근대 주체의 형성, 인간의 죽음

푸코의 비판적 존재론과 유한성의 분석틀

양 운 덕

I. 문제 제기

새로운 질문은 새로운 사고를 이끈다. 질문은 기존의 논의를 새롭게 재구성할 뿐만 아니라 기존의 사고 틀로 접근할 수 없는 새로운 문제 상황을 만들고 새로운 사고를 이끈다.

푸꼬 역시 '새로운' 질문으로 '다르게' 사고하고자 한다. 칸트는 자신의 비판철학의 과제가 '인간이란 무엇인가?'에 답하는 것이라고 지적한 적이 있다. 그는 이런 인간학적 질문을 각각의 문제 영역, 곧 '나는 무엇을 알 수 있는가', '나는 무엇을 해야 하는가', '나는 무엇을 원해도 좋은가'로 나누어서 답하고자 했다. 따라서 그는 인식의 영역, 실천의 영역, 인식과 실천을 매개하는 아름다움과 목적론의 영역을 비판적으로 다루면서 각 질문에 답한다.

푸꼬는 보편적 인간에 대한 탐구 대신에 근대적 개인, 서구 근대 주체에 대한 분석을 앞세운다. 그는 근대 주체가 보편적으로 존재하거나 특정한 본질이 주어진 것이 아니라 특정한 방식으로 만들어진다고 본다. 따라서 그는 인간의 구체적인 존재 형식, 또는 역사적인 특정 단계에 배치된 지식과 권력의 작용에 의해서 형성되는 주체를 문제 삼는다.

푸꼬는 '서구적 주체는 어떻게 구성되는가가'라고 질문한다. 이 질문은 근대적 개인이 지식의 공간, 권력의 작용에 의해서 근대 주체로 형성되는 과정에 주목한다.

그는 이런 질문을 지식, 권력, 윤리의 축으로 재구성한다. (DE, 4-1, 576)

①개인은 어떻게 앎의 주체가 되는가? (사물에 대한 통제관계)

②개인은 어떻게 권력을 행하기도 하고 그것에 복종하기도 하는 주체가 되는가? (타자들의 행위 관계)

③개인은 어떻게 행위 하는 도덕적 주체가 되는가? (자기 자신에 대한 관계)

푸꼬는 이런 질문에 구체적으로 답하기 위하여 지식의 역사 안에서 주체 형성의 발생론을 제시하고자 한다. 그는 비판적인 분석을 통하여 근대적 개인들을 '주체'로 만드는 공간

을 '역사적'으로 탐구한다. 이 작업은 현재에 대한 다른 방식의 질문, 곧 '필연적인 것처럼 보이는 현재의 경계들(les limites actuelles nécessaire)'에 질문을 던진다. 곧 근대 주체를 구성하는 우연적인 요소들을 찾는다.

푸꼬는 다양한 주제들을 통하여 사고의 비판적 역사를 마련하고자 한다. 칸트적인 비판철학이 인식된 대상을 고찰하면서 인식을 가능케 하는 조건에 관해 질문하는 것처럼 그는 근대 서구에서 지식과 실천의 가능조건에 대해서 질문한다. 그의 주제는 "그 조건들이 가능한 지식에 구성적인 한에서 주체의 객체에 대한 관계가 일정하게 형성되고 변형되는 조건을 분석하는 것"(Foucault, 1984, 12)이다. [1]

이 글은 칸트의 계몽에 대한 푸꼬의 비판적인 독해를 통해서 그의 '현재'에 관한 철학적 담론을 다루고, 근대 주체의 새로운 상황을 주제화하는 '유한성의 분석틀'을 통해서 인간의 죽음을 제시하고자 한다.

II. 계몽과 비판적인 존재론

1. 근대성을 어떻게 볼 것인가?

푸꼬는 비판적 전통을 계승하면서 현재에 대한 비판을 현재의 존재론, 현재에 대한 철학적 담론으로 주제화한다. 그는 이런 현재에 대한 탐구를 근대성을 새롭게 이해하는 주제와 관련짓는다. 그는 근대성modernité을 (역사상의 한 시대로 보기 보다는) 일종의 '태도'로

---

[1] 푸코의 다양한 주제는 서구에서 "지식은 어떻게 구성될 수 있는가?"에 답하는 것이다. 곧 '왜 서구의 주체는 자신을 자기 자신에 대한 지식의 대상으로 구성하려고 하고, 이러한 지식을 생산하는 조건은 무엇인가'에 답하고자 한다.

①그는 '지식의 대상으로서' 서구 주체의 구성과 관련하여, 광기가 '어떻게 사회적, 의학적 실천에 의해서 사고 가능한 대상으로 구성되는 지'(『고전시대에서 광기의 역사』)를, 임상병리학적-의학적 언어의 출현(『임상의학의 탄생』)을, 그리고 일정한 지식 배치에 따르는 담론적 실천에서 사고대상으로 구성되는 생명, 노동, 언어(『말과 사물』)를 분석한다. ② 그는 '권력의 대상으로서' 서구 주체의 구성을 밝히기 위해서, 특정한 형벌적 실천에서 탄생한 사고 대상으로서 구성된 죄와 범죄적 행위(『감시와 처벌』)를, 성에 관한 권력-지식의 탄생으로부터 사고대상으로 구성된 성적 행위(『성의 역사 1 : 알려는 의지』)를 주제로 삼는다. ③그는 개인적 행위의 영역에서 자기의 도덕적 실천을 통하여 고대가 어떻게 행위와 성적 쾌락을 문제로 삼았는가를 질문함으로써 '개인적 행위의 주체로서' 서구 주체의 구성을 밝히려고 한다. 이것은 자기의 실천을 통해 사고대상으로 구성된 행위와 성적 쾌락을 고전 그리스와 1, 2세기의 문화의 철학과 의학에 제기된 성도덕(『성의 역사 2: 쾌락의 활용』, 『성의 역사 3: 자기에 대한 배려』)을 주제로 삼는다. (Richard, 109-113)

본다.

그는 근대적인 '태도'를 잘 보여주는 보들레르의 미학에 주목한다. 이는 근대적인 태도가 ①현재를 어떻게 주제화하는가, ② 근대적 개인이 자신에 대한 태도를 어떻게 주제화하는가를 살피려는 것이다.

먼저 '근대적인 태도'란 무엇인가? 보들레르가 근대성을 (역사적 전통에 뿌리박고 있지 않기 때문에) 덧없는 것, 순간적인 것, 우연한 것이라고 한 것을 고려한다면, 그는 근대성의 특징을 '시간의 불연속성에 대한 의식'으로 본다고 할 수 있다. 곧 전통에 대한 결별, 새로움에 민감함, 스쳐지나가는 순간들이 주는 현기증에 주목한다.

보들레르는 근대성이 이런 움직임에 대한 어떤 태도를 취하는 것, 곧 현재에 내재하는 영원한 것을 포착하려고 노력하는 것으로 본다. 이것은 스쳐지나가는 현재 '너머'나 그 '배후'에 있는 어떤 불변적인 본질을 찾지 않는다. 그렇다고 순간적으로 스러지는 현재에 대한 감수성을 강조하는 것도 아니다. 근대성은 현재의 순간에서 영웅적인 것을 파악하려는 태도이다.(DE., 569-570)

보들레르는 당대 화가인 꽁스땅땡 기스Constantin Guys가 이런 근대성을 형상화한 전형이라고 본다. 기스는 일상성을 끈기 있게 탐구하고, 선과 색의 유희를 통해 산재한 것, 이질적인 것들을 통합하고자 했다.[2]

보들레르 역시 언어와 스타일을 통해 그런 작업을 하면서 역사 속에 현재를 자리매김하고, 전통의 무게와 현실의 순간을 합치려고 한다. 따라서 그는 체험된 순간에 만족하는 미학도, 시대를 초월한 미라는 신성한 기준을 따르는 미학도 모두 거부한다. 그의 언어는 덧없는 것과 영원한 것을 결합시키려 한다.

이처럼 근대성이 '현재를 영웅화하려는 의지'와 관련된다고 할 때, 이런 영웅화에는 반어적인 측면이 있다. 근대적인 태도는 순간적인 것들을 유지하거나 영속화하려고 하지 않으며, 그런 순간들을 일시적인 호기심이나 흥미로 수집하는 구경꾼, 산보자의 태도에 매몰되지도 않는다.[3]

---

[2] "이처럼 그[기스]는 가고, 달리고, 찾는다. 그는 무엇을 찾는 것일까? 앞에서 본대로 천부적으로 활발한 상상력을 지닌 이 고독한 자는 늘 인간들의 거대한 사막을 여행하면서 단순한 산보자와는 다른 더 큰 목적, 주위의 광경을 둘러보는 덧없는 기쁨과는 다른 좀더 보편적인 어떤 목적을 지니고 있음이 틀림없다. 그는 우리가 근대성이라고 부를 만한 그 무엇을 찾고 있다. 문제가 되는 그 개념을 나타내는데 근대성이란 말보다 더 잘 표현할 수는 없다. 그에게 중요한 것은 역사적인 것 안에서 그것이 시적인 것을 포함할 수 있는 양식, 일시적인 것에서 영원한 것을 끌어내는 것이다." (Baudelaire, 689)

[3] 기스는 호기심에 이끌려 산보하는 자가 아니라, '빛이 번쩍이는 곳, 시의 메아리가 들리는 곳, 삶의 꿈틀거

보들레르는 '근대적 삶의 영웅주의'l'heroïsme de la vie moderne를 문제 삼으면서 근대의 영웅을 절대적인 초월적 세계를 거부하고, 창조자로서 그의 작품과 함께 다양한 세계에 뛰어드는 사람, 홀로 통속적인 것에서 '특수한 것'을 찾아내는 사람으로 본다. 이처럼 독특한 것을 창조하기 위해 일상적 삶의 차원에서 일상에 대한 경계를 늦추지 않고 '거리를 유지하는' 고독한 삶의 태도, 댄디이즘을 제시한다. (Baudelaire, 493-6)

보들레르에 따르면, 기스는 세계를 (미학적으로) 변형시키고자 한다. 이런 변형은 현실을 부정하는데 그치는 것이 아니라 '현실의 진리와 자유의 실천 사이를 오가는 힘든 상호작용'이다. 자연적인 것을 더욱더 자연적으로 만들고, 아름다운 것을 더욱더 아름답게 빚어낸다.(DE, 570; Baudelaire, 694)

이런 근대적인 태도는 현존하지 않는 다른 것을 상상하는 데 열중하고, 그것을 있는 그대로 포착함으로써 그것을 변형하려고 한다. 이런 의미에서 근대성은 일종의 훈련으로서, 현실에 주의를 집중함으로써 그것을 존중하면서도 그것을 뒤 흔드는 '자유의 실천'이다. (DE, 570)

보들레르는 근대성을 이런 현재에 대한 관점과 함께 개인의 자기 자신에 대한 새로운 관점에 연결시킨다. 근대적인 태도는 금욕주의와 결합되면서, 스스로를 세련되게 만들어야할 대상으로 여긴다.

자기가 전통적 가치에 따라서 이미 고정된 것으로 주어져 있지 않다면, 자기 배후에 어떤 본질이 없다면 자기 자신을 생산해야 할 것이다. 따라서 근대인은 자신을 고안/발명하려고 노력하는 자이다. 그는 자기 현존을 '예술 작품처럼' 만드는 (멋쟁이의) 금욕주의자가 된다.[4]

푸꼬는 이런 문제 틀에서 특정한 철학적 탐구가 '계몽적'이 됨을 지적하고자 한다. 개인이 현재와 맺는 관계, 인간의 역사적 존재 양식, 자아를 자율적인 주체로 구성하는데 관련된 주제들을 다루는 탐구가 '계몽적'이다. 곧 계몽적인 개인들은 새로운 시간 좌표에서 자신을 주제화하고, 자신의 존재를 초월적인 것으로 보는 것이 아니라 역사적인 특정한 시기에 연결짓고, 자기를 어떤 외적인 권위나 가치에 예속시키지 않고 스스로에 근거 짓는 방

림이 느껴지는 곳, 음악이 어울려 화음을 빚어내는 곳'에 남아 있으면서, '정열이 드러나는 곳, 자연적 관습적인 인간들이 기묘한 아름다움에 매혹되는 곳, 태양이 타락한 동물들의 스쳐지나가는 즐거움을 비치는 곳'을 지키려고 한다.(Baudelaire, 693-4)

[4] 보들레르에게 이런 현재에 대한 (반어적인) 영웅화, 현실에 대한 자유로운 변형, 금욕을 통해서 자아를 세련되게 하는 노력은 사회, 정치적인 영역에서보다는 예술 영역에서 이루어질 수 있다.

식으로 주제화하고자 한다. (DE., 571)

푸꼬는 이런 맥락에서 근대인들이 속한 역사적 시대에 대해서 끊임없이 비판하려는 철학적인 에토스를 활성화하고자 한다. 그는 서구적 계몽이 형성되는 지형을 분석하고자 하고, 계몽의 가능 조건에 대해서 질문한다. 계몽적 이성이라는 '역사적으로 특수한' 형식을 초역사적인 범주로 추상화하지 않고 어떻게 이해할 것인가? (계몽을 가능케 하는 지식, 권력의 조건들을 어떻게 비판적으로 파악할 수 있는가?)

2. 비판적인 존재론

가) 계몽의 조건에 대한 질문

푸꼬는 이런 비판적인 에토스를 두 가지 방식--소극적인 방식과 적극적인 방식--으로 주제화한다.

그는 계몽의 특정한 내용을 한정하여 '반계몽주의'를 거부하고 비판적인 분석을 가로막는 태도와 계몽을 휴머니즘과 중첩시키는 태도를 거부한다.

