

세 개의 거울: ‘자기 돌봄’의 기술*

이경배(李慶培)

전주대학교 HK 연구교수 / kybae98@hanmail.net

〈한글요약문〉

자본과 상품이 지배하는 현대 도시인의 일상은 타인이 자신에게 보내는 시선에 대한 지나친 의식이 지배하는 시간이다. 주체의 자기를 향한 시선이나, 주체의 자기를 향한 물음이 아니라, 타인의 자신을 향한 시선, 즉 타인의 눈에 비칠 자신의 외양이 중대한 사회가 현대 사회이다. 타인의 시선에 의존하기보다 자기 인식과 자기 돌봄을 소크라테스가 이미 오래전에 알키비아데스에게 요청했음에도 불구하고, 현대인은 자기 돌봄을 망각하고, 자신을 타인의 시야 안에 가두어두려고만 한다. 이런 사실을 인정한다면, 주체는 특정 시기 철학의 전유물이 아니라, 오히려 오늘날 우리가 물어야 하는 물음의 대상이다. ‘주체는 결여 존재다’라는 대전제 아래 필자는 자기 돌봄의 기술이라고 명명한 주체의 자기 수양의 세 가지 담론 지평들을 고찰하고 한다. 2. “거울 1: 상제의 응시”에서는 다산의 자기 돌봄의 주체를 다룰 것이며, 이어서 3. “거울 2: 대타자의 욕망”에서는 라캉 정신분석에서 나타나는 거울단계의 주체를, 마지막으로 4. “거울 3: 무한자와 함께 있음”에서는 초기 낭만주의자 그룹에 해당하는 노발리스와 훔덜린의 낭만주의 주체가 논의 무대에 등장할 것이다. 여기 등장하는 세 가지의 주체는 각각의 고유한 담론 지평을 형성하고 있지만, 필자의 관점에서는 논의 영역의 공통 교집합은 주체의 결여성이다.

주제어: 주체, 수양, 상제, 대타자, 무한자

* 이 논문 또는 저서는 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2018S1A6A3A01045347)

1. 머리말

우리는 근대를 주저 없이 ‘주체의 시대’로 규정한다. 근대가 시작하던 무렵 대륙의 저편에는 ‘계약의 리바이어던’이 지배하고 있었다면, 대륙에는 ‘코기토(Cogito)’가 존재를 포섭하고 있었기 때문이다. 그러나 주체의 발견, 자기를 향한 인간의 시선은 비단 근대의 전유물만은 아니었다. 자기 자신을 향한 시선은 잘 알려져 있듯이 나르시스의 신화 세계에서 이미 발견될 뿐만 아니라, 운두서나 렘 브란트의 자화상과 같은 수 많은 초상화들 또한 자기 자신을 발견하고자 하는, 자기를 알고자 하는 인간의 근본 욕구를 대변한다. 근대를 이끈 르네상스 시기 광학과 기하학의 성과는 시각 능력 이상의 명료한 사물의 그림을 얻을 수 있다는 착각에 빠지도록 우리를 만들었다. 인위적으로 만든 어두운 상자 안 하나의 구멍을 통해 끌어들여진 빛을 통해 얻는 사물의 그림이나 그림의 중앙을 중심으로 철저히 계산된 사물의 배치는 요청된 사물을 또렷하게 보여주는 할지 모르지만, 결국 강조된 사물 이외의 존재자들을 시선이 머무는 영역 밖으로 추방하는 결과를 낳았다. 신화 속의 나르시스와 같이 우리는 거울에 맺힌 자신의 거울상에서 자신을 발견하고, 상상의 자기에 취해 쉽게 자기에 빠져드는 자기 상실의 주체라는 사실 또한 망각하여서는 안 된다. 광학의 시대가 ‘사유와 사물의 일치’ 혹은 ‘원상과 모상의 동일성’이라는 철학의 오랜 이상을 실현한 것처럼 착각할 수 있지만, 그러나 이런 일치는 결국 빛이 없이는 불가능하다. 다시 말해서 빛의 부재는 거울상이든 사물의 그림이든, 눈에 맺히는 그 어떤 존재자도 불가능하게 만든다.

주체의 자기 인식은 눈이 거울과 같은 매개물을 통해서 자신을 발견하는 수행적 행위이다. ‘너 자신을 알라’는 델포이 신전 입구에 새겨진 자기 인식의 요구는 타인의 눈을 들여다보는 사람의 얼굴이 타인의 눈에 맺힌 그림, 즉 타인의 눈에 들어 있는 자신인 “돌부처”¹⁾의 발견 없이는 수행될 수 없다. 주체의 자기 인식이 자기를 향한 자신의 시선인 한, 주체는 자신의 거울상을 통해서만 자신을 발견할 수 있다. 이 때문에 주체의 자기 인식의 근본 구조는 ‘자기 자신의 대상화’일 수밖에 없다. 문제는 주체의 사물 인식은 매개 없는 대상화가 가능한 반면, 주체의 자

1) 플라톤, 김주알·정준영 옮김, 『알키비아데스 I-II』, 경기도: 아카넷 2020, 132c-133a, 110-111쪽.

기 인식은 매개물을 통해서만 자기 자신을 대상화할 수 있다는 사실에 있다. 사물의 인식이 외적 대상으로부터 주체 자신의 것인 감각기관의 매개를 통해 얻은 지각 소재들의 내면화라고 한다면, 주체의 자기 인식은 내적 욕구로부터 외적 매개물을 통해 얻은 자기 그림의 내면화라고 할 수 있다. 즉, 주체의 사물 인식이 자기 매개적이라면, 자기 인식은 타자 매개적이다. 주체의 자기 인식은 타자를 통해서 그리고 타자에 의해서만 가능하기 때문에, 근본적으로 타자 의존적이다. 그러므로 주체의 자기 인식은 끊임없이 자신을 가꾸고, 기르는 자기 돌봄의 기술을 필요로 한다. 왜냐하면 타자의 눈 혹은 거울을 통해서 얻은 자기는 이미 타자 앞의 자기, 거울 앞의 자기가 아니기 때문이다.

주체의 자기 인식을 매개하는 거울은 '동일성'의 원칙 위에 세워져 있는 근대적 자기의식의 거울만 존재하는 것은 아니다. 이미 신화에 등장하는 나르시스의 거울은 탈자적 황홀경에 빠져 자신을 상실하게 만드는 자기 망각의 위험을 경고하는 거울이며, 소크라테스의 거울은 이편과 저편, 인간과 신을 가르는 초월적 '경계'의 거울이다. 소크라테스에 따르면 자기 인식의 길은 결국 '영혼(psyche)'을 돌보고 가꾸는 자기 교육의 길이며, 이렇게 잘 가꾸고 길러진 고귀한 혼이 "이곳에서 다른 곳으로 이주"²⁾하는 죽음에 이른 이후에, 고귀한 혼에게만 허락된 아폴론의 길을 따라 여행하다가 그 정점에 이르러 장막 밖에 어렴풋이 맺히는 신들의 모습을 발견한다. 소크라테스의 거울은 신들의 모습이 맺히는 '장막'으로 아무리 고귀한 영혼이라고 하더라도 인간인 한 넘어설 수 없는 신과 인간의 존재론적 경계다. 그리고 아우구스티누스의 거울은 "마치 '거울을 통해서' 보듯이 우리를 지으신 바로 그분을 어떻게 해서든지 뵈겠다고 노력"³⁾하는 신의 형상, 진리를 비추는 거울이다. 아우구스티누스는 영원한 하나의 진리를 볼 수 있는 통로를 '거울'이라고 생각했다. 왜냐하면 "육안으로 보이지 않는 사물을 보게 해주는 빛"⁴⁾이 진리를 비추어 모상으로 맺히게 하는 곳이 '거울'이기 때문이다. 그러나 아우구스티누스도 이미 알고 있듯이 거울(speculum)은 동굴을 의미하는 라틴어 'specus'를 품고 있

2) 플라톤, 『소크라테스의 변론』, 서울: 서광사 2003, 40c, 182쪽.

3) 성서, 코린도 전서 13, 12. 아우구스티누스, 성염 역주, 『삼위일체론』, 대구: 분도출판사 2015, XV, 8.14.

4) 아우구스티누스, 같은 곳.

는 말이다.⁵⁾ 다시 말해서 거울은 빛이 존재하는 곳에서는 존재자를 보여주지만, 빛이 들지 않는 곳에서는 모든 존재자를 감추는 동굴과 같이 진리를 “비은폐(Unverborgenheit)” - ‘aletheia’에 대한 하이데거의 번역어처럼-한다.

데카르트로부터 피히테에 이르기까지의 근대 주체에 대한 사유의 원리는 반성적 자기관계로서의 ‘자기의식’이다. 따라서 자기의식은 주체의 인식근거임에도 불구하고, 또한 인식근거라는 사실로 인해 논의 대상에서 벗어나 있었다. 데카르트의 ‘코기토’ 명제는 생각하는 ‘나’의 존재하는 ‘나’에 대한 존재론적 우선성을 지시하고 있으며, 동시에 자기 존재의 확실성을 보증하는 근거이지만, 데카르트는 ‘코기토’를 논증 대상으로 삼지 않았다. 칸트는 스스로 자기의식이라 부른 ‘초월적 통각’을 ‘표상들의 종합’으로 정의하면서 통각의 가능 조건을 탐구하지만, 통각 자체에 대한 철학적 정의를 시도하지는 않았다. 피히테 또한 “모든 인간 앞의 절대적이고 최초인, 절대적으로 무제약적인 근본 명제”로서 “모든 의식의 근거에 놓여 있으며, 그리고 유일하게 의식을 가능하게 만드는”⁶⁾ 자기의식을 철학적 탐구의 근원으로 간주하지만, 자기의식 그 자체가 어떻게 모든 철학적 사유의 근원인지를 자기의식 자체로부터 설명하지는 못했다. 이들에게 공통으로 나타나는 핵심 논점은 자기의식은 자기 존재의 확실성을 의식한 반성적 자기 관계성을 존재론적 구성틀로 지니고 있다는 것이다. 주체의 자기의식이 자기 인식에 들어서는 순간, 자기의식의 대상은 자기 자신이 되며, 이렇게 획득한 자기 인식 또한 자기 자신으로부터 자신으로 되돌아온 자기 관계적 자기의식일 뿐이다. 따라서 자기의식의 반성 운동은 직접적으로 자기 인식 운동이지만, 근본적으로는 자기 관계적이며, 자기 환원적인 자아 주체의 자기의 주변을 배회하는 자기 순환 운동일 뿐이다. 그러므로 “결국 자기의식에서는 독자적으로 현실성에 대한 우리 인식의 확장이 발생하지 않는다는” 원하지 않는 결과에 도달한다.⁷⁾ 자기 자신을 완전히 점유하

⁵⁾ Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache. Die ästhetische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 7-49 참조.

⁶⁾ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *Fichte Werke* Bd. I, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter 1971, S. 91.

