

경북대·전남대 학술교류대회

- 일시 : 2017년 2월 21~22일
- 장소 : 인문대 1호관 3층 현공세미나실
- 주관 : 전남대 인문역량 강화 사업단
- 주최 : 경북대 인문역량 강화 사업단
경북대BK21PLUS 임상철학 창의 인재양성 사업단
전남대학교 인문역량 강화 사업단



0 등록 및 개회

사회 : 정미라(코어사업단 기초심화모델 팀장)

1 전남대학교 코어 학생 발표(학부)

사회 : 주선희

09:00 **발표 1** 자본주의와 새로운 철학으로서의 페미니즘

-09:20 -마르크스주의 페미니즘의 재조명

발표 : 김온새봄

09:20 **발표 2** 페미니즘, 정의와 배려의 이분법을 넘어서

-09:40 -금지 도덕의 토대 놓기

발표 : 김영현

09:40 **발표 3** 마르크스의 소외론

-10:00 -〈경제학-철학수고〉를 중심으로

발표 : 전영선

10:00-10:20

종 합 토 론

10:20-10:30

중 간 휴 식

2 경북대학교 코어 학생 발표(학부)

사회 : 주선희

10:30 **발표 1** 초상화 속에 담긴 삶

-10:50 -게오르그 짐멜의 렘브란트

발표 : 이윤미

10:50 **발표 2** 후설의 선험철학

-11:10 -이념과 방법, 그리고 구조

발표 : 황규진

11:10 **발표 3** 시간의 단절 불가능성에 대하여

-11:30

발표 : 김경희

11:30-12:00

종 합 토 론

12:00-13:00

점 심 식 사

3 경북대학교 BK21PULS 학생 발표(대학원)

사회 : 신은화

13:00

발표 1

매킨타이어의 현대성 비판

-13:20

-『덕의 상실(After Virtue)』를 중심으로

발표 : 서준혁(석사과정)

13:20

발표 2

카베레트의 소외성과 치유적 가능성

-13:40

-브레히트(B. Brecht)와 헤겔(G. W. F. Hegel)을 중심으로

발표 : 김주권(석사과정)

13:40

발표 3

고독에 대한 성찰

-14:00

-니체철학을 중심으로

발표 : 구보상(석사과정)

14:00

발표 4

니체와 여성주의 정신

-14:20

발표 : 이예린(석사과정)

14:20-14:30

중 간 휴 식

14:30-15:00

종 합 토 론

목 차

발표 1

자본주의와 새로운 철학으로서의 페미니즘

- 마르크스주의 페미니즘의 재조명

발표 : 김온새봄(전남대)

1

발표 2

페미니즘. 정의와 배려의 이분법을 넘어서

- ‘금지의 도덕’ 토대 놓기

발표 : 김영현(전남대)

11

발표 3

마르크스의 소외론

- 『경제학-철학수고』를 중심으로

발표 : 전영선(전남대)

21

발표 4

초상화 속에 담긴 삶

- 게오르그 짐멜의 렘브란트

발표 : 이윤미(경북대)

31

발표 5

후설 선험현상학의 개요

발표 : 황규진(경북대)

41

발표 6

시간의 단절 불가능성에 대하여

발표 : 김경희(경북대) 51

발표 7

매킨타이어의 현대성 비판

- 『덕의 상실(After Virtue)』를 중심으로

발표 : 서준혁(경북대) 60

발표 8

카베레트(Kabarett)의 소외성과 치유적 가능성

- 브레히트(B. Brecht)와 헤겔(G. W. F. Hegel)을 중심으로

발표 : 김주권(경북대) 73

발표 9

고독에 대한 성찰

- 니체철학 중심으로

발표 : 구보상(경북대) 90

발표 9

니체와 여성주의 정신

발표 : 이예린(경북대) 99

자본주의와 새로운 철학으로서의 페미니즘

—마르크스주의 페미니즘의 재조명

김온새봄(전남대학교)

1. 들어가며

문명이 태동하던 고대에 철학은 모든 것에 대한 앎이었으나, 인류가 진보하고 학문이 분화됨에 따라 점차 철학의 입지는 좁아지고 있다. 그러나 어느 시대에도 그러했듯 지금 이 순간에도 철학자들은 끊임없이 탐구를 이어가며, 무언가에 대해 말하고 쓴다. 이러한 현상은, 철학이 이룩해 온 작업들은 계속해서 다른 학문에게 점유되곤 했으나 그럼에도 아직 철학만이 수행할 수 있는 그 무엇이 존재한다는 가장 원론적인 근거이다. 이 글은 그러한 범주에 변함없이 남아 있는 것들 중 하나로서 ‘인간학으로서의 철학’을 논하는 글이다.

철학은 본질적으로 인간학이어야 한다. 비록 그 시작은 자연학이었으나, 이제 그것이 과학의 영역으로 넘어간 이 시점에서 철학이 여전히 빛을 발하고 있는 영역은 바로 인간이다. 사회학, 정치학, 역사학에서는 인간이 구성해 낸 것들에 대해 묻고 탐구하지만, 그러한 작업을 수행하는 인간 그 자체에 대해 메타적이며 거시적인 질문을 던질 수 있는 학은 오로지 철학이다. 같은 맥락에서, 이 글이 인간학으로서의 철학에 대해 ‘새삼스레’ 들여다보려 하는 이유는 무엇보다 우리가 살고 있는 이 세계가 그것을 필요로 하기 때문이다. 끊임없이 변화하는 수많은 가치관들의 중첩으로 구성된 현대 사회에서 지금 우리는 또 하나의 새로운 흐름을 맞이하려 하고 있다. 이전에 국가라는 공동체 단위 속에서 ‘사람’으로 헤아려지지 않았던 이들, 이를테면 여성, 장애인, 퀴어, 이민자들이 정치적 권리를 가진 한 개인이 되기 위해 분투하고 있고, 자본주의 속에서 결코 주체가 될 수 없는 이들 또한 사람이 되기 위해 싸우고 있다. ‘사람’을 재정의해야 하는 시대가 온 것이다.

다른 한편으로, 이 글에서 다루려 하는 또 하나의 주제는 ‘철학으로서의 페미니즘’이다. 지금 한국에서 페미니즘은 사회학의 영역에 국한되어 연구되고 있으나, 페미니즘이 중심에 두고 있는 평등의 문제는 지엽적인 차원에서 제도와 법을 바꾼다고 해서 온전히 실현되는 것이 아니다. 한국은 법적으로 남성과 여성의 지위가 완전히 동등한 국가이나, 성문화된 법문의 ‘조항들’ 바깥에서 여성이 남성과 같은 온전한 인간으로 존재하고 있지 않다는 사실들은 술한 통계들이 이미 증명하고 있는 바이다. 하물며는 법을 실천하는 주체들인 법관들마저도 불완전하기 짝이 없는 인간이기 때문에 그들이

처음부터 가지고 있었던 편견으로부터 자유로울 수 없다. 따라서 페미니즘은 사회학 이전에 먼저 철학이어야 하며, 외국의 경우 주디스 버틀러나 가야트리 스피박 등에 의해 철학적 영역에서의 페미니즘 담론이 이미 형성되어 있는 반면 한국에서는 그마저도 희박한 실정이다.

이러한 문제의식 속에서 이 글은, 자본주의 시대의 새로운 인간학으로서 페미니즘의 가능성을 탐구해 보고자 한다. 이것은 완전히 새로운 가능성의 제시가 아니라, 이미 19세기 후반에서 20세기 초반에 여성 사회주의 혁명가들에 의해 이미 마르크스주의 페미니즘이라는 이름으로 시도된 바 있다. 그들의 시도는 ‘사실상’ 실패했으나, 지금과 같이 자본주의가 고도화된 시대에서 페미니즘과 마르크스주의 사이에 존재하는 접점들은 여전히 의미를 가지기에 충분하다. 마르크스(Karl Marx, 1818-1883)가 남긴 인류학적 문헌들을 자료로 삼아 저술된 엥겔스(Friedrich Engels, 1820-1895)의 『가족, 사유재산 그리고 국가의 기원』은 자본주의적 사유재산 제도와 여성 억압 사이의 연관관계를 제시하여 분석한 텍스트이며, 마르크스주의의 주요 전제들 중에는 여성에게 가해지는 봉건적 억압에 대한 철폐가 포함되어 있다.

따라서 이 글이 다루고자 하는 바는 크게 네 가지로 요약될 수 있다. 먼저 자본주의적 질서가 이전과 다른 방식의 질서를 구축한 맥락을 개념사적 층위에서 간략히 훑어보고, 이것을 여성에 대한 억압과 연관 지어 분석한다. 다음으로, 이미 백여 년 전에 태동된 마르크스주의 페미니즘(Marxist feminism)의 주요한 특징과 그 한계를 다시금 조명하는 작업 역시 함께 이루어질 것이다. 마지막으로, 현대 한국의 자본주의 사회에서 ‘새로운 철학’으로서 페미니즘이 어떻게 유효할 수 있는지 살펴보는 것으로 글을 맺으려 한다.

2. 자본주의 사회의 여성 억압

자본주의를 분석함에 있어서 우리가 우선 살펴보아야 할 핵심적인 요소는 바로 노동과 소유의 관계이다. 비단 자본주의가 태동하기 이전에도 누군가는 ‘소유’하고 있었고, 또 누군가는 ‘노동’하고 있었겠으나, 이 두 가지 개념이 관계를 맺는 양상은 자본주의의 탄생 이전과 이후에 각각 뚜렷하게 구분되어 나타난다. ‘개인’이라는 개념 자체가 존재하지 않았던 전근대 사회에서 노동하는 자와 그 생산물을 소유하는 자는 서로 달랐다. 아렌트(Hannah Arendt)가 아리스토텔레스의 텍스트를 면밀하게 해석하여 쓴 저서인 『인간의 조건』에는 서양 문명의 발원지인 고대 그리스의 도시국가에서 나타난 소유와 노동의 관계가 잘 드러난다. 고대 그리스 사회는 공적 영역인 폴리스(polis)와 사적 영역인 오이코스(oikos)라는 뚜렷하게 양분된 체계로 구성되어 있었으며, 이때 노동은 오로지 오이코스에만 속한 것이었다. 생계를 위한 노동은 자연적이며 필연적인 인과성, ‘먹지 않으면 살 수 없다.’라는 육체의 질서에 따르는 일이다. 반면 정치나 철학은 이른바 ‘숭고한 정신적 활동’으로 간주되어 왔기에 고대 그리스에서는

정치의 장과 노동의 장이 엄격히 구분되어 있었다. 정치 활동이 이루어지는 곳인 폴리스는 자유와 평등의 원리에 따라 움직이는 영역으로, 폴리스의 영역에 발 딛을 수 있는 이들은 오이코스를 소유한 남성 가장으로서 노동의 의무를 지지 않았다. 반면 오이코스는 여성·아이·노예가 노동과 경제활동을 수행하는 공간이었으며, 오이코스 속에 속한 이들의 삶은 철저하게 동물적 삶으로 멸시받았다.¹⁾ “오히려 노예제도는 노동을 삶의 조건으로부터 배제하기 위한 시도였다. 사람이 다른 형태의 동물적 삶과 공유하는 것은 인간적인 것으로 여겨지지 않았다.”²⁾ 이러한 관념은 중세에 봉건적 경제 질서가 자리 잡은 이후에도 비슷하게 이어져 근대 이전까지 노동은 여전히 신체의 욕망에 종속된 부자유로, 노동으로부터의 해방은 노동생산물의 향유를 비롯한 여타의 정신적 활동과 결부된 자유로 규정되어 왔다. 사유하고 토론하며 정치적 영역에 머무를 자유는 ‘인간’이 신으로부터 부여받은 것이었고, 인간들 가운데서도 특히 ‘지배 계급에 속한 성인 남성’의 전유물이었다.

그러나 근대에 이르러 유럽에서 일어난 시민 혁명은 피지배 계급에 속한 다수의 사람들을 ‘개인’으로 바꾸어 놓았다. 노동하는 이가 곧 소유할 수 있게 된 것이다. 소유는 정치적 권리를 가질 수 있는 주요한 조건이었으며, 소유가 노동과 불가분의 관계에 놓이기 시작하면서 이는 독립적인 개인을 이루는 하나의 요소로서 중요하게 대두되었다. 로크(John Locke)의 저서 『통치론』에는 이렇듯 이전과는 완전히 다르게 변모한 소유의 개념이 뚜렷하게 제시된다.

그가 자연이 제공하고 그 안에 놓아 둔 것을 그 상태에서 꺼내어 거기에 자신의 노동을 섞고 무언가 그 자신의 것을 보태면, 그럼으로써 그것은 그의 소유가 된다. ... 샘에 흐르는 물은 모두의 것이지만, 주전자에 있는 물은 그 물을 담은 사람의 것이라는 사실을 누가 의심하겠는가?³⁾

현대의 우리가 일상적으로 접하며 체득하게 되는 소유의 관념과 상당히 유사하게 보이는 대목이다. 로크의 이 구절을 ‘내가 만든·사냥한·모은·가져온 것은 곧 나의 것’이라는 투박한 등식으로 이해해도 큰 무리는 없을 것이다. 로크에게 있어서 소유는 누구의 것도 아닌 자연물을 나의 것으로 삼는 행위이다. 그러나 이를테면 고대 그리스에서와는 달리, 이 과정에 필수적으로 관여하게 되는 것은 노동이다. 이러한 발상은 물론 로크가 노동이라는 행위를 하는 주체로서의 ‘개인’이 존재한다고 이미 전제하고 있기 때문에 가능한 것이었다. 로크에게 있어서 노동하는 주체-개인과 그의 소유권은 서로 나눌 수 없는 관계에 있다. 이 ‘근대적인’ 등식은 지금까지도 상식처럼 받아들여지고 있는 까닭에, 모든 개인은 스스로를 위해 노동하며 그 노동의 결과물을 스스로 향유한다고 간주된다.

그러나 이 지점에서 우리는 또 하나의 질문을 던져야만 한다. 고대 그리스에서 정치적 권리를 갖지 못하는 것은 비단 노예뿐만이 아니었던 까닭이다. 오이코스의 영역

1) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이정우·태정호 역, 한길사 (서울: 1996), pp. 81-82, 136-38.

2) 같은 책, p. 139.

3) 존 로크, 『통치론』, 강정인·문지영 역, 까치 (서울: 1996), pp. 35-36.

에서 ‘노동하던’ 여성들은 근대에 이르러 노동하는 자의 소유권이 당연시되던 시점에 과연 어디에 있었는가? 이 질문이 방증하는 것은 자유롭고 평등하며 형제애로 서로 묶인 인간이라고 하는 프랑스 대혁명의 아름다운 테제가 단지 환상에 불과했다는 새삼스러운 사실이다. ‘나는 존재한다.’라는 주체철학의 첫 번째 명제에서 ‘나’로서 존재하기 위해서는 바늘구멍처럼 좁은 문을 통과해야만 한다. 여성, 미성년자, 퀴어, 유색인종, 프롤레타리아트, 그리고 그 밖의 모든 타자들이 모두 소거된 자리에야 비로소 주체는 ‘무결하게’ 등장한다. 이것은 이미 현대철학자들이 술하게 지적한 근대사의 어두운 이면이며 마찬가지로 자유를 표방하는 자본주의의 기만이다. 결국 자본주의는 그 수많은 타자들에 대한 기존의 억압을 다른 형태로 재생산했을 뿐인 것이다.

이 타자들 가운데서도 특히 억압의 기제와 그에 대한 저항이 가시적으로 도드라진 부류는 노동자, 그리고 여성들이었다. 근대 시민운동사에는 비단 부르주아들의 혁명만이 있던 것이 아니라 타자들의 저항 또한 존재했던 것이다. 마르크스주의는 노동자를 사람으로 만들기 위한 저항이었으며, 또한 페미니즘은 여성을 사람으로 만들기 위한 저항이었다. 이 두 가지 흐름은 분명히 별개의 흐름으로 출발했으나 어느 지점에서는 접촉하며 새로운 흐름을 만들어내고 있었다. 바로 마르크스주의 페미니즘이다.

마르크스주의 이론에서 모든 억압은 생산관계의 변화에 따라 그 양태를 달리한다고 간주되며, 이는 여성에 대한 억압 또한 마찬가지이다. 자본주의 사회의 여성 억압이 그 이전과 비교하여 변화한 지점은 구조적 억압이 각각의 여성이 발 딛고 있는 특정한 물질 토대 위에서 다르게 가해진다는 점이다. 여성 노동자, 여성 자본가, 여성 정치인, 여성 무직자가 겪는 차별과 배제의 양상은 그들이 서로 다른 물질 조건에 처해 있기에 각각 달리 나타난다. 같은 억압을 받더라도 부유한 여성은 빈곤한 여성에 비해 ‘여성이기 때문에’ 사회적으로 가해지는 억압들을 피하거나 완화할 수 있는 기회를 더욱 많이 가지고 있으며, 때로 빈곤한 여성 노동자들의 투쟁을 진압하는 최선봉에 서기도 한다.⁴⁾ 2013년 초까지 ‘무노조 경영’의 대표적인 사례였던 기업 신세계의 경우가 그러하다.⁵⁾

이러한 경향으로 인해 일견 자본의 힘으로 차별을 완화시키거나 없앨 수 있다는 논지가 제시되기 쉬우나, 이것은 마르크스주의 페미니즘이 가장 철저히 지양하려 했던 태도였다. 이러한 시각이 노동자 여성과 자본가 여성은 같은 성별을 가졌으나 ‘여성’이라는 이름으로 환원될 수 없는 서로 다른 이해관계에 놓여 있다는 점을 간과하고 있는 까닭이다. 이 이해관계는 차별, 억압, 혹은 폭력의 본질을 은폐하며 그 구조를 더욱 교묘하게 만든다. 결국 이러한 발상은 단지 임시방편에 불과하며, 결과적으로 차별 문제를 더욱 심화시키는 데에 기여한다. 1990년대에 태동한 3세대 페미니즘이 여성이라는 이름으로 모든 폭력의 기제를 환원시키는 것에 반대하며 다양한 정체성이 중첩되어 만들어지는 각각의 개인들에 주목한 것⁶⁾ 역시 이와 같은 맥락에서였다.

4) 정진희, 「마르크스주의와 페미니즘 사이의 주요 쟁점들」, 『진보평론』 제65호(2015), pp. 182-83.

5) 이영경, 「이마트 “노조 인정”...신세계 ‘무노조 경영’ 무너져」, 『경향신문』 (2013. 4. 4)

6) 퀴어 담론의 창시자인 주디스 버틀러, 탈식민주의 페미니스트인 가야트리 스피박 등이 이러한 문제의식을 공유하는 대표적인 페미니즘 이론가들이다.

3. 마르크스주의 페미니즘의 테제들과 그 한계

앞선 논증으로부터 우리는 여성에 대한 억압이 처음부터 당연히 존재해왔던 것이 아니며 그 정의와 양태 또한 사회상의 변화와 더불어 지속적으로 바뀐다는 사실을 도출해낼 수 있다. 마르크스주의 페미니즘은 이러한 전제 위에서, 여성 억압이 사유재산 개념과 자본주의에 필연적으로 연관되어 있다는 새로운 명제를 세운다. 마르크스와 엥겔스는 이미 『공산당 선언』에서 자본주의가 여성을 새로운 착취로 내몰고 있다는 점을 언급한 바 있다. 자본주의 사회의 부르주아들이 노동자를 단순한 생산 도구로만 생각하듯, 가족 공동체 안에서도 여성은 단지 생산 도구에 불과한 취급을 받으며 공산주의가 지향하는 목표 중 하나는 이러한 “단순한 생산 도구로서의 여성의 지위”⁷⁾를 지양하는 것이다. 마르크스 자신은 이에 대해 그리 많은 저술을 할애하지는 않았으나, 그의 사후 엥겔스는 『가족, 사유재산 그리고 국가의 기원』에서 여성에 대한 억압이 사유재산, 계급, 핵가족의 등장으로부터 비롯되었다고 분석했다.

모권제의 폐지는 여성의 세계사적 패배이다. 이제 남성은 가정에서도 지배권을 장악하게 되었고, 여성은 자기의 지위를 상실하고 노비로, 남성 정복의 노예로, 순전한 출산도구로 전락했다. …… 가부장제의 가장 핵심적인 부분은 비자유민이 가족의 성원으로 된 것과 가장의 권력이다.⁸⁾

다시 말해 가부장적 가족 제도는 이미 그것이 성립된 순간부터 여성에 대한 강간과 폭력을 내재하고 있다. 원시 공산주의 사회에서 이루어지던 군혼(群婚)이 사회의 발전과 더불어 점차 단혼(單婚)으로 바뀌게 되면서 씨족의 형태도 모계 중심에서 점차 부계 중심으로 변화했고, 부계 중심 사회의 단혼 제도 성립은 곧 여성의 정조라는 오래된 관념을 낳았다는 것이 엥겔스의 이론이다.

같은 맥락에서 여성에 대한 차별의 철폐는 마르크스주의 내부에서 비단 여성만의 문제가 아니라 성별을 막론하고 모든 혁명가들이 공통으로 관심을 가져야 할 것으로 간주되어 왔다. 마르크스주의 페미니즘에서는 여성에게 가해지는 차별과 억압의 뿌리를 가족제도로부터 찾고 있고, 이 가족이라는 형태의 공동체 자체도 “인류 역사의 보편적 제도가 아니라 특정한 역사적 시기에 등장한 계급 사회의 산물”⁹⁾인 것이다. 자본주의 사회에서 가족은 부가 세습되거나 노동력이 재생산되는 터전으로서 체제를 더욱 공고히 하는 수단으로 형성된 단위이다. 따라서 마르크스주의 내부에서 프롤레타리아에 대한 압제와 여성에 대한 압제는 결국 하나인 것이다.¹⁰⁾

7) 칼 마르크스 · 프리드리히 엥겔스, 『공산당 선언』, 이진우 역, 책세상 (서울: 2015), p. 25.

8) 프리드리히 엥겔스, 『가족, 사유재산 그리고 국가의 기원』, 이현지 역, 계명대학교 출판부 (대구: 2008), p. 55.

9) 정진희, 같은 논문, p. 184.

10) Sharon Smith, “Marxism, feminism and women's liberation,” *Socialist Worker* (January 31, 2013), <http://socialistworker.org/2013/01/31/marxism-feminism-and-womens-liberation>

마르크스주의 페미니즘이 여타의 페미니즘 조류와 구분되는 지점으로 제시될 수 있는 다른 한 가지는, 그 내부에서 ‘부르주아 페미니즘’ 혹은 ‘중간계급 페미니즘’으로 명명되는 흐름에 대한 배격이다. 이러한 움직임들은 기존의 생산관계를 그대로 유지한 채, 생산 수단을 여성이 점유하는 형태로 여성 해방을 모색하려는 일련의 시도들을 통칭하는 말이다.¹¹⁾ 그러나 마르크스주의의 대전제는 생산 수단의 사적 소유 그 자체를 폐지함으로써 노동자와 자본가 사이의 권력 관계를 청산해야 한다는 점에 있는 까닭에, 이러한 방식은 여성에 의한 여성 억압을 낳을 뿐 근본적인 의미의 해방이 될 수 없다는 것이 마르크스주의 페미니스트들의 견해이다. 소비에트 연방의 여성 혁명가였던 콜론타이(Александра Коллонтай, 1872-1952)는 그의 저서에서 프롤레타리아 계급의 여성들이 부르주아 계급의 여성들과 온전한 의미로는 연대할 수 없다고 지적한다. 그들은 분명 일정한 억압의 체험을 공유하고 있으나, 그 이전에 그들의 사회적 입지, 즉 계급적 기반이 서로 다르기에 그들의 투쟁 또한 완전히 다를 수밖에 없다는 이야기다.

무엇보다 계급 모순이 존재하는 사회에서 여성운동이 하나로 뭉칠 수 있는지 따져 봐야 한다. …… 부르주아 페미니스트들의 요구가 제아무리 급진적으로 보여도 그들은 자신의 계급적 위치 때문에 현재의 경제·사회적 구조를 근본적으로 변혁하는(그래야 여성이 완전히 해방될 수 있다) 투쟁에 나설 수 없음을 잊지 말아야 한다. …… 이런 상황에서 보편적 ‘여성 문제’라는 게 있을까?¹²⁾

이것은 마르크스주의 페미니즘의 중요한 특징으로, 콜론타이 당대에 ‘억압받는’ 자로서 프롤레타리아트 여성들이 마땅히 연대할 대상은 결코 같은 성별을 공유하는 부르주아 여성들이 아니었다. 오히려 마르크스주의 페미니스트들은, 같은 계급을 가진 노동자 남성들과 연대할 필요성을 더욱 강하게 주장한다. 여성에 대한 억압을 최우선적으로 해결할 과제라 상정하고 노동자 남성들을 노동자 여성이 타도해야 할 대상으로 생각하는 태도는 그들에게 단지 경계해야 할 분리주의이다.¹³⁾ 이러한 발상을 기본적으로 전제하고 있기에 마르크스주의 페미니즘은 공산주의 혁명을 여성의 해방과 반드시 등치시키지는 않는다 해도, 여성 해방을 위한 최소한의 필요조건이자 물질적 토대로서 혁명의 필요성을 제시한다.

그러나 여성운동사에서 마르크스주의 페미니즘은 곧 그로부터 파생된 사회주의 페미니즘(socialist feminism)과 급진적 페미니즘(radical feminism)으로 대체되었고 이후 구소련 몰락 이후에는 3세대 페미니즘의 태동과 함께 완전히 다른 길이 제시되는데, 이렇게 마르크스주의 페미니즘의 수명이 그리 길지 않았던 것에는 이론이 안고 있는 내재적 한계 또한 영향을 미쳤다. 앞서 언급했듯 마르크스주의 페미니스트는 가부장제가 자본주의와 필연적으로 연결되어 있으며 오직 공산주의 혁명을 통해서만 여

9.

11) 같은 기사.

12) 알렉산드라 콜론타이, 「여성 문제의 사회적 토대」, 『마르크스주의자들의 여성해방론』, 정진희 역음, 책갈피 (서울: 2015), pp. 78-81.

13) Sharon Smith, 같은 기사.

성의 해방이 이룩될 수 있다고 주장한다. 마르크스주의 페미니즘에서 노동자 계급의 여성과 함께 투쟁할 이들은 부르주아 여성이 아니라 노동자 남성이다. 그러나 ‘의식화된’ 프롤레타리아 혁명가들도 성차별의 가해자가 되며, 앞서 언급한 콜론타이가 ‘날개 달린 에로스’로 비유되는 비독점적 성애의 가능성을 천명했을 때 그를 위험분자로 몰아간 것은 다름 아닌 볼셰비키의 남성 지도자들이었다.

더하여 사회주의 혁명기에나 현재에나, 혹은 자본주의의 성립 이전에도 가부장제는 존재했고, 또 존재하고 있다. 혹자는 이러한 시각이 가부장제를 초역사적인 것으로 만듦으로써 철폐할 수 없는 것으로 만든다고 주장하나,¹⁴⁾ 그와 같은 주장은 단지 비약일 뿐이다. 가부장제가 자본주의 이전에 존재했다는 것이 곧 그것이 절대적으로 전 지구상에서 나타나 왔다는 의미를 가지지는 않으며, 이미 수많은 인류학자들이 이것을 증명했다. 다만 자본주의 사회의 가부장제는 자본주의와 무관하게 존재해 왔던 제도가 자본주의와 결합하여 새로운 외피를 입고 등장한 결과물일 뿐이다.

4. 철학으로서의 페미니즘

이렇듯 마르크스주의 페미니즘은 오래지 않아 2세대 페미니즘 내에서도 비주류가 된 실정이지만, 그것이 태동하던 단계에서 이상과 같은 한계점을 드러냈음에도 불구하고 현대에 다시 연구될 만한 가치는 충분하다. 그 첫 번째 이유는, 자본주의를 가장 면밀하게 분석하고 그에 대한 대안을 제시하는 이론들이 대부분 마르크스주의자들의 것이나 그로부터 가치를 치고 나온 이론들이었기 때문이다.

마르크스주의 페미니즘은 자본주의가 수행하는 억압이 생산관계에서 일어나는 착취에 있으며 이로 인해 자본주의는 내재적 모순을 안을 수밖에 없다고 하는 마르크스의 분석을 골자로 삼고 있다. 가령 가사 노동 문제를 예로 들어 보자. 자본주의의 권력이 작동하는 기제 중 하나인 가족 공동체 내에서 일어나는 가사 노동은 그 자체로 잉여가치를 생산하는 노동은 아니나, 사회적으로 노동력의 재생산이라는 중요한 역할을 수행함으로써 착취당하는 노동자들을 ‘생존하게’ 한다. 노동자의 노동력을 착취함으로써 유지되는 자본주의 체제 내에서 그것을 재생산하는 역할이 가족, 즉 사적 공동체에 주어져 있는 까닭은 그것이 공공의 과제가 되었을 때 자본가가 지불해야 할 대가는 더욱 늘어나기 때문이다. 이로 인해 가족 단위를 중심으로 한 자본주의 사회의 여성 억압은 좀처럼 사라지기 힘들다. 그러나 동시에, 더 많은 여성이 노동 시장에 참여한다면 직접적인 잉여가치의 창출이 가능하므로 18세기 이후 자본주의 국가들은 지속적으로 여성의 고용률을 증가시키기 위한 정책들을 내놓았다.¹⁵⁾ “생산의 사회적 성격과 사사화된 노동력 재생산 방식”¹⁶⁾ 사이의 모순은 자본주의 내에서는 해결할 수

14) 이재유, 「자본주의와 가부장제 사이의 관계에 대하여」, 『통일인문학논총』 제55집(2013), pp. 289-290 참조.

15) 정진희, 같은 논문, p. 204.

16) 같은 논문, p. 205.

없다. 자본주의의 내적 모순을 지적하며 새로운 대안을 모색하는 작업의 축적이 지금까지 마르크스주의가 걸어온 길이었다고 감히 정의할 수 있다면, 자본주의 내에서 생겨나는 여성 억압의 기제들이 품고 있는 모순을 파고드는 것 역시 마르크스주의 페미니즘이 가지고 있는 가능성일 것이다.

또 하나, 현대에 마르크스주의 페미니즘이 다시 조명되어야 하는 이유는 그것이 ‘살아 있는’ 이론으로서 정립되어 있기 때문이다. 고착된 상태로 변화하지 않는 이론은 생명을 잃는다. 어떤 이론이 ‘살아 있다’고 말할 수 있기 위해서는 다른 이론, 가치관, 사상들과 결합하거나 분리되며, 혹은 내적인 변혁을 거듭하며 지속적으로 운동하고 있어야 한다. 최근 마르크스주의 페미니즘과의 결합이 새롭게 제안되고 있는 이론은 상호교차 이론으로, 억압의 구체적 양상을 간과하기 쉽다는 마르크스주의 페미니즘의 한계를 보완할 대안으로 유효하게 제시된다. 상호교차라고 하는 개념은 1970년대 미국의 흑인 페미니즘을 중심으로 형성되었는데, 여성운동 내부에서 백인 여성들과 전혀 다른 층위에서 차별을 겪고 있는 유색인종 여성들의 구체적인 경험이 배제되고 있다는 지적이 흑인 페미니스트들에 의해 제기된 것이 그 시발점이었다.¹⁷⁾ 1980년대 후반에서 1990년대 초반까지 크렌쇼(Kimberlé Crenshaw, 1959~)에 의해 이론으로서 구체화된 이 개념이 의미하는 핵심은 다음과 같다. “한 형태의 억압은 다른 형태의 억압에 의해 형성되거나 혹은 그것을 형성할 수 있다.”¹⁸⁾ 즉, 이 개념은 인종차별과 성차별이 상호교차하여 흑인 여성이 겪는 성차별과 백인 여성이 겪는 성차별 사이에 차이가 생겨나거나, 자본주의의 억압 기제와 성차별이 상호교차하여 부르주아 여성과 프롤레타리아 여성 사이에 서로 다른 형태의 착취가 가해지는 것과 같은 현상에 대한 해명이라고 할 수 있다.

페미니즘은 주체가 되지 못한 이들에 의한 투쟁으로 탄생했고, 이론적·실천적 지평에서 끊임없이 생동하며 변화해 왔다. 페미니즘이 ‘살아 있을’ 수 있는 이유는 이 과정에서 단지 여성이라는 하나의 이름으로 환원되지 않는 수많은 존재들과 끊임없이 접촉했기 때문이다. 상호교차가 타자에 관한 담론에서 큰 의미를 가질 수 있는 까닭은 상호교차라는 개념 자체가 곧 그와 같은 만남과 소통을 의미하기 때문이다. 따라서 상호교차성 이론은 타자들의 집단 내부에서마저 채 지워지지 못한 폭력을 최소화하는 하나의 대안이 된다. 마르크스주의 페미니즘의 새로운 가능성이 상호교차로부터 열리는 이유 또한 이와 같다. 환원주의라고 비판되는 일원론으로부터 벗어나는 것은 마르크스주의 페미니즘이 현대에 다시 재조명될 수 있는 하나의 길이다.

5. 맺으며

17) 같은 논문, p. 207.

18) Shanice McBean, “What is intersectionality?”, *Revolutionary Socialism in the 21st Century* (August 13, 2013), <https://rs21.org.uk/2013/08/13/what-is-intersectionality>.

페미니즘은 이론이며, 동시에 실천이다. 태생부터 그러했으며 그럴 수밖에 없었다. 한편으로, 이론적 지평에서 페미니즘은 그 시작부터 ‘인간’의 재정의·자유·평등이라고 하는 뚜렷한 목표를 가지고 있었다. 페미니즘이 비단 사회학이나 정치학의 영역뿐만 아니라 철학의 영역에도 분명히 존재해야 하는 것은 어쩌면 당연한 일이다. 그러나 19세기 이후 정신분석학 페미니즘을 위시한 철학과 페미니즘의 접촉은 대부분 프랑스철학의 흐름 위에서만 이루어졌고, 3세대 페미니즘 담론을 형성하는 페미니스트 철학자들은 현재 미국을 중심으로 활발하게 활동하고 있다. 이에 비해 세계의 사상사에서 중요한 철학적 흐름들을 여럿 형성한 독일의 경우 마르크스주의 페미니즘 이외에 페미니즘과 철학이 서로 접촉하여 이론적 분파를 형성한 적이 단 한 번도 없으며, 이마저도 상당히 비주류 노선을 타고 있는 실정이다. 마르크스 이후 니체, 후설, 하이데거, 프랑크푸르트학파의 일원들을 비롯한 여러 유수의 철학자들에 의해 독일 철학은 계속 그곳에 있어왔다. 더구나 자본주의 비판의 핵심적인 이론들 여럿이 독일에서 탄생했음에도 페미니즘의 계보에 독일철학의 전통 속에서 사유하고 이론을 펼친 이름이 쓰이지 않았다는 사실은 아쉬울 수밖에 없다.

또한 역으로 생각해서, 인간, 주체, 보편, 무엇이랴 명명하든 그 범주로부터 배척당해 온 여성은 페미니즘에 힘입어 비로소 그들 자신이 존재한다는 사실 자체를 이야기할 수 있게 되었다. 따라서 철학이 보편을 지향하거나, 세계에 대해 논하거나, 혹은 인간에 대해 탐구한다고 가장 엄밀한 의미로 말할 수 있으려면 철학은 먼저 그 지워진 타자들을 위해 존재해야 한다. 그러한 까닭에 철학은 페미니즘과 끊임없이 접촉하여 지금 이 순간에도 끊임없이 은폐되거나 거세되고 있는 타자들의 상 그 자체를 그려내어야 하는 책임을 가진다.

그러한 맥락에서 마르크스주의 페미니스트들은 여성에게 가해지는 억압의 실체를 밝히는 이론과 그로부터 여성들을 해방시키기 위한 운동의 역사를 가장 적극적으로 수립해 온 사람들 가운데 하나다. 그러나 한국에서는 분단과 냉전이라는 현대사적 과오로 인해 마르크스주의와 관련된 일련의 사상사적 흐름에 대한 연구 자체가 희박한 상태이다. 참고자료로 삼은 텍스트들 중 국내 저자의 문헌은 두 편의 신문기사와 한편의 논문뿐인데, 그 논문마저도 해외 사례들의 제시 내지는 소개에 가까운 논문이었다. 자본주의와 여성 억압의 상관관계라는 주제를 전면적으로 내세운 다른 두 편의 논문은 8-90년대 자료였고, 이외에는 마르크스주의에 관한 논문들에서 짧게 등장하는 정도로 그쳤다. 그만큼 이 주제는 국내에서 거의 연구되고 있지 않으며, 비단 페미니즘까지 가지 않아도 한국 사회의 뿌리 깊은 레드 콤플렉스와 그로 인한 마르크스주의에 대한 혐오는 기형적이기까지 하다.

그러나 또 한편으로, 지금의 한국에서 페미니즘 이슈는 단연 가장 뜨거운 화두 중 하나다. 투쟁하는 여성들은 항상 있어왔으나, 이제 더 이상 그들의 목소리는 그냥 ‘떨어 버려서는’ 가려지지 않을 만큼 커졌다. 전면으로 등장한 ‘여성’의 목소리를 지우려는 움직임 또한 표면화되어, 인터넷에서 페미니즘 이슈에 관해 글을 쓴 한 여성이 남성들의 협박과 공격에 계정을 삭제하는 등의 일이 아직도 비일비재하다.¹⁹⁾ 2-30대를

중심으로 한 한국의 여성들은 이제 대중매체에서 등장하는 성폭력이나 여성혐오를 보 이듯하여 없애고, 임신중절권 보장을 위해 시위를 벌이고, 크라우드 펀딩²⁰⁾을 통해 페미니즘 도서와 잡지를 출간한다. 이것은 불과 2년 전까지만 해도 시민운동 진영 바깥에서는 지극히 희박하여 거의 보이지 않았던 양상들이었다. 권리를 위해 싸우는 이들의 경계가 넓어지면서 그 안에서는 또한 새로운 갈등들이 지속적으로 일어난다. 계급, 젠더, 성적 지향성, 그리고 그 밖의 무수한 정체성 대립이 한데 뒤섞이고 있다. 마르크스주의와 페미니즘이 다시 접촉할 필요성, 그리고 그 새로운 만남이 이전의 마르크스주의 페미니즘을 극복해야 하는 당위는 이 지점에서 충분히 생긴 셈이다.

명백하게, 세상은 바뀌고 있다. 한국 역시 그 흐름의 예외가 될 수 없다. ‘예전 같았으면 상상도 할 수 없는’ 일들이 계속해서 벌어지며, 그 안에서 생존하려는 이들, 기득권을 지키려는 이들, 갈등에 휘말리고 싶지 않은 이들이 서로 알력다툼을 하고 있다. 학문으로서의 철학은, 페미니즘은, 마르크스주의는 그 변화들에 응답해야 한다. 그것이야말로 그들이 오래된 종이더미 속의 죽은 허언이 되지 않기 위해 마땅히 수행해야 할 책무일 것이다.

-참고문헌-

- 알렉산드라 콜론타이 · 클라라 체트킨 · 블라디미르 레닌 · 레온 트로츠키. 『마르크스주의자들의 여성해방론』. 정진희 편. 서울: 책갈피, 2015.
- 정진희. 「마르크스주의와 페미니즘 사이의 주요 쟁점들」. 『진보평론』 제65호 (2015).
- 존 로크. 『통치론』. 강정인 · 문지영 역. 서울: 까치, 1996.
- 칼 마르크스 · 프리드리히 엥겔스. 『공산당 선언』. 이진우 역. 서울: 책세상, 2015.
- 한나 아렌트. 『인간의 조건』. 이정우 · 태정호 역. 서울: 한길사, 1996.
- McBean, Shanice. “What is intersectionality?”. *Revolutionary Socialism in the 21st Century*. August 13, 2013.
- Smith, Sharon. “Marxism, feminism and women's liberation.” *Socialist Worker*. January 31, 2013.

19) 「강물같은 ‘반란의 역사’ 있었다」, 『한겨레신문』, (2017. 1. 19) <http://www.hani.co.kr/arti/culture/book/779522.html>.

20) 자선 행위, 이벤트 개최, 상품 개발 등 특정한 목적을 위해 다수의 개인들로부터 조금씩 자금을 모으는 것. 최근에는 인터넷을 통해 활발히 이루어지고 있다. 위키피디아 ‘크라우드펀딩’ 항목 참조. <https://ko.wikipedia.org/wiki/%ED%81%AC%EB%9D%BC%EC%9A%B0%EB%93%9C%ED%8E%80%EB%94%A9>.

페미니즘, 정의와 배려의 이분법을 넘어서: ‘금지의 도덕’ 토대 놓기

김영현 (전남대학교)

1. 서론

오늘날 윤리학은 객관주의와 상대주의의 양 갈래길 사이에서 방황하는 미아와 같은 상태에 있다. 이러한 형편은 페미니즘에서도 비슷하게 나타난다. 페미니즘의 이론들을 내용적 측면에서 구분하면 크게 보편주의적 입장과 상대주의(맥락주의)적 입장으로 나뉜다.¹⁾ 두 유형의 페미니즘 모두 전통 윤리학들의 입장이 남성중심의 이론이라는 것을 비판한다. 보편주의 페미니즘은 모든 젠더를 아우르는 보편적인 윤리적 규범성을 상정하며, 전통 윤리학에서 타자로 취급받는 여성을 주체로 복권시키기 위해 노력했다.

반면 맥락주의 윤리학을 선도하는 길리건(Carol Gilligan)은 이러한 주체/타자의 이분법적 틀에 문제를 제기한다. 길리건은 근대적 주체란 “남성들에 대한 연구에 토대”²⁾를 두고 있으며, 이러한 남성적 주체를 객체보다 우월하다고 상정할 근거가 없다고 말한다. 길리건은 여기서 한 걸음 더 나아가 남성적 주체를 토대로 한 ‘정의윤리’와 다른 ‘배려윤리’를 주장한다.³⁾ 그러나 맥락주의 윤리학은 ‘상대주의’ 혹은 ‘허무주의’라는 이론적 비판에서 자유로울 수 없다. ‘가장 좋은 것’으로서의 하나를 거부하는 맥락주의적 다원주의가 공약불가능한 허무주의에 빠지지 않기 위해서는 보편적인 기준을 설정할 수밖에 없는데, 이러한 타협은 다시금 보편적 기준을 토대로 하나의 ‘가장 좋은 것’을 도출하려는 열망의 씨앗이 된다.

노양진의 『나쁜 것의 윤리학』은 이러한 정의와 배려의 불편한 윤리학적 동거를 해

1) 다음에 다루겠지만 개념적 균형의 측면에서는 보편주의/상대주의의 구분이 더 적절해 보일 수 있으며, 보편주의 페미니스트들은 맥락주의 페미니즘을 ‘상대주의’라고 비판한다. 그러나 맥락주의 페미니스트들은 자신들의 입장을 상대주의가 아닌 맥락주의라고 반박한다. 따라서 병기했고, 이 입장은 이하 ‘맥락주의’로 서술하겠다.

2) 캐롤 길리건, 『다른 목소리로』, 허란주 역 (서울: 동녘, 1997), p. 67.

3) 길리건의 이론은 ‘돌봄(caring)의 윤리학’, ‘여성주의 윤리학’ 등의 이름으로 불리는데, 본고에서는 칸트의 ‘정의’ 개념과 대비하여, 이하 ‘배려윤리’로 서술하겠다.

소하는 철학적 출구를 제공해 준다. 우리는 그동안 윤리학을 통해 ‘가장 좋은 것’을 찾으려 했고, 그 과정에서 남성적 윤리학이 제시한 것은 ‘이성’을 통한 ‘공정성으로서의 도덕관’이었다. 그러나 그 서열화의 과정에서 배제된 무수히 많은 ‘가치’들보다 정의가 더 우월하다는 것을 우리는 어떻게 확신할 수 있는가? 수많은 윤리관들이 각각 주장하는 ‘가장 좋은 것’이 토대로 삼는 칸트적 이성은, 오늘날 경험적 탐구에 의해 부정되었다. 이제 우리는 정의와 배려, 주체와 객체, 객관주의와 상대주의의 이분법적인 틀을, 그리고 온갖 ‘좋은 것’으로 세계를 줄 세우려는 시도와 모든 것을 무의미로 돌려버리는 시도를 극복해야 한다. 이제 우리는 ‘유기체의 물리적 존재조건’이라는 최소한의 토대에서 만나 무엇을 ‘금지해야 하는가?’에 대해서만 이야기해야 한다.

2. 페미니즘의 윤리학

1) 보편주의 페미니즘

우리는 이 장에서 초기 페미니즘의 입장부터 급진적 페미니즘의 입장까지 페미니즘의 역사를 따라 이를 관통하는 주체 개념을 정리하고, 이러한 남성중심적 주체의 도덕관을 비판하는 맥락주의 페미니즘을 살펴볼 것이다.

오늘날 페미니즘은 궁극적으로 모든 성(gender)차별을 반대하는 운동과 이론을 지칭한다. 초기 페미니즘 담론은 18~19세기 무렵 미국과 유럽에서 남성중심의 정치·사회 구조 비판과 여성차별에 대한 문제제기로 시작되었다. 이후 담론의 영역은 점차 확대되어 생물학적 성을 넘어 사회·문화적으로 구성된 젠더문제에 이른다. 또한 젠더문제에서의 공/사 구분을 비판하고, 모든 젠더문제는 정치적이라는 입장까지 확대한다. 하지만 여전히 페미니즘의 담론들은 보편주의적인 주체/객체의 구분 속에서 ‘주체가 되지 못한 여성’을 상징하고 이를 해결하기 위해 분투한다.

여성과 남성의 동등할 권리를 바탕으로 여성의 참정권과 교육권을 주장하던 제1세대 자유주의 페미니즘은 18세기 무렵 태동한다. 페미니즘의 선구자 올스턴크래프트(Mary Wollstonecraft)는 “여성이 천성적으로 남성과 다른 미덕을 지니고 있다는 주장은 도저히 이해할 수 없다”⁴⁾고 말하며, “지성의 문제에서는 누구나 남자가 여자보다 우월하다”⁵⁾는 당대의 통념을 비판한다.

또 그루(Benoite Groult)는 18세기의 시인 구주(Olympe de Gouges)가 프랑스 인

4) 메리 올스턴크래프트, 『여권의 옹호』, 손영미 역 (고양: 연암서가, 2014), p. 67.

5) 같은 책, p. 110.

권선언 제1조항에서 한 단어를 바꾸어 남긴 “모든 여성은 자유롭고 평등한 권리를 갖고 태어난다.”는 글을 인용하며 “이 하나의 단어는 남성들에게 던지는 도전장이었다”⁶⁾고 평가한다. 이는 프랑스의 인권에서 여성이 배제된 점을 지적한 것이다.

공리주의라는 다른 측면에서 접근한 밀(John Stuart Mill)은 『여성의 종속』 제1장에서 “흔히 남성이 여성에게 자연스럽게 가장 잘 맞는 일은 마누라와 엄마 노릇이라고 생각하는 것처럼 인식되고 있다”⁷⁾고 비판한다.

이들 모두가 보편주의 페미니즘으로 분류될 수 있는 까닭은 그들이 하나의 보편적 기준에 호소하고 있기 때문이다. 울스턴크래프트는 “인간은 왜 동물보다 우월한가? 바로 이성 때문이다. 이는 전체가 반보다 크다는 사실만큼이나 분명하다”⁸⁾고 확신하며, 여성도 영혼이 있기 때문에 남성과 동등하게 이성적이고 지성적인 활동이 가능하다고 주장한다. 밀은 “여성이 자유롭게 된다고 인간의 삶이 조금이라도 달라지는가?”⁹⁾라는 질문에 남녀평등은 남성에게도 도움이 된다는 공리적 답변을 내놓는다.

한편 마르크스주의 진영에서는 노동 문제에 집중한다. 마르크스주의적 관점을 따르는 대부분 페미니스트들은 “궁극적으로 계급이 여성의 지위와 기능을 잘 설명한다고 믿는다.”¹⁰⁾ 따라서 그들은 사적 소유의 폐지를 통한 계급의 철폐가 여성의 해방을 가져올 것이라고 생각했다. 그러나 콜론타이(Alexandra Mikhailovna Kollantai)는 자유주의적 입장과 마르크스주의적 입장에 한계를 느끼고 한 걸음 더 내딛는다. 그녀는 여성참정권이 확보된 이후에도, 그리고 사적 소유가 철폐된 이후에도 여전히 여성의 억압은 존재할 것이며, 그것은 가정에 남아 있을 것이라고 생각했다.¹¹⁾ 콜론타이의 통찰은 계급 문제와 별개의 여성 문제를 상정함으로써 이른바 모든 윤리적 상황이 하나의 문제 상황과 해결 방법으로 귀결되지 않는다는 점을 짚어낸다. 엥겔스(Friedrich Engels)와 함께 ‘가사노동’ 문제를 의제화하고, 한편으로 엥겔스를 비판하며 가정 내 성불평등의 문제 등을 지적한 콜론타이의 고민은 이후 제2세대 페미니즘의 사상적 단초가 된다.

1970년대 제2차 세계대전 이후 달라진 시대적 배경 속에서 퍼져나간 제2세대 페미니즘도 이론적으로는 제1세대 페미니즘과 비슷한 구조적 형태를 취한다. 파이어스톤

6) 브누아트 그루, 『올랭프 드 구주가 있었다』, 백선희 역 (서울: 마음산책, 2014), p. 95.

