

코뮌주의에서 공동성과 특이성

이진경

1. 공동체의 불가능성?

인류의 역사에 공동체, 혹은 ‘코뮌주의’라는 주체처럼 오랜 시간 반복 되어 되돌아온 것이 또 있을까? 때로는 고풍스런 윤리의 형태로, 때로는 종교적 도덕의 형태로, 또 때로는 경제적 생산의 형태로, 혹은 정치적 실천이나 존재론적 사유의 형태로 되돌아오곤 했음을 우리는 잘 알고 있다. 20세기말에 되돌아온 코뮌주의적 사유는 많은 경우 ‘불가능성’의 형상을 취하고 있으며, 무엇보다 존재론적인 사유의 양상으로 펼쳐지고 있는 것 같다. ‘무위의 공동체’, ‘밝힐 수 없는 공동체’, ‘도래할 공동체’, ‘아무 것도 공유하지 않은 자들의 공동체’ 등등. 바디우(Alain Badiou)는 이러한 “손에 닿지 않는 공동체의 주어짐”을 공동체의 불가능성으로 받아들인다. 그 불가능성은 합리적 계산과 자본, 기술관료적 지배와 무관심이 지배하는 우리 세계에 고유한 것으로 이해한다. 즉 “세계의 존재는 바로 이 불가능성을 받아들이는 것”이고 이는 “현실정치에서 모든 이념을 배제”하는 것을, “이념 없이 행동하는 것”을 뜻한다고 받아들인다(291-2).

이진경 본명은 박태호. 서울 산업대학교 기초교육학부 교수

이것이 ‘해방의 정치’의 불가능성으로 이어지는 것을 차단하기 위해 그는 철학과 정치를 분리하고, 진리와 공동체의 공속성을 해체하고자 한다. “공동체의 불가능성이 우리가 그것을 코뮤니즘이라고 명명하건 무어라 명명하건 해방적 정치의 명령을 부정하는 것은 결코 아니라는 것이다” (블랑쇼&낭시 295).

나는 존재론적 사유를 통해 제시되는 이 ‘불가능한 공동체’가 단순히 공동체의 불가능성을 뜻하는 것이라고는 생각하지 않는다.¹⁾ 물론 낭시 (Jean-Luc Nancy)가 ‘공동체’라는 말이 “충일한 것, 실체와 내부성으로 부풀려진 것”이기에 공동체주의적 충동이나 파시스트적 충동이 되살아나게 할 위험이 있다고 말할 때(「마주한 공동체」 124) 그리고 『밝힐 수 없는 공동체』에서의 블랑쇼의 말을 “실사 ‘무위’의 이름으로라도 공동체를 격상시키는 모든 것을 신뢰하지 말라”고 이해할 때(「마주한 공동체」 125), 그리하여 공동체를 ‘공동체에 반하는 공동체’라고 말할 때(「마주한 공동체」 108), 공동체의 불가능성은 바디우 말처럼 직접적인 의미로 해석되어야 할지도 모른다. 그러나 가령 ‘불가능성’을 통해, 혹은 합일을 대신하는 분리/분유(partage)를 통해, 합치가 아니라 불일치를 드러내는 소통 (communication)을 통해 공동체에 대해서 말하고자 했던 것은, 스탈린주의와 파시즘이라는 20세기 최대의 재난 이후 가정된 공동체의 오명 속에서(Nancy, 『無爲の共同體』 5-8), 공동체의 문제를, 낭시의 표현을 빌면 ‘공동으로-존재함(etre-en-commun)’의 문제를 사유하기 위해, 구체적이고 현실적인 공동체를 벗어나 존재론적 차원에서 ‘공동성’의 문제를 사유하기 위한 것일 게다. “어떠한 공산주의적 내지 공동체주의적 계획에 의해서도 이를 수 없었던 인간이나 존재의 영역을 다시 규명하는 것(「마주한 공동체」 120)”. 낭시가 ‘공동체’라는 말보다 ‘공동으로-존재함’이나 ‘함께-있음’을 더 선호하게 되었다고 하는 것은(「마주한 공동체」 124) 이

1) 이는 특히 블랑쇼의 그것과 관련되는데, 이에 대해서는 나중에 다시 말할 것이다.

런 의미일 것이다.²⁾ 이런 문제설정은 링기스나 에스포지토 또한 다르지 않은 것 같다.³⁾ 바타이유(G. Bataille)와 하이데거(M. Heidegger)가 이러한 사유의 가장 일차적인 원천을 제공하는 것도 이런 이유에서일 것이다.

이런 관점에서 보면 공동체는 부재하는 게 아니라 항상 이미 존재하고 있는 것이라고 해야 할 것이다. 옆에서 죽어가는 타인을 볼 때, 죽음이라는 사건 앞에 사람들이 함께-출현(출두)하게 될 때, 죽음이라는 공동의 사건 앞에서 존재의 유한성을 공유하게 될 때, 그리하여 죽음 앞의 수동성을 통해 주체가 소실되고 모든 계획이나 '유위(有爲)'가 해체될 때, 공동체란 언제 어디에나 존재하는 것이다. 그것은 굳이 만들어야 할 무엇이 아니라, 피하려 해도 피할 수 없는 존재론적 운명 같은 것이라고 해야 할 것이다. 아니, 합일이나 합치의 이념 속에서 공동체를 만들려고 시도하는 경우를 제외한다면, 공동체란 어디에나 있는 것이다. '어떤 공동체에도 속하지 않은 자들의 공동체', 그것은 공동체란 공동체를 만들려하지 않는 곳에만 존재함을 뜻한다. 공동체를 원한다면 공동체를 만들지 말아야 한다는 것이다.

그렇다면 공동체에 대한 관심이나 욕망 속에서 이처럼 존재론적 공동성을 안다는 것은 무엇을 뜻할까? 한편으로 그것은 그러한 관심이나 욕망은 존재론적으로 항상 충족되고 있다는 철학적 위안을 주는 것 같다. 그렇다면 공동체에 대한 관심이나 욕망 속에서 이처럼 존재론적 공동성을 안다는 것은 무엇을 뜻할까? 한편으로 그것은 그러한 관심이나 욕망

2) 바디우가 이를 몰랐으리라고 해선 안될 것이다. 오히려 공동체와 진리의 공속성을 다시 확인하려는 이러한 시도, 철학적 진리의 이름으로 공동체를 다루려는 이런 시도가 '해방의 정치'를 가로막을 것이라고 생각하기에, 철학과 정치의 통합을 해체하려 했던 것일 게다.

3) Alphonso Lingis. 『何にも共有しないものたちの共同体』. 野谷啓二 譯. 洛北出版, 2006; Roberto Esposito. 『近代政治の脱構築』. 岡田温司 譯. 講談社, 2009.

은 존재론적으로 항상 충족되고 있다는 철학적 위안을 주는 것 같다. 현실적인 공동체의 실패가 개인주의의 승리를 뜻하는 것은 아니라는 것이다. 다른 한편으로 그것은 그런 관심이나 욕망이 있다고 해도 어떤 목적으로든 현실적인 공동체를 만들려 해선 안된다는, 다만 분리와 균열, 타자성에 열린 태도를 갖고 살아가야 한다는 윤리적 교훈을 준다. 이는 국가나 민족이란 이름의 공동체로 인민들을 통합하려는 시도, 혹은 미국식 공동체주의(communitarianism) 같은 폐쇄적-동질적 공동체론에 대한 비판을 겨냥하고 있는 것인 한, 나름의 중요한 의미를 갖는 것일 게다.

그러나 거기에 현실적인 공동체를 구성하려 하고, 그것을 통해 새로운 정치의 가능성을 찾고자 하는 시도가 이러한 사유 안에 들어설 자리는 없는 것 같다. 그것은 무익할 뿐 아니라 유해하고 위험한 시도일 것이다. 이는 해방의 정치로부터 공동체를 분리하고자 했던 바디우에게도 마찬가지다: 공동체를 철학적 진리의 이름으로 가동시키는 것은 치명적인 정치적 재난을 야기할 것이다(바디우 302-6). 그것은 해방의 정치를 오도할 것이다. 이런 점에서 보자면, 지금 다시 되돌아온 공동체에 대한 철학적 입론들은 그 동안 되돌아오던 공동체의 입론들과는 아주 다른 것 같다. 그것은 공동체가 현실의 삶 속에 되돌아오는 하나의 방식이 아니라 그것이 되돌아오는 것을 저지하는 부정의 언설처럼 보인다. 존재론적인 공동성을 규명하는 ‘부정의 공동체’는 현실적인 차원에서는 공동체의 부정을 뜻하는 것이다. 내재적 비판의 형식을 취하기에 더욱더 곤혹스런 부정의 방식.

그런 관점에서 볼 때 공동체를 만들려는, 아니 이미 만들어서 작동시키고 있는 사람들은 분명 시대착오적이거나, 불가능한 시도를 하는 것이거나, 재난을 예비하고 있는 것에 지나지 않을 것 같다. 그럴지도 모른다. 그래도 쉽게 포기할 수 없는 것은, 실패의 경험에서 배우는 것은 중요하지만, 실패의 위험 때문에 공동체의 구성을 포기하는 것은 수동적 형태의 또 다른 nihilism이라고 믿기 때문이다. 실패란 어떤 시도를 포기해야

하는 지점이 아니라 “자, 다시 한번!”하고 새로 시작해야 하는 지점이라고 믿기 때문이다. ‘공동체’란 바디우 말대로 어떤 이념이나 당위의 산물이 아니라 피할 수 없는 ‘필요’ 내지 ‘욕망’의 산물이다. 공동체란 단순히 공동성의 이념만으로는 결코 만족할 수 없는 현실적인 요구라고 믿고 있는 것이다. 물론 바디우라면 이처럼 공동체를 ‘현실적 필요’에 의해 만들려는 시도는 공동체를 만들려는 의지를 ‘궤변(sophism)’의 장에 넘겨주는 것이라고 비판할 것이다(294). 그럴 것이다. 현실적 필요와 욕망에 의해 시작하는 것인 한, 지금 공동체에 대해 말하는 것은 바디우 말대로 ‘궤변’임이 분명하다. 다만 ‘소피즘(궤변)’이란 말을 삶의 지혜를 가르치는 ‘소피아(sophia)’로 이해한다는 점에서, 소피즘에 대한 어떤 주저함이 없다는 게 바디우와 다른 점이다.

나는 그 ‘소피즘’을 존재론적 차원으로까지 밀고 가고자 할 것이다. 삶이 요구하는 현실적 필요와 ‘존재’를 다루는 철학적 진리의 영역이 바디우나 플라톤의 생각처럼 분리되어 있다고는 믿지 않기 때문이다. 덧붙이면, 이왕 소피즘이 되려면 그 정도 스케일은 되어야 한다고 믿기 때문이기도 하다. 거기에서 ‘공동체에 반하는 공동체’의 존재론적 사유와 다시 대면하고자 한다(안타깝게도 지금은 이럴 여유는 없을 것 같지만). 존재론적 차원에서 공동체를 소유하는 것은 공동체를 현실적으로 지지하는 게 아니라 그것을 구성하는 것을 촉발해야 한다고 믿기 때문이다. 그러나 그것보다 더 중요하다고 생각하는 것은 그 존재론적 사유 밑에 깔려 있는, 합일적인 통합체로서 공동체라는 현실적·경험적 우려를 넘어서 공동체를 구성할 가능성을 드러내는 것이다. 그것이 없다면, 존재론적 차원의 입론이 아무리 아름답고 감동적이라 해도, 현실적인 공동체를 구성하려는 정치적 태도로서 코뮌주의를 유효하게 작동시킬 순 없을 것이 분명하다. 이로써 나는 되돌아오는 공동체에 대한 욕망, 공동체에 대한 사유를 따라 ‘정치’라고 불리는 현실 속으로 공동체가 다시 되돌아오도록 할 수 있으리라고 믿는다.

