

## 미숙함, 경험과 언어의 조건

양운덕

### O. 들어가면서

가) 불운한 폴란드 작가 고프로비치의 걸작 『페르디두르케』는 미숙함을 주제로 삼은 뛰어난 즉흥환상곡, 또는 ‘미숙한’ 교향곡이다. 이 작품은 교육, 문화, 언어, 사회적 갈등, 사랑, 글쓰기의 장에서 미숙한 것들을 멋지게 제시하는 유쾌한 놀이판을 만든다. 미숙함을 주제로(성숙을 거부하면서), 미숙한 형식으로(완결되고 체계적인 형식이 불가능함을 비웃으면서), 미숙한 주인공들이(그들은 성숙을 위해 달려가기도, 성숙을 내거는 온갖 구호들의 허구성을 비웃으면서) 미숙하지만 즐겁게(성숙은 무거운 의미와 진지함으로 무장한 까닭에 웃음을 불허한다), 미숙한 글쓰기로 (모든 글쓰기는 성숙을 거부하는 놀이이다) 미숙한 삶과 그것을 틀 지우려는 형식의 우스꽝스러운 노력을 유쾌하게 견어찬다. 그리고 어디론가 달려간다.(아! 이오우! 감탄스러운 그 구절을 간신히 붙잡을 뻔한 ‘바로 이 순간에’ 자판을 뒤흔드는 전화벨이라니! 천리정성을 쌓아가는 글자들의 신나는 행진을 가로막는 어처구니없는 생리현상이여. 목이 마른데 컵은 손이 닿지 않는 저기에 있으니..... 부재하는 그녀의 찡그린 얼굴의 잔인한 기억까지 주변에서 성거리면서 이 온전한 미숙함을 향하여 내달리는 지고한 노력을 가로막으니... 이 위대한 작품에 대한 모기나 날벌레의 질투까지 감수해야 하는가? 이런 방해만 없다면....)

나) 아감벤은 근대 이후의 사고에서 경험과 인식을 종합하려는 사고들의 다양한 시도와 그것의 실패를 경험의 가능조건에 관한 탐구로 재구성한다.

그는 경험의 조건을 미숙함 infanzia에 연결시키면서 경험과 인식의 상관성을 규정하는데 따르는 난점을 지적한다. 이런 논의는 미숙함과 관련하여 언어, 진리, 역사의 상관성을 드러내면서, 왜 계몽적 성숙함이 아니라 미숙함이 언어와 진리의 조건이 되는지, 왜 (해소할 수 없는) 미숙함이 경험의 가능조건인지를 밝히고자 한다. 이런 시도는 계몽적 성숙함의 이면을 드러내면서 계몽을 비판적으로 조망하는 새로운 사고를 모색한다.

### 경험의 가능조건과 미숙함(아감벤의 경우)

#### 1. 인식과 경험의 통합

아감벤은 근대과학을 정초하는 기획에 경험의 박탈 l'espropriazione이 내재한다고 지적한다. (Agamben, 1978, 10 이하)

베이컨은 경험의 질서를 찾기 위해서 잘 조직된 실험을 권한다. 이는 전통적인 의미의 경험을 불신하기 때문인데, 사실적 진리를 논리적 진리 구별하는 점도 이 때문이다. 근대과학은 처음부터 경험을 불신했다. 예를 들어서 갈릴레오가 망원경으로 달을 처음 본 경우처럼 육안과 다른 달의 모습을 확인했지만 경험적 확실성을 얻지 못했고, 오히려 데카르트의 의심을 불러들였다. 그는 확실한 진리를 추구하기 위해서 감각 경험을 불신하고, 모든 것을 숙일 수 있는 전능한 악마의 가설까지 제기한다.

이런 맥락에서 실험을 통해서 경험을 과학적으로 검증함으로써 확실성을 확보하고자 하고, (기구들과 숫자들을 통해서) 경험을 가능한 한 개인 바깥에 두려고 한다. (과학적 인식이 추구하는 보편타당성은 장소, 시간에 따라서 변하지 않아야 할 뿐만 아니라 주체에 대해서도 독립된 것이어야 한다. 과학적 진리는 ‘누구에게나’ 타당한 것이어야 한다. (심지어 주체가 그것을 인식하지 못하더라도 그 타당성을 의심할 수 없다.) 따라서 전통적인 경험은 실질적인 가치를 잃는다. (Agamben, 1978, 10-11) (몽테뉴의 『수상록』이 지적하듯이, 경험은 확실성과 양립할 수 없다. 현존하는 것은, 우리 자신의 존재이건 대상이건, 지속성을 지니지 않으며, 어떠한 것도 확실성도 주장할 수 없다.)

아감벤은 인식과 경험이 각각 고유한 영역을 지닌 것이었는데, 근대 과학에 이르러서 인식과 분리된 경험은 거부된다고 본다. 근대 이전에는 인식이 상이한 주체들과 연결되었다. 경험의 주체는 상식, 모든 개별자 안에 있는 어떤 것(아리스토텔레스의 판단원리, 중세 심리학의 평가 능력vis aestimativa)이었다. 이와 달리 과학의 주체는 정신noūs, 또는 능동적인 지성으로서 경험과 분리되고 무심하고impassible 신성한 것이었다. (개별 주체는 基-體sub-jectum로서, 그것에서 능동적이고, 유일하고, (경험과) 분리된 지성이 인식을 산출한다.

아감벤은 고대에서 인식의 주요한 문제가 주관-객관의 대립 관계가 아니라, 하나와 여럿의 관계였다고 지적한다. (예를 들어서, 플라톤의 이데아론에서 하나의 보편적인 이데아는 다수의 불완전한 경험적인 대상들의 원형, 본질이다. 진리를 추구하는 자는 가변적인 다수의 경험적 현상들에서 불변적인 可知的인 ‘형상eidos’을 찾아야 한다.) 고전적 사고는 경험 자체에 관한 인식을 추구하지 않고, (경험에서) 분리된 지성과 특수한 개인들, 하나와 여럿, 가지적인 것과 감각적인 것, 신성한 것과 인간적인 것과 간의 관계를 중심으로 주제화했다. 아이스퀼로스의 『오레스테이아』에서 나타나듯이 인간의 인식은 아가멤논의 오만함hubris에 맞서는 것, 겪으면서 배우páthei máthos, 곧 고통을 통해서 배우고, 고통을 겪어야 배울 수 있는 것이었다. (Agamben, 1978, 12)

전통적인 경험은 경험과 과학, 인간적 인식과 신적인 인식의 분리에 바탕을 둔다.<sup>1)</sup> 그런데 근대과학은 확실성을 추구하면서 이러한 분리를 거부하고 경험을 인식의 장소로 만들고자 한다. 이를 위해서 상이한 주체들을 대신하는 새로운 단일한 주체unico nuovo soggetto를 제시한다. 아감벤은 근대과학의 혁명이 (경험을 권위와 대립시키는 것이라기 보다는) 인식과 경험을 ‘단일한 주체’에 귀속시키는 것이라고 본다. 이것은 새로운 주체를 추상적인 아르키메데스의 점, 데카르트의 ‘생각하는 나’, 의식에 일치시킨다. (같은 책, 13)

‘단일한 주체’는 보편적이고 무감각한impassibile 존재이자 동시에 분리된 지성과 경험적 주체의 속성을 통합하는 자아이다. 그래서 근대 과학은 고통을 통한 배우páthei máthos이나 인간적 인식과 신성한 인식을 결합하는 형식에서 벗어난다. 신비한 경험들, 연금술, 플라톤주의적 사변에 들어있던 前-科學的 표현들은 배제된다.

