

감성적 소통: 기호학과 미학의 만남¹⁾

헤르만 파레트

미학은 형이상학·인식론 그리고 윤리학처럼 한번도 으뜸 철학 *Prootè Philosophia*의 역할을 맡은 적이 없었다. 하지만 1750년 바움 가르텐 Baumgarten이, 고유하고도 한계 설정이 가능한 대상을 갖는 철학 탐구의 영역으로 미학의 토대를 세운 이후에, 특히 칸트가 통찰력 있는 비판을 통해서 1790년 미적 판단의 독창성에 대한 개념을 제안한 이후로 사람들은 철학적 문제들의 미학화 *esthétisation*로 유도되는 몇몇 운동을 읽어낼 수 있었다. 낭만주의 사변에 대한 열광을 통해서 성숙한 실러 Schiller는 칸트의 기념비를 그것의 전체성 속에서 ‘미학화’ 시켰다. 이 같은 미학화는 몇몇 경우에 있어서는 거의 허무주의적 미학주의로 치달았다. 오늘날 사람들은 포스트모더니즘이라는 새로운 물결의 미학화의 물결을 목격하고 있다. 물론 ‘미학의 시녀’가 되는 것은 윤리이다.²⁾ 취향 *le goût*은

1) 이 글의 원제목 및 출처는 다음과 같다. “Communiquer par aïsthesis,” in H. Parret (dir.), *La communauté en parole. Communication, consensus, ruptures*, Liège, P. Mardaga, 1991, pp. 183~200.

2) 다음 논문을 참조. R. Shusterman, “Postmodern Aestheticism: A New Moral Philosophy?” dans *Theory, Culture and Society* 5(1988), pp. 337~55.

이렇게 미학적·윤리적 범주로 변형되고 이 범주는 윤리 문제에 있어서 자연주의·역사주의 그리고 실증주의가 남긴 텅 빈 공간을 경쾌하게 메워준다.

비트겐슈타인의 『철학 논고 *Tractatus*』에서 우리는 다음과 같은 글을 읽을 수 있다. “윤리학과 미학은 하나며 동일하다(그러나 독 일어판 텍스트는 그 동일성을 똑같은 힘으로서 단정하지 않는다) *Ethik und Ästhetik sind Eins.*”³⁾ 비트겐슈타인의 이 같은 아포리즘은 겉으로는 현대 영·미 철학의 한 주류를 매료시킨다. 윤리의 미학 화의 옹호자인 리처드 로티 Richard Rorty는, 일체의 ‘구조적 중심’ 과 ‘정통적 서술’의 부재 속에서 새로운 경험의 미학적 연구와, ‘영속적인 호기심’⁴⁾의 생명에 대한 변호자로 자처한다. 로티는 모든 미에 있어서 자기·실현을 위해서 파우스트적 취향으로부터 도덕의 ‘사유화(私有化)’를 옹호한다. 우리는 여기서 댄디 *dandy* 철학을 염두에 두지 않을 수 없다. 댄디 철학은 19세기에 브루멜 Brumell과 보들레르와 같은 이론가들을 낳았고, 이들을 로티와 룬타르 J. F. Lyotard는 즐겨 인용한다. 생명 그 자체가 예술 작품처럼 감지되고 지각되어야 한다고, 또 다른 주목할 만한 댄디인 오스카 와일드는 말하곤 했다.⁵⁾ 포스트모던적 취향과 그 취향이 보여주는 ‘숭고함에 대한 히스테리’는 실제로 총체적이고 변증법적인 일체의 기획에 대해서 우상 파괴적인 것이다. 미학화는 따라서 개인적 쾌락이라는 실체에 근거하며, 제실천의 일체의 토대에 대한 총체적인 부정에 근거를 둔다. 그 실천들이란 숭고함의 감정을 자극하기 위해서 불꽃놀이의 섬광처럼 산포되고 파종되고 갈라질 수밖에

3) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1963, Proposition 6.421.

4) R. Rorty, “Freud and Moral Reflections,” in J. H. Smith and W. Kerrigan (eds.), *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore: J. Hopkins University Press, 1986, pp. 11~12.

5) O. Wilde, *The Works of Oscar Wilde*, London: Collins, p. 987.

없다. ‘포스트모던적(的)’ 생명은 예술 작품의 형상 그 자체이다.

이 논문은 생명의 미학화가 반드시 사유화·개인화, 자기 자신에로의 은둔을 함축하지는 않는다는 점을 보여주려 한다. 존재 전체의 진정한 윤리를 생성하는 이 같은 미학화란 그 어떤 것에 있어서도 이질성과 분열화의 경험을 복종시키지 못한다. 그것은 그런 것들을 존재·전체의 구조 속에 통합한다. 어떻게 존재·전체를 더 이상 장기놀이나 컴퓨터가 아니라——그러나 지배적인 패러다임은 그렇게 하려는 경향이 있다——미적 방식 *modo aesthetic*으로 생각할 것인가?

‘미학화를 추구하는’ 포스트모더니즘이 일체의 토대를 추구하는 것을 비난한다는 점을 부정할 수는 없다. 아울러 이 같은 비난에 대해서 이 논문의 첫번째 단락에서 우리의 입장을 밝혀야 할 것이다. 즉 토대의 추구를 어떤 식으로 방향을 정립할 것이며 또 어떻게 그것의 위기 국면을 파악할 것인가? 본고의 기본 골격은 다음과 같은 논리에 따를 것이다. 제1부에선, 프랑크푸르트 학파 철학자들에게 긴요한 논증적·수렴적 공동체란 개념의 윤곽을 잡고 토론을 벌일 것이며 이어서 제2부에선 정서적 공동체 *communauté affective*의 보다 전반적인 개념이 우리의 관심을 요구할 것이며 필자로 하여금 『판단력 비판 *Critique de la Faculté de Juger*』에서의 칸트 입장들로 유도할 것이다. 제3부에선 공감각과 상호 육체 *inter-corps* (메를로-퐁티)에 호소하면서 정서 *Affect*와 미적 감성 *aisthèsis*의 관계를 세우는 작업이 시도될 것이다.

1. 토대의 추구하고 위기

철학은 늘 지식의 토대에 대해서 스스로에게 의문을 제기했다. 논쟁들은 본질적으로, 객관적 지식과 (기하학에서, 역학에서, 형식

체계 등에서) 이 같은 객관적 지식의 생산을 담당하는 이론적 이성의 위상과 관련이 된다. 이렇게 해서 데카르트와 후서들은 각자 자기 방식대로 이 같은 객관적 지식의 궁극적인 보증으로 사용될 수 있는 의심의 여지가 없는 것으로서 소여와 확실성이 있다는 것을 증명했다. 하지만 과학자들 자신은, 예컨대 괴델 Gödel은 이 같은 궁극적인 토대 자체에 회의를 품었고 논리학자들은 진리 가치의 일체의 토대적 계산을 금지하는 자족적·지시체적 *sui-référentiels* 언술들의 역설을 심각하게 받아들였다. 비트겐슈타인은 이 같은 토대를 의문시하려는 시도에 맞선다. 그는 『확실성에 대해서』란 글에서 원칙적으로 하나의 확실성을 전제하지 않고는 궁극적인 회의를 설명할 수 없다는 사실을 옹호한다. “모든 것에 대해서 회의 하려는 사람이라면 결코 그렇게 하지는 못할 것이다. 회의란 놀이 그 자체는 확실성을 전제로 한다.” 그리고 “어떤 사실에 대해서도 확신하지 못한 사람은 그의 낱말들의 의미에 대해서도 확실할 수 없다.”⁶⁾ 비트겐슈타인의 직시는 물론 일상적인 실천과 일상 언어와 관련되는 것이지, 객관적 지식의 획득을 두고 하는 말은 아니다. 다름아닌 이 객관적 지식에 대해서, 토대에 대한 일체의 문제들은 생겨난다. 『확실성에 대해서』에서 비트겐슈타인은 인지적 명증성이 아닌 담론적 시퀀스의 상호 주관적인 타당성과 관련되는 충분한 토대를 내다보고 있다.