2. 잠재적 공동체와 현행적 공동체

2008년말~2009년초에 걸쳐서 도쿄 히비야 공원에서 있었던 ‘하켄무라’는, 오사카의 카마가사키 등에서는 이미 그 이전부터 있었던 것임에도 불구하고, 강한 의미에서 하나의 ‘사건’이었음은 분명한 것 같다. 그것은 유아사 마코토(湯淺誠)의 말대로 그 이전부터 있었음에도 불구하고 보이지 않았고 그렇기에 존재하지 않는다고 간주되던 빈곤을 명확하게 가시화했다(v쪽). 그러나 그것이 가시화한 것은 단지 빈곤만은 아니었다. 그것은 보이지 않았기에 존재한다고 생각하지 못했던 거대한 공동체를 순식간에 가시화했다. 505명의 다양한 ‘촌민’들, 등록된 사람만 1692명에 이르는 자원활동가들, 순식간에 모금된 4400만엔의 돈, 그리고 식재료와 과일, 텐트와 이불 등 엄청난 양의 물자가 순식간에 그곳에 모여들었던 사태는, 그것을 가능하게 해준 거대한 공동체적 관계가 그 이전부터, 마치 불러주길 기다리며 존재하고 있었던처럼 생각하게 만든다. 이러한 공동체는 “자유로운 개인들의 자발적 연합”이라는 맑스의 고전적 정의에 정확하게 부합한다. 물론 그것은 일시적으로만 존재했다가 사라졌다는 점에서 강한 의미에서 공동체라는 말을 사용할 수 있을까 반문할 수도 있다. 그러나 올해에도 이후에도, 그리고 다른 어떤 곳에서도 하켄무라가 만들어질 경우, 그 공동체는, 물론 그때와는 다른 사람에 의해 다른 형태, 다른 규모로 겠지만, 다시 출현할 것이다.

이러한 ‘공동체’와 달리 일상적 지속성을 갖고 있는 경우도 있다. 가령 ‘위키피디아’는 전세계적 규모에서 “자발적인 개인들의 자발적 연합”에 의해 만들어진다. 백과사전 원고를 쓰고 고치는 작업에 대해 어떠한 대가도 바라지 않는, 심지어 필자의 이름을 남기는 것마저 바라지 않는 자발적 활동이 거대한 규모의 백과사전을 만들고 있는 것이다(클레이 서키 120). 공동체는 특정한 형태의 이념이나, 몇몇 사람들의 몽상 속에 존재

하는, '가능한 세계에 대한 꿈'으로 존재하는 것이 아니라, 지금도 전세계적 범위에서도 어디에나 존재하는 현실적인 관계로서 실재하는 것이다. 심지어 가시적인 공동체의 존재 이전부터 기다리고 있었다는 듯이 존재하고 있는 것이다.

비가시적일 뿐 아니라 평소에는 존재한다고 감지하지 못하는 것의 이러한 현실적 존재에 대해 들뢰즈(Gilles Deleuze)라면 '잠재적인 것(the virtual)'이라고 불렀을 것이다(『차이와 반복』449-51, 456-57). 잠재적 공동체, 그것은 유토피아와 같은 공상적인 어떤 세계, 비현실적인 어떤 것이 아니라 정확하게 현실로 존재하는 공동체를 뜻한다. 그것은 하켄무라나 위키피디아를 가능하게 해준 공동체고, 하켄무라나 위키피디아라는 가시적 결과로 국한되지 않는 공동체며, 그렇기에 그 현행적인 형태가 사라진 경우에도 결코 없다고 말할 수 없는 공동체일 것이다. 어떤 계기로 불러내는 순간, 또 다시 기다리고 있던 것인양 나타날 것이 분명하기 때문이다. 이런 점에서 잠재적 공동체는 구체적인 현행적 형태와 다른 차원에서, 다른 방식으로 존재하며, 다른 '지속'의 양상을 취한다.

그러나 그것은 또 다시 '현전(presence)의 형이상학'에 빠져드는 것은 아닌가? 어딘가 있는 잠재적 공동체가 조건이 주어지면 가시적인 형태로 나타난다(현전한다)고 하는. 신의 자리를 공동체가 대신하는 것은 사실 아주 얼마나 쉬운 일인가. 따라서 현행적인 것이란 이미 존재하던 잠재적인 것이 펼쳐지거나 나타나기만 하면 되는 것이라는 인식은 확실히 안이하다고 해야 한다. 그렇다면 현행적인 것과 독립적인 잠재적 공동체의 '존재'란 대체 무엇을 뜻하는가?

그것은 아마도 타자와 함께 하는 삶이 취하는 지극히 다양한 욕망과 결부된 것일 터이다. 그것은 타인과 함께 어울리고자 하는 욕망의 형태를 취하기도 할 것이고, 곤란에 빠진 이를 위한 연민의 형태를 취하기도 할 것이며, 역으로 남에게 도움을 얻으려는 태도로 나타나기도 할 것이다. 그러나 그것은 또한 함께 하려는 시도의 실패로 상처받아 타인에 대해

거부감을 갖는 형태를 취할 수 있고, 공동으로 무언가를 하는 건 해봐야 실패할 게 뻔한 몽상이라고 냉소하는 것으로 나타날 수도 있을 것이다. 이것만은 아닐 것이다. 지극히 상반되거나 전혀 다른 관심과 태도들이어서 하나의 형상을 부여할 수 없는, 그렇지만 공동의 삶, 타자와 함께 하는 삶과 어떤 식으로든 관련된 수많은 욕망들이 있는 것이다. 공동성에 관한 욕망이 공동체를 향한 방향을 갖고 있다고도, 그렇지 않다고도 말할 수 없는 상태로 존재하는 것이다.

이처럼 잡다할 정도로 다양하고 상충되기까지 하는 상이한 방향을 취하는 욕망들, 그것은 '도래할' 공동체의 질료이긴 하지만, 그 자체로 '공동체적'이라고 부를 순 없을 것이다. 그러나 어떤 현행적인 형태가 주어졌을 때, 그러한 욕망들 가운데 일부가 그 현행적인 것으로 '불러나간다'. 그리고 채 답하지 못한 것들이 그 현행적인 것 주위를 배회한다. 뒤늦게 합류하기도 하고, 망설이고 주저하면서 계속 맴돌기도 하고, 들어갔다 나왔다 하기도 하며, 이건 아니야 하며 등을 돌리고 떠나기도 한다. 그리고 그때 그 공동체에 속하는 욕망과 그것에 속하지 않는 욕망이 비로소 구별된다.

이런 점에서 잠재적 공동체는 일종의 양자적 상태에 있다고 해도 좋을 것 같다. 뚜껑을 열어본 뒤에야 죽었는지 살았는지 알 수 있는 슈뢰딩거의 고양이처럼. 각각이 어떤 욕망인지, 어떤 위치에서 어떤 강도로 존재하는지, 그리고 어떤 방향을 향해 나아가려는지에 대해 어느 것도 동시에 충분히 제대로 알 수는 없는, 오직 대체적인 가능성(possibility, 확률)의 분포만을 어림잡을 수 있을 뿐인 그런 상태. 하나의 연속적인 배열이 아니라 상이한 상태들의 양자적 분절로 존재하는 상태. 그것은 현행화된 공동체의 '원인'이지만, 현행적인 형태를 규정하는 순간 출현하는 원인이고, 그 현행적인 결과에 의해 존재하게 되는 원인이다. 현행적인 것을 통해 그에 이어지는 경로에 있는 것과 그렇지 않은 것이 결정되는, 그런 점에서 현행적인 것에 의해 소급적으로 구성되는 원인. 그렇기에 우리는

오직 현행적으로 규정하고 현행적인 것으로 불러내는 한에서만 그 잠재적인 것의 존재를 알고 확인할 수 있을 뿐이다.

현행적 공동체에 의해 구성되는 원인, 그것이 잠재적 공동체다. 따라서 현행적 공동체를 구성하려는 시도 없이 잠재적 공동체나 잠재적 공동성에 대해 말하는 것은 무의미하거나 불가능하다고 해야 한다. 뿐만 아니라 그것은 현행적 형태를 어떻게 규정하는가에 의해 다르게 존재한다고 해야 하며, 또한 그것에 의해 결정적인 영향을 받으며 존재하게 되리라고 말해야 한다. 따라서 잠재적인 것은 현행적인 것을 통해, 좀 더 정확하게는 현행화를 통해서 말할 수 있다고 나는 믿는다. 우리가 잠재적인 것보다는 차라리 현행적인 것을 강조하는 것은 이런 이유에서다.⁴⁾ 존재론적 공동성, 혹은 잠재적 공동체 이상으로 현행적 공동체를 어떻게 구성하는가가 중요하다고 믿는 것도 이런 이유에서다.

그러나 실제로는 좀 더 중요한 다른 이유가 있다. 여기에 ‘범례적’ 사례를 제공하는 것은 유명한 동영상 사이트 ‘유튜브(You Tube)’다. 잘 알다시피 거기에는 전세계에서 아무런 대가 없이 자발적으로 만들어 올리는 동영상들이 거대하게 모여 있다. 그것은 자신이 갖고 있는 것을 남들과 공유하기 위해 동영상을 올리는 수많은 사람들이 함께 만든 코문적(공동체적) 관계의 장이었다. 그러나 유튜브 경영진은 2006년 10월 이를 16억 5천만 달러(당시 한화 1조5천억원)에 구글에 팔아넘김으로써 코문적으로 생산된 가치를 사적으로 영유했다. 이 경우 이 사이트로 가치화된 관계는 코문적인 것이라고 해야 할까? 유튜브의 이용자들에게 요금을 부과하지 못하는 한, 그래서 단지 광고를 추가하는 식으로만 이윤을 획득할 수 있는 한, 관계 자체를 자본주의적이라고 하기는 어려울 것이다. 이런

4) 여기서 잠재적인 것과 현행적인 것의 개념은 『차이와 반복』에서 차용했지만, 양자의 관계는 그 책에서와 다르다. 또한 그 책에서 강조점이 잠재적인 것에 있었다면, 우리는 반대로 현행적인 것을 특별히 강조하고자 한다. 이는 이후의 논지에서도, 이후 사용되는 중요 개념에서도 마찬가지일 것이다.

점에서 유튜브는 여전히 잠재적 공동체의 존재에 기초하고 있다고 할 수 있을 것이다. 그러나 그것은 코문적 활동이 자본에 의해 착취되는 사적 영유관계에 이용/착취당하고 있음 또한 부정할 수 없다.

