

## 미셸 푸코의 문학비평 연구

—블랑쇼의 푸코 이해에 대하여—

김 광 남

(불문학과 교수)

미셸 푸코의 이름과 함께 붙어다니는 이름들은 그리 적다고 할 수 없다. 조금 과장해서 말한다면, 프랑스 문화계 자체가 60년대 후반부터는 그의 이름과 어떤 식으로건 연결되어 있다고 할 수 있다. 그중에서도, 헤겔연구가이었던 장 이폴리트, 과학사 전공자인 쟁기엠(/렘), 반-외디푸스 선봉을 일으킨 지유 들뢰즈, 70년대 문학비평계의 대명사였던 바르트, 그리고 작가이며 비평가인 바타이유, 블랑쇼 등은 그의 이름과 꽤 깊게 연관되어 있다. 그의 학문적 스승인 이폴리트, 쟁기엠 등을 제외하면, 바타이유, 블랑쇼는 그가 그의 문학적 스승으로 생각할 정도로 그의 문학관 형성에 깊은 영향을 준 인물들이다. 지나가는 길에 지적하자면, 유럽 사상가들의 큰 특색중의 하나는 문학이 그들의 사상 형성에 큰 역할을 맡고 있다는 점이다. 이것은 미국의 사상가들과 유럽의 사상가들을 가르는 큰 변별점중의 하나인데, 그것은 유럽의 사상가들이 그들의 사유의 근거를 그리스-로마시대의 문학작품들에서 찾아온 전통매문이라 생각된다. 그들은 주저하지 않고 그들 사유의 뿌리나 근거를 문학작품에서 찾아오며, 이것은 진보적 움직임이 활발해지면서 더욱 강화되는 경향을 보인다. 푸코 역시 그 전통안에 있으며——그는 자기의 문학에 대한 관심이 철학에서 벗어나는 한 방법으로 방법론적으로 선택된 것이라 강변하고 있다——그는 여기저기에서 바타이유와 블랑쇼의 정신적 모험의 중요성을 강조, 부각시키고 있다. 그 둘을 그가 얼마나 중요시하고 있는가 하는 것은 그의 되풀이되는 다음과 같은 언급에 분명히 나타나 있다: “명령하고 미래를 그려내기도 전에, 무얼해야 하는지 말하기도 전에, 부추기거나 단순히 준비를 시키기 전에 사유는 자기 실존과의 관련하에서, 그 가장 새로운 형태에서부터, 그 자체로 하나의 행동——위험한 행위이다. 사트, 니체, 아르또 그리고 바타이유는 그걸 모르는 채 하는 사람들에 반하여 그걸 알고 있었다. 물론 헤겔, 마르크스, 프로이트도 그걸 알고 있었던게 확실하다(푸코, 1966, 337).” “이렇게 드러난 공간에서(언어가 해방시킨 지역——인용자), 문학은 우선은 초현실주의를 통해, 그리고 점점 더 순수하게, 카프카, 바타이유, 블랑쇼를 통해, 죽음의 체험, 사유할 수 없는 사유의 체험, 되풀이의 체험, 유한성의 체험으로 주어진다(푸코, 1966, 395).” 그 둘을 그가 동시에 높이 평가하고 있는 것은 외국에서 문헌자

\* 본 논문은 '89년도 대학발전기금 학술연구비 지원에 의한 논문임.

료만을 갖고 이데올로기적으로 작업하고 있는 연구자들에게는 기이하게 여겨질지도 모를 현상이다. 왜냐하면 일반적으로—그 분류가 잘못된 분류라 하더라도—바타이유는 좌파로, 블랑쇼는 우파로 분류되고 있기 때문이다: “누가 이 세상에, 자신에게서 보여지는, 유례없는 역사-세계적 변혁과 혁명적 제안의 명확한 급진성 앞에서, 그가 우파이건 좌파이건 속지 않았겠는가?”라고 필립 라쿠-라바르트는 자문한 뒤, 아롱의 불성실한 회상에 따라 분류, 인용한다. 우선 우파인사들 중에서 뛰어난 사람들: 아롱, 함순, 벤, 파운드, 블랑쇼, 드리외, 브라질라크, 쉘런느……좌파들 중에서: 벤야민, 브레히트, 바타이유, 말로, 사르트르……(베니에, 1988, 15). 그러나 그 분류와 관계없이, 그들은 사유의 바깥, 공식적 사유를 위반하기에 깊은 관심을 갖고 있어, 서로 이론적으로 열려 있으며, 그것은 사드에 대한 그들의 공통된 관심으로 가시화되어 있다(우파인 블랑쇼가 사드를 높히 평가하는 것은 이해할 수 있으나, 좌파인 바타이유가 그런 것은 이해할 수 없다. 그는 사이비 좌파이며, 보수주의자 아니 무정부주의자라고 정통적인 체하는 좌파들은 반문할 지 모르겠다. 아니 실제로 하버마스같은 이론가는 그런 입장에서 서 있었고, 서 있다. 그들에게 나는 그들의 논지를 강화시킬 수 있는 한가지 사실을 더 알려주고 싶다. 그는 '가명으로 포르노소설을 썼으며, 이제 그것은 새로운 조명을 받고 있다. 엄숙한, 정통적 좌파의 입장에서는, 억제된 욕망을 밖으로 드러낸다는 것이 성도착적인 행위로 밖에 이해되지 않을 것이다). 푸코 역시 그 사드를 높히 평가하고 있으며, 그런 의미에서도 그는 그들의 제자답다. 그러나 푸코의 입장에서는 한 작가(/비평가)가 공산당원이었는가 아니었는가, 좌파이었던가 아니었는가 중요한 것이 아니고, 그가 기존의 지배적 이데올로기에 명시적으로 혹은 무의식적으로 안주하고 있느냐 안하고 있느냐가 중요하며, 그의 두 작가에 대한 관심은 그것으로 충분히 옹호될 수 있다. 푸코는 바타이유와 블랑쇼<sup>1)</sup>에 대해 짧은 언급 외에도 각각 한편의 글을 남기고 있으나, 그들을 전반적으로 다룬 체계적인 글은 없다. 바타이유와 달리 블랑쇼는 짧은 한편의 글과 한편의 책을 푸코에 대해 쓰고 있다. 제자가 스승에게서 받은 영향은 잘 알려져 있으나, 스승이 제자에게서 받은 영향은 잘 알려져 있지 않으므로, 나는 자

1) 푸코는 바타이유와 블랑쇼를 대개 사드와 관련시켜 이해하고 있다. 바타이유와 블랑쇼를 다루고 있는 두 편의 글, “위반에 대한 서설”과 “바깥의 사유”는 사드론으로도 읽힐 수 있다. 그 두 글은 “김현: 미셸 푸코의 문학비평”에 번역되어 있다. 사드와 관련하여, 푸코를 이해하고 있는 한편의 논문이 있다. 그것은 반 덴 아벨르의 글인데, 그는 거기에서, 푸코의 사드에 대한 네개의 문단을 중요시하고 있다. 그 네 문단은 바타이유와 블랑쇼론, “광기의 역사(551-554)”와 “말과 사물(221-224)”이다. 나로서는 그가 “성의 역사” 첫책권의 사드를 다룬 문단을 지나쳐버린 것이 안타깝다. 푸코가 사드에 관심을 갖게 된 것이 바타이유, 블랑쇼 때문일까 아니면 사드 때문에 그들에게 관심을 갖게 되었을까? 그것은 생각해 볼 만한 주제이다. 나로서는 후자 때문이라 생각하고 있다. 그러나 새 자료들이 나오면 사정은 달라질지 모른다. 하여튼 푸코는 바타이유에 대한 체계적인 글은 쓰지 않았으며, 갈리마르에서 나온 열권짜리 바타이유 전집, 첫책권의 책머리에 부친 소개의 말도 차라리 의례성이 강하다. 그는 그 글에서 바타이유를 우리 세기의 가장 중요한 작가중의 하나로 단정하고 그의 작품은 계속 자라날 것이라고 단정하고 있다. 그의 중요성은 사유를 한계, 극단적인 것, 결정, 전복적인 것 속에 위치시킨데 있다.

