

한국철학사상연구회 2019년 가을 제57회 정기 학술대회

**낭만과 계몽
그리고 21세기 변혁**

- 일시 : 2019년 12월 07일(토) 12:30~18:00
- 장소 : 경희대학교 청운관 307호
- 주최 : (사)한국철학사상연구회
- 후원 : 경희대학교

한국철학사상연구회 2019년 가을 제57회 정기 학술대회

낭만과 계몽 그리고 21세기 변혁

• 등록 12:30~13:00

• 개회사 및 축사 13:00~13:20

회장 : 김성민(건국대학교)

이사장 : 김교빈(전 호서대학교)

• 제1부 논문 발표 13:20~14:55

주제 : 예술적 인간, 정치화된 삶

사회 : 조은평(상지대학교)

*제1발표 13:20~13:45

발표 : 이정은(연세대학교)

<낭만주의적 도야 - F. Schlegel의 철학적 양가성>

*제2발표 13:45~14:10

발표 : 박지용(경희대학교)

<멘델스존과 칸트 - 칸트 미학에 내재한 멘델스존의 흔적>

*제3발표 14:10~14:35

발표 : 한길석(한국외국어대학교)

<합의의 정치와 불화의 정치 : 랑시에르의 하버마스 비판에 대하여>

▷ 휴식 14:35~14:55

• **제2부 논문 발표** 14:55~16:30

주제 : 21세기 변혁을 위한 성찰

사회 : 송석현(방송통신대)

*제4발표 14:55~15:20

발표 : 이관형(경기연구원)

<자치분권과 기본소득 - 정치의 회복을 위하여>

*제5발표 15:20~15:45

발표 : 김광호(서울시립대학교)

<루소와 기본소득>

*제6발표 15:45~16:10

발표 : 이병창(동아대학교 명예교수)

<신자유주의 이후 우리 사회에 대한 철학적 전망>

▷ **휴식** 16:10~16:30

▷ **전체 질의 및 종합토론** 16:30~17:30

사회 : 남기호(연세대학교)

▷ **소송학술상 시상 및 총회** 17:30~18:00

사회 : 유현상 연구협력위원장

▷ **만찬** 18:00 이후

	목 차	
--	------------	--

- ▶ 제1발표
 <낭만주의적 도야 - F. Schlegel의 철학적 양가성> 1

- ▶ 제2발표
 <멘델스존과 칸트 - 칸트 미학에 내재한 멘델스존의 흔적> 17

- ▶ 제3발표
 <합의의 정치와 불화의 정치 : 랑시에르의 하버마스 비판에 대하여> 33

- ▶ 제4발표
 <자치분권과 기본소득 - 정치의 회복을 위하여> 47

- ▶ 제5발표
 <루소와 기본소득> 55

- ▶ 제6발표
 <신자유주의 이후 우리 사회에 대한 철학적 전망> 57

낭만주의적 도야 - F. Schlegel의 철학적 양가성

■ 이정은 (연세대학교) ■

1. 서론

낭만주의적 인간이 사회 변혁의 주체가 될 수 있을까? 관념론적 낭만주의의 토대를 놓은 프리드리히 쉴레겔은 오스트리아 합스부르크 제정에서 활동했고 임종 직전까지도 정치 실력자로 부상하기를 고대했다. 프로이센의 정치 체제를 모델로 삼아 훔볼트가 작성한 <프러시아 헌법>과 소독일주의에 대적하여, 쉴레겔은 구제국의 번영을 계승하는 ‘연방주의적 연방국가’를 창안한다. 그가 연방국가에 걸맞게 고안한 <미래의 독일연방 헌법>의 초안이 메테르니히의 유품에서 발견된다.

쉴레겔이 외적으로는 현실 정치에서 직업적 성공을 꿈꾸었던 것에 반해, 내면의 일관된 지향점은 여느 철학자와 다르지 않은 ‘진리’ 파악이었다. 여느 철학자와 다른 점이 있다면, 진리에 도달하는 사명을 지닌 자는 문예비평과 절대문학을 실현하는 예술가, 즉 ‘미적 인간’이라는 것이다.

미적 인간이 어떻게 정치적 인간과 연결되는가? 쉴레겔도 한때 프랑스혁명과 나폴레옹의 행보에 경도되었지만, 그럼에도 그 “시대에 가장 필요한 것은 혁명에 반대하는, 그리고 (...) 혁명이 사람들에게 영향력을 행사한 전제정에 반대하는 정신적 저항”¹⁾이었다. 쉴레겔은 메테르니히를 중추로 하는 ‘개선된 군주제’를 기획했으며, 자유와 만민평등을 공히 실현하려고 공화제적 통합도 구상한다. 만약 그가 혁명을 긍정하는 저항을 언급했다면, 혁명 자체가 아니라 다음처럼 혁명을 대체하는 ‘정신문화’다.

“프랑스 혁명, 피히테의 지식학, 괴테의 『빌헬름 마이스터의 수업시대』가 이 시대의 지배적 경향이다. 이 세 가지의 조합에 반감을 가지는 사람, 그리고 떠들썩하

1) 쉴레겔, 프리드리히, 「이념들」, 41번. 프리드리히 쉴레겔, 「이념들」은 Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』(홍사현 옮김, 그린비, 2015)의 번역을 참고한다. 인용은 단상 번호를 제시한다.

지 않거나 실질적이지 않은 혁명은 의미있다고 보지 않는 사람은 아직 인류 역사의 드높고 광대한 관점으로 고양되지 못한 것이다.”²⁾

혁명을 대체하는 정신을 구체화할 때, 저항 주체가 지향하는 “인류 역사의 드높고 광대한 관점”은 어느 시대나 설정 가능한 상투적인 것이어서 특이점이 없다. 슐레겔은 내용의 공허함을 만회하려고 ‘독특한’ 관점을 추가하는데, 관건은 ‘인류의 중심’을 꿰뚫는 것이다. 그런 사람은 “근대 교양의 핵심과 (...) 모든 학문과 예술의 조화도 동시에 발견”³⁾하는 자이다.

저항 주체가 발견하는 ‘인류의 중심’은 전승되고 계승되어온 누적문화이며, 슐레겔에게 “문화사는 그때그때 유행하는 주석이 덧붙여진 다양한 변주들의 집합과 같은 것”⁴⁾이다. 혁명적 정신은 개인을 정신적으로 성숙하게 하는 문화(Bildung)에 좌우된다. 떠들썩하게 혁명에 참여한 군중들 대다수가 주목하지 않았던 “작은 책들 몇 권”이 해냈던 “크나큰 변혁의 효과”를 고려하면, 혁명도 인간적 도야(die menschliche Bildung)에서 발원한다. 그 역할에 부합하는 사람이 “예술가”다. 만약 정치적 인간이 인간적 도야를 이룬다면, 그도 ‘미적 인간’이다. ‘정신적 저항’이 예술가의 교양으로 발양되어 정치인의 정신을 일깨운다.

그렇다고 해도 도야를 사회 변혁과 혁명에 곧이곧대로 등치시키는 과도함이나 보편적 획일화에 빠지면 안 된다. 그 함정을 벗어나려면 “자신 안에 중심을 지닌”자와 “그렇지 않은”자를 구별해야 하며, “그렇지 못한 사람은 자기 밖에서 특정한 안내자나 중보자를 선택해야 한다.”⁵⁾

안팎을 구별하는 이런 발언은 엘리트주의적이라는 혐의를 갖게 한다. 슐레겔은 설상가상으로 『아테네움 단상』에서 “완벽한 공화국은 단순히 민주적이어서만은 안 되고, 동시에 귀족주의적이고 군주제이어야 한다. 자유와 평등의 입법 체계 내에서 지식층이 교육을 받지 못한 대중들을 압도하고 이끌어야”⁶⁾ 한다고 선언한다.

도야 차이를 암시하는 것은 미몽에 휩싸인 대중을 교화하는 계몽주의와 주마등처럼 겹쳐진다. 낭만주의적 도야도 계몽과 유사한가? 슐레겔은 지식층과 대중을 분리하기는 하지만, 예측과 달리 ‘세계의 안녕’을 지식인에게 기대는 것은 거부한다. 그는 단지 예술가가 “영원한 연대”를 맺어 인류의 중심을 꿰뚫는 포에지를 생산하는 시대가 도래했고, 예술가의 그런 활동이 중요하다는 것이다. 그는 혐의를 벗어나려고 하기보다는, 오히려 개인적 도야의 극대치는 “신이 되어간다. 신이 된

2) 슐레겔, 프리드리히, 『아테네움 단상』, 216번. 번역은 Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』에 준하며, 인용은 단상 번호를 제시한다.

3) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 41번.

4) 슐레겔, 프리드리히, 『아테네움 단상』, 216번.

5) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 45번.

6) 슐레겔, 프리드리히, 『아테네움 단상』, 214번.

다는 것”⁷⁾이라고 덧붙인다. 지식인과 대중간의 이분법을 해소하기보다는 예술가를 ‘신적 인간’으로 변모시킨다.

변혁의 대중적 가능성이 낭만주의에도 존재하는가? 이 글은 프리드리히 쉐레겔의 낭만주의와 도야(Bildung)의 의미를 살피면서, 신적 개인으로까지 밀고나가는 철학적 근거를 알아본다. 낭만주의에서 연쇄적으로 출현하는 난제들을 해결하는 논리적 방향타가 될 Bildung은 교육이나 문화를 넘어 ‘개인적 깨달음’도 포괄하기 때문에, 가급적 ‘도야’로 번역하겠다.

2. 낭만주의란 무엇인가? - 프리드리히 쉐레겔의 입장

낭만주의란 무엇인가? 쉐레겔은 이 질문을 “문학이란 무엇인가?”로 대체하고 “낭만주의적 포에지” 또는 “낭만주의적 시문학”이라고 대답한다. 낭만주의는 다양한 가치와 경향이 혼재하지만, 18C 후반에 아우구스트 쉐레겔과 프리드리히 쉐레겔이 예나에 모여 ‘단상’ 형식으로 전개한 문예비평이 초기 낭만주의의 특징이다. 쉐레겔 형제가 괴테의 작품을 포함하여 문예비평에 몰입하던 당대에도 ‘문학의 정체성’이 분명하게 정립되지 않았었다. 낭만주의의 초석을 놓는 과정은 문학의 정체성을 정립하는 과정이기도 했다.

프리드리히 쉐레겔의 대표작은 “문학이 무엇인가?”라는 화두를 던지고, 이것을 다양하게 전개하는 『시문학에 관한 대화』(1800)다. 소설론이지만, 논의 자체가 ‘한편의 소설’이 되는 비평문학이다. 이 작품은 - 마치 의도하기라도 한 듯이 - 소설이 요구하는 플롯을 무시하며 형식의 일관성도 이탈한다.

이 작품에서 화자가 어떤 주장을 하면, 다른 화자는 이견을 말하거나 반박한다. 어떤 화자는 자기 주장을 논문 읽기나 발표 형식으로 대체한다. 대화체에서 대화를 무시하는 글쓰기가 등장하고, 대화를 거부하는 논문 읽기와 발표가 끝나면 다시 질문과 비평이 이어진다.

문학은 시, 소설, 에세이, 서간문처럼 장르가 다양하다. 그런데 쉐레겔의 작품에서는 주장과 질문, 질문과 반박, 이론과 비평이 교차하면서 장르 혼합이 일어난다. 다양한 장르를 활용하는 소설의 화자들은 주장과 반박, 발표와 토론, 낭독과 대화라는 혼재된 형식으로 소설의 보편적 틀을 해체한다. 『시문학에 관한 대화』는 문학 작품인지 이론서인지, 소설인지 비평인지, 대화체인지 서술체인지를 가늠하기 힘든 비평문학이다. 이런 문예비평이 초기 낭만주의의 특징이다.

쉐레겔은 ‘소설 문학’을 논하지만 다양한 장르를 등장시켜 소설 형식을 와해하는데, 역설적이게도 장르를 해체하면서 융합도 시도한다. 해체 속에서 부각되는 새로

7) 쉐레겔, 프리드리히, 「아테나움 단상」, 262번.

은 통합 모델이 ‘포에지’다. 문예비평적 포에지가 낭만주의의 본령이며, 낭만주의적 시문학은 일반 시문학과는 차원이 다르다.

낭만주의의 본령이 왜 포에지인가? 포에지만이 “작가의 정신을 완전히 표현할 수”⁸⁾ 있기 때문이다. 흔히 소설이 세계의 다양한 측면을 서술할만한 역량을 지니며 작가 정신도 온전히 드러낸다고들 추정한다. 그러나 실제로 소설 작가는 “자기 자신만을 서술”⁹⁾하는 무의식적 함정에서 버둥거린다. 소설도 이렇진대, 포에지가 작가 정신을 온전히 표현하겠는가? 포에지는 세계를 압축적으로 비춰주기 때문에, 소설보다는 시문학이 “시대상을 반영하는 거울”이며 진리를 재치있게 투사해준다.

슐레겔의 삶은 무한자를 의식하려는 열정으로 점철되었는데, 그에게 무한자는 스피노자의 신 즉 자연처럼 자신을 현시하여 개체화한다. 모든 개체는 무한자의 양태이며, 보편으로 환원되지 않는 독자성을 지닌다. 각각의 개체는 무한자를 드러내는 “이미지” 즉 “하나의 상”(ein Bild)¹⁰⁾이며, 무한자의 진리가 그 속에서 섬광처럼 번뜩인다.

무한자와 개체의 관계를 “하나의 상”으로 표현하는 상징체계는 “어떤 사물에다 다른 사물에 속하는 이름을 전용하는”¹¹⁾ 아리스토텔레스의 유추와 유사하다. 무한자의 상으로 개체를 은유하는 알레고리는 진리의 기반이며, 진리 파악의 탁월성은 존재론적 차이를 지니는 ‘무한자와 유한자’ 사이에서 “서로 다른 사물들의 유사성을 재빨리 간파”¹²⁾하여 표현하는 은유 능력에 달려있다. 개체성과 독자성은 이성적 보편 개념에서 미끄러지는 여변을 지니며, 이 여변을 ‘재치’있게 압축한 것이 시어다. 유사성을 순식간에 파악하는 능력은 “남에게서 배울 수 없는 (...) 천재의 표징”¹³⁾이며, 천재가 산출한 은유가 ‘단상 형식’의 시적 언어다.

진리를 표현하는 최고 방법은 ‘단상’으로 표현하는 포에지다. 초기 낭만주의는 내용적으로나 형식적으로나 은유적 ‘단상들’이다. 슐레겔 형제가 아테네움 시기에 출판한 글이 ‘비판적 단상’, ‘아테네움 단상’인 것도 포에지에 준하는 글쓰기이기 때문이다. 문학 장르를 해체한 새로운 통합 모델로서 낭만주의적 시문학은 알레고리를 사용하는 단상적 비평문학이다.

‘시문학에 관한 대화’는 문학 작품이고, 문학을 논하는 작품이지만, 동시에 시와 소설이, 서술과 논쟁이 융합된 비평문학이다. 서술과 비평이 공존한다면, 낭만주의

8) 슐레겔, 프리드리히, 『아테네움 단상』, 116번.

9) 슐레겔, 프리드리히, 『아테네움 단상』, 116번.

10) Schlegel, Friedrich, "TranszendentalPhilosophie[Jena 1800-1801]", in: *Philosophische Vorlesungen[1800-1807]*, 39. 번역은 『초월철학강의』(이관형 옮김, 마인드큐브, 2017)를 참고했다.

11) Aristoteles, 『시학』, 천병희 옮김, 문예출판사, 1993, 116.

12) Aristoteles, 『시학』, 125-126.

13) Aristoteles, 『시학』, 125.

적 포예지는 문학 작품과는 반성적 거리를 취하는 ‘철학적 시문학’¹⁴⁾이다. 달리 말하면 낭만주의적 포예지는 소크라테스적 대화법을 사용하는 플라톤의 변증술과 유사하다. 플라톤의 대화편도 서술과 비평이 공존하는 철학적 ‘문학 모델’이다. 소크라테스는 상대 주장을 반박하면서 재치와 조롱도 퍼붓는데, 낭만주의적 알레고리가 기대하는 아이러니의 전형이 소크라테스의 대화다.

『시문학에 관한 대화』가 주장과 비평, 비평에 대한 자기성찰을 담고 있듯이, 플라톤의 대화편은 소피스트의 주장과 소크라테스와의 대립, 대립과 반박, 재반박과 성찰이 자의식적으로 진행된다. 그렇듯이 낭만주의도 “작품인 동시에 작품에 대한 성찰이며, 포예지인 동시에 비평이며, 예술인 동시에 철학인 그러한 문학의 시조가 되는 ‘장르’이다.”¹⁵⁾ 문학이지만, 철학, 수사학, 비평과 통합된 문학으로서 문예비평은 철학 논쟁에 대한 조롱이기도 하다.

“시문학과 산문의 통합, 독창성과 비평의 통합, 인공시와 자연시의 통합”¹⁶⁾을 이루는 낭만주의는 작품 자체가 비평이며, 비평 자체가 철학적 성찰이다. 그래서 “칸트와 플라톤을 화해시키려는 과제는 호메로스와 괴테를 결합하려는 시도와 구분하기 어렵다.”¹⁷⁾ 낭만주의적 포예지는 ‘반성과 사변’으로 압축된 “사변적 장르 혼합”이며 “사변의 다른 이름”¹⁸⁾이다.

작품 산출이 비평이 되는 ‘아이러니한 주제’, 문학론이 문학 해체를 야기하는 ‘단상 형식’의 대화자는 ‘예술가’다. 반성과 사변을 문예비평으로 전개하는 ‘미적 인간’이 낭만주의자다. 그래서 진정한 낭만주의는 ‘시문학’과 동시에 ‘시문학의 바깥’을 지향하며, ‘포예지’에서 ‘포예지의 바깥’을 동시에 의식한다. 생산과 동시에 해체가, 해체와 동시에 통합이 시도된다.

포예지는 “생산”하면서 동시에 “생산의 바깥”을 설정하므로, 이론화와 체계화가 불가능하다. 완성과 바깥을 ‘동시 설정’하는 “생성 상태”에서 무한자 파악은 한 순간 일어나면서 동시에 연기된다. 낭만주의적 도야(Bildung)도 이런 양면성에 비추어 논해야 한다.

14) “모든 철학은 관념론이며, 포예지의 실재론 외에는 어떤 참된 실재론은 없다. 그러나 포예지와 철학은 그 극단에 지나지 않는다. (...) 아직 완전한 교양에 도달한 사람은 없으며, 또 어떤 종교도 아직 없다.”(슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 96번)

15) Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』, 홍사현 옮김, 그린비, 2015, 400.

16) 슐레겔, 프리드리히, 『아테나움 단상』, 116번 참고.

17) Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』, 30. 낭만주의는 철학의 신화화이고 철학의 포예지화이지만, 비평의 본질상 철학의 비평화이다. “철학의 비평과 철학의 철학은 같은 것이다. (...) 철학은 너무나 많은 것을, 아니 하늘과 땅의 거의 모든 것을 비평(비판)했기 때문에 자신도 한번 비평의 대상이 되는 것을 받아들일 수 있다.”(유고, 『철학적 단상』, 228번, 낭시 588)

18) 앞의 책, 400.

3. 낭만주의적 도야 - 계몽과의 차이

낭만주의적 포에지는 '생산'과 동시에 '바깥'을 성찰하기 때문에, 낭만주의적 주체는 동일성을 정립하면서 동시에 부정하는 '자기부정의 연속체'다. 진리는 자기를 부정하는 "무한한 자기 반성력"¹⁹⁾에서 나온다. 낭만주의적 시문학은 창작과 동시에 부정하는 '아이러니'의 산물이며, 낭만주의적 도야(Bildung)도 '아이러니적 주체'의 작용이다.

인간적 도야의 범례는 아이러니를 산출하는 '문학적 예술가'다. 도야는 자기 부정성이라는 "내적 형성의 힘"²⁰⁾에서 발원하는데, 이렇게 활성화한 도야의 끝은 어디인가? 칸트가 『판단력비판』에서 취미판단의 원리를 무목적성으로 제시하듯, 슐레겔의 도야도 비목적-비이념을 향하는 활동이다. 칸트가 아 프리오리한 이념 앞에서 겪는 딜레마처럼, 낭만주의도 이념의 확정성은 거부하지만 지향성은 배태하는 이율배반적 양가성에 직면한다. 무한자를 의식하는 힘이면서 인간적 '본능'에서 나오는 도야의 동력은 종착지가 없다. "대가나 천재적인 인간은 가령 작품과 같은 어떤 특별한 목적을 완성시키기를 원한다. 그러나 힘을 가진 인간은 항상 순간을 이용하며, 항상 준비가 되어 있으며, 무한한 탄력성을 가진다."²¹⁾

이러한 도야의 주체는 개인이면서 "그 자체로 전체인 인간"이어야 한다. "그 자체로 전체인 인간은 오직 교양을 통해서만 어디서나 인간적으로 되고, 인간성으로 충만하게 된다."²²⁾ 그러려면 부분이 전체이고 전체가 부분이라는 라이프니쯔적 또는 헤겔적 착상이 필요하다. 슐레겔은 피히테의 반성철학이 지닌 한계를 극복하기 위해 『초월철학강의』에서 스피노자의 사변철학을 도입하여 고유한 지평을 창출하는데, 이때 스피노자의 실재성으로 무한자와 개체의 내적 연관을 정립한다.

내적 연관성을 지니는 무한자와 개체는 '자연 자체'로서 '하나의 유기체'다. 그러므로 무한자의 개체화 작용은 '에너지 작용'이며, 의식이 파악한 진리는 '에너지의 오성화'²³⁾다. 슐레겔에게 진리는 이성의 연역 논리적 추론의 산물이 아니라 상상력과 상기를 융합한 오성(Versand)의 산물이다. 진리 파악의 주체는 자신을 규정하면서 동시에 부정하는 '아이러니적 주체'이기 때문에, 이성적 개념 체계나 절대 이념으로 함몰되지 않는다. 만약 누군가가 확고한 진리를 묻는다면, 단지 "예견적 비평만이 낭만주의 문학 장르의 이상을 특징적으로 그려낼 수"²⁴⁾ 있다.

19) 앞의 쪽.

20) 슐레겔, 프리드리히, 「아테나움 단상」, 375번 참고.

21) 슐레겔, 프리드리히, 「아테나움 단상」, 375번.

22) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 65번.

23) 이정은, 「낭만주의자 프리드리히 슐레겔의 철학적 기반-칸트와 관련하여」, 『헤겔연구』, 제46호, 2019.

24) 슐레겔, 프리드리히, 「아테나움 단상」, 116번.

‘이념’은 독일 관념론에서 반성과 사변을 통합하는 근원적 개념이다. 라쿠-라바르트와 낭시는, 칸트 철학에서 ‘이념’이 지녔던 “분석적이고 도식적인 위상에서 벗어나는 것”²⁵⁾이 헤겔 『대논리학』으로까지 이어지는 ‘관념론의 활동’이라고 주장한다. 슐레겔도 반성과 사변의 융합을 내재화하지만, 생산과 생산의 바깥을 동시에 반영하는 문예비평을 통해서다. 그는 끊임없는 자기 부정을 반영하여 청년기 저작인 『이념들』에서 복수형 제목을 사용한다. 복수형은 개인에 따라 달라지는 “이념의 상대화와 주관화”를 뒷받침하며, 이념이 지닌 “특이한 불안정성”²⁶⁾도 공유한다. 복수형은 우회적으로 ‘절대 이념의 해체’를 겨냥하고 있다.

이념의 복수성의 도입과 병행하여, 슐레겔은 도덕의 보편성도 거부하면서 도덕 교육을 비판한다. “도덕성을 추구하는 것은 아마도 가장 쓸데없는 시간 낭비”²⁷⁾이며, 인간 영혼에 습관을 들이는 것도 자유를 침해하는 것이다. 슐레겔은 괴테의 『빌헬름 마이스터의 수업시대』에 나오는 늙은 아저씨를 언급하면서 “모든 도덕 교육이 전적으로 무의미하고 허용될 수 없는 것이라”²⁸⁾고 단언한다. 그리고 우리네 삶은 끊임없이 ‘대립’을 산출하지만, 그렇더라도 대립성을 일부러 갖추게 하는 것은 자유를 침해한다. 보편 도덕은 개인차를 지니는 “인간을 억지로 변형시켜, 그의 가장 신성한 부분, 즉 그의 개성을 짓밟고 말살”²⁹⁾한다.

인간적 도야는 “최고선”³⁰⁾을 추구하며, 그럴 때 교양도 “유용한 것”이 된다. 그러나 선에 대해 반성하고 성찰하는 개체는 ‘아이러니적 주제’이므로 보편 교육도 비평 대상이 된다. 낭만주의적 도야에서는 “역설에 대한 감각이 없는 도덕성은 천박하다.”³¹⁾

그렇다면 이념과 도덕의 단수성을 거부하는 아이러니적 주체가 ‘인간 전체의 역사’를 일목요연하게 논할 수 있을까? 도덕 교육이 무의미한 마당에 전체성이 가능할까? 그래서 슐레겔은 도야가 “내적 형성의 힘”으로 산출되는 포에지의 충만함이지만, “인간의 깊이는 철학자들에게서 찾아야”³²⁾ 한다고 주장한다. 그는 시문학과 철학의 연계 이외에 도야 조건을 하나 더 추가하는데, “예술의 높이와 학문적 깊이는 신적인 것이 없다면 결코 도달할 수 없다.”³³⁾고 주장한다.

25) Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』, 277.

26) 앞의 책, 278.

27) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 84번.

28) 슐레겔, 프리드리히, 『철학에 대하여』, 340. 번역은 라쿠-라바르트, 필립 & 낭시, 장-뤽, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』에 따르며 인용은 번역서 쪽수를 제시한다.

29) 앞의 쪽.

30) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 37번.

31) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 76번.

32) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 57번.

독일 관념론은 예술, 종교와 철학의 통합을 추구하며, 슐레겔의 낭만주의도 그 연장선³⁴⁾에 있다. 헤겔은 『미학강의』에서 절대 정신의 세 계기인 예술, 종교와 철학에서 - 서정시, 서사시, 비극으로 이어지는 - 시문학에서 철학으로 이행하는 예술의 종언을 고한다. 그러나 슐레겔은 낭만주의적 포에지에 의한 통합을 시도하면서 "철학이 멈추는 곳에서 포에지가 시작되어야 한다. (...) 철학에 대한 단순히 비철학을 말하는 것이 아니"³⁵⁾라고 주장한다. 도야는 철학과 통합된 포에지로, "신적인 것"을 인지한 예술로 나아간다.