‘이성의 궁극적인 토대라는 문제’ —— 아펠 Apel의 탁월한 논문의 제목이다⁷⁾ —— 는 칼 포퍼 Karl Popper와 한스 알베르트 Hans Albert가 그의 저서 『비판적 이성에 대한 논고 *Traktat über kritische Vernunft*』⁸⁾에서 지식의 궁극적인 철학적 토대를 주장하는 일체의

6) L. Wittgenstein, *On Certainty*, Paragraphes 115 et 114.

7) K. O. Apel, “La question d’une fondation ultime de la raison,” dans *Critique* 413 (1981), pp. 895~928.

8) H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968.

시도를 비판한 이후로, 모든 과학철학을 지배했다. 알베르트에 따르면 토대의 추구는 다음 세 가지의 가능성 사이에서 선택할 수밖에 없다. 1) 무한한 여행(이성의 추구에 있어서 언제나 더 멀리 퇴행하는 것, 이것은 실천될 수가 없다). 2) 논리적 순환(만약 궁극적인 토대의 연역에 있어서 이 토대가 필요한 진술에 의거한다면). 3) 특정 언술이 그것 자체로 자신의 이성을 갖고 있다고 선언하면서 자의적인 결단을 내려서 과정을 정지하는 것. 알베르트에 따르면 이것은 데카르트가 그의 명증성의 공식과 더불어 했던 수순이다.

아펠은 심지어 이론적 이성의 영역에 있어서조차 대두되는 토대의 추구에 대한 위기 촉발을 반대한다. 왜냐하면 모든 객관적 지식 그 자체가 화용론적 조건들, 즉 상호 주관적으로 타당한 지식의 가능성 조건에 종속되기 때문이다. 따라서 일체의 인식론을 과학적 실천의 순수한 기술로 환원하는 ‘회의주의자들’ (포퍼와 알베르트)에도 불구하고, 또 소위 말하는 인지적이며 소통 불가능한 메커니즘만을 옹호하는 유아독존론자들(데카르트-후서를 철학)에 맞서서 지식의 토대를 표명하는 일을 끈질기게 추구해야 한다. 아펠은 따라서 하나의 화용론에 준거를 두고 있으며 이 화용론은 그 최초의 운동에 있어서 퍼스 Ch. S. Peirce의 영감을 받고 있다. 즉 해석과 논증의 공동체를 벗어나서는 객관적 지식도 이론적 이성도 없다. 따라서 토대에 대한 일반화된 위기라는 관념을 부정하는 것이며 또한 방법론상이건 인식론적이건 일체의 회의론과 유아독존론의 영역을 부정하는 것이다. 그것은 (논증과 해석으로 이루어지는) 화용론의 영감의 근원지로서 비트겐슈타인과 퍼스에 근거를 둔다. 그 같은 화용론은 언어놀이의 상호 주관적 타당성의 가능성의 망과 객관적 지식의 망을 구성한다.

여기서 곤장, 토대의 추구를 파악하는 방식의 두 가지 특징을 표시해보자. 물론 공동체란 근본적 개념을 중성화시킬 수 있는 어떤 가능성도 없다. 하지만 이 같은 필연성은 지식의 토대의 추구

에서 파생되는 것이 아니며 가치의 토대의 추구에서 나온다. 이성
과 일상의 상호 주관성의 정념들을 지배하는 것은 객관적 지식도
이론적 이성도 아니며, 다양한 가치론들이나 가치 체계들의 존재
다. 이성의 이론적이며 실천적인 행사는 필연적으로 가치가 매겨
지며 상호 주관적 실천으로서의 담론적 상호 교섭은 생산뿐만 아
니라 해석의 메커니즘이 진행되는 동안 지속적인 가치화를 나타낸
다.⁹⁾ 프랑크푸르트의 철학자들이 일차적으로 인식론에서의 그들의
입장(과학철학)에 따라서 평가되고, 그들이 담론적 행위를 본질적
으로 지식 획득의 중개로 고려하고 있다는 점은 자명하다. 이런
경향은 퍼스 시각에서도 완전히 일맥상통한다. 토대의 추구는 제
가치론들의 총체와, 즉 일상 생활의 가치화된 실천의 총체와 관련
된다. 두번째 양상은 형식적으로 논자의 기획과 하버마스와 아펠
의 기획을 구분짓는다. 토대의 추구는 두 개의 운동에서 실현된
다. 정당화 *justification*와 합법화 *légitimation*가 그것이다. 가치에 가
치를 부여하는 것은 무엇인가? 사람들은 인간적 실천과, 상호 주
관적 관계, 담론적 생산의 가치를 정당화할 때 윤리적 범주들에
호소하며 이어서 이 범주들을 적법화하는 데 이르는 것은 미학적
범주들을 통해서이다. 이렇듯 일상 생활에서 상호 주관적인 모든
실천의 합법적인 가치화로 사용되는 것은 상식의 미학적 범주이
다. 프랑크푸르트 학파의 철학자들이 칸트의 제3비판을 괄호 속에
넣었다는 점이 이미 그 기획의 미완결성의 징조라는 점을 잊어서
는 안 될 것이다. 그들의 토대 추구는, 무엇보다 담론을 통해서 중
개화된 객관적 지식의 윤리적 정당화의 노력이다.¹⁰⁾ 토대는 결코

9) 다음 논문을 참조. H. Parret, "L'axiologisation de la pragmatique," dans *Archivio di Filosofia* LV (1987), pp. 1~3, 13~38.

10) 특히 아펠의 매우 핵심적인 다음 논문을 참조할 것. K. O. Apel, "L'éthique à l'âge de la science. *L'a priori* de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique" (1967), Presses Universitaires de Lille, 1987.

윤리에 의한 정당화의 필요를 초월할 수 없으며 이 기획이 전제로 하는 공동체란 관념은 근본적으로 윤리적·인간학적으로 남아 있다. 어쨌든, 그것은 우리들의 관점에서 보자면 모든 토대 추구를 완성시키는 윤리에 의한 합법화이다.