⁷⁾ Dieter Henrich, “Fichtes ursprüngliche Einsicht”, in: *Subjektivität und Metaphysik-Festschrift für Wolfgang Iser*, hrsg. v. D. Henrich, Hans Wagner, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966, S. 192. 존재론부터 사유, 다시 사유로부터 존재를 향한 순환 운동은 반성 모델의 근원적 결함을 의미한다. 이

는 자기 확실성으로서의 자기의식의 주체는 결국 자기 관계적 닫힌 주체의 한계 영역에서 벗어나 생명체로서의 자신의 존재를 보존하려는 자기보존의 의지적 주체로 자신의 영역을 옮겨놓는다. 그러나 자기 관계적 반성에서 주체는 자기를 점유하는 자기 관리자이었다면, 이제 영역을 옮긴 자기보존의 주체는 자기 존재의 유지와 보존을 위해 타자를 지배하려는 권력의지로 등장한다. 따라서 “자아 철학의 생성은 주체성의 증대하는 월권과 오만의 과정”⁸⁾이라고 할 수 있다.

자기 관계적 확실성의 주체 이상은 근대 이전의 시대에 신의 권능과 종교의 권위가 차지하고 있었던 진리의 왕좌를 찬탈하여 진·선·미를 판단하는 최종 심급이 되는 것이다. 모든 판단 명제의 최종 판단자라는 근대적 주체의 권력욕구는 주체 자신을 ‘a=a’라는 동일률의 토대 주의적 망상이자, 이 때문에 진리 경험의 확장이 더 이상 존재하지 않는 동어반복의 허무주의에 빠진 ‘닫힌 주체’로 만들었다. 주체의 자기실현의 완결성은 자기 자신을 향한 반성적 자기 관계의 순환에 존재하는 것이 아니라, 오히려 유한자로서의 주체라는 실존적 한계상황에 대한 자기 인식이 추동하는 자기 돌봄의 기술에 존재한다. 앞서 소크라테스의 ‘돌부처’를 언급했듯이 주체의 반성적 자기 인식 구조는 타자 의존적이다. 이런 한에서 주체는 진리의 최초 발견자도, 진리의 최종 판단자도 아닌, 매개를 통해 얻은 진리를 얻어라는 매개를 통해 확장하는 담론 주체일 뿐이다. 더 나아가 자기 자신에 대한 명증적 자기 인식을 획득하기 위해 거울 앞에 선 주체의 운명이 향하는 곳은 정신 분석의 시각에서는 주체의 상상적 이상에 사로잡힌 ‘조각난 몸’의 주체일 뿐이다. 즉, “거울단계에서 아이는 실제 미숙한 몸과 거울이 보여주는 완벽한 이미지의 괴리감을 겪게 되고, 원초적 자기성애가 조각난 몸의 환상처럼 주체를 엄습한다는”⁹⁾ 것이다. 이제 주체는 상상계에 머무는 완전한 주체라는 이상으로부터 탈피

에 대해 헨리히는 “반성 이론은 자아 주체로부터 출발하며, 따라서 자아 주체를 실존하는 것으로 전제할 필요가 있다. 그러나 자아 주체의 지향 방향의 자기 자신으로 복귀로부터는 그 어떤 자기의식도 분명하게 밝혀지지 않는다는 사실이 증명되었다. 그래서 이 이론의 전제는 자신의 대립물에 의해 대체된다는 사실이 쉽게 이해된다. 이로부터 그 어떤 자아 주체도 자기의식에 선행하지 않으며, 오히려 주체는 자아=자아라는 완전한 의식과 동시에 출현한다는 사상이 도출된다. 주체 계기로부터 완전한 자기의식이 도출되지는 않는다.” S.

199.

⁸⁾ 같은 책, S. 189.

하여 자기 자신을 돌보고 가꾸며, 갈고 닦는 수양(Bildung)¹⁰⁾을 통해 성인(聖人)되기
의 길을 걸어가야 한다. 다시 말해서 주체의 인격적 자기실현으로서 군자는 삶
의 모든 가치를 수행 실천한 사람으로 삶의 궁극 목적에 도달했다고 할 수 있으므
로 실존의 본래적 의도를 이루었다고 할 수 있는 사람이다. 그러나 이런 성인은
자신을 보살피는 주체의 수행적 목적인일 뿐이며, 주체는 여전히 수양의 과제를
실존적으로 안고 있는 존재다. 주체의 수양은 각자가 지닌 고유한 능력을 충분히
발현하는 개인적 특수의 길이면서, 동시에 특수 능력들을 하나의 보편적 전체로
주조하는 길이다. 수양의 목적이 신이 되는 것이 아니라, 성인이 되는 것인 한,
수양은 여전히 개인과 공동체, 인간과 자연, 나와 너의 근원적 문제를 품고 있는
인간 세계의 일이다.

주체를 죽음으로 이끈 실체는 주체의 완전한 이상을 ‘단한 주체’에서 찾고자 한
피히테의 자기의식의 원리였을 뿐이다. 오히려 주체는 타자 의존적인 ‘결여 주체’
로 끊임없이 자기 자신을 향해 시선을 던지고, 자기를 보살피는 자기 돌봄의 실존
테크닉을 발휘해야 만 하는 수행의 존재다. 자기 완결성을 획득한 폐쇄된 주체가
아니라 주체는 이제 자기를 배려하는 주체이어야만 하며, “자신을 배려하기 위해
서는 자기를 인식해야 하고, 자기를 인식하기 위해서는 자기와 동일한 요소 내에
서 자기를 응시해야 하는”¹¹⁾ 실천적 주체이며, 또한 주체가 응시하여 들여다보는
내면은 자기의 ‘영혼’이다. 그러므로 주체는 “영혼이 최대한 아름다울 수 있도록
분발”¹²⁾하여만 하는 자기 수양의 수행자다. ‘주체는 결여 존재’라는 대전제 아
래 필자는 자기 돌봄의 기술이라고 명명한 주체의 자기 수양의 세 가지 담론 지평

9) 김석, 『에크리: 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』, 경기도: 살림 2009, 95쪽.

10) 계몽주의와 낭만주의의 인간 이상인 ‘Bildung’은 함당한 번역어를 찾기가 쉽지 않은 단어이
지만, 일반적으로는 교양이라고 번역하여왔다. 자기 교육의 의미를 내포하고 있는 말이며
서 ‘교양’이라 번역하지만, ‘문화’라는 번역은 지나친 의미 확장이 아닌가 싶다. 오히려 필자
는 유교와 초기 낭만주의자들의 의미망의 유사성을 고려하여 ‘수양’이라고 번역하는 것도
지나친 오역은 아닌 것 같다. 프레데릭 바이저, 김주희 옮김, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭
만화하라. 초기 독일낭만주의 연구』 서울: 그린비 2011, 63 그리고 167쪽 이하 참조.

11) 푸코, 심세광 역, 『주체의 해석학』, 서울: 동문선 2007, 107쪽. Wilhelm Schmid, *Philosophie der
Lebenskunst: Eine Grundlegung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S.9-37 참조.

12) 플라톤, 『알키비아데스』, 131d.

들을 고찰하고자 한다. 2. “거울 1: 상제의 응시”에서는 다산의 자기 돌봄의 주체를 다룰 것이며¹³⁾, 이어서 3. “거울 2: 대타자의 욕망”에서는 라캉 정신분석에서 나타나는 거울단계의 주체를, 마지막으로 4. “거울 3: 무한자와 함께 있음”에서는 초기 낭만주의자 그룹에 해당하는 노발리스와 훔볼트의 낭만주의 주체가 논의 무대에 등장할 것이다. 여기 등장하는 세 가지의 주체는 각각의 고유한 담론 지평을 형성하고 있지만, 필자의 관점에서 논의 영역의 공통 교집합은 주체의 결여성이다. 근대 자기의식의 실체적 주체만이 주체 철학의 논의 대상만은 아니며, 인간은 삶을 살아가기 위해 자기 돌봄이 필요하고, 자기 돌봄을 위해 또한 자기 인식을 요구한다. 이런 의미에서 자기 인식과 자기 돌봄의 주체는 이미 그리고 언제나 존재해온 실천적 수행자로서 자신만의 존재론적 위치를 차지한다고 할 수 있다. ‘포스트 모던’이라는 이름의 철학이 한동안 주체에게 사망선고를 내렸었지만, 주체는 여전히 삶의 영역에서 자신만의 일인 인식과 돌봄을 수행해왔었다는 사실을 망각하여서는 안 된다. 그러므로 여기에서 다룬 자기 돌봄의 주체 담론 세 가지 이외의 담론은 ‘주체의 해석 지평’으로 담론장을 확장하여 주체사상의 수평·수직적 논의를 진행할 수 있을 것으로 생각한다.¹⁴⁾

13) 다산 수양론에 대한 일반적 담론은 다음을 참조하라. 금장태, 「茶山 수양론의 방법과 과제」, 『종교학연구』(19집), 서울대학교종교학연구회 2000, 1-31쪽, 徐根植, 「茶山 丁若鏞의 『心經密驗』에 관한 研究」, 『동양고전연구』(28집), 동양고전학회 2007, 153-182쪽, 전병욱, 「다산(茶山)의 미발설(未發說)과 신독(愼獨)의 수양론」, 『철학연구』(40집), 고려대학교 철학연구소 2010, 163-214쪽.

14) 필자의 관점에 의하면 인간을 물음의 대상으로 가지는 동서의 주요 사상은 자기들의 시대가 요구하는 적합한 주체를 찾기 위한 매개적 상징으로서 거울을 가지고 있었다. 따라서 여기서 다룬 “세 개의 거울”은 수 없이 많은 거울 중 극히 일부의 거울이다. 이외의 거울들을 논의 무대에 세우는 것은 필자의 역량과 성실성에 달려 있다. 필자가 거울이라는 상징을 매개로 동서의 주체들을 담론장으로 불러들이고자 하는 이유는 우리 시대 주체의 거울을 찾고자 하는 시도이다. 필자의 앞선 시도의 결과 중 일부는 다음과 같다. 이경배, 「가다머(H.-G. Gadamer)의 해석학적 이해주체」, 『범한철학』(53집), 범한철학회 2009, 265-290쪽 참조. 그리고 주체의 비극적 부정성에 대해서는 이경배, 「역사적 사건의 순간성 - 훔볼트의 비극론으로 본 1910년 ‘자정순국’」, 『한국사학보』(81집), 고려사학회 2020, 75-105쪽 참조. 이어서 발화효와 행위의 혐오 발언이 인격을 집어삼키는 시대의 대안으로서 ‘주체의 주체화’에 대해서는 이경배, 「혐오(惡)와 갈라치기의 수사 - 버틀러, 누스바움 그리고 가다머의 언어철학」, 『수사학』(42집), 한국수사학회 2021, 85-116쪽 참조.