먼저 이런 태도가 어떤 점에서 계몽의 '협박chantage'을 거부하는 지를 보자. 푸꼬는 계몽과 관련하여 계몽이 진리가 진보하면서 자유가 확대, 심화된다는 믿음에 바탕을 둔다고 할 때 이런 주제들을 어떻게 문제화할 것인지, 그리고 정치, 경제, 사회, 제도, 문화적인 사건들과 관련된 계몽이라는 복합체를 어떻게 분석할 것인지를 물어야 한다고 본다. 그런데 계몽의 특정한 형식을 고수하는 관점은 계몽에 '찬성'하는가/'반대'하는가라는 '양자택일의 재판정'을 열고 이 주제에 대한 비판적인 접근을 가로막는다.

예를 들어서 계몽에 찬성하는 '한' 관점은 이성을 해방의 구현자로 보는 까닭에 이와 달리 이성을 포기하고 '이성의 타자'를 내세워 이성을 전면적으로 비판하는 것을 '신보수주의'라고 판정한다.[5]

---

[5] 하버마스는 모더니티가 실패했다고 주장하는 '신보수주의'를 비판한다. 그는 모던, 또는 계몽주의의 기획은 미완의 기획이므로 비판적 이성을 통해서 모던을 완성해야 한다고 주장한다. 그는 근대적인 이성을 도구적 이성에 국한된 것으로 보지 않는다. 이성은 지배를 낳을 수 있지만, 동시에 자기비판을 함축하기에 해방적인 능력도 지닌다. 따라서 그는 이성 바깥으로 나가지 않고 다른 출로를 찾는다. 이를 위해서 주관성을 특권화하는 의식철학의 패러다임을 의사소통적 이성의 틀로 대체한다. 이것은 언어능력과 행위능력을 지닌 주체들이 상호이해, 합의를 목표로 보편적인 상호주관성을 마련하려고 한다.
이런 관점에서 하버마스는 이성의 타자에 바탕을 둔 니체의 비판이 두 유형의 근대성에 대한 비판을 형성한다고 본다. 곧 포스트-구조주의를 중심으로 한 이성비판은 니체의 전략을 계승한다. 하버마스는 그 하나가

이 관점은 근대적인 이성이 지닌 문제점과 위험을 인정한다고 하더라도 그 때문에 이성을 버릴 필요는 없다고 한다. (자기비판의 잠재력을 지닌) 이성 자체를 부정하려는 시도는, 비유적으로 얘기하면, 아이를 목욕시킨 후에 목욕물과 함께 아이까지 버리는 꼴이기 때문이다.

그런데 푸꼬는 이런 형태의 양자택일을 거부한다. 이런 관점이 허용하는 선택지는 계몽의 합리주의 전통을 고수하거나, 아니면 계몽을 비판하고 그 합리성을 부정하는 태도 가운데에서 하나이다. 과연 어느 쪽을 선택해야 하는가? 그런데 계몽의 합리주의가 보는 각도에 따라서 긍정할 수도, 부정할 수도 있는 것은 아닌가? 과연 그것은 보편적이고 절대적인 선인가?[6]

그는 이런 상이한 선택이 대립되는 지형, 긍정과 부정 모두를 가능하게 하는 지반을 분석하고자 한다. 그는 계몽이 어떠한 지식과 실천의 공간에서 마련되는가를 질문한다. 이런 작업을 이성에 반대하고 비이성을 옹호하거나 계몽에 등을 돌리는 반-계몽의 음모로 볼 수는 없다. (이런 태도는 니체가 선/악 가운데 하나를 선택하라는 도덕적 요구 앞에서 선/악의 계보학을 통해서 선/악이 제기되는 조건을 비판적으로 묻는 것과 궤를 같이 한다.)

그는 근대적인 정치, 경제, 사회, 제도, 문화적인 사건들과 관련하여 계몽을 분석할 필요가 있으며, 계몽이 서구 역사에서 진리의 진보와 자유의 역사를 결합시키는 시도였으며, 근대적 개인들이 계몽에 의해 역사적으로 결정된 존재라고 본다. 즉 근대 주체는 근대적 담론장치와 그것의 권력 작용에 따른 산물이다. 이성과 이성적 주체는 서구 역사 전체를 대표하거나 포괄하는 보편적인 것이 아니라 특정한 시대(근대)의 산물이다.

이와 함께 푸꼬는 근대적인 개인에 대해서 비판적이고자 할 때 휴머니즘과 계몽을 결합시킬 수 없다고 본다. 곧 휴머니즘을 바탕으로 삼지 않고도 계몽을 주제화할 수 있고, 비판적인 태도를 견지하려면 '근대 주체의 문제 틀'에 얽매이지 않아야 한다고 본다.

푸꼬는 계몽을 유럽 사회의 발전 과정에서 전개된 복잡한 역사적인 과정들의 조합이기에, 하나로 총괄하기 어려운 사회 변화들, 지식의 형태들, 지식과 실천의 합리적인 기획들, 기술적 전환들과 관련을 갖는 복합체로 본다. 그런데 휴머니즘은 계몽과 어느 정도 겹칠 수도 있지만 별개의 것으로 보아야 한다. 푸꼬는 휴머니즘이 유럽 사회에서 반복적으로 나타났던 주제들의 복합체로서, 각 경우에 다양한 가치판단과 결합하여 다양한 형태로 나타나고, 그 각각의 것들이 주장하던 내용과 대변한 가치들도 저마다 다르다고 지적한다.

회의주의적인 이성비판으로서 바따이유, 라깡, 푸꼬의 흐름을, 다른 하나가 형이상학 비판으로서 하이데거, 데리다의 흐름을 이룬다고 본다. 이 가운데 니체-바따이유-푸꼬의 이성 비판은 이성의 타자를 실체화하지 않으면서 주체 중심적 이성의 모순과 한계를 인간학적, 심리학적, 역사적 방법을 통해 비판한다고 지적한다.

[6]이 경우에 계몽의 좋은 요소와 나쁜 요소를 분리해서 그 좋은 점만 택하려는 변증법적인 방식--아이를 목욕시킨 후에 목욕물만 버릴 수 있다는 태도--도 이런 맥락에서 크게 벗어나지 않는다.

"..... (17세기에) 기독교에 대한 비판으로 나타난 휴머니즘이 있었는데, 같은 시대에 금욕적인 휴머니즘, 신 중심적인 휴머니즘에 반대하는 기독교 휴머니즘도 있었다. 19세기에는 과학에 적대적이고 비판적인 의혹에 가득 찬 휴머니즘un humanisme méfiant도 있었는가 하면, 같은 시기에 다른 휴머니즘은 똑같은 과학에 희망을 걸었다. 맑스주의도 휴머니즘이었고, 실존주의, 인격주의le personnalisme도 마찬가지로 휴머니즘이었다. 사람들이 국가 사회주의가 표방하는 휴머니즘적 가치를 지지하던 시기도 있었고, 스탈린주의자들도 자신도 휴머니스트라고 얘기했다.

이로부터 휴머니즘과 연결되어 있는 모든 것을 거부하는 결론을 이끌어서는 안 되지만 휴머니즘적 주제들은 반성의 중심축으로 작용하기에는 그 자체가 너무 융통성이 있고, 너무 다양하고, 너무 일관성이 없다. 최소한 17세기 이후에 휴머니즘이라고 불린 것이 종교, 과학, 정치에서 빌려온 특정한 인간관에 기울어졌음은 사실이다. 휴머니즘은 스스로가 의존할 수밖에 없었던 인간관을 채색하고 정당화하는데 이바지했다." (Foucault, DE.4-1, 572-3)

이런 까닭에 다양하고 이질적인 휴머니즘들이 혼재하는 상황에서 어떤 본질적이거나 전형적인 휴머니즘을 규정하기는 어렵다. 그리고 '하나의' 휴머니즘이나 휴머니즘의 '보편적인 핵심'을 상정하는 형이상학적인 태도로 문제를 해결할 수도 없다. (따라서 역사적으로 작용했던 이질적인 휴머니즘들을 그 자체로 긍정할 수도 부정할 수도 없다.) [7]

이런 맥락에서 비판의 원리에 충실하거나 자율적인 개인을 창조하려는 시도는 휴머니즘의 주제들과 대립된다. 요컨대 푸꼬는 '비판적인' 계몽이 내포하는 역사의식의 원리가 휴머니즘(고정된 본질을 상정하는 휴머니즘)과 대립된다고 본다. 그러므로 '역사적-비판적인' 계몽과 (본질주의적인) 휴머니즘은 서로 충돌할 수 있다.

푸꼬가 보기에 '인간', '주체'라는 문제 틀 자체가 근대의 산물이다. 인간을 주인공으로 삼아 인간 자신과 세계의 모든 것을 근거 지으려고 하는 시도는 근대적 인식 틀이나 실천 체

[7] 보편적인 척도를 마련하려면 모든 휴머니즘들을 규정할 수 있을 인간 '본질'을 상정해야 한다. 그런데 하이데거는 형이상학을 존재자들 가운데 '신적인 것'을 통해서 존재자 전체를 일관되게 설명하려는 시도로 본다. (모든 것을 본질적인 요소와 비본질적인 요소를 구별하면, 신적인-본질로 존재하는 모든 것들을 질서지을 수 있다) 이런 '신적인 것'의 자리에 다른 본질, 예를 들어서 '인간'을 세울 수도 있다. 하이데거는 이런 점에서 인간중심주의가 형이상학적이라고 비판한다. 이것은 인간을 '최고의 존재자'로 내세우고 다른 모든 존재자들을 인간의 관점에서 해석하고 평가한다. 이것은 모든 것이 인간을 위해서 존재하고, 다른 모든 것들의 의미는 인간이 결정한다고 본다. 이처럼 신의 자리에 있는 것을 다른 것을 바꾸더라도 본질주의적인 틀 자체는 바뀌지 않는다.

계에 특유한 것이다. 푸꼬에 따르면 근대 주체는 특정한 역사적 시기에 일정한 지식의 배치, 권력 장치를 통해 만들어진 산물이다. 이런 주체는 규율에 따라 길들여진 신체로 일정한 시-공간에 배치되고 권력의 작용을 실어 나른다. 따라서 그는 이 근대적 산물이 어떤 지식, 과정, 절차, 기술 등을 통해 만들어지는가에 주목한다.

이렇게 정리한다면, 비판적인 태도는 한편으로는 계몽의 협박에서 벗어나고, 다른 한편으로는 계몽의 문제와 휴머니즘의 문제를 역사적, 도덕적으로 혼동하지 않아야 한다.

나) 계보학적인 질문과 경계 태도

푸꼬는 소극적인 태도만으로는 사고와 행위를 이끌 비판적인 태도를 구성할 수는 없다고 보고, 근대인에 관한 '역사적인 존재론'을 구성할 수 있는 적극적인 태도를 모색한다.

푸꼬는 '경계-태도une attitude limite'를 권유한다. 이것은 특정한 시대에 자연스럽거나 필연적인 것으로 여겨지는 경계들을 문제 삼는다. (DE. 4-1, 574) 일정하게 주어진 경계 안에서 허용된 대로 사고하고 실천하는 태도가 '비판적'일 수는 없다. 푸꼬는 주어진 사고와 행위의 경계를 '위반'할 가능성을 모색한다. 이때 비판이란 경계를 분석하고 다르게 반성하는 활동이다. 곧 이 경계가 어떤 문제 틀과 그것에 적합하게 마련된 해결 방안을 제시하여 '정상적인' 구조를 고정시키는지를 드러낸다. 이것은 특정한 경계, 문제제기가 내세우는 초역사적 보편성의 가면을 벗기는 (계보학적인) 작업이다.

(예를 들어서 광기를 '정신병'으로 규정하는 방식은 특정한 시대의 지식-실천에 의해서 구성된 특수한 것이다. 모든 사회가 광인을 정신병자로 여기지 않으며, 역사적으로 광인을 정신병으로 규정하는 태도가 가장 진보한 방식이라고 할 수 없다. 이처럼 광기를 '의학화'하고 정신병원에 감금하는 장치는 서구 근대 사회의 특정한 지식-권력의 상관물이다.)

푸꼬는 이런 비판이 (칸트주의의 비판적인 작업이 합법적인 사용과 인식의 경계를 넘어서지 않도록 하려는 점에서 소극적인데 비해서) 보다 '적극적'이라고 본다.[8] 이 비판은 근대적 개인들에게 보편적이고 필연적인 것으로 제시되는 것에 들어있는 개별적이고 우연적이고 자의적인 제약을 찾는다. 이처럼 칸트가 필연적으로 부과되는 경계를 고수하려는 비판에 주력한다면 푸꼬는 '가능한 위반의 형태를 추구하는 실천적인 비판'을 추구한다.

---

[8] 이는 칸트주의가 인식활동에서 지켜야 할 경계가 무엇인지를 알려고 하는 점에서 소극적인 방식으로 비판을 이용하기 때문이다. 예를 들어서 형이상학적인 충동에 이끌리는 이성은 경험에 주어질 수 없는 이념들에 대해서 불법적으로 자신의 능력을 사용하므로 이를 금지하고 합법적인 영역 안에서만 이성을 규제적으로 사용하도록 그 경계를 명시할 필요가 있다.

이 비판은 근대적 개인이 스스로를 구성하는, 개인 스스로를 행위하고 사고하고 말하는 주체로서 인식하도록 하는 사건들을 역사적으로 탐구한다. 이런 비판은 계보학적인 지향을 갖고, 그 방법은 고고학적이다.