2. 논증적이며 수렴적인 공동체

I. 담론적 실험성과 헤겔의 가설

하버마스와 아펠에게 있어서 지식이란 의사 소통의 일정한 합리성으로부터만 가능하다는 점과, 의사 소통은 담론의 인간적 사용으로부터만 가능하다는 점을 상기하자. 이론적 이성의 화용론적 조건들은 논증적 언술의 상호 주관적 타당성과 관련된다. 아펠 화용론의 강력한 논점은 윤리는 의사 소통의 합리성 자체를 성립시킨다는 점을 증명했다. 의사 소통의 이 같은 합리성은 직접적으로 토론과 논증의 윤리에 근거를 둔다.¹¹⁾ 토론이란 영역에 참여하는 것은 이미 논증적 이성의 규범들을 인지하는 것이다. 그리고 논증의 원칙을 부정하는 것은 합리적 존재들의 공동체를 벗어나겠다는 것과 통한다. 하버마스와 아펠은 이런 관점으로부터 칸트 윤리에 대한 지속적인 비판을 전개한다. 그들은 칸트 윤리에 ‘순전히 본분적’ ‘형식주의적’ ‘독백적’이라는 꼬리표를 단다. 왜냐하면 “칸트 윤리는 실험적으로 고립된 개인을 사고로서 발견하게끔 위치시키며, 이때 사고란 개인의 행동 준칙 가운데서 모든 인간에게 타당한 보편적 법칙의 기초로 사용될 수 있기 때문이다.”¹²⁾ 하버마스

11) 특히 아펠의 최근 논문을 참조할 것. “L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites,” dans *Encyclopédie Philosophique Universelle, Tome I: L'univers philosophique*, Paris: P. U. F., pp. 154~65.

12) K. O. Apel, art. cit., p. 160.

에게 있어 규범들의 보편화는 범주적 강제 조항에 의해서 추구되지 않고 실제 토론과 일련의 논증적 연쇄들의 절차적 원칙에 의해서 생각될 수 있다.

의사 소통의 합리성에 대한 토론 윤리의 직접적 영향은 그 파급 효과로서 소위 말하는 전략적 합리성을 비난한다. 아펠은 매우 불쾌하게 이 같은 전략적 합리성을 “인간의 교섭과 소통에서, 도구적 합리성의 반사된 상호 적용이 함축하는 추상적인 최소한의 합리성”으로 정의한다.¹³⁾ 의사 소통과 토론의 윤리는 전략적 합리성을 벗어나 있고 그것은 아펠에 따르면 필연적으로 개인들의 자기진술과 자기 실현을 특징짓는다. 그것은 오직 놀이에 제한된 규칙들에 적용될 때만 인간에게 있어 실현된다. 실제로 전략들은 그 규칙이 경기자들에 의해서 알려지고 수용된 놀이의 내부에서만, 받아들여질 수 있다. 전략들을, 확장된, 행복에 젖은 ‘지성적인’ 이성 가능성 *raisonnabilité*에서 파생된 것으로 규정할 수 있는 어떤 가능성도 없다.

잠시 후에 우리는 왜 일체의 논쟁적 관계의 가치 매김 혹은 일체의 전략적 이성 가능성이, 프랑크푸르트 학파의 철학자들에 의해서 비난받는가를 보게 될 것이다. 그들에 따르면 책임의 윤리를 나타내는 수렴적이고 소통적인 합리성과 전략적 합리성은 구분해야 한다. 의사 소통 혹은 논증의 합리성은 목적론적이지 않다(게임 이론의 의미에서). 즉 하나의 목적으로부터 작동하는 합리성이 아니다. 그것은 차라리 자기 반성적인 합리성이다. 이 같은 자기반성성 *auto-réflexivité*은 일체의 전략적 유혹으로부터 합리성을 구출한다. 그것은, 토론이 세울 수 있는 토론과 의사 수렴의 윤리를 위해서 없어서는 안 될 조건이다.

화용론을 메타 화용론으로 혹은 초월적 화용론으로 (이 술어를

13) Art. cit., p. 162.

하버마스는 결코 사용하지 않는다. 왜냐하면 하버마스에 있어서 수렴적 합리성은 보편적 화용론으로 자처하기 때문이다) 변형시키는 것은 아펠이 밝혀놓은 합리성의 이 같은 자기 반성성이다. 아펠은 합리성이 실제적인 자기 반성성을 통해서 ‘자기 스스로의 화용론’을 만든다는 점을 지지한다. 그리고 이것은 소통(토론·논증)의 가능성의 조건으로서이다.¹⁴⁾ 그리고 합리성에는 내적인 모순이 있을 수 없다. 전략적 합리성을 일반화하는 이론들에서 그런 것처럼 말이다(그라이스 Grice는 이 같은 한계를 넘어서지 못하는 접근의 예를 사용한다). 만약, 합리성의 자기 통합 원칙이라 불리는 아펠의 ‘방법론적 원칙’의 중요성을 받아들이지 않는다면 결코 아펠의 입장을 이해하지 못할 것이다.¹⁵⁾ 아펠은, 하버마스가 목적론적 혹은 전략적 합리성의 옹호자들에 맞서서 내세우는 소통적·수렴적 상호교섭의 합리성을 옹호하는 데 이어서 또 다른 보충 성분을 덧붙인다. 그것은 자기 통합 *Selbsteinholung* 공식이며 이 원리에 따르면 “모든 합리성 이론은 논증적 담론의 전제된 스스로의 합리성의 재구성과 더불어 양립될 수 있어야, 즉 수미일관되어야 한다.”¹⁶⁾ 따라서 화용론적·초월적인 자기 모순에 빠지지 않는 것이 논증의 합리성의 선결 조건이다. 아펠이 칸트의 윤리를 비난하는 것과 마찬가지로 그는 그의 초월적 ‘방법론’을 옹호한다. 오직 이론 그 자체의 담론적(논증적·의사 소통적) 합리성의 초월적 자기 성찰의 가능성 자체를 수용함으로써만 비로소 윤리적 합리성을 전략적 합리성으로 환원하는 것을 피할 수 있다. 이 같은 합리성은 흄스에서 롤스 Rawls까지 철학사를 지배한다. 따라서 우리는 이 철학으로

14) K. O. Apel, “La question d’une fondation ultime de la raison,” *art. cit.*, pp. 918~23.

15) 이 점에 대한 가장 완결된 최근의 설명은 다음 논문을 참조하십시오. K. O. Apel, “La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale,” dans *Critique* 493~94(1988), pp. 579~603.

16) *Art. cit.*, p. 583.

부터 어떤 공동체 개념이 생겨나는지 보게 된다. 그것은 주체들의 공동체로서 주체의 합리성은 한편으론 의사 소통의 선형성(논증·토론)에 종속되고 다른 한편으론 이 합리성의 자기 반성성에 달려 있다. 초월적 보충은 의사 수렴을 계약주의적 모험으로부터 해방시키는 장점을 갖고 있다. 그러나 그것은 동시에 헤겔의 힘겨운 가설을 도입한다. 바로 이 헤겔의 가설에 대해서 지금부터 언급해 보자.