이러한 예들은 인터넷이라는 접속의 공간을 통해 질료적인 잠재적 흐름이, 현행적 형태에 의해 아주 다른 관계로 변형되고 다른 방식으로 현존하게 됨을 보여준다. 어떠한 현행적 형태로, 어떠한 현행적 관계로 불러내는가에 따라 잠재적 차원의 코문적 관계는 마치 원래 달랐던 것처럼 다른 형태의 잠재적 관계로, 자본주의적 관계로 존재하게 된다. 결과가 원인을 규정하고, 현행적인 것이 잠재적인 것을 규정하는 것이다. 자본주의는 본질적으로 이처럼 코문적 관계를 착취하여 잉여가치로 영유한다. 공동체가 생산하는 ‘순환의 이득’을 잉여가치로 변환시켜 사적으로 영유하는 것, 그것이 자본의 착취의 본질이다(이진경, 『21세기 자본주의와 대안적 사회주의』). 자본은 항상 이런 ‘순환의 이득’을 생산하는 공동체적 관계를 노리고 있으며, 역으로 코문적 관계나 활동은 항상 자본의 이런 착취에 노출되어 있다. 공동체가 존재론적 차원의 것인 한, 혹은 잠재적 층위의 현실인 한 어디에나 현존함에도 불구하고, 실제로는 찾아보기 힘들 정도로 희소한 것은, 그리하여 지금 시대를 공동체가 불가능한 시대라고 느끼게 되는 것은 이 때문이라고 나는 믿는다.

우리가 존재론적 차원의 공동성이나 잠재적 공동체에 만족할 수 없는 것은, 아니 그것으로 충분하다고 생각해선 안되는 것은 무엇보다 이런 이유에서다. 그런 공동성이나 공동체는 그것을 현행적인 공동체로 ‘불러내고’, 그렇게 불러나온 것을 코문적 관계로 지속하게 하려는 노력 없이는, 자본의 포섭에 대항하는 현행적 실천 없이는 유지될 수 없을 뿐 아니라 존재할 수도 없다. 코문주의가, 그것의 현존에 대한 정의 자체가 “현실적인 이행운동”을 항상-이미 내포해야 하는 것은 이런 이유에서다. 자본주의가 삶의 현행적 조건을 장악하고 삶의 현실적인 ‘환경’이 되고 있는 상황에서, 코문 내지 공동체란 자본주의의 ‘외부’를 창안하고 유지하려

는 노력 없이는 결코 존재할 수 없기 때문이다. 20세기의 거대한 실패에도 불구하고, 그리고 이후 언젠가 또 다시 ‘재난’이나 ‘상처’를 남기며 실패할 수 있음을 결코 부정할 수 없음에도 불구하고, 현실적인 실천의 문제로서, 현행적인 것의 층위에서 공동체를 만들려는 것은 이런 이유에서다. ‘시대착오적 궤변’을 되돌아오는 실패 모두를 다시 시작할 수 있는 기회로 만드는 ‘반시대적 지혜’로 받아들이고 싶은 것은 이런 이유에서다.

3. 개체와 공동체

문제는 현행적인 공동체를 구성하는 방식으로 잠재적 공동체를 불러내고, 현행적 공동체의 작동을 통해 잠재적 공동성을 재형성하는 것이다. 이를 위해서는 현행적인 공동체로부터 시작해야 한다. 현행적인 차원에서 공동성을 어떻게 이해할 것인지, 그러한 공동성은 어떻게 구성되고 작동하는지, 그러한 공동성이 공동체에 대한 우려의 주된 이유인 유기체적인 통일성이나 합일, 합치의 방향과 어떻게 다른 방향을 가질 수 있는지를 천착해야 한다.

먼저 개체와 공동체의 관계에 대해, 그 양자를 가르는 경계선을 해체하는 것에서 시작해야 한다. 미리 말해둘 것은 여기서 ‘개체’란 단지 인간으로 한정되어선 안된다는 점이다. 죽음이든 생명이든, 인간에 고유한 어떤 현상을 특권화하며 시작하는 한, ‘인간중심주의’를 아무리 명시적으로 비판하고자 한다고 해도 사실은 그것을 넘지 못한다는 것을 여러 사람들이 보여주고 있기 때문이다.⁵⁾ individual을 ‘개인’이 아니라 ‘개체’라고 번역하여 사용하려는 것은 개인이란 개념에 포함된 인간이란 의미뿐만 아니라 유기체라는 의미를 벗어나서, 스피노자 식으로 말하면 양태 일반

5) 하이데거나 낭시의 경우가 그렇다고 할 것이다.

의 차원에서 문제를 다루어야 한다고 믿기 때문이다. 어쩌면 ‘존재자의 형이상학’을 시도한다는 비난을 받을 수 있음에도 불구하고, 존재자의 ‘자연학(physis)’에서 시작하려는 것 또한 이런 이유에서다.

개체 내지 개인을 집합체로서의 공동체와 대비하고 대립시키는 것은 자유주의자나 공동체주의자나 마찬가지다. 공동체란 개인/개체의 자유를 억압하는 존재, 혹은 개인/개체란 공동체라는 전체의 유기적 일부라는 관념 속에서 양자는 대립적인 것으로 간주된다. 개인주의와 전체주의는 이러한 대립개념의 연장선상에 있다. 그러나 이는 개체에 대한 하나의 동일한 관념에 기인한다. 개인/개체(individual)란 ‘더 이상 분할할 수 없는 것(in-dividual)’이라는 관념. 이는 한편으로는 모든 것을 더는 쪼갤 수 없는 최소단위로 환원하려는 오래된 형이상학적 전통에 속하는 것이다. ‘원자론’이라고 불려도 좋을 이러한 관념의 난점은 이미 칸트(Immanuel Kant)가 ‘순수이성의 이율배반’에서 이미 지적한 바 있다(620). 다른 한편 ‘더는 분할할 수 없는 것’이란 관념은 생물학적 ‘유기체’를 뜻하는데, 왜냐하면 그것을 더 나누는 순간, 많아도 하나만 남기곤 모두 죽기 때문이다. 물론 유기체는 수많은 하위단위를 갖지만, 그것은 모두 생명을 유지하기 위한 기관으로서, 주어진 기능을 수행하는, 결코 독립할 수 없는 부분일 뿐이다. 유기체란 그런 기관들의 유기적 전체, 통일체인 것이다. 유기체론, 혹은 전체주의는 이러한 생물학적 개체 개념에 근거하고 있다. 이는 표상적 차이로 환원불가능한 실체로서의 ‘생명’이란 개념이 특권적인 지위를 차지하게 된(미셸 푸코 314) 19세기의 에피스테메에 속하는 것이다.

원자론이나 개인주의도, 유기체론이나 전체주의도 모두 ‘분할불가능한 최소단위’로서의 개체 개념에 근거하고 있다. 그러나 원자 개념의 분할과정이 그랬듯이, 생물학 역시 더는 분할될 수 없는 것의 분할이 불가피했음을 보여준다. 세포의 발견 이후 생물학 역시 원자론적 사유과 결합되면서 세포야말로 생명체의 최소단위, 즉 분할불가능한 최소단위라고 생각

했다. 더는 분할할 수 없는 생물학적 최소단위(individual)가 다른 'in-dividual'들로 구성된다는 역설이 발생한 것이다. 여기서 이미 in-dividual이란 개념이 무효화되었지만, 더욱 난감한 것은 세포 또한 세포소기관들로 분할가능하다는 것이 드러났다는 점이다. 잘 알다시피 분할은 여기서 끝나지 않았다. 유전이 생명현상의 요체라는 결론에 도달했고, 유전자가 발견되었지만, 유전자라는 단위의 경계가 모호하다는 것은 그만두고라도, 그 유전자 또한 수많은 뉴클레오티드들의 집합이라는 것, 그리고 뉴클레오티드도 탄소, 수소, 산소 등의 집합체라는 것은 분명하다. 이것이 물리학적 분할로 연결되리라는 것은 물론이다.

이 끝없는 분할의 과정이 '분할불가능한 것'의 분할과정이라면, 분할불가능한 것, 즉 실제적 단위로서의 개체란 존재하지 않는다고 해야 한다. 그러나 오히려 반대방향으로 생각하는 것이 더 적절하다. 즉 이러한 과정이 보여준 것은 모든 '개체'란 분할가능한 것들의 집합체라는 것, 그렇게 구성된 집합체는 그 구성요소들로 환원하여 다룰 수 없다는 것이다. '개인'이라고 명명되는 우리의 신체는 백조개의 세포들의 거대한 집합체고, 각각의 세포는 수많은 소기관들이 모여 이루어진 집합체라는 것이고... 등등. 이런 점에서 모든 개체는 분할가능한(dividual) 것들이 무리지어(衆)-는(生) 집합체라고 해야 한다. 이처럼 무리지어-는 집합체를 '衆-生(multi-dividual)'이라고 명명하자. 개체란 수많은 dividual들이 하나로 결합되는 '개체화'의 결과를 지칭한다(베네딕트 스피노자 68).⁶⁾

따라서 개체는 유기체나 세포 같은 특정 단위만을 지칭하지 않는다. 그것들 못지않게 각각의 '기관'들 역시 수많은 세포, 혹은 조직(tissue)들이 모여 개체화된 결과다. 즉 개체다. 세포소기관도, 유전자도 그렇다. 또한 유기체 이상의 수준에서도 복수의 유기체들이 모여서 '분할불가능한 단위'로서 작동할 때, 그것 역시 하나의 개체를 형성했다고 말할 수

6) 스피노자는 복수의 요소들이 함께 작용하여 하나의 결과를 산출할 때, 그 복수의 요소들을 '하나'라고 본다.

있을 것이다. 근대 이전의 수많은 공동체들이 그렇다. 그것만은 아니다. 가령 축구팀은 11명의 개인들이 모여서 하나로 개체화될 때, 하나의 개체라고 말할 수 있다. 일찍이 스피노자는 이처럼 “다른 여러 개체들로 구성된 개체”로의 개체화를 계속 진행해나간다면 “자연 전체가 하나의 개체”가 되는 지점까지 이를 수 있음을 지적한 바 있다(86).⁷⁾

모든 개체는 복수의 요소들이 모여 개체화된 결과고, 따라서 모든 개체는 복수의 분할가능한 요소들의 집합체다. 개체화 안에서 그 모든 요소들이 서로 기대어 '작동하는'(229)⁸⁾ 한 개체는 항상-이미 하나의 공동체다. 개체와 공동체는 원자론이나 유기체론이 사정한 부적절한 가정 안에서만 대립할 뿐이다. 물론 개체화의 강도나 양상에는 수많은 차이가 있다. 이는 개체인 공동체의 결속의 강도와 양상에 수많은 차이가 있을 수밖에 없음을 의미한다. 생물학적 유기체와 축구팀이 동일한 강도, 동일한 양상의 공동체일 수는 없는 것이다.⁹⁾

우리는 이러한 개체/공동체의 개념을 통해서 공동체의 공동성을, 그리고 특이성을 사유하고자 한다. 여기서 개체화를 통해 정의되는 개체/공동체가 자연적 지속성을 갖는다는 직관적 가정 역시 부적절함으로 미리 지적해두자. 스피노자 말대로 공동체는 그 구성요소들이 유효하게 '작용할' 때에만 존재한다. 가령 앞서의 예에서 축구팀이라는 개체는 잘 알다시피 제 각각인 복수의 개인들이 서로 호흡을 맞추어 하나처럼 움직일 수 있는 공동성을 생산할 수 있는 한에서만 존속할 수 있다. 그렇지 못할 경우 탁월한 기량의 개인 11명을 모아 놓아도 제 각각으로 움직인다면,

7) B. Spinoza, 『에티카』. 제2부 보조정리 7의 주석(86).

