자를 ‘동류’라고 부르며 동류의 유사성과 닮음을 논하지만, 동류는 그 뉘앙스처럼 친숙한 이가 아니다. 한계지워져 있음, 자기 바깥으로의 외존, 유한성의 분유라는 측면에서 닮았을 뿐, “동류란 엇비슷한 자가 아니다.” 더불어 있음 또는 공동-내-존재는 타자성이며, 그것은 존재 자체가 위험 속에 놓이거나 외존되는 양태이다. 공동의 나타남에서 “너는 나에게 대해 전적으로 타자”이다. 그러하기에 서로의 접촉은 화상과 같은 상처를 동반하기도 한다. 그리고 동류들의 사이에는 융합이나 연합이 형성되지 않고, 차이는 합쳐지지 않은 채 접촉한다. “간극 없는 접촉이란 없다.”(75, 82~83, 170, 232, C 59, C 136)

3. 함께-있음을 향한 단독화로서의 유한성

이 절에서는 낭시와 하이데거의 유한성 이해가 어떻게 갈라지는지를 살피기로 한다. 하이데거의 현존재는 언제나 이미 바깥에, 각기 그때마다 이미 발견된 세계에서 만나는 존재자 곁에 있는 존재자로서 세계-내-존재로서 존재한다. 현존재는 “타자 없는 고립된 자아”로 홀로 존재하는 것이 아니라, 세계-내-존재로서 타인과 더불어 존재하고 있다. 세계는 타인과 함께 나누는 세계이며, 여기서 현존재는 타인과 공동현존재(함께 거기에 있음)로 함께 존재한다(SZ 92~93, 163~166). 현존재는 이미 그의 존재 속에서 다른 존재자들을 만나고 있다.

자기 자신에로의 결단성이 현존재를, 비로소 함께 존재하는 타인들을 그들의 가장 고유한 존재가능에서 “존재하도록” 하며, 이 가장 고유한 존재가능을 앞서 뛰어넘어 자유롭게 하는 심려 속에서 함께 열어 밝힐 수 있는 가능성으로 데려온다. 결단한 현존재는 타인의 “양심”이 될 수 있다. 결단성의 본래적인 자기 존재에서부터 비로소 처음으로 본래적인 ‘서로 함께’가 발원되는 것이지, ‘그들[세인]’ 속에서의 애매하고 질투심 섞인 약속들과 수다스러운 친교 그리고 사람들이 도모하려고 드는 일에서부터 생기는 것이 아니다. (SZ 397)

자기 고유한 존재 가능성을 향해서 결단을 내린 현존재는 타인들에게 모범을 보이면서 그들을 자신들의 가장 고유한 존재 가능성을 향해서 해방시켜 주는 방식으로 배려하며, 타인의 양심으로 자리한다. 그러나 타인과 함께 하면서 타인의 단독화를 배려하는 이 현존재에게서 위계와 분리에 기반을 둔 계몽적·엘리트적·시혜적인 이미지를 떨칠 수 없다. 이 현존재에게 타인들은 애매하고 시기심으로 가득 찬 협정과 수다스런 친목이나 나누는 세인으로 폄하된다. 거리감, 평균성, 평준화 등을 존재방식으로 삼는 이 세인들의 삶이 공공성을 구성하고 있으며, 그것은 모든 것을 어둡게 만들어버린다(SZ 177). 이렇게 하이데거에게서는 결단한 현존재와 타인 사이에 내재하는 분리의 선을 지울 수 없다. 아렌트의 말처럼, 결단한 현존재의 본질적 성격은 자아의 절대적 자아성이고, 그의 모든 동료들로부터의 근본적인 분리이다. 세인으로 폄하된 동료들은 현존재가 그러한 자아가 되는 것을 방해할 뿐이기 때문이다. 이러한 자아는 인류와 무관하게 존재하고, 자신 이외에 그 누구도 대변하지 않는 이로 귀결된다.¹⁸⁾

18) 이후 하이데거는 고립된 자아에 기반을 제공하기 위해 민족, 지구와 같은 신화적이고 혼란스러운 개념에 의지하게 된다(아렌트, 앞의 책, 309~310쪽). 반면 인간의 조건으로 다원성을 주장하는 아렌트에게 있어 타인은 나와 동등한 자로서, 그리고 공공성은 밝은 빛의 영역으로 나타난다. 아렌트

아렌트의 말을 다시 빌어 말한다면, 하이데거는 인간을 존재의 주인으로 만들어 놓았다. 이전의 존재론에서 신의 본질에 속했던 것을 인간, 그것도 동료로부터 분리된 절대적 인간으로 대체해놓았을 뿐이다.¹⁹⁾ 최종적으로는 무를 지양하고 무한성에 이르는 헤겔과는 달리, 하이데거의 존재는 이미 결정된 행보를 따라 진행되는 폐쇄적인 동일성의 자기전개(이 전개 속에는 지양될 수 없는 차이들은 애초에 배제되어 있다)에서 벗어나 세계를 향해 개방되었지만, 그의 실존은 2개의 층위로 분리된다.

①다른 존재자와 함께 하는 세계에서 현존재는 세계 내부적 존재자들에 몰입하는 순간, 세계의 현상 자체를 건너뛰어 눈앞의 존재자들을 고려하면서 존재하는 일상적인 삶을 살게 된다. 즉, 빈말, 호기심, 애매성이라는 퇴락한 존재양식이 지배하는 비본래적 실존으로 존재하게 되는 것이다. ②반면, 현존재는 그로부터 단독화해야만 근원적 세계에서 본래적 실존으로 존재할 수 있다. 단독화한 현존재는 타인을 배려하는 양상으로 타인과의 관계를 유지하지만 그 사이의 위계와 거리를 지울 수 없기 때문에, 아렌트가 비판한 것처럼 그것은 동료로부터 분리된 자아, 절대적 자아라고 할 수도 있다. 세계 내 존재를 주장하면서 폐쇄적

가 정치와 동일한 개념으로 사용하는 행위(인간 사이에 직접적으로 수행되는 유일한 활동)의 근본조건은 다원성으로서의 인간조건(복수의 인간들이 지구상에 살며 세계에 거주한다는 사실)에 있다. 다원성은 타인의 현존과 행위를 의미하며, 다원성은 동등성과 차이성이라는 이중의 성격을 갖는다. 다원성에는 모든 사람이 동일한 행위능력을 갖는 동등한 사람이라는 전제가 깔려 있다. 다원성을 제거하려는 시도는 언제나 공론 영역(공공성) 자체를 제거하려는 시도와 같은 것인데, 하이데거에게서 모든 것을 어렵게 만들어버리던 공공성은 아렌트에게서 빛나는 밝음의 영역으로 바뀌어 출현한다(이진우·태정호 역(한나 아렌트 저), 『인간의 조건』, 한길사, 2012 1판 16쇄, 56, 235, 240, 284, 302, 309쪽). 낭시 역시 아렌트와 유사하게 함께 하는 존재들의 평등과 차이를 강조한다.

19) 아렌트, 『이해의 에세이 1930~1945』, 305~309쪽.

인 자기 동일성을 깨뜨리고 나왔지만, 그의 실존은 비본래적 실존과 차별화된 본래적 실존을 향하면서 다시 무관계의 절대성에 연루되고 있는 셈이다.

반면, 낭시는 “한계 위에”서 “공동 내에서 함께 나아가는” 방법을, 그 한계를 “공동체 자체로 열리게 하는” 방법을 모색한다. 낭시가 하이데거와 갈라지는 곳은 바로 이 지점이다. 그것은 “어떻게 한계를 다르게 생각할 수 있는가?”, 전통형이상학·헤겔·하이데거와는 달리, 어떻게 “무(無)를 절대전능의 힘으로, 전적으로 현전하는 괴물로 만들어놓지 않으면서 사유할 수 있을 것인가?”를 고심한 결과가 드러나는 곳인데, 하이데거와의 차이점은 다음의 여러 측면으로 나누어 살필 수 있다(178, 195, CA 104~105).

① 낭시는 ““죽음을 위한(또는, 으로 향한) 존재”에 대한 하이데거의 모든 성찰은 나는 주체가 아니다라고 선포하는 것 외에 다른 의미를 갖고 있지 않다”고 본다. 나아가 낭시는 현존재의 ‘죽음으로-향한-존재’가 함께-있음(공동존재) 속으로 급진적으로 연루되지 않고 잘못된 길을 갔다고, 하이데거가 실존의 각자성을 주장할 때 공동존재(Mitsein)라는 주제에도 불구하고 개인과 주변 일변의 전유로 빠져버렸다고 비판한다. 이러한 판단을 바탕으로 낭시는 하이데거의 공동존재를 급진적으로 재구성하려 한다(46, 187). 이런 점 때문에 낭시는 하이데거의 유한성을 단독성에 결부시킬 뿐(173), 공동-내-존재와는 연결짓지 않는다. 하이데거의 단독화는 그 끝지점에서 실존의 각자성에 고립되었지만, 낭시는 단독화를 다른 존재와 만나는 계기(다른 실존에로의 열림)로 끌고 온다.

② 그 차이는 단독적 존재가 향하는 방향에서도 나타난다. 낭시에 의하면 단독적 존재는 “하나의 동일성[정체성]이 아닐 뿐만 아니라”, “개인성의 본성도, 개인성의 구조도 결코 갖지 않”는 “유한한 존재”다. 단독적 존재는 꼭 짜인 동일성(불변성으로서의 본질을 간직한 실체)을

바탕으로 유한성을 부정하면서 그러한 동일성으로 묶인 상위의 전체성으로 환원되어버리는 개인이 아니다. 그것은 아무것도 아닌 것인 무에 한계지워진 유한한 존재다. 그리고 이 존재는 아무 것도 아닌 것 가운데 “자기-밖에” 있”는 탈자화한 존재다.²⁰⁾ 단독성은 외존의 현실태이며, 한계에서, 편위에서, 분유를 통해서 발생한다(31~32, 54, 70, 174, 203).

