

‘무위(無爲)’로 보는 독일 낭만주의 언어관과 데리다의 ‘타자의 언어’

김진환

(고려대학교 박사과정)

◆ 국문초록

노자의 ‘무위’는 역설의 구조를 갖는다. 행하지 않으므로써 행하는 행위이기 때문이다. 뚜렷한 의지를 통해 적극적인 행동을 추구해야 한다는 믿음은 도가적 세계관에서 지양된다. ‘도’에 이르기 위해서는 ‘행위’의 정당성을 ‘행하지 않음’에서 찾아야 한다. 이러한 실천양식을 상징하는 것이 ‘물’이다. 물은 만물을 있게 함과 동시에 자신은 계속해서 낮은 곳으로 향한다. 자신을 지움으로써 만물이 서로 내밀한 관계 속에 존재할 수 있도록 하는 것이 무위의 위다.

독일 낭만주의 언어관은 인간 중심적 세계관의 전환이라는 맥락에서 도가와 같은 충위를 형성한다. 노발리스의 『독백』은 언어의 규정 불가능성을 주장한다. 언어는 언어 너머의 무언가를 표현하는 수단이 아니다. 언어는 자기 자신과의 놀이를 펼치는 자생적 속성을 갖는다. 언어의 ‘낭만성’은 언어가 인간의 의미 규정 행위를 벗어나는 데 있다.

이러한 언어관이 첨예화되는 것이 데리다의 『타자의 단일언어주의』에서다. 데리다는 언어의 낭만적 속성을 ‘타자’라는 개념으로 설명한다. 언어는 확정된 의미체를 제공하지 못한다. 의미의 확정은 언제나 지연된다. 우리에게 주어진 언어는 근원에서부터 자기소외의 구조를 갖기 때문이다. 언어의 시원적 타자성은 ‘개입으로서의 해체적 읽기’를 위한 잠재적 가능성이기도 하다는 점에서 적극적으로 마주해야 한다. 세 사상가를 통해 살핀 ‘무위’의 흐름은 인간의 자기중심적 사고에 성찰을 가져온다는 점에서 공통된 지표를 형성한다.

주제어 : 무위, 낭만주의, 노발리스, 독백, 언어의 타자성

1. 들어가는 말

우리는 무엇을 하며 살아갈 수 있으며 또는 살아갈 수 없을까? 하이데거의 용어로 풀어보자면, 세계 안으로 ‘피투’된 인간은 자신의 존재를 얼마나 ‘기투’의 현상으로 바꿀 수 있으며 또 바뀌야 마땅한가? 이러한 질문의 기저에는 한 가지 전제가 놓여있다. 인간은 무언가를 행할 수 있는 존재, 그러한 능력을 갖춘 존재라는 믿음이다.

그러나 질문의 방점이 다른 곳에 놓이게 되면 그 같은 믿음이 절대적일 수만은 없음을 어렵지 않게 인지할 수 있다. 우리가 무언가를 행할 때 또는 행할 수 있다고 믿을 때, 그러한 ‘우리’는 어떤 모습인가? 생각하고 고로 존재하는 인간이 사는 세계는 인간의 세계인가? 아니면 본래 존재하는 어떤 미지의 세계에 인간이 잠시 들르는 중인 것인가? 이러한 의문의 제기는 끝없이 이어질 수 있을 것이다.

이 글은 인간과 세계의 관계에 있어 인간 중심주의적 일방향의 시각에 한계가 있음을 기본자세로 삼아 이 같은 관점을 대변하는 세계관의 출발점으로 노자의 ‘무위(無爲)’ 개념을 살피고자 한다. 뒤이어서는 노자의 무위에서 관찰되는 구조를 서양사상, 특히 독일 낭만주의의 언어관과 데리다(Jacques Derrida)에게서 관찰되는 타자의 언어와 관련해 고찰할 것이다. 인간의 행위능력이 무위의 상태로 향해갈수록 좋은 세상이 될 수 있음을 주장한다면, 이는 언어에도 동일하게 적용될 수 있다. 언어는 인간 정신의 표현을 위한 매개적 재현 수단이 아니다. 낭만주의 언어는 진리 언어에서 벗어나며 자신만의 자율성을 얻는다. 이러한 ‘낭만적 언어’에서 더 나아가 데리다는 언제든 도달될 수 없는 타자의 언어를 주장한다. 인간은 언제나 자신의 점유 행위를 비껴가는 ‘타자의 단일언어’만을 말한다.

이처럼 본고는 일차적으로 언어(세계)와 인간의 관계를 뒤집어보는 사유 방식을 고찰하지만, 궁극적으로는 동양과 서양의 관계를 새로이 고찰해보고자 하는 시도이기도 하다. 한국의 학문사에서 지금까지는 서양 학문이, 데리다의 언어로 표현하자면 ‘주인’의 것으로 수입되어 오는 경향이 짙었다. 그러나 동양사상과 서양사상은 각각 나름의 특수성을 지님과 동시에 보편성을 ‘함께’ 구성한다. 어쩌면 인간이라면, 동서고금을 막론하고 ‘타자의

세계’로 공히 정향되어 있는지 모른다. 여러 문화의 사상을 뒤섞어 보는 시도는 새로운 대화의 계기가 될 것으로 기대한다.¹⁾

II. ‘무위’의 구조

『장자』에는 호접지몽의 일화가 등장한다. 이야기 속 주인공 장주는 잠이 들어 꿈을 꾸게 된다. 꿈에서 장주는 나비가 되어 꽃들 사이를 날아다닌다. 그러던 중 꿈에서 깨어나고 보니, 과연 장주 자신이 꿈을 꾸어 나비가 되었던 것인지 아니면 자신이 나비의 꿈속에 있는 것인지 분간이 되지 않는다. 이때의 인식론적 혼란이 곧 도가의 몰아일체 정신을 대변한다. 인간이, 인간이 아닌 것과 구별될 수 있다고 하는 믿음에 도가 정신은 의문을 제기한다. 내가 나비이고 나비가 곧 나이다. 나와 세계는 구분되지 않은 채 하나처럼 연결되어 있다. 만물의 변화 속에서 꿈과 현실은 무한히 혼동된다.²⁾ 그렇다면 이때 인간의 의지는 어디에 있는 것인가? 인간의 의지란 과연 있을 수 있는 것일까? 그렇다고 한다면 어떤 모습으로 있을 수 있을까?

『도덕경』 제2장에는 다음과 같은 구절이 등장한다. “따라서 성인[자유인]은 무위(無爲)로써 일을 처리하고, 말로 하지 않는 가르침을 수행합니다.”³⁾ 흔히 ‘일을 처리’하거나 ‘가르침을 수행’하기 위해서는 당연히 절차에 맞는

1) 독일 태생 미국 철학자 달마이어(Fred Dallmayr)는 “인간 상호적이고 문화 교차적인 얽힘”이라는 새로운 대화 양식이 “희망적인 미래전망을 열어 줄 것”이라고 주장한다. 그 미래란 “세계적 관료국가와 국수적(國粹的) 분열 또는 배제주의라는 (서로가 보강해가는) 디스토피아들 너머를 가리키는 미래”다: Dallmayr, Fred, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*, Albany: SUNY, 1996. p. 69.

2) Chuang-Tzu, *Chuang-Tzū: The Inner Chapters*, transl. by A. C. Graham, Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2001, p. 61, p. 91. 이러한 모호함으로 인해 서양에서 도가는 ‘궁극적 타자’로 느껴져 왔으며, 중국의 전통을 대변한다고 이해되어 온 유가에 비해 관심을 받지 못했다. 도가에서의 자연, 내면의 평온 등의 강조는 사회현실적 가치와 동떨어져 삶의 안내 지침으로서 역할 하지 못한다는 비판의 이유가 되기도 한 것이다: Clarke, J. J., *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*, London/NY: Routledge, 2000, p. 1-2.

3) 『도덕경』 제2장: 노자, 『도덕경』, 오강남 풀이, 현암사, 1995, p. 23.

행동과 언어가 필요하다고 여겨진다. 그러나 노자는 전혀 반대되는 지침을 제시함으로써 그 같은 결과를 가져오라고 말하는 것이다.