그런데 아감벤은 점성술과 근대 과학의 내적 관계에 주목한다. 이는 그가 경험과 인식을 통합하려는 근대 주체가 신비적인 개념에 뿌리를 내리고 있다고 보기 때문이다. 점성술은 순수한 지성의 ‘하늘’과 개별적인 경험의 ‘지상’을 결합하는 점에서 위대한 발견이자 근대과학의 필수조건이다. 이것이 운명의 단일한 주체un soggetto unico nel

1) 경험과 과학의 경계에 죽음이 있다. 몽테뉴가 경험의 궁극 목표를 죽음에 가까이 가는 것으로 제시했고, 경험의 극한적 한계인 죽음을 예견함으로써 성숙을 지향한다고 보았다. 그러나 이런 한계는 경험할 수 없는 어떤 것이고 다만 가까이 다가갈 수 있는 것일 뿐이다.

destino 안에 하늘과 지상, 신성한 것과 인간적인 것을 결합했기 때문에, 과학은 새로운 자아로 과학과 경험을 통합할 수 있었다. 신플라톤주의는 流出emanatio 모델로 연속적인 위계를 상징하는 존재의 거대한 연쇄를 설명한다.<sup>2)</sup> 아감벤은 이런 틀 덕분에 (아리스토텔레스적인) 정신nous과 영혼psychē의 분리, (플라톤에서 대립된) 一과 多의 차이를 연결시켜서 ‘실험 과학scienza sperimentale’의 바탕이 되는 단일한 주체가 마련될 수 있었다고 본다. (같은 책, 14)

아감벤은 정신/감각, 육체적인 것/비육체적인 것, 신성한 것/인간적인 것 간의 통일이라는 보편적인 매개가 고대 후기와 중세의 사변적 사고에서 주제로 삼는 靈氣pneuma, 영혼과 관련된다고 본다. 이런 미묘한 영혼(중세 신비주의의 spiritus phantasticus)이 과학의 새로운 주제 이상의 것을 제공한다. 데카르트는 이것을 정신esprit이라고 부른다. 아감벤은 이후의 철학이 pneuma-spiritus-esprit-Geist의 의미론적 인접성을 중심으로 전개된다고 본다.(같은 곳)

그는 근대 이성이 이전의 신비주의적 사고를 배격하는 계몽적 청산을 통해서 ‘이성의 지상’으로 내려온 것이 아니라 ‘신비의 천상’을 배경으로 삼아서 신비주의를 흡수함으로써 새로운 지식들을 구성한다고 본다. 그는 근대 이성의 길을 탈주술화를 통한 계몽의 행로, 이성과 비이성의 대립의 결과로 보지 않는다.

신플라톤주의적인 신비주의와 점성술은 ‘과학을 통하여’ 근대 문화로 진입한다. 이후에 점성술이 폐기된 것은 그 근본원리--경험과 인식의 통일--가 새로운 주체를 구성하여 새로운 과학의 원리 안에 통합되었기 때문이다. (티코 브라헤, 케플러, 코페르니쿠스 등은 점성술사이며, 베이컨은 점성술의 옹호자이었다.) 합리주의와 비합리주의의 대립은 점성술, 신비주의, 과학의 원초적인 친족관계에 은밀한 계보를 갖는다.<sup>3)</sup> 역사적으로 고대를 휴머니즘의 관점에서 부활시킨 대상은 고전적 고대가 아니라 후기 고대 문화, 특히 신플라톤주의와 秘義學eretica이었다. 아감벤은 신비주의, 점성술, 연금술을 비판하는 것이 과학에 대한 비판을 함축한다고 보고, 과학과 경험의 기원에서 합리주의와 비합리주의의 대립을 넘어서는 상관성을 찾을 수 있다고 본다. (같은 책, 14-5) <sup>4)</sup>

그는 근대 주체를 보는 관점의 변화를 조망한다. 통상적으로 주체를 실체적인 심리적 실재로 파악하는데, 이처럼 주체를 심리적 장에서 지각되는 의식으로 표상하는 틀로는 새로운 주체의 ‘심리적’이고 실체적인 성격을 제대로 볼 수 없다. 데카르트적 정식에서 나타나듯이 (아리스토텔레스의 영혼psychē도 중세적 정신anima도 아닌) 심리적인 실재

2) 신플라톤 주의자인 플로티누스가 제시한 유출 모델은 비유적으로 얘기하면, 하나의 光源에서 빛이 동심원을 이루면서 사방으로 퍼져나가는 것처럼 하나의 존재로부터 다양한 존재들을 설명하는 방식이다. 중심에서 주변으로 방사되는 존재자들은 빛이 방사되면서 점차 어두워지는 것처럼 ‘정도상의 차이’에 의해서 하나의 연쇄를 이룬다. 플라톤에게서 이데아와 현상들은 ‘본성상의 차이’를 지닌 것과 달리 플로티누스 모델에서는 다양한 존재자들이 비록 낮은 등급이긴 하지만 하나의 중심, ‘一者’에 참여하는 점에서 모든 것은 하나로 연결되어 있는 존재들의 위계를 형성한다.

3) 르네상스 지식인들 사이에서 점성술의 부활은 이것을 잘 드러내는 징후이고, 근대 과학을 대표자하는 뉴턴이 연금술에 열정을 평생 유지했다는 점도 단적인 예이다.

4) 신비적인 것들에서 경험과 인식의 일치coincidenza는 침묵하는 입문자/전수자의 죽음과 재탄생에서 정점에 달하는 말할 수 없는ineffable 사건으로 이루어진다. 그런데 그것은 새로운 과학의 주제에서 더 이상 말할 수 없는indicible 것이 아니라 모든 사고와 모든 구절들로 이미 말해지고 명명된detto 어떤 것이 된다. 겪으면 배우는 것pathēma이 아니라 배움mathēma이다. 모든 인식행위에서 직접적으로 인식된 것immediatamente conosciuto은 모든 사고의 기초이자 주체이다. (같은 책, 15)

는 아르키메데스적인 부동의 확고한 지점이다. 이것은 순수한 사고 행위를 제외한 모든 심리적 내용을 의문시한다.

“무엇이 내가 영혼anima에 귀속시켰던 것에 속하는가? 영양을 섭취하거나 걷는 것인가? 나는 지금 어떤 신체도 지나지 않으므로 이것들은 허구에 지나지 않는다. 그러면 감각인가? 이것도 신체 없이는 생길 수 없고, 나는 꿈속에서 많은 것을 감각한다고 믿었지만 나중에 그렇지 않음을 깨닫기도 했다. 사고함cogitare인가? 나는 여기에서 그것을 찾는다. 사고가 바로 그것이다. 이것만은 나와 분리될 수 없다.”(『성찰』. 2 논문)

아감벤은 이와 관련하여 기원적인 순수한 상태에서 데카르트적 주체가 동사의 주체il soggetto del verbo라고 본다. 곧 ‘사고하는’ 주체는 사고 작용을 하는 동안에만 현전하고 지속되는 주체이다. 그것은 순전히 언어학적-기능적 실체로서, 그것의 존재와 지속이 그것을 언표하는 순간l’istante della sua enunciazione과 일치한다. (Agamben, 1978, 16) (“나는 있고, 나는 존재한다ego sum, ego existo. 확실하다. 얼마동안 그러한가? 내가 사고하는 동안이다Nempe quandiu cogito. 이는 모든 사고 작용을 멈춘다면 존재하는 것도 멈출 수 있기 때문이다.”(『성찰』. 2 논문)

이런 자아의 감지할 수 없음impalpabilità과 비실체성 l’insostanzialità 때문에 그것을 명명하는데 많은 어려움이 따르는데, 그는 데카르트가 자아를 확정하기identificar 위해서 고심하는 점에 주목한다. 데카르트는 “나는 생각한다, 나는 존재한다”를 순수한 언표의 영역 바깥에 두고, 사고하는 존재res cogitans처럼 사물res이란 표현의 부정확성을 버리기 위해서 전통적인 심리학적 술어들--res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio--을 열거하면서 주저하다가 결국 mens, animus, intellectus, ratio 가운데 mens를 택한다(불어본에서는 esprit를 택한다). 이 주체는 (延長을 지닌) 물질적 실체와 구별되는 실체로서, 전통적인 심리학적 영혼에 특징적인 속성들을 부여받는다. (“사고하는 것은 무엇인가? 의심하고dubitans, 파악하고intelligens, 긍정하고affirmans, 부정하고negans, 하려고 의지하고volens, 하지 않으려고 하고nolens, 상상하고imaginans, 느끼는sentiens 것이다.”(같은 곳)

이러한 실체적인 나는 정신과 영혼, 경험과 인식의 통일체로서, 버클리에서 로크에 이르는 심리적 의식 개념을 형성한다. 이것은 기독교 심리학의 영혼과 그리스 형이상학의 정신noūs을 대체한다. (Agamben, 1978, 16-7)

