

행위와 사건

- 미하일 바흐친의 윤리학과 삶의 건축학

최진석*

[국문초록]

바흐친 사유의 기원에는 문화와 삶의 분열이란 문제의식이 놓여있다. 문화의 세계는 계산가능성에 기반해 있으며, 이는 그 세계가 기술과학과 합리성, 체계로 대변되는 현대성의 가시적 영역임을 뜻한다. 반면 삶의 세계는 문화세계의 근저에 놓인 사건과 생성의 세계로서 논리와 인식으로 환원되지 않는 생의 근원적 유역을 가리킨다. 그것은 계산가능성 ‘너머’에 있으며 일회적이고 반복불가능한 차원이라 할 수 있다. 바흐친에게 현대의 위기는 이 두 세계가 극단적으로 분리되어 서로 만나지 못하는 데서 발생했고, 윤리학의 문제제기는 이러한 위기를 타개하기 위한 적극적인 모색이었다. 하지만 바흐친은 분열의 극복이 어떤 초월적인 이념이나 원칙을 개인에게 강제하고 주입하는 방식으로 이루어지리라 생각지 않는다. 차라리 각자의 차원에서 보편의 차원으로 거슬러 올라가는 방식으로만 새로운 윤리는 성립할 것이다. 사건은 ‘이 나’를 비롯한 수많은 타자들과의 접촉지대이고, 언제나 새로운 사건들의 계열을 파생시킨다는 점에서 삶과 문화 사이의 (윤리적) 가교를

* 서울대학교 노어노문학과 강사

주제어: 바흐친, 행위, 사건, 윤리학, 삶의 건축학

Bakhtin, act(postupok), event(sobytie), ethics, architectonics of life

놓는 과정이다. 우리는 행위 없이 사건에 관여할 수 없고, 사건 없이 이 세계의 구축에 참여할 수 없다. 이렇듯 1920년대 청년 바흐친이 새로운 윤리를 정초하기 위해 진력하던 것은 행위와 사건을 어떻게 사유할 것인가란 문제와 관련되어 있었다. 그에 따르면 삶은 당위적 사실이나 규범으로서 우리 앞에 있는 게 아니라 구축해야 할 과제로서 던져져 있기에, 행위의 철학과 사건의 윤리는 그 과제를 해결하기 위한 실천적 활동으로서 정위된다. 요컨대 행위와 사건의 실천을 통해 문화와 삶의 두 세계를 종합하는 것(‘건축학’)이 윤리이며, 그로써 분열이라는 근대의 문제도 해소되리라 전망했던 것이다.

1. 서론: 현대의 위기, 변경과 청년의 사상

20세기는 전환의 감수성과 더불어 시작되었다. ‘세기말과 세기초’라는 단어에 함축된 그것은 낡은 것과 새로운 것이 혼재하는 이중의 감각이었으며, 불안과 기대 또는 감격과 혼돈이 뒤엉킨 양가적인 의식을 표상했다. ‘문화적 공황’¹⁾이란 이러한 시대전환의 정신적 분위기를 가리키는 말로써, 그 시대의 지식인이 마주쳤고 자신의 과제로 받아들였던 문제의식의 출발점이었다. 19세기의 끝무렵에 태어나 20세기 초에 청년기를 보냈던 미하일 바흐친(1885-1975)도 여기서 예외이지 않았다.

19세기부터 가속화된 산업혁명과 고도 자본주의 사회의 달성은 20세기에 접어들며 인류 역사상 최초로 물질문명이 정신문화를 앞지르는 사태를 초래했다. 가령 1880년경부터 나타난 무선통신과 전화, 엑스레이, 사진, 영화 등은 시간을 집약해서 표상해 주었고, 자동차와 비행기의 상용화는 공간을 획기적으로 압축시켜 경험하게 해주었다.²⁾ 삶은 전례 없이 편안해졌고 세계는 가까워졌으며 미래는 희망이 뿜어내는 빛으로 눈

1) 도널드 서순(2012), 오숙은 외 역, 『유럽문화사 III』, 서울: 뿌리와이파리, p. 412 이하.

2) 스티븐 킴(2004), 박성관 역, 『시간과 공간의 문화사 1880-1918』, 서울: 휴머니스트.

이 부실 지경이었다. 그 시대의 모토이자 표상, 모든 것이 된 과학기술의 보편적 지배는 예술가들마저 매혹시켰는데, 이탈리아의 미래주의자들은 ‘도시와 기계의 미학’을 선언하며 기술과 예술의 결합을 찬양해 마지막을 정도였다.

다른 한편, 정반대의 분위기 또한 급격히 유럽의 정신을 잠식해 가고 있었다. 유례없이 비대해진 물질적 풍요는 역설적으로 정신적 빈곤의 증거로서 자주 제시되었다. 전면적인 도시화와 산업화로 인해 삶은 무자비하게 착취당했고 급격히 황폐해져 갔다. 오랫동안 보존되었던 전통적 가치들이 순식간에 쓸려나가 자취를 감추어버렸다. 이웃과의 격의 없는 유대, 유구한 세월 속에 지켜온 공동체의 가치, 자연과의 신비로운 교감 등은 어느새 현실 너머로 증발해 버린 듯싶었다. 그 자리를 대신한 것은 기계가 대신하는 노동, 편리하지만 무감각해진 일상, 자동기계마냥 ‘사심없이’ 작동하는 국가장치(관료제)였다. 고귀하게 지켜지던 예술적 감성과 지적 통찰은 ‘현대(Modern)’라는 경이의 저편으로 머잖아 소멸하리란 초조감이 공공연히 유통되고 있었다.

세기말과 세기초의 유럽인들을 사로잡았던 전환의 감수성은 낯선 시대의 도래에 대한 신경증적인 불안감을 보여준다. 이른바 ‘문명의 성가(聲價)’ 이면에 나타난 ‘문화의 위기’라는 지성사적 테마가 그것이다. 세기의 전환 속에 문명의 속도는 거침없이 폭주하고, 삶은 매순간 예측불가능해지는데 그것을 안정적이고 유의미하게 담아둘 형식이 없다면 어찌할 것인가? 모든 것이 무상하게 빠져나간 자리에는 결국 존재의 텅 빈 껍데기만 남겨지지 않을까? 존재의 경험과 인식을 보전하고 견고하게 결정화(結晶化)하지 못한다면 문화가 지속될 수 있을까? 정신과 문화를 잃어버린 인간에게 ‘윤리’라는 게 따로 존재할 수 있을까?

1914년의 세계대전과 뒤이은 러시아 혁명은 현대(Modern)가 ‘거대한 전환’에 직면했음을 분명히 일깨우는 사건들이었다. 시대의 격랑을 피해 변방으로 흘러들어간 청년 바흐친이 삶과 문화, 윤리의 문제를 성찰했던

것도 이런 배경에서였다. 그것은 ‘당대’의 문제이자 ‘세계’의 문제였고, ‘역사’와 ‘존재’의 문제로 제기되었으며, 바흐친 사유의 기원이자 생애를 통해 반복되고 변주될 지속적인 테마의 착상(着床)과도 같은 장면이었다. 분방한 상상력과 열정으로 바흐친은 1919년 「예술과 책임」이라는 에세이를 제출했고, 뒤이어 「행위철학」으로 이어지는 삶과 문화, 윤리의 문제를 집중적으로 탐색했다. 당연한 말이지만, 청년이 체험하는 사유의 진화는 전변이자 전화이고 온갖 연속과 불연속, 도약으로 점철되게 마련이다. 바흐친 역시 「예술과 책임」으로부터 「행위철학」으로 이어지는 몇 년을 때로는 신속명쾌하게 때로는 지지부진하게 좌충우돌의 흔적 속에 남겨놓았으며, 그 과정을 통해 청년기 사유의 한 단락을 마감했다. 대개 ‘행위의 철학’으로 명명되는 1920년대의 ‘철학적 미학’ 또는 윤리학이 그것이다.

이 글의 관심사는 윤리에 대한 초기 바흐친 사유의 여정과 성립을 재구성하는 데 있다. 일반적인 도덕규범과 달리 바흐친에게 윤리는 행위와 사건의 두 지점을 경유하며 구성되는 삶의 문제이며, 이는 궁극적으로 ‘건축학’이라는 용어로 정리된다. 그것은 세계사의 중심이 아니라 변경의 사상이며, 원숙한 노년이 아니라 청년의 사상이었기에 더욱 흥미롭다. 이를 염두에 두며 지금부터 바흐친 사유의 흐름을 뒤따라 가보도록 하자.³⁾

2. 삶과 문화, 근원적 양극성의 세계들

「예술과 책임」을 발표한 후, 대략 4~5년 동안 청년 바흐친은 러시아의 지방 소도시들을 옮겨다니며 자신의 사유에 형태를 부여하고자 고심

3) 최진석(2012), 「바흐친과 칸트, 신칸트주의」, 『러시아연구』 22(2), 서울대학교 러시아연구소, pp. 139-160. 이 글은 「예술과 책임」이 집필되게 된 경위와 그 진전을 현대 지식사의 맥락에서 재조명한 것이며, 본 논문은 이 글의 연장선에서 읽힐 수 있다.