낭만주의적 도야의 범례는 '예술가'이고, 예술가는 철학과 종교를 중재한다. 이렇게 도야를 중재하는 '예술가'는 정치에도 적용 가능하다. "국가가 내세운 이른바 민족 지도자들 역시 다시 사제가 되고 종교적 정신을 가지고 있어야 한다. 그러나 그들은 보다 높은 교양을 가까이 접함으로써만 그렇게 될 수 있다."³⁶⁾

아이러니적 주체가 "인간 전체"로서 도야하는 이유는 신적인 것과의 중재를 지니기 때문이다. 변혁을 위한 "인류 역사의 광대한 관점"도 반성과 사변이 통합된 예술이면서 종교화한 예술로서 '이념들'을 근원으로 삼기 때문이다. 그러므로 낭만주의의 "보다 높은 교양"을 미학으로 환원하면 안 된다. 낭만주의는 미학사나 미학체계를 다루는 예술론이 아니라, 예술, 종교와 철학이 통합된 문예비평이다.

슐레겔은 삼위일체에 걸맞게 도야를 이루어서 "보다 높은 교양"을 성취한 개체를 이렇게 규정한다. "모든 좋은 인간은 점점 신이 되어간다. 신이 된다는 것, 인간이라는 것, 스스로를 형성한다는 것, 이 모두는 같은 것을 의미하는 표현들이다."³⁷⁾

개체가 "신이 되어간다."는 의미는 무엇인가? 이런 발상이 어떻게 가능한가? 그의 사유의 정수를 파악하기 위해 철학사적 기반을 추적해보자.

33) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 68번.

34) 프리드리히 슐레겔이 「시문학에 관한 대화」를 『아테네움』(1798년 5월~1800년 8월)의 마지막 호인 5호와 6호에 기고한 후에 예나의 낭만주의 모임이 해체된다. 그의 형 아우구스트 슐레겔은 베를린 대학에서 1801/2년 「문학과 예술에 대한 강의」를 개설하여 낭만주의적 시문학을 구체화한다. 셸링도 예나 대학에서 1802/3년 「예술철학강의」를 개설하여 "예술철학의 대상으로서 예술에 관한 판단 형성, 즉 그 자체가 '사회적 교양'의 본질적인 부분으로서 여겨지는 그러한 형성을"(라쿠-라바르트, 필립 & 낭시, 장-뤽, 『문학적 절대』, 566) 주장한다. 셸링은 프리드리히 슐레겔과 달리 문예비평을 예술철학으로 변형하여 철학의 신화화, 신학의 철학화를 주장한다. 슐레겔이 혼합 장르로서 문예비평에 천착하는 것에 반해, 셸링은 철학적 차원에서 독일 관념론을 확장하는 방향으로 나아간다. 프리드리히 슐레겔의 문예비평에서 반성과 사변을 배제하면 낭만주의적 정체성을 상실하게 되지만, 그럼에도 그는 철학으로 환원시키는 것을 거부한다.

35) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 48번.

36) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 58번.

37) 슐레겔, 프리드리히, 「아테네움 단상」, 262번.

4. 도야의 중재자 - 스피노자의 인류라는 개체

무한자가 자신을 현시한 개체 전체가 술레겔에게는 자연 자체다. 무한자의 자연론화 내지 세계론화는 스피노자 체계를 도입하면 이해가 용이하다. 술레겔에게 무한자의 형식과 질료는 라이프니츠의 단자처럼 에너지 작용이다. 무한자가 에너지화한다면, 진리도 지속적인 생성 속에 있고, 진리를 파악하는 의식의 파토스도 필요하다.

진리는, 설령 우발적으로 나타났다가 사라지는 것이라고 해도, 유한한 의식이 무한자를 향한 지속적 열광을 발휘할 때 포착된다. 파토스의 일회적 폭발의 강렬함이 ‘숭고 감정’이며, 숭고 감정의 수준에서 ‘이상을 향한 노력’이 지속되어야 한다. “무한자에 대한 동경이 숭고 감정과 연결되고, 그래서 항상 숭고 감정을 지니려고 하는 상태를 도야라 부른다.”³⁸⁾

무한자를 향한 도야의 ‘에로스’를 발휘한다고 해도, 무한자와 유한자의 중재, 개인적 도야의 중재는 “인류의 중심을 포착한 사람”³⁹⁾에게서 나온다. 술레겔은 이를 ‘중보자’(Mittler)라 부른다. 스피노자 체계에서라면, 누구나 중보자가 될 수 있다.

신은 모든 것의 근원이면서 최고의 힘, “최고의 역량을 지닌 개체 자체”⁴⁰⁾이다. 능산적 자연의 개시로 형성된 ‘자연 자체’ 또는 ‘세계 자체’도 “개체 자체”와 같다. 자연의 양태였던 개인들 전체로서 ‘인류’도 자연과 세계처럼 “최고 역량을 지닌 개체 자체”와 동일한 위상을 지닌다. 그러므로 낭만주의에서 엘리트주의라는 혐의를 벗겨내고 대중적 변혁의 가능성을 타진하기 위해 이 글을 시작했을 때처럼, 술레겔에게도 “유일한 중보자만 있어야 한다는 것은 아주 편협하고 불경한 생각이다.”⁴¹⁾

그런데 술레겔은 모호한 반전을 지속하다가 “그 누구도 자기 자신에게는 심지어 자신의 정신에게도, 직접적인 중보자가 될 수 없다.”⁴²⁾고 반복한다. 자기 자신과의 직접적 중보 관계도 거부한다면, 누가 중보자인가? 엘리트적 중보자로 다시 후퇴하는가?

술레겔은 “자신 안에” 중심을 지닌 사람과 “그렇지 않은” 사람을 구별할 때 발생하는 오해를 불식시키려고 하는데, 이제 와서 “자신과의 직접적 중보 관계”도 거부한다면, “자신 안에” 중심을 지닌 자도 가치 폄하되는 것이 아닌가? 이런 의문 가운데서 술레겔은 일관되게 밀어붙인다. “중보자는 신적인 것을 자신 안에서 인지하는 사람이고, 이 신적인 것으로 알리고 전하”⁴³⁾는 사람이다.

38) Schlegel, Friedrich, "TranszendentalPhilosophie", 8.

39) 술레겔, 프리드리히, 「이념들」, 41번.

40) 술레겔, 프리드리히, 「이념들」, 47번.

41) 술레겔, 프리드리히, 「아테나움 단상」, 234번.

42) 술레겔, 프리드리히, 「이념들」, 44번.

낭만주의적 도야에서 누구나 중보자가 될 ‘가능성’을 기대했지만, “예술가”만 중보자의 범례로 인정했고, 예술가 가운데서 자신 안에서 “신적인 것”을 인지하는 자만 궁극적으로 범례의 범위로 좁혀진다. 좁혀진 범위에 포함된 예술가가 행하는 역할은 무엇인가?

지금까지 ‘아이러니적 주체’가 ‘전체성’을 담지하는 것에 대해 의혹을 제기했는데, 스피노자의 관점에서 예술가의 존재론적 위치를 선언하면, 예술가는 ‘개인’이지만 “그 자체로 전체인 인간”의 역할을 하는 자이다.

스피노자에게 능산적 자연으로서 신이라는 개체 자체가 자연 자체와 등치되듯이, 예술가 개인이 전체 인간과 등치되는 것은 중재자들이 “예술가적 연대”를 이루기 때문이다. 가령 “예술가들이 현재 속에서 선대와 후세를 이어 줌으로써 인류는 예술가들을 통해 하나의 개체가 된다.”⁴⁴⁾ 선대와 후대를 연결하면서 “하나의 개체로서 인류”를 가능케 하는, 즉 인류라는 개체 자체가 세계 자체로, 궁극적으로 신 자체로 존재론적 연관을 지니는 스피노자적 체계를 전제하기 때문에, 낭만주의적 중보자는 ‘신적인 것’을 내면에서 인지하고, 스스로 신적인 것과 동화될 수 있다.

그렇다면 “예술가적 연대”를 통해 도달하는 ‘낭만주의적 도야’의 정점은 어디인가? 범속한 개인이 예술가처럼 인간적 도야를 이루는 방법은 무엇인가?

5. 예술가적 도야의 방법 - 가르침이 아니라 깨우침

예술가가 도야를 이루면서, 범속한 개인과 신적인 것을 중재하는 역할도 한다면, 타인에게 도야 교육이 가능하다는 것인가? 예술가의 본래성은 포에지를 생산하는 활동이다. 그러므로 예술가는 교육자가 아니다. 게다가 미덕과 교양은 가르쳐지는 것이 아니다.

그렇다면 예술가는 누구에게서 도야의 추동력을 얻는가? 교육을 받지 못한다면, 어떻게 중보자로 발돋움하여 인류 전체를 연결하는 연대의 힘을 발휘하는가? 플라톤은 『국가』, 10권에서 시인은 진리에서 3단계나 떨어진 ‘가상’을 산출하는 자이며, 허구적 가상을 무수히 만들어 진리와 가상을 구별하는 ‘분별력’을 방해하는 비이성적 인간이므로, 시인은 철학자도 교육자도 되어서는 안 된다고 주장한다. 솔레겔에게도 포에지 산출자는 교육자가 아니다.

그렇다면 예술가 자신은 어떻게 도야를 이루는가? 도야의 완성은 무엇으로 가능하는가? 예술가도 그의 도야를 이끌어 줄 선구적 예술가가 필요하다. 그러나 높은 교양과 미덕은 가르쳐지는 것이 아니므로, 낭만주의적 도야를 꿈꾸는 예술가들끼리

43) 솔레겔, 프리드리히, 『이념들』, 44번.

44) 솔레겔, 프리드리히, 『이념들』, 64번.

가르침을 줄 수 없다.

단지 예술가가 타인과의 관계에서 자신을 도야하는 방법은 “실력이 있고 진실한 사람들과의 우정과 사랑을 통해서, 그리고 우리 자신과 소통하고 우리 안의 사물들과 소통함으로써만 가능하다.”⁴⁵⁾ 교양과 미덕의 문화를 공유하는 과정에서 각자의 개성을, 각자의 방식대로, 자유롭게 도야한다. 공존과 상호작용 가운데서 어느 순간 깨달음의 경지가 열린다.

보편 도덕을 거부하면서 역설과 아이러니를 지닌 도덕성을 추구할 때, 아이러니적 주체는 도덕적이기보다는 냉소적이고 이율배반적이다. 왜 낭만주의는 이렇듯 역설과 아이러니에 집착하는가? 진리가 무한자의 현시임에도 ‘하나의 상’과 ‘상징체계’로 드러나듯, 내면적 성찰을 통한 원천으로서 신적인 것은 절대적 개념화는 불가능하기 때문이다.

슐레겔은 『초월철학강의』에서 실천 문제를 다루는 「인간론」에서 도덕은 외적 원리이므로, 내면의 원리로 이행해야 하며, 개개인의 고유성과 독자성 때문에 개성 차이가 생긴다고 주장한다. 개인이면서 “전체인 인간”으로서 자기 생산을 하려면, 인간론의 존재론화를 견지하는 「종교론」으로 이행할 수밖에 없다. 「인간론」에서 역설과 아이러니를 낳는 원천은 종교이며 종교철학이다.

“인간이 무한자와 맺는 모든 관계는 종교다. 즉 이때의 인간은 자신의 인간적 본질이 완전히 충만한 상태에 있다.”⁴⁶⁾ 인간과 존재론적 상호 관계를 완수하는 종교를 끌어온다면, 획일화된 보편을 이탈하는 아이러니적 주체의 부정성을 강화할 수밖에 없다. 내면의 원천을 궁극적으로 담아내는 종교의 성격 때문에, 상징과 알레고리를 산출하는 포에지 생산자도 아이러니적 주체가 된다. 도야의 범례이면서 신적인 것과의 중재자가 되는 예술가는 종교론과 통합된 인간론의 지평을 견지해야 한다.

획일화된 도덕, 획일화된 종교가 아니기 때문에, “자신만의 종교를, 즉 무한성에 대한 독창적 견해를 지닌 사람만이 예술가가 될 수 있다.”⁴⁷⁾ 그래서 종교는 “교양의 대용물”⁴⁸⁾이며 “자유의 산물”이다. 깨우침의 전수자로서 적절한 사람을 발굴해 내고 싶다면 “이미 스스로를 중보자로 정한 사람만을 선택하여”⁴⁹⁾야 하는데, 남시는 슐레겔이 중재자라는 “이런 의미의 예술가에게 성직자라는 이름을 마련해 놓았

45) 슐레겔, 프리드리히, 「철학에 대하여」, 340.

46) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 81번.

47) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 13번.

48) 슐레겔, 프리드리히, 「아테나움 단상」, 233번. “우리가 성서라고 부르는 것조차도 책들로 이루어진 하나의 체계일 뿐이다. (...) 완전한 문학에서 모든 책들은 단 한권의 책이어야 한다. 그렇게 영원히 생성 중인 책 속에서 인간과 도야의 복음은 계시될 것이다.”(슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 95번)

49) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 44번.

다.”⁵⁰)고 주장한다.

예술가에서 성직자로 바로 널뛰기를 해도 되는가? 그렇다면 예술가가 국가를 위해 할 수 있는 일도 그러하다. “정치가들과 재정가들을 예술가들로 끌어올리는 것”⁵¹)을 가능케 하는 자가 예술가이며, 예술적 도야는 정치인을 정치인다운 예술가로 만든다.

정치적 변혁을 가능케 했던 종교성도 논한다면, 슐레겔은 다음처럼 혁명과 교양과 종교를 연관짓는다. “혁명에 참여했던 소수의 혁명가들은 신비주의자들이었다. (...) 하지만 미래의 역사에서 혁명이 잠들어 있는 종교를 깨우는 가장 강력한 자극제였다는 사실이 혁명의 최상의 정의와 가치로 등장할 것이다.”⁵²)

6. 범인들의 도야 - 모방

낭만주의적 도야의 범례가 예술가이고, 도야는 교육과 전수가 불가능하기 때문에 ‘각자의 깨달음’에 의해 좌우된다. 그렇다면 범속한 사람은 도야에 어떻게 진입하는가? 중보자를 지칭하는 단어가 범례 또는 본보기였으므로, 범속한 사람들의 도야는 본보기를 ‘따라 하기’ 또는 ‘흉내 내기’에서 나온다. 도야는 예술가를 ‘모방함’으로써 가능해진다.

신적인 것에 대한 자각이 없는, 그래서 자신 안에 중심을 지니지 않은 사람에게 중보의 효과는 ‘모방’에서 나온다. 모방에 의한 도야에서 도야는 가르치는 것이 아니듯이, 모방도 가르치는 것이 아니다. 모방을 위해 예술가가 할 일은 그저 보여주는 것이다. 시문학의 창출자가 전유하는 특징은 그저 ‘창조 행위’이며, 자기 생산으로서 예술적 창조다. 모방에서 필요한 것은 모방 행위와 모방을 위한 본보기이다. 예술가는 모방을 유도하는 것이 아니라, 그저 자신을 생산하며, 아이러니적 주체의 내면성과 내재성을 전적으로 자기화해나갈 뿐이다. 그러므로 “예술가는 지배하려 하지도, 봉사하려 하지도 않아”⁵³)야 한다. 중재 역할은 그저 자신의 예술 활동을 보여주는 것이다. 무언가를 창출하는 활동 자체로도 충분하다.

그런데 범속한 개인이 예술가처럼 도야 의지를 발휘하여 굳이 고양을 위한 부담스런 노력을 경주할 필요가 있을까? 진리를 향한 파토스와 에로스를 폭발하는 ‘숭고 감정’의 상태를 지속하는 것은 쉬운 일이 아니기 때문이다. 그렇다면 왜 개인은 도야를 위한 ‘모방 행위’로 나서는가? 아리스토텔레스는, 모방 본능이 “인간 본성

50) Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』, 260-261.

51) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 54번.

52) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 94번.

53) 슐레겔, 프리드리히, 『이념들』, 54번.

에 내재하는 원인”에서 나온다고 주장한다. 인간이 ‘지식’을 습득하려면, 모방 과정을 겪어야 한다. 지식 습득을 위한 욕망이 모방 본성과 맞물리며, 인간은 모방 행위에서, 모방된 것을 경험하는 데서 “쾌감”을 느낀다.

인간적 도야는 근본적으로 가르치는 것이 아님에도, 슐레겔이 예술가에게 ‘미적 교육자’로서 역할이나 “시대의 지배적 경향”을 언급했다면, 그것은 ‘모방’ 때문이다. “예술가에게 인간 ‘교육자의 역할을 부여했고, 이런 면에서 그는 그 시대의 보편적 구상을 지지하고 있는데, 이 교육의 역할이 바로 그러한 ‘모방적인 것’에 입각하고 있다.”⁵⁴⁾

모방은 교육 내용을 전수받는 것이 아니라, 지식 습득에 대한 욕망처럼 “학문과 예술의 조화”라는 문화적 깊이를 지니려는 본능에서 나온다. 모방의 내용과 영향관계는 일의적이지 않다. 그래서 모방 내용도 유비적이고, 전수 방법도 유비적이다. 미메시스도 미메시스적으로 이해해야 하는 양가성을 지닌다.

개인이 각자의 개성과 독자성을 지닌다면, ‘이념’처럼 하나의 지향점으로 보편화하는 것은 불가능하다. 무한자 자체도, 자연 자체도, 인간 자체도 ‘하나의 유기체’로서 유동성을 지니며, 절대 이념화할 수 없는 생성과 대립의 에너지 운동이라는 존재론적 토대를 지닌다. 보편 도덕을 비판하면서 도덕 교육이 자유를 침해한다고 지적했듯이, 계몽주의의 보편화도 개인의 자유를 침해한다. 그러므로 낭만주의적 도야는 계몽과 같은 의미일 수 없다.⁵⁵⁾ “잘못된 보편성은 모든 종류의 개별적 교양을 쓸어 없애고 평균적인 중간 수준에 맞추는 것이다.”⁵⁶⁾ 개체의 개성은 보편으로 환원되지 않으며, 각자의 방식으로, 각자의 개성에 따라, 각자의 지향성을 찾아나가야 한다.

7. 도야를 위한 공동철학 - 엘리트주의인가?

중보자의 자기 개성화는 교육에 의한 것이 아니고, 미덕 자체가 교육시킬 수 있는 것도 아니었다. 그러나 아무나 중보자가 되는 것이 아니므로, 엘리트주의라는 의혹이 해소되지는 않았다. 슐레겔은 「아테네움 단상」에서는 대중을 이끄는 “지식

54) Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』, 287.

55) “「아테네움 단상」에서는 빙켈만 식의 헬레니즘이 재등장한 바로 그 한가운데서 (...) 전체적으로는 계몽주의의 가치 자체에 기본적 토대를 두었던 일종의 ‘뒤틀린’ 신고전주의의 윤곽들을 그려내고 있다. 계몽주의가 구현한 가치의 내용이란 세련됨과 사회성, ‘정신’(소크라테스 후예들의 아이러니, 또는 로마인들이 코라고 지칭했다고 하는 재치), 혹은 심지어 공화주의적 이념까지도 말한다. (...) 낭만주의는 로마의 전통을 ‘근대성’ 속에서 완성했다. 헤겔이 로마와 낭만주의를 동일한 내용의 비판 대상에 함께 포함시키게 된 데에는 이유가 있는 것이다.”(Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』, 280)

56) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 327번.

층”을 부각시켰는데, 「이념들」에서는 “인류의 중심을 포착한 사람”으로 대체한다. 그리고 「아테네움 단상」은 스피노자의 범신론화와 탈종교적 색채를 띠지만, 「이념들」에서는 예술가의 중보자 역할을 강조한다. 그럼에도 “자기와의 직접적 관계”를 거부하면서 신적인 것을 인지하는 중보자를 도입했다.

그러나 여기서 술레겔은, 낭시가 주장하듯이 ‘성직자’로 곧바로 직행하는 것은 아니다. 술레겔에게는 “중재하고 중재되는 것은 인간의 고양된 삶 전체이며, 모든 예술가는 다른 모든 예술가에게 중보자이다.”⁵⁷⁾ 그는 만인의 자유와 평등을 주장하지만, 낭만주의적 도야를 위해 예술가들 간의 상호 작용을 주장한다. 친구들과 더불어 말년까지 지속해야 한다는 ‘공동철학’의 정신과 관련된다.

누구나 중보자가 되는 것이 아닌 이유는 철학자로서 능력차, 예술가로서 능력차가 있기 때문이다. 그러므로 “모든 사람들과의 공동철학이 아니라, 능력이 있는 사람들과 함께 하는 공동철학을 원해야 한다.”⁵⁸⁾ 술레겔이 베를린 수요회와 아테네움 활동기에 맺은 우정과 사랑에 의거하는 ‘공동철학’은 지식인층의 진영 논리로 오인받을 소지도 있다. 수요회의 구성원들의 면면을 보면 라헬, 까롤리네, 도로테아, 노발리스, 훔덜린, 술라이에르마허처럼 모두가 재기발랄하고 천재적이다.

예술가적 연대가 그 자체로 특출한 그룹으로 오인할 만하다. 그러나 술레겔은 깨우침을 향한 인간적 도야는 영원히 끝나지 않는 열망으로 작동한다. 게다가 깨달음의 내용과 목표는 하나의 이념처럼 정해져 있는 것이 아니다. 그리고 인류 역사에서 낭만주의적 도야를 완성한 자가 있는가? 완전한 교양에 도달한 자는 없다. 낭만주의적 도야를 위한 활동은 영원히 지속될 수밖에 없다.

단지 당시에 예술가의 연대로서 예술가 동맹이다. 헤겔이 예술을 철학적으로 체계화하는 사유의 시대가 도래했다고 주장하는 것처럼, 술레겔도 “모든 예술가들이 이 영원한 연대의 동맹자(Eidgenossen)로 모일 때가 되었다.”⁵⁹⁾고 주장하는 것이다. 이때 연대의 동맹자들은 범속한 사람들보다도 탁월한 면을 지니기는 하겠지만, 그렇다고 해서 어떤 예술가가 ‘지도자 예술가’ 또는 ‘유일한 예술가’처럼 행동해서는 안 된다. 도야의 상호 작용에서는 “모든 예술가가 동시에 그렇게 되어야 하며, 각자 자신의 관점에서 그래야 하는 것이다. 자기 영역을 단순히 대표하기보다는 자기 자신과 자신의 영역을 전체와 연관시켜야”⁶⁰⁾ 한다.

57) 술레겔, 프리드리히, 「이념들」, 44번.

58) 술레겔, 프리드리히, 「아테네움 단상」, 264번.

59) 술레겔, 프리드리히, 「이념들」, 32번.

60) 술레겔, 프리드리히, 「이념들」, 114번.

8. 결론

낭만주의적 도야에서 예술가는 그저 범례이다. 예술가는 교육 주체도 아니고 계몽가도 아니므로, 대중은 예술가를 모방하는 과정에서 도야가 일어난다. 중재자 역할을 맡은 예술가 자체도 다른 예술가와의 중재 과정을 겪으면서, 오로지 그런 과정을 보여주는 자로서 살아갈 뿐이다. 그러므로 낭만주의적 도야는 엘리트주의라는 혐의가 있지만, 궁극적으로 엘리트주의는 아니다. 만약 엘리트주의라고 의심한다면 이런 대목들을 통해서일 것이다.

“예술가들의 삶의 방식은 외적[표면적] 습관에 있어서도 다른 사람들과 철저히 구별된다. 그들은 카스트 제도로 말하면 좀더 높은 계급, 브라만들이다. 그러나 그것은 출생에 의한 것이 아니라 자유로운 자기 봉헌을 통해 부여받은 귀족 신분이다.”⁶¹⁾

슐레겔은 오히려 그 속에서 철학적 포에지의 지평을 창출하고 있는 것이다. 낭만주의의 문예비평은 작품 생산자로서 주체를 해체하는 철학적 사변이며, 게다가 작품 창조와 예술 감상과의 거리와 융합이 일어나는 공간이다. 그것은 모방 대상과 모방 주체의 이분화, 생산자와 감상자의 이분화도 와해하는 상호 과정이다.

낭만주의적 포에지는 유한자가 무한자와 맺는 관계를 견지하는 문예비평에서 ‘시문학 바깥의 철학’을 도입한다. 반성과 사변이 작동하는 시예술로서 철학적 포에지⁶²⁾가 ‘낭만주의적 도야의 깊이’를 만들어내고 있다. 슐레겔은 이것을 ‘초월철학’이라 부르지만, ‘초월적 관념론’ 내지 ‘초월적 포에지’라고 할 수 있고, 그 속에서 인간다움의 실현은 누구에게나 펼쳐져 있는 신적인 것과의 합일이다. 신적인 것에 대한 동경은 시대적 배경 아래서는 혁명적 정신을 야기하고, 혁명적 정신은 종교를 일깨우는 각성제다.

61) 슐레겔, 프리드리히, 「이념들」, 146번.

62) “철학적 세계를 크레용으로 스케치할 수 없고, 특별한 인상을 가진 개개인의 생각들을 펜대를 몇 번 움직여 특징지을 수 없는 사람에게 철학은 결코 예술이 될 수 없고, 그래서 또 학문도 될 수 없다. 철학에서는 오로지 예술을 통해서만 학문으로의 길이 열리기 때문이다.”(슐레겔, 프리드리히, 「아테나움 단상」, 320번)

<참고문헌>

- 박지용, 「발터 벤야민과 독일낭만주의」, 『시대와 철학』, 제27권 2호, 2016.
- 이관형, 「프리드리히 쉐레겔에서 예술(문학)과 철학의 관계」, 『시대와 철학』, 제28권 4호, 2017.
- 이정은, 「독일관념론의 불행한 이반자-헤겔을 무시한 쉐레겔」, 『시대와 철학』, 제27권 1호, 2016.
- _____, 「낭만주의자 프리드리히 쉐레겔의 철학적 기반-칸트와 관련하여」, 『헤겔연구』, 제46호, 2019.
- 한길석, 「미적 교양과 정치: 초기 낭만주의를 중심으로」, 『시대와 철학』, 제27권 1호, 2016.
- Aristoteles, 『시학』, 천병희 옮김, 문예출판사, 1993.
- Behler, E., 『쉐레겔』, 장상용 옮김, 행림출판, 1987.
- Beiser, F. C., 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라』, 김주휘 옮김, 그린비, 2011.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, 『문학적 절대-독일 낭만주의 문학이론』, 홍사현 옮김, 그린비, 2015.
- Schlegel, F., "TranszendentalPhilosophie[Jena 1800-1801]", im: *Philosophische Vorlesungen[1800-1807]*, Erster Teil, Mit Einleitung und Kommentar, hrsg. von Jean-Jacques Anstett, Muenchen • Paderborn • Wien: Ferdinand Schoenigh Verlag, 1964. 『초월철학강의』, 이관형 옮김, 마인드큐브, 2017.
- _____, "Die Psychologie als Theorie des Bewusstseins", im: *Philosophische Vorlesungen[1800-1807]*, Erster Teil, Mit Einleitung und Kommentar, hrsg. von Jean-Jacques Anstett, Muenchen • Paderborn • Wien: Ferdinand Schoenigh Verlag, 1964.
- _____, 『그리스문학연구』, 이병창 옮김, 먼빛으로, 2015.
- _____, 「비판적 단상」, 『문학적 절대』, 홍사현 옮김, 그린비, 2015.
- _____, 「아테나움 단상」, 『문학적 절대』, 홍사현 옮김, 그린비, 2015.
- _____, 「이념들」, 『문학적 절대』, 홍사현 옮김, 그린비, 2015.
- _____, 「철학에 대하여」, 『문학적 절대』, 홍사현 옮김, 그린비, 2015.
- _____, 「철학적 단상」, 『문학적 절대』, 홍사현 옮김, 그린비, 2015.
- Spinoza, B. de, *Ethics*, Edited and Translated by E. Curly with an Introduction by S. Hampshire, Princeton University Press, 1996.