‘함이 없다’는 뜻의 무위는 아무것도 하지 않음을 뜻하는 것이 아니다. 무위는 그 함이 극도로 “자연스럽고 자발적이고 은은”⁴⁾한 함을 가리킨다. 『도덕경』이 본래 통치를 위한 지침으로 쓰인 것이라는 주장을 받아들인다면, 위와 같은 요구가 보이는 역설적인 구조가 더욱 극명해진다. 구체적인 사회, 정치적 결과물을 만들어야 하는 상황에서 어떻게 ‘자연스러운 무위’를 실천할 수 있다는 것인가? 그러나 노자가 보았을 때 행하지 않는 행함은 그 어떤 행함도 넘어선다. 그것은 궁극적 실재라고도 할 수 있는 ‘도(道)’로 이르는 길로서의 행동 양식이자 그것의 실천 자체다.

행하지 않음이 행함을 넘어설 수 있는 이유는, 시간에 행해지는 행동들은 그것이 정치 차원의 것인지 일상 차원의 것인지 여부와 무관하게 몰아일체 정신에 반하기 때문이다. 인간을 포함한 만물의 자연스러운 교환과 어우러짐 사이에 인간의 인위적 행동이 개입한다면 세계의 질서는 오히려 흐트러진다. 인간의 행위는 “문명을 위하는 일이지만 그 자체만으로는 부족”⁵⁾한 것으로 보인다. 따라서 “물들이지 않은 명주의 순박함을 드러내고 다듬지 않은 통나무의 질박함을 품는 것, ‘나’ 중심의 생각을 적게 하고 욕심을 줄이는 것”⁶⁾이 중요하다. 나 자신, 우리 자신, 즉 인간이라는 주체의 자기중심적 사고는 지양되어야 한다.

이렇듯 무위의 구조는 인위성을 벗어나 있으며 특정한 틀로 조형이 되지 않는다. 그렇기 때문에 언제나 모순되는 양극단의 요소를 함께 바라볼 수 있는 포괄적 시각과 노력이 요구된다. ‘도’는 인간에게 하나의 지침처럼 보인다는 점에서 플라톤의 ‘이데아’와 비슷한 면모를 갖기도 하지만 본질적 차원에서 분명하게 대조된다. 도는 동굴 바깥에서 접근이 불가능한 상태에 있지 않다. 이데아가 보이는 절대성 혹은 강제성도 갖지 않는다.⁷⁾ 도는 행하

4) 오강남, 『세계 종교 둘러보기』, 현암사, 2003, p. 163.

5) 『도덕경』 제19장: 노자, 위의 책, p. 91.

6) 『도덕경』 제19장: 같은 곳.

7) 플라톤은 현상계와 이데아계 또는 존재계를 구분하며, 참된 인식이란 오직 이데아계를 향할 때만 가능하다고 말한다. 이때 현상계에서 참된 인식이 불가능한 이유를 헤라클레이토스의 만물유전설로 설명한다. 현상계는 변화무쌍한 데 반해

지 앎속 속에서 이미 실천 중인 무언가다. 도를 실천한다는 것은 완전한 비움에 이르는 것이다. “학문의 길은 하루하루 쌓아 가는 것. 도의 길은 하루하루 없애 가는 것”⁸⁾이다. 자아 중심적 사고, 의식적 실천행위, 주객 분리 등을 하루하루 제거해나감으로써 궁극적으로는 완전한 고요로 이르는 것이 도의 길이다. “완전한 비움에 이르십시오. 참된 고요를 지키십시오.”⁹⁾

그렇다면 무위가 실천되고 도가 대변하는 세계는 어떤 모습일까. 제14장의 구절이다.

그 위라서 더 밝은 것도 아니고/ 그 아래라서 더 어두운 것도 아님니다.
다/ 끝없이 이어지니 무어라 이름 붙일 수도 없습니다/ 결국 ‘없음’의 세계로 돌아갑니다./ 이를 일러 ‘모양 없는 모양’/ ‘아무것도 없음의 형상’이라 합니다./ 가히 ‘황홀’이라 하겠습니다.¹⁰⁾

그것은 우선 ‘위와 아래’, ‘밝음과 어두움’의 구분이 지양된 세계다. 이분법적 구조는 도의 세계에서 길을 잃는다. 그것은 또한 ‘이름을 붙일 수 없는 무언가’다. 위와 아래가 없는 것과 마찬가지로 시작점과 끝점을 찾아낼 수 없기 때문이다. 온 세계가 이어져 있다면 그것은 과연 ‘있는 것’일까 ‘없는 것’일까. 이에 대해 노자는 “‘없음’의 세계”를 말한다. 도는 없음의 세계이자 “아무것도 없음의 형상”이다. 도가 어떤 개념적 용어로도 완벽하게 포착될 수 없는 성질의 것이라는 점은 마지막 문구에서 명료히 드러난다. 도를 감정적·정신적 상태를 묘사할 때 쓰는 “황홀” 자체라고까지 말하는 것이다. 도는 시간적으로도, 공간적으로도, 그리고 심상과 관련하여서도 말할 수 있으며, 동시에 그 어느 것으로도 완벽히 말해질 수 없다.

“함이 없는 지경에 이르면/ 되지 않는 일이 없습니다.”¹¹⁾ 어디에도 있으

이데아계는 불변적 실재성을 지닌다는 것이다: 이창대, 『플라톤의 형이상학』, 인하대학교출판부, 2005, p. 7. 플라톤에게는 변화의 지속성보다 불변의 확정성이 중시된다. 세계는 이분법적으로 구분되어 있으며 진정한 깨달음은 오직 ‘바깥’으로 나아갈 때만 가능하다.

8) 『도덕경』 제48장: 노자, 위의 책, p. 207.

9) 『도덕경』 제16장: 노자, 위의 책, p. 79.

10) 『도덕경』 제14장: 노자, 위의 책, p. 71.

11) 『도덕경』 제48장: 노자, 위의 책, p. 207.

며 어디에도 없는 도에 이르기 위해서는 이 같은 방법이 유일한 방법일 것이다. 위에 있는 것도 아래에 있는 것도 아니기 때문에 행하기보다 행하지 않아야 한다. 행하지 않는다면 행함을 통한 상대적 지식에서 벗어날 수 있을 것이기 때문이다. 배타적 상대성을 벗어나 포용적 보편성을 강조하는 것이 바로 노장사상의 핵심이다. 그리고 이를 상징하는 것이 ‘물’이다.

가장 훌륭한 것은 물처럼 되는 것입니다/ 물은 온갖 것을 위해 섬길 뿐/
그것들과 겨루는 일이 없고/ 모두가 싫어하는 곳을 향하여 흐를 뿐입니다/
그러기에 물은 도에 가장 가까운 것입니다.¹²⁾

물은 욕됨을 기꺼이 받아들인다. 혹은 반대로 욕됨을 추구한다고 해야 할 것이다. 물은 자신을 낮추어 상대를 섬기고 다투는 법이 없으면서도 계속해서 아래를 향하기 때문이다. 물은 언제나 자신을 높인다. 그러나 이것이 물의 하찮음을 말하는 것은 물론 아니다. 물 없이 “온갖 것”은 존재하지 못한다. 물은 만물을 있게 하면서 자신은 없게 만든다. 부재를 통해 존재를 만들어낸다. 정확히 말하여, 부재를 통해 만물의 존재와 하나 된다.

이렇듯 일종의 신비주의적 종교 체험의 구조와도 같은 것이 바로 ‘무위의 위’라고 할 수 있다. 독일 신비주의 사상가 마이스터 에크하르트(Meister Eckhart)는 신을 만나기 위해서는 자기 자신을 잊고 또 잃어버려야 한다고 말한다.¹³⁾

12) 『도덕경』 제8장: 노자, 위의 책, p. 47.