그런데 낭시의 단독화는 하이데거처럼 실존의 각자성에 고립되지 않고, 타자를 향해 열려 있다. 이 존재의 안은 바깥(또 다른 단독성이 노출되어 있는 바깥)으로 노출되어 있다. 단독성은 “공동 내(in common)”²¹⁾으로 외존된다(74, 77, 178). 한 수 더 떠서 낭시는 단독성을

20) “아무것도 아닌 것을 향한 외존”(54)은 무의 체험(전통형이상학에서처럼 무를 아무것도 아닌 것으로 간주하고 망각하는 것이 아니라 그것과 과감하게 맞서는 체험)이라고 할 수 있다. 무는 일정한 ‘있음’의 세계에 고정된 우리의 삶에 균열을 내고, 그를 통해 우리를 ‘살아 있음’의 시간과 공간으로 데려온다. 무의 체험은 닫힌 체계를 열고 우리의 삶을 무한한 가능성의 세계인 본래성 회복의 영역으로 이끌어간다. 그리고 이때 존재는 곧 차이이고 무와 동일시할 수 있다. 이때 존재는 존재자의 발생요건이 된다(김종엽, 앞의 책, 206~207, 213~214). 이 존재는 신이나 자아의 의식과 같이 모든 변화를 넘어서 있으며 부동하는 지속적인 현존성의 실체로 있는 것이 아니라, 바깥에서 다른 존재자들과의 관계 속에서 그때마다 존재하는 지속적인 자기생성의 과정에 있는 유한한 존재다. 좀 더 부연하면, 아무것도 아닌 것(아무 것도 없는 것)으로서의 무는 바깥을 향해 열려 있다(DJAB 50~52, 196). “실존의 타자성을, 그 이질성을 여는 무(無)가 있다.”(243). 이러한 무가 존재 자체를 차이(존재론적 차이)이게끔 하고, 그것은 현존재를 매번 새롭게 변모시켜 본래적인 자기에 이르게 한다. 낭시에 의하면, 이 자기는 자기-의식(헤겔)이나 타인의 볼모(레비나스)가 아니며 자기가 변화되는 가운데에서의 타인이다. 자기-생성은 동일자와 타자의 어떠한 매개도 포함하지 않는 타인의-생성이다(188~189). 이렇게 현존재는 무와 공속하고 있으며, 매번 자기이면서 자기가 아닌(반쯤은 자기가 아닌) 양상으로 있다. 현존재는 “자기 자신 안에서 깨져 있음”(GM 286)이다.

각자성에 고립되지 않게 하기 위한 전략으로 단독성을 소통·분유와 같은 공동체 활동의 결과로 규정짓는다(56, 75, 174, CA 125~126). 즉, 개인의 정체성보다 선행하는 외존의 공간에서 펼쳐지는 소통과 분유가 단독화를 견인하는 것임을 여러 번 힘주어 강조한다. 그리고 “공동 내에만 외존되어 있는 단독성”과 같이, 단독성이 누구에게나 열려 있으며 함께 할 수 있는 공통의 영역으로 외존된다고 본다. 그래서 단독화와 동시에 존재는 각자성에 고립되지 않고 함께-있음 속에 자리한다. 블랑쇼가 인용한 바타유의 말처럼, “나 혼자 외로이 극단의 끝까지 갈 수 없다”(178, CI 48).

③ 타자를 어떻게 보는가 하는 점에서도 차이점을 확인할 수 있다. 단독적 존재가 향하는 그 가장자리에는 또 다른 단독적 존재가 향하고 있다. “단독적 존재는 끝에서(또는 처음에), 또 다른 한 단독적 존재의 피부(또는 심장)와 만”난다. 즉, “서로가 서로에게—한계에—이르는 것”이라는 대목처럼, 한계를 향한 도정은 그 한계를 향하는 또 다른 단독적 존재를 만나는 도정이다. 그 만남은 “공동으로-나타나 향해 있는 **같은 한계**”에 직면한 존재들이 끝을 향하는(하여 단독화하는), ““끝을 향한 존재들”의 만남”이고, “또 다른 단독적 존재의 피부(또는 심장)와 만나”는 사건이다. 그러하기에 한계는 만남의 장소이기도 하다. 한계는 단독적 존재들의 “**소통을 발생시키는 한계이다.**”(72, 82, 83, 150, 151)

그런데 거기로 향하는 단독적 존재는 하이데거가 말한 세인의 양태로 있는 것이 아니다. 타자 역시 단독화하였다. *Être singulier pluriel* 라는 낭시의 저서에서처럼, 단독적 존재는 언제나 ‘여럿’으로 구성된다. 공동-내-존재로서의 만남은 단독적 존재들의 동등하고 평등한 만남이다(C 52). 그 사이에는 위계가 없으며, 각각의 차이는 훼손되지 않는다. 동시에 단독적 존재들은 다음과 같이 서로의 유한성을 분유한다.

한 존재가 언제나 함께, 따라서 여럿에게 현시된다는 것을. 그리

고 그에 따라 유한성이 언제나 공동-내-존재 안에 그리고 공동-내-존재 자체로서 현시된다는 것을 (73)

④ 유한성의 측면에서도 그 차이점을 살필 수 있다. 하이데거는 유한성의 “소통을 전적으로 염두에 둘 수 없었다.” 하이데거의 유한성이 절대적 자아성에 고립된 것과는 달리, 낭시에게 유한성은 함께 출현한다. “공동체는 이탈의(또는 떨어져 나옴의), 개별성이 아니고 공동으로-나타나는 유한성 자체인 구별의 현시이다.” 단독적 존재는 한계지점에 한계를 드러내면서 출몰하는 또 다른 단독적 존재와 접촉하기 때문에 “유한성은 공동으로 나타난다.” “유한성은 한계를 거쳐 가면서, 한 존재‘로부터’ 타자‘로’ 이행한다.” 즉, 공유된다. 낭시가 유한성을 “존재하기를 결단하는 것”이라고 말하면서, 그 결단이 “공동 내에서 존재”하기 위한 결단이라고 한 점 역시 하이데거와의 차별점이다(72~75, 85, 248~249).

⑤ 죽음에 있어서도 차이를 발견할 수 있다. “죽음에 함축되어 있는 끝남은 현존재가 끝에-와-있다는 것이 아니라, 그 존재자가 끝을-향한-존재라는 것”²¹⁾이라는 점, 그리고 죽음이 현존재의 단독화를 이끌어낸다는 점은 낭시에게 수용된다. 그러나 하이데거에게서 죽음은 항상 나의 죽음이며, 죽음에서는 자신의 고유한 현존재의 존재가 문제시된다.²²⁾

이에 반해 낭시에게는 타인의 죽음도 나에게 영향을 끼친다. 그런데 이 과정은 좀 복잡하다. “우리는 본래적 의미에서 타자의 죽음을 경험

21) 이때의 죽음은 도래라는 근원적 시간과 관련된 실존적인 죽음이다. 죽음은 삶의 종점에서야 비로소 우리에게 다가오는 것이 아니라 삶의 어떤 순간에도 임박해 있는 것이며, 삶을 기획할 수 있는 가능성으로서의 죽음이다(박찬국, 앞의 책, 148~161쪽). 그것은 삶을 다른 시각으로 바라볼 수 있게 하는 것이며, ‘스스로를 넘어섬’과 관련된 것이다(박현정, 앞의 글, 92쪽).

22) 박찬국, 앞의 책, 146쪽.

하지 못하며, 우리는 기껏해야 ‘거기 근처’에 있을 뿐”이고, “죽음은, 그것이 ‘존재하는’ 한, 본질적으로 언제나 나의 것”이라는 하이데거의 말을 낭시는 의외로 곧바로 부정하지 않는다. 오히려 이를 주체의 요청(죽음을 통해 타인을 인정하게 된다는 반영성, 주체의 상호주관적 본성에 기초한 인정과 그것에 기초한 결속)을 완전히 차단시키는 말로 전유하여 수용한다(75, 82). 그리고 거기서 주체가 인정할 수 있는 것이 아무것도 없다는 점을 부각시키는 방법을 통해 죽음을 주체의 영역으로부터 단절시킨다. 전술한 것처럼 죽음은 개인주의의 완성된 인간이나, 주체의 형이상학의 모든 원천적 힘들을 초과하기 때문이다.

나아가 낭시는 타인의 죽음이 나를 변화시킬 수 있는 것으로, 분유 가능한 것으로 본다. “타인의 죽음에 대한 애도”는 “나의 죽음에 대한 애도”와 연결된다. 그리고 “공동체가 타인의 죽음에서 드러난다” 혹은 “더불어-있음 또는 함께-있음이 죽음을 통해 드러난다”처럼, 낭시에게 타인의 죽음은 공동체를 가능하게 하는 죽음이다(45, 47, 76).²³⁾

더불어 죽음을 본래성 회복의 통로로 보고 그 위험성을 간과하는 하이데거와는 달리, 낭시는 그 위험성마저 간파해낸다. 가령, “내재성을 가져오는 죽음” 또는 “죽음의 공동체”와 같이, 죽음이 연합·융합·결속이라는 “주체”의 “과제”로 이용될 수 있다는 점을 지적하고, 완성된 역사가 “시작에서부터 그 종말과 관계했고 그 종말을 현전시켜” 온 것처럼 종말이 시작 안에 잠재되어 있던 가능성을 완전히 구현해내려는

23) 블랑쇼도 하이데거의 죽음관에 반대하여 타인의 죽음이 공동체를 부른다고 본다. “무엇이 나를 가장 근본적으로 의문에 빠지게 하는가? 그것은 유한한 내 자신에 대한 나의 관계, 즉 죽음으로 향해 있고 죽음을 위한 존재임을 의식하는 내 자신에 대한 나의 관계가 아니다. 그것은 죽어가면서 부재에 이르는 타인 앞에서의 나의 현전이다. 죽어가면서 결정적으로 멀어져 가는 타인 가까이에 자신을 묶어두는 것, 타인의 죽음을 나와 관계하는 유일한 죽음으로 떠맡는 것, 그에 따라 나는 스스로를 내 자신 바깥에 놓는다.”(CI 23).