푸꼬는 이런 비판이 선험적이지 않고 고고학적이라고 본다. 이는 고고학이 (칸트의 선험철학처럼) 모든 인식과 도덕적 행위의 보편 구조를 확증하려는 것이 아니라, 근대인이 사고하고 말하고 행위 하는 것을 분절하는 담론들을 역사적인 사건들처럼 다루기 때문이다. (DE.,4-1, 574)

그는 사실 자체가 아니라 '말해지고 씌어진 것들'인 담론들에 주목한다.[9] 그는 담론에 관한 고고학적인 분석을 통해서, 특정 시대의 담론들이 어떻게 형성, 변형되는 지를 기술한다. 이것은 각 시대에 통용되는 담론들이 출현할 수 있는 조건을 드러내는 작업이다. 곧 '지식이 어떤 질서를 이룬 공간에 따라서 구성 되는가'(Foucault, 1966, 13)를 밝힌다. (예를 들어서, 정신병리학, 의학, 정치경제학의 본질을 찾기 보다는 특정한 시기에 광기, 질병, 富에 관한 담론을 가능케 하는 것을 분석하려고 한다.)

이와 함께 푸코는 광기, 병, 인간, 성에 대해 서구 현대인들이 갖는 관념이 어떻게 생겨났는가를 보여줌으로써 그것이 당연한 것도, 영원한 것도 아님을 드러낸다. 그는 (진리보다는) 역사적으로 작용하는 담론에 주목하고, 이들 담론이 한 시대에 '사고할 수 있는 것'과 '사고할 수 없는 것' 의 범위를 한정하여 참/거짓을 구분하고 '진리효과'를 만들어낸다고 본다.

계보학적 분석은 기원을 추구하는 태도를 거부한다. 그것은 대상의 형이상학적 본질, 자기동일성을 찾으려고 하는데, 계보학은 기원 대신에 대상의 출처Herkunft를 추적하여, 대상이 고정된 본질을 갖지 않으며, 그것이 차이, 다양성의 산물임을 보여준다. 이러한 계보학적 대상의 '형성Entstehung'은 이질적 단편들의 집합에서 나온 것으로서 총체성, 연속성을 갖지 않는다. 푸꼬는 종래의 '역사'가 아니라 현실적인 역사Wirkliche Historie를 제시하면서 역사를 전체화하려는 초역사적 퍼스펙티브에 반대한다. 종래의 역사가 시간 바깥의 관점에서 궁극목적을 내세운다면 '현실적인 역사'는 모든 것을 역사적 운동 안에서 본다. 시대를 넘어선 영원한 진리와 정의, 미의 이상 대신에 그것들이 어떻게 역사 안에서 규정되고 작용하는 지를 분석한다. (DE. 2, 136-156)

따라서 이런 계보학적인 탐사는 광기, 질병, 성, 비행(非行), 인간에 관해 자명하다고 보는 것을 수수께끼처럼 낯설게 여기도록 한다. 예를 들어 근대인이 광기, 성, 비행, 인간을 이해하기 위해서는 특정한 대상이 일시적인 지식과 실천의 조건들에 따라 배치되어서 '생각할 수 있는' 것이 되어야만 한다. 예컨대 '광기'는 르네상스까지는 비정상으로 문제 삼아서 격리되지 않았지만 계몽주의 시기 이후 격리되고 나중에 정신병원이 생기면서 그곳에 수용되어야 하는 대상이 된다. 광기는 '정신병'으로 분류되고 '정신병리학적 담론'이 인식할 수 있는 대상이 되고, 정신 병원에 감금, 폐쇄되어 마땅한 것으로 여겨진다. [10]

이런 탐구는 특정한 시대의 '문제제기(problématisation)'에 의문을 제기한다. 이것이 특정한 대상을 주제로 설정하면서 일정한 진리 효과를 부여하고, 다른 가능성을 배제한다. 바

---

[9] 담론들은 과학적이거나 철학적인 텍스트, 문학적이거나 법률적 텍스트, 허구, 이야기(récits), 제도적 규율들, 협정, 안내책자, 약호, 정치적 결정 등이 있다.

[10]감옥의 예를 보자. 왜 감옥은 모든 범죄에 대한 일반적인 처벌 방식으로 채택되는가? 감옥은 과연 죄인들을 처벌하는 대신에 '교정하는' 장치인가? 감옥은 원래의 목적을 잘 구현하고 있는가, 아니면 수많은 제도적 개선에도 불구하고 여전히 역효과를 낳거나, 다른 수단으로 이용되는 것은 아닌가?

로 이런 문제제기가 "사물들을 진리와 오류의 놀이에 참여시키고 일정한 시기의 지식 공간을 윤곽 짓는다.

그리고 계보학적 태도는 특정한 문제제기의 국면을 비판적으로 분석함으로써 특정한 시기에 개인들에게 필연적인 것처럼 부과된 경계들을 넘어설 수 있는지를 실험하려고 한다.

칸트의 경우와 대비시켜보자. 칸트는 객관적인 인식과 도덕적인 행위의 이름으로 인식의 적법한 경계를 넘어서거나 도덕 법칙에 어긋나는 행위를 비판하고자 한다. (인식과 관련하여) 알 수 없는 것, (의지와 관련하여) 행위 할 수 없는 것을 연역하려고 한다. 이런 비판 형식은 경계를 넘어서려는 인식과 의지를 적법한 경계 안으로 되돌려보낸다.

그런데 계보학은 근대적인 개인을 규정하는 것들에서 '우연성'을 포착함으로써 그가 더 이상 현재처럼 존재하고 행위하고 사고하지 않도록 할 수 있는 길을 모색한다. 곧 근대적 개인을 제약하는 존재, 행위, 사고의 경계 바깥에서 '다른 가능성'을 찾는다. (DE. 4-1, 574)

푸꼬는 이를 위하여 세 가지 실천 체계--지식의 축, 권력의 축, 윤리의 축--를 정상과 광기, 병과 건강의 관계, 범죄와 법의 관계, 성적 실천 등을 통해 분석한다. 이것은 서구적 주체가 지식, 권력, 윤리적 실천에 의해 어떻게 주체sujet로 되면서 동시에 예속화as-sujet-tissement되는지를 밝히는 작업이기도 하다.

물론 푸꼬의 비판은 보편주의적인 문제제기나 총체적인 대안을 찾지 않는다. 구체적 상황과 문제에 따른 다양한 대안들, 전략들을 추구한다. 그래서 이 작업은 보편적인 자유와 자유의 이념이 아니라 보다 구체적이고 특수한 방식으로 자유를 추구하는 형태를 모색한다. (DE. 4-1, 574-5)

이때 푸꼬는 '총체성'의 관점이나 보편적 대안이 불가능할 뿐만 아니라, 가능하더라도 위험하다고 본다. '전면적' 해방을 내세우는 이론은 '진리-정의'의 관점에서 '투명한' 사회를 목표로 삼지만 이런 기획은 (역사적인 경험을 참조할 때) 권위주의적인 정치적 실천을 고무하고, 전면적 감시체계를 정당화한다. 따라서 그는 '전적으로 다른' 사회, 다른 사고, 다른 문화, 다른 세계관을 산출하기 위한 총체적 프로그램programmes d'ensemble을 제시하는 관점을 거부한다. 그 대신에 역사적 분석과 실천적인 태도가 상호 작용하여 만든 '국지적인' 변형을 선호한다.

푸꼬는 역사 안에서 미리 주어진 '보편성 없이' 개별적인 것들에서 보편성을 나름대로 고안하는 작업이 모든 것을 무질서와 우연에 내맡기는 것은 아니라고 본다. 이런 비판적인 작업은 국지적일 수밖에 없지만 어느 정도의 일반성, 체계성, 동질성, 목적enjeu을 갖는다. 이 가운데 비판적 존재론의 쟁점enjeu인 '능력capacité과 권력pouvoir 사이의 역설'을 보

자.

그는 이성적 능력의 확대가 개인들의 자율성, 자유를 증대시키는가를 질문한다. 역사적인 경험에 따르면 계몽적 기획은 능력과 권력 사이의 역설을 드러낸다. 18세기의 위대한 약속은 사물을 지배하는 기술적 능력이 성장함에 따라서 개인들 상호간의 관계에 바탕을 둔 자유도 확장될 것이라고 주장하는 것이었다. 예를 들어서 (사회계약을 통해서) 이성적인 공동체를 건설하려는 시도는 개인들 상호간의 균형 잡힌 성장을 추구한다. 이런 계몽주의는 개인들의 능력을 획득하고, 자유를 얻기 위해서 투쟁하는 무기였다. 그런데 이런 믿음과 달리 능력이 신장되면서도 개인들의 자율성은 증대되지는 않았다. 역사적 경험에서 보듯이 능력의 성장이 개인들을 오히려 예속시키는 결과를 낳았다. (DE. 4-1, 575-6)

푸꼬가 근대 미시 권력의 작용을 분석한 사례에서 잘 나타나듯이, 근대 사회의 권력 테크놀로지들은 엄격하게 계산되고 조직된 방식으로 개인들의 신체를 길들인다. 그것은 개인들을 일정한 주체로 만들어내고 지식-권력의 담론으로 감싼다. 이성적 능력을 신장시키는 계몽의 기획은 '보다 합리적인' 사회관리를 위해서 개인들을 권력의 그물망에 배치한다. 개인들은 (권력으로부터 자유로워지는 것이 아니라) 권력의 작용에 따라 움직일 뿐이다. 푸꼬는 개인들에게 작동하는 다양한 미시권력들에 대한 해부학, 다양한 감시들, 규범화 과정들을 분석한다. 그는 이런 문제의식에서 이성적 능력을 증대하는 데에만 관심을 쏟는 합리화의 신봉자이기를 거부한다. 그러면 어떻게 개인의 능력 증대가 권력관계를 강화하지 않을 형태를 모색할 수 있는가?

III. 유한성의 분석틀과 인간의 모호한 지위

1. 표상의 질서에 생긴 단절--인간의 등장

이제 푸꼬가 고고학적인 논의를 통해서 인간의 죽음을 어떻게 제시하는지를 살펴보자.

푸꼬는 근대적 지식의 배치에 따라 '인간'이 등장하면서 그의 유한성이 부각되고, 동시에 이 유한성의 틀로 대상들과 지식을 조직함으로써 유한성을 극복하려는 독특한 시도를 한다고 본다. 그는 근대적 사고가 인간학적인 틀로 지식들을 체계화하는데, 이런 지식의 배치가 달라질 때 '인간의 소멸'을 맞이하리라고 본다.

그는 이런 주제들과 관련하여 어떻게 질문하는가? 왜 인간을 근대의 지식 공간의 산물이라고 보는가? 왜 인간학적 잠에서 깨어나야 하는가? (인간을 전면에 내세운 근대 지식의 배치에서 '인간의 죽음'을 주제화하는 시도는 칸트와 니체의 사고를 대비시킨다. 고고학적 작업은 근대 이후의 지식 공간에서 칸트주의의 인간학적인 '규범'과 니체적인 '일탈'을 함께 조망한다.)

아트앤스터디 www.artnstudy.com

푸꼬는 □말과 사물: 인간 과학의 고고학□에서 16세기 이후의 과학적 담론들에 대한 고고학적인 탐구를 통해서 각 시기의 지식 공간을 분석한다. 우리는 이런 작업 가운데 그가 19세기의 근대적 담론들을 '유한성의 분석 틀'로 분석한 바가 칸트의 선험 철학의 방법론과 어떤 연관을 갖는지를 살펴보고자 한다.

통상적으로 역사가들은 흩어져있는 사건들에 의미를 부여하려고 그것들을 연속적 운동 안에서 일정하게 자리매김하려고 한다. 그런데 푸코는 이러한 연속성과 인식가능성에 대한 믿음을 의문시하고, '단절'과 돌연변이를 강조 한다. 각 담론 지층들의 단층, 소통불가능성을 부각시키는 이런 작업은 보편적인 시대정신이나 초역사적인 선험적 형식 대신에 각 시대의 담론 층에서 지식의 다양한 배치를 가능하게 하는 인식론적 윤곽을 찾고자 한다. 그래서 각각의 담론 층마다 어떻게 고유한 방식으로 '말과 사물의 관계'가 구성되고 지식이 배치되고 그 기반에서 다양한 이론적 논의와 논쟁이 이루어질 수 있는가를 밝히고자 한다.

그는 서구 지식의 역사에서 크게 16세기 이전, 고전시기(17-8 세기), 19세기와 현대라는 담론적인 지층들 사이의 단층을 검토한다. 그는 각 시대에 고유한 이러한 지식 공간의 바탕을 에피스테메l'épistémè라고 부른다.

에피스테메는 "특정한 시기에 인식론적 형상, 과학, 결국 형식적 체계들에 장소를 부여하는 담론적 실천을 통합시킬 수 있는 관계 전체"(Foucault, 1969, 250)를 가리킨다. 한 문화를 정초하는 이런 토양은 모든 담론이 출현하는 기초로 작용하는 점에서, 칸트가 인식의 선험적인 조건으로 제시한 것, 모든 경험을 가능케 하는 조건을 연상시킨다. 하지만 에피스테메는 역사적으로 특수한 것이면서도 동시에 선험적이라는 점에서 역설적이다. 곧 이것은 담론들을 경험적으로 질서 짓는 것이 아니라 담론들 자체가 이 틀이 마련한 배치와 질서에 따라 일정한 의미와 기능을 갖는다는 점에서 '선험적'이지만, 초역사적이거나 모든 시대에 보편적으로 통용되지 않고 각 시대에 따라 다른 배치를 갖는다는 점에서 '역사적'이다. 푸꼬는 이것을 '역사적 아프리오리l'a priori historique'라고 부른다.

