

논문

## 메이야수의 사변적 전회와 그 정치적 수용의 가능성

정지은(홍익대)

### 〈 국문초록 〉

언제부터 인간적 사유의 운명이 비가시적인 무한성에 의존하게 되었는가? 언제부터 철학에서 인간의 유한성이 사유의 필연적인 조건처럼 간주되기 시작했을까? 인간은 진리를, 혹은 실재를 직접 대면할 수 없을까? 메이야수는 칸트에서 시작된 상관주의와 그 이후 나오게 된 후근대 철학을 실재를 대면할 수 없게 만든 철학이라고 규정하면서 다시금 절대자를 사유할 수 있는 사유의 조건과 존재론을 확립한다. 그리고 메이야수는 선조성이라는 개념을 주조함으로써 절대자를 재규정하고 절대자를 사유할 수 있는 사변적 이성의 단초를 마련한다. 상관주의 철학은 절대자를 더 이상 사유할 수 없는 것으로 놓았다는 점에서, 후근대 철학은 절대자를 사유할 수 없음에서 기인한 회의주의와 비합리적인 무한성의 신비를 결합시켰다는 점에서 비판받을 만하다. 그래서 그는 현재 걸려있는 우리의 문제가 독단론적 이데올로기와 회의주의적 광신을 모두 성공적으로 비판하는 것이라고 말한다. 그는 형이상학적 절대자를 계속해서 거부하면서도 모든 형태의 절대자를 거부하지 않는다. 절대자에 대한 전혀 새로운 관점이 필요한데 그것은 소박하지 않은 실재론과 상관주의의 사실성의 절대성을 결합하는 것이다. 그리하여 존재하는 것은 유연성을 절대적 속성으로 갖는, 즉 여하한 이유를 갖지 않는 존재로 재확립된다. 하지만 수학적 진술들의 존재론적 타당성을 마련하는 메이야수의 사변적 실재론을 정치와 같은 인간적 장에 도입하는 데는 무리가 따른다. 메이야수의 실재는 비인간적 실재다. 그렇지만 메이야수는

주관주의적 형이상학이 인간적 장에 가져온 해로움을 지적했으며, 반드시 메이아수의 사변적 이성엔 아닐지라도 인간학적 이론을 구성하는데 있어서 사변은 필요하다. 그러한 사변은 우선적으로 공동체적인 비합리적인 상상적 이상에 대해서 개인의 윤리적 측면을 요구한다.

주제어: 선조성, 실재론, 사변적 사유, 거대한 외계, 상관주의, 본사실성, 절대자, 카오스, 사건, 기호, 메이아수

## I. 현대 철학의 형이상학적 잔여들

정치와 형이상학은 전혀 관련이 없는 것처럼 보인다. 하지만 형식으로서의 정치(*la politique*)는 그것을 가능하게 하는 정치적인 것(*le politique*)을 전제하며, 본연의 정치라고 말할 수 있는 이 후자가 보편성 및 공동체성에 근거하는 한 형이상학적 함의로부터 완전히 자유로울 수 없을 것이다. 이미 있어 왔던 것임에도 불구하고 다시금 정치(*la politique*)와 정치적인 것(*le politique*)을 구분함으로써 본연의 정치적 이념을 확립하려는 현대 정치이론가들의 시도는 후근대 사회에서 무너져버린 보편성과 본연의 공동체성을 회복하려는 노력으로 읽혀진다.<sup>1)</sup> 그런데 그렇게 정치적인 것을

1) 가령 프랑스의 정치학자인 마르셀 고셰(Marcel Gauchet)는 2007년 자신의 책, 『민주주의의 도래』의 출간을 기념한 인터뷰에서 의회대표 민주주의라는 공식적·형식적 정치(*la politique*)와 공동체적 정체성, 전체적 일관성의 요청들에 대한 감각인 정치적인 것(*le politique*)을 구분하면서, 자신을 선택한 당파성만을 고집할 수도 있는 전자의 정치는 후자의 전통적인 감각, 즉 정치적인 것과 분절해야 한다고 주장한다. “나는 민주정치를 잘 이해하기 위해서는, 그것을 정치적인 것(*le politique*)과 정치(*la politique*)라는 두 가지 시각에서 바라보아야 한다고 믿습니다. 민주정치는 이 두 차원들 간의 끊임없는 대화입니다.”, Marcel Gauchet, 2007, “Entretiens” <http://gauchet.blogspot.com/2007/11/le-politique-versus-la-politique.html>

구분함으로써 이끌어내려는 공동체성과 보편성을 타당하게 만드는 철학적 전제란 무엇일까?

일찍이 후설은 유럽의 인간성을 각각의 국가들이나 개별적 인간의 특수한 목적이 포함된 이념, 무한성 속에 놓인 “정신적 목적”, “정신적 생성작용 전체가 소위 은밀하게 목표로 삼아 나아가고자 하는 무한한 이념”이라고 말한다.<sup>2)</sup> 그리하여 이념적 관심을 공유하는 공동체가 설립된다. 공동체에 속한 인간들은 “서로 도움이 되는 비판을 수행하면서 공동으로 연구하고 서로를 위해 연구하는 활동이 필연적으로 형성되며, 이 활동으로부터 순수한 절대적 진리의 타당성이 공동의 재산으로 성장한다.”<sup>3)</sup> 후설은 진정한 의미의 합리성인 그리스적 의미의 합리성의 일탈된 형태인 “외면화된 합리성”, “자연주의와 객관주의 속에 매몰된” 합리성의 위기로부터 벗어나기 위해 하나의 과제를 제시하는데, 그것은 “정신이 소박하게 외부로 향한 것에서 자기자신으로 되돌아가고, 자기자신에 즉 순수하게 자기자신에 머무는 경우에만 정신은 스스로를 만족시킬 수 있다”는 것이다.<sup>4)</sup>

우리는 앞에서 보편성과 본연의 공동체성의 주장에 담겨있는 형이상학적 함의를 말했다. 후설의 철학을 경유해서 우리는 그것을 두 가지로 다시 말해볼 수 있다. 그것은 한편으로 “목적론적 이념”과 관련되고, 다른 한편으로 절대적 진리의 타당성을 공동의 재산으로 만들 수 있는 “상호주관성”과 관련된다. 후설은 이론적 층위에 놓인 이념과 실천적 층위에 놓인 상호주관성이 서로를 보완하게 만듦으로써 이론에 혁명적 실천의 가능성을 도입하고 실천에 이론의 무한성의 지평을 도입한다. 이념에 대해 상호주관성은 수평적 무한성을, 상호주관성에 대해 이념은 수직적 무한성을

2) 후설, 이종훈 역, 『유럽학문의 위기와 선험적 현상학』(서울: 한길사, 2003), 432.

3) 같은 책, 450. 강조는 필자에 의한 것임.

4) 같은 책, 465.

보충할 수 있게 된다. 그런데 주관과 객관의 분리를 넘어서려는 이러한 시도 속에서 후설은 진리에 대한 감각을 잃어버리게 만들고 있다. 그에게 진리는 조건지어지는바, 그것은 상관관계적 진리이며 개별적이라고 할지라도 경험적 판단들이 일치하는 “동일자(identité)”이다. 그렇다면 우리는 후설에게 이렇게 질문할 수 있을 것이다. 목적론적 이념인 동일자가 상호주관성을 요청한다면 그러한 이념을 전제할 수 있을 타당성을 어디에 두어야 할 것인가? 후설은 그것을 유럽의 정신이 회복해야 할 그리스적 사유에 두고 있지만 그것만으로는 부족하다. 이념의 타당성이 부재하는 가운데 후설의 수직적 사유와 수평적 사유의 결합은 실제 없는 공허한 목적을 위해, 혹은 그러한 목적의 성격 때문에 무한하게 수평적 지평을 넓혀야만 하는 인간의 운명처럼 나타난다.

언제부터 인간적 사유의 운명이 비가시적인 무한성에 의존하게 되었는가? 언제부터 철학에서 인간의 유한성이 사유의 필연적인 조건처럼 간주되기 시작했을까? 인간은 진리를, 혹은 실재를 직접 대면할 수 없을까? 메이아수는 이러한 질문들에 대답하기 보다는 그러한 질문이 나오게 된 철학적 근거를 밝힌다. 그리고 그것을 칸트에서 시작된 상관주의 철학으로 돌린다. 칸트가 확립했으며 그 후 더욱 강력해진 상관관계적 사유에서 유한성은 인간의 운명이 되고, 절대적인 것은 자리를 이동한다. 적어도 칸트 이전에는 인간과 사유와 무관하게 존재할 수 있었던 절대적인 것이 칸트에게서 사유불가능하며 비모순적인 존재자로, 강한 상관주의자들에게서 “주관주의적인 형이상학”이 전제하는 절대적인 것으로 변화한다.<sup>5)</sup> 여기서

5) 메이아수는 초월철학 이전에 경쟁적 철학자들은 이데아, 개체, 원자, 신 등등 누가 진정한 실체를 사유하는지에 따라 구분되었지만, 칸트 이후 노에시스-노에마의 상관관계의 사상가인가, 언어-지시대상의 상관관계의 사상가인가 등등 누가 가장 본원적인 상관관계를 사유하는지에 대한 물음에 따라 철학자들이 구분되기 시작한다고 말한다. 쾨팅 메이아수, 정지은 역, 『유한성 이후』(서울: 도서출판b, 2010), 19.