13) 오강남은 종교사에서 흔히 사용되는 ‘신비주의’ 대신 ‘심층 종교’라는 개념을 사용할 것을 제안하는 한편 세계의 수많은 종교의 심층에서 관찰되는 공통적인 면모를 크게 다섯 가지로 요약한다. 첫째, 심층 종교는 지금의 나를 부정함으로써 ‘새로운 나’로 다시 태어나야 함을 강조한다. 둘째, 맹목적인 ‘믿음’보다 ‘깨달음’을 중요시한다. 셋째, 신의 초월성이 아닌 초월과 내재의 동시성을 주장하는 ‘범재신론’ 입장을 갖는다. 넷째, ‘참나’를 찾는 내면으로의 길이 곧 신을 찾는 것과 같은 과정이다. 즉 우주는 모두 ‘하나’다. 다섯째, 신비주의적 종교 체험은 형용할 수 없는 놀라움을 수반하기에 오직 ‘상징적’, ‘은유적’, ‘유추적’으로만 표현될 수 있다. 그것은 언어적 표현을 넘어선다: 오강남, 『종교, 심층을 보다: 오강남 교수가 만난 영성의 거인들』, 현암사, 2011, pp. 9-13. 이 같은 주장은 ‘서양 종교’와 ‘동양 종교’ 간의 관계를 어느 것이 우월한가에 따른 기준으로 판별해서는 안 되며, 동등한 시각에서 협력의 관계로 보아야 한다는 주장에 기초

영혼이 신을 인식해야 한다고 하면, 자기 자신 역시 잊고 또 잃어버려야 한다. 영혼이 자신을 보고 인식하는 한, 신을 보고 인식하지 못한다. 신을 보고 인식하기 위해 자신을 버리고 모든 사물로부터 떠난다면 다시 신 속에서 자신을 찾을 수 있다. 신을 인식함으로써 자기 자신과 (자신이 떠났던) 모든 사물을 완전함의 상태로 신에게서 깨닫는다.¹⁴⁾

이때의 신은 인격적 신이 아니라 신성에 가깝다. 도가의 표현으로는 자연 또는 도의 세계라고 할 수 있다. 자신의 존재성과 세계의 현상성을 잊고 또 떠남으로써 비로소 신과의 합일에 이른다. 신 안으로 빨려 들어간다. 이 순간은 노자의 '몰'이 언제나 실천하고 있는 행위의 순간과도 같을 것이다. 이때 영혼은 모든 대상과 동등한 거리 속에 놓이고 더 나아가 그것들 안에서 '죽는 동시에 고양'된다.¹⁵⁾ 인간과 신(자연), 이편과 저편, 능동적 행위와 수동적 행위의 구분은 사라지고 완전한 합일과 조화가 들어선다.¹⁶⁾

노자의 '몰'은 만물이 그저 그러한 상태로 서로 내밀히 연결돼 존재함을 가능하게 해주는 공(空)의 존재다. "운 세상 모든 것 '있음(有)'에서 생겨나고, 있음은 '없음(無)'에서 생겨"¹⁷⁾난다. 있기 전에 없는 것, 질서 전의 무질서, 존재 전의 비존재가 도다. 이 '세계 전의 세계'는 서양의 표현으로는 무분별자(the Undifferentiated), 동양의 표현으로는 무극(無極)의 상태다. 모든 것을 있을 수 있게 하고 모든 것을 하나로 보는 절대적 포용성이 바로 도가적 세계관의 중심에 있다. 따라서 그곳으로 가고자 하는 이는 스스로를 드러내거나, 스스로를 의롭다고 여기거나, 스스로를 뽑내려고 하지 않아야 한

한다고 볼 수 있다. 오강남, 「새로운 시대의 요청으로서 종교간의 이해와 협력」, 『기독교사상』 제479집, p. 30.

14) Eckhart, Meister, Meister Eckharts mystische Schriften, Berlin, 1903, p. 99-100.

15) Ibid., p. 98-99.

16) 신은 바깥에 있는 것이 아니라 우리 영혼 안에, 즉 인간 내면에 존재한다는 신비주의적 관점과 신비주의적 체험은 독일 문학을 관통하는 흐름이기도 하다. 신비주의적 체험은 '내면'에 대한 '성찰'을 바탕으로 한 단계 '뛰어넘는' 과정으로 요약할 수 있다. 에크하르트의 신비주의적 종교관과 독일 문학 간의 관계에 관해서는 다음을 참조할 수 있다: 김재현, 『서정시의 미학: 독일 서정시의 창작과 번역』, 세창출판사, 2017, pp. 261-273.

17) 『도덕경』 제40장: 노자, 위의 책, p. 175.

다.¹⁸⁾ 그러한 행동은 자신과 세계의 분리, 즉 무분별이 아닌 분별의 행태가 되기 때문이다. 독일 초기 낭만주의 작가 노발리스(Novalis)는 “중단에 지속의 개념이 놓여 있다”¹⁹⁾고 말한다. 무위는 행위를 가능하게 하는 동시에 행위를 초월하는 것으로서 ‘도’로 향하는 길이다.

Ⅲ. 노발리스 「독백」과 독일 낭만주의 언어관: 언어의 자기독백

18세기 독일은 칸트와 피히테로 대변되는 관념론의 시대다. 관념론의 관심사는 주체 또는 주관성의 정의에 있다. 이에 따라 칸트는 인간의 인식 활동을 가능하게 하는 조건 및 인식 불가능성의 규정을 비판적으로 검토하고, 피히테는 ‘절대적 자아(the absolute ego)’라는 개념을 통해 칸트가 주장하는 인식 불가능성으로부터의 돌파구를 주장한다. 관념론의 흐름을 이곳에서 상론할 수는 없으나 그 중심맥락은 압축적으로 요약이 가능하다. 관념론이란 인격적 주체의 주관성이 행하거나 행할 수 없는 바를 규정하고자 한다는 것이다. ‘관념’이라는 단어에서도 추측할 수 있듯 관념론 철학에서는 주관성, 개인의 의식, 자아 등으로 상징, 표현되는 ‘인간 존재’가 담론의 중심에 선다.²⁰⁾

18세기 말엽 시작된 낭만주의가 관념론의 전통하에 있음은 자명하다.²¹⁾

18) 『도덕경』 제24장: 노자, 위의 책, p. 111.

19) Novalis, Schriften, vol. 2, ed. by Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl and Gerhard Schulz, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1965, p. 203.

20) 피히테는 이 세상에는 독단론(Dogmatismus)과 관념론(Idealismus)이라는 두 개의 철학 체계만 존재한다고 주장하며 ‘자아’에 세계 지성의 지위를 부여한다. 칸트가 ‘물 자체’를 설명하며 인간 의식의 한계를 설정하는 작업을 한다면 피히테는 자아를 ‘자기 자신에 대해 알고 있는 절대적 존재’로까지 승격시키는 것이다: 프레히트, 리하르트 다비드, 『너 자신을 알라: 르네상스에서 독일 관념론까지』, 열린책들, pp. 560-572. 이곳에서는 특히 p. 569.

21) 낭만주의의 시발점에 위치하는 슐레겔과 노발리스의 전집에 실린 ‘칸트 연구(Kant studies)’ 또는 ‘피히테 연구(Fichte studies)’ 등과 같은 제목의 글들을 통해서도 관념론 철학과의 영향 관계는 분명히 관찰할 수 있다.

그러나 흔히 '낭만주의자'로 불리는 인물들은 나름의 '낭만성'의 구성을 통해 관념론 철학으로부터 자신들의 독자성을 구축하고자 한다. 일례로 슐레겔(Friedrich Schlegel)은 칸트가 행하는 인식능력에 대한 경계설정은 “우리가 어떠한 방식으로든 (인식의 방식이 아니더라도) 그 경계의 저편에 다다를 수 없다면”²²⁾ 실패한 것이라고 적는다. 슐레겔은 ‘이편(diesseits)’과 ‘저편(jenseits)’의 구분을 넘어서야 한다고 주장하는 것이다.²³⁾ 이같이 이분법적 사고를 넘어서려고 하는 포괄적 사고 또한 하나의 낭만성이라고 할 수 있으며, 바로 이러한 점에서 낭만주의란 전통 안으로부터 전통 바깥으로 나아가는 움직임으로 이해할 수 있다.

그렇다면 언어관에서는 낭만성이 어떠한 양식으로 드러날까. 「독백」이라는 한두 페이지 길이의 짧은 글은 다음과 같이 시작한다.

말하기, 글쓰기와 관련해 이는 참 재미있는 점이다. 제대로 된 대화는 순수한 단어 놀이라는 것 말이다. 사람들이 대상을 표현하기 위해 말한다고 하는 우스운 착각이 놀라울 뿐이다. 언어는 자기 자신만을 신경 쓴다는 바로 이 언어의 고유함을 아는 자는 아무도 없다.²⁴⁾

일반적으로 언어를 이해하는 방식은 언어를 통해 특정한 뜻과 의도를 전달할 수 있다는 것이다. 그것은 진리, 진실 또는 종교적 용어로는 신의 말씀 등 다양한 용어로 대체될 수 있다. 이러한 이해에 따르면 언어는 말하고자 하는 대상의 의미를 온전히 전달할 수 있다. 언어는 확실한 의미체의 전달 매개이며 언어 너머의 무언가를 지시한다는 점에서 “환원적 언어”²⁵⁾다.