따라서 각 시대의 에피스테메들은 서로 소통할 수 없는 차이, 이질성을 갖는다. 이런 점을 볼 때, 푸꼬의 분석틀은 서구 지식의 역사, 진리의 역사를 역사 안에서 상대화한다--근대성은 이런 지식의 역사적 배치들 가운데 가능한 '하나'일 것이다.

푸꼬는 서구 지식의 역사에서 르네상스에서 16세기까지의 지식 공간을 '유사성'의 에피스테메, 그가 고전 시대라고 부르는 17-8세기의 이론적인 공간을 '표상'의 에피스테메로 분류한다.

이렇게 본다면 고전시대의 지식들은 '표상'을 통해서 자연대상, 부, 낱말이 각각 자연사, 부의 분석, 일반 문법의 틀로 조직된다. 이 틀은 19세기에 근본적으로 달라지면서 생명, 노동, 언어에 대한 생물학, 경제학, 언어학의 공간에 배치된다.

고전시기의 지식 배치 근대(19세기)의 지식 배치 현대의 배치

[표상의 공간]	[인간, 역사의 시간]	
자연대상에 대한 '자연사'	생명에 대한 생물학	심리학
부에 대한 '부의 분석'	노동에 대한 경제학적 분석	사회학
낱말들에 대한 '일반 문법'	언어에 대한 언어학적 분석	문학과 신화 분석

고전시대 지식의 배치와 19세기 이후의 배치 사이의 단층을 간략하게 정리해보자.

고전시대가 표상들représentations의 질서에 따른다면 이는 언어라는 매체가 투명하게 사물들을 재-현함re-présenter으로써 세계의 질서를 조직하기 때문이다. 보편적인 질서--보편 수학mathesis universalis--의 그물망은 이런 표상하는 언어가 분절되는 낱말들을 요소로 삼아서 차이 관계의 표를 만들어서 자연 대상을 '분류하고', 경제적인 재화를 '교환하는' 방식으로 짜여진다. 그런데 이런 지식의 배치에 (이유를 알 수 없는, 우연적인) 단절이 생기면서 표상은 더 이상 유효하게 작용하지 못한다.

'자연사'는 린네의 분류표에서 보듯이 가시적인 외적 특징에 따라 대상들을 분류하는 틀이다. 그런데 이것은 19세기에 '생물학'에 의해서 생명체의 비가시적인 유기적 구조에 대한 분석으로 바뀐다. 따라서 생명체는 외적인 특징이라는 표면이 아니라 비가시적인 내부 기관에 의해 유기적으로 조직된다. (내적 기능 연관이 외적인 특징들을 규정하므로 외부는 부차적인 현상에 지나지 않는다) 생명체는 더 이상 외적인 특징에 바탕을 둔 분류 체계가 아니라 '내부', 곧 내적 조직의 유기적 관련에 의해서 규정된다.

교환하기의 예인 '부의 분석'을 보자. 고전시대에 상품의 가격은 상품들이 교환되는 일정한 관계에 의해 결정된다. 이때 상품들은 가시적 교환의 평면에 일정한 가격에 따라서 배열된다. 그리고 이런 상품의 가격(상품의 표상)은 상품들의 가격체계란 공간에 함께 존재한다. 여기에는 어떠한 숨겨진 본질, 비가시적 본질이란 없다. 그런데 근대 경제학의 시선으로 보면 사태가 달라진다. 교환되는 상품이 노동에 의해 가치가 형성된다면 상품의 기원은 '노동'에 있어야 한다. (이 틀은 상품이 노동을 객관화, 물질화한 것으로 본다) 이런 비가시적인 노동은 교환의 표면적, 가시적 측면으로는 접근할 수 없는 '다른' 공간에 있다.

따라서 '부의 분석'은 상품의 가격이 교환에 의해 결정된다고 보아 가격의 분류표를 만드는 틀로부터 '경제학'(리카도, 맑스 등)에 의해 상품을 생산하는 노동이라는 내적인 본질에 따른 '가치 분석'으로 바뀐다. 이제 겉으로 보이는 상품들 간의 관계나 그것을 표상하는 가격이 아니라, 상품에 물질화된 보이지 않는 노동이 모든 경제 활동(교환, 이윤, 생산)을 규

정한다. [11]

이러한 지식의 근본 배치가 바뀐 점을 '언어'상의 변화로 살펴보자. 고전시대에서 표상의 틀은 주체-언어-대상의 3항 관계가 아니라 언어가 투명하게 대상 세계를 재현하므로 주체와 언어화된 대상(표상된 대상)의 2항 관계로 지식을 구조화한다. 존재하는 세계는 보편적인 분류표, 자연사의 식물, 동물 등에 대한 분류체계, 모든 상품들의 가격을 규정하는 경제표, 낱말을 표상하고 구조화하는 언어 체계상에서 '표상된 것'으로 존재한다. 표상하는 말과 표상된 대상은 서로의 좁은 간격 사이에서 투명하게 서로를 비춘다.

그런데 19세기 이후의 언어학적인 틀은 더 이상 표상에 의존하지 않고 그 초점을 언어의 내적 구조, 문법적 차원에 둔다. 따라서 낱말은 사물을 투명하게 지시하고 분류할 수 없는데, 이는 그 기능과 의미가 언어 배후의 체계에 의해 규정되는 것에 지나지 않기 때문이다. 이제 언어는 자율적인 유기적 구조를 갖는 것으로서 사물과 독립된 문법적 공간에서 자신만의 규칙에 따른다.

이런 틀에서 표상은 부차적인 것으로서 질서의 껍데기, 곧 내적 질서와 법칙이 드러난 '현상'에 지나지 않는다. 그러므로 표상은 생물학이 분석하고자 하는 생명의 내적 구조나 기능도, 경제학이 과학적으로 분석해야 하는 상품의 가치인 노동도, 언어학이 추구하는 언어의 내적 구조, 문법도 보여주지 못한다.

언어는 이제 세계를 비추는 거울이 아니다. 언어가 세계를 재현할 수 없기 때문에 세계의 내부 구조는 은폐된 채로 있다. 언어는 불투명한 두께로 대상을 가로막는다. 이런 언어는 그 나름의 내적 구조를 지니므로 인간은 '언어의 자율적 구조'를 따름으로써만 비로소 말할 수 있다.

그런데 푸꼬는 이렇게 바뀐 새로운 지식의 배치 안에서 '인간'이 등장한다고 본다. 이것은 자연의 질서에 따라 분류되고 그 '분류 체계상의 한 種'이었던 '인간'이 '그 자체로 의미를 갖는' 존재로 나타남을 뜻한다.

고전적인 사고에서 인간은 (경험적 대상, 즉 가능한 과학의 대상이란 의미에서) 존재하지 않았다. 물론 인간들les hommes은 현존하지만 인간 자체l'Homme는 '생각할 수 없는 것'이었다. 그런데 인간이 갑자기 '새롭고, 우연적이고, 위험한' 지식의 대상으로 출현한

---

[11] 포르 르와얄Port-royal의 '일반문법'은 세계를 재현하는 표상의 체계에 따라 낱말들을 (귀속attribution, 분절articulation, 지시désignation 파생dérivation의 형식으로) 각각의 차이들에 따라 일정하게 자리매김 하여 보편 질서를 마련했지만, 언어학, 문헌학 등에 의해 언어 나름의 법칙을 중심으로 언어의 내적 구조를 밝히는 형식으로 대체된다.

다.[12]

2. 말하고, 살아있고, 노동하는 인간의 두 얼굴

분류표 상에서 다른 종과 함께 한 자리를 차지하는데 그쳤던 인간은 이제 모든 것들의 전면에 나서서 다른 종들을 자신의 인식 '대상'으로 자리매김하고, 시간-역사 안에서 자신의 고유한 본질을 전개하고자 한다.

이제 '인간'은 자신의 고유한 생명, 노동, 언어를 통해 세계와 구별된 자신의 주권을 선언하고자 한다. 하지만 그가 세계의 완전한 주권자라고 할 수는 없다. 이는 인간을 규정하는 생명, 노동, 언어가 한편으로는 인간을 경험적으로 구체화하지만 이런 영역은 일정한 제한에 묶여 있기 때문이다. (인간이 살아있다는 것은 시간 안에서 펼쳐지는 생명과 죽음의 질서 안에서 죽음을 극복하는 한에서 그러하고, 그가 노동함은 자신의 대상 세계를 일정하게 변형시킴으로써 노동 산물을 통해서 자신의 욕구를 만족시킬 수 있음을 의미하고, 그는 말하기 위해서 언어의 법칙에 순종해야 '제대로' 말할 수 있다.) 인간은 이런 한계를 바탕으로 삼아서만 자기를 규정해야만 한다. [13]

이런 측면을 칸트적인 논의 틀과 연결시켜보자. 칸트에 따르면 인식활동은 의식이 경험

---

[12] 인간은 '새로운' 대상으로서 근대의 고안물이다. "인간은 인간의 지식에 제기된 가장 오래된 문제도 아니고 아주 지속적이고 항상적인 문제도 아니다(...). 인간은 최근에야 발견된 것이다."(Foucault, 1966, 398). 그리고 인간은 '우연적인' 지식의 대상이다. 인간의 탄생이 '지식의 근본적 배치 상에서 일어난 변화에 따른 것이기 때문이다. 이러한 배치는 엄밀한 과학, 경험적 과학의 틈에 존재하는 언어학, 생물학, 경제학과 같은 인간과학과 철학적 반성을 허용한다. 또한 인간은 '위험한' 지식의 대상이기도 하다. 만약 이처럼 인간을 탄생시킨 서구 문화의 지식상의 배치가 바뀐다면 인간의 형상이 지식의 무대에서 사라질 수 있기 때문이다.

[13] 푸꼬는 인간이 등장하면서 역사적 시간이 전면에 등장한다고 지적한다. 고전 시대의 분류표의 공간에서 시간성은 본질적인 요인으로 작용하지 않는다. 예를 들어서 분류표 상에 존재하는 인간 종은 다른 종과 다른 차이를 지닌 한 종으로서 '인간의 자리'를 차지한다. 이런 표 위에 있는 인간 종은 살아있는 것도, 그렇다고 죽는 존재도 아니기에 시간-역사 속에서 겪는 경험과 무관하게 존재하는 비시간적인 존재이다. 그런데 근대의 지식 배치에서 인간은 시간 안에 존재한다(그는 살아있기에 죽어야 하는 존재가 된다). 인간은 생명을 지니고, 생산하고, 노동하는 존재이다. 생명체인 인간은 죽음을 자기 안에 지니고 자신의 삶을 위해 무생명체를 동화시켜 자신의 유기적 신체를 보존한다. 노동하는 인간은 자신의 노동을 통해 자연대상을 가공, 변형하여 자신의 욕구를 충족시킬 생활용품을 생산한다. 말하는 인간은 고유한 질서를 지닌 언어의 틀 안에서 자신을 표현하고 사고한다. 이런 인간의 시대는 역사의 시대이다. 예를 들어서 리카도가 생산 체계가 쇠퇴하는 방향으로, 맑스는 혁명을 통해서 역사를 진보하는 방향으로 상반되게 파악할 때에도 이런 두 관점이 모두 시간의 존재론을 바탕으로 한다는 점에서 근대적이다.

에 앞서서 이미 지니고 있는 '형식'으로 자신에게 주어지는 대상의 '질료'에 질서를 부가하는 것이다. 이런 형식은 경험적 현상에 대해서 보편성을 갖는 까닭에, 인간은 자신의 경험에 주어지는 현상세계를 '보편타당하게' 인식할 수 있다. 이런 점에서 그는 현상세계의 입법자이다. 현상세계는 인간을 중심으로 회전한다.

물론 이런 형식을 경험적 영역 너머에 적용하는 경우에는 오류추리를 범한다. 이성이 지성의 형식을 경험 너머의 대상에 적용할 때 변증론적 환상을 벗어날 수 없다. 따라서 인식의 영역을 사물 차제가 아니라 경험 가능한 현상에 제한해야 한다. 그런데 이런 인식을 현상계에 제한한다는 '유한성'은 반쪽 인식을 주는데 그치는 것이 아니라 현상 세계를 구성하는 원리로 승격된다. 이는 인간이 유한한 존재임에도 불구하고 이러한 '유한성'을 기준으로 내세워서 대상 세계를 해석, 평가, 구성하고자 하기 때문이다.

이렇게 볼 때 인간의 인식을 한계 짓는 형식들--시간, 공간의 형식들과 범주들--은 인식을 가능하게 하는 조건이 된다. 인간은 대상들을 (그것 자체가 아니라) 공간적, 시간적인 틀에 따라서 수용하고, 그것을 범주들로 사고함으로써 인식을 생산한다. 그러므로 대상들은 (그 자체로 존재하는 것이 아니라) 바로 '이 조건에 따라서' 나타나야 한다. 인식을 가능하게 하는 조건이 바로 대상을 존재할 수 있도록 하는 조건이다. "경험 일반을 가능하게 하는 조건들이 동시에 경험 대상들을 가능하게 하는 조건들이다." (A.158, B.197)

이런 칸트의 정식에서도 잘 드러나듯이, 근대 사고는 인간을 제한하는 '유한성'을 긍정적으로 해석한다. 유한한 존재는 그 유한성을 대상들에 맞서는 기준으로 제시한다. 곧 인간은 자신의 '유한성'이라는 제한을 역전시켜서 인식 대상들을 제한하는 조건으로 삼는다. 한마디로 자신의 유한한 형식으로 자연대상을 구성한다.