II. 경우와 이질성을 구하라

아펠의 입장을 비판하면서 우리는 한편으론 그의 입장들이 로고스 중심주의의 한복판에 위치하고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그리고 더욱더 심각한 것은 그의 입장이 통제 불능의 헤겔주의 속으로 우리를 빠뜨린다는 것이다. 궁극적 토대는 합리성의 자기 반성성에 달려 있고, 이 합리성은 오직 중개적 담론성의 영역에서만 전개될 수 있다. 먼저 그 같은 시도의 총체적이며 헤겔적인 양상에 대해서 한마디 해보자. 아펠에 있어서 반성성 *réflexivité*이란 개념은 헤겔적이며 결코 칸트적이 아니다. 곧이어 우리는 어떻게 반성적인 판단이 칸트에 의해서 정의되고 탐구되었는지를 보게 될 것이다——아펠이 우리에게 말하는 자기 반성성과 칸트의 반성적 판단은 전혀 관련이 없다. 칸트에게서 반성적 판단은 ‘경우 *kairos*’의 판단이며 여기서 생산적 상상력은 하나의 ‘대상’을 직접적인, 생소한, 무심한, 개념화될 수 없는 감정의 양상 아래 ‘제시한다 *Darstellung*.’ 헤겔에서와 마찬가지로 아펠에게 있어서도 이성 이 자기 반성을 행하는 것은 논증적 변증법 속에서, 즉 개념적 부정에서이다. 칸트의 개념에서 반성적 판단(감상·평가)은 일체의 논증(의사 소통·토론)의 가능성에 선행한다. 그 판단은, 앞으로 보게 되듯이, 모든 의사 소통적·담론적 행위에 선행하는 정서 *Affekt*의 영역에서 펼쳐진다. 아펠에 따르면, 그리고 헤겔에 이어

서, 반성 가능성은 담론적·소통적 선험성을 동반하고 그것과 더 붙어 변증법적으로 작동한다. 더구나, 그것은 정서적 카이로스과 철저하게 독립한다. 이런 시각에서 자기 반성성은 이질적인 것, 상충적인 것, 에리스(투쟁), 비결정성, 정서의 영역에서 억제될 수 없는——왜냐하면 개념화될 수 없고 직접적이며 생소하기 때문에——모든 것으로부터 우리를 소원하게 한다.

초월적 화용론의 로고스 중심적 보석 상감에 대해서도 한마디 해보자. 거기서 합리성은 필연적으로 담론성(의사 소통·토론·수렴에 따른 논쟁)으로 통한다. 이 점에서 두 가지 주석을 가할 수 있다. 먼저, 존재-전체 *l'être-ensemble*는, 몇몇 융화 *fusion*의 경험인 증명하는 것처럼, 반드시 '의사 소통적 수행 능력'을 전제로 하지 않는다. 담론적 의사 소통성에서 존재·전체의 정체를 파악케 하는 것은 지배적인 패러다임이다. 이어서 하버마스에서와 마찬가지로 아펠에 있어서, 의사 수렴을 위한 투명한 논증이라는 실체는, 프랑크푸르트 철학자들이 결코 언급을 하지 않는 일체의 담론성의 근본적인 속성을 잊게 만든다. 그것은 언어의 지시성·기형성 *monstration*·신체성 *corporéité*, 즉 담론 행동의 공간적·시간적 인식이다. 시간·공간은 어떤 의미에선, 언술 작용 *l'énonciation* (언술의 해석에서처럼 생산에서도)의 공간적·시간적 메커니즘에 대해서 일체의 중립성을 간직하는 논증적 투명성의 영역 '바깥쪽'으로 작동한다. 퍼스로부터 영감을 받은 해석학적 화용론은 아펠의 기획의 기원을 이루고 있음은 주지의 사실이다. 그러나 거기서 해석은 결코 언술적 양상 속에서 다루어지지 않는다. 언술들의 의사 소통적 가치의 강조는 언술 작용이 하나의 시간·공간의 최소한의 현존에 뿌리를 두고 있음을 성급하게 망각시킨다. 바로 이 같은 시간·공간의 존재는 논증적 합리성의 투명한 반성 가능성에 방해가 될 수밖에 없다. 이런 모든 이유들로 인해서, 프랑크푸르트 철학자들이 궁극적 토대로서 그리고 인종적·인간학적 정당화로서

제한한, 논증적이며 의사 수렴적 공동체라는 관념은, 극복되어야 하고 수정되어야 마땅하다.¹⁷⁾ 그리고 지금부터 우리는 또 다른 유형의 궁극적 토대인 미학적 합법화의 토대로 방향을 틀어본다.

3. 정서적 공동체

I. 아름다움과 숭고함: 공동체와 그 위기

이 같은 미학적 합법화는 하나의 토대의 추구이다. 그러나 그것은 동시에 이 같은 추구의 위기를 내포한다. 칸트의 제3비판은 아름다움에 대한 분석과 숭고함에 대한 분석을 포함한다. 취향은 그것의 수용성·의사 소통성 그리고, 방금 전 아펠에 맞서서 정의한 의미에서의, 반성 가능성으로 특징지어진다.

그것의 수용성은 개념화될 수 없는 증여로 귀결되며 그것의 소통 가능성은 취향 판단의 보편성으로부터 나온다. 이 같은 수용 가능성은 순수한 감정이다. 증여의 전이 가능성 *transitivité*은 직접적이며, 취향을 논쟁하거나 변증법화한다는 것은 불가능하다. 이 같은 증여에서는 어떤 단정적인 것도 판단적인 것도 있을 수 없다. 왜냐하면 전이 가능성은, 하나의 주어진 소여의 소유화 장소로서의 주체의 성립에 선행하기 때문이다. 취향 판단의 소통 가능성과 관련해서는 보편적인 결집이 있다. 왜냐하면 취향 판단의 양태는 필연성의 양태이기 때문이다. 이 같은 취향 판단의 특수성은 본질적으로 상상의 생산성에 종속된다는 점을 상기해야 한다.

아름다움의 분석은 우리에게 취향의 판단 구조를 증명해보인다. 숭고함의 미학적 판단은 거의 대립된 구조를 제시한다. 숭고함의

17) F. Jacques는 그 나름대로 '독일 학자들'에 대한 비판을 표명한다. 다음 책을 보 것. *L'espace logique de l'interlocution*, Paris: P. U. F., 1985. pp. 374~82.

감정은, 상상이 그 도를 넘어설 때 도래한다(이 점에서 ‘망가진 상상력’이란 말을 할 수 있었다). 따라서 소통 가능성의 일식, 증여의 퇴조, 수용 가능성의 쇠퇴를 목격한다.¹⁸⁾ 아름다움과 숭고함의 관계는 토대와 그것의 위기의 관계와 유사하다. 이 관계의 본질을 간파하도록 애써보자. 료타르는 아름다움의 감정을 감성 *esthésie*에 위치시키는 반면, 숭고함의 감정은 비감성 *an-esthésie* 혹은 미의 억압 *refoulement*에 속한다. 이 같은 이중적인 형상화를 상상의 두 가지 유형의 작동과 평행한 것으로 이해해야 할 것이다. 암시적으로 “공간적·시간적 플라스마 *plasma*”¹⁹⁾란 말을 도입하는 료타르의 분석에 근거한다면, 상상은 이 같은 공간적·시간적 플라스마가 내놓는 형식들을 구성적인 것으로 파악하거나(숭고함의 감정을 자극하는 것으로), 혹은 숭고함의 감정을 자극하는 일탈된 것으로 파악한다고 말할 수 있다. 이 같은 일탈은 숭고함의 경우, 오성과 상상 등 직능의 극적인 상충에, 그리고 근원적 증여 앞에서 상상의 무기력에 기인한다. 그리고 수용 가능성의 특징이, 그것이 아름다움이나 숭고함이나에 따라서 심층적으로 다른 것처럼, 그들의 소통 가능성 역시 상이하다. 정서적 공동체는 아름다움 앞에서 하나로 연대하고, 숭고함 앞에서는 위기에 처한다. 이 같은 위협적인 위기를, 취향에 의한 일체의 토대의 가능성을 산산조각내는 이 같은 전복을 어떻게 생각해야 할 것인가? 숭고함의 분석은 우리에게 정서적 공동체는 공허 속에서 부유하고 있음을 보여준다. 만약 보다 자세히 살펴본다면 공동체적 위기의 본질적 계기에서 구성되는 숭고함에 대한 감정을 지지하는 데 있어서 어떤 보편적 상식은 없는 것 같다.²⁰⁾

18) 이 점에 대한 탁월한 분석은 F. Lyotard의 다음 논문을 참조할 것. “Argumentation et présentation: la crise des fondements,” dans *L'Encyclopédie philosophique universelle*, Tome I : *L'Univers philosophique*, Paris: P. U. F., 1989, pp. 738~50.

