

바흐친과 칸트, 신칸트주의

- 초기 사유의 지성사적 맥락에 관하여

최진석*

1. 칸트와 바흐친 — 사유의 원천을 찾아서

미하일 바흐친의 초기 사유가 ‘네벨-비테프스크 시대’라 불리는 1919~24년 동안 형성되었음은 널리 알려진 사실이다. 후일 저작권 분쟁이 벌어진 여러 저술들을 포함해 1929년 체포·유형에 처해지기까지 그의 지적 수련은 바로 이 기간에 이루어졌다. 이때 결성된 ‘바흐친 서클’은 당대 유럽철학을 흡수해 학문적 토양으로 삼았고, 여기엔 당시 ‘최신’ 철학사조이던 신칸트주의와 현상학 등이 포함되어 있었다. 실제로 ‘철학적 미학’의 저술들이 출간된 네벨-비테프스크 시대뿐만 아니라, 1929년까지의 저작들 대부분에서 공통적으로 동시대 유럽의 사상들이 다루어졌던 바, 우리는 바흐친(학파)이 19세기 말~20세기 초 유럽의 지성이 맞부딪혔던 문제의식을 충분히 수용하고 소화했다고 말할 수 있다.

이는 바흐친 연구사에도 잘 반영되어 있다. 개별 저작들에 대한 연구 이외에도, 바흐친을 근·현대 유럽의 사상가들과 비교하는 논문 및 단행본들이 지속적으로 출간되어 왔던 것이다.¹⁾ 이런 비교작업은 좁게는 바흐친의 특정 개념에서

* 충북대학교 러시아·알타이지역 연구소 학술연구교수

1) 연구의 범위도 단순히 사상적 요소를 비교하는 것부터 상호영향 및 표절여부까지 포괄하는 방식으로 다양한데, 무작위로 선별해도 그 수는 상당하다. Curtis(1986) - 니체; Bernard-Donals(1994) - 현상학 및 맑스주의; Понцо(1995) - 블랑쇼, 레비나스; Poole(1998) - 카시러에 대한 표절 여부; Tihanov(2000) - 루카치, 헤겔 등; Nielsen(2002) - 하버마스; 이득재(2003) - 칸트, 페미니즘, 아렌트, 비트겐슈타인 등 현대철학; Nikiforov(2006) - 후설, 리케르트; Кошмило(2006) - 레비나스; Чои Чжин Сок(2006) - 들뢰즈·가타리; Щитцова(2006) - 하이데거, 키에르케고르, 후설과 레비나스 등; Zbinden(2006) - (후기)구조주의; Pollard(2008) - 언어학과 심리치료, 정신분석; 최진석(2009) - 레비나스; Herrick(2010) - 칸트에서 현상학까지 바흐친과 데리다에게 미친 영향사. 그 외에도 러시아 사상사와의 비교논문도 많이

부터 넓게는 그의 사상체계 전반을 대상으로 삼기에 바흐친 연구의 넓이와 깊이를 확보하는 데 큰 기여를 했다.²⁾ 나아가 최근에는 문예학과 철학뿐만 아니라, 미술과 영화, 건축 등에 이르기까지 비교연구의 범위는 더욱 확장되는 중이다.³⁾ 이 논문에서는 그 흐름들을 폭넓은 맥락에서 짚어보고자 한다.

대표적인 바흐친 연구자이자 번역자인 홀퀴스트는 바흐친의 전 생애에 걸친 과제는 결국 칸트가 남긴 문제를 해결하는 데 있었다고 단언하는데,⁴⁾ 이는 특히 네벨-비테프스크 시대에 더욱 적절해 보인다.⁵⁾ 바흐친이 조우했던 동시대 유럽철학의 첨단에는 신칸트주의가 있었고, 그 명칭에서 알 수 있듯 이 철학사조는 칸트의 문제의식을 계승하고 발전시켰기 때문이다. 따라서 신칸트주의와 만나고 논쟁하던 바흐친은 칸트의 체계를 염두에 두지 않을 수 없었고, 신칸트주의로부터 영향을 받는 동시에 그것을 논파하는 과정은 곧 칸트와의 만남이자 대결의 과정이었다고 말해도 좋을 것이다.

하지만 칸트와 바흐친 사이에 유사점과 차이점을 다루는 논문들이 꽤 있음에도 불구하고, 실제로 바흐친이 자신의 학문적 이력을 시작할 때 마주쳤던 칸트적 문제의식이 도대체 무엇이었는지, 왜 그것이 문제가 되었고, 어떤 식으로 해법을 모색했는지에 대해서는 아직 종합적인 고찰이 이루어진 바 없다. 특히 바흐친이 직접 대결하던 신칸트주의의 문제의식과 칸트 자신의 문제의식이 어떻게 연관되고 분기하는지에 관해서는 묻지 않은 채, 양자를 뒤섞어 바흐친과 비교함으로써 결론만을 도출하는 연구가 여전히 많다는 점은 대단히 유감스럽다. 그가 간직한 문제의식을 명확히 밝히지 않은 채 단지 (신)칸트주의와 차별적이라는 이유로 ‘독창적’이라 판단한다면, 그의 ‘대화주의’를 ‘독백주의’에 가둘 위험이 있는 탓이다.⁶⁾ 바흐친에 관해 더 깊이 있게 이해하

있으나, 이 주제를 가장 종합적으로 다룬 최근의 책자는 Тамарченко(2011)를 꼽을 수 있다.

- 2) 바흐친 연구사의 큰 줄기와 방향성, 그에 수반되는 문제점들에 관해서는 최진석(2011)을 참조하라.
- 3) Haynes(1995)와 Flanagan(2009)은 각각 시각 예술비평과 영화분석에 바흐친의 개념들을 수용해 적용하고 있다. 또한 국내 연구자 중 윤숙희(2009)는 크로노토프를 모티브로 하여 존 헤이덕의 건축론을 살펴보았다.
- 4) Holquist(1986), xiv.
- 5) Holquist and Clark(1984b), 299-314; Godzich(1991), 5-17.
- 6) 가령 바흐친의 초기 수고본들의 사상적 독자성을 지나치게 과장함으로써 그 이전과 이후의 영향사적 맥락을 탈각시킬 정도로 ‘승배’하는 태도가 있다. 이에 따르

기 위해서는, 특히 그의 초기 사유의 원천과 발생을 포착하기 위해서는 무엇보다도 먼저 칸트에서 시작해 신칸트주의를 거쳐 다시 바흐친에 도달하는, 다소 우회적인 길을 애써 찾아갈 필요가 있다. 통상의 철학사나 사상사가 아니라 지성사라는 넓은 맥락에서 칸트-신칸트주의-바흐친의 영향관계를 살펴보려는 이유가 그것이다.

물론, 한정된 지면에서 그 관계의 전체를 통찰하고 기술하기는 어려운 일이다. 이 글에서는 칸트의 윤리학에서 시작해 신칸트주의가 그것을 어떻게 수용하고 바흐친에게 넘겨주었는지, 바흐친은 또 어떤 방식으로 신칸트주의가 던진 문제의식에 응답했는지, 그 지성사적 맥락을 기술하고자 한다. 우리는 그 종점에서 개성(личность)이라는 응답을 듣게될 것이다. 바흐친 연구사에서 개성은 대개 『도스토예프스키 창작/시학의 문제들』(1929/63)로부터 연역해 파악하는 경우가 많은데⁷⁾, 여기서는 개념 자체의 분석이 아니라 어떤 맥락에서 초기 바흐친이 개성을 윤리학의 결정적 열쇠어로 선택했는지에 대해 조명할 것이다.