멘델스존과 칸트

- 칸트 미학에 내재한 멘델스존의 흔적

■ 박지용 (경희대학교) ■

“*allein Die Vernunft soll gehen, und nicht springen lernen*
이성은 걸어야만 한다, 이성은 도약하기를 배워서 안 된다.”
-Moses Mendelssohn, 『아침 시간』, 171.

1. 바움가르텐과 칸트 사이, 멘델스존

바움가르텐의 『미학』(1권 1750년, 2권 1758년)¹⁾은 근대미학의 출발점을 이룬다. 바움가르텐에서 출발한 근대미학은 1790년 출간된 칸트의 『판단력 비판』²⁾에서 하나의 완결점을 이루게 된다. 합리론적 미학을 기획했던 바움가르텐과 달리, 칸트의 미학적인 사유는 합리론적 전통과의 단절이라 해야 할 것이다.

미학과 철학의 계보에서 보자면, 멘델스존은 바움가르텐과 칸트 사이에 자리해 있다. 독일의 형이상학 전통이 라이프니츠에 그 뿌리를 두고 있었다는 상황은 이

1) A.G. Baumgarten, *Ästhetik*, übtz. und hrg. von D. Mirbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007. 바움가르텐의 미학은 2009년에서야 라틴어로 출간되었던 저작을 독일 마이너 출판사에서 최초로 독일어로 번역 완간되었다. 바움가르텐 자신도 미학을 온전히 완성하지 못했다. 『미학』을 완역한 D.미르바흐는 1988년 마이너 출판사에서 발췌번역본을 간행했던 슈바이처가 *Aesthetica*를 *Aesthetik*의 단순한 변형으로 이해한 점을 지적하고, 그 의미가 분명해야 한다고 말한다. 그녀는 바움가르텐에서 AESTHETIKA 개념이 철학 속에서 갖는 위치가 해명됨과 동시에 철학의 한 부분으로서의 위엄(Dignität)이 드러나야 한다고 본다.(Einführung XXVI: in *Ästhetik*, 2007)

2) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* in: *Gesammelte Schriften* Bd. X, in: Kant's *Gesammelte Schriften* hrsg. von Königlich-Preußischer Akademie der Wissenschaften, Bd.V. (아래에서 칸트의 『판단력 비판』을 인용할 경우, UK로 약칭하고 아카데미 판본의 쪽수를 표기함.)

세 철학자의 철학적인 배경이 큰 틀에서는 같다는 점을 말한다. 함머마이스터의 『독일 미학 전통』에서 지칭된 멘델스존의 위치는 바움가르텐과 칸트의 중간 정도의 자리라 할 수 있다.³⁾ 이에 반해 함머마이스터 이후 이와 유사하게 독일 미학 계보의 윤곽을 제시한 바이저는 『디오티마의 아이들』에서 칸트 미학 이전 역사를 다루는 과정에서 멘델스존의 자리를 합리론의 미학으로 규정했다.⁴⁾

칸트가 『순수이성 비판』 「선험적 감성론(Transzendentalte Ästhetik)」(A 21, B 35-6)에서 다른 나라 사람들이 “취미 비판”이라고 부르는 용어를 Ästhetik으로 표현하는 유일한 국민이 독일인이라 지적하면서, 그렇게 잘못된 개념 사용이 나타나게 된 이유로서 바움가르텐의 실패한 시도를 지적한다. 이런 이유로 1781년의 초판에서는 ästhetik의 의미를 고대 그리스 철학에서 구분된 aistheta kai noeta(감성적인 것과 지성적인 것, the sensible and the intelligible)로 다시 되돌려 놓은 것이 바람직하다고 말한다. 하지만 1787년의 재판에서는 고대 그리스 철학의 구분으로 돌아가는 것 외에도 한 가지를 더 추가해서 “혹은 사변 철학과 이 명칭을 공유해서 부분적으로는 선험적인 의미에서(im transzendentalen Sinne) 또 부분적으로는 심리학적인 의미에서 Ästhetik이라고 부르는 것이 좋을 것이다.”라고 덧붙였다.⁵⁾

칸트는 1781년의 각주에서는 감성론(Ästhetik)을 미학으로 지칭한 것이 잘못이라고 지적했고, 또 이 각주를 1787년에도 가감 없이 그대로 두면서도 미학으로 전용할 수도 있을 가능성을 제안하고 있는 점을 본다면, 1790년의 『판단력 비판』에 제시된 이론에 대한 구상에 도달하지 못한 것으로 보아야 할 것이다. 정리해보자면, 1781년에서 1787년까지 칸트의 철학적인 구상에서는 취미 판단(비판)에서 선천적 원리(Prinzip a priori)의 가능성이 설정되지 못했다는 점이 드러난다. 하지만 1787년 재판에서 부가된 “사변 철학과 미학 개념을 공유함”이라는 의미는 어떻게 이해되어야 할까? 칸트가 언급한 이 사변 철학은 무엇일까?

3) “미적 영역의 자율성을 확장하기 위한 이러한 경향은 멘델스존의 찬동능력 개념을 통해 더욱 촉진되었는데, 이 개념은 칸트의 무관심적 즐거움의 직접적인 전신으로 간주되어야 한다.”(K. 함머마이스터, 『독일 미학 전통』(신혜경 옮김), 이학사, 2013, 47쪽.)

4) F. Beiser, *Diotima's Children German Aesthetic Rationalisms from Leibniz to Lessing*, Oxford University Press, 2009, pp.198-199. 바이저는 “멘델스존의 초기 미학 저술들은 객관의 속성에 완전성을 두지만, 그의 후기 저술들은 객관에 관한 주관의 지각적 속성들에 완전성을 둔다. 이런 방식의 멘델스존 해석은 통상 멘델스존을 칸트적으로 사유한 원형적 사상가로서 보는 관점과 손으로 잡게 된다. 아마 멘델스존이 미학사에 행한 가장 큰 기여는 칸트의 세 능력이론을 예견한 것과 예술의 자율성 개념이었다는 것이다. 하지만 이 해석은 완전히 지지받을 수 없음을 아래에서 보게 될 것이다.”

5) 영역본에서는 P.가이어(Cambridge University press, 1998)의 경우 독일어 번역에 충실하고 있지만, W.플러허(Indianapolis: Hackett, 1996)는 “다른 대안으로는 새로운 미학을 위해 이 명칭을 사변 철학과 공유하는 것이다(The other alternative would be for new aesthetic(s) to share the name with speculative philosophy.”라고 좀 더 의역하여 영역하였다.

칸트의 저작에만 한정할 경우, 1790년의 『판단력 비판』은 1764년의 『아름다움과 숭고함의 감정에 관한 고찰』⁶⁾과 같은 주제를 다루고 있다. 하지만 『고찰』은 전(前)비판기 저술로서 인간학적 관점과 경험 심리학적인 관점에 한정된 것이어서 소재적으로는 관련성이 있을지라도 미학에서의 선천적 원리의 가능성에 관한 논의와 무관하다. 1787년 12월 칸트는 라인홀트에게 쓴 편지에서 다음과 같이 말한다. “나는 두 번째 것(쾌 불쾌의 감정)에 대한 원리들도 찾아내고자 했습니다. 비록 그러한 원리들을 발견하는 것이 불가능하다고 생각했음에도 불구하고, 인간의 심의 능력에 대한 분석이 지닌 체계적인 본성이 그러한 원리들을 발견할 수 있게 했습니다.”⁷⁾

사변 철학과 심리학의 공유로 표현된 칸트의 제안에서, 사변 철학의 의미가 멘델스존의 철학과 관련된 것이라고 가정해 본다면, 칸트의 미학에서 선천적 원리가 형성되는 배경을 조금은 다른 각도에서 조망할 수 있다. 미학을 둘러싼 칸트와 멘델스존의 관계를 살피기 위해 우선 멘델스존의 미학의 개괄적인 전개와 윤곽을 2장과 3장에서 살펴본다. 나아가 4장, 5장에서는 칸트의 취미판단에서 필연성의 계기를 보장하는 “공통감(Sensus Communis)”에서도 멘델스존의 흔적을 찾고자 한다. 이를 통해 칸트 미학이 전(前)비판기와 비판기에 걸쳐 당대 가장 경쟁적이었던 멘델스존 철학과의 비판적인 대결 속에서 형성되었을 수도 있다는 관점을 제안하고자 한다.

2. 멘델스존과 그의 친구들

철학을 평생의 업으로 삼았던 칸트가 당대 대결해야 할 가장 중요한 철학자 중 하나가 멘델스존이었다. 1761년 출제되었고 그 결과가 1763년에 발표된 베를린 왕립 학술원 현상 논문에서 칸트를 제치고 수상한 철학자는 칸트보다 5살 아래인 멘델스존이었다. 그는 14살부터 데사우의 가족을 떠나 홀로 베를린에서 주경야독 하며 1754년 이후 미학과 철학 저술뿐만 아니라 비평 활동으로도 널리 알려져 있었다. 대학을 방문한 것이 1777년 6월 칸트를 만나러 쾨니히스베르크 대학으로 간 일⁸⁾이 유일할 정도였다. 평생을 독학과 더불어 계몽된 프로이센의 대도시 베를린 카페의 문화적 분위기 속에서 학문을 펼치고 인정받게 되었지만, 프리드리히 2세

6) I. Kant, 『아름다움과 숭고함에 관한 고찰』 (이재준 옮김, 책세상, 2005. (아래에서 이 저작을 인용할 경우, 『고찰』로 표기하고 번역본의 쪽수를 표기함)

7) I. Kant, *Gesamelte Schriften* Bd. X, in: Kant's *Gesammelte Schriften* hrsg. von Königlich-Preußischer Akademie der Wissenschaften, Bd. X, Berlin 1917, SS.513-514.

8) 이 날 칸트는 자신의 강의실에 있었던 학생들에게 멘델스존을 “베를린에서 온 유대인 철학자”로 소개했다고 한다.(M. Mendelssohn, *Morgenstunden*, hrsg. von Dominique Bourel, Philipp Reclam jun, 1979, S.253(편집주 후기 Nachwort 中) 이 저작을 인용할 경우 아래에서는 MS로 약칭하고 레클람 판의 쪽수를 기재함.

는 멘델스존을 유대인이라는 이유로 베를린 왕립 학술원 회원 자격 천거를 받아들이지 않았다. 칸트가 생애 마지막 원고로 직접 작성한 『인간학 강의』(1798년, 1800년)를 출판한 출판업자 니콜라이, 『헌자 나탄』에서 멘델스존을 작품의 주인공으로 묘사한 극작가 레싱은 멘델스존과 30년 넘게 친밀하게 교제했던 평생의 친구였다.

1750년대 이미 독일 지식인층에 멘델스존의 이름이 알려지게 된 계기는 예술 비평 잡지를 창간한 후 함께 편집자가 되자는 니콜라이의 권유로 미학 관련 글들을 출간했던 일에서 시작되었다. 1754년과 55년 시작된 레싱과 니콜라이와의 관계는 예술 애호가, 철학자이자 비평가, 비평가이자 전문 극예술작가로서 예술과 철학의 공동철학이라는 낭만주의의 정신을 선취한 전형이기도 하다. 동시대에 빙켈만이 고대 그리스 조각과 미술에 관한 방대한 자료를 토대로 전개한 고전주의 예술론에 대해 (외면적으로는 빙켈만을 높이 인정하고 있지만) 과감한 도전장을 제시한 레싱의 『라오콘, 미술과 문학의 경계에 관하여』는 이들의 공동철학의 결과물이기도 하다. 비평과 미학 이론은 세 친구가 나누는 서신 교환과 토론의 결과이기도 했고 이로 인해 공통의 주제에 관해 서로의 차이 또한 명확하게 이해하기도 했다.

“추함이 시인의 묘사에서는 육체적 불완전성의 덜 혐오스러운 현상이 되고 그 효과 측면에서는 말하자면 추함이기를 멈춘다는 바로 그 이유 때문에 추함은 시인에게 유용해지는 것이다. 그리고 시인은 그 자체로서는 이용할 수 없는 것을 일정한 혼합감정을 불러일으키고 강화하기 위해 어떤 성분으로 이용한다. 순수한 쾌감이 없을 때 시인은 그런 혼합감정으로 우리를 즐겁게 해야 한다. (...) 이것은 내 친구의 설명이다. 내가 이 설명에 보충하고 싶은 것은 그 대비가 너무 뚜렷하고 날카로워서는 안 되고, 화가의 용어를 사용하자면, 대비되는 색들이 하나로 합쳐지는 속성이어야 한다는 것이다”⁹⁾

레싱과 멘델스존의 공통된 관심사는 비극(Trauerspiel)에서 드러나는 쾌를 규명하는 것이지만 견해의 차이가 드러난다. 비극의 쾌를, 레싱의 경우에는 “공포(Furcht)와 연민(Mitleid)”으로 개념화했고 멘델스존은 혼합감정(Vermischte Empfindung) 아래서 비극에서의 연민을 다루는 포괄적인 감정 이론으로 펼친다. 레싱은 멘델스존의 혼합감정에 대해 “기형적인 육체와 아름다운 정신은 서로 혼합해도 항상 제맛을 그대로 유지하는 기름과 식초”(라오콘, 199) 같다고 말한다. 육체는 불쾌를, 정신은 쾌를 각각 불러일으켜 “정신에 대한 부정적인 편견의 원천이

9) G. E. 레싱, 『라오콘』 (윤도중 옮김), 나남, 2008, 23절, 198-199쪽. 특히 서론에서 세 친구의 각기 다른 성격은 분명하게 역할 분담되어 나타난다. “애호가와 철학자는 감정과 추론 그 어느 것도 잘못 사용하기가 쉽지 않았다. 이와는 달리 비평가의 견해에서는 개별 경우에 올바르게 적용하는 것이 관건이다.”(같은 책, 12쪽) 여기서 레싱은 애호가로 니콜라이, 철학자로 멘델스존, 자신을 비평가로 지칭한다.

될 경우에만 불쾌감과 쾌감은 합쳐진다”고 보고, 이 결과 파생되는 감정은 다른 아닌 동정이라는 것이다. 비극의 쾌는 감정론 일반과 관련해서는 혼합감정이라 하겠지만 레싱의 입장에서는 비극에 좀 더 한정된 논의가 필요했으므로 동정으로 집중하려는 의도를 갖게 되었음을 짐작하게 된다. 그러므로 레싱은 예술적인 재현에서는 혼합감정이 극히 제한적이어야 하고 또 그 대비가 뚜렷해서는 안 됨을 지적한다. 레싱의 이러한 판단은 일견 멘델스존 이론을 수용하는 것 같지만, 원칙적인 관점의 차이를 드러낸 것이다.

이 논의에 이어, 레싱은 현실에서는 거부감을 보이지만 묘사에서는 쾌감을 줄 수 있다고 말한 아리스토텔레스의 논의를 다룬다. 모방적인 재현에서 그 닮음으로 인해 즐거움을 느낀다고 본 아리스토텔레스의 인지적 계기에 대해, 레싱은 예술적인 표현과 관련해서는 견지되기 힘든 견해라고 평가한다. “아리스토텔레스가 제시하는 예에 따라 판단하건대 그 자신도 형태의 추함을 묘사에서는 쾌감을 불러일으킬 수 있는 불쾌한 대상에 포함시키지 않으려 했던 듯하다.”(라오콘, 206) 레싱 자신의 동정이론은 멘델스존의 혼합감정을 좀 더 부정적으로 묘사하는 데에 이른다. “역겨운 것과 그 모방의 관계는 추한 것의 경우와 완전히 똑같다.”(라오콘, 210)고 주장하는 데에는 불쾌를 유발하는 예술적 표현이 예술의 정당한 소재가 되기 힘들다는 판단에 기초한다.

이에 반해 멘델스존은 쾌와 불쾌가 동시에 혼합된 감정을 “만족의 달콤한 꿀 접시에 몇 방울의 쓴맛”¹⁰⁾을 보탠 것으로 비유한다. 위에서 레싱이 비유한 ‘식초와 기름’은 결과적으로 서로 섞이기 힘든 것이라는 인상을 주는 반면 멘델스존은 달콤함을 배가하기 위해서라도 달콤하기만 한 단순한 만족을 넘어서야 한다고 본다. “이것은 우리의 감정들의 본성이다. 만약 몇 방울의 쓴맛이 만족의 달콤한 꿀 접시에 혼합된다면 혼합은 만족의 미각을 드높여 달콤함을 배가시킨다. 하지만 그 경우 그로부터 혼합이 생기는 감정의 두 종류가 서로 직접 대립하지 않아야 한다.”(감정들, 73)

멘델스존은 레싱과는 달리 아리스토텔레스에서 비극의 쾌를 “공포(Schrecken)¹¹⁾과 동정”이라고 이해했지만, 공포와 동정을 동등하게 고려하지 않고 공포가

10) M. Mendelssohn, *Über die Empfindungen* in: *Ästhetische Schriften*, hrg. von Anne Pollok, Hamburg: Meiner Verlag, 2006. 선집에 들어 있는 이 저작은 1755년에 익명으로 Christian Friedrich Voß에서 출간되었으며, 1761년 Moses Mendelssohn: *Philosophische Schriften*에는 이 저작의 후속 개정판인 *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Brief Über Empfindungen*으로 묶여 출간되었다.

11) 앞에서 레싱이 해석한 아리스토텔레스의 시학은 멘델스존과는 달랐다. 멘델스존은 Schrecken이라고 한 것을 레싱은 Furcht라고 해야 한다고 보았다. 일견 단순히 보이는 이 해석 문제는 두 사람의 서신교환을 통해서도 지속되었으며, 향후 상당히 오랜 기간 더욱 정교하게 이어진다. 그 결과 레싱은 1769년 『함부르크 연극론』에서 아리스토텔레스 시학에 집중적인 논의를 펼치게 되었고, 이에 멘델스존은 1755년의 감정론을 추가하여 1761년 *Rhapsodie*에서 레싱의 해석에

동정을 위한 한 계기라고 본다. 비극을 지켜보는 관객의 위치에서는 “위험이 결코 우리 자신에게 닥치는 것이 아니”기 때문에 공포에서보다는 동정에 비극의 쾌의 본질이 담겨 있다는 것이다. 비극 작품에서의 수용적 감정 상태인 동정은 비단 비극에 한정될 수만은 없다. 동정은 두드러지게 쓴맛과 뒤섞인 달콤함, 혼합감정을 잘 보여주며 다른 혼합감정과의 비교에서도 본질적인 차이를 보인다. “우리의 친구가 불운에 처하고 그가 우리의 동정을 살 경우, 우리는 우정의 달콤함을 가장 완전하게 느낀다.”

멘델스존에 따르면, 동정은 “죄 없이 가해진, 불행과 물리적인 악과 결부된 어떤 대상에 대한 사랑(die Liebe zu einem Gegendstand, mit dem Begriffe eines Unglücks, eines physikalischen Übels, verbunden, das ihm unverschuldet zugestoßen)”(감정들, 73)이다. 사랑은 우리 자신을 더욱 완전하게 만드는 완전성에 기초하므로 쾌를 낳으며, 죄 없음에도 부당하게 고통을 당하는 친구나 이웃, 동료들의 불행에 대한 동정은 그들을 더욱 존중하도록 한다.

1755년의 혼합감정 이론은 초기 멘델스존 미학에서 중요한 독창성을 지닌다. 바움가르텐의 미학 개념이 혼연한 감각적 인식의 완전성을 체계화하려는 시도였던 반면, 멘델스존은 체계적 인식을 위해서가 아니라, 합리론의 정서이론을 계승함으로써 감정 이론을 미학 이론의 토대로 둔다는 점에서 그러하다. 멘델스존은 볼프의 라이프니츠 계승에 관해 다음과 같은 근본적인 의문을 던진다. 즉 라이프니츠는 사물의 제약을 도외시할 경우에는 사물에 속하는 실재성(Realität)을 완전성(Vollkommenheit)이라고 규정한 것에 반해, 제약을 함께 고려할 경우에는 이 실재성을 정도(Grad)라고 보았다는 것이다. 이에 따라서 보자면, 신체와 감각적 지체들에 제약이 부가되므로 완전성의 정도가 나타나게 된다. 하지만 볼프는 “합성된 사물들의 견지(in Ansehung der zusammengesetzten Dinge)”에서 구분을 적용하여 “다양함의 일치를 통해서 완전성을 규정”(감정들, 82)하고 있다. 라이프니츠와 볼프의 차이에 관해 멘델스존은 볼프의 해명보다는 “라이프니츠의 해명이 단순한 사물들의 견지에서 더 풍부하다”고 판단한다. 볼프는 실재성을 통해서가 아니라 다양의 일치를 통해서 완전성을 규정했으며, 또한 볼프를 따라서 바움가르텐 또한 이성의 논리적 인식에 비해 감성적 지각에서는 부분들의 통일성이 떨어지는 모호한(confusa, verworren) 인식으로서 미학을 정의했다.

라이프니츠의 규정으로 돌아가야 한다는 멘델스존의 주장은 이성적 인식과의 유비를 통한 완전성의 인식을 추구한 바움가르텐과는 달리, 미학의 독자적인 논의를 감정에 기초하여 독자적으로 재구성하기 위한 것이다. 볼프를 바움가르텐으로부터 구별하여, 쾌 불쾌와 관련한 감정들을 분석함으로써 멘델스존은 처음부터 미학적

관해 논평한다.

자율성의 공간을 확보한 것이다. 가장 초기의 미학 저술에서 나타나는 혼합감정 이론은 감정의 본성에서 뚜렷한 실재성에 기초한다. 아름답다는 것은 우리의 감정이 보여주는 부정할 수 없는 실재성이다. 멘델스존이 이처럼 완전성을 정의할 때 라이프니츠로 회귀했다는 점은 함머마이스터도 간과하고 되고 있다. “바움가르텐과 아주 비슷하게 멘델스존은 라이프니츠와 볼프의 합리주의 형이상학의 지지자이며, 그 결과 그의 미학 저작은 바움가르텐과 공통되는 특징이 많이 있다”(함머마이스터, 39) 통상적으로 통용되는 라이프니츠-볼프의 연계를 끊어내고 ‘실재성으로서의 완전성으로 회귀’를 선언한 점은 볼프뿐만 아니라 바움가르텐과의 결정적인 차별성이라고 보아야 한다.

미학적 감정의 실재성은 멘델스존의 사유에서 지적인 감정과 도덕적 감정과의 구별로 은연중에 향하고 있다. 어려운 수학 문제를 해결했을 때 갖는 지적인 쾌락은 대상의 표상에 대한 만족을 드러내는 감성적인 쾌와 구별되며, 이는 또한 도덕적인 품성에 관한 감정과도 구별된다는 의미에서 실재하는 것이다. 미적 감정에 대응하는 만족의 대상이 부분과 전체의 조화를 명료하게 드러내는 경우에서나 모호한 표상 상태에 있어서나 미적 만족이 실재한다는 사실에는 변함이 없다. 가령 윌리엄 터너의 안개 속 풍경과 경계가 불분명한 구름 등 작품에서 혼연함(confusa)을 완전하게 드러냈다는 점에서 혼연함의 완전성을 판명함의 정도로 보여준다. 이처럼 우리의 감정은 모호함의 실재성을 인정하고 있지만, 바움가르텐의 미학 구상에서는 조화와 질서, 경계에 대립하는 모호한 감성의 인식은 감성적 인식 중에서도 더 가치 없는 하위의 것으로 배정된다.

멘델스존이 라이프니츠의 철학에만 기대어 미학의 토대를 마련했다고는 말할 수 없다. 멘델스존 사유의 독창성은 고대 그리스 고전 사상, 데카르트의 정념론과 스피노자의 정서이론뿐만 아니라 프랑스의 뒤보, 영국의 샤프츠베리의 논의를 총괄적이고 비판적으로 독해함으로써 획득한 자기 사유에서 기인한다. 바움가르텐의 제자인 마이어가 바움가르텐 미학 강의의 요약본 격인 『모든 아름다운 예술들과 학문들의 시초근거들』을 1757년 출간했을 때, 멘델스존은 서평에서 책 제목에서 제시된 의도가 전체적으로 성공적으로 다루어지고 있지 않음을 지적한다. 마이어의 저작은 바움가르텐의 미학을 요약 발췌하는 정도였으므로 이에 대한 멘델스존의 지적은 바움가르텐에게도 해당하는 것으로 보기에 충분하다. 멘델스존은 아름다운 예술들은 수사학과 시학을 하위분과로 분류하고 다른 예술들(음악, 회화, 건축, 극예술 등)을 충분히 포괄해야 함에도 단지 문학만이 언급된 점을 지적한다.