아감벤은 이처럼 변형된 주체가 전통적인 경험의 의미를 변화시킨다고 본다. 전통적인 경험 모델은 그 목표가 개인을 성숙함으로 이끄는 것--경험의 완성된 총체성의 개념으로서 죽음에 대한 예기--에 있었다. 그것은 그 자체로 완결된 것이고, 행위 하는 fare 데 그치는 것이 아니라 소유할avere수 있는 어떤 것이다. 그런데 과학의 주체와 관련된 경험은 완전한 성숙함에 이를 수 없고, 인식을 증대시키지만 여전히 불완전한 어떤 것, 점근선적인 개념에 그친다. 따라서 그것은 인식의 끝없는 과정상에 있으므로, 행위 할 수 있을 뿐이지만 소유할 수는 없는 어떤 것이다.(같은 책, 17)

아감벤은 이처럼 전통적인 경험 주체가 분열된 자리에 상이한 두 주체가 표상된다고 본다. 그것은 17세기 초에 (케플러와 갈릴레오의 발견들과 동시대에 속하는데) 나타난 근대 소설 『돈 키호테』의 두 주인공으로서, 양자는 모험적 성격과 하찮음을 결합한 것이다. “돈 키호테는 낡은 인식 주체로서, 마법에 홀린 채로 경험을 소유하지는 못하지만 행위 할 수 있고, 산초 판자는 행위 하지 않지만 경험을 소유할 수 있다.”(같은

책, 18)

## 2. 경험적 주체와 선험적 주체의 분리와 재통합

아감벤은 경험 문제에 관한 칸트의 정식을 경험적 주체와 선험적 주체의 상관성이라는 문제 지평에서 검토한다. 칸트는 가능한 경험의 내용을 당대의 과학(뉴턴 물리학)과 동일시하면서 주체 문제를 새롭게 제기한다. 그는 주체를 (단일한 심리적 자아로 실체화하는데 맞서서) 선험적 주체와 심리적이고 경험적인 나로 구별한다.

칸트에 따르면 인식활동은 의식이 경험에 앞서서 이미 지니고 있는 ‘형식’을 경험에서 주어지는 대상의 ‘질료’에 부가하는 것이다. 이런 선험적 형식은 경험적 현상에 대해서 보편성을 갖는 까닭에 경험에 주어지는 현상세계를 ‘보편타당하게’ 인식할 수 있다.

그런데 이런 선험적 형식을 경험 영역 너머에 적용하는 경우(경험에 제한된 인식에 만족하지 않고 제한없는 인식을 추구하는 이성의 요구에 따르는 경우)에는 오류추리를 벗어날 수 없다. ‘이성’이 지성의 형식을 경험 너머의 대상에 적용할 때 변증론적 환상을 낳는다. 따라서 인식의 영역을 사물 자체가 아니라 경험 가능한 현상에 제한해야 한다.

그런데 인식을 현상계에 제한한다는 ‘유한성’은 현상 세계를 구성하는 원리이다. 곧 인간의 인식을 한계 짓는 형식들--시간, 공간의 형식들과 범주들--은 인식을 가능하게 하는 조건이다. 인간은 대상들을 (그것 자체가 아니라) 공간과 시간의 틀에 따라서 수용하고, 그것을 범주들로 사고함으로써 인식을 산출한다. 그러므로 대상들은 (그 자체로 존재할 수 없고) 바로 ‘이 조건에 따라서’ 나타나야 한다. ‘인식’을 가능하게 하는 조건이 바로 그 대상을 ‘존재’할 수 있도록 하는 조건이 된다.<sup>5)</sup>

이처럼 모든 인식을 조건 짓는 ‘생각하는 나’, 선험적 의식은 의식의 원천적인 종합적 통일로서, 표상의 다양성을 동일한 자아에 귀속시킨다. 이런 통일이 없으면 경험은 인식이 될 수 없는 ‘지각들의 광시곡’에 지나지 않는다. (같은 책, 26)

이처럼 칸트는 단일한 주체를 내세우면서 경험적이고 불순한 나와 선험적이고 순수한 나의 이원성을 뒤섞고 합성하는 것을 거부한다. 선험적 주체는 한편으로는 대상 자체(物自體: Ding an sich)를 인식할 수 없을 뿐만 아니라, 다른 한편으로 자신을 합리적 심리학의 대상인 실체적인 실재(영혼)로서 인식할 수 없다.<sup>6)</sup>

아감벤은 순수이성에 대한 비판적 탐구가 서구 형이상학 안에서 경험에 관한 질문을 가장 순수한 형식으로 다루는 최후의 지점이라고 본다. 그런데 피히테, 셸링, 헤겔을 중심으로 한 포스트 칸트주의는 단일한 절대적인 주체로 선험적 자아와 경험적 의식을 재통합하려고 하는 점에서 칸트의 기도에 맞선다. 헤겔은 『철학강요』에서, 칸트 철학이 지성의 관점에 머물러서 분리를 앞세우는 점에서 이성적 사변Spekulation, 종합에 미치지 못하고, 정신을 단지 의식으로만 파악했다고, 의식과 자기의식을 통합하는 즉자-대자적an und fuer sich 정신의 개념에 이르지 못한다고 지적한다. 『정신현상학』은

5) 양운덕, 2006, 235-6.

6) 이성은 초감각적인 실체인 ‘영혼’을 구성하기 위해서 경험에 주어지는 자료 없이 지성의 범주들을 불법적으로 이성적 추론에 사용한다. 이성은 “나는 생각한다”로부터 영혼이 ‘실체’이고, 그 성질이 ‘단순하고’, 그것이 시간적 변화를 겪더라도 ‘수적으로 단일’하며, 공간의 ‘가능한’ 대상들과 관계 맺는 것이라고 추론한다. 곧 이것은 영혼이 비물질적이며 불멸하는 불변적 존재임을 주장하기 위한 것이지만, 칸트는 이렇게 실체화된 영혼이 오류추리에 지나지 않는다고 비판한다.

‘의식 경험의 學’으로서 이런 통합을 절대지를 추구하는 知Wissen와 대상의 변증법으로 전개한다. 이런 경험은 단순히 의식의 수단이나 한계에 머물지 않고 새로운 절대적 주체의 본질로 생성된다. 의식의 변증법적 경험은 의식 형태들이 겪는 변증법으로 나타나는데, 이는 의식을 마주한 대상이 ‘의식에 대한für den Bewusstsein’ 대상으로 되면서 의식이 자신의 知가 파악한 對象이 일치한다고 주장하고, 이런 지와 대상의 불일치가 나타날 때 그 내적 모순을 극복할 새로운 지와 새로운 대상을 제시한다. 7) 이러한 ‘불행한 의식들’의 행진은 절대지를 지향하는 변증법으로 나타난다.8)

변증법은 새로운 절대적인 주체에서 인식의 본질과 경험의 본질이 동일화되는 운동이다. 이처럼 의식이 변증법적인 구조를 지니므로 각 의식 형태는 전체 과정을 고려하지 않고서는 결코 그 자체를 온전하게 파악할 수 없고, 생성의 전 과정에서만 전체일 수 있다. (이 변증법에서 인식의 한계, 좌절에 대한 경험으로 각 의식형태가 새롭게 구성되고 새로운 지와 대상으로 태어나는 과정인 죽음을 경험하는 점에서) 전통적인 경험에 내재하는 부정적 성격--죽음의 경험--은 인간 존재의 구조가 된다. (같은 책, 29)

이런 경험은 행위 할 수는 있지만 소유할 수 없는 어떤 것이다. 따라서 그것은 완결된 총체성으로서 주어지지 않고 전체 과정의 무한한 접근approssimazione infinita으로서만 전체integra를 이룬다.