「예술과 책임」은 바흐친이 출판한 최초의 공식적 저술이다.⁸⁾ 약관 24세 청년이 쓴 짧은 분량의 글이기에 일반적으로 그가 안고 있던 지적 포부와 문제의식을 ‘선언’한 텍스트라는 게 일반적인 평가이다. 하지만 「예술과 책임」에 던져진 문제의식이야말로 초기 바흐친의 사유를 이해하는 진정한 출입구가 아닐까? 그가 던진 질문들에 제대로 응답하기 위해서는 그가 말하지 않은 것, 자기 사유의 출발점이되 온전히 표명하지는 않은 것들을 읽어내야 하지 않을까? 우리의 과제는 이 짧고 압축적인 글의 강도(intensity)를 상실하지 않으면서 동시에 그가 맞부딪히고 대결해야 했던 지성사의 맥락, 표명되지 않은 문제의식의 본래 모습을 복원해 온전히 드러내는 데 있다.

2. 바흐친과 현대, 또는 분열된 세계상

면 「행위철학」은 하이데거의 『존재와 시간』(1927)의 문제의식을 선취하는 동시에 초월하는 수준까지 고양된다(Назинцев 1991: 102-112).

7) Reschey(2001), 68-9. 단지 인간의 자유를 옹호하기 위해 개성을 강조했다는 식의 해석은 바흐친 사유의 발생과 전개를 해명하는 데 별다른 역할을 맡지 못한다. 우리에게 필요한 것은 개성이라는 열쇠개념이 나타난 ‘맥락’이다.

8) Бахтин(2003b), 347. 텍스트의 모든 한국어 번역은 문맥에 따라 수정을 가했다.

「예술과 책임」의 대의는 일견 간단해 보인다. 그것은 현대(Modern)에 대한 러시아 지식인의 시대진단과 문제의식, 해결에 관한 성찰을 담고 있다. 19세기말~20세기초의 ‘벨 에포크’ 및 그 전략⁹⁾, 뒤이은 세계대전과 볼셰비키 혁명이라는 세계사적 파고 속에서 유럽지성사의 한 귀퉁이를 차지하던 러시아 지식인들 역시 ‘현대의 파국’을 불안스레 예감하고 있었다. 파국이란 ‘근대의 기획’이 정점에 이른 시대에 삶과 예술, 학문이 하나로 통일되지 못한 채 분열된 것을 말하며, 이런 시대적 정황이 현대인의 정신적 불구성을 심화시킨다는 절망감의 표현이었다.

현대는 과학·기술과 인식, 예술, 윤리 등 문화의 각 영역들이 각기 고유한 발전을 이루되 전체적으로는 하나의 일관된 세계상을 구축한 것으로 표상되었다. 현대성(Modernity)이란 개별 문화영역들이 자립성을 획득하는 동시에 서로 조화롭게 연관됨으로써 총체성을 달성했다는 인식의 산물이었다. 그래서 현대는 종종 잘 짜맞춰진 총체적 구조물에 비유되곤 했다.¹⁰⁾ 하지만 바흐친은 그 구조물이 기계적 조립품에 불과할 뿐, 문화가 진정 뿌리내려야 할 토대로서 세계와의 근원적 통일성이나 창조적인 힘으로부터는 탈구되어 있다고 진단한다. 현대 문화의 자립성과 총체성은 그저 현란한 가상(假象)에 불과하다는 말이다. 화려한 외관만큼 이 세계는 일관된 통일성을 갖지 않는다. 아니, 수학적 정확성과 합리성으로 통일되어 있지만¹¹⁾, 그 통일은 공허하고 맹목적이다. 차라리 세계는 ‘분열의 일관성’을 갖는다는 표현이 더욱 정확하다. 「예술과 책임」의 첫 머리가 일종의 어두운 시대진단으로 읽히는 것도 그래서이다.

하나의 전체를 이루는 개개 요소들이 공간과 시간 속에서 단지 외적인 연결로만 결합되어 있을 뿐 의미의 내적 통일로 충만되어 있지 않을 경우, 그 전체를 기계적이라 부른다. 그러한 전체의 부분들은 비록 나란히 놓여있고, 또 서로 접촉하고 있다 하더라도 본질적으로 서로 이질적이다.¹²⁾

집단과 개인, 대중과 지식인, 삶과 문화 사이의 괴리 등, 전체와 부분이 단

9) 세기말 세기초의 전반적인 양상에 관해서는 Kern(1983)을 참조하라. 특히 예술사적 문맥을 살펴볼 때는 Haas(1977)가 유용하다.

10) Kern(1983), 540.

11) 이런 까닭에 후설에게도 수학은 현대의 정점이자 몰락점으로 표징된다(Husserl 1936: 66).

12) Бахтин(1979а), 25.

일한 유기체를 이루지 못하고 다만 기계적인 접합만을 이루는 상태, 그것이 ‘현대의 분열’이다. 청년 바흐친이 마주했던 세기말과 세기초의 세계는 삶과 문화의 각 요소들이 통일성을 이루지 못한 채, 서로 등을 마주보고 분립해 있는 시대였다.

예술과 분리된 삶이라는 문제의식은 당대의 화두였다. 영적인 감흥과 내면적 성찰로 채워져야 할 예술은 일상의 현실에 스며들지 못한 채 공전(空轉)하고 있으며, 반대로 일상은 예술을 ‘지금-여기’의 구체성을 떠나버린 공허한 한담으로 치부한 채 거부한다. 그 결과 생(生)의 비극적 분리가, 즉 정신의 깊이를 담보하지 못하는 삶, 그리고 일상을 몰각해버린 예술 사이에 건널 수 없는 분열이 모습을 드러내고 말았다. “인간은 예술 속에 있을 때에는 삶 속에 있지 않고, 삶 속에 있을 때에는 예술 속에 있지 않다. 그것들 사이에는 어떤 통일성도 없으며, 개성의 통일성 속에서 내적으로 서로에게 속속들이 스며들지도 못한다.”¹³⁾

더욱 절망적인 상황은 이와 같은 분열이 불가피한 것으로 승인됨으로써 예술과 삶이 서로를 방기하는 사태가 정당화되고 있다는 점이다. 이미 벌어진 사태는 어떻게 할 수 없다는 체념과 포기가 그 시대의 당연하고도 쓰디쓴 진실이 된다. “예술은 너무나 뻔뻔스럽고 자만에 빠져있으며, 너무나 감상적이고, 당연히 그런 예술을 따라잡을 수 없는 삶에 대해서는 눈곱만큼도 책임지려 하지 않는다.” 삶에게 발언권을 준다면 아마 이런 냉소를 듣게 될 것이다. “그래, 우리에게 예술 따위가 무슨 소용이람? 예술이란 본래 그런 것이고, 우리에게겐 일상의 산문이 있는 걸.”¹⁴⁾

예술과 삶, 혹은 시와 산문의 대립은 단지 비유가 아니다. 그것은 문화의 각 영역들이 서로 만나고 소통할 수 없다는 단절의 징표이자, 만연해 있는 상호무감각·무관심의 징후에 다름 아니다. 이를 극복하기 위해 예술은 평범한 일상을 세공함으로써 삶에 의미와 가치를 부여하는 활동이 되어야 한다는 게 바흐친의 결론이다. 예술이 삶을 방기하고, 역으로 삶 또한 예술에 무감동해질 때 시대는 무의미와 무가치의 허무주의에 함몰될 것이기 때문이다. 현대의 위기, 그 파국의 근원에는 삶과 예술, 나아가 문화의 다양한 영역들이 서로에 대해 책임지지 않으려는 상호방기가 가로놓여 있다. 특히, 곤고한 삶에 용기와 희망을 항상

13) Бахтин(1979a), 25.

14) Бахтин(1979a), 26.

먼저 전하던 예술의 자기도취와 자만은 그 위기를 반증하는 것이다. 바흐친이 인용하는 푸슈킨의 시 「시인과 군중」의 구절들이 이를 잘 보여준다.