1757년 출간된 버크의 저작을 레싱의 권유로 검토한 후, 1758년 멘델스존은 최초로 서평을 남겼지만, 이 글은 1795년 레싱의 유고집에 남게 되었고 이후 멘델스존 전집에 재출간 되었다. 멘델스존 자신도 버크를 읽기 전 1558년 송고에 관한 글을 잡지에 남겼지만, 1771년 수정 보완된 최종적인 글로 재출간되었다. 멘델스

존은 당시 익명으로 출간된 버크의 송고론을 읽고 「영국 책에 관한 주석」(Anmerkungen über das englischen Buch)이라는 제목을 달았다. 이론적인 배경이 너무도 크다는 인상과 함께 책의 저자가 합리론의 철학에 문외한이라는 기록들을 남긴다. 그럼에도 방대한 자료에서 심리적인 반응의 여러 차이를 분석했다는 점을 높이 평가하고 있다. 마지막 <결론>에서 멘델스존은 버크의 송고 개념인 “위험과 고통(Gefahr und Schmerz)”과 구별될 자신의 송고 개념을 재구성하는 데 참조할 부분을 정리한다. “이 책을 읽은 후, 내가 지금 송고에 관한 논문을 작성한다면, 대개 다음과 같은 형태로 전개할 것이다.”(미학 저술, 124) 대강의 개요는 멘델스존이 오래전부터 갖고 있었던 근원적 송고로서 경이(Bewunderung)를 유지할 것과, 부차적 송고로서 버크가 제시한 다양한 감정의 양태들을 활용하겠다는 것이다. 하지만 멘델스존의 이 계획은 생각보다 쉽게 정리될 수 있는 문제가 아니었다. 멘델스존 미학의 기본관점이 감정의 실재성을 통해 완전성을 연결지으려는 의미에서 합리론적 접근이었지만, 버크가 서술한 감정의 다양한 현상들을 어떻게 질서 부여할 것인지에 관한 이론적 구성은 관점의 변화를 요구할 어려운 문제이기 때문이다. 칸트가 흄의 회의를 통해 철학적 전회가 일어난 것과 같은 정도의 변화는 아닐지라도, 감정에 대한 합리론적인 이해에 익숙한 멘델스존이 전혀 다른 접근을 보인 버크와 어떻게 조화할 수 있는가의 문제는 상당한 숙고를 요한 문제라고 하기는 충분하다. 이에 관한 오랜 숙고 끝에 1771년 『아름다운 학문에서 송고와 소박함에 관하여』가 개정 출간되었다.

3. 『아침 시간』에서 드러난 멘델스존의 후기 미학

1786년 멘델스존의 갑작스러운 죽음은 앞서 1781년 사망한 레싱에게 제기된 야코비의 스피노자 논쟁과 관련된 것이었다. 1785년 멘델스존이 생애 마지막으로 출간한 『아침 시간』은 레싱의 스피노자주의 선언이 무신론자임을 자처하는 선언이 아니라 철학적인 의미에서 “순화된 스피노자주의자”임을 증명함으로써 야코비에 의해 제기된 부당한 무신론 의혹을 불식시키려 한 것이었다. 책이 출간된 직후 멘델스존이 같은 해 10월 칸트에게 보낸 편지에서 자신에 대한 지원을 에둘러 호소했지만, 칸트는 신중함을 지킬 따름이었다. 멘델스존이 1786년 1월 4일 사망한 후에야, 같은 해 칸트는 「사유에서 정향이란 무엇인가?」에서 멘델스존과 야코비의 논쟁에 관한 입장을 간략하게 피력하면서 사변적 형이상학을 비판적 이성의 관점에서 논박하게 된다. 이 외에도 칸트의 후기 저작인 『학부들의 싸움』에서 칸트는 역사철학과 관련한 『속설에 관하여』에서 제시된 멘델스존과의 두 번째 논쟁을 다루고 있다.¹²⁾

『아침 시간』은 멘델스존의 자신만의 고유한 철학함의 방식이라 할 수 있는 삶과

철학이 조화된 통합적 글쓰기를 잘 보여준다. 유대민족의 소수 정체성을 베를린의 계몽적 시대 분위기와 공존할 수 있도록 고군분투의 노력을 기울이며, 새로운 시대의 철학 속에서도 전통철학의 명맥이 유지되기를 희망하기도 한다. 개인적으로는 자신의 삶이 기업 운영자의 길과 성공한 철학자가 되려는 길 사이의 대립이 15년에 달하는 신경 쇠약을 낳아 괴로운 처지임을 토로하기도 한다. 멘델스존의 신경 쇠약 상태는 칸트의 비판철학을 포함해서 1770년대 이후 당대의 주요 철학에 대한 학습을 깊이 수행할 수 없게 만들었지만, 그 시간 속에서도 주요 저작 『에루살렘』과 구약의 독일어 번역 등을 출간하는 놀라운 열정과 성실성을 보였다. 하지만 멘델스존은 자신의 철학이 더는 현재의 철학이 아니라 과거의 철학이라 말하는 냉정함과 통찰력을 보이며, 그러한 판단 배경으로 칸트 철학에 대한 자신의 평가를 밝힌다.

전통적 형이상학의 주제와 논의 가능성을 여전히 신봉한 멘델스존에게는 칸트의 비판철학이 철학의 전통을 전복하는 위기였을 뿐만 아니라, 점진적인 계몽과 관용의 문화가 이룬 현실 세계의 균형이 자칫 흔들릴 수도 있을 도발적인 위협처럼 비칠 수 있었다. 이처럼 이성과 계몽에 대한 대전제를 공유한 칸트와 멘델스존이었지만, 계몽적 이성이 수행해야 할 현실적 기능과 역할에 대해서 이견을 보이게 된 것이다. 모든 것을 전복하고 전통을 폐기하는 비판적 이성은 아직은 확실한 토대를 찾지 못했다는 것이 멘델스존의 판단이었다. “나는 내 철학이 더는 시대의 철학이 아니라는 점을 알고 있다. 나의 철학은 너무도 저 학파의 냄새를 풍긴다. 나는 그 학파에서 배웠으며, 그 학파는 이 세기의 전반부에 걸쳐 독단적으로 지배적이고자 했다. 그러한 방식의 전제주의는 반감을 자극한다. 그 학파의 명성은 그 이후로는 매우 침체했고 사변 철학의 명성은 몰락을 초래했다. 독일의 최고 두뇌들은 얼마 전부터 모든 사변에 대해 모욕적인 멸시의 태도로 말한다.”(MS., 7) 그럼에도 형이상학 전통의 “모든 것을 갈아엎은 칸트 저작(die Werke alles zermalmenden Kants)”¹³⁾에도 불구하고 그(칸트)가 파괴한 철학 전통을 다시금 새롭게 재건할 수 있기를 바라는 희망을 놓지 않는다. 비판철학에 맞선 형이상학 전통의 마지막 계승자로서, 사망 후 무신론 논쟁에 휩쓸린 30년 지기 친구 레싱을 위하여, 자신의 아들들(나중에 프리드리히 술레겔과 재혼한 첫째딸 도르테아의 첫 남편을 포함해서)에게 사변적 이성을 가르칠 목적으로, 궁극적으로는 고사 위기에 직면한 사변철학의 위상 재고를 위하여, 하루 중 정신이 가장 맑은 시간을 선택하여 강의식으로 신 존재 증명에 관한 논증을 시도한다.¹⁴⁾

12) 이와 관련한 논의로는 줄고 『칸트의 역사철학에서 프랑스 혁명의 문제』(시대와철학 30권 1호, 2019년 3월)을 참조하기 바람.

13) *Morgenstunden*, 5.

14) 이에 관한 해명은 이 글의 주제와 관련성이 없음에도, 간략하게 전체 논의를 소개하는 것은 필요하다. 스피노자에 관한 라이프니츠의 비판뿐만 아니라, 칸트의 존재론적 신 존재 증명에 관한 비판은 『아침시간』이 서 있는 출발점이다. 스피노자로부터 귀결된 문제인, 인간의 자유의지와

『아침 시간』의 전반부인 「예비적 인식」에서 자신의 고유한 주제였던 미학적 논의에서도 중요한 결과물들을 제시한다. 예비적 인식 3에서 “감각적 인식(sinnliche Erkenntniß)”을 어떻게 규정하고 또 그 지위를 어떻게 규정할 것인가의 물음은 멘델스존에게 중요한 문제였다. 앞서 초기의 감정론에서도 실재성과 관련해서는 완전성을 갖지만, 제한성 때문에 정도의 차별성이 있다는 관점은 후기에도 일관되게 유지된다. 다만 예술적 대상에 대한 반응으로서의 감정은 자연적인 감정을 포괄하여 그 자체로 감정에 관한 일반 이론을 통해 정립되어야 할 필요성이 제기된다.

멘델스존은 버크로부터 제기된 “이성과 단절된 감정의 자연적인 반응이 있다”는 감정의 또 다른 실재성이라는 난제에 봉착했다. 버크의 숭고론에 대한 평가에서 경이를 숭고의 근본 감정으로 설정하면서도 버크에 제기된 많은 변양들을 부차적 숭고로 분류하려 했던 계획은 그리 매끄럽고 순탄한 길을 가지 못했다. 이러한 근본적인 문제 상황은 합리론과 경험론의 근본적인 인식론적 태도에 기인하는 문제였기 때문이다. 버크에 대한 멘델스존의 최초의 반응은 합리론적 감정론으로 경험론적 감정론을 포섭하려는 전략이었다. 하지만 경험론의 관점에서 보자면, 멘델스존의 전략은 합리론의 주장을 고집하는 것일 따름이다. 따라서 경험론에 대응할 수 있는 감정론의 해명 근거를 제시해야 할 필요가 제기되었고, 이에 대한 결론적인 대응이 ‘감각적 인식의 진리 문제와 쾌 불쾌의 감정에 관한 이론’으로 귀결되었다고 말할 수 있다.

멘델스존은 “진리란 무엇이며, 우리는 어떻게 진리를 보증할 수 있는가?”(MS, 32)를 묻고 이에 답한다. “진리는 우리 마음의 긍정적인 능력이 근거로 갖는 인식이다. 반면 비진리는 무능을 통해, 우리의 긍정적 힘의 제한을 통해 변화를 겪은 인식이다.”(MS, 39) 전체 인식은 감각적 인식, 이성 인식, 우리 외부의 현실적인 것에 관한 인식으로 세 종류로 구별되고, 미에 관한 감정은 감각적 인식의 문제와 관련된다. 여기서 멘델스존이 감각적 인식의 문제를 다루는 것이 바움가르텐에 대한 동의가 아닌가 하는 의구심이 들 수도 있다. 하지만 이성 인식과 구별되는 감각적 인식의 정체와 고유성을 밝힌다는 점만 보더라도 그러한 의구심은 불식될 수 있다.

감각은 “우리의 감각 기관의 상태와 성질 상(nach der Lage und

세계 외부의 신의 현존을 이성을 통해 증명하려는 라이프니츠의 시도를 멘델스존은 자신의 방식으로 종합한다. 즉 스피노자에 대한 전면적인 공격이 아니라, “순화된 스피노자주의(geläuterter Spinozismus)”로 변형시키면서 스피노자를 수용하는 전략으로 대응한다. 이 밖에도 멘델스존은 영국 경험론의 인식론에 대해서도 수용적 태도를 보인다. 그에게 진리란, 개념과 현존의 일치이므로 경험론적 개념과 경험론적인 관찰적 직관들도 합리론적인 지식의 명증성에 비해서는 떨어지지만 개연성(Wahrshheinlichkeit)을 갖는 긍정적인 진리로 수용한다. 멘델스존의 스피노자 철학의 수용은 특히 스피노자의 정서이론을 통해 멘델스존 자신의 감정론과 관련짓고 있음을 알 수 있다.

Beschaffenheit unsrer sinnlichen Werkzeuge)”(MS, 32) 그 자체 제한성을 갖기 때문에 기만(Täuschung)을 수반한다. 또한 감각의 가상은 특정한 조건에서는 부분적으로 개선될 수는 있어도(가령 안경을 쓰면 더 잘 보인다), 우리의 신념이 바뀌더라도 극복될 수 없는 근본적인 한계를 갖는다. 코페르니쿠스의 진리를 알면서도, 우리의 감각은 “지구가 도는 것이 아니라 태양이 뜬다”고 말한다. 이처럼 “기만은 이성과 지성(오성)의 사용을 통해서 개선될 수 있기보다는, 직접적인 인식에 매우 가까운 관계에 있다.”(MS, 33) 지성 사용은 사용을 통해 개선되고 오류에서 안전할 방법을 가질 수 있지만, 감각은 진리가 주장되더라도 자연적으로 형성되는 습관 때문에도 가상에서 벗어나기가 힘들다. 이처럼 멘델스존은 일상적인 경험에 비추어보더라도 감각의 기만(Sinnentäuschungen)은 인정될 수 있다고 본다.¹⁵⁾ 하지만 지성과 이성의 사용에서 오류의 근원이 되는 감각의 기만은 비진리만을 드러낼 뿐이다.

그렇다면 어떤 계기를 통해 감각적인 인식은 그 자체로 진리가 될 수 있는가? 우리 마음의 긍정적인 힘이 인식되기 위해서는 감각의 기만이 긍정적인 마음의 힘과 관련되어야 한다. 기만을 긍정하기 위해, 멘델스존은 우리가 갖는 감각적인 인식들이 외적인 조건들과 관련되어야 함을 요구한다. 이를 해명하기 위해 멘델스존은 치통의 예를 든다. 치통은 부정될 수 없는 고통을 낳지만, 정확히 어떤 부위에서 통증이 유발된 것인지는 분명하게 알 수 없다. 정확한 위치를 알 수 없다고 하더라도 통증은 부정되지 않는다. 통증이 있다는 것은 아픈 사람의 얼굴 표정에서 드러난다. 생리학자의 관점으로 보자면, 통증의 장소를 오인하거나 심지어 존재하지 않는 부위로부터 부정확한 통증을 느끼기도 하므로 통증은 신체 부위가 아닌 신경체계와 뇌의 작용 때문이라고 말할 수도 있다. “하지만 철학자는 더 넓게 다룬다. 철학자는 신경과 뇌로부터 우리가 갖게 되는 형상적인 상조차도 얼굴 표정과 외적인 감정들에 기인할 것이라고 인식한다. 왜 불쾌, 쾌적함과 고통의 내적 감각은 장소적인 것이나 형상적인 것과는 어떤 공통성도 없다. 단지 잦은 반복을 통해, 상이한 현상들의 병존과 계기적 연속을 통해, 상이한 현상들이 우리 마음에 확고하게 결합한 결과, 우리가 양자 간의 인과 결합을 추론하게 된다.”(MS, 37)

이처럼 기만을 통한 추론은 우리 마음의 능력 중 내적 감각이 행하는 거부할 수 없는 심적인 현상이라는 것이다. 이것은 달리 말하면 감성적 인식의 특이성이라고 할 수 있다. 주어진 표상을 감각적인 추론으로 작용시켜 결과적으로 감성적인 인식

15) 이에 반해 칸트의 경우 1798년의 최후 저작인 『실용적 관점에서 본 인간학』에서 “감관은 혼란을 야기하지 않는다”(I.칸트, 『실용적 관점에서 본 인간학』(이남원 옮김), 울산대출판부, 1998, 42쪽)고 감관을 변론한다. 감관은 판단하기 않기 때문에 감관이 제시하는 질료적 다양에 판단을 내리는 지성의 잘못이며 오류의 근원은 곧 지성인 것이라는 것이다. 감성과 오성의 분리를 질료와 형식의 관계로 이해한 칸트는 감성을 단순한 수용성의 수동적인 능력으로 규정한다. 칸트의 이 관점은 비판 전기 1770년 교수취임 논문에서 이미 세워진 관점이다.

의 고유한 논리가 형성된다. 우리의 만족을 위해 작용하는 마음의 이 행위는 우리가 행하는 감각적인 인식의 고유성과 특이성을 이룬다.

“아름다운 학문과 예술의 모든 기만은 동일한 원천으로부터 파생된다.” 통증을 보이는 얼굴 표정에서 우리가 그 사람이 통증을 겪고 있다고 추론하듯이 예술적인 감각적 가상(기만, 환영)에서 (인식의 관점에서는 잘못된 추론이라고 하더라도 부정할 수 없는 마음의 습관을 통해) 표현된 것에서 자연스럽게 암시된 것을 추론하게 한다. 예술적인 가상은 인식의 관점에서는 단지 허구적인 모방일 뿐이지만, 예술의 모방은 우리의 추론을 통해서 예술적인 방식으로 고유한 작용을 하게 된다. 예술에서 우리는 “스스로 쾌적한 방식으로 현혹되려는 의도”를 갖기 때문에, “감각적인 인식은 그 자신에게 익숙한 유희를 추동시킨다”(MS, 38)

정리해보자면, 감각적인 가상은 귀납적인 정당화에서는 논리적인 오류의 원천일 수 있으므로 인식에서는 불완전성을 드러낸다. 하지만 감각적인 인식이 기만이라는 점이 예술에서는 의도적으로 만족을 얻기 때문에 완전해진다. 우리 마음의 긍정적인 능력이 근거로 갖는 인식이 진리라는 멘델스존의 진리 규정에 따르면, 예술적 가상과의 유희적 관계 속에서 산출된 감각적인 인식은 긍정적인 것으로서 해명된다. 즉 모방을 통해 의도적으로 만족 되기 위한 대상을 산출하는 행위가 예술이며, 또한 예술의 수용자는 모방된 작품에서 자유로운 추론과 유희를 통해 만족을 얻는다. 하지만 이것만으로는 멘델스존 미학의 전체구성이 이루어진 것이라고 보기 힘들다. 만족을 얻는 마음의 능력은 특별한 지위를 가져야 한다.

초기 ‘혼합감정 이론’은 감정능력으로, 다시금 감정능력은 찬동능력(Billigungsvermögen)¹⁶⁾으로 재정의되면서 예술적 인식론에 필요한 기본 체계에 다가간다. “인식능력과 욕구능력 사이에 감정능력(Empfindungsvermögen)¹⁷⁾이 자리하며, 감정능력으로 인해 어떤 사물에서 우리는 쾌 불쾌를 느끼고 쾌 불쾌를

16) 멘델스존의 Billigungsvermögen 개념의 번역과 관련해서, 김수배는 ‘시인능력’(철학논총 22, 2000.10, 269-291)으로, 임성훈은 ‘용인능력’(『美學』제81권 3호 (2015년 9월) pp. 199 -222)으로, 함머마이스터의 『독일 미학 전통』을 번역한 신혜경은 ‘찬동능력’으로 각각 달리 번역하였다. 이 세 번역어 중 필자는 찬동능력으로 옮기고자 한다. 멘델스존과 칸트의 미학적 사유의 유사성을 부각시키기 위한 목적 이외에도, 미의 관정을 모든 사람의 능력에 기인하는 것으로 본 멘델스존의 의도를 고려한다면, 모든 사람들에게 공통된 판단의 일치까지도 함축하는 것이라고 보아야 할 것이다. 그 점에서 찬동이라는 용어가 적합해 보인다. 칸트가 “모든 사람들의 찬동을 요구할 수 있어야 한다”는 취미판단의 보편성의 측면이 멘델스존과 칸트의 연결을 잘 보이기도 한다.

17) Empfindung은 통상 감각으로 번역되기도 한다. 멘델스존의 이 개념은 멘델스존 관련 영어권 논문들의 경우에도 Sensation으로 번역되기보다는 Sentiment(감정)으로 번역된다. 멘델스존 자신도 그의 글이 프랑스어로 번역될 때 Sentiment이어야 한다고 보았다. 칸트는 『판단력 비판』 § 3.에서 “쾌 불쾌 감정의 규정이 Empfindung(감정)이라고 불릴 경우, 이 표현은 내가 사물의 표상(감관을 통한, 인식능력에 속하는 수용성으로서의)을 Empfindung(감각)이라고 부를 때와는 전혀 다른 어떤 것을 의미한다.”(UK, 206)고 말한다.

용인하고 평가하고 쾌적하다고 느끼거나, 혹은 거부하거나 탓하거나 쾌적하지 않다고 느낀다.”¹⁸⁾ 1776년 멘델스존이 지칭한 이 감정능력은 『아침 시간』에서는 찬동 능력으로 재정의되고 있다.

Empfindungsvermögen이 Billigungsvermögen으로 변경되어야 할 이유에 대해 멘델스존은 다음과 같이 언급한다. “사람들은 통상적으로 영혼의 능력을 인식능력과 욕구능력으로 구분하고, 쾌 불쾌의 감정을 이미 욕구능력에 속하는 것으로 생각한다. 하지만 내 생각으로는, 인식과 욕구 사이에는 인정(das Billigen), 찬동(der Beyfall), 여전히 고유하게 욕구와 멀리 떨어져 있는 영혼의 만족(das Wohlgefallen der Seele)이 있을 것이라고 본다. 우리는 욕구가 최소한도로도 불려일켜 지지 않은 채 즐거움과 만족을 갖는 자연과 예술의 아름다움을 고찰한다.”(MS, 71) 여기서 멘델스존은 칸트의 용어로 말하자면, “무관심적인 만족”과 그리 다르지 않은 것을 설명하고 있다. 이 만족을 멘델스존은 “미의 특수한 표징(ein besonderes Merkmal der Schönheit)”으로서 “미가 마음에 든다고 하는, 고요한 만족으로서 고찰되는 것”이라고 정의한다.

칸트가 『판단력 비판』 「미의 분석」에서 다룬 각각의 계기를 짧게 요약하면 다음과 같다. “취미판단은 인식판단이나 논리적 판단도 아니라, 그 규정 근거가 단지 주관적인 미적 판단이다.”(KU, 203) 무관심적인 만족을 나타낸다는 의미가 미적 판단의 성질을 이룬다. “미는 개념 없이 보편적 만족의 대상으로서 표상된다.”(KU, 211) 보편적 만족이라는 의미에서 분량의 범주와 관련한다. “취미판단은 대상(혹은 대상을 표상하는 방식)의 합목적성의 형식만을 그 근거로서 갖는다.”(KU, 221) 여기서 관계 범주는 목적과의 관계로 한정된다. “취미판단이 감히 주장하는 필연성의 조건은 공통감(Gemeinsinn)의 이념이다.”(KU, §20. 237)

지금까지 멘델스존의 초기에서부터 지속하는 미학적 사유의 개괄적인 전개 과정을 살펴보았다. 마지막으로 멘델스존과 칸트 미학을 비교하기 위해 살펴볼 것은 공통감에 대한 양자의 공통점과 차이점이다. 공통감에 대한 칸트의 견해는 앞서 서술한 미와 승고의 구분이나 찬동능력보다도 멘델스존에게 더 가까이 다가선다.

4. 멘델스존의 공통감 이론과 이에 대한 칸트의 대응

“미의 향유에서 홀로 작용하는 것처럼 보이는 건전한 인간 오성(der gesunde

18) M. Mendelssohn, *Ästhetische Schriften*, Mit einer Einleitung und Anmerkung hrsg. von Anne Pollok, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006, S. 280. (멘델스존 관련 문헌의 표기는 국외에서는 일반적으로 Jubiläumsausgabe, hrsg. von Alexander Altmann [u. a.], Stuttgart/Bad Cannstatt 판본으로 표기된다. 위에서 인용한 발췌본에서도 전집판 표기를 부가하고 있지만, 전집을 구해볼 수 없는 상황이라 폴록의 발췌본 페이지를 명기한다.)

Menschenverstand)은, 의식 없이도 우리 속에서 일어나야만 하는 이성의 작용을 전제한다. (...) 건전한 인간오성과 이성(오성)은 근본적으로 하나이며, 사유에서 이성을 통해 일어나는 바가 감정에서도 감각적 인식 속에서 일어나야 한다는 것이다. 차이는 다만 다음과 같다. 인간오성은 감정에서 성급한 발걸음을 딛고, 두려움 탓에 넘어지거나 휘청거리지도 않은 채 빨리 앞으로 돌진한다. 반면 이성은 한 걸음 떼기도 전에 마치 지팡이를 짚고 사방을 두리번거린다. 이성은 같은 길을 조심스럽게 걷지만 두려움에 떨면서 비틀비틀 걷는다. 이 둘은 결길로 빠지기도 발을 헛디뎠 넘어질 수도 있다. 그리고 이런 일이 생기면, 다시 제대로 서기가 가끔은 이성에게 더 어렵게 된다.”(MS, 38-39)

여기서 멘델스존이 말하는 인간 오성이란, 건전한 혹은 건강함(Gesundheit)을 가진 평균적(schlicht)인 인간의 지성(오성)을 말한다. 힘차고 재빠른 인간오성은 삶의 경험에서 축적된 판단력을 갖고 살아가며 특별한 학식이 없이도 현실적인 세계의 균형과 조화에 즐거워한다. 인간오성의 다른 이름이 공통감(Gemeinsinn)이기도 하지만 멘델스존은 건전한 인간오성이라는 표현을 더 선호한다.¹⁹⁾ 이에 반해 이성은 인간오성의 뒤를 따라가며 주저주저하며 느리다고 묘사한다. 힘차게 나아가는 세계의 변화와 속도를 교의적인 강단 철학은 무력하게 뒤통무니를 힘겹게 따를 뿐이라는 점을 꼬집는다. 멘델스존이 건전한 오성으로서 인간오성을 특징짓는 것에는 또 다른 이유가 있다. “건전한 인간오성이 결코 의심을 허용하지 않는 사물들을 형이상학자들은 부끄러움 없이 부정한다.”(MS, 92)

멘델스존은 경험적인 세계를 신뢰하는 일반적인 사람들의 공통감도 철학적인 정당성을 가지며, 오히려 경험적인 세계의 확실성을 현학적으로 부정하는 철학적인 시도들이 비현실적이라는 점을 지적한다. 이처럼 멘델스존은 경험적인 세계도 확실성을 가지며, 우리의 직접적이고 감각적인 인식에서도 모종의 이성적인 원리가 작용하고 있으며, 나아가 a priori하게 이성을 사용함으로써 건전한 인간오성이 (역사적으로나 관습적으로 수용했다라도) 세계와 도덕의 근원으로서 신뢰하는 신을 사변적으로 정당화하는 것도 가능하다고 보는, 통합적인 공존을 지향한다. 대체로 인간오성과 이성은 일치하고 또한 일치해야 하지만, 공통감과 이성은 때때로 불일치하고 불화가 생기기도 한다.

이 상황을 더 직관적으로 설교하기 위해 멘델스존은 잠에서 깬 알레고리적인 꿈 이야기를 전해준다. 인간을 인도하는 건전한 인간오성과 사변(contemplatio)의 간

19) 때에 따라서 공통감과 건전한 인간오성은 상식의 의미로도 사용될 수 있고 당시의 용례에서도 실제 상식의 의미를 갖기도 했다. 하지만 상식은 가령 “장례식에는 검은 옷을 입어야 해”라는 생활세계에서 통용되는 행위의 규칙을 의미한다. 이 점에서 보자면, 위에서 살펴 본 멘델스존의 건전한 인간오성 개념은 세계를 이해하는 통상적인 인식의 기초가 된다는 점에서 상식과는 구별되어야 할 것이다. 하지만 칸트는 좀 더 다의적인 의미로 인간오성과 공통감을 상식과 연결지어 사용하고 있기도 하다.