아감벤은 19세기 심리학이 다른 맥락에서 두 자아를 통합하는 새로운 주체관을 제시한다고 본다. 이것은 선형적 자아와 경험적 자아 사이의 칸트적인 대립뿐만 아니라 주체를 심리적인 것으로 실체화하는 것을 극복하려고 준비한다. 곧 정신과 영혼psychē간의 신비한 통일을 구현하는 심리-육체적psico-somato 자아를 추구한다. 페히너에서 분트에 이르는 과학적 심리학은 주체의 심리현상과 생리현상들 간의 평행성(예를 들면 심리상태와 두뇌상태 간, 감각과 자극도 간의 평행성)에 주목해서 ‘의식적 사실들fatti di coscienza’에 관한 과학으로 주체를 재구성하고자 한다. (같은 책, 30-31) 아감벤은 이처럼 19세기 심리-생리학의 틀을 바탕으로 근대 정신의학이 마련된다고 본다.9)

이런 심리생리학에 대한 딜타이와 베르그송의 비판(훗설과 셸러 등이 뒤를 잇는다)은 ‘생’을 순수한 경험으로 결집시킨다. 이들은 직접적인 경험에서 의식의 비-실체적이고

7) 예를 들어서 첫 번째 의식 형태인 ‘감각적 확신’은 ‘여기’와 ‘지금’을 구체적인 진리라고 주장하다가 그것이 지닌 모순 때문에 일정한 속성을 지닌 ‘대상’과 그것을 파악하는 ‘지각’을 새로운 知로 제시하고, 그것이 지닌 一과 多의 모순을 넘어서기 위하여 ‘지성’과 ‘힘들’의 관계로 새로운 형태를 제시한다. 곧 지의 형태인 감각적 확신은 지각을 거쳐서 지성으로 나아가고, 이에 대응하는 대상의 측면은 ‘여기와 지금’이 (일정한 성질들을 지닌) ‘대상’을 거쳐서 ‘힘들’로 바뀐다.

8) 여기에서 의식이 자신의 지와 대상을 통해서 인식의 추구하는 변증법적 운동이 ‘경험’이고, 학에 이르는 이 과정 자체가 ‘학’이고, 그것의 ‘내용’이 ‘의식의 경험의 학’을 이룬다.

아감벤은 하이데거가 헤겔의 경험 개념을 해석하면서, ‘의식의 경험의 학’에서 소유격 ‘의’가 주체적이지 객체적이지 아니라고 지적한 점을 환기시킨다. ‘의식의 경험의 학’은 의식, 새로운 절대적 주체가 학에 이르는 길, 곧 경험ex-per-ientia (...로부터 나오고un provenire-da ...로 향하는 un andare-attraverso것) 그 자체가 學이다. 따라서 경험은 의식의 근본적인 특성--본질적인 부정성, 항상 아직 생성되지 않은 것으로 존재함esse sempre già ciò che non è ancora--에 대한 이름이다.

9) 이것이 지닌 기본적인 역설은 블로일러가 지적하듯이, 의식은 심리적 과정의 주관적 요소들로만 규정할 수 있는데, 그 요소가 ‘오로지 그것의 내면성에서만’ 파악할 수 있다고 지적하는 데서 잘 나타난다.

순전히 질적인 성격이 드러난다고 보았다--베르그송의 순수 지속이나 덜타이의 체험 Erlebnis. 이런 생철학은 생생한 체험을 의식 이전의 직접성에서 내성적으로 드러나는 것으로 본다. (이런 내적 감각은 칸트에게서 인식적 가치가 없고 지각들의 광시곡에 지나지 않아서 선험적 자아가 자기 자신을 인식할 수 없음을 표현할 뿐이었는데, 이제는 가장 본래적인 경험의 원천으로 바뀐다.) (같은 책, 31)

내적 경험은 체험 Erlebnis에서, 어떠한 양적인 것도 지니지 않은 순전히 질적인 것으로서, 시작도 끝도 없는 '의식의 흐름'으로 드러나므로 그것을 멈추게 하거나 양적으로 측정할 수 없다. 덜타이는 내적 경험으로 드러나는 인간 존재를 그 뿌리가 땅 속에 묻혀있는 식물에 비유한다. 그는 생생한 체험이 '침묵'과 '모호함'을 벗어나서 시와 문학으로 表-現 Aus-druck될 때 '해석'의 대상이 된다고 보았다. 해석학은 이런 생생한 체험을 '표현'하고 그것을 '이해 Verstehen하는' 방향과 표현된 것을 매개로 삼아서 그것을 '이해'함으로써 '원래의 체험'을 되새기는(추체험하는 Nach-erleben) 방향이 서로 만나도록 한다.

이런 배경에서만 훗설이 체험의 흐름 안에서 데카르트적 자아의 선험적 경험을 세우려고 한 시도를 이해할 수 있다. 그는 경험 심리학의 잠재력이 의식 경험의 원천을 제공할 수 있는 지에 대해서 의문을 던진다.

"우리는 의식적 삶을 추정적인 자명함에서 '외적 감각'과 '내적 감각'의 자료복합체로 미리 해석하고 그다음에 이 자료들을 전체로 결합하는 것에 대해서 형태적 성질들을 배려한다. 우리는 '원자론'을 벗어나기 위하여 형태들이 이런 자료들 속에 필연적으로 기초 지어져 있고, 전체는 그 자체로 부분들에 앞선다는 이론을 보낸다. 그러나 철저히 출발하는 記述的 의식이론은 그에 앞서서 그 같은 자료들이나 전체를 편견에 지나지 않는다고 볼 뿐이다. 그 출발점은 순수한 심리적 경험, 그 고유한 의미가 비로소 순수하게 언표 될 수 있는 여전히 침묵하는 경험이다. 그런데 최초의 언표는 데카르트의 '나는 생각한다', 예를 들어서 '나는 이 집을 지각한다', '나는 봄비는 거리를 기억한다' 등이다." (『데카르트적 성찰』 제2 성찰, 16절)

훗설은 침묵하는 경험이라는 개념과 함께 주관성과 심리학적 실재 모두에 앞서는 순수한 경험 un esperienza pura 개념에 접근한다. 아감벤은 그가 이것을 '나는 생각한다'라는 '표현'과 동일시한 것, 침묵하는 것 muta이 말하는 것으로 생성됨 divenire으로 본점에 주목한다. 그래서 선험적 주체가 표현, 언어적인 어떤 것으로 파악된다고 본다. 그는 이런 틀에서 데카르트가 확실성의 기초를 '언표된 것 pronuntiatum'으로서 생각하는 나에 두고, 덜타이가 체험을 그것의 표현과 동일시하는 것에 대해서 의문을 품는다. 따라서 경험 이론은 기원의 문제에 답해야 한다. 침묵하는 경험 un esperienza muta이 존재하는가? 경험의 미숙함 in-fanzia이 존재하는가? 존재한다면 그런 경험은 언어와 어떤 관계를 맺는가? (Agamben, 1978, 33)

### 3 언어적 경험과 미숙함

아감벤은 경험 문제가 언어 문제와 관련된다고 본다. 이 문제에 일찍이 주목하는 하만 Hamann은 언어와 관련하여 언어 문제에 무심한 칸트를 비판한다. (선험적 주체로 고양된) 순수 이성 개념이 언어에 독립된 것일 수 없기 때문이다. 사고능력은 전적으로

언어에 의존하는데, 정작 이성은 언어와 관련하여 스스로를 오해한다. 언어가 모든 사고 행위(그것이 선험적이라고 하더라도)에 내재한다면 그런 언어를 배제하는 순수 이성은 의문스러운 것일 수밖에 없다. 따라서 언어를 배제하는 순수 이성을 비판적으로 검토할 필요가 있다. (Agamben, 1978, 41)

아감벤은 언어를 배제하는 사고에 따른 문제점을 지적하는 언어학적 논의를 참조한다. 그는 주체가 ‘언어 안에서’ 그 자리와 기원을 갖고, ‘언어 안에서만’, ‘언어를 통해서만’ 선험적 통각을 마련할 수 있다고 지적한다. ‘나는 생각한다’에서 ‘생각하는 나’는 ‘말하는 나’, 또는 ‘나의 말함’에 의해서만 존재할 수 있는 ‘언표된 나’이다. 생각하는 나와 생각되는 나를 언표하는 말하는 나, 또는 나의 말함이 있어야 한다. 그리고 이때 대명사 ‘나’는 고정된 주체를 가리키는 것이 아니라 ‘나’와 ‘너’의 짝에서 교환될 수 있는 한 관계항을 가리킨다.