했다. 혁명 이후의 혼란한 정국에서 세계는 더욱 빈곤해져 갔고 이즈음부터 발병한 골수염은 갈수록 악화되고 있었지만, 온갖 현실적 곤경 너머로 그의 마음에는 ‘사상’이라 부를 만한 상념들이 차츰 모양새를 잡아 가고 있었다. 자신의 지적 경력을 막 시작하려는 청년이 분방하게 뛰어 넘치는 사유의 열정을 차가운 문자의 권능을 빌어 빚어내려고 부심하던 시절이 네벨-비테프스크에 머물던 시기(1919-1924)였으며, 전기작가들은 이 무렵의 바흐친이 예술, 미학, 철학, 윤리, 종교, 법 등 대략 여섯 가지의 큰 주제들에 대한 야심찬 구상을 갖고 있었다고 전한다.⁴⁾

‘현대의 분열’은 이 시기 바흐친의 근본적인 문제설정이었다. 『예술과 책임』에서 그것은 문화의 세 영역, 즉 과학(학문)과 예술 및 삶의 단절로 표상되었고, 바흐친은 책임/응답을 통해 분열된 영역들이 다시 통일되어야 한다고 역설했다. 이제 『행위철학』에서 논점은 살짝 방향을 바꾼다. 『예술과 책임』의 주제는 삶과 윤리의 분열이었고, 이때 문화는 그 분열의 결과였다. 반면 『행위철학』은 문화와 삶의 대립을 다루고 있고, 여기서 양자는 근본적인 양극성을 구성한다. 이로부터 삶에 대한 바흐친의 개념규정에 큰 변화가 일어났다.

현대성의 객관적 지표들, 곧 문화의 영역들은 그 자체로 일차적인 소여가 아니라 삶으로부터 파생된 차원들로 표상된다. 과학과 예술은 여전히 거기에 포함되지만, 삶은 일상생활과 본원적 생(生)의 두 차원으로 나뉘어져 첫 번째 차원만이 문화의 세계에 귀속된다. 삶 그 자체는 존재의 원질(原質)로서 사유되며, 현대의 이론이성과 기술합리성이 나오기 위한 토대가 되지만 문화의 영역들로 완전히 회수되거나 포착되지 않는 근원적인 지평임이 밝혀진다. 요컨대 삶은 일차적이고 문화는 이차적이다. 문화는 본연의 삶을 바탕으로 해서만 성립하는 세계이고, 문화 내부의 온갖 영역들을 객관적 관계를 통해 합치시키는 통일성을 지향한다. 반면

4) 카테리나 클라크·마이클 홀퀴스트(1993). 이득재 외 역, 『바흐친』, 문학세계사, p. 63.

삶은 문화의 프리즘을 통해 반복되거나 객관화되지 않는 일회성, 사건성 속에서만 현상하는 세계로서 유일성을 특징으로 삼는다. 이런 입장에서 볼 때 문화와 삶이 서로 교통하지 않는 단절과 대립으로 표징되는 것은 당연한 일이다.

문화			↕ 대립(양극성) ↕
과학	예술	일상생활(2차적)	
삶 자체 (본연의 생, 1차적)			

그럼 문화와 삶, 두 세계의 존재성격에 대해 구체적으로 서술해 보자.⁵⁾ 문화의 구조이자 내적 논리는 통일성(edinstvo, unity)이다. 그것은 합리성과 완결성을 최상의 가치로 삼아 사물들을 논리정연하게 배열한 세계의 특징이며, 현실을 견고한 객관성의 토대 위에 올려놓는다. 가령 기능에 따라 정밀하게 제작되고 분류된 수술용 메스와 가위 등 각종 기술적 용구류(用具類)로부터 1889년 파리 만국박람회의 상징인 에펠탑처럼 수만 개의 철골부품들을 조립해서 만든 건축적 조형물에 이르기까지, 혹은 전공별로 섬세하게 구획되어 연구의 목표와 대상, 방법론을 분별하는 대학제도, 남성과 여성, 어른과 아이, 부르주아와 프롤레타리아 등등 성별·계급별·위계별로 구획된 사회적 행위양식과 에티켓 따위가 여기 들어간다. 이 모든 현대문화의 단편들은 형태와 구성, 기능은 제각각이어도 문화의 개별영역들 각각에서 하나의 일관된 체계를 구축하고, 그것들 전체가 다시 현대성이라는 거대한 통일성을 이루고 있다. 따라서 통일성의 원리가 지배하는 문화의 세계는 정신적이고 물질적인 차원 모두에서

5) 삶과 문화의 양극성에 대한 아래의 진술은 난삽하고 비체계적인 바흐친의 글을 간명히 요약·정리한 것이다. 미하일 바흐친(2011), 최건영 역, 『행위철학』, 서울: 뿔. 본문 중 바흐친의 텍스트는 참고문헌에 제시된 러시아어 원본을 토대로 맥락에 맞게 수정하여 제시한다.

정합적이며 완결된 전체를 형성한다.

삶의 세계는 두 차원으로 분리되어 나타난다. 우선 『예술과 책임』에서 문화의 하위영역으로 간주되었던 일상생활의 세계를 살펴보자. 상식적으로 그것은 국가와 사회의 연대기적 시간에 포획된 사적 개인들의 세계이며, 경쟁과 승리라는 목적을 향해 초단위로 관리되고 계산되는 세계이다. 개인으로서든 집단으로서든 삶의 ‘공식적’ 부면이 여기 있으며, 관습과 규범 속에서 일상생활이 영위되는 영역이기도 하다. 한 마디로 말해 ‘사회의 문법’으로서 시간과 공간의 법칙이 통용되는 문화의 세계인 것이다.⁶⁾ 이렇게 ‘문화화된’ 일상생활의 근거에는 또다른 차원의 삶이 자리잡고 있다. 그것은 인간의 문화적 행위와 상관없이 그 자체로 존재하는 세계로서, 전(前)존재론적이며 의미화 이전의 세계를 가리킨다. 삶은 이성능력이 아무리 포착하고자 해도 항상 빠져나가고 흘러내리는 잉여의 차원이기에 합리성과 객관성 저편에 있고, 따라서 결코 완결될 수 없으며 단일하게 표상되지도 않는다. 하지만 이렇게 파악되는 삶 그 자체는 결코 초월적인 세계가 아니다. 도구적 이성에 의해 관장되는 문화와 일상생활 속에 우리는 늘 이러한 삶의 차원을 마주치고 있기 때문이다. 시간의 인과적 연쇄를 넘어선 경이로운 창조의 순간이나 무의식적 직관의 계기들, 열정과 충동에 의해 알 수 없이 이끌려가는 욕망의 계열들은 한결같이 이러한 삶의 존재를 드러내는 장면들이다.⁷⁾ 근대적 인식이 금

6) 최진석(2007a), 「근대적 시간: 시계, 화폐, 속도」, 『문화정치학의 영토들』, 서울: 그린비, pp. 167-203; 최진석(2007b), 「근대의 시간, 혹은 공간의 근대」, 『문화정치학의 영토들』, pp. 204-239.

7) 유실된 『행위철학』의 첫 여덟 쪽에는 베르그손의 미적 직관에 대한 바흐친의 비판이 포함된 것으로 보이지만, 본원적인 삶에 대한 바흐친의 이해에는 베르그손의 ‘지속으로서의 시간’이 되풀이되고 있다고 생각한다. 여기서 상세히 논의할 수는 없으나 19세기 말엽 러시아에서 유행했던 베르그손주의는 종교철학자들과 신학자들에 의해 주로 영유되었고 ‘직관주의’의 틀 안에서 다소간 무반성하게 수용된 것으로 보인다. Frances Nethercott (1995), *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie, 1907-1917*, Paris: L’Harmattan, ch. 1.

과옥조로 여기는 반복가능성과 계산가능성을 넘어서 ‘유일무이의 사건성’ 및 ‘현실의 일회적인 생성’이 삶의 원리가 된다.⁸⁾ 문화의 통일성에 대립하는 삶의 이러한 특징을 바흐친은 유일성(edinstvennost’, uniqueness)이라 부르고 있다.

