

## 마르크스와 미래의 기념비들

1강 『데모크리투스와 에피쿠로스 자연철학의 차이』  
: 클리나멘과 사건의 철학

-마르크스 박사논문이 품고 있는 네 가지 유물론-

강사 :고병권

## 1. 칼 맑스 - 한 사상가를 기념한다는 것

칼 맑스 탄생 200년. 맑스를 기념한다는 것은 언제나 나를 불편하게 한다. 화려한 칭송을 덧칠한다고 해도, 심지어 ‘태어난’ 것에 대한 기념이라도 해도, ‘기념’은 내게 맑스가 ‘죽었으며’, 과거의 인물이라는 것을 환기시킨다.

그러나 행사를 원하는 사람들은 언제 어디에나 있고 그들에게는 맑스 탄생 200년도 좋은 구실이 된다. 기념 행사들이 여러 곳에서 열렸다. 특히 맑스의 고향인 트리어(Trier)에서는 유럽 집행위원회 위원장이 기념식에 참석해서 축사를 했고 중국에서 보낸 동상 제막식도 있었다. 신문기사들도 우호적이었다. 맑스의 자본주의의 미래에 대한 예언은 빛나갔지만 자본주의의 핵심 원리에 대한 분석은 현재도 유효하다는 식의 기사들이 실렸다. 이를테면 “맑스가 페이스북 북의 출현을 내다보지는 못했지만 마크 주커버그(Mark Zuckerberg) 사업 모델의 핵심은 파악하고 있었다”는 것이다.<sup>1)</sup> 어떤 점에서는 전지구적 차원에서 부의 집중이 노골화된 지금이야말로 맑스의 분석이 더 생생하게 다가온다는 기고문도 있었다<sup>2)</sup>(El-Gingihy, 2018). 그러나 대체로 탄생 200주년을 기념하는 덕담 이상은 아니었다.

사상가를 기념해야 한다면, 무엇보다 맑스를 기념해야 한다면, 나로서는 먼저 이 물음을 던질 수밖에 없다. 사상가를 기념한다는 것은 무엇인가. 흥미롭게도 맑스는 영광된 과거를 기념하는, 즉 영광된 과거를 반복하는 두 가지 방식에 대해 언급한 바 있다<sup>3)</sup>. 하나는 희극적 반복이다. 과거의 위대한 순간에서 몇 개의 문구와 몇 벌의 의상을 빌려오는 것이다. 루이 보나파르트가 그랬다. 그는 삼촌에게 이름을 빌려오고 문구를 빌려오고 의상을 빌려왔다. 그는 자신이 아니라 삼촌을 보여주고 싶어했다. 삼촌을 통해 자신의 현재를 가리고 싶었던 것이다. 자신의 현재적 이해관계를 위해 동원된 과거. 그러나 삼촌의 영혼은 없는, 다만 그의 이름과 문구와 의상만으로 이루어진, 단지 무대의 특수효과만 남은 희극이었다.

다른 하나는 비극적 반복이다. “세계사의 새로운 장면”을 연출하고자 하는 이들은 과거의 영광된 순간을 불러들인다. 죽은 자의 유령을 자신에게 깃들게 한다. 일종의 초혼이다. 이를테면 루터는 바울을 불러들였다. 그의 의상을 입은 것이 아니라 그의 정신을 입은 것이다. 바울을 현재에 유통시키기 위해서가 아니라, 일종의 판타지 속에서 자기 열정을 드높이기 위해, 말하자면 ‘혁명의 정신’(Geistder Revolution)을 재발견하기 위해서, 루터는 바울을 불러들였다.

역사의 반복에 대한 맑스의 언급은 역사에 대한 기념비적 접근을 언급했던 니체를 떠올리게 한다. 니체가 볼 때 기념비적 방식은 ‘행동하려는 자’가 역사를 대하는 방식이다<sup>4)</sup>. 현재와 거대한 투쟁을 벌이려는 자, 그러나 동시대인들에게 스승과 동료로 찾을 수 없는 자는 역사를 뒤진다. 현 시대의 추악함에 숨을 쉴 수 없는 자, 동료들 사이에서 절망한 자는 고개를 뒤쪽으로 돌린다. 거기서 저항의 수단, 동료, 스승을 발견하는 것이다. 그는 과거의 위대한 존재를

1) Stuart, J. 2018. “Two centuries on, Karl Marx feels more revolutionary than ever”, *The Guardian*(5. May).

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/may/05/karl-marx-200th-birthday-communist-manifesto-revolutionary>

2) El-Gingihy, Youssef. 2018. “Karl Marx 200th anniversary: The world is finally ready for Marxism as

capitalism reaches the tipping point”, *Independent*(5. May). [https://www.independent.co.uk/news/long\\_reads/karl-marx-anniversary-a8334241.html](https://www.independent.co.uk/news/long_reads/karl-marx-anniversary-a8334241.html)

3) K. Marx, 최인호 옮김, <루이 보나파르트의 브뤼메르 18일>, <<칼 맑스 - 프리드리히 엥겔스 저작선집 >> 2권, 박종철출판사, 1992, 287-289쪽.

4) F. Nietzsche, <삶에 대한 역사의 이로움과 해로움>, #2

망각 속에서 끄집어낸다. 과거에 ‘있었던’ 위대한 일은 어쨌든 한 번 가능했으며, 한 번 가능했던 일은 다시 한 번 가능하며, 앞으로도 가능하다는 것. 그것으로 그는 앞으로 나아간다.

이 과정에서 해로운 일들도 일어난다. 역사를 기념비적으로 접근하는 자들은 위대한 과거를 낳은 원인들 중 상당수를 생략하거나 유사한 것으로 대체한다. 과거를 낳은 원인들은 없으며 감격과 흥분이라는 과거의 효과들만을 추구하다보면 온갖 광신적 행위들만 나타난다. 이런 태도를 가진 자들은 과거의 영광을 들먹이며 새로 태어날 위대한 것들을 독살해 버리기도 한다. 자기 시대 위대한 자에 대한 증오를 지난 시대의 위대한 자의 의상으로 가리는 것이다(“가면 무도회의 의상”, “죽은 자가 산 자를 묻게 하라”는 식의 행동). 특히 “위대한 것을 이룰 능력이 없는” 자가 “위대한 것을 애호할 때”, 기념비적 방식에는 “재난이 발생”한다.

다시 한 번 물어보자. 한 사상가로서 칼 맑스를 기념한다는 것은 무엇인가. 그것은 이름을 반복하고 문구를 반복하고 의상을 반복하는 것인가(희극적 반복). 아니면 그의 혁명적 정신을 반복하는 것인가(비극적 반복). 그러나 흥미롭게도 맑스는 ‘비극적 반복’, 즉 근대 부르주아지의 종교혁명(바울을 반복한 루터)과 정치혁명(로마 공화정을 반복한 프랑스 혁명)의 기념비적 접근을 자신의 혁명 모델로 삼지 않았다. 그는 ‘19세기 혁명’은 더 이상 ‘죽은 자로 산 자를 묻게 하는’ 혁명이 아니어야 한다고 생각했다. “죽은 자들로 하여금 그 시신을 묻게 해야 한다.” 그것이 그가 생각한 혁명이었다. 더 이상 “과거로부터 그 시를 얻을 수 없고 오직 미래로부터만 얻을 수 있는” 혁명<sup>5)</sup>. 맑스는 ‘반복’을, 즉 ‘기념’을 -우리가 이것을 반복이라고 부를 수 있다면- 과거가 아닌 미래와 관련지었다(지금의 행위를 과거에 ‘있었던’ 일과 연계시키는 반복이 아니라, 미래에 ‘도래할’ 일과 연계시킨 반복. 과거의 일에 대한 기록이 아니라 미래에 기록될 것을 지금 적는 일로서. 미래의 기념비는 왜 기념비가 아니란 말인가).

또 한 번 니체에게로. 영원회귀에 대한 인식에 도달한 후 니체는 역사에 대한 접근 방식을 새롭게 조명한다<sup>6)</sup>. 그에 따르면 역사란 ‘도래하는 자’를 위한 옷장이다<sup>7)</sup>. 과거의 의상에서 장식 몇 개를 떼어 붙인 것으로 과거의 위대한 인물이 되었다고 착각하는 희극적 인물도, 제 몸에 꼭맞는 옷을 찾기 위해 과거의 옷장을 뒤지는, 그리고 결국에는 ‘자신에게 맞는 것이 없음’에 절망하는 비극적 인물도 없다. ‘도래하는 자’에게 역사의 옷장이란 새로운 삶, 새로운 가치의 창조를 위한 연구실과 놀이터일 뿐이다.

웃지만 희극적이지 않으며 파괴하지만 비극적이지 않다. 우리에게 주어진 것은 미래의 ‘서곡’(<<선악의 저편>>)이며, ‘조짐’(<<차라투스트라>>)이다. 언젠가 맑스가 “조짐들 속에서 우리의 용감한 친구 로빈 굿펠로우”를 알아보라고 했던 그것<sup>8)</sup>. 조짐이란 미래가 남긴 흔적이라고 할 수 있을 것이다. 미래도 흔적을 남긴다.