변잡한 일상을 위해서가 아니라
 탐욕과 싸움을 위해서가 아니라
 영감과 달콤한 음향과 기도를 위하여
 우리는 태어났노라.¹⁵⁾

이것이 세기의 전환기에 러시아를 비롯한 유럽 지식인들이 공통으로 안고 있던 문제의식의 정제였다.¹⁶⁾ 낯것 그대로의 삶을 아름답고 유용한, 혹은 가치 있는 것으로 바꾸는 형식(Form)이 ‘문화’라면, 예술이나 ‘학문’ 역시 전통적으로 삶의 형식화에 기여해오던 영역이었다. 따라서 ‘위기’와 ‘파국’으로 대변되는 시대상황은 급변하는 역사 속의 삶을 담아내지 못하는 형식의 위기이자 파국이라 할 수 있으며, 예술과 학문의 파국, 나아가 전체 문화의 파국으로 받아들여졌다. 바흐친은 문화의 전통적 범주와 틀로는 그 해법을 찾을 수 없노라고 고집에 차 단언한다.

무책임을 정당화하기 위해 ‘영감’에 의지하는 것은 부질없는 것이다. 삶을 무시하고, 그 자신이 삶에게 무시당하는 영감은 영감이 아니라 홀림이다. 예술과 삶의 상호관계, 순수예술 등에 관한 모든 오래된 문제들의 거짓이 아닌 진짜 의미, 그 물음들의 진정한 파토스는 그저 삶과 예술이 서로의 과제를 덜어주고 서로의 책임을 벗겨주는 데 있을 따름이다.¹⁷⁾

바흐친이 칸트를 소환하고 그의 문제의식에 응답하려 노력했던 계기가 여기있다. 문화의 각 영역들이 서로를 방치하는 ‘분열’에 빠졌고 그것이 현대를 위기에 빠뜨렸다면, 문제의 원천으로 거슬러 올라가 해법을 모색하는 것은 당연한 노릇이다. 그리고 칸트는 분열을 현대성의 불가피한 단초로 입안했던 최초의 사상가였던 것이다.¹⁸⁾

15) Пушкин(1993), 389(1828년).

16) 서구 지성의 사제로서, 예술가와 시민사회의 탈구를 묘사한 토마스 만의 소설 「토니오 크뢰거」(1903)라든지 발터 벤야민의 ‘아우라의 상실’ 등을 지적할 수 있을 것이다.

17) Бахтин(1979a), 26.

18) 리케르트에 따르면 칸트는 이러한 분열을 공식화하고 정당화했다는 점에서 최초의 ‘문화철학자’였다. 김덕영(2001), 60-61에서 재인용.

3. 칸트: 초월적 도덕이 삶을 구원할 것인가?

분열에 대한 감수성이 곧바로 ‘잃어버린’ 통일을 강박한다든지, 혹은 (통일 되었다고 상상된) 과거에 대한 형이상학적 가정을 동반한 향수로 직결되진 않는다. 「예술과 책임」의 문제적인 첫 단락에서 알 수 있듯, 오히려 바흐친은 분열 자체의 엄연한 현실성, 지금-여기서 마주하는 ‘이 세계’를 있는 그대로 인정한다. 이는 현대문화가 ‘과학’, ‘예술’, ‘삶’의 세 영역으로 깊고도 강고하게 분할되어 있다는 사실 자체로서, 칸트적 세계상의 전제다. 칸트는 자신의 저작들을 통해 현대를 과학(『순수이성비판』, 1781/87)과 예술(『판단력비판』, 1790), 윤리(『실천이성비판』, 1788)의 세 부분으로 분립시키고 이 영역들이 각각 독자적 발전을 이룰 것을 승인하였는데, 바흐친은 이러한 구분을 일단 주어진 소여(данное)로서 일단 받아들여겠다는 말이다. 이른바 ‘현대의 분열(분화)’이란 이것을 가리킨다. 칸트와 바흐친의 구분을 간단히 도식화하면 다음과 같다.

	자연인식의 영역	심미적 판단의 영역	도덕적 행위의 영역
칸트	과학	예술	윤리
바흐친	과학	예술	삶

여기엔 미묘한 차이가 있다. 칸트가 ‘윤리’로 분립한 부분을 바흐친은 ‘삶’이라는 이름으로 부르는 것이다.¹⁹⁾ 왜 그런가? 칸트는 삶이 도덕법칙과 온전히 겹쳐져야 하며, 또 그럴 수 있다고 생각했다. 당위(Sollen)라는 범주가 그 통로였다. 이에 따를 때, 삶은 “묻지도 따지지도 말고” 도덕법칙과 일치해야 한다. 하지만 바흐친과 그의 시대는 이를 고분고분 따를 만큼 순진하지 않았다. 직관적으로 알 수 있듯, 윤리와 삶은 직접적으로 동일하지 않다. 삶과 윤리가 맞닿아 있는 세계에서 우린 살고 있지 않다(삶≠윤리). 바흐친이 칸트의 ‘윤리’의 자리에 ‘삶’을 대치한 것은 두 사람이 세계를 바라보는 시각에서 심원한 차이를 갖고 있음을 시사한다.

현대는 인간의 시대이다. 칸트는 인간이 이성능력에 의해 자족적으로 이 세계를 건설할 수 있는 토대를 제공하고자 노력했다. 3대 비판서는 그 철학적 성

19) Бахтин(1979а), 25.

과였다. 즉, 인간이 선형적으로 주어진 심성능력에 따라 사유하고 활동하는 한(선형적 종합판단), 또 현상계 너머의 초월적 질서에 대해 월권을 행사하지 않는 한(이성의 규제적 사용), 인간의 진보는 결코 ‘독단’이나 ‘오류’가 아니다. 자연과 세계에 대한 지식으로서 선형적 종합판단은 이성과 경험에 의지할 뿐 신학적 강제나 관습, 도덕 등에 구애받지 않는다. 달리 말해, 과학적 진보에는 이성 이외에 종교나 관습 등이 개입할 여지가 없다.

이로써 문화, 곧 인간활동의 영역들은 저마다 자기 길을 가면 될 뿐이지, 다른 영역으로부터 간섭이나 지도를 받을 이유가 없게 되었다. 근대 인식론이 표방하는 절대 명제인 동일성의 원리, $A=A$ 라는 정식이 이보다도 더 명확히 선언될 수 있을까? A가 B가 아닌 만큼 B도 A가 아니며(배중률), A는 A로서, 또한 B는 B로서 각기 독자적인 영토를 확보한다. 양자는 자기만의 규칙과 원리를 만들어내고 그에 충실히 따르면 된다. 다시 푸슈킨의 시를 빌린다면, 예술가가 자신의 영감을 따를 때, 서적상이 자신의 계산적 이성에 의해 돈벌이에 열중하는 것은 하등 문제될 게 없는 것이다.

뮤즈와 그레이스의 총아가 쓴 시를
우리는 당장에 루블로 교환하고²⁰⁾

현대의 분열은 이렇게 완수된다. 문화의 개별 영역들도 자율성과 독립성을 획득했다. 도덕이든 종교든 혹은 철학이든 다른 영역에 대한 메타적 권위를 주장할 수 없다. 문화의 자립성, 자율성이 의지하는 현대의 세계상은 ‘자유’를 만끽하게 되었다. 하지만 칸트는 그 자유에 유보조건을 달았다. 개별 영역들의 자율성이 근거짓는 동시에 묶을 수 있는 메타적 정초지대를 찾아야 했고, 그것이 윤리의 영역이었다. 윤리(실천이성)는 문화의 토대로서 삶을 제어한다.

현대성의 특징인 피상성과 순간성에 대해 칸트는 정신의 내면성과 영원성을 옹호한다. 예컨대 문화의 외적 발달과는 별도로, 인간 내면에는 저 높은 초월세계의 법칙을 따르려는 양심이 있으며 도덕법칙은 영원하고 절대적이기에 무조건적 복종이 요구된다. 물론, 모든 독단을 거부했던 칸트에게 중세적 신학으로 되돌아가 그 ‘복종’을 정당화할 수는 없었다. 오히려 증명할 수 없어도 믿어야만 하는 영역, 칸트에겐 그것이 윤리의 세계였다. 만일 신도 없고 불멸의 영혼도 없다면, 현세의 선한 행동을 어떻게 기대할 수 있을까? 죽음이 모

20) Пушкин(1993), 285(1824년).