7) 존 스튜어트 밀, 『여성의 종속』, 서병훈 역 (서울: 책세상, 2006), p. 58.

8) 울스턴크래프트, 『여권의 옹호』, p. 41.

9) 밀, 『여성의 종속』, p. 155.

10) 부산여성사회교육원, 『여성학』 (서울: 신정, 2014), p. 44.

11) 콜론타이는 엥겔스의 『가족, 사적소유, 국가의 기원』을 비판하면서 ‘가족’이 초역사적 타당성을 가진 생물학적 집단이 아니라고 반박한다. 또한 그녀는 “여성이 진정한 자유를 누리려면 현재의 가족 형태라는 쓸모없고 억압적인 무거운 족쇄를 끊어 버려야 한다.”고 주장한다. 이는 여성의 문제는 경제, 정치, 사회 구조적 측면이 해소된 이후에도 여전히 남아 있을 수 있다는 생각으로 발전한다. 그리고 이러한 문제를 해결하기 위해서는 가족을 해체해야 한다고 주장한다. 알렉산드라 콜론타이, 『여성문제의 사회적 토대』, 정진희 역음, 『마르크스주의자들의 여성해방론』 (서울: 책갈피, 2015), p. 85.

(Shulamith Firestone)은 콜론타이의 영향을 받아 본격적으로 엥겔스의 초역사적인 가족 모형을 비판하고, 이러한 모형에 의해서 젠더가 재생산된다고 분석한다. 따라서 페미니스트 운동의 목표는 “남성 특권의 철폐뿐만 아니라 성 구분 그 자체를 철폐하는 것이어야 한다”¹²⁾고 주장한다.

실존주의 페미니스트 보부아르(Simone de Beauvoir)의 『제2의 성』은 유명한 “여자는 태어나는 것이 아니라 만들어지는 것이다”¹³⁾라는 한 문장으로 요약될 수 있다. 그러나 보부아르 역시 당시대를 “남자는 주체이다. 남자는 절대이다. 그러나 여자는 타자이다”¹⁴⁾라고 진단하며 여전히 주체/타자 이분법 안에서 논의를 전개한다는 한계를 갖는다.

프리단(Betty Friedan)은 “아이를 키우는 일과 집안일에 자신의 인생을 헌신적으로 투여하는 여성의 이미지는 모든 여성들의 당연한 이상형으로 부각되었다”¹⁵⁾고 비판한다. 이에 대한 프리단의 대안은 일반론적으로 제시된다. 그 동안 여성은 객체였으며, 이를 해결하기 위해 “모든 여성은 변화하는 세계 속에서 자신의 주체성을 찾고자 하는 내면의 소리에 귀 기울이는 수밖에 없다”¹⁶⁾고 주장한다. 그러나 주체를 우월한 것으로 상정하고 이를 획득하지 못한 여성을 힐책하는 것은 또 다른 보편주의의 변주일 뿐이다.

밀레트(Kate Millett)는 『성의 정치학』에서 “정치라는 용어는 권력 구조의 제관계”¹⁷⁾라고 정의하며, 그동안 사적관계 문제로 치부하던 젠더문제 또한 정치적 현안이라고 주장한다. 이는 그 동안 성적인 것에서 공/사 문제를 구분하려던 시도들을 멈춰야 한다는 것을 뜻한다. 그러나 여전히 그 기반에 칸트적 주체를 상정하는 보편적인 인권 개념을 전제하고 있다.

이처럼 방대한 페미니즘의 논의들은 자유주의, 마르크스주의, 사회주의, 급진주의를 넘나들며 다양하게 변모해왔다. 그러나 공통적으로 주체/객체 구분의 이분법적 담론에서는 벗어나지 못하였다.

2) 맥락주의 페미니즘

앞서 살펴본 이론들을 윤리학적인 명제로 정리하면 ‘여성은 주체가 되어야 한다’로 요약할 수 있다. 여기서 상정하는 주체는 칸트적 주체이다. 반면 길리건은 주체/객체

12) 술라미스 파이어스톤, 『성의 변증법』, 김민예숙·유숙열 역 (서울: 꾸리에북스, 2016), p. 25.

13) 시몬느 드 보부아르, 『제2의 성』, 조흥식 역 (서울: 을유문화사, 1993), p. 392.

14) 같은 책, p. 14.

15) 베티 프리단, 『여성의 신비』, 김현우 역 (서울: 이매진, 2005), p. 320.

16) 같은 책, p. 550.

17) 케이트 밀레트, 『성의 정치학』, 정의숙 역 (서울: 현대사상사, 2004), p. 50.

구분에서 누가 (남성적) 주체에 더 높은 지위를 부여하고 있는지, 그리고 더 나아가 과연 이러한 주체 개념의 설정이 타당한 것인지 묻는다. 길리건의 배려윤리는 바로 이 지점에서 시작된다.

길리건과 함께 심리학 연구를 진행하던 콜버그(Lawrence Kohlberg)는 피아제(Jean Piaget)의 도덕발달론을 성인에게 확대 적용하며 도덕적 성숙을 여섯 단계로 나눈다.¹⁸⁾ 길리건은 “콜버그의 척도에 따랐을 때, 도덕 발달이 가장 미약한 것으로 나타나는 집단이 바로 여성들인데, 이들의 도덕 판단은 콜버그의 단계들 가운데 3단계에 속하는 듯하다. …… 이러한 도덕 발달관에서 도출된 성숙관은 남성들에 대한 연구에 토대를 두고 있다”¹⁹⁾고 지적한다. 따라서 길리건은 여성들에 대한 연구에 토대를 두려고 시도한다. 즉 “공정성으로서의 도덕관이 권리와 규칙에 대한 이해를 도덕 발달의 중심에 두는 것처럼, 보살핌과 관련된 도덕관은 책임과 인간관계에 대한 이해를 도덕 발달의 중심에”²⁰⁾ 두는 것이다.

길리건은 칸트의 정언명령²¹⁾을 대비시키면서, “정의 윤리가 모든 사람들이 동등하게 대우받아야 한다는 평등의 전제에 의존하고 있는 반면, 보살핌의 윤리는 어떤 사람도 피해를 입어서는 안 된다는 비폭력의 전제에 의존하고 있다”²²⁾고 말한다. 길리건이 보기에 실제로 도덕 법칙이 적용되는 상황은 매우 다양하며 유기적이며 맥락적이다. “인간관계의 정교한 그물구조에 의존하는 세계에서는 한 사람이 해를 입으면, 주위의 모두가 영향을 받게 된다. 따라서 결정을 내리는 데는 복합적인 요소들이 작용하게 되고, 그에 대한 명백하고도 단순한 해결책은 있을 수 없다. …… 결국 도덕은 보살핌의 문제인 것이다.”²³⁾ 다만 주의할 점은 길리건이 말하는 보살핌은 전통적인 의미에서의 모성애적인 희생과 헌신을 의미하지 않는다는 것이다. 길리건이 말하는 보살핌은 인간관계가 상호적이라는 것을 인식하여, 이기심과 책임의 대립을 해소한 상태를 말한다.²⁴⁾

18) 콜버그 도덕발달의 6단계는 (1) 처벌에 복종하여 도덕규칙을 준수하는 단계, (2) 도덕을 도구적, 상대방주의적으로 이용하는 단계, (3) 행위자 상호의 이해관계를 고려하여 도덕 규칙을 준수하는 단계, (4) 법과 질서를 관습적으로 지향하는 단계, (5) 추상적인 수준에서 사회계약과 법칙을 이해하고 반성하는 단계, (6) 보편적 도덕 원리를 지향하고 입법에 참여하는 단계로 나뉜다. 길리건, 『다른 목소리로』, p. 150 참조.

19) 같은 책, p. 67.

20) 같은 책, p. 68.

21) “너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적 자연법칙이 되어야 하는 것처럼, 그렇게 행위하라” 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 역, 개정판 (파주: 아카넷, 2014), p. 165.

22) 길리건, 『다른 목소리로』, p. 304.

23) 같은 책, p. 264.

24) “‘임신중절결정연구’에서 관찰된 세 가지 도덕적 관점은 보살핌의 윤리가 발달해 나가는 순서를 보여 준다.” 첫 단계에서 여성은 자신의 생존을 위해 자신만을 보살핀다. 그러나 이러한 판단이 이기적이라는 자기비판이 뒤따르며, 여기서 두 번째로, 다른 사람을 보살피고자 하는 선행으로 전이된다. 그러나 보살핌의 대상이 다른 사람으로 국한될 때, 자신은 소외되어 인간관계의 평형 상태가 깨지게 된다. 때문에 세 번째로, 자아와 타아 사이의 불평등을 새롭게 고찰하여 인간관계가 상호적이라는 것을

3. 맥락주의 윤리학의 한계

맥락주의 윤리학자들은 상대주의를 거부한다. 윤리적 상대주의가 자칫 관습주의로 빠지면 여성 문제의 비판적 토대가 될 수 없기 때문이다. 그리고 상대주의의 대안이 보편주의라고 생각하지도 않는다. 왜냐하면 앞서 다루었던 것처럼 보편주의에서 전제하는 보편성은 이미 남성의 것이기 때문이다.

보편주의 윤리학의 입장에 서게 되면, 윤리학이 삶에 낯설고, 엄격하며, 차이 및 특수성에 대해 맹목적이게 된다. …… 아울러 보편주의 윤리학은 평등·상호 호혜성·정의의 측면이나 규칙 도덕에 고정되어 있고, 비대칭적 관계들 및 배려 윤리학 그리고 도덕이 전적으로 규칙에 의해서 지도되는 것은 아니라는 사실을 고려하고 있지 않다. …… [뿐만 아니라] 보편주의 윤리학은 항상 이미 보편적 혹은 중립적인 것으로 선언되는 남성적 입장에서 정식화된다.²⁵⁾

노양진에 따르면, ‘규범적 강제성’은 도덕적인 경험과 다른 경험들을 구분해 주는 척도이다.²⁶⁾ 가령 도덕적인 테제가 사람에 따라, 때에 따라 다르다면 어떻게 문제를 해결할 수 있는가? 윤리적 가치가 서로 충돌하는 경우 이를 중재해 줄 기준의 부재는 치명적이다. 보편주의자들은 ‘이성’을 통해 확보한 보편성과 객관성을 규범적 강제성의 척도로 삼는다. 반면 맥락주의자들은 이 지점에서 모호한 대답들만 열거할 수밖에 없으며, 이론적인 양자택일의 강요에 놓이게 된다. 모든 것은 맥락에서 상대적으로 결정된다고 선언하여 상대주의의 허명을 뒤집어쓰거나, 기존의 보편주의와는 다른 ‘어떤 보편성’을 상정하는 것이다. 그러나 전자는 윤리적 무책임 혹은 ‘정신적 자살’²⁷⁾이며, 후자는 다시 무엇이 보편이냐는 논쟁에 뛰어드는 것이다. 혹은 ‘규범적 강제성’을 부정하는 것도 가능하지만, 이러한 강제성이 부재한 도덕적 언명들은 윤리적 가치판단이라기보다는 사적 가치판단이라고 보는 것이 합당할 것이다. 만약 여성문제를 해결해야 한다는 수많은 페미니스트들의 주장에서 ‘규범적 강제성’이 제거된다면, 그것은 치열한 실존적 투쟁의 목소리라기보다는 계곡에 울리는 메아리에 가깝다. 그리고 여

인식하게 되며, 이기심과 책임의 대립을 해소하게 된다. 길리건, 『다른 목소리로』, pp. 151-52 참조.

25) 사스키아 벤델, 『여성주의 윤리학 입문』, 송안정 역 (서울: 이화여자대학교출판부, 2008), p. 55.

26) “‘규범성’(normativity)은 자연 세계의 물리적 사실이 아니라 우리 경험의 한 방식”이다. 노양진, 『나쁜 것의 윤리학』 (파주: 서광사, 2015), p. 49 참조.

27) 퍼트남의 표현. Hilary Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized?” in his *Realism and Reason: Philosophical Papers 3* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 246.

노양진, 『나쁜 것의 윤리학』, p. 58 재인용.

기에서 도덕적 딜레마가 발생하다. 우리는 이미 이성과 보편, 객관이 인식론적, 페미니즘적, 분석철학적 흐름에서 부정되었다는 것을 알고 있다. 그러나 우리의 삶에 맞닿은 많은 윤리적 문제들을 해결하는 데에는 여전히 어떤 도덕이 필요하다. 그리고 강력한 이성의 빛이 꺼지고 난 뒤, 맥락주의 윤리학이 우리에게 제시해 주는 빛은 여전히 보편적이며, 여전히 상대적이다.

4. 금지의 도덕

객관주의와 상대주의의 대결은 철학사의 오랜 과제였다. 그 가운데 윤리학은 객관주의의 영역이었다. 윤리학의 주된 과제는 가장 선한 것을 찾는 것과 가장 선한 것 아래로 모든 가치들을 나열하는 객관적인 범주표를 작성하는 일이었다. 이는 현실에서 당면하는 윤리학적 문제를 해결하기 위해 상대주의가 해 줄 수 있는 말은 그리 많지 않았기 때문이다. 그러나 우리는 오랜 역사 속에서 하나의 빛나는 이상을 보편으로 상정했을 때, 이것이 폭력을 어떻게 정당화하는지 목격했다. 종교전쟁, 마녀사냥, 분서갱유, 세계대전 등 동서고금을 막론하고 세계사에 무수히 기록된 악몽과도 같은 학살과 악의 현현은 사실 '진리'와 '좋은 것'의 이름으로 행해졌다. 좋은 것의 윤리학은 도덕성이라는 이름의 부도덕성으로 무수히 많은 타자들을 자신들의 밖으로 쫓아내고 경계를 긋는다. 그리고 좋은 것들을 대표하는 '윤리학'으로 그들에게 폭력을 가하고, 때에 따라서는 존재 자체를 부정한다.

전통 윤리학에 대한 페미니즘의 비판도 같은 결에서 이해될 수 있다. 남성에게만 주어지던 참정권과 교육권을 여성에게도 확대하고, 사적 영역으로 치부되던 가사 노동 문제를 공론화 시킨 제1세대 페미니즘은 기존 윤리학이 상정한 '좋은 것'에 대한 비판적 문제제기인 것이다. 그러나 여전히 제1세대 페미니즘은 주체/객체라는 구분 속에서 남성에 대한 탐구를 통해 이상화한 주체를 '좋은 것'으로 설정하며, '여성의 주체되기'를 시도했다. 그리고 맥락주의 페미니즘에 이르러 더 이상 객관적이고 보편적인 이상으로서의 주체는 없다는 것을 확인하고, 새로운 도덕관을 설계하려 했다. 하지만 남성적 보편, 남성적 발달관, 남성적 도덕관에서 남성을 여성으로 대체했을 뿐, 여전히 '좋은 것'을 제시하려 한다는 점에서는 전통적인 윤리학과 같은 구조를 가지고 있다. 맥락주의 윤리학은 다시 '좋은 것'으로서 여성적 배려를 주창한다. 그러나 만약 남성적 '좋은 것'이 여성을 배제한다면, 우리는 여성적 '좋은 것' 또한 다른 누군가를 배제할 위험에서 자유롭지 않다고 쉽게 추론할 수 있다. 그렇다면 여기서 우리는 '나쁜 것'에 대해 생각해보아야 한다.

전통적인 규범윤리학적 탐구의 핵심적 목표는 ‘보편적 도덕원리’를 발견하는 일이었으며, 이러한 구도 안에서 흔히 간과 되어 왔던 것은 본성상 매우 다른 두 가지 층위의 도덕이 존재한다는 사실이다. 필자[노양진]는 도덕의 이 두 층위를 각각 ‘금지의 도덕’과 ‘권고의 도덕’이라고 부를 것이다.²⁸⁾

노양진은 이러한 두 가지 도덕을 구분하기 위해 밀의 ‘타인에 대한 해악’(harm to others)을 척도로 제시한다. 왜냐하면 도덕적인 것은 ‘규범적 강제성’을 가져야 하며, 윤리학은 이 규범성의 정당화를 확보해야만 가능하기 때문이다. 그러나 “전통적 규범 윤리학은 20세기 초반에 들어 논리실증주의의 ‘검증원리’에 의해 ‘무의미’(nonsense)로 단정되었다. 즉 규범윤리학은 ‘~해야 한다’라는 문장이 담고 있는 규범성의 의미론적 근거를 제시하지 못했으며, 그것은 분석의 물결이 가라앉은 오늘날에도 여전히 돌이킬 수 없는 사실로 남아 있다.”²⁹⁾ 즉 권고의 도덕은 규범성의 정당화에 실패했다.

이제 규범성의 정당화라는 과제는 금지의 도덕으로 넘어갔다. 금지의 도덕은 본성상 권고의 도덕과 다른 층위를 형성한다. “금지의 도덕을 준수하는 것은 이상의 실현을 겨냥한 것이 아니라 우리가 속한 공동체를 유지하기 위한 최소한의 조건을 확보하기 위한 것이다.”³⁰⁾ 금지의 도덕, 즉 ‘나쁜 것’을 규정하는 것은 어떤 객관적이고 보편적인 이상을 설정하는 것이 아니다. 다만 “사회적 합의에서 무엇이 어떤 방식으로 핵심적 제약이 되어야 할 것인지를 탐색하는 문제에 주목”³¹⁾한다. 이는 기존의 ‘정의’를 비롯해 다양한 ‘좋은 것’들을 관찰하려던 전통윤리학의 실패를 피하는 길이면서, 무제약적 다원주의 속에서 어떠한 공동체적 합의도 제시하지 못하는 상대주의에 대한 대안인 것이다.

하지만 금지의 도덕은 어떤 이론이라기보다는 윤리적·철학적 태도에 가깝다. 금지의 도덕 자체는 우리가 무엇을 나쁜 것으로 합의할 수 있는지 말해 주지 못한다. 그러나 노양진은 체험주의(experientialism)적 시각을 통해 ‘종으로서의 인간이 공유하는 경험의 공공성(commonality)’이 나쁜 것을 규명하기 위한 일차적 기반이라고 말한다.

[노양진이] 주로 의지하려는 것은 우리 경험 구조에 대한 체험주의(experientialism)의 새로운 해명이다. 체험주의는 최근의 경험과학적 탐구 성과들을 적극적으로 수용함으로써 우리 경험에 대한 포괄적인 해명을 시도한다. …… 이러한 체험주의의 시각에 따르면 규범적 경험 또한 여전히 우리의 인지과정의 일부라는 사실이다. 이러한 체험주의적 시각을 통해 필자가 제안하려고 하는 것은 우리가 경험

28) 노양진, 『나쁜 것의 윤리학』, p. 101.

29) 같은 책, p. 103.

30) 같은 책, p. 117. 고딕은 필자의 강조.

31) 같은 곳.

적으로 확인할 수 있는 규범성의 궁극적 뿌리가 ‘종(種)으로서의 인간이 공유하는 경험적 공공성’이라는 점이다.³²⁾

이러한 구도 안에서 우리는 “무엇이 나쁜가?”라는 물음에 대해 고전적인 보편주의 윤리학이 추구했던 것과 같은 절대적/보편적 원리를 발견할 수는 없을 것이다. 노양진은 우리가 현재와 같은 몸을 가진 유기체적 존재로서 물리적/신체적 차원에서 경험할 수 있는 경험의 공공성이 무엇이 나쁜가를 결정하는 데 필요한 가장 안정적이고 현실적인 근거를 제공해 줄 수 있을 것이라고 주장한다.³³⁾

5. 결론

우리는 미궁을 탈출하려는 이카로스와 같다. 우리가 윤리학이라고 부르는 밀랍의 날개는 너무 높이 날면 찬란한 이성의 태양에 녹아버리고, 너무 낮게 날면 차가운 허무주의의 심연에 산산이 흩어지고 만다. 인류의 정신사는 찬란하고 정교한 날개의 설계도면을 무수히 제안했지만, 안타깝게도 우리가 가진 것을 보지 못했다. 우리에게는 바닷새의 깃털과 반쯤 녹아내린 밀랍뿐이었다.

인류의 정신사에서 많은 학문 분야들이 생겨나고 사라졌다. 그러나 윤리학은 우리가 공동체를 이루는 한 어떤 형태로든 탐구될 수밖에 없다. 그렇기에 오늘날 분석철학에 의해 재기불능의 선고 받고, 포스트모더니즘에 의해 해체된 후에도 여전히 윤리적 질문을 던질 수밖에 없다. 객관주의와 상대주의의 양 끝에는 우리가 설 자리가 없다. 그렇다면 우리는 ‘여기’를 다시 돌아보아야 한다.

노양진은 금지의 도덕이 새로운 윤리학은 아니라고 말한다. 이는 밀의 자유주의에서 나타나는 ‘타인에 대한 해악’, 길리건의 “비폭력의 전제”³⁴⁾ 그리고 무수한 윤리적 명제 속에서 ‘~하지 말아야 한다’는 형태의 언명들을 통해 금지의 도덕을 발견할 수 있다는 점에서 명확히 들어난다. 그러나 지금까지 금지의 도덕은 권고의 도덕과 혼재

32) 같은 책, pp. 50-51.

33) 다만 이러한 체험주의적 접근이 기존의 페미니즘적 몸 담론과는 다르다는 점에 주의해야 한다. 기존의 ‘여성 몸’ 담론에서는 보부아르와 같이 생물학적 여성의 신체적 특징에 집중하여 ‘여성성’을 산출하거나, 푸코(M. Foucault)와 같이 상품화된 여성의 몸에 대한 경계가 주를 이룬다. 그러나 여성의 몸에서 여성성을 찾아 그것을 여성적인 ‘좋은 것’ 또는 인간적인 ‘좋은 것’으로 제시하려는 시도는 앞서 말한 또 다른 ‘권고의 도덕’의 한 형태일 수밖에 없으며, 그것은 ‘규범적 강제성’을 수반하는 도덕의 문제가 아니다. 따라서 사실상 사적 가치의 문제가 될 수밖에 없다. 또한 단순히 물리적이고 경제적인 층위에서 상품화된 여성의 몸에 대한 담론을 체험주의적 몸과 연결 짓는 것은 체험주의를 지나치게 단순화하는 것이다. 체험주의에서 몸은 더 이상 온전히 사회적으로 결정되거나, 온전히 물리적으로 규정되지도 않는다. 체험주의가 말하는 몸은 두뇌와 신체기관, 환경과의 복합적인 상호작용을 통해서 드러나는 정신적 국면을 포괄하는 게슈탈트적 개념이기 때문이다.

34) 길리건, 『다른 목소리로』, p. 304.

되었다. 따라서 분석철학이 윤리학의 종언을 선고한 것이 곧 권고의 도덕과 금지의 도덕 모두에 대한 종언으로 오해된 것이다. 노양진의 금지의 도덕은 분석철학의 선언으로 인해 무분별하게 폐기된 윤리학에서 남아 있는 ‘의미’(sense)를 찾는 토대를 마련해준다.

오늘날 윤리학이 규범성의 원천을 규명하지 못하고 방황하는 때에 금지의 도덕이라는 ‘태도’는 우리에게 새로운 방향을 제시해 준다. 이제 길리건의 심리학적 통찰은 정의윤리 외에도 우리가 주목할 만한 배려윤리를 밝혔다. 이는 역설적으로 남성적 심리 발달 모델뿐만 아니라 여성적 심리 발달 모델까지 윤리학적 규범성의 원천일 수 없다는 의구심을 불러일으킨다. 이러한 관점에서 윤리학적 탐구의 핵심적 주제는 남성적인 것이냐 여성적인 것이 아니라 보다 구체적이고 물리적인 차원에서 무엇을 ‘나쁜 것’으로 제약되어야 할 것인지의 문제가 되어야 한다.

-참고문헌-

- 그루, 브누아르. 『올랭프 드 구주가 있었다』. 백선희 역. 서울: 마음산책. 2014.
- 길리건, 캐롤. 『다른 목소리로』. 허란주 역. 서울: 동녘. 1997.
- 노양진. 『나쁜 것의 윤리학』. 파주: 서광사. 2015.
- 밀, 존 스튜어트. 『여성의 종속』. 서병훈 역. 서울: 책세상. 2006.
- 밀레트, 케이트. 『성의 정치학』. 정의숙 역. 서울: 현대사상사. 2004.
- 벤델, 사스키아. 『여성주의 윤리학 입문』. 송안정 역. 서울: 이화여자대학교출판부. 2008.
- 보부아르, 시몬느 드. 『제2의 성』. 조흥식 역. 서울: 을유문화사. 1993.
- 부산여성사회교육원. 『여성학』. 서울: 신정. 2014.
- 울스턴크래프트, 메리. 『여권의 옹호』. 손영미 역. 고양: 연암서가. 2014.
- 칸트, 임마누엘. 『윤리형이상학 정초』. 백종현 역. 개정판. 파주: 아카넷. 2014.
- 파이어스톤, 슬라미스. 『성의 변증법』. 김민예숙·유숙열 역. 서울: 꾸리에북스. 2016.
- 프리단, 베티. 『여성의 신비』. 김현우 역. 서울: 이매진. 2005.

마르크스의 소외론

- 『경제학-철학 수고』를 중심으로 -

전영선(전남대학교)

I. 서론

자본주의 사회를 무대로 살아가는 현대인에게 일은 소외의 자기실현이라기보다 오히려 자기생존에 불과해 보인다. 그는 일을 하면 할수록 행복해지기보다 오히려 불행해진다. 일은 그에게 적대감을 불러일으킬 뿐이며 그는 소진되고 피폐해진다. ‘일’이 살아가는 자들에게 특정한 삶의 의미와 목표를 제시한다고 할 때, 오늘날의 일은 그를 방향 잃은 공허함 속으로 데려갈 뿐이다.

일찍이 마르크스(K. Marx)는 자본주의 경제 체제에서 일하는 자들이 자신이 하는 일에 대해 낯설어지고 수동적 객체로 전락하면서 비인간화되는 현상을 ‘소외’ 개념으로 분석한 바 있다. 자본가와 노동자로 이분화된 계급사회에서 실질적으로 일하는 자들은 자기 생산물로부터의 단절을 경험하고, 일을 하면서 피폐해지며, 인간으로서 자신의 존재를 잃어간다. 즉 자본주의 사회에서 노동자는 생산물로부터의 단절과 노동으로부터의 소진 그리고 존재의 공허함을 ‘소외’로 경험한다. 그는 노동을 하면 할수록 자기를 실현하기보다 마모되어 갈 뿐이다.

자본주의 경제 체제 아래 여전히 일 하는 자는 일 속에서 행복이 아닌 불행을 경험한다는 점에서 마르크스의 ‘소외’ 개념은 오늘날에도 여전히 유의미하다. 이 논문은 먼저 ‘소외’의 어원과 ‘소외’가 철학적 개념으로 정립되는 과정을 살펴보고자 한다. 그리고 마르크스의 『경제학-철학 수고』를 중심으로 소외의 네 가지 종류를 정리할 것이다. 마지막으로 현대 사회에서 소외는 점점 심화되고 있음을 지적하며 글을 마무리 짓고자 한다.

II. 소외의 개념

1. 소외의 어원

한국어에서 소외(疏外)는 ‘소통하다, 친하다, 멀어지다’를 가리키는 ‘소(疏)’와 ‘바깥’

을 말하는 ‘외(外)’가 합쳐진 단어다. 즉 한국어에서 소외는 ‘그가 속한 집단으로부터 배제 당하’는 뜻으로, 일상적으로 ‘다른 사람을 멀리 한다’와 같은 단순한 용법으로 쓰인다. 물론 오늘날에는 동서양을 막론하여 추상적 맥락에서의 ‘소외’ 개념도 사용된다.¹⁾ 서양에서의 소외의 어원은 라틴어 ‘aliēnātiō’로 거슬러 올라간다. ‘aliēnātiō’는 대략 ①양도, 포기 ②소원(疏遠), 분리 그리고 ③정신장애 등의 의미를 담지하고 있다.

서구적 배경에서 소외는 구약성경의 우상개념에서 처음으로 나타나는데, 여기서 ‘우상’은 유일신이 아닌 여러 신을 섬기거나, 신령이 깃들었다고 믿고 숭배되는 죽어있는 물질인 사물을 의미한다.²⁾ 우상을 섬기는 행위에서 인간은 신으로부터 배제되고, 곧 인간이라는 자신의 고유한 본질로부터도 낯설어진다. 한편 고대에서 소외는 “개인적 정체성 또는 그것에 대한 지각의 상실을 뜻하는”³⁾ 정신병리학적 용어로 쓰였음을 고려할 때, 소외는 자신이 자신으로 느끼지 못하고 낯설게 인식하는 상태 자체와 아울러 외부 물건을 ‘숭배’하고 의존함으로써 한없이 공허한 자신을 보는 이질적인 현상을 이룬다는 사실을 알 수 있다.

근대에 들어 소외는 경제적이고 정치적인 조건에서 자신이 가지고 있는 대상과 자유를 타인에게 일정 정도를 맡기거나 넘긴다는 의미로 쓰였다. 영국의 고전 경제학에서 소외는 ‘어떤 대상이 그것을 생산한 자로부터 소원해지면서 타인의 것이 되다’는 의미인 소유의 ‘양도’였다. 특히 18세기에 루소(Rousseau)⁴⁾는 자연법적 사회계약론의 배경에서 ‘개인이 원래부터 지니고 있던 자유를 그와 대립하는 낯선 힘인 사회나 지배자에게 위탁, 양도하는 것’으로 소외를 규정했다.⁵⁾ 마르크스 또한 헤겔(G. W. F. Hegel)의 입헌군주제를 비판하기 위한 정치적 맥락에서 처음 ‘소외’ 용어를 사용했다.⁶⁾

2. 헤겔의 소외 개념과 마르크스의 비판

마르크스의 ‘소외’ 개념을 이해하기 위해서는 헤겔의 ‘외화’(Entäußerung) 개념을 먼저 살펴봐야 한다. 마르크스의 ‘소외’는 헤겔의 ‘외화’에서 비롯했기 때문이다. 마르크스는 존경제학-철학 수고원에서 정신의 자기운동에서 나타난 헤겔의 외화 개념을 인용하고 해제한다.

1) 가토 히사타케 외 역음, 이신철 옮김, 도서출판b, 2009, 205쪽 참조.

2) 에리히 프롬, 존경제학-철학 수고원, 마르크스를 말하다원 최재봉 옮김, 에코의서재, 2007, 96쪽.

3) 로버트 터커, 존경제학-철학 수고원, 마르크스의 철학과 신화원 김학준 외 옮김, 한길사, 1983, 192-193쪽.

4) 뮐러는 루소를 “유럽 근대의 중심법주의 하나로서 소외를 최초로 진단한 자”로 평가한다. 그에 따르면 루소의 인정학이 헤겔과 마르크스의 인간 소외 개념의 선구적인 형식을 제시했다. (프리드리히 뮐러, 존경제학-철학 수고원 홍성방 옮김, 유로서적, 2011, 101쪽 참조.)

5) 손철성, 「마르크스 존경제학-철학 수고원, 존경제학사상원 제16집(별책 2권 제11호)」, 2003, 151쪽.

6) 조항구, 「루카치와 마르크스 소외론」, 존경제학연구원 제70집, 1999, 265-266쪽.

‘외화’는 정신이 자신으로부터 분화되어 외부로 확장되는 과정이다. 정신은 자기 자신을 부정하고 대상화하는 ‘외화’를 거친다. 이 과정에서 정신은 대상화된 것으로부터 자신을 직면하고 곧 자기로 복귀한다.⁷⁾ 마르크스에 따르면 헤겔에게 인간의 본질, 혹은 인간은 정신, 즉 자기의식과 같다.⁸⁾ 헤겔에게 ‘부정’과 ‘대상화’는 노동의 형식을 띤다. 정신은 노동을 통해 바깥 대상으로 외화되는 동시에 자신의 본질을 변형함으로써, 자신의 현재 정신과 자연 상태를 부정하고 변화한다. 대상으로 정립된 정신은 대상과 마주하면서 자기 자신을 확증하고, 정립된 대상 안에 내재된 정신은 자기 자신에게로 돌아가 동화된다.

그러나 마르크스는 자본주의적 생산관계 아래 헤겔의 주장이 허위임을 폭로하고자 한다. 자본가에 의한 착취와 억압이 구조화된 사회에서는 인간이 노동이라는 실천적 활동을 통해 자기를 의식하고 실현할 수 없다는 것이다. 마르크스에 따르면 헤겔의 노동은 “추상적 · 정신적 노동”에 불과하다.⁹⁾ 그가 보기에 헤겔의 오류는 정신을 현존하는 본질로 간주하고, 몸을 지닌 인간과 경제적, 물질적 현실 세계를 간과했다는 점에 있다. 마르크스는 유물론을 견지하며 현실적인 전제에서부터 구체적인 노동을 규명한다.

3. 마르크스의 소외 개념

마르크스는 정신의 변증법적 자기운동을 ‘물적 토대’로 끄집어 내려온다. 마르크스에게 인간은 “자연적 · 육체적 · 감각적 · 대상적 존재”¹⁰⁾로서, 동물이나 식물과 마찬가지로 자연의 제약으로 한계지어진다. 그러나 인간은 대상과 감각적으로 맞부딪치는 육체적인 노동 행위를 거쳐 자신의 생명을 자신이 가공하는 대상에 투여한다. 자기의식이 그 자신이 부정되고 외화된 대상 속에서 자신을 확증하듯, 인간은 자신의 노동으로 가공된 대상 속에서 자기 자신과 마주하고 자신의 본성과 잠재력을 개발한다.

하지만 자본주의 사회에서 노동은 생산물과 인간을 분리시킨다. 즉 생산물과 생산 활동은 노동하는 인간으로부터 멀어진다. 1800년대 산업혁명 이후 자본주의 경제 체제가 비약적으로 발전하는 과정에서 생산력과 노동력을 소유하는 자본가 그리고 자신의 노동력을 상품으로 팔게 되는 노동자 계급으로 인간 집단이 분화된다. 노동자는 자본주의 체제에서 실질적으로 상품을 만들어내고 이윤을 산출하는 자이다. 여기서 마르크스는 상품과 이윤이 노동자의 몫이 아닌 자본가의 몫이 된다는 점을 주목했다. 즉 노동자들은 그의 노동으로 대상화된 생산물과 그의 노동 행위 속에서 자기 자신으

7) 정미라, 「헤겔의 정신 철학에 있어서 형성(Bildung)의 개념」, *존경학논총* 제32집, 2003, 520쪽 참조.

8) 칼 마르크스, *존경학-철학* 수고원 강유원 옮김, 이론과 실천, 2006, 194쪽 참조. (강조는 원저자 - 이하 동일)

9) 같은 책, 193쪽.

10) *존경학-철학* 수고원 198쪽.

로 귀환하기는커녕 그로부터 분리되고 멀어질 뿐이다.

노동자는 노동하는 현실적인 자기 확증의 행위에서 분리된다. 자본주의에서 생산행위의 결과는 생산한 자가 아니라, 이를 돈을 주고 구입할 수 있는 자에 의해 향유되기 때문이다. 인간은 자신으로부터 멀어지고 바깥에 완전한 형태로 대상화된 ‘물질’로부터 자신을 공허하게 확인받고자 한다. 자본가 또한 노동자의 노동과 생산물을 향유하기만 한다는 점에서 노동으로 가능한 현실적인 자기 확증으로부터 단절된다. 따라서 마르크스가 분석한 자본주의에 싹튼 소외는, 자신의 노동이 집적된 물건으로부터 분리되는 낯설음, 자신의 노동에 대한 반발감 더 나아가 물화된 대상에 전적으로 의존함으로써 공허한 자신만을 발견하는 상실감이 응축되어 있다.

Ⅲ. 자본주의 사회의 소외 메커니즘

마르크스는 경제적 제반 조건과 현실적인 인간관에 기반을 두고, 존경제학-철학 수고원에서 구체적으로 소외가 일어나는 4가지 양상－ ①노동 생산물로부터의 소외, ②생산(노동) 행위로부터의 소외, ③유적 존재로부터의 소외 그리고 ④인간의 인간에 의한 소외－을 제시한다.

1. 노동 생산물로부터의 소외

노동 생산물은 인간의 생명력과 욕구가 구체적으로 투여된 결과물이다. 자신의 본질이 투영된 생산물에서 인간은 자기 자신을 직면한다. 생산물은 인간의 고유한 내면이 노동이라는 행위를 통해 물질적으로 형상화된 결과이기 때문이다. 그러나 노동자는 그가 생산해낸 대상을 직접적으로 향유할 수 없고, 그의 노동으로 만들어진 물건이 자신의 소유가 될 것으로 기대하지 않는다. 아무리 훌륭하고 질 좋은 물건일지라도 노동자의 전체가 반영된 결과가 아니기 때문이다. 즉 하나의 대상을 온전히 하나의 노동자 한 명이 생산하지 않는다. 상품은 세분화된 공정 단계에 따라 분절된 형태의 노동 조각들의 결합으로 생산된다. 생산물에는 한 인간의 온전한 본질이 반영되지 못한다. 자본주의의 생산물은 분열된 인간 생명의 복합체이다. 생산물은 노동자들의 노동의 합으로 탄생한다는 점에서 사회적 협력의 결실이지만, 그 누구도 협동의 결실로서 생산물을 소유할 수 없다.

생산된 물건에 대한 소유권은 이를 판매하는 자본가에게 일차적으로 주어지고, 물건은 시장에서 ‘상품’화 되어 화폐를 지닌 구매자가 그 물건을 실질적으로 점유한다.

생산물 대신 노동을 투여한 대가로서 자본가는 노동자의 노동을 구매하여 임금을 지불한다.¹¹⁾ 그는 힘들여 노동할수록 그에게서 떨어지고 멀어진 대상인 상품은 화려해지고 강력해지지만, 그 자신에게로 귀속되지 않는다. 직접적으로 대상에 대한 관계가 끊어짐으로써 노동자의 내면은 빈곤해지고 허무해진다. 대상은 노동자로부터 독립되고 낯선 존재로 남을 뿐이다.¹²⁾

노동자에게 임금의 형태로 주어지는 화폐는 매개체임에도 불구하고 교환 가치만 충족하는 한 어떤 생산물도 될 수 있는 가능성을 담지한다. 다시 말해 “화폐는 보편적인, 그 자체로 구성된 모든 사물의 가치이다. 이렇게 화폐는 세계 전체에서, 인간 세계 및 자연에서 그들이 지닌 고유한 가치를 강탈했다. 화폐는 인간에게 낯선 인간의 본질이자, 인간에게 낯선 인간 현존의 본질이다. 이 낯선 본질이 인간을 지배하며 인간은 그것을 숭배한다.”¹³⁾

생산물에 대한 화폐 형태의 보상은 생산물과 노동자와의 괴리감을 심화시킨다. 노동자는 그로부터 낯설게 된 생산물을 상품을 ‘구입’함으로써만 충족한다. 그러나 화폐와 상품은 인간 생명이 투여되었음에도 불구하고 노동자 자신을 위해서가 아니라 자본가와 구매자를 위해 독립적으로 존재한다. 화폐는 시장에서 획득하는 교환가치로 상품이 지닌 그 자체의 고유성을 휘발시키고, 상품은 “독자적인 생명을 부여받고 그들간에 또 사람들과의 사이에서 관계를 맺는 자립적인 모습으로 나타난다.”¹⁴⁾ 생산물이 시장에서 유통되면서 화폐와 상품은 인간에 대해 주체적으로 정립된 ‘우상’(Fetisch)이 된다. “인간은 자신이 만든 물건들에 인간 고유의 속성을 넘겨주고, 자신을 창조하는 사람으로 경험하는 대신 우상을 숭배함으로써만 자신과 관계를 맺게 된다. 자신의 삶의 활력, 자신의 풍부한 잠재력에 소외된 채 우상 속에 얼어붙은 삶에 간접적인 방식으로 복종함으로써만 자신과 관계를 유지한다.”¹⁵⁾

2. 생산 행위로부터의 소외

생산 행위로서 인간의 ‘노동’은 자신의 바깥에 있는 자연을 변화하는 동시에 자기 자신을 변형하는 기제다. 인간 또한 자연의 일부로서, 바깥 대상에 변형을 가하는 인간은 그가 형성한 자연적 가공물을 직면하면서 주체적 본질을 마주한다. “그는 자연 소재를 자신의 생활에 유용한 형태로 만들기 위하여 자신의 타고난 신체의 힘인 팔·다리·머리·손 등을 움직인다. 그는 이런 움직임을 통해 자기 외부의 자연에 작용을 가

11) 칼 마르크스, 자본 I-1권 강신준 옮김, 길, 2008, 275쪽.

12) 자연제학-철학 수고원 86쪽.

13) 카를 마르크스, 자본 I 대인 문제에 관하여원 김현 옮김, 책세상, 2015, 70쪽.

14) 자본 I-1권 135쪽.

15) 제프리 프롬, 마르크스를 말하다원 96쪽.

하고 그것을 변화시키며 또한 이를 통해서 자신의 본성까지도 변화시킨다.”¹⁶⁾ 자신의 육체적인 힘으로 외부세계와 직접적으로 관계 맺으며 자연은 새로이 창조되고 그는 자신의 정체성을 개발해 나간다.

마르크스에게 노동은 “인간 고유의 활동적 기능, 인간의 생명활동”¹⁷⁾이다. 즉 노동은 인간의 본질이며 그의 정체성을 드러내는 활동이기 때문이다. 노동을 하면서 인간은 매순간 새로이 자기 안에 깃든 가능성을 발견해 나간다. 그러나 자본주의에서 “노동은 부자를 위해서는 경이로운 작품을 생산하지만, 그러나 노동은 노동자를 위해서는 결핍을 생산한다.”¹⁸⁾ 노동자의 생산물은 구매 능력을 가진 소유자를 위해 아름답고 견고해지지만, 노동자 자신을 위해서는 남는 것이 없다. 이러한 생산물과의 소외를 강화하는 노동은 자본주의에 와서 ‘분업’으로 첨예화된다.

‘분업’은 자본주의 경제 양식에서 갑작스레 생성된 유일한 노동 형식이 아니다. 마르크스에 따르면 역사적으로 분업은 자연발생적으로 생성되었다. 인간의 생산이 증대되고 욕구가 다양해지면서 노동의 분업이 발전한다. 분업은 생산량의 증가와 더불어 생산수단의 발달을 가져온다.¹⁹⁾ 특히 자본주의에서는 노동의 분업은 기계적 공장제로 심화된다. 그저 노동자는 수동적으로 주어진 노동을 반복 하면서 “그의 생계수단을 잃지 않고자 하는 한 계속 그렇게 살아가야 한다.”²⁰⁾ 노동자의 노동은 분업에 갇혀 사회적으로 고착화되고, 인간 내면의 다양한 본질은 억압당한다.

노동의 분절은 각기 단계의 노동을 결합시켜 생산력을 극대화한다. 한 사람이 하나의 생산물을 산출하기 위해 오로지 홀로 노동의 전체적인 과정을 담당했던 것보다 효율적이다. 생산물은 분화된 노동 협업의 결과라는 점에서 노동의 사회적 성격을 읽을 수 있지만, 생산물 표면으로 노동자들이 집어넣은 생명은 드러나지 않는다. 분업된 노동자들의 노동은 추상적으로 상호의존관계를 맺고 있을 뿐이다. 기계적 흐름에 맡긴 반복된 노동을 통해 자신이 만들고 있는 생산물의 한 부분 속에서 노동자는 그의 노동으로부터 자신의 잠재성을 발굴하지 못한다. 노동자가 노동 행위에서 자신의 본질을 직면하기는 불가능하다.²¹⁾

“분업은 노동의 생산력, 사회의 부와 개량을 드높이는 반면, 노동자를 기계로 전락시킨다.”²²⁾ 노동으로 인간은 자연생산물을 가공하여 가치를 부여하지만, 집적된 가치는 노동력과 생산수단을 소유한 자본가가 독점한다. 이는 사유재산으로 구체화된다.

16) *존자본 I* -1월 266쪽.

17) 같은 책, 93쪽.

18) *존영제학-철학* 수고원 88쪽.

19) *존독일 이데올로기* 69쪽.

20) 같은 책, 71쪽.

21) 같은 책, 73쪽.

22) *존영제학-철학* 수고원 22쪽.

노동자의 노동을 어느 한 사람, 집단이 소유하는 불평등한 분배가 발생하는 것이다. 노동자는 그의 노동 가치를 지불하는 자본가에게 점점 의존할 수밖에 없고, 생산물은 그의 통제를 벗어난다. 자연히 노동을 하면서 노동자는 행복하지 않다. 그의 육체는 소모되고 피곤함만이 축적되며, 정신은 빈곤해진다. 노동으로부터의 소외는 곧 인간의 자기소외로 귀결된다.

3. 유적 존재로부터의 소외

‘나’는 하나의 개인임과 동시에 자신이 속해 있는 ‘인간’이라는 무리를 대변한다. 다시 말해 개인은 ‘나’로 존재하는 동시에 ‘인간’이라는 보편적인 개념을 지닌다. 인간 자신과 ‘창조된 세계’는 인류가 만들고 변형해온, 총체적인 자연과 사회를 반영하기 때문이다. 지금 오늘날 인간이 살아가고 있는 현실은 인류 역사의 맥이 겹겹이 쌓인 결과물이다. 따라서 유적 존재로서의 개인은 자기 자신을 시간이 흘러온 흔적과 인류 관계의 산물임을 자각할 때 자신을 마주할 수 있다. 노동 생산물과 노동은 유적 존재로서의 개인이 인간으로서의 자신의 보편성을 의식할 수 있는 토대다. 관계 맺음으로 형성된 전체 속에서 개인은 보편적인 인간성, 유적 존재로서의 자신을 발견한다.

마르크스에게 유적생활은 “생산적 활동”, “자유로운 의식적 활동”²³⁾의 성격을 갖는다. 인간 문명은 유적 생활을 통해 산출된다. 인류가 생산한 생활양식 속에는 하나의 종(種)으로서 인간의 성격이 놓여있다. 가공된 대상적 세계와 대상 속에서 개인은 자기 자신을 직관하고 의식하고, 대상으로부터 자유로울 수 있기 때문이다. 동물은 직접적인 본능의 지배 아래 생산하지만, 인간은 유일하게 육체적 욕구 너머 자기를 의식하고, 그가 생각하고 있는 이상을 현실에서 자유롭게 ‘창조’해 낼 수 있는 능력을 지닌다.²⁴⁾ 다시 말해 인간은 공동체 내에서 기존에 형성된 규준에 따라 그리고 타자와의 연결의 연장선에서 보다 더 넓은 ‘나’를 인식한다. 즉 인간은 인류가 쌓아오고 변형해온 세계 내에서 그리고 타자들과의 관계 속에서 형성되고, 더 나아가 그 자체가 유적 존재를 대표한다.

“마르크스는 사실, 인간이 도처에서 자기 집처럼 편안하고 도처에서 자신을 재발견하고 확증된 것으로 느끼며 인정되는 왕국에 도달하려고 시도하고 있다. 개인들로부터 ‘독립적으로’ 존립하는 것의 소원성은 소멸되고 자기화(동화)되며 원숙하게 만들어진다.”²⁵⁾ 유적 존재로서의 인간은 인류가 만들어 놓은 자연과 사회 안에서 매순간 새로운 자신을 보고 자신을 확증한다. 홀로 있는 자아는 없다. 인간은 세계 안에서 타

23) 같은 책, 같은 쪽.

24) 같은 책, 93-94쪽.

25) H. 포피츠, 존재론적 인간 황태연 옮김, 이삭, 1983, 220쪽.

자 안에 있는 자아, 유적 존재로서의 자아를 발견한다. 인류는 결코 개인의 배타적 영역을 독자적으로 점유한 기계적 합이 아니다. 유적 존재는 자기 자신의 물질적 영역에서 벗어나 세계를 자아가 확장된 범위로 인식한다.

그러나 자본주의에서는 유적생활은 생존의 수단에 불과하다. 인간에게 노동, 생명활동, 생산적 생활 자체는 육체의 욕구를 부지하기 위한 도구에 지나지 않는다.²⁶⁾ 노동 생산물과의 분리, 자신의 노동활동과의 분절로부터 인간은 전체적인 맥락으로부터 소원해진다. 대상을 변형하고 가공하면서 자아를 발굴하던 유적존재는 자신의 본질적 활동인 노동에서 창조하는 즐거움을 맛볼 수 없고, 단절된 노동의 결합에서 타자의 존재 또한 그에게 희미해진다. 즉 보편성을 상실한 유적 존재는 대상 안에서 자신을, 그리고 타자 안에서 자신을 잃어버린다.

경제적, 사회적 관계에서 원자화되고 고립된 인간은 대상과 세계를 능동적으로 창출하는 자신의 능력을 더 이상 자각하지 못한다. 인간은 자기 자신만을 보존하는 허구의 생산활동에 초점을 맞춘다. 세계는 개인과 무관한, ‘나와 상관없는 일’에 불과하다. 유적 존재가 지닌 ‘창조’능력은 기존의 대상에서 전에 없던 새로운 가치를 능동적으로 만들어 내는 행위를 담지한다. 그러나 생존 수단이 되어 버린 유적 생활 내에서 개인들은 대상과 세계의 오류와 부조리를 지각하지 않는다. 인간은 이를 개선하기보다 수용할 따름이다. 자본주의의 유적 존재는 자신의 보편성을 상실함으로써 세계를 새롭게 변형해 나갈 그의 능력을 상실한다. 오히려 그를 억압하고 소외하는 잘못된 보편성의 논리에 유적존재는 동일화되고 있다.