오늘, 칼 맑스를 기념하고자 한다면 과거의 사상가가 아니라 ‘도래할 사상가’로서 기념하라. 도래할 책의 머리말로서, 도래할 노래의 서곡으로서, 도래할 사건의 전조로서 읽는 것. 우리는 한 사상가가 ‘나는 아직 태어나지 않았다’고 말한 것을 이해할 수 있을까. 이미 죽었지만 아직도 태어나지 않은 사상가를 이해할 수 있는가. 우리가 칼 맑스를 기념하고자 한다면 그런 독

5) K. Marx, <브뤼메르 18일>, 290쪽.

6) 미셸 푸코가 이 점을 잘 지적했다. 그에 따르면 니체가 1874년에 언급했던 역사에 대한 세 가지 태도, 즉 기념비적 역사, 골동품적 역사, 비판적 역사는 후기 저작들에서는 ‘패러디로서의 역사’, ‘골동품적 수집가’, ‘주체의 죽음’ 등으로 발전되고 혁신된다(M. Foucault, tr. by D. F. Bouchard and S. Simon, “Nietzsche, Genealogy, History”, *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, 1977)

7) F. Nietzsche, <<선악의 저편>>, #223.

8) K. Marx, 김태호 옮김, <1856년 4월 14일 런던 <인민신문> 창간 기념 축하회 연설>, <<칼 맑스 - 프리드리히 엥겔스 저작 선집>>, 2권, 431-432쪽.

해가 가능해야 할 것이다.

우리는 도래할 사상가로서 맑스를 읽어낼 수 있는가. 오늘 내가 꺼내놓을 생각이 그렇다고는 차마 말할 수 없다. 다만 하나의 시도이자 노력으로서, 나는 맑스를 읽기 위한 원칙을 세웠다. 최대한의 읽어내기. 여기서 ‘최대한’이라고 한 것은 텍스트의 양이 아니라 해석의 한계를 말한다. 맑스의 텍스트와 ‘더불어’ 어디까지 사유할 수 있는지를 알아보고 싶다. 어떤 불합리성에 봉착하지 않는 한에서 나아감을 멈추지 말기. 최대한 멀리 읽어내기. 최대의 해석. 어디까지? 어쩌면 과거의 맑스가 죽음에 이르기까지. 맑스를 극복한 맑스가 나올 때까지. 그리고 그 죽음을 슬픔이 아닌 기쁨 속에서 맞이할 수 있을 때까지(역시, 내게는 너무 과한 문장이다!).

어떻든 최대한으로 읽어내자는 원칙을 다시 한 번 확인해둔다. 한편으로는 그가 발전시킨 사유를 최대한 따라가보고, 다른 한편으로는 그의 사유에 잠재되어 있는 요소들, 그러나 그가 발전시키지 않은 요소들을 최대한 키워내는 것. 그와 더불어 더 튼튼한 사유의 건축물을 짓기보다 그와 더불어 한뼘이라도 더 멀리 날아가보는 것. 이런 게 그를 다시 읽는 내 원칙이자 자세이다.

오늘 이야기할 <<데모크리토스와 에피쿠로스 자연철학의 차이>>에 대해서도 마찬가지다. 나는 이 ‘지나치게 젊은 진리’를 품고 있는 책에서 나중에 맑스가 숙성시켰거나, 숙성시켰으면 좋지 않았을까 하는 유물론의 몇 가지 요소들을 최대한 읽어보려고 했다. 맑스 연구의 대가도 아닌 내가 오늘 잘 갈무리된 생각을 꺼내놓을 수는 없고 연구노트 수준의 아이디어를 몇 가지 적어왔다.

## 2. 현미경을 통해 발견된 균열

오늘 다룰 텍스트인 <<데모크리토스와 에피쿠로스 자연철학의 차이>>(이하 DEN)는 맑스의 박사 학위 논문이다. 맑스의 첫 번째 책으로 볼 수도 있으나 당시 책으로 출간되지는 않았다.<sup>9)</sup> 그는 서문에서 에피쿠로스 철학의 의의를 부각시킨 이 논문은 “에피쿠로스, 스토아, 회의주의 등 일단의 철학들이 전체 그리스 사유와 맺는 관계를 세부적으로 다룰 더 큰 저작을 위한 선행적인 것”이라고 했다(DEN, 18). 전체 계획의 한 부분이라는 것이다. 하지만 그로부터 몇 개월 뒤 쓴 ‘출판용 서문’에는 이 논문의 서문에서 말한 ‘더 큰 저작’이 집필되지 않을 것이라고 했다. “나는 매우 다른 정치적이고 철학적인 작업을 수행하기 위해 이 전체적 서술 작업을 생각할 수 없게 되었다.”(DEN, 22)

따지고 보면 맑스의 논문 자체도 전체에서 한 부분만을 다루고 있다. 그는 데모크리토스와 에피쿠로스 철학을 전체적으로 비교하지 않고 ‘자연철학’ 부분만을 떼어서 비교했다. 그는 두 사상가 사이의 “현미경을 통해서나 발견될 수 있을 정도로” 깊이 감추어진 차이를 보여주고 싶다고 했다. 그러면서 “작은 것 안에서 증명될 수 있는 것은 더 큰 차원의 관계들이 포착되는 곳에서는 더욱 쉽게 보여질 수있”기 때문이라고 했다.

그런데 여기서 유의할 것이 있다. 현미경은 시야의 단순한 확장 도구가 아니다. 현미경은 못 보던 것을 더 보게 해주는 데 머무는 게 아니라, 기존에 보던 것을 전혀 다르게 보게 해준다. 이를테면 세포를 보기 전의 신체에 대한 관념과 그것을 본 뒤의 신체에 대한 관념은 완전히

9) 맑스가 쓴 서문을 보면 출판이 예정되어 있었던 것 같다. 그가 쓴 <저자 서문 -새로운 구상>을 보면 “내가 출판을 허락한 이 논문은...”이라는 문구로 시작되고 있다(K. Marx, 고병권 옮김, <<데모크리토스와 에피쿠로스 자연철학의 차이>>, 그린비, 2010[2001], 22쪽). 그러나 결국 왜 출간되지 않았는지는 확실치 않다.

다른 것이 된다.

현미경이 겨냥하는 것은 ‘대강 보는’ 사람들이다. 나중에 <<자본>>을 쓸 때도 그는 이 ‘현미경’을 떠올렸다(1867년, <<자본>>의 초판 서문). 여기서도 그는 ‘대강’만 보는 사람들을 비판한다. 노동생산물과 상품의 본질적 차이를 모르는 사람들 말이다. 역사를 대강만 보는 사람들은 인간은 언제나 노동을 해왔다고 말한다. 하지만 그들은 똑같은 일을 해도 고대 노예의 노동과 근대 노동자의 노동이 본질적으로 다른 것임을 이해하지 못한다(맘스에 따르면 고대 노예는 생산수단이지만, 근대 노동자는 생산자다). 대강 보고 대충 보는 것, 겉보기 유사성으로 본질적 차이를 놓치는 것. 맘스는 이것을 비판할 때 ‘현미경’ 비유를 사용했다.

이것은 오늘날 사회과학에서 흔히 쓰는 유사성과 차이에 기반한 비교 방법에 대한 비판으로도 읽을 수 있다<sup>10)</sup>. 유사성을 유로 묶고 차이를 종차로 설명하는 방법 말이다. 이를테면 데모크리토스와 에피쿠로스는 모두 원자론자이다. 그런데 둘은 이리이러한 점에서 차이가 있다. 그리고 이 체계에 부합하지 않은 과도한 차이점이 발견되면 그것을 예외로 취급해서 부차적인 것으로 간주한다. 그러나 맘스는 다른 방식으로 접근했다. 부차적이고 예외적인 것으로 간주하는 것, 사소한 차이로 간주되던 것에서 시작해서, 상위의 유사성 전체를 뒤집어 엮는 것이다. 둘은 이름만 같지 전혀 다른 사상이라는 것을 보인다.

현미경은 전체를 가르는 균열, 전체를 변혁하는 차이가 시작되는 작고 미세한 차이의 확인을 상징한다. (거대한) 차이를 낳는 것은 (작은) 차이이다. 태초에 차이가 있다. 태초에 균열이 있다. 새로운 세계를 낳는 균열, 거대 지진으로 발전하는 미세한 균열, 차이를 낳는 차이. 세계가 창조되기 전, 그러니까 태초에 균열이 있었다. 맘스의 유물론은 매끈한 동일자의 사유가 아니라, 균열을 중심에 둔 사유, 차이를 중심에 둔 사유, 그 균열이 만들어낸 사건에 주목하는 사유이다.

맘스가 청년시절 헤겔철학의 영향 아래 있었음은 주지의 사실이다. 논문 주제도 그렇고 학위 청구를 예나대학에서 한 것도 모두 청년헤겔파의 리더였던 바우어(B. Bauer) 때문이었다. 하지만 이 역시 너무 크고 일반적인 풍경만을 대강 본 것이 아닌가 싶다. 우리는 처음부터 이미 헤겔과의 균열을 볼 수가 있다. 당시 맘스는 분명 청년헤겔파의 분위기 속에서 헤겔의 <<철학사상의>>를 열심히 읽었다. 에피쿠로스 철학을 설명하면서 ‘자기의식’이라는 말이 그토록 많이 등장한 것은 그런 이유에서다.