2. 거울 1: 상제의 응시

다산은 몸(身)을 바르게 하고 보살피는 기술을 『소학』의 탐구를 통하여 달성한 후에 마음을 돌보는 기술을 익히기 위해 쓴 『심경밀협』에서 자신만의 자기 수양 공부를 밝히면서, 『시경』을 인용해 이렇게 말한다. “상제께서 너를 내려다보고 계시니, 너의 마음을 다른 데 두지 말라.”¹⁵⁾ 일단 다산이 『중용』의 “천명(天命)”의 “성(性)”, 다시 말해서 하늘로부터 받은 인간의 본성은 근본적으로 ‘선을 좋아하고, 악을 싫어하는’ 기호(嗜好)라고 설명하고 있다는 사실을 토대로 보면, 상제¹⁶⁾의 응시는 행위 상황에서 행위 주체의 윤리적 선택의 근거로 작동한다는 사실을 알 수 있다. 나의 행위를 바라보는 타인의 시선이 - 사르트르처럼 - 나를 불시에 수치심에 빠지게 하는 응시와 같아서 상제의 나를 향한 시선은 장막 뒤의 초월자처럼 알 수 없는 익명의 제3자가 나에게 보내는 정언명령이 아니며, 오히려 상제의 응시는 타인인 ‘너’가 ‘나’에게 걸어오는 말이며, ‘나’에게 대답을 요구하는 말로 이해되어야 한다. 그러므로 주체적 자기 수양의 행위자가 처해 있는 행위 상황의 구조는 행위자인 ‘나’의 대화 상대자인 ‘나’를 향해 던지는 주관적 말보다는, 타자인 ‘너’의 ‘나’를 향한 요구의 말이 존재론적 우선성을 갖는다는 사실을 말한다. 다시 말해서 ‘나’의 주관적인 말을 상제인 ‘나’에게 던지는 일이 먼저나 아니라, ‘나’에게 요구의 말을 던지는 ‘너’로서의 “하늘의 혀”¹⁷⁾가 나에게 건네는 말을 나는 먼저 들어야만 한다. 이런 의미에서 상제의 응시는 상제의 말에 귀를 기울이고

15) 정약용, 이광호 외 역, 『대학공의, 대학강의, 소학지언, 심경밀협』, 서울: 사암 2016, 479쪽.

16) 임부연, 항목 상제, 『다산학사전』, 다산학술문화재단 편, 서울: 사암 2019, 771-775쪽 참조. 다산의 상제는 여기서 “초월적 인격신”으로 정의된다. 즉, 상제는 인간, 자연, 신들을 초월한 포괄자이면서, 윤리적 명령권자이고, 실천 행위의 주체자다. 이런 정의는 다산의 상제를 기독교적 ‘유일신관’에 맞추어 해석하는 경향인데, 다산이 서학의 영향을 받았다고는 하지만 유교적 ‘상제’를 유일신으로만 이해하려는 시도는 지나치지 않나 싶다. 백민정, 「마테오 리치와 다산 정약용 철학의 거리: 다산의 지적 배경을 통해서 본 <<천주실의>>의 쟁점들」, 『교회사연구』(39집), 한국교회사연구소 2012, 207-259쪽 참조. 한자경, 「유교와 천주교 사이의 다산 - 인간 본성의 이해를 중심으로 논함」, 『오늘의 동양사상』(13집), 예문동양사상연구원 2005, 72-119쪽 참조.

17) 『국역 여유당전서』, 전주대호남학연구소 역, 전주: 전주대출판부 1986, 200쪽.

있어야 하는 '들음 주체의 존재론적 귀속성(Zusammengehörigkeit)'¹⁸⁾이다.

다산의 상제가 실천적 행위 무대를 탈피한 피안의 세계에 존재하는 신이나, 존재하지만 알 수는 없는 초월적 실체가 아니라, 선·악이 교차하는 윤리적 행위 상황에 항상 관여하고 있으면서 주체의 윤리적 결단을 이끄는 이정표의 역할을 담당한다는 사실을 알 수 있다. 다산은 특히 주자의 형이상학적 실체론 비판을 통해 상제의 현재성을 증명하고자 한다. 다산은 우선 “하늘을 리(理)로 인식”¹⁹⁾하는 주자 이후의 실체론이 내포하고 있는 도가적이며 불가적인 형이상학적 무성(Nichtigkeit), 즉 절대적 부정성을 비판한다.²⁰⁾ 리(理)가 곧바로 ‘무(Nichts)’는 아니지만, 다산의 관점에서 하늘이 곧 리라면, 인간의 본성 또한 리일 수 밖에 없다. 이 경우 ‘악’을 설명해야 하는 과제가 남게 될 것이다. 왜냐하면 인간은 오직 ‘선’일 뿐이기 때문이다. 만약 어떤 사람에게 ‘악’이 존재한다면, 이 사람은 하늘의 성을 받지 못한 자이거나, 하늘로부터 받은 성을 스스로 버린 자이어야만 한다. 그리고 오직 ‘선’일 뿐이라면, 주체의 자기 수양은 필요하지 않을 것이다. 이런 의미에서 다산은 “성(性)이란 마음의 기호(嗜好)”²¹⁾라고 말한다. 인간 본성은 본래 ‘선을 좋아하고 악을 싫어하지만, 그렇다고 오직 ‘선’한 것만은 아니기 때문에, 언제나 ‘악’을 경계해야만 하는 ‘염려’ 자체다. 달리 말해서 인간은 - 플라톤의 말에 따르면 - 신과 동물 사이에 존재하는 사이 존재이다. 동물로의 존재론적 낙락을 회피하기 위해 부단히 신을 향한 존재론적 고양을 시도하지만, 결코 신이 될 수는 없는 그런 사이 존재가 인간이다. 그러므로 인간은 자신의 본성을 세심하게 관찰하고 염려하는 자기 수양의 주체로만 현재한다.

이제 주체의 자기 수양의 토대는 상제의 말을 들을 수 있는 귀로서의 ‘도심’에 있다. 그리고 ‘도심’에는 이미 상제의 의지가 깃들어 있다. 그러나 주체에게 자기 수양이 요구되는 이유는 인간은 ‘도심’만이 아니라, ‘인심’, 즉 욕망의 주체이기 때

18) 듣기의 사변성에 대하여, M. Riedel, 앞의 책, S. 163-176 참조. 가다머 해석학에서 ‘귀속성’으로 번역되는 독일어 Zusammengehörigkeit가 듣다라는 hören을 포함하고 있다는 사실을 주목하라.

19) 정약용, 앞의 책, 「심성총의」, 14쪽.

20) 이영경, 「정약용의 불교사상 비판론」, 『유교사상문화연구』, 한국유교학회 2012, 35-57쪽 참조.

21) 정약용, 앞의 책, 311쪽.

문이다. 다산의 인간 이해는 이와 같다. “우리 인간의 영체(靈體: 마음) 안에는 본래 욕구의 단서가 있다. 만약 이 욕심이 없다면 세상만사에 대하여 아무 일도 할 수 없다.”²²⁾ 즉, 인간은 상제를 향해서 열려있는 ‘도심’의 귀만을 지니고 있는 것이 아니라, 욕망의 소리를 듣는 ‘인심’의 귀도 지니고 있다. 다산이 파악한 인간의 실존 조건은 상제의 말을 듣는 귀를 가지고 있으나, 상제의 말을 수행하고 실천하는 “행사를 함에 있어서는 선을 하기는 어렵고 악을 행하기 쉽기” 때문에, 선과 악을 판단하는 “마음의 권형(權衡)”에 매여 있다. 이렇게 보면 주체의 자기 수양은 결단의 고통스러운 과정이라고 할 수 있으므로, 이런 주체는 간단히 ‘결단의 주체’라고 부를 수 있다. 왜냐하면 주체의 자기 수양이 욕망만을 듣고자 하는 ‘인심’을 ‘도심’에 따라 마음을 다스리는 ‘치심(治心)’의 과정이라고 할 때, 주체는 언제나 이것 혹은 저것을 선택해야 하는 결단 상황에 부딪힐 것이기 때문이다.

‘인심’과 ‘도심’ 사이의 투쟁 상태에서 결단해야 하는 수양의 주체는 ‘신독(愼獨)’의 타자 관계성을 알고 있는 존재다. 신독의 타자 관계성을 다산은 이렇게 말한다. “원래 ‘신독’이라는 것은 자기 홀로 아는 일에서 신중을 다하는 것이지, 혼자 있는 곳에서 신중을 다하는 것을 말하는 것이 아니라. 사람이 늘 그 방에서 조용히 앉아서 자신이 행한 것을 묵묵히 생각하면 양심이 구름이 일 듯이 성하게 드러난다.”²³⁾ 홀로 고독하게 있을 때도 상제의 응시를 두려워하고, 자신을 향해 시선을 돌려 자신을 보살피는 일을 하는 것이 신독이다. 실존적 생활세계에 들어서 있는 주체는 결단의 순간을 직면하며, 이 순간마다 무엇이 ‘선’이며, ‘정의’인지를 스스로에게 묻고, 스스로 이 물음에 대한 답을 구해야 하는 염려를 품은 존재자이다. 이때 주체의 합당한 결단을 위한 두 가지 선결 조건 중 하나는 선·악에 대한 자기 인식이며, 다른 하나는 적합한 수행 능력이다. 이 조건들은 선후의 문제는 아니다. 실천적 행위의 결과로부터 자기 인식이 도출되기도 하고, 자기 인식이 실천적 행위를 이끌기도 하기 때문이다. 그러나 이 조건들을 포섭하는 하나의 주체자는 주체의 자기성찰(悔)이다. 주체는 자기 행위에 대한 반성적 성찰 행위로서 상제의 응시를 자기 인식하며, 이런 성찰로부터 적합한 실천 행위 가능성의 영역

22) 같은 책, 553쪽.

23) 같은 책, 483쪽.

을 가능한다. 성찰의 자기 인식과 수행 행위의 적합성 사이의 순환 관계는 주체가 실존하는 한 멈출 수 없는 자기 수양적 주체의 존재 조건이다. 신독의 타자 관계성은 불가와 유가를 구별하는 다산의 언술에서 보다 분명하게 나타난다. “불가 佛家の 마음 다스리는 법은 마음 다스림 [治心]을 일로 삼지만 우리 유가 儒家의 마음 다스리는 법은 일로써 마음을 다스린다. [...] 벽을 향해 앉아 마음을 관찰하면서 그 텅 비어 영명한 본체를 스스로 검증하여, 깊고 고요하여 텅 비고 밝아 티끌 하나 오염시키지 않게 하는 것, 이것이 바로 성의와 정심이라고 말하는 적은 없었다.”²⁴⁾ 그러니까 다산은 자신의 영혼 깊숙한 내면을 들여다보는 좌선과 세속적 실천 행위가 빚어낼 과오와 오염으로부터 자신을 격리하여 면벽함으로써 자기 내면의 ‘아름다운 영혼’을 찾는 일은 불가의 수양 공부라고 말한다. 오히려 다산이 이해하는 유가의 수양 공부는 이미 언급한 것처럼 성인되기의 길을 가는 부단한 성찰과 성찰을 통한 영혼의 자기 훈련으로 언제나 실천을 동반한다.