3. 체험으로서의 삶과 응답/책임

일견 문화와 삶의 대립은 18세기 이래 독일인들이 프랑스나 영국의 물질적 발전수준을 ‘문명’이라 부르며, 그에 대비해 자신들의 정신적 특징을 ‘문화’라고 불렀던 것을 상기시킨다.⁹⁾ 바흐친도 이런 독일의 문화철학적 논의들을 잘 알고 있었을 것이다. 하지만 독일의 문화관념과 바흐친이 삶이라 불렀던 것은 전혀 다르다. 신칸트주의의 예에서 볼 수 있듯, 전자에게 문화란 특정한 가치의 위계를 통해 구조화되고 형태화된 삶을 뜻했다. 여기서 선호되었던 것은 ‘정신적 가치’, ‘민족적 가치’, ‘문화적 가치’ 등으로, 전통·역사·철학·문학·언어 등을 연구하던 근대 대학의 분과들이 그 담당자들이었다.¹⁰⁾ 독일의 문화철학은 삶 자체가 아니라 특정한 가치들에 의해 조형된 영역에 관심을 기울였고 그것은 바흐친에게 문화의 세계를 가리키는 것이었다. 그는 지금-여기서 끊임없이 유동함으로써 조형되지 않는 삶의 흐름 자체를 강조한다. 그것은 온갖 가치관계나 체계가 자리잡기 이전의 세계, 사건의 세계에 다름 아니다. 본원적인 생, 삶 그 자체는 규모에 있어서나 깊이에 있어서나 문화보다 더 큰 외연을 갖는다.

8) 바흐친(2011), p. 18.

9) 외르크 피쉬(2010), 안삼환 역, 『코젤렉의 개념사 사전1』, 서울: 푸른역사, pp. 115-127.

10) 최진석(2012), pp. 148-151.

다시 강조하지만 문화와 삶의 대립을 절대적인 것으로, 명확히 식별 가능하고 분리가능한 범주들의 대립으로 간주해서는 곤란하다. 일상생활의 사례가 보여주듯 두 세계는 어느 정도 겹쳐져 있다. 삶은 한편으로는 객관성과 합리성에 의해 조직되고 작동하는 영역이지만 다른 한편으로는 결코 이성과 합리에 의해 포획되지 않은 채 빠져나가는 잉여의 영역을 포괄한다. 삶 자체가 더욱 본연적이며 문화를 떠받치는 토대인 것도 그래서이다. 요점은 ‘그럼에도 불구하고’ 두 세계는 분열된 채 대립해 있고, 그 결과 현대성은 좌초의 위기에 몰려 비극적 세계상을 연출한다는 사실이다.

우리 활동의 행동과 우리 체험의 행동은 마치 두 얼굴의 야누스와 같아서, 문화의 영역이라고 하는 객관적 통일과 체험되는 생이라고 하는 반복불가능한 유일성이 각기 다른 방향을 향하고 있는 셈인데, 문제는 이 두 얼굴을 하나의 통일 쪽으로 향하게 하는, 그러한 하나의 유일한 지평이라는 것이 존재하지 않는다는 점이다.¹¹⁾

삶이 구체적이라는 말은 삶이 다름아닌 사건의 장이라는 뜻이다. 삶의 주체는 법조문에 나오는 객관적·임의적 주어가 아니라, 바로 ‘이 나’ 즉 특정한 세계관과, 감정, 습관 등을 갖고서 살아가며 또한 죽어가는 존재다. 가령 “사람은 모두 죽는다”라는 명제를 우리는 정확히 이해할 수 있다. 그러나 누가 사람이며 누가 죽어가는가? 명제 속의 주어는 ‘모든’ 사람을 가리키기에 역으로 그 누구도 해당되지 않는다. 명제 속의 사람은 이름이나 표정을 갖지 않은 보편적이고 추상적인 관념을 지시할 뿐이다. 그것은 살아가지도 않을 뿐만 아니라 결코 죽을 수도 없다. 현실 속에서 실제로 죽어가는 사람은 ‘나’이든 ‘너’이든, 혹은 ‘그’이든 구체적이고 개별적인 존재(개성¹²⁾)일 뿐이다. 오직 이름과 표정을 가진 누군가, ‘이 나’만

11) 바흐친(2011), p. 21.

이 매 순간 죽어갈 수 있다. 유일성이란 ‘이 세계’ 속에 실존하는 존재자가 맞닥뜨리는 순간들의 무늬이자, 그 무늬들의 궤적에 붙여진 특징이다.

서로 영원히 만날 것 같지 않은 두 세계의 합류는 삶에서 시작된다. 현실 속에서 살아가는, 매 순간 선택을 통해 행위하는 ‘이 나’의 체험이 그것이다. 거리를 걷고, 물건을 사고, 친구들과 담소하며, 행동하는 나 주체는 매 순간 자신의 체험을 통해 문화와 삶의 두 세계를 이어붙이고 있다. 나는 한편으로 이 세계를 규정하는 문화적 통일성을 수용하는 동시에, 다른 한편으로 타인들과 구별되는 나만이 가능한 유일성을 실현해 간다. 가령, 나는 신호등의 파란 불빛 아래 횡단보도를 건너지만, 매번 다른 걸음걸이와 리듬으로 발걸음을 옮긴다. 수학시험에서 미분문제를 풀면서 동시에 어젯밤 읽었던 만화책을 떠올리며 몰래 웃을 수도 있다. 사회체계의 한 부속품처럼 일상을 영위하지만 또한 그 누구와도 다른 식으로 생각하고 행동할 수 있는 것이다. 각자의 체험은, 그래서 충분히 ‘사건적’이다. 체험이란 매번 다른 방식으로 실현되는 행위의 연속체가 아닐까? 동일한 것을 반복하고 재현시키는 경험(Erfahrung)과 달리, 체험(Erlebnis)은 유일무이한 일회적 사건성을 담지한다. 문화의 통일성과 삶의 유일성은 단지 개념적 구별이 아니다. 현실 가운데 다양한 방식으로 실현되는 ‘이 나’의 행위, 체험, 사건은 실재성의 차원에 놓여있다.

삶을 체험한다는 것은 단순히 나에게 밀려들어오는 이 세계를 수동적으로 받아들이기만 한다는 뜻이 아니다. 어떤 방식으로든 나 주체는 이 세계의 움직임에 반응하고, 이 세계가 던지는 물음들에 응답하려 애쓴다(그것이 고통의 한 이유일 것이다). 살아있는 존재로서 나는 온전히 떠밀리기만 하는 것이 아니라 능동적(active)으로 앞서 나가며, 적극적(positive)으로 무엇인가를 만들어가는 존재다. 즉, 나는 응답하는 주체로서만 세계성(世界性)을 체험할 수 있다. 이 세계 속에서 내가 겪는 사건이란, 세

12) 최진석(2012), pp. 151-155.

계가 던지는 온갖 의미와 가치들에 대해 행위를 통해 응답하는 과정을 말한다. 응답은 행동이다. 응답은 내게 던져진 세계를 수용하고 반응하는, 수동과 능동의 두 계기를 모두 포함하는 행동이다. 그래서 응답한다는 것은, 나의 행동에 대해 ‘이것은 나의 것’임을 인정하고 긍정한다는 의미다. 또한, 역으로 말해 행동한다는 것은 내게 밀려든 세계에 대해 응답하는 것이기도 하다. 따라서 행동은 곧 응답(answer)이며, 응답할 수 있는 능력(ability)이자, 책임(answerability)을 수반한다.¹³⁾

나의 모든 사유와 그 내용은 하나의 개체인 나의 응답하는/책임 있는 행위라 할 수 있으며, 그 행위는 고유한 나의 삶 전체를 하나로 구성하는 다양한 행위 중 하나이다. 이는 생애 전체를 하나의 복잡한 행위로 간주할 수 있기 때문인데, 나는 나 자신의 생애 전체를 행위하고 있고, 개개의 행동과 체험은 그 어느 경우에도 모두 나의 삶을 영위하는 요인들이기 때문이다.¹⁴⁾

4. 행위의 철학, 또는 관여의 존재론

행위란 무엇인가? 전통적으로 실천과 분리된 채 세계 일반의 논리적·형식적 구조를 탐구하던 사변철학에서, 행위의 주체는 ‘나’ 또는 ‘너’라고 불리는 개개의 실존적 존재자들이 아니라 인간 일반을 가리켰다. 그것은 살을 다 발라내고 뼈만 남긴 추상이며, 따라서 얼굴도 없고 목소리도 없이 기호로만 존재하는 대상이다. 이것(thisness)이라고 부를 수 없는 추상적 일반성인 것이다. 그렇게 정의된 인간의 행위는 반복가능성과

13) 최진석(2009), 『타자윤리학의 두 가지 길-바흐친과 레비나스』, 『노어노문학』 21(3), 한국노어노문학회, p. 183. 이에 따라 본문에서는 ‘응답/책임’으로 함께 옮기겠다.

14) 바흐친(2011), pp. 22-23.

