

미학과 정치

- 화이트헤드의 과정 철학을 중심으로 -

김 영 진 (대구대학교)
(galinlove@hanmail.net)



국문요약

이 논문은 표상의 감각론과 비 표상의 감각론의 문제점을 각각 검토하고, 화이트헤드의 상징적 연관이라는 개념을 그 대안으로 제시했다. 이것은 결정적으로 미학과 정치의 문제로 연결된다. 표상주의 미학과 비-표상주의 미학이 각각 어떻게 정치와 관계를 맺는지를 검토하며, 그것들의 관계가 화이트헤드의 개념인 '향유'와 '관심'을 통해 어떻게 이해될 수 있는지를 연구했다. 그리고 이 논문에서는 근대와 마찬가지로 현대에서도 몸을 통한 미적인 자기 향유를 인정하면서 최종적으로는 타자와의 관계가 중요한 정치 및 윤리의 관심으로 편향되는 경향이 있음을 리요타르와 레비나스의 철학을 통해 살펴본다. 그들은 칸트의 숭고의 미학을 중심으로 미를 탐구하면서, 결국은 미를 정치 및 윤리의 핵심적인 개념인 타자에 대한 중요성으로 전환한다. 이것은 개체의 자율성을 상징하는 미적 행위가 결국 정치 및 윤리의 가치로 전락하는 방식이 된다. 이것은 이미 마르크스가 근대에서 비판한 지점이기도 하다. 우리는 이와 같은 철학적 사유의 특징을 살펴보고, 그것을 화이트헤드의 과정철학을 통해서 비판적으로 검토해볼 것이다. 따라서 이 연구는 화이트헤드의 과정 철학이 미학과 정치에 대한 이분법의 사유를 극복하는데 하나의 대안이 될 수 있음을 알아본 것이다.

주제어: 화이트헤드, 리요타르, 랑시에르, 레비나스, 들뢰즈, 마르크스, 미학, 정치

I. 들어가는 말

사람은 언어를 통해 연대하는 것이 아니라 사실은 감각을 통해 연대하며, 특히 ‘침’을 통해 느낀다. 옛날에 할머니가 손주를 볼 때, 딱딱한 음식이 있으면 자신의 입에 넣어서 충분히 부드럽게 만들어서 손주 입에 다시 넣어 주었다. 지금은 잘 보기 힘든 장면이기는 하지만 따뜻한 정을 느끼게 하는 모습이다. 우리는 타인을 사랑하게 될 때, 제일 먼저 하는 것이 타인과 입을 마주치면서 상호 간에 침을 교환한다. 그것은 더러운 것이 아니라 상호 간에 애정을 느끼는 방식이다. 이와 같은 느낌의 행위는 사랑의 상징이다. 그와 같은 침의 상호 작용이 없다면, 우리의 삶은 어느 순간 고립되고 단절될 것이다.

요즘 코로나 19의 경우 침을 통해 작은 바이러스들이 타인의 입이나 콧속에 들어가면서 질병을 감염시킨다. 이것은 누구나 원하지 않는 것이며, 이를 차단하기 위해 마스크를 착용한다. 마스크는 더 이상 당신의 침을 원하지 않는다는 상징적인 제품이다. 이제 침을 통한 연대라는 우리네 삶의 전통이 어느 순간 증오의 대상으로 바뀌게 되었다. 그래서 감염된 사람과 단체나 조직은 혐오의 대상이 되고, 백인은 아시아인을 미워하고, 어떤 국가는 다른 국가를 혐오의 대상으로 보고 자국에 들어오는 것을 차단한다.

현대 윤리와 정치 및 경제는 합리적이고 이성적인 개인을 중시하는 근대 패러다임을 수용하면서도 은근히 감각과 몸의 결합을 통해서 연대했다. 이제는 그것이 불가능한 삶의 지점에 이르고 있는데, 도시의 삶은 진정으로 홀로 사는 합리적이고 계산적인 로빈스쿠루소의 삶의 방식으로 전환되고 있다. 이러한 사례들을 통해 우리는 ‘몸’과 ‘감각’이 우리의 삶에서 연대와 공동체를 형성하는데 매우 중요한 역할을 차지했음을 몸소 느끼게 된다. 과연 몸이나 감각의 공유 없이 삶이 가능할까?

근대 이후, 몸은 미학과 정치를 이해하는 핵심적인 매개층이다. 초기 자본주의와 민주주의는 한 개인의 자율성에 기반을 둔 소유와 자유를 주장했다. 그것에 대한 학문적인 정초는 미학과 정치학이다. 미학이 사적인 자율성을 강조한다면, 정치학은 공적인 자율성을 강조한다고 할 수 있다. 특히 미적인 것은 과학을 중심으로 전개되는 추상적인 개념에서 벗어나서 구체적인 인간의 활동을 고려하는 핵심적인 영역이다. 미학은 육체에 관한 탐구이다. 사회 내에서 육체는 옷을 입고 활동하며, 그 옷은 계급, 인종, 성별로 구분된다. 결국 미적인 것이 육체에 관한 탐색으로 이루어지는 이상, 그것은 정치적 행위와 불가분의 관계를 가질 수밖에 없다.

따라서 몸에 대한 이해는 미학뿐만 아니라 정치와 윤리를 이해하는데 핵심적인 기능을 한다. 근대의 철학자들에게 미는 다양한 영역과 매개되는 핵심적인 지층이다. 가령, 바움가르텐에게 미의 인식은 이성의 보편성과 감각의 특수성과 연관이 있다면, 칸트에게

자연과 인간 사이의 화해를 위해 미적 개념이 이용되고, 키에르케고르는 윤리와 종교의 차원으로 가기 위해서 우선 미적 차원에 대한 관심을 표방하고, 쇼펜하우어와 니체 역시 미적 경험을 이성보다 존재론적으로 우월한 가치로 보고, 마르크스, 루카치, 아도르노 역시 미적 경험을 정치 및 경제적 활동과 분리할 수 없는 것으로 본다.

물론 현대 사회에서 미학과 정치(윤리)에 대한 학문이 독립된 영역으로 연구되고 가르쳐지고 있는 것은 사실이다. 하지만, 이미 미학의 기초를 제시한 버크(Burke) 역시 미학과 정치의 상관성을 일찍부터 보여주었다(Burke 2003). 아도르노(Adorno)도 미학과 정치의 관련성을 논의하였고(Adorno 1970), 랑시에르(Rancière) 역시 미학이 자율적이라고 하더라도 정치와 무관할 수 없다고 본다(Rancière 2009, 19-44). 이 논문에서도 이와 같은 입장에서 미학과 정치의 관련성을 알아볼 것이다.

이 논문의 목표는 감각을 표상으로 보는 측면과 비-표상으로 보는 측면을 화이트헤드의 상징적 관련성을 통해 비판적으로 검토할 것이며, 미학과 정치가 연관성이 있다면, 어떻게 연관성이 있는지를 검토하며, 과정 철학(process philosophy)¹⁾, 특히 화이트헤드와 레비나스의 철학을 통해서 미학과 정치의 상관성에 대해 검토해볼 것이다.

II. 미학과 정치의 관련성: 표상주의와 비표상주의

우선 우리는 감각을 어떻게 보고 있는지를 검토할 필요가 있다. 특히 시각은 감각에서 가장 원초적이라고 보며, 관찰과 실험을 위해서 기초가 되는 것으로 간주하며, 미학에서도 핵심적인 역할을 한다. 서구 철학사에서 보자면 미학의 창시자라고 할 수 있는 바움가르텐(Baumgarten)은 데카르트의 계보를 잇는 철학자이다. 바움가르텐은 미학을 ‘이성에 비해 열등한 감성의 논리학’이라고 했다. 그가 제시하는 Aesthetica는 지각(perception)이라는 의미의 희랍어 아이스테시스(aisthesis)에서 온 것이다. 즉, 지각에 의한 감성 작용인 아이스테나(aistheta)는 눈이나 귀로 보고 들으면서 지각하는 것이다(박성봉 2012, 15).

바움가르텐에게 감각은 최대한 명료한 ‘표상’의 틀 속에서 놓여야 한다. 이때 그는 감성적 표상이 주는 감정을 다루는 것이 미학이라고 본다. 바움가르텐에게 미학의 탄생은 이성의 보편성과 감각의 특수성을 연구하기 위한 것이며, 미학에서 다루는 “지각과 경험의

1) 여기서 과정철학이라 함은, 실체 철학(substance philosophy)과 대척점에 있으며, 개체 중심의 실체철학을 비판하고 그 대안을 제시한 베르그손, 하이데거, 화이트헤드, 들뢰즈 등의 철학을 고려한 것이다. 그것은 동일성 보다 차이성 및 관계의 존재론을 제시한다. 그런 점에서 현대 사회를 이해하는 중요한 이론적 근거가 된다.

세계는 추상적인 보편적인 법칙으로부터 비롯되는 것이 아니라, 그 자체의 적절한 담론을 요구하고, 열등하긴 하지만 자체의 내적 논리를 드러 낸다는 인식으로부터 탄생했다”(Eagleton 1990, 4).

그렇다면 바움가르텐을 위시한 철학자들은 왜 표상주의를 받아들일 수밖에 없는가? 대표적인 이유는 이성 혹은 사유에 기반을 둔 새로운 인식 체계를 구성하기 위해서는 철저하게 과학의 객관성에 기반을 두어야 하기 때문이다. 과학에 가장 근접한 감각에 대한 이해는 표상주의라고 할 수 있다. 표상주의란 함은, 외부의 대상을 지각할 때, 우리는 외부의 대상 그 자체가 아니라 감각에 의해 지각된 것만을 재현할 수 있다는 것이다. 이때 재현된 것이 표상이다.

화이트헤드는 한 시대의 철학을 비판할 때는 그 시대의 대표자들이 옹호하는 주장에 초점을 맞출 것이 아니라, 그 시대의 대표적인 지지자들 모두가 “무의식적으로 상정하고 있는 근본 전제”(Whitehead 1989, 80)의 자명성에 주의해야 한다고 주장한다. 화이트헤드에 따르면, 그 시대의 대표자들조차 자신들이 무엇을 전제로 이야기하는지도 모르는 것이 있다고 한다(Whitehead 1989, 80). 우리는 그 전제 중의 하나가 ‘표상주의’라고 본다. 근대 과학, 예술, 정치 및 윤리에서 표상주의가 어떻게 작동하였는지를 지금부터 간단하게 검토해볼 것이다.

과학의 표상주의는 데카르트에서 시작된다. 데카르트는 좌표 기하학을 통해서 곡선상의 모든 점을 수를 통해 대체하면서 움직임을 정확히 측정할 수 있음을 보여주었다. 데카르트의 명석 판명한 지각은 수학이 갖는 엄밀함에 근거를 두고 있다. 마찬가지로 뉴턴 역시 가설을 설정하지 않고 오직 이성을 통해서 실험과 관찰함으로써 자연에 대한 정확한 진리를 드러내며, 그 수단으로써 미분과 적분이라는 수학을 사용한다. 화이트헤드에 따르면, 자연에 대한 뉴턴의 운동법칙은 한 마디로 “단순 정위(simple location)”라고 하며, 질료나 물질은 단순정위의 속성으로 설명될 수 있다고 본다. 그것은 시간의 추이가 순간적인 분할을 통해 모두 설명될 수 있다고 보는 것이다. 그것은 다른 시공간의 영역과 관계될 필요가 없이 설명될 수 있다는 것이다(Whitehead 1989, 80-83). 이것이 근대 물리학의 정통 신조가 되며, 흄과 그 이후의 철학의 절대적인 정초가 된다. 그 결과 단순정위는 인과성과 귀납법에 커다란 난점을 가져온다.²⁾

이와 같이 자연을 수학적으로 분석한 방식은 흄의 인식론에 그대로 적용된다. 흄의

2) 이것은 베르그손(Bergson)이 “지성에 의한 실재의 공간화”라는 비판과 맞물리는 지점이다. 화이트헤드 역시 베르그손의 비난에 동의한다. 그러나 화이트헤드는 지성이 반드시 자연의 파악에 해악만을 끼친다고 보지 않는다는 점에서 베르그손과 다른 입장에 있다. 화이트헤드는 지성을 통해서도 자연을 제대로 파악할 수 있다고 본다면 점에서 합리주의라고 할 수 있다. 러셀은 베르그손을 비합리주의라고 아주 신랄하게 비판한다.

경험주의는 데카르트와 뉴턴의 과학주의에서 비롯된다. 카팔디(Capaldi)에 의하면, “훔의 철학적 프로그램이 뉴턴에게 지대한 영향을 받았다는 것은 일반적으로 인정되고 있다”(Capaldi 1975, 49). 또한 “그것은 훔이 『인성론』을 그러한 방식으로 구성하게 되었는가를 설명해줄 수 있을 것이다”(Capaldi 1975, 49). 따라서 훔은 뉴턴처럼 자신의 『인성론』에서 이 저서의 목표 중의 하나는 “이성의 실험적 방법을 도덕적 주제에 도입하려는 시도”이며, 인간의 본성은 “신중하고 정확한 실험, 그리고 상이한 여건과 상황으로부터 유래하는 개별적 실험 결과들에 대한 관찰”(Hume 1978, xvii)을 통해서만 가능하다고 주장한다. 따라서 대표적인 표상주의자인 훔(Hume)에게 명료한 지식의 기반은 ‘인상’과 ‘관념’밖에 없다는 결과가 나오며, 그것은 칸트의 감각 및 미학의 근거로서 자리를 잡고, 당대의 정치(윤리) 및 경제에 큰 영향을 미치게 되는데, 특히 아담 스미스는 절대적인 영향을 받는다.

그렇다면 당대에 인간은 실험할 수 없고 오로지 관찰을 통해서만 인간의 감각과 관념의 본성을 이해할 수밖에 없는 훔에게서, 뉴턴의 시공간에 대한 관념은 절대적인 기초가 된다. 훔은 자신의 인식론의 출발점이 되는 ‘단순 인상’을 위해서 뉴턴의 ‘단순 정위’(simple location)의 시공간을 받아들인다.

시간은 공존하지 않는 부분들로 구성되어 있다. 그런데 변치 않는 대상은 공존하는 인상을 낳을 뿐이다. 그러므로 불변의 대상은 시간관념을 제공할 수 있는 그 어떤 것도 낳지 않는다(Hume 1978, xvii).

뉴턴은 수리적으로 시간의 순간, 공간의 점과 물질의 입자를 자연을 설명하는 궁극적인 원리로 보았고, 훔은 이 원리를 절대적으로 신봉하여 자신의 인식론에 그대로 적용한 것이다. 즉, ‘불변의 대상’, ‘불변의 시간과 공간’을 받아들인 것이다. 화이트헤드는 훔을 인용하면서 훔 자신이 뉴턴의 과학을 통해 감각에 대한 기초를 설정했음을 밝히고 있다.

