(1) 슬라보예 지젝의 『전체주의가 어쨌다구?』

지젝과 마르크스주의 정치학의 재생

한보희(연세대 비교문학 강사)

지젝은 '전체주의'라는 관념notion의 폐기를 요구한다. 주로 자유주의 지식인들과 중도우파(근래에는 중도좌파에 이르기까지) 정치세력들이 자신들의 입지를 강화하고 상대를 매도할 때 주로 애용해온 이 관념이 역사와 현실을 이해하는데 도움이 되기는커녕, 발본적(radical) 사유와 급진적 행동을 가로막는 장애물로 오용, 악용되기 때문이라는 것이 그 이유다. 이런 주장은 이른바 '민주화 이후의 민주주의'시기(87~97년/97~07년)에 국가와 민족이라는 이름의 '전체주의'를 비판하며 '일상의 파시즘' 등 문화적 **반(反)권위주의 운동**을 '미시정치'라는 명분하에 수행해온—그러다가 마치 뒤통수 맞은 사람처럼 우파 보수세력에게 정권과 지적, 도덕적 헤게모니, 심지어 민주주의의 명운까지를 고스란히 넘겨준—우리사회의 '진보진영'에게도 많은 시사점을 던져준다.

하지만 이런 것은 지젝 전체주의 논의의 일면일 뿐이다. 지젝은 우리시대가 아주 심각한 전체주의적 상황—'신자유주의'라는 전일적인 글로벌 자본주의 체제—하에 놓여있음을 넌지시 경고하고 있다. 진짜 문제는 우리가 상대를 위험인물이나 위험세력으로 몰아 부칠 때 손쉽게 써먹는 '전체주의자', '파시즘'이라는 이름이 아니라 이 이름 없고, 소리 없는 (총체성도 전체적 중심도 없는 것처럼 보이는) 시장-전체주의적 **지배와 순응의 체제**이다.[1] 그렇다면 우리는 어떻게 이러한 체제를 (전체주의의 반대편으로 흔히 간주되는 자유주의적 개인주의가 아닌 방식으로) 넘어갈 수 있는가? 지젝의 라캉-헤겔-마르크스주의 유물론의 정치학은 이에 대해 어떤 이론적, 실천적 노선을 가리키는가?

실재(the Real)와의 만남

지젝이 전하는 얘기들은 대부분 하나의 핵심적 질문, 즉 "어떻게 실재와 조우할 것인가?"로 통하는데, 이 질문의 배경으로 깔려있는 역사는 그리 녹록한 것이 아니다. 1968년 파리 학생시위가 혁명적 국면으로 고양되는 듯했을 때, 라캉은 "구조는 거리로 내려오지 않는다"는 학생들의 비아냥거림을 들어야 했다. 이에 대해 라캉은 "히스테릭한 사람처럼 당신은 새로운 지배자를 요구한다. 당신은 그것을 성취할 것이다", 환언컨대, 당신은 당신들이 원하는 것이 (새로운, 그러나 여전히) 구조였음을 깨닫게 될 것이라는 식으로 응수했다. 혁명은 실패했고 지루한 "일상의 지배"가 뒤를 이었으니 라캉의 말대로 구조는 다시 거리로 내려온 것인지도, 아니

1) 바로 여기가 바디우, 아감벤, 네그리, 랑시에르 등과 지젝이 만나게 될 지점이다. 어떻게 글로벌 자본주의의 시장-전체주의적 정치상황과 그것의 위장막들—공식적인 대의제 자유민주주의 정치제도와 냉소주의적인 '탈정치'의 여러 흐름들—을 걷어내고 해방적 정치의 복원을 시작할 수 있을 것인가? 요컨대, 정치(politics)의 죽음으로부터 어떻게 정치적인 것(the political)의 부활을 꾀할 수 있을 것인가?
가령 지젝은 『전체주의가 어쨌다구?』에서 물질적 생산 영역—이를테면 '노동'—에 대한 관심을 촉구한다. 그가 보기에 전체주의적 현상들은 정치적 수행자들이 생산 영역을 재구조화하는데 얼마나 실패하고 있는가를 보여주는 지표이다. 말하자면 정치가 사회의 근본적 적대가 노정된 지점을 슬그머니 덮고자 할 때, 이러한 적대는 '억압된 것이 회귀하는 방식'으로—'인간' 대 '비인간'의 투쟁이라는 방식으로— 반드시 돌아온다. 나치의 유태인, 스탈린주의의 숙청대상, 그리고 오늘날 우리의 '광우병 쇠고기' 등등. 이때 생산 영역이란 공장이나 회사만을 뜻하는 것은 아니고 자본주의의 (재)생산양식 일반을 뜻하는 것이겠으나, 우리가 통상 '경제'라 부르는 영역을 비켜갈 수 없음은 물론이다. '신자유주의적 민주주주의'란 역설적 87체제는 그에 상응하는 전체주의를 낳을 수밖에 없고, 오늘 우리는 'CEO대통령'의 독재적 통치행태에서 바로 그것을 보고 있다.