그러나 노발리스가 말하는 언어는 정반대의 모습이다. 언어가 어떤 대상을 충분히 묘사해준다고 하는 것은 “우스운 착각”이라는 것이다. 말하기의 행위는 오히려 “순수한 단어 놀이”에 가깝다. 놀이라는 것이 특정한 규

22) Schlegel, Friedrich, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, vol. 18, ed. by Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett and Hans Eichner, München/Paderborn/Wien, 1958ff. 1963, p. 521.

23) Ibid.

24) Novalis, op. cit., p. 672.

25) 비테, 베르트, 『발터 벤야민』, 윤미애 옮김, 한길사, p. 88.

칙이 부재하거나 혹은 규칙이 있더라도 그것을 언제나 벗어날 수 있는 가능성을 지님을 상기한다면, 인간이 행하는 언어 행위는 언제나 온전한 의미로부터의 이탈 가능성을 갖게 된다. 바로 이 같은 이탈 가능성에서 “언어의 고유함”을 볼 수 있다. 그리고 환원적 언어로부터의 이탈은 노발리스에게 언어가 갖는 잠재적 생산성을 의미한다.

그저 말하기 위해 말하는 자는 가장 훌륭하고 독창적인 진리를 표현한다. 하지만 무언가 특정한 것에 대해 말하려 하는 자는 익살맞은 언어로 하여금 가장 우습고 거꾸로 된 것을 말하도록 하는 것이다.²⁶⁾

노발리스가 보기에 언어의 작동방식은 마치 속임수를 부리는 것과 같다. 특정한 것을 표현하려고 할 때는 정반대의 것이나 왜곡된 것만을 말하게 되지만, 그저 “말하기 위해 말하는” 것은 오히려 생산적 발화로 다가가는 방식이다. 노자가 ‘행하지 않음을 통한 행함’을 주장하는 것과 마찬가지로 노발리스는 인간의 의지가 최소화될 때에야 비로소 언어가 본래의 모습을 찾을 수 있음을 말하는 것이다. “말하는 사람은 알지 못합니다”²⁷⁾라는 『도덕경』의 문구가 노발리스의 글과 중첩되는 지점이다. 말하는 자, 행하는 자 중에서 ‘진정으로 말하는 자’, ‘진정으로 행하는 자’는 없다. 오직 “언어의 자유”를 통해서만, 즉 “그것의 자유로운 움직임”²⁸⁾ 속에서만 언어는 본연의 모습을 갖게 된다.

이처럼 언어가 자유롭게 움직인다는 것은 언어 자체의 무한한 생성력을 암시한다. 노발리스의 언어에는 “생각들 간의 끝나지 않는 제휴의 연쇄”²⁹⁾가 들어있다. 언어적 표현은 그 자체로 온전한 의미 또는 완성된 생각을 표현하지 않는다. ‘단어 놀이’라는 표현에서 드러나는 것처럼 기호로서의 언어는 자기 자신과의 유희를 행한다. 특정 시점에 생산되는 특정 의미는 완성된 통일체가 아니라 미완성의 파편이다. 그러나 바로 이 파편성이야말로

26) Novalis, op. cit., p. 672.

27) 『도덕경』 제56장: 노자, 위의 책, p. 239.

28) Novalis, op. cit., p. 672.

29) Kuzniar, Alice A., *Delayed Endings: Nonclosure in Novalis and Hölderlin*, Athens/London: UGA Press, 1987, p. 83.

언어의 가능성이다. 낭만적 언어에 있어 파편적이라는 표현은 그 안에 언제나 또 다른 방향으로의 발전 가능성이 내재하고 있음을 뜻하기 때문이다. 언어는 “놀랍고도 풍요로운 비밀”³⁰⁾이다.

벤야민(Walter Benjamin)은 낭만주의 비평 개념에서 이 같은 언어의 자율성을 짚어낸다. 그가 보았을 때 피히테로 대변되는 당시의 관념론 철학은 인식론적 주체가 모든 설명의 근원이 되는 데 반해 초기 낭만주의자들에게서는 그 같은 “존재론적 규정”³¹⁾이 사라진다. 즉 성찰 또는 비평 개념으로 대표되는 언어 행위에 있어 낭만주의는 의식적, 인식론적, 심리적 주체의 절대성을 지양한다는 것이다. 따라서 비평행위는 한 인격적 주체가 객체로서의 예술을 평가·판단하는 행위가 아니다. 낭만주의 비평은 곧 예술의 자기비평이다.³²⁾

이를 다시 노발리스적으로 표현한다면, 언어 행위는 곧 언어 자체의 자기유희다. 언어는 “자신을 위한 세계”³³⁾를 만든다. 하이데거(Martin Heidegger)는 『언어로의 길』(Der Weg zur Sprache)이라는 글에서 노발리스를 언급하며 다음과 같이 말한다. “[‘독백’이라는] 제목이 언어의 비밀을 지시한다. 언어는 오직 홀로 자기 자신과만 말한다.”³⁴⁾ 이후 드 만(Paul de Man)은 하이데거의 “언어는 말한다”는 문구를 더욱 적극적으로 해석해 “언어는 (자신을) 잘못 말한다”라고 변용한다.³⁵⁾ 즉 언어는 자기 자신과 말하지만 그것에 멈추지 않는다. 언어는 자신과의 독백을 통해 끝없는 의미구조의 형성을 진행한다는 점에서 언제나 자기 수정 및 자기 전개 가능성을 갖는다. 따라

30) Novalis, op. cit., p. 672.

31) Benjamin, Walter, Gesammelte Schriften I.1, Frankfurt a. M., 1980, p. 29.

32) Ibid., p. 69.

33) Novalis, op. cit., p. 672.

34) Heidegger, Martin, “Der Weg zur Sprache”. Gesamtausgabe, Bd. 12.I., Frankfurt a. M., 1959, p. 229.

35) De Man, Paul, Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust, New Haven: YUP, 1987, p. 277. 드 만은 독일어의 비분리 전철 ‘ver-’가 가지는 기능을 활용하여 언어의 자기 지시성 및 규정 불가능성을 강조하는 것이다. ‘ver-’는 이어지는 동사의 뜻을 변형, 강조 또는 반전시킨다. 독일어로 하이데거의 문구는 “Die Sprache spricht”(the language speaks), 드 만의 문구는 “Die Sprache verspricht (sich)”(the language misspeaks (itself))이다.

서 ‘언어는 말한다’는 문구 속에는 ‘언어는 언제나 잘못 말한다’는 문구가 구조적으로 배태되어 있다고 할 수 있는 것이다. 슐레겔은 “올바름은 자기 규정이자 자기 수정이다”³⁶⁾라고 말한다. 자기규정만이 추구되어서는 안 된다는 것이다. 자기규정은 언제나 자기 수정을 내포하며, 두 가지가 동시적으로 이루어져야만 올바른 길이다. 언어의 독백은 자기 독백이며, 자기 독백은 끝없는 자기전복 가능성의 또 다른 표현이다.

노발리스가 전개하는 무한한 개방성을 담지하는 언어에 관한 사유는 『도덕경』 제1장의 ‘도가도비상도(道可道非常道), 명가명비상명(名可名非常名)’이라는 문구로도 표현할 수 있다.³⁷⁾ 우리가 명명하고자 하는 대상은 언제나 우리가 부과하는 명칭을 벗어나 있다. 언어는 ‘상도’, 즉 ‘진리’와 같은 용어로 대변될 수 있는 완전한 상태 또는 완전한 상태의 그 무엇을 표현하지 못한다. 인간이 사용하는 언어는 명명의 대상을 오직 불완전하게만 표현할 뿐이다. 언어로 규정되는 세계는 언제나 언어로 규정이 불가능한, 따라서 이해 불가능한 세계를 포함하고 있다.³⁸⁾ 이러한 점에서 ‘언어’는 인간의 지배를 벗어난다. 언어는 자기 나름의 자율성을 얻게 된다. 바로 이 언어의

36) Schlegel, Friedrich, op. cit., vol. 16, 1981, p. 102.