19) Art. cit., p. 583.

20) 이와 동일한 의견을 참조하려면, J. F. Lyotard, art. cit., p. 747.

II. 공동체적 합창

그렇다면 스토아 학파와 키케로 이후로, 비코와 스코틀랜드 철학을 거쳐 무어와 베르그송에 이르기까지 수없이 많은 인식론적·윤리적 성찰을 지배한 보편적 상식 *sens communis*이란 개념은 무엇인가?²¹⁾ 상식이 하나의 판단 이론에 포함된 것은 18세기부터이다. 판단 *judicium*은 전통적으로 기본적인 지적 덕성으로 간주되었지만 영국의 도덕론자들은 도덕적·미적 판단이 지적인 것보다는 훌륭한 취향에 의해서 드러난다는 점을 직시했다. 이 문제는 계몽주의 철학자들에 의해서 폭넓게 토론이 되었다. 칸트는 테텐스 Tetens의 작품을 완벽하게 알고 있었고 그의 저서 『인간의 본성과 그 발전에 대한 철학적 탐구 *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*』(1777)에서 상식을 “반성 없는 판단”으로 도입한다.²²⁾ 실제로 ‘상식’의 판단은 그것을 사소한 것으로 파악한 계몽주의자들에 의해서 제대로 평가받지 못했다. 취향에 대한 칸트 이론의 직접적인 계보에 있어서 역시 바움가르텐이 위치한다. 그는 1750년 그의 미학론에서 미학적 판단은 감성적 판단이며, 또한 ‘취향’의 판단이라 명명한다. 이 판단은 감성적 개인을 “완벽성 혹은 비완벽성으로서” 인지한다고 썼다. (좋은) 취향의 판단과 감성 *aisthêsis* 사이의 관계에 대해서 바움가르텐이 밝힌 생각은 아리스토텔레스 전통에 뿌리를 두고 있다. 그러나 칸트는 아울러 또 다른 전통, 즉 비코에서 새프츠베리까지 이어져온 인문주의 전통도 의식하고 있다. 이 전통에서 상식은, 공동적 감각 *Gemeinsinn*

21) 다음의 논문 모음집을 보라. F. Van Holthoorn et D. Olson (eds.), *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*, New York/London: Lanham, 1987. 이 책은 상식이란 관념에 대해서 역사적이며 체계적인 소묘를 포함한다.

22) 상식에 대한 칸트 개념의 근원에 대한 소묘는 다음 저서를 참조할 것. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr, 1960, pp. 7~39.

혹은 ‘공동체의 감각’으로서, 경건한 시민의 도덕적 연대성의 기원에 있다는 것이다. 칸트는 단번에 상식을 ‘도덕적 감정’으로서 배제하지만 두 개의 다른 성분들——감수성과의 연관, 아리스토텔레스의 성분, 그리고 공동적 감각 혹은 공동체의 감각, 인문주의적 성분——이 힘겨운 균형 속에서 다시 취해진다. 이 같은 복잡성에다 보충적인 암시적 의미가 첨가된다. 즉 상식은 또한, 교육 혹은 ‘사회 교육’의 기능을 맡는다. (좋은) 취향은 제재를 가하면서도 규정을 하지 않는 (이 점에서 취향은 ‘유행’과는 다르다) 공동체 속에서 작동하는 섬세한 차이화의 기능으로서 학습된다. 따라서 칸트에 있어서는 다양한 전통이 완수되고 상식이란 개념의 역사에서 새로운 일화가 시작된다고 말할 수 있다. 상식은 미학적 판단의 비판에서 도입되고 취향의 초월적 특징을 규정한다. 바로 상식이 제기능들——본질적으로 오성과 상상——의 자유로운 놀이의 결과로서, 그리고 ‘취향을 갖고’ 판단하는 감동이나 개인적 동기 부여와 같은 ‘사적인’ 조건으로부터 해방된 것으로서의 취향의 보편성을 책임지고 있게 된다. 혼동을 피하기 위해서 좋은 취향의 교양, 사회 현상처럼, 좋은 취향과 관련되는 모든 것은 칸트에서 『취향의 방법론들 *Methodologies du goût*』에서 다루어진다. 주지하다시피 칸트에게 있어서 방법론은 초월적 연역에 어떤 영향력도 미치지 못하는 부록에 불과하다.

이 같은 연역 논리에서 칸트는 단락 39에서 감성의 소통 가능성의 문제 *Von der Mittelbarkeit einer Empfindung*를 토론한 후에 그 유명한 단락 40 (일종의 상식으로서의 취향 *Vom Geschmack als einer Art von sensus communis*)을 도입한다. 이 유명한 텍스트에 대한 적합한 해석은 다음과 같은 직관에 근거를 둔다. 소통 가능성 *Mittelbarkeit*은 음조화 *Einstimmigkeit*를 발현시킬 수 있을 뿐이다. 음조화는 목소리 *Stimme*의 악보인 동시에 감정 *Stimmungen*의 악보이다. 음조화가 있을 때 소통 가능성이 있으며, 그 반대의 경우는 사실

이 아니다. 소통 가능성은 음조화를 전제로 한다. 그것은 칸트가 수미일관되게 탐구한 음악적 동일 원소 *isotopie*이며 우리로 하여금, 바로 이 같은 음조화가 자리잡고 있는 정서적 공동체 속에 있는 것을 간파하도록 해준다. 바로 소통 가능성과 음조화의 관계화로부터 다음과 같은 칸트의 일련의 언급들을 그것의 심오한 곳에서 이해해야 할 것이다. “취향은 감정의 소통 가능성의 선험적 판단 능력이다.” “판단력에 의한 취향은 개념의 중계 없이 감정을 보편적으로 소통시키는 것이다.” “상식이란 표현은 모든 사람에게 공통된 감성이란 관념, 즉 판단력이란 관념을 의미한다. 판단력이란 자기의 반성 속에서 인간의 이성을 지지하기 위해 모든 인간 존재들의 표상 방식을 사고 속에 참작하는 것이다.”²³⁾

이 텍스트들은 상호 주관성의 역설에 대한 칸트의 초조감을 보여준다. 여기서는 단지 몇 가지 양상만을 보자.²⁴⁾ 제3비판이 출판된 지 6년이 지난 1796년 픽테는 칸트가, 자기 자신 밖에서 합리적 존재를 수용하는 것이 어떻게 가능한가의 물음에 결코 만족할 만한 답변을 주고 있지 못하다고 한탄했다. “『판단력 비판』에서 칸트는 우리들의 오성의 반성의 법칙들을 언급하고 있는데 그는 거기서 이 문제에 접근했다.”²⁵⁾ 필로넨코 Philonenko는 카시러 Cassirer가 제3비판에 대한 주석에서 한 것처럼 미학적 행동은 상호 주관성이 제시되는 행동이라는 점을 주목한다. 칸트는 『순수 이성 비판』에서 지식 속에서 소통의 가능성을 설정한다. 그러나 그것은 간접적이다. 왜냐하면 그것은 개념과 대상의 중개에 근거를 두기 때문이

23) *Critique de la Faculté de Juger*(traduction Ladmiral de la Pléiade, Tome III, 1072 et 1075)에서 발췌한 단락 40.