그는 벤베니스트의 「대명사의 본성에 관한 연구」, 「언어 안의 주관성에 관한 연구」를 참조하여 개인이 ‘언어 안에서만/언어를 통해서만’ 주체로 구성된다고 지적한다. 이런 틀에서 주체성은 ‘화자’가 자기를 자아ego로 정립하는 능력에 지나지 않는다. 주체는 오로지 언어적 자아io linguistico를 통해서만 규정될 수 있다.(이런 언어적인 것은 가능한 경험을 넘어서는 것이다) 따라서 이런 주체는 언어에 앞서서 그 자체로 존재하는 어떤 (알 수 없는) 것일 수 없다. 주체는 자기 자신이 되는 것에 관한 말없는 의미 un sentimento muto를 통해서도, 자아에 관한 말할 수 없는 심리적 경험으로 이루어서도 규정될 수도 없다. (같은 책, 42-3)

벤베니스트에 따르면, ‘자아라고 말하는 이’가 ‘자아’이므로, 주관성의 기초는 인칭의 언어적 지위에 의해서 규정된다. 따라서 각 화자는 ‘나’라고 지칭함으로써 언어를 자기 것으로 만들어야 한다.

이런 주체의 사고와 언어적 표현의 관계에 대해서 상이한 틀을 제시하는 훗설과 벤베니스트의 관점을 살펴보자.

훗설은 의식의 의도를 충실하고 순수하게 표현하는 ‘내적 독백’에 주목한다. 내적 독백에서 의식 내용은 자기의 말 가운데 현전한다. 이는 자기가 자기에게 말하고 동시에 자기가 그것을 듣고 이해하므로 말함과 들음 사이에 어떠한 틈이나 어긋남도 없기 때문이다. 이런 말함에서 의식은 자기와 마주하고 어떠한 타자, 차이도 갖지 않는다.

이처럼 훗설은 고독한 대화에서 나의 의미가 어떠한 재현이나 표상 같은 매개 없이도 자신과 곧바로 대화할 수 있다고 주장한다. 내적인 정신적 삶에서 자신에게 ‘지시’할 필요가 없다. 이는 행위 자체가 ‘바로 그 순간에im selben Augenblick’ 그 자신에 의해 체험되기 때문이다. (『논리연구』 1장 8절)

훗설은 이러한 자기현전이 ‘목소리’에 의해 마련된다고 본다. 목소리는 직접적인 동시에 어떤 왜곡도 없이 생생하게 의미를 전할 수 있기 때문이다. 의식 내면에서 자아는 스스로에게 말한다. 이처럼 목소리를 통한 의미 표현에서 말하는 행위와 듣는 행위 사이에는 어떠한 틈도 끼어들지 않는다. 그것은 자기-작용이자 자기-현전을 가능케 한다. 그래서 목소리는 절대적인 자기 근접성의 매체이다.

이때 훗설은 ‘표현’이 의식의 의미를 있는 그대로 전달한다고 여긴다. 따라서 의미에 대한 ‘표현’에서 중요한 것은 표현 자체가 아니라 그것이 담고 있는 ‘내용’이다. ‘표현’은 표현 이전에 이미 주어져 있는 선-언어적 의미Sinn에 언어적 형태나 범주화를 부여하는 것일 뿐이다. 따라서 표현작업은 ‘비생산적’이다.(『이념들』 1권, 124절) 이는 표현이 이미 구성된 의미

Sinn를 언어적 의미Bedeutung로 찍어내는 것이어서 어떠한 것도 덧붙이지 않기 때문이다. 훗설에게 표현은 비생산적인 반복일 뿐이다.

그런데 벤베니스트는 언어적 행위 ‘이전에’ 의식과 그것에 관한 순수한 표현이 가능하다고 보지 않는다. 그는 ‘직접적인 표상’과 개인들이 스스로에 대해서 갖는 ‘개별적인 개념’에 의존할 수 없다고 본다.

“나에 의해서 명명되는 어휘적 실체는 없다. 그러면 ‘나’가 특정한 개인을 지칭한다고 할 수 있는가? 사정이 그렇다면 언어 안에 영원한 모순이 생기고 무정부 상태가 될 것이다. 어떻게 같은 술어가 그가 누구이건 특정한 개인 누구에게나 관련되고 동시에 개인을 저마다의 특수성에 따라서 확인할 수 있는가? 우리 앞에 있는 것은 일련의 낱말들, 인칭대명사들인데, 이것들은 다른 모든 언어 기호들의 지위를 회피하는 것이다. 그러면 ‘나’는 무엇을 지칭하는가? 매우 특이한 것, 곧 배타적으로 언어적인 것들이다. 곧 나는 그것이 말해지는 개인적인 대화 행위를 지칭하고 그것의 화자를 지시한다. 그것은 대화의 심급에서만 확인될 수 있는 술어이다..... 그것이 야기하는 실재는 대화의 실재이다.” (Benveniste, 1966, 261)

아감벤은 벤베니스트를 따라서 선형적 주체가 발화자il locutore에 지나지 않으며, 근대 사고는 (경험과 인식의 기초로서) 언어의 주체soggetto dell linguaggio라는 불분명한 전제 위에 서있다고 주장한다. (Agamben, 1978, 44)

이처럼 주체가 단지 발화자일 뿐이라면 경험의 기원에 자리 잡을 수는 없다. 반대로 ‘언어 안에서/언어를 통해서’ 주체가 구성된다면 (말없는 경험esperienza muta의 독자적 지위가 박탈될 뿐만 아니라) 처음부터 주체는 ‘이미’ 말이 된다. 원초적 경험은 주체의 특정한 존재 장소이고, 주체 이전, 곧 언어 앞에 옴으로써만 존재할 수 있다. 곧 그것은 (글자 그대로) 말없는 경험이고, 인간의 미숙함/환상에 머물러 있음 in-fanzia으로서 언어에 의해서 그 경계가 표시된다. (같은 책, 45)

아감벤은 경험 이론이 미숙함infanzia에 관한 이론일 뿐이라고 본다. 이로부터 일련의 문제들이 제기된다. ‘인간의 미숙함 같은 것이 존재하는가?’ ‘어떻게 미숙함이 인간적 사실/행위fatto umano로 가능한가?’ ‘가능하다면 그것의 자리는 어디인가?’

물론 이러한 미숙함은 어떤 원초적인 기원이나 본질의 자리에 있는 신비한 X 같은 것이 아니다. 그것은 언어 이전의 것도, 언어에 독립된 것도, 언어로 표현되는 심리적인 것도 아니고, 어떤 대상도 아니다. 흔히 믿는 것처럼 주관적인 심리적 사실들, ‘의식의 사실들’은 없다. 이는 의식이 이미 언어 안에서만 활동할 수 있기 때문이다. 언어 없이 사고하는 의식을 어떻게 상정할 것인가? (근대 소설이 시도하듯이, ‘의식의 흐름’ 기법을 통하여 주체의 침묵으로 미숙함을 실체화할 수 있지만, 체험의 원초적 흐름을 포착하거나 구체화하는 것은 내적인 ‘독백’의 말들을 통해서만 가능할 뿐이다. 조이스는 의식의 흐름이 독백의 실재를 지닌다고 보는데, 그의 『피네간의 경야』는 내적 독백으로 생생한 경험이나 선-심리적 실재 너머에 있는 언어의 신비적 절대주의un’assolutazione mistica를 제시하고자 한다.) (같은 곳)

아감벤은 미숙함에 관련된 오해들을 지적한다. (전-주관적인 심리적 실체인) 미숙함은 전-언어적 주체처럼 신비스러운 것으로 보일 수 있고, 미숙함이 언어의 기원이거나, 거꾸로 언어가 미숙함infanzia의 기원인 것처럼 보일 수 있다. 그러면 이런 순환에서 인간적 미숙함infanzia에 대한 경험의 장소를 찾을 수 있는가? 하지만 경험에서 미숙함infanzia은 시기적으로 언어에 앞서는 어떤 것도 아니고, 원초적 순수함을 지닌 것도

아니고, 오히려 그 기원에서 언어와 공존한다. (같은 책, 45-6)

아감벤은 언어와 관계 맺지 않고서는 미숙함에 이를 수 없으므로 경험의 문제는 언어의 기원에 관한 문제로 바뀐다고 본다. 그러면 개인이 존재했던 기원의 지점에 도달하면 순수하고 침묵하는 경험<sup>1</sup> "esperienza pura e muta"을 포착할 수 있는가? 흄볼트 이래로 언어학은 언어의 기원에 관한 탐구가 무의미하다고 보았다. 이는 개인이 언어를 통해서 개인으로서 구성되기 때문에, 아무리 시간을 거슬러 올라가도 언어의 연대기적인 출발점에 이를 수 없기 때문이다.