37) 많은 경우에 ‘상(常)’의 영어 번역어로 ‘지속적인, 영속적인, 영원한’ 등의 뜻을 갖는 ‘eternal’ 또는 ‘constant’가 쓰인다. 그러나 이 단어만으로는 도가 정신이 온전히 대변되지 못한다. 그 외에 미첼(Stephen Mitchell)의 영역에 의하면 다음과 같다. “The way that can be told is not the producing way./ The name that can be named is not the becoming name.” ‘상’이 각각 ‘producing’과 ‘becoming’으로 번역되었음을 알 수 있다. 이 같은 번역은 ‘상도’와 ‘상명’이란 언제나 변화하는 이름, 언제나 변화하는 도라는 유연성, 발전성이 강조된 번역이라고 할 수 있다. 또 다른 번역어로는 ‘true’가 쓰이기도 한다. 이처럼 다양한 번역어는 도가적 세계관의 복잡성을 반증해준다. 즉 도가에서 ‘영원한’ 것은 곧 ‘변화하는 것’이며, 변화하는 것이 곧 ‘진실한’ 것이다. 미첼의 번역은 다음에서 인용: 장시기, 『노자와 들뢰즈의 노마들로지』, 당대, 2005, p. 75. ‘true’ 번역본은 다음 참조: Tao Te Jing, The Complete Tao Te Ching with the Four Canons of the Yellow Emperor, translation and commentary by Jean Levi, Rochester, Vt: Inner Traditions, 2011, p. 71. 낭만주의 역시 불변보다 변화를, 표층보다 심층을 희구한다는 점에서 도가적 세계관을 공유한다고 볼 수 있을 것이다.

38) 슐레겔은 1800년 쓴 「불가해성에 관하여」(On Incomprehensibility)라는 글에서 “하지만 불가해성이 그토록 비난받아야 하는 나쁜 것인가?”라며 이해 불가능성이 라는 속성을 적극적으로 옹호한다. Schlegel, Friedrich, op. cit., vol. 2, 1967, p. 370.

자율성 및 미규정성이 노발리스에게서 볼 수 있는 언어의 낭만성이다. 이러한 입장에서 본다면 계몽주의적 언어는 매개적 성격으로만 파악된다는 점에서 한계를 갖는다. 그가 적듯 “언어는 언어 자신만을 신경 쓴다.”³⁹⁾ 이 같은 ‘낭만적 언어관’은 데리다가 저서 말미에 자신의 언어관을 대변하는 것으로 언급하게 된다.⁴⁰⁾

IV. 데리다와 ‘타자’의 언어: 『타자의 단일언어주의』

“언어들 내부에 있는 테러에 대해서까지도 설명해야 한다(언어들 내부에는 부드럽고 섬세하고 또는 눈부신 테러가 있다. 이것이 우리의 주제다).”⁴¹⁾ 데리다의 이 같은 언급은 앞서 살핀 낭만적 언어를 대변하는 듯하다. 데리다는 ‘테러’라는 단어를 사용함으로써 언어 내부에는 인간에게 두려움을 야기하는 무언가가 있음을 암시한다. 두려움의 대상인 이유는 그것이 권위적인 지위를 갖는 것으로 나타나서가 아니다. 인간의 개념적 규정 행위 또는 인식 행위를 통해 얻는 지식으로는 파악되지 않기 때문에 테러로 나타나는 것이다.

『타자의 단일언어주의』(Monoligualism of the Other)은 데리다의 후기 저작에 속한다. 초기의 저작이 주로 언어에 관한 철학적 논의를 중심으로 구성된다면, 후기로 갈수록 정치, 문화, 인종 등이 본격적으로 다루어진다. 하지만 ‘문자’의 문제로부터 ‘현실사회’의 문제에 이르기까지 영역확장의 과정에도 그의 길은 일관된다. 그것은 ‘개입’으로서의 해체적 읽기이며, 그 대상은 궁극적으로 ‘언어’로 수렴된다. 『그라마톨로지』(Of Grammatology)로

39) Novalis, op. cit., p. 672.

40) ‘낭만주의 언어관’이 아닌 ‘낭만적 언어관’으로 표현하려는 이유는, 노발리스를 통해 고찰한 ‘언어’의 성격이 단지 독일 낭만주의의 것만으로 규정될 수는 없다는 생각에서다. 언어의 자율성, 무한한 의미 잠재성은 오히려 언어의 보편적 성질로 확장해 이해할 수 있다. 따라서 시대 및 사조 개념을 뜻하는 명사 ‘낭만주의’ 자리에 속성을 묘사하는 기능을 갖는 형용사 ‘낭만적’을 두기를 제안하는 것이다. 이 같은 맥락에서 본다면 앞으로 살필 데리다의 언어 역시 ‘낭만성’을 지니는 언어로 볼 수 있다.

41) Derrida, Jacques, Monoligualism of the Other or The Prosthesis of Origin, transl. by Patrick Mensah, Stanford: SUP, 1998b, p. 23.

부터 『타자의 단일언어주의』까지 표면적으로 다루어지는 대상은 다르지만 그 핵심에는 일맥상통하는 데리다적 주제와 데리다적 작업이 놓여있다.

『그라마톨로지』는 서양철학의 전통에서 관찰되는 음성언어의 우월성에 대한 문자언어의 지위를 적극적으로 고찰하는 한편 언어의 근본적 구조로 ‘차연’, 즉 규정 불가능성을 주장한다. “작가는 언어 안에서 그리고 논리 안에서 쓴다. 정의(定義)상, 작가의 담론은 그것들의 적절한 체계와 법칙과 삶을 절대적으로 지배할 수 없다.”⁴²⁾ 언어와 언어의 논리가 글을 쓰는 이의 지배로부터 벗어나 있다는 언급은 노발리스의 주장과 전적으로 합치된다. 작가가 사용하는 언어는 자신만의 ‘고유한 체계’를 담지한다. 작가가 체계를 창조해내는 것이 아니라 반대로 “체계에 의해 통치된다.”⁴³⁾ 따라서 글을 읽는 이 역시 “언제나 작가 자신은 지각하지 못하는, 그가 사용하고 있는 언어의 패턴들에 대해 그가 지배하는 것과 그렇지 못한 것 사이의 일정한 관계들을 겨냥해야만 한다.”⁴⁴⁾ 이처럼 언어는 언어를 사용하는 이의 지배에서 벗어나 있으며 모든 개념은 “차이의 체계적인 놀이”⁴⁵⁾를 하는 중이라는 이해가 문헌학적·해석학적 차원에서 논의되는 것이 『그라마톨로지』라면, 언어의 차연적 구조가 문화, 인종 더 나아가서는 정치적 맥락에서 논의되는 것이 바로 『타자의 단일언어주의』다.

『타자의 단일언어주의』에서 ‘타자의 언어’는 우선적으로 데리다 본인의 입장에서 보았을 때 자신에게 접근이 허용되지 않은 나라인 프랑스의 언어로 볼 수 있다. “나는 하나의 언어만을 말한다. 나의 단일언어주의는 거주한다. 나는 이것을 나의 거주함이라고 부른다.”⁴⁶⁾ 프랑스 식민 치하에 있는 알제리 출신의 유대인인 데리다는 프랑스어를 모국어로 배웠다. 그 모국어는 데리다에게 유일한 언어다. 그러나 데리다의 유일한 언어인 프랑스어는 모국어가 아닌 타국어에 가깝게 느껴진다. “오직 하나의 언어만을 가지고 있지만 그것은 나의 것이 아니다.”⁴⁷⁾ 이러한 언급은 자신이 사용하는 언어

42) Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, transl. by Gayatri Chakravorty Spivak, corrected ed., Baltimore: JHUP, 1998a, p. 158.

43) Ibid.

44) Ibid.

45) Ibid.

46) Derrida 1998b, op. cit., p. 3.