원래 거리를 떠난 적이 없는 것인지도 모르겠다. 물론 여기서 라캉이 말하는 "구조"는, 적어도 지젝의 후기 라캉 해석에 따르자면, 꽉 막힌 상징계, 결정론적 자동기계(automaton), 전지전능한 "큰 타자(the Other)"가 아니다. 그와 정반대로 "구조"는, 라캉이 초기에 "주체"에 대해 주장했던 것처럼, 빗금 그어진, 결핍된, 균열과 수수께끼를 내장한, 근본적으로 불가능한 어떤 것이고 우리의 믿음에 의해 지탱되는 "부서지기 쉬운 절대"(the fragile absolute)이다. 지젝이 "큰 타자는 존재하지 않는다"는 라캉의 명제를 거듭해서 강조하는 것도 바로 이 때문이다. 알튀세르 식으로 말하자면, 우리는 구조 "일반"을 벗어날 수 없지만, "역사적" 구조들을 변경할 수 있다. 거기에 지젝이 추가하는 설명은 대단히 역설적이다. 이러한 변경 가능성의 조건이 되는 것은 "(지배)구조 없는 사회"에 대한 유토피아적 열망도 심지어 그것의 실현조차도 아니다. 그와 반대로 구조의 긍정, 연약하고 위태로우며 탈중심화된 상태에 있는 구조(큰 타자의 부재)를 인정하는 것이야말로 진정한 유물론자의 정치적 지향이 되어야 한다.[2] 지젝의 이런 주장 배후에는 사회주의 혁명이 어째서 전체주의적 폭압으로 전도되었는가에 대한 뼈아픈 성찰과, 거기에 더해, 그와 같은 실수를 재차 반복하지 않으면서도 우리가 어떻게 혁명을 다시 사유하고 실천할 수 있는가에 대한 진지한 모색—레닌의 정치적 결단과 행위의 윤리, 기독교적 사랑과 바울적 유물론 등등—이 깔려있다.

"큰 타자는 없다"

"실재와의 만남"은 이처럼 정치적인 동시에 윤리적인 성격을 띠고 있는데, 지젝은 이 문제를 사회주의 혁명을 필두로 한 "극단의 20세기"의 열광과 파국들—스탈린주의의 굴락이나 나찌즘의 유태인 캠프로부터 탈냉전 이후 "제국"이 되어가고 있는 미국의 대(對)테러 전쟁 등에 이르기까지—전체로 확장시키고 있다. 이 모든 파국들은 어째서 발생한 것인가? "실재"(라고 믿고 추구했던 어떤 것)가 실은 상징계의 균열 메우고 큰 타자의 부재를 은폐하는 "욕망의 원인·대상a"임을 망각하고, 이를 사물(the Thing)의 수준으로, "숭고한 대상"으로 고양시켰기 때문이라는 것이 지젝의 진단이다. "실재"의 기표이자 흔적인 대상a의 물신화는 20세기의 병적 도착(perversion)이다. 20세기가 보여준 실재에의 열망은, 기실 실재와의 마주침을 외면하고 부인하려는 제스처에 지나지 않았던 셈이다. 그리고 그것은 9.11테러에 대한 미국인들의 반응태도에서 다시 한 번 반복되고 있다. 따라서 20세기의 교훈은 이런 것이다. '실재란 직접적으로 대면하기가 불가능한 두렵고 섬찟한 사물이며, 궁극적인 실재는 상상적인 표피 혹은 상징적인 베일 아래 은폐되어 있다'는 식의 실재에 대한 표준적인 라깡주의적 은유는 폐기되어야 한다. 기만적인 외양 아래에, 직접 눈으로 보기에는 너무나 두려운 어떤 숨겨진 궁극적인 실재 사물이 있어, 우리는 현재의 상징질서에 대한 극적인 위반을 통해서만 그것과 만날 수 있다는 생각[3]조차도 궁극적으로는 하나의 외양에 불과하기 때문이다. 실재 사물이란 그것의 현존이 우

2) "구조 없는 사회" 또는 "구조의 강제를 벗어난 욕망의 주체(노마드)"가 들뢰즈의 "기관 없는 신체"에 해당한다면, 반(反)들뢰즈적인 두 번째 강연의 제목, "신체 없는 기관"은 아마 이런 생각에 바탕을 둔 것이 아니었을까? 들뢰즈와 라깡을 비교한 서동욱의 글을 참조할 수 있다. (「라깡과 들뢰즈—들뢰즈의 욕망하는 기계와 라깡의 부분 충동: 스피노자적 욕망이론의 라깡해석」, 김상환 외, 『라깡의 재탄생』 (창비, 2002) 큰 타자의 부재와 상징계의 존재가 어떻게 양립할 수 있는가? 큰 타자가 곧 상징계가 아니던가? 이 부재의 현존이야말로 구조의 진정한 성격이며, 이 성격을 정확히 이해할 때만 주체는 라깡이 말한 분석의 종결, 즉 "환상을 통과"할 수 있다.

3) 지젝은 바디우(A.Badiou)를 인용하여 이를 "실재에의 열망passion for the Real"이라 불렀는데, 그것은 사실상 실재와의 만남을 거부하려는 "유사에의 열망"이었다는 것이다.