이런 의미에서 영혼의 자기 훈련은 주체가 처해 있는 실존적 행위 상황이 매 순간 요구하는 ‘적합성’을 찾는 일이다. 실존 상황의 적합성은 일회적이며, 우연적이고, 순간적이지만, 그 때문에 절대적이다. 가령 리듬에 맞춰 춤을 추는 행위나, 합주를 생각해 보면, 적합성의 의미를 이해할 수 있을 것이다. 능숙한 베이스 연주자는 다른 연주자의 리듬에 맞춰 기타 연주를 할 줄 아는 사람이지만, 자신의 독주를 고집하여 합주를 망치는 사람이 아니다. 그러므로 적합성은 “오직 정밀하게 살펴서 하나만 지켜 진실로 그 중(中)을 잡는”²⁵⁾ 일이다. 이때의 중, ‘가운데’가 양적인 중간항은 아니라는 사실은 분명하다. 또한 실존적 생활세계에서 때면 직면하는 주체의 ‘가운데’ 찾기, 즉 비당파성은 정해진 규칙 혹은 규범을 따라 달성되는 것이 아니며, 하늘이 내린 척도에 의해 확정되는 것도 아니다. 주체가 찾는 ‘가운데’는 “항구하게 쉬지 않고” 구하는 용(庸)의 “꾸준함”이다. ‘용기있음’을 흔히 ‘만용’과 ‘비겁’ 사이라고들 말하지만, 실존 상황에서 용기는 언제나 주체의 결단을 요구한다. 돈키호테의 무모함으로 적진을 향해 돌진하는 행위를 만용이라고 하고, 조국의 마지막 보루에서 도망치는 행위를 비겁이라고 하겠지만, 죽음의 운

24) 같은 책, 69쪽.

25) 같은 책, 473쪽.

명을 알고 있었음에도 불구하고 아킬레우스에 맞선 헥토르의 행위를 조국 트로이를 위한 용기라고 불러야 할 것이다. 이처럼 중용은 구체적 행위 상황을 딛고 서 있는 주체가 마음을 다하여 꾸준히 찾고, 보존하는 데 있다. 따라서 다산은 “중(中)은 지극히 선한 것이고, 용(庸)은 지속할 수 있는 것이다. 지극히 선하면서 오래 지속할 수 있으면 중용이”²⁶⁾라고 말한다.

주체의 자기 수양의 목적이 수행적 자기성찰을 통한 성인되기라고 할 때, 다산에게 성인은 이와 같다. “만약 신독(愼獨)하여 하늘을 섬기고, 힘써 서(恕)를 실천하여 인(仁)을 구하며, 또 항구하게 쉬지 않을 수 있으면 이것이 바로 성인이다.”²⁷⁾ 다시 말해 성인의 부단한 실천은 ‘서’ 한 가지다. 서가 성인을 향한 주체의 자기 수양의 길에서 오직 이 “하나로서 만 가지를 관통하는”²⁸⁾ 실천의 원리로 작동하는 ‘모든 것과의 하나(hen kai pan)’이다. 다산에 따르면 서가 바로 실천적 행위 상황을 지배하는 하나의 원리로서 주체의 실천적 수행 행위를 이끄는 “혈구의 도(絜矩의 道)”²⁹⁾, 즉 척도이기 때문에, 서 하나를 진정성을 가지고 유지하며, 헤아려 실천하는(思) 자가 곧 성인이다. 그러나 다산의 시각에서 ‘서’는 하나만 존재하는 것이다. ‘서’는 ‘추서(推恕)’와 ‘용서(容恕)’로 구분된다. “추서는 스스로를 닮는 것으로 주로 하여 자기의 선을 행하는 것이고, 용서는 다른 사람을 다스리는 것을 주로 하여 다른 사람의 악을 너그럽게 보여주는 것이다.”³⁰⁾ 그러니까 다산에게 주체의 실천적 행위 원리로 실존 상황에 작동하는 ‘혈구의 도’는 ‘추서’이지 ‘용서’가 아니다. ‘용서’에는 오히려 관습과 제도에 따른 이데올로기적 권력관계가 작동원리로서 작용하기 때문에, ‘추서’의 자기 수양과는 다른 종류의 ‘서’라고 해야 한다. ‘추서’가 주체의 실존적 자기 수양의 ‘황금률’이라고 규정될 수 있다면, ‘용서’는 일상의 생활세계에서는 일반적으로 예의범절이지만, 정치 사회적 권력관계에서는 시민의 생명권을 결정할 수 있는 주권 권력의 행사로 등장한다. 이 때문에 신만이 지닌 ‘죄 사함’과 같은 초월적 사면권 행사의 정당성과 사면권 자체에 대한 근본

26) 같은 책, 547쪽.

27) 같은 책, 14쪽.

28) 『국역여유당전서』, 224쪽.

29) 앞의 책, 227쪽.

30) 같은 책, 225쪽.

적 물음이 제기되기도 한다.³¹⁾ 자기 수양의 실천 원리로서의 '서'가 신적 권능에 기댄 '용서'가 아니라, 자기 돌봄의 기술로서의 '추서'인 한에서 '서'는 주체의 실존적 생명 원리이면서, 생활세계가 요구하는 성찰적 헤아림(思, *phronesis*)³²⁾이라고 할 수 있다. 이런 의미에서 다산은 '서'의 실천적 헤아림에 대하여 “성인이라도 생각하지 않으면 광인이 되고 광인이라도 능히 생각하면 성인이 된다”³³⁾고 말한다.

주체 담론은 의식의 자기 확실성 위에 구축된 반성적 자기 관계성의 주체로부터 다시 삶과 생명의 자기 보존적 실존의 주체로 패러다임 전환을 겪었으며, 자기 보존의 주체가 담론의 중심을 차지한 후 주체 담론은 근대라는 시공간적 한계를 넘어 근대 이전의 주체로 그리고 근대 이후의 주체로 논의 무대를 확장하였다. 이와 같은 주체 담론의 패러다임 전환과 담론장의 확장을 고려했을 때, 다산 수양론의 성찰적 자기 수양의 활동자 또한 주체 담론의 언어 무대에 소환된 주체라고 할 수 있다. 더욱이 다산에게 자기 수양의 주체는 상제가 기획하고 운용하는 장기 판의 말이 아니라, 상제는 오히려 주체의 거울로서 주체의 자기를 향한 시선과 돌봄의 매개체로서의 위치를 차지한다. 상제는 주체가 자기 결핍성을 확인하는 거울이며, 동시에 주체의 자기 수양을 추동하고, 주체에게 성인되기를 요구하는 주체의 타자다. 이렇게 상제의 응시에 주체의 시선이 사로잡혀 있기 때문에, 다산은 성인되기의 길로서 중용의 도를 “아! 능히 실천할 수 있을 것인가!”³⁴⁾라고 스스로 경계하였다는 사실을 기억해야만 한다.

31) 용서의 이데올로기적 권력관계에 대한 비판적 논의를 촉발한 글은 잘 알려져 있는 것처럼 Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*이다. '추서'와 '용서'에 대한 논의는 다음을 참조하라. 이향준, 「서(恕), 황금률을 만나다. 정약용(丁若鏞)의 경우-」, 『유교사상문화연구』(72집), 한국유교학회 2018, 87-115쪽. 장복동, 「정약용의 복수의 윤리. 법과 윤리의 상관관계를 중심으로-」, 『유학연구』(48집), 충남대학교 유학연구소 2019, 81-105쪽.

32) 실천지 혹은 실천적 지혜로 이해되는 'phronesis'에 관하여, 아리스토텔레스, 김재홍 등 역, 『니코마코스 윤리학』, 서울: 이제이북스 2008, 제 6권, 특히 1130a 이하 참조.

33) 한국고전종합DB, 정약용, 자찬 묘지명 집중본, 이정섭역, 한국고전번역원 1985.

34) 앞의 책, 453쪽.

3. 거울 2: 대타자의 욕망

다산의 자기 수양적 주체의 거울이 상제였다면, 라캉 정신분석의 주체가 마주하는 거울은 ‘대타자’이다. 상제가 결단을 내려야만 하는 실존 상황에 처해 있는 자기 돌봄의 주체에게 말을 거는 타자라면, 라캉의 대타자는 욕망하는 주체의 요구가 향하는 곳이며, 주체의 요구에 응답하는 타자다. ‘주체의 욕망은 대타자의 욕망이기’ 때문에, 주체는 대타자의 욕망이고자 하는 자아이며, 또한 동시에 대타자의 욕망이 허용하는 한계 내에 자신의 욕망을 위치시키는 자아이다. 그러므로 주체는 자신의 욕망을 욕망하는 자아, 자신의 욕구에 따라 욕망을 기획하고 계획하는 합리적 의지, 자신의 욕망을 지배하고 관리하며, 효율적으로 통제하는 이성적 실체가 아니라, 오히려 “주체는 누구도 아니다. 주체는 분해되어 있고, 조각나 있다. 그리고 주체는 폐쇄되어 있으며, 주체는 타자의 기만적이면서, 동시에 실제적인 상에 의해서 혹은 자기 자신의 거울상에 의해서 양육된다. 여기에서 주체는 자신의 통일을 발견한다.”³⁵⁾ 주체는 사지를 허공을 향해 버둥거리며 누워있는 젖먹이처럼 무기력한 아이일 뿐이며, 그 때문에 충실한 돌봄의 타자인 어머니를 마치 폭군과 같이 폭력적으로 점유하려는 전제적 욕망이면서, 또한 자신의 욕망이 완전하게 어머니 현존성에 의존한다는 사실 앞에 무기력하게 좌절하는 비자립적 자아일 뿐이다. 다시 말해서 라캉의 주체는 자기를 구성하는 자립적 의식의 주체가 아니라, 타자 의존적 주체이며, 동시에 거울상에 만들어진 상상계의 ‘이상적 자아’이다. 이런 의미에서 주체는 무의식의 언어, 달리 표현하면 대타자의 언어인 “상징에 의해 조직된 체계”³⁶⁾이다.

대타자의 욕망 기표는 주체를 향한 직접적인 말걸기로 나타난다. 주체를 마주 보고 선 대타자는 자신의 상징적 욕망을 이상적 자아 이미지로 주체에게 전달한다. 대타자는 자신에게 이미 형성되어 있는 이미지를 주체를 향하여 던짐으로써 주체의 이상적 이미지가 되기를 바라며, 대타자의 욕망 기표를 주체가 수용함으로써 대타자 자신의 이미지는 주체에게 동화되어 주체의 이미지가 된다. 다시 말

³⁵⁾ Jacques Lacan, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Das Seminar, Buch II (1954-1955)*, übers. v. Hans-Joachim Metzger, Wien-Berlin: Verlag Turia+Kant 1991, S. 73.

³⁶⁾ 같은 책, S. 56.

해서 부모로서 대타자가 지니고 있던 선·악, 정의·부정의, 훌륭함 혹은 모범적임 등의 사회적 이미지는 아이 주체에게 반복하여 전달되며, 아이 주체가 이런 이미지를 수용하고 동화함과 동시에 아이 주체의 이미지로서 역할을 수행한다. 이렇게 대타자의 욕망은 주체의 욕망이 되며, 주체의 욕망은 대타자의 욕망의 한계 내에 존재하게 된다. 또한 생애 주기에서 이 보다 훨씬 전인 젖먹이 유아 시기 대타자인 어머니의 반복적인 '여기(da)'와 '저기(fort)'는 어머니의 현존성과 부재성의 기표 인식을 주체에게 각인시키며, 어머니의 현존 상태에서도 부재를 상상할 수 있게 하여, 주체에게 부재 상태에서의 공포의 흔적을 남긴다. 이런 이유로 주체를 향하여 다가오는 어머니의 현존성은 주체의 욕망 충족의 신호이며, 주체로부터 멀어져 가는 어머니의 부재성은 주체의 좌절 경험으로 주체에게 각인된다. 그러므로 현존성과 부재성의 "이 관계는 대타자를, 욕구를 충족시킬 수 있는 '특권'을 가진 것으로, 그리하여 욕구의 충족을 박탈할 수 있는 권력을 가진 것으로 구성"³⁷⁾한다. 이제 주체에게 현존은 욕망해도 된다는 기표로서의 '긍정'의 권능을, 부재는 욕망해도 소용없다는 좌절의 기표로서의 '부정'의 권능을 갖는다.