목적론의 완성으로 이용될 수 있음을 간파해낸다(41, 43, 47, 235).

⑥ 다음으로 실존의 함의도 차이가 있다. 현존재가 “관계맺고 있는 존재 자체를 우리는 실존이라고 이른다.” “실존이 현존재를 규정”한다. “이 존재자의 ‘본질’은 그의 존재해야 함에 있다. 이 존재자의 무엇임(본질)은 그의 존재에서부터 개념파악되어야 한다.” 그리고 “이 존재자에게 그의 존재함에서 문제가 되고 있는 그 존재는 각기 나의 존재이다.” “현존재”는 “오직 실존하면서만 자기 자신일 수 있다”(SZ 28~29, 66~67, 164). 이렇게 하이데거에게 있어 실존이란 인간 현존재를 규정하고 있는 것이며, 현존재가 관계 맺고 있는 존재 자체를 말한다. 현존재의 본질은 그의 존재에서부터 파악된다. 그런데 여기서 문제가 되는 존재는 각기 나의 존재로 각자성을 지닌 존재다. 즉, 인간 현존재는 자신의 존재를 문제 삼는 존재자이며 세계-내-존재로서 내던져 있음(피투성)을 떠맡고 미래를 향해 자신을 던지면서(기투) 자신을 실현해야 한다. 이를 통해 각자 자기의 존재를 존재하게 한다. “실존은 오직 그때마다의 현존재에 의해서 장악하거나 놓치는 방식으로 결정”되는데, 이러한 기투행위를 통해 “본래적인 실존”(SZ 29, 351)을 획득할 수 있다.

낭시도 하이데거의 실존개념을 따른다. 그것은 “내재적으로 존재하지 않는다는 것”이며, “다만 바깥을 향해 있는(ex-iste)” 것이다. 그러나 낭시는 실존이 “자기 자신”을 하나의 ‘타자성’으로 여기는 데에 있으며, “실존의 타자성은 ‘더불어 있음’으로서만 도래한다”고 말한다(232, C 19). 그 실존은 하이데거처럼 각자성 획득에 머물지 않고 ‘더불어 있음’으로, 함께-있음으로 나아간다. 하이데거는 실존을 비본래적·본래적인 것으로 구분하고, 비본래적 실존으로부터 단독화하여 본래적 실존을 획득하려 했지만, 낭시는 그러한 구분 없이 함께 있음이 펼쳐지는 바깥으로 단독화하는 것 자체를 실존으로 본다. 단독화가 일어나는 지점도 하이데거에게는 본래적 실존을 획득하는 지점이지만, 낭시에게

는 의존하여 다른 존재자와 함께 하는 지점이다. ‘탈자태’도 이와 유사한 방식으로 설명 가능하다.

4. 유한성의 공동출현과 유한성의 무한한 운동

낭시는 공동체를 “공동 **내** 존재, 또는 **함께** 있음, 또는 **더불어** 있음”으로, 심지어는 소통, 공유, 감염, 탈자태, 관계, 자기-밖의 경험의 공간화라는 용어들로 매우 복잡하고 어지러운 양상으로 명명한다. 그런데 이 모두는 한결같이 실존적 시간의 지평이 여는, 개인보다 선행하는 공간 속에 도래하는 ‘함께-있음’이라는 사건과 연관된 것이다. 이렇게 낭시는 공동체를 ‘어떤 고유한 본질을 전체에서 실현시킬 생산이나 실현을 위한 계획의 대상’ 혹은 ‘동일성을 기준으로 한 유기적 연합과 융합의 대상’로부터 함께-있음으로 바꾸어 사유한다. 그러하기에 공동체가 망각될 수는 있을지언정, “공동체를 상실한다는 것은 불가능하다.”(24, 37, 47, 48, 86).

단독적 존재는 유한성 자체로서 **나타난다**. 단독적 존재는 끝에서(또는 처음에), 또 다른 한 단독적 존재의 피부(또는 심장)와 만나서, 언제나 **타자**이고 언제나 공유되고 언제나 노출된 것이기에 **동일한** 단독성의 경계에서 **나타난다**. 나타남은 외현의 나타남이 아니고, 반대로 유한한 존재 자체의 영광스러운 동시에 비참한 나타남이다.(기반, 그것은 존재의 유한성에 있다) (72)

단독적 존재는 유한성 자체로서 출현한다. 존재의 끝 지점에서 개인으로부터 탈자화하여 출현한 단독적 존재는 각자성에 고립되지 않고 그 한계지점에 출현하는 또 다른 단독적 존재를 만난다. “**한 부분이 다른 부분의 바깥을 이루는 우리 자취에서의 ‘우리—사이’**”(C 90)에서 “단독적 존재들은 자신들의 한계들을 공유하며, 자신들의 한계들 위에

서 서로를 분유한다.” 죽음으로의 선구와 단독적 존재의 탄생이라는 비참과 영광스러움을 거쳐 이르게 되는 이러한 분유가, “사회적 결속이나 조직의 소진”을 이끌어내는 “유한성의 분유”가 바로 공동체이다. 공동체는 이렇게 드넓은 의미망을 가진 유한성에 기반을 두고 있으며, 유한성을 그 원리로 삼고 있다(90~91, 98, CI 19).

이렇게 공동으로 나타나는 유한성이, 소통 가운데 존재하는 유한성이, 공동체의 본질이다. 그래서 낭시는 이 “유한한 존재들의 공동체”를 두고 “유한성이 공동체적”이라고, “유한성의 공동체”라고 표현한다(52, 70, 73, 74). 이 말은 ‘유한성=공동체’라는 뜻이라기보다는 공동체가 그러한 유한성의 원리에 의해 형성되고, 다음과 같이 유한성의 운동을 무한히 지속한다는 것을 의미한다.

유한성은, 우리가—보편적이고 연속적인 어떤 커다란 존재 한가운데 있는 단명하는 작은 존재들처럼—무한하지 않다는 것을 의미하지 않으며, 우리가 무한히 유한하며, 비—본질로서의 우리의 실존에 무한히 외존되어 있고, 우리 고유의 ‘존재’의 타자성에 무한히 외존되어 있다(또는 존재는 우리 안에서 존재 고유의 타자성에 외존되어 있다)는 것을 의미한다. (233)

공동체는 자신이 노출시키는 유한성의 지양을 떠맡지 않는다. 공동체 그 자신이 결국 그러한 유한성의 노출이다. 그것은 유한한 존재들의 공동체이며, 그러한 한 그 자신이 유한한 공동체이다. 다시 말해 그것은 어떤 무한하거나 절대적인 공동체와 비교되는 한계지워진 공동체가 아니고, 다만 유한성의 공동체이다. (70)

하이데거에게 있어 현존재의 끝냄이 ‘그때마다’의 자기를 끝내는 것으로, 그 완결에 저항하는 부단한 미완결성이었던 점은 낭시에게도 마찬가지다. 유한성은 신과 같은 무한자(“커다란 존재”)와 대비된 측면에

서 그 의미가 조명되는 유한성이 아니다. 유한성은 그러한 척도로부터 해방되어 그 자체로 의미를 갖는 것이다. 그 한계는 무한자로의 완성을 목표로 지양되는 것이 아니라, 존재자를 존재의 끝을 향해 외존시킨다. 개인과 같이 폐쇄적 동일성에 닫힌 것을 열고 자신을 하나의 타자성으로 여기는(232) ‘실존의 타자성’을 향하는 이 외존은 무한하다. 즉, 외존은 최종적인 순간에 정지되는 것이 아니라, “무한”히 반복되는 것이다. 만약 무한이라는 것이 인간에게 적용되는 부분이 있다면, 바로 이렇게 유한성 그 자체에서 펼쳐지는 행위의 무한한 반복밖에 없다. 시시포스(sisyphos)가 감내해야 했던 무한한 그 반복의 행위처럼 말이다. “우리”는 변증법의 바깥에서 “무한히 유한”하다.²⁴⁾

공동체의 유한성도 마찬가지다. 이 유한성은 무한하거나 절대적인 것과 대비되는 차원에서의 한계지위짐이 아니다. 즉, 무한함이나 절대적인 것의 완성을 목적으로 “유한성의 지양을 떠”맡는 것이 아니다. 그것은 오히려 목적을 향한 지양행위를 유한성을 통해 정지시키는 유한성 자체의 운동을 무한히 반복하는 것(“유한한 정지를 무한히 거듭하는 것”)이자, 유한성에 대한 그 어떤 전유 없이 그 한계가 열어주는 극단의 내맡김 속에서 새롭게 무엇을 개시하는 유한성의 운동을 무한히 반복하는 것(“유한성을 전유하지 않은 채로 유한성이 그 자체 한계를 끊임없이 넘어가도록 내버려둔다는 것”)일 뿐이다. 유한성은 무한히 탄생한다. 그래서 공동체는 “유한성의 한가운데 놓여있는 무한의 임무”

24) 바타유의 결핍의 원리(“모든 인간 존재의 근본에 어떤 결핍의 원리가 있다”. 여기서 결핍은 유한성의 다른 지칭으로 보인다)를 주목하는 블랑쇼의 견해 역시 같은 맥락으로 읽힌다. “원리로서의 결핍은 완전성을 필요로 하지 않는다. 결핍된 인간 존재는 온전한 실체를 이루기 위해 타자와 결합되기를 원하지 않는 것이다.” “결핍은 어떤 충만함을 보여주는 모델과의 비교에 따라 발생하는 것이 아니다. 결핍은 결핍을 해소시킬 수 있는 것을 찾지 않으며 오히려 초과를, 채워질수록 심해지는 결핍의 초과를 추구한다.” “유한성이 군림하는 곳에서 종말은 없다.”(CI 17, 22, 40).

이고, 그러하기에 “공동체의 분유를 미완성의 것으로 내버려두는 것이 관건”이 된다. 이렇게 낭시는 유한성 내에 잠금되어 있었던 “유한한 것 그 자체의 무한함”을 활짝 열어젖힌다(71, 86, 87, C 83, 121, HB 171).