든 것을 무화한다면? 따라서 신을 증명할 수 없는 세계에서 도덕적 행위를 유인하기 위해서는, 역설적으로 영혼의 불멸을 ‘믿는’ 도리 밖에 없다. 죽음 이후에도 영혼이 사라지지 않아서 보상이나 처벌의 대상이 된다면, 현세에서 선하게 살아야 할 이유는 충분할 것이기 때문이다. 그리하여 도덕은 초월적 이념인 도덕법에 의지해 실현된다는 논리가 나온다. 『실천이성비판』의 유명한 문구인 ‘내 위의 별이 빛나는 하늘’과 ‘내 안의 도덕 법칙’에 관한 역설(力說)의 이면에는, 모든 것이 허용되어 있으나 동시에 허용되어서는 안 된다는 칸트적 세계상의 곤혹이 짙게 배어있다.²¹⁾

칸트는 삶이 도덕법칙, 최고선(善)의 지도를 받을 때 무난하게 행복에 도달하리라 낙관했다. “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록, 그렇게 행위하라”는 테제로 잘 알려진 정언명령은 최고선으로부터 흘러나온 도덕법칙이기에 언제 어디서나 누구에게나 타당하고 따라서 따를 만한 규범이 된다.²²⁾ 행복은 도덕적 의무에 인간이 복종할 때 비로소 달성되는 것이다. 칸트가 우리의 삶이 궁극적으로 윤리의 이상(理想)과 합치하게 되리라 낙관한 근거가 여기 있다(윤리→삶).

문제는 윤리의 지고한 이상이 현실의 비루한 일상과 부딪힐 때 생겨난다. 의무가 의무 자체로서 우리 앞에 생경하게 제시될 때, 그것은 구체적인 삶의 굴곡들을 모조리 무시하는 형식적 원리가 되고 강제의 족쇄로 우리를 구속할 것이기 때문이다. 도덕법칙은 그것이 법칙이기에 보편 타당하다고 주장하며 예외 없는 준행을 촉구하지만, 삶은 그렇게 간단하고 단순하지 않다. 법칙은 보편적이지만, 삶은 개별적이고 저마다 특수한 것으로서 경험되는 까닭이다. 칸트의 형식주의 윤리학은 그물코가 너무 넓어서 삶의 미세하고 구체적인 순간들을 빠짐없이 포착할 수 없는 커다란 그물과도 같다. 달리 말해, 삶에 밀착하고 의미 있는 경험과 판단의 형식으로서 기능하기엔 너무나 ‘보편적’이고 ‘이상적’이다.

도덕법칙이 아무리 고귀해도 의무와 복종을 통해서만 삶에 토대를 제공한다면 공허한 형식에 그칠 것이다. 형식주의가 의무론을 짝으로 삼는 것도 그래서이다.²³⁾ 칸트의 윤리학은 19세기 후반에 이르러 이미 현실의 유효성을 거의 상실해 버렸다. 바흐친이 목격했듯 문화의 영역들이 제 갈 길을 갈 때 이들을

21) Kant(1788), 271.

22) Kant(1788), 91.

23) Kant(1788), 96.

묶어주는 일반적 토대, 즉 보편윤리학에 대한 기대는 전혀 바랄 수 없는 지경이 되었다. 세기의 전환기에 유럽에서 떠돌던 ‘정신적 위기’ 혹은 ‘문화적 불구성’의 원인으로서는 현대의 분열이란 그렇게 윤리로부터 탈구된 삶을 말한다(삶≠윤리). 분열이란 곧 삶과 윤리의 무연관, 비일관성에 다름 아니었다. 삶이 윤리와 아무런 필연적 연관을 맺지 못할 때, 그 위에 정초된 문화는 불모의 황무지가 되는 것이다.

세기말과 세기초 유럽지성계에 제기된 가장 절박한 과제는 어떻게든 삶을 ‘살 만한 것으로’ 근거지을 수 있는 문화의 탐구에 있었다. 신칸트주의의 문화과학은 그런 탐구의 과정 중 하나였다. 하지만 바흐친은 어떤 문화가 바람직한가를 묻기 이전에, 문화가 삶과 이어지기 위한 원리적 바탕으로서 윤리를 문제삼는다. 의무와 형식에 결박되지 않는 새로운 윤리는 칸트의 최고선과 같은 ‘초월적 세계’가 아니라, 바로 지금 ‘이 세계’로부터, 생생하고 구체적인 삶의 연관으로부터 길어올려져야 했다. 바흐친이 칸트의 후학들과 대결하던 지성사적 맥락이 그것이었다.

4. 신칸트주의: 문화의 이념은 윤리를 대신할 것인가?

실증주의는 현대의 위기를 낳은 또다른 원인이었다. 19세기에 접어들며 개별 과학들은 괄목할 만한 성장을 이루었고, 특히 자연과학의 약진이 두드러졌다. 이로부터 19세기의 끝무렵엔 모든 학문적 인식과 방법론이 자연과학을 모델로 삼아야 한다는 주장이 널리 확산된다. 수학적 정확성을 추구하고, 실제 자료를 증거로 제출하는 학문, 통계적인 예측가능성을 추구하는 학문이야말로 ‘현대적’이라는 것이다. 이는 방법에 있어 법칙성과 명증성, 곧 실증성을 포함한 지식만이 ‘참된’ 인식의 지위를 누린다는 뜻이다. 현대의 사명이던 세속화는 자연과학의 발달과 함께 거의 완수된 듯 보였다. 실증주의의 발흥은 이런 사정을 웅변하는 것이었다.²⁴⁾

하지만 역사와 정신, 문화, 사회조차도 전부 자연과학을 좇아야 한다고 외쳤을 때, 갑자기 현대는 급격한 위기의 징후를 나타내기 시작한다. 역사와 사회를 연구하는 것이 나무나 돌을 관찰하고 기계구조를 조사하는 것과 같을 수

24) Hughes(1958), 제2장; 김덕영(2003), 45-49.

없기 때문이다. 1870년대부터 본격화된 신칸트주의 운동은 칸트가 남겨놓은 현대성의 위기, 그 중에서도 실증주의를 극복하려는 시도였고, 유럽 지성인들에게 공통의 문제의식을 던졌다. 그것은 자연과학과는 상이한 대상으로서 정신과 문화, 역사에 대한 학문의 기초를 어떻게 마련할 것인가에 관한 물음이다. 바흐친 역시 이 ‘최신’의 흐름과 접촉하지 않을 수 없었다. 그에게 신칸트주의는 우군인 동시에 적군이었다.²⁵⁾

빈델반트와 리케르트도 신칸트주의 중에서도 서남학파의 좌장들이었다.²⁶⁾ 그들은 실증적 자연과학과는 대별되는 문화과학의 고유한 영역을 확보하는 게 철학의 임무라 믿었다. 이에 따르면 자연과학은 현상의 일반 법칙을 ‘설명’하는데 목적을 두는 반면, 문화과학은 개별 사건을 ‘이해’하는데 목적을 둔다. 특히, 문화과학은 계량화된 객관성을 거부하고, 관찰자의 가치선택에 큰 비중을 둬으로써 단순히 양화(量化)될 수 없는 문화세계의 질적(質的) 고유성을 포착할 수 있다고 생각했다. 실증주의적 태도 바깥에서 문화과학의 온전한 기반을 발견하려 한 것이다.

‘실증주의에 대한 반역’이라 묘사되는 신칸트주의의 이러한 지향은 궁극적으로 칸트 이래 무한정 발전하리라 믿었던 과학에 대한 신뢰가 무너진 시점에서 시작되었고, 과학이 윤리적 책임의 공동화(空洞化)를 초래했다는 위기의식에 대한 적절한 대응책으로 보였다. 칸트로 대변되는 18세기적 계몽주의의 이상, 즉 보편타당한 인식과 행위의 합리성은 전면적인 회의의 대상이 되었다. 이제 철학의 가장 중요한 과제는, 보편적이고 법칙적인 자연의 사실에 대비해 구체적이고 개별적인 문화적 가치를 탐구하는 것, 나아가 문화적 가치의 일반성을 확보함으로써 삶을 다시 정초할 메타적 지위를 회복하는 데 두어진다.