헤겔은 <<철학사상의>>에서 스토아, 에피쿠로스, 회의주의 학파를 그리스 철학의 두 번째 시기로 설정했다. 플라톤과 아리스토텔레스로 끝나버린 첫 번째 시기에서 그리스철학은 ‘이데아’와 같은 ‘보편적인 것’에 대한 인식에 도달했지만, 그 보편적인 것은 특수한 것들을 포함하지 않은 채로 스스로 규정되는 것으로 남았다(현실로부터 떨어져 있는 이데아). 헤겔에 따르면, 그리스철학 제2기는 보편적인 것의 특수한 적용을 중심으로 한다. 보편적 진리와 특수한 현실의 조화. 이 조화를 가능케하는 원리 그리고 이때 참된 것을 판단할 기준은 무엇인가 등등. 헤겔이 보기에 스토아나 에피쿠로스학파는 이에 대한 적극적이면서 독단적인 답변들이었다. 보편적 진리와 특수한 현실의 조화, 참된 것의 판단 기준을 ‘자기의식’이라는 주관성으로 답변한 것이다(자기자신의 평안과 평정, 통합성을 깨뜨리지 않는 것을 원리 내지 기준으로 제시했다). 회의주의 학파는 이 두 학파에 대한 ‘부정’이었다(cf. ‘정립’과 반정립으로서 ‘부정’). 헤겔이 ‘에피쿠로스’를 다룬 것은 이런 맥락에서였다. 그는 에피쿠로스의 글을 디오게네스 라에르

10) Oded Balaban, “The Hermeneutics of the Young Marx –According to Marx’s Approach to the Philosophy of Democritus and Epicurus”, *Diogenes*, Vol. 37, Issue 148, pages 28–41, 1989(December), SAGE Publishing.

티오스의 책과 헤르쿨라네움(Herculaneum)에서 발견된 토막글들을 통해 접했고, 키케로, 섹스투스 엠피리쿠스, 세네카 등의 논평을 참조했다고 했다.

맑스는 논문의 서문에서, 헤겔이 에피쿠로스, 스토아, 회의주의 등의 체계들의 ‘보편성’을 올바르게 규정했다고 평가했다. 하지만 “경탄하리만큼 위대하고 대담한 그의 철학사 계획 아래서는 한편으로는 개별 체계들에 들어가는 것이 불가능했고, 다른 한편으로는 특히 사변적인 것이라고 부른 것에 대한 그 자신의 견해에 방해를 받아 … 그리스 철학사와 그리스 정신 일반에 대해 이 체계들이 갖는 높은 의의를 인식하지 못했다”라고 비판했다(DEN, 18).

맑스의 헤겔 철학사의 두 가지 문제를 지적한 셈이다. 헤겔은 1) 철학사의 거대한 계획 아래서 개별철학의 독특성을 파악할 수 없었다. 2) 사변적인 것에 대한 견해 때문에, 다시 말해 사변적인 것을 중시하는 성향 때문에, 에피쿠로스 등의 철학이 갖는 중요한 면모를 놓쳤다.

나는 이 두 문제가 1) 첫째로 과거의 사유를 하나의 이야기(체계)로 묶는 철학사(이는 과거 사실들을 하나의 이야기로 묶는 역사 일반의 경우에도 해당한다)의 문제, 즉 사건의 독특성을 이해하지 못하는 문제와 관련이 있고(“직선적 과정을 깨뜨리는 결절점들이 철학사에 존재”함에도 불구하고(DEN, 318)), 2) 둘째로 사변철학이 비사변적인 사유, 즉 자연학 내지 유물론의 의의를 제대로 이해하지 못하는 문제와 관련이 있다고 본다. 그리고 이는 앞으로 맑스의 철학, 맑스의 유물론이 갖는 중요한 성격들과 관계한다<sup>11)</sup>.

앞으로 하나씩 그 의미를 따져보겠지만 에피쿠로스에 대한 헤겔의 독해와 맑스의 독해 상의 차이는 용어상으로도 그렇고 철학사의 큰 그림에서도 그렇게 달라보이지 않을 수 있다. 대강 볼 때 그렇다.

하지만 실제로는 -그리고 앞으로 변화를 생각해 볼 때 더욱- 거대한 차이를 낳을 균열이라고 할 수 있다. 나는 이 점을 네 가지 측면에서 이야기해 보려고 한다. 그것은 각각 1) 신화적 초월성에 반대되는 내재성의 유물론(신화와 대비되는 자연학), 2) 목적론에 반대하는 사건의 유물론, 3) 일자(동일자)의 사고에 반대하는 다양성의 유물론, 4) 총체성의 체계에 반대하는 해체의 유물론이라 부를 수 있다.

참고로 일러두자면, 맑스가 처음부터 이런 사유에 이미 도달했다고 말하려는 것은 아니다. 내가 오늘 보여주고 싶은 것은 초기의 작은 균열들이다(어떤 것들은 나중에 진척되었고 어떤 것들은 균열인 채로 남아 있는 것들. 우리가 이것을 도래할 맑스의 흔적으로 읽어낼 수 있을까).

### 3. 내재성의 유물론 - 초월론에 반대하여

맑스는 박사논문을 위한 노트에서 “가면을 써야만 한다는 것은 철학에게 본질적인 것”이라고 했는데(DEN, 318), 나는 논문에 등장하는 여러 인물들, 무엇보다 ‘에피쿠로스’야말로 하나의 가면이 아닐까 생각한다. 즉 나는 이 논문을 헤겔의 철학사에 대한 이론적 수정을 위해, 순전히 그런 이론적 관심에서만 쓰여진 것이라고 보지 않는다. 왜 그에게 그런 이론이 필요했을까. 니체가 철학을 읽을 때 철학자에게 던지곤 했던 이 질문을, 우리는 맑스에게도 던져볼 필요가 있다. 논문의 문제제기가 이론적인 것에만 있지 않듯이, 논문의 결론 역시 철학사에서 에피쿠로스가 차지하는 위치가 조정되어야 한다는 식으로 귀결되지 않는다. 방금 말한 것처럼

11) 참고로 맑스는 헤겔이 에피쿠로스 철학을 논하면서 전거하고 있는 저자들의 이해를 논문에서 강하게 비판하고 있다. 헤겔의 참고문헌과 관련해서 더 심각한 문제는 에피쿠로스 철학의 가장 중요한 해석이라고 할 수 있는 루크레티우스의 <<사물의 본성에 대하여>>를 참조하지 않았다는 사실이다.

에피쿠로스는 맑스가 써야 했던 철학적 가면이다.

내 생각에 이 논문과 가까운 위치에 있는 저작은 스피노자의 <<신학정치론>>이다. 이 책은 외견상으로는 성서해석의 문제를 다루고 있지만 당대의 정세에 대한 철학자의 실천적 개입이었다. 17세기 중후반 네덜란드에서는 종교적 관용에 기초한 자유주의 공화파가 지배하고 있었다. 하지만 곧이어 정치적으로는 강한 중앙집권주의를 내세우고 종교적으로는 정통 칼뱅이즘을 신봉하는 세력들이 권력을 잡았다. 프랑스의 네덜란드 침공 분위기 속에서 후자의 선동이 대중들에게 먹혀들어갔기 때문이다. 새로운 집권세력은 '군주에 대한 복종'과 '교회에 대한 복종', 말하자면 '기독교 군주'에 대한 충성을 요구했다. 스피노자는 이런 정세 속에서 성서 독해를 둘러싼 논쟁서를 썼다. 그는 이 책에서 국가의 목적이 '자유'에 있으며, 무엇보다 국가는 대중들의 '사상의 자유'를 보장해야 한다는 결론을 내렸다. 스피노자는 무엇보다 대중들을 위협하고 슬픔에 빠뜨리고 그들을 무력하게 만드는 온갖 환영과 미신, 신화에 맞서 싸우려고 했다.

맑스는 17세기 스피노자한테서 19세기의 자신을 보았을 것이다. 신학이 충분히 정치적이었으므로 신학 비판은 또한 정치 비판이 된다. 1835년에 슈트라우스의 <<예수의 생애>>가 큰 논란을 일으켰다. 슈트라우스는 복음서의 어떤 부분은 허구이고 어떤 부분은 인류의 자기의식의 한 단계를 보여주는 신화적인 믿음이라고 공격했다. 이를 청년헤겔파의 대표 주자였던 바우어가 더 밀고나갔다. 그는 예수의 역사적 실존 자체를 부정하면서 복음서란 당대 이데올로기의 문학적 표현일 뿐이라고 했다.

프로이센 당국은 이 신학적 논쟁의 정치적 위험성을 감지했다. 종교적 정통성에 반하는 주장은 곧바로 정치적 정통성을 부인하는 논리로 발전할 수 있기 때문이다<sup>12)</sup>. 당국은 아예 '헤겔 철학' 자체를 위험한 것으로 비난했다(이것은 스피노자 시대 데카르트 철학이 금지된 것에 필적한다). 꼭 이런 논쟁이 아니었어도 프로이센 당국은 프랑스 7월 혁명(1830) 이후 언론을 강하게 통제하고 있었다. 특히 '검열'이 대폭 강화되었다(이에 대해서는 조금 뒤에 더 이야기하겠다).