훔은 이렇게 쓰고 있다. “그러나 감각이 나에게 전해주는 것은 어떤 특정한 방식으로 배치되어 있는 채색된 점들의 인상에 지나지 않는다. 만일 눈이 그 이상의 어떤 것을 느낀다면, 내게 그것을 지적해 주기 바란다.” 그리고 또 다음과 같이 쓰고 있다. 광학의 저자들이 널리 승인하고 있는 바와 같이, 언제나 눈은 동일한 수의 물리적 점들을 보고 있으며, 산의 정상에 있는 사람의 감각에 나타나는 심상은 그가 지극히 비좁은 마당이나 거실에 윤택되어 있을 때의 심상과 똑같은 크기를 갖는다(Whitehead 1991, 237-238).

추정컨대, 여기서 흄이 말하는 광학의 저자는 뉴턴일 것이다. 흄이 “채색된 점들의 인상”과 “동일한 수의 물리적 점”과 같은 문장은 수리적 용어를 관찰에 그대로 적용한 것이라고 할 수 있다. 그러므로 흄이 인식론의 기초를 위해 제시한 단순 인상과 단순 관념은 결국 뉴턴 물리학 및 당대의 ‘단순정위’라는 표상주의에서 착수된 것임을 알 수 있다. 그 결과, 흄의 감각 이론에서는 어떤 발생도 충분히 설명할 수 없게 된다.³⁾

흄의 감각 이론을 계승한 칸트는 객관적 감각과 주관적 감각으로 감각을 나눈다. 객관적 감각은 표상을 통해 주어지는 현상이다. 이 현상은 뉴턴에 의해서 객관화된 선험적 형식인 시간과 공간을 통해 규정된다. 객관적 감각은 『순수이성비판』에서 다루어진다. 이에 반해 주관적 감각은 『판단력 비판』에서 설명된다. 주관적 감각은 일종의 감정이다. 칸트에게 이 감각은 ‘인식판단’이 아니라 ‘취미판단’이다. 칸트에게 취미판단은 미적 판단이다. 그것은 주관의 상상력을 통해 쾌와 불쾌의 감정과 연관을 갖는 것이다. 이를 통해 칸트는 감성론과 예술론을 구별짓는 방향으로 나아간다(Brigitte 2016, 109). 결국 과학에 다루는 감각을 객관적인 것으로 보고, 미학에서 다루는 감정은 주관적으로 보는 이분화가 이루어진다. 따라서 칸트는 바움가르텐과 흄에 의해 시작되는 감각의 표상주의를 그대로 수용하면서 인간의 쾌와 불쾌의 기준인 미적 판단을 위해서 별도의 취미 판단을 다룬 것이다.

칸트의 인식판단과 취미판단의 분류법은 로크가 자연을 제 1 성질과 제 2 성질로 나누는 방식을 그대로 수용한 것이다. 로크에게 자연의 제 1 성질은 크기, 형태, 운동 등의 속성을 말하며, 제 2 성질은 감각에 수용되는 색채, 맛, 소리, 냄새 등의 속성이라고 보며, 이 2 성질은 대상에는 찾을 수 없으며, 오직 인간의 주관에만 있다. 이로 인해서 지각자가 느끼는 감정은 오로지 지각자에게만 주어지고, 자연에는 없는 것으로 본다.

화이트헤드가 볼 때 이와 같은 표상주의는 “전혀 믿을 수 없는 사상이다. ……이러한 역설은 다만 추상 관념을 구체적인 실재로 오인하는 데서 발생하고 있는 것”(Whitehead 1989, 89-90)이다. 화이트헤드는 자연에 소리도, 냄새도, 빛깔도 없다는 것을 믿을 수 없다고 본다. 이것은 자연이란 “단순정위”된 물질이며, “지각하고 고민하여 추리하지만 다른 것에 영향을 주지는 않는 정신이라는 관념을 낳았던 과학적 추상 관념이 크게 성공한 결과”(Whitehead 1989, 91)에 의해서 설명된다. 이와 같이 표상을 통한 감각에 대한 정의는 주체와 대상을 분리시키며, 대상은 오로지 주체와 외적 관계만을 갖는다. 대상이라

3) 성기현(2019)은 『들뢰즈의 미학-감각, 예술, 정치』에서 칸트와 들뢰즈에 관해서 논하면서 감각의 발생 문제가 미학의 핵심적인 문제로 자리를 잡았으며, 이를 해결하기 위해서 칸트와 들뢰즈가 ‘숭고’의 발생에 전념했음을 밝히고 있다. 이것은 결국 감각과 미의 개념을 흄에게서 계승한 칸트의 입장에서는 ‘숭고’를 제시하지 않고는 새로운 발생의 문제를 해결할 수 없음을 보여준다.

는 타자는 오로지 정신적 표상으로만 다가올 뿐, 그 대상과의 실질적인 관계는 가질 수 없다는 결과가 도출된다.

근원적으로 볼 때, 이와 같은 표상주의에는 서구 철학의 전제가 되는 실체 철학이 깔려 있다. 실체 철학은 ‘존재하기 위해 그 자신 이외 다른 것을 필요로 하지 않는 것이다.’ 즉, 실체는 항상 주어이며, 술어가 될 수 없다는 것이다. 이것은 철저히 관계를 거부하거나 부차적인 것으로 본다. 이와 같은 근원에서 나온 것이 주관주의적 원리와 감각주의적 원리이다. 주관주의에서 보는 경험의 행위는, “여건은 보편적인 것, 다시 말해 추상적 보편 관념만으로 충분히 분석될 수 있다는 것”(Whitehead 1991, 157)이며, 감각주의 원리는, “경험의 행위에서의 최초의 활동은 수용의 주체적 형식 없이, 여건을 있는 그대로 주관적으로 마음에 품는다는 것”(Whitehead 1991, 157)이다. 다시 말해서 실체와 실체는 관계를 맺을 수 없고, 나는 타자를 추상적인 형식을 통해서만 관계를 맺을 수 있을 뿐이다. 마치 이것은 먼지가 없는 깨끗한 방을 만들기 위한 노력이 결국 방을 진공상태로 꾸며서 아무도 살아갈 수 없는 곳을 만드는 것과 같다.

한편 표상주의는 예술에도 동일한 효과를 드러낸다. 결국 표상주의는 주체는 다른 주체 혹은 타자와 구체적인 내적인 관계를 가질 수 없으며, 오로지 외적인 관계만을 가진다는 것이 확정된다. 가령, 주관적인 표상적 시각은 예술에서 원근법에 객관성을 부여하게 되는 결정적인 역할을 한다. 파노프스키(Panofsky)에 따르면, “주관적 시각 인상이 대폭 합리화됨에 의해, 바로 시각 인상이야말로 확고한 기초를 지닌, 그리고 전적으로 근대적인 의미에서의 ‘무한한’ 경험 세계를 구축하기 위한 기반이 될 수 있다”(Panofsky 2014, 65). 다시 말해서 이제 시각 인상은 “주관적인 것의 객관화”(Panofsky 2014, 65)가 된 것이다. 마틴 제이(M. Jay)에 의하면, 이러한 시각성의 체제를 “데카르트적 원근법주의”(Cartesian Perspectivalism)이며, 이 시각 체제에서 자연과 대상들은 동질적이며 엄격한 기하학적 공간 속에서 정위한 것으로 본다(Jay 1994, 272-274). 이 주체의 시각은 신을 대신해서 초월적이며 보편적 위치를 차지하게 되며, 대상들을 일거에 거머쥘 수 있는 위치에 서게 된다. 따라서 예술은 표상주의 관점을 수용함으로써 객관적인 시각을 정초하게 된다.

마찬가지로 표상주의는 정치(혹은 윤리)⁴⁾ 및 경제에도 그대로 영향을 미친다. 표상주의 윤리 및 경제의 대표적인 인물이 경제학의 기초를 놓은 아담 스미스(A. Smith)이다. 스미스는 흄의 인식론을 그대로 수용하며, 그것으로 우리의 윤리(정치)와 경제에 대한

4) 이 논문에서는 에토스 안에서 일어나는 행위로 윤리와 정치를 보며, 결국 윤리와 정치는 타자 없이는 성립할 수 없다는 점에서 같은 맥락으로 제시할 것이다. 왜냐하면 미가 사적인 자율성을 엄두에 둔다면, 윤리와 정치는 타자에 대한 관심과 염려하는 점에서 공적이라고 할 수 있기 때문이다. 물론 세부적인 차이가 있더라도, 그것은 여기에서는 언급하지 않을 것이다.

기초를 세운다. 그는 아름다움과 동정심은 단지 흠과 같이 ‘습관’에 지나지 않는다고 본다. 왜냐하면 두 가지 사물은 결코 연결될 수 없고 오직 상상력에 의해 옮겨진 습관에 지나지 않는다고 보기 때문이다.

두 가지 사물이 흔히 동시에 나타날 때, 인간의 상상력은 한 사물로부터 신속하게 다른 사물로 옮겨가는 습관이 있다. 첫 번째 사물이 나타날 때에는 우리는 두 번째 사물이 뒤이어 나타날 것이라고 예상한다. …예를 들어 한 벌 옷의 경우, 만약 그 옷에 항상 붙어 있던 극히 사소한 장식품이 빠져 있다면 우리는 무언가가 결여되어 있다는 느낌을 갖게 되며, 심지어 사소한 허리 단추 하나만 없더라도 우리는 천박하다거나 어색하다고 느끼게 된다(Smith 2010, 365).

미의 모든 매력은, 관습이 각 종류의 사물에 대한 상상력에 새겨 놓은 인상인 관습과 아름다움이 일치함으로써 발생하는 것으로 보인다(Smith 2010, 375).

우리는 타인이 느끼는 것을 직접적으로 체험할 수도 없고, 따라서 그들이 어떻게 느끼고 있는지 알 수도 없다. 그러나 상상을 통해 우리가 그와 유사한 상황에 처해 있다면 어떻게 느끼게 될지를 상상할 수는 있다(Smith 2010, 4).

따라서 흠의 표상주의를 그대로 수용하는 스미스는 미와 윤리에 대한 사유는 습관에 지나지 않는 것으로 보고, 오로지 상상력을 통해서만 그 타자와 관계를 맺을 수 있다고 본다.

특히 그는 인간이란 교환이라는 경제적 활동을 통해서 오로지 피상적인 외적인 관계만을 할 수 있는 것으로 본다. 그에 따르면, 인간성의 핵심은 “교환하는 성향”(Smith 2014, 17)이며, 이러한 성향은 “모든 인간들이 보편적으로 가지고 있는 것이지만 기타 동물에서는 발견되지 않는데, 다른 동물들은 이러한 교환이나 기타의 어떤 종류의 계약도 알지 못하는 것 같다”(Smith 2014, 17)고 한다. 그래서 교환 성향은 이기심에 의해 촉진되어 분업을 활성화하고, 교환을 통해서 인간의 상이한 재능들은 서로 간에 협력하고 공유하면서 훨씬 유용한 사회가 만들어질 수 있다고 본다(Smith 2014, 21). 이때 노동 역시 “교환가치의 진실한 척도”(Smith 2014, 37)로 본다. 따라서 아담 스미스에게 분업을 통해 교환의 활동만이 인간과 사회에 유익하며, 그것이 인간의 유일한 성향으로 간주했다.

근대의 인식론, 미술, 정치, 경제는 모두 무의식적으로 근대의 과학주의의 전제가 되는 표상주의를 수용하고 있는 것을 알 수 있다. 그런 표상주의에서 가장 열정적으로 벗어나려고

노력한 철학자가 마르크스이다. 그는 미적인 것, 즉 몸이 어떻게 표상주의에 갇혀 있고, 그것에 벗어나는 것이 정치 및 경제의 해방의 열쇠임을 강조한다. 마르크스에 따르면, 자신의 『경제학 철학 수고』에서 교환, 분업, 사유재산이 밀접한 관계가 있고, 분업이 사회적 힘을 증가시킨다고 하더라도, 분업은 결국 “개인적으로 보자면, 각자의 능력을 빼앗고 쇠퇴시킨다.”(Marx 2014, 148) 그는 사회로부터 도출되는 노동의 분업과 교환은 시장의 유용성과 인간의 부의 축적을 위한 것이라고 하더라도, 결국 “분업에 의해서 개인의 활동은 빈약해지고, 본질을 상실하게 된다”(Marx 2014, 151). 마르크스는 교환과 분업과 같은 추상적인 방식은 인간을 “외면적인 유용성이라는 관점”(Marx 2014, 102)에만 보는 것이다. 그는 표상을 통한 자연과학이 아니라 구체적인 감성을 통해서 인간을 보는 산업과 자연과학으로 전환되어야 참된 인간 해방이 가능하다고 보았다.

산업이란, 자연의, 따라서 자연과학의, 인간에 대한 현실적인 역사적 관계이다. 따라서 산업이 인간적인 본질적 힘의 누구에게도 알 수 있는 개시라고 이해된다면, 자연의 인간적 본질이나 인간의 자연적 본질이라고 하는 것도 이해할 수 있게 되고, 그렇게 되면 자연과학은 그 추상적이고 물질적인 경향을, 또는 오히려 관념적인 경향을 잃고, 그것이 현재 이마-비록 소외된 형태이기는 하지만-참다운 인간적인 생활의 바탕이 되어 있는 것처럼, 인간적인 과학의 기초도 될 수 있을 것이다(Marx 2014, 103).

마르크스는 이것이 가능하기 위해서는 “감각적 지각이 모든 과학의 토대가 되어야 한다”(Marx 2014, 104)고 보았다. 그는 감각을 통해 과학, 정치 및 경제의 토대를 분석해야 함을 강조하고 있다. 하지만, 그는 감각이 형식적인 표상주의에 갇혀 있다고 보며, 이것이 정치와 경제에 지금까지 그대로 적용되어 왔다고 본다.

우선 그는 자본주의 정치 형태를 완성한 헤겔을 정치적 형식주의라고 비판한다. 이글턴(Eagleton)에 따르면, 마르크스는 『헤겔의 국가 비판』에서 헤겔은 국가 내에서 개체들을 추상적인 평등을 강조하며, 개체들의 구체적 차이들과 불평등에 무관심했다고 비판하면서, 참된 민주주의는 구체적 특수성이 공적인 정치적 역할과 일치해야 함을 강조한다(Eagleton 1995, 233). 즉, 마르크스에게는 풍부한 모든 감각의 실현만이 진정한 민주주의가 실현될 수 있다고 보았다. 이를 위해서는 각 대상에게 적절한 내용과 형식을 통해서 척도와 중용을 실현하는 것이 중요하다고 보았다(Eagleton 1995, 234). 바로 감각의 표상주의가 어떻게 정치에서 형식적 민주주의로 전락할 수밖에 없는지를 지적하는 것이다.

또한 마르크스는 경제학에서 표상주의는 스미스에게 사용가치와 교환가치를 제대로

구별을 못한 것이라고 본다. 즉, 스미스는 상품의 사용가치를 형성하는 구체적인 유용 노동과 교환 및 상품 가치를 형성하는 추상적인 노동을 명확히 구분하지 못하며, 상품의 생산에 지출된 투하 노동과 그 상품이 임금을 통해 구매할 수 있는 지배 노동을 제대로 구별하지 못했다는 것이다. 마르크스는 교환가치와 사용가치를 구분하면서 교환가치란, 바로 내용이 없는 표상 속에서 교환되는 것으로 본다. 다시 말해서 “부르주아 사회의 표상 방도들은 교환가치의 방도들이다”(Eagleton 1995, 240). 마르크스는 표상주의가 교환가치를 중심으로 경제를 몰고 가면서 사용가치라고 할 수 있는 대상들을 유령의 상품이 되게 했다고 본다.