기의 정신적 제자에 대해 두개의 글을 남긴 블랑쇼<sup>2)</sup>를 분석의 대상으로 삼음으로써, 푸코의 어느 면이 그에 앞선 세대들을 충족했나 알아보려 한다. 블랑쇼에 대해서는 ‘블랑쇼의 문학비평’(김현: 프랑스 비평사, 현대편, 문지, 1988)을, 푸코에 대해서는 ‘김현편: 푸코의 문학비평, 문지, 1989’를, 그리고 푸코의 블랑쇼론에 대해서도 위의 책을 참조하길 바라고, 중복을 피하기 위해, 거기에 언급된 것들은 가능한 한 되풀이하지 않겠다.

블랑쇼는 그의 방대한 “한없는 대화”에서 푸코의 “광기의 역사”를 비교적 체계적으로 다룬다. 비교적이라는 어사를 구태여 덧붙인 것은, 그가 타인의 저서를 그 자체로 다루는 경우란 매우 드물기 때문이다. 그것이 그의 관심을 끈 것은, 일상적인 합리적 이성을 벗어나는 것을 추론적이라기 보다는 직관적 이성의 언어로 가두어 보려는 푸코의 시도에 그가 흥미를 느꼈기 때문이었으리라 생각된다. 그 일상적인 합리적 언어를 벗어나는 것중에서 제일 중요한 것중의 하나가 예술적, 문학적 체험이다. 블랑쇼는 “대감호”라는 소재목이 붙은 대목에서, “광기의 역사”의 의의에 대해 다음과 같이 말한다: “욕망이, 망각이나 기억 밖에 미리 새겨져 있는 것과 맺는 관계, 추억이 있을 수 없으며, 언제나 흔적의 체험을 앞서나가, 지위버리는 것과 맺는 관계, 배제되며, 그 배제에 의해, 그 자신의 외부에 있는 것으로 치부되는 이 운동은 그러나 그래서 분명해지지 않는 외면성을 획득한다. 다시 말해 불분명한 외면성을 획득한다. 거친 결정에 의해 말하기(어떤 문화의 말하기)는 그것을 넘어서는 것을 제쳐놓고, 빼놓고, 금지할 때, 이 불분명한 바깥은 아주 닫힌 구조속에 주어지는 것 같아 보이며, 그 감금으로 하나의 구조를 만들거나, 구조로 하나의 감금을 만든다. 바깥을 가두는 것, 말하자면 바깥을 기다림이나 예외의 내면성으로 구성하는 것이, 사회가 순간적인 이성을 이끌어, 광기를 존재케하는, 다시말해 광기를 가능케하는 요구이다. 그 요구는 푸코의 책이래로 우리에게 아주 명확해진 요구이다. 그 책은 그 자체로 특이하고 풍요롭고 끈질기며, 필요불가결한 되풀이에 의해 거의 착란적인(이것이 학위논문인만큼 우리는 대학과 착란의 이 의미심장한 부딪침에 참여한 셈이다) 책이다. 이 책에서 내가 우선 환기하는 것은 어떤 주변적 사유가 표현에 이르렀는가 하는 것이다. 그것은 광기의 역사라

2) 블랑쇼는 그 두개의 글 외에도 여기저기서 푸코를 인용하고 있으나, 대개의 경우 그 인용은 인용으로 끝나 큰 중요성을 갖고 있지 않다. 한 예를 들자면, 그는 뫼셀에 대해 푸코의 “태양의 공은……뫼셀 언어의 공간이다. 그 공에서 그는 말을 하며, 그 부재를 통해 작품과 광기는 서로 교통하며 배제한다. 이 공을 나는 은유로 쓰고 있는게 아니다. 여기서 문제되고 있는 것은 말들이 그것들이 지시하는 사물들보다 수효가 적고, 그 구조 때문에 무엇인가 말하고 싶어하게 되는 말들의 그 결여이다”라는 문장을 인용한 뒤 뫼셀과 플로베르를 다음과 같이 연결시킨다: “뫼셀에 대해 의문을 던지면서, 푸코가 광기와 작품의 공통의 자리로서 아르또가 외침으로 증언한 중심의 공을 들 때, 플로베르가 루이즈 폴레에게 바로 백여년 전에 자기의 어려움을 알렸을 때 사용한 그 비난조의 정서화를 어떻게 상기하지 않을 수 있단 말인가. 문체의 몸매는 사유 전부보다 더 넓지 않다는 것을 나는 알고 있소, 어디에 잘못이 있겠소? 언어에게요. 사물들은 지나치게 많은데 형태는 충분치 않단 말이요. 거기에서 까탈파들의 고문이 생겨나오……(블랑쇼, 1968, 493)” 그 인용은 그리 중요하지 않은 인용이며, 때로는 걸뭇부러기의 인용처럼 보이기도 한다.