4. 인간의 인간에 의한 소외

유적 존재의 보편성이 소멸됨에 따라 원자화된 개인들은 서로에게 소외된다. 인간에 의한 인간 소외는 노동자 자신이 “하나의 상품”²⁷⁾이 되어 “자기 자신과 자신의 인간성을 팔아야만 한다”²⁸⁾는 점에서 단적으로 드러난다. 왜냐하면 ‘나’와 ‘너’를 생명이 소멸된 물질로 사고판다는 사실은 자신 또한 타인의 인간성을 구매하고 판매하는 행위가 가능함을 반증해주기 때문이다. 인간은 생명력을 지닌 능동적인 존재로서 그리고 타인 안에 자신을 자각하는 인간다움을 상실한다. ‘우리’는 그저 사물과 상품으로 관계 맺는다. 상호 소외 현상은 화폐로 더 심화된다. 그러나 화폐가 지배하는 자본주의는 신뢰를 분쇄하고, 직접적이고 객관적으로 측정된 매개체로 물건을 교환한다. 노동자 또한 상품으로써 화폐로 사고팔 수 있다.

26) 존경제학-철학 수고원 93쪽.

27) 같은 책, 14쪽.

28) 같은 책, 21쪽.

노동자는 자신을 소외시키는 구조 자체를 받아들인다. 이 속에서 서로는 자본주의에서 살아남기 위한 상품이 되기 위해 경쟁을 존속할 뿐이다. 타인과의 섬세하고 견고한 연결고리는 끊어지고, “만인에 대한 만인의 투쟁 상태”로 회귀하는 듯 보인다. 기계적 종속 아래 더욱 빈곤해지는 틀 속에서 인간은 그 자신뿐만 아니라 타인 또한 물질적인 ‘도구’로 본다. 인간과 인간이라는 상호 유대감은 끊어진다. 인간에 의한 인간의 소외는 사회적으로 타인들과 맺은 관계를 분리하고 개개인은 자기 내면으로 고착화되어 헤어 나오지 못한다. 그는 자신의 생명, 본질을 잃어 공허한 우울증에 빠지고, 극단화된 경우 자살을 선택한다.

마르크스에 따르면 자본가에게도 “비인간적인 힘”²⁹⁾이 지배한다. 실질적으로 자본가는 아무 것도 만들어 내지 않는다. 자본가가 가진 모든 생산물은 본래 다른 사람의 노동으로 만들어진 결과다. 그가 소유한 생산수단 또한 노동자가 만들어 낸 결과물이라는 점에서 그는 그의 본질을 대상에 투영하지 않는다. 자본가는 노동활동을 추상적으로 결집하는 축만 될 뿐, 그는 노동하면서 자신을 자각하지 않는다. 노동자의 노동이 자본가의 무절제한 쾌락을 위한 기반이 되면서, 자본가는 그가 마주한 사람들 또한 상품으로서, 유희의 도구로 대한다.

IV. 결론

1843년 마르크스의 ‘소외’는 오늘날에도 지속되고 있다. 노동은 더 이상 인간의 본질을 마주보는 활동이 아니다. 오직 생존하기 위한 최소한의 욕구를 유지하기 위한 수단으로 전락한다. 더군다나 ‘소외’는 자본주의가 고도화됨에 따라 더욱더 은밀하게 이뤄지고 있다. 오늘날 문화산업에서 넘쳐나는 치유문화와 자기계발담론은 소외를 낳는 근본 원인을 회피하게 만들면서 새로운 양상의 소외를 양산하고 있다.

심화되는 소외현상을 타파하기 위해서는 끊임없이 사회구조적으로 양산되는 경제적 모순과 문화적 기만을 면밀하게 분석하며 목소리를 높여야 한다. 동시에 그 속에서의 자기소외를 인지하며, ‘나’와 ‘너’ 그리고 ‘우리’라는 공동체의 맥락에서의 관계성을 되찾기 위한 노력이 필요하다.

29) 같은 책, 159쪽.

-참고문헌-

- 마르크스, 칼, 존경제학-철학 수고원 강유원 옮김, 이론과 실천, 2006.
- _____, 존자본 I -1원 강신준 옮김, 길, 2008.
- _____, 엔겔스, 프리드리히, 존독일 이데올로기원 김대웅 옮김, 두레, 2015.
- 정미라, 「헤겔의 정신 철학에 있어서 형성(Bildung)의 개념」, 존철학논총원 제32집, 2003.
- 포피츠, H., 존소외된 인간원 황태연 옮김, 이삭, 1983.
- 프롬, 에리히, 존에리히 프롬, 마르크스를 말하다원 최재봉 옮김, 에코의서재, 2007.
- 터커, 로버트, 존칼 마르크스의 철학과 신화원 김학준 외 옮김, 한길사, 1983.
- 히사타케, 가토 외 엮음, 존헤겔사전원 이신철 옮김, 도서출판b, 2009.

초상화 속에 담긴 삶

-게오르그 짐멜의 렘브란트

이윤미(경북대학교)

I 초상화 속에 무엇이 담길 수 있는가?

“얼마나 슬픈 일인가! 나는 점점 늙어서 끔찍하고 흉측해지는데 이 그림(초상화)은 늘 이렇게 젊은 모습 그대로일 테니. 아무리 세월이 흘러도 6월, 바로 오늘 모습 그대로겠지…. 반대로 된다면 얼마나 좋을까? 나는 항상 젊은 채로 있고 이 그림이 나 대신 늙어 가면 좋을 텐데. 그럴 수만 있다면 뭐든 다 바칠 수 있는데! 그래, 그럴 수만 있다면 내 영혼이라도 줄 수 있는데!”

위의 글은 오스카 와일드의 작품 중 하나인 도리언 그레이의 초상에 나오는 일부분이다. 도리언 그레이는 자신의 초상화는 영원한 젊음을 가진다는 사실과, 그리고 그와 반대로 자신은 늙어간다는 사실 때문에 자신의 초상화를 질투한다. 의문은 여기서부터 시작된다. 즉, 다시 말해서, 도리언 그레이로부터 초상화에 대한 의문이 시작된다. 과연 초상화 속에 담겨지는 것이 단순히 그림이 그려지던 그 ‘순간’일까? 그렇지만은 않을 것이다. 왜냐하면 우리의 삶은 끈끈하게 이어져 있기 때문에, 어떤 인위적인 조작에 의해서 쉽게 분리되지 않는다. 또한, 초상화를 그린다는 것은, 초상화가 단순히 증명사진으로 쓰이던 시대도 있었긴 하지만, 어쨌든 예술적인 생산을 한다는 것이다. 예술작품을 생성하는 일이, 단순히 삶의 일부분을 떼어낸 것을 그려서 그 순간을 고정시켜 담는 것이라면, 그저 기교로 이루어지는 그 행위가 진정 예술작품으로서 의미를 지니기 어려울 것이다. 그러나 초상화는 우리를 총체적 존재로부터 추상화된 단순한 육체성과 마주하도록 하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 초상화에는 모델의 삶과 영혼이 포함되어 있지 않고 객관적으로 확인할 수 있는 그의 물리적 형태와 색채가 포함되어 있기 때문이다. 그러므로 어떻게 초상화에서도 전체적인 내적 인격을 직접적으로 읽어낼 수 있는가 하는 문제가 제기된다. 즉, ‘어떻게 초상화 속에서의 시간이 분리되지 않는가?’에 대한 문제가 남는다. 나는 이 글에서 르네상스 초상화와 렘브란트 초상화의 비교를 통해서 초상화에 담겨지는 것이 단순히 삶의 일부분이 아닐 수 있다는 가능성을 렘브란트의 초상화를 통해 밝히는 바, 이에 대해 초상화에 담긴 것이 왜 단순히 삶의 일부분이 아닌지 게오르그 짐멜을 통해 뒷받침 하고자한다.

II-1) 르네상스 초상화와 렘브란트 초상화 비교

①초상화에서의 존재와 생성

도리언 그레이의 초상화에 대한 질투는 르네상스 초상화의 특징과 연관지어 이해될 수 있다. 르네상스 초상화는 ‘생성’의 순간들이 배제된 채로, 사물의 의미와 가치를

‘존재’의 측면에서 바라본다. 즉 그것의 무시간적인 개념이 표현하는 것처럼 그것의 확고히 정의된 본질성이 있다. 고전적 초상화는 우리를 그 현재의 순간에 꼭 붙잡아 둔다. 그러나 이 순간은 오고가는 계열 속의 특정한 지점이 아니라, 그와 같은 계열을 넘어서는 무시간적인 이념을, 영혼적-육체적 존재의 초역사적 형식을 가리킨다. 이는 외적-자연적 현실에 대한 우리의 표상에 부합한다. 왜냐하면 외적-자연적 현실에서는 모든 현상이 선행하는 형상에 따라 엄격히 인과적으로 결정되지만, 과거의 것은 완전히 자신이 가져오는 결과에 흡수되어버리기 때문이다. 과거의 것은 과거의 것으로서 사라져버리고 아무래도 상관없는 것이 되어버리는데, 이는 원인들이 동일한 결과에 이를 수 있다고 생각되기 때문이다. 그러나 영혼 그 자체를 예술적으로 형상화하는 것은 사정이 다르다. 영혼의 진행 과정에서 그 원인은 결과로 해체되지 않음, 그 특수성으로 인해 의미를 잃어버리지 않는다. 오히려 우리는 영혼의 전체적인 발전에서 모든 현재가 오로지 이 특정한 과거에 의해 가능하다고 느낀다. 여기서는 지난간 것이 뒤에 오는 것의 원인이 될 뿐만 아니라 그것의 내용들이 기억으로서 또는 역동적인 실재로서 층층이 퇴적되기도 하는데, 이것들의 결과는 다른 어떠한 원인에 의해서도 결코 발생할 수 없을 것이다. 그리고 이러한 퇴적에 의해 연속성이 현재 영혼의 전체성을 구성하는 모든 요소의 본질적인 형식이 된다. 그러니까 영혼이 자신의 진정한 본질에 따라 예술적 형상화를 결정하는 경우, 그 형상화는 모든 특징이 영원성, 즉 무시간적인 본질성 속에서 나타나는 직관적 추상의 방식으로 수렴되지 않는다. 렘브란트의 초상화가 풍기는 인상들에서 우리는 삶의 한 과정이 운명에 운명을 더하면서 이 현재의 이미지를 창출한다는 사실을 명백히 느낀다. 이 현재의 이미지는 우리를 말하자면 하나의 정점으로 옮겨놓는데, 그곳에서는 거기에까지 오르는 길을 조망할 수 있다. 다시 말해, 경이롭게도 렘브란트는 시선의 확고한 일회성에 거기에 도달한 삶의 운동 전체를, 생명력 넘치는 과정의 형식적 리듬, 분위기 그리고 운명의 색채를 기록한다. 그는 개인의 전체적인 발전 경로를 지금 이 순간의 직관 안에 사로잡았다. 그의 그림으로 포착된 순간 안에서 전체적인 삶이 흘러가듯이, 이 전체적인 삶은 그 다음 그림에 도달할 때까지 다시 계속해서 흐른다. 말하자면 모든 순간은 중단되지 않는 삶으로 해체되는데, 이 순간들은 이 삶에서 정지점을 거의 나타내지 않는다. 이것이 의미하는 바는, 르네상스 초상화의 특징은 무시간성, 그러니까 그것의 생성 과정에서 볼 수 있는 생명력 넘치는 운동성을 배제하고 단지 그것의 순수한 내용들만을 수용하는 추상화를 통해서 보여지는 ‘존재’였지만, 렘브란트 초상화의 특징은 그와 달리 삶은 존재하는 것이 아니라 언제나 ‘생성’하는 것임을 보여준다는 것이다.

②초상화 인물의 폐쇄성과 개방성

르네상스 초상화는 삶의 과정이 진행되는 영역의 위쪽에서 양식과 인상의 최고로 완결된 통일성에 도달하기 때문에 묘사된 인물은 수많은 르네상스 초상화에서 눈에 띄는 특유한 폐쇄성을 얻게 된다. 폐쇄성으로 인한 두 가지 사실이 있다. 첫째, 단지 예

술적 묘사만을 지배하는 형식의 원리가 묘사된 주체의 특성으로 이어진다는 사실이다. 르네상스의 양식화는 그 관점에 따라 모델을 그의 순수한 형식의 무시간성 속에 등장시키기 때문에 이 모델을 시간적으로 발전한 그의 삶에 따라 이해하는 것을 어떤 의미에서 그리고 일정한 정도로 불가능하게 만든다. 두 번째로, 이에 못지않게 특기할 만한 것은, 이러한 양식에 의해 예술적 묘사가 명료성과 일정한 정도의 합리주의적 엄밀성을 획득하게 되는데, 바로 이 명료성과 엄밀성이 묘사된 내용들을 불가사의하고 측량할 수 없게 만든다는 사실이다. 이것은 내용들을 무시간적-논리적으로 결합하는 것과 내용들을 시간의 흐름 속에서 생생하게 결합하는 것 사이의 차이에 대해 깊이 통찰할 수 있게 해준다. 그것은 전자의 파악된 통일성이 얼마만큼 후자를 일종의 비밀로 남아 있게 하는가를 보여준다. 렘브란트의 그림들이 주는 효과는 이와 정반대이다. 렘브란트는 현시적인 현상을 주조한 일련의 영혼적 발전과 운명을 다름 아닌 이 현상 안에서 느낄 수 있도록 만들었으며, 또한 그림으로써 이 일련의 발전과 운명 자체에 감정이입을 할 수 있고 그것을 내적으로 이해할 수 있도록 만들었다. 그래서 우리에게 흔히 그의 인물들은 그토록 깊은 삶에 의해 온통 뒤흔들리고 그토록 오랫동안 진행된 운명의 끈들로 얽혀 있는 것으로 보인다. 그 인물들 가운데 그 누구도 다빈치의 모나리자나 보티첼리의 줄리아노 메디치처럼 특유의 불가사의한 것을 보여주지 않는다. 이와 같은 작품들과 비교해보면 렘브란트의 이해 방식과 표현 방식은 무엇보다도 비길 수 없이 진동하고, 희미하게 빛나는 것으로 그리고 말하자면 무한한 것으로 흠어들어지며, 또한 논리적 투명성을 결여하고 있다. 그러나 그림에도 불구하고 묘사된 인간은 우리에게 훨씬 더 ‘열려 있고’ 자신의 근저까지 두루 비추어 내보인다. 렘브란트 그림속의 인물은 이해할 수 있을 정도로 친밀한 존재인 것이다. 정리하자면, 르네상스 초상화에서는 명료한 조화와 균형을 통해 그 요소들이 서로서로를 떠받치며, 온통 정신으로 가득한 육체성이 현시적 직관성의 법칙에 따라 형성되는 반면, 렘브란트 초상화에서는 보이는 요소들이 그것들의 직접적인 상호관계 밖에서, 그것들의 배후에 존재하는 한 지점으로부터 형성된다. 이 요소들을 감각적으로 포착함으로써 우리는 그것들을 주조한 역동적인 삶과 운명을 목격한다. 르네상스 초상화에서 볼 수 있는 자유부동하고 자기 자신을 담지하는 것이 렘브란트 초상화에서는 과거가 퇴적되는 것으로 대체되며, 현재적인 것은 삶의 흐름을 통해 어떠한 방식으로든 어둠 속으로 사라져가는 과거와 효과적으로 접촉하게 된다.

존재는 생성이 그렇게 보이는 것보다 훨씬 더 유연하고 훨씬 더 자신의 형식을 확신하며 훨씬 더 문제가 없는 것으로 보이지만 종국에는 불가사의하고 폐쇄적이다. 이에 반해 생성은 이 모든 것이 결여되어 있으나 그림에도 불구하고 우리가 진정으로 공감할 수 있으며, 또한 존재의 모든 단계를 우리에게 내적으로 동화시키고 우리가 이해할 수 있도록 만든다. 이는 어쩌면 이해하는 것도 일종의 삶이고, 오직 생동하는 것만이 진정으로 삶에 의해 이해될 수 있기 때문일 것이다. 르네상스 초상화에 빈번하게 나타나는 특징인, 섬뜩함으로까지 고양되는 저 불가사의는 어쩌면 이 초상화가 시

간적인 생동감을 벗어난 존재를 묘사한다는 사실로 소급된다. 렘브란트의 초상화는 우리에게 자신의 수수께끼를 스스로 설명해주는 듯이 보인다. 왜냐하면 그것은 언제나 생성 중인 그리고 시간의 운명에 예측된 삶으로부터 떠오르기 때문인데, 여기에서는 삶이 시간의 운명에 사로잡혀 있거나 시간의 운명이 삶에 사로잡혀 있다.

II-2) 렘브란트 초상화의 비밀에 대해

나는 위의 본론에서, 르네상스 초상화와 렘브란트 초상화가 지니는 특징들을 비교하면서, 초상화에는 단순한 삶의 일부분이 담기는 것이 아니라, 그것을 넘어서서 삶의 전체가 담길 수 있는 가능성을 제시했다. 그리고 이제 나는 렘브란트의 초상화가 어떻게 삶 전체를 담아낼 수 있는지에 대해 그 비밀을 풀고자 한다.

렘브란트는 그저 인간을 보이는 대로, 보다 정확히 말하자면, 이 외양을 그가 본대로 그리고자 했다. 그러니까 초상화에 그려지는 현재의 대상은 그저 대상 그 자체로서, 이미 그의 과거와 미래, 전체의 삶을 포함하고 있다는 것이다. 초상화에 그려지는 인물의 현재가 왜 독립적이지 않은지에 대해서는 육체와 영혼의 비분리성에 대한 설명으로 이해될 수 있다. 주체로서의 인간이 분할되지 않은 통일성, 그러니까 이른바 육체적인 것과 이른바 정신적인 것을 통일적인 과정에서 생산하고 형성하는 삶 그 자체이듯이, 관찰자로서의 인간은 그에 상응하는 능력을 갖는다. 다른 인간을 통일적인 기능으로 인지하는 능력이 바로 그것인바, 이 기능에서는 마치 삶의 사실들로서 육체적인 것과 영혼적인 것이 내적인 눈금으로 분리되지 않는 것처럼 감각적인 인지와 정신적인 인지가 내적인 눈금으로 분리되지 않는다. 육체와 영혼에 대하여, 이원론적으로 말하는 것은 완전히 난센스다. 왜냐하면 그것들을 이원론적으로 잘라 떼어놓으면, 당연히 그것들을 다시 결합하는 것은 어렵거나 불가능하기 때문이다. 영혼적인 것은 육체적인 것으로부터 이해되어야 하고 육체적인 것은 영혼적인 것으로부터 이해되어야 한다는 순환은 현상의 '통일성'의 결과이자 증거이다. 왜냐하면 그 자체가 통일적인 존재를 요소들의 이원성으로 분해하자마자, 하나가 다른 하나 위에 구축되어야 하는 것은 불가피해 보이기 때문이다. 순환은 오류가 아니라 그러한 통일성이 사실임을 의미할 따름이다. 우리의 관찰은 부단히 순환을 범하는데, 이는 바로 영혼이 깃든 육신의 본질을 입증하는 것이다. 예술의 본질은 통일성으로 하여금 유효한 권한을 갖도록 한다. 예술이야말로 물리적 이해와 영혼적 이해의 이원성 그리고 인지와 해석의 이원성, 그러니까 관찰자와 관찰되는 것 사이의 불충분한 관계가 관찰을 빈번하게 왜곡하는 것, 이러한 이원성이 사라지도록 인간의 모습을 형성한다. 바로 이런 연유로 그러한 순환은 인간의 다른 모든 객관화보다 초상화에서 훨씬 더 확실하게 관련된다. 여기서는 순환이 또한 인지하고 주조하는 통일성 자체를 표현하는데, 이 통일성은 존재의 통일성에 부합한다. 여기서 우리는 생명체 자체 또한 일종의 통일성임을 유추할 수 있다. 즉 우리의 삶이 분리되지 않는다는 것을 알 수 있다. 우리의 성찰이 그 통일성을 부분들로 나누고 기계적 또는 목적론적 방식으로 다시 결합하려고 한다. 하지만, 삶의 통일성의 원천적인 비분리성에 의해 우리는 우리의 삶을 부분적으로 나누거

나 다시 결합하는 것이 불가능해진다. 요컨대 예술작품은 어떠한 경우에도 그 부분들의 합성에 따라, 마치 이것들이 목적이며 수단이 되는 것처럼 이해될 수 없다. 이는 완성된 예술작품은 그와 같은 합성을 가능케 하는 독립적인 의미에서의 부분들을 갖지 않는다는 이유만으로 이미 그렇다. 바로 이런 연유로 초상화는, 적어도 렘브란트에 의해 달성된 완전성에서는, 육체와 영혼을 상호작용에서 파악하지 않는데, 그런 상호작용의 경우 하나가 다른 하나를 묘사하거나 해석하는 수단이 될 것이다. 그것은 오히려 인간의 총체성을 파악하는바, 이 총체성은 육체와 영혼의 합성이 아니라 이것들의 비분리성을 의미한다.

이러한 비분리성에 의해 다음의 순환이 생겨난다. 시간적이며 수많은 부분으로 구성된 현상의 영혼적 역사는 오로지 비시간적이고 일회적인 모습을 보고서만 알아낼 수 있다. 우리가 이 모습을 간단히 묘사의 현재라고 부른다면, 우리는 이 현재를 과거를 통해 해석해야 하지만, 이 과거는 오로지 홀로 주어진 현재로부터만 해석할 수 있다. 이러한 순환은 지적 절차를 통해 그로부터 영혼적 과거를 재구성하는, 또는 이 절차의 내부로 그 과거가 투사되는 감각적-현재적인 것이 주어져 있다고 생각하는 진부한 관념을 극복함으로써 이해될 수 있다. 물론 그렇다고 해서 삶을 구성하는 개별적인 장면들 또는 행위들의 한 고정된 질서가, 다시 말해 자체적으로 경계가 설정되고 현재 시점에서 빈 것으로 간주되는 시간대에 의해 다른 장면들이나 행위들로부터 분리된 각각의 장면이나 행위가 삶의 현재적인 현상에 의해 가시화된다고 생각해서는 안 된다. 오히려 삶의 전체적이고 연속적인 흐름은 현재적인 현상에 쫓겨 자신을 쫓아붙기 때문에 가시화된다. 현실적인 직관체험으로서의 인간이라는 현상은 우리에게 어떠한 방식으로든 순간을 포괄하는 전체이다. 그것은 현재와 과거의 대립을, 어쩌면 심지어 미래의 대립까지 넘어서는 무엇이다. 우리가 물리적으로 일회적인 특징에 주어진 불변의 색채 구성물을 우리 앞에 갖고 있다는 사실은 중요치 않다. 문제는 전적으로, 그것이 우리를 위해서, 우리 안에서, 우리의 적극적인 직관으로서 무엇을 의미하는가에 있다. 그리고 이 직관에서는 육체성, 즉 감각에 의해 인지된 것과 영혼, 즉 지성에 의해 추가적으로 구성된 것 사이의 분열이 이미 사라졌듯이, 이제는 거기에 더해 그에 상응하는 현재와 과거 사이의 분열이 사라진다. 렘브란트의 인간 묘사가 개념적으로 그리고 외적인 실재로서 과거와 현재의 연속관계로 구성되어 있음에도 불구하고 우리는 거기에서 그때그때 삶의 총체성을 간파할 수 있다. 우리는 다름 아닌 총체적 인간을 볼 뿐 그로부터 이전의 순간들을 추론할 수 있는 어느 한 순간을 보지 않는다. 왜냐하면 삶이란 곧 현재가 되는 과거 바로 그것이기 때문이다. 어느 한 삶의 “현재”는 그것의 고립되고 엄밀한 수학적 개념으로는 절대로 규명할 수 없다. 우리가 삶을 진정으로 보는 것은 그것이 모든 시간적 순간과 단면을 넘어서는 연관 속에서인데, 이는 보는 과정 자체가 하나의 삶의 과정이라는 것을 통해서 성립될 것이다. 우리는 종종 이 자명한 사실을 충분히 숙고하지 않는데, 그 이유는 우리가 이 과정의 내용을 고정된 이미지들로 생각하고는 이것들을 말하자면 과거로 투사함으로써, 보는 것을 그 각각이 내적으로 완결된 그와 같은 이미지들의 연속으로 간주하기 때문

이다. 그러나 보는 것은 삶의 과정으로서 다음과 같은 보편적인 특징을 공유한다. 과거, 현재, 미래의 분리는 문법적-논리적 엄격함이 요구하는 것과 같은 방식으로는 삶에 적용될 수 없다. 단지 추후적으로 설정된 경계선들에 의해서만 연속적인 삶의 흐름에 이러한 대안이 부과된다. 우리가 삶 자체의 기능이 아니라 단지 내용만을 제공하는 경직된 단면이 아니라 삶을 인지하는 경우, 우리는 언제나 생성을 인지한다. 그렇지 않으면 그것은 삶이 될 수 없을 것이다. 오로지 현재를 거기까지 펼쳐지는 과정의 연속성 속에서 직관하는 특유한 능력이 발휘되는 경우에만 우리는 진정으로 삶을 본 것이다. 다만 연속의 개념을 잘못 생각해서는 안 된다. 마치 내용적으로 규정된 개별적인 단계들이 말하자면 차례차례로 늘어선 것처럼 생각해서는 안 된다. 왜냐하면 정말 그렇다면 시간성은 그저 분명하게 경계가 설정된 삶의 사실적인 내용들을 외적으로 배열하는 형식에 지나지 않기 때문이다. 이에 반해 여기서는 다른 아닌 생성의 흐름이 문제인데, 이 흐름에서는 개별적인 순간들의 자체적이고 단지 내용에만 부여된 의미가 완전히 해체된다. 그리고 더 나아가 모든 구성물이 삶, 운명, 발전의 넘쳐나는 역동성 안에서 생성되었거나 생성되는 것으로 인지되는 것이 문제이다. 말하자면 렘브란트가 표현한 것은 지금 도달한 형식이 아니라, 이 순간까지 살아온 그리고 그 순간에서 바라본 전체의 삶이다. 렘브란트는 감각적이고 예술적으로 직관한 바로 그 객체에게 다양하게 확장된 모든 것을 극복하는 통일적인 힘을 행사한다. 그 객체는 무한하고 연속적인 다양성을 가로질러 펼쳐지는 시간적 삶이다. 그렇기에 그의 가장 심오한 초상화들에서 표현된 인간들의 본질은 마지막에 도달한 발전의 지점에서 생겨나는 통일성에서가 아니라 오히려 끊임없는 발전 전체를 포괄하는 통일성에서 나타난다. 그리고 이렇게 포괄하는 것은 추상화하는 개념에 의해서가 아니라 독특하게 바라보는 것에 의해 가능해진다. 독특하게 바라본다 함은, 우리가 우선 그리고 즉각 시간적으로 확장되어 순간들로 와해되지 않는 통일성을 인지하며 바라보는 것을 의미한다. 그리고 이렇게 바라보는 것은 그 객체의 측면에서는 그것의 한 점인 현재도 아니고 확장된 과거도 아니라 그 둘을 통일한 흐름이다.

이에 대해서, 무엇보다도 어떻게 해서 그림에서 볼 수 있는 시간적으로 확장되지 않은 고정된 순간이 시간적으로 확장된 운동을 구상적으로 만들 수 있는가 하는 질문이 제기된다. 그러나 열등한 예술가들은 이를 이루어내지 못한다. 그들의 인물은 뚱뚱 얼어붙은 듯한 자세를 보이는데, 이는 스냅사진에서도 마찬가지이다. 왜냐하면 정말로 외부로부터 절대적으로 순간적인 현상이 재생산되는 경우, 화살이 날아간다는 것은 불가능하다는 제논의 증명이 적용되기 때문이다. 화살은 모든 주어진 순간에 공간의 어떤 한 지점에 있기 때문에, 설령 아무리 짧은 시간이라도 그 지점에 정지해 있다는 것이다. 그러니까 화살은 한 임의의 순간에 정지해 있기 때문에 언제나 정지해 있고 절대로 운동할 수 없다는 것이다. 그러나 이러한 논리에는 화살이 어떤 한 지점에 정지해 있어야 한다고 전제하는 오류가 내포되어있다. 화살은 단지 수준 낮은 예술가와 스냅사진작가의 인위적이고 기계적인 추상화에서만 정지해 있다. 실제로는 모든 지점을 통과하며 아주 짧은 시간이라도 거기에 머물지 않는다. 다시 말해 운동이란 특별

한 유형의 행위로서 정지된 개별적인 순간들로부터 합성될 수 없다. 물체의 진정한 운동은 우리에게 자신을 개별적인 위치에서 보여주는 것이 아니라 공간을 다양한 방식으로 끊임없이 통과하면서 보여준다. 만일 물체가 운동하지 않는다면, 이 공간들은 그때그때 ‘위치’가 될 것이다. 요컨대 이는 운동을 순간들과 현재들만이 ‘존재하는’ 이른바 기계론적이고 원자론적인 관점에서 이해될 수 있는 것과 원칙적으로 다른 방식으로 바라보는 것이다.

초상화에 그려지는 어느 한 삶의 과정이 갖는 예술적으로 본질적인 의미가 이 과정에 대해 본질적인 시간성이 중단된 단 한 순간에 소진되어야 한다면, 그리고 그 과정이 초시간성에 배치된 것이 아니라 단순히 무시간성에 배치된 것이라면, 어떤 다른 질서 안에 배치된 것이 아니라 모든 질서의 밖에 배치된 것이다. 이는 마치 서툰 배우들이 ‘볼 만한’ 순간들을 연기하면서 그 순간들 사이의 진정하고 연속적인 행위를 빼버리는 것과 같다. 이에 반해 예술적인 배우들은 이처럼 잘게 나누어 부각하는 것을 피하고 연기의 연속성을 유지하는데, 이 연속성 덕분에 바로 모든 순간에 원칙적으로 그들의 전체성을 파악할 수 있다.

그렇다면 그림에서 도대체 무엇이 운동한단 말인가? 그려진 인물 자체는 영화에서처럼 운동할 수 없기 때문에, 그것은 당연히 묘사된 순간의 이전과 이후에 운동을 채워넣도록 관람자의 상상력이 자극된다는 것을 의미할 수 밖에 없다. 그러나 바로 이 표면상 자명해 보이는 것에 대해 의구심을 가져야한다. 예를 들어, 미켈란젤로의 한 인물이 미켈란젤로 자신에 의해 표현된 자세와 다른 자세에서는 어떻게 보일까를, 관람자 S는 상상할 수 없다. 왜냐하면, 그렇게 되면 그것은 더 이상 미켈란젤로의 인물이 아니라 S의 인물이 될 것이며, 따라서 문제가 되는 인물의 운동의 순간이 결코 아닐 것이다. 오히려 회화적 제스처는 오로지 그 강도와 응축성에 의해서만 실재적인 운동의 인지와 구별되는 방식으로 직접 운동성으로 가득 채워진다. 역설적이게 들릴지 몰라도, 회화적 제스처가 하나의 운동 제스처라는 사실은 강도와 응축성에 의한 직접 운동성에 내재되어 있는 것이지 이전과 이후의 관계에 의해 비로소 상정되는 것이 아니다. 그림 속의 운동성이란 특정한 방식으로 직관할 수 있는 하나의 특성이다. 이 특성은 다른 특성들처럼 직접적으로 표면에 나타나지 않으며, 따라서 그것들처럼 단순히 감각적으로 파악하고 제시할 수 없다. 그러나 예술가는 운동성을 실제로는 움직이지 않는 이미지에 결합할 줄 압으로써 그 절정에 올려놓는다. 그리고 우리는 우리가 현실에 마주해서도 스냅사진에 의해 포착된 자세가 아니라 연속으로서의 운동을 보는 것임을 분명히 알아야 하는바, 이 연속으로서의 운동은, 우리의 주관적 삶 자체가 아무런 과정도 아니고 아무런 행위도 아닌 개별적인 순간들의 합성물이 아니라 연속적인 삶이라는 사실을 통해 가능해진다. 그것을 분명히 알아야 비로소 우리는 예술작품이 스냅사진보다 훨씬 더 많은 진리를 제공할 수 있다는 것을 이해한다. 게다가 운동 자체는 이처럼 그것을 바라보는 한 시점에 집적됨으로써 비로소 미학적 가치를 획득한다.

렘브란트의 경우, 그의 초상화에서는 인간의 제스처가 포착된 순간이 참으로 전체적

인 운동이다. 그는 전체적인 운동이 그 내적이고 충동적인 의미상 통일성이며, 따라서 전체적인 운동의 한 개별적인 순간을 포착하면 이 순간이 그 전체성을 표현한다는 사실을 명백하게 보여준다. 전체적인 운동의 이미 지나간 것은 한 개별적인 순간의 원인과 길잡이로, 앞으로 다가올 것은 결과와 아직도 긴장된 에너지로 표현한다. 삶은 그 모든 순간에서 바로 이 삶 전체이다. 왜냐하면 삶이란 내용적으로 대립되는 것들을 가로지르며 연속적으로 발전하는 것 이외에는 아무것도 아니기 때문이며, 또한 삶은 단편들로부터 합성되지 않고, 따라서 삶의 총체성은 개별적인 순간들의 외부에 존재하지 않기 때문이다. 그런데 이는 개별적인 운동의 본질로도 보이며, 어떻게 렘브란트의 많은 데싱과 에칭에 운동성을 넘지시 비추는 최소한의 선이 이 작품들이 표현하는 의미를 충분히 나타내는가를 명백히 보여준다. 만약 운동이 참으로 그 전체적인 에너지, 방향성, 그리고 훼손되지 않은 통일성에서 내적으로 포착되고 예술적으로 두루 체험된다면, 운동 현상의 가장 사소한 부분도 이미 전체적인 운동이 된다. 왜냐하면 모든 지점은 운동 현상이 이미 지나간 것을 포괄하며, 아직 앞에 있는 것을 포괄하기 때문이다. 이때 앞의 경우에는 이미 지나간 것이 그 지점을 규정한 이유로, 뒤의 경우에는 그 지점이 아직 앞에 있는 것을 규정하는 이유로 그렇다. 그리고 이 두 시간적 결정관계는 이 선의 유일하고도 독특한 가시성 안에 집적되어 있다. 정적인 상태의 선이 운동으로 보이는 것은 삶의 본질 때문인데, 바로 이 본질로부터 렘브란트의 가장 완벽한 초상화들의 고정된 외양에서 인물의 역사가 명백하게 드러난다. 말하자면 하나의 행위에서 이 한 광경의 질적 특징으로 드러난다.

앞서 렘브란트 초상화와 르네상스 초상화의 차이를, 르네상스가 인간의 ‘존재’를 추구하는 반면 렘브란트는 인간의 ‘생성’ 과정을 추구한 것이라고 해석했다. 전자에서는 존재가 삶을 그때그때 완결시키면서 그곳으로 이끌고 간, 따라서 무시간적인 자족성 안에서 바라볼 수 있는 형식이 추구된다. 이에 반해 후자에서는 예술가에게 순간적으로 포착되는 삶 자체가 추구되는바, 이 순간에 과거는 끊임없이 현재로 전환되면서 삶의 흐름을 직접적으로 바라볼 수 있도록 한다. 이로부터 르네상스 예술은 비록 삶에 대한 고도의 추상화이지만 훨씬 더 순수하게 시각적-감각적으로 받아들일 수 있는 반면, 렘브란트 예술은 그보다는 오히려 총체적 인간을 관람자로, 다시 말해 전체적인 삶이 인지 기능을 한다는 것을 전제한다는 사실이 금방 명백해진다. 바로 위의 문단에서 말한 개별적인 운동과 초상화가 주는 인상 사이에 존재하는 긴요한 유사성은 이제 우리로 하여금 전자를 표현하는 방식과 유사하게 후자의 생성을 표현하도록 한다. 거기에서 결정적인 것은 다음과 같은 사실이다. 어느 한 운동 순간의 외적인 현상이 아니라 내적으로 집적된 역동성이 출발점이라는 사실, 그리고 묘사는 실제적인 운동에 상응하지만 다른 한편 예술적-이념적으로 전환되면서 불가사의한 방식으로 육체적 행위의 에너지와 방향을 잠재적으로 내포하며 자체적으로 방출하는 듯한 영혼의 충동으로부터 전개된다는 사실이 결정적이었다. 그리하여 이제는, 여기에서의 모든 표현은 단지 상징적이라는 사실을 인정하더라도, 렘브란트의 모든 위대한 초상화들에서 그때

그때 그 근원에 집적된 잠재적인 삶이 실재적인 삶으로 생성되어가는 명백한 현상이 된 듯하다. 이 현상은 내부에서 발전한 것이다.

III 초상화 속 담긴 삶의 연속성

나는 위에서 초상화 속에는 단순한 순간이 담기는 것이 아니라, 삶의 전체를 모두 담아낼 수 있다는 가능성을 제시하였고, 그에 대한 근거를 렘브란트의 초상화 속에서 볼 수 있는 비분리성과 운동성에서 찾아내었다. 초상화에 담긴 우리의 삶에 대한 논의를 통해, 마침내 나는 실제 우리 삶에 대한 논의를 이어나갈 수 있게 되었다.

우리는 삶을 통일적이고 전체적으로 느끼는 경우가 드물고 오히려 그것의 개별적인 내용들, 운명들, 극단들과 같은, 전체를 구성하는 조각들과 부분들을 느끼는데, 이는 실천적인 필요성에 의한 결과이자 사물을 받아들이고 거기에 작용하는 우리의 정신적 능력들이 분화된 결과이다. 이는 다음에서 기인한다. 우리의 삶은 변화하는 내용들과 더불어 진행되는 과정의 형식을 갖는데, 이 내용들은 삶의 계열에 위치할 뿐만 아니라 온갖 다른 종류의 계열, 즉 논리적, 기술적, 이념적 계열에도 편입될 수 있다. 예컨대 직관된 대상은 표상하는 행위일 뿐만 아니라 물리적 인식의 체계 내에 존재하기도 한다. 또한 의지의 결단은 내적인 행위일 뿐만 아니라 객관적인 윤리적 가치의 계열에서 특정한 등급을 나타내기도 한다. 그리고 결혼은 두 주체의 체험일 뿐만 아니라 역사적-사회적 제도의 요소이기도 하다. 그런데 강조된 개개의 내용성들은 다시금 “삶”으로 간주되기 때문에, 삶은 이 내용성들이 나란히 늘어선 것처럼 보이고 마치 삶의 특성과 역동성이 이 내용성들 사이에 비례적으로 배분된 것이거나 하듯이 보인다. 그렇지만 이처럼 삶을 잇달아 나타나는 모든 순간들의 합계로 파악하는 개념은 실재적인 삶의 연속적인 흐름에서는 전혀 실현될 수 없다. 이러한 개념은 오히려 그 연속적인 흐름을 객관적인 개념에 따라 표현할 수 있는 내용들의 합계로 대체하는바, 이 내용들은 그런 한에서 삶 그 자체가 아니라 어떻게든 굳어버린 이념적 또는 물적 구성물로 간주된다. 그런데 삶에 대해서는 또 다른 하나의 가능한 고찰 방식이 있다. 이것은 전체와 부분들을 그와 같이 서로 분리하지 않으며, 따라서 거기서는 전체와 부분의 범주를 삶에 결코 적용할 수 없다. 오히려 삶은 통일적인 진행 과정이다. 총체적 인간, 즉 절대적인 영혼과 자아는 모든 그때그때의 체험에 포함되어 있다. 왜냐하면 모든 그때그때의 체험에서 변화하는 내용들이 생산되는 것이야말로 삶이 살아가는 방식이다. 삶은 다수성과 통일성의 양자택일을 극복하는 것이다. 이 두 공식 가운데 그 어느 것에 의해서도 삶을 표현할 수 없다. 왜냐하면 삶은 조합할 조각들이나 부분들을 내포하지 않는 절대적인 연속성이기 때문이다. 이러한 연속성은 오히려 내적으로 통일성을 이루는데, 그것도 모든 순간에 전체로서 다른 형식에 표현되는 통일성을 이룬다. 이러한 논리는 더 이상 연역할 수 없는데, 그 이유는 이렇게 해서 어떻게든 공식화하려고 하는 그 삶이란 구성 불가능한 근본적인 사실이기 때문이다. 삶의 모든 순간이 삶 전체인데, 이 삶의 끊임없는 흐름, 이것이야말로 삶의 비할 데 없는 형식이다. 모든 현재의 순간은 그 이전에 경과된 삶 전체에 의해 규정되고 모든 선행

하는 순간들의 결과이며, 따라서 이미 그러한 이유만으로도 모든 현재적 삶은 그 안에서 주체의 전체적 삶이 현실이 되는 형식이다. 삶의 총체성은 삶의 개별적인 순간들을 벗어나는 한 아무것도 아니며, 또한 삶은 개별적인 모든 순간에 전체로서 현존하는데, 그 이유는 이 모든 대립을 관류하는 운동에 전적으로 삶의 본질이 있기 때문이다. 렘브란트의 초상화는 이러한 삶의 특징을 잘 담아내고 있다. 그의 작품에서 운동하는 인물은, 말하자면 내적 운명이 전개되고 제시되는 것에는 부분이 없다는 사실을, 그리고 오히려 직관성의 그 어떠한 관점에 입각해 분리된 모든 단편이 내적이고 자기 자신을 표현하는 운명의 전체라는 사실을 드러낸다. 그는 운동하는 인물의 모든 부분을 그것의 전체로 묘사할 수 있는데, 이러한 사실은 운동하는 삶의 연속적으로 결합된 모든 순간이 이 특정한 인물 안에서 인격화된 전체적인 삶이라는 사실을 직접적이고도 상징적으로 표현하는 것이다. 그의 초상화는 낮이 없는 밤이 없다는 것과 밤을 지나고 나서야 오는 새벽과 그리고 새벽을 거치지 않고서는 올 수 없었던 아침에 대해서 이야기하고 있다.

후설 선험현상학의 개요

황규진(경북대학교)

1. 현상학의 이념 - 데카르트와 선험철학, 그리고 칸트

현상학에 관한 후설의 연구는 1900년 『논리연구』로부터 시작해 1936년 『유럽학문의 위기와 선험적 현상학』(이하 『위기』)으로 끝을 맺는다. 40여년에 걸친 이 연구를 이해하기 위한 최선의 방법은 그를 현상학으로 이끈 동기를 파악하는 것이다. 후설을 현상학적 탐구로 이끈 동기는 그 자신이 인정하듯, 플라톤 이래 유럽의 학문전통에 면면히 이어져 내려온 것이었다. 그것은, 결코 의심할 수 없는 원리에 기초한 인식이라는 이념, 즉 필증적 명증성에 입각해 세계를 정초하겠다는 <선험적> 동기였다. 그러나 이 이념을 명증하게 의식한 최초의 철학자는 근대의 데카르트였다. 데카르트가 『성찰』에서 더 이상 의심할 수 없는 진리를 찾기 위해 진정 <모든 것>을 회의 속으로 던져버리려 했을 때는 철학의 진정한 모습이 막 드러나는 순간이었다.

나 자신은 이 ‘선험적’이라는 말을 가장 넓은 의미에서 데카르트가 모든 근대철학에 의미를 부여한 동기이며, 모든 철학에서 자각하게 된 동기, 즉 진정하고 순수한 그 과제의 형태와 체계적으로 발전하려는 원본적 동기에 대한 명칭으로 사용한다. 그것은 ‘모든 인식이 형성되는 궁극적으로 되돌아가 묻는 동기이며, 인식하는 자가 자기 자신과 자신의 인식하는 삶에 대해 자신을 성찰하는 동기’이다.(『위기』, 206)¹⁾

상술하면 데카르트는 더 이상 의심할 수 없는 필증적인 진리를 찾기 위해 방법적 회의를 수행했고, 그 결과 의심함 혹은 <무언가를 사유하고 있는 나 자신의 사유>만은 결코 의심할 수 없다는 것을 깨닫는다. 그는 사유의 이러한 속성으로부터 <사유하는 주체ego cogito>의 존재를 명증적인 진리로 받아들인다. 여기서 데카르트는 후설의 현상학에서 발전될 두 가지 주제를 선취하고 있는데, 그것은 ① 순수자아에 근거한 선험적 관념론이 가능하다는 사실과 ② 순수자아와 그 대상 간에 지향적 상관관계가 성립한다는 사실이었다. 그러나 동시에 이것들은 그가 곧장 망각해버린 것이기도 하다. 데카르트가 자신의 고유한 발견을 놓쳐버린 이유는, 인식의 근원까지 물어 들어간다는 선험적 학문의 이상을 망각하였기 때문이다.

1) 선험성에 관한 주목할 만한 언급으로 다음과 같은 것도 있다. “선험철학은 학문 이전의 객관주의와 학문적 객관주의에 대립해 모든 객관적 의미의 형성과 존재의 타당성에 근원적 터전인 인식하는 주관성으로 되돌아가는 철학이며, 존재하는 세계를 의미의 형성물과 타당성의 형성물로 이해하고 이러한 방식으로 본질적으로 새로운 종류의 학문적 성격과 철학에 이르는 길을 개척하려는 철학이다.”(위기, 209)

그러나 데카르트가 <어떤 이유로> 그러한 학문의 이상을 망각하였는가하는 까닭은 후설에게 중요한 문제였다. 그는 그 원인을 근대인의 사고 일반을 지배한 자연주의적 태도로 규정한다. 자연주의는 근대 자연과학의 탁월한 성과에 고무되어 객관적인 실재/자연을 존재 일반에 타당한 범례로 삼는 입장이다. 이것은 자연에 관해서 적합한 인과적 분석을 여타의 모든 존재에도 확장해 적용하려는 태도로 스스로를 드러냈다. 이런 태도 아래서 순수자아도 자연과 마찬가지로 인과적 분석의 대상으로 취급되고, 따라서 의식의 순수성과 의식의 지향성도 부정된다. 데카르트 경우, 한편으로 순수자아의 선형성에 입각해 모든 학문을 정초하고자 했으나 동시에 순수자아 밖의 객관적 자연에 관한 신념에 경도되어 있었다. 그래서 데카르트는 정신세계를 자연세계에 對한 것으로서 정립할 수밖에 없었다. 후설 자신은 일관되게 이와 같은 객관적 자연주의의 소박함과 대결 속에서 선형적 자아를 은폐시키려는 경향에 맞서 현상학을 수립·전개해나갔다.

그런데 후설의 선형철학에 속한 데카르트적 동기를 보다 분명히 이해하기 위해서 그가 사용하는 선형transcendental의 의미를 명료하게 한정할 할 필요가 있다. 우리는 이러한 작업을 칸트의 선형철학과의 비교를 통해 진행할 수 있다. 칸트가 선형철학을 구상했을 때, 그는 ‘선형’을 ‘경험에 앞서 경험을 가능하게 함’이라는 뜻으로 새겼다. 이때 그에게는 이미 모종의 타당한 경험, 즉 자연과학 경험이 전제되어 있었다. 그가 자연과학적 경험을 참된 기준으로 삼았을 때 중요한 것은 정량화되고 인과적으로 분석될 수 있는 대상의 형식적 아프리오리였다. 이에 대상의 질적 규정들은 물자체 개념 속으로 던져졌고, 물자체를 부당히 전제하며 칸트는 <구축적>으로 철학을 했다. 이러한 방식은 의식의 근원에서부터 발생적으로 이루어지는 대상의 의미구성을 도외시한 것이었다.

후설의 철학을 선형철학이라고 할 때 ‘경험에 앞서 경험을 가능하게 함’이라는 칸트의 용례가 빈번히 결합되는 것은 사실이다. 그럼에도 그 둘은 다르다. 무엇보다도 후설에게 있어 선형적이라는 것은 선형적 <동기>를 의미한다. 이것은 우리가 이후 살펴 보겠지만, ‘세계에 관한 보편적 판단중지’, 즉 선형적 판단중지를 통해 무전제적 순수 의식으로 돌아가는 현상학적 태도에 상응하는 것이다. 후설이 보기에 칸트는 진정한 선형철학의 이념을 갖지 못했다. 후설은 이것을 오직 데카르트로부터 발견한다. 선형적 판단중지까지 이르는 후설의 현상학에서 일차적인 문제는 어디까지나 자기-구성/해명의 문제며, 세계-구성/해명 역시 선형적 문제로서 자기-구성/해명에 뒤따라온다.

보편적 현상학은 우선 첫째로 정확한 의미의 자기 해명, 즉 ‘자아가 어떻게 자기 안에서 그리고 자기에 대해 자신의 본질을 지닌 존재자로서 구성되는가’를 체계적으로 보여주는 자기 해명으로서의 현상학이다.

그런 다음 두 번째로 좀 더 넓은 의미에서 자기 해명으로서의 현상학이다. 첫째의 자기 해명에서부터 ‘자아는 자아에 고유한 본질에 의해’ 그 자신 속에서 어떻게 해서 다른 것, 객관적인 것까지도 구성하고, 그래서 도대체 자아에 대해 그때그때마다 자아 속에서 ‘자아가 아닌 것’으로서 존재타당성을 갖는 모든 것을 구성하는가’를 보여주는 자기 해명으로서의 현상학이다.([『데카르트적 성찰』, 제 4성찰])

2. 현상학의 주요문제들: 지향성, 판단중지, 정태적 분석/발생적 분석

앞에서 우리는 후설의 철학이 선험철학임을 살펴보았다. 다음으로 다루어야 할 것은 그것을 동시에 선험적 <현상학>이게 하는 계기이다. 그것은 의식의 지향성이다. 현상학은 의식의 지향성에 대한 분석하는 방법을 이르는 동시에, 그러한 방법의 철저한(선험적) 수행에 의해 도달하는 하나의 학문의 이름이었다. 후설이 데카르트의 『성찰』로부터 순수의식의 이 지향성을 읽어냈지만, 그가 의식의 지향성을 직접적으로 사사한 것은 브렌타노로부터였다. 브렌타노에 따르면, 의식은 ‘무엇에 대한 의식’이다. 의식은 그 사유작용 속에 상관적 대상을 항상 함께 가지고서 작동한다. 그런데 후설에 따르면 브렌타노는 여전히 자연주의자다. 브렌타노는 ‘아직 지향적 함축이나 어쩌면 지속적으로 서로의 속으로 휘감긴 의미부여의 분석인 지향적 분석 같은 것을 알지 못했다.’²⁾ 곧 그는 사유작용과 그 사유된 대상간의 구성관계에 대해 맹목적이었고, 다만 경험적 차원에서 의식과 대상의 불가분리성을 주장하는데 그쳤다.