사정이 이렇다면 인간과 언어가 어떠한 잔여도 남기지 않고 동일시되고 s'identificano, 언어 기원 문제는 가짜 문제에 지나지 않는가? 아감벤은 미숙함 infanzia를 통해서 새로운 경험 개념을 정초할 수 있는지를 묻는다. 이때 문제가 되는 것은 연대기적인 '대상'이 아니라, 인간을 구성하는 어떤 것이어야 한다. 그러므로 이런 종류의 존재는 그 기원이 역사의 한 지점에 자리매김 될 storicizzata 수 없다. 왜냐하면 그것 자체가 역사화 storicizzante하고, 그것 자체가 어떤 것이 역사로서 존재할 가능성을 정초하기 때문이다. (같은 책, 47) 따라서 아감벤은 미숙함을 역사의 조건이라고 본다.

“경험은 인간의 미숙함으로서 인간적인 것과 언어적인 것 간의 단순한 차이이다. 인간은 이미 말하는 자로서가 아니라, 미숙한 자로서 존재해왔고 여전히 그렇게 존재하는데, 이것이 바로 경험이다.”(같은 책, 49)

“미숙함은 그 효과가 언어에서 나타나는 데, 본질적인 방식으로 그것을 구성하고 조건 짓는다. (같은 책, 47)

아감벤은 미숙함이 그 자체로 존재한다면--언어의 선형적 한계로서의 경험--언어가 그 자체로 총체성과 진리를 제시, 표상할 수 없다고 본다. 만약 경험이 없거나, 미숙함이 없다면, 언어는 (비트겐슈타인적인 의미에서) 놀이일 것이다. 곧 그 진리가 논리 규칙에 따라서 바르게 사용하는 것과 일치할 것이다. 그런데 경험이 있고, 미숙함이 있다면, 언어의 주체는 그 지위를 빼앗기고, 언어는 경험이 진리가 되어야 하는 장소로 나타난다.

곧 언어상의 원초적 한계 archilimite인 미숙함은 그것을 진리의 장소로 구성함으로써 나타난다. 아감벤은 비트겐슈타인이 『논고』에서 지적한 언어의 '신비한' 한계--"말할 수 없는 것에 대해서는 침묵해야 한다.(『논고』, 6장 54절)--가 언어의 선형적 기원 origine trascendentale이자 미숙함과 다르지 않다고 본다. 곧 말할 수 없는 것을 안개에 쌓인 신비한 경험이나 언어 바깥이나 그 너머에 있는 심리적 실재로 본다면 헛되이 '언어-이전의 것'을 상정하게 된다. 아감벤은 말할 수 없는 것 l'ineffabile을 미숙함이라고 본다. 경험은 모든 개인이 미숙함(in-fanzia: 환상 안에 머무름)을 지닌다는 사실에서 나오는 신비 mistērion이다. 이런 신비는 (침묵의 맹세나 말할 수 없는 신비함이 아니라) 개인이 언어와 진리에 책임을 지고 있음 impegnare을 고백하는 것이다. (같은 책, 49)

“미숙함이 언어를 진리로 운명 지우듯이 destinare, 언어는 진리를 경험의 운명 destino으로 구성한다. 진리는 주어진 사실도, 그것과 언어 간의 적합화 adeguazione로서 언어 안에서 규정될 수 있는 어떤 것도 아닌데, 그렇다고 해서 그 바깥에 있는 것도 아니다. 미숙함, 진리, 언어는 원초적이고 역사적-선형적인 관계로 서로 제한하고 구성한다.”(같은 책, 49-50)

그런데 아감벤은 미숙함이 언어를 근본적으로 성격 짓는 랑그lingua와 발화discorso간의 분열을 설정한다고 본다. 랑그와 빠롤 간의 차이가 있고, 말하는 개인 저마다가 이런 차이의 장소이고 이행이라는 점이 인간 언어의 중심 현상이다. 인간을 다른 생명체와 구별 짓는 것은 (인간을 ‘말하는 동물’로 보는 사고 전통이 주장하듯이) 언어 일반이 아니다. 아감벤은 랑그와 빠롤, 기호적인 것과 의미론적인 것, 기호체계와 발화간의 균열에서 인간 언어의 특성을 찾는다.

동물들은 언어를 결여한 것이 아니라 항상, 절대적으로 언어lingua‘이다’. (말라르페는 귀뚜라미의 노래를 듣고 ‘순박한 대지의 신성한 목소리la voix sacrée de la terre ingenué’라고 하면서, 그것이 어떤 단절이나 파괴도 모르는, 하나이자 분해 될 수 없는 une et non décomposé 것이라고 본다.) 동물들은 언어 안에 들어오지 않아도 ‘이미’ 언어 안에 있다. 이와 달리 인간은 미숙함을 지니므로 하나의 언어를 쫓개고, 말하기 위해서 자신을 ‘언어의 주체 soggetto del linguaggio’로 구성해야 한다. (같은 책, 50)

만일 언어가 인간의 본성이라면, 그 자연/본성은 기원에서부터 분열된 채로 있다. 이는 미숙함이 불연속성, 랑그와 발화의 차이를 끌어들이기 때문이다. (같은 책, 50-1)

이런 차이와 불연속성 때문에 인간 존재의 역사성이 마련된다. 바로 이 때문에 인간은 역사적 존재이다. 여기에 인간의 미숙함이 있고, 언어는 인간과 동일하지 않고 랑그와 발화, 기호적인 것과 의미론적인 것은 차이를 갖는다. (이는 순수한 언어가 그 자체로 비역사적이고, 절대적으로 보자면 자연은 역사를 지닐 필요가 없기 때문이다.)<sup>10)</sup> (같은 곳)

미숙함은 랑그/빠롤 간의 차이의 선형적 경험으로서, 역사의 공간을 처음으로 연다. 따라서 에텐의 순수한 언어로부터 나와서 미숙함으로 말을 더듬는 것이 역사의 선형적 기원이다. 이런 의미에서 경험함esperire은 역사의 선형적 고향patria tra scendentale 으로서 미숙함에 다시 접근함을 의미한다.<sup>11)</sup>

#### 미숙함 위에 쌓은 건축물들

이처럼 아감벤이 경험의 가능조건을 미숙함infanzia에서 찾는다면, 경험과 인식의 상관성뿐만 아니라 경험을 설명하는 난점들이 나타난다. 미숙함infanzia이 언어, 진리, 역사의 상관관계의 바탕을 마련한다면, 미숙함이라는 출발점에 선 경험, 진리, 인식, 역사의 성과에서 어떤 성숙함을 기대할 것인가? 미숙함이라는 규정할 수 없는 것이 경험의 가능조건이라면, 계몽적 합리성으로 완전한 진리로 나아가는 발걸음들, 그 과정을 체계적으로 조직하고 의식의 경험들을 논리적으로 종합하는 변증법적 구조물의 토대를 다시 살펴야 할 것이다.

의식의 변증법과 합리성의 역사는 그 출발점에 있는 미숙함을 성숙함으로 해소하거나 축소시킬 수 있는가? 미숙함이 인식의 한 단계가 아니라 그 조건이라면 어떻게 그것을 해소할 수 있는가? 합리성의 극대화로 미숙함을 넘어선 언어, 진리, 역사를 추구할 수 있다는 주장

10) 이미 언어를 갖추고 태어난 인간을 상상해 보자. 미숙함 없는 인간에게 언어는 전유되어야 할 선제하는 어떤 것이 아니고 랑그/빠롤의 단절도, 언어의 어떠한 역사성도 없을 것이다. 그런 인간은 단번에 그의 본성/자연과 하나가 될 것이다. 동물과 마찬가지로 ‘직접적으로 생명 활동과 하나가 된’(맑스) 자는 그것과 뒤섞이면서 그것을 자신과 구별된 대상으로 보지 못할 것이다.