이런 인식의 틀을 근대 인간, 살아 있고, 생산하고, 말하는 인간의 경우에 대응시켜보자. 그러면 (가능한 경험을 조건짓는) 선험적인 형식의 자리에는 생명, 노동, 언어라는 '근본적인 것'이 자리 잡으면서, 그것이 규정하는 각각의 경험적이고 실증적인 현상들--생명체, 노동 산물, 언어 현상--을 근거지울 것이다.

칸트		푸꼬			
□ 경험적 질료	□	□ 언어현상	□ 노동산물	□ 생명체	□
□ 선험적 형식	□	□ 언어구조	□ 노동	□ 생명조직	□
□ 유한성	□	□	유한성		□

(살아 있고, 생산하고, 말하는) 인간은 생명, 노동, 언어의 실증적 층에서 자신을 발견하고자 한다. 근대 경험과학들은 인간이 생명, 노동, 언어의 실증성 안에서 어떻게 존재하는지를 분석한다.

이때 인간은 그를 빚어내는 생명, 노동, 언어의 힘들의 인과적 산물에 지나지 않는다. 인간은 그 세계에 의해 산출된 대상의 지위에 놓인다. 동시에 인간은 그 세계를 구성하는 주체의 자리에 선다. 따라서 근대 사고에서 인간은 양면적 모습을 갖는다--주체이면서 동시에 대상의 자리에 서있다.

이 두 측면을 살펴보자. (Foucault, 1966, 324)

① 인간은 생명, 노동, 언어의 질서 안에서 결정된다. 이때 인간은 자신의 유한성에 부딪친다. 인간에게 외적이고 그보다 먼저 태어난 것들이 인간에 앞서서 인간을 포위하고 있다. 인간은 생명체로서 그의 한계인 죽음을 지니고, 살아남기 위해 노동해야 하고, (그가 탄생하기 전부터 이미 존재했던) 언어 안에서 말해야 하므로 언어를 전하는 도구un véhicule에 지나지 않는다.

②인간은 유한하지만 생명, 노동, 언어의 현상들은 이 유한한 인간을 조건으로 삼는다. 즉 이러한 실증적 형식들은 인간에 고유한 유한성을 배경으로 삼고, 인간의 유한성은 이런 실증성이 나타날 수 있도록 하는 조건이다.

푸꼬는 이런 이중성을 '유한성의 분석틀l'analytique de la finitude'로 주제화한다. 여기에서 선험적인 차원의 분석은 경험적인 영역을 경험적인 것/선험적인 것으로 구별하는 것으로 바뀐다. 이것은 (유한성을 바탕에 두고서) 경험적인 층위의 실증적인 지식의 공간에서 경험적인 현상들과 그것을 규정하는 '근본적인 것'의 관계로 재구성된다. 곧 언어구조, 노동, 생명 조직이라는 근본적인 것이 언어현상, 노동 산물, 생명체라는 경험적 현상들을 규정한다.

이 틀은 유한한 인간이 생명, 노동, 언어란 경험적 층에서 제약된 상태이면서도 어떻게 거꾸로 그것들을 규정할 수 있는지를 보여준다. 이런 분석틀은 인간의 유한성이 인간 자신의 기초를 부여하는 것임을 밝히고자 한다. (같은 책, 200) [14]

물론 이런 유한성은 바깥에서 주어지는 우연한 것이 아니다. 인간 자신에 근본적인 유한성이자, 모든 구체적 한계를 실증적으로 보여주는 필연적인 것이다. (인간의 '육체'에 의해 생명의 존재 양식이 주어지고, 인간의 '욕망'에 의해 생산의 존재 양식이 주어지고, 인간의 '말과 사고'에 따라 언어의 존재 양식이 주어질 수 있다. 이처럼 모든 경험적 실증성의 바탕에는 유한성이 있다. 이 유한성은 육체의 공간성la spatialité, 욕망의 채워지지 않는 틈새béance, 언어가 존재하는 시간으로 표시된다.(같은 책, 326))

---

[14] 유한성이라는 바탕에서 인간은 인식의 객체이면서 동시에 주체라는 이중적인, 애매한 위치를 차지한다. 푸꼬는 벨라스케즈의 그림 「시녀들(Las Meninas)」에서 그림의 대상이지만 전면에 나타나지 않는 (배후의 희미한 거울에 비칠 뿐인) 왕을 통해 '인간'의 등장을 설명한다. 인간은 예속된 군주, 관찰되는 감상자라는 왕의 자리에 나타난다. (Foucault, 1966, 1장, 318 참조)

3. 유한한 인간의 이중적 지위

이 문제를 칸트주의 담론과 관련하여 정리해 보자.[15] 푸꼬는 칸트적 담론에서 인간의 형상을 유한성에 관한 분석 틀과 결합시키는 최초의 철학적 담론을 본다.

칸트적 담론은 인간의 유한성을 모든 경험적, 실증적 지식의 토대로 삼는다. 비판철학은 다음과 같이 질문한다. 어떤 근거에서 표상이 가능하고 어떤 한계까지 그것들이 정당한가? 사물들 일반이 어떤 조건에서 표상에 주어질 수 있는가? 이런 질문의 구도는 표상의 내용에 관한 질문을 표상의 가능조건에 관한 질문으로 (인식의 가능 범위와 그 한계에 대한 질문으로) 바꾼다.

이런 담론 형식은 지식의 배치에 어떤 효과를 만드는가? (Le Blanc, 56-8) 칸트주의는 표상으로 구성된 지식 공간에 불일치dissonance를 도입한다. 이런 틀은 표상들이 표상들 간의 차이에 따라서 관계 맺는 것이 아니라 그런 표상들 자체를 가능케 하는 '선험적인' 조건을 문제 삼는다. "칸트는 표상과 그것으로 주어지는 것의 윤곽을 그리는데, 이것은 표상 자체에서 모든 표상이 주어질 수 있는 조건을 밝히려는 것이다."(Foucault, 1966, 254-5) 따라서 표상들의 질서에 대한 탐구는 선험적인 탐구로 대체된다. 경험적인 것과 선험적인 것이 서로 분리되면서 표상들은 표상들을 가능하게 하는 선험적인 주체를 바탕으로 삼아야 한다.

표상 공간에서 질서를 형성한 고전적 사고가 후퇴하면서 유럽 문화는 지식의 새로운 시대를 맞는다. 이때 칸트주의는 사물들에 관한 포괄적인 표상가능성이 우선권을 갖지 않는 새로운 에피스테메를 서술한다. (이 시기에 드 트라시를 중심으로 한 관념학파l'idéologie와 칸트가 공존한다. 전자가 표상들의 관계를 내적인 탐색을 통해서 연관을 찾는데 비해 칸트는 표상들을 가능케 하는 조건들을 지향함으로써 표상 자체를 넘어서는 영역을 연다.(Foucault, 1966, 253-5)

이처럼 칸트주의는 근대적 사고를 새롭게 배치하는 고고학적 사건을 표시한다. 칸트주의의 철학적 규범은 근대 에피스테메의 특성을 잘 보여준다. 칸트가 근대적 에피스테메를 주도한 것이라고 할 수는 없지만 '칸트주의'는 이러한 새로운 에피스테메의 최초의 철학적 증서이다. (Foucault, 1966, 258) 푸꼬는 칸트주의의 철학적 규범이 인간학적인 주름에 자리잡는다고 본다. "인간학은 아마 칸트 이래 우리에게 이르는 철학적 사고를 명령했고 인도했

[15] 여기에서 '칸트주의'란 칸트와 그를 따르는 유파가 아니라, 그의 사고방식, 담론, 칸트 철학이 사고 상에 일으킨 효과, '칸트 사건'을 가리키는데, 이것은 근대 지식의 새로운 배치를 철학적 사건이라기보다는 담론적인 사건, 고고학적 사건으로 보려는 까닭에 선택된 것이다.

던 근본적 배치를 구성할 것이다." (같은 책, 353)

인간은 유한한 존재이면서 그의 유한성을 극복하기 위해서 실증적 지식들을 정교화하려고 노력한다. 그런데 경험적 종합들의 합은 더 이상 '생각하는 나'(Cogito: 사고하는 자기의 동일성)가 아니라 인간 존재의 한 가운데 있는 유한성에 귀결된다. 그의 경험성 안에 선험적인 것이 자리 잡는다. 이 선험적인 것은 경험적인 것의 근거이나 경험적인 것의 바탕에 뿌리내리기 때문에 인간은 '이상한 경험적-선험적인 이중체l'un étrange doublet empirico-transcendantal'(같은 책, 329)로 파악된다. (같은 책, 352)

이런 경험-선험적 이중체는 한편으로는 인식을 가능케 하는 형식적이고 선험적인 법칙들을 찾고, 다른 한편으로는 생활하고, 노동하고, 말하는 인간의 경험적 심급들을 확증하고자 한다. 이렇게 볼 때 근대성의 상이한 철학적 형식들은 유한성을 보존하고 동시에 지배하기 위한 전략들이다. 따라서 푸꼬는 근대성의 출발을 선험적인 주체, 인간의 등장, 유한성의 분석틀이 맞물리는 지점에서 찾는다.(Han, 38)

> "보다 근본적 측면에서 유한성이 끊임없이 자기를 참조하면서 사고될 때, 서구 사고는 근대성의 문턱을 넘어섰다. 육체적 존재, 노동하고 말하는 존재인 근대적 인간은 유한성의 형상으로서만 가능하다. 근대 문화는 그 자체에 근거를 두고 유한한 것에 관해 사고하므로 인간에 관해 사고할 수 있다."(Foucault, 1966, 328)

이런 유한성의 두 얼굴은 인간이 주체이자 동시에 자신의 인식 대상이 되는 점에서 잘 나타난다. 이처럼 근대성은 인간이 예속된 존재이자 동시에 주권적인 존재라는 틀과 함께 시작한다.[16]

푸꼬는 이것을 몇 가지 측면으로 구별한다. (Dreyfus & Rabinow, 1982, 31) ① 인간은 다른 사실들 가운데 경험적으로 탐구되어야 할 사실이면서, 모든 지식의 선험적 가능조건이다. ② 인간은 사고할 수 없는 것에 둘러싸여 있지만, 잠재적으로 투명한 코기토, 모든 인식가능성l'intelligibilité의 원천이다. ③ 인간은 그 기원, 출발을 결코 찾을 수 없는 오랜 역사의 산물이면서도 역설적으로 바로 그 역사의 원천이다.

그러면 이런 '유한성의 분석틀'에 관한 논의 가운데 두 번째, 세 번째 측면이 어떤 함의를 지니며, 어떻게 '인간의 죽음'과 관련되는지 살펴보자.

가) 코기토(le cogito)와 사고할 수 없는 것 (l'impensé; das Ungedachte)

---

[16] 지식의 한계들이 사고 작용의 가능성을 위한 긍정적 토대를 제공한다. 여기에서 한계 지워진 유한성과 모든 사실들의 원천인 유한성간의 관계에서 양자는 (다르지 않지만) 결코 하나가 될 수는 없다. (Dreyfus & Rabinow, 1982, 28-31)

푸꼬는 유한성의 한 측면을 사고하는 주체에 내재하는 '사고할 수 없는 것(l'impensé)'과 관련하여 주제화한다. 이것은 근대 주체가 사고를 통해서 자기에 관한 투명한 인식을 마련할 수 없음을 보여준다. 근대적 의식은 분열되어 있어서 '나'는 더 이상 통합된 중심을 갖지 않는다. 곧 사고하는 나와 사고할 수 없으면서 나를 마주하고 있는 다른 나로 쪼개진다. 고전적 사고는 원리적으로 완전한 인식이 가능하다고 본다. 한 예로 데카르트는 오류, 환상, 꿈, 광기와 같은 계기가 사고에 들어 있더라도 그것을 적절한 '방법'의 도움으로 제거하여 원리적으로 사고가 어떠한 그늘도 없는 투명한 세계 인식을 마련할 수 있다고 본다.

이와 달리 근대적 사고는 (칸트의 인식 비판에서 보듯이) 사고의 범위를 넘어서는 사고할 수 없는 것l'impensé이 사고 자체에 들어 있음에서 출발한다. 근대 사고는 코기토의 명료함에 완전하게 통합될 수 없는 '사고할 수 없는 것'에 묶여 있다. 이 사고할 수 없음은 인간의 고유한 현실이고, 인간이 그 안에서 자기 자신을 찾아야만 하는 고유한 타자성이다.

이것을 칸트의 경우에 비추어 보자. 인식 주관은 시, 공간의 형식에 주어지지 않는, 경험을 넘어선 事物 自體에 대해서는 결코 필연적인 인식을 얻을 수 없다. 이런 주관은 사고하는 주체Cogito의 투명함을 지닐 수 없는 유한한 사고 주체이다.

이런 사고의 유한성에 관한 논의를 생명, 노동, 언어의 실증적 측면에서 보면 논의 지형을 어떻게 주제화할 수 있는가? 푸꼬는 칸트적인 질문이 전치된다고 본다.

> "왜냐하면 진리가 아니라 존재가, 자연이 아니라 인간이, 인식가능성이 아니라 오인 가능성이, 과학과 대면한 철학적 이론의 정초되지 않은 성격이 아니라 인간이 스스로 인정받을 수 없는 정초 지워지지 않는non-fondés 이 모든 경험 영역들에 대한 명백한 철학적 의식을 재 파악함이 문제가 되기 때문이다." (같은 책, 334)

이와 같이 자연 대상에 관한 진리를 추구하면서 '어떻게 인식이 가능한지/불가능한지'를 질문하는 틀은 이제 인간의 경험적인 존재를 대상으로 삼는 질문으로 바뀐다. '사물 자체를 인식할 수 없음' 대신에 경험적인 영역에서 인간이 자신의 동일성을 인식할 수 없음, 언어, 생명, 노동의 경험적 층을 무의미하게 만드는 '내적인 한계'에 대한 논의가 자리 잡는다.