기보다는 한계의 역사——이뤄지자마자 반드시 잊혀지게 마련인 이 모호한 물건의 역사, 그 물건에 의해 한 문화가 자기에게는 외부일 어떤 것을 배척하게 되는 물건의 역사라 부를 수 있는 것의 초벌그림이다. 광기와 착란사이에 세워진 공간속에서, 우리는 문학과 예술이 이 한계-경험을 받아드릴 수 있다는 것이 사실인가, 문화를 넘어서서, 문화가 배척한 것, 한계의 말, 글쓰기의 바깥과 맺는 관계를 준비할 수 있다는 것이 사실인가 물어보아야 한다(블랑쇼, 1969, 291-292).” 블랑쇼의 난삽성이 유감없이 드러나 있는 이 문단은(블랑쇼가 거의 이해되지 않고 있으며, 외국어로 별로 번역되지 않고 있는 것은 그의 이 난삽함 때문이다. 프랑스어를 오래 공부한 사람들에게도 그의 글은 어렵다. 언어의 사라짐을 언어로 표현하려는 그의 집념때문에 그의 난삽성은 생겨난다) 세 단락으로 구분될 수 있다. 첫 단락은 광기라고 하는 “주변적 사유”는 무엇인가를 설명하고 있으며, 그 다음 단락은 푸코의 책의 특성을 요약하고 있고, 마지막 단락은 문학이나 예술에서 광기와 같은 주변적 사유가 갖는 의미는 무엇인가라는 질문을 던지고 있다. 그 세 단락을 이해하려면 블랑쇼가 사용하고 있는 몇개의 용어, 배제, 불분명한 의제(/면)성, 바깥, 기다림이나 예외의 내면성, 바깥의 감금 따위를 우선 이해해야 한다. 블랑쇼를 따라가면, 사회는 합리적으로 자신을 유지하기 위해, 사회를 앞지르거나 벗어나는 것을 배제한다. 그 배제는 그러나 분명하게 논리화되지는 않고, 내재화된 논리에 의해 지탱되고 시행되므로, 사회 밖으로 밀려나 배제되는 것은, 불분명한/경계가-확실하지-않은/분절이-안된 inarticulé 외면성을 이룬다. 왜, 어떻게, 무엇때문에 무엇이 배제되었는가는 거의 언제나 분명하지 않다. 그 불분명한 외부는 하나의 바깥을 이뤄 내부와 대립/길항하고 있다가, 갑자기 사회가 말로 그것을 금지하면, 기다림이나 예외의 내면성을 이룬다. 사회는 자기에게서 벗어나는, 벗어나려는 것을, 기다려 수용하거나, 예외로 인정한다. 그것이 블랑쇼가 기다림이나 예외의 내면성이라는 어려운 말로 부르고자 하는 것이며, 그것이 바깥의 감금이다. 그것을 감금하는 것은, 그 바깥이 더 먼 바깥으로 떨어져 나가지 않게 하기 위해서이다. 바깥이 완전히 바깥으로 떨어져나가 버리면, 그것은 이름붙일 수 없는 그러나 계속 부정성으로 작용할 어떤 것을 이루게 된다. 바깥을 가둔다는 것은, 그러니까, 자신에게 낯선, 자신의 바깥에 있는 것이, 자신에게 익숙한 것이 되도록, 내면성을 이룩하도록 기다린다는 뜻이다. 그 바깥의 한 예가 광기이다. 광기를 외부의 내부이며 내부의 외부라고 부른 것은, 광기는 사회의 바깥에 있으면서 동시에 사회의 안에 있다는 뜻이다. 블랑쇼는 광기가 바깥의 한 예일 뿐만 아니라, 가장 중요한 예라고 믿고 있다. 그것이 그를 푸코의 책으로 이끈 동기이다. 그에 의하면, 푸코의 책은 “그 자체로 특이하며, 풍요롭고 끈질기며, 필요불가결한 되풀이에 의해 착란적인 책이다.” 블랑쇼의 그 지적은 간결하면서도 통찰력 있다. 그것은 혼란 주제를 다루는 혼란 책이 아니라, 광기라는 특이한 주제를 다루는 특이한 책이다. 더구나 그것은 착란에 이르러 정도로 끈질기게 광기를 되풀이 다루고 있는 책이다. 그의 책을 실제로 한번

이라도 들춰본 사람은, 똑같은—아니 똑같지는 않다. 미묘한 변주들이 거기에는 있다—주장들이 수많은 문단에서—그 문단들은 독립적이면서 상호관련적이다. 그 문단만 읽어도 되고, 다른 문단과 같이 읽어도 된다. 물론 가장 좋은 채읽기는 그 문단들의 관련을 읽는 것이다—되풀이되고 있는데 놀라지 않을 수 없다. 더구나 학위논문으로 제출된 책에서 그런 되풀이를 볼 때의 그 착란적 느낌! 끝으로, 그 광기는 문화의 한계, 외부로 가는 모호한 몸짓이다. 문학과 예술은 그 한계-체험을 받아들여, 문화의 안과 밖의 관계를 유지시킨다. 그것은 한계의 말이며, 글쓰기의 바깥이지만, 말의 한계이며, 바깥의 글쓰기이기도 하다.

블랑쇼는 광기에 관한 한 푸코의 뒤를 충실하게 뒤따르면서 그를 요약하고 주석붙인다. 우선 그는 푸코를 그대로 뒤따라, 몽테뉴/데카르트의 대립을 사실로 인정한다: “르네상스가 신비로운 목소리를 완화시키면서 그것을 해방시킬 때, 바로 그것이(광기를 통해 표현된 비극적/우주적 체험과 비판적 체험—인용자) 르네상스이다. “리어왕”, “동키호테”는 광기의 기념비들이다. 그리고 몽테뉴는 탁소앞에서 생각에 잠겨, 탁소가 자기를 눈멀게 했을지도 모를 지나치게 밝은 빛에 그의 한심한 상태가 기인하는 것이나 아닌가 자문하며 그를 찬탄한다. 그리고 고전주의 시기가 온다. 두개의 움직임이 결정된다. 데카르트는 이상한 폭력적 수단에 의해 광기를 침묵으로 축소한다. 이것이 첫번째 성찰의 엄숙한 단절이다: 라치오의 대두가 요구하는 미친 것과의 관계거부(……) 이것이 서구 역사의 결정적 계기이다. 이성의 완성, 진실을 찾을 수 있는 주체의 지고성의 인정으로서의 인간은 광태의 불가능성이다. 인간이 광인이 될 수는 있으나, 인간 자체, 인간속의 주체는 그럴 수가 없다. 인간만이 지고한 자아의 확인에 의해서, 그가 착란에 반대하여 행하는 원초적 선택에서 완성되는 자이기 때문이다(블랑쇼, 1969, 293-294)” 이러한 푸코 요약은 비교적 정확한 요약이지만, 푸코의 주장 자체에 대한 반론이 이미 테리다에 의해 정치하게 이루어진 상태에서 테리다를 전혀 언급하지 않고 푸코를 그대로 따르는 것은, 데카르트의 엄숙한 단절을 지나치게 강조한다는 비판을 받을 수 있다. 데카르트가 과연 광기와 이성을 분리시켰는가? 르네상스와 고전주의 사이에는 진짜 엄숙한 단절이 있는가? 나는 그 단절이 외면적이며, 더 큰 문화의 암상에서 그것은 그토록 엄숙한 것은 아니었다고 생각한다. 고전주의, 특히 라신의 인물들의 광기는, “리어왕”이나 “동키호테”에 필적할 만 하지 않는가? 그러나 푸코와 마찬가지로, 블랑쇼 역시 그 단절이 바람직한 것이었다고 생각하지는 않는다. 광기는 오히려 “인간에게 신비롭게 속해있는 비인간적 가능성(블랑쇼, 1969, 293)”으로서, 인간의 내면성 깊숙한 곳에서 울리는 중요한 소리이다. 그리고 그 단절의 결과, 광인들만 배제된 것이 아니라, “비참한 자들, 게으른 자들, 방탕한 자들, 독신자들, 무신앙자들, 반체제적인 자들(블랑쇼, 1969, 294)”이 함께 배제된 것을 들어, 그는 이렇게 말한다: “뒤에, 진보주의 시대에, 이 혼동을 야유하고 비난하게 되지만, 웃을 일은 아니고, 이것은 풍요한 의