재현가능성을 띤다. 추상적 인간과 그의 행위는 문화세계의 산물인 것이다. 반면, 바흐친에게 행위¹⁵⁾ 속에서 묘사되는 ‘이 나’는 개념적 파생물이 아니라 지금-여기서 활동하고 있는 ‘너’ 또는 ‘나’에 다름 아니다. 각자 ‘이 나’라고 부를 수 있는 구체적 존재자만이 행위와 체험을 통해 세계에 응답할/책임질 수 있다. ‘구체적인 역사성 전체’란 바로 이 개별적 행동의 세계, ‘이 나’로서의 삶의 과정들 전체를 말한다.¹⁶⁾

그런데 삶의 역사적 과정 전체에서 행동은 비단 손과 발을 움직이고 음식을 먹거나 공을 던지는 가시화된 신체적 행위에 국한되지 않는다. 실상 체험 속에서 수행된 모든 것은 행위라 부를 수 있다. 미동도 없다면 곳을 바라보고, 무의식중에 몽상에 잠기거나, 누군가에게 뜻하지 않게 연정(戀情)을 품는 것, 일상의 습관과 감정, 고양된 의식과 사고, 발화, 행동, 심지어 무의식중에 벌어지는 실수와 표현 등 모든 것이 행위의 범주에 들어간다. ‘이 나’의 삶 전체를 어떤 의미를 통해 일관되고 전체적인 것으로서 구성하는 활동은 모두 행위다. 그러므로 삶은 곧 행위다. 아니, 더 분명히 말해 삶은 행위가 되어야 한다.

내 안의 모든 것이, 개개의 동작, 몸짓, 체험, 사유, 감정 등 모든 것이 그러한 행동이 되지 않으면 안 되고, 단지 이러한 조건 하에서

-
- 15) 바흐친은 체험적 삶의 과정에서 나타난 주체의 활동을 ‘akt’ 또는 ‘postupok’으로 표기하는데, 이는 개념상의 ‘행위성’ 일반적으로 환원되지 않는 ‘이 나’의 구체적이고 개별적인 행동들을 가리킨다. 즉 유일무이하고 특이적인 것으로서 지금-여기서 벌어지는 수행적 행위라는 말이다. 하지만 이것이 나-주체의 모든 행위를 낱낱이 쫓개서 분해해야 한다는 뜻은 아니다. 현실 속에서 우리의 행동들은 개별적이지만 그 행동들의 연속은 삶의 전체성을 구성함으로써 의미론적 일관성을 만들고, 체험은 그 전체성에 다름 아니다. 바흐친은 이러한 체험적 행위의 구체성과 특이성을 개념 일반적으로 몰수시키지 말 것을 강력히 주장하고 있다.
- 16) 바흐친(2011), p. 23. 이때 ‘역사’란 실증주의적·연대기적 서술의 문헌학적 기록의 역사[historisch]가 아니라 사태의 생성이나 사건의 발생적 서술로서의 역사적인 것[geschehen]이란 의미를 갖는다. 정신과학적 해석학의 함의를 띠고 있으며, 하이데거의 『존재와 시간』과의 교차점을 예고하는 대목이기도 하다.

만 나는 현실을 살고 현실의 존재가 갖는 존재론적 뿌리에서 자신을 분리하지 않을 수 있다.¹⁷⁾

이렇게 행위는 문화와 삶의 분열을 메우고 연결하는 유일한 교량으로 부각된다. 관건은 이 사실 자체를 확인하는 데 있지 않다. 자신이 행하는 구체적인 행동들에 대해 그것이 나-주체의 산물임을 인정하고 긍정함으로써 응답한다는 게 핵심이다. 바흐친은 이러한 응답으로서의 행위, 응답적 행동이야말로 칸트가 고심하였던 삶과 윤리의 분열을 해소하는 길이라고 단언한다. 앞서 살펴보았듯, 도덕법은 그것이 아무리 고상하고 위대한 이념을 내포하고 있더라도 ‘이 나’를 향한 것은 아니다. 그것은 인간 일반, 보편적 인간을 향한 추상적 관념에 불과하기에 강제적 명령의 형태를 띠지 않을 수 없다. 이런 사정은 신칸트주의에서도 마찬가지여서, 문화적 가치 역시 지나치게 추상적이거나 강압적인 모양새를 취하지 않을 수 없다.

물론, 사상사에서 보편적 이념이나 가치보다 개별적 주체에 초점을 맞춘 경우도 없지 않았다. 실질적 가치윤리학(die materiale Wertethik)이라고도 불리는 소재주의적 경향이 그것이다.¹⁸⁾ 이에 따르면 도덕적 가치판단과 행위는 보편적·추상적 이념의 차원이 아니라 개인의 의지와 결단에 달린 것이지만, 바로 그런 이유로 인해 전적인 상대성에 빠질 위험도 떠안게 된다. 너에게 타당한 행위를 나에게도 타당하게 만들려고 어떤 공통의 원리를 자꾸 소환하게 된다면, 결국 도덕법칙이나 가치규범과 같

17) 바흐친(2011), pp. 96-97. 바흐친에게 사유=행동=말의 일치는 어떤 목적론적 관점에서가 아니라 행위의 동근원성(同根源性)이란 관점에서 파악되어야 한다.

18) 막스 셸러(1874-1928)가 대표적으로, 그의 사상은 초기 바흐친에게 일정 정도 영향을 끼쳤다. Brian Poole (2001), “From Phenomenology to Dialogue: Max Scheller’s Phenomenological Tradition and Mikhail Bakhtin’s Development from ‘Toward a Philosophy of the Act’ to his Study of Dostoevsky,” *Bakhtin and Cultural Theory* (ed. by Ken Hirschkop and David Shepherd), Manchester: Manchester University Press, p. 110.

은 (준)형이상학적 일반 원리를 요청하게 될 터이기 때문이다.¹⁹⁾ 이로부터 바흐친은 지금까지의 모든 도덕사상사는 당위를 주체의 외부로부터 ‘이 나’에게 강제로 전가시켜왔다는 결론을 내린다. 지금-여기서 행동하는 나-주체의 체험으로부터 비롯하지 않은 당위는 아무런 내적 필연성을 갖지 않으며, 본래적인 의미를 갖는 것이라 할 수 없다.

삶이라는 현실에서 행위하는 주체의 가치판단을 당위와 연관짓기 위해서는, 위에서 아래로 혹은 바깥으로부터 안으로가 아니라 아래서 위로 그리고 안에서 바깥으로, 곧 사건적 체험으로부터 비롯되는 윤리가 필요하다. 단지 법이나 규범이라서 무조건 짊어져야 하는 의무가 아니라, ‘이 나’의 소산이기에 필연적으로 내가 떠안을 수밖에 없는 응답/책임으로부터 발생한 윤리. 그것은 어떤 윤리학일까?

행동하는 나-주체의 ‘안으로부터’ 솟아난 응답/책임은 일단 ‘나의 의식의 지향’이라는 현상학적 용어로 표시되지만, 체험-사건-행동으로 이어지는 바흐친의 전회는 후설의 현상학적 관점과 곧 궤를 달리한다.²⁰⁾ 지금-여기의 행위가 갖는 의미는 그에게 사건에 대한 ‘이 나’의 연루이자 관여를 중심으로 형성되기 때문이다. 이는 초월성 대 내재성이라는 서구 형이상학의 전통적 대립에서 바흐친이 후자를 확실히 옹호하고 있음을 뜻한다.

초월적 외부로부터 이 세계에 무조건 던져지는 당위란 무의미하다. 지금-여기서 벌어지는 사건에 나-주체가 응답/책임져야 하는 이유는 그것이 도덕의 명령이거나 문화적 가치의 필연성을 노정하기 때문이 아니다.

19) 바흐친(2011), pp. 59-63.

20) 현상학은 20세기 초엽 러시아에서 가장 강력한 철학적 방법론의 하나였다. Dmitrij Likhachev (1989), *O filologii*, Moscow: Vysshaja shkola [『인문학에 관하여』], pp. 10-22; Alexander Haardt (1993), *Husserl in Russland*, München: W. Fink, ch. 1. 초기 바흐친의 사유를 현상학과 마르크스주의 사이의 요동으로 파악하는 연구자도 있다. Michael Bernard-Donals (1995), *Mikhail Bakhtin between phenomenology and Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, ch. 2.