24) 다음 책을 볼 것. G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris: Colin, 1970, 제12장.

25) A. Philonenko가 인용. Introduction à la traduction de la *Critique de la Faculté de Juger*, Paris: Vrin, 1965, p. 10.

다. 『순수 이성 비판』에서 칸트는 이성의 존재로서의 인간들 사이의 소통 가능성을 정립한다. 그러나 그 관계는 간접적으로 남아 있다. 왜냐하면 그것은 도덕적 법칙에 의해서 중개화되기 때문이다.

『판단력 비판 *Critique de la Faculté de Juger*』에서부터 비로소 칸트는 개념과 법의 우회 없이 인간과 인간의 직접적인 소통을 염두에 둔다. 필로넨코는 제3비판을 ‘상호 주관성 비판’으로 보는 데 주저하지 않는다. 이 같은 해석은 필자가 보기엔 좋은 방향에 있는 것 같다. 하지만 상호 주관성의 확실적인 단선적 개념 파악에 머무르는 한, 매우 위험한 해석으로 탄로가 난다. 칸트는 정서적 공동체——음조화가 상식을 나타내는——를 주체들의 공동체로 생각지 않는다. 정서적 공동체를 공·주관성 혹은 상호 주관성으로 환원하는 것은 우리로 하여금 칸트가 의식하고 있는 역설들에 봉착케 한다. 좋은 취향의 판단은 어떤 개별성도 함축하지 않는 반성적 판단이다. 개인은 주관적 판단, 혹은 ‘승인 *agrément*’의 판단만을 책임질 뿐이다. “이 책상은 둥글다”란 것은 객관적 판단이다. “이 포도주는 내 입에 순하다”는 주관적 판단이다. “이 꽃은 아름답다”는 반성적인 판단이다. 그 같은 역설의 또 다른 양상은, 내가 취향의 판단을 발설하면서 나의 개성으로 돌아가면서도 나 자신은 보편적이라고 느끼고 심지어 다른 사람들의 승인을 필요로 하지 않는다는 사실에 있다. 더구나 동포 의식 *Mitmenschsein*의 공동체는——거기에는 음조화 *Einstimmigkeit*가 있다——경험적인 주체들의 공동체가 아니다. 그것은 법적인 인간 공동체이며——바로 여기서 가장 초초한 역설이 있다——그것은 환회 속에서만 또 환회를 통해서만 존재한다 *Lust im Gemeinschaft*. 정서적 공동체와 주어진 사회 사이에는 비밀치가 있을 뿐이다. 마치 음조화적 동포 의식과 주체들 사이의 공·주관성 사이에도 비밀치가 있는 것처럼 말이다. 정서적 공동체는 실제로 비-주체들의 존재-전체이다.

Ⅲ. 음조화 *Euphonie*, 다음성 *polyphonie*, 심포니 *symphonie*

이것은 바로 아름다움의 정의의 네 가지 ‘논리적 계기’이며 어떻게 우리들이 이 같은 역설을 이해할 수 있는지를 보여준다. 품질의 준칙은 이렇게 말한다. 초연한 만족의 감정의 대상은 아름다움이다(초연하다란 말에서 칸트가 말하려는 바는 이론적 혹은 실천적 이성의 관심·이익에 상응하지 않는다는 것). 수량: 개념 없이 보편적인 만족의 대상으로 표상되는 것은 아름다움이다. 관계: 하나의 목적의 표상 없이 지각되는 바대로, 하나의 대상의 궁극성의 형식인 것은 아름다움이다. 양태: 개념 없이 필연적인 만족의 대상으로 인지되는 것은 아름다움이다. 초연, 개념화의 불가능성, 목적의 비-표상성, 만족의 필연성, 바로 이것이 미학적 방식을 구비하는 아름다움의 네 가지 ‘논리적’ 계기이다. 정서적 공동체의 동포의식은 행복으로 가득찬다. 목소리와 감정이 일치한다. 음조화 *Einstimmigkeit*의 여러 가지 구성적 양상이 있다.²⁶⁾ 먼저 여러 직능들의 자유로운 놀이에서 목소리와 감정들의 일치가 있다. 제직능들의 종합은 순간적이며 직접적이고 풍요로운 것이다. 그러나 특히, 상상력 그 어떤 것에 있어서도 족쇄를 찰 수 없다.²⁷⁾ 음조화의 위기의 계기인 숭고함의 감정에서와는 달리, 미학적 판단을 가능케 하면서, 비로소 상상력의 직능은 “손상을 입지 않은 채” 현전화 *Darstellung; präsentification*를 행사할 수 있다.²⁸⁾ 하지만 제직능들의

26) 칸트는 제3비판의 단락 8에서 취향의 판단으로부터 공식화할 수 있는 *allgemeine Stimme*란 술어를 언급한다(traduction Ladmiral, Pléiade, Tome III, p.973).

27) 다음 책을 참조하라. J. Sallis, *Spacings — of Reason and Imagination*, University of Chicago Press, 1987. 미학적 판단에서의 제직능의 자유로운 놀이에 대해서는 다음의 탁월한 저서를 보라. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris: P. U. F., 1963, 제3장.

28) 칸트의 제3비판에 나오는 *Darstellung*에 대해서는 다음 논문을 참조할 것. J. Beaufret, “Kant et la notion de *Darstellung*,” dans son *Dialogue avec Heidegger*,

‘결합 *la fiancé*’ —— 료타르가 사용한 멋진 말이다 —— 만 있는 것이 아니라 다른 음조화도 있다. 즉 공동체 합창의 목소리/감정의 음조화이다. 비주관화된 주체들은 —— ‘경우’의 주체 *kairos*라고 말하자 —— 정서가 있으며(칸트는 결합되다 *ansinnen*란 말을 사용한다) —— 혹은 조금 후에 도입될 미학적 의미에서 감동을 받는다. 바로 정서 *Affekt* 속에서 또 그것을 통해서 그들은 하나로 일치한다. 이 점에서 정서는 물론 심리적인 것이나 인류학적인 것을 전혀 갖고 있지 않다. 심리적인 것의 부재는 정서성이 있기 위한 필연적인 조건이다.²⁹⁾ 만약 심리적인 내용이 전혀 없다면 순수한 감정적 감각 *sensus*은 ‘느껴진다.’ 이 같은 감정적 감각, 혹은 공통 감각 *sensus communis*은 일체의 이질적 정서에 ‘선행하는’ 순수한 시간을 통한 자기-정서이다. 정서는 결합된 존재로서 공동체의 합창을 갖고 순수한 시간에 의한 자기-정서이다. 음조화, 목소리의 비례, 음색의 일치, 감정의 음조화, 그것은 ‘일종의’ 순수한 멜로디이다(칸트는 매우 빈번하게 더불어 *gleichsam* 혹은 하나의 비법 *einer Art von*이란 표현을 사용한다). 자기 정서라는 수수께끼를 어떻게 ‘음악적으로’ 생각할 것인가? 바로 논증의 이런 측면에서 공감각과 상호 신체성을 상기해볼 수 있다.