메이아수는 칸트에서 시작된 상관주의와, 칸트와 후설의 사유를 최후의 형이상학이라고 비판하는 후근대 철학을 모두 비판의 대상으로 놓는다. 오히려 후근대철학은 칸트보다 해로운데 왜냐하면 회의주의적 이성원리와 무한성의 신비를 결합시키기 때문이다.

그는 우선 칸트 이래 상관관계적 철학이 변형시킨 절대자의 사유와 그것이 현대철학에 가져온 효과들을 지적한다. 그리하여 그가 내린 진단은 칸트 이래 인간적 사유가 “거대한 외계(Grand dehors)” 혹은 “절대적 외계(Dehors absolu)”를 결정적으로 잃어버렸다는 것이다.

상관주의는 각자 무관한 것처럼 주관성의 영역과 객관성의 영역을 사유하는 모든 주장을 실격시키는 데 있다. 우리는 주체와의 관계로부터 따로 분리된 ‘즉자적’ 대상을 결코 파악할 수 없다고 말해야 할 뿐만 아니라, 언제나—이미 대상과 관계하고 있지 않은 주체를 결코 파악할 수 없다고 주장해야 한다. 악순환으로 들어가지 않으면서, 곧바로 자기모순에 빠지지 않으면서 즉자를 사유한다고 주장할 수는 없다는 저 논증을 ‘상관관계적 환원’이라고 명명할 수 있다면, 우리는 철학자들에게는 매우 친숙한 저 다른 형태의 추론을 ‘상관관계적 무도의 스텝pas de danse corrélationnel’이라고 명명할 수 있다. 그 형태는 우리가 현대의 저작들에서 매우 빈번하게 발견하는 것인바, 이렇게 주장한다. ‘주체와 대상을 각자 자체적으로 존속할 수도 있는 두 존재자처럼, 그것들이 유지하는 관계가 다른 곳으로부터 와서 덧붙여지게 되는 그런 두 존재자처럼 사유하는 건 순진하다고 할 수 있다. 그와 반대로 이를테면 관계가 최초다. 세계는 오로지 내게 세계처럼 나타나기 때문에 세계의 의미를 가지며, 나는 오로지 세계와 마주하고 있기 때문에, 세계가 계시되는 것은 나를 위해서이기 때문에 나의 의미를 가진다…….’<sup>6)</sup>

---

6) 같은 책, 18-19.

인간과 세계의 관계를 우선시할 때 그러한 관계와 무관한 절대자의 사유는 무의미하거나, 불가능하게 된다. 그 결과가 거대한 외계(Grand dehors)의 상실이다. 메이야수는 인간과 세계의 관계에 외부적인 것에 대한 사유가 불가능해진 원인을 의식과 언어로 돌린다. 그는 프란시스 볼프의 말을 인용하면서 의식과 언어를 20세기 상관관계의 두 가지 “환경”이라고 정의한다. 즉 의식과 언어를 떠나서는 세계가 사유될 수 없을 뿐만 아니라 의식과 언어를 통해 세계가 구성된다. 세계는 의식과 언어라는 “세계의 창”을 통해서만 계시되고 역으로 의식과 언어는 세계를 향해 존재하고 세계를 대상으로 갖는다. 그리하여 세계의 존재는 외부에 있으면서도 내부에 있는 것으로서, 마치 언어와 의식이라는 투명한 유리 너머의 “유폐적 외부”처럼 인간에게 소여된다.

의식과 의식의 언어는 확실히 세계를 향해 스스로를 초월하지만, 세계는 의식이 스스로를 초월하는 한에서만 존재할 뿐이다. 그러므로 저 외계의 공간은 우리가 마주 대하는 무엇의 공간, 우리 고유의 실존의 상대자라는 자격으로서만 실존하는 무엇의 공간일 뿐이다.<sup>7)</sup>

언어와 세계의 밀착된 관계를 사유한 대표적인 철학자가 “말할 수 없는 것에 관해서는 침묵해야 한다”는 유명한 말을 남긴 비트겐슈타인이다. 그는 저 말할 수 없는 것, 신비를 “세계가 있다는 것”, “한계지어진 전체로서의 세계에 대한 느낌”이라고 정의한다.<sup>8)</sup> 언어의 영역과 세계가 완전히 일

7) 같은 책, 21.

8) 비트겐슈타인, 이영철 역, 『논리-철학 논고』(서울: 책세상, 2006), 115, 6.44와 6.45. 이성민은 자신의 저서인 『사랑과 연합』에 수록된 길지 않은 논문인 “신비와 수수께끼”에서 비트겐슈타인의 ‘세계의 신비’와 메를로-퐁티의 ‘세계의 신비’의 차이를 예리한 통찰을 통해 읽어낸다. 그는 비트겐슈타인을 포함한 논리실증주의자들이 신비를 몰아냄으로써 신비로서의 신비를 유지하고 그로부터 해결불가능한

치하는 곳에서 어찌서 그는 언어의 신비를 말하지 않고 세계의 신비를 말했을까? 이미 존재하는 세계에 대한 신비는 신비의 발견이라기보다는 신비를 발견하기 위한 노력은 아니었을까? 신비를 “한계지어진 전체”라고 비트겐슈타인이 말하는 바로 그곳에서 우리는 그가 세계를 언어의 영역으로 환원함으로써 잃어버린 외부 세계에 대한 애도를 완성하지 못하고 있다는 것을 알 수 있다. 한편에서는 주체와 의식, 주체와 언어가, 다른 한편에서는 의식과 세계, 언어와 세계가 서로에 대해 외부적이기를 그치게 되면서, 투명한 의식, 투명한 세계 앞에서 인간은 “놀라고 싶다”는 이상한 갈망을 갖는다.<sup>9)</sup> 비트겐슈타인의 신비의 느낌은 “이국의 영토에 있다는—이제는 완전히 다른 곳에 있다는—정당한 감정과 함께 사유가 돌아다닐 수 있었던 저 **외계**”의 상실에 대한 증상일 수 있을 것이다.<sup>10)</sup>

상관관계의 절대화가 낳은 두 번째 결과는 사유불가능한 것과 완전히 새로운 관계를 창출하는 것이다. 이제 문제가 되는 것은 의식-대상, 언어-지시대상의 상관관계가 아니라 사유-존재의 관계인데, 이 후자의 관계에서 작용하는 것은 공속(co-, 共屬)의 구성적 능력에 대한 절대적 믿음이다. 사유-존재의 상관관계의 대표적인 철학자가 하이데거이다. 하이데거의 존재론은 인간(현존재)과 존재의 “본원적 공속(zusammengehörigkeit)”이라고

---

것으로서의 철학적 신비를 붙들고 있다고 생각한다. 반면에 메를로-퐁티에게 신비는 해결불가능한 저 너머의 것이 아니라 목표의 대상이다. 곧바로 신비로 나아가는 대신 메를로-퐁티는 그것을 언어의 영역 안으로 전치시키고 신비 대신에 본질을 공격한다. 하지만 그에게 언어적 본질은 수단이며 궁극적으로는 본질을 통해 세계의 신비를 겨냥하는 것이다; 이성민, 『사랑과 연합』(서울: 도서출판b, 2011), 159-164.

9) 가라타니 고진에 따르면 근대에서부터 풍경과 내면이 일치하기 시작한다. 그리하여 투명해진 내면을 견딜 수 없게 되자 그것에 대한 증상으로 ‘놀라고 싶다’는 심리가 발생한다. 가라타니 고진, 박유하 역, 『근대문학의 기원』(서울: 도서출판 b, 2010), 78-84.

10) 메이야수, 위의 책, 22.