8) 스피노자는 존재한다(etre), 행동한다/작동한다/작용한다(agir), 자기를 보존한다(살아있다/생활한다vivre)를 동일한 것으로 간주한다(『에티카』, 제4부 정리 24. 229).

9) 따라서 공동체는 항상-이미 그 구성요소인 '개인'을 억압하리라는 가정은 공동체의 양상이나 결속의 강도가 항상 동일하리라는 것을 암묵적으로 전제하고 있다는 점에서 부적절하다.

그것은 개체화에 성공하지 못한 것이다. 그것이 해체되는 데는 많은 시간이 필요하지 않을 것이다. 커피이나 가족처럼 결속력이 강한 공동체 역시 이렇다는 것 또한 지금은 잘 알려져 있다(인격적 결속인지 아닌지, 결속을 유지하는 ‘물리적’ 내지 제도적 강제가 있는지 등을 고려해야 하지만). 유기체 역시 다르지 않다. 기관들의 작동이 서로 잘 맞지 않는 경우 개체는 해체의 운명을 맞게 된다. 유기체 전체의 공동성의 생산에 안정성(비평형적 항상성)을 부여하는 자율적 조절메커니즘이 와해되면 개체화는 중단되고 개체로서의 생존은 끝나게 된다.

구성요소들을 하나로 묶어주는 공동성은 개체가 갖고 있는 어떤 성질/소유물(property)을 뜻하는 ‘공통성’과 다르다는 점을 강조할 필요가 있다. 반대로 개체가 지속한다는 것은 복수의 이질적인 요소들이 하나로 결합하여 작동할 수 있도록 하는 어떤 공동성을 지속하여 생산함을 뜻한다. 그런 생산이 지속되는 한에서만 그것은 개체로서 존재한다. 공동성의 생산이 중단될 때, 그 개체화는 중단되고, 그것은 더 이상 하나의 개체 이기를 그친다. 공동체가 공동성을 갖는 게 아니라 공동성의 생산이 공동체를 생산하는 것이다. 따라서 공동체의 문제는 공동성을 만들어내고 반복하여 유지하는 실천 내지 작동의 문제다.¹⁰⁾ 중요한 것은 어떻게 공동성을 생산할 것인가, 어떤 공동성을 생산할 것인가 하는 문제인 것이다. 이런 점에서 개체에 대한 자연학에서 시작하는 것은, 개체의 생물학이나 자연학에 근거하여 개체=공동체란 명제를 통해 모든 개체는 ‘공동성’--실은 ‘공통성’이지만--이란 성질을 갖고 있음을 추론하고 그로부터 공동체의 존재근거를 찾아내려는 소박한 시도와는 아무 상관이 없다. 오히려 반대로 말해야 할 것 같다. 자연학적 개체 또한 모두 개체화를 통해 만들어진 것이며 그 구성요소들 사이에 개체적 공동성을 생산하지 못하면, 개체는 ‘죽음’ 내지 ‘해체’의 운명을 피할 수 없다고.

10) 스피노자라면 이처럼 공동체를 존속하게 해주는 활동을 ‘코나투스’라고 명명할 것이다.

또한 우리는 자연학을 통해, 자연학자들이 직접 말하는 방식과는 다르게, 개체와 공동체, 개체와 집합체의 통상적 구별이나 대립이 부적절함을 말할 수 있었다. 그것은 모든 개체는 공동체라는 입론이 단지 은유만은 아님을 보여주지만, 그것 또한 그 명제의 자연학적 정당화를 위한 것만은 아니다. 그보다는 차라리 개체 개념을 인간을 뜻하는 '개인'으로부터 벗어나 존재자 일반에 대한 것으로 '평면화'하기 위한 것이다. 즉 공동체에 대한 사유가 '개인'이나 인간들의 공동체를 벗어나 인간 아닌 개체들을 하나의 동일한 평면(plan)에서 다루기 위한 것이다. 공동체나 공동성의 존재론이 인간만이 갖고 있다고 가정되는 어떤 성질을¹¹⁾ 근거로 추론되는 한, 그것은 인간중심주의를 결코 벗어날 수 없을 것이다.

모든 개체가 공동체라고 할 때, 그것은 존재하는 개체들의 상태를 서술하는 자연학적 사실에 관한 것이다. 역으로 모든 공동체는 하나의 개체라고 하는 것은, 개체화를 통해서 만들어지고 유지되어야 하는 것임을 함축한다는 점에서 단순한 자연학적 사실이 아니라 실천적인 문제임을 뜻한다. 하나의 개체로서 존재한다는 것, 그것은 개체화된 상태를 지속하는 것이다. 개체는 자신의 존재를 지속하기 위해 끊임없이 활동/작용을 하고 있다. 하나의 개체로서 존재한다는 것은 자연학적 개체에게나 인간이라는 개체에게나 동일하게 자연적인 사실이 아니라 개체화를 지속하기 위한 실천/작용의 문제라는 것이다. 이런 점에서 존재한다는 것과 '작용

11) 인간중심주의를 비판할 때의 하이데거 역시 존재의 의미를 파악할 수 있는 현존재의 특권적인 지위를 포기하지 않는다(『휴머니즘 서간』, 『이정표』, 2권, 이선일 역, 2005, 135, 143쪽). 바위와 도마뱀, 인간의 차이를 소박할 정도의 상식에 기대어 설명하는 초기의 하이데거(『형이상학의 근본개념』, 이기상 외 역, 2003, 325~44쪽)는 물론, 생명이 다하는 것으로서의 일반적인 생명체의 죽음과 죽음의 의미를 아는 인간의 죽음의 차이를 강조하며 사방세계 안에서 '죽을 자'들의 특권적인 지위를 강조할 때(『사물』, 『강연과 논문』, 박찬국 역, 이학사, 2008, 230쪽)에도 이는 그리 다르지 않다. 그런데 바타이유나 그에 기대어 '죽음'이라는 사건을 통해 존재의 공동성을 사유하는 낭시(『무위의 공동체』)나 블랑쇼(『밝힐 수 없는 공동체』)의 경우 또한 이와 달라 보이지 않는다.

한다/작동한다'는 것은 동일한 의미를 갖는다. 스피노자는 여기서 더 나아가, 이처럼 존재를 지속하기 위해 작동하는 것을 '살아있다'는 말과 동일한 것으로 간주한다. 이런 의미에서 그는 '존재한다', '작용한다/행동한다', '살아 있다'가 하나의 동일한 의미를 갖는다고 말한다.¹²⁾

앞서 말했던 것처럼 개체를 지속하는 문제는 복수의 이질적 요소들을 하나로 묶어주는 공동성을 생산하는 문제다. 공동성의 생산이란 하나의 개체가 살아서 존재하기 위한 활동이다. 이는 구성요소들의 '개체적' 독립성을 넘어서 그것들이 모여 함께 만드는 공동체로 결합하는 것인 동시에, 그렇게 만들어진 공동체의 개체적 경계를 형성하는 것이기도 하다. 역으로 膜이나 공간적 경계, 혹은 이름 등에 의해 만들어지는 경계로 환원불가능한 것이기도 하다.

4. 공동체와 특이성

유전자나 세포에서부터 생태적 개체에 이르기까지 개체는 복수의 이질적인 요소들로 구성된다. 그렇게 하나로 묶이는 이질적 요소들의 관계, 그것들의 분포양상이 그 개체의 특이성(singularity)을 규정한다. 물론 이질적인 것만으로 이루어져 있다고는 할 수 없을 것이다. 다른 것과 유사하거나 동질적인 요소들이 있을 것이며, 이질적인 것이라고 해도 복수의 동일한 것이 일정한 균집을 이루고 있는 경우가 적지 않을 것이다. 이런 점에서 모든 요소는 개체화에 참여하지만, 모든 요소가 그 개체의 특이성을 구성하는 데 참여하는 것은 아니다. 특이성을 구성하는 데 참여

12) 물론 이는 양태 일반과 생명을 동일시할 수 없다면, 그대로 받아들이기는 어렵다. 생명체란 단지 작용하는 능력뿐만 아니라, 순환계를 구성하는 능력을 가질 때 정의될 수 있다고 믿기 때문이다(이에 대해서는 이진경, 『생명과 공동체』, 『미-래의 맑스주의』 참조).

하는 '성분'(복수의 요소가 하나의 성분으로 표시될 수 있다는 점에서 '요소'와 구별된다)과 그렇지 않은 성분이 있다. 특이성에 참여하는 성분이란, 그것을 더하거나 뺀으로써 특이성 전체가 달라지는 것을 뜻한다. 이런 성분을 '특이점(singular point)'이라고 정의하자. 그렇다면 특이성이란 특이점들의 분포에 의해, 혹은 특이점들의 결합양상에 의해 정의된다고 말할 수 있을 것이다.

가령 삼각형은 세 개의 특이점을 잇는 선분에 의해 정의된다. 이러한 특이성에 의해 삼각형의 여러 가지 성질(property)이 만들어진다. 여기에 점을 하나 추가하여 새로운 꼭짓점으로 만들면, 도형은 사각형이 되고, 이전의 위치에 그대로 있는 경우에조차 세 개의 특이점은 사각형의 특이성을 구성하는 특이점이 된다. 추가된 하나의 점이 이렇듯 전체 특이성을 바꾸었다는 점에서 특이점이라고 하기에 충분하다. 마찬가지로 삼각형에서 하나의 특이점을 빼면 남는 것은 선분이 된다. 이 역시 특이성에 임계적이다. 아미노산을 만드는 뉴클레오티드의 코돈은 A, T, G, C 중 세 개의 결합으로 만들어진다. 기상의 특이성을 규정하는 결정하는 것 역시 고기압, 저기압의 분포고, 이는 기압대의 중심에 있는 특이점들의 분포에 의해 결정된다.

여기서 먼저 강조해야 할 것은 특이성은 외부성을 그 요체로 한다는 점이다. 무엇이 외부에서 추가되거나 제거되는가에 따라 특이성 자체가 전혀 다른 것으로 달라진다. 이런 점에서 특이성은 '고유성(property)'과 무관하다. 그것은 자신의 고유한 본성을 갖지 않는다. 고유하지 않은 외부적 성분의 결합양상에 의해 전혀 다른 것으로 되기 때문이다. 또 하나 중요한 것은 특이성은 결코 '단독적'이지 않다는 점이다. 그것은 통상 복수의 특이점의 분포에 의해, 집합적 배치에 의해 결정된다는 점에서 항상 이미 집합적이다. 이는 사실 모든 개체가 공동체, 집합체라고 했을 때와 전적으로 동일하다. 세 번째로 추가할 것은, 특이성은 현행적으로 그것을 만드는데 유효하게 작동하는 한에서만 어떤 성분을 특이점이 되게 만든

다는 점이다. 스피노자 말대로 어떤 결과를 만드는데 참여한 한에서만 그것은 원인이 될 수 있다는 것이다.¹³⁾ 이는 특이점이 특이성에 의해 규정된다는 것을 다른 방식으로 보여준다.