4. 감각적인 것을 사회화시키다. 사회적인 것을 감성화시키다.

모든 사람에게 공통된 감수성인 공통 감각 *sensus communis*으로

Paris: Editions de Minuit, 1973, pp. 77~109.

29) J. F. Lyotard의 탁월한 다음 논문을 볼 것. “Sensus communis,” dans *Les cahiers du Collège International de Philosophie* 3(1987), pp. 67~88. 여기서 이 같은 음악적 isotopie가 전개된다.

부터 새로운 비약을 취해보자. 우리들은 이미 이 관념의 두 가지 조류를 구별할 수 있었다. 감성 *aisthesis*으로서의 감각의 소위 말하는 아리스토텔레스적 성분. 또 다른 한편으론 사회화성 *sociabilité*으로서의 공통 *communis*의 인문주의적 성분(비코에서 샤프츠베리 Shaftesbury까지). 이 관념이 동질적이려면 감성을 ‘사회화’ 시킬 수 있고 동시에 사회적인 것을 ‘감성화’ 시킬 수 있는 테크닉을 구비하고 있어야 한다. 공통 감각 *sensus communis*이란 개념은 언제나 이 같은 이중적인 기원의 흔적을 지닌다. 하여튼, 이 두 가지 조류의 변증법화가 부과된다. 공통 감각은 공동체의 감각이며 반복해서 말했거니와 그것은 논증적이지도 않고 수렴적이지도 않다. 그것은 정서적이다. 칸트에 있어서 정서성은 세 개의 성층에 근거를 둔다. 소통 가능성(취향의 판단의 보편성을 통해서), 수용 가능성(근원적인 증여에 대해서) 그리고 반성 가능성. 반성 가능성을 통해서 다른 심리학적·인류학적 정서성과 구분을 지어준다. 이 같은 반성 가능성은——헤겔과 아펠과는 달리——일체의 정서성의 필수 불가결한 조건으로서 자기-통합을 요구하지 않고 자기-정서를 요구한다. 이 같은 자기-정서는, 일체의 심리적 내용이 없는 주관성의 형식 그 자체처럼, 그리고 제직능들의 자유로운 놀이의 장소처럼 순수한 시간에 의한 정서이다. 공통 감각은 감각적인 것과 사회적인 것 사이의 긴장성에 의해서 성립된다——이 긴장성은 두 방향으로 향한다. 그리고 두 가지 운동으로 해결된다. 즉 감각적인 것의 사회화, 사회적인 것의 감성화이다. 따라서 한편으론 공통 감각은 하나의 공감각이며(감각적인 것의 사회화의 운동이다), 다른 한편으론 상호 신체성 *inter-corps*이다(사회적인 것의 감성화의 운동이다). 바로 이 같은 이중적인 운동을 통해서만, 또 그 속에서만 우리들은 사회적인 것과 감성적인 것의 긴장성을 해결할 수 있고, 정서적 공동체가 실현되는 방식인 융화 *fusion*를 생각할 수 있게 된다. 목소리와 감정의 음조화는 이들의 융화에 달려 있다. 이

음화는 멜로디적이다. 왜냐하면 본질적으로 시간화되었기 때문이다. 수렴적 공동체는 접합의 공동체인 반면에 정서적 공동체는 융화의 공동체이다. 프랑크푸르트의 철학자들에게 있어서 공동체는 일체의 하모니인 반면 — 칸트에 있어서는 일체의 멜로디이다.

I. 공·감각

감각적인 것의 사회화는, 아리스토텔레스에서도 볼 수 있다. 그 가 『자연에 대한 소고 *Parva Naturalia*』에서 *aisthēsis koinē*, 즉 ‘공통된 감성’을 토론할 때이다.³⁰⁾ 아리스토텔레스는 두 가지 유형의 ‘공통된 감성’을 구분한다. 동일한 감성의 두 가지 감각적인 것이 혼동되는 경우다. 신체와 신체의 혼합 현상 *mixis sommatōon*이다. 예를 들어보면, 혼합된 술, 혼합된 꿀, 서로 나란히 놓은 색채. 이 경우 시간은 비감각적으로 남아 있다 *chronos anaisthēton*. 다른 유형의 혼합은 더 흥미롭다. 두 개의 감각적인 것은 서로 다른 감각의 대상인 경우다(가령, 백색과 날카로움). 시간이 지각되고 두 개의 감각적인 것이 일치한다(*sympheia*).³¹⁾ 이 같은 ‘교향악적인’ 혼합은 진정한 공감각적 감성을 야기시킨다고 간주할 수 있다. 그리고 이것은 바로 공통 감각의 칸트 개념의 예고이다. 즉 공통적 감성 *aisthēsis koinē* 혹은 공감각으로서의 공통 감각. 공감각은 우리로 하여금 시간을 ‘느끼게’ 한다. 그것은 교향악과 같다. 즉 음조화를 이루며 다성의 음가를 이룬다. 감정의 일치 *Einstimmungen*(칸트)와 감성의 공감각(아리스토텔레스)은 유사한 구조화를 나타낸

30) Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 예컨대 439b pp. 22~24.

31) 아리스토텔레스의 미 *esthésie*의 문제에 대해서는 다음 저서들을 참조할 것. D. K. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago University Press, 1987; W. Welsch, *Aisthēsis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987; M. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, 1988.

다. 감수성을 ‘사회화시키는 것’은 공통적 감성의 효과와 마찬가지로 동일음 *Einstimmung*의 효과이다. 감각적인 것의 이 같은 사회화가 시간성이라는 필연적인 조건에 종속된다는 사실은 아무도 놀라게 하지 않을 것이다. 공통 감각에 종속된 정서적 공동체는 근본적으로 시간화되었으며 앞서 반복해서 말했듯이 논증적·수렴적 공동체는 결코 그렇지 못하다. 감성 *aisthēsis*에 관한 아리스토텔레스의 글들의 몇몇 주석가들이 “정치-윤리적 심리학”³²⁾이란 말을 쓸 수 있었던 것도 놀랄 만한 일이 못 된다. 실제로 감성의 심리학과 공동체의 정치학 사이에는 아리스토텔레스에 있어서 결코 간극이 없다. 그렇다면 왜 정서적 공동체의 본질적 시간화란 개념으로부터 정치를 ‘미학화’ 시키지를 않는가?

II. 상호-신체 *L'inter-corps*

여기서 이야기를 옮기면서 공감각에 관한 성서의 몇 줄을 인용해보자. 이 글은 세르 Michel Serres의 『오감각 *Les cinq sens*』에서 인용되고 있다. “몸만이 나를 말할 줄 안다. [……] 공감각만이 나라고 말한다. 공감각은 내가 그 안에 있다는 것을 안다. 그리고 내가 해방된다는 것을 안다. 안쪽의 감각은 나를 고요하게 하고, 부르고, 선언하고 울부짖는다. 공통된 감각은 몸을 공유하는 세계의 사물이다.”³³⁾ 오감각은 공감각을 찬양하는 것으로 성립되며 또한 사회적인 것의 감성화를 옹호하며 사회적인 것의 신체성을 강조한다. 정서적 공동체는 오직 융화의 방식에 의해서만 존재하며 하나의 상호 신체이다. 이 같은 상호 신체는 공감각이라는 본질적으로 시간화된 자기-정서 속에서 ‘느껴진다.’ 다시 세르를 인용해보자.