할 수 있는데, 메이야수에 따르면 하이데거는 역설적이게도 표상 철학을 강력하게 비판한 결과로서 즉자를 사유할 수 있는 모든 가능성을 폐지했다. 하이데거의 존재론은 의식철학을 극복한다는 외양 이면에 사유와 존재의 더욱 밀접한 관계를 들어서게 만든다. 이제 인간에 대해서만이 아니라 존재에 대해서 즉자적 성질은 설 자리가 없어지고, 대신에 인간과 존재는 ‘존재사건’의 매개를 통해 서로에게 귀속된 두 항으로 있게 된다. 칸트적인, 혹은 후설적인 상관관계보다 더욱 강력한 공속의 절대화는 공속을 가능하게 하는 상관물(corrélat)의 형이상학을 낳는다.<sup>11)</sup>

요컨대 의식과 언어를 20세기 상관관계의 절대적 환경으로 만든 두 철학자, 비트겐슈타인과 하이데거의 공통점은 즉자적 외계에 대한 감각을 잃어버리고, 그 자리에 비합리적인 절대적 상관물을 놓았다는 데 있다. 이들에게 언어의 상관관계, 의식의 상관관계는 사실의 자격으로서 존재하지만 이 사실성의 근거에 대해 사유는 본질적으로 무능력하다. 왜냐하면 “사실성에서 문제가 되는 건 전적인 - 타자의 실제적 가능성에 대한 앎이 아니라 그 불가능성을 밝힐 수 없는 우리의 무능력이기 때문이다.”<sup>12)</sup> 비트겐슈타인과 하이데거에게 세계가 있다는 사실 자체, 존재자가 있다는 사실 자체는 형이상학적 이성과 논리학의 지배로부터 벗어나기 때문에, 그러한 사실 자체에 대한 토대를 이성원리를 통과하지 않는 방식으로 세울 수밖에

11) 이 절대적 상관물은 하이데거의 존재에서만 아니라 다른 철학자들에게서도 발견되는데, 예를 들어 “라이프니츠의 모나드 내에서의 표상, 셸링의 자연(객관적 주제-대상), 헤겔의 절대정신, 쇼펜하우어의 의지, 니체의 힘에의 의지(혹은 힘에의 의지들), 베르그손의 기억의 짐을 실은 지각, 들뢰즈의 생명 등등”이 그것이다; 같은 책, 60. 우리는 여기에 레비나스의 ‘타자’도 포함시킬 수 있을 것이다. 하이데거의 공속(co-) 개념을 확장한다면, 주관과의 연관 속에서만 실재의 성격을 갖는 하이데거의 존재, 니체의 힘에의 의지, 베르그손의 기억, 들뢰즈의 생명 등등이 존재의 공동체, 의지의 공동체, 기억의 공동체, 생명의 공동체를 지칭한다고 말할 수도 있을 것이다.

12) 같은 책, 64-65.

에 없다. 그들은 상관관계의 바깥에서 “사유 불가능한 무엇을 사유할 수는 없으나”, 단지 “사유 불가능한 무엇이 있다는 것이 불가능하지 않다는 것”을 사유할 수 있을 뿐이다.<sup>13)</sup>

우리는 앞에서 후설의 수직적 무한성과 수평적 무한성에 의한 이론과 실천의 합의를 이야기했다. 그러나 후설에게는 아직 사유의 한계, 유한성은 뚜렷하게 발견되지 않는다. 노에마-노에시스스의 틀로부터 자아극과 대상극을 설정한다고 할지라도 그 너머에 존재하는 것에 신비의 성격을 부여하지 않기 때문이다. 후설의 목적론적 이념은 그 근거를 신비에 두지 않는다. 반면에 후설 및 근대이성중심주의를 비판했던 하이데거는 ‘오만한’ 이성의 한계를 설정하고 ‘겸손함’의 표현으로 존재와 사유의 관계를 도입한다. 문제는 하이데거의 존재사건 및 존재자를 부르는 “존재의 목소리”를 도무지 이성적으로 사유할 수 없다는 데 있다. 하이데거의 존재는 비트겐슈타인의 침묵과 유사한 성격을 갖는다.

메이야수는 20세기 현대철학의 이러한 경향을 “전적인-타자라고 명명할 수 있었던 무엇에 의해 지배된 형이상학의 ‘회의주의적-신앙절대론적’ 폐쇄”라고 규정한다.<sup>14)</sup> 이성원리에 의한 독단론과 소박한 실재론에 대한 철저한 거부는 회의주의로 이어지고, 의식과 언어 너머의 사유불가능한 영역은 신비의 옷을 입는다. 현대철학이 잃어버린 것은 절대자가 아니라 절대자를 사유할 수 있는 가능성이다. 사유 대신 믿음이 절대자를 향하고, 이렇듯 유령처럼 떠도는 절대자에 대한 믿음은 근본적인 애도를 완수

13) 같은 책, 67-68.

14) 같은 책, 78. 신앙절대론으로 번역된 *fidéisme*은 신에 대한 여하한 이성적 증명을 거부하고 오로지 신앙심만을 강조하는 종교론이다. 메이야수에 따르면 신앙절대론은 유일신 신앙에 비해 관대한 태도를 보이는 듯 하지만 결국 자신만이 절대자로 접근한다고 주장하는 온갖 종교들을 허용하는 결과를 낳았다. 신앙절대론은 호교론의 토대이다.

하지 못한 채 현대의 온갖 종교적 신화를 낳았다.

그리하여 우리는 그러한 운동의 결론이 절대자들을 사유한다는 주장의 실종이며, 절대자들의 실종이 아니라는 것을 이해한다. 실제로 회복 불가능한 한계에 의해 낙인찍힌 자신을 발견하면서 상관관계적 이성인 그 자신이 절대자에 접근한다고 주장하는 모든 담화들을 합법화했기 때문이다. (...) 오늘날 우리가 기꺼이 ‘절대자들의 종언’이라고 명명하는 무언은 절대자의 타당성을 폐지하기는커녕 오히려 절대자들을 인정하는 놀라운 허가로 이루어진다. 철학자들은 절대자들로부터 한 가지만을 요구하는데, 그것은 절대자들에는 합리성을 주장하는 그 어떤 것도 남아있지 않아야 한다는 것이다. 따라서 절대자에 대한 종교적 신앙이 신앙 자체만을 책임지기 시작하면서, ‘사유의 탈절대화’로 이해된 형이상학의 종언은 절대자에 대한 모든 종교적(혹은 ‘시학적-종교적’) 믿음에 대한, 이성에 의한 합법화로 이루어지는 것처럼 보인다. 다시 말해서 형이상학의 종언은 절대자에 대한 모든 주장들에게서 이성을 몰아냄으로써 종교적인 것들의 어떤 과격한 회귀의 형태를 얻게 되었다.<sup>15)</sup>

현대철학이 보여주는 우울한 측면은 회의주의와 비합리적인 신앙절대론의 복합물의 효과들이다. 그것은 절대자에 도달한다는 이성의 사망신고를 선언했음에도 불구하고 출몰하는 절대자에 대한 어쩔 수 없는 수용이며, 이러한 수용은 사유의 궁극적 불멸성을 절대자의 불멸성에 요청함으로써 유지하려는 사유의 노력이다. 그런데 만약 절대자가 우연적이라면, 절대자의 가능성이 우연적이라는 것이 필연적이라면, 사유 역시 우연적일 수 있다. 다시 말해서 우리는 근거(raison)를 갖지 않는 것을 자신의 속성으로 삼는 절대자를 사유할 수 있으며, 이때의 사유를 절대자를 다루기 때

15) 같은 책, 72-73. 강조는 저자에 의한 것임.

문에 사변적이라고 부를 수 있다.<sup>16)</sup> 메이아수의 중요한 추론이 전개될 이 문제는 다시 다루게 될 것이다.

사정이 그와 같을 때, 즉 상관주의가 봉착한 막다른 길에서 철학은 다시금 절대자의 필연적 존재를 확인하는 독단론이나 소박한 실재론으로 돌아가야 할 것인가? 메이아수는 강한 상관주의의 결과인 상관물의 절대화와 그런 상관물에 대한 비합리적 광신이 사실상 비판적 합리성의 결과이고 그 덕분에 독단주의가 효과적으로 파괴되었다는 점을 인정한다. 잘못이 있다면 독단론적 이데올로기에 대한 철저한 비판이 맹신으로 변화되었다는 데 있다. 그리하여 그는 현재 걸려있는 우리의 문제는 독단론적 이데올로기와 회의주의적 광신을 모두 성공적으로 비판하는 것이라고 말한다. “독단주의에 반대하면서 모든 형이상학적 절대자를 계속해서 거부하는 게 중요하다.”<sup>17)</sup> 하지만 모든 형태의 절대자를 거부하지는 않으면서, 결국 절대자에 대한 전혀 새로운 관점의 획득이 필요하다.

## II. 선조성(ancestralité), 본사실성(factualité)

여기서 메이아수의 고유한 명명법을 살펴볼 필요가 있다. 그는 인간의 출현에 선행하거나 인간적 사유와 관계하지 않는 실재 전부를 “선조적인

---

16) 메이아수의 추론과정에 따라 우리는 사유를 대략 네 가지로 구분할 수 있다. 1) 이성원리와 존재론을 결합시키는 독단론적 사유: 사유가능한 것은 필연적으로 존재한다. 2) 이성원리와 존재론을 분리하는 약한 모델의 상관주의: 칸트의 비판적 사유. 3) 이성원리의 한계와 절대자를 결합시키는 강한 모델의 상관주의: 현대적 판본의 형이상학으로서 절대자를 사유하는 것은 불가능하지만 그렇다고 절대자가 불가능한 것은 아니라고 주장한다. 4) 비이성원리와 절대자를 결합시키는 사변적 사유: 절대자는 가능하다, 단 근거가 부재하면서.

17) 같은 책, 81.