라캉이 주체와 대타자 관계를 설명하는 L도식에 따르면, 먼저 자아와 마주 보고 선 타자 사이의 관계는 '상상 관계'이며, 이 자아와 타자의 상상 관계가 대타자로부터 주체를 향한 말걸기 관계를 가로지른다.³⁸⁾ 그러니까 대타자의 상징 기표로서 언어가 - 마치 프로이트에게서 무의식의 전의식으로 전이에 장애물이 존재하는 것처럼 - 주체를 향해 던져질 때, 상상 관계는 양자 사이를 가르는 장벽이 된다. 즉, "주체는 언어 장벽에 의해서 대타자, 참된 주체와 구분되어 있다."³⁹⁾ 다시 말해서 상징 기표로서 언어가 대타자의 욕망 기표라고 했을 때, 대타자의 욕망 기표로부터 주체의 기표로의 전이 관계는 반영이 아닌 주체의 욕망과 두려움이 주조하는 왜곡과 변형의 해석 상황이 된다. 따라서 주체의 언어로 전달되는 요구의 기표는 대타자의 욕망 기표가 행사하는 긍정과 부정의 권력 안에 안착하고자 하지만 언제나 욕망 기표의 찌꺼기를 흔적으로 남긴다. 이런 의미에서 상징계의 언어 기표가 담아내지 못하는 욕망의 여분, 상징 질서로의 포섭에 저항하면서도,

37) 자크 라캉, 홍준기, 이종영, 조형준, 김대진 옮김, 『에크리』, 서울: 새물결 2019, 807쪽.

38) 앞의 책, S. 310. 도식 참조.

39) 같은 책, S. 311.

상징적 언어 기표의 조준이 언제나 빗나가는 탈상징계의 영역이 실재계이며, 상징계의 언어 기표의 범주에 포섭되는 표상 질서가 상상계다. 상징 언어는 자아의 상상적 이미지로서 타자를 객체화하지만, 이 언어적 객체화는 분명 타자의 것은 아니다. 그러므로 이 언어적 상징화가 상상계의 타자와 맺는 관계는 대칭적 등치로서의 표상적 인식이 아니라, 탈중심적인 ‘탈-은폐성(Ent-borgenheit)’이다.

상징 기표의 ‘탈은폐’는 주체 기표와 대타자 기표의 전이를 가로지르고 있는 상상계의 작용 효과다. 라캉이 거울단계라고 부르는 상상계에 진입하는 순간부터 주체는 ‘조각난 신체’로 대표되는 자아와 이상적 자아의 분열을 경험한다. 주체의 몸 관리는 자기 통제적이며, 자기 실현적인 자족 상태의 황홀경이 아니라, 오히려 주체의 실재와 거울의 피안에 등장한 주체의 이미지, 이 양자 사이에 존재하는 가상의 경계면에서 이루어진다. 거울단계 주체의 ‘조각난 신체’는 라캉에 의하면 이렇다. “아시다시피 주체[환자]는 그의 역사[이력]의 한순간에 생리적 성숙 과정 덕분에 운동신경 기능들을 실질적으로 통합하고 자기 신체의 실재적 통제력에 이를 수 있게 됩니다. 다만 주체가 자기 신체를 하나의 전체로 의식하는 것은 그에 상응하는 어떤 방식을 통해서긴 하지만 그보다 앞서 이루어진 일입니다. 이 점이 바로 제가 거울단계 이론에서 주장했던 바입니다. 주체는 인간 신체의 전체 형태를 한 번 본다는 것만으로도 실재적 통제력에 앞서 자기 신체에 대한 상상적 통제력을 얻을 수 있다는 겁니다. [...] 주체는 미리 앞질러 심리적 통제력을 획득하게 되고, 그러한 앞지름은 운동신경을 향후 실질적으로 통제하는 모든 과정에 고유한 흔적을 항상 남기게 됩니다.”⁴⁰⁾ 여기 거울단계 주체의 형성 시기가 6개월에서 18개월 사이의 아이라는 사실을 염두에 두어야 한다. 이 시기 아이는 시각 능력을 어느 정도 갖추었지만, 여전히 자신의 신체를 자신의 의지에 따라 통제하고 관리할 수 있는 자립적 단독자가 아니다. 오히려 이 시기 주체의 신체는 자신이 아니라 대타자에 의해서 관리된다. 거울 앞에 선 주체는 스스로 서 있는 것이 아니라, 대타자의 품에 안겨 거울 속 자신의 이미지를 발견하며, “환호하며 [...] 자기 모습을 받아들이는” 나르시스적 자아도취 상태에 빠져 있는 무기력 자체다. 그러나 주체의 현실적 무기력은 대타자의 세계에의 절대적 종속성을 의미한다. 주체를

40) 자크 라캉, 맹정현 옮김, 『세미나 01. 프로이트의 기술론』, 서울: 새물결 2016, 143-144쪽.

안고 있는 대타자의 욕망에 주체의 귀는 사로잡혀 있으며, 그를 향해 언제나 열려 있다. 이런 의미에서 주체의 욕망 기표는 대타자의 세계의 한계 내에 존재할 수밖에 없다. 다시 말해서 주체를 감시하고 주체로 하여금 최선을 다하도록 촉구하는 대타자, 주체가 언제나 모방하고자 하고 실현하고자 하는 자아 이상이 주체의 욕망이 된다.

또한 주체는 상상계의 완전한 자아라는 이상적 자아 이미지에 도취되면 될수록, 여전히 뒤집힌 거북이처럼 허공을 허우적거리는 자신의 불완전한 신체에 대한 근원적 불안을 갖고 있다. 주체가 이상적 자아 이미지로서 피터 팬의 환상에 사로잡혀 있을수록, 주체는 자신의 현존과의 괴리가 낡는 자기 모순적 고통을 경험하게 된다. 다시 말해서 전능한 신적 존재의 완결성을 꿈꾸는 환상 자기의 공상 세계로부터 깨어나는 순간의 당혹감이 주체의 불안 원인이다. 실존적 근본 불안을 경험한 주체는 현실 자아에 대비되는 환상 속의 이상적 자아를 질투하며, 거울의 피안에서 자기를 완전하게 관리하는 지배적 자아인 이상적 자아에 대비하여 한없이 무기력하기만 한 현실 자아를 증오하며, 자신의 무기력에 대해 분노한다. 불안 주체는 자기 모순적 고통을 자기 공격을 통해 표출하여야만 하는 존재다. 이렇게 거울을 매개로 형성된 상상계의 주체는 분열되어 있다.⁴¹⁾ 상상계에서 이미 자기 분열을 경험하는 주체의 욕구는 대타자의 욕망을 향한 요구 과정에서 주체의 측면에서 그리고 대타자의 측면에서의 이중적 제약을 경험한다. 왜냐하면 주체의 욕구는 한편으로 대타자의 제한적 세계 내의 언어적 요구이며, 다른 한편으로 대타자의 욕망이 허락하는 언어적 요구이기 때문이다.

자기도취의 황홀경에 취한 자아도 자기 증오의 자아도 주체이며, 상상계의 주체의 분열 또한 욕구의 근원이다. 이런 의미에서 욕구는 미지의 X이며, 욕구를 전달하는 요구는 언어의 본성이 그러한 것처럼 해석을 요구한다. 그리고 욕망은 욕구로 환원되지 않은 자신의 공간을 언제나 유지한다. 상상계의 주체의 욕구는 대타자의 욕망 기표의 수용이면서, 또한 분열 주체의 욕망 기표이기도 하기 때문에, 욕구는 대타자를 향한 언어적 요구를 매개로 완벽하게 전달되거나 채워지는 것이 아니라, 언제나 찌꺼기 흔적을 남긴다. 욕구, 요구, 욕망에 대한 라캉의 주장

41) 분열 주체에 대해서는 김석, 『에크리 읽기』, 149-159쪽 참조.

은 이와 같다. “욕망은 요구 너머에서, 주체의 삶을 그의 조건들과 연결시키면서 요구가 욕구를 가지 치는 것 너머에서 생산된다. 그러나 또한 욕망은 요구의 안쪽을 뚫는다. 현존과 부재에 대한 무조건적 요구가 존재에의 결여를 환기하기 때문이다.”⁴²⁾ 욕망의 자리는 분열 주체의 욕구가 언어 기표로 표현되는 요구가 실패하고 좌절하는 곳이다. 요구가 완전하게 성공하여 욕구가 충족되는 자리에는 욕망 또한 사라진다. 그러므로 요구는 언제나 욕구가 실패하는 여백의 자리에서 욕망을 양산한다. 다시 말해서 대타자의 욕망 기표를 향한 주체의 요구가 언어인 한, 주체의 욕구는 결코 충족되지 않는 욕망일 수밖에 없다. 언어적 요구의 욕망 기표가 결여 주체 자체다. 그러므로 주체는 형이상학적 본질 규정을 가지는 실체, 즉 이성적 동물, 사회적 동물, 종교적 동물 등등의 어떤 규정적 존재도 아니며, 오히려 욕망 기표의 덩어리일 뿐이다.

라캉이 ‘나비의 꿈’을 통해 우리에게 보여주려고 하는 주체는 기표다.⁴³⁾ 잘 알려져 있는 것처럼 꿈의 상징 기표인 ‘나비’와 꿈꾸는 주체인 ‘장자’ 사이의 무차별, 즉 “도대체 장주가 꿈에 나비가 되었을까? 아니면 나비가 꿈에 장주가 된 것일까?”⁴⁴⁾라는 실재와 상징의 혼재가 주체는 ‘욕망 기표의 연쇄’일 뿐이라는 사실을 가리킨다. 주체는 대타자의 욕망 대상이 되기를 욕망하지만, 그러나 이 순간 주체의 욕망은 대타자의 욕망의 대체물이 될 수 없다는 고통스러운 사실 또한 경험한다. 즉, 주체가 대타자의 욕망의 욕망으로 욕망하는 대상 a는 “주체가 자신을 주체로 구성하기 위해 자신으로부터 분리해낸 기관”⁴⁵⁾, 라캉이 “증심기표”라고 표현하는 “남근”과 같은 것이다. 여기서 남근은 대타자의 욕망을 충족시킬 대체물로서의 ‘원초적 아버지’가 아니기 때문에, 언제나 결여되어 있는 상징기표로서 남근이다.⁴⁶⁾ 『향연』의 마지막 부분에 등장하는 알키비아데스의 ‘아갈마(agalma)’는 소크라테스가 자신에게 보여주었으면 하는 알키비아데스의 욕망 기표로서 “아주 신

42) 『에크리』 739쪽.

43) 『세미나 11』, 120쪽 참조.

44) 장자, 안동립 역주, 『장자』, 서울: 현암사 2019, 87쪽.

45) 위의 책, 161쪽.

46) 김석, 「아버지의 위상 - 금지와 향유의 기원」, 『기호학연구』(51집), 한국기호학회 2017, 29-57쪽 참조.