응답/책임의 원인은 차라리 아주 가까이 있다. 지금·여기서 펼쳐진 사건적 체험의 장에 ‘이 나’가 속해 있고, 단지 내가 거기 있다는 현사실성²¹⁾ 자체만으로도 나는 그 사건에 대해 응답적/책임적 관계를 벗어날 수 없다. 당위가 발생하는 것은 그 관계맺음의 순간이고, 이것이 ‘안으로부터’의 의미다. 나의 행동은 나의 것이며, 그 행동이 수행되는 사건 가운데 내가 연루, 관여되어 있다는 게 관건이다. 만일 삶이 ‘이 나’의 행동들의 전체성이라면, 나는 결코 삶이라는 사건과 무관할 수 없다. “현실에서 삶의 내부에 있다는 것은 행위함을, 그리고 유일의 전체에 대하여 무관심하지 않음을 의미한다.”²²⁾

‘이 나’가 사건에 관여되어 있다는 말은 어떤 뜻일까? 원치 않는 사태에 휘말렸었음을 가리키는가? 혹은 ‘나’를 강조함으로써 이기심이나 자기중심적 세계관을 갖는다는 말일까? 관여는 나·주체와 세계 사이에서 능동과 수동의 두 계기를 함께 포괄한다. ‘이 나’의 체험으로부터 “자신의 안쪽에서 산다는 것은 자신을 위해서 사는 것을 의미하지 않는다. 그것은 자신의 안쪽으로부터 책임을 지고 참여하는 자라는 것을 의미한다.”²³⁾ 사건 속에 내가 있음은 내 선택의 결과가 아니다. 그것은 어쩔 수 없이 끼어들게 된 우연이며, 피할 수 없이 발생한 사건의 강제이다. 그러나 나·주체는 거기에 뛰어든 것이다. 삶의 비일관성, 분열을 하나로 통일

21) 하이데거의 사유에서 특별한 의미를 얻는 현사실성(Faktizität)은 바흐친에게도 익숙한 용어였다. 두 철학자의 영향사 관계를 따질 여력은 없지만, 바흐친이 현사실성에 대해 고찰할 때 그것은 ‘이 나’와 세계의 만남, 사건에 대한 통찰이 개입해 있음을 부정할 수 없다. 요컨대 현사실성은 체험적 삶을 뜻한다. 현사실성에 대한 하이데거의 다음 언급들이 이를 이해하는데 도움이 될 듯하다. “현사실성은 ‘우리의’ ‘고유한’ 현존재의 존재성격에 대한 표현이다. 보다 더 정확히 말해서 이 표현은 현존재가 존재에 적합하게 그의 존재성격에서 ‘거기(da)’있는 한, 매 순간적으로 그렇게 현존재함을 의미한다.” 마르틴 하이데거(2002, 이기상 외 역, 『마르틴 하이데거 존재론. 현사실성의 해석학』, 서울: 서광사, p. 25.

22) 바흐친(2011), p. 94.

23) 바흐친(2011), p. 106.

해야 한다는 당위는 이런 능동-수동의 복합적 사태 속에 ‘이 나’가 던져져 있다는 현사실성으로부터 출발한다. 다른 누구도 아닌, 바로 ‘이 나’가 유일하게 지금-여기 있다는 것. 나-주체가 ‘있음’, 그것이 문제의 진정한 원천이다. 문화와 삶을 통일시키는 행위, 곧 ‘이 나’의 응답과 책임도 궁극적으로 이런 사태의 강제에서 연유하는 것이다. 존재-사건이란 바로 이 강제적인 관여의 필연성을 가리킨다.

유일의 존재 사건은 더 이상 사유되는 것이 아니고, 존재하는 것, 나와 타자를 매개로 실제로 벗어날 길 없이 수행되는 것이다. [...] 이 유일의 유일성을 사유하는 것은 불가능하며, 그것은 단지 관여적으로 체험될 뿐이다. [문화의 통일성을 강변하는 - 인용자] 이론이 성이라고 하는 것은 모두 [칸트의 도덕법이 요구하는 - 인용자] 실천이성, 즉 유일의 주체가 유일의 존재-사건 안에서 도덕적으로 [정언 명령에 의해 - 인용자] 정위할 때의 이성적 요인에 불과한 것이다. 관여성을 배제한 이론적 의식의 범주를 통해 이러한 존재를 정의하지는 못한다. 그것이 가능한 것은 단지 현실적인 참여의 범주, 즉 행위의 범주를 통해서이다. 세계의 구체적인 유일성을 관여적으로 체험하는 범주를 통해서인 것이다.

당위가 존재하는 것은 나의 유일의 책임 있는/응답하는 삶의 통일 내에서이다.

행위는 그 내용면에서가 아니라 바로 그 수행면에서 단일하고도 유일한 생의 사건을 알고 그것을 나의 것으로 하기에 그 사건 안에 정위한다. [...] 안쪽으로부터 그 응답/책임에서 파악하는 것이 필수적이다. 행위의 이 응답/책임이란, 행위에서의 모든 요소를, 즉 의미론적 타당성과 사실로서 수행의 구체적인 역사성 및 개성을 전부다 고려하는 것이다.²⁴⁾

24) 바흐친(2011), p. 27, p. 33, pp. 43-44.

이것이 ‘관여²⁵⁾의 사회적 존재론’으로서 바흐친의 존재론적 기초이자 사회철학의 출발점이다.²⁶⁾ 존재한다는 사실 자체가 이 세계에 대한 관여를 뜻한다면, 그리고 행동을 통해 이 세계에 참여하는 것이라면 이 세계는 서로 소통가능한 지평을 통해 연결되어 있어야 할 것이다. ‘이 나’의 응답/책임은 내가 관여할 수 없는 저 세계, 초월성의 영역으로는 이어지지 않을 터이기 때문이다. 따라서 세계의 순수한 내재적 통일성을 상정하지 않는다면, 체험으로서의 삶, 삶의 사건 그리고 응답/책임의 윤리를 받아들이는 것은 불가능하다. 청년 바흐친이 현대의 분열에 맞서 기획한 행위의 철학, 또는 응답/책임의 건축학은 이제 사건의 윤리를 통해 통일된 지평 속에 모아들여지게 된다.

5. 사건-화, 함께-있음의 시공간

『행위철학』의 연구자들은 대개 책임의 진정성을 근거로 바흐친을 실존주의적 맥락에 위치시키는 경향이 있다. 하이데거적인 엄숙성을 배경으로 깔고서 세계에 무작정 던져진 고독한 개인이 자기의 삶을 책임이라는 형식 속에 떠안는다는 비장미가 그런 것이다.²⁷⁾ 하지만 “상호관계라

25) 이 단어를 위해 바흐친은 ‘uchastvovanie’와 ‘prichastnost’의 변이형들을 사용하는데, 공통적으로 전체의 일부(chast’)가 된다는 의미상 큰 차이는 없다. 한국어로 ‘관여’와 ‘참여’, 어느 쪽으로도 번역될 수 있지만, 후자가 주체의 능동성과 의지를 강하게 함축하는 반면 전자는 수동적이고 우연한 관계성을 지시한다고 보기에 맥락에 맞춰 적절하게 사용했다. 후기로 갈수록 바흐친은 주체가 사건의 장(場)에 비의지적이고 무의식적으로 함께-있음을 주장하고 싶어했다.

26) Vitalij Makhlin (1996), “Litso k litsu: programma M.M. Bakhtina v arkhitektonike bytija-sobytija,” *Voprosy literatury*, Maj-ijun’, Moscow [『얼굴을 맞대고: 존재-사건의 건축학에 있어서 M.M. 바흐친의 프로그램』, 『문학의 제문제』], p. 83.

27) V. Nazintsev (1991), “Myslitel’ Bakhtin i teoretik Khajdegger,” *M.M. Bakhtin i filosofskaja kul’tura XX veka*, Chast’ 1, SPb.: Obrazovanie [『사상이 바흐친과 이른다

고 하는 진실, 우리를 연결하는 단일하고 유일한 사건이라는 진실”에 대한 바흐친의 역설(力說)을 염두에 둔다면,²⁸⁾ 세계 속에 영원히 ‘고독한 개인의 결단’은 수사적 과장처럼 들린다. 행동은 전적으로 자유롭고 무작위하게, 단독적으로 수행되지 않는다. “무엇이든 허용되어 있다”라는 테제만큼 근대문화의 자율성 혹은 자유의지에 대한 환상과 가까운 것은 없다. 오히려 우리가 일상 속에 행하는 낱낱의 행위들은 철저히 조건화되어 있다. 그것은 단지 의지나 의식의 문제가 아니라, 이 세계에 속한 존재자이자 구체적 상황(conjoncture) 속에서만 결단할 수 있는 현존재로서 우리가 마주한 존재조건인 것이다.

나-주체는 선행하는 행위의 계열들에 의해 조건지어진다. 지금-여기서 ‘이 나’의 행위는 그 조건들의 결과이며, 따라서 항상 나-주체를 넘어서 있다. 행동은 나의 의지와 결단, 의식으로 인해 정해지는 게 아니라 지금-여기를 규정하는 다양한 조건들에 의해, 또 그 조건들과 ‘함께’ 현실화된다. 내가 도서관에서 책을 읽으면서 동시에 체육관에서 농구를 할 수 없으며, 들고 있던 찻잔을 내려놓지 않는다면 피아노를 칠 수 없다. 원칙적으로 나-주체에겐 많은 가능성이 놓여있다. 하지만 그 가능성을 현실 속에서 전개시키는 것, 현행화하는 것은 지금-여기에서 내가 처한 조건들에 달린 문제다. 매 순간 나-주체의 행동은 어떤 조건에 놓여있는가, 그 조건들이 다음 행동들을 어떻게 다시 조건짓는가? 이렇듯 모든 행위는 그 행위가 이루어지는 환경, 즉 시간적이고 공간적인 조건 및 타자들과의 관계 등이 개입하여 구성된 일종의 공동성의 결과다. 고독한 결단을 요구하는 단독자에게 행위는 불가능하다. 모든 행위는 조건들 속에서 계열화됨으로써 의미를 발생시킨다.²⁹⁾

하이데거, 『M.M. 바흐친과 20세기의 철학적 문화』, pp. 102-112. 물론 하이데거의 『존재와 시간』에 대한 과대포장된 해석이 그 배후에 있다.