것(l'ancéstral)”으로 명명한다. 그리고 그러한 실재의 특징을 “선조성”으로, 그러한 실재에 대한 진술을 “선조적 진술”로 명명한다. 가령 우주의 형성, 지구의 나이, 인간 종의 출현 등등이 선조적 진술이다. 칸트 이래 상관주의적 전통은 철학 속에서 이러한 선조적 진술을 몰아냈으며, 더 나아가 선조성을 다루는 과학적 진술을 인정하는 겸손한 자세를 취하면서도, 그 말미에 예컨대 “사건 x는 인간의 출현이 있기 훨씬 전에 일어났다-인간에 대해서(그리고 심지어는 과학자에 대해서)”라는 식의 “유언 추가서”를 덧붙인다.<sup>18)</sup> 메이야수는 철학에서 더 이상 선조적인 것, 실재를 다룰 수 없게 된 원인을 상관주의에 둔다. 하지만 이제 와서 독단론적 해결책이 받아들여질 수는 없을 것이다. 따라서 독단론으로 돌아가지 않으면서 상관주의의 오류를 발견하는 것만이 선조적 진술의 타당성을 주장할 수 있는 길이며, 이는 또한 앞 절에서 논의했던 현대적 판본의 주관주의적 형이상학이 옳지 않다는 것을 증명할 수 있는 길이기도 하다. 관건은 과학에서 이의 없이 받아들여지는 선조적 진술을 철학에서 수용할 수 있기 위한 조건을 마련해야 하는 것이다.

요컨대 이와 관련해서 우리는 비-철학에 비해 철학이 갖는 이점은, 강력한 의미에서, 철학자만이 선조적 진술의 오로지 문자 그대로의 의미에 대해 놀라워할 수 있다는 것임을 이해해야 한다. 초월적인 것의 덕은 실재론을 환영적인 것으로 만드는 데 있는 것이 아니라 몹시 놀라운 것으로-사유불가능한 것처럼 보이지만 참된, 그런 자격에서 근본적으로 문제적인 것으로-만드는 데 있다.<sup>19)</sup>

비-철학(과학)에 비해 철학은 선조적 진술에 대해 ‘문자 그대로의 의

18) 같은 책, 32.

19) 같은 책, 42.

미'에서, 다시 말해 거기에 과잉된 의미를 덧씌우지 않으면서 놀라워할 수 있다. 실재는 그런 놀라운 것으로서, 사유불가능한 것처럼 보이지만 참된 것이며, 그렇기 때문에 문제적인 것이다. 소박한 실재론은 실재에 형이상학적 옷을 덧씌움으로써 실재를 환영적인 것으로 만들었고, 형이상학적 실재론을 거부했던 상관주의자들은 형이상학적 실재론만이 아니라 모든 종류의 실재론을 거부하는 오류를 저질렀다. 선조성의 문제는 그 자체가 역설로서 공식화될 수 있는데, 바로 그 역설적 성격을 타당하게 만드는 절대자를 새롭게 정립할 수 있다.

우선 아주 단순하게 이렇게 말할 수 있다. 실재론은 실천적 모순에 굴복하기 때문에 불가능하다.<sup>20)</sup> 반면에 반-실재론은 선조성을 진술하는 과학들의 역능을 파악할 수 없게 만들기 때문에 해롭다. 그런데 흥미롭게도 메이아수는 실재론이 선조성을 합법화할 수 없으며, 상관주의적 반-실재론이 선조성을 공격하는 것이 아니라는 것을 알아차린다. 선조성과 관련된 실재론과 반-실재론의 외양상의 역설은 “그 명제들 각각에 오류가 있기” 때문이며, 사변은 “특수한 반-실재론의 용어들로 선조적 진술들에 대한 만족할 만한 해석을 제시”하고 “소박하지 않은 실재론을 구성”함으로써 그 역설을 해결할 수 있다.<sup>21)</sup> 사변적 인식은 “세계에 대한 우리의 유일한 관계에 비(非)관계적인 세계 인식, 그러니까 모든 소박한 실재론에 내재하는 실천적 모순을 극복할 수 있는 절대적 현실의 인식을 함축한다.”<sup>22)</sup>

20) 실천모순이란 사유와 무관한 것으로서 여하한 실체를 진술하고 사유한다고 주장하는 자가 자신의 행위-말, 사유-에 의해 자신이 말하는 내용, 자신이 사유하는 내용에 모순을 일으킬 수밖에 없다는 역설적 사실을 가리킨다.

21) Quentin Meillassoux, “Contingence et absolutisation de l’Un”, *Coférence donnée à la Sorbonne, Colloque organisé par Paris-I sur <Métaphysique, ontologie, hénologie>*. 강연을 기록한 이 텍스트는 페이지가 매겨져 있지 않다. 따라서 필자는 이 논문을 인용할 때 저자와 제목만을 명기할 것이다.

22) 같은 논문.

절대적 현실이란 무엇인가? 그것은 사물들이 존재하는 그것이 아니라 다르게 존재할 수 있는 가능성이다. 그런데 소박한 실재론, 혹은 형이상학적 실재론은 ‘모든 사물, 모든 사실, 모든 사건은 다른 식이 아니라 그렇게 존재해야 하는 필연적인 이유를 가져야 한다’는 이성원리로 대답한다. 그것이 라이프니츠의 충족이유율이다. 메이야수는 실재론이나 반-실재론이나의 문제는 바로 저 이성원리에 달려있다고 생각한다. 그렇지만 사실상 반-실재론도 이성원리로부터 완전히 자유로울 수는 없는데, 왜냐하면 반-실재론의 반대는 제1원리나 충족이유율이 세계나 절대자를 설명할 수 없다는 것에 대한 반대이며 보다 완전한 근거를 발견할 수 없다는 사실에 대한 회의로 이어지기 때문이다. 그래서 메이야수는 문제로부터 자유로워지는 것을 문제 해결의 방식으로 제시한다.

문제로부터 자유로워져야 하는데, 그것으로부터 자유로워진다는 것은 단지 문제를 해결하는 것만이 아니라 실망스러울 수밖에 없는 어떤 대답에 그 문제를 종속시키는 것이다. 그래서 그와 같은 대답의 가장 귀중한 가르침은 바로 저 실망 자체다. 그런 문제와 마주하여 택할 수 있는 정확하게 유일한 태도는 결국 거기에 걸려있는 건 거의 없다는 것, 거기서 일어나는 영혼의 비브라토는 냉소적이건 심오하건 적절하지 않다는 것을 지지하는 것이다. 문제에 대한 올바른 해답의 사변적 기준은 미몽에서 깨어난 느낌이어야 하며, 독자는 그러한 느낌과 더불어 그것을 이해할 수 있다. 그는 이렇게 말할 것이다. ‘결국 그것에 불과했었군…….’<sup>23)</sup>

다시 말해, 여하한 이성원리로부터 자유로워지는 것, 세계가 그렇게 존재하는 것이 그저 ‘이유 없음(sans raison)’에 의한다는 것, 그것이 절대자의 속성이라는 것을 사유할 수 있어야 한다. 메이야수는 다른 논문에서 사

23) 메이야수, 『유한성 이후』, 122.

유에게 절대자에 접근할 수 있는 능력을 부여하는 모든 철학을 ‘사변적’이라고 부르고, 절대자에의 접근을 충족이유율의 다양한 양태에 따라 근거 짓는 모든 철학들을 ‘형이상학적’이라고 부르자고 제안한다. “이러한 독해에 따르면 모든 형이상학은 사변적이지 않을 수 없다. 그렇지만 모든 사변이 형이상학적이 되어야 할 운명에 놓이지는 않는다. 왜냐하면 충족이유율의 근본적 ‘허위성’에 기초하는 사변이 기술하는 절대자는 사물들이 다르게가 아니라 그렇게 존재하도록 제약하지 않고 존재하는 그것일 수 없게 제약할 수 있는 것이기 때문이다. (...) 유령적 딜레마의 실존적 해결은 사변의 방식을 통과하며 비-형이상학의 방식을 통과하지 않는다.”<sup>24)</sup> 완전한 필연적 존재자, 충족이유율 등등의 이성원리를 전제로 했던 철학들은 인간의 유한성을 사유를 위한 조건으로 놓았다. 반면에 사변 철학은 절대자의 ‘이유 없음’이라는 속성을 사유를 위한 조건으로 놓는다.

메이야수는 이성원리에 의한 절대자에서 사변적 사유에 의한 절대자로 혁신적인 전회를 하면서 실재론과 반-실재론으로서의 상관주의를 대립시키지도, 어느 한쪽의 입장에 서지도 않는다. 그의 전략은 실재론을 재정의하는 것, 즉 소박하지 않은 실재론을 세우는 것, 상관주의를 철저하게 고수하면서 상관주의의 내적인 균열을 발견함으로써 새로운 절대자를 정의하는 것에 있다. 절대자에 대한 메이야수의 실재론적 판본을 살펴보자. 그것은 두 가지로 요약된다. 첫째, 실재론은 사유가 우연적이라는 것을 전제한다. 즉 실재론은 “생명체들에서, 사체들에서 대상의 심급이 되는 사유만이 존재한다는 것을 전제”할 것이다.<sup>25)</sup> 여기서 사유는 심급화된 대상이기

24) Quentin Meillassoux, “Spectral Dilemma”, *Collapse*., no. 4, 2008, 274-275.