미를 갖고 있다. 그것은 17세기가 광기를 광기만으로 축소하지 않았으며, 반대로 광기가 다른 근본적인 체험, 성이나, 무신론이건, 신성모독이건, 종교, 혹은 자유사상과 관련된 체험과 맺게되는 관계, 무교가 요약하고 있듯, 자유사상과 정념체계사이에 세워지고 있는 관계를 인지하고 있음을 나타내고 있다. 다시 말해 침묵속에서, 대감호의 은둔속에서, 데카르트가 주장한 추방에 대응하는 움직임들 통해 구성되고 있는 것은 착란의 세계 자체이다. 광기란 그 일부에 지나지 않으며, 고전주의는 성적 금지, 종교적 금지, 온갖 과도한 사상과 정념을 그 세계와 결부시킨다(블랑쇼, 1969, 294-295)” 광기를 포함한 다른 근본적 체험, 종교적, 성적, 사상적 체험은 감금된 바깥의 체험이다. 그것은 은밀하게 체험되며, 문학, 예술은 그 체험의 자리이며, 그것의 표현의 자리이다: “광기의 언어를 아마도 새로 들을려면 문학과 예술의 위대한 어두운 작품들 속으로 돌아서야 할 것이다(블랑쇼, 1969, 296).” 그 위대한 문학, 예술가들로 블랑쇼는 고야, 사드, 윌더플린, 니체, 네르발, 반 고흐, 아르토프를 들고 있는데 이 명단에는 바타이유와 블랑쇼가 빠져 있다. 그것은 블랑쇼가 지운 것이지, 물론 푸코가 지운 것은 아니다. 그들은 그들의 전 존재를 던져 광기와 관련된 문제들을 제기한다. 그들이 그런 질문을 던지는 이유는 무엇인가? “대답은 아주 쉽다. 광기는 작업의 부재이며, 예술가는 작업을 하게 되어있는 사람이다. 생각하다보면 계속 미려 작업을 파괴하고 계속 탈작업(할일-없음) désœuvrement의 텅빈 깊이로 그를 이끌어가는 것의 시련속에 결국 빠지게 되는 사람이 예술가들이다(블랑쇼, 1969, 297).” 그가 위치하고 있는 지점은 방향과 창조가 서로 엇갈리는 지점이며, 순수한 수다와 말의 기원사이에서 언어체가 주저하는 지점이며, 시간의 부재로 몸을 돌리면서 영겁회귀의 이미지를 만들어내는 지점이다. 그가 자리한 곳은 착란이라는 이상한 경험이 자리잡고 있는 지점이며, 그래서 그는 착란의 가치를 확인하려는 정신분석가들과 닮는다. 정신분석이란 그 착란이라는 이상한 경험의 가치를 확인하러 오는 사건(블랑쇼, 1969, 298)이다. 그것은 두 개의 반대되는 움직임을 파헤쳐야 한다. 하나는, 시간의 부재쪽으로 올라가는 움직임——비-기원으로의 회귀, 비개인적인 잠수이며, 또 하나는 역사의 방향에 따라 진전되며, 어떤 계기에 되풀이되는 움직임이다(블랑쇼, 1969, 298-299).

블랑쇼는 푸코의 “광기의 역사”에서, (현대)예술은 왜 한없이 방향하며 한없이 되풀이되며, 사라져 없어지려 하는가라는 그의 오래된 질문을 보다 풍요하게 해 줄 근거들을 본다. 광기는 작업의 부재이기 때문에 그의 관심을 끈다. 그의 관심에 보답이라도 하듯, 푸코는 “말과 사물”에서 그 문제를 다시 다루게 되지만, 블랑쇼가 바란대로, 미학이론가의 입장에서가 아니라, 푸코 자신의 표현을 빌면, 고고학자의 입장에서이다. 그의 고고학속에, 광기와 그것에 대한 체험을 표현한 문학, 예술을 가둠으로서, 그는 그것을 이성화하고 합리화한다. 그의 착란, 광기는 다소간 이성화된, 합리화된 착란, 광기이다. 그뒤의 푸코를 그래서 블랑쇼는 뛰어난 사상가로서 뒤따라가는 것이지, 자기 사유의 폭과 깊이를 더 넓고 깊

게 해 줄 동료로서 따라가는 것이 아니다. 그러나 그의 푸코에 대한 우정은 그렇다고 해서 없어지지 않는다. 그는 그의 그 우정의 힘으로 한편의 뛰어난 푸코론을 쓴다. 그것은 비교적 객관적으로 푸코를 뒤따라가고 있다. 때로 그가 푸코를 비판할 때에도, 거기에는 비판자의 의기양양한 과시가 없다. 그 글은 짧지만 힘있으며, 없는 친구(?)에 대한 우정을 깊이있게 표시하고 있다는 점에서 서정적으로 아름답다. 추억되는 것은 서정적이며 전신감각적이다. 그것은 불량쇼의 표현을 빌면 망각의 안쪽에 있다.

드레퓔스와 레비나우의 책에 많은 것을 빚지고 있다고 겸손하게 말하고 있지만(B, 67), 불량쇼의 “내가 상상한 미셀 푸코”는 죽은 그의 사상적 동료에 대한 깊은 우정, 날카로운 주제 파악, 그러면서도 자기의 입장에서는 지적해야 할 것을 빠트리지 않고 지적하는 지적 성실성, 그리고 그 모든 것을 감싸고 있는, 불량쇼 특유의, 계속 감싸고 덮부치고 부연하는, 확장적이라고나 불러야 할 문체가 돋보이는 뛰어난 글이다. 불량쇼의 글로서는, 거의 예외적이라 할 정도로 쉽게 읽히는 것도 그 글의 한 특색이다. 그 글의 순서를 따라가면서, 불량쇼식으로, 그것을 때로는 요약하기도 하고, 때로는 부연-설명하기도 하고, 때로는 비판하기도 하겠다.

#### 1) 푸코의 “광기의 역사”에 대하여 :

그 책을 불량쇼에게 원고의 상태로 소개한 것은 로제 카이유와 Roger Caillois(1913~)이다. 그는 그것의 “철학적, 사회학적, 역사적인 다양한 성격의 특이한 얹(B, 11)”에 깊은 매력을 느끼면서도, “화려함과 정확성이 붙어있는 바로크적 문체(B, 11)”때문에<sup>3)</sup> 곤혹스러워 한다. 불량쇼는, 그가 전에 자세히 분석한 바 있는 그 책에서 사실상 중요한 것은 광기가 아니라 배제라는 현상이라고 생각한다: “중요한 것은 사실 분할이다. 중요한 것은 배제이지 배제하거나 분할하는 것이 아니다(B, 12).” 그 분할에서 특이한 것은 “이 분할이, 게으른 자, 가난한 자, 방탕한 자, 신을 모독하는 자, 미친 자, 그리고 머리가 멍한 자, 광인들이 완전히 반-사회적인 존재이기 때문에 위험한 존재를 벌주기 위한 악의 행위가 아니라(B, 12-13)” 것이다. 그것은 타기할만한 것이 아니라, 하나의 진보라고도 할 수 있는 현상이다. 방법론적으로 푸코는 “역사학, 사회학을” 통해 철학적 주제를 취급하며, 그의