적이고 황금과 같으며 아주 아름답고 놀라운 것들”⁴⁷⁾이지만, 알키비아데스는 한번도 본적이 없는 은닉된 상징 기표이다. 그 때문에 알키비아데스는 소크라테스에 대한 구애의 실패와 좌절의 고통을 “지혜 사랑의 광기와 열광”⁴⁸⁾으로 치환하여 자신을 “그 인간의 노예”⁴⁹⁾로 만든 소크라테스를 원망한다. 라캉에 따르면 알키비아데스의 소크라테스를 향한 분열 감정은 “소크라테스의 음경을 보지 못한 탓이다.”⁵⁰⁾ 알키비아데스의 욕망 기표인 소크라테스의 남근이 근본적인 ‘결여 기표’라는 사실을 알키비아데스는 인지하지 못했기 때문에, 소크라테스의 ‘노예’로 전락해 있는 것이다.

정신분석에 따르면 주체는 모든 인간 존재가 필연적으로 경험하는 오이디푸스 콤플렉스기에 이미 거세를 경험하고 수용한 결여 주체다. 거세된 주체는 대타자의 욕망을 넘어서 욕망을 허락하는 자아 이상을 찾음으로써 법을 거스르는 욕망이 아니라, 욕망을 법의 허용 아래서 발견한다. 이런 주체의 보편적 결여성이 타자의 관심과 인정에 대한 욕망으로 주체를 이끈다. 오이디푸스 콤플렉스기를 지난 모든 주체는 거세라는 근원적 결핍을 수용한 결여 주체이기 때문에, 주체의 자기 돌봄의 기술은 결국 주체의 자기 치유이어야만 한다. 결국 정신분석의 과제는 자기 자신을 스스로 치유하는 주체의 자기 수양이다. “당신은 환자를 치료하려 하지 말라. 환자는 스스로 치료한다. 당신이 해야 할 것은 발생하는 연속적인 사건들을 지적하는 것이다.”⁵¹⁾ 분석가의 작업은 주체의 욕망 기표의 연쇄 과정 속에서 주체의 인격을 지시하는 특수한 순간인 “누빔점”을 - 하이데거에게 ‘존재 사건발생’이라고 할 만한 - 놓치지 않고, 지적하는 일일 것이다.

47) 플라톤, 강철웅 역, 『향연』, 서울: 아카넷 2020, 217a. 특히 217b-e, 219b-d에서는 알키비아데스의 성적 욕망과 좌절이 나타난다.

48) 앞의 책, 218b.

49) 같은 책, 219e.

50) 『에크리』, 973쪽.

51) 하인즈 코헨, 이천영 옮김, 『코헨의 프로이트 강의』, 서울: 한국심리치료연구소 2018, 295쪽.

4. 거울 3: 무한자와 ‘함께 있음’

사유와 존재의 완전한 일치라는 철학적 이상을 데카르트가 자신의 가언판단 명제인 ‘코키토’를 통해 도달하고자 시도하였으나 실패한 이후 주체 문제를 ‘절대 자아’로 해소한 철학자가 피히테이며, 피히테의 주관적 관념론의 주체 개념을 비판함으로써 등장한 주체가 낭만주의의 주체이다. 피히테는 데카르트의 가언판단 형식을 빌려 동일물의 진리 확증 가능성을 판단이 아닌 존재의 문제로 환원한다. 즉, ‘ $a=a$ ’이기 위해서 원편 a 의 존재가 증명되어야 하며, 그 후 곧바로 오른쪽 a 의 존재가 증명되어야 한다. 따라서 명제는 a 가 존재한다면, a 가 존재한다는 가언판단 명제로 전환된다. 이 경우 전자의 명제는 원인 명제이고, 후자의 명제는 결과 명제인데, 인과관계로 결합되어 있는 가언판단 명제의 판단자의 존재가 여기서 직접적으로 증명된다. 이 판단자가 피히테가 말하는 “사행(Tathadlung)”이며, 이것의 명제 형식이 ‘나는 나다’의 동어반복으로 표현된 ‘절대자아’이다. 그러나 ‘나는 나다’의 동일성은 관계성의 구별을 전제하는 의식 자아에 의해서 “그림과 존재”가 바뀐다. “그림은 항상 존재의 전도이다. 사람의 오른쪽에 있는 무언은 그림에서는 왼쪽에 있다.”⁵²⁾ 즉, 거울 앞의 주체와 거울 저편의 주체는 동일하지 않다. 오히려 “그것은 그림 관찰의 오른쪽에 있다- 그림은 왼쪽에 있다 그리고 원본은 오른쪽에 있다.”⁵³⁾ 거울을 경계로 마주 보는 양자의 주체는 상이성을 이미 지니고 있다. 그러므로 주어의 자아와 술어의 자아는 동일성이 아닌 구별을 토대로 하며, 술어의 자아를 통해 주어의 자아가 해명된다. 주어의 자아는 술어의 자아에 의해 설명되어야만 한다. 즉, 자아 동일성 명제는 ‘나는 나’ 이다의 형식을 요구한다. 그러나 자아 존재의 확실성을 구별하는 판단의 자아가 보증하지 않는다. 다시 말해서 구별의 제약적 인식은 무제약자를 존재론적으로 전제하지만, 개념적으로 포섭할 수는 없다. “자기 스스로에 의해 결코 사물로 정립될 수 없는 그것”, 이 때문에 인식 대상이 될 수 없는 무제약자는 “절대 자아(ein absolutes ICH)”일 수밖에 없으며, 이 자아는 “절대로 객체가 될 수 없는 그런 것으로 규정

⁵²⁾ Novalis, “Fichte Studien”, in: *Novalis Werke, Das philosophisch-theoretische Werk*, Bd. 2, hrsg. v. Hans-Joachim Mähl, München Wien: Carl Hanser Verlag 2005, S. 47.

⁵³⁾ 같은 책, S. 58.

되는, “그 밖에 더 이상의 어떤 규정도 필요로 하지 않는”⁵⁴⁾ 존재이다.

“피히테는 자의적으로 모든 것을 자아에 몰아넣은 것은 아닌가? 무슨 자격으로?”⁵⁵⁾라는 노발리스의 도발적 질문은 훔덜린 ‘통일철학(Vereinigungsphilosophie)’의 ‘시적 자아’의 주체성을 통해 대답을 들을 수 있다. 시적 자아는 『향연』의 무녀 ‘디오티마’처럼 신적 음성을 인간의 소리로 전달하는 주체, 그 때문에 신을 인간의 축제 마당으로 불러오는 말의 소유자이면서, 비극 주체인 앰페도클레스와 같이 개별자의 죽음을 신의 영역으로 승화하고자 운명에 맞서는 자유인이다. 이런 이유로 시적 자아는 모든 규정과 구별 이전에 존재하는 근원 존재로서 ‘무제약자’이어야만 한다. 왜냐하면 시적 자아는 스스로 자유인 존재이기 때문이다. 훔덜린은 ‘모든 것과의 하나인 존재와 ‘자기 안에서의 구별’인 판단의 자아를 “존재, -주체와 객체의 결합을 표현한다”⁵⁶⁾고 진술한다. 훔덜린에 따르면, 존재는 ‘주체와 객체의 결합’ 이전에 이미 전제되어있는 근원이기 때문에, 존재 이후 쉼표로 주체-객체와 존재론적으로 구별된다. 그렇지만 존재는 근본적으로 ‘주체와 객체의 결합’, ‘자아 주체’와 ‘자아 객체’의 구별을 내재한 동일성으로만 인지될 수 있다. 우선 존재론적 차원에서 존재는 자기 구별인 주체와 객체의 전제이지만, 판단, 즉 인식론적 차원에서 존재는 자기 구별로서의 자기의식으로 표현될 수밖에 없다.⁵⁷⁾ 이런 이유로 훔덜린은 근원 존재의 인식론적 차원에서의 존재 방식을 판단을 의미하는 독일어 *Ur=Theilung*, 다시 말해서 ‘근원적 구별’이라고 정의한다.⁵⁸⁾ 달리 말해서 ‘자아’라는 지칭적 발화 가능 조건은 자아의 자기의식이며, 이런 한 존재로서의 자아에게 구별은 필연적이다. 그러나 동시에 지칭적 발화는 판단 명제의

54) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, “Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)”, in: *Schelling Schriften von 1794-1798*, Bd. I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, S. 46-47.

55) 위의 책, S. 12.

56) Friedrich Hölderlin, “Seyn Urtheil Möglichkeit”, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 4, München: Luchterhand 2004, S. 163.

57) 피히테의 『지식학』에서 절대자아의 철학적 증명방식을 비판한 단편인 “판단과 존재”를 이름을 가진 훔덜린의 답론에 대한 상세한 분석은 다음을 참조하라. 이경배, 「판단 이전의 근원적 존재지평 - 훔덜린의 1795년 「판단과 존재」-」, 『범한철학』(59집), 범한철학회 2010, 257-283쪽 참조.

58) 위의 책, 같은 곳.

왼쪽과 오른쪽에 등장하는 각자의 통일을 전제하지 않고는 불가능하다.⁵⁹⁾ 판단 명제의 자아 주체가 무차별적 무제약자로서 절대자라고 하면, 자아 객체로의 구별이라는 자기 손상이 없이는 존재할 수 없다. 그러므로 주체는 논리적 추론의 최종 심급으로서의 ‘절대자아’가 아니라, 오히려 존재와 판단 사이의 순환 관계 속에서만 존재하는 결여 주체이다.

주체의 존재로의 무한 접근 가능성은 주체의 이성적 능력이나, 자기의식의 구별능력이 아니라, ‘지적 직관(die intellektuale Anschauung)’에 있다. 낭만주의 주체의 지적 직관은 무한자에 대한 최종 인식능력이 아니라, “감정”과 “반성”을 포괄하는 하나의 근원적 행위이다. 주체와 객체로의 자기의식의 구별을 거쳐 획득한 동일성과 구별하는 판단행위 이전의 존재론적 전제로서의 ‘근원 존재’ 혹은 무한자 사이의 “본질동등성(Wesensgleichheit)”을 낭만주의 주체는 지적 직관의 인식능력을 통해서만 확인할 수 있다. 그러므로 지적 직관은 ‘감정’이면서 동시에 ‘반성’으로 감정에게는 “주체적임을”, 반성에게는 “객체적임을 직관하도록 넉넉히 암시한다.”⁶⁰⁾ 그러나 감정은 구별 의식이 없는 ‘존재’를 근거로 감각 지각하지만, 개념적 규정 행위가 존재하지 않기 때문에, 존재에 대해 그 어떤 것도 알지 못하는 무지상태다. 이에 반해 반성은 감정이 규정하지 못한 ‘존재’를 정의하여 의식의 무대로 올려놓지만, 존재 근원성에 대한 감정 상태를 탈피하여 있다. “이제 감정은 비정립이며, 따라서 반성 자체는 정립에 의해서 비정립을 제약한다. 그러나 존재는 감정에서만 매개된다. 그리고 반성이 존재를 파악하는 순간 존재는 가상 혹은 비존재로 이행한다.”⁶¹⁾ 감정은 존재에 대한 ‘비정립적 의식’이며, 이와 반대로 반성은 존재를 ‘정립하는 의식’이다. 그러므로 존재에 대한 “감정의 통찰력은 반성에 의해 제약”되며, 이런 한 존재는 더 이상 존재 자체일 수 없다. 그러나 감정과 반성은 ‘하나의 근원적 행위’로서 지적 직관이기 때문에, 지적 직관은 형이상학의 원칙

59) 피히테 ‘자아’ 개념에 내재하는 철학적 논쟁점과 자아의 존재론적 전제성에 대해, Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein, Untersuchungen zu Hegels Denken(1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta 1992, S. 41-42, 86 이하, 433-450, 531-535 참조.