리의 상징적 구조물의 일관성을 보장하는, 따라서 우리가 그것의 구성적 불일치성(inconsistency), 항시적인 적대와 갈등 아래 놓여있는 사회적인 것(the Social)[4]을 외면할 수 있도록 만들어주는 환상적 유령에 지나지 않는다. 그렇다면, 우리는 실재에 대한 어떠한 형태의 믿음도 상징계를 물화시키는 전체주의의 서곡으로 간주하여 탄핵하고 추방해야 할 것인가? 여기서 지젝의 논리는 다시 한 번 꺾이면서, 타자에 대한 관용과 개방적 태도를 강조하는 포스트모더니스트와 (미국식) 해체주의자들, 다(多)문화주의자들에 대한, 뜻밖의 공격으로 돌변한다. 왜냐하면 우리가 실재에 대한 믿음을 벗어났다고 착각하는 순간, 우리는 비밀리에 새로운 믿음—다원적 자유민주주의에 이르러 역사는 끝났다는 후쿠야마식 논리—을 절대화하기 때문이다. 이것이 전체주의에 반대하는 자유주의가 다시금 보이지 않는 전체주의로 빠져들어가는 길목이다.

프로이트 이후의 이성: "사드와 함께 칸트를!"

그렇다면 어떻게 실재와 만나야 할 것인가? 지젝의 답은 "비스듬하게 혹은 삐딱하게 만나야한다"는 것으로 이해된다. 즉 외면하지 말고 그렇다고 정면충돌하지도 말고, 미끄러지듯 만나야 한다. 외면하면 뒤통수를 맞을 것이며, 정면충돌하면 (박살이 나는 것이 아니라) 한없는 공허의 심연 앞에서 현기증을 일으키거나, 새로운 우상들, 자신의 대상 소문자 a를 "실재"라 부르며 되찾아오게 될 것이다(이것이 두 번째 강연, 「신체 없는 기관」에서 히치콕의 현기증을 분석하며 말하고자 한 바일 것이다). 그것이야말로 진정한 파국이다. 하지만 어떻게 만나는 것이 삐딱하게 만나는 것인가? 여기서 약간 먼 길을 우회해보자. 그 우회로에서 우리는 지젝의 글쓰기 스타일에 함축된 어떤 지적 태도를 "프로이트 이후의 이성*la raison depuis Freud*"이라는 측면에서 조명해보게 될 것이다.

"사드와 함께 칸트를!"(Kant avec Sade)은 지젝이 자신의 비평전략을 보여주고자 할 때 자주 인용하는 라깡의 공식이다. 고도로 정신적인 산물들을 통속적인 문화적 산물들과 나란히 놓고 독해할 때 생산적이고 전복적인 결과들을 도출할 수 있다는 것이다. 이처럼 특정 사안과 직접 대면하는 대신 그것을 이질적이고 무관해 보이는 문제와 병치시키거나 충돌시켜 숨은 의미가 스스로 드러나게 하는 것, 혹은 새로운 의미들을 불러오는 것, 이것이 **간접 지성 혹은 매개된 지성**의 모습인데, 이것이 바로 삐딱하게 보는 자, 비스듬하게 서있는 위태로운 균형—주체와 큰 타자 모두가 부재한 상황 하에서 삶—을 유지하기 위해 "판단력"을 작동시키는 자일 것이다. 지젝이 영화나 대중소설, 저자거리의 농담들과 희극적 일화들을 심각한 역사적 사실들이나 철학적 담론들과 한 자리에 놓는 것은 단순히 그의 기질로만은 환원될 수는 없는 문제다. 그것은 실재를 직접 다룬다고 주장하거나, 실재의 재현으로서의 진리를 제시하지 않는다는 (라깡·지젝이 "프로이트 이후의 이성"이라 말한) 어떤 이성적 요구에 따르는 것이기 때문이다. 실재의 재현은, 프로이트가 무의식이라는 실재의 의미를 발견한 이후로는, 할 수 없는 것(unable)이 아니라 불가능한 것(the impossible)이 되었기 때문이다. "할 수 없다"는 주체의 무능을 극복하려는 노력을 요구하고 또 (부정성을 긍정성으로 바꾸라는) 그 요구에 따르지 못할 때 자아의 죄책감—이거야말로 초자아의 토양이 아니던가—혹은 여러 가지 형태의 허무주의나 냉소주의로 귀착된다. 그러나 "불가능한 것"은 부정적인 것이 아니라 그 자체로 이미 긍정적인(positive) 것이다. 불가능성은 주/객관적인 조건이다. 그것은 인정을 요구하지 극복을 요

4) 이런 주장은 포스트-맑스주의자인 라끌라우와 무페의 논의와도 통한다.(『사회변혁과 헤게모니』 참조)