11) 미숙함은 인간의 기원적인 역사-선형적 차원originale dimensione storico-trascentale 이다. 따라서 역사는 말하는 인류가 직선적인 시간을 거쳐서 진보하는 것이 아니라, 간극, 불연속, ‘에포케’이다. 미숙함 안에서 그 기원적 고향을 갖고 미숙함을 향하여, 미숙함을 통하여 여행해야 한다.(같은 책, 51-2)

은 어떤 ‘진리-의지’를 지니고 있는가? 이런 질문에 답하기 위해서 우리는 계몽의 가능조건에 대한 탐구를 참조하여 계몽적 성숙함의 전체를 재검토하고 새로운 출발점을 거듭 질문하면서 새로운 문제들을 고안해야 할 것이다. 계몽은 계몽적 성숙함의 신화에 대한 각성/계몽이어야 하고, 성숙함과 미숙함의 경계를 다시 살피는 노력을 부정하지 않아야 할 것이다.

## 보충

### 1) 자연과 문화

아감벤은 미숙함에 따른 미묘한 문제와 관련해서 자연과 문화간의 이항 대립을 인간 언어의 특성을 참조해서 새롭게 사고한다.

그는 자연과 문화의 대립을 신체 외적 유산 *eredità esosomatica*과 신체 내적 유산의 상관성으로 조망한다. 여기에서 ‘자연’은 유전 코드를 통해서 전승된 유산이고 ‘문화’는 비유전적 수단에 의해서 전승된 유산이다. 호모 사피엔스는 자연적 언어(유전 코드)가 신체 외적 언어(문화적 전통)와 협력하는 ‘이중적 유산’을 지닌다. (Agamben, 1978, 59)

아감벤은 최근의 언어 연구 성과를 참조해서 언어를 전적으로 신체 외적 영역의 속성으로 볼 수 없지만 그렇다고 해서 인간의 언어가 유전 코드 안에 전적으로 기입된 것은 아니라고 본다. 12)

트로프 Thrope의 관찰에 따르면, 어떤 새들은 이른 시기에 같은 종의 노래를 들을 가능성을 상실한 경우에 정상적인 노래를 부분적으로만 할 수 없다. 이런 점으로부터 새들도 어느 정도까지는 노래를 ‘배울’ 필요가 있음을 알 수 있다. 인간의 경우에도 언어에 노출되는 경험이 언어 습득에 불가결하다. 2-12세 사이에 발화에 노출되지 않은 아이는 언어 획득 능력이 위태로워진다. 전통적인 믿음과 달리 인간은 ‘언어를 소유한 동물 *zoon logon echōn*’이 아니라 언어를 빼앗긴 동물이어서 자신 바깥으로부터 그것을 받아들여야만 한다. (Agamben, 1978, 59-60)

아감벤은 언어의 신체 외적 측면을 고려할 뿐만 아니라 부분적으로 신체 내적 영역에도 속하는 점을 환기시킨다. 르네버그가 지적하듯이 대부분의 동물들의 의사소통 행위는 유전적 성숙에 따른 예정된 법칙에 의해서 전개된다. 동물들은 그 중에 특징적인 기호들의 목록을 지닌다. 그런데 인간에게는 언어적 성향 *disposizione*과 이 잠재력을 실현하는 과정이 분리되어 있다. 곧 인간 언어는 그 기원에서 신체 내적 영역과 신체 외적 영역으로 ‘분할’되고 그 사이에서 그것을 현실화하는 공명 *risonanza* 현상을 요구한다. 만약 두뇌 세포의 일정한 발전 국면에서 신체 외적 유산에 노출되지 않는다면 언어 능력은 되돌릴 수없이 상실되고 만다. (Agamben, 1978, 60-1)

이런 맥락에서 아감벤은 자연과 문화, 신체 내적 유산과 신체 외적 유산의 ‘이중성’을 새롭게 이해하고자 한다. 그는 상이하고 소통 불가능한 영역을 맞세우고 병치하는 것에 그치지 않고 두 영역이 언어에 이미 기입된 이중성이라고 본다. 인간 언어에 특징적인 점은 그것이 신체 내적 영역이나 신체 외적 영역 가운데 하나에 귀속됨이 아니라 두 영역의 ‘꼭지점’에서, 상이한 것들이 차이를 지니면서 공명하도록 분절 *articolato*이

12) 야콥슨이 지적하듯이 언어 습득과정에서 일정한 시기적 단계에 주목하거나 춤스키가 지적하듯이 수용된 언어 정보와 언어 수행 능력간의 불균형을 고려해야 한다. 하지만 그렇다고 해서 언어를 유전 코드에 기입된 것으로 볼 필요는 없고 언어 유전자를 확인할 필요도 없다.

이루어지는 점이다.

이런 점에서 언어의 모든 수준에서 나타나는 이항 대립-랑그와 빠롤, 무의식적인 음소적 수준과 발화의 의미론적 수준, 형식과 의미--이 특수한 의의를 갖는다. 인간 언어는 신체 내적 유산과 신체 외적 유산으로 분열된 까닭에 그 한쪽에서 다른 쪽으로 이행하도록 하는 구조를 지닐 수밖에 없다. (Agamben, 1978, 61-2)

아감벤은 상이한 체계 사이에 일단 공명이 이루어지면 두 체계는 단일한 체계를 이룬다고 본다. (곧 신체 내적인 것과 신체 외적인 것, 자연과 문화는 상이한 체계이면서 언어 안에서 공명을 일으킬 때 새로운 단일한 체계를 산출한다.) 이렇게 두 체계를 공명하도록 하기 위해서는 매개하는 요소가 있어야 한다. (같은 곳)

야콥슨은 음소의 양태와 현존하는 장소에 관한 문제를 존재론적으로 해석한다. 음소들, 차이적 기호들은 “순수하고 공허한” 것이자 “의미화하고 의미화 되지 않는 significanti e senza significato” 것이다. 기호들은 기호적인 것이나 의미론적인 것, 랑그나 빠롤, 형식이나 의미, 신체 내적인 것과 신체 외적인 것 가운데 하나에 속하지 않는다. 그것들은 두 영역 사이에 있는 ‘동일성과 차이 identità-differenza’(플라톤적 의미의 코라 chōra)에 자리 잡는다. 아감벤은 이것이 미숙함으로 규정된 역사적-선형적 영역과 일치한다고 본다. (Agamben, 1978, 62)

이처럼 언어는 신체 내적인 것과 신체 외적인 것, 자연과 문화 사이의 차이에서 구조화됨으로써 두 체계를 공명하도록 하고 소통을 가능하게 한다. 인간 언어는 순전히 기호적인 것을 넘어서서 ‘이중적 의미작용’(벤베니스트)을 갖는 것으로서, 동시에 ‘연속적이자 불연속적인’ 차원 사이의 ‘경계에’ 자리 잡는다.

(동물의 언어처럼) 단일한 차원에 전체가 담겨있는 언어는 기호적인 것 안에 남아있어야 하고 그것의 기능은 (이해되는 compreso 것이 아니라) 인지/확인되는 ricono sciuto 것일 뿐이다. 이와 달리 신체 내적인 것과 신체 외적인 것에 속하는 인간의 언어만이 기호적 의미 significazione semiotica에 다른 의의 senso를 더하고, 닫힌 기호 체계를 의미론적 표현이 가능한 열린 세계로 변형시킨다. 야콥슨이 지적하듯이 인간 언어는 동시에 ‘의미화하고 의미화 되지 않는 significanti e privi di signifacato’ 요소들(음소)로 조합된 기호 체계이다. (Agamben, 1978, 62-3)

아감벤은 인간적 미숙함은 신체 내적인 유산과 신체 외적인 유산 사이의 차이라는 맥락에서 보다 잘 이해될 수 있다고 본다. (Agamben, 1978, 63)

## 2) 말하는 인간에 내재하는 말할 수 없음

아감벤은 이런 미숙함으로 언어 안에서 주체화되면서 탈주체화되는 경계에서 말하는 /말할 수 없는 인간의 경험을 조명한다. <sup>13)</sup>

아감벤은 인간 경험이 언어적 형성물에 의해서 구성된다고 본다. 이런 과정에서 언어는 주체화되면서 동시에 탈주체화되는 장소이다.