혈적인 불화상태를 항상 이성이 중재하였는데, 꿈에서는 사변의 공격으로 인간오성과 이성이 위기에 처한 악몽에서 놀라 잠을 깬다는 내용이다.(MS, 93-4) 이 꿈 이야기에서도 인간오성은 오른쪽(올바른 길)을 가고 광신적인(schwärmerische) 사변은 잘못된 길을 가는 것으로 묘사된다. “나의 사변이 공통감의 대로에서 너무 멀리 벗어날 때마다, 나는 조용히 서서 방향을 찾기를 시도한다. So oft mich meine Spekulation zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheint, so stehe ich still und suche mich zu orientieren.”(MS, 94)

철학은 인간오성을 평가절하하고 비천한 인식상태, 지식이 부재한 상태, 자신의 지성을 사용할 수 없는 미성숙 상태라고 질타할 수도 있을 것이다. 비록 전적으로 그러하다고 할 수는 없겠지만, 인간오성에 관한 부정적인 견해를 칸트 철학에서도 엿볼 수 있다. “인간을 인식능력에 따라서 판단하기 위해서, 사람들은 인간을 두 부류로 분류한다. 즉 **공통감의 속성을 소유하고 있는 사람과 학식이 있는 사람**이다. 공통감을 가지고 있는 사람은 규칙을 응용하는 경우 그것에 정통한 사람이며, 학식이 있는 사람은 규칙의 응용에 앞서서 규칙 그 자체에 정통한 사람이다.(...) 주의해야 할 점은 전자는 보통 단지 실천적 인식능력으로만 간주될 뿐이다. 따라서 이 상식을 광신이 되는 데까지 높여 칭찬하고, 이것을 마음의 심연 속에 감추어진 보물의 광맥이라고 생각하며, 또한 종종 그 상식의 견해를 신탁(소크라테스의 수호신)으로 생각하며, 박학한 학문이 시장에 제공하고 있는 어떤 것보다도 더 신용할 수 있는 것이라고 공언했다는 사실이다.”(인간학, 38)

여기서 확인할 수 있는 것처럼, 멘델스존과 칸트는 건전한 인간오성에 대해 각기 달리 규정하고 있다는 점이 드러난다. 멘델스존은 건전한 인간오성이 자신의 삶의 규칙을 스스로 세우고 사유하면서 행위함을 설명할 수 있다고 말한다. 이에 반해 칸트에 따르면, 규칙의 응용능력을 공통감으로 한정하고, 이와 대조적으로 규칙에 대한 사고능력을 가질 때 학식이라고 해야 한다는 것이다. 또한 칸트는 공통감의 능력을 실천적인 인식능력에 제한하고 있다. 그런데 칸트의 이 구분은 멘델스존이 설정한 ‘건전한 인간오성과 이성의 조화’ 주장에 대한 직접적인 반론을 담고 있기도 하다. 칸트는 “사유에서 정향”이라는 멘델스존의 문제의식을 자신의 방식으로 전용하여 그해 사망한 멘델스존에 대한 최후의 반론으로 펼쳤다.²⁰⁾

『인간학』에서 설명한 칸트의 공통감이 『판단력 비판』에서 취미판단의 필연성을

20) 이 반론은 멘델스존을 직접 겨냥한 것이 아니라, 야코비와 멘델스존의 스피노자 논쟁에 대한 해명을 위한 것이다. 주요한 내용은 멘델스존에서 다시 제기된 형이상학적 신 존재증명에 대한 재반론이다. 이에 관한 논의는 이 글의 주제와 직접 관련되지 않으므로 다루지 않기로 한다. 하지만 상당 부분 멘델스존의 『아침 시간』의 내용이 공정하게 다루어지지 못했다. 가령 멘델스존이 건전한 인간오성과 이성의 조화를 주장한 부분을 칸트는 “건전한 이성”으로 설정한 후 그에 관한 사변적인 부당성에 대해 논의한다.

보장하는 공통감과는 차이가 있다는 점은 분명하다. 또한 공통감과 관련한 이 두 저작에서의 차이를 칸트 철학에서 내재적으로 해결하는 방법은 간단하다. 위에서 나타난 인간학에서의 공통감은 인간학적 관점에서, 그것도 인식능력을 다루는 곳에서 내린 구분이라는 의미로 한정하면 설득될 수 있는 문제이다. 이제 중요한 물음 하나가 남았다. 칸트가 취미판단의 선천적 원리 Prinzip a priori의 최종심급으로 설정한 공통감은 어디서 온 것인가? 멘델스존이 말한 “미의 향유에서 홀로 작용하는 공통감”과 얼마나 먼 것인가? 멘델스존은 이 세상 모든 사람이 현실 세계의 삶을 긍정하고 자연과 예술의 아름다움에 대한 쾌의 감정을 가졌다고 말한다. 세계를 긍정하는 그 이름이 건전하고 힘세고 재빠른 인간의 공통감이다. 어쩌면 칸트 미학 속에서 한 번의 인용도 없이 남은 멘델스존은 흔적 이상일 수 있다.

5. 멘델스존을 위한 변론

합리론자 멘델스존의 생애 30년이 넘는 철학의 주제는 미학에 있다. 멘델스존은 계몽된 대도시 베를린에서 친구들과 함께 그리스 고전과 셰익스피어, 음악과 극예술 등 다양한 예술 장르에 걸친 향유자였던 동시에, 독학으로만 프랑스 영어 고전어를 익히고 방대한 사상을 섭렵한 비평가, 미학자였다. 동시대 미학자 바움가르텐보다 더 폭넓은 장르를 이해하는 소양을 갖추었을 뿐만 아니라 모든 장르를 아우르는 미학 이론의 토대로서 혼합감정 이론에 천착했다. 미학적 감정의 자율성은 완전성이라는 합리론적 개념 탓에 바움가르텐과의 연계로 작용하여 부당한 계보가 그려진 것이다. 바움가르텐과 비교되는 멘델스존의 완전성 개념은 미학적 자율성으로서의 완전성이다. 물론 찬동능력, 혼합감정, 공통감의 전체 개념적인 연관 관계의 체계는 미완이기는 하다. 하지만 멘델스존의 철학이 체계 지향성을 가졌더라도 체계의 원리는 해명될 수 없다는 태도를 보인다. 마치 수학 과학 예술 종교는 저마다 진리를 갖지만 우열을 논하는 체계가 없다면, 체계가 있다고도 없다고도 말할 수 없다. 피해를 감수해야 할 체계를 갖는 것은 손해일 수 있다.

이성의 암중모색에 대해 멘델스존은 공통감과 이성은 결국 하나이며, 비록 이 상호작용이 의식에서 명확하지 않더라도, 갈림길에서 조용히 기다리면 화해한다고 말한다. 사람들의 공통된 판단에는 우리가 분명하게 자각할 수 없을지라도 이성의 진리가 깃들어 있으며, 그러한 신뢰에 기초하여 인간과 세계, 인간과 인간의 긍정적인 관계가 설 수 있을 것이다. “이 꽃은 아름답다”는 취미판단의 필연성의 근거인 공통감은 공존의 조건이자 세계 긍정의 알 수 없지만 확실한 토대가 된다. 이 점에서 멘델스존은 칸트의 미학에 기여했다고 말할 수 있다.

합의의 정치와 불화의 정치 : 랑시에르의 하버마스 비판에 대하여

■ 한길석 (한국외국어대학교) ■

1. 포스트 정치적 위기

지금 세계는 대의민주주의 정치 체제에 대한 비판의 목소리로 가득하다. 지난 몇 십 년 동안 엘리트들은 대의민주주의적 규범 구조 안에서 일반 시민의 민의를 대변하면서 체제 안정을 유지해 왔지만, 대의민주 질서가 사회 위기를 해결하기는 커녕 방치하는 일이 거듭되면서 대의민주체제에 대한 시민들의 실망은 견잡을 수 없이 커지게 되었다. 이제 시민들이 거리로 쏟아져 나와 대의민주체제와 엘리트 중심적 정치 질서에 대해 규탄하며 집회와 시위에 참여하는 현상은 이례적인 일이 결코 아니게 되었다. 마누엘 카스텔은 일련의 사회적 위기가 대의민주정치 질서와 시민적 일상 그리고 엘리트와 시민 사이에서의 파열을 야기하면서 자유민주주의의 존폐를 초래할 정도의 위기를 불러오고 있다고 진단한다.¹⁾

우려되는 문제는 자유민주주의의 위기를 틈 타 민주적 가치 자체를 부정하는 파시즘적 정치 집단들이 제도 정치권에 진입하는 일이 확산되고 있다는 점이다. 이들은 엘리트가 주도하는 대의정치 체제의 무능에 대한 시민들의 반발심과 실망감을 자기네에 대한 정치적 호감으로 변환시킨 후 정권 장악을 넘보는 세력이 되고 있다.

냉전 체제의 해소로 득의만만해진 자유주의 진영의 관점에서 보자면, 이와 같은 반자유민주주의적 정치 현상이 확산된다는 것은 불가사의한 일이다. 소련의 해체 이후 반자유주의적인 전체주의 세력들은 정치 세력화를 위한 기반과 이념적 원천을 상실했다고 여겨졌기 때문이다. 이들의 입장에서 보면 ‘적의 청산’ 이후 남은

1) Manuel Castells, *Rupture: The Crisis of Liberal Democracy*, Polity, 2018.

일은 자유민주주의적 가치에 입각한 정치적 합의를 이루어 질서정연한 사회 체제를 만드는 것으로 단순 명쾌해졌다. 이것이 소위 ‘역사의 종언’ 이후 자유민주주의자들이 스스로에게 부여한 임무였다.

그러나 사태는 자유주의자들의 기대대로 돌아가지 않았다. 그들 눈에 시민들은 거리에서 폭력을 휘두르며 대의민주주의 체제를 부정하면서 무분별한 파괴를 일삼거나 포퓰리즘적 선동에 눈이 멀어 반자유적 가치에 표를 몰아주고 있었다. 그로 인해 소멸되어야 할 반자유주의적 망령들은 오히려 제도권 정치 안으로 파고들면서 자유민주주의 체제와 가치를 심각하게 위협하는 것인 양 보인다. 이러한 불가사의한 사태에 대해 자유주의적 대의민주주의자들은 ‘더 많은 자유주의를 통한 반자유주의의 소멸’이라는 합리주의적 모델에 기대고 있다. 하지만 자유주의 엘리트들의 이성적 논변보다 반(혹은 비)자유주의자들의 ‘비합리적’ 레토릭에 귀 기울이는 사람들의 숫자는 줄어들기는커녕 늘어나고만 있다. 이것은 과연 빈곤에 불만을 품은 무지한 대중의 어리석은 선택 때문일까? 사회 위기를 야기한 엘리트에 대한 무분별한 분노와 실망감, 급변하는 사회현실에 대한 맹목적 두려움이라는 비합리적 감정이 문제를 키우고 있는 것일까? 그렇다면 대규모 빈곤을 관리할 통치 프로그램을 마련하고 그에 대한 지지를 이성적으로 설득한다면 위기는 해결될 수 있을까?

문제는 그렇게 간단하지 않다. 시민 대중의 불신과 불만은 생계가 일시적으로 어려워졌기 때문에 발생한 것만은 아니다. 경제적 빈곤만이 문제라면 요구 사항은 복지 제도를 강화하는 수준 이상으로 나아가지 못했을 것이다. 그러나 거리에 나선 시민들은 보조금의 증액만이 아니라 실종된 시민 권력의 회복을 요구하고 있다. 시민들은 헌법 조항으로 사장된 인민주권 개념을 시민들의 일상 속에 되살리고자 열망한다. 시민들은 이미 오늘날의 정치가 포스트 정치적인 것으로 변질되었음을 잘 알고 있기 때문이다.

그렇다면 포스트 정치적인 것(the post-political)이란 무엇일까? 포스트 정치적인 것이 무엇을 의미하는 것이고 그와 연관된 정치 현상이란 어떤 것인지에 대한 해명은 이론가들마다 다르지만 대략 다음과 같은 것을 의미한다고 볼 수 있다. 오늘날 대의민주주의 정치 환경에서 ‘정치적인 것(the political)’은 점점 대의민주주의, 자유 시장 경제 그리고 코스모폴리탄 자유주의의 틀 내에서 설정된 협소한 정치적 요구를 다루는 기술 관료적 메커니즘과 합의 절차로 단순화되고 있다. 즉 정치적 갈등은 행정 및 의회 전문가들이 다룰 수 있는 정책 집행과 입법의 관점에서 처리되고, 이러한 해결 방식의 정당성은 법적으로 보장된 참여 정치의 기회를 제도적 절차로 뒷받침함으로써 확보된다. 하지만 소위 참여 절차라는 것은 그로부터 나올 수 있는 결과물이 이미 사전에, 그나마도 합리성이라는 기준 내에서 이루어지는 것일 뿐이다. 이러한 상황에서 ‘인민’은 ‘인구’로 간주되고 시민의 의견은 여론 조

사에 기대어 파악되며 그들의 의지는 주기적으로 반복되는 선거를 통해서만 구현 될 수 있다는 인식이 일반화된다. 이 과정에서 시민들은 결국 정책 서비스의 소비자이거나 생명정치의 통치 대상으로 간주되며, 선거는 개인들이 시장에서 사적 선호를 반영해 선택하는 상품 구매 행위와 별 다를 게 없는 것으로 이해된다.²⁾ 포스트 정치화의 과정에서 정당은 국가기구로 변화하고, 정부는 기업 요구의 정책적 보조자로 전락하며, 미디어는 공개성의 제도적 기관이라는 종래의 성격을 잃어버리고 여론자본을 배분하는 권력기구로 퇴락하였다. 한 마디로 포스트 정치화의 과정은 ‘민주주의가 정치적 민주주의에서 형식적 절차 민주주의로 변전하는 과정이고, 정치적 활동 영역으로서의 국가가 상설적 권력 구조로서의 국가로 변이되는 과정이며, 정당정치가 정치적 대표성 간의 정치적 경합에서 안정적 구조 하의 권력분배 메커니즘으로 전락하는 과정’이라고 하겠다.³⁾

랑시에르는 포스트 정치화에 대해 다음과 같이 평한다. “정화된 정치는 공동선에 대한 숙의와 결정이 이루어지는 고유한 장소들을 재발견해냈는데, 법안에 대한 숙의와 입법이 이루어지는 의회와 법안 통과를 결정하는 국가 영역들, 이러한 숙의와 결정이 공동체의 기본법과 일치하는지 검증하는 최고 재판소들이 바로 그 장소들이다. 불행한 것은 이 장소들에서조차 …거의 숙의할 만한 것이 없고 결정은 자동적으로 부과되며, 정치의 고유한 작업은 세계 시장의 요구에 대해 고분고분하게 순응하고 이러한 순응의 비용과 이익에 대한 공정한 배분과 다를 바 없노라는 것이다.”⁴⁾

유사한 비판은 지젝에게서도 찾을 수 있다. 그는 현대 민주 정치가 정치성을 상실했다며 다음과 같이 비판하고 있다.

포스트 정치학에 있어서, …투쟁은 계몽된 기술관료들(경제학자, 여론 전문가 등)과 자유주의적 다문화주의자들의 협력으로 대체된다. 이해관계의 협상 과정을 통해, 다소간 보편적인 일치라는 가정 속에서 하나의 타협이 이루어진다. 그리하여 포스트 정치학은 예전의 이데올로기적 구분들은 떨구어버리고, 사람들의 구체적 필요와 요구들을 고려에 넣는 필수적 전문 지식과 자유로운 숙고의 능력으로 무장해서 새로운 이슈들과 대결해야 할 필요성을 강조한다.⁵⁾

지젝에 의하면, 포스트 정치로 변모한 현대 대의민주주의 체제는 ‘정치적인 것

2) J. Wilson & E. Swyngedouw, *The Post-Political and its Discontents: Spaces of Depoliticisation, Spectres of Radical Politics*, 2014, p. 6.

3) 汪暉, 『탈정치 시대의 정치』, 돌베개, 2014, 132쪽.

4) Jacques Rancière, 『불화』, 길, 2015, 14쪽.

5) Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, 2000, p. 323.

(the political)'을 억압하고 봉쇄하며 폐쇄할 뿐이다. 합의 불가능한 집단적 이해관계와 입장을 가지고 당파(즉 정당)를 구성해 대립함으로써 이루어졌던 정치는 이제 개인적 자유와 이익을 제도적으로 보장하고 이해관계를 달리하는 개인들의 갈등을 조정함으로써 체제 내적 조화와 합의를 달성하는 작업으로 과소 번역 된다. 그러다 보니 당파들의 제도화 형식으로서의 정당은 어느새 개인들이나 기업의 요구를 반영하는 국가 기구의 일부로 흡수되고, 당파를 매개로 조직된 정치적 요구를 반영하는 대의적 역할을 상실하게 되었다. 정당이 정치적 공영역에서 떨어져 나와 갈수록 국가권력에 밀착되고 기능화된 권력 기구의 일부로 편입됨으로써 정당정치에 대한 일반 시민의 기대는 고작해야 생명정치적 통치의 건강성을 요구하는 수준에 머물거나 아예 탈정치화된 제도정당정치에 대한 희망을 거두고 제도 정치에 대한 불신을 품게 한다.⁶⁾

그렇다면 '탈정치화' 혹은 '정치 없는 정치'를 일반화 시켜버린 포스트 정치적 위기는 왜 발생한 것일까? 무폐는 현대의 정치가 집단적 적대와 대립의 요소를 부당하게 제거하고 개인적 합의를 목표로 함에 따라 정치를 법치로 대체해 버리는 합의적 탈정치성 체제로 퇴보하게 되었다고 지적한다. 근대 민주주의의 성립 역사를 거치면서 정치적 사안은 공영역과 의회 사이에서 이성적으로 공개 논의되는 쪽으로 제도화되었다. 또한 그것의 효력이 일반화됨에 따라 정치적 주체들 사이의 다양한 대립 형식은 어느새 시야에서 사라지고 사회통합과 합의를 지향하는 논의 참여자들 사이의 이성적이고 동등한 대화가 부각된다. 이 합의정치의 정착 과정에서 '적-동지' 관계 중심으로 정치를 이해하던 적대와 대립으로서의 정치 전통이 배제되었다 것이다.

무폐에 따르면 정치는 정치적 견해를 달리하는 이들이 저마다 집단을 구성하여 정치적 정체성을 형성하고, 정치적 정체성, 입장, 이념 등을 달리하는 정치 집단들이 대립적 관계를 형성하여 다원적 경합을 벌이는 과정에서 작동한다. 그는 정치에서 집단을 매개로 한 정치적 정체성의 형성 과정과 이 정치 집단 간의 다원적 대립을 생략해 버린 채 개인들의 정치적 요구에 관한 이성적 합의로 정치 활동을 단순화해 버리면 민주주의의 위기가 야기된다고 한다. 합의적 탈정치 체제에서는 사람들이 자기의 정치적 요구를 개인적 차원에서만 제기하는데 그치고 그것을 집단적 차원에서 구성해 대립하는 정치적 실천의 기회를 제대로 얻지 못한다. 설사 그러한 기회를 얻는다고 할지라도 그것은 집단 간의 불일치적 현실을 배제하고 합의의 이상만을 정치 행위의 궁극적 지향점으로 고려함에 따라 다원적 경합과 대립의 가능성이 억제되는 결과를 초래한다. 이것은 각 정치 집단끼리 대립적 경합을 민주적으로 벌임으로써 시민 각자가 스스로를 기성 체제의 정치적 가치에 반대 의견을

6) 汪暉, 위의 책, 73~74쪽.

제시할 수 있는 정치적 집단의 일원이자 주체로 인식하는 경로를 봉쇄한다.

정치적 주체로서의 정체성 확인의 기회를 차단당한 현대인들은 이러한 욕구를 반민주적 유형의 정치적 집단 정체성의 형성 과정 속에서 대리만족시킨다. 자유주의 정당에 대한 혐오와 종교적, 민족적, 인종적 요소를 가지고 정치적 정체성을 폐쇄적으로 형성하는 현실은 이상의 측면에서 해명될 수 있다.⁷⁾ 합의적 탈정치 체제에서 배제당한 이들은 근본주의 운동에 합류하여 반자유주의적인 포퓰리즘적 민주주의에 경도된다는 것이다.

무페의 진단에 의하면, 이러한 위기 현상의 극복은 ‘종속에 저항하는 정치적 투쟁의 다양한 기입 공간’을 허용해 줌으로써 가능해진다. 이것은 대의 정치 형식에는 잘 어울리지 않는 사회적 관계 유형들이 존재함을 인정하고, 그것이 제도권 정치 체제의 환경에서도 일정한 정치적 영향력을 확보할 수 있도록 경합의 여건을 조성해야 한다는 의미일 것이다.

다양한 정치적 집단들 간의 백화제방과 자유로운 경합을 요구한다는 점에서 볼 때 무페는 자유주의적 다원주의 윤리관을 급진화한 민주주의를 지향한다고 볼 수 있다. 다만 기존 자유주의적 다원주의자들과 다른 점은 정치적 행위의 본질을 도덕적 원칙을 의식한 합의로 보지 않고 정치 행위에 내재한 적대적 요소를 적극적으로 긍정한다는 점에 있을 것이다. 그런 점에서 그의 이론은 롤스나 하버마스에 대해 비판적 대립각을 세운다. 무페에 따르면 롤스는 정치적 갈등을 정의원칙과 같은 도덕이론의 관점에서 규제하고 처리함으로써 정치의 자율성을 훼손하고 도덕 환원주의적 입장으로 기운다.⁸⁾ 무페는 하버마스도 예외는 아니라고 할 것이다. 그러나 하버마스는 인륜적 신념과 계급적 상이성 그리고 성적 차이에 기초한 요구 등의 실제적이고도 내용적인 요소를 정치적 논의에서 적극적으로 고려한다. 그런 면에서 도덕환원론이라고 몰아붙이는 이러한 비판이 부당할 수 있다. 하버마스가 정치적 이슈의 내용적 요구를 개인의 인권을 보장하는 보편적 도덕성의 관점만을 내세워 다루지 않는 것은 사실이다. 하지만 궁극적으로 그가 ‘좋은 것에 대한 옳음의 우선성’을 인정하고 있고, 실제적 정치 요구를 보편적 기본권의 차원에서 번역할 것을 권고하고 있다는 점에서 보자면 무페의 비판이 근거 없는 것이라고 말하는 어렵다.⁹⁾

7) Chantal Mouffe, 『정치적인 것의 귀환』, 후마니타스, 2007, 16쪽과 18쪽.

8) 위의 책, 180쪽.

9) 도덕 환원론이라는 비판에 대해 하버마스는 담론원칙의 분업적 구조를 강조하면서 응수할 것이다. 실제로 『사실성과 타당성』에서는 담론원칙(D)을 제시하면서 쟁점화된 사안을 어떤 관점에서 다룰 것인가에 따라 각각 특화된 담론원칙이 제시된다는 설명을 한다. 즉 도덕적 관점에서 사안을 다루면 보편화원칙(U)이 논의 절차를 규제할 것이며, 정치적 사안을 다룰 경우 민주주의 원칙이 논의 절차에 대한 규제를 수행한다는 것이다. 하지만 담론원칙에 도덕적 요소가 강하게 내재한다는 측면에서 보자면 담론원칙은 사실성 보편화원칙의 확장이거나 형식적 변형태일뿐 내용적으로는 차이가 없다는 의구심도 제기할 수 있다. 이런 점에서 보자면 도덕 환원주의라는 비판도 부당한 것은 아니다.

무폐는 하버마스가 “왜곡되지 않은 합리적 의사소통과 합의에 기초한 사회적 통일성”¹⁰⁾을 열망하기 때문에 그의 토의민주주의 정치 이론은 반정치적이라고 말할 것이다. 그에게 하버마스는 민주적 합의 절차를 지나치게 강조함으로써 정치적 행위에 존재하는 적대와 불일치 그리고 불연속의 요소를 과소평가하게 만들었다고 여겨진다. 이러한 비판은 새겨들을만한 구석이 있다.

2. 하버마스의 토의민주주의론

그렇다면 하버마스의 토의민주주의론에 대한 비판적 검토에 앞서 그 내용을 간략히 살펴보자. 현대 입헌민주주의 사회에서 일반적으로 정치는 정치 및 행정 체계(입법부, 행정부 등) 안에서 이루어지는 갈등 조정과 사회적 재화의 배분 과정으로 간주된다. 하지만 하버마스에게 정치는 이와 같은 것으로만 국한되는 것은 아니다. 그는 정치 체계 밖에서 시민들에 의해 자발적으로 전개되는 민주적 토의 과정을 중시한다. 의사소통적으로 합리화된 시민사회의 공적 의사소통 네트워크로서의 공영역의 역할이 주목되는 이유는 바로 여기에 있다. 공영역은 체계 외부에 있으면서 다원화된 시민사회의 요구 및 관점을 공개적 논의의 대상으로 만든다. 하버마스의 공영역을 세분화한다면 생활세계의 문제를 공적 논의 과정으로 길어오는 부분공영역, 그것을 선택하여 더 넓은 공적 논의의 차원으로 순환시키는 매체공영역, 그리고 매체공영역과 부분공영역의 견해들을 공론으로 합의하여 정치 체계와의 소통을 통해 법적 제도로 안정화시키도록 압력을 가하는 정치적 공영역으로 나눌 수 있다.

생활세계의 다양한 고통에 대한 경험과 의견들은 처음에는 친밀성의 차원에서 소박하게 유통된다. 이것은 합리화된 시민사회의 다양한 결사적 활동, 즉 시민사회 운동 등으로 구현된 부분공영역에서의 공개적 논의 과정을 거쳐 여론화 된다. 매체공영역은 부분공영역에서 유통되던 의견들을 폭 넓은 관점에서 소개하면서 그것이 좀 더 높은 공개성의 수준에서 검토 및 논의될 수 있는 기회와 공간을 제공한다. 매체공영역의 역할 덕에 시민들은 부분공영역들로부터 제안된 문제를 사회적 의제로 인식하고 그것을 정치적 제도화 및 합의의 대상으로 여기게 된다. 이 때 공영역은 의사소통적 권력을 행사하여 정치 체계 내에서의 제도적 합의를 압박하는 정치적 공영역으로 변화한다. 정치적 공영역은 다른 공영역과 달리 공적 논의에서의 타당성 요구 수준을 높여 단순한 집단적 의견을 정치적 제도화를 요구하는 공론으로 합의하게끔 하는 기능을 지니고 있다. 정치적 공영역은 합리적으로 일반화된 공론을 정치 체계에 투입한다. 그리고 체계가 시민사회의 요구를 제도적으로 응답하도록 압박한다. 정치 체계가 정치적 공영역에서 모아진 공론에 맞춰 법 제도 및

10) 위의 책, 183쪽.