한편 마르크스는 자본주의 관계에서는 모든 인간은 감각을 박탈당한 채 살 수밖에 없다고 본다. 즉, “자본가가 노동자에게 감각들을 박탈한다면, 마찬가지로 자본가는 자신의 감각들도 몰수한다”(Eagleton 1995, 221). 그는 자본가와 노동자에게 자신들의 육체에서 박탈된 힘, 즉 감각적 충만을 다시 찾게 하기 위해서는 자본주의의 전제를 폐지해야 한다. 결국, 사유재산의 폐지만이 감각을 불구로 만든 자본주의 체계에서 벗어나는 유일한 길이라고 보았다.

사유재산의 폐지는 인간의 모든 감각과 속성의 완벽한 해방이다. 다만 이런 해방이 되기 위해서 다른 것이 아닌, 이들의 감각이나 성질이 주체적으로나 객체적으로 인간적인 것이 되어 있어야 한다. 그때 눈은 인간적인 눈이 되고, 그 대상은 사회적 대상, 즉 인간을 위해 인간에 의해 태어나는 인간적인 대상이 되어 있을 것이다. ……그 때문에 욕구나 향유도 이기적인 성질을 잃고, 자연은 단순한 유용성을 잃게 될 것이다(Marx 2014, 100).

이와 같이 마르크스는 보고, 듣고, 냄새 맡고, 맛보고, 느끼고, 생각하고, 직관하고, 깨닫고, 의욕하고, 활동하고, 사랑하고 등의 모든 인간관계를 회복하기 위해서는 사유재산의 폐지가 필요하다고 본다. 이글턴에 따르면, 인간의 감각이 공리적으로 사용될 필요가 없이 그 자체가 목적이라는 점에서 마르크스는 “미적”이며, 마르크스 자신은 오로지 자본주의적 사회 관계가 전복됨이 없이는 추상적으로만 이용되는 인간의 육체와 감각이 특수한 사용가치로 결코 복구될 수 없다고 보았다(Eagleton 1995, 223) 그래서 육체 및 감각에 대한 관심인 미학은 언제나 “정치적”이 될 수밖에 없다는 것이 마르크스의 핵심적인 사상이다. 왜냐하면 “조잡한 욕구와 해체된 이성 사이의 갈라진 틈이 아물려면, 오직 인간의 합리성의 뿌리를 생산적 육체의 필요와 능력에 숨어 있는 그 근원에까지 추적하는 혁명적 인간학에 의지”(Marx 2014, 230) 해야 하기 때문이다. 자본주의 경제에서는

정치와 미학은 추상적인 표상주의에 함몰되어 있기에 참된 정의를 실현할 수 있는 감각과 육체의 해방을 무시할 수밖에 없다는 것이다. 따라서 마르크스에게는 “사유재산을 없앴에 의해서 인간은 스스로의 전면적인 본질을 전면적인 방법으로, 따라서 하나의 총체적인 인간으로서 내 것으로 만드는 것이다”(Marx 2014, 99). 이것은 인류 역사의 커다란 전환점의 역할을 한 이론이며, 실천의 모험으로 전개된 이야기이다.

한편 마르크스가 자본주의 시스템에서 인간의 자기 실현을 위해서 자본주의의 형식주의를 전복시킬 것을 강조하지만, 문제는 “교환가치를 부정함으로써 형식에 갇혀 있는 내용이 숭배되는 경제를 해방시키기 때문에 내용에 의한 형식의 정복”(Eagleton 1995, 243)을 감행해야 한다. 마르크스가 진정으로 꿈꾼 세상과 일치하는지는 불분명하지만, 우리는 역사 속에서 교환가치의 형식을 완전히 배제한 공산주의의 실패를 역사적으로 목격했다.⁵⁾ 이글턴에 의하면, “칸트의 미가 마르크스의 정치적 목적에 비해 너무 정태적, 조화적, 유희적이라면, 마르크스의 숭고는 너무 무형식적이다”(Eagleton 1995, 244). 무엇보다도 하버마스(Habermas)의 주장에 따르면, 마르크스 역시 상호주관적 소통의 과정을 간과하는 주체의 철학에 묶여 있다(Habermas 1981, 3장). 그 이유는 마르크스도 자본가와 노동자를 절대적으로 분리된 개체로 보는 경향이 다분하기 때문이다.

우리는 여기서 마르크스의 사상이 가진 풍부하고 다양한 논의를 충분히 전개할 수는 없다. 다만 마르크스가 감각의 표상주의를 비판적으로 극복하고, 미학과 정치가 어떻게 상호 관계를 맺고 있는지를 누구보다도 잘 보여준 철학자임을 기억하자. 하지만 이 논문에서는 마르크스의 사상 내에서도 어떤 비판의 지점이 있음을 일부 학자들의 비판을 통해서 살펴보는 것으로 제한할 것이다.

마르크스의 정치와 경제에 대한 이런 비판은, 그 이후 표상주의를 극복하는 비-표상주의 미학과 정치 이론의 전개로 나아가는데 결정적으로 기여한다. 마르크스의 영향을 받은 바타이유(Bataille)는 표상의 절대적 기준인 시각 경험은 동일성과 보편성의 기초가 되는 것으로 보며, “주관주의가 세계를 자신의 물화적 폭력으로 뒤덮어 버리고, 세계를 기술적으로 조작할 수 있고, 경제적으로 이득을 얻을 수 있는 대상들의 총체성”(Habermas 1990, 215)으로 만들었다고 본다. 따라서 그에게는 절대적 기준으로 삼는 시각은 일종의 폭력의 장치이다.

5) 『천개의 고원』에서 교환과 분업 및 소유를 절대적으로 연결하는 아담 스미스와 마르크스의 입장을 비판한다. 그는 영토에 대한 소유는 동물들이 교환과 분업 이전부터 본능을 통해 갖춘 것으로 본다. 들뢰즈와 가타리는 영토는 두 개체 간에 거리를 표시하는 것으로 보며, 그 거리를 세우는 행위는 모든 생물체들이 하는 것으로 본다. 따라서 소유(사유재산), 교환 및 분업의 관계를 절대적으로 분리될 수 없다고 본 스미스와 마르크스는 자본주의에 대한 옹호나 자본주의의 부정으로 나갈 수밖에 없는 한계를 보여준다(들뢰즈와 가타리(Deleuze & Guattari) 2003, 589-667).

그래서 그는 동질성에 포섭되지 않는 ‘이질성(heterogeneous)’이라는 개념을 전개한다. 그것은 과학, 경제, 철학에서 동일성의 기준으로 포섭하고자 하는 것에서 비껴가는 것, 즉 포섭되지 않는 것을 규정하는 것이다. 하버마스는 바타이유의 이런 입장을 다음과 같이 설명한다. 이질성이란, “주체가 자기 자신이 세계와 친밀하게 교섭할 수 있도록 보증해주는 범주들이 붕괴되는 순간에, 즉 매혹되면서 충격을 받는 그 폭발적 순간에만”(Habermas 1990, 212) 생겨나는 것으로 본다. 이것은 동질성에 포착되지 않는 “타자”에 관한 것이며, “세계에 대한 어떤 동질적 표상의 철학적 체계도 반대”(Bataille 1985, 97)하는 것이다.

이것은 단순히 표상주의 미학에 대한 반대가 아니라 자본주의 내의 정치 및 경제체계에 대한 비판을 포함한다. 그는 자본주의에 의한 교환의 방식에 따른 동질성이 “인간과 우주를 오직 합리적 소비, 생산의 보존, 조직에 맞도록 조정”(Bataille 1985, 97)할 뿐이라고 한다. 그는 이중적인 것과 동질적인 것과 변증법적으로 섞이면서 사회가 발전해야 한다고 보았다. 바타이유에게 동질적인 것은 “엄격하게 동일화되고 정의된 대상들의 추상적이고 중성적인 측면”(Bataille 1985, 143)이라면, 이질적인 것은 “흥분이나 가치, 힘과 충격”(Bataille 1985, 143)으로 본다. 이질적인 것으로 보는 것은 우리 신체에 매우 낯설게 느껴지는 것들이다. 가령, 하혈한 피, 소변, 정액, 배설물 등이나 성스럽고, 신성한 것을 가리킨다. 이를 통해서 그는 동질적인 어떤 규범과 일상성에서 벗어나는 지점을 이질적인 것에서 찾았다. 바타이유는 교환의 가치에 포섭될 수 없는 우리의 몸과 감각을 통해 미학과 정치의 새로운 접근법을 제시한다는 점에서 마르크스의 입장을 계승하고 있다고 볼 수 있다.

또 한 명의 비표상주의자는 리오타르(Lyotard)이다. 그는 ‘담론적인 것(the discursive)’과 ‘형상적인 것(the Figural)’을 구별한다. 그에게 담론적인 것은 바로 표상적이며, 형상적인 것은 비표상적인 것으로 규정한다. 여기에 대해 제이(Jay)는 다음과 같이 말한다. ‘담론적인 것’은 “지각에 비해 텍스트성을, 선반성적 개시에 비해 개념적 표상을, 타자에 비해 합리적 정합성을 우위에 두며, 논리, 개념, 형식, 상징적인 것의 영역이며 소통과 의미화를 위해 기표의 물질성이 상실된다.” 다시 말해서, “담론적인 것은 투명성과 명쾌함에 대한 믿음을 수반한다.” 이에 반해 ‘형상적인 것’은 “담론적인 영역에 불투명성을 도입하는 것이다.” “형상적인 것은 언어적 의미의 자기 충족성에 저항하며, 어떤 질서가 완전한 정합성으로 결정화되는 것을 방지하는 역할을 한다”(M. Jay 1994, 564).

리오타르에 의하면, 형상적인 것은 지각되지 않으며, 보이지 않으며 접근할 수 없고, 개념화되지 않는 영역이다. 예술은 그런 영역을 표현하는 것이며, 예술은 형상적인 것이다 (Lyotard 1984, 69-70). 가령, 피카소의 해체된 인물들이나 잭슨 폴락의 페인팅 작품

등이다. 그러므로 형상적인 것은 상호 간에 소통 불가능성을 적극적으로 주장한다.

바타이유와 리오타르로 대표되는 비-표상주의는 합리적인 이성과 시각을 거부하고 실재를 의식 이전의 세계 경험으로 들어가고자 한다. 조경진에 따르면, 비-표상주의의 실천들은 근본적으로 표상주의의 체계가 도달할 수 없는 어떤 실재를 상징하며, 의식 이전의 세계 경험을 들어내며, 시각에 의해서 분절되기 이전의 신체 활동을 드러내고자 하는 것이다. 그것은 개념과 시각에서 벗어나는 보다 원초적인 경험을 통해 실재를 포착하는 것이다(조경진 2012, 770). 이와 같은 비-표상주의적 실천이 마르크스 사상의 현대적 재해석이라고 할 수 있다.

현대의 다양한 비-표상적 사유와 실천이 표상주의에 맞서서 어떤 잠재적이고 구체적인 미적인 몸의 힘을 보여주하고자 함은 분명하다. 하지만 인간의 자유와 해방이 여전히 표상에 대한 비판과 비-표상의 강조를 통해서만 가능한가? 마르크스의 사상을 계승한 리오타르와 바타이유처럼, 표상주의를 비판하고 비-표상주의에 입장만이 실재를 제대로 파악하는 것인가? 이것은 결국 근대의 과학주의가 문제가 있다고 해서, 즉 추상에 결함이 있다고 해서 구체로만 실재를 탐색하려는 베르그손 방식의 과정 철학과 그 맥을 같이 한다. 화이트헤드와 들뢰즈는 구체성과 추상성은 언제나 함께 맞물려 있음을 강조한다. 화이트헤드는 자신의 상징적 관련을 통해서 우리의 모든 활동은 표상과 비표상의 맞물림을 통해 수행된다는 점을 강조한다. 다음 장에서 화이트헤드의 철학을 통해서 표상주의와 비-표상주의의 어떻게 상호 연관을 맺을 수 있는지를 알아볼 것이며, 무엇보다 미학과 정치가 존재론적으로 불가분의 관계를 맺을 수밖에 없음을 화이트헤드의 ‘현실적 계기’(actual occasion)개념을 통해서 살펴볼 것이다.

Ⅲ. 현실적 계기와 상징적 연관

3-1. 현실적 계기: 향유와 관심

우리는 화이트헤드의 ‘상징적 연관’(symbolic reference)의 개념을 통해서 표상주의와 비-표상주의가 어떤 측면만을 강조했다는 점을 고려해볼 것이다. 앞에서도 밝혔지만, 표상주의는 과학에 근거한 지각이론이라고 볼 수 있으며, 비-표상주의는 그런 과학에 대한 반발로서 등장한 것이라고 할 수 있다. 우리는 이 양 측면이 지각의 어떤 측면을 과도하게 강조한 것에 지나지 않으며, 양 측면은 상징적 관련을 통해서 함께 작용함을 밝혀볼 것이다. 이를 통해서 표상과 비-표상으로 이분화된 사유 방식을 비판적으로 극복해

볼 것이다. 우선 화이트헤드의 지각 이론을 살펴보기 전에, 화이트헤드의 존재론을 간단히 살펴볼 것이다. 그는 존재론을 통해서 제시되는 개념을 지각작용, 인과성, 자연과학, 예술 등에도 일관성 있게 적용을 한다. 그래서 그의 존재론은 미학과 정치를 이해하는 핵심적 역할을 한다.

화이트헤드에게 가장 궁극적인 존재는 ‘현실적 계기(actual occasion)’이며, 그것은 모든 존재에게 동일한 호칭이다.⁶⁾ 모든 현실적 계기는 ‘자기 원인(causa sui)’이다. 이것은 달리 말하자면 각 계기가 자기 실현의 존재이다. 신이든, 미세한 먼지이든 자기 실현의 욕구를 갖는 존재이다. 이런 점에서 현실적 계기는 자유와 평등의 존재론의 근간이 된다. 각자 자기 실현이라는 자유를 가지며, 그런 점에서 모든 존재는 평등한 존재이다.

다른 한편 현실적 계기는 자기실현의 주체이면서 동시에 타자이다. 자기 실현하는 주체는 타자에게 자신이 실현한 것을 반드시 공적으로 내어주어야 한다. 그래서 현실적 계기는 대상의 기능과 주체의 기능을 동시에 갖는다. 화이트헤드는 주체의 기능을 ‘자기 향유(self enjoyment)’라고 하며, 대상의 기능을 ‘관심(concern)’이라고 하며, 그것은 자기실현의 주체가 되기 위해서는 대상에 대한 관심을 표현해야 하며, 대상을 통해 자기 실현된 주체는 타자에게 자신을 관심의 대상으로 제공해야 한다. 즉, 자신을 내어주는 대상의 기능을 해야한다. 그러므로 현실적 계기는 대상-주체-대상이라는 삼중의 포함 기능을 갖는다. 화이트헤드는 이를 ‘주체(subject)이자 자기 초월체(superject)’의 기능에서 모든 현실적 계기를 본다.