60) 노발리스, 앞의 책, S. 23-24.

61) Manfred Frank, *Unendliche Annäherung< Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 830-838.

- '모든 규정은 부정이다(omni determinatio est negatio)' -에 따라 존재를 동일성으로 포섭하는 규정적 동화가 아니라, 존재를 비동일적인 것의 무한 접근으로 펼쳐 놓는다. 낭만주의 주체의 지적 직관은 존재의 근원성과 존재를 향한 직관 행위의 무한성을 결합하는 능력이다.

무한자의 무제약성을 향한 낭만주의 주체의 무한 접근이라는 관점에서 보면, 닫힌 주체의 완결성은 주체의 자기 인식의 확실성이라기보다 “해결할 수 없는 수수께끼”⁶²⁾로 남게 된다. 존재론적 근원 존재와 인식론적 자기의식의 ‘본질 동등성’을 인지하는 지적 직관의 주체는 근원인 신과 자연을 부르는 매개자이면서, 동시에 신과 자연 그리고 인간 사이의 조화로운 통일적 삶을 위해 비극적 몰락의 고통을 감수하는 실천적 행위자이고, 존재의 비존재로의 몰락 그리고 비존재의 존재로의 상승의 운명적 전환 순간을 가리키는 말을 품고 있는 시적 자아이다. 그러므로 낭만주의 주체의 주체성은 매개자의 비극적 운명인 무의미성을 수용한 발화행위자의 특성을 갖는다. 훔덜린이 분석한 소포클레스 비극에 등장하는 ‘티레시아스’의 말은 운명의 위력을 알고 있는 예언자의 언어이며, 운명에 무지한 자를 운명의 수레바퀴에 들어서게 하고, 삶의 현재성을 넘어서 탈중심적 죽음의 세계로 들어서게 하는 “비극의 언어”이다. 이렇게 티레시아스의 말은 훔덜린에 따르면 오이디푸스 비극의 “중간 휴지”를 이루는 비극적 투쟁 형태의 근본 구성요소가 된다.⁶³⁾ 왜냐하면 존재의 사건 발생이라고 할 수 있는 전환 순간의 언어인 ‘비극의 언어’는 삶의 일상적 생활세계를 붕괴시키는 말이며, 동시에 삶의 세계로 죽음의 세계를 불러들이는 말이기 때문이다. 그러므로 비극의 언어는 논리적 추론의 언어도 고통과 분노의 감정의 언어도 아닌 “사유 불가능 아래 배회하는” 기호 “=0”이다.⁶⁴⁾ 언어 기호의 무의미성으로서 ‘=0’은 언어 기호의 절대적 중지 상태, 비극적 사건 발생과정에서의 매개자 티레시아스의 존재가의 절대적 상실을 의미한다. 따라서 훔덜린이 말하는 기호 ‘=0’은 자기의식의 규정적 발화행위에서 필연적으로 발생하는 신과 자연의 비극적 부정이다. 신의 언어로의 규정은 신의 무

62) 같은 책, S. 877.

63) Friedrich Hölderlin, Anmerkung zum Ödipus, Anmerkung zur Antigonä in: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente, Bd. 10, S. 156, 217.

64) 같은 책, Die Bedeutung der Tragödie, S. 93, Anmerkung zur Antigonä, S. 214.

계약성에 대한 존재론적 제약이며, 자연의 의식으로의 규정은 자연의 인식론적 대상화일 뿐이기 때문이다.

엠펜도클레스의 우주론적 ‘영역론’은 최초 세계를 사랑이 충만한 ‘무계약적 전체’로 그리고 있다. “예전에 자연의 법칙들이 우리의 법전에 기입되어 있던 곳, [...] 그 어떤 책에도 기입될 수 없는 신적 자연이 공동체의 심장에 자리하는 곳”⁶⁵⁾, 즉 ‘모든 것과의 하나’인 사랑의 미적 공동체는 ‘불화’의 원리가 지배하는 분열의 불협화음으로 붕괴하기 이전 ‘소외’와 ‘분리’의 선언명제로⁶⁶⁾ 대표되는 “주인과 노예가 없는”⁶⁷⁾ 무차별의 세계였다. 그러므로 사랑하는 존재는 자기 중심점을 자기 외부로 옮기는 ‘탈중심적 궤도 운동’의 주체이다. 사랑에 빠진 주체는 자신이 사랑하는 주체에게서 자신의 존재를 찾으려 하며, 이곳으로부터 자기 존재의 본질을 얻으려고 시도하는 존재이다. 이 때문에 “그가 사랑할 때, 인간은 모든 것을 보고, 모든 것을 변용하는 태양이며, 그리고 그가 사랑하지 않을 때, 그는 연기 자욱한 작은 램프가 타고 있는 어두운 집이다.”⁶⁸⁾ 사랑이 존재를 열어 밝힌다면, 불화는 존재를 은닉한다. “사랑이 죽으면, 곧바로 신들이 떠난다”⁶⁹⁾라고 말한 엠펜도클레스가 불화의 시대에 사랑의 조화를 부르기 위해 몰락을 선택한 것은 필연이었을 것이다. 엠펜도클레스가 호명하고자 한 “사랑의 기호, 증서”⁷⁰⁾는 횡달린에게서는 “신들과 인간의 결혼식”⁷¹⁾ 축제이다. 엠펜도클레스를 몰락으로 이끈 ‘불화의 시대’를 지나 ‘사랑의 원리’가 지배하는 아름다움의 세계를 재현해야 하는 시적 자아의 언어는 인간을 떠나 이미 부재한 신에게 현재성을 부여하는 초빙의 말이면서, 동시에 신을 망각한 인간에게는 신의 현존성을 알리는 계시의 말이라는 점에서

65) Hölderlin, *Hyperion*, S. 127-128.

66) 라캉의 선언판단 명제인 *vel*과 헤겔 주인과 노예의 변증법은 홍준기, “헤겔의 주인-노예 변증법과 라캉: 강박증 임상”, 『현대정신분석』(2집), 한국현대정신분석학회 2007, 109-145쪽 참조. 특히 소외는 선언명제의 긍정 형식인 ‘이것 혹은 저것’이라면, 분리는 선언명제의 부정 형식인 ‘이것도 저것도 아님’으로 나타난다.

67) 위의 책, S. 158.

68) 같은 책, S. 175.

69) Hölderlin, *Empedokles*, Bd. 7, S. 22.

70) Hölderlin, *Friedensfeier*, Bd. 11, S. 186.

71) Hölderlin, *Der Rein*, 같은 책, S. 182.

축제의 시작을 공포하는 시인의 말이다. 그러나 이런 주체의 언어가 위력을 발휘하는 시점은 일시적이기에 우연적이며, 반복적이기에 절대적인 일회성의 순간이다. 이와 같은 찰나적 순간성이 신과 인간이 만나 사랑의 증표를 확인하는 축제일에 주체에게 허락된 시간이다.

비극의 언어를 발화하는 시적 자아는 신과 인간 사이에 태어난 주체, 반신(Halbgott)이라 불리는 사이 존재이다. 인간의 존재가도 신의 존재가도 허락받지 못한 비극적 주체는 항상 몰락의 위험을 짊어지고 있는 수행자이며, 위협과 공포의 불안이 자극하고 이끄는 자신만의 삶의 길을 걸어가는 방랑자이자, 불화의 시대의 표징인 분열과 붕괴를 넘어 통일의 조화를 생산하고자 하는 의지의 매개자이다. 자신의 존재 영역이 부정적 선언명제로만 표현되는 실존적 불안 자체이기 때문에, 주체는 유기체적 생명을 벗어나 기꺼이 비유기적 죽음의 세계로 이행해 가려는 '죽음 충동'을 갖는다.⁷²⁾ 다시 말해서 주체는 죽음을 "분해"나 혹은 "소멸 이거나 이행"으로⁷³⁾ 이해하여, 고통의 개체적 삶의 영역을 넘어 신이 관리하는 세계로의 거주지 이전으로 받아들인다. 주체의 죽음 충동은 과거 체제의 소멸과 아직 도래하지 않은 새로운 체계 사이의 기다림의 매개를 통한 존재 도약, 신적 영역으로의 존재 승화의 확신에서 비롯된다. 그러므로 비극적 주체의 죽음은 숙명적 몰락이 아니라, 근원 존재를 향한 하강이면서, 이 존재를 찾는 끊임없는 시도 자체이며, 존재의 토대를 딛고 도약하려는 주체의 욕망이다. 이 때문에 주체의 죽음 충동은 불화의 시대에 대한 증오, 분노 그리고 광기의 산물이지만, 이런 사건 존재의 확실성을 넘어 어렵듯이 내비치는 근원 존재의 형상을 향한 주체의 근원적 욕망 기표이다. 비극적 주체의 죽음은 결국 유기체적 삶의 현재성에서 겪는 결함의 고통을 넘어 존재의 근원성을 향해야만 하는 결여 주체의 실존적 필연성이다.

낭만주의 주체 철학은 주체의 무한자를 향한 무한 접근과 무한자에 대한 무지의 감정으로부터 철학이 시작해야만 한다고 주장한다. 즉, 무한자를 향해 있는 주

72) 김숙현, 「복종의 주체 햄릿, 어느 계기에 행동하는가 - 라캉의 '죽음 충동」, 『연극평론』(85집), 한국연극평론가협회 2018, 141-148쪽 참조 그리고 「햄릿 캐릭터에 재현된 라캉의 주체화 연구」, 『한국연극학』(45집), 한국연극학회 2011, 241-268쪽 참조.

73) 마르쿠스 아우렐리우스, 천병희, 『명상록 - 어느 황제의 일기』, 경기도: 숲 2020, 110쪽.

체의 얇은 불완전하며, 미완성이고, 마무리되지 않는 열린 상태라는 사실을 낭만주의 주체는 언제나 인정하기 때문에, 무한자와 ‘함께 있기’를 욕망할 수는 있지만, 도달할 수 없고, 오직 무한자에 가까이 갈 수 있는 길만을 찾을 뿐이다. 이 주체는 근원 존재로서 무한자를 향한 무한 개방성을 자신의 존재 방식으로 지니고 있기 때문에, 자기 돌봄의 기술을 자신을 위해 발휘해야 하는 자기 수양의 주체이다. 이 때문에 낭만주의를 “프랑스인에게 품은 독일인의 적대적 감정의 뿌리”⁷⁴⁾라거나 “죽쇄 풀린 자유로운 의지”⁷⁵⁾의 부정부 상태라고 폄하하는 것은 초기낭만주의의 주체 이상에 합당하지 않을 뿐만 아니라, “굴욕당한 부류의 사람들이 프랑스 혁명과 사건들의 총체적 전복에 자극을 받아”⁷⁶⁾ 일으킨 정치 운동이라고 주장하는 것 또한 역사적 낭만주의의 정치철학에 대한 편협한 이해에서 비롯되었다고 보는 것이 마땅하다.⁷⁷⁾ 낭만주의 주체는 특정 민족에 대한 적대감이나 정치적 방종의 산물이 아니라, 존재의 비존재로의 시간적 소멸 의식과 비존재의 존재로의 초시간적 상기에서 자신의 자유를 발견하는 시적 자아이다.