언어학은 언어와 실제 발화 discorso in atto가 분리된 질서라고 본다. 여기에서 양자 사이에 이행이나 소통은 없다. 소쉬르는 언어 langue 자체가 일련의 기호들(‘하늘’, ‘호수’, ‘붉은’, ‘슬픈’, ‘다섯’, ‘보다’, ‘쪼개다’ 등)로 구성된다면 이런 기호들이 어떻게 발화를 형성하도록 작

13) 양운덕, 2010, 266-271.

용할지를 예견하고 이해시킬 수 없다고 지적한다. 14)

전환사인 '나', '너' 같은 대명사, '이것'같은 지시사, '여기', '지금' 같은 부사 등은 그 자체로 어휘적 의미를 지니고 있지 않아서 그것들이 사용되는 발화사건과 맥락을 고려할 때에만 의미를 확정할 수 있다.(Agamben, 1982/1997, 47-60 참조)<sup>15)</sup>

'나'는 '너'에게 '나'라고 말하지만, '너'는 '나'에게 '너'라고 말하면서 자기를 '나'라고 한다. '나'와 '너'는 나와 너를 관계 맺는 언어적 사건들의 한 항으로 배치되고, 나와 너는 매번 자리를 바꿔가면서 적절한 언어 사건들을 조합하는 가변적인 항에 지나지 않는다.

언표행위'enunciazione'는 언급되고 있는 텍스트가 아니라 그것의 발생을 가리킨다. 그래서 언어가 작용하려면 개인은 스스로를 말하는 사건과 동일화해야 한다. 그렇다면 말하는 주체는 언어를 자기 것으로 전유하는'appropriarsi' 과정에서 어떤 변화를 겪는가?

아감벤은 언어에서 발화로 가는 과정에서 주체화와 탈주체화가 동시에 발생한다고 본다. 정신-신체적인'psicosomatico' 개체는 언표행위의 주체가 되기 위해서 자신을 지워서 탈주체화해야 하고, 자신을 순수한 전환사인 '나'와 동일화해야 한다. (이 때의 '나'는 어떠한 실체성도 없고 발화사건만을 지시할 뿐이다) (Agamben, 1998, 108)

주체가 이 과정에서 얻는 것은 역설적으로 말할 가능성보다는 말할 수 없음'impossibilità di parlare'이다. 주체는 언표작용의 형식적 수단을 전유해야만 언어에 들어설 수 있지만 그 가 발화로 이행하는 길은 막혀있다. '나', '너', '지금', '이것'이라고 말할 때, 그는 모든 지시 대상적 현실'realtà referenziale'을 잃어버리고 오로지 자신을 발화 사건과 관련된 순수하고 공허한 관계 안에서만 규정할 수 있을 뿐이다. (예를 들면, 눈앞에 있던 '이것'을 가리키던 '너'의 손이 하늘을 향할 때 '나'는 '그것'의 그림자를 보면서 '그때'의 사건을 '지금' 되새기고 한때 '나'와 다름없었던 '너'의 다른 모습을 '여기'에서 보고 있지 않은가?)

언표작용의 주체는 발화들로 이루어져 있고, 오직 발화로만 존재한다. 이런 주체는 발화 안에서 말할 수 없다. "(주체가 발화 안에 있다면) 그는 아무 것도 말할 수 없고'non può dire nulla' 아예 말할 수 없다'non può parlare.'" (같은 책, 108)

주체의 의식은 언어 바깥에서는 어떠한 일관성도 지닐 수 없다. 의식의 고유한 내용은 기껏해야 언어의 그림자'ombra'에 지나지 않는다. 아감벤은 주체성과 의식이 확고한 기반을 주장하는 자리에서 언표 사건'evento di parola'에 따른 일시적이고 우연적인 것처럼 보이는 것들을 찾을 수밖에 없다고 지적한다. (Agamben, 1998, 113)<sup>16)</sup>

'나'는 더 이상 개념이나 현실의 개인을 가리킬 수 없고 순전히 언표적인 현실'una realtà

14) 벤베니스트는 이율배반을 지적한다. "기호들의 세계는 닫혀있다. 기호에서 구절까지 사이에 통사적 질서화나 다른 어떤 수단에 의해서도 이행이란 없고, 히아투스'hiatus'가 그것을 분리시킨다." (Benveniste, 1974, 65)

15) "'나'나 '너'가 어떤 현실을 지시하는가? 그것들은 단지 '발화적 현실'réalité du discours'일 뿐이고, 이것은 매우 이상한 것이다. '나'는 명목적인 기호로서 대상들이 아니라 발화'locution'와 관련되지 않고는 정의될 수 없다. '나'는 '나'가 포함된 발화의 현재 요구를 말하는 사람을 의미한다."(Benveniste, 1966, 252)

16) 벤베니스트는 인간적 시간성이 어떻게 언표행위가 가능하게 하는 자기 현전과 세계에 대한 현전을 통해서 생겨나는지, 인간이 '지금'을 경험하는 것이 어떻게 '나'와 '지금'이라고 말하는 세계 안에 언표를 삽입함으로써 가능하지 보여주다. 바로 이처럼 발화 이외의 현실이란 없는 까닭에 '지금'은 환원할 수 없는 부정성으로 표시된다. 더욱이 '나'라고 말하면서 언표행위에서 자신을 절대적으로 자신에게 현전하게 하는 생명체는 자신의 생생한 경험을 무한한 과거로 후퇴시키지만 더 이상 그것과 일치할 수 없다. 발화의 순수한 현전에서 언어사건은 감각들과 경험들의 자기 현전을 단일한 중심을 참조하는 순간으로 분할된다. 의식이라는 연약한 텍스트는 끊임없이 부서지고 스스로를 지우며, 탈주체화가 그 주체화를 구성하는 것이다. (Agamben, 1998, 113-4)

puramente discorsiva 안에 자리 잡는다. 이런 '나'는 언어적인 등가물이다. 따라서 '나'는 생생한 경험들을 초월하는 통일체도, 의식의 영속성을 지닌 실체도 아니다. 오히려 '나'의 존재와 의미는 언어 안에서 통일성이나 영속성을 보증 받아야 한다.

아감벤은 인간에 관한 전통적인 정의인 '말하는 동물, 또는 언어를 지닌 동물 *zōon logon echōn*'을 재검토한다. 이런 전통은 생명체를 로고스에 연결시켰다. 아감벤은 여기에서 사고되지 않은 *echōn*, 소유의 양식을 다시 살핀다. 생명체가 언어를 지님 *avere il linguaggio*, 곧 생명체가 말함을 어떻게 이해해야 하는가? (같은 책, 120)

그는 탈 주체화되고 말할 수 없는 주체에 주목한다. 이는 말하기에서 주체가 언어를 소유할 수 없고, 오히려 언어 안에서 주체로 구성되기 때문이다. 주체는 (언어적 사건에서) 침묵한다.

말하기는 주체화와 탈주체화를 모두 포함하는 역설적인 행위이고, 말 할 때 살아있는 개인은 언어를 완전하게 탈 전유하면서 전유하기 *appropria in un'espropriazione integrale* 때문에, 침묵에 빠지는 조건에서만 말하는 존재가 될 수 있다. (같은 곳)<sup>17)</sup>

#### \* 참고문헌

- 양운덕 (2010), 「사라진 '그들', 남겨진 자들의 증언」 『몸, 이미지, 권력』, 조선대 인문학 연구원, 엘피, pp.231-281.
- Agamban, G., (1978) *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, 1978/2001, Einaudi.
- (1982) *Il linguaggio e la mort* (tr. *Le Langage et la Mort*, Bourgois, 1997)
- (1998), *Homo Sacer 3: Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri.
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard.v. 1, 1966: v. 2, 1974.
- Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia*, *Oeuvres de Descartes VII*.Paris, Vrin, 1973.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (hrsg) W.Bonsiepen/R.Heede *Gesammelte Werke*. Bd.9, Hamburg.1980. (Phdg)
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege*. Martinus, Nijhoff, 1950.

---

17) 아감벤은 이 문제를 증언의 불가능성과 연결 짓는데, 이에 관해서는 (Agamben, 1998), (양운덕 2010)을 참조할 것.