여기서 유한과 무한 사이에는 매개가 없다. 매개가 없으므로 유한과 무한은 서로 섞여들지 않는다. 유한과 무한은 상호 변증을 거치지도 않고, 하나의 점으로 승화하지도 않으며 기반으로 굳히지도 않는다(C 46). 다만 지양되지 않는 ‘유한한 것 그 자체에서 뺄어나가는 무한함’만 있을 뿐이다. 그것은 유한성을 수락했지만, 무한이라는 목표를 포기하지 않은 상태에서 무한을 거듭 지향하는 것(가령, 낭만적 아이러니)과도 구별된다.²⁵⁾

이 ‘유한성 자체의 무한함’은 낭시의 다른 저작들에서도 중요하게 반복된다. 가령, 민주주의 논의에서, 낭시는 민주주의가 그 태생에서부터 토대가 없었다고 말한다. 그리고 이러한 약점을 기회로 보면서, 민주주의를 발명해야 한다고 말한다. 그 발명이란 유한성을 떠안고 그 자체 내에서 이질성과 다수성을 무한하게 펼쳐놓는 것을 말한다. 즉, 그것은 “그 어떤 목적도, 하늘도, 미래도, 그 모든 무한도 없는 상황에 노출된” 채로, “자기 안에서 ‘정치적’ 영역의 한계에 대해 성찰”하고, 무한을 향해 “자기지양이나 자기승화”를 시도하지 않는 것이다. 동시에 유한성 자체 내에서 무한하게 “이질성을 사유하”고, “무한의 셀 수 없고, 완수될 수 없는 형태들을 구성하는” 다수성을 무한하게 펼쳐놓는 것이고, “소진불가능한 다양”을 증식하는 것이다. “함께-있음의 의미나 진리에

25) “아이러니가 자신 고유의 한계를, 달리 말하면 자신의 유한성을 자신의 진리로—무한성의 관점에서 본 진리로서— 드러내 보여 준다는 것을 상기해보자. 이것이 바로 아이러니의 구조이다.”(홍사현 역(필립 라쿠-라바르트·장-뤽 낭시 저), 『문학적 절대』, 그린비, 2015, 307쪽)라는 말처럼, 낭만적 아이러니에서 유한성은 존재의 진리로 수용되지만 여기서 무한성이라는 척도는 사라지지 않는다. 이와 달리 낭시의 유한성은 그러한 척도 없이 유한성 자체가 열어놓는 행위를 무한하게 펼치는 데에 있다.

대한 물음”, 즉 그동안 “사회 자체가 미결로 미뤄둔 물음을 개시할 책임” 떠맡으면서 말이다. 낭시는 이러한 민주주의를 ‘유한하고 무한한 민주주의’라고 말한다(DFI 109~114, 118~126).²⁶⁾

이 지점에 오면 유한성 그 자체의 무한함은 ‘유한성의 운동을 무한하게 반복하는 것’임과 동시에 ‘그런 행위를 통해 완성되지 못하는 다수성을 무한하게 펼쳐내는 것’임을 알 수 있다. 낭시는 동일화 이전에 주

26) ‘유한성 그 자체의 무한성’은 낭시 철학의 핵심 사유에 해당되기 때문에 송고, 부활, 역사, 문학(글쓰기), 몸 담론에 소개된 논의를 간략히 덧붙이기로 한다. ①송고는 무한과 관계하지 않는다. 송고는 경계를 넘지 않고(무한으로 초월하지 않고) 경계에 머물면서 거기에서 발생한다. 그러면서 송고는 경계의 제한을 벗어나려는 탈경계의 움직임을 무한하게 드러낸다. 탈경계는 시작만을 거듭할 뿐 결코 끝나지 않는다. 그것은 무한의 끝없음으로 훌쩍 넘어가는 것이 아니라, 경계를 벗어나려는 시도를 무한히 시작하는 시작의 끝없음이다(SO 68~70, 93). ②부활(들림)은 죽음의 무한한 연장이다. 그것은 신으로의 승격과 소생, 헤겔식의 지양, 죽음을 변증법 속에 놓는 것, 매개하는 것이 아니다. 그것은 불가능성 그 자체에 근거한다. 그러면서 불가능의 자리를 가능한 것으로 만들지 않고, 사변적이거나 신비론적인 탐색의 자원으로 변환하지도 않으면서, 한계의 자리를 그대로 지키고 있는 것이다. 그것은 무로부터 새로 출발한다는 것이고, 어떤 확정된 목적지를 향해 길을 가는 게 아니면서도 끊임없이 앞으로 나가는 것이다. 부활은 유한에서 무한을 지향해가는 것이 아니다. 즉, 그 어떤 목적 없이, 유한성 그 자체가 열어놓는 행위를 무한하게 펼치는 것이다. “유한한 생의 지평선에 어떤 무한한 들림이, 대답됨이 없이 겹쳐진다”는 대목처럼, 여기에 유한과 무한의 대답은 사라진다. 즉, 여기에는 유한성 그 자체에 무한성이 개입하는 지평이 열린다(NMT 37, 44, 50, 69, 78~80, 93~94, 109). ③유한한 역사는 “완성된 역사의 반대를 의미”하는 것으로, “실존의 시간의 도래”이며, “시간을 공간화하”는 것이며, 그 “고유의 유한한 도래 자체에 노출되고, 거기에 무한히 노출”되는 것이다(235~236). ④문학은 한계를 넘어서거나 한계를 무너뜨리지 않으면서 “한계와 접촉하고 한계를 가리키고 기입시키는” 것으로, 그러한 한계를 노출시키는 행위를 “무한정으로 다시 취한, 이어서 무한정으로 유예된 몸짓”(151)이다. ⑤또한 이것은 유한한 몸을 무한하게 펼치는 몸 논의에서도 찾을 수 있다(“유한한 몸은 무한을 담는다.” “무한은” “몸의 펼침, 바로 그것이다.” C 166).

어진 외존의 영역, 그 함께-있음의 공간과 접촉하려는 행위를 공동체, 민주주의, 역사, 문학, 몸, 숭고, 부활 등의 영역에서 유한성을 중심으로 폭넓게 사유하고 있다. 이후 『코르푸스』에 오면, 낭시는 자칫 덧없는 족쇄처럼 수용될 수도 있는 유한성의 반복운동에 ‘즐기는 것’이라는 의미를 부여한다.²⁷⁾

유한성이 부정성라고 한다면, 그것은 미완의 씬 없는 반복을 거듭하는 유한성이 완성을 목적으로 삼는 것(개인, 공동체)에 저항하는 부정성이다. 개인주의의 완성된 인간이나, 고유한 본질을 전체에 실현시켜 나가는 공동체는 내재성의 완성에 묶여 있었고, “순수한 내재성의 기준들을 충족시키지 못하는 자들을 희생”시켜 왔다. “주체”의 ‘동일성’, 또는 ‘주체’의 ‘고유성’을 상징하는 개인주의나 “절대전능의 힘 또는 전적인 현전”을 공동체에 요구하는 것은 내재성의 완성에 묶여 있다는 점에서 서로 무관하지 않다. 하지만 유한성에 따라 그 내재성은 불가능해지고 존재는 이미 바깥에서 단독성의 양상으로 다른 존재와 유한성을 공유하며 함께 있을 수밖에 없다. 그러한 함께-있음(공동체)도 완성을 목적으로 삼는 것에 저항하며 유한성의 무한한 공유를 거듭하는 ‘유한한 공동체’일 수밖에 없다. “끊임없이 도래”하는 공동체는 “개인이라는 것에 저항하는 것과 마찬가지로 집단성 자체에 끝없이 저항한다.” (42, 43, 162, 234, CA 106)

이렇게 낭시의 유한성은 어느 누구도 부정할 수 없는 한계지위짐, 그

27) “끝에 이르는 것은 즐기는 것이라고 생각한다는 조건하에서 비로소 우리는 유한한 의미라는 말을 사용할 수 있는 것이다.” 이때의 즐거움은 고통을 포함한 쾌로서의 즐거움이다. 그것은 고통이나 쾌 속에 스스로를 여는 것으로, 이 즐거움은 불안과는 관계가 없다(C 26, 41, 39, 115, 117). 오히려 그것은 불안이라는 근본기분을 회피하지 않고 견뎌 낸 현존재의 감정으로, 실존의 공간 개진이 일어나는 가장자리에서 공간 열림에 임박한 현존재가 갖는 감정이다. “이 특이한 양가성의 상태에 이르면 무엇보다도 주체는 가사상태에 빠”진다(SO 88).

한계로 인한 내재성의 불가능성, 자기 한계의 끝을 향해 나아감, 거기서 단독화하지만 각자성에 고립되지 않고 타자와 함께 유한성을 분유하는 새로운 시작, 완성에 저항하는 미완결성의 씬 없는 움직임, 유한성 그 자체의 무한함을 펼침 등의 폭넓은 맥락 아래 사용된다. 낭시는 하이데거가 의미부여한 유한성의 다의성을 충분히 활용하면서도, 이를 함께-있음으로의 외존이나 공동-내-존재로 나아갈 수 있는 동력을 유한성에 부여하고 있다.

IV. 유한성과 공통성

낭시의 유한성은 공통성으로 사유할 필요가 있다. 공통성(the common)이란 사유화되거나 울타리 쳐지는 것을 거부하고 누구에게나 열린 상태로 남아 있는 것이다. 그것은 특정한 누군가가 아니라 모든 사람들과 관계된 것이다.²⁸⁾ 그리고 공통성은 동일성(정체성)과는 달리 단독성에 열려 있다.²⁹⁾ 또한 그것은 개별적인 것에서의 고립을 넘어

28) 정남영·윤영광 역(안토니오 네그리·마이클 하트 저), 『공통체』, 사월의 책, 2014, 264쪽; 윤대석·류수연·윤미란 역(사이토 준이치 저), 『민주적 공공성』, 이음, 2009, 18~19쪽. 공유[재]로 번역되는 커먼즈(common)도 “누구의 소유도 아닌, 모든 사람이 공유하는 거”라는 의미를 지닌다. 배수현 역(데이비드 볼리어 저), 『공유인으로 사고하라』, 갈무리, 2015, 21쪽.