그대들은 실로 완전히 명백한 것, 즉 만약 우리가 이 아프리오리한 태두리를 고려하지 않는다면 그리고 경험에서 실제로 그때그때 주어진 것을 무한함 속에 놓여 있는 이념으로 되돌아가 관계함을 고려하지 않는다면, 그때는 바로 일반적인 자연사만 가능해질 뿐이지 필연성에 입각한 설명인 법칙적인 설명에 관해서는 아무것도 더 이상 가능하지 않게 된다는 사실만 알게 된다.(『현상학적 심리학』, 55p)

후설에게서 의식과 대상간의 지향적 상관관계는 의식과 대상간의 상호 타당적인 관계로 성립하는 것이다. 곧 어떤 사유작용에는 그 사유작용의 아프리오리에 타당한 어떤 대상이 상관자로서 주어지는 것이며, 이는 대상의 관점에서조차 마찬가지다. 의식은 대상을 프로그램화하고 있는 의식이며, 대상은 의식의 프로그램에 의해 동기화된 상관자다. 의식과 대상간의 이와 같은 상관관계는 <기술>됨으로써만 오롯이 간취된다. 기술한다는 것은 ‘직시된 것을 직시된 것 자체에서 근원적으로 길어낸 개념들로 순수하게 표현하는 것’인 동시에 ‘그 이전에 직시된 것을 이것이 직관적으로 전개될 수 있는 계기契機들까지 가능한 한 꾸준히 분석하는 것’이다. 이는 현상학 특유의 방법론이다. 그리고 이러한 방법을 선험적 차원까지 끌고 내려가 순수자아에 대한 총체적 기술이 성취될 때, 학문으로서의 하나의 현상학이 획득된다.

나에 대해 존재하는 모든 것은 나의 인식하는 의식에 힘입어 존재하며, 그것은 나에 대해 나의 경험작용에 의해 경험된 것이며, 나의 사고작용에 의해 사고된 것이고, 나의 이론화작용에 의해 이론화된 것이며, 나의 통찰작용에 의해 통찰된 것이다. …… 인간에 대해, 나에 대해 존재하고 타당한 모든 것은 세계를 어떻게 의식해 갖는다고 하더라도 그리고 어떠한 학문적 작업수행에 있어서도 자기 자신에 머물러 있는 것을 그 자신의 의식삶 속에서 실행한다. …… 진리와 존재에 관한 모든 정초지음, 모든 입증은 완전히 내 속에서 진행되어나가며, 그 결과는 나의 사유작용에 대한 사유된 대

2) 『현상학적 심리학』, 79p

상 속의 특징이다.(『데카르트적 성찰』, 141)

그런데 앞서 데카르트가 자연주의적 태도에 경도되어 의식의 지향성을 놓쳐버렸다고 말한 바 있다. 따라서 자연주의적 태도 속에 은폐되는 의식의 지향성을 드러내기 위해서는 특단의 방법이 필요하다는 것이 후설의 견해였다. 그 방법은 데카르트로부터 영감을 받은 구상된 판단중지epoche이다. 판단중지란 그 본래적인 의미에서는 시간-공간적인 객관적 실재성 일반에 대해 ‘존재신념’의 중단하는 것이다. 이것은 대상 자체를 의식에서 완전히 소멸시키는 활동과는 구별된다. 만일 그렇다면 탐구를 위한 어떤 소여도 존재하지 않을 것이기 때문이다. 우리가 판단중지를 통해 획득하는 것은 <존재의 현상>, 즉 ‘전적으로 실제성의 타당성을 갖는 대신 무효화된 것의 타당성, 즉 부정된 실제성의 타당성’³⁾이다. 이렇게 획득된 <현상>에 대해 최초로 수행되는 현상학적 작업은 흔히 정태적 분석이라고 불리는 것이다.

정태적 분석은 지향적 대상을 준거로 삼아 대상의 성립구조를 인식작용noesis-인식대상noema의 평행론 속에서 밝히는 전체 현상학적 탐구의 <기반>이다, 그것은 대상을 의식의 내실적 계기(질료와 노에시스)와의 상관관계에서 구성된 노에마로 분석한다. 이 최초의 분석에서는 ‘방법적으로’ 내적 시간의식에 따른 노에마의 발생적 구성이 도외시하는데, 이것은 후설이 어디까지나 현상학적 분석의 틀/구조로써 정태적 구성을 보여주고 있기 때문이다. 그런데 정태적 분석에서는, 그것이 대상에 입각한 분석이기 때문에 내실적 계기들인 질료와 노에시스 자체의 구성문제가 해명되지 않는다는 한계를 갖는다. 따라서 정태적 분석이 선형철학의 이념에 충실하기 위해서는 항상 발생적 분석을 전제해야만 한다.

내실적 분석과 지향적 분석, 인식작용적 분석과 인식대상적 분석에 관한 구분의 관점에 인도되어, 항상 다시 새롭게 갈라지는 구조들과 도처에서 마주쳤다. 우리는 이렇게 구분하는 경우 사실 문제가 되는 것은 모든 지향적 구조를 관통해가는 기본적 구조라는 통찰을 더 이상 인정하지 않을 수 없다. 따라서 이 기본적 구조는 현상학적 방법을 지배하는 주도적 동기를 형성하고 지향성의 문제들에 관련된 모든 탐구의 진행을 규정함에 틀림없다.(『이념들 I』, 405)

발생적 분석은 노에시스-노에마 구조를 내적 시간의식 속에서 전개시킨 것이다.⁴⁾ 정태적 분석에서는 내실적인 질료가 노에마 구성의 한 계기로서 주어져 있을 뿐이지만, 발생적 분석에서는 노에마의 질료 자체도 내재적 시간 속에서 유형적으로 아프리 오리하게 구성되는 것이다. 또한 정태적 분석에서는 사유작용들 간의 관계가 단지 개별적으로 다루어졌지만, 발생적 분석에서는 노에시스적 계기들이 수동적 시간흐름의 공통토대 위에서 서로 비교·기술된다. 따라서 의식과 대상간의 지향적 의미부여에 관해 정태적 분석이 형식적인 측면에 관계하는 것이라면 발생적 분석은 그것을 구체적

3) 『암스테르담 강연』, 386p

4) 이미 ‘내적 시간의식에 관한 1900년 강의’에서 후설은 내적 시간의식의 수동적 구성에 관해 탐구하고 있으며, 『이념들 I』에서도 모든 체험은 ‘내재적 시간의식의 통일성’ 속에서만 가능하다고 진술하고 있다. 『이념들 I』의 81절 <현상학적 시간과 시간의식>과 118절 <의식의 종합, 구문론적 형식들> 참조

인 차원으로 가져간다. 따라서 현상학적 분석이 발생적 분석을 통해서 완성된다는 주장은 타당하다.

맨 처음에 형성된 현상학은 단순히 정태적이고, 그것이 기술하는 것들은 개별적 유형들을 추적하고 이것들을 기껏해야 질서 지으면서 체계화하는 박물학에서 기술하는 것들과 유사하다. 보편적 발생의 문제들과 시간의 형성을 넘어서서 그 보편성에서 자아의 발생적 구조에 관한 문제들은 아직 건드리지도 않았다. 실로 그러한 문제들은 사실상 높은 단계의 문제들이다.(『데카르트적 성찰』, 134)

정태적 분석과 발생적 분석을 비교하면 다음과 같다. 정태적 분석이 의식과 대상간의 지향적 상관관계를 대상(현상) 중심으로 다루는 반면, 발생적 분석은 그 상관관계를 (시간)의식의 관점에서 다룬다. 그러나 양자는 상호 의존적이다. ① 정태적 현상학의 경우, 그것이 발생적 분석을 전제하지 않는다면 근원까지 따져 묻는 선험철학의 이상에 비추어볼 때 그 의미를 상실한다. ② 동시에 발생적 현상학이 정태적 분석을 포함하지 않는다면, 그것은 지향적 분석 자체를 부정한다. 발생적 분석의 성과는 정태적 분석의 구조에 타당하며, 정태적 분석의 구조는 발생적 분석 전체를 관통한다. 이러한 입장은 정태적 현상학을 단지 발생적 현상학적 구성의 최종 층에 속한 것이라는 해석과는 차별된다.

3. 선험적 주관성에 이르는 길들

나는 앞서 후설이 자연주의적 태도로부터 의식의 순수한 지향성을 확보하기 위해 판단중지를 수행한다고 설명하였다. 그런데 후설은 자신의 탐구를 진행해나가는 와중에, <의식의 지향성을 확보해 선험적 주관성에 이르는 것>이 단지 ‘세계에 대한 보편적 판단중지’이라는 구호로는 설득력 있게 이해되고 있지 못함을 자각하였다. 이러한 문제로 인해 후설은 『이념들 I』과 『데카르트적 성찰』에서 제시된 ‘데카르트적 길’을 철저히 반성하고 선험적 주관성에 이르는 여타의 길들에 보다 큰 가치를 두는 방향으로 탐구의 방향을 선회하였다. 그러한 작업은 최후 저작인 『위기』에 명료히 드러나는 바, ① ‘생활세계를 통한 길’과 ② ‘현상학적 심리학을 통한 길’로 갈무리된다.

그런데 우리는 후설이 선험적 주관에 이르는 다양한 길들을 추구하는 이유가 데카르트적 길이 현상학의 선험적 이념에 비추어 그릇되었거나 불충분했기 때문은 아니었다는 것을 이해해야 한다. 후설은 생활세계를 통한 길의 가치를 논하며 데카르트적 길이 선험적 주관성에 도달한 성과를 충분히 표현하지 못한다고 비판하는데, 이것은 데카르트적 길이 선험적 주관성에 도달한다는 사실 자체에 대한 부정은 아니었다. 반대로 우리는 다음과 같은 사실도 유념해야 한다. 즉 후설이 데카르트적 길에 대해 논할 때, 그는 생활세계를 통한 길이나 현상학적 심리학을 통한 길을 그릇된 것으로 취급하려는 의도가 전혀 없다는 점이다. 후설이 아직 데카르트적 길에 대해 이야기하던 시기에 그 밖의 길들에 대해서도 탐구하고 있었음을 우리는 그의 저작들을 통해 확인할 수 있다. 그러므로 데카르트적 길과 생활세계를 통한 길, 그리고 현상학적 심리학

을 통한 길 모두는 동일하게 선험적 이념에 충실히 선험적 주관성을 드러내려는 노력의 일환이다.

… 나는 나의 저술 『이념들』[제1권]에서 서술했듯이 선험적 판단중지를 통한 [여기에서 논의한 것보다] 훨씬 짧은 길-이것을 나는 ‘데카르트적 길’이라고 불렀다.(즉 이것은 『성찰』에서 데카르트의 판단중지에 단순히 반성하면서 깊이 파고들어 감으로써, 그리고 데카르트의 편견이나 혼동을 비판적으로 순화함으로써 획득한 것으로 생각된다)-은 다음과 같은 커다란 결함을 갖는다는 사실에 주목한다. 즉 이 길은 실로 단 한 번의 비약으로 선험적 자아transzendente ego에 이르는 것 같지만, 그러나 선행하는 어떠한 [예비]설명도 분명히 없었으므로 선험적 자아를 가상적인, 내용이 없어 공허한 것으로 보이게 만들었다. 따라서 이러한 상황에서 사람들은 우선 ‘그것에 의해 무엇이 획득되었는가? 게다가 이것에서 새로운 그리고 철학에 대해 결정적인 의미를 지닌 완전히 새로운 근본적 학문이 어떻게 획득되었는가’하는 [난처한] 문제에 직면했다.(『위기』, 292)

1) 나는 먼저 데카르트적 길에 대해 이야기하고, 현상학적 심리학과 생활세계를 통한 길에 대해 논하도록 하겠다. 데카르트적 길에서 대비되는 것은 자연적 반성과 선험적 반성이다. 자연적 반성은 ‘존재하는 것으로 미리 주어진 세계의 토대’⁵⁾ 위에서 이루어지는 반성인 반면, 선험적 반성은 ‘선험적-현상학적 판단중지’를 통해 수행되는 반성이다. 데카르트적 길에서 ‘현상학적 판단중지’는 객관적 세계의 존재신념을 중단하는 의지의 작용을 일컫는다, 이 표현은 쓰임에 있어서만 ‘선험적-현상학적 판단중지’와 구분되는데, ‘현상학적 판단중지’라고 할 때 일체의 주어진 것에 대한 존재신념의 중단을 가리킨다면 ‘선험적-현상학적 판단중지’라고 할 때는 그러한 판단중지가 어디(선험적 주관)에까지 이르게 되는가 하는, 즉 판단중지의 목적론적 이념을 천명하는 것이다. 따라서 『성찰』의 경우 ‘현상학적 판단중지’와 ‘선험적-현상학적 판단중지’는 동일한 판단중지를 다른 관점에서 구분한 것에 불과하다.

여기 데카르트적 길에서는 생활세계를 통한 길에서의 ‘객관적 학문에 대한 판단중지’나 심리학을 통한 길에서의 ‘현상학적-심리학적 판단중지’가 자연적 반성의 일환으로 취급돼 따로 고려되지 않으며, 선험적 반성만이 주제적으로 부각되고 있다.⁶⁾ 즉 자연적 반성 자체는 선험적 반성에 반하는 것으로써 고려되고 있을 뿐이다. 그러나 생활세계를 통한 길이나 심리학을 통한 길의 주제화될 때에는 자연적 반성은 선험적 반성을 위한 예비로써 고려된다. 객관적 학문에 대한 판단중지나 현상학적-심리학적 판단중지는 세계 전체에 대한 보편적 판단중지에 도달하지 못했으므로 선험적 반성이 아니라 자연적 반성임에도 불구하고, 그들 ‘자연적’ 판단중지는 이어질 선험적 판단중지와 선험적 환원을 보다 분명히 밝히는 매개로서 기능한다. 따라서 자연적 판단중지에 대한 이러한 적극적 인식은 자연적 반성과 선험적 반성의 구분을 놓치지 않으면서도, 과학적 태도-자연적 태도-선험적 태도라는 새로운 인식⁷⁾의 구분을 가능하게 한다.

5) 『데카르트적 성찰』, 79p

6) 그러나 이는 앞서 말했듯 후설이 이 새로운 길들을 무지했거나 부정하기 때문이 아니라, 데카르트적 길의 맥락에서 적절히 취급한 것이다

7) 현상학에서 인식은 실천/태도와 구분되지 않는다.

2) 현상학적 심리학을 통한 길에서 현상학적 심리학은, 그것 자체에 대한 관심에서 탄생한 학문이 아니라 선험적 현상학의 연구로부터 파생된 학문이다. 후설은 『현상학적 심리학』의 서론에서 『논리연구』의 작업을 통해 심리학에 대한 현상학적 분석이 가능함을 알아차렸다고 말하고 있다.⁸⁾ 그런데 후설은 그때 이미 선험적 현상학의 기틀을 마련해놓은 상태였고, 선험철학자인 그에게 현상학적 심리학을 그 자체로써 취급할 동기는 없었다. 따라서 이 심리학은 선험적 현상학을 대중에게 보다 설득력 있게 제시하는 매개로서의 가치를 가질 뿐이다. 그럼에도 이 심리학은 선험적 현상학과 마찬가지로 ‘사유하는 자아’를 주제로써 다루는 학문이며, 지향적 분석을 통해 기술되는 일종의 현상학이라는 점에서 흡사 선험적 현상학과 동일한 외양을 보여준다.

철저하고 최종 원리적인 이성의 학문이라는 의미를 숙고해보면 아프리오흐한 기술적 심리학이라는 새로운 이념은 오직 원리적인 태도를 통해서만 구별되는 두 가지 평행하는 학문들로 본질적으로 분화할 수밖에 없었다.(『현상학적 심리학』, 88)

선험적 현상학은 그 모든 명제가 자연적인 의미의 아프리오흐한-심리학적 명제들로 변형될 수 있다는 특성을 띤다.(『현상학적 심리학』, 89)

우리는 놀랍게도 영혼의 순수한 본질을 제시하려는 기술심리학의 이념을 순수하게 성취함으로써 ‘현상학적-심리학적 판단중지와 환원이 필연적으로 선험적 판단중지와 환원으로 변형되어야 한다’는 사실을 파악하게 된다고 나는 생각한다.(『위기』, 436)

그럼에도 불구하고 현상학적 심리학은 선험적 현상학과 구분된다는 것이 후설의 분명한 입장이다. 현상학적 심리학의 한계는 인식론적으로 정초되지 않는다는 것이다. 현상학적 심리학의 자아는 단지 심리학적 자아로서, 그 자신의 심리세계에 대해서는 맹목적이다. 그리하여 선험적 자아와 달리 심리학적 자아는 우선 그 자신을 선험적인 것으로 자기-구성하지 못하고, 때문에 세계-구성이라는 선험적 문제, 데카르트가 신의 성실성을 끌어들이며 해결하려 한 문제⁹⁾에도 도달할 수도 없었다. 따라서 현상학적 심리학은 다시 객관적 자연주의로 미끄러져 경험적 차원에 머무른다. 심리학적 자아의 아프리오흐는 실재적 세계 속에서 그 세계를 구성하는 선험적 심리학주의일 뿐이다. 현상학적 심리학이 선험적 현상학으로 변형되지 않는 한 그것은 학문으로서의 현상학에 대해 언제나 기만적이다.

어떤 아프리오흐한 심리학도 그 자체만으로는 인식론적 문제들을 제기하는 동시에 해결할 수 있을 만큼 자립적이지 않다는 사실이 분명해진다. 오히려 이 심리학과, 궁극적으로 모든 이성이론적 탐구가 되돌아갈 주관적인 것Subjektives에 관한 아프리오흐한 학문인 특수한 선험적transzendental

8) “처음에는 기존의 심리학을 개혁하려고 전혀 생각하지 않았음에도, 아무튼 나는 여기에서 새로운 종류의 심리학이 출발하며, 게다가 아프리오흐한 심리학의 낡은 이념이-『논리연구』 제1권과 [제2권의] 제3-제4 연구에서 아프리오흐한 존재론의 낡은 이념이 비-형이상학적인 새로운 형태로 다시 일깨워짐을 경험한 것과 유사하게-새롭게 형성된다는 사실을 나중에 즉시 알아차릴 수 있었다.”(『현상학적 심리학』, 84)

9) 선험적 차원에서 해결해야만 하는 선험적 문제

심리학(그러나 이것에 대해 심리학이라는 역사적인 단어는 더 이상 잘 어울리지 않는다)이 구별되어야만 한다. 달리 말하면, 이른바 선험적 주관성과 심리학적 주관성은 구별되어야만 하고, 그에 따라 [한편으로] 객관적 학문들과 연대해 있는 심리학과 [다른 한편으로] 전적으로 이러한 연대 밖에 남아 있는 선험적 현상학은 구별되어야만 한다.”(『현상학적 심리학』, 88)¹⁰⁾

‘심리학적 의식탐구에서 우리는 존재하는 것으로서 전제된 세계의 자료들을, 즉 인간영혼의 구성요소들로서 파악된 자료들을 갖는다.’(『데카르트적』, 77)

3) 우리가 일상적으로 타인과 더불어 살아가는 생활세계는 객관적 학문들의 정초근거로서 주관적이고 상대적인 세계다. 우리의 생활세계가 나의 주관적인 유아론적 세계가 아니라 타인과 함께 공유하는 공동 세계라는 점에서 생활세계에 대한 현상학은 <선험적 문제>에 직면한다. 여기서 후설은 상호주관적인 공동 세계 속에 살아가는 나의 자아는 개체적 자아가 아니라 상호주관적인 자아라는 사실을 발견한다. 후설은 이러한 사실을 보편적 시간의식과 신체의 정상성에 입각해 논의한다.: 나의 주관성은 나의 신체 밖 다른 신체에 감정이입을 함으로써 타인의 주관성을 구성한다. 이러한 과정 속에서 내재적 시간의식은 계속된다. 따라서 나의 선험적 주관성은 개체적인 것이 아니라 상호주관적인으로 타당하다. 그런데 우리가 상호주관적으로 공유하는 공동체적 경험들은 나의 개체성에 입각한 상호주관성이 아니라 오히려 공동체적 상호주관성을 정립되어야 한다. 이제 개체적 인간은 공동체적 상호주관성이 객관화된 하나의 양상으로 파악된다. 그것은 상호주관성의 ‘인칭변화’를 통해 가능하다. 따라서 후설의 선험적 주관성, 혹은 상호주관적인 선험적 자아는 소박한 인간-자아가 전혀 아니다. 그것은 실증할 수 없지만 없어서는 안 될 상호주관적 생활세계의 선험적 근거로 요구된다.

하나의 시간은, 우선 아무 관련도 없는 직관들, 즉 예를 들어 지각들과 이것들로부터 분리된 기억들 속에서 자아가 이 형식을 부여하였거나 부여할 수 있는 모든 개체적 대상성의 하나의 유일한 형식으로서의 형식이다. ……

그렇다면 이것은 감정 이입(Einfühlung) 속에서 계속된다. 이 감정 이입 속에서 상호 주관적으로 공통적이며 객관적인 시간이 구성되고, 체험들과 지향적 대상성들에 있어 모든 개체적인 것은 이 시간 속으로 편입될 수 있음에 틀림없다.(『경험과 판단』, 240)

모든 상호주관성의 선험적 자아……는 세계 속에 있는 인간으로서 필연적으로 구성될 수밖에 없다는 사실, 따라서 모든 인간은 ‘그 자신 속에 선험적 자아를 지닌다.’(『위기』, 343)

후설의 선험적 현상학에 관한 글을 마무리하며 그의 생활세계가 가진 함의를 고찰하는 것은 가장 의미 있는 일이다. 생활세계 개념에 후설의 현상학의 참된 의의가 함축되어 있기 때문이다. 생활세계를 통해 선험적 현상학에 도달하는 길에는 생활세계가 상이한 측면에서 두 번 등장한다. 한 번은 ‘객관적 학문에 대한 판단중지’를 통해

10) “그러나 그러한 모든 아프리오리한 학문은, 그 일반성에서 이 학문들을 포괄하는 형식논리학과 수학이 그것을 필요로 하는 것과 아주 비슷하게 인식론, 즉 이성비판적 해명과 주관적 정초가 필요하다.”(『현상학적 심리학』, 87)

학문에 의해 식민화되지 않은 생활세계로써 등장하고, 다른 한 번은 ‘선험적-현상학적 판단중지’를 통해 선험적 주관성이 재발견한 생활세계다. 두 생활세계의 차이는 오직 생활세계를 살아가는 주관의 태도의 차이에 기인하는 듯 보인다. 객관적 학문의 정초근거로서의 생활세계는 <‘이’ 세계> 속의 생활세계인 반면 선험적 주관에서 파악된 생활세계는 하나의 생활세계 속에서 ‘이’ 세계를 갖는다. 전자에서 주관은 생활세계 속에서 살며 생활세계를 알지 못한다. 그러나 후자에서는 그의 개인적인 ‘생활세계’에서도 하나의 생활세계를 의식한다. 이 둘은 사태에 있어서는 차이가 없고, 오직 ‘마음’의 문제로 귀결되는 것이다. 한편 후설은 선험적 주관성이 다시 생활세계로 되돌아감을 보임으로써 오랜 철학의 전통으로 다시 돌아간다. 그것은 플라톤이 『국가』에서 동굴의 우화를 통해 말한 철학의 궁극적 모습, 즉 동굴을 빠져나와 태양을 본 철인이 다시금 동굴로 돌아가 범인들과 함께 살아가는 태도이다. 후설에게서 회복된 생활세계는 모든 대립과 차이를 그 속에 내포하면서도 그 대립과 차이로서 진정 자유롭다.

자연적으로 태도를 취하는 자아인 나는 또한 항상 선험적 자아이다. 그러나 나는 현상학적 환원을 수행함으로써 비로소 이 사실을 알게 된다. 이 새로운 통해서만 나는 세계 전체, 따라서 일반적으로 모든 자연적 존재자는 그들의 그때그때 의미를 통해 나에게 타당한 것으로, 변화하고 변화 속에서 서로 결합된 나의 사유작용이 사유한 것으로서, 나에게 대해서만 존재하고, 나는 그러한 것으로서만 그것을 타당하게 간직한다는 사실을 비로소 이해하게 된다.(『데카르트적 성찰』, 84)

순수심리학자 또는 선험철학자인 나는 그것에 의해 인간으로 존재하기를 그만두는 것은 아니며, 더구나 세계와 모든 인간의 실제적 존재 또한 그밖에 세계의 존재들이 변화되는 것은 결코 아니다. 그리고 나는 개별적이든 사회적이든 그 영혼의 존재와 관련해 인간에 관한 보편적 학문이라는 명칭을 띤 이 특별한 세속적 관심을 지니기를 그만두는 것도 아니다.

그러므로 나는 직업을 바꿈으로써 심리학자로 세계의 토대 위에 연구를 착수하는 자연적 태도로 다시 되돌아간다. 곧 심리학자인 나는 순수심리학을 완성하려고 결심하도록 강요받았다.(『위기』, 441)

-참고문헌-

1. 1차 문헌

- 후설, 에드문트, 이종훈 역, 『유럽학문의 위기와 선형적 현상학』, 한길사, 2016
-- , , 『엄밀한 학문으로서의 철학』, 지식을만드는지식, 2014
-- , , 『현상학적 심리학』, 한길사, 2013
-- , , 「브리태니커 백과사전」, 『현상학적 심리학』, 한길사, 2013
-- , , 「암스테르담 강연」, 『현상학적 심리학』, 한길사, 2013
-- , , 「심리학과 현상학」, 『현상학적 심리학』, 한길사, 2013
-- , , 『경험과 판단』, 민음사, 2009
-- , , 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들1』, 한길사, 2009
-- , , 『데카르트적 성찰』, 한길사, 2002
-- , , 『시간의식』, 한길사, 1996

2. 2차 문헌

- 알빈 디머, 조주환 역, 『에드문드 후설』, 이문출판사, 1990
기다 겐 등, 이신철 역, 『현상학 사전』, 도서출판 b, 2011

시간의 단절불가능성에 관해

김경희(철학과)

시간이 사물이나 생각의 흐름 또는 변화라고 할 때, 시간은 계속해서 흐르고 있다. 왜냐하면 시간은 멈출 수 없기 때문이다. 이는 환원적 논증이지만 너무나 자명한 것이다. 이에 대하여 시간이 흐르지 않음을 증명하려면 왜 그러한지를 순차적으로 보여주어야 하는데 이러한 ‘증명 과정’ 자체가 일정한 흐름에 따라서 이루어지기 때문에 그 자체로 모순이다. 그러나 이러한 흐름이 일정하지 않음을 보인다면 시간이 흐르지 않음을 보이는 하나의 통로가 될 것이다. 그러나 그것이 가능한가?

1. 들어가는 말

‘왜 시간에 관해 썼는가?’하는 물음에 대한 답은 작년 여름으로 거슬러 올라가야 한다. 개연성 없는 같은 과 동기 형의 갑작스러운 질문은 “시간이 흘러가는 게 맞는가?”하는 것이었다. 그 형의 입장은 ‘시간은 흘러가는 것이 아니라 정해져 있는 일련의 사건들이 다가오는 것’이었는데 그 때 당시의 필자는 단지 시간에 관해 단지 막연한 흥미만을 갖고 있었기 때문에 구체적인 답변을 할 수 없었다. 이 글은 처음 제기되었던 주장에 대한 반박문이자 동시에 이 글을 접하게 될 여러 사람들의 의견을 듣기 위한 하나의 소논문이기도 하다.

글의 구성은 다음과 같다. 고대부터 현대까지 대표적인 시간론과 시간여행의 가능성에 대해 간단하게 살펴본 후 시간이 왜 흐름 수밖에 없는가에 대해 귀류적 방법을 통해 논의해보고자 한다.

2. 시간에 관한 여러 논의들

1)고대 : 헤라클레이토스 VS 엘레아학파(파르메니데스) 그리고 아리스토텔레스

시간에 관한 큰 두 가지 쟁점인 동태론과 정태론은 아주 오래전 헤라클레이토스와 파르메니데스의 논쟁 속에서 이미 드러난다. 고대에 가장 중요한 시간에 관한 논의는 바로 변화의 역설에 관한 것이었는데, 익히 알다시피 **변화의 역설**이란 ‘개체의 동일성 유지에 있어서 변화가 일어나는가?’ 즉, ‘하나의 개체가 어떻게 끊임없이 변화하는 가운데 자기 동일성을 유지할 수 있는가?’하는 것이다.

직관적으로, x 가 변화한다면 자기 동일성을 유지할 수 없고 반대로 x 가 자기 동일성을 유지한다면 변화가 있을 수 없다고 생각되기 때문에 이에 대한 선택지로는 변화

와 정지(자기 동일성) 두 가지만이 존재하는 듯하다. 전자를 택한 헤라클레이토스가 주장하는 것은 다음과 같다. ‘모든 만물은 변화하기 때문에 한 순간도 동일할 수 없으며 우리는 동일한 강에 두 번 들어갈 수 없다.’ 즉 그는 위 문제에 대해 ‘x는 한 순간도 x로 고정적이지 않다.’고 대답할 것이다. 이에 반하여 후자를 택한 파르메니데스는 변화란 없다고 주장한다. 그게 그렇게 주장하는 이유는 세계를 꼭 차 있다고 보았기 때문에 어떠한 변화는 없다고 보았다. 세계는 있는 것으로만 꼭 차 있으며 이에 따라서 그는 ‘x가 변화하지 않으며 항상 x 자신으로서 만 존재한다.’는 결론을 내릴 것이다. 변화의 역설에 관한 문제에 대한 해결책을 헤라클레이토스로 대표되는 동태적 시간과 파르메니데스로 대표되는 정태적 시간¹⁾ 둘 중에서만 골라야할 경우 영원히 끝맺음 되지 못한다. 그러나 두 철학자는 공통되는 하나의 전제를 지니고 있는데, 바로 ‘변화하면서 동일성 유지’는 불가능하다는 것²⁾이다.

그런데 아리스토텔레스는 변화하면서 동시에 동일성 유지가 가능하다고 주장함으로써 변화의 문제를 적절히 해결한다. 그의 주장에 따르면 모든 존재(현실태)는 주어진 가능태를 전부 실현시킴으로 완전태로 나아가야한다. 이 과정에서 원초적인 현실태는 완전태가 되기 위해서 옳은 방향으로의(덕으로 향하는) 끊임없는 변화를 거쳐야만 하고 따라서 존재는 동일성을 유지하면서 동시에 변화가 가능하다. 즉 그는 x가 더욱 x의 참모습으로 나아가기 위한 일련의 과정들을 전부 존재자 x로 묶는 것이다. 구체적으로 다음과 같은 주장에 직접적으로 드러난다.

존재를 현실적인 존재와 가능한 존재로 나누게 되면 한 가지의 존재에서 다른 것으로 넘어가는 다리를 발견할 수가 있게 된다. 다시 말해서 어떤 것이 현실적인 개체인 한에 있어서는, 그것은 항상 자기 자신과 동일하다. 그러나 그것 안에 가능성이 깃들여 있는 한에 있어서, 그것이 어떤 다른 것으로 될 수도 있다.

아리스토텔레스가 변화의 역설 문제를 적절히 해결했지만 문제는 완벽히 해결되지 않는다. 그가 말하는 완전태가 어떤 신적 차원에서 이미 주어져 있는 것이라면 정태적 시간론과 동태적 시간론 사이에서 그것을 잘 종합하였다기보다는 오히려 동태적 시간론을 표방한 정태적 시간론을 주장한 것처럼 보이기 때문이다. 이 문제는 더 다양한 논의를 위해 미뤄두기로 한다.

2)근대 : 뉴턴·클라크 VS 라이프니츠

근대에서 시간에 관한 주된 논의는 클라크와 라이프니츠의 서신을 통해 이루어졌다. **절대적 시간**을 따르는 클라크는 ‘어떤 것의 흐름이나 변화에 의존하는 것이 아니라 오히려 다른 모든 것들의 흐름을 가능하도록 하는 절대적인 시간이 존재한다.’고 주장³⁾한다. 반면에 라이프니츠는 **관계적 시간**을 주장하는데, 클라크와의 서신에서 드러난 그의 시간관은 충분이유율(PII)에 따른 귀류적 반증으로 잘 축약되어 나타난다.

1) ‘정태적 시간론’은 상당히 모순적이다. 왜냐하면 본 논의에서 시간을 x의 변화로 전제하고 있기 때문인데, 그렇다면 시간은 멈추어 있을 수 없다.

- 1) 뉴턴의 절대적 시간이 있다고 하자.
- 2) 그렇다면, 신은 t2보다 이전 시간은 t1에서 세상을 창조할 수도 있었다.
- 3) 그러나 신은 t2에서 세상을 창조하였다.
- 4) t1에서 창조되었을 세상과 t2에서 창조된 지금의 세상은 다르지 않다. 그러나 절대적 시간이 있다면 신은 t1과 t2들 중에서 한 시점인 t2를 선택한 것이 된다.
- 5) 신은 아무 이유 없이 행동(창조)하지 않는다.(충분이유율)
- 6) t1이 아닌 t2를 선택할 아무 이유도 없으므로 절대적 시간은 없다.

라이프니츠의 이와 같은 증명 방식은 상당히 직관적이면서도 거북한 이유는 특정한 초월자를 상정하고 있기 때문이며 그 초월자가 특정 종교 특히 기독교의 하나님과 같이 느껴지기 때문일 것이다. 필자를 포함하여 기독교인의 입장에서는 이는 단지 신앙에 의해 받아들여지는 것으로서 아무런 걸림돌이 없을 테지만, 이것은 어떠한 논증도 거치지 않았기 때문에 많은 문제가 있다. 크게 두 가지 문제가 있는데 하나는 성서 내적인 문제이고 다른 하나는 반증의 충분성 문제이다. 먼저 성서 내적인 문제에 관하여서 라이프니츠의 창조자가 기독교 구약 성서 속의 하나님이라고 하여도 문제가 있는 이유는 구약 성서 속의 세상이 6일이라는 시간을 거쳐 만들어졌기 때문이다. 세상을 창조할 수 있는 능력의 소유자라면 충분히 한 순간에 세상을 창조할 수 있지만 그러지 않았다. 그런 능력 앞에서 6일 동안의 창조는 시간적 선후 관계가 갖는 직관적 타당성은 무너지기 마련이기 때문이다.(또는 애초부터 직관적 타당성에 어긋나 보이는 순서에 따르기도 한다.²⁾ 간단히 말해 라이프니츠는 왜 신이 고정된 순간인 시점 t2에 단 한 번에 세상을 창조하지 않았는지 그리고 그것이 충분한 이유가 있다면 태양과 별들이 왜 식물들보다 먼저 만들어지지 않았는지 충분한 이유를 말하지 못한다. 따라서 신적 차원에서의 어떤 오묘한 이유가 있다면, “시간은 따로 있는 것이 아니라 ‘창조물들 사이에서의 관계와 그 선후관계를 나타내는 것’이라는 그의 관계적 시간”이 절대적 시간을 적절하게 반증해 주지 못하며 인간은 이해하지 못할 특별한 이유로 t1이 아닌 t2에서 세상을 창조했을 수 있기 때문이다.

결론적으로, 라이프니츠의 관계적 시간은 클라크의 절대적 시간을 명확하게 반증하는 것이라고 할 수 없으며 그 둘은 양립가능하다.

3) 현대 : 맥타가르트의 A-시간, B-시간

시간에 관한 현대적 논의는 맥타가르트에 의해 시작되었다. 그는 이전 철학자들과는 다르게 시간 개념을 ‘A-시간과 B-시간’ 둘로 나누어서 보았는데 A-시간 계열의 속성이 모순이기 때문에 결국 B-시간 개념이 옳으며 그의 최종 결론은 ‘시간은 흐르는 것이 아니라는 것’이다. 그러나 그가 나눈 시간 개념에 따라 역동적 시간 계열을 주장하는 진영과 정태적 시간 계열을 주장하는 진영이 나뉘어 열띤 논의가 이루어진다. 이처럼 맥타가르트의 시간 개념은 이전보다 더욱 명확해진 시간 개념 안에서의

2) 구약 성서인 창세기에 따르면 첫째 날부터 여섯째 날까지 순서대로 빛, 궁창 위의 물과 궁창 아래의 물(땅과 하늘에 있는 물), 육지와 바다 식물, 태양과 달·여러 별들, 새와 물고기, 육지 동물·인간

논의가 이루어지도록 기여했다는 점에서 의미가 있다.

먼저, A-시간 계열의 특징은 **모든 사건들이 A-특성요소들인 과거성·현재성·미래성 중의 하나를 가진다**는 점이다. 예를 들어, 2002년 ‘월드컵 경기’ 사건은 과거성을, ‘누군가 이 글을 읽을’ 사건은 바로 그 시점에서 현재성을, 그리고 ‘다음 대선’ 사건은 미래성을 갖는다. 이렇듯 모든 사건들은 예외 없이 A-시계열의 특정 요소를 반드시 지니게 된다. 그러나 이 요소들은 고정된 것이 아니라 시간에 따라 다른 속성을 갖게 된다. 2000년에는 2002년 월드컵 경기가 미래성을 갖고 있었지만 2002년 월드컵 당시에는 현재성을 그리고 지금은 과거성을 갖기 때문이다.

이에 반해 B-시간 계열의 특징은 **모든 사건들은 다른 사건들과의 영원한 선/후 관계와 동시 관계 둘 중 하나의 관계를 갖는다**는 점이다. 예를 들어 경북대학교의 글로벌플라자(GP)는 인문대학보다 나중에 지어졌으며 경북대학교 병설유치원은 GP보다 나중에 지어졌다. 그런데 이 B-시계열 안에서 갖는 사건의 관계(선/후, 동시)는 영원히 변하지 않으므로 한번 참이면 영원히 참이게 된다.

맥타가르트의 이와 같은 시간 개념의 구분은 당연하게 받아들여진다. 모든 사건이 과거성·현재성·미래성을 갖는 A-시간과 그리고 일어난 사건의 전후 관계는 바뀌지 않는다는 B-시간 이 서로 양립할 수 있는 것처럼 보이지만 맥타가르트는 직관적으로 자명해 보이는 이러한 시계열을 둘로 나눔으로써 ‘시간이 실재하지 않음’을 보인다. 그러나 그의 증명 과정은 너무 복잡하기 때문에 다음과 같이 요약하고자 한다.

그의 최종적 논지는 다음과 같다. ‘A-계열 요소인 과거성·현재성·미래성’이 사건이 정말로 갖는 또는 가지게 될 것인 특정한 속성이 아니라 단지 시점에 부여되는 속성이며 단지 현재를 중심으로 한 속성의 분류일 뿐이라는 것이며 더욱이 과거, 현재, 미래는 어느 사건을 기준으로 하는가에 달라지기 때문에 순차적으로 갖는 것이 아니고 다만 사건의 선후 관계 즉 역사적 순서만이 변하지 않는다는 것이다.

4)아인슈타인의 상대성이론과 시간여행의 가능성에 관하여

A-시간계열의 역동적 시간론자들과 맥을 같이하는 현재주의자들에게 미래는 아직 다가오지 않은 것이고 과거는 이미 지나간 것으로 오직 현재만이 존재하기 때문에 미래나 과거로의 시간여행이 불가능하다고 주장하지만 B-시간계열의 정태적 시간론자들과 맥을 같이하는 영원주의자들에게 미래와 과거는 현재와 같이 똑같이 존재의 무게를 갖기 때문에(존재하기 때문에) 시간여행이 가능하다고 생각한다.

시간여행의 종류는 너무나 당연하게 두 가지가 있다. 미래로의 그것과 과거로의 그것이 있다. 먼저 쉬운(?) 미래로의 시간여행에 관해 살펴보려고 한다. 미래로 가기 위해서 올라탄 타임머신이 현재와 가고자 하는 미래시점 사이에서 사라질 필요가 없다. 왜냐하면 이는 단지 우주선 외부 시간과 내부 시간이 어떻게 가느냐에 따른 것으로, 지금으로부터 100년 뒤인 2116년으로 한 시간 만에 가기 위해서 우주선이 사라질 필요는 없다. 즉 외부시간이 100년 흐를 동안 내부시간은 한 시간만 흐르면 되는 것이다. 우주선 내부를 들여다 볼 수 있다면, 우주선 외부의 사람들에게 내부의 사람들의

시간은 아주 느리게 가는 것처럼 보이고, 우주선 내부의 사람들에게 외부 사람들의 시간은 아주 빨리 가는 것처럼 보인다. 이를 수식으로 나타내면 다음과 같다.

우주선 내부에서 외부를 볼 때의 유속(빠름)	우주선 외부에서 내부를 볼 때의 유속(느림)
100년/1시간 = 876,000(초)	1시간/100년 = 876,000의 1(초)
즉, 내부에서의 1초는 외부의 약 10일에 해당된다.	

빛의 속도에 가까워질수록 시간이 더욱 느리게 가는 아인슈타인의 상대성이론에 따라 이러한 타임머신을 만들기 위해서는 타임머신의 속도를 그만큼 높이면 되는 것이다. 이는 이미 45년 전인 1971년에 입증되었다. [1971년 하펠과 키팅(Hafele & Keating)은 시간지연 현상을 보여주는 실험에 착수한다. 이들의 실험은 단순하다. 4개의 세슘 원자시계를 비행기에 싣고 지구를 몇 바퀴 돌고 와서 지상에 남겨놓았던 4대의 세슘 원자시계와 그 시간을 비교하는 것이다. 그 결과 비행기에 있던 시계의 시간이 10억 분의 59초가 느려진 것을 확인하였다.] 즉, 100년 뒤로 가고자 한다면 (우주선 내부의 사람들의 생물학적 속도로 단지 한 시간만 걸림만큼)우주로 빠르게 갔다가 지구 시간으로 100년 뒤에 도착하면 되는 것이다.

그러나 더 쉬운 미래로의 여행 방법이 있다. 그것은 타임머신 내부의 시간을 조절하는 것이 아닌 극저온을 이용한 신진대사의 속도를 늦추는 방법으로 화학반응의 조작을 통한 것이다. 온도가 섭씨 10도 내려갈 때마다 화학 반응의 속도가 대략 반으로 줄어드는 것을 이용하는 것인데, 표로 정리하면 다음과 같다.

*주어진 식 - 섭씨 10도↓ : 화학반응 속도 1/2 타임머신의 경우와 같이 외부시간으로 10일이 흐를 동안 냉동관 내에 있는 사람의 생체 시간이 1초 흐르도록 하면 되므로, 1) $864,000\text{초}(10\text{일}) \div 2^{24} \approx 0.825(\text{초})$: 반올림하면 1(초) 2) 10일을 초단위로 반 씩 24번 나누어야 한다. 따라서 현재 온도에서 섭씨 240도를 낮추면 된다.

결론적으로 현실적인 미래로의 시간여행은 노화가 천천히 일어나는 것뿐이다. 반면에 과거로의 시간여행에 관하여서는 전자의 시간여행과 같이 현실적 실현 가능성이 상당히 적기 때문에 직관적인 사고실험이 수반된다.³⁾

과거로의 시간여행에 관한 두 가지 큰 쟁점은 바로 자기 방문 패러독스와 할아버지 패러독스에 관한 것으로서 다음과 같다.

①자기 방문 패러독스

3) 그러나 나사에서 4.3광년을 2주만에 가는 즉, 빛의 속도보다 10배 빠른 워프 우주선을 개발 중에 있다고 하니 과연 빛의 속도보다 빨리 움직이면 시간이 거꾸로 갈지 지켜볼 바이다.

이야기 :영화 <나 홀로 집> 시리즈가 엄청난 히트를 치면서 영화에 등장한 배우들은 모두 인기가 타다 되었다. 그 중에서도 단연 ‘케빈’ 역을 맡은 맥컬리 컬킨(Macaulay Culkin)은 가장 많은 인기를 누리고 높은 인기 못지않은 많은 돈을 벌었다. 그러나 마약과 술에 손을 대기 시작하면서 삶은 피폐해져갔고 더 이상 회복이 불가능하게 되었다. 나이에 비해 심하게 주름 잡힌 얼굴과 수척한 손과 발을 보며 과거의 영광을 그리워하고 있었다. 문득 맥컬리는 얼마 전에 만난 어떤 과학자의 말을 떠올렸다. 과학자는 자신이 비밀리에 타임머신을 개발했다고 하면서 100만 달러만 주면 시간여행을 시켜주겠노라고 제안을 했던 것이다. 그는 그런 공상 과학소설에나 나올 법한 것들을 쉽게 믿는 사람이 아니었다. 하지만 과학자의 명성과 평판을 생각하면 제안이 꼭 허황된 것은 아닐 것이라는 생각도 들었다.

100만 달러, 그에게 그것은 아무 것도 아니었다. 약물에서 벗어날 수 있다면 그것은 아무것도 아니었다. ‘그래, 속는 셈치고 한번 해보자!’

맥컬리는 그가 약물에 손을 대기 시작한 해인 2000년으로 가고 싶었다. …타임머신이라고 하기엔 너무 조잡해 보였다. 게다가 문이 덜커덩 닫히고 좁다좁은 컴컴한 어둠속에 혼자 남겨지자 그는 이내 자신의 결정을 후회했다. 진동도 소리도 없었다. 문이 제대로 닫히지 않았는지 문이 다시 열렸다. 그런데 문을 열고 나오는 순간 그는 입을 다물지 못했다. 젊고 패기 있는 총명한 A가 늙고 지친 허망한 A를 깜짝 놀란 얼굴로 쳐다보고 있는 것이 아닌가? 그런데 A는 어떻게 젊으면서 늙을 수 있는가? 그리고 어떻게 총명하면서 허망할 수 있는가? 이것이 바로 자기방문 패러독스(Self Visitation Paradox)다.

자기방문 패러독스 - 같은 시간을 공유하는 모순된 두 명의 나

- 1)A는 젊다
- 2)A는 늙었다
- 3)A는 젊고 늙었다.

②할아버지 패러독스

1945년 미국의 물리학자 존 오펜하이머(John Oppenheimer)는 자신의 연구팀을 이끌고 맨해튼 프로젝트를 완수한다. 이로써 미국은 원자폭탄을 가지게 되었다. 원자폭탄의 위력은 일본의 무조건 항복을 즉각 이끌어낸다. 그러나 그는 죄책감에 시달리고 있었다. 20만의 무고한 사람들, 그는 자신의 손으로 만든 원자폭탄이 그토록 많은 사람들을 죽이게 될 줄 몰랐다.

이후 오펜하이머는 수소폭탄 개발에 반대하는 성명을 내고 결정적으로 트루먼 대통령에게 자신의 손에 피가 묻어있다고 말함으로써, 모든 공직에서 쫓겨나게 된다. 오히려 그는 홀가분했다. 그는 핵물리학 연구를 포기하고 아인슈타인의 상대성이론을 연구하기 시작했다. 상대성이론을 통해서 타임머신을 발명할 수 있을 것 같았기 때문이다. 그는 모든 것을 되돌려 놓고 싶었다. 연구실에서 밤낮없이 연구에 매진했지만, 타임머신은 그 당시의 지식과 기술로는 어림도 없었다. 1967년 그는 아쉽게도 타임머신을 개발하지 못한 채 죽었다.

2014년 물리학자 팀 오펜하이머(Tim Oppenheimer)는 타임머신을 발명하는데 성공한다. 그는 존 오펜하이머의 손자로 이론물리를 통해서 기계장치를 만드는데 천부적인 재능을 가지고 있었다. 이제 할아버지의 유언을 실행할 수 있게 되었다. 할아버지는 ‘1920년으로 돌아가서 자신을 없애 달라’는 유언을 남겼던 것이다. 1920년은 존 오펜하이머가 원자폭탄의 핵심이론을 발견한 해이다.

1920년에 도착한 팀은 할아버지를 암살하기 위해 할아버지의 맞은편 건물 2층에서 매복하고 있었다. 팀은 할아버지가 나오는 것을 발견했다. 할아버지와는 거리는 불과 10여 미터. 방아쇠만 당기면 팀은 할아버지의 유언을 실행할 수 있다. 그런데 팀은 불현 듯 불길한 생각이 스쳐지나갔다. 그것은 지금은 1920년이고 자신의 아버지는 1922년에 태어났으므로, 내가 할아버지를 죽이면 아버지는 존재할 수 없을 것이고 따라서 나도 존재할 수 없을 것이다. 그런데 존재하지도 않는 내가 어떻게 할 아버지를 죽일 수 있단 말인가?