5. 맺음말

자본과 상품이 지배하는 현대 도시인의 일상은 타인이 자신에게 보내는 시선에 대한 지나친 의식이 지배하는 시간이다. 현대인의 중대 사안은 타인이 나를 어떻게 볼까라는 자신을 향한 물음으로 이루어져 있다. 주체의 자기를 향한 시선이나, 주체의 자기를 향한 물음이 아니라, 타인의 자신을 향한 시선, 즉 타인의

74) 이샤야 빌린, 석기용 옮김, 『낭만주의의 뿌리』, 서울: 필로소픽 2021, 96쪽. 이샤야 빌린은 이 책에서 슐레겔의 『루킨테』를 “하류 포르노 소설”이라 규정한다. 211쪽. 이 규정만 보더라도 빌린의 낭만주의 이해가 매우 의도적이라는 사실을 알 수 있다.

75) 같은 책, 217쪽.

76) 같은 책, 239쪽.

77) 프레데릭 바이저, 심철민 옮김, 『계몽, 혁명, 낭만주의의 근대 - 독일 정치사상의 기원, 1790-1800』, 서울: 도서출판 b 2020. 이 책은 자유주의, 보수주의, 낭만주의로 구분하여 1790년대 독일 정치사상을 다양한 측면에서 다층적으로 다루는데, 특히 노발리스의 정치사상은 465쪽 이하 참조.

눈에 비칠 자신의 외양이 증대한 사회가 현대 사회이다. 타인의 시선에 의존하기 보다 자기 인식과 자기 돌봄을 소크라테스가 이미 오래전에 알키비아데스에게 요청했음에도 불구하고, 현대인은 자기 돌봄을 망각하고, 자신을 타인의 시야 안에 가두어놓으려고만 한다. 이런 사실을 인정한다면, 현대가 주체를 물어야만 하는 시기, 주체 결핍의 시대라는 정의의 타당성 또한 수용되어야 할 것이다. 주체는 특정 시기 철학의 전유물이 아니라, 오히려 오늘날 우리가 물어야 하는 물음의 대상이다.

자기 돌봄의 주체의 시선이 사로잡혀 있는 장소인 상제, 대타자, 무한자는 주체에게 감시자, 통제자, 관리자로서의 역할을 수행하는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 주체의 자기 수양의 각 거울인 상제, 대타자, 무한자는 주체와의 존재론적 간극이 허락하는 주체의 자기 인식의 계기이다. 다산의 수양은 상제의 응시에 의존하는 귀의 자기 돌봄으로서의 지치지 않는 치심이며, 라캉의 수양은 대타자의 욕망에 요구하는 주체의 욕망 기표가 지닌 근원적 결여성이고, 낭만주의 주체의 수양은 무한자를 향한 무한 개방의 필연성에 대한 자기 인식이다. 주체는 자기 완성의 목적인을 갖는 실존적 결여에 대한 자기 인식이며, 이를 기점으로 자기 가꾸기와 돌보기를 무한 수행하는 자기 수양 자체다.

【참고문헌】

- 김석, 『아버지의 위상 - 금지와 향유의 기원』, 『기호학연구』 51집, 한국기호학회, 2017.
- 김숙현, 『복종의 주체 햄릿, 어느 계기에 행동하는가 - 라캉의 ‘죽음 충동’』, 『연극평론』 85집, 한국연극평론가협회, 2018.
- 김숙현, 『햄릿 캐릭터에 재현된 라캉의 주체화 연구』, 『한국연극학』 45집, 한국연극학회, 2011.
- 금장태, 『茶山 수양론의 방법과 과제』, 『종교학연구』 19집, 서울대학교종교학연구회, 2000.
- 백민정, 『마테오 리치와 다산 정약용 철학의 거리: 다산의 지적 배경을 통해서 본 <<천주실의>>의 쟁점들』, 『교회사연구』 39집, 한국교회사연구소, 2012.
- 徐根植, 『茶山 丁若鏞의 『心經密驗』에 관한 研究』, 『동양고전연구』 28집, 동양고전학회, 2007.
- 이경배, 『가다머(H.-G. Gadamer)의 해석학적 이해주체』, 『범한철학』 53집, 범한철학회, 2009.
- 이경배, 『역사적 사건의 순간성 - 휠덜린의 비극론으로 본 1910년 ‘자정순국’』, 『한국사학보』 81집, 고려사학회, 2020.
- 이경배, 『혐오(惡)와 갈라치기의 수사 - 버틀러, 누스바움 그리고 가다머의 언어철학』, 『수사학』 42집, 한국수사학회, 2021.
- 이경배, 『판단 이전의 근원적 존재지평 - 휠덜린의 1795년 「판단과 존재」-』, 『범한철학』 59집, 범한철학회, 2010.
- 이영경, 『정약용의 불교사상 비판론』, 『유교사상문화연구』, 한국유교학회, 2012.
- 이향준, 『서(恕), 황금률을 만나다-정약용(丁若鏞)의 경우-』, 『유교사상문화연구』 72집, 한국유교학회, 2018.
- 장복동, 『정약용의 복수의 윤리-법과 윤리의 상관관계를 중심으로-』, 『유학연구』 48집, 충남대학교 유학연구소, 2019.
- 전병욱, 『다산(茶山)의 미발설(未發說)과 신독(愼獨)의 수양론』, 『철학연구』 40집, 고려대학교 철학연구소, 2010.

- 한자경, 『유교와 천주교 사이의 다산 - 인간 본성의 이해를 중심으로 논함』, 『오늘의 동양사상』 13집, 예문동양사상연구원, 2005.
- 홍준기, “헤겔의 주인-노예 변증법과 라캉: 강박증 임상”, 『현대정신분석』 2집, 한국현대정신분석학회, 2007.
- 『국역 여유당전서』, 전주대호남학연구소 역, 전주: 전주대출판부, 1986.
- 한국고전종합DB, 정약용, 자찬 묘지명 집중본, 이정섭역, 한국고전번역원, 1985.
- 김석, 『에크리: 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』, 경기도: 살림, 2009.
- 자크 라캉, 홍준기, 이종영, 조형준, 김대진 옮김, 『에크리』, 서울: 새물결, 2019.
- 자크 라캉, 맹정현 옮김, 『세미나 01. 프로이트의 기술론』, 서울: 새물결, 2016.
- 마르쿠스 아우렐리우스, 천병희, 『명상록 - 어느 황제의 일기』, 경기도: 숲, 2020.
- 아리스토텔레스, 김재홍 등 역, 『니코마코스 윤리학』, 서울: 이채이북스, 2008.
- 이샤야 벌린, 석기용 옮김, 『낭만주의의 뿌리』, 서울: 필로소픽, 2021.
- 임부연, 항목 상제, 『다산학사전』, 다산학술문화재단 편, 서울: 사암, 2019.
- 장자, 안동립 역주, 『장자』, 서울: 현암사, 2019.
- 정약용, 이광호 외 역, 『대학공의, 대학강의, 소학지언, 심경밀험』, 서울: 사암, 2016.
- 푸코, 심세광 역, 『주체의 해석학』, 서울: 동문선, 2007.
- 프레데릭 바이저, 김주휘 옮김, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라. 초기 독일 낭만주의 연구』 서울: 그린비, 2011.
- 프레데릭 바이저, 심철민 옮김, 『계몽, 혁명, 낭만주의 근대 - 독일 정치사상의 기원, 1790-1800』, 서울: 도서출판 b, 2020.
- 플라톤, 김주일·정준영 옮김, 『알키비아데스 I-II』, 경기도: 아카넷, 2020.
- 플라톤, 『소크라테스의 변론』, 서울: 서광사, 2003.
- 플라톤, 강철웅 역, 『향연』, 서울: 아카넷, 2020.
- 아우구스티누스, 성염 역주, 『삼위일체론』, 대구: 분도출판사, 2015.
- 하인즈 코헷, 이천영 옮김, 『코헷의 프로이트 강의』, 서울: 한국심리치료연구소, 2018.

Friedrich Hölderlin, “Seyn Urtheil Möglichkeit”, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*,

- hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 4, München: Luchterhand 2004.
- Friedrich Hölderlin, Anmerkung zum Ödipus, Anmerkung zur Antigonä in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, Bd. 10, München: Luchterhand 2004.
- Jacques Lacan, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Das Seminar, Buch II (1954-1955)*, übers. v. Hans-Joachim Metzger, Wien-Berlin: Verlag Turia+Kant 1991.
- Novalis, "Fichte Studien", in: *Novalis Werke, Das philosophisch-theoretische Werk*, Bd. 2, hrsg. v. Hans-Joachim Mähl, München Wien: Carl Hanser Verlag 2005.
- Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akromatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *Fichte Werke* Bd. I, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter 1971.
- Manfred Frank, *>Unendliche Annäherung<. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.
- Dieter Henrich, "Fichtes ursprüngliche Einsicht", in: *Subjektivität und Metaphysik-Festschrift für Wolfgang Iser*, hrsg. v. D. Henrich, Hans Wagner, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966.
- Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein, Untersuchungen zu Hölderlins Denken(1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta 1992.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, "Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)", in: *Schelling Schriften von 1794-1798*, Bd. I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
- Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst: Eine Grundlegung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.

[Abstract]**Tree Mirrors: technique of self-care**

Lee, Kyeong-Bae*

The daily life of modern urbanites, dominated by capital and goods, is a time dominated by excessive consciousness of the gaze others send to them. Modern society is not a subject's gaze toward oneself or a question about the subject's self, but another person's gaze toward himself, that is, the appearance of oneself that will be reflected in the eyes of others. Even though Socrates had already asked Alcibiades for self-awareness and self-care long ago rather than relying on other people's eyes, modern people forget about self-care and only try to keep themselves within others' view. If we acknowledge this fact, the subject is not the exclusive property of philosophy at a certain time, but rather the subject of the question we have to ask today. Under the premise of "the subject is lacking," I would like to examine the three discourse horizons of the subject's self-discipline, which I named as the technique of self-care. 2. "Mirror 1: Sangje's Eye" will deal with the subject of self-care of Dasan, followed by 3. "Mirror 2: the Others' Desire" in the mirror stage of Lacan, and finally 4. "Mirror 3: With Infinite" will feature Novalis and Hölderlin's romantic subjects in the early romantic group. The three subjects appearing here form each unique discourse horizon, but from my point of view, the common intersection of the discussion area is the subject's lack.

Keywords: Subject, Self-care, Sangje(the highest), the Other, Infinite

❖논문투고일 : 2022년 10월 12일, 심사일 : 2022년 11월 7일, 게재확정일 : 2022년 11월 10일

* HK Research Professor, Chonju Uni. / kybae98@hanmail.net