따라서 모든 현실적 계기를 주체의 측면에서 보자면, 그것은 “절대적인 자기 향유를 함의하고 있는 것”(Whitehead 1992, 174)이며, 자기 향유의 과정은 생명의 사유화 과정에서 일어나는 절대적이고 개체적인 것으로 본다(Whitehead 1992, 174). 그런 사유화의 과정이 곧 느낌 혹은 파악(prehension)이며, 그런 활동을 총칭해서 현실적 계기라고 한다. 따라서 모든 현실적 계기는 “다른 어떠한 계기들과의 관계에 대한 고려 없이도”(Whitehead 1992, 174) “창조적인 활동”을 한다(Whitehead 1992, 174).

다음으로 자기 향유의 과정은 언제나 ‘관심’의 과정을 포함한다. “각각의 현실적 계기는 퀘이커교에서 말하는 관심의 활동이다. 그것은 초월과 내재의 결합이다. 계기는 느낌과 지향을 통해, 본질적으로 자신 밖에 있는 사물들과 관계한다”(Whitehead 1992, 191). 관심이란 “영혼이 깊어지는 짐을 함의한다. 무언가가 나에게 관심의 대상이 될 때, 나는 그것을 모르는 척 무시하고 지나칠 수 없다. ……그러므로 관심이란 타자에 의해서 촉발되는 본의 아닌 경험이다. 그것은 내가 원하든 원치 않든 나를 바깥으로 이끈다. 그것은

6) 화이트헤드는 신에서 가장 하찮은 먼지 역시 현실적 존재 혹은 현실적 계기라고 한다. 우리가 일상적으로 지칭하는 대상이든, 상상의 대상이든 모두 현실적 계기라는 특성으로 묶을 수 있다. 이 점에서 화이트헤드의 철학을 ‘사변적 실재론’이라고 한다.

나의 자율성을 제한하며, 나를 넘어서는 무언가로 이끈다”(Shaviro 2021, 40). 즉 따라서 현실적 계기는 자기 향유를 실현하면서 거의 동시에 외부에 대한 관심을 가질 수밖에 없는 것이다(Whitehead 1992, 191). 여기서 주의해야 할 것은 타자가 외부의 타자만 말하는 것이 아니라, 내 안의 타자의 의미를 함축한다.

이것은 과정 철학의 범주에 속하는 들뢰즈(Deleuze)의 타자에 대한 고려와 거의 같다고 할 수 있다. 사르트르(Sartre)에게 타자는 언제나 외부에 있는 것이다. 그래서 사르트르에게 내가 대상이 되면 타인은 주체가 되고, 내가 주체가 되면 타자는 대상이 된다. 타자와 나는 언제나 부정적이고 대립적인 존재이다. “지옥, 그것은 타자이다”라고 사르트르는 말한다. 그래서 타자는 언제나 갈등의 존재이고, 극복할 수 없는 간격을 갖는다. 마르크스가 자본가와 노동자를 바라보는 시각도 여기에 준한다고 볼 수 있다. 들뢰즈에게 그런 타자는 거짓된 차이의 운동이라고 본다(김영진 2022, 155-157). 들뢰즈에게 타자는 “타인이 아니라 오히려 나, 어떤 타자, 어떤 균열된 나”(Deleuze 2004, 551)이다. 그러므로 들뢰즈에게 차이는 화이트헤드와 마찬가지로 내 안의 차이가 우선한다. 외부의 타자를 통해서 대립과 갈등을 보는 것이 아니라 내 안의 타자를 통해서 다른 나를 만나는 것이다. 그렇다면 이것이 어떻게 가능한가?

화이트헤드에게 이와 같은 사고의 방식은 시간에 대한 뉴턴의 ‘단순정위’를 비판적으로 극복하면서 나온 것이다. 우리는 일반적으로 시간이 흘러가는 것을 알고 있다. 그런데 뉴턴 및 근대 수학자의 작업은 수에 운동을 종속시키기 위해서 시간적 두께를 무한히 나눌 수 있는 방식으로 추상화시켰다. 1초는 무한대로 분할될 수 있다는 것이 뉴턴의 ‘단순정위’의 방식이라면, 새로운 추상의 방식은 시간의 무한 분할이 어느 시점에서 끝을 맺어야 한다는 것이다. 시간의 방향을 위해서는 일정한 시간적 두께를 설정해야 한다. 화이트헤드가 볼 때, 뉴턴 및 흄이 제시하는 ‘단순정위’의 시간은 철저하게 시간의 두께(thickness) 혹은 폭을 무시한 이성의 추상물이라면, 그것은 일정한 조건 속의 시간이며, 구체적인 시간은 반드시 시간적 두께를 전제해야 한다. 화이트헤드가 ‘외양적 현재(specious present)’라고 하는 것은 시간적 두께를 전제하는 현실적 계기를 고려하는 것이다.⁷⁾ “현실태는 과거, 현재, 미래와 관련되어 있다”(Whitehead 1992, 88). 즉 두께가 있다는 것은 ‘과거’, ‘현재’, ‘미래’가 공존하는 지점을 가지는 것이다. 자기 향유하는 과정은 “시간적 두께(temporal thickness)”(Whitehead 1991, 321)를 통해서 타자(이때의 타자는 과거의 자기와 현재의 자기)와 관계를 맺는다. 다시 말해서 동시적인 계기인 타자와는

7) 화이트헤드는 『과정과 실재』 및 자신의 과학 저서들에서 여기에 대해서 아주 상세하게 다룬다. 그는 측정에서 무한소라는 것은 없고, 근사치라는 것도 없다는 것이다. 수학에서 무한소에 관한 표현은 모두 ‘유한한 것들의 클래스’에 대한 표현이라는 것이다. 이것은 바이엘슈트라스에 의해서 충분히 입증되었다는 것이 화이트헤드의 입장이다(Whitehead 1991, 567 참조).

관계를 맺지 않더라도, 과거의 자기와 현재의 자기는 관계를 맺을 수밖에 없다는 것이다. 따라서 우리는 자신의 과거인 타자와 연결을 가질 수밖에 없는 것이다.

가령 우리가 ‘나’를 자아라고 볼 때, 1초 전의 나와 1초 후의 나는 차이가 있음에 의해 자기 향유가 가능하다. 화이트헤드는 데카르트의 ‘나는 생각한다 고로 나는 존재한다’고 할 때, 데카르트는 동일한 ‘나’를 전제하지만, 화이트헤드와 들뢰즈에게는 앞의 ‘나’와 뒤의 ‘나’는 다른 ‘나’로 지칭된다. 왜냐하면 과정철학은 헤라클레이토스의 준거점을 통해서 볼 때, 같은 강물에 두 번 발을 담글 수 없듯이 동일한 ‘나’는 있을 수 없기 때문이다. 화이트헤드의 철학에서 ‘나’는 사고하는 활동의 절대적 기준으로써 ‘나’가 존재하는 것이 아니라, 사유하는 활동에 의해서 과거의 ‘나’가 새로운 ‘나’로 형성되어 만들어지는 것이다. 이것이 실체철학과 과정철학이 다른 점이다. 데카르트로 인해서 새롭게 사유하는 ‘나’라는 자기 향유의 과정을 경험했지만,⁸⁾ 데카르트는 자신이 한 위대한 작업을 통해서 ‘나’를 향유하고도, 그것이 새로운 ‘나’라는 사실을 모르고, 여전히 동일한 실체의 철학 속에 ‘나’를 정초시켜 놓았다. 따라서 “데카르트가 ‘나는 존재한다’로 표현한 통일체로서의 나는 이 혼란스런 질료들을 느낌들의 일관된 패턴 속에 정리해가는 과정으로서의 나이다”(Whitehead 1992, 190).

그래서 과거와 미래는 언제든지 현재와 상호 관계 속에서 향유되는 것이다. 과거의 관심과 미래의 관심은 결국 현재라는 향유와 분리될 수 없는 것이다. 자기 향유는 “단지 실현되어 있지 않은 기능태의 양태로 존재하고 있을 뿐인 우주의 요소들을 끌어들이는 과정”(Whitehead 1992, 190)이다. 그러나 이런 향유의 과정은 “적적으로 선을 위한 건이건 그렇지 않은 건이건간에, 약탈 행위”(Whitehead 1991, 217)이다. 즉, 생명이 살기 위해서는 반드시 자신의 환경에서 파괴행위를 해야 한다. 타자를 파괴하지 않고는 결코 살아갈 수 없는 것이 생명이다. 자기 향유하는 “생명에 있어 도덕이 예민한 문제로 등장하게 된다. 약탈자는 정당화를 필요로 한다.”(Whitehead 1991, 217) 따라서 자기 향유하는 미적인 활동이 정치적, 윤리적 행위의 관심과 결코 분리될 수 없는 이유가 바로 여기에 있다.

정리하자면, 향유가 직접적으로 내 앞에 있다면, 관심은 과거와 미래에 위치한다. 그래서 현실적 계기는 동시적인 다른 현실적 계기에는 관심도 없고 참조도 하지 않으나, 그 현실적 계기는 자신의 선행하는 계기와 자신을 이어받을 계기에 대해서는 관심을 갖고 있다.⁹⁾ 화이트헤드는 이것을 모든 존재는 ‘벡터적 성격’이 있다고 한다(Whitehead 1992,

8) 화이트헤드가 ‘나’를 한정하기 위해서 논의할 때, 그는 명사가 아니라 동사 중심의 사유를 전개한다. 그리고 명사를 한정하는 형용사가 아니라, 동사를 한정하는 부사의 방식으로 논의를 전개한다. 그러므로 ‘나’라는 사건은 부사에 의해서 한정되는 것이다. 그래서 화이트헤드의 존재론을 ‘대상 존재론’이 아니라 ‘사건 존재론’이라고 한다.

191). 그래서 흄이 말하는 “단순한 감각 여건을 파악하는 것조차도 정동적 색조, 즉 퀘이커교가 말하는 ‘관심’의 특성에서 벗어날 수 없다”(Whitehead 1967, 180). 따라서 현실적 계기는 자기 향유의 기원이 되는 사사성과 타자에 대한 관심의 근거가 되는 공공성에서 결코 분리될 수 없고, 모든 존재는 그런 관계 속에 존재한다고 본다는 점에서(Whitehead 1991, 509), 우리는 향유와 관심이라는 양쪽의 측면 중에 어느 쪽도 배제할 수 없다.

그래서 미적인 자기 향유는 정치 경제학의 행위와 원천적으로 분리될 수 없는 것이다. 마르크스가 교환의 가치가 아니라 사용가치를 통해서 자본가의 폭력에서 벗어나야 한다고 할 때, 그것은 사적인 자기 향유의 과정을 말하는 것이다. 아담 스미스가 교환을 말할 때는 그것은 자기 향유 과정을 배제한 타자에게 건네는 과정이라는 공공성에만 초점을 둔 것이다. 즉, 우리는 나만 생각하는 앞면의 동전과 타자만 생각하는 뒷면의 동전을 언제나 동시에 갖고 있음에도 불구하고, 하나의 측면만을 고려한 것이 스미스와 마르크스의 경제학의 방식이다. 삶은 뫼비우스띠와 같이 앞과 뒷면이 상호 얹혀 있는 것이다. 향유의 과정은 결국 관심으로 향하고, 관심의 과정은 향유로 이르는 모험의 도정인 것이다. 즉, 나만 생각할 때는 자기 실현의 과정이며, 타자를 고려할 때는 타자 실현의 과정이라고 할 수 있다. 이때 타자는 외부의 타자가 아니라 내 안의 타자라고 하더라도, 그것은 이미 정치 및 경제적 행위를 수행하고 있는 것이다. 왜냐하면 타자를 소유하는 혹은 파악하는 과정은 결국 윤리, 정치 및 경제를 고려하지 않고는 말할 수 없기 때문이다.

앞에서 잠깐 살펴보았지만, 미학이 정치 경제학에 종속되는 영역과 정치 경제학이 미학에서 벗어나고자 하는 경향을 엿볼 수 있었다. 아담 스미스는 뉴턴과 흄의 영향을 받아서 미학에서 핵심인 자기 실현 과정을 정치 경제학에 종속시킨다면, 마르크스는 정치 경제학에서 벗어나는 미의 자기 실현의 영역을 말하고자 한다. 결국 우리 삶에 대한 인식과 행위는 시인 말라르메의 말처럼, “모든 것은 미학과 정치경제학”으로 요약된다. 자연에서 양자, 에너지, 엔트로피, 도태 등에 대한 설명은 자연의 정치 경제학을 말하며, 인간에게 자본과 노동 역시 정치 경제학을 의미한다. 그러나 마르크스와 마찬가지로 화이트헤드 역시 “주체의 경험을 떠나서는 아무것도, 아무것도, 아무것도 없다. 그저 무가 있을 뿐이다”(Whitehead 1991, 318)라고 했다. 이것이 미적인 자기 실현 혹은 자기 향유의 경험이다. 하지만 타자의 잠재적인 힘이 없이는 나의 향유는 애초에 불가능하며, 나의 향유는 만족에 이르게 되면 타자에게 건네주어야 한다. 그런 점에서 우리는 미, 정치, 윤리, 경제의 영역과 상호 관련을 맺을 수밖에 없다.

9) 화이트헤드는 현재와 미래의 관련성을 ‘주체적 강도’의 범주를 통해 설명을 한다. 그는 우리의 실제적 삶은 현재의 나의 행위가 미래에 영향을 미칠 것을 기대한다. 그래서 우리는 공부도 하고, 훈련도 하고, 습관을 키우는 것이다. 그것이 불가능하다면, 우리는 도덕도, 정치도, 경제도 불가능할 것이다. 그리고 삶의 예측도 불가능할 것이다.

3-2. 상징적 연관: 인과적 효과성과 현시적 직접성

화이트헤드가 수학, 논리학, 물리학을 연구하고 철학을 전개했던 시점에는, 언어 및 분석철학이 대세를 이루었다. 이것은 프랑스의 구조주의 철학과도 맞물려 있다. 분석 철학 및 구조주의 철학에서 핵심은 인간은 ‘언어’를 통해 사유를 전개한다는 것이다. 그런 철학적 사조와 함께 활동한 화이트헤드는 언어가 “사고의 본질이 아니다”(Whitehead 1992, 51)라고 강조한다. 그에게 언어는 복합적인 ‘상징적 연관’(symbolic reference)이다. ‘태양’이라는 글자를 생각해 보자. 이때 ‘태양’이라는 글자는 무엇에 관한 것이 아니다. 그것은 검고 하얀 색의 대비이다. 그런데 우리는 ‘태양’이라는 글자로부터 ‘태양’의 개념을 찾을 수 없다. 가령, 우리가 신호등의 색을 보고 건너가야 할지를 고민할 수 있다. 그 신호등 색이 우리를 멈추거나 정지하게 하는 것은 그 색 때문이 아니라 그 신호등의 정보를 이미 알고 있기 때문이다. 이때 화이트헤드는 신호등의 정보와 의미를 아는 것을 ‘인과적 효과성(causal efficacy)’의 지각이라고 하며, 그냥 빨간 신호등을 시각을 통해서 보고만 있다면, 그것은 ‘현시적 직접성(presentational immediacy)’의 지각이라고 한다. 우리가 매일 신호등에서 오고 가는 것은 바로 이 두 지각이 상호 작용해서 가능하고, 그것을 결합한 지각 작용을 ‘상징적 연관’이라고 한다.