29) 정체성과 차이는 대립하지만, 공통성과 단독성은 양립가능하다. 공통성은 단독성에 대한 긍정을 동반한다(네그리·하트, 앞의 책, 188쪽). 낭시는 민주주의를 논의하는 자리에서 공통성을 사적인 것과 공적인 것을 넘어서는 것이라고 보는 네그리·하트의 견해와 유사하게(네그리·하트, 앞의 책, 10쪽), 공통성이 공적인 것과 사적인 것의 문제도, 집단적인 것과 개인적인 것의 문제도 아닌 것으로 본다. 그리고 그것은 다양한 것들을 하나로 묶고 흡수하는 것이 아니라, 한 쪽이 다른 한 쪽과 거리를 유지하는 여력으로(다수성으로) 이루어진다고 말한다. 그리고 공통성을 공통됨으로 표현

그 이상의 차원(‘함께’)을 가능하게 하는 것이라고 할 수 있다.³⁰⁾

필자는 일전에 블랑쇼의 말을 근거로 낭시의 유한성을 공통성으로 보았는데,³¹⁾ 이 생각은 지금도 마찬가지다. 공통성이 누구에게나 열린 것이며, 고립된-개별적인 것 이상의 차원을 가능하게 하는 것이라면, 낭시의 유한성이야말로 그러한 것이라고 있을 수 있다. 유한성은 어느

한다(DFI 122~123). 즉, 그것은 정체성이 아니라 되기(becoming)라는 윤리적 지평 속에 있다(네그리·하트, 앞의 책, 20쪽). 유한성이 정체성이 아니라 ‘타자로서의 자기생성’의 도정 위에 있고, 외존의 공간에 함께 출현하는 ‘도래하는 사건’이듯이 말이다.

- 30) 낭시는 공통성을 ①‘누구에게나 열린 것’(“무엇이 있음보다, 존재보다 더 공동적이 있는가” “한계만이 공동적”에서처럼)이라는 의미와 더불어 ②‘함께’라는 의미로 사용하기도 한다. “공동(le commun)’이 ‘함께라는 것’이라면”(CA 108). 즉, 누구에게나 열린 것은 함께 할 수 있는 것이다. 공통성은 그동안 지배의 도구로 사용된 이전의 보편성과는 달리 단독성에 상응하는 새로운 보편성이라고 할 수 있다(정남영, 『커먼즈 패러다임과 로컬리티의 문제』, 『로컬리티 인문학』 14, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2015, 91~109쪽). 사카이 나오키 식으로 말하면, 그것은 특수성과 공모하고 단독성을 특수성으로 환원시키면서 폐쇄적인 정체성 만들기에 기여하는 보편성(일반성의 보편주의)이 아니라, “타자를 향한 무한한 기투를 촉발시키는 것으로서의 보편주의”, 즉 무한의 보편주의라고 할 수 있다(후지이 다케시 역(사카이 나오키 저), 『번역과 주체』, 이산, 2005, 253~279쪽).
- 31) 『무위』에 대한 응답으로 집필된 글(CA 120)에서 블랑쇼는 “공동체의 원리로서 실존의 미완성 또는 결여를 설정”한다. 그리고 “각자의 것일 수 없는 최초의 그리고 최후의 사건(탄생, 죽음)이 만일 각 사람에게서 공통된 것이 아니라면, 공동체란 있을 수 없다. 그 사실이 공동체의 근거를 이룬다”(CI 24, 40)라고 말하며, 탄생·죽음과 같이 한계를 각인시키는 상황에서 직면하게 되는(나아가 새로운 끝을 여는) 유한성을 공통성으로 보고 있다. 그리고 공동체를 이루는 근거에 해당하는 이 공통성이 아니라면 공동체란 있을 수 없다고 말한다. 한편, 작년 하반기에 발표된 손영창의 글 역시 유한성을 공통성으로 본다. 손영창은 낭시의 공동-내-존재가 인간의 유한성을 공유했다는 공통성과 함께, 그 사이에 넘어설 수 없는 간격(차이)을 동시에 의미한 것으로 본다. 나아가 인간은 유한성을 분유하는 한에서 서로에게 열려 있을 수 있으며, 자신의 유한성으로 인해 공존한다고 본다(손영창, 앞의 글, 284, 293~294, 297, 302쪽).

누구도 부정할 수는 없는 한계로, 그것은 누구에게나 열려 있다. 우리는 모두 무에 한계지워져 있다. “공동의 한계”(the common limits), “한계만이 공동적”(only the limit is common)이라는 구절처럼, 낭시는 한계가 공통적이라는 말을 반복하여 사용한다.³²⁾ 즉, 유한성의 가장 중요한 의미인 한계를 공통성으로 보고 있다.

나아가 유한성은 한계에 머물지 않고 우리를 함께 할 수 있는 외존의 공간으로 인도한다. 유한성은 ‘한계의 끝을 여는 운동성’을 통하여, 존재를 바깥으로 이끈다. 거기서 간극 사이에 분절되어 있던, 차이나는 것들은 공동출현을 한다. 그리고 서로를 분유하며 개별적 단위를 넘어 함께-있음이라는 공동체를 가능하게 한다.³³⁾

그런데 여기서 유의할 것은 낭시가 common을 이중적으로 사용한다는 점이다. 『무위』에 사용된 common에는 일부에게만 적용되는 것도 있고, 모두에게 열린 것도 있다. 사이토 준이치는 모든 사람들과 관계된 공통성이 그 범위를 일정 범위로 제한해왔기 때문에 누구에게나 열려 있는(open) 것이 되지 못했다고 공통성을 비판한 바 있다.³⁴⁾ 이렇게

32) 151, 165, 166, 173; Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press, 1991, p.67, p.73, p.78.

33) 낭시는 ‘존재’와 ‘실존’, 그리고 그것의 다른 이름이자, 그것들의 자리인 ‘몸’(C 18, 22)이 어느 무엇보다 공통적인 것이라고 말한다(183, 204, C 52). 이것들은 모두 한계를 가진 유한한 것들이다. 전통형이상학에서 이해한 무한한 존재가 아닌 “유한한 존재”(244). ‘유한한 실존’(236, 245). “유한한 몸”(C 166). “실존 자체가 유한한, 따라서 공동인”(236). 나아가 그것들은 그 한계를 열고, 함께 출현하면서, 서로를 분유하는 유한성의 운동을 개진한다. 즉, 그 유한한 것들은 함께 출현하며 공동체를 가능하게 한다(C 52).

34) 사이토 준이치, 앞의 책, 18~19쪽. 가령, 공통감각(common sense)이라는 것도 common을 내세우고 있지만, 그것은 근대 이후 다양성을 지니고 끊임없이 변화하는 풍부한 현실에 대응할 수 없는 것이 되고 말았다(양일모·고동호 역(나카무라 유지로 저), 『공통감각론』, 민음사, 2003, 13~36쪽). 즉, 다양한 배제를 낳으며 모두에게 열린 것이 되지 않았다.

모두가 아니라 일부에게만 적용되는 것에도 낭시는 common을 붙이고 있다. 이러한 이중적 쓰임을 잘 보여주는 대표적인 사례가 공유된 존재(the common being)와 공동-내-존재(being in common)다.³⁵⁾ 이 둘은 각각 낭시가 비판하는 공동체와 새롭게 사유하려는 공동체에 상응하는 용어다.

공유된 존재는 “상위의 어떤 전체성에 따르는” “연합”에 묶여 있다. 즉, “기관들·의식(儀式)들·상징들을 통해” “자신의 표상을 부여하고”, 그 동일성을 공유하는 이들과 함께 상위의 전체성을 향한 연합을 도모한다. 그것은 “전체·그룹에 속해 있다고 생각할 사람들에게 공통된 것”과 같이, 일부에게만 공유될 수 있는 무엇(동일성)에 기초하고 있다. “공유된 존재가 작동함에 따라 서로 동일시하게” 된다. 그러한 동일성은 확산·삼투·분유된다. 그래서 공유된 존재는 일반성으로 환원된다. 그것은 과제로서의 공동체 또는 성과물들에 기반을 둔 공동체에서 나타나며, 목적과 그 완성에 결박당해 있다(37, 73, 78~79, 99, 173, 192, 195). 이렇게 배타적인 동일성으로 고착된 것에도 common을 붙인 바로 이 점은, **낭시가 말하는 공통성이 동일성과 다를 바 없고 낭시가 공통성을 인정하지 않았다는 오해를 남길 수 있는 지점이다.**

반면, 공동-내-존재(being in common)는 과제, 내재성, 연합에 저항한다. ‘함께-있음’ 혹은 ‘더불어 있음’이라고도 할 수 있는 이 용어는, 실존의 시간 속에서 펼쳐지는 공간으로의 도래이며 사건이다. “공동-

35) 한글판 『무위』에서는 이렇게 동일성으로 굳어져버린 common을 주로 ‘공유’로 번역한다. 이러한 세심한 배려 때문에, 독자들은 common과 관련된 이중적 쓰임을 한결 수월하게 이해할 수 있다. 그런데 이러한 번역은 공유를 무조건 부정적인 것으로 오해할 여지를 남긴다. 정작 문제가 되는 것은 그러한 나눔이 배타적으로 소유되는 것, 가령 사적 소유나 공적 소유로 인해 공통성이 사유화(네그리·하트, 앞의 책, 17쪽)되어 공통성이 특정영역 안에서 배타적으로 소유되는 것이지, 모두에게 열려져 있으며 함께 나누는 공유 그 자체가 문제는 아니다.