3) 푸코의 문체에 대해서는 많은 사람들이 그의 바로크적 특성을 말하고 있다. 카이유와 외에도 그의 문체에 대해 언급하고 있는 중요한 대목들을 들어보면: “푸코의 글쓰기는 텍스트의 움직임 자체가 멋있게 자기가 제안한 것을 설명하고 있다는 점에서 완벽하다.[.....] 그에게 있어서는 공도 없고, 환영도 없으며; 되돌아오는 불꽃도 없다. 유리한 객관성, 제도를 결합없이 도는 비-선조적 글쓰기. 의미는 말해진 것을 넘지 않는다. 그러니 착란도 없다. 지나치게 자기에게 큰 텍스트 속에서는 부유하지도 않는다. 그러니 수사학도 없다. /간단히 말해 푸코의 답론은 그가 묘사하는 권력의 거울이다. 그게 그의 힘이며 매혹이다.(보드리야르, 1977, 10-11)” ; “푸코는 글쓰기를 목표나 끝으로 취급하지 않았다. 바로 그것이 그를 대작가로 만들고, 그가 쓰는 것에 점점 더 커져가는 웃음, 점점 더 분명해지는 웃음을 집어 넣는다. 형벌의 싹꼭이랄까...[.....] 푸코의 책은 환희, 즐거움으로 가득차 있는데, 그것은 문체의 장려함과 내용의 정치함과 뒤섞여 있다(틀러즈, 1986, 31)”.

역사학에서는, 불연속이 중요시되지만, 그 불연속이 단절에 이르르는 않는다. 이 지적은 루프가 단절의 역사를 쓰고 있으며, 그 기술은 에피스테메를 매개한 기술이라는 많은 사람들의 통설과 반대된다. 반대된다는 것이 조금 지나친 표현이라면, 겹치면서 어긋난다. 블랑쇼는 그의 역사 이해가 불연속을 중요시하고 있다는 것을 인정하기는 하지만, 그것이 단절에까지 이르지는 않는다고 본다. 그 이유는 배제구조는 단절의 앞과 뒤에도 나타나기 때문이다. 배제되는 것들이 달라진다는 점에서——예를 들자면, 문둥이들의 뒤를 이은 광인들의 배제——불연속이 있으나, 배제는 계속되고 있다. 나는 블랑쇼의 의견에 동의한다. 또한 블랑쇼에 의하면, 루프는 그 시기에 “광기의 깊이가 있으며, 그것은 역사 밖에 있으며, 시인(예술가)들이 그 증인, 희생자, 혹은 영웅 노릇을 해왔으며, 아직 하고 있는 근본적인 경험을 구성할 지도 모른다(B, 15)”고 생각하고 있지만, 뒤에 그는 그것을 부인하기에 이른다. 블랑쇼가 보기에는 매우 안타까운 부인이다.

## 2) “지식의 고고학”과 “담론의 질서”에 대하여 :

그 둘의 방법상의 차이에도 불구하고, 그것들은 둘 다 프로그램 제시적이다. 그가 광기에서 몸을 돌려, “순수한 담론적 실천을 밖으로 드러내는 적하는 시기——시기의 끝(B, 19)”을 그것들은 나타낸다. 순수한 담론적 실천이란, “그것이 되돌아가는 것은, 그 자신이며, 형성규칙이며, 부착점이며, 비록 기원은 없다해도 그것의 솟아남이며, 비록 작가는 없다해도 감추어진 그 어떤 것도 드러내 보여주지 않는 해독이라는 의미에서 씌어진 말(B, 19)”이다. 말해진 것외에는 말할 것이 없으며, 온갖 주석을 거부하는 실천이다. 거기에서는 언어학이 중요한 역할을 맡아야 한다. 그러나 블랑쇼가 보기에도, 루프는 공시언어학에 기운 구조주의자가 아니다. 루프는 구조주의에서 “초월주의의 신 내(B, 21)”를 맡기 때문에, 자기는 구조주의자가 아니라고 역설한다. 구조주의가 드러내려하는, “모든 과학을 지배한다고 하는 그 형식적 법칙(B, 21)”도 역사속에서 나타났다가 사라진다. 그럼에도 불구하고 많은 사람들이 그를 구조주의자라고 규정하려 하는 것은, 그가 언어라고 하는 순수한 담론적 실천의 영역안에 있으려 하기 때문이다. 그는 그러나 거기에 역사성을 부여하여, 다시 말해 고고학자가 됨으로써 거기에서 벗어나려 한다. 그 벗어남은 주체의 개별적 독립성에서의 벗어남까지도 포함하는 것으로 흔히 인식되어, 블랑쇼가 그토록 노골적으로 지칭하고 있지는 않지만, 미국 문학이론에서의 주체개념의 폐기와 결부된다. 루프는 주체가 죽었다고 선언한 사람이라는 것이다: “루프는, 어떤 문학 생산의 개념들을 뒤쫓으면서, 순수하고 단순하게 주체의 개념에서 벗어나고 있다는 것을 확실한 것으로 사람들은 생각한다. 이제는 작품도, 저자도, 창조적 단일성도 없다는 것이다(B, 29)”. 거기에 대한 블랑쇼의 생각: “그러나 모든 것이 그렇게 단순하지는 않다. 주체는 사라지지 않는다. 호기심과 탐색을 유발하는 것은 주체의 사라짐(다시 말해 사라짐이라는 존재의 이 새로운 양식)이나, 주체를 무화시키지 않고, 주체에 대한 다양한 위치와 불연속적인 기능들만을 우리에게 부



과학주는 주체의 분산이기 때문에, 문제가 되고 있는 것은 지나치게 한정된 주체의 단일성이다(B, 29).” 사라진 것은 지나치게 한정된 주체의 단일성이지만, 주체 자체는 아니다. 블랑쇼의 그 지적은 주체의 사라짐에서 한정된 주체의 단일성만을 볼 뿐, 주체 자체는 보지 않으려는 서구 합리주의자들의 끈질긴 사유의 한 표현이지만, 그 점에 있어서도, 나는 그의 의견에 동의한다. 그가 명시적으로는 아니지만 암묵적으로 데리다의 용어를 빌어, 주체의 사라짐보다는 주체의 분산을 차라리 말할 때, 그것이 푸코의 사유에 더 어울린다. 푸코는 주체의 사라짐에 대해 주장한 것이 아니며, 마찬가지로 맥락에서, 그 주체를 이루는 진실 의지와 이성을 의심하고 거부한 것이 아니다(B, 30). 사유하는 주체로서의 인간의 죽음이라는 주제 역시 마찬가지이다. 그는 인간을 죽인 것이 아니라, “그가 좋아하지 않는 과학, 인문과학이라는 괴상한 이름을 갖고 있는 것(B, 31)”을 죽이려 하고 있다: “그가 일종의 즐거운 악의로 우리를 그토록 사로잡고 있는 인간이란 곧 사라지게 되어 있다고 말할 때, 그가 생각하고 있는 것은 바로 이 인문과학이다. 그런데 지금부터 우리는 인간을 하나의 단순한 조사, 통계, 아니 여론조사의 대상으로 축소시켜 버리는 우리들의 호기심 때문에 인간을 확실히 죽이기 위해 별짓을 다 하고 있다(B, 31)” 그 인문과학의 밑에 숨어 있는 것이 “논리적으로 현기증나는 합리화(B, 32)”이다.