특이성이 특이점들의 결합에 의해 규정되는 결과라면, 특이점은 그것을 만드는 ‘원인’이다. 그러나 그것은 결과에 의해 규정되는 원인이다. 어떤 특이점이 삼각형의 그것인지 사각형의 그것인지는 결과로서의 특이성에 의해 규정되는 것이다. 그것이 특이점인 것은 그 자체로는 결과로서의 특이성을 드러내지 않으며, 수많은 ‘결과’들, 수많은 특이성들에 열려 있는 다의성을 갖고 있기 때문이다(특이점의 ‘미분불가능성’은 이런 다의성의 수학적 표현이다). 물론 특이점을 이루는 것도 무규정적이지 않으면, 그 자체로 하나의 특이성을 가질 수 있다. 그것의 구성성분들이 만드는 특이성을. 가령 삼각형과 분리하여 ‘점’이라는 특이성을, 글루타민과 분리하여 아데닌(A)이라는 특이성을 말할 수 있을 것이다. 그러나 그것이 다른 성분과 함께 개체화과정에 들어가서 특이성을 구성할 때, 그 특이성은 그대로 ‘발현’되는 게 아니라 외부적인 다른 성분과의 결합에 의해 특이성을 구성하는 성분으로서만 작용한다. 다른 것과 결합하여 다른 특이성을 얼마든지 만들 수 있는 것이다. 따라서 그 자체로 하나의 특이성이기도 한 한 성분이 특이성에서 특이점으로 되는 것은 상대적인 잠재화의 선 위에 있다고 한다면, 특이점이 특이성이 되는 것은 현행화 속에서라고 말할 수 있을 것이다.

이러한 특이성은 특이점들이 모여 하나의 특이적 개체를 구성함으로써 만들어지고, 개체화가 중단됨에 따라 소멸한다. 이런 점에서 보자면 특이성은 현행적인 것과 결부되어 있다. 그러나 그러한 개체화가 반복가능한 것인 한, 이 특이성은 반복되는 개체화의 잠재력으로 남는다. 즉

13) 이는 특이성이 항상 현행적이라는 말은 아니다. 이런저런 특이점들의 집합이 이러이러한 특이성을 형성한다는 것이 반복가능성을 가질 때, 그것은 잠재적인 층위에서 특이성으로 존재하게 된다.

반복하여 도래할 '개체'의 잠재력으로, 동시에 그러한 개체화를 잠재적으로 규정하는 조건으로 남는다.

이런 이유에서 특이성은 항상 개체화와 결부되어 있다고 해야 한다. 다시 말해 스피노자를 따라 개체를 하나의 결과를 산출하는 복수의 성분들의 집합으로 정의하는 한, 특이성은 모두 개체의 특이성이다.¹⁴⁾ 물론 그런 개체적 특이화를 구성하는 특이점은 '전개체적(pre-individual)'이다. 특이성과 개체적인 것 간의 관계에 대해 약간 부연할 필요가 있다. 알다시피 『차이와 반복』에서 들뢰즈는 시몽동을 따라 '전개체적 특이성'의 개념을 발전시킨 바 있다. 여기서 특이성은 개체적인 것이 아니라 '전개체적'인 것으로 간주된다(『차이와 반복』 524-6). 그러나 이 책에서 '개체적'이란 말은 생물학적 의미, 즉 유기체를 뜻하며, 전개체적인 것이란 유기체로 분화되는 과정 속의 개체화 이전에 존재하는 특이성을 뜻한다. 그러나 스피노자를 따라 개체성을 개체화의 결과로 이해한다면, 모든 특이성은 개체적이라고 해야 한다. 이러한 차이는 특이성 개념의 차이가 아니라 개체성 개념의 차이에 기인한다. 가령 들뢰즈는 유전적 특이성은 생물학적 개체화 이전의 특이성이란 의미에서 '전개체적'이라고 하지만, 우리는 유전적 특이성이란 특이성을 갖는 유전자로의 개체화의 결과라고 보기에, 즉 유전자 역시 하나의 개체화의 결과라고 보기에 '개체적'이라고 해야 한다(그것은 꼭 현행적인 것은 아니다).

이러한 구별은 단지 개체 개념의 구별만이 아니라, 약간의 다른 함축을 갖고 있다. 가령 유기체적 개체화의 관점에서 볼 때, 유전적 특이성이란 우리가 보기엔 하나의 특이점, 즉 그 자체로 어떤 개체적 특이성으로 나타날지 아직 결정되지 않은 다의적인 특이점에 불과하다. 다시 말해

14) 특이적인 것(singular thing)을 정의하는 『에티카』 2부 정의 7과 개체화의 층위가 계속 달라지며 자연전체로까지 확장될 수 있음을 말하는 2부 보조정리 7의 주석이 결합되어 이해되어야 한다. 이 경우 모든 층위의 개체화는 항상 특이화를 뜻하게 되며, 역으로 특이성이란 이런 특이화를 통해 구성되는 것, 즉 개체화를 통해 구성되는 것이 된다. 따라서 모든 특이성은 개체적이다.

전개체적 특이점은 아직 특정한 특이성을 갖지 않는다. 그것은 개체화에 참여하는 다른 특이점들(다른 유전자, 단백질 구조, 발생적 특이화 등등)에 의해 상이한 특이성을 형성하게 된다. 특정 유전자가 있다고 항상 그것이 발현되는 것은 아님은 잘 알려져 있다(완화된 형태로 서술된 것에 대해서조차 우리가 이른바 ‘유전자 결정론’을 받아들이지 않는 것은 이런 이유에서다). 전개체적인 것을 특이점으로만 보는 것은, ‘전개체적 특이성’의 초험적 규정성 이상으로, 그것과 결합하는 외부성의 효과가 일차적이라고 보는 것이라고 말해도 좋을 것이다(이진경, 『외부, 사유의 정치학』 135).¹⁵⁾ 특이성과 특이점을 개념적으로 명확히 구별하려는 것은 이런 이유에서다.

특이성을 구성하는 특이점들은 그 자체로 독자적인 특이성을 갖는 개체화의 산물이다. 그것은 개체화에 말려-들어감으로써 ‘상위’의 특이성의 구성에 참여하지만, 그 특이성으로 귀속되지 않으며 다른 특이점들에 종속되지도 않는 독자성을 갖는다. 그것은 ‘상위’의 특이성 속에서 규정될 때조차 다른 요소들에 대해 ‘어트랙터(attractor)’로, 혹은 ‘질점’으로 작용한다. 즉 다른 요소들을 끌어들이는 힘을, 혹은 다른 요소들에 작용하는 힘을 갖는다. 종종 그것은 같이 개체화에 참여한 다른 특이점과 상충되기도 하고 반발하기도 하며 충돌하여 분리되기도 한다. 이는 특이적 개체화에 참여한 경우에조차 특이점들 사이에 거리와 간격이 항상 있음을 뜻한다. 그 거리나 간격이란 직접적인 공간적 공백이 아니라 특이성에서 특이점으로 되돌아갈 수 있는 탈영토화의 지대고, 새로운 성분들과 결합할 수 있는 재영토화의 지대, 새로운 접속가능성의 지대다. 이는 개체화를 통해 형성된 특이성 내부에, 그 특이점들 사이에 항상-이미 분리가능한 거리가, 혹은 새로운 성분이 끼어들 여백이 존재함을 뜻한다. 그것은 특이성 내부에 존재하는 외부, 공동체 내지 개체 내부에 존재하는 외부라고

15) 이와 관련해서 우리는 『차이와 반복』에서의 ‘초험적 잠재성’의 개념과 구별하여 사건적 외부성을 강조하여 ‘사건적 잠재성’의 개념을 대비한 바 있다.

해도 좋을 것이다.

이러한 거리 내지 여백은 개체화된 공동체에 대해 위협과 기회라는 이중의 의미를 동시에 갖고 있다. 먼저 그것이 기회일 수 있는 것은, 그 거리 내지 여백으로 인해 새로운 성분, 새로운 특이점들이 끼어들거나 빠져나갈 수 있기 때문이다. 물론 그때마다 공동체의 특이성은 변할 것이고, 공동체의 실질적인 경계, 다시 말해 개체화의 경계 역시 달라질 것이다. 그것은 공동체에 변화와 갱신의 기회를 제공한다. 역으로 개체화에서 빠져나가고 싶은 특이점들에게 그것은 출구를 제공할 것이며, 주어진 공동체의 상태에 거리감을 느끼는 성분에게는 숨쉴 수 있는 공간을 제공할 것이다. 물론 정확하게 동일한 이유에서 그것은 '위기'의 이유가 된다. 기존의 상태를 유지하려는 입장에서는 뜻하지 않은 외부적 요소가 끼어드는 거리나 여백이란 원치 않는 변화의 가능성에 노출되어 있음을 뜻하기 때문이다. 좀 더 결정적인 것은 그러한 거리나 간격이 공동체의 분리의 가능성, 분할의 가능성이 공동체 내부에 항상 이미 존재함을 뜻하기 때문일 것이다.

어떠한 개체도 자신의 개체성을 지속하려는 성향--스피노자가 '코나투스'라고 명명한--을 가지며 그러기 위해 노력한다. 물론 그러한 지속이 반드시 동일성의 유지와 변화의 거부를 뜻하는 것은 결코 아니다. '진화론자'들의 어법을 빌어 말하자면, 외부적인 것을 통해 자신을 변화시켜가는 것만이 외부환경에 '적응'하여 존속할 수 있다. 가령 아이의 성장이란 외부와의 만남을 통해 자신을 변화시켜가는 과정, 자신의 지속능력을 확장시켜가는 과정이다. 생물의 진화란 외부환경에 '적응'한 개체들의 존속을 통해 이루어져왔다. 이런 점에서는 변화란 지속의 조건이다. 그렇지만 변화가 개체의 분리나 분할로 귀결될 경우, 개체성을 사실상 해체되는 것이 된다. 개체들이 지속하려는 성향은 이러한 사태는 최대한 피하고자 한다. 심지어 이를 피하기 위해 외부적인 성분이 끼어들거나 개입할 수 있는 여백을 최소화하고 새로이 끼어드는 요소를 밀쳐내며, 밖으로 벗어

나려는 시도는 저지하면서, 기존의 상태, 기존의 특이성을 유지하고자 하는 시도들이 발생하기도 한다. 이를 위해 명칭뿐만 아니라 제도나 관습적 강제들이 동원되기도 한다.