25) Quentin Meillassoux, “Contingence et absolutisation de l’Un”, *Coférence donnée à la Sorbonne, Colloque organisé par Paris-I sur <Métaphysique, ontologie, hénologie>*. 여기서 ‘pensée instanciée’를 심급이 되는 사유로 번역했다. instancier란 컴퓨터 용어로서 요소의 범례를 제작하는 것을 말한다.

에 그 사유는 적어도 원리상 자신의 담지자가 소멸한다면 같이 소멸할 것이다. 가령 원자론의 철학자들은 사유하는 물체들, 영혼들 심지어는 신조차 분할될 수 있으며 따라서 원리상 파괴될 수 있다고 주장할 것이다. 그렇지만 요소로서의 원자는 영속적이며 사유 활동의 상관물이 아닌 식으로 생각될 수 있다. 둘째, 그렇다고 해서 우리는 실재론에 따라 실재론의 ‘소여’ 전부가 우리가 더 이상 존재하지 않을지라도 우리에게 주어진 바로서 존속할 것이라는 입장으로 필연적으로 이행하지 않는다.<sup>26)</sup> 메이야수는 ‘소여(donnée)’라는 현상학적 용어를 사용하고 있다. 소여는 사유에 주어진 것을 의미한다. 하지만 그 소여가 우리가 존재하지 않는다면 존속하지 않을 것이라고 말함으로써 사유와 소여와의 최소한의 관계만을 말할 뿐이다. 즉 “소여 속에서는 우리의 주관성에서 속하는 결정들과 우리와 무관한 현실에 내재하는 결정들을 구분할 수 있을 ‘부분적’ 실재론 또한 가능하다.”<sup>27)</sup>

소박한 실재론이 아닌 실재론적 입장을 다른 식으로 정리해보자. 절대자는 확실히 비관계적인 사유에 의해 사유된다. 하지만 비관계적 사유가 절대자의 필연적 존재를 추론하는 것이 필연적인 것은 아니다. 절대자에 대한 비관계적 사유가 우연적일 수 있기 때문이다. 이로써 실재론은 실천적 모순에 빠지지 않고서도, 필연적 존재자의 보증을 구하지 않으면서도 실재를 규정할 수 있게 된다.

이제 메이야수의 상관주의에 대한 입장을 살펴보자. 전제는 이렇다. 상관주의는 근본적으로 인식론이다. 상관주의의 창시자인 칸트가 정립했던 것은 다름 아닌 인식론이었다. 칸트의 약한 상관주의는 강한 상관주의로,

26) 메이야수는 베르그손의 『물질과 기억』의 1장이 이러한 입장, ‘우리가 존재하지 않을지라도 우리에게 주어진 바로서 존속할 것’이라는 입장의 가장 정교한 판본이라고 본다.

27) Quentin Meillassoux, “Contingence et absolutisation de l’Un”, 메이야수에 따르면 가령 로크의 제1성질은 소여와 관련된 ‘부분적 실재론’이다.

상관관계의 절대화로 나아가게 된다. 여기서 상관주의는 둘로 갈라지는데, 하나는 상관관계의 절대화에 역사주의적 관점을 도입하는 상관주의이며 (헤겔의 사변적 관념론이 그것이다) 다른 하나는 상관관계의 사실성의 절대화를 고집하는 상관주의다. 전자의 철학자인 헤겔은 비모순적 존재로서의 칸트의 즉자를 인식불가능한 것이므로 존재불가능하다고 보았으며, 그것을 공백으로서 정립한다. 즉 “앞에 의해 정립된 앞의 공백 이외에는 아무것도 아닌 것으로.”<sup>28)</sup> 이는 절대정신이 대면할 수 있는 관계 바깥에는 아무것도 없다는 것을 의미한다. 모순의 형태로 나타나는 공백을 통해 발생한 우연성은 그 자체가 실체의 유형의 자격으로서 존재하는 자기 자신을 향한 정신의 총체적 과정의 계기일 뿐이다. 이러한 절대정신의 자기역사적 과정에서 우연성은 필연적이다.

두 번째 상관주의는 상관관계의 사실성을 고집한다. 메이아수가 자신의 논증을 위해 이용하는 것이 이 지점이다. 상관관계의 상수들은 초월적인 것으로서 다양한 양태들을 통해 범례화된다. 상관주의는 실재론에 대한 거부를 성공적으로 수행함으로써 탈절대화를 이루었으나 상관관계의 상수들은 초월적인 것의 다양한 양태들을 통해 범형화되고, 그리하여 애초의 탈절대화는 일정한 보편성의 형식들에 도달하는 것을 가능하게 한다. 즉 사유의 상수들, 예컨대 표상의 형식들, 의식작용-의식대상의 상관물, 언어구조 등등은 초역사적이라는 점에서 보편적인 상수들이다. 그러나 상관관계의 상수들이 즉자가 아니라는 것은 분명하다. 상관관계의 상수들은 사실성 이외의 다른 것이 아니므로 아무런 연역작용을 유발하지 않으며 상관물들은 오로지 기술의 대상이 된다. 상관주의에 따르면 어떤 사물이

28) Quentin Meillassoux, “Contingence et absolutisation de l’Un”, 헤겔에게서 즉자적 존재가 비모순적 사물로서 존재한다면, 이성원리는 추락할 것이다. 반면에 비모순적 사물, 즉자적 존재가 공백으로 있기 때문에 이성원리는 더욱 강화된다.

있다는 것이 하나의 사실이며 필연적이 아니라고 말해야 한다(이 화병이 잠시 뒤에 아래로 떨어져 깨질 수 있으며, 혹은 이 화병이 있지 않을 수도 있다). 그런데 상관관계의 사실성을 고집할 경우에 어떤 사물이 사실적으로 있다는 것, 그러한 사실성이 있다는 것 자체가 하나의 사실로서 성립해야 한다. 후자의 사실성은 전적으로 전자의 사실성에 의존하고 있기 때문에 전자의 사실성, 즉 ‘어떤 사물이 우연적으로 존재한다는 것’은 필연적이어야 한다. 동시에 전자의 사실성이 필연적이기 위해서 두 번째 사실성은 절대적이어야 한다. 즉 하나의 사물이 우연적으로 존재한다는 사실의 사실성은 첫 번째 사실성을 성립시키기 위해서 비사실적(절대적)이 되어야 한다. 그랬을 때 상관관계의 사실성으로부터 절대적 상관물을 어떤 실체들—가령 생명, 의지, 힘 등등—로 연역하는 주관주의적 형이상학의 형태들은 상관주의의 사실성 자체에 충실하지 않음으로써 오류를 범한 것이다.

존재하는 것의 우연성에 대한 사실성, 상관관계의 사실성이기도 한 사실성만이 사실적이지 않은데, 메야수는 이렇게 절대화된 사실성의 비사실성을 본사실성(factuelité)이라고 명명한다. 다른 모든 사실이 사실적일지라도 하나의 사물이 우연적으로 존재한다는 것을 가리키는 사실성은 사실적이어서는 안 된다.

이 용어는 모든 것의 사실성 자체가 하나의 사실처럼 사유될 수 없다는 것을 의미한다. 따라서 본사실성은 사실성의 비-사실성으로서 이해되어야 한다. 우리는 사실성의 자가-부여의 불가능성[사실성이 스스로에게 사실성을 부여할 수 없다는 것]을 ‘사실성의 비-중복(non-redoublement de la facticité)’이라고 명명할 것이다. 비-중복은 비-독단주의적 사변에 접근할 수 있는 유일한 절대적 필연성의 기원을 기술한다: 존재하는 무엇에 있어서, 그것이 하나의 사실이어야 하는 필연성.<sup>29)</sup>

이 원리를 공식화하는 데 있어 주의해야 할 점은, 본사실성의 원리가 우

연성이 필연적이라는 것을 지지하는 데 있는 게 아니라, 오로지 우연성만이 필연적이라는 것을 충실하게 지지하는 데 있다는 것이다.<sup>30)</sup>

메이야수의 절대화된 사실성, 본사실성의 원리는 우연성의 개념을 전적으로 새롭게 정립한다. 이 우연성은 경험적 우연성과는 다른데, 왜냐하면 경험적 우연성은 가능한 비-존재, 언젠가는 소멸될 운명에 있는 존재의 불확실성을 지시하는 반면에 절대적 우연성은 순수 가능성, 가능성과 현실성이 곧바로 등치되는 가능성을 지시하기 때문이다. 이로부터 알 수 있듯이 메이야수의 본사실성은 변증법적 운동과 분리된다. 또한 결정적으로, “오로지 우연성만이 필연적이라는 것”을 지지하는 본사실성의 원리는 “우리의 사유의 무능력 때문에 환영적으로 붙잡고 있던 무엇을 사물 속으로 되돌”린다.<sup>31)</sup>

사물 속으로 되돌려진 무능력, 그것은 우연성을 필연적인 속성으로 갖는 모순적 존재자의 존재론이다. 모순적 존재자는 그러한바 존재하지 않을 가능성을 현행적으로 갖는 존재자이다. 그런데 이 모순적 존재는 이미 자기 자신이 다르게 존재할 수 있음을 자신 속에 갖기 때문에 자신의 타자를 생산하지 않는다. 이는 헤겔의 모순적 존재가 시간 속에서만 자신의 타자를 갖는 점과 구분된다. 메이야수는 헤겔의 변증법적 시간이 아닌 다른 시간을 제시하고, 그것을 카오스라고 말한다. 하지만 그가 말하는 카오스는 모든 질서를 파괴하는 카오스가 아니다. 그의 카오스는 아무거나 생성하는 카오스, 심지어 죽음, 비존재마저도 생성하는 카오스다. 우연성을 필연적인 속성으로 갖는 모순적 존재자는 카오스라는 시간성 안에 기입된다. “그러한 카오스 안에서 (...) 모든 변형과 모든 생성에서 면제될 유일한

29) 메이야수, 『유한성 이후』, 134. 메이야수는 하이데거적 의미에서의 사실성 (facticité)을 자신의 절대적 우연성 개념과 대조하기 위해 본사실성을 도입한다.