이런 맥락에서 나는 스피노자의 <<신학정치론>>이 맑스 박사논문의 감추어진 참고문헌이라고 생각한다. 흥미롭게도 맑스는 실제로 박사논문을 쓰던 해에 스피노자의 <<신학정치론>>을 발췌해서 정성스레 필사했다(1841년). 그리고 필사한 노트 표지에 '스피노자의 신학정치론 -칼 맑스'(Spinoza Theologisch-politischer Tractat -von Karl Heinlich Marx, Berlin, 1841)라고 적었다. 단 한 문장도 자신이 쓴 것이 없는 문장들의 저자 표시를 '칼 맑스'로 한 것이, 단지 '필사'한 주제를 밝힌 것인지, 아니면 <<신학정치론>>에 대한 책을 쓰려고 했던 것인지는 알 수 없다. 하지만 나는 헤겔 만큼이나 스피노자가 맑스 철학의 출발점에서는 중요한 역할을 했다고 생각한다. 단지 논문과 노트에 등장하는 몇 번의 인용 때문이 아니다. 스피노자는 헤겔로 환원되지 않는 맑스 철학의 요소들, 미리 당겨말 하자면 에피쿠로스, 루크레티우스, 스피노자, 맑스 등으로 이어지는 자연철학, (이렇게 말해도 좋다면) 독특한 유물론의 '계보'를 그릴 수 있는 단서가 될 수 있다.

나는 철학사, 즉 '역사'라는 말과 대비하기 위해 일부러 '계보'라는 말을 썼다. '철학의 역사(철학사) vs. '철학의 계보'. 계보학은 과거의 사유들을 하나의 스토리로 엮지 않는다. 이를테면 하나의 이념이 어떻게 보편적인 것이 되고, 그것이 다시 어떻게 특수한 것이 되며, 그것이 어떻게 구체성을 갖는 지식의 스토리에 끼워넣지 않는다. 계보학자는 과거의 사유들을 나열하고 비교하면서, 어떤 반복적인 유형들을 뽑아낸다. 마치 혈통처럼, 격세유전처럼, 우리는 비슷

12) 이사야 벌린, 안규남 옮김, <<칼 마르크스, 그의 생애와 시대>>, 미다스북스, 2002, 118쪽.

한 유형의 사유들이 전혀 다른 가면을 나타나는 것을 볼 수 있다.

우리는 맑스의 논문과 노트를 통해 두 개의 철학 혹은 두 개의 사유가 가면을 바꾸어가며 대립하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 우리는 그것을 ‘초월성의 철학’과 ‘내재성의 철학’으로 부를 수 있을 것이다. 맑스는 서문에서 자신이 ‘플루타르크의 논쟁’을 부록으로 붙인 이유를 이렇게 말하고 있다. 그것은 “이 논쟁이 개별적인 것이 아니라 하나의 종(espèce)을 대표하기 때문이다.”(DEN, 18) ‘종’을 대표한다는 것. 플루타르크만이 아니다. 방금 말한 것처럼, 우리는 맑스가 쓴 서문에서 두 개의 종, 두개의 혈통이 대립하고 있음을 본다.

먼저 맑스는 그것을 ‘신학’과 ‘철학’의 대립으로 극화한다. 초월적 세계에 입각한 신학은 온갖 신화와 미신을 끌어들이어 ‘이 세계’를 평가절하하고 오직 구원이 ‘저 세계’에 있음을 믿게 하려고 한다. 철학의 양심은 신학의 그런 유혹과 협박에 굴복하지 않고 항변한다. 맑스는 신학과 철학을 인격화하여 대화를 구성한다. ‘신학’은 플루타르크 분장을 하고 있고, ‘철학’은 에피쿠로스 분장을 하고 있다. 철학은 에피쿠로스의 입을 빌어 이렇게 말한다. “[진실로] 불경한 사람은 대중이 숭배하는 신을 부정하는 사람이 아니라 대중의 생각을 신에게 덮어씌우는 사람이다.”(DEN, 19)<sup>13)</sup>.

그리고 이 대립은 다시 가면을 바꾸어 ‘헤르메스’와 ‘프로메테우스’로 분장한다. 헤르메스는 신학자를 상징한다. 제우스는 ‘저 쪽’에 상정되어 있을 뿐이다. 헤르메스는 프로메테우스에게 천국의 삶을 약속하며 그 전제로서 ‘종살이’를 요구한다. 사실은 헤르메스 자신이 ‘종살이’를 하는 ‘노예’이다. 그는 노예적 삶을 받아들임으로써 그 지위를 보장받는다. 이에 맞서는 프로메테우스(“철학의 달력에서 가장 고귀한 성자이자 순교자”)는 극심한 고통에도 불구하고 ‘저 세계’의 노예가 되는 것을 거부한다. 이 프로메테우스의 형상이 루크레티우스가 에피쿠로스에서 발견한 형상이기도 했다. 맑스는 박사 논문의 끝에 루크레티우스가 <<사물의 본성>>에서 에피쿠로스를 찬양하며 지은 다음 시구를 인용하고 있다(DEN, 117, 263). “인간의 삶이 무거운 종교에 눌러/ 모두의 눈앞에서 땅이 비천하게 누워 있을 때,/ 그 종교는 하늘의 영역으로부터 머리를 보이며/ 소름끼치는 모습으로 인간들의 위에서 서 있었는데,/ 처음으로 한 희랍인이 이 필멸의 눈을/ 감히 맞서 들었고, 처음으로 감히 맞서 대항하였도다./ 그를 신들에 대한 소문도, 벼락도, 하늘도/ 위협적인 으르렁거림으로도 억누르지 못했으며, 오히려 그만큼 더 그의 의지의/ 날선 용기를 자극하여, 그는 자기가 처음으로 자연의 문의/ 굳게 맞춰진 빗장을 부숴버리기를 갈망하게 되었도다.”(Lucretius<sup>14)</sup>, 1:62-71) 여기서 에피쿠로스의 모습은 명백히 서문의 프로메테우스의 모습이다.

이 형상에는 신학적 구원(초월성의 철학)과 철학적 구원(내재성의 철학)의 차이가 극명하게 드러나있다. 신학적 구원에서는 구원이 다른 세계, 다시 말해 ‘저 세계’에서 일어난다. ‘저 세계’에 비추어 ‘이 세계’는 오류의 세계이며, 죄지은 세계이다. 구원은 ‘이 세계’에서 ‘저 세계’로 나아가는 것으로, 어떤 매개를 통한 극적인 사건의 형식을 취한다. 그런데 이때 구원의 전제는 자신과 세계에 대한 부정, 즉 무력하고 죄지은 존재로서의 자신과 죄가 가득한 세계를 인정하는 것이다. 구원은 철저한 자기 부정과 순종의 원리에 기반하고 있다.

반면 에피쿠로스 등(헬레니즘 시대)의 철학적 구원은 ‘저 세계’로의 나아감이 아니라, ‘이 세계’에서의 ‘다른 삶’에 있다. 즉 다른 세계로 나아가는 것이 아니라 다른 삶을 사는 것이 철학적 구원이다(구원은 천상이 아니라 지상에서 일어난다).<sup>15)</sup> 헛된 망상이나 환각, 미신 등에 삶

13) 참고로 이 문구는 에피쿠로스의 <메노케이우스에게 보내는 편지>에 나오지만, 스피노자의 <<에티카>>의 제1부 부록의 논지이기도 하다.

14) Lucretius, 강대진 옮김, <<사물의 본성에 관하여>>, 아카넷, 2013[2011].

을 방치하지 말고 자기 삶을 가꾸고 주권적 삶을 사는 것, 그것이 구원이었다. 이것은 자기부정이나 순종이 아니라, 자기긍정, 자기강화, 무엇보다 자기삶의 군주가 자기 자신임을 자각하는 것을 의미했다.

초월적 신학 vs 내재적 철학. 플라톤 vs. 에피쿠로스. 우리는 이 대립의 도식을 맑스에게 엿볼 수 있다. 맑스는 바울이 에피쿠로스에 대해, 더 나아가서는 철학 일반에 대해 찍은 낙인을 영광으로 받아들였다. 그는 이렇게 적었다. “클레멘스 알렉산드리아누스에 따르면 사도 바울은 에피쿠로스를 염두에 두고 다음과 같이 말했다. “그리스도를 따르지 않고, 사람들의 가르침과 세계의 원리를 따라서 철학과 헛된 속임수로 너를 망치지 않도록 주의하라”; 모든 철학에 그런 낙인을 찍은 것이 아니라, 바울이 <사도행전>에서 언급한, 신의 섭리를 폐기하고 쾌락을 신성시하는 에피쿠로스 철학과 요소들에 영예를 부여하고, 근원적 힘(최초원인, Urkraft)을 상징하지 않으며, 창조주에 대한 어떤 눈도 갖지 못한 그런 철학들에 낙인을 찍은 것이다.” 신에 관해 공상하지(환각에 빠져 있지, phantasierten) 않는 철학들을 배척한 것은 아주 잘된 일이다. 이제 우리는 이 구절들을 더 잘 이해하며, 바울이 모든 철학을 염두에 두고 있었다는 것을 안다.”(노트5; DEN, 311-312)

맑스는 한발 더 나아가 바울, 즉 기독교 교리의 한 뿌리를 플라톤 철학까지 밀고간다. 플라톤 철학은 신학적 구원관, 특히 기독교적 구원관의 뿌리이다.<sup>16)</sup>(cf. 이와 관련해서 맑스는 아리스토텔레스, 스피노자, 헤겔을 플라톤과 대비해서 옹호한다. 내재성). 플라톤은 그의 주장에 어떤 지지대가 필요할 때마다 신화적 토대를 찾곤 했다. 맑스에 따르면 “절대자와 그것의 신화적이고 알레고리적인 복장에 대한 이런 적극적 해석이 초월성의 철학의 원천”이고, 여기가 “플라톤철학과 모든 적극적 종교, 주로는 기독교가 친족관계를 갖는 곳이다. 이때 기독교는 완성된 초월성의 철학이다.”(노트6; DEN, 329)

초월성의 철학이 신학의 모습을 취하는 한에서 내재성의 철학이 자연학의 모습을 취하는 것은 어찌보면 당연할 것이다. 내재성의 철학은 자연을 넘어선 어떤 것도 인정하지 않기 때문이다 (“그[에피쿠로스]가 얼마나 초자연적인 것을 제거하는 데 열심이었는지…”(DEN, 186)). 맑스의 철학, 그의 유물론의 첫 번째 얼굴은 신화에 반대되는 자연학(자연철학)이다. 이 세계를 부인하고 저 세계의 환각 속으로 빠져들게 하는 철학(현실로부터의 도피), 사람들을 주눅들게 하고 스스로의 역량을 부인하게 하는 그런 철학에 반대해서, 내재성의 철학, 내재성의 유물론은 이 세계에서 우리의 삶이 달라질 수 있다는 것, 이 세계와 이 세계 속에서의 우리 자신의 역량을 긍정하고 주목한다<sup>17)</sup>.