하지만 그런 한가한 걱정을 할 때가 아니었다. 지금은 오랜 시간 기다려 온 바로 그 순간이었다. 게다가 팀은 결단력이 있는 사람이었다. 그는 방아쇠를 천천히 잡아당기는데...

할아버지 패러독스 - 미래의 내가 아버지를 낳기 전의 할아버지를 죽였을 때 발생하는 문제

- 1) 팀은 시간여행을 할 수 있다.
 - 2) 팀이 할아버지를 죽일 수 있는 능력과 도구를 가지고 있고 어떤 방해요인도 없으므로, 팀은 할아버지를 죽일 수 있다.
 - 3) 팀이 할아버지를 죽이면 팀은 태어날 수 없으므로, 팀은 할아버지를 죽일 수 없다.
 - 4) 팀은 할아버지를 죽일 수 있고, 동시에 팀은 할아버지를 죽일 수 없다.
 - 5) 팀은 시간여행을 할 수 없다.
- 이는 다음과 같은 문제로 단순화 시킬 수 있다.
→ “미래의 내가 과거의 나를 죽일 경우, 미래의 나는 어떻게 되는가?”

먼저 시간여행이 불가능하다는 현재주의 시간론자들의 주장을 살펴보자. 주지하듯이 그들은 과거와 미래가 현재와 대등하게 존재한다고 주장하는 영원주의 시간론자들과는 다르게 과거는 이미 흘러가 버렸고 미래는 아직 다가오지 않았기 때문에 현재만이 존재한다고 주장한다. 따라서 과거나 미래로의 시간여행이 불가능하다는 것이 결론이다. 그러나 영원주의 입장 안에서도 시간여행에 관한 난점은 존재한다.

이러한 난점은 방금 전 소개했던 두 이야기(①자기방문 ②할아버지 패러독스)와 관련되는데 먼저 자기방문 패러독스에서 부딪히게 되는 문제점은 젊은 ‘나’와 늙은 ‘나’가 동시에 존재한다는 것이지만 그러한 차이점(젊음, 늙음)을 없애더라도 여전히 모순점은 존재한다. 즉, 두 명의 두명의 똑같은 ‘나’가 같은 시간을 공유할 수 있는가 하는 것인데 이에 대해 여러 영원주의자들은 시공간적 부분이론을 제시한다. 이는 과거, 현재, 미래의 전체를 합한 것이 온전한 ‘나’이며 각 시점들마다 부분적인 ‘나’가 존재한다는 것으로 현재 또는 미래의 ‘부분-나’가 과거의 ‘다른 부분-나’를 만날 수 있다는 것이다. 이러한 부분이론이 그들의 전제 안에서 별다른 문제는 없어 보이지만 다음 이야기인 할아버지 패러독스로 넘어갈 때 진정한 난관에 부딪히게 된다. 이 패러독스는 간단히 말해 과거로 시간여행을 한 ‘미래-나’가 ‘과거-나’를 죽이게 될 때 발생하는 문제점에 대한 것으로 이는 부분이론으로도 해결하지 못한다. 왜냐하면 ‘현재-나’는 바로 이전 시점인 ‘(t1)-나’의 결과이고 또한 이는 ‘그 이전 시점에서의 나’인 ‘(t2)-나’의 결과이다. 따라서 ‘미래-나’가 ‘과거-나’를 죽일 경우 ‘과거-나’의 결과인 ‘미래-나’는 존재할 수 없게 된다. ‘관련된 사실을 고려할 때 미래의 사실까지 고려하는 것은 사실상宿命론을 받아들이는 것’(즉, 그때 일어날 일은 그때 가서 생각해도 늦지 않다)이라고 말하면서 반론을 펼치는 루이스(Lewis)의 말처럼 그때 가서 볼 일이지만 여전히 힘들다.

3. 시간, 그 멈출 수 없는 흐름에 관하여

지금까지 개략적으로 시간에 관한 흐름에 관하여 살펴보았다. 그 입장 크게 시간은

흐르며 그 속에서 개체는 시간을 뚫고 지속한다는 현재주의의 입장과 시간은 정지해 있으며 과거와 미래는 현재와 똑같이 존재한다는 영원주의의 입장으로 나뉜다.

그렇다면, 시간에 대해 어떻게 정의해야 하는가? 필자는 시간을 다음과 같이 정의하고자 한다. **“시간은 정신적·물질적인 것을 포함한 x의 일정한 흐름 또는 변화 그 자체이다.”** 앞으로 이 시간을 Z(Zeit)시간이라고 하자 이 Z시간은 그 존재(흐름)가 반증될 수 없다.

이 Z시간은 ‘①흐름 속에서 자유자재로 시간여행이 가능하거나 ②시간이 정지할 경우’ Z시간이 존재하지 않음을 보일 수 있다고 생각할 수 있다. 그러나 ①, ② 경우 모두 Z시간의 존재를 반증해주지 못한다.

먼저, 흐름 속에서 자유자재로 시간여행이 가능한 경우(①), 위에서 살펴본 것처럼 시간여행의 경우 시간여행자들은 모두 출발시점인 미래나 과거에서의 사고를 인과적으로 지니고 과거나 미래로 갔다. 따라서 ‘시간여행자의 사고’가 Z시간의 흐름을 유지시켜 주기 때문에 반증해주지 못하며, 만약 흐름을 유지시켜 줄 그 누군가의 사고과정이나 지표도 존재하지 않게 된다면 그것은 시간여행이 아니므로 모순이기 때문이다.

다음으로 시간이 정지하는(②) 경우, 사람들은 흔히 ‘어떤 특별한 주문이나 사인(sign)을 통해서 시간을 정지한 뒤에 유유히 혼자만 움직이는 시간 능력자’를 생각하기 마련이다. 그러나 시간여행의 경우처럼 정지된 시간 속에서 움직이는 시간 능력자 자신이 Z시간의 흐름을 유지시켜 주는 기준이 되기 때문에 Z시간이 존재하지 않음을 보여줄 수가 없다. 더 구체적인 논의의 진행을 위해서 슈메이커(Shoemaker)의 **결빙세계(Freeze World) 사고실험**에 대해 이야기하고자 한다. 그는 ‘텅 빈 시간은 논리적으로 불가능하다’고 주장하는 아리스토텔레스에 반대하면서 이 사고실험을 통해 텅 빈 시간이 존재함을 보여주려고 하였다. 그것은 다음과 같다.

슈메이커의 결빙세계 사고실험

세계 전체가 A지역, B지역, C지역으로 구획된다고 하자. 각각의 지역은 주기적으로 얼어붙는 결빙상태, 즉 모든 사건이 1년 동안 정지한 상태가 되는데 이때 결빙이 발생하지 않는 지역에서 결빙상태에 있는 지역을 보면 모든 것이 꿈쩍없이 얼어붙은 것처럼 정지 상태로 보인다. 그런데 어떤 한 지역이 결빙상태에 빠지면 그 지역 사람들의 의식조차도 결빙되어 버리기 때문에 자신들이 결빙상태에 있다는 것을 지각하지는 못한다. 왜냐하면 의식은 정신 상태이고 결빙상태에서는 정신상태도 정지하기 때문이다. 다만 결빙이 끝난 다음 다른 지역 사람들이 알려주기 때문에 자신들이 주기적으로 결빙상태에 들어간다는 사실을 알고는 있다. (미래로의 시간여행 두 번째 방법과 비슷하지만 해당 지역에 있는 사람들에게는 1시간 : 100년과 같은 시간 비율이 적용되는 것이 아니라 결빙을 알아차릴 새도 없이 시작되었다가 끝나는 것이다.)

세 지역은 모두 빙결 주기가 다르다 A지역은 3년에 한 번, B지역은 4년에 한 번, 그리고 C지역은 5년에 한 번 1년 동안 빙결된다. 이 주기에 따라서 A지역과 B지역은 12년에 한 번, A지역과 C지역은 15년에 한 번, B지역과 C지역은 20년에 한 번 동시에 빙결되며 이 경우 빙결되지 않은 나머지 한 지역의 사람들만이 그것을 관찰할 수 있다. 그러나 60년에 한 번은 세 지역 모두 빙결되기 때문에 순환 주기에 의해 짐작은 하지만 그 누구도 관찰 할 수 없다.

슈메이커가 텅 빈 시간이 가능하다는 것을 성공적으로 보여주었다고 생각될지 모르

지만 이 사고실험에 대한 국민대학교 철학과 김한승(철학과 교수)의 반론에 주목할 필요가 있다. 그의 핵심 주장은 너무나 간결하고 명확하다. “결국 결빙된 세계는 1년이라는 시간이 걸쳐야 해동된다.”는 것이다. 즉 정지된 세계가 ‘흘러서’ 다시 운동하기 때문에 텅 빈 세계란 있을 수 없다는 것이다. 그러나 김한승의 이러한 주장은 조금 아쉬운 부분이 있다. 이제 이 주장을 조금 수정하고자 하는데 이것이 바로 핵심이라고 할 수 있다.

어느 특정한 시점인 x시점 이후에 시간이 영원히 멈춘다면 그것은 텅 빈 시간이 가능함을 말하다. 결빙된 세계의 모습을 관찰할 해빙된 어떠한 관찰자도 없이 결빙이 된 채로 영원히 해동되지 않는다면 ‘텅 빈 시간’은 그 자체로 가능하다. 이는 앞으로 시간이 영원히 멈추어 버릴 수 있는 가능성 자체는 배제되지 않는다는 것을 말한다. 그러나 결국 시간 흐름의 지표라고 생각하는 ‘지금 이 순간’이 아직 영원한 결빙이 오지 않았음을 입증해준다.

-참고문헌-

- 『라이프니츠의 형이상학』, 박제철 지음, 서강대학교 출판부, 2013
- 『TIME:시간을 읽어내는 여덟가지 시선』, 카틴카 리더보스 책임 편집, 김희봉 옮김. 성균관대학 출판부, 2002
- 『The Fabric of The Cosmos』, 브라이언 그린 지음, 박병철 옮김. 2004. 승산
- 『파르메니데스의 세계』, 칼 포퍼, 이한구 외 2인 역, (주)영림카디널, 2009.
- 「시간의 형이상학과 과학 : 현재주의를 중심으로」, 김필영, 한국외국어대학 대학원 철학과, 박사학위 논문. 2016

매킨타이어의 현대성 비판

- 『덕의 상실(After Virtue)』을 중심으로 -

서준혁 (경북대 석사과정)

I. 들어가는 말

매킨타이어에 따르면 현재 우리는 심각한 도덕적 무질서 상태 속에서 살고 있다. 오늘날 우리들은 서로 상충하는 도덕적 논의들 사이에서 합리적인 결론에 이를 수 있는 공통된 기준을 갖고 있지 못하며, 자신들이 말하고 있는 도덕 언어들도 심각한 무질서에 처해있다는 사실 역시 알아차리지 못하고 있다. 도덕 언어들은 표면적으로는 객관적이고, 합리적이며, 진실된 것처럼 보이지만, 사실 우리들은 그 언어로부터 기만당하고 있다. 왜냐하면 오늘날 사용되고 있는 개념들은 더 이상 어떤 진지한 도덕적 기능을 하지 못할 뿐만 아니라, 무엇이 합리적인 것인지 결정할 수 있는 기준을 제시하지 못하기 때문이다.¹⁾ 매킨타이어의 표현에 따르면 우리가 가지고 있는 것은 “어떤 개념적 체계의 파편들, 즉 그것들에 의미를 부여할 수 있는 컨텍스트가 결여되어 있는 조각들”²⁾뿐이다. 더욱 심각한 것은 우리는 이러한 사실을 전혀 인지하지 못하고 있다는 것이다. 우리는 마치도 합리적인 결론에 이를 수 있을 것처럼 여기며, 이러한 조각난 언어들을 사용하면서 도덕적 논의들을 끝없이 이어나가고 있다.

오늘날 주도적인 역할을 하고 있는 분석철학 및 현상학은 이러한 상황을 벗어날 수 있는 힘을 가지고 있지 못하다. 왜냐하면 분석철학도 역시 현재 우리가 쓰고 있는 언어를 도구로 사용하고 있으며, 현상학은 지금 존재하고 있는바 그대로를 그려내는 과제를 가지고 있기 때문이다. 따라서 우리는 이러한 도덕적 무질서 상황 속에서 아무것도 할 수 없는 회의론적인 입장만을 가질 수밖에 없는가? 이런 회의론적인 입장 또한 매킨타이어는 우리가 경계해야 할 태도 중 하나라고 보았음에 틀림없다. 우리가 이러한 상황에 처하게 된 이유는 어떤 ‘상실’에 기인한다. 근대의 사람들은 자신들을 하나의 큰 질서의 부분으로 간주하는 대신 자유로운 개인으로서 존재할 수 있는 방법을 모색했다. 따라서 그들에게 전통적 질서는 부정되어야 할 것이었다. 그러나 테일러가 말하듯 “전통적 질서들은 우리의 자유를 제한했지만, 세계와 사회적 행위에 의미를 부여하는 측면도 가지고 있었다.”³⁾ 즉, 우리는 전통적 질서들에 대한 부정을 통해서 자유를 얻었지만, 반면에 그 부정을 통해 우리의 행위에 의미를 부여할 수 있는 지평들을 상실하였다. 그러한 지평이 곧 삶의 목적의식, 즉 아리스토텔레스가 말하는

1) John Horton and Susan Mendus, "Alasdair MacIntyre: After Virtue and After", in *After MacIntyre*, Cambridge: Polity Press, 1994., p.5.

2) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 19쪽. (번역 수정)

3) 찰스 테일러, 『불안한 현대 사회』, 송영배 역, 이학사, 2001, 11쪽.

텔로스(telos)이다. 우리는 이러한 텔로스에 호소함으로써 우리가 실제로 존재하고 있는 방식과 존재해야 하는 방식의 구분이 가능할 수 있었지만 이를 상실한 지금은 더 이상 일관성 있게 그 구분을 행할 수 없게 되었다.⁴⁾ 그 결과 목적론적인 배경을 상실한 도덕 언어는 무분별한 기준과 원칙들을 양산해 냈으며, 더 이상 객관적이고 합리적인 결론에 이를 수 있는 능력을 갖지 못하게 된 것이다.

아리스토텔레스에 따르면 좋은 삶이란, 덕(arete)을 따르는 삶이다. 여기서 덕은 목적론적인 배경 하에서만 우리에게 제대로 이해될 수 있다. 그러나 근대 이후 목적론을 거부함과 동시에 우리는 덕을 제대로 이해할 수 없게 되었다. 따라서 텔로스의 상실은 곧 덕의 상실로 이어진다. 매킨타이어는 『덕의 상실』에서 책의 제목처럼 우리가 덕을 상실하게 된 원인, 다시 말해서 어떻게 우리는 현재와 같은 도덕적 무질서에 직면하게 되었는지를 역사적인 추적을 통해 밝히고 있다. 본고에서는 매킨타이어가 『덕의 상실』의 앞부분에서 수행하고 있는 현대성 비판에 대해 구체적으로 살펴보고, 그러한 비판이 얼마나 설득력이 있으며, 어떠한 의의를 지니고 있는지 검토해보도록 하겠다.

II. 매킨타이어의 현대성 비판

1. 끝없이 도덕적 논쟁이 이어지는 이유 - 통약불가능성

매킨타이어의 작업은 다른 비판가들과는 구분되는 매우 의미 있는 작업으로 보인다. 왜냐하면 그가 비판하는 것은 특정한 도덕 이론이 아니라 현대의 도덕 철학 전반을 향하고 있기 때문이다. 그는 현대의 도덕 철학은 일관성 있고, 합리적인 도덕적 논쟁을 가능하게 하는 수단을 전혀 가지고 있지 않다고 본다. 다시 말해서 “현재 우리의 도덕적 위기 상황의 본질은 우리가 현실적으로 의견의 차이를 보이고 합일된 의견에 도달하지 못했다는 것이 아니라, 근원적으로 의견의 일치에 도달할 가능성이 아예 없다는 것이 문제인 것이다.”⁵⁾ 그는 책의 앞부분에서 전쟁의 정의로움, 낙태의 도덕성, 자유의 본성에 대한 서로 다른 입장의 예를 든다. 우리는 이러한 논쟁 속에서 어떠한 합리적인 결론에도 이를 수 없으며 끝없이 이러한 논쟁을 이어나가고 있다. 각 주장은 어떠한 전제에 의해서 도출되는데, 그 전제를 계속해서 거슬러 올라가다보면 근본전제와 마주하게 된다. 각각의 논증은 정합적인 구조를 이루고 있지만 각 주장마다 가지고 있는 근본전제들 간에는 서로 통약불가능하기 때문에 이러한 문제가 발생한다는 것이 매킨타이어의 주장이다. 즉, “서로 다른 주장들 중 하나를 결정할 수 있는 방법이 우리 사회에 정착되어 있지 않기 때문이다.”⁶⁾ 따라서 논쟁 중에 이러한

4) John Horton and Susan Mendus, "Alasdair MacIntyre: After Virtue and After", in *After MacIntyre*, Cambridge: Polity Press, 1994., p.6 참조.

5) 김영기, 「매킨타이어의 자유주의 비판에 대한 비판」, 『철학연구』 79집, 2001, 121쪽.

전제들 간의 대립에 직면하게 될 때 즉시 논쟁은 중단되며, 더 이상의 논쟁은 동어반복적이며, 서로 다른 전제를 확인하는 것밖에 되지 않는다. 우리는 이러한 현상을 어렵지 않게 목격할 수 있다. 대통령 선거나 텔레비전의 정책 토론회가 있을 때, 상반된 입장에 서 있는 후보자나 패널들은 토론을 통해서 합리적이고 의미 있는 결론을 이끌어 내기 보다는 서로의 다른 입장을 확인할 뿐이며, 결국에는 비판을 위한 비판과 상호 비방으로 토론을 마무리하기 일쑤이다.

이와 같은 상황을 우리는 다양한 가치와 견해들이 공존하는 다원주의로 보아야 할까? 아니면 공통의 가치나 도덕적 규범이 상실된 혼돈상태를 나타내는 아노미(anomie)로 보아야 할까? 롤즈는 『정치적 자유주의』에서 ‘합당한 다원주의의 사실(the fact of reasonable)’과 ‘다원주의의 사실 그 자체(the fact of pluralism as such)’를 구분하며 양립불가능한 견해들이 상존하는 가운데 어떻게 안정되고 정의로운 사회를 지속시킬 수 있을지 고민한다.⁷⁾ 따라서 그는 다원주의를 받아들이며, 전자로서 현재의 상황을 파악하고 있는 것으로 보인다. 하지만 매킨타이어에 따르면 다원주의라는 용어는 너무나 애매한 개념이다. “다원주의는 교차하는 관점들의 질서 있는 대화를 서술할 수도 있고 또 잘 분류되지 않은 단편들의 조화롭지 못한 혼합을 말할 수도 있기 때문이다.”⁸⁾ 그는 이처럼 다원주의 자체에 대해 부정적으로 인식하며, 현재의 상황을 후자로서 파악하고 있는 것처럼 보인다. 그렇다면 우리는 무엇 때문에 통약불가능한 전제들의 대립 속에서 방향을 잃고, 혼돈상태에 빠졌는지 다시 묻지 않을 수 없다. 그러나 이 물음에 대한 답을 알아보기에 앞서 매킨타이어가 그의 이야기를 전개해가는 중요한 방법에 대해 주목해볼 필요가 있다. 그 방법은 다름 아닌 역사적 접근 방법이다. 그는 도덕적 개념을 역사와는 상관없이, 특정한 시간에 한정되지 않고(timeless), 범위가 제한되어 있으며(limited), 변화하지 않는(unchanging) 고정된(determinate) 것으로 파악하는 것을 거부한다. 반면에 도덕적 개념은 다양한 형태의 사회생활 속에서 구현되며, 부분적으로는 사회생활을 구성하기도 하기 때문에 역사적인 방식으로 연구되어야 한다고 주장한다.⁹⁾ 따라서 『덕의 상실』에서도 그는 역사적인 접근을 통해서 논의를 전개해 나간다.

2. 정의주의와 정의주의적 자아

매킨타이어가 보기에 현대의 아노미적 상황은 정의주의(emotivism)로부터 기인한다. 정의주의란 “모든 가치평가적 판단 또는 모든 도덕적 판단은 선호의 표현들, 태도 및 감정의 표현들과 다를 바 없다는 학설이다.”¹⁰⁾ 앞에서도 보았듯이 전제들 간의 통

6) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 27쪽.

7) 존 롤즈, 『정치적 자유주의』, 장동진 역, 동명사, 1998, xxiii쪽; 장동진, 『이상국가론』, 연세대학교출판부, 2004, 371쪽 참조.

8) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 30쪽.

9) A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967, p.1; (국역본) A. 매킨타이어, 『윤리의 역사, 도덕의 이론』, 김민철 역, 철학과 현실사, 2004, 33-34쪽 참조.

약불가능성은 서로 다른 주장을 하는 사람들 간의 논쟁을 합리적인 결론에 이를 수 없도록 만든다. 따라서 한 사람의 주장이 다른 사람에게 합리적으로 정당화 될 수 없으며, 그 자신 스스로도 정당화할 수 없게 된다. 이제 모든 도덕적 판단은 개인적 선호의 문제이다. 그런데 여기서 한 가지 의문이 제기될 수 있다. 현대 도덕적 논쟁의 특징 중 하나는 바로 비인격적인 논증 형태를 가진다는 것인데, 이것은 도덕 판단이 자의적이라고 보는 정의주의와 언뜻 모순된 것처럼 보인다. 비인격적 논증은 인격적 논증과 구분된다. ‘내가 원하기 때문에 그것을 하시오.’라고 한다면 인격적(개인적) 논증이 된다. 그러나 ‘이것이 당신의 의무이기 때문에’ 또는 ‘그렇게 하는 것이 모두에게 이득이 될 것이기 때문에’와 같은 이유를 제시하는 것은 비인격적 논증에 해당된다. 정의주의자들에게 도덕 판단의 핵심은 “그 판단을 하는 개인의 감정이나 태도의 표출이자 다른 사람들로 하여금 자신의 감정에 동조하게 만들려는 시도라는 것이다.”¹¹⁾ 따라서 비인격적 논증을 구사하는 것은 하나의 효과적인 방법일 뿐이다.

이와 같은 정의주의는 세 가지 이유로 실패하게 된다.¹²⁾ 첫째, 정의주의는 도덕적 발언에 의해 표현된 감정의 정확한 본질을 순환용법이 아니고서는 설명하지 못한다. ‘도덕적 판단은 감정 및 태도를 표현한다.’라고 말할 때, ‘어떤 종류의 감정 및 태도를 인가?’라고 묻는다면, ‘승인의 감정 및 태도들이다.’라고 대답하는 것은 충분하지 않다. 왜냐하면 승인의 종류는 다양하기 때문이다. 만약 다시 ‘어떤 종류의 승인인가?’라고 묻는다면 ‘도덕적 승인’이라는 순환논리에 빠지는 답변 밖에는 할 수 없다. 둘째, 언어에 있어 그들 간의 대비와 차이에 의해 그 기능이 정해지는 두 종류의 표현을 섞어 놓았기 때문에 애초부터 불가능한 과제를 설정해 놓았다. 인격적(개인적) 선호의 표현과 비인격적 합리적 논증은 의미에 있어서 분명한 차이를 보이고 있지만 정의주의는 이러한 차이를 허물며, 이 차이를 무시한다. 이 두 번째 이유는 곧바로 세 번째 이유로 이어진다. 정의주의는 원래 명제의 의미에 관한 이론이다. 그러나 특정한 상황에서 감정이나 태도의 표현은 명제의 의미가 작용하는 것이 아니라, 그 사용(용법)이 작용하는 것이다. 예를 들어 화가 난 선생이 산수를 잘 못하는 학생에게 “칠 곱하기 칠은 사십구야!”라고 소리친다면 이는 ‘ $7 \times 7 = 49$ ’라는 명제의 의미와 상관이 있는 것이 아니라, 답답해서 소리치는 그 사용과 관련이 있는 것이다. 따라서 정의주의는 의미에 관한 이론으로서 보다는 사용(용법)에 관한 이론으로서 바라보아야 한다는 것이 매킨타이어의 주장이다.

매킨타이어가 보기에 오늘날 우리 사회는 정의주의적 문화가 지배하고 있다. 또한 그는 “도덕철학은 특정한 사회학을 전제한다.”¹³⁾고 말한다. 그렇다면 정의주의의 사회적 내용은 무엇인가? 그것은 정의주의가 조작가능한 사회관계와 조작가능하지 않은 사회관계 사이의 구분을 없애는 데서 비롯된다. 칸트가 이성적 존재를 목적으로 대하

10) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 32쪽.

11) 스테판 물홀 · 애덤 스워프트, 『자유주의와 공동체주의』, 조영달·김해성 역, 한울아카데미, 2001, 112-113쪽.

12) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 33-34쪽; 스테판 물홀 · 애덤 스워프트 저, 조영달 · 김해성 역, 『자유주의와 공동체주의』, 113쪽 참조.

13) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 48쪽.

고 수단으로 대하지 말라고 했을 때, 이와 같은 구분은 이미 전제되고 있다. 목적으로 대한다는 것은 이렇게 행위해야 하는 이유를 제시하며, 그 이유들에 대한 평가는 그들이 하도록 내버려두는 것이다. 또한 이것은 비인격적 기준에 호소하는 것을 의미한다.¹⁴⁾ 즉, 조작가능하지 않은 사회관계를 형성하는 것이다. 하지만 정의주의는 “인격적(개인적) 이유와 비인격적 이유 사이의 구분을 허물어뜨림으로써 사람을 목적으로 즉 스스로 옳다고 여기는 바에 대해 독립된 평가를 내리 수 있는 합리적인 존재로 대할 가능성을 제거한다.”¹⁵⁾ 정의주의 하에서 모든 도덕적 논쟁은 항상 타인을 수단으로 여기는 시도가 될 뿐이다.

“사회의 세부적 내용은 부분적으로 특수한 사회적 맥락의 성격에 의존한다.”¹⁶⁾ 따라서 우리는 어떠한 사회적 환경과 맥락에서 조작가능한 사회적 관계와 조작가능하지 않은 사회적 관계의 구분이 허물어졌는지를 파악해야 한다. 매킨타이어는 현대 문화의 세 가지 특징적 인간상¹⁷⁾(character)을 제시하며 현대의 사회적 환경을 설명하고 있다. 특징적 인간상이란 “어떤 문화에 들어 있는 일정한 도덕적, 형이상학적 관념들을 상징적으로 보여주게끔 특정 역할이 특정한 유형의 성격과 결부되어 나타나는 것이다.”¹⁸⁾ 탐미주의자, 경영자, 치료사가 정의주의 문화의 특징적 인간상이다. 탐미주의자는 권태로움을 막는 데 관심을 가지고 있으며, 자기욕망의 충족을 추구한다. 이들은 사회를 단지 자신들의 욕구를 충족시키기 위한 무대로밖에 보지 않는다. 둘째로 경영자는 현대 관료제적 삶을 통해서 잘 나타난다. 이들은 자신의 자원들을 가능한 효율적으로 관리, 조정하여 미리 결정된 목적을 위해서 경쟁에 몰두한다. 세 번째로 제시되는 인간상인 치료사 역시 경영자와 마찬가지로 주어진 목적을 위해 일하며, 그들의 관심 또한 신경증적인 증상들을 통제된 에너지로 전환시키고, 적응하지 못한 사람들을 사회에 잘 적응 시키는 효율성에 있다. 이 세 인간상의 공통점은 조작적 사회관계와 비조작적 사회관계의 구분을 없애고, 따라서 사람을 목적이 아닌 수단으로 대한다는 데 있다. 또한 목적을 이미 주어진 것으로 간주하고 이 목적에 대해서 어떠한 도덕적 논의나 객관적 평가도 할 수 없다.

자아 또한 이와 같은 사회적 역할을 통해서 구성된다. 정의주의적 자아는 자신이 판단을 내릴 사안에 대해서 어떠한 한계도 알지 못한다. 왜냐하면 그와 같은 한계들은 오직 합리적 평가 기준으로부터 도출될 수 있는데, 이러한 기준들을 정의주의적 자아는 가지고 있지 않기 때문이다.¹⁹⁾ 따라서 그 어떤 도덕적 관점과도 동일시 될 수 없다. 이 자아는 가면 뒤에 자신의 얼굴을 숨기고, 특정한 상황에서는 한 발 물러서서 모든 도덕적 판단은 추상적이고 보편적으로 이루어질 수 있는 것으로 간주한다.

14) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 49쪽 참조.

15) 스테판 물홀 · 애덤 스워프트, 『자유주의와 공동체주의』, 조영달·김해성 역, 한울아카데미, 2001, 115쪽.

16) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 50쪽.

17) 'character'에 대한 번역을 '성격', '인간형' 등으로 하고 있지만, 현대 문화의 대표적인 인간상을 표현하고 있다는 점에서 필자는 본고에서 '인간상'이란 번역어를 쓰도록 하겠다.

18) 스테판 물홀 · 애덤 스워프트, 『자유주의와 공동체주의』, 조영달·김해성 역, 한울아카데미, 2001, 115쪽.

19) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 60쪽 참조.

따라서 도덕적으로 행위한다는 것은 사회적 역할이나 실천(practice)에 의해 가능한 것이 아니라 자아 그 자체 안에 그러한 능력을 가지고 있기 때문에 가능하게 되는 것이다. 이러한 자아를 매킨타이어는 “유령적 자아”라고 표현한다. 어떤 필연적인 사회적 내용도 필연적 사회적 정체성도 가지지 않은 이러한 자아는 무엇이든 할 수 있지만 바꿔 말하면 그 자아는 속이 텅 비어있는 자아, 아무 것도 아닌 ‘무’이기 때문이다. 이러한 자아는 개인과 목적의 관계를 단순히 자의적인 관점으로 파악한다. 목적은 객관적이고 합리적으로 정당화될 수 있는 그런 것이 아니다. 그저 자신이 그것을 선택했기 때문에 정당화 되는 것이다. 그러나 매킨타이어가 보기에 이처럼 자아를 그 자신의 역사와 분리시키는 것은 적절하지 않다. 자아는 사회적 관계 및 사회적 공간 내에서 자신의 정체성이 형성되며, 따라서 역사적인 맥락 하에서 자아를 이해해야 한다. 전통 사회에서는 다양한 사회집단에 대한 소속을 통해서 개인의 정체성을 획득하고, 확인하였다. 이는 현대 사회로 이행함에 따라 제거되어야 할 것들이 아니다. 그러나 현대적 자아, 정의주의적 자아에는 이러한 특성들을 잃어버렸다. 오늘날 어떻게 이와 같은 정의주의적 문화가 지배하게 되었는지 파악하기 위해서 매킨타이어는 계몽주의 시대로 거슬러 올라간다.

3. 계몽주의 기획과 그 실패

매킨타이어에 의하면 오늘날 도덕적 무질서 상태로 빠트린 주범인 정의주의적 문화는 도덕을 합리적으로 정당화하려고 했던 계몽주의 기획이 실패하면서부터 시작되었다. 그는 키에르케고르부터 칸트, 디드로, 흄으로 거슬러 올라가며 계몽주의 기획이 어떻게 해서 실패하게 되었는지를 자세히 살피고 있다. 이처럼 그가 역사적 맥락에서 오늘날 일상적 도덕 담론의 특성과 정의주의적 문화를 고찰하는 이유는 바로 “정의주의적 자아를 가능하게 만들었던 사회사의 가장 중요한 사건들이 철학사의 사건”²⁰⁾들이었기 때문이다. 일상적 문화뿐 아니라 강단 철학도 결국 문화의 소산이기 때문에 강단철학자들의 전문적 관심을 불러일으키는 문제들의 뿌리와 일상적 사회생활과 실천적 삶에 핵심적인 문제들의 뿌리는 다르지 않은 것이다.

1) 키에르케고르

키에르케고르의 『이것인가, 저것인가』에서는 우리의 도덕 문화에 있어서 자의적 요소가 하나의 철학적 발견으로 제시되었다. 이 책은 세 가지 핵심적 특징을 가진다. 첫째는 이 책의 서술 방식과 핵심 주제 사이의 연결 관계에 있다. 키에르케고르는 자아를 분할하여 여러 가면들을 씌운다. 이는 디드로의 『라모의 조카』나 파스칼의 『팡세』에서도 마찬가지로 드러난다. 이러한 익명적 형식을 취하는 키에르케고르의 의도는 독자들에게 궁극적 선택을 제시하는 것이다. A는 심미적 생활방식을 추천하고, B

20) A. 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997, 67쪽.

는 윤리적 생활방식을 권유한다. 심미적 생활방식의 핵심은 현재 경험의 직접성 속에서 자아를 상실하고자 하는 시도이다. 이와는 반대로 윤리적 생활방식은 결혼, 즉 오랜 기간 동안의 구속과 책무의 상태이다. 이 두 생활방식은 서로 다른 개념들과 타협 불가능한 태도들, 경쟁적 전제 조건을 가진다. 만약 누군가가 이 두 생활방식 중 하나를 선택해야 한다면 결국에는 자신의 최상위의 전제조건(제일원리)에 대한 궁극적 선택을 해야만 한다. 어떤 한 생활방식을 지지하는 이유를 가진다 할지라도 그 이유가 설득력 있는 것으로 볼 것인가, 그렇지 않은가를 여전히 선택해야만 하기 때문이다. 키에르케고르 스스로는 이 입장들 중 어느 것도 지지하지 않는다. 그는 A도 아니고 B도 아니다. 뿐만 아니라 어떠한 생활방식을 선택하는 합리적 근거도 없고, 결국에는 선택이 궁극적이라는 견해를 대변한다고 볼 수도 없다. 왜냐하면 그는 책의 화자인 빅토르 에레미타도 아니기 때문이다. 이 지점에서 우리는 앞에서 논의했던 정의 주의적 자아를 연상해볼 수 있다. 매킨타이어는 키에르케고르의 이러한 사상이 합리적인 도덕 문화의 전통 전체를 파괴한다고 본다.

이 책의 두 번째 특징은 궁극적 선택의 개념과 윤리적인 것의 개념 사이에는 깊은 내재적 모순이 있다는 것이다. 윤리적인 것은 그 원리들이 우리의 태도, 선호, 감정과는 관계없이 우리에게 권위를 갖고 있는 영역으로 서술된다. 그것은 어느 날 자전거를 타다가 문득 깨닫는 것과 같이 한 순간에 어떻게 느끼는가 하는 것과는 관계가 없다. 키에르케고르는 이런 태도를 심미적인 것으로 보며, 윤리적인 것과는 구분하고 있다. 그렇다면 윤리적인 것의 권위는 어디에서 도출되는가? 어떠한 선택의 원리들이 권위를 갖고 있는지 없는지는 나의 선택의 근거로부터 도출된다. 그것들이 좋은 근거들이라면 원리들은 이에 상응하는 권위를 가질 것이며, 좋은 근거들이 아니라면 그만큼 권위가 박탈될 것이다. 따라서 어떠한 근거도 제시할 수 없는 선택의 원리, 즉 궁극적 선택의 원리는 권위가 없는 원리라는 결론을 내릴 수 있다. (물론 이러한 원리를 일시적 기분이나 충동에 의해서 채택할 수도 있다. 하지만 이것은 키에르케고르가 말하는 심미적인 것에 해당될 것이다.) 그런데 『이것인가, 저것인가』에서 윤리적 생활방식을 특징짓는 원리들은 어떤 특정한 이유에서 수용되는 것이 아니라 모든 근거들을 넘어서는 선택에서 수용된다. 그렇지만 윤리적인 것은 우리에게 권위를 가져야 한다. 이것은 명백한 모순이다. 이 점에 있어서 누군가는 아무런 근거를 가지고 있지 않을 때에만 우리는 권위에 의존한다고 반박할지도 모른다. 모든 근거가 무너질 때 신의 계시와 같은 권위에 호소하게 되듯 말이다. 그러나 이렇게 되면 권위 개념과 근거 개념은 서로 분리되고, 배척하게 된다. 근거를 배척하는 권위 개념은 현대의 고유한 개념이다. 그것은 권위에의 호소 자체가 비합리적인 것으로 보이는 문화에서 형성되었다. 그러나 키에르케고르가 계승하고 있는 문화에서 윤리적인 것의 전통적 권위(근거와 밀접하게 결합되어 있는 권위)는 우연적인 것이 아니다. 또한 윤리적인 것이 키에르케고르가 서술하고 있는 바와 같이 존재해야 한다면, 윤리적인 것 속에 구현되어 있는 것은 바로 이 전통적인 권위의 개념이다.

마지막으로 세 번째 특징은 윤리적인 것에 관한 키에르케고르의 설명이 갖고 있는

보수적이고 전통적인 성격과 관련이 있다. 우리 문화에서 궁극적 선택 개념의 영향은 우리가 어떤 윤리적 원리들을 선택해야 하는가 하는 딜레마에서 나타난다. 우리는 이 딜레마 속에서 경합하고 있는 도덕적 대안들을 견딜 수 없을 정도로 의식한다. 그러나 키에르케고르는 궁극적 선택의 사상과 윤리적인 것의 사상을 아무런 의심 없이 서로 결합시킨다. 윤리적 인간이 자신의 기초적 선택을 하기만 하면 해석에서 큰 문제를 갖지 않는다는 것이다. 키에르케고르 입장의 핵심에 있는 비정합성을 설명해주는 것은 전통과 새로운 것의 결합일지도 모른다. 이와 같은 모순적 결합이 도덕에 대한 합리적 토대와 도덕의 정당화를 제공하고자 하는 계몽주의 기획의 논리적 산물이다. 이것이 왜 그러한가를 묻기 위해서는 칸트로 거슬러 올라갈 필요가 있다.

2) 칸트

신 존재 증명에 관한 칸트의 논고와 합리적 종교를 구성하는 것에 관한 칸트의 견해는 기독교에 관한 키에르케고르의 서술의 배경을 이룬다. 뿐만 아니라 칸트의 도덕철학은 키에르케고르의 윤리적인 것에 관한 고찰에 있어 핵심적 배경을 이룬다. 일례로 키에르케고르의 심미적 생활방식은 칸트의 경향심과 쌍을 이룬다. 칸트의 도덕철학은 두 가지 핵심적인 명제가 있다. ‘만약 도덕 법칙들이 합리적이라면, 그것들은 산수 법칙들이 그런 것처럼 모든 합리적 존재들에게 동일해야 한다.’는 것과 ‘만약 도덕 법칙들이 모든 합리적 존재들에게 구속력이 있다면, 도덕법칙들을 수행할 수 있는 이 존재들의 우연적 능력은 중요치 않으며, 중요한 것은 이 법칙들을 수행하고자 하는 그들의 의지이다.’라는 것이다. 따라서 칸트에게서 도덕을 정당화하고자 하는 계몽주의의 기획은 도덕법칙의 진정한 표현으로서 의지를 구속하는 준칙들과 이러한 방식으로 도덕법칙에 일치하지 않는 준칙들을 구별할 수 있는 일종의 합리적 검증을 발전시키고자 하는 기획이다. 칸트는 어떤 준칙들이 실제로 도덕법칙의 표현인가 하는 점, 즉 도덕의 내용에 관해서는 추호의 의심도 가지지 않는데, 이 점에 있어서 키에르케고르와 마찬가지로 보수적이라고 볼 수 있다.

칸트는 당시 유럽의 전통적 검증방식 두 가지를 거부했다. 이를 살펴봄으로써 칸트의 기획을 더 잘 이해할 수 있을 것이다. 첫 번째로 칸트는 그것을 준수하는 것이 과연 궁극적으로 합리적 존재의 행복을 산출하는가 하는 물음을 통해 하나의 제안된 준칙을 검증하는 것을 거부한다. 우리의 행복을 보장하기 위한 명령은 오직 제한적으로만 타당하다. 하지만 칸트의 도덕법칙은 무조건적으로 타당한 정언적 성격을 지닌다. 두 번째로 신에 의해 명령된 것인가를 고찰함을 통해 준칙을 검증하는 것을 거부한다. 우리는 신이 명령하는 것을 제대로 알 수 없기 때문에 신이 어떠한 행위를 명령하였다는 사실로부터 그 행위를 해야 한다는 결론이 추론될 수 없다. 여기서 우리는 칸트가 키에르케고르의 선구자임을 알 수 있다. 칸트에게서 행복 추구의 영역과 도덕의 영역은 엄격하게 분리된다. 또한, 이 두 영역은 다시 신적 도덕과 명령의 영역으로 분리되는데, 이 도덕명령들은 훗날 키에르케고르의 윤리적인 것과 동일한 것이다. 다만 키에르케고르에게서는 윤리적인 것의 토대가 선택에 있다면, 칸트는 이 토대를

이성 속에서 발견한다.

칸트에 따르면 실천이성은 행복의 사용, 신의 계시와 같은 자신 바깥에 있는 기준을 사용하지 않는다. 실천이성은 보편적이고 정언적이며 그 자체 일관성 있는 원리들을 정한다. 그렇기 때문에 합리적 도덕은 상황과 조건에 관계없이 모든 사람들에 의해 수용될 수 있고 수용되어야 하며, 모든 합리적 존재들에 의해 항상 일관성 있게 준수될 수 있는 원리들을 설정해야 한다. 따라서 설정된 준칙에 대한 검증은 다음과 같이 서술될 수 있다. “모든 사람들이 항상 그 준칙에 따라 행위하기를 우리는 일관성 있게 원할 수 있는가 아니면 그럴 수 없는가?” 하지만 이러한 검증방법으로는 수많은 (내용적으로) 비도덕적 준칙들과 일반적이고 진부한 준칙들 또한 설득력있게 통과될 수 있다. 예를 들어 “그릇된 종교적 신앙을 갖고 있는 모든 사람을 박해하여라.”, “월요일마다 조개를 먹어라”와 같은 준칙들은 칸트의 검증을 통과한다. 물론 칸트가 이를 의도한 것은 아니다. 그는 보편화가능성에 대한 자신의 검증이 하나의 도덕적 내용을 갖고 있으며, 또 이 내용은 위와 같은 준칙들을 배제한다고 믿었다. 왜냐하면 그가 말하는 보편화가능성에 대한 검증, 즉 정언명법은 다음과 일치하기 때문이다. “네가 인류를, 네 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서, 결코 수단으로 대하지 않고 항상 목적으로 대할 수 있도록 그렇게 행위하여라.”²¹⁾ 여기서 칸트가 말하고자 하는 것은 타인을 합리적 의지로서 대하라는 것이다. 왜냐하면 앞에서도 말했듯이 내가 그에게 이유를 제시함으로써 나는 그가 스스로 평가할 수 있는 비인격적 관점들을 제시하는 것이기 때문이다. 그러나 칸트는 이 입장을 채택해야 할 어떠한 정당한 이유도 제시하지 않는다. “나 이외의 사람을 모두 수단으로 여기며 살아라.”는 준칙은 내용적으로 비도덕적이며, 이렇게 산다면 모두가 불편할지도 모르지만 보편화 불가능한 것은 아니다. 즉, 칸트의 검증을 통과한다.

도덕의 준칙을 이성 위에 정초하려는 칸트의 시도는 키에르케고르가 도덕 준칙의 토대를 선택에서 발견하고자 한 시도와 마찬가지로 실패할 것이다. 키에르케고르와 칸트는 그들의 도덕개념에서 일치한다. 그러나 키에르케고르는 도덕을 합리적으로 정당화하려는 시도가 실패하였다는 통찰을 가지고 이 개념을 수용한 것이다. 칸트의 실패는 키에르케고르의 출발점이다. 이와 마찬가지로 칸트의 기획은 디드로와 흄의 실패에 대한 대답이었다.

3) 디드로와 흄

디드로와 흄이 스스로를 철학적 급진주의자로 생각하였지만 그들 역시 도덕적 보수주의자들이었다. 흄은 약속과 소유에 관해 칸트와 마찬가지로 비타협적이었고, 디드로는 『라모의 조카』에서 자기 자신과 동일시하는 ‘철학자’를 결혼, 약속, 진리, 양심에 대해 완고한 견해를 갖고 있는 관습적 도덕주의자로 그렸다. 근대 프랑스에서 우리 모두가 계몽된 시각으로 우리의 욕망을 추적해 본다면, 장기적으로는 보수적 도덕법칙들이 대체로 욕망과 정념에 호소함으로써 정당화 될 수 있는 법칙들이라는 사실을

21) GMS B67

보게 될 것이다. 이에 대해 청년 라모는 세 가지 대답을 할 것이다. 첫째, 즉각적인 것이 우리에게 충분히 매력이 있다면 우리는 무엇 때문에 장기적인 고려를 해야만 하는가? 둘째, ‘철학자’의 견해는 장기적인 경우에 있어서도 도덕법칙들이 결국에는 우리의 욕망과 일치할 때에만 우리가 그것들을 준수해야 한다는 것을 포함하고 있지 않는가? 셋째, 모든 사람들은 자기 자신의 욕망만을 생각하고 이를 충족시키기 위해 서로 약탈하는 것이 결국 세상이 돌아가는 법칙이 아닌가? 그러나 라모의 이러한 물음은 우리의 욕망들 중에 어떤 것이 행위의 정당한 지침으로 인정될 수 있는지에 대한 물음이라고 볼 수 있으며, 따라서 이 물음은 욕망 자체를 기준으로 하여 대답될 수 없다. 우리는 이처럼 경쟁적인 욕망들 중에서 선택해야 한다. 다시 말해서 이러한 욕망들의 요청들 중에서 하나를 결정하고 질서지을 수 있도록 만드는 규칙들 자체는 욕망들로부터 도출될 수 없으며 또 그것들을 지시함으로써 정당화될 수 없다.

디드로와 마찬가지로 흄은 개개의 도덕적 판단들을 감정과 정념의 표현으로 이해한다. 또한 마찬가지로 그 역시 우리가 도덕적으로 판단할 때 일반적 법칙들을 끌어들이는 것을 인정한다. 흄이 말하는 이성적인 사람에게서 볼 수 있는 정념들의 상태에는 암묵적인 관점이 깔려있다. 그의 저작들에서 볼 때, 정상적 정념들은 1688년 혁명을 계승하는 사람들의 정념들이다. 따라서 흄은 욕망과 감정을 구별하기 위하여 암암리에 규범적 척도를 사용하고 있다고 볼 수 있다. 또한 그는 『인간본성에 관한 논고』에서는 이타주의 또는 동정심의 선천적 동기가 이익과 유용성에 따른 논증의 결함을 보완할 수 있다는 것을 분명히 부정한다. 그러나 『도덕원리에 관한 탐구』에서는 바로 이와 같은 동기에 호소할 수밖에 없음을 느낀다. 이와 같은 모순은 일반적인 법칙에 대한 무조건적 엄수를 지지할 수 있는 이유들과, 상황의존적인 욕망, 감정, 이익들로부터 도출되는 행위 및 판단의 이유들 사이의 간극을 메우고자 하는 시도에서 발생했다. 그러나 이러한 ‘동정’은 하나의 철학적 허구이다.

4. 목적(telos)의 부활 - 존재(is)와 당위(ought)의 연결

키에르케고르, 칸트, 디드로, 흄은 각각 다른 방법으로 도덕을 합리적으로 정당화하고자 했지만 결국 모두 실패하였음을 살펴보았다. 매킨타이어가 보기에 이들이 시도한 방식은 각기 달랐지만 실패한 이유는 동일하다. 그들이 정당화하고자 했던 도덕적 내용은 고대 그리스부터 중세를 거쳐서 내려오던 것과 다른 것이 아니었다. 그들은 이런 도덕적 내용에 대해서는 문제삼지 않았다. 그들 중 누구도 약속을 지키는 것, 정의 등에 대해서는 이의를 제기하지 않는다. 이러한 도덕적 내용은 보다 길고 광범위한 전통 속에서 성립되었다. 전통적 윤리학은 그저 우연적으로 존재하는 인간에서 자신의 본성을 잘 실현한다면 가능해질 수 있는 인간으로 나아가기 위해 필요한 학문이었다. 이러한 윤리학에는 인간본성과 목적(telos)을 전제하고 있었다. 이러한 체계 속에서 도덕적 내용이 만들어진 것이다. 하지만 계몽주의 철학자들은 도덕적 내용은 그대로 물려받았음에도 인간본성과 목적(telos)은 제거해 버렸다. 여기에 비극이 있다.

계몽주의의 기획이 실패할 수밖에 없었던 이유도 여기에 있는 것이다. 인간본성과 목적(telos)을 제거해 버린 후에는 더 이상 합리적이고 객관적으로 도덕을 정당화 할 수 있는 자원이 그들에게 없었다.

무어가 자연주의적 오류를 지적하며 존재와 당위의 구분을 한 것도 이러한 맥락과 관련이 있다. 앞서서도 말했듯이 목적(telos)은 도덕을 합리적이고 객관적으로 정당화 하는데 필수적이다. 왜냐하면 목적만이 존재(is)와 당위(ought)를 연결시켜 줄 수 있기 때문이다. 날카롭고 잘 드는 칼의 존재가 곧 좋은 칼이라는 결론을 이끌어 내고, 바이올린을 잘 연주하는 연주자가 곧 훌륭한 연주자라는 결론을 이끌어 내는 것은 우리가 그 사물이나 사람의 목적을 알고 있기 때문이다. 다시 말해서 목적이 전제 될 때 우리는 도덕판단을 일종의 사실판단으로 여길 수 있다. 따라서 합리적이고 객관적인 내용을 지닌 도덕을 회복하기 위해서는 목적(telos)라는 개념을 다시 끌어들이야 한다. 이는 곧 아리스토텔레스 윤리학의 부활로 볼 수 있으며, 매킨타이어가 현대의 도덕적 무질서 상황을 극복하고자 하는 중요한 열쇠가 된다.