30) 같은 책, 135. 강조는 필자에 의한 것임.

31) 같은 책, 88.

것, 우연성의 전능한 힘마저도 그것에 대해서는 실패하게 될 순수한 부동자, 참으로 그것은 모순적 존재자일 것이다. 그리고 거기에는 분명한 어떤 이유가 있다: 모순적 존재가 다르게 존재할 수 없는 것은 그 존재가 생성하는 가운데 그 어떤 타자성도 갖지 않을 것이기 때문이다.”<sup>32)</sup> 카오스는 비모순적 존재자, 다시 말해 즉자 존재만을 제외한 모든 존재가 생성되는 시간이다. “카오스가 절대로 생산할 수 없는 무엇, 그것은 필연적인 존재자다. 필연적인 어떤 것을 제외한다면 모든 것이 생산될 수 있고 모든 것이 일어날 수 있다. 필연적인 것은 존재자가 아니라 존재자의 우연성이다.”<sup>33)</sup> 요컨대 필연적 존재자가 있다는 것이 절대적인 것이 아니라, 본사실성의 원리에 따라 우연성을 자신의 원리로 갖는 존재자가 있다는 것이 필연적이며 이러한 우연성이 인간의 유한성에서 기인한 것이 아니라 절대자의 속성 그 자체라는 것이다. 반복하자면 오로지 우연성만이 필연적이며, 우연적 존재자만이 필연적으로 있다. 여기에는 그 어떤 근거가 없으며 이 근거없음이 절대자의 존재를 규정한다.

메이야수는 자신의 논증의 과정을 “칸트적 즉자의 진리로부터 데카르트적 즉자로의 이행”을 획득하는 것으로 마무리한다. 다시 말해 이성에 의한 로고스가 아닌 수학적 로고스가 재확립될 수 있는 존재론적 장, 사변적 진술이 다른 것의 도움을 받지 않고도 합법적일 수 있는 장을 연다. 무한의 시간성은 즉자에 대한 탐구를 중지시켰다. 근거(raison)가 부재하는 가운데, 사변적 이성이 아닌 여하한 이성 원리(충족이유율)의 배제를 통해서 얻어진 생성의 시간, 카오스의 시간은 폐쇄되었던 거대한 외계와의 관계를 다시 연다.

---

32) 같은 책, 116.

33) 같은 책, 110.

### Ⅲ. 존재론적 기호의 일자: 바디우의 영원한 진리의 역사에 대한 응답

메이아수의 사변적 사유에는 두 가지가 부재한다. 인간과 역사, 혹은 주체와 역사. 그는 인간의 관계적 사유에서 유래하는 의미론적 차원과 역사성에서 유래하는 신학적 차원을 철저히 거부한다. 저 두 차원은 “거대한 외계”와 접촉하고, 실재적인 것을 다룰 수 있는 유일한 진술인 사변적 진술에서 제거해야만 하는 두 가지다. 현대적 사유가 의미론과 역사주의의 기괴한 결합의 결과로서 끝나지 않는 차이의 생성 원리를 낳는다고 보았을 때, 사변적 진술을 복귀시키려는 메이아수의 시도는 그러한 경향이 마주한 곤궁으로부터의 탈출의 계기를 마련한다고 생각된다. 그는 세계에 대한 사변적 진술로 돌아가기 위한 준비과정으로서 사변적 진술의 실재론적 특징, 비상관관계적 특징을 합법화할 수 있는 장을 마련한 뒤에 바디우와 마찬가지로 공정(procédure)이라는 용어를 도입한다. 하지만 바디우에게 공정이 사건을 뒤따르는 진리의 유적 공정, 진리 생성(devenir)의 공정이라면 메이아수에게 공정은 의미를 제거한 기호(signe dépourvu du sens)의 공정이다.

우선 바디우에 대한 메이아수의 비판적 독해를 살펴보자. “21세기의 맑시즘, 정신과 문자”라는 주제를 중심으로 열린 세미나에서 메이아수는 바디우의 중요한 두 권의 저서, 『존재와 사건』과 『세계들의 논리들』에서 나타나는 바디우의 사유체계의 발전 및 전개과정을 소개한다.<sup>34)</sup> 그는 맑시

34) Quentin Meillassoux, “Histoire et évènement chez Alain Badiou”, *Intervention au séminaire; Marx au XXIe siècle; l'esprit & la lettre*, Paris: 2 février 2008, [http://marxau21.fr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=83:histoire-et-evènement-chez-alain-badiou&catid=39:badiou-alain&Itemid=62](http://marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=83:histoire-et-evènement-chez-alain-badiou&catid=39:badiou-alain&Itemid=62) 참조. 이 논문 역시 정식으로 출판되지 않았기 때문에 인터넷 상의 텍스트만을 접할 수밖에 없다. 따라

증적이거나 포스트맑시즘적 요청과 더불어 21세기 정치학과 역사에서 차지하는 바디우의 사유체계의 중요성을 강조하면서 바디우의 테제를 한 문장으로 요약한다. “영원한 것(l'éternel)의 역사만이 있다. 왜냐하면 영원한 것만이 정확히 사건에서 유래하기 때문이다.” 그런데 곧이어 그는 바디우의 이 테제가 역설을 함축하고 있다고 덧붙인다. 바디우는 “모든 진리가 정확히 영원한 한에서, 그것이 여하한 상대주의로 환원될 수 없는 한에서 진리들의 역사만이 있다”고 말한다.<sup>35)</sup> 그런데 역사란 생성과 변화의 시간성을 가질 텐데, 진리가 영원한 한에서만 가질 수 있는 역사를 어떻게 정의할 수 있을까? 바디우에게 진리의 문제는 세 개념들, 즉 역사, 사건, 영원성과 연동되어 있으며 이 개념들의 진리와의 연관관계를 풀 때 영원성으로서의 진리의 역사성의 역설이 해소된다.

메이야수에 따르면 바디우는 『존재와 사건』에서 존재론의 담화를 수학적 실천으로 돌려버리고, 철학의 역할을 사건들의 조사로 한정한다. 그렇지 않을 경우, 즉 철학이 존재론이나 영원한 진리들을 담당할 경우 철학은 독단론적 형이상학의 체계 속으로 들어갈 것이고, 철학이 영원한 진리를 기대할 수 없는 역사성을 담당할 경우 하이데거적인 비합리적 담화의 체계 속으로 들어갈 것이기 때문이다. 우선 널리 알려져 있듯이 바디우에게 사건과 뒤이은 진리의 유적 공정은 철학이 아닌 네 영역-과학, 정치, 예술, 사랑-에서 일어난다. 그리고 사건은 일자가 제외된 다수의 존재의 바로 그 공백에서 일어난다. 사건은 존재하는 것이 아니라 일어나는 것이다. 그리고 사건에 충실한 주제들에 의한 진리의 혁신성은 그 자체가 “원리상 무한한 수의 귀결들의 담지자”이기 때문에 영원성을 역사성과 결합시킨

---

서 페이지수가 매겨져 있지 않기 때문에 필자는 이 논문을 인용할 때 저자와 논문의 제목만을 명기할 것이다.

35) Quentin Meillassoux, “Histoire et évènement chez Alain Badiou”.

다. 진리들은 “자신의 재활성화를 통해, (...) 일반적인 압제와 일반적인 의견의 단조로운 흐름 속에서 그 무궁무진한 새로움의 역능이 개입하게 만들면서 역사 자체를 재탄생시킨다.” “역사적 두께를 주조하려고 시도하지 않는 혁신성”이란 존재하지 않는다.<sup>36)</sup> 그리하여 『세계들의 논리들』은 진정한 의미에서의 역사적인 진리들의 현상들, 다수의 불변적인 비일관성처럼 정립된 판별불가능한 진리들과 다양한 역사·문화적 맥락들 사이의 연결을 다룬다. 다시 말해서, 바디우의 두 번째 주저는 첫 번째 주저에서 유예된 문제와 대면하는 것이다: “어떻게 존재, 즉 비일관적인 순수 다수가 일관된 세계로서 나타날 수 있을까? 진리의 외양적 질서가 어떻게 가능한가?”