인간의 정신은 그 경험의 일부 구성 요소가 다른 어떤 구성 요소가 다른 경험의 구성 요소들에 관한 의식, 믿음, 정서, 용도 등을 이끌어 낼 때 상징적으로 기능하고 있다. 여기서 전자의 구성요소들은 상징이고, 후자는 그 상징의 의미가 된다. 유기적 기능에 의해 상징으로부터 의미로의 전이가 있을 때 바로 이 유기적 기능을 상징적 연관이라 부를 수 있다(Whitehead 1927, 8).

일반적으로 말해서 표상 이론은 화이트헤드의 용어로 보자면, ‘현시적 직접성’에 관한 것이라면, 비-표상이론은 인과적 효과성에 관한 것이다. 그래서 화이트헤드는 우리가 감각하고 지각하고 언어를 통해 말하는 활동은 이미 표상과 비-표상, 즉 인과적 효과성과 현시적 직접성이 상호 작용을 통해서 가능하다는 것이다.

우선 인과적 효과성과 현시적 직접성이 무엇인지를 좀 더 살펴보자. 현시적 직접성이란, “명석 판명한 의식을 포함하고 있는 지각 양태”(Whitehead 1991, 147)이다. 그것은 흠이 말하는 ‘인상’에 가깝다. 물론 화이트헤드에게 현시적 직접성은 ‘시간의 두께’가 있기는 하지만, 보기에는 시각, 후각, 촉각을 통한 우리의 경험이며, “직접적 관찰”(Whitehead 1991, 147)에 관한 것이다.

우리가 채색된 어떤 형태를 목격할 때에, 그것은 실재하는 인간일 수도 있고, 유령 또는 거울에 비추인 영상일 수도 있으며, 환각일 수도 있다. 그러나 그것이 무엇이든 간에, 그것은 거기에 있으면서, 우리에게 외적 공간의 어떤 영역을 보여주는 것이다. ……이처럼 망원경을 통해서 목격된 반점과 관찰자로부터의 직접적인 투사에 의해 한정된 보다 작은 반점과의 상관관계는 다시 과학적 설명의 문제가 된다(Whitehead 1991, 562).

빨간 차를 보는 경험이 현시적 직접성이다. 이것은 빨간 색의 차가 경험한 다양한 사건의 발생을 보여주지 않는다. 현시적 직접성은 “단지 감각 여건에 의해, 어떤 동시적 공간 영역을, 그것의 공간적 전망과 관련하여 모호성으로부터 구출해내는 데 그치는 지각”(Whitehead 1991, 243)이다. 이것은 감각 여건이 지각하는 계기와 동시적인 대상을 전망에 의해 기하학적으로 공간화시키는 것이다. 그것은 지각하는 계기와 지각되는 것의 동시성을 전제로 하기에, 지각하는 계기와 지각되는 것 사이에 인과적 관계가 없는 것이다. 흄과 칸트가 제시하는 감각은 바로 근대의 과학주의에서 비롯된 이와 같은 과학적 관찰의 형태이다. 우리가 관찰하는 것은,

색시력의 사적인 심리적 공간에 들어 있는 색채 감각의 좁은 띠인 것이다. 이와 같은 전적인 사적 경험을 집합적으로 만들어 내고 있는 감각 인상은 미지의 원인으로부터 마음속에 생겨난다. 분광기라는 것은 신화이며, 방사 에너지라는 것도 신화이고, 관찰자의 눈도 신화이며, 관찰자가 그의 경험을 종이 위에 기록해 놓은 것도 신화이다. 몇 개월 후에 자기의 노트를 학회에서 발표하고자 할 때에, 그는 흰 배경 위의 검은 기회에 대한 새로운 시각 경험을 새로운 심리적 장에서 갖게 된다. 또한 재차 이 경험은 미지의 원인으로부터 그의 마음 속에서 일어난다. 그로 하여금 이전의 경험을 그 이후의 경험과 결합시킬 수 있게 하는 것으로는 오직 관습이 있을 뿐이다(Whitehead 1991, 564).

이와 같이 현시적 직접성은 흄이 말하는 단순 인상과 단순 관념과 같은 것으로서 전혀 의미와 정보를 제공할 수 없다. 그냥 볼 뿐이다. 따라서 현시적 직접성을 통해서 주체적 형식을 구성하는 것은 “정서적, 감상적, 목적적 요소를 결여하고 있다”(Whitehead 1991, 565)고 볼 수 있다. 칸트가 말한 것처럼, 이것으로는 어떤 꽤나 불쾌를 느낄 수 없는 것이다. 이와 같이 현시적 직접성으로만 지각을 볼 때, 그것은 “주체적 경험을 결여한 공허한 현실태의 개념이며, 다른 하나는 실체에 내재하는 성질이라는 개

넘”(Whitehead 1991, 317)에서 벗어날 수 없다.

그러나 화이트헤드가 볼 때, 현시적 직접성은 공통의 세계 속에 있다. 현시적 직접성 역시 공통의 과거를 가질 수밖에 없다. 우리가 관찰하는 대상이 직접적으로는 과거와 무관한 것이지만, 그것은 공통의 과거 속에 놓일 수밖에 없다. 가령 내가 경주에 가서 보는 신라 시대의 유물은 현재의 내 과거와는 무관한 것이지만, 한반도라는 공통의 대지 속에 들어 있는 것이다.

동시적 세계는 그 자신의 고유한 활동에 의해서가 아니라, 과거로부터 즉 동시적 세계를 한정하고 동시적인 지각자를 한정하는 과거로부터 도출된 여러 활동에 의해서 지각되는 것이다. 이러한 활동성은 원초적으로는 인간 신체의 과거 속에 있으며, 더 멀리신체가 기능하고 있는 과거의 환경 속에 있다. 이 환경은 지각된 동시적 영역을 지배적으로 한정하고 있는 계기들을 포함하고 있다. 동시적인 것에 대한 이와 같은 지각론은 우리가 가졌던 종래의 신념, 즉 우리는 동시적 세계의 여러 영역을 규정하는 계기들의 본질에 대한 일반적인 질적 연관을 가지고서 또 지각자의 동물적 몸의 기능에 기인하는 질적 왜곡의 편견을 가지고서, 동시적 세계를 지각하고 있다는 신념을 허용한다(Whitehead 1967, 219).

흙의 말처럼, 동시적인 대상은 인과적으로 내가 직접적으로 관계없는 것은 분명하다. 하지만 내 신체 속에 플라스틱이 있고, 내 눈앞의 생선 속에서 플라스틱이 있다면, 그것은 공통의 과거가 있다는 것을 함의한다. 즉 일정 기간 같은 대지를 공유하고 있다는 것을 알게 된다. 생선과 내 몸에 함께 플라스틱이 있다는 것은, 좀더 길게 볼 때는 플라스틱이 포함된 동시적 세계를 공유하고 있는 것이다.

다음으로 인과적 효과성이란, “내장의 느낌(visceral feeling)을 통해 얻어지는 세계에 관한 정보”(Whitehead 1991, 243)이다. 그것은 “시각적 느낌”(Whitehead 1991, 243)이전의 지각이라고 할 수 있다. 이것은 정서적 경험이며, “주체적 정감으로서 순응적으로 사유화되는 맹목적 정서”이며, 이 “근원적 요소는 공감, 즉 타자에 있어서의 느낌을 느끼는 것이요, 타자와 더불어 순응적으로 느끼는 것”(Whitehead 1991, 310)이다. 이 원초적 경험은 “벡터적 느낌, 즉 결정되어야 있는 저편으로부터 느끼며, 결정되어야 할 저편을 지시하는 느낌”(Whitehead 1991, 311)이다. 그것은 영향을 받는 벡터로서 모호한 지각이다. 인과적 효과성은 해파리와 같은 존재도 갖는 지각이다. 그래서 인과적 효과성은 하등 유기체의 지각이다.

정적 속에서는 거역할 수 없는 자연의 인과적 효과성이 우리를 짓누른다. 곤충들이 낮게 울어대고 있는 8월의 삼림지의 막막함 속에서는, 우리를 둘러싸고 있는 자연으로부터 여러 가지 느낌들이 우리에게 들어와서 우리를 압도한다. 비몽사몽간의 희미한 의식 속에서는 감각의 현시가 사라져 버리고, 주위의 막연한 사물들로부터 오는 막연한 영향에 대한 느낌만이 우리에게 남아 있게 된다(Whitehead 1991, 331).

‘모호한’ 감각은 동물, 식물 등 모든 자연의 존재를 둘러싸는 것이다. 우리가 관찰하는 것은 우선적으로 “모호한 성질의 벡터적 한정을 갖는 느낌의 유입”(Whitehead 1991, 333)이다. 화이트헤드에 따르면, 뉴턴 물리학이 기본적 물리량을 스칼라(scalar)로 보았지만 그것은 진리가 아니며, 벡터가 모든 기본 물리량의 진리라는 것이다(Whitehead 1991, 333). 따라서 상징적 연관이라 함은 현시적 직접성에 의해 파악된 순수 감각적 표상과 그것을 조건 짓고 있는 과거로부터의 인과적 영향을 통일하여 느끼는 것이다. 가령 빨간 차를 지각한다고 할 때, 그것은 만든 사람, 그것은 판 사람, 그것은 산 사람이라는 인과적 효과성이 그 지각하는 계기에게 언제나 ‘실재적 가능태’로써 주어진다. 가령, 전기 자동차를 본다면, 그것이 어디서 어떻게 만들어지고 공급되는지를 대체적으로 알 수 있다.

한편 인과적 효과성은 리오타르와 바타이유가 언급하는 비 표상의 내용이지만, 그것은 기본적으로 표상과 얽혀 있다는 점에서 화이트헤드는 그들과 다른 지점에서 비-표상 내용에 접근한다. 즉, 화이트헤드는 신체적 경험이 외부의 사물과 시공적으로 얽혀있음을 보여준다. 즉, 그래서 화이트헤드는 자신의 이론에서 “단순 정위가 사물이 시공에 포함되는 기본 방식이라는 생각을 완전히 폐기”(Whitehead 1989, 144)한다. 그는 “모든 장소는 다른 모든 장소에 있어서의 자신의 양상을 포함”(Whitehead 1989, 144)하고 있다. 그는 셸리의 《몽블랑》(Mont Blanc)이라는 시를 통해서 시인들은 구체적인 미적 파악의 양상을 가장 잘 보여주고 있다는 점에서 당대의 과학의 ‘단순정위’에 기반한 추상적인 시공간 이론을 거부했다고 한다.

사물이 사는 영겁의 우주
정신을 뚫고 물결치며 흐른다.
때로는 어둡고 때로는 번득이며
때로는 그림자를 반사하며 때로는 변쩍 빛난다.
그것은 사람의 생각의 샘
흐르는 물을 은밀히 나르는

그 물결 가냘프나 소리내어 들려온다.
 마치 쓸쓸한 산, 울창한 숲 속에서
 폭폭수가 흘러지고
 나무와 바람이 서로 다투며
 큰 시냇물이 바위에 부딪쳐
 소리내어 부서지듯 (Whitehead 1989, 136)

영국의 19세기 시문학이 당대의 과학주의에 반대해서 인간의 미적 직관을 잘 보여주며, 그 대표적인 시가 셸리의 《몽블랑》(Mont Blanc)이다. 그것은 자연의 요소들이 자기 향유하는 미적 파악의 행위를 무엇보다 잘 보여준다. 미적 파악이란 “전체가 드리우는 사랑의 날개가 그 다양한 부분들을 차곡차곡 품는 데서 생긴다는 것”(Whitehead 1989, 139)이다. 인간을 포함한 모든 존재는 공통 세계에 속한다. 결코 인간이 사유나 의식을 통해서 자연과 분리될 수 있는 존재가 아니다. 모든 현실적 계기는 “초월과 내재의 결합”(Whitehead 1992, 191)이다. 다시 말해서 “경험된 사물과 인식하는 주체가 동등한 자격으로 공통의 세계에 들어간다”(Whitehead 1989, 141)는 것이다. 화이트헤드는 사유 중심의 주관주의를 철저히 거부한다. 모든 존재는 자기 향유하는 주체이다. 화이트헤드에 따르면, “우리의 감각에 의해 지각되는 현실적 요소들은 그것들 자체로서 공통 세계의 요소이며, 이 공통 세계는 우리의 인식 작용을 포함하면서도 그것을 초월하는 여러 사물들로 이루어진 복합체”(Whitehead 1989, 141)이다. 셸리가 몽블랑을 싸고 있는 빙하와 숲, 폭포와 실제로 마주하면서, 자연을 파악하듯이, “많은 현실적 존재가 있다는 것, 그리고 어떤 현실적 존재자는 어떤 의미에서 다른 현실적 속에서 반복되며 따라서 전자에 한정된 구성 요소가 후자의 분석에서 발견될 수 있다는 것”(Whitehead 1991, 273)이다. 이것이 현시적 직접성의 지각인 표상 속에서는 언제든지 인과적 효과성의 비-표상이 들어와 있음을 말하는 것이다. 이것이 화이트헤드가 의미하는 상징적 관련이다. 그러므로 셸리와 워즈워스는, 다수의 현실적 계기들을 스스로 자기 실현하는 향유과정, 즉 “자연은 그 미적 가치로부터 분리될 수 없다”(Whitehead 1989, 141)는 것이다.

따라서 화이트헤드에게 자연의 구성 원리인 현실적 계기들은 지각에서도 현시적 직접성(표상)과 인과적 효과성(비-표상)을 함께 논의해야 한다. 그래서 화이트헤드에게 자연 속의 사물은 “상호 관통”(interpenetration)과 “축적”(cumulation)이 핵심적인 원리이다 (Shaviro 2021, 117). 샤비로에 따르면, 리오타르나 바타이유와 마찬가지로 화이트헤드에게 “사물들은 자신을 서로로부터 절대적으로 차이화하고, 그러면서도 끊임없이 서로에게 연관한다”(Shaviro 2021, 117).