권에 전혀 소속감을 갖지 못하는 부조화의 상태를 뜻한다. 데리다는 프랑스 시민권을 획득할 수 있었지만 그 결과로 인해 역설적으로 세 가지 범주의 공동체, 즉 '마그레브인이 아닌 프랑스 출생의 프랑스인', '프랑스인 또는 마그레브인이 아닌 프랑스어권의 사람', '마그레브인이지만 프랑스 시민권을 획득하지 않은, 단 한 번도 프랑스인이었던 적이 없는 사람'이라는 세 범주에 모두 속하지 못하게 된다.⁴⁸⁾ 자신이 사용하는 언어와 자신이 속한 사회 간의 괴리는 정체성의 혼란을 경험하게 만든다.

데리다는 정체성의 혼란과 관련하여 자신이 사용하는 언어가 자신의 것이 아님을 말하지만, 이를 단순히 타자로서의 '프랑스인'들이 사용하는 언어에 한정 지어 이해해서는 안 된다. "작가의 이름 또는 교리의 이름은 이곳에서 실질적 가치를 갖지 않는다"⁴⁹⁾는 말은 이 경우에도 그대로 적용되기 때문이다. 즉 타자의 것으로 경험되는 언어의 주인이라고 할 수 있는 프랑스인들의 '이름'의 권위는 상대화되어야 한다. 정체성의 정립은 언제나, 누구에게서나 혼란을 야기할 가능성을 지닌다.

사람들이 종종 밟고 싶은 유혹을 받는 것과는 정반대로 주인은 아무것도 아니다. 주인은 무엇에 대해서도 배타적인 소유권을 갖지 않는다. 주인은 스스로 자신의 언어라고 부르는 것을 배타적으로 그리고 *자연적으로* 소유하고 있는 것이 아니기 때문이다.⁵⁰⁾

사람들은 종종 주인의 권위를 밟고 싶은 유혹에 끌린다. 그러나 그것은 환상(幻想)의 유혹이다. 본래 주인은 어떠한 대상에 대해서도 "배타적인 소유권"을 갖지 못하기 때문이다. 언어 역시도 "자연적으로 소유하고 있는 것"이 아니다. 데리다는 계속해서 설명한다.

47) Ibid.

48) '마그레브 유대인'이라는 특수성도 불안정한 정체성의 한 이유가 된다. 문화적 정체성의 보존을 증명하는 이디시어나 히브리어를 계속해서 사용한 다른 유럽 국가의 유대인들과 달리, 마그레브 유대인들은 두 언어를 모두 사용하지 않았기 때문이다.

49) Derrida 1998a, op. cit., p. 99.

50) Ibid., p. 23.

주인은 오로지 정치적 환영(幻影)에 의한 구축이라는 비자연적 과정을 통해서만 그러한 전유를 실체화하고 분절할 수 있기 때문이다. 언어는 주인이 역사적으로 문화적 찬탈이라는 강탈을 통해서 획득한 것이라는 바로 그 사실 자체로 인해 그것을 ‘자기 자신의 것’으로 전유하는 척할 수 있는 소유물이 아니기 때문이다.⁵¹⁾

언어는 이미 “자기 자신의 것”이 아니다. 단지 자신의 것으로 전유하는 “척할 수” 있을 뿐이다. 주인으로서의 위치에 있다는 환상의 유혹에 이끌린 주인은 자신이 사용하는 언어가 자신의 것이라고 여긴다. 그러나 “그것은 주인의 믿음일 뿐이다. 폭력과 교활함을 통해 다른 사람들이 그것을 공유하기를 원할 뿐이다.”⁵²⁾ 데리다가 타자의 언어로 경험한 ‘프랑스어’는 엄격한 의미에서 프랑스어가 아니다. 지배자의 위치에서 피지배자에게 가르치는 주인 언어로서의 프랑스어는 이미 그 지위가 불안정하다. 마찬가지로 “정체성은 주어지거나 받은 것 또는 달성된 것이 아니다. 오직 신원 확인이라는 끝나지 않는 환영의 과정만이 지속한다.”⁵³⁾ 온전한 프랑스어의 자리에 “신원 확인이라는 끝나지 않는 환영의 과정”이 개입한다. 주인의 언어는 완전하지 못하다. 우리는 정체성에 대한 물음을 지속적으로 던져야 한다.

그렇다면 단일언어만을 사용하는 ‘타자’는 누구인가? 또는 ‘타자의 단일 언어’는 어떤 언어인가? 단지 여러 언어가 이미 섞인 ‘다중 언어적 상태’를 뜻하는 것인가? 데리다는 전유 불가능한 언어를 전유하고자 하는 상황에 대해 ‘탈전유’를 요구한다.

이러한 예외적인 상황은, 동시에 보편적인 구조에 대한 확실한 하나의 예다. 그것은 모든 언어를 타자의 언어로서 성립시키는 일종의 기원적인 ‘소외’를 보여주거나 반영한다. 즉 언어의 소유 불가능성이다. 하지만 그것이 차이들에 대한 일종의 중립화가 되어서는 안 된다.⁵⁴⁾

51) Ibid.

52) Ibid.

53) Ibid., p. 28.

54) Ibid., p. 63.

탈전유는 분명히 '보통의 경우'에 해당하지 않는다. 보통의 경우란 오히려 자신이 사용하는 언어가 자신의 것이라고 하는 착각의 상태 혹은 언어를 전유했다는 착각 하에 이루어지는 언어적·문화적 폭력의 상태일 것이다.⁵⁵⁾ 따라서 “예외적인 상황”에 해당하는 탈전유는, 비록 그것이 어느 정도의 영향력으로 실천될 수 있을지에 대해서는 확신하지 못할지라도 천재일우(千載一遇)의 순간이라고 표현해 마땅하다. 탈전유의 실천은 “언어의 소유 불가능성”을 표지하기 때문이다. 언어에는 “기원적인 소외”가 내재해 있으며, 이것이 “모든 언어를 타자의 언어로” 만든다. “반영되고 있는 것은 *자신 안에서* 분열된 것”⁵⁶⁾이다. 그러므로 “순전한 의미의 기원은 더는 없다.”⁵⁷⁾

데리다의 글쓰기는 “기호들 간의 무한한 상호 참조와 대조, 무한한 전송과 회송의 연락망이 만들어지는 운동”⁵⁸⁾이다. 이러한 운동이 이루어질 수 있고 또 이루어져야 하는 것은 언어의 유일한 기원이란 존재하지 않기 때문이다.

선(先)기원적 언어의 최초에 앞섬이라는 상태는 존재하지 않는다. 그것은 고안되어야 한다. 다른 글쓰기의 명령, 소환이라고 할 수 있다. 하지만 무엇보다 그것은 말하자면 언어들 *안에서* 쓰여야 한다. 주어진 언어 내부에서 글쓰기를 불러내야 한다. 요람에서 무덤까지, 나에게 그 언어는 프랑스어였을 것이다.⁵⁹⁾

55) “모든 문화는 원초적으로 식민주의적입니다. 이를 상기시키기 위해 단순히 어원에만 의지하지는 않도록 하죠. 모든 문화는 몇몇 언어 ‘정책’을 일방적으로 도입함으로써 자신을 정립합니다. 우리가 알고 있듯, 지배는 명명의 힘을 통해, 명칭의 부과와 정당화를 통해 시작합니다.”: Derrida 1998b, op. cit., 39. 데리다에게 모든 문화는 언어의 부과, 명명 행위의 실행을 통해 시작한다는 점에서 기본적으로 폭력적이다.

56) Derrida 1998a, op. cit., p. 36.

57) Ibid.

58) 김상환, 「데리다의 글쓰기와 들뢰즈의 사건: 구조주의 수용의 두 양상」, 『한국기호학회 기호학연구』 29권, 2011, p. 21.

59) Derrida 1998b, op. cit., p. 64.

기원에 앞서는 언어는 존재하지 않는다. 그것은 오히려 “글쓰기”의 행위로 “고안”해야만 한다. 사람은 물론 자신에게 주어진 언어, 예를 들어 데리다에게는 프랑스어가 될 것인데, 그 언어를 벗어날 수는 없다. 그렇지만 이러한 사실이 그 언어에 지배되어야 한다는 뜻 역시 아니다.⁶⁰⁾ 전통적 언어학자들이 주장하는 언어의 통일성은 본래 “가장 극단적인 접목의 행위에, 기형, 변형, 몰수에, 그리고 아노미와 탈규제에 열려있는”⁶¹⁾ 것이기 때문이다. ‘언어’의 기원적 소외를 끊임없는 글쓰기를 통해 작동시키는 행위가 바로 개입으로서의 해체다. “주어진 언어란 없다. 초대 이전에 행해지는 주인의 환대와 마찬가지로, 그것은 소환될 때 소환한다. [...] 아직 주어질 것으로 남음으로써만 머무른다.”⁶²⁾ 우리가 일상적으로 사용하는 언어 속에서 글쓰기를 행해야 하며 이 행위를 통해 우리는 ‘아직 주어질 것으로 남아있는’ 그 무언가를 향해간다. 그것을 다른 말로 표현하면 “절대적 이디엄”이자 “아직 들어보지 못한 언어의 약속”이자 “사전에 들을 수 없는 유일한 하나의 시”다.⁶³⁾ 타자의 언어는 이미 ‘타자’의 언어다.