공동체에 관련된 결정적인 분기점이 존재하는 곳은 바로 여기라고 해야 할 것이다. 공동체의 유지를 위해서도 외부성을, 가변성을, 극대화하려는 방향이 그 하나라면, 반대로 그것의 유지를 위해 외부성과 가변성을 극소화하려는 방향이, 내부성과 안정성, 동일성(identity)을 극대화하려는 방향이 다른 하나일 것이다. 전자가 외부적인 성분, 외부자들에 대해 새로운 변화의 기회를 제공하는 것으로서 긍정하고 환영하는 것을 의미한다면, 후자는 그것을 자신들의 동일성을 침식하고 친숙한 안정성을 뒤 흔드는 병적인 요소로 간주하여 배제하고 부정하는 것을 의미한다. 어떤 공동체적 개체로 그 본성상 외부성을 배제할 수 없다는 점에서 사실은 외부성 계수의 차이만이 있는 것이라고 해야 하지만, 전자가 외부성 계수를 확대하려는 방향으로 나아간다면, 후자는 그것을 축소하려는 방향으로 나아간다고 해야 할 것이다. 이런 점에서 전자를 외부성을 원칙으로 삼는 공동체라는 의미에서 외부성의 공동체라고 한다면, 후자는 내부성을 원칙으로 시는 공동체, 내부성의 공동체라고 할 수 있을 것이다. 토니 모리슨의 소설 『파라다이스』는 이 두 가지 공동체가 얼마나 다른 것일 수 있는지, 그리고 서로에 대해 얼마나 적대적일 수 있는지를 아주 잘 보여준 바 있다.¹⁶⁾ 이러한 차이를 좀더 명확히 하기 위해 우리는 특이점들 사이의 거리와 여백, 그것들의 환원불가능성을 강조하는 특이적 구성체와, 그러한 성분들을 하나의 ‘유기적 전체’로 통합하려는 유기적 구성체를 대비한 바 있다(이진경, 『코뮌주의 선언』 172).

‘공동체’가 갖는 일반적인 위상, 혹은 일반적인 의미를 받아들이면서도, 대개는 근대 이전의 공동체나 ‘공동체주의’적 공동체, 요컨대 내부성

16) Toni Morrison, 『파라다이스』, 김선행 역, 서울: 들녘, 2001; 이진경, 「공동체주의와 코뮌주의」, 『미-래의 맑스주의』, 서울: 그린비, 2006 참조.

의 공동체를 지칭하는 ‘공동체’라는 말의 전통적 용법과 구별하여 외부성의 공동체를 지칭하는 의미로 ‘코뮌’이라는 말을 사용하고, 그런 공동체를 구성하려는 입장을 지칭하여 ‘코뮌주의’라고 명명하고자 하는 것은 이러한 차이를 좀 더 명확히 하기 위해서다.

그러나 방향의 차이로 공동체를 구별하는 것이나 거기에 별개의 명칭을 붙이는 것으로 피하고 싶은 ‘괴물’을 막는데 충분하리라는 생각은 안이한 것일 게다. 외부성을 분명히 하고 시작한 코뮌에서도 시간이 지나면서 관행과 습속의 반복적 형성을 통해 내부성의 성향이 출현하는 것은 매우 쉽고 빈번하기 때문이다. 내부성의 공동체가 외부적인 공동체로 될 가능성은 적은 반면, 외부성의 공동체가 내부성의 공동체로 변화될 위험은 상존한다고 해야 할 듯하다. 외부성의 원칙을 확고하게 견지해야 하는 것은 바로 이런 이유에서다. 그것을 통해, 반복하여 등장하는 내부성의 경향을 주시하고 그것과 대결해야 하려는 긴장이 없다면, ‘코뮌’이란 이름을 달고 내부성의 공동체가 되는 것은 결코 어려운 일이 아닐 것이다.

5. 공동성과 ‘공동체’

개체를 구성하는 요인들은 복수적이고 상이한 성분의 특이점들의 결합을 통해 개체적 특이성을 형성한다. 그러나 방금 말했듯이 특이성을 구성하는 특이점들은 전개체적 수준의 독자성을 갖고 있으며, 이로 인해 특이점들 간에는 분할·분리 가능한 거리와 간격이 있다. 개체화, 혹은 개체적 특이화는 이 간격을 넘어서(제거한다는 말이 아니다) 이 상이한 특이점들을 하나로 묶을 때에만 가능하다. 공동체는 코뮌이든 이처럼 특이점들을, 아니 그 구성요소들을 하나로 묶을 때에만 가능하다. 일반적인 구성요소는 물론 독자적인 상이한 특이점들을 하나로 묶어 하나의 현실

적인 특이성이 되게 만드는 것은 공동성이다. 혹은 공동성을 산출하고 유지하는 공동활동이다. 이러한 공동성이 없는 한, 특이점들은 수많은 방향을 갖잔한 호한 잠재성의 상태에 머물러 물론 뿐이다. 상이한 이질적 요소들을 하나로 묶는 공동활동을 통해 특이점들은 하나의 특이성을 구성한다. 이렇게 구성된 공동의 특이성은 이후의 공동활동에 작용하는 포텐셜이 되어 지속된다. 그 공동활동과 끊임없이 소통하고 뒤섞이며 변환되는 잠재성이 된다. 공동성이란 현행적인 공동활동을, 동시에 그 공동활동을 통해 형성되며 다음의 공동활동을 규정하는 그 잠재성을 뜻하기도 한다.

이런 점에서 특이성과 공동성은 별개의 것이 아니다. 공동성이 복수의 요소들을 하나로 묶어서 개체화하는 작용이라면, 특이성이란 그 복수의 요소들이 하나로 묶여 개체화됨으로써 만들어지는 결과다. 이런 점에서 특이성이 개체화를 통해 구성되는 개체성의 '표현'이라면, 공동성은 개체화과정을 실질적으로 구성하는 신체적 '내용'이다. 즉 특이성과 공동성은 개체화를 통해 구성되는 하나의 집합적 개체가 갖는 두 가지 '속성'이라고 해도 좋을 것이다. 여기서 표현이 내용으로 환원될 수 없으며, 그 반대로 또한 마찬가지로는 것은 길게 말할 필요가 없을 것이다. 또한 양자가 서로 상관적임에는 틀림없지만, 양자가 어떤 대응성을 갖는다고는 할 수 없다. 공동성은 강해도 특이성은 약한 경우가 얼마나 많은지를 상기하면 충분할 것이다.

공동성의 강도가 특이성의 강도나 양상을 규정하는 것은 아니지만, 특이점들을 하나로 묶어주는 공동성이 약할 경우, 그리하여 특이점 간의 반발이나 충돌, 혹은 거리감을 넘어서는 힘을 갖지 못할 경우, 특이점들은 분리되고 특이성은 소멸하거나 전혀 다른 것이 된다는 것은 분명하다. 각각의 특이점은 이웃한 요소들을 당기는 힘을 갖지만 그런 만큼 다른 특이적 성분이나 그에 끌리는 요소들을 밀쳐내는 힘을 갖기도 한다. 더구나 특이점들 그 자체에는 하나의 공동체로 묶는 힘이나 성향이 있는 것이

아니다. 이들을 하나로 묶는 것은 특이점이 작동하는 것과 전혀 다른 방식으로 작동하는 다른 종류의 힘인 것이다. 그것은 공동체의 신체를 형성하는 힘이다.

이질적인 요소들이 공동활동을 한다는 것은 각자가 갖고 있는 상이한 속도와 강도, 위치와 방향 등의 성분이 서로에게 맞춰가며 하나의 움직임, 하나의 활동을 집합적으로 산출함을 뜻한다. 즉 공동활동은 복수의 구성요소들이 함께 어떤 활동을 할 때 작동하는 신체적 움직임의 공동성, 사유의 리듬의 공동성이 만들어질 때에만 가능하다. 이는 역으로 공동활동을 한다는 것은 그런 리듬의 공동성이 만들어지고 있음을 뜻한다. 이는 이질적인 요소들이 하나의 개체로 개체화되는 실질적인 메커니즘을 형성한다. 이는 서로가 서로를 돕는 것(共助) 이전에, 서로가 서로에게 리듬을 맞추는 것이란 점에서 집합적 共-調라고 해야 적절할 것이다.¹⁷⁾

이런 의미에서의 공동성은 공동활동에 참여한 요소들이 서로 간에 리듬을 맞춰 움직이는 공-조 현상이다. 리듬을 맞춰 '하나처럼' 움직임으로써 하나가 되는 것이다. 그러나 이미 들뢰즈가 충분히 강조한 것처럼, 리듬이란 박자와 달리 차이화하는 반복이고(들뢰즈&가타리 91-2), 공-조된 움직임 사이에 차이의 여백을 남겨두는 연계며, 그렇기에 새로운 차이가 끼어들거나 발생할 수 있는 방식의 연결이며, 그렇게 끼어들거나 새로이 발생한 차이에 의해 전체가 아주 다른 것으로 달라질 수 있는 결합이다. 나치 집회의 행진곡에 북소리를 끼워 넣음으로써 행진곡을 춤곡으로 바꾸고 집회를 무도회로 바꾸어버린 〈양철북〉의 유명한 장면을 상기하면 좋을 것이다(이는 거꾸로 전체주의나 파시즘이 작은 차이에 대해서조차 지나칠 정도로 예민하게 부정하고 배제하려는 이유를 보여주는 것이기도 하다). 우리의 신체는 수많은 요소들이 전체 신체의 움직임에 리듬

17) 신체적 움직임의 이러한 공동성은 '시간'의 개념과 직결된 것이지만, 여기서 자세히 다룰 수는 없을 듯하다. 이에 대해서는 「존재론적 코뮌주의와 코뮌주의적 존재론」, 『문화과학』, 2006년 가을호 참조.

을 맞추어 움직여주는 한에서만 그 개체성을 유지할 수 있다. 심장과 창자, 뇌는 전혀 다르다고 해도 좋을 정도의 속도와 리듬을 갖지만 신체 전체의 움직임을 형성하는 공동의 리듬 속에서 서로 맞추어 작동한다.

여기서 다시 강조할 것은 공동성이 상이한 요소들이 공통적으로 소유하고 있는 성질을 뜻하는 ‘공통성’과 전혀 다른 것이라는 점이다. 공동성이 함께 리듬을 맞추어 작동하고 움직이는 것인 한, 이는 어떤 공통성을 특별히 전제하지 않는다. 공통성이 있다는 것이 공동성의 형성을 용이하게 하는 조건일 수도 있지만, 반드시 그런 것도 아니다. 다리가 둘이라는 공통성을 갖는 침팬지와 인간보다는 다리 수가 달라도 말과 인간이 훨씬 더 쉽게 공동성을 형성하며, ‘생명’이라는 공통성이 없어도 인간과 자동차는 쉽게 공동성을 형성한다. 공동의 언어를 사용하는 사람이 아니어도 자국민보다 더 쉽게, 그리고 더 강하게 공동성을 형성하는 경우가 요즘에는 아주 빈번하지 않은가! 공통성이 있어도 공동성이 형성되지 않은 경우만큼이나 공통성이 없어도 공동성이 형성되는 것은 결코 예외적이라고 할 수 없다.

이러한 공동성의 개념은 그것의 외연이 무엇보다 현행적인 공동활동에 의해 일차적으로 규정된다. 이는 공동성과 공동체의 개념에 대해 다시 생각하게 한다. 즉 공동성을 산출하는 공동활동에 의해 집합적 개체화가 이루어지는 것이라면, 공동활동에 참여하는 요소들의 집합이 개체화되는 공동체의 외연을 이루게 된다. 다시 말해 공동활동의 양상, 혹은 그로 인해 산출되는 공동성의 양상에 따라 공동체는 다른 경계를 갖는 다른 개체가 된다는 것이다. 이는 사실 개체화를 통해 개체(공동체)를 정의하는 한 어찌면 당연한 것이다. 개체화에 참여하는 것만이 그 개체, 즉 공동체를 이루기 때문이다. 그렇다면 공동체는 매번의 공동활동이 이루어질 때마다 달라진다고, 다른 공동체, 다른 개체가 되는 것이라고 해야 하지 않은가? 그 경우 우리는 어떤 공동체의 ‘지속’에 대해서도 말할 수 없지 않은가?