여기서 바디우는 다양한 세계들 속에서의 동일한 진리의 출현을 “신체-주체(corps-sujet)”라고 명명한다. 이것은 어느 한 세계 속에서 사건의 흔적에 대한 충실성을 전개하는 주체의 방식이다.

스파르타쿠스 주변에 모인 한 무리의 검투사들의 반란의 사례를 들면서 바디우는 혁명-사건의 흔적, 반란자들이 그들의 충실성을 바친 혁명-사건의 흔적이 다음의 단순한 진술 속에 담겨있다고 설명한다. “우리, 노예들, 우리는 우리들의 집으로 돌아가길 원한다.” 이 단순한 진술이 노예들로 하여금 더 이상 노예이기를 그치고 각자의 집으로 향하게 만든다. 그리고 그때 노예들은 완전히 새로운 현재의 생산과 연관된 새로운 유형의 “신체-주체”로 구성된다. 이 신체-주체는 기원전 1세기, 로마의 노예세계 속에서의 진정한 주체의 출현이다. 그리고 이러한 신체-주체는 다른 세계에서, 그것이 검은 스파르타쿠스라는 별명이 붙여진 생-도밍그의 흑인 노예들의 반란 대장이건, 스파르타쿠스적 혁명의 지도자들인 칼 리프크네히트와 로자 룩셈부르크이건 다시금 사건적 현재를 재활성화하는 주

36) Quentin Meillassoux, “Histoire et évènement chez Alain Badiou”.

체들에 의해 반복된다.<sup>37)</sup> 이것이 충실성의 시간이다. 메이야수에 따르면 바디우는 이러한 세계 속에서의 사건 출현의 주된 특징을 이렇게 강조한다. “한 상황에서의 비존재자를 최대한으로 출현하게 만들기. 현재를 사건의 비존재자로 눈부시게 하기.”

메이야수는 바디우가 역사를 말하는 방식이 대문자로 시작하는 헤겔의 역사가 아닐지라도, 그리고 상대주의적 역사가 아닐지라도 역사를 끌어들이는 방식에 의문을 제기한다. 그것은 기독교적 종말론의 역사가 아닐까? 그는 바디우의 진리에 관한 사유와 육화와 관련된 기독교적 사유 사이의 불안한 관계를 지적한다. 게다가 바디우는 바울에 대한 자신의 책에서 바울을 ‘보편주의의 정초자’로 정의한 바 있다. 메이야수는 그렇기 때문에 바디우의 맑시즘에 의혹의 눈길을 보낸다.

전(前)맑스주의자들 대부분은 종말론을 포기했다. 거기서 문제가 되었던 것이 종교적 잔여, 실제적인 사회주의의 프로메테우스적 원리들 가운데 하나인 종교적 잔여였다고 생각하면서. 그와 반대로 바디우의 독특성은 맑시즘을 종말론적 부분과 분리해내었다는 데 있다. 즉 종말론적 부분을 경제적 과학성이란 맑시즘적 주장과 분리시켰다는 데 있다. 그리고 열정적으로 그러한 종말론적 부분을 정치적인 영역에서만 아니라 사랑의 영역에서, 모든 질서들에 대항하는 투쟁의 널리 퍼져 있는 주체들에게 양도하는 것처럼 보인다. 바디우에게 비판은 종말론의 종교적 환영을 해소하는 것과는 거리가 멀며, 오히려 사건에서 비종교적 성질을 갖게 된 종말론이 우리의 일반적인 포기들로 퇴색해버린 현재에 비판적 능력을 전개한다.<sup>38)</sup>

37) 바디우는 사건과 관련하여 주체의 운명을 네 가지로 분류한다. 사건에 충실한 신체-주체, 사건의 혁신성에 대해 논거들을 창조하면서 저항하는 반동적 주체, 초월적이고 충만하며 비역사적인 신체에 도움을 청함으로써 혁신적 현재의 단순한 폐지를 요청하는 애매한 주체, 마지막으로 조금 전 언급한 사건적 현재의 부활을 조직하는 주체.

바디우가 존재론적 층위에서의 사건을 외양상의 사건의 출현으로 전개했을 때 잃어버린 것은 엄격하게 말해서 자신의 존재론 자체였다. 사건을 역사적 맥락에 편입시킴으로써 어떻게 보면 진리의 영원성에 흠집을 가했다고도 볼 수 있다. 왜냐하면 세계들 속에 편입된 명명불가능한 사건이 시간과 공간 속에서 의미론적 차이를 수반하는, 맥락에 의존적인 사건이 되었기 때문이다. 사건의 우연성과 진리의 영원성이 의존적이 될 수밖에 없는 상황은 그러한 사건과 진리를 인간적 역사가 요청한 것으로 이해한 바디우의 후퇴에서 비롯된다. 바디우는 해방적 정치의 가능성, 다시 말해 혁신성의 가능성이 공백에서 생겨난다고 말한다. “그 공백은 기존 세계의 잠재적인 비일관성처럼 사건이 도래시키는 것이다. 해방적 정치의 언표들은 그러한 공백 자체에 대한 명명들이다.”<sup>39)</sup> 그랬을 때 바디우에게 사건이 도래하는 공백이 기독교적 메시아주의처럼 읽혀지지 않기는 힘들다.

반면에 메이아수는 수학적 담화에 충실하게 임하면서, 수학적 담화의 본사실적 특징으로부터 기호의 일자를 역사적, 의미론적 맥락에서 결정된 존재자적 일자와 구분한다. “그것은 정확히 하나의 본성과 관계하며 특히 내가 지금부터 존재자적 일자와 기호학적 일자 간의 차이라고 부르게 될, 사물의 단일성과 기호의 단일성 간의 차이와 관계한다.”<sup>40)</sup>

가령 수학적 글쓰기에도 두 유형의 기호가 있다. 작동들을 의미하는 기호들(작동-기호, 의미작용의 기호들)과 전자의 작동이 실리는 기호들(토대-기호)이 있다. 후자의 기호는 여하한 의미가 기생할 수 없는 기호다. 작동-기호보다 중요한 것은 수학적 진술이 가능해지는 토대-기호를 정립하는 것인데, 메이아수는 그러한 기호를 다른 식으로 의미를 제거한 기

38) Quentin Meillassoux, “Histoire et évènement chez Alain Badiou”.

39) 알랭 바디우, 이종영 역, 『조건들』(서울: 새물결, 2006), 297.

40) Quentin Meillassoux, “Contingence et absolutisation de l’Un”.

호(*signes dépourvu du sens*)라고 명명한다. 하지만 이 기호는 불합리성으로 이해될 수 있을 무, 혹은 무의미의 기호가 아니다. 의미를 제거한 기호는 오히려 합리적인 사고의 조건처럼 세워진다. 또한 그 기호는 역사성과 맥락을 떠난 영원성의 기호다. 그것은 마치 고고학자가 사라진 문명의 폐허 속에서 발견한 석판에 새겨진 반복적 모티브들에서 공간-시간적 반복에 종속되지 않는 표식의 단일성의 양태를 획득하는 것과 같다. 고고학자의 경우처럼 경험적 결정에 의한 표식은 단일성의 획득에 의해 “동일한 유형의 일자, 그리고 그런 자격에서 무한히 재생될 수 있는 일자”가 된다.

나는 천편일률(*monotonie*)의 효과가 경험적 현실의 모든 조준에 영향을 미친다고 믿는다. 경험적, 존재자적 단일성에 따른 하나로서 조준된 모든 것은 공간과 시간 속에서 펼쳐지는데, 아무것도 그것들을 경험적으로 구분하지 않을 때 시간과 공간은 그것들 하나하나 간에 차이들을 생산한다. 그런데, 기호의 수수께끼, 신비가 있다. 이는 우리가 유사한 표식들을 더 이상 동일한 장식의 모티브처럼 생각하지 않고 동일한 유형(*type*)의 반복들처럼 생각할 때, 공간-시간에 속하는 차이적 효과가 사라지기 때문이다. 실제로 그때 우리는 문제가 되는 반복이 절대적으로 동일하다고 말할 권리를 갖는다. 경험적이고 공간-시간적인 차이화들, 반복적 차이화들의 효과 없이.<sup>41)</sup>

가령 기수들이나 음표들이 단일성의 “유형”으로 확립된 기호들이라고 할 수 있다. 그런데 여기서 우리가 포착하는 것은 관점의 차이다. 기호를 의미작용적 기호로서 파악하느냐, 아니면 유형적으로 파악하느냐가 문제가 되는 것이다.

여기에는 가시적이지 않으나 논리상 뚜렷한 변화가 일어난다. 한 사물

41) Quentin Meillassoux, “Contingence et absolutisation de l’Un”.