내-존재의 단독적 윤곽”이라는 말처럼 그것은 단독성과 연관되고, 보다 정확히는 “단독적 존재의 공동 내 존재”처럼 단독적 존재의 함께 있음과 관련된다. ‘공유된 존재’가 그 속에 내재된 상위의 전체성에 따르는 연합과 관련된 동일성을 배타적으로 공유한 있음이라고 한다면, 공동-내-존재는 누구에게나 열린 있음이다. 그것은 “**공동으로 나타나고 공동으로 나타날 수밖에 없는**” 유한성과 관련된 있음이다. “유한성이 언제나 공동-내-존재 안에 그리고 공동-내-존재 자체로서 현시”된다(57, 73, 97, 169, 207, 216, 231).

이렇게 낭시는 common을 이중적으로 사용한다. 그것은 ‘공유된 존재’처럼 배타적으로만 소유되는 동일성의 공유에 사용되기도 하고, 공동-내-존재처럼 배타적인 범위를 초월한 것(누구에게나 열려 있는 것)에도 사용된다. 이 중에서 낭시는 후자에서 common의 진정한 의미를 찾고 있다. 낭시가 즐겨 사용하는 어법을 빌어 말하면, 낭시는 common 없는(~아닌, ~에 저항하는, ~에 선행하는) common을 구하고자 한다. 즉, 폐쇄영역 내의 존재자를 지시하는 고정된 의미(signification)를 해체하고 그것보다 선행하는 개방된 바깥에서 일어나는 ‘존재 자체에 대한 정조’·‘존재 사건’이라고 할 수 있는 의의(sens)와 관계하는 common을 구하고 있다.³⁶⁾ 『무위』에서 낭시가 ‘유한성이 공통성’이라

36) 낭시의 문체적 특징 중 하나는, 다른 뜻을 지닌 같은 단어(동음이의어)를 한 문장 안에 역설적으로 배치시킨다는 점이다. 즉, 낭시는 문장 앞부분에 폐쇄적인 동일성을 함의한 단어를 배치하고, 이를 부정한 다음, 그 뒤에 폐쇄영역 바깥과 관계하는 동일 단어를 배치시킨다. 이를 통해 낭시는 **그 단어에 부여된 폐쇄적인 동일성을 해체한 후, 그 뒤에 잔존하는 단어 그 자체의 의미를 드러낸다**(“그 의미를 텅 비게 하고 동시에 파괴될 수 없는 것으로 만든다”, NMT 83). 이때 단어 그 자체의 의미는 **폐쇄영역 내에 할당된 고정된 의미를 초과한다. 그리고 그것보다 선행하는 바깥에 할당된, 고정된 의미 이전의 풍부한 의의와 관계하는 과잉된 것이어서 그것은 해체 속에서 개방되는 바깥을 향해 흘러넘친다.** 즉, 닫힌 체계를 그것보다 선행하는 바깥을 향한 개방성 속에 열어두고자 하는 정열(NMT 14)이 이

고 부러지게 표현하지는 않았지만, 이상과 같이 낭시는 common을 내심 염두에 두고 있었다. 그리고 common이 배타적인 동일성으로 고정되는 지점까지 폭넓게 조명하면서 그것이 누구에게나 열린 것이 되는 지점을 고민했다. 그 지점에 위치하는 것이 유한성이다.

유한성은 그동안 결핍된 것으로 폄하되어왔고 극복·지양하려고 했던 것이다. 왜 이러한 유한성의 의미를 숙고해야 하고, 그것을 공통성으로 사유해야 하는 것일까? 필자는 이러한 공통성이 전체주의와 개인주의를 넘어선 공동체 형성과 연결된 중요한 자원이라고 생각한다. 그리고 이를 결핍(낭시)과 활력(네그리·하트) 양 영역 모두에서 구할 필요가 있다고 생각한다.³⁷⁾

어법 속에 깃들여 있다. 그 예들은 다음과 같다. “사회적 관계들과는 완전히 다른 사회적 관계들”, “공동체에 반하는 공동체”, “공동체 없는 공동체”, “불연속적 연속성의 규칙”, “침투 불가능성만이 침투 가능”, “대체 불가능한 것이라는 그 자격으로서 다른 몸과 대체”, “의미-의-배척으로서의 의미”, “비형태의 형태”, “볼 수 있는 모든 것에 앞서는 ‘봄’”, “느낄 수 없는 것을 느끼는 것”, “모든 장소와 다른 어떤 장소”, ‘공간 없는 공간’, ‘이미지 이상의 이미지’, “아름다움이 결여된 아름다움”, “제시 불가능함을 제시”(40, 138, 168, C 56, 59, 91, 112, 129, NMT 14, 76, DJAB 19, 31, 187, SO 67, 90). 낭시에게 무위(“그를 비껴가고 있는 것을 보다 더 잘 식별하기 위해 길 가장자리에 남아 있는 동반자”(CI 45)처럼 있는 것)는 아마도 이러한 의미의 열림을 드러내기 위한 비행동이지 않을까 싶다. 한편 『코르푸스』에서는 존재나 실존의 다른 이름이었던 몸을 예고나 주체에 연관시키는데(C 30, 123), 이는 낭시가 『무위』에서 예고나 주체를 비판했던 점과는 달라 의아할 수 있다. 이 역시 ‘예고 없는 예고’, ‘주체 없는 주체’와 같이 자아·주체가 소실된 뒤에 남는 자기성으로 읽어야 할 것이다. 의의(sens)가 느낌·사건과 연관된다는 점은 박준상, 『『무위의 공동체』의 몇몇 표현들에 대하여』, 267쪽 참고.

- 37) 낭시는 그동안 주체가 부정해온 유한성을 주체 비판의 거점으로 삼았다. 그러나 네그리·하트는 그러한 주체비판을 통해 형성된 단독성을 다중 논의의 출발점으로 삼았기 때문에 유한성과 같은 결핍을 다시 부각시킬 필요가 없었을 것이다. 오히려 단독성으로서의 다중의 힘을 활성화할 필요가 있었을 것이다. 그래서 낭시는 그 주체가 주체로 정위되는 과정 속에

낭시처럼 결핍된 부분(취약성)에서 공통성을 찾는 버틀러의 말을 빌어 표현하자면, 유한성을 추방하는 것은 “우리가 형세를 살피고 길을 찾아야 할 때 의지할 수 있는 가장 중요한 자원 중 하나를 없애는 것”이 된다. 우리에게 공통된 유한성을 부정하는 것은 완성이라는 목적에 대한 집착, 내재성으로의 함몰, 거기에 부합하지 않는 차이 제거 등의 결과를 양산한다. 그리고 그것은 유한성이 그 운동성을 바탕으로 안내해주는 분리된 개인으로서의 존속 불가능함과 개인보다 선행하는 함께-있음에 도달할 길을(버틀러 식으로 표현하면 “전혀 다른 종류의 새로운 연대의 가능성”에 도달할 길을),³⁸⁾ 그리고 함께-있음을 바탕으로 이 시대에 존재하는 다양한 분리의 장벽(단혀있는 개인과 그 확장판인 연합의 공동체가 만든 분리의 장벽)에 맞설 자원을 놓치는 것이 되고 말 것이다. 각자에게 공통된 이 유한성을 인정하면서 거기에 담긴 실존의 동력을 따라갈 필요가 있다. 차이와 다양성 인정도 중요하지만 차이들의 “단순한 병치”(207)를 넘어서, 차이들이 서로 만나 무엇인가를 생성해내는 소통의 공간으로 나아가는 것은 더욱 중요하다. 실존의 각자성이 아니라, 낭시의 안내를 따라 공동-내-존재로의 실존으로, 유한성

제거된 단독성이 도래할 수 있도록 주체가 무위에 있어야 한다고 보았지만, 이 단독성으로부터 출발하여 대안을 건설하려는 네그리·하트는 이 무위를 대안을 건설할 능력을 결여한 공허한 것이라고 비판할 수밖에 없었을 것이다. 그러나 이 시대를 살아가는 이들에게는 단독성으로서의 다중보다는 낭시가 비판한 주체(개인)가 더 많지 않을까? 외존의 불가피함을 부인하고, 특정한 정체성에 결박되어 단독성을 부인하거나 완전성에 대한 미망에 사로잡힌 경우가 더 많지 않을까? 그래서 유한성과 같은 공통성을 통해 정체성에 사로잡힌 주체들을 단독성으로 변화시키고(낭시), 그렇게 형성된 단독성들의 소통과 협력을 통해 대안을 건설해갈 활력 있는 공통성을 생성하는 일(네그리·하트)이 동시에 진행되어야 한다. 필자는 이러한 방식의 ‘공통성의 선순환’을 생각하고 있다. 자세한 것은 『공통성과 단독성』, 272~274쪽 참고.

38) 양효실 역(주디스 버틀러 저), 『불확실한 삶』, 경성대학교출판부, 2008, 59, 72쪽.

의 그 쉽 없는 운동이 이끄는 공동체라는 선물 속으로.

V. 부정과 사유의 실험을 넘어

그렇다면 지금 우리에게 낭시의 공동체는 어떤 의의가 있는 것일까? 그것은 바디우의 말처럼, “단지 도래의 영접으로, 그 사건의 공여(供與)로 만족할 수밖에 없는 공동체”³⁹⁾에 머무는 것일까? 그렇다면 우리는 왜 ‘함께-있음’을 향해 유한성 그 자체의 운동을, 봉헌된 공동체를 향한 실존적 기투를 무한하게 반복해야 하는 것일까? 필자는 적어도 이 공동체 지향이 다음과 같은 의의를 남긴다고 생각한다.

우선 이 공동체는 내재성에 저항하는 부정의 공동체이다. 그것은 동일성 지배하에 있었던 지금까지의 공동체나 과제의 측면에서 공동체를 실현하려는 그 모든 기획을 부정한다. 즉, “공동체는 어떤 의미에서는 저항 자체, 즉 내재성에 대한 저항이다”는 말처럼, 『무위』에 대한 블랑쇼의 답글을 “연합의 공동체를 부정하는 데 머무르지 말”라는 충고로 낭시가 수용하는 것처럼, 『무위』의 공동체는 내재성으로 구축된 공동체나 그 완성을 도모하는 모든 시도들에 대한 저항의 의미를 갖는다. 그러하기에 낭시는 오늘날 선보이고 있는 탈식민화된 공동체나, 공동-내-존재의 참신한 형태들이라고 할 수 있는 다인종사회에 대해서도 비판적이다(61, 86, 134, CA 123). 아마도 그 밑바닥에 연합과 융합의 과제가 작동하고 있음을 예민하게 간파했기 때문일 것이다. 여기서 ‘차이에 열린 공동체’ 기획마저도 그것이 과제·목적이 되는 한 연합과 융합의 국면을 피할 수 없다는 낭시의 비판의식을 읽을 수 있다.