28) 바흐친(2011), p. 52.

29) 사건은 조건들이 계열화된 효과다. 그러나 계열화는 결정론의 사슬이 아니다. 그것

이 모든 것을 결집해서 보여주는 것이 ‘사건’이다. 계열화란 사건화에 다름 아니다. 바흐친 사유의 핵심은 그가 책임의 진정성을 역설했다는 점이 아니라, 사건에 대한 관여의 불가피성, 그런 의미에서 사건은 곧 ‘이 나’의 응답/책임에 연루되어 있음을 보여주었다는 점에 있다.

러시아어로 사건(sobytie)이란 ‘함께’를 뜻하는 접두사 ‘so’와 ‘존재(현존)’를 뜻하는 ‘bytie’가 결합해서 만들어진 단어다. 즉, 어떤 무엇들이 내 재성의 공통평면에 함께 모여들으로써 생겨나는 사태가 사건이라는 말이다. 초월적 척도로 환원되지 않는 이 세계의 존재자들은 서로 환원될 수 없는 차이와 다양성을 갖는다. 그런 이질적인 것들이 함께 있다[so-bytie]는 것은, 단지 ‘있음’이라는 정태적 사실만을 확인하는 게 아니다. 함께-있음, 함께-함이란 모종의 관계를 형성하고, 그 관계에 관여/참여한다는 독특한 존재상황을 연출한다. 낯선 타자들의 모임, 알 수 없는 공동의 관계가 형성되는 현장에 있다는 것은 어떤 역동적인 상황이 지금-여기서 창출되고 있다는 뜻이다.³⁰⁾ 진공 속에 놓여있듯, 또는 사진 속의 한 장면 마냥 정지된 상태로 남겨진 것은 아무것도 없다. 함께 존재한다는 사실은 함께 운동하고 있다는 말이다. 함께-있음은 함께-함과 동근원적이고, 이런 의미에서 사건이란 언제나 사건-화라 말할 수 있다. 존재 - 사건의 유일성은 존재자들의 함께 - 있음이 매 순간 새로운 방식으로 구성되기 때문에 성립하는 것이다. 심지어 아무런 신체적·물리적 행동을 하지 않았더라도, 단지 옆두에 두는 것만으로도 나-주체는 이미 타자와 관계를 형성하고 사건 속으로 진입했다고 말할 수 있다.

은 우발적 요소들의 첨가에 의해 항상 다양한 방향으로 분산되는 열린 과정이란 점을 기억하자. 단일한 계열은 없다. 항상 둘 이상의 계열이 존재한다. 질 들뢰즈 (2000), 이정우 역, 『의미의 논리』, 서울: 한길사, p. 99.

30) 함께 - 있음(l'être-en-commun)과 공동의 존재 - 사건에 대해서는 낭시의 성찰을 주목할 만하다. “존재한다는 것보다 더 공동적인 것은 아무것도 없다.” 장-뤽 낭시 (2010), 박준상 역, 『무위의 공동체』, 서울: 인간사랑, p. 204.

현실에서 체험되는 것은 [...] 감정-의지적 어조를 지니며, 우리를 둘러싸는 사건의 통일 속에서 나와의 적극적인 관계에 돌입한다. 감정-의지적 어조는 행위의 불가결한 요인인데, 그것은 가장 추상적인 사고의 경우에도 마찬가지다. 내가 현실에서 사유하는 한, 즉 사유가 실제로 존재 안에 실현되어 사건에 관여하는 한. 내가 관계하는 것은 모두 감정-의지적 어조를 통해서 나에게 주어진 것이다. 모든 것은 내가 관여하는 사건의 요인으로 나에게 주어져 있기 때문이다. 내가 대상을 마음에 떠올린 이상, 나는 대상과 사건으로서의 관계에 들어간 것이다.³¹⁾

‘상황의 진실’이란 바로 이러한 사건의 불가피성이자 전체성을 가리킨다.

존재-사건으로 인정받은 일회적인 유일성에 책임을 지고/응답하고 참여하는 데에 바로 상황의 진실이 존재한다. 절대적으로 새로운 것, 이전에 존재한 적이 없고 두 번 다시 반복될 수 없는 것이라는 요인이 거기에서는 가장 우선시된다.³²⁾

이로부터 근대적 시간과 공간에 대한 상식, 문화세계의 통일성을 근거 짓던 전제들이 철저히 타파된다. 칸트와 뉴턴 이래 우리는 시간과 공간을 각기 분리된 중성적 범주로, 사물의 외관을 측정하는 도구로 인식해왔다. 예컨대 공간은 사물을 담는 ‘빈 상자’요, 시간은 시계 바늘이 움직인 일정한 ‘거리’라는 식이다. 하지만 바흐친은 이런 시간관이나 공간관에 의거해서는 사건을 파악할 수 없다고 잘라 말한다. 사건 속에서 시간과 공간은 따로 분리해서 사유할 수 없는, 하나의 특이적인 집합체로

31) 바흐친(2011), p. 77. 감정-의지적 어조는 ‘이 나’의 관점에서 수행된 발화-행위의 특이성을 가리킨다. 문법의 토대로서 언어(당그)는 추상적 인간의 요소인 반면, 발화(파롤)는 각각의 나-주체들의 자기표현이기 때문이다. ‘이 나’의 실제 발화, 역양 속에서 구현된 ‘이것임’이 감정-의지적 어조이다.

32) 바흐친(2011), pp. 88-89.

나타나는 까닭이다. 후일 ‘시공간’이란 단어로 개념화되는 크로노토프(chronotope)가 그 이름인데, 특정한 의미와 가치를 함유하며 일회적으로 현상해서 사라지는, 그러나 이전과는 다른 의미와 가치가 발생하는 현상으로서 사건은 항상 시간과 공간의 결합체로서만 그 모습을 드러내는 것이다. 이러한 총체적인 사건 속에 ‘이 나’가 던져져 있다. 책을 읽든 노래를 하든, 대화를 하든 잠을 자든 특정한 시간과 공간의 결합체 속에 나는 항상 이미 있다. 그것은 형이상학적 진리가 아니라 ‘이 나’라는 현존재의 현사실적인 실존이다.³³⁾

6. 행위와 사건, 또는 삶의 윤리학

다른 존재하는 것들과 마찬가지로 바로 이 시공간에 “나도 역시 존재한다”는 사실이 어떻게 당위의, 윤리의 토대가 될 수 있는가? 그것이 신학도, 형이상학도, 감상이나 과학도 아니라면, 대체 어떤 근거에서 윤리를 주장할 수 있다는 것일까? ‘이 나’ 또한 타자들과 함께 있음—그것은 바로 타자와의 공동—성이라는 별거벗은 현사실성 자체, 즉 사건의 문제가 아닐까? 그 누구도 아닌, 바로 ‘이 나’가 지금-여기라는 시공간에 존재한다는 것!

나도 역시 일회적이고 반복불가능한 모양으로 존재에 관여하고 있으며, 유일의 존재 안에, 일회적이고 반복불가능하며, 타자로 대체불가능하고, 타자에게 침투되지 않는 위치를 점하고 있다. 내가 현재 있는 이 유일한 지점에는, 유일의 존재가 갖는 유일의 시간과 공간 속의 그 어떤 타자도 존재하지 않는다. 그리고 이 유일의 지점 주변에는 유일의 존재가 온전히, 일회적이고 반복불가능한 상태로

33) 바흐친(2011), p. 89.

배치되어 있다. 나에게 의해 수행되는 것은 다른 그 누구에 의해서도 결코 수행될 수 없다. 이러한 현존재의 유일성은 강제적이고 의무적이다.³⁴⁾

‘이 나’가 특정한 시공간적 상황 속에 있다는 것은 지극히 당연한 사실이다. 나-주체의 신체적·물리적인 존재조건이 시공간인 탓이다. 그 누구도 이 조건을 벗어나 실존할 수는 없다. 여기에 위상학적 조건이 덧붙는다. 물리적 존재로서 ‘이 나’는 동시에 다른 누군가의 시공간을 차지할 수 없다는 것. 지금-여기서 나는 나로서 존속하는 동시에 너일 수 없다. 물리적으로 나의 체적(volume)은 너의 체적과 겹쳐질 수 없기 때문이다. ‘이 나’는 내 신체의 표면을 단 1밀리미터도 벗어날 수 없는 것이다. 나의 실재성은 지금-여기서 내 피부로 둘러싸인, 막(膜)의 경계선 바깥으로 나갈 수 없다는 데서 성립한다. 나를 규정짓는 것은 데카르트적인 코기토가 아니라 피부의 경계다.³⁵⁾ 도저한 육체의 리얼리즘! 역으로 그 어떤 타자라도 그가 존재하는 자리로부터 동시에 나의 자리를 차지할 수 없다. 각자는 자기자신의 시공간적 자리를 넘어서 감히 타자를 자처할 수 없는 것이다.