그러면 어떻게 이런 '사고할 수 없음'을 사고의 주제로 삼을 수 있는가? 이는 인간이 생명, 노동, 언어에서 자신의 주체적인 지위를 상실하고 내재적인 한계에 묶여 있기 때문이다. 곧 인간의 생명은 자기로부터 일정하게 독립된 작용에 따르는 육체에 마주치고, 노동은 항상 소외된 상태와 마주한다. 또한 인간은 그가 말할 때 자기를 벗어나는 언어의 힘 안에서 말할 수밖에 없다.

> "[말하는] 나는 내가 말한 이 언어와 같은 것인가? [노동하는] 나는 내 손으로 한 이 노동과 같을 수 있는가? [살아있는] 나는 내가 나의 심층에서 느끼는 이 생명이라고 할 수 있는

가?"(Foucault, 1966, 335, [ ]는 필자)

예를 들어 노동의 영역에서 헤겔-맑스의 모델에 따를 때, 노동은 인간의 욕망을 충족시키고 자기를 실현하는 활동이기도 하지만 '동시에' 소외된 활동이기도 하다. 이 소외가 헤겔처럼 노동 자체에 내재한다고 보건, 맑스처럼 외적인 것(자본주의적인 노동 조건에서 비롯된 것)으로 보건 소외는 자기 실현과 무관하지 않다.[17]

새로운 논의 지형을 사고의 문제틀로 재구성해보자. 이제 질문은 '어떻게 인간은 사고되지 않은 것에 관해 사고할 수 있는가?'가 된다. 근대적 코기토는 자기에게 현전하는 사고와 사고되지 않은 것(non-pensé) 사이의 거리를 좁힐 수 없다. 코기토는 항상 '사고할 수 없는 것'과 마주치게 된다.

"근대적 코기토는 사고 안에서, 주위에서, 밑에서 사고되지 않은 것이지만 축소시키거나 극복할 수 없는 외적인 것을 따라 가면서 사고와 낯선 것도 아닌 것을 사고를 명백하게 분절시키는 형식으로 편력하고parcourir, 거듭 이중화하고redoubler, 재활성화réactiver해야 한다." (Foucault, 1966, 335)

이처럼 근대적 코기토가 분열되어 있다면, '나는 생각한다'에서 '나는 존재한다'가 자명하게 나올 수 없을 것이다. (Foucault, 1966, 335) 인간은 반성하는 주체라는 측면과 세계 안에 있는 대상에 지나지 않는 측면으로 분리된다. 그는 그 자체로 존재하지 않고 다만 '어중

---

[17] 맑스에 따르면, 노동은 인간의 고유한 힘(Wesenskräfte)을 발휘하여 자연대상을 가공, 변형하는 생명활동(Lebenstätigkeit)이다. 인간은 자신들의 생활용품을 생산하여 그들의 욕구를 충족시킴으로써 자신을 긍정한다. 나아가 자신들의 생활과 그 지반이 되는 세계까지 생산함으로써 자신을 형성한다. 그는 노동을 통해서 인간의 고유한 힘이 표현된다고 본다. 그는 이 점을 (헤겔의 노동에 대한 파악을 이어받아서) 노동이 인간의 힘을 外化(:바깥으로 표현함), 객관화, 대상화한다고 표현한다. 노동하는 인간은 자신을 현실적으로 실현한다.
그런데 맑스는 헤겔과 달리 자본주의적 노동 현실이 노동 소외의 조건이라고 본다. 예를 들어서 자본에 자신의 노동력을 판매한 노동자는 자신이 만든 잉여가치를 자본가에게 넘겨주고 그렇게 축적된 자본의 힘은 노동을 지배하게 된다. 즉 노동은 스스로 자기를 지배하는 낯선 힘을 만들어낸다. 그리하여 노동자의 노동이 갖는 창조적 힘이 자본의 힘, '소원한' 힘으로 되어 자신에게 대립하게 됨으로써 노동자가 오히려 빈곤하게 된다. 그는 이것을 노동 산물이 생산수단의 소유자인 자본가에게 귀속됨으로써 노동자는 그의 산물과 분리되는 노동자의 노동생산물로부터의 소외라고 보았다. 이때 '소외'란 노동 산물이 그 생산자로부터 독립되어 독자적 힘을 갖고 거꾸로 생산자를 억누르고 지배하는 현상, 또는 활동의 산물과 개인들의 상호관계의 산물이 제 발로 걸어다나면서 개인들 위에 군림하면서 그 개인들을 예속시키는 것이다. 이런 소외의 양상은 노동자의 노동생산물로부터의 소외, 노동과정으로부터의 소외, 유적 생활로부터의 소외, 인간의 자기 소외--(소외된 노동을 전유하는) 인간으로부터의 (소외된 노동을 하는) 인간의 소외--로 나타난다.

간하게 현전quasi-présent'할 뿐이다. [18]

푸꼬는 근대적 사고들이 이런 '사고할 수 없는 것'을 사고에 포함시키려고 하고, 사고에 가까이 있지만 낯선 것을 사고한다고 본다. (같은 책, 338) 예를 들어서 헤겔은『정신 현상학』에서 대자적인 것Für sich에 맞서 있는 즉자적인 것Ansich을, 쇼펜하우어는 무의식적인 것(das Unbewußte:맹목적인 의지)을, 맑스는 소외된 인간, 후설은 (환원에 의해서 의식에 주어지지 않고) 의식에 초월적인 채로 남아있는 것--함축된 것das Implizite, 침전된 채로 있는 것das Sedimentierte--을 사고 대상으로 삼는다. 곧 사고에 내재하는 필연적인 계기인 '사고할 수 없음'을 극복하려고 한다.

(이런 사고할 수 없는 것을 사고하는 과정에서 헤겔은 對自의 형식으로 卽自의 내용을 반성하고, 의식과 그 대상이 일치하는 절대지를 확보하거나 모두가 자유의식을 공유하고 제도화하는 국가를 형성하는 것으로, 맑스는 인간을 그의 고유한 본질을 실현시켜서 소외를 벗어나서, 계급간의 적대가 사라지고 생산 주체가 생산관계를 의식적으로 조절함으로써 자신을 실현하는 투명한 관계를 만드는 것으로, 후설은 경험의 자명한 배경(생활 세계 Lebenswelt라는 지평)으로 해결을 모색한다.)

푸꼬는 이런 인식의 지형에서 사고할 수 없음이 던지는 질문에 대한 근대적 사고의 답이 아니라 그런 사고를 윤곽 짓는 사고와 사고할 수 없는 것의 상관성을 주제로 삼는다.

이렇게 볼 때, 근대적 사고는 사고내용에 피할 수 없는 분열을 극복하려고 한다. 이것은 (고전적 사고가 사물들을 차이를 통해서 질서를 마련하는 방식과는 달리) 사물들의 차이를 넘어서는 동일성의 체계를 구상함을 의미한다. "근대 사고는 인간의 타자l'Autre de

---

[18] 푸꼬는 선험적 현상학이 이런 난점을 해결하려고 하다고 본다. 그는 현상학을 두 방향으로 구별하는데, 후설의 부정적인(negative) 시도는 데카르트적인 코기토와 칸트의 선험적 작업을 종합하여 이성을 새롭게 복구하고자 한다. 그는 순수 철학을 근본화(radicalisation)하고 그것에 고유한 역사의 가능토대인 반성에 주목한다. 사고 작용을 선험적으로 분석하는 이 작업은 코기토의 작용이 고전시대처럼 사고 작용에서 필증적인(apodictique)인 존재를 확보하지 못하고 사고가 자기를 피하면서 존재에 관한 의문들을 이끌어내는 것으로 바뀐다. 푸꼬는 이런 현상학이 생명, 노동, 언어를 지닌 인간, 인간의 존재양식, 인간과 사고되지 않은 것의 관계를 그 대상으로 삼기에 인간학적 문제틀과 관련을 맺는다고 본다. 이 현상학은 경험적 내용들을 코기토로 환원함으로써 선험적 보편성을 추구하지만 여전히 그것에 포함될 수 없는 존재론적 질문으로 이끌린다. (같은 책, 336-7) 다른 시도는 긍정적인 (positive) 것으로 선험적인 것을 경험적인 것에 환원시키는 시도이다. 인간은 객관적 사고에 주어진 사실 자체에 의해 탐색된다. 그런데 이 시도는 반성, 의식에 주어질 수 없는 것, 사고되지 않은 것을 발견해야 한다. (같은 책, 337) 그런데 그것은 경험적인 것으로 주어질 수 있는 것이 아니다. 푸꼬가 보기에 이 시도에서도 구성하는 '주체인 인간'과 구성된 '대상인 인간' 간의 긴장이 해소되지 않는다. 이런 타자는 인식의 그림자이지만 동시에 인간을 드러나게 하는 어두운 바탕이다. (푸꼬는 이 시도가 서구의 합리적 목표를 회복한 것으로 보지 않고 오히려 근대적 에피스테메에서 생긴 큰 단절을 정식화하는 예라고 본다.

l'homme가 그와 동일한 것(le Même)이 되어야 한다고 하는 방향으로 나아간다."(같은 책, 339) 이러한 동일성을 확보한다면 사고와 비 사고의 간극을 메울 수 있을 것이다. 이것이 유한성의 한계를 벗어나려는 시도이고, 헤겔의 절대정신이나 맑스의 새로운 사회가 그런 예이다.

그런데 이처럼 '사고할 수 없는 것'이라는 사고의 '타자'를 사고의 동일성에 포함시키는 작업은 결코 완결될 수 없다. 결국 고고학적 틀에서 인간의 사고는 (안, 바깥, 여백 등에서) '사고할 수 없는 것'과 얽혀 있다. 근대적 사고는 투명한 사고를 지향하지만 '유한한' 사고에 머무른다.

나) 기원의 역설: 기원에 되돌아갈 수 없음과 기원 다시 세우기

푸꼬는 인간의 '기원'을 분석하면서 역사적인 형식으로 유한성의 문제틀을 제시한다. 이것은 인간이 기원이라는 바탕에서 자기 존재 근거를 마련해야 하는 점과 그 기원이 인간 존재 '이전'에 있는 까닭에 결코 기원에 접근할 수 없다는 상반된 점을 주제화한다.

기원은 그 이후의 것과 근본적으로 다른 '원천'이다. 즉 모든 것은 기원에서 파생된 것이다. 기원은 단순히 시간적으로 '앞섬'이 아니라 근본적 원천이므로 기원은 그것에서 파생된 모든 것 '밑'에 선험적으로 존재한다.[19] 그러므로 인간은 이러한 기원에 따른 역사성과 관련을 맺어야 현실적일 수 있다. 그런데 인간 자신의 기원은 인간보다 오래 된 것이다. 즉 인간의 기원이 생명, 노동, 언어의 역사에서 마련된다고 할 때 인간이 그것들의 '처음'이 아니다. (같은 책, 341)

예를 들어 인간이 자신을 생명체로 규정할 때 그는 자기보다 오래 전에 시작된 생명을 배경으로 삼아서만 자기의 출발점을 밝힐 수 있다 (지구 탄생부터 거슬러 올라갈 때 인간의 탄생은 생명 탄생 이후 수 억 년이 지나야 가능하다). 또한 인간이 자신을 '말하는 인간'으로 규정할 때 그는 '이미 존재하는' 언어 안에 있을 뿐이다. 이처럼 인간 자신이 그 기원을 성찰할 때 기원은 자신에 앞서 '이미 시작된' 것일 수밖에 없다.

"역설적으로 기원적인 것은 인간에게 인간이 탄생한 시간도, 그 경험에서 가장 오래된 핵심도

[19] 다양한 역사적인 존재들은 기원이란 본질을 시간 속에서 다르게 지니고 있는 현상들에 지나지 않는다. 그런 차이들은 모두가 기원의 산물이란 점에서 '하나'이다. 예를 들어서 다양한 자손들 모두는 단 하나의 선조에서 비롯된다. 선조와 자손들은 감각 너머에 있는 '동일성'을 갖는다. 이처럼 기원은 그로부터 나온 모든 차이들을 총체적으로 규정하는 근원/본질이다.

알려주지 않는다. 기원적인 것은 인간을 인간 자신과 동일한 시간을 갖지 않는 그 무엇에 연결시킨다. 그것은 인간과 동시대적이 아닌 모든 것을 인간에게 넘겨준다. 기원적인 것은 끊임없이, 또 항상 새롭게 사물들이 인간보다 훨씬 이전에 시작되었으며, 이와 같은 이유로 인간의 경험이 사물들에 의해 전적으로 구성되고 좁혀졌기 때문에, 모든 것은 인간에게 기원을 알려줄 수 없음을 지적한다." (Foucault, 1966, 342)

인간은 경험적 질서에서 사물들의 원점에 다가갈 수 없다. 그러면 이러한 '기원에 이를 수 없음'은 어떤 의미를 갖는가? 그것은 사물의 기원이 인간이 태어나지 않은 시점까지 소급하므로, 인간은 기원 없는 존재l'être sans origine, 고향을 잃어버린 존재가 된다. 푸꼬는 인간의 기원에 관한 성찰이 인간이 유한하다는 근본적 차원을 드러낸다고 본다.