구하지 않는다. 프로이트는 정신분석가가 치료의 끝에서 신경증자에게 얻어내야 할 것은 외상적(트라우마적) 사실 앞에서의 굴복 혹은 극복이 아니라 사실의 인정—라캉식으로 말하면, "환상을 횡단하기"—이라고 말했다. 불가능성의 인정이란, 악무한에 빠진 (큰 타자의)전능과 (주체의) 무능의 순환이라는 상징계의 질서를 파열시키는 힘이며 주체에게 행복이라는 환상, 그 환상을 통과하는 자유를 되돌려주는 어떤 "행동"이다.
여기서 비로소 "(상상계-상징계-실재라는 라깡의 위상학, 혹은 보르메오의 매듭으로서의) 구조를 긍정해야 한다"는 지젝의 논리가 현실적인 민주주의적 정치기획("행동") 혹은 자기책임의 윤리로 얼굴을 드러내게 되는 것 같다. 지젝에게 민주주의는 불확실성의 제도화이며, 이러한 불확실성은—사회적 결속이 해체되는 순간, 실재의 우연한 분출의 순간을 자신의 "정상적인" 재생산의 일부로 포함하고 있는—선거라는 형태로 나타난다. 그리고 그러한 선택에 대한 책임은 어떤 것에도 전가할 수 없다. 물화된 "큰 타자"라는 마지막 피난처는 사라져버렸기 때문이다. 우리는 선택과 행동의 위험을 전적으로 떠맡아야 한다. 네 번째 강연인 "소프트 혁명의 시대"에서 지젝은 루카치가 『역사와 계급의식』에서 (레닌에 대한 오마쥬 속에서) 펼쳤던 주장을 상기시켰다. **민주적 투쟁은 물신화되어서는 안 된다.** 이것이 하나의 투쟁 형태이며, 그 선택은 상황에 대한 전체적 전략적 평가로 결정되어야 하지, 그것의 표면상으로 우월한 내적 가치에 의해서 결정되어서는 안 된다. 라캉의 분석처럼, 민주주의를 추구하는 정치적 행위자는 스스로에 의해서만 정당성을 인정받을 수 있는 행동을 해야 한다. 거기에는 어떠한 외적인 보장이 존재하지 않기 때문이다. 여기서 우리는 지젝과 니체 사이의 윤리학적 친화성—주관적인 것도 객관적인 것도 아닌 1인칭의 윤리 그리고 맑스적-그람시적 실천의 윤리를 목격하고 있는 것이 아닐까? 이 점에 대해 좀 더 생각해보자.

슬로베니아 라깡학파?

슬라보예 지젝은 알렌카 주판치치나 미란 보조비치, 뮬라덴 도라르, 레나타 살레클 같은 낯선 이름들과 함께 등장하곤 한다. '슬로베니아 라캉 학파'라 불리는 사람들이다. 지젝의 고국인 슬로베니아는 90년대 동유럽 사회주의권이 무너지고 유고연방이 깨지면서 독립한(또 독립과 동시에 자본주의와 자유주의의 실험실이 된) 인구 200만이 채 안 되는 작은 나라다. 그 나라와 발칸반도 일대가 90년대 내내 인종분규와 내전으로 홍역을 치렀는데, 아마 그 참상 또한 빚과 풍요이기 이전에 빚과 폭력으로 찾아오는 이른바 "자본주의의 세례"의 한 얼굴일 것이다. 아무튼 그 나라 수도가 류블랴나인데 앞서 말한 낯선 이름들은 바로 그 도시를 중심으로 형성된 학파의 구성원들이다. 이론이나 사상의 지역적 연고를 따지는 것은 문학작품을 작가의 성장배경이나 개인 심리로 환원하는 것만큼이나 낡아빠진 관습 아니겠느냐, 게다가 지젝의 명성은 주로 영미권에서 형성됐고 그들이 기대고 있는 이론이 프랑스 정신분석학자 자끄 라깡의 것인데 지젝과 그의 동료들의 출신지를 들먹일 이유가 어디 있겠느냐고 불평할 수도 있겠지만, 이건 좀 경우가 다르다고 생각한다.

비극과 지배 너머

지젝이 누군가? 이젠 제법 지젝을 읽었다고 자부하면서도 정작 그를, 보다 정확히 말해 그의 담론을 어디다 어떻게 배치할지 생각할 때마다 매번 당황하게 되지 않는가. 정신분석가라고 하자니 임상이 빠져있고, 게다가 라깡을 제외하면 그가 주로 언급하는 이들은 칸트, 헤겔, 셸

링 같은 독일관념론 철학자들이거나 니체, 하이데거 이후의 현대철학들(데리다, 들뢰즈, 바디우 등등)이다. 또 그의 대중적 명성은 전통적인 의미에서의 철학 분야라기보다는 문학, 예술, 영화와 대중문화에 대한 예리한 분석에서 비롯된 것이니만큼 그를 문화이론가나 문예비평가로 불러도 틀리진 않을 것이다. 허나 빼먹지 말아야할 것이 하나 있으니, 지젝이 매우 "정치적"이라는 점이다. 대통령 후보로 출마한 적이 있는 그의 이력을 말하려는 게 아니라 그의 담론이 "개입"하고 "참여"하면서 궁극적으로 겨냥하고 있는 지점들을 얘기해보려는 것이다. 따지고 보면 지젝의 작업은 레닌이나 루카치 같은, 우리가 시건방지게도 이미 "철지난 것"으로 간주해온 맑시스트들의 작업과 여러모로 유사하다. 자본주의나 자유민주주의 같은 부르주아 지배체제 비판에 있어서도 그렇지만 그런 내용을 전하는 형식에 있어서도 그렇다. 그들은 우선 구체적인 경험적 현실들, 가령 정치적 국면이나 경제적 상황들에서 출발한다. 하지만 그런 대상들에 곧장 다가서는 대신 그 주변에 장막을 드리우고 있는 이데올로기적 현상들—우리가 보통 "현실"이라 부르는, 하지만 맑스주의적 의미에서 "상부구조"라 불러야 마땅할 것들—에 대한 분석과 비판을 수행한다. 왜 이런 우회가 필요할까, 왜 곧장 진실을 들이밀지 않는/못하는 것일까? 대답은 진리의 패러독스한 성격에 있다.