나는 행위하기 전에 먼저 세계의 소여성, 거기에 내가 던져져 있음이란 사실을 인정하고 긍정해야 한다. 그것은 불가피한 나의 수동성이다. 나의 능동성, 행위의 가능성이 바로 그것으로부터 피어난다. 나는 지금-여기란 시공간에 밀어넣어져 있으나, 누구도 대신할 수 없는 그 유일한 상황은 나에게 물리적 조건과는 또다른 조건을 부과하여 내 행동의 방향을 결정짓는다. 즉, 지금-여기에는 나뿐만 아니라 타자들이 있고, 각자에게 유일한 이 상황이 형성하는 관계가 있으며, 그 관계 전체로서의 사건

34) 바흐친(2011), pp. 89-90.

35) 피막은 자아를 담아내는 그릇이며, 본질적으로는 자아의 발생장치이다. 디디에 앙지외(2008), 권정아 외 역, 『피부자아』, 서울: 인간희극. 따라서 가장 표면적이면서도 가장 깊은 것이다. “가장 심오한 것은 피부이다.” 들뢰즈(2000), p. 59.

이 발생하고 있다(물론 개개의 상황 자체도 각각 사건이다). 사건의 외부는 없다! 그런 점에서 나의 행위는 사건적 계열화를 통해 타자에게 영향을 미치고, 타자 역시 특정한 방식으로 나의 행위를 조건화할 것이다. 서로가 서로를 사건적으로 조건화하는 전체적 연관으로부터 그 누구도 예외될 수 없다. 각자는 서로에게 타자로서 남아있지만, 각자의 행위는 서로에게 영향을 주게 된다. 이러한 역설을 인정하지 않고는 사건을 사유할 수 없을 것이다. 사건은 다름 아닌 관계의 생성이다.

이것은 단지 자기자신을 긍정하는 것도, 실제로 단순하게 어떤 존재를 긍정하는 것도 아니다. 이것은 존재 안의 자기자신을, [양자의 - 인용자] 융합없이, 그것도 분할불가능한 것으로서 긍정하는 것이다. 즉, 나는 존재 안에 그 유일의 행위자로서 관여하는 것이다. 존재 속의, 나 이외의 그 어떤 나도 나에게서 내가 아니다. 전 존재 안에서 나는 유일한 나 자신만을 체험한다. 모든 타자들의 (이론적인) 자아는 내게 결코 나가 될 수 없다. (이론적이지 않은) 그 유일한 나는 유일한 존재에 관여되어 있다. 다시 말해 존재 안에 내가 있다. 나아가 여기서는 수동성과 능동성의 계기들이 융합됨 없이, 분할불가능한 것으로 주어진다. 즉, 나는 존재 안에 놓여 있으면서(수동성), 능동적으로 존재에 참여하고 있다.³⁶⁾

‘이 나’의 행동은 또다른 사건을 낳고, 사건은 계열화됨으로써 무한히 증식한다. 이 세계에 던져져 있다는 수동성이 능동성으로 전화되는 순간은 내가 행동을 존재-사건의 강제적 의무로 인정하고 긍정할 때이다. 내게 주어진(dannoe, the given) 사건을 계속 사건화하는 것은 ‘이 나’에게 부과된(zadannoe, to be achieved) 과제다. 마침내 행위의 철학, 사건의 윤리가 이 ‘부과된 과제’로부터 솟아오른다.

36) 바흐친(2011), pp. 91-92.

나에게 의 소여와 과제도 역시 그러하다. 즉, 나의 유일성은 주어
 져 있으나 동시에 그것은 나에 의해 유일성으로 실현되는 한에서
 존재하는 것이기에, 그것은 늘 행동, 행위의 안에 임한다. 즉, 부과
 되어 있다. 존재와 당위도 역시 그러하다. 나는 현실의 대체불가능
 한 자이고, 그 이유에서 스스로의 유일성을 실현해야 할 자이다. 실
 제로 어떤 통일의 전체에 대한 나의 일회적인 당위가 발생하는 것
 은 존재에서 나의 유일의 위치로부터이다. 유일한 자인 나는 현실
 의, 피난처가 없는, 선택의 여지가 없는, 일회적인 삶에서 단 한 순
 간도 관여하지 않은 채 스쳐갈 수 없고, 그러므로 나는 당위를 떠맡
 지 않으면 안 된다. 그것이 어떠한 것이고, 어떠한 조건 하에 있는
 것이라도, 모두에 대하여 나는 스스로의 유일의 위치로부터 행동하
 지 않으면 안 된다.³⁷⁾

내가 존재-사건 속에 있다는 현상실성만이 당위의 원천이다. 당연한
 말이지만, 부과된 과제로서의 이 윤리는, 저 세계의 이념이 아니라 ‘이
 세계’ 속에서 벌어지고 있는 사건으로부터 강제된 것이기에 선과 악, 진
 리와 거짓을 가리는 기존의 도덕과는 달라야 할 것이다. 우선 그것은 정
 언명령처럼 현실의 구체성과는 동떨어진 초월적 명령이 될 수 없다. 그
 다음, 행위의 철학 또는 사건의 윤리는 이미 주어진 특정한 가치를 절대
 적인 척도로 내세우지 않는다.³⁸⁾ 왜냐면 사건 속에서 모든 기성의 가치
 는 항상 새로운 가치와 계열화하여 변형되기 때문이다. 더 정확히 말하
 자면, 새로운 관계가 사건적으로 등장한다. 그것은 늘 새로이, 이전과는
 다른 방식으로 구성되는 존재-사건이다. ‘이 나’의 응답/책임이란 사건에
 대한 것일 때 진정성을 갖는다. 사건은 삶의 전체성에 비추어서만 의미
 를 지니는 것이기에 합리성 너머에, 개별성 너머에, 구체성 너머에 있다.
 “전일적인 행위란 합리적인 것 이상으로 응답하는/책임지는 것이다.”³⁹⁾

37) 바흐친(2011), p. 92.

38) 전자는 칸트를, 후자는 신칸트주의를 겨냥한 비판이다. 최진석(2012), pp. 145-151.

합리성 ‘이상’으로서의 행위 전체란 무엇인가? 전체에 응답한다/책임진다는 말은 어떤 뜻인가?

사건 속에 ‘함께-함’은, 거기에 관여한 요소들 사이에 어떤 관계가 만들어지면서 동시에 그것들이 이전과는 다른 존재로 ‘함께-변화’하는 과정이다. 사건 속에서 나와 너는 특정한 관계를 맺게 되고, 그 관계는 각자의 고유한 특징을 보존하기보다 오히려 변형시켜 버린다. 개별화의 경계선이 사건 속에서 교란되고 붕괴되는 것이다. 삶은 사건 자체, 사건들로 채워져 있다는 명제를 기억해보면, 너와 나의 구별이 있기보다 너를 너가 아니게 만드는 것, 나를 나 아니도록 강요하는 사건이야말로 삶의 본래면목이 아닐까?

절대적으로 무관심하고 완전히 완성된 대상은 현실에서는 의식할 수도 체험할 수도 없다. 대상을 체험할 때, 나는 그것을 통해 대상에 대한 무엇인가를 수행한다. 대상은 과제와 관계를 중재하고, 대상을 향한 나의 관여 하에 그 과제 안에서 성장한다. 순수한 소여는 체험되는 일이 없다.⁴⁰⁾

‘이 나’가 의식적으로 지각하는 경우가 아니더라도, 어떤 상황 속에서 나는 단지 거기 관여해 있다는 이유만으로도 영향을 받게 된다. 나의 개별성, 정체성은 교란되고 변형된다. 지금-여기 있음 자체가 사건인 까닭이다. 나는 그리스도를 본 적도 없고, 그가 살았다는 땅에 가본 적도 없으며, 그를 전혀 믿지 않는다 해도 그의 영향을 받는다. 그리스도에 대해, 기독교에 대해 갖는 호오(好惡)의 감정이, 심지어 무관심조차 그 증거가 된다. 혹은 그리스도의 존재 자체에 관해 보고들은 바가 전혀 없어도, 그가 이천 년 전 불러일으킨 이 세계 속의 모든 사물들과 사건들의 연쇄

39) 바흐친(2011), p. 72.

40) 바흐친(2011), p. 76.

속에서 나는 감각과 인식, 무의식상의 변화를 겪고 말았을 것이다. 그가 언젠가 이 땅에 존재했었다는 바로 그 사건의 결과로 인하여! “그리스도가 사라져버린 세계라는 것은, 이전에 그리스도가 단 한 번도 존재한 적이 없는 세계와 같지 않고, 근본적으로 별개의 세계이다.”⁴¹⁾ 사건을 낳고 사건으로 생겨난 이러한 차이는 후기 바흐친의 사유에서 생성의 이름으로 표명된다. 사건과 생성은 근본적으로 한 가지인 힘(행위)의 다양한 양태들인 까닭이다. 그러나 청년 바흐친에게 이러한 사유의 변전은 아직 ‘윤리’라는 이름으로 언명되었고, 1920년대 철학적 미학의 중심줄기를 이루게 되었다.