그렇다면 신칸트주의자들은 이 과제를 성공적으로 수행했을까? 안타깝게도 바흐친의 판단은 부정적이었다. 그들은 경험세계에 관한 문제는 여전히 자연과학에 위임한 채, 문화적 가치가 갖는 배타적 논리에만 매달렸고, 거기에 철학의 과제를 한정했기 때문이다.²⁷⁾

25) 19세기 후반부터 러시아로 유입된 신칸트주의는 강단철학계를 풍미한 주류 사상의 하나였다(Дмитриева 2007: 3장). 바흐친이 강단철학계에 관여하지 않은 탓에 연관관계가 문서로 남아있지는 않으나, 서클의 동료이던 마트베이 카간이 헤르만 코헨의 제자였기에 그를 통해 바흐친은 신칸트주의의 정수를 전해받았음을 알 수 있다(Каган 2004: 10-19; Holquist and Clark 1984: 2장).

26) 다른 하나는 코헨이 이끄는 마르부르크 학파였다(Дмитриева 2007: 63-77).

리케르트(1898)는 문화의 역할은 삶과 윤리를 이어주는 매개에 있다고 보았다. 즉 윤리와 삶의 분열을 문화로써 매우려 한 것이다. 문화적 가치는 해당 공동체의 구성원들이 겪은 오랜 경험을 통해 타당성을 인정받기 때문에 삶과 직접적으로 맞닿아 있을 뿐만 아니라, 전통과 관습 속에 녹아있는 윤리적 가치라는 것이다.²⁸⁾ (칸트적) 형이상학이 민족·국가·시대에 무관히 불변하는 진리를 내세운다면, 문화는 역사·지리·제도·관습에 따라 달라지지만 적어도 동일한 공동체 내에서는 조건없이 수용되는 일반적 가치타당성을 갖는다. 문화과학에서는 가치의 일반성이 그것의 타당성을 보증하는 것이다.

가령, 한국인의 백색 선호는 민족성의 본래적 발현이 아니라, 흰색과 민족성을 연관지어 생각하는 한국인들의 문화적 가치판단일 뿐이다. 색깔과 민족성은 자의적일 수 있으나, 그것이 사실이라고 믿는 것은 문화적 가치의 문제다. 사실이지만 단지 사실만은 아닌 것, 한 집단이 오랜 세월 동안 특정 사실에 부여해 온 가치의 축적이 문화인 것이다. 그것은 도덕법과 같은 초월적 이념은 아니지만 거역할 수 없는 당위적 현실성을 갖는다. 이렇게 문화는 형이상학을 대신하는 가치의 일반성을 확보한다. 초월적 당위로서 규범의 지위를 획득하는 것이다.²⁹⁾ 우리의 일상은 문화적 가치들의 거대한 그물을 통해 가능한 것과 불가능한 것으로 나뉘어지며, 그 경계에 따라 사고와 행동이 지도된다. 삶에 구체적인 모양새를 부여하고 조직화하는 형식이자 틀로서 현대 문화의 개념이 이런 식으로 확립되었다(문화=윤리→삶).

하지만 문화적 가치의 일반성이 대체 어떻게 보증될 수 있는지는 문화과학의 범주 내에서도 명확히 해명되지 않는다. 단지 통념적으로 받아들여지기에 무조건 승인해야 하는 게 문화적 가치라면 칸트의 초월적 도덕법칙과 무엇이 다르겠는가? 문화의 일반성에 대한 논리는 사변적 직관 이상을 넘어서

27) 「행위철학」에서 논점이 되는 ‘문화의 세계’와 ‘삶의 세계’와의 분열이 그것이다. 전자가 기술적이고 합리적인 양(量)의 세계라면 후자는 유일성과 특이성의 사건이 발생하는 세계로 대비되어 있고, 이는 「예술과 책임」에 나타난 현대의 분열에 대응한다(Бахтин 2003a: 18-22, 80-81). ‘문화’라는 용어 때문에 두 텍스트 사이에는 미묘한 긴장이 발생하지만, 이 논문의 주안점이 아니므로 다른 기회를 빌어 상술하도록 하겠다.

28) Rickert(1898), 59-60.

29) 그러므로 문화적 가치의 보편타당성은 이념의 차원에 있으며, 당위의 요청이 된다. ‘초월적 당위’란 자연법칙의 필연성과 구별되는 ‘보다 한층 높은 필연성, 즉 당위의 필연성’을 뜻한다(Windelband 1979: 162-3).

지 못했고, 단지 전통과 관습, 역사 등의 이름으로 정당화되는 게 아닐까? 그런 정당화가 대체 정당화되기는 하는 걸까? 애초에 ‘도덕법칙’과 ‘최고선의 이념’을 거부했던 신칸트주의자들의 문제의식은 현실에서 피와 살로 느낄 수 있는 살아있는 제도와 규범의 일반적 타당성에 있었다. 문화는 형이상학을 넘어서는 구체성이자 생생한 삶의 산물로 여겨졌다. 그러나 전통과 관습, 제도 등이 아무리 실제적이고 현실적이어도 그것이 사고와 행동을 지배하는 척도가 될 때, 문화는 다시금 독단적 형이상학의 전철을 밟는다. 문화가 아무리 보편타당해도 공동체의 삶에 절대적이고 일반화된 규범만을 부과한다면, 여기서 의무와 형식 이외의 무엇을 더 발견할 수 있을까?³⁰⁾ 초월적 당위가 초월적 이념보다 더 낫다고 할 수 있을까?

신칸트주의자들이 제창한 문화과학의 이념은 국가와 민족, 전통, 문화 등 현실의 외피를 들렀으되, 칸트적 논제와 본질적인 차이를 노정했던 것 같진 않다. 문화과학에 대한 엄밀한 정의는, 역설적으로 낯것 자체로서의 삶과 형식으로서의 문화 사이의 간극이 전혀 좁혀지지 않았음을 보여주고, 그럼으로써 ‘분열’을 봉합하고 제거하려는 시도가 실패했음을 나타내는 증상이었다. 삶과의 긴밀한 연관성을 회복하지 않은 상태에서 문화만이 절대화될 때, 그것은 의무론과 형식론의 함정을 피해가기 어렵다. 이로써 바흐친은 문화에 조용하는 삶이란 대체 어떤 것이며, 문화와 삶을 이어주는 윤리란 어떤 것이어야 하는가에 대해 마침내 자신의 응답을 내놓아야 할 입장에 놓이게 된다.

5. 개성과 책임/응답, 혹은 부과로서의 삶

네벨과 비테프스크 시기에 바흐친이 고민하던 주된 문제는 칸트에서 출발한 위기의식, 곧 삶과 윤리의 분열을 어떻게 메울 것인가에 있었다. 현대성의 근본문제로서 분열은 윤리의 상실로 표징되었으며, 여기서 칸트는 문제의 원천이었고 신칸트주의는 그 해법을 모색하며 경쟁하던 사상의 흐름이었다. 그것은 윤리가 초월적 도덕에 속한 것인지 혹은 역사문화적 가치판단에 속한 것인지에 관한 첨예한 논쟁점을 구성했다. 마침 서클의 일원이던 마트베이 카간이

30) 문화에 관한 이러한 역설이 「예술과 책임」을 「행위철학」의 입장과 갈라놓는 지점이다. 전자에서 문화는 삶과 과학, 예술을 포괄하는 개념이었으나, 후자에서는 삶에 대립하는 기술합리성의 세계로 묘사된다.