억설과 역설(doxa/paradoxa)

이데올로기 분석과 비판은 상식이란 이름의 억설(doxa)들이 깨지는 역설(para-doxa)의 체험을 하게해주는데—라깡이나 지젝이 매력적인 이유의 상당부분이 이 역설의 재치 있는 사용에 있는 것 같다—이때 우리는 접두어 para에 '~에 반하는(against)', '~너머(over, beyond)'의 뜻뿐만 아니라 '이외에, 곁에(beside)', '~와 가까운(close)'의 뜻도 있다는 점에 주의할 필요가 있다. 역설은 진실이라 믿어지는 것이 실은 헛것이었음을 드러내지만, 그 역설 내부에 확정된 진실을 내장하지는 않는다는 점에서 아직 헛것과 그리 멀지 않은 곳에 있다. 때문에 우리는 역설에 탐닉하며 거기 안주하지 않도록 주의해야만 한다. 바로 이것이 요점이다. 우리는 역설을, 그것이 바로 우리 자신의 문제이기에, 마땅히 고통스럽게 느껴야만 한다. 고전적 자유주의자들과 인문주의자들이 역설을 통해 설파하는 "지혜"와 실천적 맑스주의자들이 모순을 감내하며 돌파하려는 역설은 크게 다르다. 그들은 헛것들의 세상으로, 그들이 애초 출발했던 정치적 국면과 경제적 상황으로 되돌아와야만 한다. 허나 이미 환멸과 역설을 경험한 자로서, 그들은 이전의 주체와는 다른 주체이지 않으면 안 된다. 그런데 이 되돌아옴(再歸), (여전히 헛것임이 판명될지 모를) 이 실천의 반복, '진실의 구성작업'이라기보다 '스스로 진실이 되기'로서의 행위(act)는 비극적 포즈—"그러나, 그럼에도 불구하고…"의 어법을 따르는—와는 다른 양상을 할 수 있어야 한다. 나는 이 새로운 주체성의 정치를, "실재의 윤리"라고 바꿔 불러도 괜찮다고 생각한다. 헛것들로 헛것들을 만드는 행위 안에 참됨이 깃들게 하려는 노력이라고 할까.

새로운 주체성의 정치·윤리를 행하며

아무튼, 슬로베니아 라깡학파가 하나의 지적-실천적 분파로 간주될 수 있다면, 아마 그들이 모두 라깡 해석을 공통의 참조점으로 삼고 있다는 점, 또 이를 바탕으로 철학과 문예비평, 대중문화와 정치경제적 현상 등등을 종횡무진 오간다—점잖게 말해, "학제적"이다—는 표면상의 특징들 이외에, 바로 이런 **급진적·근본적(radical) 좌파 정치의 지향들을 공유하고 있다는 점**에 의해서가 아닐까 싶다. 그리고 이런 특성들은 우연히 형성된 것이 아니라 현실 사회주의 체제

에서 맑스주의를 공식교과서로 (아마도, 누구나 그렇듯, 교과서들에 진저리를 치며) 배웠으되, 자라면서 그 체제와 교과서들의 허무한 몰락을 지켜봤고(혹은 그런 해체에 일조했고) 기성 권력의 급격한 해체가 가져온 파국적 상황들에 당황하기도 했던, 따라서 자신들이 행하며 지나온 것들을 새로운 시각으로 성찰하지 않을 수 없었을 처지, 요컨대 동유럽의 지역적-역사적 상황에 깊이 결부돼있지 않겠느냐는 것이 내 추측이다. 아마 그들이 맞닥트린 문제적 상황을 이렇게 보편화시켜 볼 수도 있을 것 같다.

'신은 죽었다. 대타자(주인, 아버지, 법 등…)는 없다. 절대적이고 초월적인 것들과의 행복한 합일도 백일몽에 불과하다. 성관계도, 참된 소통이란 것도, 유토피아도 없다. 그러나 어찌된 일인가? 해방이 도래하기는커녕, 한편에서는 민족과 인종주의의 탈을 쓴 새로운 폭군들이, 다른 편에선 자유민주주의의 탈을 쓴 냉소적 기회주의들이 판을 치는 데카당한 상황이 벌어지고 있다. 실은 주인이 노예의 탈을 쓰고 숨어있는 게 아닐까? 신은 죽음을 가장한 방식으로, 이제 저 초월적 피안이 아니라 우리 사이에, 우리의 맹목 안에 숨어있는 게 아닐까? 그렇다면, 이 니힐리즘적 심연을 "넘어가는 자"(Übermensch), "환상을 가로지르는 자", 진정한 혁명은 어떻게 오는가?' 내 눈에는 지젝과 슬로베니아 학파의 저자들이 바로 그런 문제들과 씨름하고 있는 것처럼 보였고, 그들의 문제가 바로 지금 우리의 문제이기도 한 것처럼 여겨진다.