우리는 여기에서 표상주의와 비-표상주의의 난점을 함께 논의할 수 있다. 표상주의가 관계를 설명하지 않는 어려움에 봉착했다면, 비표상주의는 타자와의 관계를 통해서 축적이라는 것이 반드시 발생할 수밖에 없다는 것을 긍정하지 않는 것이다. 축적이라는 것은 자기 향유 과정에서 타자를 사유화하는 것으로서 부정할 수 없는 것이다. 그래서 아담 스미스의 교환 중심의 표상주의 경제를 비판하는 마르크스가 축적에 해당하는 사유재산의 폐지를 주장하는 데는 다소 한계가 있다고 볼 수 있다.¹⁰⁾

정리하자면, 화이트헤드는 인간의 지각은 “상징적 연관”(Whitehead 1991, 319)의 혼합된 양태의 지각이다. 상징적 연관은 현시적 직접성과 인과적 효과성의 혼합이다. 앞에서 살펴본 근대 및 현대(리오타르와 바타이유) 철학자들은 이 중에서 한쪽 측면만을 강조하는 경향이 있었다. 화이트헤드의 용어로 볼 때, 표상적 활동을 강조하는 근대 철학 및 예술은 현시적 직접성의 측면을 강조했지만, 19세기 문학을 대표하는 셸리와 워즈워스는 철저하게 인과적 효과성을 강조했다. 따라서 표상이 현시적 직접성이라면, 비-표상은 인과적 효과성에 해당된다는 점을 염두에 둔다면, 양자는 결국 상징적 연관을 통해 함께 살펴보아야 한다. 그렇다면 화이트헤드는 상징적 연관을 통해 미학과 정치의 관계를 어떻게 보는지를 살펴보자.

IV. 미학과 정치: 자기실현과 타자의 관심

현재 우리는 코로나 19의 사태를 겪으면서 삶의 향유라는 사적인 영역과 공동체의 관심의 영역인 윤리 및 정치라는 공적인 영역이 어떻게 조율되어야 하는지가 심각하게 고려되어야 할 상황에 있다. 현재 마스크를 사용하는 것이 나와 타자의 윤리 및 정치적 관심과 밀접한 연관이 있다. 과거에 미세먼지가 심할 때, 마스크는 개인의 영역이었지만,

10) 들뢰즈와 가타리는 동물들이 자신의 영토를 표현하기 위해서 원숭이들은 성기를 드러내고, 토끼들은 항문 분비선으로 냄새를 풍기고, 어떤 새는 매일 아침 가지에서 따낸 나뭇잎을 땅과 대조하게 해서 자신의 영토를 표현한다고 한다. 그런 점에서 볼 때, 축적이나 소유는 이미 존재보다 앞선 것일 수 있다. 존재 개념이 ‘이다(IS)’의 개념에서 나왔다면, 그것은 이미 추상화된 것이다. 사실 모든 존재는 타자를 파악해서 자신을 구성한다는 점에서 소유와 축적은 부정적으로만 평가해서는 안된다. 이것은 사용가치를 옹호하는 마르크스의 내용 속에 이미 축적이라는 개념이 포함된 것이다. 화이트헤드의 ‘파악(prehension)’이라는 개념 속에는 타자를 느끼는 과정을 통해서 사유화하는 과정을 의미한다. 따라서 사유재산의 폐지라는 경제학적 사유는 존재론의 측면에서 보자면, 다소 일관성에서 벗어난다고 할 수 있다(2003, 598-599). 화이트헤드는 “피곤은 축적의 표현”(Whitehead 1991, 239)이라고 한다. 그러므로 우리의 일상적인 육체적 경험에서도 발견할 수 있다는 점에서, 축적은 결코 인간의 삶에서 배제될 수 없다.

코로나 19의 경우 마스크는 공동체의 영역이라고 할 수 있다. 여기서 사적인 자율성과 자기 향유라는 배치와 정치와 윤리라는 배치를 어떻게 균형을 맞출 수 있을지를 고려해야 할 상황이다. 이 장에서 우리는 화이트헤드와 레비나스라는 두 철학자의 비교를 통해서 미학과 정치의 상관성을 검토해볼 것이다.

랑시에르(Rancière)는 미학과 정치의 관계를 ‘미학의 정치’와 ‘정치의 미학’으로 나누어서 설명한다.(Rancière 오윤성 2008, 13-15) 랑시에르에 따르면, 감각은 정치의 영역에서 이미 분할된 방식으로 삶의 방향을 정하는 것으로 본다. 그는 정치의 미학을 통해서, 주인과 노예, 왕과 노예, 자본가와 노동자는 “감성의 분할”(Rancière 오윤성 2008, 14)을 받으며, 그것은 “공통적인 것과 배타적 몫”(Rancière 오윤성 2008, 13)을 부여받는다. 가령, 현대 사회에서 아파트의 층간 소음은 공통적일 수 없는 소음으로 인해서 살인까지 일어나는 경우라고 할 수 있다(김은성 2022). 하지만 미학의 정치는 “감상자의 지각방식과 사유방식에 변화를 야기하는 것”(성기현 2019, 56)이다. 그것은 칸트가 말하는 ‘반성판단’과 ‘무관심성’의 능력을 통해서 가능하다고 한다.¹¹⁾ 미학의 정치를 통해서 도덕이나 정치 및 경제적 소유의 분할에서 벗어나서 새로운 시선을 통해서 대상을 보는 것이 가능하다고 본다. 이것은 기존의 감성의 분할을 벗어나서 새로운 분할의 가능성을 말한다(성기현 2019, 56). 그렇다면 새로운 분할은 어떻게 가능한가?

성기현에 따르면, 이와 같은 감성의 새로운 분할 발생에 대한 충분한 근거를 랑시에르는 제시하지 못하고 있다고 보며, 이를 위해서 ‘숭고’의 개념을 다시금 제기할 필요가 있다고 보며, 숭고만이 기존의 일치를 파괴하고 새로운 일치의 가능성을 보여주기 때문이다. 따라서 성기현은 리오타르와 들뢰즈는 칸트의 숭고론을 통해서 새로운 감성의 일치가 가능하다고 주장한다.¹²⁾ 그렇다면 숭고론이 없다면 새로운 일치는 불가능한 것인가?

샤비로(Shaviro)에 따르면, “실체와 숭고의 미학”(Shaviro 2021, 89)은 밀접한 관련성이 있다고 본다. 현대의 대표적인 객체주의 철학의 선두주자인 하먼(Harman) 역시 숭고 대신에 매혹(allure)이라는 개념을 통해서 “더 깊은 어떤 것, 숨겨져 있고, 접근할 수 없는 것, 실제로 표현될 수 없는 어떤 것의 현존을 암시”(Shaviro 2021, 88)한다. 이것은 화이트헤드의 현실적 계기의 이해, ‘향유와 관심’, 즉, 주체와 대상이 뫼비우스처럼 상호간에 얽혀 있다는 것을 거부하는 것이다. 왜냐하면 숭고함은 여전히 관계할 수 없고, 접근할

11) 반성판단은 규정판단과는 다르게, 이미 전제된 참과 거짓의 판단을 갖고 있는 것이 아니라 스스로 기준을 정하는 것이다. 그리고 무관심성은 소유에 대한 욕구 없이 예술 작품을 보는 것이다. 이것은 칸트의 미적 기준에서 핵심적인 내용이다.(성기현 2019, 56).

12) 우리는 이 지점에서 숭고를 주장을 거부하고 새로운 일치의 가능성을 말하는 화이트헤드와 숭고를 통해서 새로운 창조의 가능성을 말하는 들뢰즈의 차이점을 주목할 수 있다. 그래서 화이트헤드와 들뢰즈는 새로움의 가능성을 주장하나, 화이트헤드는 미적인 차원에서 말하고 있다면, 들뢰즈는 숭고의 차원에서 주장한다.(성기현 2019, 59-60).

수 없는 실체의 미를 전제하기 때문이다. 샤비로에 의하면, “아름다움은 관계의 세계에서 아름답고 숭고함은 실체의 세계에서 숭고할 것이다”(Shaviro 2021, 88). 다시 말해서, 우리가 과정 철학의 관점에서 볼 때, 더 이상 우리는 숭고와 매혹의 시대가 아니라 아름다움과 대비(contrast)를 통해 미를 보아야 할 시대에 살고 있다는 것이다.

20세기 미학은 압도적으로 숭고를 선호하는 경향이 있었으며, 아름다움은 기껏해야 부수적이거나 고풍적인 것으로서, 최악의 경우에는 회유적 보수주의로 간주하여 깎아내리는 경향이 두드러지게 있었다. 독특하게도 화이트헤드는 아름다움에 찬사를 보내며 자기 시대의 흐름을 정면으로 거스른다. ……21세기 주요 미학적 학설을 재평가하는 출발점에 서 있는 게 아닌가 하고 생각한다. 모든 문화적 표현 방법이 디지털 부호화 사이클을 가로질러 전자적으로 보급되는 세계, 유전적 물질이 자유자재로 재조합되는 세계, 물질을 원자 및 아원자적 규모에서 직접 조작할 수 있게 된 세계, 우리는 그런 세계에서 살고 있다. 무엇도 비밀스러운 게 없으며, 더는 숨겨진 깊이라고도 말할 것도 아니다. ……우리에게 지배적인 심미적 절차는 샘플링하기, 합성하기, 리믹스하기, 잘라내기, 그리고 붙이기를 포함한다. 그런 세계에서 우리가 직면하는 미학의 문제는 하면의 것이기보다는 화이트헤드의 것이다. 숭고와 매혹보다는 아름다움과 패턴화된 대비의 문제인 것이다. ……내일은 다룰지도 모르나 적어도 오늘, 미래는 화이트헤드적인 것이다(Shaviro 2021, 90-91)

숭고를 통한 미의 접근은 결국 타자와 초월자에 대한 관심으로 이끌어 가면서 자기 향유라는 미 본래의 의미를 퇴색시키는 경향이 있다. 이것이 리오타르와 레비나스에게 미적인 자기 향유가 결국 타자라는 윤리 및 정치의 측면으로 기울게 되는 경향이다. 그 이유는 숭고의 미가 실체 철학의 전제를 암암리에 품고 있기 때문이다.

그래서 비-표상주의자들은 칸트의 숭고 미학¹³⁾을 적절히 응용해서 비-표상이론을 주장했다. 리오타르에게 “숭고의 예술이 하는 일은 물질에 다가가는 것이고, 재현의 수단에 의존하지 않으면서 현존에 다가가는 것”(Rancière 2008, 146)이다. 그러나 리오타르에게 숭고는 칸트가 말하는 자연의 거대함에서 느끼는 것이 아니라 일상적인 물질이다. 가령, 그에게 물질은 “음색이나 색만큼이나 피부나 나무의 입자, 향료의 향기, 분비물이나 살의 맛”(Rancière 2008, 148)과 같은 것이다. 이것은 추상적인 사유를 통해서 파악할 수

13) 칸트에게 숭고는 오성이 상상력을 통해 대상을 합목적적으로 통합에 실패하는 데서 오며, 이때 이성이 부정적 현시를 통해서 양가적인 감정을 느끼는 것이다.

없는 구체적인 것을 상징한다. 따라서 성기현에 의하면, 리오타르의 숭고는 “물질적 현존, 즉 이질적이며 이해할 수 없는 어떤 타자 앞에 정신을 멈춰 세운다.”(성기현 2019, 56)는 것이다. 여기에 대해서 랑시에르는 리오타르의 숭고는 “타자성의 법에 대한 복종을 의미한다. 감각적 열정은 ‘채무’의 경험이고 미적 경험은 타자의 법에 의존하지 않는 복종의 경험”(Rancière 2008, 151)이라고 비판한다. 리오타르가 칸트를 통해 숭고를 다시금 부활시킨 이유는, “사물이라고 부르는 이 통제할 수 없는 힘”(Rancière 2008, 152)을 보여주고자 하는 것이다.

랑시에르가 보기에, 리오타르의 숭고론의 문제는 미의 고유 영역이 결국 정치의 한 영역인 윤리에 포섭되고 만 것이다. 랑시에르가 볼 때, “정치는 실제로 권력의 행사와 권력을 위한 투쟁이 아니라. 그것은 특수한 공간의 구성이고, 경험의 특수한 영역의 분할이며, 공동으로 놓여 있고, 공동의 결정에 속하는 대상들의”(Rancière 2008, 54) 주체에 의한 분할의 영역이다. 그러므로 정치는 “감성의 분할”(Rancière 2008, 55)의 한 형식이다. 예술 역시 “가시성의 행위들과 형태들이 감성의 분할과 재구성에 개입하는 방식”(Rancière 2008, 55)이다. 따라서 랑시에르는 예술과 정치가 각자 ‘저항’의 형태로서 끊임없이 새로운 연결의 방식을 추구할 것을 주장한다.

하지만 성기현에 따르면, 랑시에르는 감성의 새로운 방식에 대한 충분한 근거를 제시하지 못한다고 보았다.¹⁴⁾ 화이트헤드에게는 아름다움은 ‘조화’와 ‘부조화’를 함께 포함한다. 아름다움의 속성은 조화에만 있는 것이 아니라 부조화, 즉 미적 파괴를 반드시 함의하고 있어야 한다. 이것은 달리 말해서 미는 조화와 부조화라는 역동성을 통해서 균형을 잡으며, 정치 역시 조화와 부조화라는 내재적 속성의 적절한 배치를 통해서 균형을 잡아간다고 볼 수 있다. 화이트헤드에게 미학과 정치의 전제라 할 수 있는 상징적 관련은 그런 조화와 부조화의 창조적인 활동을 통해서 발생하는 것이라고 볼 수 있다. 따라서 화이트헤드는 숭고를 통한 파괴를 언급하지 않고도 새로운 조화의 가능성을 주장할 수 있다.¹⁵⁾

한편 레비나스(Lévinas)는 화이트헤드처럼 자기 향유와 만족이라는 개념을 중요시한다. 레비나스에게 향유(jouissance; enjoyment)란 타자를 통해 자기가 되는 것이다. 즉,

14) 랑시에르는 우선 규정판단에서 반성판단으로 가는 이행을, 다음으로 욕구능력의 개입을 가로막는 무관심성의 계기를 감상자에게 부여한다. 성기현에 따르면, 과거의 견고한 분할과 새로운 창조적 분할을 위해서는 숭고의 개념으로 나갈 필요가 있다고 보며, 그런 논리에서 리오타르와 들뢰즈가 동일한 선상에 있다고 주장한다. 감성의 새로운 분할은 랑시에르가 주장하는 유희가 제공하는 이러저러한 일치가 아니라 숭고와 더불어 기존의 일치 자체를 완전히 파괴할 때 비로소 가능하다.(성기현 2019, 57-60). 화이트헤드 역시 미는 ‘조화’와 ‘부조화’를 함께 논의해야 한다고 주장한다. 들뢰즈와 화이트헤드가 과정철학자이지만, 미와 부조화에 대한 관점에서 양 철학자를 검토해볼 필요가 있다. 왜냐하면 화이트헤드는 숭고의 개념을 전제하지 않고 파괴에 대해서 언급하기 때문이다.

15) 상징적 관련에서 질서 및 조화의 파괴에 대한 언급은 결론의 장에서 언급할 것이다.

“다름을 동일함으로 변환시키는 것……다른 것의 에너지는……향유를 통해 나의 에너지가, 나의 힘이, 내가 된다”(Levinas 1991, 111). 그에게 “향유는 정확히 그 활동이 자기 자신의 활동에 스스로 자양분을 주는 이런 방식이다”(Levinas 1991, 111). 그에 따르면, “향유에서 나는 절대적으로 나 자신을 위해서 존재한다. 대타자와 관련없이 에고이스트인 나는 고독하지 않고 순진무구하게 홀로 존재한다”(Levinas 1991, 134). 이와 같이 간단히 ‘향유’라는 개념을 통해서만 본다면, 레비나스와 화이트헤드는 거의 유사한 입장에서 실재를 보고 있다.