그런데 인간은 기원에 돌아갈 수 없음을 자각하면서 거꾸로 기원을 스스로 설정하려고 한다. 마치 '유한성 분석틀'이 유한성이란 한계를 외부 세계에 투사하여 세계를 규정하는 것처럼, 기원을 상실한 인간은 방향을 전환하여 '스스로를 근거로 삼아서' 역사를 다시 구성 한다. 인간은 자신의 시간성으로 존재의 역사를 구성하려고 한다.

따라서 유한한 인간 스스로가 역사의 '기원'이 되고, 인간이 그 출발점에 선다. 이런 틀에 따라서 사물들의 세계는 인간 의식을 통해서만 역사적 실재로 구성된다. (인간을 떠나서는 단지 사건들의 집적, 연속이 있을 뿐이다.) 역사는 인간의 의식적인 기획들과 함께 비로소 시작된다. 사건들의 세계는 의식이 그것을 자신의 기획들로 해석할 때에만 역사적일 수 있다. (Gutting, 206)

푸꼬가 보기에 근대 사고는 기원을 회복하는 과제를 수행하면서 기원의 후퇴le recul de l'origine에 직면한다. 인간이 기원을 인간의 실증적 유한성의 측면에서 추구할 때 기원은 항상 그로부터 물러선다. 이런 기원은 되돌아감으로써도 결코 다다를 수 없는 한계이다. (인간은 그 기원에로 되돌아감으로써 그의 동일성을 발견하려고 노력하지만 이 시도는 실패한다. 그가 찾는 참된 기원은 인간 역사 안의 어떤 지점이 아니라, 인간 자체가 없는 아득한 과거의 지점이다.)[20]

인간은 기원의 후퇴를 극복하기 위해 역설적으로 기원에 회귀하여 그의 기원적, 본질적 현실을 회복하려고 한다. 푸꼬는 근대 사상가들이 이러한 회귀를 주요 과제로 삼았다고 본다. 그는 기원의 회귀를 다루는 두 가지 방식에 주목한다. (Foucailt, 1966, 345)

---

[20] 푸꼬는 기원을 설정하는 두 가지 실증적 시도를 지적한다. 이것은 인간의 기원을 사물의 기원에 종속시키거나 반대 방향을 취할 수 있다. 그 하나는 인간의 연대기를 사물들의 연대기 안의 특정한 시기로 기입한다. 인간의 기원, 문화의 출현, 문명의 시초를 생물학적 진화의 운동 안에 자리 매김한다. 다른 시도는 반대 방향을 취해서 인간의 연대기에 따라 사물에 대한 경험과 인식들, 과학들을 정리한다. (Foucault, 1966, 344) 푸꼬는 이 두 시도에서 사물의 기원과 인간의 기원은 서로에게 의존함을 지적한다. 이런 두 실증적인 시도는 서로를 논박함에도 불구하고 동일한 인식론적인 지형에 서있다.)

그 하나는 헤겔, 맑스, 슈펭글러 등의 시도이다. 이 시도들은 기원을 충만함, 완성(또는 그것이 몰락)으로 보고 기원에 돌아감으로써 잃어버린 총체성을 회복하려고 한다. 헤겔은 정신의 변증법을 통해 원초적 총체성이 분열과 소외를 거쳐 보다 발전된, 구체화된, 실현된 총체성을 회복한다. 맑스는 노동을 통한 형성이 소외된 현실로 나타난 자본주의적 왜곡의 극단에서 혁명을 통해 상실된 자기를 되찾으려고 한다. 이러한 재출발로 소외된 선사시대 Vor-geschichte를 마감하고 새로운 기원을 맞이할 수 있다. 이런 시도는 사고와 실천이 자신의 기원을 되새겨 "그 방랑odyssée의 모든 낯선 형상들에서 자기를 재발견한다."

이와 달리 횔덜린, 니체, 하이데거의 시도가 있다. 이들은 기원을 텅 빈 것, 부재로 본다. 기원에서 인간은 그들이 나온 무로 되돌아갈 뿐이므로 역사의 의미를 지지하는 것을 찾을 길이 없다. 횔덜린에게 지상의 척도는 미적인 것이고, 그리스의 미적인 공동체에서 찾을 수 있는 것이므로 그는 더 이상 존재하지 않는 이상에 대한 '회상'과 상실된 고향 찾기를 노래한다.[21] 하이데거는 서구 형이상학을 존재를 망각한 역사로 보고 '존재의 원 흔적'이 있던 최초의 지점으로 거슬러간다. 하지만 존재가 자신을 드러낸 그 곳에서 존재는 특정한 존재자로 나타날 뿐이므로 자기를 온전하게 보여주지 않는다. 존재는 현전을 통해서 스스로를 드러내면서 동시에 자기를 은폐한다. 특정한 존재자가 존재를 대신한 곳에 존재는 은폐되고, 존재의 망각조차 망각되고 만다. 존재의 역사는 존재 망각의 역사이기도 하다.[22]

푸꼬가 보기에 근대 사고의 과제는 인간을 동일성에서, 역사와 시간을 반복 속에서 되찾으려는 것이다.(같은 책, 345) 기원으로 되돌아감은 인간 존재의 본래적이고 기원적인 의미로 회귀함이다.

요약해보자. 어떻게 인간과 동시대적이지 않은 기원이 거부되면서 동시에 주어지는가? 인간은 기원 없는 존재이면서 동시에 기원을 설정한다. 기원을 추구하는 과정에서 기원이 후퇴하고, 상실된 기원에 회귀함으로써 충만함이나 무를 찾는 시도가 이루어진다. 인간은 기원에 의존해서만 존재하지만 자신을 분산시키는 기원 안에서 자신을 추구한다. (같은 책, 350)

푸꼬는 이런 유한성의 기획이 타자l'Autre가 같은 것le Même이고, 멀리 있는 것le Lointain이 동시에 가장 가까운 것le plus Proche임을 드러내려는 '불가능한' 시도라고 본다.(같은 곳) 고전시대와 달리 근대는 동일한 것에 관한 사고une pensée du Même를 추구한다. 그런데 이 동일한 것은 그것의 모순을 정복해야 한다. 이를 위해서 변증법과 존재론

---

[21] 니체는 서구적 이성이 탄생한 지점에서 이성에 의해 억압되고 지워진 이성의 타자(디오니소스적 생명의 充溢함)를 찾는다. 이성과 도덕은 인간을 부정하는 노예적인 권력-의지의 산물이다.

[22] 푸꼬는 두 가지 대립된 입장을 제시하지만 그의 목적은 그것들이 상반된 것이면서도 공통의 지반을 공유한다는 점을 지적하고자 한다. (헤겔이 상반된 입장을 종합하는 것과 달리) 푸꼬는 상반된 입장의 차이를 보존하면서 그 차이를 가능하게 하는 공통의 지반을 (어떠한 종합도 없이) 제시한다.

이란 형식으로 동일성을 만들고자 한다. (같은 책, 351) 이때 변증법은 차이들을 동일성의 측면에서 상호 매개시켜 차이를 동일성에 통일시키는 것이고, 존재론은 유한한 인간의 측면에서 존재를 반성하는 것이다. 이러한 변증법적 놀이jeu와 형이상학 없는 존재론은 서로 대립되지만 근대적 사고의 기획을 공유한다. 그것들 모두는 동일자의 완성을 모색한다.

푸꼬는 이런 시도가 난점을 벗어날 수 없다고 지적한다. 경험적인 것/ 선험적인 것, 코기토/사고되지 않은 것, 후퇴/회귀, 실증성의 질서를 이룬 것/토대의 질서를 이루는 것 사이에서 두 항 사이의 거리를 뛰어넘어서 두 항을 하나로 종합할 수 없다. 인간은 경험적이고 또 선험적이다. 인간의 사고는 투명한 의식이면서도 사고할 수 없는 것을 마주한다. 인간의 기원은 후퇴하지만 인간은 기원에 회귀한다. 이러한 인간은 자기이면서 타자이다. 곧 인간은 유한한 존재이다.

4. 인간학적인 잠

푸꼬는 근대적 에피스테메를 잇는 이후의 인간과학들에서 인간을 실증적으로 탐구하는 지식 공간을 기술하면서 '인간의 죽음'을 확인한다. 이런 구도에서 (유한성에 바탕을 둔) 인간학적 문제틀과 반 인간주의적인 일탈이 공존한다.

(푸꼬는 과학사가인 깡귀렘의 영향 하에서 철학의 역사를 고립된 체계들로 보지 않고 정상적인 것le normal과 병리적인 것le pathologique의 구별을 참조하여 규범norme과 일탈écarts의 축으로 재구성한다. 그는 근대성의 철학적인 '규범'의 지위에 있는 철학적 담론과 그런 규범에 맞서는 '일탈'의 철학을 구별한다. 이런 방식은 특권적인 사고틀을 중심에 두고 철학의 역사를 위계화하거나 진리/오류의 이분법에 희생시키지 않고 일탈적인 담론을 고려하면서 이질적인 사고들이 공존하는 장을 부각시킬 수 있다. 그는 칸트의 인간학에 니체를 대비시킨다. 칸트적인 틀을 바탕으로 인간에 관한 질문이 근대 철학의 역사에서 다양하게 증식, 확산되는 것에 대해서 '신의 죽음'을 주제화하는 틀을 맞세운다.(Le Blanc, 58))

푸꼬는 유한성 분석틀에 이어 20세기에 인간을 실증적으로 탐구하는 과학들을 기술한다. 이제 생물학은 심리학으로, 경제학은 사회학으로, 언어학은 문학과 신화에 관한 연구로 바뀐다.

심리학은 기능과 규범, 사회학은 갈등과 규칙, 문학과 신화 연구는 의미작용과 체계란 범주 쌍을 통해 다양한 현상들과 담론들을 질서 짓는다. (예를 들어 언어의 의미작용과 체계의 관계에서 체계는 의미작용이 이루어지는 바탕으로 의미작용에 앞서고 그것의 값을 결정하는 준-선험적인 것이다.) 따라서 규범, 규칙, 체계는 '근본적인 것'의 자리에서 각각 기능, 갈등, 의미작용의 다양한 사건들을 규정한다.

푸꼬는 이런 과학들과 달리 정신분석학과 인류학이 '무의식'과 모든 민속적 문화, 역사 근저에 있는 공시적인 보편 '구조'로 실증적 과학들 배후의 '무의식적 구조'를 드러낸다고 본다. (라깡은 욕망이 언어처럼 구조화되어 있다고 주장한다. 욕망을 배치하는 기표들의 사

슬은 욕망 주체들을 상징 질서 안에 배치한다. 레비-스트로스는 문화를 언어적인 이항 대립의 체계를 보편적 규칙으로 제도화한 것으로 보고, 결혼 법칙, 토템적 분류, 신화적 사고가 언어구조를 전제한다고 본다. 따라서 언어 구조가 문화의 '무의식'에 자리 잡는다.) 이런 과학들의 인식론적 공간의 바탕을 이루는 것은 언어이다. 언어는 이러한 정신분석학적 무의식과 인류학적 보편 구조의 무의식적인 조건이다. 곧 언어는 인간 과학을 가능하게 하는 것을 가능하게 하는 조건인 셈이다. 따라서 언어가 이런 지식 공간에서 사고와 지식의 구조 전체를 윤곽 짓는다. 그런데 이런 '언어에 대한' 근본적 '질문'이 제기된다.

(사물과 말은 어떤 관계를 맺는가? 말은 무엇에 대해서 말하는가? 말이 스스로를 가리킬 뿐이라면 사물들은 어떻게 침묵 속에서 벗어날 수 있는가?)

□ 심리학 □ 사회학 □ 문학과 신화 연구 □

□ 정신 분석학 □ 인류학 □

□ 언어 □

20세기에 언어에 관한 반성은 언어학적인 '규범'이라고 할 수 있는 러셀과 화이트헤드가 모든 담론을 보편적 형식화로 제시한 것, 하이데거가 존재와 그것을 해명하는 언어에 관해서 질문한 것, 소쉬르가 추구한 기호에 관한 보편이론으로 나타난다. 그런데 '일탈'의 자리에서 언어에 대한 질문이 카프카, 바따이유, 블랑쇼 등과 함께 한계 경험들에 마주친다. 이것은 삶의 가장자리에 있는 죽음에 대한 경험, 사고할 수 없는 것에 대한 사고의 경험, 기원과 관련된 반복의 경험, 즉 유한성에 구속된 경험에 의해 촉발된다. 이것은 사고와 지식의 구조에서 인간이 중심에서 밀려남을 보여준다.

> "...말하자면 인간 존재와 언어의 존재 사이에 하나의 소멸될 수 없는 간극béance이 형성될지도 모르며, 따라서 언어의 존재에 관한 의문, 인간의 고유한 존재를 재결합하고, 표명하고, 자유롭게 하는 언어나 의미작용의 모든 구상에 관해 질문하는 인간학을 모두 환상이라고 배격해야 할지도 모르는 일이다. 아마도 이것이 우리 시대가 당면한 가장 중요한 철학적 선택(미래에 대한 반성을 검증할 때에만 이루어질 수 있는 선택)을 뿌리내리는 곳일지도 모른다. 왜냐하면 우리에게 출구가 어느 쪽에 있는 지를 말해주는 것은 아무 것도 없기 때문이다. 이 순간에 확실하게 알 수 있는 유일한 사실은 서구 문화에서 인간의 존재와 언어의 존재가 공존할 수 있고 서로에 대해 양립할 수 있었던 적은 결코 없었다는 점이다. 이 양자가 양립할 수 없는 점이 우리 (서구) 사고의 근본적 특징들 가운데 하나였다."(Foucault, 1966, 350)

푸꼬는 이런 질문을 언어에 관한 문제로 재해석하고, 이것을 니체가 근대적 사고에 던진 질문과 연결시킨다.