벤야민은 유물론적 역사가의 과제에 대해 말하며 다음과 같은 호프만스탈의 경구를 인용한 적이 있다. "**결코 쓰여진 바가 없는 것을 읽어내**기(To read what was never written)." 함부로 하는 말이 될 수도 있겠지만, 나는 이들의 작업이 ('맑스를 넘어선 맑스'라기 보다) **맑스가 쓰지 않았던 맑스주의를 읽어내는 일**이라 해도 좋지 않을까 생각해본다. 라깡이 프로이트가 쓰지 않았던 프로이트주의를 읽어낸 것과 비슷하게 말이다.

변증법적 유물론의 복권?!

그런 맥락에서, 지젝의 <시차the Parallax View>(2006)는 우리 앞에 도발적인 논제를 들이민다. 변증법적 유물론을 복권시키시오! 소위 "80년대적 분위기"를 체험한 세대들은 이것이 왜, 한편으로 인상을 찌푸리게 하고, 또 다른 한편에선 가슴을 두근거리게 하는지 요청인지 알 것이다. 변증법적 유물론은 마르크스주의의 공식철학이고 혁명의 리얼리즘(실재론)이다. 한마디로 "좋았던 옛 시절"의 흘러간 명곡(Oldies but Goodies)이란 얘기다. 헤어스타일과 패션만이 아니라 사유에도 복고취향이 있나 싶겠지만 지젝은 사뭇 진지하다. 멜랑콜리? 그런 건 없다. 우울증은 이 짓궂은 철학자가 가장 혐오하는 감정일 것이다.

지젝이 보기에, 오늘날 좌파가 처해있는 곤경은 단순히 현실적인 어려움—자본의 위력은 너무 거세고 저항적 프롤레타리아 계급은 종적을 찾을 수 없으며 테크놀로지의 발전은 정신을 못 차릴 지경이다—에만 있는 것이 아니다. 거기에는 무엇보다 '철학적 빈곤'이 놓여있다. '변증법적 유물론'은, 혼란과 갈망이 교차하는 좌파의 철학적 빈곤상황에 개입하는 지젝 나름의 (답안이라기보다는) 전략이고 슬로건이다. 지젝을 아는 사람들에게, 이건 그리 새삼스런 얘기는 아니다. 전작 <혁명이 다가온다>에서 '레닌을 반복하라'는 언뜻 시대착오적으로 보이는 요구를 한 바 있던 지젝은 사실 오래전부터 유물론(실재에 대한 라캉의 강조)과 변증법(헤겔의 **부정성** 개념)을 옹호해왔기 때문이다. 라캉-마르크스-헤겔이라는 지젝 사유의 세 성부(voice)는 <시차>에서 다시 한 번 '대위법적으로 반복'된다. 다만 이전보다 훨씬 더 정교하고 웅장한 연주를 들려주는데, 아마 이 작품은 숨 가쁘게 달려온 지젝의 사유와 출간 레이스의 중간결산쯤이 될 것 같다. 그렇다면 지젝은, 사회주의 몰락과 포스트모더니즘 이후, 다들 죽었다고 포기

한 '변증법적 유물론'을 왜, 그리고 어떻게 되살리려 하는가? 답은 책의 표제인 '시차'(視差, parallax)란 개념에 집약돼 있다. '시차'는 인식론('삐딱하게 보기')에서 실천철학과 윤리학('삐딱하게, 행동하기')를 지나 지젝이 도달한 존재론('없음 혹은 있음의 삐딱성')인 것 같다. 시차의 인식-존재-실천론으로서의 변증법적 유물론이라?