7. 맺음말: 청년 바흐친의 윤리학과 건축학

1919년 「예술과 책임」으로 출발한 바흐친의 사유는 「행위철학」에서 일정 정도의 결구를 이루었다. 그것은 삶과 윤리의 문제를 화두삼아 삶과 문화의 분열을 적극적으로 성찰하는 방식으로 진행되었고, 행위와 사건은 그 해소지대를 찾아가는 지렛대 역할을 담당했다. 세계의 근원성으로서 삶과 객관적 가치체계로서의 문화는 ‘이 나’의 행위를 통해 이어지며 사건적 과정 속에서 통일되기 때문이다. 행위의 철학 혹은 사건의 윤리는 기성의 여러 도덕이론들과 달리 ‘이 나’, 개성을 통과해 이루어지는 새로운 실천철학인 셈이다.

행위하는 나에서 비롯되어 하나의 일관된 윤리를 맺어나간다는 점에서 청년 바흐친은 여기에 ‘건축학(architectonics)’이라는 이름을 붙였다.⁴²⁾

41) 바흐친(2011), pp. 49-50.

42) 바흐친(2011), p. 68. 이후 바흐친의 글에서 건축학이라는 용어는 더 이상 사용되지 않는다. 나는 이 개념이 그의 중반기 저술 이후 ‘대화’와 ‘생성’으로 변형되었다고 판단하지만, 이 글의 주제는 아니기에 첨언만 해두겠다. 최진석(2014), 「생성과 그로

그에게 윤리는 ‘무엇을 행하거나 행하지 말라’는 식의 완결된 도식을 준수함으로써 성취되는 이상이 아니다. 오히려 윤리는 지금 - 여기를 살아가는 ‘이 나’의 개성적 행위 속에서 만들어지고 항상 - 이미 구축해가야 하는 삶의 양식(mode of life)이다. 각자마다 상황마다 다르게 마주치는 사건들을 통해 윤리적 삶의 모습들은 다양하게 펼쳐질 것임에 틀림없다. 요컨대 윤리의 집은 모두에게 동일하게 적용되는 단 하나의 건축물이 아니라, 각자의 실천마다 서로 다르게 지어질 다양한 집들이란 말이다. 이 점에서 행위와 사건으로 구축된 바흐친의 윤리는 삶의 건축학이라 불려도 좋을 것이다.

청년 바흐친에게 삶과 문화 사이의 분열로 특징지어진 현대성의 문제는 이렇게 해소지대를 발견한 듯하다. 아마 그것은 시대와 세계의 문제제기에 대한 바흐친 나름의 사건적인 응답일 것이다. 물론, 사유의 긴 여정에서 이러한 응답은 또다른 문제제기와 접촉하게 되고, 이후 수많은 변주를 거듭하며 애초의 물음과는 상이한 물음-응답의 계열을 만들어 낸다. 가령 『도스토예프스키 창작/시학의 제문제』(1929/63)나 1930년대의 문학론 및 후기의 대작 『프랑수아 라블레의 작품과 중세 및 르네상스의 민중문화』(1963) 등은 청년기의 사유와 같으면서도 다르게, 불연속적이면서도 연속적인 질문과 응답의 연쇄 속에 구축되어 있다. 그 저술들 하나하나를 바흐친의 지적 행보가 삶과 맞부딪히며 만들어낸 건축학적 결구들인데, 거기서 행위와 사건이 빚어내는 바흐친 사유의 반향을 듣는 것은 우리의 응답/책임이 될 것이다.

테스크의 반(反)-문화론, 『기호학연구』, 39, 한국기호학회, pp. 181-215를 참고하라.

참고문헌

【자 료】

바흐친, M. (2011), 최건영 역, 『행위철학』, 『예술과 책임』, 뿔 [Bakhtin M.(2003), “K filosofii postupka,” *Sobranie sochinenij*, T.1, M.: Jazyki slajanskoj kul'tury].

【논 저】

- 낭시, J.-L. (2010), 박준상 역, 『무위의 공동체』, 서울: 인간사랑.
- 들뢰즈, G. (2000), 이정우 역, 『의미의 논리』, 서울: 한길사.
- _____ (1999), 박기순 역, 『스피노자의 철학』, 서울: 민음사.
- 서순, D. (2012), 오숙은 외 역, 『유럽문화사 III』, 서울: 뿌리와이파리.
- 양지외, D. (2008), 권정아 외 역, 『피부자아』, 서울: 인간희극.
- 최진석(2014), 『생성과 그로테스크의 반(反)-문화론』, 『기호학연구』 39, 한국기호학회.
- _____ (2012), 『바흐친과 칸트, 신칸트주의-초기 사유의 지성사적 맥락에 관하여』, 『러시아연구』 22(2), 서울대학교 러시아연구소.
- _____ (2009), 『타자윤리학의 두 가지 길-바흐친과 레비나스』, 『노어노문학』 21(3), 한국노어노문학회.
- _____ (2007a), 『근대적 시간: 시계, 화폐, 속도』, 이진경 편, 『문화정치학의 영토들』, 서울: 그린비.
- _____ (2007b), 『근대의 시간, 혹은 공간의 근대』, 이진경 편, 『문화정치학의 영토들』, 서울: 그린비.
- 컨, S. (2004), 박성관 역, 『시간과 공간의 문화사 1880-1918』, 서울: 휴머니스트.
- 클라크, K. & 홀퀴스트, M. (1993), 이득재 외 역, 『바흐친』, 서울: 문학세계사.
- 피쉬, J. (2010), 안삼환 역, 『코젤렉의 개념사 사전1』, 서울: 푸른역사.
- 하이데거, M. (2002), 이기상 외 역, 『마르틴 하이데거 존재론. 현상실성의 해석학』, 서울: 서광사.

- Haardt, A. (1993), *Husserl in Russland*, München: W. Fink.
- Bernard-Donals, M. (1995) *Mikhail Bakhtin between Phenomenology and Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Poole, B. (2001), “From Phenomenology to Dialogue: Max Scheller’s Phenomenological Tradition and Mikhail Bakhtin’s Development from ‘Toward a Philosophy of the Act’ to his Study of Dostoevsky,” *Bakhtin and Cultural Theory* (ed. by Ken Hirschkop and David Shepherd), Manchester: Manchester University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1983), *Anti-Oedipus*, London: The Athlone Press.
- Likhachev, D. (1989), *O filologii*, Moscow: Vysshaja shkola [『인문학에 관하여』].
- Nethercott, F. (1995), *Une rencontre philosophique, Bergson en Russie, 1907-1917*, Paris: L’Harmattan.
- Makhlin, V. (1996), “Litso k litsu: programma M.M. Bakhtina v arkhitektonike bytija-sobytija,” *Voprosy literatury*, Maj-ijun’, Moscow [『얼굴을 맞대고: 존재-사건적 건축학에서의 M.M. 바흐친의 프로그램』, 『문학의 제문제』].
- Nazintsev, V. (1991) “Myslitel’ Bakhtin i teoretik Khajdegger,” *M.M. Bakhtin i filofsokaja kul’tura XX veka*, Chast’ 1, SPb.: Obrazovanie [『사상가 바흐친과 이론가 하이데거』, 『M.M. 바흐친과 20세기의 철학적 문화』].

원고 접수일: 2014년 6월 5일

심사 완료일: 2014년 7월 25일

게재 확정일: 2014년 7월 31일

ABSTRACT

Acts and Events

- Ethics and the Architectonics of Life in M. Bakhtin's Thoughts

Choi, Jin Seok*

There are some fundamental problems concerning the 'division of the Modern world' between life and culture in young Bakhtinian thought. For him, culture is made up of the totality of the effective calculability, rationalized with science and technology, and spiritual and physical systems. The main characteristic of the cultural world is established in the 'unity' which always arranges all the parts of culture hierarchically. In contrast to this, however, life lies beyond this calculability and is full of fragmentary, individual, unlinear acts and events. This 'uniqueness' appears as a distinctive feature of a life. What is the relationship between culture and life? The former is visible and tangible, the latter is invisible, concealed beneath culture. According to Bakhtin, the only way to resolve the problem of this Modern division exists in creating a philosophy of the act, or an ethics of life. But this kind of philosophy is different from traditional morality because the Bakhtinian concept of acts and events begins with the individualized activities of everybody. In this sense, his ethics are nei-

* Department of Russian Language and Literature, Seoul National University

ther a platonic Idea nor a Kantian categorical imperative, which force upon us the absolute norms of life. Bakhtin insists that we have to create our own ethical grammar with an answerability in events. That is why he calls the new ethics (a philosophy of the act) an ‘Architectonics of Life.’