참고로 맑스는 이 두 철학의 차이를 복장, 스타일의 차이로 잘 대비시키고 있다. 루크레티우스가 입은 것은 가벼운, 거의 발가벗었다고 해도 좋을 봄옷이다. 반면 플루타르쿠스가 입은 옷은 목까지 단추를 꼭꼭 채운 겨울옷이다. “자연이 봄에는 마치 승리를 의식하듯 자신의 발가벗은 모습을 드러내고 매력을 발산하는 반면, 겨울에는 자신의 부끄러움과 양상함을 눈과 얼음으로 가리듯이, 발랄하고 대담한 세계의 시적 지배자였던 루크레티우스는 자신의 작은 자아

15) M. Foucault, 심세광 옮김, <<주체의 해석학>>, 동문선, 2007. 그리고 M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Gallimard/Seuil, 2009.

16) 맑스는 “플라톤 안에 기독교적 요소가 있다고 말하기보다 기독교 안에 플라톤적 요소가 있다고 말하는 것이 훨씬 정확할 것”이라고 말하며, 특히 “초기의 교부들은은 … 역사적으로나 부분적으로나 플라톤 철학에서 유래했”다고 지적했다(노트6; DEN, 324).

17) “우리는 또한 루크레티우스가 플루타르쿠스보다도 얼마나 무한히 에피쿠로스를 철학적으로 이해하고 있는가를 보게 될 것이다. 철학적인 탐구의 첫 번째 요건은 대담하고 자유로운 정신이다.”(노트4; DEN, 271)

를 도덕의 눈과 얼음으로 가린 플루타르크와 달랐다. 걱정스럽게 단추를 모두 채우고 움츠리고 있는 사람을 보게 되면, 우리는 본이 아니게 상의와 버클을 잡고서 여전히 우리 자신이 거기에 있는지를 확인하고 우리 자신을 잃어버리지 않을까 두려워한다. 그러나 대담한 곡예사를 보게 되면, 우리는 스스로를 망각하고, 피부로부터 나와서 우주적인 능력들로 고양되며, 대담하게 숨쉬고 있는 자신을 느끼게 된다.”(노트4; DEN, 270)

그리고 이 겨울옷은 맑스가 당시 프로이센의 검열제도에 대해 느끼는 감정이기도 했다<sup>18)</sup>. “당신들은 장미가 제비꽃과 똑같은 향기를 내지 않으면 안 된다고 요구하지 않는다. 그런데도 가장 풍요로운 것 즉 정신이 하나의 방식으로만 존재하지 않으면 안 된다는 말인가? … [당신들에 따르면] 회색 일색이 자유의 유일하고 적합한 색채이다. 태양빛을 머금은 이슬방울은 각기 천변만화하는 색채로 반짝거리지만, 정신의 태양은 아무리 많은 개인 속에서 그리고 어떠한 대상 속에서 굴절하더라도 오직 하나의 색채 즉 공식적인 색채만을 발할 수밖에 없게 되어야 한다니! …정신은 오로지 검은 옷을 입지 않으면 안된다고 하지만, 꽃들 중에서 검은 꽃은 전혀 없다.”

#### 4. 사건의 유물론 -목적론에 반대하여

내재성에 대한 이야기가 너무 길어져버렸으므로 이후 논의는 최대한 줄여서 개략적으로 정리해보겠다. 맑스의 철학, 맑스의 유물론의 두 번째 측면을 잘 보여줄 수 있는 개념은 ‘클리나멘’(clinamen)이다. 이것은 데모크리토스가 말하지 않은 운동으로 에피쿠로스 원자론에 고유한 것이다. 그런데 맑스에 따르면 오랫동안 이 개념의 의미는 파악되지 않았다. 아니 루크레티우스를 예외로 한다면, 수 세기, 아니 수십 세기 동안 이 개념은 비웃음의 대상이었다(헤겔 역시 <철학사>에서 이 개념을 그렇게 주목하지 않았고, 오히려 데모크리토스보다 더 명확하지 않다고 비판하면서 지나쳤다). 키케로에 따르면, 에피쿠로스가 클리나멘을 제안한 것은 “자신이 말하고 싶은 것을 변명하지 못한 것보다도 더 수치스러운 것”이었다(DEN, 72).

클리나멘은 허공에서 움직이던 원자가, 우리가 지각할 수 없는, 불확정의 시간과 장소에서, 미세하게 궤적을 바꾸는 운동이다<sup>19)</sup>. 원래 데모크리토스는 원자들의 운동으로 두 가지만을 말했다. 하나는 직선으로 낙하하는 운동이고, 다른 하나는 충돌이다. 에피쿠로스가 클리나멘, 즉 원자들의 편위 운동을 왜 끌어들이었는가에 대해서는 상호 모순되는 이야기들이 많았다. 한편으로 논자들은 에피쿠로스가 원자들의 충돌을 설명하기 위해 클리나멘을 끌어들이었다고 했다. 원자들이 직선으로 계속해서 떨어진다면(원자들은 무게와 상관없이 낙하속도가 같기 때문에<sup>20)</sup>) 충돌은 일어나지 않을 것이다. 그러므로 원자들 중 일부가 옆으로 비껴나는 운동을 해야 충돌이 생길 수 있다는 것이다. 그런데 또한편 논자들은 강제된 만남은 숙명에 종속되는 것이기에 에피쿠로스가 자유를 설명하기 위해 클리나멘을 끌어들이었다고 말하기도 했다.

18) K. Marx, <최근의 프로이센 검열훈련에 대한 논평>(1842.2)(강원국 외 옮김, <마르크스의 초기 저작:비판과 언론>, 열린책들, 40-41쪽)

19) “이 주제와 관련해서 이것도 그대가 알기를 원하노라./ 즉 물체들이 자체의 무게로 인하여 허공을 통하여 곧장 아래로/ 움직이고 있을 때, 아주 불특정한 시간./ 불특정의 장소에서 자기 자리로부터 조금./ 단지 움직임이 조금 바뀌었다고 말할 수만 있을 정도로, 비껴났다는 것을.”(Lucretius, 2:216-220)

20) 원자들은 방해받지 않는 한 낙하 속도가 같다. 뭔가에 방해를 받았다면 그것은 허공이 아니라 다른 원자에 의해서다. 따라서 절대적인 허공에서 원자들의 낙하 속도는 같다. 그러므로 무거운 것이 더 빨리 떨어져서 가벼운 것과 충돌하는 것이 아니다(Lucretius, 2: 225-242).

그러나 조금만 생각해본다면 클리나멘은 충돌 원리로서도, 자유의지의 원리로서도 설정될 필요가 없다는 걸 알 수 있다(DEN, 74). 우주는 무한하고 우주에는 별도의 중심이나 바닥이 없을 것이므로, 원자들은 사방으로 떨어질 것이다. 그러면 그런 동안 충돌은 자연스럽게 일어날 것이다. 에피쿠로스의 클리나멘 개념을 설명하는 루크레티우스는 어떤 부분에서는 원자들이 직선으로 계속 낙하한다면 충돌이 일어날 수 없는 것처럼 말하기도 했지만, 실제로 우주에는 “원자들이 쉴 수 있는 바닥이 없으며, … 원자들에게는 어떤 휴식도 주어지지 않고, …, 계속 움직이고 충돌하고 튀어오를 수밖에 없다”고 말하고 있다(Lucretius, 5: 89, 94).

그렇다고 클리나멘이 통상적 의미에서 말하는 ‘자유의지’인 것도 아니다. 루크레티우스가 클리나멘이 없다면 “어디에서 … 자유의지가 생겨날 것인가”라고 묻고 있기는 하다(Lucretius, 2: 251-257). 그러나 이 대목은, “모든 운동이 연결되어 있고, 새 운동이 옛 (운동으로부터) 정해진 순서를 좇아 생겨난다면”이라는 가정과 연결되어 있다. 즉 역학적 필연성에 따라 모든 운동이 결정된다면, 이런 숙명을 깨는 자유가 세상에서 어떻게 생겨날 수 있는가를 묻고 있다. 이 자유는 의식철학 내지 심리학에서 말하는 자유의지와 관련이 없다<sup>21)</sup>. 이것은 우발적 사건의 문제이다.