시차론으로 유물론 다시 쓰기

어떤 하나의 사안에 대해 둘 이상의 입장이 서로 배치될 때 우리는 '시각 차이'라는 말을 쓴다. 가령 정치권에서 여야는 거의 모든 사안에 대해 '시각 차이'를 드러낸다. '시차'란, 아주 단순화시켜 말하자면, 어떤 대상이 '보기에 따라(視) 다르다(差)'는 것이고 결국 모든 게 '어떻게 보느냐에 달렸다'는 것이다. 이렇게 보면 이렇고, 또 저렇게 보면 저렇다는 얘기다. 우리가 흔히 쓰는 말들이긴 하지만 도대체 이처럼 무책임하고 기회주의적인 말이 또 어디 있겠는가 싶다. 하지만, 이건 간단히 풀 수 있는 문제가 아니다.
현대물리학에서서 빛은 입자이고 파동이다. 입자와 파동은 전혀 다른 성격을 가지는 것인데도 불구하고 빛은 입자로 보면 입자이고 파동으로 보면 파동이다. 더 가관인 것은 그 둘의 상보성이다. 즉 입자로 설명할 때 막히는 곳에서는 파동으로 해명할 수 있고 파동으로 설명할 때 막히는 곳은 입자로 설명해야 풀린다. 이때 빛의 양면성이 존재론적 진상인지 인식하는 주관의 한계에서 비롯된 허상인지 결정할 수 있는 방도는 없다는 게 양자론의 메시지다. 불교에선 그것을 "불일불이(不一不二)의 관계"라고 부른다고 한다. 색즉시공이고 공즉시색이다. 시차가 존재의 진상이라면 시차론은 바르게 반영된 인식일 것이다. 그렇다면 지젝은 도대체 어떤 논증을 통해 시차와 유물론을 연결시키는 것일까? 지젝은 우선 유물론에서 '물'(物)이라고 말하는 것을 라캉의 실재(the Real)와 연결시킨다. 여기서 우리가 보게 되는 역전은 가히 놀라운 것인데, '실재'는 즉 무(無)이고 공(空)이라 주장된다. 지젝의 '유물론'은 '唯無論'이고 '有/無'론이다. 최근 칸트의 비판철학을 통해 마르크스 다시 읽기를 시도했던 가라타니 고진(<트랜스크리틱>))을 떠올리게 되는 것은 이 대목이다. 인식가능한 현상계에서 실재는 오직 '무'로만 나타난다. 그리고 이 '무'는, 실천적 영역에서 정언명령을 내리는 어떤 절대적 목소리로 나타나고 감성적인 영역에선 표상불가능한 '숭고'로 제시된다. 이때 '무'는 그냥 없는 것이 아니다. 예컨대 사회라는 상징계를 무미건조한 자동기계에서 살아있는 유기체(처럼 보)이게끔 만드는 힘이 실재(에 대한 상상적 접근)이듯이 무는 '활동하는 무', '생산하는 무'이다. 그럼 우리는 이 무를 어떻게 보고 만나게 되는가? 그것은 상징계의 균열과 간극, 동일자가 내파되는 차이를 통해서만 현상한다. 무의 존재론은 여기서 차이의 존재론이 된다. 지젝의 '시차'론은 여기에서 결정적인 논쟁자를 발견한다. 차이의 존재론의 들뢰즈! 두 명의 들뢰즈가 있다는 지젝의 주장(<신체 없는 기관>)을 고려할 때, 적어도 그 둘 중 한 들뢰즈일 것이다. 시차론은 차이의 존재론에 대한 지젝식 반격이다. '시차'론에서 평행선을 달리는 두 도그마, 두 율법, 두 계열, 두 세계 사이에 어떠한 중립점이나 공통지반도 존재하지 않는다. 그 둘 사이의 간극은 제거할 수 없(고 해서도 안 되)는, 축소불가능한 최소차이이다. 보다 중요한 것은 이 최소차이가 실체화될 수 없(고 해서도 안 된)다는 것이다. 지젝은 두 명의 들뢰즈 중 '나쁜' 들뢰즈는 이런 잘못을 저지르고 있다는 뻔한, 그러나 나름대로 설득력 있고 시의적절한 논증을 선보인 바 있다. 하기야 지젝의 메시지가 '들뢰즈를 쏴라!'는 아닐 것이다. '차이'에 주의하라! '차이의 존재론', '무'의 존재론 같은 것—여기에는 각종 뉴에이지 몽매주의가 포함된다—은 없다! 시차론은, 우선 그런 요구로 받아들일 수 있겠다. 그런 면에서 지젝에게 '시차'는 물이 물화(物化)되는 걸 막

고 물을 무로서 보전하는 어떤 사유이다. 왜 그래야할까?

부정성과 함께 머물기

시차의 존재론은 이렇게 말하는 곳에선 이렇다고 하다가 저렇게 말하는 곳에 가면 저렇다고 말을 바꾸는 기회주의자의 자기정당화 논리만 될 수 있는 게 아니다. 이렇게 보는 곳에서 저렇다고 증언하고 저렇게 보는 곳에선 이렇다고 비판하는 '영원한 반동'의 '객관적 윤리'도 될 수 있는 것이다. 가라타니 고진은 칸트와 마르크스를 그 예로 든 바 있다. 마르크스는 독일에 있을 때는 경험론적인 방법으로 헤겔 좌파와 대륙의 합리론을 '바깥으로부터' 비판하다가 정작 경험론이 지배하는 영국으로 망명한 다음에는 '헤겔의 제자'라고 공언하며 경험론을 비판했다. 칸트 역시 독단적 합리론에 대해 경험론으로 맞서고 독단적 경험론에 대해 합리론으로 맞서는 일을 '반복'했다. 그것이 칸트가 경험론과 합리론 '사이'에서 실존 또는 탈존하는 방식이었으며, 지젝식으로 말해, '부정성과 함께 머무는' 방식이었던 것 같다. 이때 부정은 결코 목적이 아니며 반동은 그의 존재방식에 붙는 이름일 뿐, 그가 추구하는 바는 아니다. 그의 추구는 언제나 (불가능한) 진리로서의 실재에 정향된다. 실재는 물론 그러한 추구에 즉각적이거나 직접적으로 응답하지 않는다. 시차는 지워지지 않으며 실재라는 최종심급은 결코 오지 않는 것이다. 그러나 실재는, 또한 유물론의 '물'은 오직 그런 '트랜스크리틱'을 통해 발언한다. 어떤 면에서 이율배반은 두 개의 목소리의 병존이 아니라 불가능한 한 목소리, 두 개로 갈라진 하나의 함성일지 모른다. 그러나 어떤 주체도 시차로 현전하는, 즉 모순적으로 나타나는 실재의 자리—그것이 자본주의라는 권좌이든 포스트모던한 회의주의라는 안락의자이든—에 앉을 수 없다. 이 책의 표지에 나오는 의자처럼, 그것은 언제나 비어있으며, 오직 그러한 형태로 완고하게 자신의 존재를 주장(insist)한다. 오늘날 점잔 빼는 온갖 자유주의적, 형식주의적 이데올로기들의 재갈을 벗겨낼 때, 우리는 그 실재의 갈라진, 목쉰 함성을 듣게 될 것인가? 아마도 지젝이 변증법적 유물론을 통해 복권시키고자 하는 것은 바로 그 목소리일 지도 모르겠다.