데리다에게서 ‘세계’가 존재한다면 그것은 근원적 토대도, 순수한 가능성

60) 이 같은 맥락에서 데리다는 루마니아 태생의 유대인이자 독일어로 시를 쓴 파울 켈란(Paul Celan)에 대해 다음과 같이 말한다. “그는 독일어에 상흔과 흔적을, 상처를 남깁니다. [...] 다른 말로 하면, 그의 독일 시어에는 출발어와 목표어가 있으며 각각의 시는 일종의 새로운 이디엄을 만들어냄으로써 독일어의 유산을 전달합니다. 역설은, 국적으로도 모국어로도 독일인이 아닌 시인이 이를 계속해서 행하고자 했을 뿐만 아니라, 자신에게 분명하게도 독일어일 수밖에 없는 언어에 자신의 서명을 부과하기까지 했다는 점입니다.” 켈란의 시 하나하나를 모두 “새로운 이디엄”을 만들며 이러한 과정을 통해 그는 자신이 사용하는 언어에 계속해서 “상흔과 흔적을”, 즉 “자신의 서명을” 남기는 것이다. 뒤이어 데리다는 말한다. “정확히 말해, 언어는 소유될 수 없습니다. [...] 언어는 자기 자신을 소유되도록 하지 않으며, 바로 이 이유에서 언어란 수많은 종류의 전유의 움직임의 일으키는 바로 그것이지요.” 언어는 소유될 수 없기에 수많은 전유의 시도를 낳는다. 그러한 수많은 전유의 시도들로 인해 그때그때마다의 새로운 흔적이 언어에 새겨진다: Derrida, Jacques, *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, ed. by Thomas Dutoit and Pasanen Outi, New York: Fordham University Press, 2005, pp. 99-101.

61) Derrida 1998b, op. cit., p. 65.

62) Ibid., p. 67.

63) Ibid.

도 아닌 동시에 피해갈 수 없는 세계다.⁶⁴⁾ 이는 언어도 마찬가지다. 우리가 사용하는 모든 언어에는 원천이라는 의미에서의 근원적 토대가 없으며, 순수하기만 한 가능성이 존재하지도 않는다. 언어는 다만 불가능한 시원의 언어로서, 피해갈 수 없는 기원적 소외로서 존재한다. 불가피하게, 비록 예외적이라고 하더라도, 마주하게 되는 언어의 테러는 “모든 언어가 결핍된”⁶⁵⁾ 주체가 언어 내에서 발견해내는 잠재성이자 전복 가능성이다.

데리다가 프랑스를 “존재하지 않은 채 멀리 있는, 가까우면서도 먼, 이질적이지는 않지만 낯선, 환상적(fantastique)이면서도 환영적(fantomal)인”⁶⁶⁾ 나라로 느끼는 감정은 타자의 언어에 대한 감정으로도 볼 수 있다. 그러나 이러한 소외의 감정 또는 상태를 언어 및 문화에 내재하는 “식민적 성격, 식민적 구조”⁶⁷⁾나, 데리다가 경험하는 “유대인이라는 문화적 정체성, 그리고 하이픈으로 결합된 기이한 정체성으로”⁶⁸⁾만 설명하는 것은 그의 사유의 핵심에 이르지 못한다. 소외는 오히려 언어의 본질적 차원에서 연유하기 때문이다. 그러나 “이 소외 없는 소외, 양도 불가능한 소외”⁶⁹⁾는 우리가 그것과 계속해서 대면하면 할수록 언어의 “구조적 개방, 메시아주의 없는 메시아성”⁷⁰⁾으로 전환된다. 헤라클레이토스(Heraclitus)의 언어로 표현한다면, “불은 궁핍이며 포만이다.”⁷¹⁾ 결핍의 구조는 곧 충만함의 구조다.

언어는 본질적으로 인간의 ‘행위’를 벗어나는 것이자, 자기 자신과의 ‘독백’을 하는 ‘궁극적 타자의 것’이다. 타자의 언어는 전유가 불가능하다. 그것에 대한 소유권은 원칙적으로 주장할 수 없다. 이러한 점에서 언어는 빛

64) Gaston, Sean, “Writing and World”, Reading Derrida's *Of Grammatology*, ed. by Gaston Sean and Ian Maclachlan, London/NY: Continuum, 2011, p. 70.

65) Derrida 1998b, op. cit., 60.

66) Ibid., p. 42.

67) 김미경, 「이중언어에 관한 자크 데리다 Jacques Derrida의 고찰 - 『타자의 단일 언어주의 Le Monolinguisme de l'Autre』(1996)를 중심으로」, 『프랑스문화예술 연구』 51권, 2015, p. 48.

68) Ibid., p. 36.

69) Derrida 1998b, op. cit., p. 25.

70) Ibid., p. 68.

71) 탈레스 외, 소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집, 김인곤 외 옮김, 아카넷, 2005, p. 247.

보다 어둠에 비유할 수 있으며, 계몽적 상대성보다 신비적 보편성을 갖는다. 데리다의 용어로 그것은 “모든 해방의 필요성 또는 정당성”을 담지하며, 노발리스 용어로 “언제나 자기 자신만을 말하는 언어”를 대변하고, 하이데거의 용어로 “메타언어의 부재”를 나타낸다.⁷²⁾ 하지만 이 신비로운 어둠은 배척의 대상이 아니라 적극적인 해체적 글쓰기의 지향점이다.

V. 나가는 말

중세 신비주의 신학자 쿠자누스(Nicolaus Cusanus)는 ‘Coincidentia oppositorum’이라는 말을 한다. 이 표현은 이것 아니면 저것이라는 이분법적 구도가 아닌 양극단의 일치 상태, 서로 구분될 수 없는 상태를 뜻한다. 이처럼 세계를 상호 구분을 통해 규정·이해할 수 없다면, 포괄적 시각을 통한 양행(洋行)의 길이 요구될 것이다. “나는 모든 걸음을 앞으로 그리고 뒤로 바라본다”⁷³⁾고 노발리스는 적는다. 살핀 바와 같이 노자의 도가적 사유, 독일 낭만주의, 데리다의 언어와 관련된 사유는 인간을 타자적 관점에서 바라본다는 점에서, 더 나아가 계몽성, 합리성, 이성 등으로 대변되는 사상적 흐름의 반대 극을 형성한다는 점에서 이 길 위에 놓여있다.

노자가 주장하는 무위는 인간의 ‘행함’에 대한 시각의 전환을 끌어낸다. 인간이 주체로서 하고자 하는 모든 행위는 오히려 부작용을 갖게 된다. 보통의 의미에서의 행위란 인간 의지의 적극적 발현이라는 점에서 한계를 지니는 것이다. 인간은 오히려 행하지 않아야 한다. 또는 ‘행함’을 넘어서는 의미에서의 행위를 추구해야 한다. 이것이 ‘물’로 대변되는 행위 양식이자 ‘도’를 실천하는 길이다. 노자는 인간 행위에 의문을 제기하며 무위의 행위를 주장한다.

인간 의지가 절대적일 수 있다는 생각에 의거한 행위에 제기되는 의문은 독일 낭만주의 언어관에서도 살필 수 있다. 언어는 전통적으로 인간이 자신의 뜻, 의지 내지는 정신을 표현하는 수단으로 여겨진다. 그러나 독일 낭만

72) Derrida 1998b, op. cit., p. 69.

73) Novalis, op. cit., p. 192.