엄밀하게 말하면 그렇다고 나는 믿는다. 그러나 공동성이 단지 현행적인 공동활동 뿐 아니라 그에 의해 형성되는 잠재성을 의미하는 한, 공동성의 외연이 단지 현행적인 것이라고만은 할 수 없다. 이것이 공동체의 외연으로 하여금 그때마다의 현행적인 것에서 벗어난 지속성을 갖게 해준다. 또한 참여하는 요소들에 의해 특이성이 임계점을 넘지 않는 경우에도, 공동체의 외연은 지속된다고 할 수 있다. 그렇지만 이는 잠정적인 것일 뿐이다. 현행적 공동활동에 따라 공동성이 변할 것이고, 그것은 잠재적인 것으로서의 공동체의 경계 또한 변화시킬 것이기 때문이다. 특이성 또한 그럴 것이다. 이런 점에서 사실 공동체는 항상 변화 속에 있다고 해야 한다.

그러나 대개는 공간적 경계로 표시되는 공동체의 물리적인 경계와 이름으로 표시되는 관념적인 경계가 공동체-개체의 항상적인 동일성을 형성하고 유지한다. 공동성들이 형성하는 잠재적 공동성의, 모호하지만 그렇기에 상대적으로 안정적인 경계가 이런 동일성을 떠받친다. 그리고 그러한 공동체의 동일성을 전제로 그것의 공동활동에 참여한 것과 그렇지 않은 것을 구별하는 역전이 발생한다. 구성요소의 드나듦에 따라 공동체가 달라지는 것으로 보는 게 아니라, 동일한 '공동체'에서 어떤 것이 빠져나가거나 새로 들어오는 것으로 간주한다. 공동활동을 통해 표현되는 특이성을 통해 공동체를 보는 게 아니라, 그 '공동체'에 속한 요소들이 모여 만드는 이런저런 특이성을 그 '공동체'의 고유성(property)으로 간주한다. 이는 인간들의 공동체만이 아니라 유기체나 그 이하의 개체에서도 마찬가지일 것이다.

아마도 이것이 공동체라는 대상을 볼 때 우리가 실제로 판단하는 방식일 것이다. 그렇지만 이런 관점에서 말할 때, 이런 관점이기 때문에 더욱 강조할 것은 특이성만큼이나 공동성 또한 '공동체'로 환원되거나 귀속되지 않는다는 사실이다. 공동성은 '공동체'의 경계에서 항상 벗어난다. 즉 공동성은 '공동체'의 외연에 대해 과소하거나 과대하다. 이는 복수의

공동성들이 하나의 명칭을 갖는 ‘공동체’ 주변을 배회하고 있음을 뜻한다. 명시적 ‘공동체’의 이 공동성들은 그때마다 다른 외연을 가지며, 필경 서로 간에 상이한 쪽으로 겹치거나 포개진다. 겹침이나 포개짐에서 만들어지는 공동성들의 인접성이 이 공동성들의 혼합 내지 ‘소통’을, 즉 공동성의 공동성을 산출한다. 각각의 공동성들은 이러한 공동성의 공동성에 의해 일종의 가족유사성을 갖는다. 이 가족유사성이 ‘공동체’에 상응한다고 간주되는 공동성의 모호한 경계를 구성한다.¹⁸⁾ 달리 말하면, ‘공동체’란 이 복수의 공동성들이 상이한 방식으로 만들어지고 분배되는 명시적 장이 되는 셈이다.

이처럼 인접성을 유지하고 있는 조건에서 ‘공동체’의 경계에서 벗어나는 공동성은, 그것이 어트랙터를 포함하고 있을 때 ‘공동체’의 외연을 확장하는 효과를 산출할 것이다. 그러나 요소들의 겹침이나 포개짐이 없어서 인접성을 갖지 못한 공동성은, 그 공동성의 공동성에서 결국 분리된다. 그것은 별도의 공동체를 만들 수도 있을 것이고, 해체되어 소멸될 수도 있을 것이다. 역으로 어떤 집합적 활동이 공동체의 일부에 지속적으로 남아 있기를 원한다면, 그것이 다른 공동성과 겹쳐지는 지대를 확대하지 않으면 안될 것이다. 이와 약간 다르지만, 공동성들 사이에 분리의 경향이 반복될 때, 반복적으로 분리되는 공동성의 차이는 공동체의 분할로 이어질 것이다. 공동성들 간의 차이가 공동체의 분할로 귀착되지 않게 하기 위해선, 공동성 간의 혼합 내지 소통을 야기하는 활동을 통해 공동성의 공동성을 산출해야 한다. 공동성의 외연의 합의 최대치를 향해 열린 전체모임 같은 것이 그런 경우에 속할 것이다.

그러나 여기서도 다시 ‘내부화’의 위험에 대해 말해야 한다. 공동성이란 이질적인 것을 한데 모으는 힘이기엔 항상 이질적인 것, 외부적인 것

18) 마찬가지로 복수의 공동성의 모호한 복합체가 하나의 이름을 갖는 ‘공동체’의 공동성으로 간주되듯이, 복수의 특이성들의 복합체가 그 ‘공동체’의 특이성을 형성한다.

에 열려 있으며, 잠재성으로서의 공동성은 더욱 그 여백이 크다고 하겠지만, 공동성 자체에는 이전의 경험을 반복하거나 지속하려는 관성이 포함되어 있게 마련이다. 먼저 감응의 관성. 감응은 공동으로 활동한 요소들에게도 동일하지 않으며, 동일하게 반복될 수도 없다. 그렇지만 익숙한 사람들 아니고는 유머에 같이 웃기 힘든 것처럼, 기쁨의 감응은 익숙한 요소들 사이에서 쉽게 만들어진다. 물론 이질적인 요소, 새로운 요소의 출현 자체가 기쁨을 주는 경우도 있지만, 그것은 항상 어색함과 불편함, 낯섦이라는 장애를 수반한다. 이런 장애를 피하여 익숙한 기쁨의 감응에 안주하려는 경향은 매우 빈번하게 발생한다. 익숙한 관행이나 스타일에서 벗어난 문제제기에 대한 목살이나 비난 또한 이런 내부성의 공동체로 이어지는 길을 만든다. 이러한 경향이 내부성의 공동체와 직접 잇닿아 있음은, 친숙함과 익숙함을 존재의 본질이라고 말하면서 현존재의 세계성의 '내부성'을 강조했던 하이데거의(마르틴 하이데거 80-2) 경우를 들어 쉽게 이해할 수 있을 것이다.

공동성을 구성하는 리듬이나 강도와 관련해서도 내부화하려는 경향은 쉽게 출현한다. 왜냐하면 낯선 요소나 외부자들은 기존의 공동활동의 리듬에 맞추기 어렵고 익숙한 리듬에 요구되는 강도를 따라가기 힘들기 때문이다. 역으로 공동활동의 리듬에 잘 맞추지 못하는 요소, 서툰고 '무능'하며 강도가 떨어지는 요소들에 대해 공동성의 장애로 간주하는 경우 또한 쉽게 만나게 된다. 서툰 리듬, 느린 속도의 리듬에 맞추어 움직여주면서 같이 움직이는 공동성을 통해 리듬에 맞춰 강도를 끌어올리도록 하기보다는, 모두의 발목을 잡는 장애로 간주하여 떨어뜨려내려는 태도가 출현하기 쉽다. 공동체를 운영하고 일을 하려는 입장에서는 그것이 훨씬 쉽고 '효율적'이기 때문이다. 이는 특히 공동체가 성장하여 활동의 규모가 확대되고 요구되는 일의 양이나 속도가 증가한 경우에 아주 쉽게 발생한다.

다른 한편 물리적 및 名義的 경계를 갖는 '공동체'가 자신의 동일성을

유지하기 위해서 그와 맞지 않는 성분이나 활동을 배제하려는 경우 또한 이런 공동성의 관성에서 나온다. 이는 요소들의 인접성이 충분하지 못한 공동활동을 방지하는 수동적인 방식으로 나타나기도 하고, ‘공동체’의 ‘고유성’에 관련된 명시적 관심사에서 벗어난 것을 ‘쓸데없는 것’이나 ‘사소한 것’으로 비난하는 형태를 취하기도 하며, 공동체의 어떤 문제를 드러내고 지적하는 것을 ‘유해한 것’으로 간주하여 배제하는 형태로 나타나기도 한다. 그러나 정작 중요한 것은 그 자체로는 통상 ‘쓸데없다’고 간주되는 것의 쓸모를 만들어내는 것이고, ‘무용’한 것이 ‘유용’한 것이 되어 작동하게 하는 것이며, ‘무능하다’고 간주되는 요소가 자신의 능력을 발휘하도록 하는 관계, 그런 배치를 만들어내는 것이다. 그것이 코문 내지 공동체의 가장 중요한 능력이라고 해도 지나치지 않을 것이다.

공동성이 ‘공동체’의 경계로부터 항상 이탈한다는 것, 전혀 다른 특이성으로 표현되는 상이한 공동성들이 하나의 ‘공동체’ 안에도 상존한다는 것, 요컨대 공동성은 ‘공동체’로 환원되지 않는다는 것을 다시 강조할 필요가 있을 것이다. 상이한 공동성의 현행적 구성을 통해 공동체를 끊임없이 가변화시키는 것, ‘공동체’의 경계를 넘나드는 수많은 공동성의 생산을 통해 ‘공동체’의 동일성을 끊임없이 와해시키는 것, 그리하여 외부자들이 쉽게 드나들 수 있는 공동성의 장을 향해 밀고 가는 것, 그것 없이는 내부성의 공동체에 안주하려는 경향은 극복하기 어려울 것이 분명하기 때문이다.

6. 불가능한 코문주의

우리는 지금까지 현행적인 것의 층위에서, 혹은 현행화의 선 위에서 공동체의 문제를 사유하고자 했다. 물론 잠재적 공동체는 존재한다. 그

러나 그것은 어느날 뜻밖의 시간에 우리에게 ‘도래할’ 그런 공동체가 저기 어딘가 존재한다는 말이 결코 아니다. 그것은 우리가 현행적으로 불러내는 방식에 의해 규정되는 잠재성으로서, 우리가 불러내려는 것을 구성하는 질료로서 존재할 뿐이다. 따라서 그것은 우리가 현행적인 것으로 불러내지 않으면 도래하지 않는다. 아니, 우리가 불러내지 않아도 누군가 불러내는 것에 이끌려 도래할 것이다. 때로는 자본에 포섭된 당혹스런 방식으로 도래할 수도 있을 것이다.