행정 조치 등을 산출할 때, 체계가 낳은 법 제도 및 정책은 민주적 정당성을 인정 받게 된다. 이렇듯 체계와 생활세계 내 시민사회 간의 민주적 순환은 정치적 공영역이라는 수문을 통해 이루어진다.

체계는 정치적 공영역 내 논의 절차를 거쳐 투입되는 공론의 압력으로서의 의사소통 권력을 대면하고, 그에 상응하는 제도적 조치를 취함으로써 절차적으로 형성된 인민의지에 응답한다고 할 수 있다. 우리는 이것을 국민의 일반의지에 따라 국가가 조종되어야 한다는 공화주의적 인민주권 원칙을 절차주의적 관점에서 재해석한 것으로 볼 수 있다. 하지만 생활세계와 체계를 매개하고 조정하는 정치적 수문으로서의 정치적 공영역은 체계에 대한 영향력만 행사할 수 있을 뿐, 전체 체계를 조망하면서 규제하는 지도적 개입을 할 수 없다. 의사소통 권력의 실제적 규제력은 보장받을 수 없는 것이다. 이점에서 하버마스적 토의민주주의는 인민주권의 절차주의적 자기제한을 가한다고 할 수 있다. 하버마스의 토의민주주의론에서 인민의 민주적 자기 결정권은 오직 절차주의적으로 이해된 의사소통 권력의 행사 과정으로 파악된다. 정치적 공영역은 입법이나 법 집행 과정에 직접 개입하지 못한다. 그것은 단지 의회 및 행정 권력의 민주적 입법 혹은 집행을 비판하는 담론을 체계 밖에서 형성함으로써 민주적 산출을 유도하는 데에 그칠 뿐이다.¹¹⁾

3. 랑시에르의 하버마스 비판

랑시에르는 합의적 대화 모델에 기초한 하버마스의 토의민주주의 이론을 비판하면서 그것의 제한성을 지적하고 있다. 랑시에르는 정치와 치안을 구분한다. 그는 치안을 “집단들의 결집과 동의, 권력의 조직, 장소들 및 기능들의 분배, 이러한 분배에 대한 정당화 체계가 이루어지는 과정들 전체”¹²⁾로 설명한다. 한마디로 치안이란 공동체를 질서 있게 경영하는 기술로서 출생, 부, 능력이 통치하기 위해 가리키는 방향에 따라 각자에게 각자의 자리를 부여하는 것이다.¹³⁾ 그에게 현대 민주주의 정치는 사실상 치안 과정들에 불과하며 절차주의적 합의 모델에 근거한 민주주의론은 치안 과정을 정당화하는 이론에 지나지 않는다. 문제는 치안이 정치적 행

11) 이에 대해 하버마스는 다음과 같이 말한다. ‘[집행 과정에서] ‘행위’할 수 있는 것은 오직 정치 체계뿐이다. 정치 체계는 집단적 구속력을 갖는 결정을 내리도록 전문화된 하위체계다. 이에 반해 공영역이 보유한 의사소통 구조들은 다양한 사회적 관계들 속에서 발생하는 의견을 감지하는 광범위한 센서들의 그물망을 이루고 있다. 이 그물망은 다양한 사회 문제의 압력에 감응하면서 그것이 정치적 공영역의 공적 검토 과정을 거쳐 영향력 있는 의견들로 변화하도록 자극한다. 민주적 논의 절차를 거친 공적 의견은 의사소통 권력으로 가공된다. 하지만 의사소통 권력 자체만으로는 ‘지배’할 수 없다. 그것은 다만 행정 권력의 사용을 특정한 수로로 유도할 수 있을 뿐이다.’ Jürgen Habermas, 『이질성의 포용』, 나남, 2000, 291쪽.

12) Jacques Rancière, 『불화』, 길, 2015, 61쪽.

13) 위의 저자, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 길, 2016, 16쪽, 33쪽.

위 양식들과 존재 양식들 및 말하기 양식들 사이의 나눔의 규칙을 특정한 형태로 규정하여 이것 이외의 양식이나 요구들이 투입하지 못하도록 알게 모르게 제한한다는 데에 있다. 그럼으로써 “어떤 활동은 보일 수 있고 다른 활동은 보이지 못하는 것으로 만들고, 어떤 말은 담론에 속하는 것으로, 어떤 말은 소음에 속하는 것으로 알아듣게 만든다.”¹⁴⁾

랑시에르에 있어서 정치는 치안이 제멋대로 규정한 감각적 짜임과 단절하는 가운데 돌연히 발생한다. 정치는 치안이 배분한 몫에서 아무런 자리를 갖지 못하고 배제당한 몫 없는 이들이 제 몫이 부재한다는 사실을 일련의 행위들으로써 명시(선언)하는 가운데 그 모습을 드러낸다. 이것은 정치적 무대화를 통해 이루어지는데, 이런 무대를 창조하는 활동을 통해 보일 장소를 갖지 못했던 자들을 보이게 하고, 소음으로만 치부되었던 말을 귀담아 들을 수 있는 발언으로 여기게 만든다.¹⁵⁾ 이처럼 랑시에르는 소음으로 치부되었던 것을 말로 감각하게 하고, 치안이 유지하고 있는 기성 배분 규칙의 가치와 틀을 혼동에 빠트려 썸법을 다시 하게 하는 사건의 정치적 잠재력을 강조한다.

랑시에르의 이론에서 정치 발생의 모멘트는 동의(agreement)보다는 불화(disagreement)의 측면에 주목할 때 뚜렷이 드러난다. 하지만 하버마스의 토의민주주의 이론은 상호이해(Verständigung=mutual understanding)와 동의(Einverständnis=agreement)를 지향하는 대화 절차를 강조한다. 하버마스가 보기에 우리가 의사소통행위를 하는 까닭은 상호이해를 지향하고 궁극적으로는 합의에 도달하기를 기대하기 때문이다. 하버마스는 사회적 행위자들이 대화를 나눔으로써 세계 속 상황에 대한 공동의 이해에 도달할 수 있고, 나아가 행위 목적과 계획에 대한 동의에 이를 수 있다고 여긴다. 그의 의사소통행위이론에 따르면 언어 능력을 지닌 인간은 어쩔 수 없이 의사소통 합리적으로 행위할 수밖에 없다. 사회적 상호작용으로서의 언어행위란 상대방의 발화를 청취하고 그것이 제기하고 있는 타당성 주장에 대해 암묵적이라도 ‘예’ 혹은 ‘아니오’라고 반응하는 해야만 이루어질 수 있다. 그렇지 않고서는 언어행위 자체가 성립되지 않는다. 의사소통 합리적으로 언어행위의 과정에서 화자는 자신이 발언하는 내용에 대한 타당성 주장을 제시하고 청자가 이에 따라 반응해 줄 것을 발화수반적으로 요구한다. 청자는 ‘예’나 ‘아니오’로 응답하면서 화자의 타당성 주장에 대해 평가를 수행한다. ‘예’로 응답할 경우 상호이해 혹은 동의에 도달한 것이다. 하지만 ‘아니오’라고 응답할 경우 상호이해나 동의에 이르지 못함을 표명하면서 담론 상태로 진입하게 된다. 즉 담론(=논의)은 청자가 화자의 발화 내용에 내재한 타당성 주장에 대해 ‘아니오’라고 반박하면서 화자가 제기한 타당성 주장에 대한 더 나은 근거를 명시적으로 요구할 때 발생

14) 위의 저자, 『불화』, 63쪽.

15) 위의 책, 같은 쪽.

한다. 화자는 청자의 타당성 요구에 성실히 응하면서 논의적 대화를 수행하는데, 화자의 발언이 더 나은 논거에 의해 타당한 주장으로 인정되면 동의에 이르게 된다. 하버마스는 이렇게 이루어진 동의가 의사소통 합리적으로 동기화 된 것으로 보고 있다. 토의민주주의 이론은 이러한 의사소통행위 이론을 정치적 언어행위에 적용하여 전개한 것이다.

앞서 말했듯이 하버마스는 언어를 통해 사회적 행위를 하는 이들은 의사소통 합리적으로 행위할 수밖에 없다고 말한다. 우리가 언어행위를 하려면 화자와 청자는 세 가지 타당성 요구(주장)를 충족시켜야 한다. 만일 이러한 요구의 이행을 거부한다면 우리는 언어행위를 아예 시작하지 못하게 된다고 한다. 그러므로 의사소통적 대화를 시도하려는 사람들은 서로를 평등한 대화 참여자로 대우하면서 상대방이 제시하는 타당성 주장을 평가하는 태도를 유지해야 할 책임이 있다. 만일 평등성의 전제조건이 부과하는 호혜성과 상호인정의 책임을 준수하지 않으려 하거나 타당성 요구에 대한 보편적으로 함축된 규범¹⁶⁾의 이행을 거부하는 사람이 있을 경우, 이러한 시도는 하버마스가 보기에 수행적 모순을 범하는 것이다. 하버마스가 이상과 같은 관점을 갖고 있기 때문에 그는 위계가 명확한 관계(사장-직원, 선생-학생 등)에서도 발언의 타당성을 비판적으로 검토할 수 있는 여지가 확보될 수 있다고 보고 있다.¹⁷⁾

랑시에르는 이런 입장에 의구심을 표한다. 그가 의문을 갖는 부분 의사소통 행위론에 기초한 합의의 정치 모델이 담론 참여자들 사이의 평등한 관계를 규범적으로 미리 전제되어 있는 것으로 보면서 정치적 논의의 핵심을 동의를 통한 상이한 의견의 해소로 간주한다는 점이다. 그는 이렇게 말한다. “정치는 의사소통 행위 모델과 동일시 될 수 없다. 의사소통 행위 모델은 이미 그러하게 구성된 대화상대자들을 전제하며, 그 담론의 강제를 늘 명시할 수 있는 어떤 담론 공동체를 함축하기 때문에 교환의 담론적 형태들을 미리 전제한다.”¹⁸⁾

랑시에르에 따르면, 상호이해가 이루어지는 언어행위가 반드시 하버마스적인 규범적 기대를 충족시키면서 수행되는 것만은 아니다. 그는 정치적 담론에 참여하는 한 구성원이 상대방에게 “내 말 이해돼요?”라는 의문문이 던져지는 맥락을 사례로 들며 하버마스의 입장을 비판한다. 랑시에르에 따르면, 상대방이 제기한 비판적 의문에 대해 해명의 답을 하면서 말미에 던지는 이 의문문은 상대방이 자신의 해명

16) 하버마스에 따르면 일상적 언어 행위 안에는 보편적으로 준수할 수밖에 없는 화용론적 전제조건이 내재해 있다. 담론원칙은 실제 언어 행위 안에 함축된 전제조건을 비판적으로 재구성하여 추출한 반사실적(counterfactual) 규범이다. 따라서 그것은 현실을 초월한 이상적 규범 영역에 존재하는 규범이 아니다.

17) Matheson Russell & Andrew Montin, “The Rationality of Political Disagreement: Rancière’s Critique of Habermas”, *Constellations* Volume 22, No 4, 2015, p.544.

18) Jacques Rancière, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 227쪽.

을 납득하여 상호이해가 이루어졌는지를 확인하려는 의도에서 한 발언이 아니다. 또한 상대방이 자신이 내놓은 해명에 대해 또 다른 타당성 요구를 제기할 수 있고 그에 대해 성실히 응하겠다는 의향을 내비치는 의도에서 발언한 것이 아니다. “내 말 이해돼요?”라는 의문문이 묻고 있는 바는 첫 번째로는 ‘내 명령의 내용을 알아 들었는지’를 확인하고자 하는 것이다. 두 번째로는 상대방이 내 명령을 받는 처지에 있을 뿐 명령에 대해 다른 의견을 제시할 위치에 있지 않음을 이해하고 있는지 확인하는 데에 있다. 형식 화용론의 논리에 따르면 화자는 자신의 발화를 성공적으로 달성하기 위해 발화에 수행적으로 부여되는 타당성 요구들에 의무적으로 응하도록 강제된다. 만일 이 의무를 거부하면 그는 발화수반적 의무의 힘을 부정하면서 언어행위를 감행하려는 수행적 모순에 빠진다. 그런데 “내 말 이해돼요?”는 수행적 모순의 규제력 따위는 아랑곳하지 않으면서 모순에 빠졌다는 혐의를 교묘히 비껴간다. 이 발언의 저의는 자기가 제시한 해명에 대한 또 다른 타당성 요구를 허용할 용의가 있다는 게 아니라 화자와 수신자 사이의 위계를 명시하고 넘을 수 없는 분할선을 긋는 데에 의도가 있기 때문이다.¹⁹⁾ 즉 상대방이 자신과 동등하게 담론할 수 있는 자격이 없음을, 상대방이 제시했던 해명 요구가 현존 치안 질서의 감각 영역 밖에 있어서 보이지도 않고 들리지도 않는 온당치 않은 것(틀린 셈 법)임을 확인하는 발언인 것이다.

타당성 요구의 평등한 교환을 위한 규범을 형식적으로 준수하는 이런 형태의 발언을 거듭하게 되면 담론 참여자 간의 평등한 대우를 명하는 규범의 규제력을 무력화시키는 반대의 효과를 야기한다. 즉 상호이해를 지향하는 의사소통 행위들 중에도 자신의 의도를 일방적으로 관철시키려는 전략적 의도에 따른 언어 행위가 존재할 수 있다는 사례가 발견된 것이다. 그렇다면 일상적 언어 행위에는 화용론적으로 전제된 보편적 규범의 요소도 함축되어 있지만 그것과 몰규범적 요소도 함축되어 있는 것은 아닐까?

물론 이런 반례에 대해 하버마스는 그것은 왜곡된 의사소통행위로 규정함으로써 기존 입장을 방어할 것이다. 하버마스에 따르면 왜곡된 의사소통 행위는 상대방을 동등한 대화 참여자가 아니라 자신이 지닌 행위계획을 관철시키려는 목적을 위해 영향력을 행사해야 하는 대상으로 간주하게 만든다. 언어 행위가 전략적 행위 연관 속에서 수행되면 이 과정에서 도달하게 되는 동의나 반대는 합리적으로 동기화된 것이라기보다는 화자가 간접적으로 알려주는 것을 수신자 자신이 결론을 이끌어내도록 전략적으로 유도된 것이다. “여기서 언어적 의사소통은 목적 합리적 행위의 명령적 요구에 종속된다.”²⁰⁾

담론 참여자들 사이의 위계를 전략적으로 확인으로써 평등의 전제를 훼손하려는

19) Jacques Rancière, 『불화』, 86쪽.

20) Jürgen Habermas, 『진리와 정당화』, 나남, 2008, 159쪽.

이러한 언어행위는 엄밀히 말하면 하버마스가 제시한 담론원칙을 위반한 규제 대상이다. 그러나 담론원칙은 이러한 위반 행위에 대해 규제할만한 뾰족한 방도가 없다. 담론원칙의 규제력은 발화수반적 의무의 준수를 요구하면서 발휘되는데 담론절차의 형식적 준수를 통해 발화수반적 의무를 교묘히 회피하는 상황에서는 더 나은 타당성 주장을 제시하도록 요구하는 담론을 거듭할수록 평등의 실현은 지연되며 그러한 지연은 절차적으로 정당화된다.

화자가 담론절차를 어느 정도 준수하면서 위계의 분할선을 확인하고자 하는 상황에서 논쟁은 이슈에 대한 해결책을 둘러싸고 벌어지는 게 아니라 담론 과정의 이면에서 작용하는 기존 분할선의 폐지를 둘러싸고 벌어진다. 랑시에르의 견해에 따르면, 이 상황에서는 누가 더 나은 타당성을 지닌 의견을 제시하는가에 연관된 논의보다는 감각적인 것의 나눔에 대한 논쟁이 우선적이다. 우리가 공동으로 참여하고 있는 세계는 누가 명령자이고 누가 명령을 이행하는 자인지가 이미 선제적으로 조건화되어 있는 상태로 주어진다. 이 세계에 살고 있는 사람들은 이러한 위계적 나눔에 대한 감각을 선이해적으로 가지면서 특정한 이슈에 대한 논의에 참여한다. 만일 선제적으로 조건화된 위계적 나눔의 문제를 감각하지 않으면서 특정 이슈에 대한 더 나은 대안이라는 차원에서만 정치적 논의를 전개한다면 이것은 불평등을 담론원칙적으로는 허용하지 않으면서 담론 수행 과정적으로 승인하는 모순을 낳는다. 따라서 진짜 논쟁은 미리 전제된 선이해의 불평등성을 폭로하고 그것을 폐지하려는 데 있다.

랑시에르에 의하면, 이러한 폭로와 폐지의 시도에서 정치적 언어 행위는 타당성 주장의 합리적 평가라는 유형을 넘어 기존의 세계 이해와 상이한 세계 이해를 드러내는 세계 개시적 언어 수행으로 확장될 필요가 있다. 정치적 논쟁이 세계 개시적 언어 실천의 유형을 적극적으로 도입해야 하는 이유는 담론절차의 형식적 준수를 통해 발화수반적 의무를 교묘히 회피하는 전략적 행위자들의 지배력을 약화시켜야 하기 때문이다. 하버마스적 정치적 토의는 논의적 정당화에 능한 사람에게 유리할 수밖에 없다. 이들에 대항하기 위해서는 합의지향적인 정치적 토의 유형보다는 불화²¹⁾를 명백히 선언하면서 기존의 지배적 나눔 방식과 다른 것을 감각적으로 인지할 수 있도록 구성함으로써 새로운 나눔 형식의 공통 공간이 가능함을 실증(demonstration)하는 것이 좀 더 효과적일 수 있다. 실증은 정당화와는 달리 기존의 감각적 나눔의 체계 옆에 지금까지와는 다른 나눔의 형식을 맞세움으로써 불평등성을 은폐하거나 감수하도록 강요했던 기존 나눔 체계의 부당함을 보여줌으로써 감각적 파열(aesthetical rupture) 효과를 낳는다. 만일 정치적 논쟁이 세계 개시

21) 불화란 경쟁적인 감지되어야 할 공통 대상들을 보지 않으려는 자들에게 그것이 감지되도록 영향력을 행사함으로써 논쟁적 공통 공간을 구성하는 과정에서 맺어지는 관계다. Jacques Rancière, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 25쪽.

적 방식으로 실천된다면 이 논쟁에 참여하는 이들은 논리적으로 타당한 의견 제시나 합의를 지향해야 한다는 부담 없이 대안적 행위, 공간, 의미체 등을 창출할 수 있다. 그럼으로써 해방적 실천의 계기를 더 풍부하게 제공해 준다.

4. 나가며

랑시에르에게 합의의 정치란 사회·이데올로기적 갈등을 진정시키고 집단적 이해관계들을 공공 정책 전문가들이 합리적으로 경영하는 것을 의미한다.²²⁾ 결과적으로 치안과 다를 바 없는 것이다. 합의 정치의 한 유형인 토의민주주의는 민주적 담론절차에 의거해 모두가 따라야할 규칙과 공동의 행위 계획에 동의하게 함으로써 구성원 사이에서 벌어지는 이해관계와 갈등을 해결해 사회 통합을 달성한다. 이렇게 볼 때 하버마스적 합의 정치는 그것이 토의민주적 절차에 의해 이루어진다고 해도 치안 혹은 포스트 정치적인 민주주의 형식이라는 혐의를 벗기 어려워진다.

그렇지만 하버마스적 토의민주주의가 이해관계의 합리적 조정 절차로만 축소되는 것은 부당한 해석이다. 하버마스의 토의민주주의는 랑시에르가 무엇보다도 중시하는 평등의 전제를 실현하고자 하는 정신에서 제안된 것이기 때문이다. 하버마스는 담론에 참여하는 구성원들이 상대방을 수신자로서 대우하지 않고 동등한 담론 능력과 권리를 지닌 참여자로 대우해야 한다는 발화수반적 의무를 강조하고 있다. 그리고 이 의무의 힘을 정치적 담론에서도 유지하고자 한다. 그는 일상적 언어 행위 내부에 평등의 원칙이 규범적으로 전제되어 있음을 형식 화용론과 합리화된 생활세계에 대한 이론을 통해 해명하고자 했으며, 그것을 다시 민주주의의 정당화를 위한 원천으로 활용하였다.

이러한 의도와 노력에도 불구하고 하버마스의 토의민주주의론은 규범성의 원천을 의사소통 합리적으로 동기 지워진 상호이해와 동의 절차에 제한한 나머지 평등적 전제의 해방적 잠재력을 구속해 버리는 약점을 갖게 되었다. 그런 면에서 민주주의 실천의 규범성 원천을 합의를 지향하는 논의적 정당화 절차에서만 찾지 않고 불화를 드러내는 세계 개시적 실증 형식에서도 발견하려했던 랑시에르의 제안은 하버마스적 민주주의 이론의 공백을 보완해 준다. 하버마스는 오늘의 사회 현실에서 제기되는 정치성의 위기에 대해 좀 더 세심하게 접근할 필요가 있다. 즉 시민들이 합의를 지향하지 않고 근본적 대립과 불화를 내세우면서 정치적 논의를 전개할 수 있고 정치적 행위를 실천할 수 있음을 이론적으로 숙고해야 한다. 만일 하버마스의 토의민주주의 이론이 탈정치적 위기의 현실에서 다양하게 등장하는 의견들의 쟁명을 적극적으로 고려하고자 한다면, 정치적 행위 공간에서의 적대와 대립,

22) Jacques Rancière, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 25쪽.

불화를 지향하는 논의 모델도 고려하는 확장성을 보여야 할 것이다. 이것은 언어를 이성적 합의를 위한 도구로서만이 아니라 기성의 치안 질서 밖에서 전개되던 존재 경험의 정치적 표출로도 고려해 보고자하는 입장이 될 것이다. 이러한 언어 세계에서는 타자를 합의 지향적 담론 참여자로 간주하게 할 뿐만이 아니라 존재 경험의 정치적 이해 대상으로 감각하게끔 할 것이다. 이것은 타자를 시민적 정체성을 획득할 수 있는 존재로서 대우하는 효과를 낳는 동시에 다름 그 자체를 소유한 존재로 긍정하는 개방적이고도 관용적인 정치적 행위자를 산출하게 함으로써 생활세계의 합리화를 더욱 심화하게 할 것이다.

자치분권과 기본소득 - 정치의 회복을 위하여¹⁾

■ 이관형 (경기연구원) ■

개요: 자치분권과 기본소득의 접점을 이론과 실천, 혹은 이념과 현실의 두 측면에서 간략히 살펴보고 청년기본소득이 지역화폐와 결합함으로써 복지와 지역상권 활성화, 청년층의 정치참여 제고에 기여한데서 한 걸음 더 나아가, 최근 논의되는 농민기본소득은 주민자치 활성화에도 기여할 수 있도록 설계되어야 하고, 설계될 수 있음을 주장하고자 함.

1. 서론 - 접점이 있는가

- 자치분권 논의에는 분권론(지방분권중심론)과 자치론(주민자치중심론)의 두 가지 경향성이 존재
- 분권론
 - 분권과 자치의 동일성. 혹은 분권의 선차성을 전제(분권강화가 자치 강화를 수반)
 - 법적·제도적 개혁을 통해 중앙 집중화된 권력구조의 분산
 - 분산된 권력구조(지방분권)가 주민 민주주의의 강화, 지방행정서비스의 효율성 및 다양성 제고, 지역균형발전과 지역 간 경쟁을 통해 국가 경쟁력 강화에 기여
- 자치론
 - 주민 자치를 통해 형성된 요구·필요에 의해 분권모형 생성(자치강화가 분권으로)

1) 이 글은 2019년 10월 21일 국회자치분권전략세미나(포용적 성장·자치분권·기본소득)에서 발표한 글임.

- 지방분권강화가, 분권론자들이 내세우는 효과로 이어질 것인가에 대한 회의
- 지방분권강화를 위한 제도적 설계보다 자치기반 강화방안 마련에 방점
- 분권론에 집중된 논의 현실과 그 한계에 대한 반성과 비판으로서 의미

- 자치분권과 기본소득은 직접적 관련이 있다고 보기 어려움. 특히 권력구조 개편 중심의 지방분권 논의와 기본소득은 크게 접점이 없음. (예외적으로 기본소득을 시행하고 이를 확대하려는 경기도의 경우, 자치재정권의 확보가 관건이 되고 있음)
- 그러나 자치분권이 지향하는 “정치참여의 제고, 주민자치의 활성화와 (직접) 민주주의의 강화”와 관련해서 기본소득은 그 토대를 제공할 수 있을 것임. 이 지점이 자치분권과 기본소득의 접점임.

2. 자치분권의 근대적 이상과 아리스토텔레스의 교훈

- 근대의 정치적 이상과 자치분권

·근대 정치사상은 국민국가의 성립과제와 결부되어 국가론 중심으로 이어져옴. 자치분권은 부수적으로 다루어짐.

·그러나 서양 근대의 궁극적 목표는 근대의 시각에서 이상적으로 재구성된 “고대적 삶의 회복, 고대 그리스의 부활”임. 따라서 근대 초기 서양인들은 자신들의 과제를 “앞으로 나아감과 뒤로 돌아감의 통일”로 파악함.

·정치의 영역에서 이 목표는 “고대 그리스(아테네) 민주정”을 향함. 근대 대의민주주의는 차선(次善) 혹은 과정으로 이해됨. 대의민주주의는 형용모순이며, 고전적 정의에 의하면 ‘과두정’에 불과하다는 시각의 근거.

·고대 그리스(아테네)민주주의의 특징은 모든 시민이 참여하는 직접민주주의이며 근대적 자치분권론의 원형임.

- 아리스토텔레스의 교훈

·아리스토텔레스는 공화주의자이지만 민주주의자 아님. 그러나 그의 통찰은 민주주의를 위해 무엇이 필요한가를 역설적인 방식으로 제시.

·아리스토텔레스의 인간 본성 규정: 인간은 ‘폴리스적’ 동물(zōon politikon). 여기서 ‘폴리스적’은 오늘날 ‘정치적’으로도 ‘사회적’으로도 번역 가능함. 이는 ‘정치’와 ‘사회’가 분리된 오늘날의 현실을 반영함. 정치의 전문화, 직업화 혹은 사회적 삶과 정치의 분리를 의미.