니체가 선언한 '신의 죽음'은 신을 죽인 인간의 위엄을 나타내거나 인간을 '작은 신'의 지위로 격상시킴을 뜻하지 않는다. 신이 죽은 자리에서 자신의 유한성을 짊어지는 자는 인간

이다. 니체는 '신의 죽음'이 신을 죽인 자의 죽음, 곧 '인간의 죽음'을 뜻한다고 본다. (같은 책, 396)

그러면 이것을 어떻게 언어에 관한 문제로 바꿀 수 있는가? 푸꼬는 니체가 도덕의 계보를 탐색하면서 선, 악에 대해 질문하는 방식을 환기시킨다. 니체는 선/악이 어떤 가치평가에 따른 산물인지를 질문한다. 그가 볼 때 선, 악은 그 자체로 의미를 갖는 것이 아니라 그것을 말하고 요구하는 자의 가치평가, 삶의 방식을 표현한다. 사고는 항상 해석하고 평가한다. 해석과 평가는 사물을 있는 그대로 보는 대신에 가치를 부여하고 일정한 권력-의지를 투영한다. 따라서 선, 악의 문제를 언어문법으로 바꾸면, 중요한 것은 '그것이 무엇을 의미하는 가'가 아니라 '그 의미를 누가 만드는 가'이다. 따라서 니체는 선, 악에 대해서 '누가 말하는가?'라고 묻는다.

푸꼬는 이것을 언어에 대한 질문으로 보고 말라르메가 답을 제시한다고 본다. 말라르메는 '누가 말하는가'에 대해서 '낱말이 말한다'고 대답한다. 그는 시의 과제가 단 하나의 '말'을 형상화하려는 것이라고 본다. 언어는 사물을 투명하게 보여주는 것이 아니라 사물의 모습을 가로막는 불투명함, 두꺼움을 지닌다. 사물에 이름을 붙이는 것이 명명자가 경험한 실재의 단일함으로부터 그를 떼어놓는 것에 지나지 않는다. (명명은 인간을 공통적이고 유용한 개념과 정의들의 세계로 이끌지 못한다.) 말라르메는 언어의 존재에 우선권을 부여하고 언어를 자율적인 그 무엇으로 본다. 언어에서 투명하게 재현하는 작용이 소멸하면서 주체는 자신의 중심적인 지위를 잃어버린다.

근대적 인간은 유한성에 제한된 채, 그 유한성이란 형식으로 세계를 재구성하는 작업에서 자신의 유한성을 안정된 지반에 올려놓지 못한다. 그의 생명, 노동, 언어는 그에게 보편적인 동일성을 주지 않는다. 그는 그런 질서 안에서 존재하면서 어떠한 안정된 토대도 마련하지 못한 채 자신의 세계를 건설한다. 그 건물의 지반에는 절대적이고 보편적인 동일성이 없다.

이처럼 푸꼬는 니체의 틀에서 근대의 지식공간을 이해한다. 니체가 선언한 '신의 죽음'은 '인간의 죽음'을 의미한다. 그렇다면 '규범'의 자리에 있는 인간에 관한 칸트와 그 후계자들의 근대적 논의에 대해서 일탈의 자리에 있는 인간의 죽음과 넘어서는 인간Übermensch, 영원 회귀를 제시한 니체적인 주장이 마주 서게 된다. 한편에서는 칸트주의에서 시작된 인간학적 배치에 뿌리 내리려는 관점이, 다른 편에서는 이것을 뿌리 뽑으려는 니체적인 시도가 공존한다. (같은 책, 353)

푸꼬는 이처럼 '인간'을 전면에 내세운 지식의 배치가 달라지면 칸트주의 이후 지식을 인간학적으로 배치한 공간은 해체될 것이라고 본다.

"만약 그러한 배치가 그것이 나타난 것처럼 사라지게 된다면, 18세기 말에 고전적 사고의 토양이 그것의 형식이나 그것의 약속을 알지 못한 채 사라졌듯이, 우리가 그러한 가능성을 순간적으

로 감지하는데 불과한 그런 배치가 무너진다면, 우리는 마치 바닷가 모래사장에 그려진 얼굴이 파도에 씻겨나가듯이 인간이 지워지리라고 주장할 수 있다"(같은 책, 398).

푸꼬는 이러한 '인간의 소멸'이 남긴 '빈' 공간, 인간이 부재하는 지식의 공간에서 새로운 사고를 모색할 필요가 있다고 본다. 이 인간 없는 빈 공간은 결핍이 아니라, '인간학적 잠'에서 깨어난 새로운 사고의 가능성을 개척하는 곳이다. 더 이상 인간이 모든 가치 척도의 중심이라는 관점, 유한한 인간이 모든 실증성을 조직하는 바탕이라는 관점을 유지할 수는 없다면, 과연 어떻게 사고할 것인가?[23]

IV. 새로운 사고의 가능성들

1. 지금까지 푸꼬의 새로운 질문을 통해서 근대 주체와 현재를 보는 새로운 관점을 살펴보았다. 푸꼬는 계몽적 이성에 대한 강조를 비판적 에토스 또는 비판적 존재론, 현재의 존재론에 대한 문제의식으로 변형시켰고, 근대적 인간의 탄생을 유한성의 분석틀로 재조명하면서 인간을 중심에 두는 지식의 배치를 부각시킴으로써 근대 주체에 대한 새로운 질문을 제기했다.

푸꼬는 서구 주체의 구성에 대한 고고학-계보학적인 분석으로 근대 주체가 지식의 대상이자, 권력의 대상이고. 윤리적 행위 주체로 구성되는 측면들, 곧 주체 만들기의 다양한 형식들을 분석한다. 이 가운데 그는 지식의 축 이외에도 권력과 윤리적 주제를 다룬다. 그는 자율적이고 도덕적인 주체가 가능한지를 의심하면서 실천적인 주체의 조건, 윤리적 자기 형성의 새로운 틀을 제시한다. 이 두 측면은 어떤 의미를 갖는가?

과연 근대적인 상황에서 주체는 자유롭고 자율적일 수 있는가? 칸트는 도덕적 의지와 관련하여 순수한 자기 입법의 원리에 따라서 자유와 자율성을 경향성과 타율성과 대비시키는 선험적인 도덕 원칙을 제시한다. 그런데 푸꼬는 근대의 미시 권력과 성 장치, 생명관리 권력(bio-pouvoir)의 작용에 따라서 산출되는 근대적인 주체의 상황, 주체의 실천들을 조건짓는 근대적 상황에서 주체가 '근대 권력의 작용을 내면화하는 수행자'에 지나지 않는지를 질문한다.

과연 자율성과 자유의 원리가 근대적인 시-공간에 배치된 길들여진 몸과 '주체화' 과정과 공존할 수 있을까? 여전히 칸트가 주장하듯이 可想界의 자유와 현상계의 필연성을 대비시

[23] 이런 인간 바깥의 사고 실험은 『지식의 고고학』에서 전개된 담론 분석에서 뚜렷하게 나타난다. 이것은 담론의 자율적인 성격을 강조하고 '인간학적인 주제에서 벗어나는 역사적인 분석'을 통해서 인간에 관한 분석을 담론의 분석틀로 대체한다. 주체에서 독립된 담론들은 익명적인 규칙들의 집합에 의해서 규정되는 실천으로서 일정한 실증성을 갖는 '사건'이다. 담론 안에서 개인들이 분산되기 때문에 (인간의 동일성과 연속성에 관한) 인간학적인 요청은 유지될 수 없다. 언어적인 익명성 안에서 인간은 더 이상 담론 바깥의 주체로 존재하지 않고 언표작용의 장 안에 자리 매김 될 뿐이다. 푸꼬는 칸트의 인간학을 이루는 경험적-선험적인 이중체에 대해서 '말하는 주체성', 곧 그 특성이 언표 장에 주어진 자리에 의해서만 존재하는 주체를 맞세운다.

키면서 현상의 인과관계를 뛰어넘은 자유의 입법을 실현할 수 있을까?

푸꼬는 근대 주체들의 실천을 주체 바깥의 관점에서 분석함으로써 주체의 존재 조건에 주목한다. 이 조건에서 주체는 미시 권력들의 메커니즘들에 의해서 구조화되고, 권력이 작용하는 대상이자 그 수행자로 나타난다.

푸꼬는 칸트가 인식의 선험적 조건을 밝힘으로써 모든 경험을 근거 짓는 것과 달리, 근대 권력이 작용하는 경험 세계가 근대 신체의 가능한 경험들이 조건 지워지는 (준)선험적인 조건임을 밝힌다. 칸트가 실천적 주체와 관련하여 도덕 법칙을 자기 행위의 격률을 인도하는 선험적 조건이라고 밝혔다면, 푸꼬는 근대 개인의 행위가 근대의 권력 테크놀로지들의 작용이라는 (준)선험적인 조건을 바탕으로 삼아서 자신의 행위를 유용성과 순종의 틀에 따라서 틀 지워진다고 밝힌다. 개인의 행위양식은 행위자 자신과 세계를 구성하는 실천적 원리이기 이전에 근대적으로 배치된 조건에 따른다.

푸꼬는 근대적 주체가 어떠한 확고한 지반도 마련할 수 없고, 어떠한 필연성도 없는 권력의 '전략'이 마련한 빈 자리에 서 있으며, 이 자리가 인간을 특권적인 존재로 만들어주지 않으며, 자신의 인간다움을 확보하는 능력을 증대시키는 과정 자체가 규율적인 권력의 작용을 촉진, 강화하는데 지나지 않음을 드러낸다.

이런 분석은 흔한 지적처럼 '주체에 반대하는' 전략이라기 보다는 근대 주체의 조건을 구체적으로 분석함으로써 그 경계를 확인하고 자유의 가능성을 모색하는 실험이다. 미시권력들에 대한 분석은 기존의 권력 모델처럼 중앙집권화 되고, 주권자의 의지를 표현하고, 국가장치에 국한된 것이 아니라 '중심 없고', 도처에서 생산되는 '주체 없는' 권력들의 작용을 드러냄으로써 보다 효과적으로 권력에 저항할 수 있는 바탕을 마련하려는 노력과 연결된다.

2. 푸꼬는 역사적인 경험을 고려할 때, 계몽이 근대적 개인들을 성숙하게 만들지 못했다고 본다. 따라서 비판적 존재론은 현재에 대한 비판이 부과된 경계를 역사적으로 분석하면서 동시에 그 경계를 넘어설 수 있는 가능성을 실험하는 태도를 지향해야 한다. 그는 비판의 과제가 여전히 계몽에 대한 믿음을 수반한다고 보지는 않지만, '자유를 향한 견딜 수 없는 열망'을 형태화할 것을 촉구한다.[24]

---

[24] 보편적인 진리와 정의가 불가능한 상황에서 어떻게 비판적인 준거점을 찾고 변화를 이끌 실천적인 지점, 주체를 마련할 것인가? 보편적인 인식과 단일한 실천적 기획이 불가능하다면 다양하고 이질적인 영역에서 부분적이고 파편적인 지식의 제한된 성격과 국지적이고 구체적인 분석을 추구할 필요가 있을 것이다. (이때 보편 진리의 담지자인 보편적인 지식인이나 사회-역사를 총체적으로 조망하고 이끄는 주체는 허상에 지나지 않는다.) 또한 총체적인 사회 구성(또는 변혁)의 원리가 아니라 다양한 문제 상황에 대한 구체적인 전략들, 다양하고 이질적인 비판적 실천의 지점들을 모색할 필요가 있을 것이다. 이처럼 작은 진리들과 국지적인 전

다시 한번 물어보자? 인간은 무엇인가? 근대적 개인은 어떻게 만들어지는가? 그는 자신의 능력을 향상시키면서 자신을 자유롭게 할 수 있는가?

참고문헌

Beaudelaire, Ch. (1976), Le Peintre de la vie moderne, in: OEuvres complètes II, Gallimard.

Deleuze, J. (1986), Foucault. Minuit

Dreyfus, H.L & Rabinow, P. (1982), Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeuneutics, Harvest Press.

Foucault, M.(1966), Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines, Gallimard.

_____ (1969), L'archéologie du savoir, Gallimard.

_____ (1972), Histoire de la folie à l'âge classique. Plon.

_____ (1975), Surveiller et punir. Gallimard.(□감시와 처벌: 감옥의 탄생□, 오생근 옮김, 나남, 1994)

_____ (1976), Histoire de la sexualité.1: la volonté de savoir. Gallimard.

_____(1977), Language, Counter-Memory, Practice (ed)Bouchard. Oxford, Blackwell.

_____ (1984), Histoire de la sexualité.2: L'usage des plaisirs, Gallimard.

_____(1994), Dits et Écrits (1954-1988), 1-4. Gallimard. (DE로 略하고 권수만 표시함)

t. 2 (1970-1973)

t. 4-1 (1983-1988)

Gutting, G (1990), Michel Foucault's archeology of scientific reason, Cambridge Univ. Press

Gutting, G (ed) (1994), The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge Univ. Press

Han, Beatrice(1998), L'ontologie manquée de Michel Foucault: Entre l'histoire et le transcendantal. Millon.

Hoy, D. C. (ed), Foucault: A Critical Reader, Basil Blackwell, 1986.

Le Blanc, G. (1993), Le conflit des modernités selon Foucault, Magazine littéraire, 1993, n. 309. pp. 64-70.

Nietzsche, F.(1887), Zur Genealogie der Moral. Leipzig.

Richard,M et al (1985), Penseurs pour aujourd'hui. Chronique Sociale, Lyon, 1985.

(오늘의 프랑스 사상가들, 이상률/양운덕 옮김, 문예, 1998)