마르부르크에서 돌아와 유럽 ‘최신’ 철학의 교사가 되어주었고³¹⁾, 바흐친은 이 문제를 둘러싼 다양한 입장들, 곧 정신과학(딜타이), 문화과학(신칸트주의), 현상학(후설) 등에 관해 면밀하게 검토해 볼 기회를 가졌다. 비록 몸은 러시아의 어느 벽촌에 머물러 있었으나 그의 정신은 당대 지성사적 논쟁의 한 가운데에 이미 뛰어 들었던 셈이다.³²⁾

이제 칸트에 맞서, 그리고 신칸트주의를 넘어서 ‘현대의 분열’을 타개하기 위해 바흐친이 주목한 것은 도덕법 혹은 문화와 같은 초월성의 차원이 아니라 바로 ‘개성’이라는 개별적이고 구체적인 삶의 차원이다. 왜 그런가? 그것은 칸트에게서도 신칸트주의에서도 윤리는 도덕법과 문화라는 상위의 차원에서 하강해야 하는 법칙/규범의 형식이었기 때문이다. 그러나 인간은 항상 개별자로서 사고하고 행동하며, 보편성과 이념성의 잣대로 그를 판단하기에는 너무나 구체적이고 현실적인 존재이다. 지금-여기에 있는 ‘내’가 실감할 수 없는 윤리가 도대체 어떤 의미를 가질 수 있을까? 바흐친이 개성에 주목하는 이유가 그것이다.

개성은 예외없는 보편성을 주장하지 않기에 개별적(individual)이며, 추상적 정의에 따라 규정된 개인이 아니라 지금-여기에 있는 ‘이 나’를 가리키기에 구체적(concrete)일 뿐만 아니라 인격적(personal)이고, 그런 ‘이 나’의 행동을 포함하기에 삶의 현실적(real) 차원에 있다.³³⁾ 바로 ‘지금’, 바로 ‘여기’란 구체적인 시간과 장소(hic et nunc)를 통해 사고하고 판단하며 활동하는 자기 자신으로부터 윤리가 시작되어야 한다는 뜻이다. 다시 강조하건대, 종래의 도덕철학이 규범을 “위에서 아래로” 하달하는 방식으로 축조되었다면, 바흐친은 “아래서 위로” 상향적으로 구성되는 윤리를 찾고자 한 것이다. 칸트로부터 신칸트주의를 거쳐 바흐친에 이르는 이 과정을 도식화해 정리한다면 다음과 같다.

	현대성의 토대	윤리와 문화의 구성원리
칸트	도덕법=윤리 → 삶 일반	초월적 형이상학
신칸트주의	문화=윤리 → 삶	초월적 가치규범
바흐친	문화 ← 개성적 삶=윤리	내재적 가치창조

31) Махлин(2004), 7; Каган(2004), 10-19; Дмитриева(2007), 386.

32) Holquist(1990), 제1장.

33) 근대철학의 추상적 자아가 아닌, ‘이것(thisness)’으로서 활동하는 나의 의미에 대해서는 들뢰즈-가타리(1980), 제10장; 코오진(1998), 11-68을 참조하라.

또한 러시아에서 ‘개성’이 사회·경제적이고 정치·문화적 규정 이전에 그 자체로 고유한 ‘인격적 개인’, 또는 ‘창조적 인격체’라는 의미로 사용되어 왔음을 염두에 둘 필요가 있다.³⁴⁾ 그런 한에서 바흐친이 현대의 분열·위기에 처방하는 개성은 다분히 창조적 예술가나 작가의 이미지에 가깝다. 그가 「시인과 군중」의 싯구를 인용하고, 예술가와 생활인을 대립시키며 현대의 분열을 강조했던 것은 전혀 우연한 일이 아니다.

그럼 다시, 개성은 왜 중요한가? 개성은 책임/응답(ответственность)³⁵⁾을 통해 비일관적인 세계(‘분열된 세계’)에 일관성을 부여할 수 있는 유일한 주체인 까닭이다. 삶은 매 순간 우리에게 수많은 선택지들을 내밀며, 우리는 그때마다 무엇인가를 선택해야 한다. 옳고 그름, 같은 것과 다른 것, 왼쪽과 오른쪽……, 비단 가치판단에 있어서만이 아니라, 일상의 소소하고 무상한 행동들 하나하나에 이르기까지 무한히 열린 선택의 과정에 놓여있다. 우리는 행동의 일관성을 확보함으로써 삶을 하나의 통일된 것으로 만들고자 하지만, 모든 행동이 통합된 의식 속에 놓여있는 것은 아니다. 역으로 일상은 대개 지극히 ‘비일관적’이라 말해도 과언이 아니다. 일관되고 단일한 자아라는 것도 하나의 가상에 불과하며, 삶은 균열된 자아의 비일관적이고 분열된 이미지를 통해 비쳐진다.

매순간 다양하게 분기해 나아가는 세계 속에서 삶을 일관되게 통일하는 것은, 바흐친에 의하면 지금-여기서 행동하는 개성적 자아, ‘이 나’에 다름 아니다. 책임/응답의 프리즘을 통해 ‘이 나’는 삶 전체에 질서를 부여하고자 노력한다. 초월적 이념이나 문화적 규범이 아니라, 지금-여기서 ‘이 나’의 행동을 시간(이전/이후)과 공간(여기/저기)에 있어 일관된 것으로서 구성하는 활동만이 ‘분열’을 넘어서는 유일한 방법이라는 말이다. 그것이 책임이요, 응답이다.

칸트의 단언대로, 세계는 현대의 어느 기점에서 분열되어 버렸다. 그것이 세계의 소여성, 삶의 사실이라는 ‘단순한’(하지만 지극히 ‘복잡한’) 사태이다. 그로부터 시선을 돌리거나 부정한다고 해서 분열이 극복되거나 일관성이 생겨나지 않는다. 초월적 이념이나 문화에 의지한다고 해결되지도 않는다. 필요한 것은 지금-여기에 존재하고 살아가고 있는 각각의 ‘이 나’가 자기 삶에 책임을 갖고/응답하고 행동하는 것이다. 칸트식으로 표현하자면, “너의 행위가 항상 동시에 삶에서 일관성과

34) 때문에 러시아와 서구 문화의 차이를 대표적으로 보여주는 단어의 예로 ‘личность’가 제시되며, 이에 따라 ‘individual(개인, 개체, 개별성)’, ‘personality(인격)’, ‘selfhood(자아)’ 등의 다양한 번역어들이 제시된다(Kelly and Shepherd 1998: 13-25).

35) ‘책임’은 동시에 ‘응답능력’이다. 자세히는 최진석(2009), 181 이하를 보라.

통일성을 이룰 수 있도록, 그렇게 행동하라”고 말할 수 있지 않을까? 인간이 단순한 개별자에서 하나의 개성으로 ‘탄생’하는 것은 그 순간이며, 이유를 알 수 없이 던져진 이 세계에서 일관성을 갖는 주체가 되는 것도 그 순간이다.

개성을 이루는 요소들의 내적 결합을 보장하는 것은 무엇인가? 그것은 오로지 책임/응답의 통일이다. 내가 예술[삶과 이어지는 문화의 각 영역 중 하나 - 인용자]에서 체험하고 이해한 모든 것이 삶에서 무위로 남게 하지 않으려면 나는 그것들에 대해 나 자신의 삶으로써 책임져야/응답해야 한다. 그러나 책임/응답은 죄과와도 결합되어 있다. 삶과 예술은 서로에 대해 책임을 져야 할 뿐만 아니라 서로에 대한 죄과도 떠맡아야 한다. 시인은 삶의 비루한 산문성이 자신의 시 탓임을 기억해야 하며, 생활인은 예술의 불모성이 엄격한 요구를 제시할 줄 모르는 자신의 무능력과 삶의 질문들에 대해 자신이 진지하지 않기 때문임을 깨달아야 한다. 개성이 전적으로 책임을 져야/응답을 해야 한다. 개성의 모든 요소들은 그저 삶의 시간적 연속 속에서 나란히 열거되는 것을 넘어서, 죄과와 책임/응답의 통일 속에서 서로에게 속속들이 스며들어야 한다.³⁶⁾

삶에 대한 책임은 ‘노력’을 요구한다. 본능과 습관, 문명의 편익에 의해 우리는 곧잘 삶을 방기하는 탓이다. “삶에 대해 책임을 지지 않고 창조하는 것이 더 쉽고, 예술을 염두에 두지 않고 사는 것이 더 쉽다.”³⁷⁾ 그것은 일상의 격률처럼 단지 마음가짐으로 달성되는 게 아니다. ‘이 나’가 관여하는 나날의 실천 속에 책임을 일치시키려는 노력만이 그 진정성을 보장할 것이다. 초월성의 이념(도덕법)이나 당위(문화)에 대해 책임지려 들지 말고, 자신의 삶에 책임을 져야/응답해야 한다는 게 본질적이다. 이때 삶이란 바흐친에게 일상을 채우는 행동들을 가리킨다. 삶을 하나의 예술로서 가꾸어 간다는 ‘예술로서의 삶’이란 테제가 부상하는 지점이 여기다.³⁸⁾ 무상하고 게으르게 방기된 삶을 의미있게 변화시키는 활동으로서 행위는 이미 예술과 다르지 않다. 이로부터 「예술과 책임」

36) Бахтин(1979a), 26.