을 지각할 때나 경험적 표식을 지각할 때 그 표식은 경험적 결정들을 수반한다. 이것이 존재자적 단일성을 경유한 표식의 지각이다. 이어지는 단계에서 이러한 표식의 지각은 사실성을 통과한다. 그렇게 얻어진 표식이 사실적 표식, 말하자면 절대적인 우연성을 갖는 표식이 될 때 그것은 모든 다른 현실 속에서도 동일하고, 다른 공간과 다른 시간 속에서도 변하지 않는 유형으로서 파악될 것이다. 그렇게 해서 기호의 단일화는 존재론적 단일화로 이행하고 표식 속에 영원한 우연성이 현전하게 된다.<sup>42)</sup> 다시 말해 그 표식은 “존재하는 것은 우연히 존재한다. 그것이 필연적이다”를 함축하는 표식이다. 표식의 단일성(첫 번째 층위, 기호학적 층위)은 표식의 사실성(존재론적 층위 혹은 실재론적 층위)으로 이행하며, 그리하여 표식은 우연성을 절대적 속성으로 갖는 일자로서 작동할 것이다.<sup>43)</sup> 메이야수는 본 사실성의 원리에 따라, 그것이 헤겔의 변증법적 역사이건 바디우의 영원한 진리의 유일한 역사이건 인간적 역사와는 다른 시간성을 제안한 바 있다. 그것은 우연성만이 필연적인 것이 아니라 우연적 존재자가 필연적인 시간성, 카오스의 시간성이며 바로 그러한 시간성 안에서 메이야수가 세우고자 하는 존재론적 기호의 절대성은 타당성을 획득한다. 그런데 역사와 맥락에 전혀 의존적이지 않은 절대적 기호를 과연 인간적 영역에서 발견할 수 있을까?

42) “영원성의 본성이란 무엇인가? 나의 테제는 이렇다. 기호학적 단일성의 파악 속에 잡혀 있는 영원성은 기호의 출현의 우연성의 파악 속에서 자신의 원천을 얻는다.”, Quentin Meillassoux, “Contingence et absolutisation de l’Un”.

43) 메이야수는 『유한성 이후』에서 이러한 표식을 대문자로 시작하는 ‘**형상**(Figure)’이라고 부른다; “가설적이라고 할지라도 절대화할 수 있는 어떤 가능성을 공식화할 수 있는 모든 수학적 진술의 능력을 **형상**(Figure)의 자격으로 도출하는 것. 모든 수학적 진술의 본질적인 기준 자체로부터 모든 존재자의 우연성의 필연적 조건을 포착하면서, ‘유일한le’ 논리학을 절대화하려고 시도했던 것처럼 ‘유일한le’ 수학을 절대화하자.”, 217-218.

메이아수는 자신의 첫 저서에서 데카르트로부터 시작해서 칸트와 흄을 거쳐 현대철학에 이르는 철학의 역사를 재구성한다. 그는 상관주의의 절대화가 현대철학에 가져온 왜곡된 현상들을 분석하고 진단한 뒤에 다시금 실재론과 상관주의를 재구성한다. 철학에 대한 인간적 요청이 낳은 철학의 역사라고 할 수 있는 상관주의의 역사는 절대자에 대한 감각을 잃어버리게 만들었을 뿐만 아니라 인간적 영역에 대해 어떤 결과를 가져왔다. 상관주의자들도 분류될 수 있는바, 필자가 도입부분에서 언급한 후설은 상호주관적 이념에 충실하면서 주관주의적 형이상학에 빠지지 않았다. 문제는 그 이후에 전개된 상관주의의 주관주의적 형이상학으로의 경도라고 볼 수 있다. 어떻게 보면 바디우 철학의 출현은 후근대 사회에서의 철학이 주관주의적 형이상학으로 흐르는 데 대한 응답일 수 있을 것이다. 하지만 후근대 철학의 비합리성과 바디우의 철학의 종말론적 경향을 비판한 메이아수의 사변적 실재론에서 정치적 이론의 가능성을 타진해 보려고 했던 필자의 노력이 무위로 끝날 수밖에 없음을 부정할 수 없다. 그는 모순적 존재자, 우연성을 필연적인 속성으로 갖는 존재자를 주체의 편에 놓는 것이 아니라 거대한 외계의 편에 놓음으로써 주체의 역할을 부수적으로 만든다. 게다가 그의 존재론적 토대-기호는 인간과 역사가 개입된 장에서는 확립될 수도 없고 적합하지도 않을 것이다. 왜냐하면 그러한 기호는 인간과는 무관한 실재, 거대한 외계로부터 도출될 수 있지만 인간적 실재, 가령 화폐경제나 심리적 실재로부터 도출되기는 힘들 것이기 때문이다. 확실히 인간적 실재에 대한 사변적 사유를 통해 맑스는 가치를, 프로이트는 리비도를 확립했다. 그렇지만 가치는 역사 속에서, 리비도는 관계적 삶 속에서 기능한다. 메이아수의 사변적 진술의 재가치화가 현대철학의 주된 경향에 경종을 울리고, 상대주의와 회의주의를 벗어날 수 있는 계기를 마련했다고 볼 수 있다. 하지만 수학적 논리를 절대화해야 하는 것이 이후에 해야

할 일이라고 말할 때 그는 바디우보다 더 철저히 철학을 수학화해야 한다고 주장하는 것 같다. 정치적인 것에 관한 한 메이야수의 사변적 실재론에서 끌어낼 수 있는 최소한의 것은 인간에게 거대한 외계로의 향하는 가능성을 알려줌으로써 개인에 대해 공동체적 윤리가 아닌 다른 윤리, 더 건장한 윤리를 제시하는 데 있다.

## 참고문헌

- 가라타니 고진. 박유하 옮김. 『근대문학의 기원』. 서울: 도서출판 b. 2010.
- 비트겐슈타인. 이영철 옮김. 『논리-철학 논고』. 서울: 책세상. 2006.
- 알랭, 바디우. 이종영 옮김. 『조건들』. 서울: 새물결. 2006.
- 이성민. 『사랑과 연합』. 서울: 도서출판b. 2011.
- 퀸탱 메이야수. 정지은 옮김. 『유한성 이후』. 서울: 도서출판b. 2010.
- 에드먼드 후설. 이종훈 옮김. 『유럽학문의 위기와 선형적 현상학』. 서울: 한길사. 2003.
- Meillassoux, Quentin. “Contingence et absolutisation de l’Un”. *Coférence donnée à la Sorbonne, Colloque organisé par Paris-I sur <Métaphysique, ontologie, hénologie>*.
- \_\_\_\_\_. “Spectral Dilemma”. *Collapse*: no. 4, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Histoire et évènement chez Alain Badiou”. *Intervention au séminaire; Marx au XXIe siècle; l’esprit & la lettre*, Paris: 2 février 2008, [http://marxau21.fr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=83:histoire-et-evenement-chez-alain-badiou&catid=39:badiou-alain&Itemid=62](http://marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=83:histoire-et-evenement-chez-alain-badiou&catid=39:badiou-alain&Itemid=62)

**【Résumé】**

**Le Tournant Spéculatif de Meillassoux et Sa  
Possibilité du Politique**

Chung, Chee-Eun((Hong-Ik University)

Depuis quand la pensée de l'homme se désitine-t-elle à appeler l'infinité invisible? Depuis quand la finitude de l'homme est-elle considérée comme la condition nécessaire de la pensée? Est-ce qu'il est impossible pour l'homme d'affronter la vérité ou le réel sans la médiation de la finitude? En considérant que la pensée corrélationnelle commencée par Kant et la pensée postmoderne ne nous font pas accéder au réel Meillassoux établit la condition de la pensée et l'ontologie capables d'accéder au réel. Et en élaborant la notion de l'ancéstralité il redéfinit l'absolu et rétablit la raison spéculative qui peut le penser. La philosophie de la corrélation est critiquée parce qu'elle a mis l'absolu comme impensable et la philosophie postmoderne parce qu'elle lie le scepticisme et le mystère de l'infini. Alors Meillassoux conclut qu'il s'agit maintenant de critiquer à la fois l'absolutisme et aussi la religiosité du scepticisme, et en plus de le fait avec le succès. Il refuse d'abord l'absolu métaphysique sans pourtant refuser toutes les formes de l'absolu. Alors il faut un point de vue tout à fait nouveau, ce consiste à associer le réalisme non-naïf et la faculté du corrélationnisme. Il en

résulte que l'être est redéfini en tant que l'être sans aucune raison et qui a la contingence comme son propre. Mais il est vrai que le réalisme spéculative de Meillassoux est difficile à l'appliquer au réel humain. Le réel chez Meillassoux est le réel inhumain. Pourtant il nous fait remarquer le mal que la métaphysique subjectiviste a apporté dans la philosophie postmoderne et il nous rappelle qu'il faut la spéculation pour constituer la théorie pour l'homme et pour la société même si elle ne soit pas la raison spéculative de Meillassoux. Le mérite du réalisme spéculatif de Meillassoux est tout d'abord qu'il exige l'éthique plus saine pour chaque individu que l'éthique de la communauté.

Mots-clés: ancéstralité, réalisme, pensée spéculative, grand dehors,  
correlationnisme, faculté, absolu, caos, événement, signe,  
Meillassoux

접 수 일: 2011년 3월 11일

심 사 일: 2011년 4월 18일

게재 확정일: 2011년 5월 6일