익히 알려져있듯이, 마르크스주의는 **총체성의 사유**다. 하지만 곧바로 덧붙여야겠다. 마르크스주의는 **타자성의 사유, 부정의 사유, 바깥의 사유**이기도 하다. 한마디 더 하자면, 마르크스주의가 강조하는 **실천(praxsis)이란 사유의 타자(사유-없음이 아니라 사유-아님)를 향한 사유의 투신**이다. 세 가지—총체성, 타자성, 실천—를 묶어 말해보자. 마르크스주의는 타자성을 품은 총체성을 사유하기 위한 사유의 투신이다. 이 말은 포이에르바흐에 관한 마르크스의 11번째 테제에 대한 하나의 주석이다. 총체성의 사유는 변혁의 철학이지 지배와 권력의 사유가 아니다. 철학은 다가 아니다. 구체적 총체성의 사유란 "다가 아니다!(not-all)" 더하기 "예외가 없다(without exception)"이다. 그것은 라캉이 여성의 논리라고 불렀던 어떤 사유-삶의 논리이기도 하다. 그건 여자들이 그렇게 생각한다는 말과는 조금 다르다. 이때 **여성이란 전체에 '들어있지만' 전체를 대표·재현하는 표상에는 '포함되지 않는' 모든 것들을 대표·재현하는 명사**이다. 남성은 곧 인간(man)이다. 그럼 여성은 인간이 아닌가? 그는 '남성 즉 인간'이라는 상징계 아래 억압되는 소리들, 저항하는 함성들을 대표한다. 이런 구도에서 '여성'이라는 말에서 성별을 지워내면 그건 곧장 '프롤레타리아'가 된다. 시민권을 얻을 수 없거나 시민권이 박탈된 자, 즉 **시민사회 내에 존재하는 비-시민 모두를 대표하는 자**가 프롤레타리아이다.[5)]

5) 이때 프롤레타리아는 공장노동자만을 가리키진 않는다. 여기서 우리는 시민이라는 표상의 하부에 존재하는 호모 사케르와 (실제적 계급이라기보다 사회적 비(比)존재로서의) 프롤레타리아 사이의 연관성을 볼 수는 없을까? "바로 이 지점에서 우리는, 최근 조르지오 아감벤에 의해 발전된 **호모 사케르**라는 개념

시차론은 시차의 예외가 될 수 없으니…

시차론으로서의 변증법적 유물론은 아직 다 쓰여지지 않았으며, 그것이 옳다면, 영원히 다 쓰여질 수 없는, 말하자면 정합적이고 일관된 체계로 스스로를 내세울 수 없(고 해서도 안 되)는 어떤 사유로 남을 것이다. 같은 맥락에서 지젝의 책들은 언제나 미진하고 어떤 면에선, 무언가 결정적인 대목에선 회피적이라는 인상을 준다. 하지만 마르크스는 일찌감치 이를 사유의 참된 운명으로 축복한 바 있지 않은가? "지금까지의 철학은 세계를 해석해왔을 뿐이다. 문제는 세계를 변혁하는 것이다." 그러니 독자들이여, 책과 사유 속에서 길을 다 가려들지 말라.

을 도입해야만 하겠다. 법적인 질서 속에 포함되어 있는 사람들과 **호모 사케르**를 구분하는 일은 사람들을 서로 다른 두 부류로 구분하는, 단순히 "수평적인" 문제만이 아니며, 그것은 점차로 어떻게 "동일한" 사람들이 다른 (중첩부과된superimposed) 두 가지 방식으로 다루어질 수 있는가하는 "수직적인" 구분이 되어간다. 요컨대, 법의 차원에서 우리는 시민, 합법적인 주체로 간주되나, 법의 외설적인 초자아 보충 super-ego supplement의 차원, 텅 빈 무조건적 법의 시선 아래서는, 우리 모두가 **호모 사케르**로 취급된다."(지젝, 실재의 사막, 서문)