이러한 부정의 공동체는 공동체를 ‘어떤 고유한 본질을 전체에서 실

39) 이종영 역(알랭 바디우 저), 『조건들』, 새물결, 2006, 292쪽.

현시킬 생산이나 실현을 위한 계획의 대상'으로 삼는 경향이 있는 우리의 사유를 시험하는 것으로서의 의의도 있다. 낭시는 자신의 공동체 이론을 두고 “나는 한계에서 어떤 경험을 가리켜 보여주고자 한다.” “공동체가 한 번도 사유된 적이 없다고 말하는 것은, 공동체가 우리의 사유의 하나의 대상이 아니고, 오히려 우리의 사유를 시험한다고 말하는 것이다”라고, “우리는 우리 자신을 공동체의 전대미문의 것에 외존시켜야 한다”라고 말한다. 이를 통해 그의 공동체론이 우리의 사유를 한계의 끝까지 몰아세우는 ‘사유의 실험’이라는 점 역시 알 수 있다. 다만 여기서 주목할 점은 그것이 나 혼자만의 실험이 아니라, 타자들과 함께 “더 멀리 나아가게 만드는 몸짓으로 이어”(36, 69)질 사유의 실험이라는 점이다.

그러나 이 공동체는 여기에 머무르지 않고 한 단계 더 나아간다. 무위를 아무것도 하지 않는 것이 아니라, 해체를 넘어서 진정한 의미에서의 공동체를 향한 능동적 움직임으로 읽고 있는 박준상의 견해처럼,⁴⁰⁾ 어떤 목적도 갖지 않는 낭시의 공동체가 “타인에 대한 헌신”이라는 유일한 목적이 있음을 주목하는 블랑쇼의 견해처럼, 함께-있음이 정치나 경제와 연관된 임무는 아니지만 최종적으로는 정치적인 것과 경제적인 것을 지휘하는 것이라는 낭시의 말처럼,⁴¹⁾ 이 공동체는 어떤 실천적인

40) 박준상, 『『무위(無爲)의 공동체』의 몇몇 표현들에 대하여』, 283~284쪽.

41) “어떻게 자본이 공동의 것을 자본화하고 **내**를 와해시키는가”(205)라는 대목처럼, 유한성의 운동이 펼쳐지던 외존의 공간은 이 시대 이를 가로막는 다양한 분리의 장벽에 막혀 망각되고 있으며 수탈·전유당하고 있다. “그러나 누구도 공동 내 존재를 지배할 수 없다.” 함께-있음이 정치·경제와 연관된 임무는 아니지만, 그것을 최종적으로 지휘하는 것이 될 수 있다. 나는 낭시의 이 말을 다음과 같이 풀이해 본다. 함께-있음은 “거대한 사유들이 권력과 이익의 거대한 판돈을 놓고 벌이는 놀이를 위해 서로 대립하고 있”는 현실에 직접적으로 개입·비판·저항하지는 않는다. 즉, 그 내재성에 무위의 양상으로 저항할 수는 있을지언정, 신화에 맞서는 부정신화처럼 반동일시의 양상으로 저항하지는 않는다(140, 155, CA 129). 그러나 그

영역으로 진입하기도 한다(CI 26, CA 129). 즉, 이 지점에서 이 공동체는 부정이나 사유의 실험보다도 더 멀리 나아간다.

낭시는 공동체가 완성되지 않는다고 본다. 또한 공동체를 과제나 계획의 대상으로 삼아서는 안 된다는 점을 거듭 강조한다. 그리고 공동체가 이념이 아니라고도 한다. 이것은 공동체를 완성으로 이끌려는 목적론적 구상에 대한 비판이다. 즉, 그것은 공산주의적 목적론과 같이 공동체를 “목적으로 주어진 최후의 어떤 실재성”으로 삼고 공동체를 “완성으로 이끌려는 모든 것에 대한 저항”이다(47~48, 62, 87, 153, 161, 178). 이른바 이념의 규제적 사용을 위해 필요한 것(물자체)을 직접적으로 관계를 맺는 대상으로 착각하여 그것을 산출할 수 있다는 오류를 유발하는 구성적(konstitutiv) 이념에 반대한 것이다.

나아가 그것은 공동체의 산출에 전혀 관여하지는 않지만 경험에 체계성과 방향성을 부여하기 위한 척도로서 완성된 공동체를 상징하는 이념의 규제적(regulativ) 사용⁴²⁾과도 거리를 둔다. 낭시는 공동체에

것은 지금 수탈·전유되고 있지만, 수탈·전유도 그러한 함께-있음이 선행하기에 가능한 것이다(함께-있음은 “정치적인 것”의 전면 또는 퇴각에) 있는 것이다. CA 116~117). 낭시의 유한성을 따라가다 보면, 함께-있음이 존재론적으로 선행하는 우리의 근거이자 토대임을, 유한성 때문에 우리는 뚜렷한 정체성을 지닌 분리된 개인으로 존속·완성 불가능하고 바깥을 향해 열릴 수밖에 없음을, 자신의 동일성을 깨뜨리면서 도래하는 사건에 그 내재성을 짓고 바깥과 접촉할 수밖에 없음을, 근본적으로는 바깥에서 함께-있음의 양상으로 존재할 수밖에 없다는 점을 수용하게 될 것이다. 그리고 그것은 지금의 정치·경제와 단절하고 함께-있음을 향해 단독화하는 실존적 기투를 이끌어낸다. 그러한 양상으로 함께-있음은 최종적으로 정치나 경제를 지휘하는 것이 될 수 있을 것이다.

42) 초월론적 이념의 의미가 오해되고 그것이 현실적인 사물들처럼 취해지면 [구성적으로 사용되면], 그것은 초제적(transcendent)으로 적용되고 속임수가 될 수 있다. 초월론적 이념은 규제적 사용, 곧 지성으로 하여금 그의 모든 규칙들의 방향선들이 한 점에서 모이는, 모종의 목표를 향하도록 하는 사용을 갖는다. 이 점은 지성 개념들에게 최대한의 외연 확장과 더불어

대한 이상(목표)을 설정해놓고 그에 견주어 행동의 체계성과 방향성을 부여하기보다는, 확정된 목적 없이, 한계의 자리를 고수하면서, 불가능을 가능한 것으로 만들려 하지 않으면서, 끊임없이 앞으로 나아가려 한다(NMT 69, 93).⁴³⁾

최대한의 통일성을 부여하는 데 기여한다(백종현 역/임마누엘 칸트 저, 『순수이성비판』 2, 아카넷, 2006, 810~812쪽. 번역일부수정: 초월적→초월론적, 초험적→초재적). 한편, 고진은 세계공화국과 공산주의를 규제적 이념의 관점에서 읽는다. 그는 세계공화국이 완전히 실현될 리는 없지만, 그것은 우리가 서서히 가까워져야 할 지표로서 계속 존재할 것이라는 측면에서, 세계공화국을 규제적 이념으로 본다. 더불어 오늘날 역사의 이념을 조소하는 포스트모더니스트의 대부분은 구성적 이념을 믿었던 마르크스=레닌주의자였다고 비판한다. 조영일 역(가라타니 고진 저), 『세계사의 구조』, 도서출판b, 2012, 335~336쪽.

- 43) 필자는 일전에 규제적 이념이 대상의 산출에는 관여하지 않으면서 경험에 체계성과 방향성을 부여하는 것이라는 측면에서, 당시의 공동체를 규제적 이념(통정적 이념)으로 보고 그 의의를 부여한 바 있다. 즉, ‘차이가 훼손되지 않는 함께-있음’으로서의 공동체’를 규제적 이념의 자리에 놓고, 그것이 그렇지 못한 현실을 숙고하고 만들고, 현실을 유연하게 바꾸기 위한 비판적 실천을 추동시키는 지표가 될 수 있을 것이라고 그 의의를 부여한 바 있다(『공동성과 단독성』, 60~61쪽). 물론 규제적 이념으로서의 공동체는 ‘완성된 공동체의 구성’에 대한 집착 없이 닫힌 현실에 맞서 열림의 공간을 확장해나가는 당시의 공동체 지향을 어느 정도는 포괄할 수 있다. 그러나 전술한 바처럼 ‘유한성 자체의 무한함’이 유한성을 수락했지만 무한이라는 목표를 간직한 채 무한을 거듭 지향하는 행위(가령, 낭만적 아이러니)와 구분되는 것이었듯이, 목적을 염두에 두지 않은 당시의 공동체 지향을 목적을 먼저 상정해야 하는 규제적 이념으로 포괄하는 데에는 한계가 있다. ‘차이가 훼손되지 않는 함께-있음’이나 민주주의 논의에 나타난 ‘다수성의 무한한 펼침’이 규제적 이념으로 자리할 수 있지 않느냐고 반문할 수도 있다. 하지만 그것은 행위보다 선행하면서 행위를 견인해내는 지표라기보다는 분유의 반복 속에서 출현하는 사건이자 그 결과로 보는 편이 더 합당해 보인다. 그래서 당시의 공동체 지향은 규제적 이념과도 거리를 두고 살필 필요가 있다.