다시 말해 클리나멘은 심리적 자유가 아니라 자연의 우발적 사건의 문제이다. 정해져 있는 충돌의 질서를 깨는 세계의 움직임 말이다. 그러면 충돌은, 카드의 패를 다시 섞은 뒤 분배하는 것처럼, 다른 순서로, 다른 방식으로 다시 이어진다. 그러므로 클리나멘은 ‘사건 이전에 일어나는 사건’이다(사건이전의 사건). 클리나멘은 경험적으로 관찰이 불가능하다. 우리의 감각 자체가 원자들의 집합적인 움직임의 결과물이기 때문이다(심지어 그것은 사고작용보다 먼저 일어난다. 사고작용 역시 원자 운동의 결과물이기 때문이다).

따라서 클리나멘은 데모크리토스 원자론에서 말한 두 가지 운동에 덧붙여진 제3의 운동이 아니라, 가장 우선하는, 제1차적 운동이다. 이것은 근본적으로 세계를 어떻게 볼 것인가의 문제이다. 세계를 결정론적으로, 정해진 운명에 따라 볼 것인가, (설령 양적으로 고정되어 있을지라도) 끊임없이 새롭게 자신을 재생산하는 것으로 볼 것인가. 이는 앞서 말한 ‘초월성의 철학’ 내지 ‘신학’과도 깊은 관련이 있다. 세계에 정해진 운명이 있다거나 세계의 운동이 정해진 목적에 따라 이루어지고 있다는 생각은 그것을 만든 신(혹은 인격적 신이 아니더라도 일종의 ‘섭리’)이 있다는 생각으로 쉽게 이어지기 때문이다. 에피쿠로스는 이런 세계관이 들어오는 것이 ‘아타락시아’를 방해한다며 기각해버렸다. 그는 세계의 운명을 만들거나 세계의 운동에 목적을 부여한 신을 세계 안에 들어올 수 없게 만들었다(그는 중간세계로 신을 추방했다).

그러나 원자들의 운동에서 필연성을 도출하려고 했던 데모크리토스는 이 문제를 인식하지 못했다. 필연적 운동은 신을 자유의 유일한 존재로서 끌어들이는 것 말이다. 아리스토텔레스는 데모크리토스의 이 점을 문제삼았다. 원자들의 운동이 다른 원자의 운동에 강제되고, 그 다른 원자는 또다른 원자의 운동에 의해 강제된다면, 최초의 운동은 강제된 것이 아니라 본성적인 것이어야 한다. 소위 ‘부동의 동자’가 그것이다. 우리는 이 ‘부동의 동자’가 ‘신’으로 금세 바뀔 수 있다는 것을 예감할 수 있다. 그런데 에피쿠로스는 이 자율성을 원자의 원리 안에 흡수해버렸다(세계는 오직 원자와 허공 밖에 없으므로). 그것이 바로 클리나멘이다. 물론 클리나멘은 태초의 순간에 한 번 있었던 운동이 아니다. 클리나멘은 모든 원자에 내재하는 본성

21) 청년 헤겔과의 ‘문제 의식’ 속에서 이루어진 이 고찰에는 그 ‘문제 의식’을 제쳐두더라도 결정적으로 중요한 인식이 들어 있다. 이것은 인간의 ‘자유’나 ‘주체성’을 선형적으로 전제하기보다 자연의 ‘편차’에 입각해서 보려는 관점이다. 아마도 이 시기의 마르크스에게는 ‘자유’나 ‘주체성’을 확보하는 일이 과제였으리라. 그러나 이미 여기에는 ‘자유’나 ‘주체성’은 자연의 ‘편차’에 의해 강요된 것이라는 관점을 엿볼 수 있다.”(가라타니 고진, <<마르크스 가능성의 중심>>, 이산, 25쪽)

(“편위는 맞서 싸우고 저항할 수 있는 원자 가슴 속에 있는 어떤 것”(DEN, 76))으로서, 언제 어디서든 일어날 수 있는, ‘사건 이전의 사건’이다.

참고로 클리나멘이 맑스의 역사유물론에서 갖는 의미가 어떤 것인지를 빨리 알아차린 사람은 알튀세르다<sup>22)</sup>. 클리나멘은 역사가 어떤 이념의 점진적 실현도 아니며, 영원한 법칙을 가질 수도 없다는 것을 말해준다. 우리가 일정한 사회형태 속에서 포착하는 법칙들이란, 클리나멘으로 상징되는 불안정한 토대 위에서 구축된 것으로 일정 시기동안(응고의 시간)만 유의미하다는 것이다. 그는 <<자본>>의 독일어판 제2판 후기에서 잘 드러난 것처럼, 맑스는 모든 시대를 가로지르는 법칙을 찾아낸 것이 아니라, ‘모든 시대는 자기의 법칙을 가진다’는 점을 보여주었다고 말한다. 그러나 ‘철의 법칙’을 깨는 사건은 언제나 ‘뜻밖에’ 일어나며, “주사위들이 불시에 테이블 위에 되던져지거나 카드패가 예고없이 재분배될 때”가 온다. 작게는 한 개인의 역사에서도, 크게는 세계적 수준의 역사에서도. 역사유물론은 역사적 사건을 일으킨 불변의 원인이나 초역사적 주체를 찾는 것이 아니라<sup>23)</sup>, 사건이 낳은 새로운 주체들과 사물들의 의미를 읽어낸다. 앞서 ‘태초에 균열이 있다’고 했는데, 그 표현을 오해를 무릅쓰고(왜냐하면 ‘태초’ 따위는 없으므로) 다시 쓴다면, 근거나 제1원리가 아니라 ‘사건’이, ‘사건 이전의 사건’, 즉 ‘클리나멘’이 세계의 기원에 있다<sup>24)</sup>.

## 5. 다양성의 유물론 - 동일자와 일자에 반대하여

원자가 진정한 시초, 진정한 기본 원리라면 그것은 외적으로 강제하는 운명에서 벗어나야 한다. 맑스에 따르면, 단지 질료적 실존의 차원로서 원자에 접근했던 데모크리토스는 원리로서 원자, 원자라는 형식적 규정 속에 든 긴장(모순)을 이해하지 못했다. 에피쿠로스의 클리나멘은 원자들의 운동에 대한 관찰의 결과물이 아니라, 원자의 원리 안에 들어 있는 모순을 밀어부친 결과였다.

원자의 질에 대한 논의 역시 에피쿠로스가 포착한 어떤 모순을 밀어부친 결과이다. 한편으로 사물들의 본질인 원자는 그 자체로 영원히 동일한 것으로 남아야 한다. 다른 한편으로 원자들이 생산하는 사물들은 다양성(차이와 생성)을 갖고 있다. 데모크리토스는 이 차이들을 원자 자체와 관련해서는 고려하지 않았고, 현상계에서 차이들의 설명하기 위한 가설로서만 고려했다(DEN, 86-87). 이를테면 현상계의 모든 사물들은 무게를 가지기 때문에 원자에도 무게가 있을 것이라고 했고, 원자들의 배열만으로는 모든 모양(이를테면 삼각형의 끝과 원의 테두리)을 만들 수 없으므로 원자는 여러 모양을 가져야 한다고 생각했다(그는 사실상 무한한 모양의 원자들이 존재한다고 생각했다). 데모크리토스는 현상계의 사물들의 크기나 모습 등을 보고 가설적 형태로 원자의 질들을 이야기했다.

하지만 에피쿠로스는 달랐다. 그도 크기와 모양, 무게를 원자의 질로 제시했다. 하지만 그것은 현상을 관찰하고 얻은 결과가 아니라 원리의 문제였다. 원자들은 크기를 갖지만 모든 크기를 가질 수는 없다. 극소가 되면 모순에 빠져들 것이고(원자들이 모여도 크기가 생겨나지 않을

22) L. Althusser, 서관모-백승욱 편역, <<철학과 맑스주의>>, 새길, 1996.

23) “그것은 모든 목적론의 부정입니다. 천연하자면 이 유물론은 주체(신이든 프롤레타리아든)의 유물론이 아니라, 지정할 수 없는 목적이 없이 자기발전의 질서를 지배하는 (주체없는) 과정의 유물론입니다.”(L. Althusser, 서관모-백승욱 옮김, <<철학에 대하여>>, 동문선, 1997, 40쪽)

24) “에피쿠로스는 근거나 제1원리가 아니라 우발적 편위를 세계의 기원으로 삼습니다.”(L. Althusser, <<철학에 대하여>>, 41쪽)

것이기에), 일정 크기를 넘어서면 감각적인 것이 되고 말 것이기 때문이다(그 자체로 현상계의 사물이 되고 만다). 모양도 마찬가지다. 원자는 무한한 형상을 갖지 않는다. 만약 원자가 무한한 형상을 가지려면 원자는 그것을 표현하기 위해 무한한 크기를 가져야 할 것이기 때문이다. 그래서 원자는 어느 정도의 변이를 가진 차이를 가지며, 다양성은 원자들의 교체와 증가, 해체 등을 통해서 일어난다. 또한 원자들은 최초의 원리, 일차적 원리이므로, 그것이 향해야 할 별도의 중심이 없으며, 그 자체가 중심이 되어야 한다. 이것이 원자들이 무게를 갖는 이유이다. 원자들은 “그들 스스로 중력의 실체적 중심이다.” 세상에는 어떤 중심도 없으며, 어떤 대책점도 없다. 원자의 질과 관련해서 맑스가 읽어낸 에피쿠로스의 논의는 놀랍다. 내 생각에 이것은 자연(세계)의 다양성을 이해하는 중요한 통찰이 들어 있다. 균열에서 균열이 생겨나듯, 사건에서 사건이 생겨나듯, 우리는 다양성에서 다양성이 생겨난다는 것, 즉 차이가 차이를 낳는다고 말할 수 있다. 원자는 가장 작은 덩어리이지만 그것은 이미 차이의 발생요소(차이소, 질들)를 가지고 있다. 무한하고 무차별적인 다양성이 아니라, 일정 정도의 차이들이 있으며, 이 차이들이 결합과 해체, 응집과 해산, 교환과 대체 등을 반복하면서 더 큰 규모에서, 더 다양한 형상의 차이들을 생산해낸다.