마찬가지로 레비나스에게는 화이트헤드의 ‘관심’에 해당하는 타자의 부름은 절대적이다. 타자는 미학보다 윤리학의 전제 조건이다. 우리는 타자에 대한 무한 책임에 놓여 있다. 카인은 이삭에 대한 무한한 책임의 존재인가? 이것은 가족 및 공동체의 부름이다. 레비나스에게 타자란 다음과 같다. “타자(Other)와의 관계만이 오직 초월의 차원을 가져오며, 우리를 상대적이고 이기적이라는 용어의 감각적 의미의 경험과는 전적으로 다른 관계로 우리를 이끈다”(Levinas 1991, 193). 레비나스에게 그것은 나에게 윤리적 요구로 다가오는 것이며, 나의 어떤 미적인 활동도 그 앞에서 정지가 된다. 물론 그것은 나의 자유를 제한하는 것이 아니다. 하지만 그것은 “책임”을 요청한다(Levinas 1991, 197). 이것은 화이트헤드가 퀘이커 교도의 관심과 동일한 방식으로 책임을 말하는 것이며, 그 타자의 관념은 “얼굴에 대한 환대”(Levinas 1991, 197)이다. “그 얼굴은 소유되는 것을 거절하며, 나의 힘에 포착되는 것도 저항한다”(Levinas 1991, 197). 샤비로에 따르면, 레비나스에게 타자는 “직선적이고 균질적인 시간을 파열시키고”, 그 시간은 “불연속적”인 시간을 제시한다(Shaviro 2021, 56). 레비나스는 숭고의 미학처럼, “존재의 연속성은 없다. 시간은 불연속적이다; 한 순간은 중단없이 다른 순간으로 가지 못한다”(Levinas 1991, 284). 결국 연속되기 위해서는 “순간은 죽음을 만나야 하고, 부활해야 한다; 죽음과 부활이 시간을 구성한다”(Levinas 1991, 284). 결국 레비나스에게 타자의 얼굴은 책임이라는 윤리의 지점을 포착하며, 공동체를 위해서 자기 만족이라는 향유를 포기하기에 이른다.

베르그손은 지속의 연속성을 인정하지만, 화이트헤드는 레비나스와 마찬가지로 연속성을 거부한다. 그런데 향유와 관심, 미학과 정치의 상관성에 대해서 핵심적인 차이점을 레비나스와 화이트헤드에게 볼 수 있다. 화이트헤드에게도 연속성은 미리 주어지지 않는다. 앞에서도 말했지만, 화이트헤드의 존재론은 현실적 계기이며, 그에게 “형이상학적 진리는 원자론이다. 피조물은 원자적이다”(Whitehead 1991, 103). 그것은 생성 즉 소멸하는 것이다. 화이트헤드에 따르면, “연속성의 생성은 있지만, 생성의 연속성은 없다”(Whitehead 1991, 103). 이 말은 현실적 계기들이 “연장성은 생성하지만 생성 그 자체는 비연장적”(Whitehead 1991, 103)이라는 것이다. 연속성이 있기 위해서는 현실적 계기가

창조적 활동을 해야한다. 화이트헤드에게 ‘변환의 범주(the category of transmutation)’는 불연속적인 생성을 연속적인 하나로 보이게 하는 범주적 제약(categorical obligations)이다(Whitehead 1991, 87).¹⁶⁾ 가령 학교에서 만나는 학생들이 모두 다르더라도, 교수는 학생들을 배려와 관심을 갖고 본다. 그것은 다수를 하나의 배치로 변환해서 동등한 내포를 갖는 속성으로 읽을 수 있는 것이다. 그러므로 타자에 대한 얼굴에 배려나 관심이 화이트헤드에게 ‘숭고’의 경험이 아니라 우리의 “일상적인 경험”¹⁷⁾이다.

화이트헤드의 관점에서는, 모든 존재, 신이라는 현실적 존재마저도, “두 번 다시 경험하지 못한다”(Whitehead 1991, 91). 그러므로 화이트헤드에게는 레비나스처럼 특별한 타자성은 없다. 시간이 불연속적이고 “죽음과 부활”(Levinas 1991, 284)이 특별한 무한자의 얼굴을 위해서 있는 것만이 아니라 모든 현실적 계기는 생성하고 소멸하는 존재이다. 그러면서 끊임없이 자기를 갱신하면서 존속한다. 다시 말해서 “영속적으로 소멸”하지 않는 것은 없다. 따라서 화이트헤드에게 숭고, 타자와 같은 것을 위해서 주체의 미적인 향유를 윤리의 지점으로 옮기는 것을 거부한다.

화이트헤드에게는 모든 계기는 본성이 이미 “초월과 내재의 결합”(Whitehead 1992, 191)이며, 즉 “모든 현실적 존재는 그 자신의 새로움에 의해서 신까지도 포함하여 그 자신의 우주를 초월한다”(Whitehead 1991, 199). 우리는 근대 국가의 탄생에서 얼마나 많은 젊은이와 민중들이 국가와 민족의 정당한 윤리 앞에, 정의 앞에 내몰렸는지를 잘 알고 있다. 지금의 러시아와 우크라이나의 전쟁에서 죽어가는 젊은이들 역시 국가라는 타자 앞에서 자기의 즐거움과 향유를 빼앗기고 있다. 우리는 러시아와 우크라이나의 정치에 대해서 말하는 것은 당연히 생각하지만, 러시아의 젊은이와 우크라이나의 젊은이의 각자의 자기 향유에 대해서는 모두 침묵을 한다. 이것이 정치와 윤리로 인해서 자기

16) 들뢰즈와 화이트헤드는 라이프니츠의 미세 지각(물방울)이 어떻게 바다나 강으로 보이는가의 문제에 대해서 탐색을 한다. 화이트헤드는 다수의 현실적 계기들이 변환의 범주를 통해서 하나의 영원적 객체에 의해 한정될 때 가능하다고 보며, 들뢰즈 역시 예정조화나 초월적인 전제를 상정하지 않고 발생을 통해서 일정한 강도가 현실화될 때 가능한 것으로 본다. 이런 점에서 개체와 공동체에 대한 접근 방식이 양자는 매우 유사한 측면이 있다. 들뢰즈 역시 수없이 많은 물방울들이 어떻게 바다로 변환되는지를 초월적 조건에 의해서 설명한다. 우리가 수 많은 물방울이 모여서 구성된 것을 바다라고 부르는 것은, “개개의 물방울들이 지닌 한없이 투명에 가까운 빛깔들과 그것들이 매 순간 일정한 미분적 관계에 따라 빚어내는 바다의 유동적인 색채”때문이라고 한다. 들뢰즈는 이것을 ‘강도’와 ‘잠재성’의 개념을 통해 설명한다. 이와 같은 입장에서 들뢰즈와 화이트헤드를 과정철학으로 묶는 것이 어느 정도 타당성을 가질 수 있을 것이다. 다만 들뢰즈는 칸트의 숭고의 개념을 통해서 파괴에서 새로운 질서로 접근을 한다면, 화이트헤드는 파괴에서 새로운 일치로 나아가는 과정을 미의 대비의 과정을 통해서만 설명한다.

17) 사비로에 따르면, 화이트헤드의 철학은 숭고가 아니라 미의 차원에서 새로운 조화의 가능성을 논의한다(Shaviro 2021, 57).

향유라는 미가 상실되거나 파괴되는 것을 현재에도 암묵적으로 자인되는 현실이다. 그러나 우리는 국가와 신을 초월하는 자기 향유라는 미적인 결단을 결코 포기해서는 안 된다.

물론 우리는 이미 자기 향유를 위해서는 잠재적인 타자가 내재해야 한다. 여기서 객체는 각자의 문화 공동체를 고려하면 될 것이다. 우리가 미적 향유를 위해서 윤리와 정치를 포기하지는 것은 아니다. 다만 초월적인 타자를 위해서 자기 향유를 부정할 필요는 없다는 것이다. 화이트헤드는 근대 국가 속에서 민주주의와 자본주의의 탄생을 위해서 타자의 중요성을 “과잉 주장”했으며, “일반화를 지표로 삼겠다는 것은 건전한 것이지만, 그 성공에 대한 평가는 과장되어 있는”(Whitehead 1992, 56-57) 것이라고 본다. 국가와 민족의 신화를 위해서 얼마나 많은 희생이 발생했는지를 우리는 역사를 통해 잘 알고 있다. 그러므로 진정한 “민주주의의 기초는 현실태의 박동 하나하나가 지니는 본질적 성격을 구성하고 있는 것으로서의 가치 경험이라는 공통의 사실이다. 존재하는 것은 모두 그 자신과 타자와 전체를 위한 모종의 가치를 지니고 있다”(Whitehead 1992, 131). 다시 말해서, 모든 활동하는 존재는 자신만의 가치와 타자와 관계라는 가치를 함께 갖고 있다는 것이다.

생명은 약탈을 통해 구성되며, 그것이 결국 도덕의 문제를 제기한다(Whitehead 1991, 217). 약탈의 정당화가 곧 타자에 대한 관심과 배려이며, 정치적 활동의 목적이다. 그러나 타자의 관심과 배려가 자기 향유보다 우월할 수는 없다. 모든 관심은 결국 창조적인 “가치 평가”(Whitehead 1991, 447)에 기반을 둔다. 가치 평가란 외부에 의한 인정 욕구에 따른 평가가 아니라, 자신의 활동에 대한 긍정적인 가치 평가이다. 우리는 자신을 스스로 긍정하지 않고는 결코 지속적으로 존속할 수 없다. 존속은 획일적 존속이 아니라 기존의 것을 새로운 것과 대비를 통해 존속하는 역동적 균형이다. 타자에 대한 관심은 결국 중요성을 평가하는 자기 긍정적인 가치 평가에 달려 있다. 이 점에서 보자면, 결국 타자에 대한 관심도 자기 향유에 포함되는 것이다. 타자의 얼굴에 대한 무조건적인 명령에 따르는 것이 아니라, “자아의 중요성으로 융합되어 들어오는 것은 타자들의 중요성”(Whitehead 1992, 138)에 달려 있다. 따라서 타자의 중요성은 결국 “그 자신을 위한 중요성”(Whitehead 1992, 139)에서 시작되는 것이다.

정리하자면, 레비나스에게 윤리는 자발적인 것이 아니라 타자의 얼굴에 무조건적으로 책임을 지는 것이다. 그것은 일종의 힘이다. 그러나 화이트헤드에게 도덕적 책임은 자발적인 미적 느낌에 따른 결단의 결과이다(Whitehead 1991, 404). 다시 말해서 “주체는 그 느낌 때문에 그것이 지금의 그것이라는 데 대하여 책임을 진다. 그것은 또 현존의 여러 귀결들에 대하여 파생적으로 책임을 진다”(Whitehead 1991, 404). 왜냐하면 그 책임은 “그 느낌으로부터 유출되기 때문이다”(Whitehead 1991, 404). 그런 미적 향유의

결단은 어떤 결과의 보장됨이 없이, 초월적인 얼굴이나 기타 등등에 종속되지 않고서 긍정적인 가치 평가를 통해 수행되는 것이다. 따라서 화이트헤드에게 “민주주의의 기초는……가치 경험이라는 공통 사실이다”(Whitehead 1992, 131). 정치, 윤리와 경제가 아무리 중요해도 자기 향유하는 미적인 가치 경험을 대체할 수 없다. 다시 말해서 정치와 경제의 힘이 아무리 중요하다고 하더라도, “힘의 본질은 미적인 가치 그 자체를 목적으로 하여 돌진”(Whitehead 1992, 140)한다는 것이다.

V. 나가는 말

이 논문에서 화이트헤드의 과정 철학의 전망에서 표상주의와 비표상주의의 논의를 전개했으며, 그 문제점을 각각 검토하였다. 그리고 미학과 정치의 관련성을 어떻게 접근해야 하는지를 살펴보았다. 이 글에서 강조한 것은 미학과 정치(윤리)의 영역에서 한쪽에만 치우치는 경향에서 벗어나야 할 필요성이 대두되고 있다는 것이다. 특히 미적인 자율성이 정치와 윤리를 위해서 희생할 수 없는 시대에 살고 있음을 주목하였다. 우리는 인터넷, 특히 유튜브의 시대에서 개개인의 자기 향유의 지점을 충분히 맛보고 있다. 각자의 가치의 향유와 그것에 대한 취향을 엄청난 정보를 통해서 접하고 있다. 그런 점에서 윤리, 정치, 경제라는 타자와의 관계의 영역을 맹목적으로 주장할 수 없는 시대에 살고 있다. 하지만 각자의 자기 향유가 결국 윤리, 정치, 경제의 영역과 어떤 식으로든 관계를 맺고 있음도 잘 볼 수 있다. 현재 유튜브의 내용이 정치, 경제에서 지대한 영향을 미치고 있으며, 그것이 정치, 윤리, 경제적 행위의 시발점이 되고 있음을 매번 목도하고 있다. 따라서 자기 향유와 관심, 미학과 정치는 각자의 영역이 있으면서도, 결코 분리될 수 없는 것이다.

화이트헤드의 상징적 관련을 통해서 미학과 정치가 어떻게 연관될 수 있는지를 간단히 검토하면서 결론을 맺을 것이다. 버크(Burke)에 의하면, 공동체의 유대를 가능케 하는 결합력(magnetic force)을 관습이라고 한다.¹⁸⁾ 예컨대, 각 국가와 민족은 신화를 통해 동일성을 확보한다. 그것은 자국 내의 시민들에게 정서적 동일성을 구축하는데 중요한 역할을 한다. 어쩌면 지식보다 감정적 동일성의 구축이 동일한 인종들을 구별하는데

18) 버크는 프랑스 혁명을 목도하고 그것의 폭력성을 우려해서 숭고의 개념을 거부한다. 그것은 전통과 관습을 깨뜨리고 새로운 질서의 가능성을 보여주기 때문이다. 이런 점으로 인해서 칸트와 그 이후의 많은 철학자들이 숭고의 개념에 관심을 표명한다. 하지만 화이트헤드는 숭고의 개념을 사용하지 않고, 자신의 개념인 ‘대비’를 통해서 충분히 새로운 관념의 탄생을 가능하다고 본다(Burke 2003, 98-99).

더욱 중요한 역할을 한다. 일본인, 중국인, 한국인은 거의 동일한 외모를 갖고 있지만, 정서적 동일성에서 큰 차이가 발생한다. 그와 같은 막연한 감정이 민족 및 국가의 자기 동일성 혹은 정체성의 구성에 지배적인 역할을 한다(Whitehead 1927, 66-68). 화이트헤드 역시 버크의 입장을 계승하는데, “사회체계는 본능적인 행위에 내재된 맹목적인 힘, 그리고 습관과 편견으로 휘감긴 본능적인 감정 속의 맹목적인 힘에 의해서 결속이 유지된다”(Whitehead 1927, 68-69). 그러나 화이트헤드는 버크가 ‘관습’이라는 개념을 통해 사회를 이해한 것을 높이 평가하지만, 버크는 관습을 통해 사회적 변혁을 부정적으로 본다는 점에서 화이트헤드는 버크를 ‘불행’이라고 평한다(Whitehead 1927, 72-73).