따라서 공동체라는 단일체도, 그 실체도 없다. 왜냐하면 그 분유가, 그 이행이 완성될 수 없는 것이기 때문이다. 미완성이 그 '원리'이다-미완성을 불충분성이나 결핍이 아니라, 분유의 역동성을, 또는 단독적 균열들에 따라 끊이지 않는 이행의 역학을 가리키는 역동적 표현으로 받아들여야 한다는 의미에서 그렇다. (85~86)

공동체는 완성되지 않는다. 하지만 낭시는 그러한 미완성에도 불구하고 공동체의 도래를, 그것의 매 순간 드러남을 강조한다. 나아가 분유의 역동성과 단독성들의 지속적인 이행을 강조한다. 낭시는 미완성이란 말을 결핍이 아니라, 유한성의 분유가 정지될 수 없다는 분유의 역동성으로, 그 멈추는 반복을 추동시키는 동력으로 읽고 있다. 이 공동체는 완성되지는 않지만, 우리의 실존적 기투 속에서 매순간 '도래하는 사건'이며, 단독성들의 이행과 분유(무위의 역동성)를 통해 지속적으로 추구해나가야 할 것("새롭게 되풀이해야 할 선물", 87)에 해당한다. 그렇다면 이 끝나지 않는 분유를 반복하는 것의 의의는 어디에 있을까?

목적도, 거기에 이를 과정이나 매개도 없이 이루어지는 이러한 분유의 반복이 반복 이전으로 환원되지 않는 행위 그 자체의 차이를 발생시킨다고 필자는 생각한다.⁴⁴⁾ 낭시가 민주주의 논의에서 밝힌 바처럼, 유한성의 운동을 무한하게 반복하는 것이 완성되지 못하는 다수성을 무한하게 펼쳐내는 것이었듯이, 그 행위는 "확실한 중심을 가진 원"으로 닫힌 것들을 더 많이 외존하게 만들고, 동일성으로 환원되지 않는

44) 들뢰즈는 반복이 일반성이나 법칙에 반하는 것이며, 일반성에 환원되지 않는 대체불가능한 단독성과 관계하는 것이라고 말한다. 헤겔은 단독성을 일반성 내에서 다른 것으로 대체 가능한 특수성으로 대체해버리지만, 반복은 차이를 포섭하고 있으며 개념 없는 차이로 나타난다. 김상환 역(질 들뢰즈 저), 『차이와 반복』, 민음사, 2004, 25~83쪽.

소진 불가능한 다양성들을(동일성으로 닫히기 전에 공동 내에 존재했던 그 무한한 다양성들을) 함께-있음의 공간 내(공동 내)에 더 많이 증식시켜 이 현실을 점점 더 “열림과 이질성으로 충만”하게 하는 것이지 않을까?(247, DFI 123, HB 172) 즉, 그 행위를 즐겁게, 고통 속의 쾌락을 느끼며 반복하는 것은 덧없는 반복으로 끝나는 것이 아니라, 타자성에 적대적인 닫힌 현실에 맞서 열림의 공간을 점점 더 확장시켜가는 것이라고 생각한다.

공동체는 불가능하다. 그러나 그 공동체는 부정·사유의 실험 이외에는 아무 것도 아닌 것으로 끝나는 것이 아니라, 되풀이되는 수행 속에 내재성으로 환원 불가능한 다양성들을 증식시키고 열림의 공간을 점점 더 확장해가는 실천적 공동체가 될 수 있다. 그렇다면 이 공동체는 (불)가능성으로 표현되어야 하지 않을까? 설혹 이러한 표현이 공동체가 완성되지 않는다는 낭시의 말에 대한 어느 정도의 위반을 무릅쓰는 것이라 할지라도.

이렇게 낭시의 공동체는 내재성을 무한히 정지시키는 부정의 공동체, 사유를 한계의 끝까지 몰아세우는 사유의 실험, 그리고 여기에 더하여 내재성으로 환원 불가능한 다수성의 확장과도 관련시킬 수 있다. 유한성을 지양하는 것이 아니라, 그 한계를 따라 끝에 이르면서, 타자와의 관계 속에 놓이는 그 열림의 운동을, 그 고통 속의 쾌락을 즐겁게, 무한하게 되풀이하면서.

이 논문은 2016년 9월 30일에 투고 되어,
2016년 10월 14일부터 10월 25일까지 심사위원의 심사를 거쳐,
2016년 10월 26일 편집위원회에서 게재 결정된 논문임.

참고문헌

- 고재정, 『모리스 블랑쇼와 조르주 바타이유의 정신적 교류』, 『관대논문집』, 관동대학교, 1998.
- 권오수, 『기호의미의 한계에서 의미와 철학』, 송실대학교 대학원 석사논문, 2016.06.
- 김상운 외 역(장 튀 낭시 저), 『유한하고 무한한 민주주의』, 『민주주의는 죽었는가?』, 난장, 2010.
- 김상환 역(질 들뢰즈 저), 『차이와 반복』, 민음사, 2004.
- 김예령 역(장 튀 낭시 저), 『코르푸스』, 문학과지성사, 2012.
- 김예령 역(장 튀 낭시 저), 『숭고한 봉헌』, 『숭고에 대하여』, 문학과지성사, 2005.
- 김재철, 『헤겔의 『정신 현상학』에 대한 하이데거의 해석』, 『철학연구』, 대한철학회, 2006.11.
- 김종엽, 『하이데거의 『형이상학이란 무엇인가』 읽기』, 세창미디어, 2014.
- 문성원, 『철학의 시추』, 백의, 1999.
- 박준상 역(모리스 블랑쇼 저), 『밝힐 수 없는 공동체』, 『밝힐 수 없는 공동체 | 마주한 공동체』, 문학과지성사, 2005.
- 박준상 역(장 튀 낭시 저), 『인간 블랑쇼에게 표하는 경의』, 『밝힐 수 없는 공동체 | 마주한 공동체』, 문학과지성사, 2005.
- 박준상 역(장 튀 낭시 저), 『무위의 공동체』, 인간사랑, 2010.
- 박준상 역(장-튀 낭시 저), 『마주한 공동체』, 『밝힐 수 없는 공동체 | 마주한 공동체』, 문학과지성사, 2005.
- 박준상, 『장-튀 낭시와 공유, 소통에 대한 물음』, 『밝힐 수 없는 공동체 | 마주한 공동체』, 문학과지성사, 2005.

- 박준상, 『『무위(無爲)의 공동체』의 몇몇 표현들에 대하여』, 『무위(無爲)의 공동체』, 인간사랑, 2010.
- 박찬국, 『하이데거의 『존재와 시간』 읽기』, 세창미디어, 2013.
- 박현정, 『하이데거의 존재 사유에서 유한성 문제』, 서울대 대학원, 2012.
- 배수현 역(데이비드 볼리어 저), 『공유인으로 사고하라』, 갈무리, 2015.
- 백종현 역(임마누엘 칸트 저), 『순수이성비판』 2, 아카넷, 2006.
- 서동은, 『존재와 무, 그리고 절대무』, 『존재론 연구』 33, 한국하이데거학회, 2013.
- 서영화, 『하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 2』, 『존재론 연구』 27, 한국하이데거학회, 2011.
- 손영창, 『낭시의 공동체론에서 공동-존재와 그것의 정치적 함의』, 『철학논총』 82, 새한철학회, 2015.
- 신상희 역(마르틴 하이데거 저), 『형이상학이란 무엇인가』, 『이정표 1』, 한길사, 2005.
- 양일모 · 고통호 역(나카무라 유지로 저), 『공통감각론』, 민음사, 2003.
- 양효실 역(주디스 버틀러 저), 『불확실한 삶』, 경성대학교출판부, 2008.
- 윤대석 · 류수연 · 윤미란 역(사이토 준이치 저), 『민주적 공공성』, 이음, 2009.
- 이기상 역(마르틴 하이데거 저), 『존재와 시간』, 까치, 2011 초판 11쇄.
- 이기상 · 강태성 역(마르틴 하이데거 저), 『형이상학의 근본개념들』, 까치, 2001.
- 이만형 · 정과리 역(장 퓌앵 낭시 저), 『나를 만지지 마라』, 문학과지성사, 2015.
- 이영선 역(장 퓌앵 낭시 저), 『신, 정의, 사랑, 아름다움』, 갈무리, 2012.
- 이종영 역(루이 알튀세르 저), 『맑스를 위하여』, 백의, 1997.
- 이종영 역(알랭 바디우 저), 『조건들』, 새물결, 2006.

- 이진우·태정호 역(한나 아렌트 저), 『인간의 조건』, 한길사, 2012 1판 16쇄.
- 임경석·홍원표 역(한나 아렌트 저), 『이해의 에세이 1930~1945』, 텍스트, 2012.
- 정남영·윤영광 역(안토니오 네그리·마이클 하트 저), 『공통체』, 사월의 책, 2014.
- 정남영, 『커먼즈 패러다임과 로컬리티의 문제』, 『로컬리티 인문학』 14, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2015.
- 조영일 역(가라타니 고진 저), 『세계사의 구조』, 도서출판b, 2012.
- 허 정, 『공통성과 단독성』, 산지니, 2015.
- 홍사현 역(필립 라쿠-라바르트·장-뤽 낭시 저), 『문학적 절대』, 그린비, 2015.
- 후지이 다케시 역(사카이 나오키 저), 『번역과 주체』, 이산, 2005.

Abstract

Jean-Luc Nancy's Community Theory and Finitude

Heo, Jung*

This study analyzed the finitude used in *The Inoperative Community*. Jean-Luc Nancy's theory was introduced quite so deeply in Korea. However, the introduction of the term finitude is not sufficient yet. finitude is used as a term with an ambiguity in *The Inoperative Community*. And finitude corresponds to the key terms in Nancy's the theory of the community. And finitude corresponds to the key terms used repeatedly in Nancy's all the writings. However, the introduction of finitude is insufficient in Korea. So, the task of specifically analyzing the finitude concept is necessary. In this study, I've read in detail the finitude used in *The Inoperative Community*.

First, this study analyzed Heidegger's finitude. Because Heidegger's concept of finitude had a lot of influence on Nancy. Next, this study was analyze the finitude of Nancy concept in three ways. Next, the study analyzed the differences between Nancy and Heidegger's concept of finitude. Finally, the study said the opinion that how to understand Nancy' the finitude concept and the theory

* Dong-a University

of the community.

Key Words : Jean-Luc Nancy, finitude, community, the common,
singularity