현행적인 층위에서 공동체를 구성하려는 시도를 통해 잠재적 공동성은 마치 거기 그렇게 있었던 것처럼 존재할 것이다. 그것은 현행적인 것으로 도래하면서 잠재적인 것으로 거기 그렇게 존재하고 있는 것이다. 물론 그것은 우리가 불러내는 형태로 도래하지 않을 것이며, 우리가 불러내는 시간이나 공간과 아주 다른 것으로 도래할 수도 있을 것이다. 들어갈 수도 있고 들어가지 못할 수도 있지만, 어쨌건 들어가려 하지 않는 한 잠재성의 문은, 비록 우리를 위해 존재하고 있는 것인 경우에도, 결코 열리지 않을 것이다. 그것이 어떤 식으로 도래하도록 할 수 있다면, 우리의 부름이 빗나가고 실패했다는 것이야 사소한 문제라고 해도 좋을 것이다. 도래의 형태를 통해 규정된 잠재성에 다시 다가갈 수 있을 것이기 때문이고, 좀 더 나은 불러냄의 방식을 찾아낼 수 있을 것이기 때문이다.

그렇기에 우리는 “공동체란 공동체가 없는 곳에만 존재한다”는 멋스러운 역설을 믿지 않는다. 현행적인 공동체를 등지고 있는 공동성이란, 공동성의 세계를 우리가 보아온 재난의 형상으로부터 분리하여 현실의 문 저편에 안전하게 보호하려는 철학적 사유의 산물 이상으로 보이지 않기 때문이다. 스탈린주의나 파시즘, 혹은 수많은 억압적 공동체들로부터 결코 침해되지 않기 위해 현실적인 모든 공동체와 이별해야 하는 그런 공동성. 그것이 현실적인 공동체를 만들려는 이들에게 해주는 말은 이것일 것이다: “여기는 당신이 들어갈 문이 아니라오.” 그리고 아마도 우리가 현실적 공동체를 구성하려는 미련한 시도를 모두 포기하게 되었을 때,

문을 닫으며 이렇게 말할 것이다. “사실 이는 당신을 위해서 만들어진 문이었다오.”

우리는 앞의 역설적 문장은 “존재론적 공동성이란 심지어 공동체가 없는 곳에도 존재한다”는 말로 대체되어야 한다고 믿는다. 이는 두 가지 함축을 갖는다. 첫째, 존재론적 공동성이 있다고 현실적인 공동체가 존재하는 것은 아니라는 것, 둘째, 존재론적 공동성이 있기에 현실적인 공동체를 구성할 수 있으리라는 것. 이런 점에서 존재론적 공동성이란 ‘공동체를 구성할 수 있는 능력’과 다르지 않다. 우리는 그런 능력을 갖기에 지금 여기 공동체가 없지만, 그것을 구성할 수 있으리라는 것이다. 그런 능력이 없다면, 어떤 공동체도 구성할 수 없을 것이다. 날 수 있는 능력이 없는 것은 어떻게 해도 날 수 없는 것처럼. 더불어, 어떤 능력도 그것을 현행화하려는 시도 없이는 존재한다는 말도 하기 어렵다는 것, 현행화하려는 시도만이 그와 결부된 능력의 존재를 알게 해주고, 그런 능력을 형성하여 준다는 사실을 추가해야 한다.

물론 현행적인 공동체를 만들려는 시도는 실패할 수 있을 것이다. 아니, 필경 실패할 것이다. 에우리디케를 데리고 나오는 데는 성공했지만 결국은 살려내는 데는 실패했던 오르페우스처럼. 이런 점에서 상생적인 세계에 대한 꿈으로서 코뮌주의는 ‘불가능한 것’일 지도 모른다. 그러나 시인이란 말할 수 없는 것을 말하려는 자고, 철학자란 사유할 수 없는 것을 사유하려는 자인 것처럼, 코뮌주의자란 만들 수 없는 것을 만들려는 자, 그 불가능한 것을 가능하게 하고자 반복하여 시도하는 자라고 해야 하지 않을까? 아마도 블랑쇼가 ‘불가능한 것’을 말했던 것은 이런 의미에서였을 것이다. 오르페우스가 지옥으로 내려가는 것은 처음부터 ‘반복’이었던 것처럼, 뒤돌아본 시선 속에서 에우리디케가 사라진 뒤에 그는 필경 다시 반복하여 지옥으로 내려갈 것이다. 에우리디케처럼 코뮌주의가 불가능한 것인 한, 우리는 구성의 시도 속에서 다시 실패하고 우리가 만든 코뮌주의는 소멸할 것이다. 그러나 에우리디케를 향한 마음이, 볼 수 없

는 것을 보고 할 수 없는 것을 하려는 의지가 사라질 수 없는 한, 그 실패는 다시 반복되는 시작의 출발점일 뿐이다. 불가능하기에 영원히 계속될 수밖에 없는 반복. 이런 반복을 니체는 ‘영원회귀’라고 불렀고, 맑스는 ‘영구혁명’이라고 불렀다.

“공산주의는 여전히 공산주의 너머에 있는 것이기 때문에 공산주의는 최종적인 것으로 인정”(블랑쇼, 『정치평론』 146)된다는 블랑쇼의 말을 이와 다르게 이해할 방법을 나는 알지 못한다. 모든 공산주의 너머에 있기에 최종적이라고 할 수 있는 공산주의, 그렇기에 공산주의의 실패를 끊임없이 선언하고, 아직도 넘어가야 할 문턱이 저기 남아 있음을 알려줌으로써, 공산주의로 하여금 끊임없이 되돌아오게 만드는 공산주의. 나는 블랑쇼가 말하는 ‘불가능한 공동체’를 이런 의미로 이해한다. 아마도 그것은 이전의 수많은 공동체나 공산주의에 대해서 그랬던 것처럼, ‘무위의 공동체’ 너머에 있으며 그 자신이 말했던 ‘밝힐 수 없는 공동체’ 너머에 있는, 그렇기에 그것들의 실패 또한 선언할 것이 분명한 ‘궁극의’ 공동체일 것이다. 그것은 불가능하다는 말로 현실적 구성의 시도를 포기하게 하는 것이 아니라, 불가능하기에 영원히 반복하여 구성할 수밖에 없음을 알려주는 사유일 것이다. 그것은 가능한 현실의 저편 어디에, 어떤 오르페우스도 가닿지 못할 깊은 지옥에 숨어 있는, 불려봐야 소용없는 불가능성이 아니라, 반복하여 실패하는 영원한 구성의 시도 속에서 부를 때마다 불려나오는 그런 불가능성일 것이다. 그런 식으로 현실 속에서 작동하는 불가능성일 것이다. 불가능한 코뮌주의...

참고문헌

- 가라타니 고진(柄谷行人). 『담구』. 송태욱 옮김. 서울: 새물결, 1998.
- 마르틴 하이데거. 『존재와 시간』. 이기상 옮김. 서울: 까치, 1998.
- _____. 『형이상학의 근본개념』. 이기상 외 옮김. 서울: 까치, 2003.
- _____. 「휴머니즘 서간」. 『이정표 2권』. 이선일 옮김. 서울: 한길사, 2005. 123~182.
- _____. 「사물」. 『강연과 논문』. 박찬국 옮김. 서울: 이학사, 2008. 211~242.
- 모리스 블랑쇼. 『정치평론 1953~1993』. 고재정 옮김. 서울: 그린비, 2009
- _____, 장 튀 낭시. 『밝힐 수 없는 공동체/마주한 공동체』. 박준상 엮음. 서울: 문학과지성사, 2005
- 미셸 푸코. 『말과 사물』. 이광래 옮김. 서울: 민음사, 1986.
- 베니딕트 스피노자. 『에티카』. 강영계 옮김. 파주: 서광사, 1990.
- 알랭 바디우. 『조건들』. 이종영 옮김. 서울: 새물결, 2006.
- 유아사 마코토(湯淺誠). 「はじめに一人間の手触り」. 『派遣村』. 宇都宮健児 外編. 東京: 岩波書店, 2009. v~vii.
- 이진경. 「공동체주의와 코분주의」. 『미래의 맑스주의』. 서울: 그린비, 2006. 381~414.
- _____. 「존재론적 코분주의와 코분주의적 존재론」. 『문화과학』2006년론적을호.
- _____. 「생명의 권리, 자본의 권리」. 『21세기 자본주의와 대안적 사회주의』. 맑스 코뮤 날레 조직위원회. 서울: 문화과학사, 2007.
- _____. 「코분주의와 특이성」. 고병권, 이진경 외. 『코분주의 선언』. 서울: 교양인, 2007. 143~186.
- _____. 『외부, 사유의 정치학』. 서울: 그린비, 2009.
- 임마누엘 칸트. 『순수이성비판 2』. 백종현 옮김. 서울: 아카넷, 2006.
- 장-튀 낭시. 「마주한 공동체」. 『밝힐 수 없는 공동체/마주한 공동체』. 박준상 엮음. 서울: 문학과지성사, 2005. 99-150.
- 질 들뢰즈. 『차이와 반복』. 김상환 옮김. 서울: 민음사, 2004.
- _____, 「내재성, 생명...」. 『들뢰즈가 만든 철학사』. 박정태 엮음. 서울: 이학사, 2007. 509~517.
- _____, 펠릭스 가타리. 『천의 고원』2권. 이진경 외 엮음. 서울: 연구공간 수유+너머 자료실, 2000.

- 클레이 서키. 『끌리고 쏘리고 들끓다(Here Come Everybody)』. 송연석 옮김.
서울: 깔리온, 2008.
- 타다 토미오(多田富雄). 『면역의 의미론: 자기란 무엇인가?』. 황상의 옮김. 서울:
한울, 1998.
- 토니 모리슨. 『파라다이스』. 김선형 옮김. 서울: 들녘, 2001.
- Esposito, Roberto. 『近代政治の脱構築』, 岡田温司 譯, 東京: 講談社, 2009.
- Lingis, Alphonso. 『何にも共有しないものたちの共同体』. 野谷啓二 譯. 京都:
洛北出版, 2006.
- Nancy, Jean-Luc. 『無爲の共同体』. 西谷修 外 譯. 東京: 以文社, 2001.

The Concept of Singularity and Community in Commune-ism

Yi-Jinkyung

(Seoul National University of Technology)

In this paper, I examine the concept of community on the ontological level. The central theses of ontological theory on community, such as “inoperative community” (Nancy), “the coming community” (Agamben), and “the community of those who have nothing in common” (Lingis), can be summarized as follows: “It is where the community is not that the community is.” While these arguments emphasize ontological communality at the expense of communities in real life, I accentuate the dimension of the actual in the theorization of community. I argue that we can properly think of the virtual or ontological dimension of community only through trying to conjure up communities at the actual level. At the root of this conceptualization of community is the Spinozist thesis that the individual is formed through the process of individualization and that the individual is an assemblage of many “dividuals.” While we define community (the concept of community) as the process of individualization that unites multiple heterogeneous components, we define singularity as the process of bringing heterogeneous

singular points together. In Deleuzian terms, the former becomes the “content” of community, whereas the latter take on its “expression.” The central thesis of this article is to examine the problem of the interiority and outsideness of community through these two concepts, i.e., “commun-ity” and “singularity.”

주제어: 개체(individual), 개체화(individualization), 공동체(community),
존재론적 공동성(ontological communality), 특이성(singularity),
공동성(commun-ity), 외부성(outsideness), 내부성(interiority),
특이점(singular point)

논문제출일: 2010. 04. 15

심사완료일: 2010. 05. 01

게재확정일: 2010. 05. 01

www.kci.go.kr