……주요한 문명의 진보는 마치 어린이의 손에 쥐어진 화살처럼 자신들이 처해 있는 사회를 거의 완전히 파괴시키는 그러한 과정 속에 놓여 있다는 사실을 지각하는 것, 그것이 바로 사회학적 지혜의 관문에 첫발을 내 딛는 것이라고 할 수 있다. 사회가 자율적으로 운용되기 위해서는 기본적으로 두 가지 요건이 필요하다. 하나는 기존의 상징체계를 유지하는 것, 그리고 다른 하나는 계몽된 이성이 납득할 수 있는 목표에 그것이 부응할 수 있도록 과감하게 수정할 수 있어야 한다는 것이다. 자신의 상징 체계를 존중하면서 동시에 그것을 자유롭게 수정할 수 없는 사회들은 종국적으로 쇠퇴할 수 밖에 없다. 그러한 사회는 극심한 혼란에 빠지거나 무용한 어둠 속에 질식된 삶이 점차 활력을 잃어가게 될 것이기 때문이다(Whitehead 1927, 88).

화이트헤드는 앞에서 다룬 상징적 관련을 인간의 사회적 행위의 유형에도 그대로 적용한다. 1)상징적으로 조건화된 행위(symbolical conditioned action), 2) 반사적 행위(reflex action), 3) 순수하게 본능적인 행위(pure instinctive action)이다(Whitehead 1927, 78). 본능적인 행위란, 모호하고 무의식적인 지각인 인과적 효과성의 양태에 해당한다. 그것은 과거, 현재, 미래가 공존하는 삶의 양식이며, 일종의 관습이나 전통이다. 반사적 행위는 현시적 직접성의 지각이며, 명료한 지각이다. 그 두 가지가 결부된 행위가 상징적으로 조건화된 행위이다.

최근에 미학과 정치의 상관성을 검토할 만한 사례가 있다. 일본에서 올림픽이 열릴 때였다. 판소리 타령의 한 곡조인 ‘범이 내려간다’라는 상징을 올림픽 선수단이 머물고 있는 숙소에 플래카드로 건 적이 있었다. 이것은 미학과 정치적 행위가 상보적으로 결합된 경우라고 할 수 있다. 처음에는 ‘아직 12척이 있다’는 글을 걸었다가 일본의 반대로 내렸다.

이것은 너무 노골적인 정치적 수사를 통해서 선수단의 비장한 마음을 전달하고자 했기에 일본의 반발을 불러왔다. 여기에는 미적인 자기 향유가 빠져 있다. 그와는 달리 ‘범이 내려간다’는 것은 판소리라는 미적인 자기 향유와 관심이라는 정치적 행위가 묶일 수 있는 상징화된 조건의 행위를 보여준다. 즉 그것은 한국인의 미적인 향유와 일본에 대한 관심이라는 정치적 행위가 공유된 정서로 묶인 표현이다. 사실 이와 같은 것들은 한국과 일본의 역사적 사례를 이해하지 못하는 외국인도 잘 알 수 없으며, 한국인의 판소리에 대한 느낌과 한일관계에 대한 역사적 이해가 없다면, 이와 같은 상징적 행위들은 수용할 수 없을 것이다. 이와 같은 ‘사회적 상징들’(social symbolism)은 ‘공동체 상징들’(communal symbolism)이라고 한다(Whitehead 1927, 74-75).

사회적 상징들은 두 가지 의미를 내포하고 있다. 실질적인 차원에서 그것은 개개 인간이 취하는 특정 행위의 방향을 의미한다. 또한 이론적인 차원에서 그것은 행위의 궁극적 동기를 의미하는데, 다시 그것은 감정을 수반하면서 모호한 성격을 갖고 있다. 이로 인해 사회적 상징들은 수많은 균중들을 하나의 유기적인 공동체로 조직할 수 있는 힘을 얻게 된다(Whitehead 1927, 74).

이것이 의미하는 바는, 한 개인이 여러 가지 상징적 행동들을 취하는 것은 그 사회가 취하는 여러 가지 의미를 표현하는 것이다. 요즘 SNS에 올라오는 사건들을 보면, 그와 같은 상징적 사례를 쉽게 이해할 수 있다. 한 개인의 행동뿐만 아니라 사회 전체가 그 개인의 언어와 몸짓에 적극적으로 반영한다. 이것은 하나의 공동체가 상징을 통해 의미와 해석이 작동하고 있음을 알 수 있다. 이것이 화이트헤드가 의미하는 상징적 연관이다. 이것은 ‘범이 내려온다’라는 것을 부른 가수들의 ‘자기 향유’가 어떻게 정치적 행위라는 ‘관심’과 연결되는지를 잘 보여주는 사례이다.

한 가지 더 고려해야 할 것은 반사적 행위와 상징적 행위의 관련성이다. 반사적 행위가 본능적인 행위와 결부되지 않을 때, 그 습관적 행위(the habit of action)는 퇴행할 수 있다는 것이다. 예컨대, 명절에 고향에 부모님을 찾아가는 것은 가족 간의 우애와 화목을 위한 인과적 효과성의 행위이었지만, 이제는 형식적인 절차만이 남은 반사적 행위로 퇴락하고 있다. 이제 우리는 공동체를 고려한 상징적 행위가 오히려 부부와 자식 간에, 혹은 고부간의 갈등이 증폭되는 기간으로 기억되는 경우도 다반사이다.

가령, 명절은 일종의 루틴(routin)이다. 인과적 효과성과 현실적 직접성이 결합된 것을 루틴으로 본다. 루틴은 “모든 사회 체계의 신”(the God of every social system)(Whitehead 1967 90)과 같은 역할을 한다. 추석이나 설은 한국인의 고유한 사회 체계의 루틴이지만,

농경문화에서 비롯된 명절은 21세기의 정보화 사회에는 공동체를 연결하는 ‘관심’에서 점차적으로 멀어지고 있을 뿐만 아니라 ‘자기 향유’도 사라지고 있다. 이제 명절은 어른들과 아이들에게는 단지 돈을 주고 받는 교환체계로만 자리를 잡고 있으며 과거의 인과적 유효성의 공유라는 지점은 희박해지고 있다. 사실, 아이들에게 명절은 아름다움을 통한 자기 향유의 과정으로 느껴지지 않으며, 너무나 형식적인 절차라는 사실을 잘 알고 있다. 어른들도 마찬가지이다. 이와 같이 어떤 상징적 연관이 ‘쇠퇴’로 떨어지고 있다면, 그것은 새로운 방향이 요구되고 있지만, 여전히 우리는 그것에 적합한 상징적 행위를 찾지 못하고 있다. 물론 그것에 대한 혼돈은 새로운 질서를 정착하기 위한 방식이라고 할 수 있다.

사회 구조의 변화에 기존의 낡은 상징들을 성공적으로 적응시키는 것, 그것이 바로 사회 문제를 다루는 통치술에서 긴요한 지혜의 최종적인 표지이다. 뿐만 아니라 때에 따라서는 상징들을 혁명적으로 변형시켜야 한다(Whitehead 1927, 61).

새로운 상징적 규범은 어떻게 만들어질 수 있는가? 다시 말해서 쇠퇴에 이른 루틴을 새롭게 구성할 수 있는 방법은 무엇인가? 화이트헤드는 그것은 ‘관념의 모험’¹⁹⁾에 있다고 본다. 부조화는 새로운 조화에 이르기 위한 도정이다. 그러나 새로운 관념은 기존의 루틴의 저항으로 결코 쉽게 수용될 수 없다. 그것은 일종의 혼돈과 파괴를 수반할 수밖에 없다. 무엇을 파괴하고 무엇을 새롭게 구성할 것인가? 화이트헤드에게 ‘향유’와 ‘관심’, 즉 미학과 정치는 공동체의 구성원들과 공동체라는 개념의 끊임없는 상호 작용을 통한 ‘패턴화된 대비’의 활동을 통해서 구성해야 한다고 본다.

공동체의 목표는 두 가지가 있어야 한다. 하나는 “공동체 자체를 공동체의 구성원들에게 순응시키는 것이고, 다른 하나는 공동체의 구성원들을 공동체 자체에 순응시키는 것이다. 자유인이란 그들 스스로 만든 규칙을 준수하는 사람들이다”(Whitehead 1927, 88). 우리 모두가 ‘현실적 계기’이며, 각자가 자기 원인을 통해 활동하는 자유인이라는 전제를 필두로 해서, 공동체 전체의 규칙이 생겨나는 방식을 고려해야 한다. 과거에는 공동체가 부여하는

19) ‘관념의 모험’은 기존의 것에 대한 혐오 및 역작용, 변환의 범주가 필요하다. 이것은 당장의식에까지 도달하지는 못하지만, 지적 정신성으로 나아가는 첫걸음이 된다. 결국 새로운 상징의 도래는 변환의 범주를 통해 추상의 힘을 획득하는데 있다. 우리는 고려시대에서 조선시대로 이행할 때, 불교가 유교의 상징으로 전환되는 것을 목격한 적이 있다(Whitehead 1991, 450-451 참조).

규칙에 따라서 생활을 했다면, 이제는 공동체가 공동체의 구성원들이 기존의 것을 파괴하고 자신들의 자율성에 의해서 새롭게 형성되는 것도 숙고해야 한다는 것이다. 이것이 우리 사회가 새로운 미학과 정치 체계의 대비를 구성할 수 있는 방식이 될 것이다.

일반적 관념이 실제적 결과를 낳기까지 오랜 시일이 걸리는 까닭은 인간의 성격에 내재된 무능력 탓만은 아니다. 거기에는 해결해야만 하는 문제가 남아 있는데, 성급한 탐구자들이 그 문제의 복잡성을 습관적으로 무시해왔다. 그 문제의 난점은 바로 다음과 같은 것이다. 즉 기존의 어떤 악을 제거하기에 충분한 만큼 사회를 개조하자면 사회조직과 그것에 의존하고 있는 문명을 먼저 파괴하지 않고서는 불가능하다는 것이다(Whitehead 1967, 20).



- Adorno, T. W. 1970. Aesthetic Theory. Trans. C. Lenhardt. Routledge.
- Bataille, G. 1985. The Use Value of D. A. F. de Sade. Vision of Excess Selected Writings, 1927-1939. Trans. Allan Stoekl et al. The University of Minnesota Press.
출처: [http://www.sauer-thompson.com/essays/BatailleUse ValueSade.pdf](http://www.sauer-thompson.com/essays/BatailleUse%20ValueSade.pdf) (검색일: 2022. 07. 22.).
- Burke, E. 2003. Reflections on the Revolution in France. Frank M. Turner (Ed.). Yale UP.
- Capaldi, N. 1975. David Hume: the Newtonian Philosopher. Twayne.
- Habermas, J. 1981. Knowledge and Human Interests. Trans. J. J. Shapiro. Heinemann.
- Habermas, J. 1990. The Philosophical Discourse of Modernity. Trans. Frederick G. Lawrence. The Mit Press.
- Hume, D. 1978. A Treatise of Hume Nature, Analytic Index by Lewis Amherst Selby-Bigge, with text revised and notes Peter H. Nidditch. Clarendon Press.
- Jay, M. 1994. Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought. University of California Press.
- Levinas, E. 1991. Totality and Infinity. Trans. Alphonso Lingis. Kluwer Academic Pub.
- Lyotard, J. F. 1984. Notes on the critical Function of the Work of Art. Driftworks. Roger Mckeeon (Ed.). Semiotext(e).
- Rancière, J. 2009. Aesthetice as Politics. Aesthetice and Its Discontents. Trans. Steven Corcoran. Polity.
- Brigitte S., 박정훈 역. 2016. 미와 예술. 미술문화.
- Deleuze, G. & Guattari, 김재인 역. 2003. 천개의 고원. 새물결.
- Deleuze, G., 김상환 역. 2004. 차이와 반복. 민음사.
- Eagleton, T., 방대원 역. 1995. 미학사상. 한신문화사.
- Marx, K., 김문현 역. 2014. 경제학 철학 초고. 동서문화사.
- Panofsky E., 심철민 역. 2014. 상징형식으로서의 원근법. 도서출판b.

- Rancière J., 주형일 역. 2008. 미학 안의 불편함. 인간사랑.
- Rancière J., 오윤성 역. 2008. 감성의 분할. 도서출판b.
- Smith, A., 박세일 · 민경국 역. 2010. 도덕 감정론. 비봉출판사.
- Smith, A., 김수행 역. 2014. 국부론. 비봉출판사.
- Shaviro, S., 안호성 역. 2021. 사물들의 우주. 갈무리.
- Whitehead, A. N. 1938. Modes of Thought, 오영환·문창옥 역. 1992. 열린사고와 철학. 고려원.
- Whitehead, A. N. 1967. Adventure of Ideas, 오영환 역. 1996. 관념의 모험. 한길사.
- Whitehead, A. N. 1978. Process and Reality, 오영환 역. 1991. 과정과 실재. 민음사.
- Whitehead, A. N. 1925. Science and The Modern World, 오영환 역. 1989. 과학과 근대세계. 서광사.
- Whitehead, A. N. 1927. Symbolism: Its Meaning and effect, 문창옥 역. 2003. 상징활동: 그 의미와 효과. 동과서.
- 김은성. 2022. 감각과 사물. 갈무리.
- 김영진. 2022. 들뢰즈의 차이의 철학: 강도량의 중심으로. 동서정신과학 25(1), 145-159.
- 박성봉. 2012. 미학과 감성학-감성시대의 미학. 일빛.
- 성기현. 2019. 들뢰즈의 미학-감각, 예술, 정치. 그린비.
- 조경진. 2012. 현대예술의 비표상성과 화이트헤드 상징론. 한국 화이트헤드 학회 추계 학술 대화 자료집.

● 투고일: 2022.07.29. ● 심사일: 2022.07.30. ● 게재확정일: 2022.08.18.

| Abstract |

Aesthetics and Politics **- Focusing on Whitehead's Process Philosophy -**

Kim Youngjin (Daegu University)

This paper examined the problems of sensory theory of representation and sensory theory of non-representation, respectively, and examined them through the concept of symbolic reference of Whitehead. In Whitehead's philosophy, the problems of aesthetics and politics develop into the concepts of 'enjoyment' and 'concern', respectively. This is the basis for important ontology and epistemology, respectively, and provides an important clue to future aesthetics and political behavior. In today's philosophy, which generally values 'others', self-enjoyment is recognized, but ultimately, it is leaning toward concern in others. Non-Representative philosophers like Ryotard and Lévinas also show a tendency to value concern of others. We will look at the characteristics of their philosophical thinking and critically examine it through Whitehead's process philosophy. Through this, we will critically look at the dichotomy of thinking of aesthetics and politics across modern and post-modern times and present the philosophy of Whitehead's process as an alternative.

〈Key words〉 Whitehead, Marx, Ryotard, Rancière, Lévinas, Deleuze, Aesthetics, Politics