들뢰즈는 <루크레티우스와 자연주의>라는 글에서 이것이 의미하는 바를 잘 읽어냈다.<sup>25)</sup> 그는 루크레티우스의 이론을 “다양한 것을 다양한 것으로 사유하는 일”이라고 불렀고, 이는 “그에 앞선 모든 철학이 실패했을 만큼 어려운 일”이라고 했다. 내 식으로 표현하자면 이는 동일성에서 차이가 나오는 것이 아니라 차이에서 차이가 나온다는 것, 즉 다양한 것에서 나오는 다양한 것에 관한 이론이다.

들뢰즈에 따르면 루크레티우스는 다음의 세 차원 모두에서 다양성을 다루고 있다. 1) 종들 사이를 구분해주는 특수성(spécificité), 2) 개체들을 구분해주는 개체성(individualité), 3) 개체를 이루는 부분들 사이의 이질성(hétérogénéité). 예컨대 소와 코끼리는 아주 다르며, 어미소는 자신의 송아지를 알아보고<sup>26)</sup>, 송아지를 이루는 부분들은 상호이질적인 것들이다. 송아지는 젖을 빨고 뺨을 뜯고 물을 마시며 끊임없이 이질적인 것들을 섭취한다(물론 모든 것을 먹을 수 없으며, 개체들 사이의 닮음이 불가능한 것도 아니다. 요소들은 무한히 그리고 무차별적인 무한성을 갖는 것이 아니기에, 동류의 것들이 존재하기에 대체와 재생산이 가능하다. 다만 개체는 씨앗처럼 예정된 것에서 결정난다기보다, 어떤 환경 속에서(특정 원자들과 잘 드러맞는 원자들의 결합에서) 생산되는 것이다).

온갖 다양성들이 다양성의 결합에서 생산된다. 루크레티우스의 <<사물의 본성에 관하여>>는 비너스에 대한 찬가로 시작하는데, 이는 온갖 종족들을 수태하고 온갖 것들을 출산하는 자연에 대한 찬사에 다름아니다. 온갖 다양한 원자들이 어떻게 직조되는가에 따라, 인간과 말없이 헤엄치는 비늘 지닌 무리들과 쟁기 끄는 짐승들과 들짐승들, 다양한 날짐승들이 몰려들어 북적거리는 숲을 만들고(Lucretius, 2:340-346), 빛은 창을 투과하는데 물방울은 튕겨나며, 포도주는 빨리 흐르는데 올리브 기름은 느리게 흐르고, 꿀은 혀에 감미롭게 감기는데 썩은 혀를 찌른다(2:383-401). 톱은 킁킁대는데 하프는 부드러운 멜로디를 전한다(2:410).

아주 작은 차이로도 충분하다. 원자가 가진 약간의 질들, 그것의 약간의 변이들로도 충분하다. 원자들이 어떤 방식으로 섞이느냐에 따라 여러가지 것들이 생겨날 수 있기 때문이다. “여러

25) G. Deleuze, 박정태 편역, <루크레티우스와 자연주의>, <<들뢰즈가 만든 철학사>>, 이학사, 2008.

26) 헤겔은 ‘모든 소들이 분간되지 않는 어두운 밤’에 대해 말했지만, 루크레티우스는 ‘자기 새끼를 알고 찾아다니는, 새끼의 떨리는 목소리와 뺨을 알아보는’ 어미소에 대해 이야기한다(2:350-369).

가지 사물이 여러 가지 것들로부터 영양을 공급받는 것이다./ 그리고 이 같은 기원들이 어떤 것들과 어떤 위치로/ 연결되는지, 또 서로 간에 어떤 운동을 주고받는지/ 아주 중요한 경우가 자주 있다./ 왜냐하면 같은 것이 하늘, 바다, 땅, 강, 태양을/ 이루고, 같은 것이 과실들, 나무들, 동물들도 이루긴 하지만./ 이들은 실로 때마다 다른 것들과 다른 방식으로 섞여서 움직이기 때문이다./ 사실 나의 시행 자체의 여기저기서/ 당신은 많은 단어들에 공통된 많은 철자들을 본다./ 하지만 시행들과 단어들이 그 뜻과 소리의 울림에 있어서/ 서로 다르다는 것을 당신은 인정해야만 할 것이다./ 그 글자들은 단지 순서를 바꾸는 것으로 그만큼의 일을 할 수 있다.”(Lucretius, 1:814-827) “즉 자주, 저 같은 기원들이 어떤 것들과/어떠한 놓임새로 연결되어 있으며, 서로 간에 어떤 운동을/ 주고받는지가 지극히 중요하다는 것을./ 그리고 같은 것들이 서로 간에 조금만 변화해도 불도 나무도/ 만들어낼 수 있다는 것을? 같은 방식으로, 우리가/ 나무(ligna)와 불(ignis)을 구별되는 소리로 표시할 때,/ 단어들 자체도 서로 간에 철자를 약간만 바꿔서 이뤄진다.”(1:908-914) (cf. Oder of things)

작은 차이들이 온갖 차이들을 생산한다. 이것이 자연이다. 이것이 자연의 원리고 힘이며, 이 다양한 것들의 합이 또한 자연이다. 다시 말하건대 자연은 ‘합’일 뿐이다. 자연은 동일한 주어 [주체]이고 모든 생성물은 그것의 술어(속성, attributive)일 뿐이라고 말해서는 안 된다. 자연은 술어적이지 않고, 말 그대로, 모든 것들의 통접(conjontion)이다. 들뢰의 표현을 그대로 옮기면, “자연은 ‘이다est’가 아니라 ‘그리고et’ 속에서 표현된다.” 자연은 동일자, 일자가 아니라,<sup>27)</sup> 이것’과’ 이것’과’, …이다. “합으로서의 자연은 결국 그 자체가 합인 것이지 결코 전체가 아닌 것이다. 이처럼 철학적 다원주의라는 고귀함이 에피쿠로스, 루크레티우스와 더불어 진정으로 활동을 시작한다. … 루크레티우스가 에피쿠로스 이전의 선배들을 비판한 이유는 그들이 존재, 일자, 전체를 믿었기 때문이다. 이러한 개념들은 정신의 고정관념이요, 운명에 대한 믿음의 사변적 형식이자, 그릇된 철학의 신학적 형식이다.”<sup>28)</sup>

요컨대 다양성의 유물론은 일자, 전체, 총체성의 사유와 대립한다. 그런데 이것은 맑스주의 철학사에서 중요한 전통이 된 ‘총체성’에 대한 사유와 충돌할 수 있다(cf. 루카치). 이런 요소(최소한 그 잠재적 썩)를 헤겔의 영향 아래 있었다고 말하는 청년 맑스에서 확인할 수 있다는 점이 흥미롭다.

## 6. 해체의 유물론 -보편적 체계에 반대하여

끝으로 맑스 철학의 스타일이랄까, 방법론이랄까 하는 것에 대해 말하고 오늘 강연을 마치고자 한다. 이와 관련해서 맑스가 ‘천문대기현상’, 특히 ‘천체’에 대한 에피쿠로스의 견해를 다루는 부분이 아주 중요하다. 이 부분은 논문의 마지막 절이기도 하다.

천체들에 대한 견해에 관한한 에피쿠로스는 데모크리토스와만 대비되는 것이 아니었다. 맑스에 따르면 여기서 에피쿠로스 이론은 그리스 철학과 대립한다(DEN, 105). 주지하듯 그리스 사회는 천체들을 숭배했다(그리스 대부분의 철학자들이 천체에 대해 종교적인 태도를 가지고 있었다). 천체는 신적인 것이었으며 영원한 것이었고 참된 이성의 실존이었다. 그러나 에피쿠로스는 천체의 불멸성에 대한 믿음이 우리의 아타락시아를 파괴한다며 그런 종교적 태도를 거부했다. 그는 천문대기현상을 단순하고 절대적인 원인으로 설명하려는 시도에 반대했으며, 오

27) G. Deleuze, <루크레티우스와 자연주의>, 57쪽.

28) G. Deleuze, <루크레티우스와 자연주의>, 58쪽.