### 3) “감시와 처벌”에 대하여 :

그것을 통해 푸코는 단순한 담론적 실천에서 사회적 실천의 영역으로 옮겨간다. 그것은 푸코의 작업과 삶에서 정치가 나타나는 것을 뜻한다(B, 34). 블랑쇼는 푸코의 감옥연구가 광인감호연구와 동떨어진 것이 아니라는 것을 밝히고, 감옥으로 표상되는 규율사회의 결정이 벤담의 전방위감시기구에 상징적으로 축약되어 있다고 말한다. 그리고 그는 푸코옹호론자의 입장에서, 감옥연구에서 보여지는 푸코의 권력분석이 기본적 권력——정치권력이라는 뜻이라——의 중요성을 무시하고 있으며, 거기에서 그의 사실적인 비-정치주의, (사회주의 국가 건설을 위한)마지막 싸움의 거부, (사회주의 국가 건설을 위한) 보편적 계획의 부재가 연유하고 있다는 비난에 맞서, 마지막 싸움이나 보편적 계획 등은 “일상적인 노예성의 이로운 알리바이(B, 44)”에 지나지 않는다는 과감한 주장을 펼치고 있다. 그것들은 자신들의 사유주체로서의 지고성 대신에 경직된 합리성에 기대, 자신들의 노예성을 숨기는 일상인들의 과장된 합리주의의 한 표현일 수 있다. 그의 허무주의, 비-정치주의라고 알려진 것은(하버마스, 메르크호르……), 일상적인 노예성에서 벗어나, 주체의 바따이유적인 의미에서의 지고성을 획득하려는 그의 계속적인 외로운——왜 외로운가 하면 그것이 거의 이해되지 못하고 있기 때문이다——싸움을 부정적으로 본 사람들의 그림이다. 그는 허무주의자로서 “모든 객관적 지식은 의심스럽고, 주관성의 요구는 허망한 것이라는(B, 46)”것을 주장하기 위해 마지막 싸움을 피하고 있는 것은 아닌가? 그는 그러나 블랑쇼를 따르면 진리의 개념을 버리지도 않고, 주체로서의 인간에게서 눈을 돌리지도 않는다(B, 47).

## 4) “성의 역사” 첫번째권에 대하여 :

블랑쇼에 의하면, 그것은 “그 광휘, 그 날카로운 문체, 일반적인 생각을 뒤집어버리는 그의 주장때문에 그의 가장 매력있는 책중의 하나이다(B, 48)”. 아마도 그는 푸코의 여러 책중에서 “광기의 역사”와 그것을 제일 좋아하는 것 같아 보인다. 그가 보기에 그것은 이론적으로 “감시와 처벌”과 바로 연결되어 있다. 푸코는 “감시와 처벌”에서보다 더 명료하게 권력을 설명하려 하고 있다. 그것은 성의 여러 장치분석을 통한 권력분석이라 할 수 있다. 푸코를 따라가면, 성은 혈통사회에서, 다시 말해 피의 상징체계에 의해 특징지워지는 사회에서, 지식, 규범, 규율의 사회로 이행될 때 그 주도권을 잡는다: “그러나 권력이 피와 혈통의 위신에만 연결되기를 포기할 때, 성이 주도권을 쥐게 되는 데, 그 때 권력은 법이 아니라 규범과, 스승의 권리가 아니라, 모든 것을 결정하고 처리하려는 지식의 규제 아래 중—삶—의 미래와 연결되게 된다(B, 50-51)”. 그 이행의 전설적, 상징적 인물이 사드이다. 그 사드에 대한 푸코와 블랑쇼의 의견차이: 푸코는 사드에게서 피가 성을 다시 흡수하는 현상을 주목하고 있으며, 블랑쇼는 사드에게서 피의 중요성을 거의 인정하지 않는다. 그 차이는 매우 중요한 차이이기 때문에 두 이론가들의 문체의 문단을 인용한 뒤, 내 의견을 말해보도록 하겠다.

우선 푸코의 문단: “사드와 초기 우생론자들은 피에서 성으로 넘어가는 과도기를 살았던 사람들이다. 그러나 인종을 완벽하게 만들겠다는 초기의 꿈이, 성을 과도하게 구속하는 관리방법(좋은 결혼을 결정하고, 출산을 장려하며, 어린이들의 건강과 수명을 늘이는 기술)을 사용함으로써 모든 피의 문제를 뒤엎어 버렸을 때, 그리고 인종에 대한 새로운 개념이 성에 대한 통제 효과만을 제외하고는 귀족적 혈통의 특성을 모조리 지워버리는 경향이 있던 그러한 때, 사드는 옛 절대 권력의 과장된 메카니즘 속에 있는, 피에 의해 전적으로 유지되는 낡은 위세 밑에 있는 성을 철저하게 분석한다. 피는 쾌락을 따라 흐른다: 체형과 절대 권력의 피, 그 자체로 존중되지만, 그러나 살부와 근친상간이라는 중요한 의식속에서 탕진되는 특권계급의 피, 그들의 혈관속을 흐르는 피는 이름붙일 값어치도 없어 아무렇게나 쏟아버리는 그런 인민의 피가 그렇다. 사드에게 있어 성은 아무런 규범도 없고, 고유의 규칙도 없다. 그저 그 자체의 본성에 따라 규칙이 자연스럽게 정해질 따름이다. 그러나 그 성은 그 자신의 권력만을 전적으로 믿는 무제한의 권력의 법칙에 복종하고 있다. 비록 그 권력이 계속 조심스럽게 규율화된 진행의 순서를 자신에게 부과하는 일이 일어난다해도, 그 권력의 행사는 권력을 단일하고 순수한 지상권이라는 순수지점으로 옮겨놓 따름이다. 그 지상권이야말로 진정한 피물의 무제한적인 권리이다. 피가 성을 다시 흡수했다(푸코, 1979, 195-196/박정자, 1979, 179-180)”.