37) Бахтин(1979a), 26.

38) ‘삶으로서의 예술’, 혹은 ‘예술로서의 삶’이라는 테제는 세기전환기의 유럽과 러시아에 공통된 지적·문화적 풍토였다(Haas 1977: 318; Paperno and Grossman 1994: 21). 그런데 ‘삶의 예술적 조형=문화의 창조’라는 주제는 사실 칸트 문화론의 핵심이었다. 즉 문화란 인간이 스스로 만들어가는 (예술)작품이며, 그런 한에서 인간은 문화를 통해 자기 삶을 만들어가는 존재란 것이다. 이런 입장은 신칸트학과 최후의 거장인 에른스트 카시러에게서 가장 역력히 표현된다(신웅철 2000: 27-61).

의 결론적 강령이 도출된다. “예술과 삶은 하나가 아니다. 그러나 그것들은 내 안에서, 나의 책임/응답의 통일 안에서 하나가 되어야 한다.”³⁹⁾ 삶은 그저 무심히 내버려두면 ‘죄과’가 되기 쉬운 것이기에 ‘기억’과 ‘삶’의 대상이 되며, 책임/응답과 ‘통일’되어야 한다. ‘죄과와 책임/응답의 통일’을 통해 도출되는 결론이 ‘삶으로서의 예술’, 혹은 ‘예술로서의 삶’이라는 바흐친의 테제이다.

삶에 대한 책임/응답=행위=창조 → 삶=예술

그러나 초월적 이념이나 가치규범을 포기한 자리에서 책임/응답의 통일에 대한 강조는 아직 ‘요청적’일 수밖에 없다. 칸트에 따르면 요청(Postulat)이란 이론적인 명제로서, 선형적이고 무조건적으로 타당한 실천법칙과 뗄 수 없게 결부되어 있으며, 증명할 수는 없는 명제를 말한다. 그런 한에서 “요청들은 모두 도덕의 원칙에서 출발한다.”⁴⁰⁾ 현대의 분열은 하나의 소여이며, 분열되어 비일관적인 이 세계를 통일해야 할 어떠한 목적도 필연적 이유도 없다. 그럼에도 불구하고 바흐친은 “하나가 되어야 한다”고 요청한다. 그저 ‘요청’하는 것이다. 주어진 사실(данное)을 부과된 과제(заданное)로 변화시키라는 것이, 「예술과 책임」을 뒤따르는 청년 바흐친의 습작인 「행위철학」에서 핵심 명제가 되는 것은 이런 까닭에서다.⁴¹⁾

6. 바흐친과 칸트 — 유예된 승부

20세기 초엽, 러시아의 청년 지식인이 내뿜은 삶에 책임지라/응답하라는 역설(力說)은 구구절절 옳다. 분명 삶과 삶에 대한 책임/응답의 통일이야말로 현대의 분열을 극복할 길로 보였을 것이다. 하지만 통일에의 열망은 여전히 당위적 차원에 놓여있으며, 의무를 통하지 않고는 실현되기 어렵다는 역설(逆說)이 남아있다. 개성과 책임/응답으로써 분열된 세계에 일관성과 통일성을 도입하라는 요구가 하나의 ‘요청’인 한, 그것은 칸트의 곤혹을 완전히 벗어났다고

39) Бахтин(1979а), 26.

40) Kant(1788), 229.

41) Бахтин(2003а), 92.

보기 어려운 탓이다. 칸트를 넘어서기 위해 시작한 도정이었지만, 결국 다시 칸트로 되돌아온 것일까?⁴²⁾ 청년 바흐친은 아직 이 당착을 해소하지 못했다.

문제는 어디에 있을까? 도덕법이든 문화규범이든 보편과 절대를 주장하는 이 념들은 바흐친에게 윤리의 출발점이 될 수 없었다. 비록 당위에 따른 주체의 결단이라는 테마가 개성의 책임/응답이라는 문제의식에 어느 정도 공명해도⁴³⁾, 그것이 초월적인 것으로서 ‘이 나’에게 강제되는 한 책임있는/응답하는 행위는 나올 수 없다. 행위의 출발점은 초월적인 ‘저 세계’가 아니라 지금-여기에 발뚎고 선 ‘이 세계’가 되어야 한다. 요컨대 내재성(immanence)이 관건이다. 진정한 질문은 이제부터 던져진다. ‘이 나’의, 우리 각자의 행위가 어떻게 삶에 책임지는/응답하는, 그럼으로써 삶에 일관성을 부여하고 통일된 것으로서 의미를 가질 수 있을까? ‘기계적이고 외적인’ 것이 아니라 ‘개성 속에서 결합된’ 삶은 어떻게 가능할까?⁴⁴⁾

행위가 윤리가 되기 위해서는 매순간의 자의성에 회수되어서는 안 된다. 그것은 무책임이자 무응답이고, 삶의 비일관성에 대한 또다른 핑계에 불과할 것이다. 네벨-비테프스크 시대의 바흐친은 행위가 책임/응답을 담보할 수 있는 개성의 구조를 발견하고자 했다. 헛되이 비산(飛散)해 무위로 소실되지 않는, 책임/응답을 수반하며 이루어지는 일상행위의 구조, 청년 바흐친이 찾던 것은 바로 그러한 윤리의 새로운 형식이었다. 칸트적 형식주의에 얽매이지 않는 형식으로서의 윤리. 과연 그의 시도는, 칸트와의 승부는 어떤 결말을 맞았는가? 일단 우리의 논제는 여기까지이다. 하지만 우리는 이후 바흐친이 제출하는 ‘행위의 철학’ 혹은 ‘책임의 건축학(Архитектоника ответственности)’에서 현대의 위기에 대한 러시아 인텔리겐치야의 지난한 응답을 계속 확인하게 될 것이다.

42) 「예술과 책임」의 영어 편역자들도 지적하듯, 죄과와 책임을 연결시키려는 바흐친의 입장이야말로 지극히 ‘칸트적’이다. 『도덕형이상학』에서 칸트가 주장했던 바, 행위는 언제나 죄과에 빠질 염려가 있기 때문에, 주체는 언제나 도덕법칙의 인도 하에 이성적인 자유를 통해 행위하고자 애써야 하는 까닭이다(Bakhtin 1990: 2; 각주 1번 참조).

43) 세계 속에서 ‘그냥 태어나버린 존재’로부터 ‘도덕적 주체’로의 거듭남이란 정식처럼 칸트적인 테마는 없다(김상봉 1999: 11장).

44) 초기 바흐친 사유의 핵심개념인 ‘사건’이 그 대답이 될 수 있다. 자세히는 최진석(2009)을 참조하라.