히려 우리 경험이나 감각과 상충하지 않는 한에서 여러 방식으로 설명해야 한다고 주장했다. 누군가 태양을 모닥불에 비유하며, 따뜻한 것으로 보아, 태양의 그리 크기 않고 멀리 떨어져 있지 않다고 해도 받아들일 수 있다. 그런데 또 누군가는 태양이 매우 큰 불인데 아주 멀리 떨어져 있기에 그런 것이라고 말한다면 그것도 받아들일 수 있다. 우리가 관찰하고 감각한 것과 모순되지 않는 한에서는 두 설명 모두 가능하다. “어떤 설명도 충분하다. 다만 신화만은 멀리하지 않으면 안 된다.”(DEN, 110)

에피쿠로스는 일반 자연학 영역과 달리 천문대기현상에 대해서는 복수의 설명을 받아들였다. 아마도 검증이 쉽지 않기 때문일 것이다. 그는 그저 유추에 만족했다. 그런 식으로 그는 불멸이나 영원성을 타고 들어오는 온갖 미신들을 몰아내려고 했다. 그는 “천문대기현상 안에서 유일한 것 그래서 영원하고 신적인 어떤 것을 받아들이는 사람들은 근거없는 설명이나 점성가들의 조잡한 기술로 전락할 것이라고 단언했다. 그들은 자연학의 한계를 넘어서 신화의 품에 안기는 사람들이다.”(DEN, 111)

사실 에피쿠로스가 아니라, 데모크리토스 이론에 근거하더라도 천체의 영원성은 논박될 수 있다. 데모크리토스는 천체들 역시 원자들의 우발적 결합체라고 주장했기 때문이다. 그런데 맑스에 따르면 에피쿠로스는 천체에서 원자론과 관련된 어떤 심각한 긴장을 느끼고 있었다. 한편으로 에피쿠로스의 원자론에 입각해서 보자면 원자는 자율적이고 개별적인 형식을 가진 질료, 그 자신이 중심인 무게였다. 그런데 천체는 원자의 모든 규정들을 실현하고 있었다. 천체들은 자기 안에 중심을 가지며, 단지 운동만을 하고 있고, 허공에 의해 분리되어 있으며, 직선에서 벗어나 편위하고(곡선운동), 서로 반발하고 당기면서도 자기자율성을 보존하고 있는, 영원하고 불변한 실존이었다. 말하자면 “천체들은 현실적으로 된 [실존하는] 원자들”이었다(DEN, 112). 에피쿠로스는 분명 천체에서 그의 원자론의 ‘최고의 실존’을 보았을 것이다. 그런데 원자적 규정의 최고의 실존을 천체 속에서 보았는데, 불행히도 이 천체의 영원성과 불멸성이 대중들의 신앙의 근거가 되고 있었다. 그래서 그는 어떻게 해서든 천체를 영원성의 영역에서 가변성의 영역으로, 천상에서 지상으로 끌어내려야 했다(cf. 신이 된 천체). 맑스는 이 장면을 에피쿠로스의 “가장 위대한 모순”이라고 불렀다. “에피쿠로스는 여기서 그의 이전 범주들이 붕괴되고, 자기 이론의 방법이 다르게 되었음을 느꼈다.” 그런데 바로 “이것을 느끼고 이것을 의식적으로 표현하고 있다는 것이야말로 그의 체계의 가장 심오한 인식이고 가장 철저한 귀결”이다. 맑스는 그렇게 적었다(DEN, 113). 모든 것이 천체의 실존 안에서 화해하고, 모든 모순이 해소되어 보이는 것 같은 그 지점에서, 다시 말해 원자가 초월성과 일자(동일성)의 현존을 입증하는 것처럼 나타나는 순간, 에피쿠로스는 원자론 자체와 극심한 불화를 경험한다.

원리가 현실이 된 곳에서 역설적이게도 그는 자신의 아타락시아[개별성, 독특성]가 파괴됨을 느낀다. 아타락시아를 절대적으로 삼을 것인가[삶의 주권성을 지킬 것인가], 추상적인 보편성을 절대 원리로 받아들일 것인가. 그러나 후자가 된다면, 에피쿠로스가 보기에 “미신들과 부자유한 신비주의로 문이 활짝 열리게 된다.” 맑스가 볼 때 에피쿠로스는 놀라운, 그리고 충격적인 결론에 도달했다. “그는 원자론을 그 최종 결론으로 밀고갔는데, 그것은 바로 원자론의 해체[원자 개념의 해체]이며, 보편적인 것에 대한 의식적인 반대이다.”(DEN, 117) ‘미신’에게 문을 여는 것이라면, 보편적인 것은, 그것이 설령 원자일지라도 해체되어야 한다!

이것은 너무나 놀라운 결말이 아닐 수 없다. 하지만 이것은 에피쿠로스의 일관된 스타일이었다. 그가 클리나멘이라는, 언뜻 황당하기 그지없는 생각을 끌고 온 것, 그리고 원자의 질에 관한 논의를 전개한 것, 그리고 내가 이번 강연에서 다루지는 않았지만, 원리로서의 원자와 구

성입자[신체]로서의 원자 그리고 시간 등의 문제와 관련해서, 놀라운 주장을 펼칠 수 있었던 것은, 그가 모순을 회피하지 않고 끝까지 밀어부쳤기 때문이다. 그 절정이 천체이론이다. 그는 모순을 더 높은 단계로 고양시켰다기보다, 모순을 끝까지 밀어부쳐서 매우 낮은 것에 이르게 했고, 결국에는 동일자로 정립된 원자 자체를 해체시켰다. 즉 그는 건축물로서 철학을 세운 것이 아니라 건축물을 부수며 최대한 멀리 날아간 사람이다. 원리가 하나의 몸으로 이상처럼 실존한 곳에서 그는 그 원리의 현실성을 거부했다.

이것이 철학자의 양심이다. 니체는 <<선악의 저편>>에서 정신의 위대함은 ‘그 정신이 진리를 어디까지 견디어낼 수 있는가’로 재야 한다고 말한 적이 있다. 당대의 도덕과 상식, 어쩌면 과학적 주장에 반할지라도, 자신의 양심이 부당하다고 판단하지 않는 한, 계속 나아가보는 것, 그것으로 그 정신의 강함을 잴다는 말이다. 맑스도 마찬가지로 생각을 했던 것 같다. 헤겔은 에피쿠로스 자연철학은 객관성이라는 기준에 비추어 볼 때 별로 칭찬할 만한 것이 아니라고 했지만, 맑스는 자신의 원리를 끝까지 밀고간 에피쿠로스의 “솔직하고 참된 철학적 일관성이야말로 존경할 만한 것”이라고 했다. 오히려 이런 일관성을 갖지 못한 채 접는 것이야말로 철학의 ‘최대의 죄’이다(DEN, 334). 철학은 고유한 조명을 만들어내는 것이지 보편적인 조명을 갖는 것이 아니다. 보편적 조명은 독단적 환각(illumination)이다(대개는 자신의 퍼스펙티브를 모두의 퍼스펙티브로 제시하는 독단이다). 그것은 현실적인 것을 이성적인 것으로 합리화하려는 이데올로기가 되기 쉽다. 보편적인 것의 존재는 개별적인 것, 더 정확히는, 독특한 것, 특이한 것의 부정으로 나타날 것이다. 세계와 삶에 대한 보편적 조명인가, 세계와 삶에 대한 독특한 조명인가. 사실 천체에 대한 에피쿠로스의 태도를 통해 맑스는 헤겔 철학에 대한 자신의 입장을 피력했음에 틀림없다. 현실적인 것을 이성적인 것으로 추인하려는 노년 헤겔주의자들에게, 청년 맑스는 설령 ‘헤겔’이라 할지라도, 그것이 우리 삶을 위축시키거나 환각을 유포하는 것이라면 해체되어야 한다고 말하고 싶었음에 틀림없다. 맑스는 실제로 노트에서, 중용을 말하거나 협정을 체결하려는 식으로 문제를 풀려고 하는 헤겔주의자들을 강하게 비판했다(DEN, 319). 그것은 마치 프로메테우스에게 제우스가 지배하는 현실을 승인하라고, 혹은 제우스와 타협하라고 말했던 헤르메스와 같다.

철학은 완성되어갈수록 세계에 독특한 조명을 쏘인다. 보편적인 조명이 해체될 때, 그런 대격변을 두려워하거나 비통해할 필요가 없다. 위대한 것이 몰락한 현실을 슬퍼하거나 위대한 것들을 따라 절룩거리며 뒤쫓는 세기들은 불행하겠지만(DEN, 320), 그것이 거인들의 투쟁이 될 때, 다시 말해 자신만의 눈을 가진 거인들이 출현하는 계기가 된다면 얼마나 행복한 것인가. 해체를 걱정할 것이 아니라, 해체 앞에서 두려움을 느끼고 더 나아가는 것을 주저하는 자신을 걱정해야 한다. 사실 이것은 에피쿠로스가 데모크리토스를 읽은 방식이었고, 맑스가 에피쿠로스를 읽은 방식이었다(그들은 거인이다). 그들은 그렇게 해서 낮은 데모크리토스(낮선 원자론), 낮은 에피쿠로스, 기이하다고 불려도 좋을 만큼 원본에서 멀어진 존재를 만들어냈다. 내 생각엔, 이것이<sup>29)</sup> 독해이고 이것이 철학이다. 오늘, 우리가 맑스를 읽는다는 것은 어떤 것인가.

29) “마르크스에게 읽는다는 것은 이 같은 ‘원형’으로서의 에피쿠로스에 대해서 ‘차이성’으로서의 에피쿠로스를 발견하는 것이다.”(가라타니 고진, <<마르크스 가능성의 중심>>, 27-28쪽).