그 다음 블랑쇼: “그러니 혈통에서 성으로 이행한 것이다. 사드는 그 모호한 증인이며 전설적인 입증자이다. 그에겐 쾌락만이 중요하며, 즐거움의 부류와 한없는 육감만이 중요하

다. 성은 유일한 선이며 선은 모든 규칙, 모든 규범을 거부한다. 하나만은 제외되는데 그것은(이것이 중요한 것이지만) 자신의 자극적인 죽음이나 타인들의 죽음——회한도 우려도 없는 아주 행복한 죽음——의 값을 치루더라도, 그것을 위반한다는 만족감 때문에 쾌락을 더욱 생생하게 해주는 규칙이다. 푸코는 그때 말한다: “피가 성을 다시 흡수했다.” 나를 놀라게 한 결론이다. 사드, 그의 작품에서나 그의 삶에서나, 야유하며 쾌락을 이끌어내기 위해서만 귀족층을 고려하는 이 귀족은 초극할 수 없는 지점에 성의 지고성을 세우기 때문이다. 그의 꿈에서나 그의 환영속에서, 사회나 자연이 그의 욕망에 부과할지도 모를 한계를 밀어내기 위해서 그가 희생물들을 죽이고 놀린다해도, 그가 피를(그보다는 정액을, 혹은 그가 말하고 있듯 좃물을 더 좋아하지만) 좋아한다해도, 순수한 피나 지고한 피의 계급을 유지시킬 걱정은 전혀 하지 않기 때문이다. 오히려 사태는 반대이다. 범죄애호협회는 가소로운 우생학에의 열망과 연결되지 않는다. 공식적 법을 뛰어넘고 비밀스런 규칙으로 결합되는 것이, 피가 아니라 성에 우위를 부여하는 냉정한 정열이다. 그러니 과거의 환영을 폐지하거나 폐지한다고 믿는 도덕이다. 그래서 우리는 사드와 함께 성이 권력을 쥐고 있다고 말하고 싶어진다. 이것은 자연히 권력과 정치적 권력이 성의 장치를 이용하여 은밀하게 작용하고 있음을 뜻한다(B, 51-52)”.

사드는 피에서 성으로 넘어가는 시기에 산 사람인데, 푸코의 입장에서는 피에 가까운 사람이며, 블랑쇼의 입장에서는, 성에 가까운 사람이다. 사드의 쾌락은 푸코의 입장에서는 피에 의해 유지되는 낮은 권위 밑에 있는 성에서 나온 것이며, 그 성은 자신의 권력만을 전적으로 믿는 무제한적인 권력의 범칙에 봉사하고 있다. 그 권력은 괴물같은 권력이다. 그러나 블랑쇼의 사드에게 중요한 것은 성의 지고성이며, 그가 피를 좋아한다해도, 그는 순수한 피나 지고한 피의 계급을 유지시킬 걱정을 전혀 하지 않는다. 그의 쾌락지상주의는 과거의 환영을 폐지하거나, 폐지한다고 믿는 도덕, 절대선의 도덕이다. 나는 사드의 욕망 자체는 블랑쇼적이었다고 생각하고 있으며, 그 욕망의 표현은 푸코적이었다고 생각하고 있다. 그의 삶의 의지는 체제 파괴적이지만, 그가 파괴하려한 체제는 피의 체제이다. 그러나 텍스트만에 의거하여 보자면 블랑쇼의 푸코비판은 옳바르지 않다. 푸코는 피와 성을, 자기 나름으로 그 바로 전에 엄격하게 구별하고 있기 때문이다: “법, 죽음, 위반, 상징, 절대주권같은 것 속에 뭔가가 있다면, 그것은 피이며, 규범, 지식, 생명, 관능, 규율, 제재결에 성이 있다(푸코, 1976, 195/박정자, 1979, 179)”. 푸코는 그 정의를 엄격하게 뒤따르고 있으며, 블랑쇼의 그 푸코 비판은 그 개념적용의 적합성을 향하고 있지 않다. 다시 말해 비-관여적이다. 내용면으로 그 둘이 같은 것을 말하고 있음에도 불구하고 그 둘의 의견이 달

4) 사드와 함께 블랑쇼는 푸코의 책에서 인종차별주의에 깊은 관심을 표명하고 있다. 푸코는 우선 귀족들의 인종차별주의와 부르조아지의 그것을 구분, 후자의 역동적, 팽창주의적 성격이 나치즘의 한 뿌리가 되고 있음을 날카롭게 지적하고 있다. 19세기 후반에 이르러, 피는 성장치를 통해 행사되는 정치권력에 아주 두터운 역사적 기초를 마련해 주면서, 그것을 떠마치게 된다. 블랑쇼

라보이는 것은 푸코보다는 블랑쇼에게 더 책임이 많다.<sup>4)</sup>

나는 블랑쇼가 사드에 깊은 관심을 쏟고 있는 이유를 짐작할 수 있지만, 그가 이 책에 표명된 중요한 생각중의 하나를 왜 놓치고 있는지(아니 왜 거기에 대해서는 한마디의 언급도 없는지) 이해할 수가 없다, 그것은 벤담의 전방위감시기구에서 오월의 악몽을 냄새맡은 그로서는 기이한 무관심(무이해)이다. 그가 놓치고 있으나 내 생각으로는 지적해두는 것이 필요한 대목은 자기 내부의 진실을 말을 통해 드러내려는 문학의 대두를 그가 묘사하고 있는 대목이다. 서구사회에서 고백이 진실을 산출해내는 가장 중요한 기술이 된 것은 고해성사 때문이다. 중세이후, 고해는 그 중요성이 계속 증대되어온 행위이다. 그것은 법학, 의학, 교육학, 가족관계, 연인관계, 일상적 질서나 장엄한 의식 등 광범위한 분야에 파급된다.<sup>5)</sup> 말하기 힘든 것을 자세히 말하려는 욕망은 고해에서 비롯된 것이다. 고백은 자발적이며 강제적이다. 제도 자체가 강요한다는 점에서는 강제적이며, 그럼에도 불구하고 말하고 싶어한다는 점에서는 자발적이다. 거기에서 자기 내부의 진실을 말을 통해 나타내려는 문학이, 영웅이나 성인들의 이야기를 듣고 말하는 중세이후의 문학보다 훨씬 더 중요성을 획득하게 된다. 속에 있는 말을 해야한다는 고백의 의무는 우리와 아주 밀접하게 연결되어 그것이 우리를 속박하는 권력의 결과라는 것을 인식하지 못하게 되었고, 내부의 진실은 스스로 밝혀지게 마련인 것으로 여겨지게 된다(푸코, 1979, 80/박정자, 1979, 84). 그러나 그것이야말로 하나의 신화이다. 그 신화를 까발리면, 진실은 타고난 자유도 아니며, 후천적 애속으로 인한 오류도 아니며, 다만 권력관계의 소산이라는 것이 밝혀진다. 고백의 문화적 배경을 잘 읽으면, 푸코 자신은 그렇게 뚜렷하게 말하고 있지 않지만, 고백은 특이한 담론의 의례이다. 그것은 우선, 말하는 주체가 말해진 것의 주체와 일치하는 담론의 의례이며, 고백을 하려면, 적어도 그것을 요구하고, 강요하고, 받아들이고, 개입하여, 판단하고 용서하고 회개하게 하는 상대방이 있어야 하므로 권력관계를 저절로 이룩하게 되는 의례이며, 방해물과 저항이 있어야 그 진실이 확인되는 의례, 이야기만해도 깨끗하게 해주거나 오류를 제거해주기 때문에 이야기하는 자에게 내적 변화를 낳는 의례이다. 그 의례에서 흥미있는 것은, 그것의 권력구조 자체로 볼 때, 고백은 숨겨져 있는 것, 다시말해 밑에서 올 수 밖에 없으며, 지배체 instance de domination는 말하는 사람편에 있는 것이 아니라, 가만히 듣고있는 사람편에 있으며, 알고 대답하는 사람편에 있는 것이 아니라, 질문하고 모른다고

는 푸코의 인종차별주의 분석이 나치즘 분석의 한 좋은 예를 이룬다고 판단한 듯, 그 분석에 큰 관심을 표명하고 있다(B, 53-54).