참고문헌

- 김덕영(2001) 『주체·의미·문화: 문화의 철학과 사회학』, 서울: 나남.
- _____ (2003) 『논쟁의 역사를 통해 본 사회학』, 서울: 한울.
- 김상봉(1999) 『호모 에티쿠스』, 서울: 한길사.
- 신응철(2000) 『갯시러의 문화철학』, 서울: 한올아카데미.
- 이득재(2003) 『바흐친 읽기』, 서울: 문화과학사.
- 윤숙희(2009) 『크로노토프 건축』, 서울: 스페이스타임.
- 최진석(2009) 「타자 윤리학의 두 가지 길」, 『노어노문학』 21:3, 한국노어노문학회, 173-195.
- _____ (2011) 「바흐친 연구의 현재성과 그 전화에 관하여」, 『러시아연구』 21:1, 서울대학교 러시아연구소, 107-134.
- 코오진 K.(1998) 『탐구 2』, 송태욱 옮김, 서울: 새물결.
- Бахтин, М. М.(1979a) “Искусство и творчество,” *Эстетика словесного творчества*; 「예술과 책임」, 『말의 미학』, 김희숙·박종소 옮김, 서울: 길, 2006, 25-26.
- _____ (1979b) “Автор и герой в эстетической деятельности,” *Эстетика словесного творчества*; 「미적 활동에서의 작가와 주인공」, 『말의 미학』, 27-275.
- _____ (2003a) “К философии поступка,” *Собрание сочинений*, М.: Изд. русские словари, Т. 1; 「행위철학」, 최건영 옮김, 뿔, 2011, 17-118.
- _____ (2003b) “Комментарии,” *Собрание сочинений*, С. 343-878.
- Дмитриева, Н.(2007) *Русское неокантианство*, М.: РОССПЭН.
- Каган, М. И.(2004) *О ходе истории*, М.: Языки славянской культуры.
- Кошмило, О. К.(2006) “Бахтин и Левинас,” *Эмманюэль Левинас*, СПб.: СПб. гос. ун-т, С. 147-176.
- Махлин, В. Л.(2004) “Предисловие редактора,” в кн.: М. И. Каган(2004) *О ходе истории*, М.: Языки славянской культуры, С. 1-11.
- Назинцев, В. В.(1991) “Мыслитель Бахтин и теоретик Хайдеггер,” в кн.: К. Г. Исупов(ред.) *М. М. Бахтин и философская культура XX века*, Ч. 1, СПб.: РГПУ, С. 102-112.

- Понцо, А.(1995) “Другость у Бахтина, Бланшо и Левинаса,” в кн.: К. Г. Исупов(ред.) *Бахтинология*, СПб.: Алетейя, С. 61-78.
- Пушкин, А. С.(1993) *Собрание сочинений в 5 томах*, Т. 1, СПб.: Библиополис.
- Тамарченко, Н. Д.(2011) «*Эстетика словесного творчество*» М. М. Бахтина и русская философско-филологическая традиция, М.: Изд-во Кулагиной.
- Чои, Чжин Сок(2006) “Событие и культура,” *Философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки*, М.: РГГУ, С. 116-125.
- Щитцова, Т. В.(2006) *Memento nasci: сообщество и генеративный опыт*, Вильнюс: Европейский гуманитарный университет.
- Bakhtin, M. M.(1990) *Art and Answerability*, Austin: University of Texas Press.
- Bernard-Donals, M.(1994) *Mikhail Bakhtin*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Curtis, E.(1986) “Michael Bakhtin, Nietzsche, and Russia,” in B. Rosenthal (ed.) *Nietzsche in Russia*, Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, G. and F. Guattari(1980) *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie*; 『천의 고원 1, 2』, 권혜원·이진경 옮김, 서울: 연구공간 너머 자료실, 2000.
- Flanagan, M.(2009) *Bakhtin and the Movies*, NY: Palgrave.
- Godzich, W.(1991) “Correcting Kant: Bakhtin and Intercultural Interactions,” *Boundary 2*, Vol. 18, № 1, pp. 5-17.
- Haas, W.(1977) *Die Belle Epoque in Texten, Bildern und Zeugnissen*, 『세기말과 세기초』, 김두규 옮김, 서울: 까치, 1994.
- Haynes, D.(1995) *Bakhtin and the Visual Arts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Herrick, T.(2010) *The Philosophical Affiliations of Mikhail Bakhtin and Jacques Derrida*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Holquist, M.(1986) “Introduction,” *Bakhtin M. M. Speech Genres & Other Late Essays*, Austin: University of Texas Press, ix-xxiii.
- _____ (1990) *Dialogism: Bakhtin and his World*, NY: Routledge.
- Holquist, M., and K. Clark(1984a) *Mikhail Bakhtin*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press; 『바흐친』, 이득재·강수영 옮김, 서울: 문학세계사, 1993.

- Holquist, M., and K. Clark(1984b) “The Influence of Kant in the Early Work in M. M. Bakhtin,” in J. Strelka(ed.) *Literary Theory and Criticism*, Vol. 1, NY: Peter Lang, pp. 299-314.
- Hughes, S.(1958) *Consciousness and Society*; 『의식과 사회』, 황문수 옮김, 서울: 개마고원, 2007.
- Husserl, E.(1936) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; 『유럽학문의 위기와 선형적 현상학』, 이종훈 옮김, 서울: 이론과 실천, 1993.
- Kant, I.(1788) *Kritik der praktischen Vernunft*; 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 서울: 아카넷, 2009.
- Kelly, C. and D. Shepherd(ed.)(1998) *Constructing Russian Culture in the Age of Revolution: 1881-1940*, Oxford: Oxford University Press.
- Kern, S.(1983) *The Culture of Time and Space 1880-1918*; 『시간과 공간의 문화사』, 박성관 옮김, 서울: 휴머니스트, 2004.
- Nielsen, G.(2002) *The Norms of Answerability*, NY: State University of New York Press.
- Nikiforov, V.(2006) *The Collapse of Philosophy and Its Rebirth*, NY: Edwin Mellen Press.
- Paperno, I. and J. D. Grossman(ed.)(1994) *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford: Stanford University Press.
- Pechey, G.(2001) “Not the novel: Bakhtin, poetry, truth, God,” *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester: Manchester University Press.
- Pollard, R.(2008) *Dialogue and Desire*, London: Karnac.
- Poole, B.(1998) “Bakhtin and Cassirer,” in P. Hitchcock(ed.) *Bakhtin / “Bakhtin”*: *Studies in the Archive and Beyond*, Durham: Duke University Press.
- Rickert, H.(1898) *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*; 『문화과학과 자연과학』, 이상엽 옮김, 서울: 책세상, 2004.
- Tihanov, G.(2000) *The Master and the Slave*, Oxford: Clarendon Press.
- Windelband, W.(1979) 『근대 독일문예·철학사조』, 장남준 옮김, 서울: 정음사.
- Zbinden, K.(2006) *Bakhtin Between East and West*, London: Legenda.

Abstract

Bakhtin, Kant and Neo-Kantianism
– On the Context of the Early Bakhtinian Thought
in the Intellectual History

Choi, Jin Seok

It is well known that early Bakhtinian thought was deeply influenced by Kant, especially Neo-Kantianism which prevailed in the beginning of 20-th century in Europe. Bakhtin was all aware of Neo-Kantianist's philosophy through Matvei Kagan, a friend of 'Bakhtin circle' who studied in Marburg. But it was Kant that appeared as Bakhtin's real rival in his genesis of thought, because Bakhtin's 'Philosophy of act' and other early essays actually oriented to the ethical problematics of Kant. I think this kind of research belongs to the study of the intellectual history. This article aims to show the intellectual contexts between early Bakhtin and Kant, Neo-Kantianism. I tried to inquire the unspoken context of Bakhtin's first essay "Art and Answerability" in which Bakhtin declared the unity between Life and Ethics in Modern world. In this regard, Bakhtin is thoroughly counted as an epigonen of the Kantian philosophical problematics, because Kant was the very man who justified the 'division' of the Modern cultural areas. The later development of Bakhtinian thought was characterized as a kind of 'answer' to the Kant's problems, including the period of the 'Philosophical Aesthetics' in 1920-s. In result, 'Individuality(Lichnost)' and 'Answerability' were the key concepts in this phase of young Bakhtin.

논문심사일정

	논문투고일: 2012. 10. 25
	논문심사일: 2012. 11. 1 ~ 11. 23
	심사완료일: 2012. 11. 29