·아리스토텔레스는 삶을 “조에(zoē)”와 “비오스(bios)”의 두 차원으로 대비함.

조에: 물질적·육체적 생존으로서의 삶 - 인간도 다른 이들과 함께 먹고 살아야 한다는 점에서 동물과 다를 것이 없음. 동물도 생존을 위해 군집을 이루어 살아감.

비오스: 정치적 삶 - 인간은 함께 먹고 살기 때문에 인간인 것이 아니라, 공통의 과제, 비전, 업무를 논쟁과 토론의 공간에 회부하고, 이를 논의하는 ‘정치적 삶’을 통해서만 인간

·아리스토텔레스는 공화국의 정치에 참여할 수 있는 자격으로 ‘사적 이익을 제어하고 공적 이익을 생각할 수 있는 분별을 갖춘 자’, 즉 ‘자주적 시민’ 혹은 ‘공민적 덕을 갖춘 자’를 제시함. 물질적 생존을 보장받지 않은 인간은 반드시 생존을 위해 타인에게 의존해야하기 때문에 절대로 자유로울 수 없으며, 따라서 자주적 시민이 아님. 즉 물질적 토대를 갖추지 못한 자는 물질적 생존에 급급하기 때문에 사적 이익에 휘둘리게 된다는 것임. 따라서 그는 자격을 갖춘 자의 지배, 즉 과두정적(=엘리트주의적) 공화주의를 주장함.

- 시사점과 과제

·근대의 정치적 이상은 ‘조에(zoē)적 삶’에 포획됨으로서 실현되지 못하고 있음.

·민주적 공화제의 실현을 위한 필요조건은 물질적 토대를 갖추므로써 ‘조에적 삶’에서 벗어난 인민(demos)의 존재임.

3. 기본소득의 정치학 - 시장은 정치적이다

- 기본소득은 물신주의, 경제주의에 기초한 의제가 아님. 시장 혹은 자본주의의 철폐를 목표로 삼는 것도 아님. 경제정책, 복지정책이지만 근본적으로는 시장에 대한 정치적 개입임.

- 기본소득은 “자유지상주의”에 기초함. 즉 “모든 이에게 실질적 자유를(real freedom for all)” 제공하는데 있음. 여기에는 세 가지 원칙이 있음. 재산권보장, 자기소유권 혹은 자기결정권의 존중, 기회의 순차적 최소극대화가 그것임. 그동안의 자유주의는 차별을 정당화하는 논변으로 기능함. 자신의 자유를 지킬 물적 토대가 없는 사람은 자기의 삶을 자기가 결정하기가 힘들. 기본소득을 통해 물적 토대의 안정성을 보장하고 이를 점진적으로 넓혀나감으로써 보다 많은 사람이 보다 더 자유로운 개인으로 살아갈 수 있도록 하자는 것이 자유지상주의 논변의 핵심임. 기본소득은 물질적·육체적 생존, 즉 조에(zoe)적 삶에서 벗어나 “각자가 하고 싶어 할 수도 있는 것이라면 무엇이든 할 수 있는 기회”를 제공할 것임.
- 기본소득은 “민주적 공화주의”에 기초함. 아리스토텔레스의 지적대로, 공화주의적 전통에 따르면 재산으로부터 발생하는 독립은 단순한 사적 이해관계가 아님. 이는 자유의 행사와 공화주의적 자치정부를 수립하는데 있어서 근본적인 정치적 중요성을 지님. 정치적 독립과 역량을 위해서는 생존의 물질적 기반이 보장되어야 하기 때문임. 이는 전문화·직업화, 즉 과두제화된 대의민주주의의 한계를 극복하는 토대가 될 것임.
- 한 사회가 처한 상황에 따라 차이는 있겠지만, 오늘날 모두에게 기본적인 물질적 생존을 보장하는 것은 불가능한 일이 아님. 오늘날의 위기는 재화의 희소성에 있는 것이 아님. 오히려 생산력의 급속한 발전으로 재화는 넘쳐난다고 해도 과언이 아님. 문제는 분배임. 기본소득을 통한 재화의 (재)분배는 평범한 사람들에게 일정한 자유를 지속적으로 향유할 수 있게 할 수 있음. 이는 민주주의의 발전을, 공화국의 강화를 결과할 것임.
- 2016년 촛불시위는 한국사회에서 자주적 공민의 존재를 확인시켜줌. 국민소득이 3만 불에 근접했을 때 이런 시위가 가능했다는 것은 우연이 아님. 주5일제, 상대적인 물질적 자유. 요구 자체는 절실했으나, 이전의 시위와는 전혀 다른 여유와 당당함을 노정.(과거 시위는 전쟁터를 방불, 촛불시위는 축제를 연상시킴)
- 복지국가 이상의 좌초, 신자유주의적 세계화의 산물로서 무한경쟁과 승자독식구조의 일상화, 4차 산업혁명의 대두로 인한 플랫폼 또는 빅 경제의 확산, 이 요소들의 합산결과로서 일자리·소득의 양극화 등은 한국산업화의 긍정적 산물로서 자주적 공민의 존재도 위협.

4. 사례와 정책 - 자치분권과 기본소득의 접점들

- 정치참여의 제고: 성남시 청년배당

성남시 청년배당은 청년들의 정치적 관심을 고조시켜 2016년 선거에서 19~24세 투표율이 경기, 서울, 부산, 대구, 인천, 광주, 대전의 40대 투표율보다 높았음. 특히 전국 어떤 지역도 20~24세 투표율은 같은 지역 50대의 투표율보다 높지 않았으나 수정구와 중원구의 20~24세 투표율만은 50대의 투표율보다 높았음(<표1> 참조)

- 정치기본소득 정책: 앤드루 양의 Democracy Dollars

미국 정치의 고질병은 막대한 자금을 바탕으로 한, 거대이익단체의 로비임. 대표적인 예가 “전미총기협회(全美銃器協會, National Rifle Association, NRA)”임. 총기규제가 제대로 되고 있지 않은 가장 큰 원인임. 이에 대해 양은 투표권자 모두에게 매년 정치인을 지원하는 용도로만 사용이 가능하고, 사용하지 않을 경우 다시 국가로 환수되는 100달러씩을 지급하자는 제안을 함. 로비스트들의 돈을 시민의 돈으로 덮어 버려 정치인들이 로비스트가 아닌 국민의 목소리를 듣게 하자는 방안.

- 직접적 현금지원과 주민자치 활성화: 충남 옥천군 안남면

기본소득은 아니지만 기본소득과 유사한 기능을 갖는, 마을공동체에 대한 직접적인 현금지원이 가져온 주민자치 활성화 사례. 충북 옥천군 안남면은 금강 상류 지역(대청호)으로서 ‘금강수계 물관리 및 주민지원 등에 관한 법률’(2002년)을 통해 수계기금이 지급됨. 주민들은 이 기금을 어떻게 쓸 것인가를 논의하기 시작함. 이 논의를 바탕으로 안남면 지역발전위원회가 구성됨. 이후 다양한 주민 요구와 이해를 스스로 협의·조정함으로써 지역균형발전, 주민자치, 마을 공동체 수립에 대한 모범적 사업과 사례를 만들어냄.<표2>와 <표3> 참조)

5. 결론 - 기본소득은 참여와 자치에 기여할 것이다

기본소득은 성남시에서 보듯 그 자체만으로도 정치참여율을 제고함. 기본소득은 다양한 문제와 결합 가능하며, 문제를 해결하는 대안이 될 수 있음을 보여줌.(앤드루 양의 ‘민주주의 달러’아이디어는 만약 도입된다면 기존 정치지형의 근본을 흔들 것으로 예상됨.)

현재 농민기본소득(혹은 농민수당, 농가수당)이 논의되고 일부 군은 시행에 들어감. 여기서 주목할 것은 지역별 ‘농민기본소득(농민수당)추진위원회’가 결성되어 자기 지역에 맞는 농민기본소득(농민수당)제 도입을 위해 자기 목소리를 내고 있다는 점임. 더욱 고무적인 것은 농민뿐만 아니라 소상공인들도 공동의 이해를 바탕으로 결합하고 있다는 점임.

농민기본소득(농민수당)를 둘러싼 이런 흐름은 안남면의 사례가 확산될 수 있다는 징표일 수 있음. 주민자치활성화를 위한 여러 정책들이 시행되었지만 안남면과 같은 성공사례는 드문 것이 현실임. 기본소득제의 도입은 “수많은 안남면”을 촉발할 수 있을 것임. 농민기본소득(농민수당)제는 시군 기초지자체와 주민의 자율성을 최대한 보장하는 방식으로 진행될/되어야 할 것이며, 우리나라 자치분권의 역사를 새로 쓰는 연대와 참여의 장이 될 것임.

<표1> 2016년 국회의원 선거 시도별 연령별 투표율(단위 %)

지역	전체	19세	20~24세	25~29세	30~34세	35~39세	40~49세	50~59세	60~69세	70~79세	80세 이상
전국	58.1	53.6	55.3	49.8	48.9	52	54.3	60.8	71.7	73.3	48.3
서울	59.5	58.2	58.5	54.5	53.6	55	55.5	69.9	71.7	75.1	49.2
부산	55.2	55.4	54.9	47.1	44.4	48.2	49.5	57.3	67.6	70.3	44.4
대구	54.7	54.5	54.5	45.3	43.2	48.1	50.4	57	68.9	72.2	48
인천	55.8	53.8	56	48.7	47.1	48.9	50.8	58.5	70.6	72.2	48.1
광주	61.6	59.9	60.9	52.4	50	54.8	58.1	66.7	76.4	74.5	44.3
대전	58.4	53.1	55.8	48.9	47.4	51.3	55.1	61.8	73.8	75.1	49.9
울산	59.6	52.5	55.7	51.3	50.6	55.6	57.9	65.3	71.4	68.8	42.3
세종	62.1	51.2	53.3	52.6	56.9	61.6	61.2	63.8	76.3	73.3	50.2
경기	57.6	55.5	56.5	50.5	50	53.6	54.7	59.6	70.3	72.7	48.6
강원	57.9	46.6	52.1	49	47.7	49.1	53.5	60	72.1	74.6	48.3
충북	57.6	46.2	50.7	45	45.6	49.2	52.2	61.7	73.7	73.5	50.1
충남	55.4	47	48.6	43.2	43.4	48.5	52.5	60.6	70.4	69.6	46
전북	63.4	54.7	57.8	51.4	51.6	55.8	61.3	66.3	77	75	50.5
전남	63.9	50.8	55	50.4	50.7	54.8	61.1	70.3	78.5	76.5	50.8
경북	56.9	44.8	47.4	40.7	38.8	43.8	50.4	62	74.4	75.1	50.3
경남	57.1	49.9	52.6	47.4	47	49.9	54.2	61.1	69.7	70.3	45.6
제주	57	49	51.4	46.8	47.5	47.9	52.6	61.8	70.8	72.8	46.9
성남수정구	54.2	54.7	58.8	50.7	49.1	50	47	52.4	68.9	69.6	40.3
성남중원구	55.4	57.7	56.7	49.1	48.2	52.4	51.6	54.4	68.8	70.8	52.5
성남분당구	65.5	55.8	61	58.4	61.1	64.2	63.9	67.4	77.1	79.7	55.8

자료: 중앙선거관리위원회(2016), 『제20대 국회의원선거 투표율 분석』

<출처: 강남훈(2019), 기본소득의 경제학, 181쪽>

<표2> 2007~2012년 안남면 대단위 주민지원사업 추진현황 (단위 : 천 원)

사업 연도	사업내용	세부내역	금액
2007 ~ 2009	안남면 종합컨설팅	<ul style="list-style-type: none"> ■ 전문가 컨설팅 비용(6인) ■ 기초자료 수집 및 회의 ■ 연구보고서작성 및 기타 	150,000
2008	컨설팅 시범사업	■ 배바우도서관 셔틀버스 운영	82,900
		■ 도농교류 및 특산물가공센터 부지매입	76,100
		■ 브랜드개발(안남면 대표심벌, 로고개발)	11,000
2009	컨설팅 시범사업	■ 도농교류센터 신축(계속사업)	180,145
2010	컨설팅 시범사업	■ 도농교류센터(다목적 정비소) 건립을 위한 토지매입	360,000
	도농교류센터 및 도서관 셔틀버스 운영지원	<ul style="list-style-type: none"> ■ 셔틀버스 운영지원 ■ 도농교류센터 운영지원 ■ 도농교류센터 활성화를 위한 용역비 지원 	20,000
2011	컨설팅 시범사업 운영지원	<ul style="list-style-type: none"> ■ 셔틀버스 운영비 ■ 도농교류센터 운영비 ■ 교육비 	20,000
2012	전천후 게이트볼장 토지매입	■ 토지매입 ■ 취·등록세 및 예비비	103,463
	도농교류센터 및 도서관 셔틀버스 운영지원	<ul style="list-style-type: none"> ■ 셔틀버스 운영지원 ■ 도농교류센터관리 운영지원 ■ 도농교류센터 활성화를 위한 교육비 지원 	29,000

<표3> 안남면 농촌부문 7대 과제와 세부사업항목 현황

주민역량강화	<ul style="list-style-type: none"> ■ 인적자원 육성 ■ 정기공부모임 정착
서포터즈 만들기	<ul style="list-style-type: none"> ■ 도농교류센터 ■ 농박 ■ 토요일장터 개설 ■ 자매결연 ■ 주말농장 ■ 명예주민 위촉
우리지역 가꾸기	<ul style="list-style-type: none"> ■ 마을쌈지공원 조성 ■ 안남면소재지 재디자인
즐길거리 만들기	<ul style="list-style-type: none"> ■ 자전거도로 만들기 ■ 등산로 ■ 탐방로
체험 콘텐츠 개발	<ul style="list-style-type: none"> ■ 생태·문화·관광지도 작성 ■ B.I 개발 ■ 체험프로그램 개발 ■ 향토음식개발 ■ 체험 가이드북 작성
지역공동체 활력화	<ul style="list-style-type: none"> ■ 동아리 활성화 ■ 안남면 신문 만들기 ■ 안남면 축제 만들기
삶의 질 향상	<ul style="list-style-type: none"> ■ 커뮤니티 센터 ■ 노인공동주거 시스템 구축 ■ 순환버스 운행 ■ 안남면 장학회 설립 ■ 어머니 학교 ■ 소하천 살리기 ■ 방과 후 학교 ■ 대체 에너지 도입 ■ 어린이집

<출처: 최승우(2012), 충청북도 옥천군 안남면 - 행복한 농촌을 꿈꾼다>

루소와 기본소득

■ 김광호 (서울시립대학교) ■

별지 참조

신자유주의 이후 우리 사회에 대한 철학적 전망

■ 이병창 (동아대학교 명예교수) ■

1. 서문

1990년 초 사회주의 진영이 붕괴한 이후 사람들은 더는 미래에 관한 전망을 갖는 것을 거의 포기한 듯하다. 주어진 사회를 어떻게든 고쳐서 살아가 보려는 시도만이 유일한 삶의 희망으로 보인다. 이런 희망은 자주 침수하는 배를 타고서 그 배를 수리하는 것이 가능한가 하는 아포리아로 표현되었다.

세계는 지금 신자유주의로 일색화했다. 신자유주의 초기에 사람들은 제법 희망을 말할 수 있었다. 세계 시민, 지구촌화, 상호 존중, 보편적 인권, 참여와 직접 민주주의, 욕망의 해방, 자유, 보편 국가 등의 개념이 사람들에게 일시적으로나마 위안을 주었다.

그렇게 30년이 지났다. 지금 신자유주의로 일색화된 우리를 돌아보면 참으로 참담하기 짝이 없다. 그 참담함을 여기서 상세하게 전개하는 것은 그만두려 한다. 이제 신자유주의적 전망을 거부하면서 새로운 길을 모색하는 사람들이 벌써 앞을 다투어 나갔기 때문이다.

현재 앞으로 나가는 이들에게는 세 무리가 특히 눈에 뜨인다. 그 첫 번째 무리가 무정부주의자 무리이다. 그리고 트럼프를 위시로 하는 파시즘적인 대안 정당의 무리도 눈에 완연하게 들어온다. 그리고 저쪽 끝에 웅성서리는 무리는 세 번째는 21세기 사회주의의 무리이다. 그럼 이들 무리의 모습을 잠시 살펴보기로 하자. 그런 다음 마지막으로 신자유주의 이후를 모색하는 우리의 길을 철학적 관점에서 조망해 보기로 하자.

2. 포스트모더니즘 철학의 파산

먼저 신자유주의 체제에 대해 올바르게 이해하는 것이 필요할 것이다. 여기서 간략하게 그 개념만 논하기로 하자.

자주 신자유주의는 레이건과 대처로 상징되는 정책을 의미한다. 구체적으로 민영화, 작은 정부, 노동 유연화, 시장 경쟁 등이다. 이를 내국적 관점으로 볼 수 있다. 그런데 2008년 미국의 금융위기 이후 신자유주의는 새로운 차원에서 주목되었다. 금융 위기 이후 많은 경제학자는 신자유주의가 금융자본을 중심으로 하는 세계 분업 체제, 새로운 제국주의 체제로 규정한다.¹⁾

이런 국제적 관점이 오늘날 신자유주의에 대한 지배적인 개념이다. 그 주요 내용은 두 가지로 규정할 수 있다. 하나는 신자유주의를 지배하는 자본인 금융 자본은 산업 자본과 달리 자본의 수익률을 제고하는 것을 주목적으로 한다는 것이다. 다른 하나는 이를 통해 자본은 국제적 분업 체제를 형성했으며 이때 지배의 방식이 변화했다는 것이다. 이제 신자유주의는 20세기 초 제국주의나 20세기 후반 신제국주의와 달리 자본의 간접 투자 방식을 위주로 한다.²⁾

이런 신자유주의 체제를 철학적으로나 문화적으로 정당화했던 것이 포스트모던 사상이었다. 데리다의 해체주의, 푸코의 담론이론, 하버마스 및 롤스의 합의주의 등을 그 사상을 대표하는 것으로 볼 수 있겠다. 이런 철학의 기반은 객관적 진리에 대한 부정이고 보편적 가치에 대한 거부였다. 상대주의, 우연성, 욕망, 자유 등의 개념이 이 사상의 중심 개념이 되었다.

1) 대표적으로 <신자유주의 위기>(김덕민 역, 후마니 타스, 2014)의 저자 제라르 뒤메닐의 입장과 <제1세계 중산층의 위기>(남호정 역, 그린비, 2016)를 쓴 저자 파울 크레이그 로버츠가 그러하다.

2) 이 두 사람의 소론을 종합하여 신자유주의의 특징을 규정하자면 다음과 같다.

- ① 신자유주의는 산업 자본에 대해 금융 자본이 우위를 지닌 체제이다. 산업 자본이 자본의 확대 재생산을 주요 목적으로 삼는다면 금융자본은 자본의 수익률을 제고하는 것이 주목적이다.
- ② 그 때문에 금융 자본은 기업의 해외 이전이나 신흥 제조업 국가의 고 수익 자본에 투자한다. 그 덕분에 금융 자본의 본국은 산업이 공동화되면서 제조업이 몰락한다.
- ③ 후자의 측면에서 금융 자본은 신흥 제조업 국가의 증권이나 채권에 투자한다. 이는 과거 제국주의가 식민지에 공장을 건설하는 등 직접 투자했던 방식과 구별되는 간접 투자의 방식이다.
- ④ 제조업 국가는 금융자본의 투자 때문에 쉽게 부족한 자본을 충당할 수는 있지만 대신 금융자본의 요구에 종속해야 한다. 그 수익율을 얻기 위해 노동 유연화, 아웃 소싱, 주가 방어 등이 기업의 주요 활동이 되었다. 덕분에 사회는 금융자본이 투자된 국제화된 기업과 그에 종속된 국내 기업으로 양극화되었다. 기업의 양극화에 따라 노동자도 양극화되었다. 사회 전체가 양극화에 종속한다.
- ⑤ 세계는 금융자본주의 국가, 고급 제조업 국가, 중 하급 제조업 국가, 원료 생산 국가 등으로 위계적으로 체제화된다. 금융자본주의 국가가 금융 산업으로 일원화 되듯이 다른 제조업 국가, 원료 생산 국가 역시 각기 일원화된다.
- ⑥ 금융자본의 세계 지배를 관찰하기 위해 기축 통화로서 달러의 패권이나 자본의 수출입이 자유로운 WTO 체제, 민족주의 세력에 대한 군사 정치적 지배 체제 등 정치적 구조가 확립된다.

포스트모던 사상은 한편으로 신자유주의 체제를 수용하면서 다른 한편으로 거기서 나타나는 문제점을 간과하지 않는다. 그러나 그런 문제점은 주로 신자유주의에 대한 내국적 관점이다. 사회의 양극화 해소가 주요 관심이지만 자본의 국제화에 관해서는 오히려 긍정적이다.

포스트모던 사상은 이런 문제점을 루소적 보편 국가를 회복하면 극복될 것처럼 말한다. 다만 현재 민주주의는 절차적으로나 참여의 문제에서 제한적이므로 참여 확대 그리고 절차적 공정성 등의 회복을 강조한다.

그러나 포스트모던 사회 철학적 관점은 여러 가지 문제점을 지닌다. 첫째 신자유주의가 국제적으로 전개된 새로운 제국주의 체제, 금융자본의 지배 체제라는 점을 간과한다. 그러므로 비록 내부적으로 신자유주의의 정책을 완화하기는 하지만, 실제로 신자유주의 극복의 가능성을 조금도 열어놓지 못한다. 우리는 이런 예를 문재인 정부 들어서 전개한 최저임금 인상 정책에서 찾아볼 수 있다.³⁾ 유사한 예는 최근 많이 논의되는 기본 소득 개념⁴⁾에서도 발견할 수 있다.

더구나 포스트모던 사상의 사회 철학적 관점은 보편 국가를 강조하면서도 다른 한편 반관료주의적 관점에서 국가의 힘을 축소하고 개인의 자유를 신장하는 것을 긍정적으로 본다. 전자는 흔히 시민의 국가이다. 후자는 자주 민족 국가이다. 민족 국가 대신 시민 국가를 강조하는 이런 방식은 자기모순에 빠진다. 이런 자기모순은 참여 정부를 내세운 노무현, 문재인 정부에서 여러 실례⁵⁾를 찾아볼 수 있을 것이다.

3. 아감벤의 철학

30년에 걸친 신자유주의 체제는 2008년 금융위기로 중대한 타격에 부딪혔으며, 지금은 곳곳에서 균열의 소음과 저항의 외침이 들려오고 있다. 그렇다면 이제 전 세계적으로 진행되고 있는 탈신자유주의의 소음, 또는 반신자유주의 외침을 살펴보

3) 소득 주도 성장 정책이란 케인즈의 이론이었다. 그는 이런 이론이 일국적 차원에서 자본이 전개되는 조건 하에서 전개했다. 신자유주의적 세계 체제 아래서 케인즈 이론은 더는 타당성을 유지하지 못한다.

4) 기본 소득 개념은 그 동안 조건부, 개별 요소별 복지 제도에서 나타나는 한계를 극복하려는 시도에서 나왔다. 이런 복지 제도는 복지의 사각지대가 발생하고, 수혜자가 모독감을 느끼며, 청년 및 주부에 대한 배려가 없으며, 근본적으로 강제노동으로 생기는 노동 소외를 극복하지 못한다는 한계가 있었다. 기본 소득 개념은 이런 복지 제도의 한계를 극복한다는 장점을 가진다. 하지만 복지 비용 과잉, 불필요한 낭비, 노동력 부족 등의 한계를 극복하지 못한다는 문제를 지닌다. 그 외에 근본적으로 지금 신자유주의적 세계 분업의 조건 아래서 생산유발효과를 얻기 어렵다는 문제점이 존재한다.

5) 대표적인 예라면 노무현, 문재인 정부의 통일 정책을 볼 수 있다. 그들의 통일 정책은 일종의 남북 평화 공존 정책이다. 여기서, 민족 국가(통일 국가) 개념은 거부하면서 시민 국가(남, 북의 국가)는 긍정한다.

기로 하자.

이 가운데 우선 눈에 띄는 무정부주의적인 전망을 보자. 무정부주의적 전망은 한때 우리나라에도 2010년경을 전후로 상당한 영향을 미쳤다. 대표적인 것이 이진경 등의 코뮌주의 선언⁶⁾, 조정환 등의 인지 자본론⁷⁾ 등을 들 수 있다. 이들의 주장은 본래 들뢰즈, 아감벤 등을 철학에서 유래했다. 이 자리에서는 특히 이탈리아 자율운동과 그 운동에 영향을 끼친 아감벤의 공동체 개념을 중점적으로 살펴보자.

아감벤의 공동체 개념은 방법론적으로 서로 대립하는 두 개념을 해소하려는 시도에서 출발한다. 그는 예를 들어 주체와 객체, 가능성과 현실성 등 전통 논리학에서 대립하는 개념을 서로 매개시키려 했는데, 그때 그는 이른바 ‘속을 뒤집어서 꺼내는(inside out)’ 방법을 사용한다. 어떻게 보면 이런 방법은 하나의 개념 속에 이미 그것에 대립하는 개념이 침투하고 있다는 헤겔의 변증법적 방법과 유사하게 보인다.

아감벤은 이런 방법을 통해 공동체를 구성하는 두 개념 즉 개인의 개념과 공통성 개념도 화해시킨다. 그 결과 그는 매우 독특한 두 가지 개념을 제시하게 된다. 그중의 하나는 ‘무차별적인 특이성(whatever singularity)’ 개념이며 다른 하나는 ‘비본질적인 공통성(inessential commonality)’ 개념이다.

우선 무차별적 특이성이라는 개념을 보자. 그는 이것의 예를 사랑이라는 현상 속에서 발견한다. 내가 누구를 사랑할 때 나는 그 사람이 지닌 어떤 성질 (예를 들어 코가 높다거나, 친절하다거나 하는 성질)을 사랑하는 것은 아니다. 마찬가지로 사랑은 인간 일반성에 대한 사랑인 인류애와도 구분된다. 내가 누구를 사랑할 때 나는 그 사람 자신을 사랑하며 그에 대한 사랑은 다른 사람에 대한 사랑으로 대체할 수 없다. 동시에 이런 사랑은 그 사람의 것이라면 어떤 성질이라도 기꺼이 사랑한다. 심지어 연인이라면 바보스럽게 흘리는 침조차 낮이 나간 채 바라보는 게 사랑이라는 것이다. 바로 이와 같이 사랑의 대상이 되는 것, 그것이 바로 무차별한 특이성이다.