주의, 특히 노발리스와 슐레겔에 이르러서는 인간과 언어의 관계가 역전된다. 인간은 언어를 관장할 수 없다. 언어의 의미구조는 인간 행위에 의해서가 아니라 언어 자체적으로 생성된다. 이 같은 자기생성적 잠재성의 주장은 언어의 자율성의 자각이다. 언어는 인간의 사고 및 의사소통 행위를 위한 과정적 수단이 될 수 없다. 인간을 마주해 언어는 자신만의 공(空)의 지점을 노출하지 않는다.

인간의 정신과 의지로부터 독립된 언어는 데리다에 이르러 완전한 타자의 것으로 설명된다. 이때 타자는 접근 불가능한 어떤 것, 통로가 차단된 어떤 공간과도 같다. 타자와의 완전한 대면은 불가능하다. 그러나 바로 그 타자의 언어에 끊임없이 천착한다면 그것은 새로운 언어, 새로운 어떤 것 또는 어떤 공간을 생성해내는 계기를 드러내기도 한다. 타자의 언어는 궁극적으로 소유가 불가능하지만, 이것이 궁극적 의미 지평의 부재를 의미한다는 점에서 바로 가능성의 언어가 될 수 있다. 도달 불가능성은 생산적 가능성과 같다. 닫혀 있음은 열림을 내포하기에 언제나 항상, 이미 열리는 중일 수 있다.

세 인물을 통한 논의는 그들의 사상적 위상을 따지려는 것이 아니다. 베트남의 틱낫한 스님은 다음과 같이 말한다. “나는 방향을 잃을 때 북극성을 찾아야만 한다. 그러면 북쪽으로 갈 수가 있다. 그렇다고 북극성에 도달하려는 것은 물론 아니다. 나는 다만 그쪽 방향으로 가기를 원하는 것이다.”⁷⁴⁾ 노자, 노발리스, 데리다가 인류 정신사에서 구성하는 축이 인간과 세계에 대한 시각의 전환과 관점의 다양성을 시사한다면, 각각의 사상은 모두 ‘북극성’을 향하는 길 위의 ‘소(小) 북극성’으로 기능한다고 볼 수 있다. 헤겔은 세계의 역사가 아시아에서 시작해 유럽에서 완성된다고 말한다.⁷⁵⁾ 하지만 동양과 서양이, 즉 인류가 나온 무수한 사상은 미지의 북극성으로 나아가는 과정에 위치하는 여러 소 북극성들 중 하나일 뿐이다.

북극성의 구체적인 모습이 미지의 상태로 남으며 비록 그곳에 언제 도달할 수 있을지 모르지만, 끊임없는 자기성찰은 인간을 보다 나은 세계로 인

74) 틱낫한, 『틱낫한의 평화로움』, 류시화 옮김, 열림원, 2002, p. 181.

75) Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, transl. by J. Sibree, New York: Dover Publications, 1944, p. 103.

도해줄 것이다. 문제는 그곳으로 가고자 하느냐 안 하느냐하는 의지의 유무다. 인간의 ‘무위적 행위’ 또는 ‘무위적 지위’에 대한 논의와 이를 통해 인간 중심적 사고에 의문을 제기하는 과정은 그러한 의지의 표명이자 북극성으로 나아가는 한 걸음이다.

■ 참고문헌

〈한글 문헌〉

- 김미경, 「이중언어에 관한 자크 데리다 Jacques Derrida의 고찰 - 『타자의 단일언어주의 Le Monolinguisme de l'Autre』(1996)를 중심으로」, 『프랑스문화예술연구』 51권, 2015, pp. 31-60.
- 김상환, 「데리다의 글쓰기와 들뢰즈의 사건: 구조주의 수용의 두 양상」, 『한국기호학회 기호학연구』 29권, 2011, pp. 9-48.
- 김재혁, 『서정시의 미학: 독일 서정시의 창작과 번역』, 세창출판사, 2017.
- 노자, 『도덕경』, 오강남 풀이, 현암사, 1995.
- 비테, 베른트, 『발터 벤야민』, 윤미애 옮김, 한길사
- 이창대, 『플라톤의 형이상학』, 인하대학교출판부, 2005.
- 오강남, 「새로운 시대의 요청으로서 종교간의 이해와 협력」, 『기독교사상』 479권, 1998, pp. 24-35.
- 오강남, 『세계 종교 둘러보기』, 현암사, 2003.
- 오강남, 『종교, 심층을 보다: 오강남 교수가 만난 영성의 거인들』, 현암사, 2011.
- 장시기, 『노자와 들뢰즈의 노마톨로지』, 당대, 2005.
- 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤 외 옮김, 아카넷, 2005.
- 틱낫한, 『틱낫한의 평화로움』, 류시화 옮김, 열림원, 2002.
- 프레히트, 리하르트 다비드, 『너 자신을 알라: 르네상스에서 독일 관념론까지』, 열린책들

〈영어 문헌〉

- Chuang-Tzu, Chuang-Tzū: The Inner Chapters, transl. by A. C. Graham, Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2001.
- Clarke, J. J., The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought, London/NY: Routledge, 2000.
- Dallmayr, Fred, Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter,

- Albany: SUNY, 1996.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, transl. by Gayatri Chakravorty Spivak, corrected ed., Baltimore: JHUP, 1998a.
- Derrida, Jacques, *Monoligualism of the Other or The Prosthesis of Origin*, transl. by Patrick Mensah, Stanford: SUP, 1998b.
- Derrida, Jacques, *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, ed. by Thomas Dutoit and Pasanen Outi, New York: Fordham University Press, 2005.
- De Man, Paul, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven: YUP, 1987.
- Gaston, Sean, “Writing and World”, *Reading Derrida’s Of Grammatology*, ed. by Gaston Sean and Ian Maclachlan, London/NY: Continuum, 2011.
- Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, transl. by J. Sibree, New York: Dover Publications, 1944.
- Kuzniar, Alice A., *Delayed Endings: Nonclosure in Novalis and Hölderlin*, Athens/London: UGA Press, 1987.
- Lao Tzu, *The Complete Tao Te Ching with the Four Canons of the Yellow Emperor*, translation and commentary by Jean Levi, Rochester, Vt: Inner Traditions, 2011.

〈독일어 문헌〉

- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schrifte I.1*, Frankfurt a. M., 1980.
- Heidegger, Martin, “Der Weg zur Sprache”, *Gesamtausgabe*, Bd. 12.I., Frankfurt a. M., 1959.
- Eckhart, Meister, *Meister Eckharts mystische Schriften*, Berlin, 1903.
- Novalis, *Schriften*, vol. 2, ed. by Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl and Gerhard Schulz, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1965.
- Schlegel, Friedrich, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, vol. 2, 16, 18, ed. by Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett and Hans Eichner, München/Paderborn/Wien, 1958ff.

❖ ABSTRACT

German Romanticism’s View on Language and
Derrida’s Language of the Other:
Under the Perspective of Taoistic ‘Wuwei’

Kim, Jin Hwan
Korea University

The Taoistic concept of ‘non-doing’, ‘Wuwei’, shows a paradoxical structure. It is a doing by not doing. Acts full of will or intention are to be rejected in the Taoistic worldview. To be in harmony with ‘Tao’, the legitimacy of an act should be searched within the context of unintentionality. Such mode of ‘doing’ fulfills ‘Water’. Taoistic water brings all things into being while it falls. Water lets all things be in intimate connection with each other by effacing itself. This is the way of the non-doing act.

German Romanticism’s view on language shares the same change of perspective. Novalis’ *Monologue* advocates the undeterminableness of language. Language is not a sort of medium that is expected to be transferring something *beyond*. It is autogenous in the sense that it is constantly self playing. The ‘romantic’ quality of language lays where it escapes the human will to seize the ultimate meaning.

One step further goes Derrida’s *The Monologue of the Other*. He explains the ‘romantic language’ with the concept of ‘the Other.’ Language does not provide us with final meanings. The process of determining the meaning is always delayed. The language we use is structurally alienated with itself in its origin. This originary otherness of language is yet to be continuously pursued and faced, for it marks the potential possibility for deconstructive reading as intervention. These three thinkers of ‘non-doing’ lead us to question and rethink the allegedly absolute state of human subjectivity.

78 비교문화연구 제58집(2020.3)

Key Words : non-doing (Wuwei), romanticism, novalis, monologue, otherness
of language

■ 논문접수일 : 2020. 02. 10

■ 심사완료일 : 2020. 03. 02

■ 게재확정일 : 2020. 03. 03