Ⅲ. 매킨타이어의 현대성 비판에 대한 검토

지금까지 보았듯이 매킨타이어는 현대성(modernity)에 대해 총체적이며 포괄적인 비판을 가한다. 그의 이러한 비판은 현대의 주류 사상으로 자리 잡고 있는 자유주의에 대한 비판과 그 맥을 같이 한다. 그가 말하는 정의주의적 자아, 즉 역사와 맥락에 의존하지 않는 무연고적인 자아는 자유주의가 말하고 있는 자아관이다. 또한 그는 현재 우리가 실제로 처해있는 도덕적 혼란 상태에 대한 진단을 성공적으로 해낸 것처럼 보인다. 분명 자유주의적 세계관이 지배하고 있는 오늘날 여러 도덕적 문제가 드러나고 있는 것은 사실이며 그런 의미에서 그의 분석은 설득력을 지닌다. 하지만 그가 말하고 있는 아리스토텔레스의 사상, 즉 덕과 목적의 부활은 자칫 현대판 낭만주의 또는 복고주의가 아닌가 하는 의심도 들게 한다. 과연 지나간 과거의 도덕적 틀이 현대의 위기에 대한 해법으로 기능할 수 있는지는 곰곰이 따져봐야 할 문제이다.

우선 그의 비판을 자유주의 사회에 대한 비판으로 볼 때, 실제로 오늘날 자유주의 사회가 더 이상 대립되는 도덕적 견해에 있어서 합리적인 결론에 이를 수 있는 능력을 상실한 것으로 보아야 하는지에 대해 검토해 보아야 한다. 이는 자유주의 사회가 하나의 전통으로 인정될 수 있는지의 여부와 관련된다. 윤평중은 매킨타이어는 이에 대해서 애매한 입장에 서 있다고 말하고 있다.²²⁾ 『덕의 상실』에서 그는 자유주의 내에서는 선의 다양성과 이질성의 정도가 내부 통합을 불가능하게 할 정도로 심각하기 때문에 자유주의를 전통으로 인정하지 않고 있지만, 『누구의 정의, 어떤 합리성?』에서는 자유주의를 전통안의 것으로 포함시키고 있다. 만약 자유주의 자체가 하나의 전통으로 인정된다면 자유주의 사회도 나름의 공동선을 지닌다는 것을 부인하기 어렵게

22) 윤평중, 「공동체주의 윤리 비판 - 급진자유주의의 관점에서」, 『철학』 76집, 2003, 245-246쪽 참조.

된다. 공동선이 존재한다면 전통 사회처럼 분명하게는 아닐지라도 매킨타이어가 말하는 것처럼 도덕적 아노미 상황이 끝없이 계속되진 않을 것이다. 다시 말해서 그는 자신의 공동체주의적 입장을 유지하기 위해서 자유주의를 지나치게 제한적이고 협소하게 이해하고 있다. 우리는 다시 이렇게 물을 수 있을 것이다. ‘그렇다면 왜 자유주의적 방법으로는 현재와 같은 도덕적 혼란 상황을 해결할 수는 없는가?’ 그가 『덕의 상실』에서 주장하는 것처럼 과연 자유주의적 사회는 실제로 도덕적 위기 상황을 극복할 수 있는 능력을 갖고 있지 않는가? 자유주의적 사회 안에서도 공동선이 존재한다면 아리스토텔레스의 덕이나 목적론적인 개념을 불러오지 않더라도 현대적 위기를 극복할 수 있을 것이다.

또한 매킨타이어가 말하고 있는 정의주의적 자아, 즉 추상적이고 유령적인 자아는 매우 무력하게 묘사되고 있다. 이 자아는 어떠한 객관적이고 합리적인 평가 기준도 가지고 있지 못하기 때문에 도덕적 판단을 내릴 수 있는 주체가 되지 못한다. 하지만 다양한 가치평가의 틀이 공존하고 있는 다원주의 사회에서도 자아는 자신의 정체성을 형성해 나아간다. 또한 학습을 통해서 합리적인 평가 기준을 획득할 수 있다. 서로 다른 가치 체계가 부딪히고 경합하는 과정 속에서 자아는 자신의 정체성을 형성해 나가며 자신 스스로가 상충하는 가치 체계들을 조율하고 합리적으로 합의에 이를 수 있는 길을 모색할 수도 있는 것이다. 실제로 사회를 들여다보면 매킨타이어가 말한 것처럼 끝없이 대립하고 있는 사안은 그렇게 많지 않다. 각 개인은 자신들의 지평을 지니며, 그 지평간의 충돌 및 융합을 통해서 합리적인 가치평가들을 획득할 수 있다. 따라서 그가 평가한 것처럼 현대적 자아는 무력하기만 한 자아가 아니라 스스로 해석하고 진화해 나가는 적극적이고 주체적인 자아가 될 수 있다. 이러한 가능성이 존재한다면 그가 말하는 아리스토텔레스적 전통의 복원이 아니더라도 자유주의적 입장을 견지하면서도 다양한 가치체계가 공존하는 평화로운 다원주의 사회를 유지할 수 있을 것이다.

IV. 나가는 말

지금까지 매킨타이어가 『덕의 상실』에서 제기한 현대성 비판과 그 비판의 적절성 여부를 고찰해 보았다. 간단히 정리해보자면, 그는 현대 우리 사회는 도덕적 위기상태에 처해있다고 진단한다. 오늘날 서로 상충하는 도덕적 논의들이 존재하는데 그가 보기에 문제는 이러한 사실 그 자체가 아니라 상충하는 도덕적 논의들이 결코 합리적인 결론에 이를 수 있는 가능성이 없다는 데 있다. 각각의 도덕적 의견들은 자신들의 근본적인 전제로부터 합리적으로 도출되지만 그 전제들 간에는 서로 통약불가능하기 때문에 이러한 문제가 발생하게 된다. 이러한 상황이 초래된 것은 정의주의(emotivism)적 문화가 지배하고 있기 때문이다. 또한, 정의주의는 도덕을 합리적으로 정당화 하고자 하는 계몽주의 기획이 실패함으로써 출현하게 되었다. 그가 보기에 계몽주의 기획

은 실패할 수밖에 없었다. 왜냐하면 계몽주의 철학자들은 도덕의 내용에 있어서는 전통을 그대로 수용한 반면, 전통적 윤리학의 전제였던 인간본성이나 목적은 제거해 버렸기 때문이다. 이로써 그들은 도덕을 더 이상 합리적이고 객관적으로 정당화할 수 없게 되었고, 존재와 당위를 연결 지을 수 없게 되었다. 도덕적 판단은 이제 자의적인 선택에 의한 것이 되었고 객관적인 판단을 할 수 있는 능력을 상실하게 된 것이다. 이와 같은 그의 분석이 얼마나 설득력이 있는지와는 별개로 그의 작업은 오늘날 우리들에게 큰 의의가 있다. 오늘날 사회는 서로 다른 가치관을 가진 개인들이 공존하고 있다. 이러한 대립적인 가치가 충돌할 때 개인의 차원을 넘어서 사회적 차원의 문제가 발생하게 된다. 따라서 오늘날 사회에서 차이에 대한 이해와 조율의 방법은 필수적으로 고민되어야 할 문제이다. 이런 맥락에서 매킨타이어가 현대성을 비판하며 아리스토텔레스적 전통을 복원하려는 시도는 그 자체로 의의를 가진다. 하지만 그는 자신의 공동체주의적 주장을 위해서 자유주의를 제한적이고 협소한 시각으로 보고 있는 면도 없지 않다. 언어적 상징계로 진입한 주체가 다시 상상계로 되돌아갈 수 없듯이, 자유를 맛본 개인이 다시 전통사회로 되돌아가기는 힘들다. 자유주의 사회 내에서 현재의 상황을 극복할 수 있는 가능성이 있다면 그 길을 거부할 이유는 없다. 따라서 매킨타이어가 말하는 공동체주의적 입장을 자유주의를 대체하는 것으로서가 아니라 자유주의의 보완으로서 이해할 필요가 있다.

-참고문헌-

- 김영기, 「매킨타이어의 자유주의 비판에 대한 비판」, 『철학연구』 79집, 2001.
 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997.
 _____, 『윤리의 역사, 도덕의 이론』, 김민철 역, 철학과 현실사, 2004.
 스테판 물홀 · 애덤 스워프트, 『자유주의와 공동체주의』, 조영달·김해성 역, 한울아카데미, 2001.
 윤평중, 「공동체주의 윤리 비판 - 급진자유주의의 관점에서」, 『철학』 76집, 2003.
 장동진, 『이상국가론』, 연세대학교출판부, 2004.
 존 롤즈, 『정치적 자유주의』, 장동진 역, 동명사, 1998.
 찰스 테일러, 『불안한 현대 사회』, 송영배 역, 이학사, 2001.
 John Horton and Susan Mendus, "Alasdair MacIntyre: After Virtue and After", in *After MacIntyre*, Cambridge: Polity Press, 1994.
 MacIntyre A., *A Short History of Ethics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967.
 _____, *After Virtue*, 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

카바레트(Kabarett)의 소외성과 치유적 가능성*1)

- 브레히트(B. Brecht)와 헤겔(G. W. F. Hegel)을 중심으로 -

김주권(경북대 석사과정)

1. 서론

오직 부정적인 웃음만을 알고 있는 순수한 풍자 작가는 자기 자신을 조소당하는 현상 외부에 위치시킴으로써, 자신을 그 현상과 대비시킨다. - 미하일 바흐친²⁾

The satirist whose laughter is negative places himself above the object of his mockery, he is opposed to it. - Bakhtin, M. M. (Mikhail Mikhailovich)³⁾

‘부정’이라는 단어는 변화를 부담스러워하는 사람에게는 거부감을 주는 단어이다. 그러므로 안주를 원하는 사람이나 순응과 복종을 요구하는 사회에서는 이 단어는 금기의 단어가 되기 마련이다. 그러나 모든 주체는 자신에 대한 ‘부정’ 없이는 새로운 발전이 가능하지 않다. 부정은 주체의 자기 성숙에 불가피한 과정이다. 그러므로 이 부정은 자기를 폐기하는 단순한 부정이 아니라 자기 성장의 필수적인 계기이다. 사실 주체가 자기 자신을 의식하려고 할 때, 이미 거기에는 의식되는 자기와 의식하는 자기로 분화된다. 그리고 이러한 분화에는 필히 한계를 지닌 주어진 자기와 자유를 실현하려는 자기 사이의 분열이 자리하고 있다. 그러나 주체는 이러한 분화에서 발생하는 자기 분열을 넘어가야 한다. 그러기 위해서는 주체 자신이 자신을 부정하는 운동의 과정을 거치지 않을 수 없다. 그러므로 주체의 자기 부정은 자기 분열을 극복하고

1) * "이 논문(저서)은 2013년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단(BK21플러스 사업)의 지원을 받아 연구되었음[관리번호:22B20130000007, 사업팀명:임상철학 창의 인재 양성]"

2) 『프랑수아 라블레의 작품과 중세 및 르네상스의 민중문화』, 미하일 바흐친/이덕형·최건영 옮김 대우학술총서 507. 아카넷, 2001, 36쪽.

3) Bakhtin, M. M. *Rabelais and his world. Translation of: Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i Renessansa.* (Mikhail Mikhailovich), 1895-1975. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965, Amended version of doctoral thesis presented to the Gorky Institute of World Literature in 1940. Written 1938-40. *Rabelais and His World*, trans. Hélène Iswolsky, MIT Press, 1968; 2nd ed., 1971; Indiana University Press, 1984, p.12.

PQ 1694B313 1984 843'3 84-47792 ISBN 0-253-34830-7 ISBN 0-253-20341-4 (pbk.)
Михаил Михайлович Бахтин *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* "Чистый сатирик, знающий только отрицающий смех, ставит себя вне осмеиваемого явления, противопоставляет себя ему,"
Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965, Amended version of doctoral thesis presented to the Gorky Institute of World Literature in 1940. Written 1938-40. pdf p.9

진정으로 자유로운 참된 자기를 실현하는 데 필수적인 계기가 된다.

헤겔은 “부정성”을 “단지 존재에 규정을 가하는 것(Bestimmtheit nur am Sein)”⁴⁾이라고 정의한다. 사실 주체가 규정 활동을 수행하지 않으면 그 어떤 것도 인식할 수 없으며 또한 소유할 수 없다. 따라서 규정 활동은 주체의 자기 성장에 필히 동반되어야 하는 과정이다. 그러므로 규정 활동을 수행하는 부정성은 모든 존재의 자기실현의 계기이다. 개인의 역사든, 사회의 역사이든, 국가와 인류의 역사이든 모든 역사의 발전은 이런 부정성을 통해 이루어진다. 즉 ‘부정성’이야말로 인간이 인간답게 살아가고 있다는 것을 증명하는 가장 확실한 표현이며 무기이다. 헤겔은 이러한 부정의 운동을 주체의 자기 소외를 중심으로 파악하며, 이러한 자기 소외야말로 진정한 부정에 이르는 길임을 제시한다⁵⁾. 이 점에 착안하여 본 논문은 카바레트와 브레히트⁶⁾의 공연 표현 방법으로 소개된 ‘소격’(疏隔, Verfremdung)에서 일어나는 부정성의 운동에 주목하고자 한다.

그런데 이 Verfremdung이라는 단어가 국내의 번역서들에서 다양하게 번역되고 있어 혼란스럽다. 서경하가 번역한 베르톨트 브레히트의 『즐거운 비판』에서는 이 단어가 ‘비동화’로 번역되어 있으며⁷⁾, 송운엽이 번역한 브레히트의 또 다른 저작 『브레히트의 연극이론』에서는 ‘생소화’라고 번역되어 있다.⁸⁾ 또한 강수정이 번역한 리사 아피냐네시의 『카바레-새로운 예술 공간의 탄생』에서는 ‘소격’으로 번역되어 있다.⁹⁾ 이처럼 독문학과 연극계에서는 Verfremdung이 서로 번역되고 있다. 사실 이 표현은 헤겔의 소외 개념과 밀접한 관련을 지니고 있다. 『브레히트의 연극미학 - 변증법적 연극』에서 이재진은 브레히트의 소격(Verfremdung)이 헤겔의 소외(Entfremdung)를 기반으로 하고 있다고 주장한다.¹⁰⁾ 추가적인 논의가 필요하겠지만, 편의상 본 논문에서는 이상에서 언급된 비동화, 생소화, 소격 등의 용어를 헤겔의 ‘소외’와 연관을 지어 다루고자 하며, 이런 맥락에서 카바레트의 Verfremdung을 ‘소외성’으로 명명하고자 한다.

본 논문은 카바레트 예술과 브레히트의 연극에 헤겔의 변증법적 부정성의 정신이 담겨 있음을 찾아보려고 하며, 이를 통해 그의 부정성이 철학치료의 한 방법이 될 수

4) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, suhrkamp taschenbuch* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ISBN: 978-3-518-28203-8 Erschienen: 24.03.1986, p.295 헤겔, 임석진 옮김, 『정신현상학 I』, 서울: 한길사 2013 p. 411.

5) 헤겔, 임석진 옮김, 『정신현상학 II』, 서울: 한길사 2013 p.107쪽

6) 베르톨트 브레히트(독일어: Bertolt Brecht, 1898년 2월 10일 ~ 1956년 8월 14일), 20세기에 활동한 독일의 카바레티스트, 극작가, 시인, 연출가.

7) 베르톨트 브레히트, 서경하 편역, 『즐거운 비판』, 솔 출판사 1996, p. 134.

8) B. Brecht *Grosse Kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe* 2001 송운엽 외, 『브레히트의 연극이론』, 도서출판 연극과 인간, 2005, p.140.

9) L. Appignanesi *The Cabaret Copyright* Lisa Appignanesi 2004 리사 아피냐네시 지음, 강수정 옮김, 『카바레 - 새로운 예술 공간의 탄생』, 에코리브르 2012 p. 239.

10) 「브레히트의 연극미학- 변증법적 연극」 이재진 (단국대학교 독문과 교수, 극단 우리극장 대표). ‘이런 주제를 담고 실체화시키기 위한 브레히트의 변증법적인 연극기법이 바로 ‘생소화’(지금까지는 주로 ‘소외’라는 이름으로 번역됐음)이다. ‘생소화’ 개념은 헤겔의 인식과정에서 출발한다’, <http://homey2.tistory.com/entry/브레히트의-연극미학-변증법적-연극>

있음을 드러내려 한다. 이를 위해 본 논문에서는 먼저 카바레트에 대해서 살펴보고 하며, 이어서 카바레트와 브레히트의 연극이론에서 드러나는 ‘소외성’의 의미와 효과를 살펴보고 한다. 나아가 이 글은 카바레트에 나타나는 부정성, 즉 ‘소외성’이 철학치유에 도움이 될 수 있음을 드러내려고 한다.

2. 카바레트의 역사와 소외성

카바레트는 아직까지 한국에서 생소한 예술 장르이다. 특히, 한국전쟁 이후 대한민국에 주둔한 미군들에 의해 소개된 댄스 클럽(Dance Club) 개념의 카바레(Cabaret)가 1970년대와 80년대에 불륜의 온상으로 전개되면서, 우리 사회에는 이 카바레에 대한 왜곡된 선입견이¹¹⁾ 존재하고 있다. 그러나 한국에 알려진 카바레와 정통 프랑스 카바레(Cabaret), 그리고 독일식 카바레인 카바레트(Kabarett)는 다르다. 독일식 카바레트에 대한 비교적 정확한 언급은 카바레의 역사를 정리한 리사 아피냐네시(L. Appignanesi)의 『카바레 새로운 예술공간의 탄생』에 잘 나타나 있다¹²⁾

카바레(Cabaret)라는 말은 ‘포도주 창고’ 또는 ‘선술집’을 뜻하는 프랑스어에서 유래되었으며, 그런 카바레는 프랑수아 비용(François Villon, 1431~1463)¹³⁾이 살았던 15세기 중반에 이미 공연장으로 활용되었다라고 알려져 있다. 더 근원적으로 카바레의 원류를 찾아 들어가 보면 중세시대의 가톨릭 전례에 따른 카니발이 카바레적 요소를 가지고 있음을 알 수 있다.¹⁴⁾ 카니발은 정해진 일정 축제동안 일반 평민들이나 농부들이 자신들의 해학을 즐기던 장이었다. 이 가운데 몇 세기 뒤에 근대적 도시에 본격적으로 등장하게 되는 예술 카바레의 두 가지 형식, 즉 하나는 예술가들끼리 작품을 선보이고 즉흥 공연을 하는 회합 장소로서 카바레, 그리고 다른 하나는 규모는 작지만 높은 지적 수준을 자랑하는 레뷰(Revue)¹⁵⁾의 공연장으로서의¹⁶⁾ 카바레이다.

11) 대한민국에서는 해방 후 미군의 한반도 진출 후에 형성된 미국의 댄스클럽으로 받아들이고 있다.

12) L. Appignanesi, *The Cabaret Copyright*©Lisa Appignanesi 2004 리사 아피냐네시 지음, 강수정 옮김, 『카바레 - 새로운 예술 공간의 탄생』, 에코리브르 2012 (이하 『카바레』로 약칭한다)

13) 비용(Villon)은 프랑스의 시인으로 근대 서정시의 대표자, 자세한 사항은 https://ko.wikipedia.org/wiki/프랑수아_비용 참조.

14) L. Appignanesi *The Cabaret Copyright*©Lisa Appignanesi 2004 리사 아피냐네시 지음, 강수정 옮김, 『카바레 - 새로운 예술 공간의 탄생』, 에코리브르 2012. p.008

15) Die Revue (französisch für ‚Zeitschrift‘, ‚Übersicht‘) ist eine Unterform des Musiktheaters und gehört damit zur Darstellenden Kunst. Ähnlich den verwandten Unterformen Operette und Musical vereinigt die Revue Musik-, Tanz- und Wortbeiträge zu einer Gesamtdarbietung;...Die Gattung der Revue ging von den Ende des 19. Jahrhunderts in Paris entstandenen Cabarets aus (Le Chat Noir, Folies Bergère, Moulin Rouge) und hatte weltweit ihren Höhepunkt in den 1920er Jahren. 레뷰(프랑스어 ‘신문’, ‘관망’) 음악극장과 연극 예술에서 사용하는 장르. 비슷한 말로 오페레타와 뮤지컬에서 비평적 사설과 음악, 무용 그리고 언어 유희를 복합으로 표현하는 방식...19세기말 파리의 카바레에서(검은고양이, 폴리 베르제, 몰랑 루즈) 등과 함께 1920년대 나타난 공연 형식. (시사문제 따위를 다룬) 풍자 희극, 촌극. 발제자 번역 <https://de.wikipedia.org/wiki/Revue>

16) 이 부분에서 프랑스 카바레(Cabaret)는 공연장 형식인 카페콩세르(Café-Concert)로 독일의 카바레트(Kabarett)는 레뷰(Revue)의 형태로 자리를 잡았다.

이러한 장소적 변화는 카니발 축제 속에 담겨진 해학의 장소로서의 장터라는 열린 공간에서 20세기의 고정되고 축소화된 장소로 변화되었다.¹⁷⁾ 이후 축제에서만 나타나던 카니발이 정식 공연형식으로 자리를 잡은 카바레로 발전하게 된다. 이 카바레는 19세기 말에 프랑스에서 싹틔었지만, 1920년대부터 1930년대 초까지 독일에서 정치와 문화의 독특한 풍자 매체로 꽃피게 되며 아방가르드나 예술 카바레트로 발전하게 된다.¹⁸⁾ 그리고 이들 카바레트는 하나같이 볼거리라는 관점에서 무대공연을 중심으로 이루어졌으며, ‘담배 연기와 이야기’¹⁹⁾라는 몽롱한 자율성을 제공했다. 나아가 카바레(선술집)라는 장소의 특성상 음식을 먹거나 마실 수 있는 편안한 공간으로 이루어졌다.

1920년대에서 30년대에 카바레트는 모더니즘이 대두되었던 20세기 초의 시대상황에 맞추어 젊은 정신, 즉 도전의식을 바탕으로 했으며 생기발랄한 가운데 ‘심야의 도플갱어, 웃음 만발한 유토피아를 꿈꾸는 도시의 배꼽’이라는 정신을 기반으로 한 반골 정신으로 창의적 공연을 만들어 갔다.²⁰⁾ 이후 20세기 초에 카바레트는 새로운 예술을 위한 도전의 장으로 자리를 잡고 생명력을 이어갔다.

20세기 초의 카바레트는 아방가르드를 주도하였으며, 젊은 예술가들이 자신들의 이야기를 표현하는 실험 무대로 자리를 잡았다. 이들이 수행한 카바레트는 당대의 여러 사건을 다루면서 도덕, 정치, 그리고 문화를 비판과 개혁의 대상으로 삼는 풍자와 해학의 무대로 각광을 받았다. 최고의 카바레트는 두 가지 특징, 즉 실험정신과 사회적 책임의식을 표현하는 내용들로 이루어졌다.

카바레트는 연극(정극)과 유흥으로서의 쇼(Show) 사이에서 균형을 맞추어 가면서 그전까지 일반적으로 인식되던 예술과 다른 모습으로 카바레트만의 독자적인 영역을 만들어 나아갔다. 이러한 가운데 무대와 장치, 공연 내용에 즉흥성²¹⁾을 가미한 공연 예술인 카바레트는 재치가 반짝이는 저항 정신과 반골 기질, 혁신적인 태도를 꾸준히 유지하면서 시대 상황에 따라 초점을 조정했다. 리사 아피아네시는 이러한 ‘반골 기질’이 곧 카바레의 본질이라고 보고 있다.²²⁾

카바레트(코메디가 아니다. 그리고 독일어로 발음해야한다. 카바레가 아니다. 정치 카바레티스트들이 매우 기분 나쁘게 생각한다.)는 풍자가 있어야 한다고 말했듯이, 여기에는? 정치 모티브를 비평하는 조건이 선행되어야 한다.²³⁾

17) Михайл Михайлович Бахтін, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средн евековья и Ренессанса, 1965. 미하일 바흐친, 이덕형 옮김, 프랑수아 라블레의 작품과 중세 및 르네상스의 민중문화, 아카넷 2001

18) 『카바레』, p.7

19) 『카바레』, p.239

20) 『카바레』, p.007-008

21) 이 부분은 브레히트가 카바레트에서 발견한 뒤, 자신의 특성에 맞추어 Verfremdungseffekt, 즉 소외효과로 새로운 정립을 시도한 부분이다.

22) 『카바레』 p. 10-13.

23) “Kabarett” (nicht Comedy und bitte deutsche Aussprache, nicht “Cabaret”, da sind politische Kabarettisten heute empfindlich) soll Satire sein, kurz gesagt: politisch motivierte Kritik an herrschenden Zuständen.

http://wiki.fernuni-hagen.de/zeitgeschichte/index.php/Politisches_Kabarett

리사가 언급한 실험정신, 풍자, 저항, 반골기질, 혁신적 태도는 독일식 카바레트에서 두드러지게 나타난다. 여기에는 헤겔의 부정성을 기반으로 한 ‘소외’가 철학적 기초로 자리하고 있다. 특히, 독일의 카바레트는 시대 상황을 배경으로 한 철학적 이로니(Ironie)²⁴⁾, 즉 역설을 중심에 두고 카바레트 특유의 근본정신이자 표현방식인 ‘소외성’을 드러내고 있다.²⁵⁾ 이 독일식 카바레트는 1901년 프랑스에서 유학을 마치고 독일로 돌아온 에른스트 폰 볼초겐(Ernst von Wolzogen)이 베를린의 알렉산더 거리 4번지(Alexanderstraße 4)에 자리를 잡으면서 생겨났다.

독일의 첫 번째 카바레트 극장의 이름은 위버브레틀(Überbrett), 즉 <빨래판>으로 명명되었는데 그 이름 속에는 세상의 부조리를 공연으로 씻어내는 ‘빨래판’이라는 의미가 담겨 있다. 더불어 그 시기의 독일은 베를린뿐만 아니라 뮌헨, 그리고 라이프치히에서도 독일식 카바레트를 시도하고 있었다. 이들이 보편적으로 추구했던 카바레트는 기존의 예술적 틀을 벗어나 새로운 시도를 하려는 도전의식²⁶⁾에서 출발한다. 이러한 도전의식은 그들이 자각을 했든 하지 않았든 뒤에 비교 검토하게 되는 헤겔 변증법의 부정성을 기초로 하고 있다.

독일 카바레트에서 나타난 부정성, 즉 소외성은 20세기 초 마리네티(Filippo Tommaso Marinetti)²⁷⁾가 주도한 이탈리아의 미래파(Futurismus)나 스위스 취리히의 카바레트 극장 ‘카바레 볼테르(Cabaret Voltaire)²⁸⁾’의 아방가르드(Avant-Garde)²⁹⁾로 진화되었다. 이런 발전들 가운데 그 중심에는 항상 행동(Akt), 즉 관객(Zuschauer)과의 소외성(Verfremdung)을 표현 방식으로 하는 극예술이 자리하고 있었다. 소외성(Verfremdung)이 지향하는 ‘부정’을 통하여 카바레티스트는 관객을 단순히 공연에 와서 앉아 머무는 자(bleibender Seyn)³⁰⁾로 두기보다

24) 미국식 아이러니(Irony)와 독일식 이로니(Ironie)에는 감성적 표현방식에 차이가 있어서 모든 용어를 독일어 이로니(Ironie)로 통일한다.

25) 이로니는 Søren Kierkegaard가 자신의 학위논문인 *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*(1841)에서 소크라테스의 아이러니가 지닌 진리성을 중심으로 골계(滑稽)의 변용(變容)을 다루는 데 기초함. 이 용어는 무지(無智)를 가장한 문답법(問答法)으로서 지자(知者)를 자처하는 사람들을 몰아세운 소크라테스적 eironeia(비꼼)에서 유래한다. (존철학대사전원 학원사, p.697)

26) 이러한 도전의식은 반골기질에 기인한다. 이런 의미에서 도전의식을 반골의식으로 바꾸어 읽어도 무방하다.

27) 이탈리아의 시인이자 미래파의 주창자로서 파시즘에 동조함([네이버 지식백과] 필리포 마리네티 (Filippo Tommaso Marinetti), 존미술대사전(인명편)원 1998, 한국사전연구사) <http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=266254&cid=42636&categoryId=42636>.

28) 스위스 취리히 슈피겔슈트라스(Spiegelstrass) 1번지에 위치한 건물로서 이 건물은 취리히 다다(Da Da)의 주 활동무대로서 유명해졌다. 이전에는 표현주의적 전시 장소였던 카바레 볼테르는 1916년 발(Hugo Ball, 1886~1927)과 그의 부인 해밍스(E. Hemmings)가 주도하고 차라(Tristan Tzara 1896~1960), 아르프(Jean Arp 1887~1966), 장코(Marcel Janco), 뢰젠벡(Richard Huelsenbeck) 등이 참여한 다다 작가의 회합 장소가 되면서 ‘다다’라는 말을 고안한 장소로, 즉흥시 및 음성시의 낭독 및 공연 장소, 그리고 다다 작가들의 전시장으로서 자리 잡게 되었다. 1916년 6월에는 영어, 독일어, 프랑스어로 된 동명의 잡지가 발간되기도 한다. 단일호로 발간된 이 잡지는 일종의 ‘문학 및 예술의 모음집’으로서 국제주의자와 평화주의자의 기치를 내세우며, 처음으로 다다라는 용어를 싣고 있다. (<http://monthlyart.com/encyclopedia/카바레-볼테르/>)

29) 아방가르드란 20세기 초 프랑스와 독일을 중심으로 자연주의(自然主義)와 의고전주의(擬古典主義)에 맞서 일어난 예술 운동으로써, 기성의 예술 형식과 관념, 유파(流派)를 부정하고 새로운 것을 이룩하려 했던 입체파(立體派), 표현주의(表現主義), 다다이즘(dadaism), 초현실주의(超現實主義) 등의 혁신 예술을 통틀어서 일컫는 말이다. 아방가르드의 원뜻은 먼저 앞에 나서서 호위한다는 의미를 지닌 전위(前衛)로 본래 전투 당시 선두에 서서 적진으로 돌진하는 부대라는 뜻을 가진 군대 용어이다.

[네이버 지식백과] 아방가르드 [Avant-Garde] 존학비평용어사전원2006. 1. 30., 국학자료원) <http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1530459&cid=41799&categoryId=41800>

는 움직이는 자(bewegender Seyn)로 차츰 변화시켜 나갔다. 이 움직임은 정신의 적극적 개입을 실현하는 육체적 반향이다. 그리고 이러한 정신의 적극적 개입은 관객을 더 이상 제3자로서의(als Fremd) 방관자가 아닌 직접 실천을 하는 자로서 자리매김 하였다. 이를 통해 공연자만 움직이는 것이 아니라 관객도 이에 맞추어 스스로 함께 움직이며 변화하도록 이끌어냈다. 카바레트의 이와 같은 태도는 관객의 정신세계에 새로운 부정성을 제공하여 스스로를 한층 더 깊이 인식하도록 만들었다. 아울러 이와 같은 접근은 철학이 지향하는 가치관의 치유(Wiederherstellung der Auffassung)에도 중요한 역할을 하였다. 이러한 부정성을 통해 관객들의 정신세계를 깨어나게 하는 것이 바로 카바레트의 소외성의 본질이기도 하다. 카바레트의 소외성 역시 관객으로 하여금 자신을 즉자 상태에서 대자 상태로 전환하도록 만들며, 이를 통해 정신이 새롭게 생동하도록 만든다. 이런 소외성은 인간의 정신으로 하여금 일상 가운데 나약한 채로 머물러 안주하게 하지 않고 자신의 참 존재를 실현하도록 투쟁으로 인도한다. 이렇게 해서 정신은 자신의 나약함을 떨쳐버리고 자신의 자리를 새롭게 세우는 생동하는 정신(lebhaftiges Geist)으로 거듭난다. 이런 소외성은 관객의 정신이 스스로를 끊임없이 부정하는 운동을 통해 참된 자유로 향하도록 인도한다.

물론 예술작품들은 사상이나 개념이 아니라, 개념이 스스로에게서 발전해 감각적인 존재로 소외(疎外, Entfremdung)되어 나아가는 것이기는 하다. 그럼에도 불구하고 사유하는 정신의 위력은 이를테면 원래 사유라는 자신의 고유한 형식(形式, Form) 속에서 자기 자신을 파악할뿐더러, 또 감정이나 감성으로 자신을 외화(外化, Entäußerung)시키는 가운데서도 자기를 재인식하고, 자신의 타자(他者) 속에서(in seinem Anderen) 낱설어진 것(소외)을 사상으로 바꿔 자신에게 회귀하게 함으로써 자신을 개념적으로 인식하는 데 있다.³¹⁾

헤겔의 부정성 부분에서 다시 고찰될 부분이지만 예술가는 자신의 작품을 통해서 자신을 나타내며 내적 감정의 동요(動搖)를 통해서 자신의 자리를 찾아간다. 그래서 창작을 기반으로 아방가르드(Avant-garde)를 추구하는 예술가는 관객들에게 직접적으로 보이지는 않지만 이미 자신의 부정성을 지속시켜 나아가려고하는 경향성을 지니고 있다. 예술가, 즉 창작자의 원동력은 바로 자신의 존재를 확인하려는 부정성이며, 이 부정성은 자신의 외화방식(Darstellendes Mittel), 즉 작품(Gestaltendes Mittel od. -e Werke)을 통해서 자연스럽게 구축되는 과정을 거친다.³²⁾

한편으로 예술가는 본능적으로 관객에게 자신의 즉자를 확인받고자 하는 인정투쟁(Der Kampf um Anerkennung)의 욕망을 지닌다. 그러나 단순히 자아에 대한 사회적 평가의 욕망, 즉 사회적 성공만을 추구하는 욕망에 얽매인 예술가는 더 이상 자신의 즉자를 확인하지 못한다. 이렇게 자아를 상실한 채 욕망에만 집착하는, 그래서 자신을 인식하지 못하는 예술가의 상황은 그가 남의 평가에만 의존할 경우 극명하게 드러나게 된다. 예술가가 이런 상태에서부터 벗어나기 위해서는 스스로가 욕망의 사슬을 끊고 진정한 자아를 찾아가려는 몸부림을 쳐야 한다.

30) 인간이라는 의미에서 존재라는 의미의 Sein이 아닌 Person과 Mensch의 의미에서 Seyn으로 표기함.

31) 헤겔, 두행숙 옮김, 미학강의<Vorlesung über die Ästhetik> 1권, 은행나무 2015, 49-50쪽

32) 이 과정을 예술계에서는 일반적으로 '창작력(schöpferische Kräfte)'이라는 단어로 표현하고 있다.

이와 같은 상황은 주체 자신이 절대적인 분열 속에 몸담고 있는 스스로를 알아차림으로써 진리를 획득하는 과정이기도 하다.³³⁾ 이처럼 진정한 자아는 정신의 분열 또는 찢어짐³⁴⁾을 통해서 나타난다. 그래서 예술가는 순수한 창작품으로서의 자아를 찾아가는 몸부림 속에서 자연스럽게 평가자인 관객의 위치로 자리를 옮겨놓기도 한다.³⁵⁾ 바로 이 과정에서 관객도 예술가의 공연을 관람(觀覽)하고 있지만 예술가라는 존재를 통해서 정신의 자기운동 과정에 자연스럽게 들어선 것을 인식하게 된다. 이 상호작용으로 인하여 관객과 예술가는 서로를 벗어나서는 존재할 수 없는 불가분의 존재로 자연스럽게 남겨진다. 그리고 이 둘 사이에는 서로를 매개하는 가운데 존재하게 하는 부정성의 개념이 자리를 잡는다. 이처럼 카바레트 공연에서 나타나는 긍정적 부정성은 예술가와 관객 모두에게 각자가 자신을 외화함(Entäußerung)을 통해 소외(Entfremdung)에 직면하게 하는 시발점의 역할을 한다.

3. 브레히트의 소외성

소외성(Verfremdung)은 일반적으로 20세기 독일의 카바레트 극작가이며 연극 연출가인 브레히트의 서사기법으로 알려져 있다. 그러나 이 개념은 카바레트에서 시도된 공연방해에서 브레히트 스스로가 힌트를 얻은 방식이다. 브레히트는 자신이 카바레트 극장에서 경험한 내용, 즉 담배를 피우면서 자유롭고도 왈자지껄하게 펼쳐지는 공연장의 모습을 공연자와 관객 사이의 거리를 좁히는 매개물이라고 생각하고, 이를 소외성으로 개념화하였다. 이후 소외성 개념이 브레히트를 통해 연극으로 넘어오게 되었으며 20세기 연극의 표현방식으로 구체화 되었다. 브레히트의 소외성은 이전의 연극(정극)에 나타나는 극의 진행과정에서 탈피하여 현실에서 보이는 친숙한 주변을 생소하게 보도록 만들었다. 그래서 이 소외성은 극중 등장인물과 관객 사이의 감정적 교류를 방해하면서, 심지어 극중 인물에 대해서 반감을 갖게 하여 관객의 적극적 참여를 가능하도록 한다.

브레히트는 소외성을 인간사회에서 일어나는 일상적 사건들과 관련하여 충격적인 것, 즉 설명을 요하는, 그래서 당연한 것으로 여길 수 없는 그 무엇을 제시하는 수법이라고 정의했다. 특히, 소외성은 무대의 공연자가 마치 관객 중의 하나인 것처럼 자연스럽게 녹아드는 방식을 취한다. 그래서 이 소외는 관객으로 하여금 그 자신이 직접 공연 무대의 사건에 대해 스스로 연구하고 비판하는 태도를 갖게 하여 자신의 부정성을 자연스럽게 드러내도록 하는 것이 목적이다. 아리스토텔레스의 정극이론에 입각한 종전의 공연은 관객들이 무대 밖의 객체로 머물면서 자신의 자리를 지키는 관람 방식이었다.³⁶⁾ 그러나 브레히트는 이러한 아리스토텔레스적 관람 방식을 거부하고 카바레트

33) 헤겔, 임석진 옮김, 『정신현상학 I』, 서울: 한길사 2013 p.71

34) Zerrissenheit

35) 이 부분에 대해서는 미학적 관점으로 새롭게 조명하여야 할 부분이기 때문에 이 논문에서는 논외로 한다.

36) 본 논문에서 아리스토텔레스의 연극 이론에 관한 부분은 논외로 하며, 다음 논문에서 플라톤의 연극

에서 도입한 새로운 형태의 공연방식을 추구하였는데, 그는 이것을 소외성(Verfremdung)으로 개념화하였다. 그는 이 소외성에 대해서 다음과 규정하였다.

소외성의 순수하고 심오한 효과적 사용은 사회가 자신의 상태를 역사적으로 그리고 개선 가능한 것으로 간주함을 전제로 한다. 순수한 소외성은 투쟁적 성격을 갖는다.³⁷⁾

이처럼 브레히트는 이 소외성을 변증법적 유물론의 자기발전 단계에 접목시켰다. 그는 소외의 방식으로 공연자의 객체화를 적극 추구하였고, 그 가운데 부정성을 가미하여 관객이 환상적으로 감정이입을 하는 것을 막으려고 하였다. 이렇게 함으로써 그는 관객이 냉철한 이성과 비판력으로 공연에 참여하도록 하였다. 그는 반(反)아리스토텔레스적인 공연기법의 일환으로 대사 가운데 주석달기, 관객에게 말 걸기, 번호 붙이기, 노래삽입 등을 시도하였다.

브레히트는 자신의 공연 <한밤의 북소리>라는 카바레트에 직접 출연해서 자신의 곡을 부르면서 소외성을 시도하였다. 여기에 대해서 평론가 리온 포이히트방거³⁸⁾는 다음과 같이 평가하였다.

그러고는 한가운데 서서 끔찍할 정도로 크고 날카로운 목소리로 밴조(Banjo) 반주에 맞춰 너무나 뻔뻔스럽게 노래를 불렀는데, 억양도 영락없는 바이에른 사투리였다. 그래도 큰 도시의 관점에서 평범한 사람들의 일상을 다루는 방식은 전에 없었던 신선함을 불러일으켰다. 가사는 가벼우면서도 심통 맞고 뻔뻔했으며, 수많은 인물이 두서없이 들어차 있었다.³⁹⁾

브레히트는 카바레트 무대에 대하여 1924년부터 ‘서사-담배-극장’ 등의 세 가지 주제로 언급하기 시작했다. 그는 관람객들이 카바레트 극장에 부담 없이 찾아와서 주눅이 들지 않은 상태로 공연을 보며 공연 후에 토론에 참여하는 모습을 자주 상기했고, 이러한 모습을 통해서 브레히트는 자신의 눈으로 본 관객들의 행동과 공간의 상호연관성, 즉 서사(카바레트 공연 객체화)-담배(공연을 바라보는 관객의 자유로움 주체에 대한 부정성)-극장(공간적 객관화)에 중점을 두게 된다.

브레히트에게 영향을 끼쳤던 대표적인 카바레티스트로는 쿠르트 투홀스키(Kurt Tucholsky)⁴⁰⁾와 발터 메링(Walter Mehring),⁴¹⁾ 그리고 에밀 에리히 캐스트너(Emil Erich Kästner)⁴²⁾ 등이 있는데, 이들은 브레히트와 카바레트 무대에서 함께 공연했던 사람들이다. 이들이 예술을 통해 사회와 국가에 대한 비평적 접근(satirischen

이론과 비교하여 밝힐 예정이다.

37) Bertolt Brecht, 브레히트전집 제15권, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967, S. 301.

38) 1884년 7월 7일 - 1958년 12월 21일. 유태계 독일 소설가이며 극작가, 바이마르 공화국 시절 베르톨트 브레히트에게 영향을 끼쳤음(https://en.wikipedia.org/wiki/Lion_Feuchtwanger).

39) 『카바레』, p. 240

40) 독일 카바레트 극작가, 9. Januar 1890년 1월 9일 독일 베를린(Berlin) 출생-1935년 12월 21일 스웨덴 고티보르그(Göteborg) 사망.

41) 독일 카바레트 극작가, 1896년 4월 29일 독일 베를린(Berlin) 출생-1981년 10월 3일 스위스 취리히(Zürich) 사망.

42) 독일 카바레트 극작가, 23. Februar 1899년 2월 23일 독일 드레스덴(Dresden) 출생-29. Juli 1974년 7월 29일 독일 뮌헨(München) 사망

Kritik)을 시도했던 부분들로부터 브레히트는 많은 영향을 받았다. 이러한 영향의 결과로 그는 ‘소외성 효과’를 개념적으로 정립할 수 있었다.

이파냐네시가 밝혔듯이, 브레히트는 쿠르트 바일(Kurt Weill)⁴³⁾과 함께 풍자적인 노래에 감상적인 부분을 가미하였다. 그런데 바로 이 풍자의 요소가 후일 브레히트를 통해 극 진행 가운데 발생하는 소외성 효과로 진행되었으며, 그의 특유의 연극대본으로 발전하는 데 이바지했다. 특히, 본인도 밝혔듯이, 브레히트는 대중의 언어를 차용한 카바레트 상송을 모델로 삼았다. 카바레트 상송에는 단순한 몸짓을 넘어 태도를 담아내는 게스투스(Gestus)⁴⁴⁾의 본질적 특징이 담겨있다.

카바레트에서 활동하던 브레히트는 마르크스식 사회주의를 지향하면서 유물론자로 살았다. 그래서 그의 이론의 중심에는 항상 마르크스의 변증법적 유물론이 자리하고 있다. 정통 카바레트가 헤겔의 변증법을 기반으로 부정성을 활용하였다면, 브레히트는 유물론적 역사 투쟁의 방식을 연극에 대입해서 소외성 효과를 내었다. 그가 제시한 이론은 다음과 같다.

변증법과 생소화

- 1) 이해를 위한 생소화(이해-불이해-이해), 부정의 부정
- 2) 이해될 때까지 이해 안 되는 것의 누적(양적인 것에서 질적인 것으로의 변화)
- 3) 일반성 속의 특수성(독특하고 일회적이며 그러면서도 전형적인 사건)
- 4) 전개의 계기 (한 감정이 그 반대되는 감정으로 변화되는 것, 비판과 감정이입이 동시에 이루어짐)
- 5) 모순 (이런 상황 속의 이런 사람! 이런 행위의 이런 결과!)
- 6) 한 가지 사실을 다른 사실을 통해 이해하는 것 (처음에 그 의미가 당연하게 파악되던 한 장면이 다른 장면과 결부되어 다른 의미를 갖고 있음을 알아내는 것)
- 7) 도약 (자연스러운 도약, 도약이 있는 서사적 전개)
- 8) 대립의 통일성 (합일성 안에서 대립을 찾는다. 예를 들어 [어머니]에서 모자간의 경우 외적으로는 합일되어 있지만, 내적으로는 임금 때문에 서로 싸운다)
- 9) 학문의 실용화 (이론과 실제의 일치)⁴⁵⁾

브레히트의 이론에 따르면 무대는 철저하게 변증법적 유물론의 구조로 이루어진다.

1)에 나타난 구조는 헤겔의 변증법을 그대로 답습한 것이며, 이 구조에서 이해-불이해-이해는 헤겔이 말한 즉자가 부정성을 통해서 대자화되는 과정을 아주 친숙하게 정리하고 있다. 특히, 본 논문이 주목하는 부분은 불이해의 부분이다. 이 불이해는 헤겔의 부정성과 일치를 이루는데, 이 불이해는 극복을 위한 불이해를 의미한다. 헤겔의 실체에 대한 부정성 논의에서 다음과 같이 주장하고 있다.

실체가 곧 주체라고 하는 것은 바로 이 실체에 순수하고도 단순한 부정성이 작용하면서 이로 인하여 단일한 것이 분열됨을 뜻한다.⁴⁶⁾

43) 독일 작곡가, March 2, 1900년 3월 2일 독일 데사우(Dessau) 출생 - April 3, 1950년 4월 3일 미국 뉴욕(New York, N.Y., U.S.) 사망

44) 표현, 연기(演技);태도, 거동 ~~존~~라임 독일어 사전원동아출판

45) ~~저자~~?, ~~존~~브레히트의 연극이론원송윤엽 외 역, 도서출판 연극과 인간, 151쪽. 여기서 말하는 생소화는 앞서 말한 바와 같이 소외성 효과(Verfremdungseffekt)와 같은 의미이다.

이처럼 실체가 주체가 되는 내적 부정성에는 변증법을 통해서 긍정의 이중 부정으로 나아감이 담겨 있다. 헤겔은 부정의 부정이 바로 긍정이라는 부분을 내세우고 있다. 이 부정의 부정을 브레히트는 4)에서 재반복하고 있다. “전개의 계기(한 감정이 그 반대되는 감정으로 변화되는 것, 비판과 감정이입이 동시에 이루어짐)”는 즉자에게서 발생한 상황, 즉 공연자가 공연 가운데 관객의 입장에서 이야기하는 방식을 나타낸다. 또한 모순(이런 상황 속의 이런 사람! 이런 행위의 이런 결과!)은 부정성 속에 나타난 이로니(Ironie)를 설명하는 것으로 단순히 모순을 나타내는 것이 아닌 모순을 통한 부정, 그리고 그 부정의 부정을 이끌어내기 위한 매개로서의 모순을 의미한다. 그리고 “한 감정이 그 반대되는 감정으로 변화되는 것”은 헤겔의 부정성을 재차 반복하고 있는 부분이다. 즉, 이는 긍정을 위한 부정의 선택을 다시 제시하고 있다. 게다가 “비판과 감정이입이 동시에 이루어짐”에서 브레히트는 헤겔의 변증법 속에 나타나는 변증법적 운동성을 재차 강조하고 있다.

이상에서 보듯이, 브레히트는 헤겔의 이론에 입각하여 극 이론을 세웠다. 정말이지 헤겔의 철학이 공연예술에 직접적으로 작동하였다. 브레히트는 배우들에게 자주 소외성 효과를 요구하였는데, 역을 맡은 배우들은 매우 곤혹스러워 했다. 그래서 브레히트는 정극 출신이 아닌 카바레티스트들을 자신의 무대에 세울 수밖에 없었다. 카바레티스트들에게는 너무도 익숙한 소외성 효과가 정극 배우들에게는 너무나 생소한 것이었기 때문이다.

이러한 사실로 볼 때, 브레히트의 소외성 효과는 이미 존재하고 있던 카바레티스트들의 즉흥성을 헤겔의 변증법적 용어들로 치환한 꼴이다. 나아가 브레히트는 부정성의 운동법칙을 소외와 모순의 구조로 해석하였으며, 그러한 운동의 매개로서 이로니(Ironie)를⁴⁷⁾ 설명하였다. 이와 같이 브레히트는 변증법의 구조를 바탕으로 자신의 소외성 효과를 설명하였다.

4. 헤겔에 나타난 소외 및 이로니⁴⁸⁾

앞에서 브레히트가 주창한 소외성 효과는 다른 표현으로 ‘이로니를 매개로 한 공연 예술’이라고 말해질 수 있으며, 여기에서 나타난 이로니는 일반적으로 이해하는 단순한 혼돈을 의미하지 않는다. 헤겔의 미학강의에서 현재화된 이로니를 관객들은 공연을 통해서 경험하게 된다. 카바레트 공연에서 이로니는 단순히 관객에게 경험을 제공하는 것이 아니라 관객 스스로가 이로니라는 매개를 통하여 정신의 자유로운 활동의 장(場)을 마련하게 되는 것이다. 이렇게 마련된 장에서 관객들은 자신의 즉자를 자연

46) 헤겔, 임석진 옮김, 『정신현상학 I』, 서울: 한길사 2013, 52쪽.