거꾸로 공통성이란 일반적으로 추상적인 개념이나 본질과 연관된다. 개별자들이 지닌 우연성과 개별성을 제거하고 남은 것이 곧 공통성이다. 그런데 아감벤은 이와 다른 새로운 종류의 공통성을 제시한다. 그것이 바로 비본질적인 공통성⁸⁾이다. 이 개념은 아마도 비트겐슈타인의 ‘가족 유사성’ 개념에 연원을 두고 있는 것으로 보인다. 한 형제자매들은 어딘가 서로 닮은 바가 있다. 그러기에 어디에 가도 형제자

6) 이진경, 고병권 외, <코뮌주의 선언>, 2007

7) 조정환, <인지 자본주의>, 갈무리, 2011

8) 공통성은commonalty의 번역이다. 영어에 원래 그런 말은 없다. 아마common(상식적인, 흔한)이라는 말로부터만들어낸 말로 보인다. commonwealth하면 국부에 대립하는 민부를 의미한다. 그 의미는 대체로, 대강이라는말과 더가까운 것 같지만 흔히 공통성이라 번역하기에 이에 따른다.

매라는 것이 금방 드러난다. 하지만 잘 보면 그들 사이에 추상적인 공통성은 존재하지 않는다. 바로 이런 유사성을 비트겐슈타인은 가족 유사성이라 하였는데, 아감벤의 비본질적 공통성 역시 가족 유사성 개념과 닮았다.

구체적인 예를 들자면 얼마 전 있었던 촛불시위를 들 수 있다. 촛불시위에 참여한 사람들은 서로 공통적인 것에 속한다는 느낌을 가졌다. 하지만 그들이 거리에 들고 나온 이슈나 모이게 된 과정이나 거리에서 행위 하는 방식에 추상적인 공통성은 없었다. 서로 이질적이면서도 공통적인 것에 속하는 이 촛불시위가 아감벤이 말하는 비본질적 공통성이다.

이런 비본질적 공통성은 앞에 든 무차별적 특이성과 쌍을 이루면서 마치 뫼비우스의 띠처럼 안과 밖이 서로 연결되어 있다. 비본질적 공통성의 이면이 무차별적 특이성이며, 무차별적 특이성의 이면이 비본질적 공통성이다.

이 두 가지 개념의 관계는 무정부주의자가 자주 제시하는 코윈의 특징을 보여주기도 한다. 무정부적 코윈은 협업의 관계를 기본으로 하는데 협업은 자주 자본주의적인 분업과 비교된다. 분업이 전문화를 전제로 한다면 협업의 관계는 서로 협력하지만 전문화를 거부하니 일을 나누되 서로 돌아가면서 맡는 관계이다.

결국 아감벤이 도래하는 공동체로 기대하는 것은 촛불시위와 같은 공동체이다. 이런 점은 아감벤이 68혁명의 세대로서 무정부주의적인 신념을 가지고 있음을 보여준다.

아감벤의 주장은 인간의 본성 속에 무정부주의적 가능성이 싹트고 있다는 주장이다. 이런 주장은 거슬러 올라가면 무정부주의의 정치적 원리를 세운 크로포트킨에게서도 찾아볼 수 있다. 그는 인간에게 협력의 유전자가 존재한다는 자연주의적 관점에서 출발했다. 하지만 이런 유전자를 발견한다는 것은 상호 대립의 유전자를 발견하는 것만큼이나 실제로는 불가능한 일이었다.

그것은 아감벤의 철학적 가정도 마찬가지이다. 그는 특이성을 지닌 존재 사이의 비본질적 공통성이라는 인간의 본성을 가정했지만 그것은 하나의 철학적 가정에 그친다. 설혹 그런 본성이 있다고 하더라도, 그 본성에서 저절로 무정부주의적인 협업 체제가 출현하리라 믿기는 어렵다. 왜냐하면 본성의 발현을 가로막는 현실적 힘을 극복할 가능성이 제시되지 않았기 때문이다.

4. 인지 자본주의론

인간 본성론에 기초한 무정부주의는 이상과 꿈을 보여주는 것은 하지만 실제 실현 가능성을 의심받는다. 여기서 무정부주의가 현실적으로 실현되는 과정에 대한 모색이 시작한다. 그런 주장의 핵심은 무정부주의적 사회가 자본주의 태내에서 자연적으로 발생한다는 가정이다. 이런 가정은 거슬러 올라가면 20세기 초 무정부주의적

조합주의(아나코생디칼리즘)에서 발견할 수 있다.

남부 유럽을 지배하는 무정부주의적 조합주의는 개인의 테러에 의존하는 러시아 인민주의자와 달리 노동조합을 기초로 운동을 전개한다. 이 조합은 이미 자본주의에 대항하면서 노동자들이 자생적으로 형성한 것이다. 무정부주의적 조합주의는 이런 조합을 노동자의 권리를 획득하는 수단을 넘어서 여기에 혁명적 투쟁과 미래 사회의 기초를 부여하려고 시도했다. 하지만 이런 조합이란 다시 개인으로 환원되니, 무정부주의적 조합주의는 스페인 내전에서 보듯이 분열을 극복하지 못하면서 몰락하고 말았다.

동일한 논리로 인지 자본론이 시작된다. 인지 자본론은 자본주의 사회가 발전하면서 마침내 인지 자본의 수준에 이르렀다는 전제에서 출발한다. 이런 인지 자본은 네트워크를 지배하는 자본이다. 여기서 생산되는 잉여가치는 노동자의 노동을 통해 발생하는 잉여가 아니라 말하자면 일종의 지대에 해당한다. 즉 네트워크에서 유리한 조건 때문에 발생하는 생산 유발 효과이다.

이런 인지 자본론의 가정은 두 가지 논점을 가지고 있다. 하나는 이미 과거 노동과 달리 지금의 노동은 비-물질적인 노동(인지, 감정 노동 등)이며 이는 생산수단이 불필요한 노동이며 따라서 자본의 지배 없이 개인적으로, 자발적으로 일어나고 있다. 이 노동 자체는 이윤을 목적으로 하지 않으며 오직 노동 자체 속에서 즐거움을 찾는 노동이다.

이런 비-물질적 노동이 교환되는 것은 네트워크이다. 그런데 자본은 네트워크를 지배하는 일종의 토지 자본에 불과하다. 그러므로 이런 네트워크만 국가가 또는 사회가 몰수하면 곧바로 자본의 지배 없는 자발적인 생산, 소외 없는 노동이 가능하게 된다는 것이다. 개인적인 노동의 자발적 생산, 그것이 곧 무정부주의적인 생산이다.

그러나 이런 인지 자본론은 노동의 자발적 생산을 과장했다. 오늘날 네트워크상에서 활동하는 인지 노동자는 대부분 고도화된 생산수단 즉 자본의 지배 아래 다시 종속했으니, 인지 자본의 발전으로 무정부주의 사회가 도래한다는 가정은 한낱 꿈에 불과한 것이라 할 수 있다.

이런 무정부주의적 운동은 유럽의 경우 자율운동이라는 이름으로 한때 활성화됐다. 앞에서 설명한 아감벤의 철학적 개념이나 인지 자본론과 같은 사회적 이론은 이 자율운동을 배경으로 나왔고 이 자율운동을 정당화하는 개념, 이론이었다.

자율운동의 예는 이탈리아와 독일의 자율운동에서 발견할 수 있다. 이런 자율운동은 기존의 정당이나 조합과 독립적으로 노동자, 학생, 여성, 예술가가 자율적으로 조직한 조직을 중심으로 한다.

이 자율적 조직은 대표적으로 공장이나 빈집을 점거하면서, 자치적인 방식으로 운영했다. 이는 국유나 사유 등의 소유 개념 자체를 거부하고 새로운 사회라는 전

체적 전망도 없이 전개되었다. 이들이 제기했던 이슈는 환경, 여성, 핵, 주거 등 기왕의 사회 정치 이론에서는 주변적인 문제로 간주한 것이었다. 자율운동 조직은 생활과 운동을 함께 아우르는 소규모 공동체를 목표로 했다.

1973년 투린의 피아트 노동자가 시작한 공장 점거 운동이 그 효시라 할 수 있으며 1981년 독일 브로크도르프에서 핵발전을 저지하기 위해 전개된 시가전을 그 정점으로 들 수 있다.

이런 자율운동은 여전히 유럽에서 지배적인 운동 방식이지만 이미 그 한계를 드러냈다. 대표적인 것이 독일 녹색당 운동이었다. 자율운동은 자신의 목표를 달성하기 위해 정치적 무대에 진출하지 않을 수 없었다. 그 때문에 독일 자율운동 조직은 녹색당이라는 정당을 형성했다.

그러나 정치 운동에 참여하면서 정치 논리가 개입하지 않을 수 없고 여기서 본래 자율운동에 충실하고자 하는 세력과 정치 논리를 인정하는 세력 사이에 갈등이 벌어지지 않을 수 없었다. 결국 녹색당은 정치 논리에 기울어졌고 사회 민주당과 연합하면서 그 고유한 색깔을 잃어버렸으며 반면 정치 논리를 거부한 좌파 대안 정당은 정치적 힘을 상실하면서 마찬가지로 그 존재를 위협당하고 있다.

5. 파시즘적 대안론

신자유주의에 대한 대안으로 무정부주의의 꿈이 한낱 일장춘몽으로 끝나갈 무렵 서구에서 대안으로 등장한 것이 이른바 인종차별적인 대안 정당이다. 이런 대안 정당의 대표적인 경우가 미국의 트럼프라고 할 수 있지만 먼저 활성화되기는 오히려 유럽에서였다. 유럽에 등장한 다양한 네오파시즘 조직이 그것이다.

이 네오파시즘(요즈음은 주로 대안 정당이라는 이름을 사용한다)의 경향성은 두 가지이다. 하나는 긍정적인 측면에서 금융 자본의 지배에 저항한다. 유럽이 금융자본의 지배 아래 종속하면서 제조업 자본이 몰락하게 되자, 이런 몰락한 제조업의 부활을 내세운다.

다른 하나는 인종주의적 경향이다. 몰락한 제조업 자본가의 수는 많지 않다. 그들만으로는 정치적 목소리를 내기 힘들다. 민주적 선거에 기초한 서구 사회에서 대중적 지지가 필요하다. 마침 이런 대중적 지지를 불러일으켜 주는 것이 이주민에 대한 반감이다.

유럽이 신자유주의 사회로 양극화되면서, 유럽 백인은 사회의 하급 단순 노동을 기피하게 되었다. 그런 빈자리 때문에 마치 물이 위에서 아래로 흐르듯이 자연적으로 이주 노동자가 발생한다. 마침 불안정한 중동의 정세를 틈타서 지역적으로 인접한 중동의 많은 이주 노동자가 유럽으로 흘러들어왔다. 이들은 유럽 각국에서 단순 육체노동자가 되었다.

이런 현상에 대해 유럽 백인은 마치 자기의 일자리와 자기의 세금[사회 간접 비용: 복지 비용 등을 빼앗긴다는 착각을 하게 되었으며, 그 때문에 이주 노동자에 대한 반감을 품고 있다. 이런 반감은 오히려 하층 백인으로 갈수록 심하다. 왜냐하면 그들은 사회에서 자신의 박탈감을 이런 이주 노동자 탓으로 전가하기 때문이다.⁹⁾

이런 반감을 정치적으로 조종하는 것이 곧 대안 정당이었다. 대안 정당은 정책적으로는 몰락한 제조업 산업의 부활, 대중적으로는 백인의 박탈감을 자극하는 것이다. 이런 대안 정당의 기본적인 방향에 가장 충실했던 것이 트럼프였고 그는 거대한 미국에서 정권을 차지 할 수 있었다.

하지만 이런 대안 정당의 가능성은 상호 모순적이다. 왜냐하면 그들은 제조업 산업을 부활하려 하지만 이미 지배적인 금융 산업을 포기할 수 없기 때문이다.

과거 산업 자본은 자본의 수익률을 포기한 채, 산업의 확대재생산을 도모했다. 반면 금융자본은 자본의 수익률을 제고하기 위해, 자국의 자본을 해외 이전하거나, 해외 값싼 노동력을 이용한 자본에 투자하여 수익률을 제고하기 때문이다. 그러므로 금융 산업을 유지하려 한다면 산업 자본을 부활할 수가 없다.

대안 정당은 금융 자본을 포기하지 않으니, 제조업 부활이란 헛된 꿈에 불과하다. 트럼프가 하듯이 그들은 일부 제조업자를 강제로 자국에 머물도록 할 수는 있으나 그렇다고 해서 금융자본의 해외 이전이라는 자연스러운 흐름을 막을 수는 없다.

제조업이 부활하지 않는 한, 수많은 실업자가 양산되고, 사회적 양극화는 심각하니, 자국 노동자가 하층 단순 노동을 더욱 기피하며 그 빈자리로 해외 이주 노동자가 들어오게 되어 있다. 금융 자본 국가는 이주 노동자를 필요로 한다. 생존을 위해 이주하는 노동자의 필사적 노력을 막을 힘은 어디에도 없다.

6. 21세기 사회주의

신자유주의 대안으로 또 하나 새로운 흐름이 남미에서 주로 전개된 21세기 사회주의 개념이다.

21세기 사회주의는 거슬러 올라가자면 칠레 아옌데에 이르지만, 근래에는 멕시코의 사파티스타, 니카라과의 산디니스타, 베네수엘라의 차베스 등이¹⁰⁾ 추구했던 것이다. 그 원류는 쿠바 사회주의이지만 다른 한편 아르헨티나의 페론주의 운동도

9) 우리는 이런 네오파시즘의 심리적 경향에 대한 분석을 지젝의 책에서 발견할 수 있다. 지젝은 이런 네오파시즘이 편집증적인 성격을 갖고 있다고 주장한다.

10) 동일한 출발점에 섰던 브라질의 룰라나 불가리아 모랄레스 등은 신자유주의에 투항했다는 점에서 21세기 사회주의 흐름과는 구별된다.

영향을 미쳤다.

이들은 정권을 잡기까지는 다양한 경로를 거친다. 산디니스타는 쿠바 혁명의 원칙 즉 농촌 게릴라와 도시 대중 투쟁의 결합이라는 원칙을 통해 정권을 획득했다. 사파티스타는 여전히 농촌 게릴라 투쟁에서 선거를 통한 합법적 투쟁으로 방향을 전환 중이며, 차베스의 경우는 쿠데타를 통해 명성을 얻었으나 기본적으로는 선거를 통한 합법적 방식으로 집권하게 되었다.

정권에 이르는 길은 다양하지만 이들에게는 공통적인 특징이 있으며 그런 점에서 이들을 21세기 사회주의로 명명한다. 21세기 사회주의라는 명칭은 2005년 1월 30일 5차 세계 사회 포럼에서 차베스가 제시한 개념이다. 이 포럼의 발표문에서 차베스는 21세기 사회주의를 다음과 같이 정의했다.

“행정부 중심의 권력 구조, 의회 특별 위원회를 통한 헌법 개정, 사회주의 이념 확산을 위한 교육 개혁, 시민 자치 활성화를 통한 새로운 권력의 기하학적 구조 구축, 시민 참여 확대를 통한 공동체 권력”¹¹⁾

이런 원칙 위에 차베스는 다음과 같은 구체적인 정책을 제시했다.

“다양한 미션으로 구성된 사회정책 프로그램들이나, 지역사회 공동체 위원회에 기초한 풀뿌리 참여 민주주의”, “노동자 스스로 소유주와 생산자의 역할을 동시에 수행하는 생산 협동조합의 결성”, “신규 국유 기업을 다수 창설하고, 상당수의 사기업을 국유화하며”, “공동 경영의 실험”¹²⁾

이런 공통적인 특징은 경제적으로 정치적 측면에서 나누어 보자면 다음과 같이 정리할 수 있을 것이다. 우선 경제적으로 본다면 국유화 경제와 사유화를 혼합하려고 시도한다. 그런 가운데 국유와 사유 외에 다양한 소유의 형태가 등장한다.

이에 못지않게 중요한 것은 산업의 경영이다. 기존의 사회주의 체제에서 산업의 경영은 국가의 지도에 따라 선정된 전문 경영인의 지배 아래 있었으나 21세기 사회주의는 국가가 파견한 전문 경영인과 노동자 가운데 선출한 대표자가 함께 참여하여 기업을 경영한다는 것 즉 공동 경영을 실험한다.¹³⁾

21세기 사회주의 특징은 정치적인 면에서 더욱 분명하게 드러난다. 기존의 사회주의가 인민 민주주의라는 형태가 있었음에도 국유화가 진행되면서 그 의미가 퇴

11) 조돈문, 베네주엘라의 실험, 2013, 후마니타스, 161쪽

12) 위의 책, 161-162쪽 참조.

13) 이런 공동 경영의 실험에 관련한 조돈문의 위의 책을 참조하기 바란다. 그는 베네주엘라의 대표적 기업을 예로 들어 실제 성과를 구체적으로 분석한다.

색했다. 그러나 21세기 사회주의의 경우 혼합적 소유제가 기본이므로, 여기서 다양한 형태의 민주주의가 실험된다.

우선 산디니스타는 다당제와 민주주의적 선거를 포기하지 않는다. 그런 가운데 산디니스타의 혁명 세력은 한때 선거에서 패배하여 야당으로 전락한 적이 있다. 1990년 정권 상실 이후 16년 뒤 2006년 다시 권력을 회복했다. 이런 과정에서 산디니스타가 농촌이나 도시에서 조직한 대중의 소규모 자치 조직이 강력한 지지기반이 되었다.

멕시코의 사파티스타는 아직 집권에 이르지 못했다. 그러나 사파티스타는 원주민의 자율적 결정의 권리를 옹호하면서 게릴라 조직은 그런 자율적 결정을 집행하는 역할을 담당했다. 상징적으로 게릴라 대장은 자신을 항상 부사령관이라고 부른다고 한다.

사파티스타는 1994년 봉기를 일으킨 이후 2001년 정부와 평화협정을 맺어 수도 멕시코 시티로 평화 행진을 벌였으며 그 이후 게릴라 투쟁을 선거에 참여하는 합법적 대중 투쟁의 방식으로 전환하였다.¹⁴⁾

차베스가 정권을 잡았던 베네수엘라의 경우도 이와 유사하다. 선거를 통해 집권한 차베스는 인민의 직접 참여를 강화하는 개헌을 단행했다. 이를 위하여 여러 번에 걸친 국민투표가 이용되었다. 차베스 사후 그의 후계자인 마두라 역시 미국의 간섭으로 상당한 정치적 혼란이 생겨났음¹⁵⁾에도 민주적 선거 과정을 여전히 유지하고 있다.

이런 베네수엘라에서 정치적 혼란에도 불구하고 혁명적 정권이 계속 유지되는 것은 차베스가 조직한 도시나 농촌의 소규모 공동체가 중요한 역할을 했다. 이 공동체는 자치적으로 운영되면서 정치적 단위가 되기도 하고 동시에 공동의 생산을 추진하는 생산 공동체가 되기도 한다.

이상에서 설명했듯이 21세기 사회주의는 운동의 과정에서 정치적으로나 경제적으로 인민의 자율성을 최대한으로 확보하고자 한다는 점에 특징이 있다. 기업의 공동경영, 정치에서 대중 자치조직이라는 데서 알 수 있듯이 이는 21세기 사회주의가 정치적 혼란 속에서도 끈질기게 살아남은 원동력이 된다.

하지만 문제점도 있다. 조돈문의 연구에 따르면 공동 경영의 경우, 기업의 사회성과 기업의 이윤 사이에 갈등으로 기업의 존폐가 문제되기도 한다. 베네수엘라가

14) 사파티스타가 장악한 지역은 멕시코 남부의 치아파스 주이다. 사파티스타는 평화 협정 이후 전국적인 혁명을 일으키는 것은 포기하였다. 2018년 멕시코 대선에서 원주민 여성을 후보로 내세워 참여하였다. 비록 집권에는 실패했지만 멕시코에서 신자유주의자를 추방하고 사회민주적 정부를 세우는데 기여했다.

15) 이런 정치적 혼란 가운데 지금도 진행되고 있는 것이 의회를 중심으로 하는 반란이다. 도시 중산층, 대기업 노동자 층을 기반으로 야당은 의회를 장악했으며 현재 마두로 대통령을 탄핵하고 국회의장 과이도가 대통령이 되어 현재 대치하고 있다.

극심한 인플레이에 시달리는 것은 이런 기업의 성과가 기대한 것처럼 빨리 등장하는 것은 아니기 때문일 것이다. 더구나 민주적 선거 과정, 대중 자치의 강조는 미국의 간섭이나 중산층의 반란에 부딪혀 정치적 혼란이라는 상당한 대가를 치러야 한다는 점이다.

그런데도 21세기 사회주의는 신자유주의를 극복하는 대안으로 상당한 관심의 대상이 된다는 것은 틀림없다.

7. 신자유주의 이후에 대한 철학적 전망

고 수익률을 목표로 하는 금융자본이 주도하고, 불평등한 국제적 분업 체제인 신자유주의 체제가 계속되리라 믿는 것은 결코 합리적인 믿음이 아닐 것이다. 내적으로나 외부적으로 불평등한 신자유주의 체제는 머지않아 스스로의 모순으로 붕괴되고 말 것은 틀림없다. 신자유주의 제국주의 체제의 일각이 실제로 무너지고 있는 지금, 우리의 갈 길은 무엇인가? 우리는 어떤 사회를 어떻게 건설해야 하는가? 새로운 세계에 대한 가능성은 어디서 찾을 수 있는 것일까?

이제 결론적으로 우리의 생각을 정리해 보자. 21세기 철학에서 핵심적인 개념이 여전히 자율성, 자발성과 같은 개념이라는 사실은 틀림없다. 이것은 유럽의 자율운동이나 남미의 21세기 사회주의 운동에서 발견할 수 있다. 그러나 이 두 운동은 다른 한편 비현실적인 요소를 지녀서 실제 운동에서 여러 혼란에 부딪히고 있다.

반면 트럼프를 중심으로 하는 파시즘적 대안 운동은 상당히 현실적으로 사람들의 마음을 파고들고 있다. 그것은 신자유주의적인 국제적 분업 체제가 실제로 무너지고 있다는 현실을 객관적으로 반영하고 있기 때문이다. 그러나 자신의 목적을 실현하기 위해 대중의 인종적 지역적 배타적 감정을 건드리면서 파시즘적인 요소를 노골화하고 있다는 점은 부정할 수 없는 한계이다.

그렇다면 우리에게 어떤 가능성이 열릴 것인가? 새로운 사회에 대한 모색 중에 있는 우리로서는 여기서 두 가지 철학적 관점을 동시에 가져야 하지 않을까 한다. 즉 과학적 관점과 자주성 개념의 중요성이다.

우선 과학적인 관점이 필요하다. 90년대 이전과 달리 오늘날 현실에 대한 과학적 분석은 거의 포기되고 말았다. 그것은 과학적 인식[진리 및 가치]이 발견될 수 없다는 포스트모던 철학의 영향이 크다. 이런 부정적인 관점은 신자유주의 이후 사회가 파편화되면서 더욱 설득력을 얻었다.

하지만 과학적 인식을 포기하고서야 역사를 움직일 수는 없지 않을까? 역사를 움직인다는 것은 어쩌면 대중의 목숨과 연관된 문제이다. 이런 문제에 과학적 인식 없이 주관적인 판단에 의존할 수는 없다.

그런 점에서 들뢰즈, 지젝 등의 철학적 노력도 비판받을 수밖에 없다. 이들은 진

리나 가치의 인식이 필요하다는 점에는 동의했지만 본질 직관 또는 지적 직관의 방식을 택하면서, 과학적 인식의 가능성을 거부했다. 결국 이들은 역사에 대한 주관적 판단에 빠짐으로써 역사의 실제 변화의 가능성을 상실하고 말았다.

아직까지 역사에 관한 마르크스의 변증법적 유물론적 인식만이 유일한 대안으로 보인다. 그런 점에서 변증법적 유물론의 역사학적 방법론에 다시 주목할 필요가 있지 않을까? 다만 과거 마르크스주의적 역사 인식이 신자유주의 체제 앞에서 손을 놓았던 것을 되돌아보면서 신자유주의에 대한 과학적인 인식을 얻기 위해 노력할 필요가 있지 않을까 한다.

신자유주의 앞에서 마르크스주의가 손을 놓은 것은 신자유주의 사회를 내국적 관점에 한정하려 했기 때문이다. 레닌 이래 전개된 세계 체제의 개념 아래서 신자유주의를 분석해야 신자유주의에 대한 과학적 인식에 도달할 수 있을 것이다.

8. 시대적으로 요구되는 철학

둘째는 이와 같은 탈 국제 분업 체제를 파시즘적인 관점이 아닌 대중적인 관점에서 수행하는 것이 필요할 것이다. 그러기 위해서는 파시스트에 대항하여 대중의 정치적인 동원이 필요하며, 이는 대중의 자주성을 더욱 확고하게 보장하는 철학적 관점이 필요할 것으로 보인다.

과거 사회주의 사회에서 대중의 자주성은 상당히 억제되었다. 그것은 급속한 경제 성장, 군수 공업 위주의 발전을 도모하는 가운데 소비와 문화의 측면이 위축 또는 억압된 데 기인한다. 결과적으로 기존의 사회주의는 특히 자주성을 존중하는 지식 노동자의 반란을 통해 무너졌다.

그러므로 차후의 사회에서 사회주의는 대중의 자주성을 존중하면서 전개되어야 한다. 이는 이미 유럽의 자율운동과 남미의 21세기 사회주의 운동에서 충분히 실험되고 있다고 볼 수 있다.

하지만 앞서서도 말했듯이 자율운동이나 21세기 사회주의가 모두 자율성이나 자발성을 강조했지만 아직 개인주의적 관점을 벗어나지 못했다. 즉 그들은 개인적 자율성과 자발성에 머물렀다고 할 수 있다. 그 때문에 자율운동이나 21세기 사회주의가 분열과 혼란을 금하지 못하고 있다.

이런 사실을 생각해 본다면, 자율성이나 자발성 개념도 이런 개인주의적 한계를 넘어서야 하지 않을까 한다. 이런 점에서 대중의 자주성 개념에 대한 철학적 모색이 지금 시점에서 긴요한 일이 아닐 수 없다. 대중이 자주성 개념을 철학적으로 어떻게 정당화할 수 있는가? 이 점은 신자유주의 사회 이후를 꿈꾸는 우리의 철학적 과제로 두고 글을 마치려 한다.