32) W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, New York: Barnes and Noble, 1975, pp. 23~44.

33) M. Serres, *Les cinq sens*, Paris: Grasset, 1985.

“자기 자신으로 돌아가지 않고 자신과 교섭하지 않고는 진정한 내적 감각은 없고, 고유한 자기의 몸도 없으며 공감각도 몸의 도식도 없다. [……] 내가 손으로 나의 입술을 만질 때, 나는 나의 영혼이 총알처럼 지나감을 느낀다. 나의 영혼은 그 촉각의 우발성을 둘러싸고 소스라치게 놀란다.”³⁴⁾

『보이는 것과 안 보이는 것 *Le visible et l'invisible*』에서 (특히, 기념비적인 그러면서도 너무 빨리 잊혀진 이 저서를 결론짓고 있는 노트에서) 메를로-퐁티는 진정한 영화의 철학으로 제시되는 상호-신체의 현상학을 구축했다. “사람들이 느끼는 느낌, 사람들이 보는 봄이란 보거나 느끼도록 생각되지 않고 시각, 느낌, 소리없는 감각의 소리없는 경험이다——거의 ‘반성적인’ 이중화, 몸의 반성 가능성, 자기를 만지면서 만져지는 사실, 자기를 보면서 자기가 보여진다는 사실은, 연결되는 것 배후에서 연결 행위를 놀라게 하는데 있지 않고 이 같은 구성적 행위 속에 다시 자리잡는 데 있지 않다.” 일체의 헤겔적 총체화의 노력에 맞서면서 메를로-퐁티는 미적 방식 *modo aesthetico*이라 말한다.³⁵⁾ 악수를 하는——또한 키스의——경험 속에서 영화적 공동체란 관념은 이상적인 형상을 찾는다. “만지는 것이 곧 만짐을 당하는 곳”에서 바로 영화의 공동체는 드러난다. 이상적인 사회성은 따라서 영화적 경험 속에서 존재-전체의 열매이다. 칸트가 제3비판에서 언급하는 공통 감각은, 오직 영화의 방식에 근거해서만 생각될 수 있는 이 같은 정서적 공동체의 보편적·의사 소통적 감수성이다. 공감각과 상호 신체. 아리스토텔레스와 메를로-퐁티는 감각적인 것의 사회화와 사회적 것의 감성화라는 기획을 시도한다.

34) *Op. cit.*, p. 23.

35) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 303.

Ⅲ. 정치적인 것의 미학화

“모든 도시는 일종의 공동체라는 사실을 우리는 깨닫는다.” 이 말은 『정치론』에 나오는 첫번째 낱말들이다.³⁶⁾ 공동체 *koinoonia*는 법률적 관계뿐만 아니라 연대성과 ‘우정 *philiai*’의 관계도 탄생시킨다. 이 공동체는 하나의 이익 조직체가 아니다. 제마인샤프트는 게젤샤프트가 아니다.³⁷⁾ 공동체가 있기 위해서는 이 공동체의 구성원 사이에 무엇인가 공통된 것이 있어야 한다.³⁸⁾ 정치적인 것은 사회적인 것과 감성적인 것의 얹히고설킨 것이다. 정치적인 것은 공통 감각의 역동성이다(공통 감각에서 사회적인 것은 감성화되고 감성적인 것은 사회화된다). 만약, 아리스토텔레스가 지지하는 것처럼, 공동체가 있기 위해서는 우정과 정의가 있어야 한다는 것이 사실이라면, 우정은——연대성에 의한 존재-전체——정의에 있어서 토대로 사용될 수 있을 것이다. 정치적인 것을 윤리보다는 미학으로 합법화하려는 것이 지지하기 어렵고 경박한 것으로 드러날까? 하지만 이것은 한나 아렌트가 제안하고 있는 바이다. 즉 미학적 판단의, 혹은 취향의 판단에 대한 칸트 비판은 아리스토텔레스 정치 사상의 완결이자 영화라고 본다.³⁹⁾ 아리스토텔레스와 칸트의 ‘약혼’은 적절하게 우리로 하여금——지식과 품미를 갖고——‘화용론을 넘어서’ 있는 것을 생각하는 것을 도와준다. 즉 소통의 미학은 공동체, 폴리스 *polis*에서 정서 속에서의 연대성에 가치를 부

36) Aristote, *La politique*, 1252a.

37) 이 구분에 대해서는 다음 저서를 볼 것. R. G. Mulgan, *Aristotle's 'Political Theory'*, Oxford: Clarendon Press, 1977, 제2장. 그리고 이 책에 실린 Pierre-Jean Labarrière의 논문을 볼 것.

38) Aristote, *Op. cit.*, 1328a pp. 25~27.

39) H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, 그 중에서도, pp. 65~77. 이 입장에 대한 주석에 관해서는, 다음 책을 볼 것. J. M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris: P. U. F., 1987, pp. 110~13.

여한다.

[루뱅대학교 철학과 교수, 김성도 옮김 (고려대학교 언어학과 조교수)]

참 고 문 헌

Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen.

Apel, K. O., "La question d'une fondation ultime de la raison," dans *Critique* 413(1981), pp. 895~928.

———, "L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites," dans *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Tome I : *L'univers philosophique*, Paris: P. U. F., pp. 154~65.

———, "L'éthique à l'âge de la science. *L'a priori* de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique," Presses Universitaires de Lille, 1987.

———, "La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale," dans *Critique* 493~94(1988), pp. 579~603.

Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982.

Aristote, *La politique*, 1252a.

Ferry, J. M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris: P. U. F., 1987, pp. 110~13.

Holthoon F. Van, et Olson, D. (eds.), *Common Sense. The Foundations for Social Science*, New York/London: Lanham, 1987.

Jacques, F., *L'espace logique de l'interlocution*, Paris: P. U. F., 1985, pp. 374~82.

Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris: Colin, 1970.

- Lyotard, F., "Argumentation et présentation: la crise des fondements,"
dans *l'Encyclopédie philosophique universelle*, Tome I :
L'Univers philosophique, Paris: P. U. F., 1989, pp. 738~50.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 303.
- Modrak, D. K., *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago University
Press, 1987.
- Mulgan, R. G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford: Clarendon Press,
1977.
- Parret, H., "L'axiologisation de la pragmatique," dans *Archivio di
Filosofia* LV (1987), pp. 1~3, 13~38.
- Rorty, R., "Freud and Moral Reflections," in J. H. Smith and W. Kerrigan
(eds.), *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psycho-
analysis*, Baltimore: J. Hopkins University Press, 1986,
pp. 11~12.
- Serres, M., *Les cinq sens*, Paris: Grasset, 1985.
- Shusterman, R., "Postmodern Aestheticism: A New Moral Philosophy?"
dans *Theory, Culture and Society* 5 (1988), pp. 337~55.
- Wedin, M., *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press,
1988.
- Welsch, W., *Aisthèsis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen
Sinneslehre*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
- Wilde, O., *The Works of Oscar Wilde*, London: Collins.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1963.
- , *On Certainty*, Paragraphes 115 et 114.