47) 본 논문에서는 Ironie의 한 측면인 부정성(Negation)만을 논한다.

48) 독일어권 카바레트를 중심으로 진행하는 이유로 영어 아이러니(Irony)가 아닌 독일어의 발음 이로니(Ironie)로 통일한다.

스럽게 대상화시켜 나간다.

생동하는 실체야말로 참으로 주체적인, 다시 말하면 참으로 현실적인 존재이다. 그것은 실체가 자기 자신을 정립하는 운동이며 나아가서는 스스로 자기를 타자화하는 가운데 자기와의 매개를 행하기 때문이다. 실체가 곧 주체라고 하는 것은 바로 이 실체에 순수하고도 단순한 부정성이 작용하면서 바로 이로 인하여 단일한 것이 분열됨을 뜻한다.⁴⁹⁾

생동하는 보편자인 실체는 즉자적 입장을 지속적으로 유지하는 가운데 순수하면서도 긍정적인 부정성을 향해 나아간다. 관객은 자신의 내부에서 지속적으로 발생하는 부정성에 대하여 자연스럽게 자신의 모순, 즉 이로니(Ironie)를 인정하는 과정을 겪게 된다. 이 긍정적 부정성은 단순한 자기 부정이 아니며, 바로 극복되어야 할 대상인 자기 자신으로부터 지양성을 지닌 즉자가 된다. 이 즉자는 외향적 자신을 보호하기 위해서 자신의 부정적 부정을 부정하는 가운데 순수한 부정을 통해서 긍정적 부정을 지닌 실체가 되어간다.

자신을 소외시키지 못하는 관계에서는 더 이상의 지향을 내포한 부정성이 자리 잡지 못하고 단순 부정에 머물게 되며, 이러한 부정성이 가지는 정체(停滯)를 극복하기 위하여 개념은 새로운 출발을 모색할 수밖에 없다. 새로운 출발은 기존 개념에 대한 진보를 기초로 하며 개념의 진보는 더욱 더 자신을 소외시킴으로써 자신의 참 존재에 다가간다. 자신의 소외가 자신의 발전의 기초가 되는 개념의 활동은 생동력이라는 입장에서 운동하는 개념으로 정립될 수 있다.

개념은 보편자로서 한편으로 자신을 통해서 피규정성이자 특수함으로 자신을 부정(否定)하지만, 다른 한편으로 보편자를 부정하는 특수성을 다시 지양(止揚, aufheben)한다. 왜냐하면 보편자는 보편자 자신의 특수한 측면들에 지나지 않는 그 특수한 것 안에서 절대적인 타자(他者)로 오지 않고, 특수한 것 안에서 보편자인 자신과 다시 통일성을 이루기 때문이다. 이처럼 개념은 자신에게로 회귀하는 가운데 무한한 부정(否定, Negation)으로 머무는데, 이는 타자에 대립되는 부정이 아니라 단지 자신과 관계하는 긍정적인 통일 속에 머무르는 자기규정(Selbstbestimmung)이다.⁵⁰⁾

부정은 부정을 극복하는 가운데 자연스럽게 긍정적인 부분으로 지양된다. 부정은 단순한 언어적 부정이 아닌 움직이는 긍정으로서의 부정으로 자리매김하게 된다. 즉, 부정은 타자에 대립되는 부정이 아니라 보편자로서의 부정으로 개념화되는 방향성을 지니게 된다. 이렇게 이루어진 개념의 부정은 철저히 자신을 바라보는, 즉 자신을 미화시키지 않고 자신을 바라보는 자기규정으로 나아가게 된다. 그리고 이 자기규정 역시 그 자리에 머물지 않는다. 자기규정은 카바레트에 나타난 관객과 예술가의 통일성을 이룩하는 기초로 대변된다. “물론 이로니(Ironie)⁵¹⁾ 속에서도 것처럼 절대적인 부정성이 들어 있어서, 주체는 자기에게 주어지는 피규정성들과 일면성을 제거하면서 스스로와 관계한다.”⁵²⁾는 헤겔의 언급에서 나타난 것처럼 이로니는 자신을 부정하는 방법

49) 헤겔, 임석진 옮김, 『정신현상학 I』, 서울: 한길사 2013, 52쪽.

50) 헤겔, 두행숙 옮김, 미학강의<Vorlesung über die Ästhetik> 1권, 은행나무 2015, 206쪽.

51) 본 논문에서는 Ironie=Negation이라는 등식을 기반으로 한다.

중의 하나로 이로니를 통해서 즉자는 대자를 만나기 위한 개념의 투쟁과정을 거치게 된다. 이로니는 자신의 위치에서 자신이 찾는 진정한 즉자를 만나기를 희망하게 된다. 개념의 헛된 진지함은 어느새 자신의 극복 과정을 방해하는 요소로 작용을 한다. 이러한 개념의 헛된 또는 가식된 진지함을 극복하고 나아가는 과정에서 이로니는 자신의 정체성을 확립하는 조건이 된다. 그래서 이로니가 자신의 정체성을 찾는 것이 아니라 즉자가 이로니의 형태로 작용하는 것으로 설명될 수 있다. 이러한 이유로 이로니는 다른 모습의 부정성이기도 하다.

이로니가 지니고 있는 이러한 부정성(否定性, Negativität der Ironie)이 드러나는 가장 가까운 형태를 보면, 한편 사실적이고 인륜적이며 함축적인 모든 것이 공허해지고 모든 객관적인 것이나 절대적으로 타당하다고 여겨지던 것이 무가치하게 되어버리는 것이다. 만약 자아가 이 입장에 서게 되면 그에게는 자기의 주관성을 제외한 모든 것은 무가치하고 공허한 것으로 보인다. 그리하여 그의 주관성은 스스로 텅 비고 공허하게 되어버린다. 다른 한편으로, 자아는 스스로 자족(自足)해야 하는데도 역시 만족하지 못하며 스스로 불충분하게 될 수밖에 없다.⁵³⁾

이로니의 역할에서 부정성이 드러나면서 발생하는 문제는 자기반성을 지닌 운동성으로 이어진다. 자기반성은 순수한 부정성의 다른 모습이다. 이 순수한 부정에는 자신의 실존을 진정으로 극복하려는 개념적 운동이 포함되어 있다. 순수한 부정은 이로니라는 형식을 통해 다른 형태로 나타나며, 이는 상대적으로 적대시되던 단순한 부정이라는 의미를 바꾸어 놓게 된다. 그러나 순수한 자기부정이 어떤 압력에 의해서 강제로 규정된 개념으로서만 개념화 되어버린다면, 순수한 부정은 자신을 객관적으로 바라볼 기회를 가지지 못한다. 순수한 부정은 개념의 충돌을 통한 자기부정의 과정을 거치게 되는데, 자기부정은 자기규정의 다른 모습이다. 자기부정이 전통과 관습에 얽매어있는 자기규정의 틀에서 벗어나 자유로운 정신으로서의 자기부정으로 나아가기 위해서는 이 부정은 이로니라는 형식을 취함으로써 지양의 과정을 겪어야 한다. 또한 이로니는 자기 부정을 통해 자신의 특수한 개성을 극대화시키면서 환경이나 경험에 의해서 고착화된 자아를 벗어나도록 유도한다.⁵⁴⁾

인간은 자신의 경험에 순진할 정도로 순종적이다. 여기에서의 순종적인 모습이란 외관상으로는 평온해보이지만 자기학대, 즉 피해의식에 근거하며, 이러한 피해의식으로 인해 자신을 지키려하는 잘못된 보호본능이 자신을 얽어매는 올무가 되어버린다. 이 억압에서 정신은 자연스럽게 자유를 추구하며, 이 정신은 잘못된 경험, 그리고 잘못된 것이라 여겨왔던 주위의 환경으로부터 벗어나려는 몸부림 속에 이로니를 자신의 대변인으로 드러내게 되는 양상을 보인다. 그리고 이 과정을 통해서 자유로운 정신은 어느새 습관적으로 정형화된 개념을 극복하게 된다.

52) 헤겔, 임석진 옮김, 『정신현상학 I』, 서울: 한길사 2013, 52쪽

53) 헤겔, 두행숙 옮김, 미학강의<Vorlesung über die Ästhetik> 1권, 은행나무 2015, 49-50쪽.

54) 이러한 이로니는 카바레트 공연에서 관객에게 진정한 자기 탈피를 유도하게 된다. 즉 일상화된 자신 혹은 공연자를 바라보는 데서 머무는 것이 아니라, 자기규정으로부터 벗어나 새롭게 부정된 자신과 공연자를 바라보게 된다. 즉 자신과 공연자에 대한 환상으로부터 탈피하게 된다.

5. 카바레트의 소외성과 헤겔의 소외

카바레트의 소외성은 자신에 대한 부정성을 근거로 한다. 이러한 부정성, 즉 이로니가 없다면 카바레트에서 모든 부정성, 즉 이로니(Ironie)는 단순한 우발적 사건일 뿐이다.

예술작품에 공통된 점은 그것이 의식 속에서 산출되고 인간의 손으로 만들어진다는 것인데, 이제 이러한 사실이 작품에 대립되는 확연한 개념으로 제시된다.⁵⁵⁾

예술작품은 정신이 현실화된, 즉 외화된 모습이다. 그리고 정신의 현실화된 모습이란, 예술가의 정신 속에서 생동하는 부정성이 밖으로 표출되어 이로니의 형태로 나타난 정신 현상의 외화이기도 하다. 그러므로 이 외화가 소외성을 원천으로 한다는 것은 자연스러운 현상이다. 또한 이 소외성은 카바레트적으로 표출됨으로써 헤겔의 부정성과 자연스럽게 연결될 수 있다. 카바레트의 소외성은 카바레트의 실험정신, 즉 거리두기를 통해서 카바레트 자체 내에서 생성된 것이지만, 이는 사실 앞에서 확인하였듯이 부정성을 기반으로 하고 있는 소외에 기초하고 있다. 따라서 헤겔의 부정성에 기초하지 않은 카바레트의 소외성은 근원 내지 본원을 잃어버린 것이나 다름없다.

예술과 관객에 대한 자기부정을 통하여 완성되는 정신예술로서의 카바레트는 단순한 부정이라는 의미만을 가지지 않는다. 부정 그 자체가 발전을 위한 부정의 부정(negativitätische Negation)으로서, 이는 부정을 통한 긍정(positive Negation)으로 나타난다. 부정의 부정을 극복하는 과정인 이로니는 관객에게 소외성 효과로 인한 외화에, 즉 극에 전적으로 몰입하도록 만든다. 어느 순간 관객은 자신의 사유에서 카바레트의 소외성 효과를 통해서 자신이 배우가 되는 상황을 저절로 마주 하게 되며 자신의 카바레트를 스스로 만들어간다. 즉 관객들은 부정성의 이로니(Ironie)를 통해서 언어적 희론(戲論)⁵⁶⁾에만 안주하는 것이 아니라, 그 가운데 자신을 부정하면서 자신의 존재를 확인하게 된다. 이러한 문제에서 관객들은 자신이 자신의 부정을 통해서 자신을 확인한다는 사실이 불편해지는 경우를 자주 접하지만, 이 현상은 매우 당연하다. 그래서 관객은 자신이 스스로 부정성을 띠는 것이 남에게 드러나는 상황을 모면하기 위해 배우를 자신의 대리인으로 내세워 회피성의 만족을 찾으려고 한다.

이러한 가운데 배우로서 카바레티스트는 관객의 숨어있는 본성인 이로니, 즉 부정성을 기반으로 하는 이로니를 끄집어내어서 관객에게 대자의 모습으로 다가간다. 정신

55) 헤겔, 임석진 옮김, 『정신현상학 II』, 서울: 한길사 2013, 266쪽

56) 산스크리트어 prapañca

① 대상을 분별하여 언어로 표현함. 대상을 차별하여 거기에 이름이나 의미를 부여함.

② 허구적인 관념을 실재하는 대상으로 간주하는 마음 작용. 마음 속으로 실재하지 않는 형상을 지어냄.

③ 허망한 언어. 무의미한 말. 헛소리. 관념.

[네이버 지식백과] 희론 [戲論] (시공 불교사전, 2003. 7. 30. 시공사)

이 자신을 감추기 위해서 드러내는 허세는 인간의 본능이 가진 도피적 성향을 나타내는 부정적인 부정이다. 그러나 이 허세는 어느새 머무는 것, 즉 정체된 것이 아니라, 이로니를 통해서 자연스럽게 즉자를 바라보는, 그래서 자신의 대자를 만나게 된다. 결과적으로 이 과정에서 나타나는 현상이 바로 헤겔이 이야기하는 긍정적 측면의 부정성이다.

물론 예술작품들은 사상이나 개념이 아니라, 개념이 스스로에게서 발전해 감각적인 존재로 소외(疎外, Entfremdung)되어 나아가는 것이기는 하다. 그럼에도 불구하고 사유하는 정신의 위력은 이를테면 사유라는 자신의 고유한 형식(形式, Form) 속에서 자기 자신을 파악할뿐더러, 또 감정이나 감성으로 자신을 외화(外化, Entäußerung)시키는 가운데서도 자기를 재인식하고, 자신의 타자(他者) 속에서(in seinem Anderen) 낯설어진 것(소외)을 사상으로 바꿔 자신에게 회귀하게 함으로써 자신을 개념적으로 인식하는데 있다...중략...마찬가지로 예술은 철학적 고찰의 대상이 되는 것을 무작정 자의적(恣意的)으로 거부하지는 않는다. 왜냐하면 이미 시사했듯이 예술의 진정한 과제는 정신의 최고 관심사를 의식(意識)하는 일이기 때문이다.⁵⁷⁾

일반적으로 헤겔에 있어서 소외란 변증법적 운동을 거쳐서 지양을 추구하는 가운데 궁극적으로 진리를 향한 운동의 끝점으로서 극복되어야 할 부분으로 나아가는 원동자이다. 이 의미는 소외가 결국에 가서는 통일에 이르러야 하는 극복의 대상인 것이다. 그러나 예술에 있어서 헤겔은 기존의 입장과는 조금 다른 입장을 취하고 있다. 예술정신에 있어서 소외성(Verfremdung)은 정신의 최고 관심사를 의식하는 그 자체로 이미 자신의 역할을 담당하고 있다. 이 부분에서 카바레트 예술의 소외성이 드러나게 된다. 카바레트 예술에 있어서 소외성(Verfremdung)이라는 것은 관객이 이미 그 자신의 의식 속에서 일어나는 운동을 통해서 자신이 찾아가야 할 정신의 지점을 어렴풋이 인식하는 가운데 소외성이 극복의 대상이라기보다 자기정신을 의식하는 매개로서의 역할을 담당하는 것만으로도 그 자신의 임무를 완수했다고 스스로 위안 삼을 수 있는 부분이기 때문이다. 그리고 이 부분에서 브레히트는 헤겔의 변증법으로부터 벗어나서 자신의 소외성 이론을 자신만의 구조로 체계화 시키려 하지만 결론적으로 헤겔의 예술적 소외에서 벗어나지 못한 카바레트적 소외성안에 머무르게 된다. 결국 헤겔의 예술적 소외(疎外, Entfremdung) 즉 카바레트적 소외성(Verfremdung) 안에서 이러한 정신적 관심사들이 그 다양한 형태(形態, Form)로 표현되어지기는 하지만 단지 형식의 다양성을 드러낸 것이다. 이러한 형식의 다양성에 현혹되어서 카바레트적 소외성이 헤겔의 소외와 다르다는 것은 아니다. 이 소외성과 소외는 궁극적으로 헤겔 미학에서 공통적으로 이야기하는 개념의 극복형식인 것이다.

6. 카바레트의 치유적 가능성

치유적 의미에서 즉자는 이로니를 통해서 대자와 만나는 관계를 형성한다. 부정성을 표현하는 이로니야말로 카바레트의 가장 근본적인 표현 방법이며, 무대에서 헤겔의

57) 헤겔, 두행숙 옮김, 미학강의<Vorlesung über die Ästhetik> 1권, 은행나무 2015, 49-50쪽

변증법이 직접적으로 작동하여 관객을 치유하게 하는 역할을 한다. 이 직접적인 활동은 관객들로 하여금 내부적으로 자가 치유를 하도록 이끈다. 부정성의 표현방법으로서의 이로니가 어느새 자가 치유의 치료제로 작용한다. 내부적으로 즉자와 대자가 만나는 과정을 통해 자가 치유는 자연스럽게 이루어지며, 관객들은 공연자의 외적 자극이 아닌 내적 부정을 통해 자연스럽게 즉자를 대자화하는 데 성공한다. 그리고 이 과정에서 즉자는 자신의 대자를 스스로 찾아 나아가는 과정을 통해 자연스럽게 즉자대자의 동반을 경험하며, 자가 치유, 즉 힐링을 완성하게 된다.

이렇게 자발적으로 찾게 되는 대자야말로 주체성을 가진 즉자로 환원되며, 이 환원을 공유하는 것은 당연하다. 이러한 공유는 어느새 변증법을 통한 합(Synthese)의 자리를 찾아가며, 그 가운데 즉자는 변증법적 운동을 통해 즉자대자적(An und Für sich) 상태로 지양해간다. 여기에서 말하고자하는 공유는 멈추어진 공유가 아닌 운동성을 지닌 공유를 의미하며, 이는 운동성을 지닌 부정성으로 표현되기도 하며 운동하는 이로니로 표현되기도 한다.

카바레트의 소외성 효과는 관객에게 인식을 요구하기보다 관객의 자연스러운 참여를 요구한다. 그래서 이것은 관객으로 하여금 이로니에 기초하여 부정성을 발휘하게 한다. 이러한 점에서 카바레티스트들은 관객의 참여를 위해서 스스로 극의 파괴를 이끌어내며, 이로부터 발생한 야유를 통해 관객이 부정성의 모습을 표출하게 만든다. 이 야유를 통하여 관객은 어느새 소외성 효과에 저절로 스며들어 마치 자신이 공연을 하는 것처럼 느끼면서 무대와외의 이질감을 벗어버린다. 야유를 통한 이런 참여는 바로 헤겔이 말한 부정성 운동이기도 하다. 그야말로 카바레트의 가장 기초적인 행동의 원천은 바로 부정성이라는 이로니이다. 그리고 소외성 효과를 바탕으로 하는 이러한 즉흥성은 부정성을 바탕으로 하는 카바레트 공연예술에서 공연자와 관객의 간극을 메워가는 공연방법이다. **다른 표현으로 부정성속의 이로니가 작동하면서 생기는 즉흥성은 결국 헤겔의 예술적 소외(疎外, Entfremdung)와 카바레트적 소외성(Verfremdung)이 공연형식으로서 드러나는 다양한 형태(形態, Form)이기는 하지만 단지 형식의 다양성을 드러낸 것이다.** 이러한 형식의 다양성에 현혹되어서 카바레트적 소외성이 헤겔의 소외와 구별되어지는 것은 아니다. 이 소외성과 소외는 궁극적으로 헤겔 미학에서 공통적으로 이야기하는 개념의 극복과정에서 드러나는 즉 외화(外化, *Entäußerung*)된 각각의 형식인 것이다. 이 형식은 즉흥성을 통해서 관객에게 다가간다. 이렇게 다가간 형식 즉 즉흥성은 이미 개념의 운동으로서 외적으로 제시된 그것이 직접적으로 관객에게 가치가 있는 것이 아니라 그 이면에 있는 내적인 것, 즉 외적 현상에 혼을 불어넣게 되는(*begeistern*) 뭔가 의미 있는 것의 작용을 추구하는 가운데 외적으로 드러난 예술작품 즉 카바레트 공연이 그 속에 든 관객 각각의 영혼(靈魂, *die Seele*)을 시사(*hindeuten*)하는⁵⁸⁾ 가운데 개념을 가지는 운동을 저절로 펼치게 된다. 그리고 이 개념의 운동이 바로 부정성 속의 이로니의 운동이고 카바레트적 소외성이 된다.

58) 헤겔, 두행숙 옮김, 미학강의<Vorlesung über die Ästhetik> 1권, 은행나무 2015, 62-63쪽

브레히트 이후의 연극계는 현재까지 많은 변화를 추구하여 소외성 효과(alienation effect, estrangement effect ; Verfremdungseffekt)를 순수한 연극의 요소인 것처럼 말한다. 그러나 소외성 효과 가운데 브레히트의 소외성 효과는 그가 카바레트에서 발견한 방법을 마르크스적 변증법으로 재정립한 표현방식이다. 그에게 소외성 효과를 직접 시연하여 가장 큰 영향을 미친 카바레티스트인 카를 발렌틴(Karl Valentin)⁵⁹⁾은 비틀린 논리를 무기로 맥주를 마셔대는 관객들과 대화를 주고받으면서 공연을 진행하였다. 바로 이 공연 모습이 브레히트에게 가장 직접적인 영향을 미쳤다. 카를 발렌틴은 살아 움직이는 소외성 효과 그 자체였다. 발렌틴과 브레히트 두 사람은 몇 개의 작품을 함께 작업했는데, 그 가운데 브레히트의 초기 단막극인 <결혼식>의 경우 발렌틴의 성격이 특히 두드러지게 나타나며, 이후 브레히트 작품들에 영향을 끼쳤다. 브레히트를 연구하는 학자들이 주장하는 것처럼, 브레히트는 발렌틴으로부터 ‘거리두기’, 즉 소외성을 수용하여 관객들에게 평범하고 일상적인 것들마저도 새롭게 보는 시각을 제공하였다.

이후 브레히트는 카바레트보다 정극이 자신의 소외성 효과 이론을 접목시키기에 용이하다고 생각하여 카바레트 무대를 떠나서 연극 무대로 옮겨가게 되었다. 이로써 브레히트 자신은 마르크스적 변증법을 이론적 기초로 삼으면서 헤겔의 소외를 기반으로 하는 정통 독일 카바레트와는 다른 방향으로 나아가게 되었다. 이후 그는 소외성 효과의 원론에서 벗어나 계몽과 치유의 예술이자 철학공연예술인 카바레트와 거리를 두게 되었다.

7. 결론

이상에서 보듯이, 카바레트의 소외성 효과와 브레히트의 소외성은 헤겔의 부정성에 근원을 두고 있다. 사실 브레히트의 소외성 효과는 브레히트 자신이 만들어낸 개념이 아니고, 헤겔의 부정성에 근거를 둔 카바레트 개념이었다. 카바레트의 소외성 효과와 브레히트의 소외성 효과 모두 공통적으로 헤겔의 변증법 이론에 기초하고 있다.

그러나 카바레트의 소외성 효과는 브레히트에 의하여 재구성된 소외성 효과와 형식적으로는 비슷하지만 내용적으로는 다르다. 카바레트의 소외성 효과가 헤겔의 변증법 가운데 소외를 기반으로 형식의 차이는 있지만 같은 방향을 추구한다면, 브레히트의 소외성 효과는 다른 차원을 추구하려는 노력에 불과하지만 결국은 헤겔의 변증법 내의 부정성 속에서 작동하는 이로니에서 한발자국도 나아가지 못한 결론을 지니고 있

59) Karl Valentin (born Valentin Ludwig Fey, 4 June 1882, Munich - 9 February 1948, Planegg) was a Bavarian comedian, cabaret performer, clown, author and film producer. He had significant influence on German Weimar culture. Valentin starred in many silent films in the 1920s, and was sometimes called the "Charlie Chaplin of Germany".[1]

카를 발렌틴 (발렌틴 루트비히 파이 1882,6,4~1948,2,9 플라네그) 바이에른의 코미디언, 카바레티스트, 광대, 작가 그리고 영화제작자. 바이마르 공화국의 문화에 영향을 끼친 인물 독일의 찰리 채플린으로 불리었다. https://en.wikipedia.org/wiki/Karl_Valentin

다. 그래서 소외성을 자신의 것으로 해석하려는 브레히트의 노력은 자신의 이론을 완성시키지 못하는 단점을 그대로 드러낼 뿐이다. 이러한 이유로 소외성은 브레히트의 소외성이 아닌 헤겔의 소외로 통일 시켜야 한다.(→ 앞 문장의 주장에 대한 이유가 명시되지 않음) 소외성이라는 이 요소는 공연자와 관객 사이에서 공연자가 자신의 역할을 희화화하면서 관객과의 거리를 파괴하는 행위이다. 이 순간 관객은 자신이 공연의 일부가 됨을 경험하지만, 동시에 자신의 정체성에 혼란을 경험한다. 이 혼란은 단순한 혼란이 아닌 자신의 정체성에 대한 부정으로 이어진다. 이 부정성은 헤겔의 변증법에 나타난 부정성이 실제 무대에서 직접적으로 나타난 것이다. 따라서 헤겔의 부정성을 누락시킨 상태에서 카바레트의 소외성 효과를 설명하면 카바레트 예술에 나타난 소외성 효과를 제대로 정립할 수 없다. 헤겔의 변증법에 담긴 부정성 개념을 제대로 파악하고, 이것을 바탕으로 카바레트의 소외성 효과를 논할 수 있을 때, 우리는 카바레트 예술의 치유적 역할을 제대로 인식할 수 있을 것이다.

-참고문헌-

Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса

Bakhtin, M. M. *Rabelais and his world. Translation of: Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i Renessansa.* (Mikhail Mikhailovich), 1895-1975. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965, Amended version of doctoral thesis presented to the Gorky Institute of World Literature in 1940. Written 1938-40. *Rabelais and His World*, trans. Hélène Iswolsky, MIT Press, 1968; 2nd ed., 1971; Indiana University Press, 1984

PQ 1694B313 1984 843'.3 84-47792 ISBN 0-253-34830-7 ISBN 0-253-20341-4 (pbk.)

Brecht, Bertolt, 브레히트전집 제15권, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967.

미하일 바흐친, 『프랑수아 라블레의 작품과 중세 및 르네상스의 민중문화』, 이덕형·최건영 옮김, 대우학술총서 507, 아카넷, 2001.

베르톨트 브레히트, 『즐거운 비판』, 서경하 편역, 솔 출판사, 1996.

브레히트, B., 『브레히트의 연극이론』, 송운엽 외, 도서출판 연극과 인간, 2005.

아피냐네시, 리사, 『카바레 - 새로운 예술 공간의 탄생』, 강수정 옮김, 에코리브르, 2012.

이재진, 「브레히트의 연극미학- 변증법적 연극」, 게재지명, 몇호(권), ?년도.

곽철환, 『불교사전』, 시공사, 2003. ISBN 9788952733122

국학자료원, 조선학비평용어사전 2006. 1. 30.

송운엽 외 역, 브레히트의 연극이론 송운엽 외 역, 도서출판 연극과 인간, 2005 ISBN/ISSN 89-5786-078-9 93680

김원익, 조선학대사전 학원사, 1963.

두산동아 사서편집국, 조선어사 독일어 사전원 동아출판사, 2011

헤겔, 두행숙 옮김, 미학강의<Vorlesung über die Ästhetik> 1권 , 은행나무 2015

헤겔, 임석진 옮김, 『정신현상학 I』, 서울: 한길사 2013,

고독에 대한 성찰 -니체철학 중심으로

구보상(석사과정)

1. 들어가는 말

오늘날 인간은 철저하게 ‘개인’으로 고독하게 살아가고 있다. 개인은 창조의 주체가 민족에서 개인으로 넘어왔을 때 두드러지는 특징이다.¹⁾ 하지만 고독한 시대를 살고 있는 개인은 민족보다 더 잔인한 삶을 살고 있다. 민족의 시대에는 최소한의 유대와 연대는 있었다. 그러나 그와 같은 유대와 연대는 사라진지 오래고, 단지 파편화되고 고립된 자아만이 공허를 응시하고 있을 뿐이다. 오늘날은 공동체라는 것이 도대체 성립할 수 있는지가 의문시되는 사회이다. 그리고 공동체를 위한 도덕이나 규범이 폭력이 되어 개인을 압살하는 상황이 일어나고 있는 사회이다. 개인의 시대는 공동체가 사라져버린, 모든 것이 소외와 고독, 그리고 고립으로 귀결되는 그런 사회인 것이다.

근대 이후 많은 철학자들은 이런 문제를 직시하고, 다양한 관점에서 해석해 왔다. 헤겔은 고독의 문제를 정신적 소외의 관점에서 접근하였다. 그는 주체가 만든 객체가 독립해서 주체를 부정하는 것을 소외라고 보았다. 또한 마르크스는 인간이 겪는 고독을 자본과 노동으로부터 주체성이 소외되는 자본주의 사회구조에서 물질적 소외를 통해 규명하려고 했다.²⁾ 반면 하이데거는 인간의 고독을 정신적-물질적 소외에서 본 것과 달리 근대적 주체의 고향상실에서 그 원인을 찾았다. 그는 인간 소외와 고독의 문제가 근대 형이상학의 존재망각으로부터 비롯되었다고 보았다.³⁾

무엇보다도 현대인의 고독에 대한 새로운 통찰을 제공한 철학자는 아렌트이다. 그녀는 현대인의 정신적 상황을 고립(isolation), 외로움(loneliness), 고독(solitude)의 관점에서 분석하였다. 여기에서 고립은 인간이 세계 질서로부터 소외되어 있다는 것을 의미한다. 외로움은 타자와의 관계 속에서 느끼는 감정이다. 고독은 고립, 외로움과는 상이한 개념이다. 고독은 자기와 자기 자신이 나누는 침묵의 대화에서 드러나는 것이다.⁴⁾ 첫 번째와 두 번째의 것은 오늘날 통상적으로 고독이라는 ‘징후’로 당연하게 여겨지고 있는 것이다. 마지막의 것은 여전히 현대인에게 낯선 것이다. 여기에서 다루

1) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 98 참조.

2) 박진, 「현대사회와 인간 소외 : 에리히 프롬을 중심으로」, 『인문과학』, 제5집, 광주대학교 인문과학연구소, 1999년, 21~23 참조.

3) 박찬국, 「인간소외의 극복에 대한 하이데거와 마르크스의 사상의 비교 고찰」, 『철학연구』, 제36집 제1호, 철학연구회, 1995, 172~175 참조.

4) 천명주, 「한나 아렌트의 고독(solitude) 속의 도덕적·치유적·정치적 기능에 대한 연구」, 『인문과학연구』, 제38집, 강원대학교 인문과학연구소, 2013, 396~398 참조.

려는 고독은 마지막의 것에 가깝다. 이러한 고독은 수많은 현상으로 나타나는 현대인의 고독을 넘어 여전히 인간에게 요구되고 있는 것이다.

이러한 문제의식과 철학적 배경에서 본 논문은 니체의 고독에 대해서 논의할 것이다. 고독은 오늘날 고독사라는 단어가 시사하는 것처럼 죽음에 이르는 고통이다. 인간이라는 나약한 존재는 평생 이 고독을 회피하며 살아가려고 한다. 그러나 니체는 그의 저서에서 반복해서 이 고독을 스스로 선택해야 할 시기라고 주장한다. 막연한 공동체, 수동적인 고립보다는 인간 스스로가 선택하는 능동적인 고독을 맞이할 시기가 온 것이다. 물론 고독을 선택했을 때, 고통은 니체가 언급한 것처럼 차가운 얼음장과 같을 것이다. 하지만 우리는 니체가 망치를 들었던 것처럼 그 얼음장을 마주해서 깨야 할 것이다. 고독의 부정성을 긍정함으로써 인간은 진정한 인간으로 이 대지 위에 뿌리박을 수 있기 때문이다.

2. 고독한 세계

1) 대지의 상실

인간이 삶의 경험을 통해 세계와 자기 자신과 관계를 맺을 때 물리적 공간은 장소가 된다. 장소의 근본특징은 인간이 모든 것을 자기에게 모으고 결집시켜서 자기중심적 연속체를 이루는 것이기 때문이다. 자기 자신과의 관계에서 유의미성을 가지고 세계의 의미가 드러날 때 공간은 비로소 장소가 된다. 그러나 오늘날 인간은 장소가 아니라 탈-체험, 탈-역사가 일어나고 있는 고독한 세계에서 살아간다고 할 수 있다. 자기 자신과 정들었던 단골빵집은 하루아침에 사라져버리고 그 자리엔 세계시장에서 잘 알려진 브랜드의 체인점이 들어서 있고, 매일 마주치는 이웃은 수많은 군중의 한 객체일 뿐 이제는 서로 인사조차 하지 않는다. 이와 같이 대도시라는 공간에 사는 인간은 삶의 경험이 박탈되고 역사를 지워버린 기하학과 방위체계로 구획된 곳에 머물고 있다. 그러므로 의미가 드러나는 장소가 아닌, 공허한 공간을 채우고 있는 인간은 자기 자신으로서 숨을 쉬는 것이 아닌, 박제되어 숨만 쉬고 있는 것이다.

사실 이러한 장소의 상실은 다름 아닌 ‘대지’⁵⁾의 상실이라고도 할 수 있다. 대지는 여타 다른 모든 것들의 근원이 되는 장소이기 때문이다. 이런 점에서 니체는 대지의 뜻보다 다른 어떠한 것을 더 높게 평가하는 것을 가장 두려워해야 할 것⁶⁾이라고 말한다. 이러한 니체의 말은, 장소의 상실이 대지의 본래적인 질서를 세우는 것이 아니라, 대지가 아닌 그 어떠한 것이 새로운 질서를 세우는 것을 나타낸다. 오늘날은 기술과 자본이라는 새로운 질서가 대지를 점유하는 상태에 이르렀다.⁷⁾

5) 니체의 대지개념은 단순히 형이상학적 세계를 부정하고 지상적 세계를 긍정하는 것이 아니라, 이원론 자체를 폐기하는 것이다. 최상욱, 「하이데거의 대지개념에 대하여」, 『존재론 연구』, 제16집, 한국하이데거학회, 2007, 212 참조.

6) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 18 참조.

7) C. Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin,

신이 죽은 오늘날 인간은 아직까지도 두려움에 떨며 의지할 것을 찾고 있다. 신을 대신한 다른 질서가 대지를 지배하고 있다. 이러한 질서 하에서는 존재근원인 대지의 본래성은 사라지고, 측정되고, 수치화된다. 특히 오늘날 자본과 기술, 그리고 제도라는 신의 대체물은 자기를 증명하기 위해서, 대지를 밟고 하늘을 향해 뻗어있는 건물이라는 거대한 징표를 쌓는다. 그러므로 신은 죽었지만 오히려 새로운 질서가 그 자리를 대신하고 있을 뿐이다.

이러한 질서를 추구하는 인간들에게, 니체는 대지에서 벗어난 것을 동경하는 것이 잘못된 것이라 지적한다. 이를 테면 배후 세계를 꾸며낸 것은 행복한 망상에 불과하다는 것이다.⁸⁾ 그러나 니체의 우려와는 달리, 또 다른 세계를 꿈꾸는 인간의 마음은 예나 지금이나 다를 것이 없다. 한때 우리는 신을 통해서 또 다른 세계를 그렸고, 오늘날은 자본을 통해서 또 다른 세계를 갈망한다. 하지만 대지가 없는 새로운 세계는 아픈 자들이 만들어낸 가상의 유토피아에 불과하다.⁹⁾

본래 대지란 세계와 인간을 고유하게 드러내는 근거이다.¹⁰⁾ 왜냐하면 대지라는 장소에서 자기 자신의 고유한 것이 자라나기 때문이다. 즉 자기 자신 관계에서 의미가 드러나면 공간은 비로소 장소가 되고, 그러한 장소의 근원은 다른 아닌 대지인 것이다. 그래서 만약 인간이 새로운 세계를 꿈을 꾸다고 가정한다면, 우선 대지가 먼저 숨을 쉬어야 한다. 인간이 살아가기 위해서는 대지가 어떠한 신보다 높이 평가받아야 한다. 대지가 없는 곳에는 장소가 아닌 공간만이 가득 차있을 뿐이다. 장소가 없는 공간에서 세계와 인간은 질식사 한다. 대지의 상실은 세계의 상실이다. 그리고 인간의 상실이다.

2) 고향상실

‘대지’를 잃어버린 인간에게 ‘고향’¹¹⁾은 없어진지 오래이다. 인간의 삶은 본래 스스로 그러한 것, 즉 ‘자연’에 편안히 머물러 있을 수 없으며, 언제나 끊임없이 무엇인가를 넘어섬으로써 인간을 위한 의미의 지평을 정립해야만 한다. 그러한 까닭에 인간은 가끔 동물을 부러워하는 처지에 놓인다.¹²⁾ 반면에 동물의 삶은 자연의 일부이며, 그러한 삶의 의미는 그 자체 자연으로부터 주어진다. 말하자면 동물에게는 자연이 고향

1950, S, 19 참조.

8) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 47 참조.

9) 니체는 신의 죽음에서도 여전히 “감각적이고 세속적인 삶을 지배하던 초감각적인 것을 향한 목적설정의 근본구조는 분쇄되지 않는다는 것을 계속해서 보여준다. 다시 말해 신과 교회의 권위 대신에 양심과 이성의 권위가 대체되고, 이러한 권위 대신에 사회적 본능이 부각된다. 초감각적인 것의 지배는 이제 역사적 발전을 통해 대체된다. 저 세상에서 영원한 지복을 목적으로 하는 것은 대중의 세속적 복지로 변화된다.” 김재철, 「하이데거의 니체-해석 - ‘신은 죽었다’에 대하여」, 『동서사상』, 제2집, 경북대 동서사상연구소, 2007, 6.

10) 최상욱, 「하이데거의 대지개념에 대하여」, 『존재론 연구』, 제16집, 한국하이데거학회, 2007, 222 참조.

11) 고향이란 단순한 회귀적 공간이 아니라, 존재의 의미가 드러나는 장소이다. 윤병렬, 「하이데거의 존재사유에서 고향상실과 귀향의 의미」, 『존재론 연구』, 제16집, 한국하이데거학회, 2007, 63 참조.

12) F. Nietzsche, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005, 290 참조.

그 자체라는 것이다. 이런 사실은 인간의 삶이 - 동물의 삶과는 달리 - 물론 한편으로는 자연의 일부이기도 한 것이지만, 또 한편으로는 자연으로부터 완전히 유리되어 있는 것이기도 하다는 사실을 함축한다. 요컨대 인간은 자연으로부터 독립해 있으면서도 그와 동시에 자연에 종속되어 있기도 한 이러지도 저러지도 못하는 역설적인 존재이다.¹³⁾

이런 근본적 상황 때문에 동물과는 달리 인간은 우울함과 권태를 느낄 수밖에 없다. 그래서 인간은 타자들에게 자신을 내던지기도 하고, 상품에다가 자신을 투영하기도 한다. 하지만 그럴수록 인간의 우울함과 권태는 증폭되기만 한다. 이러한 정황을 고려해볼 때 현대를 살고 있는 인간의 모든 우울과 권태의 근본이유는 바로 고향상실에서부터 비롯된다는 것을 알 수 있다. 그리하여 우울과 권태에 빠진 인간은 필연적으로 고향을 꿈꾼다. 어머니의 품처럼 따뜻하고, 아늑한 고향이라는 낙원을 말이다.

본래 인간의 모든 행위는 고향에 살고자하는 내적인 충동을 근원으로 삼는다고 할 수 있다. 고향 없는 인간이란 존재할 수 없기에, 고향이란 선택하는 것이 아니라 주어진 것이다. 그러나 오늘날 대지가 사라진 우리에게 고향은 사라졌다고 할 수 있다. 그래서 우리의 삶은 실향민의 삶과 다를 바가 없는 것이다. 오늘날 우리는 고향을 잃어버린 고향상실의 시대를 산다. 또한 존재망각의 시대를 산다. 그러므로 이 땅 위에 인간이 서있을 곳은 없으며, 남은 것이라 해봐야 대지와 장소가 사라진 공간만 있을 뿐이다.¹⁴⁾ 니체는 이러한 대지의 상실이라는 근본적인 정황성에 놓인 인간의 고독함을 다음과 같이 말한다.

“오, 고독이여! 너, 나의 고향 고독이여! 나 눈물 없이는 네게 돌아 갈 수 없을 만큼 너무나도 오랫동안 거친 타향에서 거칠게 살아왔다! ‘...’ 오, 차라투스트라여, 나 모든 것을 알고 있다. 너 홀로인 자여, 네가 정작 많은 사람들 속에 있었지만 그때 내 곁에 있었을 때보다 더욱 버림받았다는 것을!

버림받았다는 것과 고독하다는 것은 다르다. 너 이제 그것을 터득했으련다! 거기에서 사람들 사이에서 너 언제나 거칠고 낯설게 되리라는 것을. ‘...’ 그러나 너 이제 여기 네 고향 네 집에 와있다. 그러니 무슨 말인들 못하랴. 마음 속에 있는 것을 모두 털어 놓아도 된다. 여기서는 감추어져 있는 감정과 굳어 있는 감정, 그 어느 하나 부끄러울 것이 없다.”¹⁵⁾

니체는 외부가 아닌 내면의 고향을 선택한다. 자기 자신의 연속성이 박탈되고, 대지라는 장소가 공간에 침탈당한 즉 외부의 타향살이에 지쳐버린 니체에게 고독은 자신의 고향이다. 니체에게 고독은 앞서 아렌트가 보여준 것처럼 고립과 외로움과는 다른 것이다. 왜냐하면 고독은 단절을 경험하는 것이 아니라, 자기 자신으로 향하는 연장을 경험하는 장소이며 또한 수동적인 관계가 아니라, 능동적인 의지로서의 관계 맺기의 형식이기 때문이다. 그래서 내면의 고향이라고 할 수 있는 고독에서는 모든 것을 털어놓을 수가 있는 것이다. 이 내면의 고향에서는 숨길 것은 아무 것도 없다. 그저 자기와 자기 자신이 진솔한 대화를 나누면 된다. 감추어진 감정, 굳어있는 감정, 그 어

13) 박찬국, 「에리히 프롬의 인간관 : 실존주의와 마르크스주의를 넘어서」, 『시대와 철학』, 제7집 제2호, 한국철학사상연구회, 1996, 142~144 참조.

14) 윤병렬, 「하이데거의 존재사유에서 고향상실과 귀향의 의미」, 『존재론 연구』, 제16집, 한국하이데거학회, 2007, 62 참조.

15) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 303~304.

느 하나 부끄러울 것이 없는 진실성의 장소가 고독이다. 그러므로 고독은 장소가 된다. 즉 자기가 자기 자신과 관계하며 의미가 드러나는 장소가 바로 고독인 것이다. 그러나 이러한 장소로서의 고독은 그 단어에 묻어있는 선입견과는 달리, 단순히 닫혀있지만 한 침묵과도 같은 것이 아니다. 오히려 그것은 가장 본래적으로 열려있는 것이다.

3. 고독한 정신

1) 기억과 망각, 그리고 창조성

앞서 인간이 처해있는 근본상황에 관해 살펴봤다면 이제는 인간정신이 고독과 연관하여 어떠한 근본적인 성격을 지니고 있는지에 관해 살펴볼 필요가 있다. 인간의 정신적 구조의 독특함은 기억과 망각에 있다. 인간정신이 가지는 역사성은 깊은 침잠으로서 고독의 작용이 만들어내는 산물이다. 망각의 투쟁으로서 정신은 기억의 문화를 가능하게 한다. 니체에게 있어 기억은 생을 해치는 부정적인 함의를 지닌 것이다. 즉 기억은 고통의 흔적이다.¹⁶⁾ 그러나 이는 그만큼 정신이 기억을 먹고 산다는 것을 의미한다. 역사적인 인간이란 고통스러운 흔적을 ‘되새김질’할 수 있기에 가능하다. 이런 점에서 기억은 전적으로 부정적인 것이 아니다.

“능동적인 의욕 상태, 일단 의욕한 것을 계속하려는 의욕, 즉 본래적인 의지의 기억인 것이다.”¹⁷⁾ 여기에 기억의 긍정적인 면이 뚜렷하게 제시되고 있다. 니체는 ‘기억’이 단지 수동적이기만 한 것이 아니며, 오히려 ‘능동적인 의욕의 상태’, ‘일단 의욕한 것을 계속하려는 의욕’과도 같은 것이기도 하다는 점을 역설한다. 이렇듯 니체는 ‘기억’의 ‘부정성’과 ‘긍정성’을 동시에 드러내고 있다. ‘기억’이나, ‘망각’이나의 문제의 본질은 ‘능동적인 의욕’ 즉 ‘본래적인 의지’라 할 수 있다. 즉 인간정신이란 ‘기억과 망각’을 통해서 세계를 얼마만큼 자기 자신으로서 두텁게 하고, 자기 자신의 내면성을 깊게 만드는데 있다는 것이다. 왜냐하면 ‘의욕’과 ‘의지’는 ‘기억’과 ‘망각’과 같이 단순히 세계를 수평적으로 한계 짓는 것이 아니라, ‘기억’과 ‘망각’사이에서 고독했던 자기를 자기 자신이라는 존재로 유지하는 것이기 때문이다. 그러므로 이러한 ‘기억과 망각’을 기반으로 한 인간정신의 의욕은 자기 자신이라는 본래적 존재의 수직적 증대라 할 수 있다.¹⁸⁾

‘기억’과 ‘망각’ 사이에 존재하는 인간의 모습은 밧줄 위에 서있는 광대의 모습과 유사하다고 할 수 있다. 즉 밧줄 위에서 다른 광대를 ‘뛰어넘는’ 광대는 여기에서 인간의 운명을 암시한다.¹⁹⁾ 광대는 앞으로도 갈 수 없고, 뒤로도 갈 수 없다. 또한 하늘로 올라갈 수도, 땅으로 내려갈 수도 없는 상황에 놓여있다. 광대에게 남은 유일한

16) F. Nietzsche, 『선악의 저편·도덕의 계보』, 김정현 옮김, 책세상, 2003, 400 참조.

17) F. Nietzsche, 『선악의 저편·도덕의 계보』, 김정현 옮김, 책세상, 2003, 396.

18) J. Lyotard, Das Inhumane, Wien 1989, p. 163 참조.

19) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 27 참조.

선택지는 자신 앞에 놓인 또 다른 자기를 ‘넘어서는’ 것뿐이다. 이러한 근본적 상황에서 광대는 일종의 ‘능동적 의지’를 발현한다. 그리고 이러한 능동적 의지는 ‘고독’한 인간이 드러낼 수 있는 유일한 ‘창조성’이다. 고독이라는 밧줄에 놓인 아니, 밧줄 그 자체인 인간은 창조행위는 필연적인 것이다. 그러한 창조행위는 부정성을 긍정하고, 필연성을 가능성으로 바꾸어, 자기로부터 출발하여 자기 자신에게로 돌아오는 하나의 순수한 전회이다.

2) 고독과 가치창조

니체가 말하는 창조성은 단순히 새롭고 참신한 것을 만들어내는 것을 의미하지 않는다. 또한 오늘날과 같이 같은 것에서 같은 것을 이끌어내는 반복에 불과한 창의력 따위를 가리키는 것도 아니다. 니체의 창조는 기존에 있던 가치들에 대해서 완전히 새로운 평가를 한다는 것을 의미한다. 그러므로 니체의 창조는 기존의 가치를 받아들이고, 새로운 대상을 만들어내는 것이 아니다. 오히려 기존의 가치를 인수하기를 거부하고, 새로운 평가방식을 통해 ‘처음으로’ 가치를 정립하는 것, 그것이 바로 진정한 의미에서의 창조이다.²⁰⁾

니체는 창조행위에 대해서 평가하는 것 자체라고 말한다.²¹⁾ 그런데 앞서 살펴보았듯이 여기에서 니체가 말하는 그러한 창조성은 다름 아닌 ‘고독’에서부터 발현한다. ‘고독’은 나 아닌 것, 즉 외부로만 향하던 시선을 다시 거두어들여, 오롯이 자기 안에 머무름이며, 대지에 머무르지 못하고, 이리저리 떠돌기만 하던 자기가 비로소 자기 자신이 본래 거주해야만 했던 그곳으로 돌아옴이다. 바로 그러한 고독 속에서 우리는 우리에게 ‘주어져’ 있던 것들을 완전히 새로운 방식으로 바라보게 된다. 그리고 그를 통해 처음으로 가치를 정립하는 ‘창조’에로 나아가게 된다. 그러나 대개의 경우, 우리는 그와 같은 고독에 머물지 못한다.

니체는 창조성이라는 관점을 좀 더 구체적으로 해명하기 위해서, 고독을 시장과 대비해서 표현한다.²²⁾ 고독과 시장은 대조적인 성격을 가진다. 엄밀히 말해 고독은 ‘장소’이며, 시장은 ‘공간’이다. 고독과 달리 시장은 수많은 소문들과 처세적 행동들이 난무하는 공간이다. 말하자면 시장은 사업과 경영을 통해 점유가 가능한 공간이지만, 그와 달리 고독은 세태의 유행을 따르는 사고방식으로는 침탈이 불가능한 장소인 것이다. 고독은 니체가 지향하는 고향이지만, 시장은 독파리들이 우글거리는 곳으로 우리가 벗어나야만 하는 공간이다. 또한 고독은 자기 자신의 연속성을 기반으로 한 창조를 위한 장소인 반면, 시장은 자기 자신이란 존재하지 않는 민중들로 가득 차 창조행위를 할 수 없는 공간이다. 시장은 단지 민중들로 가득 차 있을 뿐이다. 그래서 인간의 고유한 가치가 발현되는 고독보다 더 ‘고독’한 공간이 시장이다. 또한 시장은 그

20) 손경민, 「니체 철학에서 실재의 문제」, 서울대학교 대학원 철학과 서양철학전공 박사학위논문, 2015, 205~206 참조.

21) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 98 참조.

22) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 84 참조.

어느 곳보다 비어있다. 왜냐하면 세계를 잃어버린 공허함으로 가득 찬 공간이기 때문이다.

4. 고독한 몸

1) 고독의 몸부림

진정한 고독에서 머무르지 못한 인간은 평생 일에 매달릴 수밖에 없는 운명에 처해있다. 왜냐하면 그 어디에도 머무를 곳이 없는 인간이란 노동을 통해서만 자기 자신을 연명해 나갈 수 있기 때문이다. 말하자면 고독하지 못한 인간이 할 수 있는 것이라고는 내적 창조가 아닌 외부에 고착되어있는 노동 따위밖에 없는 것이다. 이를테면 니체는 노동하는 인간에 대해서 이렇게 말하고 있다. “사람들은 아직도 일에 매달린다. 일 자체가 소일거리이기 때문이다. 그러면서도 그런 소일거리로 인해 몸을 해치는 일이 없도록 조심한다.”²³⁾ 이렇듯 ‘몸소’ 노동하는 인간이란 역설적으로 ‘몸’이 망가지는 것을 가장 두려워한다.

니체는 이러한 역설적인 인간의 모습의 원인을 대지의 소멸로 지적한다. 즉 대지가 소멸함으로써 인간은 벼룩과도 같은 인간말종이 되었다는 것이다.²⁴⁾ 그래서 인간말종은 노동에 고착되어있으면서도, 건강에 매달릴 수밖에 없는 것이다. 왜냐하면 대지가 소멸해서 대지와 관계하지 못하는 인간말종이 가진 것이라고 해보아야 작디작은 육체밖에 없기 때문이다.²⁵⁾ 그러므로 오늘날 인간말종은 역설적인 삶을 살아가고 있다. 인간말종은 노동한다. 그러나 건강을 위해 노력한다.

그럼에도 인간말종의 작은 육체는 인간이 머물러야하는 장소가 아니다. 오히려 그러한 작은 육체는 이미 비어버리고 매몰되어 버린 공간에 불과한 것이다. 그래서 우리는 상실했던 몸의 의미를 회복할 필요가 있다. 즉 단순히 물리적인 작은 육체가 아닌, 대지와 함께 호흡하는 진정한 의미로서의 ‘몸부림’이 필요하다. 대지를 상실한 시대, 인간이 인간말종이 된 시대, 우리는 ‘작은 육체’가 아닌 ‘큰 몸’이라는 장소에서 진정한 고독을 맞이해야만 한다.

2) 춤추는 몸

진정한 고독 속에 머무르는 인간은 단순히 몸이라는 장소에만 있는 것이 아니다. 함께 춤을 추는 대지의 신을 맞이해야 한다. 그래서 니체는 인간에게 걷는 법을 배운 이후 춤을 향한 도상에 있을 것을 요구한다. 니체에게 춤이란 단순한 몸짓이 아니라 신과 같이 자기가 자기 자신을 ‘하나의 세계’로서 인식할 수 있게끔 해주는 것이다.

23) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 25.

24) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 24 참조.

25) 한병철, 『시간의 향기』, 김태환 옮김, 문학과지성사, 2015, 16 참조.

그러나 이러한 춤의 근원은 신이 아니다. 오히려 진정한 고독에서 머무르는 인간만이 신으로 하여금 춤을 추게 할 수 있다.²⁶⁾

본래 춤은 인간만이 향유할 수 있는 것이다. 왜냐하면 춤이란 단순한 몸짓이 아니라 인간의 정신을 통해 드러나는 것이기 때문이다. 즉 어쩌면 아무 의미도 없을지도 모르는 장식적 동작들을 비로소 춤이 되게끔 하는 것은 다른 아닌 인간정신인 것이다. 그러므로 춤은 단순한 몸짓이 아니다. 오히려 니체가 몸을 통해 규정하는 인간정신에 의해서 드러나는 고유한 발현이다. 다시 말해서 춤은 니체가 말하는 고독함의 표현으로서 몸을 통한 세계와의 창조적 유대이다.

“걸으면서 심심해하고 그런 심심함을 참지 못하는 사람은 ‘...’ 어느 정도 시간이 흐른 뒤에 어쩌면 걷는 것 자체가 심심함의 원인이라는 것을 깨닫게 될 것이다. 그리고 그러한 인식은 그로 하여금 완전히 새로운 움직임의 고안하도록 몰아갈 것이다. ‘...’ 이를테면 춤은 완전히 다른 종류의 움직임이다. 오직 인간만이 춤을 출 수 있다. ‘...’ 걷기가 그저 하나의 선을 따라가는 직선적 운동이라면 장식적 동작들로 이루어진 춤은 성과의 원리에서 완전히 벗어나 있는 사치이다.”²⁷⁾

춤의 성격은 걷는 것과 대비해 잘 드러난다. 걷는다는 것은 직선적 운동에 불과하기에 인간과 짐승 모두가 할 수 있는 행위이다. 그러나 걷는 것과는 달리 춤은 인간만이 할 수 있는 행위이다. 왜냐하면 춤은 목적성이 없기 때문이다. 말하자면 춤은 외부에 목적이 있는 성과적 행위가 아니라는 것이다. 그러므로 춤은 단순히 걷는 것과 같이, 자기로부터 외부로 나가는 직선적 운동이 아니다. 오히려 춤은 자기로부터 자기 자신에게로 돌아오는 회귀적 행위양식인 것이다.

또한 인간은 춤을 통해서 자기 자신뿐만 아니라 몸과 세계가 맞닿는 경험을 하게 된다. 인간과 세계가 비로소 공동체를 이루는 것이다. 그러한 공동체는 춤이라는 하나의 행위를 공동으로 수행함으로써, 자기 자신을 의욕하고 자기 자신을 결단하는 공동의 자기 자신이 되는 것이다.²⁸⁾ 하지만 이러한 공동체는 외부에 점착되어 있거나, 피안의 세계를 긍정하는 모임은 아니다. 오히려 대지를 긍정하는 자들의 모임이다. 즉 이러한 공동체는 춤으로써 대지를 사랑하고, 신으로서 대지를 사랑하는 응집된 모임인 것이다.

신의 죽음을 선언한 니체는 대지의 신을 긍정한다. 춤을 통해 인간이 망각하고, 저 멀리 내던져버린 대지의 신과 조우하여 마침내 공동체를 이루는 것이다. 그래서 춤을 추는 인간은 더 이상 예술가가 아니다. 오히려 세계와의 경계가 허물어져버린, 인간은 이 대지 위에 드러난 예술작품이다. 그러므로 스스로를 신으로서 느낄 수 있게 하는 춤은 마법의 걸린 행위와 같다.²⁹⁾

5. 나가는 말

26) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 65 참조.

27) 한병철, 『피로사회』, 김태환 옮김, 문학과 지성사, 2015, 33~34.

28) 한병철, 『권력이란 무엇인가』, 김남시 옮김, 문학과 지성사, 2015, 138 참조.

29) F. Nietzsche, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005, 34~35 참조.

신의 죽음 이후에 니체는 대지를 살려야만 했다. 그러나 대지가 살아나기는커녕, 인간은 고향을 상실한 지경에 이르렀다. 그래서 니체는 고독을 선택할 수밖에 없었다. 말하자면 고독이란 이러한 상황을 극복하기 위한 니체의 최후 수단이었다. 그럼에도 오늘날 고독에서의 창조를 부르짖던 니체의 기획은 실패로 돌아갔으며, 아직까지 성취되지 못한 것처럼 보인다. 왜냐하면 인간은 지금껏 온전한 고독 속에 한 번도 머무르지 못했기 때문이다.

온전한 고독에서의 인간은 시장에서의 민중과 달리, 자기 자신을 극복하는 자가 되기를 의욕할 수 있다. 또한 자기가 자기 자신으로 돌아오는 회귀적 운동을 통해 진정한 본래성을 회복할 수 있다. 따라서 고독이란 단순히 자기 자신 안으로만 침강된다는 것이 아니다. 오히려 대지를 긍정하면서, 자기 자신에게 온전히 머무르는 것이며, 결국에는 이 대지에 본래적으로 머무르는 것을 뜻한다. 그러므로 진정한 고독에 머무르는 것은 신을 죽여 버린 우리가 떠맡아야 할 책임과 다름 아니다.

물론 오늘날과 같이 고독이 만연한 사회에서 ‘고독’을 논한다는 것은 무의미하다고 생각할 수 있다. 또한 공동체에 대해 강조해야 하는 상황에서 ‘고독’을 논한다는 것은 역설적이라고 볼 수 있다. 그러나 니체는 더 근원적인 것을 선택했다. 막연한 이념을 내건 공동체보다는 이 대지의 신이 되어야 마땅할 ‘인류’를 생각했고, 수동적인 고립보다는 철저한 ‘고독’을 선택했던 것이다. 즉 본래적인 존재의 의미를 이해하기 위해서는 고독을 선택할 수밖에 없었던 것이다.³⁰⁾

오늘날 인간은 근원이 사라진 존재가 되었다. 인간은 마치 부유하는 민들레 흩날처럼, 그 어느 곳에서도 뿌리를 내리지 못한 채, 헤매고 있는 것이다. 이러한 의미에서 니체의 고독은 자기가 자기 자신을 향해, 뿌리를 내리는 행위라고 할 수 있다. 즉 불구가 되어버린 인간이 ‘고독’을 선택하는 것은 근원을 향해 뿌리를 내리는 신성한 행위인 것이다. 결국 니체는, 인간이 외부로 향해 있는 하나의 목적을 향해 무작정 달려가기만 해서 될 것이 아니라, 궁극적으로는 자기 자신에게로 돌아와야 한다고 생각했던 것이다.

인류는 여태껏 하나의 목표를 가지지 못했다. 하지만 우리는 고독을 통해서 하나의 목표를 가질 수 있을 것이다. 나아가 고독을 선택함으로써 진정한 인간으로 거듭날 수 있을 것이다. “사람은 극복되어야 할 그 무엇이다.”³¹⁾라는 니체의 말처럼 우리는 고독을 통해서, 우리 자신을 스스로 극복할 수 있을 것이다. 진정한 자기 자신에게로 돌아온 인간은, 마침내 대지 위에 온전히 머무를 수 있을 것이다.

30) F. Parpert, Philosophie der Einsamkeit, Muenchen/Basel 1955, 7 참조.

31) F. Nietzsche, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2015, 16~17.

니체와 여성주의¹⁾ 정신

이에린(석사과정)

1. 서 론

근대성에 대한 반발과 탈피가 일어나던 18세기 후반에 서양에서는 여성주의(Feminism)²⁾ 운동이 시작되었으며 철학적 존재로서 여성에 대해 말하려고 하는 이 시기, 니체의 인간과 여성에 관한 연구는 두드러진다. 니체 자신이 스스로를 ‘여성에 대해 언급한 최초의 심리학자(das Ewig-Weibliche)’³⁾라 말하였듯, 니체 철학은 인간을 다루어 온 철학 역사에서 외면되었던 여성을 우리의 철학적 언어의 장으로 끄집어 내었다는 의미를 지닌다. 그리하여 니체 철학을 여성주의의 관점에서 다루는 연구는 현재까지도 굉장히 꾸준히 또한 많은 수가 이루어졌다. 그러나 니체의 철학에서 드러나는 특유의 비유로 인한 모호성 때문에 그의 저작 안에서의 여성에 대한 언급을 통한 해석이 그 연구의 주가 되어왔다. 니체의 여성철학에 대한 연구는 니체의 집안과 여성편력을 통한 정신 분석적 해석, 여러 저작들마다 나오는 여성과 관련된 인용들의 해석과 관련된 논의를 통해 다루어졌는데 그러한 맥락 속에서 다루는 니체의 여성철학은 친여성적이거나, 여성 혐오적이다.

본 논문에서는 이전의 연구들처럼 그의 여성관을 이해하는데서 나아가, 니체의 철학에서 여성주의의 변화에 대해 읽어냄이 목적이다. 필자는 이제까지의 니체 연구에서 니체의 인간관과 여성관을 분리하여 그의 철학에서 등장하는 주요한 인간 정신에 대한 개념을 여성에게 대입하지 않는 것에 의문을 느끼며, 니체의 인간관을 통해 여성주의적 여성의 내적 세계에서 일어나는 변화를 투영해 볼 것이다. 이 글에서는 니체가 인간 정신의 변화라고 말하는 과정을 통해 니체의 여성 이해를 재구성할 뿐만 아니라, 그러한 과정을 통해 여성주의적 여성의 자기 이해가 변화해온 생성적 의의를 논구하고자 한다. 인간 정신은 생명 그 자체처럼 자기보존과 고향을 위해 끊임없이 생성한다. 생성하는 정신의 모습과 특성은 니체의 존차라투스트라는 이렇게 말했다에서 차라투스트라가 동굴에서 내려와 사람들과 대면하고 그들과 겪는 사건들과 이야기

1) 본 논문에서 페미니즘을 여성주의로 번역하여 표기하였으나 맥락 상 번역이 불가하다고 판단되는 경우 번역하지 않고 사용하였음.
2) 페미니즘이란 ‘여성’이라는 이름으로 불리는 인류가 ‘남성’이라는 이름으로 불리는 인류와는 다른 지위와 처우를 받아온 지금의 현실에 대해 질문하고 분석하고 해결하고자 하는 사상이자 교육이자 운동이다. (사)여성문화이론연구소, 『페미니즘의 개념들』 (동녘, 2015), 5
3) F. 니체, 백승영 옮김, 『바그너의 경우, 우상의 황혼, 안티 크리스트, 이 사람을 보라, 디오니소스 송가, 니체 대 바그너(1888년~1889년)』 (책세상, 2002), 385

속에서 드러난다. 니체는 이러한 정신의 변신을 낙타-사자-어린이로 비유하여 나타내었으며 이는 여성주의적 여성의 자기 이해에 적용시킬 수 있다. 이러한 시도는 니체의 여성관에 대한 논쟁에서 어느 한 쪽을 선택하여 그것을 지지하는 연구를 벗어나, 그의 인간관을 종합적으로 조망하고 적용함으로써 니체의 철학이 현대의 여성주의 운동가에게 새로운 전망을 제시할 수 있다.

2.1. 노예단계 - 정신과 부담과 인내

니체는 인간이 어떠한 신적이며 우주적인 선험적 목적을 가지고 있지 않으며, 그렇기 때문에 인간은 힘에의 의지를 통하여 자기 창조하는 존재라고 보았다.⁴⁾ 이 때 문제가 되는 것은 인간의 자기 창조 능력과 극복 능력이 어떠한가에 따라 인간은 다른 존재가 된다는 점이다. 이것은 인간에게 희망이자, 절망일지 모른다. 인간은 자신의 창조되는 삶에 대한 기대를 가지고 극복해 나가는 존재, 위버멘쉬(Übermensch)가 될 수도 있지만 혹은 삶 속에 던져진 채로 주어진 대로 순응하며 살아가는 존재가 될 수도 있는 위태로운 존재이기도 하다. 인간이 태초부터 가지고 있는 삶을 설계할 능력이 때로는 자유롭지만 그 길은 고통스럽도록 고독할지 모른다.

그러나 니체는 ‘고독한’ 인간이 자신의 길을 가기를 원한다. 그 고독한 길은 창조의 길이며, 자신을 파멸하는 길이다. 니체에게 있어 파멸, 하강은 역설적으로 생성과 상승을 기대할 수 있는 과정에 불과하다. 고독한 인간을 사랑하는 니체의 문장에서 그가 가지고 있던 인간 내적 세계에 대한 믿음이 들여다보인다. 인간은 신처럼 완전하지도 않으며, 자연만큼 강하지도 않으며, 목적을 지니고 존재하지도 않는다. 그러나 니체에게 인간은 무엇인가 될 수 있는 생명력을 지닌 존재이다. 그가 자신의 저작을 통해 대중 혹은 구체적으로는 여성에 대해 비판하는 모습을 보이면서도 동시에 인간이 궁극적으로 도달해야 할 인간 정신의 모습, 위버멘쉬를 동시에 말한다는 점에서 그러하다. 니체 자신을 닮은 주인공이 등장하는 존차라투스트라는 이렇게 말했다⁵⁾에서 차라투스트라는 동굴에서 홀로 10년을 보낸 후 사람들을 만나러 마을로 내려오면서 다음과 같이 말한다. “나 너희에게 위버멘쉬를 가르치노라. 사람은 극복되어야 할 그 무엇이다. 너희는 사람을 극복하기 위해 무엇을 했는가?”⁵⁾ 또한 차라투스트라는 이렇게 말하기도 한다. “나는 사랑하노라. 그 자신의 덕으로부터 자신의 취향과 운명을 만들어내는 자를. 그런 자는 이와 같이 자신의 덕을 위해 살고 죽으려 하니.”⁶⁾ 즉, 위버멘쉬라는 궁극적 인간을 상정한 뒤 니체가 이를 통해 말하려 했던 것은 자신만의 덕과 취향으로 자신의 운명을 스스로 개척해나가는 정신에 대한 것이었다. 하지만 차라투스트라가 동굴에서 내려와 마을에서 만난 사람들은 모두 그저 군중이며, 자신의 덕을 실현하지 않는 자들뿐이었다. 진정한 위버멘쉬가 되어야만 하는 그런 사람들, 그

4) 최순영, 「니체 여성론의 모호성에 대한 해석」, 한국니체학회 편, 『니체연구』 28권0권 (2015), 128

5) F. 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 17~18

6) F. 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 21

러나 여전히 자신의 계속해서 생성하는 정신의 힘을 알지 못하며 운명을 개척하지 못하는 사람들, 그들을 니체는 노예라고 불렀다.

니체의 저작 속에서 노예의 상징은 다양한 말로 변용되어 나타난다. 니체는 인간 정신에 대해 말하면서 속에서 특히 이와 같은 수동적 인간형을 낙타로 비유한다. 낙타는 “공경하고 두려워하는 마음을 지닌 억센 정신”이며, “짐깨나 지는 정신”인 낙타의 등 위에는 “무거운 짐이 허다하다”⁷⁾ 이들 낙타는 누군가가 자신의 등에 올려주는 무거운 짐 - 그것은 책임이거나, 동시에 권리일 수 있다 - 을 반발하지 않고 짊어진다.

낙타의 삶을 사는 사람이 수용한 짐들은 다양할 수 있다. 니체가 항상 비판하고자 하였던 종교나 신에 대한 믿음이 그러하며, 사회적으로 통용되는 도덕이나 한 인간에게 요구되는 사회적 역할, 또한 특히 여성이라는 인간 집단이 스스로에게 가지는 ‘여성성’에 대한 것들일 수 있다. 니체가 여성에 대해 비판적이었다는 평가를 듣는 이유는 이와 관련된다. 니체의 저작 속에서 여성에 대한 평가라는 것은 다음과 같다.

여자들은 항상 고양이이고 새이며 기껏해야 소이다.⁸⁾

고양이, 새, 소와 같은 동물은 인간과 아주 가까이 지내면서도 결코 인간이 아닌 동물이다. 여성은 집 안에서 아름답거나 귀엽게 존재하며 오직 가정이라는 울타리 안에서 즐거움을 주는 존재로밖에는 살아가지 않는다는 것이다. 여성은 여성으로 태어나면서부터 위와 같은 가정 내의 역할을 부여받으며, 이를 착실히 수행하고, 그러한 역할 수행에 만족하면서 살아왔다. ‘여성스러운’ 여성의 역할을 부여받은 여성은 전형적인 노예 도덕을 소유하였으며 니체는 노예의 도덕을 “공공의 도덕”, “억압의 도덕”이라고 부른다.⁹⁾ 노예 도덕을 가진 여성은 역할에 속박당하면서도 집 안에서 키워지는 새와 고양이와 같이 묘한 편안함을 제공받으며 그에 안주하고 만다. 여성은 그러한 억압을 쉽게 수용하도록 여성적인 가치- 연민, 겸손, 친절, 이타심과 같은 감정들을 베풀도록 강요당한다. ¹⁰⁾

고대 그리스의 ~~종교~~연애에서부터 근대의 칸트와 헤겔의 시각에까지 여성은 언제나 절대적인 타자의 모습으로 그려졌다. 그러나 니체가 위와 같이 여성에 대해 비판하고 있다고 하더라도 서구의 전통적인 여성관에 대해 구분되어 연구되는 것은 니체의 여성관은 여성에 대한 일방적인 평가나 규정에서 벗어나 있기 때문이다. 과거 전통적 여성관에서는 여성을 남성의 특징을 상실한, ‘부족한 남성’으로 인식하고 그것을 언어나 생활, 사회적으로 고착화하였다. 엄밀히 말하면, 오직 남성만이 말해졌으며 여성은 ‘규정되지 못했’거나, 결핍의 모습으로 간접적으로 자신을 드러낸다. 반면 니체의 저

7) F. 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 38

8) F. 니체, 박찬국 옮김, 『아침놀』 (책세상, 2004), 302

12) Daniel W. Conway, “The Slave Revolt in Epistemology”, *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche* University Park, (Pennsylvania State University Press, 1998), 260-261

10) Lynne Tirrell, “Sexual Dualism and Women’s Self-Creation: On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists”, *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche* University Park, (Pennsylvania State University Press, 1998), 212

작에서 드러난 여성의 모습은 어떠한 실재의 현상을 담고 있다. 비록 니체가 오롯이 남성의 입장에서 여성을 완전히 타자로서 인식하여 여성에 대해 서술하였다 하더라도 그의 여성에 대한 비판에는 어떠한 ‘낮춤’을 비추고 있으며 과거로부터 이제까지 여성과 남성 모두에게 극도로 일상적인 풍경을 그는 새로이 적고 있다. 니체는 여성을 노예의 도덕을 가졌다고 말하고 있지만 그 기저에는 여성 스스로의 선택이 아닌 여성에게 사회적으로 주어진 어떠한 억압을 읽어내고 있으며 그러한 가치 주입을 통해 여성이 가지게 되는, 곧 일반적으로 여성에게서 사회가 바라는 여성적 특성이라고 하는 것들에 대해서도 인식하고 있다는 사실을 알 수 있다.

남자의 행복은 ‘나는 원한다’는 데 있다. 여자의 행복은 ‘그는 원한다’는데 있다.¹¹⁾

니체의 이 구절을 통해서 여성에게 낙타의 역할을 부여한 타자는 남성임이 드러난다. 반대로 남성은 자신이 원하는 바를 쟁취할 수 있는 정신을 지니고 있는 것으로 평가된다. 이러한 남성과 여성에게 고착된 프레임은 어디에서 비롯되었는가?

원인과 결과를 혼동해서는 안 된다. 여성성은 만들어졌고 그것은 수용되어 여성을 약자로 만들었다.¹²⁾

니체는 여성을 오직 남성만의 전유물로 여겨진 육체나 이성이라고 대표되는 고귀한 정신이 결여된 인간으로 규정하지 않음은 물론, 그러한 여성성에 대한 질문하고, 원인을 찾으려는 모습을 보인다. 오히려 많은 연구에서 이 부분을 통해 니체가 여성혐오적인 시각을 드러냈다고 비판하지만 그런 방식의 니체 읽기는 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)에 따르면 니체를 이해하지 못하는 방법이다. ‘니체의 여성에 대해 즉각적으로 부정적인 반응을 보이는 경우 많은 부분 들뢰즈가 지적하는 이 오류를 벗어나지 못하고’ 있다.¹³⁾ 인간 정신은 반드시 발전하며 그것은 끊임없이 창조하고 생성하는 정신의 고유한 힘을 통해서 가능하다. 인간은 완성된 존재가 아니며, 절대적 목적 없이 자신을 완성하기 위해 나아가는 존재이다. 따라서 니체가 표현하는 노예적 삶을 사는 인간을 비난하는 지점에서 그치지 않고 그 인간 존재에서 어떠한 숭고함을 발견할 수도 있다. 린 티렐(Lynne Tirrell)은 니체가 여성의 성적 상황에 대해 놀랍도록 공감하였고, 여성이 남성에게 받는 억압과 강요의 위험성을 소개하려고 했다는 사실에 주목했다. 그는 그러한 점이 니체의 시선이 남성을 위한 여성의 희생을 결코 하찮게 보지 않았다는 것을 드러내는 중요한 지점이라고 말한다.¹⁴⁾ 니체의 낙타의 정신에 대한 비

11) F. 니체, 안성찬·홍사현 옮김, 『즐거운 학문, 메시아에서의 전원시, 유고(1881년 봄~1882년 여름): 칭찬이나 비난에 무관심해지기 외』 (책세상, 2005), 133

12) F. 니체, 『바그너의 경우, 우상의 황혼, 안티 크리스트, 이 사람을 보라, 디오니소스 송가, 니체 대 바그너(1888년~1889년)』, 113

13) 신경원, 「니체의 진리, 삶, 심연과 여성 은유」, 영미문학 페미니즘 학회 편, 『영미문학페미니즘』 10 (2002), 180

14) Lynne Tirrell, "Sexual Dualism and Women's Self-Creation: On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists", 212

유를 읽으면 낙타의 모습으로 표현되는 인간 정신의 끈기와 참을성, 그러한 정신이 가지는 스스로의 역할에 대한 숭고한 희생정신을 발견한다. 그것은 분명히 전통적 여성관에서는 드러나지 않던 어떤 억압받던 정신에 대한 새로운 시선이다. 그는 여성에 대해 과거의 규정에 머무르지 않으며 언제나 타자로서 나아가고 있는 여성을 단지 비판하는 데서 멈추지 않는다. 니체의 여성은 니체의 생성하는 정신에 대한 믿음 안에서 낙타가 그러하였듯 스스로 짐을 지고 사막으로 나아가, 가치를 부정하고 말 것이다. 그리하여 낙타는 사자가 된다.

2.2. 해방단계 - 투쟁과 한계

낙타가 사자가 되는 과정에서 가장 필요한 것은 자신의 삶과 삶의 태도를 철학적 사유를 통해 직시하는 태도일 것이다. 타인의 덕을 짚어지고 사막으로 나아간 낙타는 자신의 모습을 되돌아보며, 자신이 가지고 있는 짐에 대해서 질문하고 마침내 사자가 된다. 낙타의 정신은 비늘로 덮여 있는 용의 명령, ‘너는 마땅히 해야 한다’를 감내하였다. 그러나 사자는 ‘나는 하고자 한다’라는 말로써 스스로에게 다짐한다.¹⁵⁾ 그리고 마침내, 자유를 얻는다.

니체가 여성을 새롭고도 낯선 시각으로 바라보는 동안, 동시대의 서구의 여성들도 자신이 가지고 있는 역할에 관해 질문을 던지며 사자의 정신으로 변모해 가는데 그 모습은 가시적이며 집단적인 물결로서 18세기 말 서구의 제 1파 여성주의 운동으로 드러난다. 자유주의 정치 철학에 근거하여 발생한 이때의 여성주의 운동가들은 여성과 남성, 즉 개인에게 주어진 권리 개념과 그 차이에 주목하였고 영국 최초의 여성주의 운동가 메리 울스턴크래프트(Mary Wollstoncraft)는 *존여성 권리의 옹호(A vindication of the Right of Women)*에서 남성에게 주어진 사회적 권리를 여성에게도 부여해야 한다고 주장하였다. 따라서 18세기 서구 여성운동은 주로 남성만이 가지고 있었던 권리인 투표권과 고등 교육권을 여성 역시 동등하게 쟁취하고자 하는 방향으로 이루어졌다.¹⁶⁾ 니체는 이를 신랄하게 비판하며, 이러한 운동의 기저에는 남성이 되고자 하는 여성이 있다고 보았다. 초기 여성주의 운동에서 여성들이 자신에게 둘러졌던 코르셋을 벗어던지고 ‘개인적인 것은 정치적인 것이다(The personal is political)’¹⁷⁾라는 구호를 내걸며 정치, 사회적인 목소리를 내었다는 데 큰 의미가 있는 것은 사실이지만 그러한 모습은 사자와 같이 자신의 권리를 위해 투쟁할 수 있는 정신에 그쳤을 뿐이다. 참정권과 고등 교육 권리 등을 주장한 초기 여성 운동은 결국 참정권을 얻게 되자 그에 만족하고 소강상태에 이르렀다.

프랑스 혁명 이래, 유럽에서 여성의 영향력은 그녀들의 권리와 주장이 증가하는 것만큼 감소하여 왔다. 그리고 그것이 여성들 자신(단지 천박한 남성들에 의해서만이 아닌)에 의해서 요구되고 증진되는 한,

15) F. 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 14

16) 이재경·조영미·민가영·박홍주·(이)박혜경·이은아, 『여성학』 (서울, 미래M&B, 2007), 32~33

17) 이재경·조영미·민가영·박홍주·(이)박혜경·이은아, 『여성학』 (미래M&B, 2007), 21

‘여성의 해방’은 증가하는 유약함과 가장 여성적인 본능이 무너지는 기괴한 증후로 보여진다.¹⁸⁾

니체가 기괴하다고까지 표현한 여성주의 운동은 오히려 여성의 사회적 영향력을 감소시키는데, 그것은 여성이 여성으로서의 모습을 상실하고 남성의 자리를 차지하려는데 목적을 두는 것처럼 보였기 때문이다. 그 결과 여성은 여성으로서 남성과 동등해지지 못하고, 남성과 남성화된 여성, 남성화되지 않은 여성으로 또 다른 억압의 구조를 생성하게 된다. 결국 초기의 여성 운동은 여성이 열등한 남성이 되는데 목적이 있고 마는 것이다.

이처럼 초기 여성주의 운동이 결과적 완전한 성 평등에 도달하지 못한 이유는 사자의 정신과 같이 정제 모를 자유를 갈망하는 데 그쳤기 때문이다. 어떠한 자유를 원하는지 알지 못한 채, 그 자유의 결과가 무엇인지 상상하지 못한 채 그저 투쟁하는 것. 사자의 정신은 완성된 인간 정신이 될 수 없다. 사자는 오직 자신의 덕을 자신이 스스로 선택할 수 있는 자유만을 쟁취할 뿐, 무엇을 물어야 하고 무엇을 선택해야 할지 알 수 없다. 왜냐하면 사자는 투쟁하는 자유는 가졌으나 창조의 힘은 가지지 못하였기 때문이다.

제 1파 여성주의 운동이 본질에는 다가가지 못하였지만 가시적인 제도적 변혁을 이끌어냈다면, 이후 등장하는 제 2파 여성주의 운동은 여남의 불평등에 대해 ‘가부장제’에게 책임을 묻는다. 두 번째 물결에서는 가부장제를 인간 사회에서의 최초의 억압의 형태라고 보았으며 특히 위와 관련하여 밀레트(K. Millet)는 자신의 저서 *존정의 정치학*에서 가부장제가 여성과 남성의 생물학적 차이를 과장하여 그러한 차이가 여성에 대한 억압을 정당화한다고 말하였다.¹⁹⁾ 여성의 몸이 남성의 몸에서 결여된 형태로 생각하는 생물학적 인식이 가부장제의 시작이라고 본 이들은 오히려 여성적이라고 여겨지는 가치들, 예를 들어 돌봄, 사랑, 상냥함 등을 우월한 여성만의 가치이며 공격성과 폭력성과 같은 부정적 가치를 남성의 것으로 규정함으로써 사회적인 여성의 지위를 변화시키려는 노력을 하게 된다.

그러나 제 2파 여성주의 운동의 경우 역시 인간 정신의 두 번째 단계, 사자의 정신에 불과하다. 왜냐하면 그들은 여전히 생물학적 여남의 특성에서 비롯되었다고 믿는 성향을 개인에게 적용하고 있기 때문이다. 남성과 여성이라는 인간 존재의 분류는 생물학적이며, 그것은 근대가 과거의 성 역할을 고착화하는 데 이용한 이분법적 사고와 다르지 않으며, 성의 문제로 다가왔을 때 이분법은 성적 이원론이 된다. 성적 이원론의 틀 안에서는 과거의 가치, 타인의 가치, 스스로를 주체라 여기는 집단의 가치가 유지될 뿐이다. 이 모습은 자유를 추구하고 과거의 가치를 거부하지만 자신의 것을 가지지는 못한 사자의 정신과 닮아 있다. 사자의 정신은 목적 없는 생에서 결국은 허무를 느끼게 될 것이다.

그렇다면 니체 자신은 당시의 여성주의 운동가들과는 달리 성적 이원론에서 벗어나 있는가? 그렇지 않다. 니체는 제 2파 여성주의 운동가들을 소극적 저항이라고 비판하

18) F. 니체, 김정현 옮김, 『선악의 저편, 도덕의 계보』 (책세상, 2002), 229

19) 이재경·조영미·민가영·박홍주·(이)박혜경·이은아, 『여성학』, 22

면서도, 그들이 그러하였듯 여성적인 가치라는 것을 상정한 뒤 그것을 여성과 동일시하며 찬양하는 이중성을 보인다.²⁰⁾ 이것은 여성을 인간 아닌 자신이 규정하고 싶은 여성적 가치의 현신으로 보는 것과 같다. 결국 니체²¹⁾의 여성관도 제 2파 여성운동의 정신도 생동하는 인간 정신의 모습을 보여주지는 못 한다. 인간의 내적 세계가 사자의 정신으로 만족하여 멈추어 있다면 인간의 역사는 단순한 과거의 답습에 지나지 않으므로 기록 될 필요조차 없을 것이다. 나아갈 곳 없으며 나아갈 생의 의지 없는 삶에서 인간은 허무를 느낄 뿐이다.

그러나 다음 장에서는 자신의 사상에서도 성적 이원론을 극복하지 못한 니체가 그럼에도 불구하고 현대 여성주의에 줄 수 있는 것은 무엇인지, 또한 현대 여성주의 운동가는 어떻게 해서 인간 정신의 발전 마지막 단계로 나아가게 되는지 살펴 볼 것이다. 그것은 차라투스트라가 동굴에서 내려와 사람들에게 전해 주려 했던 인간의 생성하는 정신에 대한 믿음과 연관된다.

2.3. 창조단계 - 영원한 진리

어린아이는 순진무구요, 망각이며, 새로운 시작, 놀이, 제 힘으로 돌아가는 바퀴이며 최초의 운동이자 거룩한 긍정이다. ²²⁾

니체는 인간 정신의 발전, 마지막 단계를 어린아이로 비유한다. 어린아이에게 있어 우주는 궁금증과 호기심을 가질 대상들이 가득 차 있으며 그렇기에 외부 세계는 늘 낮은 눈으로 바라볼 수 있는 대상이다. 어린아이는 순수하고 깨끗한 정신을 가지고 있기에 끊임없이 질문한다. 질문을 통해 세계는 부서져 소멸하고 어린아이는 자신의 내적 세계를 자신만의 새로운 가치들로 채워나가는 생성을 겪는다. 이러한 정신에 이르러 비로소 성적 이원론이 어떻게 생에게서 자립성과 고유성을 빼앗았는지 깨달을 수 있다.

둘로 나뉜 성으로 구성된 세계에 대해 알아채게 된다면 우리는 그러한 세계를 통해 이익을 받는 집단과 그 집단이 어떻게 해서 세계의 반을 지배할 수 있는지에 대해 의

20) “진리가 여성이라고 가정한다면, 어떠한가? 모든 철학자가 독단주의자였을 경우, 그들이 여성을 제대로 이해하지 못했다는 혐의는 근거 있는 것은 아닐까? 지금까지 그들이 진리에 접근할 때 가졌던 소름 끼칠 정도의 진지함과 서툰과 주체념은 자신감이 바로 여성의 마음을 사로잡기에는 졸렬하고 부적당했다는 혐의는 근거 있는 것이 아닐까?” F. 니체, 『선악의 저편, 도덕의 계보』, 9

21) 니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 정신의 변화를 낙타, 사자, 그리고 어린아이로 비유하면서 또 다른 동물을 비유적으로 등장시켰는데 그것은 용이다. 짐깨나 지는 정신, 낙타의 정신에게 “너는 마땅히 해야 한다.”고 명령하고 그 명령 자체가 이름인, 그러한 신과 같은 존재이다. 또한 그의 비늘에는 온갖 진리들이 찬란하게 빛나고 있으며 그것은 이미 창조되어 완성된 채로 낙타의 정신에게 요구하고 있다. 이것을 따르라. 이것이 변하지 않는 가치의 모습이라는 듯. 사자는 이 용과 대립하지만 결코 사자가 용이 될 수는 없는 법이다. 필자가 보기에 니체는 정신의 단계에서 사자도 어린아이도 아닌 용에 도달한 것 같다. 용은 자신의 비늘에 진리를 새기고 그것을 반짝이면서 낙타의 정신에게 그것을 따르라고 말한다. 그러나 용은 위버멘쉬와 다르게 낙타의 정신이 가지고 있는 끊임없는 생명력과 그 발전 가능성을 믿지 않는다. 그러므로 용은 자신의 가치를 생성해 내는 능력은 가지지만 위버멘쉬는 결코 될 수 없다.

22) F. 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』. 40

문을 가질 것이다. 또한 사회적 자원과 법조차도 더 이상 여성과 남성에게 동등하게 주어지지 않는다는 사실을 깨닫게 된다.²³⁾ 이러한 깨달음은 다음과 같은 변화를 일으킨다. 변화의 방향은 구체적이고 명시적이며, 과거 여성주의 운동에 의한 투쟁의 자유와는 사뭇 다른 모습으로 드러난다. 그것은 다음과 같은 뚜렷한 자기목적성이다.

니체의 여성에 대한 민감한 관점을 통합하는 긍정적 지침은 우리가 우리 스스로의 관점을 개발하고, 우리 스스로의 가치를 행동을 통해 정립하기를 제안한다. 우리는 우리 손으로 이름 짓는 권력을 말함으로써 스스로 가치를 정립할 것이고, 우리는 성적 이원론의 모순을 약화시킴으로써, 침묵당하는 것을 중단할 것이다. ²⁴⁾

성적 이원론은 현대 여성주의가 극복해야 할 중요한 과제이다. 성적 이원론의 모순을 극복해야 여성은 ‘침묵당하기를 중단할 수 있다’. 성적 이원론 안에서 성의 불평등은 근대의 이분법이 그러하였듯 여남을 우열로 분리하며 반드시 남성이 우등하고, 여성이 열등한 권력 관계를 유지하기 때문이다. ‘남성의 성 자체가 권력이다.’ 권력은 계속해서 남성에게 주어질 것이고 그것은 여성을 억압할 것이다. 침묵당하기를 중단한 여성은 니체가 말한 ‘제 힘으로 돌아가는 바퀴’와 같이 자신의 생을 자신의 방식으로 이해할 수 있다.

만약 내가 니체를 여성주의자로서 읽을 수 있다면, 그리고 여전히 여성주의자로 단언할 수 있다면 이것은 내가 니체의 저작이 여성을 제외하거나 하찮게 만든 방법을 무시할 수 있는 이유가 아니다. 여성스러움을 결정할 수 없음으로써, 재현되고 정해지는 삶은 영원히 우리를 피할 것이고, 자기극복을 창조하도록 우리를 선동할 것이고, 인지와 존경을 위한 우리들의 투쟁이 여성만을 위한 것이 아닐 것이다. 만약 내가 니체를 여성주의자로 읽을 수 있다면, 그것은 니체가 그 스스로 나에게 현재에 내가 나의 문화적 원천 속에서 단언할 수 있는 진리들, 못생김과 역겨움이 종종 어떻게 변화하는지 몇 가지 제안을 주었기 때문이다. ²⁵⁾

니체는 삶이 영원히 계속된다고 말한다. 개인은 자신의 정신을 진리라는 편안함을 통해 살피워 생동하지 않는 생명으로 살아가며 허무함을 느끼며 생을 버텨낼 수도, 자신의 정신을 망각으로 덮어씌워 자신을 둘러싼 세계를 부수고 다시 질문하며 생을 설계할 수도 있다. 니체는 후자의 삶을 못 인간, 즉 모든 여성, 남성에게 제안하고 있다.

니체의 제안은 현대의 여성주의 운동가들에게 기존과는 다른 뚜렷한 방향을 제시할 수 있다. 현대 여성주의 운동가들은 자신들을 둘러싸고 있는 세계와 자신의 삶 자체도 남성 중심으로 설계되었다는 사실을 깨달았다. 남성의 성이 권력이 되는 남성 중

23) Lynne Tirrell, "Sexual Dualism and Women's Self-Creation: On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists", 215~216

24) Lynne Tirrell, "Sexual Dualism and Women's Self-Creation: On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists", 218

25) Tamsin Lorraine, "Nietzsche and Feminism:Transvaluing women in Thus Spoke Zarathustra", Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche University Park, (Pennsylvania State University Press, 1998), 126

심의 세계에서 특히 생을 말하는 언어도 남성의 것이다. 현대의 여성주의는 과거의 여성주의가 남성의 언어로 말해졌다는 사실을 지적하고 있으며, 포스트모던 페미니즘(Post-Modern Feminism)은 진정한 성 평등을 이룩하기 위해서 기성 질서인 남성 중심적 사고를 해체하고, 새로운 언어로 여성의 입장을 재해석하려고 한다.²⁶⁾ 안네마리 피퍼(Annemarie Pieper)는 *페미니즘 윤리학은 있는가?*²⁷⁾라는 책에서 언어의 영역에 미치는 남성적인 지배구조에 대해 지적하며, 여성은 남성과 더불어 존재할 뿐 홀로 존재하지 않으며 남성을 나타내는 표현들 속에 암시적으로만 드러난다고 밝히고 있다.²⁷⁾ 남성 중심적 언어를 통해 여성 해방을 말하고자 한다면 여성은 여전히 타자로서 외부에 머무를 수밖에 없다. 자신의 생에서 자신이 타자로 머무는 삶은 삶의 자립성을 상실하고, 고유성을 탈취당한 삶이다. 포스트모던 페미니즘은 현대에 와서 페미니즘 윤리학이라는 이름으로 불리는데, 이는 기존의 윤리학을 분석하고 비판하고 해체하며 동시에 남성 중심적 사고에서의 관점의 변화를 지향한다.²⁸⁾ 최근의 포스트모던 페미니즘은 사유 틀의 변화가 진정한 여성의 지위 향상을 불러올 것으로 기대하고 있으며, 이러한 변화를 안네마리 피퍼는 ‘코페르니쿠스적 전환’에 비유한다.²⁹⁾

포스트모던 페미니즘의 관점의 변화에 새로운 언어로 새로운 성을 말하려는 시도가 포함되면서 성은 더 이상 여성과 남성으로 성적 이원론 안에서 이야기되지 않는다. 성은 생물학적인 성인 섹스(Sex)와 사회적 성인 젠더(Gender)로 구분되며 우리는 사회적 성인 젠더의 존재에 주목하게 된다. 젠더는 볼 수 없는 사람의 눈에는 보이지 않지만 분명히 우리의 사고와 행동을 지배한다. 이것을 깨달은 정신은 마치 새로 태어난 아이와 같이 세계가 낯설어진다.

니체는 근대적 가치를 벗어나려 했으나 벗어나지 못하였고, 성적 이원론을 버리려 하였지만 여성에게 영원히 타자로 남음으로써 버리지 못하였다. 그러나 니체의 인간관이 주는 가치에 대해 린 티렐은 이렇게 표현하였다. “분석 자체가 해방을 위한 길을 제시한다(The Analysis Itself Suggests Avenues for Liberation)”³⁰⁾ 니체는 인간의 생을 이해하였으며, 인간 정신의 힘을 긍정함으로써 모든 여성주의적 인간에게 여성주의적 해방을 꿈꾸게 하였다. 그러므로 니체는 여성주의자가 아니지만, 여성주의 운동가들은 니체적이다.

3. 결 론. 니체의 여성철학이 제시하는 여성주의의 전망

여성주의는 더 이상 특별한 여성들이 주장하는 사상이 아니라 한국 사회에 닥친 문제이다. 서양에서 최초로 여성주의 운동이 등장한 이래 100여년이 흘렀으나 한국 사

26) A. 피퍼, 이미원 옮김, 『페미니즘 윤리학은 있는가?』 (서광사, 2004), 35

27) A. 피퍼, 『페미니즘 윤리학은 있는가?』, 19

28) A. 피퍼, 『페미니즘 윤리학은 있는가?』, 33

29) A. 피퍼, 『페미니즘 윤리학은 있는가?』, 19

30) Lynne Tirrell, "Sexual Dualism and Women's Self-Creation: On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists", 217

회는 아직까지 여성주의가 태동하는 단계이다. 여성 가족부가 2015년에 발표한 자료에 따르면 한국 남성의 하루 평균 가사 노동 시간은 45분에 불과하며 여성은 그의 5배의 가사 노동 시간을 갖는다. 그 차이는 3시간이 넘으며, 이러한 수치는 OECD 회원국 중 최하위를 기록하였다. 또한 기혼 여성의 5명 중 1명은 직장에서의 경력 단절되었는데, 결혼과 육아가 그 이유였다. 특히 30대 여성의 경력 단절은 절반이 넘는 53.1퍼센트에 달했다.³¹⁾ 가사 노동 시간 차이 45분과 227분, 2015년 한국의 남녀평등이 아직 갈 길이 멀었다는 사실을 단적으로 보여주는 수치이다. 이와 관련하여, 스웨덴의 저명한 인구학자이자 의사인 한스 로슬링 교수는 최근 한국을 방문해 한국의 저출산 문제에 대해 이야기했다.³²⁾ 그는 한국의 심각한 저출산 문제는 양성 평등이 이루어짐에 따라 해결 될 것이라고 말했다. 한국식 가부장적 문화는 여성에게 출산과 육아를 전임하는 전통적인 어머니상을 추구하지만 동시에 현대적인 가치가 유입됨에 따라 여성의 직업적 성취와 가정 경제의 부양까지 한꺼번에 요구하고 있다. 그로 인해 현대 한국 여성은 사회가 부과한 역할의 혼란을 겪고 있으며 이로 인해 출산과 육아는 포기하게 되는 것이다. 로슬링은 이것이 해결되기 위해서는 한국 사회는 남녀의 고정적인 역할을 유연하게 해 사회 전체의 효율을 높여야 한다고 주장했다. 즉 전통적인 한국의 여성상에서 탈피하고 성적 이원론은 중단해야 한다. 즉 그는 우리 사회의 가장 큰 문제 중 하나의 해답을 여성주의라고 말하는 것이다.

인간이 한 인간으로 바로 선다는 것은 일생을 바쳐도 이루어내기 힘든 일이다. 존재 그 자체로 만족하는 삶이 대부분의 인간의 삶이기 때문이다. 하지만 니체는 인간이 자신을 진정으로 실현하기 위해서, 제대로 존재하기 위해서 어떻게 하면 되는지 자신의 일생 전체를 통해 고민하였다. 비록 남성이라는 입장에서 여성을 바라볼 수밖에 없어 완전히 극복하지는 못했다고 하더라도 그의 시선은 현대 사회에도 적용되는 뛰어난 통찰력을 가지고 있다. 그는 사람들에게 이렇게 말하고 있다. 자신의 생을 사랑하라. 사람은 자신을 둘러싼 세계를 부수고 다시 설계하는 능력이 있다.

다케무라 가즈코는 그의 저서에서 "페미니즘이라는 비평의 틀을 필요로 하지 않을 때를 몽상하는 것"³³⁾이 자신이 염두에 두고 있는 여성주의라고 말했다. 여성주의는 계속해서 흐르고 있는 사상이다. 결과적으로 여성주의라는 사상이 필요 없을 때를 위해서 여성주의는 생각되어야 한다.

그리고 생명은 이 비밀도 내게 직접 말해주었다. 그는 말했다. “보라, 나 끊임없이 자신을 극복해야

31) 헤럴드 경제, “가사 노동 공평하게 분담하는 남성 16.4%에 불과 ... OECD 최하위”, http://reviewstar.heraldcorp.com/Article/ArticleView.php?WEB_GSNO=10316611, 2015.12.7.

32) 로슬링 교수가 '유교' 대신 내놓은 답은 '가부장적' 문화다. 종교가 아니라 인식 문제라는 것이다. ... 때문에 '양성 평등(gender equality)'이 중요하다고 그는 강조했다. 아울러 사회적 성별을 나타내는 젠더(gender)가 한국어로 양(both)·성(sex)으로 불리는데 대한 문제점도 같이 지적했다. 양성 평등이 담보되면 한국 출산율이 다시 높아질 수 있을 것으로 그는 봤다. ... 로슬링 교수는 "앞으로 한국에서 여성의 힘이 강해질 것이다. 여성에 대한 점진적인 가치 변화가 발생하면 결과적으로 커다란 변화를 일으킬 수 있다"고 말했다. 파이낸셜 뉴스, “한국 출산율 낮은 건 가부장적 문화 때문”, <http://www.fnnews.com/news/201510041526408849>, 2015.10.4.

33) 다케무라 가즈코, 이기우 옮김, 『페미니즘』, (한국문화사, 2003), 16

하는 존재다.”³⁴⁾

니체의 철학은 끊임없이 다시 질문하고, 창조하기를 원하는 그런 것이다. 설사 그 가치가 니체 자기 자신의 것이라고 할지라도 그러하다. 그렇기 때문에 현대의 여성주의는 니체의 철학을 요청할 수밖에 없다. 니체의 철학 안에서 여성에 대한 관점은 여전히 혼란스럽지만 니체는 현대 여성주의 운동가에게 항상 진화하는 존재로서의 변화하려는 인간에게 더 없이 알맞은 가치를 전달하고 있다.

34) F. 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 193