5) 푸코가 분명하게 진술하고 있는 것은 아니지만, 여기저기에 그가 뿌려놓은 의미의 흔적들을 모으면 고백은 라트랑 공의회 Concile de Latran(1215)에서 고해성사를 범규화한 이래로(푸코, 1976, 78), 카톨릭에 반대한 프로테스탄티즘, 트리엔트 공의회 Concile de la Trente(1545~1563)의 카톨릭 개혁조치를 거쳐(푸코, 1976, 28, 94) 각 분야로 퍼져나가, 서양의 한 중요한 문화적 현상이 된다. 중세기에 사용되었으며, 17세기에도 사용되고 있는 고해서들은 아주 적나라한 질문들을 포함하고 있으며, 그것들에 의해 강요된 고백은 “근대서양의 한 특이한 명령의” 수행이다.

하는 사람편에 있다는 것이다. 그 고백은 이상하게도 그것을 받는 자 편에 효과를 내는 것이 아니라, 뺏기는 자 편에 효과를 낸다. 고백문학의 계보를 푸코는 밝히지 않았지만, 중세와 17세기의 고해서와 음란문학의 관계를 암시하는 대목들은 적지 않다(푸코, 1976, 30/박정자, 1979, 43). 자신에 대해 되풀이 물어보는 근대문학의 기원으로서의 음란문학은 중세기, 17세기의, 모든 것을 다 말해야 한다는 고해서에 그 기원을 두고 있다. 그렇다면 그 고해서는? 나는 푸코가 체계적인 문(/현)대문학의 기원의 역사를 쓰지 않은 것이 안타깝고, 불량쇼가 거기에 주의를 기울이지 않은 것이 안타깝다. 푸코는 그럴만한 충분한 압과 섬세성을 갖고 있었으며, 불량쇼는 그럴 수 있으리만큼 푸코를 충분히 주목하고 있었다. 그러나, 푸코로선, 그것에 매달리기에는, 권력이라는 주제가 너무 크고 급했을까?

불량쇼의 두 텍스트 분석은 불량쇼가 푸코에게서 흥미를 느낀 것은 권력론때문도 아니고 문학사가로서의 시점때문도 아니라, 광기와 성이라는 규범의 위반때문이라는 것을 알 수 있다. 그는 문학사가로서의 푸코나, 권력분석가로서의 푸코보다는, 위반에 관심을 가진 사상가로서의 푸코에 훨씬 기울어져 있다. 그 사상가는 그러나 위반보다는 그 위반의 문화사적 자리, 근대적 경험의 기본향으로서의 위반의 대두와 그 전개를 밝히려 하고 있다. 불량쇼는 문화사적인 자리를 중요시하는 푸코를 거의 이해하지 못한 적한다. 그것이 그의 장점일까, 단점일까?

### Bibliographie

1. Foucault: Histoire de la folie, Gallimard, TEL, 1972.
2. Foucault: Les mots et les choses, Gallimard, 1966.
3. Foucault : Histoire de la sexualité 1, Gallimard, 1976.
4. 푸코 : 말과 사물, 이광래 역, 민음사, 1987.
5. 푸코 : 성은 억압되었는가, 박정자 역, 인간사, 1979.
6. Blanchot: Entretien infini, Gallimard, 1969.
7. Blanchot: Michel Foucault tel que je l'imagine, Fata Morgana, 1988.
8. Besnier: La politique de l'impossible, La découverte, 1988.
9. Georges Van Den Abbeele: "Sade, Foucault, and the scene of enlightenment lucidity" in Stanford French Review, vol. XI, no. 1, 1987.
10. Baudrillard: Oublier Foucault, Galilée, 1977.
11. Deleuze: Foucault, Minuit, 1986.

## Etude sur la critique littéraire de M. Foucault

—Foucault vu par M. Blanchot—

KIM, Kwang-Nam

Au point de vue littéraire, Foucault, un des maîtres à penser dans la vie culturelle française depuis les années soixante, estime comme ses maîtres, Bataille et Blanchot qui ont, tous les deux, une tendance à s'opposer contre l'idéologie officielle dirigeante et à transgresser la pensée officielle, même s'il y a une différence idéologique entre eux. Cette étude a pour but de faire connaître les rapports littéraires entre Blanchot et Foucault en nous appuyant sur les textes blanchotiens.

Blanchot a écrit un tout petit livre et une longue commentaire sur Foucault: *L'Entretien infini* où il commente *L'Histoire de la folie* et *M. Foucault tel que je l'imagine* où il examine globalement la pensée foucauldienne (malheureusement Bataille n'a rien écrit sur Foucault, tandis que ce dernier rédige *L'Oeuvre complète* de Bataille). Blanchot y traite, entre autres, deux thèmes: la folie et la sexualité.

Blanchot consent, en suivant Foucault, qu'il y avait une rupture, une coupure épistémologique, dans l'histoire occidentale, entre la renaissance et le classicisme et que cette rupture était peu souhaitable. Le classicisme n'exclut non seulement la folie mais aussi des déraisons (taboos sexuels et religieux, des passions démesurées, etc.) auxquelles elle se rapporte en en constituant une partie. D'où provient le rôle essentiel de la littérature ou de l'art qui consiste à offrir le lieu des expériences secrètes et des expressions de cet exclu. Et il rencontre, dans *L'Histoire de la folie*, une question fondamentale concernant l'art moderne: pourquoi s'égaré-t-il?; pourquoi se répète-t-il infiniment?; pourquoi tend-il à disparaître? Leur réponse: c'est que la place de l'artiste, c'est là où se situe une expérience étrangère, dite déraison; là où se croisent l'errance et la création. La folie, c'est l'absence de l'oeuvre ou le désœuvrement, et pourtant l'artiste est fait pour l'oeuvre.

*La volonté de savoir* (*Histoire de la sexualité*, tome 1), c'est un livre qui est dans le droit fil de *Surveiller et punir*. Foucault y analyse le pouvoir sous les dispositifs de la sexualité qui prend la prépondérance sur le sexe lors du passage d'une société caractérisée par la symbolique du sang à une autre par le savoir, le norme et le discipline. Sade est le témoin symbolique de ce passage. A la différence de Foucault, Blanchot le traite

comme un *transgresseur* de la morale officielle. Foucault s'occupe à mettre au jour, plutôt que la transgression en général, les fonds historico-culturels de la transgression, une expérience spécifiquement moderne. Blanchot insiste sur la transgression en général. Quant à l'analyse du pouvoir dans la société disciplinaire (école, armée, hôpital, prison...) que Foucault appellera le *biopouvoir* ou la *biopolitique*, à la différence des autres qui ont fort critiqué Foucault d'avoir fermé l'oeil sur le Pouvoir politique, il prend la tentative foucauldienne comme une lutte solitaire pour acquérir la souveraineté du sujet.